

東方

文化集成

季羨林 主编

中华文化编



# 中国哲学大纲

——中国哲学问题史

(下册)

张岱年 著

昆仑出版社



## 引端 人生论在中国哲学中之位置

人生论是中国哲学之中心部分，其发生也较早。中国哲学的创始者孔子，及继起者墨子，都是谈论人生问题，而未尝成立宇宙论系统。孔子所以是中国哲学的开端，乃因为他是第一个提出一个人生论系统的。以后的思想家如孟子、荀子，也都不注意宇宙的研究，他们所讨论的问题，主要是关于人生的。北宋以后的哲学家，大都比较注重宇宙论，然其学说的核心部分，仍在人生论。所以人生论实是中国哲学所特重的。可以说中国哲学家所思所议，三分之二都是关于人生问题的。世界上关于人生哲学的思想，实以中国为最富，其所触及的问题既多，其所达到的境界亦深。

中国哲学不重区分，所以宇宙论与人生论，在中国哲学中，本亦是不分别的。中国哲人的文章与谈论，常常第一句讲宇宙，第二句便讲人生。更不止此，中国思想家多认为人生的准则即是宇宙之本根，宇宙之本根便是道德的标准；关于宇宙的根本原理，也即是关于人生的根本原理。所以常常一句话，既讲宇宙，亦谈人生。所以其宇宙论与人生论，实分而不分。







# 第一篇

# 天人关系论

千个《天本》

以人比地球，地球比人，个人不知有千万倍，而太阳比之于地球，又不知有千万倍。把整个宇宙放大到太阳系，又觉得小不足说了。然而，人与微生物，相去几何？《杂篇》有云：

“天地之间，万物并出，各得其宜，自得其性。……”

## 置射之中宙半游人一章

……

……

……

……

……

……

……

……

……

……

……

……

……

……





## 第一章 人在宇宙中之位置

人生论之开端的问题，是天人关系的问题。天人关系论之开端的问题，是人在宇宙间之位置的问题。人在宇宙中之位置的问题，也可以说便是人生之意义的问题。在历史上，这个问题的提出并不甚早。最早的哲学家，都注重宣示人生理想。后来思想渐进细密，乃多在宣示人生思想之前，先论究人在宇宙间之地位。关于这个问题，约言之，可以说有两种学说。第一学说认为人是藐小的，在宇宙中实无重要地位。第二学说则认为人的身体虽然藐小，然而却有优异的性质，在天地间实有卓越的位置。

认为人是藐小的学说，见于《庄子·外篇》及《杂篇》。《外篇》有云：

“吾在天地之间，犹小石小木之在大山也。方存乎见少，又奚以自多？计四海之在天地之间也，不似罍空之在大泽乎？计中国之在海内，不似稊米之在大仓乎？号物之数谓之万，人处一焉。人卒九州，谷食之所生，舟车之所通，人处一焉。此其比万物也，不似豪末之在于马体



乎？”（《秋水》）

以人比地球，地球之大于个人不知若干万万倍；而太阳系之大于地球，又不知若干万万倍。而从全宇宙看太阳系，又觉其微小不足数了。然则，人与微生物，相去几何？《杂篇》有云：

“曰：‘有所谓蜗者，君知之乎？’曰：‘然。’‘有国于蜗之左角者曰触氏，有国于蜗之右角者曰蛮氏，时相与争地而战，伏尸数万，逐北旬有五日而后反。’君曰：‘噫！其虚言与？’曰：‘臣请为君实之。君以意在四方上下有穷乎？’君曰：‘无穷。’曰：‘知游心于无穷，而反在通达之国，若存若亡乎？’君曰：‘然。’曰：‘通达之中有魏，于魏中有梁，于梁中有王，王与蛮氏有辨乎？’君曰：‘无辨。’客出而君倘然若有亡也。”（《则阳》）

宇宙之大无穷，自宇宙观之，人亦犹蜗角上之微生物而已，实无足轻重。

《外篇》又以为人毫无独立的地位，人只是天地之附属品而已，它说：

“吾身非吾有也，孰有之哉？曰：是天地之委形也。生非汝有，是天地之委和也。性命非汝有，是天地之委顺也。孙子非汝有，是天地之委蜕也。”（《知北游》）

身体生命皆非人所有，即皆非人所能自作主宰。人毫无所有，不过是天地间偶然形成之寄生物。

这种认人为藐小的思想，并无甚大势力。多数哲学家都认为人有卓越的位置，以为人的形体在度量上固微小，然而人在性质上却甚优异。人之地位，不得只就度量来说。如巨海大山，或荒无生类之星球，非不庞然巨大，然而未必足贵；人身虽小，却无伤于其卓越。

哲学家中，最初明白地说人有卓越位置的，是老子。老





子说：

“故道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。”（《上篇》）认人为宇宙中四大之一，与天地同为一大，而非与物同等，实高出物之上。

讲人的卓越，最精澈者，为荀子。荀子论人所以异于它物之性质，甚为明切。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。”（《王制》）

物有四级，一物质，二生命，三有知觉者，四辨识应当者。水火等只是物质的；草木则有生命，但无知觉；禽兽有知觉，但不知何者是应当，何者是不应当，并无道德观念；人则不但有物质，有生命，有知觉，更有义，能辨别应当与不应当，其生活行为具有自觉的规律。人有其余众物所未有之特异优点，所以在宇宙中实有高贵位置。

周秦之际之儒家所作之《礼运》论人之卓越云：

“人者，其天地之德，阴阳之交，鬼神之会，五行之秀气也。”

天地之德犹云天地之善。人为天地间物类中之有德者，故可谓天地之德。《礼运》又云：

“人者，天地之心也，五行之端也，食味别声被色而生者也。”

心为能知能觉者，人为天地间物类中之有知有觉者，故可谓天地之心。人为五行所成之物类之最高峰，故可谓五行之端。人乃天地之德，天地之心，实非他类物之所能比拟。

到汉代，董仲舒更极言人之卓越，认为人在宇宙中，实有很崇高很重要的地位。董子说：



“天、地、人，万物之本也。天生之，地养之，人成之。天生之以孝悌，地养之以衣食，人成之以礼乐。三者相为手足，合以成体，不可一无也。”（《春秋繁露·立元神》）

“天、地、阴、阳、木、火、土、金、水九，与人而十者，天之数毕也。……起于天至于人而毕，毕之外谓之物，物者投所贵之端而不在其中，以此见人之超然万物之上而最为天下贵也。人下长万物，上参天地，故其治乱之故，动静顺逆之气，乃损益阴阳之化，而摇荡四海之内。”（同上书，《天地阴阳》）

此以人与天地同为万物之本，人是所以成万物的，无人则万物无以成，故人实超然万物之上，而最为天下贵。董子又说：

“人受命于天，固超然异于群生。入有父子兄弟之亲；出有君臣上下之谊；会聚相遇，则有耆老长幼之施，粲然有文以相接，欢然有恩以相爱，此人之所以贵也。生五谷以食之，桑麻以衣之，六畜以养之，服牛乘马，圈豹槛虎。是其得天之灵，贵于物也。故孔子曰：‘天地之性人为贵。’明于天性，知自贵于物。”（《汉书·董仲舒传》）

人有道德有智慧，是人之所以贵之理由，此与荀子以有义为人之特殊优点，意思相近。“天地之性人为贵”一语，见于《孝经》，盖汉儒之所传，未必真是孔子之言。

宋代哲学家亦多认为人是卓越的，如周子云：

“二气交感，化生万物，万物生生，而变化无穷焉，唯人也得其秀而最灵。”（《太极图说》）

人得二气之秀而最灵，为物所不能及。

邵子讲人之卓越，最为清楚而详细。他以数来表示人的高贵，认为人是兆物之物，物之至者。邵子说：

“人之所以能灵于万物者，谓其目能收万物之色，耳





能收万物之声，鼻能收万物之气，口能收万物之味。……然则人亦物也，圣亦人也。有一物之物，有十物之物，有百物之物，有千物之物，有万物之物，有亿物之物，有兆物之物。生一一之物，当兆物之物，岂非人乎？有一人之人，有十人之人，有百人之人，有千人之人，有万人之人，有亿人之人，有兆人之人。生一一之人，当兆人之人者，岂非圣乎？是知人也者，物之至者也；圣也者，人之至者也。物之至者，始得谓之物之物也；人之至者，始得谓之人之人也。夫物之物者至物之谓也；人之人者至人之谓也。”（《皇极经世·观物内篇》）

人是物之至，即至物。人之形体之量虽非较物为大，然而人之性质特别优异，故可謂是兆物之物。一人之价值与一兆物之价值相等。邵子喜谈数，所以论人之地位，也以数解释。邵子又说：

“唯人兼乎万物，而为万物之灵。如禽兽之声，以其类而各能得其一；无所不能者人也。推之他事亦莫不然。唯人得天地日月交之用，他类则不能也。人之生，真可谓之贵矣。天地与其贵，而不自贵，是悖天地之理，不祥莫大焉。”（《观物外篇》）

唯人兼有万物之能，广备无缺，故真可謂之贵。人而不自信其卓越，乃是不祥的。

胡五峰论人之优异云：

“人也者，天地之全也。而何以知其全乎？万物有有父子之亲者焉，有有君臣之统者焉，有有报本反始之礼者焉，有有兄弟之序者焉，有有救灾恤患之义者焉，有有夫妇之别者焉。至于知时御盗如鸡犬，犹能有功于人。然谓之禽兽，而人不与为类，何也？以其不得其全，不可



与为类也。夫人虽备万物之性，然好恶有邪正，取舍有是非；或中于先，或否于后；或得于上，或失于下；故有不仁而入于夷狄禽兽之性者矣。唯圣人既生而知之，又学以审之，尽人之性，尽物之性，德合天地，心统万物，故与造化相参，而主斯道也。不然，各适其适，杂于夷狄禽兽，是异类而已，岂人之道也哉？是故君子必戒谨恐惧，以无失父母之性，自别于异类，期全而归之，以成吾孝也。”（《知言》）

“万物各正性命，而纯备者人也，性之极也。”（同上）唯人兼备万物之性，故可谓天地之全。人之性，可谓“性之极”。五峰所谓人，似专指有文化之人，所以排夷狄于人之外，这是褊狭的态度。

朱子亦论人与众物之不同云：

“天之生物，有有血气知觉者，人兽是也；有无血气知觉而但有生气者，草木是也；有生气已绝而但有形质臭味者，枯槁是也。是虽其分之殊，而其理则未尝不同；但以其分之殊，则其理之在是者不能不异。故人为最灵，而备有五常之性，禽兽则昏而不能备，草木枯槁则又并与其知觉者而亡焉。”（《答余方叔》）

此与荀子所说，大体相同，不过荀子虽以有义为人之所以为人者，而不认为义是人之性。朱子则以为，唯人备有仁义礼智信五常之性，与禽兽异，故是最卓越的。

至清，戴东原亦言人之卓越，他说：

“卉木之生，接时能芒达已矣；飞走蠕动之俦，有觉以怀其生矣；人之神明出于心，纯懿中正，其明德与天地合矣。……是故人也者，天地至盛之征也；唯圣人然后尽其盛。”（《原善》）

“人之才得天地之全能，通天地之全德。……智足



知飞走蠕动之性，以驯以豢；知卉木之性，良农以蒔刈，良医以处方。圣人神明其德，是故治天下之民。”（同上）

人有其余众物所无有的特异德性，且能降伏它物而利用之，实非它物之比，故可以说是天地至盛之征。人实在有卓越的地位，非与禽兽草木等同列。

总之，人亦一物，人体极小，在宇宙中犹不及沧海之一粟，这是不可否认的事实。然而人实有其特殊优异的性质，亦未可忽略。此特殊的优异性质，当即荀子所谓“有义”，即能辨别应当与不应当，在生活行动上，有自觉的规律；能有理想，并能努力求理想之实现。不过人之有义，也很有限的；人的自律之力，亦甚微弱。人之所以异于禽兽者，实乃几希。然而即此几希，如能扩而充之，却未尝不可以得到十分的卓越。我们可以说，人的优异性质不是已完成的，而实尚在发展创造之中。



## 第二章 天人合一

关于人与宇宙之关系，中国哲学中有一特异的学说，即天人合一论。中国哲学之天人关系论中所谓天人合一，有二意义：一天人相通，二天人相类。天人相通的观念，发端于孟子，大成于宋代道学。天人相类，则是汉代董仲舒的思想。

天人相通的学说，认为天之根本性德，即含于人之心性之中；天道与人道，实一以贯之。宇宙本根，乃人伦道德之根源；人伦道德，乃宇宙本根之流行发现。本根有道德的意义，而道德亦有宇宙的意义。人之所以异于禽兽，即在人之心性与天相通。人是禀受天之性德以为其根本性德的。此种天人相通的见解之最初倡导者，是孟子。孟子说：

“尽其心者，知其性也；知其性，则知天矣。”（《尽心》）性在于心，尽其心则能知性；人之性乃受于天者，实亦即天之本质，故知性则亦知天。天性一贯，性不外心。

孟子以后，秦汉之际儒家所作之《中庸》，亦有相类的思想。《中庸》说：

“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。”





性是天之所命，而即人道之根原。道由性出，性由天授。究竟言之，天乃人道之原。

〔附注〕吾今以为《中庸》是子思所作，应在孟子以前。《史记》说子思作《中庸》，尚无有力的反证。

天人相类是一种牵强附会的思想，认为天人在形体性质上皆相似。讲天人相类者，是董仲舒，他讲“人副天数”。天人相类非即天人相通，然亦是一意义的天人合一。董子说：

“天地之精，所以生物者，莫贵于人；人受命乎天也，故超然有以倚。物疢疾莫能为仁义，唯人独能为仁义；物疢疾莫能偶天地，唯人独能偶天地。人有三百六十节，偶天之数也；形体骨肉，偶地之厚也；上有耳目聪明，日月之象也；体有空窍理脉，川谷之象也；心有哀乐喜怒，神气之类也。观人之体，一何高物之甚而类于天也。”（《春秋繁露·人副天数》）

人能偶天，超于众物，而与天地相似。董子更详论之云：

“人之身，首安而员，象天容也。发，象星辰也。耳目戾戾，象日月也。鼻口呼吸，象风气也。胸中达知，象神明也。腹胞实虚，象百物也。……颈以上者，精神尊严明，天类之状也。颈而下者，丰厚卑辱，土壤之比也。足布而方，地形之象也。……天地之符，阴阳之副，常设于身，身犹天也。数与之相参，故命与之相连也。天以终岁之数成人之身，故小节三百六十六，副日数也。大节十二分，副月数也。内有五藏，副五行数也。外有四肢，副四时数也。乍视乍瞑，副昼夜也。乍刚乍柔，副冬夏也。乍哀乍乐，副阴阳也。心有计虑，副度数也。行有伦理，副天地也。……于其可数也，副数；不可数者，副类；皆当同



而副天，一也。”(同上)

董子论天人相类，可谓甚详，然实多附会。董子又云：

“为人者天也。……天亦人之曾祖父也。此人之所以乃上类天也。人之形体，化天数而成；人之血气，化天志而仁；人之德行，化天理而义；人之好恶，化天之暖清；人之喜怒，化天之寒暑；人之受命，化天之四时；人生有喜怒哀乐之答，春夏秋冬之类也。……天之副在乎人，人之情性，有由天者矣。”(同上书，《为人者天》)

“天亦有喜怒之气，哀乐之心，与人相副。以类合之，天人一也。”(同上书，《阴阳义》)

天所有者，人亦有之；人所有者，天亦有之。天人相副。“以类合之，天人一也”，是董子天人关系论之宗旨。董子以后，很少讲天人相类的。

孟子之天人相通的概念，至宋代道学，乃有更进的发挥，成为道学之一个根本观念。道学家多讲天人合一，而张子开其端。张子说：

“天人异用，不足以言诚；天人异知，不足以尽明。所谓诚明者，性与天道不见乎小大之别也。”(《正蒙·诚明》)

天之用即人之用，知人亦即知天。天人非异，性道实一。张子又说：

“性者万物之一源，非有我之得私也；唯大人能尽其道。”(同上)

吾之性即一切物之源，非特一人之性而已。张子又说：

“天良能本吾良能，顾为有所丧尔。”(同上)

天之本性亦即人之本性，天道与人性实通一而无二。

程明道亦有类似的概念，他说：

“人与天地一物也，而人特自小之，何耶？”(《语

录》十一)

“天人本无二，不必言合”。(同上二上) 天人合一，天人本一，分别天人，只是自小之私见。《语录》又云：

“尝论以心知天，犹居京师往长安，但知出西门，便可到长安。此犹是言作两处，若要至诚，只在京师，便是到长安，更不可别求长安。只心便是天，尽之便知性，知性便知天。当处便认取，更不可外求。”(同上) 我之心便是天。更不必向外求天。明道此说，表现了主观唯心论的倾向。

程伊川论天人相通，尤为详切。他说：

“道未始有天人之别，但在天则为天道，在地则为地道，在人则为人道。”(《语录》二上)

“安有知人道而不知天道者乎？道一也，岂人道自是一道，天道自是一道？……天地人只一道也，才通其一，则余皆通。”(同上十八) 天人只是一道；天道人道，只是所从言之不同，并非两事。伊川又云：

“道与性一也。……性之本谓之命，性之自然者谓之天，性之有形者谓之心，性之有动者谓之情：凡此数者，皆一也；圣人因事以制名，故不同若此。”(同上二五)

“心即性也，在天为命，在人为性，论其所主为心，其实只是一个道。”(同上十八)

《语录》又云：

“问：孟子言心、性、天，只是一理否？曰：然。自理言之谓之天，自禀受言之谓之性，自存诸人言之谓之心。”(同上二二上)

道、天、心、性、命，只是一事。人之心性与天之道是一贯的。

人受性于天，天之根本原理即存于性中，由人之心性即可以知天。

以后朱晦庵与陆象山关于天人关系的思想，皆不出二程所说之范围。但朱与陆二派思想不同。朱子本伊川，言性即理；象山本明道，言心即理。（明道论天人相通，较注重心；伊川论天人相通，较注重性。但伊川亦未言心性之殊异。朱子分别心性之不同，系受张子的影响，张子曾云：“心统性情者也。”朱子甚表赞成。）性即理说，谓人之性即同于宇宙之本根，人禀受宇宙之本根以为性；性在于心中，而心不即是性。心即理说，则谓人之心即同于宇宙之本根，人得宇宙之本根以为心，心性无别。两说之根本不同，在所说心性之关系不同：一谓心中含性而非即性，一谓心即是性。但认为人含有宇宙之本根，天人相通不隔，则两家无异。两说都认为宇宙本根乃道德之最高准则；人之道德即是宇宙本根之发现。本根之理，即人伦日用之理；在人为性，在物为理，在事为义，都是宇宙本根之表现。此种天人合一的观念，是汉宋儒家哲学中之一个根本观点。

宋明道学中所谓天，指大自然、全宇宙，亦指究竟本根。道学家的著作中，常以天为宇宙或本根之代名。（宋明道学中所谓天，虽是从孟子来，但已改换其意义。孟子所谓天，有有意志的主宰之义；在宋儒，此义已取消。宋儒所同于孟子者，在于皆认为天是人的心性之本原，道德之根据。但又受老庄之影响，认为天是自然的。宋儒虽常衍述《易传》，说所谓“天地之心”，其所谓心乃中心、核心之义；天地之心谓天地之中心原则。）

至清初，王船山论天人相通，最为明晰。船山说：

“天降之衷，人修之道。在天有阴阳，在人有人仁义；





在天有五辰，在人有五官。形异质离，不可强而合焉。所谓肖子者，安能父步亦步，父趋亦趋哉？父与子异形离质，而所继者唯志。天与人异形离质，而所继者唯道也。”（《尚书引义》）

此谓天人异形离质，即反对董子之天人相类说。谓天人所继唯道，即谓天人之合一乃在于天道与人道之统一。

讲天人合一者，大都是对于人在宇宙间之位置之问题，主张卓越说的。不过主张卓越说的，不尽讲天人合一，如荀子便是。天人合一论，也可以说是卓越说之一种形态。因其是中国哲学中一个根本观念，所以分别论述之。

〔附注〕按自然与人的关系是一个复杂的问题。一方面，人是自然界的一部分，人必须遵循自然界的普遍规律。另一方面，人类社会有自己的特殊规律，道德是人类社会特有的现象，不得将其强加于自然界。汉宋儒家讲天人合一，其肯定人类与自然界的统一，有正确的方面；而将道德原则看作自然界的普遍规律，就完全错误了。对此问题，应作具体分析。

