

哲學叢書

中國儒學思想史

張豈之

著



哲學叢書 101

中國儒學思想史

張豈之主編

水牛出版社 印行

國立中央圖書館出版品預行編目資料

中國儒學思想史 / 張豈之主編。—初版。
—臺北市：水牛，民81
面；公分。—(哲學叢書：101)
ISBN 957-599-161-3(精裝)

1. 儒家—中國

121.2

81001300

中國儒學思想史

編者	張豈之
發行人	彭誠晃
出版者	水牛圖書出版事業有限公司
地址	臺北市金山南路一段135號2樓
電話	3210757
郵政劃撥	0013932-1號
戶名	水牛出版社
初版二刷	中華民國 85 年 3 月 20 日
登記證	局版台業字第 0628 號

©1996 By The Buffalo Book CO.

(本書如有缺頁、漏印、倒裝等情形，
請寄回本社，並附上寄件人姓名及住址
，以便更換新書。)

序

最近幾年我國學術界對儒家思想的研究，在廣度和深度方面都比過去有了很大的進展，產生了不少有價值的研究成果。特別要提到的是，中國孔子基金會多次舉行關於孔子和儒學的學術討論會，推動了國內外儒學思想的研究。我對儒學思想研究興趣的增長，和這種活躍的學術研究有著密切的關係。1986年中國孔子基金會學術委員會舉行首屆學術討論會，為參加這次會議，我寫了《我國古代「和而不同」的文化觀》的論文。關於孔子的「和而不同」的觀點過去學者們討論得比較少，當我將這篇論文的重點向學術會議作了介紹以後，得到中國孔子基金會會長匡亞明先生的贊許，也引起學者們的討論。1987年夏我作為中國孔子基金會代表團的成員之一，應聯邦德國阿登納基金會之邀，去作學術討論和短期訪問時，就是講的孔子「和而不同」的問題，由北京第二外國語學院李達六教授精心譯成德文，在德國介紹過。外國朋友也比較感興趣。

從這裡我覺得需要從一些新的角度去研究孔子和儒學思想。我又受到1988年夏中國孔子基金會和新加坡東亞哲學研究所聯合主辦的學術討論會的推動，寫了《儒學思想的歷史演

變及其作用》，其要點在大會上作了說明，引起了一些學者的興趣；我在會上的發言後來刊登於《人民日報》和《人民日報》海外版。從這個時候起，我就醞釀著要編著一部《中國儒學思想史》的專著。

1988年冬季，中國孔子基金會和聯邦德國阿登納基金會在聯邦德國首都波恩舉行國際儒學討論會，我寫了《孔子與當今世界》的論文。中國孔子基金會副會長宮達非同志很贊成這篇文章的觀點，給我以鼓勵。會上不少學者提出孔子與中國現代化的關係問題，這也是我感興趣的問題之一。1988年夏我已寫成《孔子思想與中國社會主義現代化》的論文，不過，在當時國內正在流行著全盤否定中國傳統文化的「風」。有時竟有這樣的情況：對中國傳統文化如實地在某些方面加以肯定，文章就不大容易發表。所以這篇文章首先被譯成德文在國外發表。直到1989年秋孔子基金會舉行孔子誕辰二千五百四十周年紀念與學術討論會，我對《孔子思想與中國社會主義現代化》一文作了補充，向會議提出，並作了發言。這篇論文得到一些學者的鼓勵，很快得以在國內公開發表。

在這幾年裡，我和西北大學中國思想文化研究所的同志們對中國儒學進行了研究，我們的研究重點有三：一，對中國儒學思想的代表人物力求進行實事求是的分析；二，重點研究中國儒學思想發展的歷史過程；三，開始研究儒學思想與中國古代自然科學。這三個方面的研究成果，由我主編，將它們系統地匯集成冊，以《中國儒學思想史》的書名奉獻給讀者們。這本書很快就要出版，我要感謝中國孔子基金會和陝西人民出版社，由於他們的鞭策和推動，這部書的寫作才得以比較順利地完成。

我覺得，對待中國古代思想文化，需要在「研究、改造、繼承、創新」這八個字上下功夫。所謂「研究」，就是對傳統思想文化進行科學的實事求是的研究，辨別出她的優點和劣點，辨別出她的優良傳統方面和陳腐傳統方面。雖然有人說，這種方法不可取，甚至「民主性精華」和「封建性糟粕」也不可用。可是我認為，「民主性精華」和「封建性糟粕」的存在是客觀的歷史實際。如果說我們的傳統思想文化全是劣點，那麼我們民族何以幾千年來的歷史綿延不斷？如果說我們的傳統思想文化全是珍品，何以我們今天仍然有消除封建思想的任務？但在今天要特別注意防止民族虛無主義的影響。

研究的成果需要加工、改造，盡可能地賦予新意。任何文化遺產都是歷史的，受到歷史時代的限制，特別是作為傳統文化主幹部分的思想文化，歷史時代的烙印就更加鮮明。對古代傳統文化中的任何一種思想，完全搬到今天，不進行任何改造，不賦予新意，而拿來立即作為人民的理論營養，都是不可能的。所以對傳統文化的研究，不能離開對她的改造；而對她的改造，正是為了更好地對她繼承和創新。但在這本書中我們究竟做到了幾分，那是要請讀者們加以批評指正的。

張豈之

1989年11月25日

於西北大學

目 錄

緒論	(1)
第一章 儒家學派的創立者——孔子及其思想	(15)
第一節 儒學思想產生的歷史文化積累	(16)
第二節 孔子創立儒家學派	(21)
第三節 早期儒學即人學	(26)
第四節 人學的兩重性	(35)
第五節 人學與辯證思維	(43)
第六節 儒家學派的分化與人學	(51)
第二章 孟子思想與「人學」	(61)
第一節 仁政學說	(62)
第二節 民本主義	(69)
第三節 「人」的初步發現	(77)
第四節 性善論	(86)
第五節 辯證思維	(94)
第三章 荀子關於「人學」的理論	(105)
第一節 發現了自覺的「人」	(106)

第二節	人「最為天下貴」	(114)
第三節	性惡論	(121)
第四節	人的認識能力	(128)
第五節	樸素的辯證思維	(136)
第四章	《大學》、《中庸》在儒學史上的地位	(145)
第一節	《大學》、《中庸》的著作時代和基本內容	(145)
第二節	修身為本的政治倫理觀	(151)
第三節	中庸之道之剖析	(170)
第五章	漢代的易學與儒學	(181)
第一節	漢代易學概況	(181)
第二節	孟喜和京房的易學	(185)
第三節	《易緯》的象數學	(198)
第四節	荀爽、虞翻的卦變說	(210)
第六章	漢代儒學概述	(219)
第一節	漢代儒學的兩重性	(219)
第二節	儒學的理性主義與自然科學	(232)
第三節	儒學的獨斷主義與自然科學	(249)
第七章	魏晉南北朝時期儒學的變化	(265)
第一節	儒家經學的沉淪與玄學的興起	(265)
第二節	儒學在南北朝發展的兩種趨勢	(275)
第八章	魏晉南北朝時期的儒學與自然科學	(285)
第一節	自然科學發展的理論化傾向	(285)
第二節	儒學與自然科學的相互結合	(309)
第九章	隋唐時期的儒學	(327)

第一節	儒學思想演變的傾向	(327)
第二節	儒、佛、道的合流趨勢	(332)
第三節	唐中葉儒學與佛學的結合	(336)
第十章	唐代儒學與自然科學	(345)
第一節	唐代自然科學發展的開放性特點	(345)
第二節	唐代儒學演變與自然科學的關係	(357)
第十一章	宋明儒學的表現形態——理學	(369)
第一節	儒學哲學化過程	(369)
第二節	佛學與道教之滲透	(376)
第三節	理學的兩重性	(379)
第十二章	宋元時期自然科學的發展與轉折	(391)
第一節	自然科學發展概況	(391)
第二節	明代自然科學的轉折	(404)
第十三章	理學與自然科學的多層次關係	(407)
第一節	自然科學之發展與理學	(407)
第二節	理學對自然科學的桎梏	(426)
第十四章	清代儒學的特色	(443)
第一節	實學的興起	(443)
第二節	理學的沉淪	(449)
第三節	漢學的盛衰	(455)
第十五章	清代儒學與自然科學	(463)
第一節	理學與自然科學	(463)
第二節	實學與自然科學	(467)
第三節	中學與西學之爭的序幕	(473)

後記(483)

緒 論

中國古代的儒學思想是一種理論化的社會意識形態。它不是一尊不動的石像，也不是靜態的、抽象的、呆滯的同一，而是一個具體的、流動的發展過程。作為歷史範疇的儒學思想，對中國古代的政治、思想、文化和生活產生過巨大的影響。歷史上的儒學思想，其中蘊含著中華民族的優良傳統，也有消極的成份。因此，辯證地研究儒學思想的歷史演變及其作用，是一件很有意義的工作。

早期的儒學思想形成於春秋戰國社會急劇變動的時代。社會變革的需要衝破了舊貴族壟斷文化教育的「學在官府」的局面，私學興起，社會上出現了一批「搢紳先生」。他們峨冠博帶，號稱「師儒」，熟悉詩書禮樂的古訓和儀式。又有一定的文化知識，但不是「史」、「卜」之類的文化官吏。從這些人中，儒家蛻化而出，其創始人便是春秋末年的思想家孔子。他開私人辦學的先例，並把「仁」作為儒學的基本範疇，開始了關於哲學、倫理、政治、教育諸方面的重大課題，即人的價值的探討。這是孔子在中國思想文化史上的首創功績。孔子，以及後來戰國時代儒家的八派，其中的孟氏之儒和孫氏之儒，都

廣泛而深入地探討了人的價值、人的完善的品德，以及人性的冶煉；因此，早期儒家亦可稱之為「人學」。

在孔子的儒學思想體系裡，最高的道德標準是「仁」。「仁」是一個兩重性的概念：一方面它被用來表達孔子對於現實政治問題的見解，表現出政治上保守的傾向。另一方面，它又是孔子關於倫理道德、人的品格修養、人對真理追求的廣泛論述的理論結晶，表明孔子提出了「人」的問題。他力求樹立一個新的完善人格的標準。衝破血緣關係的「友」，在孔子關於「仁」的論述中占有重要的地位。孔子說過：「友直、友諒、友多聞，益矣。」（《論語·季氏》）認為與正直、信實、見聞多的人交友，是有益於「仁」的。曾子也說過：「君子以文會友，以友輔仁。」（《論語·顏淵》）不僅如此，孔子在為學的範圍內，闡述了人的獨立思考作用，力求把人從祖先神崇拜的束縛下解脫出來。他的名言是：「君子和而不同，小人同而不和。」（《論語·子路》）以「和」與「同」作為區別君子和小人的標準之一。君子能兼容各種見解，但不肯盲從附和；小人處處盲從附和，不敢提出自己的獨立見解。基於此種廣泛吸收而又獨立思考的精神，孔子整理五經舊文，並依據舊有的魯國史書修《春秋》。總之，不論從哪一方面說，孔子從道德倫理、治學修養等方面論述了「人」的理性作用和人所創造的精神財富的作用。

這種優良的學術傳統，推動了「人學」的發展。戰國時期的孟子提出「人」的本質是什麼的問題，他與告子的辯論中，闡述了這個基本論點：人和動物的本質區別在於人是有道德觀念的。他說：「人之有道也，飽食、暖衣、逸居而無教，則近於禽獸。」（《孟子·滕文公上》）在這句話的後面還有「教以人倫」四個字，「人倫」即指人的道德觀念。在孟子的儒學思想

體系中，「仁」是道德觀念的核心。他說：「仁也者，人也。合而言之，道也。」（《孟子·盡心下》）「仁」的意思，就是「人」。「仁」與「人」相合，就是「道」。換言之，「道」即是「仁」與「人」的統一；自然本質的人與倫理觀念相結合，使自然本質退居於次要地位，道德化的人性成為主導，這就是孟子理想的「仁」。任何人都不能超越他所面臨的歷史現實，孟子雖然從道德方面論述了人與人的關係，但當時的歷史並沒有準備好條件讓傑出的哲人們去闡述人的社會存在，因而他只能把「仁」歸結為一種心理狀態，這就是他的著名命題：「惻隱之心，仁之端也。……」（《孟子·公孫丑上》）

荀子在「人學」上的貢獻是不能低估的。他注意到人與自然的關係，也注意到人與社會禮樂制度的關係。在他的心目中，一個完善的人首先是在同自然界的分化過程中實現的。如說：「明於天人之分，則可謂至人矣。」（《荀子·天論》）這是歷史上多麼卓越的命題！正是荀子的這種樸素的理論概括，後來馬克思主義才在前人探索的基礎上準確地區別了「本能的人」和「自覺的人」，這就是經常被引用的列寧的一段名言：「在人的面前是自然之網。本能的人，即野蠻的人沒有把自己同自然界區分開來。自覺的人則區分開來了……」（《哲學筆記》人民出版社1974年版，第90頁）荀子所謂的「至人」當然不是指本能的人，而是指自覺的人。從「明於天人之分」這一點來說，他已經發現了自覺的人。在他看來，人的本性是惡的。要改變這種人性，使之去惡從善，就必須依靠社會制度的完善；其中封建主義的「禮」（各種規章制度的總稱）是不可少的，但是「禮」必須要有「樂」的配合，因為「聲樂之入人也深，其化人也速」（《荀子·樂論》）。不過，社會上總有一些禮樂不能

教化之人。對於這種人，就必須以「刑罰」禁之。荀子更多是從政治理論方面，探討了「人」的價值和「人」的完善。總之，中國早期儒學的「人學」不同於歐洲資產階級時期的個人覺醒；歷史時代不同，國情不同，是難以類比的。中國早期儒學的「人學」是和封建宗法制糾結在一起的。

秦滅六國，建立了統一的封建主義中央集權制國家。漢承秦制，更從上層建築方面鞏固和加強封建主義統治。漢武帝時期，儒學被定於一尊。在這種歷史背景下，漢代儒學成為一種喪失了早期儒學中孔子「人學」思想特色的統治哲學。董仲舒的儒學雖然吸取了孔孟關於人格完善的學說，但更多地吸取了荀子從政治理論方面探討「人」的思想。在二者的結合點上，他選擇了陰陽家的學說。他附會《公羊春秋》，利用陰陽家的神學觀把思孟學派的「天人合一」論和荀子的君主專制主義政治哲學結合在一起，為封建皇權裝飾聖光，從而給儒學披上神學的外衣。在他的思想體系裡看不到「和而不同」的觀點。他把孟子的性善論和荀子的性惡論塞進陰陽的框架，加上一個最高的主宰「天」，成為一種神秘的天人感應論。他所強調的不是從道德倫理意義上探討人格的完善，而是著重論證君臣、父子、夫妻之間「三綱」的不可移位。

然而，歷史現象是複雜的。如果說在倫理學的範圍，董仲舒的儒學喪失了理性主義，那麼，在政治學的領域，他的大一統的思想卻有利於封建國家的鞏固，而且適應於歷史發展的潮流。如果說，早期儒學只有「人格」觀念，那麼，到了兩漢時期，從更大範圍而立論的「國格」觀念便應運而生了。董仲舒宣傳「無辱宗廟，無羞社稷」，強調「君子生以辱，不如死以榮」（《春秋繁露·竹林第三》）。西漢時期傑出的史學家司馬遷

把「國」放在首位，稱贊「先國家之急，而後私仇」的觀點（《史記·廉頗藺相如列傳》）。在漢武帝時，蘇武出使匈奴，其副使張勝被牽連在謀反匈奴一案中，將此事報告蘇武。蘇武說：「事如此，此必及我。見犯乃死，重負國。」（《漢書·蘇武傳》）意思是自己受辱而死是小事，但實在對不起祖國。正是這種「國格」觀念，使他把自己的榮辱生死置之度外，居匈奴十九年受盡折磨而不移其志，始終堅持民族氣節。總之，儒學發展到西漢時期，「人格」觀念逐漸演化成爲明確的「國格」觀念。「國格」觀念比「夷夏之辨」進了一步。「夷夏之辨」是一種狹隘的觀念，而「國格」觀念則是一種愛國主義思想。中國儒學中的「國格」觀念盡管帶有鮮明的歷史烙印，且往往和封建主義糾纏在一起，但它在一定的歷史條件下卻使許多仁人志士在民族危亡之際不惜犧牲個人而維護民族尊嚴和國家的獨立，從而譜寫出許多可歌可泣的故事。

東漢時期，儒學從兩個途徑吸取了早期儒學的「人學」的優秀理論思維：一個途徑是「和而不同」的融匯百家之學的精神，以王充爲代表。王充的思想雖屬道家，但與先秦的老莊之學顯然不同，帶有濃厚的儒家色彩。他一度學儒，曾受孔孟思想的影響，但並不迷信「聖賢」《問孔》、《刺孟》就是明證。他在反對讖緯的的鬥爭中，把我國古代的理论思維推向了一個新階段。另一條途徑就是自然科學的發展，可以張衡爲代表。張衡出身儒家，「通《五經》，貫六藝」，深受荀子「至人」學說的影響，引起研究宇宙天體的濃厚興趣。他的科學實踐中有許多重大的發明創造，尤以渾天儀的製造最爲著名。他關於禁絕圖讖的奏疏文稿中許多地方闡述了孔子關於「人學」的理性主義觀點，當然也雜染著不少荒誕不經的術數思想。以往有

一個看法，籠統地說儒學阻礙自然科學的發展，這是值得商榷的。儒學的理性主義不但不限制自然科學，而且推動了古代自然科學的發展。由於儒學著重於探討道德倫理問題，則限制了一些儒者對自然現象的探討。司馬遷所謂「究天人之際，通古今之變」，排除了儒學不利於自然科學發展的一面，又發展了儒學中促進自然科學發展的一面，且將此與道家的某些觀點結合，就概括出既要研究人與自然，也要研究人與歷史關係的名言。

魏晉南北朝是我國封建制度不穩定的時期，用當時「名士」的話說就是「平路將陂」。他們企圖對漢代儒學進行改造。一些思想家便走向儒家思想和道家思想相結合的道路。儒、道結合產生了「玄學」，這可以說是漢代儒學的一種反動。它企圖摒棄漢代儒學神學化所造成的精神壓迫，然而卻跳到另一個極端，即夢想擺脫社會制度對於人的影響和作用，離開現實而去追求人的逍遙和獨化。

魏晉時期的玄學不能歸屬於儒學，但它本身卻具有儒學的成份和因素。玄學家據以發揮議論的理論資料，稱之為「三玄」，其中的《周易》便是儒家的重要典籍之一。玄學在中國思想文化史上的貢獻，從一個側面在一定程度上曲折地反映了這個時期儒學演變的特色。這表現於思想家們對「人」的認識深化了，他們從本體論方面論證人與社會、人與自然的關係。玄學中的名教與自然之辨，就足以證明這一點。在漢代，名教是一種維護封建秩序的精神產品。當它遭到打擊之後，魏晉的一些玄學家夏侯玄、何晏、王弼便為名教尋找新的理論根據，提出名教原本出於自然，二者是一致的。另一些玄學家則持不同看法，如阮籍雖然沒有否定名教，但卻揭露了名教的偽善

性。稽康則在《養生論》中提出「越名教而任自然」的主張。那麼，儒學所維護的名教禮法怎樣才能繼續存在下去？名教禮法怎樣才能減輕它們的精神壓迫而讓人們有一些自由發展的主動性？這是儒學發展在封建社會所遇到的理論問題。它在魏晉時期提出來，這恰如魯迅先生所說，有些表面摒棄名教禮法的人，「本心恐怕倒是相信禮教，當作寶貝」。事實正是這樣，如阮籍在《樂論》中的議論就不是反對禮法，而是稱贊禮法，說：「禮逾其制則尊卑乖，樂反其序則親疏亂。」稽康在《誠子書》中也以「忠臣烈士之節」來勉勵他的兒子。總之，儒學發展到魏晉時代所提出的理論問題，是有意義的。後來在唐代，在宋明時代，還不是在繼續探討名教禮法和人的自由問題嗎？這標誌著孔子的「人學」思想在封建制社會的政治實踐中遇到了矛盾。

魏晉南北朝時期，儒學的理性主義與自然科學相結合，從而加深了人對自然的認識。而關於自然科學研究的目的，明確宣稱為「匡時濟世」，這顯然是儒學思想的影響，也是當時儒學演變中的一個值得注意的歷史現象。首先要提到數學，如魏晉時期的劉徽就受過儒學思想的薰陶。「徽幼習《九章》，長再詳覽。觀陰陽之割裂，總算術之根源，探頤之暇，遂悟其意。是以敢竭頑魯，采其所見，為之作注。」（《九章算術注·原序》）所謂「陰陽之割裂」，就是《易傳》所說的「一陰一陽之謂道」。《易經》的經文和傳注中關於數量關係的論述，以及關於數量規律之若干天才的猜測，給中國古代自然科學家以許多靈感，這些並不是像數學。在當代，《易經》在世界上受到重視，認為它蘊含著高深數理原理的萌芽，這是符合事實的。《易傳》的思想加深了劉徽對「自然界中到處盛行的對立