

和谐的自由

读史札记

国风著

本书立足于『自由』和『和谐』

两大主题。通过对中国古圣先贤

对于个人和社会的关系的思考。从

人性。天道。自然。天下观。

夷夏观等问题入手。深入浅出地阐释

了中国人的和谐自由观。

全书深入挖掘中国人和谐自由的精髓

。又游刃于中西方文化而有余。气象

宏大。志深笔长。让人在深入浅出

中领悟到天地人的大智慧和大情怀。

如果以线条或图案来表示华夏族的思维方式和形态。新石器时代器

物上螺旋或波浪之类的曲线以及云雷或夔龙之类的纹饰似乎较能反

映中国对立而统一的思维特点。吾国吾人正是通过变与常的并立并存

。交叠推演。历史不断推进。朝向无穷发展。无有终点。这就是

所谓的『生生不息』。『既济』而『未济』。『不废江河万古流』的

意旨所在。

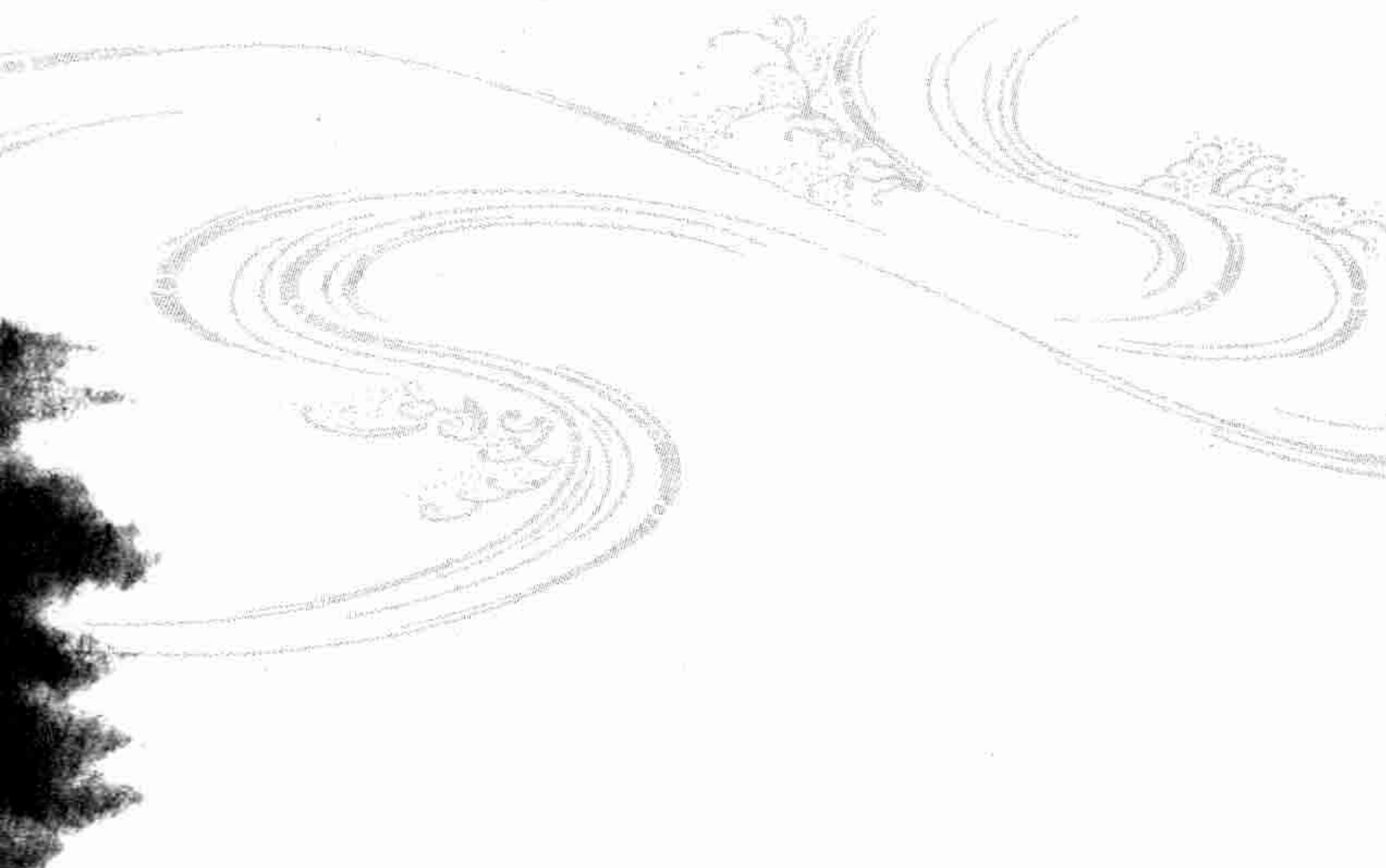
光明日报出版社

读史札记

和谐的自由

国风著

光明日报出版社



图书在版编目 (CIP) 数据

和谐的自由/国风著. - 北京: 光明日报出版社,
2008. 7

ISBN 978-7-80206-600-7

I. 和… II. 国… III. 自由 - 研究 - 中国 IV. D092

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2008) 第 095360 号

书 名: 和谐的自由

著 者: 国 风

出 版 人: 朱 庆

责任编辑: 徐 晓 高 迟 版式设计: 吴凌云

责任校对: 罗容海 责任印制: 胡 骑

出版发行: 光明日报出版社

地 址: 北京市崇文区珠市口东大街 5 号, 100062

电 话: 010-67078234 (咨询), 67078945 (发行), 67078235 (邮购)

传 真: 010-67078227, 67078233, 67078255

网 址: <http://book.gmw.cn>

E - mail: gmcbs@gmw.cn

法律顾问: 北京昆仑律师事务所陶雷律师

印 刷: 北京新丰印刷厂

装 订: 北京新丰印刷厂

本书如有破损、缺页、装订错误, 请与本社发行部联系调换

开本: 690 mm × 975 mm 1/16

字数: 202 千字

印张: 18

版次: 2008 年 8 月第 1 版

印次: 2008 年 8 月第 1 次印刷

书号: ISBN 978 - 7 - 80206 - 600 - 7

定价: 32.60 元

版权所有 翻印必究

自序

和谐是自由的象征

和谐，是指人与人之间和人与自然之间的协调和融洽状态。钱逊在其《谈“和”》一文中说：“重视和谐，是中国传统文化精神中极为重要的一个方面。”而且，东方文化的共同特点就是，崇尚和谐，并把和谐作为万物存在的基础和客观的秩序以及人类追求的价值目标。例如《中庸》中说：“和也者，天下之达道也。”在中国古代哲学中，在价值论上大致也有儒、法、道、墨之分，但他们的分歧主要表现在对和谐与竞争的关系的看法上。东汉以后，墨学中绝，法家学说成为隐文化，儒家取得了主导地位；因而，和谐也就成了整个中国传统文化的最高价值原则。这一传统文化的价值原则，对于当代中国人的价值取向仍然具有极大的影响力，也是应当发扬光大的民族精神。毛泽东曾经提出：“我们的目标，是想造成一个又有集中又有民主，又有纪律又有自由，又有统一意志，又有个人心情舒畅、生动活泼，那样一种政治局面。”这不仅是用现代术语和概念对和谐的一种解释和表达，而且是对和谐原则的充实和发展。

自由则是指人在主体尺度与客体尺度达到统一的状态下进行

思想和行为选择的范围和能力。用维纳的话来说：“每个人的自由就意味着他能够充分地并顺利地发展他的潜在能力。”马克思主义认为，自由是同物质过程相联系的、创造性的积极状态，是价值与真理高度统一的状态。自由既是现实的、具体的、历史的，又是属于未来的、有更高境界的、无止境地发展的。共产主义社会就是“真正的人的自由”的社会，社会主义是人类走向真正自由的桥梁，是“对个人全面发展的限制的不断消灭”的过程。总之，自由是人类文明、社会制度和个人发展的标尺和目标。因而，也是法律的价值标尺和价值目标。

自由根植于人的本性，每一个理性的主体，都会自觉的追求自由。但是，自由仍然很稀缺，使得人们有时被迫放弃自己的自由，或者通过剥夺别人的自由来实现自己的自由。人人都渴望自由，又往往成为奴隶。所以，卢梭说，人生而自由，但却无往不在枷锁之中，自以为是其他一切主人的人，反而比其他一切更是奴隶。希望靠资本获得自由的，却没想到成为资本的奴隶；希望靠权力奴役别人的人，自己也被权力奴役。

自由的理论比较复杂，早期的自由主义其实是个人主义，现代的自由主义则加入了民主宪政等含义，显得像个箩筐。自由与我们是一个什么关系，研究者不少，但与国家的前途命运有效联系在一起仍然缺乏。法学家们认为国家的前途在于法治，政治学家认为国家的前途在于民主，我倾向通过民主实现法治的进路，但是我越来越感受到自由的价值。

只有很多的个体具有自由精神的时候，民主才有可能，很难想象，一个甘愿被奴役的民族能够当家作主。这不但是长期文化

传统的影响，也有现实的经济条件制约，对于一个经济匮乏的人，他最关心的是自己的工资、房子，类似的社会保障，或者个人的婚姻问题，很少有人把它上升到民主和自由的高度。没有精神上的觉悟，何来经济自由或者婚姻自由，甚至政治自由？

当我们对别人追求自由的举动无动于衷的时候，注定了我们将接受奴役。自由是相对于奴役而言的，对自由的追求过程也是摆脱奴役的过程。反抗专制需要勇气和智慧，更需要灵魂的觉醒，否则这样的反抗仅停留于个人利益争夺的层面。这些说明了基本的道理：自由是个整体，任何事情如果减少我们生活中某一方面的自由，它也就会影响到其他方面的自由。自由不可能是绝对的。我们生活在一个相互依赖的社会中，对我们的自由施加某些限制是必要的，以免遭受其他更坏的限制。但是，我们已经远远超过了这一点，当今迫切需要的是取消限制而不是增加限制。

没有一个人天生拥有支配和奴役别人的权利，也没有一个人天生就有以暴力去制造不平等和恐怖的资格。任何国家和政府，一旦损害人民的利益，变成奴役人民工具的时候，它就丧失了存在的合法性和正当性，改造、重建甚至废除政府的权力，不但是人民的权利，也是他们最神圣的义务，他们应当随时准备接受牺牲。只有那些敢于经受艰苦卓绝的考验，敢于进行持续不懈的奋斗，敢于付出惨烈牺牲的民族，才有可能成为一个自由的民族。

从比较文化的角度来看，和谐与自由分别是中西两种文化的最基本的价值目标或理想。相对而言，自由是以个人为本位的，侧重于自治、独立、发展、解放和斗争等；而和谐是以社会为本位的，侧重于秩序、稳定、化解、和解和协作。自由与和谐的关系

系往往集中表现在个人与社会(集体)的关系上。

中国古代社会一直奉行的实际上是“以和谐界定自由”或“和谐优先,兼顾自由”的原则,在一定程度上扼杀了人的积极性和创造性,减缓了社会发展的步伐。在当代中国,虽然我们不能再简单地树立“自由优先,兼顾和谐”的原则,但是我们应当充分认识到,对于一个把发展作为执政兴国第一要务的政党和社会来说,自由具有极端的重要性,我们应当把自由纳入到和谐的价值内涵之中。研究个人自由与法的关系,须以法为社会统治手段,并斟酌其经世济民之职能,即兼顾维护社会秩序之形式安定与正当生活之实质秩序。在法律价值体系中,自由与和谐都是必不可少的,而且,在崇尚和谐的同时必须兼顾自由。

从自由与和谐的一致性来看,自由所表征的是人的主动性、能动性和创造性的充分发挥,是主体地位的充分肯定;但自由的这些表征背后正是和谐——人与人和人与自然的和谐。没有这种和谐,自由就是片面的、抽象的和缺乏生命力的,甚至是不可能的。从这个意义上说,自由,真正的、完美的自由,本身就包含着和谐,或者说就是一种确立了人的主体性的和谐。和谐是人与人之间和人与自然之间达到融洽、协调和平衡的一种关系状态。它既是人的感性需要,又是人的理性需要。从感性需要来看,没有和谐,人就不可能从生活中和自然环境中感受到美、快乐和希望,就难以享受幸福。从理性需要来看,没有和谐,人就不可能行使和享受自由,发挥其主体性,甚至会危及人类的生存(如生态环境的破坏、核战争的爆发,等等)。和谐不仅是自由存在的必要条件,而且是自由的存在形式——真正的和谐本身就是自由

的境界。和谐中有自由，自由中有和谐。

从法律价值目标的内容来看，自由与和谐是两项最基本、最重要的法律价值目标，是人类迄今为止所认识到并得到普遍承认的理想。庞德对此作过精辟的论述：“一种文明的理想、一种把人类力量扩展到尽可能最高程度的思想、一种为了人类的目的对外在自然界和内在本性进行最大限度控制的理想，必须承认两个因素来达到那种控制：一方面是自由的个人主动精神、个人自发的自我主张；另一方面是合作的、有秩序的、（如果你愿意这样说的话）组织起来的行动。……我们无须再相信，在我们对人类生活的图画中，我们只能在个人的行动自由，或者合作的有组织活动这二者之中仅考虑其中的一个。我们不能被阻止去接受一个既容许有竞争也容许有合作的理想。我们不要因为承认合作是文明中的一个因素，而被迫牺牲在上一世纪由于建立了一种个人权利制度所取得的一切成就，或被迫牺牲自从以保障个人自由作为基本因素的清教徒革命以来所取得的一切成就。”

由于文化传统的影响，自由侧重于个人，和谐侧重于社会，而马克思主义价值论所崇尚的自由是个人自由与社会和谐两者兼顾的。准确地说，马克思主义的自由概念本身就包含着个人自由与社会和谐两个方面，是两者的有机结合。因此，个人自由与社会和谐是自由的两个方面，是自由的内在矛盾，或者说，“自由”同“个人自由与社会和谐”是同义的。最高层次的法律价值可以说是“自由”，也就是“个人自由与社会和谐”。

任何一个社会的任何发展阶段所奉行的价值都包含自由与和谐这两个方面，只是各个社会的意识形态的重心不同而已。在全

社会实现公平和正义是构建和谐社会的基础和条件，但不是和谐社会的核心内容和标志。和谐社会的最高境界是个人全面发展且社会充满创造活力，这个境界就是“自由”。正是从这个意义上说，和谐是自由的象征。

《和谐的自由》是通过对中国历史上思想家们关于和谐思想的梳理来阐释中国人的和谐自由观。

作者

2008年6月

目 录

自序——和谐是自由的象征	001
01 个体自由与社会秩序	001
02 本心、自反与里仁为美	003
03 孔子的仁	006
04 儒家自由的本质	010
05 人为什么会有不仁的行为	015
06 人的理性作用	017
07 怀疑、心斋与逍遥自适	021
08 庄子思想的系络	024
09 道家对儒家思想的批判	028
10 庄子的“心斋”	033
11 中国思想中的人性论	037
12 对“性”之规定及所采用之说统	039
13 即心说性	042
14 即生说性	050
15 即人为心、身相结合之存在而说性	057
16 即此原始之结合必有所不足而说性	060
17 自然生命之美以说性	064
18 诸种道德之行以说性	067
19 人的自觉——人文思想的兴起	070
20 神力无边：原始宗教的发展	072

21	天命不易：人文思想的萌芽	078
22	民为神主：人文思想的勃兴	089
23	人神对抗：神话中的人文精神	102
24	知生事人：人文思想的精萃	105
25	天人之际——传统思想中的宇宙意识	110
26	董仲舒“天人相应”的哲学体系	115
27	司马迁对“天人相应”的怀疑	120
28	荀子对“天”的解释	123
29	天有意志与天是自然两种对立思想的辩争	128
30	老子“道”的精神境界	130
31	庄子的自由思想	136
32	道德实践的终极根基	138
33	从役物到顺化——自然思想的分析	143
34	王弼的魏晋自然思想	145
35	郭象的思想	151
36	张湛的思想	156
37	阮籍与嵇康所说的“自然”	163
38	《无能子》的无为思想	169
39	中国自然思想的派别	175
40	天下一家——中国人的天下观	177
41	四方与中国	179
42	中国、天下与五服	184
43	文化的夷夏观	189
44	一个方位、层次和文化交织的框框	196
45	现实与理想——夷夏之防与天下一家	198
46	追求完美的梦——儒家政治思想的乌托邦性格	210

47	天道变易·世运终始——历史思想中的发展观念	231
48	顺势而变	239
49	因革损益	242
50	黄金时代	249
51	五德三统	260
52	三世进化	267
53	人与历史	270
54	无限之旅	272

01

个体自由与社会秩序

就日常生活上的具体处境来看，“自由”之所以成为思考上的问题，是起始于人的不自由意识，也就是说他的行为与认知有所束缚，有所桎梏；或者，当他个人的意愿与能力和客观环境的现实条件产生隔阂和阻碍时，不自由的意识便从而产生。这时候，人们会问：在这个处境下，如果我是不自由的，那么，在什么情况下，我可以实现我的意愿呢？这就牵涉到个人主观意愿与客观现实的问题。或者，也会思考：这束缚、桎梏的因素若纯粹出自于我个人，我必然对自己与外在事物有所误解，有所妄想；换言之，我必定有一个被存在的迷惘所扭曲的自我，所以才不得自由，如果我能从迷雾、妄想中解放，或者否定这个已扭曲的自我，而使真我凸现，我就能够自由，这就牵涉到个人主观认识的问题。因此，由个人具体处境所产生的不自由意识促使人思辨自由、寻思“什么是自由”时，自由与不自由就不再是当下即现的行为，而是一种观念、一种认识的对象。

但，作为“思考之我”的一个认识对象时，自由并不是如桌子、椅子等坚实的外在存有物一样，可以确实地透过我们的感官觉识去认识它；同时，它也不像数学或几何的定理一样，可让我们引用逻辑

辑的演绎形式去证明它的正确性或有效性。“自由”对“思考之我”而言，既然不是一种经验上或逻辑演绎上的项目，那么，自由是为何物？我们又是如何去寻究它的意义？

关于这个问题，我们可以说：一旦论究自由的概念时，不可避免地必然牵涉到“价值意蕴的区别”，如泰勒(Charles Taylor)所说的“基于辨明有意义、价值的行为目标而起设的质的区别”。譬如：我们走路，遇到红灯而被制止行进，我们并不因此说我是自由的；但被禁止发表言论或被禁止信仰某种宗教时，我们便说是不自由。

就此看来，自由实质上牵涉到人对自己和社会人群的基本认识，以及由此而来的实践；简言之，即是有关于“人之观念”与“人之理想意象”。人的“自由/不自由”的判断便是取决于这两种“本然”与“应然”的形上范畴。

诚然，自由无法让我们像认识桌椅一样，可以清楚地认识它的意义，但并非空荡无物的，我们能意识且判断它的存在，而这种意识与判断是来自于我们对自己存有的认识及其价值的体认与反省，也是一种抉择的实践(“实现或不实现”的可能性)。本文就以这个取向探究中国传统思想中有关“人之自由”与“人之群体秩序”的观念，特别是以平面分析中国思想传统中儒道两大主流对这个主题的看法为主。

02

本心、自反与里仁为美

儒家思想的发展不但与现实的政治有紧密的关联，也与其他的思想派别交汇、沟通、汇合，因而博大、复杂、丰富。然而，从先秦儒家思想来看，儒家对人存有价值的基本体认是透过这样的基源问题：人与兽是有所区分的，但区分甚微，如是，到底要以什么价值准则来判定这个甚微的区分呢？如果人确实能理解、体认并实践人成其为人的究竟价值，那么人因何迷惘、堕落而无法体认且实践这个究竟的价值？人又如何护持这个价值于不坠？环绕这些问题，孔、孟、荀开创了有关人与群体生活的“仁”、“义”、“礼”与“知”的观念元范；从两汉以至于明清，儒家思想都是以这四个观念元范作根基的。粗略而言，孔、孟在阐释这四个观念范畴时，是“摄礼归义”与“摄礼归仁”，以仁为基础的，这是儒家思想传统的主流；而荀子则以礼为思想根本，视仁、义与知是从人实践礼的生活中衍生而来的。这个思想传统落实在政治与社会生活的义蕴较多，而在思想层面上的影响并不明显，到北宋时期的李觏（1009—1059年）才有系统的阐发。本文就从儒家的这四个观念元范来讨论儒家思想传统对“个体自由”与“社会秩序”这两个主题所提出来的观念；在阐释上，则以孔孟思想为主，并旁涉儒家的另一个思想主流。

关于人存有的究竟价值之厘定，孔子点出了仁的价值观念，认为仁是人所信守的究竟价值：“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”在孔子的观念里，人若盲昧于仁之价值体认与实践，则无所立于社会与世界；同时，人类文化创造的外在成就——礼与乐——也失去其根本，失去其有效性。孟子则循着孔子思想的系络，更进一步提出本心的观念，使孔子所立之仁有一本体论上的基架。南宋陆象山(1139~1193年)就此论道：“夫子以仁发明斯道，其言浑无罅缝，孟子十字打开，更无隐遁。”此后，仁与本心的观念遂成为儒家主流的思想核心，成为思想理论之轮轴，由此连贯个人与他人，人与宇宙万物，如朱熹(1130~1200年)所说的：“天地以生物为心者也，而人物之生，又各得夫天地之心以为心者也。故语心之德，虽其总摄贯通，无所不备，然一言以蔽之，则曰仁而已矣！”仁与本心既然为儒家主流之思想核心，那么，仁到底有何义蕴？以我们现在的观点来看，仁与本心跟“个体自由”与“社会秩序”有何观念上的关联呢？

据孔子门生所记“子罕言利与命与仁”来看，孔子对仁之义蕴，并没有作有系统的阐释；他仅就其弟子置身的具体处境来点明仁的义蕴，向人启示行为的普遍原则。孟子虽然替仁立下一本体的基础，但本心的观念仅针对人实现美善之行为的可能性而发，如此，也引起了阐释仁之义蕴的问题。

通过近代学者的阐释，我们至少可以理解，在儒家思想传统的系络里，“仁”作为人存在的究竟价值而言，是(一)体现于人的自觉意识，是人成其为人的一种本然与应然的精神状态，一位具自觉意识的人必然能体认出其义蕴——纵然他无法明白阐释它；(二)体现于人的群体生活(社会与政治生活)里，是人之道德生活的基础，

也是人建立文明生活的先验原理。然而，在此，我们需了解的是：人所自觉的仁并不是由仁“开辟出人生命中的内在世界”。人之自觉与群体生活是互为表里的，人的自觉必萌发于与他人交际的关系上；人有社会生活才能展现他的自觉意识，而人的社会生活必有赖于人的自觉意识才得以成立。孔子所揭的仁与孟子所立的人之本心，皆就这样的立场出发。

03

孔子的仁

孔子讲仁是讲人在群体的生活中表现出来的行为原理，是人的肉眼可见、可证明的事实。所以，作为人行为之普遍原理的仁不是运作于内在自我之内，而是彰显在人我之间具体的接触互动的行为当中；只要人一存在，在群体生活里有所作为，它就彰显在人生活的世界上。它是人的辞让、爱人、行忠恕、表现“虽千万人吾往矣”的大勇行为，也就是把人最高尚的行为展现在生活的世界(the life-world)里。因此，仁的展现不在行为之前，也不在行为之后，而是在人之行为当即立下显现之时。当孟子以本心来诠释孔子对仁的体认时，这个本心不是就“一个全然自主的能抽离自欲望、冲动……等一切特殊事物”且“以思与知作为实质意志”的“道德自主性”(moral autonomy)上所说的。儒家的思想尽管讲知与意志，但知与意志并非儒家立“人极”之处；就行为的观念来看，人之知只能从反省与批判来“解蔽”，而无法替人的行为立下积极的价值观点，而人的意志在行为发动之前，往往分裂成“我要……”与“我不要……”，而犹疑不决。因此，就人的行为而论，知与意志均是无能的，儒家就人的行为立“人极”时，所讲的知与意志均是良知、良能。陆象山对此解释得很透彻：

心，一心也，理，一理也，至当归一，精义无二，此心此理不容有二，故夫子曰：“吾道一以贯之”，孟子曰：“夫道一而已矣！”又曰：“仁与不仁矣！”……仁即此心，此理也，求则得之，得此理也。……见孺子将入井而有怵惕惻隐之心者，此理也……孟子曰：“所不虑而知者，其良知也；所不学而能者，其良能也。”此天之所与我者，我固有之，非由外铄也，故曰：“万物皆备于我矣，反身而诚，乐莫大焉”，此吾之本心也。

由此可知，孟子所揭示的人之本心，主要是就人我沟通时直接的自然感应上来指证。在具体处境上，人我交接时，彼此直接的感应是人本然的表现，就犹如有人，“其亲死，则举而委之于壑，他日过之，狐狸食之，蝇蚋姑嘬之”，则不禁额头上流着悔恨的汗，斜着眼睛不敢正视一样，是自主自发的。由本心的这种意义来看，我们如果说孔孟所揭示的仁与本心的观念意指人道德实践的自主性，则这“道德自主性”不外指明：人在生活世界中，美善行为的展现是不必通过外在环境、教育、礼俗的约束，才彰显于人的眼前。

以此来看，孟子之所以激烈批判墨子的思想，最主要的因素不在于墨子思想是当时的显学，也不在于墨子所揭的“无君无父”的观点，而是在于墨子的“兼爱”之说；他认为墨子讲“兼爱”时，是先划分人我之间绝对的界线（有所异，才要有所兼），而以“实利”为取向，立下一个能平乱治世的“爱”的目标，要求人去实践兼爱。这种立场跟儒家以人我在践仁与本心自然流露而生的平等之爱的立场，是绝然冲突的。也因此，孟子才会批判墨子道：“且天之生物

也，使之一本，而夷子(墨子的门徒)二本故也”。

生活在人的群体当中，每一个人会因自身秉具的天份、出身背景、环境影响和个人遭遇，而彼此之间有所相异，“夫物之不齐，物之情也；或相倍蓰，或相什百”。人世间之繁复多样本然是人在人群中有所作为的境况，然而，尽管人我之间会有所不同，但由于人行为的表现，均有本心立其端，所以，回到人本心上来说，人与人之间是相均等的。站在这个人之本心的立场上，才能做到如张载(1020~1077年)讲的：“民吾同胞，物吾与也……尊高年，所以长其长；慈孤弱，所以幼其幼；圣其合德，贤其秀也。凡天下疲癯残疾、茕独鰥寡，皆吾兄弟之颠连而无告者也。”

由此来看，仁与本心显然是人在生活世界里的意识表现与行为的共同根源。人能够实践仁与流露本心，遂能连系个人与他人的意识与行为。人有这样的能力，才能够判断既成的、立于眼前的美善事物，也才可觉察到他人身上表现的善与公理的行为。这种感应意识一方面是人道德实践的根本，一方面是人生活世界中道德共识的基础，唯有在人共同生活的世界当中才得以彰显。由仁与本心的观念，以孔孟为宗的儒家思想传统才可能贯及义、知与社会和政治秩序的问题。

通过上面的分析，我们可以理解：孔孟在立下人存在的究竟价值时，是以人在社会、群体生活中所可能表现的美善行为来立论。我们可以说这些究竟价值(仁与本心)都透露出公众道德生活的义蕴。然而，就儒家思想的系络来看，信守这究竟价值(践仁与扩充人之本心)的人，是否是一位自由人呢？以孔孟以及往后儒家的思想观之，一个人的自由是表现于人共同生活的群体里。远离人群，而自称自由，或者说能得到一种内在的精神上的自由，在儒家的观

念里，这种自由是虚幻不实的。更进一步来看，人在生活世界中实践美善行为的能力是不待外铄而本然就有的；人一旦有实践美善行为的意向，则自然能够在生活世界中表现美善的行为（“仁，远乎哉？我欲仁，斯仁至矣！”）。

04

儒家自由的本质

因此，就人的行为来看，所谓的自由是：人对价值的辨认、信守人成其为人的价值以及信守价值的意愿跟能力的配合。在儒家思想的论证脉络中，人只要一信守这究竟的价值，就有能力去实践它，在众人的眼里，表现他信守的意愿与实践能力间毫无距离，毫无阻隔；人一旦在群体中，就能表现美善的行为，就此来说，是全然自由的。因此整个儒家传统所关注的问题是人是否信守且实践这究竟价值。反过来说，人既无法离开群体而生活，而且人实现究竟价值也是行之于人的生活群体当中，因此，人生活的群体是否给予人实现这究竟价值的可能性——客观实践的可能性——又成为这个思想系统关注的问题。针对这个问题，首先，我们探究这个思想传统对人类生活群体的看法。

基本上，这个思想传统皆认为人类生活的群体是有秩序的，这个秩序包含着政治与社会的阶层关系与人际交往遵守的规范。就政治秩序而言，是一个“劳心者治人，劳力者治于人”的统治者与被统治者的阶层关系。在这个政治秩序里，从阶层的关系来看，人彼此之间是不平等的。这不平等之阶层关系是人类生活群体本然即有的，儒家的思想传统虽然承认这本然即有的现象，而且强调如果勉

强弥平这一不平等的阶层关系则终导致如杨墨学说之“无父无君”、陈仲子“蚓而后充其操”的禽兽世界。然而，这个思想传统并非任随这个本然即有之现象发展，但也不是对它作一彻底改变，而是揭示一个阶层间彼此合作的社会与政治秩序之观念，并冀望一个行仁政与任贤才的国家政府。另外，就社会秩序而言，则是一种亲族辈分的阶层关系与人我之间遵守交际的规范。儒家相当注重家族伦常，认为家族的存在是人在政治甚至整个世界里活动的一个根据地，是人能解除“生命之必然”的束缚的地方。更重要的是：人在政治领域里活动的原理是先从家族的活动中学得。儒家在讲政治活动原理时往往是从家族活动原理扩充出去的；同时，人不一定要在现实政治活动中才能彰显人的价值与尊严，“齐家”本身即是一种高度的政治艺术。从孟子称“君子有三乐，而王天下不与存焉”，其中“父母俱存，兄弟无故，一乐也”，以及孔子答辩“子奚不为政”的观点中，已反映出儒家对家族伦常的极度关怀。

就日后儒家思想的发展来看，君君、臣臣、父父、子子的政治与社会秩序是永不改变的，人的生活群体里，这种阶层式的政治与社会秩序永远存在。然而，并不是确立这种阶层式的秩序，就得以建立一个合理的、文明的生活群体，在以孔孟为宗的儒家思想传统中，合理、文明的生活群体并不是体现在这阶层秩序的空架子上，而是建立在秩序中各阶层相互交往的具体原则上，这种原则并非以权威为宗、暴力为宗或物质利益为宗，而是如孔孟所喜欢称道的“仁之于父子也、义之于君臣也、礼之于宾主也”的仁、义、礼，是从人之践仁与本心之扩充中引伸而来的。由是言之，整个生活秩序的最后基础是奠定在人成其为人的究竟价值——仁与本心上。

由于生活秩序的建立是奠定在人的仁与本心之上，因此，在解

决人的道德实践跟生活群体的礼法之间可能产生的冲突张力时，以孔孟为宗的儒家思想传统是取决于人的践仁与本心的扩充，也就是说取决于人的道德主体。虽然儒家承认政治与社会的阶层式秩序，且尊重人生活在群体里所应该遵守的规范。然而，人的道德实践跟群体秩序与规范相互冲突时，人尚可以“自反而缩(直)，虽千万人吾往矣”；虽然“男女授受不亲是礼”，但“嫂溺，还得援之以手，这是义”。

当然，儒家的这种解决途辙并不表示对个体与群体生活之间，以及人生活中可能面临的许多价值观念之间的矛盾冲突有一种根本的、整体式的解决；儒家只强调：人面临这种冲突时，个人的良知与价值的抉择是参考的依据。孟子的学生桃应曾问及舜如何解决在尽孝与执守律法之间所产生的矛盾冲突，孟子答道，“舜视弃天下犹敝屣也，窃负(瞽瞍)而逃，遵海滨而处，终身沂然，乐而忘天下”；孔子对伯夷叔齐不食周粟而饿死首阳山的行为，则说，“求仁而得仁，又何怨”，基本上是：尊重个人道德观的自由抉择。

而孟子之所以不辞口舌与告子辩论“仁内、义外”与“仁义皆内”的问题，是唯恐社会与政治制度和生活的规范变成一具跟人生活的究竟价值和尊严毫不相应的骨架，而使人跟他一手创造出来的礼法文明世界相疏离。个人的道德实践与生活群体之间，也就是仁与礼之间矛盾冲突的紧张关系，是整个儒家思想的一个难题，儒家各宗也因对这个问题的解决产生了观念上的分歧。其中以荀子为宗以至于北宋李觏的儒家传统则一反孔孟的观念，强调礼的优先性。就荀子的思想系络来看，荀子对人性不似孔孟采取一种“乐观”的态度，他认为人的道德实践是通过后天的礼法约束才有可能；同时，因为他以本能欲望来解释人性，而无法从人的存有寻究出一先验的

道德实践的依据，因此，只得从礼与法立起人存有的终极价值。而礼与法的成立缺乏人性根据，只好借一“圣王权威”以立制度秩序的基础，以致于在政治上的“权威主义”，并使礼法可能产生人性不得反省、改革的僵化的外在规范，人很可能成为外在规范制约的存有。

相反的，在以孔孟为宗的儒家思想传统里，人跟群体生活的制度秩序两者间的关系，是以人行为之自由为价值之优先。在政治观点上，制度秩序之所以建立，最主要的目的在于护持人之自由，孔孟于政治思想上所推崇的“仁政”的观念便是由此出发的。这仁政的具体主张在于使民不受“生命之必然”的束缚而“乐岁终身饱、凶年免于死”；人民在免于“生命之必然”的束缚时，才谈得上行为之美善表现的自由。此外，又注重人民的教育，通过完善的教育，人民得以了解生活的价值所在。然而，孔孟把政治上的“仁政”理想寄托在国家政府的主政者身上，认为一个国家的主政者应该把心力贯注于如何使人民自由的政策上，而不应该只着重于个人既得利益的考虑，或者是国家利益的考虑；如能把心力放在人民的自由上，那就能“保民而王，莫之能御”，而遂“仁者无敌”。这种“仁政”的观念显然是儒家将个人在社会生活中仁的道德实践扩大为政治哲学的观念。儒家思想中，从个人的修身、齐家扩充到政治上的治国、平天下是一贯的、顺当的推演，不像西方自霍布士(Thomas Hobbes)以来的政治思想，把个人的道德生活原理与国家政治活动的原理视为两种不同的活动原理。这种以道德为宗的政治哲学是儒家思想的一个特色。

所以，儒家在寻究人生活群体是否给予人践仁与扩充本心的可能性——客观实践之可能性的问题时，是把解决问题的方向定于国家政府的主政者行仁政上。反转到人的存在时，则寻思另一桩问

题：人是否能信守人成其为人的究竟价值？如果不能，为何不能？又透过如何的实践途径，才能护持这个究竟价值于不坠？

就孔孟所立的仁与本心的观念来看，一个人能体认仁、本心且加以实践与扩充，表现出美善之行为，是从“大体”的“大人”；否则，便是从“小体”的“小人”。但人之仁与本心是生活在群体中的每一个人“不待外铄”而固有的，人若无法体认到它的存在，扩充它、实现它，则是“自暴自弃”的人：

自暴者，不可与有言也；自弃者，不可与有为也。言非礼义，谓之自暴也；吾身不能居仁由义，谓之自弃也。仁，人之安宅也；义，人之正路也；旷安宅而弗居，舍正路而不由，哀哉！

自暴自弃就是无法反身于人的终极价值，而且肯定它、实践它。由于孔孟是由人在群体生活中所表现的行为体认出人的仁与本心，因此，也了解人在群体生活中也可能表现出不仁、不义、不智的“恶”之行为。“道二，仁与不仁而已”，这是儒家从人的行为中体认得来的。人在生活世界当中，当然有选择“恶”之行为的自由，但这种抉择必然带来“人役”的结果，也就是造成被自己与他人役使的不自由的结果：“夫仁，天之尊爵也，人之安宅也，莫之御而不仁，是不智也。不仁、不智、无礼、无义，人役也。”行仁与否皆非外在压迫使然，而在于个人的抉择，在此，儒家并没有告诉人行仁会得到任何外在的利益，而在于认定人是否成其为人端赖于行仁与否。无法行仁的人无法生活于人间世，且必须担负起“人役”的后果。

05

人为什么会有不仁的行为

人为什么会无法信守、实践这究竟价值，而有所役、有所束缚？简言之，人为什么会有不仁的行为表现呢？同时，人怎样遵循实践才能护持这一究竟价值于不坠呢？这是极重要的问题。诚如陆象山所言：“道遍满天下，无些小空阙，四端万善皆天之所予，不劳人妆点，但是人自有病，与他间隔了。”人之所以无法体认其本心，无法践仁，在群体中表现美善之行为，皆在于有所病，但因何致病呢？就传统儒家而言，病在于人无限制地扩张其本能欲望；另一则在于人昧于知的理性作用，即所谓的“多欲”与“不思”。“多欲”与“不思”使人的生命价值迷失方向而堕落，而役于人、役于物。诊断出病因后，人又如何祛除病端，使人的价值复位呢？在儒家的观念中，则是通过“反转”——即孟子所说的“自反”——的实践工夫，把“不思”反转为“心之思”，把“多欲”反转为“寡欲”，甚至是“无欲”。这“自反”的工作便成为人获得解放与自由的道德实践。

从孔子所说的“饮食男女，人之大欲”以至孟子所说的“口之于味也、目之于色也、耳之于声也、鼻之于臭也、四肢之于安佚也，性也”，我们可理解：儒家承认人生下来就具备固有的本能欲望，如荀子所说“凡性者，天之就也；不可学，不可事”，是内含于人的

生命当中，永远不会消失。对人而言，本能欲望的作用在于自利个人甚至整个种族，即有“自保”的功能作用在。饥则食、渴则饮、寒则衣，是人生命的一种必然需求，儒家并没有否定这本能欲望的作用，反而更强调人若要自由地在群体中表现美善的行为，则首先必须从“生命的必然”中解放。就个人的道德生活来说，食色之欲、耳目之欲等这些人的本能欲望并不与美善行为的表现或四端之心的扩充相反对；人的本能欲望并无所谓的不善或恶，它之所以恶、不善，则在于人只纵食色之欲，而使“耳目之官”蔽于物，也就是说，不知“存养”人固有之四端本心，而使之梏亡。北宋思想家周敦颐（1017～1073年）如此说明人欲与存养工夫之间的关系：

孟子曰：养心莫善于寡欲，其为人也寡欲，虽有不存焉寡矣！其为人也多欲，虽有存焉者寡矣！予谓养心不止于寡而存耳，盖寡焉以至于无，无则诚立明通，诚立，贤也；明通，圣也。是圣贤非性生，必养心而至之，养心之善有大焉如此，存乎其人而已。

面对人的本能欲望，儒家所持的并非宗教家的禁欲态度，把人的本能欲望视为罪大恶极之物，时时刻刻非用劳苦己身的禁欲工夫，将它克制消灭不可。儒家只教人时时刻刻不忘其本心之所在，“集义养气”、“不慊于心”而已，使人的本能欲望不致过度膨胀、扩张，而使人之真心真性得以在现实的生活中随时呈现。朱熹如此说明道：“故虽汨于物欲流荡之中，而其良心萌蘖亦未尝不因事而发见，学者于是致察而操存之，则庶乎可以贯乎大本达道之全体而复其初矣！”然而，如何操存这究竟的价值呢？在儒家思想的系络当中，则是通过“知的理性作用”。

06

人的理性作用

中国自然思想辨析与强调人的“知的理性作用”，是儒家思想的一个特质。从孔子的“博学、审问、慎思、明辨”到孟子的“耳目之官不思，而蔽于物。物交物，则引之而已矣，心之官则思，思则得之，不思则不得也”，以至于南宋朱熹与陆象山所争辩的“德性之知，闻见之知”的问题，我们可以了解：就儒家思想而言，“知的理性作用”对人的道德生活有莫大的重要性。因此，说儒家传统是一“主智论”(intellectualism)的传统，亦未尝不可。然而，儒家论及的“知的理性作用”，其义蕴并非西方思想所指的人用来支配、征服自然的“工具理性”，也不是指建构一套理论系统以解释万物且包容矛盾之概念的“玄想理性”(speculative reason)。那么，传统儒家论及的“知”到底有何义蕴？儒家思想所产生的派别对“知”之认识的不同，蕴含着它们体认人之本体的差异。这不同在先秦儒家的孟荀思想中已见端倪，到朱子、陆象山时更为明显。简要而论，儒家思想对“知”认识的不同可分为：(一)从孔孟到程颢、陆象山以至于明代王阳明(1472—1528年)一系的“心的本体之知”；(二)以荀子启其端，到宋之程颐、朱熹一系的“理的经验之知”。当然，这两种对“知”所持的不同观念相当复杂，现只扼要剖析之。

孔孟在突破上古时期的“天”与“天命”的观念时，是反转到人的身上，而体认到人存有的新价值，即人的仁或本心。人通过践仁与扩充本心，即可遥契“天”；天不再是一个具有威吓意志力的“实体”，而转变成跟人之仁或本心可以互动参证的“无声无臭”、不可见的权衡原理。同时，通过践仁与扩充本心，也可范畴政治与社会秩序，又人之仁或本心是人“不待外铄”而固有的，可以具体彰显于人生活的群体当中。顺此观念一路开展下来，则人的“知的理性作用”自然在于时时刻刻存养这个仁、这个本心，使迷失之本心（孟子所言的“放心”）内敛而复位；这即是孟子所揭橥的“自反”的“知的理性作用”。知的理性作用并不是立下一个与我有限界的客体物，加以一物一物的辨析，而是自我省察、自我观照，以彰显自家即有的“不待外铄”的本心。程颢的一段话或可作为这一观念的注解：

学者须先识仁，仁者，浑然与物同体，义礼知信皆仁也。识得此理，以诚敬存之而已，不须防检，不须穷索。若心懈则有防，心苟不懈，何防之有？理有未得，故须穷索，存久自明，安得穷索？此道与物无对，大不足以名之，天地之用，皆我之用。孟子言万物皆备于我，须反身而诚，乃为大乐；若反身未诚，则犹是二物有对，以己合彼，终未有之，又安得乐？

如是，人如能自反而诚，则与他人或整个宇宙万物就无“物我”对立的紧张冲突，人生活在这世界里，就没有自我分裂的幽暗内在。美善之行为一旦明白表现于外，则是“我要与我能”的合一，一切都是那么自然活泼，诚如陆象山所言，“孟子当来只是发出人有

是四端，以明人性之善，不可自暴自弃。苟此心之存，则此理自明，当恻隐处自恻隐，当羞恶，当辞逊，是非在前，自能辨之。……当宽裕温柔自宽裕温柔，当发强刚毅，自发强刚毅，所谓‘溥渊泉，而时出之’”，其中毫无顿挫，一切活泼自发，而与整个群体和宇宙万物美善和乐，浑然一体。

由孔、孟开创出来的知的认识论传统，我们称为“心的本体之知”；另一支由荀子启其端，至北宋程颐和南宋朱熹发挥得更为透彻的知的认识论传统，我们称为“理的经验之知”。这个知的认识论传统认为：“天”并不是不可见的权衡原理，而是一个“有意义的秩序”，是每一种在创造中的万物均表现或体现出一种确定的观念秩序(理)。因之，人的双眼与外在的植物、金属、桌椅……等万有事物均是互为独立的“理”，但彼此能结合成一体。程颐如此表达“有意义秩序”的观念：“格物穷理……所以能穷者，只为万物皆是一理。至如一物一事虽小，皆是有理。”人能通贯万物，使之结合成一体的能力则源自人之心，但这个心并非孔、孟所揭示的能表现美善行为的仁或本心的能力，而是一种“虚壹而静”的观照与剖析物理的能力。在这里，心即是一种知的理性作用，而知的理性作用即是心，其作用能力不是内敛的自我省察，而是像人的双眼一样，往外放射，去观照“有意义秩序”的“物之理”，去批判种种“蔽于一曲而暗于大理”的迷惘，使知的作用能“兼陈万物而中县衡焉，是故众异不得相蔽以乱其伦”。如此，知的理性作用在于剖析与一己相悬隔的万事万物，冀望通过剖析之知，能通贯万事万物的条理，成一和谐的秩序，人的生命终能立于这个秩序当中。朱熹如此表示这个知的认识论传统：

……盖人心之灵，莫不有知；而天下之物，莫不有理。惟于理有未穷，故其知有不尽也；是以《大学》始教，必使学者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之，以求至乎其极。至于用力之久而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不利，而吾心之全体大用无不明矣。此谓物格，此谓知之至也。

就这个知的认识论传统来看，由于人自身没有一个安宅，没有一个“自家安身立命主宰的知觉处”（牟宗三语），因此，通往自由之路是一条谨守礼法，从事于磨练，勉强、择善固执，以种种后天积习工夫，不玩弄“儻侗光景”（朱熹语），以求人心之顺适而切中物之大理的艰苦历程。这与孔孟开创出来的活泼自然、美善和乐的人生态度有所不同。

07

怀疑、心斋与逍遥自适

如果说由孔、孟开创出来的儒家思想传统是肇始于“人与兽的区分何在”这个问题，就这问题立下人存在的终极价值，并开辟出人通往自由的途辙。那么，另一个思想传统——以老庄为宗的思想传统，则肇始于另一人存在于生活世界中必然质疑的问题。这个问题在一个政治斗争惨烈、社会人事变动莫测，以及物质文明使人“目盲”、“耳聋”与“心发狂”的时代里，更是彰显明白。那就是：人生活在这个人间世为何那么浮动不安，汲汲营营、盲目追求，但又不了解一己所寻何物，致使身心惧受桎梏，令人悲切哀伤？简言之，就是怀疑人在生活世界中的行动意义，而寻究人生活的根本意义：

（人）一受其成形，不亡以待尽。与物相刃相靡，其行进如驰，而莫之能止，不亦悲乎？终身役役而不见其成功，蒙然疲役而不知其所归，可不哀邪？人谓之不死，奚益！其形化，其心与之然，可不谓大哀乎？人之生也，固若是芒乎？其我独芒，而人亦有不芒者乎？

从“人兽之区分”的问题，儒家思想传统开创出实践的哲学，认为人终极的价值在于置身于人生活的群体中，在公众的领域里，表现出美善的行为。儒家同时也认为：当人在公众领域实现他本然、应然且能够实现的仁的行为时，他是不“役于人”，而内在、外在均全然自由的。

然而，以老庄为宗的思想却怀疑儒家所立下的人之价值，甚至更进一步认定这价值根本毫无意义，而由此转向另一条思想途径。儒家(尤其是孟子)温情地就人在生活世界中相互交往时自发的“本心”去肯定人成其为人的价值；而道家(尤其是庄子)则在“思考之自我”的世界当中，去寻究“(人)以其知，得其心，以其心得其常心，物何为最之哉”，也就是去寻究“万有的根本意义为何”。

就根源来看，老、庄建构其理论的思想取向是通过层层否定的、奔跃于运作过程的思考运动，或者说他们的理论是存之于“思考之自我”的世界，因此，显现出反复不定的性质。这种思考的运作在老子整体的思想中尚不明显，老子只从怀疑人为之一切的“相对有效性”中，揭示以“无”为其名，又以“循环交变”之“反者”为功能作用的“道”之观念；但到庄子的思想中，则淋漓尽致彰显出思考运作的性质；当庄子“似乎”立下一个思考所得的定论时，其思考的运作随即否定这个定论。展阅《庄子》一书，随处可见这种思考之运作：

有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者。有有也者，有无也者，有未始有无也者，有未始有夫未始有无者。俄而无矣，而未知有无之果孰有孰无也？今我则已有谓矣，而未知吾所谓之其果有谓乎？其果无

谓乎？

从这一种思考运作当中，我们便可以体认出这种自由哲学的义蕴。

从这种思考运作中，我们得以了解：人如果想洞彻了悟什么是真理与实相（“物何为最之哉”这个问题），洞察不受任何殊相所束缚之事物，那么，人视物的角度必须冲向最广大的或然领域。倘若我们视角所及的事物，就我们而言，是一个客体，人视野所及是一水平面，那么，庄子思考的体验是这样的：无论人双眼视角所及的事物如何硕大无比，客体依然含摄于另一个客体物当中，它尚不是最硕大的；而且无论我们眼界抵达何处，眼界包容、所及的水平面并非极限，而是持续延伸的。诚然，人视物必须有一个有限界的角度与不动的立足点，方可能看出事物的面貌；人的思考必须有一个角度，才可能有所见。然而，这角度、这立足点并不是那么稳当可靠的。举一简单的例子来说，我们观看一只橘子，所立的角度不同，则双眼所见的橘子的外观就有所差异。如果我们所见的是橘子存有的整体，那么，肯定一个视物的角度，而以为这个角度所见是橘子的整体，这是不完全的。但人常常以这样的偏颇的视物观点，自命见到事物的真理，这是庄子之所以怀疑“知”的一个理由。

08

庄子思想的系络

然而，就庄子思想的系络来看，这思考运作不可能替人立下一个终极的视物角度或水平面，而是：在这样的思考运作当中，人视物的任何特殊的水平面均被另一个水平面所围绕，而终至宛如在一个绝对广阔而不复显现为一水平面当中。庄子在《逍遥游》中，所揭示的鹏鸟之隐喻，以鹏鸟“怒而飞”、“抟扶摇而上者九万里”，双眼所及的“天之苍苍，其正色邪？其远而无所至极邪”的景象，正点出这种思考模式的义蕴。

以庄子的思想来看，人所有的知识与处理万有事物的方法均置于这两者之间：一是有所囿的视物角度和水平面，另一则是不再受任何条件所囿而“振于无竟，故寓诸无竟”的思考活动。一位能洞视万有真象的人必不会囿于有限的视物观点，他必然超越，而游于远且无所至极的思考活动里。但是，这种能综摄一切且不断运动的思考运作，并非人经验中一个可以剖析的客体，也不是一种明白的思考主题。因此，看起来，可能是虚空无物的状态，但它正是人能深刻洞识万有之根源，否则所有关于万有的知识便只是殊相的、个别存在的。

就庄子的思想而论，这种思考运作的义蕴，犹如中国水墨画的

留白所透露出的意义一样，使人保留着思考的自由、开放的活动空间。且让人不与“超越”的无限可能性相隔绝。庄子本人在这样的思考运作下，层层不断解开人存在的大迷误，而解放迷误的第一个目标就是人思考机能本身的运作。

不论老子或者庄子，他们所揭示的哲学观念，并不是“反知”的，也不是“超知”的。他们两人都是对人的思考机能有深刻的省察，而了解到“思考之危险性”的哲学家。老子本人就人思考机能在现实政治上所产生的弊端，来批判人思考机能的作用：“民多利器，国家滋昏；人多伎巧，奇物滋起。”老子提起“利器”、“伎巧”，无非在说明：知不一定使人在行为上更明智、更有智识；反而，人往往以知的理性作用作为他所行所为合理化的手段，在这种情况下，思想的机能轻易地就变成恶德恶行的帮凶，成为一种杀人的利器。老子仅就人思考机能在现实生活中所产生的负面影响来批评“知”，而未能就思考机能本身的运作来反省、批判知的理性作用。这在庄子的思想系络当中，才淋漓尽致地加以发挥：

言者有言，其所言者特未定也。果有言邪？其未尝有言邪？其以为异于穀音，亦有辩乎？其无辩乎？

任何“语词”(term)跟知的作用不可分，当人说一个名词的时候(譬如，提起桌子、椅子，甚至是自由、正义、快乐……等这些名词时)，这个名词大部分是人为了方便而设加在事物上的，或者，我们可以说是一种约定俗成。但是，就庄子的理论来说，人的思考机能基本上是一种不断否定的超越的动的历程。任何人一运用思考机能思辨万有事物时，他就宛如飘浮在虚空中一样，眼前的事物不

再像以前一样那么地稳固，以前视为当然的名词概念，在思考机能的运作下，就不再是那么理所当然了。当思考勉强获得一个定论的主题时，思考本身就复而否定它，因此，就思考机能本身来论时，思考往往是无能的，因为它无法获得一个思想上的最后结论。同时，就人的行为与思考之间的关系而论，思考对行为的作用也是无能的，因为思考机能只在于反省、批判，而无法使人在行为发动之初立下一种能指导行为的积极价值。由此论之，思考遂成为一种无实际效用可言的虚幻。庄子所说的“(人)所言者特未定也”、“其以为(言)异于声音，亦有辨乎？其无辨乎”正说明人思考机能的本质。

然而，人都无法了解思考机能的本质，因此，往往把自己思考所得的片面理论视为绝对的、炫耀的真理——“言隐于荣华”、“道隐于小成”——继而彼此攻伐，因此“有儒墨之是非，以是其所非，而非其所是，欲是其所非，而非其所是”。人盲昧于思考机能的本质，而陷于思辨之幽暗的深渊不能自拔时，人的生命存在就不得宁静、自由。

洞识了思考机能的真相后，庄子并不因此否定“知”，而成为一种“反知论”的学说；也不因此超越“知”，而以人之直观性(intuition)取代人之“知”。他只告诫人“知”的相对性与未定性，要求人能因之清除由于概念思辨所形成的是非之争：

是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉？果且无彼是乎哉？彼是莫得其偶，谓之道枢。枢始得其环中，以应无穷，是亦一无穷，非亦一无穷。故曰莫若以明。

这种“消除是非”的知之态度，落实到具体的行为活动上来，并非要人和“虚无主义者”一样，认为既然思考的机能无法使我明辨人间的是非，我就可以为所欲为，而是使人的心智活动永远保留一处自由的空间，使人在行为活动上，不致于因为固执自以为是“绝对之真理”，而产生虚幻、偏执之行径(fanaticism)。

09

道家对儒家思想的批判

道家思想所批判的另一个对象是：人在群体生活中的道德活动原理，也就是批判儒家思想的范畴——仁、义、礼。人要能践仁、执义、尊礼方能彰显人存在的究竟价值或自由，才能维系人生活的群体秩序。然而，在道家思想里，仁、义、礼并非那么重要。老子认为：仁、义、礼是文明急速发展，物质生活的奢靡使人放纵本能欲望，丧失本然纯朴的“赤子之心”，以及因为权力意志过度膨胀，使人们之间为政治利益彼此倾轧，造成战祸绵延的惨烈斗争后，才为人所构造出来的。儒家以为借着仁、义的行为与礼的规范，人就能复归于一个彼此和平相处的生活秩序。然而，人既然已经因人为的文明的腐蚀而败坏堕落，要以人为构造出来的各种道德原理去加以匡救，无异是“以火救火”、“以水救水”，老子很明白地说，“大道废，有仁义”，“故失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼”。人在一步一步堕落时，才一步一步地架构出行为活动的规范原理，一些思想家以为这些原理能使人复归于和平安乐的生活秩序，这根本是一种虚幻的梦想。老子最后所揭示的一种极端反仁义礼的观念——“绝仁去义，民复孝慈”，其理论根据正在于此。

老子这种极端反仁义礼的观点在庄子的思想观念中，却有缓和

之象。庄子承认人生活秩序的不可避免性，认为“双亲与子女之间的情意与孝慈”和“君臣之间的忠义”是人存在的大法(大戒)，是“无所逃于天地间”的；面对这种存在的条件，人要“知其不可奈何而安之若命”。然而，尽管庄子不像老子一样，激烈否定仁、义、礼，甚至承认生活秩序赖以存在的“孝慈”与“忠义”，但他也怀疑仁、义、礼及由之而来的生活秩序对人存有本身的意义与有效性：

意而子见许繇，许繇曰：“尧何以资汝？”意而子曰：“尧谓我：‘汝必躬服仁义而明言是非。’”许繇曰：“而奚来为轶？夫尧既黥汝以仁义，而剿汝以是非矣！汝将何以游夫遥荡恣睢转徙之涂乎？”

由这段文字，可以明显看出儒道两家基本立场的分歧。庄子认为人存在的本身，是一个大奥秘，非语言文字所能穷尽；关于“人是什么”这个问题，并非儒家所揭示的仁、义、礼、智等观念所能解释得透彻的，以仁、义、礼、智的观念来解释人存有的义蕴，无异支离了人存有的整体。就如近代西方科学不论揭示“人是理性的存有”、“人是经济的存有”，或是“人是政治的存有”或“人是受无意识驱迫的动物”、“人是会创造象征的动物”等等观点，都无法透彻解释“人是什么”这个问题。人的个体存在丰富而复杂，如果用简单的观念去规范这丰富、复杂的存有，便会造成观念上的偏执。由此而论，在庄子的思想中，不认为人有一自发之本心可自反，有一礼法可遵循，而是人生活在这个世界上，但这个世界并没有对人提供任何稳固的、可作为安身立命的立足点。人于其中，只发现不可知和万有之一切都无法转变成一个客体的情境，人对人自身而言，

是一种无限(infinite)；对整个世界而论，也是一种无限。藉此认识，人可以体认到“游夫遥荡恣睢转徙之涂”的自由。

更进一步论究，道家之所以怀疑人在生活群体中的道德原理，尚有一重要的理论依据，就是：人生活上的“美/丑”、“仁/不仁”、“义/不义”、“用/无用”等观念或价值都是相对有效的。从老子所说的“天下皆知美之为美，斯恶已；皆知善之为善，斯不善已，故有无相生、难易相成、长短相较、高下相倾、音声相和、前后相随……”到庄子所说的“自我观之，仁义之端、是非之涂，樊然乱”都说明了权衡事物的一切原理，包括道德生活的活动原理在内，都是相对的、有限的。而它们之所以具相对性、有限性，则是因为它们纯粹是由人以自我为中心，人为架构出来的。庄子因此怀疑这些原理是否正确、有效，他以许多的譬喻表达这种怀疑，例如：人一攀援到树上，则“惴恂惧”，然而，猿猴在树上却来去自如。以人的观点来看，生活在树上是不可思议的，但以猿猴的角度来看，不生活在树上也是不可思议的；那么，到底哪一个地方才是正确、正当的生活场所呢？庄子如此怀疑着。由庄子在《齐物论》中所揭示的这些譬喻来看，庄子无非在说明：人世间之所以产生那么多纷争，完全是因为人太以自我为中心，以人的视物观点来衡量万事万物，而不以事物本然之性观照事物之本然。所以，庄子要求人能分辨“以己度物”与“以物度物”的不同，而臻于“知通为一”、“和之以是非而休乎天钧”的观物境界。

同时，就生活群体的秩序而论，儒家认为礼法是群体秩序赖以维系的根本理则，也是一位统治者化成天下的重要凭借，认定礼法是人生活在群体中所必须谨守的规范，不论这些规范是在共同生活中长期演化而来，或者是圣人所定，它们都具有普遍的义蕴，人一

持守它们，人与人之间的生活就能够有所度量、有所分界，而不争不乱。然而，强调礼法的权威，是否就能保证一个不争、不乱的和谐秩序呢？庄子以譬喻的方式提出他的怀疑。他说：飞鸟尚且知道高飞以躲避罗网弓箭的伤害；鼯鼠尚且知道深藏在社坛底下，以避开烟薰铲掘的祸害，难道人不如这两种动物吗？简言之，人都知道如何钻礼法的漏洞，都知道如何用智来合理化其行为，这就显现出礼法的不足处。礼法既然具有普遍的义蕴，那也就是说泯除人在生活中的个别差异性，而求得人的共通性。因此，礼法无法正确指出群体中每一分子在任何时刻何者为善、为真、为美，而只能判定行为的不是处。然而，就人个别存在的具体处境——这是道家思想（尤其是庄子）理论的出发点而言，人的性格彼此不同，人的行为变化无常，而且，所有人的经验必然无法相互调适，在这种具体处境下，求同的礼法如何能完美处理那并不是始终不变的、相合一致的人呢？老子是站在文明发展的立场，而庄子是站在人存在的具体处境的立场来怀疑、批判仁、义、礼、智的行为原理。

透过这种怀疑、批判，在道家的思想里，人如何自处？如何自由？就老子的思想而论，只能托诸于一个“鸡犬之声相闻，民至老死不相往来”的“小国寡民”世界。就庄子的思想而言，人寻求自由之途，不是行之于共同生活的群体之内，而是行之于社会秩序之外。我们可以称之为“反政治”的自由观点：

予方将与造物者为人。厌，则又乘夫莽眇之鸟，以出六极之外，而游无何有之乡，以处圜墉之野，汝又何帛以治天下感予之心为？

这种解脱且超越人生活群体的自由观点就是：人必须断绝跟所有外在事物的关联，方能求得内心的宁静、自在，而能自由。这种自由观就当时特殊的政治环境来看，是可以理解的。庄子的学说形成于战国时代中后期，正是以一人专制、集权控制为宗的大一统政治局势逐渐发展成熟的时期。士这个阶层从春秋至战国中期，曾受到统治者的礼遇，热烈参与政治；到了战国末期，当秦国的官方哲学——法家提出“儒何益于国”的问题，又揭开极端功利主义的政治思想，把儒与游士归于五 的范围时，以往尊重士与政治自由的空气逐渐淡薄，而士阶层也逐渐感受到自由参与政治的机会愈渺茫，而集权控制的压力愈强大。思想上，派别复杂，各自“判天地之美，析万物之理，察古人之全”，而“多得一察焉以自好”，造成价值与思想的紊乱，整个世界，对人而言，顿然失去稳固的意义。在这种境况下，庄子思想的兴趣不再集中于外在政治活动原理的辨析、肯定，而是转向染有神秘色彩的，求个人解放、自由的沉思冥想上。诚如伊萨·柏林(Isaiah Berlin)所提的解释观点：当人失去外在的自由，或者失去表现自由的外在环境时，则会反求一种断绝外物的关联，对外在事物漠不关心，而游于内心圣殿的自由。

10

庄子的“心斋”

庄子揭示了“心斋”的观念，认为人世间的一切是成、毁、生、死无穷变化的过程。因此，人一存在，一有所作为，便置于这自动过程当中，受到“不待人运转而运转”的势力所控制；人一迷执于这个过程中的无穷变化，则有生、有死、有有、有无、有成、有毁，整个生命的存在便不得自由。如此，人要全然自由，一方面必须理解人为的一切和“蠢万物而不为义，泽及万世而不为仁，长于上古而不为老，覆载天地刻雕众形而不为巧”的自动过程两者之间的分别；另一方面，因为人一有所作为，则必然受到这一自动过程的势力所控制，而坠入生死、成毁的变化过程中，不得自由；因此，人的自由纯粹是停止一切作为，止于虚静的、沉寂的沉思冥想。这也就是庄子所揭的“心斋”的实践途径：

若一志，无听之以耳，而听之以心；无听之以心，而听之以气。听止于耳，心止于符，气也者，虚而待物者也。唯道集虚，虚者，心斋也！

人若臻于如草木、顽石般无动、无情、无感，如“槁木死灰”般

的无知，就能“外天下”、“外物”、“外生”而后“朝彻”、“见独”。这时候，人世间的一切区分、象征、生死变化均消逝无踪，人遂能“无古今。无古今而后能入于不死不生。杀生者不死，生生者不生。其为物，无不将也，无不迎也，无不毁也，无不成也”。就此，庄子更清楚地解释：

无为名尸，无为谋府，无为事任，无为知主。体尽无穷，而游无朕，尽其所受乎天，而无见得，亦虚而已。至人之用心若镜，不将不迎，应而不藏，故能胜物而不伤。

在无为静止的虚无当中，人置于万有之变化中而不为万有之变化所桎梏，成为万有之主宰者，而得以逍遥自得，全然自由。然而，在这里，庄子那“振于无竟”的不停运动的思想运作又否定他所揭的一切观念，向追随他思想的人说：“庸讷知吾所谓知之非不知邪？庸讷知吾所谓不知之非知邪？”并带着亦谐亦庄的口吻说道，“我看孔丘和你都在做梦；我说你在做梦，也是在做梦”，犹如“不知道庄周做梦化为蝴蝶呢？还是蝴蝶做梦化为庄周呢？万物与我均如在梦中，而融化为一”。我们怎能真正了解何谓“真知/不知”、“自由/不自由”呢？

老庄所立下的思想深刻影响了日后中国的士人阶层，但这种影响力显现于中国读书人的生活态度上较之显现于学派之传承上来得明显。在政治黑暗、社会秩序紊乱的时代，或者个人受到外在势力（政治权力的压迫或严苛礼法的拘束）的胁迫时，老庄所揭的这种逍遥自由的哲学观往往成为寻求慰藉的来源。但就老庄思想的本质来看，由于他们揭示一种人间秩序之外的个性解放和逍遥自由，且怀

疑仁、义、礼、知的观念，所以很容易蜕变成一种反秩序(反礼教)与无政府主义的政治思想，魏晋时期的阮籍(210—263年)便是这种思想态度的典型。阮籍的反礼教与无政府主义的政治思想，诚然有其现实的政治与社会背景，但从《达庄论》所揭的“以生言之，则物无不寿；推之以死，则物莫不夭”，以及“无欲者自足，空虚者受实”的寂静虚无观，到“无君而庶物定，无臣而万事理”的无政府主义政治思想，我们不难看出老庄思想的影响力。

另外，老庄思想揭示一种个人断绝一切外物，而关注个人沉思冥想、与物合一的所谓“存诸己”的观念，也很容易转变成一种极端个人主义的生活态度。阮籍同时代的思想家嵇康(223—262年)是这种思想形态的代表。当时另一位思想家，也是嵇康的朋友向秀(227?—277年)就抨击嵇康这种思想态度为：“顾影尸居，与木石为类，所谓不病而自灸，无忧而自默，无丧而疏食，无罪而自幽。追虚徼幸，功不答劳。”由这段评论，不难看出在老庄思想的影响下，所孕育形成的极端个人主义思想态度。

本文是就当前我们在政治与思想上所关心的自由与秩序的问题来剖析儒道两家思想传统的义蕴。之所以就“以今论古”的态度寻究传统的思想，是因为有一种信念在：如果自己的传统尚有其存在的活力，那么，必然能对我们现在的问题有所启发；反之，如果我们当前的创造力是活泼旺盛的，那么，必能批判传统，而赋予传统一新的意义。但无论如何，唯有在这一种启发与赋予新意义之间的辩证关系中，传统的一切才不是死寂的废墟，而是西班牙思想家奥特嘉(Jose Ortega Y Gasset)所说的，一种“活之理”(vital reason)。

就上述分析，可以理解不论儒家或道家的思想传统，都肯定人生活上的自由是人存在的究竟价值。当然两者所揭示的有关人与人

或人与外在世界的观念不同，导出的自由观念也有差异；但这两种思想传统一致认为：人要自由，则必须节制本能欲望与善用人的理性作用。然而，诚如伊萨·柏麟所论，剖析自由问题的一个更重的主题是“自由的条件”(the condition of freedom)，也就是说，关于自由的问题最重要的在于：人的生活环境如何使人有更多的抉择自由的机会。更简单来说，就是人的生活环境能否容许不同的价值观念并立其间。关于这个问题，道家思想根本不予考虑，而儒家思想则寄托于圣王、仁政的观念上。在这里，儒家思想似乎跟古希腊时代柏拉图思想同样遭遇一个问题：主导且实行仁政的圣王是否能保证不因掌握政治权力而腐化？由讲求自由的观念而扩展到“自由的条件”时，诚如由讲求个人究竟价值的仁，而把这价值扩充到政治、社会运作的原理上时，牵涉到许多有关社会结构、法理根源和政治权力分配等复杂问题。对这些问题的探索，是传统儒家最薄弱的思想环节，也是儒家思想传统能否成为一种“活之理”的关键所在。



中国思想中的人性论

要探讨中国数千年来关于人性的思想，所遇到的最大困难，是语言的歧义。中国人向来不重视概念思考，所以虽然许多人实有精微真切的体验，在表达上却非常含混。尤其在形上境界的诠释上，更是强调他的不可说性；到迫不得已时就随机拈些自然语言作一番象征指点，然后迳将此境界归诸一笼统的共名，而谓之天，谓之性。其实，追溯到最后的本体容当是一，但基于人的有限，其体验的进路、领略的重点必各有差等。虽人人都说一个性字，而其语意内容是不尽相同的。这些不同处，前贤鲜有人自觉地加以省察。大多是迳以一己的体验为是，而遂曲解了别人的语意。由此产生许多公案，聚讼纷纭，益增加许多莫须有的纠缠。如孟子道性善，荀子主性恶，到底谁才对？便是中国人最普遍的争议。其实若厘清二人所谓的性究何所指，问题是不难解决的。然而这厘清的工作，便是最困难的事。

困难的症结，便在于要厘清这类语意上的歧义，无法仅依赖文字训诂、用法归纳、语脉研判等一般的方法便能奏效。而须诉诸体验、冥悟、实践等主观经验以呼应前人的生命形态、心灵境界，才能知他所谓性是何所指。这乃是因为前人之用这些笼统含混的字

眼，本来只是指点，而无严格的语意规定可言；往往他自己用同一性字，在此处与在彼处语意便有不同。吾人要正确把握到他的主旨，只能从“了解他这个人”入手。但如前所言，基于人的有限，人的体验不可能周全，尤难于公正，以此去评论前贤，恐亦难免同于己者是之，异于己者非之的危险。所以，以下的论说，也只能是尽量求其周遍公平，以提供读者的参考而已。

其次，要处理这个问题，在方式上可以有两种。一种是按历史上时间之先后，逐一说明各思想家的人性论，厘清后先之间，各家各派的义理关系、事实上发生的互相影响等。另一种则是根据对历史上各派人性论的了解，直接将性此一通名，作一概念上的分析，铺陈出整个人性论的概念系统，然后一一引各家之说来说明印证。

以上两种方式各有短长，前者应是极重要的基础工作，但会显得极其繁重琐碎。后者的长处在于概念上清晰明白，但若不先具备前者的基础，可能会削足适履，甚至在概念系统的设计上就可能受主观因素的影响而偏差谬误，引致对读者的误导。唯在权衡之下，本文的处理仍采后一方式。

对“性”之规定及所采用之说统

首先，我们须对“性”之一名，作一个最宽泛的定义。即：“性，是X之所以为X者。”

X是一变数，可代入任一种类或个体，如牛之所以为牛者是牛性，人之所以为人者是人性。这一定义可以包涵诸如形性(物之形色相状)、质性(物之本质结构)、体性(物之形上依据)、个性(物之独一无二的特殊存在性)等等。从这一定义，即可看出性是指一物存在的依据，而使吾人可依之而确定或指认一物之存在者。而由人注意焦点之不同，当然可以偏就某一面某一点去确认，或注意到人的存在的形上依据，或注意到其面貌体裁的特征等等，遂由此行为各种不同的性说。

对这种种不同的性说，我们应按照何种理路或次序去介述其内容？又应依照何种判准去厘析其分际？这当然没有定则可循，而只能就不同的需要采取相应而方便的说统。就人之性而言，大约顺告子“即生说性”与孟子“即心说性”两路为大纲，来分别诠解后世诸说，是近来比较普通的说统。因为这两纲比较是有所本的，也可以呼应宋儒所提出的“义理之性”与“气质之性”的二分。如牟宗三于《心体与性体》一书，即大约依此两原则以说解。但如此分疏在一定

范围内固然极为清楚，但若要笼罩中国全部的人性论，则仍有不足。所以本文虽也采用“即心说性”、“即生说性”此一分法，却只将此二分隶属于“分解地说性”一目之下，而于此外另立一目为“存在地说性”，以展开另一广大的范畴。

所谓分解地说性，就是在具体存在的人性中，提炼出某一通性而强调之、凸显之的意思。如此可提炼出两种通性，就是即心而说的无限性与即生而说的有限性。所谓存在地说性，就是将提炼出来的这两种性重新还原给具体存在的生命，而二性复凝合为一性的意思。

但在分解地说性一目中，即心说性亦可以有好几种说法，即生说性亦可有不同的偏重。则将二性再还原凝合为一的时候，便也可以有不止一种的凝合型态了。既不止一种，即表示各偏一端，则是否也可算是分解地说呢？我想只要诉诸文字语言的陈述，便已无可避免地涉及分解。所以所谓“存在地说”，其实是很难说的，真到彻底的具体存在，实便是不可说。不可说而欲有所说，中间实有不可免的诡谲。这是存在地说性之不清楚处，而不如“即心说性”、“即生说性”等分解说之界义了。虽然如此，中国思想史上却实有许多重要学派是就存在而说性的，我们不能略去不管，也不能随便拼凑分解说中的诸元素而视之为综合调和之说，否则他依然是分解地说性而非存在地说性。这是本文要另立此一目的理由所在。

对性首先作“即心而说”与“即生而说”之二分的是孟子。在《孟子·尽心下》有云：

孟子曰：口之于味也，目之于色也，耳之于声也，鼻之于臭也，四肢之于安佚也，性也，有命焉，君子不谓性

也。仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，知之于贤者也，圣人之于天道也，命也，有性焉，君子不谓命也。

耳目口鼻等感官的机能，与仁义礼智等心灵的抉择，本都是来自天赋(命)而为人之所以为人(性)者；所以并称性命，性即命、命即性，二词原本同一指涉。但孟子却于此加以分析，认为感官的作用是有限的(循一定模式的作用)、非自由的，因此特称为命(此处命取限制义)，心灵的抉择活动则是自由的，是人可以作主的无限性(自由即可转说为无限)，所以特称为性(此处特指自由为人独异于万物之处)。性命遂由同指的复词而分为不同指涉的二词了。孟子特指的性便是后来“即心说性”的一路，他所特指的命便是后来“即生说性”的一路。

在当时为孟子一大论敌的告子，其说性也是循分解的路数。但他却恐怕正是有见于人心滥用自由之弊而思加以裁抑，所以有意强调人的生理机能，而特指此为性。乃与孟子为点出人的尊严而特指心官之作用为性，适成对立而不相容。但也正由此对立不相容，我们可以看出他们都是采分解的说法，因为由分解而说，总是会为凸显一端而不得不多少遮蔽另一端的。

13

即心说性

心本质上是指一种虚灵的作用，它是没有实体的，如何能成为人存在的依据而可即之以说性？因此，要使“即心说性”能成立，首先要解决心与性的关系问题，也就是心与性是一抑不是一？对于此问题，牟宗三在《心体与性体》第二部论横渠一节有颇详尽的论证，兹引述其结论如下：

依此，性体之全幅具体内容（真实意义）即是心，性体之全体呈现谓心。心体之全幅客观内容（形式意义）即是性，心体之全体挺立谓性。首先性具有性体、性能、性分之三义，自心言，心亦必类比相应地具有此三义：心体义，心即是体；心能义，心能创生，心能形著；心宰义，心主于身，其所自律而命于吾人者皆是本分之素定，“大行不加，穷居不损，分定故也。”依此而言，心性完全合一，不完全是一。

心性既完全是一，则所以分名心与性者，只是因性是就此体的于穆密藏处说，心则就此体的发现形著处说而已。于穆密藏处是我

们看不见的，其实不能说，能说的只是随处发露呈显的心。我们所以能确定无限性体的存在，其实也是由心的自由呈现而证知的。而由此证知，我们便不能视心仅为一虚的机能或作用，而当如实地视之为体，此即是心体。

首发此义的也是孟子。《孟子·尽心上》有云：

孟子曰：尽其心者，知其性也，知其性则知天矣。

这种由尽心以知性知天的路数，便是“即心说性”的路数。

不过在这同一路数中，到底偏重在“即心”还是偏重在“说性”，仍是可有不同的。偏重在“即心”的，更不须说性，因为此心便是；就是说也只是虚说，如孟子虚说一个知性。而偏重在“说性”的，却可以就此虚说大做文章，而建立起一个“超越而客观”的普遍性体，以为一切存在的形上依据（相对地，心体则属“超越而内在”），而心亦可以更不须说，或附于性体而说，甚或将之剥落了体义而只说成是形气的、只具机能作用的心。

将两者圆满合一地说到的，应待下一目“存在地说性”再谈。为彰显心之形著义而略说了性体，或为彰显性体的客观尊严而略说了心，正是此一目“分解地说性”的应有表现。

然后，在此分解说之下，对心体的理解还可有两种，就是“道德心”与“虚静心”。因之，相应地由此证知的性体也有两路，就是由道德心向外投射而成立的礼乐政教之原或理体，与由虚静心向外投射而成立的自然之道。

以下，再分别介述。

(1) 即道德心说性

所谓道德心，当然就是以孔子、孟子为代表的儒家所说的心。下及宋明儒，则以程明道、陆象山、王阳明为代表。他们都可以算是“尽心知性知天”而“心性天是一”的一路，而且又非虚静心的形态而是道德心的形态。

在此要区别出道德心与虚静心来，可以列举以下三点判准。第一是理想性，道德心是具有理想性的，且是凡人皆又是永远不可泯灭的本质理想性，此即孟子所谓性善。所谓“恻隐之心，人皆有之；善恶之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之”（《孟子·告子上》）。唯若再加分析，此理想性又可分两面，就是主观面的爱人意愿与客观面的文化理想。前者如孔子说的“仁者爱人”、“（仁者）己欲立而立人，己欲达而达人”（《论语·雍也》）；后者如孔子说的“殷因于夏礼，所损益可知也；周因于殷礼，所损益可知也；其或继周者，虽百世可知也。”（《论语·为政》）这百世可知的就是孔子心目中永恒的文化理想。至于虚静心则是不具此理想性的。

其次是道德创造性，也就是赋予事物以价值或意义的功能。这正是根据理想性为判准而有的功能。同样可分内外两面。就主观面而言，道德心可经由内省与改过点化一切生活经验使之对一己的生命人格之成长产生意义。就客观面而言，则可经由种种制度风习的创制陶养而使一切存在事物产生对群体生活的意义。而虚静心则只有对外在世界顺应观照，而不具此积极创造的功能。

第三是抉择的行为。依据前两者，道德心面对眼前的生活所表现的行为，主要就是抉择其善者、符合良心之理想或意愿者而加以实践。此即所谓“诚”或“为仁”。而虚静心则只是“用心若镜，不将不迎，应而不藏”（《庄子·应帝王》）而已。

孔子的仁，孟子的良心，王阳明的良知，都是指此而言。人人具有此心，即人人具有此理想性、道德创造性与实践性，此即人之所以为人的尊严。这可以说是正统儒家所共许之义。

(2) 即道德心所创造的可能内容客观化为存有以说性

道德心的理想性实只是一种意向，其道德创造性实只是一种能力，其实践则只是此能力的当机呈现。单就此意向或功能而言，本质是虚的。虽则他创造出来的圣贤君子之人格或礼乐文化的事业是实，但此人格或事业的形态若落在时空中，则只是一偶然及有限之事象，而其依据毕竟仍在此一虚灵的心。然此人格事业本身毕竟只成道德心呈现的遗迹而无积极的存在意义，这于儒家义理当然是不能满足的。为了补足此缺憾，所以更须就道德心的理想性一点加以客观化，而转说为超越的存有(Being)。此存有即原则上蕴涵一切理想之内容、文化之内容，而为现实上一切曾被创制或犹待创制的礼乐文明、制度风习；一切曾被养成或犹待养成的道德人格的超越依据。这样，一切人文之事才不是道德心的遗迹而是道德理想的积极实现。

这超越的存有，传统上即名为“天”，不过在孔子之前，天尚多少含有人格神的意味，到孔子才净化为纯义理的天，孟子的“尽心知性知天”开始将之与人性连结。《中庸》里的“天命之谓性”亦然。到北宋张载发挥“天道性命通而为一”之义，“天理”一词逐渐流行，程颢(明道)盛言“一本”，即道体、性体、神体、诚体、心体而为一。及至程颐(伊川)，则剥落心体神体的活动义，而就存有义去看天理，遂将道体性体简化为一“理”字，而言“性即理”。朱子承继此义，而说物物一太极，此太极即一切存在物所以存在的形上依据，而非属于存在物自身，这便是他的“理气二元论”。在此，理与

气是不离但是又不杂的。人要贞定他的道德行为，便必须要即此行为以反省(所谓格物)，而从其中彻悟到一超越的道德原理(所谓穷理)。此原理就其为超越而言，是天；就其即内在于人而言，是性。所以当人面对一切行为，格之既久，“一旦豁然而贯通之，则众物之表里精粗无不到，吾心之全体大用无不明”(《大学格物补传》)，人也就可以自知其性了。

在这里，由于性体是“只存有而不活动”的，所以性与心不一，心转成一形气的机能，只具格物的认知功能，而非复是能作道德抉择的道德心了。

(3) 即虚静心说性

即虚静心以说性，就义理而言，最早应该算是庄子。庄子所谓的真君、真宰、灵台，其实就是人之所以能逍遥的最高依据。而此依据显然是内在于人的，所谓“有真人而后有真知”(《庄子·大宗师》，此后本段内选自《庄子》者均只写篇名。)，所谓“官知止而神欲行”(《养生主》)、“徇耳目内通”(《人间世》)，都表示此意，则此内在于人、为人之生命所以能成其为真生命之依据的真君、真宰、灵台，自然具有“性”的地位。不过《庄子》书中说到性时，却通常是指生命存在之实然而言。如说“性者，生之质也”(《庚桑楚》)、“物成生理谓之形，形体保神，各有仪则谓之性”(《天地》)。但此生命存在之实然却是不可靠的，常会因机心、故智、成心、贼心之故而“失其性”、“易其性”。如《缮性》篇所谓：“德则不冒，冒则物必失其性也”；《骈拇》篇所谓：“自三代以下者，天下莫不以物易其性矣。小人则以身殉利，士则以身殉名，大夫则以身殉家，圣人则以身殉天下。故此数子者，事业不同，名声异号，其于伤性，以身为殉一也。”性既不能自主自足，则实不足以名为性，而使

比性(生命存在之实然)能舒畅不失者,其依据则在于虚静心。如《应帝王》所云:“至人之用心若镜,不将不迎,应而不藏,故能胜物而不伤。”于是能“壹其性,养其气,合其德,以通乎物之所造”(《达生》),而“任其性命之情”(《骈拇》)。由此可知庄子其实是即虚静心以说性的。

正式指此心为性的是佛家的禅宗,即其所谓“自性”,所谓“明心见性”。明心见性者,就是证悟此心即肯定此性之谓。所以当然属于即心说性、心性合一的路数。

至于禅宗的自性是否即道家的虚静心?我认为是一样的。即因禅宗的自性与庄子的虚静心同是一以无用为用的主体。如《坛经·定慧品》中,惠能即自谓其法门是以“无念为宗,无相为体,无住为本”。与《庄子·逍遥游》所谓“至人无己,神人无功,圣人无名”,一样是纯证此主体的虚灵之用。道德心的理想性、创造性、实践性,它们都是存而不论的;认知心的认知作用,它们也一样加以忽视。至于佛家空宗的空性,则纯是一般若智,而尚未即此智说之为人的主体(真常心),所以也与道家的虚静心不同。要到中国佛教强调真常心,才渐与道家通合。就中天台宗的“一念无明法性心”属性具系统,心具染净善恶诸法门;则其心不止是一超越的真心,同时也是一有实存之内容的心。华严宗的“如来藏自性清净心”属性起系统,虽不似天台之心兼具染净而有生存在之倾向,但亦有缘起一华严世界之内容,与道家虚静心之纯证——无用之用还是有点距离。只有禅宗的自性,更不说任何内容,而直指此心之悟为见性,所谓“若识自性,一悟即至佛地”,“前念迷即凡夫,后念悟即佛”(《坛经·般若品》)。禅宗与道家庄子之不同,实只在其学的渊源背境有异,至于其义理的境界地位,应是同等的。

(4) 即虚静心所涵的可能内容客观化为存有而说性

虚静心自身既是虚的，则其所涵的内容当然也只能是虚的，此之谓“虚涵”、“虚摄”。不似道德心实有一理想性，遂可实现之而为实有的礼乐文明。但既无所涵摄，又为何仍要称虚涵虚摄呢？不是多此一举吗？实则不然。虚静心虽无积极之用，但其无用之用仍有其要义而不可不予肯定。原来虚静心之用纯在解消。解消什么？即由人之机心、故智、成心、贼心所妄作之心厉或幻相。幻相本属乌有，但当其幻生，却可损伤生命存在的自然，而如前节所云“失其性”、“易其性”，所以需要将之解消。但本来既属乌有而幻生，则解消之后仍是本来无一物的。此时所可见的，仍只是生命存在的自然罢了！此即前节所云“任其性命之情”，此任便是自然。在此不重在说生命存在之种种内容，而重在说其运行之畅通无碍，此畅通无碍之自然是非内容的，它只是一境界。而道家便直指此虚灵的境界为生命存在的理想境界，将之客观化为超越普遍的存有，这便是老子所谓的“道”，牟宗三则名之为“境界形态的形上学”。因为是形上学，所以有一对万物存在的根源性说明，就是所谓“道”；但又因它是境界形态的，所以此说明其实只是虚说。如《老子》第一章说“道可道，非常道”，便明指其是虚说，其全书充满了诡辞为用的言说方式；《庄子》则更是旋说旋扫，所谓“谬悠之说，荒唐之言，无端崖之辞”（《庄子·天下》）。此即所谓虚涵。

在此虚涵下去说人性，则人性也只是一个自然的境界。如老子所谓“人法地，地法天，天法道，道法自然”。或所谓虚静、素朴、恬淡、寂寞、虚无、无为，或惠能所谓：“本来无一物，何处惹尘埃？”前节是就虚静心之观照作用、解消作用而说性；此节则是就经虚静心之观照解消之后，生命所呈现的本来畅通自然的境界而说

性。此性似乎是本来如此的，但事实上若不通过虚静心的默默护持，却一定会变质走样。此所谓“无为而无不为”（《老子》四十八章），或“生而不有，为而不恃，功成而弗居”（《老子》二章）。所以此性仍不应单说之为生命存在之实然，而应说之为由虚静心所涵的生命境界。此即所谓无用之用。

至于佛教华严宗由如来藏自性清净心缘起于华严世界的性起系统，其所缘起的华严世界亦有类于道家的自然，俱是通过一虚静心的观照（佛家则说之为寂与照）而成立的。不过它不像道家可以单就此自然而立说，如老子之道，而必系属于如来藏自性清净心。



即生说性

以上是分解地说性中即心说性的一路，下面再介述即生说性的另一路。

所谓生就是指人的形体及其所具有的生理机能，由刺激反应所生的心理机能亦属之。这大约等于西方生理学及心理学所指的人体或生命。这可以说是吾人一切理想、一切意志、一切感情所藉以呈现的凭依。即此凭依、即此形体而说的一种性，便是所谓“即生说性”。

如前所论，孟子曾将即心所说之性与即生所说之性加以区分。后者便是他所谓“口之于味也，目之于色也，耳之于声也，鼻之于臭也，四肢之于安佚也，性也，有命焉，君子不谓性也”的命。与孟子同时的告子更是主张即生说性的著名人物。他曾直说“生之谓性”，又说“食色性也”（并见《孟子·告子上》），明指食、色等生理机能为性。

若然，则这些生理机能的运转，本身仅是一存在的事实，当然是价值中立的，所以告子直说“性无善无不善”（同上）。换句话说，这种性是非道德的，本质上与牛马等动物的性只有程度上的差异，而无本质上的不同。这当然与孟子所强调的即道德心以说的性不

同。他们曾对此作过如下的论辩：

告子曰：“生之谓性。”孟子曰：“生之谓性也，犹白之谓白与？”曰：“然。”“白羽之白也，犹白雪之白；白雪之白，犹白玉之白与？”曰：“然。”“然则犬之性犹牛之性，牛之性犹人之性与？”（《孟子·告子上》）

在孟子最后的质问中，告子没有回答，或是其答语未被记载。我们若代告子作答，则他正是要说“然”的。

由于价值中立，所以告子自然主张义外，而与道德性之仁义内在不同。在《孟子·告子上》的前六章中，孟子与告子所辩的无非此义。如告子认为“性犹杞柳也，义犹柎椽也；以人性为仁义，犹以杞柳为柎椽”，认为“性犹湍水也，决诸东方则东流，决诸西方则西流，人性之无分于善不善也，犹水之无分于东西也”等都是，而孟子则一一加以驳斥。其实告子所说的性并不是孟子所说的性。孟子固然可以指斥告子仅即生说性而抹杀了更重要的即心所说之性为欠妥。但仅就告子所说之性来说，告子的了解是无误的。

在即生理机能以说性这一路数下，我们还可以分解出不同的涵义来，而偏就其某一义以说性。以下便分别述说。

(1) 即生理机能之最后本质说性

所谓生理机能，实是指一串刺激反应之历程；此历程即使再复杂，其本质则实无一物，而只是各条件聚集所见之现象。佛家分析生命之构成，而总之曰“无自性”，即在此宛然而有的生命现象中，并无一永恒之本质之谓。这种无自性的性，便称为“空性”。这可以说是佛家各宗派共许的义理。所以《三法印》云：“诸行无常，诸法

无我，涅槃寂静。”而《中论·观四谛品》云：“以有空义故，一切法得成，若无空义者，一切法不成。”则空义竟似有成一切法的最后根据之义，是之谓空性。不过此根据实是空无自性，所以即空而说性其实是虚说，是一种诡辞为用。

(2) 即生理机能必凝成习气而为宛然之有说性

不过，此生理机能虽无本质而只是一串刺激反应之历程，或即如佛家所说为因缘和合所生之流转相。但即此相而言，也可说它是一宛然之有。形体之存在虽实属刹那密移，刻刻都有新生而非故旧；但今日之我仍宛似昨日之我，其变亦是渐而非骤。则其间实有属于惯性的稳定在。亦即对于已存在的既成形式，其本身即有自我执持的力量，此所以佛家称一切存在物为“法”（法即执持之义）。对这种自我执持的力量而称为性，便是佛家所谓“偏计执性”。这种性不是一种自由的觉性而是盲目执取的，所以亦称为“无明”或“业”。这在中国思想家的说法，就是孟子所说的“物交物则引之而已”（《孟子·告子上》）的盲目相引的力量。后来宋儒便称此为“习气”或“气质之性”，都是指由习（行为的自我执持力量）而凝成的气性。

(3) 即生理机能之运转必具有强盛的现实决定力量而说性

自孟子将同义的“性命”一词分解为即心以说的“性”与即生以说的“命”，人性中的无限面即全划归于性，而其有限面则全划归于命。此所以连言为“命限”。而我们顺上节说下来，便知生命之所以有限制，便正是来自生命的形式（形体结构、性格倾向、行为模式、思考习惯等，都是一种形式），都有其自我执持的无明力量。这使得人的气质一旦凝成了，降生为一个体了，便是一定型的格局；一生的变化，都有小改，而无大异，此所以谓之“命”。一般人所说的

“江山易改，本性难移”，便正是就此而言的。在中国的思想家中，东汉王充最足为此义的代表。他主张“用气为性，性成命定”（《论衡·无形篇》），此命定，便是决定生命气质的种种形态，如强弱之分，由此以说寿夭；如厚薄之别，由此以说贫富；如清浊不同，由此以说贵贱、愚智、善恶。在《论衡》一书中，他对命这种现实的决定力量作了相当多的分析讨论，虽然条理不甚周密，却可代表中国思想史上流衍甚广（尤其在民间）的一支观念。

（4）即生理机能之结构及功能而说性

生理机能既然是一种自具执持力量的“法”或“形式”，则不管此种形式是否有永恒不变的本质，至少就其宛然而有的相对稳定性而言，可以对之作一种大略的观察、描述、记录，以确定此种法或形式的相状、内容、特征。即此不同的相状特征，亦可以各说之为性。笼统而言，可以名曰即生说性这一种性的差别性、异质性、杂多性，而有别于即心说性那种性之为纯一绝对。这种异质性在上一小节已从命定的观念引申出强弱、厚薄、清浊等强度上的差别，在这里则更重在指出其由此而来的形相及功能上的差异。这可以说完全等同于西方生理学经由科学的观察、实验、解剖、描述、记录、归纳而定出的结构之理。在此说人之性，与牛之性、犬之性不同，乃是指在同属即生说性的大同之下，分别各种生物的不同生态。

关于此一义，在中国思想家中最为代表的应是清代的戴震（东原）。一般以汉末魏初刘劭所著的《人物志》为代表是不妥的，因为《人物志》包含了美学的品鉴，与纯科学地厘定生理机能的不同结构与功能，其态度是不同的。而戴东原是中国思想家中最具理智与认知倾向的人，所以他之说性也很自然地是这一路。他的言论如下：

性，言乎本天地之化，分而品物者也。限于所分，曰命，成其气类，曰性；各如其性以有形质，而秀发于心，征于貌色声，曰才。（《原善》卷上）

这明显地表示他所谓的性是一种由天地分化而来的异质性，而可各成品类的。他更进一步直指生理的机构与功能发用为性：

人与物同有欲，欲也者性之事也。人与物同有觉，觉也者性之能也。（同上）

“欲”便是生理欲求，觉便是这欲求的表现。这些欲求既来自生理，则必各有其一定的形态模式，此之谓理。故东原云：

理者，存乎欲者也。（《孟子字义疏证》卷上）

通天下之情，遂天下之欲，权之而分厘不爽谓之理。

（《原善》卷下）

可见东原之理，实是指生理机能的条理，而不是即心说性那一路的天理。因此，东原所谓智便是指了解这种条理，所谓善便是指这种自然必然的条理本身，而由此说性善（生理自有其必然的轨则）。他所谓仁也就是使人皆能遂其欲而不致冻饿压抑，损伤生理。他们以此来解孟子的性善固然是曲解，但就其本身的思路而言，则是可以自圆其理的。

（5）即此种结构及功能的工具价值说性

人的形体既有一定的结构与功能，于是也就有其一定的工具价

值。唯所谓工具价值，严格说来，判断价值的依据并不在工具自身而实在于运用工具的目的，至于工具本身则仍是价值中立的。例如刀剑，用之于善的目的则为善，用之于恶的目的则为恶；而离开这些目的，刀剑之为一中性的存在物则自若。所以就“即生说性”这一路严格而言，性之本质是不能说善恶或价值的，它只能根本地说性空，或相对地描述其宛然的相状。如一定要说价值，便只能说其工具价值。这便是《孟子·告子上》篇中的或说：

公都子曰：“告子曰：‘性无善无不善也。’或曰：‘性可以为善，可以为不善。是故文武兴则民好善，幽厉兴则民好暴。’或曰：‘有性善，有性不善。是故以尧为君而有象，以瞽瞍为父而有舜，以纣为兄之子且以为君而有微子启、王子比干。’今曰性善，然则彼皆非与？”

从工具价值的观点来看性，可以有两种看法，便是“可以为善，可以为不善”及“有性善，有性不善”。前者是直就中性的工具可以为善的目的而服务，也可以为不善的目的而服务来说的。后者则是针对一特定的目的而言，有些工具是通用有效的，有些工具则无效，或更有害于此目的的达成，而说之为善或不善。但若离开此特定目的，此工具其实还是中性的。所以这两种或说，其实都可统属于告子的“性无善无不善”之下。例如有些精力旺盛、好勇斗狠的年轻人，在安定平和的社会中常会因易于惹是生非而被视为不善，但在战场上则可能正因此成为勇敢的战士。便实因工具之用有不同之故。

历代诸思想家论性，多有涉及善恶的判定，有些与道德价值相

关，有些则只属工具价值的范围而本质实属无善无不善，吾人应善加鉴别，才能有相应的了解。如前述王充纯据气质的清浊来说善恶，戴震直就生理机能的常态说善，便是非道德价值的善恶。但荀子所谓性恶是否仅据生命存在之机能而言而绝无涉于道德价值？便不能轻易判断了。

以上是“分解地说性”这一路的大略架构。

15

即人为心、身相结合之存在而说性

本书在“对‘性’之规定及所采用之说统”一节中，已略论所谓“存在地说性”，是将由分解地说之诸性还原为具体存在的生命，而凝合为一。这时所说的性，是即形上即形下、即无限即有限、即道即器、即体即用的，更不能有任何分析。然而凡有言说，便必定是分析的；若不能有任何分析，其意也就等于是不可言说的。不可说而仍欲有所说，其说便只是权说；也就是在不可分析中姑为分析。因此这种分——例如二分——当然就不是分析相对的二分，而是属于一体之两面相的二分；或一心开二门式的二分，或诡辞为用的二分，而实仍是不一不异，分无分相。由此应知，在这方式下分说性情、体用，都是一说体便涵用，所谓全用在体；而一说用也便涵体，所谓全体在用的。《易》之乾坤也是如此，乾元坤元，毕竟只是一元，或权说为乾，或权说为坤，或暂显为阳，或暂显为阴，而统乾坤阴阳为一的便是“易”。说老子的有无玄也是如此，姑分说之名曰有名曰无，而二者同出而异名，则同谓之玄。佛家的“如”也是一样，非有非无，亦有亦无，法尔如是，即是具体存在，涵蕴无穷的如境。只因这“如”、“玄”、“易”实在是不可说的，所以姑且以有或无，以乾或坤来象征指点罢了。我们必须明了这种“诡辞为用”、

象征指点的言说方式，然后才能触及中国哲学思想中许多性说之所指，而知道他们所说的是什么意思。

其次，既然如此之说性都是权说、都是指点，则虽所指点的都是不可说之一如，但即就其指点进路之不同，也实可显现为不同的说法，而铺排出一套理路来。我们但须了解如此的一套理路，不是一分析的系统，诸性说不是一系统中的诸元素；而是同一性体的不同面相、不同表现，而经由辩证的历程贯穿统一起来的理路。我们便也可藉着这一理路，来系论中国思想史中的许多性说了。

以下，便试作此一铺排。

在“分解地说性”部分中，我们已分就人性中的无限性说之为心，就其有限性说之为生(形体、气质)。但事实上人是既具无限性的心灵，又具有有限性的形体，而且这两者实凝合为一，无法在事实上加以分开(只能在概念上予以分析)。因此，我们如果不耽于概念，而直落到这真切的存在人生去说人性的话，便应当直指这不可分割的整体生命为性才是。

汉代学者看人性，喜欢质实地落到气质上来看，如王充便很自觉地即气质以说性。但汉代学者多半也是道德感很强的，虽确是多就气质说性，但如告子那样明白地就无善无不善的中性气质说性的却不多(王充较有此自觉)，而总不免拖着或隐含着价值的、无限的另一层面之性在内。如董仲舒所云“性情相与为一暝”(《春秋繁露·深察名号篇》)，扬雄所云“人之性也善恶混”(《法言·修身篇》)，便不如《孟子·告子篇》中之或说“性有善有不善”、“性可以为善可以为不善”那样地单纯。告子的善不善只是就工具价值而言，但在董、扬则是意指人性中都涵有善的可能与恶的可能，而在此的善恶则是就本质价值而言。只是要如何引申此善的可能而使人为

善？他们不能如孔孟正宗儒家一样只肯定人心反躬自求即得，而不免要归到外在的教化。但他们承认人性中有善则是无疑的。然则他们所说的性当然不是分解说下的某一性（若然，则说善便是价值上的纯善，如孟子；不然便是纯中性的气质，如告子），而是指一具体存在之性。只是他们也仅能说到此，而不能更清楚的指点。

比较能清楚说明此存在之性的有佛教天台宗，他们说“性具染净”、“佛性有恶”，也和“性情相与为一瞋”、“善恶混”同一意旨。但他们不只说到此原始的凝合便已，还能进一步说到此性的发用为心，即“一念无明法性心”，这心既不是如孟子、阳明的良知或华严宗的“如来藏自性清净心”那样一种纯粹的超越真心，更不是单指形质上的肉团心或心理机构，而是凝合二者，又是无明，又是法性清净的具体存在之心。由此心的悟或迷（悟时是法性心，迷时是无明心），分别显发性中的善或恶。这样说法便较董、扬二人为周详如实，而俱属存在地说性之一路。

至于正宗儒家中，孔子所说的性意指不明（《论语》中仅两见）。但就其“性相近也，习相远也”（《论语·阳货》）一语看，应是指存在之性。明末刘宗周（蕺山）承阳明之学，据良知而进一步说意。意者，即良知落入具体存在的生命中，与生理机能共行的状态。因此它不但可决定超越面的道德方向（仁或不仁、诚或不诚、善或不善），还可决定存在面的行为方向，而且即在现实的行为上表现其道德的意义。刘蕺山认此为人存在之根据而名之曰“意根”，是可知他也是就存在而说性的。

此外，中国人一般在未精确之思辨而笼统地运用“性”之一名时，大抵是指存在之性，只是其意旨或精或粗，有纯有驳，有待进一步之检查而已。是亦可知存在地说性其实是中国思想传统中的大宗。

16

即此原始之结合必有所不足而说性

在“分解地说性”一章中，我们从未真正触及“恶”这一道德上的概念。从孟子至善的心之谓性中固然分析不出恶来，从告子中性的生之谓性中也同样无法找到恶的踪影。那么恶是从何而来的呢？董仲舒、扬雄见到这存在之性中有善恶两可能性同存，似乎还未十分意识到恶与这存在之性的关系。而比他们早两百年的荀子却直说性恶，这透露出怎样的意思？恐怕就是真切意识到恶与这存在之性的密切关系而予以正视与强调罢。

一般解荀子之性，多仍是将之视为同于告子的即生说性，这其实是不妥的。因为荀子所说的恶是有道德意义的，而且他说性恶态度上也是很郑重的；但从告子的性中却分析不出恶来，然则他们所说的性，哪里能是同义呢？

荀子所说的性，其实是存在之性；存在之性者，心、身凝合之性也。他真切见到恶是由存在之性中生出的；这等于是说，心灵与形质本身都非恶，但却在二者的凝合中生出恶来。因此必须经过后天的修养训练，以规约此性、导引此性，使之向善。这就是他在其《性恶篇》所说的：

人之性恶，其善者伪也。今人之性，生而有好利焉，顺是，故争夺生而辞让亡焉。生而有恶疾焉，顺是，故残贼生而忠信亡焉。生而有耳目之欲，有好声色焉，顺是，故淫乱生而礼义文理亡焉。然则从人之性，顺人之情，必出于争夺，合于犯分乱理，而归于暴。故必将有师法之化、礼义之道，然后出于辞让，合于文理，而归于治。用此观之，人之性恶明矣，其善者伪也。

荀子这些话，从表面看很像是即生说性，所以人多以动物性来解释。但动物有恶可言吗？明明没有。这里所说的性只能是人性，此有异于动物；动物只有形质而无心，所以分解地说只是一生理之性，落到现实上来说也只是一生理之性。人则不然，人有形质亦有心，所以分解地说可以单提一生理之性（此同于动物），但落到现实来说便不能说人只是一动物性，而必须连其即心而说的无限性并说，而说之为人性。当然在这里人的良心可以暂隐而不显，但不显非不存在。故单从负面去指点而权说其性恶可，却不能说他是动物性。

正因说性恶是指点、是权说，所以此恶才可以化而归于善。而既可以化，则其性当然是存在之性，否则由分析而来的概念之性又如何有变化的历程可言呢？

只是，荀子虽意识到恶是从存在的历程中生出来的，却仍不能知为何如此。他只是说“顺是故争夺生而辞让亡”，却不知是谁在顺是？为何顺是？因此他无法真正对症下药，以转恶为善。

对恶的产生，孟子比较有根源性的了解，只是他不从这里去说性罢了。孟子以为不善之来，主因是良心之不思。所谓“心之官则

思，思则得之，不思则不得也”（《孟子·告子上》）“人人有贵于己者，弗思耳矣”（同上）。思者，良心之发用以为形气之主宰也。良心不发用，便潜伏在内，而盲顺耳目之官的定型机构以行，即所谓“从其小体”（同上）。但所谓从其小体事实上并不可能真是只任生理机构自然而行，心的本性仍是会在从中隐隐作用的。心的本性为何？便是自由、无限。所以他不会安于生理机构的有限规范，而在活动中适可而止（例如因饿而食，适饱而止），他会顺生理机构的活动方向作无穷的驰逐。因为这样才能满足心求无限的本性本愿。但这样一来却干扰破坏了生理机能的自然，而且心本身也因受生理机构的定型定向所约束而不能得到真正的自由，也就是说，并不能真正的如其愿。如此，有限性与无限性相互干扰而俱不能畅尽，便形成人性的压抑扭曲，此即不善之所由生。孟子云：“耳目之官不思，而蔽于物。物交物则引之而已矣。”（同上）耳目之官原非自由，须约于有限的规范之内，原是要待心来为之主的。若然，则耳目之官的不思原无害，但若心也不思，那便与耳目之官相蔽相引而渐陷于不善了。

当然，以上的说解是经过笔者的补充引申，《孟子》原文表意并不如此明白，但如此申论应为孟子义理所容许。此意经过道家佛家的开发，及宋明儒者的反省，便建立了“气质之性”这一概念，以指谓此心、身之原始结合。若不经“求其放心”的修养以使良心充分彰显，则必致身、心相引相妨而习染此一实存的生命状态。此无明的状态是从何时开始的？事实上自人之生命一在实存世界成形便已开始，因习染早已通过怀孕的母亲影响及于胎儿。西方心理学有集体潜意识之说，佛家更将之推始于更前之无数祖先而名之曰“无始无明”，因名如此染污之性为“识”。所以，如荀子之直说人之性恶，

也是有经验上的依据。

“气质之性”一名，始创自北宋的张载，他在《正蒙·诚明篇》中云：“形而后有气质之性，善反之则天地之性存焉。”明立“气质之性”与“天地之性”二名，不过此二名却不是分析地对立，而只是辩证地相异；气质之性是不善的，倘若善反之，它便化为天地之性了。后来儒者改天地之性为“义理之性”。于是“气质之性”与“义理之性”便为学者所通用，以指点同一存在之性的两种相状。

17

自然生命之美以说性

前文说气质之性不足、不善，是从有生以来便开始显现的，这是原则上如此说。事实上，存在之气质虽无绝对纯净不染之可言，但其染污扭曲还是有程度上的差异。方年幼之时，习染未深，当然其纯真程度较高；随年之长，若不作修养工夫，则习染亦会累积渐深，而纯真程度也就日降了，此即庄子所谓“其嗜欲深者其天机浅”（《庄子·大宗师》）。而在纯真程度仍高之时（此可以是因尚未严重陷溺或因有修养工夫以护持），亦即心、身凝合之状态尚甚合理和谐之时，人的生命便能呈现一种美或善，而可就此美或善而说性。今先略过善的或道德的表现，先论即美的呈现以说性，这就是魏晋人所谓的才性。

这种才性由于是气质的表现，因此当然是有差别性、等级性的，也就是说有美或不美之差异及如此之美或如彼之美的差异。有差异便有比较，有品评。魏晋人即常秉其自身的生命，表现出种种风姿美感。也就有人欣赏品评这种种美感的表现，而厘订之为一才性的系统，如魏末晋初的刘劭著《人物志》，便是其中代表。

刘劭就人的气质分出金木水火土五种质性，五性各有其德，如木像骨，骨植而柔，其德为弘毅，其质为仁等等。五德形而为仪

态、音声、色貌，即可流露美感。中正之德流露中和之美，偏至之德亦流露偏至之美。然后由此说人格的九种征象，并进而评定人格的三度与五等。

在刘劭的理论中，有两点应注意：(1)他虽然用了道德上的词语来说才性，如仁义礼智信，弘毅、勇敢、文理、通微、贞固等，但实际上所表示的则是审美上的品鉴。(2)他对才性的分析品评，初看似乎纯属气质生命之范围，实则不然。因为他所品评的是人格之美而非徒形相而已。如前文所曾讨论的，人的生命必然涵具心灵与形体两者，而为两者凝合的表现。所以人的生命之美也必有心灵的因素由内透出，而与形相一齐呈现。至于这心灵的因素为何？则吾人可于下文再作进一步的讨论。

我们从魏晋间许多名士之美，而探究其人，便知他们大都娴熟三玄(《老》、《庄》、《易》)，心仪老庄。这不一定表示他们曾从事过严格的心灵修养(如心斋、坐忘之类)，但至少可表示他们的生命情境是近于道家的。道家的生命境界如何？便是心灵的虚静无为与由此所显的主体之逍遥以及对外在世界的观照之用。这些性能落实到存在面上，通过气质生命以表现，便形成自我生命的潇洒之美以及对外在世界的的美感。换句话说，一个人必须其心灵是虚静无为的，他的生命才能免于束缚戕害而表现出种种优美的风姿来。同样，吾人也必须心灵是虚静无为的，然后才能消除所有对自然世界的遮蔽而真看到世界之美，而有美感之产生。

当然，对人格之美就更需要表现者及欣赏者其心都虚灵，然后才能有如此一份美感被欣赏者所领略到。

这就是道家心灵的无用之用。如此之心灵虽然事实上不曾创造了什么，不曾为世界添增了什么，但他却以无为，让这世界如如呈

现了，也让人的生命风姿如如呈现了。而就人的生命如此如如呈现而言，我们便可即此而指点人性的存在，名之曰才性。

所以才性也者，便是道家式的虚静心与生命气质凝合的具体表现之谓。这与庄子及禅宗纯就虚静心以说性(自性)是不同的，单说虚静心是非存在的(它纯是一超越的真心)，所以虚静心虽是一切美或美感的根源，但其本身不显美之相。而才性则是存在的，它直显美的诸般风采，而且即从此美的表现中，证知其内在有一虚静心在隐隐作用。

其次，虚静心必通过心斋、坐忘的工夫然后能为人所证知。才性的风采则不一定要通过修养工夫才能表现，它也可以凭一未甚迷失的心灵在内隐隐作用，而使生命自然显露其风姿。这就是魏晋人生命之美的通常表现形态。当然，天机不可久恃，所谓“生命可欣赏，亦可忧虑”。随着年岁增长，人心与外界相引互蔽而失其虚静，则连带的生命之美也会失去，所以魏晋人也常表现出生命陷落的荒诞颓靡。要长保这一种才性之美，还得时时做道家式的虚静工夫才行；不然，其人格美的等第恐将逐步下跌而不成其为美了。

18

诸种道德之行以说性

这一目是与上一目相对的。存在之性即是指心灵与形质的凝合表现。而心灵依“分解地说性”一章所示，既可有儒家的道德心形态与道家的虚静心形态，则其与形质的凝合自也可以有两种不同的面相。从虚静心来的一路呈现为生命之美；从道德心来的一路则表现为道德之行，其所成就的人格也是道德人格而非美的人格。于是吾人可就此美的生命而称之为性(才性)，当然亦可就此道德的生命而称之为性。

即此实存的道德生命而称为性的思想家，最具代表性的便是明末的王夫之(船山)。

船山的整个思路都是倾向于从存在去说的。所以于体，他不是即心言体(心体，如王阳明)、即理言体(理体，如朱子)，而是即气言体，也就是即实存言体。当然他的气不是纯指物质，其中更包涵了良心、天理，而为形上形下一体凝合的存在。同样，他说性也是如此。他别解张载的气质之性为“在气质中之性”，即兴气质凝合为一而表现之性。这便将孟子即心而言的超越至善之性落实下来，成为存在之性。

既落到存在上，则性当然是有差别相的，这当然不是分析的差

别而是辩证的殊异。换句话说，同一存在之性是会通过辩证的历程而显发出不同的相状。而这历程可有两路，就是如其性而表现的一路(仁)及不如其性而表现的一路(不仁)。前者是由于性中的良心(这时不是即心即性，而是心统属于性)不尽其分以主持分剂其性中的形质(这时也不是即形质即性，而是形质统属于性)，遂致大体小体相蔽相引而陷落所致。后者则反之，而为心、身各如其分，遂凝合为一合理和谐的状态，而有一合理的表现所致。至于这合理的表现如何呢？那便是性中之心秉其道德创造的本能，去开发这形质生命的内涵，使之由茫昧黑暗转为明朗有理。这理便称为人文或礼，就自我生命而言便是道德人格。所以人的自然生命是本有的(但其内涵一片混沌)，人的道德人格则是由心所创造的，人心日用而不息，其道德人格也就日益累积而愈为富厚。这愈积愈厚、愈条理彰著的历程，便是人性合理的辩证发展的历程。所以船山认为性是日生日成的。而其日成之因，便在我们的道德实践与人格修养。船山由此彰显儒家“学不厌，教不倦”的无穷实践之义，也彰显了极致之善在存在上永远达不到，吾人只能在无穷实践中去无限接近的天道严肃之义。说存在之性到此，可算是儒家义理的充分彰显了。

其次，清初的颜元(习斋)也是即实存的道德生命以说性的一位思想家，不过路数与船山小异。他也是即气质以言性的，故推尊孟子“形色天性”一语，认为气质即是作圣之具。只是如何修养此实存的道德生命，他是偏重由行为的训练(习)去达成罢了。此则不及船山之圆到，然亦同属此一路数。

以上依次论述“存在地说性”的几型。但前文说过，存在的性既凝合为一，则实是不可说的；一切所言，都是就性的不同面相，权加指点而已。所以董仲舒、扬雄或佛家天台宗之说是即此性是善、

恶凝合之一体而指点。荀子之性恶及宋儒气质之性之说，是即此性如不加修养，会显为陷落扭曲之相而指点。魏晋人才性之说是就此性如不扭曲，可透过虚静心的作用而显其自然生命之美而指点。船山之说则是就此性当透过道德心之作用，可显其道德生命之庄严而指点。但一切所指点的都是同一存在的人性。只因此性有其存在上的奥秘，所以姑就其应机呈显处指点，且顺此呈显变化的辩证历程姑厘为如此条理罢了。至于此指点、此条理对全体奥秘之性来说，有所未尽，则自不待言。中国思想史上亦尚有许多学者文人，其所说性是就其他处指点的；只是与上所述，或小异而大同，于此便不多介述了。

19

人的自觉——人文思想的兴起

天人相与：中国思想的特质

大约在公元前 800 年至 200 年之间，中国、印度和西方的希腊、以色列，这三个地区的古代四大文明都先后经历了一个“**枢纽时代**”(Axial Period)，通过精神的突破(breakthrough)，产生人的存在的自觉，达成文化的转化，奠定了四大文明的各自特色并产生了伟大的思想家，为枢纽时代的文化转化工作作一总结，分别代表所属文化的最高成就。这些思想家就是中国的孔子，印度的释迦牟尼，希腊的苏格拉底和希伯莱的先知。由于每一位思想家都有其特定的历史文化传统，所表现的思想内容不同，当代哲学家雅斯贝尔斯(Karl Jaspers)曾对此差异加以比较分析。以人的转化(transformation)来说，苏格拉底所要求的是思想上的转化，耶稣所要求的是对上帝意志的奉献，释迦牟尼所要求的是沉思以及与沉思相配合的生活方式，而孔子所寄望的则为教育的过程，而且这种教育不仅仅是知识的传授。再以人与世界的关系来说，苏格拉底认为人通过思想寻找自己，并以思想和他人发生关联，他要超越世界但不否定世界。耶稣则要打破一切现世的秩序，把一切事物都归置于将在世界

末日来临的国度之下。释迦牟尼想借着冥思和免于尘世之忧的生活，离开世界进入涅槃之境，而孔子则希望帮助人在现世中塑造自己，并使世界以它既定的永恒秩序发展，他要通过人的自然本性的观念，致力于人格的完成。从雅斯贝尔斯所指出的这些差异中，我们可以发现孔子是这四位思想家中最富有现世精神的一位，孔子的现世精神自有其长远的历史文化渊源，这个渊源简言之，就是古代中国人对原始宗教作一转化后，解决了天人关系的问题，达到天人相与之境而发展出来的以人为本的人文思想。由于这种人文思想，中国古代的道，比较能够摆脱宗教和宇宙论的纠缠，使得中国文化成为人类古代四大文明中最具人间性、最强调人间秩序的文化。

中国人文思想萌芽于商、周，勃兴于春秋，由孔子总结，自此形成中国思想的主要内涵，并为中国人的主要思考方式。

神力无边：原始宗教的发展

上古人类仰观天象，俯察大地，见星辰推移，昼夜更替，四季循环，万物生灭，面对自身更惑于生命的起源与结束。在恐怖、畏惧、迷惑的心理下，宗教情绪因而产生，所谓知幽明之故、死生之说、鬼神之情状还是理性思想发达以后的结果。

中国原始宗教行为的最早记录，是距今约一万八九千年前的山顶洞人遗留下来的。山顶洞人除了制作丰富的装饰品，开始从事原始艺术活动外，在尸体附近发现散布着赭石，地层被赭石的粉末染成红色，考古学家认为这种现象说明埋葬仪式已经产生，甚至于山顶洞人可能也有了死后的信仰，通过仪式把死人送到死后的新世界。这是中国原始宗教的萌芽。

在公元前 5000 年到 3000 年左右的仰韶文化时代，原始宗教有了比较丰富的表现。一般说来，仰韶人在死后都有一定的埋葬方式。公元前 4000 年的陕西西安半坡村的遗址中，小孩葬于房屋附近或成人墓间，意谓一如生前接受父母的抚育，并多用陶瓷为棺，陶瓷上的细泥陶钵或陶盆底部穿有小孔，可让灵魂自由出入，表示当时的人已有灵魂不灭的观念。墓中有随葬品，也是灵魂不灭观念的一项证据，认为人死后将一如生时使用这些物品。随葬品里的尖

底瓶、长颈壶等器物，很多是把口部打破后再埋入的，这可能是原始宗教魔法的象征。各处墓葬中，头部都朝着一定的方向，半坡朝西，这可能和日出日落的某种神秘宗教意识有关。在墓制方面，集体二次埋葬和村人共用墓地是最突出的两种形式。所谓二次埋葬，是将尸体放在初次葬地腐烂后，再将骨骼收集埋葬，这种方式说明仰韶人可能有一种信仰，以为血肉属于人世，必须等到血肉腐烂后，才能做正式的最后埋葬，让死者进入鬼魂世界。从社会功能来看，我们也可以说集体二次埋葬是亲族意识的反映。村人共用墓地也在很多遗址中保留了鲜明的痕迹，半坡遗址的成人墓葬，除了极少数的例外，大都集中在村北的墓地。通过这种墓制与葬俗的变化，我们可以看出公共墓地与亲属团体的强烈关联，也显现了强烈的亲族意识和再次迁墓葬族茔的习俗。这种宗教信仰和仪式，埋下了中国古代文化中十分发达的祖先崇拜的种子。因为祖先崇拜的要义是祭者只祭自己的祖先，祖先只掌管自己子孙的祸福，换言之，祖先崇拜是与亲族群相联系的。借着仪式的手段，以加强同一亲族的团结性。

仰韶居民也有了为祈求渔猎、农耕丰收而举行的祭祀仪式。最好的证据是在半坡遗址中发现的人面鱼纹彩陶盆，盆内画了一个巫师，头戴鱼纹图案的头饰，盆内还有两条鱼，一般认为，这件器皿毫无疑问画的是一个祈渔祭的巫师。由此，我们还可以了解到巫师在上古社会中的重要角色已经建立了。

公元前 3000 年到 2500 年之间，原始宗教的内容更加丰富。在时间上不属于仰韶文化标准年代的河南浚池仰韶村的遗址里，出土了象征男子性器的陶祖塑像，这是中国文化史上祭祀男祖的最早实证。在陕西华县泉护村和湖北京山屈家岭也有相同的出土物，这

些塑像除了说明父系社会已经出现外，更是祖先崇拜的宗教生活的铁证。这个时期也开始使用龟甲，山东泰安县大汶口的遗址中，曾发现人工制作过的龟甲，背、腹甲多穿有圆孔，上面涂朱。殷人用龟甲占卜的习俗，可以说是这个时期龟甲文化的扩大使用。

从公元前 2500 年左右开始，就进入了龙山文化时期，在宗教活动的领域中，祭社与祭祖两大传统更加发展。祭祀仪式用的陶器大量出土，又由于扩张、迁徙以及人口的增加，龙山时代的村社结构内已经产生许多种类的小群，祖先崇拜因之强化，而且已经制度化，以促进同一亲属团体的团结性，并加深亲团成员对系出同源的亲情与信念。山西大同、甘肃临夏张家咀都有石祖塑像出土，显示祖先崇拜的习俗传布甚广，而中国宗教以祖先崇拜为中心的特色也完全确立了。

最值得注意的是，利用牛、羊、猪、鹿的肩胛骨，以火灼后的裂纹进行占卜的骨卜风气，开始在中原一带流行开来。有趣的是，年代最早的考古发现是在内蒙古而非山东。龙山时期卜骨的分布非常辽阔，东起海岸，西至甘肃南部，北到辽东，南及江苏南部，这证明骨卜是龙山新石器文化中的普遍习俗。我们虽然无法知道龙山居民的占卜内容，但毫无疑问，殷商文明的占卜风气可以在这个时期找到源头。从骨卜的普遍流行来看，我们还可以说，龙山社会已有专业性的巫师，而且他们还构成了社会中脱离农业生产活动，仰赖他人供应生活所需的特殊阶级。

公元前 2100 年到 1600 年正是中国历史上的夏朝时代。从河南偃师二里头遗址（公元前 2000 年—1600 年左右）出土的仪式用器和龟甲及牛、羊、猪肩胛骨的卜骨，显示龙山时期形成的宗教习俗继续发扬，其详细内容文献不足征。孔子曾说禹无可批评之处，

因为他“菲饮食而致孝乎鬼神”。著成于战国时代的《尚书》《皋陶谟》传达禹曾对皋陶说，要虚心静气地、坦诚地接受上帝的命令，老天就会不断地赐你幸福。这些话完全把握了夏代礼神敬祖的宗教精神。

殷商文明光辉灿烂，通过河南安阳殷墟的发掘和大量甲骨文的出土，殷商文明的面貌清晰豁朗，对商人的宗教生活我们也能够充分了解。商人的祭祀对象包括天神、地祇、人鬼三界，一为天帝崇拜，一为自然崇拜，一为祖先崇拜。

天神中上帝具有最大的权威，是掌管自然天象的最高主宰。上帝的权威有善恶两面，可以令雨、降顺、降食、授佑、授年，也可以令风、降祸、降旱、降不顺。他对于人事、对王，甚至城邑都可以降福降祸，无所不及。他在天界的帝廷中，有一群他的官吏，大约就是日、云、风、雨、雪诸师，其中的风是“帝使”，由上帝派赴各地。

商人祭社、祭山、川(洹水、商水等川)、河(黄河)之神，祭东、南、西、北四方之神，为的都是求雨、求地利，均与农业生产有关。“河”是上帝以外唯一可以令雨的神。

商人对于人鬼的祭祀，最为频繁，也最隆重。商的先王、先公死后升天，宾于帝所，在帝左右，成为上帝与人世的交通桥梁。世人不能直接向上帝求雨祈年，必须通过先王、先公和其他神祇的转达。商人对于祖先的祭祀真正做到“事亡如事存，事死如事生”的地步，其所以如此，无非是要祈求祖先降福授祐。

商代的巫术最重要的是占卜。占卜的对象十分广泛，有关于风、雨、日食的天象变化之事，有关于收成与耕作的农业生产之事，有关于对外用兵与外族入侵的战争之事，有关于国王的田猎、

出行、疾病、生子的生活之事，有关于今夕来旬的吉凶之事，几乎无所不占，着实令人吃惊。其中又因商代的农业还没有使用沟渠灌溉的技术，所以甲骨文中以求雨、卜雨之辞占多数。占卜的工具是龟甲及牛、马、羊、猪、鹿(以牛为最多)的肩胛骨，经过火灼后，以“卜”字形的裂纹断定吉凶。

这些施行广泛的巫术，往往操在国王手里，国王就是群巫之长，卜事的吉凶，都由王来裁决，甲骨文中，“占曰”之上，大都冠以“王”字，他是上帝、鬼神与人之间的代理人，既是政治上的最高统治者，又是宗教上的最高领袖，古代中国“政教合一”的特性在这里呈现出来了。

在商人的宗教信仰中，最重要的问题是上帝的性质为何，也就是这位宇宙最高主宰者到底是谁？这个问题必须放在上古社会形态的基础上求得解答。上古社会是氏族部落林立的时代，各族族民所信奉的神是自己部族老祖宗的在天之神灵，还没有超族类的普遍性上帝存在，他们只接受自己族民的祭祀，也只眷顾自己的族民。这种原则就是鲁僖公十年(公元前650年)晋国狐突所说的：“神不歆非类，民不祀非族。”和僖公三十一年(公元前629年)卫国大夫宁武子所说的：“鬼神非其族类，不歆其祀。”神不歆非类，民不祀非族，即《论语·为政》所言：“非其鬼而祭之，谄也。”也即《礼记·曲礼下》所言：“非其所祭而祭之，名曰淫祀，淫祀无福。”更进一步说，上古社会的祖先崇拜也是本此原则，只降福自己的子孙，祀非族则无福，对鬼神如此，对祖先也是如此。

既然不歆非类，不祀非族，上古时代各民族所崇拜的神当然就是祖宗神，祖宗神不只一个，因此帝指的是祖宗神中的至上者，各民族也就都有其至上神，只是通过武力征服，征服者的至上神凌驾

被征服者的至上神之上，迫使被征服者接纳。当商民族成为天下共主，建立统一的国家机构，取得了天下性的力量后，商民族的至上神的权威也跟着遍布天下，成为威凌一切的上帝。

因为上帝是祖宗神，所以上帝对于商王地位的合法性及商王朝的延续，必然带有宗族的私情。当周文王打败黎国后，大臣祖伊很恐慌，跑去告诫纣王说：“天既讫(终止)我殷命。”可是纣王却振振有辞地说：“呜呼！我生不有命在天？”纣王之所以抱有这种视为当然的天命观，是因为他认为上帝必然带有宗族的私情，作为祖宗神的上帝福祐他的子民，是再自然不过的了。

尽管商人的观念与生活，都被宗教气氛所笼罩，商代的政治也是神权政治，但是人文精神在商代已经开始萌芽。周公曾以成王之命告诫康叔说：“古人有言曰：‘人无(勿)于水监(鉴)，当于民监。’”这位古人指的就是汤王。意指统治者要从人民的反映中来考察自己的作为。盘庚迁殷的理由是“视民利用迁”。这都说明商王已有重视民意，为民而治的思想。另一方面，孟子曾引述商代第五世王太甲的话：“天作孽，犹可违；自作孽，不可活。”第二十四世王祖庚在位时，有一次在祭武丁(第二十三世王)那天，一只山鸡飞到祭器上啼叫起来，祖己以为不祥，告诫祖庚说：天监下民，是主持正义的。又劝谏他祭祀亡父不要过度丰厚，因为上天自有正义，祭祀过度丰厚并不能带来福份。商亡前夕，祖伊指责纣王(第三十一世王)“淫戏”无度，“故天弃我”，当纣王理直气壮地说“我生不有命在天”时，祖伊回答道：呜呼！你的许多罪恶都摆列在天上，竟然还能责备天，希望老天给你好命运！殷之即丧，全是你一手造成的。这种人为自身之主宰，应对自己的行为负责的人文精神，正是殷商文明灿烂之光中最闪耀的一道异彩。

21

天命不易：人文思想的萌芽

商周之际，中国的原始宗教有了新的转向。在浓厚的宗教气氛中，理性的人文思想逐渐加强，在神力无边的信仰中，人的自主意识逐渐兴起，开启了中国人文思想的先河。造成这种思想上不凡表现的因素，一是客观上周人建国的历史处境的影响，一是主观上宗教思想转变的结果。

周民族从落后的部族发展到统一的国家，其间历程，备受艰辛。周人祖先原住于邠(陕西武功县)，至笃行实干的公刘，凭借积存的粮食，“弓矢斯张，干戈戚扬”地迁居豳地(陕西邠县)。在商王武丁(第二十三世王)的时代，商周之间开始了敌对的情势，武丁数次讨伐周人，禁其发展，而此时殷商文明有了进一步的发展，周民族的文化水准远在其后。到了太王古公亶父，为逃避狄人的侵略，率领族人和百姓，跨越岐山，定居于渭水流域，开始“筑室于此”，因此才“百堵皆兴”，有了城邑的规模。势力渐盛后，太王“实始剪商”，展开军事攻击。季历继位，娶殷商挚国的任氏仲女太任为妃(即文王之母)，开始殷商化，国势日益强大。开拓疆域，征伐诸戎，把势力伸展到汾水流域，此举引起商的不安。这时周在名义上仍为殷属，两国关系紧张，季历最后为商王文丁(第二十九世

王)所杀，开国任务再传给文王，文王也娶殷商诸侯莘国之长女太姒为妻(即武王之母)。这时周的势力更强，文王一方面逐步消灭外围方国，扩大版图，一方面联合许多方国、部落结成反殷同盟，以孤立商，达到了孔子所说的“三分天下有其二”的新局面，这种成果完全来自文王的努力，周公称述他穿着卑劣的衣服，从事荒野田亩的工作；他和蔼、善良、又恭敬，保护民众，爱护孤苦无靠的人，“自朝至于日中昃，不遑暇食”，以求“咸和万民”；他不敢耽于游乐打猎，只是恭谨地处理政事。由于文王的积德行仁，雄谋大略，周人终于奠定了灭商的胜利基础。

周人在面对殷商先进文明的强大压力下，从一个落后的民族，经过长期奋斗，“战战兢兢，如临深渊，如履薄冰”，终于在文王之世，完成了足可克商的新局面，此种历程，使周人在艰苦的处境下逐渐体认人的行为的重要性，因为新的局面是他们的历代祖先“经之营之”，开创下来的，事情的吉凶成败是他们本身的努力所决定的。也就是在困境之中，觉悟到若欲突破困境，人的行为负有绝对的责任，此即“忧患意识”，由此忧患意识而产生人的自觉，这是一种新精神的跃动，因为有了这种新精神的跃动，才使传统宗教有了新的转向，古代文化有了新的发展。

然而对周人的统治者来说，克商的行动除了武力的准备外，尚须面对上帝的福祐，因为这牵涉到政权合法化的根本问题。商人的上帝既为祖宗神，凭着宗族的私情必然垂顾商人的政权，纣王因此自视上承天命。在这种宗教信仰下，周人欲克商，势必解决此项难题，使克商的行动成为合法，以获得上帝的同意和支持。周人的解决方式是，在殷商化的过程中，把商人的祖宗神也认成自己的祖宗神，或者说周人将自己的祖宗神与商人的祖宗神合而为一。用这种

方式，上帝由祖宗神一变而带有道德神的性质，是一位公正无私的上帝，代表着正义和公道。这样的上帝对于政权的付与，不再无条件的带有宗族的私情，而是经过公平的选择，选择的标准在于政治的好坏与行为的合不合理，于是上帝和祖宗神完全分离而独立存在。《诗经·大雅·皇矣》充分表达了这种宗教信仰的转变：

皇矣上帝，临下有赫。监观四方，求民之莫。维此二国，其政不获；维彼四国，爰究爰度。上帝耆之，憎其式廓。乃眷西顾，此维与宅。

意思是说，伟大的上帝，赫然看着四方，监察四方的国家，探求人民的疾苦。夏商二国的政治已经失道，不得民心。又观察四方之国，审度考虑，以视谁可以承受天命，结果上帝都愤怒他们，憎恶他们的失政无道，于是转顾西方（周在西方），便与周人共居同在了。上帝之所以“乃眷西顾”，《皇矣》接着说明那是因为上帝降临人间，发现太王奋力拓荒，因此“帝迁民德”，“受命既固”，又发现季历友爱兄长，德性纯明，明察是非善恶，因此使他“克长克君”。到了文王之世，发现文王的德性毫无缺憾，因此“既受帝祉，施于孙子”，助他征讨邻国，奠下大业根基。

总之，因为上天的存在，“无声无臭”，上天之道，无限美好，而文王又能“小心翼翼，昭事上帝”，在德性上，勤劳、敬谨、畏天威、使民光显。相对的，商纣却是荒淫无道，酗酒耽乐，赋税繁重，不顾天道民病，鄙弃政事，祭祀不够清洁，所以“上帝不保，降若兹大丧”，“上帝既命，侯于周服”。周人也自信他们之所以能有天下，是因为历代先王的努力，以及“文王之德之纯”，致使上帝

降下天命，他们很肯定的表示，是“皇天改大邦殷之命”，而“兴我小邦周”。至此，忧患处境下，人的自觉意识与上帝观念的转化结合为一，成为人文思想发展的原动力，这是古代思想史上一件划时代的大事，“天命渐渐从它的幽暗神秘的气氛中摆脱出来，而成为人们可以通过自己的行为加以了解、把握，并作为人类合理行为的最后保障”。也就是人在历史中取得了自主的地位，人为的努力可以创造历史。

文王死后，其子武王继位。公元前 1027 年，武王率领三百乘战车，三千卫队，四万五千个士兵于商郊牧野誓师，数说纣王的罪名：听信妇人之言，废止祭祀，不报答神的恩惠，舍弃弟兄，任用四方逃犯，暴虐百姓，为非作歹。在他的激励下，一战大败商王七十万大军，纣王自焚，商亡周兴。对周人来说，这证明了上帝确实是主持正义的，上帝的选择确实是公平无私的。

周虽克殷，但商毕竟是数百年的大国，残余势力仍然强大，随时有反攻的可能，这种危机情势，使得周人不敢踌躇满志，仍然小心谨慎，时时警惕。武王本人更是十分焦虑，在克殷后不久便去世了。继位的成王，年纪尚轻，不足应付危机，由周公摄政。当年秋天，五谷成熟，但还没收获，天降大雷雨，且刮着大风，所有谷物都仆倒了，大树都连根拔起，国人惊慌异常。随后，监视殷地的管叔、蔡叔联合纣子武庚，首先反叛王朝，接着东方有十余国也造了反，这些叛乱，都由周公协助成王将他们平定，周朝王业才算稳定下来。这段艰苦过程，促使周公、召公号召周人，把建国之初忧患意识的精神自觉加以继承扩大。平殷之乱前夕，周公作《大诰》，以成王之名说：我这年轻人，“永思艰”，……哀哉！我受到老天的指使，把重大的责任和艰巨的事情投掷在我身上，我这年轻人，“不

印自恤”，又说：“朕言艰日思”。然而周公摄政却引起召公的疑虑，周公于是作《君奭》勉召公说：“我受命无疆惟休，亦大惟艰”，又引武王之言说：“乘(承)兹大命，惟文王德丕承，无强之恤。”周公行政七年，及成王长，周公还政成王时，召公亦诰成王说：“惟王受命，无疆惟休，亦无疆惟恤。呜呼！曷其奈何弗敬？”

这种艰难感的警惕虽为时势逼迫而生，但其发扬却与上帝是公平正义的观念有关。无私的上帝既然以有德的周取代失德的商，同样的道理，如果周一旦失德，上帝自然也将如弃商一样弃周，因“天非虐，惟民自速辜”，天命的依据是人的行为的合理与不合理，如此，岂可不时时深思熟虑，谨慎将事？这种认识使周人感悟到“天命非常”的观念——一有失德，天命即转向他人。《大诰》说：天不可信(天棐忱辞)，它将从人民之中得到考验。又说：老天是不可信赖的(越天棐忱)，你们在平时尚且不敢轻慢国家的法令，何况现在老天降下不顺利的事情在我们周国呢！《康诰》说：天威不可信(天畏棐忱)，民情则大可见。又说：命运是无常的(惟命不于常)，要奋勉你的职务，扩充你的见闻，用来安定人民治理人民。《君奭》说：老天是不可信赖的(若天棐忱)，我可也不知道，我们将来会不会终于走到不吉祥的路上去。“天命不易，天难谌”，又说：天不可信，我们只要把文王那种美德延续下去，老天就不会废弃文王所受之天命。《诗经·大雅·文王》说：“侯服于周，天命靡常”，“宜鉴于殷，骏命不易”，“命之不易，无遘尔躬”。成王也自戒自励道：“敬之敬之，天维显思(天甚昭显，监临于下)，命不易哉！”“天命不易”、“天命靡常”的观念显然已深嵌周人心中，由“我生不有命在天”变为“天命靡常”，这又是古代宗教思想的另一个大突破。而“天命靡常”的要旨在于指出天命既不可信赖，则唯有通过人的行为

才能把握。

所谓人的行为包括统治者与人民两者。如前所言，周人深信他们之能取得天下，完全是因为文王的德行，所以《诗经·大雅·文王有声》说：“文王受命，有此武功”，统治者于是成为天命的具体化，人民可以通过统治者的德行把握天命的转化。统治者的德行是从人民身上彰显出来的，所以文王的德行是“怀保小民”、“咸和万民”，是“灵承于旅(兼爱民众)”。因此，对统治者而言，天命又显现于民情之中。《大诰》说：天不可信，它将从人民之中得到考验，《康诰》说：天威不可信，民情则大可见，《召诰》说：王不可迟缓，要顾忌畏惧百姓的言论。民心向背可以决定天命的去向，这种人民所具有的决定性地位，使得统治者必须将上天与人民等量而视，《酒诰》说：“在昔殷先哲王，迪畏天，显小民，经德秉哲”。《君奭》说：“我亦不敢宁(安享)于上帝命，弗永远念天威，越(与)我民。”所以武王克殷后，一再告诫康叔封要安定保护百姓(用康保民)，而百姓是不容易保护的，要竭尽心思(小人难保，往尽乃心)，不要长久沉湎逸乐，才能治理百姓。对待百姓，要如同他们患有疾病一般(若有疾)，那么百姓就都会摆脱痛苦，又要如同保护婴孩一般(若保赤子)，那么百姓就都能康乐平安。更告诫他刑罚要公明，不可任意“刑人杀人”，对于百姓们，要领导他们到达善良安康的境界，如此，才能永保国运。周公也告诉召公说，他所忧者，唯天与民而已。后来，召公也告诫成王，老天是怜悯天下民众的(天亦哀于四方民)，可要顾虑天命，奋勉行事，慎于德行。这番殷殷垂诫充分肯定了人民存在的价值，确认了人民在政治中的地位，中国人文思想中以民为本的观念在殷周之际已经形成，商人“人无于水监，当于民监”那一点刚萌芽的人文思想在这时也有了更进一步的发展。

虽然人的行为决定天命的授受，但周人并不因此而蔑视上帝，周人所做的是把上帝从幽暗神秘的气氛中解脱出来，赋予更明确、更可了解的形象。在这种明确的形象中，周人的上帝以其正义的化身还是具有无限的权威，上帝既是宗教性的神，也是道德性的神，所以，周人的天命观承认朝代的更迭都是秉承上帝的意旨。周人的成就，只是更进一步在上帝的明确权威下，给予人们的行为合理的活动范围和决定性的地位，也就是把天的意旨和人的行为结合相配，此即“永言配命，自求多福”，及“惟克天德，自作元命，配享在下”之义，因此周人既畏天威又敬德。

周人畏天威的观念在文献资料上随处可见，《大诰》言：“天降威”，“予不敢闭（拒绝）于天降威”，《君奭》言：“弗永远念天威”，《诗经·周颂·我将》言：“我其夙夜，畏天之威，于时保之（保此绩业）”，这些都是周人的一贯态度。至于德的观念商代已经出现，唯指“行为”之意。卜辞中有德字，《尚书·盘庚》更是屡次见之。周代殷后，德的观念大为盛行，周的统治者每以修德、立德为立国训典，《尚书》诸篇，反复叮咛，言之再三。在思想上，最重要的进展则是艰难感下“敬”的观念的加强，周初文诰几乎每篇都有敬字，可为明证。敬又与德结合，而有“敬德”观念的确立。敬意指谨慎、恭谨、警惕，是一种自觉的、内省的心理状态，所谓“敬德”即是时刻以德为念，不可须臾离德。敬、德联成一词，也屡见于《周书》，与畏天同为周初文献的一贯精神，我们甚至可以说，周人的哲学就是敬的哲学。《召诰》对“敬德”的意义，发挥得最为详尽。召公告诫年轻的成王说：我们不可不监于夏，也不可不监于殷，有夏服天命，唯有历年，其不能延续，是因为他们不敬德，乃早坠命，有殷受天命，唯有历年，其不能延续，也是因为他们不敬德，乃早坠

命，今王嗣受命，我们就要思考此二国之命，才能把功业延续下去。现在我们初服天命，宅新邑，所以王要赶紧敬德，王能依美德而行，那才能向老天祈求悠久的国运。在《君奭》里，周公把德的意义引伸得更深刻，“秉德明恤”（保持美德，了解忧患），是德行与忧患的结合，“纯佑秉德，迪知天威”是德行与天威的结合。《康诰》说：“惟命不于常，有德之谓。”这是命与德的结合。如此，天命、天威、忧患、德行四者合而为一，同为中国人文思想的基础。若再加上前述对人民存在价值的肯定，则命、天、民、德四者一以贯之。

中国人文思想在它的起源阶段发展到了这个地步，终于促进了宗教的人文化。在宗教的领域中，上帝、天帝有了明确、可知的形象，对神的依赖性逐渐减少，人的主体性的活动逐渐加强，配合上“郁郁乎”的周代文化的进展，宗教人文化的趋势更为显著。商人祭法，自帝嚳以下，至于先公、先王、先妣，皆有专祭，无亲疏远近之殊，这纯为宗教性的祭祀，周人则除三年一禘，五年一禘外，有毁庙之制，通常祭祀限于高祖以下四世（即四庙，天子则加上后稷、文王、武王，为七庙），亲尽则庙毁，庙毁则不常祭，这就是亲亲之义，完全为道德性的祭祀，所以王国维一针见血指出：“周之制度典礼，实皆为道德而设。”《礼记·表记》批评殷周宗教精神的差别说：“殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼。……周人尊礼尚施，事鬼敬神而远之。”可谓确论。所以，作为祭祀仪节的“礼”在周代便加上了人文性质，作为宗庙常器的“彝”也具有了道德涵义，《尚书》中的彝字，都从具体的祭祀用器引伸为抽象的道德意义，意指常规、法则、规范，如“彝训”、“彝教”、“民彝”、“非彝”等均指此而言，所谓“殷彝”也就不再是殷的祭祀用器，而是殷的法律。

《诗经·大雅·丞民》说：“民之秉彝，好是懿德。”彝也有了德的涵义。如此发展，德、彝结合，下开以德、礼为国家社会的重心，也为后来儒家思想中将祭祀付与绝对道德意义的张本。

宗教人文化的现象还可以从中国上古宗教缺乏“彼岸”，“来世”的观念中观察出来，人的一切都决定于人世间，现实生活的德行则为吉凶成败的关键，此即“自贻哲命”之义，这是对人生价值的肯定，为人文思想中现世精神的表现。

总之，将上帝转化为道德神，视为公平正义的化身，因而对之敬畏；将宗教人文化，重视人生的价值，虽“事事托命于天，而无一事舍人事而言天”；人的德行决定自身的吉凶成败以及上天的授祐与否；肯定人民的重要地位等等，这些中国人文思想的基本要素，都已在周初成形，奠定了天人相与的中国精神文化的特质。

至西周末期，周朝的封建体制逐渐解体，国政日益败坏，周厉王因好利于公元前842年为国人所逐，周王的权威动摇，贵族间的纠纷时起，人民的生活由于封建上层结构的松散纷乱，也逐步陷入困境。《诗经·十月之交》描述，这是一个电光闪闪，雷声霹雳，天摇地撼，恶风暴雨，百川沸腾，山冢萃崩，高岸为谷，深谷为陵的时代。共和时期(公元前841—828年)结束后，宣王继位(公元前827—782年)。宣王曾立鲁武公的少子为太子，而不立长子，实已以天子之尊亲手破坏了宗法制度，动摇封建制度的根基，公元前816年又废弃天子亲耕藉田的仪式，并加强人口的控制。及至幽王(公元前781—771年)，极力掠夺人民和土地，赏罚不公，是非不明，又比宣王更进一步，废申后及太子宜臼，立褒姒为后，以其子伯服为太子，致起内乱。公元前771年，申侯联合戎、夷攻杀幽王于骊山之下，西周亡。公元前770年太子宜臼在诸侯的护卫下，东

迁洛邑，东周开始，封建体制也跟着急速崩溃，时局益加动乱。

在这长期的动荡不安中，受害最大的自然是一般人民，人民所感受到的是“天降丧乱，饥馑荐臻(频仍)”，“旱魃为虐，如惓(燎)如焚”，“邦靡有定，士民其瘵(病)”，“罪罟不收，靡有夷瘳”，“昊天疾威，天笃降丧，瘨我饥馑，民卒流亡”。更让人民感到不平的是社会的不公：“四方有羨，我独居忧”，“民莫不谷，我独于罹”，“民莫不谷，我独何害”。面对这些痛苦，不免要慨叹：“天之生我，我辰安在？”有时也觉得上天不佣、不惠、不吊、不平、不明、不德、不信、不矜、不将。但是，这些都是生活上无法排解痛苦时的埋怨。事实上，周初天人相与的思想在这个动荡不安的乱世仍然延续下来。行为的善恶、政治的良窳决定人与现世祸福的观念仍然存在，未有消灭。所以《诗经·大雅·板》这篇诗在感慨“上帝板板，下民卒瘵”后，仍告诫要“敬天之怒”，不可嬉戏逸乐，要“敬天之渝”，不可驰马出游，因为上天的眼睛是明亮的(昊天曰明，昊天曰旦)，你的出入来往，他无一不见，你的游衍行乐，他无一不知。《诗经·大雅·抑》也特别强调上天是极其昭明的(昊天孔昭)。上天福善祸淫的报施，是一点不会错的(昊天不忒)，而神之降临，不可揣知，岂敢厌怠不谨于德，如果邪僻其德，人民将大大受苦。《诗经·大雅·瞻卬》说：“乱匪降自天，生自妇女(指褒姒)”，高远的上天，神明莫测，虽危乱之国，也没有不能巩固的，端在个人的自奋。《诗经·小雅·十月之交》说：“下民之孽，匪降自天”，而是由于那些小人，聚则相勾结，背则相憎恨，争先恐后的专意去干那些陷害正人的事所造成。《诗经·小雅·小宛》说：“各敬尔仪，天命不又”，而“温温恭人，如集于木。惴惴小心，如临于谷。战战兢兢，如履薄冰”更是对人的行为的肯定。

在动荡的乱世，这种自周初以来一脉相传的畏天、敬德观念的继续存在，造成了春秋时代德的理论异常发达，礼的观念大为流行并成为道德的依归，人文思想因而勃兴。

22

民为神主：人文思想的勃兴

中国历史进入春秋时代(公元前 770 年—453 年)以后,王纲解纽,诸侯代兴,开始了政治、社会、经济、思想等各方面的巨大变动,一个新面貌的中国逐渐形成。在宗教领域中,随着封建制度所代表的传统秩序的崩溃,原本在上帝管辖之下的鬼神也活跃在历史的舞台上了。从《左传》一书来看,春秋时代真是一个鬼神活现的时代,这些鬼神不像赫赫在天的上帝,他们时而降临人世,时而出现在梦中,时而托兆作怪,与人间打成一片,与人有着直接而密切的关系,中国人文思想的勃兴就是在与这些鬼神的交涉中产生出来的。

首先,在祭祖的仪节上,祭祖虽然仍为相当重要的宗教活动,但宗教人文化的现象更为显著,礼的涵义更为加重。隐公三年(公元前 720 年),周室虽与郑国互换人质,终究不免交恶,当时君子评曰,信与礼才是最重要的,祭祀何尝不如此,只要有明信,涧、溪、錡、釜的平凡器物,小畜之水、不流之水、道路之水,都可以上荐于鬼神。桓公二年(公元前 710 年)鲁国大夫臧哀伯谏桓公说,君人者必须昭令德以示子孙,俭为其一,所以祖宗的庙只有茅草盖屋顶,祀天的玉路只结草做席,肉汁不加五味,祭祀用的黍稷不需

精凿。桓公六年(公元前706年)随国(在今湖北省随县)贤臣季梁谏告随侯祭祀的精义乃在于造福人民,所以祭祀时,奉献牺牲而祷告说:“博硕肥腍”(广大而肥壮),表示民力普存,牲畜壮硕、蕃滋、无疾。奉献装着黍稷的祭器而祷告说:“絮粢丰盛”(黍稷洁净丰盛),表示春、夏、秋三时无害,民和年丰。奉献酒醴而祷告说:“嘉栗旨酒”(恭敬的敬献美酒),表示上下都有嘉德而无违心,酒香可以远闻,足证人心没有邪僻,故务其三时,修其五教,亲其九族,以致献洁净的祭祀,于是乎民和而神降之福。以人文意义解释祭祀的目的,在此完全彰显。庄公十年(公元前684年),齐师伐鲁,庄公将战,理由之一是“牺牲玉帛,弗敢加也,必以信”,然而曹刿说这是小信,“小信未孚,神弗福也”,此言也是以民为重之义的发挥。僖公十九年(公元前641年)宋襄公派邾文公用郕子来祭祀,想借以管制东方的夷人,司马子鱼就指斥宋襄公说:“古者六畜不相为用,小事不用大牲,而况敢用人乎?祭祀以为人也。民,神之主也,用人其谁飨之!”祭祀的目的原是为民,而不是为神,因为民为神之主,用人祭祀,神是不敢接受的。文公二年(公元前625年),文公在祖庙中祭祀,把僖公的神主摆在上边,这是逆祀,君子以为失礼,因为礼无不顺,若违反了次序,就不合礼了。很明显,祭祀之礼是依人间之礼来决定,人间之礼通贯天人二界,这就是宗教的人文化。

所谓人文思想的勃兴,最好的说明当然就是把人与神作比较时,人的地位比神更重要。桓公六年(公元前706年)楚武王侵隋,隋侯充满自信,以为平常祭祀所奉献的牺牲色纯体肥,盛在祭器里的黍稷丰美完备,诚信十足,必得神的帮助,季梁大不以为然,对曰:“夫民,神之主也,是以圣王先成民,而后致力于神”,并告诉

他祭祀的用意在于民和则神降之福，然“今民各有心，而鬼神乏主，君虽独丰，其何福之有”。隋侯听了之后，惧而修政，楚遂不敢伐。季梁所言“夫民，神之主也”正是春秋时代人文思想的最高成就，此言至公元前641年再度为宋国的司马子鱼引用。庄公三十二年（公元前662年）有神降于虢国的莘（河南陕县）地，周惠王问内史过是何缘故，过说：“国之将兴，明神降之，监其德也。将亡，神又降之，观其恶也。故有得神以兴，亦有以亡。虞、夏、商、周皆有之。”周惠王乃派过前往祭祀，过听说虢公使人向这神祈赐土地，回来后便说：“虢必亡矣！虐而听于神。”这神竟然在莘停留了六个月，虢公依然屡次派人祭神求赐土田，太史嚣乃道：“虢其亡乎？吾闻之，国将兴，听于民。将亡，听于神。神聪明正直而壹者也，依人而行，虢乡凉德，其何土之能得？”虢国果然在僖公五年（公元前655年）为晋所灭，应验了过与嚣两位史官所言重神轻民又失德必亡的话。也就是在这一年，晋侯想假道虞境伐虢，虞公打算答应，大夫宫之奇以“辅车相依，唇亡齿寒”的道理相谏，虞公反道：“吾享祀丰洁，神必据我。”宫之奇对曰：“神鬼非人实亲，惟德是依。……非德民不和，神不享矣。神所凭依，将在德矣。”虞公还是不听，宫之奇便带领族人离开虞国，断言：“虞不腊矣。”果然这年十二月晋灭虢后，回师袭虞，虞亡。僖公二十八年（公元前632年）晋楚城濮之战前夕，楚国元帅子玉梦见河神告诉他：“用你的琼升玉纓祭我，我赐你宋国孟诸湖滨之地。”子玉不从，荣季劝告他：“死而利国，犹或为之，况琼玉乎？是粪土也，而可以济师，将何爱焉？”子玉还是不听，荣季预言子玉将败，但“非神败令尹，令尹其不勤民，实自败也”。

既然祭祀以为人，民为神之主，神依人而行，所以对于吉凶的

占卜、鬼神的作怪也可以从人事得到合理的了解。庄公十四年(公元前680年)郑厉公入主郑国,在这六年前,曾有门内的蛇与门外的蛇在郑国南门相斗,门内的蛇斗死,鲁庄公就问大夫申糶说:厉公的复位与妖有关吗?申糶回答说:“妖由人兴也,人无衅焉,妖不自作,人弃常,则妖兴,故有妖。”僖公十五年(公元前645年)晋国大夫韩简对龟筮之道提出了合理的解释:“龟,象也。筮,数也。物生而后有象,象而后有滋(滋生),滋而后有数。”象、数都是由所发生的事情(物)来决定,人的行为是龟筮的第一义。僖公十六年(公元前644年)春、宋国发生了两件怪事,陨石落下五块,六鹢退飞过宋都,周的内史叔兴恰巧到宋国聘问,宋襄公便问他:“是何祥也,吉凶焉在?”叔兴说了一番应付的说辞后,出来告诉人说:“君失问,是阴阳之事,非吉凶所生也,吉凶由人。”把异象归于阴阳,吉凶归于人事,和“民为神主”的观念一样,同为中国思想史上的大突破。僖公十九年(公元前641年)秋,卫国准备伐邢,却碰上大旱,于是卜于山川之神,结果是不吉,卫大夫宁庄子偏不信,他说:“昔周饥,克殷而年丰,今邢方无道,诸侯无伯,天其或者欲使卫讨邢乎?”军队动员以后,天果真下雨。僖公二十一年(公元前639年)夏,鲁国也碰上大旱,鲁僖公想焚巫尫求雨,大夫臧文仲不以为然,认为这不是治旱之法,他说:“修城郭,贬食,省用,务穡,劝分,此其务也。巫尫何为?天欲杀之,则如勿生;若能为旱,焚之滋甚!”僖公顺了他的说法,所以这一年饥而不害。宣公十五年(公元前594年)晋大夫伯宗论妖灾产生的理由是:“天反时为灾,地反物为妖,民反德为乱,乱则妖灾生。”妖灾之生还是人失德所引起的。襄公七年(公元前567年)夏四月,襄公一连三次占卜郊天,卜均不从,鲁大夫孟献子才恍然大悟:“吾乃今而后

知有卜筮。夫郊祀后稷以祈农事也，是故启蛰而郊，郊而后耕，今既耕而卜郊，宜其不从也。”卜筮还是根据人间秩序决定的。二年后（公元前565年）鲁成公的母亲穆姜搬到太子的宫中之初，占卜的太史为她占得隋卦，认为她必定可以很快再搬出东宫，可是穆姜有自知之明：“今我妇人而与于乱，固在下位，而有不仁，不可谓元。不靖国家，不可谓亨。作而害身，不可谓利。弃位而姤，不可谓贞。有四德者，随而无咎，我皆无之，岂隋也哉？我则取恶，能无咎乎？必死于此，弗得出矣。”穆姜就在这一年死于东宫。襄公十三年（公元前561年）郑国太宰石奂说：“不习（不吉）则增修德而改卜。”这与穆姜之言有异曲同工之妙，一是罪孽深重，则卜亦无助，一是修德则可以改卜。

春秋以降，对鬼神之事的怀疑，最著名的人物可说是郑国的子产。昭公元年（公元前541年）子产被派到晋国聘问，时晋平公有疾，以为是鬼神作祟，子产却说，鬼神不及君身，“山川之神，则水旱疠疫之灾，于是乎禜之。日月星辰之神，则雪霜风雨之不时，于是乎禜之。若君身则亦出入饮食哀乐之事也，山川星辰之神，又何为焉？”禜之无益于疾病。然而子产并不是完全排斥鬼神，他只是去除人对鬼神迷信的观念，给予合理的解释，对于鬼能否作怪这个问题，他的回答是：“能。人生始化曰魄，既生魄阳曰魂。用物精多则魂魄强，是以有精爽至于神明。”所以“鬼有所归，乃不为厉。”而鬼要有所归，那就要通过人力的安排了。昭公十六年（公元前524年）郑大旱，有三位大夫祭于桑山，斩木求雨，可是依然不雨，子产说，祭祀于山，为的是保护山林，“而斩其木，其罪大矣”，于是夺掉他们三人的官邑。次年冬天，彗星出现，郑国的占星者裨灶告诉子产说：宋、卫、陈、郑四国将同一天着火，“若我用瓊鬚玉

瓚禳求，郑必不火”。但是子产不相信，没答应他。翌年(公元前522年)五月壬午四国果然着火。子产做了各项紧急措施，禁止出入城门，保护祖庙，移走大龟，祭告先君，使府人庠人各做其。火过后，派人扫除，祭禳火神、水神，书焚室而宽其征、与之材。裨灶却又说：“不用吾言，郑又将火。”郑人请用之，子产还是以为不可。子大叔说：“宝以保民也，若有火，国几亡，可以救亡，子何爱焉？”子产答道：“天道远，人道迩，非所及也，何以知之？灶焉知天道？是亦多言矣，岂不或信。”终究不答应，郑国也没有再着火。昭公十九年(公元前520年)郑国大水，听说在城门外洧渊的水中有龙在争斗，郑国的贵族请求给他们解禳，子产不答应说：我们打仗时，龙看不见我们，龙斗我们又怎么看得见？“吾无求于龙，龙亦无求于我。”子产提出人道与天道对立的看法，是春秋时代人文思想发展的极致。孔子听到子产去世的消息后，淌着眼泪说：“古之遗爱也。”后来孔子罕言天道，不语怪力乱神，似乎也受到子产的影响。

昭公二十六年(公元前514年)齐国有彗星出现，齐侯派人去禳除，晏子说：“无益也，只取诬焉。天道不谄(不变)，不贰其命，若之何禳之？且天之有彗也，以除秽也，君无秽德，又何禳焉？若德之秽，禳之何损？……君无违德，方国将至，何患于彗？……若德回乱，民将流亡，祝史之为，无能补也。”晏子的态度仍然是春秋人文精神的一贯表现。

前述臧哀伯、季梁、司马子鱼、内史过、史嚣、宫之奇、荣季、韩简、叔兴、宁庄子、臧文仲、伯宗、孟献子、穆姜、石旻、子产、晏子等人的言论，代表着人文思想在春秋时代的发扬，大大提高了人在宇宙、历史中的地位。另一方面，在西周末年局势动荡

的情况下仍然存在的畏天、敬德的思想，在春秋时代也继续发展。

春秋时代的天和神仍然是道德性的，具有祐善惩恶的无上权威。所有各国盟誓必以天、神为最高监察人，例如僖公二十八年（公元前632年）晋宁武子与卫人盟曰：“有渝此盟，以相及也，明神先君，是纠是殛。”在《左传》中我们也经常可以看到类似下列的观念：“我食吾言，背天地也。……背天不祥”；“天将兴之，谁能废之，违天必有大咎”；“不畏于天，将何能保”；“天祚明德，有所底止”；“天方授楚，未可与争。虽晋之强，能违天乎”；“神福仁而祸淫”；“天之假助不善，非祚之也，厚其凶恶，而降之罚也”；“盈必毁，天之道也”。祸福的由来都由天所降，所以《左传》在谈到奖善时就说天福、天祚、天禄、天赞、天授，若罚恶就说天殃、天罚、天祸、天疾、天诱，而福祸的标准则在于德。人既受天的监视，行为的善恶决定天的反应，天人之间便有了感应，人世间灾异之生、妖祥之兴往往即为天之所降。襄公九年（公元前565年）宋国起火灾，晋国的士弱便说由宋灾可知天道。昭公七年（公元前535年）四月有日蚀发生，晋国的士文伯说鲁卫将同遭其害，因为这是“不善政之谓也。国无政，不用善，则自取谪于日月之灾，故政不可不慎也”。这种灾异观念慢慢便形成了流行于汉代的天人感应说。

上述天命观的要旨在于把政治与道德紧密结合，天既以道受命，此中关键便是统治者的德行所代表的政治好坏。成公十七年（公元前575年）晋国的范文子在晋、郑鄆陵之战败郑回来后，就要他的祝宗祷告祈死，原因是：“君骄侈而克敌，是天益其疾也，难将作矣。爱我者唯祝我，使我速死，无及于难，范氏之福也。”没多久，范文子真的自杀了，因为他知道君失德，天必有报应。襄公

十八年(公元前553年)楚师伐郑,晋人问之,掌乐的太师师旷说:“不害,吾骤歌北风,又歌南风,南风不竞多死声,楚必无功。”叔向则直指其中根由为:“在其君之德也。”君德实为天道的依据。昭公二十年(公元前520年)齐景公得疟疾,欲诛祝史,晏婴谏道:“若有德之君,外内不废,上下无怨,动无违事,其祝史荐信无愧心矣。是以鬼神用飨,国受其福。……其适遇淫君,外内颇邪,上下怨疾,动作辟违,从欲厌私,高台深池,撞钟舞女,斩刈民力,输掠其聚,以成其违,不恤后人,暴虐淫从,肆行非度,无所还忌,不思谤讟,不惮鬼神,神怒民痛,无悛于心,其祝史荐信是言罪也,……是以鬼神不飨其国以祸之。……君若欲诛于祝史,修德而后可。”晏婴所说的“神怒民痛”完全点出了君失德的严重后果,而修德便是免于神怒民痛的要务,千万不可“虐用其民,不务令德”。所以“为国家者,见恶如农夫之务去草焉”,“以德绥诸侯,谁敢不服”。僖公十九年(公元前641年)宋人围曹,宋公子子鱼劝告宋襄公说:“文王闻崇德乱而伐之,军三旬而不降,退修教而复伐之,因垒而降。……今君德毋乃犹有所阙,而以伐人,若之何?盍姑内省德乎?无厥而后动。”

这时在宗教上,随着人文思想的进展,民已成为神之主,在社会上随着封建体制的解体,贵族没落,平民崛起,人民的地位愈为提高,统治者最应重视的自然人民的力量,因此,统治者的德行就要具体落实在人民的身上,通过人民的反应去掌握天命,季梁说:“民和而神降之福。”其意义也就在这里,商、周以来的爱民、重民思想传统又再度发扬。庄公十一年(公元前683年)秋,宋大水,宋庄公的儿子公子御说罪己而不罪人,鲁大夫臧文仲赞说:“宋其兴乎?”臧孙达又说:“是宜为君,有恤民之心。”僖公十三年

(公元前 647 年)冬，晋国屡次发生饥荒，乞糴于秦，秦穆公说：“其君是恶，其民何罪。”于是输粟于晋，从秦国的国都雍到晋国的国都绛，一路舟楫相继不绝，所以就称之为“泛舟之役”。文公十三年(公元前 614 年)邾文公卜迁于绎，太史却说这次迁都“利于民，而不利于君”。邾文公回答道：“苟利于民，孤之利也！天生民而树之君，以利之也。民既利矣！孤必与焉。”左右的人再问他，若不迁“命可长也，君何弗为？”邾文公答说：“命在养民，死之短长，时也。民苟利矣，迁也，吉莫如之！”于是迁都于绎，五月，邾文公卒，君子曰：“知命。”襄公十四年(公元前 560 年)卫人驱逐了他们的国君，晋悼公问乐师师旷：“卫人出其君，不亦甚乎？”师旷回答说：“或者其君实甚！良君将赏善而罚淫，养民如子，盖之如天，容之如地，民奉其君，爱之如父母，仰之如日月，敬之如神明，畏之如雷霆，其可出乎？夫君，神之主，民之望也。若困民之主，匮神乏祀，百姓绝望，社稷无主，将安用之？弗去何为？……天之爱民甚矣，岂其使一人肆于民上，以从其淫而弃天地之性？必不然矣。”邾文公说“命在养民”，师旷说“养民如子”，这都是以民为重的表现。人民既利，君必与焉，相反的，君若困民，百姓绝望，则民去其君也是合理的，这已经具有某种程度的革命思想了。民本思想发展到了这个地步，显然也比“民之所欲，天必从之”“天视自我民视，天听自我民听”的观念更向前推进了一步。昭公元年(公元前 541 年)晋国赵孟因表达了“吾侪谋食，朝不谋夕”的态度，刘定公就对周王说，赵孟“为晋正卿，以主诸侯，而侪于隶人，朝不谋夕，弃神人矣。神怒民叛，何以能久？赵孟不复年矣？神怒，不歆其祀，民叛，不即其事，祀事不从，又何以年？”刘定公的话与师旷之言有意合之处，而从“神怒民痛”到“弗去何为”，再到“神怒民叛”

这都是一贯的发展。

春秋时代的天命观除了以政治和道德的关联为中心外，也延伸到个人的生命，而有命运的意义。周卿刘康公说：“民受天地之中以生，所谓命也。”宋元公说：“死亡有命，吾不可以再亡之。”吴国季札说：“哀死事生，以待天命。”这些都是指命运而言，但是就像人可以了解政治上的天命一样，命运并非盲目的，人的行为也可以决定个人的命运，所以刘康公接着说：“是以有动作礼义威仪之则，以定命也。能者养之以福，不能者败以取祸。”这种思想与“多行不义，必自毙”、“无庸，将自及”、“不义不昵，厚将崩”、“恶之来也，己则取之”、“祸福无门，唯人所召”等言论都具有同样的意义，均承续了西周“自求多福”的观念。

君以德得天命，民以德得福，德的理论在春秋时代相当发达。有所谓九德(度、莫、明、类、长、君，顺、比、文)、七德(禁暴、戢兵、保大、定功、安民、和众、丰财)、四德(亲、仁、祥、义)、六逆六顺之说，甚至以德音称乐，弦歌诗颂都是德的表现，《尚书·尧典》记载乐有四德：“直而温、宽而栗，刚而无虐，简而无傲。”这简直就是人性的反映。德是行为的修练，而礼就是行为的规范，德的完成需借助于礼，所以礼又成为维系个人生命、社会秩序、国家存在的支柱。《左传》也记载了许多有关礼的理论：

礼，经国家，定社稷，序民人，利后嗣者也。

夫礼，所以整民也。

礼，国之干也。

礼，身之干也。

古之治民者劝赏而畏刑，恤民不倦，……三者礼之大

节也，有礼无败。

夫礼，死生存亡之体也。

以上都是针对礼在政治、社会上的效用而言。晏婴且给予礼具体的内容，那就是：君令、臣共、父慈、子孝、兄爱、弟敬、夫和、妻柔、姑慈、妇听，实即人伦的范畴。礼之用若扩大到极处，那就与天地并立了，在春秋时代礼又被赋予新的天地意义：

礼以顺天，天之道也。

礼，上下之纪，天地经纬也，民之所以生也。

夫礼，天之经也，地之义也，民之行也。

礼之可以为国也久矣。与天地并……先王所禀于天地，以为其民也。

至此，礼已代表天道，人格的完成，生命的终极目的，都呈显于人世与现实之上，不复寄托于宗教信仰了。所以襄公二十四年（公元前 547 年）鲁大夫叔孙豹为不朽下了一个新的定义，他说：“大上有立德，其次有立功，其次有立言，虽久不废，此之谓不朽。”至于保姓受氏，以守宗祧，世不绝祀，绝不可谓不朽。中国人文思想的光辉在这里完全呈现出来。

在叔孙豹为不朽下定义的五年前，孔子诞生了。孔子的一生（公元前 552 年——479 年）含盖了春秋末世，为春秋时代的中国人文思想作了一个总结。《论语》（本段中选自《论语》的语句均只注篇名）中的孔子也偶而谈“天”说“命”，同春秋时人一样，在他的心目中也存在一个主宰神，他对子路说：“予所否者，天厌之，天厌

之。”(《雍也》)颜渊死时，他说：“噫！天丧予！天丧予！”(《先进》)被困于宋时，他说：“天生德于予，桓魋其如予何？”(《述而》)他自己表示：“不怨天，不尤人，下学而上达，知我者其天乎！”(《宪问》)感于“予欲无言”，他说：“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？”(《阳货》)这些“天”都指的是主宰神，所以他畏惧天命，认为君子有三畏，畏天命即为其一。自谓“五十知天命”(《为政》)，他也不敢欺天：“吾谁欺？欺天乎！”(《子罕》)如果“获罪于天”，则“无所祷也”(《八佾》)。对于鬼神他抱着“敬”的态度，他说：“务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣。”(《雍也》)在他的生活中也有斋、祭的活动：“齐必有明衣，布。齐必变食。”“虽疏食菜羹，必祭，必齐如也。”(《乡党》)“祭如在，祭神如神在。子曰：‘吾不与祭，如不祭。’”(《八佾》)显然，他已把斋祭的行为人文化，赋予伦理的意义。所以他相信人本身的行为才是最重要的。哀公六年(公元前487年)，楚昭王有疾，占卜说是黄河作怪，昭王却说：“不谷虽不德，河非所获罪也。”于是不祭。这一年天上又有异象发生，昭王派人去问周太史，周太史说这必然与王身有关，“若禜之，可移于令尹司马。”昭王回答说：“除腹心之疾，而实诸股肱，何益？不谷不有大过，天其夭诸？有罪受罚，又焉移之？”于是不禜。对于昭王的不祭、不禜，孔子赞说：“楚昭王知大道矣，……由己率常可矣。”意思就是说人本身的行为决定自己的一切，他自己曾说“丘之祷久矣”(《述而》)，也是这个意思，日常行为的日积月累比临时祷告有用，若本人行为合理，对天无愧，即无异于无时不在祷告中生活。

孔子畏天敬神，将祭祀人文化、伦理化，都是中国人文思想的代表，然而孔子的伟大处，更在于他罕言天道，不语怪力乱神，把

人置于鬼神之前。《论语·先进篇》记载：

季路问事鬼神。子曰：“未能事人，焉能事鬼？”敢问死。曰：“未知生，焉知死？”

这是孔子的名言，离渺茫之天道，而归于现实的人世，人世才是孔子终极关怀的所在。也因此伦理道德、礼义规范成为孔子苦思力索的目标，简言之，“道之以德，齐之以礼”的德治主义是孔子思想中的最高施政法则。对于人民的生命，孔子也寄予最大的关切，简言之，“富民”、“教民”是孔子所揭示的最高政治理想。而知生事人也正标示着中国人文思想的精萃。

23

人神对抗：神话中的人文精神

神话是文化与社会的一部分，与文化、社会有着密切的关系，我们更可以说，神话世界是现实世界的反映，也是一种思想的表达。神话内容有其原形，原形之外，必有增减改变，我们观察神话，便可以从它的演变中，了解思想的演变。换句话说，思想的变化也可以从神话内容的变化中观察出来。所以中国人文思想的发展自然也有神话上的证据。

上古宇宙，人神交往。根据商人的宗教观念，世人、祖先、神三者之间，关系密切，人通过祭祀，连系祖先，而祖先宾于帝所，彼此可以互相交通。反映在神话思想上的第一个变化就是人、祖、神交融的世界被分隔了，此即重、黎二神将神仙世界与人间世界分隔开来的神话。神话说天上恶神蚩尤降世作乱，累及一般民众，无不杀害别人，为非作歹。起初九黎的苗民并不跟从，蚩尤就作五虐之刑，杀戮无辜，苗民受不过酷刑，渐渐互相欺诈，纷乱侵扰，无有诚信，背叛与神的盟约，无辜善良的人上告于帝，上帝见苗民无德，哀矜无辜，于是报虐以威，诛除蚩尤，灭绝苗民，又命重、黎二神断绝人间和天上的交通，重司天属神，黎司地属民，天神不再降临人世，民神不杂。这个神话说明世人、祖先直接与神交往的关

系被截断，人神永隔。这种改变与殷周之际宗教思想上上帝与祖宗神分别独立存在的改变是互有关联的。随着人神的分隔，在神话中，很多神都被历史化、人化为英雄先祖，构成祖先世界的主要分子。

不但人神分隔了，更进一步，人神之间开始有了对抗的关系，神话中的人文精神就是在人神对抗的神话中表现出来的。这类神话以夸父逐日最为人们耳熟能详：“夸父与日逐走，入日，渴欲得饮，饮于河渭，河渭不足，北饮大泽，未至，道渴而死。”第二个是刑天与帝争神，帝断其首，葬之常羊之山，刑天不服，乃以乳为目，以脐为口，操干戚以舞。第三个是共工与颛顼争为帝，失败后怒而触不周之山，结果天柱折、地维绝，《楚辞·天问》有“八柱何当，东南何亏”之语，为共工神话在东周的痕迹。

夸父、刑天、共工与神抗争，最后虽然都失败了，但其敢于向天神权威挑战的精神，却是人文精神的充分表现，对于刑天永不屈服的意志，陶渊明曾咏赞道：“刑天舞干戚，猛志固常在。”

人神之争以外，能够表现人文精神的还有天灾与救世的神话，天灾主要指旱、水两灾，此因旱水两灾为中国自古以来为害最烈的天灾，神话世界既为现实世界的反映，神话中强调旱魃洪水也是自然的。旱灾的神话最常见的是十日并出的神话。古时十日并出，焦禾稼，杀草木，民无所食，尧乃使羿上射十日，解救大难。水灾的神话则以鲧为中心。洪水滔天之际，鲧深心哀怜，于是偷窃了上帝的息壤，以堙洪水，上帝大怒，令火神祝融杀鲧于羽郊，鲧死三年，身躯不腐，而且孕育了禹的生命。这些神话反映了天是不可靠的，而且常常降祸于人，更进一步指出，解救灾难的，不是上帝，而是祖先世界里的英雄人物，甚至于上帝还惩罚救世的英雄。所以

上帝受到咒骂也是理有应当。当然，我们更可以从这些神话中了解先民在恶劣环境中艰苦奋斗的情景。

东周以后，先祖英雄在文献中陡然增加，很多超自然的神灵化为历史上的英雄人物，此为人文主义潮流下的必然趋势。把神话合理化也为趋势之一，杨宽举了黄帝和夔两个例子来说明“神话之得演变为古史，乃出天道观之转变与夫智识阶级之润色”。神话说黄帝有三百年，孔子以“生”、“死”、“亡”影响三百年来解释：“生而民得其利百年，死而民畏其神百年，亡而民用其教百年，故曰三百年。”神话说黄帝有四面，孔子却说：“黄帝取合己者四人，使治四方，不谋而亲，不约而成，大有成功，此谓四面也。”把四面解释为四面灵通。神话说“夔一足”，孔子解释为：“夔非一足也，一而足也。”神话之不雅驯者，被孔子合理化了。除了历史化、合理化外，还有伦理化、哲学化的现象，伦理化可以孟子笔下的虞舜为例，哲学化可由庄子的寓言哲学得而证之。

因此，神话中所蕴含的人文精神确是十分鲜明，并且成为中国神话的主要特色。多数学者都同意，与其他文明相较，中国古代关于自然和神的神话，显得非常贫乏，而且所有的神话，又多半涉及人间世界。

知生事人：人文思想的精萃

自从春秋之世孔子提出“未能事人，焉能事鬼”、“未知生，焉知死”的名言后，“知生事人”已经成为中国人文思想的精萃所在。战国时期，中国历史文化更急速地发生变化，有识哲人反省过去，批评现状，展望未来，纷纷发表各自见解，一时繁花绽放，多姿多姿。虽然百家争鸣，思想各异，但人文思想则为战国诸子所同具。战国时代是一个“人”的时代，神已退隐。

孔子敬天爱人，以人的行为和人间世界为终极关怀之处，孔子以后的儒家学者在这方面有更进一步的发展。孟子依然敬天，他对滕文公说君子创业垂统，为的是代代相继，至于能不能成功，那还得依靠天命。他也认为舜有天下是“天与之”。但是敬天之外，人的行为本身才是最重要的，所以他又对滕文公说，至要者努力实行仁政罢了。至于天使舜有天下，亦非“谆谆然命之”，而是“天不言”，通过人的德行和政事来表示而已，所以天理在人间。孟子的人性论就是在这个基础上扩展出来的，他说：“充分扩张善良的本心，就是懂得人的本性，懂得人的本性，就懂得天命。保持人的本心，培养人的本性，就是对待天命的方法。短命也好，长寿也好，我都不三心两意，只是培养身心，等待天命，这就是安身立命的方法。”他

还说：“无一不是命运，但顺理而行，所接受的便是正命。”孟子依然把眼光投注在人间，此即中国人文精神的精萃。

荀子在这方面的看法更进一步，他把天视为一种规律（天行有常），以合理的行动去对待则吉，以错乱的行动去对待则凶，所以人不可以怨天，能够明天人之分的，才可以算是“至人”。君子只是认真做着可由自己作主的事，却不去追求那属于天道范围的事；小人正好相反，弃其在己者，而慕其在天者。他又认为把天看得非常伟大而仰慕它，不如把天当作一种物来畜养它；顺从天而颂扬它，不如掌握和控制天的变化规律来利用它，要是放弃了人的力量而指望天道，那是不符合万物之情的。荀子这种看法可说是人文思想的极致。

孔子“祭如在，祭神如神在”的宗教人文化思想也被后代儒者更加发扬，荀子认为天旱而雩，卜筮然后决大事，并不是以为真会求得什么东西，不过是国家表示重视灾害，顺应人情的一种文饰罢了，如果把这些行为看作是一种文饰则吉，要是认为当真有神则凶。《礼记》说：“万物本乎天，人本乎祖，此所以配上帝也。郊之祭也，大报本反始也。”《大戴礼》也说：“率而祀天子南郊，配以先祖，此所以教民报德不忘始也，率而祀于太庙，所以教孝也。”这都是把祭祀付与绝对伦理意义的表现，也是人文思想的重要内涵。

强调自然的道家，则把“天”哲学化了。老子、庄子的天都是没有意志力、自自然然的天，所以“天地不仁，以万物为刍狗”，完全摆脱了宗教的意味。即使百家之中最具有宗教性，最重视鬼神的墨家，也依然是站在事鬼神的目的于事人的立场而立论，墨子讲“尊天事鬼”，乃因天和鬼都是赏善罚恶，所以他不迷信命运，反对宿命论，而所谓祭祀，那更是“古者圣王事鬼神，祭而已矣”，祭祀

绝非求百福于鬼神。这种宗教情操也是一种人文精神。

《周易》的思想深植中国人心，其书之成是经过长久时间集体创作而完备。《易》原是卜筮之书，从每卦卦辞及卦的各爻爻辞，演进到充满哲理的易传十篇(即十翼)，恰可作为中国人文思想从萌芽到成熟的具体表征。关于《易经》的写成，《系辞》下说：“易之兴也，其于中古乎？作易者其有忧患乎？”又说：“易之兴也，其当殷之末世，周之盛德耶？当文王与纣之事耶？”这两句话已点出《易经》所包含的忧患意识，而忧患意识下的戒慎之心正是人文思想发展的一个基础。这种忧患意识与戒慎心理并非对神发生恐惧，与西方基督教传统的原罪观念大不相同，引发出来的是畏天修德。卦爻辞中所说的“亢龙有悔”，“履霜坚冰至”，“无平不陂，无往不复”，“劳谦君子，有终吉”，“有孚改命吉”，“不恒其德，或承之羞”等等，都是在卜筮之外注入了深刻的人文精神。至易传十翼，原有的忧患心理更加发扬，成于战国的《系辞》说：《周易》这部书人们是不可以离开它的，只有适应它的变化，“其出入以度，外内使知惧。又明于忧患与故。无有师保，如临父母”。又说：“君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱，是以身安而国家可保也。”这已经很明显指出人的行为决定吉凶祸福，戒慎之心就是要养成“临事而惧”的行事态度。易传十翼更重要的地方是把以论天道为主的《易经》，加上了人道，也就是把世人的眼光从天上拉回人间，所以易传虽明天人一贯之道，但下手处必从人事说起。《序卦》也是战国时人的作品，旨在说明天地万物化生以及六十四卦的次序为什么那么安排的理由，其中所透露的消息，一言以蔽之：人的行为造成卦的变化。此外《系辞》上下假托“子曰”来讲说各卦爻辞的，上系有七处，下系有十一处，谈的都是人事，根据爻辞来说明人的行为应当如何。伏羲始作

八卦，以通神明之德，以类万物之情，所以《易经》原在“弥纶天地之道”，至易传，所论重心全在入道，由天道而入道，正代表着中国人文思想的发展，也深合“知生事人”之义。

至于如何知生事人？至要功夫全在修德，这也是中国人文思想的主要内涵。孔子以仁为人自作主宰的基本条件，所谓做人就是实践仁。他说：“我欲仁，斯仁至矣。”人只要通过行为的修练，是可以接近真理的，这又与“原罪”意识下的宗教虔信大异其趣。孔子以降，战国诸子在道德哲学上都有所新创，即以《周易》而论，《系辞》下在“作易者其有忧患乎”句下，列举九个基本卦，都以修德为主，《象》的作者，在解释各卦时，屡屡以德为言，修德所以防患，所谓读《易》可以无过，可以“乐天知命，故不忧”，当作如是解。总之，易传十翼的作者以“德”义来发挥《易》的真谛，建立《易》的道德体系。而道德哲学的丰富，也构成了中国思想的一个特质。

爱民思想是中国人文思想的另一内涵，也是“知生事人”所要落实之处。战国各大学派，除法家外，均以爱民为念。墨子主兼爱交利，非攻伐奢侈，倡国家百姓之大利。老子说：“治大国若烹小鲜。”其至高理想为：“甘其食，美其服，安其居，乐其俗。”庄子说：“顺物自然而无私容焉，而天下治矣。”主张自由、平等。他们的爱民之思都油然而生。儒家的肯定人民，更是明显，孟子认为统治者应当省刑罚、薄赋敛，不夺民时，为民置产，使民养生丧死无憾，他更肯定人民对于残暴的统治者有革命的权力，所言“民为贵，社稷次之，君为轻”把爱民思想带到了顶峰。荀子亦然，他说：“天之生民，非为君也，天之立君，以为民也。”因此君主必须重视民意，这都奠定了中国爱民、重民、利民的政治思想传统，充满了人文主义的精神。

从商、周，以迄春秋，中国人文思想由萌芽而成熟，至孔子作一总结，下入战国，终于放出灿烂的人文之光，中国思想之所以为中国思想，就是以人文思想作为最主要的根基，最牢固的磐石。

天人之际——传统思想中的宇宙意识

在中国文化传统里，人与天或自然之间相互关系的宇宙意识展现出丰富且多姿的内容，从农业生产劳动对自然节气、规律的了解和利用，到一般人在生活世界里所积累的普通常识，以至于诗人、画家对意象的营造、渲染，思想家对存有意义的思考所提出来的观念，我们都可以看出自然或天是中国人心灵中的重要质素。

中国民族最初所体认的宇宙意识，是体现在农业的生产活动上，以及原始的宗教信仰中。这种宇宙意识一方面是指自然时节的、具法则意味的天；另一方面是指一种超越人力控制之外、有巨大的力量、能左右人事甚至主宰政权兴衰的宗教意味的天。

当然，这种宇宙意识并不是落置于理智反省的自觉之上，而只是存在于日常劳动生产的实际活动与宗教信仰上。到了西周末期，人们对这种视为当然的天的理念开始酝酿出一种有距离的客观审视的态度，表现出如农民的“昊天不佣，降此鞠凶”（《诗经·小雅·节南山》）的怨叹声息，以及史官伯阳父的“天地之气，不失其序”（《国语·周语》）的议论。这种自觉意识的萌发，到春秋中期以后，经过社会政治各方面的变动，才更进一步转变成概念上的分析、反省。传统意义的“天”或被保存、被转化，天人关系的哲学思辨便由

此展开。

在先秦的重要学派中，墨家最明显地承受具宗教意味之“天”的宇宙意识，因此，“天”遂指称有意志、无所不在、具有智慧与无上权威，能代表人间正义公理的存有，简言之，即指称人格化的、有意志的、能左右人间事务的“天”。然而，墨家承受这种传统的宇宙意识时，是把它安置在构思政治结构的思想理路上。就此，墨家所揭示的“天”并不是西方神学上的“上帝”，而是极富关怀人间事务的人文主义上的存有。

由于墨家特别讲求建立政治秩序的问题，因此，确立生活群体中任何人必须遵守的共同标准（即墨家所说的“法仪”或“法”），便是这个学派的思想重心。

墨家所肯定的政治秩序是：生活群体中的所有人，在思想、价值判断和意志上均凝聚成一体，使这个生活群体宛如团结成一体的家庭，众人的行动如同一个单一个体的行动。这就是墨家所认定的“上下同义”、“治天下之国，若治一家，使天下之民若使一夫”的“尚同”政治形态。

墨家在铺设“尚同”这个概念时，是循就任何生活群体必须有一位统治者与统治机构的思想前提发展出来的。墨家认为在领导者与统治机构尚未产生之前，每个人都持有异于他人的观念与价值判断，同时，彼此之间“相交非也”，导致“内之父子兄弟作怨讎，皆有离散之心，不能相和合，至乎舍余力不以相劳，隐匿良道，不以相敌，腐臭余财不以相分，天下乱也，至如禽兽”。

这种混乱无主的生活状态是近乎禽兽的生活状态，人若任它自然发展，是无法生存下去的。为了自保，于是共同推举一位领导者来组织群体，规划政治的统治机关。这位统治者能受民意的拥戴，

是一位“将以为万民兴利除害、富贵贫寡、安危治乱”的“贤良、圣知、辩慧”的人物。其最主要的工作目标即是“一同天下之义”，而欲圆成这个政治目标，这位统治者必须建立起一种政治组织，以及制定赏罚得当的法律。在政治组织的安排方面，则是建立起一个“上同而不下比”的家、乡、里与国的政治制度。在这样的政治制度里，人民的一切思想、道德观点，都必须以最高统治者为宜归。制定法律的目的也是在于立下行为的准则，让人民的行事有所依据，这更能有助于群体秩序的建立。

循就上面的分析，可以理解：在墨家思想的脉络当中，由政治、社会和思想的齐一化而导致的秩序，是一不证自明的价值，也是人与禽兽之间的最大分野。同时，墨家也根据“国家起源”的思想理路推演出：这种秩序的建立必须依靠一位稟具优越之品德才能，而且为民意所认同的统治者，方有可能。这位统治者依照政治组织的安排与法律的制定，确立起一个以天子权威为中心的政治秩序。

然而，墨家思想在这里引出了一个问题，这问题可由两个层次来看：（一）的确，生活秩序是由人民推举出来的、集大权于一身的统治者来确立的，但是，如何能够担保这位统治者不腐化，行事公正，有利于人民的福祉？（二）这位统治者制定法律时，如果依据的准则不在于他个人的利益，则最终极的准则应该立于哪里？基于这样的问题，墨家提出了具有权威、明善恶、有意志的“天”的观念。

首先，墨家认为生活秩序的确立只循就“尚同于天子”是不足的，引导生活秩序的统治者必须“总天下之义，以尚同于天”。在立法方面，制定法律的根本依据也是在于天。

天之所以能够成为生活秩序的建立与制定法律的依据，以墨家的思想观念来看，正因为天是有意志的、无所不在的、大公无私

的，是正义、公理的化身，它的意志永远指向人生之至善，要求人民生活安定，希望人民彼此之间能以无私之爱生活在一起。关于“天”的这种观念，《墨子》中这样一段话：

莫若法天，天之行广而无私，其施厚而不德，其明久而不衰，故圣王法之。既以天为法，动作有为必度于天，天之所欲则为之，天所不欲则止。然而，天何欲何恶者也？天必欲人之相爱相利，而不欲人之相恶相贼也。

同时，天之视察力是无所不入的——“天不可为林谷幽门无人”。同时，天具有惩恶奖善的权威——“当天意而不可不顺。顺天意者，兼相爱、交相利，必得赏；反天意者，别相恶、交相贼，必得罚”。

因此，这位统治者在制定法律时，必须以大公无私的“天”为立法的最后依据，在引导生活群体的秩序上，必须以天的意志为意志。不如此，天会降临不祥的征兆与灾变来警诫统治者：

尚同乎天子，而未上同乎天，则天菑将犹未止也，故当若天降寒热不节、雪霜雨露不时、五谷不孰、六畜不遂、疾菑戾疫，飘风苦雨荐臻而至者，此天之降罚也，将以罚天下人之不尚同乎天者也。

通过墨家对政治秩序的重视与强调，以及经由这个学派所揭示的“国家存在之理”的解释原则，我们可以理解：它所建构出来的政治秩序是一种以天子权威为中心的政治体制，我们可以说它的特性

表现于“一人统治”的“专制政体”(monarchy)上。关于这方面，墨家所揭示的政治观念跟商鞅和韩非所建构与强调的政治秩序的观念有雷同之处。然而，由于墨家把传统的“天”的宇宙意识引进到建构政治秩序的思想理路上，使“天”成为人世间政治活动合理与否的“监护者”，使“天”成为君王立法、行政措施的最高参考准则，因此，这个学派的政治思想立场“介乎儒家与法家之间”，而缓和了这种政治秩序“集权”的性格。

墨家把传统“具权威、有意志”的宇宙意识引入到思考人类政治活动之意义的这种思想理路，在以后的中国思想发展过程中，产生很大的影响。一是怀疑或否定的，如司马迁对天之有意志的怀疑，以及荀子所揭示的“天”的理性观念。另一则是承受与接纳，最明显的是表现于西汉时期由董仲舒建构完成的“天人相应”的“宇宙论式政治”(cosmic-political)思想观念。

董仲舒所架构的思想体系的根源相当庞杂，主要是以《吕氏春秋》和邹衍的阴阳五行观念为依据，“而将之伸向学术、政治与人生的每一个角落，而完成了天的哲学的大系统”。

另外，从董仲舒个人所处的大一统专制政体的政治环境，以及在这样的环境中建构“天人相应”的“宇宙论式政治”哲学的可能意向来看，他所悬的鹄的在于把无任何势力可制衡的皇帝权力纳入“天的哲学中去，加上形上性(质)的客观法式，希望由此把(皇帝)权(力的根)源纳入正轨”，俾能驯服皇权；同时，也希望通过“天”之哲学的建立，把官僚体制的政治方向，导向儒家的“尚德而不尚刑”的政治路线上去。

董仲舒“天人相应”的哲学体系

在董仲舒架构完成的“天人相应”的“宇宙论式政治”哲学体系当中，“天”的宇宙意识，实质上是结合了传统的“天”是有规律的自然意义，以及“天”具意志、有权威的宗教神意义。当然，在这种思想发展的过程当中，由于也溶入了阴阳五行的观念，因此，董仲舒把阴、阳与金、木、水、火、土的概念配合上东西南北四极的方向概念，就此揭示“天之道，有伦有经有权”的天道观，而意指天是一种有规则、秩序的存在；再以类比(analogy)的方法，推演出天为有意志、有权威的宗教神意义，循此肯定天与人之间有一套相对应的关系。

要探索董仲舒运用“天”之宇宙意识所具的政治义蕴，则不可忽视他所处的时代，正是中国从“城邦的国家社会”演变为“中央集权一人专制”的大一统政治社会体制，而且正是这种体制趋于成熟的西汉武帝时代。在这样一种政治社会演变的过程当中，思想家的视野必然从狭小的城邦国家生活与思考范围，扩展到以大一统中国为思考主轴的广大“空间意识”，从董仲舒以阴阳五行配对四极方位的思考理路可以展现这种广大“空间意识”的形成。

此外，在政治体制的演变过程中，政治上的权力代表权(repre-

sentative)也正是政治思想与行动上亟待澄清、重新确立的大问题。董仲舒建构的这一套“天人相应”的政治哲学正是通过“在思想上、观念上肯定此一体制的合理性，又想给此一体制以新的内容、新的理想”去解决这政治代表权的问题。

依董仲舒的观念来看，整个大一统政治体制的秩序代表着“宇宙秩序”，大一统政体的统治权力的功能即在于护持与巩固整个人类的社会秩序跟宇宙秩序之间的和谐；从类比的推演来看，大一统政体的疆域正可以代表世界之四极（即东南西北四个方位）；大一统政体的施政、节庆、祭典正代表着宇宙运行之规律、节奏：

天之道，春暖以生，夏暑以养，秋清以杀，冬寒以藏……圣人副天之所行以为政，故以庆副暖而当春，以赏副暑而当夏，以罚副清而当秋，以刑副寒而当冬。……庆赏刑罚与春夏秋冬，以类相应也，如合符。故曰：王者配天，谓其道。天有四时，王有四政，四政若四时，通类也，天人所同有也。

同时，这个政体的统治者代表着整个社会。正因为在这地表上，唯有皇帝一人能代表护持宇宙秩序的超越力量，自然而然地，董仲舒推究出“天子受命于天，诸侯受命于天子。子受命于父，臣妾受命于君，妻受命于夫。诸所受命者，其尊皆天也，虽谓受命于天亦可”，以及“春秋之法：以人（臣民）随君，以君随天……故屈民而伸君”和“立义定尊卑之序，而后君臣之职明矣”的尊君思想。

尽管董仲舒确立了大一统专制政体最高统治者至高无上的法理地位，继而提出了“君尊臣卑”的思想，但在先秦儒家所倡导的仁政

礼治的政治思想影响下，董仲舒也同时强调这位统治者的统治方式并非暴虐的，而是开明的，能勤政爱民、尚德治不尚刑治。

然而，董仲舒在这里遇到了思想上的困境：他为肯定大一统专制政体的合法地位，而循经“天人相副”的类比方法，把君权提高到近乎绝对的法理地位。但是，赋予君权这么高超的法理地位后，却要求这位没有任何其他势力可以制衡，而且几乎是同等于法家心目中的统治者的君王能依循儒家仁政礼治的政治方向，这是不是可能的呢？

为了解决这种思想上的困境，为了能多少制衡他赋予高超法理地位的君权，董仲舒遂又循着“天人相副”的类比方法，推演出“天亦有喜怒之气、哀乐之心，与人相副，以类合一，天人一也”的人格神之“天”的思想，认为天与人一样，具有人格而有意志、有情感。然而，董仲舒在这样的类比过程中，把传统具有权威、能监护人君政治活动的“天”降至与人同等的地位。如是，这不具权威的天如何影响且制衡君王的权力呢？首先，董仲舒认定天是有意志的，而且天的意志的意向是“仁”，是“覆育万物，既化而生之，有（又）养而成之，事功无已，终而复始；凡举归之以奉人”的“仁”。也就是说，天是一种具善的意志的存在，希望人世间繁荣、兴旺。一位统治者如果要成为圣君的话，必须以天之意志作为指导政治的最高原则：

仁之善者在于天，天仁也……人之受命于天也，取仁于天而仁也。……天常以爱利为意，以养长为事，春夏秋冬皆其用也；王者亦常以爱利天下为意，以安乐一世为事，好恶喜怒而备用也……天出此物者，时则岁美，不时

则岁恶，人主出此四者，义则世治，不义则世乱……以此见人理之副天道也。

由于董仲舒通过类比的途径，把天降至与人同等的地位，因此，只能以诉求的态度，希望人君遵循天志的仁意，在实际政治活动的领域里行仁政。但是，这种诉求由于缺乏宗教的威吓效力，因而只是消极性的，如果君王不循天志之仁意，不行仁政的话，又当如何呢？

对于这问题，董仲舒又提出“天降灾异”的观点。由于天与人一样，有意志、有情感，因此，天人之间无任何分际可言，天人在情感与意志上是相感相应的。代表人间秩序的君王如果品德恶劣，行政上时常发生错误，这些邪恶的行径与错误的统治方式必然会感应至天，而产生异常的自然现象，让统治者有所警诫：

刑罚不中，则生邪气，邪气积于下，怨恶畜于上，上下不和，则阴阳缪戾而妖孽生矣，此灾异所缘而生也。

如果人君尚无法领受天降灾异的教训，把政治导向合理的途径上，那么，天就有权力来夺取君王的权位。董仲舒说明道：“天之生民，非为王也，而天立王，以为民也，故其德足以安乐民者天子予之，其恶足以贼害民者，天夺之。”而天夺取君王权位的方式是通过人民“以有道代无道”的革命手段。在这里，这位汉朝的儒者又把孟子的“人民革命论”观念溶入了他的思想体系当中，而对于专制政体的统治者作如此的劝告与训诫，他要求统治者“法天而立道，亦博爱而亡私，布德施仁以厚之，设谊立礼以导之”。我们因此可以了

解，董仲舒这一套“天人相应”的哲学是一方面要接受专制体制，一方面又要限制最高统治者政治权力的两难之中所寻究出来的思想出路。

司马迁对“天人相应”的怀疑

然而，与董仲舒同一个时代的伟大历史家司马迁，却对“天人相应”思想体系的基本前提提出怀疑的观点。同时，循就这种怀疑的观点，要把天与人之间作严格的分际，在《伯夷列传》中，司马迁首先提出质疑的观点：

或曰：“天道无亲，常与善人。”若伯夷、叔齐，可谓善人者非耶？积仁絮行如此而饿死！且七十子之徒，仲尼独荐颜渊为好学，然回也屡空，糟糠不厌，而卒蚤夭；天之报施善人，其何如哉？盗跖日杀不辜，肝人之肉，暴戾恣睢，聚党数千人，横行天下，竟以寿终，是遵何德哉？此其尤大彰明较著者也。若至近世，操行不轨，专犯忌讳，而终身逸乐，富厚累世不绝。或择地而蹈之，时然后出言，行不由径，非公正不发愤，而遇祸灾者，不可胜数也。余甚惑焉，倘所谓天道，是邪？非邪？

从这段文字来看，司马迁所提的论证是根据人事的普通常识抒发出来的。在人世间，注重道德修养而德行高贵的人都没有得到福

佑，不是贫困而死，就是心有郁结而终，反倒是做尽邪恶之事的人却能富贵一生，安享天年。因此，若说天有意志、有感情，亲和善人，那么，人世间的这种真实情况又如何解释？

然而，如果把这种怀疑的论点扣紧于司马迁的“究天人之际，通古今之变，成一家之言”的观念来看，或许可以理解这种怀疑论点的政治意涵。关于此，我们可以如此解释：如果认定天有意志，而且承认专制政体最高统治者的权力是“天命所加”，尽管欲以“天降灾异”的观念警诫它，而且藉此要求他的品德高尚、行政措施与政治行为均合乎理性，然而，却也肯定这个政权的合法性。因此，“天人相应”的思想不是被皇权利用来提高他权力的威望，就是讲求这一套思想的知识分子在现实政治上跟皇权妥协而认同于它，继而丧失儒家所肯定的知识分子的职责在于以“道统”来批判“政统”的精神。

依此来看，在历史哲学的观点上，司马迁要穷究“天人之际”，除了他看出在专制政体底下，“皇帝的专制权力，经常是一切理性所无法达到之地。一般地不能用行为的因果关系加以解释的偶然性的天，皆是出于政治权势，而顺着权势向上追，追到皇权专制的权源之地，便达到了天人之际的决定点。这是历史黑暗面的总根源，个人专制的权力结构不变，则此一黑暗面的总根源，便永远存在，由此根源所发出的各种悲剧，也只好称之为天，称之为命”之外，在政治观念上，他也否认皇权的权力基础是“天命所加”。

同时，就个人道德实践的意义来看，“天人之际”的观念指：人的美德与邪恶，基本上跟天之福佑与灾祸的赏罚是不相干的。人在实践道德时，只听从道德律的无上命令，信守个人的“善意”(good will)，听从良心的召唤，司马迁以孔子的“求仁得仁，又何怨”来抒

发他对伯夷、叔齐一生行义的感受，正是从这意义延伸而来的。当然，司马迁并没有像儒家一样，从人的道德实践中体现“天人合一”的思想，也不像老子一样，从深观天道中体现契合自然的“天人合一”观念，这或许跟司马迁是一位历史家，重实证不重玄妙的思想有关。

天为客观的有理有则的实体——天即自然本身的义蕴

28

荀子对“天”的解释

一般论者都认为荀子把“天”解释为脱离人世活动与人事毫无瓜葛纠结，无法相互感应，不具意志，而且普遍存在的客观“自然”。当然，就《荀子·天论》中的有关“天”的观念来看，这种解释观点是正确的。

在这篇文章里，荀子根本地、彻底地否定了上古时期传承下来，具有意志、权威而且能左右人事的宗教意味的“天”，认定“天”跟人世间个人生活的吉凶福祸以至于生活群体的福祸治乱、富瞻贫饥毫无相涉，它是普遍存在的一客体物。对于这个客体物，我们只知道它已生成，而不能知其何以生何以成。万物之生与成，是无形的，是无穷的奥秘，如果人追究这个奥秘“而无所疑(俞樾校正为定)止之，则没世穷年不能徧世”。

基于对“天”的这种认识，荀子拔除了人对天的迷信而产生的畏惧之情，同时，更加主张“明于天人之分”以及“圣人不知知天”的观念，认为人生活在人世间，最基本的关怀还是人世间的治乱富贫、礼乐教化的生活秩序问题，对于天，只要了解它的现象、规律，以及阴阳的两股和谐相成的动力，而以人的行动力(生产的劳动力与创造事物的活动力)善加以利用，即可以官天地而役万物。

从荀子所揭示的这种人世的富瞻贫饥、福祸治乱是由人的行动力来决定的观点来看，他是一位全然的人本主义哲学家。

然而，如果我们细微地去考察荀子思想整体的系络，则可以发现，荀子在运用“天”这个名词概念时，也同时并用“地”、“四时”，甚至有时候连用“星辰日月”与“万物”等名词。而且，观察荀子运用这些名词指称的意义时，还可以看出它们是指人生活于其中的宇宙整体，而这个整体，从表象来看虽是万物相异、杂然纷陈，但是它的实体是一个有理、有伦、万物并陈而不杂乱的存在，“万物莫形而不见；莫见而不论(伦)，莫论而失位”正是指陈这个义蕴。

荀子虽然扫除了古代宇宙意识的宗教意义，而指陈出“天”是一个有秩序、有规律、万物并陈而不杂乱的宇宙整体(cosmic whole)，但是，在寻究天人之间的关系时，荀子并不因此强调“天”成为人必须主宰利用的客体物，也不因此就承认“人类成为彻底的孤立，必须以其本身的知能不断地与自然斗争”。在此，荀子基本上还是承续孔、孟所铺设的“天人和谐”的思想理路，但这种承续，由于荀子跟孔子，尤其是孟子，在了解人的思想方法与对人性的基本假设上的不同，而呈现不同的路向。

孔子认为人只要把生而俱有的，以及由社群生活所诱发的欲念消除到最低，表现出一种刚健庄严但不失优雅、富有情趣的美善行为，生命由内到外没有忧惧、迷惑、挫折、孤立与怨恨，整个宇宙自然也就能显现出更丰润的色彩与活力。孟子则是通过“反身而诚”的尽心知性的途径，由内发现到人成为人的价值，体认到“行有不慊于心，则馁矣”的道德执守与实践，臻至“大而化之之谓圣，圣而不可知之谓神”的“万物皆备于我”的生命境界。荀子与孔孟的不同，以荀子思想的系络来看，“天”不是由人的道德实践所彰显出来的实

体，而毋宁是一种带有想象意味的“譬喻”(metaphor)。

由于荀子不是如孟子一样，从人的内在体证出良知良能(即本心)，而只从经验的层次上看出人天生具有好利、疾恶、耳目声色等欲望，以及人在生活群体中，顺此欲望任意发展所造成的争夺、残贼、淫乱的状态。所以荀子不认为人内在具有自主实践美善行为的任何可能性，而必须以“师法”之化与“礼义”之导，才能约束人本能的情欲，使人实践合理义、中规矩的行为。

“礼”本质上对人的行为与情欲具有威吓胁迫的作用，人因为没有内发自主的实践美善行为的条件，是故必须通过这种压逼的塑造途径，使人的行为与情欲有所收敛，人成就其为人的路径是一种战兢兢、执守礼节的过程。但最后所显现出来的人格，则不再视礼为一种外来的压迫手段，而是平顺的、犹如与自己的呼吸一般自然的自主人格：

凡礼始乎柷(收敛之意)，成乎文，终乎悦校(悦快之意)。故至备，情文俱尽：其次情文代胜，其下复情以归大一也。天地以合，日月以明，四时以序，星辰以行，江河以流，万物以昌，好恶以节，喜怒以当，以为下则顺，以为上则明，万物变而不乱，礼岂不至矣哉！

臻乎这种人格，则人跟整个宇宙自然彰显出一种大和谐，在此，荀子所引用的“天”、“地”、“四时”与“万物”的宇宙整体的意象遂成为一种譬喻，以说明这种人格的和谐状态。

从荀子思想整体的脉络来看，尽管他把“天”的意志以及天与人之间可相互感应的观念清除掉，并由此提出“圣人不知天”的信

念，但是，在他的思想当中，毫无疑问地，人的整个存在是溶入宇宙整体当中的，人在道德实践中显现出来的清明、广大、高明、和谐、自由自律的生命气象正透显出宇宙整体的性格。关于这种人格气象，荀子最后以舞蹈中的自律自然之美来描述：

舞意天道兼，鼓，其乐之君邪。故鼓似天，钟似地，磬似水，竽笙箫和箎迭似星辰日月，鼗祝拊鼙控羯似万物。曷以知舞之意，曰：目不自见，耳不自闻也，然而治俯仰讫信，进退迟速，莫不廉制，尽筋骨之力，以要钟鼓俯会之节，而靡有悖逆者。

又以音乐之和谐来描述：

君子以钟鼓道志，以琴瑟乐心，动以干戚，饰以羽旄，从以磬管，故其清明象天，其广大象地，其俯仰周旋有似于四时，故乐行而志清，礼修而行成，耳目聪明，血气和平，移风易俗，天下皆宁，美善相乐。

通过礼之“理”的规范与心知大清明的显照万物，人整体的存在犹如管弦合奏与舞蹈时溶入于整个宇宙中一样的圆融和谐。

荀子所开创出来的“天”的自然思想到西汉时期的扬雄与东汉时期的王充，又再度彰显，成为他们批判当时流行的天有意志说、天人感应和忌讳观念的有利武器。他们一致强调天是自然而然的，并无意志也无目的，万物的形成都是自然形成，并无天的经营塑造，人事的吉凶福祸与政治上的衰乱都跟天无关，而是由人本身的

行为来负责，他们均很清楚地划分了“人”与“自然”的两个思想范畴。

天有意志与天是自然两种对立思想的辩争

天有意志与天是自然两种对立思想的辩争在唐末思想界又起了一次极大的回响，参加思想辩争者为当时负有盛名的韩愈、柳宗元与刘禹锡，引起思想辩争的问题则是韩愈向柳宗元所提的一项有关天人关系的论题：“吾意：天闻其(人)呼且怨，则有功者受赏必大矣，其祸焉者受罚亦大矣。”依照韩愈所提的论证来看，他认为人世之所以有疾痛与饥寒的灾祸，是因为人对大自然剥削太甚：“垦原田，伐山林，凿泉以井饮，窆墓以送死，而又穴为偃溲，筑为墙垣、城郭、台榭、观游，疏为川渎、沟洫、陂池，燧木以燔，革金以镕，陶甄琢磨”，而使“天地万物不得其情”；故触犯了天意，带来灾祸，如果人不侵害大自然，则是有功于天地，就会得到上天的奖赏。由于韩愈相信天有意志的说法，在对人世活动的看法上，遂持有“命定论”的看法，认为人的聪慧才智尽管因之于人，但贵与贱、祸与福却是天意所左右，不是人主观的努力所能改变。也因此，在政治态度上，韩愈肯定君尊臣卑的思想，强调“君者出令也，臣者行君之令而致之民者也；民者出粟帛麻丝，作器皿、通货财以事其上者也”，也才会说出“臣罪当诛，天王圣明”的话。

针对韩愈这种天有意志与命定论的观点，柳宗元提出了激烈的批判，他认为：天地没有什么意志或神秘的精神性事物存在，他以实证的立场说明“天”不过是我们看到的苍天，“地”是我们脚踏着的大地，天地和蔬果草木等自然物并没有本质上的区别，同样都是物质性的东西，而天地和万物的形成只是阴阳二气相互作用的结果，因此，天地万物之间并没有一个最高的主宰，一切都是“自动自休、自峙自流”、“自斗自竭、自崩自缺”的自然运转过程。

柳宗元的这种“天”的观念，在政治上，强调国家兴亡、人的吉凶祸福和“天”都没有直接的关系。政治权力的掌握与失落并不是有一个天在操纵，反而是“受命不于天，于其人”，鼓吹“天命”的人或政权往往是要利用它抬高自己并愚弄人民。在此，从西汉以来政权受命于天的“天人感应”政治意识又再度受到激烈的批判。

在批驳韩愈“天有意志”与“天命”的政治意识上，与柳宗元站在同一立场的刘禹锡，对天是客观存在的自然意义，有更详细的解释说明。除了肯定天是自然物外，他更强调“以理揆之，万物一贯”，认为天与万物有其规律性与必然性。首先，他肯定这规律性与必然性可由“数”与“势”这两个思想范畴来说明。认定万物的规律性都是客观事物本身所具有的。其次，他强调万事万物都不能“逃乎数，而越乎势”，也就是说万物都有其一定的规律性，不能任意改变。继而又提出“天之所能者，生万物也；人之所能者，治万物也”的观点，严格划分天人的分际，否定了神秘的、有意志的“天”，对“天人感应”的思想作了更深入的批判。

30

老子“道”的精神境界

传统的宇宙意识，不论是形之于“天为有意志”，或形之于“天为规律或理则”的概念，在老子与庄子的思想体系中，因他们所揭示的“道”的观念，而有了意义上的改变。“天”成为“不受人力与任何外来力量的干涉，而自作安排，自然如此”的概念。如此，在老子的思想观念里，人世活动的原理(所谓“人之道”)与天活动的原理(所谓“天之道”)遂为一对相对立的概念：“天之道，其犹张弓与？高者抑之，下者举之，有余者损之，不足者补之。天之道，损有余而补不足；人之道，损不足以奉有余。”由于“天”的宇宙意识有了这种概念上的转变，老子与庄子对人存在的实相及其意义也有了新的看法。

从老子思想的脉络来看，“道”的观念是他思想的核心，他是从沉思“阅众甫”(即认识万物存有之始的根基)的问题照明“道”的特性，继而以“道”的观念检验人世活动。最能表达他这种思想理路的言论是：“有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立不改，周行而不殆，可以为天下母，吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大，大曰逝，逝而远，远曰反。故道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。”

那么，老子如何沉思与照明出“道”的特性呢？他对“道”的沉思冥想是循就一个问题而来的，这问题就是“吾何以知众甫之状哉（我如何能了解万物存有之始的根基所在呢）”？

老子首先说明：以人之存在为中心的整个世界，其存有的实相在于“有”，以他自己的概念名词来说，即是一个“有名”的世界（“有名万物之母”）。缺乏文字、符号或象征所构成的“有名”之网络，人在这世界的活动便不可能。在人世的活动当中，这“有”是最实在的，没有它，就没有人的世界。

然而，人一旦沉思冥想这“有”的终极意义，去寻思它终极的根基所在时，这由文字、符号与象征所构成的“有名”世界就成了问题。在日常活动的“生活世界”里，我们对“桌子”、“椅子”与“幸福”、“公正”等名词，都了然于心，知所指如何。然而，我们一旦超离这“生活世界”，停止一切活动而沉思冥想它们的根本意义时，围绕在我们身旁的所有事物，即“有名”的世界随即飘浮不定。

老子即是以这种超离“生活世界”之外的沉思冥想（即牟宗三所说的“玄智”）的照明眼光去思辨“有名世界”的义蕴。以玄智来照明“有名世界”时，生活世界中习以为常的名词便成为虚幻不实之存在：我们真的能看到“桌子”、“椅子”、“正义”、“幸福”这些事物的“自体”的存在吗？在此，老子看出：人的活动，从行动到思考都是飘忽不定的，像溪河之流动一般，瞬息变化。

因此，一旦反转透视“有名世界”之所以存在的根基时，即发现像“房子”与“幸福”等名词，意含着某种比我们双眼所能够觉识的更不可捉摸、但也更为丰富的存有。对于这个万物存有之根基的存有，老子勉强以“道”来名称。同时，提出这“道”的内容即是“无”，是耳目等感官无法耳闻、目睹、觉识与辨析的“虚空”，但这“虚

空”却是一种无穷之运动与创生。关于“道”的内容性质，老子费了许多言词来形状：

道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象，恍兮惚兮，其中有物，窈兮冥兮，其中有精。其精甚真，其中有信。自古及今，其名不去，以阅众甫。吾何以知从甫之状哉？以此。

又如：

视之不见，名曰夷；听之不闻，名曰希；搏之不得，名曰微。此三者，不可致诘，故混而为一。其上不皦，其下不昧，绳绳不可名，复归于无物。是谓无状之状，无物之象，是谓惚恍。迎之不见其首，随之不见其后。执古之道以御今之有，能知古始，是谓道已。

由于“道”是由玄智所冥想出来的观念，太过于抽象，为了更具体地解释“道”的内容及其为万物存有之根基，老子引用了日常生活的器物作为隐喻来加以说明：

三十辐共一毂，当其无，有车之用。埴埴以为器，当其无，有器之用。凿户牖以为室，当其无，有室之用。故有之以为利，无之以为用。

揭示了这具有“存有论之意义”(ontological meaning)的“道”的

观念后，老子又寻思人世活动的义蕴。

首先，他提出“德”的观念，依老子思想的脉络来看，“道”赋形于生活世界里的“个别事物”，而使“个别事物”的本然存有凸显或彰显出来时，就是“德”。“德”是个别事物本然存有的义蕴，这即是他所说的“孔(大)德之容，惟道是从”的意义。

人从自我保存以至于创造文明，都必须不断地去利用、剥削外在的事物，将事物扭曲变形(如以木头制造船舶，则必须砍伐森林中的树木，将树木制成木材，再以要制造的船形为准磨刻木材，使木材就范于人为船只的形状)，纳入人为的系统。如此，由于人为遮掩了万物本然之存有，而另一方面，文明过度发展而膨胀，使人执着于有形世界的声色犬马，形成只认定官能享受为最终极价值的“虚无主义”风气。人内心因之狂乱，而丧失了本然之存有，“五色令人目盲，五音令人耳聋；五味令人口爽；驰骋畋猎令人心发狂；难得之货令人行妨”。这都是人之有为而造成的扭曲面貌。

因此，就个人的道德生活而言，老子要求人回复到本然的存存上，把受到过度行动与文明腐蚀而暗然不彰的存有，重新彰显出来。“反者，道之动”落实到道德生活的层面来说的时候，就是人通过“为学日益，为道日损，损之又损，以至于无为”，把感官觉识与行动减到“致虚极，守静笃”的境地，让人的心灵明澈如镜(所谓的“涤除玄览”)，而能“空豁开广，好像深山的幽谷”，让人的容貌举止“融和可亲，好像冰在解冻；淳厚朴质，好像未经雕琢的素材；浑朴沌和，好像混浊的样子”。简言之，即是“如婴儿之未孩”的生命状态。最后，即是人的整个存有与天地万物密合如一，无觉无识无动无感无为，“唯独我恬淡地无动于衷，好像不知嘻笑的婴儿。疲惫的样子，好像无家可归；众人都有多余，唯独我好像不足的样

子。我真是愚人，而浑沌的样子。世人都光耀自炫，唯独我昏昏昧昧；世人都精明灵巧，唯独我无所识别；众人都好像很有作为，唯独我愚昧而笨拙”。当人反复到本然的存有时，万物的本然存有亦彰显而出，老子这样说道：

万物并作，吾以观复。夫物芸芸；各复归其根。归根曰静，是谓复命。复命曰常。知常曰明。不知常，妄作凶。知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久，殁身不殆。

在政治的见解上，老子看到当时兵戎相见、斗争惨烈的局面，继而提出“绝圣弃智”、“绝仁弃义”、“绝巧弃利”，与“使民实其腹，虚其心”的无知无欲的政治观点。他体认出天地万物不为外力所迫而能自作安排，所以特别强调人民的生活与一切活动都不应当受到太多的干涉，而要求统治者只要无为、好静、无事、无欲，人民就能自治、自化、自正、自富、自朴，这便合乎道的自然：

道常无名，朴。虽小，天下莫能臣也。侯王若能守之，万物将自宾。

又说：

道常无为，而无不为。侯王若能守之，万物将自化。化而欲作，吾将镇以无名之朴。无名之朴，夫亦将无欲。无欲以静，天下将自定。

老子这种由透视万物存有之根基而得出的“存有论”思想，到了庄子有一转折，这转折即是更圆熟无碍地把这“存有论”落实到个人追求生命之解放自由的境界上。关于这种思想的转折，牟宗三有一精辟的见解：“庄子以其芒忽恣纵之辩证的描述，辩证的融化，将老子之分解的系统化而为一大诡辞，将其道之客观性、实体(存有)性，从天地万物之背后翻上来浮在境界上而化除，从客观面收进来统摄于主观境界上而化除，依是，道、无、一、自然，俱从客观方面天地万物之背后翻上来收进来而自主观界上讲。逍遥乘化、自由自在，即是道，即是无，即是自然，即是一。以自足无待为逍遥，化有待为无待，破他然为自然，此即是道之境界，无之境界，一之境界。”

31

庄子的自由思想

人的生命要解放自由，依庄子思想的理路来看，必然是从人的个体性(human individuality)出发。庄子思想即是以“人的个体性”为基础的，或许我们也可以这样说：在先秦时期重要的思想派别里，最能彰显人之个体性者还是道家，尤其是庄子。儒家在寻思人存在的意义时，是从人置身于人群或社会来照明这个意义。墨家与法家则是把人放置在一个统一的政治秩序里，消除了人存在的价值与尊严。

然而，庄子却一反这两种思想的取向，拒绝从人置身于社会人群与国家政治秩序中，去寻求存在的意义。但是，不可否认的，人的生活必须跟人群、社会、政治产生密切的关系，人的条件在于他是生活于“人间世”，这是人之所以为人不可遁逃的。若此，庄子如何反逆这种人间条件来照明人存在的意义呢？依庄子思想的理路来看，我们可以理解他是通过心知的高度想象作用(imagination)，把人间实相(human reality)消融化解于无形，若用庄子本人的语言来讲，这种心知的想象作用即是“坐忘”、“丧我”、“心斋”、“朝彻”、“见独”，或者更具体来讲，即是把人间条件视为“大梦”。了解这点，我们所说的庄子在讲求生命解放自由的境界时是从人的个体性

出发的意义，才能明朗展现。

如果心知的想象具有如黑格尔所辩称的“化解与消融实相”(reconciliation of reality)的功能作用，那么，庄子即是以这想象去化解与消融人世间的一切实相，从而能“堕肢体、黜聪明、离形去知，同于大通”；他所说的“外物”、“外生”，以及“已外生矣，而后能朝彻，朝彻而后能见独，见独而后能无古今，无古今而后能入于不死不生”，即是说明个体入神于心知极度的想象作用时整个存有的状态。于其中，人世间的一切对峙、善恶、生死、隔阂都消逝，人与外在事物不复隔绝，而是融合为一。人整体的存有遂溶入宇宙万物的整体当中，人肢体的任何一部分即是宇宙整体的一部分，可以互相幻化，庄子所说的“左臂以为鸡”、“右臂以为弹”、“视丧足，犹遗土也”，以及梦蝶均是这种意涵。这个时候，人的存有是“入于天”而“与天为徒”，整个天地万物遂与人并存为一。

庄子的宇宙意识是人与万物自生、自在、自足的“自然”境界，即是通过心知的想象作用而融合化解一切相对峙的人间实相，所形成的虚灵。就人的个体而言，是“与物冥而循大变”，不胶着于任何对象，圆满自足、逍遥自由的境界，这也就是“夫吹万不同，而使自己也，咸其自取，怒者其谁也”之所谓“天籁”的意义。

道德实践的终极根基

孔子、孟子与荀子所开创出来的儒家学派，在承受上古时期“天”的宇宙意识上，最明显的是转化了“天”有意志的说法，而重新阐释“天”为有规律、有理则的宇宙意识，继而揭示“天”为一自然自发的运动过程的概念；另一方面则从人的道德实践中重新赋予“天”一新的意义。

在孔子的思想里，由于他尊重传统，对传统的“天”并没有作正面的批判或否定，甚至有时候尚保留传统的天意说，或者将“天”存而不论。然而，就其思想的脉络来看，“天”一方面是一种自发自然的运动；另一方面，也就是最重要的思想上的转化，孔子把“天”安置在人的道德实践上，给予它一种“存有论上的意义”（the ontological meaning），诚如他所自许的“五十而知天命”，以及“吾与点也”的感叹语中所流露出来的意味。

到了战国时期，在孟子与荀子的思想理路里，“天”的宇宙意识，相对来说，有了比较清楚的意义上的发展。一是荀子思想中“天”为“自然”之意义，另一则是孟子所说的：“尽其心者，知其性也；知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。殀寿不貳，修身以俟之，所以立命也。”

孟子与荀子对“天”的宇宙意识之所以有不同的阐释观点，其主要因素是他们两人在思索“人成其为人的终极价值”这个问题上，有着不同的思想进路(approach)。荀子理解事物的途径是“客观”的领悟与知解，刻意凸显出物与我的分际，把知解主体与知解对象悬隔起来，继而剖析对象的理则、脉络。这种方式跟孟子有别，孟子是采“主观”的领悟与知解，以认识者之主体参与于认识对象之中，认识者本身既是行动者也是观察者，主体与客体并没有悬隔。

所以，在呈现“人之所以为人的价值”观点时，荀子把人看为一客体物，继而以检验立场剖析人之本性以及人在群体中表现出来的行为；由于视物的客体化，在对人的理解上，荀子所看到的只是人的本能欲望以及群体生活中利益的倾轧与权力的争执。然而，孟子由于是主体参与的方式，因此，所观察到的是人在群体中所表现出来的美善行为。

认识事物的方法不同，这两位思想家对“天”所持有的观念也随之不同。荀子对“天”的观念，上文已说明了，在此不赘。然而，这两位思想家对“天”之观念，有一共同点，即是他们都不认为“天”是有意志的，这表现在荀子的“自然”之天的论点上，而孟子则是表现在他对政治权力转移的观点上：

万章曰：“尧以天下与舜，有诸？”孟子曰：“否；天子不能以天下与人。”“然则舜有天下也，孰与之？”曰：“天与之。”“天与之者，谆谆然命之乎？”曰：“否；天不言，以行与事示之而已矣。”曰：“以行与事示之者，如之何？”曰：“天子能荐人于天，不论使天与之天下……昔者，尧荐舜于天，而天受之；暴之于民而民受之……。”

由此，显现出孟子重视人的行为在政治活动中的地位。

然而，在孟子“天”的思想中，最有意义的转化是他把“天”转化成为存有论上的意义。在转化出这种意义时，孟子是把“心”、“性”、“命”与“天”放在“存有论”的层次上，扣紧起来立论。

首先，孟子认为人成其为人的究竟价值在于他置身人群中可以表现出同情他人、羞耻为恶、敬己敬人与明辨是非(所谓仁、义、礼、智)的行为，但能表现美善行为的终极根据，则是人内在的“本心”——“四端之心”。人只要通过自我反省，自内发现四端之心之所在，顺着四端之心而行动，则自然可以在人群中表现美善的行为。

这种“我固有之矣”的本心是不是人之“本性”呢？是不是即为当时人所了解的具有本能意味的“性”呢？针对这个问题，孟子提出这样的议论：

口之于味也，目之于色也，耳之于声也，鼻之于臭也，四肢之于安佚也，性也，有命焉，君子不谓性也。仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，智之于贤者也，圣人之于天道也，命也。有性焉，君子不谓命也。

就此段言论来看，孟子以为人的耳目之欲，在人生而有之的本能意义上，可以称之为“性”。对耳目之欲的追逐，就其实现的可能性而言，是操之于外，并非个人可以作主的，因此孟子宁可谓之“命”而不谓之“性”。但就人之道德本心必然彰显而论，孟子则以“必然之意义”的“命”来指称。但就道德本心之彰显实现的可能而

言，人之自身为主宰，如此，孟子宁谓之性而不谓之命。人的道德实践的可能性全由人自己负责与主宰，顺此推理，孟子“不仅把仁义之性与耳目之欲，从当时一般人淆乱不清的观念中，加以厘清，且人对道德的主宰性、责任性，亦因此确立”。

因此，如果我们说孟子所揭示的人性论是“性善”，这“性善”之“性”并非人生而有之的本性或本能，而是指称人道德实践的终极根基。孟子透过“本心”的提示与对“性”一词的概念转化，把人的存有结构(ontological structure)明显地显现出来。人只要把这四端之心扩充，具体实践于人群当中，便能够了悟人成其为人的价值与尊严之所在。关于这一点，孟子更明白地说：

君子所性，虽大行不加焉，虽穷居不损焉，分定故也。君子所性，仁义礼智根于心。

就此，孟子把人本然之存有归摄于人世里“应然”之道德实践上，“存有”即“实践”的道德形上学遂开展出来。人只要体认与实践这“本心”(即所谓的“反身而诚”)，便能“自反而缩，虽千万人，吾往矣”，便能“仰不愧于天，俯不忤于人”，体认出“万物皆备于我”的道德实践主体，而存养与了悟人究竟之价值。所谓“知天”、“事天”的意义就彰显在道德实践的活动上。在此，“天”不是有意志的“天”，也不是如荀子所说的“自然”之天，而是人经过扩充本心，彰显本然之存有，透现人存有之结构的“天”，或如《中庸》所言的“肫肫其仁，渊渊其渊，浩浩其天”的“天”。

经由上面的分析说明，我们可以理解中国传统思想中的宇宙意识不论形之于“天为有意志”、“天为自然之规律运动”、“天为人追

求自由的精神境界”或“天为人道德实践之最后根据”的概念，这宇宙意识从来就没有意识到天或自然是与人绝对对立与隔绝的，即使荀子与刘禹锡都强调天为自然之规律运动的概念，但在荀子的思想理路里，也把天转成一种隐喻，来呈现人由守礼的道德实践与心知的启蒙而表现出自由的人格气象；在刘禹锡的思想中，则划分“天所能”与“人所能”这两种范畴，希望人能理解人行动的意义与天运动的形与势。

因此，我们可以说在中国民族的思想观念里，从没有把天或自然看成一部大机器，继而给予解剖与分析的思想取向。而把天或宇宙自然看成是一部机器，加以解析，进而控制的思想取向却是西方世界自十七世纪伽利略、笛卡儿以来的一个思想主流。西方世界的科学与工业技术能取得发展与突破，就思想的角度来看，是与将整个宇宙自然作一种机械式的解释(*the mechanical interpretation of universe*)有密切不可分割的关系。

从役物到顺化——自然思想的分析

传统中国的多数思想家，往往借着对宇宙大自然所领悟的道理，作为指导人文社会的准则，自然世界遂成为规划人文世界的创作泉源。据此，中国文化便成了古代圣人受到大自然启示的结果。此可以《易·系辞》“古者庖牺氏”的传说作为最典型的代表。这种将大自然视为人类文明的根源或是导师的想法，姑且名之为文化源于自然说，或许与中国人敬天、畏天想法有所关联，而蔚为国史上的主流思想之一。但这种想法是与事实大相径庭的，如所周知，从某一观点而言，文化乃是人类为摆脱自然环境之限制的业绩。且撇开此一事实不谈，持这种文化源于自然说的人大抵都能正视文化的存在，并且愿意接受文化的洗礼。然而国史上另有一批人或与此想法背道而驰、或想法相同而理论基础有别，他们别具一格的想法，便是本文所要探讨的自然思想。自然思想本身内容也很驳杂，此处专从对文化的态度这一角度，来试探其内涵。

自然思想家在对文化所持的态度上，一般而言，大概有肯定、怀疑以及否定三种。本文仅选择几位具代表性的人物，来分析并论述这三种类型的想法。对于自然思想而言，国史上似乎先出现否定态度，由先秦的老子、庄子首开其风，至唐末的无能子复振其说。

然后怀疑与肯定两种态度，几乎同时出现，持怀疑的以魏晋之际的王弼和郭象，以及东晋的张湛为代表；持肯定的则以魏晋之际的阮籍和嵇康为著。

王弼的魏晋自然思想

以王弼、郭象、张湛为代表的这一系的魏晋自然思想，对文化的功能持保留的态度，呈现着偏离文化范畴以解决问题的倾向；因此，在本质上可以称之为文化功能怀疑论。此处所谓的文化，泛指人类为求适应环境的所有成就，从物质属性的制作到非物质属性的价值和规范都在包括之内；具体地说，可勉强区分为三层面：第一层面是器物制作，第二层面是政治体制与社会组织，第三层面是伦理道德规范与价值。这三层面之次第大抵合乎文化发展的先后次序。但是，王、郭、张三人对于文化的认识，主要偏重于政治、社会和伦理道德与价的层面。

对西方人而言，人类对于自己文化起怀疑的思想，可能的原因之一就是怀念原始洪荒之情的延伸或激发。这种“念旧之情”似乎并不随着人类文化成就的成长而递减，反而却在有增无已之中而成了近代西方一些文学作品中常见的主题之一——反璞归真的思想。换言之，中国魏晋时代的文化功能怀疑论，可以与近代西方文学界取得共鸣；唯两者最大的歧异点，是前者思辨性甚浓，后者反而是着重情感性。就中国文化功能怀疑论而言，魏晋时代并不算“千古绝唱”，仍可向上追溯到先秦时代的老、庄思想之中；亦即，此一思

想诞生于先秦时代之后，便沉静了相当时期，直到魏晋时代才又引起注意；所不同的，魏晋仅止于怀疑文化功能，而先秦则越此而达否定文化，遂变成如劳思光所言的“文化否定论”。我们若专从同样反映此一思想的时代相同点——重重危机上看，似乎可以这么说：时代弊病之丛生；前途之多艰，难免令人兴起怀疑整个文化系统是否具有意义的问题。当然这只是猜测之辞，因为时代的危机重重与文化功能怀疑论的产生，两者之间缺乏堪称坚固的必然关系；中国许多危机重重的时代并未产生文化功能怀疑论，也许里面涉及危机程度的问题——危机要到什么地步才能产生文化功能怀疑论？如此，不但更难以进行辩解与分析，而且还犯了以唯一因素解释复杂历史现象的毛病。

由于王弼对《老子》一书的推崇，所以当他说“老子之书，其几乎可一言而蔽之。噫！崇本息末而已矣”时，无异即在假老子之口，宣告人类历史的发展，长期以来处在一种本末倒置的尴尬危机之中。为了挽救这种危机，他建立了一种新的价值标准(体系)，谋篡雄踞人类历史发展的中心地位多年的传统文化的宝位，以夺其主宰人类命运的大权。王弼这种重新将人类历史发展安顿在新的座标上的企图，并非他一人所独有，而是代表当时相当广泛的心灵渴望。王弼只是充当他们立论的最佳代言人，并为他们设计出新座标以满足其渴望。王弼为此新座标寻求并建构一个新的中心，以取代旧有的改造世界必须基于人类既有成就——传统文化的中心；并将决定其存在的可能以及运作的意义，完全操持在这个新的中心手里。因此，与其说王弼所建构的新座标及其新中心是针对已接受文化洗礼的人类社会(即名教世界)加以厌弃与否定，毋宁说是王弼想改变浸润在文化中的人们对既有文化的过分仰仗之心。他一再强调人类既

有成就，只是外于以及次于中心的“末”。这个人类历史发展的新的坐标体系，以及主宰人类命运的新中心的建构，无殊于规划一幅人类美好新世界的蓝图。

王弼随即为此一蓝图的合理化展开一系列的奋斗。为了使此一奋斗期于有成，王弼研究以往先秦诸子中重要的几家学术成果。经过一番详慎的评估之后，认为儒、墨、名、法、杂五家思想全都处在王弼认为的旧有中心的执着上；只有道家摆脱这种执着的纠缠。所以，道家的路径成了他合理化的思想源泉。尽管王弼选取具有一些退出社会、否定时代使命的思想成分的道家经典《老子》加以注解，但是它却一反道家所为，怀抱儒家高度的社会参与感以及时代使命意识。于是乎，古典成了找寻改革理由或是提供灵感的源泉。这是因为他基本上同意人类社会秩序的维护，有赖上下阶层的设置。这与儒家核心主张之“劳心者治人，劳力者治于人”同一步调。王弼并不因反对儒家而故意与儒家其他各种立论唱反调。

王弼将“旧有中心”安排在他建构的新坐标的次要地位的想法，是一种对人类文化功能贬抑得足以惊世骇俗的表示。其所以如此的理由，若从外缘来加以考察，不难发现有两件客观的事实，在理论上很可以使他选择此一想法。

第一，依据儒家理想建立的第一个政权汉帝国的崩解，难免使人怀疑儒家一些中心信念，包括以道德和法律维护人类社会秩序的文化行为，进而导致人们对上述文化行为产生不值采信的情绪甚至想法。要知儒家对于坚持王弼所认为的旧有中心最力。既然举世公认以道德和法律维护社会秩序成功的政权，最后不仅无法克尽其维护之职，而且“以身殉之”；那么，在人类文化体系中从事各种兴革的考虑，是完全没有必要的。

第二，紧接汉朝之后的魏朝经曹操、曹丕、曹睿、曹芳祖孙四代的苦心擘划，政治上走的是“乱世用重典”的法家路线。其实政治圈中仍承汉末法家政论抬头的余绪，一直在热烈讨论如何使刑名之学运用在政治上，借以强化法家政治的功能。这是在促使一种理想——如何使举世的真正人才纳入政治权力运作结构中的努力实现。但这种努力似乎功效不著，因而证明是枉费心机。王弼曾受何晏赏识，推荐给当时专政的曹爽。不想王弼第一次与曹爽见面，便大谈他的理论，而为曹爽所轻。可见他与当时当权派的心态是有所背离的，他的宦途失意也与此不无关连。王弼死于曹爽集团倾覆的那一年——正始十年(249年)，享年才24岁。

王弼将无所为而使人民不觉其存在的神或圣人，称之为“上德之人”，反之则为“下德之人”。

“上德之人”只求“实至”，不管“名归”；“下德之人”为求“名归”，则挟有目的性，以致不能“实至”。加之，落入相对境界中，有得必有失，有成必有败，有了好名声后，坏名声也就接踵而至。王弼接着又说：

故下德为之而有以为也。无以为者，无所偏为也。凡不能无为而为之者，皆下德也，仁义礼节是也。

这就认定“仁义礼节”是一种出于人为的结果，合该舍弃，此与“文化否定论”相关。实际上，王弼所言不是此等意思。王弼在藉“无为”观念反省道德问题时，产生另一种意思。

王弼认为，“无为”是“本”，“无名”是“母”；而人类文化的第三层面——道德礼法——只是“本”和“母”所从出之“末”和“子”。

如果舍弃“本”和“母”，而专讲究道德礼法，即使有所作为而功劳盛大，终究必会无法成事；培植声誉而名望崇高，终究虚伪也必会产生。由于不遵从“无为”，因此才创出道德礼法以补偏救弊。这就与《老子》十八章“大道废有仁义”如出一辙，王弼于其下注“失无为之事，更以施惠立善道进物也”也是这个意思。而仁、义、礼三者，是在“每下愈况”情形之下逐一转生而出的。换言之，如果将仁、义、礼当成一种对策的话，是无法彻底解决问题的，只是徒然不断在制作新对策，然而，问题依旧不知伊于胡底。王弼并以大小比较的观点，来证明道、德、仁、义、礼五者是呈现一种由大至小的逐渐下降的排列秩序。他认为“道”是无穷大，因为它有“无”的作用以决定万物。“德盛业大，富有万物”的人（想必是国君）则属于“德”的层次，但由于他受“无”的宰制，无法脱离“无”作为他的本体，所以他不算是大。不过，“德”到底尚属“母”的一种，其下的仁、义、礼就不是了。显然王弼的价值观是内高于外的，所以属于内的是仁义。王弼认为依仁义而行会流于作伪；于是，低于内的属于外的礼，当然更是无济于事了。因而据以推论出老子所言：“夫礼者，忠信之薄，而乱之首也。”但是，义与礼的彰显，不是以感官经验可以掌握的现象，而是以超现象的大道作用来的；也不是由可命名之物，而是由不可命名之物运作来的。如此才不会有目的性（所谓“物无所尚，志无所营”），从而万物各自完成其应有之本分，其所成就之事功不至流于虚伪。仁、义与礼因此顺利地遂行于人间。反之则否。仁、义与礼的功能之发挥，不是决之于“用仁”、“用义”与“用礼”，而是决之于其承载之“道”，宗统之“母”。因为在由超感官经验的、不可命名之物作用之下，各种可以命名之物的存在才有意义；在由超感官经验的不可掌握之现象作用之下，各种

可以掌握之现象才成为可能。王弼认为超现象具有“道”属性的“无形”和“无名”，是母是本，而仁、义与礼只是其所从出之子之末。属于子与末之物其成为可以掌握之现象以及可以命名的可能性与有意义，决定于是否遵循属于母与本的“道”。为了强调不可违背母，不可失却本，他将母喻为工匠，仁义喻为器具；仁义为由母所生之子，一如器具由工匠所制成，而器具不可取代工匠之地位，亦一如仁义不可当成母。如果将子与末之物当作母与本之物，那么，即使效果显著，必然有“不周”和“忧患”之后果产生。因为这一切都在反“无为”，所以不足采择与取信。实际上，王弼亦曾在另一处大加宣扬“无形”、“无名”之可行性：

无形无名者，万物之宗也，虽今古不同，时移俗易，故莫不由乎此，以成其治者也。故可执古之道以御今之有。上古虽远，其道存焉。故虽在今可以知古始也。

由于此处王弼的口气太像“托古改制”者的手法，因此极易令人产生王弼不反对历史文化之误解。事实上，他着眼的仍是他念念不忘的“道”，而不是在讲太古时代历史文化才是人类理想所在(文中的“古之道”)。

由上述的疏解看来，王弼毫无反对仁义礼法的居心，只是视之为次于道(即自然之理)之物。而且，仁义礼法无法单独存在，必须仰赖道的荫庇，其功能和意义才能显现。所以，我们若以文化在人类历史发展上只居次要地位的想法作为王弼思想的标签，是相当切合实情的。

35

郭象的思想

郭象说：

自三代以上，实有无为之迹。无为之迹，亦有为者之所尚也，尚之则失其自然之素。故虽圣人有不得已，或以盘夷(谓创伤也)之事易垂拱之性，而况悠悠者哉？

这番意见很清楚地表示郭象对历史采否定的想法，认为历史中并没有可以仿效的对象，即在曾经实行过无为政治的“三代以上”，也不值得取法，大异于儒家万分尊崇“三代以上”的历史。其理由是：曾实行无为政治的“三代以上”，所遗留给后人的并非那无为政治之精神所在(所谓“所以迹也”)，而是徒具形式之糟粕(所谓“迹也”)，如果加以效法(所谓“尚也”)，便会丧失原来自足之本性(所谓“自然之素”)。后代的帝王(即文中所指之圣人)失察，在政治上作了许多伤害本性之事，无为(所谓“垂拱”)之本性也失去了。

否定了历史，便是否定历史上人的作为，如此十足的文化否定论乃告成立。他将历史上有贡献的人加以否定，其焦点完全集中在中国史上最地位的“三代以上”的三位帝王——黄帝、尧、舜

身上。

他强调圣人本人在本质上是合于自然的“所以迹”，但是他在受到世人尊崇并加以效法时，世人所效法到的只是不合自然的“迹”，这就是他要否定圣人的理由。最为人所向往的“三代以上”，以及为当时所推尊的圣人诸如黄帝、尧、舜等人，他都不看在眼里，遑论“三代以下”了。

再看郭象对文物制作的否定。郭象说：

夫圣迹既彰，则仁义不真，而礼乐离性，徒得形表而已矣。有圣人即有斯弊，吾若是何哉？

可见他并不反对礼乐仁义，而反对的只是失其本质之礼乐与仁义。又说：

信行容体，而顺乎自然之节文者，其迹则礼也。

此处是说礼不具有自然之性，这不自相矛盾了吗？再看：

礼者，非为华薄也；而华薄之兴，必由于礼。

此处，就没有讲礼的本性到底合不合乎自然，只讲有了礼之后便产生虚伪的风气，尽管这并非设礼之本意。前述的矛盾，郭象不知是否注意到不得而知，但至少不见他有自圆其说之说辞出现。郭象尽量发挥他由礼致伪之弊的意见：

礼有常则，故矫效之所由生也。

此处，郭象在《庄子·马蹄》“故纯朴不残，孰为牺樽？白玉不毁，孰为珪璋？道德不废，安取仁义？性情不离，安用礼乐？五色不乱，孰为文采？五声不乱，孰应六律”下，注云：

凡此皆变朴为华，弃本崇末，于其天素有残废矣，世虽贵之，非其贵也。

就是说，奸生才防奸，乃事后设防，如此防不胜防；不如事先预防，才是根本之计。佛语云：“道高一尺，魔高一丈。”任凭你道高至与魔等高之一丈时，魔已高达一丈二矣。

基于与反对礼一样的理由，郭象也反对仁义。郭象说：

夫与物无伤者，非为仁也，而仁迹行焉；令万理皆当者，非为义也，而义功见焉。故当而无伤者，非仁义之招也，然而天下奔驰，弃我殉彼，以失其常然。故乱心不由于丑，而恒在美色；挠世不由于恶，而恒由仁义，则仁义者挠天下之具也。

这番意思是说：在我们自足之本性中自有“与物无伤”与“万理皆当”之德性，但当德性被命名为仁、义等含有真善意味的价值判断之词后，仁义的行径只是为了满足社会赞赏的企图，而非“德性”的行为了。如此，仁义之名便成了破坏世上真善的工具。又说：

谓仁义为善，则损身以殉之，此于性命，还自不仁也。身且不仁，其如人何？故任其性命，乃能及人，及人而不累于己，彼我同于自得，斯可谓善也。

这就说到仁义属于含有真善意味的价值判断之词，遂有人为了获得仁义之美名而不惜牺牲生命（所谓“杀身成仁”）。郭象认为这种行为对他本人来讲并不仁，因此他反问道：对自己都不仁了，还能对他人仁吗？必须保全生命，才能发挥自足之本性，使人我都能自得其所处，这才称得上美好。再看，这段文字中的“损身以殉之”如解成：放弃自己自足之本性，而追求仁义之名，倒也不妨害郭象之中心旨意所在。

郭象说：

桁杨（刑具也）以接糲为管，而桎梏以凿枘为用。圣知仁义者，远于罪之迹也。迹远罪，则民斯尚之，尚之则矫诈生焉。矫诈生而御奸之器不具者，未之有也。故弃所尚则矫诈不作；矫诈不作，则桁杨桎梏废矣，何凿枘接糲之为哉？

这是说老百姓为免受社会之制裁才崇尚仁义，可见崇尚仁义是被迫的，不是自动自发，发乎真心的。表面是仁义道德，实际却是矫诈作伪。针对矫诈作伪之弊，遂有防止奸宄的刑罚设施。根本解决之道，在避免崇尚仁义道德，如此便无矫诈作伪之情事；没有矫诈作伪之情事，也就不需要各种防止奸宄的刑罚设施了。这等于在说刑罚完全是多余的。郭象还担心圣人所制定的法律，其运作的是否得

当，完全决之于使用者。圣人立了法要大家遵守，结果往往反而便宜了那些暴君，暴君利用人民的守法为所欲为，人民只能忍气吞声服从到底。法律本来是用作惩处大盗的工具，现反过来为大盗式的国君服务，成为济恶的武器。但为暴君服务的法律，正是大家所尊崇的往古圣人所制定的，谁也不敢反对。郭象为免暴君恃法为恶天下，主张废弃为圣人所发明的法律制度。他也知道这么做，会使人担心没有法律的世界，盗贼更加肆无忌惮。他不以为然地认为：

夫圣人者天下之所尚也，若乃绝其所尚，而守其素朴，弃其禁令，而代以寡欲，此所以掇击圣人而我素朴自全，纵舍盗贼，而彼奸自息也。故古人有言曰：“闭邪存诚，不在善察，息淫去华，不在严刑。”（按：即王弼《老子微旨例略》中语）此之谓也。

张湛的思想

从张湛所反对的“为”之内容——智力、言语及仁德来看，其中智力是发明并创新文化的原动力，言语与仁德则属人类文化的结晶。再加上张湛反对风俗教化，显示出他是十足的文化否定论者。他在《列子·杨朱篇》“而欲尊礼义以夸人，矫情性以招名，吾以此为弗若死矣”下，注云：

达哉此言，若夫刻意从俗，违性顺物，夫当身之暂乐，怀长愁于一世，虽支体具存，实邻于死者。

足见，张湛认为遵守礼义，是为了求名，这就流于“刻意”，而有了目的性，自然违背了自足之本性。如此生命再长，与死无异。

张湛认为一个人若是为求留名后代，而不惜为仁义、礼教所束缚的话，都是不达“生生之极”——自然之理。他不耻爱惜名誉拘守礼节之辈之所为，认为即使活得再长，也不过是忧苦终生以至于死，毫无可贵之处。他很为子贡的后人端木叔散尽家财，病不服药而死的行径喝采，认为他不为“名誉所劝，礼法所拘”。基于同样的理由，他也反对握有大权，他说：

尽骄奢之极，恣无厌之性，虽养以四海，未始愜其心，此乃忧苦穷年。

此外，他认为没有人可以拥有任何人，当然更谈不上以权力或组织去宰制人了。理由也是根据自然思想——每个人都是天地之所委形，故非我所有。所以，他主张去私，但他认为只有圣人才可做到这一地步。换句话说，一般人根本做不到。那又将如何呢？张湛似乎也无法解决，只好着重在君主必须是圣人这一点上。

张湛此处所显示的反权力说，是否与他的无为政治思想抵触呢？换言之，这种反权力思想是否就是一种反政治思想呢？倘若依循他的文化否定论的理路发展下去的话，他应当是反政治的，一如鲍敬言的“无君论”。事实上，他赞成人类社会有上下名分关系，却不赞成在上者拥有强制在下者服从其意志之权力。

如说他是彻头彻尾反对人类的任何努力及其企图，倒也不尽然。他认为当命运之神有意让人类社会趋向治世时，人就得听命以致力于补偏救弊之工作。在这种情形之下，他一向否定的、认为是妨害自然之理的仁义礼法，便成为有利于促成美好时代来临的工具。

一般认为时代愈是纷乱，即表示人心愈涣散，不为社会道德所约束，道德水准也就江河日下，因此也愈需提倡道德，以收拾人心。这是将道德之高下与时局之美恶，作为因果关系看待。但是，张湛却不以为然，他反而认定，道德并非万能而是有其限度，其功能之生效仅止于上天注定时代要趋于好转时，换言之，道德之有效运用，需视时运而定。

郭象一方面信仰命定论，认为人的努力是多余的，因应解决人世问题而产生的各种文化制度，非但没有解决问题，反而又转生另一新问题，因此根本之计，唯在弃绝历史，否定文化，这就是所谓的文化否定论了。但是郭象一方面又提倡变法的改革论调，似乎又同意人致力于改革的可能性。在命定论、文化否定论以及随时应变的改革论之间，不是有着极为明显的逻辑上的矛盾存在吗？在一般人来说，这种矛盾是理论上无法化解的一道死结，然而，对郭象来说，却不曾为解开死结而烦恼过。除少数例外，一般而言，思想家在自我建构的思想上的矛盾是不可避免的，仅在程度上大小之别罢了。只是有的察觉到了，会设法自圆其说一番，而察觉不到的，当然便不会如此。以上两种情形都不曾发生在郭象身上。逻辑上应有的相当严重的矛盾，投入郭象思想体系上，居然会石沉大海，毫无作用，这种逻辑上与实际理论运作上所呈现的出入之大，在思想史上倒是少见之例。那么，他究竟如何使逻辑上应有的矛盾消弭无形呢？

其次，郭象的文化否定论，并非全盘性或整体性的，其中尚有所保留，而这一点保留就是在讲无为政治时所反映的对社会组织、政治体制抱认同的态度——一种完全迥异于庄子的全盘式文化否定论的态度。为何庄子全盘式文化否定论到郭象手上会有如此大幅度的修正与改变呢？上述两项问题，便是以下所要讨论的焦点。

郭象说：

与人群者，不得离人。然人间之变故，世世异宜，唯无心而不自用者，为能随变所适，而不荷其累也。

这表明时代是不断在变动之中，处乎其中的人就得“随变所适”，这样的人当然是深知自然之理的人。又说：

时移世异，礼亦宜变，故因物而无所系焉。斯不劳而有功也。

这是说礼的内容要随着时代的步伐而作适当的调整。这就是典型的变法论或改革论了。这两则所采取的理由，像“不荷其累也”，以及“无所系焉”等语，完全合乎自然思想的思维模式，意指如能随时应变才不致使自足之本性受到伤害。又说：

故善治道者，不以故自持也，将顺日新之化而已。

这就明白表示，他反对政治上的因袭或固守传统（所谓“持故”），而主张“日新”的不断改革。他又进一步把这种重日新去持故的观念，一方面借蓄水瓶之有无装满水以喻持故有水满则溢之患，一方面配合他自然思想的理论，使它理由化：

夫卮满则倾，空则仰，非持故也。况之于言，因物随变，唯彼之从。故曰日出，日出谓日新也。日新则尽其自然之分，自然之分尽则和也。

既然应变是对的，那么，要如何应变呢？应变是否有原则可循呢？若有，该原则为何？郭象说：

法圣人者，法其迹耳。夫迹者已去之物，非应变之具也，奚是尚而执之哉？执成迹以御乎无方，无方至而迹滞矣。所以守国而为人守之也。

这里提到两个重点：其一，对古圣人的效法，证明无法获致他的精神，此点前面讲过。其二，既然“迹者”不是“应变之具”，那么，“所以迹者”才是了，而“所以迹”所指为何呢？郭象说：

所以迹者，真性也，夫任物之真性者，其迹则六经也。况今之人事，则以自然为履，六经为迹。

可见“所以迹”者，乃指合乎自然的自足之本性，才是应变的原则。郭象同意庄子所说，六经只是“先王之陈迹”，它只是一些针对该时代之弊所提的解决办法，事过境迁，这些办法也过时无用了。若是拘泥其文义，而不知各时代的弊病不同，解决办法也自不同，就未免太不知变通了。不仅六经非“所以迹”，连圣人亦然。而圣人虽无意遗祸人间，但是他所应负的责任，便是树立一个徒具形式而不含精神的典型供世人仿效，致使世人失去其自足之本性。因此，郭象说：“其（指圣人）过皆由乎迹之可尚也。”改革论发展至此，已进入文化否定论的领域。至此，与文化否定论之间的矛盾也自然而然消解了。

尽管他弃绝了维系社会秩序相当有效的利器，诸如仁、义、礼，乃至法律制度等人类文化的结晶，但是他并不反对也属于人类文化重要制作之一——社会组织与政治体制的存在。他似乎已认识到人世完美无害的境界乃永不可企及，退而求其次，只要能达到弊

少的境界也就可以了。这可从他一方面反对圣人出而为世所取法，一方面又赞成圣人之不可与世隔离看出来，这是一种两害相权取其轻的折衷办法。我们可以这么说，郭象对于社会组织、政治体制有其一定功能的承认，是他否定人为各种努力与设施的不能实现的一种让步。如此，便从文化否定论，转而为不完全文化否定论。从某一个角度看，这或又可作为解释他何以一面相信命定论以及文化否定论，一面又主张随时改革论，二者之间的矛盾。

在张湛的理论系统里，最令人诧异的是，他既赞成命定反对人为，乃至成为一文化否定论者，但是为何又肯定仁义、礼法为治世所不可或缺之工具呢？其根本原因是，张湛认为仁义礼法运用的成功与否，需视时会是否密切配合。因此，在张湛思想中，时会是第一义，仁义礼法是第二义。他说：

诗书礼乐，治世之具，圣人因而用之，以救一时之弊。用失其道，则无益于理也。

这里透露出，诗书礼乐使用于在进入治世之前奏的“一时之弊”的过渡时机里，为救弊必须之手段。达到目的后，手段要不要抛掉呢？要的。张湛说：

治世之术，实须仁义。世既治矣，则所用之术宜废。若会尽事终，执而不舍，则情之者寡，而利之者众，衰薄之始，诚由于此，以一国而观天下，当今而观来世，致弊岂异？唯圆通无阂者，能惟变所适，不滞一方。

然而，仁义礼法(乐)虽是拨乱反正的治世手段，但却不是毫无限度的万灵药，时代太乱的话，也是无能为力的。至此，我们不妨这样说，自然思想最能凸显张湛思想的特质；而命定论则是其自然思想的核心所在，并以之作为消解其理论之矛盾。

阮籍与嵇康所说的“自然”

阮籍与嵇康所说的“自然”，主要指的是相对于人为力量的“物之自己如此”之意。其所以能至此地步，不外是物之本性自足的缘故。基此，两人所关切的，是鼓吹人类的名教世界要及早走上自然之道。“自然”一词发展至此，似乎已成为一价值判断之词，这可从张辽叔与嵇康对追求知识是否为自然之举所作针锋相对的论辩中，而得其中治息。

两人均将人类历史的发展，截然划分成两个阶段，上一阶段的“上古”是原始洪荒时代，是合乎自然的。自此以下一直到他们那一时代，是“背质追文”充满机诈做作的“上古以下”的时代，是不合乎自然的。换言之，他们是历史退化观论者，而人类历史退化的关键，乃在于人之作为有无合乎自然的原则。前辈学者在研究两人思想方面，只侧重两人执自然以反对名教之言论，殊不知两人亦有主张名教之文字，这种明显的矛盾，以阮、嵇之聪明当不至于有，足见其间犹有可说者在。原来，两人对于人类之作为诸如道德与政制，均抱认同之态度，唯必须合乎自然；所可惜者，这种情况只出现在人类上古时代，以下则不曾有过，因此两人才大肆抨击不合自然的道德与政制。因此，我们不能只看表面便说两人是主张自然而

与名教采取对立的立场；当说他们是主张名教的，但必须是合乎自然的名教。

至于“上古”与“上古以下”的时间分野，阮、嵇两人有点出入，嵇氏主张君主世袭制确立之时是分水岭。明言之，禹子启的破坏禅让政治是为“上古”时代的结束；而合乎传统所谓的“三代以前”与“三代以后”之说。阮氏则以伏羲氏、神农氏、黄帝时代及其以前为“上古”时代。因此他把尧、舜、禹的禅让政治列入“上古以下”不合乎自然的历史中。

阮籍说：“三皇依道，五帝伏德，三王施仁，五霸行义，强国任智，盖优劣之异，薄厚之降也。”已清楚指出历史是在逐步退化之中。嵇康则作诗颂扬尧舜时代的美好，其一，题曰：“惟上古尧舜”，诗云：“二人功德齐均，不以天下私亲，高尚简朴兹（按：另本作慈）顺，宁济四海蒸民。”其二，题曰：“唐虞世道治”，诗云：“万国穆亲无事，贤愚各自得志，晏然逸豫内忘，佳哉尔时可喜。”

古代到底好在哪里呢？嵇康于其“太师箴”一文中，认为古代的伦理道德（可以“礼”一字代称）与政治制度（可以“法”一字代称）是合乎自然的。这种对道德与政制的认同，同样亦见于阮籍的著作中，阮籍说：

刑教一体，礼乐外内也。刑弛则教不独行，礼废则乐无所立。尊卑有分，上下有等，谓之礼。人安其生，情意无哀，谓之乐。车服旌旗，宫室饮食，礼之具也。钟磬鞀鼓，琴瑟歌舞，乐之器也。礼逾其制，则尊卑乖；乐失其序，则亲疏乱。礼定其象，乐平其心；礼治其外，乐化其内。礼乐正而天下平。

并以为人类上下统属之政治设施的建构是完全合乎自然。

阮籍又从利害观点强调仁义(为含有社会规范属性的伦理道德的具体德目)的必要性,而仁义之遂行人间又必须仰赖政治体制之建构。这是一种教附丽于政之下的政教合一的说法,但不管怎样,阮籍对于道德的肯定是无庸置疑的。嵇康亦持同一态度,他曾于《家诫》一文中,告诫其子道:

若临朝让官,临义让生,若孔文举求代兄死,此忠臣烈士之节。凡人自有公私,慎勿强知,……若其言邪险,则当正色以道义正之。何者,君子不容伪薄之言也。

尔后其子绍果依庭训“临义让生”——护卫晋惠帝而死。类此言论尚有两处,一见于《卜疑集》:

常以为忠信笃敬,直道而行之,可以居九夷,游八蛮,浮沧海,践河源。

这是说道德高尚的人畅行天下不遇阻碍;一见于《答难养生论》:

且子文三显,色不加悦;柳惠三黜,容不加戚。何者,令尹之尊,不若德义之贵;三黜之贱,不伤冲粹之美。二子尝得富贵于其身,终不以人爵婴心,故视荣辱如一。由此言之,岂云欲富贵之情哉?

这是说个人之品德价值高过于政治地位之尊荣。

至于两人所肯定的政治设施，其内容究竟为何呢？无他，无为政治。阮籍说：

圣人明于天人之理，达于自然之分，通于治化之体，审于大慎之训。故君臣垂拱，完太素之朴，百姓熙怡，保性命之和。

这是说无为政治(所谓“君臣垂拱”)是根据自然而来。又说：

道者，法自然而为化，侯王能守之，万物将自化，易谓之太极，春秋谓之元，老子谓之道。

这是主张百姓自理之意。嵇康在此方面的言论，除了前引《太师箴》一文中提到“君道自然，必托贤明”外，尚有“唯贤是授”以及“允求谏言”之说。均属一种君授权于臣以增其责并暗寓抑君权之意。此外，他在“声无哀乐论”中，认为礼乐可促成无为政治的实现，主张采用潜移默化的原则，使百姓在不知不觉中接受道德的约束。而礼乐正是具有这种潜移默化的功能。

总之，在无为政治方面，阮籍主张人民自理，嵇康主张责成于臣，以及以礼乐化民成俗。

阮籍认为，在上古合乎自然的名教世界中，有两个特色，其一，泯除了严格划分是非与善恶之相对价值标准，他认为必须善恶不分，是非不争的情况下，人才能回返自然。又以为“太初”时代，

真人或是至人其处世不挟带是非与善恶，遂使世界人类蒙受好处。而真人或是至人乃最为道家之徒所推崇者，因之其所为——无是非与善恶之分别，固当为崇信道家之徒（包括阮籍与嵇康）所争效。其二，人之政治（社会）地位与经济地位平等，即无贵贱与贫富的差别待遇。

我们且以阮籍的一段文章，综合涵盖阮、嵇两人的自然思想：

呜呼，时不若岁，岁不若天，天不若道，道不若神。神者，自然之根也。彼衲者自以为贵乎世矣。而恶知夫世之贱乎兹哉？故与世争贵，贵不足尊。与世争富，富不足先。必超世而绝群，遗俗而独往。登乎太始之前，览乎忽漠之初。虑周流于无外，志浩荡而自舒。飘飘于四运，翻翱翔乎八隅。欲从肆而仿佛，浣澹而靡拘。细行不足以为毁，圣贤不足以为誉。变化移易，与神明扶。廓无外以为宅，周宇宙以为庐。强八维而处安，据制物以永居。夫如是，则可谓富贵矣。是故不与尧舜齐德，不与汤武并功。王许不足以为匹，杨丘岂能与比踪。天地且不能越其寿，广成子曾何足与并容？激八风以扬声，躐元吉之高踪。被九天以开除兮，来云气以馭飞龙。专上下以制统兮，殊古今而靡同。夫世之名利，胡足以累之哉？

时间观念对阮嵇两人而言，极为重要。有人只重上古以下或是当时，阮嵇两人大肆抨击礼法，便以为他们是反对礼法并否定其价值。有人知道他们所反对的只是假礼法，对真的仍加以维护并肯定其价值；但对甄别真假的的标准，却不了然。其实，标准是在于有无

合乎自然。自然对阮嵇两人而言，不仅是一种价值判断，而且也是各种主张的理据。因此，他们是假借自然的名义以鼓吹改革；他们说上古时代本是合乎自然的，这又几近于托古改制了。

《无能子》的无为思想

无能子其姓名与生平均不详，于唐僖宗光启三年(887年)完成《无能子》一书，乃为避黄巢之乱、隐居陕西某村之作品。

无能子的中心思想，一言以蔽之，即为：人生在世最重要之事，在于勿自怀抱目的，勿存企图之心。他于《明本》一章中说：“夫所谓本者，无为之为心也，形骸依之以立也。”一个人的出处行藏，也要遵循此一原则，才能趋吉避凶。因为宇宙大自然本身运行不已，也是没有目的的。他从多方面来阐释其理，兹举三例以明之。第一例是个譬喻。他说，经过人工做出来的天秤与镜子，其所以能准确测出物重以及清楚反映物象，都因“无心”所致。第二例是个寓言。他设法让毒药与毒蛇相遇而有一番对话。由于毒蛇惧怕被毒药毒害，便诳称毒药若能不使毒就不至恶名昭著。毒药答称，它之所以残害生灵，非出于本意，而是为人类所利用，非如毒蛇存心杀生；毒药一如兵器，人持兵器杀人，罪不在兵器。结局是毒药毒死毒蛇。无能子这才借机下结论：“夫昆虫不可以有心，况人乎？”第三例则是实际遭遇。有一次无能子偕众弟子出游，经过市场，看到一位魔术师正在表演一种手足齐入油锅却不受伤的把戏。无能子趋前问其诀窍，答称除了技术之外，最重要的是心理上先祛除惧

意；如果心生惧意，技术就会失灵而伤及手足。无能子听毕回顾众弟子说：“小子志之，无心于身，幻人（按：即魔术师）可以塞烈镞，况上德乎？”于此，我们可以这么说，技术是人力范围中事，无心是人师法自然之理，而借助到人力以外之自然力。

无能子基于自然之理演绎出无心之理，因此对违背此理的文化和政治两个体系，展开激烈的攻击。

他认为人类在原始时代与禽兽无异，天真而自由。等到圣人出而创建文化，人远离禽兽般的生活日久，便有了价值体系，争心愈起。圣人乃创出道德来消弭纷争。不久道德维系不住了，圣人又创出刑法和兵制，来刑罚破坏社会秩序者以及镇压危害国家安全的团体。于是乎，在政治权力高张之下，民众愈发无以为生。追源溯始，一切都是圣人惹的祸。无怪乎他会慨叹地说：

嗟呼，自然而虫之，不自然而人之。强立宫室饮食以诱其欲，强分贵贱尊卑以一其争，强为仁义礼乐以倾其真，强行刑法征伐以残其生。俾逐其末而忘其本，纷其情而伐其命。迷迷相死，古今不复。谓之圣人者之过也。

无能子认为文化中最害人的两样东西，是社会组织（他笼统称之为“富贵”）与价值体系（他笼统称之为“美名”）。前者激发人无穷的欲望，刻意想进入社会上层阶级。进入者则以得入为乐，而为物质之奴隶；未进入者则常以不得入为苦。人如此受制于外界而有了这种苦乐之情，是很可怕的事。至于后者，他从两方面来加以否定。首先，他以人之形骸为生命暂居之所，生命一旦结束，形骸随之毁坏，所有的荣誉也就无法拥有。其次，人对于亲属之所以有感

情，乃决定于相互间的熟识与否，而与彼此是否为亲属关系无关；因为亲人与外人从外表上看，全是构造相同的人，所以这种感情是不真实的。社会上树立了这种感情，流弊所及产生作伪之风，亲属之间不免互生嫌怨。最后，他下结论道：“夫鱼相忘于江湖，人相忘于自然，各适矣。故情有所专者，明者不为。”

关于无能子反对文化的言论，兹举三例说明之。在无能子所隐居的秦村，住有一位樊姓狂人，长得一表人材，却在穿着与语言上，表现出反社会的倾向。有一次无能子遇到他，出声感叹他如此才惨遭狂疾，不想狂人出声答称无病。无能子于惊愕之余，不得不从他穿着、起居、言语、礼节等方面来指出他的狂象。狂人说：“被冠带、善起居、爱家人、敬乡里，岂我自然哉？盖昔有妄作者，文之以为礼，使人习之至于今。而薄醪因醇酎也。知之而反之者，则反以为不知，又名之曰“狂”。万物之名亦岂自然著（按：“著”或为“者”之误。）哉？”意谓文明这一套东西，借用此狂人的话，是妄人发明出来，用以束缚人的东西；他是人，我也是人，凭什么我要受他摆布？以下还有一段话，是说世上所有事物之称谓以及价值判断，“皆妄作者强名之也”。既然这些东西都是人硬生生制造出来的，我也是人，我在这方面为何不能随意自成体系？我这么做是否称得上狂，我不知道，那些不晓得这番道理的人说我狂，也是说得过去的。

其次的例子是假托老子骂孔子之言，说孔子为建立社会价值体系，付出了人类丧失自然本性的惨痛代价：“自昔圣人创物立事，诱劝人情。人情失于自然，而夭其性命者纷然矣。今汝又文而缚之，以繁人情。人情繁则怠，怠则诈，诈则益乱。所谓伐天真而矜己者也。天祸必及。”第三个例子，是假托严陵骂光武帝，以宣泄对

于社会组织之不满：“自古帝王与公侯卿大夫之号，皆圣人强名以等差贵贱，而诱愚人尔。……今又欲以强名公侯卿大夫诱我，非愚我邪？”

对于古代知识分子而言，能够进入官僚体系服务，除了意味登上社会上层阶级而具有世俗价值之外，还意味着在理想意义上得以施展抱负、服务社会。但是一般而言，有时代使命感的知识分子其选择进入官僚体系是有条件的、被动的。因为这种知识分子的选择仕宦生涯，是决定于时代是否黑暗以及政权是否邪恶。当时一位知识分子决定仕与隐的妥当与否——即所谓“出处大节”成为评量他品格高下的重要标准之一。无能子显然力图推翻上述的处世模式。有关他对出仕抱全然否定的态度，可从他重新反省历史上几位著名隐士看出端倪。对他而言，伯夷和叔齐以及严陵全是隐居成功的典型，而吕望和商山四皓之所以“晚节不保”，不能坚持其否认政治权力之意义到底，是有其特殊原因的。

他基于前已述及的一个基本理念：人类政治组织的出现以及从而衍生出的君臣伦理，都是圣人欺骗愚人的无理（他特别称之为“妄”）行径。然后再透过伯夷和叔齐对于商、周两政权的评鹭，说明“妄”早就存在这对君臣受辛和姬发之间，单取姬发而言，他心有大欲，这就是“妄”的表示。在无能子的自然思想体系看来，就违背了“无为”的最高原则。因为一个人对外在世界不抱任何目的的话，君臣父子的人伦道德是没有必要设置的。反之，若怀抱目的则为欲望所制而乱了人性，至此地步，一个人是否坚守忠孝的德行，都是没有差别的。

再者，从无能子假托严陵大骂光武帝迫他出仕是侮辱他的言论中，透露出无能子否定出仕意义的理由如下：第一，出仕最高不过

天子，而天子之贵从实质上看本无其事。因为他实际只统治世界的一部分，而且他统治下的土地由于常生乱事也并非完全控制，加上他更与一般人无异，过着追逐欲望的生活以至于死。第二，从寒时为布衣至一旦为天子，人同为一，只是角色改变。第三，爵位我可自封，何赖他人？第四，对于物质享受不屑一顾的人，物质享受根本不算回事。以上四点不能专从特定的理由来理解。若依循自然思想的理路，改从普遍理由视之，这四点可以归纳成一点，意即人除了本身内在本质有意义之外，外在的一切都是虚无的。

至于吕望和商山四皓不能坚持否定出仕意义的史实，无能子若无法求得一妥切的解释，是会危及上述理论的建立的。也亏得无能子终于想出解释之辞。他以吕望是在断定周文王意在天下苍生而非商朝政权的情况下，始允出仕；商山四皓则是为了若不服从吕后征召则徒然惹祸上身，乃一时权宜出山，且事毕依然归隐。

《无能子》一书中有关明确不否定出仕的言论确有一则，这是无能子为他一位世俗朋友（他称为“形骸之友”）在被迫出仕时加以开导的一番话：

夫无为者，无所不为也；有为者，有所不为也。故至实合乎知常，至公近乎无为；以其本无欲而无私也。欲于中，渔樵耕牧，有心也；不欲于中，帝车侯服，无心也。故圣人宜处则处，宜行则行。理安于独善，则许由善卷，不耻为匹夫。势便于兼济，则尧舜不辞为天子。其为无心一也。

他是说，衡量一个人做到无为境界与否的标准，不在于考察此人是

否出仕甚至出仕后居高官，而在于此人是否心存欲望。因此，人而有欲，即使当普通百姓必是满心企图；人而无欲，便是称帝封侯定然心不为所动。至此，可见在无心(或无为)的层次上，外于人之本质的一切，包括政治体系在内，根本就是弃如敝屣的东西，不值得大加挹伐。再者，文中有句“势便于兼济”，显示人之在世，随势而动，也是合乎自然之理。

中国自然思想的派别

中国自然思想若以对文化所持的态度这一角度来观察，则大体一如前述，有怀疑、肯定及否定等三种流派。

依阮籍、嵇康两人思想路径，或许认为文化原先虽系人工产物，但产出后即从人力范围内独立出来，不仅提升到类似宇宙大自然的地位，而且反过来对人有所约束，这就构成文化的某种特性。就阮、嵇而言，人的社会必须接受这种特性，作为人际活动的准则，如此才真正符合自然之道，否则即违反自然之道，而堕入虚伪奖饰之途。从某个角度而言，这种对文化的肯定，可以说是与文化源于自然说殊途同归，唯双方理论基础有别而已。

人创造文化就是用以减少或摆脱自然界对人的制约，但是文化累积愈富，却使人类环境益形复杂，逐渐地步上“作茧自缚”甚至“为法自毙”的道路上去，反而为人自己所制约。人出生后注定无权选择自己的生活环境，必须生存在一定的文化系统中，受政治制度、道德规范的制约。王弼、郭象、张湛、无能子等四人对这方面都有相当的认识。不过，说他们想冲脱整个文化系统的牢笼，倒不如说他们要为所欲为，要做一些与传统道德礼法彻底背离的举动。他们通过自然思想所揭示的“美丽新世界”，会不会像人类历史上一

些理想主义者的乌托邦一样，永不可企及？这可能有待历史的印证。

无论如何，总括一句话，当人创造出文化的同时，所谓的“衣冠禽兽”便成了其副产品，而衣冠太过束缚人性之说也不迳而走；自然思想家面对这种情势，有人认为禽兽的原始世界较衣冠的文明社会来得可爱，有人认为文化本身无罪，罪在这批“衣冠禽兽”。

天下一家——中国人的天下观

四海之内若一家，故近者不隐其能，远者不疾其劳，
无幽闲隐僻之国，莫不趋使而安乐之。

——《荀子·王制篇》

半个世纪多以前，中国的疑古派曾勇气十足，一刀将商代以前的国史划出历史的范围。影响所及，国人论史多以三千年前的殷商为“信史”时代的开始，而将商以前的历史视为神话或传说。中国人的天下观究竟应从何说起呢？天下观是指人们对这个世界政治秩序的概念。这样的概念十分抽象，单凭一些断骨残石恐怕不易论断，只有文字才能反映得清楚。因此，有甲骨卜辞可稽的商代就成为我们最可靠的起点。爬梳卜辞，参证文献，商人的天下观可依稀得之。

不过商朝并不是中国历史上的第一个王朝，许多有关天下秩序的看法可能在殷商以前已有。太史公著史，断自五帝，五帝之后有夏。从现在的考古证据看来，太史公的说法可能比近代的疑古论调更接近事实。自河南偃师二里头遗址发现以后，传说中的夏朝已非子虚，不少人甚至认为这个遗址就是夏朝的文化遗存。如果夏代信

而有征，则稍早的五帝大概亦非乌有。可惜有关从黄帝到夏代的天下秩序，尤其是当时人概念中的秩序如何，我们除了有些后人的记述，完全没有直接的证据。

后人的记述以《史记》的《五帝本纪》和《夏本纪》最有系统。然而我们无法确定太史公所说有多少是实况的反映，又有多少是利用后来的概念去描述。例如，在他笔下，五帝曾为“天下”诸侯推尊的“天子”，天下可以是“日月所照，风雨所至”的普天之下，也可以是巡狩或声教所及的四至或四海之内。《五帝本纪》提到舜分天下为十二州，《夏本纪》有九州、五服之说。此外，在“中国”的四周，已整整齐齐分布着戎夷蛮狄。如此，后来中国人常用来描述天下的一些字汇和概念，如：天下、中国、四方、四海、九州、东夷、西戎、南蛮、北狄似乎在夏代以前就都有了。事实是否如此，我们无法证明。我们只能说夏朝曾是一个文化极高，势力甚大的统治力量，许多概念可能在夏代已经形成，而由商人继承。

商人原是东方渤海沿岸的部族。他们的领袖汤在公元前1600年左右消灭夏桀，代为天下的共主。汤原以亳(今安徽亳县北)为根据地，败桀以后，西迁至今河南郑州商城。不知什么缘故，商人总是迁移不定。汤以前有八次迁都的记录，汤以后又有五次。直到公元前1300年，盘庚才在殷(河南安阳小屯村)建立了永久的都城。都城一固，商人留下的文化遗迹益发丰富。我们所看到的卜辞都是盘庚定都以后，从武丁(公元前1238?—1180?)到帝辛(公元前1060?—1027?)七世九王的记录。这些记录很清楚地反映出商人已从方位的观念来认知他们的世界。

41

四方与中国

商王的都邑在盘庚以前虽然屡迁不定，商人想象中的土地方域却有一个不变的中心，这就是他们先公先王宗庙所在的旧都——“商”（今河南商丘）。商人对先祖极为崇敬，凡事皆祈庇佑。在他们看来，他们能够连连征服，开疆拓土，全赖宗庙之灵。帝辛征人方即曾到宗庙所在的商行祭祀，祈求护佑。因此，他们将祖先宗庙所在之处当做疆土的中心就十分自然了。“商”故而又称“中商”。甲骨学者胡厚宣相信，商而称中商者，当即后世“中国”称谓的起源。

商人祖先的能力很大，能呼风唤雨，左右年成，赐福降祸，实际上就是商人时刻敬畏的天帝。或即因此，“商”又称为“天邑商”。商在卜辞中还有一名叫“大邑商”。这个“大”字与“天”字通，可能是用来形容祖宗的神威或商邑的规模。很可惜商丘处在黄河屡次泛滥和改道的地段上，考古家迄今不能在此发现任何商代的遗迹。近来在郑州商城发现的早商夯土城墙，周长七公里余，面积比汉唐以后的郑州旧县城还大三分之一以上。据估计，修这样一个城，用一万个劳动力，每年工作330日，须要四五年甚至更多的时间才能完成。有人猜测这是汤都西亳，也有说这是一支叫“郑”的民族的城

邑。不论如何，商邱“大邑商”的规模当不在此之下。

除了这样一个固定的中心，殷商卜辞中有依东、南、西、北方位结构而成的“四土”和“四方”。帝乙、帝辛卜问年成的卜辞即将四土与商并贞：

己巳王卜贞今岁商受年，王卜(占)曰吉

东土受年

南土受年

西土受年

北土受年

“土”的意思，一般相信是“社”，东、南、西、北四土即四社。商王要知道四方土地年成的好坏，就得问问社中掌管土地的“土地公”。商居中土，亦应有社，可能就是《逸周书》中所说的大社。四土(四社)之外，还有四方，经籍中“方”、“社”常并举。在卜辞里，或言“方”，为方之总称，或言东、南、西、北四方中之一方，或总言“四方”，方社同为祭祀的所在。在一个农业社会里，风雨是否调顺关系着年成的好坏。在雨水过多的时候，商王要祈求天上的帝不要再下雨(“宁雨于土”、“其宁雨于方”)；雨水太少，又要求赐降足够的雨水(“帝命雨，足年”，“贞：帝命雨，弗其足年”)。帝就将这任务交给了“帝使”——四方的风神。风神各主一方，且各有别名：“东方曰析，风曰协；南方曰炎，风曰帆；西方曰夷，风曰彝；北方曰(怨)，风曰毳。”卜辞说：“庚戌卜，宁于四方，其五犬？”据说这里的四方是指四方的风神，意思是说：“四方的风神啊，奉上五只犬为祭牲，你们可以停止不吹了吗？”这种“天上”四方神的构造

实即商人“天下”四方的反映。而四“土”或四“方”以及卜辞中常见方向对称的地名，如：“南洮”、“北洮”、“东对”、“西对”、“西洹”、“东洹”，都清楚显示商人一套方位的观念。

在天下四方之内有许许多多氏族的聚落，卜辞中也称之为“方”。据统计，卜辞中的“方”名有七十九个之多，著名的如舌方、土方、人方、羌方、井方、鬼方等。这些不过是当时众多方国极小的一部分。商人有时含糊笼统地称他们为“多方”。多方散处在商人势力的四周。从方国的位置我们可以约略估计商王势力所及的范围。土方位于商之北，在今山西北部；舌方在商之西北，今陕西北部；羌方、周方和召方在商西，今陕西中部附近；孟方在商南，今汉水中游；人方在商东，今淮河流域、江苏和山东之海滨；御方在商之东北，今河北中部。这些方国包围的豫北、冀南、鲁西、皖北和江苏的西北，也就是商王声威所及的“天下”了。这个“天下”的大小当然是会随着时间和商王力量的大小而变化。至于如何变化，文献不足征。

总之，商人以方位结构了他们的世界，这个方位以东、西、南、北四方为特色。商王在祖宗的护佑之下就是这四方的统治者。商人的金文中有一些“亚”形的图记，这些图记的意义尚无定论，有一说认为是王族的标示。“亚”字初义据研究乃像通达四方的道路。如果成为王族的标示，可能象征着商王对四方的权威。

象征对四方权威的“亚”形也反映在殷王室墓葬的结构上。殷商墓葬发现的已以千数，但是只有殷王室的墓才呈“亚”形。安阳西北冈发现的十一座王室墓就是最好的代表。这些墓有两大特点：一是墓穴皆南北向；二是各墓皆有东、南、西、北四方向之墓道通向墓中心的底郡。四方墓道使整座墓呈“亚”字形，而墓坑中心的木室也

以“亚”字形者为多。参加西北冈殷墓发掘工作的高去寻先生相信，这些王室墓“亚”形的构造绝非偶然的设计，应有它象征性的意义。他相信，这颇类似后世明堂宗庙的礼制建筑。明堂古为君王祭祀先祖、天帝和颁布政令之所。其建筑形制说法不一，要之不脱东、南、西、北四方有室之基本结构，象征君王居中，上通天帝，下抚四方的权威。民国四十五六年，在汉代长安城故址南方曾掘出一汉代礼制建筑的遗址。有人认为是汉之明堂，也有说是辟雍。不论如何，这座建筑也是南北向，在遗址的中心为一大夯土台，台的四周有东、南、西、北四向对称的堂室建筑，很清楚显示出“亚”形的特色。高氏认为“殷墓中‘亚’形木室已代表古代明堂宗庙大体的轮廓”。还有人因此猜测殷代地上宗庙的建筑也应该是“亚”形。可惜我们还没有发现殷宗庙的遗址，无法证实这一点。不过，在武丁、康丁和祖庚的卜辞里曾提到东室、中室和南室举行“爰”、“汙”、“燎”或“酹”不同的祭祀。此外，还有大室、小室。陈梦家相信这些是“宗庙里的宗室”。高去寻进一步认为大室为“亚”形建筑物中央之大室、亦即卜辞里的中室。南室、东室即由大室向南、向东凸出之室。如此，殷代宗庙之基本形制似乎也是由东南西北四方之室组合而成。

总之，这类礼制建筑无非是“天下”的缩影，象征帝王对天下的统治威权。想象中的天下既由东、南、西、北四方组合而成，具体表现出来的则为四土、四方的划分以及明堂、宗庙、墓室等之“亚”形结构。商人中央与四方之方位观形成了以后中国人天下观的一个基本要素。

卜辞中虽然出现了“四方”与“中商”，也有“中”、“国”、“天”和“下”这些字眼，但是在卜辞和殷商金文里从来没有将这几个字放

在一处，形成“中国”或“天下”这些后来习用的名词。殷商卜辞和金文已知的数量到底有限，更何况观念可以产生在文字之前，因此我们不能说商人就没有“中国”或“天下”的观念，只是还需要文字证实而已。

另外一个卜辞不能证实，但商人已可能有的观念是“内服”与“外服”。内外服首见于《尚书·酒诰》。《酒诰》据说是康叔封于卫时，周公告诫他不可像商纣沉湎于酒而丧邦的一篇训词，在训词里，周公追述商人的先祖从成汤到帝乙，如何兢兢业业，不敢纵情于酒食。在“外服”的侯、甸、男、卫、邦伯，“内服”的百僚、庶尹、惟亚、惟服、宗工、百姓和里居(君)也都不敢沉湎于酒，只有纣王好酒，酒气冲天(“荒腆于酒”，“腥闻在上”)，老天才将他的国给灭了。据《尔雅》“释诂”，“服”是“事”的意思。侯、甸、男、卫、邦伯是商王任命在邦畿之内或边地上，以“治田”(侯、甸、男之职)或“防卫”(卫、邦伯之职)为职事的诸侯；百僚、庶尹等是在商王左右的官僚。可见内外服原来只是以商王为中心，一种内外臣僚职事的划分。到了周朝，却发展扩大成了更精细的“五服”。服制所包含内外层次观念配合“中央”、“四方”的方位观形成了此后中国人观念中“天下”最基本的结构。

中国、天下与五服

中国人的天下观在夏商之时孕育出朴素的原形，到两周时期进一步发展成长。所谓“殷因于夏礼，周因于殷礼”，周革殷命之后，因袭了很多夏商以来的观念和字汇，例如：四方、多方、东土、西土都是周代文献中习用的字汇。更重要的是夏商以来的层次与方位观念到周代有了更复杂的发展，新的字汇也随之大增。

在周初，“中国”和“天下”这两个重要的名词正式出现了。“天下”首见于《周书·召诰》“用于天下，越王显”，意思是说用此道于天下，王乃光显也。据司马迁说《召诰》是成王（公元前1024—1005年）年长以后，周公认为洛居天下之中，四方入贡的距离都很平均，宜为王都，使召公营洛邑，并告诫成王的一番话。此处天下即向天子纳贡之四方。成王死后，在康王（西元前一〇〇四——九六七年）即位的册文里有“燮和天下，用答扬文武之先训”一句，意勉康王协和天下，以尊显文王和武王伟大的教训。康王登位后，在“文告”里也说“用昭明于天下”。这里的“天下”指的都是同一文告中所说“付畀四方”的四方。以天下为四方的用法还见于康王死后二三十年，穆王（公元前947—928年）时的《吕刑》，以及《孟子·梁惠王》篇引《书经》的一段话：“天降下民，作之君，作之师，惟曰

其助上帝，宠之四方，有罪无罪惟我在，天下曷敢有越厥志？”四方即天下在这一段话里十分清楚。不过到了西周末，讽刺幽王（公元前781—771年）的《北山》诗中更有了“溥天之下，莫非王土”的话。从此，“天下”一词似乎可有广狭二义，一为日月所照，人迹所至的普天之下，一指四方之内的“中国”。

“中国”二字连用首见于《周书·梓材》：“皇天既付中国民越厥疆土于先王”，意思是说皇天将中原的人民和疆土付与先王。《梓材》篇的这一段据说是周公和召公劝诫成王的话。果如此，中国一词在西周初就出现了。不过在周代其他的文献里，“中国”多指“京师”或“国中”。《诗经·大雅·民劳》里的“惠此中国”，据郑康成说中国是指京师，而《荡之什》、《桑柔》篇里的“中国”又是“国境之中”的意思。可见“中国”二字连用初无共喻之定义。以“中国”通指华夏民族活动的中原应是较晚的发展。

大体而言，“天下”或“中国”在周初的文献里并不常见。“中国”在《周书》里只出现一次，在《诗经》中七见，但集中在《大雅·生民之什》、《荡之什》和《桑柔》三篇。“天下”一词除《北山》《溥天之下》一句外，不见于《诗经》，在《尚书》中亦仅五见。而这两个词称在周代金文中似从未出现过。周人最常用来表示天下或中国的名词仍然是“四方”或从四方之国而来的“四国”。由此可见商周两代在用词和观念上强烈的延续性。

此处必须附带一提的是“四海”一词的出现。在商遗民所作的《商颂》以及可能成篇于东周的《禹贡》中有“四海”一词。《商颂·玄鸟》说：“邦畿千里，维民所止，肇域彼四海。”西周末诗《北山》有“率土之滨”一句，“滨”意味土有边缘，边缘外为何？似乎就是海。中国人可能很早即想象中国为海所环绕，但如何可能产生此一想

象？却是一个谜。《禹贡》说：“东渐于海，西被于流沙，朔、南暨声教，讵于四海。”既说西被于流沙，则明知西方非海。其以四海称之者，也许不是出自地理实态的描述，而是从方位观念推演的结果。商人原滨海而居，习见东方海陆相连，南方亦为海，如此一推，四方都成了海。四海一词首见于商人的诗，也许不是偶然。后来四海竟成为中国人十分偏爱的一个名词。孔子的大弟子子夏曾说：“四海之内皆兄弟也。”他的话后来成为中国人“天下一家”理想一个重要的思想源泉，我们将在下文详说。

周人继承殷商另外一个重要的观念就是由服制而来的内外层次观念。祭公谋父在劝周穆王不要征犬戎时说：

夫先王之制：邦内甸服，邦外侯服，侯、卫宾服，蛮夷要服，戎狄荒服。甸服者祭，侯服者祀，宾服者享，要服者贡，荒服者王。日祭、月祀、时享、岁贡、终王，先王之训也。

这甸、侯、宾、要、荒服也就是习称的五服。我们曾说过殷商的服制基本上只有两层：外服的诸侯和内服的臣僚。他们对商王提供经济、军事或行政上不同的贡纳和服务。周人的五服基本上也是内外两层，所谓邦内和邦外。不过，周人在扩张的过程中，由于和被征服者关系不同，需索随之而异。因此出现侯服者按月而祀，宾服一季一享，要服每年一贡，荒服但须朝觐，各自负担因服不同的情形。周人五服制原始的形态也许就是如此。这和殷商内外服的意义应该近似。可是《禹贡》的作者很显然将五服转变成一个以与周王畿距离决定职责性质和大小的层状结构：

五百里甸服：百里赋纳总，二百里纳铨，三百里纳秸服，四百里粟，五百里米。五百里侯服：百里采，二百里男邦，三百里诸侯。五百里绥服：三百里揆文教，二百里奋武卫。五百里要服：三百里夷，二百里蔡。五百里荒服：三百里蛮，二百里流。

每服五百里当然不是写实。《禹贡》作者的旨意恐怕也不在写实，而是利用若干实际的线索勾勒一个天下理想的结构。这个结构是由天子居中，诸侯环绕于外。天子的贡赋主要来自王畿(甸服)：总(谷物连叶秸者)、铨(禾穗)、秸服(禾去其叶及颖芒者)、粟(谷实未去壳者)、米(去壳者)者是。侯服与绥服乃诸侯之地，其作用主要是“奋武卫”，以屏障天子。再外围的要服和荒服是“夷”、“蛮”之地，供流放罪犯之用，所谓“投诸四裔，以御魑魅”，其义亦在军事。这样一个层层防卫的构想也许并非新创。春秋时，楚国的沈尹戌在追述过去周天子守天下的办法时，曾说：“古者天子，守在四夷；天子卑，守在诸侯，诸侯守在四邻；诸侯卑，守在四竟。”古者天子是指周天子，“守在四夷”据竹添光鸿会笺乃“言其和柔四夷，以为诸夏之卫也”。如果此说不错，则可以发现在周的封建体制下，是有一个理论上以天子为中心，诸侯为外围，四夷为更外围的层状防卫结构。这种理论上的结构和周人封建中“亲亲”和“内外”的基本观念完全一致。亲亲之义在于差等，由亲而疏，由内而外，所谓“内其国而外诸夏，内诸夏而外夷狄”。诸夏以王室为中心，对夷狄而言是内，对王室而言，又是外。这种相对的内外关系可以无限制的扩大，也可以分出无数的层次。这种内外层层的同心

圆不论事实上是否可行，从《禹贡》作者以降的中国人大概没有例外，都是从层次观念去理解渊源已久的服制，并加以发挥。《禹贡》的五服是五层的同心圆，《周礼》更制造出九层的九服和九畿，每服或每畿都是规规则则的方五百里！

文化的夷夏观

周人对中国天下观的贡献并不在延续这些殷商以来颇为机械的方位和层次观念，而在孕育出一种文化的天下观。首先要说的是周人以“禹迹”和“九州”称中国或天下。禹平洪水，划天下为九州，象征着先民与大自然搏斗，形成国家和缔造文化的一幕。周人根据这样一个文化的事件来为世界命名，显示周人理解中的天下不仅仅是一个方位和层次的骨架，而是一个有血有肉的人文世界。

夏禹的传说渊源极早，不过卜辞中不见禹字，也无九州一词。商亡以后，商遗民在纪念祖先的诗中才提到“洪水芒芒，禹敷下土”的故事。又说诸侯因天命而在“禹绩”上建立他们的都邑（《殷武》：“天命多辟，设都于禹之绩”）。他们的诗还提到“九有”和“九围”，可能就是周人所说的九州。周武王时，虞人（掌田猎之官）的官箴即以“芒芒禹迹，画为九州”八字起首。《诗·大雅·文王有声》说：“维禹之绩，四方攸同”；《尚书·立政》说：“以陟禹之迹，方行天下”；东周初齐器叔夷钟（作于公元前566年）有“咸有九州，处蹠（禹）之堵（土）”之句；约作于同时的秦器秦公殷铭云：“宅禹（迹）”。可见以禹迹和九州代表天下是两周自天子以至诸侯通行的看法。九州有多大呢？东周时有人详详细细写了一篇《禹贡》，告诉

我们九州的地理位置，各州的山川、特产、土壤和贡赋的品类。所谓“咸则三壤，成赋中邦”，知道了各地土壤的等则，有了财赋，中国(中邦)就可以在这片土地上分土殖民，讨叛抚顺，化成人文了(“锡土姓，祇台德先，不距朕行”)。

周人文化天下观的另一个表征是周人以夏、诸夏自称，而将夷、戎、蛮、狄转变成带有文化上低贱意味的名称。夏本来是在今山西省西南，即汾水流域，河南中西部以及陕西渭水下游活动，一个文化甚高的氏族联盟。周人的祖先后稷原系联盟之一员。夏后氏衰，殷商代兴，周人窜于戎狄之间。此其时也，戎、夷、蛮、狄似乎并不是一些在文化上与夏商有别的种族。有人甚至认为戎狄原是夏后氏的苗裔，倒是夏周与商人在文化上本不属同一系统。商人与东方沿海文化渊源甚深。不过当周人兴起代商，夏商文化久已混合。周继夏商以夏自命而不以商，自然是因为文化和政治上的原因。周人相信他们是代殷商之天命，却继有夏之旧疆，故每以禹迹名天下，《康诰》里更直说文王为我有夏缔造了疆域(“用肇造我区夏(夏域)”)。周公也称颂文王协洽有夏的功劳(《君奭》：“惟文王尚克修和我有夏”)，并说：“帝钦罚之，乃俘我有夏，式商受命，奄甸万姓。”(《尚书·立政》)意谓天帝降罚于殷，命我有夏，得用商之天命，抚治万民。周人不但以夏自称，在封建的过程里，更大封夏及其他古国的后裔，所谓“武王追思先圣王，乃褒封神农之后于焦，黄帝之后于祝，帝尧之后于蓟，帝舜之后于陈，大禹之后于杞”，并因地制宜，在夏后裔聚居的旧地，仍然以夏人旧时治理的办法治之，这是所谓“启以夏政”。周人以夏自居，封夏之后和用夏政的做法当然有浓厚的政治目的。当时夏的后裔也许已经十分微弱，但夏曾为天下的共主，又代表着古中国一个极高的文化。国小

民寡的“小邦周”一旦代有天下，在力有未逮的情况下，如此号召不失为拉拢东方各国支持的办法。而更重要的是周人与夏确有文化上的渊源。周人虽曾一度窜于戎狄，不过当他们以夏为号召时，并没有人认为他们冒名标榜。姬姓的子孙和同盟分封在各地的，都名正言顺成了“诸夏”。尤有甚者，尚文的周人为了形容自己又高又华美的文化，又造了“华夏”一名。此名一立，直到今天，我们还喜欢自称是华夏的子孙。

周人对自己的文化相当自豪。孔子虽然说他们“后进于礼乐”（《论语·先进》），他们制作礼乐的成就无疑远迈前代。周公制礼作乐的故事和周人尚文的传说，反映中国文化在周代发展得更灿烂辉煌，连孔子也不得不说：“郁郁乎文哉，吾从周。”（《论语·八佾》）拥有灿烂文化的周人难免逐渐看低那些文化迟滞不进的邦国，斥之为蛮夷戎狄。在周人的观念里，天下就是由文化较高的华夏诸邦和落后的蛮夷所组成。西周末，周的太史史伯曾很清楚地说明：

当成周者，南有荆、蛮、申、吕、应、邓、陈、蔡、隋、唐；北有卫、燕、狄、鲜虞、潞、洛、泉、徐、蒲；西有虞、虢、晋、隗、霍、杨、魏、芮；东有齐、鲁、曹、宋、滕、薛、邾、莒；是非王之支子母弟甥舅也，则皆蛮、荆、戎、狄之人也。非亲则顽，不可入也。

所谓“非亲则顽”，很明白地将天下的邦国分为两类。蛮荆戎狄被斥为“顽”，不知从何时开始。我们知道殷商自以为在天下之中，自称为“中方”。他们是否因此看轻其他的方国，我们没有证据可依。卜辞中已有夷、戎和狄三字，但无蛮字。其中戎字是指兵器，

狄是一位贞人的名字，只有一个夷字是指方国。夷字从“人”，无低贱之意。甚至西周史伯说到文化低劣的顽国，举出蛮、荆、戎、狄而不及夷。从此看来，戎、夷、蛮、狄成为文化低落部族的代名词必是周以后的发展。

周人的祖先曾窜于戎狄达数百年之久，周人兴起之初还不至于就看轻了戎狄。周初，夷夏杂居，在大致相似的自然环境里，经济方式并没有截然的差异。其时，农具还很落后，生产力十分有限。除了农业，家畜调养和鱼猎都是经济生活的一部分。从记载上看，戎狄和华夏诸邦一样，有些从事农耕，甚至也有城邑。他们对农牧或渔猎依赖的程度和诸夏虽有不同，但最多只是程度的差别。我们不能以后来的眼光，从农业和游牧来强分夷夏。因此，周人开始贬谪夷狄，大概并不是因为他们经济生活不同于诸夏。不过华夏与戎狄生活方式的差距的确逐渐加大，尤其在春秋中晚期以后，中原地区的农业由于牛耕、铁制农具、施肥和大规模灌溉等新技术的出现，导致生产力突破性的增加。技术的进步不但使单位面积的生产量提高，也使得过去不适于农耕的土地化为良田。结果采取进步农耕方式的邦国，经济力大增，不断扩张，夺取土地；那些固守旧俗，不知跟进者，邦土不免逐渐为强邻所侵。骊姬对晋献公说：“狄之广莫，于晋为都，晋之启土，不亦宜乎？”正是华夏邦国觊觎戎狄田土的写照。戎狄之邦如能采取进步的农耕，衣冠礼乐一番，则可与诸夏并列，如战国还存在的中山国。如不能，则终被消灭或逐往边远的山区或草原，经营游牧或其他形式的生活。所谓“饮食衣服，不与华同”，正是经济生活分化的结果。

当中原诸国生存竞争日烈的时候，弱小的国家不论华夷都在被消灭之列，而那些起而与诸夏竞争的夷狄，在诸夏的记载里就被形

容成为“猾夏”、贪得无厌的豺狼禽兽。华夏视戎狄为禽兽，确实的时间不易断定，也许在周戎关系恶化以后。周穆王伐犬戎，祭公谋父以“先王耀德不观兵”力谏，穆王不听，从此“荒服者不至”。西周中期以后，周戎战争益烈；末年，犬戎陷镐京，幽王死。东周初，襄王(公元前651—619年)欲纳狄女为后，大夫富辰就大骂狄是“封豕豺狼”。可见贬斥戎夷，一方面是出于华夏文化的优越意识，一方面由于华夷生活方式差距的增加，此外在生存竞争中，对敌手总是恶言相向，尤其失败者，其不为禽兽而何？经过春秋几百年的攘夷，原来杂居中原的夷狄不是被消灭或同化，就是被逐往边远之区。到了战国，戎狄退处边陲，中原完全成为诸夏的世界。在此以前，虽然有东南西北四方的观念和蛮夷戎狄的称号，但是四夷与四方并没有搭配成固定的北狄、南蛮、东夷、西戎。这种固定的搭配应该是战国时人根据战国以降的实态，将天下秩序概念化和规则化以后的结果。《墨子·节葬下》曾称北方者为狄，西方者为戎，东方者曰夷。当《礼记·王制》写成的时候，中国天下秩序已规定的非常整齐：

中国戎夷五方之民，皆有性也，不可推移；
 东方曰夷，被发文身，有不火食者矣；
 南方曰蛮，雕题交趾，有不火食者矣；
 西方曰戎，被发衣皮，有不粒食者矣；
 北方曰狄，衣羽毛穴居，有不粒食者矣。

中国与四夷区别的关键很显然是在文化，所谓“不火食”、“不粒食”、“披发左衽”，乃“饮食衣服，不与华同”的夷狄。中国是

“以诗书礼乐法度为政”，而“戎夷无此”。赵武灵王(公元前325—298年)时，赵国的公子成对所谓的中国曾有一段极具体的描述：

中国者，聪明睿知之所居也，万物财用之所聚也，贤圣之所教也，仁义之所施也，诗书礼乐之所用也，异敏技艺之所试也，远方之所观赴也，蛮夷之所义行也。

在他看来，中国是一个人才荟萃，物阜民丰，礼乐流行，具有高度文化的地方。凡诗书礼乐不及，或风俗有殊于中原诸夏者，即不得在中国之列。吴、越、秦、楚本华夏胄裔，可是秦受“戎翟之教，父子无别，同室而居”，到孝公(公元前361—337年)变法以前，还不得参加中国诸侯的盟会，中国以“夷翟遇之”。而吴、越，据尸子说：“以臣妾为殉，中国闻而非之。”人殉本殷商故俗，吴越率由旧章，现在竟遭中国非议。孟子说：“吾闻用夏变夷者，未闻变于夷者也。陈良，楚产也，悦周公仲尼之道，北学于中国。”是孟子不以周公仲尼之道不行的楚为中国。从春秋以来，诸夏眼中的楚一直是“蠢尔蛮荆”。可见中国人很早就将中国看成一文化体，而不是一定的政治疆域。夷夏文化有别，不过不是截然分判，互不交融。孟子说：“未闻变于夷者”，不合历史事实，这是他的文化偏见。陈良固可北学于中国，武灵王亦可胡服骑射。中国文化之所以日益丰富灿烂，就在于不断融合吸收。到春秋战国之际，丰富的中国文化使中国人有了一份很深的文化优越感，此公子成所以说中华衣冠，乃远方之所观赴，孟子所以说唯有用夏变夷者。从此优越感出发，中国人又开始有一种强烈的文化使命感，认为中国有责任将自己优越的文化向外推展，使四夷一体濡染德教，谓之“王者无外”。天下虽

有内外层次之别，理想的君王应该由内而外，“一乎天下”，“一”的方法就是孟子说的用夏变夷。据说孔子曾一度想要离开纷扰的中国，到九夷中去居住。有人问他九夷风俗固陋，如何了得。他说：“君子居之，何陋之有？”去夏就夷原是孔子一时气愤之言，但是后来中国的“君子”真的想着要化四夷之陋俗，播声教于四海。

一个方位、层次和文化交织的框框

从春秋到战国，中国人的天下观逐步成熟，许多过去零星的概念或名词，在先秦诸子的脑中，或者结合成一套系统，或者激发出更多的想象。中国人想象的天地扩大，当然也可能是因为列国之间交通频繁以及中国与域外接触增加，新鲜的事物带来了刺激。《楚辞·天问》的作者曾经好奇地问九州是如何置于天地之间，倒底有多大？庄子相信中国非常渺小，像太仓里的一粒米，大泽中的小蚂蚁堆，被浩瀚的四海包围着。我们曾说过中国人很早就幻想中国为海所围绕，不过四海不一定是海，《荀子·王制》里的北海、南海、东海和西海就不是万川所归的海。可是在战国时代，以为中国或九州为大海所环绕却是一个很流行的看法。“閔大不经”的驺衍就有大九州之说。他说中国名叫赤县神州，乃天下八十一分之一。中国之内分成九州，也就是禹所划的九州。像中国这样的九州共有九个，乃大九州，其外皆有裊海环之。裊海是州外小海，小海之外更有大瀛海，大瀛海乃在天地之际。这种纯然推想出来的世界与现实世界相去极远。但谈天雕龙之客，乐此不疲。《淮南子·墜形训》更在九州之外推出八殫、八紘和八极，方各千里。其中八殫非泽即海，八紘为野，八极为山。不论驺衍和《墜形训》的作者如何幻想他们的世

界，基本上都不脱方位和层次的推演变化，而一向被目为荒诞不经的《山海经》，在描写这个世界的时候，也不外以东、南、西、北、中以及内外来区划天下的方国和山海。由此可见，中国人想象中的天下已有了一定的结构，异想天开者也翻不出这个框框。

这个框框很清楚是由本不相干的方位观、层次观和文化的夷夏观交织而成。天下由诸夏及蛮夷戎狄组成，中国即诸夏，为诗书礼乐之邦，在层次上居内服，在方位上是中心；蛮夷戎狄行同鸟兽，在层次上属外服，在方位上是四夷。方位和层次可以以中国为中心，无限地延伸；诗书礼乐的华夏文化也可以无限地扩张。最后的理想是王者无外，合天下为一家，进世界于大同。

现实与理想——夷夏之防与天下一家

秦始皇并六王，一四海，将中国的历史带入了一个崭新的局面。这个新局面不仅意味着中国内部由分裂而统一，更象征着中国与周遭世界的关系进入一个新的纪元。秦始皇统一中国以后，据说因为“亡秦者胡”的讖语，派兵三十万北伐匈奴，并将过去秦、赵和燕国修筑的长城连贯起来，西起临洮，东到辽东，将北方的草原游牧社会和南方农业的中国分割为两个世界。从此游牧与农业社会的融合与对立构成国史上极重要的现象。

这种新局面有没有影响到中国人对天下秩序的看法呢？大体而言，中国人的天下观并没有基本上的改变。尽管两千年来和中国接触的外族代有不同，但是变化不大。所谓“以古验今，戎敌之情，宜不相远”。中国人对他们总是以蛮夷视之。近代西洋人东来，中国人仍做如是观。中国人心目中的世界也始终是由中国和四夷所组成。自《史记》、《汉书》以降，稍微完备的正史无不在叙述中国之余加上四夷或外国列传，清初修《明史》亦不例外。更重要的是中国人一直自信华夏衣冠是四方蛮夷羡慕学习的对象。有德之君有责任使四夷浸润德泽，“分享”中国高水准的文化。因此，对一位欲为“天下王”的皇帝而言，如何化外服为内服，合天下为一家，是一项

永恒的挑战。

秦始皇面临这个挑战，也面临理想与事实差距造成的困惑。自从周人提出“普天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣”的说法，“王天下”一直是中国政治发展中一股强大的动力。战国之世，列国争衡，所求不外乎此。战国游说纵横之士所说的天下大概皆以七雄割据的中国为范围，能并此七雄，即为天下主。所以秦始皇在定天下后，议帝号的诏书里说：“寡人以眇眇之身，兴兵诛暴乱，赖宗庙之灵，六王咸伏其辜，天下大定。”他很清楚以六国所在的中原为天下，平六国即帝天下。不过“德兼三皇，功过五帝”的始皇帝不能不受到周人说法的挑动，而面临一个困惑的问题：一位真正的天下之君，所辖到底是以中国为限，还是必须包括普天之下？议帝号时，丞相王绾和廷尉冯劫摸透始皇欲为真正普天下之主的心理，说他“平定天下”，连五帝所不能制的“侯服”和“夷服”都来朝见，此“上古以来未尝有，五帝所不及”。王、冯之言固为阿谀，但反映当时人意识中的天下之主，应是威服六台之内，八荒之外，而不仅仅以中国为范围。这种理想与实际的矛盾在秦始皇的琅邪石刻中显现的更清楚。始皇二十八年，东行郡县，过琅邪，“立石刻，颂秦德，明得意”，曰：

维二十八年，皇帝作始。……普天之下，抟心揖志。器械一量，同书文字。日月所照，舟輿所载，皆终其命，莫不得意。……皇帝之明，临察四方……皇帝之德，存定四极……六合之内，皇帝之土。西涉流沙，南尽北户，东有东海，北过大夏。人迹所至，无不臣者。功盖五帝，泽及牛马，莫不受德，各安其宇。……列侯……丞相……五

大夫……与议于海上曰：“……今皇帝并一海内，以为郡县，天下和平。……群臣相与诵皇帝功德，刻于金石，以为表经。”

《史记》所录自“与议于海上曰”以下据研究是司马迁所加，非原石所有。不论如何，这阙石刻上“天下”一词的意义可谓混乱至极。天下忽而指“日月所照，舟舆所载”的“普天之下”，忽而又是指四方、四极或六合。四方、四极和六合在意义上还可以说没有确定的范围，但“西涉流沙、南尽北户、东有东海，北过大夏”一段又明指皇帝之土是有边有岸的！最妙的是石刻紧接着又说“人迹所至，无不臣者”，似乎是流沙、北户、东海和大夏以外即无人迹。这明明不合当时的地理常识，倒是在海上诵皇帝功德的群臣将皇帝的天下定得十分明确——不过海内的郡县而已。

当秦始皇以第一人称在石碑上刻下“人迹所至，无不臣者”的句子时，周诗“率土之滨，莫非王臣”的话很清楚地在他脑中浮动。这是帝王的理想。奈何他又不能不承认帝国之四至有其极限。不了拒胡，他更不能不面对现实，修筑长城，将长城以北划在“皇帝之土”以外。对梦想王天下的中国天子而言，绵延万里的长城实是一道羞辱的表记。汉初，高祖为匈奴所败，孝文帝在给单于的信中承认“先帝制：长城以北，引弓之国，受命单于；长城以内，冠带之室，朕亦制之。”白纸黑字地亲笔承认自己并非“天下”之主，其羞辱莫甚于此。天子不能威服内外，乃因“德”薄。文帝曾自觉惭愧地在诏书里说：“夫四荒之外不安其生，封畿之内勤劳不处，二者之咎，皆自于朕之德薄而不能远达也。”可见文帝自觉身为中国的天子，其责任范围，不仅止于封畿之内，更在四荒之外。

这一类“皇帝之德，存定四极”、“王者无外”和“普天之下，莫非王土”的观念大大鼓舞了中国历史上帝王向外扩张的野心。汉武帝就是最好的例子。他通西南夷，蜀郡长老不能了解大汉天子的心意，拒绝合作。武帝因遣司马相如前去晓喻，“令百姓皆知天子意”。司马相如因而留下一篇对研究中国人天下观极有价值的文献，其中有几句如下：

且诗不云乎？“普天之下、莫非王土；率土之滨，莫非王臣。”是以六合之内，八方之外，浸淫衍溢，怀生之物有不浸润于泽者，贤君耻之。今封疆之内……咸获嘉祉……而夷狄殊俗之国……政教未加……内之则犯义侵礼于边境，外之则邪行横作……故北出师以讨强胡，南驰使以诘劲越，四面风德，二方之君鳞集仰流，愿得受号者以亿计。故乃……创道德之涂，垂仁义之统，将博恩广施，远抚长驾，使疏逖不闭……遐迩一体，中外禔福，不亦康乎？

接着司马相如责备那些下里巴人不懂得体恤今上广施恩德，拯救生民，欲泽及化外的苦心。为此，小老百姓捐输些钱粮，虽然劳苦，但“天子之急务”岂是阻挡得了的？司马相如这一趟出差曾因大收红包丢官。但是他说出了武帝心底的话，龙心大悦。武帝很快又将他召回，留在身边为郎。司马相如如此善体君意，我们不妨将他的话当成中国帝王天下观最真实和具体的表白。所谓“六合之内，八方之外，怀生之物有不浸润于泽者，贤君耻之”，正是“王者无外”的注脚，也是文帝深感惭愧的；“四面风德”是长久以来华夏圣

君一厢情愿的自我陶醉；而“遐迩一体，中外禔福，不亦康乎？”不就是荀子所说：“四海之内若一家，故近者不隐其能，远者不疾其劳，无幽闲隐僻之国，莫不趋使而安乐之？”

“王者无外”和“天下一家”固然是帝王的梦想，也是秦汉以降儒者的理想。“王者无外”一词即首见于《春秋公羊传》。《公羊传》说：“王者欲一乎天下，曷为以外内之辞言之？言自近者始也。”由近而远，终致遐迩一体，天下一家。“以天下为一家”见《礼记·王制》，《王制》篇据《史记》说是文帝命博士官所作。

所谓“以天下为一家”意味着从“家”的关系来认识和建立天下的秩序。这并不是汉儒的发明。周代封建诸国不是兄弟伯叔就是叔侄甥舅。而孔子的大弟子子夏说：“四海之内，皆兄弟也。”将家的关系扩大得更广。汉初即从“家”的理念来建立和匈奴的关系。高祖和单于约为兄弟。娄敬主张与匈奴和亲，是希望藉子婿、外孙与大父的关系来约束单于，他说：“冒顿（单于名）在，固为子婿；死，则外孙为单于。岂尝闻外孙政与大父抗礼哉？”文帝写信给单于曾表示“万民熙熙，朕与单于为之父母……谋臣计失，皆不足以离兄弟之欢……朕与单于皆捐往细故……以图长久，使两国之民若一家子。”元帝初，车骑都尉韩昌，光禄大夫张猛与降汉之呼韩邪单于盟誓。他们依照匈奴的礼俗，以老上单于所破月氏王头颅为饮器，共饮血盟，盟誓曰：“自今以来，汉与匈奴合为一家，世世毋得相诈相攻……。”与蛮夷之邦合为一家，与他们的君长称兄道弟，事实上并不是中国真正所希望的。韩昌和张猛出使回国，被斥为“擅以汉国世世子孙与夷狄诅盟……奉使无状，罪至不道”。按照中国的理想，“率土之滨，莫非王臣”。这些四夷的君长在中国的天下秩序中最多是“臣”，是不够资格和天子称兄道弟的。

汉初，高祖与单于约为兄弟乃情势所迫，其余受汉约束的四夷都不过是汉的“外臣”。汉代对天下构造的看法仍承袭传统层次的概念，在帝国之内固有内、外郡之别，但与域外的邦国相对时，帝国的郡县和诸侯王国又皆为“内臣”，域外的藩属则为“外臣”。最早和汉建立外臣关系的有朝鲜和南越，其后又有匈奴、西南夷、乌桓、鲜卑等部族。这些外臣接受汉所封冠有“归义”、“率众”、“归德”名称，王，侯、君、长不同等级的封号以及汉天子赐予的印绶。据《汉书·西域传》，西汉之世，西域君长接受汉印绶的达 376 人。这些接受封号或印绶的外臣有朝贡、朝觐、遣子入侍(人质)、出兵助战或为汉侦备守边的义务；同时享有互市，受汉赏赐和保护的好处。他们不像“内臣”受汉朝法律的约束，不过却在汉天子德威的笼罩之下。汉平帝时，西域车师后王句姑、去胡来王唐兜因不满汉之都护，率众亡入匈奴，单于受之。中国迫使单于将二王交出，并大会西域各国国王，斩以示众。中国的理由是西域既内属汉朝，不当复臣匈奴，并且和匈奴立约，以确立中国的主张：

中国人亡入匈奴者，乌孙亡降匈奴者，西域诸国佩中国印绶降匈奴者，乌桓降匈奴者，皆不得受。

这个条约由汉、匈双方签订，内容却牵涉到受汉约束所有的国家。这些国家与匈奴的关系由汉朝代为决定，并且显然也接受汉为他们代订的条约。例如，不久，匈奴强征乌桓皮布税，乌桓即以此约为由，拒缴。匈奴掠其人口，王莽篡位后，亦以此约令匈奴归还，匈奴佯允而叛，王莽乃大举伐匈奴。

孔子说：“远人不服，则修文德以来之。”汉朝的儒生士大夫多

半有这样的理想，希望凭藉中国优越的文化，诱使四方归心向化。归顺的外族因此常常被加上“归义”、“归德”的名号。事实上汉代天下秩序的维持，文德仅为纹饰，武力才是关键。随着汉代与四邻力量均衡关系的变化，四邻的邦国可以为汉之“客臣”、“外臣”或仅为“臣妾”。如汉威有所不及，其“不臣”，汉亦无可奈何。宣帝元年，呼韩邪单于为另一单于所败，左伊秩訾王劝呼韩邪向汉称臣以为奥援。他对这种权力均衡的关系观察的极为清楚，他说：

强弱有时，今汉方盛，乌孙城郭诸国皆为臣妾。自且鞮侯单于以来，匈奴日削，不能取复，虽屈强于此，未尝一日安也。今事汉则安存，不事则危亡，计何以过此！

结果呼韩邪同意他的看法，遣侍子向汉称臣入朝。倒是汉的君臣不知应以什么样的礼节对待他。萧望之主张“待以不臣之礼，位在诸侯王上”。宣帝同意了一半，以“客礼”待单于，令位在诸侯王之上，不过还是必须称臣，这是所谓“客臣”。武帝元狩年间，伊稚斜单于自恃汉无力攻击他，要求和亲，汉只允其为“外臣”。单于闻之大怒，扣留汉使，汉亦无计可施。可见国际间唯力是视，自古已然。武帝深感于此，不惜竭中国以事四夷，南征北讨五十年，为汉打下百年升平的基业。

在“王者无外”的理念下，武帝建立的天下秩序代价极为高昂。他不但耗尽了汉初六十余年累积的财富，还不得不用其他的手段，搜括民财，以供战费。董仲舒曾痛切指出，武帝时百姓兵役和力役的负担为古代的三十倍，田租口赋为古代的二十倍，以致民不聊生，天下虚耗。武帝一死，盐铁之议立起，痛斥他竭中国之力以事

四夷。博士夏侯胜以武帝竭民财力，无德泽于民，甚至公然主张不给他立庙乐。

这些反对基本上是基于中国天下观另一端的看法：应严夷夏之防，摒除夷狄于华夏之外，中国的君主不应为夷狄之事伤害中国的百姓。这一派的渊源可追溯到春秋时代的尊王攘夷。孔子一直被认为是这一派的护法。他曾经说过：“夷狄之有君，不如诸夏之亡也。”又曾称赞齐桓管仲攘夷的功劳。后来的学者有些走得更极端，认为夷夏不仅文化有别，甚至本性上就有不可改变的差异，所谓“中国戎夷五方之民，皆有性也，不可推移”。从另一方面看，这种夷夏之别的论调并不是全无根据。从战国以后，游牧与农业社会二元分化的情形愈来愈明显，夷夏的差别愈来愈大。中国人甚至为留着胡子和擅于骑射的游牧民取了一个新名字——胡，以区别过去亦农亦牧，徒步作战的戎狄。这些新兴的胡人尽管有楼烦、林胡、东胡和匈奴之别，在秦汉人眼中，他们和中国人不但生活方式有异，天性亦不同。例如，司马迁说匈奴“因射猎禽兽为生业，急则人习攻战以侵伐，其天性也”，又说他们“苟利所在，不知礼义”。董仲舒也认为“如匈奴者，非可以仁义说也”。这大概反映汉代对胡人一般的想法。既非仁义可以说服，也就不是孔子所说的“文德”可以招来。如果征之伐之，若武帝之所为，中国的百姓又不胜负担。更重要的是就农业社会的观点看来，征服胡人，其地全是不可耕作的草原，得之一无益处。如此，不如在华夏与夷狄之间划下清楚的界线，上帝的归上帝，凯撒的归凯撒，两不相涉，各安其生。班固分析西汉一代各式各样的御戎之术，最后得到的结论就是在间隔华夏，他说：

春秋内诸夏而外夷狄，夷狄之人贪而好利，被发左衽，人面兽心，其与中国殊章服，异习俗，饮食不同，言语不通，辟居北垂寒露之野，逐草随畜，射猎为生，隔以山谷，雍以沙幕，天地所以绝外内也。是故圣王禽兽畜之，不与约誓，不就攻伐；约之则费赂而见欺，攻之则劳师而招寇。其地不可耕而食也，其民不可臣而畜也，是以外而不内，疏而不戚，政教不及其人，正朔不加其国；来则惩而御之，去则备而守之，其慕义而贡献，则接之以礼让，羁縻不绝，使曲在彼，盖圣王制御蛮夷之常道也。

班氏所论几乎概括了夷夏之防一派全部的论点，他甚至认为华夏之间自然地形的阻隔，乃天地所以绝内外，如此与前述“王者无外”，“以天下为一家”的观念可谓南辕北辙，而此二者也正是中国人对天下秩序看法的两端。

这两端一偏于理想，一重在现实。自班氏以降千余年，中国人的天下观总随世变而推移，徘徊于两端之间。其实这两种看法在每个时代皆或隐或现地同时存在着，二者也不一定完全互相排斥。例如言夷夏之防者多重在以夷变夏，如为以夏变夷，则与倡天下一家者同调。概略言之，当中国国力丰厚，充满自信的时代，如汉、唐、明、清之盛世，以天下为一家的理想往往抬头，使中国文化或政治力量有向外扩张的倾向；当中国国力不振或遭受外来的威胁，如唐安史之乱以后，两宋以及明、清易代之时，闭关自守，间隔华夏的论调又会转盛。天下一家思想表现最明白的有前述的汉武帝和司马相如。唐之太宗也是很好的代表，他说：“自古皆贵中华，贱夷狄，朕独爱之如一，故其种落皆依朕如父母。”唐太宗说这个话当

然还有其他的背景，不过在汉唐之盛世，不但中国之文化与国威远播，中国人似乎也信心十足，让外来的文化自由传播于中国，而无惧于以夷变夏。徙戎、排胡之论虽时有所闻，大体言之，此时，一方面降胡如金日磾者可为汉武帝之顾命大臣，唐之安禄山可为三镇节度，而唐太宗更不忌传统为诸胡之天可汗，中国政治社会之开放无以过此；另一方面，由于社会的开放，外来文化的流入，中国文化变得空前的活泼与丰富。即以音乐言之，武帝时乐工李延年因胡曲更造新声二十八解；唐代更有西凉、龟兹、疏勒、安国、康国之乐。元稹诗云：“胡音胡骑与胡妆，五十年来竞纷泊。”从音乐占世变，汉唐中国在天下一家的理想下真正显现出一种泱泱大国的气魄。不过唐代自安史之乱，饱受胡人摧残以后，夷夏之防转趋严厉，两宋三百年无一日不在外患中讨生活，而《春秋》“内诸夏而外夷狄”之论亦高唱入云。及乎元末，群雄多假宗教之名、夷夏之论以言革命，朱元璋即为其一。清世满洲以异族入主中国，遭逢西力东渐之变局，中国人表现的夷夏观念为之面目多端。以文化言，满洲入中国则中国之，汉满合一为夏，西洋人为夷；以种族言，满洲非汉，国父孙中山倡驱逐鞑虏，恢复中华，清室又为之倾覆。约而言之，夷夏之防虽少兼容并包的气魄，却有助于激励民族同仇敌忾之心，对抗外侮。

时至近代，万国会通，中国中心的传统天下秩序随之瓦解。但传统“天下一家”与“夷夏之防”的两端又在孙中山的三民主义中以世界主义与民族主义之新形式出现。

孙中山说世界主义就是二千多年前中国所讲的“天下主义”，也就是“不分夷狄华夏”。他说因为中国人讲世界主义，不讲民族主义，无论什么人来做中国皇帝，皆所欢迎，以致满清入关，无人抵

抗，中国随之沦亡。因而他用民族主义这一件“人类图生存的宝贝”，推翻了满清，又主张以它来对抗列强的帝国主义。

有趣的是：孙中山并不反对世界主义，只是世界主义须以民族主义为基础。他曾说了一个彩票与竹杠的比喻。彩票是世界主义，竹杠是民族主义，如果我们为世界主义所诱，丢弃民族主义，就好像中了头彩的苦力，将谋生的竹杠丢掉，结果连藏在竹杠中的彩票也一起丢了。

这显然是孙中山对传统的天下观一种创造的转化。世界主义是理想，民族主义是现实，理想须寓于现实之中，否则两头落空。孙中山所做的转化更可以从他主张中国对世界的责任看出。他相信和平是中国人极好的道德，中国除了要讲民族主义以自救，更要以和平的精神代替帝国主义，为世界受压迫的弱小民族打抱不平。他认为这是中国四万万人的“天职”。和平的精神就是王道，也就是“远人不服，修文德以来之”的“文德”。治国平天下本是帝王的职责，现在变成四万万国民的天职。而孙中山所说的平天下是指扶助世界弱小民族，消灭帝国主义。传统天下一家的理想，用孙中山的话说是“世界大同”。这种转化，从《民族主义第六讲》最后的总结可以很清楚地看出：

将来到了强盛时候，想到今日身受过了列强政治经济压迫的痛苦，将来弱小民族如果也受这种痛苦，我们便要把那些帝国主义来消灭，那才算是治国平天下。我们要将来能够治国平天下，便先要恢复民族主义和民族地位，用固有的道德和平做基础，去统一世界，成一个大同之治。这便是我们四万万人的大责任。

中国人的天下观源远流长，其结构至秦汉而成熟，一个方位、层次与文化交织的框框历两千年少有大变；而其特征在中国人于现实之外，始终坚守一份理想。现实与理想相依相伏，与世而推移。及乎清季民初，国父孙中山先生在变化最剧烈的时代里，对传统天下秩序的两端做了极富时代意义的转化。今天，世事又复推移，我们应如何来看今后的中国与世界呢？

追求完美的梦 ——儒家政治思想的乌托邦性格

在近代中国知识分子的一般看法中，儒家学说经常被视为一种务求实际、不尚玄谈的思想。这是一个含混而有待厘清的观念。在儒家的道德与宗教义蕴方面，当代许多重要的论说已有力地指陈，儒家人生哲学所追求的最终理想是充分体现人的真实本性的人格（仁人、大丈夫或圣人）。在现实的层面，这种人格的实践固须以社会约束性的道德（“礼”）为基础，但此一理想人格得以圆成的人性根据则是优先、超越于社会约束性的道德。就这层意义而言，“现实主义”的标记不但无助，甚至有碍我们了解儒家思想的精义。事实上，现代学术研究所不断发掘、呈显的儒家思想，是一个复杂的，包含着许多分歧，乃至相互冲突的因子的观念传统。本文的目的，是希望从政治思想的角度，勾勒儒家思想中“超现实”成分的一个面相。

就思想者的意图而观，人类的思想不外有两种类型：一是要解释世界的，一是要改变世界的。儒家的政治思想显然属于后者。从“可欲性”（desirability）或“可实现性”（Practicability）的观点看来，冀求改变世界的思想又可区分为两大形态。第一种形态的思想是在

明确的认知基础上论辩它所主张的原则或理想；第二种形态或者是缺乏可信的认知基础，或者只是在认识的“虚空”中进行单纯的想象。第二种形态思想的另一项特色是：它所追寻的是一种完美的境地(*state of perfection*)。这种形态的思想通称为“乌托邦思想”(Utopianism)。

“乌托邦”(Utopia)是一个没有确切涵义的西方辞汇。在日常语言中，它几乎和“理想”(ideal)或“空想”(imagination)同义。但在思想史研究的范畴内，“乌托邦”的意义仍有与日常用法作一区分的必要。“乌托邦”一词是莫尔(Thomas More, 1478-1523)铸造的。它具有两项原始涵义：一是“子虚乌有的地方”(no place)，一是“美好的地方”(good place)。这两项涵义也是最为一般人所了解的“乌托邦”思想的意义；它代表一种对于“幸福”或“乐土”的简单、素朴的怀想。这种乌托邦思想的表现模式是：“理想”的实现寄托于远古的“黄金时代”(golden age)、渺不可知但又必然来临的未来时刻，或是远离人类聚居社会的新天地。在西方思想史的长远进程中，“乌托邦”的涵义逐渐扩大，它的意义已不仅限于对某种理想的幻想式描述。在目前的思想史研究中，“乌托邦”主要是指某种特殊思想的性质，而非这种思想的表现模式。然而，“乌托邦”究竟是意指那一类思想的性质呢？我们可以采取如下的定义：乌托邦思想是指一种与思想所产生的环境实况不相符的思想，这种思想的目的是在彻底改变与此思想不符的现实环境，但是，这种思想在原则上却是不可能实现的。我们可以这样说，乌托邦思想是一种绝对的、极端的、不可妥协的“理想主义”(idealism)，虽然这种“理想主义”不必以乌托邦思想的原始形态出现。上面这项定义的界定方式虽然迥异于“乌托邦”的原始涵义，但两者并不冲突。从思想的性质来看，乌托

邦思想的两个主要特征是：不具有必要程度的“可欲性”，它所企求的是一个完美的目标。事实上，原始形态的乌托邦思想中的“子虚乌有的地方”和“美好的地方”就是这两个特征的化身。因为，假若那些蕴含着“不可欲性”与“完美性”的思想要想付诸实现，只能出现在一个“子虚乌有”的“美好”的地方。综而言之，本文所谓的乌托邦思想是指一种在原则上不可能实现的思想——它之所以不可能实现，则经常与其目标的完美性有关。“乌托邦”是一种理想，但理想并不就是“乌托邦”，因为并非所有的理想都是不可能实现的。

儒家思想中含有原始形态的乌托邦思想是十分显而易见的。如“大同世界”的美景便最为一般人所习知：

大道之行也，天下为公。选贤与能，讲信修睦，故人不独亲其亲，不独子其子；使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡孤独废疾者皆有所养。男有分，女有归。货恶其弃于地也，不必藏于己；力恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭，是谓大同。

“大同”盛世存于远古，三代以下，则已退至“小康”局面。另外一种理想世界的圆成，则是在时序过程中循次渐臻的。汉代公羊学派的“据乱”、“升平”、“太平”三世说即为最具代表性的例证。在儒家思想的发展过程中，原始形态的乌托邦思想并未成为儒家政治思想的主流。然而，奇妙的是，儒家政治思想的主流却都含有乌托邦思想的性质。这种思想通常不以乌托邦思想的原始形态出现，但在某些时刻，它仍然会表现为对一个渺不可寻的理想世界的描

构。儒家政治思想主流中的乌托邦性质对于中国历史产生了极其深远的影响。这种思想所涵蕴的理想以及对如何实现理想的指示，普遍地溶入了历代儒者的意识深处，成为他们批评现实世界的起点与超脱现实世界的终点。中国政治思想史上的几次重大辩论——王安石与司马光之争、朱子与陈亮(同甫)之争，乃至晚清的恭亲王奕訢说与倭仁之争——莫不与此息息相关。本文的主题，即是在于论证与分析儒家政治思想主流中的“乌托邦”性质；并试图指出，儒家思想中这种成分是中国政治思想的一个主要难题。

在分析儒家政治思想中的“乌托邦”性质之前，本文必须对儒家政治思想主流的内容及其疑点作一简要的论述。

儒家政治思想主流肇始于孔子和孟子；质言之，孔、孟政治思想即是儒家政治思想典型的典型。儒家政治思想主流的基本内容是什么呢？一言以蔽之，是“内圣外王”的观念。扼要的讲，“内圣外王”的意思是：“王”与“圣”之间存在着“迹本关系”；圣和所以成其圣的心性本体是“本”，理想的政治、社会秩序是“迹”，两者之间存在着“由本显迹”的直接关联。换句话说，儒家的基本政治观点是：个人的道德修养是建构理想政治、社会的基础。这项观点同时导引出如下的明确命题：个人的德性应当为建构理想的社会而服务，并且，个人的德性正是真正有效建构理想社会的基本原素。

上文对于“内圣外王”观念的说明，事实上是儒家“内圣外王”式政治思想的结论；根据这项结论，我们只能了解“内圣外王”观念的形式意义。那么，儒家政治思想主流的实质内容是什么？“内圣外王”观念所代表的政治、社会哲学具有怎样的特色？这种形态的政治思想有没有理论疑难？对于以上几项问题，孔子思想能够提供大部分的答案。孔子的政治思想是非常明确、坚定而又一贯的。他

的基本见解是：

子适卫，冉有仆。子曰：“庶矣哉！”冉有曰：“既庶矣，又何加焉？”曰：“富之。”曰：“既富矣，又何加焉？”曰：“教之。”

孔子认为政治的主要目的有二：一在养民，一在教民。养民是国家首要的政治责任，在实际的政治工作中，优先于其他所有的措施。但是，依照孔子的观点，养民毕竟只是政府最起码的职责；他认为，政治的最终目的是要创造合乎伦理原则的社会秩序。孔子对政治的主要关心，不在有关政治过程本身的问题，而是在于政治机能对造就理想社会所能发挥的决定性作用。他对社会的主要关心，则又在于社会中的人际关系所应具有伦理内涵。如果每一社会关系都有真实的伦理内涵与之对应，自然就可产生和谐理想的社会秩序。换句话说，在孔子看来，合乎伦理原则的社会秩序无非是社会成员都能善尽他们所担任的角色的伦理责任。个人的德性与合理的社会秩序无论在观念或现实的层面都是不可分割的。孔子这种观念的最重要表征，就是他的“正名”思想。“正名”的意思是：社会中每一个人都必须谨守他所担任的角色（每一角色都有一“名分”）所应遵循的行为规范与职责。齐景公有一次问政于孔子，孔子的回答是：

君君，臣臣，父父，子子。

在孔子看来，“正名”之所以是一件绝对必要的政治工作，是因

为“名”的作用在于标示社会关系；而每一种社会关系又包含着一个道德要求。因此，“正名”无非“正伦”。“正名”工作臻至完满的境地，就是理想社会实现的景况。这种景况也正是孔子的政治构想所追求的究极美景。

然则，怎样的政治方法才能造就道德的人民与道德的社会秩序呢？孔子列举了若干途径，其中最理想的是政治领导者以身作则，最拙劣的是运用强制力。他说：

道之以政，齐之以刑，民免而无耻。道之以德，奔之以礼，有耻且格。

根据孔子“仁”的观念，真正的道德行为一定是自发的，没有任何外在权势能够使人自觉行“仁”；因此，政治强制力的规范作用有其无法超越的极限。虽然法令刑罚在一切政治社会中都不能省免，但对孔子的政治理想而言，它们终不免徒劳无功。孔子以为，最高明的统治者是“无为”的，他只须将自己修养成道德的楷模，社会和人民就会自然而然归趋于善。孔子对政治领导者的道德资质所能引发的教化作用，显得信心十足。这些观念意味着：如果要实现政治的最终目的，政治领导者必须是道德完满的人。换句话说，在孔子整套思想的架构里，最理想的政治领导者便是“仁人”。“仁人”执政是实现孔子政治、社会理想的唯一有效方法。孔子这种形态的政治思想，即是儒家“内圣外王”式政治思想的原型。

根据以上的分析，孔子的政治思想可以归纳如下：在人民基本物质生活富足的前提下，政治的终极目的是在造就一个合乎伦理原则的社会秩序；如果要有效地运用政治的机能达成这项终极目的，

政治系统的运作首先就必须合乎伦理原则。在这样的一条进路之下，被期望实现的结果是：一个包含着依照伦理原则运作的政治系统的伦理社会。总结说来，孔子的政治思想旨在阐明唯有运用道德的政治手段才能实现政治的道德目的。在这层意义上，我们可以断言，孔子乃至整个儒家的政治思想，是“德治”思想。

孔子的政治思想，在长远的时光流程里，一直是儒家政治构思的基本纲领。自孟子以至倭仁，莫非如是。孟子的政治思想与孔子完全相同；他对“内圣外王”观念的主要贡献不在内容的增益，而在论证的补充与加强。这一点下文将有说明。

儒家“内圣外王”式政治思想的内容已如前述。其次，本文将要检视这种思想的论证方式，以显示孔、孟政治思想所代表的政治、社会哲学之特色及其困境。“内圣外王”式的政治、社会思想可用以下的论式表示：人的生命有内在之善；内在之善扩充至极的境界是人格发展的最高目标，实现此一目标的人格谓之“仁”或“圣”。理想的社会乃是合乎伦理原则的人际秩序（以生活丰足为前提），此一理想之完成端赖政治领导者个人的道德资质。因此，“仁”、“圣”执政是真正解决政治、社会问题的有效途径，治国平天下的关键在于个人的道德修养。

很明显地，上述论式隐藏了若干预设，使得孔、孟的政治思想无法自证为真。如果我们不了解孔、孟政治思想中的预设，我们就无法真正明了“内圣外王”式政治思想的性质。同时，检视这些预设的过程，将会使我们接触到它们的合法性问题，从而觉察孔、孟政治思想的疑难与困境。认识一种思想的疑难是了解这种思想的工作一部分；就思想史研究的观点而言，对于思想之疑难的认识有助于了解思想的发展。因此，探寻与检讨孔、孟政治思想中的预设是一

项必要的工作。

在“内圣外王”观念的预设中，与“内圣外王”之迹本关系最相干的至少有以下三项：第一，社会秩序基本上是由政治力量创造的。第二，领导者个人的心智与德行是政治的造福与教化力量之源泉。第三，政治系统及其领导者也可以具有自足的道德资质。探讨这些预设于孔、孟思想中的确切涵义与考察这些预设的合法性，需要反复的论辩。本文的主题不容许我们全面进行这项工作。本文所要指出的是，在这三项预设之中，第三项预设是“内圣外王”式政治思想的形成关键。换句话说，前两项预设本身并不足以导引出“内圣外王”的结论。因为既然改正政治系统与社会系统之品质的动能系诸政治领导者个人，则其为恶与为善的机会和力量至少是同等巨大的——此正如孟子所意识到的：“不仁而在高位，是播其恶于众。”假若孔、孟已严肃地考虑这项可能性，并以此意识为其政治构想的起点，他们就必须考虑到如何防制道德资质之阙如所造成的弊害；如此，最后的结论或许就是谋求建构限制或规范权力的制度，而非“内圣外王”的期许。基于以上的认识，我们可以说，孔子与孟子对于政治系统的道德质素的认定是“内圣外王”式政治思想的最主要特色，这项特色同时也就是“内圣外王”观念的基本理论疑难。

一位当代著名的神学家与政治思想家曾指出：任何政治团体以及团体领导者有关团体决策的行为，基本上是不道德和非理性（指实质理性，而非工具理性）的，“自利”是一切团体、阶级、国家行为之最高指导原则。这项分析有助于我们更清晰地认知一个可由一般性的观察归纳出的论断：纵然政治系统及其领导者可能会有偶然的自发道德行动，他们基本上绝不具有自足的道德资质。单就孔子和孟子的人生经验而论，政治行动与执政者的政治行为通常是不道

德的，也是一简单的事实。孔子和孟子一生周游列国，干谒诸侯，寻求得位行道的机会。在他们的经验之中，值得赞赏的政治领导者极为稀少，而“望之不似人君”的人君却比比皆是。孔子对“今之从政者”的总评是：“噫！斗筲之人，何足算也？”

这是孔、孟政治体验的真实写照。然则，孔子和孟子为什么会采取一项与其经验不相符的预设呢？也就是说，为什么他们对伦理的政治系统的可欲性保持着如此坚决的肯定态度呢？就孟子而言，最重要的原因是：他对个人的自我实现与个人的政治行为的性质混而不分。

在孟子的观念系统里，人性本善是政治行动与(执政者的)政治行为(在孔、孟思想中，这两者是二合一的)具有自足的道德资质的根据。他说：“人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。”根据孟子的想法，政治行为是人的整体行为的一部分，既然每个人都具有自足的道德资质，政治行为也必然可能是善的。但是，这项观点实在隐藏着认识上的严重混淆：孟子不曾意识到伦理行为与政治行为的区别。自我实现是一个人要“成为”什么的问题。如果一个人要成为“好人”(这是一个漫长的奋斗)，他只须遵从内心灵明之指引，不假外求。就此而言，人具有自足的道德源泉。在另一方面，执政者的政治行为则是一种权威性的作为。他们的每一种政治行为都可能有不同的动机，或者是利己的，或者是利他的；但无论动机为何，都会产生影响许多人的重大后果。所以，这个问题的焦点应该在于如何避免政治行动产生恶劣的重大后果；唯一的方法是：对不知动机为何的政治行为采取必要的约束。然而，由于孟子的政治思想是以伦理行为与政治行为的同一性为基础，因此，如何处理不良的政治行为之后果的问题，也就一直未能

进入孟子的政治思虑。换句话说，在孔、孟“内圣外王”式政治思想的架构之中，政治职能运作之可能后果的问题是一个最主要的盲点。

从以上的分析，我们可以了解：对政治系统及其领导者的自足道德性之认定，是儒家政治思想的根本疑难。就孟子而言，这项疑难发生的原因主要在于他对个人的自我实现与个人的政治行为的性质混而不分。不过，在孔子的思想里，我们却难以发现类似论点的痕迹。那么，孔子何以会对伦理的政治系统的可欲性有如此热切的期待呢？这个问题也许需要进一步的索解。这项探索工作将使我们更明晰地察觉孔子政治思想的性质。

对孔子而言，伦理的政治系统的可欲性并不是一个理论的问题。他深切地感受到，在并不十分遥远的古代，的确存在着这样的政治体系。他欣赏这个体系。但是，过去的世代是否真的存在过一个合乎伦理原则的政治系统？这是一个认识的问题。

孔子清晰地自觉到他身处在一个晦暗、败坏，丧失原则的时代。他的天职是在改变这个世界，使它由错乱归向正轨。在孔子的意识里，他并不是要以自己的“哲学”来造就一个新秩序，他是要唤起人们重新遵从一个已遭破坏的原则。孔子的这种想望，也就意味着：对他而言，合乎伦理原则的政治系统是一个“历史事实”。这个事实同时也说明了伦理的政治系统是可欲的。孔子心目中的“历史事实”是什么呢？是周代的政治。他说：“如有用我者，吾其为东周乎？”他在晚年又曾经慨叹：“甚矣！吾衰矣！久矣，吾不复梦见周公！”孔子对西周的崇敬向往之情，是极其诚挚深切的。然则，周代政治中的哪一项特色吸引了孔子呢？是周代的“礼”。孔子说：“周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周。”孔子所标举的“文”，是指周代，

尤其是西周政治中的典章礼制。它是一种外显的，用服装、器物、牲畜和人类的肢体动作表现出来的场景；这种场景以不同的形态普遍地出现在若干特定的时刻与情境。这种场景之所以值得重视，并非在于它的形式，而是因为它代表了一种精神——亲亲尊尊的伦理精神。在周代的政治组织里，统治集团的成员藉着“礼”显示长幼、尊卑、亲疏的差别，他们的权力关系也就由此转化而成伦理关系。质言之，在孔子的观念里，周代的典章制度使得政治系统蜕转为一个培育人格的伦理环境，这是政治的最高境界。周代的礼制给孔子带来了无穷的启发：他对“仁”的体悟以及对文明价值之肯定，都在这里寻到了最坚实的根据。

孔子的时代，是一个礼乐崩解的时代，西周美治早成故事。面对这个满目疮痍的残景，孔子意欲重建一个有原则的社会，也就是以更新的精神恢复封建秩序。因此，孔子一生所孜孜从事的政治努力之一，就是提倡“正名”思想——提醒人们实践他们的“名分”所含蕴的伦理内涵和所应遵循的礼仪规矩。孔子不断抨击贬斥借用礼制的公卿大夫。他甚至愤怒地指责季孙氏在家庙庭中舞八佾为：“是可忍也，孰不可忍？”孔子自己则时时刻刻敬慎他的日常行为，绝不逾越他在政治社会中的礼分。他期望的是“礼乐征伐自天子出”的有道世界，是“齐一变，至于鲁；鲁一变，至于道”的雍容盛景，那是一个失落的秩序。

孔子心目中的理想政治秩序虽然距他已有数百年之久，他所认识的“历史事实”大体上都是信而有征的。但是，现在我们所须检视的，并不是周代的礼制是不是事实，而是“礼”在周代封建政治中扮演着怎样的角色。易言之，孔子所认识的固然是历史事实，但这并不能决定他对这项事实的涵义的了解与周代政治制度的性质是否相

符。基于这项考虑，我们有必要对封建制度作一概略的陈述。

根据当代的古史研究，我们得知：封建制度是西周开国君臣顺应氏族社会的现实，为维系其武装殖民运动的成果所作的一项政治安排。这个制度的基本精神在于建立一个以血缘为纽带的统治集团，使得生齿不繁的姬周氏族得以散处各地而有效地治理国家。在这种精神的主导之下，统治集团成员之间的权力关系藉着伦理关系获得巩固。所以，正如孔子所观察到的，具有政治性质的职位都添加了伦理色彩，显示亲亲尊尊的伦理关系的“礼”同时便是不同层级的政治职位的象征。然而，在长期的历史演进中，封建制度遭受内在、外在双重的严重挑战。在统治集团之内，权力擅递的结果，一方面使得政治权力与政治职分、政治职位与伦理名分互不相符，僭礼逾矩之事因而层出不穷；另一方面，在权力擅递过程中所发生的残酷斗争，导致了氏族感情破坏无遗。在统治集团之外，则由于社会结构与经济势力的变动，旧族陵替，新贵崛起，洵至礼分全无意义可言。整个封建制度的衰颓迁延了数百年之久，孔子目睹的正是—一个变动最剧烈的局面。他曾经感慨地说：“谛，自既灌而往者，吾不欲观之矣！”在孔子的时代，不合规则的礼典层出不穷，这实在是政治现实演变所造成的昭穆紊乱的必然结局。

然而，这样的局面意味着什么呢？如果我们以孔子的历史认识作为观察的基础，封建解体的局面显示出具有伦理意义的“礼”终究只是整个政治制度中的“文饰”。我们之所以称其为“文饰”，是指它基本上是居于边际性功能的地位。血缘组织中的伦理原则与政治权力的运作原理是不一致的；当以血缘为纽带的政治安排逐渐遭到破坏之后，政治制度中的“礼”也就失去了它原有的功能和意义。从周代政治史的演变来看，政治权位与血缘身分在性质上至少有以下

四项殊异：第一，政治职位基本上是有限的，血缘组织中的身分和地位则可以无限扩充；第二，担任政治职位的人需要特定的才能，血缘组织中的身分则不需任何条件，完全委诸自然；第三，政治职位的得失涉及重大的利害关系，血缘组织成员的尊卑则与其在现实生活中的成败无关；第四，政治权力与政治职位具有分离性，在血缘组织之内，身分与尊卑是合一的。政治权位的特殊性质，使得统治集团权力关系的演变日益远离血缘关系的擅递法则。最显著的例子，即是身为大宗嫡裔的周天子在丧失实际权威之后，天子与诸侯之间的礼制已经完全没有任何政治意义了，这种礼制也因之极难被人遵守。以上的说明显示，在特殊的历史时局之中，周代开国君臣巧妙地运用血缘组织巩固了本族的权力地位；然而，一旦历史环境发生变动，血缘纽带的政治功能遂不可避免地日趋低落。这一现象同时意味着：基于血缘纽带所建立的“礼”虽然具有某些政治功能，但它绝非政治的“实相”——伦理原则从来不是周代政治运作的原则，政治系统的运作自有其特殊的原理。换句话说，孔子心目中的伦理政治，并不曾出现在他之前数百年的历史上。

本文至此，似乎已获得了一个暂时的结论：在孔子的思想中支持伦理政治之所欲性的历史认识是无法成立的。或许有人会辩解说：孔子虽然称美周初的政治与礼文，但他的本意并不是要“恢复”当时的封建秩序；他的历史认识也许不尽正确，但他的确在周初政治中发现具有伦理精神的层面，这个层面可以作为人类追寻理想政治的启示。这种辩解当然是可以接受的。但是，伦理政治之所欲性的问题追索到最后，它的症结并非在是否能够得到历史事实的支持，而是政治行动的“性质”问题。易言之，政治系统犹如人类社会中其他各种系统，都有它们基本的内在原理。导致周代封建礼法崩

溃的盘根错节的权力问题，绝非孤立的现象。它出现在人类所有复杂社会(complex society)的政治组织之中。从这个观点看来，孔子的政治思想之所以隐含了“政治系统及其领导者的自足道德性”这一预设，最主要的关键是在孔子的思维方式。也就是说：孔子毫不迟疑地宣示他的政治思想的根本原因，并不是因为他自认已经获得了可靠的历史事实的支持，也不是因为他对伦理政治之可欲性作了怎样的考虑，而是由于他对政治问题基本上采取了规范的观点。

政治构思诚非只是认识的问题，事实上，一切伟大的政治思想都是以维护、彰显人的尊严和价值为最终目的。我们之所以认为孔子的政治构思含有严重的疑难，乃是由于他的政治观念缺乏必要的明锐认知基础。正如前文所述，孔子的政治观念夹缠着认识的问题，但在孔子的心灵深处，真正决定其政治思想之性格的底蕴，是他的世界观(Weltanschauung)——对世界的目的性看法。他的世界观使得他未能正视某些不可更易的冷酷事实。孔子在一次和弟子的对话里，道出了他对世界的最终祈向：“老者安之，朋友信之，少者怀之。他并非只把这个祈向视作是对人类无可言喻的深情之中迸发出来的不可抑压的悲愿。相反的，他在意识的层面中，要求政治机能直接为实现这个美好的境地而服务：

季康子问政于孔子。孔子对曰：“政者正也。子帅以正，孰敢不正？”

孔子以“正”训“政”，他的意思是政治“应该是”正的。因为，在孔子的认知中，政治又何尝“是”正的呢？政治又何尝可能在未来变成“正”呢？孔子在另一则对话中，隐约地点出了他对“正”治所

作的譬喻：

或谓孔子曰：“子奚不为政？”子曰：“书云：‘孝乎为孝，友于兄弟。’施于有政，是亦为政，奚其为为政？”

这则对话显露了孔子对政治的看法。在孔子看来，孝顺和友爱的道理是应该，而且也可以传布到政治上的。孔子希望政治系统像“家”一样，洋溢着发诸天性的亲子手足之情。当政治组织变得像“家”一样时，整个社会也就像个“家”了。“家”的意象是孔子对政治的幽渺怀想；是他无时或忘，终身以赴的远大目标。这个意象决定了他对历史事实之涵义的了解，也决定了他的政治观念的形态。

孔子的政治思想与他处身的现实环境是不相符的，他提出他的政治思想的目的是要改变与其思想不符的现实环境。但是，依照本文的解析，他的思想是不可能充分实现的。孔子这种思想的根本原因，并非在于他对这种思想的合理性作了怎样的思虑，而是导源于他的一个完美的怀想——一个像“家”一样的、依照伦理原则运作的社会。这样的观念形态，根据前文的判准，是一种“乌托邦思想”。儒家政治思想主流的乌托邦性格虽然形成于孔子，却具有极其微妙复杂的历史发展。我们对于这个历史发展的扼要检视，将有助于我们更深入地揭示儒家思想的复杂面貌。

宋代是中国思想史上的新纪元。从北宋周敦颐、张载、二程兄弟(程颢、程颐)的思想肇端衍发的宋明儒学，开创了儒家思想的黄金年代。宋明儒学的最大贡献在于对自汉以来醪而未发的儒家心性之学——即“内圣之学”，作了极其精微通透的理论辨析。宋明儒学因之成为儒家思想最宝贵的遗产之一。但是，宋代儒学家的政治思

想却是相当素朴的。一般而言，他们是坚定的“道德政治”论者，他们的政治观念具有非常浓厚的原始形态乌托邦思想的色彩。程颢有一句话可以代表宋明儒学家的典型政治见解：“先王之世以道治天下，后世只是以法把持天下。”这句简单的断语含有多重的意义：第一，理想的政治是纯粹道德政治；第二，纯粹的道德政治是可能的，并且曾在远古的“三代”完全实现；第三，宋明儒学家以道德政治的标准衡量后世，发现他们所熟悉的政治经验与环境完全悖理三代之“道”；这也意涵着：这种景况是需要彻底改变的。从以上的分析来看，宋明儒学家一般性的政治见解完全可以归类为原始形态的乌托邦思想。为了更清晰细密地说明宋明儒学家政治思想的内容与性质，不能不探讨朱熹的政治思想。

朱子是南宋的大儒学家，他的学术在元代以后被历代朝廷尊为正统。朱子的性理学说号称集周张二程之大成，他的思想所代表的理论形态是宋明儒学的一支大系。朱子在一生之中有长久的实际政治经验，曾多次出任地方政治职务（在中央的任官时期甚短），也有丰硕的治绩。但是，朱子的政治思想基本上却是十分“超现实”的。他的政治思想是典型“内圣外王”式的政治思想。兹引两段文字以为明证。朱子说：

臣闻大学之道，自天子以至庶人，壹是皆以修身为本。而家之所以齐，国之所以治，天下之所以平，莫不由是而出焉。

又说：

天下之事，其本在于一人，而一人之身，其本在于一心。故人主之心一正，则天下之事无有不正；人主之心一邪，则天下之事无有不邪。

朱子的政治思想不但在内容上与孔、孟的“内圣外王”观念完全契合，也具有共同的盲点。朱子虽然说：“人主之心一邪，天下之事无有不邪”，但他从不曾措意如何“防邪”。儒家“内圣外王”式政治思想与西方自由主义最大的差别是：它所关心的焦点在于如何实现“权力的可能善果”，而不在如何防制“权力的恶果”。

朱子的政治思想在他生前就遭到了严厉的诘难。这就是著名的朱子与陈亮有关“汉唐功过”的大辩论。从这场辩论中，我们可以明了朱子的政治思想是一种“纯粹道德政治论”。陈同甫和朱子的辩论涉及的论题甚广，在此只能略述与本文论旨有关的部分。

朱、陈辩论的主题是：是否应当以纯粹的道德标准评估三代以后(尤其是汉、唐)的政治业绩。陈同甫主张汉唐政治有其重大贡献，与三代相去不远；朱子则认为汉唐政治全在“利欲场中”打滚，道德政治根本未曾一日行于天下。陈同甫的基本论点是：第一，他承认纯粹道德政治是政治的理想境界，但他暗示他并不相信“三代”已经完全实现了这种境地；第二，他认为不应以纯粹的道德标准评论政治，从人心的现实面看，汉唐应可视为盛世之治。陈同甫说：

近世诸儒(指宋代儒学家)遂谓三代专以天理行，汉唐专以人欲行。其间有与天理暗合者，是以亦能久长。信斯言也，千五百年之间，天地亦是架漏过时，而人心亦是牵补度日，万物何以阜蕃，而道何以常存乎。

值得注意的是，陈同甫虽然确认政治有其本然的现实状态，但他并未触及在此认识之下，应当建构何种政治原则的问题。他只是以人心与政治有其非道德的(amoral)现实面的立场，向朱子的“纯粹道德政治论”提出挑战。

朱子在其答辩中，一贯坚持三项论点。第一，远古圣人对人心和政治都提出了完全洁净的要求。朱子说：

盖天理人欲之并行，其或断或续，固宜如此。至若论其本然之妙，则惟有天理而无人欲。是以圣人之教，必欲其尽人欲而复全天理也。……所谓“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”者，尧舜禹相传之密旨也。……夫岂任人心之自危而以有时而泯为当然，任道心之自微而幸其须臾之不常泯也哉？

第二，实现完全洁净要求的纯粹道德政治确曾在远古的“三代”出现，那个时代的政治是一切政治形态的典范。朱子说：

汉唐之君虽或不能无暗合之时，而其全体却只在利欲上。此其所以尧舜三代自尧舜三代，汉祖唐宗自汉祖唐宗，终不能合为一也。

第三，既然纯粹道德政治是政治的理想型模，而纯粹道德政治又曾在历史中出现，三代以下的政局则自然是不堪闻问了。朱子说：

千五百年之间正坐如此(未得天理之正),所以只是架漏牵补过了时日。其间虽或;不无小康,而尧舜三王周公孔子所传之道未尝一日得行于天地之间也。

又说:

圣人者金中之金也。学圣人而不至者,金中犹有铁也。汉祖唐宗用心行事之合理者,铁中之金也。曹操、刘裕之徒,则铁而已矣。

依照“内圣外王”式政治思想的内在逻辑,三代之后的政治少有不邪者矣!

以上的引文和说明显示,朱子在政治思想上具有强烈的乌托邦主义倾向;他的基本政治构思属于明确的乌托邦思想的原始形态。正如其他许多原始形态的乌托邦主义者,他也在思维之中营构了自己的“理想国”。这个“理想国”的描构代表了朱子“乌托邦”政治思想的完成。

“理想国”的情状是这样的:在古远的三代,“天”在亿兆生民之中,择取了智慧出类拔萃,并且充分实现了天赋之性的人,指令他作人类的君师,治理他们,教育他们,使他们都能蠲除气质上的私欲,而复归纯善的天性。这就是伏羲、神农、黄帝、尧、舜等人奉天承运,为人君师,而司徒、乐官的职位所以设立的由来。三代的隆盛,在于它的法制完备,并且从宫廷、首都到大街小巷之中都遍设了求学的场所。每个人到了八岁,无论贵族或平民子弟,都要

进入小学。在这里，他们学习日常生活的礼节与礼、乐、射、御等才艺。到了十五岁，天子、贵族子弟以及平民子弟中优秀的人才，都要进入大学，学习“穷理正心、修己治人”的道理。在那个时代，学校的设立是如此的普遍，教学的内容是如此的周详，而教学的依据又都是天子自己人生实践的心得，没有一点超出实际的社会与个人生活的范围。因此，那个时代的人们，无不尽力学习自己所应当学习的，人人都知道自己本来具有的天性以及自己职分上所应做的事，而且都能尽力以赴。这就是古代政治修明，风俗淳美，而为后世所无可比拟的盛景。

朱子寄托于远古黄金时代的“理想国”，可以称为“道德理想国”。在这样的国度之中，政治系统与社会环境水乳交融，成为一个培育人格的伦理教育大环境。毋须反复的论辩，我们即很容易知晓这是一个从来不曾出现，将来也不可能企及的境地。陈同甫曾经明白地向朱子表示他不相信这种洁净的国度是可能的：

秘书(朱子)以为三代以前，都无利欲，都无要富贵底人。今《诗》《书》载得如此清洁，只此是正大本子。亮以为才有人心，便有许多不清洁。

朱子自己所编撰的《正大本子》的清洁程度较《诗经》、《尚书》尤有过之。然而，“本子”愈清洁，也就愈无能力解决“污秽”的政治问题了。

朱子政治思想的内在逻辑基本上与孔子思想并无二致。然而，对孔子而言，依伦理原则运作的政治系统尚存在于不远的古代；对朱子而言，则是历史使他绝望。在孔子的心目中，“道德政治”是可

企及的目的；在朱子的观念中，却成为遥不可及的乌托邦。时代的差异使得朱子的政治思想显得比孔子的思想更为素朴而天真。

以上所述，分析了孔子政治观念的性质，也叙明了朱子原始形态乌托邦思想的内容。儒家主流的“内圣外王”式政治思想涉及的问题相当复杂，表现的方式也相当繁多，我们并不能轻易断定，这种思想就是乌托邦思想。但是，根据本文的解析，“内圣外王”式政治思想在性质上具有乌托邦思想的可能性。这种趋势在某些儒者的身上表现得尤其明显。因之，本文至少可以获得一个审慎的结论：儒家政治思想主流具有相当浓重的“超现实一成分”。换句话说，就此一端而言，儒家思想并不只是“现实的人文主义”，因为它经常不在对人生与社会之实际问题的了解上建构理论。

天道变易·世运终始 ——历史思想中的发展观念

时序缤纷

对于时间的流变，中国在先秦时代早有敏锐的感受，《诗经》中便有“瞻彼日月，悠悠我思”的感叹。《摽有梅》一诗，从“摽有梅，其实七兮”到“其实三兮”到“顷筐暨之”，通过梅子成熟落地数量的增加以至顷筐拾取，来描写一位女子感于岁月飞驰，青春易逝而渴望求士的急切心理。《诗经》还发展出了“昔我……今我……”的特殊格式，表达主客环境的双重变化，如：“昔我往矣，杨柳依依。今我来思，雨雪霏霏”，“昔我往矣，黍稷方华。今我来思，雨雪载涂”。屈原的《离骚》更是广泛运用“时”字及其相关观念，朝、夕、日、月、春、秋、年、岁等字眼，不时出现，在气象雄伟的诗篇中，充满了人面对永远变动不居的时间的悲情，如：“日月忽其不淹兮，春与秋其代序”，“时缤纷其变易兮，又何可以淹留”。这种千古共悲的情怀，古代文学创作有着丰富的体认。

历史著作亦然，《左传》早已说道：“社稷无常奉，君臣无常位，自古以然。故诗曰：‘高岸为谷，深谷为陵。’三后之姓于今为

庶，主所知也。”自然尚有变异，何况人事无常。这种变异是在今古之间呈显出来的，于是历史的发展、时间的变动自然成为历代思想家关心的主题。

世变事异

在历史思想的范围里，历代思想家对于历史的变迁与发展的性质均提出了分析和解释，首先便肯定了历史的变动性。

孔子在川上，感叹道：“逝者如斯夫，不舍昼夜。”孔子认为宇宙不断地运转，时间无休无止地流逝，历史就像永恒的巨流，不停地奔驰。而这种发展又是进步的，他称赞周监于二代，郁郁乎文哉，故从周，这表示他相信文化的累积与传承必然造成历史的进步。《论语·雍也》篇说得更清楚：“齐一变，至于鲁；鲁一变，至于道。”历史必然会变化，而在“至于道”的路途上，改革的行动又是必须的。

先秦历史进入战国时代，文化的大变动更加激烈，许多思想家在反省传统、展望未来之余，求变之心愈切。法家尤其显著，对于历史发展的变动性自然表达了最强烈的感受。商鞅至秦力主变法时，就与甘龙、杜挚二位大夫发生激辩，甘龙说：“知者不变法而治。”商鞅辩道：“三代不同礼而王，五霸不同法而霸。”杜挚又说，治国无百倍之利，不变更法制，无十倍之功，不改作器物。商鞅答说：“前世不同教，何古之法。帝王不相复，何礼之循。”并举“伏羲神农，教而不诛。黄帝尧舜，诛而不怒，及至文武，各当时而立法，因事而制礼”等历史证据说明“礼法以时而定，制令各顺其宜”，最后总结道：“治世不一道，便国不必法古。汤武之王也，不循古而兴，殷夏之灭也，不易礼而亡。”明白肯定了历史的发展是变动

的，制度在历史的变动中必然也要随着变革。

赵武灵王在位期间(公元前325年—299年)为了强兵救国，欲行胡服骑射，公子成、赵文、赵造等一批公族大表反对，认为“当世辅俗，古之道也。衣服有常，礼之制也”，“知者不变俗而动”，行胡服就是“变古之教，易古之道，逆人之心，畔学者，离中国”。赵武灵王则坚决表示“乡异而用变，事异而礼异。是故圣人苟可以利其民，不一其用；果可以便其事，不同其礼”，“且夫三代不同服而王，五伯不同教而政”，所以：“古今不同俗，何古之法？帝王不相袭，何礼之循？”历史的发展必然是“势与俗化，而礼与变俱”，“故圣与俗流，贤与变俱”，“知学之人，能与闻迁，达于礼之变，能与时化”，充分肯定了历史的变动性。

集法家思想大成的韩非对于历史的变迁，也提出了深刻的理论。首先，他把古代历史分为“上古之世”、“中古之世”和“近古之世”。有巢氏“构木为巢以避群害”，燧人氏“钻燧取火以化腥臊”的时代属于“上古之世”，“天下大水，而鲧、禹决渎”的时代属于“中古之世”，“桀、纣暴乱，而汤、武征伐”的夏、商时代属于“近古之世”。随着世代的不同，典制用器也应当有所更易创造，韩非举例说，“文王行仁义而王天下，偃王行仁义而丧其国”，所以，“世异则事异”。舜时执干戚而服有苗，至禹则必需改用铁钺、铠甲，以伐共工，所以，“事异则备变”。既然“世异则事异”，“事异则备变”，则每个世代所表现的历史精神也自然不同，“上古竞于道德，中世逐于智谋，当今争于气力”。因应这“亟于德”、“逐于智”、“争于力”的历史发展，一切措施必须变革，所以在这个“事因于世而备适于事”的原则下，韩非便认为“处多事之时，用寡事之器，非智者之备也；当大争之世而循揖让之轨，非圣人之治也”。

同样的，儒家也能体认到历史的变动，孔子变易的历史观，《易》传十翼便有着更深刻、更周全的发挥。《易》传的宇宙观认为“太极”是宇宙的根本整体，“太极”生“两仪”，就是阴和阳或刚和柔，通过两仪的相互对立和中和，一切都在运动和变化之中。因此，“天地之大德曰生”，“生生之谓易”，也因此，“易之为道也，屡迁，变动不居，周流六虚，上下无当，刚柔相易，不可为典要；唯变所适”。孔颖达阐释了这层道理，认为《易》是“变化之总名，改换之殊称”，一切事物都“生生不绝，阴阳转变，后生次于前生”，所以万物恒生谓之易。但诚如孔颖达所言，前后之生已变化改易，《易》传也肯定了这种“生生”之变动是朝向新的方向发展，此即“日新之谓盛德”。（汤之《盘铭》也说：“苟日新，日日新，又日新。”孔颖达再于阐释：“自天地开辟，阴阳运行，寒暑迭来，日月更出，孚萌庶类，亭毒群品，新新不停，生生相续，莫非资变化之力，换代之功。”因此，就历史发展的观点看，“生生”的意义是，通过“相反相成”与“相生相克”，宇宙自然永远连续地“新陈代谢”，新的力量从旧的事物中产生，但这种新事物早已在旧事物中萌芽，一切的“变化”与“换代”均需作如是观。总言之，生、动、变、新是《易》传宇宙观的主要内容。生、动、变、新的观念也同样表现在《易》传的历史观上。《易》传肯定变的存在，认为变的方式有渐变与突变，《坤卦》初六爻辞说：“初六，履霜，坚冰至。”《象传》说：“履霜，坚冰，阴始凝也；驯致其道，至坚冰也。”《文言传》说得更详细：“积善之家，必有余庆，积不善之家，必有余殃。臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所由来者渐矣。由辩之不早辩也。”这说明了历史的发展是积渐而变，渐变与突变的相互关系是，突变由渐变累积而来，在发展的过程中存在着一定的因果关系，如履霜而至坚冰。这

两种变化形式可以六十四卦中的“渐卦”与“革卦”为代表。

历史既然会变，变的基本原理则为：“穷则变，变则通，通则久。”所以，“神农氏没，黄帝、尧、舜氏作，通其变，使民不倦，神而化之，使民宜之”。如果能依循变通的原则，凡事必成，因为“自天佑之，吉无不利”。

《易》传更进一步提出革命的必要，因为历史的发展终有困时，解困必动之以革，六十四卦的安排便是：“升而不已必困，故受之以困。困乎上者必反下，故受之以井。井道不可不革，故受之以革。”经过革命以后，历史才能继续发展，这也就是“革卦”“彖传”所说的：“革而信之，文明以说。”

此外，“兼儒墨，合名法”的《吕氏春秋》也强调历史的变易。《察今》篇认为“治国无法则乱”，但是“守法而弗变则悖，悖乱不可以持国”，所以“世易时移，变法宜矣”。譬如一个良医，“病万变，药亦万变”，如果“病变而药不变”，则“向之寿民，今为殍子矣”。“故凡举事必循法以动，变法者，因时而化”。《察今》篇举了二个例子来说明这个道理：“荆人欲袭宋，使人先表澮确水，澮水暴益，荆人弗知，循表而夜涉，溺死者千有余人，军惊而坏都舍。”这是因为楚人不懂时间变，情势亦变。“楚人有涉江者，其剑自舟中坠于水，遽契其舟曰，是吾剑之所从坠。舟止，从其所契者，入水求之”，但是，“舟已行矣，而剑不行，求剑若此，不亦惑乎”。人若不能掌握时间的流变，就像楚人刻船求剑，愚不可及。历史的发展也正如江河之流，时时在变迁之中。

秦一统天下，结束封建邦国，开创郡县帝国，为历史上的一大变局，通过政治、法律、经济、交通、语言、思想的统一措施，大一统帝国的规模得以建立。虽然秦汉之际又有恢复封建的行动，但

郡县终为历史的趋势，士人也接受了此一巨变。所以，为汉高祖制订朝仪的儒家学者叔孙通终于不得不说：“五帝异乐，三王不同礼。礼者，因时世人情为之节文者也。故夏、殷、周礼所因损益可知者，谓不相复也。臣愿颇采古礼与秦仪杂就之。”当他征鲁诸生三十余人共定朝仪时，有二人不肯，理由是“所为不合古”，叔孙通笑道：“若真鄙儒，不知时变。”既然不通时变就是鄙儒，这样一个变局，儒家学者终究是要接纳的。

经过长期的历史演变，自汉以下的历史学家、思想家对于历史的变都有了更深刻的观察。《淮南子》于此著有深意，认为“先王之制，不宜则废之，末世之事，善则著之”。殷变夏，周变殷，春秋变周，三代之礼不同，何古之从，所以礼乐无常，圣人制订礼乐而不受制于礼乐，以三代之例，夏商之衰是不变法而亡，三代之起是不相袭而王，“故圣人法与时变，礼与俗化，衣服器械，便其用，法度制令，各因其宜，故变古未可非，而循俗未足多也”。如果学者循先袭业，据籍守旧教，以为非此不治，那就像是持方柄凿圆，欲得其宜是很难的。“是故世异则事变，时移则俗易，故圣人论世而立法，随时而理事”，也就是“不法其已成之法，而法其所以为法。所以为法者，与化推移者也”，一切随时代之变而变。

司马迁以“究天人之际，通古今之变”为职志，所以，“罔罗天下放失旧闻，王迹所兴，原始察终，见盛观衰”。他认为“礼乐损益，律历改易，……天人之际，承敝通变”，也相信“世异时移，事业不必同”，“圣人不朽，时变是守”，因此，希望从历史演变的过程中，“终始古今，深观时变，察其精粗”，寻找盛衰兴亡的道理。

刘知几在讨论记述历史的原则时，承续了法家的历史观，特别强调史家应该充分认识历史的变异，以此态度行文记事。他说：

“盖闻三王各异礼，五帝不同乐，故传称因俗，《易》贵随时，……夫事有贸迁，而言无变革，此所谓胶柱而调瑟，刻船以求剑也。”刘知几还引述“世异则事变，事异则备异”的话，谓“必以先王之道，持今世之人，此韩子所以著五蠹之篇，称宋人有守株之说也”。

杜佑观察历代典章制度的发展，特别注重变迁沿革。他肯定认为中国历史的绵延不绝，除“覆载之内，日月所临，华夏居土中，生物受气正，其人性而才惠，其地产厚而类繁”外，更是因为“诞生圣贤，继施法教，随时拯弊，因物利用”的结果。论官制之变说：“随时立制，遇事变通，不必因循。”论征税之道说：“酌古之要，通今之宜，既弊而思变，乃泽流无穷。”论国都之迁说：“古今既异，形势亦殊。”论婚礼之变时，认为“人之常情，非今是古，不详古今之异制，礼数之从宜”是一种错误的态度，因为“详观三代制度，或沿或革不同，皆贵适时”。而秦始皇“所以尊君抑臣，置郡县，易于临统”也是为了“便俗适时”。相反的，杜佑责备那些“非今是古，礼经章句，名数尤繁，诸家解释，注疏庞杂，方今不行之典，于时无用之仪，空事钻研”的人是“滞儒”。

马端临论述史事也同样强调“古今异宜”，“圣人随时制变以纲维斯世”。他认为“圣人不能违时，不容复以上古之法治之”。以封建与郡县为例，“盖时不唐虞，君不尧舜，终不可复行封建。谓郡县之法出于秦，而必欲易之者，则书生不识变之论也”。因为历史是变异的，所以马端临根据公私之心、光岳之分(上下之分)、疆界之划、职官之别、才智之殊五个标准，将中国历史分为唐虞以前、夏商周三代、秦一统天下以后三个时期。唐虞以前是公天下，疆界未划，光岳未分，人皆才智，设官分治天事、民事。夏商周三代是家天下之始，犹有公之遗意，封疆划界，光岳已分，才乏智劣，治

天事之官成为治民事之官，地位降低。秦统一天下以后“尺土一民始皆视为已有”，进入一个彻底私天下的时代。

王船山在观察了中国历史的演进后，提出了他的精辟见解。基本上，王船山肯定“天地之德不易，天地之化日新”。历史如同江河之水，时刻变异流动，也如同人身之爪发肌肉，天天新陈代谢，所以历史是在不断的演进中：“洪荒无揖让之道，唐、虞无吊伐之道，汉、唐无今日之道，则今日无他年之道者多矣。”此我们观察历史应该“就事论法，因其时而酌其宜，即一代而各有弛张，均一事而互有伸诎，宁为无定之说，不敢执一以贼道”，充分去掌握历史的变异性。王船山更明白指出，那些“欲挠乱成法，谓三代之制，一一可行之今”的人是“无识之士”，“适足以贼民病国为天下谬”，那些“不体三代圣人之心，达其时变，而徒言法古者”，都是像韩琦一类的迂腐复古主义者，“恶逾于商鞅矣”。而杨绾欲复孝廉之举，终不可行，更是“未尝体人情，揆事理，周世变，究终始，浮慕古昔，而徒以空言居胜者也”。王船山甚至以“守其故物而不能日新，虽其未消，亦槁而死”批评封德彝、邵雍等人是“泥古过高，而菲薄方今，以蔑生人之性”。

王船山之所以持有如此强烈的批判态度，是因为他认为“道之所行者时也，时之所承者变也，道因时而万殊也”，所以他经常提道：“道莫盛于趋时”，“趋时更新”，“顺时中权”，甚至“革命改制”等观念。也因此，“以古之制，治古之天下，而未可概之今日者，君子不以立事。以今之宜，治今之天下，而非可必之后日者，君子不以垂法。故封建、井田、朝会、征伐、建官、颁禄之制，尚书不言，孔子不言”，相信所谓万世之立法是不存在的。

顺势而变

既然历史在不断的变动之中，那么，造成历史变动的因素是什么？以韩非的思想来说，是什么因素造成“上古竞于道德，中世逐于智谋，当今争于气力”的历史精神的不同？韩非认为这是来自人口与经济的变化：

古者丈夫不耕，草木之实足食也；妇人不织，禽兽之皮足衣也。不事力而养足，人民少而财有余，故民不争。是以厚赏不行，重罚不用而民自治。今人有五子不为多，子又有五子，大父未死而有二十五孙，是以人民众而货财寡，事力劳而供养薄，故民争，虽倍赏累罚而不免于乱。

这里“民少而财有余”，“人民众而货财寡”所意指的就是客观环境的变化，也就是外在情势的更易，引起了历史的变动。史学家、思想家对于势之变易颇有发挥，司马迁认为是积渐进之势而变，杜佑对于恢复封建制度的看法是：“欲行古道，势莫能遵。”刘知几说得很简要：“古今不同，势使之然也。”柳宗元提出更深刻的理论，认为封建的产生不是来自圣人的理念，而是出自时势的自然

演进。生民之初，草木榛榛，鹿豕狃狃，人人自奉自卫，互争不已，贤明才智之士出而伏众，于是产生君长刑政之制。接着，相近者聚而为群，诸群之间相争的结果又产生一个较大的群体，众群之长就而听命，于是有诸侯之列。同样的，几个部落群继续相争，诸侯又就而听命于大者，于是有方伯、连帅之类，再争斗吞并，最后构成一个封建国家，天下合于一，方伯、连帅之类就而听命于天子，天子死，必求其嗣而奉之，地位很自然的是世袭的。这是一步一步的演进过程，“故封建非圣人意也，势也”。也因此，“彼封建者，更古圣王尧舜禹汤文武而莫能去之，盖非不欲去之也，势不可也”，“殷周之不革者，是不得已也”，这是柳宗元对于时势的充分肯定。

马端临也同样以势的观点评论制度的变革。在谈到土地私有制的形成时，说得最清楚，他认为“其时(三代之时)，天下之田悉属于官，民仰给于官者也……无甚贫甚富之民。自秦始以宇内自私，一人独运于其上，而守宰之任，骤更数易，视其地如传舍……守宰之迁除其岁月有限，而田土之还受，其奸敝无穷。故秦汉以来，官不复可授，田遂为庶人之私有，亦其势然也”。

在王船山的历史哲学中，时势的理解是非常重要的部分。所谓势就是“顺而不逆之谓也，从高趋卑，从大包小，不容违阻之谓也”。历史之理便是从这种不容违阻的历史之势中产生的：“顺必然之势者，理也。”我们经常说的天事实上即是理的表现：“理之自然者，天也。”所以，“岂有苍苍不可问之天哉？天者，理而已矣；理者，势之顺而已矣”。天理是可以理解的。进一步看，理与势相合为一，从“理成势”说，“迨其得理，则自然成势，又只在势之必然处见理”。所以我们不可为“似是之理，偶然之事，庸俗之情”所惑，而必须在“势之必然处见理”。同样的道理，“势之难易，理之顺逆

为之也。……理之顺，即势之便也”。所以“守天下者，正名定分而天下定，惟因理以得势”。“势成理”说，“势处于不顺，则事虽易而必难”。所以“攻天下者，原情准理而天下服，则亦顺势以循理”。

理势的基本关系是“势相激而理随之以易”，能够顺理循势的人才是大智者，文明得以进步，也是不断顺理循势的结果。王船山在探讨历史现象时，便经常用这种理势相成，理势合一的观念来解释。例如：“势之所趋，岂非理而能然哉”，“理势不可分”，“势固乎时，理因乎势”，“势之顺者，即理之当然者已”，“时异而势异，势异而理亦异”，“势合而后可言情，情得而后可言理”。

落实到历史上来看，“事随势迁，而法必变”，故“汉以后之天下，以汉以后之法治之”。同理，以封建与郡县为例，三代封建，为势所必然，秦汉以后，变为郡县，也是顺理循势，他说这个变迁是“封建不可复行于后世，民力所不堪，而势在必革也”。同理，“郡县之制，垂二千年而弗能改矣，合古今上下皆安之，势之所趋，岂非理而能然哉”？

章学诚把文明的演进视为顺势而变的自然趋势。举凡“均平秩序之义”，“长幼尊卑之别”，“作君、作师、画野、分州、井田、封建、学校之意”都是出于“不得不然之势”，“故道者，非圣人智力之所能为，皆其事势自然，渐形渐著，不得已而出之，故曰‘天’也”。一切文物典章制度的建立都是法积美备，渐形而渐著，并非少数圣人的智力的作用，“譬如滥觞积而渐为江河，培塿积而至于山岳，亦其理势之自然”。所以，“当日圣人创制，只觉事势出于不得不然，……一似暑葛寒裘，犹轨辙也”。周公虽然“集千古之大成”，但其经纶制作，“则亦时会使然，非周公之圣智能使之然也”。章学诚可说是深深把握了“时会适当然而然”的意旨。

因革损益

历史的演进根源于时势的形成与变异，时势不断变化，历史也就不断变异，变是历史的永恒性质。然而，在历史的演进中，是否一切皆变？这就涉及变与常的问题了。孔子首先提出最具代表性的观点，子张问“十世可知也？”孔子答道：“殷因于夏礼，所损益，可知也；周因于殷礼，所损益，可知也。其或继周者，虽百世，可知也。”孔子认为历代礼制的发展，是有所因革，有所损益的，也就是有所承袭，有所变革，变中有常，所以由夏、商、周礼制损益的情况可以推知以后演变的轮廓。因也含有谨守法度的意思，如果失其法度就会带来灭亡。鲁昭公二十九年（公元前512年）春，晋国铸造刑鼎，孔子断言：“晋其亡乎！失其度矣。”认为晋国应该遵守唐叔传下来的法度，以经纬其民，“贵贱不愆，所谓度也。”现在废弃这个法度，而为刑鼎，“贵贱无序，何以为国”。

常是历史的本源和法度，肯定了本源和法度，历史便能循序渐进，在时势的变异中源远流长。孟子也发挥了孔子的观念，针对“逝者如斯夫，不舍昼夜”这句话，徐辟问孟子到底孔子“何取于水也”，孟子的解释是，有本源的泉水滚滚下流，不舍昼夜，把洼下之处注满，又继续向前奔流，放乎四海；假若没有本源，一到七八

月间，雨水众多，沟浍皆盈，但是一会儿就干枯了。历史的发展正是如此，假如有本源，便能“放乎四海”，历史的本源就是历史的常道。也因此，孟子提出法先王的主张，孟子深信古圣先王所创立的制度，可为万世楷模，后世君主必须取法，所以他说：“徒善不足以为政，徒法不能以自行。诗云：‘不愆不忘，率由旧章。’遵先王之法而过者，未之有也。”

荀子也引三代圣王之治法作为矩范，以为“三王既已定法度，制礼乐而传之，有不用而改自作，何以异于变易牙之和，更师旷之律？无三王之法，天下不待亡，国不待死”。荀子更相信三代之法是相因承袭的，首重百王累积之法度，所以他认为“以道观尽，古今一也”，基于这种观点，他又指出“欲观千岁，则数今日；……欲知上世，则审周道；欲知周道，则审其所贵君子”，也因此，在统而一之，连而贯之的基础上，荀子提出法后王的主张，他的基本意旨是“百王之道，后王是也”。孟子法先王与荀子法后王的基本差异是孟子借托古以改制，而荀子则接受历史的现实。

先秦儒家承认历史的变异性，但孔子“祖述尧舜，宪章文武”，孟子“言必称尧舜”，荀子也屡称“原先王”、“法先王”，比较起来，先秦儒家较偏重于强调历史的本源，注重历史常道的延续。孔子因革损益的思想已成为后世了解历史发展的基本模式。

较强调历史变异的法家，在这方面的看法与儒家完全不同。韩非子按照他“事异则备变”的原则，提出了变与不变在可与不可的最实际观点，他说：“不知治者，必曰：‘无变古，毋易常。’变与不变，圣人不听，正治而已。然则古之无变，常之毋易，在常古之可与不可。”简言之，就是“圣人不期修古，不法常可，论世之事，因为之备。”韩非子对于变与常的态度是如此，连带的，对于法度的可

变与不可变也是如此，他认为：“欲治其法而难变其故者，民乱，不可几而治也。故治民无常，唯治为法。法与时转则治，治与世宜则有功。……时移而治不易者乱，能治众而禁不变者削。故圣人之治民也，法与时移而禁与能变。”韩非子的目的是要摆脱古圣先王的观念束缚，指出一切法度都应与时推移。因此，韩非子批判了儒家的守常态度，他说：“殷、周七百余岁，虞、夏二千余岁，而不能定儒、墨之真，今乃欲审尧舜之道于三千岁之前，意者其不可必乎！无参验而必之者，愚也，弗能必而据之者，诬也。故明据先王，必定尧舜者，非愚则诬也。”

韩非子还讲了两个故事来讥笑儒家的“法先王”。一个是“守株待兔”。宋国有个耕田的人，他的田里有一棵树，有一天，一只兔子触树折颈而死，他就丢掉耕具，守在树下等着兔子，兔子没有等到，他却成了宋国的笑柄，“今欲以先王之政，治当世之民，皆守株之类也”。另一个是“尘饭涂羹”。小孩游戏，以尘土为饭，以泥浆为汤，以木片为肉，玩了一天，到晚上还是要回家吃饭，因为尘饭涂羹可以戏而不可食，“夫称上古之传颂，辩而不惑，道先王仁义而不能正国者，此亦可以戏而不可以为治也。”

但是，反过来，法家一味求变而不知常的态度也受到儒家强烈的批评，以荀子为代表，他批判慎到、田骈是“尚法而无法，……终日言成文典，反训察之，则倜然无所归宿，不可以经国定分，……足以欺惑愚众”。荀子指出的路向是“宗原应变”，“举措应变而不穷”，因为“道者体常而尽变”。道是以常理为体，但道之用又变化无穷。这是儒法两家在历史发展的观念上最大的歧异处。

董仲舒接着发挥了儒家的这层思想，认为“天下无二道，故圣人异治同理”，“古今通达，故先贤传其法于后世”。《春秋》之于世

事，是“善复古，讥易常”，主要目的在于想达到法先王的目标。但是王者必须改制，如此，既要法先王，又要改制，两者如何并存？董仲舒的解释是，“所谓新王必改制者，非改其道，非变其理”，所改之制是“徙居处，更称号，改正朔，易服色”等，“若夫大纲、人伦、道理、政治、教化、习俗、文义，尽如故，亦何改哉。故王者有改制之名，无易道之实”。这仍然是变中守常，有因有革的观念。

扬雄也相信历史有因有革，但态度相当开明，他说：“或问道有因无因乎？曰可则因，否则革。”“或问新敝，曰：‘新则袭之，敝则益损之。’”因革损益完全随时而变。扬雄的全盘观点是：

夫道有因有循，有革有化。因而循之，与道神之；革而化之，与时宜之。故因而能革，天道乃得，革而能因，天道乃驯。夫物不因不生，不革不成，故知因而不知革，物失其则，知革而不知因，物失其筠。革之匪时，物失其基；因之匪理，物丧其纪。因革乎因革，国家之矩范也，矩范之动，成败之效也。

很显然，扬雄将时、因、革三方面作了最好的结合。也因此扬雄同意：“以往圣之法治将来，譬犹胶柱而调瑟。”圣人之法不是古今一律的。大体上，中国的思想家大都相信至当之道是万世不变，但是道的具体运用则要因时因地而变。

史学家在“通古今之变”之余，当然对历史发展的因革损益有更敏锐的观察。司马迁作《礼书》说：“三代之礼，所损益各殊务。”他笃信礼义是历史的常道，“以礼义防于利”则是通古今之变后得到的结论。而礼义之大宗则为孔子的《春秋》，惜孔子之道不行，从战国

到秦汉，尚法轻礼，交相争利，史公原本希望武帝接三代统业，观三代损益而重新制作一代大法，延续大统，然而武帝专饰钟鼓玉帛，严刑嗜利，古代礼乐从此不复见。史公痛心之余，只好“述往事，思来者”，“藏之名山，副在京师，俟后世圣人君子”。

杜佑的《通典》综览古今制度的变迁沿革，他也认为：“在昔制置，事皆相因。”以封建为例，“自昔建侯，多旧国也。周之藩屏，唯数十焉，余皆先封，不废其爵”。承认在氏族部落与族长权力的基础上，顺着历史行进的步调，产生封建制，而非圣人的制作。当然，杜佑也说过：“随时立制，遇事变通，不必因循。”这也就表示杜佑相信历史是有因有革的。

历史上的变法论争，往往症结所在就是常、变观念的不同。以宋朝王安石的变法为例，反对者司马光认为：“使三代之君常守禹、汤、文、武之法，虽至今存可也。汉武取高帝约束纷更，盗贼半天下；元帝改孝宣之政，汉业遂衰。由此言之，祖宗之法不可变也。”王安石却相信“二帝三王相去盖千有余载，一治一乱，其盛衰之时具矣，其所遭之变，所遇之势，亦各不同，其施設之方亦皆殊。……故曰当法其意而已”。司马光坚持“祖宗之法不可变”，王安石辩称“祖宗不足法”，所谓法是“当法其意而已”，意谓尽管需以上复三代理想为目标，但是在运用上必须随时而变。两者的差异正是一主守常勿变，一主常中有变。晚清的变法论争中，守旧与维新双方的理由，亦复如是。

再回到王船山的历史哲学里来。王船山认为天有“贞一之理”和“相乘之机”，“知天之理者，善动以化物，知天之几者，居静以不伤物，而物亦不能伤之”。“贞一之理”是“万古不易者，时之贞也”，也就是“君臣父子之伦，诗书礼乐之化”的不可违的常道、大

经。“相乘之机”是“古今殊异者，时之顺也”，也就是历代典章制度的变革、更易。常道、大经是“有定理”，是“本质”，可因不可革。变革、更易是“无定法”，是“末文”，可革不可因，“一兴一废一繁一简之间，因乎时而不可执也”。是故“因亦一道也，革亦一道也”。以政治来说：

若夫百王不易，千圣同原者，其大纲，则明伦也，察物也；其实政，则敷教也，施仁也；其精意，则祇台也，跻敬也，不显之临，无射之保也；此则圣人之道统，非可窃者也。

以礼来说：

礼有不可变者，有可变者。不可变者，先王亦既斟酌情理，知后之无异于今，而创为万世法；变之者非大伦之正也。可变者，在先王之世，尊尊亲亲，各异其道，一王创制，义通于一，必如是而后可行；时已变，则道随而易，守而不变，则于情理未之协也。

既然在历史的演进中，有圣人之道统，有不可变者，有可变者，所以，“三代之礼，郡县之权，革其文，必因其实”。因是因袭其实(本质)，本质不容革，不容损益。革则是损益其文(末文)，因此后代在法古时，必须有“革兴”的态度：“故善法三代者，法所有者，问其所以者，而或可革也；法所无者，问其何以无，而或可兴也？”落实到历史来说，就是：“夏殷周治法相仍，而犹随时以损

益，况郡县之天下，迥异于三代者哉。”例如，《禹贡》是夏后一代之法，不行于商周；《周官》是成周一代之规，不上因于商夏，所损益的只是贡赋和官制之类，具体的典章制度。但是用贤兴教，仁爱施民，却是“以治唐虞，以治三代，以治秦汉而下，迄至于今，无不可以此理推而行也；以理铨选，以均赋役，以诘戎兵，以饬刑罚，以定典式，无不待此以得其宜也”。换句话说，必须谨守历史之大经常道，而在遇不合时势时，又当顺应时势，及时损益，这才是因革损益的正确意义。中国的历史发展观念在这里有着最理性的表现。

黄金时代

黄金时代的存在与失落也是历史发展思想中的重要内容。大体来说，孔子并不相信有黄金时代的存在，虽然他祖述尧舜，宪章文武，称尧则曰：“唯天为大，唯尧则之。荡荡乎，民无能名焉。”称舜则曰：“无为而治者，其舜也与。”但当子贡问他：“如有博施于民而能济众，何如？可谓仁乎？”孔子也要回答说：“何事于仁！必也圣乎！尧舜其犹病诸！”更何况孔子盛赞：“周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周。”相信历史文化是因革损益，不断演进的。孟子言必称尧舜，主张法先王，所称先王之法，以井田、世禄、庠序三者为主，但是这三者都是孟子个人加以理想化的制度，非实际存在，故孟子之法先王，或孔子之称道尧舜，大体都需要从托古改制的观点来了解。

荀子虽也称道先王，但“圣王有百，吾孰法焉”，而且“文久而息”，先王之道难于得知，故“欲观圣王之迹，则于其粲然者矣，后王是也”，荀子因此基于“以一知万”，“以类度类”，“类不悖，虽久同理”的原则，提倡法后王。以此而论，荀子也肯定历史文化是不断传承累积的，否则如何粲然而备？

《易》传很明确指出：历史的变是朝向进步发展的，认为历史可

以划分为“上古”与“后世”两个阶段，这两个阶段在文化发展的各方面都表现出不同的情况，在居住上，“上古穴居而野处，后世圣人，易之以宫室，上栋下宇，以待风雨”。在葬礼上，“古之葬者，厚衣之以薪，葬之中野，不封不树，丧期无数。后世圣人，易之以棺槨”。在文字上，“上古结绳而治，后世圣人，易之以书契，百官以治，万民以察”。文明显然是愈往后世愈为完备。

然而儒者对三代的理想化，除了具有托古改制的作用之外，更具有对于现实政治的强烈批判性，朱熹与陈同甫的三代之辩是最有代表性的例子。朱熹秉持三代理想，以天理和人欲为分际，贬抑汉唐，认为汉高帝已有私意，至唐太宗则“无一念之不出于人欲”，完全“假仁假义以行其私”，朱熹继续批判道：

若以其能建立国家，传世久远，使谓其得天理之正，此正是以成败论是非，但取其获禽之多，而不羞其诡遇之不出于正也。千五百年之间，正坐如此。所以只是架漏牵补过了时日。其间虽或不无小康，而尧舜三王周公孔子所传之道，未尝一日得行于天地之间也。若论道之常存，却又初非人所能预。只是此个，自是亘古亘今常在不灭之物。虽千五百年被人作坏，终殄灭他不得耳。

相反的，陈同甫肯定历史的现实，以为“夏商周之制度定为三家，虽相因而不尽同”，“高祖、太宗，及皇家太祖，盖天地赖以常运而不息，人纪赖以接续而不坠”。如果，“千五百年之间，天地亦是架漏过时，而人心亦是牵补度日，万物何以阜蕃而道何以常存乎”。两相对照，朱熹既认定尧舜之道未尝一日得行于天地之间，

一千五百年来只是架漏牵补过了时日，又坚信道是古今常在不灭之物，其基本用意是要掌握一个超越的理想，以批判真实的历史世界。

墨家方面，墨子的设想是，原始社会由于没有国家政长的统制管束，人人各执己意，交相争斗，天下乱如禽兽，他说：“古者民始生，未有刑政之时，盖其语人异义，是以一人则一义，二人则二义，十人则十义，其人兹众，其所谓义者亦兹众。是以人是其义，以非人之义，故交相非也。是以内者父子兄弟作怨恶，离散不能相和合。天下之百姓，皆以水火毒药相亏害。至有余力不能以相劳，腐臭余财不以相分，隐匿良道不以相教，天下之乱，若禽兽然。”于是选天下之贤者立为天子，建立国家组织，行使政治权力，以统制管束万民。这是墨子的国家起源论，说明文明的进步。

法家当然最不相信黄金时代的存在。史学家以实际的眼光也否定有所谓的黄金时代。司马迁反对老子“小国寡民”的历史退化观，接受历史的现实，他说：“然战国之权变亦有可颇采者，何必上古。秦取天下多暴，然世异变，成功大。传曰‘法后王’，何也？以其近己而俗变相类，议卑而易行也。”刘知几直接撰述《疑古》一文，针对古史传说提出十疑，例如，他说尧舜之世并非“克明俊德，比屋可封”，而是“小人君子，比眉齐列，善恶无分，贤愚共贯”。更明言：“必称周德之大者，不亦虚为其说乎。”杜佑也指出：“缅惟古之中华，多类今之夷狄，有居处巢穴焉，有葬无封树焉，有手团食焉，有祭立尸焉。”

王船山认为“中国之天下，轩辕以前，其犹夷狄乎！太昊以上，其犹禽兽乎！禽兽不能全其质，夷狄不能备其文。文之不备，渐至于无文，则前无与识，后无与传，是非无恒，取舍无据，所谓饥则

啾啾，饱则弃余者，亦植立之兽而已矣”。人类在原始时期原来只是无质无文的直立之兽，而基本上历史是进步的，是由三代以前，“茹毛饮血，茫然于人道”，进步到后稷之时，“来牟率育而大文发焉”。进步的结果，“风教日趋于画一，而生民之困亦以少衰”。简言之，“世益降，物益备”。

在中国思想中，也许只有道家明确肯定黄金时代的存在。老子以为人类历史的发展所表现的就是黄金时代的失落，也就是道的沦丧，其沦降程序为“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼”。因此，他提出“小国寡民。……使民复结绳而用之，甘其食，美其服，安其居，乐其俗；邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死不相往来”的理想世界。

庄子对于“至德之世”的黄金时代更有详细的描述，《马蹄》篇说：

故至德之世，其行填填，其视颠颠。当是时也，山无蹊隧，泽无舟梁；万物群生，连属其乡；禽兽成群，草木遂长。是故禽兽可系羈而游，鸟鹊之巢可攀援而窥。夫至德之世，同与禽兽居，族与万物并，恶乎知君子小人战？同乎无知，其德不离；同乎无欲，是谓素朴，素朴而民性得矣。……夫赫胥氏之时，民居不知所为，行不知所之，含哺而熙，鼓腹而游，民能以此矣。

《天地》篇说：

至德之世，不尚贤，不使能，上如标枝，民如野鹿。

端正而不知以为义，相爱而不知以为仁，实而不知以为忠，当而不知以为信，蠢动而相使，不以为赐。是故行而无迹，事而无传。

《山木》篇说：

建德之国，其民愚而朴，少私而寡欲，知作而不知藏，与而不求其报；不知义之所适，不知礼之所将，猖狂妄行，乃蹈乎大方；其生可乐，其死可葬。

这样的世界是人间至乐之土，至德之世。可是从三皇五帝到尧舜禹汤文武，人类的历史就逐渐堕落下坠了，庄子借老聃训斥子贡的口气，说明堕落的过程是：“黄帝之治天下，使民心一”，这时人不知亲疏；“尧之治天下，使民心亲”，人开始分别亲疏；“舜之治天下，使民心竞”，人开始互相竞争；“禹之治天下，使民心变”，人开始存心为己，动用刀兵。从此以后，“民之于利甚勤，子有杀父，臣有杀君。正昼为盗，日中穴阾。”所以，总结来说：“大乱之本，必生于尧舜之间，其末存乎千世之后，千世之后，其必有人与人相食者也。”

《淮南子》继续发挥这种观点，认为人类历史存在过一个“浑浑苍苍，纯朴未散”，“机械诈伪，莫藏于心”的至德之世。到了黄帝的时代，开始“别男女，异雌雄，明上下，等贵贱”，但仍然是一个“百官正而无私，上下调而无尤，法令明而不暗，辅佐公而不阿，田者不侵畔，渔者不争隈，道不拾遗，市不豫贾，城郭不关，邑无盗贼，鄙旅之人，相让以财，狗彘吐菽粟于路，而无仇争之心”的

时代。降及夏后之世，“嗜欲连于物：聪明诱于外，而性命失其得”，至周室之衰，“浇淳散朴，杂道以伪，俭德以行，而巧故萌生”，至德之世已经消失，历史进入衰世。此时，人主“夏屋宫驾，县联房植，撩檐椽题，雕琢刻镂，乔枝菱阿，芙蓉芰荷，五采争胜，流漫陆离”；百姓却“专室蓬庐，无所归宿，冻饿饥寒，死者相枕席”。到了战国时代，攻城滥杀，“所谓兼国有地者，伏尸数十万，破车以千百数，伤弓弩矛戟矢石之创者，扶举于路，故世至于枕人头，食人肉，菹人肝，饮人血，甘之于刍豢”，这是人类最悲惨的时代。因此，天下合为一家以后，《淮南子》的作者所最期待的就是“使万物各复归其根，则是所以修伏羲氏之迹，而反五帝之道”。

这种历史退化观，降及后世，每遇动乱，即被发挥，尤以魏晋之世为然。阮籍对于历史发展的看法是：“三皇依道，五帝伏德，三王施仁，五霸行义，强国任智，盖优劣之异，薄厚之降也。”历史在一步一步退化之中。阮籍相信有一个“太素之朴”未散的时代，在那个时代，“刑设而不犯，罚著而不施”，“善恶莫之分，是非无所争”。整个来说，就是“害无所避，利无所争。放之不失，收之不盈。亡不为夭，存不为寿。福无所得，祸无所咎。各从其命，以度相守。明者不以智胜，暗者不以愚败。弱者不以迫畏，强者不以力尽。盖无君而庶物定，无臣而万事理。”及至大朴既散，三王、五霸、强国之世接踵而来，君主之制形成。这时候，“怀欲以求多，诈伪以要名。君立而虐兴，臣设而贼生。坐制礼法，束缚下民。欺愚逛拙，藏智自神。强者睥视而凌暴，弱者憔悴而事人。假廉而成贪，内险而外仁”，“尊贤以相高，竞能以相尚，争势以相君，宠贵以相加，驱天下以趣之，此所以上下相残也。竭天地万物之至以奉

声色无穷之欲，此非所以养百姓也。于是惧民之知其然，故重赏以喜之，严刑以威之。财匮而赏不供，刑尽而罚不行，乃始有亡国戮君溃散之祸”。在阮籍看来，历史沦降的结果，没有一个朝代能逃脱灭亡的命运。

鲍敬言认为历史的下坠就是从无君之乐转变为有君之苦：“曩古之世，无君无臣，穿井而饮，耕田而食。日出而作，日入而息。泛然不系，恢尔自得。不竞不营，无荣无辱。……山谷不通则不相并兼，士众不众则不相攻伐”，“势利不萌，祸乱不作。干戈不用，城池不设。万物玄同，相忘于道。疫厉不流，民获考终。纯白在胸，机心不生。含哺而嬉，鼓腹而游”。这是人类的黄金时代，等到君臣既立，众慝也就日滋，人类的困苦随之而起：“道德既衰，尊卑有序。繁升降损益之礼，饰绂冕玄黄之服，起土木于凌霄，构丹绿于棼撩。倾峻搜宝，泳渊采珠。聚玉如林，不足以极其变；积金成山，不足以瞻其费。……尚贤则民争名，贵货则盗贼起。见可欲则真正之心乱，势利陈则劫夺之涂开。造创锐之器，长侵割之患。”其结果则“人主忧慄于庙堂之上，百姓煎扰乎困苦之中”。

《无能子》书出之时，正值黄巢起事，国势已无可挽回，感愤激切之余，再度提出历史的退化观。太古之时，人虫同源而平等，人类亦平等而自由：“无男女夫妇之别，父子兄弟之序。夏巢冬穴，无宫室之制。茹毛饮血，无百谷之食，生自驰，死自仆。无夺害之心，无瘞藏之事。”

治乱实即盛衰，司马迁以“原始察终，见盛观衰”的方法通古今之变，也得出任何事物必由盛而衰的结论。《平准书》在指出汉兴七十余年之间的繁荣景象中隐藏了“骄溢”、“兼并”、“武断”、“奢侈”、“无限度”等等败坏的因素后，说道：“物盛而衰，因其变

也。”最后并评论道：“是以物盛则衰，时极而转，一质一文，终始之变也。”这里所谓物盛则衰，一质一文的终始之变，指的正是历史的循环。

王充的史观也相信“昌必有衰，兴必有废”。国家的治乱，王朝的兴亡都是历史发展的必然现象，就像四季的循环一样：“王命之当兴也，犹春气之当为夏也；其当亡也，犹秋气之当为冬也。”也像人的生命一样：“夫朝之当亡，犹人当死。……人死命终，死不复生，亡不复存。”治乱兴亡正如自然与人生，不能有盛无衰，有生无死。仲长统同样认为存亡迭代、政乱周复是“天道常然之大数”。

王船山在这方面也有所论列，他说：“天下之生，一治一乱。帝王之兴，以治相继”，“天下之势，一离一合，一治一乱而已”。秦隋之乱有汉唐之治，六代五季之离有唐宋之合，而“乱与治相承，恒百余年而始定”。以中国历史的发展来看，“战国之争，逮乎秦项，凡数百年，至汉初而始定；三国之争，逮乎隋末，凡数百年，至唐初而始定；安史之乱，延乎五代，凡百余年，至太平兴国而始定；靖康之祸，延乎蒙古，凡二百余年，至洪武而始定”。一个治乱周期，王船山认为是五百余年“天地之气，五百余年而必复。周亡而天下一，宋兴而割据绝”。船山还更进一步指出，中国数千年的治乱循环发展在性质上经历过三次变化。商周以前，“万国各有其君，而天子特为之长，王畿以外，刑罚不听命，赋税不上供，天下虽合而固未合也。王者以义正名而合之”。这是一变。及春秋之世，诸侯分裂天下，至战国而强秦、六国交相从衡，开始一合一离之局：“汉亡，而蜀汉、魏、吴三分；晋东渡，而十六国与拓拔、高氏、宇文裂土以自帝；唐亡，而……各帝制以自崇。士其士，民其民，……。六国离，而秦苟合以及漠；三国离，而晋乍合之，非

固合也。五胡起，南北离，而隋苟合之以及唐；五代离，而宋乃合之。此一合一离之局。”这是二变。至宋迄明，“则当其治也，则中国有共主；当其乱也，中国并无一隅分据之主。”这是三变。

然而，造成历史发展形成治乱循环的状态的因素又是什么？最先提出此说的孟子，将之归于天命，认定“五百年必有王者兴，其间必有名世者”。因此，当他以五百年的周期计算过历史的发展后，虽然兴起“由孔子而来至于今，百有余岁，去圣人之世若此其未远也，近圣人之居若此其甚也，然而无有乎尔，则亦无有乎尔”的忧虑，而面露不豫之色，但仍然以充满信心的口吻说道：“由周而来，七百有余岁矣。以其数，则过矣；以其时考之，则可矣。夫天未欲平治天下也，如欲平治天下，当今之世，舍我其谁也？吾何为不豫哉？”很显然，孟子所以有“当今之世，舍我其谁”的气概，挺身欲平治天下，正由于其心中已有天时已届、世运必治的信念。

王充的治乱循环史观更是一种宿命论。他说：“人之死生，在于命之天寿，不在行之善恶；国之存亡，在期之长短、不在于政之得失。”昌必有衰、兴必有废。兴昌非德所能成，衰废亦非德所能败，昌衰、兴废，都是天时，人都知道富饶居安乐者命禄厚，却不知道国安治化行者实因历数吉之故，“故世治非圣贤之功，衰乱非无道之致。国当衰乱，贤圣不能盛。时当治，恶人不能乱。世之治乱，在时不在政，国之安危，在数不在教”。“时和，不肖遭其安；不和，虽圣逢其危”，“故时当乱也，尧舜用术，不能立功；命当死矣，扁鹊行方，不能愈病”。在这里，王充以“期”、“数”、“时”、“天时”、“历数”来解释治乱兴亡的原因，而将行为善恶、政治得失完全舍弃。虽然，王充也曾指出谷食乏绝，人无温饱则生乱争，“谷足食多，礼义之心生，礼丰义重，平安之基立”的实际观点，但

又将“年岁水旱，五谷不成”归于“非政所致，时数然也”。于此观之，王充认定治乱不关人事，人之努力徒劳无功，“人类历史不过一无目的、无意义、无归宿之治乱循环而已”。

仲长统目睹汉室之衰亡，在他的《昌言》一书中，针对历史为何不能长治久安，而要一治一乱这个问题，以专制政体为思考对象，作了精辟深入的分析。仲长统认为治乱的过程要经历三个阶段，第一阶段，群雄并据，各拥甲兵，角力斗智，最后胜者为王，建立朝代。第二阶段，天下已定，当朝者以为“普天之下，赖我而得生育，由我而得富贵，安居乐业，长养子孙，天下宴然，皆归心于我矣”。于是“贵有常家，尊在一人。当此之时，虽下愚之才居之，犹能使恩同天地，威侔鬼神。……周孔数千，无所复角其圣，贵育百万，无所复奋其勇矣”。第三阶段，终于出现了昏愚君主，“见天下之莫敢与之违，自谓若天地之不可亡也。乃奔其私嗜，骋其邪欲，君臣宣淫，上下同恶。目极角抵之观，耳穷郑卫之声。入则耽于妇人而不反，出则驰于田猎而不还，荒废政庶，弃亡人物，澶漫弥流，无所底极”，“信任亲爱者，尽佞谄容悦之人也。宠贵丰隆者，尽后妃姬妾之家也”。历史进入由治而乱的时期，最后，“遂至熬天下之脂膏，断生人之骨髓。怨毒无聊，祸乱并起。中国扰攘，四夷侵畔。土崩瓦解，一朝而去。昔之为我哺乳之子孙者，今尽是我饮血之寇雠也”。于是，朝代结束，完成了一次治乱周期。仲长统最后总结道：“存亡以之迭代，政乱从此周复，天道常然之大数也。”从人事出发，反省治乱之因，最后竟归于“天道常然之大数”的历史命定论，足见仲长统之悲观无奈。而且他还观察出自秦末以来四百多年间发生了三次大变乱，周期越来越短，灾祸愈演愈烈，战国之乱甚于春秋，秦项之暴虐甚于战国，王莽之残夷又复倍乎秦项，以至今

日又甚于亡新之时，“名都空而不居，百里绝而无民者，不可胜数”。他不禁慨叹：“悲乎！不及五百年，大难三起，中间之乱，尚不数焉。变而弥猜，下而加酷，推此以往，可及于尽矣。嗟乎！不知来世圣人，救此之道，将何用也。又不知天若穷此之数，欲何至邪？”仲长统的理乱观最后所表现的是悲观之治乱循环退化论，历史将循此退化路线及于尽头。

王船山也将治乱循环归于天道或气数，以为“一治一乱，天也。犹日之有昼夜，月之有朔弦望晦也”。同样，气数穷尽则必亡，如：“（晋）明帝不天，中原其复矣乎？天假五胡以乱中夏，气数之穷也。”而气数大致经历百年或数百年便开始衰竭：“呜呼！一代之兴，传至五世七世，祚运已将衰矣。百年内外，且有灭亡之忧。一旦天不佑而人不归，宗庙鞠为茂草，子孙夷乎舆皂，陌纸杯浆，无复有过陵园而洒涕者！”但是王船山历史哲学的洞见在于不“舍人而窥天，舍君天下之道而论一姓之兴亡”。天道气数之外，更加入了人道，合而观之：“治乱合离者，天也；合而治之者，人也。……一合而一离，一治而一乱，于此可以知天道焉，于此可以知人治焉。”天道与人治同为造成治乱循环的因素，所以，他说：“方乱而治人生，治法未亡，乃治。方治而乱人生，治法弛，乃乱。”人为现象在天道循环中仍具有决定性力量。因此，王船山没有王充、仲长统等人的悲观宿命论。

同样目睹明室衰亡的宋应星也从天运人事双方面来看治乱循环的形成，他说：“治乱，天运所为，然必从人事召致。萌有所自起，势有所由成。”《野议》一书即为采究乱因之作。

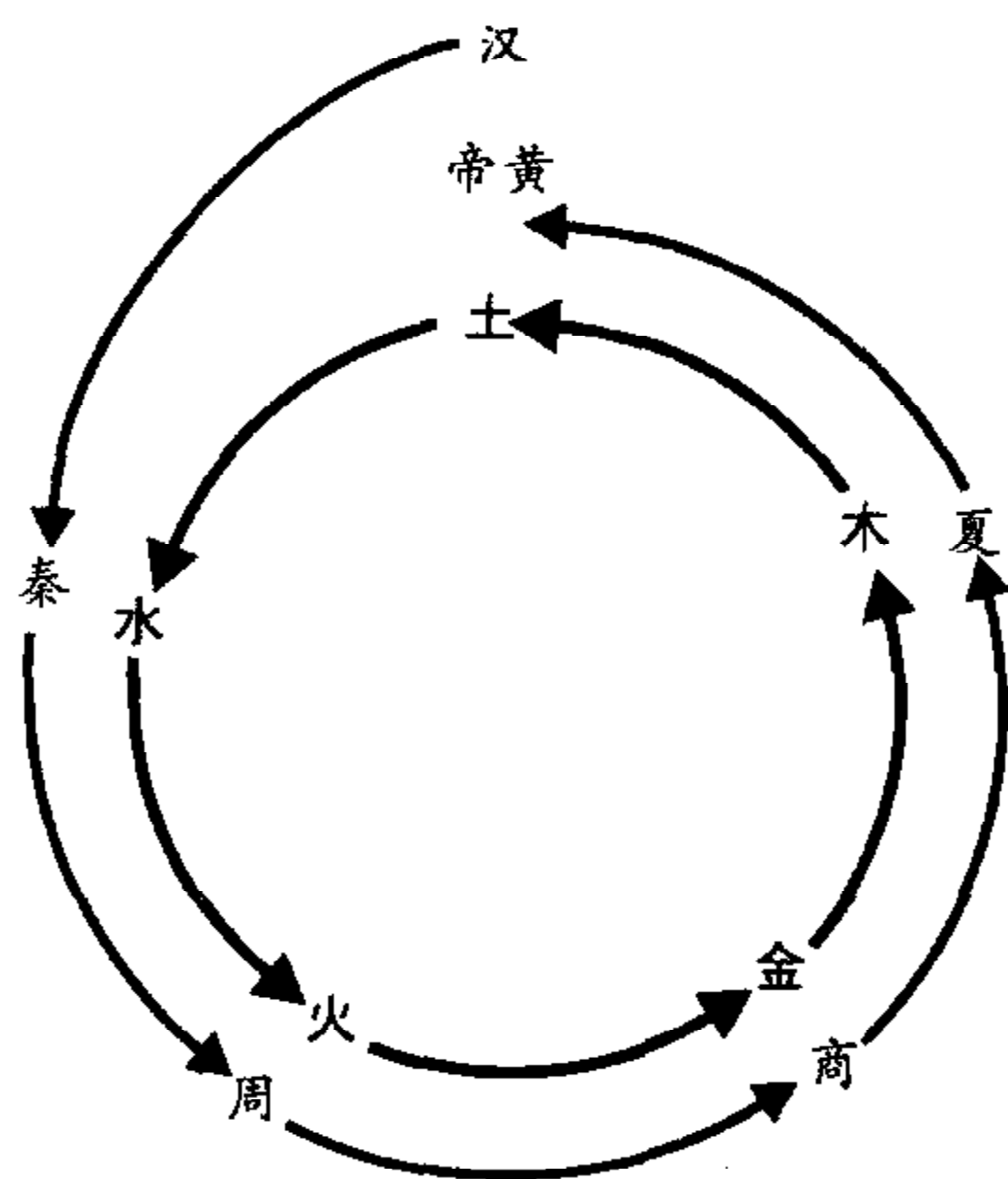
悲观宿命论之外，王船山、宋应星的观点代表了中国历史思想中的理性理解。

五德三统

阴阳最早概指自然现象，春秋初年周朝内史如叔兴辈，专以阴阳变易解释自然现象，至公元前5世纪前后，金木水火土五行之说出现，兼含星历与自然元素二义，并配上十干十二支的符号，用来解释人事的变化，天象人事且有互相对应的关系，子思即曾“案往旧造说，谓之五行。……孟轲和之”。五行说似有更进一步发展。战国末期，社会动乱不堪，人心危困彷徨，驺衍因为目睹有国者淫侈不尚德，以致不能施及黎庶，“乃深观阴阳消息，而作怪迂之变”，将阴阳与五行结合，赋予新义，创“五德终始说”，解释历史发展的律则，开启了机械的命定循环论。

五德终始说的主要内容是：“称引天地以来，五德转移，治各有宜，而符应若兹。……然要其归，必止乎仁义节俭，君臣上下六亲之施。”所谓五德，是确定每一代帝王的运命，自有其在五行上所属之先天德性，五行相胜，循环不已，终而复始，天子所据之德也跟着循环，终而复始，形成朝代的更迭，历史的演变。驺衍曾著有《邹子》及《邹子终始》二书，对此说必有详细的析论，惜已失传。但从《吕氏春秋》所保存的片断，我们知道五德是以“土木金火水”五行相胜的原理相次转移的，其顺序为土德首胜，木胜土，故木德

继之，金胜木，故金德次之，火胜金，火德次之，水胜火，水德次之，土再胜水，又开始另一循环。每一德盛行之时，必有与此德相配合的特殊服色、特殊政治精神和政治制度，因此又有“月令说”。落实在历史的发展上，驺衍认为黄帝是土德，夏禹是木德，商汤是金德，周文是火德，其代周者自必为水德。所以五德终始说基本上是一种命定的循环论，也是“螺旋式的历史观”。其进展如图所示。



五德终始说还强调“政教文质者，所以云救也。当时则用，过则舍之，有易则易也。故守一而不变者，未睹治之至也”。所谓《易》就是随着五德之运而变通。秦人在政教上也主张变通，故始皇即位，推演驺衍之说，以秦为水德，代周之火德。五德终始说暗示天命不能永远存在，此德必衰，彼德必兴，易姓受命乃为常事。可笑的是，始皇一方面自称水德，一方面却又宣称“二世三世至于万世，传之无穷”。

儒家学者董仲舒在阴阳五行思想气候的影响下，提出了“天人相与”之学，接受并改造了阴阳五行思想。他认为天有十端，天、地、阴、阳、火、金、木、水、土、人，统括为四类，天地一组，

阴阳一组，五行一组，人自成一组。天道终而复始，循环不已，这种形态，通过五行的演变表现出来。董仲舒的发明是在五行相胜说之外，又加上了五行相生的说法，合而观之，董仲舒的理论是：

天地之气合而为一，分为阴阳，判为四时，列为五行。行者行也，其行不同，故谓之五行。五行者五官也、比相生而间相胜也。……

东方者木，……木生火。南方者火，……火生土。中央者土，……土生金。西方者金，……金生水。北方者水，……水生木。

以这个天道观为基础，董仲舒在历史观上提出三统说的历史发展观，截取五德说的五分之三，略加政变，并加上一套更为详密的制度系统，把五德说作了改造。他认为各朝代的递嬗归之于黑统、白统、赤统三个统的循环，王者继位受命自天，天子依所得之统，改制作科。落实到历史上，汤时正白统，文王时正赤统，《春秋》应天作新王，时正黑统。而孔子作《春秋》，是为汉立制，影射汉亦应为黑统。

三统只是一个小循环，三统之外，又有商、夏、质、文四法，此四法，犹如四时，终而复始，穷则返本。落实到实际的历史上，舜法商，禹法夏，汤法质，周法文。如此，到汉又该法商而王了。三统和四法组成一个大的循环，所以三统说认为必须经历十二代才能完成一个循环周期。为了配合三统说，董仲舒更有忠、敬、文三致之说，由于各代政治必生弊病，三教也就自然要轮番更替。

依照这样的三统说，汉居于第二循环之首。继夏而为黑统，法

商而王，当行忠政，这些都是汉继夏、商、周之后必然的发展趋势。然而，董仲舒毕竟是个儒者，承受公羊学，深明文化因累积而日益丰富，历史因绵延而日益增长，所以在命定的机械循环论之外，又提出“存三统”之说，主张在位帝王必须存前二代的后嗣以大国，各存礼乐制度，此即存三统。再往前据五代合称五帝，封其后代以小国，自行奉祀，五帝之前的九代，则为九皇，只存名号，九皇之外，便列为民。而且，董仲舒认可的变只是国都、称号、正朔、服色的变化，文质方面的损益，至于“道”那是不变的。

后来刘歆根据董仲舒的三统说，作《三统历》，假三统之名论五行相生，认为历代兴衰是依照五行相生的顺序进行的。东汉的《白虎通》也承继三统说，作更进一步的发挥。

汉代的机械循环论影响深远，在实际的政治上，为表明受命自天，不断有改德运动。高祖初起时倡火德，用赤帟，即位后，复袭秦据水德，文帝以降，土德、水德之争不断，至武帝即位仍无定论，董仲舒的三统说应运而生。王莽篡汉，为使政权合法化，视己为黄帝与舜之后，汉则为尧后。黄帝既为土德，故他亦应续火德而有土德。舜既受尧的禅让，故他也要重演故事，这些他都认为是命定的：“赤世计尽，终不可强济。”刘歆的《三统历》自然也认为王莽以土德继汉之火德，是历史发展的预定安排。刘秀复兴之后，则以火接续西汉之火。

机械循环论认定“自古及今未有不亡之国”，而且皆有定数，所以东汉有些纬书便把每一德统的年数都明白规定，如“黑帝治八百岁，运极而授木。苍帝七百二十岁而授火”（《春秋纬保乾图》），“苍帝之治八百二十岁。……自帝之治六十四世”（《尚书纬运朝授》）。公孙述据蜀称王时，“妄引讖记，以为孔子作春秋为赤制而

断十二公，明汉至平帝十二代历数尽也”。自称以金代王莽之士，光武帝致书劝公孙述勿效王莽时，竟言：“汉家九百二十岁，以蒙孙亡，受以丞相，其名当涂高。”以中兴之王预言自己的王朝920年后将亡于蒙孙之手，得国的是丞相当涂高，足可说明命定循环论之深入人心。

除此而外，类似的命定循环论层出不穷，此为当时思想气候所致。如西汉经师翼奉发挥齐诗的“五际”循环论，认为“易有阴阳，诗有五际，春秋有灾异。皆列终始，推得失，考天心，以言王道之安危”。“天道终而复始，穷则反本，故能延长而无穷也”。甚至《易》传中的《说卦传》也用了八卦的方位来说明五行相生的原理，认为乾在西北、兑在西合为金，坤在西南为地(土)，巽在东南、震在东合为木，离在南方为火，坎在北方为水，艮在东北为山(土)。八卦说与五行相生说于是结合为一。

汉代的《易经》思想也已变为象数易，最重要的是将卦象的排列和五行、干支、律历等数配合，企图以整齐一致的排列方式来解说万物盛衰循环的原理，其中以京房的排列最有系统。及至宋代，邵雍的《元会运世》说，把这种有秩序的循环观念发展到高峰。依照邵雍的意思，天地虽大，也是形器，既是形器，自然也有毁坏的一天。旧天地毁灭时，新天地复生，如此终而复始，循环不已，直至无穷。由元之元，元之会，元之运到元之世，天地是一个始终，其数是一元、十二会、三百六十运、四千三百二十世，一世三十年，所以总共为十二万九千六百年，其后新天地复起，再由会之元，会之会，会之运到会之世，天地又一始终，如此推算下去，最后到“世之世”，数已穷，穷则变，变则生，又由元之元开始另一循环。如此循环不已，直至无穷。就历史的发展言，三皇时代，如同一年

的春季，五帝时代，如同一年的夏季，三王时代，好比一年的秋季，五伯时代，好比一年的冬季，战国时代好比冬季的余绪。邵雍这种天地生长成毁的历史循环观，还有一个特色是，定唐尧为天下文明最盛的时候，在此之前有所不及，在此之后日渐退化，自尧舜至宋三千余年间从没有治满六十年而化一天下风俗的时候。邵雍又将尧即位之年至后周显德六年(959年，次年赵匡胤即位为宋太祖)间的重大治乱事迹，以事系年，编成一部编年史。邵雍的历史退化论被王船山评为：“泥古过高，而菲薄方今，以蔑生人之性。”

纯就历史的著述而言，司马迁虽然在《太史公自序》中提到“阴阳四时、八位、十二度、二十四节各有教令，顺之者昌，逆之者不死则亡”是“未必然也”，故曰“使人拘而多畏”。排斥了阴阳五行的命定论，在“三代世表”中则指出各家以“终始五德之传”建立古史系统的互相乖异和不可信，但是司马迁的春秋学“闻诸董生”，所以也提出了忠、敬、文的循环论：

夏之政忠。忠之敝，小人以野，故殷人承之以敬。敬之敝，小人以鬼，故周人承之以文。文之敝，小人以僂，故救僂莫若以忠。三王之道若循环，终而复始。周秦之闲，可谓文敝矣。秦政不改，反酷刑法，岂不缪乎？故汉兴，承敝易变，使人不倦，得天统矣。

这种循环论以及汉得天统的观念显然来自董仲舒的三统说。司马迁甚至还说：

夫天运，三十岁一小变，百年中变，五百载大变；三

大变一纪，三纪而大备，此其大数也。为国者必贵三五。

这显然与王者应天运之变的机械循环论有关，足见太史公也受到当时流行思想的影响。

班固作《汉书》则完全接纳机械的命定循环论，论高祖之得天下是：“汉承尧运，德祚已盛，断蛇著符，旗帜上赤，协于火德，自然之应，得天统矣。”《律历志》根据《三统历》，说明朝代的更替是按照必然的程序进行的，历史在命定的安排中循环发展。

综观之，五德三统的机械循环论为两汉时期最重要的历史发展观，两汉之后仍留存人心。

三世进化

董仲舒受公羊学，将“春秋分十二世以为三等，有见，有闻，有传闻”，但三等之间并无进步之旨。何休亦承公羊学，其天人观念与董仲舒大致相同，唯在阐扬《春秋》的政治理想上，所提出的三世历史进化观则为前人所无。

何休将《公羊传》：“所见异辞，所闻异辞，所传闻异辞。”一语加以引伸发挥，认为隐、桓、庄、闵、僖五公时代为孔子所传闻之世，于此世见治超于衰乱之中。文、宣、成、襄四公时代为孔子所闻之世，于此世见始升平。昭、定、哀三公时代为孔子所见之世，于此世，著治太平。春秋十二君，二百四十年之中，就是由据乱至升平，终至太平的进步过程，充分肯定历史进化的理想。因此：三世之义实为历史进化论。

汉末，天下大乱，《公羊传》逐渐式微，魏晋以后，公羊义理已无人探讨，三世进化观终于断绝。直至清中叶，因考据学已渐走入末途，庄存与乃提倡义理的研究，重新振兴公羊家的学术思想，三世之义得以复活。加上清世由盛而衰，内忧外患日益严重，思想家据公羊学的政治理想提出政治变革的要求，三世进化论蓬勃发展，成为晚清最重要的历史发展观。

魏源认为“五帝不袭礼，三王不沿乐”，“上古之风，必不可复”，而“变古愈尽，便民愈甚”。所以历史如流水，往而不可复，一往向前，越变越进步。他又根据公羊三世说，把历史分为太古、中古、末世三世，在进化之外，并赋予循环论的义旨，他说：“夫治始黄帝，成于尧，备于三代，殁于秦。”以黄帝、尧、舜时为太古，三代为中古，春秋战国进入末世，秦代达到末世之极，到汉代，“气运再造”，脱离末世，再入太古，重复另一循环，人类历史即如此气化递擅，三皇至秦为一气运，汉至元为一气运，明清又一气运，中国古今历史可分为三大循环周期，即所谓“三复”。他解释其发展过程为：“天下之生久矣，一治一乱，治久习安，安生乐，乐生乱，乱久习患，患生忧，忧生治。”这是治乱循环与三世进化两种观念的结合。

谭嗣同也根据公羊三世的进化观点，结合日新之义，主张历史不断进步发展，最后进入大同之境。他提出“逆顺两三世说”，以孔子为中心，孔子以前的文明为由太平，升平到据乱的“逆三世”，以后为由据乱，升平到太平的“顺三世”。梁启超以政体的改变论三世的发展，以为据乱世“多君为政”，升平世“一君为政”，太平世“民为政”，故“世界必由据乱世而升平而太平，故其政也，必先多君而一君而无君”，最后必然进入太平、大同之世。

谭、梁的三世进化说均本之康有为。康有为可说是三世进化论的集大成者，他以公羊三世为基础。结合了《礼运篇》的大同、小康说，儒家的变通观，和西洋新说，建构了有系统的历史进化论。在康有为看来，历史是“时时维新”，“时时进化”，相信“世运既变则旧法皆弊而生过矣，故必进化而后寡过也”。“孔子之法”即“务在因时”。而且，“世界既进步之后，则断无复行退步之理，即有时为

外界别种阻力所遏，亦不过停顿不进耳，更无复返其初”。历史的演进过程则为由据乱世而升平世，而太平世。升平世相当于“礼运”的小康之道；太平世相当于大同之道。又认为每一大世中包含三世，即据乱之中有升平、太平，三世之中各有三统，又可分为三世，如此，“三世而三重(统)之为九世，九世而三重之为八十一世。展转三重，可至无量数”最后至于“诸星诸天而无穷”，其间层层升进，但是，相对的，非至其时，不得躐等。中国历史自秦汉至明清为由据乱世达于升平世中之据乱阶段，最后终将进入大同之境。康有为著有《大同书》，详细说明大同世界的内容。

晚清为历史进化论盛行的时期，自达尔文主义传入中国后，益使进化论的内容更为丰富。

儒家对于人与历史之间关系的态度，可以《易》传作为代表。《易·系辞传》认为在历史不断的循环发展中，人要“彰往而察来，而微显阐幽”，“探賾索隐，钩深致远”以及“极深而研几”，也就是应该认识以往的经验，获取教训，藉以推测未来的发展趋势，从而防患于未然。彰往与察来的基础是了解时变，防微杜渐的基础是戒慎言行，因为“吉凶悔吝者，生乎动者也”。历史既然不断变动，而吉凶悔吝又自变动中产生，所以戒慎言行就是要随时随地顺应时空和环境的变化以求“时中”，也就是要“与时偕行”（《益象》），“刚中而应”（《师象》），更要“时止则止，时行则行，动静不失其事，其道光明”（《艮卦象》）。因为“变通者，趣时也”（《系辞传》）。“君子进德修业，欲及时也”（《乾卦文言》）。如果人的行为能与时空配合，那么，“君子藏器于身，待时而动，何不利之有”（《系辞传》）？小则可以趋吉避凶，趋利避害，大则可以完成“顺乎天而应乎人”的革命事业，创造历史。《易》传相信人的行为对于历史的发展可以产生积极的作用，但一切需先“终日乾乾，夕惕若”（《乾卦九三爻辞》），需“知进退存亡而不失其正”（《坤卦文言》），需“中正以观天下”（《观象》），以达到“时中”的境界。所以《易》传肯定认为：“天

行健，君子以自强不息”（《乾卦象》），人只要体察时变，因时而惕，便可以和历史的发展结合为一。

道家所强调的人与历史的关系是无为，即避免违逆事物的天性，凡不合适的事不勉强行之，势必失败的事也不勉强为之，而应委婉以导之，或因势而成之，如此人与历史才能保持和谐的关系。

机械循环论下的人与历史的关系十分矛盾。既然历史按预定的程序前进，此德必衰，彼德必兴，则人的行为有何作用？秦始皇自据水德，但又要“至于万世，传之无穷”，这如何可能呢？刘向提出一个观念来化解，他认为“明者起福于无形，销患于未然”，可以“刘氏长安，不失社稷”。事实上，董仲舒的天人哲学也是强调以人的德行、行为来与天道交感，天下事仍大有可为。所以人的行为便成了破解机械循环论的依据。深受阴阳五行观念影响的荀悦也提出了“天人三势说”：“夫事之性有自然而成者，有待人事而成者，有失人事不成者，有虽加人事，终身不可成者。”人的行为对于历史毕竟还是有所作用。王充认为历史的盛衰均为宿命的安排，当兴之王，行动自然合于期数，适衰之国，人力无可挽回，治乱绝无关人事，如此人类历史不过一无意义之治乱循环而已。类似王充的这种思想，在中国历史中较为少见。

就治乱循环而言，孟子开创此说，但坚信五百年必有王者兴，历史大有可为。邵雍虽然认为黄金时代已过去，但“牺轩尧舜虽难复，汤武桓文尚可循，事既不同而又异，也由天道也由人”，人力大有作用。王船山认为“治乱合离者，天也；合而治之者，人也。……一合而一离，一治而一乱，于此可以知天道焉，于此可以知人治焉”。气数之外，人力亦为关键。至于历史进化论者，如公羊学者，如法家，均重变革，对于人的作为更是充分肯定。

无限之旅

犹太——基督教传统的历史观是一种线性的历史观，相信历史从上帝创造世界开始，经过亚伯拉罕订立十诫，耶稣“道成肉身”，最后以耶稣再临之时为世界的末日、人的历史的终结。这种历史观的最大意义是相信历史有一终极的目的，其发展形态是连续的、直线的，以完成救赎的计划，每一个现在都是唯一的、不可重复的。希腊传统则以循环观念为主，斯多亚学派认为宇宙的生成程序是火、空气、水、土四个时期周而复始的循环过程，每一时期的宇宙都是按照永恒不变的必然法则生成毁灭，每件事情都曾发生，将来还要发生，无穷尽地重演下去。亚里斯多德与柏拉图也相信时间会再回到起点，所有的事物都会回到起始时的状态。在这种历史观下，将来是封闭的，被决定的，每一个现在不是唯一的，所有的时间都是过去的时间。印度——佛教传统也是保持着循环的观念，宇宙一切都被不可趋避的轮回所笼罩，历史的唯一性并不存在于印度思想中，因此一般认为在世界几大文明中，印度最缺乏历史心灵。

中国在这方面的观念显然线性与循环两者兼具，但又有其别于两者的特殊内涵。就像辩证的发展是中国哲学的基调之一，常、变观念的掌握是中国历史发展观念的主要特点。哲学上，辩证的发展

超越了线性的推理，以“对立统一的分析方法来认识宇宙中万事万物相转化的复杂关系以及各自发展的内在理由”。如果以线条或图案来表示，新石器时代器物上，螺旋或波浪之类的曲线以及云雷或夔龙之类的纹饰似乎较能反映中国对立而统一的思维方法。历史思想上，通过常与变的并立并存，交叠推演，历史不断变化，朝向无穷发展，无有终点。以线条或图案来表示，绝非单纯的直线。虽然在常变交替中，存在着治乱盛衰、物极必反、周而复始等观念，但也绝非单纯的圆圈可以说明。这就是所谓的“生生不息”、“既济”而“未济”、“不废江河万古流”的意旨所在。

在中国历史思想中，历史的意义并非表现在历史的终极目的上，而是在变动发展中显现出来，因此中国历史思想最重视对历史的观察，借以彰往察来，在现在与将来中使人有所定位，安排自己。中国历史思想又最肯定人的作为对历史的积极作用，人不是生活在预定的安排中，期待救主，人的努力也不是为了奉献给历史的终极目的，或是超越历史，解脱轮回。而是，当历史在永恒发展时，人也在作永恒的追求，人的价值存在于这个地方，历史的意义也存在于这个地方，这是中国历史思想的重要特质。

出版人：朱庆

责任编辑：徐晓 高迟

装帧设计：|合和工作室|JOY+LULU|

《中庸》说：“和也者，天下之达道也。”马克思主义认为，人类社会的未来就是“真正的人的自由的社会”，而我们现在正在走的社会主义，正是“对个人全面发展的限制的不断消灭”的过程。作为中西两种文化最基本的价值目标或理想，双方都不约而同地把焦点集中在了个人与社会的关系上。而中国，历来就不乏对这个问题的痛苦而深刻的思考，一代代的哲人和先民，成就了我们华夏族特有的思维方式和形态。

如果以线条或图案来表示华夏族的思维方式和形态，新石器时代器物上螺旋或波浪之类的曲线以及云雷或夔龙之类的纹饰似乎较能反映中国对立而统一的思维特点。吾国吾人，正是通过变与常的并立并存，交叠推演，历史不断推进，朝向无穷发展，无有终点。这就是所谓的“生生不息”、“既济”而“未济”、“不废江河万古流”的意旨所在。

本文立足于“自由”和“和谐”两大主题，通过对中国古圣先贤对于个人和社会的关系的思考，从人性、天道、自然、天下观、夷夏观等问题入手，深入浅出地阐释了中国人的和谐自由观。

全书深入挖掘中国人和谐自由的精髓，又游刃于中西方文化而有余，气象宏大，志深笔长，让人在深入浅出中领悟到天地人的大智慧和大情怀。

上架建议·文化

ISBN 978-7-80206-600-7



9 787802 066007 >

定价：32.60元

