

孔子再评价

- 一 “礼”的特征
- 二 “仁”的结构
- 三 弱点和长处
- 四 附论孟子

关于孔子研究已有不少成果，但意见分歧也许更大。分歧的一个重要原因，是对当时社会变革不很清楚，从而对孔子思想的性质和意义也就众说纷纭。本文无法涉及社会性质问题的探讨，而只想就孔子思想本身作些分析，认为其中包含多元因素的多层次交错依存，终于在历史上形成了一个对中国民族影响很大的文化——心理结构。如何科学地把握和描述这一现象，可能是正确解释孔子的一条途径。本文认为春秋战国是保存着氏族社会传统的早期宗法制向发达的地域国家制的过渡时期，认为孔子思想是这一空前时代变革中某些氏族贵族社会性格的表现。但由孔子创始的这个文化——心理结构，却因具有相对独立的稳定性质而长久延续和发展下来。

一 “礼”的特征

无论哪派研究者恐怕很难否认孔子竭力维护、保卫“周礼”这一事实。《论语》讲“礼”甚多，鲜明表示孔子对当时“礼”的破坏毁弃痛心疾首，要求人们从各方面恢复或遵循“周礼”。

那末，“周礼”是什么？

一般公认，它是在周初确定的一整套的典章、制度、规矩、仪节。本文认为，它的一个基本特征，是原始巫术礼仪基础上的晚期氏族统治体系的规范化和系统化。作为早期宗法制的殷周体制，仍然包裹在氏族血缘的层层衣装之中，它的上层建筑和意识形态直接从原始文化延续而来。“周礼”就具有这种特征。一方面，它有上下等级、尊卑长幼等明确而严格的秩序规定，原始氏族的全民性礼仪已变而为少数贵族所垄断；另一方面，由于经济基础延续着氏族共同体的基本社会结构，从而这套“礼仪”一定程度上又仍然保存了原始的民主性和人民性。就在流传到汉代、被称为“礼经”、作为三礼之首的《仪礼》中，也还可以看到这一特征的某些遗迹。例如《仪礼》首篇的《士冠礼》，实际是原始氏族都有的“成丁礼”、“入社礼”的延续和变形。例如《乡饮酒礼》中对长者的格外敬重，如《礼记》所阐释“六十者坐，五十者立侍，以听政役，所以明尊长也，六十者三豆，七十者四豆，八十者五豆，九十者六豆，所以明养老也。民知尊长养老，而后乃能入孝弟”^①。可见，孝弟以尊长为前提，而这种尊长礼仪，我同意杨宽《古史新探》中的看法，它“不仅仅是一种酒会中敬老者的仪式，而且具有元老会议的性质，这在我国古代政权机构

^① 《礼记·乡饮酒礼》。

中有一定地位”^①。中外许多原始氏族都有这种会议，如鄂温克人“在六十多年前，凡属公社内部的一些重要事情都要由‘乌力楞’会议来商讨和决定。会议主要是由各户的老年男女所组成，男子当中以其胡须越长越有权威”^②。《仪礼》中的“聘礼”“射礼”等等，也无不可追溯到氏族社会的各种礼仪巫术^③。《仪礼》各篇中描述规定得那么琐碎的“礼仪”，既不是后世所能凭空杜撰，也不是毫无意义的繁文缛节，作为原始礼仪，它们的原型本有其极为重要的社会功能和政治作用。远古氏族正是通过这种原始礼仪活动，将其群体组织起来、团结起来，按着一定的社会秩序和规范来进行生产和生活，以维系整个社会的生存和活动。因之这套“礼仪”对每个氏族成员便具有极大的强制性和约束力，它相当于后世的法律，实际即是一种未成文的习惯法。到“三代”特别是殷周，这套作为习惯法的“礼仪”就逐渐变为替氏族贵族服务的专利品了^④。孔子对“周礼”的态度，反映了对氏族统治体系和这种体系所保留的原始礼仪的维护。例如孔孟一贯“尚齿”：所谓“孔子于乡党恂恂如也，似不能言者”^⑤，“乡人饮酒，杖者出，斯出矣”^⑥。所谓“天下之达尊三，爵一齿一德一”^⑦……等等，就是如此。

“礼”是颇为繁多的，其起源和其核心则是尊敬和祭祀祖先。

① 杨宽：《古史新探》第297页，中华书局，1964。

② 秋浦等：《鄂温克人的原始社会形态》，第62页，中华书局，1962。

③ 参阅杨宽《古史新探》，该书对此作了一些颇有价值的探讨。

④ 在《礼记》中（例如《礼记·明堂位》）经常看到从“有虞氏”到夏殷周三代的连续，其中，夏便是重要转折点，是许多“礼”的起点。又如《礼记·郊特牲》说“诸侯之有冠礼，夏之末造也”等等，都反映出这一点。

⑤ 《论语·乡党10·1》。

⑥ 《论语·乡党10·13》。

⑦ 《孟子·公孙丑下》。

王国维说：“盛玉以奉神人之器谓之鬯若丰，推之而奉神人之酒醴亦谓之醴，又推之而奉神人之事，通谓之礼”^①。郭沫若说：“礼是后来的字。在金文里面，我们偶尔看见用丰字的。从字的结构上来说，是在一个器皿里面盛两串玉具以奉事于神。《盘庚》里面所说的‘具乃贝玉’，就是这个意思。大概礼之起于祀神，故其字后来从示，其后扩展而为对人，更其后扩展而为吉、凶、军、宾、嘉各种仪制。”^②可见，所谓“周礼”，其特征确是将以祭神（祖先）为核心的原始礼仪^③，加以改造制作，予以系统化、扩展化，成为一整套宗法制的习惯统治法规（“仪制”）^④。以血缘父家长制为基础（亲亲）的等级制度是这套法规的骨脊，分封、

① 《观堂集林·释礼》。

② 《十批判书·孔墨的批判》第82—83页。人民出版社，1954。

③ 《礼记·祭统》：“凡治人之道，莫急于礼。礼有五经，莫重于祭。……祭者，所以追养继孝也……夫祭有十伦焉：见事鬼神之道焉，见君臣之义焉，见父子之伦焉，见贵贱之等焉，见亲疏之杀焉，见爵赏之施焉，见夫妇之别焉，见政事之均焉，见长幼之序焉，见上下之际焉”。包括前述冠礼等等也与“祭”有关，“冠者，礼之始也……古者重冠，重冠故行之于庙，……所以自卑而尊先祖也”（《礼记·冠义》）。

④ 所谓原始礼仪，即是图腾和禁忌。它们构成原始社会强有力的上层建筑和意识形态，仪式在这里是不可违背的一套规范准则和秩序法规。恩格斯曾说，在基督教“以前的一切宗教中，仪式是一件主要的事情”（《布鲁诺·鲍威尔和早期基督教》）。原始巫术礼仪活动更是如此。种种繁细琐碎的仪节，正是这种法规的具体执行。所以在某些礼仪活动中，一举手一投足都有严格的规定，一个动作也不容许做错，一个细节也不容许省略、漏掉……，否则就是渎神，大不敬，而会给整个氏族、部落带来灾难。《仪礼》中的繁多规定，《左传》中那么多的“是礼也”“非礼也”的告诫，少数民族的材料，如“鄂温克人长时期……形成的一套行为规范，……大家都必然严格地来遵守它……涉及的范围是很广泛的……如狩猎时不能说‘我们打围去’，鹿、狍的头不能从驯鹿上掉下来。在捕鱼时不能跨过鱼网，不能切开鱼的胸骨。鄂温克人认为违反了这些禁忌，会触怒神明，从而会对渔猎生产带来不利……”（上引秋浦书第68页），都反映这一点。

世袭、井田、宗法等政治经济体制则是它的延伸扩展。而以孔子为代表的儒家，也正是由原始礼仪巫术活动的组织者领导者（所谓巫、尹、史）演化而来的“礼仪”的专职监督保存者^①。

章学诚认为，贤智学于圣人，圣人学于百姓^②，集大成者，为周公而非孔子，又说“孔子之大，学周礼一言可以蔽其全体”^③。的确是周公而非孔子，将从远古到殷商的原始礼仪加以大规模的整理、改造和规范化。这在当时是一个非常重要的变革。王国维《殷周制度论》中的论点是值得重视的。孔子一再强

① “生民之初，必方士为政”（《尚书·尧典》），章太炎认为儒家本“术士”（《国故论衡·原儒》）。术士之说当然不始于章，章的老师俞樾即有此说，“明灵星午子吁嗟以求雨者谓之儒”，“助人君顺阴阳以教化者也”（同上），本是一种宗教性、政治性的大人物。儒家的理想人物，从所谓皋陶、伊尹到周公，实际都正是这种巫师兼宰辅的“方士”（传说所谓伊尹以“宰割要汤”，实际恐乃一有关宰割圣牛的祭神礼仪故事）。后世儒家的理想也总以这种帮助皇帝去治理天下的“宰相”为最高目标，其来有自。各派史家都注意到“礼”出自祭祀活动，“礼”与“巫”、“史”不可分等事实。如“礼由史掌，而史出于礼”（柳诒徵：《国史要义》第5页，中华书局，民国37年），“宗祝卜史，皆司天之官，而所谓太宰者，实亦主治庖膳，为部落酋长之下之总务长。祭祀必有牲宰，故宰亦属天官”（同上），“最古之礼，专重祭礼。历世演进则兼括凡百事为，宗史合一之时已然。至周则益崇人事，此宗与史，古乃司天之官，而后来为治人之官之程序也”（同上书，第6页）。“……春秋所记，即位、出境、朝、聘、会、盟、田猎、城筑、嫁娶，乃至出奔、生卒等等事项，几乎没有和祭祀无关的。而祭祀既以神为对象，故和祭祀有关的礼，其中还包括有媚神的诗歌（舞蹈和音乐），测神意的占卜，及神的命令——类似诗歌的刑律（一种初民的禁忌，多采取这种形式）等等”（《杜国庠文集》274页，人民出版社，1962）。“儒”、“儒家”之“名”虽晚出，但其作为与祭祀活动（从而与“礼”）有关的巫、尹、史、术士……之“实”却早存在。

② 这其实已有“上古之时礼源于俗”（刘师培）的意思，即“圣人”的“礼”，来源于百姓的“俗”。

③ 《文史通义·原道下》。

调自己是“述而不作”^①“吾从周”^②“梦见周公”^③……，其意确乎是要维护周公的这一套。“觚不觚，觚哉”^④；“八佾舞于庭，是可忍也，孰不可忍也”^⑤；“尔爱其羊，我爱其礼”^⑥……，是孔子对礼仪形式（“仪”）的维护。“道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德^⑦，齐之以礼，有耻且格”^⑧，“自古皆有死，民无信不立……”^⑨等等，则是孔子对建立在习惯法（“信”）基础上的“礼治”内容的维护^⑩。

① 《论语·述而 7·1》。

② 《论语·八佾 3·14》。

③ 《论语·述而 7·5》。

④ 《论语·雍也 6·25》。

⑤ 《论语·八佾 3·1》。

⑥ 《论语·八佾 3·17》。

⑦ “德”究竟是什么？尚待研究。它的原义显然并非道德，而可能是各民族的习惯法规，所以说“异姓则异德，异德则异类”（《国语·晋语》），故与“礼”联在一起。

⑧ 《论语·为政 2·3》。

⑨ 《论语·颜渊 12·7》。

⑩ 孔子反对铸刑鼎，把“政”、“刑”与“礼”、“德”对立起来。《春秋》三传都认为“初税亩”是“非礼也”，说明“礼”是与成文法对立的氏族贵族的古老的政治、经济体制。但到战国时代，儒家说“礼乐刑政，四达而不悖，则王道备矣”（《乐记·乐本》），将“礼乐”与“刑政”视为同类，情况有了很大变化，这已是荀子而非孔子。实际在战国，“礼”已全等于“仪”而失其重要性了。“春秋二百四十二年的期间，君臣士大夫言及政治人生，无不以礼为准绳。至战国则除了儒家以外，绝少言礼。……战国时之漠视礼，可以取证于记载战国史的《战国策》。……礼字差不多都是指的人情礼节之礼，与春秋时为一切伦理政治准绳之礼，截然不同”（罗根泽《诸子考索》第235页）。并参阅《日知录》卷13《周末风俗》条：“春秋时犹尊礼重信，而七国则绝不言礼与信矣。春秋时犹宗周王，而七国则绝不言王矣。春秋时犹严祭祀重聘享，而七国则无其事矣。春秋时犹论宗姓氏族，而七国则无一言及之矣”。所谓废封建立郡县，实即地域性国家替代了自然血缘纽带。

但是，孔子的时代已开始“礼坏乐崩”，氏族统治体系和公社共同体的社会结构在瓦解崩毁，“民散久矣”^①，“民恶其上”^②。春秋时代众多的氏族国家不断被吞并消灭，许许多多氏族贵族保不住传统的世袭地位，或不断贫困，或“降在皂隶”。部分氏族贵族则抛弃陈规，他们以土地私有和经营商业为基础，成为新兴阶级并迅速富裕壮大。韩非说：“晋之分也，齐之夺也，皆以群臣之太富也”^③，经济上的强大实力使他们在政治上要求夺权（田恒的大斗出小斗进实际是显示实力而不是“收买民心”），在军事上要求兼并侵吞，终于造成原来沿袭氏族部落联盟体系建立起来的天子——诸侯——大夫的周礼统治秩序彻底崩溃。赤裸裸压迫剥削（“铸刑鼎”“作竹刑”“初税亩”“作丘甲”）和战争主张取下了那层温情脉脉的“礼”“德”面纱，公开维护压迫剥削的意识形态和政治理论——从管仲到韩非的法家思想体系日益取得优势。

孔子在这个动荡的变革时代，明确地站在保守、落后的一方。除了上述在政治上他主张维护“礼”的统治秩序，反对“政”“刑”外，在经济上，他主张维持原有的社会经济结构，以免破坏原有的氏族制度和统治体系（“不患寡而患不均，不患贫而患不安”^④）。反对追求财富（聚敛）而损害君臣父子的既定秩序和氏族贵族的人格尊严，成为孔子一个重要思想：

① 《论语·子张 19·19》。“民”即公社自由民，“民散久矣”，即自由民离开了世代相沿的公社共同体。

② 《国语·周语》。

③ 《韩非子·爱臣》。

④ 《论语·季氏 16·1》。虽然孔子也主张“富之”，但居次要地位，更重要的是“安”和“均”。这里的“均”非平均，而是指“各得其分”。见康有为《论语注》。

富与贵，是人之所以欲也，不以其道得之，不处也，贫与贱，是人之所以恶也，不以其道得之，不去也。^①

士志于道，而耻恶衣恶食者，未足与议也。^②

季氏富于周公，而求也为之聚敛而附益之，子曰：非吾徒也，小子鸣鼓而攻之，可也。^③

吾犹及史之阙文也，有马者借人乘之，今亡已夫。^④

衣赭缁袍，与衣狐貉者立而不耻者，其由也欤！^⑤

.....

这些都反映了被财富打败、处于没落命运的氏族贵族的特征。孔子尽管东奔西走，周游列国，想要恢复周礼，却依然四处碰壁。历史必然地要从早期宗法制走向更发达的地域国家制。

这是社会的一大前进，在这基础上出现了灿烂的战国文明和强盛的秦汉帝国。但同时，早期宗法制所保留的大量原始礼仪体制中包含的氏族内部的各种民主、仁爱、人道的残留，包括像春秋许多中小氏族国家的城邦民主制政治，也全被这一进步所舍弃和吞没。历史向来就是在这种悲剧性的二律背反中行进。恩格斯说：“由于文明时代的基础是一个阶级对另一个阶级的剥削，所以它的全部发展都是在经常的矛盾中进行的。生产的每一进步，同时也就是被压迫阶级即大多数人的生活状况的一个退步……”^⑥。恩格斯指的是资本主义对机器的采用。而从原始社会

① 《论语·里仁 4·5》。

② 《论语·里仁 4·9》。

③ 《论语·先进 11·17》。

④ 《论语·卫灵公》。

⑤ 《论语·子罕》。

⑥ 《马克思恩格斯选集》第4卷第173—174页，人民出版社，1972。

进到阶级社会，更是如此。社会的前进，生产的提高，财富的增加，是以大多数人付出沉重牺牲为代价。例如，在原始社会和阶级社会中，战争经常是推动历史进步的重要因素，但哀伤、感叹和反对战争带来的痛苦、牺牲，也从来便是人民的正义呼声^①。双方都有理由，所以说是不可解决的悲剧性的历史二律背反^②。当以财富为实力的新兴阶级推倒氏族贵族的“礼治”，要求“以耕战为本”，建立无情的“法治”，赤裸裸地肯定压迫剥削，以君主集权专制替代氏族贵族民主，来摧毁家长制的氏族统治的落后体制时，它具有历史的合理性和进步性。但另一面，哀叹氏族体制的最终崩毁，反对日益扩大的兼并战争，幻想恢复远古剥削压迫较轻的“黄金时代”，企图维护相对说来对本氏族内部成员确乎比较宽厚的统治体系，不满、斥责、抨击赤裸裸的剥削压迫^③……，这也有其合理性和人民性。历史、现实和人物本来经常就是矛盾和复杂的，想用一個好坏是非的简单方式来评定一切，往往削足适履，不符事实。孔子维护周礼，是保守、落后以至反动的（逆历史潮流而动），但他反对残酷的剥削压榨，要求保持、恢复并突出地强调相对温和的远古氏族统治体制，又具有民主性和人民性。孔子的仁学思想体系，就建立在这样一种矛盾复杂的基础之上。

① 《诗经·采薇》等篇很早就表示了这种矛盾。宣王北伐远征，“载饥载渴”，曰归不得，“我心伤悲，莫知我哀”；但“靡室靡家，玁狁之故”，为保卫国家抵抗外侮而战争是正义的。后世如杜甫《新婚别》等也突出地表现了这一矛盾。

② 可参看黑格尔《美学》论悲剧。

③ 如果比较一下战国以来的“杀人盈城”“杀人盈野”的战争，和秦汉帝国的大规模劳役压榨、西周时代的贫困而“安宁”就很显然。周礼虽已包含恐吓威胁的一面，如“哀公问社于宰我。宰我对曰，夏后氏以松，殷人以柏，周人以栗，曰使民战栗”（《论语·八佾》3·21），但孔子不同意突出这一面，“子闻之曰，成事不说，遂事不谏，既往不咎。”（同上）

二 “仁”的结构

也几乎为大多数孔子研究者所承认^①，孔子思想的主要范畴是“仁”而非“礼”。后者是因循，前者是创造。尽管“仁”字早有，但把它作为思想系统的中心，孔子确为第一人。

那末，“仁”又是什么？

“仁”字在《论语》中出现百次以上，其含义宽泛而多变，每次讲解并不完全一致。这不仅使两千年来从无达诂，也使后人见仁见智，提供了各种不同解说的可能。强调“仁者爱人”与强调“克己复礼为仁”，便可以实际也作出了两种对立的解释。看来，要在这百次讲“仁”中，确定那次为最根本或最准确，以此来推论其他，很难作到；在方法上也未必妥当。因为部分甚至部分之和并不能等于整体，有机整体一经构成，便获得自己的特性和生命。孔子的仁学思想似乎恰恰是这样一种整体模式。它由四个方面或因素组成，诸因素相互依存、渗透或制约。从而具有自我调节、相互转换和相对稳定的适应功能。正因如此，它就经常能够或消化掉或排斥掉外来的侵犯干扰，而长期自我保持延续下来，构成一个颇具特色的思想模式和文化心理结构^②，在塑造汉民族性格上留下了重要痕迹。构成这个思想模式和仁学结构的四因素分别是（一）血缘基础，（二）心理原则，（三）人道主义，（四）个体人格。其整体特征则是（五）实践理性。这里面有许多复杂问题需

① 当然也不尽然。国内外均有论者持相反意见。其中，Herbert Fingarette 强调外在礼仪是中心，不是内在的个体心理（仁），与本文强调“礼”的特征有相近处；但他忽视了孔子将“礼”（外在）化为“仁”（内在）的重要性。见所著《Confucius - The Secular as Sacred》，New York, 1972。

② 这个结构的最终完成是在汉代，参阅本书《秦汉思想简议》。

要详细研究，本文只是试图初步提出这个问题和提供一个假说。下面粗线条地简略说明一下。

(一)孔子讲“仁”是为了释“礼”，与维护“礼”直接相关。“礼”如前述，是以血缘为基础、以等级为特征的氏族统治体系。要求维护或恢复这种体系是“仁”的根本目标。所以：

其为人也孝悌，而好犯上者，鲜矣。不好犯上而好作乱者，未之有也。君子务本，本立而道生，孝悌也者，其为人之本欤？^①（有子之言似夫子，一般均引作孔子材料）。

“子奚不为政？”子曰：《书》云：“孝乎惟孝，友于兄弟。”施于有政，是亦为政，奚其为为政？^②

弟子入则孝，出则悌，谨而信，泛爱众，而亲仁……。^③

君子笃于亲，则民兴于仁。^④

……

参以孟子“亲亲，仁也”^⑤，“仁之实，事亲是也”^⑥，可以确证强

① 《论语·学而 1·2》。

② 《论语·为政 2·21》。

③ 《论语·学而 1·6》。

④ 《论语·泰伯 8·2》。

⑤ 《孟子·尽心上》。

⑥ 《孟子·离娄上》。

调血缘纽带是“仁”的一个基础含义。“孝”^①、“悌”通过血缘从纵横两个方面把氏族关系和等级制度构造起来。这是从远古到殷周的宗法统治体制(亦即“周礼”)的核心,这也就是当时的政治(“是亦为政”),亦即儒家所谓“修身齐家治国平天下”。春秋时代和当时儒家所讲的“家”,不是后代的个体家庭或家族,正是与“国”同一的氏族、部落^②。所谓“平天下”,指的也是氏族(大夫)——部落(诸侯)——部落联盟(天子)^③的整个系统。只有这样,才能了解孔子所谓“迩之事父,远之事君”,孟子所谓“天下之本在国,国之本在家,家之本在身”;也才能理解孔子的“兴灭国,继绝世,举逸民”^④,孟子的“反其旸倪,止其重器,谋于燕众,置君而后去之”^⑤等等意思,它们都是要恢复原有氏族部落国家的生存权利。孔子

① 《尚书·尧典》：“放勋乃殂落，百姓如丧考妣”。《尚书·康诰》：“王曰，封元恶大憝，惟不孝不友，弗只服厥父事，大伤厥弟心，……大不友于弟，惟弔滋，不于我政人得罪，天惟与我民彝大泯乱……”。《尚书·酒诰》、《诗大雅·文王有声》均强调“孝”，《左传·文公》：“孝，礼之始也”，甲文中，孝与老、考本通，金文同此。可知“孝”与尊老敬齿本是同一件事，是氏族遗风。“忠”则原意是对平等的“人”并非对“君”，它出现也很晚。

② 《章太炎国学讲演录》第65页：“大学有治其国者必先齐家之语，……此殆封建时代，家国无甚分别。所谓家者乃‘千乘之家百乘之家’之类，故不齐家者即不能治国。……郡县时代，家与国大异，故而唐太宗家政虽乱而偏能治国。”

③ 殷周的“天子”可能比一般观念中的“部落联盟”首领要发展得更为充分、高级一层。但在实质上，我以为是相近或相当的。正如王国维所说，“当夏后之世而殷之王亥王恒累称王，汤未放桀之时亦已称王，……盖诸侯之于天子，犹后世诸侯之于盟主，未有君臣之分也。”（《观堂集林·殷周制度论》）

④ 《论语·尧曰 20·1》

⑤ 《孟子·梁惠上下》。

把“孝”“悌”作为“仁”的基础,把“亲亲尊尊”^①作为“仁”的标准,维护氏族父家长传统的等级制度,反对“政”、“刑”从“礼”“德”中分化出来,都是在思想上缩影式地反映了这一古老的历史事实。恩格斯说:“亲属关系在一切蒙昧民族和野蛮民族的社会制度中起着决定作用”^②。孔子在当时氏族体制、亲属关系崩毁的时代条件下,把这种血缘关系和历史传统提取,转化为意识形态上的自觉主张,对这种超出生物种属性质、起着社会结构作用的血缘亲属关系和等级制度作明朗的政治学的解释,使之摆脱特定氏族社会的历史限制,强调它具有普遍和长久的社会性的含义和作用,这具有重要意义。特别是把它与作为第二因素的心理原则直接沟通、联结起来并扩展为第三因素之后。

(二)“礼自外作”。“礼”本是对个体成员具有外在约束力的一套习惯法规、仪式、礼节、巫术。包括“入则孝,出则悌”等等,本也是这种并无多少道理可讲的礼仪。例如,为孔孟所强调的“天下之通丧”(“三年之丧”)可能便是一种由来久远、要求人们遵守执行的传统礼仪^③。从而,在“礼坏乐崩”的时代浪潮中,很自然地发生了对这套传统礼仪(亦即氏族统治体制)的怀疑和反对。当时,对“礼”作新解释的浪潮已风起云涌,出现了各种对“礼”的说明。其中就有认为“礼”不应只是一套盲目遵循的外在仪节形式,而应有

① “亲亲尊尊”并不与“举贤才”相矛盾。“举贤”也是原始社会氏族体制中一个早就存在的历史传统,它与“亲亲尊尊”互补而行。所以才有“舜有天下,举皋陶,不仁者远矣。汤有天下,举伊尹,不仁者远矣”(《论语·颜渊 12·22》)的称赞和说法。孔孟并未突破氏族贵族的世袭制(如某些论著所认为),而恰好是要求保存氏族体制的各种遗迹。

② 《马克思恩格斯选集》第4卷第24页,人民出版社,1972。

③ 三年之丧,非周制而为殷制(见毛西河《四书改错》卷9),《尚书·无逸》中有殷王守丧三年等记述。关于三年之丧,各家说法不一,今文经学以及钱玄同、郭沫若均认为是孔子改制创作,古文经学以及胡适、傅斯年等人认为是殷礼。本文暂从后说。

其自身本质的观点。例如：

子大叔见赵简子，简子问揖让周旋之礼焉。对曰，是仪也，非礼也。简子曰，敢问何谓礼。对曰……夫礼，天之经也，地之义也，民之行也。……民失其性，是故为礼以奉之。为六畜、五牲、三牺，以奉五味，为九文、六采、五章以奉五色，为九歌、八风、七音、六律以奉五声，为君臣上下以则地义，为夫妇外内以经二物，为父子、兄弟、姑姊、甥舅、婚媾、姻亚以象天明，为政事、庸力、行务以从四时……。哀有哭泣，乐有歌舞，喜有施舍，怒有战斗；喜生于好，怒生于恶，是故审行信令，祸福赏罚，以制死生。^①

这段话说明了，第一“礼”不是“仪”^②。这从反面证明，在原来，“礼”与“仪”本是不分的，它们是宗教性的原始礼仪巫术的延续；如今需要区分开来，以寻求和确定“礼”的内在本质。因为这时“礼”已是自觉的明确的社会规范，其中包含重要的统治秩序，不能再是那种包罗万象而混沌一体的原始礼仪了。第二，这段话还说明了，作为统治秩序和社会规范的“礼”，是以食色声味和喜怒哀乐等“人性”为基础的，统治规范不能脱离人的食色好恶。那么，进一步的问题便是，这种作为基础的“人性”是什么呢？孔子对宰我问“三年之丧”的回答，表达了自己的看法：

① 《左传·昭公 25 年》。

② 从春秋到战国，从《左传》到《荀子》，有对“礼”的各种解释，其中区分“礼”与“仪”便是重要的共同处。所以有所谓“礼之文”“礼之貌”“礼之容”与“礼之质”“礼之本”“礼之实”等等区分说法。

宰我问三年之丧，期已可矣。君子三年不为礼，礼必坏；三年不为乐，乐必崩。旧谷既没，新谷既升，钻燧改火，期已可矣。子曰食夫稻，衣夫锦，于女安乎？曰安。女安则为之。夫君子之居丧，食旨不甘，闻乐不乐，居处不安，故不为也。今女安，则为之。宰我出。子曰，予之不仁也！子生三年，然后免于父母之怀。夫三年之丧，天下之通丧也。予也有三年之爱于其父母乎！^①

与上述对“礼”作新解释新规定整个思潮相符合，孔子把“三年之丧”的传统礼制，直接归结为亲子之爱的生活情理，把“礼”的基础直接诉之于心理依靠。这样，既把整套“礼”的血缘实质规定为“孝悌”，又把“孝悌”建筑在日常亲子之爱上，这就把“礼”以及“仪”从外在的规范约束解说成人心的内在要求，把原来的僵硬的强制规定，提升为生活的自觉理念，把一种宗教性神秘性的东西变而为人情日用之常，从而使伦理规范与心理欲求溶为一体。“礼”由于取得这种心理学的内在依据而人性化，因为上述心理原则正是具体化了的人性意识。由“神”的准绳命令变而为人内在欲求和自觉意识，由服从于神变而为人服从于人、服从于自己，这一转变在中国古代思想史上具有划时代的意义。

并没有高深的玄理，也没有神秘的教义，孔子却比上述《左传》中对“礼”的规定解释，更平实地符合日常生活，具有更普遍的可接受性和付诸实践的有效性。在这里重要的是，孔子没有把人的情感心理引导向外在的崇拜对象或神秘境界，而是把它消溶满足在以亲子关系为核心的人与人的世间关系之中，使构成宗教三要素

^① 《论语·阳货 17·21》。

的观念、情感和仪式^① 统统环绕和沉浸在这一世俗伦理和日常心理的综合统一体中,而不必去建立另外的神学信仰大厦。这一点与其他几个要素的有机结合,使儒学既不是宗教,又能替代宗教的功能,扮演准宗教的角色,这在世界文化史上是较为罕见的^②。不是去建立某种外在的玄想信仰体系,而是去建立这样一种现实的伦理——心理模式,正是仁学思想和儒学文化的关键所在。

正由于把观念、情感和仪式(活动)引导和满足在日常生活的伦理——心理系统之中,其心理原则又是具有自然基础的正常人的一般情感,这使仁学一开始避免了摈斥情欲的宗教禁欲主义。孔子没有原罪观念和禁欲意识,相反,他肯定正常情欲的合理性,强调对它的合理引导。正因为肯定日常世俗生活的合理性和身心需求的正当性,它也就避免了、抵制了舍弃或轻视现实人生的悲观主义和宗教出世观念。孔学和儒家积极的人世人生态度与它的这个心理原则是不可分割的。

也由于强调这种内在的心理依据,“仁”不仅仅得到了比“仪”远为优越的地位,而且也使“礼”实际从属于“仁”。孔子用“仁”解“礼”,本来是为了“复礼”,然而其结果却使手段高于目的,被孔子所发掘所强调的“仁”——人性心理原则,反而成了更本质的东西,外的血缘(“礼”)服从于内的心理(“仁”):“人而不仁,如礼何?人而不仁,如乐何?”^③ “礼云礼云,玉帛云乎哉?乐云乐云,钟鼓云

① 参看普列汉诺夫《论俄国的所谓宗教探寻》:“可以给宗教下一个这样的定义:宗教是观念、情绪和活动的相当严整的体系。观念是宗教的神话因素,情绪属于宗教感情领域;而活动则属于宗教礼拜方面,换句话说,属于宗教仪式方面。”(《普列汉诺夫哲学选集》第3卷第363页,三联书店,1962。

② 墨家为恢复远古传统的外在约束力企图建立宗教(《天志》《明鬼》),结果被儒家打败了。

③ 《论语·八佾》3·3。

乎哉？”^①“礼与其奢也宁俭，丧与其易也宁戚”^②；“今之孝者，是谓能养，至于犬马，皆能有养，不敬，何以别乎？”^③……不仅外在的形式（“仪”：玉帛、钟鼓），而且外在的实体（“礼”）都是从属而次要的，根本和主要的是人的内在的伦理——心理状态，也就是人性。后来孟子把这个潜在命题极大地发展了。

因之，“仁”的第二因素比第一因素（血缘、孝悌）与传统“礼仪”的关系是更疏远一层了，是更概括更抽象化（对具体的氏族体制说），同时又更具体化更具实践性（对未经塑造的人们心理说）了。

（三）因为建立在这种情感性的心理原则上，“仁学”思想在外在方面突出了原始氏族体制中所具有的民主性和人道主义，“仁从人从二，于义训亲”（许慎），证以孟子所谓“仁也者，人也”，“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”，汉儒此解，颇为可信。即由“亲”及人，由“爱有差等”而“泛爱众”，由亲亲（对血缘密切的氏族贵族）而仁民（对全氏族、部落、部落联盟的自由民。但所谓“夷狄”——部落联盟之外的“异类”在外），即以血缘宗法为基础，要求在整个氏族——部落成员之间保存、建立一种既有严格等级秩序又具某种“博爱”的人道关系。这样，就必然强调人的社会性和交往性，强调氏族内部的上下左右、尊卑长幼之间的秩序、团结、互助、协调。这种我称之为原始的人道主义，是孔子仁学的外在方面。孔子绝少摆出一副狰狞面目。相反，“爱人”^④，“老者安之，朋

① 《论语·阳货 17·11》。

② 《论语·八佾 3·4》。

③ 《论语·为政 2·7》。

④ 《论语·颜渊 12·22》。

友信之，少者怀之”^①，“子为政，焉用杀”^②，“宽则得众，惠则足以使民”^③，“其养民也惠”^④，“百姓足，君孰与不足？百姓不足，君孰与足？”^⑤“不教而杀谓之虐，不戒视成谓之暴”^⑥，“伤人乎？不问焉”^⑦，“近者悦，远者来”^⑧，“修文德以来之”^⑨，“四方之民则襁负其子而至矣”^⑩……，《论语》中的大量这种记述，清楚地表明孔子的政治经济主张是既竭力维护氏族统治体系的上下尊卑的等级秩序，又强调这个体制所仍然留存的原始民主和原始人道，坚决反对过分的、残暴的、赤裸裸的压迫与剥削。而这，也就是所谓“中庸”。关于“中庸”，历代和今人都有许多解说，我以为新近出土战国中山王墓葬中青铜器铭文所载“籍敛中则庶民圉”^⑪这句话，倒可以作为孔子所讲“中庸”之道的真实内涵，实质上是要求在保存原始民主和人道的温情脉脉的氏族体制下进行统治。

这一因素具有重要意义。它表明“仁”是与整个社会（氏族——部落——部落联盟，亦即大夫〔“家”〕——诸侯〔“国”〕——天子〔“天下”〕）的利害相关联制约着，而成为衡量“仁”的重要准则。所以，尽管孔子对管仲在礼仪上的“僭越”、破坏极为不满，几度斥

① 《论语·公冶长 5·26》。

② 《论语·颜渊 12·19》。

③ 《论语·阳货 17·6》。

④ 《论语·公冶长 5·16》。

⑤ 《论语·颜渊 12·9》。

⑥ 《论语·尧曰 20·2》。

⑦ 《论语·乡党 10·17》。

⑧ 《论语·子路 13·16》。

⑨ 《论语·季氏 16·1》。

⑩ 《论语·子路 13·4》。

⑪ “夫古之圣王，务在得贤，其次得民，故辞礼敬则贤人至，宠爱深则贤人亲，籍敛中则庶民圉”（《文物》1979年第1期第7页）。

责他不知“礼”；然而，却仍然许其“仁”。

……管仲知礼乎？曰：邦君树塞门，管氏亦树塞门；邦君为两君子好，有反站；管氏亦有反站。管氏而知礼，孰不知礼。

子路曰，桓公杀公子纠，召忽死之，管仲不死。曰未仁乎。子曰，桓公九合诸侯，不以兵车，管仲之力也！如其仁，如其仁！^①

子贡曰，管仲非仁者与？桓公杀公子纠，不能死，又相之。子曰：管仲相桓公，霸诸侯，一匡天下，民到如今受其赐。微管仲，吾其被发左衽矣。岂若匹夫匹妇之为谅也，自经于沟渎而莫之知也。^②

这就是说，“仁”的这一要素对个体提出了社会性的义务和要求，它把人（其当时的具体内容是氏族贵族，下同）与人的社会关系和社会交往作为人性的本质和“仁”的重要标准。孟子所谓“无父无君是禽兽也”，也是强调区别于动物性的人性本质存在于、体现于这种社会关系中，离开了父母兄弟、君臣上下的社会关系和社会义务，人将等于禽兽。这也就是后代（从六朝到韩愈）反佛、明清之际反宋儒（空谈心性，不去“经世致用”）的儒学理论依据^③。可见，“仁”不只是血缘关系和心理原则，它们是基础；“仁”的主体内容是这种社会性的交往要求和相互责任。

思想总有其生活的现实根基，孔子这种原始人道主义根基在

① 《论语·八佾 3·22》，《论语·宪问 14·16》。有人释“如其仁”为“不仁”，但从全文及下章观之，此解难信。

② 《论语·宪问 14·17》。所谓“被发左衽”，也就是“用夷变夏”。夷夏大防为孔门大义，实亦由原始遗风而来，即极端重视以部落联盟为内外界限的敌我区分。

③ 参阅本书《宋明理学片论》。

先秦很难解释为别的什么东西,而只能是古代宗法氏族内部民主制的遗风残迹。一直到西汉时代,儒家及其典籍仍然是这种原始民主遗风残迹的重要保存者(如汉今文学家对所谓“禅让”、“明堂”^①的讲求等等)。

因之,把孔子这套一概斥之为“欺骗”“伪善”,便似乎太简单了,很难解释这些所谓“伪善”的言词为何竟占据了《论语》的主要篇幅和表述为“仁”的主要规定。恩格斯说:“文明时代愈是向前进展,它就愈是不能不给它所产生的坏事披上爱的外衣,不得不粉饰它们,或者否认它们——一句话,是实行习惯性的伪善,这种伪善,无论在较早的那些社会形态下,还是在文明时代的第一阶段都是没有的。”^②虽然孔子已不是文明时代的第一阶段,虽然这些思想在后代确乎经常成为“伪善”工具;但在孔子那里,仍然具有很大的忠诚性。伪善的东西不可能在当时和后世产生那么大的影响。孔子毕竟处在文明社会的早期。

(四)与外在的人道主义相对应并与之紧相联系制约,“仁”在内在方面突出了个体人格的主动性和独立性。

这一点也至为重要。在上述礼坏乐崩、周天子也无能为力、原有外在权威已丧失其力量和作用的年代,孔子用心理原则的“仁”来解说“礼”,实际就是把复兴“周礼”的任务和要求直接交给了氏族贵族的个体成员(“君子”),要求他们自觉地、主动地、积极地去承担这一“历史重任”,把它作为个体存在的至高无上的目标和义务。孔子再三强调“为仁由己,而由人乎哉?”^③

① 所谓“明堂”一直纠缠不清,我认为,大概即新石器时代的“大房子”的传统延续。它既是神庙,又是议政厅,二者在远古本是同一的。

② 《马克思恩格斯选集》第4卷第174页。

③ 《论语·颜渊12·1》。

“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。”^① “当仁不让于师”^②；“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”^③ 等等，表明“仁”既非常高远又切近可行，既是历史责任感又属主体能动性，既是理想人格又为个体行为。而一切外在的人道主义、内在的心理原则以及血缘关系的基础，都必须落实在这个个体人格的塑造之上：

“其身正，不令而行；其身不正，虽令不从”^④；“苟子之不欲，虽赏之不窃”^⑤ ……，儒家强调“修身”作为“齐家治国平天下”的根本，固然仍是要求保持氏族首领遗风^⑥，同时却又是把原来只属于这种对首领的要求推而广之及于每个氏族贵族，从而，也就使所谓“制礼作乐”不再具有神秘权威性质，“礼”不再是原始巫师和“大宰”（《周官》）等氏族寡头、帝王宰史的专利，而成为个体成员均可承担也应承担的历史责任或至上义务。这当然极大地高扬了个体人格，提高了它的主动性、独立性和历史责任性。“天生德于予，桓魋其如予何？”^⑦ “文王既歿，文不在兹乎？”^⑧ “天将以夫子为木铎”^⑨ ……，孔子以身作则式地实践了对这种具有历史责任感的伟大人格的自觉追求。

① 《论语·述而 7·30》。

② 《论语·卫灵公 15·36》。

③ 《论语·雍也 6·30》。

④ 《论语·子路 13·6》。

⑤ 《论语·颜渊 12·18》。

⑥ 在远古，氏族首领必须以身作则，智勇谦让超出一般，才能被选，并且他还必须对氏族命运负责，遇有灾难，他必须首先“检讨”，或者下台。文献中种种关于汤祷于桑林的传说甚至后世皇帝下罪己诏之类，亦均可说乃此风之遗。

⑦ 《论语·述而 7·23》。

⑧ 《论语·子罕 9·5》。

⑨ 《论语·八佾 3·24》。

正是由于对个体人格完善的追求，在认识论上便强调学习和教育，以获得各种现实的和历史的知识。这使孔子提出了一系列有科学价值、至今仍有意义的教育心理学的普遍规律。如“性相近也，习相远也”^①，“学而不思则罔，思而不学则殆”^②，“毋意毋必毋固毋我”^③……等等，从而某些涉及认识论的范畴（如知、思、学等）第一次被充分突出。一方面是学习知识，另一面则是强调意志的克制和锻炼，主动地严格约束自己要求自己，如“约之以礼”^④，“克己复礼”^⑤，“刚毅木讷近仁”^⑥，“仁者其言也讱”^⑦……等等。追求知识、勤奋学习和讲求控制、锻炼意志成为人格修养相互补充的两个方面。这种刻苦的自我修养和伟大的历史使命感，最终应使个体人格的“仁”达到一种最高点：即“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁”^⑧；“君子无终日之间违仁，造次必如是，颠沛必如是”^⑨；“求仁而得仁，又何怨”^⑩；“仁者必有勇，勇者不必有仁”^⑪；“仁者不忧”^⑫……

以及：“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也”^⑬；“岁寒，然后知松

① 《论语·阳货 17·2》。

② 《论语·为政 2·15》。

③ 《论语·子罕 9·4》。

④ 《论语·雍也 6·27》。

⑤ 《论语·颜渊 12·1》。

⑥ 《论语·子路 13·27》。

⑦ 《论语·颜渊 12·3》。

⑧ 《论语·卫灵公 15·9》。

⑨ 《论语·里仁 4·5》。

⑩ 《论语·述而 7·15》。

⑪ 《论语·宪问 14·4》。

⑫ 《论语·子罕 9·29》。

⑬ 《论语·子罕 9·26》。

柏之后凋也”^① ……

以及：“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”^②；“士不可以不弘毅，任重而道远。仁以为己任，不亦重乎，死而后已，不亦远乎”^③。

……

所有这些，都是为树立和表彰作为个体伟大人格的“仁”。所以，“仁”不同于“圣”。“圣”是具有效果的客观业绩（“如有博施于民而能济众”）^④；“仁”则仍停留在主观的理想人格规范之内。实际上，“仁”在这里最终归宿为主体的世界观、人生观。孔子把本是宗教徒的素质和要求归结为这种不须服从于神的“仁”的个体自觉。因之，不必需要超凡入圣的佛菩萨或基督徒，却同样可以具有自我牺牲的献身精神和拯救世界的道德理想，可以同样孜孜不倦、临事不惧、不计成败利钝、不问安危荣辱，“知其不可而为之”^⑤、“不怨天，不尤人”^⑥、“内省不疚，夫何忧何惧”^⑦ ……，由孔子树立的这种“仁”的个体人格（君子）^⑧，替代了宗教圣徒的形象而又具有相同的力量和作用。

康德《纯粹理性批判》说：“由于道德哲学具有比理性所有其他职能的优越性，古人应用‘哲学家’一词经常是特指道德家。就是

① 《论语·子罕 9·28》。

② 《论语·泰伯 8·6》。

③ 《论语·泰伯 8·7》。

④ 《论语·雍也 6·30》。

⑤ 《论语·宪问 14·38》。

⑥ 《论语·宪问 14·35》。

⑦ 《论语·颜渊 12·4》。

⑧ 君子、小人本为阶级（或阶层）的对称。君子本武士，即氏族贵族，亦即士阶层。到孔子这里，则成为道德人格范畴了，“君子去仁，恶乎成名”（《论语·里仁 4·5》），即不成其为君子也。

在今天,我们由某种比喻称能有理性指导下自我克制的人为哲学家,而不问其知识如何。”^①对树立这种人生观并产生了长久历史影响的孔子,他在中国哲学史上的重要地位,与名、墨、老、庄以及法家不同,似应从这个角度去估量。黑格尔哲学史把孔子哲学看成只是一堆处世格言式的道德教条,未免失之表面了。

(五)如前所说,作为结构,部分之和不等于整体。四因素机械之和不等于“仁”的有机整体。这个整体具有由四因素相互作用而产生、反过来支配它们的共同特性。这特性是一种我称之为“实践理性”或“实用理性”的倾向或态度。它构成儒学甚至中国整个文化心理的一个重要的民族特征。

所谓“实践(用)理性”,首先指的是一种理性精神或理性态度。与当时无神论、怀疑论思想兴起^②相一致,孔子对“礼”作出“仁”的解释,在基本倾向上符合了这一思潮。不是用某种神秘的热狂而是用冷静的、现实的、合理的态度来解说和对待事物和传统;不是禁欲或纵欲式地扼杀或放任情感欲望,而是用理知来引导、满足、节制情欲;不是对人对己的虚无主义或利己主义,而是在人道和人格的追求中取得某种均衡。对待传统的宗教鬼神也如此,不需要外在的上帝的命令,不盲目服从非理性的权威,却仍然可以拯救世界(人道主义)和自我完成(个体人格和使命感);不厌弃人世,也不自我屈辱、“以德报怨”,一切都放在实用的理性天平上加以衡量和处理。所以,“子不语怪力乱神”^③，“祭如在，祭神如神在。

① 《纯粹理性批判》A840=B868,参阅蓝公武译本第570页,三联书店版,1957年。

② 见《左传》中许多记载,如“天道远,人道迩,非所及也”,“民,神之主也,是以圣王先成民而后致力于神”,“国将兴,听于民;将亡,听于神”等等。

③ 《论语·述而7·21》。

……吾不与祭，如不祭”^①，“未能事人，焉能事鬼”^②，“未知生，焉知死”^③……。本来，在当时甚至后世的条件下，肯定或否定鬼神都很难在理论上予以确证，肯定或否定实际上都只是一种信仰或信念，孔子处理这个问题于“存而不论”之列，是相当高明的回避政策。墨子斥之为“以天为不明，以鬼为不神”^④，实际正是作为仁学特征的清醒理性精神。

这种理性具有极端重视现实实用的特点。即它不在理论上去探求讨论、争辩难以解决的哲学课题，并认为不必要去进行这种纯思辨的抽象（这就是汉人所谓“食肉不食马肝，不为不知味”^⑤）。重要的是在现实生活中如何妥善地处理它。孔子说：“敬鬼神而远之，可谓知矣”，这个“知”不是思辨理性的“知”，而正是实践理性的“知”。与此相当，不是去追求来世拯救、三生业报或灵魂不朽，而是把“不朽”、“拯救”都放在此生的世间功业文章中。“用之则行，舍之则藏”^⑥，进则建功立业，退则立说著书……，而这一切都并不需要宗教的狂热或神秘的教义，只要用理性作为实践的引导，来规范塑制情感、愿欲和意志就行了。在这里，重要的不是言论，

① 《论语·八佾 3·12》。

② 同上。

③ 同上。

④ 《墨子·公孟》。

⑤ 直到严复介绍斯宾塞、穆勒等人的不可知论，也仍是这种精神。“仆往常谓理至见极，必将不可思议，……食肉不食马肝，不为不知味，……不必亟求其通也”（《穆勒名学·部甲按语》）。“迷信者，言其必如是，固差；不迷信者，言其必不如是，亦无证据。故哲学大师如赫胥黎、斯宾塞诸公皆于此事谓之 Unknowable（不可知），而自称为 Agnostic（不可知论者），盖人生智识至此而穷，不得不置其事于不议不论之列，而各行心之所安而已”（《严复家书》，见《严几道先生遗著》，新加坡，1959）。

⑥ 《论语·述而 7·11》。

不是思辨,而是行动本身;“君子欲讷于言,而敏于行”^①;“听其言而观其行”^②;“君子耻其言而过其行”^③;“古者言之不出,耻躬之不逮也”^④……。这里也没有古希腊那种日神精神和酒神精神的分裂对立^⑤和充分发展(即更为发展的思辨理性和更为发展的神秘观念),而是两者统一溶合在实践理性之中。

血缘、心理、人道、人格终于形成了这样一个以实践(用)理性为特征的思想模式的有机整体。它之所以是有机整体,是由于它在这些因素的彼此牵制、作用中得到相互均衡、自我调节和自我发展,并具有某种封闭性,经常排斥外在的干扰或破坏。例如,在第二因素(心理原则:爱有差等)的抑制下,片面发展第三因素的倾向被制约住,使强调“兼爱”“非攻”的墨家学说的进攻终于失败。例如,在第三因素制约下,片面发展第四因素的倾向,追求个人的功业、享乐或自我拯救也行不通,无论是先秦的杨朱学派或后世盛极一时的佛家各派同样被吸收消失。……此外,如忠(对人)与恕(对己)、狂(“兼济”)与狷(“独善”)的对立而又互补,都有稳定这整个有机结构的作用和功能。总之,每个因素都作用于其他因素,而影响整个系统,彼此脱离即无意义。

孔子仁学本产生在早期奴隶制崩溃、氏族统治体系彻底瓦解时期,它无疑带着那个时代的(氏族贵族)深重烙印。然而,意识形态和思想传统从来不是消极的力量。它一经制造或形成,就具有相对独立的性格,成为巨大的传统力量。自原始巫史文化(礼仪)崩毁之后,孔子是提出这种新的模式的第一人。尽管不一定自觉

① 《论语·里仁 4·24》。

② 《论语·公冶长 5·10》。

③ 《论语·宪问 14·27》。

④ 《论语·里仁 4·22》。

⑤ 参阅罗素《西方哲学史》对希腊哲学的评述。

意识到,但建立在血缘基础上,以“人情味”(社会性)的亲子之爱为辐射核心,扩展为对外的人道主义和对内的理想人格,它确乎构成了一个具有实践性格而不待外求的心理模式。孔子通过教诲学生,“删定”诗书,使这个模式产生了社会影响,并日益渗透在广大人们的生活、关系、习惯、风俗、行为方式和思维方式中,通过传播、熏陶和教育,在时空中蔓延开来。对待人生、生活的积极进取精神,服从理性的清醒态度,重实用轻思辨,重人事轻鬼神,善于协调群体,在人事日用中保持情欲的满足与平衡,避开反理性的炽热迷狂和愚盲服从……,它终于成为汉民族的一种无意识的集体原型^①现象,构成了一种民族性的文化——心理结构^②。孔学所以几乎成为中国文化(以汉民族为主体,下同)的代名词,决非偶然。恩格斯曾认为,“在一切实际事务中,……中国人远胜过一切东方民族……”^③,便也是这种实践(“用”)理性的表现。

只有把握住这一文化——心理结构,也才能比较准确地理解中国哲学思想的某些特征。例如,伦理学的探讨压倒本体论或认识论的研究;例如中国古代哲学范畴(阴阳、五行、气、道、神、理、心),无论是唯物论或唯心论,其特点大都是功能性的概念,而非实体性的概念,中国哲学重视的是事物的性质、功能、作用和关系,而不是事物构成的元素和实体。对物质世界的实体的兴趣远逊于事物对人间生活关系的兴趣。中国的“金、木、水、火、土”五行不同于希腊、印度的“地、水、火、风”四元素,前者更着眼于其生活功能,所

① 此词亦非用容格(C. G. Jung)原意,它不是超社会非历史的神秘东西,而是一种积淀产物。

② 究竟什么是所谓“文化——心理结构”,当专文论述。暂可参考 Ruth Benedict《Patterns of Culture》(《文化模式》),该书只谈到文化有机体,与本文所讲仍大有区别。

③ 《马克思恩格斯全集》第12卷第190页,人民出版社,1960。

以有“金”。与此一致,中国古代辩证法,更重视的是矛盾对立之间的渗透、互补(阴阳)和自行调节以保持整个机体、结构的动态的平衡稳定,它强调的是孤阴不生、独阳不生;阴中有阳、阳中有阴;中医理论便突出表现了这一特征,而不是如波斯哲学强调的光暗排斥、希腊哲学强调的斗争成毁……。这些特征^①当然源远流长,甚至可以追溯到史前文化,孔子正是把握了这一历史特征,把它们概括在实践理性这一仁学模式中,讲求各个因素之间动态性的协调、均衡,强调“权”、“时”、“中”、“和而不同”、“过犹不及”等等,而为后世所不断继承发展。尽管在当时政治事业中是失败了,但在建立或塑造这样一种民族的文化——心理结构上,孔子却成功了。他的思想对中国民族起了其他任何思想学说所难以比拟匹敌的巨大作用。

孔子在中国历史上的地位及其重要性,似乎就在这里。

三 弱点和长处

孔子而后,儒分而八。以后有更多的发展和变迁。由于对上述结构的某因素的偏重,便可以形成一些新的观念体系或派生结构。但最终又被这个母结构所吸收,或作为母结构的补充而存在发展。例如曾子也许更着重血缘关系和等级制度,使他在《论语》中的形象极端保守而愚鲁。颜渊则似乎更重视追求个体人格的完善,“一簞食,一瓢饮,人不堪其忧,回也不改其乐”,终于发展出道家庄周学派^②。然而道家在整个中国古代社会中,始终是作为儒

① 参阅《秦汉思想简议》。《易·说卦》“立天之道,曰阴与阳”,《黄帝内经·素问·天元纪大论》:“故阳中有阴,阴中有阳”。

② 从郭沫若说,参阅《十批判书·庄子的批判》。

家的对立的补充物才有其强大的生命力的。荀子突出发挥“治国平天下”的外在方面,使“仁”从属于“礼”(理),直到法家韩非把它片面发展到极致,从而走到反面,而又在汉代为这个仁学母结构所吸收消化掉。子思孟子一派明显地夸张心理原则,把“仁”“义”“礼”“智”作为先天的人的“本性”和施政理论,既重视血缘关系,又强调人道主义和个体人格,成为孔门仁学的正统。但所有这些派别,无论是孟、荀、庄、韩,又都共同对人生保持着一种清醒、冷静的理知态度,就是说,它们都保存了孔学的实践理性的基本精神。超脱人事的思辨兴趣(如名家),或非理性的狂热信仰(如墨家),由于在根本上不符合仁学模式,终于被排斥在中国文化主流之外。如前已指出,由孔子创立的这一套文化思想,在长久的中国社会中,已无孔不入地渗透在广大人们的观念、行为、习俗、信仰、思维方式、情感状态……之中,自觉或不自觉地完成人们处理各种事务、关系和生活的指导原则和基本方针,亦即构成了这个民族的某种共同的心理状态和性格特征。值得重视的是,它由思想理论已积淀和转化为一种文化——心理结构。不管你喜欢或不喜欢,这已经是一种历史的和现实的存在。它经历了阶级、时代的种种变异,却保有某种形式结构的稳定性。构成了某种民族文化和民族心理的特征,它有其不完全不直接服从、依赖于经济、政治变革的相对独立性和自身发展的规律。一方面,它不是某种一成不变的非历史的先验结构,而是历史地建筑在和制约于农业社会小生产的经济基础之上,这一基础虽历经中国历史的各个阶段而并未遭重大破毁,宗法血缘关系及其相应的观念体系也长久保持下来……,这正是使孔学这一文化——心理结构长久延续的主要原因。但另一方面,它既已成为一种比较稳定的心理形式和民族性格,就具有适应于各种不同阶级内容的相对独立的功能和作用,否认这一点,便很难解释一个民族的文

化、心理、思想、艺术的所具有的继承性、共同性种种问题。阶级性并不能囊括历史现象的全部。有些东西——特别是文化现象(包括物质文明和精神文明,也包括语言等等),尽管可以具有某种非阶级的性质,却没有非历史、超社会的性质,它们仍是一定社会历史的产物,虽然并非某个阶级或某种阶级斗争的产物。在文化继承问题上,阶级性经常不是唯一的甚至有时也不是主要的决定因素。

只有充分注意到这种种复杂情况,才可能具体地分析研究五光十色异常繁杂的文化传统和民族性格。无论从内容或形式说,每个民族在这方面都有其优点和问题、精华和糟粕。孔子仁学结构亦然。概括前面所说,孔学诞生在氏族统治体系彻底崩毁时期,它所提出的具体的经济、政治方案,是不合时宜的保守主张,但其中所包含的氏族民主遗风、原始人道主义和氏族制崩毁期才可能有的个体人格的追求,又是具有合理因素的精神遗产。后代人们,由其现实的利益和要求出发,各取所需,或夸扬其保守的方面,或强调其合理的因素,来重新解说、建造和评价它们,以服务于当时阶级的、时代的需要。于是,有董仲舒的孔子、有朱熹的孔子,也有康有为的孔子。有“继周王鲁”“素王改制”的汉儒公羊学的孔子,也有“人心唯危,道心唯微”的宋明理学的孔子。孔子的面貌随时代阶级不同而变异,离原型确乎大有差距或偏离。孔子明明“述而不作”,却居然被说成“托古改制”;孔子并无禁欲思想,在宋儒手里却编成“存天理灭人欲”。但所有这些偏离变异,又仍然没有完全脱离那个仁学母体结构。以实践(用)理性为主要标志的中国民族文化——心理状态始终延续和保持下来。并且使这个结构形式在长期封建社会中与封建主义的各种内容混为一体紧密不分了。直到今天,孔子基本上仍然是宋儒塑造的形象。这一点,颜元早就指出过。“五四”新文化运动所打倒的孔子,就是这个孔子。有如李

大钊所说：

培击孔子，非培击孔子本身，乃培击孔子为历代君主所雕塑之偶像权威也，非培击孔子，乃培击专制政治之灵魂也。^①

正是这个君主专制主义、禁欲主义、等级主义的孔子，是封建上层建筑和意识形态的人格化的总符号，它当然是资产阶级民主革命的对象。直到今天，也仍然有不断地、彻底地肃清这个封建主义的孔子余毒的重要而艰巨的任务。并且，这个封建主义的孔子与孔学原型中对血缘基础宗法等级的维护、对各种传统礼仪的尊重，以及因循、保守，反对变革、更新……，又确乎是联在一起的；与这个原型产生在生产水平非常低下的古代条件下、又不着重注意生产的发展生活的提高，而满足于在某种平均的贫困中，来保持、获得或唤起精神上的胜利或人格上的完成……，也是联在一起的。所谓“安贫乐道”、“何必曰利”，以道德而不以物质来作为价值尺度，要求某种平均化的经济平等，满足和维护农业小生产的劳动生活和封闭体系，和建立在这基础上的历史悠久的宗法制度……，如此等等，就不仅是封建和农业小生产社会的产物，而且也确与孔子仁学原型有关，它始终是中国走向工业化、现代化的严重障碍。不清醒地看到这个结构所具有的社会历史性的严重缺陷和弱点，不注意它给广大人民（不止是某个阶级）在心理上、观念上、习惯上所带来的深重印痕，将是一个巨大的错误^②。鲁迅的伟大功绩之一，就是他尖锐提出了和长期坚持了对所谓中国“国民性”问题的批判和探究。他批判“阿 Q 精神”，揭露和斥责那种麻木不仁、封闭

① 《李大钊选集·自然的伦理观与孔子》，第 80 页，人民出版社，1959。

② 关于孔学的这个方面，参阅拙作《中国近代思想史论》，人民出版社，1979。

自守、息事宁人、奴隶主义、满足于贫困、因循、“道德”、“精神文明”之中……。这些都不只是某个统治阶级的阶级性,而是在特定社会条件和阶级统治下,具有极大普遍性的民族性格和心理状态的问题、缺点和弱点。其实也就正是这个孔子仁学的文化心理结构问题。虽然这些并不能完全和直接归罪于孔子,但确乎与孔学结构有关。所以鲁迅总是经常把矛头指向孔老二。

就是仁学结构原型的实践理性本身,也有其弱点和缺陷。它在一定程度和意义上有阻碍科学和艺术发展的作用。由于强调人世现实,过分偏重与实用结合,便相对地忽视、轻视甚至反对科学的抽象思辨,使中国古代科学长久停留并满足在经验论的水平(这是仅从认识论来说的,当然还有社会经济和阶级、时代的原因,下同),缺乏理论的深入发展和纯思辨的兴趣爱好。而没有抽象思辨理论的发展,是不可能现代科学的充分开拓的。这一点今天特别值得注意:必须用力量去克服这一民族性格在思维方式上的弱点和习惯。这一弱点与孔学有关。

同时,由于实践理性对情感展露经常采取克制、引导、自我调节的方针,所谓以理节情,“发乎情止乎礼义”,这也就使生活中和艺术中的情感经常处在自我压抑的状态中,不能充分地痛快地倾泄表达出来。中国大街上固然较少酗酒的醉汉,似乎是民族性格的长处;但逆来顺受、“张公百忍”等等,却又正是一种奴隶性格。在艺术中,“意在言外”、高度含蓄固然是成功的美学风格,但“文以载道”“怨而不怒”,要求艺术服从和服务于狭窄的现实统治和政治,却又是有害于文艺发展的重大短处。只是由于老庄道家和楚骚传统作为对立的补充,才使中国古代文艺保存了灿烂光辉。当然,仁学中的人道精神、理想人格对文艺内容又有良好的影响。

然而,所有这些又都只是一个方面,即这一文化——心理结构的弱点。另一方面,这个文化——心理结构又有其优点和强处。

毋宁说,中国民族及其文化之所以具有如此顽强的生命力量,历经数千年各种内忧外患而终于能保存、延续和发扬光大,在全世界独此一份(古埃及、巴比伦、印度文明都早已中断),与这个孔子仁学结构的长处也大有关系。那种来源于氏族民主制的人道精神和人格理想,那种重视现实、经世致用的理性态度,那种乐观进取、舍我其谁的实践精神……,都曾在漫长的中国历史上感染、教育、熏陶了不少仁人志士。它是在中国悠久历史上经常起着进步作用的传统。即使在孔学已与封建统治体系溶为一体的后期封建社会,像范仲淹的“先天下之忧而忧,后天下之乐而乐”,张载的“民吾同胞,物吾与也”,文天祥的“孔曰成仁,孟曰取义”,顾炎武的“天下兴亡,匹夫有责”,王夫之的“六经责我开生面,七尺从天乞活埋”……,都闪烁着灿烂光华,是我们这个民族的基本观念、情感、思想和态度,而它们又都可以溯源于仁学结构。鲁迅说:“我们自古以来,就有埋头苦干的人,有拚命硬干的人,有为民请命的人,有舍身求法的人,……虽是等于为帝王将相作家谱的所谓‘正史’,也往往掩不住他们的光耀,这就是中国的脊梁。”^①而这根脊梁与孔子为代表的文化——心理结构不能说毫无关系。

《礼记》说:“是故圣人作礼以教人,使人以有礼,知自别于禽兽。”^②具有外在强制性和约束力的“礼”,曾经是使人区别于动物(动物也有群体生活)的社会性标志之所在。孔子释“礼”为“仁”,把这种外在的礼仪改造为文化——心理结构,使之成为人的族类自觉即自我意识,使人意识到他的个体的位置、价值和意义,就存在于与他人的一般交往之中即现实世间生活之中;在这种日常现

① 《且介亭杂文·中国人失掉自信力了吗?》。

② 《礼记·曲礼》。

实世间生活的人群关系之中,便可以达到社会理想的实现,个体人格的完成,心灵的满足或慰安。这也就是“道”或“天道”,“道在伦常日用之中”。这样,也就不需要舍弃现实世间、否定日常生活,而去另外追求灵魂的超度、精神的慰安和理想的世界。正是这个方面,使中国在过去终于摆脱了宗教神学的统治,或许在将来也能使中国避免出现像美国“人民圣殿教”那种种反理性的神秘迷狂?因为这种迷狂与中国民族(特别是这个民族的知识阶层)的心理结构和仁学思想是大相径庭的。同时,由于在文化心理结构上已经把人的存在意义放置在“伦常日用之中”,人生理想满足在社会性的人群关系和日常交往中,也许可能在将来不致发生所谓“真实的存在”(个体)像被抛置在均一化整体机器的异化世界中,而倍感孤独和凄凉?或沉沦于同样是均一化的动物性的抽象情欲中,而失去人的本质?这些都是目前物质文明高度发展、科技力量分外加强后资本主义社会的异化产物,而为存在主义所渲染为所谓“无名”性的恐惧。由于以血肉之躯为基础的感性心理中积淀理性的因素,心理学与伦理学的交溶统一,仁学结构也许能够在使人们愉快而和谐地生活在一个既有高度物质文明又有现实精神安息场所这方面,作出自己的贡献?以亲子血缘为核心纽带和心理基础的温暖的人情风味,也许能使华人社会保存和享有自己传统的心理快乐?

然而,所有这一切都只有当中国在物质上彻底摆脱贫困和落后,在制度上、心理上彻底肃清包括仁学结构所保存的小生产印痕和封建毒素(这是目前主要任务)之后,才也许有此可能。只有那时,以人类五分之一人口为巨大载体,仁学结构的优良传统,才也许能成为对整个人类文明的一种重要贡献。这大概最早也要到二十一世纪了。然而,今天可以高瞻远瞩,也应该站在广阔辽远的历史视野上,站在中国民族真正跨入世界民族之林、中国文明与全世界

文明的交溶会合的前景上,来对中国文化传统和仁学结构进行新的研究和探讨。这样,对孔子的再评价,才有其真正巨大的意义。

四 附论孟子

(一)尽管孔子之后,“儒分而八”,但自韩愈、王安石高抬孟子,朱熹把《孟子》编入《四书》从而《论》《孟》并行之后,孟子的“亚圣”地位沿袭了数百年。孔、孟在很多思想方面并不相同;但孔子以“仁”释“礼”,将外在社会规范化为内在自觉意识这一主题却确乎由孟子发扬而推至极端。所以孔、孟相连,如不从整体历史而纯从思想史的角度来看,又有一定道理^①。

与孔子以及春秋战国时期的许多游说之士一样,孟子也首先是满怀“治国平天下”的抱负和理想,周游列国,上说国君,提出自己的政治、经济主张的。与先秦各大学派大体一样,孟子也是政治论社会哲学的体系,《孟子》七篇的主要内容和着眼点仍然是政治经济问题。其特点是某种“急进的”人道民主色彩,这其实只是古代氏族传统在思想上最后的回光反照。它的耀眼的亮光正好预告着它将成为千载绝响。而思维的辩证法也经常是:历史愈前进,批评者们便愈是喜欢用美化过去的黄金空想来对照现实和反对现实。孔子只慨叹“天下无道”,孟子则猛烈地抨击它;孔子的典范人物是周公,孟子则口口声声不离尧、舜、文王;孔子只讲“庶之”,“富之”,“教之”^②,“近者悦,远者来”^③;孟子则设计了一套远为完整也更为空想的“仁

① 宋明理学和今日的“现代新儒家”正是纯从这种思想联系来立论,所以排斥荀子,专崇孔孟。他们没考虑思想在客观历史上的作用、意义和地位。参阅本书《荀易庸记要》《经世观念随笔》。

② 《论语·子路 13·9》。

③ 《论语·子路 13·16》。

政王道”。之所以如此,现实原因在于氏族制度在战国时期已彻底破坏,“礼”完全等同于“仪”而失其重要性,所以孟子已经不必要像孔子那样以“仁”来解释“礼”和维护“礼”,而是直截了当地提出了“仁政”说。

经济上是恢复井田制。“夫仁政,必自正经界始”^①,亦即“为民制产”：“仰足以事父母,俯足以畜妻子,乐岁终身饱,凶年免于死亡”^②；“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……”^③ 等等。

政治上是“尊贤”与“故国乔木”并举。“尊贤使能,俊杰在位”^④；“不得罪于巨室”^⑤。而总目标则是“保民而王”^⑥ 一统天下。并激烈地抨击当时：“庖有肥肉，厩有肥马，民有饥色，野有饿莩，此率兽而食人也”^⑦，“今之所谓良臣，古之所谓民贼也”^⑧ 等等。

军事上：“善战者服上刑”^⑨；“不嗜杀人者能一之”^⑩；“可使制挺以挾秦楚之坚甲利兵”^⑪。

社会结构上：“死徙无出乡，乡田同井。出入相友，守望相助，疾病相扶持……”^⑫

总而言之，“仁政王道”必须与广大“民众”的利害相连，忧

① 《孟子·滕文公上》。

② 《孟子·梁惠王上》。

③ 同上。

④ 《孟子·公孙丑上》。

⑤ 《孟子·离娄上》。

⑥ 《孟子·梁惠王上》。

⑦ 同上。

⑧ 《孟子·告子下》。

⑨ 《孟子·离娄上》。

⑩ 《孟子·梁惠王上》。

⑪ 同上。

⑫ 《孟子·滕文公上》。

乐相通：

民为贵，社稷次之，君为轻。^①

乐民之乐者，民亦乐其乐；忧民之忧者，民亦忧其忧。乐以天下，忧以天下，然而不王者，未之有也。^②

桀纣之失天下也，失其民也；失其民者，失其心也。得天下有道：得其民，斯得天下矣；得其民有道：得其心，斯得民矣；得其心有道：所欲与之聚之，所恶勿施尔也。^③

显然，孟子的“仁政”以及这里“得民心”，都与对人们的现实物质生活关心相联系，并以之作为主要的内容。它并不是纯粹的道德观念。

(二)但是，孟子的特征在于，他在承继孔子仁学的思想体系上有意识地把第二因素的心理原则作为整个理论结构的基础和起点，其它几个因素都直接由它推出。孟子把他的整个“仁政王道”的经济政治纲领完全建立在心理的情感原则上。即是说，“仁政王道”之所以可能，并不在于任何外在条件，而只在于统治者的“一心”：

人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可运之掌上。^④

① 《孟子·尽心下》。

② 《孟子·梁惠王下》。

③ 《孟子·离娄上》。

④ 《孟子·公孙丑上》。

“仁政王道”是“不忍人之政”。这个“不忍人之政”是建筑在“不忍人之心”的基础之上的。“不忍人之心”成了“仁政王道”的充分和必要条件。而这个“不忍人之心”又并不特殊和神秘，而是每个人都具有的。因之，任何国君、统治者只要能觉悟到、认识到自己这颗“不忍人之心”，从而行“不忍人之政”，便可以统一天下：

若寡人者，可以保民乎哉？曰：可。曰：何由知吾可也？曰：臣闻之胡龁曰，王坐于堂上，有牵牛而过堂下者，王见之，曰：牛何之？对曰：将以衅钟。王曰：舍之！不忍其觳觫，若无罪而就死地。……是心足以王矣，……臣固知王之不忍也。^①

因为看见牛将被宰而心有不忍，这种同情心只要推于百姓，就是“仁政王道”了：

老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼。天下可运于掌。……言举斯心加诸彼而已。故推恩足以保四海，不推恩无以保妻子。^②

这里，孟子把孔子的“推己及人”的所谓“忠恕之道”极大地扩展了，使它竟成了“治国平天下”的基础。一切社会伦常秩序和幸福理想都建筑在这个心理原则——“不忍人之心”的情感原则上。这固然是由于氏族传统崩毁，理想的“仁政王道”已完全失去现实依据的历史反映。但从理论上说，孟子又确是把儒学关键抓住和

① 《孟子·梁惠王上》。

② 同上。

突出了。使它与如墨子的兼爱、老子的无情、韩非的利己等等有了更明确的基础分界线。

孟子不但极大地突出了“不忍人之心”的情感心理，而且还赋予它以形而上学的先验性质。孟子解释什么是“不忍人之心”说：

所以谓人皆有不忍人之心者，今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕惻隐之心，非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。由是观之，无惻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也。惻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，犹其有四体也。……苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。^①

这是著名的“四端”说。也即是孟子的性善论，即认为人之所以区别于禽兽在于人先验地具有“仁、义、礼、智”这种内在的道德素质或品德（其中“仁”是最主要和最根本的）。人之所以去援助要掉下井去的小孩，并不是为了讨好别人，也不是为了任何其它功利，而是无条件地服从于自己内在的“惻隐之心”，即“不忍人之心”。它是不假思索的直接的“良知”“良能”。可见，孟子把孔子由“汝安之”来解释“三年之丧”的心理——伦理原则发展成了这样一种道德深层心理的“四端”论，并赋予先验性质。这在中国哲学——伦理学上产生了巨大影响。

哲学伦理学的理论，古今中外向来有两种类型或倾向，即伦理相对主义和伦理绝对主义。前者认为道德源于现实的条件、环境、

① 《孟子·公孙丑上》。

利害、教育等等，没有也不可能有普遍的道德原则或伦理标准。从而不是人性善，而是人性可善可恶或人性恶，即人性中并没有先验的道德性质。告子、荀子、董仲舒、法国唯物论、边沁、威柏尔（Max Weber）以及今天本尼笛克特（Ruth Benedict）等人的文化类型说等等，均大体可划入此类。另一类型则如孟子、宋明理学、康德、摩尔（G. E. Moore）、基督教等等，认为道德独立于人的利害、环境、教育种种，它是普遍的、客观的、不可抗拒的律则，人只有绝对地遵循、服从于它。对前一类型来说，由于道德源于人世，说到底，其根源总与人的感性存在有关。对后一类型来说，相反，道德高于人世，所以其根源与感性无涉，它是主宰、支配感性的超验的或先验的命令。

但以孟子为代表的中国绝对伦理主义特点却又在于，一方面它强调道德的先验的普遍性、绝对性，所以要求无条件地履行伦理义务，在这里颇有类于康德的“绝对命令”^①；而另一方面，它又把这种“绝对命令”的先验普遍性与经验世界的人的情感（主要是所谓“恻隐之心”实即同情心）直接联系起来，并以它（心理情感）为基础。从而人性善的先验道德本体便是通过现实人世的心理情感被确认和证实的。超感性的先验本体混同在感性心理之中。从而普遍的道德理性不离开感性而又超越于感性，它既是先验本体同时又是经验现象。孟子说，“礼义之悦我心犹刍豢之悦我口，”“仁义礼智根于心。其生色也，晬然见于面，盎于背，施于四体，四体不言而喻。”^②先验道德本体竟然可以与感觉、生理、身体、生命相直接沟通联系，从而它似乎本身也是感性的或具有感性的成份、性质了。这便是中国哲学“体用不二”、“天人合一”特征在伦理学上的

① 参阅《宋明理学片论》。

② 《孟子·尽心上》。

早期表现。也正是从这里,生发出宋明理学关于“性”“情”的一大套议论和争辩。“性”(仁、道德、理性、本体)与“情”(恻隐之心、经验、感性、现象)到底是什么关系?是“性”由“情”显,“情”以显“性”还是“性”本“情”生、“情”“性”难分?谁先谁后?谁支配谁?它们是一元还是二元?便有各种不同的回答。由于“情”作为心理事实与其他的心理、生理、社会现实相密切连结(例如与“七情六欲”的直接关联),而不像作为纯粹理性原则的“性”那么超然独立,从而强调“仁性爱情”、仁是“心之德爱之理”、反对“以觉训仁”的朱熹与强调“性”“情”同一的陆王学派、与强调“血气心知”反对释“性”为“理”从而肯定情欲的戴震,虽都认为自己是孔孟的真传确解,便有许多根本的差异或对立。其实,在孟子本人那里,是还没有得到如此的展开和分别的。人作为道德本体的存在与作为社会心理的存在还是浑然一体,没有分化的。孟子强调的只是这种先验的善作为伦理心理的统一体,乃人区别于物之所在。^①

(三)所以,孟子在强调先验的“善”的同时,又强调经验的“学”。孟子认为如果不加以后天的培育,先验的“善”仍然会掩埋失去:

人之异于禽兽者几希,庶民去之,君子存之^②,求则得之,舍则失之……,求在我者也。^③

① 孟子的“仁、义、礼、智、圣”(传统作“信”)倒可以与心理原则(仁)、治平理想(义)血缘基础(礼)、个体人格(智)、实践理性(圣)的孔子仁学结构完全对应。最后一项的“实践理性”;也如朱熹注所云:“愚按四端之信(仁义礼智信),犹五行之土,无定位,无成名,无专气,而水火金木,无不待是以生者,故土于四行无不友,于四时则寄王焉。”

② 《孟子·离娄下》。

③ 《孟子·尽心上》。

孟、荀都属孔学儒门，都十分强调学习。荀子的“学”是为了改造人性（恶），孟子的“学”是为了扩展人性（善）。对孟子来说，一切后天的经验和学习，都是为了去发现和发扬亦即自觉意识和保存、扩充自己内在的先验的善性，也就是所谓“存善”。孟子把孔子、曾子所提出的个体人格沿着“仁政→不忍人之心→四端→人格本体”这样一条内向归宿路线，赋予伦理心理以空前的哲学深度。与荀子认为人禽之分在于人有外在的“礼”的规范不同，孟子强调人禽之分在于人能具有和发扬内在的道德自觉。这种道德自觉既是人之不同于禽兽，也是“圣人”之不同于“凡众”所在。但“舜何人也，余何人也，有为者亦若是”^①，它又是任何个人都可以达到的人格，这也就是所谓“人皆可以为尧舜”的著名命题。这种道德人格的达到，有一个逐步完成的层次：“可欲之谓善，有诸己之谓信，充实之谓美，充实而有光辉之谓大，大而化之之谓圣，圣而不可知之之谓神。”^②这里的最高层次的“神”，其实也就是孔子讲的“七十而从心所欲，不逾矩”，即合规律性与合目的性在道德本体中的交溶统一，从而似乎是不可捉摸不可推测的了，但它仍然并非某种人格神。

因之值得注意的是，孟子所描述的这些层次过程和所达到的伦理境界都具有某种鲜明的感性特征，这与他讲的“四端”的道德本性没有离开人的感性心理一样。孟子还说：

居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道，得志，与民由之，不得志，独行其道。富贵不能淫，贫贱不能移，

① 《孟子·滕文公上》。

② 《孟子·尽心下》。

威武不能屈，此之谓大丈夫。^①

故天将降大任于是人也，必先苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身，行拂乱其所为，所以动心忍性，曾益其所不能。^②

待文王而后兴者，凡民也。若夫豪杰之士，虽无文王犹兴。^③

这是两千年来始终激励人心，传颂不绝的伟辞名句。它似乎是中华民族特别是知识分子的人格理想。很明显，这种理想的道德人格并不是宗教性的精神，而是具有审美性灼灼光华的感性现实品格；它不是上帝的“忠诚的仆人”，而毋宁是道德意志的独立自主的主体。孟子说：“仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，智之于贤者也，圣人之于天道也，命也，有性焉，君子不谓命也。”^④ 这就是说，不能把“仁”“义”“礼”“智”“圣”这些道德品格当作服从外在的“命”，而应该当作内在的“性”。尽管孟子也讲“天命”、“命也”，却更着重于“立命”、“正命”，它表现了由神意天命的他律道德向“四端”、“良知”的自律道德的转换。孟子由于强调道德自律，从而极大地突出了个体的人格价值及其所负的道德责任和历史使命。孔子仁学结构的第四因素在思想史上的这种形而上学化，正是孟子的最大贡献。这也表现在生死关头的临界选择上：

生，亦我所欲也；义，亦我所欲也。二者不可得兼，舍生而取义者也。生亦我所欲，所欲有其于生者，故不为苟得也；死

① 《孟子·滕文公下》。

② 《孟子·告子下》。

③ 《孟子·尽心上》。

④ 《孟子·尽心下》。

亦我所恶，所恶有甚于死者，故患有所不辟也。^①

这里突出的也不是宗教献身，而是主体的自我选择。它不是服从于外在权威的神，而是听从自身内在的“所欲”，即无上的道德命令。它是最高的本体和存在，世间的一切都低于它，也应从属于它。

孟子这种高扬道德人格主体性当然又仍然有其现实的根源。孟子说：

有天爵者，有人爵者。仁义忠信，乐善不倦，此天爵也。公卿大夫，此人爵也。古之人修其天爵，而人爵从之。今之人修其天爵，以要人爵；既得人爵，而弃其天爵，则惑之甚者也……^②

所谓“天爵”的道德品格是“人爵”的“公卿大夫”的来由，这原是上古氏族制度传统。如今这种制度已经崩毁，于是孟子在斥责为了“公卿大夫”的“人爵”竟然否弃“仁义忠信”的道德“天爵”的世风外，便只有极大地强调这种道德“天爵”本身的超越的形上意义了。孟子讲的这种以道德自律为最高标准的独立个体人格，在孔子的时代还很难想象。孔子是“畏大人”^③，“与上大夫言，诩诩如也”^④；“君命召，不俟驾，行矣。”^⑤ 孟子则“说大人则藐之，无视其

① 《孟子·告子上》。

② 同上。

③ 《论语·季氏 16·8》。

④ 《论语·乡党 10·2》。

⑤ 《论语·乡党 10·20》。

巍巍然”^①；“将大有为之君，必有所不召之臣”^②，“天下有达尊三，爵一，德一，齿一；……恶得有一以慢其二哉？”^③……这实际正是当时社会已把自由民从各种传统氏族礼制中解放出来而取得了独立地位的客观现实的反映^④。任何思想都有其现实的社会来由，但孟子把这种现实现象提升为个体伟大道德品格的树立，便成为思想史上的一大创造，对后世影响很大。

(四)那么，如何来达到这种独立的个体人格呢？除上述的“学”外，孟子还有一个最为奇特的理论，这就是他的“养气”说：

夫志，气之帅也；气，体之充也。……持其志，无暴其气。……我善养吾浩然之气……其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。其为气也，配义与道；无是，馁也。是集义所生者，非义袭而取之也。行有不慊于心，则馁矣。我故曰，告子未尝知义，以其外之也。^⑤

这似乎相当神秘。两千年来，对此也有种种解释。我以为除去其中可能涉及养生学说的生理理论外，它主要讲的是伦理学中理性凝聚的问题，即理性凝聚为意志，使感性行动成为一种由理性支配、主宰的力量，所以感到自己是充实的。作为伦理实践必要条件的意志力量之所以不同于一般的感性，便正由于其中已凝聚有理性，这就是所谓“集义”。它是自己有意识有目的地培育发扬

① 《孟子·尽心下》。

② 《孟子·公孙丑下》。

③ 同上。

④ 所以同样的思想也反映在别处。如“齐宣王见颜触曰：触前。触亦曰：王前。……王忿然作色曰：王者贵乎？士贵乎？对曰：士贵耳，王者不贵。”（《战国策·齐策》）

⑤ 《孟子·公孙丑上》。

出来的,这就是“养气”。

“集义”既作为“理性的凝聚”,这“凝聚”就并非仅是认识,而必须通过行为、活动(“必有事焉”)才能培育。所以它包括知、行二者在内。正由于人的意志力中有理性的凝聚,从而就不是外在的“义”(告子)所能替代。至于这种由“集义”所生的“气”与“四端”如“不忍人之心”(“恻隐之心”)等等又有何关系,是何种关系,孟子并没交代清楚。但很明显的是,孟子强调的正是凝聚了理性的感性力量。人是凭着这种“集义而生”的感性(“气”)而与宇宙天地相交通,这也就是孟子所再三讲的,“存其心,养其性,所以事天也”^①,“夫君子所过者化,所存者神,上下与天地同流”^②等等。它就是为孟子所首倡而后到《中庸》再到宋明理学的儒学“内圣”之道(文天祥的《正气歌》把孟子讲的“浩然之气”可说作了实用伦理学上的充分发挥)。它与由荀子、《易传》到董仲舒再到后世的“经世致用”的“外王”之道,恰好成为儒学中的两个并行的车轮和两条不同的路线。有时它们相互补充,交溶统一;有时又互相对峙,分头发展。它们从不同方面把孔子仁学结构不断丰富化,而成为中国文化心理结构的主体部分。其详,参阅本书诸文。

(原载《中国社会科学》1980年第二期,
“附论孟子”部分为此次增补。)

① 《孟子·尽心上》。

② 同上。