

被忽略的创新和贡献(代序)

祝 瑞 开

中国是一个文明古国，她所创造的灿烂文化在当今世界和其他文化如基督教文化、伊斯兰教文化等并存，在东亚形成一个文化圈，具有重要的影响。

世界人民重视中国传统文化，海外炎黄子孙珍惜、爱护祖先的文化，但是，在我们中间却有一部分人不怎么重视她，有的甚至还鄙视、厌弃她。这是一个奇异而又可悲的现象。

1840年鸦片战争以来，列强的入侵，封建统治者的腐败、反动，导致国困民穷。有些人把造成这一历史现象的根本原因归之于民族传统文化，这是一种命定论，是不正确的，也是不符合实际的。当代社会的发展，特别是亚洲四小龙的崛起，显示中国创造的灿烂文化的存在并不妨碍这些国家和地区的现代化。在和西方文化的结合中，华夏文化表现出生命力，并在促进现代化中具有积极的作用。

儒家思想是我国传统文化的主流，反对传统，首当其冲。五四‘打倒孔家店’口号的提出在当时有振聋发聩、冲决罗网的启迪作用，产生了深远的影响，但是不免偏颇。

经过十多年来的‘拨乱反正’，对传统文化包括儒家，作历史、科学的分析逐步被人们认同，但是对于所谓封建社会下行阶

段的官方哲学、程朱理学乃至陆王心学似乎研究、探讨还不够，分歧也多。一方面在大陆客观、公正的评价还有待深入；另一方面海外学者特别是新儒家对宋明哲学——理学又有自己的解释。究竟怎样认识宋明哲学——理学，这是一个重大课题。

在我看来，理学继承、发扬了我国文化的优秀传统，包括儒家、道家等，把我国古代哲学和文化推向一个新的高峰。它突破了汉唐以来拘守经、注的格局“疑经破注”，开创了一代新的学风；反对了五代以来士人的道德败坏和佛、道的弃家出世的颓风；反对了少数民族的入侵及其落后习俗的干扰；对当时和后来的学术、文化和社会发展具有积极的促进作用；同时进一步影响日本、朝鲜等地区，形成了以儒家思想为主体的东亚文化圈，对人类文化的发展作出贡献。具体说来，其学术思想的突出成就和贡献如下：

一、对原始儒家的面向现实人生、求真务实和自强不息、积极进取的精神，作了新的哲学论证，为儒家思想奠定了比较系统和有较高思辨水平的哲学理论基础。这也就是所谓性命、义理之学。它是在批判佛、道的‘虚无寂灭’的世界观中形成、发展起来的。从表面、形式看，它谈论的是心、性、命、气、理、太极等等问题，较为抽象，是‘虚’，但其实际内容却是求真务实，积极入世，是‘实’。在本体论和人生观上，和‘虚’、‘幻’的唯心主义哲学、神学相反，主张“实有”，并力求在此岸——现实世界实现‘真’、‘诚’实际的‘实学’（参见《河南程氏遗书》卷一、《朱文公文集》卷四十六、《陆九渊集》卷三十五等）。

在宋代有与理学相左的永嘉、永康的事功之学，明清之际则又有一批思想家针砭理学末流空谈心性、义理之弊，倡导经世致用的“实学”。这有其积极内容和社会意义。但若据此认为理学“性命之学”“空疏不实”，却是忽略乃至否定了理学的时代特

色和精神实质。理学是反对佛、道‘虚’‘无’的一种求实的哲学。同时后两者也并非和所有理学家如“气”本论等都有世界观上的“虚”‘实’争论。他们所谓‘虚实’的争论围绕并集中在‘经世致用’的‘实’‘事’‘功’上,这是又一个层次和方面的问题。因此,笼统用‘虚’‘实’来区分后两者和理学,缺乏对理学的时代的客观的分析,同时也不准确、全面。

理学继承了我国传统的辩证思想,特别是发展了《易传》的“太极”的观念,深刻阐述了有无、始终、生死、阴阳、动静等等问题,丰富、提高了我国朴素辩证思维水平。尤为重要的是,他们把《易传》的‘生生不已’‘自强不息’的思想和孔子的‘知其不可而为之’的奋进精神结合起来,为儒家积极入世的人生观奠定了哲学基础。这对塑造中华的民族精神产生了重要影响,成为我们民族在困境、逆境中坚持不懈、顽强奋进的思想武器和精神支柱。这是一个重大贡献。

二、理学对传统儒家的‘仁’‘礼’等思想注入了新的思想内容,作出了顺应他们时代的一些新解释。理学家在阐述‘仁’‘礼’等思想时,表现出‘泛爱’的理论色彩和‘齐’‘平’‘公’的思想要求。如说:“民吾同胞,物吾与也。”(《正蒙·乾称篇》)“仁者,浑然与物同体。”(《河南程氏遗书》卷二上)“仁是爱底道理,公是仁底道理。故公则仁,仁则爱。”(《朱子语类》卷六)强调“平物我”(《经学理窟·义理》);“齐上下”(《河南程氏遗书》卷三)等。要求改变过去‘子孙畜万民’(《春秋繁露·郊祭》),把庶民当作‘子孙’‘臣畜’对待的传统,而把庶民提高到‘同胞’,甚至‘同体’的地位,主张新的社会‘公平’和合‘理’。这适应了唐代中晚期以来门阀品级制的瓦解,部曲佃客制的破坏,以及随之而来的“礼下庶人”的社会变化;同时也反映了城镇商品经济有所发展后市井人民的一些思想意识,具有时代的进步意义。海外学者把理

学称为 Neo-Confucianism 新儒学。理学之所以为“新”，除了上述提供了系统的哲学世界观外，对“仁”“礼”等思想作了顺应他们时代的一些新的解释。这应是一个重要方面。

以程、朱为代表的理学家把上述先进思想集中概括为“理”或“天理”，并以之解说了“礼”。二程说：“礼即是理也。”（《河南程氏遗书》卷十五）朱熹说：“礼者，理也。”（《朱子四书或问》、《论语或问》卷十二）又说：“礼者，天理之节文也。”（《论语集注》卷六、《颜渊》第十二）这些思想一方面固然为维护封建社会的尊卑、等级统治秩序和维护这种统治秩序的“礼”提供了新的论证和思辨的哲学依据，这有其时代的和阶级的局限；另一方面也表达了“庶民”在社会的变动和当时的礼制中要求“齐”“平”，合“理”“公”正对待的愿望和主张。这顺应了“礼下庶人”的时代趋势，有其时代的意义和进步的内容。历来都批判程、朱的“理”维护封建纲常的消极、反动的一面，而很少看到并正确评价其顺应、促进社会进步的一面，是不符合理学产生的历史背景和思想实际的。

同样，在此要一并指出在理学的思想体系里“天者，理也”（《河南程氏遗书》卷十一）和否定“天命”的思想，批判了周秦以来传统的人格神——天帝及其权威，动摇了庄严、神圣的大典、郊祭之礼顶礼膜拜的偶像，反映了“庶民”反对封建皇权和特权的桎梏，要求发展自己、推动社会前进的愿望和主张。但是，“礼者，理也”；“礼者，天理之节文也”的思想又为服务于封建礼制，尊崇、礼拜“天”“鬼”的郊社、宗庙和其他祭祀的礼仪制度进行粉饰。这里，表现出“理”的哲学思想及其维护的社会、政治秩序矛盾而又统一的复杂性。

三、发扬传统重人伦、讲礼仪的思想风尚，注重道德情操和理想人格的培养。这对华夏民族特性的形成和社会文明的进展

起了积极的作用。

理学家对统治者推行的科举制度一般都持批判态度，反对士人“寡鲜廉耻”“追逐利禄”的卑鄙行径，倡导“气节”，倡导“孔颜乐处”“圣贤气象”和对“天人合一”思想境界的追求，有同统治者抗争，保持士人独立人格的积极意义。宋元明时期，在朝政腐败、社会黑暗的情况下，激励士人起来议论朝政，反对腐败，改革社会，在宋明易代，民族危亡之际，塑造了一大批爱国志士，造就了像文天祥、史可法那样具有崇高气节的民族英雄。这是一份珍贵的文化遗产。

理学家宣称：“父子君臣，天下之定理，无所逃于天地之间。”（《河南程氏遗书》卷五）人伦关系有其时代的烙印、阶级的局限。宋代理学家倡导封建人伦，维护了封建社会尊卑、等级统治的秩序，但仍有其积极意义。在当时它不仅反对了佛、道的弃家出世的社会风气，更为重要的，在民族矛盾尖锐、激烈的情况下，具有激励中原人民“爱国爱家”，团结一致，抗击外侮的积极作用，同时也抵制、削弱了少数民族入侵中原带来的父系家长制的落后习俗，推动了社会的文明和进步，这有其历史功绩和重要的文化意义。

四、继承、发展了传统的无神论和人文思想，批判佛、道的宗教迷信，否定传统的“天命”，重视发挥“人”的作用，对净化社会，塑造华夏族的理性精神，发挥了重要作用。

孔子对人生虽然持务实的态度：“未知生，焉知死？”（《论语·先进》）“敬鬼神而远之。”（《论语·雍也》）但是，他仍然“畏天命”（《论语·季氏》），认为“获罪于天，无所祷也”（《论语·八佾》）。

魏晋南北朝以来，特别是隋唐时期，佛、道盛行，佛教一度在短时期内几乎支配了朝野，成为“国教”。宋代哲学——理学对

佛道的‘轮迴转世’、‘白日昇天’的宗教迷信展开了批判。对于传统的占卜迷信等，尽管还不能彻底抛弃，但也是借此阐发人间的义理。所谓‘圣人作《易》，只是说一个理’（《朱子语类》卷六十七）。这在一定程度上倡导了理性精神。

在‘天人关系’上，宋代哲学——理学批判佛教崇尚‘天趣’，贬抑‘人趣’和道家神游‘天道’，嗤夷‘人道’的思想，倡导‘天人合一’，亦即‘天道’和‘人道’的统一，强调‘人’的地位和作用，憧憬并追求‘人道’在现实世界——“人间世”的实现。对周秦以来拥有至高无上权威的“天命”这一本土神学思想，宋代哲学——理学也予以否定，强调“命者所以辅义。一循于义，则何庸断之以命哉？”（《河南程氏遗书》卷十一）认为“命者，理之用。”（《朱子语类》卷五）一切取决于‘人’及其奉行的‘义’理。以孔子为代表的原始儒家重视人道，少言天道，敬畏天命。宋代理学的“天人合一”和否定‘命’的思想，批判、改造和发展原始儒家的思想。尽管他们所讲的‘义’理有其局限，却进一步弘扬了人文思想，把儒家思想推进到一个新阶段。理学之所以成为时代思潮，是所谓‘新儒学’，这应是又一个突出而重要的方面。当然，在封建时代，在社会生产力低下和社会、政治秩序桎梏的情况下，人们奉行‘义’理并不能真正掌握自己的命运。厄运时临，理学家又陷入了命定论，倡言“乐天顺命”（《周易·程氏传》卷四《未济》）。这仍然承袭了儒家传统思想，表现出软弱、消极和悲剧性的性格。

理学批判周秦以来的‘天’‘鬼’迷信，批判佛、道迷信，有力地遏制了宗教迷信的发展。中国没有像欧洲中世纪那样出现“国教”和神权统治一切，理学起了积极的作用。但理学家们囿于‘神道教’，也限于当时的自然科学水平，如认为人死后回归太空之‘气’仍能相感，对‘鬼’的批判就有较大局限。他们仍然维护

传统的郊社制度、宗庙制度以及其他祭祀制度，等到后来，有些理学家和儒生也容忍，甚至奉行佛、道对待‘鬼’‘神’的宗教仪式。这就在一定程度上支持、助长传统的‘天’‘鬼’迷信继续在民间流行。有的学者认为儒家是“儒教”，认为儒家的思想主张也是一种宗教。即便如此，中国没有像欧洲那样形成单一的“神权”高于并统治一切的所谓‘国教’。儒家在维护这种宗教氛围中强调人文的思想，也仍然和欧洲中世纪的社会发展有所区别，这应是两者的不同。

五、宋明时期华夏文化后面临外来两大文化系统，即印度佛教文化和西方基督教文化的挑战。我国传统文化在和这两大文化系统的碰撞、融合中，宋明思想文化，特别是宋代哲学、理学一方面坚持了本民族的优秀文化传统，批判了佛教“虚无寂灭”的哲学世界观；另一方面又吸收其思辨成果和“诸法平等”“泛爱众生”的思想，以及佛教文化中美术、音乐、建筑等多方面的优秀成果，发展了传统儒学的‘仁爱’思想，丰富了本民族的文化，创立了高水平的哲学——新儒学、理学。当然，本土文化，包括儒、道等家的‘内省’哲学也和印度佛教文化的‘冥悟’哲学相结合，发展了我国哲学的‘内向’性，过分强调所谓‘心性’修养的消极面，对后世发展带来不利影响。这是其理论思维的深刻教训。晚明思想家继承并发展我国古代哲学和科学注重“验证”的传统，较大发展了我国古代科学的理论思维，并充实、丰富其具体成果；同时注意吸收西方先进的自然科学成果，为近代文明加速破晓从一个方面进行了准备。

宋明哲学，特别是宋代哲学在外来印度佛教文化对社会，特别是思想界仍然具有强劲影响的时候，能够基本上坚持发扬本民族文化的优秀传统，摒弃外来文化的消极面，同时又能吸收借鉴其积极因素，创立具有本民族特色的中国哲学——理学，走自

己发展的道路。这里,闪烁着民族的智慧。诚然,理学在这方面也存在着严重不足和缺陷,但总的说来在对待外来文化上树立了一个较好的榜样。这也是一个贡献。

理学是由平民学者和中下级官员逐步创立发展起来的。理学家对科举制度多持批判态度,对‘公卿贵族’‘豪家上户’;对统治者的骄奢淫逸和虐政进行了揭露和抨击。但是,他们并没有找到改变封建政治,限制皇帝、贵族和官僚特权的有效方案,而是陷入了道德主义的空洞说教。理学的有些思想,如‘存天理,灭人欲’;原先含有节制统治者骄奢淫逸的意图,但却成为统治者压制、剥夺人民正当、合理需求的麻醉剂。“饿死事小,失节事大”也成了摧残妇女的精神枷锁。到了明清以及近代理学蜕变为官方理学,逐步成为维护封建专制主义,维护宗法统治和封建礼教的野蛮工具。这在理学体系中有其自身的内在的理论根据。统治者利用并恶性发展其弱点、缺点和糟粕,削弱、阉割其中科学和民主性的精华,也是很重要的原因。一些专制君主对此起了尤为恶劣的反动的作用。在理学的发展过程中,理学内部的“心学”及其后学和官方统治哲学‘理’的争论,在一定程度上具有解放思想、发展个性的积极作用。晚明以来一批启蒙思想家对理学(包括心学)‘空谈心性’的流弊,对于官方理学所维护的封建专制主义和礼教展开了深刻的批判,这对后世产生了重要的积极的影响。清末民初人们所奉行的儒教,既非孔子,也非完全是程、朱等原来提倡的儒学,而是封建国家的一种统治思想,官方理学——统治者,特别是明清时期作了阉割,并利用、膨胀其消极面的理学思想。五四时期打倒‘孔家店’在很大程度上正是反对了这种统治思想。这有其进步意义。但是,进而彻底否定历史上的孔子、程、朱及其思想,这就值得探讨了。

时代在前进,社会在发展。

积弱积贫,受欺凌挨打的时代已经一去不复返了。中国人民已经站起来了。近百年来从清算传统文化的积垢,进而怀疑、否定整个传统文化的社会大气候也已经根本改观,我们正面临着新的任务和挑战!

今天在实现现代化和经济腾飞中,我们需要借鉴、吸收外来,特别是西方文化。但是我们更迫切需要自己民族的传统文化。只有在科学总结、正确认识本民族文化的基础上,我们才能更好地嫁接、培育、吸收外来文化;“结合创新”,发展我国民族的新文化。

一味模仿外来文化,轻视、否定自己的文化传统,没有自己文化特色的民族,是没有希望,没有出息的民族。

固步自封,不借鉴、吸收外来文化,丰富发展自己,这是注定要失败的民族,至少也是愚蠢的民族。

世界文化是多样性的。在世界文化的百花苑中,每个民族都以其瑰丽多姿的民族文化为百花苑增添光彩和芬芳。世界文化又有认同感和同一性,任何一个民族的独特的卓越的贡献都将格外引人注目,在百花苑中独领风骚。在世界文化“争奇斗艳”的历史发展的长河中,有的民族前进了,有的倒退了,有的消失了,作为具有古老灿烂文化的中华民族应该努力争取为世界文化的百花苑做出更多的贡献。这是时代赋予我们炎黄子孙的历史重任!

这本文集是在“宋明思想文化和华夏文明国际学术讨论会”的基础上编纂而成的。上海大学、上海社会科学院、上海市社会科学学会联合会三个主办单位的领导积极支持了这次会议的召开。我受大家委托负责筹备这次会议,在此过程中,得到了中国社会科学院历史研究所等十四个协办单位,得到了学术界和社会各界,海内外包括港、台地区许多朋友的热情支持和帮助,得

到了德国的同行、朋友们和侨居德国的同胞们的热情慷慨的帮助。在此,我谨向所有支持和赞助会议的单位、领导和个人表示深深的谢意和敬意。

谢谢大家!

注

陆九渊的‘心学’保留了传统的‘上帝’神,但他十分重视‘人’;强调发挥‘人’及其‘本心’的主宰作用。如说:“人须是力量宽洪,作主宰。”(《语录下》《陆九渊集》卷三十五)又说:“尽我之心,便与天同”(同上)后来王守仁进一步用人之‘良知’解说‘天命’,认为‘良知,是乃天命之性’”(《大学问》《王文成公全书》卷二十六);“命即是性”(《传习录下》《全书》卷三)强调‘我的灵明(指良知——引者)便是天地鬼神的主宰’(同上):把原来主宰一切的“天命”变换为人的“良知”,和程、朱用‘义’理’解说、否定‘天命’,类似,接近。

宋代哲学的卓越 创新 ”

—— 中印文化的碰撞、融合之果

祝 瑞 开

唐代中叶，特别是唐末以来，社会经济，特别是城镇商品经济有了发展，封建制也有了进展：魏晋以来的门阀品级制逐步瓦解，部曲佃客制在削弱，租佃制兴起，封建农民的人身依附关系有了相对的削弱，同时，工、商、贩夫走卒等市井“细民”的扩大，也在社会上逐步产生影响。社会的变化为哲学、思想的发展提供了沃土。汉魏以来，佛、道的寺院经济在发展，佛教文化的广泛传播对我国本土文化，特别是儒家思想提出了严峻的挑战，本土和异域印度文化的碰撞与融合，进一步推动着哲学、思想的前进。

这些都孕育、呼唤着新的哲学的产生。到了宋代，我国古代哲学出现了又一个光辉的高峰。

性 命 之 学

性、命问题是我国古代哲学的老问题。封建制和城镇商品经济发展后出现的新情况要求人们对之进行新的探索。佛教般若学关于世界不真、空的论述和奇谲多姿的“涅槃”佛性说推动着人们对这一问题的思考。到了宋代，性、命这一古老的哲学问

题就成了哲学家们探讨的一个重点。

唐代中叶,李翱继承并发展了《中庸》的‘诚’的观念,把‘诚’说成是人性最完善的状态,对之作了本体性的论述。他说:“诚者,圣人之性也。寂然不动,广大清明,照乎天地,感而遂通天下之故。行止语默,无不处于极也。复其性,贤人循之而不已者,不已则能归其源矣。”(《李文公文集》卷三《复性书》)这里,对诚的描述“寂然不动,广大清明,照乎天地,感而遂通天下之故”等显然受佛学“涅槃”说的影响,但又与之相对立。它不是佛家皈依“三宝”,证得‘寂灭’的‘冥悟’,而是‘感而遂通天下之故’、‘行止语默’,面向现实人生的“清明”状态。这是儒家在社会出现变化和面对佛学“涅槃说”挑战的新形势下,对“人性”的新的探索。

宋代周敦颐继承了这一思想。他说:“诚者,圣人之本。”(《通书·诚上》第一)‘圣,诚而已矣。’(《通书·诚下》第二)张载对此作了发展。他说:“至诚,天性也。不息,天命也。”(《正蒙·乾称篇》)‘诚’,不仅是圣人独具的完美的品性,而且已成为一般人天所赋与的本性。这就进一步阐述了儒家对人性论的思想主张,用‘诚’这一观念批评了佛教般若学的‘不真、空’和‘涅槃说’的‘寂灭’的思想理论。所谓‘不息,天命也’,强调人的使命就在于不停地前进,即所谓“自强不息”(《易传·乾》)者是。显然,这是与佛学‘寂灭’、‘物不迁’的观点针锋相对的。这样,在性、命问题上,张载继承了前辈儒家的思想观点,第一次比较明确、系统地作出了哲学概括和总结,对佛、道,特别是佛家的佛性论乃至本体论进行了批驳。

张载指出儒家所谓的‘诚’,就论述‘道’这一根本而言,也就是佛家所谓的‘真如’、‘实际’。他说:“释氏语实际,乃知道者所谓诚也,天德也。”(《正蒙·乾称篇》)但他批评佛家对“实际”所作的‘虚幻’、‘厌世’的解说。他说:“其语到实际,则以人生为

幻妄，以有为为疣赘，以世界为荫浊，遂厌而不有，遗而弗存。”（同上）这样，在他看来，佛家并不能真正理解所谓“实际”。他说：“所谓实际，彼徒能语之而已，未始心解也。”（同上）张载在这里表现了某种含混，把“诚”和佛家的“真实际”等同起来，但他仍然明确把“诚”解释成“天性”“天德”，看成是一种属性、状态和作用，这就仍然坚持了他的“气”的一元论。在张载乃至宋代其他哲学家的思想体系里，“诚”表现出本体和属性、状态、功能等的某种混合，这固然受到传统的《中庸》哲学的影响，但更直接的应是佛、道，特别是佛家“涅槃说”及其思维方式的影响和导向。有些学者把宋代哲学家的“诚”的观念径直看成“本体”，似忽略了其间的区别。

宋代哲学家从张载开始对“诚”的观念进行了再解释，把“诚”解释成“实”，或“真实”“无妄”。这是一个非常重要的突破性进展。张载说：“诚则实也。”（《张子语录·语录中》）“诚者虚中求出实。”（同上）“人生固有天道。人之事在行，不行则无诚，不诚则无物，故须行实事。惟圣人践形为实之至，得人之形，可离非道也。”（同上）“天地之道无非以至虚为实，人须于虚中求出实。”（同上）强调“人事在行”“须行实事”，须“践形”，要从“虚中求出实”。这和佛、道倡导“虚寂”“无为”“超脱形骸”是针锋相对的，“诚”的反佛、道的意义是很明白的。

二程（程颢、程颐）和朱熹持同样的观点。

程颢尖锐指出：“释氏无实。”（《二程遗书》卷十三）明确揭示了“实”与“不实”正是他们和佛家的分歧、对立所在。他对“诚”解释说：“无妄，天性也。”（《程氏释言》卷二）

朱熹总结上述观点说，“诚者真实无妄之谓，天理之本然也。诚之者未能真实无妄，而欲其真实无妄之谓，人事之当然也。圣人之德，浑然天理，真实无妄，不待思勉而从容中道，则亦天之道

也。①《四书章句集注·中庸》二十章。又参见《朱子语类》卷六十四“诚”是“人事之当然”，又是“天理之本然”，对待人事一定要“真实无妄”，岂能以人生为“虚无”“幻妄”？朱熹从“天道”“天理”上系统论证了对待人生的“诚”这一根本态度。

“诚”本来只是一种心态和伦理道德观念，经过宋代哲学家的哲学论证，却成为反对佛、道的“虚无”“幻妄”的思想理论，成为儒家对世界和人事的总的和根本的看法，表现了儒、佛、道三家对待世界和人生的根本态度，是“真实”还是“幻妄”的对立，这就使“诚”成为宋代哲学的一个核心，某种程度上具有世界观的意义。“诚”的哲学的时代意义和积极意义亦在于此。

二程和朱熹还进一步把性、命两者一致、统一起来。二程引《中庸》的“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”一句后，发挥说：“心则性也，在天为命，在人为性，所主为心，实一道也。”②《程氏粹言》卷二）又说：“其命在人则谓之性。”③（同上）朱熹解释上引《中庸》的那一段话，说：“命，犹令也。性，即理也。天以阴阳五行化生万物，气以成形，而理亦赋焉。犹命令也，于是人物之生，固各得其所赋之理，以为健顺五常之德，所谓性也。率，循也。道，优路也。人物各循其性之自然，则其日用事物之间，莫不有当行之路，则是所谓道也。修，品节之也。性道虽同而气禀或异，故不能无过之不及之差。圣人因人物之所当行而品节之，以为法于天下，则谓之教。若礼乐刑政之属是也，盖人之所以为人，道之所以为道，圣人之所以为教，原其所自，无一不本于天而备于我。学者知之，则其于学，知所用力而不能自己矣。”（《四书章句集注·中庸》一章）强调天赋于人的自然本性就是要人成其“所以为人”，行“其日用事物之间”“当行之路”，圣人的教化就是人按各自“所当行”，遵行此道。从“人”是“社会的人”这一本质特征批判佛、道以人生为“虚无”“幻妄”抛弃人伦五常的思想为

违反人之本性。张载的性命说：“至诚，天性也，不息，天命也。”分别批判佛家的虚幻厌世和寂灭无为：性、命两者是分立的。程、朱则进一步把性、命乃至天、理等有机融合和统一起来。程颐强调：“穷理尽性以至于命，一物也。”（《二程遗书》卷十一）穷天理，尽人性，也就是完成了天命之理和性。“性，即理也。”这里，理（天）、性（诚）、命三者完全有机统一起来，形成了更为精致、系统的人性论，对佛、道展开了批判。

宋代哲学家比较彻底地否定了传统的“天命论”。如程颐就把至高无上的“天命”置于“道义”之下，主张“一循于义”，完全直道而行，毋需听断于“命”。他说：“乐天知命者通上下之言也。圣人乐天则不须言知命。知命者知有命而信之者尔。‘不知命无以为君子’是矣。命者所以辅义。一循于义，则何庸断之以命哉？”（《二程遗书》卷十一）强调人的贤、不肖，国家的治乱都在人为，在于“穷理尽性”，而毋需仰仗天命。他说：“人贤不肖，国家治乱，不可以言命。”（《二程遗书》卷十一）这反映了封建门阀品级制度崩溃和城镇商品经济有所发展以后地主阶层、市井小民的崛起和士人的新的觉醒，表现了他们蔑视“权威”，睥睨一切的英雄豪迈气概和积极进取的高昂精神。宋代改革家王安石也有相同的观点。他说：“苟命矣，则如世之人何？”（《临川文集·行述》卷六十七）二程和王安石尽管政治见解不一，却表现了同样的反对“天命”的哲学观点。由此可以看出，这正是宋代哲学家所共同具有的时代精神。

汉以来思想家在人性论上多主“性三品”说，强调了君子、小人，贤、不肖的森严的等级划分。这是为汉魏以来的门阀品级制和部曲佃客制服务的。唐代李翱的“性善情恶”说认为“性无不善”，人人都有善性，但“百姓”溺于情欲，所以为恶，主张“复其性”（见《复性书》）。对“性三品”说作了某种修改。

宋代哲学家在人性论上发展了这种思想。他们继承了传统的“人为贵”的思想，强调人性皆同，都有善性。如张载认为人都存有“天地之性”。他说：“刑而后有气质之性，善反之则天地之性存焉。”（《正蒙·诚明》）“性于人无不善，系其善反不善反而已。”（同上）这种“天地之性”就是从原始儒家“天地之性人为贵”的思想脱胎而来，并建立在其上。《汉书·董仲舒传》载：“孔子曰：‘天地之性人为贵。’明于天性，知自贵于物，知自贵于物，然后知仁谊。……谓之君子。”正是“人”才具有这种“天地之性”，所以高于万物，成其为“人”，才能知仁谊，为君子。

二程和朱熹称道“天命之性”。程颐说：“性与天道，一也。天道降而在人，故谓之性。性者生生之所固有也。”（《程氏经说》卷八）又说：“性即是理，理则自尧舜至于涂人，一也。”（《河南程氏遗书》卷第十八）朱熹称之为“天命之性”（《朱子语类》卷四），并说：“性者，人之所得于天之理也。以理言之，则仁义礼智之禀，岂物之所得而全哉？此人之性所以无不善，而为万物之灵也。”（《孟子集注·告子章句上》卷十一）把“仁义礼智”这些后天的属性说成人的天赋当然是错误的，但强调人因为具有这些社会属性高于万物，却是有道理的。

宋代哲学家在人性论上强调了人高于万物进而阐说人性的同和善，这些思想把封建社会各色人等的“本性”拉平、等同、划一起来，并把它上升到“天命”“天道”和“理（天理）”的高度。这在当时有削弱品级制和人身依附关系，提高和维护“人”的地位的积极意义。当然，“天道”“理”的强调也包含着强化封建纲常统治的消极意义。

朱熹从“人物性本同”（《朱子语类》卷四）的观点出发，指出：“以其理而言之，则万物同源，固无人物贵贱之殊。”（同上）指出贵贱不等的“人”的“本性”都出自一源，是相同的。历来认为“上

“上智”“下愚”“圣人”“小人”这两类“人”存有天壤之别，根本不能、也无法进行比较；然人莫不有是形，故虽上智不能无人心，亦莫不有是性；故虽下愚，不能无道心”（《四书章句集注·中庸章句序》）：“上智”“下愚”同具“人形”，所以同具“人心”。又说：“虽圣人不能无人心，如饥食渴饮之类；虽小人不能无道心，如恻隐之心是。”（《朱子语类》卷七十八）这些话虽然很婉转含蓄，但在当时确实已不免有亵渎“圣人”和为“小人”张目之嫌了。程、朱这些思想在一定程度上反映了“庶民”特别是市井小民“齐上下”、“一贵贱”的思想意识。程朱的“理则自尧舜至于涂人一也”；以其理而言之，……固无人物贵贱之殊”和王守仁的“满街人都是圣人”（《传习录下》《王文成公全书》卷三）；良知之在人心，无间于圣愚，天下古今之所同也（同上），两者一强调“理”，一强调“心”，虽然不同，但强调“尧舜”“涂人”“圣愚”的“齐”“一”却是息息相通，是一致的。这正是宋明时期人身依附关系相对削弱、城镇商品经济有了发展，市井小民崛起在思想上的反映。

宋代哲学并不能完全摆脱封建等级制和“三品”说的影响。在论述人性同和善的同时，他们又分别从所谓“气质之性”，如张载（见《正蒙·诚明》），或从所谓“气禀有异”，如程朱，论述了“圣人”“小人”的差别，强调有“自幼而善”的“圣人”；“自幼而恶”的“小人”；有“长而见异物而迁，失其赤子之心”的“中人”（见《朱文公文集》卷六十七，又《朱子四书或问·论语或问》卷十六人有“四等”的论述）。这些思想是为封建社会的等级制所决定的。

和上述“人性论”相对应，宋代哲学家所主张的“仁爱”思想表现出他们的时代特色，具有“泛爱”和某种“平等”的色彩，这是在此以前的儒家尚未充分展开和没有的。原始儒家有“爱物”的思想，是人对物爱惜、爱育之意，但并未上升到宋代“物吾与也”“与物同体”的思想境界，后者更具有“齐”“平物我”和“泛爱”的