

主编 李宗桂

孔子与中国文化

贵州人民出版社

孔子

大思想家与中国文化丛书

陈卫平 郁振华 著

孔子



大思想家与中国文化丛书

孔子与中国文化

陈卫平 郁振华 著

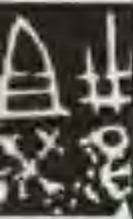
贵州人民出版社

孔子



孔子与中国文化

大思想家与中国文化丛书



图书在版编目(CIP)数据

孔子与中国文化/陈卫平,郁振华著. —贵阳:贵州人民出版社,2000.10

(大思想家与中国文化丛书)

ISBN 7-221-04083-4

I. 孔… II. ①陈…②郁… III. 孔丘-哲学思想-影响-文化-中国 IV. B222.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2000)第 5010 号

孔子与中国文化

大思想家与中国文化丛书

著 者:陈卫平 郁振华

责任编辑:奚晓青

装帧设计:曹琼德

出版:贵州人民出版社(550001)贵州省贵阳市中华北路 289 号
发行

经销:新华书店

印刷:贵州兴隆印务有限责任公司

版次:2000 年 10 月第 1 版 印次:2001 年 10 月第 2 次印刷

开本:850×1168mm 1/32 字数:227 千字

印张:9.125

印数:2001—3000

ISBN 7—221—04083—4/C·36

定价:13.80 元

大思想家与中国文化丛书

主编 李宗桂

顾问 张岱年 蔡尚思 任继愈 庞朴 汤一介
萧萈父 李锦全 方克立 方立天 张立文

出版
策划 奚晓青

装帧
设计 曹琼德

各章内容提要

第一章 走下神坛的“布衣”

本章叙述孔子的一生，特点是从其言行来看其文化性格。共分5节，以下依次介绍各节内容：

(1) 光荣和没落。论述孔子出生的社会氛围和文化氛围。其贵族世家是光荣的，然而却已破败；鲁国所保存的周礼正统文化是光荣的，然而却趋于衰颓。

(2) 挫折与成功。论述孔子最初的社会实践是受挫于仕途而成功于文化教育事业。这不仅规定了孔子一生的活动舞台，而且铸就了中国传统知识分子（士）的文化性格：进退于仕途和从事教育之间。

(3) 理想与现实。论述孔子保守的政治理想和激变的社会现实之间存在着对立。这就决定了现实社会不会给孔子提供很多施展实现其政治理想的舞台。孔子只有过短暂的从政时期，其理想在现实中昙花一现。

(4) 执著与迷惘。论述孔子周游列国，仍执著于理想，却处处碰壁。在这执著中蕴含着特立独行和攀附权贵的人格分裂。找不到赏识自己理想的权贵，孔子在执著中怀有迷惘，最终成了“知其不可而为之”的茫然无奈。

(5) 凄凉与辉煌。论述孔子在鲁国的最后岁月。孔子的晚年是在政治上受冷遇、内心孤寂和接二连三地丧子及爱徒遭不幸的

悲哀中度过的。但他晚年总结了自己的教育经验，删定《六经》，走上了文化教育事业的辉煌顶峰。

第二章 主流思想的奠定

本章论述孔子的思想体系，特点是提出孔子思想的独特的儒学精神是人道原则和理性原则，并论证了这两个原则贯注于孔子思想体系的各个方面。共分5节，以下依次介绍各节内容。

(1) 仁：人道原则和理性原则并重。通过对“仁”的分析，指出“仁者爱人”体现了人道原则，然而，“克己复礼为仁”又阻遏了其中的人道原则。仁智统一体现了人道原则和理性原则的结合，但突出的是伦理理性。这就为儒家的认识论和伦理学规定了基本走向。

(2) 天人之辨：天人合一的源头。孔子的天人之辨有三个侧面：自然和人、力和命、性和习。通过对这三个侧面的分析，看到孔子试图达到天人的统一。

(3) 义利之辨：重义轻利的开端。孔子的重义轻利是在两个层面上展开的：在义利作为的两项而存在的层面上，重义轻利表现为人生理想（社会理想和个人理想）；在分别义利为各自的两个领域的层面上，重义轻利于义的领域是注重道德的内在价值，于利的领域是注重功利。

(4) 群己之辨：“和而不同”的滥觞。孔子的群己之辨涉及人生观和认识论，是在这两个领域里考察自我和社会、自我和他人的关系。他以“和而不同”思路，在肯定群和己的差别的基础上，要求两者达到和谐，而达到和谐的过程是己归并于群。因而在人生观上，自我价值融化于群体认同，在认识论上，自我意识同化于传统和权威。

(5) 君子小人之辨：内圣外王的雏型。“仁”所体现的人道原则和理性原则最后凝结为君子理想人格。君子既有现实性又有非

平民性，前者与圣人互补，后者与人小相对。孔子对君子人格的内在要素和外在表现的规定，是内圣外王的雏型。

第三章 传统文化的象征

本章论述孔子与传统科技、传统文艺美学和传统教育的关系，特点是揭示了孔子思想与传统的科技、美学和教育的内在联系，展示孔子思想对中国文化的多重影响。共分3节，以下依次介绍各节内容。

(1) 构筑传统科学技术的面貌。论述了仁智统一的传统对科技有鄙视的一面但也有推动的一面，尤其是促使传统科技形成了以农医天算为主干学科，因这些学科就是仁智统一的学科。“知天命”的传统导致传统历算学的工具化，这使历算学具有实用性强和成为政治附庸的两重性。“温故而知新”的传统影响到科技著作有拟经化的倾向，这使传统科技著作有通古今之变和因循守旧的两重性。

(2) 谱写传统文艺美学的基调。传统美学以“言志”说来阐发艺术的本质，而孔子的“兴观群怨”则是其先导；传统美学以“比德”说来观照艺术形式和内容的关系，而孔子的“智者乐水，仁者乐山”则是其开启者；传统美学以温柔敦厚为艺术鉴赏标准，而孔子的“乐而不淫，哀而不伤”则是其萌芽。

(3) 确立传统教育的框架。“学而优则仕”确立了传统教育以培养君子为目标；教以“文行忠信”确立了传统教育以德育为主要教学内容；“有教无类”确立了传统教育以私学为主要办学形式。

第四章 在近代思潮中沉浮

本章论述孔子在近代中国的命运，特点是提出了如何超越文化激进主义和文化保守主义的对峙，并注重各种思潮对待孔子的文化内涵。共分2节，以下依次介绍其内容。

(1) 反孔、尊孔和改铸孔子。农民革命鞭挞孔子，首先揭橥

反孔大旗，有其必然性，但他们同时又为孔子所牵引，这也有其必然性。这表明农民文化传统和封建统治者的孔学传统既对立又相通。改良派对儒学内在的思想批判比之农民革命是有所前进；但抬出孔子来供奉，则比之农民革命后退。这一进一退，凝结为他们的改铸孔子。革命派的“排孔无圣”，就其公开批判孔子而言，是继承了农民革命，就其剖析孔子和封建皇权相捆绑的政治实质而言，是大大深化了改良派的认识。守旧复辟势力的尊孔读经，既反衬出孔学的衰微，又表现了孔学的顽强和坚韧。

(2) 拒斥、复兴和批判继承。新文化运动的“打倒孔家店”对孔子表示了决绝的拒斥，但这一拒斥是否定旧传统和建设新文化的同一。不过，也有把孔学和现代化绝对对立的片面性。现代新儒家有见于新文化运动的片面性，努力复兴儒学，企求“返本开新”。但他们亦走向另一片面性，即对孔学寄予过多的“同情”和“敬意”。马克思主义在其中国化的过程中，提出批判继承孔子的遗产，既是对新文化运动和新儒家的合理性的发展，又是对他们片面性的克服。但是，并非毫无缺点。这就期待我们作出新的发展和超越。

目 录

各章内容提要	1
--------	---

第一章 走下神坛的“布衣”	1
---------------	---

第一节 光荣与没落	2
一、破败的贵族世家	
二、衰颓的正统文化	
第二节 挫折与成功	7
一、志于仕途和志于学问的交织	
二、私学初兴和从政无门的叠合	
第三节 理想与现实	18
一、政治理想和社会现实的冲突	
二、理想在现实中昙花一现	
第四节 执著与迷惘	29
一、特立独行和攀附权贵的双重人格	
二、茫然而无奈的“知其不可而为之”	
第五节 凄凉与辉煌	45
一、冷遇、孤寂和悲哀	
二、最后的辉煌和最后的歌声	

第二章 主流思想的奠定	60
第一节 仁：人道原则和理性原则并重	61
一、“仁者爱人”的人道原则	
二、“克己复礼为仁”对 人道原则的阻遏	
三、仁智统一与伦理理性的凸现	
四、在和诸子的比较中看“仁”的特征	
第二节 天人之辨：天人合一的源头	76
一、神学之天、自然之天、伦理之天	
二、对殷周“天命”论的承续和限制	
三、在“复性”说和“成性”说之间	
第三节 义利之辨：重义轻利的开端	86
一、作为人生理想的重义轻利	
二、注重道德的内在价值和功利	
第四节 群己之辨：“和而不同”的滥觞	95
一、自我价值融合于群体认同	
二、自我意识同化于传统和权威	
第五节 君子小人之辨：内圣外王的雏型	106
一、君子、小人、圣人	
二、君子人格的内在要素和外 在表现	
三、培养君子之道：“好学”和“躬行”	
第三章 传统文化的象征	122
第一节 构筑传统科学技术的面貌	123
一、仁智统一：对科技的鄙视和推动	
二、“知天命”：传统历算学的工具化及其两重性	
三、“温故而知新”：传统科技的拟经化及其两重性	

第二节 谱写传统文艺美学的基调	144
一、“兴观群怨”：“言志”说的先导	
二、“智者乐水，仁者乐山”：“比德”说的开启	
三、“乐而不淫，哀而不伤”：“温柔敦厚”说的萌生	
第三节 确立传统教育的框架	162
一、“学而优则仕”：科举取士的前驱	
二、教以“文行忠信”：以德育为主的首倡	
三、“有教无类”：古代私学的创立	

第四章 在近代思潮中沉浮	180
--------------	-----

第一节 反孔、尊孔和重塑孔子	182
一、农民革命思潮：鞭挞孔子	
二、改良维新思潮：改铸孔子	
三、革命民主思潮：排孔无圣	
四、守旧复辟思潮：尊孔读经	
第二节 拒斥、复兴和批判继承	218
一、新文化运动：打倒孔家店	
二、现代新儒家：返本开新	
三、马克思主义中国化：批判继承	

附录一	257
附录二	271

第 1 章

走下神坛的“布衣”

我们先来见识一下雄踞神坛之上的孔子。来到孔子呱呱坠地的山东曲阜城，在城中的阙里街的西面，耸立着巍峨的孔庙。走进孔庙的大成殿，有一尊仿清代雍正八年（公元 1730 年）形制重塑的高达 3.3 米的孔子像：头戴冕旒，身着冠服，正襟危坐，高贵而威严，一派帝王模样。这就是神坛上的孔子的面目。

不过，孔子的真容并非如此。本来的孔子，是个以教师为主要职业，博学多才却不甚得志的“布衣”。因此，在同一孔庙的圣迹殿西壁上，唐代吴道子所绘的“孔子行教像”，也许更接近孔子的风貌：阔衣博带，拱手站立，须髯拂胸，额前的几道皱纹既铭刻着饱经的风霜，又记录了诲人不倦的辛劳；鼻上的一双眼睛既充满着智慧的目光，又流露了到处碰壁的惆怅，嘴边的一丝笑意既表达着乐观的执著，又体现了仁爱慈祥的情怀。

不过，孔子的真实容貌，由于没有可靠的文献材料，也许我们永远无法知晓了。但是，孔子的一生在祖国大地上留下的足迹

却是有案可查的。循着这些历史的足迹，孔子就从神坛上走了下来……

第一节 光荣与没落

“知人论世”。认识孔子必须了解其家世和所处的时世。如果概括其家世和时世，那就是双重的光荣与没落。这是什么样的光荣和没落呢？

一、破败的贵族世家

金秋季节，田野里的庄稼成熟了，躁动于母腹的一个生命也成熟了。公元前551年9月22日（夏历8月27日），孔子诞生了。他降临人世的第一声啼哭，并不比其他婴儿更为悦耳动听。但他具有大多数婴儿没有的东西，即显赫的贵族家世。这在当时是十分光荣的。

这光荣的家世，可以追溯到殷周交替之际。周武王灭殷，将殷朝末代君主纣王的庶兄微子启封于宋，成了宋国（今河南和山东、江苏、安徽交界地区）的第一代君主。他的嫡传后代弗父何（孔子第十代祖）把本应由他继承的国君之位，礼让于其弟，从此美名传四方。弗父何的曾孙正考父（孔子第七代祖），辅佐过宋国三朝君主，以谦恭俭朴和熟悉古文献而被时人称誉。相传《诗经》里的《商颂》就是他追念殷商祖先所作的史诗。正考父的儿子孔父嘉（孔子第六代祖）在宋国贵族的内讧中被杀，其后代为避祸而逃难到鲁国，以孔为姓氏。从此，这贵族世家如日薄西山，渐趋没落了。

它的最后一道余晖，就是孔子的父亲。他名纥，字叔梁，是

孔父嘉的五代孙。孔纥在鲁国的前几代是默默无闻的，而他虽然只是个失掉了世袭贵族特权的低级武官，但却颇有名气。这主要是立了两次战功。公元前563年，鲁国和几个诸侯国联合攻打一个叫偃阳（今枣庄市峄城区南）的小国，孔纥随军参战。当先锋部队攻入偃阳城时，守城的人把城门上吊起的悬门放了下来，企图把进攻的部队拦腰截断。在这千钧一发之际，孔纥飞步上前，用双手托起悬门，使先入城的部队安然退出。公元前556年，在一个伸手不见五指的漆黑夜晚，孔纥率领两名将领和三百名武士，以英勇无畏的气概，一举突破齐国军队的重重包围，打退了齐军的侵扰。这两件事分别发生在孔子出生前的12年和5年。孔纥的成功，为其光荣的家世增添了勇武的阳刚之气，但未能改变其自身的社会地位。因而他的战功只是这个光荣家世的最后一页。

不过，在刀光剑影中厮杀出来的英雄总是受到世人敬仰的。凯旋而归的孔纥，以年逾花甲的岁数到颜家求婚，不满二十的颜徵在，正值青春妙龄，却愿意嫁给他。这样的一见钟情，蕴含着的是女性对英雄的爱慕。但是，由于两者的年龄相差悬殊，不合乎当时的礼仪，因而这桩婚姻遭到了社会上的奚落。直至司马迁仍在《史记·孔子世家》里，用隐寓着嘲讽之意的“野合”两字来描述这桩婚姻。

无论有怎样的冷言冷语，孔纥对这桩婚姻却是满腔热情的。这不仅是因为妻子年轻美貌，而且是因为他怀抱着一个希望——生育一个能重振这贵族世家的儿子。在这之前，孔纥曾娶过妻子，并生有一男孩，但他却是个瘸子，难以出人头地，光宗耀祖。于是，孔纥和颜徵在结婚后，就来到尼丘山祷告求子。曲阜城南面不远的群山中，五峰连峙，林壑优美，中峰就是尼丘山。孔纥夫妇俩登上尼丘山，在林涛和山风的伴唱声中，虔诚地做完了祈祷。不久，他们果然生下一个男孩，就给这孩子取名丘，字仲尼。“仲”

即老二的意思。这个男孩正是后人习惯上尊称的孔子。

孔纥看到自己的希望有了最初的落实，不胜欢喜。但是，他没能等到希望完全成为现实的那一天，就病故了。这时，孔子才3岁，孔纥的去世，意味着这个家族世代沿袭的贵族身份终止了。他撇下的孤儿寡母成了一般的平民。颜徵在满含着悲伤的泪水，带着年幼的儿子，离开原来居住的陬邑昌平乡，迁移到鲁国国都曲阜城内的阙里居住。我们今天看到的孔子故宅，就是在这原址上经过多次翻修重建的。

孔子就出身于这样一个光荣而又没落的贵族世家里。

二、衰颓的正统文化

孔子所在的鲁国，有着另一种的光荣和没落。

春秋时期（公元前770—476年），周王朝分封的诸侯国主要分布在三个区域：一是黄河下游的宋、卫、齐、鲁、陈、蔡、郑等国；二是黄河中上游的晋、秦、虞、虢等国；三是长江流域的楚、吴、越等国。

鲁国位于今山东省西南部，北依泰山，与齐为界，东临大海，西南接壤于宋、卫，自然环境与经济条件，在当时的各国中是名列前茅的。

与各国相比，最值得鲁国自豪的，是它的文化传统。殷灭周兴，周武王将功劳最大、威望最高的太公望和周公旦分别封了齐和鲁。周公是武王的胞弟，是位杰出的政治家和军事家，并有丰富的历史文化知识，周王朝的典章制度和礼仪音乐（即人们所称的广义上的“周礼”），多半是由他制订的。周公在周王朝初期长期担任执政，其儿子伯禽代理他做了鲁国的国君。伯禽带来了其他国家所不能得到的天子专用的礼乐、器物、典册，使鲁国成为

惟一能用天子礼乐祭祀天地祖先的诸侯国。他还带来了太史太卜等文化事务的管理者和官吏。伯禽治理鲁国，严格依据周礼的规定，变化和改革鲁国原来的风俗、礼乐。在伯禽的多年经营之下，周礼所代表的文化传统在鲁国得到完善的保存和发展。这在当时来说，是十分光荣的。因为这一文化传统是统治阶级的正统文化的集中体现。

直到孔子出生的前后，对于这一文化传统的因循仍是鲁国的光荣。孔子 8 岁的那年（公元前 544 年），吴国的公子季札到了鲁国。特别令他兴奋的是听到了鲁国保存着的较完整的周朝乐歌。当他听到《周南》、《召南》两部分乐歌时就说：“真好啊！这反映出周代建国的基础已经有了，只是还有点草创的光景。其中表现出勤劳，可是没有怨意。”以后，他又饶有兴趣地听了郑地、齐国、豳地、秦国、魏地、唐地、邠地的民歌，并作了或是称赞或是批评的评论。他又听了宫廷音乐《小雅》和《大雅》，也顺便夸奖了几句。他还见识了周代以前的音乐歌舞，其中相传为舜时的乐曲《韶》最使他陶醉了。他十分欣赏地说道：“我已经听到并看到最好的了，再有其他的音乐，我也不想享受了。”在季札满意而归后的三年，孔子 11 岁的时候，晋国使臣韩宣子来到鲁国，他从鲁太史那里见到《易象》和鲁国的史书《春秋》，既羡慕又感慨地说：“周礼都保存在鲁国啦！”从这两件事可窥见：周礼所代表的文化传统在鲁国是十分完备和相当悠久的。

然而，就在季札和韩宣子将这视为鲁国的无上光荣的时候，这一光荣比往昔已暗淡了不少。因为周礼所代表的文化传统在鲁国正处于没落之中。还在孔子诞生前的 43 年（公元前 594 年），鲁国“初税亩”开始向私田征收赋税，承认了私有土地的合法，而周礼则把普天下之土地都归属周天子所有。在孔子诞生前的 11 年（公元前 562 年），鲁国的大夫“三桓”即鲁桓公三个儿子的后代

孟孙氏、叔孙氏和季孙氏，把鲁国军队编为三军，三家分有其一，国君的权力从而大为削弱。这种行为是对周礼所规定的君臣等级名分的僭越。鲁国了解和研究周礼的人也日益减少。《论语》里记有鲁国的宫廷乐师纷纷星散异乡：太师挚逃到了齐国，亚饭^①乐师干逃到了楚国，三饭乐师缭逃到了蔡国，四饭乐师缺逃到了秦国，打鼓的方叔人居黄河之滨，摇小鼓的武人居汉水之涯，少师阳和击磬的襄人居海边。孔子26岁（公元前525年）时，东方小国的国君郯子来朝鲁国。孔子得知他精通少昊氏时代的官制历史，便匆匆赶去请教。后来，孔子对人说：“我听说过天子那里没有人主管研究这类学问了，这类学问在四方蛮夷那里却还保存着，现在我相信这一点了。”从季札在鲁国满意地听到了完备的周朝音乐，到演奏这些音乐的大师流落四方；从韩宣子羡慕地肯定周礼尽在鲁国，到鲁国已无人知晓官制礼仪的历史演变；具体而生动地说明：在孔子出生的前后几十年间，周礼所代表的正统文化在鲁国比较迅速地没落下去。

这是时代的反映。春秋时期，是新兴的封建制逐渐取代陈旧的奴隶制的社会大变动时期。在这一社会大变动中，原先滋生于奴隶制土壤的周礼文化传统趋于没落，是不可避免的。这就是当时人们所谓的“礼崩乐坏”。对于鲁国来说，它原被称作周礼文化传统最为浑厚和悠久的“礼乐之邦”，因而这一正统文化的崩溃和没落，在它那里引起的震动和痛苦无疑要比其他诸侯国更为强烈和深刻。而孔子就出身在这样的国家里。

家和国，双重的光荣和双重的没落。年幼的孔子生长在如此的氛围里，不能不为这样的氛围所熏染。

这在孔子的童年已有所反映。他不像一般儿童那样上树捉鸟、

^① 古代天子诸侯用饭都得奏乐，所以乐官有“亚饭”、“三饭”、“四饭”之称。

下河摸鱼，而是把泥土捏成方形和圆形的祭器，把它们摆列出来，模仿祭祀的礼仪，练习着磕头、揖让等。这是孔子常做的几乎也是惟一的游戏。这固然说明孔子与母亲相依为命的生活是穷困的，因而没有得到过什么合适的玩具。但是，从中也依稀可见某些蕴涵着的意识：缅怀祖先的光荣家世来安慰其现实的没落地位；向慕周礼的光荣传统以叹惜其时下的没落趋势。

在童年孔子的幼小心灵里，这些意识无疑是潜在和模糊的。然而，随着孔子年龄的增长，这些意识就变得日益明显和清晰了。我们将会看到，他的一生，就是以挽回这双重的没落和重振这双重的光荣为己任的。为了完成这样的历史使命，孔子进退于政治舞台和文化教育事业之间：政治抱负无法施展则退而从事文化教育，同时又以后者作为跃向前者的进身之阶。但前者带来的是挫折，后者带来的是成功。

第二节 挫折与成功

进退于政治舞台和文化教育事业之间的挫折与成功，在孔子迈向社会的最初实践中，已显露出了端倪。

一、志于仕途和志于学问的交织

光阴似箭，转眼即逝。孔子慢慢长大了。贫贱而艰辛的家境，使他的身上很少有富贵子弟的纨绔气，而是萌生出积极进取的志气。据孔子自己的叙述，在15岁已经立下了学习的志愿。不难想象，在这之前，孔子肯定不止一次地向母亲提问：“我的父亲是谁？他在哪里？”颜徵在也肯定不止一次地向孔子叙述过光荣的家世。这自然激励着孔子从小就产生了跻身仕途而重返贵族行列的志

向。然而，这需要掌握体现了贵族的政治规范、处世方式和生活情趣的周礼。因此，孔子在15岁所立的学习志愿里，交织着学习做官的本领和学习周礼所代表的文化传统这两个方面。这两个方面恰恰是他感受到的家和国的双重光荣及其没落的折射。

不过，真正坚定孔子好学志向的，是这样两件事：

在他17岁上，母亲去世了。维持生计的辛劳，年轻寡妇的凄凉，使得颜徵在心力交瘁，30多岁就离开了人间。依照当时的礼仪，母亲是应该和父亲合葬的，可是孔子不知父亲的墓地在何处。为什么会这样呢？后人说法不一：有的认为是母亲对儿子讳避了父墓所在；有的认为颜徵在也不知孔纥的墓在何处，无可告知。不管出自什么原因，这总给孔子办理母亲的丧事出了一道难题。然而，孔子并未不知所措。他把母亲的棺材暂且停在一条叫“五父之衢”的街上，借以引人注意，好向人打听父亲墓地之所在。这大概是他考虑到自己的父亲是位有声望的英雄，总有人记得他的坟地。孔子的这一举动，果然吸引了街上熙熙攘攘的行人。这时，从驻足围观的人群中走出一位老婆婆告诉孔子，他父亲葬在曲阜城东南的防山。于是，孔子把母亲也埋葬在那里了。对孔子来说，这件事的重要性不在于显示了他已学到的礼仪和办事的能力，而在于原先从母亲口中听来的光荣家世终于得到了确认。这一确认极大地激发了孔子登上贵族政治舞台的雄心。因此，面对着父母合葬的坟墓，他涌出了悲哀的泪水，更立下了奋起的誓言。

光荣家世的确认，驱散了因长期处于贫贱地位而压抑在孔子心头的自卑的阴云。他想寻找机会踏进上层社会的门槛。于是，就在他安葬了母亲后不久，发生了这样的事：鲁国的执政大夫季孙氏宴请名流，正在居丧的孔子穿着腰间束有麻带的孝服，兴冲冲地跑去了。谁知季孙氏的家臣阳虎向他呵斥道：“我们请的是有地位的人，并不招待叫花子。你走吧！”孔子吃了一个闭门羹，只好

退了下来。他对这样的羞辱是难忘的，因此后来终身讨厌阳虎。其实，阳虎倒是刺激他发愤求学的恩人。经过这件事，孔子懂得贵族家世并不是人仕的通行证，要改变现实地位必须依靠自己的加倍努力。

如果说前一件事使孔子的勤奋好学有了更沉重的责任感，那么后一件事则使孔子的勤奋好学有了更强烈的紧迫感。

于是，在通往政治舞台的道路上遭到最初的挫折之后，孔子废寝忘食、如饥似渴地学习。他学无常师，把社会当作课堂，随时随地向一切人学习。他的名言是：“三个人一块儿走路，其中就准有我的一位老师。”他博学多问，不放过任何一个求知的机会。他只要有机会进入鲁国祭祀周公的太庙，就不停地问这问那，有人轻视地说：“谁讲这个孩子知礼呢？他进了太庙什么都问，懂得什么呢？”孔子听了并不生气，因为在他看来，疑问是知识的母亲。他深思多虑，力求对知识有真正的把握。他向师襄子学琴，学了一些日子后，师襄子说：“可以学新的了。”孔子说：“我只学得曲子，拍子还不准确呢。”过了些时候，师襄子说：“拍子行了，可以学新的了。”孔子说：“不行，我还没有把握其中的主题呢。”又过了些时候，师襄子说：“主题已经把握了，可以学新的了。”孔子说：“还不行，我还没有深刻地理解作者呢。”再过了些时候，孔子才说：“我现在已体察到作者的为人风貌了，这是个思想深邃、性情乐观而又眼光远大的人，除了周文王，谁还能作这样的歌曲呢？”师襄子由衷地佩服，恭恭敬敬地挺起身来说：“我们学习的正是文王所作的《文王操》啊！”

如此勤奋刻苦学习的人是不多见的。正如孔子自己所说的：“在十户人家的村子里，找我这般忠厚信实的人不难，可是找我这样积极学习的人，就很少。”功夫不负有心人。经过三四年的学习，孔子已精通了当时想要参与贵族政治并取得社会地位的人所须掌

握的“六艺”。“六艺”即礼、乐、射、御、书、数。它们的主要内容是：熟悉周代礼乐一类的文化传统；懂得军事知识，包括射箭之类的武术；能自己驾着车子到处周游，进行交际活动；有一定的文学修养和文字表达能力，并写得一手好字；具备一定的计算技能。

“六艺”在身，使孔子在20岁左右就有了博学多能的小名气。在他阙里住宅附近有一条街叫达巷，那里的人称赞道：“孔子这么渊博，他会的东西实在不少。”孔子的名声从街头巷尾传进了宫廷殿堂。他19岁结婚，一年后得了个儿子。当亲朋邻居前来道喜时，鲁国的国君鲁昭公派人送来了一条大鲤鱼，以示祝贺。孔子受宠若惊，便给儿子取名叫鲤，号伯鱼。不言而喻，这里寄托着鲤鱼跳龙门的希望，表现了孔子对于政治的跃跃欲试的心情。

不过，仅凭这点小名气还不能一下子腾跃龙门。贫贱的社会地位，决定了提供给孔子第一次施展经世治国才干的地方只能是一个相当低矮的台阶。孔子在20岁以后，当了两回小官。一回是当“乘田”，其职责是管理牛羊。在那个时候，祭祀是重大的事，而祭祀则需要肥壮的牛羊，因此，乘田的责任还是相当重的。孔子对此充满了信心，说：“叫我管牛羊，我就要把牛羊养得肥肥大大的。”果然，他养的牛羊膘肥体壮。另一回是当“委吏”，其职责是管理仓库的账目。孔子对此很有把握，说：“叫我管仓库，我就要把仓库里的账目计算得清清楚楚的。”果然，他管的账丝毫不差。但是，这样的政绩并没有使孔子在仕途上跨上更高的新台阶。

孔子虽然不免有些惆怅，但还是坦然地说道：“不愁没有官位，只愁自己没有赖以站得住脚的本领；不愁没有人知道自己，只求自己成为值得别人知道的人。”因此，他在从政受挫之后，依然孜孜不倦地攀登着文化知识的山峰。

寒冬腊月，端坐陋室，荧荧豆火之下，孔子聚精会神地朗读

书筒。

盛夏酷暑，奔走四方，炎炎烈日之下，孔子大汗淋漓地向人请教。

秋高气爽，漫步河畔，习习凉风之中，孔子苦苦思索着宇宙人生。

春回地暖，徜徉花丛，融融春光之中，孔子细细琢磨诗句乐理。

二、私学初兴和从政无门的叠合

在30岁左右，孔子的学问不仅远远地超过了“六艺”，而且把被后人尊为“六经”的《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》都系统地融会贯通了。他的名气与日俱增，有不少人愿意做他的学生。孔子在自己住宅的小院里，垒起了一个讲坛，坛边栽了一棵银杏树。银杏多果，预示着弟子满天下。从此，孔子开始了杏坛讲学的教师生涯。以后孔子曾追忆道：“30岁的时候，我的思想成熟了，我的教育事业有了开端。”

孔子兴办教育的本意，是要实现弘扬周礼文化传统的志向：“传述古代的文化传统而不标新立异。”同时，他认为这是参与政治的另一条途径。因此，当有人对他致力于教育而不热衷于从政感到不解时，他就解释道：“《尚书》说：孝就是孝顺父母，友爱兄弟。把这样的道理应用于政治，这也就是参与了政治，何必一定要做官才算参与政治呢？”可见，孔子是想通过办教育来继承和发扬正在没落的以周礼为代表的文化传统，从而影响政治。在这里，进而热衷于出仕从政和退而专心于文化教育是一致的。不难看出，在这个统一里投射出的，是家和国的双重光荣及双重没落的叠影。

尽管孔子办教育的本意是维护传统，然而他这一举动的本身却是打破了传统。在这之前，教育为贵族官府所垄断，所谓“学在官府”，即是对这种状况的写照。春秋后期，随着铁器的使用和牛耕的推广，社会生产力有了很大的提高。这就为专门进行文化教育工作的士阶层的形成准备了条件。没落贵族的子孙当无禄可食时，就常常凭借自己的文化知识而加入到士的行列中去；一些平民也在学到一些文化知识之后而跨进了士的队伍。孔子第一个开创私人讲学的风气，不仅冲破了学在官府的传统桎梏，而且成了士阶层的最早的重要代表人物。

杏坛热闹起来了，人们从四面八方赶来求学。孔子招收学生的规定非常简单：任何人只要拿十条干肉作入学礼，他都给予教育。因此，孔子的许多学生出身于下层平民。如颜回住在陋巷，过着一簞食、一瓢饮的清贫生活；子路食藜藿，到百里之外背米以奉养母亲；子张在鲁国被视为“鄙人”；曾参亲自种瓜，他母亲则纺纱织布；闵子骞曾身着芦衣为父亲推车；仲弓的父亲被称为“贱人”；原宪居住的贫民窟，穿戴着破旧的衣帽；公冶长是曾在縲纆之中的犯人。可见，孔子的教育是面向社会大众的。这意味着知识的太阳终于透过文化垄断的乌云，把光辉洒向许许多多渴求它的普通人。

孔子办的私学，颇为成功。他也由此而闻名遐迩。办学不过三四年，孔门学府盛况空前。鲁国之外，卫、卞、齐、陈、宋、蔡、郑等国，甚至西方的秦国都有人拜孔子为师。当然，近水楼台先得月，孔子所收的学生中鲁国人为最多。孔子的私学，不仅吸引了民间学生，而且令贵族刮目相看。鲁国的贵族孟僖子，十几年前陪同鲁昭公访问楚国，在引导鲁昭公参加对方欢迎仪式时，因为不通晓礼节而洋相百出。他直至临终前，仍为此事而感到羞愧，因此叮嘱他的两个儿子：“孔丘是圣人（指商汤）的后代。他的祖

先弗公何、正考父都有谦恭的美德。现在孔丘年纪不大，就懂得这么多事情，并熟悉礼节，恐怕又要出圣人了吧。我眼看就要死了。我死后，你们一定要拜他做老师啊！”他的两个儿子孟懿子和南宫敬叔遵照父亲的遗命，拜倒在孔子的门下。齐国国君齐景公亦曾遣使来聘孔子，孔子虽然未去，但在鲁国国内的名气就更大了。

据说南宫敬叔在做了孔子的弟子之后，曾陪伴老师风尘仆仆地来到周朝京都洛阳，会见了道家的创立者老子。是否确有其事，学术界意见不一。不过，在山东嘉祥武氏墓群石刻中，倒有一幅“孔子见老子”的汉画像石，生动地展现了两人会见的情景：左面头戴高冠，身着长袍的孔子，手捧一只雁，作为拜见老子的贽礼；右面的老子亦高冠长袍，拄着曲足杖，拱手相应，其身后一人手捧简册，即表示老子令人拿出他保管的文籍档案来让孔子翻阅。这里不准备评论此事的可信度，只是想说明，即使此事为后世道家所编造，那么，编造者亦认为孔子在30多岁时已由办教育而成名。因为年高德劭、学识渊博的老子是不可能和一位名不见经传的人相见的。

孔子的私学之所以吸引了众多的学生，不仅仅是因为其招收学生没有严格的种种限制，更是因为孔子具有教育家的伟大人格。他对学生是严格要求的，宰予大白天睡觉，浪费了大好的学习时间，孔子作了十分厉害的批评：“腐烂了的木头雕刻不得，粪土似的墙壁粉刷不得。”但他决无那种师道尊严的架势，而是对学生充满了感情。冉耕生了重病，孔子亲自去探望，将要永诀时，拉着他的手，痛惜地说：“这样好的人竟生这样的病！这样好的人竟生这样的病！”爱怜之心溢于言表。在学问上，他提倡为了追求真理，学生不必谦让于老师的精神，说出了“当仁不让于师”（《论语·卫灵公》，以下凡引《论语》，只注篇名）的至理名言。他把知识

毫无保留地传授给学生。他曾对学生说：“我没有一点不向你们公开的，这就是我孔丘的为人。”他是如此说的，也是这样做的。孔子的学生陈亢以怀疑的口吻问孔子的儿子伯鱼：“你在你父亲那里是否还听到一些我们听不到的特别新异的教导呢？”伯鱼答道：“我私下听到过的两次教导，就是父亲告诉我：‘不学好《诗》，就不会使言语典雅’；‘不学好《礼》，就不懂得立身处世的准则。’”陈亢高兴地说：“正人君子对自己的儿子也不偏爱。”孔子平易近人，和学生打成一片。他常常和学生一起唱歌，学生们也常常席地而坐，一边鼓瑟操琴，一边和孔子交谈着自己的志向。

孔子以学识更以人格赢得了学生们的尊敬。他的得意高足颜回道出了大家的心声：“我抬头仰望老师的道德和学问，越望越觉得高大，我努力钻研，越钻研越觉得深广。老师善于一步一步地诱导我，用各种典籍来丰富我的知识，使我想停止前进也不可能。”在孔子另一个著名弟子子路身上，最能体现孔子的人格感染力。子路是孔子招收的第一批弟子中的一个，只比孔子小9岁。他性情粗犷，喜欢把公鸡毛插在帽子上，把野猪皮装在宝剑上，为的是显示英武。他欺凌过孔子，但孔子深刻的思想和雍容的态度终于使其折服。他诚心诚意地拜孔子为师，但又坦白直率地多次批评孔子。孔子乐意接受他的批评，但也常常指出其鲁莽的缺点。子路跟随孔子差不多有40年，是和孔子最没有师生距离的门徒之一。

正是这样一种弦歌诵读、师生融洽的学习环境，吸引着更多的人成为孔子的学生。这些学生聚集在孔子的周围，孔子的思想如春雨入土般地滋润着他们的心田，他们又把孔子的思想传到了自己所到之处，儒家学派由此而形成。这是中国历史上第一个学派。它的破土而出，预示着诸子蜂起、百家争鸣的时代即将来临了。

这样的时代意蕴并非是孔子所能认识的，他直接感受到的是由此而带来的盛名。不过，孔子没有满足和陶醉于这样的盛名。尽管孔子以为教育可以影响政治，但这毕竟是间接的，总不如直接从政来得过瘾。因此，孔子身在杏坛讲学，心在留意鲁国的政治变幻，等待着从事政治活动的机会。

然而鲁国的现实太让孔子失望了。鲁昭公大权旁落，季孙氏的季平子把持朝政。公元前517年，季平子和另一贵族郈昭伯因斗鸡而发生了冲突。原来，在玩斗鸡的游戏时，季氏的鸡翅膀上撒了能使对方鸡眼致瞎的芥末，而郈氏的鸡爪子上则安了足以将对方鸡致伤的钩子。两家互相指责对方作弊，各不相让。季氏一怒之下，强占了郈氏的封地。郈氏向鲁昭公诉冤，鲁昭公以此为理由，讨伐季氏。季氏毫不手软，联合孟孙氏、叔孙氏，一举击败了鲁昭公。鲁昭公被迫流亡齐国，鲁国的政治陷于混乱之中。

孔子目睹这一切，心潮难平。自鲁昭公送鲤鱼之举以来，孔子寄希望于鲁昭公有朝一日使其像鲤鱼跳龙门般地跃上政治舞台，现在这个希望落空了。何况，孔子认为三桓逐君是大逆不道的行为，在这样的人手下谋得一官半职是不光彩的。眼看在鲁国不可能获得从政的机会，孔子把目光转向了齐国。

齐国的疆土在现在的山东中部和东部一带，不仅农业发达，而且手工业和商业也比较发达。当时的国君齐景公曾在到鲁国时见过孔子，并和其有过一番问答。齐景公问：“从前秦穆公国又不大，地方又偏僻，为什么能称霸一方呢？”孔子答：“秦国虽小而偏，但他们志气大，行事正当。秦穆公又任用了喂牛出身的百里奚，请他执政。秦穆公这样的做法，统治全中国也是够格的，称霸一方，还只能算小成就呢。”齐景公听了，点头称是。因此，在孔子的心目中，齐国也许是他做百里奚第二的地方。

齐国开国君主齐太公与伯禽治鲁的方略有所不同。他根据齐

地的风俗和制度，对周礼加以简化和变通。因此，齐国对于周礼所代表的文化传统，既有历史渊源，又不像鲁国那样遵而不失。本来，孔子把周礼文化传统最为悠久的鲁国认作弘扬这一文化传统的理想国。然而，鲁国的现实告诉他，周礼正在鲁国没落，而使这一没落加剧的恰恰是大权在握的季氏。鲁昭公就在被逐之前不久，举行祭祀其父的大典，季平子将宫廷舞蹈队抽到自己家里去跳“八佾”（每佾八人）舞，而鲁君祭礼中只剩下两个舞乐的人。按照周礼，只有天子才能用“八佾”。孔子对这件事表示了极大的愤慨：“是可忍也，孰不可忍也！”（《八佾》）因此，孔子不得不把齐国视作恢复周礼文化传统的第一站：“将齐国的文化传统变得像原来鲁国那样，由此来影响鲁国，进而合乎周礼的文化传统。”

怀着这样的理想和抱负，孔子也在公元前517年来到了齐国。尘土飞扬，车轮在崎岖不平的道路上滚动着，齐鲁两国的界碑已留在了它的身后。齐国能为这位异邦之士提供一试身手的政治舞台吗？——作答的只有“哒哒”的马蹄声……

孔子先当了齐景公亲信大臣高昭子的家臣，通过高昭子的推荐，终于得以晋见齐景公。

齐景公和孔子讨论政治问题。孔子说：“君王要像君王，臣子要像臣子，父亲要像父亲，儿子要像儿子。”认为政治安定的关键，在于君臣父子都按周礼所规定的各分等级来行事。这里既有着对鲁国三桓逐君的感慨，也有着对齐国陈氏势力膨胀，已不像个臣子的暗示。齐景公对孔子的这番话十分赞同：“对呀，如果君王不像君王，臣子不像臣子，父亲不像父亲，儿子不像儿子，那么我就是粮食满仓，也吃不到饭啦！”这里既有着对鲁昭公流亡齐国的怜悯，也有着对自己还能稳坐君位的欣慰。以后，孔子又向齐景公讲述过为政要节俭的道理，齐景公也表示接受。于是，齐景公准备把尼谿地方的田地封给孔子。这对孔子来说，是个好消息。

但是，这好消息就像一阵风似的，来得快，去得也快。齐国的执政大臣晏婴不赞成孔子崇信周礼的主张。他向齐景公进言道：“这班新兴的‘儒’士，只会说漂亮话，不注重依法治国。他们很骄傲，自以为是，不肯居于人下。治丧主张厚葬，不惜倾家荡产，这种风气很要不得。他们仗着三寸不烂之舌，到处游说，当食客过日子，我们治国能依赖这些游民吗？自从周朝败落以来，哪里出现过什么大贤人？周公制订的礼节乐章早就很少有人弄得明白了，现在孔丘专门讲究这一套，告诉人们怎么见人，怎么走路，穿戴什么，甚至摆什么面孔，繁琐得要命，只怕一辈子也学不完。你如果让他在齐国实行这些东西，恐怕是解决不了什么实际问题的。”齐景公起用孔子的决心动摇了。以后他不再向孔子请教治国的道理了，只是在表面上还很客气罢了。他向孔子说：“我不能像鲁国对待季孙氏那样，给您大权在握的上卿地位；我也不会像鲁国对待孟孙氏那样，给您毫无权力的下卿地位；我待您的规格就在季孙、孟孙之间吧。”

这席话给孔子浇了一头的冷水。但是，对于齐国保留着的一些传统文化，孔子则充满着热爱。他在齐国听到《韶》乐，如痴如醉，回味再三，有三个月连肉味都品尝不出来了。孔子赞叹地说：“想不到音乐达到了这样迷人的地步。”这话固然表达了他对《韶》乐的欣赏程度；但是，如果考虑到鲁国曾以《韶》乐向季札展示其光荣的文化传统，那么，在这赞叹《韶》乐的话语中，可以听到他对于鲁国已不再保存着《韶》乐的惋惜声，可以看到他对于古代文化传统的眷恋情。

孔子对齐国的《韶》乐一往情深，但齐景公却对他绝了情。齐景公当面告诉孔子：“我年纪老了，精力不济，无法任用您了。”听到这样的逐客令，又风闻齐国的有些人想陷害他，孔子只得匆匆打点行李，离开齐国，返回鲁国。

这一年，孔子 38 岁。无论《韶》乐如何美妙迷人，但都无法消除从政受挫而带来的郁闷。不过，孔子毕竟已是一个有修养的儒士了。返回鲁国后，他很快把自己的心平静下来，精神抖擞地继续从事教育事业。投到孔子门下的弟子越来越多，杏坛越来越热闹了，这自然给孔子带来了莫大的宽慰。因此，孔子赞许其学生曾点忘情于山水之间的志趣：“阳春三月，穿上轻便的衣服，和五六个同伴，六七个小朋友，在沂水河边洗洗澡，在舞雩台上吹吹风，一路唱歌，一路走回来。我不希望什么别的了。”多么飘逸，多么洒脱。

但是，对于热心于政治的孔子来说，在这么潇洒地走一回之后，感到的便是寂寞。不甘于寂寞的孔子总想在政治上获得成功，然而，历史却偏偏只让他在文化教育事业上成功，这真是捉弄人啊！

第三节 理想与现实

历史对于孔子的捉弄，并非是故意和他开玩笑，而是由其政治理想与社会现实的矛盾造成的。

一、政治理想和社会现实的冲突

杏坛旁的银杏树风华正茂，果实满枝。已经 40 多岁的孔子，一直没能得到登上政坛实现自己的政治理想的机会。他曾十分自信地说：“我到了 40 岁，就不再有迷惑了。”实际上，他始终没有弄明白，自己在政治上失意的根本原因是：在他的政治理想和社会现实之间存在着无法弥合的裂缝。

孔子的政治理想是建立西周那样的社会。他说：“周代的制度

是借鉴夏、商二代的制度而建立的，多么丰富美好啊！我向往周代的制度！”西周社会制度的实质是：既维护宗法分封的等级差别，又使具有不同等级身份的人和谐相处。这突出地表现在其礼乐文化上。《乐记》说：“乐者为同，礼者为异。同则相亲，异则相敬。”“礼义立，则贵贱等矣；乐文同，则上下和矣。”如果说，礼的主要社会功能是分别上下、尊卑、贵贱的等级差别，那么乐的主要社会功能则是化解因这些等级差别而带来的怨恨，使人油然而产生一种相亲和合的情感。礼乐互补，形成了西周的社会制度。

然而，孔子面临的社会现状是：“礼崩乐坏”这意味着原有的等级差别被打乱了，甚至颠倒了；原有的和谐的人际关系被冲突和紧张而取代了。对于这样的礼崩乐坏，孔子痛心疾首。他竭力主张用周礼的名分来规范当时的现实，以重建传统的等级秩序。这在上述的他对于鲁国三桓逐君、季氏八佾舞于庭的不满和谴责中已有所反映；在上述的他回答齐景公的君臣父子的话语也有所反映；更能反映这一点的，是他对于晋国铸刑鼎的态度。公元前513年，晋国把刑书条文铸在铁鼎上面，将法律公之于众。孔子听到这个消息后，明确地表示不赞同：“这样民众都从鼎上知道了犯罪的轻重，哪里还会尊重贵族，贵族还有什么统治人的资本，没有贵贱之分，怎么像个国家呢？”与此同时，孔子也主张人际关系应像周代社会那样和睦、亲近。他在向颜渊、子路抒发自己的政治理想时说：“我的志向是，老者过安稳的日子，朋友间互相信任，年幼者得到爱护。”这是一种多么温暖的充满友情的社会啊！

但是，无论孔子如何敬佩和向往西周既能维护等级差别又能和合上下尊卑的社会制度，而礼乐的社会功能已丧失得差不多了。因此，孔子认为要重建周代那样的理想社会，就必须让礼乐重新获得其原有的社会功能。孔子知道死抱住原有的礼乐不放，并不能做到这一点。他由此而主张对周代的社会制度有所损益，作局

部的改良。他把“仁”作为自己思想体系的核心，就是以对周代礼乐的损益来使其重新发挥作用。他说：“我们平常所讲的礼，难道仅是指玉帛等礼物而说的吗？我们平常讲的乐，难道仅是指钟鼓等乐器而说的吗？”当时的礼乐徒具玉帛钟鼓之类的形式，而没有了它们原来的社会功能。为此，孔子提出了“仁”，“人如果没有仁，怎么能用礼呢？人如果没有仁，怎么能用乐呢？”这就是要求以仁来充实礼乐，使它们不再是虚有其名的外壳，而是发挥出内在的社会功能。孔子用仁支撑礼乐的实质，是依靠道德（仁）力量，使人们自觉地遵守等级差别和自觉地相亲相爱。在这里，“仁”把孔子弘扬周代礼乐文化传统和实现政治理想统一起来了。但是，他保守的政治理想却是和激变的社会潮流相对立的。这就决定了现实的政治舞台不可能给他提供很多的施展身手的机会。

不过，机会总是会有的。公元前505年，曾把鲁昭公赶出鲁国的季平子死了，他的继承人是季桓子。季氏依然操纵着鲁国的国君。然而季氏的大权却操纵在家臣阳虎手里。他甚至借故囚禁了季桓子。阳虎很想借重孔子的声望来巩固和提高自己的地位，多次要求见孔子，都被孔子婉拒了。于是，有一天，阳虎派人给孔子送去一头煮熟的小猪，作为礼品。孔子接到后很犹豫：不去阳虎家登门拜谢，是有违于礼俗的，而自己又是很讲究礼的；去阳虎家当而道谢，则有和这种以下犯上的人同流合污之嫌，而自己是维护尊卑之等级差别的，何况30年前阳虎曾欺辱过我。不过，聪明的孔子想出了摆脱这两难境地的妙计：趁阳虎不在家的时候前去回拜，来个走过场。但是，恰恰没有走过场，两人在路上遇见了。孔子有些尴尬，一时不知说什么好。阳虎却大声喊道：“来！我有话和你说。”孔子没有答理。他又说：“把自己的本领藏起来，而听任国事迷茫，这样算是仁人吗？”孔子仍然默不作声。他便自己接口道：“怕不能算是仁人吧！自己很想出仕从政，却屡失机会，

这样算是智者吗？”孔子还是不搭腔。他又自己接口道：“怕不能算是智者吧！时光过去，岁月是不会等待你的！”这话也许触动了孔子在寂寞中打发日子的内心，于是他回答说：“我迟早是打算出仕的！”这幕戏剧性的会见结束了。

自然，孔子从政的一个机会也随着而失之交臂。可见，孔子虽然很想有从政做官的机会，但是，如果这个机会并不具备实现自己政治理想的可能性，那么，宁可放弃这个机会。

孔子有着坚持自己政治理想的原则性，但也并非毫无灵活性。公元前502年，季氏另一有势力的家臣公山不狃，占据了鲁国的费城（今山东费县），反抗季桓子。公山不狃派人去请孔子，以壮大自己的声势。孔子虽然认为公山不狃和阳虎是一丘之貉，看不惯他们那种以下犯上的行为，但他不准备放弃这次从政的机会，打算前往费城。这个打算遭到了孔子的弟子们的反对。子路首先提出责难：“没有合适的出仕从政的地方就算了，何必一定要去公山氏那里呢？”孔子不得不加以解释：“他们请我，难道是叫我白跑一趟吗？如果有人重用我的话，我就要在东方复兴周代的社会制度！”原来，周文王和周武王曾以西北一块小地方丰（今陕西郿县东）镐（今陕西长安县西南）作根据地统一了北中国。孔子欲往费城，蕴含着重演文王武王的威武雄壮的历史活剧的宏大志向。但是，他最终还是没有成行。这一年，正好是孔子的50岁。他说：“我50岁了，懂得天命。”孔子所谓的“天命”，是带有神秘性的必然。他大概意识到即使前往费城，采用灵活的手段，然而其政治理想与社会现实的冲突是必然不可避免的，因此就取消了原先去费城的打算。

不过，现实生活并非全是必然。现实中的偶然性为孔子提供了一次实现政治理想的短暂机会。

二、理想在现实中昙花一现

偶然性的出现尽管总是有着现实的根据，然而并非全有着现实的必然性。没有现实必然性的偶然性所提供的东西注定是昙花一现的。孔子的从政机会正是如此。

公元前 501 年，孔子被任命为鲁国中都（今山东上汶县）宰，是管理国都的长官。当时鲁国国君鲁定公和执掌大权的季桓子，分别面对着三桓和家臣日益增长的威胁，需要借重孔子的才干和名望，而且由于孔子未被阳虎和公山不狃拉拢，使季桓子对他有了一定的好感。

孔子曾说过：“用行政命令来治理百姓，用刑法来约束他们，百姓是暂时能避免犯罪，但不知道犯罪是可耻的；用道德来治理百姓，用礼制来规范他们，百姓不但有羞耻之心，而且人心归服。”显然，孔子的治理方法是要建立周代那样既有等级而又和睦的社会。运用这样的方法，一年后中都面貌改观：百姓安居乐业，各得其所，尊老爱幼，强不凌弱，路不拾遗，男女间不淫乱，做买卖的不弄虚作假……于是，四方都竞相学习。孔子在鲁国树立了一定的政治威信。

由于政绩斐然，孔子从中都宰升为司空。司空是管理工程建设的长官。不久，孔子又升为主管司法工作的司寇。孔子虽然担任了司寇，但他并不以为仅仅诉诸刑法就能搞好社会治安。所以，他一方面主张公平地处理诉讼事件，反对只听片面之词就判决案子，另一方面考虑怎样从根本上杜绝人际之间的冲突和犯罪现象的产生。他说：“审理案件，我不比别人高明多少。最好是要使得没有人来打官司。”在他看来，如果人们都有了仁义之心，具备较高的道德水准，整个社会形成强大的道德舆论，那么，官司就能

从根本上消失了。应当说，孔子的这种观点有一定的道理，也在实践中取得某些效果。鲁国当时有卖羊的沈犹氏，以前每天早上牵着羊饮水，以便在卖羊时增加重量；有个公慎氏，他的老婆十分淫荡，他却听之任之；有个慎溃氏，生活十分奢侈，不以为耻，反以为荣。孔子注重道德教育，使社会成了“道德法庭”，不合乎道德的人和事，就要受整个社会的指责。在这样的情形下，沈犹氏再也不敢给羊饮水了，公慎氏把败坏社会风气的老婆休了，慎溃氏则逃出了鲁国。显然，孔子有着重道德轻法治的片面性。这种片面性的进一步发展，就形成了重人治轻法治的政治传统。

孔子在任司寇期间，取得了一次外交上的胜利。事情的起因是这样的：齐国大夫黎钮以为鲁国的政治在孔子的参与下，逐渐趋于稳定，而这对子企图控制鲁国的齐国是不利的。因此，他向齐景公建议，和鲁定公举行一次会议，在会议上压服鲁国。齐景公采纳了这一建议，遣使赴鲁，要求同鲁定公在夹谷（今山东莱芜县）会见。鲁定公同意赴会。因为司寇兼办外交事务，所以被委派为主要的随行大臣。当时齐强鲁弱，而且齐国君臣估计孔子知晓礼节但无勇力，因此暗地里布置在会议上以武力劫持鲁定公，迫使鲁国屈从。孔子对齐国是深怀戒心的，他提醒鲁定公：“我听说外交场合，必须有军事准备；战争场合，也必须有外交配合。文武是交互为用的。我请求指挥军事的左右司马同去。”鲁定公说“好”，便准备了几辆兵车随同前往。

一场斗智斗勇的外交会议开始了。公元前500年的夏天，鲁定公由孔子等人陪同，齐景公由晏婴等人陪同，云集夹谷。夹谷是一狭长的沟谷地带，林木森森，流水咚咚，在炎热的夏天，这是一个多么清凉幽雅的世界啊！然而，这时的夹谷，弥漫着的却是尖锐冲突爆发前的沉默和紧张。

沉默被打破了。两国国君按照当时的礼仪，在筑有三级台阶

的土台子上会见，彼此揖让，相互献酒。然而紧张的气氛更浓了。齐国管事忽然喊道：“请表演四方歌舞！”喊声刚落，齐国的歌舞队蜂拥而上，他们有拿旗的，有拿盾牌的，也夹杂着使枪舞剑的，在一片吆喝声中向鲁定公逼去。孔子一看这架势，立刻向土台上奔去。本来在这隆重的场合，登台阶时应当登一级就把两脚并拢一下，以保持庄严肃穆的气氛。然而孔子因情势紧张，就顾不得了，一脚迈到第三级，另一脚还在第二级，便扬起袖子怒斥道：“两国国君正在友好相会，野蛮的歌舞为什么出现在这里？请齐国管事严肃处理！”齐景公面对孔子直视着的目光，望着不远处手持武器的鲁国士卒，只得摆了摆手，让歌舞队退下。过了一会儿，齐国的管事又进前说道：“请演奏宫廷的音乐。”于是，一些耍把戏的艺人和侏儒就乱哄哄地鼓噪而至。孔子又赶快上前制止，厉声说：“戏弄诸侯的，依法应该斩首！请依法行刑吧！”刹那间，整个会场的空气凝固了，紧张得让人喘不过气来。齐国的管事无言以对，只得把那批准备侮辱鲁定公的人斩首。

惊险的波澜刚刚平息，恶毒的阴谋已经预设。在会见的最后，两国国君对神起誓缔订盟约时，齐国突然在盟约中加了一条：齐国出征时，鲁国如果不出三百乘兵车相从，就是破坏此盟。这显然是要鲁国无条件承认自己是齐国的附庸国。孔子看到当时两国强弱悬殊的实力，这一条虽然难以拒绝，但不能无条件接受，就随机应变，也加进了一条款：齐国须归还所侵占的鲁国汶阳地区郛、濰、龟阴三座城池。齐景公理屈词穷，不得不答应下来。

在夹谷之会上，由于孔子的机智勇敢和事先作了武力准备，因而挫败了齐国的阴谋，收回了失地。这对于长期受强大的齐、晋、楚等国欺负的鲁国来说，无疑是一个重大的胜利。

这个胜利，在一定程度上提高了鲁国的地位，也提高了孔子的政治威望。孔子一度成了鲁国政权中举足轻重的人物。他在这

时候告别了清贫的生活。他有了自己的家臣，由其弟子原宪任孔府的总管，俸禄定为九百斛小米。原宪不敢接受，孔子恳切地说：“不要推辞了，你有剩余，就给周围的邻居乡亲们。”可见他在经济上虽不能说是一掷千金，但出手已是相当阔绰了。孔子的日常生活也贵族化了，从他自述的“食不厌精，脍不厌细”（《乡党》）已能窥见一斑。

当然，孔子并不是一个沉溺于生活享受的人，而是一个为实现自己的政治理想而不懈奋斗的人。大权在握的孔子，踌躇满志，准备着手改变鲁国国君虚位、三桓擅权，而三桓又受其家臣控制的政治格局，重建贵贱等级分明的政治秩序。他向鲁定公进言：“依照周礼，大臣不该拥有私人的军队，大夫不该拥有百雉之城。”（百雉之城即城墙周长三百丈，高一丈的城邑）这是针对孟孙氏、叔孙氏、季孙氏而言的，因为他们分别占据着郕城（今山东宁阳县境）、邠城（今山东东平县境）和费城。孔子的这番话，对鲁定公很有利，他表示赞同。三桓中势力最大的季孙氏亦持赞同的态度。这是因为他的费城当时正被其家臣公山不狃所盘踞，他可以借此机会消灭公山不狃，解除自己的后顾之忧。于是，孔子派出学生中最有军事才干的子路到季孙氏家当总管，开始有步骤地实施史称“堕三都”的大事。这一年是公元前498年。

首先拆除的是叔孙氏的邠城。这一方面是因为他在三桓中力量最弱，另一方面是因为其家臣两年前曾据邠城而叛逆，弄得他很狼狈，他也愿意拆除这个城堡。

在拆除费城时，公山不狃起兵反抗，他率军队袭击曲阜。鲁定公吓得魂不附体，躲进了季孙氏的大宅子里。公山不狃的军队虽然没能攻进去，但他们射出的箭已落到了鲁定公的面前。在这危急的时刻，孔子命令申句须、乐颀二将领率兵反攻。一面面旌旗迎风招展，一阵阵杀声震天动地，一辆辆战车奔腾向前，公山

不狃的军队节节败退了，一直退到姑蔑（今山东泗水县）。结果，公山不狃丢盔弃甲，逃往齐国，费城拆除了。孔子在这里表现出的勇武气概，可能是秉承了他父亲的遗传吧。

“三都”中只剩下孟孙氏的郕城了。驻守郕城的公敛处父向孟孙氏说：“这个城堡不能拆除，如果拆除了，齐国会从北门打进来。而且这地方是孟家的保障，毁了这个地方就是毁了孟家。”公敛处父一贯忠于孟孙氏，孟孙氏听信了他的话，表面上不反对堕郕，暗中却支持他全力抵抗。于是，从夏天到冬天，郕城一直没有拆得成。鲁定公只好在12月亲自出马包围郕城，但仍没有攻下。红日西沉，夕阳如血，郕城的城堡屹然未动。

可是，孔子毕竟在重建传统的政治秩序方面取得了一些胜利。面对着外交和内政上的成绩，孔子不免有些得意。孔子在做了官后，很注意自己的道德修养：平时在乡里人跟前，仍保持着谦逊淳朴，而不夸夸其谈；在朝廷中议事时，则滔滔不绝，但又很慎重；对待上级，持公正不阿的态度；对待下级，则和悦近人。这倒不是孔子故作姿态。因为他主张以道德的力量来实现自己的政治理想，而道德作用的发挥则必须依赖于统治者的以身作则。然而，即使像孔子这样有很高道德修养的人，也有控制不住感情的时候。孔子在政绩面前喜形于色，他的弟子就提醒道：“不是说有修养的人遇到坏事不愁眉苦脸，遇到好事不洋洋得意吗？”孔子答道：“这话是有的。但还有另一句话，说人有了地位，能做出些事业，又能虚心请教别人，也是令人高兴的。”这里一半是对自己有失常态的掩饰，一半是对自己的地位和事业颇为满意的表白。

尽管孔子还没有达到得意忘形的地步，但他在那时决没有意识到：其理想和现实之间的矛盾，正在揭开由政绩掩盖的面纱，从隐伏面显露。

孔子的“堕三都”之所以不能取得彻底胜利，恐怕是因为公

敛处父的话不仅使孟孙氏，而且使叔孙氏、季孙氏警觉起来：孔子此举的最终目的，是削弱三桓的势力，重建忠君尊王的政治秩序。所以，郕城的完好无损，很可能是由于叔孙氏尤其是实际掌权的季孙氏的牵制，使得孔子势单力薄，不得不罢休。

这个猜测是有历史根据的。在“堕三都”之后不久，季桓子已不信任子路了。子路原是孔子派往季孙氏家当总管的，是“堕三都”的主要指挥者之一。当时季桓子接受子路，是想利用孔子来翦除公山不狃这股异己势力。因此，一旦公山不狃被击溃，再经公敛处父的话的点醒，季桓子就不能不对子路深怀疑忌了。因此，孔子的一名学生公伯寮在季桓子面前讲了子路的很多坏话，季桓子都听信了。有个叫子服景伯的人将这一情况告诉了孔子。孔子淡淡一笑，坦然地说：“我的理想如果能实现，那是命该如此；如果不能实现，那也是命该如此；公伯寮怎能改变命该如此的事情呢？”这说明，孔子从季桓子不信任子路这件事预感到自己的政治生涯可能要发生逆转，自己的政治理想也许是命中注定不能在鲁国实现了。因此，他对于鲁国现实的失望之情开始取代了原先眼看理想正在逐步实现的喜悦之情。

失望的阴影越来越占据着孔子的心：鲁定公和季桓子迷恋于声色犬马之间，怠于政事，这和齐国的阴谋有关。齐国统治者眼看孔子参与鲁国政事后，鲁国颇有起色，担心鲁国由弱转强，对齐不利，便设法引起孔子和鲁定公、季桓子之间的不和。齐国投鲁定公和季桓子所好，派使者给鲁国送来了 80 名能歌善舞的美女，还有 30 辆华丽耀眼的马车，每辆车由四匹披挂得五彩缤纷的骏马拉着。这些美女和马车暂时停留在曲阜南门外，许多人都跑去围观，轰动一时。季桓子乔装前去偷看了三回，越看越想看。在季桓子的怂恿之下，鲁定公借巡视之名，也整天泡在南门外，沉醉在那些歌舞里了。鲁定公和季桓子接受了这些美女和马车之后，

为妖冶的姿色、缠绵的歌声和轻佻的舞态而神魂颠倒，一连几天不理朝政。孔子被他们远远地冷落在一旁。

但是，孔子仍然对他们抱着一线希望。当孔子的弟子们目睹鲁定公和季桓子的荒唐，劝他辞官而去时，孔子表示还要再等待一下。他是这样想的：不久，鲁国就要在郊外祭天了，如果他们照往常一样，在祭祀后，分送一份祭肉给我，那么，他们还是尊重我的，我的政治理想还有实现的可能。

无情的现实打碎了孔子的幻想。祭天过后，祭肉并没有送给孔子，终于，孔子绝望了。他怀着沉重的心情辞去了职务，率领着一批弟子离开鲁国，另觅实现理想的现实土壤。

然而，故土难离。车辆缓缓地行进，孔子深情地凝望着四周的一切。当他和弟子们来到鲁国南面一个名叫屯的地方时，季桓子所派的一个名叫师己的乐师追了上来，很惋惜地说：“您老人家并没有错啊！”孔子已不再对季桓子存有任何希望了，因而无限感慨而又略带酸楚地回答：“我还说什么呢？还是唱支歌吧。”于是，他唱道：

“这些妖艳的妇人啊，
可以使我这个治国之才远走他乡。
这些靡靡之音啊，
可以使我们国家为之灭亡。
我只好优哉游哉，
聊度这余下的时光。”

歌声中有着愤恨，也有着自嘲；有着苦涩，也有着乐观。孔子就这样离开了鲁国。这一年是公元前497年。

孔子是为了实现理想而离开父母之邦的。他不是迂拙的书生，他知道要实现自己的理想，必须依靠赞同自己理想的执掌政权的实力人物。他以为自己的理想之所以不能在鲁国实现，是

因为鲁国没有这样的人物。但他坚信这样的人物在鲁国之外是有的，因为他认定自己的理想是正确的，而正确的理想总会赢得人们的赞同。他离开鲁国，正是要去寻找这样的人物，以便实现自己的理想。

第四节 执著与迷惘

孔子离开了鲁国，但没有离开理想。他执著地为实现自己的理想而周游列国 14 年，然而当现实使其四处碰壁时，他又陷入了深深的迷惘。

一、特立独行和攀附权贵的双重人格

暮色苍茫，莽莽旷野之中躺卧着一条蜿蜒盘旋的路，它向遥远的天边伸展而去，没有尽头。55 岁的孔子和一班弟子们，走在路上，等待着他们的，是无数的坎坷和曲折。他们毫不旁顾，一意直前。离开鲁国，他们首先来到了卫国（今河南省北部）。在卫国境内，孔子看到人烟稠密，就对替他驾车的学生冉求说：“真是人口众多啊！”冉求问：“那么下一步该怎么办呢？”孔子肯定地说：“应该让他们富裕起来。”冉求又问：“如果富了，还要怎么办呢？”孔子不加思考地答道：“那自然是对他们进行教化。”从这段对话里，可以看到孔子虽然强调以道德的力量来实现他的政治理想，但并不否认道德教育应以一定经济物质条件为前提。这反映出他通过在鲁国 4 年的从政实践，懂得了怎样更为实际地来实现理想。从这段对话里，还可以听到孔子欣喜的心声：卫国也许有着推行自己政治理想的物质条件。孔子在卫国的都城帝丘（河南濮阳县）见了卫国国君卫灵公。卫灵公对孔子表示敬重，给了他

与在鲁国时同样的俸禄。孔子虽然不会因此而受宠若惊，但他恐怕会因此而产生这样的想法：莫非遇到了赞同我的政治理想的明君？

等待着孔子的是一场空欢喜。原来，卫灵公是个平庸而无主见的人。他对孔子的理想并没有什么认识；再加上有人对他说：“孔子带来这么多人，也许是不怀好意的。”于是，卫灵公就派公孙余假监视孔子。孔子进出，这个人都像尾巴似的跟着，弄得孔子十分别扭，只好快快离去。这次孔子在卫国只住了10个月。

孔子一行向南方进发。当他们走到一个名叫匡（今河南长垣县境）的地方，给孔子赶车的弟子颜刻用马鞭指着城墙的一个缺口说：“我从前和阳虎就是从这里进城的。”此话一出口，想不到竟引来了大麻烦。原来公元前504年，阳虎曾带兵骚扰过这个地方。因此，匡城人听了颜刻的话，误以为阳虎一伙又来了，便蜂拥而上，把孔子等团团围住。匡城的人把孔子一行整整包围了5天。孔子虽不惊慌，却不免有些着急，特别是当他发现最心爱的弟子颜渊不见了的时候。就在孔子暗暗焦虑之际，颜渊赶到了。孔子既松了一口气又有些埋怨，说：“你可回来了。我以为你死了呢！”颜渊见老师为自己担忧，心里很过意不去，就恭敬地回答：“老师还在，我怎么敢轻易死于非命呢？”表示要辅佐老师为实现理想而奋斗。

但是，面对着气势汹汹的包围者，孔子的一些弟子不能不考虑自己的生命安全。孔子觉察到了他们内心的恐慌，就镇静地安慰他们：“周文王去世后，周的文化传统不都是由我们来继承的吗？上天若是要毁灭周的文化传统，那就不可能让我们来继承这种文化传统了；上天若是不要毁灭这种文化传统，匡人对我们也是奈何不得的！”这里固然有着给其弟子们壮胆的成分，但更多的是表现了孔子对自己的政治理想的充分自信和执著。如前所述，在孔

子那里，继承和弘扬周代的文化传统和他的政治理想是完全统一的：周代文化传统的重建之时就是他的政治理想实现之日。孔子身处危难的境地，没有忘记肩负的历史使命，没有动摇自己的理想追求。他借用天的名义使这一使命和追求显得更为神圣和崇高，或多或少地带有神秘色彩；但是，恰恰是这神秘的色彩，突出地表达了他对于完成自己的历史使命和实现自己的政治理想的坚定信念。孔子的坚定信念鼓舞了弟子们，他的从容态度也感染了弟子们。后来，匡人了解到孔子一行中并无阳虎在内，事出误会，便解除了包围。

匡城位于卫国和晋国的交界地区。孔子自匡城脱险后，有了去晋国的念头，便逗留在晋国的边境上。晋国（今山西省以及山西和河北、河南交界处）是当时的一个大国，大夫赵简子实际执掌政权。这和季孙氏在鲁国执掌大权的情形很相似。当孔子来到黄河边，准备渡河入晋时，听到了赵简子在国内杀了两个贤人鸣犊和窦犢的消息。他只得望河兴叹：“黄河之水，浩浩荡荡，多么壮观啊！可我不能过黄河了。这也许是命中注定的吧。”子贡不解其意，问道：“老师，这话从何说起呢？”孔子说：“鸣犊和窦犢是两位贤人。赵简子不得志的时候，依赖于他俩的帮助，现在他得志了，竟然把他俩杀了。我听说，如果杀害了幼兽，麒麟就不肯来到郊外；如果放干水池捉鱼，蛟龙就不肯来降雨；如果毁坏了鸟巢和鸟卵，凤凰就不肯飞来了。这是因为不愿看到同类被残害。鸟兽对于不义的行为尚且知道躲避，更何况我呢！”语气由平缓而激愤。显然，孔子去不了晋国，并不是天命的安排，而是由于他认为不仁不义的赵简子和其政治理想是背道而驰的。这反映了孔子对于自身政治理想的执著。但是，他在这里又提起“命”，也反映了另外一面——对于自身政治理想的迷惘：难道我的理想得不到执掌政权的统治者的赞赏是命中注定的吗？

尽管这一迷惘是淡淡的，却也使孔子有点彷徨：向何处去呢？因此，他在晋国边境上徘徊着。这时，晋国赵简子的家臣佛肸占据了中牟（今河南汤阴县境），闹起了独立。这情形很像鲁国的公山不狃占据费城反对季孙氏。佛肸知道孔子对赵简子不满，就打发人来请孔子前去相助。按说孔子是不会站在这种以下犯上的人这一边的。但是，孔子却打算应召。为此，子路当面责问孔子：“我曾听老师说过，‘君子对于自身行为不轨的人是不予支持的’，如今佛肸有叛逆的行为，您却要到他那里去，这又该怎么解释呢？”这是批评孔子言行不一。孔子没有为这尖锐的批评而恼怒，只是急忙加以辩白：“对，我说过这话。但是，你不知道吗？真正坚强的东西，怎么磨也磨不薄；真正洁白的东西，怎么染也染不黑；我不是匏瓜，哪能挂在半空中不出仕食禄呢？”孔子在这里既表明了自己决不会与佛肸同流合污，放弃原先的政治理想，也老实承认了自己热衷于做官的迫切心情。在他看来，做官和实现政治理想是统一的，只有通过前者才能达到后者。然而，正是从这样的统一里，可以看到他对理想的追求里蕴含着人格上的独立性和依附性的内在分裂：无论在什么场合，不轻易改变自己的理想，表现了某种人格上的独立性；而总想攀上权势者以谋得官职，则反映了某种人格上的依附性。

孔子伫立在黄河岸边，终于没有到中牟去。放眼黄河，它越过崇山峻岭，绕过九曲十八弯，朝着前方咆哮奔腾……黄河雄伟无畏的气魄和勇往直前的力量，给了孔子坚持理想的强大动力。他折回卫国，继续为理想的实现而努力。

孔子虽然已认识到卫灵公的昏庸无道，但他认为卫国有仲叔圉掌管外交，王孙贾主持军政，祝鮀管理宗庙，政局还是比较稳定的，因而有可能推行自己的政治理想。卫灵公听说孔子重返卫国，亲自到郊外相迎。不过，这时的孔子已不为其表面的尊重面

存有获得重用的想法了。

然而，孔子既然认为要通过做官来实现政治理想，那么，他越是执著于理想，就越是急切地寻求能攀附的权势者。于是，就演出了后人所谓的“子见南子”这一幕：

南子是卫灵公的夫人，深得卫灵公的宠爱，其风流韵事传遍朝野。她不知怎么，想要见见孔子，就派人向孔子传话：“四方来的名人，凡是瞧得起我们国君的，没有不来见见我的。我也很愿意意见他。”言下之意，要想得到卫灵公的信用，必须由她介绍。孔子虽然起初是谢绝了，但是最终还是去见了她。南子端坐在细葛布的帷帐中，若隐若现。孔子进门后，向北面恭敬地叩头。南子在帷帐中也回拜了，孔子看不清她的面容，只听见她身上佩带的玉器叮当地响。孔子回来告诉弟子们说：“我本来不愿见她的，这次不过是礼尚往来罢了。”别的弟子没有说什么，粗鲁而耿直的子路却怒形于色，觉得孔子拜到这样的女人的石榴裙下太失身份了。孔子心里本来就窝火，看到子路的一脸怒气，就赌咒发誓般地嚷道：“如果我有别的邪念，老天爷罚我不得好死吧，罚我不得好死吧！”这指天跺地的发誓，宣泄了他内心的痛苦——为了依附权势者以实现理想而不得不自损人格。这样的痛苦是由他把依附权势者作为实现政治理想的途径而造成的。由于孔子始终执迷于这一途径，因而他无法摆脱这自损人格的痛苦。

于是，这样的痛苦又一次来折磨孔子了。就在孔子拜见南子之后不久，也许是南子对孔子留有较好的印象，她和卫灵公邀请孔子同车出游。阳春三月，风和日丽。南子和卫灵公并排坐在豪华的马车上，宦官雍渠作正驾车手，马车徐徐驶出宫门后，让孔子坐在副驾车手的位置上。这辆马车招摇过市，孔子正襟危坐，无心欣赏眼前的春色，脸上显露出羞愧和愤懑的表情。卫灵公和南子认为这是给予孔子的特殊礼遇，使人们知道他与国君及夫人有

着如此亲近的关系。但孔子觉得这是将他作为一件供人观赏的玩偶而加以展览，是不堪忍受的侮辱。事后，孔子斥责卫灵公：“我从来没有见过这么重女色而轻道德的人！”这总算是挽回了一点人格的尊严。

然而，人格遭到侮辱的痛苦不是轻易可以抹掉的。因此，孔子独自在屋里敲击石磬，排遣这郁结在内心的痛苦。深沉、凝重的磬声传到屋外。恰好有位挑着草筐的汉子从门前走过，便侧耳倾听。一曲终了，那个汉子评论道：“击磬的人心思重重啊！磬声抑而不扬，好像在埋怨无人理解自己。既然这样，那就罢休算了。犹如过河，水深则脱衣而过，水浅则提裳而涉。”虽然是自言自语，但意在规劝击磬者不要太固执，应依照社会生活之“河”的深浅来调整自己的主张。这番话触动了孔子，他不禁脱口而言：“说得好干脆！如果这样的话，我就没有什么为难的事了！”但是，他并不想改变自己的政治理想，宁可为此而忍受内心痛苦的磨难。如此执著，但又不被人理解，孔子不得不常常迷惘地凝视着茫茫的星空……

当磬声使孔子的痛苦稍稍得到缓解的时候，卫灵公则遇到了痛苦：太子行刺南子未成，逃往晋国。偏袒南子的卫灵公想要用武力惩罚太子，便向孔子请教怎样打仗。孔子以为这会加剧政局的动荡，不利于自己实施政治理想，就推辞道：“关于祭天祭祖的事，我是知道的；打仗么，我就不懂了。”卫灵公听了，心里十分不痛快。第二天，孔子和他见面的时候，他一面似乎在听孔子的话，一面却只是仰着头看空中的大雁。这副目中无人的样子，使孔子感到心灰意冷。他只得向天长叹：“如果任用我来主持国事的话，一定能够一年初见成效，三年大见成效。”话语里交织着怀才不遇的伤感和实现自己的政治理想的憧憬。

正是怀着这样双重的心情，在公元前492年孔子离开了卫国。

这时的孔子已到了花甲之年。他说：“我到了60岁的时候，一听到别人的言语，便可以把握其根本的旨意。”这无疑反映了老年人在经历了许多挫折和成功、得志和失意之后，自信对于社会人生有着深刻的洞察力。这样的自信，一方面使得孔子更加执著于自己的政治理想，以至于达到了顽固不化的地步；另一方面也支撑着孔子在任何艰难困苦面前，都对自己的理想追求毫不动摇。这两个方面的重叠，就是孔子60岁以后的足迹。

孔子一行的足迹，朝着卫国和宋国的交界处延伸着。他们走到卫宋边境上一个叫仪（今河南兰考县境）的地方，边防官表示想要和孔子见见面。孔子的弟子便引他见了孔子。他见了孔子后，对孔子的弟子们说：“你们何必着急没有官位呢？天下黑暗的日子已经很久了，上天必将以你们老师的理想来照耀人民。”尽管这地位低下的边防官并非是孔子所要依附的权势者，但是，他的话无疑进一步增强了孔子对于自己的政治理想的自信心。

然而，这种自信心不久就遇到了一次考验。越出卫国国界，孔子他们进入宋国境内。对这里的山水草木，孔子怀有一种自然的亲切感，因为这里是他的祖先的封地，是他光荣家世的第一页。如果能在这片土地上施展政治抱负，那九泉之下的祖先一定会感到莫大的欣慰，孔子也许正是抱着这样的想法来到宋国的。经过一路的奔走，孔子一行歇息在一棵大树底下，背倚靠着粗壮的树干，头仰望着如盖的树冠，孔子一定是回想起了在杏坛的银杏树下授徒讲学的情景。于是，他叫弟子们温习以往所学过的礼仪。在旅途中进行教学，倒是别有一番情趣的。因此，弟子们演习的兴致很高。正在这时，宋国掌管军事的司马桓魋带领着一帮人赶来，砍倒了大树，还威胁着说要杀孔子。桓魋是个在社会大变动中地位迅速上升的暴发户。他想死后不朽，为自己造一口石头棺材套，费时三年还未完工。对于这种类似季氏八佾舞于庭的僭越周礼的行

为，孔子曾予以公开的严厉的指责。因此，桓魋伐树之举，既是泄私愤，也是对孔子的警告：想要在宋国实现你的复兴周礼文化传统的政治理想，是行不通的。弟子们看到这一阵势，就对孔子说：“老师，我们赶快逃吧！”孔子却不慌不忙地说：“我的事业是上天赋予的，桓魋能把我怎么样？！”话音未落，弟子们簇拥着他，逃散开去。

尽管孔子在这里表现了威武不能屈的气节和准备以身殉道的精神，然而呼喊老天来保佑自己的政治理想的实现，或多或少地反映了他执著中的迷惘。

虽有老天的保佑，但逃跑总是狼狈的。为了避免落入桓魋的虎口，孔子脱下华衮，换成一般老百姓的穿着，在夜色的庇护下匆匆行路。他一口气跑到郑国，却与弟子们走散了。他只得站在郑国的东门附近等候自己的弟子。弟子们找不到老师，很着急。子贡逢人便问孔子的下落，有人以半是正经半是奚落的口吻告诉他：“东门有个人，长相倒是不凡，两腮像尧帝，脖子像著名的法官皋陶，肩膀像大政治家子产，腰以下又像治水的大禹，不过就是短了三寸。可是，他狼狈得像丧家之犬呐。”子贡顾不得和他多饶舌，就赶到东门，见到了孔子。孔子喜出望外，便问子贡怎么找到这里来的，子贡就把上述的话转告孔子。孔子听了，笑呵呵地说：“一个人的长相是不足为凭的。说我像条没有主人家的狗，倒是一点不错，一点不错！”也许是师生失散后重逢的喜悦，使得孔子如此开朗。不过，这确实表现出孔子虽屡遭挫折，旅途困顿，但精神还是相当乐观的。当然，在这乐观中也有着不为权势者所赏识的自嘲和感叹。

为了寻找“主人家”，孔子师徒在郑国会齐后，又风尘仆仆地来到了陈国。陈国在宋国的南面，国都宛丘（今河南淮阳县）。陈国受到相邻的两大强国吴和楚的欺凌，国君陈湣公十分平庸。他

虽然让孔子参加了政府工作，对孔子也相当尊重，但实际上只是将他作为一个博学之士供养着。他经常向孔子询问的是考古博物这类的事。有一次，天上落下一只被箭射中的小鹰，石制的箭头还留在小鹰身上，箭杆长一尺八寸。陈湣公派人去问孔子这箭的来龙去脉。孔子侃侃而谈：“这箭是有来历的。它是北方肃慎国（今吉林省）的。当年周武王平定天下后，九夷百蛮都来进贡，肃慎国就献了这种箭。后来，周天子把一些远方的贡物分赐给同姓的国家，叫他们不要忘掉替周王朝守疆土。我听说这种箭曾分给了陈国。不信，可到保存古物的地方查一查。”一查，果然有。陈湣公对孔子的佩服就更进了一层了。但他没有领会孔子话中的进一层的含义。如果考虑到孔子不是为了炫耀其博学多闻而流离颠沛的，如果考虑到孔子是为了实现其重建周王朝那样的理想社会而四处游说的，那么，孔子上述的话就很有可能不是为了考古而考古，而是寄予了这样的深意：希望陈湣公奋起复兴周代那样的社会制度。

陈湣公不可能想到这些，也没有这样的雄心壮志。孔子在陈国住了三年，郁郁不得志。但他依旧为自己政治理想的实现而不断地自我鞭策道：“品德不再修养，学问不再讲究，听到应该做的正义之事却不去奔赴，有了错误和缺点却不改正，这些是我最为自己担心的事情。”

如果说这些事情是孔子内在的担忧，那么在陈国燃起的战火则是孔子外在的担忧。公元前489年，吴国大举进攻陈国，楚国助陈国一臂之力，与吴国军队对垒于城父（今安徽亳县东南）。而临战乱，孔子带着弟子离开陈国，南下往蔡国逃难。逃难之中，正遇上吴楚交兵，他们被乱兵围住，进退维谷，带的粮食吃完了，遭到了绝粮的困厄。跟从的弟子们又饥又累，有的人病倒了。一连7天没有生火做饭，人人都愁苦不堪。惟有孔子泰然处之，照常给

弟子们讲课、诵诗、唱歌、弹琴。歌声在山谷里回荡，但没能引发出弟子们高亢有力的回音；琴声被阵风送往远方，但无法驱散弟子们悲哀低沉的情绪。子路撅着嘴，气冲冲地向老师发问：“有道德有学问的人也有穷困到毫无办法的时候吗？！”孔子平静而坚定地说：“有道德有学问的人贵在处于穷困的境地却不动摇自己的理想，而没有道德没有学问的人则一遇到穷困就不讲气节了。”

从这段对话里，不难看出孔子认为只有使弟子们对自己的政治理想有坚定的信仰，才能在这严峻的生死关头依旧把他们凝聚在自己的周围。他执著于自己的政治理想，相信它是一面能鼓舞和凝聚人心的旗帜。在这人心浮动的时候，孔子高举起这面旗帜，和随行弟子中较有威信的子路、子贡和颜回一起讨论：他为之奋斗的政治理想是否正确？如果正确的话，为什么没有被世人所容纳？

他首先征求子路的看法：“古时候有一首诗：‘又不是老虎，又不是犀牛，徘徊在旷野，是什么缘由？’是不是我们的政治理想错了？不然，我们何以会像老虎、犀牛那样困在旷野里呢？”子路直率地说：“恐怕是我们的仁德还不够吧？人们才不信任我们；恐怕是我们缺乏明智吧？人们才不实行我们的理想。”很明显，子路对孔子的政治理想是否具有善（仁）和真（智）提出了怀疑。这实际上是怀疑它的正确性，因为正确的政治理想必须是合乎人类进步的利益要求（善）和建立在对社会发展规律的把握（真）上的。孔子对子路的怀疑作了辩驳：“哪能这么说呢？如果有仁德就会被人信任，为什么仁德的伯夷叔齐会饿死在首阳山？如果有明智就能行得通，为什么明智的比干会被剜心呢？”这是告诉子路：我的政治理想的正确性是无须怀疑的；然而理想是否能实现，不只是依靠其在理论上的正确性，还在于为这理想奋斗的人是否有坚定不移的信仰和百折不挠的意志。

孔子接着又向子贡提出了同样的问题。子贡对孔子的政治理想能否实现也有所怀疑，因而委婉地说：“老师的理想太高了，所以到处不能相容。老师是不是把理想降低一些？”孔子对此予以教育和开导：“一个好的农夫能努力耕种，但是不一定有很好的收成；一个好的工匠能做出灵巧的东西，但是不一定正合乎人家的需要；一个想有所作为的人提出自己的政治理想，并有条有理地公之于众，但是人家不一定就会接受。现在你不坚信自己的理想，而是追求能否被别人所接受，你的志向太不远大了！”这是告诉子贡：人们接受某种理想往往是出自于当下的直接的功利需求，而远大的理想偏偏和这种功利需求是有相当距离的；执著于远大的理想就不能迁就人们眼前的功利需求。

孔子对颜回依旧提出了同样的问题。颜回对孔子的思想学说是领悟较深的。他说：“老师的理想很高，因而到处不能为人所容。但是，老师仍然坚持不懈地为实现自己的理想而奋斗！人家不能容纳，有什么关系呢？这样，才能显示出为理想而奋斗的人的品格；没有正确的政治理想，是我们的耻辱；有正确的政治理想，而不被人重视，这是各国当权者的耻辱。不为人所容有什么关系？这才能表现我们为理想而奋斗的崇高人格！”真不愧为孔子最得意的高足，颜回正面表达了老师的心声，得到了孔子十分满意的称赞。在这称赞里蕴含着这样的观点：执著于理想，固然希望自己的理想能得以实现，但更看重的是在为理想而奋斗中树立的人格形象。

孔子与三位弟子关于理想的讨论，归结起来，就是强调：执著于理想是一个贯彻意志力的过程，是一个不断超越功利需求的过程，是一个人格培养的过程。这实际上揭示了孔子坚定地为自己的理想而奋斗的精神支柱：意志力、非功利和人格。然而，由于他的政治理想与社会变革的历史潮流是对立的，因此，依赖这些精神支柱而行的孔子，虽然凸现了执著于理想的可贵品质，但

其中也有着一种僵硬独断的色彩。就这后一点而言，子路和子贡对其政治理想的质疑是有正确性一面的，而颜回为其政治理想的辩解在一定意义上则有点自我安慰和自欺欺人的味道。

从孔子与三位弟子关于理想的讨论中，也可以看到在严重的“信仰危机”面前，孔子仍是平心静气地说理，而不是以强制的态度来压服弟子们。正是这种既启发自觉又尊重自愿的教育，使孔子的道理为弟子们所接受。在这之后，孔子派子贡和楚军进行的交涉获得成功，终于化险为夷。

孔子虽然度过了绝粮的难关，但他并未克服执著于理想中蕴含的特立独行和攀附权贵的人格分裂。因此，找不到赏识自己的权贵者的孔子，在对于理想的执著中总是渗进了迷惘。

二、茫然无奈的“知其不可而为之”

这种执著与迷惘的交错重叠，随着越来越多的碰壁而越来越浓重。于是，孔子表现出“知其不可而为之”（《宪问》）的茫然无奈。这明显的流露是他在冉求与其分手时的谈话。就在度过陈蔡绝粮难关之后不久，被孔子视为最具政治才干的冉求准备离开孔子而回归鲁国。临别时，冉求明确地对孔子说：“不是我不喜欢你的政治理想，而是我没有足够的能力去实现你的理想。”孔子不免有些生气：“假若是能力不够的话，那就会因力尽而中途停顿，你现在却是力未用完就自己停步了。”孔子在这里宣示：即使明知自己的政治理想无法实现，但也决不会在为之奋斗的道路上停步，直至最后无力迈步为止。以后，子贡亦步冉求之后尘，离孔子而去。孔子虽然很失望，但并未动摇自己对于理想的执著。不过，这样的执著已和眼看弟子纷纷背离的无奈深深地融合在一起了。

当一个人孤独地执著于自己的理想的时候，不得不茫然地四

下张望：就我一人独行吗？幸好，子路在经过陈蔡绝粮的考验之后，坚定不移地追随在老师的左右。以至于后来孔子感慨而无奈地说：“如果我的理想之道行不通，就乘木筏飘洋过海，能跟从我的人，大概只有子路了。”

正是在子路等弟子的扶持下，年逾花甲的孔子到达了楚国的边缘地区负函（今河南信阳县）。楚国大将沈诸梁驻扎在那里，他曾是叶邑（今河南叶县）的长官，人们亦称其为叶公。叶公向孔子请教政治，孔子告诉他：“简单地说，政治就是要让你管辖下的百姓和悦安定，同时让不在你管辖下的百姓自愿来投奔你。”这依然是主要以道德力量治理政事的那套政治理想。叶公想进一步了解孔子，就问子路：“孔子到底是怎样的人呢？”好勇而不善言辞的子路不知如何回答。孔子知道后，便告诉子路：“你为何不这样回答他：孔丘的为人，就是为了实现自己的政治理想，发愤得忘记了吃饭，高兴得忘记了忧愁，连自己的衰老都一点儿也还没觉得呢。”这一方面展示了孔子在到处碰壁的困境里仍然保持着为实现理想而奋斗的乐观精神和朝气蓬勃的风貌；另一方面表达了孔子对于自己竭尽全力却不被权贵者赏识的茫然和错过了一个为权贵者赏识的机会的无奈，因叶公是楚国有影响的人物，后来曾代理过楚国的令尹（宰相）。

其实，孔子并没有必要为子路未向叶公举荐自己而惋惜。因为楚国国君楚昭王倒是有意重用孔子的，并准备赐给他 700 里的封地。然而楚国的令尹子西则加以劝阻，其主要理由之一，即推行孔子的那一套，楚国是要遭殃的。楚昭王放弃了原来的打算。这年秋天，楚昭王病逝，当权的令尹子西是不欢迎孔子去楚国都城的，孔子只得继续滞留在楚国边境。

有一天，一个名叫接舆的楚国人，疯疯癫癫地走过孔子的车子，一边走，一边唱道：“凤呵，凤呵，为什么这样倒霉？过去的

过去了，未来的还可以挽回。算了，算了，现在当权的都是些败类！”这里既隐喻着对孔子历经艰难而始终不渝地执著于自己理想的敬意，也表示出对孔子自鸣清高却又总是想依附于权势者的嘲讽；既有着和孔子同样的不满现实的情绪，也有着与孔子相异的躲避现实的内涵。孔子听到歌声后，赶快下车，想与此人交谈一番，然而只见那人已走远了。望着他飘然消逝的身影，孔子沉思良久：敬意和嘲讽，我早已不在乎了；而对现实的不满，恰恰是我积极地以自己的政治理想来匡正现实弊端的出发点。因此，狂人的歌声虽然使孔子的心头怦然而动，但却不能使孔子接受其消极遁世的规劝。

孔子依然执著于自己的政治理想，我行我素。不过，狂人的规劝使孔子意识到楚国恐怕不具有实现其政治理想的氛围，因而他决意离开楚国，回头北返卫国。那时，孔子的一些弟子有不少正在卫国做官。他们大多是当年没有跟随孔子离卫而去的人物。这可能曾给孔子留下了不那么愉快的记忆，但这毕竟给孔子创造了从政于卫的有利条件。因此，在孔子的心目中，卫国成了实现其理想的最后一块希望的绿洲。同时，卫国紧挨着鲁国，能够比较便利地了解鲁国的情况。年迈的孔子对故国的怀念日益强烈。

秋风呜咽，枯叶飘落。孔子怀着实现自己政治理想的最后希望，走在返卫的路上。然而，他在路上接连遇到了类似狂人接舆的人物。这就使得他对于自己的最后希望能否实现不得不感到茫然和无奈了。

马车在行进，子路拿着马鞭子赶车。突然，一条宽阔的河流横在了前面。孔子坐在车上，看见附近有两个人正在耕田，他们浑身汗淋淋的，两脚沾满了泥。孔子叫子路向他们打听渡口在何处，其中一个名叫长沮，当他从子路口中得知坐在车上的人就是大名鼎鼎的孔子时，便藐视地说道：“他应该知道渡口在哪啊！”另

一个名叫桀溺，则教训子路：“在如今的世道，礼崩乐坏犹如滔滔的洪水到处泛滥，谁能改变过来呢？你与其跟从着躲避恶劣的统治者的人跑，还不如追随我们全然不问世事的人呢！”他们继续不停地翻土盖种，不再说话了。前者是讥讽孔子明知人生的渡口在哪里，却执迷不悟，以至于找不到出路；后者是向子路指点迷津，即世道已坏得无法改变，想要找到较好的统治者以实现孔子的政治理想是不可能的，因而最好的归宿是做个避世之士。

子路将这两个人的话告诉了孔子。孔子顿时一改往日的温文尔雅，激动而又心酸地说道：“人活在世上，难道能和山林里的鸟兽同群吗？！我不和人类生活在一起，将和谁生活在一起呢？！如果天下已经合乎我的政治理想了，我还用得着到处乱跑吗？！”一连串强有力的反问，表达了孔子对子自己的政治理想是何等的执著和坚定，也表达了孔子对子这种执著和坚定不为世人理解是何等的茫然和无奈。

路途漫漫。有一天，子路落在后面掉了队，他遇见一个拄着拐杖背着竹筐的老人，便问道：“您看见我的老师吗？”老人以不屑一顾的神态说：“四体不勤，五谷不分，什么老师不老师！”他放下拐杖，拔起草来了。子路赶上孔子后，把这件事告诉了老师。孔子说：“这是位隐士。”让子路返回去再看看他，但老人已经走开了。子路找到他的两个儿子，向他们转告了孔子的话：“不出仕是不应当的。既然知道父子间的伦理关系是不可废弃的，便不应当洁身自好而废弃了君臣间这一最重要的伦理关系。君子出仕，是为了履行君臣间的伦理关系，完全是应当的。至于我的政治理想不能实现，我是知道的。”这里充分暴露了孔子茫然无奈的“知其不可面为之”；尽管我的政治理想不能实现，但仍要履行体现其理想的道德规范。

可以说，由于子遭到这些隐士接二连三的思想冲击，还未走到

卫国，孔子原先怀抱的实现自己政治理想的最后希望已破灭了。但是，他并不放弃自己的努力，还是到了卫国。这是公元前489年，孔子已63岁了。

那时卫国的国君卫出公有意请孔子担任重要职务。于是子路问孔子：“这次卫国国君请您治理国事，您将首先做些什么呢？”孔子毫不犹豫地回答：“那一定是正名吧！”也就是要用周礼规定的等级名分来纠正一切不合乎周礼的现实事物。子路听了，心直口快地说：“真是太迂腐了，老师！”这并非是子路不再忠实于老师的政治理想，而是孔子实在太脱离实际了。因为卫出公当时借执行其祖父卫灵公的遗旨之名，拒绝其父亲回国任国君。如果要正名分的话，那么，首先就要叫卫出公让位于其父，而这无异于与虎谋皮，绝无可能。所以，子路的批评一点也不冤枉孔子。然而，孔子却指责子路太粗野，并谈了一番“名不正则言不顺，言不顺则事不成”（《子路》）的道理，认为不从正名入手，周代那样的政治秩序就无法重建，周代的礼乐文化传统就不能复兴。其实，孔子并没有迂腐到以为卫出公会接受这种针对他本人的正名主张。他只是以此来强烈地表明：“知其不可而为之”这样执著于自己的理想，诚然是难能可贵的，但其理想的本身在这时已没有任何意义了。因此，这时的“知其不可而为之”，更多的是显示出孔子对于自己的理想有何意义的茫然以及理想无法实现的无奈。

孔子正是以这么一种茫然无奈的“知其不可而为之”的内心世界，在卫国住了5年。68岁的孔子细细回首14年来栖栖遑遑的奔波，深知自己的政治理想在现实社会中找不到出路了。既然如此，与其老死异国，还不如归返鲁国继续从事教育文化事业。但是，鲁国是否欢迎这位落魄的老人呢？孔子对此是茫然无奈的。鲁国向茫然无奈中的孔子伸出了欢迎的双手。曾离孔子而去的冉求、子贡及另一弟子有若，在鲁国显示了非凡的外交和军事才干。于是，

鲁国的执政者季康子对他们的老师另眼相看，派了三位代表，带着厚礼，迎接孔子回国。

公元前484年，孔子满怀着思乡之情回国了。此时的孔子在故乡民众的心目中是怎样一个人呢？鲁国城门的守门者对子路说：孔子不就是一个“知其不可而为之”者（《宪问》）吗？可见，在一般鲁国人的眼里，孔子是个执著于自己的理想而在现实中碰得头破血流的人，一个自以为能救世而被现实所拒绝的人。他的“知其不可而为之”的执著中，不能不饱含着对无情的现实的茫然和无奈。

经历了风雨颠沛的执著而又迷惘的列国之行后，孔子走向生命的最后岁月。

第五节 凄凉与辉煌

孔子生命的最后岁月，是凄凉与辉煌并存的岁月。他作为“知其不可而为之”者，与时代的变化越来越格格不入，被时代抛弃的凄凉感时时袭上他的心头。同时，他与时代越是隔膜，就越是怀恋正在消逝的周礼文化传统，这就使得他的文化教育事业达到了辉煌的顶点。

一、冷遇、孤寂和悲哀

杏坛的银杏树已经苍老了，生命的朝气已成了遥远的过去。年近70的孔子，回到了阔别14年的鲁国。故乡的土地犹如母亲的怀抱，永远是温暖和甜蜜的。这对于饱受漂泊生涯之苦的孔子来说更是如此，何况季康子尊其为“国老”，提供给他优厚舒适的生活条件。但是，孔子的晚年并未产生找到归宿的安宁和踏实。

孔子说：“我到了70岁，便随心所欲，然而却不会逾越社会规范。”就内心世界而言，这表达了孔子获得一种精神自由；就外在社会而言，这意味着孔子同不断破坏着旧有社会规范的时代潮流的冲突，依然继续着。

这种冲突在他和季康子之间频频发生。据《论语》记载，孔子直接对季康子的14则谈话，或指责、或讽刺、或攻击、或教训，其内容无一不是针对季康子冲破原有的传统的社会规范而言的。例如，季康子准备实行一种具有更鲜明的封建性质的新税制，冉求代表季康子去询问孔子的看法。这显然是对这位“国老”的政治态度的试探。孔子声称，“我对此毫无见识”，拒绝公开回答。私下里则对冉求说：“君子做事，要以周礼为准则。倘若不是如此，即使采用了新的田赋制度，也不能得到满足。季氏如果按照周公之典去做，用不着来问我。如果不按规矩去做，又何必问我呢？”既然孔子依旧顽固地坚持自己的以复兴周礼为使命的政治理想，那么，不愿墨守周礼的季康子自然就不可能重用孔子。

回归故乡热土的孔子，在政治上受到的是冷遇。好在这时的孔子不仅不像先前那样急切地渴望获得官位，而且已经断绝了这种念头。因此，孔子对于自己理想的执著在这时倒是较多地摆脱了对权势者的依附性，而显示出淡泊明志的心境：“吃粗粮，喝清水，枕着胳膊睡觉，这就有很大的乐趣。做不合乎规范的事而获得的富贵，在我看来就如浮云一般。”不过，孔子能视富贵为浮云，但却不能忘怀国家大事。冉求有一天退朝回来，孔子关怀地问：“为什么今天回得这样晚呢？”冉求简单地随口而应：“有政务”，就懒得再啰唆了。孔子见他不肯详细地告诉自己有关的政务，就颇为不满地说：“我虽然不担任具体的职务，但还是有资格了解重大政务的。”淡泊中的孔子终究按捺不住积极经世的热忱，显露出原来的本色。冉求冷淡的态度是在提醒孔子：你自己说过的“不在

其位，不谋其政”（《宪问》）难道忘了吗？冉求是在明确表示不再信仰孔子的政治理想之后返鲁出仕的。尽管他曾动员季康子迎接孔子回国，但是他的政治理想和孔子的政治理想已是两股道上跑的车了。

站在季康子这一边的冉求，和孔子的关系终于破裂了。他协助季康子，不顾孔子的反对，施行了新的田赋制度。孔子气急败坏地对身边的学生们说：“冉求不再是我的门徒了，你们可以大张旗鼓地攻击他！”这不仅仅是孔子和冉求一个学生之间的关系破裂，而且是他和一批顺应时代潮流的学生们的冲突。因为当时已有一批孔子的弟子投靠于季康子，为其出力效劳。

和季康子以及自己的一些弟子的冲突，使得孔子回到鲁国后的晚年生活，从一开始就露出了凄凉的景象。季康子的冷遇，虽然对于已淡于功名富贵的孔子来说，并不会引起很大的痛苦；但是对于数十年投身于火热的现实生活的孔子来说，这不能不使他产生与现实社会隔绝的孤寂感。与一些弟子的关系破裂，不仅使孔子有着陪伴者日少的外在的孤寂，而且使孔子有着精神上无人理解的内在的孤寂。他向子贡叹息道：“世界上没有人理解我呀！”

这种孤寂的凄凉，又和由家庭生活中的不幸带来的悲哀联系在一起。就在孔子归鲁前的一年，他的妻子去世了。待到他归鲁时，其同父异母的跛脚哥哥也不在人间了。迎接他的亲人惟有独生子孔鲤及其儿子孔伋。儿孙的温情，无疑给了孔子莫大的安慰。然而，就在孔子回到鲁国后的一年，50岁的孔鲤竟然也追随他的母亲而去了。老年丧子，伤心至极。孔子身边只剩下一个亲人孔伋了。孔子拄着拐杖，腰弯得更厉害了，须发变得更白了，在孙子的搀扶下，蹒跚而行。这给孔子孤独的凄凉晚景增添了悲哀的伤感。

使这孤寂的凄凉为更加浓重的悲哀氛围所笼罩的，是颜回和

子路的死。颜回是孔子最钟爱的弟子。他勤奋好学，谦虚聪明，忠实于老师的理想和学说，追随老师吃尽了种种苦头，但依然保持着精神上的乐观。孔子曾由衷地称赞他：“颜回太好了！吃的是粗饭，喝的是清水，住在又窄又小的巷子里，要是别人就愁死了，但是颜回还是照常快乐。颜回太好了！”然而颜回体弱多病，在40岁的时候去世了。已有71高龄的孔子听到这个消息，悲恸莫名，老泪纵横，连连呼喊：“老天要了我的命了，老天要了我的命了！”孔子哭得是如此哀痛，以致他的弟子不得不劝其节哀。孔子说：“这个人死了再不哀痛，我还哀痛谁呢？！”令孔子哀痛的事接踵而来。就在颜回早逝的第二年，孔子最亲密的弟子子路遇害了。子路在卫国的内乱中，英勇搏杀，受了重伤，帽缨也被对方击断了。他遵循老师恪守周礼的教诲，说：“好汉临死的时候，帽子还是要戴正的。”他把帽缨结好后，从容死去，身体被剁成了肉酱。得知凶信，孔子号啕大哭，一边哭，一边叫人赶快把屋子里吃的酱盖起来，以免看了心里更加难受。

颜回和子路，和孔子相处三四十年，始终共患难同欢乐。现在他们都离开了孔子，孔子更加孤寂了，而且这是浸透着哀痛的孤寂，因而就显得极为凄凉。

不过，孔子生命的最后岁月，不只是冷遇、孤寂和悲哀组合的凄凉，还有着璀璨耀眼的辉煌。

二、最后的辉煌和最后的歌声

孔子最初踏上社会舞台时，就进退于热心政治和从事文化教育事业之间；当他走向生命的归宿的时候，再次作了这样的进退。在现实无情地宣告了他的政治理想的失败之后，他退入书斋把自己的政治理想贯注于文化教育工作，放射出最后的辉煌。

孔子自 30 岁左右从事教育，即使在周游列国的十几年里也未中断教育活动。因而据说他有弟子三千人。这个数字可能有所夸大，但孔子确实是毕生致力于教育的。他归鲁之后，把荒芜已久的杏坛整修得焕然一新。不过，晚年的孔子，尤为注重总结几十年的教育实践，提出了颇为系统的教育理论。这就使他一生的教育活动闪烁出辉煌的理论光芒。

关于教育对象，孔子提出了“有教无类”（《卫灵公》）的思想，认为人人都应当受教育，人人都可能受教育。这开创了普及教育的新道路。他说，“性相近，习相远”（《阳货》），认为人的本性是相近的，人的知识和道德上的重大差异，是后天的社会环境和教育的结果。这就为“有教无类”提供了理论依据：人人都有可能亦都应当通过教育革新自我。

关于教育目的，孔子提出了培养德才兼备的治世之士的主张。他把培养人的品德作为教育的主要目的，认为教育就是要使人对孝、悌、忠、信、勤；义、勇、敬、诚、恕；温、良、恭、俭、让；谦、和、宽、敏、惠等一系列具体的道德概念有明确的认识，从而付之于行为，成为道德情操高尚的“志士仁人”（《卫灵公》）。同时，他强调“博学于文”（《雍也》），认为教育也要使人掌握广博的知识，具备多种才能；这样的德才兼备的人应当成为各级官僚，“学而优则仕”（《子张》）。通过教育来培养德才兼备的治世之士，开创了把教育和选拔官僚相结合的传统。以后的科举制度就是这一传统的强化和定型。

关于教学方法，孔子作了卓有成效的总结。最为人们所称道的教学方法主要有：学、思、行结合，启发诱导、因材施教。孔子认为学习是获得知识的重要途径，但是，“只是占有知识材料，而不深入思考分析，则将毫无收获；而整天苦思冥想，不去占有知识材料，那就会陷入瞎猜的境地。”因此，学和思缺一不可。学

到的知识要服务于实践，孔子十分注重“躬行”。学而思而行，这是学习的过程，也是教学的过程。孔子说：“教育学生，应在他思考后仍不得要领时，再去开导他；在他想说出自己意见又说不出来时，再去启发他；如果给他指明东方，他不能由此推知其余的西、南、北三方，那就不必再强行灌输下去了。”这就是启发式教育的最早表述和由来。孔子注意根据学生不同的兴趣、智力，施以不同的教育，培养出了各有特长的人才。他曾举例道：德行好的有颜回、闵子骞、冉伯牛、仲弓；能办理政事的有冉求、子路；口才出众的有宰我、子贡；擅长历史和写作的有子游、子夏。

关于教师的基本要求，孔子也作了规定。他指出教师的义务和职责是：“学而不厌，诲人不倦”（《述而》），即教师应当永不自满地学习，永不疲倦地教诲学生。他还指出教师工作的意义在于传递和发展文化知识，“温故而知新，可以为师矣”（《为政》）。他强调教师在行为规范方面应当对学生起到表率作用，“其身正，不令而行”（《子路》）。他认为教师和学生之间，是教学相长，学生最终超过老师的过程。他说：“后生可畏，焉知来者之不如今也？”（《子罕》）教师也应当向学生学习，并鼓励学生超过自己。

已是风烛残年的孔子，以自己的教育实践和教育理论树立起中国第一个伟大的教育家的辉煌形象。然而，如同辉煌的太阳犹有黑子一样，孔子的教育实践和教育理论也有缺陷。例如，他讲“有教无类”，却把妇女排除在教育对象之外，认为妇女是很难予以教养的，因而在其门下没有一个女弟子。再如，他虽然要求培养博学多艺之士，但鄙视生产技术，樊迟向孔子询问种庄稼和种菜的事，被孔子斥为没出息。从《论语》上看，孔子对学生的教学内容，偏重于伦理道德和人文知识，很少有反映当时科学技术发展的知识。这些缺陷对中国后来两千多年的传统教育带来了消极的影响。

孔子晚年的辉煌还在于他是中国历史上第一个伟大的文献整理家。如前所述，孔子的政治理想是和承传古代文化传统相一致的。因此，由于理想被现实撞得粉碎而陷入孤独的凄凉的孔子，就益发将理想的憧憬寄托于灿烂辉煌的古代文化传统。如果说，他晚年专心于教育是为这样的文化传统培养主体承担者，那么，他晚年致力于文献整理则是为这样的文化传统建构物质承担者。所以，孔子对于《春秋》、《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》等古代文献的整理和编撰，是其执著于理想的生命之光所迸发出来的最后一片辉煌。

中国有着辉煌的历史，现存的最早记述这一辉煌的史书就是孔子编修的《春秋》。这部《春秋》是孔子呕心沥血之作，也是他晚年的心血结晶，因为它倾注着孔子的政治理想。孔子返归鲁国后，忧心忡忡地长叹道：“我的政治理想行不通了，我拿什么留给后世呢？”思虑再三，孔子决定通过编修《春秋》把自己的政治理想留于后人，启发他们为实现自己的政治理想而努力。因此，他对《春秋》视作其第二生命：“后代人理解我孔丘的理想的，将因为这部《春秋》；后代人指责我孔丘的理想的，也将因为这部《春秋》。”在周代，每个诸侯国的历史分别写在特别的竹简上，这种史书在晋国叫做《乘》，楚国叫做《梲杙》，鲁国叫做《春秋》。到了孔子的时代，社会动荡，政治混乱，周王室和各诸侯国的历史文献大量散失。孔子将这些历史文献搜集起来，写成了《春秋》。它上起鲁隐公元年（公元前722年），下至鲁哀公十四年（公元前481年），记载了242年的历史。它以鲁国历史为主线，记载了鲁国12个国君的兴衰，以尊周王室为宗主作主导思想，兼顾追溯殷朝事迹，贯通三代史迹。在记载历史事实的过程中，孔子以自己的政治理想为依据，作了某些褒贬。例如：

称霸一时的晋文公曾逼令周天子去河阳，以达到“挟天子以

令诸侯”的目的。孔子认为如果照实写出，便损害了周天子的统治权威，破坏了天子和诸侯间的等级秩序，因而就写成“天王狩于河阳”，说周天子到晋国的河阳巡视狩猎。

春秋时的很多诸侯改变了原先周天子所封的爵号，纷纷称“王”称“公”。孔子对此一概予以拒绝承认，依然墨守周天子最初对他们的封爵称号，以表示对这些诸侯的非难。

这种褒贬的笔法就是所谓《春秋》的名分大义。这固然说明对于理想的执著是支撑年迈力衰的孔子完成这部著作的动力，但是，这无疑造成了其中不尽是客观事实的缺陷。

不过，孔子编著《春秋》的功绩是不朽的，它保存了珍贵的历史文献。直至今日，《春秋》仍是我们了解两千多年前历史状况的重要典籍之一。它记载的很多事件和活动是可靠的，尤其是关于天象的记载，是极为宝贵的资料：它记录的 37 次日食记录，35 次记载是准确的，在当时世界上属于最完整的观测资料；它对著名的哈雷彗星出现的准确记录，是世界天文史上最古老的文字资料。它确定了编年体史学著作的基本体例，即以事系日，以日系月，以月系时，以时系年。它开创了史学研究中略古详今的风气，其记述的重点是刚刚过去的历史事实和正在变化的社会现象。

孔子编写《春秋》的态度是极其严肃认真的。他在其他方面的文字工作上，常常听取别人的意见。惟独编写《春秋》，则完全按照自己的见解下笔，连擅长文字的弟子子游、子夏也不能改动一个字。孔子就这样一字一句地写出了 240 多年的一幕幕历史。

在历史学方面，孔子还编定了《尚书》（亦称《书》、《书经》）。这是虞、夏、商、周四代历史文献的选集。它的史料价值在《春秋》之上。在甲骨文被发现和钟鼎彝器铭文的史料价值被认识以前，《尚书》是研究上古历史的头等重要史料。不过，孔子当年编选《尚书》的根本着眼点，不在于保存史料，而在于表彰周公以

及其奠定基础的周代典章制度。因此，《尚书》最为注重的是西周初年推行礼治的政治史文献。

孔子在晚年埋头于历史领域，不只是留恋逝去了的辉煌，更是继续着自己辉煌的梦想。他以前常常在梦中见到最敬服的周公，但此时却已很少有这样的梦了，因而遗憾又惆怅地说：“我衰老得多么厉害，我长久没有再梦见周公了！”梦是幻想，也是希望。孔子正是通过对以往历史的回顾，和周公作精神上的交流，圆满着自己做周公第二和重建周代那样理想社会的辉煌之梦。尽管梦中的幻想已被现实击破，然而梦中的希望依旧长存。这样，处于凄凉和孤独境地的孔子的内心就燃烧起梦幻般的辉煌。孔子从中映照出了自己工作的价值和意义。

如果说孔子所整理的《春秋》和《尚书》是属于记叙事实的；那么，他所整理的《诗》、《乐》、《礼》则是属于表达情感的。《礼》即《仪礼》，亦称《礼经》，是讲周代规范人们行为的各种典礼节仪。它要求人们通过合适的行为方式来表现自己的情感。显然，孔子整理《仪礼》的意图，是试图把人们的行为举止都纳入周代的传统规范之中。这是和其保守的政治理想相联系的。但其中蕴含着合理因素，即以文明的方式表达情感。这一合理因素的发展和弘扬，便形成了中国文化中的礼仪传统。

用礼仪来表达情感，就是使人的行为取得美化的艺术形式。因而孔子在教育中是礼乐并举，在古典文献的整理中亦是《礼》《乐》并重。乐在中国古代是与诗紧密相联的，越是远古，越是如此。在孔子的时候，诗即奏乐时所配的歌词。因此，孔子是将整理当时流行的音乐和诗歌放在一起进行的。他曾自负地说：“我从卫国回到鲁国后，才把诗歌的乐谱纳入正轨，才把错乱的歌词安排就绪。”这一自负是不过分的，正是靠着孔子的整理，形成了两份辉煌的文化遗产：《诗经》和《乐经》。

《乐经》(即《乐》)虽然已不复存在,但是,从孔子关于音乐的见解中,或许可以看到这份辉煌遗产的某些片断。孔子对于音乐是很内行的,他会弹琴、击磬、善于唱歌。他善于用音乐语言来发泄胸中的忧愤,如前所述的在卫击磬就是一例。他也擅长用音乐语言来表达不便明说的话。例如,孺悲想会晤孔子,孔子托辞有病,用弹琴唱歌使孺悲懂得他拒见的道理。孔子对乐理亦很精通,甚至能指点鲁国首席音乐长官道:“乐理是不难知道的,一开始是激越醒耳,接下去是纯然和谐,再接下去是清晰明朗,最后是余音袅袅不绝,这就完成了一曲的演奏。”他说得这样具体,使我们在两千多年之后,仿佛还能听到古乐的演奏。孔子要求音乐做到尽善尽美:“子谓《韶》,尽美矣,又尽善也。谓《武》,尽美矣,未尽善也。”(《八佾》)认为音乐既要有合乎道德的内容(善),又要有完美的形式(美)。这里注意到了艺术理想与道德评价之间的联系,包含着美善相统一的合理因素。不过,孔子有片面强调音乐艺术以道德为前提的倾向:“人而不仁,如乐何?”(《八佾》)无仁德就谈不上音乐。因而孔子往往从自身的道德观念出发评价音乐艺术,认为传统的雅乐是值得赞赏的,冲破传统框框的流行音乐则应予以排斥。这突出表现在他在齐国闻《韶》乐而三月不知肉味和讨厌以郑国为代表的流行音乐,“恶郑声之乱雅乐也”(《阳货》)。

如果说我们只能从孔子的言谈中窥见其整理《乐经》的大概;那么,我们依据现存的《诗经》则能比较确切地知道其整理《诗经》的主旨。

《诗经》即《诗》,是中国古代第一部诗歌总集,共 305 篇,汇集了大约从西周到春秋这 500 年间各国不同风格的民歌。可见,孔子在整理过程中几乎是搜集和触及了当时流传的全部诗歌。这一工作的浩大和繁复,是不言而喻的。孔子整理这些诗歌的主旨也

是明确的，即注重诗歌的抒写怀抱的作用。

孔子说：“年轻人为什么不学习《诗》呢？《诗》给人以鼓舞，给人以借鉴，教导人如何融洽地相处，教导人如何讽刺现实社会；近呢，可以运用其中的道理事奉父母，远呢，可以运用其中的道理事服国君；此外，还可以多识些鸟兽草木的名称。”这段话孕育着儒家后来“诗言志”的萌芽。儒家“诗言志”的理论，认为诗歌体现了人的感情和志向即吟咏情性和抒写怀抱两个方面。显然，从上述的话里，可以看出孔子整理《诗经》是偏重于抒写怀抱的，即抒发对现实的美刺。因此，他强调其所选编的诗歌所包含的政治意向和道德内容，要求人们去领悟诗歌中的政治意向和道德内容。

就其选编《诗经》的宗旨而言，这一概括是不错的。然而就其中每首诗的本意而言，这一概括则是不正确的。因为《诗经》中的很多诗是偏重于吟咏情性即描写爱情和其他各种情感的。例如《诗经》中的第一首诗歌《关雎》就是奔放的爱情诗：“关关雎鸠，在河之洲，窈窕淑女，君子好逑。……”这是描写一个青年爱上了一位美丽的姑娘，一直相思得翻来复去睡不着觉，最后终于结合在一起。孔子将这首诗选编于《诗经》，是因为他觉得：“《关雎》是快乐而不淫荡，悲哀而不颓丧。”这一方面说明孔子对于男女爱情是开放的，不像后来的正统儒学家装出一副道貌岸然的样子，把描写爱情的诗斥之为淫诗；另一方面也说明孔子强调要把这首爱情诗看作是深藏着赞美行为适度而不过分的道德内容的。这后一方面不仅穿凿附会，而且是以诗歌抒写怀抱的作用吞并了其吟咏情性的作用。这一吞并固然突出了诗歌同现实政治的关系以及教化的社会功能，但也会导致另一偏向——诗歌成了政治口号的标签和枯燥的道德说教。以后宋明理学家的“文以载道”就把这一偏向发展到了极端。于是，政治教条代替了生动的艺术形

象，诗歌成了干巴巴的道德戒律。

显然，《诗经》的辉煌不在于孔子赋予其的政治含义和道德内容，而在于《诗经》以生动丰富的艺术形象展示了两千多年前的社会风貌、民俗人情以至青年男女爱怨的情感世界，从而使人获得美的享受。《诗经》的辉煌还在于它向整个世界宣告：没有一个民族像中国人那样在两千多年前就写下了那么多绚丽动人的诗篇。这是孔子在当时所无法意识到的，然而这就更能证明孔子整理这部辉煌著作的业绩同样是辉煌的。

如果说《礼》、《乐》、《诗》是中国传统文化在情感领域里的辉煌起点，那么《易》则是中国传统文化在思维领域里的辉煌源头。《易》即《易经》的简称。《易》是西周初年流行起来的占卜之书。它的六十四卦由八卦重叠组合而成，而八卦又由阴阳两个符号排列组合而成。它用具有对立性质的阴阳原理以及它们之间的排列组合来概括自然界和人类社会的种种现象，这就在巫术迷信中显露出了以理论思维的方式来掌握世界的萌芽，因而《易》成了传统的理论思维的开端，这个开端明显地具有辩证思维的倾向。晚年的孔子喜好读《易》，由于不停地翻阅，用以把竹筒《易》穿起来的牛皮绳也被磨断了。他说：“要是给我几年时间，我对于《易》的认识就会更加深刻了。”孔子正是抱着更加深刻地认识《易》的哲理的目的，对《易》进行整理的。因此，他尽可能摆脱《易》的巫术色彩，例如，他引《易·恒卦》上“不恒其德，或承其羞”这两句话之后，接着说：“这不是占卜的话，而是鼓励人做事应持之以恒。”经过孔子的整理，《易》的理论思维萌芽得到了生长，再进一步发展，就形成了中国文化中辩证思维的传统。这一传统不仅在中国古代文化中大放异彩，就是在近现代的西方，一些大思想家和大科学家也惊叹其智慧的光芒。

孔子所整理的《春秋》、《书》、《诗》、《礼》、《乐》、《易》在

中国文化史上树立了继往开来的里程碑。孔子的名字就镌刻在这辉煌的里程碑上。然而，辉煌的里程碑掩饰不住孔子在生命最后时刻的凄凉。

公元前 479 年，是孔子生命的最后一年。

此时的孔子，在政治舞台上已成了多余的人。两年前，齐国执政大夫陈恒杀了齐国国君，这同孔子的政治理想是水火不相容的。他斋戒沐浴，如临大典地去见鲁国国君鲁哀公，请他出兵讨伐陈恒。鲁哀公让他去见执政的三桓，三桓与陈恒的政治立场是差不多的，当然不会过问这种事。孔子碰了钉子，只得自言自语地嘟哝着：“因为我从前参加过政治，所以不敢不来告诉。”这意味着孔子在政治舞台上已是无人理会的角色了。虽然无人理会，但孔子并不以为自己是多此一举。他说：“天冷了，才晓得松柏树是最后凋零的。”他此举是要表明自己在生命行将结束的时候依然坚守自己的政治理想。茫茫雪原里，独自挺立的松柏树固然令人肃然起敬。但是，孔子的坚守晚节是以彻底终止自己的政治生命为代价的，这不能不给他的内心带来很大的苦楚。

此时的孔子，在生活上只有极少的几个弟子有时来陪伴他一会儿。两三年来，儿子和颜回、子路的相继死亡，给孔子的心灵印上了难以抹去的伤痕，这一伤痕随着日甚一日的孤独的寂寞，就越来越深地刺痛着孔子的心。

此时的孔子，已经听到了死神正在逼近的脚步声。两年来，种种的不祥之兆，使孔子相信自己的生命已走到了尽头。两年前的春天，有人在鲁国西部猎获了一头野兽，孔子见到后说，这是“麟”。麟是传说中的仁兽，它被人捕获而死，不是好兆头。于是，孔子掩面大哭，涕泪沾襟，叹息道：“我的人生道路到此为止了。”他编的《春秋》于此年首记“西狩获麟”，就停笔不写下去了，这就是传说中的“获麟绝笔”。以获麟为将死的预兆，自然是迷信，

但孔子的学术生命确实就此终结了。政治和文化学术是孔子生平进退的两个舞台，一旦这两个舞台都失去了，那么，孔子的人生道路也就即将走到尽头了。

政治上的彻底失意、生活上的极端孤寂和对死亡来临的预感，组成了孔子生命最后一年的凄凉背景。

这最后的一年来临了。春天，万物苏醒。然而，久病的孔子寂寞地躺在床上。春天毕竟是充满着生命力的季节，大自然的勃勃生机唤起了孔子最后的活力。一天早晨，孔子突然有力量支撑起病体，手扶着拐杖，颤颤巍巍地走到门前站立着，像是在等待什么。子贡来到这里，孔子对他说：“你为什么来得这么晚呢？”子贡想要扶他进去，他却唱起了这样的歌：

“高高的泰山啊，快要崩颓！
直直的梁柱啊，快要折断；
炯炯的哲人啊，快要枯萎！”

这是孔子最后的歌声。歌声中有着自信和自尊，也有着哀叹和失望。歌罢，子贡扶孔子进了屋，孔子一边流泪一边向子贡诉说道：“天下正常的传统秩序和制度已经破坏很久了，谁也不相信我的政治理想了。夏代人的棺木停放在东边台阶上，周代人的棺木停放在西边台阶上，殷代人的棺木停放在厅堂两根柱子之间；昨天夜里我梦见自己坐在两柱之间，受人祭奠。我的祖先是殷人啊，我大概快要死了！”在这生命的最后时刻，孔子没有忘怀他的理想和祖先，深深为自己没有实现理想和愧对祖先而遗憾。

从这天起，孔子再也没有起过床。7天之后，他在一些弟子的呜咽声中悄然离开了人间。这一天是夏历2月11日。

孔子的遗体安葬在曲阜城北约一里路的泗水旁边，就是现在被称作“孔林”的地方。我们现在所见到的孔子墓是经过后人修建的，它状似马背，高高耸立。但由于墓广坡缓，加之前设护栏，

给人以峻而不险、威而不武的印象。凝神注视着孔子墓，犹如看到一位宽厚慈祥而又深患忧虑的老者，正风尘仆仆地向我们走来……夕阳西下，金色的余晖给孔子墓地抹上了一层辉煌；然而，接着降临的苍茫暮色又使宁静空旷的墓地显出几分凄凉。

孔子是在凄凉的境遇中死去的，但是，凄凉之后就是辉煌。孔子死后，其地位步步上升，直至辉煌的顶点——中国封建社会的“圣人”。给他带来这一辉煌的，主要是其开创的儒学。

第 2 章

主流思想的奠定

如果把中国两千多年的传统思想比作波涛滚滚的历史长河，那么，孔子创建的儒学就是这条长河的主流。

如果说儒学是中国传统思想的主流，那么，不管它如何地屡经变迁，却始终没有溢出孔子为其开启的河床。

现在，我们来对这“主流”的“河床”作一番巡礼。

先从“儒”字说起。也许你没有想到，最早以“儒”来命名孔子的学说和学派的，不是他自己，而是其论敌——墨子（约公元前 468 年—前 376 年），他创立的墨学和儒学是相对立的。他曾以漫画式的笔触描绘了“儒”的形象：看到富贵人家要办丧事，便窃窃自喜道：“我的衣食有来源了。”（《墨子·非儒》）这不免有些刻薄和丑化，但却道出“儒”的最初真相，即依赖于为富贵者的重大活动安排礼仪而谋生的职业。孔子当然从事过这一职业，并自认为是卑贱的。因此，给孔子的学说和学派冠之以“儒”字，在当初多少是含有鄙视之意的。这与孔子生前四处碰壁的遭遇是相

对应的。

孔子称自己的思想是“述而不作，信而好古”（《述而》）。显然，这与当时以变古创新为主潮的时代是不适应的。他在政治上的失意，就是其思想落伍于时代的明显标记。但作为中国文化史上的第一个思想体系，孔子的儒学又含有超越传统的创新意义。因此，新旧相杂的两重性就成了孔子的儒学的特征。孔子儒学的另一个特征是原始性，即它作为儒学的开端，其中的许多命题和观念有待于进一步地生长发育。如上的两重性和原始性，使得后来的儒家有可能在不同历史背景下从不同侧面来发挥孔子的思想。

如果说，上述的两重性和原始性是孔子思想的外部特征；那么，它的内在特征就是有别于先秦其他诸子的独特精神。要把握这种独特的儒学精神，就必须剖析孔子思想的基石——仁。

第一节 仁：人道原则和理性原则并重

我们现在对孔子思想的把握，主要是以《论语》为依据的。《论语》约在战国初年编辑成书。其主要内容是孔子的弟子及再传弟子有关孔子事迹和言论的记录，因此，它并非是严格意义上的理论著作。但是，并不能由此而以为孔子的儒学是支离破碎的。孔子曾自诩：“吾道一以贯之。”（《里仁》）这并非虚语。那么，贯通于孔子思想体系的基本观念是什么呢？

答曰：“仁”。这是学术界普遍公认的意见。

“仁”字在孔子之前就出现了。《尚书》里有一个“仁”；《诗经》里有两个“仁”。在孔子所处的春秋时代，“仁”越来越多地被人们所提及：《国语》中，“仁”，凡二十四见；《左传》中，“仁”凡三十三见。不过，惟独孔子将“仁”作为自己思想体系的核心，因而先秦时就有了“孔子贵仁”（《吕氏春秋·不二》）的

说法。

“贵仁”即以仁作为思想体系的核心，则意味着把仁提升为贯穿于其间的普遍原则。这就是人道原则和理性原则。

一、“仁者爱人”的人道原则

《论语》中，“仁”字出现 190 次，孔子在不同场合对仁的多重涵义作了阐述。那么，“仁”的最基本规定是什么呢？一般认为是“爱人”。《论语·颜渊》记载：“樊迟问仁，子曰：爱人。”以爱人作为仁的基本规定主要有两方面的内涵：一是就人和物的关系而言，前者比后者更为重要；二是就人和人之间的关系而言，应当互相尊重和互相亲爱。这两方面的内涵凝结成普遍的人道原则：肯定人的价值和尊严。

在人和物的关系上，有这样一个常被人们引用的故事：正当孔子在鲁国政坛上身居要职的时候，他家的马棚失火被焚毁。孔子退朝回家，目睹着焦土断垣，急切地问：“伤人了吗？”只字未提马是否受损伤。这表明孔子的“爱人”，就是以为同牛马这类自然物相比，首先应当关心人。即使把人和当时普遍受崇敬的鬼神相比，孔子也认为应当注重人：“季路问事鬼神，子曰：未能事人，焉能事鬼。”（《先进》）鬼神是超自然的精灵，既然事人先于事鬼，那么，人置于任何自然物之上则是不言而喻的。所以，孔子说：“君子不器。”（《为政》）广义上说，自然界万物皆为人所使用的器具，只是某些自然物已为人所使用，某些自然物尚未为人所使用。因此，孔子在这里说的“器”可以被认为是自然界的万物。孔子指出：具有人格尊严的人（君子），不能将自己混同于自然界的任何器物。这里蕴含着两层互相关联的意思：人作为类的存在较之其他的物类，是更重要和更宝贵的；人作为有人格尊

严的个体，不是像自然物一样的被使用的器具。这样的两层意思结合在一起，把人和物区别开来，说明前者的价值高于后者，就在于前者不是工具而是目的。

既然每个人都是目的而不是工具，那么，“爱人”表现于人与人之间的关系就应当是互相尊重和友爱。孔子的仁在这方面有充分的反映。

在人与人之间的关系上，“爱人”之仁中须从抽象的道德理想转化为具体的道德品德。孔子对仁爱表现于主体身上的品德作了具体的规定：“子张问仁于孔子。孔子曰：能行五者于天下，为仁矣。请问之，曰：恭、宽、信、敏、惠。”（《阳货》）庄重（恭）、宽厚（宽）、守信（信）、勤敏（敏）、恩惠（惠）这五种品德，贯串着人与人之间既要自尊自重又要互尊、互爱、互信的基本精神。由此我们就不难理解孔子为什么把某些主要不是体现人与人之间友爱关系的品德，如刚、毅等，称之为“近仁”而不直接许予仁的属性。

孔子不仅规定了仁爱表现于人与人之间关系上的具体品德，而且提出了在人与人之间如何实行仁爱的方法。这就是著名的忠恕之道。孔子说：“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人，能近取譬，可谓仁之方也已。”（《雍也》）又说：“己所不欲，勿施于人。”（《颜渊》）前一句话说的是，自己有某种要求需要满足，他人也会有这种要求需要满足；后一句话说的是，自己所不希望得到的，也是他人所不希望得到的。前者谓忠，后者谓恕。这样的忠恕之道，就是从积极方面和消极方面说明：推己及人是实行仁爱的方法。孔子正是试图借助这一方法，使得在人与人之间架设仁爱的桥梁具有可操作性。

孔子还指出，人与人之间的仁爱关系是以孝悌为基础的。《论语·学而》记载了孔子学生有若的话：“孝弟也者，其为仁之本与！”

有若的话体现了孔子的思想，即人与人之间的仁爱关系都是由孝悌这种亲子兄弟之爱推衍而来的。孝悌所体现的是以血缘为纽带的友爱之情。因此，以孝悌为仁的基础，首先是要求把囿于血缘范围的亲子手足之爱升华为展开于所有人之间的普遍之爱；其次是要求作为普遍之爱的仁应当像孝悌那样以内在的情感为根据。关于第一方面的要求，孔子是这样说的：“弟子入则孝，出则悌，谨而信，泛爱众，而亲仁。”（《学而》）由孝悌而“泛爱众”，即把亲子手足之爱从血缘领域引伸到一般的人与人之间的关系中去，血亲之爱因此展开了普遍的人道原则。关于第二方面的要求，同孔子对孝的阐释相联系。他说：“今之孝者，是谓能养。至于犬马，皆能有养。不敬，何以别乎？”子夏问孝，孔子答曰：“色难。”（《为政》）就是说，孝如果仅仅是在形式上做到了侍奉供养父母，就和饲养犬马没有什么区别了；真正的孝是以敬爱父母的情感为内涵的；出自于这样的内在情感，侍奉父母时就会自然流露出愉悦的容色，而这并不是很容易做到的。所以，以孝悌为仁之本，也意味着人与人之间的普遍仁爱应以自然的情感为基础。

孝悌为仁之本，体现了仁爱的人道原则是与自然原则相容的。孝悌作为一种血缘关系，具有自然性；孝悌的情感内涵是由血缘关系而引发的，也具有自然性。因此，可以说把血亲之爱提升为普遍的爱人之仁，是自然的人道化；而把普遍的爱人之仁与自然情感相联系，则是人道的自然化。爱人之仁以孝悌为本，既是自然的人道化，又是人道的自然化，这就充分反映了人道原则和自然原则的交融。自然和自愿有一个共同点：排斥外在的强制。就这一点而言，孔子仁爱的人道原则亦和自愿原则相通。因此，以孝悌为仁之本，使得仁爱的人道原则出于自然而非伪饰，出于自愿而非强制。

从上述可见，孔子的仁者爱人由仁的具体品德要求，“仁之

方”和“仁之本”等方面显示出人与人之间的互相尊重和互相友爱。

孔子的仁爱，从人和物以及人和人这两方面的关系来确立肯定人的价值及尊严的人道原则，是对殷周传统思想的突破。在殷周奴隶制社会，奴隶被视作任意使唤的工具，和其他的自然物（如牛马）没有根本的区别。另外，按照殷周的宗教观念，鬼神可以祸福人类，祭祀鬼神便能得到它们的保佑和庇护。相对于这种把人看作物的同义语或鬼神的附属物的传统观念，孔子的爱人之仁把人从万物中提升出来，并置于鬼神之先，无疑是反映了历史前进的脚步。在人与人的关系上，周公提出的“敬德保民”包含着施民以恩惠的内容。施民以恩惠在某种意义上也可以说体现了爱人，然而，这居高临下的赐与并无爱人如己之心。与之相比较，孔子的爱人之仁虽然没有完全剔除施民以恩惠的观念（详见后文），但却表现了把爱人由恩赐与人转变为爱人如己的意向。例如，推己及人在逻辑上承认自己之外的人（包括“民”）是和自己同样的人，因而以推己及人为“仁之方”就蕴含了爱人如己的观念。所以，按孔子之见，如果出于爱人如己之心，即使让对方受到劳苦，也同样是爱，“爱之，能勿劳乎？”（《宪问》）从恩惠与人向爱人如己的转变，体现出孔子之仁对人的尊重的泛化和深化。无疑，这同样回响着历史前进的脚步声。

二、“克己复礼为仁”对人道原则的阻遏

如果说“仁者爱人”体现了历史的进步性，那么仁和礼的紧密关联则表露了保守性。据《左传·昭公十二年》的记载：“仲尼曰：古也有志，克己复礼仁也。”可见，孔子知道旧有的“仁”以克己复礼为目的，即认为“仁”就是每个人克制自己以使其言行

合乎礼。然而，孔子讲“仁”，依旧承袭着传统观念的这一面，强调“克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉”。（《颜渊》）礼即周礼，它反映了宗法等级关系的制度和规范，最重要的是亲亲和尊尊。所谓亲亲，即亲爱自己亲族的宗法制原则；所谓尊尊，即区分尊卑长幼之序的等级制原则。孔子维护“克己复礼为仁”的旧观念，亲亲和尊尊的宗法、等级原则就不能不渗进其爱人之仁。这集中地表现为孔子之仁爱具有的另一面——“爱有差等”。它构成了一道阻遏爱人之仁所蕴含的人道原则的屏障。

孔子的“爱有差等”，就是从亲亲和尊尊的宗法、等级原则出发，根据血缘的亲疏和尊卑的秩序，实行不同等级的仁爱。以孝悌为仁之本就深深地打上了如此的“爱有差等”的烙印。孝悌既是最亲近的血缘关系的反映，又是最基础的等级关系的体现。因此，以孝悌为仁之本就意味着：一方面是把亲子手足之爱放在优先和首要的地位；另一方面是确立尊卑之间有等级差别的仁爱。前一方面从血亲宗法关系来表现“爱有差等”，强调亲子手足之爱高于其他任何的亲爱之情，所以，即使父亲偷了别人的羊，儿子不但不能检举，还要为其隐瞒（《子路》）。后一方面从等级关系来显示“爱有差等”，认为对于处在不同等级的人应有不同等级的爱，一般来说，在下者对在上者的爱，就是对后者的顺从，因而孔子以“无违”（《为政》）来界定儿女对父母之爱的孝；在上者对下者的爱，则是对后者施以恩惠，因而孔子把“养民也惠”（《公冶长》）作为统治者对被统治者所表示的仁爱。

这样，在孔子的仁学里，爱人之仁的人道原则受到了“爱有差等”的阻遏。就人与人的关系而言，血缘关系的“爱有差等”压抑了“泛爱众”所隐含的博爱思想的萌发，而等级关系的“爱有差等”则窒息了推己及人所潜伏的平等精神的生长。就人与物的关系而言，“爱有差等”是把每个人都置于等级序列之中，并且以

为在下者对在上者的爱就是顺从，如孝顺、忠顺。因此，处于从属等级的个人成了上一等级者的依附物，而在上者则把在下者视作供自己使用的器物（工具）。只是在使用这一工具时要比使用其他工具多给予一点爱护，即施舍恩惠。正是在这个意义上，孔子说：“惠足以使人”（《阳货》），“君使臣以礼”（《八佾》）。这样，把人和物相区别并提升到目的的爱人之仁就流于抽象和空泛。因为每个人总处在具体的一定的社会关系之中，而孔子将所有社会关系都看作是父子这一等级关系的延伸和扩展，都具有等级性。于是，笼罩在等级关系大网之下的每一个具体的个人，总是上一等级者的使用物。这就把人由抽象的目的高度降低到了现实的工具地位。个人一旦成了被任意使唤的工具，就丝毫谈不上个性自由了。可以说，由于“爱有差等”的牵制，在孔子的人道原则中完全没有个性自由的地盘。

我们知道，近代的人道主义在自己的旗帜上写着：自由、平等、博爱。孔子的“爱有差等”恰恰阻遏了其仁学中自由、平等、博爱的原始因素。这就决定了孔子仁学的人道原则虽然可以成为近代人道主义的思想资源，但其本身不可能发展为近代的人道主义。

事实上，孔子开创的儒学不仅没有生长出近代的人道主义，而且以孔孟为开端的正统儒学正是近代人道主义的对立面。这里的重要原因之一，在于克己复礼为仁，隔绝了爱人之仁所蕴含的人道原则与自然原则、自愿原则的联系。礼作为制度和规范，是由人来订立的，因而具有非自然性。同时，孔子把礼作为人的外在约束：“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。”（《颜渊》）这就赋予礼以非出于自愿的强制性。所以，克己复礼为仁有着把人道原则和自然原则、自愿原则相分离的必然性。如果说这种必然性在孔子那里还只是刚刚露出端倪的话，那么，在以后的正统

儒学思想中就成为现实了。人道原则一旦与自然原则、自愿原则相脱离，就有可能变成虚伪的做作和强制性的束缚。于是，尽管正统儒学在某种意义上（抽象地承认人贵于自然物）仍延续着孔子的人道原则，但实际上却孵化出了人道（仁爱）面具下的假道学和吃人的礼教。孔子的人道原则因而演变为反人道的教条。中国近代的人道主义不能不以批判这样的反人道的教条为出发点。

我们固然不能像“五四”时期的某些激进思想家那样，完全抹杀孔子仁学中蕴含着人道原则，但不能不承认正统儒学走向人道的反面的最初根源，正在于孔子仁学中爱人之仁与克己复礼为仁的对立和紧张。

三、仁智统一与伦理理性的凸现

如果说，在孔子的仁学中有着把“仁”提升为人道原则的这一面；那么，他的“仁”“知”并举则体现了人道原则和理性原则的结合，在这个结合里突出的是伦理理性。

一般讲的理性，与认识论相联系。孔子没有建立纯粹的认识论体系，但其所说的“知”含有一般理性的意义。他说，“知之为知之，不知为不知，是知也”（《为政》），揭示了认识过程中“知”与“不知”的矛盾，自知无知是认识发生的条件；自以为无所不知则使认识陷于停顿。因而综观认识活动的发生和展开，表明人在任何时候都不可能和无知绝缘，任何时候都处于有所知和有所不知的矛盾中。这不仅体现了以自知无知的理性反思为求知的开端，而且体现了反对以不知为知的实事求是的理性精神。孔子说：“温故而知新”（《为政》），“闻一以知十”（《公冶长》）。这里说的“知”具有一般理性的品格；前者把“知”看作是对以往的经验进行提炼加工的结果；后者把“知”看作是经过逻辑类推

的结果。这两者的综合正好鲜明地表现了理性思维的基本特征，即依据过去的经验来推知未来，从个别事物中来把握普遍的一般原理。

但是，孔子很少就“知”而论“知”。他的关注点在论证仁知的统一，所以后来的儒家（如孟子、荀子等）都以“仁且知”来称道孔子。对于仁知的统一，孔子是这样论证的：一方面，知从属于仁；另一方面，知是仁的必要条件；仁知由如此的互为前提而贯通为两者完美结合的“中庸”这一“至德”。仁知的如上统一，意味着伦理学和认识论的统一，表现了人道原则和理性原则的统一。然而，人的认识活动包括认知和评价两个方面。简单地说，认知是论真假，由事实判断所组成，知识理性与此相联系，同纯粹的认识论有关；评价是论好坏，由价值判断所组成，伦理理性与关于善恶的道德评价相联系（善恶也是一种好坏，因而往往称善者为好人，称恶者为坏人）属于伦理学范围。孔子在仁知统一的以上规定里，“知”虽然并不完全排斥知识理性，但主要是以伦理理性为内涵的。这既是仁知统一学说的优点，也是其缺点。

在论证知从属于仁时，孔子说：“知者利仁。”（《里仁》）知是实行仁的手段，由此出发，孔子的“知”不以为自然事物及其规律为主要对象，而是突出“知命”、“知礼”和“知人”，所谓“知命”就是“知天命”。孔子的“天命”有一个涵义，是指人的德性是由天赋予的，“天生德于予”（《述而》），因而其“知命”具有自我意识到天赋之德性的意思。“知礼”主要是指把握道德规范和体现这些规范的制度、礼仪。“知人”主要是指认识他人的品德和人际关系。总之，无论是“知命”，还是“知礼”，抑或是“知人”，都以考察人的德性和伦理关系为主要取向。这样的“知”，一方面体现了对于作为人的德性和道德规范之仁的从属，显示出它和仁爱的人道原则的沟通；另一方面在其所“知”的内容上，表

明了对伦理理性的偏重。

在论证知为仁的必要条件时，孔子说：“未知，焉得仁。”（《公冶长》）对伦理关系没有正确的认识，就没有自觉的仁德。他充分肯定“知”是人的行为的前提：“盖有不知而作之者，我无是也。”（《述而》）不出自于理性自觉的行为，是不足取的。所以，以知为仁的必要条件，意味着强调道德行为应出于理性的自觉。孔子正是侧重于从这一方面来展示仁知关系的。他以推己及人的忠恕之道作为“仁之方”，不仅蕴含着前述的爱人如己的人道原则，而且体现了以理性原则为前提。每个人的理性都能判断是非、善恶，并能进而把是非、善恶的判断作为普遍原则而运用于他人。这里不仅指出道德行为的出发点是理性自觉，即对道德规范的明白认识，而且指出道德行为的形成也依赖于理性自觉，即把明白的认识化为具体的行动。孔子将道德行为始终受制于理性的过程作了概括：“知及之，仁能守之。”（《卫灵公》）认为道德行为（仁）是一人知当然（应当做什么）到将其所知之当然凝固成行为的过程。在此，道德行为（仁）作为理性认识（知）的固守，人道原则和理性原则的统一是显而易见的。同时，这也从“知”的作用即赋予道德行为自觉性的这一侧面，强化了其伦理理性的内涵。

仁与知如上的互为前提，并不是循环论证，而是理论上的彼此贯通，这突出地表现在孔子将两者联结为一体，即至德的中庸。

孔子称中庸是德之极至，“中庸之为德，其至矣乎！民鲜久矣”。（《雍也》）一般人很少能够达到中庸至德，是因为不能将仁知两者完满地结合起来，所以不是“过”就是“不及”。按照孔子的设计，在中庸里，仁确保主体的行为坚定不移地朝着合乎道德的方向发展，即“志于仁，无恶也”（《里仁》）；知则确保行为在为善的方向上适中无偏失，即“知者不失人，亦不失言”（《卫灵

公》)。所以，仁知的结合就使得中庸既是仁德而又高于一般的仁德：其行为是向善的，同时又是恰到好处而无过无不及的。孔子又把仁和知的这种关系看作是恒常和权变的关系：仁确立行为向善的方向恒常不变，犹如岿然不动的高山；知使得为善方向上的行为通权达变，犹如灵活无滞的流水。因此，他将仁知并提而且喻之为山水：“知者乐水，仁者乐山”，“知者动，仁者静”（《雍也》）。如此常变统一的中庸至德充分表现了仁知由互为前提而走向彼此贯通：知被限定于在为善的方向上起作用，这是知从属于仁；知保证为善的行为适中合度，这是以知为仁的条件；两者贯通就结合为最高的美德。因此，作为仁知完美结合的中庸至德，体现了人道原则和理性原则的统一是自不待言的。同时，这在仁知结合的整体上突出了“知”为伦理理性为主要内涵，也是不言而喻的。

孔子上述的仁知统一，体现了人道原则和理性原则的结合，但其理性是以伦理理性为主要内涵的。这对于孔子创建的儒学奠定了什么样的基调呢？仁知统一是伦理学和认识论的结合，因而我们就从伦理学和认识论两方面来考察这个问题。

从伦理学的角度来看，仁知统一是强调道德行为出于理性的自觉。道德行为与本能冲动的区别之一，在于前者具有自觉的性质，而这一性质只有理性才能赋予。孔子的仁知统一显然是有见于此，因而把理性原则导入道德行为。在他看来，一个人如果对道德规范有自觉的理解，就能经常反省自己的行为，即所谓“内自省”（《里仁》）等，一旦必须作出牺牲，就能“杀身以成仁”而不是“求生以害仁”（《卫灵公》）。这对于培养道德修养的自觉性和弘扬民族正气曾起过深刻的熏陶哺育作用。但是，真正的道德行为应当是自觉和自愿的统一。自觉是理性的品格，而自愿则是意志的品格。作为人道原则和理性原则结合的仁知统一，突出的

是自觉面相对忽视了自愿。孔子的仁并非与意志毫无联系，如说“志于仁”。但意志有自愿和专一的双重属性，所谓“志于仁”的“志”是指意志的专一的属性，即通过意志的力量，使人始终如一地专注于仁德。可见，高扬理性自觉和漠视意志自愿是仁知统一的两个侧面。如前所述，在仁和礼的规定里，“克己复礼为仁”阻遏了“爱人之仁”内含的人道原则和自愿原则的联系。这一联系在仁知的统一里又被进一步排挤了。值得注意的是，在仁知统一中，这样的排挤同宿命论倾向的楔入是同步的。因为孔子的“知天命”包含着如下的意思：对天命的明白认识，必须自觉地表现为敬畏和顺从天命，“小人不知天命而不畏也”（《季氏》）。这就从强调理性的自觉而走向了宿命论。总之，仁知统一为儒家的伦理学奠定了这样的基调；高扬理性自觉而忽视意志自愿，因而常常陷人宿命论。

从认识的角度来看，在仁知统一的规定里，“知”以伦理理性为主要内涵，因而孔子认识论的命题都具有伦理学的意义。这从前面对其“知”的主要对象的分析里，是不难窥见的。于是，由“不知”到“知”的认识过程也就是德性培养的过程：“博学而笃志，切问而近思，仁在其中矣。”（《子张》）“学”（“笃志”即坚定学习的志向，而“问”则是学习的一种形式）和“思”作为求知的手段，同时也是培养仁德的手段。仁知的如此统一表现了道德与知识相统一的观点。与孔子差不多同时的西方大哲学家苏格拉底（约公元前469年——前399年）也有类似的观点：“美德即知识。”东面方贤哲之所以提出这样的本质相同的观点，是因为这一观点表达了人类共同的永恒追求：善与真的统一。道德以明善为目的，知识以求真为目的，因而道德和知识的统一内含着善真统一的意蕴。就此而言，仁知统一闪耀着善真统一的智慧之光。尽管我们现代哲学已经不用仁和知这两个范畴了，但仁知统一所提

供的善真统一的智慧依然有着生命力。由于仁知统一格局下的“知”以伦理理性为主要内涵。因而孔子的认识论中必然将伦理理性置于较知识理性为优先的地位。这充分反映在他对樊迟请“学稼”和“学为圃”十分鄙视，以为“好礼”、“好义”和“好信”较之学种庄稼、蔬菜要重要得多。学种庄稼和蔬菜属于知的理性范围，“好礼”、“好义”和“好信”属于伦理理性范围，鄙视前者而推崇后者，表明孔子的认识论有一个致命的缺陷：与知识理性相联系的以辨真假为目的的事实认知，往往被与伦理理性相联系的以明善恶为目的的道德评价所取代或吞没。这一缺陷表现于《论语》，即对基本上属于事实认知领域自然现象鲜有研究。这里埋下了看轻以研究自然为对象的主要体现知识理性力量的科学的种子。可以说，仁知统一赋予儒家认识论的基本色彩是：追求善真的统一而以论善恶的道德评价涵盖论真假的事宜认知，因而容易导致对科学的藐视。

综上所述，孔子的“仁”，是人道原则和理性原则的结合。这是孔子开创的儒家思想的特征。

四、在和诸子的比较中看“仁”的特征

如果将孔子与先秦墨、道、法诸子相比较的话，那么他赋予儒学的人道原则和理性原则结合的特征就更为鲜明。

儒墨在当时并称“显学”，墨家以“兼爱”来抗衡孔子的仁爱，墨家的“兼爱”，主张“天下人兼相爱，爱人若爱其身”（《墨子·兼爱上》）。可见在爱人如己这一点上，兼爱和仁是相通的。所以，墨家把兼爱和仁义看作有共同的涵义。“兼即仁矣，义矣”，（《墨子·兼爱下》）“仁：爱己者，非为用己也，不若爱马者”。（《墨子·经说上》）真正之仁义的兼爱必定是爱人如己，把每个

人都看作是同自己一样的主体，而不是像牛马那样仅仅供人使用的工具。这是和孔子之仁同样的人道原则。不过，孔子之仁受到“爱有差等”的拘束，具有贵族色彩。墨家主张“兼以易别”（《墨子·兼爱下》），否定爱有亲疏尊卑的差别。这就使墨家的人道原则和孔子的人道原则呈现出差异：具有为“爱有差等”所压抑的博爱、平等的因素，散发出强烈的平民气息。更为显著地表现出墨家人道原则和孔子人道原则不同的，是前者和感性原则相结合而不是和理性原则相结合。墨家认为，爱人如己就是为天下人兴利除害，“仁人之事者，必务求兴天下之利，除天下之害”（《墨子·兼爱下》）。其基本内容是满足人们免于饥寒，过富庶生活的感性欲求。因此，墨家把善恶归之于利害，又把利害归之于喜悦与厌恶的感觉：“得是而言，则是利也”，“得是而恶，则是害也”。（《墨子·经说上》）这和孔子强调仁爱的道德行为出于理性自觉是迥然不同的。可以说，儒墨对立的本质是：人道原则和理性原则结合与人道原则和感性原则结合的分野。

如果说孔子之“仁”注重人道原则，那么道家之“道”则推崇自然原则。老子（约公元前580年——前500年）说：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”（《老子·25章》）人效法天地，而天地之道无非是自然法则。庄子（约公元前369年——前286年）进一步以自然原则否定人道原则，主张“无以人灭天”（《庄子·秋水》），反对以人为破坏自然（天），要求破除仁义礼乐乃至物质财富等人为创造的一切文明，返归原始的自然状态。因此，他们以“绝仁弃义”来抨击提倡爱人如己和肯定人的尊严的人道原则，道家强调自然原则，是同对感觉经验和理性思维的责难相联系的。老子指出，自然之“道”处于“无名”的领域，既不是通过耳目等感官的感觉经验所能把握的，也不是理性思维通过名言、概念等所能把握的。庄子进一步用相对主义来论证感性和理性都

不足以信赖，因而善恶是非无法辨明。“仁义之端，是非之途，樊然淆乱，吾恶能知其辨？”（《庄子·齐物论》）于是他要求挣脱善恶是非这些人为的枷锁而回到自然。庄子以相对主义来动摇和破坏一切人为，以求返归自然。这就是以自然原则和相对主义的结合来贬黜孔子的人道原则和理性原则的结合。

法家则以暴力原则和感性原则的结合来排斥儒家人道原则和理性原则的结合。《汉书·艺文志》称法家之集大成者韩非（约公元前280年——前233年）为“无教化，去仁爱，专任刑法”这是颇为确切的，所谓“专任刑法”，即把暴力作为惟一的原则；所谓“去仁爱”，即完全摒弃人道原则，所谓“无教化”，即根本否认道德是可以通过教育的手段来启发理性自觉而加以培养的。韩非说：“仁义用于古而不用今”，“当今争于气力”。（《韩非子·五蠹》）以暴力取代仁义是历史的必然，因而就把暴力提升到至高无上的地位。韩非认为，暴力原则之所以被时代所青睐，在于“好利而恶害”的感性欲求是人的本性。他说：“古之易财，非仁也，财多也；今之争夺，非鄙也，财寡也。”（同上）古代财富多，人们的感性欲求容易得到满足，如今财富寡，人们的感性欲求不能得到满足，就不得不依仗暴力来争夺财富。同样，正是根据“好利而恶言”的感性欲求，韩非认为统治者惟一有效的手段是凭借暴力来进行赏罚，逼迫被统治者为了趋利避害而不得不屈服顺从。这里散发出反人道的血腥味，因而和墨家由满足人的感性欲求而走向人道原则是很不相同的，和孔子的人道原则与理性原则的结合更是全面地对立。儒法之争就是这一全面对立的表现。

由上述的比较，可见“仁”所体现的人道原则和理性原则的结合，是孔子开创的儒家和先秦其他诸子相区别的鲜明标志。然而，“仁”作为孔子思想体系中最基本的观念，不仅在于此，而且还在于它所包含的人道原则和理性原则程度不同地制约着和展开

于孔子思想体系的其他部分。这从孔子关于天人之辨，义利之辨，群己之辨和君子小人之辨中可以得到印证。

第二节 天人之辨：天人合一的源头

天和人的关系，是孔子关注的问题之一，也是先秦诸子争论的焦点之一。在孔子那里，“天”主要有三重涵义：自然之天，天命之天和天性之天。与之相应，孔子的天人之辨就展开为三个侧面：自然和人的关系，即狭义的天人之辨；天命和人力的关系，即力命之争；人之天性和习行的关系，即性习之争。无论是哪一个侧面，孔子都试图把天和人相统一。这就奠定了儒家天人合一的传统，然而，他在实际上并未真正达到天人的统一，总是徘徊于两者之间。这正表现了奠基者的特点：既是这一传统的源头，又将这一传统的完善和阐发留给了后来者。

一、神学之天、自然之天、伦理之天

我们先来考察孔子是怎样看待自然和人的关系的。在殷周时代，巍巍高耸的天是超自然的人格神，它傲然于万物之上，以自己的意志来主宰世界和支配人类。因而天是人们诚惶诚恐地加以崇敬的对象，对天的崇敬就意味着对人的贬抑。春秋时期，随着无神论思潮的萌发，人开始挺起了曾跪拜于上天之下的身躯。郑国的子产（？——公元前522年）提出了代表这一思潮的观念：“天道远，人道迩。”（《左传·昭公十八年》）认为天管不到人间的事情，人事自有人来管。这里表现出一种趋势：把人格神的天

还原为自然界的天。孔子很称赞子产，^①在一定程度上继承了子产的观念，将天理解为自然之天！“天何言哉？四时行焉，百物生焉。天何言哉？”（《阳货》）“天”在这里卸下了以言说直接表达意志的人格神的面具，显露出春夏秋冬四季自然运行和万物自然生长的原来本色。从人格神之天到自然界之天，孔子在这里拉开了儒学和殷周宗教神学的距离。

拉开这一距离的理论底蕴，是理性原则和人道原则的相融。在上面引的那段话里，孔子把天的运行（四季更替，万物生长）看作是有规律可循的自然法则，体现了理性主义的精神；他指出天是不会言说的，隐含着肯定能用语言表达思想的人类具有高于自然物的价值，体现了人贵于天地万物的人道原则。在这里，理性精神削弱了对神学之天的迷信，人道原则则限制了神学之天对人的支配。因此，正是在理性原则和人道原则的交汇中，孔子的“天”从神学之天里分离出来，而向自然之天靠拢。

“天”一旦还原于自然之本色，就不再有特别值得崇敬之处了，而这就意味着人的升腾。因此，子产的“天道远，人道迩”已表现出疏远天道而切近人事的萌芽。孔子在继续着子产把“天”解释为自然界的趋势的同时，也发展了他偏重人道的倾向。在《论语》里，可以看到孔子很少探讨自然（天道）的奥秘，而热衷于种种有关人道（人事）的问题。所以，子贡说：“夫子之文章，可得而闻也；夫子之言性与天道，不可得而闻也。”（《公冶长》）子贡说他只听到老师关于人事方面的学问即“文章”，而听不到老师关于人之自然天性和自然界之天道的言论，可见孔子对于前者的偏重和对于后者的疏冷。这和仁知统一结构中的“知”以伦理理性为主要内涵是一致的。

^① 《论语》的《公冶长》和《宪问》各有一则和二则称赞子产的话。

孔子重人道轻天道，但这并不意味着他把人和自然相对立。《论语·述而》记载：“子钓不纲，弋不射宿。”孔子只用鱼竿钓鱼，不用大绳横断流水来捕鱼，并且不射猎归林的宿鸟。这一记载不只是为了勾勒孔子仁慈的形象，而且是他强调“和”的思想在人与自然关系上的反映，即人对待自然万物不应是一味地征服和占有，而要以友善、爱护的态度与自然万物和谐统一。不过，孔子更多地是注重于以道德属性为中介而沟通自然与人的关系，使两者融合为一。著名的“知者乐水，仁者乐山；知者动，仁者静”这一命题，便是以山水的自然形象的某些特征，象征人的某些道德品质。关于这一点，汉代刘向（约公元前77年——前6年）的记载中说得很明白：“子贡问曰：‘君子见大水必观焉，何也？’子曰：‘夫水者，君子比德焉。’”接着孔子以水的某些特征说明其“似德”、“似仁”、“似义”、“似智”等等；在回答“智者何以乐水”和“仁者何以乐山”时，孔子亦作了性质相同的回答。（《说苑·杂言》）^①，这可以视作汉代著作所保存的孔子思想资料。知者和仁者从山水的形象中看到了和自己道德品质相类似的地方，因而把自己和山水联系起来，进入到与它们合一的“乐水”、“乐山”的境界。这一“比德”说，人们往往视其为是关于自然美的理论。实际上，它提供了儒家天人合一的一种思路：即通过赋与天以道德属性，把自然界的必然之则（天道）和道德行为的当然之则（人道）融为一体，从而达到自然与人的统一；这既是自然与人的和谐关系，又是一种精神境界。以后的孟子正是循着这样的思路，建立起比较系统的“天人合一”论。^②

① 汉代韩婴《韩诗外传》中有同样的一段话。

② 孟子以“诚”这一伦理范畴作为沟通天和人的中介：“诚者，天之道也；思诚者，人之益也”（《孟子·离娄上》）。

如此的“天人合一”思路，同样是以理性原则和人道原则的水乳交融为理论底蕴的。因为将自然之天伦理化，既是一种理性意识的表现，又是以人为天地万物尺度的人道原则的反映。然而把自然之天伦理化作为天人合一的中介，恰恰证明人与自然关系并未真正达到统一，而只是以人道来消融天道（自然）罢了。

总之，在理性原则和人道原则相结合的制约下，孔子将“天”从神学之天中分离出来，向自然之天靠拢，然后又以伦理之天为最后的落脚点。这样，在人与自然的关系上，孔子和宗教意义上的神学之天保持着某种距离，也和科学意义上的自然之天保持着某种距离。儒学在以后既没有踏进宗教的殿堂，又没有跨人科学的实验室，与此是不无关系的。

在人与自然的关系上，孔子对殷周宗教神学之天表现出离心力的，还有他对待鬼神的态度。鬼神是殷周神学之天的重要组成部分，它们是神学上天的左右手，常常代表“天”的意志来祸福人类。孔子对超自然的鬼神是十分冷谈的。《论语·述而》记载，孔子在对学生的教育中，从不讨论超自然的怪异之事和鬼神迷信：“子不语怪、力、乱、神”，这和他将“天”向自然界靠拢的思想是一致的。孔子在一定程度上把“天”理解为自然界，因此，对于辅佐超自然之天的鬼神就表现出疏远，而对于人事则表现出关切，他说：“务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣。”（《雍也》）这里既反映了不迷信鬼神的理性原则，又蕴含着关心现实人生甚于关心鬼神的人道原则。同样的思想亦见之于孔子和子路的某次讨论中：子路请教怎样事奉鬼神，孔子答曰：“未能事人，焉能事鬼？”子路又问死是怎么回事，孔子答曰：“未知生，焉知死？”（《先进》）可以说，正是循着理性原则和人道原则的双轨，孔子反对盲目崇拜鬼神，并对鬼神持怀疑态度。

不过，孔子并没有由此而去否认鬼神的存在，“敬鬼神”的前

提是承认有鬼神，否则，何“敬”之有？崇敬鬼神是通过祭祀等仪式来表现的。孔子不否认鬼神的存在，也表现在他对于祭祀的重视，《论语·八佾》记载：“祭如在，祭神如神在。子曰：‘吾不与祭，如不祭。’”即孔子祭祀祖先就好像祖先真在那里，祭神就好像神真在那里。他说：“我如果不亲自参加祭祀，那和不祭是一样的。”这段记载中的前两个“如”表明孔子并不相信真有鬼神的存在，后一个“如”反映孔子对于祭祀是极为虔诚的。既然不信鬼神是实有的，为何又如此虔诚地祭祀鬼神呢？这是因为孔子要利用鬼神来对人们进行教化。对此，孔子的学生曾参说：“慎终追远，民德归厚矣。”（《学而》）祭祀祖先死后化为的鬼神，为了使民德笃实而不浇薄。这就是后来儒家所着重的“神道设教”，显然，这样的神道设教一方面展现了把神作为控制人的精神活动的有效手段而加以设计的理性精神，因而孔子在这个意义上称“敬鬼神”为理性（知）的一种表现；另一方面蕴含着以神为工具而以人为目的的人道原则，因而孔子的“敬鬼神”是以远鬼神近人事为目的的。

但是，无庸讳言，理性原则和人道原则在神道设教里被异化了，因为它们和神秘主义纠缠在一起，这是孔子给以后儒家在鬼神问题上奠定的传统。

二、对殷周“天命”论的承续和限制

理性原则、人道原则和神秘主义的纠缠，也表现在孔子对天命和人力关系的探讨上。“天命”即具有神秘色彩的必然性：“人力”即人的自身作用和力量。因此，力命之争的基本内容是，人的作用和力量是否受必然之天命的支配和摆布？这就涉及到人的自由问题，即人的自由与必然性制约的关系。孔子正是把力命之

争与自由问题联系起来讨论的：“吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲，不逾矩。”（《为政》）这是他自身和命运周旋了一辈子的总结性写照。所谓的“从心所欲”就是自由，这种自由是经过人为的学习、努力来认识、顺从天命而达到的。换言之，自由即人力和天命的统一。这样的统一，贯串着理性原则和人道原则的结合：既和理性（知）的作用相联系，又肯定了人的意志（志）力量。然而，这样的统一以“知天命”为中介、以不逾天命的规矩为归宿，贯串其中的理性原则和人道原则就不能不和神秘主义相纠缠：理性的作用和人的意志力量被纳入了认识天命、顺从天命和不逾天命之规矩的框架；而天命则是神秘的超自然的主宰。

孔子的天命有着因循殷周宗教天命论的一而，即把天命视为超自然的决定力量，因而显得神秘莫测。在《论语》中，孔子由天命的意义上提到的天或命约有十余处，这大致有以下几种情况：在陷入困境的时候，如遭难于匡地和宋国，他用天命来为自己壮胆；在受到意外打击的时候，如得知颜渊早逝和伯牛患绝症，他呼唤天命以宣泄激动的感情；在被人误解的时候，如子路认为他拜见南于是别有企图，他指天发誓以表明心迹。这几种情况，我们在叙述孔子生平时都已谈到过了。还有一种情况，即孔子郑重其事地对天命作出了表述：“君子有三畏：畏天命、畏大人、畏圣人之言。”（《季氏》）无论是哪一种情况，天命都是主宰人的赫赫权威，人只能敬畏地匍伏其脚下，这和殷周的天命论一脉相承。

但是，在理性原则和人道原则的制约下，孔子的天命论显露出不同于殷周天命论的地方，天命支配人的领域和程度受到了限制，不再具有在一切领域主宰人的所有行为的淫威了。

孔子认为，天命只在人的自然生命领域内是有完全支配作用的。他的名言是：“死生有命，富贵在天。”（《颜渊》）生死无疑

是人的自然生命；而富贵亦是和自然生命相联系的，因为在当时的奴隶制下，财产和地位是由自然生命带来的出身和血缘决定的。所以，将生死富贵归之于天命，意味着天命在人的自然生命领域内起着绝对的支配作用，毫无人力可言，就自然生命来说，人和动物没有本质的区别，都是以非理性的本能为主要特征的。因此把天命的绝对权威局限于这一领域，正体现了理性原则和人道原则对其的制约。

在自然生命领域之外，孔子最为关注的是人在道德领域、社会理想领域和文化教育领域里的作用。他认为这些领域并不是完全为天命所左右的，因而程度不同地确认了人在这些领域里的力量，他指出：道德行为（仁）是人的自身力量的体现，“为仁由己”。《颜渊》对人在道德领域里的力量抱有高度的自信：“有能一日用其力于仁矣乎？我未见力不足者。”（《里仁》）人自身的力量足以使其达到仁德。孔子说：“人能弘道。”（《卫灵公》）这里的“道”即指社会理想，认为人能够提出社会理想，并使之弘扬光大。正是基于这样的看法，孔子在自己的社会理想屡遭挫折的情况下，仍然“不怨天，不尤人”（《宪问》），还是坚持不懈地为之奋斗。在文化教育领域，孔子虽然承认有“生而知之者”（《季氏》），引入了天命论，以为学问是天赋予的；但他更多地强调学问知识的获得和文化的创造主要取决于人自身的力量。他以自己为例，说：“我非生而知之者，好古，敏以求之者也。”（《述而》）可见，在这些领域，孔子强调的是人的能动作用而不是天命的力量。道德行为、制定和弘扬社会理想以及文化创造都是以理性的自觉和设计为基础的，同时又是人的本质力量的表现。因此，在肯定人在这些领域里的力量的背后，隐藏着理性原则和人道原则对天命的某种否定。

但是，孔子认为，即使在这些领域，人的作用和力量能够发

挥到什么程度，依然是由天命来决定的。在道德领域，一般人的力量只足以达到“仁”而不足以达到“圣”，要能够达到“圣”，就不能不仰仗天命了，所谓“天纵之将圣”（《子罕》）正是这个意思。在社会理想领域，尽管人能够为“道”之实现而不遗余力，但“道”能否实现将由天命来裁决，“道之将兴也与？命也；道之将废也与？命也”（《子路》）。在文化教育领域，虽然通过勤奋好学可以获得知识，但无法改变天命安排好的智能差别，“惟上智与下愚不移”（《阳货》）。人能够创造和延续文化，但必须合乎天命规定的方向：“天之将丧斯文也，后死者不得与斯文也；天之未丧斯文也，匡人其如予何？”（《子罕》）总之，人在这些领域里发挥的力量和作用不能逃脱天命规定的限度，一旦超出了限度，就要受到天命的惩罚，“获罪于天，无所祷也”（《八佾》）。这表明理性原则和人道原则在这些领域里对天命的制约是有限的。

由上述可见，孔子讲的“知天命”，就是要人认识天命为人的自由活动所限定的领域和程度，人的自由活动不能离开必然性的制约。这包含着两个方面：一方面，人的自由活动的领域是逐步扩展的，在一定的历史条件下，总有一些领域对人来说是毫无自由的“必然王国”；另一方面，人的自由并不意味着人凭借自身的力量就能为所欲为，人的力量在一定条件下所能达到的界限是受必然性支配的。孔子的“知天命”多少注意到了自由与必然的如上关系，就此而言，并非没有理论价值。但是，孔子的“知天命”是以“畏天命”和顺天命为导向的，而不是作为驾驭必然之命的前提。因此，理性（知）的作用表现为对天命的敬畏和顺从，同时人力被置于天命之下。这样，理性原则、人道原则对天命制约和天命对理性原则、人道原则的凌驾，构成了孔子力命之争的两个方面。这两方面的对峙，表现了人力和天命的内在紧张，而这一紧张的表面化和消解则在孔子之后儒家力命观里显得进一步展

开：从孟子的“在我看”求之于人力和“在外者”得之于天命，到荀子的“制天命而用之”。

三、在“复性”说和“成性”说之间

孔子提出了性习关系问题。“性”即人的天性，“习”即人的习行。性习之争和力命之争在孔子那里有着内在的关联：天性是自然生命的一个部分，而自然生命是由天命支配的；习行则是人的作用和力量的表现。这正如王夫之所说：“性者天道，习者人道。”（《俟解》）孔子对性习关系，只讲过一句话：“性相近也，习相远也。”（《阳货》）认为人的自然天性是相近的，只是因为教育、学习等习行之不同，便在德性上相距甚远。这包含着德性的形成是性（天）和习（人）相统一的思想：德性形成的过程一方面要以凡人皆有的天性作基础，后者为前者提供了可能性；另一方面又要依靠习行的作用，使天性得以健康地展开，使人得以从自然本能状态中走出来，于是可能转化为现实。性与习相统一的德性形成的过程，体现了理性原则和人道原则的结合。因为教育的重要功能是启发理性自觉，肯定德性是通过教育而形成的，就意味着对理性原则的确认；同时，强调德性的形成最终取决于人们的习行，则要求人们将自己从与其它动物很少有本质区别的自然本能中提升出来，对自己在道德领域中的力量持信赖的态度，这些都是人道原则的反映。

孔子对于性习关系虽然只说了一句话，但这句话却导致了以后的儒家在性习之争上分化为“复性”说和“成性”说。孟子是“复性”说的滥觞。他抓住孔子“性相近也，习相远也”的前半句，提出性善论，人的天性本来就具备了天命赋予的善性，后天的习行无非是将这善性唤醒，一旦善性被唤醒，就是德性。这种性善

论是最初的“复性”说，即以天性为德性，德性的形成就是天性的复归。与孟子不同，荀子抓住孔子“性相近也，习相远也”的后半句，提出性恶论，认为人的天性是恶，并没有善，因而只有通过后天的习行，才能“积善成德”（《荀子·劝学》）形成德性。这就开了儒家“成性”说的先河。继荀子之后的《易传》，虽然也讲性善论，但是并不像孟子那样，以为天性的善性是完备具足的，而是强调天性中的善性有待于完成。这个善性完成的过程既是后天习行的过程，也是德性形成的过程。因而它主张“继善成性”（《系辞上》）这也是一种“成性”说。一般来说，“复性”说强调德性本是天命赋予的，因而往往崇尚天命；“成性”说强调德性是在习行过程中形成的，因而往往注意人力。所以，在孔子以后，儒家的性习之争和力命之争也有着内在的联系。先秦以后的儒家在性习关系上，或是继承了孟子的“复性”说，或是发展了《易传》的“成性”说。

如果由此而返观孔子，就可以看到他在性习问题上摇摆于“复性”说和“成性”说之间，从他的“天生德于予”，即道德意识由天赋予的话来看，有导致“复性”说的可能；从他对于“学”和“习”及“为仁由己”的强调来看，也有步入“成性”说的可能。就此而言，孔子的性习统一是表而的，更为深层的则是彷徨于“复性”说和“成性”说交叉的十字路口。正因为他关于性习问题的理论处在尚未定型的状况，所以他很少向弟子们讲授，弟子们在这方面也就“不可得而闻也”。

由上述可见，孔子在人和自然的关系上，在天命和人力的关系上，在天性和习行的关系上，构成了对于儒家天人合一传统的初步奠定。在这过程中存在着的种种矛盾，则启发后来者从不同的侧面来发展、发挥这一传统。

第三节 义利之辨：重义轻利的开端

孔子在义利关系上鲜明地表示重义轻利，其名言是：“君子喻于义，小人喻于利。”（《里仁》）君子和小人是孔子予以褒贬的、互相对立的人格。把“喻于义”和“喻于利”分别作为君子和小人的品性之一，显示了他对义的推崇、偏重和对利的藐视、轻蔑。这就是人们熟知的重义轻利。

然而，熟知并不等于理解。人们常常把孔子的重义轻利简单地说成是只讲义不讲利，这是不甚确切的。贯串中国两千多年思想史的义利之辨发端于孔子。在孔子那里，“义”不是具体的道德规范，它含有应当之意，是指行为的当然之则即一般的道德原则；“利”是指利益和功效即功利。他辨析义利的根本宗旨，不是一般地排斥和否定功利，而是论证在义利之间应当作出重义轻利的选择。

这一论证是在两个层面上展开的。首先，在义利作为对立的两项而存在的层面上，论证重义轻利是义利不可兼得时所作出的选择，它体现为人生理想（社会理想和个人理想）。其次，在分别义利为各自的两个领域的层面上，论证重义轻利于义的领域是在道德的内在价值和工具价值之间所作的选择，于利的领域是在公利和私利之间所作的选择。

以下就从上述两个层而来分析孔子的重义轻利。

一、作为人生理想的重义轻利

在义利作为对立的两项的层面上，孔子的重义轻利表现为一种人生理想，这是通过社会和个人两方面来阐述的。

就社会而言，孔子并不否认功利是其发展的重要基础。我们在前面已叙述过，孔子在刚进入卫国时，曾和替他驾车的弟子说过一段在“庶”（人口兴旺）、“富”（生活富裕）之后进行“教”（教育）的话。“庶”和“富”在广义上属于利的范畴，因而孔子在这一谈话里，肯定了实际功利对于社会发展是不可缺少的。正是出于这样的观点，孔子非常明确地把“因民之所利而利之”（《尧曰》）作为治理社会的施政方针之一。

但是，孔子认为在一个社会里，道德原则的确立比富庶生活之类的功利追求要重要得多。《论语·颜渊》记载：“子贡问政，子曰：‘足食、足兵、民信之矣。’子贡曰：‘必不得已而去，于斯三者何先？’曰：‘去兵’。子贡曰：‘必不得已而去，于斯二者何先？’曰：‘去食。自古皆有死，民无信不立’”。此处的“足食”和“足兵”体现了功利追求，而“民信”则属于道德追求的范围。子贡在这里以非此即彼的极端形式，要求孔子在义利之间进行选择。对此孔子毫不犹豫地将以义（道德追求）置于优先于利（功利追求）的地位。这显然和他上述的“先富（庶）后教”是不很一致的，然而，这个不一致恰恰从社会的角度表明其重义轻利是在义利不能两全时所作的选择。

这样的选择，体现了孔子的社会理想：以道德原则而不是以物质利益为治国之本。《论语·子路》关于樊迟请学稼圃的记载充分反映了这一点，樊迟向孔子请教农业生产的学问，孔子不仅反应冷淡，而且斥其为“小人”，理由之一是他不懂得“上好义，则民莫敢不服”。孔子认为，对于社会来说，崇尚道德原则（好义）比发展生产以增进物质利益是更为根本的；但樊迟却关注后者而忽略前者，因此是“喻于利”的小人。孔子认为，体现重义轻利的社会理想应当是：一方面将道德作为凝聚社会的主要力量。他说，“为政以德，譬如北辰居其所而众星共之”（《为政》），为政

以德能产生众星拱卫北斗那样的凝聚力。正是有见于此，他注重用忠、孝来维系国家和家庭等社会组织。另一方面使物质利益（财富）的占有合乎均等的道德原则。他认为均分物质利益是合乎道德的，因而赞扬均分财富的“博于民而能济众”是圣人之德（《雍也》）。在他看来，社会能否安定不取决于财富的多少而取决于是否贯彻均分财富的道德原则，因而理想的社会是“不患寡而患不均”（《季氏》）。

孔子的重义轻利所体现的上述社会理想，对中国的社会发生了深刻而复杂的影响。首先，它繁衍出以道德至上和均分物质利益为主要内容的“仁政”、“大同”理想。这既为人们抨击封建暴政和要求均贫富提供了思想武器，又使中国的社会理想很难摆脱渗透其中的自然经济意识。其次，它强化了社会的道德凝聚力。这使得社会成员在某些非常时期，能在道德的感召下拧成一股绳，如遭到外来强敌人侵时，民众纷纷组织起“义兵”、“义军”来抵御入侵之敌。以“义”为旗帜，正表现了道德的力量。但是，这同时也在全社会编织了一张禁锢所有成员的道德罗网，使得传统社会的叛逆者在这张罗网的重压下，往往以悲剧为归宿。再次，它造成了中国传统社会的改革（变法、革新）都以物质利益分配的均等（均贫富）为重心。这对于缓和因贫富悬殊而激化的社会矛盾起到一定的作用，使得社会能够保持较长时期的稳定，但同时又因不注重发展生产以增进物质财富，使得社会缺乏生产力的强大推动而发展迟缓。

就个人而言，孔子同样承认功利对其是有价值的。他说，“富与贵，是人之所欲也”；“贫与贱，是人之所恶也”。（《里仁》）这不只是顺应了当时私有制经济勃兴的历史潮流，更是肯定功利追求具有满足人自身需要的正当性。正是在这基础上，孔子不加掩饰地以利禄作为学习的诱饵：“学也，禄在其中矣。”（《卫灵公》）

但是，孔子认为，个人的功利追求与道德追求相比，应当处于第二位。他说：“君子谋道不谋食。”（《卫灵公》）这里的“道”指广义的理想，谋道即谋求理想的实现，是合乎道德原则（义）的行为；“食”则指广义的物质利益，谋食即谋求物质利益的满足，是对利的追逐。孔子的“食不厌精”和“谋道不谋食”无疑是互相矛盾的。

这一矛盾正好从个人的角度揭示出他的重义轻利，是在谋道（义）和谋食（利）之间只能取其一的选择。在孔子看来，个人如果作出了重义轻利的“谋道不谋食”的选择，就能做到“贫而乐”（《学而》），并鄙视那些“志于道，而耻恶衣恶食者”（《里仁》）。

重义轻利在这里显然体现了安贫乐道的个人理想：即处于穷困之中，却以锲而不舍地坚持合乎道德原则的理想追求为最大的快乐。孔子明确地把实践这样的个人理想看作是重义轻利的表现：“饭疏食，饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中矣。不义而富且贵，于我如浮云。”（《述而》）他说自己的生活很清贫，吃粗粮，喝冷水，枕着胳膊睡觉，但仍然感到快乐无比，这是因为他将不合乎义而得到功利（富贵）视为飘浮即逝的云朵。他对于颜回所实践的同样的个人理想，大加赞扬：“贤哉，回也！一簞食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，回也不改其乐”。（《雍也》）这就是令后来的儒家向往不已的“孔颜之乐”。这一个人理想的最光辉点，是宁愿舍弃个人最大利益之所在的生命，绝不改变合乎义的理想追求。孔子称之为“杀身以成仁”，孟子称之为“舍生取义”（《孟子·告子上》）。

孔子的重义轻利所体现的上述个人理想，对中国的个人也发生了深刻而复杂的影响。首先，它一方面培育出无数在艰难困苦中奋发向上、在名利诱惑前保持气节、在生死关头时刚正不屈的

优秀人物，成为照耀他们的生命历程的明灯；另一方面也滋养了自命清高、耻言钱财的酸腐气。其次，它倡导的以精神愉悦为个人幸福的“孔颜之乐”，一方面指引人们注重于在精神生活里寻求个人的幸福，不断提高超越功利追求的精神境界；另一方面也蕴含着以道德追求为个人惟一人生价值取向的片面性。尔后的宋明理学家把“孔颜之乐”和“存天理、灭人欲”相联系，视义为天理，斥利为人欲，就是这一片面性的极端发展。

总之，孔子虽然反对“言不及义”（《卫灵公》）并“罕言利”，但其对社会和个人均是言而及利的。不过，他强调在义利互相对立并不能共存的情况下，无论是社会还是个人，都应作出重义轻利的选择，由于这样的选择体现为社会理想和个人理想，因面对社会和个人都具有深远的影响。

二、注重道德的内在价值和功利

在义利分别作为各自的两个领域的层面上，孔子的重义轻利是注重道德的内在价值和强调功利。

在义的领域，孔子的重义轻利是对道德的内在价值和工具价值间的选择，而这一选择是围绕着义（道德原则）的价值根据展开的。

道德作为人们在一定社会历史条件下的理性活动，具有双重价值：它的内容包含着某一社会及社会集团的利益，是维护这些利益的手段，带有功利性，因而具有工具价值；它作为理性活动，展示了人的本质力量，并以此为目的，就是说它以自身为目的而无任何功利性，因而具有内在价值。伦理学上的功利论和道义论对此各执一端，表现在道德原则的价值根据何在的问题上。前者认为道德原则之所以有善的价值，是因为它能产生客观的功利，这

意味着道德除了工具价值外，没有其他的价值；后者认为道德原则本身就具有善的价值，无需以其产生的功利作为价值根据，这意味着道德的价值仅在于其内在价值。

从孔子对于义的价值根据的规定来看，是站在道义论上，偏执于道德的内在价值的。他说：“君子义以为上。”（《阳货》）认为义（道德原则）自身具有至高无上的价值，不必以其他任何东西（包括功利）为价值根据。这就是说，义的至上的价值是内在的。为了更突出这一点，孔子又说：“君子义以为质，礼以行之，孙以出之，信以成之。”（《卫灵公》）此处的“质”含有本质的意思，而本质是内在的，因此君子要通过礼节，谦逊的语言以及信诚的态度这些外在的东西来表达义，这就进一步明确了义的至上价值内在于其本质。显然，孔子强调义的价值根据内在于自身，是着眼于道德的内在价值的。

由于用道德的内在价值来定义的价值根据，因此，在义的领域里，道德的内在价值和工具价值就分别地与义和利相联系。于是，重义轻利在这里就表现为在这两者之间的选择。这充分反映在他关于主体行为方针的选择上，他认为在主体的行为方针上，面临着道德的工具价值和道德的内在价值之间的选择。如果选择前者，把行为是否具有道德价值与其所导致的功利结果联系起来考虑，那么就可能因其毫无功利结果而放弃了合乎义的行为，产生“见义不为”的情况。正是有见于此，孔子斥责了固执地要求把言行有信实成果作为行为方针的人：“言必信，行必果，硠硠然小人哉！”（《子路》）在他看来，应当选择道德的内在价值作为行为方针的基础。这样，行为是否有道德价值完全取决于行为本身，而与其结果毫不相干。由此出发，即使行为根本不可能带来成功的结果，但只要其合乎义，就会不加犹豫地去做，因为行为的本身就是“善”。所以他说：“君子之仕也，行其义也。道之不行，已

知之矣。”（《微子》）明知“行其义”并无任何促进“道”之推行的功效，但因为行为是合乎义的，本身就具有道德价值，于是君子依然努力地去。选择义作为行为方针的实质，是选择了道德的内在价值，因为在孔子那里义的价值根据就在于道德的内在价值。

孔子虽然强调主体的行为方针应优先选择道德的内在价值，但并不因此而全盘否认道德的工具价值。他说：“其为人也孝悌，而好犯上者，鲜矣。”（《学而》）肯定孝悌的维系社会稳定的作用，包含着对道德的工具价值的容忍。这表明他的重义轻利与完全抹杀道德的工具价值的道义论有所不同。然而，他认为道德的工具价值应当从属和依附其内在价值。如在阐释孝时，他认为只要出自敬爱父母之心的行为就是孝，反之，没有敬爱之心的服侍父母的行为就称不上孝。他把前者称为“敬”，后者称为“养”；在此，“敬”是孝的内在价值，“养”是孝的工具价值。在这两者之间，孔子认为作为道德行为的孝应当首先选择前者，否则，后者是没有任何意义的，如同饲养牛马是一样的。这又表明他对于道德的工具价值的承认，并不改变其行为方针上置道德的内在价值于其上的重义轻利的选择。

孔子的重义轻利在义的领域内，强调在行为方针上应优先选择道德的内在价值，具有如下两方面的理论意义。它一方面确认了道德行为与其他行为的区分在于前者的超功利性，因为道德的内在价值正是超功利的；它另一方面也赋予道德以独立固存、无待于外的本体意义，因为道德的内在价值以为道德的价值即在自身。这两方面规定了儒家伦理思想的基本理论格局：前者使儒家伦理思想在总体上具有道义论的性质，这从尔后的正统儒学都奉“正其义不谋其利，明其道不计其功”（董仲舒语）为圭臬，就可以看得很清楚；后者使儒家伦理思想呈现出道德本体论的面貌，这

从宋明理学最终把道德提升为宇宙本体来看，也是显而易见的。

在利的领域里，孔子的重义轻利是对公利和私利的选择，而这一选择是围绕着如何调节社会成员之间的利益冲突而展开的。

孔子意识到社会成员的个别利益是不尽一致的，因而放纵个人对自身利益的追求，就不可避免地引起社会成员间的普遍的利益冲突。“放于利而行，则多怨”（《里仁》）就表达了上述的意思。他以为要避免社会成员间的利益冲突，惟有用义来调节，“义然后取，人不厌其取”（《宪问》），即在义的规定限度里谋取个人之利，就能得到社会成员的普遍认可和允许。义之所以能起到如此的调节作用，是因为它体现了普遍的群体利益。于是，在义制约下的个人之利的追求，就会以不损害群体利益为共识，从而得到协调。孔子在这里强调了一个观点：公利即义。义作为道德原则，具有超越个人特殊利益的普遍性，在一定意义上反映了社会的整体利益。孔子的公利即义是有见于此的。

通过公利即义这一环节，孔子的重义轻利在利的领域内，就表现为公利（义）和私利（利）之间的选择。《论语·子路》记载：子夏问政于孔子，孔子说：“见小利则大事不成。”政治大事自然是体现了群体的公利，因而相形之下的个人利益便是“小利”了。这里孔子要求做出牺牲个人小利而成全群体公利的选择。他一再说的“见利思义”（《宪问》）、“见得思义”（《季氏》），正包含着这样的意思：个人私利的获得必须以服从群体公利（义）为前提。

可见，孔子的重义轻利在利的领域内，通过公利即义的环节，突出了公利的至上性。因为公利即义就是把公利提到了和有至上价值的义相同的地位。突出公利的至上性，在理论上是有如下两重意义。首先，它确认了道德行为是以利群为重要内涵的，因为肯定公利的至上性，就意味着任何道德行为总是或多或少地和群体（他人、社会）的利益相联系。其次，它潜下了以群体利益吞

没个体利益的可能性，因为公利是至上的，所以个人利益的牺牲就必然是无条件的、绝对的。这两个方面规定了儒家伦理思想的两个重要特征：前者使儒家伦理思想具有把个人的道德修养与家庭、国家乃至社会的整体利益密切相联的特征。“修身齐家治国平天下”（《大学》），就是这一特征的典型。这一特征是与佛教、道教以及其他宗教把个人的修行仅仅看作是个人的自我解脱相比较而言的。尔后的儒家正是这样以公和私来区分它和佛、道两教的；后者使儒家伦理思想具有极度夸张整体利益高于个体利益的特征。宋明理学以“公”之天理来泯灭“私”之人欲，是这一特征的集中表现。这一特征是相对于西方伦理思想的浓厚个人主义色彩而言的。

总括孔子两个层面上的重义轻利，可以看到其仁学的理性原则和人道原则的延伸。义作为道德原则，表达的是人的理性要求，展现的是人的本质力量；而利首先是与感性的物质欲求相联系的，感性物欲所展现的是人与动物很少有本质区别的生物学特征。因此，孔子的重义轻利使得他为儒家奠定的理性原则和人道原则获得了更具体的内涵。然而，重义轻利无疑是要要求感性欲求从属于理性本质的，由此就有可能导向理性专制主义——以人的理性本质抹杀人的感性存在。在后来的正统儒学把义利之辨发展为理欲之辨，并要求“存天理、灭人欲”时，这一可能就成了现实。这也说明：在孔子的重义轻利中，已埋下了从高扬理性原则而导致理性专制主义的伏线。同时，孔子的重义轻利内含着对人道原则的限制因素，因为重义轻利赋予道德以本体的意义，就意味着将人视为道德的工具或体现物，于是，人的价值须以其对道德的履行状况而定。“君子喻于义，小人喻于利”已显示出这样的倾向。这无疑是对以人为目的的人道原则的限制。在以后正统儒学的演变过程中，随着道德越来越作为本体的绝对存在，人就越来越成

为封建道德的附属物，因而在他们的重义轻利中，把个人利益看作恶的反人道氛围，冲淡了孔子重义轻利中的人道原则。

总之，孔子在义利之辨上对重义轻利的选择，是合理性和片面性俱存的。

第四节 群己之辨：“和而不同”的滥觞

孔子在上述的义利之辨中，对于公利和私利的讨论，已涉及到了群（群体）和己（自我）的关系问题。当然，他的群己之辨在更广泛的意义上展开。

孔子意识到每个具体的个人总是和社会群体相联系的，他针对那些劝其离群索居的“避世之士”和“隐者”说：“鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒而谁与？”（《微子》）即作为个体的自我不能和鸟兽合群为伍，只能存在于群体之中。因此，就需要讨论群己关系。

孔子的群己之辨主要有两个侧面：一是考察自我和社会的关系，因为与自我相对的任何群体，都是社会的某一组织，同时社会又是最大的群体，所以讨论群己关系必须分析自我和社会的关系；二是考察自我和他人的关系，因为群体由自我和其他社会成员组成，所以自我与群体相对时的另一侧面就表现为自我与他人的关系。同时，由于自我既是实践的主体，又是思维的主体，因而群己之辨又涉及到人生观和认识论两个领域。自我的实践活动不可避免地 and 群体发生联系，自我的实践活动在一定意义上是以自我实现为目的的，于是就发生了自我实现与群体存在如何协调的问题，这是人生观上的群己之辨。自我的思维活动一般来说，总是要通过语言文字等手段在社会群体中间进行交流，这就发生了

认识论上的群己之辨：自我意识与群体意识如何统一？这两个领域的群己之辨，都包含着上述的自我和社会、自我和他人这两个侧面。

对于整个群己之辨，孔子贯之以“和而不同”（《子路》）的思路，^①即自我和群体是有差别的两个方面，要求这两个方面不是互相对峙而是达到和谐。然而这一和谐的过程是自我归并于群体的过程，所以就有了注重“群”而忽视“己”的偏颇。

一、自我价值融合于群体认同

在人生观的群己之辨上，孔子的“和而不同”是：确认个体的自我价值，然后将自我价值的实现融合于对群体的认同和关怀之中。

就自我与社会的关系而言，孔子把自我实现纳入其视野，显示了对个体价值的注目。他说：“古之学者为己，今之学者为人。”（《宪问》）“为己”，即以主体自身为出发点的自我实现，而“为人”则把主体依附于他人。以“好古”作标榜的孔子，无疑是以“为己”否定“为人”。这就肯定了自我以实现自身的价值为目的。个体一方面处在一定的社会关系中，受到社会关系的制约；另一方面社会历史是由具体的个别人创造的，而个别人的活动都是有目的的，于是社会历史的发展过程成了追求自己目的的个别人活动的总和。从这后一方而来讲，个体的活动目的在于实现人的自

^① 对于“和”与“同”这两个概念加以区分，并主张“和”而反对“同”的，在孔子之前就有了，如《国语·郑语》记载：史伯说：“和实生物，同则不继。”《左传·昭公二十五年》记载：和孔子同时代的晏婴主张“和五声”，只有专一声音则不成音乐，“同之不可也如是”。但是，孔子首先把“和而不同”作为君子处理群己关系的准则：“君子和而不同，小人同而不和。”

我价值。孔子的“为己”说显然是对这后一方面有所觉察，因而他在指出个体不能离群索居的同时，向自我实现投去了一瞥。

孔子由肯定自我实现而确认个体价值，具体表现为正反两个方面。从正面来讲，自我实现的道路是由自我设计、谋划和选择的。孔子的“吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲，不逾矩”，（《为政》）就是对其自身的“为己”即自我实现的过程的描述。这里强调的是，自我实现主要取决于自身能力和智慧的发挥。从反面来讲，自我实现是拒斥世俗的同化，在尘世的喧嚣中保持自我的过程。《论语·微子》记载：两位“避世之士”对无力改变世俗的混浊而愤慨不已：“滔滔者天下皆是也，而谁以易之？”于是，他们希望孔子加入其避世之士的行列。孔子没有听从劝说，而是说了前面所引的“鸟兽不可与同群”这段话。显然，孔子认为自我也许无力改变世俗的混浊，但却有力量在世俗的污泥浊水中卓然而立，因而无需由于不能廓清世俗的污浊而遁世。他那种“知其不可而为之”的精神，也同样体现了这样的思想：不沉沦于世俗而泯灭自我。这里强调的是，自我实现是由自身的力量来左右的。概括这两个方面，孔子把自我实现看作是自我展示和发现其内在能力和力量的过程。这就从自我的能力和力量方面确认了个体的价值。

然而，孔子并未由此把自我实现引向培养和发展自我的独特个性，而是把自我实现导入顺从社会的普遍规范的轨道。这表现在他对于自我（己）和礼这两者关系的看法上。

孔子所讲的礼，就是广义上的社会规范。他一再说：“不知礼，无以立。”（《尧曰》）这里的“立”，是自我的挺立。以为自我挺立必须以对社会规范（礼）的认同为基础，并非毫无可取之处。个体的自我刚降临世间时，只具有自然的本能，自我只有经过社会化的过程，才能成为被社会接纳的人，而社会化的重要一环，就

是对于社会规范的认同。由此而言，自我实现是与自我对于社会规范的认同相伴随的。这个意义上讲“不知礼，无以立”是不错的。

但是，孔子没有认识到社会化的过程，同时也是个性化的过程，相反，他进一步把自我实现片面地归结为克己以复礼，即把自我完全同化于社会规范（礼）。孔子的“为己”主要是指道德上的自我实现，这从他说的“为仁由己”中是不难看到的。而要在道德上实现自我，孔子认为自我就必须受制于礼：“恭而无礼则劳，慎而无礼则憊，勇而无礼则乱，直而无礼则绞。”（《泰伯》）这就是说，虽然自我实现主要取决于自身的能力和力量，但是，自身的能力和力量已表现为约束自我使之合乎社会的普遍规范（礼）。于是，“克己复礼”成了“为己”即自我实现的主要内容。这样的自我实现在本质上是压抑自我，将自我纳入“礼”所规定中的普遍规范之中。它的结果是自我在对社会规范的认同中磨灭了自身。

“为己”的自我实现最终为社会认同所埋没，还表现在“修己”与社会事业的关系上。《论语·宪问》记载：“子路问君子。子曰：‘修己以敬。’曰：‘如斯而已乎？’曰：‘修己以安人。’曰：‘如斯而已乎？’曰：‘修己以安百姓。’”这里的“修己”即以后儒家所称的“修身”，是指道德上的自我实现；“安人”，“安百姓”则是使社会成员都能安居乐业，表现为群体的社会事业。孔子在这里强调，道德上的自我实现，目标在于实现社会事业。这一观点要求个体的自我实现不是狭隘地关注一己之域而独善其身，相反，应当在关怀社会事业中完成自我实现。这样的观点逐渐引导出儒家“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”的传统。然而，把关怀社会事业规定为自我实现的最终目标，则意味着自我价值从属于社会价值。这就强化了社会认同而弱化了个体的自我认同。

总之，无论是自我实现与社会规范，还是自我实现与社会事

业，孔子都以对社会的关注而遮蔽了自我实现的应有之义——个性的伸张。

就自我和他人的关系而言，孔子肯定了自我不依附于他人的独立人格，从而确认了个体的价值。这一确认具体地表现为正反两个方面。从正面来说，孔子提出：“君子求诸己，小人求诸人。”（《卫灵公》）“求诸己”和“求诸人”分别包含着这样的意思：一切听命于自我的意志和完全受制于他人的意志。孔子以“求诸己”否定“求诸人”，就从正面肯定了自我的意志是独立的。从反面来说，孔子指出：“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也。”（《子罕》）强调自我的意志是任何他人所不能强迫改变的。这正反两方面表达了同样的思想：自我具有独立的意志。意志独立是独立人格的基本特征。因此，孔子正是通过赋予自我以独立意志面使其具有独立人格的属性，由此映现了对个体价值的确认。

但是，孔子虽然肯定自我具有不屈从他人的独立意志，然而并不以为这一独立意志需要在与他人意志的抗衡中得到显示。因为在孔子看来，自我和他人的关系不应当是竞争关系。他说：“君子无所争，必也射乎！揖让而升，下而饮，其争也君子。”（《八佾》）君子是不与他人抗争的，即使是射箭比赛这种充满竞争和对抗的活动，君子也是互相作揖礼让，饮酒交谈，丝毫没有彼此间相互冲突的紧张气氛。孔子在这里表示，自我和他人之间不存在竞争关系；就是有竞争，也应该通过彼此的交往，达到相互沟通和理解，消除对立和紧张。他的及门弟子曾参发挥了上述的思想，说：“君子以文会友。”（《颜渊》）自我以文章作为和他人沟通思想的手段，使得彼此成为亲密的朋友。然而，自我和他人的竞争和争执在事实上总是存在的。孔子对此的态度是以自我的谦让来维护和他人的和谐关系。他的“躬自厚而薄责于人，则远怨矣”（《卫灵公》），正表达了如上的思路。循着这一思路，儒家在自我

和他人的关系上形成了“自卑而尊人”（《礼记·曲礼上》）的传统。它对于协调人际关系有积极作用，同时也有消极作用：否定了自我在与他人的竞争中发展自己的正当性。

自我不在与他人的竞争中证实自己的价值，那么，自我就在履行对他人的责任中表示自己的存在。这是孔子关于自我和他人关系的思维逻辑。《论语·学而》记载：“子曰：‘不患人之不己知，患不知人也。’”不担心别人不知道自己的存在，却担心自己不懂得对他人的责任。他的“君子病无能焉，不病人之不己知也”（《卫灵公》），也体现了上述的意思。这就是说，自我的存在是因其有能力担负起对他人的责任而凸现的。于是，自我就要常常反省自己是否尽到了对他人的责任。曾参正是这样说的：“吾日三省吾身：为人谋而忠乎？与朋友交而不信乎？传不习乎？”（《学而》）在此，自我的认同基本上消释于对他人的责任之中。孔子的如上看法注意到了自我对于社会其他成员的责任，具有遏制损人利己的极端个人主义的积极意义；但同时忽视了自我的存在要以个人的权利为基础，表现出用对他人的责任吞并个人权利的消极倾向。

孔子如上的人生观方面的群己之辨，是理性原则、人道原则的展开和扭曲。就理性原则而言，确认个人价值蕴含着对个体的理性力量的肯定（对于自我实现道路的谋划、设计就体现着理性力量）；对群体的认同和关怀则表示出理性的自觉（对社会规范的顺从、对社会事业的关注和对他人责任感，无不出于理性自觉）。就人道原则而言，确认个人价值可以看作是以人为目的的体现（自我的实现和自我的独立人格都有着以人自身为目的的意蕴）；对群体的认同和关怀则反映了仁爱的精神（“安人”、“安百姓”和“薄责于人”都贯注着仁爱之情）。当然，把自我价值消解于对群体的认同和关怀之中，也表现了理性原则的异化和人道原

则的变质：理性的力量和自觉的终端显示是自我的泯灭；在群体的认同压倒自我的认同中，呈现出羁轭自我的反人道倾向。

二、自我意识同化于传统和权威

在认识论的群己之辨上，孔子的“和而不同”是：肯定个体的自我创造意识和独立思考，但要求它们与以群体意识为内容的传统和权威趋于一致（和谐）。

从认识论上看自我和社会，就是辨析自我意识和社会意识的关系。这两者是既相互联系又存在着矛盾。社会发展到一定阶段，在人与人的社会联系中，形成了为社会大多数成员所接受的社会意识，诸如社会心理、国民精神等。然而社会意识积淀于各具个性特点的个体（自我）意识之中，并且由个体意识来把握和呈现。社会意识在这里和自我意识是互相联系的。但是，社会意识通过其物质外壳（文字、艺术、建筑和社会的组织、制度、规范等），一代一代传递下去，聚集为传统。传统作为历史形成的社会意识，可能产生惰性，阻碍个体意识挣脱其藩篱而别开生面。尤其在社会变革时期，许多旧观念、旧意识借助传统的力量，束缚个体的自我创造意识。孔子所处的正是社会大变革时期，传统土崩瓦解，突破传统的创新之举层出不穷。因此，反映到孔子头脑里的自我意识和社会意识的矛盾，主要表现为自我创造和认同传统的冲突。

孔子是竭力维护传统的。他说：“周监于二代，郁郁乎文哉，吾从周。”（《八佾》）周代的传统是丰富美好的，自我（吾）应当认同这一传统。他对于不囿于传统的行为称之“僭越”，表示出极大的愤慨。但是，维护传统并不意味着把传统凝固化。孔子认为传统是在损益中得以绵延的：“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。”（《为

政》)周代对以往的传统作了损益,它也将在今后的后继者对其有所损益中流传百世。孔子的损益传统有两个方面:一是认同传统而不是全盘反传统;二是变革传统而不是墨守传统。然而对传统的任何变革,都是与自我的创造相联系的。因此,孔子的损益传统包含着这样一个观点:在认同传统的前提下,肯定个体的创造意识。

这同他长期所从事的教师职业有关。他说:“温故而知新,可以为师矣。”(同上)教师应当在继承传统的基础上有所创新。教师自然要传授前人的知识,这无疑是对传统的继承。但是,作为个体的教师在这里并不是被动的,他对传统知识的理解和传授方法总有其特殊的个性色彩,而这或多或少地体现了自我的创造意识。同时,学生必须接受前人的传统知识,但是,作为个体的学生在这里也不是被动的。他把教师传授的传统知识,化作个人的亲身感受,才能使其成为有血有肉的东西。这正是孔子的启发式教育所要求的,而学生受到启发的过程总是调动其自我创造意识的过程。可以说,孔子主要是在教育的实践活动中,肯定了自我的创造意识。但是,孔子强调自我创造既是以继承传统为基础又是以延续传统为目的的,因而这样的自我创造只是对传统的阐述,而不是对传统的超越。正是在这个意义上,孔子以“述而不作,信而好古”(《述而》)作为自我的表白。

孔子的如上看法有见有蔽。其见在于认识到自我创造离不开对传统的认同。从认识论来说,现实的自我创造不可能从虚无出发,它不仅要以一定的客体为对象,而且必须以传统为必要条件。这主要指如下两个方面:首先,传统作为历史地形成的为社会普遍接受的认识成果,对个体的自我创造具有指导和借鉴作用,它使个体的自我创造不必再重复前人所走过的全部道路;其次,个体进行自我创造时,其头脑并非是一张白纸,而是以某种思想结构为工具的,这一思想结构就是传统赋予的。因此,任何个体的

自我创造，总要凭借传统给予的思想结构所提供的概念、观点等，使其具有被人们理解的可能。孔子的“温故而知新”可以说多少意识到了上述两个方面的问题。这一在认同传统的基础上肯定个体的自我创造的观点，形成了以后儒家“通古今之变”的传统。但是，孔子看不到自我创造的主要趋向是悖离传统的标新立异，把自我创造仅仅局限于阐述传统的范围里。其实，每一自我创造，都是在某种程度或某一侧面否定了传统，正是通过否定，前者显示了与作为群体意识的传统所不同的独特性。孔子无视自我创造是对传统的否定，使得前者只具有附属于后者的意义。这是其所蔽。它导致以后的儒家形成了推崇传统（复古、好古）而贬黜自我创造的因循守旧的传统。

由认识论来讨论自我和他人的关系，一个重要方面就是如何对待展开了自我和他人之间的不同意见的争论。在孔子所处的诸子并兴的时代，这就显得尤为突出。

孔子反对盲从他人的意见，主张经过个人的独立思考而形成自我的意见。他说：“多闻阙疑，慎言其余，则寡尤。”（《为政》）要广泛听取他人的意见，但不能轻信；要善于对这些意见提出疑问，然后通过个人的独立思考而谨慎地说出自己的意见，这样就能较少失误。他把“疑思问”（《季氏》）作为获得比较正确的自我意见的认识环节。所谓“疑”，即对他人的意见持不盲从的态度；所谓“思”，即自我的思索和探求；所谓“问”，即对别人的意见提出疑问，以表达自我的意见。这里贯串着的是对个人独立思考的肯定。孔子的上述看法包含着一个合理的见解：真理不是拾人之牙慧，而是自我独立探索的产物。这一合理的见解，使得后来的儒家注重于“贵有自得”。从肯定个人独立思考出发，孔子对他人的意见采取宽容的态度，因为他人的意见也是经过独立思考而得来的。他说：“无求备于一人。”（《微子》）他人的意见不可能

完备无缺，但其中总有值得重视的地方，“三人行，必有我师焉，择其善者而从之，其不善者而改之”（《述而》）。因而他反对以个人之好恶来评判他人的意见，认为这样会使自己陷入迷惑而达不到对真理的认识：“爱之欲其生，恶之欲其死，既欲其生，又欲其死，是惑也。”（《颜渊》）这里也潜藏着一个合理的见解：真理是在自我和他人的各种意见的争鸣中展开的。这一合理见解，使得后来的儒家有兼容并包的一面。

但是，孔子也为儒家的另一面即经学独断论的滋生准备了温床。在他看来，当自我和他人进行论辩时应当允许个人出自独立思考的各种意见并存，但这样的多元存在只能是短暂的现象，因为自我和他人通过论辩总是要达到一致的，而这个一致就是统一于权威。所谓权威，是在一定社会历史条件下被群体所公认和服从的，因而它是群体意识的代表和化身。所以，统一于权威就是要个人的独立思考归顺于群体意识。

孔子说：“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言。”（《季氏》）大人是社会的统治权威，圣人是思想的统治权威，而天命是前两者地上权威的形而上学化。这“三畏”意味着自我和作为大人、圣人的他人之间如果意见不一致，那么前者就应当跪拜于后者的脚下，视权威的意见为真理。个人的独立思考在这里化为了乌有。同时，孔子当他人不是权威时，就往往自居为权威：“文王既没，文不在兹乎？”（《子罕》）周文王既是大人又是圣人，孔子自诩为文王的思想文化的体现者，俨然摆出了权威的架势。因此，他要求他人的各种意见必须与其自己的意见相一致，否则就是异端。他的“攻乎异端”（《为政》），就含有把不同于自己的歧异的意见视作谬论予以排斥的意思。孔子的弟子更把老师看作是如同日月那样可望而不可及的权威（圣人），认为对于老师的任何批评意见，只是不自量力的表现。《论语·子张》记载：叔孙武叔

毁仲尼。子贡曰：“无以为也。仲尼不可毁也。他人之贤者，丘陵也，犹可逾也；仲尼，日月也，无得而逾焉。人虽欲自绝，其何伤于日月乎？多见其不知量也。”在这里“以孔子之是非为是非”是呼之欲出，而自我和他人平等争鸣的气度则荡然无存了。概而言之，自我和他人的不同意见达到一致的途径是：一方面自我依傍作为权威者的他人；另一方面自我又对非权威者的他人自居为权威。这样，一旦儒学成为独尊的权威，就形成了权威主义的经学独断论：儒家经典和孔子是惟一正确的最高权威。

孔子如上的认识论方面的群己之辨，同样表现了理性原则、人道原则及其对它们的限制。自我创造和独立思考都焕发出理性的光辉和凸现了个人的内在本质，因而孔子对自我创造和独立思考的有所肯定，闪耀着理性原则和人道原则的亮点。但是，他要求自我创造和独立思考以认同传统和服膺权威为前提，使得理性原则、人道原则与复古主义、权威主义相盘绕。这一盘绕对理性原则和人道原则作了限制：复古主义限制了理性洞察未来的预见性和人道原则所尊重的自我创造的反传统性；权威主义限制了理性不仰赖他人的自主性和人道原则所要求的平等争鸣的宽容性。

综观孔子的整个群己之辨，其偏颇是一目了然的：孱弱的自我，溺没于群体的漩涡。由此孔子就从群己的“和而不同”走向了“无我”论：“子绝四：毋意，毋必，毋因，毋我。”（《子罕》）这固然不乏反对主观性之意，但其基本价值取向是四个字：萎缩自我。以后的正统儒学将这处于雏型的“无我”论作了变本加厉的发挥，同时封建专制统治者给自己戴上了群体代表的脸谱（“朕即国家”），两者相得益彰，剥夺了自我的主体性。于是，群己之辨在漫长的封建社会里就趋于沉寂，即使偶尔有人提起，也只是一掠而过的流星。直到近代，当“自我”挟着时代的风雷，掀

翻身上的重重压迫，石破天惊般地蹦跳出来时，^①群己之辨的沉寂局面才为洪波涌动的争鸣壮观所取代。

第五节 君子小人之辨： 内圣外王的雏型

如果说，天人、义利、群己诸方面的辨明旨在揭示：“人的行为应当怎样？”那么，君子小人之辨则意在阐明：“人应当做个什么样的人？”即追求怎样的理想人格。

一、君子、小人、圣人

孔子所追求的理想人格是君子而不是小人。纵观《论语》，出现了107次的“君子”，绝大多数是在这样的场合下被使用的：以君子和小人的强烈反差来映衬前者的高尚与后者的卑微。因此，孔子谆谆告诫其弟子时说：“女为君子儒，无为小人儒。”（《雍也》）这是整部《论语》中惟一一次出现的“儒”字，由此也许更能体悟到孔子为儒家理想人格所规定的基本取舍是：崇君子，抑小人。

何谓君子和小人呢？从历史的进程来看，君子、小人的称谓出现甚早，西周时已普遍流行。由《诗经》的记述，可以确知当时的君子、小人是等级身份的泛称：君子指贵族统治者，小人指非贵族者（包括平民和奴隶）。^②关于君子、小人的这一原初含义，

^① 近代哲学的先驱费自珍说：“天地，人所造，众人自造，非圣人所造。……众人之宰，非道非极，自名曰我。”这是“自我”在沉寂两千年后的第一声呐喊。

^② 《诗·小雅·大车》：“君子所履，小人所视；”《诗·采芣》：“驾彼四牡，四牡騤騤。君子所依，小人所睟。”

在孔子所处的春秋时期仍有明确的表述，如《左传·宣公十二年》记载：“君子小人，物有服章，贵有常尊，贱有等威。”在孔子那里，君子、小人虽然还具有指称等级身份的意义，但是基本上已被赋予人格分层的内涵。^①这意味着君子小人开始了由等级身份的概括向理想人格的分层的转折。这一转折约完成于秦汉时期，从那时起，君子小人就只作为一种人格分层而被人们广泛接受了。

孔子将君子小人从等级贵贱之别过渡到人格高下之分，是当时社会现实的反映。在春秋的社会大变动之际，传统的高贵者（君子）的地位急剧没落，而传统的卑贱者（小人）的地位却程度不同地得到上升。时人的“高岸为谷，深谷为陵”正是对如此情景的写照。面临这样的现实，孔子标出君子作为理想人格的化身，既流露出对旧贵族的依恋——他们丧失了显赫的地位，但绵延于他们身上的人格仍然是崇高的；又寄托着对旧贵族的期望——在等级贵贱的沉浮中，坚持原有的人格形象。这般的依恋和期望表明：孔子的君子人格，一方面具有浓郁的贵族风度，另一方面具有不随外在境遇的置换而改变的内在恒定性。由前一方面出发，君子人格承继着“四体不勤、五谷不分”（《微子》）的贵族体统，置小人所从事的体力劳动不屑一顾，因而他斥责“小人怀土”（《里仁》）和欲学稼圃的樊迟为“小人”。从后一方面出发，君子人格对于主体的行为起着统摄的作用，使主体在千差万别的环境里，都能保持行为的道德一贯性。所谓“君子固穷，小人穷斯滥矣”（《卫灵公》），正是表明一旦确立了恒定的君子人格，即使陷于困厄的境地，主体的行为依然能一以贯之地保持道德的操守，而不

^① 赵纪彬的《论语新探》指出：《论语》中的 107 处“君子”，仅有 12 处是指等级地位的。

是像小人那样无所不为。如果说，前者怀旧的贵族心态是大变革时代的回音；那么，后者关注人格的恒定性则是对大变革时代的正视：在一切都动荡不定的岁月里，寻求恒定的人格就显得尤为迫切。

当然，更能从正面折射时代之光的，是在孔子把君子小人运用于理想人格领域的背后所隐藏的某种平等意识。因为在这里，君子和小人代表着相对立的两种理想人格，社会的每个成员都能在这两者之间的取舍中，超越与生俱来的等级身份局限，以达到理想的人格境界。这无疑是在一定意义上顺应了反对奴隶制、等级制和世袭制的时代潮流。这一在选择理想人格面前人人平等的思想，在尔后的儒家中表现为“人皆可为尧舜”。这样的平等尽管有虚幻的一面，但它毕竟使得君子人格蕴含着与等级、权势相抗衡的积极意义。

应当指出，孔子的理想人格主要有两类，即圣人和君子，然而前者高于后者，是理想人格的完美典范和人格的最高境界。孔子的弟子视其为“圣人”，但他并不应允：“若圣与仁，则吾岂敢？”（《述面》）孔子不仅自己不敢称圣人，即使是被他颂扬为如天一般伟大的尧舜，他认为也未必达到了圣人的境界。《论语·雍也》记载：“子贡曰：‘如有博施于民而济众，何如？可谓仁乎？’子曰：‘何事于仁，必也圣！尧舜其犹病诸！’”尧舜尚且不能完全够得上圣人，一般人自然是无法企及的，因而现实中并无圣人，“圣人吾不得而见之矣，得见君子者，斯可矣”（同上）。那么，孔子何以要设定这么一个现实中不存在的圣人呢？这是为了强调理想人格的日臻完善是无止境的，因而曾子说每天都须反省数次。显然，以圣人作为最高的理想人格，使人们始终具有超越现实之我的要求，从而能在追求理想人格的道路上永不懈怠。但是，面对这尽善尽美和崇高无比的圣人，每个普通人必定会产生高不可攀的神秘感

和总达不到终点的焦虑感，前者将使理想人格流于无法模仿的抽象，后者则使理想人格流于缥缈迷茫的空虚。

为了避免这样的弊病，孔子提出了在现实生活里能够“得而见”的君子人格。相对于圣人，君子并非完美无缺，而是和常人一样，有着各种缺点和错误，只是他勇于改正罢了。《论语》中下列的记载就表达了如上的意思：君子应“过则勿惮改”（《学而》）；“子贡曰：‘君子之过也，如日月之食焉。过也，人皆见之；更也，人皆仰之。’”（《子张》）。君子会犯错误，这不仅使其显得平实，而且使普通人对砥砺自己的品格以成为君子充满了信心。作为现实生活中的理想人格，君子的品格在人们的现实生命活动中得以昭示：“君子有三戒：少之时，血气未定，戒之在色；及其壮也，血气方刚，戒之在斗；及其老也，血气既衰，戒之在得。”（《季氏》）这里没有丝毫的空泛，有的是每个人都能经历的实实在在的生命体验。因此，君子和圣人对于孔子的理想人格构成了互补关系：后者使其具有对现实的超越性，前者使这一超越始终根植于现实生活的土壤。这种互补关系在后来儒学的演变过程中，逐渐重合为“极高明而道中庸”的“圣贤气象”，即高远的圣贤人格的实现，表现为一个在日用常行（庸言庸行）之中超越日用常行的过程。这样，儒家的理想人格不仅与思辨的玄想相异，而且与在现实世俗之外的彼岸世界实现理想人格的宗教有别。造成这些差异的基石，是孔子对于君子人格的现实性的规定。

君子人格的现实性，使其有可能成为社会一般成员人格认同的主鹄。这在一定程度上淡化了君子的贵族气息。但是，他与圣人互补而与小人对立的关系，决定了其和平民化的理想人格相去甚远。君子并非与圣人、小人保持着相等的距离。“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言。小人不知天命而不畏也，狎大人，侮圣人之言。”（《季氏》）显然，君子与圣人一起反对小人。小人

蔑视权威，冲破规范，表现出不以统治者规划的标准来塑造自己的意向。从这个角度来看，小人闪现着平民人格的星火。但是这为君子所拒斥，因而君子相对于圣人，虽然是理想人格的现实体现，但他只是现实社会精英分子（士）的人格规范。这从《论语》对“士”与君子在品格方面的描述往往交错套叠中，^①是不难体察到的。事实上，在中国漫长的传统社会里，君子基本上囿于士大夫群中，成为他们崇敬和信奉的人格理想。这意味着君子人格具有非平民性的一面。因此，当中国社会步入近代时，随着传统士大夫阶层的瓦解，君子人格也走向了末路，新的与小人有着某种相通的平民化理想人格则脱颖而出。^②

二、君子人格的内在要素和外在表现

尽管君子局限在较为狭隘的士大夫圈子里。但是，孔子对它的设计并不偏窄和干枯，而是颇为丰富和生动的。这反映在他对君子的内在要素和外在表现的规定上。

孔子对君子内在要素的规定，表现出知情意相统一和真善美相统一的意蕴。

《论语·宪问》记载：“子曰：‘君子道者三，我无能焉：仁者不忧，知者不惑，勇者不惧。’子贡曰：‘夫于自道也。’”这里的

① 例如：“士志于道”（《里仁》）和“君子学以致其道”（《子张》）；“行己有耻，使于四方，不辱君命，可谓士矣”（《子路》）和“有君子之道四焉，其行己也恭，其事上也敬……”（《公冶长》）；“士见危致命，见得思义”（《子张》）和“君子喻于义”（《里仁》）；“切切偲偲，怡怡如也，可谓士矣”（《子路》）和“君子和而不同”（《子路》）等等。

② 最早提出近代平民人格的龚自珍，发出“不拘一格降人才”的呐喊，以为平民人格是挣脱统治者格式的拘束而出现的。

仁者不忧表现的是情感，知者不惑突出的是理智，勇者不惧显示的是意志。可见，孔子把理智、情感、意志规定为君子内在品格的基本要素。他认为自己尚未完全具有这些要素。而子贡则认为在老师的身上已体现了这些要素。理智的健全以广博的知识为基础，因而“君子博学于文”（《雍也》）；理智的明晰以深邃的思维为依恃，因而“君子有九思”（《季氏》）。情感一方面表现为对他人的竭诚友爱，“君子学道则爱人”（《阳货》）；另一方面表现为对不道德行为的憎恶，“子贡曰：‘君子亦有恶乎’？子曰：‘有恶’”（同上）。意志不仅是无所畏惧的勇敢，而且有承担重任的坚毅，“可以托六尺之孤，可以寄百里之命，临大节而不可夺也。君子人欤？君子人也”（《泰伯》）。由上述可见孔子对君子作了这样的规定：健全明晰的理智、爱憎分明的情感、勇敢坚毅的意志。因此，君子人格就集知情意于一身。

集知情意于君子一身，意味着三者的统一，而这表现为三者都被仁所包摄。他说：“知者利仁”（《里仁》），健全明晰的理智从属于仁，是有利于实现仁的手段。他又说，“惟仁者，能好人，能恶人”（同上），爱憎分明的情感只有仁者才具备，它是仁的自然流露。他还说，“仁者必有勇”（《宪问》），勇敢坚毅的意志为仁者所必备，是仁的必然产物。知情意三者统一于仁，表明它们在君子人格的内部，并不是各自独立的部分，而是互相联系的要素。将它们有机地联系起来的链条，就是仁所贯串的理性原则和入道原则。健全明晰的理智，不仅突出了理性原则，而且伸张了仁的人道原则。因为发展这样的理智正是后者所要求的，所以说：“博学而笃志，切问而近思，仁在其中矣”（《子张》）。爱憎分明的情感，无疑是仁者爱人的人道原则的体现，同时，它如前所述，又展开为推己及人的理性推论过程。勇敢坚毅的意志游离了理性的范导，就成为任意的盲动，“君子有勇而无义为乱”（《阳货》）。同

时，它的功能展开为对仁的选择：“我欲仁，斯仁至矣”（《述而》），主体的意向（欲）以人道原则（仁）为选择对象。所以，在孔子设计的君子人格里，知情意三者是基于仁的理性原则和人道原则的有机凝结，而不是生硬的拼凑。

从心理机制方面来看，知情意和真善美是密不可分的。知与真对应——理性认识的进步，是为了接近真理；意与善相关——意志的磨炼，是道德行为（善）不可忽略的环节；丰富多彩的情感，通过艺术领域的审美活动得以升华。所以，当孔子规定君子是知情意统一的人格时，也就相应地规定了君子是真善美统一的人格。这从下面两段记载中可以得到印证。《论语·宪问》：“子路问成人。子曰：‘若臧武仲之知，公绰之不欲，卞庄子之勇，冉求之艺，文之以礼乐，亦可以为成人矣。’”汉代刘向《说苑·辨物》有一段类似的记载：“颜渊问于仲尼曰：‘成人之行何若？’子曰：‘成人之行，达乎情性之理，通乎物类之变，知幽明之故，睹游气之源，若此而可谓成人。既知天道，行躬以仁义，伤身以礼乐。夫仁义礼乐，成人之行也。’”这里的“成人”，即孔子心目中完美的理想人格，他自然是非圣人莫属。《宪问》中，孔子说“亦可”，乃未足之辞，因而他在这里所描述的知、勇、不欲等品格，可以理解为是次于圣人的君子人格的写照。将这两段记载对照并揉合起来，能够看到：臧武仲之知（理智），是认识自我（达乎情性之理）和认识对象（通乎物类之变）的理性活动，它们以洞察真理（知幽明之故）为目的；公绰之不欲（清心寡欲），是其情欲通过艺术审美活动（文之以礼乐）得到净化的结果；卞庄子之勇（意志磨炼），使其坚定地在实际行为中践履仁义的道德行为（善）。惟独冉求之艺（技艺），缺乏对应的，其原因后文再述。

总之，与知情意相对应，孔子把真善美统一亦规定为君子人格的内在要素。《论语》中的很多话语，充分体现了这一点。孔子

说：“君子忧道不忧贫”（《卫灵公》），君子应忧虑得不到真理（道），而不应忧虑得不到钱财。他又说：“君子怀德”（《里仁》），君子以向善之德性为怀。他还主张“君子成人之美”（《颜渊》），这里的“成”作动词解，意即要求君子培养人的审美情趣。从其一贯强调的正人先正己来看，当然君子自己首先要有审美情趣。

真善美作为君子人格的内在要素，和知情意一样，也是统一于仁的。孔子道：“观过，斯知仁矣。”（《里仁》）观过即认识错误，这是对真理的逼近。而仁则是最高的真理，因此每向真理靠拢一步，就能进一步地了解仁。同时仁是众多道德规范的统帅，因而“苟志于仁，无恶也”（同上），主体一旦专注于仁德，在具体行为中就能确保善（无恶）的趋向。孔子还说：“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”（《八佾》）与艺术审美活动相联系的礼乐，如果不以仁为内容，那么就是毫无意义的。孔子把真善美统一于仁，同样意味着以仁的人道原则和理性原则将这三者融合在一起。他认为真理的探求是以“疑思问”的理性思维为基础的，这在前面已有论列。同时，他以仁为最高真理，就把求真看作是仁的人道原则的体现，因而说“当仁不让于师”（《卫灵公》）。善的道德行为，不仅显示了人道原则的仁爱精神，而且如前所述，孔子强调它出自于理性的自觉。关于审美活动，从前面论述的君子以山水之自然美喻仁知的“比德”说中，不难看到这里既有在自然物和人之间进行逻辑类推的理性思维，又有以人为中心来观照自然物的人道原则。因此，真善美在孔子的君子人格里，被仁的人道原则和理性原则联结为不可分割的统一体。

由于作为君子人格内在要素的知情意和真善美都统一于仁，所以，君子是须臾不可与仁分离的：“君子去仁，恶乎成名？君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是。”（《里仁》）哪怕是吃顿饭的工夫，哪怕是匆忙之间和困顿之时，君子都是和仁同在

的。在此，君子就是仁的人格化身。这表明作为孔子思想核心的仁，是以培养理想人格为归宿的。它意味着孔子为儒家奠定了一个传统：以理想人格的设计和培养为其理论和实践所要解决的主要问题。

从对君子人格内在要素的如上考察中，可以看到这一理想人格既涵盖于仁的人道原则和理性原则之下，又表现为知情意的统一和真善美的统一，并从这些方面展开和深化了仁的人道原则和理性原则。孔子的这些看法，显然揭示了一个重要的观点：人格不应当是片面的，而应当在各个方面获得比较全面的发展。这一观点的揭示无疑是深刻的，因为直至今天人类仍然在追求着知情意和真善美全面发展的理想人格。但是，就在孔子揭示出这一观点的同时，片面发展的阴影已出现于君子的身后了。因为作为君子人格内在要素的知情意和真善美均统一于仁，君子成了仁的人格化身，而仁的本质内容是与德性相联系的，所以君子人格或多或少就存在着突出德性主体的开发的偏转。这并非是一种逻辑的推理。孔子虽然曾把“冉求之艺”列入全而发展的人格要素之一，但是看来很可能是比较勉强的。他深以为自己年轻时学会多种技艺而感到耻辱，强调君子应当非薄技艺：“吾少也贱，故多能鄙事。君子多乎哉？不多也。”（《子罕》）孔子在培养君子人格的实际中，大概也是排斥技艺的，其弟子子夏贬技艺为“君子不为”的“小道”。（《子张》）便是旁证。因而到了汉代就把“冉求之艺”拒斥在君子人格要素之外。君子人格对技艺的驱逐，为孔子以后的儒家继承和发展。这使得以君子为人格楷模的士大夫形成了动口不动手的学者和工匠相分裂的传统。它使得中国传统的

知识分子身上缺乏发展近代科学的人格要素。^①

因此，可以说在肯定知情意和真善美全面发展的同时，又特别强调德性主体的开发和鄙薄蔑视技艺，构成了孔子君子人格的内在要素的基本风貌。应当指出，这后两者使理性之光的投射局限于德性一隅和人格全面发展的完整性及自由性受到了阻挡，而这些正是仁对理性原则、人道原则的限制在孔子人格理论上的体现。

如果说，孔子对君子人格内在要素的规定可以归结于仁；那么，他对君子人格外在表现的规定则可以归结于礼——君子的所有外在表现均须合乎礼。所以，他说：君子“约之以礼”（《雍也》）。由前述可知，孔子以仁为内容而以礼为形式。这就决定了他必然要求君子人格的仁的内在要素在自觉遵循礼的外在表现中得到具体显示。

礼对于主体的外部行为方式作了颇为繁复的规定，为了不违背这些规定，孔子便相应地对君子的言谈举止等外在表现提出了比较精细的要求。例如《论语·泰伯》记载：“君子所贵乎道者三：动容貌，斯远暴慢矣；正颜色，斯近信矣；出辞气，斯远鄙倍矣。”这就从容貌、脸色以及说话的言辞和声调等方面规定了君子应当做到不粗暴无礼。孔子还说过一段较长的话：“君子不以绀緌饰，红紫不以为裘服……”（《乡党》）这段话通篇是讲君子在什么场合什么季节穿什么颜色的衣服才合乎礼。《论语》中类似的记载还有一些。总之，孔子对君子人格的言谈容貌、举手投足乃至饮食服饰都有近乎琐碎的规定，以使君子的外在表现确保“非礼勿视，

^① 从科学体系上看，近代科学的特征是学者传统和工匠传统的结合，因而近代科学的鼻祖培根提出把两者进行“真正合法的婚配”。（参见梅森：《自然科学史》，第131页，上海译文出版社1980年版）

非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”（《颜渊》）。这般彬彬有礼的君子，其人格的外在形态具有畏谨慎微的一面。

不过，在孔子的设计下，君子人格的外在形态还有社会中坚的另一面。每个主体，都在复杂的社会关系中占有某种位置，这种位置就是所谓的社会角色。例如，君臣父子都是特定的社会角色。礼的种种规定虽然繁复，但其功能却能用一句话来概括：使主体的行为表现和其所承担的社会角色相一致。因此，对君子的外在表现约之以礼，也就是要求其按礼的规定承担好某种社会角色。“君子思不出其位”（《宪问》）说的就是这个意思。君子以礼来规范自己的外在表现，就是使之与自己所处的社会位置（社会角色）相吻合。这样，在约之以礼的基础上，孔子把君子的外在表现和其所承担的社会角色相联系，使其显示出作为社会中坚力量面存在的外在形态。

具体的个人所担当的社会角色，大约有两个方面：家族方面和社会方面。关于前者，孔子说：“君子笃于亲，则民兴于仁。”（《泰伯》）君子如果能按照礼的规定来承担好家族内部关系中的社会角色（笃于亲），那么整个社会就仁德勃兴。有人对此作了发挥，认为君子承担起孝悌的社会角色，并以此为仁之本，就能杜绝“犯上”和“作乱”。可见，君子履行家族内部的社会角色，是其维护社会统治秩序稳定的一种方式。关于后一方面的社会角色大致可分为人仕和在野两类。孔子认为人仕的君子应当像子产那样，成为君主的忠臣和百姓的清官：子产“有君子之道四焉：其行己也恭，其事上也敬，其养民也惠，其使民也义。”（《公冶长》）这是保证政治统治秩序正常运行的健康力量。在野为民的君子，孔子认为不仅要独善其身，而且要以教化百姓为己任。季康子问政于孔子，孔子答曰：“君子之德风，小人之德草。草上之风，必偃。”（《颜渊》）教化百姓是君子的社会职责。因此，君子无论

是承担哪一方面的社会角色，都体现出社会中坚的外在形态。正是由此出发，孔子说：“君子不可小知而可大受也。”（《公冶长》）君子是肩负社会重任的中坚力量，可以托六尺之孤，寄百里之命，在社稷危难之际，可力挽狂澜。

这样的君子，自然以建立经世治国的功业为抱负。因此，作为社会中坚的君子，后来儒家所谓的“外王”在其身上已是具体而微了。如果说，君子为仁所控摄的内在要素是“内圣”，那么，孔子设计的君子人格已有了以后儒家称颂的“内圣外王”的雏型。“外王”的功业，总是和过人的胆识、奋争的气魄相联系的，这与畏谨慎微颇为不协调。但是，社会中坚和畏谨慎微确实都是君子人格的外在表现的不同展示。它们从不同的侧面说明君子人格的外在表现以礼为准绳；畏谨慎微突出的是这一准绳的拘束作用；而社会中坚显示的是这一准绳的策励作用。

君子人格以仁为内在要素而以礼为外在表现，这意味着君子达到了仁礼的统一。在孔子眼里仁和礼是内容与形式的关系，因此，仁礼统一的君子实际上就意味着理想人格是内在品格和外在表现的统一。正是从这个意义上，孔子要求君子表里如一、言行如一。“君子坦荡荡”（《述而》），“君子耻其言而过其行”（《宪问》），说的就是这个意思。在此，君子表现了人格的真诚性，而且说明虚假的伪君子是儒家所不齿的。

由于君子是仁礼的统一，因而对君子的外在表现约之以礼，也就在一定程度上受到了仁的理性原则和人道原则的辐射。君子以礼来规范自己的外在表现，是出于理性的自觉。因而说“君子思不出其位”。同时在以礼为准绳之下，畏谨慎微表现了对文明的交往形式的注重，而社会中坚则表现了对社会群体事业的关怀，这些都体现了人道原则。但是，礼的本质是宗法等级制度，因而对君子的外在表现约之以礼，就必然酿造出愚忠、愚孝之类的悲剧

和视百姓为子民的非民主的父母官意识。这些又反映出“约之以礼”对理性原则和人道原则的限制。

三、培养君子之道：“好学”和“躬行”

君子小人之辨的落脚点是：怎样培养君子这样的理想人格？根据孔子“性相近，习相远”（《阳货》）的观点，君子和小人的自然本性是相近的，他们的人格差异是后天修习的结果。所以，孔子说：“质胜文则野，文胜质则史。文质彬彬，然后君子。”（《雍也》）这里的“质”即质朴的自然本性，“文”即后天的文饰。因此，“文质彬彬，然后君子”，是说君子的造就即以内在的本性为根据，又离不开后天的文饰（人文化），是两者相统一的过程。这可以说是“性近习远”的观点在培养君子的理论上的运用和深化。

文质统一的培养君子的过程，具体展开为“好学”和“躬行”的结合。孔子强调君子的培养离不开好学：“好仁不好学，其蔽也愚；好知不好学，其蔽也荡；好信不好学，其蔽也贼；好直不好学，其蔽也绞；好勇不好学，其蔽也乱；好刚不好学，其蔽也狂。”（《阳货》）仁、知、信、直、勇、刚都是君子的品格，但如果不通过好用来把握它们的实质、度量，那它们就会产生弊端，走向反面。好学的“好”显示了主体的内在要求，而“学”则主要是接受外部的教育。所以，好学表现了外部教育和主体的内在要求的相互作用。正是通过这样的相互作用，君子成为了主体的理想人格，并将其品格转化为内在要素。从认识论来看，好学只是使主体把君子这一理想人格作为当然之则，但是，必须把这当然之则付之于践履，君子人格才能在主体身上成为现实。因而孔子说，“文，莫吾犹人也，躬行君子则未之有得”（《述而》），即自己的文化知识同别人相差无几，在生活实践中做个身体力行的

君子还没有完全成功。这就意味着君子的培养不仅离不开好学（因为文化知识是好学的收获），而且也离不开躬行。正是有见于躬行的重要作用，“子贡问君子。子曰：‘先行其言而后从之。’”（《为政》）躬行的“行”主要指外部行为的践履，而“躬”则蕴含着主体的内在意愿。所以，躬行表现了外部行为出自于内在意愿。正因为这样，主体才能不断去实践如何做个君子。

从上述可见，好学和躬行都包含着如下的观点：君子的培养是主体的内在要求、意愿和后天的造就工夫（教育、践履）的结合。这无疑是合理的，因为如果撇开主体的内在要求和意愿，那么人格的培养便会或多或少地带有异己的性质；如果完全脱离后天的造就工夫，那么人格的培养就会流于虚无。好学和躬行的结合作为培养君子人格的基本途径，还体现了教育与实践相结合、个人努力和集体帮助相结合的合理因素。好学侧重于教育对于培养人格的巨大作用，即理想人格的造就有赖于良好的教育；躬行则具有实践的品格，即理想人格的培养融贯于日常践履。因此，好学习与躬行的结合，意味着在理想人格的培养中把教育和实践浑然为一。受教育和践履无疑都离不开主体的个人努力，好学的“好”和躬行的“躬”已对此作了点明。同时，受教育和践履总是在一定的社会群体中进行的，因而就离不开集体的帮助。孔子对此是有所见的，他说：“君子食无求饱，居无求安……就有道而正焉，可谓好学也已。”（《学而》）好学即受教育是包括求得有道之人的匡正在内的。他还说：“三人行，必有我师焉。”（《述而》）在一定群体中的躬行，需要他人的指教。

以好学和躬行的结合作为培养君子人格的基本途径，依然不脱孔子为儒学定下的基调：理性原则和人道原则。好学表现了理想人格可以通过教育来培养的思想，这是以理性主义立场为出发点的；躬行则表现了对理想的自我的追求，这就蕴含着以人为目

的人道原则。因为以人为目的便应当使自我在人格上达到理想的完美境界。可以说，上述的好学和躬行相结合中的合理因素，都是理性原则和人道原则的某种反映。

正因为好学和躬行有着涵盖于理性原则和人道原则之下的合理因素，所以，循此途径造就出了不少具有君子人格风范的人士。然而，不能否认在尊崇儒学的旗号下，也造就了很多伪君子。这虽然并非是孔子的初衷，因为如前所述他要求君子是表里如一、言行如一的；但是，这和孔子的人格理想不是毫无联系的。理想总是高于现实而又根植于现实。孔子所设计的君子，最终是为现实的统治者所认可的人格模式，其所谓的君子有“三畏”（畏天命、畏大人，畏圣人之言）就表明了这一点。因此，以君子作为人格理想，就意味着把个体统一纳入统治者所要求的模式里。这便蕴含着人格理想的单一化趋向。然而每个个体心中活跃着的理想人格，总具有独特的个性。因此，如果以划一的君子人格去要求人，那就不免产生表而上与此相契合而实际上与此相悖离的伪君子。可以说，伪君子是君子人格单一化的恶果。

总之，孔子对君子和小人的取舍，包含着多重的理论内涵和历史意义。孔子儒学的原始性和两重性在这多重的理论内涵和历史意义里，再次得到了展示。

现在可以看清了孔子的儒学思想的大致轮廓：以仁为核心，提出了人道原则和理性原则，两者具体展开于天人、义利、群己等关系的讨论中，最后凝结为君子这一理想人格。尔后的儒学沿着这一基本轮廓而不断演进。

先秦的孟子（约公元前 372 年—前 289 年）和荀子（约公元前 313 年—前 238 年），从不同的方向推进了孔子奠定的儒学。孟子着重发展了孔子“仁”的学说。他以“性善”论为根本，以由内而外即从内在的善性（仁之端）推衍出外在的社会政治秩序

(仁政)的路径,拓宽和深化了孔子之仁的人道原则。与之相应,他亦由内而外地发挥了孔子之仁的理性原则。他以为人与禽兽的不同,在于前者能充分发扬内在的理性,使其明察庶物和人伦,从而在外在的行为上是自觉地“由仁义行”,而不是自发地“行仁义。”(《孟子·离娄下》)与孟子相异,荀子主要是以“礼”为轴心来发展孔子的学说。他用“性恶”说为依据,以由外而内即用外在的社会规范(包含法在内的礼)来节制、改变人的内在自然本性(恶之人性)的路径,发展了孔子的人道原则。与之相应,荀子也由外而内地充实了孔子的理性原则。他要求理性在认识外在的自然界之后,进而制驭自然界,由此来表现人的内在的本质力量,其“制天命而用之”(《荀子·天论》)的命题正表现了这一点。先秦以后,儒学在汉代取得了独尊的地位,成了经学,儒学大体上是沿着孟子和荀子的不同路径衍化的。从董仲舒到程朱陆王,沿着孟子的路径,逐渐成为儒学的正统;而荀子的路径被抑为旁门左道,柳宗元、王安石、王夫之等则是这一路径的延伸。正统儒学强调独尊的权威,把封建纲常伦理形而上学认为“天命”(天理),要人顺从天命(天理),因而权威主人和宿命论紧紧地缠裹着儒学的人道原则和理性原则;而儒学旁支则或多或少地剔除这种缠裹,使儒学的人道原则和理性原则在自我批判中得到某种回归。因此,从总体而言,孔子为儒学奠定的人道原则和理性原则,在儒学两千多年的历史血脉中得到了继承。

孔子不仅奠定了中国传统思想的主流,而且深刻地影响了中国传统文化的面貌。

让我们来分析一下在孔子影响之下的中国传统文化的面貌……

第 3 章

传统文化的象征

文化的核心是价值,人类所创造的精神价值大致可以分为真善美三种形式;这三种形式体现在科学、道德和艺术中。孔子作为中国文化的伟人,不仅深刻地探讨了真善美的精神价值,因而在很大程度上规划和影响了中国传统的科学技术、伦理道德和文学艺术,并且找到了使真善美的精神成果得以积累和绵延的有效方式,那就是教育。

上章分析了孔子以“仁”为核心的思想体系,由于“仁”具有伦理道德的品性,因而对于这一思想体系的论述在实际上已展现了孔子与中国传统伦理思想和道德实践的关系。为了全面揭示孔子与中国传统文化的关系,本章拟在上章的基础上,进一步考察孔子对传统的科学技术、文艺美学和教育的内在联系,更充分地勾勒孔子作为中国传统文化象征的形象。

第一节 构筑传统科学技术的面貌

中国古代科学技术灿烂的光华,为世界所瞩目,是中国传统文化中值得骄傲的光荣。然而,人们提及孔子对于中国传统科学技术的影响时,常常认为他奠定的儒学是排斥科学技术的。假如这就是孔子与中国传统科技的全部关联,那么,不仅孔子作为中国传统文化最伟大的人物的评价需要修正,因为很难想象对于传统文化中举世公认的辉煌成果毫无正面作用的人,能称得上是这一文化的伟人;而且也很难从逻辑上解释这样的问题:中国传统文化中的科学技术成就和这一文化的主流思想即孔子开创的儒学是完全对立的。看来,孔子对于中国传统科学技术的影响是需要深入研究的一个问题。纵观中国传统科学技术的历史,至少可以有这样一些特征:就学科而言,最为发展而完备的是四门学科——天文学、数学、农学、医学;就体系而言,偏重于解决实际问题,实用性强;就著作而言,大多采取经学注解的编撰体例。孔子对传统科技这些面貌的构筑是有很大影响的。

一、仁智统一:对科技的鄙视和推动

如前章所述,孔子的仁智统一即认识论和伦理学的统一。他明确地把“知”的任务规定为认识人与人之间的伦理关系,认为有了这种“知”,就会利于人的行“仁”。因而他所说的“学”和“思”是以人伦关系为主要内容的,“学以致其道”(《子张》),这里的“道”即指道德原则;“言思忠,事思敬,见得思义”(《季氏》),“忠”、“敬”、“义”均是“仁”的具体化。孔子还说:“多闻择其善者面从之,多见面识之。”(《述而》)无论是感性认识(“多闻”、“多见”)和理性认识(“识”)都

同道德判断(善)难分难解。至于“今吾于人也,听其言而观其行”(《公冶长》)则把知行合一的认识论命题和言行一致的道德要求合而为一了。

孔子的仁智统一在孟子和荀子那里得到了继承和发挥。孟子进一步从仁智统一的角度对“智”下了定义:“仁之实,事亲是也;义之实,从兄是也;智之实,知斯二者而弗去是也。”(《孟子:离娄上》)理智的功能仅在于表现为认识并保存仁义等伦理准则。孟子把人的认识过程看作是天赋的良知良能扩大和充实的过程,而这种良知良能表现为“孩提之童,无不知爱其亲者,及其长也,无不知敬其兄也。亲亲,仁也;敬长,义也。”(同上)可见,所谓的良知良能也就是关于仁义道德的知和能。这就以先验论的观点规定了认识的出发点是仁智统一。荀子虽然反对孟子良知良能的先验论,但是他对认识的功能的规定还是体现了认识论和伦理学的统一。他说:“故知者为之分别,制名以指实,上以明贵贱,下以辨同异。”(《荀子·天论》)明贵贱是指把握伦常等级关系;辨同异是泛指认识一般对象的同一和差异的关系;而“知”则兼容两者,并以前者为主。因此,荀子还是坚持了认识论和伦理学统一的儒家传统。

汉代大儒董仲舒在神学目的论的外衣下延续着仁智统一的思想。他说:“仁而不知,则爱而不别也;知而不仁,则知而不为也。”(《春秋繁露·必仁且智》)没有理智,仁爱就会无分别地爱所有的人,没有仁爱,理智并不会自动地转化为道德行为。因此,仁要以智为支持,智要以仁为指归,二者相辅相成,不可须臾分离。

仁智统一的思想在程朱理学那里表现为“致知”和“用敬”的相互依赖。程颐说:“涵养须用敬,进学在致知。”(《二程遗书》卷十八)朱熹也说:“学者工夫,唯在居敬穷理二事,此二事互相发,能穷理则居敬工夫日益进,能居敬则穷理工夫日益密。”“涵养中有穷理工夫,穷其所养之理;穷理中自有涵养工夫,养其所穷之理。”(《朱

子语类》卷九)“穷理致知”(提高认识)和“涵养用敬”(自我修养)是统一的,二者相互促进,互相渗透,认识论就是伦理学。程朱理学和陆王心学虽然在对“格物致知”的理解上有所不同,前者强调由外在的“道问学”入手,后者强调以内省的“尊德性”为前提,但两者都以仁智统一为认识论的基本格局。王阳明说:“若鄙人所谓致知格物者,致吾心之良知于事事物物也。……致吾心良知之天理于事事物物,则事事物物皆得其理矣。致吾心之良知者,致知也;事事物物皆得其理者,格物也;是合心与理而为一也。”(《传习录中·答顾东桥书》)所谓“良知”是指天赋的道德意识,“理”就是仁义等伦理规范。所以,“致知”就是使心中的天赋道德意识明白起来,“格物”就是致良知于事事物物而使事事物物合乎道德秩序。王阳明还说:“格者,正也,正其不正以归于正之谓也。正其不正者,去恶之谓也;归于正者,为善之谓也。”(《大学问》)意即“格物”的过程也就是一个去恶为善的过程。因此,认识论和伦理学在这里是紧紧地联结在一起的。

由上述可见,仁智统一是孔子奠定并为尔后儒家继承发展的一贯传统。如前章所述,这一传统使认识(知)的对象、功能、目标以体认人际的伦常关系为限度和范围,而排除了对自然现象作科学的考察。李约瑟敏锐地看到了这一点:“儒家思想把注意力倾注于人类社会生活,而无视非人类的现象,只研究‘事’(affairs),而不研究‘物’(things)。”^①

孔子开创的儒家确有轻视科学技术的倾向。孔子把数学列为“六艺”之一,对于数学和计算也颇为内行,因而年轻时曾当过会计,但他认为只不过是一种不足道的技艺而已。这反映在他不以数

^① 李约瑟:《中国科学技术史》第二卷,第12页,科学出版社、上海古籍出版社,1990年版。

学作为教育学生的主要内容之一。《论语·述而》说：“子以四教：文、行、忠、信。”《史记·孔子世家》说：“孔子以诗书礼乐教。”可见，他的教学内容主要是仁义忠信等伦理道德。所以，当他的学生樊迟向其请教稼圃的农业科技知识时，他将其斥为“小人”，并告诫说：“上好礼，则民莫敢不敬；上好义，则民莫敢不服；上好信，则民莫敢不用情。夫如是，则四方之民，襁负其子而至矣，焉用稼？”（《论语·子路》）稼圃等生产技术乃小人之事，不纳入孔子的认知范围内；而礼、义、敬、信的道德规范的把握才是他关注的重点。这显然同孔子以人伦关系为“知”的主要对象是有关的。因此，孔子的另一学生子夏把技术视为“小道”，说：“虽小道，必有可观者焉；致远恐泥，是以君子不为也。”（《子张》）科技之类的技艺不过是小道，虽有一定的可取之处，但绝不可能在这方面走得太远，否则就会陷于其中而不能自拔，成就不了具有仁德的君子。在孔子那里，即使是对自然事物的认识，也是从属伦理道德的。他在谈到诗的作用时说：“诗，可以兴，可以观，可以群，可以怨。迩之事父，远之事君；多识于鸟兽草木之名。”（《阳货》）对鸟兽草木之类自然事物的认识置于事父事君之后。到了董仲舒那里，对于鸟兽草木等自然事物的认识就完全排斥了。他说：“能说鸟兽之类者，非圣人所欲说也。圣人所欲说，在于仁义而理之，知其分科条贯所附，明其义之所审，勿使嫌疑，是乃圣人之所贵而已矣。”（《春秋繁露·重政》）

在宋明时期，无论是朱熹还是王阳明都把科技知识的学习和道德规范的明察视为对立的两极。朱熹说：“如今学而不穷天理，明人伦，讲圣言，乃兀然存心于一草木，一器用之间，此是何学问？如此而望有所得，是炊沙而欲成其饭也。”（《晦庵先生文集》卷三十九）王阳明公然表示对科技知识的鄙视。《传习录》记载：“问《律吕新书》。先生曰：‘学者当务为急。算得此数熟，亦恐未有用。必须心中先具礼乐之本方可。……学者须先从礼乐本原上用功。’”在朱

熹和王阳明看来,对自然界草木器物的研究会妨碍穷天理明人伦和在礼乐本原上用功,是玩物丧志之举。

可见,在仁智统一的支配下,由于伦理理性居于知识理性之上,科学技术成为雕虫小技,处于遭贬抑的地位。

然而,我们并不能就此认为仁智统一对科学技术只具有排斥的作用。因为,如果某些学科的认识(知)对象同时就具有道德(仁)的属性,即这些学科本身是仁智统一的体现,那么在孔子奠定的仁智统一传统的支配下,这些学科就会得到重视,获得较大的发展。这些学科在中国古代就是医学、农学、天文学、数学。

医学虽亦是方技之一,但在中国传统文化中有“医儒同道”的说法,著名宋代大儒范仲淹自谓“不为良相,当为良医”(《医部全录》第12册,第43页)把良相与良医视为儒生的进退之道。儒家之所以看重医学,和孔子开创的仁智统一的传统紧密相关。因为医学是以治病救人为宗旨的科学,而这与孔子提倡的儒家爱人之仁德相吻合,于是,医学就成了科学知识(知)和伦理道德(仁)合一的科学,行医就成了仁智合一的化身。在历代文献中,我们可以看到,正是这种认识决定了对医学的推重,“医以活人为务。与吾儒道最为切近”(《九灵山房集·医儒同道》)。医儒所以切近,因为“医乃仁道”(明·龚廷贤:《万病回春》)。从这个意义上,可以说“医出于儒”(明·李挺《医学入门》)。相反,作为一个儒者,如果不通医术的话,就没有真正做到仁智统一。明代的《原机启微序》说:“父母至亲者,有疾而委之他人。俾他人无亲者,反操父母之死生,一有误谬,则终身不复。平日以仁推于人者,独不能以仁推于父母乎?故于仁缺。朋友以义舍,故赴其难。或疾则曰素不审,而不能携友于死生也,故于义缺。己身以爱为主,……疾至而不识,至危犹不能辩药误病焉,故于知缺。夫五常之中,三缺而不备,故为儒者不可不兼夫医也。故曰:医为儒者之一事。”宋代理学大师程颐也说:“治病而委之

庸医，此之不慈不孝”（《医部全录》第12册，第43页）。正因为医学的治病救人本身就是行仁爱之德，所以历代名医强调行医者应当要有医学知识而且要存仁爱之心于一身。魏晋之际的杨泉说：“夫医者，非仁爱之士，不可托也，非聪明理达，不可任也。”（《物理论》）唐代大医家孙思邈的《千金方》说：“若有疾厄来求救者，不得问其贵贱贫富，长幼妍媸，怨亲善友，华夷愚智，普同一等，皆如至亲之想。”因此，要成为尽善尽美的医家，不仅要掌握丰富的医学知识，而且要精通五经，“若不读五经，不知有仁义之道”。于医道就会有所“滞碍”。宋代林逋《省心录》说：“无恒德者，不可以作医。”明代李挺《医学入门》说：“如疾家赤贫，一毫不取，尤见其仁且廉也。”明代龚廷贤《医学十要》说：“一存仁心，乃是良箴，博施济众，惠泽斯深”；“十勿重利，当存仁义，贫富虽殊，药施无二。”从上述文献记载中，孔子的仁智统一对于重视医学的推动作用可见一斑。

农学在中国古代也是科学知识（知）和伦理道德（仁）合一的学科。这是因为在以小农经济为主体的古代中国，农业的繁荣和实现孔孟儒家所憧憬的“德政”、“仁政”切切相关。子贡问孔子怎样为政治国，孔子答曰：“足食，足兵，民信之矣。”（《颜渊》）农业是当时社会生产的主要的、决定的部门，粮食是社会财富的最重要的部分。因此，孔子重视“足食”，就是认为发展农业是理想的“德政”所必须的。这有两方面的理由，一方面农业发展了才能富民，而富民是统治者实施德政的表现。《论语·尧曰》载有尧告诫舜，舜又告诫禹的一句话：“四海困穷，天禄永终。”这大概是孔子教育学生时常称引的话，所以被《论语》编者收录进去，把民众困穷看作是政权覆亡的原因，可见他的德政是希望统治者成为使民富裕的仁者。另一方面，农业发展了，社会富足了，才能对被统治者进行德教，即其所谓的“先富后教”（见《子路》）。正是出于上述两方面的理由，孟子把孔子之“仁”发展为“仁政”的表现之一。就是明确地将发展个体农业

当作其内容之一。“五亩之宅，树之以桑，五十者可以衣帛矣。鸡豚狗彘之畜，无失其时，七十者可以食肉矣。百亩之田，勿夺其时，数口之家可以无饥矣。谨庠序之教，申之以孝悌之义，颁白者不负戴于道路矣。七十者衣帛食肉，黎民不饥不寒，然而不王者，未之有也。”（《孟子·梁惠王上》）这种把农业和仁政相联系的“重农”思想，随着儒学独尊就成了以后两千多年的主流。

由于将农业看作是有仁德内涵的，因而有关农业的科学——农学自然就是仁智合一的科学。于是，在孔子的仁智统一的笼罩下，重视农学也就是题中之义了。传统的一些著名农学著作正持有这样的认识。《吕氏春秋》的《上农》等四篇是我国现存最古老的农学论文。《上农》说：“古先圣王之所以导其民者，先务于农。”（《士容论第六》）把农业放在为政的首位，体现了“古之君民者，仁义以活之，爱利以安之，忠信以导之”的德政，因而研究农学草创我国农学体系的《汜胜之书》说其研究农学的宗旨在于“神农之教，虽有石城汤池，带甲百万，而无粟者，弗能守也。夫谷帛实天下之命。卫尉前上蚕法，今上农事，人所忽略，卫尉勤之，可谓忠国爱民之至。”（《艺文类聚》卷八十五）研究农业显示的是“忠国爱民”之德。在传统农学著作中具有继往开来地位的《齐民要术》作者贾思勰说：“盖神农为耒耜，以制天下。尧命四子，敬授民时。舜命后稷，食为政首。禹制土田，万国制义。殷周之盛，《诗》、《书》所达，要在安民，富而教之。”（《齐民要术·序》）自神农至周代，儒家推崇的理想德政，都是和重视农业相联系的。他在《序》中，还搜集了许多地方官吏关心农业生产，钻研农业生产知识，造就德政的事例。宋代大农学家陈旉称其致力于农学是因为农业是“生民之本”，“王化之源”（《陈旉农书·自序》）直至明代编著集农学之大成的《农政全书》的徐光启对农学“尤所用心”，仍是因为农业是“生民率育之源，国家富强之本”，而“中原之民，不耕久矣；不耕之民，易与为非，难与为善”。

(《农政全书·凡例》)从这些农学文献中,可以看到古代把农学视为知和仁的统一是农学家献身农学的重要动因。

由于古代中国君臣等级与天地日月相伴,自然界的天体有了伦理的属性,因而天文学也就成为有关“天”的科学知识和纲常伦理相合的学科。在古代科技中历算并称,数学在相当大的程度上是为天文学服务的,于是,数学也成了仁知合一的学科。

现在,我们可以说医学、农学、天文学、数学成为中国古代科技的主干学科并非偶然,而是得到了孔子开创的仁智统一的传统的支撑。

仁智统一对中国古代科技的推动,不仅表现在促使人们重视医学、农学、天文学、数学,而且表现在使这些学科的内容具有认识和评价相结合,理论知识和实践技艺相结合的特点。如前所述,仁智统一作为认识论和伦理学的统一,蕴含着真(认识论以求真为目的)善(伦理学以明善为目的)统一的智慧之光。这一智慧之光特别照射于医学、农学、天文学、数学这四大学科中。

认识和评价是统一的认识过程中的两种认识活动。前者以如实地反映客观对象,了解其事实和规律为目的,作出真假的事实判断;后者以把握事物和人的需要之间的联系为目的,作出好坏的价值判断。如前所述,道德上的善恶也是一种好坏,因而仁智统一的真善相通的智慧之光,体现了认知和评价相结合的运思倾向。这一运思倾向自然会被那些把医、农等四大学科看作是仁智统一的表现的科学家所应用。而这一运思倾向有着与科学发展相适应的一面,因为,科学从总体上说,既要注意事物固有的联系,也要注意其性能和人的需要之间的联系,前者为理论科学所侧重,后者为技术科学所侧重。科学的这一总体要求,意味着科学的发展应当将认识和评价相统一,理论知识和实践技能相统一。中国传统的医、农等四大学科在某种程度上可以说是具备了这样的优点。如贾思勰在

论述谷子分类时说：“凡谷，成熟有早晚，苗杆有高下，收实有多少，质性有强弱，米味有美恶，粒实有息耗。”（《齐民要术·种谷》）这里的分类标准是全面的，既包括谷子的本质特征如成熟期的早晚，苗杆的高度，质性的强弱等，同时也包括了谷子和人的需要之间的联系，如产量的多少，米味的美恶，出米率的高低等，体现了认知和评价的统一。在谈到家畜的饲养管理时说：“服牛乘马，量其力能；寒温饮饲，适其天性；如不肥充繁息者，未之有也。”（《齐民要术·养牛马驴骡》）要求人们根据对家畜的天性和力能的理论知识（包括认识和评价）来畜养和利用它们，这里饲养管理的技艺和对家畜的理论认识是统一的。《齐民要术》只是一例，中国古代医、农等四大学科的许多重要著作都是如此的。

由上述可见，我们不能否认仁智统一具有贬黜科技的倾向，但也有着推动中国古代科技某些学科发展的作用。两者似乎是矛盾的，但确是事实。

二、“知天命”：传统历算学的工具化及其两重性

在中国传统科技中，最为官方重视的是天文学。早在殷周时期，就已设有专门观察、记录天象的官员。秦汉之后一直设有天文官署，隋朝建立了职官性研究天文制定历法的专门机构。唐承隋制，设太史局（后来又称“司天台”、“钦天监”、“浑天监”等），其体制日趋完善，大致分为天文观测、制定历法和测时三个方面。这一直延续到清朝。官方对子天文学的重视，和孔子为儒家奠定的“知天命”（《为政》）传统是紧紧联系在一起的。

如前所述，孔子的“知天命”有着因循殷周天命观的一面，即天是在冥冥之中祸恶福善、安排人世间一切的主宰者，它的意志谓之天命。然而这种带有相当大神秘性的天命又缠有理性原则，即要求

用理性(知)去认识和把握天命,从而顺从天的意志,圣人大人就是代表天的意志来办理政事,因而是有合法性和权威性。这样的“知天命”,经过汉代董仲舒的着意发挥而更为突出和明确。他说:“天者,万物之祖,万物非天不生。”(《春秋繁露·顺命》)因此,“王者不可以不知天。……天意难见也,其道难理,是故明阴阳入出实虚之处,所以观天之志。辨五行之本末顺逆,小大广狭,所以观天道也。”(《春秋繁露·天地阴阳》)王者“观天道”,因而其所作所为必定“顺天之志”,于是借助天的权威树起了皇帝的权威。“王道之三纲,可求于天。”(《春秋繁露·基义》)君权至上来自天意,新旧王朝的更迭,寄托着天命所归,皇帝的另一称呼是天子,“唯天子受命于天,天下受命于天子”(《春秋繁露·为人者天》)。董仲舒的这一套也为程朱理学所继承,只不过“天命”换成了“天理”。“父子君臣,天下之定理,无所逃于天地间。”(《二程遗书》卷五)君臣纲常的神圣性来自于它和“天理”的合一,“所谓天理,复是何物?仁义理智信岂不是天理?君臣父子兄弟夫妇朋友岂不是天理”(《朱子文集》卷五十九)。因而遵循君臣尊卑的伦理政治秩序是离不开“穷天理”即认识天理的。

从孔子的“知天命”到董仲舒的“观天道”,再到程朱理学的“穷天理”,正统儒学把皇权同“天”连在一起。这种观念在中国封建社会已积淀为传统,并转化为现实,皇帝的圣旨诏书的开头语,多是“奉天承运”,既然天道和政治伦理如此密切地捆绑在一起,因而认识(知)天道的学问就不能不成为政治的工具了。这对于古代天文学的发展带来了双重的影响。

首先,有了展开天文学研究的动力。既然现实社会的政治行为必须听从天意,那么认识天意就很有必要了。于是神秘的窥测天意的活动不仅包含了研究天文科学的理性,而且成了推动天文学的研究的动力。这反映在下列两个方面:

第一,从孔孟到程朱的正统理儒家,在“知天命”的过程中,或多或少地对天文学的研究有所贡献和推动。孔子编修的《春秋》载有我国最早的关于彗星的可靠记录:“鲁文公十八年秋七月,有星孛入于北斗。”这也是世界上最早的一次哈雷彗星记录。同时《春秋》书中记有春夏秋冬的四季概念。这说明孔子的“知天命”确有研究天文知识的科学成分。更能说明这一点的,是孔子的得意门生曾子对主张天圆地方的“盖天说”宇宙结构提出了批评:“单居离问于曾子曰:‘天圆而地方,诚有之乎?’曾子曰:‘天之所生者上首,地之所生者下首,上首谓之圆,下首谓之方。诚如天圆而地方,则是四角之不揜也。’”(《大戴礼记·曾子·天圆》)认为圆形的天穹和方形的大地是无法吻合的。这表明他对于古代的宇宙理论有过一定的研究。由此看来,孔子是很可能跟他讨论过这类问题的。孟子对于天文也是颇有研究的。他说:“天之高也,星辰之远也,苟求其故,千岁之日至,可坐而致也。”(《孟子·离娄下》)天空星辰虽然很高远,但只要懂得其间的道理,掌握他们运行的规律,即使是千年之后的冬至日,也是可以坐着推算出来的。这既反映了他对天文的自信,也体现了他在“知天命”的推动下探索天体运行规律(求其故)的科学态度。因而近代天文学家李善兰在翻译西方近代天文学著作时说:“古今谈天者莫善于子舆氏(即孟子)‘苟求其故’一语。”^①

董仲舒从“观天道”出发,认为依据天命而来的王朝替代表现为黑统、白统、赤统的“三统”循环,由于“三统”循环出自天命,因而每换一个朝代即每换一统,就必须改正朔颁历法,以此表示得天命之正统,取得绝对的政治权威。董仲舒的这种说法,对于天文研究的推动,不仅在于其中包含着宇宙天体和人类社会是个有机整体的合理因素,更重要的是把“观天道”和历法连在一起,促进了历法

^① 李善兰:《谈天·序》,江南制造局 1874 增订版

研究。这表现在董仲舒之后的西汉大儒刘歆，把“三统”说引进历法，制定了“三统”历。它固然有着为王莽篡位获得“天命”制造舆论的政治用意，但其在古代天文历法上有着不可低估的科学地位：“为后世历法树立了范例。”^①是我国古代独特的历法体系形成的标志之一。

宋代理学家的“穷天理”，对天文学的研究也有贡献。如朱熹对于以地球为中心的天地生成过程，曾这样说道：“天地初间，只是阴阳二气。这个气运行，磨来磨去，磨得急了，便拶许多渣滓，里面无出处，便结个地在中央。气之清者便为天，为日月，为星辰，只在外常周环运转。地便只在中央不动，不是在下。”（《朱子语类》卷四十九）这一推测克服了汉代天文学家张衡以来的浑天说所谓“地载水而浮”，“天表里有水”的欠缺，把浑天说的传统理论提高到新的水平。朱熹还有月光是日光的反照，潮汐与月亮有关等说法，都是当时比较先进的天文学观点。其他理学家如张载关于“天地自动”的假说，二程关于“宇宙无中”的猜测，邵雍关于“日望月则月食，月掩日则日食”的理释，都是合乎科学性的观点。^②

正统儒学是官方的意识形态，在其“知天命”的传统中蕴含的探求天体运行规律的精神和天文学知识，对于天文学在古代中国的展开和传播无疑有相当的作用。

第二，由于天文学受到历代官方的重视，如前所述，一直设有研究天文的官方机构。这就从以下三方面推动了天文学的研究。首先，是天文观测记录的完备。我国古代的天象记录，由于历代都有官方负责记录，因而年代连续，内容丰富。如太阳黑子的记录，彗星的记录，流星雨的记录，新星和超新星的记录，其年代之悠久和内

① 杜石然等：《中国科学技术史稿》上册，第174页，科学出版社1982年版。

② 转引自周瀚光：《传统思想与科学技术》，第105页，学林出版社1989年版。

容之丰富之完备,是举世无双的。

其次,天文仪器的精益求精。天文仪器是官方天文研究机构所必备的,在官方“知天命”的需求下,天文仪器得到不断改进。从周代的圭表测影和漏壶计时起,天文仪器在历代都有重大成就。春秋时期石申使用浑仪以测定天体方位。汉代有落下闳改进浑仪,耿寿昌铜铸浑象(相当于今天所谓的天球仪),贾逵在浑仪上安装了黄道环,张衡制造了水运浑象,演示浑天思想。他同时首创了世界上第一台地震仪——地动仪。唐代李淳风对前人的浑仪作出重大改进,梁令瓚又对李淳风的黄道浑仪再加以改进,制造黄道游仪。在宋元时期我国古代的天文仪器——漏壶、圭表、浑仪、浑象都发展到了高峰,同时,沈括和郭守敬创造性地设计和制造了著名的简仪,苏颂、韩公廉等人制成大型的水运仪象台,能用多种形式来反映及观测天体的运行。明末清初徐光启、李之藻、王锡阐等人主张吸取西方天文仪器的长处。

再次,历法日益精确。由于历法是由官方颁布的,为了准确知晓天意,官方就有了使历法日益精确的要求。于是汉代改进秦代的《颛顼历》,制定了《太初历》,以后又有刘歆的《三统历》,东汉末刘洪的《乾象历》。从魏晋南北朝祖冲之提出的《大明历》的颁布到唐代一行奉旨编撰《大衍行》,从元代郭守敬的《授时历》到明代徐光启的《崇祯历书》,这些重大的历法改革成果,都是在官方支持下完成的。

但是,天文学研究成为官方的政治工具也压抑了其自身的发展。这表现在下列两个方面:

第一,垄断性。汉武帝时,如上所述董仲舒已非常突出和明确地把“知天命”与君臣等级、王朝更替相联系,但这种观念在那时还未能牢固地化为人们的心理定势,因而当时民间研究天文者比较多。这表现在汉武帝在下令改历时,曾在民间征募天文学家 20 余

人,这些天文学家提出了18种改历方案。可见民间天文学人才济济。但是,随着天命和封建政权越来越不可分离地粘连在一起,统治者就越来越害怕有人利用天文现象来改朝换代。特别是他们中的一些人在自己凭借某些天象登上皇帝宝座之后,对此就更为禁忌。于是,天文学的研究就开始为官方所垄断。唐、宋、明、清都有明令禁止私人研习天文,违者将处以重刑。这就大大削弱了天文学研究人才的培养。在南宋想造浑仪,遍访找不到人,后来找到大科学家苏颂的儿子,又找来苏颂写的《新仪象法要》,但是他连看都看不懂。明末徐光启修历时,在民间物色不到天文学人才。他说:“按《大明会典》:凡天文地理等艺术之人,行天下访取考验收用……但私习天文,律有明禁,而监官不知律意,往往以此沮人,是以世多不习,或习之而不肯自言耳。”(《礼部为奉旨修改历法开判事宜乞裁疏》)天文学人才已是寥若星辰。天文学研究为官方垄断还表现在研究成果的采用与否,由皇帝一人说了算。隋朝时,天文学家刘焯撰成了有相当科学价值的皇极历,但由于隋文帝、隋炀帝听信宠臣的谗言,一直压制皇极历,刘焯终于抱恨而终。

第二,虚假性。由于“知天命”有深厚的政治内涵,天文学的真假就与政治是非捆绑在一起,因而天文学研究中不可避免地会以政治标准来代替学术上的是非标准,以致出现故意制作的虚假。这类事例在中国天文学史上不少,就连唐代大天文学家僧一行也不能幸免。一行制订一部卓越的历法——大衍历,但其天文数据仍有不精确之处。有两次,他预言公元724年、725年要发生日食,但都没有观测到,一行就称唐玄宗的德行感动了上帝,而不是大衍历有缺点。这种说法由于合乎皇帝受命于天的政治标准,因而就被认可了,把大衍历的缺点掩盖起来了。又如在清初关于西法新历和中法旧历谁更精确的争论中,身为钦天监监正即官方天文研究机构的最高官员的杨光先说:“宁可使中国无好历法,不可使中国有西洋

人。”(《不得已》卷下)历法的精确与否完全以夷夏之辩的政治问题为转移,这就会把明知是错的东西说成是正确的。

中国古代历算并称,正表现了孔子的“知天命”对传统科技的影响。这是因为一方面“知天命”需要精确地知晓天体运行规律和不断提高历法的精确度,而这离不开数学的计算,因而数学和天文历法紧密相连;另一方面,“知天命”不仅是要知晓天意,而且在于要根据天意来处理人间政务。各级官员在代表皇帝秉承天意处理政务时,常常离不开数学(如计算田亩面积,仓窖沟堤体积,交易,税收等)。可见,由于“知天命”的需要,历算两者密不可分,因此,数学也和天文学一起成了政治的工具,它一方面表现为隶属于天文历法来论证君权受命于天的合法性和权威性,另一方面表现为官员处理政务的工具。前者与前面分析的天文学情况相类似,因而就从略了,这里主要分析后者的情况。

我国最古老的数学著作《周髀算经》(成书年代不晚于公元前一世纪),就表现出数学是政治的工具的倾向,该书的“序”说:“故禹之所以治天下者,此数之所以生也。”其数学内容不仅和天文计算有关系。这一点为学术界所公认,而且可能和丈量土地这类政务有关。因为汉代以降关于丈量土地的传说,大多与禹有关:“(禹)陆行乘车,水行乘舟,泥行乘橇,山行乘楹。左准绳,右规矩,载四时,以开九州,通九道。”(《史记·夏本纪》)在《山海经·海外东经》、《淮南子·坠形》等书中有关于禹与丈量土地的记载。因此,作为中国古代数学体系形成之标志的《九章算术》,主要就以官员解决政务中的数学问题为主要内容,而且就是西汉末的大官僚张苍、耿寿昌删补而大体定型的。它共分方田(关于田亩面积的计算)、粟米(关于按比例交换各种谷物的问题)、衰分(关于依等级分配物资或按等级摊派税收的比例分配问题)、少广(关于由已知田亩面积或工程体积而反求一边之长)、均输(计算如何按比例摊派税收和民

工)、商功(有关各种工程计算)、盈不足(以“双设法”计算物资分配中的盈亏问题)、方程(以一次联立方程计算贸易中的价格之类的问题)、勾股(利用勾股定理测量计算“高、深、广、远”的问题)等九章,以问题集的方式编写,全书共计 246 个问题,充分反映当时数学发展是以解决官员处理计算田亩、征收粮食等实际问题为背景的。汇集汉唐一千多年间 10 部著名数学著作的《算经十书》^①除《周髀算经》早于《九章算术》之外,其他八部都是从不同方面充实了《九章算术》奠定的体系,进一步突出了数学作为官员处理政务的工具的实用倾向。如北周人甄鸾所著《五曹算经》堪称实用数学之典范。所谓“五曹”即田曹、兵曹、集曹、仓曹、金曹,是当时地方行政业务的分科,它采取应用手册的体例,给地方官员解决有关田亩的计算、军用物资的统计与调配、谷物储藏、集市贸易、金质变易等方面的问题带来了极大的方便,因而备受欢迎,广为流传。相反祖冲之所著《缀术》一书,尽管在唐初也被列为《算经十书》之一,尽管也以解决实用计算为主,由于在思想上有突破实用的倾向,注重数理的研讨,“学官莫能究其深奥,是故废而不理”(《隋书》卷十六),到宋时就已亡佚散失。

宋元时期是我国传统数学发展的高峰,其政治工具化也发展到了高峰,这不仅反映在这一时期数学研究的内容上,而且更加反映在这一时期著名数学家对此的自觉意识上,如秦九韶的《数书九章》分大衍、天时、田赋、测望、赋役、钱谷、营造、军旅、市易九大类,在内容上完全和前面所述的数学政治工具化的两方面表现相吻合。他之所以将其著作分为九大类,是出自于他对于数学作为政治

^① 《算经十书》所搜集的十部算书是:《周髀算经》、《九章算术》、《海岛算经》、《五曹算经》、《孙子算经》、《夏侯阳算经》、《张丘建算经》、《五经算术》、《辑古算经》、《缀术》。

工具的认识,数学“大则可以通神明、顺性命;小则可以经世务、类万物”。这“大”、“小”两方面的作用,包括推算天象、制定律历、测量河道、计算时间等(《数书九章·序》)。李冶说:“术数虽居六节之末,而施之人事则最为切务,故古之博雅君子马、郑之流,未有不研精于此者也。”(《益古演段·序》)他由此强调数学是处理具体事务的工具:“由技兼于事者言之,夷之礼,夔之乐,亦不免为一技;由技进乎道者言之,石之斤,扁之轮,非圣人所与乎?”(《测圆海镜·序》)即从技艺用于实际来说,圣人所做的礼和乐也可以看作一种技艺;从技艺提高到理论上来说,工匠使用的工具,也是圣人所称赞的。可见,突出的是数学犹如工匠的工具应用于“人事”。

传统数学的工具化,一方面使其具有和实际问题相结合的优点,并在训练计算能力上取得了很大的成绩,因而中国传统数学的优秀成果多数是和计算相联系的。但另一方面也使得古代数学不能摆脱作为历法、建筑、水利、运输、赋税、商业的附庸地位,没有成为一门高度理论化的独立学科。

总之,孔子奠定的“知天命”导致了传统历算学的政治工具化,给历算学的发展带来了双重的影响。

三、“温故而知新”:传统科技的 拟经化及其两重性

对于传统,如前所述,孔子的“温故而知新”(《为政》)要求认同传统而不是超越传统,但又要求在认同传统的基础上肯定自我创造,由此奠定了儒家在“古今之辨”上的基本思想格局,并以经学的形式出现。自汉代独尊儒术之后,产生了与封建专制主义相适应的经学方法。封建统治者把孔孟之道奉作神圣的教条,将儒家的一些著作视为经典,称为“经”书。在两千多年的历史中,形成了一个深

厚的经学传统。检视这一传统,我们可以明显地发现它的二重性:一方面它培植了独断论的思维方式和复古主义倾向,另一方面它包含着融继承和创新为一体的通古今之变的因素。

在中国古代,人们普遍认为远古是美好的,尧舜、三代是理想的社会。这种复古主义观念是和经学独断论的思维方式息息相关的。正统儒学把孔孟之道视为永恒真理,如班固在《白虎通义》中就把“经”训为“常”,即儒家经典是万世不变的“常道”,它们“考诸三王而不谬,建诸天地而不悖,质诸鬼神面无疑,万世以俟圣人面不惑”。(《中庸》)儒家真理都已被圣人记载在经典之中了,后来的人只要引经据典,对“子曰”、“诗曰”加以阐发遵行就是了。冯友兰在30年代所著的《中国哲学史》中把中国哲学的发展行程分为两个阶段:子学时代和经学时代。子学时代诸子蜂起,自由争鸣。经学时代则学风陡变,其特征是统治者运用行政手段定某一理论于一尊,自上而下地加以推行,于是理论成了教条,经典成了范式(借用库恩科学哲学的术语),学者们引经据典的阐述发挥,虽然也不乏创见,时有心得,但终究是在范式框架之内的作为,是以不对范式的基本预设加以质疑考问为前提的,因此总有孙悟空跳不出如来佛手掌的意味。

然而在经学内部始终存在着不同学派的争论。汉代经学有古文经学和今文经学之分,互相攻讦,争论不休。前者注重从名物训诂方面解读经书,认为:“训诂不明,经义不彰”;后者则擅长从微言大义方面发挥经书的思想。南北朝时期,经学有南学、北学之分,前者运用老庄思想阐发儒家经义,后者较多保留了汉代古文经学的传统。在唐代,经学有了进一步的发展,不仅注解经典的正文,而且对前人的旧注也进行了解释和阐发;而对前人的旧注作怎样的解释和阐发,则更是见仁见智,众说纷纭。儒家经学在宋明时期流派纷呈,其中最著名的是程朱和陆王两派。这两派之间在很多问题上

都展开了争论。明末清初在批判理学的过程中,兴起了继承汉代古文经学,注重训诂考据的朴学,而朴学内部又分为吴、皖两大派。清代中叶以后,为了纠正朴学埋头考据的偏史,今文经学重被提倡,注重“通经致用”。由于经学内部一直存在着争论,而争论总是不断地揭露出矛盾,引发出疑义,从不同的角度把问题向前推进一步。因此,在延续千百年的注经形式下包含着在继承前人传统的基础上予以创新的因素。正因为儒家经学方法中具备了这一因素,因而儒家思想才能不被其独断论所窒息,保持着某种推陈出新的活力。

孔子的“温故而知新”所引导的儒家经学方法对传统科学技术产生了不容忽视的影响。中国传统的科技著作有拟经化的倾向。不少传统科技著作模拟儒家称其重要著作作为“经”的做法,亦命之为“经”。如医药学的《黄帝内经》、《难经》、《本草经》,数学的《算经十书》,还有天文经、星经、茶经等等,不一而足。从传统科学技术有这样拟经化的倾向,可以得知儒家经学方法的两重性渗透于其中。

首先,传统科技著作的编撰体例,类似于儒学的经注。这种体例的优点是贯通古今之演变,把继承和创新综合在一起,既注意传统知识的积累,又体现了当时的最高研究水平。以《周髀算经》为例,历代注疏不断。最早为《周髀算经》作注者是三国东吴的赵爽。赵注中常出现“爽以暗蔽”、“爽或疑焉”、“爽未之前闻”、“此爽之新术”、“于是爽更为新术”等样式的词句,充分体现了注释作中的怀疑批判和推陈出新的精神。特别值得一提的是李淳风的注本,“对于甄鸾释《勾股圆方图注》之谬误,《周髀》本文求高术之粗疏,赵爽畧影新术之未当处,均能切实指出其纰谬所在,津逮后学,实非浅鲜”。^①除了纠错,还有创新,“‘日经一千二百五十里’节注,李淳风又谓普通重差术只宜用于平地。若地有高下,即不合用。因创邪下、

^① 钱宝琮:《钱宝琮科学史论文选集》,第135页,科学出版社1983年版。

邪上二术。首先知地上邪距及高下之差,亦可依理求所测之高远,为刘徽重差术所未及”。^① 清梅文鼎和严烺的注本更具时代特色,其新颖之处在于用西方算学来注《周髀算经》,反映了中西科学碰撞中求其会通融合的努力。

《神农本草经》是我国最早的本草书,成书于后汉时期,汇集了远古至汉代的药物知识,它将药分为上中下三品,上品为养命之药,中品为养性之药,下品为毒药。唐高宗显庆八年,右监府长史苏敬奏请重修本草,奏准,苏氏乃召集专家二百余人,以南朝陶弘景《神农本草经》注本为基础,历时两年,完成目录、序列、各论、药图、图经等共 54 卷,命名为《新修本草》。《新修本草》对陶注本大事增补,所作补注,皆附在陶氏注文之后,有异议之处,即将意见附说于后而保持原文的完整。如此,后人既能见后书风貌,又能掌握药学的历史传承演进之脉络,而《新修本草》也就成了传统药学史上承先启后的著作。明代《本草纲目》的作者李时珍极力清洗神农本草中的方士迷信成分,打破了它将药分为三品的分类体例,把 1892 种药物(其中作者新增者 347 种)分为 16 部,60 类,并对每一种药从释名、集解、正误、修治、气味、主治、发明、附方等项目加以说明。其中,“集解”是对历代本草关于此药物的“出产、形状、采取”等论述加以分析、排比;“正误”是对前人所说的作一番“辨其可疑,正其谬误”的工作;“发明”即“疏义也”,提出自己独到的评论和见解。因此,《本草纲目》成为药理学上总结性和创造性相统一的巨著。可见,从《神农本草经》到《本草纲目》,在注经的形式下,达到了继承和发展,积累和创新的统一。其次,正因为注经的形式表现出善于“通古今之变”的精神,我国古代的科学技术形成了自己一以贯之的历史传统。而任何一门科学,只要形成了历史传统,便一定有某

^① 钱宝琮:《钱宝琮科学史论文选集》,第 136 页,科学出版社 1983 年版。

种理论贯穿其中,因为如果没有理论,继承和发展便没有了根据,而传统也断难形成。正因为如此,我国古代的科技著作在拟经化的外衣下也形成了具有自己民族特色的理论体系。曾有人以中国数学的实用性为理由,来否定中国传统数学有其理论体系,对此吴文俊教授指出:“我国传统数学在从问题出发以解决问题为主旨的发展过程中建立了以构造性机械化为其特色的算法体系,这与西文数学以欧几里德《几何原本》为代表的所谓公理化演绎体系正好遥遥相对。”^① 中国数学以解决问题为目标,《九章算术》与刘徽的注为这一算法体系奠定了基础,以后各代数学家的注从不同方面进一步丰富和完善这一体系,从而形成了一个富有生命力和创造力的传统。中国医药学具有独特的理论体系,适与西医相辉映。中国古代医药学体系由《内经》奠定基础,汉末张仲景的《伤寒杂病论》进一步提出了辨证施治的原则,使之基本定型,其后历代对《内经》和《伤寒杂病论》的各种注释,表现了不同学派之间的争论,从而使之日臻丰实。

总之,无论是形式上(经注的形式)还是内容上(独特的体系),中国古代科学技术都具有鲜明的民族特色和突出的优点。

但是,科学技术的拟经化也有严重的缺陷,儒家经学中的复古主义和独断论的流弊对科学技术的发展起了消极的抑制作用。中国古代数学在算术和代数学方面有卓越的成就,但几何学却没有得到独立的发展,而是趋向于代数化,即偏重面积、体积和线段长短的计算,忽视了几何定理的逻辑论证。这一特点在《九章算术》及刘徽注中已经基本形成,而《九章算术》对我国“古代数学发展所产生的影响,正像古希腊欧几里德《几何原本》对西方数学所产生的

^① 吴文俊:《关于研究数学在中国的历史与现状——〈东方数学典籍《九章算术》及其刘徽注研究〉序言》,《自然辩证法通讯》1990年,第四期。

影响一样是非常深刻的”。^①后代的数学著作，原则上都遵循《九章算术》的方法，虽然在辗转注释过程中也不乏创见，但终究无法超越《九章算术》所定下的数学范式，由此几何学的不发达竟成了中国传统数学的“特点”。在医学领域，也有类似的情况。以《黄帝内经》、《难经》、《神农本草经》和《伤寒杂病论》为基础的中医学，有着辨证施治的优良传统，但是由于中医学缺乏坚实的解剖学基础，难免有玄虚的弊端。而自《黄帝内经》、《伤寒杂病论》等被定为经典后，它们便为后世医学立下了规矩。中国古代医书汗牛充栋，然多以经典为根本，“注不破经，疏不破注”，难有突破性的发展，而解剖学的不发达，遂成为传统医学的根本性缺陷。当然在中医史上也曾出现过凤毛麟角式的人物，致力于解剖学的研究，如清代的王任清，但其思想学说很快就湮没在保守的医学界一片正统的讨伐声中，这是王任清的悲剧，更是在注经传统笼罩下的中国古代医学的悲剧。

总之，孔子所奠定的某些儒家思想传统，从正面或负面构筑了中国古代科学的而貌。

第二节 谱写传统文艺美学的基调

在两千多年的文学艺术创作和欣赏的实践过程中，逐步形成了中华民族独特的美学传统，它既内化为中国人的审美心理结构，又外显在历代的绚丽多姿的各类文学艺术作品中。回顾我们民族丰富的文学艺术遗产，就会看到，孔子弹奏出了传统美学的理论基调。传统美学的主潮，是以“言志”说阐述艺术的本质，以“比德”说

^① 杜石然：《中国古代数学名著简介》、《中国古代科技成就》，第67页，中国青年出版社1978年版。

观照文艺形式和内容的关系,以“温柔敦厚”说作为文艺鉴赏的标准。在这些理论的源头处,矗立着孔子的身影。

一、“兴观群怨”：“言志”说的先导

从中西文化比较的角度来看,两者有不同的美学传统。西方美学较早地提出了模仿说,古希腊哲学家柏拉图、亚里士多德就主张文学艺术是对现实生活的描摹和再现,而在中国则较早地发展了言志说,孔子及其后的中国美学强调文学艺术是主体情志的抒发和表现。言志说首先是关于诗歌本质的一种理论。许慎《说文》云:“诗,志也,志发于言。从言,寺声。”一般认为,“诗言志”一说最早见于相传是孔子编选的《尚书》:“诗言志,歌永言,声依永,律和声,八音克谐,无相夺伦,神人以和。”(《尧典》)^①孔子具体地阐发了诗是人的情志的表现为的思想。子曰:“小子何莫学夫《诗》?《诗》可以兴,可以观,可以群,可以怨;迩之事父,远之事君;多识于鸟兽草木之名。”(《阳货》)这里全面论述了《诗》的作用和功能,也反映了孔子对诗的本质的理解,特别值得提出讨论的是其中的“兴、观、群、怨”之说。所谓“兴”,朱熹的注解为“感发志意”,意即学《诗》可以使人感发情志,而读者所以能被打动感染是因为其中体现了作者的强烈感情,正如皇侃《义疏》引江熙所云:“览古人之志,可以发其志意。”所谓“观”,郑玄注为“观风俗之盛衰”。有学者指出,“孔子认为诗可以‘观’并不是强调诗对于某一历史时代的社会生活的详尽描写,而是强调去‘观’诗中所表现出来的某一社会国家的人们的道德情感和心理状态。孔子认为社会风俗的盛衰和人们的情感心理状态密切相关,所以‘观风俗之盛衰’主要是‘观’人们的道德精神

^① 《尧典》篇是孔子以后的儒家加进《尚书》的。

状态究竟是怎样的。”^①此论所言极是，从中可以看出孔子的一个基本思想，即诗主要是通过捕捉人们的精神、情感、心理的状态来反映时代和社会而不是对社会现实的照相式的描摹。而诗人只有感同身受才能准确地把握一个时代人们的情感走势，因此“观”的第二层含义就是观作者的情感意志。所谓“群”，孔安国注为“群居相切磋”，朱熹注为“和而不流”，意思都很明确，即诗能激发人的社会情感，以增进群体和谐。至于“怨”本身就是一种具体的情感，《诗经》保留了不少“怨诗”，表达了民众对不良政治的不满情绪，所以孔安国注“怨”为“刺上政也”。总之，兴、观、群、怨从不同角度阐明了“诗言志”的基本思想。

孔子认为，不仅诗歌，音乐也表现了人的情志。《说苑·修文篇》载：“孔子曰：‘……钟鼓之声，怒而击之则武，忧而击之则悲，喜而击之则乐。其志变，其声亦变。’”即从钟鼓之声中可以看出演奏者的喜怒哀乐的情感变化。孔子擅长音乐，会弹琴、鼓瑟、击磬、歌唱，善于用音乐语言来表达内心的复杂情感。“子击磬于卫，有荷蕢而过孔氏之门者，曰：‘有心哉，击磬乎！’既而曰：‘鄙哉，硁硁乎！莫己知也，斯已而已矣。深则厉，浅则揭。’于曰：‘果哉！末之难矣。’”（《宪问》）在卫国实现政治理想的希望破灭，孔子击磬以渲泄心中的烦闷抑郁之情，荷蕢而过的汉子显然是知音人。他听出了孔子的心声，就以过河水深脱衣而过，水浅提蕢而过的道理相劝勉，然孔子虽屡遭磨难，却矢志不移，执著于自己的理想。《论语·阳货》还记载了这样一则故事：“孺悲欲见孔子，孔子辞以疾。将命者出户，取瑟而歌，使之闻之。”孺悲想会晤孔子，孔子甚为不屑，就推脱有病，且鼓瑟而歌，以表达自己的鄙夷厌弃之情。

^① 李泽厚、刘纲纪主编《中国美学史》第一卷，第126页，中国社会科学出版社，1984年7月版。

孔子以后，孟子又提出了“以意逆志”和“知人论世”的文学批评方法。他说：“故说诗者，不以文害辞，不以辞害志。以意逆志，是为得之。”（《孟子·万章上》）还说：“颂其诗，读其书，不知其人可乎？是以论其世也，是尚友也。”（《孟子·万章下》）孟子论诗的这两条原则实质是对孔子的“观”的思想的发挥，即要求把对一定时代社会的人们的心理情感状态的考察和对诗人主体情志的把握统一起来。庄子说：“《诗》以道志，《书》以道事，《礼》以道行，《乐》以道和，《易》以道阴阳，《春秋》以道名分。”这是庄子对孔子所整理的“大经”的各自本质特征的理解，其中，《诗》表达了人的内心情志，《乐》则有助于感发人的社会情感，以形成一种和谐的人际关系。显然这是对孔子的“群”的思想的引申。对于音乐所具有的这种功能，荀子的认识无疑是更为具体的。“乐在宗庙之中，君臣上下同听之，则莫不和敬；闺门之内，父子兄弟同听之，则莫不和亲；乡里族长之中，长少同听之，则莫不和顺。”（《荀子·乐论》）在《乐论》中，荀子从音乐言及其他，把各种艺术形式在言志说的基础上统一了起来：“夫乐者，乐也，人情之所必不免也，故人不能无乐。乐则必发于声音，形于动静。”人情不能无乐，乐必发于声音，形于动静，于是产生音乐、诗歌、舞蹈等。与荀子不同，汉代《毛诗序》从诗扩及其他艺术形式，对言志说作了经典性的表述：“诗者志之所之也，在心为志，发言为诗。情动于中而形于言，言之不足故嗟叹之，嗟叹之不足故永歌之，永歌之不足，不知手之舞之、足之蹈之也。”音乐、诗歌、舞蹈都是主体情志的发挥。司马迁开辟了言志说发展的一个新方向（详见下文），他说：“《诗》三百篇，大抵贤圣发愤之所为作也。此人皆意有所郁结，不得其道也，故述往事，思来者。”（《史记·太史公自序》）心中忧愤，郁结不通，便发为诗歌。这可视为孔子的“怨”的学说的发展，因为“怨”基本上就出于一种不平之气。魏晋时期，嵇康作《声无哀乐论》，排斥音乐中的名教成分，注重音乐的“自然之

和”，但还是坚持“言志说”，认为诗歌、音乐、舞蹈都抒发了人的情志，他说：“歌以叙志，舞以宣情，然后文之以采章，照之以风雅，播之以八音，感之以太和。”陆机也说：“诗缘情以绮靡。”（《文赋》）唐韩愈发展司马迁的思想，认为“和平之音淡薄，而愁思之声要妙，欢愉之辞难工，而穷苦之言易好”。（《韩昌黎文集校注》，卷四，《荆潭唱和诗序》）提出“不平则鸣”的观点，即心中的不平假其善鸣者，宣泄于外，就成各种艺术，如假金、石、丝、竹、匏、土、草、木等物鸣，便是音乐，若假文辞，便是《诗》、庄子的文章、屈原的辞、李杜等人的诗等等（同上，《送孟东野序》）。宋张戒说：“言志乃诗人之本意，咏物特诗人之余事。”（《岁寒堂诗话》）在表现和再现之间的取舍是十分明确的。朱熹说：“志者诗之本。”（《晦庵先生朱文公文集》，卷三十七，《答陈体仁》）严羽说：“诗者，吟咏性情也。”（《沧浪诗话》）明清之际的黄宗羲也认为“诗以道性情。”（《南雷文案》，卷一，《景州诗集序》）。他继承了司马迁和韩愈的思想，认为至文生于至情。这种至情是“天地之元气”，经过激烈的矛盾冲突，发为风雷之文，“逮夫厄运危时，天地闭塞，元气鼓荡而出，拥勇激讦，而后至文生焉。”（《南雷文约》卷四，《谢皋羽年谱游录注叙》）清袁枚论诗亦从性情着眼，“且夫诗者，由情生者也。有必不可解之情，而后有必不可朽之诗。”（《小苍山房文集》卷三十，《答蕺园云诗序》）

由上可见，“言志”说的形成是以孔子的“兴观群怨”为先导的，而“言志”说是中国人观照艺术本质的基本理论模式。与此相联系，中国美学很早就对艺术意境的问题作出了较为深入的理论探讨，正如西方美学在模仿说的基础上发展出一套关于典型性格的理论一样。从理论上讲，“在艺术作品中，一定的艺术理想体现了灌注着感情的生动的形象，构成了艺术形象。如果这种艺术形象侧重于抒

情,就叫做意境,如侧重于人物造型,那就是描写了典型性格”。^①艺术是通过造型因素和表情因素的结合来表现审美理想的,这两种因素不可分割,但可以有所侧重。言志说认为艺术本质上是主体情志的抒发,显然注重的是表情因素,所以,自然就会追求艺术意境的体味。模仿说主张艺术是对现实的再现,注重的显然是造型因素,因此,典型性格的刻画就成为艺术创作的中心目标。总之,言志说及与之相关的意境理论是具有民族特色的美学理论,它对中国人的艺术实践产生了深远的影响,试以诗歌和绘画为例说明之。

言志说和意境理论本质上是关于抒情艺术的理论,在这样的美学传统的支持下,在中国古代,抒情艺术得到了充分的发育,特别值得一提的是诗歌创作。诗歌是语言艺术的一种类型,大致可分为抒情诗与叙事诗。中国有“诗国”之称,没有一个民族像中国人那样写了那么多的诗。从《诗经》到楚辞,从汉赋到《古诗十九首》,再到唐诗宋词,这些中国乃至世界文学宝库中的瑰宝,基本上走的是抒情言志、体味意境的路子,属于抒情诗的范畴。相对来说,像古希腊的《伊里昂纪》、《奥德修纪》那样的以叙事见长的宏观史诗在中国古代就相当少见。诗歌创作中的这种长短得失,和言志说与意境理论的美学传统显然有一种共生关系。

如果说抒情诗是注重的抒情因素,那么绘画作为一种造型艺术应当注重的是造型因素。但是,由于言志说和意境理论的影响,在文人雅士中间,受到普遍推崇的是反映画家情感心志的写意画,而那种追求形似逼真,注重细部描摹的工笔画则被视为雕虫小技,难登大雅之堂,无论是画人物还是画山水,都有同样的情形。中国画创作中的这一取舍好恶,其优点是画家能直抒胸臆,真情流露,从中我们可以直接地感受到画家心灵的轨迹和内在生命的走向;

^① 冯契:《中国古代哲学的逻辑发展》上册,第53页,上海人民出版社1983年版。

其不足之处在于过于忽视了形似,工笔受到贬斥,而写意画的形象大抵粗疏简略,不能像西洋画那样充分利用解剖学、透视学、光学等科学成就,所以中国画在准确地再现人物形象上的功夫显然不及西洋画。可以说,在中国传统的诗与画里有着孔子“兴观群怨”的吟唱和笔触。

二、“智者乐水,仁者乐山”：“比德”说的开启

按照言志说,艺术本质上是创作主体内在情志的表现抒发,任何艺术作品都有内容和形式两个方面,亦即孔子所说的“文”和“质”两个方面,那么,孔子是如何看待这二者的关系的呢?

“子曰:‘质胜文则野,文胜质则史。文质彬彬,然后君子。’”(《雍也》)如前所述,这段话表达了孔子关于如何造就君子的观点,但其中也有着美学意义,从中可以引申出孔子关于艺术的形式(文)和内容(质)的基本思想。“文质彬彬”的原则意味着孔子要求艺术品应当是形式和内容的和谐统一。

在“文质彬彬”的原则下,孔子有见于艺术形式的重要性。“棘子成曰:‘君子质而已矣,何以文为?’子贡曰:‘惜乎,夫子之论君子也!驷不及舌。文犹质也,质犹文也。’虎豹之鞞犹犬羊之鞞。”(《颜渊》)子贡在阐述孔子的文质兼备的前提下,批评了棘子成忽视“文”(形式)的错误,他以虎豹之皮和犬羊之皮的差别就在于毛色为例强调了“文”(形式)的重要性。据《左传·哀公二十五年》记载,孔子说:“志有之,‘言以足志,文以足言’。不言谁知其志,言之无文,行而不远。”“言以足志”是“言志说”的一种表述;“文以足言”,“言之无文,行而不远”,则从正反两方面强调了文采修辞的重要性。“为命:裨湛草创之,世叔讨论之,行人子羽修饰之,东里子产润色之。”(《宪问》)这是一条命令的写作过程,从草拟到讨论到修饰,

最后是润色。最后两道工序纯粹是为了文辞的优美。一般政令写作都有此要求,何况文学艺术?不仅语言艺术,对于音乐形式,孔子也有很高的鉴赏力。“子语鲁太师乐,曰:‘乐其可知也。始作,翕如也;从之,纯如之,皦如也,绎如也;以成。’”(《八佾》)孔子给鲁太师讲的是乐章的结构,开始时,众音齐奏,十分热烈;展开以后,和谐而纯粹;达到了高潮,明亮而清澈;到了结尾,余音袅袅,绵绵不绝,整个乐章就是由这四个部分构成的。这里没有涉及音乐的内容,完全是在形式结构的层次上讨论音乐。显然,孔子对文(形式)的重视,比起宋儒绝对地鄙弃词章之学,认为“学诗妨事”、“作文害道”、“为文亦玩物”的偏狭态度来(《二程全书》,《遗书》卷十八,伊川语四),要更切近文学艺术的创作规律。

虽然如此,在质和文的关系上,孔子还是更多地把倚重置于质之上。“孔子卦得《贲》,喟然仰而叹息,意不平。子张进,举手而问曰:‘师闻贲者吉卦而叹之乎?’孔子曰:‘贲非正色也,是以叹之。吾思夫质素,白当正白,黑当正黑。夫质文何也?吾亦闻之,舟漆不文,白玉不雕,宝珠不饰何也?质有余者,不受饰也。’”(《说苑·反质篇》)素质好的东西,不用雕琢文饰,也依然美丽。“子夏问曰:‘巧笑倩兮,美目盼兮,素以为绚兮,何谓也?’子曰:‘绘事后素。’曰:‘礼后乎?’子曰:‘起予者商也!始可与言《诗》已矣。’”(《八佾》)天生丽质的女子,用白粉装饰就更加漂亮,绘画或刺绣之中,用白粉或白丝勾勒就绚烂美丽,人有了仁的内在品德,再加以礼的文饰,就更文雅高尚。仁是实质,音乐的演奏是形式,仁是乐的必要条件:“人而不仁,如乐何?”(《八佾》)没有了仁,再花妙动听的言辞,也为孔子不耻。“巧言令色,鲜矣仁。”(《学而》)“巧言、令色、足恭,左丘明耻之,丘亦耻之。”(《公冶长》)孔子对文艺的思想内容的重视在后世获得了积极的回响,杨雄、王充、刘勰、钟嵘、白居易等人以之为反对文学中的形式主义倾向的思想资源,对中国文学中的现实主

义传统的发展起了促进作用。在孔子那里,这内容主要以伦理道德(仁)为核心,这在他的“文质彬彬,然后君子”的思想中已有端倪:文(形式)质(内容)的统一,以造就君子(仁德的人格化身)为目的和归宿,因而作为内容(质)的仁德自然比之形式(文)更为重要,这就隐伏了理论上的片面性。这种片面性在他讨论美的形式和善的内容时,就有所显露了。

文和质的关系,事实上就是美的形式和善的内容之间的关系。对于美和善,孔子提出了“尽善尽美”的要求。“子在齐闻《韶》,三月不知肉味,曰:‘不图为乐之至于斯也。’”(《述而》)孔子之所以如此沉醉是因为《韶》体现了他的最高的审美理想:“尽善尽美。”“子谓《韶》尽美矣,又尽善也。”(《八佾》)朱熹《论语集注》说:“美者,声音之盛;善者,美之实也。”就是说《韶》乐是声音之盛的形式美和仁德之实质内容的高度统一。

在尽善尽美的要求下,孔子对感性形式的美颇为留意。如“恶衣服而致美乎黻冕”(《泰伯》)的美是指祭祀时的衣冠的华美;“美目盼兮”的美是指眼睛黑白分明的美;“不有祝鮀之佞,而有宋朝之美”(《雍也》)的美是指形象的俊美;“有美玉于斯”(《子罕》)的美是指玉的美;“不见宗庙之美”(《子张》)的美是指宗庙建筑的美等等。

但是,比较而言,在美善之间,孔子还是更重视善。一方面,在许多场合下,孔子所谓美实质上就是善。如“里仁为美”(《里仁》),“先王之道斯为美”(《学而》),“周公之才美”(《泰伯》),“子张曰:‘何谓五美?’子曰:‘君子惠而不费,劳而不怨,欲而不贪,泰而不骄,威而不猛’”(《尧曰》)等,所涉及的都是人的德性、品质、才能的美。另一方面,善之于美,在价值上优先。这典型地体现在孔子对《韶》乐和《武》乐的评价上。“子谓《韶》尽美矣,又尽善也。谓《武》尽美矣,未尽善也。”(《八佾》)《韶》和《武》的音乐的形式上都达到了“尽美”的程度,但是《韶》成为孔子审美的极致而《武》却无此殊

荣,是何道理?孔安国注说:“《韶》,舞乐名也,谓以圣德受祥,故尽善也。《武》,武王乐也,以征伐取天下,故曰,未尽善也。”郑玄注说:“尽善,谓太平也。未尽善,谓未致太平也。”说法不同,但精神是一致的,二者都认为舜的德性要比武王高出一筹,因此《武》比《韶》要差一个档次。孔子还说:“有德者必有言,有言者不必有德。”(《宪问》)显然,在德性和言辞之间,更可贵的无疑是前者。

总而言之,在文质、美善的关系问题上,虽然孔子原则上主张二者的和谐统一,要求“文质彬彬”和“尽善尽美”,有见于感性的形式美的独立性,但相比之下,孔子更加重视和强调的是美的伦理道德的内涵。这一点突出地表现在他对自然美的看法上,开启了“比德”说。

“比德”说的审美倾向在孔子整理过的《诗经》中已经出现,如《诗·卫风·淇奥》云:“瞻彼淇奥,绿竹如簟,有匪(斐)君子,如金如锡,如圭如璋。”这里以圭璋比君子美好的本质,以金锡比君子高贵的修养。孔子说:“智者乐水,仁者乐山。智者动,仁者静;智者乐,仁者寿。”(《雍也》)智者和仁者各有不同的精神品格,即动、乐和静、寿,智者所以乐水,仁者所以乐山,是因为他们从山、水之中直观到了各自的德性形象,从而产生审美的愉悦感。除了山水外,孔子还用玉来比君子之德。“子贡问于孔子曰:‘君子之所以贵玉而贱珉者,何也?为夫玉之少而珉之多邪?’孔子曰:‘恶,赐,是何言也!夫君子岂多而贱之,少而贵之哉!夫玉者,君子化德焉。温润而泽,仁也。栗而理,知也。坚刚而不屈,义也。廉而不刿,行也。折而不挠,勇也。瑕适并见,情也。扣之,其声清扬而远闻,其上辍然,辞也。故虽有珉之雕雕,不若玉之章章,《诗》曰:‘言念君子,温其如玉。此之谓也。’”(《荀子·法行》)孔子赞美松柏也是因为它象征着坚毅、不屈的精神品质,是对那种执著理想久经考验的君子的讴歌:“岁寒,然后知松柏之后凋也。”(《子罕》)

孔子以后，“比德”说逐渐发展，对中国古代的文学艺术创作有深刻的影响。屈原的《离骚》正是：“善鸟香草，以譬忠贞；恶禽臭物，以比谗佞；灵修美人，以比于君；宓妃佚女，以譬贤臣；虬龙鸾凤，以托君子；飘风云霓，以为小人。”（王逸《离骚章句序》）特别是他的《桔颂》更是比德手法的典型运用：

后皇嘉树，桔徕服兮。受命不迁，生南国兮。深固难徙，更壹志兮。绿叶素荣，纷其可喜兮。曾枝剌棘，圉果抟兮。青黄杂糅，文章烂兮。精色内白，类任道兮。纷缦宜修，姱而不丑兮。

嗟尔纳志，有以异兮。独立不迁，岂不可喜兮？深固难徙，廓其无求兮。苏世独立，横而不流兮。闭心自慎，不终失过兮。秉德无私，参天地兮。愿岁并谢，与长友兮。淑离不淫，梗其有理兮。年岁虽少，可师长兮。行比伯夷，置以为象兮。

用桔来象征自己清贞无私、特立独行的操守。晋陶渊明以松菊来表现自己坚贞无畏、挺立不畏的性格。

和泽周之春，清凉素秋节。
露凝无游氛，天高肃景澈。
陵岑耸逸峰，遥瞻皆奇绝。
芳菊开林耀，青松冠岩列。
怀此贞秀姿，卓为霖下杰。
衔觞念幽人，千载抚尔诀。
检素不获展，厌厌竟良月。

《和郭主簿》

唐白居易《酬元九对新栽竹有怀见寄》诗云：

昔我十年前，与君始相识；
曾将秋竹竿，比君孤且直。
中心一以合，外事纷无极；
共保秋竹心，风霜侵不得。

始嫌梧桐树，秋至先改色；
 不爱杨柳枝，春来软无力。
 怜君别我后，见竹长相忆；
 常欲在眼前，故栽庭户侧。
 分首今何处？君南我在北。
 吟我赠君诗，对之心惻惻。

在对梧桐、杨柳和秋竹的抑扬取舍之间，烘托出友人元稹孤直耿介的品格，也反映了作者执守理想、不畏艰难的志趣。宋明理学的奠基者周敦颐的脍炙人口的散文《爱莲说》也是运用比德手法的名篇：

水陆草木之花，可爱者甚蕃。晋陶渊明独爱菊。自李唐以来，世人盛爱牡丹。予独爱莲之出淤泥而不染，濯清涟而不妖，中通外直，不蔓不枝。香远益清，亭亭净植，可远观而不可亵玩焉。予谓：“菊，花之隐逸者也；牡丹，花之富贵者也；莲，花之君子也。”噫！菊之爱，陶后鲜有闻。莲之爱，同予者何人？牡丹之爱，宜乎众矣。

在莲花之上寄托了作者清通正直、纯洁不染的人格理想。清代画家石涛总结中国山水画的创作经验时，直承孔子的“智者乐水，仁者乐山”的精神，把山水之美视为人的某些精神品质的象征，“山之得体也以位，山之荐灵也以神，山之变幻也以化，山之蒙善也以仁，山之纵横也以动，山之潜伏也以静，山之拱揖也以礼，山之纡徐也以和，山之环聚也以谨，山之虚灵也以智，山之纯秀也以文，山之蹲跳也以武，山之峻厉也以险，山之逼汉也以高，山之浑厚也以洪，山之浅近也以小。……夫水：汪洋广怪也以德，卑下循礼也以义，潮汐不息也以道，决行激跃也以勇，濛洞平一也以法，盈远通达也以察，沁泓鲜结也以善，折旋朝东也以志。”（《石涛画语录》，《资任章第十八》）

孔子开启的“比德”说对中国传统文学艺术的影响是深重的。从理论上说,作为人的审美对象的自然,不是本然的自然,而是人化的自然,在人化的自然中,人形象地直观到自己的本质力量,从而产生美感。善的德行也是人的本质力量的一个重要内容,“比德”说把自然的美和人的道德情操相联系,显然是比较深刻地触及到自然美的本质。但是人的本质力量是个全面的概念,除了伦理德性之外,还有科学理性、形式美感甚至种种无意识的力量等丰富的内容,这样,仅仅“比德”说就显得有片面性了。中国传统的诗画有相当多是以自然界的事物作为咏诵和描绘的对象,因而“比德”说作为自然美理论的上述两重性,必然渗透在这些诗画的创作和对子这些诗画的审美心理中;注重发掘自然物中的道德内涵。

孔子的“比德”说,是从讨论美的形式和善的内容中得出的,因而受“比德”说的影响,中国传统的文学艺术呈现出形式之美服从内容之善的倾向。这一倾向有着两重性,一方面它表明中国传统的文学艺术贯注着道德理想,重视文学艺术的道德教育功能;另一方面它容易导致以内容之善排斥取代形式之美的极端性,后来宋明理学家的“文以载道”(周敦颐:《通书·文辞》)就是这种极端性的表现,这就使艺术作品成了干巴巴的道德说教,缺乏修饰的语录成了流行的文体。

三、“乐而不淫,哀而不伤”: “温柔敦厚”说的萌生

“言志”说把艺术的本质理解为主体情志的表现,但在如何表现的问题上,可以有不同的见解。对此,孔子提出了一个标准,那就是“乐而不淫,哀而不伤”(《八佾》),这一标准是他的“中庸”观在审美领域的运用。

孔子说：“中庸之为德也，甚至矣乎！”（《雍也》）按朱熹的解释，“中者，不偏不倚，无过无不及之名。庸者，平常也。”（《四书章句集注》）孔子将居中不偏视为最高的德性，且在平常的立身行事中体现了它：“子温而厉，威而不猛，恭而安。”（《述而》）中庸是孔子的人际交往准则：“君子周而不比，小人比而不周。”（《为政》）“君子和而不同，小人同而不和。”（《子路》）也是他用来品评人物的标准。《论语·先进》篇有这样的记载，“子贡问：‘师与商也孰贤？’子曰：‘师也过，商也不及。’曰：‘然则师愈与？’子曰：‘过犹不及。’”过犹不及，子张和子夏都不合中庸之道。对于为政者，孔子也提出了中庸的要求，他希望后世的君王都能像尧、舜、禹那样“允执其中”（《尧曰》），具备“惠而不费，劳而不怨，欲而不贪，泰而不骄，威而不猛”（同上）这五种体现了中庸精神的美德。先代的君王所以有以美政，因为他们合理地发挥了礼的作用。“礼之用，和为贵，先王之道，斯为美。小大由之，知和而和，不以礼节之，亦不可行也。”（《学而》）正是由于礼的运用，才实现了可贵的和谐中正的秩序。可见，中庸虽为至德，但也决非可望而不可即，它具有现实的可操作性，那就是要尽力使自己的思想行为符合礼的规范：“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。”（《颜渊》）

在审美领域之中，中庸的原则得到了进一步的推广和运用，成为孔子批评和鉴赏艺术的基本尺度。“《关雎》乐而不淫，哀而不伤”，朱熹注曰：“淫者，乐之过而失其正也。伤者，哀之过而害于和也。”（《四书集注》）哀乐乃人之常情，但孔子反对无节制地表达这种感情，他说“丧致乎哀而止”（《子张》）而不能到“伤”的地步，“说（悦）之不以道，不说（悦）也。”（《子路》）不合道（礼）之规范的快乐，君子不取。《关雎》对哀乐之情的表达无过无不及，合乎中道，堪称典范。就《诗经》总体而言，孔子说：“《诗》之百，一言以蔽之，曰：思无邪。”（《为政》）“思无邪”一语出自《鲁颂·驹》一诗，思系虚词，吟

喝声，邪即斜，所以其本意是“哦唷！不要乱跑！”是牧马人赶马时的吆喝声。孔子重新诠释了这句话，并用来对《诗经》下一总结性的判断，认为《诗》的目的是使人的思想情感归于中正无邪。正是从这样的结论中引申出了“温柔敦厚”的诗教之说。“孔子曰：‘人其国其教可知也：其为人也，温柔敦厚，《诗》教也。……故《诗》失之愚，……其为人也：温柔敦厚而不愚，则深于《诗》者也。’”（《礼记·经解》）在乐而不淫、哀而不伤、中正无邪的《诗》的熏陶之下，人们被塑造成一个个温柔敦厚的谦谦君子。不仅诗歌，对于音乐，孔子也以中庸为标准来加以褒贬抑扬。“乐节礼乐……益矣……乐宴乐，损矣。”（《季氏》）符合礼的规范的音乐，是有益的，不合礼的宴乐则是有害的。符合礼的音乐就是正乐，如《雅》《颂》便是，“吾自卫反鲁，然后乐正，《雅》《颂》各得其所。”（《子罕》）而像郑声、北鄙之声等就属于“不合礼的音乐”。“恶紫之夺朱也，恶郑声之乱雅乐也，恶利口之覆邦家者。”（《阳货》）“乐则韶舞。放郑声，远佞人，郑声淫，佞人殆。”（《卫灵公》）韶即《韶》乐，舞即《武》乐，它们当然都是雅乐（正乐），但郑声则像红过度而发紫一样，好滥淫志，失情之正，不合礼节，所以孔子的态度是深恶痛绝，极力排拒。《论语·先进》云：“子曰：‘由之瑟奚为于丘之门？’门人不敬子路。子曰：‘由也升堂矣，未入于室也。’”孔子之所以不许子路人门弹瑟，是因为“子路鼓瑟，有北鄙之声”。“其音湫厉而微末，以象杀伐之气，和节中正之感不加乎心，温俨恭庄之动不存乎体。”（《说苑·修文》）不合孔子温和居中的标准，因而被拒之门外。

孔子之后，以中庸为宗旨，以“哀而不伤，乐而不淫”的《关雎》为典型，以温柔敦厚为鉴赏标准的思想得到了进一步的发展，成为儒家特别是正统儒家鉴赏、批评文学艺术的指导性原则。荀子继承孔子思想，认为理想的艺术是体现了中庸之道的艺术，“诗者，中声之所止也。”（《荀子·劝学》）杨倞注曰：“诗谓乐章，至乎中而止，不

使流淫也。”意即诗的感情表达合乎中道，而无流淫之蔽。不仅如此，荀子不明确地用礼仪来诠释中庸，“先王之道，仁之隆也，比中而行之。曷谓中？曰：礼义是也。”（《荀子·儒效》）礼义体现为圣人之道，因此，感情之发抒要臻于中和之境，必须要“以道制欲”，亦即要有礼义的节制。在董仲舒那里，中和已被上升为形而上学的天地之道，“中者，天下终始也，而和者，天地之所生成。夫德莫大于和，而道莫正于中。中者，天地之美达理也，圣人之所保守也。”（《春秋繁露·循天之道》）在天人感应的思想模式中，天之道即人之道。“衣服容貌者，所以悦目也。……故君子衣服中而容貌恭，则目悦矣。”（《春秋繁露·为人者天》）“志和而音雅，则君子予之知乐。”（《春秋繁露·玉环》）“高台多阳，广室多阴，远天地之和也，故人弗为，适中而已矣。”（《春秋繁露·循天之道》）衣服、音乐、建筑的美都在于体现了中和的天地之道。《毛诗序》论诗的功能说：“故正得失，动天地，感鬼神，莫近于诗。先王以是经夫妇，成孝敬，厚人伦，美教化，移风俗。”诗的表述功能由“美刺”得以实现，“美”即歌颂，“刺”即讽刺。上文论及孔子的“兴观群怨”一说时曾指出，“怨”是指一种不满的情绪，孔安国训之为“刺上政也”，关于“怨”，孔子并没有明文加以限制。《毛诗序》则明确地作出了限制，“上以风化下，下以风刺上，主文而谏，言之者无罪，闻之者足以戒，故曰风。至于王道衰，礼义废，政教失，国异政，家殊俗，而变风、变雅作矣。国史明乎得失之迹，伤人伦之废，哀刑政之苛，吟咏情性，以风其上，达于事变而怀其旧俗者也。故变风发乎情，止乎礼仪。发乎情，民之性也；止乎礼义，先王之泽也。”（《毛诗正义》）就是说，对在上为政者的讽谏，要做到“发乎情，止乎礼义”，“伤人伦之废，哀刑政之苛，吟咏情性”，当合乎礼仪法度，并且要做到“主文而谏”，用深切委婉的文辞来表达，咏歌依违，而不要直谏。宋明理学先驱之一邵雍在其《伊川击壤集序》中说：“近世诗人，穷戚则职于怨怒，荣达则专

于淫泆。身之休戚，发于喜怒，时之否泰，出于爱恶，殊不以天下大义而为言者，故其诗大率溺于情好也。”不能以天下大义来规范自己的喜怒哀乐，近世诗人溺于情好无以自拔，相反，邵雍认为他自己的诗作则已达到了孔子所说的“乐而不淫，哀而不伤”的标准，“因闲观时，因静照物，因时起志，因物寓言，因志发咏，因言成诗，因咏成声，因诗成音。是故哀而未尝伤，乐而未尝淫，虽曰吟咏情性，曾何累于性情哉！”黄庭坚论诗云：“诗者，人之情性也，非强谏争于廷，怨忿诟于道，怒邻骂坐之为也。其人忠信笃敬，抱道而居，与时乖逢，遇物悲喜，同床而不察，并世而不闻，情之所不能堪，因发于呻吟调笑之声。胸次释然，而闻者亦有所劝勉。比律吕而可歌，列干羽而可舞，是诗之美也。其发为讪谤侵陵，引颈以承戈，披襟而受矢，以快一朝之忿者，人皆以为诗祸，是失诗之旨，非诗之过。”（《豫章黄先生文集》）卷二十六《书王知载胸山杂咏后》）这里，从诗的本质论及诗的二种形态及其各自的后果，可视为正统儒家诗论的完整表述。诗言志，是诗人内心情志的抒发，但若怨忿怒骂，讪谤侵陵，则失诗之旨，其结果不过快一朝之忿者，却有引颈承戈，披襟受矢的危险。黄庭坚欣赏的是忠信笃敬、与物悲喜、温柔居中的表达，认为只有这样的诗作才能收闻者有所劝勉的功效。清代沈德潜说：“作诗之先审宗旨，继论体裁，继论音节，继论神韵，而一归于中正和平。”（《重订〈唐诗别裁〉集序》）又说：“温柔敦厚，斯为极则。”（《说诗碎语》）还是在重申温柔敦厚、中正平和的儒家诗说。

可见，在中国古代文艺美学的发展过程中，确实存在着一个从孔子那里萌生而又持续发展的温柔敦厚、中正平和、以礼节情的传统，而且由于儒家在意识形态中的主导地位，这一传统便被视为正统，从而对古代的艺术美学产生了深刻的影响。温柔敦厚的传统强调“乐而不淫，哀而不伤”的艺术标准，主张艺术所表现的情感应该是一种有节制的、社会性的情感，反对情感的无节制的自然流露。

“这个基本思想使得中国艺术对情感的表现绝大多数情况下都保持着一种理性的人道的控制性质,极少堕入卑下粗野的情欲发泄或神秘、狂热的情绪冲动。”^①中国古代文艺有一种重视含蓄蕴藉,鄙弃直白浅露的倾向,而这种倾向又与温柔敦厚传统对“主文而谲谏”的强调不无关系。

但是,显而易见的是,温柔敦厚的传统是言志说的一种片面化发展的结果。从理论上说,言志说所讲的志是指情志,包括感情和志向两个方面,因此言志也就相应地有两个方面,即吟咏性情和抒写怀抱。吟咏性情着重描写爱情和其他各种感情,抒写怀抱就离不开政治教化,注重对现实的美刺。吟咏性情和抒发怀抱常常难以分割,但可以有所侧重。在孔子那里,就其对“兴观群怨”的强调以及用“思无邪”一语对《诗》的概括而言,注重的显然是抒写怀抱的一面,但孔子并不排斥吟咏情性,因为他十分欣赏的《关雎》实际上就是一首描写男女爱情的诗作,而且在《诗经》中还保留了不少这样的篇什。但在后世儒学那里,温柔敦厚的传统片面地发展了抒写怀抱的一面,强调“以礼节情”,抑制了吟咏情性的一面。如《毛诗序》之重视《关雎》就和孔子不同,注重的是其教化的功能,“《关雎》,后妃之德也,风之始也,所以风天下而正夫妇也”。朱熹则干脆把《诗经》中的一些爱情诗斥为“淫奔之诗”。

不仅如此,就抒写怀抱这一方面而言,温柔敦厚的传统也是片面的。这一点突出地反映在“怨”的问题上。如上所述,孔子本人没有对怨作过限制,司马迁从中得出“《诗》三百,大抵贤圣发愤之所为作也”的结论,韩愈提出“不平则鸣”的观点,黄宗羲进而呼唤风雷之文,所以在儒家内部事实上还存在一个“怒目金刚”式的传统。

^① 李泽厚、刘纲纪:《中国美学史》第一卷,第150页,中国社会科学出版社1984年版。

但是对怨刺讽谏给出了“发乎情，止乎礼”的限定的温柔敦厚的传统却以正统的姿态排斥了“怒目金刚”式的传统，因而把自己推向了相当狭隘逼仄的审美之域。

第三节 确立传统教育的框架

教育是传递文化的重要手段。与世界上其他民族的文化相比较，连续性强是中国文化的显著特征，促成这一特征当然有诸多因素，但是可以肯定地说中国文化所以生生不息、不绝如缕与历代对文教事业的重视不无关系。重视教育是中国文化的一贯传统，对儒家来说尤其如此。这不仅在于它的创始人孔子是中国历史第一个伟大的教育家，而且在于孔子确定了传统教育的框架：在教育的培养目标、教育的学习内容、教育的办学形式诸方面，两千多年的教育未能超出其范围。

一、“学而优则仕”：科举取士的前驱

孔子的教育活动有明确的政治指向，他从事教育的目的就是为了培养一批德才兼备的治世之士去充斥各级官僚机构，以实现其仁政德治的政治理想。

孔子说：“其人存，则其政举；其人亡，则其政息。……故为政在人……”（《礼记·中庸》）这里的“人”，指的是贤才。对于君主来说，其政之举息，关键在于有无贤才的辅佐。在孔子的心目中，贤才的规格有两方面的要求。一方面，要对孝、悌、忠、信、勤，义、勇、教、诚、恕，温、良、恭、俭、让，谦、和、宽、敏、惠等一系列具体的道德概念有明确的认识，且能付之于行动，成为道德情操高尚的“志士仁人”；另一方面，要“博学于文”（《卫灵公》），掌握广博的知识，成为

具备多方面才能的通才。总之，德才兼备是贤士即官僚的应有的素质。

德才兼备的素质不是天生的，需要后天的培养。子夏曰：“仕而优则学，学而优则仕。”（《子张》）此言虽出之于子夏之口，却反映了孔子的思想。自古以来，对于这句话的解释众说纷纭，歧见迭出。我们则认为，邢昺的疏解是可以接受的。他认为，这一章的意思是“言人之仕者行己职而优，间有余力，则以学先王之遗文也；若学而德业优长者，则当仕进以行君臣之义也”。对于已有官职的人来说，应当“行有余力，则以学文”（《学而》），在德行和才具两方面提高自己，对于尚未入仕的人来说，只要他学而德业优长，就应当选拔出来做官。一句话，要成为一个称职的官僚，必须具有德才兼备的素质，而这只有通过学习培养而成。

显而易见，“仕而优则学”和“学而优则仕”是有不同的针对性的。先看“仕而优则学”，对此金履祥《论语集注考证》有相当中肯的解释。他说：“此章先言仕，盖本为仕而不学者设。当时多是世族，子弟有未学而仕者，亦有学未成为贫而仕者，如所谓抱关委吏之类。优谓尽其事而有余力也。”“周道亲亲”，政治上奉行世卿世禄制度，因此，只要出身贵族，不学或学而不优，照样可以做官食禄，久而久之，政府要职就被一些不学无术、无德无能之辈把持。春秋时期，礼崩乐坏，当然有多方面的原因，但“任人唯亲”的贵族世袭制对此有不可推卸的责任。孔子的“仕而优则学”就是对此而发，既委婉含蓄地指出了世卿世禄制度下官僚“不学”的弊病，又提出建议，希望贵族出身的官僚能够加强自己的德业进修，以期对日显其陋的世袭制度有所匡正。

但是，“仕而优则学”的建议只是在传统任人制度框架内的修补工作，真正在铁板一块的世袭制度上打开缺口的，是其“学而优则仕”的主张，即平民百姓（当然主要是士阶层）只要德业优秀就应

当提升选拔出来做官,这种革命性的思想要求政权的分配不再仅仅局限在贵族的狭小范围之内,而应当向平民开放。出身低贱不应当成为进身出仕的障碍。“子谓仲弓,曰:‘犁牛之子騂且角,虽欲勿用,山川其舍诸?’”(《雍也》)耕牛是低贱的,祭祀用的牛是高贵的,因此用耕牛来祭祀是不合适的,但耕牛之子品质优良、生着赤色的毛,长着周正的角,虽然不想用它来祭祀,但山川之神却不会拒绝它。同样,像仲弓这样的贤才,虽然出身微贱,但这并不妨碍他的政治前程。不仅如此,在“仕而优则学”和“学而优则仕”之间,孔子更倚重于后者。子曰:“先进于礼乐,野人也;后进于礼乐,君子也。如用之,则吾从先进。”(《先进》)这里的君子是指贵族,野人指一般的平民,一般的平民是先学习礼乐后做官,贵族子弟是先做官然后再学礼乐,如要选用人才,孔子更倾向于先学习礼乐的平民。这种取向进一步凸现了孔子“学而优则仕”的主张的进步性。

“学而优则仕”的主张不仅对传统的官僚世袭制度产生了有力的冲击,也使孔子的教育活动有了明确的方向和目标。他把“学而优”视为士人出仕的必要条件,以此来要求学生。“不患无位,患所以立。”(《里仁》)孔子认为令人担忧的不是没有职位,而是没有任职的本领。以此敦促学生的德业进修。“子使漆彫开仕。对曰:‘吾斯之未能信。’子说。”(《公冶长》)孔子所以高兴,是因为漆彫开已经领会了“学而优则仕”的精神,自觉地以此为标准来衡量自己德性才学,不达要求,决不贸然出仕。相反,子路对这一点认识模糊,所以受到了孔子的严厉批评。“子路使子羔为费宰。子曰:‘贱夫人之子。’子路曰:‘有民人焉,有社稷焉,何必读书,然后为学?’子曰:‘是故恶夫佞者。’”(《先进》)在孔子看来,子羔肯定没有达到“学而优”的标准,但子路却让他做县宰,孔子认为这只会误人子弟,但子路不接受批评,反而极力狡辩,令孔子气愤不已。

在肯定“学而优则仕”的进步意义的同时,也有必要指出这一

主张所包含的功利考虑。“耕也，馁在其中矣，学也，禄在其中矣。”（《卫灵公》）显然“耕”和“学”的这种比较是一种功利算计。事实上，孔子对于禄之道也颇有研究，形成了一套完整的说法。“子张学干禄。子曰：‘多闻阙疑，慎言其余，则寡尤；多见阙殆，慎行其余，则寡悔。言寡尤，行寡悔，禄在其中矣。’”（《为政》）当然，和一味逐利的小人不同，作为其义利观的逻辑引申，孔子主张利禄当取之有道。他说：“邦有道，谷；邦无道，谷，耻也。”（《宪问》）史鱼和蘧伯玉就是以此标准来决定进退的，因而受到孔子的大力称赞。“直哉史鱼！邦有道，如矢；邦无道，如矢。君子哉蘧伯玉！邦有道，则仕；邦无道，则可卷而怀之。”（《卫灵公》）

“学而优则仕”的主张在隋唐时期得到了制度化的体现，那就是传统的科举取士制度。科举制创建于隋朝，到了唐代得到了进一步完善，中经宋、元、明，直到清末才被废置，前后有1300多年的历史，对中国古代社会文化的各个方面都产生了深刻的影响。大致来说，这种作用在前期（隋、唐、宋）主要是积极的，但到了后期，特别是明清时期，则日趋消极，最终导致了科举制的没落。

科举制度的设立，其目的在于取代魏晋南北朝时期的九品中正制。九品中正制又称九品官人法，其实施办法是各州设大中正，郡县设小中正，大小中正的职责是把被选的士分成九品三级，即上上、上中、上下、中上、中中、中下、下上、下中、下下等品第。吏部用人就按中正官的品第授士以相应的官职。可是，在这个制度下，中正官的作用是举足轻重的。一般而言，中正官的职位都为豪门士族所把握，郡县的中正官都由当地的“著姓士族”担任，州中正则常由本地大士族中在朝的大臣兼任。为维护士族的利益，中正官强调士庶之别，品评等第只讲家世，不重才德，即所谓：“唯能知其闾閻，非复辨其贤愚。”（《通典·选举二》）惟有士族才能高居上品，而寒门只能世居下品，所以出现了“上品无寒门，下品无势族”（《文献通

考》卷二十八)的局面,高门华阅,有世及之荣,“崔、卢、王、谢子弟,生发未燥,已拜列侯,身未离襁褓,业被冠戴”(屠隆《鸿苞书录》),而庶族想进身士族,则难于上青天。宋孝武帝有宠臣纪僧真,出身寒门,请为士大夫,孝武帝不能做主,由江敳、谢淪决定。纪僧真见江敳,受辱而归,喟然叹曰:“士大夫非天子所命。”门阀等级之森严,由此可以想见。

所谓科举,就是分立科目,考试以举士的意思。它体现了“学而优则仕”的精神,贯彻考试面前人人平等的原则,对于克服九品中正制以门第取士的流弊有积极的作用。许多出身低微但德行修好且有真才实学的士人,通过考试得到举用,其中被委以重任,位极人臣者也不乏其人。《隋唐嘉话》有载,唐李义府“家代无名”(《旧唐书·李义府传》),是典型的寒士出身,贞观中参加考试,被录取。受太宗召见,令咏鸟,李义府趁机于诗末托物言志:“上林多许树,不借一枝栖。”申述门阀制度下有志寒士难展宏图报国无门的苦闷心情。太宗心领神会,说:“吾将全树借汝,岂惟一枝?”果然,贞观后期李义府被擢升为宰相。这种情况和上述纪僧真求为士大夫的故事造成鲜明对照,反映了“唯才是举”的科举制比“唯门第是举”的九品中正制在用人原则上更有更大的合理性。

科举制以分科考试的方法来取士,对人试者的文化素质有较高的要求。所以,科举制的推行引起了人们对文化知识的普遍重视,形成了“三尺童子,耻不言文墨”的社会风气,对古代文化教育的发展有积极的推动作用。以唐科举为例,明经科考试的主要内容是儒家经典,有大经(《礼记》、《春秋左氏传》),中经(《诗》、《周礼》、《仪礼》)和小经(《周易》、《尚书》、《春秋公羊传》、《春秋谷梁传》),外加《论语》和《孝经》,相对而言,这一科录取比较容易,曾有“三十老明经”的说法,所以一般士人都趋向于此科,这就促进了儒家价值观念的普及和深入人心,进一步加强了儒家思想作为传统思想

的主流地位。进士科注重诗赋。科举对诗赋的提倡使习诗成为一种社会风尚,诗人元稹在《长庆集·序》说:“村校诸童竞习诗,召而问之,皆对曰先生教我乐天、微之诗,固亦不知予为微之也。”可以肯定,唐诗的繁荣和进士科对诗赋的注重有密切的关系。事实上,这里提到的白居易、元稹就是科场得意之人。其他如明算科的考试,虽然作为一种专门的科目,它比起明经科和进士科的地位要低得多,而且不常举行,但对我国古代数学的发展也不无积极作用。这些都显示了“学而优则仕”的积极历史作用。

然而,科举制的弊病也是明显的。“学而优则仕”的主张中隐含的功利倾向在科举制中被公开了,放大了,这种倾向在宋真宗的《劝学诗》中找到了它的典型表述:“富家不用买粮田,书中自有千钟粟。安房不用架高粱,书中自有黄金屋。娶妻莫恨无良媒,书中有女颜如玉。出门莫恨无随人,书中车马多如簇。男儿欲遂平生志,六经勤向窗前读。”这种科场变为名利场的趋向在科举制度的后期愈演愈烈。清乾隆帝说:“科名声利之习,深入人心,积习难返,士子所为汲汲皇皇者,惟是之求,而未尝有志于圣贤之道。”(《钦定大清会典事例》卷一〇九九《国子监·六堂课士规则·课程》乾隆己亥下)这样,就使得科举制选拔德才兼备的贤能之士的初衷难以实现。受科举名利的驱使,有些士子竟不择手段,作弊、贿赂、讲关节、结朋党之事时有发生,通过这些方式中举的人,有何德可言?对功名利禄的一味追求狭隘了士人的视野,限制了其才能的全面发展。明八股取士以后,一般士子只读坊间流行的八股文刻本,面对经史原文反一无所知,学无所用的弊端更加突出,所以顾炎武说:“以是科名所得,十人之中,其八九皆为白徒。”(《日知录》卷十六《经义策论》)清阮元感叹道:“只是童生伎俩便可登进士,供奉笔墨便可中状元,奈之何哉?”如此选拔出来的人,又有何才可言?总之,到了明清两代,科举制的弊病日益显露,终于在光绪卅一年走到了它的尽头。

二、教以“文行忠信”：以德育为主的首倡

孔子仁政德治的政治主张是文武周公敬德保民思想的继承和发展,其基本精神就是为政以德,把道德视为政治的根本。“季康子问政于孔子,孔子对曰:‘政者正也。子帅之以正,孰敢不正?’”(《颜渊》)“子曰:‘其身正,不令而行;其身不正,虽令不从。’”(《子路》)政者正也,政治“政”是道德(“正”)的逻辑延伸。

在为政以德的原则下,从政者的道德素养首先得到了孔子的关注。虽然,如上所述,孔子将德才并举作为贤才的基本规定,但是,在德才之间,孔子认为德是在先的、第一位的。他说:“人必忠信厚重,然后求其知能焉。……是故,先其仁信之诚者,然后亲之,于是有知能者,然后任之。故曰亲仁而使能。”(《说苑·尊贤》)

德才兼备又以德为先,这种人才思想反映在教育上,就是孔子的教育内容虽然广泛地涉及道德教育、知识教育、美育和体育,但显而易见的是,道德教育是孔子教育的中心内容,其他教育都是围绕着它而展开的。

如上所述,孔子思想的一以贯之的基本观点是“仁”,体现了人道原则和理性原则的统一,这二者又具体地展开于天人之辨、义利之辨、群己之辨以及君子与小人之辨中,奠定了儒学思想的基本精神。这一以“仁”为核心的价值体系就是孔子道德教育的基本内容。孔子不仅要求学生仁以及体现了仁的精神的各种基本德目如忠恕、孝悌、刚毅木讷、恭宽信敏惠等有理性的自觉,还要求他们能好之、乐之并以之为志,最后在道德实践中身体力行,成为德性完好的君子。

值得注意的是,孔子的道德教育不是架空的,而是和其他内容的教育密切相关的,甚至可以说是通过其他教育而完成的。“子以

四教，文、行、忠、信。”（《述而》）其中行、忠、信就是体现了“仁”的精神的具体的伦理德目，这些品质的培养，在孔子看来是离不开“文”即古代文献典籍的学习的，具体地说，“文”指的就是经孔子整理过的六经。司马迁《史记·孔子世家》说：“孔子以《诗》、《书》、《礼》、《乐》教，弟子盖三千焉，身通六艺者七十二人。”此处的“六艺”就是一般说的“六经”：《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》。一般的弟子只教以前四者，而七十二高足则六经全部精通。孔子正是通过文献知识的传授来培养学生的仁德的，或者反过来说，六经是为孔子的道德教育服务的，孔子所关注的是六经的伦理道德价值。

如上所述，孔子对《诗》的一个基本判断是“思无邪”，即《诗》能使人的思想感情归于中正无邪，因此，它能够发挥“迩之事父，远之事君”（《阳货》）的伦理的进而政治的功能。《书》即《尚书》，关于《书》教，《论语·为政》有这样的记载：有人问孔子为什么不为官出仕参与政治，孔子的回答是：“《书》云：孝乎，惟孝，友于兄弟，施子有政。是亦为政，奚其为为政？”孝顺父母，友爱兄弟，再将此风气影响到政治上，这就叫做参与了政治，而不必拘泥是否做官这种形式。在此，孔子实质上借《书》来阐明政治的本质是道德的基本思想。于张曾以《书》中的“高宗谅阴，三年不官”一语问孔子，孔子说：“何必高宗，古之人皆然。君薨，百官总己以听于冢宰三年。”（《宪问》）国君死后，继位的君王要住凶庐，三年不问政治，这是古人的通例，不独殷高宗为然，这里强调的是“孝”的观点。《礼》即《仪礼》，“不学礼，无以立。”（《季氏》）可见孔子对于礼教之重视。“克己复礼为仁”，正因为礼的灵魂是仁，礼是仁的外在形式，孔子要求学生言听视动都要合乎礼的规范。虽然是否有《乐经》还是一个悬而未决的问题，但孔子整理过乐则是无疑的，“子曰：‘吾自卫反鲁，然后乐正，雅颂各得其所。’”（《子罕》）司马迁也说：“三百五篇，孔子皆弦歌之，以求合韶武雅颂之音。”（《史记·孔子世家》）如上所述，虽然

孔子对音乐的形式美不无所见,但是他更重视的是其中所体现的道德理想。这一点在他对韶乐和武乐的评价有充分的体现。因此,孔子对乐在理想人格塑造中的作用有高度的评价:“子曰:‘兴于诗,立于礼,成于乐。’”人的德性的培养过程,始于诗以激发其情志,进而以礼来规范其言行,最后在乐之中达到完成。“孔子晚而喜《易》”,用功甚勤,“读《易》,韦编三绝”。(《史记·孔子世家》)和《春秋》一样,《易》也是孔门的一种高级课程,孔子通过阐述《易》的思想来进行道德教育。“不恒其德,或承之羞,子曰:‘不占而已矣。’”(《子路》)“不恒其德,或承之羞”,是《易经》恒卦的爻辞,孔子的解释是,对于没有恒心的人来说,不用占卜就可知他们必遭羞辱的结局。显而易见,这里所要倡导的无非是一种德性修养中持之以恒、坚持不懈的精神。至于《春秋》之教,虽然《论语》中没有直接的记载,但《论语·子路》中孔子和子路的一场对话则道出了《春秋》的中心思想。“子路曰:‘卫君待子而为政,子将奚先?’子曰:‘必也正名乎!’子路曰:‘有是哉,子之迂也!奚其正!’子曰:‘野哉由也!君子于其所不知,盖阙如也。名不正则言不顺,言不顺则事不成,事不成则礼乐不兴,礼乐不兴则刑罚不中,刑罚不中则民无所措手足。’”在孔子看来,“正名”即按照周礼所规定的等级名分来纠正当时礼崩乐坏的社会现实,是伦理政治生活的关键所在,《春秋》就是以这样的指导思想修成的,“《春秋》以道名分”。(《庄子·天下》)通过对《春秋》所记史事的褒贬评说,孔子向学生灌输“君君,臣臣,父父,子子”的思想。

六经教育传授了古典文献知识,属于广义的智育范畴,其中的《诗》教和《乐》教又包含了美育的成分,上述对孔子六经教育的内容的讨论表明,在孔子那里,德育寓于智育和美育之中,或者说智育和美育是从属于德育的。不仅如此,体育也是孔子进行道德教育的手段。“君子无所争,必也射乎!揖让而升,其争也君子。”(《八

佻》)射箭比赛的竞技性淡化了,而主要成了培养君子无争的道德品格的手段。

孔子以后,德育的中心地位一再地得到巩固和加强,这样,在我国古代教育中就形成了一个重视道德教育的悠久传统。和孔子一样,孟子所理解的教育主要也是道德教育。“设为庠序学校以教之。庠者,养也;校者,教也;序者,射也。夏曰校,殷曰序,周曰庠,学则三代共之,皆所以明人伦也。”(《孟子·滕文公上》)孟子主张效法“三代”(夏、商、周),设立庠、序、学、校,以讲明人伦,具体而言,就是教以五伦:“父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有序,朋友有信。”(同上)孟子以为,如此“善教”可“得民心”(《孟子·尽心上》),在社会上形成一种“出人相友,守望相助,疾病相扶持”(《孟子·滕文公上》)的良好道德风尚。《学记》说:“玉不琢,不成器;人不学,不知道。是故古之王者,建国君民,教学为先。”还说:“君子如欲化民成俗,其必由学乎!”充分肯定了教育在社会政治生活中的作用,按照王夫之《学记》和《大学》相表里一说,此处所谓“教学”,其内容即是《大学》所云:“大学之道,在明明德,在亲民,在止于至善。”《大学》还进而考察了“修己治人”的八个具体环节:格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下,建构了道德教育的完备体系。汉董仲舒提出“罢黜百家,独尊儒术”的思想,主张“诸不在六艺之科,孔子之术者,皆绝其道,勿使并进”。(《前汉书·董仲舒列传·对策三》)由此奠定了儒家思想作为传统文化主流的地位。董仲舒发展了儒家“修己治人”的道德教育思想,重视社会教化的作用,具体而言,就是以六艺为教,“《诗》《书》序其志,《礼》《乐》纯其美,《易》《春秋》明其知。”(《春秋繁露·玉杯》)申述“仁、谊、礼、知、信五常之道”。(《前汉书·董仲舒列传·对策一》)在唐代,佛、道势力日盛,儒家的正统地位受到冲击,韩愈以复兴儒家为己任,接续儒家道统,重振以仁、义、道、德为核心的“先王之教”。“夫所谓先王

之教者，何也？博爱之谓仁，行而宜之之谓义，由是而之焉之谓道，足乎已无待于外之谓德。……其为道易明而其为教易行也。是故以之为己，则顺而祥，以之为人，则爱而公；以之为心，则和而平；以之为天下国家，无所处而不当。”（《韩昌黎全集》卷十一《原道》）宋儒以儒学为本位，吸纳了佛道的思想因素，使儒家的思想原则在新的基础上得到论证，开展出儒学的新境界——理学，理学大师朱熹说：“圣贤千言万语，只是教人明天理，灭人欲。”又说：“学者须是革尽人欲，复尽天理，方始是学。”（《朱子语类》卷十三）以道德形而上学的高度肯定了儒家道德教育的核心地位。明清之际的思想家们反对理学家空谈性理，力主经世致用，但作为儒家学者，他们也将以“明人伦”为宗旨的道德教育作为教育的主要内容。颜之说：“学所以明伦耳。故古之小学，教以洒扫应对进退之节，大学教以格致诚正之功，修齐治平之务，民舍是无以学，师舍是无以教，君相舍是无以治也。”（《存治编》）明清之际，社会动荡不安，所以顾炎武进而将道德教育和国家政治的治乱相联系起来。“所以转移人心，整齐风俗，则教化纲纪不可阙也，百年必世养之而不足，一朝一夕败之而有余。”（《亭林文集·与人书九》）

孔子首倡以德育为主，和其“仁智统一”的伦理思想有密切关系。从理论上说，“道德行为，即合乎道德规范的行为，包含着三个要素：第一，道德理想表现于人的行为，在行为中具体化为处理人和人的关系的准则（规范）；第二，合乎规范的行为应该是合理的，是根据理性认识来的，因此是自觉的行为；第三，道德行为应该是自愿的，是出于意志自由的活动，如果不是出于自愿选择而是出于被迫，那就谈不上行善或作恶。”^①从比较哲学的角度来看，如果说西方哲学的成就在于较多地考察了伦理学的自愿原则，那么，如前

^① 冯契：《中国古代哲学的逻辑发展》上册，第49页，上海人民出版社1983年版。

所述,从孔子的“仁智统一”原则开始,以儒家为主体的传统伦理学则以对自觉原则的考察见长。道德行为有理性自觉的品格,因此,人可以通过学习和修养而成为一个有德性的人,可见,伦理学上的自觉原则是道德教育之所以可能的理论前提。中国古代德育特别发达的历史事实,是和传统伦理学的上述特点相适应的,是富有民族特色的智慧成果在教育领域中的体现。

同时我们必须看到,德育为传统的传统也有明显的弊病,那就是从总体上说,传统教育内容单一,分化不足,诸育之间没有必要的张力,难以形成较为合理的结构。智育、美育、体育等都是德育的附庸,没有自主独立的品格,这种教育模式是不利于文化的健康发展的。为了服务于“明人伦”的德育宗旨,传统智育主要传播的是一些人文历史方面的知识,而有关自然以及物质生产方面的知识技能则往往付诸阙如,这必然会对传统科学技术的发展产生抑制作用。就美育而言,历代人们更多注目的是礼乐的道德教化作用,而对文学艺术的审美愉悦功能则往往有所忽视,其结果必然会束缚中国人的艺术想象力。至于体育的德育化,既不利于体能的充分发展,也不利于人们在一些竞技性强的运动中放开手脚,而在今日的世界运动会上,我们似乎不难在中国运动员身上窥见传统教育所造成的这一层心理障碍。

三、“有教无类”:古代私学的创立

德才兼备而以德为主的治世之士的培养,以德育为主要内容、以“学而优则仕”为目标指向的教育实践,在孔子那里,是以私学的形式展开的。

所谓私学是和官学相对而言的,殷周时期,文化教育事业都由官府主持操办,“官守学业,皆出于一,而天下以同文为治,故私门

无著述文字”。(章学诚《校讎通义》)这就是所谓的“学在官府”。到春秋之际,伴随着政治经济领域的深刻变化,文化领域出现了新的局面。那就是“天子失官,学在四夷”。(《左传·昭公十七年》)国家官学日趋衰败废弛,另一方面,一种更有生命力的教育形式——民间私学则已悄然兴起,而且很快就蔚然成风。在此教育重心由官方向民间的转移过程中,孔子起了举足轻重的作用。虽然,在孔子之前或同时,邓析、少正卯等人的教育活动也指向了私人讲学,但无论在私学的内容、规模、成就以及在当时及后世的影响上,他们都是难望孔子之项背的,因此,他们的教育活动顶多只有私学的萌芽,而真正使私学这种形式获得其完全意义的第一人则是孔子。所以,我国学术界普遍认为,孔子是我国古代私学的创始人。

和传统官学相比较,孔子私学的历史进步性首先就表现在关于教育对象的问题上。在“学在官府”的体制下,教育为贵族阶层所垄断,一般平民无从问津。相反,孔子则提出了“有教无类”(《卫灵公》)的主张,其含义正如黄侃《论语集解义疏》所说的那样:“人乃有贵贱,宜同资教,不可以其种类庶鄙而不教之也。教之则善,本无类也。”意即虽然在政治地位上人有贵贱之分,但在教育上则应一视同仁,这就在原则上剥夺了贵族的受教育的特权,使教育向广大的平民开放。

孔子不仅是这样说的,而且是这样做。“自行束脩以上,吾未尝无诲焉。”(《述而》)脩即干肉,又称脯,每条脯即一脰,十脰为一束,因此束脩就是十条干肉。任何人只要象征性地呈此菲薄之礼,以示对师道的尊敬,孔子都将收为弟子。因此,在孔门私学中集合了贵贱、贫富、国籍不同的各色人物。其中,有贵族,如宋桓魋之弟司马牛及鲁孟僖子的两个儿子孟懿子与南官敬叔。“孟僖子病不能相礼,乃讲学之,苟能礼者从之。及其将死也,召其大夫,曰:‘礼,人之干也。无礼,无以立,吾闻将有达者曰孔丘,圣人之后也。……我若

没，必属说与何忌于夫子，使事之，而学礼焉，以定其位。’故孟懿子与南宫敬叔师事仲尼。”（《左传·昭公七年》）也有商人，如卫人子贡。“赐不受命，而货殖焉，仁则屡中”（《先进》），但是更多的是出身微贱、生活贫困的学生。颜回是孔子最得意的学生，“一簞食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，回也不改其乐。”（《雍也》）因为家贫如洗，死后不葬，有棺而无椁。（《先进》）曾子“缊袍无表，颜色肿皴，手足胼胝，三日不举火，十年不制衣，正冠而缨绝，捉衿而肘见，纳履而踵决。”（《庄子·让王》）“环堵之室茨以生草，蓬户不完，桑以为枢而瓮牖，二室，褐以为塞，上漏下湿。”（同上）闵子骞以芦花为衣，为父推车，初见孔子时，而有菜色（《韩非外传》卷一）；子路事亲，尝食藜藿，负米万里之外。（《说苑·建平》）仲云出身贱人，“无置锥之地”（《荀子·非十二子》）；子夏家贫，“衣若县鹑”（《荀子·大略》）；此外，孔子的学生中还有罪犯和盗贼。“子谓公冶长，‘可妻也。虽在缧绁之中，非其罪也。’以其子妻之。”（《公冶长》）孔子认为公冶长品德优良，身陷牢狱，不是他的过错，所以不仅收为学生，还把女儿嫁给了他。“颜涿聚，梁父之大盗也。”（《吕氏春秋·尊师》）对于这样的人，只要他们有去恶从善、一心向学之心，孔子便既往不咎，更多地着眼于他们的进步和成绩，开明地将其纳入孔门的教育体系之中，这一点，我们从他对互乡童子的态度中不难想见。“互乡难与言，童子见，门人惑。子曰：‘人洁己以进，与其洁也，不保其往也。与其进也，不与其退也，唯何甚？’”（《述而》）孔子的“有教无类”的教育实践令同时代的一些人感到难以理解，“南郭惠子问于子贡曰：‘夫子之门何其杂也？’子贡曰：‘君子正身以俟，欲来者不拒，欲去者不止。且夫良医之门多病人，驩括之侧多枉木，是以杂也。’”（《荀子·法行》）南郭惠子的疑惑恰恰说明了孔门私学是一种新生事物，它绝非传统的官学体制所能范围的了。

春秋时期，举办私学之成就稍次于孔子的是墨子。《墨子·公

输》中，墨子自称有“弟子禽滑釐等三百人已持守圉之器，在宋城上，而待楚寇矣”。《淮南子·泰族训》说：“墨子服役者百八十人，皆可使赴火蹈刃，死不旋踵。”墨家私学的规模由此可以想见。墨子的学生大多出于“农与工肆之人”，因此，在教学内容上，与儒家偏重于诗书礼乐不同，更加重视和生产活动相联系的科学知识和技能，他们在力学、光学、几何学等领域的探索为中国古代科技史写下了光辉的一页，墨家私学的很多内容属于传统科技教育的范畴。

战国时期，诸子蜂起，百家争鸣。儒家、墨家、道家、法家、名家、阴阳家、纵横家、杂家、农家、小说家等各以所长传道授业，大大丰富了私学的内容，成为我国古代私学发展史上的一个高峰，其中影响最大的是儒、墨、道、法四家。孔子之后，孟子和荀子分别在“内圣”和“外王”的不同路向上发展了儒家私学。禽滑釐、孟胜等人在墨子以后把墨家私学推向了新的阶段。道家由老子创立，庄子充分发挥了自然原则，使道家成为具有广泛影响的学派，稷下道家则显示了和法家合流的倾向，其教学规模大大超过了老庄，如“田骈在齐，资养千钟，徒百人”。（《战国策·齐策四》）管仲是法家的早期代表人物，后来，李悝、吴起、商鞅、申不害、慎到等各从不同的侧面丰富了法家的思想，韩非是法家的集大成者。法家推崇暴力原则，主张法制主义教育：“明主之国，无书简之文，以法为教；无先王之语，以吏为师。”（《韩非子·五蠹》）

秦统一之后，为统一思想，焚书坑儒，禁止法家之外的思想学说，但事实上，私学仍禁而未绝，各学派的学者隐匿民间，在文化专制主义的重压之下，顽强地保持私人讲学的传统，竭力延续各自的学脉。

汉初，天下甫定，统治者尚无暇兴学设教，因此，文教事业主要就是由私学来担承。汉武帝时，立太学，置明师，开始创办官学，但私学之势并未因此稍减，反而更为发达，成为官学的重要补充。到

了东汉时期,私学的发展形成了堪称繁荣的局面。从教学规模上说,汉代私学所能容纳的学生人数往往超过官办的太学。私人讲学,“及门弟子”(亲赴师门受教者)成百上千,“著录弟子”(不必亲来受业,只须记录其名于门人之列者)成千上万的,不在少数。因为生徒众多,所以往往采纳高业弟子转相传授的教学方法,如马融“门徒四百余人,升堂进者五十余生,乃使高业弟子,以次相传,鲜有人其室者”。郑玄在其门下,竟三年未见师面。就教学内容而言,汉代私学的主流是儒家经学,这是由汉武帝的“罢黜百家,独尊儒术”的文教政策所决定的,更具体地说,与官学以今文经学为主不同,私学主要着重于古文今学的研究和传播。

魏晋南北朝时期,战争频仍,社会动荡,政府主办的官学时兴时废,民间私学却一直存在,甚至还十分兴盛。虽然从规模上说,这个阶段的私学不及汉代,但从内容上说,它却超越了汉代经学的狭隘范围。除了儒家经学的传授之外,还有道家私学(主要指被称为新道家的玄学)和佛家私学,形成了思想学术多元发展、自由争鸣的繁荣景象。在此基础上还出现了兼该儒道佛的私学,虽然这种综合在当时还是比较初步和外在的,但却揭示了中国古代学术进一步发展的方向:在儒道佛合流的基础上跃上一个新的精神境界。

书院的出现标志着中国古代私学进入了它的高级发展阶段,它是以私人创办为主,积聚大量图书,融教学活动和学术研究为一体的高等教育机构。书院之名起于唐玄宗时,但当时的书院还不是真正的教育机构,官办的书院以收藏、校勘经籍为主,私人设置的书院以个人读书治学为主。真正具有聚徒讲学性质的书院是在唐末五代才陆续出现的,到了宋代便蔚为大观,并发展成一种教育制度。书院制度化的标志是朱熹的《白鹿洞书院教条》的重订,该教条对书院教育的目标宗旨,为学之序、修身、处事、接物的基本要求等都作出了明确的规定,是书院建设的纲领性文件。以后元明清三代

书院制度的发展就是在这基础上展开的,是对该纲领的具体化和完备化。书院制度在其近千年的发展道路曲折,时而中兴,时而冷落,因此规模时大时小。从内容上说,宋、元、明书院教育的主体是理学。“文靖曰:‘学而不闻道,犹不学也。’若庸亦曰:‘创书院而不讲明此道,与无书院等。’”(《宋元学案》)此所谓“道”即“道学”、“理学。”朱熹、王阳明等理学大师都和书院有不解之缘。在清代,朴学大盛,成为书院教育的重要内容,惠栋和戴震都曾讲学于书院,培养了大批考据学人才。

自孔子以来的中国古代私学,在两千多年的演进过程中,对中国文化的发展作出了极大的贡献。这主要表现在文化的传承、普及和开新三个环节上。中国古代社会的发展表现为一种周期性的震荡,随着王朝的频频更替,官办教育时有中断,相反,私学由于它对政治权势的相对独立性,一直绵延不绝,即使在秦朝的高压政策之下也未曾禁绝,由此保证了中国文化发展的连续性。此外,以培养各级各类治术人才为务的官学基本上是一种成人高等教育,它不包括蒙养教育的内容。所以,这项基础教育的重担就历史地落到了民间私学的肩上,古代私学自觉地承担起这项任务,通过各种适合儿童年龄特征的生动活泼的形式,有效地传播和普及了以儒家文化为核心的中国文化的成果。至于私学和中国文化的推陈出新的关系,也是昭然若揭的。如果我们在回顾中国古代学术思想史的同时也回顾一下中国古代私学的发展史,就会发现二者之间的某种对应性,那些在中国文化史上留下了深深印痕的思想学说,学术流派大抵都和某种私学有着内在的关联,这一点,上文的叙述已足以为证。

但民间私学的自由讲学之风往往不能充分地贯彻实现,究其根源,主要有三方面的阻遏和干扰。首先,私学之于政治权势的独立性只有相对的意义,所以在官方意识形态的强大压力下,往往会

走上官方化的道路,元代以后书院的发展就是一个明证。元明清三代的绝大多数书院和地方官学相差无几,是科举的预备场所。其次,私学的经费来源不甚稳定,薄弱的经济基础必然影响私学的发展,事实上,政府往往是通过控制私学的经费来源来胁迫它成为官学的附庸的。再次,私学本身也有其文化品格上的缺陷,那就是各不同私学之间往往会因门户之见而陷人意气之争,虽然不少立足于私学的思想家为克服这种缺陷而做出了可贵的努力,但它还不时地有所表现,在孟子对杨墨的激烈的排拒中,在汉代经学对家法、师法的严格恪守中,我们不难看到这一点。

教育有继承文化的功能,从孔子为传统教育确立的框架来看,传统教育传统政治文化和道德文化的功能更为彰显。就此而言,作为中国传统文化象征的孔子,主要是传统政治文化和道德文化的象征。

中国传统文化是以中国传统社会为物质承担者的。一旦承担者逐步崩溃,其承担的东西就会发生历史性的转折,这正是作为中国传统文化象征的孔子在近代中国所要面临的。

让我们来考察一下孔子在近代中国的升降沉浮……

第 4 章

在近代思潮中沉浮

当中国被西方列强的枪炮“轰”入近代社会之后，孔子的权威也随之轰毁。

自汉武帝以降的两千多年封建社会里，尽管朝代更迭，帝王替换，但孔子的绝对权威一直牢固地保持着。于是，我们看到：孔子既是中国传统文化的象征，又是为封建统治者敬奉的“圣人”。这一历史事实说明了孔子与传统封建社会的互相依赖的关系：孔子的思想以传统封建社会为物质担当者，而传统封建社会以孔子思想为精神支持者。这种互相依赖关系，一般来说，表现为互相支撑的作用——孔子权威的合法性因封建社会政权力量的世代撑扶而得以相袭确认，封建社会秩序结构的合理性因孔子学说的传承滋润而得以普遍认同。但是，这种互相依赖关系同时也蕴含着相当大的潜在危险：传统封建社会的解体和孔子权威的丧失可以互相传染，原先的相互支撑变为了互相拆台。

在近代中国,这一潜在的危險成为现实的局面。中国传统社会的解体是在西方列强枪炮威逼下开始和进行的,丧权辱国的惨痛经历显示了作为传统的精神支持者的孔子已不敷应对世变与事变。这就导致人们对于孔子的权威性始而怀疑,继而挑战。反过来,孔子权威性的连连受挫,步步下跌,使得传统社会失去了原有的精神支撑。这不但是失去了它在精神上的感召力和整合力,而且是失去了它存在的合理性,于是就加快了其解体的速度。

这种互相传染表明,在中国由传统向近代转型的新陈代谢的过程里,孔子的“圣人”权威的终结是必然的,近代新文化取代孔子为代表的传统文化是必然的。因此,我们在近代新文化潜滋默运,萌生壮大的变迁中,可以看到反孔批儒的思潮一浪高过一浪,直至“五四”新文化运动达到巅峰。

但是,精神的发展从来不是一维的,与激烈的反孔批儒思潮相对应,总有人执著于儒家价值体系,致力于儒学受挫后的重振和复兴的事业,从保守派的抱残守缺到新儒家的返本开新,都体现了同样的致思倾向,虽然两者的价值和意义不可同日而语。

孔子就这样在近代中国的文化激进主义和文化保守主义的对峙中升降沉浮。马克思主义在“五四”以后成为新文化的主流,它在其中中国化的过程中,跳出了文化激进主义和文化保守主义的对峙,对孔子及其儒学进行了批判总结。然而,这并不意味着全部解决了如何对待孔子及其儒学传统的问题。因为自马克思主义在40年代末成为当代中国的主导思想以来,近50年间,孔子及其儒学传统几乎又经历了一次与近代类似的,在文化激进主义和文化保守主义之间的升降沉浮。这表明怎样正确对待孔子及其儒学传统依然是当代中国需要回答的问题。

为了更好地回答这一问题,从孔子在近代思潮中的升降沉浮里吸取经验教训是有必要的。

第一节 反孔、尊孔和重塑孔子

从鸦片战争到辛亥革命前后,中国近代经历了太平天国的农民革命思潮、资产阶级改良派的变法维新思潮、资产阶级革命派的革命民主思潮,以及与这些思潮相对立的守旧卫道思潮。在这些思潮中,革命农民对孔子作了武器的批判,革命派则把批判的武器指向了孔子,由此成为“五四”反孔高潮的前驱先锋;从曾国藩到袁世凯的守旧复辟势力,极力维护孔子的权威于不坠,发出了封建正统文化不甘心退出历史舞台的哀鸣;而改良派则把封建圣人的孔子重新塑造为资产阶级维新运动的祖师,希望在孔圣人权威的庇护下来破坏以孔子为代表的封建正统文化。孔子就在这反孔、尊孔和重塑孔子的激荡推移中,开始了他在近代中国的最初的命运。

一、农民革命思潮:鞭挞孔子

19世纪中叶,由洪秀全、洪仁玕等人领导的太平天国的农民革命,揭开了近代反孔批儒思潮的序幕。

洪秀全本是一介儒生,早年的追求与传统社会中的一般士子并无二致,即读经入仕。然而他直至31岁,“每场榜名高列,惟道试不售,多有抱恨”。(《洪仁玕自述》)族弟洪仁玕也有相仿的经历。

科举受挫,使洪秀全对孔孟教义有所不满,“秀全因不满意于场屋,愤恨不平,已有蔑视孔子教义之心。”(《太平天国亲历记》)。在这当口,洪秀全接触了梁发的《劝世良言》。这本肤浅的宣传基督教教义的通俗小册子说:“近来之世代,士农工商、上下人等,各用自己之意,做出无数神佛之像而拜求之,……诚为可笑,亦实可怜。即如儒释道三教,各处人尊重者,即如儒教亦有偏向虚妄也,所以

把文昌、魁星二像立为神而敬之，欲求其保庇睿智广开、快进才能、考试联捷高中之意。然中国之人，大率为儒教读书者，亦必立此二像奉拜之，各人亦都求其保佑中举、中进士、点翰林，出身做官治民矣。何故各人都系同拜此两像，而有些少年读书考试，乃至七十八十岁，尚不能进黉门为秀才呢？难道他不是年年拜这两个神像吗？何故不保佑他高中啊！”这段话对于因考场失败而有蔑视孔子之心的洪秀全来说，无疑正中下怀，于是就欣然接受了《劝世良言》中崇上帝，反偶像，排儒教的宣教。他拜上帝之后的第一个行动就是“将偶像排除，并将塾中孔子牌位弃去”。洪秀全由信仰上帝不拜偶像，砸烂私塾中孔子牌位而被解聘，从而开始走上革命活动的道路。这是具有文化象征意义的：它表明农民的革命意识和作为封建正统文化代表的孔子有相对立的一面。这种文化意识上的对立是阶级对垒的反映。于是，随着阶级对垒的明朗化和白热化，洪秀全坚决地用农民革命意识来鞭挞孔孟儒学，洪秀全创造了作为“皇上帝”之对立面的“阎罗妖”的形象：“阎罗妖乃是老蛇妖鬼也，最作怪多变，迷惑缠捉凡间人灵魂，天下凡间我们兄弟姐妹所当共击灭之惟恐不速也。”（《原道觉世训》）正如不少论者所指出的那样，“皇上帝”是农民革命意志的化身，而“阎罗妖”则是以清政府为代表的封建统治者的代名词。如果说这种象征或指涉开始时还比较隐晦的话，那么，随着太平天国运动的开展，它就变得越来越明朗了：“胡虏目为妖人者何？蛇魔阎罗妖邪鬼也，鞑靼妖胡惟此敬拜，故当今以妖人目胡虏也。”（《奉天讨胡檄》）因此，皇上帝和阎罗妖的斗争，实际上就是革命农民和封建统治者之间的斗争。“阎罗妖”是以孔孟儒学为其存在的理论基础的：“天父上主皇上帝……又推勘妖魔作怪之由，总追究孔丘教人之书多错”。（《太平天日》）因此，“皇上帝”鞭挞孔丘的神话就应运而生了。

太平天国的官修史书《太平天日》记载了这则神话：“天父上主

皇上帝命摆列三等书，指主（指洪秀全）看曰：‘此一等书是朕当前下凡显迹设诫所遗传之书，此书是真，无有差错；又此一等书是朕当前差尔兄基督下凡显神迹捐命赎罪及行为所遗传之书，此书亦是真，无有差错；彼一等书，这是孔丘所遗传之书，即是尔在凡间所读之书，此书甚多差谬，连尔读之，亦被其书教坏了’。天父上主皇上帝因责孔丘曰：‘尔因何这样教人糊涂了事，致凡人不识朕，尔声名反大于朕乎？’孔丘始则强辩，终则默想无辞。天兄基督亦责备孔丘曰：‘尔造出这样书教人，连朕胞弟读尔书亦被尔书教坏了！’众天使亦尽归咎他，主亦斥孔丘曰：‘尔作出这样书教人，尔这样会作书乎？’孔丘见高天人人归咎他，他便私逃下天，欲与妖魔头偕走。天父上主皇上帝即差主同天使追孔丘，将孔丘捆绑解见天父上主皇上帝；天父上主皇上帝怒甚，命天使鞭撻他。孔丘跪在天兄基督前再三讨饶，鞭撻甚多，孔丘哀求不已，天父上主皇上帝乃念他功可补过，准他在天享福，永不准他下凡。”张汝南《金陵省难纪略》记载这则神话的一种变体：“孔某向本在天堂，忽逃下凡间，变妖惑人。所以天父大怒，今已捉上高天，罚他种菜园了。”

这则神话表现了太平天国作为农民革命思潮反孔的文化内涵：

首先，它说明由农民革命首先在近代中国揭开反孔序幕绝非偶然。孔子在奠定儒学时，就将其思想定位于服务“圣人”、“大人”这类统治者，而要求“小人”即被统治者敬畏服从他们的统治。这一思想定位，在以后正统儒学发展过程中得到强化。因此，作为被统治者主体的农民，对这样的孔子学说具有反抗的本能，由革命的农民首先认识到孔子是封建制度（阎罗妖）的精神支柱而予以冲击有

着某种历史的必然。^① 尽管在太平天国的农民革命思潮中,这种认识还是自发的、直观的,然而这种认识逐渐由自发到自觉的过程,是近代中国人越来越把孔子作为封建正统文化的人格代表加以坚决排拒的过程。“五四”掀起前所未有的反孔的暴风巨澜,正是这种认识达到前所未有的自觉所致使的。就此而言,太平天国在“皇上帝”鞭挞孔子的神话中包含的这种潜在认识,有值得重视的文化影响。

其次,它说明农民革命的反孔是武器的批判,“鞭挞甚多”形象地勾画了这一点,武器的批判以暴力的狂涛为特征。它以极为猛烈的外部毁坏力来荡涤孔学,能在短暂的时期里,剥夺两千年以来的孔学权威,制造出肆意践踏孔学的文化氛围,这对社会当然具有极大的震撼力。这种震撼力会随着暴力狂涛的退潮而消失,但其松裂了的积两千年之久牢固地套在中国人心灵上的孔学枷锁,却再也难以弥合了。

上述两方面的文化内涵,在太平天国反孔的言行中得到了展现。

太平军在进军途中,烧毁了湖南道州、郴州等地的孔庙,砸烂了湖北德安府学的孔子塑像,沿途的学宫“或堆军火”,“或为马厩”。攻占南京之后,拆毁孔庙,将孔子牌位劈成数块,扔在马粪堆中,并将江宁学宫改成“宰夫衙”,在其中“椎牛屠狗”,并“以狗血尽淋孔孟之头”。

儒家经籍被目为妖书,严遭禁焚,甚至一般的诸子百家之书也被牵连其中。“当今真道书者三,无他,旧遗诏圣书,新遗诏圣书,真天诏命书也,凡一切孔孟诸子百家妖书邪者尽行焚除,皆不准买

^① 从上述神话中可以看到,这种认识来自于封建统治者都以读孔孟圣贤之书相标榜的直观,因而“皇上帝”指斥孔子之书是“妖魔”即封建统治者“作怪”之由。

卖、藏读也，否则问罪也”。（黄再兴：《诏书盖玺颁行论》）曾有一首打油诗生动地描写了太平军搜书烧书的情形：

搜得藏书论担挑，行过厕溷随手抛。
抛之不及以火烧，烧之不及以水浇。
读者斩、收者斩，买者卖者一同斩。
书苟满家法必犯，昔者撑肠今破胆。

为了选拔人才，太平天国也采纳了科举取士的形式，但太平天国的科举和封建政府主持的科举在内容上截然不同，表现了鲜明的反对孔学的姿态。按规定“命题不于《四书》、《五经》”，而只准以有关上帝教义、经过“旨准颁行”的诏书为范围，违者严办。曾有武力勋者，被“使往安庆为正掌试官，因出五经题”，而被“目为妖，降为伍”。（谢介鹤：《金陵癸甲纪事略·粤逆名目略》）

洪秀全对自己的著作进行了全面的审查，将其中所有引用孔孟、《诗》、《书》、《礼》、《易》的话以及儒家仁义道德的说教，尽力清洗删除。像《原道救世歌》中的“孔颜疏水箪瓢乐，知天安贫意气扬”等，《原道觉世训》中所引的《中庸》“天命之谓性”等，以及《原道醒世训》中所引的出自《礼记·礼运》而托名于孔子的关于“大同”社会的记述等等，在新颁行的《太平诏书》中，全被刊落。

太平天国对于束缚农民的强调尊卑等级的封建伦理纲常给予了猛烈的冲击，主张上帝面前人人平等，“普天之下皆兄弟，灵魂同是自天来，上帝视之皆赤子”。（《原道救世歌》）“天下多男人，尽是兄弟之辈；天下多女子，尽是姊妹之群”。（《原道觉世训》）向往“有田同耕，有饭同食，有衣同穿，有钱同使，无处不均匀，无处不饱暖”（《天朝田亩制度》）的理想社会。尤其值得注意的是，太平天国对男女平等的实践，它涵盖了经济的（“凡分田照人口，不论男女”。见《天朝田亩制度》）、政治的（“贼妇亦有伪职，与伪官相同……。”见《武昌纪世》）、军事的（“男将女将尽持刀，……同心放胆同杀妖”。

见《永安突围诏》)、自然生理的(禁止缠足,命令放脚)等内容。这些冲决孔学三纲五常罗网的举动在以后的谭嗣同那里得到了理论上的回应。

然而,农民的文化意识和封建意识形态的孔学又有着相通的一面。这是由于农民不代表新的生产方式,而是和封建统治阶级共同植根于小农生产方式之中。因此,即便在太平天国奋起造反、猛鞭挞孔子的时候,也难免不自觉地被孔学所牵引。例如,《原道醒世训》对“天下一家,共享太平”的“新世界”的描述,就是借用了托名于孔子的典型的儒学大同思想,表现出两者在小农经济基础上建立理想社会的共同点。这说明鞭挞孔子并不等于摆脱孔子。因此,在上述“皇上帝”鞭挞孔子这则神话里所表现的反孔的文化内涵,同时也预伏着太平天国最终又回归孔学怀抱的必然。

由于造反的“皇上帝”对于孔学与封建皇权结合的政治实质尚未有自觉的认识,所以,当洪秀全成了天国的君王,“皇上帝”的造反锐气消退之后,随着天国逐渐地封建化,曾经被鞭挞面放逐菜园的孔子又在不知不觉中支配了“皇上帝”。因为造反可以抛弃孔学,而封建统治则不得不依傍孔学。同时,暴力鞭挞孔学只是从外部摧毁孔学的权威,而孔学的权威却是积两千年之久的浸润,深藏于人们内心之中的。因此,以这样的方式来打倒孔子,只能表明即使是革命的农民也不可能创造出取代孔学的新的意识形态,而提不出新的意识形态,深藏于人们内心的封建孔学也就不能真正被消除。于是,孔学以各种形式在太平天国中渗透、保留和表现出来是不可避免的。就此而言,“皇上帝”对孔子的鞭挞,只是砸烂了其外在的牌位,而不能拔掉在人们(包括革命农民自己)思想深处为其供奉的牌位。

因此,孔子在被“皇上帝”猛烈而又短暂的鞭挞之后,又重新回到了鞭挞过他的人的身上。

定都天京后不久,太平天国对孔学的态度就日趋和缓。“贼本欲尽废六经、四子书,故严禁不得诵读,教习者与之同罪。癸丑四月,杨秀清忽称天父下凡附体,云:‘天命之谓性,率性之谓道’以及‘事父母能竭其力,事君能致其身’,此等尚非妖话,未便一概全废。——故令何震川、曾钊扬、卢贤拔等设书局删书,编出伪示,云俟删定颁行方准诵习。”(《贼情汇纂》卷十二)从焚禁到删改,儒家经典前后所受的待遇之差距不可以道里计。由于太平天国始终没有颁布钦定的经改正的《四书》、《五经》等儒家经籍的本子,所以删书的各种具体细节不得而知,但是,根据一些有关的记载,我们还是可以对太平天国删书的基本情形有所了解。“始以四书五经为妖书,后经删改准阅。惟《周易》不用,他书涉鬼神丧祭者削去,《中庸》为德章,《书》金滕,《礼》丧服诸篇,《左传》石言神降俱删。《孟子》则己可祀上帝,上帝上加皇字,《诗》荡荡上帝板板皆加皇字,《论语》夫子改孔某,子曰改孔某曰。”(《金陵省难纪略》)可见,除了儒家的神道设教被替之以独拜上帝的信仰外,儒家思想的其他成分事实上都被肯定下来了。在太平天国后期,还出现过“尽毁神庙,惟存圣庙及朱子祠”(《辛壬寇略》卷一),甚至重修文庙的事情。(《月锄与胞弟子仁小崔书》)这都表明了太平天国向儒学的回归。

与此相应,封建的纲常伦理重被确立为太平天国日常生活的基本规范。“子不敬父失天伦,弟不敬兄失天伦,臣不敬君失天伦,下不敬上失天伦。”(《天父诗》)“只有媳错无爷错,只有婢错无哥错,只有人错无天错,只有臣错无主错。”(同上)平等的精神失落殆尽,“凡东王、北王、翼王及各王驾出,侯、丞相轿出,凡朝内军中大小官员兵士如不回避,冒冲仪仗者,斩首不留。凡东王驾出,如各官兵士回避不及,当跪于道旁,如敢对面行走者斩首不留。凡检点指挥各官轿出,卑小之官兵士,也照路遇列王规矩,如不回避或不跪道旁者斩首不留”。(《贼情汇纂》)在血与火的斗争中凝结成的兄弟

姐妹般的情谊被涤荡一空,留下的是肃杀的森严等级。特别是在男女关系问题上,太平天国更是倒退到了不近人情的地步。为了强调男女之大防,甚至规定了这样的戒律:儿子七岁后,母子便不能同床;儿子长成后,母子不得相见;妹子五岁后,哥哥就不能摸她的手;妹子长成后,兄妹就不得相见等等。“我几岁后想看母亲姊姊,都是乘老天王有事坐朝时偷去看他。”洪天贵福(洪秀全之子)的这段回忆,既道出了上述戒律的苛严,也揭示了其反自然人性的特征。在男女之别的基础上,确立的是男性专制的权威地位,女人“服事不虔诚,一该打。硬顽不听教,二该打。起眼看丈夫,三该打。问王不虔诚,四该打。躁气不纯静,五该打。讲话极大声,六该打。有喙不应声,七该打。面情不欢喜,八该打。眼左望右望,九该打。讲话不悠然,十该打”。(《天父诗》)总之,天国的伦理纲常比之孔学在“仁义”遮掩下的伦理纲常有更多的凶霸之气。

农民革命的鞭挞孔子,是中国近代首先登场展开的反孔演出。这场演出的结果表明只有代表新的生产方式的社会力量走上历史舞台,才能对孔学进行内在的思想鞭挞。

二、改良维新思潮:改铸孔子

中国近代资产阶级改良派的变法维新思潮,在19世纪90年代戊戌变法时期达到了顶峰,改良派终于以新的资本主义生产方式的代表的姿态登上了政治舞台。他们首先具有了儒学是封建专制统治的思想基础的认识,从面对儒学进行了内在的思想批判。就此而言,他们比之农民革命思潮对于孔子的鞭挞是前进了。但他们在前进中又有着后退,即不是砸烂孔子的牌位,而是抬出孔子来加以崇奉。这一进一退,就凝结为他们的改铸孔子——在尊孔形式下,把孔子强行铸造成变法维新的祖师。

维新派在改良主义的立场上重新诠释了孔子,并认为自己得了孔学的真传。以此为标准,他们发现在后世占主导地位的儒学偏离了孔学正道,致使孔子的“微言大义”湮没不闻。因此他们往往以重新解释儒学发展史的形式,强调孔学和后世儒学的对立,以复原寄托了他们的资产阶级改良主义理想的孔学相号召,抨击了以三纲五常为核心的儒家意识形态。特别地,由于戊戌维新的目标主要在子制度层面的革新重建,因此,他们对传统儒家思想的批判往往集中在君臣一伦之上,也就是说,君主专制政治是他们攻击的主要目标。

在戊戌变法运动的领袖人物康有为那里,我们可以看到如上所述倾向的典型形式《新学伪经考》就是这方面的代表作。

自汉代起,儒家经学就有今文经学和古文经学之争。西汉时,今文经学大行其道。西汉末年,王莽篡汉,建立新朝,在刘歆的力争之下,古文经学也立为官学,盛行于东汉。清代朴学大盛,古文经学成为学术研究的主流倾向,但以庄存与、刘逢禄为代表的常州学派则继承了今文经学的传统,特别在龚自珍、魏源的努力下,今文经学呈复兴之势。康有为早年宗古文经学,酷好《周礼》,后受廖平的影响,尽弃旧说,竟成了晚清“今文运动之中心”。(梁启超《清代学术概论》第二十三节)

《新学伪经考》是康有为站在今文经学的立场上,投向古文经学的一颗重磅炸弹。“‘伪经’者,谓《周礼》、《逸礼》、《左传》及《诗》之毛传,凡西汉末刘歆所力争立博士者。‘新学’者,谓新莽之学……”《新学伪经考》之要点:“一、西汉经学,并无所谓古文者,凡古文皆刘歆伪作。二、秦焚书,并未厄及六经,汉十四博士所传,皆孔门足本,并无残缺。三、孔子时所用字,即秦汉间篆书,即以‘文’论,亦绝无古今之目。四、刘歆欲弥缝其作伪之迹,故校中秘书时,子一切古书多所属乱。五、刘歆所以作伪经之故,因欲佐莽篡汉,先谋湮

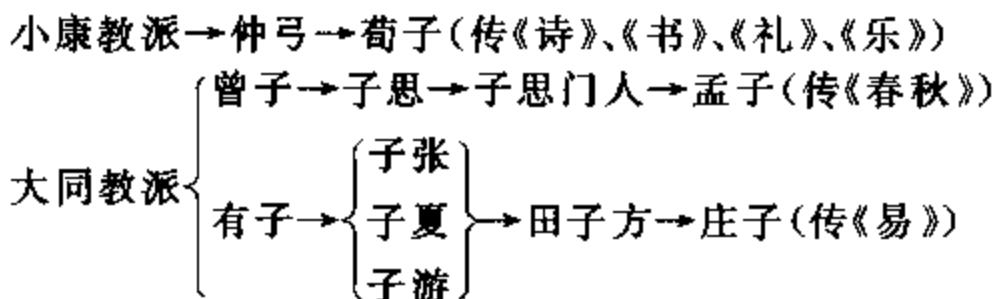
乱孔子之微言大义。”(《新学伪经考》)一句话,汉十四博士所传的今文经是孔门足本,是孔学之正宗,而古文经则是刘歆为了帮助王莽篡汉而造作炮制的伪经,其中,孔子的微言大义失落殆尽,湮乱无闻。

在儒学发展史上,除了先秦的原始儒学之外,汉学和宋学就是儒学的两种最重要的学术形态,汉宋之争也历来为人注目,但在康有为看来,“汉学”一词指称不确切,实即“新学”,而宋学也不过是“新学”的余绪支派而已。“凡后世所指目为‘汉学’者,皆贾、马、许、郑之学,乃新学也,非汉学也;即宋人所尊述之经,乃多伪经,非孔子之经也。”(《新学伪经考·叙目》)康有为进而指出:“阅二千年岁月日时之绵暖,聚百千万亿衿裾之问学,统二十朝王者礼乐制度之崇严,咸奉伪经为圣法,诵读尊信,奉持施行,违者以非圣无法论,亦无一人敢违者,亦无一人敢疑者。”(同上)总之,自刘歆造作伪经,篡乱孔统圣制以后,两千年来之中国学术思想皆背离正道,误人歧途,这一论断不啻晴空霹雳,对于当时一般士子的思想解放作用不难想见,梁启超喻之为“思想界之一大飓风”(《清代学术概论》第二十三节),实不为过。

但是,学术史的考辨不是目的本身,康有为不是一个为学术而学术的人,“以经术作政论”才是他的一贯作风。揭露刘歆造作伪经的真正意图在于抨击君尊臣卑的儒家正统思想以及建立其上的君主专制的政治体制。“刘歆以周平王代文王,于是伪‘左’行而天下不知师说……一部《春秋》之义但识尊人王而已,则是屠伯武夫幸以武力定天下,如秦始隋炀之流暴民抑压,亦宜尊守之乎?其悖圣害道甚矣”。(《春秋笔削大义微言考》)康有为认为,刘歆的伪经对于历代暴君只会起助纣为虐的作用,因为其中宣扬的忠君尊王的观念恰恰就是暴君专政的思想基础。

梁启超是康有为的学生,他发挥老师的见解,对孔学之组织及

其传授转变之源流提出了如下的看法。“孔门之为教，有特别普通之二者。特别者，所谓中人以上，可以语上也；普通者，谓中人以下，不可以语上也。普通之教，曰《诗》、《书》、《礼》、《乐》，凡门人弟子皆学之焉。《论语》谓之为雅言，雅者通常之称也。特别之教，曰《易》、《春秋》，非高才不能受焉。普通之教，谓之小康，特别之教，谓之大同。”（《论支那宗教改革》）他认为这两者在孔子学说中的地位不同，“《诗》、《书》、《礼》、《乐》，孔子纂述之书，实则因沿旧教耳，非孔子之意也，孔子之意，则全在《易》与《春秋》”。（同上）在先秦，虽然传小康者多而传大同者少，但毕竟两派都有传人，具体的传承脉络如下：



但是，自秦汉以来，却只传小康不传大同，于是，荀学大盛而孔子之真面目便不可得见。梁启超认为，秦汉以后的学术不外汉学宋学之争而二者皆出于荀子。他概括荀子的学术思想，认为主要有三个方面：①“排异说。《荀子》有《非十二子》篇，专以攘斥异说为事，汉初传经之儒，皆出荀子，故袭用其法，日以门户为事”。②“谨礼仪。荀子之学，不讲大义，而惟以礼仪为重，束身寡过，拘奉小节，自宋以后，儒者皆蹈袭之”。③“重考据。荀子之学，专以名物制度训诂为重，汉兴，群经皆其所传，断断考据，寔成马融郑康成一派，至本朝（清）而大受其毒”。（同上）可见，汉宋两大派别，早就萌蘖于荀学之中。总之，“二千年来，只能谓为荀学世界，不能谓为孔学世界也”。（同上）

学术和政治互相联属，不可分离。有什么样的学术就有什么样

的政治。梁启超一针见血地指出了荀子学说的政治意义：“尊君权，其徒李斯传其宗旨，行之于秦，为定法制，自汉以后，君相因而损益之，二千年所行，实秦制也。此为荀子政治之派。”（同上）正因为荀学有为专制政体张本之功效，所以屡屡得到了后世君主的青睐。“历代君权，见小康之教，有利于己，大同之教，不利于己，故扬彼而抑此，而曲学阿世之徒，亦复受其学以媚人主，故自汉以后，谓《春秋》为非常异议可怪之论，率不敢言之，此则大同教派暗昧之根原也。”（同上）正是荀学（小康之教）和专制政治的互为投合、交互为用，导致了大同之教的暗昧无闻，孔子微言大义的遮蔽失落。梁启超对学术史的这番重构并不合乎事实，因为荀子一直是被正统儒学所排斥的。但梁氏是醉翁之意不在酒，其用意是要说明：不是孔学而是荀学为封建专制统治张目，而两千多年的儒学正是继承了荀子的衣钵，这就把对儒学的批判和变革封建专制政体联在一块了。

谭嗣同是维新派中最激进的人物，梁启超曾称“其思想为吾人所不能达，其言论为吾人所不敢言”，他以冲决一切网罗的决绝姿态，对儒家的纲常名教进行了激烈的批判：“俗学陋行，动言名教，敬若天命而不敢渝，畏若国宪而不敢议，……名者，由人创造，上以制其下而不能不奉之，则数千年来，三纲五伦之惨祸烈毒由是酷焉矣。君以名桎臣，官以名鞫民，父以名压子，夫以名困妻，兄弟朋友各挟一名以相抗拒，而仁尚有少存焉得乎？”（《仁学·八》）作为时代意向的体现，谭嗣同把矛头特别地指向了其中的君臣一伦。“二千年来君臣一伦，尤为黑暗否塞，无复人理，沿及今兹，方愈剧矣。”（《仁学·三十》）和康梁相仿，谭嗣同对封建专制主义的批判也是和他对儒学的重构结合在一起的。

谭嗣同认为孔子学说数传而绝，其至粗极浅者为荀学掺杂，变本加厉，胥失其真。“孔学衍为两大支：一为曾子传子思而至孟子，

孟故畅宣民主之理以竟孔子之志；一由子夏传田子方而至庄子，庄故痛诋君主，自尧舜以上，莫或免焉。不幸此两支皆绝不传，荀乃乘间冒孔子之名以败孔之道，曰法后王，尊君统，以倾孔学也；曰有治人，无治法，明防后人之变其法也；又喜言礼乐政刑之属，惟恐钳制束缚之具之不繁也。……其为学也，在下者术之，又疾遂其苟富贵取容悦之心，公然为卑谄侧媚奴颜婢膝而无伤于臣节，反以其助纣为虐者名之曰忠义；在上者术之，尤利取以尊君臣愚黔首，自放纵横暴而涂涸天下之人心。”（《仁学·二十九》）荀学一传至李斯，李斯相秦，就将其为害暴者于世。从秦一直到明清，历代帝王如汉高祖、王莽、汉武帝、唐太宗、宋太宗等术之于上，而孙叔通、刘歆、桓荣、韩愈、孙复等儒者术之于下，荀学代代相承，暴政无有已时，一言以蔽之，“二千年来之政，秦政也，皆大盗也；二千年之学，荀学也，皆乡愿也。惟大盗利用乡愿，惟乡愿工媚大盗，二者交相资”。（《仁学·三十》）而无论大盗还是乡愿都未得孔教之大者、真者。

维新派在澄清不是孔学而是荀学、歆学为封建专制主义张本的同时，竭力弘扬孔学，使之带有准宗教的意味，尊孔子为教主。为宣传变法维新，康有为组织学会，创办刊物，在上海强学会的机关报《强学报》的创刊号上，采纳孔子纪年，署发刊时间为“孔子卒后二千三百七十三年”。1897年，康有为创办两粤广仁善堂圣学会，劝赈赠医，施衣布食，广为善事，以推广和发扬孔子之圣道。他还上奏《请尊孔圣为国教立教部教会以孔子纪年而废淫祠折》，认为“惟有孔子，真文明世之教主，大地所无也”，希望清帝将以孔子为代表的儒学定为“国教”。当然，在一系列的尊孔活动中，最有理论上的建设性，因而最值得一提的是其《孔子改制考》一书的撰著。

在《孔子改制考》中，一个全新的孔子形象跃然纸上。康有为“定《春秋》为孔子改制创作之书，……又不惟《春秋》而已，凡六经皆孔子所作，昔人言孔子删述者误也。孔子盖自立一宗旨而凭之以

进退古人去取古籍。孔子改制，恒托于古。尧舜者，孔子所托也，其有无不可知；即有，亦至寻常；经典中尧舜之盛德大业，皆孔子理想上所构成也。又不惟孔子而已，周秦诸子罔不改制，罔不托古。老子之托黄帝，墨子之托大禹，许行之托神农，是也”。（《清代学术概论》第二十三节）在康有为笔下，孔子一反故常，不再是一个信而好古、述而不作的保守主义者，而是一个托古改制、锐意创新的维新主义者。和周秦其他诸子一样，孔子的本意在于改制创新，所以要以“托古”的面目出现，一方面是因为“荣古而虐今，贱近而贵达，人之情哉！……非托之古，无以说人”。（《孔子改制考》卷一）另一方面是因为孔子本一介布衣，而“布衣改制，事大骇人，故不如与之先王，既不惊人，自可避祸”。（《孔子改制考》卷十一）总之，“托古”不过是形式，是手段，是权宜之计。

如上所述，梁启超曾把《新学伪经考》比作：思想界之一大“飓风”，那么，《孔子改制考》又该作何比呢？“其火山大喷火也，其大地震也”。（《清代学术概论》第二十三节）可见后者在当时思想界所引起的震荡实不亚于前者。如果说前者的立意在“破”，旨在揭露刘歆伪造经典，从而湮没了孔子的“微言大义”，那么，后者的立意在“立”，旨在正面阐发孔教的真义。“《春秋》始子文王，终于尧舜。盖拨乱之治为文王，太平之治为尧舜，孔子之圣意，改制之大义，《公羊》所传微言之第一义也”。（《孔子改制考》卷十二）“‘三世’为孔子之非常大义，托之《春秋》以明之。所传闻世为‘据乱’，所闻世托‘升平’，所见世托‘太平’。……此为《春秋》第一大义”。（《春秋董氏学》卷二）“据乱”、“升平”、“太平”本是汉何休治《公羊传》时用来解释历史的概念，但是汉代的“公羊三世说”，还未脱中国古代复古的历史循环论之窠臼，就是龚自珍在利用“公羊三世说”来探索历史规律时也不能完全克服循环论，因此其历史观只能属于变易史观的范畴，但“三世说”到了康有为手中就质变为一种历史进化论，因

为它抛弃了历来理想在往古的成说，提出了理想在未来的新概念，主张历史由据乱世而升平世而太平世，愈改愈进，并认为这就是孔子的“非常大义”。在把孔子打扮成一个历史进化论者之后，康有为进而把孔子描绘成民主平等、立宪选举等资产阶级意识形态的和上层建筑的倡导者。“孔子拨乱升平，托文王以行君主之仁政，尤注意太平，托尧舜以行民主之太平”。（《孔子改制考》卷十二）“升平太平世，女学渐昌，女权渐出，人人自立，不复待人，则各自亲订姻好”，（《春秋笔削大义微言考》）“近者各国行立宪法，以大夫专政，而反为升平之美政者，以立宪大夫出自公举，得选贤与能之义，非世袭而命之君者也。据乱世同为世爵，则贬大夫而从君，既在升平，则舍世袭君而从公举，各有其义也”。（同上）此“公举”即选举，“选举者，孔子之制也”。（《孔子改制考》卷九）

总之，经过康有为的重塑，孔子成了立足历史进化论倡言民权平等、以托古的形式锐意改革的资产阶级维新论者，这一孔子形象得到了维新派思想家的广泛认同。

梁启超阐明、发挥康有为的思想，将孔子之教旨归纳为六大主义。一、“孔教乃进化主义，非保守主义”。梁启超指出了中国传统历史观的复古、保守倾向，“支那向来旧说，皆谓文明世界，在于古时，其象已过。……谓文明已过，则保守之心生”。（《论支那宗教改革》）与其师康有为一样，他将传统的“公羊三世说”解释成历史进化论并归之为孔子的第一教旨，“《春秋》三世之说，谓文明世界，在于他日，其象为未来……谓文明为未业，则进步之心生。……故明三世之义则必以革新国政为主义，而保守顽陋之习必一变”。（同上）二、“孔教乃平等主义，非专制主义”。如前所述，按梁启超的观点，孔门教义有特别与普通的分别，普通之教称小康，特别之教称大同，他认为，“小康派以尊君权为主义，大同派以尊民权为主义。……小康者，专制之政也，大同者，平等之政也”。（同上）又如上述，

梁启超认为,孔子之意全在《易》和《春秋》,亦即大同之教,而荀学即小康之教,未得孔学真传,所以,在他的心目中,孔子是民权平等的化身,是封建专制主义的对立面,“孔子全以平等为尚,而后世民贼,乃借孔子之名,以行专制之政,则荀子之流毒耳”。(《论支那宗教改革》)三、“孔教乃兼善主义非独善主义”。孔子不像宋以后的儒者那样束身寡过,谨小慎微,不痛不痒一副乡愿的模样,而是“好事之人”,“横议之人”,其立身行道,惟以救世济民为怀,不计个人的荣辱得失。四、“孔教乃强立主义,非文弱主义”。孔子《六经》重强立而恶文弱,但后世儒者多背弃孔子之旨,惟明代阳明一派,稍稍复其本真。梁启超还揭示了文弱与封建专制、强立和民权平等之间的内在关联,认为儒者的柔弱“皆由压制服从之念多,而平等自立之气减,故今既发明平等主义,则强立主义,自随之矣”。(同上)五、“孔教乃博包主义(即相容无礙主义),非单狭主义”。孔教的博包主义主张“道并行而不相悖”,提倡思想的自由争鸣,但自汉以来的“罢黜百家,独尊儒术”却否定了这原则,名为尊孔,实为背孔,以致窒息思想,阻遏文明。孔子教旨的最后一条是“重魂主义,非爱身主义”。对此梁启超没有多所阐述,不过顾名思义也可推知,他想强调的大概是孔教重精神重灵魂轻物质轻肉体的特征。

谭嗣同再造的孔子也力倡历史进化和民权平等的思想。孔子“晚而道不行,掩涕于获麟,默知非变法不可,于是发愤作《春秋》,恶废古学而改今制,复何尝有好古之云云也”。(《仁学》十八)“孔虽当据乱之世,而黜古学,改今制,托词寄义于升平、太平,未尝不三致意焉”。(《仁学》三十)立足于三世进化的历史观,孔子变法改制,革故鼎新,日进无疆,谭嗣同认为,孔子好古保守的形象是刘歆之辈篡改的结果。“《论语》第七篇当是《默而》第七,刘歆私改‘默’为‘述’,窜入‘述而不作,信而好古,窃比于我老彭’十四字,以申其古学,篇名遂号《述而》矣。‘我非生而知之者,敏以求之者也’,‘生

知’与‘敏求’相反相对，文意自足，无俟旁助；而忽中梗‘好古’二字，语意都不连贯，是亦散窜矣”。（《仁学》十八）孔子变法维新的目标就是要废置君统专制而建立一个民主平等的社会，“方孔之初立教也，黜古学，改今制，废君统，倡民主，变不平等为平等，亦汲汲然动矣”。（《仁学》三十）“孔子曰：‘君君臣臣’。又曰：‘父父子子，兄兄弟弟，夫夫妇妇’。教主未有不平等者。”（《仁学》三十二）原来，后世窒人生机的儒家纲常在孔子的原初教义中根本就没有不平等的成份，只是因为伪学的窜入，才导致了孔教真义的亡失，谭嗣同殷切地期望有人能像路德之复兴耶教一样来复兴孔教：“孔教之亡，君主及言君统之伪学亡之也。”（《仁学》三十）事实上，康有为、梁启超包括谭嗣同自己在内，所从事的正是和路德相仿的事业。

综上所述，改良派从两方面对孔子进行了改铸：一是把孔学与封建专制统治脱钩；二是把孔子说成是资产阶级变法维新的倡导者。这样做，消极地说，是为了不给顽固派以口实，是出于一种自我保护的考虑，积极地说，这是一种招引团结变法力量的有效手段。康有为认为，“欲救中国，不可不因中国人之历史习惯而利导之。又以为中国人公德缺乏，团体散涣，将不可以立于大地，欲从而统一之，非择一举国人所同戴而诚服者，则不足以结合其感情，而光大其本性，于是乎以孔教复原为第一著手”。（梁启超《康南海传》）所以，在这里，孔子只是一种符号，一种名义，一种形式。

但形式决不是无足轻重的，它深深地制约着内容。从学术上说，维新派用今文经学的方法重塑的孔子和真实的孔子之间是有相当的距离的，梁启超就曾指出其师康有为的孔子有神秘性的特征。“有为谓孔子之改制，上掩百世，下掩百世，故尊之为教主；误认欧洲之尊景教为治强之本，故恒欲侪孔子于基督，乃杂引讖纬之言以实之；于是有为心目中之孔子，又带有‘神秘性’矣”。（《清代学术概论》第二十三节）从政治上说，把孔子“神秘”化，就意味着依然保

留着千百年沿袭下来的对孔子的顶礼膜拜；而对孔子的跪拜，则意味着将其神化为“圣人”的封建制度不可全部毁弃。这表明如同改良派只希望在不根本改变封建制度的情况下来发展资本主义一样，他们也只希望在保留孔圣人的前提下来进行某种资产阶级的文化思想的改革。因此，当历史前进到以彻底掀翻封建专制制度为时代的中心任务时，就必须打碎改良派仍护卫着的高踞在人们头上的孔圣人这尊偶像。于是，资产阶级革命派激昂地呼叫着“排孔无圣”走上前来。

三、革命民主思潮：排孔无圣

辛亥革命前后，革命民主思潮成了时代的最强音，其中一组音符就是“排孔无圣”。资产阶级革命派把批判的锋芒正面指向孔子，与改良派希冀得到孔子庇护的怯懦品格不同，显示了勇敢无畏的姿态，就此而言，和农民革命的公开鞭挞孔子有着继承关系（事实上，孙中山曾自命为洪秀全第二）。但是，革命派与农民革命外在地毁弃孔子不同，他们注重于剖析孔学和封建专制制度的内在关联以及对于实现民主革命的障碍，就此而言，他们是把改良派关于儒学的政治实质在于为封建制度张目的认识进一步发展了。因此，革命派的“排孔无圣”将近代中国的反孔浪潮引入到一个新阶段。

革命是和改良相对峙的范畴。在中国近代，资产阶级改良派和资产阶级革命派，有分歧和对立，也有共识和同一性。两者都以进化论哲学为指导思想，但前者有见于进化的连续性，强调渐进量变，后者则有见于进化的间断性，强调飞跃质变。两者都向往资产阶级的自由、民主、平等、博爱等价值观念，但前者选择君主立宪政体，而后者选择了民主共和政体，体现在现实的政治运作上，前者寄希望于清政府的自上而下的政治改革，后者则以“驱逐鞑虏，恢

复中华”(即颠覆清朝统治)为实现其政治理想的前提条件。两者都试图用资产阶级的新文化来扬弃封建主义的旧文化,但前者对封建文化的批判却带有某种程度的保留而不像后者那么激进,这一点,在对待传统文化的象征——孔子的问题上,有最明显的反映:改良派非但不触动孔子,反而把孔子打扮成资产阶级新文化的旗手,而革命派则无所避讳,指名道姓,直接非孔,以孔子为封建思想文化的最主要代表。

革命派之排孔,以章太炎最为著名。章太炎早年同情于康梁的维新变法运动,后倡言革命排满。他认为,要从改良走向革命,除了要过政治上的“保皇”一关外,还要过思想上的“纪孔”一关。所以,他除了在《驳康有为论革命书》中批驳了康有为君主立宪的改良主义政治路线外,还写了《订孔》、《诸子学略说》等文章,坚决反对康有为竭力提倡的孔教。

所谓“订孔”即要纠正孔子的“闻望过情”、“虚誉夺实”之处,还孔子以历史的本来面目。在章太炎看来,孔子不是什么“圣人”、“万世师表”、“大成至圣文宣王”,也不是什么“托古改制”的“教主”,而首先是一位具有理性精神的历史学家,不信讥祥神怪之说而专务人事,其主要贡献是整理古代文献,删定六经。“孔氏,古良史也,辅以丘明而次《春秋》,料比百家,若旋机玉斗矣。谈、迁嗣之,后有《七略》。孔子死,名实足以伉者,汉之刘歆。”(《订孔》)“有商订历史之孔子,则删定六经是也。”(《诸子学略说》)“孔子删定六经,与太史公、班孟坚辈,初无高下。其书既为记事之书,其学惟为客观之学。”(同上)章太炎视“六经”为“记事之书”,认为孔子和司马迁、班固等无甚高下,这就剥脱了以往附丽在孔子和六经之上的神圣光环。特别是他将孔子和刘歆相提并论,明显地是针对康有为而发的。如上所述,康有为认为,刘歆造作伪经致使孔子微言大义湮灭不闻,是篡夺孔统、淆乱圣制的罪魁祸首,而章太炎则宣布后世只有刘歆才

能和孔子名实相当,这对康有为提倡孔教无疑是当头一棒,时人评论道:“余杭章氏《馗书》(指《馗书》修订本——引者),至以孔子下比刘歆,而孔子遂大失其价值,一时群言,多攻孔子矣。”^①

其次,孔子是个教育家,“有从事教育之孔子,则《论语》、《孝经》是也”。(《诸子学略说》)孔子首开私人讲学之风,“变畴人世官之学而及平民”(同上),是他对中国文化所作的具有永久意义的贡献。但章太炎也指出了《论语》等著作的缺陷。“《论语》者晦昧,《三朝记》与诸告饬、通论,多自触及也”。(《订孔》)章太炎认为,和孟子相比,孔子有不及之处,和荀子相比,更是难望项背。“荀卿以积伪俟化治身,以隆礼合群治天下。不过三代,以绝殊瑰,不貳后王,以慕文理。百物以礼穿敷,故科条皆务进取而无自戾。其正名也,世方诸切识论之名学,而以为在琐格拉底、亚历斯德间。由斯道也,虽百里而民献比肩可也,其视孔氏,长幼断可识矣”。(同上)既然“荀子学过孔子”,为什么还要称孔子为本师呢?章太炎认为,这和佛教中马鸣、龙树称释迦为本师相况,“释迦初教,本近灰灭,及马鸣、龙树,特弘大乘之风,而犹以释迦为本师也”。(同上)总之,言语之间尊荀抑孔的意思是非常明确的,这一点和改良派也有相当的距离。如上所述,在改良派那里,不仅刘歆见斥,荀子也被认为偏离孔子真义而误人歧途因而成为排击的对象,而章太炎却指责孔学而盛赞荀学,这一取向和改良派明显相左,是泼向其孔教复兴运动的一瓢冷水。

章太炎说:“鄙人少年本治朴学,亦唯专信古文经典,与长素辈为道背驰。其后深恶长素‘孔教’之说,遂至激而诋孔。”^②章太炎和

^① 许之衡《读〈国粹学报〉感言》,《辛亥革命前十年间时论选集》,第二卷,上册,第46页,三联书店1963年版。

^② 转引自朱维铮《走出中世纪》,第227页,上海人民出版社1987年12月版。

康有为等维新派在孔子形象、孔子和刘歆、孔子和荀子关系问题上的分歧,从治学方法上说,反映了古文经学和今文经学之间的差别,那么,章太炎的“激而诋孔”又是从何人手的呢?

章太炎反孔批儒,最为重要的内容是揭露孔子和儒家在道德上的严重缺陷。

章太炎指出:“儒家之病,在以富贵利禄为心。”(《诸子学略说》)他们将苦心力学、约处穷身视为必要的投资,一旦目标达到,功名利禄在手,便志得意满;一旦事与愿违,与功名利禄无缘,便怨天尤人,发出吾道穷矣的哀叹。孔子将自己比作待贾而沽的美玉,形象生动地表达了儒家“侥幸于封侯富贵”的人生追求。他教育学生,“惟欲成就吏材,可使从政”。(同上)他讥讽隐士荷蓑丈人,理由是“不仕无义”。陈仲出身贵族,但无意仕途,避兄离母,带着妻子以编草鞋、纺麻、种菜为生。他的作为受到了孟子、荀子的嘲弄。孟子指责他无亲戚、君臣、上下,违反人伦。荀子则大骂他欺世盗名,认为盗名比盗货更坏更可恶。西周初年,吕尚被封为齐国诸侯,一入境就下令杀隐士华仕、狂裔,对于此事,荀子颇为津津乐道,因为他反感于隐士的不臣天子,不友诸侯。从孔、孟、荀的言行之中,“儒家之湛心荣利,较然可知”。(同上)在以后的两千多年中,儒家的热中竞进的品性,“贯于征辟、科举、学校之世,而无乎不遍者也”。(同上)

对于湛心荣利之徒而言,道德规范失去了普遍的有效性,他们随时抑扬,只讲权变,漠视原则,没有是非,没有操守,没有人格的统一性。“孔子之教,惟在趋时,其行义从时而变。故曰:‘言不必信,行不必果。’”(同上)章太炎认为,墨子早就看出了孔子的这一毛病,他引用《墨子·非儒下》来批评孔子:“孔子穷子蔡、陈之间,藜藿不堪十日。子路为烹豚,孔丘不问肉之所由来而食,赧人衣以酤酒,孔丘不问酒之所由来而饮。哀公迎孔丘,席不端弗坐,割不正弗

食。子路请曰：‘何其与陈、蔡反也？’孔丘曰：‘来，吾语女！曩与女为苟生，今与女为苟义。’夫饥约则不辞妄取以活身，羸饱伪行以自饰，污邪作伪孰大于此！”对这种前后不一贯，此亦一是非，彼亦一是非的诈伪行径，儒家又是怎样文过饰非自我辩解的呢？孔子“自为说曰：‘无可无不可’。又曰‘可与立，未可与权’”。又曰：“‘君子之中庸也，君子而时中’。孟子曰：‘孔子，圣之时者也’。荀子曰：‘君子时绌则绌，时伸则伸’”。（《诸子学略说》）总之，极言权变和灵活性却绝口不谈原则性和人格的统一性，一些颇为顶真的人执著原则对其提出了批评，但儒者非但不因此而有所反省，反而斥之为固执、“不知时变”的“鄙儒”。章太炎对儒家的惟在趋时的言行深恶痛绝，他一针见血地指出，儒家那种没有是非、没有原则的“时中”、“中庸”，其本质就是乡愿，甚至是比乡愿更为可恶的国愿。“所谓中庸，实无异于乡愿。……夫一乡皆称愿人，此犹没身里巷，不求仕宦者也。若夫‘逢衣浅带，矫言伪行，以迷惑天下之主’，则一国皆称愿人。所谓中庸者，是国愿也，有甚于乡愿也”。（同上）乡愿是德之贼，国愿更是德之贼，儒家的趋时权变必然会导致道德生活的崩溃，章太炎说：“君子‘时中’、‘时伸’、‘时绌’，故道德不必求其是，理想不必求其是，惟期便于行事则可矣。因儒家之道德，故艰苦卓厉者绝无，而冒没奔竞者皆是。……用儒家之理想，故宗旨多在可否之间，议论止于函胡之地。彼耶稣教、天主教崇奉一尊，其害在堵塞人之思想，而儒术之害，则在淆乱人之思想。此程、朱、陆、王诸家所以有权而无实也。”（同上）

儒家者流，为取富贵，还玩弄权术，搞阴谋诡计，其手法往往和纵横家如出一辙。章太炎认为，孔子的权术本学自老子，不想孔子以其人之道还治其人之身，把矛头指向了老子，致使老子西出函谷，落荒而去。“老子以其权术授之孔子，而征藏故书，亦悉为孔子诈取。孔子之权术，乃有过于老子者。孔学本出于老，以儒道之形

式有异，不欲崇奉以为本师，而惧老子发其覆也，于是说老子曰：‘乌鹊孺，鱼傅沫，细要者化，有弟而兄啼’。（见《庄子·天运篇》，意谓已述六经，学皆出于老子，吾书先成，子名将夺，无可如何也。）老子胆怯，不得不屈从其请；逢蒙杀羿之事，又素所怵惕也。胸有不平，欲一举发，而孔氏之徒，遍布东夏。吾言朝出，首领可以夕断。于是西出函谷，知秦地之无儒，而孔氏之无如我何，则始著《道德经》，以发其覆。藉令其书早出，则老子必不免于杀身，如少正卯在鲁，与孔子并，孔子之门‘三盈三虚’（见《论衡·讲瑞篇》），犹以争名致戮，而况老子之凌驾其上者乎？”（《诸子学略说》）老子和孔子的关系，被章太炎讲得活灵活现，煞有介事，实在是一种绝好的小说题材。事实上后来鲁迅的小说《出关》就是据此而创作的，虽然不一定是事实，但章太炎却成功地为我们勾画了一个工于权术、阴险忌刻、残忍狠毒的孔子形象。章太炎认为，儒家和纵横家的合流，也由孔子肇其端。按《墨子·非儒下》的记载：“孔丘之齐，见景公。景公欲封之以尼谿。晏子曰：‘不可。’子是厚其礼，留其封，数见而不问其道。孔乃恚怒于景公与晏子，乃树鸩夷子皮于田常之门。告南郭惠子以所欲为。归于鲁。有顷间，齐将伐鲁。告子贡曰：‘赐乎！举大事于今之时矣。’乃遣子贡之齐，因南郭惠子以见田常，劝之伐吴。以教高、国、鲍、晏，使毋得害田常之乱。”《越绝书·内传·陈成恒篇》也记载了此事，说：“子贡一出，存鲁、乱齐、强恶、霸越。”在此过程中，孔子、子贡的所做所为，和后来苏秦、张仪之流又有什么两样？所以章太炎说：“便辞利口，复邦乱家，非孔子、子贡为之倡耶？”（《诸子学略说》）可见，儒家和纵横家，在孔子、子贡那里，是一身兼任的。自此，在富贵利禄的引诱下，儒家和纵横家，相为表里，如手足之相支毛草之相附。汉代，儒者不仅用纵横之术于外交，也用之于内事，不仅用之于国家，也用之私人。“降及唐世，韩愈以儒者得名，亦数数腾言当道，求为援手。……宋儒稍能自重。降及晚明，何

心隐辈又以此术自豪，及满洲而称理学者，无不习裨阖，知避就矣”。（同上）可见醉心权术是儒家的一贯传统。

章太炎之抨击孔子和儒家在道德上的缺陷，决不是无的放矢，而是包蕴着深切的现实关怀。他的真正意图在于批判改良，捍卫革命。他批评康有为保皇立宪是假，覬觐官职，期于柄政，瞑瞶于富贵利禄是真。他认为戊戌变法之所以失败，就是因为像谭嗣同、杨深秀这样一意变法、卓厉敢死、道德高尚的人太少，而佻达圆滑、萦情利禄如林旭、杨锐之流者太多。杨锐的一段自白道出了其参与变法的真正动机：“康党任事时，天下望之如登天，仕宦者争欲馈遗或不可得。锐新与政事，馈献者踵相接，今日一袍料，明日一马褂料，今日一狐桶，明日一草上霜桶，是以恋之不能去也。”（《革命之道德》）混迹于维新事业的多是此等人物，变法岂有不败之理？章太炎感叹道：“戊戌之变，戊戌党人之不道德致之也！”（《诸子学略说》）他分析唐才常自立军起义失败的原因，归结为唐才常的权力异化、生活腐化和党人的离心离德，一句话：“庚子之变，庚子党人也不道德致也！”（同上）章太炎认为，戊戌变法和自立军起义与反清革命相比要简单得多，但犹因道德腐败而不能成功。因此，顺理成章的结论是“无道德者不能革命”。而章太炎对孔子和儒家的道德缺陷的揭露和批判，其宗旨就在于提高革命党人在道德上的纯洁性和免疫力。他认为这是革命胜利的必要保障。“孔教最大的污点，是使人不脱富贵利禄的思想。自汉武帝专尊孔教以后，这热中富贵利禄的人，总是日多一日。我们今日想要实行革命，提倡民权，若夹杂一点富贵利禄的心，就像微虫霉菌，可以残害全身，所以孔教是断不可用的。”（《东京留学生欢迎会演说辞》）

作为“有学问的革命家”，作为宣传反清革命的主要理论家，章太炎在革命者中有极高的声望和极大的影响力，他对孔子和儒学的激烈批判很快就受到了响应，“后生小子，翕然和之，孔子遂几失

其故步”^①。在革命派当中,形成了一股排孔浪潮。

从中国近代社会新陈代谢的过程来看,辛亥革命以推翻满清政府建立中华民国为主要目标,和戊戌变法一样,属于制度层面的变革,因此,封建专制主义是当时思想斗争的主要对象。但是与维新派主要联系荀学、歆学来批判专制政体不同,革命派直追孔子,将暴君政治和孔子捆绑在一起,严辞抨击。

“孔子在周朝时候虽是很好的,但是在如今看来,也是很坏的。‘至圣’两个字,不过是历代的独夫民贼加给他的徽号。那些民贼为什么这样尊敬孔子呢?因为孔子专门叫人忠君服从,这些话都是很有益于君的。所以那些独夫民贼,喜欢他的了不得,叫百姓都尊敬他,又立了诽谤圣人的刑法,使百姓不敢说他不好。……那满洲人,问他孔子是什么样的人,他都不晓得,他也尊敬的孔子到了不得。列位想想:孔子若是与他们无益,他们岂有这样尊敬他呀。”^②

“孔子的话都是叫人尊君亲上,把君民官民的名分定得很严,百姓有共皇帝或共官吏为难的,动不动不就说他是乱臣贼子;又教人倚赖皇帝(孟子曰:‘三月无君则皇皇如也。’可见孔子是个顶喜欢倚赖皇帝的东西)。”^③

“呜呼!孔丘砌专制政府之基,以荼毒吾同胞者,二千余年矣。今又凭依其大祀之牌位,以与同胞酬酢。……夫大祀之牌位一日不人火刹,政治革命一日不克奏功,……擒贼先擒王,……欲支那

① 许之衡:《读〈国粹报〉感言》,《辛亥革命前十年间时论选集》,第二卷,上册,第51页,三联书店1963年版。

② 君衍:《法古》,《辛亥革命等十年间时论选集》,第一卷,下册,第532页,三联书店1960年版。

③ 林蘩:《论刺客的教育》,《辛亥革命前十年间时论选集》,第一卷,下册,第913页,三联书店1960年版。

人之进于幸福，必先以孔丘之革命。”^①

正因为革命派认识到孔学是维护封建专制的意识形态，而孔学的权威又以封建专制作为政治承当，所以，在辛亥革命推倒帝制之后，就有必要和有可能来结束尊孔读经的教育。1912年，革命党人蔡元培出任中华民国第一任教育总长，厉行改革，倡导以军国民教育、实利教育、公民道德教育、世界观教育、美育为主要内容的教育方针，对满清“忠君”、“尊孔”的教育宗旨提出批评，认为“忠君与共和政体不合，尊孔与信教自由相违”。^②在1912年1月19日颁发的《普通教育印行办法》中明确地写着这样的条款：“小学读经科，一律废止”，“凡各种教科书，务合共和国宗旨。清学部颁行之教科书，一律禁用”。在同年7月10日召开的全国临时教育会议上，蔡元培进一步指出：“普通教育，废止读经；大学校废止经科。而以经科分人文科之哲学、史学、文学之门。”^③蔡元培的教育改革得到了地方政府的响应，如广东省教育司司长钟荣光就坚决贯彻执行教育部关于小学废止读经的规定，并在公立学校中停止祀孔，禁止供奉各种神牌、偶像，四川省教育分司程昌其，拆毁了渝城巴县的文庙。（参阅《孔教会杂志》第一卷第一号）无疑，革命派在教育上罢黜尊孔读经的改革，加速了孔学在近代中国的衰微。

由此，我们可以看到在中国近代新文化的生长过程中，政治制度的变革和思想文化的“排孔无圣”呈现出一种互动关系，思想文化上的“排孔无圣”成为变革封建专制的先导，对于封建专制的政治变革又转过来为思想文化上的“排孔无圣”提供了制度层面的保

① 绝圣：《排孔征言》，《辛亥革命前十年间时论选集》，第三卷，第208页，三联书店1977年版。

② 《对于新教育之意见》，《蔡元培全集》第二卷，第136页，中华书局1984年版。

③ 《全国临时教育会议开会词》，同上书，第264页。

证。从这后一方面来说，“五四”新文化运动的空前猛烈的反孔高潮，只有在革命派在政治制度和教育制度上使孔学失去了有力的承当才可能发生。

同时，新文化运动的反孔高潮之所以有发生的必要，是由革命派的“排孔无圣”在近代中国思想文化变迁中的地位所决定的。“排孔无圣”的“排”和“无”，标明革命派的反孔在中国近代思想文化变迁中的地位主要是否定性的，而不是建设性的。我们从上述可以看到，革命派“排孔无圣”的主要贡献，是对论证封建专制合理性的孔学加以坚决的否定。但是，仅仅是否定而提不出具有新的价值体系的文化取代孔学，还是不能完成近代文化意义上的反孔即观念形态的革命。革命派曾指出，中国历来有“君学”和“国学”，前者为“历代帝王之尊崇”而“奉为治国之大径，经世之良谟”，这其实就是孔学；后者是“一二在野君子”，“本其爱国之忧”而“著书”、“讲学”所形成的，^①这就是国粹。显然，革命派要排除孔学而以国粹取而代之。但是他们的国粹是以传统道德为核心的“心性之学”，“精神之学”，而孔学主要就是以这些为资本而傲视西方近代文明的。因此，以国粹取代孔学，不仅不可能彻底破除孔学，还为孔学的存在保留了某些地盘，而且国粹由于和孔学有相通之处，也不可能成为带有建设性的新文化。辛亥革命后尊孔和国粹常常相连就证明了这一点。

于是，在革命派“排孔无圣”之后，就需要发动一场以反孔来完成建设具有新的价值体系的观念形态的革命，这场革命就是“五四”前后的新文化运动。

^① 邓实：《国学无用辨》，《辛亥革命前十年间时论选集》第二卷，下册，第632页，三联书店1963年版。

四、守旧复辟思潮：尊孔读经

与前面的变革封建专制制度的思潮相反动，在辛亥革命前有各种不同形式的阻止和扼杀变革和革命的守旧思潮，在辛亥革命后有各种不同形式的复辟帝制的思潮。由于变革封建制度的思潮程度不同地触及到了孔学与封建皇权相结合的政治实质，因而守旧复辟思潮为了扶持和复辟封建帝制，就竭力卫护作为封建正统精神权威的孔子，泛滥起“尊孔读经”的浊流。

然而，尊孔读经的泛起，从反面说明了附着于孔子的神圣光环正在逐渐脱落。因为在传统封建社会里，尊孔读经是天经地义的，孔子及其儒家经典的至高无上的权威和价值是毫无疑问的。一旦尊孔读经需要有人摇旗呼号、百般伸张才能存在和延续，那一定是社会上已或明或暗地涌涨起不愿尊孔读经的潮流。但是，尊孔读经的泛滥虽反衬出孔学的衰微，却也说明与传统社会及传统文化心理融为一体的孔学传统的坚韧与顽强。

在近代中国，首先以尊孔读经的卫道士自任者，是与太平天国在军事上相对抗的曾国藩。

和洪秀全、洪仁玕不同，曾国藩是科场得意之人，道光十三年中秀才，十八年中进士，仕途通畅，曾国藩自幼熟读孔孟经书，是孔孟的忠实崇拜者。曾国藩的思想在外观上显得很驳杂。比如他“一宗守儒”，又“不废汉学”；醉心词章，又热心经世；喜爱老庄，又推崇刑名法术，如此等等，不一而足。但是其内里的精神却是一以贯之的，那就是孔孟之道。无论是他对儒学诸术的统摄还是对诸子百家的吸纳，都是以此为立足点的。“有义理之学，有辞章之学，有经济之学，有考据之学。义理之学即宋史所谓道学也，在孔门为德行之科，词章之学在孔门为言语之科；经济之学在孔门为政事之科；考

据之学即今世所谓汉学也，在孔门为文学之科。此四阙一不可。”（《日记·问学》）兼容纵贯义理、词章、经济、考据诸端儒术的努力是在将其与孔门四科的一一对应中完成的。“周末诸子各有极至之诣，其所以不及仲尼者，此有所偏，即彼有所独缺，亦犹（伯）夷（柳下）惠之不及孔子耳”。“若能游心如老庄之虚静，治身能如墨翟之勤俭，齐民能如管商之严整，而又持之以不自是之心，偏者裁之，缺者补之，则诸子皆可师，不可缺也”。（《曾文正公手书日记》）虽然诸子各有其极至之诣，因而可师，然必须以孔子之道为标准，偏者裁之，缺者补之，方可采纳。这里，博采百家的工作是在以孔学为主体的前提下展开的。

如前所述，太平天国以武器的批判鞭挞孔子。像这样以暴力来恣肆地践踏孔孟的事，在秦始皇上之后是没有先例的。曾国藩由此而激发起卫道的责任感，在湘军“东征”之前，曾国藩发表了《讨粤匪檄》，说：“自唐虞三代以来，历世圣人，扶持名教，敦叙人伦，君臣、父子、上下、尊卑、秩然如冠履不可倒置。粤匪窃外夷之绪，崇天主教，自其伪君伪相，下逮兵卒贱役，皆以兄弟称之，谓惟天可称父。此外，凡民之父，皆兄弟也；凡民之母，皆姐妹也。……举中国数千年礼义人伦、诗书典则，一旦扫地荡尽，岂独我大清之变，乃开辟以来名教之奇变，我孔子、孟子之痛哭于九泉。”他呼吁封建士人奋起卫道，“凡读书识字者又乌可袖手安坐，不思一为之所也”。并许诺：“倘有血性男子号召义旅助我攻剿者，本部堂引为心腹，酌给口粮，倘有抱道君子痛天主教之横行中原，赫然奋怒以卫吾道者，本部堂礼之幕府，待以宾师。”

这段话揭出了曾国藩尊孔与太平天国反孔的文化意蕴。首先，两者反孔与尊孔的对立，在前者是用外来的宗教来毁坏传统的孔学，以激发下层民众的造反热情，在后者是用挽封建传统孔学于不倒的卫道责任感来汇聚社会力量，以对抗太平天国。所以，曾国藩

以为太平天国的反孔,不只是颠覆“大清”,还是扫荡数千年的孔学名教。其次,曾国藩认识到孔学和封建皇权的合二为一的关系,孔学因与皇权结合而政治化,而皇权因与孔学结合而伦理化。因此,他以为太平天国对于孔孟伦理纲常的冲击,既有反抗“大清”的政治性质,更是伦理名教的“奇变”。最后,曾国藩在与太平天国的斗争中成为胜利者。我们从上述两方面的文化意蕴中可以看到,这个结果也表现了历史对于文化的某种选择:在当时,尊孔读经的强大传统比之外来的“皇上帝”鞭挞孔子,更能得到社会的认同和支持;对于孔学与封建专制的水乳交融般的关系,曾国藩比太平天国的认识要自觉,因此前者的尊孔贯之以理性的申辩,而后者的反孔则借助于神话的编造。这同以后尤其是“五四”时期的尊孔与反孔的情形正好是一个颠倒:尊孔须以“灵学”为凭借,而反孔则诉诸科学的理性。历史之所以在当时选择了有自觉认识的尊孔而没有选择尚处于自发中的反孔,因为前者能而后者不能在现实中转化为一以贯之的行动。

历史作出的上述选择,表明尊孔读经在现实中是有力量的。这是指它还是当时大多数人的信念。曾国藩之所以能用儒生为首来组成湘军,依靠的就是这种信念的力量。正是出自于信念,湘军从将校到勇丁无不感到负有卫道的责任。他们因而也就特别残忍地屠杀太平军,满手鲜血却问心无愧。曾国藩说,太平军“流毒南纪,天父天兄之教,天燕天豫之官,虽使周孔在今,断无不力谋诛灭之理;既谋诛灭,断无以多杀为悔之理”。(《曾国藩家书》卷七)尽管以杀人而卫道表现出尊孔读经还具有信念的力量,但是这也说明它作为一种信念已经走到尽头了。

事实正是这样。如果说曾国藩的尊孔读经还是出自于为信念所驱使的责任感,那么,30年后,顽固派和洋务派联手的护翼孔教则是反对变法维新的一种伎俩,是为了固守自身既得利益而抱残

守缺。

作为维新运动的反对者的保守势力,有顽固派,也有洋务派。顽固派坚持“祖宗之法”不可变,是以固守传统来卫护传统的“以旧卫旧”,洋务派在“中学为体,西学为用”的框架下,是以洋器来卫护中国封建圣道的“以新卫旧”,两者曾发生过牴牾冲突。但那是“用”之争而不是“体”之争。因此,当改良派的变法维新要否定“体”的时候,洋务派就和顽固派联手相攻了。这集中反映在1898年汇编成的《翼教丛编》中。

“翼教”即护翼孔教。改良派并不明确反对孔子,相反,把“保教”与“保国”与“保种”并列而三。但他们抬出孔子,是让他擎起变法维新的旗帜。这在康有为的《新学伪经考》和《孔子改制考》里有最充分的表现,前一本著作宣布奉行了两千余年的儒家经典是一堆伪造的废纸,湮灭了“孔子之道”;后一本著作则把他从西方学来的历史进化论、民权平等说等种种东西都挂到孔子的名下,说成是被湮灭了孔子的“微言大义”,于是,孔子被改铸得面目全非了。康有为等改良派颇为他们改铸孔子的机智而得意。但守旧派最为痛恨的,恰恰是这种托尊孔之名而贩运实质上与孔学相违逆的变法维新思想的行径。因为在他们看来,“煽惑人心而犹必托于孔孟”,(叶德辉:《读西学书法书后》,《翼教丛编》卷四)这就更加具有欺骗性。苏舆在《翼教丛编·序》中愤怒地指责改良派的改铸孔子是:“伪六籍,灭圣经也;托改制,乱成宪也;倡平等,堕纲常也;伸民权,无君上也;孔子纪年,欲人不知有本朝也。”翼教的守旧派们根本不承认康有为那个孔子。

于是,“翼教”者们视康有为的《新学伪经考》和《孔子改制考》为眼中钉肉中刺。

《新学伪经考》刊行以后,屡遭毁版。最早提出禁毁《新学伪经考》的是余联沅。1894年8月,他在奏文中说:“康祖治以诡辩之

才，肆狂瞽之谈，以‘六经’皆新莽时刘歆所伪撰，著有《新学伪经考》一书，刊行海内，腾其簧鼓，煽惑后进，号召生徒，以致浮薄之士，靡然向风，从游甚众。”他认为：“‘六经’训词深厚，道理完醇，刘歆之文章，具存《汉书》，非自不能窃权，而实无一语近似。康祖治乃逞其狂吠僭号长素，且力翻成案，以痛诋前人。似此荒谬绝伦，诚圣贤之蠹贼，古今之巨蠹也。”他提起姜太公杀华士、孔子诛少正卯的古例，认为康有为的为害远在华士、少正卯之上，“昔太公戮华士，孔子诛少正卯，皆以其言伪而辩，行僻而坚，故等诸桀祀、浑敦之族。今康祖治非圣无法，惑世诬民，较之华士、少正卯，有过之无不及。”因此，他奏请：“飭下广东督抚臣，行令将其所刊《新学伪经考》立即销毁，并晓喻各书院生徒及各属士子，返岐途而趋正路，毋再为康祖治所惑。至康祖治离经叛道，应如何惩办之处，恭候圣裁。”（《翼教丛编》卷二）一副杀气腾腾、欲置康有为于死地而后快的架势。为什么顽固派如此仇视《新学伪经考》呢？因为他们看出了这本辨伪考证的学术著作内涵的政治意义：“以《周礼》为刘歆伪撰，……朱子已驳之，……康有为……新学伪经之证，其本旨只欲黜君权伸民力以快恣其睚之志。”（叶德辉《〈辅轩今语〉评》、《翼教丛编》卷四）对封建卫道士来说，这种离经叛道、惑世诬民的言论是绝对不能容忍的。

《孔子改制考》的命运和《新学伪经考》相况。康有为在组织上海强学会之前，谒见过张之洞，当时张之洞就不信孔子改制，并“频劝勿言此学”。但康有为不以为然，到沪设会，出版《强学报》，公然以“孔子纪年”，这引起了张之洞的强烈不满，其结果是上海强学会停办，《强学报》停刊。梁启超在湖南时务学堂也积极宣传其师的“孔子改制”说，遭到顽固派的坚决抵制，被斥为“邪说”、“异教”，在舆论的压力下，支持新政的巡抚陈宝箴不得不奏请让康有为自行销毁《孔子改制考》的版本。之后，孙家鼐上疏抨击孔子改制说，

认为以此为教，人人有改制之心，人人谓素王可作，必将蛊惑民志，导天下于乱，要求将书中“孔子改制称王”字样急令删除。结果是，《孔子改制考》一书终遭毁版。

康有为在《孔子改制考》中借孔子以宣传历史进化论，民权平等思想，亦为“翼教”者们所识破，并对其进行了狂暴的攻击。

康有为的孔子讲三世进化，张之洞则说：“平生学术，最恶《公羊》之学，每与学人言，必力诋之。四十年前已然，谓为乱臣贼子之资。至光绪中年，果有奸人演《公羊》之说以煽乱，至今为梗。”（《抱冰室弟子纪》）矛头直指维新派以公羊三世说为形式的历史进化论。

康有为的孔子力倡民权、平等，但保守势力则执著于封建的纲常名教和封建专制政体，“吾人舍名教纲常，则无立足之地，除忠孝节义，亦岂有教人之方？今康梁所用以感世者，民权耳，平等耳，试问权既下移，国谁与治？民可自立，君亦何为？是率天而乱也。平等之说，蔑弃人伦，……真悖谬之尤者”。（《宾凤阳等上王益吾院长书》，《翼教丛编》卷五）张之洞认为，三纲五常是圣人之所以为圣人，中国之所以为中国的根本，“故知君臣之纲，则民权之说不可行也；知父子之纲，则父子同罪免丧废祀之说不可行也，知夫妇之纲，则男女平权之说不可行也”。（《劝学篇·明纲》）

改良派重塑孔子，归根到底无非是两个方面的：一是破除旧传统（原先的儒家经典是“伪经”）；二是革新政治制度（孔子是“改制”的旗手）。因此，如果说曾国藩的尊孔读经只是反对破除旧传统的话，那么“翼教”者的尊孔读经，就是既反对破坏旧传统又反对进行政治制度的革新。然而，时代的前进总是表现为在破除旧传统中实现社会的革新。因此，“翼教”者的尊孔读经不能不成为落伍于时代的哀鸣。

革新（改良或革命）是在破除旧传统中表现自身的，但旧传统

并不因此而在革新实现后就荡然无存了。相反,旧传统往往会纠集起来,试图把已经实现了的革新重新推翻。辛亥革命后涌滚起来的尊孔读经就表现了这一点。

辛亥革命推翻了满清王朝,建立了中华民国。但是,两千多年的封建王朝积淀下来的皇权心态却不是轻易可去的。在民国初年的政坛上,晃动着两个复辟的幽灵,一是袁世凯力谋复帝制之辟,从而有“洪宪帝制”,一是企图复清朝之辟,从而有拥戴溥仪的“丁巳复辟”即“张勋复辟”。虽然两种复辟势力拥戴的对象不同(前者是袁世凯,后者是溥仪),但它们的本质是相同的,都力图恢复已被推翻的封建专制政体。这种政治上的倒行逆施反映在思想领域中,就表现为尊孔读经的鼓噪甚嚣尘上。

在一片尊孔读经的声浪中,康有为无疑是相当引人注目的。尽管康有为的孔子在戊戌变法期间有着资产阶级变法维新的内容,但他对孔子牌位的尊奉即已意味着对竖立这一牌位的封建制度的保留,当革命风暴席卷封建制度之际,他当然就只得拼命护卫孔子的牌位了。

康有为说:“自共和以来,百神废祀,乃至上帝不报本,孔子停丁祭,天坛鞠为茂草,文庙付之榛制。钟簾隳顿,弦歌息绝,神祖圣伏,礼坏乐崩,曹社鬼谋,秦廷天醉。呜呼,中国数千年以来,未闻有兹大变也。顷乃闻部令行饬各直省州县,令将孔庙学田充公,以充小学校经费,有斯异政,举国惶骇。既已废孔,小学童子未知所教,俟其长成,未知犹得为中国人否也?抑将为洪水猛兽也!”(《复教育部书》)矛头直接针对民主共和,对蔡元培废止祭孔读经的教育改革切齿痛恨,破口大骂。在康有为看来,中国之人心风俗,礼义法度,皆以孔教为本,因此,弃灭孔教,就意味着弃灭中国之国魂。基于这样的认识,他就指使学生陈焕章在上海设立孔教会,“冀以挽救人心,维持国运,大昌孔子之教,聿昭中国之光”。(陈焕章《孔教

会序》)孔教会以《孔教会杂志》、《经世报》、《不忍》杂志为舆论阵地,大肆鼓吹尊孔读经、祀孔祭天,很快得到了孙令贻、王闿运、严复、宋伯鲁、劳乃宣、李佳白、古德诺、卫西琴、约翰·斯顿等中儒西哲以及各省倾向尊孔的都督的响应。在这样的声势下,孔教会的规模迅速扩大,上海、北京、天津、济南、青岛、南昌、西安、贵阳、桂林、成都、武昌、兰州、长沙、福州、齐齐哈尔、香港、澳门,甚至纽约、东京、南洋都成立了支会。“其支会遍布于各地者百三十余处,一时称盛”,该会推举康有为为总会会长。

康有为难忘清朝的深仁厚泽,属于力图“还政于清”的复辟势力,和袁世凯的帝制复辟派有现实利益上的冲突,而且康有为因戊戌变法期间袁世凯的所作所为而一直对他耿耿于怀。但是,共同的复辟本质却使袁世凯对康有为的尊孔言行心领神会。孔教会成立之后,为取得合法地位,便向袁世凯政府呈请立案。袁政府不仅予以批准,而且褒奖有加。教育部的批文是:“当兹国体初更,异说纷起,该会阐明孔教,力挽狂澜,以忧时之念,为卫道之谋,苦心孤诣,殊堪嘉许。”内务部的批文也说:“该发起人鉴于世衰道微,虑法律之有穷,礼义之崩坏,欲树尼山教义,以作民族精神……并尽纳其事于讲习推行两部,务去浮文,力求实际,见具保存国粹之苦心。”(参阅《孔教会杂志》第一卷第一号)1913年6月,袁世凯发表《尊孔祀孔会》,认为,“天生孔子,为万世师表,既结皇煌帝燹之终,亦开选贤与能之始,所谓反人之心而安,放之四海而准者”。要求“国务院通电各省,征集多数国民祀孔意见,……候各省一律议复到京,即查照民国体例,根据古义,将祀孔典礼,折衷至当,详细规定,以表尊崇,而垂久远”。此后,他还发表了《尊孔告令》、《祀天典礼告令》、《祭孔告令》等。1914年春,袁世凯派总统府秘书长梁士诒到北京孔庙代行“春丁祀孔”礼;9月28日,袁世凯亲自率领各部总长及文武官员,穿着新制的祭服,到北京孔庙举行“秋丁祀孔”典

礼。他还要求各地孔庙在同一天举行祭孔仪式,由各地方长官主持。

在教育领域中,袁世凯竭力肃清蔡元培废止尊孔读经的教育改革的影响。《天坛宪法草案》第十九条第二项规定:“国民教育,以孔子之道为修身大本。”1914年5月,袁世凯政府的教育部长汤化龙上书主张“小中学修身或国语课中采取经训。以孔子之言为旨归;其有不足者兼采与孔子同源之说以为之辅”。袁世凯批道,“卓识伟论,由部即本旨详审修订”。6月,教育部就向京内外各学校发出:“中小学修身及国文教科书采取经训务以孔子之言为旨归”的飭令。1915年2月,袁世凯制定《教育纲要》,强调“各学校均应崇奉古圣贤为师法,宜尊孔以端其基,尚孟以致其用”,规定中小学均加读经一科,初小读《孟子》,高小读《论语》,中学节读《礼记》和《左氏春秋》;设立经学院,提倡各省设立经学会,以为讲求经学之所。这种背弃民主共和精神的教育领域中的复古倾向,得到了地方保守势力的响应,同年8月,湖南教育会长叶德辉就在长沙成立“经学会”,积极鼓吹尊孔读经。

除了以康有为为主脑的孔教会和袁世凯政府这两股主要的尊孔势力外,阎锡山倡办的“洗心社”,赵戴文等发起的“宗圣社”,王锡蕃、刘宗国等发起的“孔道会”等团体也都发出了尊孔读经的阵阵聒噪。

如果说戊戌变法时的“翼教”者的尊孔读经是落伍于时代的哀鸣,那么辛亥革命后复辟势力的尊孔读经则是开时代倒车的逆流。然而时代前进的车轮是不可扭转的,逆流,不但不能持久,而且会激发起更大的巨澜。因此,反击复辟势力的尊孔读经,就成了引导新文化运动“打倒孔家店”的排山倒海的巨澜的潮头。

第二节 拒斥、复兴和批判继承

“五四”新文化运动以“打倒孔家店”的决绝姿态，表现了对孔子的拒斥。然而，这一拒斥并非是单一地否定旧传统。因为新文化运动拒斥孔子的理由之一是“孔子之道不合现代生活”，即拒斥孔子是为了建立适合现代生活的以科学和民主为核心价值的新文化。因此，新文化运动的反孔，并不能冠之以“全盘性的反传统”，它是对旧传统的否定和正面肯定新文化建设的同一，从而达到了以往反孔所没有达到的思想高度。不过，新文化运动对孔子的拒斥也表现出把孔子所代表的传统和现代化绝对对立的片面性。

正是有见于这种片面性，现代新儒家在新文化运动风头正健之际就已萌蘖，尔后在三四十年代崛起，绵延至今。现代新儒家以为孔子所代表的儒学与科学和民主并非不相容，他们复兴儒学的努力，就在于“返”传统和孔孟儒学之“本”而开出科学和民主之“新”。显然，他们努力弥合传统和现代化之间的断裂，是有合理因素的，但是，他们由此而走向另一片面性，即对孔孟儒学寄予过多的“同情”和“敬意”。

可以说，马克思主义在在中国化的过程中，提出批判地继承以孔子为代表的传统文化遗产，是对新文化运动拒斥孔学和现代新儒家复兴儒学的合理性的发展，也是对他们的片面性的超越。然而这种发展和超越并不意味着十全十美，毫无缺陷。于是，在如何在现代化过程中安顿孔子为代表的传统文化的问题上，我们需要作出新的发展和超越。

一、新文化运动：打倒孔家店

人们普遍认为，“打倒孔家店”是“五四”新文化运动冲击封建文化的典型口号。历史地讲，这一口号可追根溯源到胡适，他在给《吴虞文录》所写的序文中说：“正因为两千年来吃人的礼教、法制，都挂着孔丘的招牌——无论是老店，是冒牌——不能不拿下、捶碎、烧去！”他称赞吴虞是中国思想界扫除“孔渣”、“孔滓”的清道夫，“是四川省只手打孔家店的老英雄”。从此，“打孔家店”的提法开始广泛地流播开来，并渐渐衍化成“打倒孔家店”的口号，沿用至今。在该序文中，胡适除了着力推崇吴虞外，还提到了陈独秀，认为吴和陈是“近年来攻击孔教最有力的两位健将”。陈独秀是新文化运动的旗手，他创办的《新青年》杂志（开始时名为《青年杂志》），是当时最有影响的刊物，是新文化运动反对封建思想文化的主要舆论阵地。除了吴虞和陈独秀外，易白沙、李大钊、鲁迅、钱玄同等也都是五四前后批孔运动中的重要人物。

反击辛亥革命后复辟势力的尊孔读经的逆流，是新文化运动摧毁孔家店的直接动因。

易白沙认为，孔子之被历代野心家利用，成一滑稽之傀儡的原因，当归咎于孔子自身。他列举了孔子思想学说的四种缺陷，其中第一条就是：“孔子尊君权，漫无限制，易养成独夫专制之弊。”（《孔子平议》上）与墨家用天来限制君权，法家用法来限制君权不同，孔子之君权论却是漫无节制。由于没有一种势力可以裁抑君主，专制就成为一种难逃的结局。吴虞说：“儒教不借君主之力，则其道不行”，“君主不假儒教之力，则其位不固”，“儒教与君主，盖相得而益

彰者也”。^①李大钊认为，孔子是“历代帝王之护符”，所以，“历代君主，莫不尊之祀之，奉为先师，奉为至圣。而孔子云者，遂非复个人之名称，而为保护君主政治之偶像矣”。^②对于宪法草案规定，“国民教育以孔子之道为修身大本”一事，李大钊认为怪诞之尤，并尖锐地指出了其中包含着的复辟阴谋：“孔子者，历代专制帝王之护符也。宪法者，现代国民自由之证券也。专制不能容于自由，即孔子不当存于宪法。今以专制护符之孔子，入于自由证券之宪法，则其宪法将为萌芽专制之宪法，非为孕育自由之宪法也；将为束缚民彝之宪法，非为解放人权之宪法也；将为野心家利用之宪法，非为平民百姓日常享用之宪法也。此专制复活之先声也。”^③陈独秀也说：“孔教与帝制，有不可离散之因缘。”^④所以提倡孔教必然导致废共和复帝制，“若夫别尊卑，重阶级，主张人治，反对民权之思想学说，实为制造专制帝王之根本恶因。吾国思想家不将此根本恶因铲除净尽，则有因必有果，无数废共和复帝制之袁世凯，当然接踵而生，毫不足怪”。^⑤不出所料，洪宪帝制的美梦刚刚破灭，紧接着就上演了张勋复辟的丑剧，打的都是尊孔读经的旗号。孔教和帝制的连档关系不再是一个思辨的课题，而是一种当下的现实。它强烈地刺激着激进民主主义者的神经，使他们明白这样的道理：“信仰共和必排孔教。”^⑥

① 《康有为‘君臣之伦不可废’驳议》，《吴虞集》，第146页，四川人民出版社1985年3月版。

② 《自然的伦理观与孔子》，《李大钊文集》上，第264页，人民出版社1984年110月版。

③ 《孔子与宪法》，《李大钊文集》上，第258页。

④ 《驳康有为致总统总理书》，《陈独秀文章选编》上，第139页，三联书店1984年6月版。

⑤ 《袁世凯复活》，《陈独秀文章选编》上，第159页。

⑥ 《复辟与尊孔》，《陈独秀文章选编》上，第230页。

如果说,辛亥革命前革命派“排孔无圣”是推翻满清专制王朝的武装斗争的舆论前导,那么,新文化运动的“打倒孔家店”则以捍卫辛亥革命的成果为直接的动因,可以说,经过民国初年复辟势力尊孔读经逆流的教训,新文化运动对于孔子是封建专制制度的思想代表的认识达到了前所未有的自觉。这无疑是对前此的反孔的继续和深化。这种继续和深化还表现在新文化运动的“打倒孔家店”,不像以往的反孔,大多着眼于政治批判,而是从更为广泛的文化意义上,批判孔学与现代化不相适应的内在缺陷,这就使它的反孔比之以往有了新的突破。

立基于“道与世更”的进化论原理,认为孔子之道不合现代生活,是激进民主主义者的共识。陈独秀说:“宇宙间精神物质,无时不在变迁即进化之途,道德彝伦,又焉能外?‘顺之者昌,逆之者亡’,史例俱在,不可谓诬。”^①对于孔子之道,也当作如是观。“孔子生长封建时代,所提倡之道德,封建时代之道德也;所垂示之礼教,即生活状态,封建时代之礼教,封建时代之生活状态也;所主张之政治,封建时代之政治也。”^②孔子倡导的道德、礼教、生活、政治适合于封建时代,但和现代生活状态却格格不入,陈独秀从许多方面论证了这一观点,其中之一是:“现代生活,以经济为之命脉,而个人独立主义,乃为经济学生产之大则,其影响遂及于伦理学。故现代伦理学之个人人格独立,与经济学上之个人财产独立,互相证明,其说遂至不可摇动;而社会风纪,物质文明,因此大进。中土儒士,以纲常立教。为人子为人妻者,既失个人独立之人格,复无个人独人之财产”。^③总之,“我们反对孔教,并不是反对孔子个人,也不

① 《孔子之道与现代生活》,《陈独秀文章选编》上,第152页。

② 《孔子之道与现代生活》,《陈独秀文章选编》上,第155页。

③ 《孔子之道与现代生活》,《陈独秀文章选编》上,第153页。

是说他在古代社会无价值。不过因为他不能支配现代人心，适合现代潮流，还有一般人硬要拿他出来压迫现代人心，抵抗现代潮流，成了我们社会进化的最大障碍”。^①这番话说出了五四批孔斗士们的共同心声。李大钊同样中肯地指出：“孔子于其生存时代之社会，确足为其社会之中枢，确足为其时代之圣哲，其说亦确足以代表其社会时代之道德。”^②但是和世间万物一样，道德也处于进化的过程之中，孔子之道已不能适应于今日之社会，因此，为建设新生活计，批孔的任务在所难辞，“道德者利便于一社会生态之习惯风俗也。古今之社会不同，古今之道德自异。而道德之进化发展，亦泰半由于自然淘汰，几分由于人为淘汰。孔子之道，施于今日之社会为不适于生存，任诸自然之淘汰，其势力迟早必归于消灭。吾人为谋新生活之便利，新道德之进展，企于自然进化之程，少加以人为之力，冀其迅速蜕演，虽冒毁圣非法之名，亦所不恤矣”。^③吴虞也说：“不佞常谓孔子自是当时之伟人，然欲坚持其学以笼罩天下后世，阻碍文化之发展，以扬专制之余焰，则不得不攻之者，势也。”^④

什么是现代生活？“建设西洋式之新国家，组织西洋式之新社会，以求适今世之生存”。^⑤陈独秀的这一理解在新文化运动时期可以说具有相当的普遍性，在他们看来，现代化和西化完全是一回事。那么，在西洋式的新国家、新社会中，他们看到了什么？他们是怎样理解现代生活的本质或者说现代性的基本内容的呢？

五四时期的新文化运动准确地把握了现代性的本质内容：民主和科学。“近代欧洲之所以优越他族者，科学之兴，其功不在人权

① 《孔教研究》，《陈独秀文章选编》上，第392页。

② 《自然的伦理观与孔子》，《李大钊文集》上，第263页。

③ 《自然的伦理观与孔子》，《李大钊文集》上，第264页。

④ 《致陈独秀》，《吴虞集》，第385页。

⑤ 《宪法和孔教》，《陈独秀文章选编》上，第148页。

说下,若舟车之有两轮。……国人而欲脱蒙昧时代,羞为浅化之民也,则急起直追,当以科学与人权并重”。^①在此,陈独秀是在民主的本质的意义上来理解人权的概念的。在《新青年罪案之答辩书》中,他更加旗帜鲜明地说:“追本溯源,本志同人本来无罪,只因为拥护那德莫克拉西(Democracy)和赛因斯(Science)两位先生,才犯了这几条滔天的大罪,要拥护那德先生,便不得不反对孔教、礼法、贞节、旧伦理、旧政治;要拥护那赛先生,便不得不反对国粹和旧文学。……西洋人因为拥护德、赛二先生,闹了多少事,流了多少血,德、赛两先生才渐渐从黑暗中把他们救出,引到光明世界。我们现在认定只有这两位先生,可以救治中国政治上道德上学术上思想上的一切的黑暗。若因为拥护这两先生,一切政府的压迫、社会的攻击笑骂,就是断头流血,都不推辞。”^②把科学和民主同孔学相对立,表明新文化运动在冲击旧文化、旧传统的同时,明确地树立了新文化所追求的价值目标。

作为现代性的本质内容,科学和民主事实上是中国传统社会在走向现代化过程中的一贯追求。“从林则徐、魏源等人对‘三占二从’的代议制的朦胧向往到资产阶级民权思想的奔腾,从戊戌时代的‘托古改制’到辛亥时代的民主共和理想,从倡导民权抑制君权到批判、否定君权,从个别人的议论到群体的追求,从民主理论的成熟到民主政治的实践,都有清晰的轨迹可寻。”^③从鸦片战争时期的“师夷之长技”到洋务运动时期对西方科学技术的引进,到维新运动时期严复对“黜伪存真”的科学精神和对“实测内籀”的西方

① 《敬告青年》,《陈独秀文章选编》上,第77—78页。

② 《〈新青年〉罪案之答辩书》,《陈独秀文章选编》上,第317页。

③ 陈旭麓:《近代中国社会的新陈代谢》,第392页,上海人民出版社,1992年7月版。

科学方法的倡导，到辛亥以后大批科学团体和科技刊物的涌现，在近80年的历史时期内中国人对科学有着不懈的追求。正是在这基础上，新文化运动第一次明确地把科学和民主作为价值目标提出来，并与“孔子之道”相对立，这种破坏“孔子之道”与正面重建价值目标的同一，就在更深入的层次上展开了新旧文化的冲突。

中国近代文化的新陈代谢到五四时期已经越出器物层、制度层而楔入了心理层，对此，当时的人们有一种普遍的自觉。陈独秀说：“自西洋文明输入吾国，最初促吾人之觉悟者为学术，相形见绌，举国所知矣。其次为政治。年来政象所证明，已有不克守缺抱残之势。继今以往，国人所怀疑莫决者，当为伦理问题。此而不能觉悟，则前之所谓觉悟，非彻底之觉悟，盖犹在惛恍迷离之境。吾敢断言曰：伦理的觉悟，为吾人最后觉悟之最后觉悟。”^① 陈独秀所讲的学术的、政治的、经济的觉悟，和社会文化的三个层面大致相当。著名的新闻记者黄远生更为清晰地勾勒了近代社会文化层层迭进的历史画面：“自西方文化输入以来，新旧之冲突，莫甚于今日。盖最初新说萌芽，曾文正、李文忠、张大襄之徒，位尊望重，纲纪人伦，若谓：彼之所有，枪炮、工艺、制造而已；政法、伦理以及一切形上之学，世界各国，莫我比伦。嗣后国势日削，祸辱臻迫，彼此比较之效，彰明较著，虽以孝钦顽嚚，亦不能不屈于新法，庚子之后，一复戊戌所变。其时新学髦俊，云集内外，势焰极张。乔木世臣，笃故缙绅，亦相率袭取口头皮毛，求见容悦。虽递嬗不同，要皆互为附庸，未有如今日笃旧者高揭复古之帜，进化者力张反抗之军，色彩鲜明，两不相下也。且其争点，又复愈晰愈精，愈恢愈广。盖在昔日，仅有制造或政法制度之争者，而在今日已成为思想上之争。此犹两军相

^① 《吾人最后之觉悟》，《陈独秀文章选编》上，第108—109页。

攻，渐逼本垒，最后胜负，旦夕昭布。”^① 对于黄远生的这种描述和判断，李大钊颇为赞赏。他说：“黄远生有言：新旧异同，其要不在枪炮工艺以及政治制度等等，若是者犹滴滴之水，青春之叶，非其本源，其本源何在？在其思想。此殆可称为探本之论矣。”^②

在整个社会文化的变革已进入心理层的背景下，新文化运动对作为现代性的本质内容的科学和民主的理解也从形而下之“器”跃升到形而上之“道”，由此来拒斥旧文化的形而上之道即“孔孟之道”。无论是林则徐、魏源对代议制的朦胧意识，还是康梁策动的戊戌变法，还是孙中山领导的辛亥革命，主要都是在政治制度的层面上思考和实践民主。^③ 而新文化运动则以为，不提高广大国民的人权意识，民主制度终究是一副空架子，这样他们就上升到心理层而上来认识民主的本质，把它理解为和封建的权威主义相对的以个性自由为核心的价值原则。就科学而言，魏源、林则徐以及洋务派都是在器物层面上认识西方科学的，把它理解为“器”、“技”。而当严复力倡科学方法和科学精神时，他就超越了“器”和“技”的具体形迹而在普遍之“道”的意义上理解科学了。当然和严复等人主要将某一特殊科学领域（如生物学中的进化论）加以提升不同，五四时期的知识分子把科学作为一个整体升华为一种普遍之道。总而言之，五四新文化运动在观念的层面上把握科学，将之理解为超越了形下之“器”、“迹”的形上之“道”，理解为一种和传统的注经方法和经学独断论相对立的科学方法和科学精神。以此来反省孔学，对孔学的批判就达到了前所未有的深度。

① 《新旧思想之冲突》，《远生遗著》第154—155页，商务印书馆1984年版。

② 《调和之法则》，《李大钊文集》上，第551页。

③ 从广义的“工具”上讲，不仅具体的器物是“器”，制度也是人们实现目标的一种“器”。

在民主的旗帜下，新文化运动用以人格的独立、平等为核心内容的近代自由原则，批判了孔教和儒学的权威主义价值体系。陈独秀认为，儒家的纲常名教实质上是一种抹杀个体的独立人格的奴隶道德。“儒家三纲之说，为一切道德政治之大原。君为臣纲，则民于君为附属品，而无独立自主之人格矣；父为子纲，则子于父为附属品，而无独立自主之人格矣；夫为妻纲，则妻子夫为附属品，而无独立自主之人格矣。率天下之男女，为臣，为子，为妻。而不见有一独立自主之人者，三纲之说为之也。缘此而生金科玉律之道德名词，曰忠、曰孝、曰节，皆非推己及人之主人道德，而为以己属人之奴隶道德也。”^①李大钊也指出：“看那二千余年来支配中国人精神的孔门伦理——所谓纲常，所谓名教，所谓道德，所谓礼义，哪一样不是损卑下以奉尊长？哪一样不是牺牲被统治者的个性以事治者？哪一样不是本着大家族制度下子弟对于亲长的精神？所谓孔子的政治哲学，修身齐家治国平天下，‘一以贯之’全是‘以修身为本’；又是孔子所谓的修身，不是使人完成他的个性，乃是使人牺牲他的个性。”^②没有人格的独立，当然也就谈不上人格的平等。“孔教的教人，乃是教人忠君、孝父、从夫，无论政治伦理，都不外这种重阶级尊卑三纲主义。”^③“孔氏主尊卑贵贱之阶级制度，由天尊地卑演而为君尊臣卑，父尊子卑，夫尊妇卑，官尊民卑。尊卑既严，贵贱遂别，几无一事不含有阶级之精神意味。”^④尊卑、贵贱、阶级都显示了人格的不平等关系，这种残害人格独立和平等的奴隶道德，不可避免地滋生出无数罪恶。陈独秀说：“宗法社会之奴隶道德，病在分别尊

① 《一九一六》，《陈独秀文章选编》上，第103页。

② 《由经济上解释中国近代思想变动的原因》，《李大钊文集》下，第178页，人民出版社1984年12月版。

③ 《旧思想与国体问题》，《陈独秀文章选编》上，第206页。

④ 《儒家主张阶级制度之害》，《吴虞集》，第90页。

卑，课卑者以片面之义务，于是君虐臣，父虐子，姑虐媳，夫虐妻，主虐奴，长虐幼。社会上种种之不道德，种种罪恶，施之者以为当然之权利，受之者皆从于奴隶道德下而莫之能违。”^① 鲁迅更为激烈地揭露了封建礼教的吃人本质：“我翻开历史一查，这历史没有年代，歪歪斜斜的每页上都写着‘仁义道德’几个字。我横竖睡不着，仔细看了半夜，才从字缝里看出字来，满本都写着两个字‘吃人’！”^② 《狂人日记》这篇小说在《新青年》上一发表，马上就得到了吴虞的响应，他从史籍中翻出几个实例来佐证鲁迅的说法，最后总结道：“孔二先生的礼教讲到极点，就非杀人吃人不成功，真是惨酷极了！一部历史里面，讲道德，说仁义的人，时机一到，他就直接间接的都会吃起人肉来了。……我们如今应该明白了！吃人的就是讲礼教的！讲礼教的就是吃人的呀！”^③ 可见，要摆脱吃人和被吃的命运，要祛除三纲五常的奴隶道德，废弃孔学当是惟一的办法。

在科学的旗帜下，新文化运动不仅用近代自然科学知识批判了当时甚嚣尘上的灵学会宣扬的鬼神迷信，而且立足于思想自由的科学精神，清算了儒家经学独断论的传统。虽然儒术独尊是汉代以后的事情，但易白沙认为，孔子讲学不许问难，就已埋下思想专制的种子。“诸子并立，各思以说易天下。孔子弟子受外界刺激，对于儒家学术不无怀疑，时起问难。孔子以先觉之圣，不为反复辨析是非，惟峻词拒绝其问。……宰我昼寝，习于道家之守静也，则斥为朽木；樊迟请学稼，习于农家并耕之义也，则诋为小人；子路问鬼神与死，习于墨家明鬼之论也，则以事人与知生拒绝之；宰我以三年之丧为久，此亦习于节葬之说也，则责其不仁。宰我、樊迟、子路之

① 《答答傅桂馨》，《陈独秀文章选编》上，第188页。

② 《狂人日记》，《鲁迅全集》第二卷，第425页，人民文学出版社1981年版。

③ 《吃人和礼教》，《吴虞集》，第131页。

被呵斥，不敢申辩，犹曰此陈述异端邪说也”。（《孔子评议》上）专制作风行久了，师生之间，关系紧张，几杖森严，竟出现了这样的情形：“孟懿子问孝，告以无违，孟懿子不达，不敢复问，而请于樊迟；樊迟问仁智，告以爱人知人，樊迟未达，不敢复问，而请于子夏；孔子告曾子，吾道一以贯之，门人未达，不敢直接问孔子，而间接问曾子”。（同上）至于诛杀少正卯一事，更是开了用行政手段解决学术争论的先河，“因争教而起杀机，是诚专制之尤者矣”。（同上）在后世儒学的发展过程中，经学独断论的倾向一直绵延不断，“闭户时代之董仲舒，用强权手段，罢黜百家，独尊儒术；开关时代之董仲舒，用牢笼手段，附会百家，归宗孔氏；其悖于名实，摧沮学术之进化，则一而已矣。汉武帝以来，二千有余岁，治学术者，除王充、嵇叔夜、金正希、李卓吾数君子而外，冠圈履句，多抱孔子万能之思想”。（《孔子评议》下）其他激进民主主义者也都看到了定于一尊的儒家经学独断论所造成的阻遏铜蔽中国思想学术的危害，并对之进行了激烈的批判。“至孔氏诛少正卯，著‘侮圣言’、‘非圣无法’之厉禁；孟轲继之，辟扬墨，攻异端，自附于圣人之徒；董仲舒对策，以为诸不在六艺之科、孔子之术者，皆绝其道，勿使并进；韩愈《原道》‘人其人，火其书，庐其居’之说昌，于是儒教专制统一，中国学术扫地！”^①“自汉武以来，学尚一尊，百家废黜，吾族聪明，因之铜蔽，流毒至今，未之能解”。^②“汉兴，更承其绪，专崇儒术，定于一尊。为利一姓之私，不恤举一群智勇辩力之渊源，断丧于无形，由是中国无学术也”。^③激进民主主义者以思想自由、学术民主为追求目标，认为真理以辩论而明，学术由竞争而进，所以要使中国有新思想、新

① 《儒家主张阶级制度之害》，《吴虞集》第98页。

② 《答常乃德》，《陈独秀文章选编》上，第177页。

③ 《民彝与政治》，《李大钊文集》上，第162页。

学说以造就新国民,就必须对儒学的经学独断论进行一番革命和轮转。

新文化运动对于孔子的拒斥,具有不可低估的历史贡献。在那时的中国,不倒孔子这尊精神偶像,历史就无法前进,新文化的重建就没有可能。但是,我们也应对这场运动的缺失有充分的自觉,对此可以作多方面的反省,非常突出的一点是,新文化运动把现代化简单地等同于西化,并在“非此即彼”思维模式下极言传统和现代化之间的紧张和冲突。“吾人倘以新输入之欧化为是,则不得以旧有之孔教为非;倘以旧有之孔教为是,则不得以新输入之欧化为非。新旧之间,绝无调和两存之余地。”^① 按此逻辑,中国走向现代化的惟一选择,便是用西方文化来取代以孔子创立的儒学为思想主流的中国传统文化。把对民族精神的发展产生了深远影响的儒学完全予以拒斥,必然使中国人在现代化的过程中面临文化认同的危机。在这种危机下,现代化对中国人来说只是一种异己的存在而难以真正地植根。这也许是“打倒孔家店”的口号所蕴含的最大问题。

二、现代新儒家:返本开新

在一片“打倒孔家店”的声浪中,在儒学受到空前挫折的背景下,梁漱溟挺身而出,为孔子辩护,揭举儒学复兴的旗帜,成为现代新儒家的前驱。

民国六年,梁漱溟应蔡元培之邀去北京大学讲授印度哲学。怀着阐扬释迦孔子两家学术的使命感和责任感,到校的第一日,梁就劈头问蔡对于孔子持什么态度,蔡颇感突然,沉吟片刻后答道:我

^① 《答佩剑青年》,《陈独秀文章选编》上,第186页。

们也不反对孔子。梁说,我不仅是不反对而已,我此来除替释迦孔子去发挥外更不作旁的事!后来会晤陈独秀,也作如是宣言。民国七年,梁在北京大学月刊上登了一则广告,征求共同研究东方学术的人,结果应者寥寥,所以仅只在哲学研究所开了一个“孔子哲学研究会”。民国九年,梁漱溟开始讲《东西文化及其哲学》,竭力推崇儒家的生活。次年,该书正式出版,轰动一时。在当时“西学有人提倡,佛学有人提倡,只有谈到孔子羞涩不能出口”的情势下,梁漱溟的上述言行确实需要非凡的勇气和胆识。“孔子之真,若非我出头倡导,可有哪个出头?”^①在这种舍我其谁的文化使命感的驱使下,他毅然地将修复重建被新文化运动捣毁砸烂了的孔家店视为自己不可推卸的责任。他的言行不合时尚潮流,相对于当时的主旋律而言,明显是一种不协调音,但是,其复兴儒学的志趣和努力却受到不少人的响应。从那时到现在的70多年中,以此为志业者大有人在,在他们的共同努力下,现代新儒学已成为20世纪中国的重要思潮之一。

现代新儒学的概念在不同的学者那里有不同的含义,按余英时先生的观察,大致有三种用法。^②大陆以方克立教授、李锦全教授为首的“现代新儒家思潮研究”课题组采纳的是最广义的用法。他们把新儒学界定为:以维护中华民族文化精神(其核心是儒家思想)为旗帜,以解决传统和现代化、中西文化关系问题为宗旨的思想学说。这样,那些在现代条件下重新肯定儒家的价值系统,力图恢复儒家传统的本体和主导地位,并以此为基础来吸纳、融合、会通西学,以谋求中国文化和中国社会的现实出路的学者们,都被称

^① 《东西文化及其哲学·自序》,《梁漱溟全集》第一卷,第544页,山东人民出版社1989年5月版。

^② 余英时:《钱穆与中国文化》,第53—55页,上海远东出版社1994年12月版。

之为现代新儒家。他们认为,在70年的发展历程中,现代新儒学主要经过了三个发展阶段。第一阶段从20年代初到40年代末,主要代表人物有梁漱溟、张君勱、熊十力、冯友兰、贺麟、钱穆等人。第二阶段从50年代初至70年代末,活动场所从大陆迁移到港台地区,主要代表人物有唐君毅、牟宗三、徐复观、方东美等。80年代以来,开始进入了第三阶段,以杜维明、刘述先等人为代表。这一时期,现代新儒家不仅在港台海外广为传播,而且对大陆学术界也产生了一定的影响。相对而言,李泽厚先生的“新儒家”概念的范围要狭窄一些。他以哲学为取舍标准,认为只有在哲学上对儒学有新的阐释和发展的人,才有资格取得“新儒家”的称号。所以,他的《中国现代思想史论》中的《略论现代新儒家》一文只探讨了熊十力、梁漱溟、冯友兰、牟宗三四人。更为狭义的是港台、海外流传的新儒学概念。它严格地指称熊十力的哲学流派,将熊视为新儒学哲学的发端人,认为其弟子唐君毅、牟宗三等人的工作是沿着他所开启的方向所作的进一步发展。

本章旨在描述出孔子和儒学在近代中国升降沉浮的历史图景,在这样的背景和脉络中,没有必要对新儒学的概念作过分的限制。所以,在这里,我们将采纳大陆“现代新儒学思想研究”课题组对现代新儒学的广义理解来展开讨论。

新儒家之“新”是相对于传统儒学而言的,作为一个道统意识极强的思想流派,新儒学对自身在整个儒学发展史中的地位有高度的自觉,这一点在其儒学发展三期论中有突出的表现。1948年,牟宗三在《重振鹅湖书院缘起》一文中,首次提出了儒学发展三期论。此后,他还在其他著作中作了进一步的发挥,使之成为现代新儒学的代表性说法。

儒家学术的第一期,从先秦儒学开始,发展到东汉末年。牟宗三把第一期儒学又细分为三个阶段:孔孟荀为第一阶段,《中庸》、

《易·系辞》、《乐记》、《大学》为第二阶段，董仲舒为第三阶段。总之，“第一期之形态，孔孟荀为典型铸造时期，孔子以人格之实践与天合一为大圣，其功效则为汉帝国之建构。此则为积极的、丰富的、建设的、综合的”。（《道德的理想主义》）魏晋时期，玄学盛行，东晋以下，历经南北朝、隋以至唐，佛学大兴，所以，牟宗三说，“魏晋南北朝这一个长时期，照中国文化的主流、照儒家的学术而言，这一大段时间算是歧出，叉出去了。儒家的学术在这个时代中，暗淡无光彩”。（《从儒家的当代使命说中国文化的现代意义》）宋明理学是儒家学术发展的第二期，是对着前一个时期的歧出而转回到儒家的主流。牟宗三又将宋明理学的开展分为三系：一、五峰（胡宏）、蕺山（刘宗周）系。这一系以周敦颐、张载、程颢为先驱，客观地讲性体，以《中庸》、《易传》为主，主观地讲心体，以《语》、《孟》为主；二、象山（陆九渊）、阳明（王阳明）系。该系以《语》、《孟》摄《易》、《庸》，而以《语》、《孟》为主；三、伊川（程颐）、朱子（朱熹）系。此系以《中庸》、《易传》与《大学》合，而以《大学》为主。一、二两系可汇通为一大系，牟宗三称之为“纵贯系统”，代表宋明儒之大宗，合先秦儒家之古义；三为“横摄系统”，被判为歧出，因为混淆了知识和道德，与孔孟古义不合。理学的本质意义即在道德意识的复苏。理学家强调通过心性修养来彰显道德主体性，挺立道德人格。相对于儒家内圣外王的理想而言，宋明儒更多地偏重子内圣一面，而相对忽视了外王、事功的一面。因此，牟宗三认为：“第二期形态则为宋明儒之彰显绝对主体性时期，此则为消极的、分解的、空灵的，其功效见于移风易俗。”（《道德的理想主义》）。

现代新儒家即儒家学术发展的第三期，牟宗三描绘其特征说：“第三期，经过第二期之反显，将有类于第一期之形态，将为积极的、建构的、综合的，充实饱满的……更为逻辑的。”（《道德的理想主义》）在具体内容上，第三期将克服第二期外王偏弱的缺陷，开出

现时代所需的“新外王”。“新外王要求藏天下于天下，开放的社会、民主政治事功的保障、科学知识，这就是现代化。”（《从儒家的当前使命说中国文化的现代意义》）一句话，科学和民主。牟宗三认为，民主政治是新外王的形式意义、形式条件，科学是新外王的材质条件，是新外王的材料、内容，它们共同构成了第三期儒学发展所追求的目标，“假如在这时代，儒家还要继续发展，担负他的使命，那么，重点即在于本其内在的目的，要求科学的出现，要求民主政治的出现——要求现代化，这才是真正的现代化”。（同上）

现代新儒家从一开始就对科学和民主表示认同，这使他们和前述的抱残守缺的守旧派划清了界限。梁漱溟说：“我对这两样东西完全承认，所以我的提倡东方文化与旧头脑的拒绝西方化不同。所谓两样东西是什么呢？一个便是科学的方法，一个便是人的个性伸张，社会性发达。前一个是西方学术上特别的精神，后一个是西方社会上特别的精神。”^①正是对西方科学方法和民主精神的承认和肯定，使梁漱溟开启的新儒学和“旧头脑”的守旧派判然有别。贺麟也清楚地意识到二者之间的本质区别：“曾国藩等人对儒家之倡导与实行，只是旧儒家思想之回光返照之最后的表现与挣扎，对于新儒家思想的开展，却殊少直接的贡献。”（《儒家思想之开展》）

新儒学对科学和民主的追求，倒是显示了和新文化运动有某种一致之处。梁漱溟对《新青年》六卷一号上陈独秀的《本志罪案之答辩书》的赞赏就很说明问题，他认为陈独秀说他们杂志同人所有的罪案不过是拥护德赛两位先生——Democracy, Science——实在是中肯之论、通窍之言。^②贺麟更是明确地强调了新文化运动和新儒学之间相融相通的一面。“新文化运动之最大贡献，在破坏扫

① 《东西文化及其哲学》，第二章，《梁漱溟全集》第一卷，第349页。

② 《东西文化及其哲学》，第二章，《梁漱溟全集》第一卷，第350页。

除儒家的僵化部分的躯壳形式末节,和束缚个性的传统腐化部分。他们并没有打倒孔孟的真精神、真意思、真学术。反而因他们的洗刷扫除的工夫,使得孔孟程朱的真面目更是显露出来”。所以,他认为,“五四时代的新文化运动,可以说是促进儒家思想新发展的一个大转机”。(《儒家思想之开展》)

但是,作为对新文化运动的反动而兴起的一代思潮,新儒学与新文化运动之间,更多的是对立和矛盾。对于新文化运动将现代化等同于西化的倾向,新儒家十分反感。他们认为,现代化是中国文化的现代化,竭力强调在现代化过程中维护中国文化的主位性。牟宗三说:“儒家是中国文化的主流,中国文化是以儒家作主的一个生命方向与形态,假如这个文化动源的主位性保持不住,则其他那些民主、科学都是假的。即使现代化了,此中亦无中国文化,亦只不过是个‘殖民地’的身份。所以,中国文化若想最后还能保持得住,还能往前发展,开无限的未来,只有维持住他自己的主位性。”(《从儒家的当代使命说中国文化的现代意义》)

针对新文化运动极言传统和现代化之间的紧张以至全盘反传统的倾向,新儒家竭力论证传统和现代化之间的相容性,认为儒家与现代化并不冲突,现代化是儒家思想的内在要求,儒家思想能促进现代化的实现。熊十力说:“科学思想,民治思想,六经皆已启其端绪。”(《读经示要》)“我们承认中国文化历史中,缺乏西方之近代民主制度之建立,与西方之近代的科学,及各种实用技术,致使中国未能真正的现代化、工业化。但是我们不能承认中国之文化思想,没有民主思想之种子,其政治发展之内在要求,不倾向于民主制度之建立。亦不能承认中国文化是反科学的,自来即轻视科学实用技术的。”(《为中国文化敬告世界人士宣言》)在发表于1958年的这篇著名宣言中,牟宗三、徐复观、张君勱、唐君毅着力论证了科学和民主是中国文化的题中应有之义,是中国文化依其本身之要

求,应当展现出之文化理想的观点。对于新儒家来说,20世纪七八十年代以来,日本和东亚“四小龙”——台湾、香港、韩国、新加坡等国家和地区的经济腾飞和社会发展是对其观点的有力证明。他们对这种东亚模式进行了理论概括,称之为:“儒家资本主义”,强调儒家思想在东亚资本主义现代化过程中的促进作用,“在东亚,不少知识分子已意识到儒家传统在工业东亚的五个地区:日本、南朝鲜、台湾、香港和新加坡发挥了导引和调节的作用。具体地说,儒家传统从重视全面人才教育,提倡上下同心协力,培养刻苦耐劳的工作伦理,和强调为后代造福等方面树立了一个东亚企业精神的典范”。(杜维明:《儒家第三期发展的前景问题》)

那么,如何立足儒家传统实现中国社会的现代化呢?牟宗三说:“道统之肯定,即肯定道德宗教之价值,护住孔孟开辟之人生宇宙之本原;学统之开出,即转出‘知性主体’以融纳希腊传统,开出学术之独立性;政统之继续,即由认识政体之发展而肯定民主政治为必然。”(《道德的理想主义》)三统并建的思想实质要从儒家心性之学(新儒家认为是中国文化的核心)中开展出科学和民主来,“中国人不仅由其心性之学,能自觉其自我为一‘道德实践的主体’,同时当求在政治上,能自觉为一‘政治的主体’及‘实用技术的活动主体’”。(《为中国文化敬告世界人士宣言》)但是,显而易见的是,心性之学所说的道德良知和科学、民主分属于不同的范畴,用牟宗三的术语来说,前者是理性的运用表现或作用表现(Functional presentation),后者是理性的架构表现(Constructive presentation),运用表现中的理性是道德理性或实践理性,而架构表现中的理性则是观解理性或理论理性,运用表现的特征是隶属关系(Sub-ordination),务在免去对立,架构表现的底子是对待关系,成一“对列之局”(Co-Ordination)。既然如此,我们就可以追问:所谓的返本开新,究竟是如何可能的?

为了解决这个问题,牟宗三提出了“良知自我坎陷”的理论。他认为,从道德良知不能直接开出科学和民主。因为,首先,“从政治方面说,则理性之运用表现便是儒家德化的治道”。(《理性之运用表现与架构表现》)中国传统政治只有治道,没有政道,即只有治权的民主,如宰相制、科举取士等,却没有政权的民主,臣民之于君主是一种隶属关系,民众尚未自觉为一独立的政治主体,以与君主构一对列之局。其次,“从知识方面说,则理性之作用表现便要道德心灵之‘智’一面吸摄于仁而成为道心之观照或寂照,此则为智的直觉形态,而非知性形态”。(同上)智的直觉之观照的特点是摄所归能,摄物归心,亦即让所隶属于能,让物隶属于心,如此便消解了主体与客体的对列之局,科学知识遂无由成立。可见,科学和民主是理性的架构表现之所成就,他们虽是道德良知按其本性所不能不要求者,却不能直接从中开展出来,这既解释中国传统无现实形态的科学和民主的历史事实,同时也指示了解决问题的可能的思想进路。也就是说,返本开新,从内圣心性之学向科学民主的新外王的过渡,不是“直通”,而是“曲道”;不是“直接推理”,而是“一种转折上的突变”,亦即道德理性通过自我否定来要求、达到作为其对立面的观解理性。牟宗三用“自我坎陷”这个生僻字眼来表示这种“自我否定”的含义,认为道德良知“经此坎陷,从动态转为静态,从无对转为有对,从践履上的直贯,转为理解上的横列”。(《理性之运用表现与架构表现》)如此便能成就科学和民主,“逻辑、数学、科学,以及近代的国家、政治、法律,俱在此一曲折层上安立”。(《历史哲学》)但是如何对“良知的自我坎陷”作出理论上的担保呢?牟宗三援引黑格尔历史哲学的观点指出,精神的内在有机发展所包涵的“辩证的必然性”使它可以“要求一个与其本性相违反的东西”(同上),以便使自己更圆满地实现出来。这是一种不同于逻辑的必然性和因果的必然性的辩证历程中的必然性。在这种必然性中,道

德良知通过一层转折(自我坎陷),去成就民主与科学。

在进化论的立场上,新文化运动对现代生活充满信心,对西方现代文明推崇备至无限崇信,将其上升为评判传统文化的价值标准。与其不同,现代新儒家在竭力推动中国文化的现代化的同时,对现代化的负面效应也有高度的警惕和敏锐的觉察,所以他们往往对西方近现代文明投以批判怀疑的目光,并认为儒家传统能够克服西方文化的弊病。梁漱溟说:“第一路走到今日,病痛百出,今世人都想抛弃它,而走第二路,大有往者中世人抛弃它所走的路而走第一路的神情。”^①梁漱溟把人类文化按意欲的不同路向分为三种类型,“第一路”指的意欲向前要求为其根本精神的西方文化,第二路是指以意欲自为调和适中为其根本精神的东方文化,第三路是指以意欲反身向后要求为其根本精神的印度文化。他以为西方文化发展到今日已经破败不堪,世界未来文化当是以儒家文化为核心的中国文化的复兴。熊十力指出:“今日人类,渐入自毁之途,此为科学文明一意向外追逐,不知反本求己,不知自适天性,所必有之结果。吾意欲救人类,非昌明东方学术不可。”(《十力语要》卷二)此外所谓东方学术,主要所指便是儒学,熊十力认为,现代科学文明已将人引向自毁之途,唯有儒家才能拯救人类。牟宗三认为:“西方名数之学虽昌大(赅摄自然科学),面见道不真。民族国家虽早日成立,面文化背景不实。所以能维持而有今日之文物者,形下之坚强成就也。……中世而还,其宗教神学之格局一经拆穿,终不能复。近代精神,乃步步下降,日趋堕落。”(《道德的理想主义》)牟宗三虽承认民主、科学的普遍价值,但认为由于西方文化见道不真,文化背景不实,所以西方的民主正堕落为“躯壳之个人主义”、“情欲之自由主义”,西方的科学精神正异化为“科学一层论”、“理

^① 《东西文化及其哲学》,第五章,《梁漱溟全集》,第一卷,第526页。

智一元论”，（即通常所说的“科学万能论”或“科学主义”）。他认为，只有用儒家讲求生命的学问即心性之学来提升科学和民主，才有人类文化的未来。刘述先也认为不能迷信现代化，西方在现代化过程中暴露出的种种问题展示了现代性消极的一面，按照他的概括，主要有五个方面的问题：一、“意义失落的感觉”；二、“非人性化的倾向”；三、“戡天役物的措施”；四、“普遍商业化的风气”；五、“集团人主宰的趋势”。（《时代与哲学》）他说：“现代的钟摆已摆向另一极端，到了眼前已经显发出不可掩饰的弊病，此时再不能对症下药，就必然会把人类带向危殆的边缘。然而十分吊诡的是，要医治时代的疾病，却必须要恢复我们传统中已经开发的慧解。”（《中国哲学与现代化》）在他看来，这个慧识就是重生生之仁心的儒家心性之学，“我们没有理由把看重生生之仁心的儒家传统与科学、民主对立起来。不仅如此，尤有进者，这一个传统甚至还可以超越现代，与后现代的一些要求结合起来，而在未来有一个光辉的远景”。（《大陆与海外》）总之，儒家内圣之学不仅能开出现代性的基本内容——科学和民主，还有矫正消弥现代化负面效应的适应后现代文化之要求的功能和意义。

新儒家和新文化运动最明显直接的差别和对立就反映在两者对孔子的不同态度上。如上所述，在新儒学思潮的发端处，梁漱溟就以倡导孔学之真，标举孔家的生活来与胡适、陈独秀等人的“打倒孔家店”相抗衡。他认为，数千年中国人的生活，除孔家外都没有走到恰到好处的路上。只有走孔子的路，才能使中国复兴，甚至世界文化的未来也有待于孔子文化的昌兴。值得注意的是，梁漱溟等第一代新儒家对孔子的推崇是和他们强调儒家思想的现世品格，即非宗教的特性相联系的。这一点到了第二代新儒家那里就有很大的改变，《为中国文化敬告世界人士宣言》就极言中国文化的超越品格和宗教特性。他们认为儒家是“人文教”或“道德宗教”。“人

文教之所以为教，落下来为日常生活之轨道，提上去肯定一超越而普遍之道德精神实体，此实体通过祭天祭祖祭圣贤而成为一有宗教意义之神性之实、价值之源。”（牟宗三《生命的学问》）“中国民族之宗教性的超越感性，及宗教精神，因与其所重之伦理道德，同来源于一本之文化，而与其伦理道德精神，遂合一而不可分。”（《为中国文化敬告世界人士宣言》）可见，作为“人文教”或“道德宗教”的儒家思想既肯定了超越的宗教世界的存在，又肯定了现世生活中的道德实践、礼乐法规等人文创造的价值，这与否弃尘世生活的基督教和佛教迥然异趣。新儒家认为儒家人文教是世界上最“圆满谐和”的宗教，而基督教和佛教则因不具此形态而被判为“离教”。既然儒学是宗教，孔子当然就是教主，既然儒教高于基督教、佛教，孔子的人格境界当然也就高于耶稣、释迦等人，唐君毅称孔子为“圆满的贤圣”，称耶稣、释迦等为“偏至的贤圣”，他这样描述两者在人格境界上的差异：“释迦、耶稣之教，总只向高明处去，故人只觉其神圣尊严。孔子之大，则在极高明，而归博厚，以持载一切，肯定一切，承认一切。”“如果我们说，一切圣贤，都是上帝之化身，则上帝化身为耶稣、穆罕默德等，只显一天德。而其化身为孔子，则由天德中开出地德。天德只成始，地德乃成终。终始条理，金声玉振，而后大成。”（《孔子与人格世界》）唐、牟等人视儒学为宗教、尊孔子为教主的取向不禁令人想起了康有为，正如有的学者所指出的：“新儒学的兴起与康氏的理论有着某种内在的联系，新儒家的理论取向表现出与康有为某种实质上的一致，这就是：他们都主张把儒家学说与世俗的政治加以区分，都强调儒家学说的宗教意义。所不同的是，康有为试图赋予儒学以某种宗教的外在形式，新儒家则强调儒学的道德教化事实上发挥着某种宗教的功能。”^①

^① 郑家栋：《现代新儒学概论》，第25页，广西人民出版社1990年版。

总起来说,笔者以为,新儒家对现代化和西化的区分,对孔子为代表的文化传统和现代化之间的连续性之强调,以及对现代化过程中的消极面的警觉,有着矫正新文化运动片面性的意义。但是,在强烈的道统意识下,新儒家不仅视孔子为世界文化的救星,而且将现代性和后现代性都统摄在前现代的儒家心性之学的范畴下。这本质上还是一崇古保守的心态。如果说,在“打倒孔家店”的口号下,新文化运动对于孔子和儒家有太多的指责和否定,那么,在“返本开新”的思想格局下,新儒家对孔子和儒学则显示了过多的“同情”和“敬意”。(《为中国文化告世界人士宣言》)两者都没有解决好批判和继承的关系,所以导向了思想的两个极端。如何协调好批判和继承的关系?如何在两者之间保持一种必要的张力?这个问题就摆在了中国的马克思主义者面前。

三、马克思主义中国化:批判继承

马克思主义中国化的重要方面,是马克思主义与中国文化的优秀传统相结合,使其具有中华民族的文化特色。^①因此,如何对待作为中国传统文化之主流的孔子及其儒学,就成为马克思主义中国化的题中之义了。

马克思主义是随着新文化运动的兴起而为中国人所接受的。最初的马克思主义者都是经过新文化运动的洗礼而涌现出来、汇拢起来的。马克思主义在新文化运动的狂飙之后,成了新文化的主流。但是,马克思主义在中国化的过程中,对于新文化运动完全拒斥孔子及其儒学传统是不赞同的。毛泽东作为新文化运动的亲历

^① 马克思主义中国化的另一重要方面,是马克思主义理论与中国实际的革命运动相结合。因本书主题的缘故,这一方面就不在这里讨论了。

者,指出:“五四运动本身也是有缺点的。那时的许多领导人物,还没有马克思主义的批判精神,他们使用的方法,一般地还是资产阶级的方法,即形式主义的方法。……他们对于现状,对于历史,对于外国事物,没有历史唯物主义的批判精神,所谓坏就是绝对的坏,一切皆坏;所谓好就是绝对的好,一切皆好。这种形式主义地看问题的方法,就影响了后来这个运动的发展。”^① 这里所说的形式主义的方法就是指在处理中西文化、传统和现代化问题时表现出的非此即彼的形而上学的思维方式,这是五四新文化运动的最大毛病。那么,正确的态度应该是什么呢?毛泽东在批判总结近代以来的中西文化之争的基础上,指出:“对于外国文化,排外主义的方针是错误的,应当尽量吸收进步的外国文化,以为发展中国新文化的借镜;盲目搬用的方针也是错误的,应当以中国人民的实际需要为基础,批判地吸收外国文化。……对于中国古代文化,同样,既不是一概排斥,也不是盲目搬用,而是批判地接收它,以利于推进中国的新文化。”^② 就是说,以中国人民的实际需要为基础,对古今中外的文化进行批判地吸收,取其精华,弃其糟粕,这是中国的马克思主义者在“古今中西”之争上的基本立场。由这一立场出发,毛泽东说:“今天的中国是历史的中国的一个发展;我们是马克思主义的历史主义者,我们不应当割断历史。从孔夫子到孙中山,我们应当给以总结,承继这一份珍贵的遗产。”^③

具体而言,马克思主义者是如何来批判继承孔子以及儒学这份文化遗产的呢?

与现代新儒家立足精神史观即把历史文化视为精神实体之表

① 《反对党八股》,《毛泽东选集》第三卷,第788—789页,人民出版社1966年版。

② 《论联合政府》,《毛泽东选集》第三卷,第1032页。

③ 《中国共产党在民族战争中的地位》,《毛泽东选集》,第二卷,第499页。

现,进而要求研究者对孔子及儒学抱“同情”和“敬意”的态度不同,马克思主义者以唯物史观为基本立场,还孔子学说以历史的本来面目。最早运用唯物史观来研究孔子和儒学的是马克思主义中国化的先驱李大钊。他说:“孔子的学说所以能支配中国人心有两千余年的缘故,不是他的学说本身有绝大的权威,永久不变的真理,配作中国人的‘万世师表’,因他是适应中国两千余年来未曾变动的农业经济组织反映出来的产物,因他是中国大家族制度上的表层构造,因为经济上有他的基础。”^①到了近代,中国的农业经济组织在列强的压迫冲击下发生变动,大家族制度趋向瓦解,“大家族制度既入了崩颓粉碎的命运,孔子主义也不能不跟着崩颓粉碎了”。^②从而道出了孔学权威之建立和倒塌的历史根由。到了40年代,马克思主义者就自觉地将唯物史观的基本原理转化为科学的治学方法,贯彻于自己的研究之中,郭沫若在总结自己关于中国古代社会和传统思想的研究经验时说:“我尽可能蒐集了材料,先求时代与社会的一般的阐发,于此寻出某种学说所发生的社会基础,学说与学说彼此间的关系和影响,学说对于社会进展的相应之顺或遂。”^③当然,在一些具体问题上,不同的马克思主义者之间也会有意见的分歧,就对孔子的评价而言,郭沫若和杨荣国之间就有很大的差异。郭沫若认为,孔子生活在由奴隶制向封建制大转变的时代,孔子的基本立场是顺应着当时的社会变革的潮流的,并且是很想积极地利用文化的力量来增进人民的幸福的,所以,孔子的思想是进步的,而非保守的。杨荣国则认为,孔子当时的中国是“族有的

① 《由经济上解释中国近代思想变动的原因》,《李大钊文集》下,第179页。

② 同上,第182页。

③ 《青铜时代·后记》,《郭沫若全集》,历史编,第一卷,第617页,人民出版社1982年9月版。

奴隶制国家”，他出身贵族阶级，非常不甘心奴隶制的没落，所以想方设法把旧社会维护住，是一个拖着时代往后倒退的顽固到底的人。虽然对孔子的评价可以见仁见智，但他们都运用了唯物史观和阶级分析方法，开辟了研究孔子和儒学新的路径。

在唯物史观的指导下，中国的马克思主义者着力发掘孔子和儒学的民主性和科学性的内容，而这又是和新民主主义文化的精神实质相一致的。在《新民主主义论》中，毛泽东指出，新民主主义的文化是“民族的科学的大众的文化”、“新民主主义的文化是科学的。它是反对一切封建思想和迷信思想，主张实事求是，主张客观真理，主张理论和实践一致的。”^①“新民主主义的文化是大众的，因而即是民主的。它应为全民族中百分之九十以上的工农劳苦民众服务，并逐渐成为他们的文化。”^②可见，新民主主义文化是直承五四新文化运动的精神而来的，它把科学和民主这两面大旗接过来作为新民主主义文化的本质内容，同时，它克服了新文化运动在“古今中西”之争问题上的形式主义弊病以及由此而来的全盘反传统倾向，强调了文化的民族特征。“新民主主义的文化是民族的。它是反对帝国主义压迫，主张中华民族的尊严和独立的。它是我们这个民族的，带有我们民族的特性。”^③就强调中国文化的独立与尊严以及在此基础上发展民主和科学这一点而言，中国的马克思主义者倒是和现代新儒家表现了相近的致思倾向。当然由于对何为传统文化乃至儒家的精华有着根本不同的理解和诠释，两者的区别是更为实质性的。（详见下文）

本着这样的精神，马克思主义者在批判继承孔子和儒学遗产、

① 《新民主主义论》，《毛泽东选集》第二卷，第667页。

② 同上，第668页。

③ 《新民主主义论》，《毛泽东选集》第二卷，第666页。

整理传统的过程中,表彰发扬了其中的民主性和科学性的因素,从而为新民主文化的形成提供传统的思想资源。郭沫若说:“批判古人,我想一定要同法官断狱一样,须得十分周详,然后才不致有所冤屈。法官是依据法律来判决是非曲直的,我呢是依据道理。道理是什么呢?便是以人民为本位的这种思想。合乎这种道理的便是善,反之便是恶。我之所以比较推崇孔子和孟轲,是因为他们的思想在各家中是比较富于人民本位的色彩。荀子已经渐从这种中心思想脱离,但还没有达到后代儒者那样下流无耻的地步。”^① 儒家的民本思想虽然和近代的民主观点还有相当的距离,但是,两者毕竟有相通之处。与郭沫若重视发掘民主性精华不同,侯外庐、杜国庠等在其《中国思想通史》中则突出地考察了孔子、荀子等人的认识论与逻辑思想,肯定其中包含的科学成份。

马克思主义中国化的关键是要寻找马克思主义和中国传统文化的结合部,要在中国传统文化中寻找马克思主义的生长点,这就需要确认中国古代哲学优良传统的真正所在。值得注意的是,现代新儒家在返本开新的思想格局下,也在做类似的事情。冯友兰的“新理学”说:“中国哲学有一个主要的传统,有一个思想的主流,这个传统就是求一种最高底境界……这种境界以及这种哲学,我们说它是‘极高明而道中庸’。”(《新原道》)贺麟的“新心学”认为,“最伟大的正统哲学家……在中国则有孔、孟、程、朱、陆、王,即儒家”。(《当代中国哲学》)熊十力的“新唯识论”主张,中国传统哲学,不外儒佛两大派,而两派又同是唯心之论,“顿超直悟人,当下巍体承当,不由推求,不循阶级,宗门大德,皆此境界,颜子、蒙庄、僧肇、辅嗣、明道、象山、阳明诸先生,虽所造有浅深,要同一路向也”。(《新

^① 《十批判书·后记》(《郭沫若全集》,历史编,第二卷,第482页,人民出版社1982年9月版。

唯识论》语体文本,附录)总之,他们以玄虚的唯心论和正统派儒学的道统,作为中国传统文化的主要代表和精华所在,以此作为他们建立揉合中西、贯通古今的哲学体系的基本出发点。马克思主义者则认为,中国传统文化有两方面的传统:玄虚的唯心论和正统派儒学的传统与实事求是的唯物论和异端思想的传统。前一方面只是极少数封建统治者进行“精神的统治的最优良的工具”。^① 后一方面才是中国文化真正的优良传统,因而尽管它们“长期处于被压制的地位而不能充分发展,我们在回顾民族的历史时,常只能从后一方面获得前进的力量”。(胡绳《理性与自由》)在中国古代,体现实事求是的唯物论和异端思想的除了少数非儒思想家之外,主要是非正统派儒学的思想家,如王充、范缜、李贽、刘禹锡、柳宗元、王安石、方以智、黄宗羲、顾炎武、王夫之、戴震等人。因此,就儒家学术的继承发扬而言,如果说,现代新儒家是正统派儒学在现代的新开展,那么,中国的马克思主义者则在非正统派儒学那里找到了马克思主义中国化的生长点和结合部。

中国的马克思主义者在深入发掘传统思想中的实事求是的唯物论和异端思想的传统的过程中,把目光主要投向了先秦和明清之际这两个历史阶段。他们对先秦儒学的讨论集中在孔子和荀子的思想之上。他们认为正统派儒学极度夸张了孔子的唯心论和形而上学。侯外庐说:“儒学放大了孔学,走向宗教性的形而上学”,致使“孔学优良传统的萎缩”。^② 因而需要揭示孔学本来具有的优良传统。至于荀子,杜国庠说,以往许多腐儒,“蔽于卫道的偏见往往

^① 《李达文集》,第一卷,第70页,人民出版社1980年7月版。

^② 《中国古代思想学说史》,第222页,文风书局1944年版。

因性恶论而扬孟抑荀”。^①但事实上，荀子总结了先秦哲学的优良传统。侯外庐说，“春秋战国以来中国哲学中的积极要素，大都在荀子的哲学体系中获得了较高级形态的发展”，荀子思想“是最富于唯物论要素的学说”，“在中国古代哲学的第一个发展阶段上（即古典社会时代）占据了最高峰的地位”。^②他们认为，中国儒学的优良传统在孔子和荀子那里主要表现为三个方面：首先，在“天人之辨”上，侯外庐认为，孔子对“中国有价值的传统”是在“客观上高扬了人类的能创精神”，^③荀子“明于天人之分”和“制天命而用之”的命题，“实在藉助于认识自然法则而支配并征服自然的唯物论的科学态度”。^④其次，在“名实之辨”上，郭沫若认为，孔子“为人倒很能实事求是”。^⑤杜国庠认为，荀子的认识论既有“物观（即客观——引者）的心理的色彩”，又“认识心的能动的自生自律的作用”，既“认识理性的认识优于感性的认识”，也“未忽视‘天君’有赖于‘天官’，即并未轻视感官的认识”。^⑥再次，在方法论和逻辑学上，毛泽东肯定孔子有“辩证法的许多因素”，尤其是中庸观念，“‘过犹不及’是两条战线斗争的方法”。^⑦杜国庠认为，荀子的逻辑思想表现了“中国古代逻辑思想着重认识论因素的优良传统”，亦即逻辑和认识论相一致的辩证逻辑的传统。^⑧显然，在上述三个方面，马克思主义和先秦儒学是可以结合的，这一结合的意义，在于马克思主义在儒

① 《中国古代由礼到法的思想变迁》，《杜国庠文集》，第20页，人民出版社1962年7月版。

② 《中国古代思想学说史》，第270—271页。

③ 同上，第95、96页。

④ 同上，第274页。

⑤ 《孔墨的批判》，《十批判书》，《郭沫若全集》，历史编，第二卷，第93页。

⑥ 《先秦诸子思想概要》，《杜国庠文集》第72、73页。

⑦ 《致张闻天》，《毛泽东书信选集》第148、140页，人民出版社1983年12月版。

⑧ 《为什么逻辑离不开认识论》，《杜国庠文集》，第519页。

学的源头可以找到自己的胚胎、萌芽,它意味着马克思主义中国化在儒学的优秀传统中是有根基的。

马克思主义者认为,明清之际反理学的黄宗羲、顾炎武、王夫之、戴震等非正统派儒家中,最值得注意的是王夫之。侯外庐说:“他的优秀传统更值得我们所继承与发扬。”因为他批判总结了整个中国传统学术。“船山先生的学术是清以前中国思想的重温与发展……蕴涵了中国学术史的全部传统。”(《船山学案·自序》)^①王夫之蕴涵的中国学术(自然包括中国学术主脉的儒学)的全部优良传统表现在哪些方面呢?

首先,在天道观上,王夫之对于宋明时期学术论争的中心之一“理气”(道器)之辨作了比较正确的回答。侯外庐指出:他的“能动性的思维与存在之哲学”是“船山学说中最光辉的”。^②因为他一方面肯定“理依存于气,即思维依存于存在”,同时又讲创器即以创道。“把人类对于自然(或世界)的创造性活动,提到了适当的地位”。^③他的气“絪縕生化论”是“重在变化哲学,其内容含有辩证法要素”,如“认动为常性”,而静是相对的,“静亦动”。^④再如认为事物运动的根源,在于其内部对立面的“相感”。“自然的物物相感,是相反相成的合法则运动”。^⑤

其次,在认识论上,王夫之对于宋明时期学术论争的中心之一

① 《船山学案》原系《中国近代思想学说史》中关于王夫之的章节。为了更能说明问题,本书所引侯外庐对于王夫之的观点,均依据先于《中国近代思想学说史》出版的《船山学案》。《船山学案》出版于1944年,据作者的1982年新版序,此书写于1942年,这里所引《船山学案》的页码,均据1982年湖南人民出版社的新版。

② 《船山学案》,第57、47页,湖南人民出版社1982年版。

③ 《船山学案》,第47、57页,湖南人民出版社1982年版。

④ 同上,第26、35、37页。

⑤ 同上,第45页。

“心物(知行)”之辨也作了比较正确的解决。侯外庐指出:他的“思维过程论”认为,认识“首先以感觉为基础”,然后“由感性认识进至理性认识”,但这又“不是和感性认识分离,而是一个过程”。^①他的“性日生日成”的观点,看到了人的“认识的能动性”。^②在“船山知识论中最特色的,是重视真理的标准——实践与行为”。他的知行观“一面反对了经验论,另一面反对了唯理论”,主张“知(理论)行(实践)有并进之功”,“知行可作统一体看的,但行总是决定的标准”。^③

再次,在逻辑学上,侯外庐指出:王夫之“有动的逻辑之成分”,^④即继承了《墨经》和荀子的辩证逻辑传统。例如,他揭示了推论的辩证性质,认为“推”之思维,既不能限于一般的东西,也不能执着于特殊的东西,“推”的过程既是个获取知识的过程,而“推行”又要求在具体实践中的检证,总之,推论应当体现一般与特殊、知和行相统一的原则。

最后,在历史观上,侯外庐指出:王夫之“把握理势的统一,以说明客观的合法则运动”,对于先秦以来的“唯心论历史观,都一一给以批判”,^⑤达到了古代历史观的最高水平。

发掘王夫之学术的优良传统,可以看到由于王夫之对“理气(道器)”和“心物(知行)”这两个问题的解决,达到了朴素唯物论和朴素辩证法的统一。马克思主义中国化是在更高阶段上达到了唯物主义和辩证法的统一,因而可以说,马克思主义中国化的理论成果已潜在地包含在以王夫之为代表的非正统派儒学的优秀传统里

① 《船山学案》,第85、86页,湖南人民出版社1982年版。

② 同上,第71页。

③ 同上,第97、98页。

④ 同上,第92页。

⑤ 同上,第112、104页。

了。这意味着马克思主义和儒学的优良传统有着内在的联系,两者的结合是有机的结合。

总之,通过对先秦和明清之际的儒学的研究,把儒学的优良传统集中地展示出来,马克思主义和儒学的优良传统就有了具体的结合点。当然,马克思主义中国化是在和传统儒学的优秀部分结合的同时,把这些优良传统的朴素观念改造成了科学的形态。

不论是正统派儒学还是非正统派儒学,就其为儒家思想而言,有一个共同的特征,那就是关注人生,重视伦理。因此在马克思主义中国化的过程中,除了批判儒家伦理思想的封建性和唯心主义本质之外,也需要把马克思主义和儒家伦理思想的合理因素相结合。艾思奇说:“在辩证唯物论的立场来解决道德修养问题的研究,抗战以来也表现了许多成绩。最主要的,如刘少奇同志的《论共产党员的修养》,如洛甫同志的《论待人接物的态度》。”^① 这里就以这两篇论著,来分析马克思主义哲学与儒家伦理思想的合理因素的结合。

他们在对待他人的态度上,改造了儒家的恕道。刘少奇说,共产党员要“将心比心”、“委曲求全”、“以德报怨”。张闻天说,革命者在待人接物方面的“宽宏大度”是继承了“中国人从来所称道的美德”,是“在一定的原则下,服膺中国古人所谓‘不念旧恶’,实行恕道”。这都表现了他们肯定“己所不欲,勿施于人”的恕道是儒家思想中的合理因素,并在一定条件下把它和马克思主义作了结合。

在自我修养上,刘少奇、张闻天改造了儒家注重主观努力的精神和方法。刘少奇说:“革命者在革命斗争中的主观努力和修养……是完全必须的。”因而他在批评“古代许多人的所谓修养,大都

^① 《抗战以来几种重要哲学思想述评》,《艾思奇文集》,第一卷,第556页,人民出版社1981年7月版。

是唯心的……片面夸大主观的作用”的同时，认为孟子“人皆可以为尧舜”的话是“说得不错”的。表现了不“自暴自弃”的主观努力的精神。由此他又肯定了儒家注重主观努力的自我修养方法。如“吾日三省吾身”的“自我反省”、对“缺点能够自己公开，勇敢改正，有如‘日月之食’”，“在任何时候能够‘慎独’，不做任何坏事”等。张闻天说，“从谏如流”是“中国人从来最为称道的美德之一”。它表示了对自我修养的坚持不懈，“一方面要善于批判自己，另一方面又要善于接受他人对自己的批判”。

如前所述，孔子的仁智统一，奠定了注重道德行为出于理性自觉的传统。孔子及儒学的实行恕道和在自我修养上注重主观努力正反映这一点。恕道是肯定人同此心，每个人的理性都能判断是非和善恶，因而才能做到“将心比心”，推己及人。在自我修养上注重主观努力，是认为要由意志力来支撑这种努力，因此儒家也重视“志”，而这种意志力是凭借从理性出发的持久修养来培养的。所以，注重主观努力，是强调意志应服从于理性，从自我反省、慎独直至杀身成仁、舍生取义，都出于理性的高度自觉。显然，儒家注重道德行为的自觉原则，对于培养中华民族的美德起到了一定的积极作用，是传统儒学的优点。

刘少奇、张闻天肯定儒家的恕道和在自我修养上注重主观努力，并把这个优点和马克思主义作了结合。刘少奇说，“人的言论行动，都是有人的思想意识来作指导的”，共产党员的思想意识的修养，并非是“只靠家庭出身好，本人成份好”，而要靠掌握马列主义的理论，因而他强调“理论学习和思想意识修养是统一的”。也就是说，道德行为作为当然之则，是出自对必然的理性认识，是以这种理性认识为指导的自觉行为。他说，“‘杀身成仁’、‘舍生取义’，在必要的时候，对于多数共产党员来说，是被视为当然的事情。这不是由于他们个人的革命狂热或沽名钓誉，而是由于他们对于社会

发展的科学的了解和高度自觉”。张闻天说,共产党员对于群众要有“中国古代哲人那种所谓‘循循善诱’与‘诲人不倦’的精神”,认为“只有这样,我们才能找出各种提高他们觉悟程度的具体办法”,强调在群众的思想教育中要启发自觉。应当看到,马克思主义同儒家注重自觉原则的结合,取得了很大成果。这不仅表现在《论共产党员的修养》对于革命者的道德修养起到了巨大的作用,而且表现在这个结合对我们党形成批评和自我批评的作风,密切联系群众的作风,是至关重要的。

由于孔子奠定的儒学传统是一个复杂的整体,精华和糟粕往往难分难解,批判地继承是一项长期而艰巨的工作,在此过程中难免会出现曲折和反复,就20世纪40年代的马克思主义中国化过程中对于孔子和儒学的批判继承而言,主要存在以下两个方面的问题:

第一,没有彻底地清算儒学,尤其是正统派儒学中经学方法的弊病。

自汉代独尊儒术之后,儒家就逐渐形成了同封建专制主义相适应的经学方法。正统派儒学把孔孟之道奉作神圣的教条,认为四书五经已具备了所有的真理,后来的人只能对儒家的经典进行注释,决不允许离经叛道。即使是非正统派儒学的“异端”思想,也常常以注经的方法来表达,可以说是叛道面不离经。这种经学的思想方法培养了唯经唯圣的观念,这是儒学传统中十分腐朽的东西。近代思想家对经学方法作了多次冲击,特别是五四的“打倒孔家店”给予经学方法狂风暴雨般的批判。

但是,经学方法和中国封建制度一样顽固。五四以后,不仅有大地主大资本家的尊孔读经的逆流,而且在革命队伍内也有在马克思主义外衣下贩卖经学方法的以王明为代表的教条主义。王明等人以马列主义经典作家的个别词句和第三国际决议的条文作为根据,是马克思主义哲学中国化的最主要的障碍。毛泽东在同这种

教条主义的斗争中做出了伟大的贡献。他指出,王明的教条主义是认为“圣经上载了的才是对的”。^① 触及到王明教条主义的经学方法,并且提出了同经学方法在本质上是对立的调查研究的方法和群众路线的方法。

但是,从总体上看,在同王明教条主义的斗争中,对于它所表现的传统儒学的经学方法没有给予彻底的清算。毛泽东在读了范文澜关于中国经学的提纲后,说:“用马克思主义清算经学这是头一次,因为大地主大资产阶级的复古反动十分猖獗。”^② 可见,当时对于经学的清算主要是以大地主大资产阶级的尊孔复古为目标的。毛泽东当时主要是批判了王明教条主义在思想方法上的主观性、表面性和片面性。他说:“中国的教条主义和经验主义的同志们所以犯错误,就是因为他们看事物的方法是主观的、片面的和表面的。”^③ 并认为这种思想方法形成了洋教条、洋八股,强调要以中国作风中国气派来取代。在《若干历史问题的决议》中认为王明教条主义是小资产阶级思想方法,说:“小资产阶级的思想方法,基本上表现为观察问题时的主观性和片面性。”这些批判都是正确的。但是,对于王明教条主义的经学方法没有明确地提出来给予批判,没有指出这种方法是封建主义的腐朽东西,这不能不说是马克思主义中国化过程中的一个不足之处。

正由于有这么一个不足之外,所以,尽管对王明教条主义在认识论上、思想方法上作过深入的批判,但它的经学方法仍然可以在马克思主义的外衣下再度出现。

① 《论反对日本帝国主义的策略》,《毛泽东选集》,第一卷,第140页,人民出版社1966年7月版。

② 《致范文澜》,《毛泽东书信选集》,第163页。

③ 《矛盾论》,《毛泽东选集》第一卷,第288页。

第二,没有深入地克服传统儒学中忽视个性的不足。

传统儒家的伦理思想,是以封建的三纲五常为核心的,其特征是扼杀人的个性,其突出的表现是不注重道德行为的自愿原则。如上所述,儒家有强调道德行为的自觉原则的优点。但是,从董仲舒到程朱理学的正统派儒学片面地发展了这个优点。认为道德出于天命(天理)。天命(天理)具有必然性,只能认识它和自觉地服从它,决不能抗拒,不管愿意与否,都得服从。这就完全忽视了道德的自愿原则,不讲道德行为出于意志的自由,个性解放就根本谈不上。近代一些思想家为了反对正统派儒学,呼唤个性解放,过分地强调道德自愿原则,从而导致唯意志论。龚自珍、谭嗣同、章太炎、早期的鲁迅,无不如此。这固然有进步作用,但在理论上并不能科学地克服传统儒学忽视个性的缺陷。

马克思主义传入中国,当然反对用三纲五常束缚人们的个性。如毛泽东指出的,在马克思主义指导下的新民主主义革命,正是为了求得“几万万人民的个性的解放和个性的发展”。^① 在认识论和历史观上,能动的革命的反映论已为解决个性问题提供了科学根据。但是,从伦理学的意义上讲,马克思主义在中国化的过程中还没有能够深入地克服传统儒学中忽视个性的不足,这表现在两个方面:

首先,在人的自由问题上,把认识论上的自由等同于伦理学上的自由。瞿秋白在《自由世界与必然世界》一文中指出,1923年科学与人生观的论战中,争论的中心是必然与自由的问题。即人生的行为是受必然支配还是出于意志自由。他认为“人的意志行为都受因果律的支配”,人若更多地把握了自然规律,就“能得多量的自由”,就是说,自由是对必然的认识。这在认识论上说是正确的。但

^① 《论联合政府》,《毛泽东选集》,第三卷,第1009页。

从伦理学上说,自由是人们自觉自愿地在行为中遵循道德规范。道德行为出于自觉,是以对必然性的理性认识作基础的。这同认识论上的自由有着联系,即道德规范要有客观必然性作根据,善以真为前提。道德行为出于自愿,是来自意志的自由选择。这同认识论上的自由显然有区别,因为认识论上的自由强调客观必然性是不以人的意志为转移的。然而,瞿秋白把认识论上的自由和伦理学上的自由等同起来了,认为人的一切行为(包括道德行为),都受必然性支配。“一切动机(意志)都不是自由”。人仅仅是社会“变革里所必需的历史工具”。这就否认了道德行为的自愿原则。

瞿秋白在理论上的这种片面性,在马克思主义中国化的过程中没有得到纠正。1941年,刘少奇在《论党员在组织上和纪律上的修养》一文中说:“我们认识了更多的必然性,就会有更多的自由。”这也是从认识论上来说明自由是对必然的认识。但他同样把认识论上的自由夸大到伦理学上去了。他说:“人的一切行动都是有意识的行动,都是为思想所指导的,就是说,都是自由的,但是人的行动又常常是被迫的。比如农民在炎热的日光下种田,汗流如雨,这不是出于他的自愿。而是被迫的……但为饥寒所迫,农民不能不终日辛苦劳作。同时这也是自愿去作的,并没有人强迫他。”认为认识了必然,有了自觉,便会自愿。“如果你没有自觉性,就成为强迫的了。”这就把出于对必然的理性认识的自觉取代了出于意志的自由选择的自愿。这样来讲伦理学上的自由,也是忽视了自愿原则。

可见,马克思主义中国化的过程中,由于把认识论的自由等同于伦理学的自由,因而也带上了传统儒学忽视自愿原则的缺陷。这就不可能深入地说明个性的自由发展和历史的必然趋势的一致性。

其次,在人性论上,把阶级性等同于个性。正统派儒学在人性论上讲“复性”说,认为人生来具有的善性是区别于动物的标志。人

的道德修养是恢复其本性。这种人性论只讲抽象的共性，对个性是不研究的。马克思主义者批判了这种抽象的人性论。毛泽东说：“只有具体的人性，没有抽象的人性。在阶级社会里就是只有带阶级性的人性。”^①这是正确的。

但是，应该看到在马克思主义中国化的过程中，出现了把阶级性绝对化的倾向，以为阶级性就是个性。瞿秋白说：“社会里个性的动机，在初民时代便是社会的；在现今有阶级的社会里便是阶级的。”认为个性是有阶级性的，这是对的，但他把这一点推向了极端。认为个性的自由仅在于“个性能‘自由’选择某一个阶级的观点”。所以，“个性的（亦即阶级的）”（《自由世界和必然世界》）这就把阶级性等同于个性。其实，阶级性是人在社会属性方面的共性，它和个性还是有区别的。在以后，阶级性等同于个性的错误也没有得到纠正，表现在对于革命者的教育和培养上，简单化为只是阶级分析和站稳阶级立场。这显然是不正确的。因为阶级性不是抽象的，阶级意识总是通过自我意识来实现的。革命者要一个个地培养，而每个人都有不同的个性特征。所以离开了个性就没有阶级性，就不能真正培养革命者。由于用阶级性取代了个性，马克思主义中国化的过程中对个性也没有作深入的理论研究。

总之，中国的马克思主义者继承了五四新文化运动的积极成果又扬弃了其形式主义的弊病，在以非正统派儒为主要代表的实事求是的唯物论和异端思想的传统中，找到马克思主义中国化的生长点。然而，儒学传统中的某些糟粕，也在这个过程中渗进了中国化的马克思主义。这就阻碍了马克思主义中国化在以后的前进步伐。

综观近代中国一百多年的思潮荡涌，我们可以看到，从太平天

^① 《在延安文艺座谈会上的讲话》，《毛泽东选集》，第三卷，第827页。

国的武器批判到曾国藩的重振纲纪，从维新派的改铸孔子到《翼教丛编》的护翼孔教，从革命派的绝圣排孔到辛亥以后尊孔逆流的泛起，从新文化运动的“打倒孔家店”到现代新儒家的“返本开新”，充分显示了孔子和儒学在二极对立的格局下升降沉浮的历史命运。马克思主义“取其精华、弃其糟粕”原则的提出，则为在孔子和儒学的研究上突破二元思维模式而归于平正一途，以还其历史的本来面目指示了某种可能性。虽然它的实现是个永无止境的历程。

因此，孔子将不断地翻卷在中国文化的长河之中。

附录一

孔子研究论著索引

一、著作

- 《孔》子的学术思想》 王阴铎著,湖北人民出版社 1957年版
- 《孔子的教育思想》 陈景磐,湖北人民出版社 1957年版
- 《孔子的哲学思想》 严北溟著,上海人民出版社 1959年版
- 《孔子讨论文集》中科院山东分院历史所编,山东人民出版社
1961年版
- 《孔子哲学讨论集》《哲学研究》编辑部编 中华书局 1962年
版
- 《关于孔子诛少正卯问题》 赵纪彬著,人民出版社 1973年版
- 《孔丘经济思想批判》 北大经济系等编,中国财经出版社 1974
年版
- 《论孔丘》 冯友兰著,人民出版社 1975年版
- 《孔丘教育思想批判》 冯天瑜著,人民出版社 1976年版
- 《孔子及孔子思想再评价》 山东大学历史系编,吉林人民出版社
1980年版
- 《孔子思想体系》 蔡尚思著,上海人民出版社 1982年版
- 《孔子研究》 钟肇鹏著,中国社会科学出版社 1983年版
- 《孔子教育思想论文集》 曲阜师院孔子研究所编,湖南教育出版
社 1985年版
- 《孔子评传》 匡亚明著,齐鲁书社 1985年版,南京大学出版社
1990年版

- 《孔子政治思想的精华》 杜任之 高树帜著,山西人民出版社
1985年版
- 《近四十年来孔子研究论文选编》 中国孔子基金会学术委员会
编,齐鲁书社 1987年版
- 《孔子精神与基督精神——中西文化纵横谈》 高旭东等著,河北
人民出版社 1989年版
- 《孔子思想与现代文明》 山东省人民政府台湾事务办公室等编,
中国广播电视出版社 1990年版
- 《孔子哲学新论》 汪国栋著,广西师大出版社 1990年版
- 《孔子研究四十年》 徐志祥 李金山主编,巴蜀书社 1990年版
- 《孔子哲学与楚哲学》 李林彪著,武汉出版社 1990年版
- 《孔子及其“仁”的思想》(英汉对照),赵德梅 柴清科编著,山东
友谊书社 1990年版
- 《孔子思想研究文集》 康明轩主编,山西高校联合出版社 1991
年版
- 《孔子·孔子弟子》 高专诚著,山西人民出版社 1991年版
- 《孔子与儒家》 阎韬著,山东教育出版社 1991年版
- 《孔子新传》 金景芳等著,湖南出版社 1991年版
- 《孔学孔庙研究》 隗瀛涛主编,巴蜀书社 1991年版
- 《孔子·儒学与中国现代化》 陈正夫 何植靖著,福建教育出版
社 1992年版
- 《孔学新论》 赵光贤著,巴蜀书社 1992年版
- 《孔子诞辰 2540 周年纪念与学术讨论会论文集》(上、中、下) 中
国孔子基金会编,上海三联书店 1992年版
- 《孔子的魅力》 黄伟林著,漓江出版社 1993年版
- 《孔、孟、荀之比较》中国孔子基金会编,社会科学文献出版社
1994年版

- 《孔学通检》 李寰著,台湾中华文化出版委员会 1957年版
- 《孔子论集》 台湾中华文化出版委员会编 1957年版
- 《孔孟荀哲学》(上、下册) 吴康著,台湾商务印书馆 1967年版;
1971年版
- 《孔子新传》 张其昀著,台北中华大典编印会编 1967年版
- 《孔子学说对世界之影响》(1) 中国民间孔孟学会编,台北复兴书局 1971年版
- 《孔子学说新探》 罗敬之著,台湾文津出版社 1975年版
- 《孔子传》 钱穆著,综合 1975年版
- 《孔子学说》《国父思想与哲学》 罗楚熊著,中华丛书编审委员会 1976年版
- 《孔子的道德哲学》 叶经柱著,正中书局 1977年版
- 《孔子哲学思想源流》 唐华著,正中书局 1977年版
- 《孔学论丛》 高明著,黎明文化公司 1978年版
- 《孔子研究》 傅必尘著,六国出版社 1978年版
- 《孔学抉微》 王甦著,黎明文化公司 1978年版
- 《孔子未王而王论》 罗楚册著,学生书局 1982年版
- 《孔子之道与梅花精神》(4卷) 张铁君著,九鼎出版社 1982年版
- 《孔学四论》 杨亮功著,联经出版公司 1983年版
- 《孔子思想研究论集》(2册) 高明等著,黎明文化公司 1983年版
- 《孔子精神建设论》 谭宗权著,台湾商务印书馆 1984年版
- 《孔学发微》(又名《仰止詹言》) 熊公哲著,正中书局 1985年版
- 《其命维新:孔子学说与现代思想》 严庆祥著,董氏基金会 1985年版
- 《孔子之仁与墨子兼爱比较研究》 吴进安著,文史哲出版社

1993年版

《孔子研究》 钟肇鹏著,淑馨出版社 1993年版

二、论文

《孔子思想的进步性及其限度》 嵇文甫,《新史学通讯》1951年第6期。

《孔子思想研究》 冯友兰、黄子通、马采,《新建设》 1954年第6、7期。

《论孔子思想》 金景芳,《东北人民大学人文科学学报》 1957年第4期。

《孔子思想研究》 童书业,《山东大学学报》(历史版) 1960年第1期。

《论孔子》 关锋、林聿时,《哲学研究》 1961年第4期。

《论孔子思想》 杨荣国,《学术研究》(广东) 1962年第1期。

《孔子思想核心的面面剖视》 蔡尚思 《中国哲学史论文集》第2集 中华书局 1965年版。

《孔子思想的再评价》 庞朴,《光明日报》 1978年8月12日。

《孔子思想评价》 孙叔平,《中华文史论丛》 1979年第1辑。

《孔子思想浅谈》 唐泽玉,《北方论丛》 1979年第6期。

《孔子再评价》 李泽厚,《中国社会科学》 1980年第2期。

《试论孔子》 杨伯峻,《东岳论丛》 1980年第2期。

《谈孔子的人道主义》 严北溟,《文汇报》 1981年8月3日。

《孔子的伦理教育思想》 钟肇鹏,《东岳论丛》 1981年第1期。

《略论孔子的认识论和教育思想》 赵吉惠,《社会科学》 1981年第1期。

《孔子的德育心理思想》 燕国材,《上海师院学报》 1981年第1期。

- 《孔子德育思想初探》 赵家骥,《东北师大学报》 1981年第2期。
- 《论孔子及历史上对孔子与孔子思想的改造》 陈正夫,《中国哲学史研究》 1981年第2期。
- 《探索孔子思想的精华》 杜任之,《求索》 1981年第4期。
- 《试论孔子的辩证认识论》 郭明,《复旦学报》 1981年第6期。
- 《孔子的道德教育思想》 张瑞璠,《华东师大学报》 1981年第6期。
- 《孔子政治思想重探》 刘惠孙,《东岳论丛》 1982年第2期。
- 《论孔子》 孙海波等,《史学月刊》 1982年第2期。
- 《孔子“仁学”论理思想探索》 黄万盛,《学术月刊》 1982年第3期。
- 《谈谈孔子问题》 赵纪彬,《河南师大学报》 1982年第4期。
- 《孔子政治学说精华探索》 杜任之、高树帜 《晋阳学刊》1982年第5期。
- 《孔子论美是形式与内容的统一》 韩林德,《兰州大学学报》 1982年第4期。
- 《试谈孔子的理想人格》 方延明,《南京大学学报》 1982年第4期。
- 《孔子思想问题的百家争鸣》 蔡尚思,《哲学研究》 1983年第2期。
- 《孔子仁学发微》 杨柳桥,《社会科学辑刊》 1983年第3期。
- 《孔子人生观略论》 商聚德,《河北大学学报》 1983年第4期。
- 《孔学三论(上、下)》 苏渊雷,《江海学刊》 1984年第1、5期。
- 《孔子人性思想浅论》 苗润田,《齐鲁学刊》 1984年第2期。
- 《孔子哲学性质辨析》 杨凤麟,《北方论丛》 1984年第5期。
- 《孔子的教育心理思想》 李国榕,齐鲁学刊 1984年第2期。

- 《孔子研究中的方法论问题》 刘蔚华,《哲学研究》 1984年第9期。
- 《对孔子研究中方法论问题的一点看法》 刘玉明、韩玉德,《哲学研究》 1985年第1期。
- 《从东西方哲学的比较看孔子哲学思想的一个特点》 苏明立,《北京师院学报》 1985年第2期。
- 《略论孔子思想体系的矛盾性》 陈卫平,《齐鲁学刊》 1985年第1期。
- 《孔子“仁”学精华是哲学人类学》 杜任之、高树帜,《山西师大学报》 1985年第2期。
- 《孔子的认识论及其在中国哲学史上的贡献》 杨凤麟,《中国哲学史研究》 1985年第1期。
- 《论孔子思想的演变与发展》 游唤民,《湖南师大学报》 1985年第2期。
- 《孔子思想演变的特点》 刘蔚华,《社会科学战线》 1985年第3期。
- 《孔子思想核心的再认识》 郭碧波,《哲学研究》 1985年第9期。
- 《孔子思想的四个来源和四个组成部分》 方延明,《求索》 1985年第5期。
- 《从“复礼”看孔子的法律思想》 王振安,《新疆大学学报》 1985年第1期。
- 《论孔子逻辑思想在先秦逻辑史上的地位》 朱志凯,《复旦学报》 1985年第4期。
- 《对孔学的争鸣是发展中国文化的关键——孔学研究的历史回顾》 蔡尚思,《哲学研究》 1986年第3期。
- 《孔子的思维结构及其对中国传统思维方式的影响》 郭沂,《齐鲁

- 学刊》 1986 年第 3 期。
- 《怎样研究孔子》 周谷城,《孔子研究》 1986 年第 2 期。
- 《我对孔子的基本看法》 金景芳,《中国哲学史研究》 1986 年第 3 期。
- 《孔子“仁”学探析——论“仁”学是社会伦理哲学》 邹君孟,《华南师大学报》 1986 年第 1 期。
- 《孔子的差异心理思想》 燕国材,《孔子研究》 1986 年第 4 期。
- 《论孔子的逻辑思想》 孙中原,《孔子研究》 1986 年第 3 期。
- 《孔子文艺思想简论》 李戏鱼,《郑州大学学报》 1986 年第 5 期。
- 《孔子的方法论初探》 刘正一,《齐鲁学刊》 1987 年第 3 期。
- 《孔子思想的最高境界——和》 唐译钰,《北方论丛》 1987 年第 3 期。
- 《关于孔子思想的新评价》 胡寄窗,《文汇报》 1987 年 5 月 26 日。
- 《孔子与〈尚书〉——孔子思想渊源之一》 游唤民,《孔子研究》 1987 年第 2 期。
- 《孔子精神与基督精神——中西文化五人谈》 高旭东、陈炎、吴忠民、邹广文、姚文放,《山东大学学报》 1987 年第 1 期。
- 《孔子的无神论及其对后儒的影响》 周黎民,《江汉论坛》 1987 年第 11 期。
- 《对孔子有关人的价值学说的几点看法》 许抗生,《中国哲学史研究》 1987 年第 1 期。
- 《孔子的美育思想》 陈元晖,《孔子研究》 1987 年第 1 期。
- 《孔子之美育主义》 王国维,《江海学刊》 1987 年第 4 期。
- 《孔子的社会心理思想探析》 李国榕、杨昭宁 《东岳论丛》 1987 年第 3 期。

- 《孔子知识论反思》申正,《孔子研究》 1988年第2期。
- 《孔子思想的矛盾及其认识论根源》李俊义,《河北师大学报》 1988年第3期。
- 《孔子的“仁学”与中国文化心态》李禹阶,《重庆师院学报》 1988年第3期。
- 《略论孔子思想历史地位形成的原因》孙彭年,《安徽大学学报》 1988年第4期。
- 《对于孔子所讲的仁的进一步理解和体会》冯友兰,《孔子研究》 1989年第3期。
- 《孔子的仁学体系——纪念孔子诞辰2540周年》蔡尚思,《孔子研究》 1989年第3期。
- 《试论孔子的仁学价值思想体系——兼论中西价值观之比较》刘兴帮,《中国哲学史研究》1989年第4期。
- 《试论孔子的历史哲学》宋太庆,《贵州大学学报》 1989年第4期。
- 《论孔子思想的包容性与中国儒学的发展》李锦全,《孔子研究》 1989年第3期。
- 《孔子与中国文化》钟肇鹏,《中国哲学史研究》 1989年第4期。
- 《探索孔子思想的真谛——六十年来对于孔子思想的体会》张岱年,《孔子研究》 1989年第3期。
- 《孔子三题》段景莲,《河北大学学报》 1989年第4期。
- 《孔子与中国传统文化》步近智,《人民日报》 1989年11月10日。
- 《孔子哲学精神与框架》申正,《北方论丛》 1990年第1期。
- 《从孔子看儒家价值观》杨国荣,《华东师大学报》 1990年第4期。

- 《孔子认识论新探》 田光辉等,《孔子研究》 1990年第1期。
- 《孔子社会心理思想初探》 孔令智等,《孔子研究》、1990年第2期。
- 《试论孔子的民俗思想》 黄耕,《孔子研究》 1990年第2期。
- 《礼—仁—中庸—孔子思想的演进》 张秉楠,《中国社会科学》 1990年第4期。
- 《孔子的思想核心是一个整体结构》 田耕滋,《孔子研究》 1990年第3期。
- 《孔子哲学中的创造性原理——论生即理与仁即生》(美)成中英,《孔子研究》 1990年第3期。
- 《论孔子思想的两个核心》 金景芳,《历史研究》 1990年第5期。
- 《孔子哲学思想的再研究》 康明轩,《山东师大学报》 1990年第4期。
- 《孔子本体论“人学”论纲》 林存光,《孔子研究》 1990年第4期。
- 《关于孔子思想的几个问题》 吕绍纲,《孔子研究》 1990年第4期。
- 《论孔子思想的现实价值》 陈德述,《社会科学研究》 1990年第5期。
- 《孔子的文质论》 蔡茂松,《孔子研究》 1991年第1期。
- 《文化危机与孔门仁学论纲》 王国良,《孔子研究》 1991年第1期。
- 《礼乐文化和孔子的仁学》 马振铎,《孔子研究》 1991年第1期。
- 《孔子与儒》 (美)欧迪安,《北京大学学报》 1991年第4期。
- 《孔子对中国古代辩证法的贡献及其成因》 林大雄,《学术界》

1991年第4期。

《关于孔子及孔子思想的几点想法》 孔令朋,《文汇报》 1991年8月7日。

《孔子仁学奥秘再破译》 胡义成,《福建论坛》 1991年第5期。

《仁是孔子思想核心新证》 孙景坛,《南京社会科学》 1991年第5期。

《孔子的天道观》 田昌五,《山东大学学报》 1991年第3期。

《孔子的社会理想》 冯憬远,《郑州大学学报》 1991年第5期。

《论孔子学说的生命力》 洪家义,《南京大学学报》 1991年第4期。

《孔子思想的社会价值》 骆承烈,《齐鲁学刊》 1992年第1期。

《孔子的心性学说结构》 杨泽波,《哲学研究》 1992年第5期。

《孔子审美理想新探》 杜道明,《齐鲁学刊》1992年第3期。

《孔子德治思想新探》 游唤民,《湖南师大学报》 1992年第4期。

《论孔子思想的内在矛盾》 舒虹,《天津社会科学》 1992年第4期。

《孔子的仁学与中华民族精神》 何植靖,《江西大学学报》 1992年第2期。

《孔子思想与中华民族精神》 王路平、宋太庆 《孔子研究》 1992年第4期。

《孔子在文化上的贡献》 钟肇鹏,《齐鲁学刊》,1992年第6期。

《孔子价值观别解》 王长华,《天津师大学报》 1993年第1期。

《关于孔子和儒家思想研究中几个问题的商榷》 王焕勋,《北京师范大学学报》 1993年第3期。

《试谈孔子的音乐美学思想》 戴雄,《西南师大学报》 1993年第3期。

- 《孔子思想的现代价值与企业文化》 柯远扬,《福建师大学报》
1993年第3期。
- 《试论孔子人文精神中的历史信仰》 颜世安,《孔子研究》 1993
年第3期。
- 《孔夫子与毛泽东:古今伟大“教员”》 许全兴,《孔子研究》 1993
年第4期。
- 《孔子与苏格拉底的文化差异》 乐国安、成伯清,《社会科学辑刊》
1994年第1期。
- 《论孔子边际平衡的思维方式及其对现代社会的影响》 陈绍国,
《晋阳学刊》 1994年第1期。
- 《孔子的生死观与鬼神观》 胡玉冰,《宁夏大学学报》 1994年第
1期。
- 《孔子的人论:兼评徐复观先生的孔孟研究》 杨适,《北京大学学
报》 1994年第3期。
- 《关于孔子义利观的一点思考:兼析“君子喻于义,小人喻于利”》
罗国杰,《学术研究》 1994年第3期。
- 《“和而不同”:孔子的群己之辨》 陈卫平,《华东师大学报》 1994
年第4期。
- 《孔子·儒学·新儒学》 高专诚,《晋阳学刊》 1994年第5期。
- 《中国思想史上第一次提出的社会原则和社会理想——论孔子之
“道”的性质、意义和影响》刘振东,《孔子研究》 1995年第4
期。
- 《试论孔子易学观的转变》 廖名春,《孔子研究》 1995年第4
期。
- 《孔子知论之精义》 李景林,《孔子研究》 1995年第4期。
- 《孔子的人际心理逻辑及庄子的反思》谢阳举,《人文杂志》 1995
年第6期。

- 《孔夫子和孔方兄》 润忠,《哲学研究》 1995年第12期。
- 《孔子学说与中国文化》 蒋梦麟,《中央日报》 1957年9月28日。
- 《孔子学说与现代文化》 黄胄,《中国一周》 1959年3月第462期。
- 《孔子思想与民族文化》 林永荣,《教育与文化》 1959年10第219、220期。
- 《孔子学说的真谛》 李方晨,《教育与文化》 1959年10月第219、220期。
- 《孔子学说的本质》 陈庆佳,《孔孟月刊》 1963年4月第1卷第8期。
- 《孔子的学术地位与思想》(上、下) 张金鉴,《民主宪政》·1964年10月第26卷第11、12期。
- 《孔子思想综合观》 蒋肇齐,《建设》 1966年2月第14卷第98期。
- 《孔子学术思想底根本了解》 豫之,《国魂》 1967年6月第259期。
- 《孔子学术思想之特色》 徐寰,《宪政论坛》 1968年4月第13卷第11期。
- 《孔学大义》 张其昀,《国魂》 1974年12月第349期。
- 《孔子在中国历史文化中的地位》 唐君毅,《鹅湖月刊》 1975年9月第3期。
- 《孔子思想的基本意义》 王晓波,《中华杂志》 1975年9月第13卷第9期。
- 《孔子学说与中华文化》 董树藩,《孔孟月刊》 1977年11月第16卷第3期。
- 《孔子之思想体系(上、下)》 龚乐群,《孔孟月刊》 1977年12月

——1978年1月第16卷第4、5期。

《孔子思想探源》 宋锡正,《中华文化复兴月刊》 1979年9月第12卷第9期。

《孔子思想与人类幸福》 陈立夫,《中国与日本》 1979年11月第225期。

《孔子学说》 梅贻宝,《中国文化月刊》 1980年5月第7期。

《孔子与中国文化》 沈兼士,《道德论丛》 1981年1月第3期。

《孔子的思想》 赵雅博,《哲学与文化》 1981年9月第8卷第9期。

《孔子的思想与言行》 陈则东,《民主宪政》 1981年9月第53卷第5期。

《孔子理论的形成与引申》 蔡仁厚,《华学月刊》 1982年4月第124期。

《孔子思想与现代文明》 张起钧,《鹅湖月刊》 1982年9月第87期。

《论孔子思想的基本格式》 林义正,《哲学论评》 1983年1月第6期。

《孔子学说思想探讨》 李鸣,《民主宪政》 1983年11月第55卷第7期。

《殊途同归——诠释孔子思想的三项基本预设假定》Hall David L., Ames Roger T《大陆杂志》 1984年5月第68卷第5期。

《孔子思想学说与中华文化》 吴鼎,《孔孟月刊》 1985年10月第24卷第2期。

《孔子思想疑难三则试解》 蔡仁厚,《鹅湖月刊》 1986年2月第128期。

《孔子思想在现代生活中之价值》 章景明,《孔孟月刊》 1986年

5月第24卷第9期。

《从〈论语〉看孔子的语言观》 陈荣波,《中国文化月刊》 1986年4月第78期。

《从〈论语〉认识孔子》 王静厚,《复兴岗学报》 1986年6月第35期。

《孔子的学统与道德》 陶希圣,《中华文化复兴月刊》 1986年第10卷第19卷第10期。

《孔子学说的特质》 谭宇权,《中华文化复兴月刊》 1987年3月第20卷第3期。

《孔孟学说的整体观》 萧师毅,《哲学与文化》 1987年5月第14卷第5期。

《论孔子与春秋》 钟肇鹏,《中国文化月刊》 1989年5月第115期。

《孔子学术思想及其时代背景》 黄明,《孔孟月刊》 1989年7月第27卷第11期。

《孔子的伦理思想》 周辅成,《中国文化月刊》,1989年6月第116期。

《孔子思想的现代意义》 吴南风,《中华易学》 1989年12月第10卷第10期。

《孔子的历史教育和历史观》 喻宝善,《中国文化月刊》 1990年2月第124期。

《孔子对于教育的贡献》 袁金书,《孔孟月刊》 1990年5月第28卷第9期。

《孔子的仁学及其现代意义》 张学智,《中国文化月刊》 1990年6月第128期。

《孔子宗教态度初探》 苏景星,《东海哲学研究集刊》 1991年10月第1期。

- 《孔子伦理学说的本质：仁礼之辩之统一》 于载治，《中华易学》
1992年2月第12卷第12期。
- 《孔子的伦理思想与宗法制度》 东方朔，《孔孟月刊》 1992年2月
第30卷第6期。
- 《论语正名与孔子的真理观和语言哲学》 陈启云，《汉学研究》
1992年12月第10卷第2期。
- 《孔子人本教育思想的现代价值：与现代西方人本化教育理论的比较研究》 吴国珍，《孔孟月刊》 1993年2月第31卷第6期。
- 《孔子：人类社会公德的奠基人》 刘立林，《孔孟月刊》 1993年
10月第32卷第2期。
- 《孔子仁学蠡测（一）：以礼成仁说》 罗思美，《孔孟月刊》 1993
年11月第32卷第3期。
- 《孔子与耶稣仁爱观的比较和启示》 杨适，《哲学与文化》 1994
年2月第21卷第2期。
- 《孔孟的根本思想发微》 刘程远，《孔孟月刊》 1994年3月第32
卷第7期。
- 《孔子思想中的管理理念》 高柏园，《鹅湖月刊》 1994年8月第
20卷第2期。

附录二

建国以来孔子研究综述

建国四十多年来，孔子研究大体上可以分为三个阶段：第一阶段是建国以后至“文革”发生之前，这一时期的孔子研究者相对较

少,一般以唯物史观作为研究的指导思想;第二阶段是“文革”十年,这一时期的孔子“研究”具有强烈的政治色彩,有些论著根据当时政治斗争的需要,严重歪曲了历史的真相;第三阶段是“文革”结束后,随着学术环境的日益宽松,对孔子研究呈现出视角开阔和多样化的繁荣景象。下面拟就这三个阶段逐一作简略的叙述。

一

在建国后到“文革”开始这一段时间,由于我党在大部分时间能够执行正确的学术路线,“百花齐放、百家争鸣”的方针得到较为有效的贯彻,因而孔子研究的状况基本上是正常的。这一时期的孔子研究群体主要有两个,一个是建国前已经颇负声望的学术前辈如冯友兰、张岱年等,他们力图用唯物史观这一新的理论视角来对孔子的学说进行新的阐释;另一个是建国后成长起来的青年学者,他们思维活跃,也对孔子研究的深入起了较大的推动作用。这一时期主要研究和讨论了下列问题:

就“六经”的版本而言,20世纪50~60年代的学者大部分认为,“六经”并非孔子一人所作,在孔子之前,已经有许多文化典籍流传下来,孔子作为教育家及大学问家,对这些文化典籍进行增删修改而成“六经”。在孔子之后,对“五经”的增删修改并没有结束,所以我们现在看到的文本并不与孔子删定的文本完全一致。这一系列观点由李景春、金景芳、周予同等人先后提出,在学术研究只能专事文本的情况下,这些考据成果有极为重大的意义。

在孔子学说所产生的历史意义及地位上,大多数学者以唯物史观为前提,对孔子学说进行了评价,这些评价基本上可以区分为肯定和否定两种态度。建国后较早评价孔子学说的是在郭沫若1950年再版的《十批判书》一书中,他认为:“孔子的基本立场是顺应着当时的社会变革的潮流的,因而他的思想和言论也就可以获

得清算的标准。大体上他是站在代表人民利益的方面的，他很想积极地利用文化的力量来增进人民的幸福。”郭沫若的这一评价在学术界产生了广泛的影响。范文澜在50年代初认为，孔子确是封建社会集大成的圣人，是中国古代文化的伟大代表者，孔子学说是士阶层思想的结晶，孔子学说妥协性多于反抗性、保守性多于进步性，其学说的某些部分，表现了汉民族在文化特点上的某些精神形态，同时也影响了中国境内外非汉族的各民族，在汉族与各民族间起着精神联系的作用。侯外庐在1957年主编的《中国思想通史》中认为，孔子是一位改良主义者，但是，他的改良的进步意义是有限的，他的人类性的观点应当提出来研究。唐兰则认为，孔子是初期封建社会的革命派，他代表新兴平民阶级的立场，主要是士阶层的思想，他吸收了奴隶社会中有用的文化遗产，他的学说是后世封建主义的理论基础。

以上对孔子学说的历史地位及意义持肯定的态度，较为正确地反映了孔子学说的本来面目，也有对孔子学说持激烈批评的，这以杨荣国和蔡尚思为代表。杨荣国在1954年他的《中国古代思想史》中认为，孔子和孟子都是为了挽救没落奴隶制国家的颓势而宣扬“仁”或“仁政”学说的。其后，杨荣国又进一步认为，孔子思想的核心是“仁”，“仁”原来就是殷周奴隶主阶级的意识形态，孔子说“仁者爱人”完全是骗人的鬼话，他并不是要爱一切包括奴隶的人，而是仅指奴隶主阶级。孔子在当时站在崩溃中的奴隶主贵族的立场上，反对新的封建势力。他的思想实质，是要维护奴隶主阶级的统治，论证劳动人民只能被剥削、被奴役、被统治。蔡尚思认为，孔子是没落奴隶主的思想代表，他不仅继承了奴隶主贵族关于“仁”的全部内容，而且还在奴隶制进一步瓦解的历史条件下，发展了“仁”的反动观念，建立了一整套以“仁”为核心的没落奴隶主阶级的意识形态。

在孔子学说的核心问题上,主要有这样一些观点,张岱年在1956年认为,孔子的主要贡献在于他的伦理学说与认识论的观点,认为仁是道德的中心原则,孔子还提出了学与思的关系。以金兆梓为代表的绝大多数学者认为孔子学说的核心是“仁”。以蔡尚思为代表的部分学者则认为孔子学说的核心是“礼”。吴泽则认为孔子学说的中心是“中庸”。

在孔子学说是唯物还是唯心的判断上,有三种观点,一种以冯友兰为代表,他认为评判孔子哲学是唯物还是唯心,主要看他的“天”的含义。冯友兰分析了孔子“天”的不同含义,发现它可以有“上帝”、“自然”的意思,因而有泛神论和唯物主义的倾向。一种以任继愈为代表,认为孔子为了维护奴隶制,不得不连带维护为奴隶制服务的“天”或上帝的神圣地位;孔子的“天”,有人格有意志,是自然和社会的最高主宰者,“天”和人君一样,能赏罚,决定社会的治乱,文化的兴亡。因而,孔子学说是唯心主义的。第三种观点则认为,孔子有自己的概念体系,无法用唯物唯心来判断他的学说。

以上各家各派的研究大致在唯物史观的指导下进行,除此之外,个别学者仍然按照自己原来的学术路向从事自己的研究,如熊十力,他在1956年的《原儒》中认为,“孔子之学,殆为鸿古时期两派思想之会通”。这两派指尧舜至文武之改教之载籍足以垂范后世者的实用派,和始自八卦为穷神知化与辩证法之导源的哲理派。孔子外王学即“天下为公”,天下为公之大道,才是“六经”外王学之旨趣;熊十力的这些思想在当代新儒家中产生了深远的影响。

这一时期在取得以上研究成果的同时,也不时地夹杂进一些“左”的思想倾向。最明显的是1962年在曲阜召开的“孔子学术讨论会”上,关锋、林聿时认为孔子是站在垂死挣扎的没落奴隶主阶级立场上的知识分子,他不可能创造什么进步的哲学体系和进步的政治学说,并指名道姓地批判了一批学者,指责他们“否定阶级

分析”。并且，还组织学术界对冯友兰的“抽象继承法”进行围攻。这种在孔子研究和讨论中的简单化、教条化的否定批判倾向，为“文革”中完全否定和批判孔子作了思想和舆论的准备。

二

十年“文革”在文化学术上的倒行逆施令人不堪回首，孔子这座两千多年前的文化丰碑也再劫难逃。这一时期已基本上没有正常的学术研究，学术问题与政治问题已经完全混淆不清。“四人帮”为达到他们的政治目的，组织发表了数以万计的文章丑化孔子形象，歪曲儒家思想，炮制了所谓“儒法斗争”的说法来为夺取权力作舆论准备。

“文革”中对传统文化的否定起始于“破四旧”。1971年林彪叛逃后，江青及其写作班子和大批判组在清理林彪遗物时，发现林彪有不少“尊孔”的笔记、条幅及赞颂孔子及儒家思想的字样，于是，林彪集团被认定为是孔孟之道的信徒。并且，据此又认为只有通过对于孔孟之道的批判，才能进一步认清林彪集团的反革命罪行及修正主义的极右后果，才能挖出其思想根源，清除反动思想的影响，于是，“批林批孔”运动由是展开。“批林批孔”运动主要有以下几个特点：

对孔子进行人格侮辱。1973年9月杨荣国在国务院科研组召开的“批孔座谈会”上对《论语》中“子见南子”一段文字进行解释时说“南子长得很漂亮，孔子对她有野心，特地去看她”，由此看出孔子的品性、道德不那么正派。孔子路遇阳货一事也说明孔子是要搞阴谋诡计的。1974年春他在山东作报告时又对“子见南子”作新解释，说孔子“想到卫国去做官，于是走后门，想通过南子在卫君面前进些好话，使自己能在卫国做大官”。北大、清华大批判组则在《红旗》上抛出《孔丘其人》一文，说孔子是虚伪狡猾的政治骗子，凶狠

残暴的大恶霸，不学无术的寄生虫，到处碰壁的丧家狗，对孔子进行恶毒的谩骂。

对孔子学说进行别有用心的解释。1973年9月唐晓文在《人民日报》上发表文章，把孔子“有教无类”的思想解释为“不分族类，按地域编制，对奴隶进行强制教练”，根本不是“不问贵贱，不分贫富”的全民教育，还把“学而优则仕”诬蔑为鼓励升官发财的修正主义教育路线。

炮制“儒法斗争”并将“批林批孔”和斗争引向“批周公”。1973年罗思鼎在《红旗》13期上发表文章认为，“秦王朝在建立过程中充满贵族奴隶主与地主阶级的复辟与反复辟的斗争。秦始皇在执政以后采取了两项具有战略意义的步骤：一项是铲除了奴隶主贵族代表、丞相吕不韦为首的集团。……另一项是‘焚书坑儒’，巩固了地主阶级政权”。这篇文章讨论了所谓“儒法斗争”的社会基础，江青则认为这篇文章的好处是批了吕不韦。吕不韦是宰相，因此要批宰相，批“宰相儒”，批“现代的大儒”，以后江青又说“这次运动的重点是批党内大儒”，将“批林批孔”引向“批周公”。其政治目的暴露无遗。

在“批林批孔”及“儒法斗争”的叫嚷声中，也有少数学者受到影响，冯友兰本人就曾在1974年有赞成“儒法斗争”的观点。

当然，在这种万马齐喑的格局中，也有敢于直言的正直学者明确反对这些极“左”思想。例如梁漱溟，他在《我们今天应该如何评价孔子》一文中指出：“孔子在中国四五千年文化史上为承前启后的关键性人物，孔子的功罪与价值如何，应视中国文化在世界上表现出来的成功失败而定。”这一观点在当时无疑是发人深省的。

三

十年“文革”的结束以及极“左”路线的清理，使孔子研究逐渐

走上正轨。这一时期的孔子研究者的视野逐渐扩大,从孔子学说进到孟子、荀子以及汉儒和宋明理学的整个儒学的流变。在工作重点转向经济建设的同时,大陆学者耳闻目睹了周边“四小龙”的崛起,相当部分的海外学者力图从儒学向度来考察这一奇迹。这一现象给大陆学者以强烈的震撼。也正是在这一时期,港台新儒家的思想逐渐传入大陆。在这种背景下,孔子研究开始呈现出前所未有的热烈场面,老中青三代学者都积极参与,并形成了若干研究中心,创办了专门的刊物,政府也持积极参与引导的态度。这些因素使孔子研究一直在健康地发展着,概括起来,这一时期的孔子研究主要有如下要点:

在孔子天命观解释上,大致有这几种看法,金景芳在1979年《哲学研究》第8期上撰文指出,孔子所说的天不是别的,就是指自然,天命就是自然规律,孔子是一个唯物主义者。赵光贤在1982年《天津社会科学》第2期上认为,孔子所说的天命指当时的形势,这种形势属于个人际遇,因而是个人无法左右的。孔子用中庸主义的观点来看待这一问题,一方面不否认天命,承认自己的道不能行于世,另一方面又不肯定天命即自然法则,而采取“发愤忘食,乐以忘忧,不知老之将至”的态度。王瑞来则认为孔子对天命的认识是朦胧的,甚至带有一种神秘色彩,孔子的天命观处于传统天命观向自然天命观转化的过程中。蒙培元则认为,孔子的天命观不是向天寻求,而是向人自身去寻找,这样认识自我就否定了天的权威,从而确立了人在自然界的地位,建立了以人为主体的思想体系。孔子的积极有为,主要是通过自我道德实践,以达到主观同客观、人和天的统一,求得内心的平衡和稳定。蒙培元还特别指出,儒家过分强调道德意识的自我完成,其结果限制了个体人格的独立性和个人的进取。儒家否定宗教,而又能够代替宗教的作用。此外,任继愈认为孔子的天命是人格神,赵吉惠认为天命具有社会伦理意义等

等,不再罗列。

在孔子的基本哲学立场问题上,杨仁忠在1985年《河南师大学报》第6期撰文指出,孔子在宇宙观上动摇于唯物主义与唯心主义之间,并趋向无神论。孔子的认识论是穿着唯心主义的旧装迈向唯物主义的殿堂的。杜任之、高树炽在1985年《孔子学说精华体系》一书中则指出,孔子哲学不是产生于纯哲学研究,而是产生于对文化、政治、社会、伦理道德、自然科学的历史研究和实践观察,孔子哲学最本质的东西是朴素的辩证思维方式。王棣棠则认为,孔子的自然观和认识论基本上是唯物主义,历史观方面是唯心主义。在基本哲学范畴上,张岱年认为主要是道、天道、德、仁、礼、忠、恕、孝、悌、智、勇、美、善、中庸、两端、性、习、学、思、一贯等。

在孔子学说的核心问题上,基本上继承和发展了第一时期的研究成果,主要在“仁”、“礼”、“中庸”,抑或是其他观点上发生争论。持以“仁”为中心的观点的主要有李泽厚、严北溟。李泽厚在1980年《中国社会科学》第2期的《孔子再评价》一文中指出,孔子的“仁”学结构有四个要素,分别是血缘关系、心理原则、人道原则、人格理想。严北溟在1982年《江海学术》第1期的《再论孔子——古代人道主义思想的核心》中认为,孔子的“仁”体现了一种古代人道主义精神,“仁”或人道主义本身就是一种伦理道德思想,这是孔子学说的最大特征。这种特征表现为反神道、反禁欲、反蒙昧、反主观、反专制、反侵略。蔡尚思则认为,孔子学说的核心是以“礼”为中心的。他在1986年《哲学研究》第9期《孔子一生都尚礼》一文中指出,孔子一贯重礼、尚礼,仁以礼为主要内容,受礼制约,礼比仁广,比仁高,孔子学说的中心思想是礼教。这一思想不随后世研究者的变化而变化,孔子万变不离其宗的就是礼教。郭碧波在1985年认为,在孔子学说这一整体中,各部分互相联系,不可分割,都被“中庸”这一整体思想所制驭着。除了上述三种观点之外,张岱年认为,

孔子肯定人人都有自己独立的意愿,即肯定人人都应有独立的人格,这就肯定了人的价值。因而,孔子学说的核心是人生价值说,但同时,在这一人生价值观中,又存在着无法克服的弊端。方延明则表示,孔子思想是一个整体,单纯的仁或礼都不是孔子思想本身。仁与礼在孔子之前是一对矛盾,在孔子那里则珠联璧合、水乳相融地交织在一起,真正达到了完美的统一。这是孔子的新贡献。

此外,就孔子学说的某一方面进行了研究和讨论的问题还有孔子的政治思想、法律思想、王权主义、功利主义、鬼神论、中庸、理想人格等等,许多学者都提出了极为深刻精辟的见解。

孔子和儒学研究在当代成为显学与近百年来“古今中西”之争相关联。“文革”结束后,中国大陆在经济和政治上加快了现代化的步伐,如何在现时代解决“古今中西”之争的问题成为现代化的深层难题,同时,近年来欧美学者和日本学者站在世界文化的角度用现代哲学和科学的眼光,比较中西,发崛儒学的深层内涵,往往有发人深省的见解。另外,港台新儒家代表牟宗三、唐君毅、徐复观、钱穆、余英时、杜维明等人的著作开始在大陆流行。许多大陆学者逐渐认识到,当代孔子和儒学研究并不是一种复古思潮,而是要一方面在儒学中开出现代化,另一方面要使儒学本身现代化。这一颇具历史意味的学术活动是值得认真对待的。作为对80年代孔子和儒学研究的总结和展望,1989年10月由中国孔子基金会和联合国教科文组织,在北京和曲阜联合举行了盛大的孔子诞辰2540周年纪念与学术讨论会。这次学术讨论会的中心议题是“孔子儒家思想的历史地位和对现代社会的影响”。在这次学术讨论会上,有一个显著特点,即相当部分大陆学者摆脱了以往中国哲学史研究中的削足适履的研究方式,力求把握孔子思想的特征。学者们就孔子的“人学”思想、“仁学”思想、仁与礼及中庸思想对孔子展开了较为全面而深刻的评价。

在这次讨论会上,引人注目的是学者们比较集中地研讨了儒学与现代化的关系问题。学者们指出,在当代社会,“人在以科学家的角色长大成巨人的同时,以伦理学学生的角色却逐渐地缩小为侏儒”,这是人类应该解决的时代课题。有的学者认为,非西方人民面对西方文化都不同程度地处于一种文化失落状态,西方文化的侵人,使东方各国在现代化过程中,家庭、社会、国家的伦理都受到重大的恶的影响。面对这些社会弊端,不少学者认为,可以从孔子的教诲中发现解决当代社会矛盾的答案,因此孔子儒家学说具有非常重要的现代意义。就经济建设来说,儒学也对经济发展起促进作用,其“教化功能”转化为“企业精神”就是具体例证。就精神文明建设说,儒家的作用亦不容忽视,例如儒家的“人格”、“国格”观念在当前如果赋予新的内容,则可以成为中国现代化事业的动力。也有学者认为孔子儒家学说阻碍现代化,认为儒家思想的流毒依然存在,有些是以新的样式出现了,现在提高儒学的地位,加大他的影响,这条路子是完全走不通的。

在谈到儒学自身的现代化时,有的学者认为,现代化也需要讲求仁义礼智信,而要使这些基本观念现代化,根本途径在于将现代化社会的自由、公平、平等、和谐的原则注入到仁义礼智信的内涵中去,剔除其封建宗法等级的成分,改造传统的伦理道德规范。在儒学第三期的发展前景上,有的学者认为关键在于两个问题:是否能够以“内在超越”的“内圣之学”开出适应现代民主社会要求的“外王之道”;以及能否以“内在超越”为基础的“心性之学”开出科学知识体系来。而要解决这两个问题,在于必须充分吸收和融合以“外在超越”为特征的西方哲学。

进入90年代以来,随着“国学热”的兴起,传统文化在现代化进程中的位置及作用受到了普遍的关注,孔子研究也进行得更为深广,学者们讨论孔子思想时已不单纯地作孤立的考察,而是将它

放在现代进程这一背景中进行研究,新问题、新成果,正在不断涌现。

本综述的写作参考了时贤的研究成果,特标明如下:

1. 赵吉惠:《建国以来儒学研究的艰难历程与最新进展》,载《唐都学刊》,1992年第3期。

2. 冯增铨:《对中国大陆40年来研究孔子情况的回想》,载《孔子研究》,1991年第4期。

3. 刘振和:《孔子诞辰2540周年纪念与学术讨论会纪要》,载《孔子研究》,1989年第4期。

4. 李果仁:《近十年来孔子研究观点介述》,载《东南文化》,1991年第5期。