

华中师范大学文学院教授文库

文史丛考

——
李广柏自选集

李广柏
著

华中师范大学文学院教授文库

文史丛考

——
李广柏自选集

李广柏 著



华中师范大学出版社

新出图证(鄂)字 10 号

图书在版编目(CIP)数据

文史丛考——李广柏自选集/李广柏著. —武汉: 华中师范大学出版社, 2010. 12

(华中师范大学文学院教授文库)

ISBN 978-7-5622-4705-0

I. ①文… II. ①李… III. ①文学研究—中国—文集 IV. ①I206-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 241473 号

文 史 丛 考

——李广柏自选集

© 李广柏 著

责任编辑: 张建英

责任校对: 方汉交

封面设计: 新视点

出版发行: 华中师范大学出版社

编辑室: 文字编辑室

电话: 027-67863220

社址: 湖北省武汉市珞喻路 152 号

邮编: 430079

电话: 027-67863040(发行部) 027-67861321(邮购)

传真: 027-67863291

网址: <http://www.ccupress.com>

电子信箱: hscbs@public.wh.hb.cn

印刷: 湖北恒泰印务有限公司

督印: 章光琼

字数: 302 千字

开本: 710mm×1000mm 1/16

印张: 17.5

版次: 2010 年 12 月第 1 版

印次: 2010 年 12 月第 1 次印刷

印数: 1-2000

定价: 39.00 元

欢迎上网查询、购书

敬告读者: 欢迎举报盗版, 请拨打举报电话 027-67861321

华中师范大学文学院教授文库

编写说明

华中师范大学文学院已走过百年,其前身为文华书院大学部 1909 年设立的中国文学系(文华大学 1924 年更名为华中大学)。百年来,华中学人严谨治学,代有建树,为今天文学院的发展奠定了深厚基础。此次借“211 工程”建设项目东风,并获得学校和出版社支持,我院筹谋编辑“教授文库”,逐年推出教授自选代表作,结集出版,旨在弘扬学术,传承薪火,以延文学院之文脉,亦尽我辈之责任。

文学院教授文库编委会

2009 年 10 月

序

我1959年毕业，留校当古典文学教师。为了能胜任工作，先在方步瀛教授和石声淮教授的指导下，作古典文学方面的基础训练。方老师的诗才和石老师的渊博，是我国古典文学学者中罕有的，那些年的基础训练，我受惠良多。可惜，“文革”来了，这种训练戛然而止，方老师亦遽归道山。方老师谢世后，我读书中遇到疑难，随时向石老师请教，每一次请教都能得到圆满解决。20世纪70年代末，我开始发表学术论文。最初投给北京几家学术刊物的稿件，都是考证文章，即收入本书的《曹雪芹的民族身份》、《清初诗人卓尔堪》、《曹振彦在后金时期的职务》等。我之所以用考证文章开路，就是觉得年轻时的基础训练和中学数学课培养的逻辑思维，使我在考证方面有一定的长处和竞争力。后来，我陆续发表的文章，不限于考证，但我始终喜欢考证。我治学的追求是在现代意义上实现义理、辞章、考据三者的统一。90年代初，南京大学中国思想家研究中心约我撰写《曹雪芹评传》；同时，我又与台北三民书局签约，为其“古籍今注新译丛书”译注《明夷待访录》，并撰“导读”。曹雪芹是世界历史上第一流文学家，而留下来的传记材料像一团乱麻一样，又“评”又“传”，不是件容易事。经过数年努力，我写出了红学史上第一部曹雪芹的“评传”。《明夷待访录》的注译，过去也没有人做过，已有的标点本断句错误甚多，我在无所依傍的情况下完成了这本书的译注。进入新世纪以后，中国红楼梦学会会长冯其庸先生邀我撰写《红学史》。本着“辨章学术、考镜源流”的宗旨，将《红楼梦》问世以来重要的研讨评说悉囊括其中。全书近百万字。工竣之日，我写了一首绝句：“辛苦笔耕年复年，几疑魂去化啼鹃。人痴或有天呵护，山桂香飘梦榻边。”

今年，文学院“教授文库”收我的“自选集”。经与同事们商议，我这个集子主要选考证性文章，算是凸显自己的学术个性。俗话说，活到老学到老，今日

之我,回头看往日的文章,已有许多不惬意处。因此,选编时我一一作了订补,有的甚至作了改写,希望它们对年轻学人有些参考价值。

谢谢文学院教授文库编委会,谢谢多年来支持我的同事。我已年逾古稀,如果还有十年甚至更多的时间让我继续在学术园地里耕耘,我将以新的成果回报文学院。

李广柏

2010年6月26日于武昌桂子山

目 录

序	(1)
中国历史上的人文主义思潮——兼论现代新儒学家对“人文”的误读	(1)
《项羽本纪》的乌江	(22)
《观沧海》的写作时间及曹操乐府诗的读法	(33)
《明夷待访录》标点本拾误	(44)
黄宗羲和《明夷待访录》研究的若干问题	(54)
清初诗人卓尔堪	(66)
伤寒六经次序考	(72)
《大金喇嘛法师宝记》碑题名考释	(90)
曹振彦在后金时期的职务	(102)
曹寅“伴读”之说不可信	(113)
读张云章贺曹寅得孙诗	(119)
曹雪芹的民族身份	(131)
如何确认曹雪芹的祖籍	(139)
曹雪芹的“梦”与“忆”	(152)
燕市高歌：曹雪芹所在的文化圈子	(168)
曹雪芹的“新妇”	(183)
历史的哀吟 人生的悲叹	(187)
亦真亦奇 写实写意	(221)
明义《题红楼梦》诗与袁枚所知曹雪芹之点滴	(237)
像炒作“公鸡下蛋”一样可笑——刘心武的“秦学”	(253)
主要著述目录	(269)

中国历史上的人文主义思潮

——兼论现代新儒学家对“人文”的误读

近一些年，中国学术界使用“人文主义”一词比较多，而且相当普遍地认为儒家的精神以及中国文化的精神即是“人文主义”。与此同时，也有学者批评中国学术界对“人文主义”一词“连概念也没有弄清楚”，出现了“思想混乱”^[1]。十多年前，我应南京大学中国思想家研究中心之约，开始撰写《曹雪芹评传》。我在书稿中提出：“晚明社会和清朝前期以李贽、戴震、曹雪芹等人为代表的启蒙思潮，最适宜称为人文主义。”我不同意把儒家的精神乃至中国文化的精神总括为人文主义。由于《曹雪芹评传》的体例和篇幅的限制，我在书稿中没有就这个问题展开充分讨论，有些方面也未作应有的交代。现在《曹雪芹评传》已经流行，我想就中国历史上的人文主义思潮问题作进一步阐述，请学界朋友和广大读者赐教。

“人文主义”界说

中国学者使用的“人文主义”一词，是英语 humanism 的译名。英语的这个词又是从德语 humanismus 译来的。德语 humanismus 这个词，为教育家尼采曼尔在 1808 年辩论中等教育中古代经典的地位问题时所始创。尼采曼尔当然不是凭空杜撰。这个词最早的源头是古罗马哲学家西塞罗（公元前 106 年—前 43 年）的拉丁语著作中的 humanitas（《有关人性修养的全面教育》）。自尼采曼尔始创“人文主义”一词之后，过了半个世纪，历史学家乔治·伏伊格特于 1859 年出版的《古代经典的复活》（又名《人文主义的第一个世纪》），首次将“人文主义”用于文艺复兴。第二年，瑞士历史学家雅各布·布克哈特用德文写的《意大利文艺复兴时期的文化》问世，书中处处使用了“人文主义”。《意大利文艺复兴时期的文化》是西方研究文艺复兴的奠基著作，也是典范性著作，“它确定了文艺复兴与人文主义的同一性”^[2]。此后，“人文主义”的说法便流行开来。虽然“人文主义”一词广为流行以后，西方人对它的解释不尽一致，用法也不完全统一，但基本含义是指 14 至 16 世纪文艺复兴的主导思想。文艺复兴时期的人文主义者强调与发挥古希腊、古罗马著作中关于人性、人的价值和人生幸福的思想，反对中世纪宗教

神学和经院哲学的思想统治，反对禁欲主义。“人文主义”的得名，是因为倡导、研读古希腊、古罗马的人文学，但作为一种思潮，则是当时资本主义萌芽所引发的社会启蒙思潮，是近代新思想、新文化的开端。马克思主义理论家称它为“启蒙运动的第一种形式”^[3]。

文艺复兴时期人文主义思想的实质，是人的自我意识（或称主体意识）的觉醒。布克哈特的《意大利文艺复兴时期的文化》中写道：

文艺复兴于发现外部世界之外，由于它首先认识和揭示了丰满的完整的人性而取得了一项尤为伟大的成就。……这个时期首先给了个性以最高度的发展，其次并引导个人以一切形式和在一切条件下对自己做最热忱的和最彻底的研究。^[4]

当代英国史学家阿伦·布洛克在《西方人文主义传统》中说：

文艺复兴时期人文主义按其性质来说是属于个人主义的……它所代表的思想，它对人的经验的价值和中心地位——用今天流行的拉丁文原文来说，即人的尊严——的坚持，力量是太大了，它们一旦被恢复和重新提出，就无法加以永远的压制。^[5]

这里说的“个人主义”（individualism），是指崇尚个性和个人自由的思想，与服从权威的观念相对立。人文主义是以肯定人性与人的价值、充分发展人的个性为核心的，所以说它“按其性质来说是属于个人主义的”。西方学术界对“人文主义”的解释和使用，有的只限于文艺复兴时期的思潮，有的所指颇为宽泛，但大体上都认同人文主义这个基本性质。法国1971年出版的百科全书《拉鲁斯辞典》对“人文主义”的广义的解释是：

从黑格尔赋予这个词更为广泛的意义而言，人文主义被理解为人的精神上的努力，它肯定的是人对于人的崇高尊严、人的无可比拟的价值、人的广泛的能力的信仰，它力求保证人的个性的全面实现。^[6]

对于中国人而言，“人文主义”这个词是因近代的翻译才有的。不知是谁，将 humanism 译成中文时，采用了古老的“人文”一词，这很有意思。自然，对这种外来的“主义”，我们不能根据翻译用的汉字来确定它的含义和性质；就像“浪漫主义”、“唯心论”、“唯理论”、“符号学”等等一样。事实上，德语 humanismus 和英语 humanism，词根 human 的意思是“人的”，

所以也有人译作“人生主义”，或译作“人性主义”、“人本主义”，还有人主张译作“唯人论”，或直译为“人的主义”。如果我们根据翻译用的汉字来确定它的含义和性质，那就变成好多种主义了。

现代新儒学将古籍中的“人文”与“人文主义”相混淆

目前，中国学术界对“人文主义”这个词的理解与用法存在着较大歧异。现代新儒学的代表人物，说儒家的思想是人文主义（或说“人文精神”，新儒学家笔下的“人文精神”与“人文主义”同义）。由于新儒学家认为“中国文化的精神，亦即儒家的精神”^[7]，所以他们也常强调中国文化的精神就是人文主义。如徐复观先生反复申述：

（儒家）这种向内在的道德性之沉潜陶铸的工夫，下开宋明的理学心学，以形成中国的“道德性的人文主义”的基点。

欧洲的人文主义与中国儒家的人文主义，有一个大的分际。而其分际，即在两者究系如何去肯定人性的这一点。

中国文化，为人文精神的文化，现时固已成为定论。^[8]

徐复观把中国文化确认为“人文精神的文化”，无疑是因为有“人文主义”这个译名才会想到的，但他对“人文主义”的解释却是从探究汉语中“人文”二字的本原入手的。这可以看他的《原人文》：

humanism 在西方文化中，范围狭而特性易显；人文主义在中国文化中，范围广而其内容亦不易遍举。

“人文”一词，首见于《易·贲卦·彖传》。“彖曰：贲亨，柔来而文刚，故亨。分刚上而文柔，故小利有攸往，天文也。文明以止，人文也。观乎天文，以察时变。观乎人文，以化成天下。”……《易·贲卦》的彖传说“文明以止，人文也”；吴澄对文明的解释是“文采著明”，约略与文饰之义相当；“止”是节制，文饰而有节制，使能得为行为、事物之中，本是礼的基本要求与内容；则所谓“文明以止”者，正指礼而言。古人常以礼概括乐，《易正义》谓：“言圣人观察人文，则诗书礼乐之谓”。诗书礼乐，成为连结在一起的习惯语，实则此处应仅指礼乐，而礼乐亦可以包括诗书。“观乎人文以化成天下”，实即是兴礼乐以化成天下。……因此，中国之所谓人文，乃指礼乐之教、礼乐之治而言，应从此一初义，逐步了解下去，乃为能得其实。^[9]

徐复观的《谈礼乐》又写道：

我在《原人文》一文中，曾说明我国在战国中期前后所出现的“人文”一辞，指的是礼乐的教养；并说明孔门所说的礼乐，在内容上实际赋予了一个大的转变。现在再进而略谈礼乐的意义，以见中国人文主义的特性。

礼乐的意义，包罗广大，这里仅先指出它的意义的一端，乃在于对具体生命中的情欲的安顿，使情欲与理性能得到谐和统一，以建立生活行为的“中道”。更使情欲向理性升进，转变原始性的生命，以成为“成己成物”的道德理性的生命，由此道德理性的生命，以担承自己，担承人类的命运。这便可以显出中国人文主义的深度，并不同于西方所谓人文主义的深度。^[10]

徐复观从《周易》中拈出“人文”一词，即认定它体现了一种“主义”——“人文主义”。进而他从“文明以止”和“观乎人文以化成天下”两句寻绎出“人文”二字的含义为“礼乐教养”，便以此作为中国人文主义的特性。徐复观的思路在现代新儒学中具有代表性。另一位新儒家牟宗三也说：“古有‘人文化成’之成语，此可为儒家人文主义之确界。”^[11]又一位新儒家唐君毅说：“《易传》之说‘观乎人文，以化成天下’，都当是指周代礼乐之盛所表现之人文中心的精神。”^[12]

徐复观、牟宗三、唐君毅等先生对“人文主义”的解释与运用，大陆知识界颇有表示认同的。1986年在上海举行的首届国际中国文化学术讨论会上，就有大陆学者认为：“中国文化的整体特征，实质在于人文精神。这种人文主义，基于对人的不同理解，因而与西欧人文主义异趣。它没有提供天下为公，人格平等，个性独立和民主政治的基础，相反却导向了王权主义和泯灭个性，使人不成其为人”；“中国古代的人文思想从总体上不是把人引向个性解放，而是引向个性泯灭”^[13]。这其实有些令人费解，既然“引向个性泯灭，使人不成其为人”，怎么能称为“人文精神”、“人文主义”？可是，类似的说法渐渐流行，并成为许多学人的习惯话语。同样，《周易》的“观乎人文以化成天下”一语，也常被学者们所提及，认为是中国古代人文精神的确证。

人文主义本是西方文化史上的概念。徐复观等先生根据儒家经典中的“人文”一词，搞了个“范围广而其内容亦不易遍举”的“中国人文主义”。他们这样讲“人文主义”，会不会在读书人中造成概念的混淆，并导致对儒家思想及中国传统文化的错觉，笔者以为是应当认真加以思考的。而且，中

国古籍中的“人文”，是不是徐复观等先生说的那种含义，是否能成为一种“主义”，也是大有疑问的。

因为“人文”一词在《文心雕龙》等书中多次出现，当初翻译 humanism 的人是否想到了《周易》中的“人文”，还很难说。但要追根溯源，汉语中的“人文”一词确实出自《周易·贲》的彖辞，即徐复观所节引的一段。顾炎武说过，“尽天下之书皆可以注《易》，而尽天下注《易》之书，不能以尽《易》”^[14]。《周易》的文辞往往难以捉摸其含义，“人文”一词也有不同的解读。笔者在这里试从分析古代有关资料着手，希望能找到“人文”的确切意思。

王弼在《周易》注中关于“天文”、“人文”的注是这样：“观天之文则时变可知也，观人之文则化成可为也。”可见“天文”即天之文，“人文”即人之文。《周易》不仅有“天文”、“人文”，还有“鸟兽之文”，即《系辞下》的“仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文”。《庄子·应帝王》又有“地文”一词：“乡吾示之以地文，萌乎不震不正。”“地文”即地之文。按“文”的本义是“错画”（线条交错的图形）^[15]，而引申的意义甚多。成玄英《庄子疏》对“地文”的解释：“文，象也。”《淮南子》有《天文训》篇，高诱注：“文者，象也。”“象”就是显露于外的图像、形象、现象。这是由“错画”直接引申出来的意义。在古人心目中，天地万物显示于外的图像、形象、现象，都可以称为“文”。正如《文心雕龙·原道》中所说：“傍及万物，动植皆文。”“天文”，古人是指日月星辰分布运行的现象；“地文”，古人是指地面山岳河海丘陵平原的形貌；“鸟兽之文”是指鸟兽的形态、色彩、斑纹等。与“天文”相对的“人文”之“文”，自然也是指显露于外的形象、现象。钱穆先生对《周易》中的“人文”所作的解释是：“人文犹称人生的花样。”^[16]这个解释浅近而切合“文”的意义。

《后汉书·公孙瓒传论》：“舍诸天运，征乎人文，则古之休烈何远之有！”李贤注曰：“天运犹天命也，人文犹人事也。《易》曰：‘观乎人文以化成天下。’”李贤联系《周易·贲》的彖辞，将“人文”解释为“人事”，即人世间的事态、状况，仍是把“文”作“象”的意义来理解或稍加引申的。这样理解“人文”，与古代“文”的含义相吻合，放在“观乎人文以化成天下”一句里面和“征乎人文”一句里面也都很好讲，特别是与“观”、“征”搭配得上。正因为“人文”是指人世间的事态、状况，“圣人”才需要观察，掌握民俗民情，以成功地进行教化；就如王弼所解释的，“观人之文则化成可为也”。相传古代设采诗之官，负责搜集民间歌谣，“王者所以观风俗，知得失，自考正也”^[17]。这“观风俗”，就是一种“观乎人文”。《周易·观》的象辞：“风行地上，观；先王以省方观民设教。”孔颖达《周易正义》解释

说：“先王以省方观民设教者，以省视万方，观看民之风俗以设于教。”笔者以为，这“观民设教”同“观乎人文以化成天下”的意思颇有些相近。

《周易》以后，随着时间的推移和历史的发展，“人文”的含义悄悄发生了变化。昭明太子萧统在《文选序》的开头写道：

冬穴夏巢之时，茹毛饮血之世，世质民淳，斯文未作。逮乎伏羲氏之王天下也，始画八卦，造书契，以代结绳之政，由是文籍生焉。《易》曰：“观乎天文，以察时变。观乎人文，以化成天下。”文之时义远矣哉！……盖踵其事而增华，变其本而加厉；物既有之，文亦宜然。^[18]

从萧统对“观乎人文”的引用来看，在他心目中，“人文”云云指的是人们做的文章，而史前社会的八卦和所造文字作为文章之源，他认为也属于“人文”的范畴。

无独有偶，刘勰对“人文”的理解几乎同昭明太子完全一致。《文心雕龙·原道》说：“人文之元，肇自太极。”刘勰从传说中的伏羲画八卦、仓颉造字说起，直叙述到后世的文章典籍，都列入“人文”的范畴。到了唐代，李翱说得更明确：

日月星辰经乎天，天之文也；山川草木罗乎地，地之文也；志气言语发乎人，人之文也。^[19]

大诗人白居易也说：

夫文尚矣，三才各有文。天之文，三光首之；地之文，五材首之；人之文，六经首之；就六经言，诗又首之。^[20]

白居易为了说明诗的重要，强调人之文以六经为首，六经又以诗为首。除了为首的“诗”与“六经”之外，其他的文章自然也包括在“人文”之内。

不过，唐代仍有人以“人文”指人世间诸方面的事态、状况，如韩愈的《毛颖传》写道：

秦始皇时，蒙将军恬南伐楚，次中山，将大猎以惧楚。召左右庶长与军尉，以连山筮之，得天与人文之兆。筮者贺曰：“今日之获，不角不牙……简牍是资，天下其同书，秦其遂兼诸侯乎？”^[21]

从筮者的贺辞来看，“天与人文之兆”的“人文”当指人事。

“人文”者，人之文也。不论是泛指人世间诸方面的事态、状况，还是特指文字、文章、典籍，意思都浅近明白。它不体现什么“主义”，要不是“人文主义”这个译名，谁也不会想到在“人文”后面加个“主义”。“文”本来是可观察的形象、现象，天文、地文、鸟兽草木之文，都可以“观”，一句“观乎人文”谈不上是“人文中心”精神。如果“观人文”体现了“人文主义”，那“观鸟兽之文”不就成了保护动物主义？窃以为，学者不宜在古老的“人文”字眼上过于穿凿，儒家经典中有“人文”一词，并不意味着中国自古就有人文主义。

“人文”云云，在儒家经典中仅《周易·贲》内偶一出现，《周易》的彖辞现代学者一般也不认为它出自孔子之手；就这偶一出现的一个词如果作为代表儒家精神的“主义”，作为“儒家人文主义之确界”，似乎也太勉强了。现代人写论文，前面有内容摘要和关键词。如果把这个做法推广到古代，我们能不能把“人文”作为《周易》的关键词？孔子说：“吾道一以贯之。”曾子解释说：“夫子之道，忠恕而已矣。”^[22]孔子何尝把“人文”作为贯串他学说的基本精神，他连“人文”这个词都没有说过。

徐复观等先生认为《周易》中的“人文”一词，“指的是礼乐的教养”。这也缺乏充足的根据。

“文明以止，人文也。”这句话在旧注中的解释，都比较模糊。徐复观解释为“文饰而有节制，使能得为行为、事物之中”，意在说明“人文”“正指礼而言”。他把“止”解为“节制”，不一定贴切。“止”的本义是脚，引申有停留、处于的意思。程颐《周易程氏传》关于“文明以止，人文也”的解释是：“止于文明者，人之文也。止谓处于文明也。”^[23]孔颖达《周易正义》云：“观乎人文以化成天下者，言圣人观察人文，则诗书礼乐之谓，当法此教而化成天下也。”这个解释比较特别，徐复观节引了“言圣人观察人文，则诗书礼乐之谓”半句，即据以断言“人文”“仅指礼乐”。实际上，孔颖达这句话并没有把“诗书礼乐”当作“人文”的意思，句中“当法（效法）此”的“此”才是指代“人文”。笔者在后面注文中将对此作较为详细的说明^[24]。再则，儒者心目中，“圣人制礼作乐”，礼乐是圣人制订的，怎么能够说“圣人观察礼乐”而后化成天下呢？徐复观意识到这一点，于是又将“观”易为“兴”，“观乎人文以化成天下”变成了“兴礼乐以化成天下”。一个“观”字的改动，意思便完全变了。

“人文”作人生的花样或人事讲，当然可以包括“礼乐教养”，但远远不止于“礼乐教养”。“人文之元，肇自太极”，从天地间有人起，就有人生的花样，就有人事，也就是有“人文”。换句话说，儒家及礼乐还没有产生的

时候，即有了“人文”。

徐复观、牟宗三等先生对“观乎人文以化成天下”的解释同唐代吕温的说法有些相近。吕温认为“人文”当指圣人制订的礼乐法度。他为此特地写了篇《人文化成论》，其中写道：

《易》曰“观乎人文以化成天下”，能讽其言盖有之矣，未有明其义者也。尝试论之。夫一、二相生，大钧造物，百化交错，六气节宣，或阴阖而阳开，或天经而地纪，有圣作则，实为人文。若乃夫以刚克，妻以柔立，父慈而教，子孝而箴，此室家之文也。君以仁使臣，臣以义事君，予违汝弼，献可替否，此则朝廷之文也。三公论道，六卿分职，九流异趣，百揆同归，此则官司之文也。宽则人慢，纠之以猛；猛则人残，施之以宽；宽以济猛，猛以济宽，此刑政之文也。乐胜则流，遏之以礼，礼胜则离，和之以乐，与时消息，因俗变通，此教化之文也。近代谄谀之臣，特以时君不能则象乾坤、祖述尧舜作化成天下之文，乃以旗裳冕服、翰墨章句为人文也，遂使君人者浩然忘本，沛然自得，盛威仪以求至理，坐吟咏而待太平，流荡因循，败而未悟，不其痛欤！^[25]

吕温反对以帝王的旗裳冕服、翰墨章句为“人文”，而将圣人制订的礼乐法度、政治伦理规范视为“人文”，这也有他的根据。“文”在古代是可以指礼乐法度。但是，吕温把“人文”仅理解为圣人所制之文，把“观乎人文以化成天下”理解为圣人、帝王“作化成天下之文”，应该是误读。无论从“人”的词义上说，还是从这句话的句法上说，他的理解都是讲不通的。吕温根据他的理解把“观乎人文以化成天下”压缩成“人文化成”四个字，这已改变了原意，成为“人文化成天下”的意思而没有“观人文”的意思。吕温是位政治人物，《四库全书总目提要》说他“尤好为高论，失之谬妄”。或许他关于“人文化成”的高论有其政治意义和社会意义，而就“观乎人文以化成天下”一句的解读来说，他的话不足为训。这里，笔者要特别提醒一下，由于吕温把“人文”解释为圣人之作，那更谈不上是对“人”的敬重了，又岂能构成“人文主义”！

正统儒学与“人文主义”迥然有别

我们如果要借用西方的“人文主义”（humanism）来说明或比拟中国传统思想文化的话，晚明社会和清朝前期以李贽、汤显祖、戴震、曹雪芹等人为代表的启蒙思潮，最适宜称为人文主义。在文化性质和思想内涵上，它们真正相似。至于儒家的“礼乐”，则同注重个人价值和个性发展的“人文主

义”，迥然有别。儒家重视人身修养，提倡济苍生、安百姓，确有精彩之处，但不一定要贴上“人文主义”标签。天下之美并非尽在“人文主义”。人文主义者中也有极端的个人主义者、趋炎附势的小人。儒学也曾培育出一些志士仁人、爱国者、为民请命者。这叫做各有千秋。

儒学始创于孔孟，又不断演进变化，是一个流动的体系。大凡一种学说，流传几十年、百把年之后就会同它的始创形态有相当出入。儒学在中国历史上绵延两千余年，其变异之大是不言而喻的。特别是自汉代罢黜百家、独尊儒术以后，正统儒学成了农本经济的专制主义国家的教义，神圣不可侵犯，不可质疑，这就极大地改变了儒学在百家争鸣时期所具有的学说性质。因此，我们不能把孔孟思想和两千余年的儒学等量齐观。同时，我们也不能把儒学和中国传统文化混而为一。中国传统文化并不是儒家的一统天下。且不说在汉代“独尊儒术”之前，儒家只是“诸子百家”中的一家，就是在儒家取得“独尊”的正统地位以后，非“正统”的异端思想和杂学、宗教，仍有相当的势力，并常常造成同儒学分庭抗礼的态势。儒家学说自身在演进变化中，也不断分化出来一些“异端”。还有，中国的医药学、针灸、农业技术、手工工艺、土木工程等所蕴含的哲理和智慧，是儒学不可能涵盖的，儒家也把这些与人民生活密切相关的科学技术视为“小道”与“末技”。中国历代与人民精神生活密切相关的绘画、音乐、戏曲、文学，虽然不乏“载道”之作，但精神旨趣与儒学不相合者甚多，有些则是反儒的。如果再考虑到我们是一个多民族国家，少数民族地区大都有自己独特的宗教信仰和风俗习惯，那中国文化的“分母”还要扩大一些，作为“分子”的儒家文化在整个中国文化中所占的比重就更小一些。

正统儒家和各种“异端”、“杂学”，在重大的人生哲学问题上，特别是“理”与“欲”、“情”与“礼”的关系问题上，一直进行着激烈的论辩。可以说，正统儒家和各种“异端”、“杂学”都重视“人”，都是“人学”，但他们关于人的本性、人的价值及人如何为人的看法，则大相径庭。不能因为他们都重视“人”的问题，便总括为“人文主义”。

孔子讲“克己复礼”^[26]，要求人们约束自我、克制个人欲望，遵守周文王、周武王以来的礼制，做到“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”。孟子提出“性善”说，认为来自“天命”的人的本性是善的，仁义礼智为人心所固有，如果陷溺于物欲，则“失其本心”、“放其良心”，人就不善了^[27]。在孔孟生活的时代，提倡“克己复礼”、提倡“求其放心”（寻回失去的仁义礼智之心），应是针对古代社会、家庭、婚姻的带有野蛮遗习的混乱无序状态而发，有其合理性和正面意义；但很显然，他们规范“君臣父子夫妇”关系的“礼”，是限制人的个人需求和个性发展的。到了汉代，以

董仲舒为代表的儒者将儒学加以改造，使之适合于空前强大的专制主义制度。“礼乐”之类，即成为强大的专制国家教化百姓、敦睦人伦的工具。汉儒们标榜“三纲”（君为臣纲、父为子纲、夫为妻纲）“五常”（君臣、父子、兄弟、夫妇、朋友之间的关系）之说，并以此为核心构建了系统的礼文化理论和繁琐的礼仪制度。本来，孔孟讲“君臣父子”的关系，虽然说是从属的、依附的关系，但对君与臣、父与子双方都有责任要求，即不仅要求“臣忠”、“子孝”，同时也要求“君仁”、“父慈”。孔子说：“君使臣以礼，臣事君以忠。”^[28]“所谓大臣者，以道事君，不可则止。”^[29]孟子说：“君之视臣如手足，则臣视君如腹心；君之视臣如犬马，则臣视君如国人（彼此无关的人）；君之视臣如土芥，则臣视君如寇仇。”^[30]按孔孟的这些说法，臣子对君主的忠诚，应当是以君主的仁德为前提的。而汉儒的“纲常礼教”，精神主旨是确立君对臣、父对子、夫对妻的绝对统治，要求臣对君、子对父、妻对夫绝对服从。如董仲舒就曾经说：

为人主者，居至德之位，操杀生之势，以变化民。民之从主也，如草木之应四时也。喜怒当寒暑，威德当冬夏。……喜怒之有时而当发，寒暑亦有时而当出，其理一也。^[31]

董仲舒要求臣民只能像草木一样顺应君主的统治。班昭的《女诫》中说：

阴阳殊性，男女异行。阳以刚为德，阴以柔为用。男以强为贵，女以弱为美。……然则修身莫若敬，避强莫若顺；故曰敬顺之道，妇之大礼也。

《礼》，夫有再娶之义，妇无二适之文。故曰夫者天也，天固不可逃，夫固不可离也。^[32]

这所阐述的夫妻关系是一种绝对的统治与被统治关系。从“人”的角度讲，汉儒以后的“纲常礼教”即是强化人的支配关系、依附关系和等级关系，泯灭人的自主意识和人格的独立性。它不仅有力地维护了宗法的、专制主义的社会结构，而且造成中国国民相当普遍的克己、顺服和愚忠的心理性格，造成对中国国民性的严重伤害。

宋代理学家程颢、程颐 and 朱熹，发挥孔孟学说，将“人欲”与“天理”、“情”与“礼”对立起来，视人之“情”和“欲”为万恶之源。程颐说：“灭私欲则天理明矣。”^[33]他的“灭私欲”几乎到了使人不能活的地步。有人问程颐，有孤独的寡妇，家境贫穷，无依无托，可以再嫁否？程颐回答说：