

导 言

在中国古代思想家那里，一谈及伦理道德，总是要与“我”联系起来。学以为己，是中国传统道德的特点。

中国古代社会，是一个社会政治伦理关系极为复杂的社会，然而，无论何种关系，都是要靠人来维持，都要靠每一个具体的、活生生的、相对独立的、充满各种特殊性的“我”来维持，因而，社会的道德关系最终都可以归结为人我关系。中国古代思想家们以其丰富、切实的人生体验，以其深邃的实用智慧，抓住了这一具有最大普遍性、最大适用性和最久远的历史性的关系。围绕着这一关系，中国古代的思想家们从不同的角度和方面，提出了不同的然而都是很有历史价值的思想，它们或博大，或精巧，或雄伟，或诡奇，或平易，或卓特。这些不同的思想相互补充、交互辉映，蔚成中国伦理思想史上一大奇观。发掘这一瑰宝，并从中寻找或发现其恒久不灭、至今仍能适用的道德真理，是我们的重要任务。

一、人、我释义

在我国古代文献中，“人”、“我”两语辞在不同的场合应用，往往有不同的含义。此外，古人还常常用其他的语辞来代替

“人”、“我”有时某种特定的语辞还是某种具有特殊地位的人的自称或特称。因此，研究中国古代的人我关系理论，必须首先明了“人”与“我”语辞的确切含义，了解与它们相同或相近的语辞，从而确定人我关系的肯定界说。

“人”这一范畴，照现代人的理解，无非是指“两足而无毛”、有意志、有理性而且以“一切社会关系的总和”为本质的、与其它低级动物相区别的人类。在中国古代，人们对“人”这一范畴的理解要笼统得多，复杂得多。它的具体含义，在古代至少有以下六种：

第一，人是指人的族类，即由宇宙中最精微的元气凝结而成的、有生有知而且有义的、能思想能劳动的万物之灵者。古代占主导地位的观念，是认为人是宇宙之中最为尊贵的动物，在宇宙中拥有最为卓越的位置。东汉许慎《说文解字》对人的界说是：“天地之性最贵者也。此籀文，象臂胫之形。凡人之属皆从人。”“性”字即古生字。是说人的属类是世间有生命的事物中最贵者。《尚书·泰誓》说：“惟人万物之灵。”荀子说：“水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义，人有气有生有知亦且有义，故最为天下贵也。”（《荀子·王制》）《礼记·礼运》对人所下的定义是：“人者 其天地之德 阴阳之交 鬼神会 五行之秀气也。”又说：“人者 天地之心也 五行之端也 食味别声被色而生者也。”《淮南子·精神训》说：“精气为人”。《列子·黄帝》说：“有七尺之骸、手足之异、戴发含齿、倚而趋者谓之人。”上述引文，均是从人的属类意义上理解、定义的。

第二，人为称众之辞。例如，《左传·襄公三十一年》说：“大决所犯 伤人必多。”《论语·颜渊》说：“‘樊迟问仁。’子曰：‘爱人’。”《孟子·滕文公上》说：“为天下得人者 谓之仁。”这里所说的人，都是指众人或庶众。一般来说，这个意义上的人是指社会地位较低者，与所谓“肉食者”、在位者相对。

第三，人用以指某一种、某一类或某一部落、某一地域之人。《论语·宪问》载：“子路问君子。子曰：‘修己以敬。’曰：‘如斯而已乎？’曰：‘修己以安人。’曰：‘如斯而已乎？’曰：‘修己以安百姓。修己以安百姓，尧舜其犹病诸？’”这里的人与百姓相对，是指那些与自己亲近之人，当是自己九族以内之人和师长朋友。在甲骨文中，人也常用来指某种特定之人，例如“八日辛亥允伐伐人二千六百五十六人。”此处的人是指被杀伐的对象，当是用来做牺牲的奴隶或俘虏。如在人之前加上某种定语，就具有更明显的特定含义。如国人是指在城邑中的人，野人是指在田间劳作、居于乡村的小民，大人是指在位之人，小人是指被统治下的下层群众。在人之前加数词，一般表示人的数目，但人前加“一”则有截然不同的含义。武丁时的甲骨卜辞说：“贞其于一人田（祸）”（《殷虚文字甲编》二一二三片）《尚书·吕刑》中有“一人有庆，兆民赖之”之语。这里的“一人”，与兆民相对，为天子的专称。天子以外的人，是没有资格自称“一人”的。《左传·哀公十六年》载，孔子死，鲁哀公谄之悼念，自称“余一人”。为此，孔子弟子子贡斥他身为诸侯，而不该僭用这个天子的称号。一人”之称谓不仅天子自称而且臣下也如此称呼天子。对此，《白虎通·号篇》有过明确的解释：“王者自谓一人者，谦也。……臣下谓之一人何？亦所以尊王也。以天下之大，四海之内，所共尊者，一人耳。”

第四，人用以指自我以外的他人、别人。《诗·郑风·将仲子》：“岂敢爱之，畏人之多言。”《论语·宪问》：“子曰：‘不患人之不己知，患其不能也。’”这个意义上的人，在古代伦理学著作中最为常见。

第五，人用以指具有智谋、勇力或其他技能的杰出人才。《左传·文公十三年》载秦大夫绕朝谓士会语：“子无谓秦无人，吾谋适不用也。”

第六，人用以指人的品质、才能。《论语·颜渊》：“樊迟……问知。子曰：‘知人。’”人们常说的“知人善任”、“文如其人”都是在这个意义上说的。

关于“我”字，古人的理解与我们现代人相同。许慎《说文解字》界说我：“施身自谓也。”段玉裁注：“不但云自谓而云施身自谓者，取施与我，古为叠韵。施读施舍之施。谓用己厕于众中，而自称则为我也。”我在古代还借为“俄”，即倾侧、歪貌。自我之“我”，按照许慎的定义，是把自己杂置于众人之中，自称则为我。我离不开与我相类的众人。我是人众中的一分子；与众人相联系而又能把自己同众人区分开来，才有所谓我。我不是自己确定自己，而是在众人之中确定自己。我是众人之一，舍人无我。

在古代文献中表示“我”的字有许多个。《尔雅·释诂》说：“印、吾、台、予、朕、身、甫、余、言，我也。”

印，作为我之代称，见于《诗·邶风·匏有苦叶》：“人涉印否，印须我友。”意为人都涉水渡河而我独否，因为在等待我的男友，晋郭璞《尔雅》注说：“印、犹媿也，语之转耳。”媿字，亦即我，是女人称我之辞。许慎《说文》：“媿，女人自称媿我也。”段注：“媿我朕文，如吴人自称阿侬耳。”由此而论，印同媿，是女人称我之辞。《诗·小雅·白华》中有“印烘于熅”之语，朱熹《诗集传》说此诗是幽王之被废黜了的申后所作，可证印为女人称我之辞不谬。

朕，作为我之代称，先秦时期人人可用。《尚书·皋陶谟》：“皋陶曰朕言惠，可底行。”《尚书·大禹谟》：“帝曰格汝禹，朕宅帝位，三十有三载，耄期倦于勤。”《楚辞·离骚》：“回朕车以复路兮，及行迷之未远。”晋郭璞说：“古者贵贱皆自称朕。”朕作为帝王自我之专称，定于秦始皇二十六年，事见《史记》。

予和余二者字异而音同，均是自称之辞。《尚书·盘庚》中“予一人”的自称有数见，《国语·周语》引《盘庚》文：“则惟余

一人是有佚罚。”这里的“余一人”，《盘庚》作“予”，可见二字通用。汉郑玄《礼记·曲礼》注中说：“余予，古今字。”余和予均是我之称，但有时间上的早晚之分，盖余字甚古，予字次之。甲骨文用余，而未见用予。郭沫若说：“殷代及西周的古器物铭文里面的人称代名词，第一人称主格用我、用余，不用予字；领格用朕，有时用我；宾格用余，有时亦用我。……这是东周以前用字的通例。凡《诗》、《书》中用朕为主格，用予吾尔汝等字，不是后人伪托，便是经过改窜的东西。”^①郭说甚审。《诗》《书》中称我一般用予，《说文》段注：“余之引伸训为我。诗书用予不用余，左传用余不用予。”可见东周后余予相混而用，现存《诗》《书》必非西周之时的原样文字，除有伪托和窜改外，还有在相传过程中以今字易改古字的现象。余、予本身都是我之代称。单称余或予足以使人明了是指自我本身，而古代帝王却不厌其烦而称“余一人”或“予一人”。按照古人的解释，帝王“自谓予一人者，言我是人中之一人，与物不殊，故自谦损。”（孔颖达《礼记·曲礼》疏）。这种解释，实在是给帝王们脸上贴金。古代帝王朝见诸侯，发号施令，总要在臣下面前耍足威风，从来也不会把自己摆在普通人中之一个人的位置。予一人云云，最明白无隐的含义是“我一人说了算，无须和他人商量”之意。予一人的称谓，实是独裁者表示自专自断的口吻。帝王自称余一人，由来已久。据《吕氏春秋·顺民》载：“汤乃以身祷于桑林，曰：余一人有罪，无及万夫；万夫有罪，在余一人。”^②可见商汤时就已有称余一人的习惯了。古代帝王称余一人或予一人有固定的场合，一般是在朝见臣下的庄严时刻才如此称呼。《礼记·曲礼下》说：“君天下，曰

① 郭沫若：《十批判书》科学出版社，1956年10月版，第22页。

② 胡厚宣：《释余一人》（载《历史研究》1957年第1期）对“余一人”有详释。

天子。朝诸侯 分职授政任功 曰予一人。帝王之外 人皆不得称予一人，但可自称余或予，这在古代文献中到处可见。

此外 台为我之代称 数见于《尚书》。《说命上》：“王庸作书以诰曰 以台正于四方 惟恐德弗类 兹故弗言。”《说命下》：“王曰 来汝说。台小子旧学于甘盘。”《汤誓》：“王曰 格尔众庶，悉听朕言：非台小子，敢行称乱，有夏多罪，天命殛之。”《禹贡》：“祇台德先。”可见台似多用作主格。身作为我之代称 实指“我之躬”。甫为我之代称 又是丈夫之美称。《礼记·曲礼下》：“临诸侯，眡于鬼神，曰有天王某甫。”言为我之代称，多见于《诗经》如《周南·葛覃》：“言告师氏 言告言归。”《小雅·鸿雁·庭燎》：“君子至止 言观其旂。”大多为地位较低之人的自称。吾字作为与我相同的人称代词，使用得甚为普遍，属于民间口语，而在金文和文言中使用较晚。据郭沫若研究，吾字与印字等一样，是民间口语，其用甚古。秦襄公崛起西戎，于周平王元年（即秦襄公八年）送周平王东迁后的纪功石刻（即所谓《石鼓文》）中首先使用吾字。“《石鼓》诗中开始使用吾字，而写作‘𠄎’，是御字的异体。由于有些字的结构繁复 故唐人疑为‘籀文’而以为是周宣王时代的东西。又由于使用了几个吾字，这个字在金文中的开始使用在春秋中叶，以‘虜’或‘戲’字代替。……。”^①

如上所述，印、吾、台、予、朕、身、甫、余、言均是古代的称“我”之辞。《尔雅·释诂》以“我”解释它们，足见“我”包含了以上诸种称谓的所有含义，可以作为“施身自谓”之辞的代表。

那么，从我人关系历史上看，人们“我”的意识形成于什么时代？何时有了“我”字 按《诗》的《雅》、《颂》、《尚书》的《诰》（郭沫若说它们是中国的头号古文 中“我”字就屡见不鲜，

① 郭沫若：《奴隶制时代》，人民出版社，1973年版，第261—262页。

举不胜举。甲骨文和金文中，“我”字也很常见。甲骨文的“我”字作“𠄎”（见《甲骨文编》）金文的“我”字作“𠄎”（见西周《大盂鼎》铭文）字形基本上与现在的“我”字相同。由此可见，“我”字形成甚早。中国的文字，主要是象形文字，所以，汉字的字形往往可以反映人们对事物的原始认识。清末民国初刘师培由我字构造而推论说：“上古之人，只知自卫，故我字从戈，躬字从弓。盖处竞争之世，兵器不可须臾离。然即造字之义观之，则古人舍自卫之外，故无所谓义务也。（《伦理教科书·论己身之重要》）此说虽然未详，然大意甚明：即“我”字产生于上古时人的生存和自私意识，它反映了上古人与人之间的斗争。

我们如果用历史唯物主义为指导原则，来分析“我”字，就可以有更多的收获。《说文》谓我从𠄎从戈，又说𠄎即古垂字，又说𠄎即古文我。戈为古代最常用的一种钩击兵器。我字从𠄎（垂）盖指戈端所垂挂的装饰。这也就是说，我字实际上就是戈的象形。甲骨文的我字作“𠄎”，亦象有垂饰的戈形。徐灏引元周伯琦语：“𠄎戈名，象形，借为吾我字。（见《说文解字注笺》）可见我实为戈字，借为吾我之我，是以戈自卫或以戈服人的意思。根据历史唯物主义社会存在决定社会意识的一般原理，我们可以得出这样一个结论：第一，先有实际存在的戈，然后才可能有戈的象形文字“我”。戈是一种用铜制作的兵刃，因此，我字的产生不能早于原始公有制解体时期铜石并用的年代，即传说中的“蚩尤作兵”的年代（约公元前 3000 年^①。在这之前，据历史学家们的研究，古人还不能制造金属兵器，当然也就造不出象戈形的“我”字。第二，人必须有比较鲜明的自我意识，即能独立地意识

^① 现在所知道的最早的青铜器，是 1975 年在甘肃东乡县林家的甘肃仰韶文化马家窑类型遗址中出土的一件青铜刀。马家窑类型的年代，经用科学方法测定，约为公元前三千年左右。

到自我的身体、思想、财产权的意义时，才能产生社会个体对自己的具有肯定意义的称谓“我”。

前人对历史的研究告诉我们，在原始公有制条件下，人的自我意识相当薄弱，私有观念更是非常淡薄。拉法格对原始社会风尚作了大量的历史考察之后说：“私有观念对于一切资产者是非常自然的，但当初跑进人们的脑筋却不那么容易。当人们开始思想时，恰恰相反，他们首先想到的是一切应当归大家。”^① 思想意识总是以社会存在为基础的。一切归氏族部落公有的时候，人们总是想到氏族部落的全体；一切都归私有的时候，人们总是想到自己。这就是说，上古时代，人们自觉而明确的、与对人的意识相对应的自我意识，必然产生于原始公有制解体和私有制开始形成的时代。这一时期，在私有制不断发展和私人自我利益不断扩大的基础上，人们日益把自己同他人明确地区分开来，并形成一个个逐渐丰富而独立的内在世界。日益鲜明的自我意识，逐渐成为自我思想和行为的主宰，成为自我所拥有的财产的主宰。这种自我意识，最先在氏族部落首领身上体现出来。氏族部落首领身居要职，最有条件侵吞公有财产而成为最早的私有者。因而他们在往最先形成私有意识。为了保卫其财产和地位，他们不惜破坏古老的传统，而动用强权和武力。

处在私有制开启之时的黄帝，有可能是历史上首先使用“我”字的第一人。《庄子·盗跖》说：“神农之世，卧则居居，起则于于，民知其母，不知其父，与麋鹿共处，耕而食，织而衣，元有相害之心。此至德之隆也。然而黄帝不能致德，与蚩尤战于涿鹿之野，流血百里。”《商君书·画策》说：“神农之世，男耕而食，妇织而衣，刑政不用而治，甲兵不起而王。神农既没，以彊胜弱，以众暴寡，故黄帝……内行刀锯，外用甲兵。”《史记》也说：黄

^① 拉法格：《财产及其起源》第 54 页。

帝“习用干戈以征不享”；“天下有不顺者，黄帝从而征之”。以上诸说，都说明神农黄帝之交乃是中国历史上的重大转折。黄帝习用干戈，以征天下不顺己者，其主宰意识非常鲜明。黄帝对其氏族部落内部行刀锯之政，对外用干戈之征，就是要把天下之财尽归于己，使天下之人都成己之臣民，这也许就是他被尊为历史上五帝之首的主要原因吧。古老相传，黄帝的史官仓颉造字，恰巧黄帝又最先习用干戈，据此推之，以象戈形的“我”字极有可能是黄帝时代的创造；造出“我”字，无非是要表示黄帝这位以武力强盛而成霸的主宰地位，表示一切人都要在黄帝的武力面前俯首称臣。

清阮元在其《经籍纂诂》中曾经特列一条关于“我”的定义，说：“我谓宰主之名也。”我以为，此说是对“我”这个称谓最古老、最精微的内涵的揭示。“我”字的最初含义并非泛指社会个体的自谓，而是人间宰主（最初是指黄帝）的特称。甲骨卜辞中殷王不是称“我”，就是称“王”如《殷契拾掇》一七九：“壬午卜，宾贞河崇我。”《殷虚文字乙编》五四〇六：“不我崇。”《殷契粹编》一二五四：“父甲崇王。”到殷王武乙时，又出现了我、王的合字“𠄎”用以表示殷王。“我”用来特指人间的主宰、帝王，在儒家经典中还有残存。例如，《诗·小雅·鹿鸣》：“呦呦鹿鸣，食野之苹。我有嘉宾，鼓瑟吹笙。吹笙鼓簧，承筐是将。人之好我，示我周行。”《鹿鸣》诗是国君宴会群臣和宾客时歌唱用的，诗中之“我”，表示的是君王。诗唱出了君主不负忠善的臣下之意。《易·中孚》九二交辞：“鸣鹤在阴，其子和之。我有好爵，吾与尔靡之。”爵原是饮器，但殷周时代都以此类器皿的分别表现政治职位的高低。交辞的含义是说，我（君主）有美爵，不私权利，愿与尔贤我、和我、助我者分散而共之。《尚书·微子》：“我用沈酗于酒，用乱败厥德于下。”孔安国传：“我，纣也，沈湎酗酒，败乱汤德于后世。”《微子篇》是微子将去纣时对父师箕子、少师比

干的陈述，此我字不用以自指而指纣，可知我字本来是君王的代称。君王特称“我”，意味着众人权力的被剥夺。古人的称谓是很讲究的，臣下对君王而自称“微臣”，仆人对主人而自称“奴婢”，小民对官长而自称“小人”，都在表明自己不敢自专而唯主上之命是听的“奴仆心理”。在这不同的自谦之辞后面，隐藏着一个共同的历史真象，这就是人对人的阶级压迫。

随着历史的发展，“我”的使用就不再限于帝王君主。人们拥有身体、财产，在一定的人际圈子里可作主宰，便可以称“我”。后来更进一步演变成“施身自谓”之辞，并可以为任何身份的人所用。一般人自称“我”，虽无为王之想，但其中仍然保留着主宰的意义。也就是说，自古至今，凡人自称“我”，不论他是有意的还是无意的，都表现着他自为主宰的内在意识。

当然，在“我”字产生以前以及“我”为帝王特称的历史时期内，众人的自我意识仍然是存在的。人们因生理本能的作用而导致身体产生欲望和感觉之时，当与自然界及各种野兽的威胁搏斗之时，当在与社会中的他人交往之时，其自我意识都会起作用。但是，就人我关系的角度而论，原始公有制状态下的人们之间相互交往是以从众、从俗为原则的，其自我意识的独立作用甚小；在“我”为帝王特称的历史时期内，众人的思想行为除了从俗、从众之外更多地服从帝王长上的命令，其自我意识的独立作用同样少得可怜。前者是人类尚未脱离“畜群意识”的进化状态所造成的，后者是受阶级压迫和尚未完全脱离“畜群意识”两种因素的作用所造成的。在这两个时期，人们虽也有自谓之辞，但其中所包含的意义大大不同于“我”。“我”作为自谓之辞，是文明时代的东四、当人们充分意识到了自己的利益，当人们在心理上超越了种种人已的隶属关系之后，敢以“我”自谓，便使人己关系具有了特殊的道德性质

二、人我关系的道德性

中国古代的人我关系理论，就是以上述人我称谓为基础的。人与我对称，使人、我两称谓的意蕴显得十分明确。与“我”对称的“人”，是指我以外的、与我发生关系并具有与我同样意识的别人或他人，这是人我关系中人的确切涵义。人与我总是相比较而存在的，舍我无人，舍人无我。

人与我是相同的族类，都属于万物之灵者——人类的分子。然而，两者毕竟是不同的个体，有着不同的规定性，其肉体不同，气质不同，情意不同，品性不同，智愚不同，强弱不同，年龄不同，其家国、宗亲、尊卑、所受教育、所进行的生活实践也不同，因此，人与我之间必定产生出十分复杂的关系。在人我关系之中，我为一，人为多，从而使我处于人我交往的轴心位置。由于我与人都要从事各种各样的活动，故人我关系又可以有政治方面的、经济方面的、宗教方面的差别，等等，而“我”是个自明、自宰、自动的主体，故这诸种关系又不能归结为纯粹政治的、经济的、宗教的关系。

“我”这一称谓的特定内涵，决定了凡是通过“我”本身而发生的意识和行为，都具有道德的意义；凡是通过我的自觉意识而发生的我与人，我与物的关系，都是道德的关系。

道德以“我”为根本，以人我关系、物我关系为范围，这是中国古代思想家们的一般性认识。

道德一语，中国古代并非一开始就有，而到完有道和德这两个单音字。道原本与行字相通，可行者为道，本意为四通八达的供人行走的道路。后来有所引伸，具有了更为广泛的意义。在天有天道，在地有地道，在人有人道，在物有物道的凡可行、必行

或实行的道理、理则，皆可曰道。也就是说，道又有规律、规矩，甚至有至高无上的法则之意。孔子所谓“三年无改于父之道”，“先王之道”，老子所谓“道常无为”“道法自然”等等，都是在这个意义上说的。德字古字为“惠”或“德”。在甲骨文中，字形表示直行而前视义，指有所得。后来德字写成“惠”或“德”。郭沫若在其《先秦天道观之进展》中说，其意思是把心思放端正，犹如《大学》所说的欲修其身者先正其心。盖后人多从人已关系上考虑得的问题，看凡得是否有亏于心。惠或德是指无亏于心之得，其引伸义还包括一种内心获得满足后的愉悦感。许慎《说文》：“惠，外得于人，内得于己也。”说明惠必与特定的主体“我”相联系。以我划线，人谓外，己谓内。“外得于人”，一方面指在外获得他人对己的肯定，另一方面是指由自己的行为使外人有所得。这两方面相互联系，有对外人施惠，使之有所得，自己才能获得他人的肯定。“内得于己”是指获得心理上的无愧、满足和愉悦。合而言之，即为惠。段玉裁注此两句说：“内得于己，谓身心所自得也；外得于人，谓惠泽使人得之也。”段玉裁的前句解释为“内得于己”的精解，后句解释则与“外得于人”的原意有差距，因为他只肯定了外人得己所施惠泽的一面，而未解释自己赢得外人之肯定、信任、赞誉、合作的一面。“外得于人”是与“内得于己”密切相联的。许慎对德字的解释就是以“我”为轴心的。没有主体，没有我，也就没有承受者，因而也就谈不上德。道德二字连而为一，其意义十分确定，专指自我对道之得，通俗地说，即是对人伦物理的认识和把握。道是客观的，可为我所得，亦可为人所得。道对人人来说都是共同的，德则因人而异。然而，人我对道之得虽有差异，但毕竟都是道德。道德二字连用，始于春秋战国时的《管子》、《庄子》和《荀子》。《管子·戒》说：“圣人上德而下功，尊道而贱物，道德当身，故不以物惑。”此道德与今人理解的道德基本相同，认为身具道德，就能够抵御名利之物的诱

惑。庄子以体认遵从自然为最高的道德。荀子最重礼，故把把握礼看作是最高的道德。

道德关系是建立在个体的“道德”基础之上或通过主体的“道德”而形成的关系。道德主体“我”通过自我意识把人我、物我既区分又联系，通过自我的自做主宰的有目的行动既给人施加影响又接受他人施予的影响，又通过自我对其行为意义的了解、对人我、物我交往的反思，使围绕着我所发生的关系依照自我所体认的道德维持下去。不同的社会等级，不同的学派以至不同的人，其道德是不完全相同的，甚至是对立的。靠他们各自所体认的道德去调解与周围发生的关系，这种关系也必然呈现出种种不同的面貌。不论这种关系的道德性质是怎样地不同，而这种关系却总是我与人、我与物的关系。在人我关系之中，我是主体，人是客体，因而我之道德认识和道德境界对人我关系的道德性质就有决定性的影响。我以外的人也都有其“自我”在他那里，也同样形成一个特殊的人我关系。他的道德对他那个人我关系的道德性质同样有决定的影响。社会是由无数人构成的大集合体，其中不同的个体就有不同程度的道德觉悟。因此，通过这千差万别的道德觉悟而形成的各个人我关系也必然是千差万别的。在十分复杂的诸人我关系中，必然会有一种或几种较好地反映了人我社会交往的一般本质，适应了时代的要求，因而为社会上大多数人所推重；这种被大多数人所推重的人我关系，就成了社会上一切人我关系的模型和标本，为整个社会所效法。具体行为主体对人我关系的调解法则的认识是特殊的、个别的，当这种认识符合了人我交往的内在规律时，就具有了一般的、普遍的意义；具体行为主体对道德的把握是主观的，当这种把握是正确的时候，就具有了客观的意义，或者说可以转化为客观的法则。

伦理是道德的客观化，或者说是客观化了的道德；伦理关系是超越了具体主体“我”的人与人的关系，或者说是客观化了的

道德关系。许慎《说文》：“伦，辈也。从人，仑声。一曰道也。”伦之本义，是辈，即“军发车百两（辆）”，引伸之，同类之次称伦。郑玄注《礼记·曲礼下》“儼人必于其伦”说：“儼，犹比也。伦，犹类也。”伦，亦训道或理。《诗·小雅·正月》中有“维号斯言，有伦有脊”之语，其《传》释伦为道，释脊为理。《论语·微子》有“言中伦、行中虑”、“欲洁其身而乱大伦”之语，伦即是指不以个人意志为转移的人道。理字的本义是治玉。作为名词，指事物的次序、条理、道理。《易·系辞上》：“易简而天下之理得矣。”《礼记·乐记》：“乐者，通伦理者也。”郑玄注：“理，分也。”可见凡物之可区分而成次序者是谓理。人与人交往，伦理即开始发生。有意识、有目的的人的活动，产生了一种他们所必须遵守的理则。伦理虽然是客观的道理、理则，但必须通过人的意识而存在，通过人的有目的社会活动而发生效用。伦理具有客观性，对每个人来说都是一种客观的存在，它犹如“道德”之“道”。人们去认识、实践伦理，把这种客观的道变成为我所有的东西，是为道德。人们依照自己的道德而形成的关系，是具有道德性的人我关系，撇开具体主体“我”而从整个人类社会次序上概观，人与人的关系即是一种伦理关系。

道德和伦理有着密切的联系，它们可以相互转化。道德的先觉者所获得的认识及其实践，随着时间的推移，影响逐渐扩大，为全社会所效法，即变成一种伦理。社会的伦理被后人学习和实践，与行为主体相结合，从而又变成主体的道德。这样周而复始，就使伦理和道德不断丰富，不断更新。正因伦理和道德这种密切的联系，今人常常把两者混同使用。

中华民族是一个非常注重伦理和道德的民族。人们把眼光专注于社会秩序时，则强调伦理；把眼光专注于个体时，则强调道德。纵观中国古代思想发展史，可以说思想家们更偏重于对道德的研究。他们强调学以为己，强调修身为本。从中国伦理思想史

上来看，古代思想家们在这一点上达到了高度的自觉。从春秋战国时代起，思想家们就把揭示人我关系中的应当作为自己毕生的任务。荀子说：“君子行不贵苟难，说不贵苟察，名不贵苟传，唯其当为贵。”（《荀子·不苟》）这表达了古代伦理思想家共同的追求意向。中国古代思想家对人我关系的研究，主要集中在人我关系的道德本质、人我关系的协调、人我关系协调的思维方法、人我的实现，以及人我关系与其他社会伦理、政治关系的联系等方面。由于社会中的人我关系具有极大的普遍性和长久性，因此古代的人我关系论较之其他方面的理论也有着较多的全人类因素和较高的历史价值。在今天社会主义条件下，古代的某些人我关系学说或这些学说中的某些方面的理论，仍然具有一定的实用价值。

第一章 远古人我关系及其 社会诸因素的制约

人我关系作为人类社会中的一种最普遍的道德关系，有一个历史的发展过程，而这个过程是与社会的发展过程相一致的。人我关系在中国古代主要经历了三个大的发展阶段：其一是原始社会状态下的氏族的人我关系；其二是夏、商、周奴隶社会状态下的受宗法制度和阶级制度严格限制的人我关系，其三是较为开明的封建社会状态下的人我关系。人我关系发展的总趋势是由狭隘逐渐转向宽广，由习俗习惯的制约逐渐转向自觉，由一种外在的形式上的关系，逐渐转化成基于内在道德意识的关系。人我关系形成及其历史发展的源头，在于氏族的人群内部；因而，氏族以及以后在此基础上形成的宗法等级制度对古代社会中的人我关系，就发生了永恒的、决定性的影响。这样，远古人我关系与血缘宗法制度的关系这一十分重要而又最能显示中国民族特点的问题，就构成了中国古代人我关系论研究的起点。

一、人我关系的血缘根基

在辽阔的中国大地上 原始初民过着怎样的一种生活 他们

的人我关系又是怎样的呢？古文献对此有不少记载：

“昔者容成氏、大庭氏、伯皇氏、中央氏、栗陆氏、骊畜氏、轩辕氏、赫胥氏、尊卢氏、祝融氏、伏羲氏、神农氏，当是时也，民结绳而用之，甘其食，美其服，乐其俗，安其居，邻国相望，鸡狗之音相闻，民至老死而不相往来。”（《庄子·胠箝》）。

“古者禽兽多而人少，于是民皆巢居以避之。昼拾橡栗，暮栖木上，故命之曰‘有巢氏之民’。古者民不知衣服，夏多积薪，冬则炆之，故命之曰‘知生之民’。神农之世，卧则居居，起则于于，民知其母，不知其父，与麋鹿共处，耕而食，织而衣，无有相害之心，此至德之隆也。”（《庄子·盗跖》）。

“上古之世，人民少而禽兽众，人民不胜禽兽虫蛇。有圣人作，构木为巢，以避群害，而民说之……”（《韩非子·五蠹》）。

“昔太古尝无君矣，其民聚生群处，知母不知父，无亲戚兄弟夫妻男女之别。”（《吕氏春秋·恃君览》）。

“曩古之世，无君无臣，穿井而饮，耕田而食；日出而作，日入而息。汎然不系，恢而自得；不竟不营，无荣无辱。山无蹊径，泽无舟梁。川谷不通，则不相并兼；士众不聚，则不相攻伐。……势利不萌，祸乱不作，干戈不用，城池不设，万物玄同，相忘于道。疫疠不流，民获考终，纯白在胸，机心不生。含铺而熙，鼓腹而游，其言不华，其行不饰。”（《抱朴子·诘鲍篇》）。

上述诸说是原始父系氏族社会早期及以前的情况，它们虽非信史，但必有所本。它们所述远古时代的状况大致相同，盖自古以来口耳相传如此。道家学派主张复古，《老子》、《庄子》对远古时代生活的描述有一定程度的美化，剔除其中的理想性成份，综合诸说，可以得到以下两点认识。

第一，太古之时是以女性为中心的社会（原始人群），人民聚生群处，除母之外，人与人之间没有亲疏以及其他的任何分别，只