

◆ 楼宇烈：论中国传统文化的人文精神



楼宇烈：论中国传统文化的人文精神

日期：2006-3-7 点击： 作者：哲学在线 来源：哲学在线

【字体： [小](#) [大](#) [简](#) [繁](#) [A](#)】

中国传统文化源远流长，博大精深。然在其久远博大之中，却“统之有宗，会之有元”。若由著述载籍而论，经史子集、万卷卷帙，概以“三玄”（《周易》、《老子》、《庄子》）、“四书”（《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》）、“五经”（《周易》、《诗经》、《尚书》、《礼记》、《春秋》）为其渊藪；如由学术统绪而言，三教九流、百家争鸣，则以儒、道二家为其归致。东晋以后，历南北朝隋唐，由印度传入的佛教文化逐步融入中国传统文化，释氏之典籍（1）与统绪因而也就成了中国传统文化中的一个有机组成部分。儒、释、道三家，鼎足而立，相辅相成，构成了唐宋以降中国文化的基本格局。所谓“以佛治心，以道治身，以儒治世”（南宋孝宗皇帝语，转引自元刘谧著《三教平心论》），明白地道出了中国传统文化的这种基本结构特征。

中国传统文化的根本特点之一是：观念上的“和而不同”（2）和实践中的整体会通。具体地说，在中国传统文化中，无论是儒、释、道三家，还是文、史、哲三科，天、地、人三学，虽有其各自不同的探究领域、表述方法和理论特征，然却又都是互相渗透，互相吸收，“你中有我，我中有你”，难分难析。这也就是说，人们既需要分析地研究三家、三科、三学各自的特点，更需要会通地把握三家、三科、三学的共同精神。此外，如果说儒、释、道三家，文、史、哲三科，天、地、人三学等构成为中国传统文化的一个有机整体，那么对于这个文化整体来讲，其中的任何一家、一科、一学都是不可或缺的，否则这一文化整体的特性将发生变异，或者说它已不再是原来那个文化整体了；而对于其中的每一家、每一科、每一学来讲，则都是这一文化整体中的一家、一科、一学，且每一家、每一科、每一学又都体现着这一文化整体的整体特性。唯其如是，对于中国传统文化的研究，不管是研究那一家、那一科、那一学，我认为，首先是要把握住中国传统文化的整体精神之所在，否则将难入其堂奥，难得其精义。

一

中国传统文化如果从整体上来把握的话，那么人文精神可说是它的最主要和最鲜明的特征。需要说明的是，这里所说的中国传统文化的人文精神与现在所谓的“人文主义”或“人本主义”等概念不完全相同。在中国传统文化中，“人文”一词最早见于《周易·彖传》。“贲卦彖传”曰：

“【刚柔交错】，天文也；文明以止，人文也。观乎天文，以察时变；观乎人文，以化成天下。”（3）

魏王弼对此解释说：

“刚柔交错而成文焉，天之文也；止物不以威武，而以文明，人文也。观天之文，则时变可知也；观人之文，则化成可为也。”（4）

唐孔颖达补充解释说：

“观乎天文，以察时变者，言圣人当观视天文，刚柔交错，相饰成文，以察四时变化。……观乎人文，以化成天下者，言圣人观察人文，则诗书礼乐之谓，当法此教而化成天下也。”（5）

宋程颐的解释则是：

“天文，天之理也；人文，人之道也。天文，谓日月星辰之错列，寒暑阴阳之代变，观其运行，以察四时之速改也。人文，人理之伦序，观人文以教化天下，天下成其礼俗，乃圣人用贲之道也。”（6）

由以上各家的解释可见，“人文”一词在中国传统文化中原是与“天文”一词对举为文的。“天文”指的是自然界的运行法则，“人文”则是指人类社会的运行法则。具体地说，“人文”的主要内涵是指一种以礼乐为教化天下之本，以及由此建立起来的一个人伦有序的理想文明社会。这里有两点需要加以说明：一是人们所讲的“人文精神”一语，无疑与上述“人文”一词有关，抑或是其词源。但“人文精神”一语的涵义，又显然要比《周易·彖传》中“人文”一词的涵义丰富得多。二是中国传统文化中人文精神的出现和展开显然要比“人文”一词的出现早得多，《周易·彖传》的面世不会早于战国末，而中国传统文化中的“人文精神”，远则可以追求至中国文化的源头，近也至少可以追溯到殷末周初。

中国典籍中，很早就有“人”是天地所生万物中最灵、最贵者的思想。如《尚书·泰誓》中说：

“惟天地，万物之母；惟人，万物之灵。”〔7〕

《孝经》中则借孔子的名义说：

“天地之性，人为贵。”〔8〕

这句话中的“性”字，是“生”的意思。宋人邢昺解释说：

“性，生也。言天地之所生，惟人最贵也。”

“夫称贵者，是殊异可重之名。”〔9〕

其实，在《孝经》面世之前，荀子也已提出了人最为天下贵的观点了。他说：

“水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义，人有气有生有知，亦且有义，故最为天下贵也。”〔10〕

荀子用比较的方法，从现象上说明了为什么天地万物中人最为贵的道理。其后，在《礼记·礼运》篇中，人们又进一步对人之所以异于万物的道理作了理论上的说明。如说：

“故人者，其天地之德，阴阳之交，鬼神一会，五行之秀气也。”

“故人者，天地之心也，五行之端也，食味、别声、被色而生者也。”〔11〕

这句话中“鬼神之会”的意思，是指形体与精神的会合。如唐孔颖达解释说：

“鬼谓形体，神谓精灵。《祭义》云：‘气也者，神之盛也；魄也者，鬼之盛也’，必形体精灵相会，然后物生，故云‘鬼神之会’。”〔12〕

以后，汉儒、宋儒如董仲舒、周敦颐、邵雍、朱熹等，也都不断地发挥这些思想。〔13〕正是有见于此，中国古代思想家们认为，人虽是天地所生万物之一，然可与天地并列为三。如，《老子》书中就有所谓“故道大、天大、地大、王亦大。域中有四大，而王（或作‘人’字）居其一焉”的说法，把人与道、天、地并列。不过，在《老子》书中，道还是最贵的。所以，他接着说的是：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”〔14〕与《老子》相比，荀子对人在天地中的地位强调得更为突出，论述得也更为明晰。他尝说：

“天有其时，地有其财，人有其治，夫是之能参。”〔15〕

这里的“参”字就是“叁（三）”的意思，整句话的意思是说，人以其能治天时地财而用之，因而与天地并列为三。对此，荀子又进一步解释说：

“天能生物，不能辨物也；地能载人，不能治人也；宇中万物生人之属，待圣人然后分也。”〔16〕

“分”是分位的意思。在荀子看来，“明分”（确定每个人的分位）是“使群”（充分发挥人类整体力量）、“役物”（合理利用天时地财）的根本，所以他所谓的“人有其治”的“治”，也正是指人的“辨物”、“治人”的“明分”能力。同样的意思在《礼记·中庸》也有表达，其文云：

“唯天下至诚，为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。”〔17〕

按照传统的解释，“至诚”是圣人之德。《孟子》和《中庸》中都说过：“诚者，天之道也；思诚者（《中庸》作“诚之者”），人之道也”。这也就是说，人以其至诚而辨明人、物之性，尽其人、物之用，参与天地生养万物的活动，因而与天地并列为三。〔18〕

汉儒董仲舒继承荀子思想，亦极言人与天地并为万物之根本。如说：

“天地人，万物之本也。天生之，地养之，人成之。”〔19〕

“人下长万物，上参天。”（20）

“唯人独能偶天地。”（21）

“唯人道为可以参天。”（22）

从荀子、《中庸》和董仲舒等人的论述中，应当说都蕴涵着这样一层意思，即在天地人三者中，人处于一种能动的主动的地位。从生养人与万物来讲，当然天地是其根本，然而从治理人与万物来讲，则人是能动的，操有主动权。就这方面说，人在天地万物之中可说是处于一种核心的地位。中国传统文化的人文精神把人的道德情操的自我提升与超越放在首位，注重人的伦理精神和艺术精神的养成等，正是由对人在天地万物中这种能动、主动的核心地位的确认而确立起来的。

由此，又形成了中国传统文化中的两个十分显著的特点，即：一是高扬君权师教淡化神权，宗教绝对神圣的观念相对比较淡薄；一是高扬明道正谊节制物欲，人格自我完善的观念广泛深入人心。这也就是说，在中国传统文化的人文精神中，包含着一种上薄拜神教，下防拜物教的现代理性精神。

二

中国传统文化的这种人文精神，根植于远古的原始文化之中。人们常把“天人合一”视作中国文化的主要特征之一，而考其起源，则与中国原始文化中的自然（天地）崇拜，以天地为生物之本；以及祖先崇拜，以先祖为监临人世的上帝（此亦为天，天命之天）等观念，不能说毫无关系。由此可见，“天人合一”中“天”的含义是合自然之天与天命（先祖上帝）之天而言的。以后，宋明理学讲的天理之天，即是自然之天与天命之天的统合体。

人与自然之天“合一”的中心是“顺自然”（这里“自然”一词的含义，不是指“自然界”，而是指自然界的“本然”法则与状态）。道家思想中强调顺自然，这是人们所熟之的。如《老子》书中就明确说过这样的话：

“辅万物之自然而不敢为。”（23）

也正是《老子》书中的这句话，长期以来道家的自然无为思想被看成是一种消极被动、因循等待的思想。其实，《老子》道家顺自然而不敢为（无为）的思想，有其相当积极合理的一面，这在以后的道家著作中有着充分的展开。如在《淮南子》一书，对道家的无为思想就有相当积极合理的论述。如说：

“无为者，非谓其凝滞而不动也，以其言莫从己出也。”（24）

“所谓无为者，不先物为也；所谓无不为者，因物之所为也。所谓无治者，不易自然也；所谓无不治者，因物之相然也。”（25）

“若吾所谓无为者，私志不得入公道，嗜欲不得枉正术。循理而举事，因资而立功，推自然之势，而曲故不得容者。故事成而身不伐，功立而名弗有，非谓其感而不应，攻而不动者也。”（26）

这三段话从不同角度说明了道家自然无为思想绝不是什么消极被动、因循等待，而是在排除主观、私意的前提下，主动地因势利导，即所谓“循理”“因资”地去举事立功。这也就是《老子》所追求的理想：

“功成事遂，百姓皆谓我自然。”（27）

这种顺自然而不违天时的思想，在传统儒家文化中也是极为强调和十分丰富的。前面我们曾提到荀子关于人与天地参的思想，以往人们都以此来强调荀子的“人定胜天”思想，殊不知荀子的人与天地参思想或如人们所说的“人定胜天”的思想，恰恰是建立在他的顺自然而不违天时的认识基础之上的。所以，他在提出“天有其时，地有其财，人有其治，夫是之谓能参”的结论之前是这样来分析的：

“不为而成，不求而得，夫是之谓天职。如是者，虽深，其人不加虑焉；虽大，不加能焉；虽精，不加察焉。夫是之谓不与天争职。”（28）

而紧接着“夫是之谓能参”后，则又再强调说：

“舍其所以参而愿其所参，则惑矣。列星随旋，日月递照，四时代御，阴阳大化，风雨博施。万物各得其和以生，各得其养以成。不见其事，而见其功，皆知其所以成，莫知其无形，夫是之谓天（功）。唯圣人为不求知天。”（29）

最后，荀子总结说：

“圣人清其天君（“心居中虚，以治五官，夫是之谓天君”），正其天官（“耳目鼻口形能各有接而不相能也，夫是之谓天官”），备其天养（“财非其类以养其类，夫是之谓天养”），顺其天政（“顺其类者谓之福，逆其类者谓之祸，夫是之谓天政”），养其天情（“形具而神生，好恶喜怒哀乐臧焉，夫是之谓天情”），以全其天功（“皆知其所以成，莫知其无形，夫是之谓天（功）”）。如是，则知其所为，知其所不为矣，则天地官而万物役矣！”（30）

这里一连串的“天”字，都是强调其为“自然”之意。荀子认为，人只有顺其自然，才会懂得什么应当去做，什么不应当去做，才能掌握天时地财，利用万物。又如，前引《中庸》“唯天下至诚，……则可以与天地参矣”一段，同样也是强调只有尽人、物的自然之性，方能参与天地之化育。儒家把大禹治水的智慧看成是顺自然的典范，充分体现了有为和无为在顺自然原则中的统一。孟子对这一问题的论述是极有启迪的。他说：

“天下之言性也，则故而已矣，故者以利为本。所恶于智者，为其凿也。如智者若禹之行水也，则无恶于智矣。禹之行水也，行其所无事也。如智者亦行其所无事，则智亦大矣。天之高也，星辰之远也，苟求其故，千岁之日至，可坐而致也。”（31）

朱熹非常赞赏孟子的这一论述，他的注释发挥了孟子的思想，且有助于我们了解孟子这段话的精义之所在。现摘录朱熹部分注文如下，他说：

“性者，人物所以生之理也。故者，其已然之迹，若所谓天下之故也。利，犹顺也，语其自然之势也。言事物之理，虽若无形而难知，然其发见之已然，则必有迹而易见。……然其所谓故者，又必本其自然之势。”

“禹之行水，则因其自然之势而导之，未尝以私智穿凿而有所事，是以水得其润下之性而不为害也。”

“愚谓，事物之理，莫非自然。顺而循之，则为大智，若用小智而凿以自私，则害于性而反为不智。”（32）

以上所引都十分明确而概括地表达了儒家“顺自然”而与“自然之天”合一的基本观点。

三

人与天命之“天”合一的中心是“疾敬德”。这一观念，大概起源于殷末周初。《尚书·召诰》中有一段告诫周王要牢记夏、殷亡国教训的文字，很能说明这一点。其文曰：

“王敬作所，不可不敬德。我不可不监于有夏，亦不可不有监于有殷。我不敢知曰有夏服天命，惟有历年，我不敢知曰不其延，惟不敬厥德，乃早坠厥命。我不敢知曰有殷受天命，惟有历年，我不敢知曰不其延，惟不敬厥德，乃早坠厥命。……肆惟王其疾敬德，王其德之用，祈天永命。”（33）

这是说，夏、殷之所以灭亡，主要是由于他们“不敬德”，因此，周王如要永保天命的话，就一定要“疾敬德”。所谓“皇天无亲，惟德是辅”（《尚书·蔡仲之命》），是周初人的一种共识，也是以后儒家论述天人合一的一个中心命题。我们在《尚书》一书中，随处都可以翻检出有关于因“不敬德”而失天下的记述。诸如说：

“禹乃会群后，誓于师曰：‘济济有众，咸听朕命。蠢兹有苗，昏迷不恭，侮慢自贤，反道败德。君子在野，小人在位，民弃不保，天降之咎。肆予以尔众士，奉辞伐罪，尔尚一乃心力，其克有勋。’”（34）

“反道败德”，这是有苗失天下的缘由。

“有夏昏德，民坠涂炭，天乃锡王勇智，表正万邦，纘禹旧服。兹率厥典，奉只若天命。”（35）

“夏王灭德作威，以敷虐于尔万方百姓，尔万方百姓罹其凶害，弗忍荼毒。并告无辜于上下神祇。天道福善祸淫，降灾于夏，以彰厥罪；肆台小子，将天命明威，不敢赦，敢用玄牡，敢昭告于上天神后，请罪有夏。”（36）

“伊尹既复政厥辟，将告归，乃陈戒于德。曰：‘呜呼！天难谌，命靡常。常厥德，保厥位，厥德匪常，九有以亡。夏王弗克庸德，慢神虐民，皇天弗保，监于万方，启迪有命。眷求一德，俾作神主。惟尹躬暨汤，咸有一德，克享天心，受天明命。以有九有之师，爰革夏正，非天私我有商，惟天佑于一德，非商求于下民，惟民归于一德，德惟一，动罔不吉；德二三，动罔不凶。惟吉凶不僭在人，惟天降灾祥在德。’”（37）

“有夏昏德”、“夏王灭德作威”、“夏王弗克庸德”，这是夏失天下的缘由。

“今商王受，弗敬上天，降灾下民，沉缅冒色，敢行暴虐，……皇天震怒，命我文考，肃将天威，大勋未集。肆予小子发，以尔友邦冢君，观政于商，……受有臣亿万，惟亿万心。予有臣三千，惟一心。商罪贯盈，天命诛之，予弗顺天，厥罪惟钧。”（38）

“今商王受，狎侮五常，荒怠弗敬，自绝于天，结怨于民，斲朝涉之胫，剖贤人之心，作威杀戮，毒痛四海，……古人有言曰：‘抚我则后，虐我则讎’。独夫受，洪惟作威，乃汝世讎。树德务滋，除恶务本。肆予小子，诞以尔众士，殄歼乃讎。”（39）

“曰：‘惟有道曾孙周王发，将有大正于商。’今商王受无道，暴殄天物，害虐烝民，为天下逋逃主，萃渊薮。予小子既获仁人，敢祗承上帝，以遏乱略。华夏蛮貊，罔不率俾，恭天成命。”（40）

“弗敬上天，降灾下民”，“自绝于天，结怨于民”，“暴殄天物，害虐烝民”，这是殷商失天下的缘由。

这种自周初以来形成的“以德配天”的天人合一观中，无疑地其伦理道德色彩大大超过其宗教色彩。

天子受命于天，然只有有德者方能受此天命。何谓有德者？孟子在回答其弟子万章问及尧舜相传一事时，有一段论述是很值得思考的。孟子认为，天子是不能私自把天下传给他人的，舜之有天下，是天命授予的，尧只是起了推荐的作用。那么，天又是如何来表达它的意向的呢？孟子说，天不是用说话来表达的，而是通过对舜的行为和事绩的接受来表示其意向的。具体地讲，就是：

“使之主祭而百神享之，是天受之；使之主事而事治，百姓安之，是民受之也。天与之，人与之，故曰：天子不能以天下与人。……《泰誓》曰：‘天视自我民视，天听自我民听’，此之谓也。”（41）

这里所谓“使之主祭而百神享之，是天受之”，显然只具有外在的礼仪形式的意义，而“使之主事而事治，百姓安之，是民受之”，才具有实质的意义。由孟子所引《泰誓》一语可见，“人意”是“天命”的实在根据，“天命”则是体现“人意”的一种礼仪文饰。

这种“天命”根据于“人”“民”之意愿，“人”“民”比鬼神更根本的观念，发生于周初，至春秋时期而有极大的发展。《泰誓》中，除孟子所引那一句外，也还说过这样的话：

“天矜于民，民之所欲，天必从之。”（42）

而在《尚书·皋陶谟》中说：

“天聪明，自我民聪明；天明畏，自我民明威。”（43）

孔安国释此句之义，最能体现天命以民意为依据的观念。他说：

“言天因民而降之福，民所归者，天命之。天视听人君之行，用民为聪明。”

“天明可畏，亦用民成其威。民所叛者，天讨之，是天明可畏之效。”（44）

至春秋时期，这方面的思想得到了极大的发展。以下摘引几条人们熟知的《左传》中的材料，以见其一斑。

“（季梁）对曰：‘夫民，神之主也，是以圣王先成民而后致力于神。……故务其三时，修其五教，亲其九族，以致其禋祀，于是乎民和而神降之福，故动则有成。今民各有心，而鬼神乏主，君虽独丰，其何福之有？’”（45）

“史嚚曰：‘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。’”（46）

进而一些思想家更明白地宣称“妖由人兴”、“吉凶由人”。如：

“（申繻）对曰：‘……妖由人兴也。人无衅焉，妖不自作。人弃常，则妖兴，故有妖。’”（47）

何谓“弃常”？晋伯宗在回答晋侯的话中，有一段可为说明。伯宗说：

“天反时为灾，地反物为妖，民反德为乱，乱则妖灾生。”（48）

所以，当宋襄公问周内史叔兴关于“陨石于宋五”和“六鷁退飞过宋都”二事是何祥也，吉凶焉在“时，叔兴表面应付一下，退而则告人曰：

“君失问。是阴阳之事，非吉凶所生也。吉凶由人。”（49）

而晏婴对齐侯欲使巫祝禳彗星之灾时，则进言曰：

“无益也，只取诬焉。……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。”（50）

由此，人事急于神事，民意重于神意的观念深植于中国传统文化之中，并成为历代圣贤、明君无时不以为诫的教训。《礼记·表记》中尝借孔子之口，比较了夏、商、周三代文化的不同特色，其中在述及周文化特色时说：

“周人尊礼尚施，事鬼敬神而远之，近人而忠焉，其赏罚用爵列，亲而不尊。其民之敝：利而巧，文而不惭，贼而蔽。”（51）

周文化这一近人而远鬼神的特色影响深远，以至当季路向孔子问“事鬼神”之事时，孔子相当严厉地斥责说：

“未能事人，焉能事鬼！”（52）

而当孔子在回答樊迟问“知”时，则又表示说：

“务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣。”（53）

“务民之义”是“人有其治”的具体体现，人之治如果搞不好，鬼神也是无能为力的。因此说，只有懂得近人而远鬼神，把人事放在第一位，切实做好它，才能称之为“知”。这也许就是为什么在中国传统中，把政权看得比神权更重的文化上的根源。

四

“礼”起源于祭祀，与原始宗教有着密切的关系，这是毫无疑问的。然而“礼”在中国传统文化的发展历程中，则是越来越富于人文的内涵，乃至最终成为体现中国传统文化人文精神的主要载体之一。“礼”通过祭祀，从消极方面来讲，是为了祈福禳灾；而从积极方面来讲，则是为了报本。报什么本？荀子的论述是十分值得注意的。他说：

“礼有三本：天地者，生之本也；先祖者，类之本也；君师者，治之本也。无天地恶生？无先祖恶出？无君师恶治？三者偏亡，焉无安人。故礼，上事天下事地，尊先祖而隆君师，是礼之三本也。”（54）

把君师之治作为礼之本，一方面是以礼制形式来落实人与天地参的思想，另一方面又是使“礼”包含了更多的人文内涵。“礼”字在《论语》一书中凡七十四见，然除了讲礼如何重要和如何用礼之外，对礼的具体涵义没有任何表述。即使当林放提出“礼之本”这样的问题，孔子也只是回答说：“礼，与其奢也，宁俭”（55），仍然只是如何用礼的问题。《孟子》一书中“礼”字凡六十八见，其中大部分也是讲如何用礼的问题，只有几处稍稍涉及到一些礼的具体涵义，如说：“辞让之心，礼之端也”（56）；“恭敬之心，礼也”（57）；“男女授受不亲，礼也”（58）；“礼之实，节文斯二者（指仁、义）是也”（59）。荀子是中国传统文化中“礼”学的奠基者。《荀子》一书中“礼”字凡三百余见，全面论述了礼的起源，礼的教化作用，礼的社会功能等等，尤其是突出地阐发了礼的人文内涵。如，他对礼的起源的论述，完全抛开了宗教的解释。他说：

“礼起于何也？曰：人生而有欲，欲而不得，则不能无求，求而无度量分界，则不能不争。争则乱，乱则穷。先王恶其乱也，故制礼义以分之，以养人之欲，给人之求。使欲必不穷乎物，物必不屈于欲，两者相持而长，是礼之所起也。”（60）

据此，在荀子看来，礼的主要内容就是我们在上文提到过的“明分”，或者说“别”。所谓“别”或“明分”就是要使社会形成一个“贵贱有等，长幼有差，贫富轻重皆有称者也”（61）的伦序。荀子认为，确立这样的伦序是保证一个社会安定和谐所必需的。所以他说：

“然则，从人之欲，则势不能容，物不能赡也。故先王案为之制礼义以分之，使有贵贱之等，长幼之差，知愚能不能之分，皆使人载其事而各得其宜，然后使恣禄多少厚薄之称，是夫群居和一之道也。”（62）

毫无疑问，荀子这里所讲的礼，充满了宗法等级制度的内容，是我们今天要批判、要抛弃的。然而，我们也无法否定，任何一个社会都需要有一定的伦序，否则这个社会是无法安定和谐的。因此，荀子关于“皆使人载其事而各得其宜，然后使恣禄多少厚薄之称”，从而达到“群居和一”的理想，也还是有值得我们今天批判继承的地方。

荀子阐发的礼的人文内涵，在中国传统文化中，特别是儒家文化中，有着极为深远的影响。从而在中国文化传统中，常常是把那些带有宗教色彩的仪式纳入到礼制中去，而不是使礼制作为宗教的一种仪规。试举一例以明之。如，

荀子对于人问“雩而雨何也？”回答说：“无何也！犹不雩而雨也。”这是大家都熟悉的一则典故。“雩”原是一种宗教色彩很浓的求雨仪式，荀子在这里虽然明确表示了“犹不雩而雨也”的意见，但他并没有完全否定这种仪式，只是认为不应当把它神化。换言之，如果把它作为一种礼的仪式，荀子认为还是有意义的。请看荀子紧接着此问后所阐发的一个重要论点，他说：

“日月食而救之，天旱而雩，卜筮然后决大事，非以为得求也，以文之也。故君子以为文，而百姓以为神。以为文则吉，以为神则凶也。”（63）

这里所谓的“文”，是“文饰”的意思，相对于“质朴”而言，“礼”为文饰之具，“文”为有礼的标志。荀子这段话的主旨，就是强调要把救蚀、雩雨、卜筮等带有原始宗教色彩的仪式作为一种具有人文意义的“礼”仪来看待，而不要把它作为一种求助于神灵的信仰仪式去看待。

人们常常把荀子的这段话与《周易》“观卦彖传”中的“圣人以神道设教”说联系在一起，这是有一定道理的。但是，通常人们对“神道设教”的解释，则似乎并不符合其原义。按照一般的解释，这句话的意思是说，圣人借“神”道以教化百姓。把“圣人以神道设教”一句中的“神”字，与上述荀子《天论》中“百姓以为神”的“神”字，看成是相同的意思。其实，这里有误解。“观卦彖传”的“圣人以神道设教”一句中，“神道”是一个词，而不是单独以“神”为一个词。试观其前后文即可明白矣。文曰：“观天之神道，而四时不忒；圣人以神道设教，而天下服矣！”这里明白地可以看到，所谓“圣人以神道设教”一句中的“神道”，就是前文中“天之神道”的“神道”。何为“天之神道”？也就是文中所说的“四时不忒”，亦即自然运行法则。所以，所谓“圣人以神道设教”，即是圣人则天，以“四时不忒”之道来作为教化的原则。

值得注意的是，效法天道自然法则正是传统“礼”论中的中心内容之一。如《礼记·丧服四制》中说：

“凡礼之大体，体天地、法四时、则阴阳、顺人情，故谓之礼。譬之者，是不知礼之所由生也。”（64）

由此可见，“观卦彖传”中所讲的“神道”，与荀子文中所表扬的“君子以为文”的精神是相一致的，而与其所批评的“百姓以为神”的“神”字意思则是根本不一样的。

以“卜筮然后决大事”为“文”而不以为“神”，这也是体现中国传统文化人文精神的一个突出例子。“卜筮然后决大事”本来是一件“神”事，然而现在却把它纳入了“文”事。“文”事者，“非以为得求也”。这样，“卜筮”所决之事也就失去了它的绝对权威性，而成为只具有一定参考价值的意见。于是，“卜筮”作为一种礼仪形式的意义，也就远远超过了依它来“决大事”的意义。

把卜筮纳入“礼”中，确实有借“神”道以设教的意图。如，《礼记·曲礼》中有这样一段话：

“卜筮者，先圣王之所以使民信时日、敬鬼神、畏法令也，所以使民决嫌疑、定犹与（豫）也。”（65）

这里把“畏法令”也作为卜筮的一项内容，其教化的意义是十分明显的。因而，与此相关，对于利用卜筮来蛊惑人心者，则制定了严厉的制裁条例来禁止它。如，《礼记·王制》中规定：

“析言破律，乱名改作，执左道以乱政，杀；作淫声，异服奇技，奇器以疑众，杀；行伪而坚，言伪而辩，学非而博，顺非而泽，杀；假于鬼神、时日、卜筮以疑众，杀。此四诛者，不以听。”（66）

文中所谓“此四诛者，不以听”的意思是说，对于这四种人不用听其申辩即可处以死刑。

至此，中国传统文化和哲学中上薄拜神教的人文精神，应当说已经反映得相当充分了。

五

关于中国传统文化和哲学中下防拜物教的人文精神，则大量地体现在儒、道、佛三教的有关心性道德修养的理论中。中国传统文化之所以注重并强调心性道德修养，这是与中国历代圣贤们对人的本质的认识密切有关的。上面我们曾引过一段荀子论人“最为天下贵”的文字，在那段文字里，荀子把天下万物分为四大类：一类是无生命的水火，一类是有生命而无识知的草木，一类是有生命也有识知的禽兽，最后一类就是不仅有生有知而更是有义的人类。“义”是指遵循一定伦理原则的行为规范，如荀子说的：“仁者爱人，义者循理”（67）；“夫义者，所以限禁人为恶与奸者也。……夫义者，内节于人而外节于万物者也”（68）等等。在荀子看来，这就是人类与其他万物，特别是动物（禽

兽)的根本区别之所在。荀子的这一观点是很有代表性的。在中国传统文化中,绝大部分的圣贤都持这样的观点,即把是否具有伦理观念和道德意志看作人的本质,作为区别人与动物的根本标志。如孟子也说过:

“人之所以异于禽兽者几希,庶民去之,君子存之。”(69)

那不同于禽兽的一点点,就是人的伦理意识和道德感情。孔子在回答子游问孝时尝说:

“今之孝者,是谓能养。至于犬马,皆能有养;不敬,何以别乎?”(70)

孟子则说:

“人之有道也,饱食、暖衣、逸居而无教,则近于禽兽。”(71)

孔、孟的这两段论述都是强调,只有具有自觉的伦理意识和道德感情,才能把人的行为与禽兽的行为区别开来。对此,荀子更有进一步的论述,他说:

“人之所以为人者,何已也?曰:以其有辨也。饥而欲食,寒而欲暖,劳而欲息,好利而恶害,是人之所生而有也,是无待而然者也,是禹桀之所同也。然则,人之所以为人者,非特以二足而无毛也,以其有辨也。今夫猩猩形笑亦二足而毛也,然而君子啜其羹、食其馘。故人之所以为人者,非特以其二足而无毛也,以其有辨也。夫禽兽有父子而无父子之亲,有牝牡而无男女之别。故人道莫不有辨,辨莫大于分,分莫大于礼,礼莫大于圣王。”(72)

《礼记·曲礼》发挥这一思想,亦强调人当以礼来自别于禽兽。如说:

“鹦鹉能言,不离飞鸟;猩猩能言,不离禽兽。今人而无礼,虽能言,不亦禽兽之心乎?夫唯禽兽无礼,故父子聚麀。是故圣人作,为礼以教人。使人以有礼,知自别于禽兽。”(73)

宋儒吕大临阐发《曲礼》这段话的思想说:

“夫人之血气嗜欲,视听食息,与禽兽异者几希,特禽兽之言与人异尔,然猩猩、鹦鹉亦或能之。是则所以贵于万物者,盖有理义存焉。圣人因理义之同,制为之礼,然后父子有亲,君臣有义,男女有别,人道之所以立,而与天地参也。纵恣怠敖,灭天理而穷人欲,将与马牛犬彘之无辨,是果于自暴自弃而不齿于人类者乎!”(74)

明儒薛瑄也说:

“人之所以异于禽兽者,伦理而已。何谓伦?父子、君臣、夫妇、长幼、朋友五者之伦序是也。何谓理?即父子有亲、君臣有义、夫妇有别、长幼有序、朋友有信五者之天理也。于伦理明而且尽,始得称为人之名。苟伦理一失,虽具人之形,其实与禽兽何异哉!盖禽兽所知者,不过渴饮饥食、雌雄牝牡之欲而已,其于伦理则蠢然无知也。故其于饮食雌雄牝牡之欲既足,则飞鸣踴躍、群游旅宿,一无所为。若人,但知饮食男女之欲,而不能尽父子、君臣、夫妇、长幼、朋友之伦理,即暖衣饱食,终日嬉戏游荡,与禽兽无别矣。”(75)

吕、薛二氏的论说,足以代表宋明理学家们关于人的本质的基本观点。从以上的论述中,我们可以看到,历代思想家们一致强调,明于伦理是人与禽兽区别的根本标志。进而更认为,但求物欲上的满足,则将使人丧失人格而沦为禽兽。所以,对于人的伦理与物欲的关系问题,一直成为中国传统文化和哲学中最重要的主题之一。这也就是为什么在中国传统文化中,尤其是儒家文化中,把人格的确立(以区别于禽兽)和提升(以区别于一般人)放在第一位,而且把伦理观念、道德规范的教育和养成看作是一切教育之基础的根源之所在。

事实上,在中国历代圣贤的心目中,正确认识和处理伦理与物欲的关系问题是确立人格和提升人格的关键。对于这一问题,在中国传统文化中大致是从三个层次来进行探讨的。一是理论层次,讨论“理”“欲”问题;一是实践层次,讨论“义”“利”问题;一是修养(教育)层次,讨论“役物”“物役”问题。在中国传统文化中,有关这方面的内容是极其丰富的。概括地讲,在理论上以“以理制欲”、“欲需合理”说为主流,部分思想家将其推至极端,而提出了“存理灭欲”说;在实践中以“先义后利”、“重义轻利”说为主流,部分思想家将其推至极端,而提出了“正其谊不谋其利,明其道不计其功”之说;在修养上则概以“役物”为尚,即做物欲的主人,而蔑视“物役”,即沦为物欲的奴隶。

由于部分宋明理学家,如程朱等,在理欲问题上过分地强调“存天理灭人欲”,因而不仅遭到历史上不少思想家的批评,更受到了近现代民主革命时代思想家的激烈批判,斥其为压制人性、无视人性,这是历史的需要,完全是应当的。但是,我们如果全面地来检视一下中国传统文化中有关“理”“欲”关系的理论,则很容易就可以发现“存理灭欲”之说实非据于主流地位。若如程朱等所说,必待灭尽人欲方能存得天理,即使以此为极而言之说,其理论上之偏颇也是显而易见的。人们尝以为程朱之说发轫于《礼记·乐记》,如与朱熹同时之陆九渊就认为:

“天理人欲之分，论极有病。自《礼记》有此言，而后人袭之。”（76）

又说：

“天理人欲之言，亦自不是至论。若天是理，人是欲，则是天人不同矣。此其原盖出于老氏。《乐记》曰：“人生而静，天之性也；感于物而动，性之欲也。物至知知，而后好恶形焉。不能反躬，天理灭矣。”天理人欲之言，盖出于此。《乐记》之言，亦根于老氏。”（77）

理学家之谈天理人欲或根于《乐记》，然程朱等所谈之天理人欲关系与《乐记》所论之天理人欲关系已经有了很大的不同。《乐记》所论曰：

“人生而静，天之性也；感于物而动，性之欲也。物至知知，然后好恶形焉。好恶无节于内，知诱于外，不能反躬，天理灭矣。夫物之感人无穷，而人之好恶无节，则是物至而人化物也。人化物也者，灭天理而穷人欲者也。于是有悖逆诈伪之心，有淫佚作乱之事。是故强者胁弱，众者暴寡，知者诈愚，勇者苦怯，疾病不养，老幼孤独不得其所，此大乱之道也。是故先王之制礼乐，人为之节。”（78）

对照陆九渊所引本节之文，人们可以看到陆氏引文中略去了“好恶无节于内，知诱于外”一句，然而这一句恰好是《乐记》本节所论旨趣之关键所在。《乐记》并未否定人感于物而动的性之欲，它只是否定那种好恶无节于内，知诱于外，且又不能反躬的人。这样的人，在它看来就是在无穷的物欲面前，不能自我节制，而被物支配了的人，亦即所谓“物至而人化物也”。人为物所支配，为了穷其人欲，那就有可能置一切伦理原则于不顾，而做出种种背离伦理的事来。为此，《乐记》才特别强调了“制礼乐，人为之节”的重要和必要。

《乐记》的这一思想，很可能来源于荀子。上面我们曾引用过荀子一段论述关于礼的起源的文字，在那里他肯定了“人生而有欲，欲而不得，则不能无求”。但同时他又指出，如果“求而无度量分界”，那就会造成社会的争乱。因此，需要制订礼义来节制之，以达到“养人之欲，给人之求”的理想。由此可见，如果说在程朱理学的“存天理灭人欲”命题中具有禁欲主义意味的话，那么在《乐记》和荀子那里并无此意。《乐记》主张“是节欲”，而荀子则除了讲“节欲”外，还提出了“养欲”、“导欲”、“御欲”（79）等一系列命题，“节欲”理论甚是丰富。荀子尝指出，那些提出“去欲”、“寡欲”主张的人，其实是他们在实践中没有能力对人们的欲望加以引导和节制的表现。他说：

“凡语治而待去欲者，无以道欲，而困于有欲者也。凡语治而待寡欲者，无以节欲，而困于多欲者也。”（80）

他还认为，欲求是人生来就具有的，问题在于你的欲求合理不合理。如果合理，那么再多的欲求也不会给社会带来问题，如果不合理，那么再少的欲求也会给社会造成的混乱。这就是他说的：

“欲不待可得，所受乎天也；求者从所可，受乎心也。……故欲过之而动不及，心止之也。心之所可中理，则欲虽多，奚伤于治？欲不及而动过之，心使之也。心之所可失理，则欲虽寡，奚止于乱！”（81）

总之，荀子认为：

“性者，天之就也；情者，性之质也；欲者，情之应也。以所欲为可得而求之，情之所必不可免也。……欲虽不可尽，可以近尽也；欲虽不可去，求可节也。”（82）

荀子的这些思想是合理而深刻的，对于后世的影响也是极其深远的。宋明以往批判程朱“存理灭欲”说者，其基本理论并未超过荀子多少。试举一二以见其概，如明儒罗钦顺尝论曰：

“夫人之有欲，固出于天，盖有必然而不容已，且有当然而不可易者。于其所不容已者而皆合乎当然之则，夫安往而非善乎？惟其恣情纵欲而不知反，斯为恶尔。先儒多以去人欲、遏人欲为言，盖所以防其流者，不得不严，但语意似乎偏重。夫欲与喜怒哀乐，皆性之所有者，喜怒哀乐又可去乎？”（83）

又如，清儒戴震在批判程朱的“存天理灭人欲”说，以及解释《乐记》“灭天理而穷人欲”一语时说：

“性，譬则水也；欲，譬则水之流也。节而不过，则为依乎天理，为相生养之道，譬则水由地中行也；穷人欲而至于又悖逆诈伪之心，有淫佚作乱之事，譬则洪水横流，泛滥于中国也。……天理者，节其欲而不穷人欲也。是故欲不可穷，非不可有；有而节之，使无过情，无不及情，可谓之非天理乎！”（84）

此外，道家等从养生的角度也讲述了不少有关“节欲”、“养欲”的道理，对于丰富传统文化中的“节欲”理论也是很有价值的。（85）

在荀子之前就流传着这样的教训，即所谓：“君子役物，小人役于物”。荀子对此解释说：

“志意修则骄富贵，道义重则轻王公，内省而外物轻矣！传曰：“君子役物，小人役于物”，此之谓矣。”（86）

这句话的意思是说，注重精神修养和伦理实践的人则轻视富贵地位，也就是说，注重内心反省的人，对身外之物是看得很轻的。历代相传的“君子支配物，小人被物支配”，就是这个意思。做“役物”的“君子”，还是做“役于物”的“小人”，这是人格修养上必需明辨的问题。荀子进一步对比此二者说：

“志轻理而不（外）重物者，无之有也；外重物而不内忧者，无之有也；行离理而不外危者，无之有也；外危而不内恐者，无之有也。……故欲养其欲而纵其情，欲养其性而危其形，欲养其乐而攻其心，欲养其名而乱其行。如此者，虽封侯称君，其与夫盗无以异；乘轩戴 ，其与无足无以异。夫是之谓以己为物役矣。”

反之：

“心平愉，则色不及佣而可以养目，声不及佣而可以养耳，蔬食菜羹而可以养口，粗布之衣、粗 之履而可以养体，屋室庐庾葭 蓐尚机筵而可以养形。故无万物之美而可以养乐，无势列之位而可以养名。……夫是之谓重己役物。”（87）

这种不为物累，勿为物役的思想在佛、道理论系统中更是俯拾皆是，此处暂不赘述。然至此，中国传统文化和哲学中下防拜物教的人文精神，应当说也已经反映得相当充分了。

人不应当“役于神”，更不应当“役于物”，人应当有自己独立的人格。有不少人以为，依仗现代高科技，人类已经可以告别听命于“神”的历史，人类已经可以随心所欲地去支配“物”的世界了。然而，我们如果冷静地看看当今世界的现实，则恐怕就不会这样乐观了。“役于神”的问题是极其复杂的，绝非单纯的科技发展就能解决的。君不见，当今世界各大有神宗教，凭借着社会经济实力的后盾，几乎与现代高科技同步高速发展，且新兴宗教层出不穷。“役于物”的问题，则随着现代高科技的发展，人类向“物”世界索取手段的不断提高，因而对于物的欲求也是在进一步的膨胀。更何况当今世界是一个讲求实力的时代，全世界的经济实力竞争，把全人类逼上了“役于物”的险途而尚不能自反。

众所周知，十八世纪欧洲的启蒙运动，高扬人本主义去冲破中世纪神本文化的牢笼，然而诚如当时那些主要思想家所言，他们倡导的人本主义，从中国儒、道哲学的人文精神中得到了极大的启发和鼓舞。（88）而当今东西方思想家注目于中国传统文化和哲学，恐怕主要是想借助中国传统文化和哲学中的人文精神来提升人的精神生活、道德境界，以抵御由于物质文明的高度发展而带来的拜金主义和拜物教，以及由此而造成的人类的自我失落和精神空虚。我想，这大概也就是中国传统文化中的人文精神为什么还值得人们在今日来认真研究一翻的理由吧！

注 释：

（1）佛教典籍浩如烟海，就其中对中国传统文化影响最深远，约可与“三玄”、“四书”、“五经”之地位相当者，当数以下“三论”：《中论》、《成唯识论》、《大乘起信论》（此论为疑伪论），“九经”：《金刚经》（附《心经》）、《法华经》、《华严经》、《阿弥陀经》、《维摩诘经》、《涅槃经》、《楞严经》、《圆觉经》（以上二经为疑伪经）、《坛经》（此经为本土禅宗之根本经典），“一录”：《景德传灯录》（此录为禅宗一千七百则公案之所本）。这一归纳仅为个人浅见所及，以便初学者入门，不当之处，切望高明赐正。

（2）这里借用了《论语·子路》中的一句话：“子曰：‘君子和而不同，小人同而不和。’”尚“和”而卑“同”是中国传统文化中的一个重要观念，“和”是综合会通的意思，“同”是单一附和的意思。任何事物，只有不断地综合会通才能发展创新，若是一味地单一附和则将萎缩死亡。诚如周末史伯所言：“夫和实生物，同则不继。以他平他谓之和，故能丰长而物归之。若以同裨同，尽乃弃矣。”（《国语·郑语》）

（3）引自孔颖达《周易正义》卷三，《十三经注疏》（上册），中华书局1980年影印本，第37页。

（4）同前注。

(5) 同前注。

(6) 引自《伊川易传》卷二，上海古籍出版社1989年影印《四库全书》本，第85-86页。

(7) 引自孔颖达《尚书正义》卷十一，《泰誓上》。《十三经注疏》(上册)，中华书局1980年影印本，第180页。

(8) 引自《孝经注疏》卷五，“圣治章第九”。同前注(下册)，第2553页。

(9) 同前注。

(10) 《荀子·王制》，中华书局版《诸子集成》第二册，第104页。

(11) 引自孔颖达《礼记正义》卷二十二，同前注第1423、1424页。

(12) 同前注。

(13) 如，董仲舒说：“天地之精，所以生物者，莫贵于人”(《春秋繁露·人副天数》)；“人受命于天，固超然异于群生。……是其得天之灵，贵于物也。”(《汉书·董仲舒传》)。周敦颐说：“二气交感，化生万物，万物生生，而变化无穷，惟人也得其秀而最灵。”(《太极图说》)邵雍说：“惟人兼乎万物，而为万物之灵。如禽兽之声，以类而各能其一，无所不能者人也。推之他事亦莫不然。惟人得天地日月交之用，他类则不能也。人之生，真可谓之贵矣。”(《皇极经世书》卷七上《观物外篇上》)

(14) 《老子》二十五章，引自拙著《王弼集校释》上册，第64-65页。此文中之“王”，即代表了“人”。所以王弼注此句说：“天地之性人为贵，而王是人之主也。”

(15) 《荀子·天论》，中华书局版《诸子集成》第二册，第206页。

(16) 《荀子·礼论》，同前注第243页。

(17) 引自孔颖达《礼记正义》卷五十三，同注10，第1632页。

(18) 此处参考朱熹的解释。朱熹《中庸章句》说：“……能尽之者，谓知知无不明而处之无不当也。赞，犹助也。与天地参，谓与天地并立为三也。”引自中华书局1983年版《四书章句集注》，第33页。

(19) 《春秋繁露》卷六《立元神》，1986年上海古籍出版社版《二十二子》，第781页。

(20) 《春秋繁露》卷十七《天地阴阳》，同上第808页。

(21) 《春秋繁露》卷十三《人副天数》，同上第797页。

(22) 《春秋繁露》卷十一《王道通三》，同上第794页。

(23) 《老子》六十四章，引自拙著《王弼集校释》上册，第166页。

(24) 《淮南子》卷九《主术训》，1986年上海古籍出版社版《二十二子》，第1245页。

(25) 《淮南子》卷一《原道训》，1986年上海古籍出版社版《二十二子》，第1207页。

(26) 《淮南子》卷十九《修务训》，1986年上海古籍出版社版《二十二子》，第1296页。

(27) 《老子》十七章，引自拙著《王弼集校释》上册，第41页。

(28) (29) (30) 《荀子·天论》，中华书局版《诸子集成》第二册，第205-206页。

(31) (32) 《孟子·离娄下》，引自中华书局1983年版《四书章句集注》，第297页。

(33) 引自孔颖达《尚书正义》卷十五，《十三经注疏》(上册)，中华书局1980年影印本，第213页。

(34) 《尚书·大禹谟》，同上卷四，第137页。烈按，以下引《尚书》各篇只是为了说明周初以后传统文化中以“敬德”祈天命观念的广泛与深入，所以对于其中各篇今古文之别及时代之差异，未予细计。

(35) 《尚书·仲虺之诰》，同上卷八，第161页。

(36) 《尚书·汤诰》，同上卷八，第162页。

(37) 《尚书·咸有一德》，同上卷八，第165页。

(38) 《尚书·泰誓上》，同上卷十一，第180页。

(39) 《尚书·泰誓下》，同上卷十一，第182页。

(40) 《尚书·武成》，同上卷十一，第184-185页。

(41) 《孟子·万章上》，引自中华书局1983年版《四书章句集注》，第308页。

(4 2) 《尚书·泰誓上》，同前卷十一，第 181页。

(4 3) (4 4) 同上卷四，第 139页。

(4 5) 引自孔颖达《春秋左传正义》卷六“桓公六年传”，《十三经注疏》(下册)，中华书局1980年影印本，第1750页。

(4 6) 《春秋左传正义》卷十“庄公三十二年传”，同上第1783页。

(4 7) 《春秋左传正义》卷九“庄公十四年传”，同上第1771页。

(4 8) 《春秋左传正义》卷二十四“宣公十五年传”，同上第1888页。

(4 9) 《春秋左传正义》卷十四“僖公十六年传”，同上第1808页。

(5 0) 《春秋左传正义》卷五十二“昭公二十六年传”，同上第2115页。

(5 1) 引自孔颖达《礼记正义》卷五十四，同上第1642页。

(5 2) 《论语·先进》，引自中华书局1983年版《四书章句集注》，第 125页。

(5 3) 《论语·雍也》，同上第89页。

(5 4) 《荀子·礼论》，中华书局版《诸子集成》第二册，第233页。

(5 5) 《论语·八佾》，引自中华书局1983年版《四书章句集注》，第62页。

(5 6) 《孟子·公孙丑上》，同上第 238页。

(5 7) 《孟子·告子上》，同上第 328页。

(5 8) 《孟子·离娄上》，同上第 284页。

(5 9) 《孟子·离娄上》，同上第 287页。

(6 0) (6 1) 《荀子·礼论》，中华书局版《诸子集成》第二册，第 231页。

(6 2) 《荀子·荣辱》，同上第44页。

(6 3) 《荀子·天论》，同上第 211页。

(6 4) 引自孔颖达《礼记正义》卷六十三，同前第1694页。

(6 5) 引自孔颖达《礼记正义》卷三，同前第1252页。

(6 6) 引自孔颖达《礼记正义》卷十三，同上第1344页。

(6 7) 《荀子·议兵》，同前第 185页。

(6 8) 《荀子·强国》，同前第 203-204页。

(6 9) 《孟子·离娄下》，同前第 293页。

(7 0) 《论语·为政》，同上第56页。

(7 1) 《孟子·滕文公上》，同上第 259页。

(7 2) 《荀子·非相》，同前第50页。

(7 3) 引自孔颖达《礼记正义》卷一，同前第1231页。

(7 4) 引自清孙希旦《礼记集解》卷一，中华书局1989年版上册，第11页。

(7 5) 《文清公薛先生文集》卷十二“戒子书”，山西人民出版社1990年版《薛瑄全集》上册，第661页。

(7 6) 《语录》下，中华书局1980年版《陆九渊集》，第 475页。

(7 7) 《语录》上，同上第 395页。

(7 8) 引自孔颖达《礼记正义》卷三十七，同前第1529页。

(7 9) 荀子提出“节用御欲”的命题，是强调人们在消费时应当有长远的后顾之忧，时时控制欲求，节约消费。他说：“人之情，食欲有刍豢，衣欲有文绣，行欲有舆马，又欲夫余财蓄积之富也。然而穷年累世不知足，是人之情也。今人之生也，方知蓄鸡狗猪彘，又蓄牛羊，然而食不敢有酒肉；余刀布，有困窳，然而衣不敢有丝帛；约者有筐篋之藏，然而行不敢有舆马；是何也？非不欲也！几不长虑顾后，而恐无以继之故也。于是又节用御欲，收敛蓄藏以继之也。是于己长虑顾后，几不甚善矣哉！”（《荀子·荣辱》，同前第42页）

(8 0) (8 1) (8 2) 《荀子·正名》，同前第283-285页。

(83) 《困知记》卷下，中华书局1990年版，第28页。

(84) 《孟子字义疏证》卷上，中华书局1982年版，第10-11页。

(85) 如《吕氏春秋》卷一“重己”篇说：“昔先王之为苑囿园池也，足以观望劳形而已矣；其为宫室台榭也，足以辟燥湿而已矣；其为舆马衣裳也，足以逸身暖骸而已矣；其为饮食醕醑也，足以适味充虚而已矣；其为声色音乐也，足以安性自娱而已矣。五者，圣王之所以养性也，非好俭而恶费也，节乎性也。”（1986年上海古籍出版社版《二十二子》，第630-631页）又，卷二“情欲”篇也说：“天生人而使有贪有欲，欲有情有节，圣人修节以止欲，故不过行其情也。”（同上，第633页）

(86) 《荀子·修身》，同前第16页。

(87) 《荀子·正名》，同上第286-287页。

(88) 对此问题有兴趣者可参阅朱谦之先生著《中国哲学对于欧洲的影响》一书，福建人民出版社1985年版。

（转自：国学网）

- 上一篇文章： 楼宇烈：儒家节欲观的现代意义
- 下一篇文章： 楼宇烈：论传统文化

 发表评论  告诉好友  打印此文  关闭窗口

最新5篇热门文章

著名伦理学家罗国杰教授简...
吴潜涛教授简介
葛晨虹教授简介
龚群教授简介
肖群忠教授简介

最新5篇推荐文章

吴付来副教授简介
孔德：实证哲学
孔迪亚克：人类知识起源论...
孔多塞：人类精神进步史表...
儒学与现代民主

相关文章

 网友评论：（只显示最新5条。评论内容只代表网友观点，与本站立场无关！）

[设为首页](#) | [加入收藏](#) | [关于本站](#) | [版权申明](#) | [联系站长](#) | [友情链接](#) | [在线留言](#) | [与我同在](#)

Copyright© 2004-2008 Ethics.Com.Cn .All Rights Reserved

京ICP备05005293号

Designed by: 闲心设计