

· 文學研究 ·

## 先秦“人”的發現與人文精神的形成

楊春時

---

[提 要] 先秦時代的思想譜系,是以人的發現為指向展開的。殷商時期是神權與王權一體化的時代,在巫神文化之下人作為主體還沒有形成。在周代貴族社會,巫神文化消退,發現了“民”,形成了民本思想,但民還是一個階級性的、集合性的概念,而不是一個普遍性的、規定性的概念,人本身還沒有被發現。春秋戰國時期,發生了社會文化變革,平民社會、文化取代貴族社會、文化,普遍性的、規定性的“人”被發現,產生了以“仁”為中心的人本思想,於是人文精神形成。

[關鍵詞] 先秦思想 人的發現 人本思想 人文精神

[中圖分類號] I209; B22 [文獻標識碼] A [文章編號] 0874-1824(2020)02-0146-14

---

關於先秦文化的人文精神的定性,經歷了一個歷史過程。最初的研究,是發現周代開創了一個德治社會。王國維認為殷周之際社會文化變革的關鍵是“德”的確立,他指出:“殷周之興亡,乃有德與無德之興亡”<sup>①</sup>郭沫若繼承了這個思想,他指出德的觀念是西周以來的新思想,是西周天道觀中的“新意思”。<sup>②</sup>朱自清則更直接地說,殷周之際的變革是從“鬼治主義”轉向“德治主義”。<sup>③</sup>可以說,關於周代以來的“德”的觀念的研究,是對先秦人文精神的初步考察。近年來,在前人研究的基礎上,更多的學者以人文精神來規定先秦思想,並且把春秋戰國作為人文精神形成的時期。較早的相關論文有王一儂的《先秦儒家人文精神與中國傳統社會政治之關係》(《上海大學學報》,1996年第6期)、萬俊人的《儒家人文精神的傳統本色與現代意義——試以先秦儒家倫理為例:一種比較的闡釋》(《浙江社會科學》,1998年第1期)。直接研究先秦儒家人文精神的專著有韓星的《先秦人文精神》(陝西人民出版社,2012年)。這些研究雖然只是開端,但又是中國文化思想史研究的重要進展。值得注意的是,有人已經以人本思想來定性先秦文化,從而突破了以往的“民本思想”的定性。這方面的論文較早的有徐傑令的《先秦人本思想述論》(《東北師大學報》,1996年第3期),後來也有若干文章論及了先秦人本思想。但是,這些文章多為描述性的論述,尚有待於更深入的學術論證。筆者認為,先秦時代的思想沿革,是從商代的神本思想到周代的民本思想,再到春秋戰國的人本思想,最終人文精神形成;這一思想沿革的根本在於對“人”的發現。因此,應該以“人”的發現為中心,更系統地考察人文精神的形成和先秦思想譜系,以推進對先秦思想的研究。

## 一、殷商巫神文化與“人”的缺位

堯舜是傳說時代，夏代雖有史書記載但不可考，故中國文明史的起點應該從殷商算起。《禮記·表紀》曰：“夏道尊命，事鬼神而遠之，近人而忠焉，先祿而後威，先賞而後罰，親而不尊；殷人尊神，率民以事神，先鬼而後禮，先罰而後賞，尊而不親；周人尊禮而尚施，事鬼神而遠之，近人而忠焉，其賞罰用爵列，親而不尊。”關於夏代的且不論，對殷商和周代的描述雖有想像成分，但也透露出一些真實的歷史信息。殷商時代，神本思想排斥了人的地位，人還未掙脫神權牢籠而被發現和承認。

關於殷商社會的性質，有奴隸社會與封建社會等不同說法。殷商社會的奴隸主要不是從事農業生產，而是用於輔助性的生產、服務活動以及殉葬、祭祀，因此不屬於經典的奴隸社會。從經濟關係上說，殷商是保留著農村公社殘餘的領主制度，領主佔有土地分配給農民耕種，收取貢賦和勞務；同時也有奴隸制存在。從社會關係上說，殷商是家長制氏族貴族制度，保留著氏族血緣關係，商王以氏族首領身份統治百姓。從國家形態上說，是通過軍事征服造成的多部族附屬“大邑商”的聯合體，形成由商王直接統治的王畿和附屬於商的各方國構成的散漫的國家。文化上則是以天帝崇拜、自然崇拜和祖先崇拜為特徵的巫神文化。大致可用幾個基本概念來規定殷商文化：帝、巫、眾、畏。

所謂帝，是殷商崇拜的最高神，其下則有一些自然神和祖先神靈。殷商文化是崇拜上帝以及自然神、祖先的巫神文化。《禮記·表記》云：“殷人尊神，率民以事神，先鬼而後禮。”天帝是眷顧商族的宗神，還不是普天下共同信奉、保佑天下人的神。“天命玄鳥，降而生商。”（《商頌·玄鳥》）商人認為上帝降大命於商，保佑商王的統治和商族的福祉。因此，在周國崛起威脅殷商國祚時，祖伊警告紂王民怨沸騰、“天棄我”，而紂王仍說：“嗚呼！我生不有名在天。”（《尚書·西伯戡黎》）商人認為，上帝不僅有號令自然的力量，也管理著世間一切事物，因此上帝崇拜就成為殷商的宗教，而這種早期宗教又與巫術沒有分離，帶有非理性成分。殷商統治者還認為其祖先神靈可以作為賓客而“在帝左右”，能夠依據上帝的旨意降福或降災。因此，上帝崇拜與祖先崇拜是結合在一起的。

所謂巫，即巫師，女稱巫，男稱覡，卜辭中稱為“貞人”、“作冊”等，是指具有通達上帝、諸神和祖先的功能的祭司。巫可以溝通上帝、自然神和祖先神靈，這就構成了巫神文化。殷商是神權與王權一體化的專制國家，商王為上帝元子，不僅獲得上帝之授權和祖先之保佑，而且作為最高的祭司壟斷了占卜和祭祀上帝、諸神及祖先之權，從而具有了統治的合法性和絕對權力。卜辭曰：“我其祀賓，作帝降若，我勿祀賓，作帝降不若。”<sup>④</sup>巫覡不僅作為神職人員，具有占卜、預知天命、通鬼神的能力，也作為行政官吏輔佐商王，擁有政治權力。周公說歷代商王都得到了巫史的輔佐：“我聞在昔，成湯既受命，時則有若伊尹，格於皇天。在太甲時，則有若保衡。在太戊時，則有若伊陟、臣扈，格於上帝。巫咸又王家。在祖乙時，則有若巫賢。在武丁時，則有若甘盤。率惟茲有陳保又有殷，故殷禮陟配天，多歷年所。”（《尚書·君奭》）《史記》也有類似記載：“帝太戊立，伏涉為相。……伊步贊言於巫成。巫咸治王家有成，……帝祖乙立，殷復興。巫賢任職。”（《史記·殷本紀》）巫神文化形成了所謂“殷禮”，即一套祭祀鬼神、祖先、諸神的儀式，“殷禮”還不具有道德性。

所謂眾，是殷商統治者對底層勞動者和奴隸的稱謂，體現了統治者的政治觀念。甲骨文有‘眾’字，一般解釋為日下三人的象形，是農民在太陽下辛苦操作的形象。《尚書》中多有“眾”的概念，如“格爾眾庶，悉聽朕言”（《湯誓》）、“格汝眾，予告汝訓汝，猷黜乃心，無傲從康”（《盤庚上》）都是商王在訓戒臣民。眾的稱謂與“予（余）一人”相對，表明了殷商政治的專制性質。殷商社會，人還未成為主體，理性的主導還沒有發生，統治者沒有產生尊重民意、維護民生的民本思想，只依靠

鬼神威嚇和暴力來維護統治，民眾是威嚇和奴役的對象。在殷商巫神文化體系中，獨立的道德也沒有發生，郭沫若考證“德”字是在周代出現的。殷商統治者不是根據道德而是依據所謂神意（實質是自己的意志）進行暴力統治。大量甲骨文卜辭以及人殉遺跡，證明了殷商文化的巫神性質和殷商社會對人的壓迫。《尚書》中的商代文獻雖可能經過後代篡改，滲入了理性因素（如關於“民”、“德”的論述），但仍保留著明顯的鬼神威嚇和暴力統治的敘述。商湯革命雖列舉夏桀虐民的罪狀，但主要還是以上帝名義“奉行天罰”，且對不服從者進行暴力威嚇。《湯誓》云：“有夏多罪，天命殛之……予畏上帝，不敢不正……爾尚輔予一人，致天之罰，予其大賚汝。爾無不信，朕不食言。爾不從誓言，予則孥戮汝，罔有攸赦。”盤庚遷都遇阻，聲言對敢於反抗的民眾嚴厲鎮壓：“乃有不吉不迪，顛越不恭，暫遇奸宄，我乃劓殄滅之，無遺育，無俾易種於茲新邑。”（《尚書·盤庚》）

所謂畏，是殷商時代的基本的社會心態和文化觀念，即《禮記》所說的“尊而不親”。在巫神文化之中，對鬼神以及以鬼神名義統治的君主的畏懼是基本情緒，商湯云“予畏上帝”，就體現了對於上帝、鬼神的畏懼。殷商即將亡國，微子與父師談話，父師曰：“王子，天毒降災荒殷邦，方興沉湎於酒，乃罔畏，弗其耇長，舊有位人。”（《尚書·微子》）強調了對於天命、人事的畏懼意識。從根本上說，這種畏懼表明人類自身的弱小和卑下，屈服於世界面前。在這種神權與王權一體化的統治下，統治者也以鬼神和暴力威嚇民眾，製造畏懼心理。在《尚書·商書》中，殷商統治者對民眾和下級官員的訓戒都語氣嚴厲，恐嚇意味甚濃。如訓戒官員：“汝不和吉言於百姓，惟汝自生毒，乃敗禍奸宄，以自災於厥身，乃既先惡於民，乃奉其恫，汝悔身何及？相時憊民，猶胥顧於箴言，其發有逸口，矧予制乃短長之命！汝曷弗告朕而胥動以浮言？”（《尚書·盤庚》）還以祖先神靈恐嚇眾人：“古我先后既勞乃祖乃父，汝共作我畜民。汝有戕則在乃心，我先后綏乃祖乃父。乃祖乃父乃斷棄汝，不救乃死。”（《尚書·盤庚》）在這種鬼神壓迫和暴力統治下的生存狀態中，人與自然、人與社會、人與人之間都不可能發生理性的關係，人還沒有成為主體，人文精神還沒有形成。

## 二、周代的民本思想與人文精神的奠基

周武王推翻殷商建立周王朝，不僅是朝代變換，也是社會、文化的變革。王國維指出：“中國政治與文化之變革，莫劇於商周之際。”<sup>⑤</sup>作為社會變革，周天子“封建親戚，以番屏周”，以家天下的封建制代替了部族社會，建立了家國一體的宗法制度和貴族領主社會，形成了嚴格的等級制度，即所謂天子、諸侯、卿大夫、士、庶人等，上級授權和土地給下級，下級聽命於上級並繳納貢賦，“公食貢，大夫食邑，士食田，庶人食力”（《國語·晉語》）。作為文化變革，周代開始擺脫巫神文化，建立了禮樂制度，民本思想發生，人的發現走出了第一步，人文精神初露曙光，但還沒有獲得“人”的自覺。

周代由神性轉向德性，建立了禮樂文化。禮樂是周代的核心文化形態，傳為周公所創制。周禮是一套貴族階級施行的宗教、政治、文化規則，它取代了殷商的巫神文化（即所謂殷禮）。“周人尊禮尚施，事鬼神而遠之。”（《禮記·表記》）“人道親親也。親親故尊祖，尊祖故敬宗，敬宗故收族，收族故宗廟嚴，宗廟嚴故重社稷，重社稷故愛百姓，愛百姓故刑罰中，刑罰中故庶民安，庶民安故財用足，財用足故百志成，百志成故禮俗型。”（《禮記·大傳》）周代人文精神的雛形，體現為天、祖、民、德、禮、敬六個概念，它們可以涵蓋周代社會文化的的基本性質。周代的最高神是天，天既是自然神，保留著自然崇拜的痕跡，也是人格神，主宰一切。殷商的上帝是其宗神，還不是天下共同崇信的神祇，與部族性的國家“大邑商”相匹配。周代以天取代了殷商的上帝，這個天不是宗神，而是普天下的神，與周代封建制度下形成的天下概念相匹配。周人意識到，天命可以轉移，並不固定屬意

於一族一性。西周統治者告誡殷商遺民：“上帝既命，侯服於周。侯服於周，天命靡常。”（《詩經·大雅·文王》）周初統治者從殷商覆亡的教訓中領會到天命難知，王朝的命運由民意決定：“天畏棗忱，民情大可見。小人難保，往乃盡心，無康好逸豫，乃其乂民。”（《尚書·康誥》）“（文王）克明德慎罰，不敢侮鰥寡。庸庸，祗祗，威威，顯民。”（《尚書·康誥》）“在今后嗣王（紂）酣身，厥命罔顯於民祗……人無於水監，當於民監。”（《尚書·酒誥》）這就是說，天命通人事，是通過民意顯現的。

祖先崇拜也是周文化的特點。殷商即有祖先崇拜，但主要是對上帝的崇拜，而周代則祖先崇拜重於對天的崇拜。周代早期，繼承殷商的祖先崇拜傳統，也認為祖先可以“在帝左右”。周代的祖先崇拜最後變成了聖王崇拜，偏向於對文王、武王、周公的尊崇，這些聖王的“祖訓”成為治國的指導思想和“德”的內容，形成了宗法禮教。周人“敬天法祖”，親親、尊尊形成了周代的家族倫理和宗法政治。祖先崇拜相對於神的崇拜，帶有一定的人文性，雖然仍然保持了距離感，是敬而不是親。

“民”是周代的發現。殷商卜辭、金文中沒有“民”字，而《周書》中有，可見民的觀念是周文化的產物。作為民的主要組成部分的庶人，不同於奴隸，有一定人身自由，但對貴族領主有人身依附關係，束縛於土地上。天子分封諸侯、諸侯分封貴族，是“授土”也是“授民”，民與土捆綁在一起。民的概念標誌著民本思想的發生。由於吸取了商王虐民導致覆亡的教訓，周統治者意識到天道靡常，惟德是輔，民意體現天命，從而提出“敬天保民”的民本思想。武王就是打著弔民伐罪的旗號，宣稱紂王無道，“俾暴虐於百姓，以奸罔於商邑。今予發，惟恭行天之罰”（《尚書·康誥》）。周初統治者發現了民，將其作為統治的基礎，認為天意體現為民意，尊重民意，愛護民生，才能體會天意。“曰天子作民父母，以為天下王。”（《尚書·洪範》）在具體施政上，周初統治者提出恤民思想：“若保赤子，惟民其康乂。”（《尚書·康誥》）周公指出統治者要戒除驕奢淫逸，體恤民情，“君子所其無逸。先知稼穡之艱難，乃逸則知小人之依”；告誡周王“繼自今嗣王，則其無淫於觀、於逸、於遊、於田，以萬民維正之供”（《尚書·無逸》）。“民”受到統治者的重視和體恤，因而區別於殷商時代的無足輕重、任由鬼神和權力支配的“眾”。民本思想是人文精神的初步形態，一定程度上把民眾從鬼神奴役和暴力統治中解脫出來，把統治的合法性轉向民心民意。但民還不是主體性的人，只是一個消極的群體，是需要體恤的生產力。民本思想就是要保護這個生產力，以防成為反叛的力量。

在商周之際社會政治變革的基礎上，文化的劇變也發生了，就是從神性轉向德性，也就是朱自清所說的從“鬼治主義”轉向“德治主義”。一般認為，德是周代才有的概念，周初金文中出現了德字，<sup>⑥</sup>其本義是天赋予統治者的品德，偏於政治倫理。德範疇的建立，標誌著由對神意的盲目服從轉向對人世規律的自覺認識。周統治者認為德是天命的體現，也是統治者必須遵行的法則。德的內涵是與民本思想相關的。周代統治者把天命與敬德聯繫在一起，他們從夏商兩代滅亡中發現了天命無常，決定國家命運的是統治者的德，“天不可信，我道惟寧王德延，天不庸釋於文王受命”（《尚書·君奭》）。《尚書·召誥》中指出，夏、商兩代覆亡的教訓，在於“惟不敬厥德，乃早墜厥命”，而周獲得天命在於有德，“惟我周王靈承於旅，克堪用德，惟典神天。天惟式教我用休，簡畀殷命”，因此統治者要敬德，以保國祚，“王其德之用，祈天永命”。從根本上說，符合天命的行為規範就是德，而天命體現為民心、民意，因此保民就是敬德。《尚書·康誥》說：“用康保民，弘於天，若德裕乃身，不廢在王命。”《尚書·召誥》說：“嗚呼！天亦哀於四方民……王其疾敬德。”這裡強調通過修德、敬德來完成保民的天命。總之，周代的德來自天命，還偏重於政治規則。

禮制是周代文化的核心。據郭沫若說，禮是後起的字，周初的彝銘中不見這個字。此說有異議，但禮在周代成為主導的、理性的社會文化規範確是事實。李澤厚認為，禮由巫術儀式轉化而

來。<sup>⑦</sup>但巫術只是禮的原型，而不是直接的發源地，因此說禮起源於巫術，混淆了原始巫術與殷商巫神文化的差別。周禮不是直接繼承原始巫術儀式，而是繼承和改造了殷禮，“殷因於夏禮，所損益可知也。周因於殷禮，所損益可知也”。（《論語·為政》）而殷禮不僅是巫術，更是早期宗教。自傳說中的“絕地天通”以來，巫術就向早期宗教轉化。因此，周禮應該直接脫胎於殷禮即殷商的巫神文化儀式。周公改造了殷禮，依據德而制禮作樂，禮樂文化就此形成。周禮保留了對天、祖先的祭祀，但天人相通，而具有了宗法禮教的內涵，以規定和調和人際關係。“夫禮，先王以承天之道，以治人之情。”“禮也者，理之不可易者也。”（《禮記·禮運》）於是，周代的禮樂文化，取代了殷商的巫神文化。禮是文化行為規範，包含了政治規範、倫理規範和宗教儀式等。周代的禮是貴族階級的行為規範，只有貴族及其子弟才能習禮、行禮，平民沒有這個資格，故有“禮不下庶人，刑不上大夫”之說。禮作為行為規範和禮節，與樂是一體的、互相配合的，共同構成了禮樂文化。樂是詩、樂、舞的組合，不止是音樂。“禮別異，樂合同”，禮儀區別等級身份，樂彌合情感，構成宗法禮教。這時的樂主要是情感化的倫理規範，它作為藝術的萌芽也包含著審美的因素，只不過還沒有獨立。

周禮標誌著理性因素戰勝了巫神因素，從而建立了文明規範，取代了巫神文化。周代商後，發表了禁酒令《酒誥》，把殷商滅亡歸結為殷人酗酒無度。這固然有節約糧食的經濟考量，但也有清理殷商巫神文化的意圖。飲酒的迷狂與巫神儀式之間本來就有直接聯繫，因此要推行周禮，必須清除殷商巫神性的酒文化，為建立理性的文明掃清道路。雖然《酒誥》允許祭祀時飲酒，但通過對飲酒的限制而打擊了濫祀習俗。周禮作為一種實踐性的禮儀符號體系，容納了宗教、政治、倫理、習俗、藝術等文化形態，實際是從巫神文化向人文、從宗教迷狂向理性文化的過渡形態。這種文化形態在世界文化史上是獨有的，與西方早期社會宗教與政治、倫理等分離的文化形態不同。

周代的基本社會心態和文化觀念是“敬”，周禮主敬，敬天、敬祖、敬王、敬德，這是由周代的封建等級制度和祖先崇拜決定的。郭沫若說：“德在精神上的推動，是明白地注重在一個‘敬’字上。”<sup>⑧</sup>《尚書·周書》中大量的使用“敬”的概念，如：“敬哉！天畏棗忱，民情大可見。”（《康誥》）“天亦哀於四方民，其眷命用懋，王其疾敬德。”（《召誥》）“祇若茲，往敬用治。”（《君奭》）“時惟爾初，不克敬於和，則無我怨。”（《立政》）“爾尚明時朕言，用敬保元子釗……”（《顧命》）“何敬非刑？何度非及？”（《呂刑》）周代的敬與殷商的巫神文化的“畏”相比，是一種相對人性化的心態，表明人與世界的某種理性的關係；同時也表明人與世界還比較疏遠，是一種非主體間性的外在關係。

### 三、春秋戰國時代“人”的發現

春秋戰國時代人本思想的建立，根源於對“人”的發現。殷商時代，人還沒有擺脫鬼神的壓迫，主體地位還沒有建立，對人的認識也沒有形成。周代初步擺脫了神權統治，人文精神初露曙光，主要體現在對“民”的發現，產生了民本思想，但這只是對被統治的人群的認識，而非對人本身的認識。春秋戰國繼承了周代的思想文化，包括關於天的信仰、祖先崇拜、民本政治、德的觀念、禮樂體系、敬的心態等，並對其進行了改造，從而發生了偉大的變革，從根本上說就是對“人”的發現，人作為普遍的概念登上了思想舞台，實現了“人”的自覺，於是人本思想形成，人文精神得以確立。

我們先考察“人”的發現和人本思想發生的歷史條件。首先，春秋戰國時代，貴族封建制度瓦解，束縛於土地上的農奴獲得了人身自由，平民社會取代貴族社會。由於分隔社會的等級制度被破壞，禮崩樂壞，平民精神高漲，平民文化取代貴族文化。這時，相對的平等思想和普遍的人的概念得以形成。其次，周代尚有存留的巫史文化進一步衰落，世俗化發生，理性崛起，從而把人從鬼神統治

下解放出來，這就發生了巫史文化向人文的轉向。同時，士的角色也從“祝、宗、卜、史”轉化為人文知識份子，他們成為人本思想的宣導者。第三，作為文化主體的士，經濟上從底層貴族淪落為平民，政治上從宮廷流落到民間，至戰國時期更成為“遊士”，平民知識份子成為人文精神的主體。第四，由於禮崩樂壞、官學下移，“卡里斯馬”解體，形成不同的學派，百家爭鳴發生。多元化的思想格局可以多方面地理解人，為“人”的自覺提供理論工具。這四個歷史條件的出現，導致人作為主體的初步形成，從而為“人”的發現和人本思想的形成奠定了基礎。

春秋戰國時代“人”的發現，首先是儒家的功勞。儒家立足於正在形成的平民的社會，面對禮崩樂壞的現實，為了重建社會秩序，提出了人的倫理本性問題，並且把對人的倫理教化作為解決社會問題的根本途徑。儒家繼承和改造了周代的民本思想，肯定了人對於神的獨立價值，發現了人的理性和感性統一的本性，把人從鬼神壓迫中解放出來。儒家的人性觀是性善論，認為道就是倫理之道，因此需要教化才能立人、立國，其人文思想就肯定了道德理性的主導。儒家也以道德來規定人的本質，從而提出了人性平等的思想，反撥了貴族等級觀念。儒家對人的維護立足於集體性，把基本的倫理關係規定為仁，以仁規定人的本質。儒家的人本思想成為中華文化精神的主體。其他學派也從不同的立場參與了“人”的發現，與儒家共同確立了中國文化的人文精神。

道家面對社會變革帶來的政治文化的混亂，把治世的理想寄託在統治者和民眾的“無欲”之上，因此關注人性之真和人的自由問題。道家對“人”的發現和人文精神的貢獻，在於對人的自然天性的肯定和維護。道家以自然天性為道，反對政治統治和倫理教化。他們看到了政治理性和道德理性對人的自然天性的戕害、壓制，而維護人的自然天性，主張無知無欲，捨棄倫常，回歸自然。同時，道家也提出了人的自然平等觀念，否定了世卿世祿觀念。道家思想一方面肯定了人性的自然層面，抵制了理性主義，另一方面也把人非社會化、具有自然主義傾向。

法家拋棄了周代的民本思想，從鞏固國家秩序、爭霸天下的立場，提出如何認識和利用人的問題。法家也發現了人，但發現的是人性惡的方面，認為人性是自私貪婪的，有欲望而無理性。因此法家把人當作驅使利用的工具，主張以刑罰和賞賜利用人性之惡，達到富國強兵的目的。法家關於人的觀念，是立足於君主統治的國家主義、功利主義，是對人的價值的貶低和對人文精神的扭曲。

墨家面對政治、道德秩序的混亂，提出了人的社會統一性問題。墨家也發現了人，這個人是群體性的、平等的人。墨家肯定了人的平等互利的兼愛，從而與儒家的有差等的仁愛不同。它主張兼愛、非攻、交相利、尚賢、尚同、明鬼等，具有平等精神和民粹主義、信仰主義傾向。

春秋戰國時代發現了“人”，有了“人”的自覺。首先要考察人的概念與民的概念以及人本思想與民本思想的區別。民的概念和民本思想在周代確立，但民有兩個規定：一是有特定的階級含義，屬於底層民眾，不包括貴族統治者。二是一個集合性的概念，而不是本質性的概念，沒有人性的內涵。這樣，人的概念就與民的概念區別開來：第一，人是一個普遍性的概念，超越了階級界限。第二，人也是本質性的概念，具有特定的人性內涵。在這個比較的基礎上，就可以區別民本思想與人本思想。春秋戰國時代，不僅繼承了周代的民本思想，還把民本思想發展為人本思想。民本思想是統治階級為了維護其統治而提出的，它承認民的生存權利，不能過度壓迫；但民不是主體，不具有與統治者相同的人性和價值，而只是有生命的生產力。而人本思想則建立在一般人類立場上，認為人是主體，並且具有同樣的人性，承認人的價值和權利，從而區別於物本主義和神本主義。

周代發現了“民”，但還沒有發現“人”。人的發現和人本思想也是春秋戰國時代先賢創造的。古文尚書的《周書》中有“惟天地萬物父母，惟人萬物之靈”（《泰誓》），此種思想不可能出現在周

初,故應判定為偽作。孔子不僅繼承、肯定了民本思想,而且發展為人本思想。孔子在民本的基礎上提出了仁民的思想。“子謂子產:‘有君子之道四焉:其行也恭,其事上也敬,其養民也惠,其使民也義。’”(《論語·公治長》)孔子更進一步站在人的立場上,重新闡釋了民本思想,也就是把恤民發展為愛民、親民。“子曰:‘道千乘之國,敬事而信,節用而愛人,使民以時。’”(《論語·學而》)這裡不僅提出了節用、使民以時的民本思想,更重要的是把它建立在“愛人”基礎上。孔子又提出“泛愛眾而親仁”(《論語·學而》),同樣把眾人當作愛的對象,這是一個根本的轉變,人本思想由此確立。孔子的人本思想深化了民本思想,他認為不僅是敬天保民,而要愛民如子、君民一體,把君民關係當作父子關係,這是對於周代民本思想的發展,把家族倫理擴展到政治領域。“哀公問政於孔子。孔子對曰:政之急者,莫大乎使民富且壽也。……孔子曰:詩云‘愷悌君子,民之父母。’未有子富而父母貧者也。”(《孔子家語·賢君第十三》)強調君民一體,也超越了周代君民分離的民本思想。“子曰:民以君為心,君以民為體。心莊則體舒,心肅則容敬。心好之,身必安之;君好之,民必欲之。心以體全,亦以體傷;君以民存,亦以民亡。”(《禮記·緇衣》)被認為是曾子所著的《大學》云:“大學之道,在明明德,在親民,在止於至善。”其中親民是明德的最主要的內容。

老子也發現了人,把人與道、天、地並列,“域中有四大,而人居其一焉”。他發現了社會的人違反自然,是一種異化,主張回歸自然的人性。他控訴違反天道的“人道”：“天之道也,損有餘以奉不足,人之道也,損不足以奉有餘。”(《道德經·第七十七章》)老子一方面主張民眾要無知無欲,利於統治,“古之善為道者,非以明民,將以愚之。民之難治,以其智多”(《道德經·第六十五章》);同時也主張統治者清靜無欲、無為而治,以寬民。他譴責統治者多欲而剝奪民眾。老子說:“民之饑,以其上食稅之多,是以饑;民之難治,以其上之有為,是以難治。”(《道德經·第七十五章》)

周代雖然有恤民思想,但囿於等級制度,仍然強調以威權壓服民眾。如周公告誡康叔:“凡民自得罪,寇攘奸宄,殺越人於貨,斃不畏死,罔弗斃。”(《尚書·康誥》)而孔子認為不能依靠暴力刑殺禦民:“季康子問政於孔子曰:如殺無道,以就有道,何如?孔子對曰:子為政,焉用殺?子欲善而民善矣。君子之德風,小人之德草。草上之風,必偃。”(《論語·顏淵》)他主張,不僅要使民、恤民,還要進行教化,使民信服。“子曰:道之以政,齊之以刑,民免而無恥。道之以德,齊之以禮,有恥且格。”(《論語·為政》)孔子提出為政的“四惡”：“不教而殺謂之虐;不戒視成謂之暴;滿令致期謂之賊,出納之吝謂之有司。”這種教化民眾、以德治國、取信於民的主張,是把民當作人的思想體現。

春秋戰國時代,民的地位提高到國家、君主之上,這是民本思想的發展。統治者意識到國家的命運取決於民意。商周時還以問卜來預知戰爭勝敗,而春秋時期統治者已經意識到戰爭勝敗取決於民心所向,如:“長勺之役,曹劌問所以戰於莊公。公曰:‘余不愛衣食於民,不愛犧玉於神。’對曰:‘夫惠本而後民歸之志,民和而後神降之福。’……公曰:‘余聽獄雖不能察,必以情斷之。’對曰:‘是則可矣,知夫苟中心圖民,智雖弗及,必將至矣。’”(《國語·曹劌論戰》)孔子以解民倒懸的理由而肯定周武王伐紂,稱為“聞誅一夫紂”而已。子思稱頌周大王,對待狄人的財貨要求和土地要求都給予滿足,而耆老質疑:“君不為社稷乎?”大王曰:“社稷所以為民也,不可以所為亡民也。”耆老曰:“君縱不為社稷,不為宗廟乎?”大王曰:“宗廟者私也,不可以吾私害民。”(《子思子·外篇·魯繆公第七》)這裡把民的地位置於社稷宗廟之上,民本思想可謂徹底。孟子繼承了子思的思想,從人本角度闡釋了民本思想,在民與國家、君主的關係上,把民放在第一位:“民為貴,社稷次之,君為輕。”他還說:“諸侯之寶三:土地、人民、政事。”(《孟子·盡心下》)這就把民本思想發揮到極致,達到了人本思想的高峰。他還從經濟領域深化了民本思想,提出有恆產方有恆心,“是故明君制民

之產，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，樂歲終身飽，凶年免於死亡。然後驅而之善，故民之從之也輕”。（《論語·梁惠王上》）這種民本思想觸及了民生的根本問題。荀子也認識到了民的地位：“庶人安政，然後君子安位。傳曰：‘君者，舟也；庶人者，水也。水則載舟，水則覆舟。此之謂也。’”（《荀子·王制》）“天之生民，非為君也。天之立君，以為民也。”（《荀子·大略》）

春秋戰國時代人的發現產生了人本思想。人本思想把人放在第一位，認為世界是以人為中心的。老子曰：“故道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。”（《道德經·第二十五章》）《孝經》云：“天地之性，人為貴。”《孔子家語》說“天生萬物，唯人為貴”。這樣，人的地位空前提高，成為主體，從而形成了人本思想。人本思想也肯定人的價值高於物的價值。孔子認為天地之間人為貴，反對把人當作物。馬廄失火，他問人不問馬：“廄焚。子退朝，曰：傷人乎？不問馬。”（《論語·鄉黨》）曾子也提出人重於財貨，以人為本：“有德此有人，有人此有土，有土此有財，有財此有用。德者，本也；財者，末也。外本內末，爭民施奪。是故財聚則民散，財散則民聚。”（《曾子·內篇·明明德第二》）荀子突破了儒家天人合一思想，強調了人的主體性，認為人可以為“萬物役”：“天行有常，不為堯存，不為桀亡。應之以治則吉，應之以亂則凶。強本而節用，則天不能貧；養備而動時，則天不能病；循道而不忒，則天不能禍。……天有其時，地有其財，人有其治，夫是之謂能參。舍其所以參，而願其所參，則惑矣！”“大天而思之，孰與物畜而制之？從天而頌之，孰與制天而用之？忘時而待之，孰與應時而使之？因物而多之，孰與聘能而化之？思物而物之，孰與理物而勿失之？願於物之所以生，孰與有物之所以成？故錯人而思天，則失萬物之情。”（《荀子·天論》）

人本思想把人從鬼神壓迫中解放出來。周代雖然有了民本思想，但巫神文化仍然流行，壓抑著人性，貶低人的價值。而春秋戰國時代人的地位提高，擺脫了鬼神主宰。《左傳》記載：“夫民，神之主也，是以聖王先成民，而後致力於神。”（《左傳·桓公六年》）“臣聞之，鬼神非人實親，唯德是依。”（《左傳·僖公五年》）孔子站在人的立場上，肯定現實人生，反對鬼神統治。他對鬼神存而不論：“子不語怪、力、亂、神。”（《論語·述而》）“季路問事鬼神，子曰：未能事人，焉能事鬼？曰：敢問死。曰：未知生，焉知死？”（《論語·先進》）“樊遲問知，子曰：務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。”（《論語·雍也》）春秋戰國時代對於鬼神迷信也有抵制，如《左傳》記載，根據觀察天象，鄭國將有大火，民眾要求祭天以消災，而相國子產理性地拒絕了這種迷信行為，並沒有火災發生。《史記》記載了戰國時期的“西門豹治鄴”，魏國地方官西門豹機智地揭露和打擊了地方豪紳和巫師給河伯娶妻的迷信行為。周代雖然沒有了大規模的殺殉和殉葬，但人殉並沒有絕跡，而春秋戰國時代這種現象基本絕跡。孔子反對為鬼神而犧牲人，對於取代人殉的人俑陪葬，他也反對：“始作俑者，其無後乎？”（《孟子·梁惠王上》）“為芻靈者善矣，為偶者不仁，不殆於用人乎？”（《孔子家語·曲禮子夏問第四十三》）孔子的人本思想奠定了中國文化的人文基調。荀子更鮮明地反對迷信，認為天災是自然現象，祈求神靈無用；古代君子拜神作法，只是為了向百姓表達關切之情。他指出：“雩而雨，何也？曰：無何也，猶不雩而雨也。日月蝕而救之，天旱而雩，卜筮然後決大事，非以為得求也，以文之也。古君子以為文，而百姓以為神，以為文則吉，以為神則凶也。”（《荀子·天論》）

#### 四、春秋戰國時代人文精神的構成

春秋戰國時代的思想變革，以人的發現為樞紐，產生了人文精神。人文精神的形成是一個系統的工程，包括了道、聖、性、仁、文、親等基本概念，這些基本概念可以概括春秋戰國時代的人本思想。

第一個基本概念是道，它是天命的人化。春秋戰國時代，道取代了天的概念，為人的發現提供

了根據。周代的天既是自然神,也是人格神,雖天命可以通人事,但對人而言具有異己性,是外在的支配力量。天命神秘難測,不是理性認識的對象,因此有占卜之術,傳文王創八卦、演周易就是例證。春秋戰國時代也保留了天、天命的概念,但發生了天道與人道的分離,如子產曰:“天道遠,人道邇,非所及也。何以知之?”(《左傳·昭公十八年》)老子更把天道與人道對立起來。於是人們開始避談天道,而探索人道。儒家慎言天命(天道)而重人道:“哀公問於孔子曰:夫國家存亡禍福,信有天命,非唯人也?孔子對曰:存亡禍福,皆己而已,天災地妖,不能加也。”(《孔子家語·五儀解第七》)有人稱頌孔子受天命而有為,孔子曰:“豈若是哉?亂而治之,滯而起之,自吾志,天何與焉?”(《孔子家語·本姓解第三十九》)孔子很少談論天命(天道),而多討論人道:“子貢曰:夫子之文章,可得而聞焉。夫子之言性與天道,不可得而聞也。”(《論語·公治長》)最後天道的內涵發生了變化,開始逐步社會化、人性化,並且最終與人道合一,形成了統一的道。

儒家的道是人道,由天道轉化而來。最初儒家的道只是世間的法則:“子曰:道不遠人”、“子曰:人能弘道,非道弘人”(《論語·衛靈公》)、“大道之行也,與三代之英,丘未之逮也,而有志向焉”(《禮記·禮運》)。孔子感歎禮崩樂壞,天下無道,因此矢志復禮行道,可見道已不是神道,而是為人服務、可以人力維護的人道。子思指出君子之道就是“天下道”:“故君子之道本諸身,征諸庶民,考諸三王而不繆,建諸天地而不悖,質諸鬼神而無疑,知天也;百世以俟聖人而不惑,知人也。是故君子動而世為天下道,行而世為天下法,言而世為天下則。”(《子思子·內篇·誠明第三》)後來儒家把天命、天道變成了人道,使世間的道有了形而上意味,同時也把天道人道化。《中庸》把天命與人性溝通:“天命之謂性,率性之謂道,修道之謂教。”道不再是不可知的神意,而是社會的基本法則、可以認識和實踐的基本道理:“吾十有五而志於學,三十而立,四十而不惑,五十而知天命,六十而耳順,七十而從心所欲,不逾矩。”(《論語·為政》)“朝聞道,夕死可矣。”(《論語·里仁》)孔子把道的內涵規定為仁,實現仁就是行道。孟子把天人性化,認為天道通人性,由人性可知道:“盡其心者,知其性也。知其性也,則知天也矣。存其心,養其性,夭壽不二,修身以俟之,所以立命也。”(《孟子·盡心上》)孟子很少談論天命,主要談治國之道,把道進一步社會化、人性化為“王道”。

道家的道,也不是神,而是世界的本源,是萬物的自然本性。老子把道置於世界本源的位置,“有物混成,先天地生,寂兮寥兮,獨立而不改,周行而不殆,可以為天下母”。(《老子·第二十五章》)。莊子說道“神鬼神帝,生天生地”。這樣,道家就把道作為本體,而把神拉下了主宰之位。總之,無論儒家、道家都擺脫了神秘的天命,從而以理性來闡釋世界的本質和規律。

春秋戰國時代還提出了“聖人”概念。聖人概念發源於祖先崇拜,由聖王而到聖人。聖人的產生與道的發現相關。在殷商巫神文化中,巫覡以占卜傳達天命。周代巫神文化衰落,先王之教以及天命之“德”部分地取代了神諭和巫覡的占卜,成為治理國家、人事的依據。春秋戰國時代,聖人取代巫覡,成為領會、傳播天道的文化權威。最初聖人僅指先王,明哲的先王即是聖王。周代只有先王、聖王概念,沒有獨立於君主的聖人概念。周代的祖先崇拜從宗族始祖到後來的文、武、周公,形成先王、聖王概念。在春秋戰國時代,堯、舜、禹以及商湯、文、武、周公等“聖王”成為天道的代表,而士人以聖王代言人自居講述天道。後來聖獨立於權力,成為一種品德,並以聖規定君主,君主由於內在的品德而成為聖王。所以荀子曰:“聖者,盡倫者也,王者,盡制者也。”(《荀子·解蔽》)聖人與王者有所分工。他還提出了聖王一體的理想:“非聖人莫之能王”(《荀子·正論》),標誌著聖王向聖人轉化,最後產生了獨立的“聖人”概念。由於巫神文化解體,人文精神形成,產生了一定程度上獨立於體制的士。士擁有文化資源,可以成為天道的解釋者。士需要建立獨立的文化權威,其

代表就是聖人。後來隨著士的群體壯大、影響力增強，需要當代的聖人，以建立和闡釋道，於是聖人就取代聖王。聖人具有理性，對於“卡里斯馬”具有祛魅的作用。聖人有了話語權力，可為王者師。

聖人是士的代表，是新文化的權威，這也是士人製造出來的。老子屢稱聖人，這個聖人是虛擬的，是以大道治理天下的聖王，能夠領會“法自然”之天道，無為而治。“是以聖人處無為之事，行不言之教。”“是以聖人之治，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨。常使民無知無欲。”老子把帝王聖人化、道家化，寄託了其政治理想。莊子筆下的聖人也是聖王，但他對於這些聖人多有非議，而更尊崇那些離世索居的“至人”、“神人”、“真人”。《逍遙遊》記述許由辭卻堯的禪讓，並且以自然之道來教導堯。《天地》中“華封人”教訓堯：“始也我以女為聖人邪，今然君子也。”還記述伯成子高訓斥禹為政不良。《天運》篇更直接地否定聖人，記述老聃訓導子貢曰：“余語汝，三皇五帝之治天下，名曰治之，而亂莫甚焉。三皇之知，上悖日月之明，下睽山川之精，中墮四時之施。其知慘於蟻蠶之尾，鮮規之獸，莫得安其性命之情者，而猶自以為聖人，不可恥乎，其無恥也。”他還說：“毀道德以為仁義，聖人之過也。”“聖人不死，大盜不止。”因此他主張“絕聖棄智”。在莊子筆下孔子是受教於老子的道家門生，算不上聖人。在莊子看來，只有老子才算得上領會天道的真人、至人、神人。

儒家的聖人是能夠領會天道，教化天下者。孔子雖祖述聖王，但已把聖人道德化，並不強調帝王身份：“所謂聖人者，德合於天地，變通無方，窮萬世之終始，協庶品之自然，敷其大道去而遂成性情。明並日月，化行若神。下民不知其德，睹者不識其鄰。此謂聖人。”（《孔子家語·五儀解第一》）。他不僅祖述堯舜等“聖王”，還自信是天道領會者、聖人的傳人：“天生德於予，桓魋其如予何？”（《論語·述而》）他用畢生精力傳播人文精神，最終也成為聖人。《中庸》提出聖人不是居於高位者，而是具有大德行、可以配天者：“唯天下至聖，為能聰明睿知，足以有臨也，寬裕溫柔，足以有容也，發強剛毅，足以有執也，齊莊中正，足以有敬也；文理密察，足以有別也。溥博淵泉，而時出之。溥博如天，淵泉如淵，見而民莫不敬，言而民莫不信，行而民莫不說。是以聲名洋溢乎中國，施及蠻貊。舟車所至，人力所通，天之所覆，地之所載，日月所照，霜露所墜，凡有血氣者，莫不尊親，故曰配天。”孟子認為聖人也是普通人，只是有超常教養品格的“與我同類者”（《孟子·告子上》），是“人倫之至”（《孟子·離婁上》）。他從人格的角度闡釋了“聖”：“可欲之謂善，有諸己之謂信。充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之謂神。”（《孟子·盡心》）人格充實而有光輝的人，能夠教化萬民，就是聖人；聖人與神的差別就在於聖人可知，具有人性，而神不可知。這裡把聖人定位於能夠“大而化之”者，也就是傳道者。儒家主流認為聖人是生而知之者，而荀子認為聖人是學習的結果，眾人人性相同，區別只在文化修養（“偽”）方面：“故聖人之所以同於眾，其不異於眾者，性也；所以異於眾而過眾者，偽也。”（《荀子·性惡》）一方面聖人可以制定禮義、法度，教化大眾，“故聖人化性而起偽，偽起而生禮義，禮義生而制法度”。另一方面聖人是學習而成的：“今使塗之人伏術為學，專心致志，思索孰察，加日縣久，積善而不息，則通於神明，參於天地矣。故聖人者，人之所積而致矣。”（《荀子·性惡》）這些論述標誌著聖人概念的非權力化。

墨子推崇夏政，以禹為聖人，因為禹的親民形象符合了墨家的平民化的社會理想。

孔子最終成為聖人，是在漢代“罷黜百家，獨尊儒術”後，但在戰國時代已經在一定範圍（主要是儒學後人中）內被尊為聖人。《孔子家語》記載，齊景公曾讚揚孔子“善哉！聖人之智，過人遠矣”；師襄子也稱頌孔子“君子聖人也，其傳曰《文王操》”。孟子更直接地把孔子稱作當代聖人：“伯夷，聖之清者也；伊尹，聖之任者也；柳下惠，聖之和者也；孔子，聖之時者也。”（《孟子·萬章下》）荀子說孔子是諸侯仰慕的聖人：“是聖人之不得勢者也，仲尼、子弓是也。”（《荀子·非十二

子》)聖人概念的形成標誌著人文權威的出現,從而抑制了神的權威,也對帝王權力構成了制約。

春秋時代對“人”的發現,產生了對人性的認識,這就是所謂“性”的概念。周代還沒有提出普遍人性的觀念,這表明獨立的人還沒有被發現。儒家認為人的秉性是天命賦予的,天道決定人的本質。孔子談論性,還是從實際出發,沒有作出哲學的論證:“子貢曰:夫子之文章,可得而聞焉。夫子之言性與天道,不可得而聞也。”(《論語·公冶長》)郭店楚簡把天道與人性連接起來,認為天道是人性的根據:“性自命出,命自天降。道始於情,情生於性。”這篇簡文還具體考察了性的內涵、養成等。《中庸》繼承了這個思路,提出“天命之謂性,率性之謂道,修道之謂教”。後來又有孟子的盡心、知道、知天的論述。這樣,就把天道與人性溝通,找到了人性的根據。

道家也談性,這個性是自然天性。老子認為人性符合道,而道法自然,因而肯定恬淡無欲、通達睿智的“真性”,反對道德教化對人性的“偽”化。莊子說:“禮者,世俗之所為也;真者,所以受於天也,自然不可易。故聖人法天貴真,不拘於俗。”(《莊子·漁父》)“牛馬四足,是謂天。落馬首,穿牛鼻,是謂人。無以人滅天,無以故滅命,無以得殉名。僅守而勿失,是謂反其真。”(《莊子·秋水》)莊子認為人性是非世俗化的、超然物外的、逍遙自在的自然天性。這種人性論揭示了人性的自然層面和人性的異化,但也否定了人性的社會層面。

統一人性的確立必然產生人的平等觀。商、周存在嚴格的階級差別,沒有形成普遍的人的概念,也沒有平等思想。春秋戰國時代貴族社會瓦解,轉向平民社會,形成了普遍的人性概念。儒家持道德化的平等觀,認為人天性相同,而教化不同導致品德和社會地位有高低之分。孔子把君子與小人由階級身份轉化為道德評價,認為人性是普遍的,差異乃後天造成:“性相近也,習相遠也。”(《論語·陽貨》)孟子認為人的本性相同:“舜,人也;我,亦人也。”(《孟子·離婁下》)“曹交問曰:人可以為堯、舜,有諸? 孟子曰:然。”(《孟子·告子下》)儒家主流認為人性本善,可以教化,荀子則持性惡論,認為善是教化的結果:“人之性惡,其善者偽也。”“塗之人可以為禹。”(《荀子·性惡》)

人不論身份高低都具有同樣的人性,故都需要教化。孔子出身沒落貴族,但卻站在平民的立場上,一視同仁地對待人。他說:“吾少也賤,故多能鄙事。”(《論語·子罕》)“先進於禮樂,野人也;後進於禮樂,君子也。如用之,則吾從先進。”(《論語·先進》)可見他更看重平民(“野人”)出身者。孔子提出了“有教無類”的教育思想,“自行束脩以上,吾未嘗無誨焉”。(《論語·述而》)他培養了大量平民知識份子,“賢人七十,弟子三千”。戰國時期,諸侯爭奪人才,平民出身的士人的地位提高,也形成了平等思想,這個平等建立在道德、能力面前平等的基礎上,也就是以“尊賢”代替了“親親”。子思向衛國的君主推薦李音,衛君問其出身,答曰:“世農夫也。”衛君大笑而拒絕,稱只用世臣子弟。子思曰:“臣稱李音,稱其賢才也。周公大聖,康叔大賢,今魯衛之君未必皆同祖考。李音父祖雖善農,則音未必與之同也。”(《子思子·外篇·任賢第八》)這裡鮮明地反駁了傳統的世卿世祿思想,宣揚了人的平等思想。孟子提出了“天爵”(道德)與“人爵”(官位)的區分,認為天爵決定人爵,從而以道德主義否定了世爵世祿制度。道家持自然平等觀,認為自然天性是人的本質,文化教養、社會身份都是“偽”,因此人與人平等,甚至人與萬物一體。

儒家對人性有深入的理解,認為人性包括情欲與理性兩個層次,二者要兼顧而不能偏失,這就避免了縱欲和禁欲兩個極端。情欲是人的基本需求,有其合理性,“飲食男女,人之大欲存焉”(《禮記·禮運》)。同時,人性具有理性層面,可以節制情欲,因此人不同於禽獸。孔子認為,小人只有情欲而無理性,君子則具有理性,“君子懷德,小人懷土;君子懷刑,小人懷惠”(《論語·里仁》);而有理性的標誌就是守禮:“君子文以為質,禮以行之,孫以出之,信以戒之,君子哉!”(《論語·衛靈

公》)孟子提出了重義輕利的思想,也肯定了人性的理性主導。孟子進一步提出了性善論,從而更深入地發掘了人性:“乃若其情,則可以為善矣,乃所謂善也。若夫為不善,非才之罪也。惻隱之心,人皆有之;羞惡之心,人皆有之;恭敬之心,人皆有之;是非之心,人皆有之。徹隱之心,仁也;羞惡之心,義也;恭敬之心,禮也;是非之心,智也。仁義禮智,非由外鑠我也,我固有之也,弗思耳矣。”(《孟子·告子上》)孟子繼承了孔子的君子人格思想,提倡“養氣”,以養成崇高的人格:“我善養吾浩然之氣。”“富貴不能淫,貧賤不能移,威武不能屈,此之謂大丈夫。”(《孟子·滕文公下》)孟子把人提升到極高的地位。荀子倡性惡論,主張以教化來引導、規範人性,法家主張刑賞制度來利用人性之惡,都是對人性的感性內涵的承認。而道家發現了人性的自然層面,反對倫理教化對人的規訓、對人類天性的泯滅。這些學派的思想都從不同角度闡釋了人性。

仁是春秋戰國時代建立的新倫理體系的核心觀念。“仁”字在虞書、夏書、商書裡都沒有,而在《左傳》中至少出現過三次,在《論語》中成為重要概念,說明仁的思想是春秋時期發生的。郭沫若指出:“‘仁’字是春秋時代的新名詞,我們在春秋以前的真正古書裡找不出這個字,在金文和甲骨文裡也找不出這個字。這個字不必是孔子所創造,但他特別強調了它是事實。”<sup>⑨</sup>《說文》:“仁,親也。從人、從二。”本義是人與人的關係,是對人友善、相親。孔子對人的定義,不是孤立的個體,而是互相依存的群體,人際關係規定了人的本質,這就是仁,“仁者,人也”(《中庸》),“仁生於人,義生於道。或生於內,或生於外”(《郭店竹簡·語叢一》)。仁的概念脫胎於德,且成為德的核心。“德者,性之端也。”(《禮記·樂記》)而德的內在根據就是善良心性,於是就有了仁的概念。儒家認為仁出自人性,是推己及人的產物。孔子關於仁的定義很多,但“愛人”是基本內涵。“樊遲問仁,子曰:愛人。”(《論語·顏淵》)他認為仁發自內心,而非外在倫理規範,故“為仁由己,而由人哉?”(《論語·顏淵》)這與周代“德”的外在性不同。孟子把仁歸於人天性具有的“不忍人之心”。仁的行為就是把他人當作自己,推己及人,施愛於人。孔子說:“夫仁者,己欲立而立人,己欲達而達人。能近取譬,可謂仁之方已。”(《論語·雍也》)孟子把仁推廣到政治領域,提出統治者要有仁愛之心、實行仁政的思想。他提議行仁政以得民心統一天下,反對以霸權統一天下:“當今之時,萬乘之國行仁政,民之悅之,猶解倒懸也。故事半古之人,功必倍之,惟此時為然。”(《孟子·公孫丑上》);行仁政要“不嗜殺”:“如有不嗜殺人者,則天下之民皆引領而望之矣。”(《孟子·梁惠王上》)

儒家的仁,發源於家族倫理的孝親觀念,推廣到社會、國家,就成為普遍的倫理規範。孔子說:“仁者,人也,親親為大;義者,宜也,尊賢為大。”(《中庸·第二十章》)孔子的弟子有子說:“君子務本,本立而道生。孝弟也者,其為仁之本與!”(《論語·學而》)孝悌是儒家倫理的出發點,也是仁的基礎。儒家把周代的家族倫理“親親”觀念加以改造,使其成為基本的人際關係的模型,推廣為整個社會倫理體系,這就是仁。儒家以仁為德之本,建立在仁的基礎上的倫理,已經不是周代宗法禮教的再現,而是泛化的宗法禮教關係,即把家族倫理推廣到廣泛的社會關係領域,如君臣、師生、朋友、鄉鄰等,都比擬家族關係,是孝悌關係的推廣。這個新的倫理的性質已經發生了變化,由親族關係變成了社會關係,由狹義的宗族之親變成了普遍的仁愛。所以春秋戰國時代以後的社會和倫理文化體系,不應該稱為宗法社會和宗法禮教,而應該稱為後宗法社會和後宗法禮教。

儒家的德的核心是仁,仁的基本含義是愛,因此德具有人性,成為區別於周代的“德”的自覺的道德。仁作為德的核心概念,演化為各種具體的道德範疇。儒家倫理形成了系列範疇,如孝、悌、忠、義、誠、恕、廉、恥等,包括家族倫理、社會倫理、政治倫理等,但仁是最高、最基本的倫理範疇,其他倫理範疇只是仁的具體形態,體現著仁的精神。仁成為儒家倫理的核心,使得德的觀念發生了變

化。周代的德是天德，體現了天人之間的關係，是對於天命的遵守，具有外在性；德也是貴族階級的倫理規範，“禮不下庶人”，禮樂制度也是以等級身份規範來約束人。而春秋戰國時代的德，是人德，是全民遵行的普遍道德，而且具有內在性，是倫理的自覺。

道家的德，是自然天性，不是社會化的道德。“生之畜之，生而弗有；為而弗持，長而弗宰；是謂玄德。”（《道德經·第十章》）“物得以生為之德。”（《莊子·天地》）道家的德不以仁為基礎，老子謂：“天地不仁，以萬物為芻狗，聖人不仁，以百姓為芻狗。”“大道廢，有仁義。”莊子謂：“毀道德以為仁義，聖人之過也”（《莊子·馬蹄》），“仁義亂人之性”（《莊子·天道》）。

在春秋戰國時代，“文”成為普遍的文化概念和人文精神的載體。《說文》：“文，錯畫也，象交文。”“文”的本義是花紋，引申有文采、光明之義，故有文明之概念。“文”的文化意義源於周禮，作為貴族的行為規範的周禮，是周代文化的基本體系。對於這個體系中的典籍、制度、德行，周人引以為傲，稱為文。周文王諡號“文”，就表明了“文”的褒義內涵。《尚書》載：“王若曰：公！明保予衝子。公稱丕顯德，以予小子揚文武烈，奉答天命，和恆四方民，居師；惇宗將禮，稱秩元祀，咸秩無文。惟公德明光於上下，勤施於四方，旁作穆穆，迓衡不迷。文武勤教，予衝子夙夜毖祀。”（《尚書·洛誥》）這裡的“咸秩無文”之“文”，孔傳曰“禮文”，孔疏曰“文法”。這意味著周代之“文”是指典章制度，並且具有了文明的含義。《詩經》也用“文”來稱頌周族先祖、先王：“烈文辟公，錫茲祉福。”（《周頌·烈文》）“思文后稷，克配彼天。”（《周頌·思文》）但周代的“文”還有其局限，一方面“文”限於禮樂，只是貴族階級文化，平民不具有“文”的修養，只是其對立面“野”，因此文不具有普遍性；另一方面，“文”雖已有了人文的萌芽，但仍未掙脫巫史文化的繃祿，還沒有成為獨立的“人文”。

春秋戰國時代禮崩樂壞，周文疲敝。孔子矢志繼承、復興周文化，以“克己復禮”為己任，聲稱“周監於二代，郁郁乎文哉，吾從周”（《論語·八佾》）。但他並非簡單恢復周禮，而是再造文明。儒家對周禮的內涵進行了改造，去除了鬼神文化內涵和貴族等級觀念，賦予其道德內涵和全民性；為了教化平民，還對周禮進行了改造，使之適應已經來臨的平民社會，從而建構了平民化的文化體系。周代的文是與周禮相配的，作為禮的載體，是貴族文化。而在春秋戰國時代，禮崩樂壞，孔子重新闡釋了禮，賦予禮以普遍性，禮不再是貴族文化規範，而是全民的文化規範。孔子從人本角度重新解釋了“刑不上大夫，禮不下庶人”：“冉有問於孔子曰：先王制法，使刑不上大夫，禮不下庶人，然則大夫犯罪，不可以加刑？庶人之行事，不可以治於禮乎？孔子曰：不然。……以刑不上大夫而大夫亦不失其罪者，教使然也。所謂禮不下庶人者，以庶人遽其事而不能充禮，故不責之以備禮也。”（《孔子家語·五刑第三十》）孔子把貴族社會等級制度解釋為因教化程度而作的不同要求，認為禮也適用於平民，只是要求低於士大夫，從而把禮儀普遍化、平民化了。孔子對平民進行教化：“愛敬盡於事親，而德教加於百姓，刑於四海。”（《孝經·天子章第二》）這正是儒家的歷史使命。

在春秋戰國時代，“文”指稱一切打上人的烙印的事物，因此是區別於自然物的人文、區別於巫神文化的文明。“象曰：風行天上，小畜；君子以懿文德。”（《坤·小畜·象傳》）“文明以健，中正而應，君子正也。”（《坤·同人·象傳》）這裡的“文”已具有了德性的內涵。此外文還有文雅的含義，與“野”相對，是高級的文明。春秋時代文的主體不是貴族，而是平民知識份子即士，而其理想化的身份就是君子。孔子把君子從階級身份轉化為道德身份，君子的道德品格塑造了文，因此文的主導精神就是“雅”，“雅”與“俗”相對，是對貴族精神的繼承。而“俗”繼承了周代的“野人”文化，是文的低層次。孔子以“文”來指稱新的人文思想，以“文質彬彬”來形容君子風度。這樣，新的社會文化系統即“文”就形成了。這個“文”已經不是周代的禮樂體系，它分化為政治、倫理、法律、藝術等

子系統(儘管這種分化並不徹底),構成了複雜的大文化。值得注意的是,春秋時代的“文”不再是周禮的實踐性的、儀式性的符號系統,而是以複雜的語言系統為主要形態,形成了一套概念體系,特別是百家爭鳴後產生的各種哲學、倫理、政治思想,成為文化的理性、理論層面,從而成為更成熟的、更高級的文化形態。其實春秋戰國之後,禮樂已經不再是主要的文化規範了,而僅僅作為祭祀、朝見、禮節等儀式殘存,所以不能稱為禮樂文化了。因此,春秋戰國後的文化不僅是禮樂文化的延續,更是被改造的“後禮樂文化”。故章學誠說:“周衰文弊六藝道息,而諸子爭鳴。蓋至戰國文章之變盡,至戰國而著述之事專,至戰國而後世之文體備,故論文於戰國,而升降盛衰之故可知也。”<sup>⑩</sup>春秋戰國以後,經過儒家等對文的弘揚,人文精神形成。《易傳》云“觀乎天文,以察時變;觀乎人文,以化成天下”。荀子說:“凡禮,始乎脫,成乎文,終乎悅校。”(《荀子·禮論》)可見文是禮的泛化形式。中華文化不是以力自立,不是持強凌弱,而是以德自立,人文化成,塑造了一個德性的人和世界。

春秋戰國時代的基本的社會心態和文化觀念,不是殷商的人對神、“眾”對王屈從的“畏”,也不是周代的人對天和祖、“民”對王疏遠的、順從的“敬”,而是人性化的、和合性的“親”。周代文化也講“親親”,但只是家族的宗法關係,不具有普遍價值,也沒有仁的內涵。春秋戰國時代的“親”,一方面繼承了周代的“親親”,同時也有所改造。儒家推親為仁,由孝親推廣為仁親,把親親關係由家族倫理而推廣為社會倫理,以仁為中心建立了新的倫理體系,使得血緣親情轉化為普遍的倫理之愛。因此,春秋戰國的親不止於周代的血緣性的親親,而具有更普遍的性質,是基於仁愛的普遍親情。“仁者,人也,親親為大。”(《中庸》)“大學之道,在明明德,在親民,在止於至善。”“亡人無以為寶,仁親以為寶。”(《大學》)孟子提出“親親而仁民,仁民而愛物”(《孟子·盡心上》)。當然,這個“親”還是以孝為起點,以家族倫理為核心外推而成,雖然突破了血緣親情,但仍然有差等,不是平等的“兼愛”。總之,中國的人文精神是一種以親為社會心態和文化觀念的思想體系。

春秋戰國時代的人文精神與現代人文精神有相通之處,可以作為現代人文精神的思想資源。但它是一種古典的人文精神,不能等同於現代人文精神。現代人文精神建立在個體自由、社會平等與普遍之愛的基礎上,而春秋戰國時代的人文精神建立在集體理性的基礎上,缺乏個體自由的內涵;雖然較之貴族社會文化具有某種相對的平等性,但其延續、改造的宗法禮教思想仍然劃分了貴賤尊卑身份;雖然宣導仁愛,但仍然有差等。當然,這是歷史條件造成的局限,不可以苛求前代。

①⑤王國維:《王國維手訂觀堂集林》,杭州:浙江教育出版社,2014年,第261、247頁。

②⑧《郭沫若全集·歷史編》,北京:人民出版社,1982年,第335~336、336頁。

③朱自清:《經典常談·尚書第三》,北京:北京大學出版社,2009年。

④羅振玉:《殷墟書契前編》,上虞羅振玉日本永慕園影印本,1912年。

⑥據郭沫若考證,德字首先出現在周成王時代的“班簋”,見郭沫若:《金文叢考》,北京:人民出版社,1954年,第21頁。

⑦李澤厚:《由巫到禮,釋禮歸仁》,北京:三聯書店,2005年。

⑨郭沫若:《十批判書》,《郭沫若全集》第二卷,北京:人民出版社,1982年,第87頁。

⑩章學誠著、倉修良編:《文史通義新編》,上海:上海古籍出版社,1993年,第21頁。

作者簡介:楊春時,四川美術學院特聘教授。重慶 400053

[責任編輯 桑海]