

劉黎明 著
先秦人學研究

巴蜀書社

中國古典文獻學研究叢書



四川大學『211工程』項目
中國古典文獻學研究叢書

C912.1/77

先秦入學研究

劉黎明 / 著



首都师范大学图书馆



21612188

巴蜀書社

2001 · 成都

圖書在版編目 (CIP) 數據

先秦人學研究/劉黎明著. —成都: 巴蜀書社,
2001.5
ISBN 7-80659-227-X

I. 先... II. 劉... III. ①儒家—人學—研究—中
國—先秦時代②道家—人學—研究—中國—先秦時代
IV. B22

中國版本圖書館 CIP 數據核字 (2001) 第 19724 號

策劃組稿: 陳大利 李 蓓

責任編輯: 李 蓓

封面設計: 文小牛

先秦人學研究

劉黎明 著

巴蜀書社出版發行

(成都鹽道街三號 郵編 610012)

總編室電話 (028) 6656816

發行科電話 (028) 6662019

新華書店經銷

成都金龍印務有限公司印刷

開本 850×1168 1/32

印張 9.5 字數 225 千

2001 年 5 月第一版

2001 年 5 月第一次印刷

印數: 1—1500 冊

ISBN 7-80659-227-X/B·29

定價: 21.00 圓

本書如有印裝質量問題請與工廠調換

序 言

人們常說先秦諸子的出現，標誌着華夏文明的理性覺醒。而實際上，這種覺醒在殷周之際就已經開始發生了。相傳為周公所制定的禮樂制度得以確立，可以作為證明。

殷商文化尊神重巫，而周人入主中原以後，使華夏文明模式發生了根本性的轉變，並一直影響到今天。在用武力征服殷商的同時，周人在更為深入的層次上展開了對殷商的文化征服，進行了文化模式的轉換。《禮記·表記》說：“殷人尊神，率民以事神。……周人尊禮尚施，事鬼敬神而遠之。”此番話可視為殷周之際文化模式轉變的概括。學者們通常認為，周文化具有以下特徵：向心型的政治結構，重農抑商的經濟模式，以宗法血緣關係為紐帶的社會網絡，以“禮”為中心的行為規範，以“德”為歸宿的道德系統。

從“人學”的特定角度來看，這是一種初級的理性精神。這不僅僅因為神靈還在人類的精神領域裏四處遊蕩，還因為周文化雖然比較注重“人”，但這種“人”是“類”的意義上之“人”，個體還沒有被納入視野；僅僅注意到了人的義務，並沒有注意到人的權力與自由。我們沒有理由為此而責備周公之流，因為，依

據恩格斯的看法，祇有在社會初步具有了解決問題的現實條件之時，相關的問題纔能被提出來。

當歷史這位永不疲倦的行者走到了西周盡頭的時候，特定的“現實條件”出現了，祇是出現的方式有些令人感傷。

公元前 771 年，周幽王被申侯和犬戎的聯軍所殺，西周滅亡。次年，大難不死的周平王建都於洛邑（今河南洛陽），史稱東周。東周又以公元前 476 年為界，分為春秋和戰國兩個時期。春秋時代從《春秋》開篇的魯隱公元年開始。

魯隱公元年最引人注目的歷史事件是“鄭伯克段於鄆”。據《左傳·隱公元年》記載，鄭武公取申君之女姜氏，姜氏生鄭莊公與共叔段。因為莊公是倒着生出來的（“寤生”^①），姜氏便討厭他，而愛共叔段，曾多次請求鄭武公立共叔段為繼承人，可是沒有得逞。莊公即位之後，弟弟共叔段倚仗姜氏的支持與莊公分庭抗禮，結果，哥哥莊公在國人的支持下擊敗共叔段，維護了自己的地位。這篇文章廣泛見於各種教科書和古代文學選本，可是歷代論者並沒有真正讀懂這段文字，簡單的“統治階級內部爭權奪利”之說，實際上是一種誤讀。根據遠古宗教習俗，作為一種“神諭”，一個人出生的不吉利，往往預示着其為上帝的“棄子”。可是，由於宗法制的庇護，作為上帝“棄子”的莊公卻因其為嫡長子而繼承父位，並在國人中有更大的號召力。顯然，衝突的關鍵在於，姜氏迷戀於“神諭”（因“寤生”而厭之），而國人則注重於現實利益。鬭爭的結果是“神諭”的失落。

① 寤生：杜預以為寤寐而生，亦有其他說法，皆不足信。參見楊伯峻《春秋左傳注》第 1 冊第 10 頁，中華書局 1983 年。

這似乎是一場歷史性轉折的象徵：對於神，人不僅僅是敬而遠之，而且還敢於冒犯了。隨後發生的事情就更令人眼花繚亂。由於生產力的發展和社會變動，分封制和宗法制開始動搖，井田制已無法維持，公元前 594 年魯國行“初稅畝”，按田徵稅，為封建經濟的發展打開了大門。此時期，周王室衰微，“禮樂征伐自諸侯出”（《漢書·遊俠傳序》），先後出現了齊桓公、晉文公、楚莊王、吳王闔閭、越王勾踐五位霸主，史稱“春秋五霸”^①。甚至出現了“政自大夫出”的局面。人們驚呼：一切都亂套了！

由於王權的衰落，“文吏”（即文化官員）霸佔思想與知識的局面維持不住了^②。當新一代知識分子（“士”）睜開眼睛之時，這些小家伙們發現這個世界上已經沒有無可置疑的知識權威了，他們不僅要重新考察那些在過去被認為是天經地義的種種觀念，還必須努力解決新的問題。初生牛犢不怕虎。莘莘士子們思索着，論辯着，最終形成了後人所說的“百家爭鳴”局面。

俗話說：國家不幸詩家幸。在思想領域裏也未嘗不是如此。動蕩的春秋戰國時期，這真是一個令人激動不已的時期。各種新見解如雨後春筍般涌現，涉及面之廣、分析之深刻，令人瞠目結舌，以至於今天的“思索者”常常面臨這樣的尷尬：當某人正為自己的“獨到”見解而得意洋洋時，總是有人告訴他古人早就說過這個問題了；翻閱一番後便發現確實如此。

這種尷尬具有普遍性。學者們發現，在幾乎相同的時間內，印度、兩河流域以及西方都出現了這種具有奠基意義的文化繁

① 關於五霸，說法不一，我們此處依據《荀子·王霸》注之說法。

② 關於“文吏”的形成，可參看馬彪《試論萌芽形態的中國古代文人》，收北京師範大學歷史系編《史學論衡》第一冊，北京師範大學出版社 1991 年。

榮。德國存在主義哲學家卡爾·雅斯貝爾斯將這一特定的時期稱為“軸心時代”。

我們關注的是中國歷史上“軸心時代”的“人學”問題，而重點則在於儒、道兩家。

春秋戰國之時，隨着生產力的提高，隨着新興的社會力量開始出現，人的價值、作用、願望等等獲得了越來越多的關注和肯定，一部《論語》，關於人的論述佔去了絕大部分篇幅，並構成了儒學學說的主體部分。

儒家學派的一個顯著特徵就是對於倫理道德的不厭其煩的強調，隱蔽在這一表面特徵背後的是堅定的價值信念。孔子對於仁與禮的肯定，就是要從歷史的延續性中尋找人類社會存在的依據。在孔子看來，人類社會存在的依據，不在人類社會的外部（如神），而在其內部。社會的秩序性和親和性之所以合理，不在於人爲的強制性而在於其內部的自然性。孔子堅信，親人（仁）和尊尊（禮）的動態平衡，這在過去是歷史事實，在將來則是人類的必然歸宿。孟子則在此基礎上，認為仁義等等本來就是人的本性，堅持內心之善並將其向外推廣，便可以達到社會的整體和諧。荀子一方面表現了對儒家精神的根本認同，同時也吸收了道家的天道觀，在人性惡的基礎上，推崇外在約束的作用，表現出向法家的過渡。

作為中國傳統哲學之父，老子系統地建立了天人整體之學，提出了“人法地，地法天，天法道，道法自然”（《老子·二十五

章》)的命題^①，指出祇有順應自然纔是人類的惟一出路。

莊子把老子的學說堅持到底。他首先以其卓越的思辨和天才的想象，把現實世界的相對性推向極端，在對世俗的價值觀念做了整體的否定之後，回歸於道而把握這個惟一的絕對。在他看來，至德之世不需要聖人，不需要人爲的規範秩序，也不需要任何文明成果，但卻最完整地保持了人的自然本性。這雖然祇是一種美好的理想，它導致的是個人的解脫而不是社會的改造，但這種學說主張把有限的生命融入到宇宙大生命的無限整體之中，從而獲得無待的自由和永恒的圓滿。莊子這種對於個體生命意義的自覺探索，拓寬了價值關懷的領域，具有深遠的歷史影響。

以上，構成了春秋戰國時期的“人學”的主要綫索。

如果我們不是愚蠢地認爲真理之水祇能注入一條河流之中，就應該承認這些學說雖各有其不足，但也各有其道理，因而也就各有其存在價值，而且還要繼續存在下去。當然，不斷地調整、發展是它們存在的前提。

人類歷史是一個不斷發展的過程，因而，對於“人”的探索也就永遠不會有止境，人類對自身的認識也就永遠不會有“最終解決”。對於個體來說，這也許是一個悲劇；但對於群體來說，這正是其高貴性的一種表現。在一連串的自我否定、自我調整之後，不論我們是比較清楚了還是更加糊塗了，我們都會強烈地感到：這種自我思考過程是有價值的。

^① “人法地”四句，張松如先生讀爲“人法地地，法天天，法道道，法自然”，亦可通。參見張松如《老子校讀》第149—150頁，吉林人民出版社1981年。

目 錄

序 言	(1)
第一章 理性的基石：五經的元典價值	(1)
第一節 “知識”的轉移	(1)
第二節 《周易》與通權達變的原則	(9)
第三節 《詩經》與表現生活的原則	(18)
第四節 《尚書》與歷史生活的原則	(28)
第五節 三《禮》與社會生活的原則	(36)
第六節 《春秋》與評判是非的原則	(44)
第二章 捫心自問：“我”是什麼	(53)
第一節 人與獸的訣別	(53)
第二節 人神關係的重新確立	(60)
第三節 擺脫不掉的種種責任	(69)
第四節 自反與自得	(77)
第五節 生生不息的循環往復	(81)
第六節 天人合德	(87)
第三章 進一步的探求：“我”的初質如何	(94)
第一節 迷人的“嬰兒”	(94)

第二節	“仁者人也”	(101)
第三節	人性善與人類的尊嚴	(105)
第四節	對理性文化“污染”的反思	(113)
第五節	先天之“惡”與後天之“偽”	(123)
第六節	冰冷的“自爲之心”	(129)
第四章	在本能與規範之間：利與義	(135)
第一節	無欲之心與“玄妙”之道	(135)
第二節	禮的平衡作用	(142)
第三節	庶民的激忿	(147)
第四節	壓抑不住的“濁流”	(152)
第五節	功利者的清醒	(158)
第五章	艱難的自我把握：修養功夫	(164)
第一節	衆人皆醉我獨醒	(164)
第二節	永無止境的成人之路	(171)
第三節	至大至剛的浩然之氣	(177)
第四節	遺世獨立的“心齋”與“坐忘”	(187)
第五節	積善而成德	(193)
第六章	理想的環境與終極價值	(199)
第一節	擺脫神靈後的孤獨	(199)
第二節	“知其不可而爲之”的痴迷	(207)
第三節	合理的王權	(214)
第四節	“逍遙”之“遊”	(218)
第五節	九死不悔的求索	(226)
第六節	大同之世與內聖外王	(235)
第七章	跨越死亡	(245)

第一節	“死亡”的發現·····	(245)
第二節	時與命的限定·····	(252)
第三節	肉體的終結與功德的延續·····	(257)
第四節	“死而不亡者為壽”·····	(264)
第五節	靈與肉的分離與獨立·····	(267)
第六節	無所牽挂的“衛生之經”·····	(273)
第七節	成仙的企盼·····	(277)
結 語	·····	(284)
主要參考書目	·····	(287)

第一章 理性的基石：五經的元典價值

在遠古文化的背景上，經過宮廷文史和民間知識分子的理性製作（這實際上是一種不斷地“創造性誤讀”過程），“五經”在春秋時期基本形成定本，並走向民間。“五經”的基本精神是一種“實踐理性”，先民們開始對外在世界進行系統地、辯證地思考，並以典籍的形式將民族的基本精神加以定型。這幾部文化元典以其首創性、廣闊性、深邃性成為中華民族垂範永久的指針和取之不盡的精神源泉^①。它們在相當大的程度上規定了春秋戰國人學乃至後代人學的基本走嚮。

第一節 “知識”的轉移

探討春秋戰國時期的“人學”，不能不從“五經”開始。

“五經”是指先秦時期的五部經典。《莊子·天運》：“（孔）丘治《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》六經，自以為久矣。”今文家說《樂》本無經，附於《詩》中；古文家說有《樂經》，秦焚書後亡。漢武帝建元五年（前136）置五經博士，始有“五經”之稱。漢班固《白虎通·五經》：“五經謂何？謂《易》、《尚書》、《詩》、《禮》、《春秋》也。”五經中的《禮》，漢

^① “元典”一詞，是馮天瑜先生提出，大略包涵“經典”與“聖典”雙重意蘊。參閱馮天瑜《元典：文本與闡釋》第1-7頁，天津出版社1993年。

時指《儀禮》，後世指《禮記》；本文則指三《禮》（《周禮》、《儀禮》及《禮記》）。

“五經”的成書情況比較複雜。大體來說，它們決非一時一地一人之作，而是在廣袤的地域裏成於衆手，又經歷了長時期的流傳，逐漸系統化，在春秋戰國之時方纔基本定型（正是在這個時期，中華民族完成了從神本文化到人本文化的轉變）。此後，它們還不斷被人整理修改，即或在秦漢以後也時有“僞書”竄入。

“五經”的發端時期在殷周之際。對於殷周之際在中國文化史上的特殊地位，王國維在《殷周制度論》中分析說：

周人制度之大異於商者，一曰立子立嫡之制，由是而生宗法及喪服之制，並由是而有封建子弟之制、君天子臣諸侯之制；二曰廟數之制；三曰同姓不婚之制。此數者，皆周之所以綱紀天下，其旨則在於納上下於道德，而合於天子、諸侯、卿、大夫、士、庶民以成一道徳之團體^①。

王氏之論基本準確地描述出，中國文化的範式（“倫理型”）是在殷周之際通過宗法制而得以初步定型的，周代基本上確定了中國文化性格的走嚮。

在“五經”的形成過程中，西周文吏發揮了重要作用。西周三百年間，是“學在官府”的時代，周王室的文化官員們直接參與了五經原本的搜集與整理。而在這些文化官員中，史官（它當

^① 《觀堂集林》第二冊第453—454頁，中華書局1991年。

然是源於前代的“巫史”）的地位尤其重要，故章學誠提出“六經皆史”之論，龔自珍在《古史鈎沉論·二》中，則進一步揭示了五經與西周史官的關係：

夫六經者，周史之宗子也。《易》也者，卜筮之史也；《書》也者，記言之史也；《春秋》也者，記動之史也；《風》也者，史所採於民，而編之竹帛，付之司樂者也；《雅》、《頌》也者，史所採於士大夫也；《禮》也者，一代之律令，史職藏之故府，而時以詔王者也。……故曰：五經者，周史之大宗也。

“五經”的逐漸定型過程，實際上是對夏、商、周三代文化的整合過程。

過去，人們喜歡把夏、商、周三代視為秦漢以後那種在時間上前後相承、在空間上大致疊合的三個統一王朝。實際上，我們應該把夏、商、周三代視為在公元前二十一世紀至前八世紀之間在中原地區先後出現的三個早期國家，這三個國家存在的時間或有重合，所在地域也不盡一致，文化風貌更是相互區別。可以肯定地說，三代文化的發展綫索決不是單純的銜接揚棄，在特定歷史階段的並行發展是不容置疑的事實。由此，西周史官通過五經的整理而對三代文化進行整合就意義非凡了。實際上，“五經”的逐漸定型過程，就是中華民族進入農耕社會之後幾種基本思想原則逐漸確立的過程。對此，司馬遷有清醒的認識，他在《史記·太史公自序》中說：

夫《春秋》，上明三王之道，下辨人事之紀，別嫌疑，明是

非，定猶豫，善善惡惡，賢賢賤不肖，存亡國，繼絕世，補敝起廢，王道之大者也。《易》著天地之明，四時五行，故長於變；《禮》經紀人倫，故長於行；《書》記先王之事，故長於政；《詩》記山川谿谷、禽獸草木、牝牡雌雄，故長於風；《樂》樂所以立，故長於和；《春秋》辯是非，故長於治人。是故《禮》以節人，《樂》以發和，《書》以道事，《詩》以達意，《易》以道化，《春秋》以道義。

簡言之，《禮》是社會生活的原則，《樂》是情感生活的原則，《書》是歷史生活的原則，《詩》是表現生活的原則，《易》是通權達變的原則，《春秋》是評判是非的原則。

由於時代的動蕩，原本由西周文吏掌握的“五經”流落到民間，從而有力地推動了諸子百家的出現。

春秋時期，王室衰微，諸侯爭霸，外族入侵，奴隸及國人暴動不止。據司馬遷《史記·太史公自序》，春秋三百年間，“弑君三十六，亡國五十二，諸侯奔走不得保其社稷者不可勝數”。

在西周盛世時期，文化教育為貴族所專有，知識被壟斷了，思想的權力也就被壟斷了。據《左傳·昭公二十九年》，晉太史墨追述先代官制時說：“夫物物有其官，官修其方，朝夕思之。一旦失職，則死及之。”官守如此森嚴，平民焉能有所聞問。隨着周王朝衰落以及諸侯國的興起，過去被壟斷的思想權力逐漸被分散，在各個諸侯國裏出現了一大批類似於過去文吏的文化人。《史記·曆書》說：“幽、厲之後，周室微，陪臣執政，史不記時，君不告朔，故疇人子弟分散，或在諸侯，或在夷狄。”所謂的“幽、厲之後”，也就是春秋時代。在《史記·太史公自序》裏，

司馬遷講叙其家世時也說到，世世代代在周室掌管史記的司馬氏，在“惠、襄之間”（前 676—前 619）也分散到了諸侯國，“或在衛，或在趙，或在秦”。而那位作過周藏室史的老子，也是“見周之衰，乃遂去”（《史記·老子韓非列傳》）。

類似的記載也見於《論語》。根據《微子》篇的記載，魯哀公時，社會動蕩，禮崩樂壞，於是太師摯逃到了齊國，樂師干逃到了楚國，樂師繆逃到了蔡國，樂師缺逃到了秦國，打鼓的方叔入居黃河之濱，搖小鼓的武入居漢水之涯，少師陽和擊磬的襄入居海邊。這裏雖然描述的是宮廷樂隊各奔他鄉的情況，但卻是當年“知識分子”流落民間的縮影。

周王室文化官員的流落民間，造成了知識的下移。據《左傳·昭公十七年》記載，鄭子向魯昭公講述古代以鳥名官的情況，孔子爲此感嘆“天子失官，學在四夷”，並登門向鄭子求教。

周王室文化官員的淪落，促進了日後的諸子競出，以至於《漢書·藝文志》宣稱：

儒家者流，蓋出於司徒之官，助人君順陰陽明教化者也。……道家者流，蓋出於史官，歷記成敗存亡禍福古今之道，然後知秉要執本，清虛以自守，卑弱以自持，此君人南面之術也。……陰陽家者流，蓋出於羲和之官，敬順昊天，曆象日月星辰，敬授民時，此其所長也。……法家者流，蓋出於理官，信賞必罰，以輔禮制。……名家者流，蓋出於禮官。古者名位不同，禮亦異數。……墨家者流，蓋出於清廟之守。……縱橫家者流，蓋出於行人之官。……雜家者流，蓋出於議官。……農家者流，蓋

出於農稷之官。……小說家者流，蓋出於稗官^①。

這種說法當然有其道理，但卻忽略了一個更重要的事實，即“士”的崛起。

從春秋到戰國，古代中國社會最引人注目的變化，就是“士”的興起。“士”是介於下層貴族與庶民之間的知識分子，他們或是由上層社會淪落而來，或是由受過教育的下層平民搖身而變。“士”有一定的田產，又受過一定的教育，因而成為“不耕而食”的“勞心者”。動蕩的社會刺激起他們強烈的參政、議政意識，但同時他們又不屬於任何一個特定的階級。由於他們對於王權沒有絕對的人身依附關係，因而具有較大程度上的思想自由，中國古代的思想發展由此具有了廣闊的空間，可謂豁然開朗了。

而與此同時，古印度、古中亞、古南亞、古希臘也發生了類似的情況。這樣，德國哲學家卡爾·雅斯貝爾斯所說的“軸心時代”便形成了。雅斯貝爾斯說：

要是歷史有一個軸心的話；我們必須依靠經驗在世俗的歷史中來尋找，把它看成是一種對所有的人都重要的情況，包括基督教徒在內。它必須給西方人、亞洲人以及一切人都帶來信念……在公元前八〇年到公元前二〇〇年間所發生的精神過程，似乎建立了這樣一個軸心。在這時候，我們今日生活中的人開始出現。

^① 班固之《漢書·藝文志》源於劉向之《七略》，故班固之說法亦當源於劉向。參閱《漢書·藝文志序》