

王元化 主编

海外
汉学
丛书

【美】唐纳德·J·蒙罗 著

● 早期中国「人」的观念

上海古籍出版社

0.5
8

王元化 主编

海外汉学丛书

早期中国「人」的观念

【美】唐纳德·J·蒙罗 著

庄国雄 陶黎铭 译

上海古籍出版社

沪新登字 109 号

海外汉学丛书

主编 王元化

丛书常务编辑 王镇远

本书责任编辑 卢守助

丛书封面设计 任意

海外汉学丛书

早期中国“人”的观念

〔美〕唐纳德·J·蒙罗 著

庄国雄、陶黎铎 译

上海古籍出版社出版

（上海瑞金二路 272 号）

新华书店上海发行所发行 上海百科印刷厂印刷

开本 850×1156 1/32 印张 6.375 插页 2 字数 146,000

1994年8月第1版 1994年8月第1次印刷

印数：1-1,500

ISBN 7-5325-1702-0

B·219 定价：7.20 元

目 录

第一章	人性与自然平等·····	1
第二章	自然秩序与人心·····	23
第三章	儒家关于人的观念·····	49
第四章	通向特权之路·····	86
第五章	道家关于人的观念·····	119
第六章	通向“明镜”之路·····	144
第七章	在道路的尽头·····	156
第八章	古典遗产·····	166
附 录	“德”概念的起源·····	189
译 后	·····	199

第一章 人性与自然平等

早期儒家和道家思想家在许多诗歌式、对话式以及散文式的篇章中提出“人”的观念，从中我们可以看到两个主题。第一个主题是关于“是非”、“宜异”^{*}、“尊卑”等道德范畴在自然界中有没有依据的问题。儒家认为自然界确实显示出了这些性质。自然物（行星、河流、山脉等等）之间的某些关系可以用道德术语来说明：例如，天对地的“适宜的”关系即是尊对卑的关系；行星只在自己的轨道上运行就是“善”的。同样，某些人际关系也可以说是“适宜的”，或者说某些人类活动是“善”的。总之，人类社会只是自然的延伸。相反，道家思想家则否定自然界能证实任何这样的性质。他们坚持说，“尊卑”、“是非”、“宜异”这些范畴是人的虚构，人们不应试图到自然界中寻找相应的关系，不应把它们看作自然界本身的性质。

类似的争论也见之于西方哲学。如柏拉图主义者（他们和儒家持同一观点）和智者就争论过这样的问题：正义到底是宇宙的德性还是单纯的随意的标签。中国论争的特点是，双方都同意人是自然平等的。这就是我们的两个中心论题之

^{*} 原文“proper and improper”直译是“恰当和不恰当”。为求句式统一，现据《荀子·正名》中所言“约定俗成谓之宜，异于约则谓之不宜”译作“宜异”。虽然生硬了一点，也只能权作变通之计。“proper”单独出现时仍照文意直译。——译注

二。双方都轻易地置人们之间的客观差异于不顾，尤其是双方都想要建立完美的平等。第二个主题，即一切人的自然平等，是我们现在研究的主要问题。

我现在使用的“自然平等”这个术语是描述性的。它指一切人与生俱来的共同属性或性质，而区别于评价意义上的“平等”。后者则带有这样的含义：人都具有相同的“价值”，或应受到相同的对待。描述性的和评价性的这两个意义可能互相联系，但基本上是不同的。

自然平等思想兴起的原因

为什么自然平等思想会在当时的中国兴起呢？答案无疑在于周代思想家中反对世袭特权这一趋势的日益发展。^{*}确实，反对世袭特权是战国时期所有哲学派别唯一共同的理论立场。尽管在其他问题上他们的观点互相冲突，但他们都能赞同上述这一点。当然，也能够看到赞同高级职位世袭权利的少量说法。^{**}当时通行的观点，与其说是认为世袭权利应当不予考虑，不如说是认为对显赫职位的其他权利也应当给予同等的承认。当读到我后面所提中国早期“对世袭原则的否定”时，不要忘了这些限制性说明。

所有儒家著作都清楚地说明，出身不应是获得显赫职位的唯一标准。学生们来到孔子那里接受高雅艺术（典仪、诗

^{*} 古代中国哲学的古典时代是从公元前大约 550 年到大约 250 年。即是说，从春秋（前 770—前 481）晚期到战国（前 480—前 222）末期。——原注

^{**} 如在《孟子》中，据说孟子曾告诉齐王，“国君进贤，如不得已，将使卑踰尊”（《梁惠王下》）。实际上，孟子赞同世袭权利、反对任贤的立场在这一章中远较这一著名的片断中提到的复杂。——原注

歌、写作、算术等)和政治艺术方面的训练——孔子声称不管他们的背景如何都予接纳。据说,至少有一个叫子贡的学生,尽管出身卑微但获得了官职。孟子(前 372—前 289)提出,圣王“尧舜与人同耳”,任何人不管其背景如何,都可能依靠自己的努力达到与尧舜同样的地位。^①荀子(前 298—前 238)这样开始《王制》这一章:“贤能不待次而举,罢不能不待须而废。……虽王公士大夫之子孙,不能属于礼义则归之庶人。”^②

墨子(约前 479—前 438)据信生活于孔子后一世纪。他不同意儒家若干主要原则。墨家反对曾出现于儒家思想中的至高神——天——的非人格化,也反对儒家的宗教怀疑主义。再者,由于人们应当以天为楷模来塑造自己,并且,天一视同仁地爱所有人,因此他们同儒家关于家族之爱优先的主张相反,提倡兼爱。然而,在反对世袭特权方面他们同儒家是一致的。他们相信,依据个人德性授予的社会地位和金钱奖励应当标准化,这样才能实现良好的政治。这意味着普通的农夫和手艺人应当有与贵族之子相同的机会获取高位。按照墨子的说法:“古者圣王之为政,列德而尚贤。虽在农与工肆之人,有能则举之。”^③

商君(也叫卫鞅,卒于前 338 年)和韩非子(卒于前 233 年)曾经碰到过战国时期特有的两个问题:如何把统治扩展到毗邻国土;如何把社会组织起来击退别国的进攻。他们的理论——以法家学说而著称——提出,靠普遍适用的明确的法律,来实现行为的统一标准化。再没有哪一种哲学像法家那样同儒家背道而驰了——后者主张“人治而不是法治”,并认为家族权力与国家权力具有同等价值。然而法家也像墨家一样赞同儒家的信念:没有人能把特权当作生而有之的权利。法

律是推行这一原则的手段，因为法律不知偏爱。韩非子说：“法不阿贵，绳不挠曲。法之所加，智者弗能辞，勇者弗敢争。刑过不避大臣，赏善不遗匹夫。”^④ 聪明的君主评估人的能力然后委之以官职。他利用地位和赏金作为鼓励有功之人的手段。

在道家学说中，我们也发现同一观点的另一种说法。在道家思想家看来，一切人，包括君主，都应当效法“道”。因为从“道”的观点来看，一切事物都是相同的，一切人都应当看作平等的。道家反对儒家把贵贱、是非区分作为取舍人的人为标准。在道家思想中，平等主义被推进到极端。道家以这样一种意见来消除社会等级观念：在人看来是尊贵的人，在道看来则是卑微的。

对世袭特权的否定

对世袭特权的否定有两个根源：西周（前 1111—前 771）的宗教思想和春秋战国时期变动不居的社会状况。这种宗教思想是，天公正无私地感受德行；它不偏爱某些人或某些部落。任何有德行之人都会受到天的注意并被提升到统治地位。周王室充分利用了这一思想试图证明他们征服商的要求是合法的，但这一权宜之计的利用并未损害这一思想在早期中国所具有的持久力量。既然天被认为是公正无私的、功德是称王的标准，由此可以引伸说一切其他职位都应同样如此。

对世袭特权的普遍否定背后的社会状况远为复杂。大致上涉及两个因素：曾在中国占统治地位的牢固的氏族制度逐渐削弱了；新出现的职位对较低阶层的人开放了。显然，在这

两个因素之间存在着值得重视的相互关系，但可根据分析的目的把它们区分开来。

牢固的民族纽带的瓦解

商代(前 1751—前 1111)实行相当严格的族外婚。据信，谁违背了“同姓不婚”的禁忌，疾病就会降临。“同姓”的用词可能包括“同一血统”之意。商代王族一般实行族外婚，尽管有一些例外。王国中的大部分人受到与君主同姓的贵族的统治；然而，其领袖曾受商王分封的其他氏族被接纳为商集团的一部分。

到周代早期，内部动乱以及由此而引起的人口流动多少削弱了血统纽带；许多人只知道自己属于哪一个家族(“氏”)，而不知道属于哪一个氏族(“姓”)。但在完全进入春秋时代之后，社会结构仍然基本上建立在相当严密地组织起来的氏族基础之上。高贵的氏族通常把其血统追溯到一个神或神化的祖先。例如，商王朝是由一个按照神命从燕卵中孵化出来的人建立的；周王朝的建立者——后稷——是在其母亲履上帝足迹之后降生的。氏族生活集中在祖庙，所有重要的典礼都在这里举行，影响氏族的意义重大的事件也在这里向祖先报告。

春秋初期中国各民族可以划分为三组。一组是周政权的领地，其居民生活在有围墙的城市中；一定地区的人民通常共有同一姓氏(即至少在名义上，是同一祖先的后裔)，他们与其他地区不同姓氏的人婚配。第二组，楚、吴、越、巴、蜀等非周政权，起先在周文化区域之外，后被逐步引了进去。第三组，像北方的戎、狄，南方的蛮、夷等部落民族，漫游于黄河流域的

草原和长江流域的丛林之中。

春秋后期，贵族氏族之间、贵族氏族与国君之间的战争连绵不断。可以发现这时血缘氏族的分隔普遍打破的迹象，显著的有，同一氏族成员之间婚配的增长，以及出自同一血统的人们分属不同氏族等新现象。有位学者认为，当时甚至“姓”的含义也发生了变化：原先仅仅标记血统，现在也标记受尊重的社会地位；“姓”越来越多地用以把国王及其贵族亲属的氏族同大臣们的氏族相区分，而“氏”则取代了“姓”最初的含义。战国时代的文献多处提到争夺权力的地方封建主收容从以前的氏族纽带中脱离出来的游士。地区性的封建单位显然比氏族单位更能容纳外来者，它们基本上取代了血缘团体。随着这一时期氏族分隔的打破，家族联系在谋取官职甚至高官方面的重要性下降了。

周代文献中提到一百三十多个国家。在西周，黄河流域有相当多的国家是由同周王有某些血缘联系的领主统治的。周王用家族语言称呼这些地区的统治者，例如，最高等级的以及与王族同姓氏的人被称作“叔伯”。稍后时期，即在周王朝衰败后，个别国家在授予较高职位时实行世袭原则。在春秋早期，大臣通常是国君的兄弟；君主的少子也得到高级的内阁官职。他们的儿子则依次被授予低一些的官职。卿等级的内阁官员是君主的受封的儿子；大夫等级的内阁成员是君主的其他儿子或卿级官员的儿子。大夫职位有时也是世袭的。

到春秋中期，某些家族开始有权把内阁官职只传于自己的亲属。因军事战役的胜利而授予的土地增长了他们的权力；而且势所必然，这些家族变得越强大，国君就变得越弱小。据一位学者所说，公元前 513 年以后，君主的儿子就没人再当

上大臣,也没人能建立起强大的领邑。总之,春秋中期的世袭原则只是在一种新的形式下依然起作用:家族国家让位于各自拥有权力中心的大批贵族世家。

但是,当时连绵不断的战争摧毁了世袭大家族。在春秋时代的血腥战争中,一百十多个国家消失了。这些国家衰亡时,高贵的家族丧失了权力,有些甚至沦为庶民。正是这些贵族世家曾想永远保存官职的世袭委派制,到公元前四世纪,只剩楚国的大臣还是来自世袭的贵族世家了。

上升之新途

在转向春秋后期及战国时代向上流动的新通途问题前,先来看一下关于那一时代之前社会阶层的一个词。多年来中国的作者在其著作中坚持用党性考察这个问题,成了稳定不变的倾向。郭沫若、陈梦家*等人竭力对中国历史作出马克思主义式的描述,煞费苦心地证明商代及周代早期的社会是奴隶社会。用来支持这一观点的论据有三个方面。首先,甲骨文上的某些文字被译成“奴隶”。郭认为“众”(也以“众人”出现)是三个人在太阳底下劳动的画面(奴隶干苦工)。^⑤被提到的其他文字有“臣”和“奴”。陈承认还存在被称作“人”或“小人”的自由民平民。其次,人们还被告知说,骸骨(有的无头)显示了死者被杀害为重要贵族殉葬的迹象;卜骨上的某些用语据说也曾提到用人作牺牲。第三,甲骨上还有许多短语,例如“丧众”、“国王途众”等,就被解释成显示了奴隶阶级的存在。其他几位同样著名的中外学者则否定了奴隶社会存在过

* 尽管陈的历史解释反映了马克思主义观点,但他从未与党紧密一致。1957年,他被宣布为“右派”。——原注

的观点。

对我们的目的来说，只要了解在商代和周代早期至少存在两个广泛的阶级——统治阶级和被统治阶级（第三种论据：“众”逃亡，国王镇压他们的暴乱，这无疑是指臣服的人民）——就足够了。“被统治者”的大部分是农民，他们没有土地而又依附于土地；土地转手时他们仍受缚于它。他们主要从事农业劳动，战争时期则可能征作跟随贵族战车的步兵。奴隶，在这个词的严格意义上确实存在，但他们在当时人口中的比例并不很大。

到公元前五世纪，一部分国家打败了其较弱的邻国，逐渐巩固了它们的统治并寻求在境内达到强大和稳定的手段。在这种情况下，新的发展机会开始展现在出身低微的人面前。才干给自己带来报偿，获取报偿的重要场合之一便是战场。到春秋末年，贵族的战车——已被证明在山地和城墙前是无效的——已让位于步兵和骑兵：两者都是从较低阶级中招收来的。立下战功的士兵受到提升，到战国早期形成了非贵族血统的职业士兵这一特殊阶层。

另一个发展是富有的商人阶级的出现。由于道路和运河的修建，以及可能于公元前六世纪、确证于前四世纪引入的金属货币，国与国之间的贸易便利了。对手工艺商品的需求，导致某些地区专业化生产特殊货物，带来了城市手艺人地位的提高，也导致了经营他们货物的商人的兴盛。商人把货物从内蒙古运到江南、从西部的四川一路运到满洲和高丽。富有的商人有能力买地及进入官场。

一些农民从土地所有权变易的新机会中得益。可能在公元前六世纪，某些国家的农民免除了对贵族地主物质上的义

务，用直接向国家上缴土地税作为回报。农民实际上从农奴上升为土地所有者。这一调整不仅改进了农民的社会地位，而且向他们提供了改善其财产——有时是通过开垦荒地——的机会。不少土地所有者——他们中也有商人——获得了大片土地。

最后，有特殊技艺的人“吃香”起来。君主们想要通过增加财富使国家强大，这意味着更好地利用现有的土地、扩充受其支配的领土、促进商业等等。他们力图强化对境内人口的控制，也需要强大的军队。面对由风季和黄河泛滥引起的水利问题，需要修建运河。需要一套机构筹划所有这些任务并监督其实施。需要有经验的官员处理国际贸易引起的问题。国家之间频繁往来的文书，包括多国条约的谈判，需要在行政程序、礼仪和书写等方面受过训练的人员。为完成所有这些任务所需要的人员，越来越多地来自级别较低的贵族或非贵族阶级。到公元前五世纪，有才干的平民被提升到高级官职就不是偶而发生的事了。

这些有技艺之人的大多数即“士”，属于“统治者”范畴的最低层。这一社会等级的人在春秋时期的大部分时间中一直被用作国家工作人员。“士”包括懂得书写技艺和仪典知识，以及官方机构所需的行政业务等的人。到公元前五世纪，他们所起的作用从原来纯军事性的变成几乎纯行政性的了。“士”阶层的壮大有两个来源：大批的贵族庶子——大部分贵族实行多妻制——和在连绵不断的战争中受害的贵族。许多士懂得仪典的规则，成为这方面的专家，他们到各国去兜售这种专长；而另一些人，如孔子，则成为这种技艺的职业教师。

士通常接取了先前由贵族世袭占据的职位，如掌管原领

主封地区的地方行政官。再者，到春秋末年(约前 550)，士的职责和权力都在扩展，有才干的平民(包括“庶人”)上升为“士”。孔子、墨子所代表的教师新阶层向所有求教者提供政治技艺及与其相关的艺术方面的训练，推进了“士”的职业。战国时期，秦国创造了一种政治组织新形式，把它的疆域划分为“郡”和“县”，分别由郡守和县令掌管。这些官员并非任何意义上的有领地权的封建贵族；平民和别国来的人都有资格担任这两种职位。

因其才能而受雇的人也可以因其无能而被解雇。于是我们发现了用以评估官员政绩的新体系，其中包括县令对郡守、郡守对君主的年度报告。总之，君主和官员之间的整个关系发生了变化。能力受到重视；最好的君主即是那些尽力发现和保有有能力的下属之人。这种变化的社会效果是我们所熟悉的，例如在十七世纪的法国那样。战国时期的历史记载引证了贵族和平民之间的通婚事例；近年发掘的那一时期的平民墓葬，内有原先只见于贵族墓葬的器皿种类。

这就是必须否定世袭特权这一普遍观点的背景：来自周代早期征服时的宗教传统(天不偏爱某些人或部落)；维系世袭原则的牢固的氏族关系的松解；春秋后期及战国时期上流流动新通途的逐渐出现。中国自然平等观念的出现，主要应归之于对世袭特权的否定，因为人类平等的要求是反对该特权的有力武器。本书主要内容是考察早期儒道两家“人”的观念中的自然平等信念。

儒家的“人”

儒家提出，自然界中包括人类在内的一切事物，都处于同其他事物的确定关系中，自然法则支配着它们的活动。在儒家看来，社会秩序由三种成分构成：一定数量的角色地位，这些地位之间的等级制关系，以及支配这种关系的、有利于某些社会价值或德性的行为准则。如我们所见，儒家把这三种成分看作自然界中有关现象在人类中相应的副本。因此在他们看来，至少部分人生来就具有这样一种心灵：能够辨别地位的天然的贵贱，辨别事物活动的天然的宜异。尊卑之分、是非之分天然存在的观点和并非每个人都能够发现这类区分的观点，如不加限制会导致完全否定人的道德行为的可能性；因此，儒家还提出，至少一部分人生来就具有解释自然界的伦理信号的能力。第二章中将讨论这方面的问题。

那么拥有这种能力的到底是部分人还是一切人？考虑到这样一个事实：特殊智慧之权总是易于被个别家族声言专擅，儒家只能回答“一切人”。具体来说，他们认为，一切人生来平等地被赋予“评价之心”，即作出上述区分的能力。用孟子的话来说，“圣人先得我心之同然耳”。^⑥

第三章中将说明，依照儒家观点，人性的内容有三个层面：首先，人与其他动物共有的若干恒常活动（食、饮、眠、色）；其次，人特有的某些社会活动（思想家们对此作出了许多不同的论述）；第三，能够评价物体、活动、地位或事件的天然贵贱、是非或宜异的评价之心。人能利用自己的评价之心按照正当的路线引导其固有的社会倾向。这三个成分为一切人所共有

并使他们在生物学上平等。

儒家的主要兴趣在于社会行为，他们相信，人们社会行为的确切本性取决于人们使用评价之心的程度。儒家从未坚持说一切人生来即完全相同，而是说，人们的自然差异对其作为社会成员的未来行为很少有什么影响。因此孟子论述说：

富岁子弟多赖，凶岁子弟多暴。非天之降才尔殊也，其所以陷溺其心者然也。今夫稊麦，播种而耰之。其地同，树之时又同，汴然而生，至于日至之时，皆熟矣。虽有不同，则地有肥饶、雨露之养、人事之不齐也。故凡同类者，举相似也，何独至于人而疑之？圣人与我同类者。^⑦

荀子有此同感：

凡人有所一同。饥而欲食，寒而欲暖，劳而欲息。好利而恶害，是人之所生而有也，是无待而然者也。……可以为尧禹，可以为桀纣，可以为工匠，可以为农贾，在执注错，习俗之所积耳。^⑧

这一观点在《论语》中作了如下概括：“性相近也，习相远也。”^⑨

儒家著作还提出，由于人们对相同的状况（如伤害、欺骗、仁慈、饥渴等）作出相同的反应，因此他们是自然平等的。再者，人们都爱自己的亲属，表现出对亲属的关心。某些伦理原则即基于这一平等，尤其是下列准则：“己所不欲，勿施于人。”^⑩换句话说，人自己的情感是对待他人的最好向导。在儒家思想中，人们平等地感受痛苦和饥饿、平等地享受音乐和安宁这一事实，并不导出一切人都应平等地满足自己的需要这一结论；相反，“恕”的原则通常被利用来鼓励君主同其人民

分享财富和喜悦。^{*}显然，严格的相互性是不可能的，这里的想法是，君主应当根据自己的需要来估量其臣民的需要并相应地行事。从一切人都爱自己的亲属并关心他们的事实，可以引出这样的结论：一个人对自己亲属的慈爱，能够、也应当扩展到其他人。慈爱的扩展形成社会德性“仁”，第三章将对此作详细讨论。

显然，儒家考虑到了人们相互之间客观区别的方面。一些人较聪明，另一些人较愚鲁；一些人较强壮，另一些人则较孱弱。^①按照儒家的观点，吸引人们的并不是强壮、聪明这样的非道德性的品质，因此这些品质无足轻重。人们仅仅为德性的楷模所吸引，社会的稳定来源于对这种楷模的效法。第四章中将提出论据证明这一观点：德性的楷模就是那些应用了自己的评价之心的人，人民必然被吸引并效法他们。

自然的(生物学的)平等原理为儒家提供了最有力的潜在根据以支持这样一个论点：功德应当是授予政治特权和经济特权的唯一标准。由于他们也相信社会等级制是自然的，因此他们要求的是一种以功德为基础的贵族政治。如果一切人都拥有评价之心，那么特权就应当授予那些最善于利用评价之心作出的辨别以指导自己行为的人。这样的人称为“贤”。第四章中考察了通向特权之路，集中讨论了如何把评价之心付诸实施的技艺，以及如何培养遵从使评价之心的指示高于一切其他考虑的态度。

并不是只有中国人才提倡以功德为基础的贵族制度。特

^{*} 墨家兼爱原则的某些方面似是儒家关于“恕”的德性的逻辑延伸。不仅人们应当以自己愿意被他人对待的方式来对待他人，而且每个国家对待别国的方式也应是它愿意接受的别国对待它的方式(《墨子·非攻》)，——原注