



先秦哲学与儒家文化

李存山

著

華文出版社
SINO-CULTURE PRESS

作者简介：

李存山，1951年生于北京，1978至1984年在北京大学哲学系读本科和中国哲学史专业的研究生，获硕士学位；毕业后到中国社科院《中国社会科学》杂志社工作，曾任哲学编辑室主任、杂志社副总编辑；2001年调入中国社科院哲学研究所，现任中国哲学研究室主任、研究员、博士生导师，兼任中华孔子学会副会长，中国哲学史学会副会长并《中国哲学史》杂志主编，国际儒学联合会理事。1986年被国家人事部授予“中青年有突出贡献专家”称号，1992年获国务院颁发的政府特殊津贴。2015年10月当选为中华孔子学会理事会副会长。主要研究中国传统哲学，著有《中国气论探源与发微》《中国传统哲学纲要》《气论与仁学》《商鞅评传——为秦开帝业的改革家》《智慧之门·老子》，发表学术论文百余篇。



先秦哲学与儒家文化

李存山

著

图书在版编目(CIP)数据

先秦哲学与儒家文化 / 李存山著. — 北京: 华文出版社, 2021.1

ISBN 978-7-5075-5234-8

I. ①先… II. ①李… III. ①先秦哲学—研究②儒家—传统文化—研究 IV. ①B220.5②B222.05

中国版本图书馆CIP数据核字(2020)第145853号

先秦哲学与儒家文化

作 者: 李存山

责任编辑: 南 洋

出版发行: 华文出版社

地 址: 北京市西城区广外大街305号8区2号楼

邮政编码: 100055

网 址: <http://www.hwcbcs.com.cn>

电 话: 总编室 010-58336239 发行部 010-58336253 58336202

责任编辑 010-58336251

经 销: 新华书店

印 刷: 三河市燕春印务有限公司

开 本: 710mm×1000mm 1/16

印 张: 27.5

字 数: 370千

版 次: 2021年1月第1版

印 次: 2021年1月第1次印刷

标准书号: ISBN 978-7-5075-5234-8

定 价: 68.00元

自序

我自1984年从北大哲学系读研究生毕业以后,被分配到中国社会科学院《中国社会科学》杂志社工作。当时杂志社主张“编研结合”,即编辑人员在做好编辑工作的同时也要从事相关的专业研究。这很符合我到杂志社工作时的初衷,我曾说:我是以编辑工作为“公职”,不敢懈怠;以中国哲学研究为“天职”,绝不放弃。以前在读《黑格尔传》时,记得他曾说过:“一有公职,二有家庭,人生斯世,无复他求。”可见哲学家对“公职”是很重视的,这也鞭策我对编辑工作的“公职”要尽心尽力,而对中国哲学研究则在时间上放入“第二序”。因为把编辑工作放在时间的“第一序”,所以从事中国哲学研究的时间往往是比较零散的。职此之故,我的科研成果是以论文为主,这些论文大多是随机性的有感而发,缺少系统性和连续性。在我2001年调入中国社会科学院哲学研究所后,虽然科研的时间比较集中了,但以前养成的习惯并没有完全改掉,与以前所不同者,是我后来逐渐把儒家文化作为研究的重点。

我读研究生时写的毕业论文是《先秦气论的产生和发展》,在参加工作后发表过几篇关于气论的文章。20世纪80年代中期兴起“文化热”,受此感召,我逐渐把气论研究与对儒家仁学的研究结合起来,形成了仁学与气论是中国传统哲学的主要内容和基本结构的认识。当时学界有“中国传统思想研究丛书”的编纂,我的专著《中国气论探源与发微》本是为这套丛书而写,

但 1988 年中秋匆匆写完时已过了交稿日期,遂转交中国社会科学出版社出版。以后我为“中华历史文化名人评传·改革家系列”撰写了《商鞅评传——为秦开帝业的改革家》,为《中华文化通志》(百志本)撰写了《哲学志》(其中第四章“中国哲学的近现代转型”由邝柏林、郑家栋撰写)。在我调入哲学所后,曾应约作了一本简明注译的《智慧之门·老子》,还为“中国社会科学院研究生院重点教材”撰写了《中国传统哲学纲要》。除以上著作外,近年还出了一本通俗性读物即《新三字经与社会主义核心价值观》。以上罗列,未免让我自感惭愧。如果再加一本的话,就是我在十年前曾出了一本论文集《气论与仁学》。

自进入学界以来,匆匆 34 年过去,我自认为可分为两个阶段,即在杂志社工作的 17 年,和调入哲学所后的 17 年。在后一阶段,我也曾打算出一本较系统性地表达我对中国哲学史基本观点的著作,虽然写出了一些主要章节,但其间几次被一些事务所打断,经多次修改终觉对某些问题的表述不够满意,故延宕至今没有成书。总之,就我现在既有的研究成果而言,还是以较零散的学术论文为主。这次承蒙华文出版社不弃,我在继《气论与仁学》之后,再出两本论文集,其一是《先秦哲学与儒家文化》,其二是《汉代与宋明儒学新论》。

在《先秦哲学与儒家文化》中,选取了我认为比较重要的关于先秦哲学的十余篇论文,另分别选取了关于《周易》研究和楚简研究的两组论文。在《汉代与宋明儒学新论》中,选取了我认为比较重要的关于汉代哲学和宋代哲学以及汉宋之间相关思想的近三十篇论文。这里所谓“比较重要”,有的是从所论述的内容而言,有的是从我治学的过程而言。虽然时间跨度较大,论文的侧重点和水平不一,但自审这些论文大多是针对某些问题遂有感而发,故应属言之有物,而并不空疏;又觉在目前的中国哲学研究中歧见日多,为有助于学术讨论和增加共识,我们必须坚持以史料为根据,论证符合训诂和逻辑,我平时治学尽量做到这两点,故庶几应属持之有故,言之成理。至于文中的一些新见,是否能被学界所接受,那就要经过各位师友和读者的审视与批评指正了。

我在杂志社工作时,因是以编辑工作为主,在科研方面不求入于学术的主流,故所出成果大多是有感而发,尝有“只是为学界备一说”之想。我到哲学所工作后,虽然主观上也为自己提出了较高的要求,但客观上可能“取法乎上,仅得其中”,如果“能为学界备一说”,而没有出现无根据的谬说,那么庶几也算不错了。

李存山

2019年5月10日

目 录

“知人则哲”:中国哲学的特色	1
孔子与中国哲学“思想范式”	14
老子哲学与中华精神	34
孟子的性善论与仁政思想	45
“四端”与“四德”及其他 ——读《孟子》辨义四则	60
略论孟子的政治思想	69
“民贵君轻”说解析 ——与李瑁平先生商榷	84
荀子哲学要论	99
关于荀子的“以类度类”思想	116
反思儒家道德的情感与理性	125
先秦儒家道德的信仰、情感和理性	136
儒家学说的道德信念和生死智慧	154
儒家传统教育的宗旨和方法 ——《礼记·学记》述评	165
天人合德:性善与成人	177
《周易》经传的哲学思想	186
从“两仪”释“太极”	200

试论《周易》作为一个形式系统	213
对《周易》性质的认识	230
莱布尼茨的二进制与《易经》	238
易学史与中国哲学史	
——读朱伯崑先生的《易学哲学史》	250
读楚简《忠信之道》及其他	264
从郭店楚简看早期儒道关系	275
《老子》简、帛本与传世本关系的几个“模型”	288
庄子思想中的道、一、气	
——比照郭店楚简《老子》和《太一生水》	296
“穷达以时”与“大德者必受命”	306
从简本《五行》到帛书《五行》	312
“为父绝君”并非古代丧服之“通则”	325
再说“为父绝君”	335
三说“为父绝君”	
——兼论人伦之道“造端乎夫妇”	348
“郭店竹简与思孟学派”复议	364
《孔丛子》中的“孔子诗论”	377
反思经史关系:从“启攻益”说起	387
试评清华简《保训》篇中的“阴阳”	406
郭店楚简研究散论	414
参考文献	429

“知人则哲”：中国哲学的特色

一

中国古无“哲学”一词,但很早就有“知人则哲”和“哲人”的表述。日本学者西周最早将西方的 philosophy 翻译为“哲学”,这与中国古代使用的“哲”字有关系。据学者考证,西周在 1875 年出版的《百一新论》中用“哲学”翻译 philosophy,而“在津田进藤于 1861 年出版的《新理论》的附录中,西周翻译‘哲学’一词用的字是‘希贤学’或‘希哲学’,意思是追求贤人之学,或追求哲人之学”^①。由此看来,“哲学”译名的成立,先已经过类似佛教东传时那样的“连类”或“格义”的工夫,其中浸润了东方学人对于“哲学”的特殊理解。philosophy 在西方为“爱智之学”,中国的“哲”字即是“智”或“大智”之义(《尚书正义·皋陶谟》),而“哲人”乃指“贤智”之人(《尚书正义·伊训》)，“希贤”出自周敦颐《通书》所谓“圣希天,贤希圣,士希贤”。将西方的“爱智”翻译为中文的“希哲”,从词组结构上说,比一个“哲”字更为合适。关键是中国古代没有“爱智”或“希哲”后面的那个“学”(学科),而且中国古人对“智”或“哲”的追求亦与西方人有差异。这就是近现代以来中国学人构建“中国哲学史”学科所遇到的困难。

因为中国古代没有“哲学”的学科,也就没有哲学的“形式上的系统”,所

^① 柯雄文:《西方哲学对中国哲学史发展的影响》注^⑦,载《20 世纪末的文化审视》,学林出版社 2000 年版,第 198 页。

以“我们要编成系统，古人的著作没有可依傍的，不能不依傍西洋人的哲学史”^①。冯友兰先生在《中国哲学史》(上)“绪论”中说，中国哲学虽然没有“形式上的系统”，但有“实质上的系统”，“讲哲学史之一要义，即是要在形式上无系统之哲学中，找出其实质的系统”。此所谓“找出”，也仍不免要“依傍西洋人的哲学史”，即找出“中国之某种学问或某种学问之某部分之可以西洋所谓哲学名之者也”。^② 这里首先是要立“中国哲学”之名，但金岳霖先生在冯著的“审查报告”中认为，这名称仍有“困难”，“所谓中国哲学史是中国哲学的史呢？还是在中国的哲学史呢？”他举出写中国哲学史至少有两个根本态度：“一个态度是把中国哲学当作中国国学中之一特别学问，与普遍哲学不必发生异同的程度问题；另一态度是把中国哲学当作发现于中国的哲学。”“根据前一种态度来写中国哲学史，恐怕不容易办到。”而胡适和冯友兰都是取第二种态度，即“以中国哲学史为在中国的哲学史。”^③虽然金先生对冯著有比较高的评价，但冯先生未必同意金先生的观点。因为冯先生认为中国古代所讲“性与天道”和“为学之方”的那部分内容“约略相当于”西方哲学所讲的宇宙论、人生论和方法论，既然是“约略相当于”，这里就有“异同的程度问题”，如果能讲出中国哲学之“异”，那它就不仅是“在中国的哲学史”，而且是“中国哲学的史”。

金先生在冯著的“审查报告”中还说：“现在的趋势，是把欧洲的哲学问题当作普通的哲学问题”，这虽然“有武断的地方，但是这种趋势不容易中止”。^④ 据此，上述金先生所谓“普遍哲学”，实是把西方哲学“当作普通的哲学”。冯著上册是1931年出版，上下全书是1934年出版。此书对张岱年先生写《中国哲学大纲》(1937年完成)有重要的影响。金先生对冯著提出的问题，是张著在“序论”中所要解决的。张先生说：

如所谓哲学专指西洋哲学，或认为西洋哲学是哲学的唯一范型，

① 蔡元培：《〈中国哲学史大纲〉序》，载胡适：《中国哲学史大纲》，商务印书馆1919年版，第1页。

② 冯友兰：《三松堂全集》第二卷，河南人民出版社2000年版，第252—253、248—249页。

③ 同上，第617—618页。

④ 同上，第616页。

与西洋哲学的态度方法有所不同者，即是另一种学问而非哲学；中国思想在根本态度上实与西洋的不同，则中国的学问当然不得叫作哲学了。不过我们也可以将哲学看作一个类称，而非专指西洋哲学。可以说，有一类学问，其一特例是西洋哲学，这一类学问之总名是哲学。如此，凡与西洋哲学有相似点，而可归入此类者，都可叫作哲学。以此意义看哲学，则中国旧日关于宇宙人生的那些思想理论，便非不可名为哲学。^①

张先生把“对于哲学一词的看法”分为两种，第一种是以西方哲学为“唯一的哲学范型”，第二种是“将哲学看作一个类称”，西方哲学只是此类的一个“特例”。这后一种看法也就是要避免“武断”地把西方哲学当作“普遍哲学”。依后一种看法，中国古代关于宇宙人生的思想即使“在根本态度上”与西方不同，也仍可“名为哲学”。它与西方哲学同属“家族相似”的一类，而各是其中的“特例”。《中国哲学大纲》又名“中国哲学问题史”，它所讲的中国哲学问题不是“把欧洲的哲学问题当作普通的哲学问题”，而是讲“中国的哲学问题”。“序论”的第三节是讲“中国哲学之特色”，如“合知行”“一天人”“同真善”等等，这就是讲中国哲学之“异”，强调它是“中国哲学的史”。

有了哲学的“类名”与“特例”之分，“中国哲学”之名方可安立。现代新儒家牟宗三先生在《中国哲学的特质》中首讲“中国有没有哲学”，认为“任何一个文化体系，都有它的哲学；否则，它便不成其为文化体系”^②。他在《中国哲学十九讲》中首讲“中国哲学之特殊性问题”，而此问题的前提就是“哲学的普遍性和特殊性的问题”，“一定要普遍性、特殊性两面都讲，不能只讲一面”^③。这也是要安立“中国哲学”之名，虽然它有不同于西方哲学的“特质”或“特殊性”，但从“普遍性”上讲它仍堪当“哲学”之名。

① 张岱年：《中国哲学大纲》，中国社会科学出版社1982年版，第2页。

② 牟宗三：《中国哲学的特质》，上海古籍出版社1997年版，第4页。

③ 牟宗三：《中国哲学十九讲》，上海古籍出版社1997年版，第2—3页。

二

近来中国哲学史和思想史界又提出中国哲学的“合法性”问题,我认为,从认识的深浅程度来说,此问题大约有三层含义:一是中国古代有无“哲学”;二是用“中国哲学”来讲中国思想或儒学、经学是否有局限;三是已有的中国哲学史著作是否或在何种程度上写出了中国哲学的特色。按我的理解,最根本的是后一层含义。

关于中国古代有无“哲学”,从上述分析可以看出,这是中国哲学史界已经解决了的问题。中国哲学与西方哲学不仅有“异”,而且有“相似点”。因为有“相似点”,所以才有“哲学”这个类名。“哲学”之名本身就与西方的 philosophy 有一种“连类”的关系,如果中国之“哲”与西方之“智”完全不搭界,那么就只有 philosophy,而没有“哲学”。我们现在提出中国哲学的“合法性”问题,带有反对西方文化“话语霸权”的意味。有此意味,就不应把西方哲学当作“唯一的哲学范型”。更何况从事实上说,西方哲学在 20 世纪 30 年代以后的发展,为中西哲学提供了更多的“相似点”,甚至“在根本态度上”也有向东方靠近的倾向,中国古代有“哲学”当是无疑义的(除非固守 philosophy 的“话语霸权”,或对 philosophy 这个学科持有成见)。

关于用“中国哲学”来讲中国思想或儒学、经学是否有局限,我认为“局限”是不可避免的。因为从“中国哲学”这一学科建立之日起,就是把“中国之某种学问或某种学问之某部分”以哲学名之。既然是“某种”或“某部分”,它就不是整全地研究中国思想或儒学、经学。它是近现代以来“学科分化”的结果,这种分化既有消极的意义,也有积极的意义。

《庄子·天下》篇讲到先秦诸子之学从上古“道术”的分化:

古之所谓道术者,果恶乎在?曰:“无乎不在。”……天下大乱,贤圣不明,道德不一,天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口,皆有所明,不能相通。犹百家众技也,皆有所长,时有所用。虽然,不该不偏,一曲之士也。……是故内圣外王之道,暗而不明,郁而不发,天下之人各为其

所欲焉以自为方。悲夫，百家往而不反，必不合矣！后世之学者，不幸不见天地之纯，古人之大体，道术将为天下裂。

中国上古时期的“道术”是学在王官、政学不分的，故它“无乎不在”（章学诚《文史通义·易教上》：“六经皆史也。古人不著书，古人未尝离事而言理，六经皆先王之政典也”）。春秋以降，学术下移、“道术”分裂，于是“儒墨名法，百家驰骛，各私己见，咸率己情，道术纷纭，更相倍讟”（成玄英《庄子疏·天下》），这未免有消极的意义，但若没有这样的分化，也就没有先秦诸子，没有中国文化的“轴心时代”。

孔门教法，设有四科，即：“德行：颜渊、闵子骞、冉伯牛、仲弓；言语：宰我、子贡；政事：冉有、季路；文学：子游、子夏。”（《论语·先进》）这四科也是一种分化，从颜渊与子游、子夏等等的高下之分，似也可看出分科的消极意义，但孔门弟子亦因有此分科而能各自发挥所长。

中国的历史书在《汉书·艺文志》中本属于“六艺略”的《春秋》类，至荀勖的《中经新簿》才逐渐形成经、史、子、集的四部分类。史学从经学中分出，未免削弱了“六艺”的主宰地位，或者说，削弱了“文、史、哲不分”的传统，但史学的蔚为大国，对于中国文化的发展无疑是件好事。

宋明理学受佛、道二教的影响，把儒家的“性与天道”思想极大地突显出来，把《大学》《中庸》从《礼记》中抽取出来，这对于先秦儒学和汉唐经学实也是一种分化。明清之际的唐甄批评程朱之学“精内而遗外”（《潜书·有为》），“至于宋则儒大兴而实大裂，文学为一涂，事功为一涂；有能诵法孔孟之言者别为一涂，号之曰道学”（《潜书·劝学》）。顾炎武也批评宋明理学的弊端，“终日言性与天道，而不自知其堕于禅学也”，“孔门弟子不过四科，自宋以下为学者则有五科，曰‘语录科’”，“昔之清谈谈老庄，今之清谈谈孔孟，未得其精而已遗其粗，未究其本而先辞其末……举夫子论学、论政之大端一切不问，而曰‘一贯’，曰‘无言’，以明心见性之空言，代修己治人之实学”（《日知录》卷七“夫子之言性与天道”条）。这些批评也有一定的道理，但是若无宋明理学对先秦儒学和汉唐经学的分化，哪里会有宋以后的儒学复兴？岂不仍是“儒门淡薄，收拾不住，皆归释氏焉”？清儒有“汉宋之争”，

而学问大致分为义理、考据、辞章和经济。

中国近现代以来的学科分化,当然有着不同于以往的“道术”、儒学和经学分化的背景,即它是在西方强势文化的背景下形成的。戊戌变法之后,“废科举,兴新学”,由此开始了中国近现代的学科分化。对于这种学科分化的整体评价,已远远超出“中国哲学的合法性”所讨论的范围。如果说,“‘中国哲学’这一学科的建立和发展状况几乎可以成为现代中国学术‘乱象’的一个注脚,也是促成现代中国知识分子精神信仰或文化信念失落的一份添加剂”^①,那么这肯定是言之过重或有偏了。胡适、蔡元培、冯友兰、金岳霖、陈寅恪、熊十力、张岱年、任继愈、冯契、牟宗三等都为“中国哲学”这一学科的建立和发展做出了突出的贡献,他们的工作绝不是促成而是力挽文化信念的失落。至于现代中国学术是否可以“乱象”概括之,或现代中国知识分子如何克服“文化信念”的危机,这就不仅是“中国哲学”而且是整个中国现代学术的“合法性”问题了。

近现代的学科分化有其利亦有其弊,东西方学人倡导的多学科或跨学科研究是补其弊的一种方式。对于“中国哲学”来说,问题当然比较复杂。这里又牵涉到中国古代有无“哲学”的问题:如果中国古代既无哲学的“形式上的系统”,也无其“实质上的系统”,那么干脆就判断这个学科为“非法”。而事实是中国古代有哲学的“实质上的系统”,“中国哲学”就是把把这个系统从原有的子学、经学等等中“分化”出来,这种“分化”所带来的问题是“部分与整体”的关系问题。既然是某“部分”,它就“不该不偏”,是有局限的;充分认识到这种局限,是这个学科发展中的一个进步。欲弥补此局限,不是(也不可能)让“中国哲学”以及其他学科都回归那个“文、史、哲不分”的传统,而是各个学科更多地考虑彼此之间的联系(用现象学的话语说,各个学科之间有着一种彼此搭界的“晕圈”)。除了开展多学科或跨学科研究之外,那种比较“整全”的中国文化(包括“大文化”和“小文化”)、思想、儒学、经学、理学、道教、佛教等等的研究在中国学术界也一直在进行。“部分与整体”的研究可以相互促进,“解释学的循环”说明了这一点。

^① 方朝晖:《走出学科的樊篱,回归意义的重建》,载《哲学动态》2003年第10期。

这里还存在着一个“中国哲学”对于“整体”的研究是否构成限制或曲解的问题。如果“中国哲学”只不过是把西方哲学的“形式系统”和“实质系统”搬到中国来,那么“中国哲学”对于中国文化、思想、儒学、经学、理学等等的研究的确是构成了限制或曲解,是给它们“穿了一件不合身的外衣”。这里仍牵涉到中国古代有无“哲学”的问题,而更根本的问题是:已有的中国哲学史著作是否或在何种程度上写出了中国哲学的特色?

三

要回答以上问题,会涉及一些学术上的争论。比如,牟宗三先生批评冯友兰先生的《中国哲学史》“不但未曾探得骊珠,而且其言十九与中国传统学术不相应”^①。这种批评带有牟先生自己的哲学立场,不是我们所能接受的。冯先生的“三史”“六书”^②——应该说(当然这里会有争议)——在相当大的程度上写出了中国哲学的特色。牟先生认为,中国哲学的特质是“以生命为中心的学问”,它特重“主体性与内在道德性”^③,这当然也是应该肯定的。张岱年先生在《中国哲学大纲》的“自序”中说,他所注重的方法有四点,即“审其基本倾向”“析其辞命意谓”“察其条理系统”“辨其发展源流”。关于第一点,他举例说:“如不知道中国哲学不作非实在的现象与在现象背后的实在之别,便不能了解中国哲学中的宇宙论。不知道中国大部分哲学家以天人合一为基本观点,则不会了解中国的人生论。”关于第三点,他强调:“求中国哲学系统,又最忌以西洋哲学的模式来套,而应常细心考察中国哲学之固有脉络。”^④用这样的方法写出的《中国哲学大纲》,当然也突出了中国哲学的特色。已有的中国哲学史著作不胜枚举,总的来说,它们都在一定程度上写出了中国哲学的特色。因此,提出中国哲学的“合法性”问题,归根结底是希望在更大的程度上或在更恰当的方式上表达出中国哲学的特色。

① 牟宗三:《中国哲学的特质》,上海古籍出版社1997年版,第3页。

② “三史”为《中国哲学史》《中国哲学简史》《中国哲学史新编》;“六书”为“贞元六书”,即《新理学》《新事论》《新世训》《新原人》《新原道》《新知言》。

③ 牟宗三:《中国哲学的特质》,上海古籍出版社1997年版,第4、7页。

④ 张岱年:《中国哲学大纲》,中国社会科学出版社1982年版,第18—19页。

中国哲学的特色是什么？或它的“实质上的系统”是什么？中国哲学史界对此已有许多解答。我认为，讨论中国哲学的“合法性”问题，最终应该落实到对中国哲学的特色及其“实质上的系统”的继续深入探讨。

我近来有一浅见，即认为探讨中国哲学的特色及其“实质上的系统”，还应回到中文“哲”字的原点，也就是“知人则哲”。此语出自《尚书·皋陶谟》，是古之“道术”尚未分裂时的一句话，但春秋战国时期的“哲学的突破”仍保留了这个“基因”。《庄子·天下》篇把古之“道术”称为“内圣外王之道”，这在《尚书》的《尧典》和《皋陶谟》中有鲜明的体现。如《尧典》说帝尧：“钦明文思安安，允恭克让，光被四表格于上下。克明俊德，以亲九族；九族既睦，平章百姓；百姓昭明，协和万邦，黎民于变时雍。”这是讲帝尧的“内圣外王”。《皋陶谟》记述帝舜与皋陶、大禹讨论政务，皋陶说：“允迪厥德，谟明弼谐。……慎厥身，修思永。惇叙九族，庶明励翼，迩可远，在兹。”这也是讲“内圣外王”。接下来，皋陶说：“在知人，在安民。”大禹说：“知人则哲，能官人；安民则惠，黎民怀之。”这是讲帝王除了正德修身之外，还要做到“知人”和“安民”。大禹说，知人则明智，能任用贤人；安民则有恩惠，人民便感怀之。在这里，“知人则哲”是古之“道术”（政学不分）的一部分，其所谓“知人”即一般所说“知人善任”的意思，还称不上是“哲学”思想。但《论语·颜渊》篇载：“樊迟问仁，子曰：‘爱人。’问知（智），子曰：‘知人。’”孔子所谓“爱人”“知人”已经是古之“道术”分裂之后儒家的哲学思想，此思想与“知人则哲，能官人”有联系。且看，“樊迟未达”，孔子指点说：“举直错诸枉，能使枉者直。”樊迟退，见子夏，问孔子所说“何谓也”，子夏说：“富哉言乎！舜有天下，选于众，举皋陶，不仁者远矣；汤有天下，选于众，举伊尹，不仁者远矣。”孔子的指点和子夏的解说，就是“知人则哲，能官人”的意思。皋陶和大禹所说的“安民”，在孔子的思想中则为“修己以安百姓”，这是“尧舜其犹病诸”（《论语·宪问》）的“圣”的境界。

孔子所谓“智”在“知人”，相当于说“知人则哲”（“哲”的字义就是“智”或“大智”，《史记·夏本纪》大禹所说“知人则哲”作“知人则智”）。但孔子所谓“知人”，其义不仅在于“能官人”（知人善任）；“举直错诸枉，能使枉者直”只是孔子对“知”的指点语，而非定义语。《论语·雍也》篇也载“樊迟问