

孔子

1 孔子 (551 BC-479 BC), 名丘, 字仲尼。相传孔子先祖为宋之贵族, 为殷商后人。然孔子从周而不
2 承殷。殷俗重神贵卜, 以巫执政, 诸事皆决于鬼神, 故而轻人事, 生活态度放任, 多驰骋于幻想世界。先
3 秦楚文化颇得殷商衣钵。屈子《九歌》, 犹存其风。周人以“小邦周”推翻“大邑商”, 初期局势尚不稳定。
4 成王之时, 殷人叛乱, 管蔡倒戈。当此危急之时, 周人不得不作存亡之争。欲作艰苦奋斗, 则必须在思想
5 文化上肯定人自身之力量, 即坚信人自身之努力足以克服客观存在之困难。由此, 周文化有肯定人之主宰
6 地位的思想倾向。周之建国, 以制度为重, 一面封邦建国, 以一人为的政治秩序代替部落酋长式的自然秩
7 序; 一面立宗法制度, 将血缘人伦纳入政治关系。此等举措, 本意是建立一强有力的中央政府, 加强对地
8 方的控制; 却暗含对人事的重视, 肯定人之地位, 极大地削弱对鬼神巫卜的依赖。此种事实所暗示的思想
9 倾向由孔子明确指出并形成确定理论, 遂为中华文明之精义。

10 1 礼仪之辩

11 孔子之学自礼始。此处需就礼之概念作一澄清。狭义之礼指具体仪式; 广义之礼指人为创造之秩序。
12 为行文清晰, 今将仪式之礼称为仪, 而将秩序之礼称为礼。礼仪之分辨, 在孔子之前已有学者涉及。如《左
13 传·昭公五年载》:

14 公如晋, 自郊劳至于赠贿, 无失礼。晋侯谓女叔齐曰: “鲁侯不亦善于礼乎!” 对曰: “鲁侯焉知礼!”
15 公曰: “何为? 自郊劳至于赠贿, 礼无违者, 何故不知?” 对曰: “是仪也, 不可谓礼。礼, 所以守其国, 行
16 其政令, 无失其民者也。今政令在家, 不能取也。有子家羁, 弗能用也。奸大国之盟, 陵虐小国。利人之
17 难, 不知其私。公室四分, 民食于他。思莫在公, 不图其终。为国君, 难将及身, 不恤其所。礼这本末, 将
18 于此乎在, 而屑屑焉习仪以亟。言善于礼, 不亦远乎?” 君子谓叔侯于是乎知礼。

19 女叔齐谓“郊劳至于赠贿”为仪并视之为末节或者说表象, 而以礼为根本或者说实质。礼之作用在于
20 “守其国, 行其政令, 无失其民”。“今政令在家”至“不图其终”, 言鲁侯不能妥善治理国家。故讥其舍本
21 逐末, 不知礼而“屑屑焉习仪以亟”。由文末“君子谓”可见, 此等礼仪之分及轻仪贵礼之主张颇流行于
22 古大夫。至此, 仪、礼之概念已明, 方可论孔子之学。

23 2 礼归于义

24 春秋时期，礼崩乐坏，诸侯征伐不休，时局混乱不堪。周王朝旧有秩序逐渐崩溃，而新秩序尚未建立。
25 面对此种混乱，孔子以恢复旧秩序，复兴周礼为己任。《论语·八佾》载：

26 子曰：“周监于二代，郁郁乎文哉，吾从周。”

27 孔子从周，欲复周礼。则周礼之依据何在？或者说，礼之根据何在？我们所遵循，或需要遵循的秩序
28 从何而来？此种秩序，若无一坚实根基，自不能使之通行。

29 孔子之前，士大夫多将礼归于天道，即将人为创造之社会秩序归因于自然存在的某种神圣。故守礼即
30 是敬天，即是遵守自然秩序，即是敬重自然之神圣不可侵犯。如《左传》文公十五年载：

31 齐侯侵我西鄙，谓诸侯不能也。遂伐曹，入其郛，讨其来朝也。季文子曰：“齐侯其不免乎。己则无礼，
32 而讨于有礼者，曰：‘女何故行礼！’礼以顺天，天之道也。己则反天，而又以讨人，难以免矣。诗曰：‘胡
33 不相畏，不畏于天？’君子之不虐幼贱，畏于天也。在周颂曰：‘畏天之威，于时保之。’不畏于天，将何
34 能保？以乱取国，奉礼以守，犹惧不终，多行无礼，弗能在矣！”

35 季文子谓礼为“天之道”。畏天之威，故而守礼；违背天道，自不能免。此实为上古原始宗教信仰之
36 流变。如此所谓的“天”，或自然，可视为宗教之人格神明，亦可视为形而上之至高。

37 孔子之成就便是将礼，或者说人为之秩序，从天这一原始信仰中解放，并使之依附于义。义，即正当，
38 正确，或应当如何，系对价值之判断。孔子以义为礼之基础。《论语·卫灵公》载：

39 子曰：君子义以为质，礼以行之，孙以出之，信以成之。君子哉。

40 “质”即本质。孔子谓，君子以义为本质，并通过遵循礼来执行义。换言之，义为礼之根本，礼为义之
41 表现。故外在之社会秩序以正当性为基础，源于人要求正当性之意识，与一切历史习俗、社会事实均无干
42 系。由此，人的自觉意识为判断正当之依据，人之地位陡然显出。

43 再论仪、礼、义三者之关系。仪为末节，礼为根本，故不必拘泥于仪式。《论语·八佾》载：

44 林放问礼之本，子曰：“大哉问！礼，与其奢也，宁俭；丧，与其易也，宁戚。”

45 引文中的“礼”实为仪。此种术语混淆常见于坟籍。盖古人著书，不以构建系统性理论为纲，亦不重
46 视术语之明确，论述之清晰。况《论语》系孔子语录，此种不严格甚是常见。此处孔子谓，仪式应当节俭，
47 不必铺张浪费。以丧礼为例，其意义在于哀悼死者。与宏大仪式相比，参加丧礼者发自内心之悲戚，对死
48 者之真诚哀悼更为重要。俗语谓“心到神知，上供人吃”，即是此理。

49 然仪亦不可随意变更。仪为礼之末节，而礼以义为根本。故仪之变更当合乎礼，更要合乎义。仪式可
50 予以改变，但不可有损其所表现出的秩序。故仪无需拘泥传统，亦无需顺从流俗。如《论语·子罕》载：

51 子曰：“麻冕，礼也；今也纯，俭，吾从众。拜下，礼也；今拜乎上，泰也；虽违众，吾从下。”

52 将麻冕换为纯（丝）冕，节省经费，无损于礼，故孔子从之。“拜下”指臣见君时需先于堂下跪拜，以
53 示尊敬。于堂上跪拜，流俗以为亦可。孔子谓此有损臣子对君主之尊敬，破坏君臣之秩序，故不从俗。

54 3 摄义归仁

55 秩序源于人对价值之要求，即礼归于义。然不同人对同一事物，往往观点不同，如前引文之“拜下”。
56 既然如此，如何为应当，如何为不应当？对一事物，如何判断其正确错误？判其为义或不义之依据何在？
57 此价值根源问题不可不做一明确回答。否则便无所谓正当或不正当，前述理论皆不能立。

58 孔子谓义之依据在于仁。仁，即视人如己，净除私累。《论语·雍也》载：

59 子贡曰：“如有博施于民而能济众，何如？可谓仁乎？”子曰：“何事于仁，必也圣乎！尧舜其犹病诸！
60 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。”

61 仁乃超越自我、人已等视之公心。仁者立公心，无私累，则对外界事物可立一正当价值判断。其所好
62 者合乎义，其所恶者不合乎义。而一般人无此境界，无法根据义判断事物。此等境界，乃一自觉境界，不
63 假外求，不受制约，以人之自主为最终主宰。故《论语·述而》载：

64 子曰：“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。”

65 此即强调仁之自觉性。换言之，人能否作出正当价值判断系一自主意志问题，而非对价值了解之问题，
66 即与具体知识无关。

67 为达成仁之境界，要求人在实践中视人如己，诚敬不苟，不为利欲所支配，不侵人以自利。此类实践
68 称为恕。《论语·颜渊》载：

69 仲弓问仁。子曰：“出门如见大宾，使民如承大祭。己所不欲，勿施于人。在邦无怨，在家无怨。”仲
70 弓曰：“雍虽不敏，请事斯语矣。”

71 《卫灵公》又载：

72 子贡问曰：“有一言而可以终身行之者乎？”子曰：“其恕乎！己所不欲，勿施于人。”

73 恕系达成仁之境界所需之训练。换言之，需经过恭慎不苟、诚信无妄、视人如己等诸多实践训练，方
74 能去私立公，达到仁之境界。

75 4 正名

76 孔子之学，其最初目的为恢复周王朝旧有秩序，结束列国纷争之混乱，故其理论最终仍需落脚于政治。
77 其政治思想，以正名为主。

78 正名，即依照各人之身份，划定其权利义务。有君之名者，需完成君之义务，且只可享有君之权利；
79 为臣者，需完成臣之义务，且只可享有臣之权利。《论语·颜渊》载：

80 齐景公问政于孔子。孔子对曰：“君君，臣臣，父父，子子。”

81 此处孔子谓，有“君”之名者，享有君之权力，履行君之义务，故曰“君君”。“臣臣”“父父”“子子”
82 同理。

83 由正名延伸出三个问题。首先，权利义务之依据何在？为何人人皆有一定之权利，又有一定之义务？
84 第二，权利义务之划定，必须有一统一秩序。否则权利义务随意变更，一切诸实力，则无是非可论。则如

85 何产生这一秩序？其三，统一秩序已有，权利义务既定，如何使社会成员遵循这一划分？即如何将所正之
86 名付诸实践？

87 就第一个问题，划分权利义务之根据在于人伦，即人类个体彼此之间的各种关系。个体之人作为社会
88 之一份子，皆必须接受其他人之帮助，亦在各种程度上帮助他人。换言之，个体皆受社会之恩惠，亦为社
89 会作出贡献。因此，个人有受他人酬恩之权利，亦有向他人酬恩之义务。《论语·阳货》载：

90 宰我问：“三年之丧，期已久矣。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
91 升，钻燧改火，期可已矣。”子曰：“食夫稻，衣夫锦，于女安乎？”曰：“安。”“女安则为之。夫君子之居
92 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
93 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？”

94 此处孔子谓，“三年之丧”系酬父母“三年之爱”，而讥讽宰我不解其意。

95 就第二个问题，秩序源于仁，源于人之自觉。人能据仁行义，去私立公，辨善恶，分正邪，知义而作
96 礼，遂有秩序。《论语·里仁》载：

97 子曰：“唯仁者能好人，能恶人”

98 而孔子所推崇之统一秩序，实系周之礼法。就第三个问题，欲使周礼通行，其根本在于以仁治国。对
99 外需以公心处理事务而非溺于本国之利，发扬文化，以本国之昌盛吸引他国，使之自愿拥护本国之文化秩
100 序；对内需以仁治国而非一味维护少数当权者之私利，赢得人民支持。如此，秩序得立，名付诸实。《论
101 语·季氏》载：

102 季氏将伐颛臾。冉有、季路见于孔子曰：“季氏将有事于颛臾”。孔子曰：“求，无乃尔是过与。夫颛
103 臾，昔者先王以为东蒙主，且在邦域之中矣，是社稷之臣也，何以伐为”。冉有曰：“夫子欲之，吾二臣者，
104 皆不欲也”。孔子曰：“求，周任有言曰：‘陈力就列，不能者止。’危而不持，颠而不扶，则将焉用彼相矣。
105 且尔言过矣，虎兕出于柙，龟玉毁于椟中，是谁之过与”。冉有曰：“今夫颛臾，固而近于费。今不取，后
106 世必为子孙忧”。孔子曰：“求，君子疾夫，舍曰欲之，而必为之辞。丘也闻，有国有家者，不患寡而患不
107 均，不患贫而患不安。盖均无贫，和无寡，安无倾。夫如是，故远人不服，则修文德以来之。既来之，则
108 安之。今由与求也，相夫子。远人不服，而不能来也。邦分崩离析，而不能守也。而谋动干戈于邦内。吾
109 恐季孙之忧，不在颛臾，而在萧墙之内也。”

110 此处孔子责冉有、季路不能尽其责，使季氏伐颛臾。孔子以为，对内需以仁治理国家，以公心处理事
111 务，赏罚公平而非仅维护当权者之私利，故曰“不患寡而患不均，不患贫而患不安”；对外需以本国之繁
112 荣昌盛赢得他国拥护，故曰“远人不服，则修文德以来之”。或引“不患寡而患不均”之文，谓孔子支持
113 平均主义，欲平分社会财富。然孔子推崇周礼，维护封建国之等级制度，自然不能支持平均主义。更兼
114 其正名之说，既分君臣父子，则彼此之权力义务各不相同。若依平均主义，自不能有此种划分。

115 秩序以仁为依据并凭仁之实践而通行。换言之，政治实践应受德性之指导，以人之价值判断为据。强
116 者未必正确。故孔子亦极力反对征战杀伐，厌恶军事。《论语·卫灵公》载：

117 卫灵公问陈于孔子。孔子对曰：“俎豆之事，则尝闻之矣；军旅之事，未之学也。”明日遂行。

然孔子并未彻底否定军事之价值,而以此为维护秩序、讨伐破坏秩序者所用,非维护统治者之工具。《论语·宪问》载:

陈成子弑简公,孔子沐浴而朝,告于哀公曰:“陈恒弑其君,请讨之。”公曰:“告夫三子。”孔子曰:“以吾从大夫之后,不敢不告。”

5 义命分立

至此,孔子自礼,即现实社会之秩序出发;以义,即正当,作为礼之本质;更进一步将义归于仁,即去私立公之自主境界;再将仁付诸实践。然一切实践皆受客观条件之限制。人能立公心,求正当,作价值判断。然客观事实常非人所能控制,常与人之价值判断相悖。仁之实践并不总能得到所期望的结果。现实常常是“不仁不义”的。对此应持何态度?

针对人之求义行为与客观现实之间的矛盾,孔子提出义命分立。义,系价值判断,其依据在于仁;而命指各种不人为力所改变客观限制。二者各有领域,互不干涉。义之领域,涉及价值判断。在此领域内,仅有是非问题。诸事只有应当和不应当,有价值和无价值之分别。命之领域,涉及客观事实之发生与未发生。在此领域内,仅有成败之分别。成败不对是非产生影响。换言之,仁之实践,其价值在于自身。实践之成败不能对其价值有丝毫增减。故实践仁,只考虑是非,而不计成败。《论语·宪问》载:

子路宿于石门。晨门曰:“奚自?”子路曰:“自孔氏。”曰:“是知其不可而为之者与?”

明知所行之事受客观条件限制,无法成功,但因其正当性,仍勇往直前。此处晨门称孔子是“知其不可而为之者”,可谓一针见血。《论语·微子》载子路代荷蓧丈人之语,明言君子行义,不虑成败:

路从而后,遇丈人,以杖荷蓧。子路问曰:“子见夫子乎?”丈人曰:“四体不勤,五谷不分,孰为夫子?”植其杖而芸。子路拱而立。止子路宿,杀鸡为黍而食之。见其二子焉。明日,子路行,以告。子曰:“隐者也。”使子路反见之。至则行矣。子路曰:“不仕无义。长幼之节,不可废也;君臣之义,如之何其废之?欲洁其身,而乱大伦。君子之仕也,行其义也。道之不行,已知之矣。”

借义命分立之说,孔子一扫原始信仰之迷乱,确立积极进取之精神,肯定人之主宰地位,奠定了中华文明之人文基调。为明义命分立之重大意义,有必要就对义与命可能存在的不同态度作一简单综述。对命之态度,无外乎将其归因于一超越主宰或仅仅将其视为自然事实。至于人之价值判断,无外乎顺从于命或不顺从命两种。由此排列组合,便有以下不同态度。其一是将命归于超越主宰,立一至高无上之意志或精神。则身为凡人,便无不顺命之道理。更进一步,顺命即顺从至高,即为正当;不顺从即违背至高之意志,即为不正当。如此,超越主宰成为价值根源,一切客观事实皆为正当。人只能顺从于命,不能作出任何价值判断。一切致力于改变现实之进取奋斗皆遭到否定。此宗教之精神,实为原始信仰之流变,基本可判为古代文化之糟粕。其二是将命视为自然事实,而人无力改变,只有顺从之。如此,人之价值判断被彻底否定,并无任何意义。此一态度往往与自然科学挂钩,看似进步,实系将命本身视为价值根源,是在打倒上帝之后把科学扶植为新的上帝,并不曾脱离原始信仰之阴霾。其三是承认命为自然事实,不立至高主宰,且以人可不顺命。由此又可衍生出两种态度,其一是人在命的限制下不能有任何作为,不能有任何价值,

而仅能逃离命之掌控，形成消极避世之态度。此即印度文化所谓之解脱，或者说得脱轮回之苦。其二即为孔子之态度，区分义与命之领域。在义之领域仅有是非问题，在命之领域仅有成败问题。二者各有领域，互不干涉。某一行为之成功不能使其价值有任何增加，其失败亦不能使其价值有分毫减损。故人之行为，仅考虑是非而而不计成败。此种积极进取之精神明确肯定人之主宰地位，一扫原始信仰之迷乱。

6 孔子之势

至此，孔子理论内容已明。孔子之学自礼出发，摄礼于义，义归于仁，仁出忠恕，最终落于正名、仁治之政治实践；又确立人之主宰地位，以义命分立之理论彻底扫除原始信仰之迷雾。现论孔子学说之势。所谓势，指某一思想体系除具体理论之外所表现出的发展趋势。后人往往循此趋势，进一步丰富、扩展前人之理论，从而产生新理论、新知识、新体系。于此种意义，一学者之思想所表现出的势，其影响力、重要性或在具体理论、思想、观点之上。现论孔子之思想倾向。

孔子立人文之学，强调人之主宰地位，立积极进取之精神，一扫原始信仰之阴霾。中国传统文化不重视宗教，实自孔子始。在此有必要就宗教作一简单论述。所谓宗教，简而言之，有四个命题核心组成：其一，存在一至高无上之神，或曰超越性的主宰；其二，此超越主宰为价值根源，即以神作为价值判断之标准；其三，一切事实皆神之旨意、神之恩惠；其四，既然一切事实皆为神旨，皆为正当，则人必须遵从神旨，顺从事实，报答神恩。而孔子之人文精神，不立超越主宰；以人作为价值根源之地位；以义命分立区别是非问题和成败问题；明确肯定人类行为从义不从命。如此，孔子彻底扫除原始信仰之迷乱，故不以鬼神为意。《论语·述而》载：

子不语怪力乱神。

《论语·先进》载：

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

此外，孔子之学以仁为核心。仁是一种自觉境界，不假于一切外在，故欲仁则“斯仁至矣”。如此则一切外在知识皆非必须。于孔子而言，学习之目的在于判断人之行为、思想之正当与否；在于提高价值自觉、培养意志，以求成仁；而非寻求知识。《论语·雍也》载：

哀公问：“弟子孰为好学？”孔子对曰：“有颜回者好学，不迁怒，不贰过，不幸短命死矣。今也则亡，未闻好学者也。”

孔子称赞颜渊好学，徒言其“不迁怒，不贰过”之德行，不言其知识。

学习之目的在于成仁。此目的之达成完全取决于人之自觉，只需自我反思即可，无需求诸外物。如此，一切均被付诸人之意志纯化，而对具体事物的认知和理论论证均被轻视。盖此类知识皆致力于揭示客观规律，其研究对象均在命之领域而与义无关，自不能于成仁有所帮助。《论语·先进》载：

子路问：“闻斯行诸？”子曰：“有父兄在，如之何其闻斯行之？”冉有问：“闻斯行诸？”子曰：“闻斯行之。”公西华曰：“由也问：‘闻斯行诸？’子曰：‘有父兄在。’求也问：‘闻斯行诸？’子曰：‘闻斯行之。’赤也惑，敢问。”子曰：“求也退，故进之；由也兼人，故退之。”

182 此处孔子并不对“闻斯行诸”这一问题作出客观答复，而是借答复纠正弟子缺点，以助其成德。可见，
183 孔子治学施教，以进德为目的，对知识本身并不重视。

184 人之为学，既以自主意志纯化为目的，则理论学说、具体知识皆不重要。至于论证之严格，更属题外。
185 古代中国逻辑学、数学、科学之落后，皆自此始。中国古代学者不重论述，历代学者鲜有成体系之理论著
186 作，亦始于此。对此需做一些澄清：凡一学说，若无体系，便不足以称之为学说。中国古代学者之思想必
187 然是有体系的，不然便成一盆面浆。只是古人著书立说，不以构建理论体系为纲，轻视论述证明。其书鲜
188 有精心编撰，往往是学者本人及其后学，将平日札记语录杂凑成书，无甚严格表达，自然不成体系。打个
189 比方，学者本人的思想体系是一颗菜，有主干，有枝叶，条理井然。然学者本人不重视论述，在向他人展
190 现其思想体系时，东一榔头西一棒槌，最终展现于他人的是一颗被砍碎了的青菜，分不出主干、枝叶。这
191 一状况在某种程度来说，可归因于孔子重德行轻知识之态度。今日欲治古人之学，一重要任务便是重构其
192 理论体系，将这颗砍碎的菜重新拼接起来。