孔子

孔子（551 BC-479 BC），名丘，字仲尼。相传孔子先祖为宋之贵族，宋为殷后，而孔子却并未继承殷商文化传统，反从周文。殷俗重神贵卜，常以巫执政，事事皆决于鬼神，故而轻人事，生活态度放任，又多驰骋于幻想世界。先秦楚文化颇得殷商衣钵，观屈宋诸骚之奇伟瑰丽，便可知之。周人以一“小邦周”推翻“大邑商”，殷败后复与之争，周人内部亦惶惶不安，以至管蔡反助殷人。当此险恶形势，周人不得不作存亡之争。在困难中奋斗，必须的思想基础在于对人自身力量之肯定，即坚信人自身之努力足以克服客观存在之困难。由此，周人即有肯定人之主宰地位之思想倾向。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序；一面立宗法制度，将自然血缘纳入人为的政治关系。此等举措，本意是建立强有力的中央政府，以控制地方，却无意之中增强对人事的重视，肯定人之地位，极大地削弱对鬼神巫卜的依赖。孔子明确肯定周之人文精神，使之由源于事实的思想倾向成为确定理论。故孔子自称从周，处处强调人之责任及意义，以人作为最终主宰，而不语怪力乱神。换言之，周人之人文精神至孔子方为成熟。

**礼仪之辩**

孔子之学自礼始。具体论述孔子之理论之前，需就礼之概念作一澄清。狭义之礼指仪式，广义之礼指人为创造之秩序。为行文清晰，今将仪式之礼称为仪，而将秩序之礼称为礼。礼和仪之分辨，在孔子之前已有学者涉及。如《左传》昭公五年载：

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！”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。

女叔齐已倡礼、仪不同之论，且将仪视为末节，视为表象，而以礼为根本，为实质，其作用在于“守其国，行其政令，无失其民”。由文末“君子谓”可见，此等礼仪之分及轻仪贵礼之主张系当时知识分子之共识。至此，仪、礼之概念既明，方可论孔子之学。

**礼归于义**

春秋时期，礼崩乐坏，周王朝旧有秩序逐渐崩溃，而新秩序尚未建立，各诸侯国彼此征伐，混乱不堪。面对如此时局，孔子以恢复旧秩序为己任。《论语·八佾》载：

子曰:“周监于二代,郁郁乎文哉,吾从周。”

孔子从周，欲复周礼。则周礼之理论依据何在？更进一步，礼之根据何在？我们所遵循，或需要遵循的秩序从何而来？此种秩序，若无一坚实根基，使之通行便无从谈起。孔子之前，士大夫多将礼归于天道，即将人为创造之秩序归因于某种自然存在的神圣秩序。故守礼即是敬天，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：

齐侯侵我西鄙，谓诸侯不能也。遂伐曹，入其郛（音复，阳平。古代城圈外围的大城），讨其来朝也。季文子曰：“齐侯其不免乎。己则无礼，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，将何能保？以乱取国，奉礼以守，犹惧不终，多行无礼，弗能在矣！”

此实为上古原始宗教信仰之流变。如此所谓的“天”，或自然，实为宗教所谓之人格神明。试将季文子言辞中的“天”一律改称为“上帝”或“神”，此事即明。

孔子之进步之一便是将礼，即人为之秩序，从天这一原始信仰中解放，进而使之依附于义。义，即正当，或应当如何。孔子以义为礼之基础。《论语·卫灵公》载：

子曰：君子义以为质，礼以行之，孙以出之，信以成之。君子哉。

“质”即本质。君子以义为本质，以遵循礼，遵循秩序，来执行义。换言之，义为礼之根本，礼为义之表现。故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。

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：

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。”

引文中的“礼”实为仪。孔子以为，仪式应当节俭，不必铺张浪费。以丧礼为例，其意义在于哀悼死者，与其大张旗鼓，不如参加丧礼者源自内心之悲戚。

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。仪式可予以改变，只要无损其所表现出的秩序且正当便可，无需拘泥传统，亦无需顺从流俗。如《论语·子罕》载：

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。”

将麻冕换为纯（丝）冕，节省经费，无损于礼，且正当，故孔子从之。“拜下”指臣见君时需先于堂下跪拜，以示尊敬。于堂上跪拜，流俗以为亦可示尊敬且正当。孔子谓此实无道理，有损臣子对君主之尊敬，系不正当，故不从俗，仍于堂下跪拜。

**摄义归仁**

秩序源于人对正当性之要求，即礼归于义。然不同人对同一事物，往往观点不同。如前引文中的堂上跪拜，或以为正当，或以为不正当。此即不同人对正当之不同诠释。既然如此，何为正当？前文将义解释为应当如此，则如何为应当，如何为不应当？这一问题如不加以解答，则易走入相对主义之歧途，一如晚期的智者学派。如无一标准用于判断何为正当，何为不正当，则每个个人之见解均为正确。同一事物，甲以为不正当，乙以为正当，且甲乙之观点均正确，无从批判、反驳。如此便无所谓正当或不正当，则前述理论尽数崩溃。孔子谓正当之依据在于仁。由此，仁于孔子理论之核心地位可明。

仁，即视人如己，净除私累。《论语·雍也》载：

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！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。”

可见，仁乃超越自我、人己等视之公心。仁者立公心，无私累，则对外界事物可立一正当价值判断。唯有去私心，立公心，视人如己之仁人，方可判断事物之正当与不正当，即其是否合乎义。其所好者合乎义，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，不假外求，不受制约，以人之自主为最终主宰。故《论语·述而》载：

子曰：“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。”

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，即与具体知识无关。

**忠恕成仁**

至此，孔子之理论体系已较为明晰。孔子自礼，即秩序出发；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。现从实践角度考虑，如何达成仁之境界？如何锻炼这一意志，以达成对价值之正当判断？答曰：忠恕。忠指不为利欲所支配，诚敬不苟；恕指视人如己，不侵人以自利。忠恕系达成仁之境界所需之训练。换言之，为达成仁，需经过恭慎不苟、诚信无妄、视人如己等诸多实践训练。此类实践，一言以蔽之，忠恕而已。

**正名仁治**

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。其政治思想，始于正名，即划定权分。换言之，即依照各人之身份，划定其权力义务。有君之名者，需完成君之义务，且只可享有君之权利；为臣者，需完成臣之义务，且只可享有臣之权利。更进一步，由正名延伸出两个问题：首先，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。则如何产生这一秩序？其二，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？即如何将所正之名付诸实践？

这两个问题之回答均系仁治。孔子所推崇之统一秩序，实系周之礼法。欲恢复周礼，使之通行，对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序，即“修文德以来之”；对内需以仁治国而非一昧维护少数当权者之私利，赢得人民支持，教化百姓行忠恕以至于仁。如此，秩序得立，名付诸实。此外，孔子亦极力反对征战杀伐，以军队为维护秩序、讨伐破坏秩序者所用，非推销制度文化于他国或维护统治者之工具。试观今日之西方国家，打着“民主”“人权”“环保”“自由”等诸多大招牌，肆意侵伐，强行推销己国之政治体制，扰乱他国内政，以从中牟利，大悖孔子之道。

**名出人伦**

孔子之政治理论，自正名出发，以仁将其付诸政治实践。然所正之名，其理论依据何在？在于人伦，即人类个体彼此之间的各种关系。人伦何以成为名之基础？换言之，为何以人伦划定权利义务？个体之人作为社会之一份子，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。由此，则名立矣。

**义命分立**

还有一件事。孔子屡屡强调人之主宰，其表现在于人能立公心，求正当。而人之主宰不可避免与客观限制相矛盾。具体人生经历之中，常有种种不受人之自觉所控制之事。如学生考试，考试结束那一刻起，成绩便不受学生自身之影响。对此种限制，应当持何态度？孔子之回答系义命分立。义，如前所述，系指正当，其依据在于仁，更在于人之自觉；而命指各种客观条件限制，此种限制不为人力所改变。

为明义命分立之重大意义，有必要对涉及人之自觉和客观限制之不同态度作一简单综述。对客观限制之态度，无外乎将其归因于一超越主宰或仅仅将其视为自然事实；至于人之自觉，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，则身为凡人，便无不顺命之道理。更进一步，顺命即顺从至高之意志，即为正当；不顺从即违背至高之意志，即为不正当。如此，超越主宰成为价值之根源，人之地位骤降。此即宗教之精神，实为原始信仰之流变。

其二是将命视为自然事实，而人无力改变，只有顺从之。人之自觉以及由此衍生的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，实系将命本身视为超越主宰，以命为价值根源，是在打倒上帝之后把科学扶植为新的上帝，系科学的即正确的之看法，并不曾脱离原始信仰之阴霾。

其三是承认命为自然事实，不立一至高主宰为其依据，且以人可不顺命。由此又可衍生出两种态度，其一是人于命中不能有任何作为，故应当逃离命之掌控，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，承认客观限制和人之主宰，划定二者之领域，就人之主宰立价值标准和文化理念，视客观限制为质料条件。此即义命分立。人之主宰仅涉及是非问题，只有应当和不应当；而成败问题系命之领域，非人所能控制。人之自觉只考虑是非，而不计成败，此即“知其不可而为之”之精神。知事情受客观条件限制，无法成功，但因其正当性，故仍需勇往直前。由此，原始信仰之迷乱得净除，积极进取之精神得立。

**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；又重视人之自觉主宰，以其人伦观念和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。此处所谓势，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，重视人之主宰，以人之自觉为价值之根源，由此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，由三个核心概念组成：其一是至高无上之神，即超越主宰；其二是以超越主宰为价值根源，即以神作为判断之标准；其三是一切皆神之旨意、神之恩惠，人需遵从神之旨意，报答神之恩惠。孔子之人文精神，不语怪力乱神，不立超越主宰，肯定人作为价值根源之地位，以人之自觉为判断准绳，将向神酬恩改为向人酬恩、向社会酬恩，关切全体人类之幸福，由此引申出治国平天下之胸襟。此圣人万世功业。

现论孔子对知识之态度。孔子处处强调人之主宰，以人之价值自觉作为判断之准绳。于孔子而言，知识系对人之事务之判断能力。有知识即能判断人之行为、思想之正当与否。而知识之来源系人之自觉，无需求诸外物。对孔子而言，为学之目的在于提高价值自觉、培养意志，以求成仁，而关于物质世界之知识、理论均系附庸，与成仁无干。由此，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，乃至于否定，沦为所谓的“奇巧淫技”，被视为成仁之妨碍。古代中国逻辑学、数学、科学之落后，与此不无干系。中国哲学不重论述，历代学者鲜有成体系之理论著作，由此可见矣。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然是有体系的，不然便成一盆面浆。只是古代学者著书立说，鲜有精心编撰者。往往是学者本人及其后学，将平日札记语录杂凑成书，亦无甚严格表达，自然不成体系。打个比方，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。这一状况在某种程度来说，可归因于孔子重德行轻论证之态度。今日欲治古人之学，一重要任务便是重构其理论体系，将这颗砍碎的菜重新拼接起来。