十家论丛

十家论孔

蔡尚思 主编

上海人民出版社

图书在版编目（CIP）数据

十家论孔/蔡尚思主编.
—上海：上海人民出版社，2006
（十家论丛）
ISBN 7-208-06201-3

Ⅰ.十… Ⅱ.蔡… Ⅲ.①孔丘（前551～前479）—人物研究—文集②孔丘（前551～前479）—思想评论—文集
Ⅳ.B222.25-53

中国版本图书馆CIP数据核字（2006）第029304号

责任编辑　孙　瑜
封面设计　王小阳

·十家论丛·

十家论孔

蔡尚思 主编

世纪出版集团
上海人民出版社出版
（200001　上海福建中路193号　www.ewen.cc）
世纪出版集团发行中心发行
上海商务联西印刷有限公司印刷
开本 635×965　1/16　印张 29.75　插页 3　字数 450,000
2006年6月第1版　2006年6月第1次印刷
印数 1-4,250
ISBN 7-208-06201-3/K·1203
定价 42.00元

十家论孔

十家论丛

十家论老 胡道静 主编

十家论庄 胡道静 主编

十家论孔 蔡尚思 主编

十家论易 蔡尚思 主编

十家论墨 蔡尚思 主编

十家论佛 司马琪 主编

责任编辑 孙瑜 封面设计 王小阳

《十家论孔》编辑小组

主　编：蔡尚思

副主编：司马琪　李　曦　华　雪

成　员：（以姓氏笔划为序）

关　桐　李　文　李妙根　陈宁宁

周秋芳　思　宁　高　峰　高洪兴

黄国荣　程新国　钱宝谨

“十家论丛”总序

把根留住，让脉搏动，践迹力行

博大精深、理蕴醇厚的中国传统文化，随着人类社会的发展，在东濒太平洋的远东大陆的黄河、长江流域，越来越显现出其“自强不息”、“道法自然”、“其命维新”的鲜活生命力。尤其是其中带有浓裂原初、根本与创世意味的原典著述，经时代的沿革、社会的进步，它们已成为生长在这块广袤土地上的人们心中的民族历史之根、传统文化之脉、行为方式之迹。

据眼下已知的人文科学研究成果可知，约在公元前1500年至公元200年间，正是人类社会各文化圈的原典创制期。其时，与中华原典同时涌现的还有南亚次大陆恒河流域的印度原典，联结欧、亚、非大陆的地中海区域之东的希腊原典和希伯来原典。它们分别展现着各自对地球上其他区域民族及后世人们的影响，成为了各具神态的“设神理以景俗，敷文化以柔远”的文化传统或文化遗产。

隋唐之后，度过男耕女织、自给自足、以家族为本位而相对封闭的农业文明时代，经济文化上出现过繁荣景象，处于世界东方的中国被世人看作是富庶之地的人间天堂，是一个管理得十分有序的国家，世界各地都有人前往朝拜，真心渴望从中华原典中寻找治国的良策。

此时的中华原典在人类社会的第一个千禧年前后，正处于“总把新桃换旧符”的赵宋王朝(960—1279年)，人们对诞生于轴心时代的中华原典推崇达顶峰，尤其是将儒家的经典尊为“十三经”，并依据“心”、“性”之学将儒释道合为一体，创立了由南宋大学者朱熹集大成的“理学”，强调“天理”与“人欲”的对立，发展到明清之际，已越演越烈。然而，这同一时期，正是欧洲大陆的平民从久处的中世纪黑暗中挣脱着冲出来，经由复兴两希原典精神和高举“天赋人权”的启蒙反叛旗帜，跨进了掌握机械电能，以社会为本位而相对开放的工业文明时代，开始步入现代化的社会。于是欧洲大陆的科学技术日益发达，生产力得到空前发展，便出现了专门向外掠夺资源、扩展势力的列强，并由大肆散布人类社会是以“欧洲为中心”的论调，认为似乎只有两希原典中阐述的传统文化才与现代化有内在联系，

才揭示了人类生活的方向，才是人类智慧的唯一结晶。于是有人断言，中国传统文化只是农业文明时代的产物，在现代化的门槛前“业已死亡”，并用不无讥讽的口吻说：“在产生它需要它的社会开始瓦解之后，它成为一片阴影，只栖息在一些人的心底，无所为地只在心底像古玩般地被珍藏着。”言下之意，世界各文化圈诞生的各大原典中，只有经过“文艺复兴”和“启蒙运动”洗礼的两希原典才有无限的活力，才是人类前行的真正依靠。

历史是生长的，文化是开放的，民族是建构的。仅凭人类历史长河某一瞬间时段所见（犹如一场体育比赛的小组赛）就散布狂言，成了不顾事实的妄语，而让人耻笑。

对于深受“一物不知，儒者之耻”教诲影响的中国人来说，是恪守“三人行，必有我师焉，择其善者而从之，其不善者而改之”古训的践行者。在实际生活中是敢于向先进学习的。在西方现代化进程的影响下，19 世纪末至 20 世纪末的中华大地出现了反叛传统的思潮，希图用西方社会业已见成效的思维，对始终影响着自己的文化传统采取了批判、否定甚至遗弃的极端举措。以为只有这样，才能迎合世界工业文明的潮流，才能抓住现代化的风标，才能振兴中华。他们在抗争、冲击、颠覆中华原典的负面影响之时，将原典的合理内核也一锅端了，则将斫伤民根、中断文脉、翦灭行踪，这将是十分可怕的！

自然，也有不少有识之士对时称“国学”中的原初、根本、创世的中华原典进行研读、反思。他们不只从中华原典精神中看到光明，而且在现代化进程迅猛的西方社会闻到腐臭。他们不再奉原典为圭臬，而是以“不耻下问”、“行己有耻”、“博学于文”的精神，在汲取了两希原典精神的精髓之时，力求在一味颂扬中华原典精神或肆意诋毁中华原典价值的正反两个极端之中寻找会通整合之道。

“知我者谓我心忧，不知我者谓我何求？”出自《诗经·黍离》的诗句，正是反叛传统和整合传统的人们的共同心声，只是后者对蕴含着中华民根、文脉、行踪的原典精神更注重的是传统文化的代际传承，让这诞生于“轴心时代”多元文化传统中的一支，在今天多元格局的世界，不无自傲地向世人展示它的鲜活风采、强劲生命和无穷魅力。

人们都已知晓，工业文明时代的现代化有“征服自然”、“向自然索取”的大手笔，其中隐藏着的弊端也渐渐显山露水。源于掠夺、扩张的两次规模空前的世界大战，过度开发造成的环境污染、资源系统崩溃、大气臭氧层变薄、动植物

物种减少、细菌的无规则变异等等，无不向人类的生存发出警告。鉴于人类和自然界所处的相互抵触的尴尬困境，世人又一次把目光转注到了中华原典。

在21世纪曙光普照下，人类社会迎来了第二个千禧之年，也开始进入一切尚待认知的以自然为本位的信息文明时代，而这正可以说是一个践行由中国人提出来的“同一个世界，同一个梦想”的时代。世界上多元文化原典精神的共生共存，特别是中华原典所阐明的人与自然合一的和谐原则，“求融通、致中和”的思想则成了当今人们认识并治疗“现代文明病”的救世良方中的主要一味药丸。恰如比利时物理学家普里高津所说的：“我相信我们已经走向一个新的综合、一个新的归纳，它将把强调实验及定量表述的西方传统和以‘自发的自组织世界’这一观点为中心的中国传统结合起来。”中西学者将中华原典精神和两希原典精神以及其他民族的智慧会通整合的举措，是将全人类的智慧凝聚的明智选择。这样既能使原典走出囿于时间与空间的隔阂，而成为全人类的共同资源，以克服人类所面临的各种困境，又能结束现代化在“带给每一个利益都要求人类付出他们仍有价值的其他东西作为代价”的古典意义上的悲剧。

鉴于上述这样的认识、这样的思考和这样的寻绎，我们觉得有必要将20世纪中对中华原典有关哲学和宗教内容的《易经》、《老子》、孔学、《墨子》、《庄子》以及中国化的佛学等经过会通整合的研究之作，各选取十位有独到见解又有中西学术根柢的大家著述中的主要内容，辑为《十家论易》、《十家论老》、《十家论孔》、《十家论墨》、《十家论庄》、《十家论佛》，看看大家是怎样照着前人的诠释来理解的，又是如何接着前人的解说来研究的，以便令后人更自信地在智山慧海的真火中，“愿随前薪作后薪”，在“照着讲”、“接着讲”中华传统文化中，传承中华原典的文化基因，让中华原典中富含的人类睿智的宝藏，能在对人类生存充满鲜活解说的同时，又对现代世界及未来世界的重要问题，如人与人、人与社会、人与自然和谐共处等等，能更从容地站在全球文化交流激荡的时代高度大力发掘；让中华原典中凝聚的中华民族精神在不断蜕变过程中，经过“万物而立，再而反，三而如初”，诚如《易》曰：“周虽旧邦，其命维新。”

我们冀盼着。

“十家论丛”编委会

于2006年6月10日

第一届文化遗产日

“十家论丛”编例说明

为了便于现今和未来国内外学人了解和研究五四运动以来中国文化学术研究百家争鸣的历程及其成果，特从近百年出版的大量学术著作中选辑并在此基础上以专题的形式出版一系列近现代名家学术论著汇编。每次都选十位学者或学派对某一专题的研究论著作为一集，所以名为“十家论丛”。该论丛包括以下六种：《十家论易》、《十家论老》、《十家论孔》、《十家论墨》、《十家论庄》、《十家论佛》。论丛编例如下：

（一）“十家论丛”的每一种名为十家，每家选录一位学者或相同观点的几位学者的论著。选录的标准是具有时代特征和个性特色，并产生过较大影响的论著。凡在学术论战中比较重要的论著均优先选用。

（二）“十家”的编排，一般以各家就这一专题发表的先后为序，每一家或每一学派的论著也以发表的先后为序。凡选入的论著，除个别篇幅过大有所删节外，一律原文照排，只是根据现行标点规则加以统一，繁体字改排简体字（个别例外）。

（三）“十家论丛”具有保存文献的性质。因此我们不主张作者对被选入“论丛”的论著进行修改，如果另行写出“修正”或“说明”，“论丛”将予刊载；对原作进行的技术性修改，也加以注明。

（四）被选作者一生的学术观点可能前后有变化，甚至有重大变化，有的作者对其当年的学术观点已经改变，但有关论著在当时学术界有重大影响，在该学者一生学术研究历程中也有重要意义，为保存历史本来面目，也拟选入。

（五）选录标准照顾点与面的结合，尽量精选，每册 50 万字左右。

（六）每册序言或每家的序言，一般只对作者生平、学术背景及论著的基本内容作简单介绍性说明，以供读者参考。

“十家论丛”编委会

《十家论孔》编纂说明

《十家论孔》选辑百年来孔子研究者陈独秀、易白沙、李大钊、鲁迅、吴虞、胡适、冯友兰、郭沫若、周予同、蔡尚思、赵纪彬、关锋等人关于孔子论述的文章汇编为一册，以供读者了解百年来关于孔子问题各派论争情况。

《十家论孔》首选的文章是五四运动先驱陈独秀、易白沙、李大钊、鲁迅、吴虞、胡适关于孔子的论述。

孔子是几千年来封建社会的大圣人。无论是王朝的兴衰，还是皇权的更迭，都没有能动摇孔子至高无上的地位。什么原因呢？原因就是孔子所倡导的以“三纲五常”为中心思想的封建礼教，符合统治阶级巩固封建统治、稳定社会秩序的需要。

17 世纪以来，在中国社会经济土壤中萌发的资本主义幼芽，冲破封建主义的束缚生长起来。

1840 年中英鸦片战争中，外国资本主义侵略者，挟其雄厚的经济实力，用大炮轰开了闭关锁国的中国大门，企图把中国变成他们扩展自己的投资场所和原料基地。从此落后守旧的中国与资本主义世界联系起来。1914 年帝国主义列强为争夺势力范围爆发了第一次世界大战，在大战空隙中，中国资本主义经济又有了较大发展。1917 年俄国人民在十月革命的旗帜下，推翻了沙皇的统治，建立了第一个工农当家作主的国家。十月革命给中国人民带来了人民革命的新思维。这些新思维与两千多年来封建统治阶级大力宣扬的孔子教义在许多根本问题上截然相反，于是孔子和孔子教义受到了与新经济力量相适应的新文化运动强烈的冲击。这个新文化运动的领导人就是陈独秀、李大钊等。

1918 年第一次世界大战结束，1919 年巴黎和会竟将战败国德国占领的青岛和相关的山东权益划归日本，帝国主义列强的这个决定激怒了中

国人民。五四运动由此爆发，并成为中国新民主主义革命的转折点。

在五四运动爆发后的一系列政治斗争中，坚定地站在斗争前线的先锋战士，也就是新文化运动中主将和先驱，所以五四运动和新文化运动实际上是融为一体的。因此，五四运动爆发后，以徐世昌为首的封建守旧派一致认为这次学生闹事是吃了新文化运动的亏。林纾污蔑五四运动是“破坏伦教”的运动，他们要求惩办闹事学生和新文化运动的领导人，还要求驱逐纵容学生闹事的北京大学校长蔡元培。主张民主科学的反孔阵营和死守孔教的封建阵营在文化思想上展开了更为激烈的斗争。

杰出的无产阶级革命理论家华岗在五四运动三十周年之际总结说：“五四运动是中国历史上空前的一次启蒙运动。”陈独秀、李大钊、鲁迅、吴虞等人对于儒家学说的猛烈批评，对于历史前进具有重大意义。“因为儒家学说一直被封建者用作维持其反动统治的思想武器，用作锢蔽人民智慧的工具。”中国人民要冲破外来侵略者和国内封建势力的压迫和束缚，便不能不“‘攻击’维持封建社会的儒家学说，便不能不‘非难’阻碍（中国人民）个性解放的旧礼教。”（《五四运动史》，华东人民出版社 1954 年版）

《十家论孔》首选的文章，就包括了华岗所提出的陈独秀、李大钊、鲁迅、吴虞诸人关于孔子的论述。除此之外，还选辑了易白沙和胡适评述孔子的文章。

易白沙是第一个在《新青年》杂志上发表孔子评论的人，他的文章对当时沉闷的思想界起了振聋发聩的作用，影响很大。

胡适在五四运动中的表现是不积极的。五四运动爆发时，他因母亲逝世而回家乡安徽奔丧，从家乡回北京后，看到学生罢课，曾出面劝说学生复课，遭到学生拒绝；接着他又提出“不谈主义，只谈问题”的改良主义主张，为此受到了陈独秀、李大钊的批评。但他当时也提倡过民主与科学，也反对过孔子的礼教，还写文章支持吴虞批判孔子。尽管在批孔问题上胡适的态度后来又有变化，但我们仍选辑了他论述孔子的文章，把他列为论孔的十家之一。读者从他的文章中可以了解当时文化运动的多面性和复杂性。

在“五四”反封建、反孔教的文化革命大潮中，还有许多人为孔子批判作过贡献，唯限于篇幅，未能将他们的文章一一收录。但有两个人的文章，应在这里提一下。

一是主张思想自由的蔡元培。当时有两个声名显赫的尊孔派辜鸿铭和林琴南，公开出来斥骂新文化运动是“洪水猛兽”。蔡元培挺身而出，针锋相对地对这两个人进行批驳。他说：“我以为用洪水比新思潮，很有几分相象，它的来势很勇猛，把旧日的传统习惯冲破了，总有一部分人感受痛苦。至于猛兽，恰好作军阀的写照，率兽食人，所以中国现在的状况，可算是洪水与猛兽的竞争。”(《洪水与猛兽》，原载《新青年》杂志 17 卷 5 号，1920 年 4 月)

二是新文化运动的积极组织者钱玄同。他是语言文字学专家，但却能从自己的研究中，认识到孔子思想对中国社会发展的危害，他说：“二千年来所谓学问，所谓道德，所谓政治，无非推行孔二先生一家之学说。所谓《四库全书》者，除晚周几部非儒家的子弟书外，其余则十分之八都是教忠教孝之书。‘经’不待论，所谓‘史’者，不是大民贼的家谱，就是小民贼杀人放火的帐簿。”钱玄同呼喊道：“欲使中国不亡，欲使中国成为二十世纪文明之民族，就必须反对旧的伦理纲常。”(《中国今后的文学问题》，《新青年》杂志 4 卷 4 号，1918 年 4 月)

华岗在《五四运动史》一书中，引用了史学家平心对钱玄同文章的评论。平心说：“这是如何激愤，如何有力的讨伐孔教的檄文。他认识了孔子学说作了封建独断主义的轴心，指出了经史不过是历史统治者的御用文书，这就给了封建文物制度一个全盘的否定。”(平心：《中国民主宪政运动史》)

这位经受五四运动洗礼的老史学家对钱玄同批孔文章的评价是很深刻的。

五四运动后，一直到 20 世纪末，关于孔子的评价，依然是中国文化思想界纷争不已的大课题。但这个时期，不论是肯定孔子的、反对孔子的，或者是又肯定又否定，以及依违两者之间的其他派别，他们对孔子研究的总体水平都比五四运动期间深入。大部头的孔子传、孔子评述、孔子思想体系研究等等，层出不穷。材料翔实、分析精当的研究论文亦复不少。尤其是 20 世纪五六十年代以后有一批学习了马克思主义的学者，用马克思主义观点分析孔子，做出了很好的成绩。

这个时期的论孔著作，我们选辑了冯友兰、郭沫若、周予同、蔡尚思、赵纪彬、关锋诸家。按照体例，我们聘请一批老专家和年轻学者，为《十家

论孔》写了一些有关作者生平、著述等介绍性文章，列在选文之前，以供读者参考。

要说明的是，有几种流传很广的论孔著作，如杨荣国、冯天瑜、匡亚明等写的孔子传或孔子评述，我们都没有收录，原因是这些书篇幅大，发行数量也大，读者寻找起来比较容易。如果再收入本编，则本书篇幅、书价都要增涨，势必造成印制和发行的困难。

本书编选工作开始于1994年，由蔡尚思任主编，司马琪、李曦、华雪任副主编。十家人选先由主编与副主编提出名单，然后向学界和出版界征询意见，再由编辑小组集合各种意见，请主编、副主编最后确定。上世纪末，蔡老先生病重，住进华东医院，说话用笔均感困难。具体编辑工作多委托副主编和编辑小组主持，所以编辑工作中的错误和缺点，亦应由副主编和编辑小组负责。

《十家论孔》编辑小组

2004年12月

目　　录

十家论丛总序 …… 1

《十家论孔》编纂说明 …… 1

陈独秀论孔子 …… 1

[附]易白沙论孔子 …… 27

李大钊论孔子 …… 39

鲁迅论孔子 …… 55

[附]吴虞论孔子 …… 74

胡适论孔子 …… 93

冯友兰论孔子 …… 125

郭沫若论孔子 …… 171

周予同论孔子 …… 199

蔡尚思论孔子 …… 253

赵纪彬论孔子 …… 365

关锋论孔子 …… 399

陈独秀论孔子

目　　次

五四运动中高张反孔大旗的陈独秀 …… 司马琪　2

（一）一九一六年 …… 5
（二）宪法与孔教 …… 9
（三）旧思想与国体问题
——在北京神州学会讲演 …… 14
（四）孔子与中国 …… 17

［附］　易白沙论孔子 …… 27

五四运动中高张反孔大旗的陈独秀

·司马琪·

陈独秀(1879—1942),原名庆同,字仲甫,号实庵。安徽怀宁县人。“五四”新文化运动的主要领导人,中国共产党的创始人之一。1902 年留学日本。1915 年回国后,创办《新青年》杂志。1917 年任北京大学人文科学长(相当于文学院长)。1918 年与另一新文化运动领导人李大钊一起创办《每周评论》杂志,提倡民主与科学。1919 年于北京发动和领导了反帝反封建的“五四”革命运动。在斗争中受李大钊影响,接受和宣传马克思主义,以后又组织共产主义小组。1921 年 7 月创建中国共产党,任党中央书记。

接着,与孙中山为首的国民党合作,一起发动了 1925—1927 年大革命。大革命后期,因领导思想右倾,导致革命失败,本人也被中共中央开除党籍。以后,支持反对斯大林的托洛斯基派,在中国组织被称为托陈取消派的反党组织,任总书记。1932 年被国民党反动派逮捕,1937 年出狱,以后在四川重庆等地参加抗日救国运动。1942 年病故于四川江津。其主要著作收集在三联书店出版的《陈独秀文章选辑》(1884 年版)。

陈独秀虽然在 1925—1927 年大革命后期犯了重大错误,但他是轰轰烈烈的五四运动的领导人。在反帝反封建的斗争中,他“甘冒全国学究之敌,高张文学革命军大旗”(《文学革命论》),提倡民主科学,反对以孔子为代表的旧思想、旧文化、旧礼法、旧道德,尤其在宣传马克思主义,创建中国共产党和领导 1925—1927 年大革命的活动中,都做出了重大的历史贡献,对这些应给以高度评价。

《新青年》杂志创办之初,正遇上窃国大盗袁世凯疯狂鼓吹帝制复辟。袁世凯为了做皇帝,步历代封建皇帝的后尘,极力制造“尊崇孔圣”的舆论,亲自下达尊孔通令,举行祭天祀孔活动。昨天支撑封建帝制的孔子教

义，今天又变成了阻挡中国人民思想解放的巨大障碍。为此，陈独秀及时发表了易白沙《孔子平议》的文章，向主张封建帝制的孔子思想挑战。接着，陈独秀亲自撰文批判孔子，说在文化“独尊孔氏，则学术思想之专制，其湮塞人智，为祸之烈，远在政界帝王之上”。他认为，孔孟之道“与新社会、新国家、新信仰不可相容”。(《宪法与孔教》)《新青年》的反孔文章在社会上引起震动，革命青年很快就把思想批判的矛头集中到孔子教义，两、三年间即发展成为打倒“孔家店”的群众运动。亲历这场文化革命运动的瞿秋白说“五四运动的陡然爆发”，“《新青年》所表现的思潮变动”像“翻天的巨浪，摇荡全中国”(《饿乡记程》)。从《新青年》杂志开始发表批孔文章以后，国内其他报刊也陆续发表了许多关于孔子评论的文章，其中大部分是批判孔子的，但也有为孔子辩护的。在众多的批孔文章中，陈独秀不仅文章数量多，而且最能击中孔子思想要害。

陈独秀最能击中孔子思想要害的文章，是他对孔子“三纲”说的批判。孔子的“三纲”说，就是君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲。陈独秀说：“由孔子最先制定的‘三纲’说，是封建帝制主义的核心思想。”他批判道：“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，则妻于夫为附属品，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。”(《一九一六年》)陈独秀又说：“孔教的教义，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。”这是“君主时代的旧思想。(《旧思想与国体问题》)

陈独秀质问道：“试问民主共和的国家组织、社会制度、伦理观念，是否能容这“以君统民，以父统子，以夫统妻”不平等的学说?”(《旧思想与国体问题》)《新青年》杂志鲜明的反孔立场，受到守旧派的围攻。陈独秀答辩说：“他们所非难本志的，无非是破坏孔教，破坏礼法，破坏国粹，破坏贞节，破坏旧伦理(忠、孝、节)，破坏旧艺术(中国戏)，破坏旧宗教(鬼神)，破坏旧文学，破坏旧政治(特权人治)这几条罪案。这几条罪案，本志同人当然直认不讳。但是追本溯源，本志同人本来无罪，只因为拥护那德莫克拉西和赛因斯两位先生，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，便不得不反对旧艺术、旧宗教。要拥护德先生又要拥护赛先生，便不得不反对国粹和旧文学。大家平心细想，本志除了拥护德、赛两先生之外，还有别项罪案没有呢？……西洋人因为拥护德、赛两先生，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、思想上一切的黑暗。若因为拥护这两位先生，一切政府的压迫，社会的攻击笑骂，就是断头流血，都不推辞。”(《〈新青年〉罪案之答辩书》)

希腊神话中的普罗米修斯，为了人类的解放，曾从天上盗取来火种带到人间，因此触怒天神宙斯，被锁在山崖，每日遭神鹰啄食。陈独秀和他同时代的革命思想家李大钊、鲁迅等人，为了中国人民的解放，从近现代进步思想家卢梭、欧文、牛顿、达尔文、马克思、列宁那里引来了民主与科学和无产阶级革命的思想武器，并运用这些思想武器，同长期来禁锢中国人民自由思想的孔子教义进行斗争。他们为了这样的引进，付出了进监狱、被通缉甚至上绞架的代价，但是他们终于为改变中国人民命运的新民主主义革命拉开了战斗和胜利的序幕。

（一）一九一六年

（一九一六年一月十五日）

任重道远之青年诸君乎！诸君所生之时代，为何等时代乎？乃二十世纪之第十六年之初也。世界之变动即进化，月异而岁不同，人类光明之历史，愈演愈疾。十八世纪之文明，十七世纪之人以为狂易也；十九世纪之文明，十八世纪之人以为梦想也；而现代二十世纪之文明，其进境如何，今方萌动，不可得而言焉。然生斯世者，必昂头自负为二十世纪之人，创造二十世纪之新文明，不可因袭十九世纪以上之文明为止境。人类文明之进化，新陈代谢，如水之逝，如矢之行，时时相续，时时变易。二十世纪之第十六年之人，又当万事一新，不可因袭二十世纪之第十五年以上之文明为满足。盖人类生活之特色，乃在创造文明耳。假令二十世纪之文明，不加于十九世纪，则吾人二十世纪之生存为无价值，二十世纪之历史为空白；假令千九百十六年之文明，一仍千九百十五年之旧，而无所更张，则吾人千九百十六年之生存为赘疣，千九百十六年之历史为重出。故于千九百十六年人岁之初，敢珍重为吾任重道远之青年诸君告也。

自世界言之，此一九一六年以前以后之历史，将灼然大变也欤？欧洲战争，延及世界，胜负之数，日渐明了。德人所失，去青岛及南非洲、太平洋殖民地外，寸地无损；西拒英、法，远离国境；东入俄边，夺地千里；出巴尔干，灭塞尔维亚；德、土二京，轨轴相接。德虽悉锐南征，而俄之于东，英、法之于西，仅保残喘，莫越雷池。回部之众，倾心于德。印度、波斯、阿拉伯、埃及、摩洛哥，皆突厥旧邦，假以利器，必为前驱。则一九一六年以前英人所据欧亚往还之要道，若苏彝士，若亚丁，若锡兰，将否折而入于德人之手；英、法、俄所据亚洲之殖民地，是否能保一九一六年以前之状态；一九一六年之世界地图，是否与一九一五年者同一颜色？徵

诸新旧民族相代之先例，其略可得而知矣。英国政党政治之缺点，日益暴露，强迫兵役，势在必行。列国鉴于德意志强盛之大原，举全力以为工业化学是务。审此，一九一六年欧洲之形势，军事、政治、学术、思想，新受此次战争之洗礼，必有剧变，大异于前。一九一六年，固欧洲人所珍重视之者也。

自吾国言之，吾国人对此一九一六年，尤应有特别之感情，绝伦之希望。盖吾人自有史以讫一九一五年，于政治，于社会，于道德，于学术，所造之罪孽，所蒙之羞辱，虽倾江汉不可浣也。当此除旧布新之际，理应从头忏悔，改过自新。一九一五年与一九一六年间，在历史上画一鸿沟之界：自开辟以讫一九一五年，皆以古代史目之，从前种种事，至一九一六年死；以后种种事，自一九一六年生。吾人首当一新其心血，以新人格；以新国家；以新社会；以新家庭；以新民族；必迨民族更新，吾人之愿始偿，吾人始有与皙族周旋之价值，吾人始有食息此大地一隅之资格。青年必怀此希望，始克称其为青年而非老年；青年而欲达此希望，必扑杀诸老年而自重其青年；且必自杀其一九一五年之青年而自重其一九一六年之青年。

一九一六年之青年，其思想动作，果何所适从乎？

第一自居征服(To Conquer)地位，勿自居被征服(Be Conquered)地位。全体人类中：男子，征服者也；女子，被征服者也。白人，征服者也；非白人，皆被征服者也。极东民族中，蒙满日本为征服民族，汉人种为被征服民族。汉人种中，尤以扬子江流域为被征服民族中之被征服民族所生聚。姑苏江左之良民，其代表也。征服者何？其人好勇斗狠，不为势屈之谓也。被征服者何？其人怯懦苟安，惟强力是从；但求目前生命财产之安全，虽仇敌盗窃，异族阉宦，亦忍辱而服事之，颂扬之，所谓顺民是也。吾人平心思之，倘无此种之劣根性，则予获妄言之咎矣；如其不免焉，自负为一九一六年之男女青年，势将以铁血一洗此浃髓沦肌之奇耻大辱！

第二，尊重个人独立自主之人格，勿为他人之附属品，以一物附属一物，或以一物附属一人而为其所有，其物为无意识者也。若有意识之人间，各有其意识，斯各有其独立自主之权。若以一人而附属一人，即丧其自由自尊之人格，立沦于被征服之女子奴隶捕虏家畜之地位。此白皙人种所以兢兢于独立自主之人格，平等自由之人权也。集人成国，个人之人

格高，斯国家之人格亦高；个人之权巩固，斯国家之权亦巩固。而吾国自古相传之道德政治，胥反乎是。儒者三纲之说，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，则妻于夫为附属品，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。人间百行，皆以自我为中心，此而丧失，他何足言？奴隶道德者，即丧失此中心，一切操行，悉非义由己起，附属他人以为功过者也。自负为一九一六年之男女青年，其各奋斗以脱离此附属品之地位，以恢复独立自主之人格！

第三，从事国民运动，勿囿于党派运动。人生而私，不能无党；政治运用，党尤尚焉。兹之非难党见者，盖有二义：

其一，政党政治，将随一九一五年为过去之长物，且不适用于今日之中国也。纯全政党政治，惟一见于英伦，今且不保。英之能行此制者，其国民几皆政党也：富且贵者多属保守党，贫困者非自由党即劳动党。政党殆即国民之化身，故政治运行，鲜有隔阂。且其民性深沉，不为已甚，合各党于“巴力门”，国之大政，悉决以三 C。所谓三 C 者：第一曰 Contest，党争是也；第二曰 Conference，协商是也；第三曰 Compromise，和解是也。他国鲜克臻此，吾人尤所难能。政党之岁月尚浅，范围过狭，目为国民中特殊一阶级，而政党自身，亦以为一种之营业。利权分配，或可相容；专利自恣，相攻无已。故曰，政党政治，不适用于今日之中国也。

其二，吾国年来政象，惟有党派运动，而无国民运动也。法兰西之革命，法兰西国民之恶王政与教权也；美利坚之独立，十三州人民之恶苛税也；日本之维新，日本国民之恶德川专政也。是乃法美日本国民之运动，非一党一派人之所主张所成就。凡一党一派人之所主张而不出于多数国民之运动，其事每不易成就，即成就矣，而亦无与于国民根本之进步。吾国之维新也，复古也，共和也，帝政也，皆政府党与在野党之所主张抗斗，而国民若观对岸之火，熟视而无所容心；其结果也，不过党派之胜负，于国民根本之进步，必无与焉。

自负为一九一六年之男女青年，其各自勉为强有力之国民，使吾国党

派运动进而为国民运动。自一九一六年始，世界政象，少数优秀政党政治，进而为多数优秀国民政治，亦将自一九一六年始。此予敢为吾青年诸君预言者也。

原载《新青年》杂志，第 1 卷第 5 号，1916 年，上海

署名：陈独秀

（二）宪法与孔教

（一九一六年十一月一日）

“孔教”本失灵之偶像，过去之化石，应于民主国宪法，不生问题。只以袁皇帝干涉宪法之恶果，天坛草案，遂于第十九条，附以尊孔之文，敷衍民贼，致遗今日无谓之纷争。然既有纷争矣，则必演为吾国极重大之问题。其故何哉？盖孔教问题不独关系宪法，且为吾人实际生活及伦理思想之根本问题也。

余尝谓“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，则前此之所谓觉悟者，非彻底之觉悟，盖犹在倘恍迷离之境。”（见《吾人最后之觉悟》）盖伦理问题不解决，则政治学术，皆枝叶问题。纵一时舍旧谋新，而根本思想，未尝变更，不旋踵而仍复旧观者，此自然必然之事也。

孔教之精华曰礼教，为吾国伦理政治之根本。其存废为吾国早当解决之问题，应在国体宪法问题解决之先。今日讨论及此，已觉甚晚。吾国人既已纷纷讨论，予亦不得不附以赘言。

增进自然界之知识，为今日益世觉民之正轨。一切宗教，无裨治化，等诸偶像，吾人可大胆宣言者也。今让一步言之，即云浅化之民，宗教在所不废。然通行吾国各宗教，若佛教教律之精严，教理之高深，岂不可贵？又若基督教尊奉一神，宗教意识之明了，信徒制行之清洁，往往远胜于推尊孔教之士大夫。今蔑视他宗，独尊一孔，岂非侵害宗教信仰之自由乎？（所谓宗教信仰自由者，任人信仰何教，自由选择，皆得享受国家同等之待遇，而无所歧视。今有议员王谢家建议，以为倘废祀孔，乃侵害人民信教之自由，其言实不可解。国家未尝祀佛，未尝祀耶，今亦不祀孔，平等待遇，正所谓尊重信教自由，何云侵害？盖王君目无佛、耶，只知有孔，未尝梦见信教自由之为何物也。）

今再让一步言之。或云佛、耶二教，非吾人固有之精神，孔教乃中华

之国粹。然旧教九流，儒居其一耳。阴阳家明历象，法家非人治，名家辨名实，墨家有兼爱、节葬、非命诸说，制器敢战之风，农家之并耕食力，此皆国粹之优于儒家孔子者也。今效汉武之术，罢黜百家，独尊孔氏，则学术思想之专制，其湮塞人智，为祸之烈，远在政界帝王之上。

今再让一步言之。或谓儒教包举百家，独尊其说，乃足以化民善俗。夫非人是已，宗风所同。使孔教会仅以私人团体，立教于社会，国家固应予以与各教同等之自由。使仅以"孔学会"号召于国中，尤吾人所赞许。(西人于前代大哲，率有学会以祀之。)今乃专横跋扈，竟欲以四万万人各教信徒共有之国家，独尊祀孔氏，竟欲以四万万人各教信徒共有之宪法，独规定以孔子之道为修身大本。呜呼！以国家之力强迫信教，欧洲宗教战争，殷鉴不远。即谓吾民酷爱和平，不至激成战斗，而实际生活，必发生种种撞扰不宁之现象，(例如假令定孔教为国教，则总统选举法，及官吏任用法，必增加异教徒不获当选一条。否则异教徒之为总统官吏者，不祀孔则违法，祀孔则叛教，无一是处。又如学校生徒之信奉佛、道、耶、回各教者，不祀孔则违背校规，祀孔则毁坏其信仰，亦无一是处。)去化民善俗之效也远矣。

以何者为教育大本，万国宪法，无此武断专横之规定。而孔子之道适宜于民国教育精神与否，犹属第二问题。盖宪法者，全国人民权利之保证书也，决不可杂以优待一族、一教、一党、一派人之作用。以今世学术思想之发达，无论集硕学若干辈，设会讨论教育大本，究应以何人学说为宗，吾知其未敢轻决而著书宣告于众。况挟堂堂国宪，强全国之从同，以阻思想信仰之自由，其无理取闹，宁非奇谈！

凡兹理由，俱至明浅，稍有识者皆知之，此时贤之尊孔者，所以不以孔教为宗教者有之；以为宗教而不主张假宪法以强人信从者有之。此派之尊孔者，虽无强人同己之恶习，其根本见解，予亦不敢盲从。故今所讨论者，非孔教是否宗教问题，且非但孔教可否定入宪法问题，乃孔教是否适宜于民国教育精神之根本问题也。此根本问题，贯彻于吾国之伦理、政治、社会制度、日常生活者，至深且广，不得不急图解决者也。欲解决此问题，宜单刀直入，肉搏问题之中心。

其中心谓何？即民国教育精神果为何物，孔子之道又果为何物，二者是否可以相容是也。

西洋所谓法治国者，其最大精神，乃为法律之前，人人平等，绝无尊卑贵贱之殊。虽君主国亦以此为立宪之正轨，民主共和，益无论矣。然则共和国民之教育，其应发挥人权平等之精神，毫无疑义。复次欲知孔子之道，果为何物。此主张尊孔与废孔者，皆应有明了之概念，非可笼统其词以为褒贬也。

今之尊孔者，率分甲乙二派：甲派以三纲五常为名教之大防，中外古今，莫可逾越，西洋物质文明，固可尊贵，独至孔门礼教，固彼所未逮。此中国特有之文明，不可妄议废弃者也。乙派则以为三纲五常之说，出于纬书，宋儒盛倡之，遂酿成君权万能之末弊，原始孔教，不如是也。持此说之最有条理者，莫如顾实君，谓宋以后之孔教，为君权化之伪孔教；原始孔教，为民间化之真孔教。三纲五常，属于伪孔教范畴，取司马迁之说，以四教（文、行、忠、信），四绝（毋意、毋必、毋固、毋我）、三慎（齐、战、疾）为原始之真孔教范畴。（以上皆顾实君之说，详见第二号《民彝》杂志《社会教育及共和国魂之孔教论》。）愚则宁是甲而非乙也。

三纲五常之名词，虽不见于经，而其学说之实质，非起自两汉、唐、宋以后，则不可争之事实也。教忠，（忠有二义：一对一切人，一对于君。与孝并言者，必为对君之忠可知。）教孝，（吴稚晖先生，谓孝为古人用爱最挚之一名词，非如南宋以后人之脑子，合忠孝为一谈，一若言孝，而有家庭服从之组织，隐隐寓之于中；又云孝之名即不存，以博爱代之：父与父言博爱，慈矣；子与子言博爱，孝矣（以上见十月九日《中华新报》《说孝》）。倘认人类秉有相爱性，何独无情于骨肉？吴先生以爱代孝之说尚矣。惟儒教之言孝，与墨教之言爱，有亲疏等差之不同，此儒、墨之鸿沟，孟氏所以斥墨为无父也。吴先生之言，必为墨家所欢迎，而为孔孟所不许。父母死三年，尚无改其道，何论生存时家庭服从之组织？儒教莫要于礼，礼莫重于祭，祭则推本于孝。（《祭统》云："凡治人之道，莫急于礼。礼有五经，莫重于祭。"又云"祭者，所以追养继孝也。"）儒以孝为人类治化之大原，何只与忠并列？《祭统》云："忠臣以事其君，孝子以事其亲，其本一也。"《孝经》云："资于事父以事君而敬同。"又云："孝莫大于严父。"又云："父母之道，天性也，君臣之义也。"又云："要君者无上，非圣人者无法，非孝者无亲，此大乱之道。"审是，忠孝并为一谈，非始于南宋，乃孔门立教之大则也。吴先生所云，毋乃犹避腐儒非古侮圣之讥也欤？）教从，（《郊特牲》曰："妇人，从者也：幼则父兄，嫁则从夫，夫死从子。"）非皆片面之义务，不平等之道德，阶级尊卑之制度，三纲之实质也耶？"不仕无义，长幼之节，不可废也，君臣之义，如之何其废之；""挞之流血，起敬起孝"；"妇人者，伏于人者也"；"夫不在，敛枕箧

簟席褐，器而藏之。”此岂宋以后人尊君尊父尊男尊夫之语耶？纬书，古史也，可以翼经，岂宋后之著作？董仲舒、马融、班固，皆两汉大儒。董造《春秋繁露》，马注《论语》，班辑《白虎通》，皆采用三纲之说。朱子不过沿用旧义，岂可独罪宋儒？

愚以为三纲说不徒非宋儒所伪造，且应为孔教之根本教义。何以言之？儒教之精华曰礼。礼者何？《坊记》曰：“夫礼者，所以章疑别微，以为民坊者也，故贵贱有等，衣服有别；”又曰：“天无二日，土无二王，家无二主，尊无二上，示民有君臣之别也。”《哀公问》曰：“民之所由生，礼为大。非礼无以节事天地之神也，非礼无以辨君臣上下长幼之位也。”《曲礼》曰：“夫礼者，所以定亲疏，决嫌疑，别同异，明是非也；”又曰：“君臣上下，父子兄弟，非礼不定。”《礼运》曰：“礼者，君之大柄也。”《礼器》曰：“礼之近人情者，非其至者也。”《冠义》曰：“责成人礼焉者，将责为人子，为人弟，为人臣，为人少者之礼行焉。”是皆礼之精义。（晏婴所讥盛容繁饰，登降之礼，趋详之节，累世不能殚其学，当年不能究其礼，此犹属仪文之末。）尊卑贵贱之所由分，即三纲之说之所由起也。（三纲之义，乃起于礼别尊卑，始于夫妇，终于君臣，共贯同条，不可偏废者也。今人欲偏废君臣，根本已摧，其余二纲，焉能存在？浏阳李女士，主张夫妻平等，以为无伤于君父二纲。（见本年第五号《妇女杂志》社说）是皆不明三纲一贯之根本精神之出于礼教也。）

此等别尊卑明贵贱之阶级制度，乃宗法社会封建时代所同然，正不必以此为儒家之罪，更不必讳为原始孔教之所无。愚且以为儒教经汉、宋两代之进化，明定纲常之条目，始成一有完全统系之伦理学说。斯乃孔教之特色，中国独有之文明也。若夫温、良、恭、俭、让、信、义、廉、耻诸德，乃为世界实践道德家所同遵，未可自矜特异，独标一宗旨也。

使今犹在闭关时代，而无西洋独立平等之人权说以相较，必无人能议孔教之非。即今或谓吾华贱族，与皙人殊化，未可强效西颦，愚亦心以为非而口不能辨。惟明明以共和国民自居，以输入西洋文明自励者，亦于与共和政体、西洋文明绝对相反之别尊卑、明贵贱之孔教，不欲吐弃，此愚之所大惑也。以议员而尊孔子之道，则其所处之地位，殊欠斟酌；盖律以庶人不议，则代议政体，民选议院，岂孔教之所许？（《礼运》所谓天下为公，选贤与能，乃指唐虞之世，君主私相禅授而言。略类袁氏“金匮石室”制度。与今世人民之有选举权，绝不同也。）以宪法而有尊孔条文，则其余条文，无不可废；盖今之宪法，无非采用欧制，而欧洲法制之精神，无不以平等人权为基

础。吾见民国宪法草案百余条，其不与孔子之道相抵触者，盖几希矣，其将何以并存之？

吾人倘以为中国之法，孔子之道，足以组织吾之国家，支配吾之社会，使适于今日竞争世界之生存，则不徒共和宪法为可废，凡十余年来之变法维新，流血革命，设国会，改法律，（民国以前所行之大清律，无一条非孔子之道。）及一切新政治，新教育，无一非多事，且无一非谬误，应悉废罢，仍守旧法，以免滥费吾人之财力。万一不安本分，妄欲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，则根本问题，不可不首先输入西洋式社会国家之基础，所谓平等人权之新信仰，对于与此新社会新国家新信仰不可相容之孔教，不可不有彻底之觉悟，猛勇之决心；否则不塞不流，不止不行！

原载《新青年》杂志第 2 卷第 3 号，1916 年，上海

署名：陈独秀

（三）旧思想与国体问题

——在北京神州学会讲演

（一九一七年五月一日）

今日本会开讲演会，适遇国会纪念日，鄙人不觉发动一种感想，所以选择此题。鄙人感想非他，即现今之国会非君主国的国会，乃共和国的国会。方才李石曾先生演说《学术之进化》有云："政治进化的潮流，由君主而民主，乃一定之趋势，吾人可以怀抱乐观。"鄙人以为李先生的理论，固然不错，但是鄙人对于我国现在情形，总觉得共和国体，有无再经一次变动，却不能无疑。

自从辛亥年革命以来，我国行了共和政体好几年，前年筹安会忽然想起讨论国体问题，在寻常道理上看起来，虽然是很奇怪，鄙人当时却不以为奇怪。袁氏病殁，帝制取消，在寻常道理上看起来，大家都觉得中国以后帝制应该不再发生，共和国体算得安稳了，鄙人却又不以为然。

鄙人怀着此种意见，不是故意与人不同，更不是倾心帝制舍不得抛弃，也并不是说中国宜于帝制不宜于共和；只因为此时，我们中国多数国民口里虽然是不反对共和，脑子里实在装满了帝制时代的旧思想，欧美社会国家的文明制度，连影儿也没有，所以口一张，手一伸，不知不觉都带君主专制臭味。不过胆儿小，不敢像筹安会的人，堂堂正正的说将出来。其实心中见解，都是一样。

袁世凯要做皇帝，也不是妄想；他实在见得多数民意相信帝制，不相信共和，就是反对帝制的人，大半是反对袁世凯做皇帝，不是真心从根本上反对帝制。

数年以来，创造共和、再造共和的人物，也算不少。说良心话，真心知道共和是什么，脑子里不装着帝制时代旧思想的，能有几人？西洋学者尝言道："近代国家是建设在国民总意之上。"现在袁世凯虽然死了，袁世凯

所利用的倾向君主专制的旧思想，依然如故。要帝制不再发生，民主共和可以安稳，我看比登天还难！

如今要巩固共和，非先将国民脑子里所有反对共和的旧思想，一一洗刷干净不可。因为民主共和的国家组织、社会制度、伦理观念，和君主专制的国家组织、社会制度、伦理观念全然相反，一个是重在平等精神，一个是重在尊卑阶级，万万不能调和的。若是一面要行共和政治，一面又要保存君主时代的旧思想，那是万万不成。而且此种“脚踏两只船”的办法，必至非驴非马，既不共和，又不专制，国家无组织，社会无制度，一塌糊涂而后已！

现在中华民国的政治人心，就是这种现象：

分明挂了共和招牌，而政府考试文官，居然用“上天下泽，履君子以辨上下，定民志”，“百姓足，君孰与不足”，和“学则三代共之，皆所以明人伦也，人伦明于上，小民亲于下”为题。不知道辨的是什么上下？定的是什么民志？不知道共和国家何以有君？又不知道共和国民是如何小法？孟子所谓人伦，是指忠君、孝父、从夫为人之大伦。试问民主共和的国家组织、社会制度、伦理观念，是否能容这“以君统民，以父统子，以夫统妻”不平等的学说？

分明挂了共和招牌，而国会议员居然大声疾呼，定要尊重孔教。按孔教的教义，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。孟子道：“孔子成《春秋》，而乱臣贼子惧。”荀子道：“礼有三本：天地者，生之本也；先祖者，类之本也；君师者，治之本也。”董仲舒道：“《春秋》之法，以人随君，以君随天。”这都是孔教说礼尊君的精义。若是用此种道理做国民的修身大本，不是教他拿孔教修身的道理来破坏共和，就是教他修身修不好，终久要做乱臣贼子。我想主张孔教加入宪法的议员，他必定忘记了他自己是共和民国的议员，所议的是共和民国的宪法。与其主张将尊崇孔教加入宪法，不如爽快讨论中华国体是否可以共和。若一方面既然承认共和国体，一方面又要保存孔教，理论上实在是不通，事实上实在是做不到。

分明挂了共和招牌，而学士文人，对于颂扬功德铺张宫殿田猎的汉赋，和那思君明道的韩文杜诗，还是照归推崇。偶然有人提倡近代通俗的国民文学，就要被人笑骂。一般社会应用的文字，也还仍旧是君主时代的

恶习。城里人家大门对联，用那“恩承北阙”、“皇恩浩荡”字样的，不在少处。乡里人家厅堂上，照例贴一张“天地君亲师”的红纸条，讲究的还有一座“天地君亲师”的牌位。

这腐旧思想布满国中，所以我们要诚心巩固共和国体，非将这班反对共和的伦理文学等等旧思想，完全洗刷得干干净净不可。否则不但共和政治不能进行，就是这块共和招牌，也是挂不住的。

若是一旦帝制恢复，蔡孑民先生所说的“以美术代宗教”，李石曾先生所说的“近代学术之进化”，张溥泉先生所说的“新道德”，在政治上是“叛徒”，在学术上是“异端”，各种学问，都没有发展的余地，贵学会还有甚么学问可讲呢？

原载《新青年》杂志第 3 卷第 3 号，1917 年，北京

署名：陈独秀

（四）孔子与中国

（一九三七年十月一日）

尼采说得好："经评定价值始有价值；不评定价值，则此生存之有壳果，将空无所有。"所有绝对的或相当的崇拜孔子的人们，倘若不愿孔子成为空无所有的东西，便不应该反对我们对孔子重新评定价值。

在现代知识的评定之下，孔子有没有价值？我敢肯定的说有。

孔子的第一价值是非宗教迷信的态度：自上古以至东周，先民宗教神话之传说，见之战国诸子及纬书者，多至不可殚述，孔子一概摈弃之，其设教惟德行、言语、政事、文学四科（见《论语·先进》），又"子以四教：文、行、忠、信。"（见《论语·述而》）其对于天道鬼神的态度，见诸论语者：

子贡曰：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》）

子疾病，子路请祷。子曰："有诸？"子路对曰："有之。诔曰：祷尔于上下神祇。"子曰："丘之祷久矣。"（《述而》）

季路问事鬼神。子曰："未能事人，焉能事鬼？"曰：敢问死。曰："未知生，焉知死？"（《先进》）

子不语怪、力、乱、神。（《述而》）

非其鬼而祭之，谄也。（《为政》）

祭如在，祭神如神在。（《八佾》）

获罪于天，无所祷也。（《八佾》）

务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣。（《雍也》）

重人事而远鬼神，此孔墨之不同也，孔子之言鬼神，义在以祭享。为治天下之本，故《祭义》说："建国之神位，右社稷而左宗庙。"《祭统》说："凡治人之道，莫急于礼；礼有五经，莫重于祭。"至于鬼神之果有或无，则视为不可知之事，而非所深究；孔子之言天命，乃悬拟一道德上至高无上之鹄

的，以制躬行，至于天地之始万物之母，则非所容心，此孔子之异于道家也。不但孔子如此，在儒道未混合以前，孔子的嫡派大儒如孟子如荀子，亦力唱仁义礼乐而不言天鬼，至战国之末，不知何人，糅合儒道二家之说，作《中庸》，（《中庸》言华岳，又说："生乎今之世，反古之道，如此者菑及其身者也。"又说："今天下车同轨，书同文。"这明明是和李斯辈同时代人的口气，决非孟子之前东鲁子思所作。）始盛称鬼神之德与天道，于是孔子之面目一变；汉初传《周易》者，取阴阳家《系辞》归之孔子，大谈其阴阳不测之谓神，大谈其幽明之故，死生之说，大谈其精气游魂鬼神之情状，大谈其极数知来，极深研几，探颐索隐，钩深致远，（《中庸》犹说："素隐行怪，后世有述焉，吾弗为之矣。"犹说："道不远人，人之为道而远人，不可以为道。"）大谈其河出图，洛出书，（《论语》"凤鸟不至，河不出图"之说，大约亦此时窜入，崔述已辨此非孔子之言。《春秋纬》有"龙负河图，龟具洛书"之说，可证为阴阳家言。）于是孔子之面目乃再变；董仲舒号为西汉大儒，实是方士，成、哀以后，谶纬大兴，刘氏父子著书，皆兼采儒与阴阳二家之说，班固、许慎承其谬，于是孔子之面目乃三变；东汉诸帝，笃信谶纬，无耻儒生，靡然从之，白虎观讲议诸人，都是桓谭、王充所讥的俗儒，班固所纂集的《白虎通德论》，广引纬书，侈言三纲、六纪、五行、灾变，可说是集儒道糟粕之大成，然而桓谭还公言反谶，几以非圣无法的罪名见诛于光武，郑兴亦不善谶，乃以逊辞仅免，王充著《论衡》力辟神怪，贱儒贾逵以附和谶纬取媚民贼，亦尚言"五经家皆无证图谶明刘氏为尧后者"，到郑玄，他早年师事第五元，本是习京氏《易》、公羊《春秋》的，故晚年笃信谶纬，博采纬书神怪之言以注《毛诗》、《周礼》、《论语》、《孝经》、《礼记》、《尚书大传》等，至此孔子之面目乃四变；而与阴阳家正式联宗矣。从此贾逵、郑玄之学日显，桓谭、王充之说日微，影响于中国之学术思想不为小也。

孔子的第二价值是建立君、父、夫三权一体的礼教。这一价值，在二千年后的今天固然一文不值，并且在历史上造过无穷的罪恶，然而在孔子立教的当时，也有它相当的价值。中国的社会到了春秋时代，君权、父权、夫权虽早已确定，但并不像孔子特别提倡礼教以后的后世那样尊严，特别是君权更不像后世那样神圣不可侵犯；而三权一体的礼教，虽有它的连环性，尊君却是主要目的。这是因为自周平王东迁以后，王室渐陵夷，各诸侯国中的商业都日渐发达，景王之前，已行用金属货币（见《周语》及《汉

书·食货志》)。郑桓公东迁新郑,与商人立"无强贾"、"毋匄夺"的盟誓(见昭十六年《左传》)。齐擅鱼盐之利,"人物归之,襁至而辐凑,故齐冠带衣履天下。"(见《史记·货殖传》)"管仲相桓公,通轻重之权,曰:岁有凶穰,故谷有贵贱;令有缓急,故物有轻重。人君不理,则畜贾游于市,乘民之不给,百倍其本矣。故万乘之国必有万金之贾,千乘之国必有千金之贾者,利有所并也。"(见《汉书·食货志》)"桓公曰:四郊之民贫,商贾之民富,寡人欲杀商贾之民以益四郊之民,为之奈何?"(见《管子·轻重篇》)"及周室衰,……士庶人莫不离制而弃本,稼穑之民少,商旅之民多,谷不足而货有余。"(见《汉书·货殖传》)由此可见当时的商业,已经动摇了闭关自给的封建农业经济之基础,由经济的兼并,开始了政治的兼并,为封建制度掘下了坟墓,为统一政权开辟了道路,同时也产生了孔子的政治思想。春秋之末,商旅之势益盛,即孔门的子贡亦"废著(《汉书》作"发贮")鬻财于曹鲁之间,……结驷连骑,束帛之币以聘享诸侯。所至国君无不分庭与之抗礼。"(见《史记·货殖传》)是为战国白圭、计然、猗顿之先驱,这便是司马迁所谓"无秩禄之奉,爵邑之人,而乐与之比者,命曰'素封'",'素封"势力愈盛,封建制度愈动摇,遂至诸侯亦日渐陵夷,大夫陪臣挟"素封"之势力,政权乃以次下移。孔子生当此时,已预见封建颓势将无可挽救,当时的社会又无由封建走向民主之可能,(欧洲的中世纪之末,封建陵夷以后,亦非直接走向民主,中间曾经过王政复兴君主专制的时代,Machiavelli 的君主大权主义,正是这一时代的产物。)于是乃在封建的躯壳中抽出它的精髓,即所谓尊卑长幼之节,以为君臣之义,父子之恩,夫妇之别普遍而简单的礼教,来代替那"王臣公、公臣大夫、大夫臣士、士臣皂、皂臣舆、舆臣隶、隶臣僚、僚臣仆、仆臣台"(见昭七年《左传》)的十等制,冀图在"礼"的大帽子之下,不但在朝廷有君臣之礼,并且在整个社会复父子、夫妻等尊卑之礼,拿这样的连环法宝,来束缚压倒那封建诸侯大夫以至陪臣,使他们认识到君臣之义,无所逃于天地之间,以维持那日就离析分崩的社会。所以孔门的礼教即孔门的政治思想,其内容是:

孔子曰:天下有道,则礼乐征伐自天子出;天下无道,则礼乐征伐自诸侯出。自诸侯出,盖十世希不失矣;自大夫出,五世希不失矣;陪臣执国命,三世希不失矣。天下有道,则政不在大夫;天下有道,则庶人不议。(《论语·季氏》)

孔子曰:如有用我者,吾其为东周乎!(《论语·阳货》)

齐景公问政于孔子,孔子对曰:君君、臣臣、父父、子子。(《论语·颜渊》)

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?(《论语·为政》)

有子曰: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。(《论语·学而》)

子路曰:不仕无义。长幼之节不可废也,君臣之义如之何其可废也,欲洁其身而乱大伦。君子之仕也,行其义也。(《论语·微子》)

孔子曰:安土治民,莫善于礼。……故朝觐之礼所以明君臣之义也,聘问之礼所以使诸侯相尊敬也,丧祭之礼所以明臣子之恩也,乡饮酒之礼所以明长幼之序也,婚姻之礼所以明男女之别也,夫礼禁乱之所由生,犹坊止水之所自来也。……故婚姻之礼废,则夫妇之道苦,而淫辟之罪多矣,……聘觐之礼废,则君臣之位失,诸侯之行恶,而倍畔侵陵之败起矣。(《礼记·经解》)

子云:天无二日,土无二王,家无二主,尊无二上,示民有君臣之别也。(《礼记·坊记》)

君臣、上下、父子、兄弟,非礼不定。(《礼记·曲礼》)

是故礼者,君之大柄也,……所以治政安君也。故政不正则君位危,君位危则大臣倍,小臣窃,刑肃而俗敝。……故唯圣人为知礼之不可以已也,故坏国、丧家、亡人,必先去其礼。(《礼记·礼运》)

哀公问于孔子曰:大礼何如,君子之言礼何其尊也?……孔子曰:丘闻之,民之所由生,礼为大,非礼无以节事天地之神也,非礼无以辨君臣上下长幼之位也,非礼无以别男女父子兄弟之亲婚姻疏数之交也。(《礼记·哀公问》)

公曰:敢问为政如之何?孔子对曰:夫妇别,父子亲,君臣严,三者正则庶物从之矣。(《礼记·哀公问》,《大戴礼·哀公问》"庶物"作"庶民")。

是故君子之教也,外则教之以尊其君长,内则教之以孝于其亲,是故明君在上则诸臣服从,崇事宗庙社稷则子孙顺孝,尽其道,端其义,而教生焉。(《礼记·祭统》)

曾子曰:忠者,其孝之本与!(《大戴礼·曾子本孝》)

曾子曰:君子立孝,其忠之用,礼之贵。……君子之孝也,忠爱以敬,反是乱也。(《大戴礼·曾子立孝》)

天无二日,国无二君,家无二尊,以治之也。(《大戴礼·本命》)

女子者,言如男子之教而长其义理者也,故谓之妇人,妇人伏于人也,是故无专制之义,有三从之道,在家从父,适人从夫,夫死从子,无所敢自遂也。(《大戴礼·本命》)

出乎大门而先,男帅女,女从男,夫妇之义由此始也;妇人,从人者也,幼从父兄,嫁从夫,夫死从子。(《礼记·郊特牲》)

男先于女,刚柔之义也,天先乎地,君先乎臣,其义一也。(《礼记·郊特牲》)

仲尼曰:父子、君臣、长幼之道得,而国治。……父子、君臣、长幼之道合,德音之致,礼之大者也。(《礼记·文王世子》)

不但孔子自己及他的及门弟子是这样,孔子之后,孔子的嫡派大儒孟子、荀子,他们的思想无论对于天鬼,对于礼教,都是孔子的继承者。

齐宣王问曰:齐桓、晋文之事可得闻乎?孟子对曰:仲尼之徒无道桓文之事者,是以后世无传焉,臣未之闻也。无已,则王乎?(《孟子·梁惠王》)

学则三代共之,皆所以明人伦也。人伦明于上,小民亲于下。有王者起,必来取法,是为王者师也。(《孟子·滕文公》)

当尧之时,……使契为司徒,教以人伦,——父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有序,朋友有信。(《孟子·滕文公》)

子未学礼乎?丈夫之冠也,父命之,女子之嫁也,母命之,往送之门,戒之曰:"往之女家,必敬必戒,无违夫子"!以顺为正者,妾妇之道也。(同上)

世衰道微,邪说暴行有作,臣弑其君者有之,子弑其父者有之。孔子惧,作《春秋》,《春秋》,天子之事也。……杨氏为我,是无君也;墨氏兼爱,是无父也。无父无君,是禽兽也。……昔者禹抑洪水而天下平,周公兼夷狄,驱猛兽而百姓宁,孔子成《春秋》而乱臣贼子惧。(《孟子·滕文公》)

君仁,莫不仁;君义,莫不义;君正,莫不正。一正君而国定矣。(《孟子·离娄》)

礼有三本:天地者,生之本也;先祖者,类之本也;君师者,治之本也。

无天地，恶生？无先祖，恶出？无君师，恶治？三者偏亡，焉无安人。（《荀子·礼论篇》，《大戴礼·礼三本》，“生之本”作“性之本”，“恶”作“焉”，“无安人”作“无安之人”，后世天地君亲师并祀，即始于此。）

君之丧所以取三年，何也？曰：君者，治辨之主也。……彼君子者（依俞樾说“君”下删“子”字），固有为民父母之说焉。父能生之，不能养之；母能食之，不能教诲之；君者，已能食之矣，又善教诲之者也，三年毕矣哉！（《荀子·礼论篇》）

上无君师，下无父子，夫是之谓至乱。君臣父子兄弟夫妇，始则终，终则始，与天地同理，与万世同久，夫是之谓大本。（《荀子·王制篇》）

故人道莫不有辨，辨莫大于分，分莫大于礼，礼莫大于圣王。……欲观圣王之迹，则于其粲然者矣，后王是也。彼后王者，天下之君也。舍后王而道上古，譬之是犹舍己之君而事人之君也。（《荀子·非相篇》）

故古者圣人以人之性恶，以为偏险而不正，悖乱而不治，故为之立君上之执以临之，明礼义以化之，起法正以治之，重刑罚以禁之，使天下皆出于治，合于善也；……今当试去君上之执，无礼义之化，去法正之治，无刑罚之禁，倚而观天下民人之相与也；若是，则夫强者害弱而夺之，众者暴寡而哗之，天下之悖乱而相亡不待顷矣。（《荀子·性恶篇》）

天子无妻，告人无匹也。（杨注云：告，言也；妻者，齐也；天子尊无与二，故无匹也。）四海之内无客礼，告无适也。（杨注云：适读为敌。《礼记》曰：天子无客礼，莫敢为主焉。）……圣王在上，分义行乎下，则士大夫无流淫之行，百吏官人无怠慢之事，众庶百姓无奸怪之俗，无盗贼之罪，莫敢犯上之禁。（《荀子·君子篇》）

这一君尊臣卑、父尊子卑、男尊女卑三权一体的礼教，创始者是孔子，实行者是韩非、李斯。（韩非、李斯都是荀子的及门弟子，法家本是儒家的支流，法家的法即儒家的礼，名虽不同，其君尊臣卑，父尊子卑、男尊女卑之义则同，故荀子说：“礼者，法之大分，类之纲纪也。”司马迁谓韩非“归本于黄老”，真是牛头不对马嘴的胡说，这是由于他不懂得尊礼法与反礼法乃是儒法与黄老根本不同的中心点。）孔子是中国的 Machiavelli，也就是韩非、李斯的先驱，世人尊孔子而薄韩非、李斯，真是二千年来一大冤案。历代民贼每每轻视儒者（例如汉朝的高祖和宣帝），然而仍旧要尊奉孔子，正是因为孔子尊君的礼教是有利于他们的东西，孔子之所以称为万世师

表，其原因亦正在此。近世有人见尊君尊父尊夫之弊，而欲为孔子回护者，妄谓“三纲”之说盛倡于宋儒，非孔子之教，而不知董仲舒作《春秋繁露》，班固纂《白虎通德论》，马融注《论语》，都有“三纲”之说，岂可独罪宋儒，孔子、孟子、荀子虽然未说“三纲”这一名词，而其立教的实质，不是“三纲”是什么呢？在孔子积极的教义中，若除去“三纲”的礼教，剩下来的只是些仁、恕、忠、信等美德，那末，孔子和历代一班笃行好学的君子，有什么不同呢？他积极建立起来他所独有的伦理政治学说之体系是什么呢？周末封建动摇，社会的飓风将至，故百家立说，于治世之术都有积极的独特主张，小国寡民，无为而治，这是黄老的主张；兼爱、非攻、明鬼、非命，这是墨家的主张；尚法、好作，这是慎到田骈的主张；不法先王，不是礼义，这是惠施、邓析的主张；并耕、尽地力，这是农家的主张；儒家的独特主张是什么呢？除去三纲的礼教，他没有任何主张，孔了只不过是一个笃行好学的君子而已，人们凭什么奉他为万世师表呢？我向来反对拿二千年前孔子的礼教，来支配现代人的思想行为，却从来不曾认为孔子的伦理政治学说在他的时代也没有价值；人们倘若因为孔子的学说在现代无价值，遂极力掩蔽孔子的本来面目，力将孔子的教义现代化，甚至称孔教为“共和国魂”，这种诬罔孔子的孔子之徒，较之康有为更糊涂百倍。

《周礼·天官大宰》：师以贤得民，儒以道得民，吏以治得民。郑玄注云：师，诸侯师氏，有德行以教民者；儒，诸侯保氏，有六艺以教民者；吏，小吏在乡邑者；《地官大司徒》：联师儒。郑玄注云：师儒，乡里教以道艺者。是周之儒者，其地位与乡邑小吏同，其专职是礼、乐、射、御、书、数的六艺。贤属师，治属吏，非儒者之事，儒者所教的礼，当然说不上吉、凶、宾、军、嘉全部的礼，不过士民所需凶礼中的丧吊，嘉礼中的昏冠之礼节仪文而已，更说不上治术；若有人把孔门的礼教和孔子以前儒者所教六艺的礼并为一谈，便是天大的错误？孔子说：“礼云礼云，玉帛云乎哉？”“礼之所尊，尊其义也；失其义，陈其数，祝史之事也。”（《礼记·郊特牲》）孔子对子夏说：“汝为君子儒，毋为小人儒。”（此所谓君子小人，与“小人哉樊须也”之小人同义，彼谓稼圃为小道末艺，非治国平天下的大道，此谓小人儒为习于礼、乐、射、御、书、数的小儒，非以礼教治国安民的君子儒。）这正是说礼之义不在礼节仪文之末，君子儒不以六艺多能为贵，所以孔子以后的礼和儒，都有特殊的义意，儒是以礼治国的人，礼是君权、父权、夫权三纲一体的治

国之道，而不是礼节仪文之末。不懂得这个，便不懂得孔子。

科学与民主，是人类社会进步之两大主要动力，孔子不言神怪，是近于科学的。孔子的礼教，是反民主的，人们把不言神怪的孔子打入了冷宫，把建立礼教的孔子尊为万世师表，中国人活该倒霉！

请看近数十年的历史，每逢民主运动失败一次，反动潮流便高涨一次；同时孔子便被人高抬一次，这是何等自然的逻辑！帝制虽然两次倒台，然而袁世凯和徐世昌的走狗，却先后昌言民国的大总统就是君，忠于大总统就是忠于君；善哉，善哉！原来中国的共和，是实君共和，还没有做到虚君共和！民国初年，女权运动的人们，竟认为夫妻平等，无伤于君父二纲；美哉，美哉！原来孔子三纲一体的礼教，是可以肢解的！这些新发明，真是中国人特有的天才。

孔子的礼教，真能够支配现代人的思想行为吗？就是一班主张尊孔的人们，也未必能作肯定的答复吧！礼教明明告诉我们：君臣大伦不可废，无君便是禽兽；然而许多主张尊孔的人，居然两次推翻帝制，把皇帝赶出皇宫，律以礼教，这当然是犯上作乱；一面犯上作乱，一面又力倡祀孔，这是何等滑稽的事！礼教明明告诉我们：天下有道则庶人不议；然而许多主张尊孔的人，居然身为议员，在国会中大议而特议！礼教明明告诉我们："妇人，从人者也，幼从父兄，嫁从夫，夫死从子；"然而许多主张尊孔的人，居然大倡其女权，大倡其男女平等；这不是反了吗！礼教明明告诉我们："信，妇德也，一与之齐，终身不改，故夫死不嫁。"（《礼记·郊特牲》）然而有些主张尊孔的人，自己竟和寡妇结婚。礼教明明告诉我们："生，事之以礼，死，葬之以礼，祭之以礼。"（《论语·为政》）"父母在，朝夕恒食，子妇佐馂，既食恒馂。""非馂莫之敢饮食"。"子事父母，鸡初明，……妇事舅姑，如事父母，鸡初鸣，……以适父母舅姑之所，及所，下气怡声，问衣、燠、寒、疾、痛、苛、痒，而敬仰搔之，……枣栗饴蜜以甘之，堇、荁、枌、榆、免、薨，滫瀡以滑之，脂膏以膏之，父母舅姑必尝之而后退。"（《礼记·内则》）然而主张尊孔的人，都这样孝敬父母吗？非父母舅姑之馂余不敢饮食吗？有此还要离开父母舅姑组织小家庭哩！礼教明明告诉我们："男不言内，女不言外，""内言不出，外言不入。""女子出门，必拥蔽其面。""七年，男女不同席，不共食。"（《内则》）"男女非有行媒不相知名，""男女不杂坐。"（《曲礼》）然而尊孔的人，能够愿意千百万女工一齐离开工厂，回到家庭，

使之内言不出吗？能禁止男女同学吗？他们宴会时不邀请女客同席杂坐共食吗？他们岂不常常和女朋友互换名片，社交公开吗？不但女子出门不蔽面，大家还要恭维学习美人鱼哩！礼教明明告诉我们："男女授受不亲，"(《孟子》、《礼记》)"非祭非丧，不相授器，其相授，则女受以箧，其无箧，则皆坐奠之而后取之。"(《礼记·内则》)然而尊孔的人，不但男女授受可亲，而且以握手为礼，搂腰跳舞，而且男子生病会请女医诊脉，女子产儿会请男医收生，孔子若活到现在，看见这些现象，岂不要气炸了肺吗？这班尊孔的人们，大约嘴里虽不说，心里却也明白二千年前的孔子礼教，已经不能支配现代人的思想行为了，所以只好通融办理；独至一件与他们权威有碍的事，还是不能通融，还得仰仗孔子的威灵，来压服一班犯上作乱的禽兽，至于他们自己曾否犯上作乱，这本糊涂账，一时也就难算了。孔子的三纲礼教所教训我们的三件事：一是"事君，可贵、可贱、可富、可贫、可生、可杀，而不可使为乱"(《礼记·表记》)；一是"父母怒，不悦而挞之流血，不敢疾怨，起敬起孝"(《礼记·内则》)；一是"寡妇不夜哭(郑注云：嫌思人道)，妇人疾，问之不问其疾"(郑注云：嫌媚，略之也，问增损而已)；"寡妇之子，不有见焉，则弗友也"(均见《礼记·坊记》)。今之尊孔者，对于第二第三教训，未必接受，对于第一个教训，到有点正合孤意了，他们之所以尊孔，中心问题即在此；汉之高帝宣帝以及历朝民贼，并不重视儒生，而祀孔典礼，则历久而愈隆，其中心问题亦即在此；孔子立教之本身，其中心问题亦即在此。此孔子之所以被尊为万世师表也。如果孔子永久是万世师表，中国民族将不免万世倒霉，将一直倒霉到孔子之徒都公认外国统监就是君，忠于统监就是忠于君，那时万世师表的孔子，仍旧是万世师表，"三月无君则皇皇如也"的孔子之徒，只要能过事君的瘾，盗贼夷狄都无所择，冯道、姚枢、许衡、李光地、曾国藩、郑孝胥、罗振玉等，正是他们的典型人物。

人类社会之进步，虽不幸而有一时的曲折，甚至于一时的倒退，然而只要不是过于近视的人，便不能否认历史的大流，终于是沿着人权民主运动的总方向前进的。如果我们不甘永远落后，便不应该乘着法西斯特的一时逆流，大开其倒车，使中国的进步再延迟数十年呀！不幸的很，中国经过了两次民主革命，而进步党人所号召的"贤人政治"，"东方文化"，袁世凯、徐世昌所提倡的"特别国情"，"固有道德"，还成为有力的主张；所谓

“贤人政治”，所谓“东方文化”，所谓“特别国情”，所谓“固有道德”，哪一样不是孔子的礼教在作祟呢？哪一样不是和人权民主背道而驰呢？

人们如果定要尊孔，也应该在孔子不言神怪的方面加以发挥，不可再提倡阻害人权民主运动，助长官僚气焰的礼教了！

不塞不流，不止不行，孔子的礼教不废，人权民主自然不能不是犯上作乱的邪说；人权民主运动不高涨，束手束足意气消沉安分守己的奴才，那会有万众一心反抗强邻的朝气。在这样的政治环境之下，只能够产生冯道、姚枢、许衡、李光地、曾国藩、郑孝胥、罗振玉，而不能够产生马拉、但顿、罗伯士比尔。幸运的是万世师表的孔子，倒霉的是全中国人民！

原载《东方杂志》第 34 卷 18、19 号，1937 年，上海

署名：陈独秀

[附]　易白沙论孔子

目　　次

向“孔家店”投第一枪的易白沙 …… 司马琪　28

（一）孔子平议（上） …… 29
（二）孔子平议（下） …… 34

向“孔家店”投第一枪的易白沙

·司马琪·

易白沙(1886—1921),湖南长沙人。原名易坤,因仰慕明代哲学家白沙先生陈献章的心性之学,改名易白沙。青年时代,曾积极参加孙中山领导的民主革命运动。后来任湖南第一师范学校教员,天津南开大学、上海复旦大学教授。曾著有《帝王春秋》一书,博采史籍中帝王专制跋扈、残害人民的种种罪行,加以批判。孙中山为之题写书名,章太炎为之写序,当时影响很大。又著有《诸子无鬼论》一书,揭露封建帝王提倡鬼神迷信、愚弄平民百姓的谬说。

1916 年 2 月袁世凯复辟帝制,鼓吹尊孔。易白沙在陈独秀主编的《新青年》杂志发表《孔子平议·上》,通过对孔子的批判,斥责神化孔子的袁世凯为“独夫”“民贼”、封建余孽。此文在当时的文化思想界引起巨大反响。受到中国思想史学家蔡尚思的高度评价,称赞“它是‘五四’以前‘打倒孔家店’的第一枪。”当然蔡尚思也指出,由于易白沙深受陆九渊一派“唯心主义”理学的影响,他不可能从思想上与孔子彻底决裂,所以当袁世凯垮台之后,他便在《孔子平议·下》一文中,说孔子是被人利用了,孔子本人是抱有“革命”宏愿的,因而陷入自相矛盾之中。

易白沙在诸子百家中,“尤喜墨家,贵任侠”(章太炎语)。辛亥革命中,他学习墨家任侠精神,率人刺杀清军巡防统领。北洋军阀镇压革命学生时,他“短衣束裤”,“怀小铳,日徘徊新华门”,欲刺杀军阀头子,由于警卫森严,终不得手。之后,又赴广东见孙中山,建议组织武装小队赴京杀贼。胡汉民等劝其不要冒险,他愤愤不平,乃决定以蹈海赴义的举动来唤起国人共反军阀。1921 年端午节(是日为中国人民纪念屈原投江日)赴广州海滨,投海自尽。事闻于世,举国哀悼。当地人民“海上求尸”十日不得,“乃留其衣冠,建亭树碑,葬于海滨”(引自易白沙之兄易培基《七弟白沙事状》)。

注:关于章太炎、易培基的引文,见《帝王春秋》,岳麓书社 1984 年版;蔡尚思引文,见《孔子思想体系》,上海人民出版社 1982 年版。

（一）孔子平议（上）

天下论孔子者，约分两端：一谓今日风俗人心之坏，学问之无进化，谓孔子为之厉阶；一谓欲正人心，端风俗，励学问，非人人崇拜孔子。无以收拾末流，此皆瞽说也。国人为善为恶当反求之自身，孔子未尝设保险公司，岂能替我负此重大之责。国人不自树立，一一推委孔子，祈祷大成至圣之默祐，是谓惰性；不知孔子无此权力，争相劝进奉为素王，是谓大愚。

孔子当春秋季世，虽称显学，不过九家之一。主张君权，于七十二诸侯，复非世卿。倡均富，扫清阶级制度之弊，为平民所喜悦，故天下丈夫女子，莫不延颈举踵而愿安利之。无地而为君，无官而为长，此种势力，全由学说主张，足动当时上下之听。有与之分庭抗礼，同为天下仰望者，墨翟是也。有诋其道不足救国而沮之者，齐之晏婴、楚之子西，及陈蔡大夫是也。所以孔子只能谓之显学，不得称以素王。其后弟子众多，尊崇其师，贤于尧、舜；复得子夏教授西河，为魏文侯师；子贡常相鲁卫，家累千金，孔门学术，赖以发扬。然在社会，犹一部分之势力而已，至秦始皇摧残学术，愚弄黔首，儒宗亦在坑焚之列。孔子弟子，善于革命，鲁诸儒遂持孔氏之礼器，往奔陈涉。此盖以王者受命之符，运动陈王，坚其揭竿之志。远孙孔鲋，且为陈涉博士，与之俱死，刘季马上得天下。不事诗书，项羽授首，鲁竟不下。荐绅先生，大张弦诵之声。汉高祖震于儒家之威，鉴秦始覆辙，不敢再溺儒冠，祠孔子以太牢，博其欢心，是为孔子身后第一次享受冷牛肉之大礼。汉武当国，扩充高祖之用心，改良始皇之法术，欲蔽塞天下之聪明才志，不如专崇一说，以灭他说，于是罢黜百家，独尊儒术。利用孔子为傀儡，垄断天下之思想，使失其自由。时则有赵绾、王臧、田蚡、董仲舒、胡毋生、高堂生、韩婴伏生、辕固生、申培公之徒，为之倡筹安会，中国一切风俗人心，学问过去未来之责任，堆积孔子之两肩，全国上下，方且日日败坏风俗，斲丧人心，腐朽学问，此三项退化，至两汉以后，当叹观止矣。

而曹丕之尊孔，实较汉武有加，其诏曰：

昔仲尼资大圣之才，怀帝王之器，当衰周之末，无受命之运，在鲁卫之朝，教化乎泗沫之上，凄凄焉！皇皇焉！欲屈己以存道，贬身以救世，于时王公终莫能用之，乃退考五代之礼，修素王之事。因鲁史而制春秋，就太师而正雅颂，俾千载之后，莫不尊其文以述作，仰其圣以成谋咨，可谓命世之大圣，亿载之师表者也。……

更以孔羡为宗圣侯，修旧庙，置吏卒，广宫室，以居学者。不知汉高帝、武帝、魏文帝皆傀儡孔子，所谓尊孔，滑稽之尊孔也。典礼愈隆、表扬愈烈，国家之风俗、人心学问愈见退落。孔子不可复生，安得严词拒绝。此崇礼报功之盛德耶，就社会心理言之，昔之丈夫、女子延颈举踵而望者，七十子之徒尊崇发扬者，已属过去之事。国人惟冥行于滑稽尊孔之彀中，八股试帖俨然衣钵，久而又久遂成习惯。有人诋此滑稽尊孔者，且群起斥为大逆不道，公羊家接踵，谶说坌起，演成种种神秘奇谈。身在泰山，目能辨吴门之马，饮德能及百觚，手扛国门之关，足蹑郊坰之虎，生则黑帝感召，葬则泗水却流，未来之事，遗于谶书，春秋之笔，绝于获麟，几若天地受其指拗，鬼神为之使令，使人疑孔子为三头六臂之神体。公羊家之邪说，实求合滑稽尊孔者之用心，故历代民贼遂皆负之而趋矣，乃忧时之士，犹思继续演此滑稽之剧，挽救人心，岂知人心风俗即崩离于此乎。

中国二千余年尊孔之大秘密，既揭破无余，然后推论孔子，以何因缘，被彼野心家所利用，甘作滑稽之傀儡，是不能不归咎孔子之自身矣。试分举之：

一、孔子尊君权，漫无限制，易演成独夫专制之弊。　君主独裁，若无范围，限制其行动，势将如虎傅翼，择人而食。故中国言君权设有二种限制：一曰天，一曰法。人君善恶，天为赏罚，虽有强权，不敢肆虐，此墨家之说也。国君行动，以法为轨，君之贤否，无关治乱法之有无，乃定安危。此法家之说也。前说近于宗教，后说近于法治，皆裁抑君主，使无高出国家之上。孔子之君权论，无此二种限制，君犹天也。民不可一日无君，犹不可一日无天。（《尚书·大传》）孔子对子张语以君象天，名曰天王，又曰帝者天称也。又曰天子者，继天理物，改一统，各得其宜，父天母地，以养万民，皆以君与天为一体，较墨翟以天制君者绝异。所以不能维持天子之道德，言人治不言法治，故是尧非桀，叹人才之难得。论舜治天下，由于五臣，武

王治天下，由于十臣，一人有庆，兆民赖之，孝经、论语之大义微言，莫不主张人治。荀子言有治君，无治国；有治人，无治法，即师承孔子人治之义。彰明较著以言之也，较管商韩非以法制君，又迥然不同，所以不能监督天子之行动。天子既超乎法律道德之外，势将行动自由漫无限制，则修身齐家治国平天下诸空论，果假何种势力迫天子以不得不遵。孟子鉴及此弊，阐明君与国之关系，论民为贵，社稷次之，君为轻，于是弃孔子之君治，以言法治。谓先王之法，犹五音之六律，方圆之规矩，虽有尧舜，舍法取人，不能平治天下。其言得乎邱民为天子，舜禹践位，亦由民之讴歌，非孔子所敢言也。

一、孔子讲学，不许问难，易演成思想专制之弊。诸子并立，各思以说易天下，孔子弟子，受外界激刺，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，此不仅壅塞后学思想，即儒家自身学术，亦难阐发，盖真理以辩论而明学术，由竞争而进也。宰我昼寝，习于道家之守静也，则斥为朽木。樊迟请学稼圃，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。宰我樊迟子路之被呵斥，不敢申辩，犹曰此陈述异端邪说也。乃孟懿子问孝，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，师徒受授，几杖森严，至禁弟子发言，因此陈亢疑其故守秘密，询异闻于伯鱼，一门之中，有信仰而无怀疑，有教授而无质问，王充论衡曰："论者皆云孔门之徒，七十子之才，胜今之儒，此言妄也。彼见孔子为师，圣人传道，必授异才，故谓之殊。夫古人之才，今人之才也，今谓之英杰，古以为圣神。故谓七十子历世希有，使当今有孔子之师，则斯世学者，皆颜闵之徒也。使无孔子，则七十子之徒，今之儒生也，何以验之。以学于孔子，不能极问也，圣人之言，不能尽解，宜难以极之。皋陶陈道帝舜之前，浅略未极，禹问难之，浅言复深，略指复分，盖起问难，此说极而深切，触而著明也。"见问孔篇王充责七十子不能极问，不知孔子不许极问也。少正卯以大夫讲学于鲁，孔子之门，三盈三虚，不去者惟颜回。昔日威严，几于扫地，故为大司寇仅七日，即诛少正卯。三日尸于朝，示威弟子，子贡诸人为之皇恐不安。因争教而起杀机，是诚

专制之尤者矣。至于叩原壤之胫，拒孺悲而歌，犹属寻常之事也。

一、孔子少绝对之主张，易为人所藉口。　孔子圣之时者也，可以仕则仕，可以止则止，可以久则久，其立身行道，皆抱定一时字。教授门徒，亦因时、因地而异。韩昌黎言孔子必用墨子，墨子必用孔子，夫孔墨言行大悖，岂能相用。盖因孔子讲学，无绝对主张，言节用爱众，颇近墨家节用兼爱之说，虽不答鬼神之问，又尝言祭鬼祭神，颇近明鬼之说。虽与道家背驰，亦称不言之教，无为之治。不谈军旅，又言教民即戎。主张省刑，又言重罚。提倡忠君，又言不必死节。不答农圃，又善禹稷躬稼。此讲学之态度，极不明了也。门人如子夏、子游、曾子、子张、孟子、荀卿，群相非谤，各以为圣人之言，岂非态度不明之故，酿成弟子之争端耶。至于生平行事，尤无一定目的，杀身成仁，仅有空论。桓魋一旦见陵，则微服而过宋，穷于陈蔡，十日不食。子路享豚，褫人衣以沽酒，则不问由来而饮食之。鲁哀迎飧，席不正不坐，割不正不食，沽酒不饮，从大夫之后，不敢徒行，视陈宋之时，迥若两人。求如宗教家以身殉道，墨家赴汤蹈火，死不旋踵，商鞅、韩非杀身行学，皆不可得，美其名曰中行。其实滑头主义耳，骑墙主义耳。胇肸见召而欲往，南子请见而不拒，此以行道为前提，小德不逾闲，大德出入可也。后世暴君假口于救国保民，污辱天下之名节，皆持是义。

一、孔子但重作官，不重谋食，易人民贼牢笼。　君子谋道不谋食，学也，禄在其中，是为儒门安身立命第一格言。孔门之学，在于六经，六经乃先王治国政典，管子谓之六家，君与民所共守也。见《山权》数篇孔子赞易，删诗书，定礼乐，修春秋，遂有儒家之六艺。孔子尝执此考察列国风俗政教，其言曰：

> 入其国，其教可知也。其为人也，温柔敦厚，诗教也；疏通知远，书教也；广博易良，乐教也；洁净精微，易教也；恭俭庄敬，礼教也；属辞比事，春秋教也。故诗之失愚，书之失诬，乐之失奢，易之失贼，礼之失烦，春秋之失乱，其为人也。温柔敦厚而不愚，则深于诗者矣；疏通知远而不诬，则深于书者矣；广博易良而不奢，则深于乐者矣；洁净精微而不贼，则深于易者矣；恭俭庄敬而不烦，则深于礼者矣；属辞比事而不乱，则深于春秋者矣。

孔子因此，明于列国政教，故陈说六艺，干七十二君。孔子三月无君，

则皇皇如也，出疆必载质，六艺者孔子之质也，亦孔子之政见书也。孔子尝谓老聃曰：丘治诗书礼乐易春秋六经，自以为久矣，孰知其故矣。以干七十二君，论先王之道，而明周召之迹，一君无所钩用，甚矣夫人之难说也，道之难明邪。老子曰：幸矣，子之不遇治世之君也，夫六经先王之陈迹也，岂其所以迹哉。（见《庄子·天运篇》）是孔子虽干说诸侯，一君无所钩用，昔言禄在其中，已失效验，忧贫之事，其何可免，既不屑偶耕，又不能捆屦识席，不能执守圉之器以待寇，不能制飞鸢车辖以取食，三千弟子中，求如子贡之货殖，颜回之躬耕，盖不多见。然子贡常相鲁卫，游说列邦，不专心于货殖；颜回且说齐君以尧、舜、黄帝之道，而求显达，其志亦非安于陋巷箪瓢，鼓琴自娱者矣。儒家生计，全陷人危险之地。三月无君，又焉得不皇皇耶。夫孔子或志在救民，心存利物，决非薰心禄饵，竦肩权贵，席不暇暖，尚可为之原恕，惟流弊所趋，必演成哗世取宠，捐廉弃耻之风俗。李斯鉴于食鼠窃粟，遂恶卑贱而悲穷困。鲁诸生各得五百斤金，因尊叔孙通为圣人，彼去圣人之世犹未远也，贪鄙龌龊已至于此，每况愈下。抑可知矣。以上四事，仅述野心家利用孔子之缺点。言其学术，犹待下篇。

（原载陈独秀主编《青年杂志》第一卷第六号，
一九一六年六月，上海）

（二）孔子平议(下)

中国古今学术之概括，有儒者之学，有九家之学，有域外之学。儒者孔子集其大成。九家者道家、阴阳家、法家、名家、墨家、纵横家、杂家、农家、小说家，各思以学易天下，而不相通。域外之学，则印度之佛，晢人物质及精神之科学，所以发挥增益吾学术者。三者混成，是为国学。印度、欧洲，土宇虽远，国人一治其学，螟蛉之子，祝其类我。佛教之发扬于中国，已有明征。西土文明，吾方萌动，未来之演进，岂有穷期。以东方之古文明，与西土之新思想，行正式结婚礼。神州国学，规模愈宏，愚所祈祷，固不足为今之董仲舒道。何也？今之董仲舒，欲以孔子一家学术，代表中国过去未来之文明也！

以孔子统一古之文明，则老、庄、杨、墨、管、晏、申、韩、长沮、桀溺、许行、吴虑，必群起否认，开会反对。以孔子网罗今之文明，则印度、欧洲，一居南海，一居西海，风马牛不相及。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、稽叔夜、金正希、李卓吾数君子而外，冠圜履句，多抱孔子万能之思想，谓孔子称西方之人，有圣者焉。（见《列子·仲尼篇》）乃与佛教精神相往来，礼运言大同之世，天下为公，选贤与能，符于世界未来之文化。此种理论，是否合于事实，非愚所敢武断，即令近代文物，孔子皆能前知，发为预言，遂使远方学术，一一纳诸邹鲁、荐绅先生之门，汉武帝复生，亦难从事于斯矣。圣哲之心理虽同，神明之嬗进无限，孔子自有可尊崇者在，国人正无须如八股家之作截搭题，以牵引傅会今日学术，徒失儒家之本义耳！

尊孔子者又以古代文明，创自孔子，即古文奇字，亦出诸仲尼氏之手，沮诵仓颉，失其功用。（近儒廖平之学说）夫文化由人群公同焕发睿思幽渺

灵耀精光，非一时一人之力所能备。文字为一切文化之结晶，尤难专功于一人，故西方言希腊罗马文字者，不详始作之人。中国文字，亦复如是。故学者言文字起原，其说不一，有谓始于庖牺者，（许慎《说文解字》序）有谓始于容成氏、大庭氏者，（庄子云当是时也民结绳而用之）有谓始于无怀氏以前者，（管子《封禅篇》）有谓始于仓颉者。（鹖冠子、《吕氏春秋》皆言之）而荀子则曰好书者众矣，而仓颉独传者一也。此言古人作书者众，不过仓颉集其大成，所以独传。人文孟晋，决非一代一人，能奏功效。文字创造，归美仓颉，犹且不可，况仓颉二千年后之孔子乎。周之保氏，教国子以六书，周秦诸子，皆受保氏之教。孔子因此，精于六书，试举许氏《说文解字》所引孔子之说，证列于左：

王　孔子曰：一贯三为王。

士　孔子曰：推一合十为士。

璠　孔子曰：美哉璠与，远而望之，焕若也；近而视之，瑟若也。一则理胜，二则学胜。

羊　孔子曰：牛羊之字，以形举也。

貉　孔子曰：貉之为言恶也。

乌　孔子曰：乌于呼也。

几　孔子曰：人在下，故诘诎。

犬　孔子曰：视犬之字，如昼狗也。

狗　孔子曰：狗叩也，叩气吠以守。

六书纲要，在形、声、训三者。孔子解字，皆能得其本原。愚谓尊孔子者，与其奉以创造文字之虚名，无宁扬其精深六书之实德。为政之道，先以正名。郑氏注曰：正名，谓正书字也。古者曰名，今世曰字。孔子见时教不行，故欲正其文字之误。文字为一国文明之符号，欲政治修明，必先正其文字。孔子深于文字之学，知其关系人民甚切也。周室衰微，保氏失教，列国并起，文字错乱。实以中国文字，本不统一，一代有一代之文，各国有各国之文，学者不便，莫甚于此。其后大儒李斯相秦，统一文字，以行孔子正名之说。中国文字统一，孔子倡之，而李斯行之，诚不能不拜儒者之嘉赐矣。

古代学术，胚胎。既早，流派亦歧，不仅创造文字，不必归功孔子，即各家之学，亦无须定尊于一人。孔子之学，只能谓为儒家一家之学，必不

可称以中国一国之学。盖孔学与国学，绝然不同，非孔学之小，实国学范围之大也。朕即国家之思想，不可施于政治，尤不可施于学术。三代文物，炳然大观，岂一人所能统治。以列国之时言之，孔子之学，与诸子之学，门户迥异，读周秦典籍者，类能知之。班固《艺文志》曰：

> 儒家者流，盖出于司徒之官；道家者流，盖出于史官；阴阳家者流，盖出于义和之官；法家者流，盖出于理官；名家者流，盖出于礼官；墨家者流，盖出于清庙之守；纵横家者流，盖出于行人之官；杂家者流，盖出于议官；农家者流，盖出于农稷之官；小说家者流，盖出于稗官。

各家发源不同，学说主张，因以绝异。儒家游文于六经；干说诸侯，以此为质。而道家则以六经为先王陈迹，不合当世采用。法家亦谓国有礼、有乐、有诗、有书，必致削亡之祸。墨家则不遵孔子删订之六经，而别立六经，此异于孔子者一也。儒家留意于仁义之际，而道家则曰大道废，有仁义，绝仁弃义，民复孝慈。又曰为之仁义以矫之，则并与仁义而窃之。法家则曰仁者能仁于人，而不能使人仁；义者能爱于人，而不能使人爱，是以知仁义之不足以治天下。此异于孔子者二也。儒家祖述尧舜，宪章文武，非先王之法服不敢服，非先王之法言不敢言。而法家则以为伊尹无变殷，太公无变周，则汤武不王；管仲无易齐，郭偃无更晋，则桓文不霸。墨家亦曰所谓古者，皆尝新矣。道家亦曰三皇五帝之礼义法度，不贵同而贵治。道家以上古之世为至德，而又不重守古，此其说似相矛盾保守主义，终不能战胜进化主义，故荀子亦不法先王，而法后王，此异于孔子者三也。儒家慎终追远，厚葬久丧，而墨家则主张三月之丧，三寸之椁；道家则以天地为棺椁，以日月为连璧，星辰为珠玑，万物为赍送，蝼蚁何亲，乌鸢何疏，皆言薄葬短丧，此异于孔子者四也。儒家乐天顺命，以法自然，此近于道家之无为，而悖于墨家之非命。墨家之言曰：今用执有命者之言，则上不听治，下不从事。上不听治，则刑政乱，下不从事，则财用不足。又曰：欲天下之富，而恶其贫；欲天下之治，而恶其乱。执有命者之言，不可不非，此天下之大害也。法家亦言自然，其重在势，道家之言自然，其重在理，与儒家言自然重在天者，稍有不同，此异于孔子者五也。儒家分大人之事，小人之事，不注重农圃。而道家、农家，均贵自食其力，上可以逍遥物外，保全廉耻，不为卿相之禄所诱，下可以仰事俯畜，免于饥寒，不为失业之游民。许

行且倡君臣并耕，禁仓廪、府库以自养，舒其平等伟大之精神。法家亦重垦令，贵耕稼，恶谈说智能，此异于孔子者六也。儒家不尚物质，重视形而上之道，贱视形而下之器。而兵家重技巧，以为攻战守备之用，墨家长于制器，手不离规矩，刻木为鸢，飞三日而不集，刘三寸之木，以为车辖，而引五十石之重，司空之教，赖以不坠。此异于孔子者七也。以上七事，仅举其大者。各家学术，皆有统系，纲目既殊，支派亦分，不同之点，何可胜道。庄子所谓譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。当时思想之盛，文教之隆，即由各派分涂，风发云疾，竞争纷起，应辩相持，故孔子不得称为素王，只能谓之显学。

证以事实，孔子固不得称素王。若论孔子宏愿，则不在素王，而在真王，盖孔子弟子，皆抱有帝王思想也。儒家规模宏远，欲统一当代之学术，更思统一当代之政治。彼之学术，所以运用政治者，无乎不备。几杖之间，以南面事业推许弟子。说苑曰：孔子言雍也可使南面，南面者天子也。盐铁论曰：七十子皆诸侯卿相之才，可南面者数人，是孔子弟子，上可为天子诸侯，下可为卿相，孔子亦自言如有用我者，吾其为东周。又言文王既没，文不在兹，此明以文王自任，志在行道，改良政治，非若野心家之囊橐天下。故干说七十二君，而不以为卑，应公山弗扰之召，而不嫌其叛。后人处专制时代，不敢公言南面之志，或尊为素王，或许以王佐，岂非厚诬孔子。孔子以后，有二大儒：一曰孟子，一曰荀子。孟子言五百年必有王者兴，以其时考之则可矣。又曰如欲平治天下，当今之世，舍我其谁？荀子尝自谓德若尧禹，宜为帝王。遗言余教，足以为天下法式表仪，所存者神，所过者化，可见孟、荀二巨子，均以帝王自负。列国之君，因疑孔子有革命之野心，不敢钩用，观《史记·孔子世家》所载：

> 楚昭王将以书社地七百里封孔子，楚令尹子西曰：王之使使诸侯，有如子贡者乎？曰无有。王之辅相，有如颜回者乎？曰无有。王之官尹，有如宰予者乎？曰无有。且楚之祖封于周，号为子男五十里，今孔丘述三王之法，明周召之业，王若用之，则楚安得世世堂堂方数千里乎？夫文王在丰，武王在镐，百里之君，卒王天下。今孔丘得据土壤，贤弟子为佐，非楚之福也。昭王乃止。

得百里之地而君之，以王天下，孔子之志，孟子已言之。令尹子西，有见于此，遂沮书社之封。儒家革命思想，非徒托诸空言，且行之事实，如田

常纂齐，子贡宰我，颇涉谋乱之嫌疑。《史记》弟子列传，宰我为临菑大夫，与田常作乱，以夷其族。《墨子·非儒篇》，言孔子遣子贡之齐，因南郭惠子以见田常，则田常之谋齐。宰我子贡，均为谋主。《庄子·盗跖篇》，言田成子常杀君窃国，而孔子受币。《胠箧篇》言田成子一旦杀齐君而盗其国，并与其圣智之法而盗之。察庄子之言，是孔子亦与闻其事矣。墨子又言其徒属弟子，皆效孔丘。子贡、季路，辅孔悝乱乎卫，阳虎乱乎齐，胇肸以中牟叛，漆雕形残。庄子又言子路欲杀卫君，而事不成，身菹于卫东门之上。由诸家所说，子贡、宰我、阳虎、胇肸、漆雕开，皆欲据土壤，以施其治平之学。此处于专制积威之下，不得已而出此。汤武革命，一以七十里，一以百里，天下称道其仁。儒家用心，较汤武尤苦，而诛残贼救百姓之绩，为汤武所不逮。以列国之君，罪浮于桀纣也。墨翟、庄周，不明此义，竟以乱党之名词，诬孔门师弟，千载以后，遂无人敢道孔子革命之事。微言大义，湮没不彰，愚诚冒昧，敢为阐发，使国人知独夫民贼利用孔子，实大悖孔子之精神。孔子宏愿，诚欲统一学术，统一政治，不料为独夫民贼作百世之傀儡，惜哉！

（原载陈独秀主编《新青年》第二卷第一号，
一九一六年九月，上海）

李大钊论孔子

目　　次

用马克思主义观点剖析孔子的第一人 …… 司马琪　40

（一）孔子与宪法 …… 44
（二）自然的伦理观与孔子 …… 46
（三）由经济上解释中国近代思想变动的原因 …… 48

用马克思主义观点剖析孔子的第一人

·司马琪·

李大钊(1889—1927),字守常,河北乐亭县人,马克思主义理论家,中国共产党的创始人。1913年毕业于天津北洋政法专科学校,后赴日本早稻田大学留学。这个时期李大钊接触了各种社会主义思潮,并开始从事马克思主义的理论研究,又参加反对袁世凯接受日本帝国主义灭亡中国的"二十一条"卖国条约的运动。1916年春从日本回国,任北京大学图书馆主任兼北京大学经济学教授,又任北京《晨钟》报总编辑和《新青年》杂志编辑,为当时新文化运动的主要领导人。1917年俄国十月革命爆发,他认真学习列宁著作和俄国无产阶级革命经验,写了《庶民的胜利》《Bolshevism(布尔什维主义)的胜利》等文章,欢呼十月革命是人类的"新纪元"。又创办《每周评论》,并与陈独秀共同领导反帝、反封建的"五四"新文化运动。1920年在北京组织共产主义小组,于1921年7月参与创办中国共产党的工作,任中央委员和北方党委书记。由于李大钊在北京领导群众同当时执政的反动政权展开尖锐的斗争,他在1927年4月6日被奉系军阀张作霖逮捕,4月28日英勇就义。

李大钊是以马克思主义观点认真研究中国社会和中国革命的第一人,也是用马克思主义观点分析和批判统治中国文化思想几千年的孔子的第一人。

1916年秋,保皇党人康有为建议北洋政府尊孔教为国教,将其列入宪法。李大钊拍案而起,连续发表文章严厉驳斥。他说,"孔子者,历代帝王专制之护符也。""数千年前之残骸枯骨也。"把孔教列入宪法,根本违背"民权自由之大义","违背今日之时代精神"。(《孔子与宪法》)又说,对孔子为代表的"陈腐的、僵死的"旧道德,必须"加以人为之力,冀其迅速蜕演,虽冒毁圣非法之名,亦不恤矣!"(《自然的伦理观与孔子》)。

五四运动是中国人民反帝、反封建革命义愤的总爆发，李大钊与陈独秀一起领导了这一伟大的人民革命运动，并写了很多充满激情的讨伐帝国主义和封建主义的文章。《圣人与皇帝》一文，矛头直指孔子。他说，中国圣人一直与皇帝有关系，洪宪复辟、张勋复辟都与圣人有关。凡拼命在圣人上作文章者，都别有用心。

但是李大钊的批孔同当时众多五四运动参加者的批孔有一个很大的不同，就是他不满足于仅仅对孔子危害中国社会发展的纲常名教思想进行猛烈抨击，他要用马克思的历史唯物论观点，对孔子的纲常名教思想进行经济的、历史的分析。他在1919年底写的《物质变动与道德变动》一文中指出：社会思想伦理道德是社会物质生活的产物，它要“适应生活的变动，随着社会的需要，因时因地而有变动。一代圣贤的经训格言，断断不是万世不变的法则。什么圣道，什么王法，什么纲常，什么名教，都可以随着生活的变动、社会的要求，而有所变革，且是必然的变革。因为生活状态，社会要求既经变动，人类社会的本能自然也要变动。拿陈死人的经训抗拒活人类之社会的本能，是绝对不可能的事。”接着，李大钊在《由经济上解释中国近代思想变动的原因》一文中说，“凡一时代，经济上若发生了变动，思想上也必发生变动。换句话说，就是经济的变动是思想变动的重要原因。”从这个观点出发，李大钊指出，中国旧思想、旧道德的生存基础就是以大家族为中心的封建宗法经济制度。近几十年来由于外国资本主义的入侵和中国国内经济生活的大变动，使中国封建主义结构的农业经济从根底上发生动摇，因而使代表封建宗法思想的“孔子主义也不能不跟着崩颓粉碎了。”

李大钊写道：

> 试看中国今日种种思潮运动，解放运动，那一样不是打破大家族制度的运动？那一样不是打破孔子主义的运动？
>
> 第一，政治上民主主义(Democracy)的运动，乃是推翻父权的君主专制政治之运动，也就是推翻孔子的忠君主义之运动。这个运动形式上已算有了一部分的成功。……这种运动的发动，一方因为经济上受了外来的压迫，国民的生活极感不安，因而归咎于政治的不良、政治当局的无能，而力谋改造。一方因为

欧美各国 Democracy 的思潮随着经济的势力传入东方，政治思想上也起了一种响应。

第二，社会上种种解放的运动是打破大家族制度的运动，是打破父权（家长）专制的运动，是打破夫权（家长）专制的运动，是打破男子专制社会的运动，也就是推翻孔子的孝父主义、顺夫主义、贱女主义的运动。

……

中国的劳动运动也是打破孔子阶级主义的运动。孔派的学说，对于劳动的阶级，总是把他们放在被治者的地位，作治者阶级的牺牲。“无君子莫治野人，无野人莫养君子。”“劳心者治人，劳力者治于人。”这些话可以代表孔门贱视劳工的心理。现代的经济组织，促起劳工阶级的自觉，应合社会的新要求，就发生了“劳工神圣”的新伦理，这也是新经济组织上必然发生的构造。

总结以上的论点：第一，我们可以晓得孔子主义（就是中国人所谓纲常名教）并不是永久不变的真理。孔子或其他古人，只是一代哲人，决不是“万世师表”。他的学说所以能在中国行了二千余年，全是因为中国的农业经济没有很大的变动，他的学说适宜于那样经济状况的原故。现在经济上生了变动，他的学说，就根本动摇，因为他不能适应中国现代的生活，现代的社会。就有几个尊孔的信徒天天到曲阜去巡礼，天天戴上洪宪衣冠去祭孔，到处建筑些孔教堂，到处传布“子曰”的福音，也断断不能抵住经济变动的势力来维持他那“万世师表”、“至圣先师”的威灵了。第二，我们可以晓得中国的纲常、名教、伦理、道德都是建立在大家族制上的东西。中国思想的变动就是家族制度崩坏的征候。第三，我们可以晓得中国今日在世界经济上实立于将为世界的无产阶级的地位。我们应该研究如何使世界的生产手段和生产机关同中国劳工发生关系。第四，我们可以正告那些钳制新思想的人，你们若是能够把现代的世界经济关系完全打破，再复古代闭关自守的生活，把欧洲的物质文明、动的文明完全扫除，再复古代静止的生活，新思想自然不会发生。你们若是无

> 奈何这新经济势力，那么只有听新思想自由流行，因为新思想是应经济的新状态、社会的新要求发生的，不是几个青年凭空造出来的。

这篇文章实际上是五四运动“打倒孔家店”的总结。这个总结不仅用民主和科学的武器揭露了孔子所提倡的封建礼教是阻碍中国社会走向民主和文明的绊脚石，而且从理论上指出了孔子主义所赖以存在的经济基础，这表明只有开展以马克思主义为指导的人民民主革命运动，推翻为帝国主义封建主义服务的反动政权，彻底变更中国社会的经济结构，中国才能走向光明。

（一）孔子与宪法

孔子与宪法，渺不相涉者也。吾今以此标题，宁非怪诞之尤。然于怪诞标题之前，久已有怪诞事实之发见。本报之功用，颇重写实。此怪诞之标题，盖因怪诞之事实而生也，岂得已哉？

怪诞之事实者，何也？则宪法草案中规定“国民教育以孔子之道为修身大本”之事是也。云何以此为怪诞？最宜以孔子与宪法为物之性质两相比证，则知以怪诞之名加之者，为不妄矣。

孔子者，数千年前之残骸枯骨也。宪法者，现代国民之血气精神也。以数千年前之残骸枯骨，入于现代国民之血气精神所结晶之宪法，则其宪法将为陈腐死人之宪法，非我辈生人之宪法也；荒陵古墓中之宪法，非光天化日中之宪法也；护持偶象权威之宪法，非保障生民利益之宪法也。此孔子之纪念碑也。此孔子之墓志铭也。宪法云乎哉！宪法云乎哉！

孔子者，历代帝王专制之护符也。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；将为束制民彝之宪法，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。此乡愿政治之见端也。宪法云乎哉！宪法云乎哉！

孔子者，国民中一部分所谓孔子之徒者之圣人也。宪法者，中华民国国民全体无问其信仰之为佛为耶，无问其种族之为蒙为回，所资以生存乐利之信条也。以一部分人尊崇之圣人，入于全国所托命之宪法，则其宪法将为一部分人之宪法，非国民全体之宪法也；所谓孔教徒之宪法，非汉、满、蒙、藏、回、释、道、耶诸族诸教共同遵守之宪法也；乃一小社会之宪法，非一国家之宪法也。此挑动教争之呼声也。此离析蒙藏之口令也。宪法云乎哉！宪法云乎哉！

孔子之道者，含混无界之辞也。宪法者，一文一字均有极确之意义，极强之效力者也。今以含混无界之辞，入于辞严力强之宪法，无论实施之效力，不克普及于全国，即此小部分之人，将欲遵此条文，亦苦于无确切之域以资循守。何者为孔子之道？何者为非孔子之道？必如何始为以孔子之道为修身之大本？必如何则否？此质之主张规定此条之议宪诸君，亦将瞠目而莫知所应。须知一部之失效宪法，全体之尊严随之，此宪法之自杀也，此宪法自取消其效力之告白也。然则辛苦经营，绞诸公数月之脑血，耗国家数月之金钱以从事于制定宪法之劳者，不几为无意义乎？

总之宪法与孔子发生关系，为最背于其性质之事实。吾人甚希望于二读会时，删去此项，以全宪法之效力。此一部尊崇孔子之人，尽可听其自由以事传播。国家并无法律以禁止之，社会并可另设方法以奖助之，何必定欲以宪法之权威，为孔子壮其声势，俾他种宗教、他种学派不得其相当之分于宪法而后快于心欤？

（1917 年 1 月 30 日“甲寅”日刊，署名：守常）

（二）自然的伦理观与孔子

余既绝对排斥以孔道规定于宪法之主张，乃更进而略述自然的伦理观，以判孔子于中国今日之社会，其价值果何若者。

吾人生于今日之知识世界，唯一自然之真理外，举不足劳吾人之信念，故吾人之伦理观，即基源于此唯一自然之真理也。历稽中国、印度，乃至欧洲之自古传来之种种教宗哲派，要皆以宇宙有一具绝对理性、绝对意思之不可思议的、神秘的大主宰。曰天，曰神，曰上帝，曰绝对，曰实在，曰宇宙本源，曰宇宙本体，曰太极，曰真如，名称虽殊，要皆指此大主宰而言也。由吾人观之，其中虽不无一二叶于学理的解释，而其或本宗教之权威，或立理想之人格，信为伦理之渊源而超乎自然之上，厥说盖非生于今日世界之吾人所足取也。

吾人以为宇宙乃无始无终自然的存在。由宇宙自然之真实本体所生之一切现象，乃循此自然法而自然的、因果的、机械的以渐次发生渐次进化。道德者，宇宙现象之一也。故其发生进化亦必应其自然进化之社会。而其自然变迁，断非神秘主宰之惠与物，亦非古昔圣哲之遗留品也。

余谓孔子为数千年前之残骸枯骨，闻者骇然，虽然无骇也。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其时代之道德。使孔子而生于今日，或更创一新学说以适应今之社会，亦未可知。而自然的势力之演进，断非吾人推崇孔子之诚心所能抗，使今日返而为孔子之时代之社会也。而孔子又一死而不可使之复生于今日，以应乎今日之社会而变易其说也。则孔子之于今日之吾人，非残骸枯骨而何也？

余谓孔子为历代帝王专制之护符，闻者骇然，虽然无骇也。孔子生于专制之社会，专制之时代，自不能不就当时之政治制度而立说，故其说确足以代表专制社会之道德，亦确足为专制君主所利用资以为护符也。历

代君主，莫不尊之祀之，奉为先师，崇为至圣。而孔子云者，遂非复个人之名称，而为保护君主政治之偶象矣。使孔子而生于今日，或且倡民权自由之大义，亦未可知。而无如其人已为残骸枯骨，其学说之精神，已不适于今日之时代精神何也！故余之掊击孔子，非掊击孔子之本身，乃掊击孔子为历代君主所雕塑之偶象的权威也；非掊击孔子，乃掊击专制政治之灵魂也。

盖尝论之，道德者利便于一社会生存之习惯风俗也。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。

（1917 年 2 月 4 日《甲寅》日刊，署名：守常）

（三）由经济上解释中国近代思想变动的原因

凡一时代，经济上若发生了变动，思想上也必发生变动。换句话说，就是经济的变动是思想变动的重要原因。现在只把中国现代思想变动的原因由经济上解释解释。

人类生活的开幕，实以欧罗细亚为演奏的舞台。欧罗细亚就是欧亚两大陆的总称。在欧罗细亚的中央有一凸地，叫作 Tableland。此地的山脉不是南北纵延的，乃是东西横亘的。因为有东西横亘的山脉，南北交通遂以阻隔，人类祖先的分布移动，遂分为南道和北道两条进路，人类的文明遂分为南道文明——东洋文明——和北道文明——西洋文明——两大系统。中国本部、日本、印度支那、马来半岛诸国、俾露麻、印度、阿富汗尼士坦、俾而齐士坦、波斯、土尔其、埃及等，是南道文明的要路；蒙古、满洲、西伯利亚、俄罗斯、德意志、荷兰、比利时、丹麦、士坎迭拿威亚、英吉利、法兰西、瑞士、西班牙、葡萄牙、意大利、奥士地利亚、巴尔干半岛等，是北道文明的要路。南道的民族，因为太阳的恩惠厚，自然的供给丰，故以农业为本位，而为定住的；北道的民族，因为太阳的恩惠薄，自然的供给啬，故以工商为本位，而为移住的。农业本位的民族，因为常定住于一处，所以家族繁衍，而成大家族制度——家族主义；工商本位的民族，因为常转徙于各地，所以家族简单，而成小家族制度——个人主义。前者因聚族而居，易有妇女过庶的倾向，所以成重男轻女一夫多妻的风俗；后者因转徙无定，恒有妇女缺乏的忧虑，所以成尊重妇女一夫一妻的习惯。前者因为富于自然，所以与自然调和，与同类调和；后者因为乏于自然，所以与自然竞争，与同类竞争。简单一句话，东洋文明是静的文明，西洋文明是动的文明。

中国以农业立国，在东洋诸农业本位国中，占很重要的位置，所以大家族制度在中国特别发达。原来家族团体一面是血统的结合，一面又是

经济的结合。在古代原人社会，经济上男女分业互助的要求，恐怕比性欲要求强些，所以家族团体所含经济的结合之性质，恐怕比血统的结合之性质多些。中国的大家族制度，就是中国的农业经济组织，就是中国二千年来社会的基础构造。一切政治、法度、伦理、道德、学术、思想、风俗、习惯，都建筑在大家族制度上作他的表层构造。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，那一样不是损卑下以奉尊长？那一样不是牺牲被治者的个性以事治者？那一样不是本着大家族制下子弟对于亲长的精神？所以孔子的政治哲学，修身齐家治国平天下，“一以贯之”，全是“以修身为本”；又是孔子所谓修身，不是使人完成他的个性，乃是使人牺牲他的个性。牺牲个性的第一步就是尽“孝”。君臣关系的“忠”，完全是父子关系的“孝”的放大体，因为君主专制制度完全是父权中心的大家族制度的发达体。至于夫妇关系，更把女性完全浸却：女子要守贞操，而男子可以多妻蓄妾；女子要从一而终，而男子可以细故出妻；女子要为已死的丈夫守节，而男子可以再娶。就是亲子关系的“孝”，母的一方还不能完全享受，因为伊是隶属于父权之下的；所以女德重“三从”，“在家从父，出嫁从夫，夫死从子”。总观孔门的伦理道德，于君臣关系，只用一个“忠”字，使臣的一方完全牺牲于君；于父子关系，只用一个“孝”字，使子的一方完全牺牲于父；于夫妇关系，只用几个“顺”、“从”、“贞节”的名辞，使妻的一方完全牺牲于夫，女子的一方完全牺牲于男子。孔门的伦理是使子弟完全牺牲他自己以奉其尊上的伦理；孔门的道德是与治者以绝对的权力，责被治者以片面的义务的道德。孔子的学说所以能支配中国人心有二千余年的原故，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”，因他是适应中国二千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。这样相沿下来，中国的学术思想都与那静沉沉的农村生活相照映，停滞在静止的状态中，呈出一种死寂的现象。不但中国，就是日本、高丽、越南等国，因为他们的农业经济组织和中国大体相似，也受了孔门伦理的影响不少。

时代变了！西洋动的文明打进来了！西洋的工业经济来压迫东洋的农业经济了！孔门伦理的基础就根本动摇了！因为西洋文明是建立在工商经济上的构造，具有一种动的精神，常求以人为克制自然，时时进步，时

时创造。到了近世，科学日见昌明，机械发明的结果促起了工业革命。交通机关日益发达，产业规模日益宏大，他们一方不能不扩张市场，一方不能不搜求原料，这种经济上的需要，驱着西洋的商人，来叩东洋沉静的大门。一六三五年顷，已竟有荷兰的商人到了日本，以后 Perry Harris 与 Lord Elgin 诸人相继东来，以其商业上的使命开拓东洋的门径，而日本，而中国，东洋农业本位的各国，都受了西洋工业经济的压迫。日本国小地薄，人口又多，担不住这种压迫，首先起了变动，促成明治维新，采用了西洋的物质文明，产业上起了革命——如今还正在革命中——由农业国一变而为工业国，不但可以自保，近来且有与欧美各国并驾齐驱的势力了。日本的农业经济组织既经有了变动，欧洲的文明、思想又随着他的经济势力以俱来，思想界也就起了绝大的变动。近来 Democracy 的声音震荡全国，日本人夸为"国粹"之万世一系的皇统，也有动摇的势子，从前由中国传入的孔子伦理现在全失了效力了。

中国地大物博，农业经济的基础较深，虽然受了西洋工业经济的压迫，经济上的变动却不能骤然表见出来。但中国人于有意无意间也似乎了解这工商经济的势力加于中国人生活上的压迫实在是厉害，所以极端仇视他们，排斥他们，不但排斥他们的人，并且排斥他们的器物。但看东西交通的初期，中国只是拒绝和他们通商，说他们科学上的发明是"奇技淫巧"，痛恨他们造的铁轨，把他投弃海中。义和团虽发于仇教的心理，而于西洋人的一切器物一概烧毁，这都含着经济上的意味，都有几分是工业经济压迫的反动，不全是政治上、宗教上、人种上、文化上的冲突。

欧洲各国的资本制度一天盛似一天，中国所受他们经济上的压迫也就一天甚似一天。中国虽曾用政治上的势力抗拒过几回，结果都是败辱。把全国沿海的重要通商口岸都租借给人，割让给人了，关税铁路等等权力也都归了人家的掌握。这时的日本崛然兴起，资本制度发达的结果，不但西洋的经济力不能侵人，且要把他的势力扩张到别国。但日本以新兴的工业国，骤起而与西洋各国为敌，终是不可能；中国是他的近邻，产物又极丰富，他的势力自然也要压到中国上。中国既受西洋各国和近邻日本的二重压迫，经济上发生的现象，就是过庶人口不能自由移动，海外华侨到处受人排斥虐待，国内居民的生活本据渐为外人所侵入——台湾、满蒙、山东、福建等尤甚——关税权为条约所束缚，适成一种"反保护制"。外来

的货物和出口的原料，课税极轻，而内地的货物反不能自由移动，这里一厘，那里一卡，几乎步步都是关税。于是国内产出的原料品以极低的税输出国外，而在国外制成的精制品以极低的税输入国内。国内的工业都是手工工业和家庭工业，那能和国外的机械工业、工厂工业竞争呢？结果就是中国的农业经济挡不住国外的工业经济的压迫，中国的家庭产业挡不住国外的工厂产业的压迫，中国的手工产业挡不住国外的机械产业的压迫。国内的产业多被压倒，输入超过输出，全国民渐渐变成世界的无产阶级，一切生活都露出困迫不安的现象。在一国的资本制下被压迫而生的社会的无产阶级，还有机会用资本家的生产机关；在世界的资本制下被压迫而生的世界的无产阶级，没有机会用资本国的生产机关。在国内的就为兵为匪，跑到国外的就作穷苦的华工，展转迁徙，贱卖他的筋力，又受人家劳动阶级的疾视。欧战期内，一时赴法赴俄的华工人数甚众，战后又用不着他们了，他们只得转回故土。这就是世界的资产阶级压迫世界的无产阶级的现象，这就是世界的无产阶级寻不着工作的现象。欧美各国的经济变动，都是由于内部自然的发展；中国的经济变动，乃是由于外力压迫的结果，所以中国人所受的苦痛更多，牺牲更大。

中国的农业经济，既因受了重大的压迫而生动摇，那么首先崩颓粉碎的就是大家族制度了。中国一切的风俗、礼教、政法、伦理都以大家族制度为基础，而以孔子主义为其全结晶体。大家族制度既入了崩颓粉碎的运命，孔子主义也不能不跟着崩颓粉碎了。

试看中国今日种种思潮运动，解放运动，那一样不是打破大家族制度的运动？那一样不是打破孔子主义的运动？

第一，政治上民主主义（Democracy）的运动，乃是推翻父权的君主专制政治之运动，也就是推翻孔子的忠君主义之运动。这个运动形式上已算有了一部分的成功。联治主义和自治主义也都是民主主义精神的表现，是打破随着君主专制发生的中央集权制的运动。这种运动的发动，一方因为经济上受了外来的压迫，国民的生活极感不安，因而归咎于政治的不良、政治当局的无能，而力谋改造。一方因为欧美各国 Democracy 的思潮随着经济的势力传入东方，政治思想上也起了一种响应。

第二，社会上种种解放的运动是打破大家族制度的运动，是打破父权（家长）专制的运动，是打破夫权（家长）专制的运动，是打破男子专制社会

的运动，也就是推翻孔子的孝父主义、顺夫主义、贱女主义的运动。如家庭问题中的亲子关系问题、短丧问题，社会问题中的私生子问题、儿童公育问题，妇女问题中的贞操问题、节烈问题、女子教育问题、女子职业问题、女子参政问题，法律上男女权利平等问题（如承继遗产权利问题等）、婚姻问题——自由结婚、离婚、再嫁、一夫一妻制、乃至自由恋爱、婚姻废止——都是属于这一类的，都是从前大家族制下断断不许发生、现在断断不能不发生的问题。原来中国的社会只是一群家族的集团，个人的个性、权利、自由都束缚禁锢在家族之中，断不许他有表现的机会。所以从前的中国，可以说是没有国家、没有个人、只有家族的社会。现在因为经济上的压迫，大家族制的本身已竟不能维持。而随着新经济势力输入的自由主义、个性主义，又复冲入家庭的领土。他的崩颓破灭也是不能逃避的运数。不但子弟向亲长要求解放，便是亲长也渐要解放子弟了；不但妇女向男子要求解放，便是男子也渐要解放妇女了。因为经济上困难的结果，家长也要为减轻他自己的担负，听他们去自己活动，自立生活了。从前农业经济时代，把他们包容在一个大家族里，于经济上很有益处，现在不但无益，抑且视为重累了。至于妇女，因为近代工业进步的结果，添出了很多宜于妇女的工作，也是助他们解放运动的一个原因。

欧洲中世也曾经过大家族制度的阶级，后来因为国家主义和基督教的势力勃兴，受了痛切的打击；又加上经济情形发生变动，工商勃兴，分业及交通机关发达的结果，大家族制度遂立就瓦解。新起的小家族制度，其中只包含一夫一妻及未成年的子女，如今因为产业进步、妇女劳动、儿童公育种种关系，崩解的气运将来也必然不远了。

中国的劳动运动也是打破孔子阶级主义的运动。孔派的学说，对于劳动的阶级，总是把他们放在被治者的地位，作治者阶级的牺牲。“无君子莫治野人，无野人莫养君子。”“劳心者治人，劳力者治于人。”这些话可以代表孔门贱视劳工的心理。现代的经济组织，促起劳工阶级的自觉，应合社会的新要求，就发生了“劳工神圣”的新伦理，这也是新经济组织上必然发生的构造。

总结以上的论点：第一，我们可以晓得孔子主义（就是中国人所谓纲常名教）并不是永久不变的真理。孔子或其他古人，只是一代哲人，决不是“万世师表”。他的学说所以能在中国行了二千余年，全是因为中国的

农业经济没有很大的变动，他的学说适宜于那样经济状况的原故。现在经济上生了变动，他的学说，就根本动摇，因为他不能适应中国现代的生活，现代的社会。就有几个尊孔的信徒天天到曲阜去巡礼，天天戴上洪宪衣冠去祭孔，到处建筑些孔教堂，到处传布“子曰”的福音，也断断不能抵住经济变动的势力来维持他那“万世师表”、“至圣先师”的威灵了。第二，我们可以晓得中国的纲常、名教、伦理、道德都是建立在大家族制上的东西。中国思想的变动就是家族制度崩坏的征候。第三，我们可以晓得中国今日在世界经济上实立于将为世界的无产阶级的地位。我们应该研究如何使世界的生产手段和生产机关同中国劳工发生关系。第四，我们可以正告那些钳制新思想的人，你们若是能够把现代的世界经济关系完全打破，再复古代闭关自守的生活，把欧洲的物质文明、动的文明完全扫除，再复古代静止的生活，新思想自然不会发生。你们若是无奈何这新经济势力，那么只有听新思想自由流行，因为新思想是应经济的新状态、社会的新要求发生的，不是几个青年凭空造出来的。

（1920 年 1 月 1 日《新青年》第 7 卷第 2 号，署名：李大钊）

鲁迅论孔子

目　　次

文化革命伟大旗手鲁迅对孔子的批判 …… 华　雪　56

（一）十四年的“读经” …… 60
（二）《坟》《热风》文摘 …… 63
（三）在现代中国的孔夫子 …… 69

［附］　吴虞论孔子 …… 74

文化革命伟大旗手鲁迅对孔子的批判

·华　雪·

鲁迅(1881—1936),原名周树人,字豫才,浙江绍兴人。伟大的革命文学家。1902年留学日本。在日本时,写文章,支持孙中山为首的革命派,反对康有为的保皇改良主义。1909年回国,在杭州、绍兴任教。辛亥革命后,任教育部部员、佥事和北京大学、女子师范大学教员。“五四”运动前后参加陈独秀主编的《新青年》杂志编辑工作,同陈独秀、李大钊等人一起积极参加和领导反帝、反封建的文化革命活动。

这个时期,鲁迅发表了震撼旧世界的文学作品《狂人日记》。这是继陈独秀、李大钊、易白沙等人从理论上批判孔子主义后最激动人心的讨伐封建礼教的伟大文学作品。这篇文章虽然不属本编选辑范围,但它在新文化运动中起的作用很大,所以在这里作一些简单介绍。

《狂人日记》通过出身于封建家庭的狂人,揭发了孔子所维护的封建家族制的罪恶,暴露了几千年来封建礼教帮助封建统治者“吃人”的事实。它告诉人们,所谓“仁义道德”的封建伦理,沾满了被吃者的鲜血。

“易牙蒸了他儿子”给封建统治者吃,以后“又从易牙的儿子一直吃到徐锡林(清末革命青年,被安徽巡抚惨杀,心肝被炒食)。”(引自《狂人日记》,下同)

乡村里也是人吃人。

家庭里照样人吃人。

“我翻开历史一查,这历史没有年代,歪歪斜斜地每叶上都写着‘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,满本都写着两个字是‘吃人’!”

鲁迅通过这篇作品告诉人们:要彻底改变这个人吃人的世界,就要推翻那“束缚被奴役者手脚”的封建礼教的“道德教条”。

在《狂人日记》的末尾,他大声呐喊道:“救救孩子!”

鲁迅不仅通过文学作品来反对孔子的封建礼教，他还写了许多笔锋犀利的文章，来反对孔子主义。《我之节烈观》和《我们现在怎样做父亲》是写于“五四”前后的两篇重要文章。在文化革命运动中，陈独秀猛烈抨击了孔子所提倡的封建礼教“三纲五常”，并亲自写文着力批判了“三纲”中君为臣纲。鲁迅的这两篇文章，则着力批判封建礼教“三纲”中的另外两纲，即“父为子纲”、“夫为妻纲”。

在《我之节烈观》一文中，鲁迅针对当时封建复古分子提出的“表彰节烈”（这一条已列入民国初年政府的《褒扬条例》中）的反动言行，尖锐地批判封建礼教的“夫为妻纲”是最违反人道的封建道德。鲁迅认为所谓表彰“烈女”、“节妇”，过去是封建统治阶级用来杀害妇女的野蛮道德，现在仍然是封建余孽用来残害妇女的毒辣武器，他号召人们起来“除去制造并赏玩别人苦痛的昏迷和强暴”，“要人类都受正当的幸福”。

在《我们现在怎样做父亲》一文中，鲁迅指出孔子提倡的封建礼教中的“父为子纲”，实际是帮助封建统治者压迫和戕害子女的思想武器。

鲁迅认为，封建家长制的孝道规定的父亲对子女有神圣不可侵犯的“绝对权力和威严”，是一种“伪道德”，是“一味收拾弱者的方法”，是强迫子女为家长的私利牺牲自己有用的生命。

鲁迅说：“只要思想未遭锢蔽的人，谁也喜欢子女比自己更强，更健康，更聪明高尚，——更幸福；就是超越了自己，超越了过去。超越便须改变，所以子孙对于祖先的事，应该改变，‘三年无改于父之道可谓孝矣’，当然是曲说，是退婴的病根。假使古代的单细胞动物，也遵着这教训，那便永远不敢分裂繁复，世界上再也不会有人类了。”（引自《我们现在怎样做父亲》，下同）

鲁迅文章最后呼吁“觉醒的父母，完全应该是义务的，利他的，牺牲的”。“各自解放了自己的孩子。自己背着因袭的重担，肩住了黑暗的闸门，放他们到宽阔光明的地方去；此后幸福的度日，合理的做人”。而不是要子女为他们“做无谓的牺牲”。

由于十月革命的影响和早期马克思主义者李大钊的组织和宣传，马克思主义已逐步为中国革命的先进分子所接受。鲁迅也是在这个时期开始接触马克思主义，并成为中国文化革命运动中的伟大旗手。

1926 年鲁迅因为支持北京爱国学生运动被反动的北洋军阀政府通

缉，被迫南下厦门大学任教。后又转广州中山大学任教。1927年蒋介石发动四·一二反革命政变，鲁迅愤而辞去中山大学的职务，转赴上海。这期间他同其他革命文艺战士瞿秋白等人一起积极参加无产阶级领导的革命文化运动，并在与国民党反革命的文化围剿作斗争中成为中国文化革命的主将和巨人。这期间他仍继承“五四”反孔的革命精神，不时以杂文形式，撰写了《在现代中国的孔夫子》等文章，对打着孔子旗帜的文化复辟活动进行斗争。

《在现代中国的孔夫子》是一篇具有历史意义的反孔檄文：

总而言之，孔夫子之在中国，是权势者们捧起来的，是那些权势者或想做权势者们的圣人，和一般的民众并无什么关系。然而对于圣庙，那些权势者也不过一时的热心，因为尊孔的时候已经怀着别样的目的，所以目的一达，这器具就无用，如果不达呢，那可更加无用了。在三四十年前，凡有企图获得权势的人，就是希望做官的人，都是读《四书》和《五经》，做“八股”，别一些人就将这些书籍和文章，统名之为“敲门砖”。这就是说，文官考试一及第，这些东西也就同时被忘却，恰如敲门时所用的砖头一样，门一开，这砖头也就被抛掉了。孔子这人，其实是自从死了以后，也总是当着“敲门砖”的差使的。

一看最近的例子，就更加明白。从20世纪的开始以来，孔夫子的运气是很坏的，但到袁世凯时代，却又被从新记得，不但恢复了祭典，还新做了古怪的祭服，使奉祀的人们穿起来，跟着这事而出现的便是帝制。然而那一道门终于没有敲开，袁氏在门外死掉了。余剩的是北洋军阀，当觉得渐近末路时，也用它来敲过另外的幸福之门。盘踞着江苏和浙江，在路上随便砍杀百姓的孙传芳将军，一面复兴了投壶之礼；钻进山东，连自己也数不清金钱和兵丁和姨太太的数目了的张宗昌将军，则重刻了《十三经》，而且把圣道看作可以由肉体关系来传染的花柳病一样的东西，拿一个孔子后裔的谁来做了自己的女婿。然而幸福之门，却仍然对谁也没有开。

……

中国的一般的民众，尤其是所谓愚民，虽称孔子为圣人，却不觉得他是圣人；对于他，是恭谨的，却不亲密。但我想，能像中国的愚民那样，懂得孔夫子的，恐怕世界上是再也没有的了。不错，孔夫子曾经计划过出色的治国的方法，但那都是为了治民众者，即权势者设想的方法，为民众本身的，却一点也没有。这就是“礼不下庶人”。成为权势者们的圣人，终于变了“敲门砖”，实在也叫不得冤枉。和民众并无关系，是不能说的，但倘说毫无亲密之处，我以为怕要算是非常客气的说法了。不去亲近那毫不亲密的圣人，正是当然的事，什么时候都可以，试去穿了破衣，赤着脚，走上大成殿去看看罢，恐怕会像误进上海的上等影戏院或者头等电车一样，立刻要受斥逐的。谁都知道这是大人老爷们的物事，虽是“愚民”，却还没有愚到这步田地的。

1936 年，鲁迅病逝于上海。

1938 年二十卷本的《鲁迅全集》在上海问世。

（一）十四年的“读经”

自从章士钊主张读经以来，论坛上又很出现了一些论议，如谓经不必尊，读经乃是开倒车之类。我以为这都是多事的，因为民国十四年的“读经”，也如民国前四年，四年，或将来的二十四年一样，主张者的意思，大抵并不如反对者所想象的那么一回事。

尊孔，崇儒，专经，复古，由来已经很久了。皇帝和大臣们，向来总要取其一端，或者“以孝治天下”，或者“以忠诏天下”，而且又“以贞节励天下”。但是，二十四史不现在么？其中有多少孝子，忠臣，节妇和烈女？自然，或者是多到历史上装不下去了；那么，去翻专夸本地人物的府县志书去。我可以说，可惜男的孝子和忠臣也不多的，只有节烈的妇女的名册却大抵有一大卷以至几卷。孔子之徒的经，真不知读到哪里去了；倒是不识字的妇女们能实践。还有，欧战时候的参战，我们不是常常自负的么？但可曾用《论语》感化过德国兵，用《易经》咒翻了潜水艇呢？儒者们引为劳绩的，倒是那大抵目不识丁的华工！

所以要中国好，或者倒不如不识字罢，一识字，就有近乎读经的病根了。“瞰亡往拜”“出疆载质”的最巧玩艺儿，经上都有，我读熟过的。只有几个胡涂透顶的笨牛，真会诚心诚意地来主张读经。而且这样的脚色，也不消和他们讨论。他们虽说什么经，什么古，实在不过是空嚷嚷。问他们经可是要读到像颜回，子思，孟轲，朱熹，秦桧（他是状元），王守仁，徐世昌，曹锟；古可是要复到像清（即所谓“本朝”），元，金，唐，汉，禹汤文武周公，无怀氏，葛天氏？他们其实都没有定见。他们也知不清颜回以至曹锟为人怎样，“本朝”以至葛天氏情形如何；不过像苍蝇们失掉了垃圾堆，自不免嗡嗡地叫。况且既然是诚心诚意主张读经的笨牛，则决无钻营，取巧，献媚的手段可知，一定不会阔气；他的主张，自然也决不会发生什么效力的。

至于现在的能以他的主张，引起若干议论的，则大概是阔人。阔人决

不是笨牛，否则，他早已伏处牖下，老死田间了。现在岂不是正值“人心不古”的时候么？则其所以得阔之道，居然可知。他们的主张，其实并非那些笨牛一般的真主张，是所谓别有用意；反对者们以为他真相信读经可以救国，真是“谬以千里”了！

我总相信现在的阔人都是聪明人；反过来说，就是倘使老实，必不能阔是也。至于所挂的招牌是佛学，是孔道，那倒没有什么关系。总而言之，是读经已经读过了，很悟到一点玩意儿，这种玩意儿，是孔二先生的先生老聃的大著作里就有的，此后的书本子里还随时可得。所以他们都比不识字的节妇，烈女，华工聪明；甚而至于比真要读经的笨牛还聪明。何也？曰：“学而优则仕”故也。倘若“学”而不“优”，则以笨牛没世，其读经的主张，也不为世间所知。

孔子岂不是“圣之时者也”么，而况“之徒”呢？现在是主张“读经”的时候了。武则天做皇帝，谁敢说“男尊女卑”？多数主义虽然现称过激派，如果在列宁治下，则共产之合于葛天氏，一定可以考据出来的。但幸而现在英国和日本的力量还不弱，所以，主张亲俄者，是被卢布换去了良心。

我看不见读经之徒的良心怎样，但我觉得他们大抵是聪明人，而这聪明，就是从读经和古文得来的。我们这曾经文明过而后来奉迎过蒙古人满洲人大驾了的国度里，古书实在太多，倘不是笨牛，读一点就可以知道，怎样敷衍，偷生，献媚，弄权，自私，然而能够假借大义，窃取美名。再进一步，并可以悟出中国人是健忘的，无论怎样言行不符，名实不副，前后矛盾，撒诳造谣，蝇营狗苟，都不要紧，经过若干时候，自然被忘得干干净净；只要留下一点卫道模样的文字，将来仍不失为“正人君子”。况且即使将来没有“正人君子”之称，于目下的实利又何损哉？

这一类的主张读经者，是明知道读经不足以救国的，也不希望人们都读成他自己那样的；但是，要些把戏，将人们作笨牛看则有之，“读经”不过是这一回要把戏偶尔用到的工具。抗议的诸公倘若不明乎此，还要正经老实地来评道理，谈利害，那我可不再客气，也要将你们归入诚心诚意主张读经的笨牛类里去了。

以这样文不对题的话来解释“俨乎其然”的主张，我自己也知道有不恭之嫌，然而我又自信我的话，因为我也是从“读经”得来的。我几乎读过十三经。

衰老的国度大概就免不了这类现象。这正如人体一样，年事老了，废料愈积愈多，组织间又沉积下矿质，使组织变硬，易就于灭亡。一面，则原是养卫人体的游走细胞（Wanderzelle）渐次变性，只顾自己，只要组织间有小洞，它便钻，蚕食各组织，使组织耗损，易就于灭亡。俄国有名的医学者梅契尼珂夫（Elias Metschnikov）特地给他别立了一个名目：大嚼细胞（Fresserzelle）。据说，必须扑灭了这些，人体才免于老衰；要扑灭这些，则须每日服用一种酸性剂。他自己就实行着。

古国的灭亡，就因为大部分的组织被太多的古习惯教养得硬化了，不再能够转移，来适应新环境。若干分子又被太多的坏经验教养得聪明了，于是变性，知道在硬化的社会里，不妨妄行。单是妄行的是可与论议的，故意妄行的却无须再与谈理。惟一的疗救，是在另开药方：酸性剂，或者简直是强酸剂。

不提防临末又提到了一个俄国人，怕又有人要疑心我收到卢布了罢。我现在郑重声明：我没有收过一张纸卢布。因为俄国还未赤化之前，他已经死掉了，是生了别的急病，和他那正在实验的药的有效与否这问题无干。

十一月十八日。

（本文最初发表于1925年10月27日《猛进》周刊第三十九期，后由作者编入《华盖集》）

（二）《坟》《热风》文摘

一九一九年

……闻所未闻的外国人到了，交手几回，渐知道“子曰诗云”似乎无用，于是乎要维新。

维新以后，中国富强了，用这学来的新，打出外来的新，关上大门，再来守旧。

可惜维新单是皮毛，关门也不过一梦。外国的新事理，却愈来愈多，愈优胜，“子曰诗云”也愈挤愈苦，愈看愈无用。于是从那两样旧称呼以外别想了一样新号：“西哲”，或曰“西儒”。

他们的称号虽然新了，我们的意见却照旧。因为“西哲”的本领虽然要学，“子曰诗云”也更要昌明。换几句话，便是学了外国本领，保存中国旧习。本领要新，思想要旧。要新本领旧思想的新人物，驼了旧本领旧思想的旧人物，请他发挥多年经验的老本领。一言以蔽之：前几年谓之“中学为体，西学为用”，这几年谓之“因时制宜，折衷至当”。

其实世界上决没有这样如意的事。即使一头牛，连生命都牺牲了，尚且祀了孔便不能耕田，吃了肉便不能榨乳。何况一个人先须自己活着，又要驼了前辈先生活着的时候，又须恭听前辈先生的折衷：早上打拱，晚上握手；上午“声光化电”下午“子曰诗云”呢？

社会上最迷信鬼神的人，尚且只能在赛会这一日抬一回神舆。不知那些学“声光化电”的“新进英贤”，能否驼着山野隐逸，海滨遗老，折衷一世？

（《热风·随感录四十八》）

中国社会上的状态，简直是将几十世纪缩在一时：自油松片以至电

灯，自独轮车以至飞机，自镖枪以至机关炮，自不许“妄谈法理”以至护法，自“食肉寝皮”的吃人思想以至人道主义，自迎尸拜蛇以至美育代宗教，都摩肩挨背的存在。

……

此外如既许信仰自由，却又特别尊孔；既自命“圣朝遗老”，却又在民国拿钱；既说是应该革新，却又主张复古；四面八方几乎都是二三朝以至多重的事物，每重又各个自相矛盾。一切人便都在这矛盾中间，互相抱怨着过活，谁也没有好处。

要想进步，要想太平，总得连根的拔去了“二重思想”。因为世界虽然不小，但彷徨的人种，是终究寻不出位置的。

（《热风·随感录五十四》）

一九二五年

孔丘先生确是伟大，生在巫鬼势力如此旺盛的时代，偏不肯随俗谈鬼神；但可惜太聪明了，“祭如在祭神如神在”，只用他修《春秋》的照例手段以两个“如”字略寓“俏皮刻薄”之意，使人一时莫明其妙，看不出他肚皮里的反对来。他肯对子路赌咒，却不肯对鬼神宣战，因为一宣战就不和平，易犯骂人——虽然不过骂鬼——之罪，……

孔丘先生是深通世故的老先生，大约除脸子付印问题以外，还有深心，犯不上来做明目张胆的破坏者，所以只是不谈，而决不骂，于是乎俨然成为中国的圣人，道大，无所不包故也。否则，现在供在圣庙里的，也许不姓孔。

（《坟·再论雷峰塔的倒掉》，1925 年 2 月 6 日）

三年前，我遇见神经过敏的俄国 E 君，有一天他忽然发愁道，不知将来的科学家，是否不至于发明一种奇妙的药品，将这注射在谁的身上，则这人即甘心永远去做服役和战争的机器了？那时我也就皱眉叹息，装作一齐发愁的模样，以示“所见略同”之至意，殊不知我国的圣君，贤臣，圣

贤，圣贤之徒，却早已有过这一种黄金世界的理想了。不是“唯辟作福，唯辟作威，唯辟玉食”么？不是“君子劳心，小人劳力”么？不是“治于人者食(去声)人，治人者食于人”么？可惜理论早已卓然，而终于没有发明十全的好方法。要服从作威就须不活，要贡献玉食就须不死；要被治就须不活，要供养治人者又须不死。人类升为万物之灵，自然是可贺的，但没有了细腰蜂的毒针，却很使圣君，贤臣，圣贤，圣贤之徒，以至现在的阔人，学者，教育家觉得棘手。将来未可知，若已往，则治人者虽然尽力施行过各种麻痹术，也还不能十分奏效，与果赢并驱争先。即以皇帝一伦而言，便难免时常改姓易代，终没有“万年有道之长”；《二十四史》而多至二十四，就是可悲的铁证。

(《坟·春末闲谈》，1925 年 4 月 22 日)

任凭你爱排场的学者们怎样铺张，修史时候设些什么“汉族发祥时代”“汉族发达时代”“汉族中兴时代”的好题目，好意诚然是可感的，但措辞太绕弯子了。有更其直捷了当的说法在这里——

一，想做奴隶而不得的时代；

二，暂时做稳了奴隶的时代。

这一种循环，也就是“先儒”之所谓“一治一乱”；那些作乱人物，从后日的“臣民”看来，是给“主子”清道辟路的，所以说：“为圣天子驱除云尔。”

(《坟·灯下漫笔》，1925 年 4 月 29 日)

我们的古圣先贤既给与我们保古守旧的格言，但同时也排好了用子女玉帛所做的奉献于征服者的大宴。中国人的耐劳，中国人的多子，都就是办酒的材料，到现在还为我们的爱国者所自诩的。西洋人初入中国时，被称为蛮夷，自不免个个蹙额，但是，现在则时机已至，到了我们将曾经献于北魏，献于金，献于元，献于清的盛宴，来献给他们的时候了。……

但我们自己是早已布置妥帖了，有贵贱，有大小，有上下。自己被人凌虐，但也可以凌虐别人；自己被人吃，但也可以吃别人。一级一级的制驭着，不能动弹，也不想动弹了。因为倘一动弹，虽或有利，然而也有弊。

我们且看古人的良法美意罢——

"天有十日，人有十等。下所以事上，上所以共神也。故王臣公，公臣大夫，大夫臣士，士臣皂，皂臣舆，舆臣隶，隶臣僚，僚臣仆，仆臣台。"(《左传》昭公七年)

但是"台"没有臣，不是太苦了么？无须担心的，有比他更卑的妻，更弱的子在。而且其子也很有希望，他日长大，升而为"台"，便又有更卑更弱的妻子，供他驱使了。如此连环，各得其所，有敢非议者，其罪名曰不安分！

……

……所谓中国的文明者，其实不过是安排给阔人享用的人肉的筵宴。所谓中国者，其实不过是安排这人肉的筵宴的厨房。不知道而赞颂者是可恕的，否则，此辈当得永远的诅咒！

(《坟·灯下漫笔》，1925 年 4 月 29 日)

孔老先生说过："毋友不如己者。"其实这样的势利眼睛，现在的世界上还多得很。

(《坟·杂忆》，1925 年 6 月 16 日)

"下等人"还未暴发之先，自然大抵有许多"他妈的"在嘴上，但一遇机会，偶窃一位，略识几字，便即文雅起来：雅号也有了；身分也高了；家谱也修了，还要寻一个始祖，不是名儒便是名臣。从此化为"上等人"，也如上等前辈一样，言行都很温文尔雅。然而愚民究竟也有聪明的，早已看穿了这鬼把戏，所以又有俗谚，说："口上仁义礼智，心里男盗女娼！"他们是很明白的。

(《坟·论"他妈的！"》，1925 年 7 月 19 日)

中国的文人，对于人生，——至少是对于社会现象，向来就多没有正视的勇气。我们的圣贤，本来早已教人"非礼勿视"的了；而这"礼"又非常之严，不但"正视"，连"平视""斜视"也不许。现在青年的精神未可

知，在体质，却大半还是弯腰曲背，低眉顺眼，表示着老牌的老成的子弟，驯良的百姓，……

再回到“正视”问题去：先既不敢，后便不能，再后，就自然不视，不见了。……然而由本身的矛盾或社会的缺陷所生的苦痛，虽不正视，却要身受的。文人究竟是敏感人物，从他们的作品上看来，有些人确也早已感到不满，可是一到快要显露缺陷的危机一发之际，他们总即刻连说“并无其事”，同时便闭上了眼睛。这闭着的眼睛便看见一切圆满，当前的苦痛不过是“天之将降大任于是人也，必先苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身，行拂乱其所为。”于是无问题，无缺陷，无不平，也就无解决，无改革，无反抗。因为凡事总要“团圆”，正无须我们焦躁；放心喝茶，睡觉大吉。

（《坟·论睁了眼看》，1925 年 7 月 22 日）

袁世凯也如一切儒者一样，最主张尊孔。做了离奇的古衣冠，盛行祭孔的时候，大概是要做皇帝以前的一两年。自此以来，相承不废，但也因秉政者的变换，仪式上，尤其是行礼之状有些不同：大概自以为维新者出则西装而鞠躬，尊古者兴则古装而顿首。

（《坟·从胡须说到牙齿》，1925 年 10 月 30 日）

中国虽说是儒教国，年年祭孔；“俎豆之事，则尝闻之矣，军旅之事，丘未之学也。”但上上下下却都使用着这兵法；引导我看出来的是本月的报纸上的一条新闻。据说，教育当局因为公共娱乐场中常常发生有伤风化情事，所以令行各校，禁止女学生往游艺场和公园；并通知女生家属，协同禁止。自然，我并不深知这事是否确实；更未见明令的原文；也不明白教育当局之意，是因为娱乐场中的“有伤风化”情事，即从女生发生，所以不许其去，还是只要女生不去，别人也不发生，抑或即使发生，也就管他妈的了。

或者后一种的推测庶几近之。我们的古哲和今贤，虽然满口“正本清源”，“澄清天下”，但大概是有口无心的，“未有己不正，而能正人者，”所以结果是：收起来。第一，是“以己之心，度人之心”，想专以“不见可欲，使民

心不乱。”第二，是器宇只有这么大，实在并没有“澄清天下”之才，正如富翁唯一的经济法，只有将钱埋在自己的地下一样。古圣人所教的“慢藏诲盗，冶容诲淫”，就是说子女玉帛的处理方法，是应该坚壁清野的。

（《坟·坚壁清野主义》，1925 年 11 月 22 日）

天下太平或还能苟安时候，所谓男子者俨然地教贞顺，说幽娴，“内言不出于阃”，“男女授受不亲”。好！都听你，外事就拜托足下罢。但是天下弄得鼎沸，暴力袭来了，足下将何以见教呢？曰：做烈妇呀！

宋以来，对付妇女的方法，只有这一个，直到现在，还是这一个。

如果这女教当真大行，则我们中国历来多少内乱，多少外患，兵燹频仍，妇女不是死尽了么？不，也有幸免的，也有不死的，易代之际，就和男人一同降伏，做奴才。于是生育子孙，祖宗的香火幸而不断，但到现在还很有带着奴气的人物，大概也就是这个流弊罢。“有利必有弊”，是十口相传，大家都知道的。

但似乎除此之外，儒者，名臣，富翁，武人，阔人以至小百姓，都想不出什么善法来，因此还只得奉这为至宝。更昏庸的，便以为只要意见和这些歧异者，就是土匪了。

（《坟·坚壁清野主义》，1925 年 11 月 22 日）

我生以前不知道怎样，我生以后，儒教却已经颇“杂”了：“奉母命权作道场”者有之，“神道设教”者有之，佩服《文昌帝君功过格》者又有之，我还记得那《功过格》，是给“谈人闺阃”者以很大的罚。我未出户庭，中国也未有女学校以前不知道怎样，自从我涉足社会，中国也有了女校，却常听到读书人谈论女学生的事，并且照例是坏事。有时实在太谬妄了，但倘若指出它的矛盾，则说的听的都大不悦，仇恨简直是“若杀其父兄”。这种言动，自然也许是合于“儒行”的罢，因为圣道广博，无所不包；或者不过是小节，不要紧的。

（《坟·寡妇主义》，1925 年 11 月 23 日）

（三）在现代中国的孔夫子

新近的上海的报纸，报告着因为日本的汤岛，孔子的圣庙落成了，湖南省主席何键将军就寄赠了一幅向来珍藏的孔子的画像。老实说，中国的一般的人民，关于孔子是怎样的相貌，倒几乎是毫无所知的。自古以来，虽然每一县一定有圣庙，即文庙，但那里面大抵并没有圣像。凡是绘画，或者雕塑应该崇敬的人物时，一般是以大于常人为原则的，但一到最应崇敬的人物，例如孔夫子那样的圣人，却好象连形象也成为亵渎，反不如没有的好。这也不是没有道理的。孔夫子没有留下照相来，自然不能明白真正的相貌，文献中虽然偶有记载，但是胡说白道也说不定。若是从新雕塑的话，则除了任凭雕塑者的空想而外，毫无办法，更加放心不下。于是儒者们也终于只好采取“全部，或全无”的勃兰特式的态度了。

然而倘是画像，却也会间或遇见的。我曾经见过三次：一次是《孔子家语》里的插画；一次是梁启超氏亡命日本时，作为横滨出版的《清议报》上的卷头画，从日本倒输入中国来的；还有一次是刻在汉朝墓石上的孔子见老子的画像。说起从这些图画上所得的孔夫子的模样的印象来，则这位先生是一位很瘦的老头子，身穿大袖口的长袍子，腰带上插着一把剑，或者腋下挟着一枝杖，然而从来不笑，非常威风凛凛的。假使在他的旁边侍坐，那就一定得把腰骨挺的笔直，经过两三点钟，就骨节酸痛，倘是平常人，大约总不免急于逃走的了。

后来我曾到山东旅行。在为道路的不平所苦的时候，忽然想到了我们的孔夫子。一想起那具有俨然道貌的圣人，先前便是坐着简陋的车子，颠颠簸簸，在这些地方奔忙的事来，颇有滑稽之感。这种感想，自然是不好的，要而言之，颇近于不敬，倘是孔子之徒，恐怕是决不应该发生的。但在那时候，怀着我似的不规矩的心情的青年，可是多得很。

我出世的时候是清朝的末年，孔夫子已经有了“大成至圣文宣王”这

一个阔得可怕的头衔，不消说，正是圣道支配了全国的时代。政府对于读书的人们，使读一定的书，即《四书》和《五经》；使遵守一定的注释；使写一定的文章，即所谓“八股文”；并且使发一定的议论。然而这些千篇一律的儒者们，倘是四方的大地，那是很知道的，但一到圆形的地球，却什么也不知道，于是和《四书》上并无记载的法兰西和英吉利打仗而失败了。不知道为了觉得与其拜着孔夫子而死，倒不如保存自己们之为得计呢，还是为了什么，总而言之，这回是拚命尊孔的政府和官僚先就动摇起来，用官帑大翻起洋鬼子的书籍来了。属于科学上的古典之作的，则有侯失勒的《谈天》，雷侠儿的《地学浅释》，代那的《金石识别》，到现在也还作为那时的遗物，间或躺在旧书铺子里。

然而一定有反动。清末之所谓儒者的结晶，也是代表的大学士徐桐氏出现了。他不但连算学也斥为洋鬼子的学问；他虽然承认世界上有法兰西和英吉利这些国度，但西班牙和葡萄牙的存在，是决不相信的，他主张这是法国和英国常常来讨利益，连自己也不好意思了，所以随便胡诌出来的国名。他又是一九〇〇年的有名的义和团的幕后的发动者，也是指挥者。但是义和团完全失败，徐桐氏也自杀了。政府就又以为外国的政治法律和学问技术颇有可取之处了。我的渴望到日本去留学，也就在那时候。达了目的，入学的地方，是嘉纳先生所设立的东京的弘文学院；在这里，三泽力太郎先生教我水是养(氧)气和轻(氢)气所合成，山内繁雄先生教我贝壳里的什么地方其名为“外套”。这是有一天的事情。学监大久保先生集合起大家来，说：因为你们都是孔子之徒，今天到御茶之水的孔庙里去行礼罢！我大吃了一惊。现在还记得那时心里想，正因为绝望于孔夫子和他的之徒，所以到日本来的，然而又是拜么？一时觉得很奇怪。而且发生这样感觉的，我想决不止我一个人。

但是，孔夫子在本国的不遇，也并不是始于二十世纪的。孟子批评他为“圣之时者也”，倘翻成现代语，除了“摩登圣人”，实在也没有别的法。为他自己计，这固然是没有危险的尊号，但也不是十分值得欢迎的头衔。不过在实际上，却也许并不这样子。孔夫子的做定了“摩登圣人”是死了以后的事，活着的时候却是颇吃苦头的。跑来跑去，虽然曾经贵为鲁国的警视总监，而又立刻下野，失业了；并且为权臣所轻蔑，为野人所嘲弄，甚至于为暴民所包围，饿扁了肚子。弟子虽然收了三千名，中用的却只有七

十二，然而真可以相信的又只有一个人。有一天，孔夫子愤慨道，“道不行，乘桴浮于海，从我者，其由与?”从这消极的打算上，就可以窥见那消息。然而连这一位由，后来也因为和敌人战斗，被击断了冠缨，但真不愧为由呀，到这时候也还不忘记从夫子听来的教训，说道“君子死，冠不免”，一面系着冠缨，一面被人砍成肉酱了。连唯一可信的弟子也已经失掉，孔子自然是非常悲痛的，据说他一听到这消息，就吩咐去倒掉厨房里的肉酱云。

孔夫子到死了以后，我以为可以说是运气比较的好一点。因为他不会噜苏了，种种的权势者便用种种的白粉给他来化妆，一直抬到吓人的高度。但比起后来输入的释迦牟尼来，却实在可怜得很。诚然，每一县固然都有圣庙即文庙，可是一副寂寞的冷落的样子，一般的庶民，是决不去参拜的，要去，则是佛寺，或者是神庙。若向老百姓们问孔夫子是什么人，他们自然回答是圣人，然而这不过是权势者的留声机。他们也敬惜字纸，然而这是因为倘不敬惜字纸，会遭雷殛的迷信的缘故；南京的夫子庙固然是热闹的地方，然而这是因为另有各种玩耍和茶店的缘故。虽说孔子作《春秋》而乱臣贼子惧，然而现在的人们，却几乎谁也不知道一个笔伐了的乱臣贼子的名字。说到乱臣贼子，大概以为是曹操，但那并非圣人所教，却是写了小说和剧本的无名作家所教的。

总而言之，孔夫子之在中国，是权势者们捧起来的，是那些权势者或想做权势者们的圣人，和一般的民众并无什么关系。然而对于圣庙，那些权势者也不过一时的热心。因为尊孔的时候已经怀着别样的目的，所以目的一达，这器具就无用，如果不达呢，那可更加无用了。在三四十年前，凡有企图获得权势的人，就是希望做官的人，都是读《四书》和《五经》，做“八股”，别一些人就将这些书籍和文章，统名之为“敲门砖”。这就是说，文官考试一及第，这些东西也就同时被忘却，恰如敲门时所用的砖头一样，门一开，这砖头也就被抛掉了。孔子这人，其实是自从死了以后，也总是当着“敲门砖”的差使的。

一看最近的例子，就更加明白。从二十世纪的开始以来，孔夫子的运气是很坏的，但到袁世凯时代，却又被从新记得，不但恢复了祭典，还新做了古怪的祭服，使奉祀的人们穿起来。跟着这事而出现的便是帝制。然而那一道门终于没有敲开，袁氏在门外死掉了。余剩的是北洋军阀，当觉

得渐近末路时，也用它来敲过另外的幸福之门。盘据着江苏和浙江，在路上随便砍杀百姓的孙传芳将军，一面复兴了投壶之礼；钻进山东，连自己也数不清金钱和兵丁和姨太太的数目了的张宗昌将军，则重刻了《十三经》，而且把圣道看作可以由肉体关系来传染的花柳病一样的东西，拿一个孔子后裔的谁来做了自己的女婿。然而幸福之门，却仍然对谁也没有开。

这三个人，都把孔夫子当作砖头用，但是时代不同了，所以都明明白白的失败了。岂但自己失败而已呢，还带累孔子也更加陷入了悲境。他们都是连字也不大认识的人物，然而偏要大谈什么《十三经》之类，所以使人们觉得滑稽；言行也太不一致了，就更加令人讨厌。既已厌恶和尚，恨及袈裟，而孔夫子之被利用为或一目的的器具，也从新看得格外清楚起来，于是要打倒他的欲望，也就越加旺盛。所以把孔子装饰得十分尊严时，就一定有找他缺点的论文和作品出现。即使是孔夫子，缺点总也有的，在平时谁也不理会，因为圣人也是人，本是可以原谅的。然而如果圣人之徒出来胡说一通，以为圣人是这样，是那样，所以你也非这样不可的话，人们可就禁不住要笑起来了。五六年前，曾经因为公演了《子见南子》这剧本，引起过问题，在那个剧本里，有孔夫子登场，以圣人而论，固然不免略有欠稳重和呆头呆脑的地方，然而作为一个人，倒是可爱的好人物。但是圣裔们非常愤慨，把问题一直闹到官厅里去了。因为公演的地点，恰巧是孔夫子的故乡，在那地方，圣裔们繁殖得非常多，成着使释迦牟尼和苏格拉第都自愧弗如的特权阶级。然而，那也许又正是使那里的非圣裔的青年们，不禁特地要演《子见南子》的原因罢。

中国的一般的民众，尤其是所谓愚民，虽称孔子为圣人，却不觉得他是圣人；对于他，是恭谨的，却不亲密。但我想，能像中国的愚民那样，懂得孔夫子的，恐怕世界上是再也没有的了。不错，孔夫子曾经计划过出色的治国的方法，但那都是为了治民众者，即权势者设想的方法，为民众本身的，却一点也没有。这就是“礼不下庶人”。成为权势者们的圣人，终于变了“敲门砖”，实在也叫不得冤枉。和民众并无关系，是不能说的，但倘说毫无亲密之处，我以为怕要算是非常客气的说法了。不去亲近那毫不亲密的圣人，正是当然的事，什么时候都可以，试去穿了破衣，赤着脚，走上大成殿去看看罢，恐怕会像误进上海的上等影戏院或者头等电车一样，

立刻要受斥逐的。谁都知道这是大人老爷们的物事，虽是“愚民”，却还没有愚到这步田地的。

四月二十九日。

（本文最初发表于1935年6月号日本《改造》月刊。中译文发表于1935年7月《杂文》月刊第二期，题为《孔夫子在现代中国》，后由作者编入《且介亭杂文二集》）

[附] 吴虞论孔子

目　　次

只手打孔家店的老英雄 …… 司马琪　75

（一）家族制度为专制主义之根据论 …… 77
（二）吃人与礼教 …… 82
（三）对于祀孔问题之我见 …… 86

只手打孔家店的老英雄*

·司马琪·

鲁迅《狂人日记》的发表，引起远在四川的一位老学者吴虞的强烈反响。

吴虞(1872—1949)，又名永宽，字又陵。四川成都市人。1905年留学日本，回国后在四川成都教书，一度主编《蜀报》。1916年后，当陈独秀在上海《新青年》杂志连续发表批判孔子文章的同时，吴虞也在四川写了许多批判孔子的文章，有的发表于当地报刊，有的发表于北京。胡适说他们是当时“攻击孔教最有力的两位健将。”(见《吴虞文录》序，下同)

1918年5月鲁迅在《新青年》杂志上发表小说《狂人日记》，尖锐地揭露了封建礼教吃人的本质。吴虞看了这篇小说，拍案而起，迅速写了《吃人与礼教》的文章，热烈响应鲁迅。他说，鲁迅的《狂人日记》，“把礼教吃人的内容和仁义道德的表面，看得清清楚楚，那些戴着礼教假面具吃人的伎俩，都被他把黑幕揭破了。”

接着，吴虞博采史籍，旁征博引，举出了大量礼教吃人的历史事实。面对这些令人怵目惊心的历史事实，吴虞向人们发出了沉痛的呼吁，他说：“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。就是现在的人，或者也有没做过吃人的事；但他们想吃人，想咬你几口出气的心，总未必打扫得干干净净！到了如今，我们应该觉悟：我们不是为君主而生的！不是为圣贤而生的！也不是为纲常礼教而生的！什么‘文节公’呀，‘忠烈公’呀，都是那些吃人的人设的圈套，来诳骗我们的！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！”

---

* 这是胡适在五四运动中对吴虞的称呼，见本编《胡适论孔子》。

吴虞的《吃人与礼教》和鲁迅的《狂人日记》对于当时黑云密布的文化思想界简直是一次八级地震。正是在这种文化思想的大震荡中，惊天动地的“五四”文化革命运动爆发了。在这场伟大的革命运动中“打倒吃人的礼教”和“打倒孔家店”，成为当时革命青年反对封建文化的响亮口号。

五四运动爆发后，吴虞曾到过北京，并出任过北京大学教授，后来又返回四川大学任教，1949 年因病逝世。他的著作有《吴虞文录》、《吴虞文续录》和《秋风集》。

由于吴虞和鲁迅一样，他们对孔子的批判文章多集中于抨击孔子所倡导的封建礼教和封建家长制，所以本编将他们的论孔文章合在一起了，鲁迅的《狂人日记》属于小说，不合本编体例，故未收入。但吴虞的《吃人与礼教》已从理论上阐明了这篇小说的价值。需要参阅这篇小说的读者，可以翻查各版《鲁迅全集》或鲁迅著作单行本《呐喊》。

（一）家族制度为专制主义之根据论

商君李斯破坏封建之际，吾国本有由宗法社会转成军国社会之机；顾至于今日，欧洲脱离宗法社会已久，而吾国终颠顿于宗法社会之中而不能前进。推原其故，实家族制度为之梗也。

《钩命决》记孔氏之言曰："吾志在《春秋》，行在《孝经》。"孟子云："世衰道微，邪说暴行有作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之；孔子惧，作《春秋》。故曰，孔子成《春秋》而乱臣贼子惧。"董仲舒云："孔子明得失，差贵贱，反王道之本。故曰，《春秋》之法，以人随君，以君随天。屈民而伸君，屈君而伸天：《春秋》之大义也。"然孔子之修《春秋》，最为后世君主所利用者，不外诛乱臣贼子，黜诸侯，贬大夫，尊王，攘夷，诸大端而已。盖孔氏之志，诚如荀卿《儒效篇》所谓"大儒之用，无过大子三公"，宜其言如此。至其所作《孝经》，多君亲并重，尤为荀卿"三本"之说所从出。《开宗明义章》曰："夫孝，德之本也，教之所由生也。"唐玄宗注云："言教从孝而生。"其教之最要者曰："孝，始于事亲，中于事君，终于立身。"玄宗注云："忠孝道著，乃能扬名荣亲，故曰，终于立身。"《士章》曰："资于事父以事君而敬同。以孝事君则忠，以敬事长则顺。忠顺不失，以事其上，然后能保其禄位。"《圣治章》曰："父子之道，天性也，君臣之义也。"《五刑章》曰："要君者无上，非圣人者无法，非孝者无亲：此大乱之道。"《正义》云："言人不忠于君，不法于圣，不爱于亲，皆为不孝，大乱之道也。"《广扬名章》曰："君子之事亲孝，故忠可移于君；事兄悌，故顺可移于长；居家理，故治可移于官。"详考孔子之学说，既认孝为百行之本，故其立教，莫不以孝为起点，所以"教"字从孝。凡人未仕在家，则以事亲为孝；出仕在朝，则以事君为孝。能事亲，事君，乃可谓之为能立身，然后可以扬名于世。由事父推之事君事长，皆能忠顺，则既可扬名，又可保持禄位。居家能孝，则可由无禄位而为官。然孝敬忠顺之事，皆利于尊贵长上，而不利于卑贱，虽奖之以名誉，诱之以禄

位，而对于尊贵长上，终不免有极不平等之感。故舜以孝致天下，获二女，而巢父许由不屑为之；孔氏不废君臣之义，而荷篠丈人则讥其“四体不勤五谷不分”，视同游民。此又尊贵长上之所深忌畏恶，而专制之学说有时而穷。于是要君非圣者，概目之为不孝，而严重其罪名，以压抑束缚之曰：“五刑之属三千，罪莫大于不孝。”自是以后，虽王陵嵇绍之徒，且见褒于青史矣。“孝乎惟孝，是亦为政”，家与国无分也；“求忠臣必于孝子之门，”君与父无异也。推而广之，则如《大戴记》所言：“居处不庄，非孝也；事君不忠，非孝也；莅官不敬，非孝也；朋友无信，非孝也；战阵无勇，非孝也。”盖孝之范围，无所不包，家族制度之与专制政治，遂胶固而不可以分析。而君主专制所以利用家族制度之故，则又以有子之言为最切实。有子曰：“孝弟也者，为人之本。其为人也孝弟而好犯上者，鲜；不好犯上而好作乱者，未之有也。”其于消弭犯上作乱之方法，惟恃孝弟以收其成功。故刘宝楠云：(论语正义)“作乱之人，由于好犯上；好犯上，由于不孝不弟。故古者教弟子，就外舍，学小艺焉，履小节焉，束发就大学，学大艺焉，履大节焉；皆令知有孝弟之道。而父之齿随行，兄之齿雁行，朋友不相逾，又令知有事长上处朋友之礼。故孝弟之人，鲜有犯上。若不好犯上而好作乱，知为必无之事，故曰，未之有也。曾子《立孝篇》云：‘是故未有君而忠臣可知者，孝子之谓也；未有长而顺下可知者，弟弟之谓也。故曰，孝子善事君，弟弟善事长。君子一孝一弟，可谓知终矣。’是言孝弟之人，必为忠臣顺下，而不好犯上，不好作乱，可无疑矣。”儒家以孝弟二字为二千年来专制政治与家族制度联结之根干，而不可动摇。故潘维城云：(论语古注集笺)“作乱者，《礼记》云：‘事君：可贵，可贱，可富，可贫，可生，可杀，而不可使为乱。’郑注，‘乱，谓违废事君之礼。’有子此言，盖兼乎《孝经》《春秋》之义。孔子道在《孝经》，取天子，诸侯，卿，大夫，士，庶人最重之事，顺其道而布之天下，封建以固，君臣以严，守其发肤，保其祭祀，无奔亡弒夺之祸，即有子所云孝弟之人不犯上不作乱也。使人人不犯上作乱，则天下永治矣。惟不孝不弟，不能如《孝经》之顺道而逆行之，是以子弒父，臣弒君，亡绝奔走，不保宗庙社稷。是以孔子作《春秋》，明王道，制叛乱，明褒贬。《春秋》论之于已事之后，《孝经》明之于未事之先。其间相通之故，则有子此章实通彻本原之论。”其主张孝弟，专为君亲长上而设。但求君亲长上免奔亡弒夺之祸，而绝不问君亲长上所以致奔亡弒夺之故，及保卫尊重臣

子卑幼人格之权。夫为人父止于慈，为人子止于孝，似平等矣：然为人子而不孝，则五刑之属三千，罪莫大于不孝；于父之不慈者，固无制裁也。君使臣以礼，臣事君以忠，似平等矣：然为人臣而不忠，则人臣无将，将而必诛；于君之无礼者，固无制裁也。是则儒家之主张，徒令宗法社会牵掣军国社会，使不克完全发达，其流毒诚不减于洪水猛兽矣。

《满清律例》，“十恶”之中，于“大不敬”之下，即列“不孝”，实儒教君父并尊之旨。顾其所列“父母在别籍异财”，“居父母丧自嫁娶”，“若作乐释服从吉”，“闻父母丧匿不举哀”诸条，《新刑律》皆一扫而空之。此即立宪国文明法律与专制国野蛮法律绝异之点；亦即军国社会与宗法社会绝异之点；而又国家伦理重于家族伦理之异点也。共和之政立，儒教尊卑贵贱不平等之义当然劣败而归于淘汰。顽固锢蔽之士大夫，虽欲守缺抱残，依据“非先王之法服不敢服，非先王之法言不敢言，非先王之德行不敢行”之学理，尽其三年无改之孝，而终有所不能。何也？吾国领事裁判权所以不能收回，实由法律不良之故。法律之所以不良，实以偏重尊贵长上，压抑卑贱，责人以孝敬忠顺，而太不平等之故。今年九月，荷兰海牙和平会修改《万国法典》之期，驻荷公使魏宸组电请将民国已颁未颁之法律从速编订，提交该会，加入《万国法典》，以便收回领事裁判权。故使吾国法律不加改正，与立宪国共同之原则违反，则必不能加入，而丧权辱国，独立国所无之领事裁判权，永远不能收回。若欲实行加入，固非儒教之旧义满清之律例所克奏效，断断然也。

孟德斯鸠曰：“支那立法为政者之所图，有正鹄焉：求其四封宁谧，民物相安而已。然其术无他，必严等衰，必设分位。故其教必辨于最早，而始于最近之家庭。是故支那孝之为义，不自事亲而止；盖资于事亲，而百行作始。彼惟孝敬其所生，而一切有近于所生，如长年，主人，官长，君上者，将皆为孝敬之所存。自支那之礼教言，其相资若甚重者，则莫如谓孝弟为不犯上作乱之本是已。盖其治天下也，所取法者，原无异于一家。向使取父母之权力势分而微之，抑取所以致敬尽孝之繁文而节之，则其因之起于庭闱者，其果将形于君上。盖君上固作民父母者也。”夫孝之义不立，则忠之说无所附，家庭之专制既解，君主之压力亦散；如造穹窿然，去其主石，则主体堕地。

庄子《盗跖篇》，直斥孔丘为“鲁之巧伪人”，谓其“摇唇鼓舌，擅生是

非，以迷天下之主，使天下学士，不反其本；妄作孝弟而侥幸于封侯富贵。”大揭其藉孝弟以保持禄位之隐衷于天下后世，真一针见血之言。故余谓盗跖之为害在一时，盗丘之遗祸及万世；乡愿之误事仅一隅，国愿之流毒遍天下。

庄子《天运篇》谓“至仁尚矣，孝固不足以言之。”盖已深悉儒家标举孝弟之真谛，故意极非之。至《商君书去强篇》直谓“国有礼乐孝弟，必削至亡”；《靳令篇》直以礼乐孝弟等于六虱；即宋儒谢上蔡，亦言“孝弟非仁”，合于庄子：此岂皆悉属颛蒙而毫无所见者哉？是故为共和之国民，而不学无术，不求知识于世界，而甘为孔氏一家之孝子顺孙；挟其游猃怒特蠢悍之气，不辨是非；囿于风俗习惯酿成之道德，奋螳臂以与世界共和国不可背畔之原则相抗拒；斯亦徒为蚍蜉蚁子之不自量而已矣！

明李卓吾曰：“二千年以来无议论；非无议论也，以孔夫子之议论为议论，此其所以无议论也。二千年以来无是非，非无是非也，以孔夫子之是非为是非，此其所以无是非也。”而孟轲之辟杨墨，亦曰：“杨氏为我，是无君；墨氏兼爱，是无父。无父无君，是禽兽也。”仍以君父并尊，为儒教立教之大本。夫为我何至于无君？兼爱何至于无父？此不合论理之言，学者早已讥之，而今世民主之国，概属无君，岂皆如孟轲所诋为禽兽者乎？使孟轲生今日，当慨禽兽之充塞于世界、抑将爽然自悔其言之无丝毫价值也？

或曰：子既不主张孔氏孝弟之义，当以何说代之？应之曰：老子有言，“六亲不和有孝慈。”然则六亲苟和，孝慈无用，余将以“和”字代之。既无分别之见，尤合平等之规，虽蒙“离经叛道”之讥，所不恤矣。

附：

独秀先生足下：

读贵报《孔子平议》，谓自王充李卓吾数君外，多抱孔子万能思想。不佞丙午游东京，曾有数诗，（题为《中夜不寐偶成》，载《饮冰室诗话》。）注中多“非儒”之说。归蜀后，常以《六经》，《五礼通考》，《唐律疏义》，《满清律例》，及诸史中“议礼”“议狱”之文，与老，庄，孟德斯鸠，甄克思，穆勒约翰，斯宾塞尔，远藤隆吉，久保天随诸家之著作，及欧美各国宪法，民，刑，法，比较对勘。十年以来，粗有所见。拙撰《辛亥杂诗》，（见《甲寅》七期。）《李卓吾别传》，（见《进步》九卷三四期。）略有发挥。此外尚有《家族制度为专制主义之根据论》，《儒家大同之义本于老子说》，《儒家重礼之作用》，《儒家主张阶

级制度之害》,《消极革命之老庄》,《读荀子》诸篇,其主张皆出王充李卓吾之外。暇当依次录上,以求印证。不佞常谓孔子自是当时之伟人,然欲坚执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。梁任公曰:"吾爱孔子,吾尤爱真理。"区区之意,亦犹是耳,岂好辩哉? 拙撰《宋元学案粹语例言》引李卓吾语,前清学部曾令赵学政启霖查禁。癸丑在成都《醒群报》投笔记稿,又由内务部朱启钤电令封禁。(此次方准启封。)故关于"非儒"之作,成都报纸,不甚敢登载。章行严曾语张重民曰:"《辛亥杂诗》中'非儒'诸诗,思想之超,非东南名士所及;"不佞极愧其言。然同调至少;如此间之廖季平丈,及贵报通信之陈恨我君之见解,几塞宇内。读贵报大论,为之欣然。故不揣冒昧,寄尘清监,教之为幸。即颂撰安。

弟吴虞谨启。

又陵先生足下:

久于章行严,谢无量,二君许,闻知先生为蜀中名宿。《甲寅》所录大作,即是仆所选载,且妄加圈识。钦仰久矣! 兹获读手教并大文,荣幸无似。《甲寅》拟即续刊;尊著倘全数寄赐,分载《青年甲寅》,嘉惠后学,诚盛事也。窃以无论何种学派,均不能定为一尊,以阻碍思想文化之自由发展。况儒术孔道,非无优点,而缺点则正多。尤与近世文明社会绝不相容者,其一贯伦理政治之纲常阶级说也。此不攻破,吾国之政治,法律,社会,道德,俱无由出黑暗而入光明。神州大气,腐秽蚀人,西望峨眉,远在天外,瞻仰弗及,我劳如何!

陈独秀谨复。

(选自《吴虞文录》,上海亚东图书馆印行,1921 年 10 月)

（二）吃人与礼教

我读《新青年》里鲁迅君的《狂人日记》，不觉得发了许多感想。我们中国人，最妙是一面会吃人，一面又能够讲礼教。吃人与礼教，本来是极相矛盾的事，然而他们在当时历史上，却认为并行不悖的，这真正是奇怪了！

《狂人日记》内说："我翻开历史一查，这历史……每叶上都写着'仁义道德'几个字。我……仔细看了半夜，才从字缝里看出字来，满本都写着两个字，是'吃人'"。我觉得他这日记，把吃人的内容和仁义道德的表面看得清清楚楚。那些戴着礼教假面具吃人的滑头伎俩，都被他把黑幕揭破了。我现在试举几个例来证明他的说法：

（一）《左传》：僖公九年，"周襄王使宰孔赐齐侯胙，曰：'天子有事于文，武，使孔赐伯舅胙。'齐侯将下拜。孔曰：'且有后命：天子使孔曰，"以伯舅耄老，加劳赐一级，无下拜！"'对曰：'天威不违颜咫尺，小白余敢贪天子之命，无下拜？恐陨越于下，以遗天子羞。敢不下拜？'下，拜；登，受。"这是记襄王祭文王武王之后，拿祭肉分给齐侯。说，"齐侯年老，可以不必下拜，讲君臣的礼节。"齐侯听得襄王如此分付，便同管子商量。管子答道，"照着襄王分付的话做去，不行旧礼，便成了为君不君，为臣不臣，那就是大乱的根本了。"（《齐语》）于是齐侯出去见客，便说道："天子如天，鉴察不远，威严常在颜面之前，不敢不拜。"据这样看来，齐侯是很讲礼教的。君君臣臣的纲常名教，就是关于小小的一块祭肉，也不能苟且。讲礼教的人到这步田地，也就尽够了。就是如今刻《近思录传习录》的老先生讲起礼教来，未必有这样的认真；不愧为五霸之首了！然而我又考《韩非子》说道："易牙为君主味，君之所未尝食，唯人肉耳，易牙蒸其首子而进之。"管子说道："易牙以调和事公，公曰，'惟蒸婴儿之未尝'，于是蒸其首子而献之公。"（戴子高《管子校正：治要》"首子"作"子首"，《韩子难篇》同，今本误

倒)你看齐侯一面讲礼教,尊周室,九合诸侯,不以兵车,葵丘大会说了多少"诛不孝,无以妾为妻,敬老慈幼"等等道德仁义的门面话;却是他不但是姑姊妹不嫁的就有七个人,而且是一位吃人肉的。岂不是怪事!好像如今讲礼学的人,家中淫盗都有,他反骂家庭不应该讲改革。表里相差,未免太远。然而他们这类人,在历史上,在社会上,都占了好位置,得了好名誉去了。所以奖励得历史上和社会上表面讲礼教,内容吃人肉的,一天比一天越发多了。

(二)就是汉高帝。《汉书》:高帝二年,"汉王为义帝发丧,袒而大哭,哀临三日。发使告诸侯曰:'天下共立义帝,北面事之。今项羽放杀义帝江南,大逆无道;寡人亲为发丧,兵皆缟素,愿从诸侯王击楚之杀义帝者。'"高帝虽是大流氓出身,但他这样举动,是确守名教纲常,最重礼教的了。十二年,过鲁,以太牢祀孔子。孔二先生背时多年,自高帝用太牢加礼以后,后世祀孔的典礼,便成了极重大的定例。武帝以后,用他传下这个方法,越发尊崇孔学,罢黜百家,儒教遂统一中国。这崇儒尊孔的发起人,是要推高帝;儒教在中国专制了二千多年,也要推高帝为首功了。班固又恭维高帝道:"天下既定,命萧何次律令,韩信申军法,张苍定章程,叔孙通制礼仪,陆贾造《新语》;虽日不暇给,规摹弘远矣。"据这样看来,汉高帝哭义帝,斩丁公,他把名教纲常看得非常重要。他晓得三纲之中,君臣一纲,关系自己的利害尤其吃紧,所以见得孔二先生说"君臣之义不可废"的话,他就立刻把从前未做皇帝时候"溺儒冠"的脾气改过,赶忙拿太牢去祀孔子,好借孔子种种尊君卑臣的说法来做护身符。他又制造许多律令礼仪来维持辅助,以期贯澈他那些名教纲常的主张。果然就传了四百年天下,骗了个"高皇帝"的尊号,史臣居然也就赞美他得天统了。却是我读《史记·项羽本纪》,说:"项王与汉俱临广武而军,相守数月。当此时,彭越数反梁地,绝楚粮食。项王患之,为高俎,置太公其上,告汉王曰:'今不急下,吾烹太公!'汉王曰:'吾与项羽俱北面受命怀王,约为兄弟;吾翁即若翁,必欲烹而翁,幸分我一杯羹!'"汉王这样办法,幸而有位项伯在旁营救,说是"为天下者不顾家,"——就是说想得天下做皇帝的人,本来就不顾他老爹死活的。项王幸亏听了他的话,未杀太公。假如杀了,分一杯羹给汉王,那汉王岂不是以吃他老爹的肉为"幸"吗?又读《史记·黥布列传》,说:"汉诛梁王彭越,醢之。盛其醢,遍赐诸侯。"这也可见当时以人为

醢，不但皇帝吃人肉，还要遍给诸侯，尝尝人肉的滋味。怪不得《左传》记“析骸易子而食”；《曾国藩日记》载“洪杨之乱，江苏人肉卖九十文钱一斤，涨到一百三十文钱一斤。”原来我们中国吃人肉的风气，都是霸主之首开国之君提倡下来的。你看高帝一面讲礼教，一面尊孔子，一面吃人肉，这类崇儒重道的礼教家，可怕不可怕呢！后来太公得上尊号做“太上皇”，没有弄到锅里去成了羹汤，真算是意外的侥幸呀！

（三）就是臧洪张巡辈了。考《后汉书·臧洪传》：“洪，中平末，弃职还家，太守张超请他做郡功曹。后来曹操围张超于雍丘，洪将赴其难，自以众弱，从袁绍请兵，袁绍不听，超城遂陷，张氏族灭，洪由是怨绍，绝不与通。绍兴兵围洪，城中粮尽，洪杀其爱妾，以食兵将，兵将咸流涕，无能仰视。”臧洪不过做张超的功曹，张超也不过是臧洪的郡将，就在三纲的道理说起来，也没有该死的名义。便有知己之感，也止可自己慷慨捐躯，以死报知己，就完事了。怎么自己想做义士，想身传图像，名垂后世，却把他人的生命拿来供自己的牺牲，杀死爱妾，以享兵将，把人当成狗屠呢？这样蹂躏人道，蔑视人格的东西，史家反称许他为“壮烈”，同人反亲慕他为“忠义，”真是是非颠倒，黑白混淆了。自臧洪留下这个榜样，后来有个张巡，也去摹仿他那篇文章：考《唐书忠义传》载：“张巡守睢阳城，尹子奇攻围既久，城中粮尽，易子而食，析骸而爨。巡乃出其妾，对三军杀之，以飨军士，曰：‘请公为国家戮力守城，一心无二。巡不能自割肌肤，以啖将士，岂可惜此妇人！’将士皆泣下，不忍食。巡强令食之。括城中妇女既尽，以男夫老小继之；所食人口二三万。许远亦杀奴僮以哺士卒。”（《新书》）臧洪杀妾，兵将都流涕，不能仰视。张巡杀妾，军士都不忍食。可见越是自命忠义的人，那吃人的胆子越大。臧洪张巡被礼教驱迫，至于忠于一个郡将，保守一座城池，便闹到杀人吃人都不顾，甚至吃人上二三万口。仅仅他们一二人对于郡将，对于君主，在历史故纸堆中博得“忠义”二字。那成千累万无名的人，竟都被人白吃了！

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。就是现在的人，或者也有没做过吃人的事；但他们想吃人，想咬你几口出气的心，总未必打扫得干干净净！

到了如今，我们应该觉悟：我们不是为君主而生的！不是为圣贤而生

的！也不是为纲常礼教而生的！什么“文节公”呀，“忠烈公”呀，都是那些吃人的人设的圈套，来诳骗我们的！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！

八，八，二九，吴虞草于成都师今室。

（选自《吴虞文录》，上海亚东图书馆印行，1921 年 10 月）

（三）对于祀孔问题之我见

不佞近年，罕预讲演之事：一因本无学术，一因自乏精神。今天贵校长向先生，约不佞来校讲演：所以忘其谫陋，来同诸君一谈者：盖以“祀孔”问题，自上海《时事新报》王养冲之论文，输入于九里三分之成都：于是熟读墨耕堂《四经精华》之徒，摇唇鼓舌，喧喧于牛市口以上，而《新四川日刊》，独目营四海，眼光直出夔门，特辟一栏，以讨究其真理之所在。不佞读之，目眩口呿，尚何敢妄发一言，以触“准遗老”“准遗少之忌？”然又有不能已于言者，故藉今日讲演，聊述鄙意所在，正不必有当也。

日本服部宇之吉博士，前清京师大学堂教习也，民国某年来北京，晤蔡孑民，语曰：“北京大学，近遂不尊崇孔子，且又废讲经，大不可也！”孑民答曰：“北大崔适教授讲《五经要义春秋复始》，陈汉章教授讲《经学通论》，黄节沈尹默教授讲《诗经》，梁漱溟教授研究孔家哲学，北大何常废讲经？不过北大于孔墨老庄管晏荀韩之学说，均一视同仁，平等研究；而对于诸人，亦即平等待遇，不似君主专制时代，推孔子一人独尊，高立于诸家之上耳！”观孑民此言，亦可知所持之态度矣！章太炎称孔子有功文献，不佞亦称孔子自是当时之伟人；盖讨论学说之是非，不必遂关于其人格之高下，而此间人多笼统而混同之，异矣！

或谓孔子学说，为帝王所利用，非孔子之过。然帝王何不利用庄周墨翟之学说，而偏利用孔子？则孔子学说，必有可以供帝王之利用者在，非徒然也！下当详之。

吾国二千年来，处专制君主教主之下，对于孔子学说，不敢非难。王充刘知几李卓吾，于孔学枝节，稍加辩驳；而胡应麟则谓王充放言不伦：上圣大贤，咸在呵斥；辟邪之功，不足以赎其横议之罪。纪晓岚于刘知几《史通疑古惑经》之篇，皆径削去，李卓吾之书，在明即两遭焚毁，而卓吾以七十六岁之身，竟死狱中。非圣无法之禁，少正卯之诛，实儒家诛锄异己最

严厉之手段；中国学术之不发达，即由于此。后来如章太炎《诸子学略说》，攻孔子最有力；其《訄书》并引日本远藤隆吉“支那有孔子为支那祸本”之言；梁任公《新民丛报》，攻孔子诛少正卯，以为吾国历史之最大污点。而太炎于后著之《检论》，每去前说；任公于近年讲演，不复攻孔。盖太炎于革命之顷，任公于变法之际，几不保首领；追怨专制压力之由来，多本孔学，切身之痛，故言之不惮其详；其后太炎虽欲为箝边使而未得！然求田问舍，抽碾之业，已足安居；遂受贿而与孙传芳拟电，投降军阀而不惜；艳羡尊贵，故不复攻孔。任公自任司法总长时，即非双马车不坐，王凌波之香巢，流进忘返；近则汽车如电，财产增多，安富尊荣，咀嚼孔学，有余味焉。逃亡之危险，六君之授命，已忘之久矣！至于尊孔之人，其行为多不足道，试举其著者。若夫并未读书，而妄附于尊孔之徒，不屑言也。

王壬秋《五经》皆有著述；身入民国，不改满清衣冠。乙卯十一月，首先电请袁世凯称帝，附会谶语，一钱不值。康有为著《大同书孔子改制考》，昌明孔教；而保皇之会，复辟之谋，皆反抗民国；甚乃侵占西湖，盗窃经卷，芽裔之智，尤为可丑。罗振玉售张勋木器与宣统，赚银万元；约王静安合股营业，又骗银数千，至于故交中绝。他如王静安不去毛辫；沈曾植著书，大书宣统十年；陈焕章办孔教大学，借以敛钱林琴南且讥之。此外如袁世凯张作霖张宗昌之尊孔，更何足道！然则尊孔者不必是，攻孔者未必非，而主张孔学者，其精神必与共和政体相反，此其较然者也！（参看《袁氏盗国记劝进人民表》，大抵皆尊孔之人也。）

自来尊孔者，多据孔子之一言一论以立说：如梁漱溟梁任公钱玄同皆据论语，以为可信。不佞按柳宗元曰：“曾参少孔子四十六岁，曾子老而死；是书记曾子之死，则去孔子远矣。曾子之死，孔子弟子，略无存者，吾意曾子弟子为之也。”然则《论语》记于弟子之手与他经同；何以独为可信乎？不佞之意，以为欲知孔学之是非，当就礼制法制之主张，尊卑贵贱上下男女阶级之制度，专制主义，直接关系于吾人生命财产权利义务者，加以讨论；而不能依据一二空言，以为搪塞也。

礼制：当就《六经》，《五礼通考》，正史中议礼之文考之。

法制：当就《汉律考》，《唐律》，《宋刑统》，《唐明律合编》，《满清律例》，正史中议狱之文考之。

然后再以世界各国通行之宪法民法刑法所规定者比较对勘，于是本

孔学而成之制度，其为偏利于尊贵长上男子之阶级制度耶？其为普及于卑贱幼下女子之平等制度耶？

其是非界限，划然明确，不可以空言变乱也！盖尊卑贵贱上下男女之阶级制度既确立以后，虽有公平之言论，亦断不能行；譬如

留声机片，已制成梅兰芳之《京调玉堂春》，则无论如何，不能唱出小群芳之《川调玉堂春》，所谓以牛为体，不能得马之用也。

况儒家所主张公平之理，皆尊贵长上男子施予之惠恩，而非礼经法律所规定卑贱幼下女子应享之权利也！今试略举经义证之：

国君抚式，大夫下之；大夫抚式，士下之。礼不下庶人，刑不上大夫。君命召，虽贱人，大夫士必自御之。　大夫士下公门，式路马；以足蹙路马刍有诛，齿路马有诛。　天子之器则上衡，国君则平衡，大夫则绥之，士则提之。　国君死社稷，大夫死众，士死制。　凡祭：天子牺牛，诸侯肥牛，大夫索牛，士以羊豕。

纳女于天子曰备百姓，于国君曰备酒浆，于大夫曰备扫洒。事君有犯而无隐，服勤至死，方丧三年。天子七庙，诸侯五庙，大夫三庙，士一庙，庶人祭于寝。诸侯无故不杀牛，大夫无故不杀羊，士无故不杀犬豕，庶人无故不食珍。君者所明也，非明人也；君者所养也，非养人者也；君者所事也，非事人者也。礼者君之大柄也。圣人南面而听天下，所且先者，民不与焉。天无二日，土无二王，家无二主，尊无二上，示民有君臣之别也。孝以事君，悌以事长，示民不贰也；丧父三年，丧君三年，示民不疑也。父母在不敢有其身，不敢私其财，示民有上下也。故天子四海之内无客礼，莫敢为主焉。君适其臣，即位于堂，示民不敢有其室也。君有责于其臣，臣有死于其言。天子受命于天，士受命于君。天子之与后，犹父之与母也。故为天王服斩衰，服父之义也；为后服资衰，服母之义也。天无二日，土无二王，国无二君，家无二尊，以治之也。（以上《礼记》）夷狄之有君，不如诸夏之亡也。出则仕公卿。与下大夫言，侃侃如也；与上大夫言，阒阒如也。君在，踧踖如也。

君命召，不俟驾而行。樊迟请学稼子曰："吾不如老农。"请学为圃，子曰："吾不如老圃。小人哉，樊须也！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。焉用稼？"　畏天命，畏大人，畏圣人之言。民可使由之，不可使知之。不在其位，不谋其政。公山弗扰以费

畔，召子欲往，子路不说。佛肹召子欲往曰："吾岂匏瓜也哉！焉能系而不食？"不仕无义：君臣之义，如之何其废之？信而好古。好古敏以求之。学也禄在其中矣！子见南子，子路不说。曰："天厌之，天厌之！"凤鸟不至，河不出《图》，吾已矣夫！唯女子与小人，为难养也。（以上《论语》）非先王之法服不敢服，非先王之法言不敢道，非先王之德行不敢行。资于事父以事君而敬同。以孝事君则忠，以敬事长则顺；忠顺不失，以事其上，然后能保其禄位。五刑之属三千，罪莫大于不孝，要君者无上，非圣人者无法，非孝者无亲，此大乱之道也。安上治民，莫善于礼。君子之事亲孝，故忠可移于君；事兄悌，故顺可移于长。（以上《孝经》）

综上所举：不但天子诸侯大夫士庶人阶级，有种种之区别；而圣人听政，民不得与；人君所适，民不敢有其室；君后比于父母，方丧至于三年；学稼学圃，斥为小人，欲仕畔臣，乃在求食；信而好古，禄在其中；为学动机，不过尔尔！既以女子与小人并称，而又托于修见小君之礼以见南子！口称"天厌"，复言凤鸟《河图》！迷信之深，遂开《洪范》五行《春秋》灾异之说，流毒社会！天道可闻，如斯而已：孔学对于女子，尤多不平，试再举证之：

天子有后，有夫人，有世妇，有嫔，有妻，有妾。天子之妃曰后，诸侯曰夫人，大夫曰孺人，庶人曰妻。公侯有夫人，有世妇，有妻，有妾。一与之齐，终身不改，夫死不嫁。妇人从人者也：幼从父兄，嫁从夫，夫死从子。子甚宜其妻，父母不说出。凡妇：不命适私室，不敢退。妇将有事，大小必请其舅姑。子妇无私货，无私畜，无私器，不敢私假，不敢私与。妾虽年老，未满五十，必与五日之御。妻不在，妾御莫敢当夕。　女不言外。寡妇不夜哭。男女不杂座。嫂叔不通问。女子出门，必拥蔽其面。男女授受不亲。父母怒不说。挞之流血，不敢疾怨，起敬起孝。（以上《礼记》）

孔子既以女子与小人并称，故视妇女为奴隶，为玩物，主张多妻制。周制：一后，三夫人，九嫔，二十七世妇，八十一御妻，见于《昏义》。大夫功成受封，得备八妾；卿大夫一妻二妾，士一妻一妾，见于《白虎通》。孔子从大夫之后，既不徒行，亦必纳妾。故《韩诗外传》记其挑阿谷之女，东方朔七谏言其采桑女以自侍；而《关雎》美后妃夫人不妒忌，为男子开方便法门，而女子万劫不复矣！既不许私有财产，则经济不能独立；既许男子纳妾，而无子者仍可任意出之。女子既受父兄翁姑之压迫，又受丈夫之拘

制，酒食是议之外，别无生趣。然而开元宫女，六万余人；荒淫之事，谁实使之。高丽妇女，出必蔽面；亡国为虏，谁能护之。此不佞所以不能不非孔也！夫尊贵长上，威权无限，妻妾享用，皆逾恒人，则谁不乐为尊贵者！尊卑贵贱上下男女之级阶观念，深中于人心；故皇帝虽去，而皇帝思想，乃遍伏于尊贵长上之脑中，而潜滋暗长：民贵而实不能贵，君轻而实不能轻；视民如草芥，不妨杀之劫之：视君如寇雠，亦惟束手待毙而已耳！何则阶级制度既立，专制主义既成，则凡属公平之言论，仅可供陋儒依草附木，茶前酒后之谈，果何补于卑贱幼下女子哉！试再举律义以证之：

刑律《十恶》条：如谋反，谋大逆，谋叛，大不敬，不义五项。皆关于君主。及部民杀本属知府知州知县，军士杀本管官，吏卒杀本部五品以上官之规定。而《八议》条又多为皇帝皇后之亲戚故旧，或对于皇家有功勋勤劳，或一二三品以上官爵者，或先代之后为国宾者；其保护尊贵长上，可谓无微不至也。

《十恶》于谋反条下，引《公羊传》云："君亲无将，将而必诛。"王者居宸极之至尊，奉上天之宝命；同二仪之覆载，作兆民之父母。为子为臣，惟忠惟孝。乃敢苞藏凶慝，将起逆心；规反天常，悖逆人理。故曰《谋反》。于谋逆条下，引《春秋》如莒牟夷以牟娄来奔，公山弗扰以费叛之类。于《大不敬》条下，引"礼者敬之，本敬者礼之舆"，故《礼运》云："礼者君之柄，所以别嫌明微。"考制度，别仁义，责其所犯者既大，故曰大不敬。于《不孝》条下，引"善事父母曰孝。"《礼》云："孝子之养其亲也，乐其心不违其志，以其饮食而忠养之。"于《不睦》条下引《礼》云"讲信修睦"，《孝经》云："人用和睦。"又引礼"夫者妇之父。"于《不义》条下，引"礼之所尊贵其义也。"又"夫者妇之天也，移父之服而为服，为夫斩衰。"恩义既崇闻丧即须号恸：而有匿哀不举，居丧作乐，释服从吉，改嫁忘忧，皆是背礼违义，故俱为十恶。于《内乱》条下，引《左传》"女有家，男有室，无相渎易。"此则紊乱《礼经》，故曰内乱。于《八议》条下，引《周礼》云："八辟丽邦法"，今之八议，周之八辟也《礼》云："刑不上大夫，"犯法则在八议，轻重不在刑书也。其应议之人，或分液天潢，或宿卫旒宸，或多才多艺或立事立功：简在帝心，勋书王府，若犯死罪，议定奏裁；皆虽取决宸衷，曹司不敢与夺！凡上所举，皆足证经义律义其道为一；偏重尊贵长上男子之权利，而卑贱幼下女子无闻焉不特此！也唐律卑幼杀尊长，得告；尊长杀卑幼，不合告。明律清律，凡奴

及雇工奸家长妻女，各斩决；凡军民本管官吏奸所部妻女者，各罢职，役不叙。若奸囚妇者，杖一百，徒三年；凡奴奸良人妇女者，如凡奸罪一等；良人奸他人婢者，减凡奸罪一等。盖男女相奸，均为有罪，而良贱有尊卑之异，则不得一概科断。奴奸良为僭，良奸婢为辱，而婢非良比也！

孔学尊卑贵贱上下男女之阶级制度，借礼制法制而确立，其专制不平，直接关系于吾人之生命财产权利义务者极大；苟由礼制法制之精神，以推求其得失，而再以各立宪共和国家之宪法民法刑法所规定者，一一比较对勘之；而后孔子之学说，二千年来，贻祸于吾人者，昭然若揭！即其教育主义，政治主义，亦无非一贯；不止复辟忠君，为害于民国：彼土豪劣绅，欲保存其封建专制时代特殊之地位与权利；其阳为尊孔，不足怪也！

中华民国十七年五月五日，吴虞草于海墨庵。

（选自《吴虞文续录》，成都美信印书局出版，1933 年 6 月）

胡适论孔子

目　　次

胡适对孔子前后观念的变化 …… 黄国荣　94

（一）孔子 …… 98

第一章　孔子略传 …… 98

第二章　孔子的时代 …… 99

第三章　易(略) …… 102

第四章　正名主义 …… 102

第五章　一以贯之 …… 109

（二）写在孔子诞辰纪念之后 …… 119

胡适对孔子前后观念的变化

·黄国荣·

胡适(1891—1962),原名洪骍、嗣糜,字希疆,参加留美考试时改名适,字适之。安徽绩溪人。早年肄业于中国公学,受严复、梁启超等人的影响,开始接触西方学术文化。清宣统二年(1910 年)赴美,先入康乃尔大学农学院,后转文学院学哲学。1915 年入哥伦比亚大学攻读博士,师事杜威。1917 年回国任北京大学教授,加入《新青年》编辑部,宣传个性自由,民主与科学,提倡白话文,发动文学革命,为新文化运动中重要人物。1928 年,任中国公学校长,参加筹备中央研究院。1938 年起任驻美大使。1946 年任北京大学校长。1948 年去美国,后去台湾。1957 年任台湾“中央研究院”院长。1962 年在台湾病逝。

胡适是“打倒孔家店”倡导者之一。“打倒孔家店”是体现“五四”追求民主与科学,反对专制与迷信的启蒙精神的口号。1919 年五四运动期间,一批民主主义者以陈独秀、李大钊为代表为了请进“德”(民主)、“赛”(科学)二先生,反对尊孔复辟势力,在《新青年》等报章杂志上发表大量文章,鼓动起一个批判孔子的思潮。1921 年 6 月,在胡适给《吴虞文录》写的序文里,说:“正因为二千年吃人的礼教法制都挂着孔丘的招牌,故这块孔丘的招牌——无论是老店,是冒牌——不能不拿下来,捶碎,烧去!”接着,胡适“给各位中国少年介绍这位‘四川省只手打孔家店’的老英雄——吴又陵先生”! 以后,“打孔家店”“打倒孔家店”的口号被广泛流传使用。胡适在这篇序文中,同时批驳了“分汉宋儒者以及今之孔道孔教会之孔教,与真正孔子之教为二,且谓孔教为后人坏”的遁辞,号召人们学习“吴先生的精神”,“发愤做一个清道夫”,彻底清除在中国思想界“迷漫扑人的孔渣孔滓的尘土”。

胡适虽然在《〈吴虞文录〉序》中提出了“打孔家店”这个口号,但后来他的观念有很大变化。在 30 年代写作的《中国中古思想长编》中,胡适认

为:“儒家的特别色彩就是想得君行道,想治理国家。孔子的栖栖皇皇,‘知其不可而为之’,便是这种积极精神。”到晚年,胡适对孔子的评价更高,在其去世前两年于美国所作《中国传统与将来》的演讲中,他指出:“中国固有哲学思想的‘经典时代’,也就是老子、孔子、墨子和他们的弟子们的时代。这个时代留给后世的伟大遗产有老子的自然主义的宇宙观,他的无为主义的政治哲学;有孔子的人本主义,他的看重人的尊严,看重人的价值的观念,他的爱知识,看重知识上的诚实的教训,他的‘有教无类’的教育哲学;……中国文化传统的基本特色,多少都是这个‘经典时代’的几大派哲学塑造磨琢出来的。到了后来和各个时代,每逢中国陷入非理性、迷信、出世思想,——这在中国很长的历史上确有过好几次——总是靠孔子的人本主义,靠老子和道家的自然主义,或者靠自然主义、人本主义两样合起来,努力把这个民族从昏睡里救醒。”

其实,胡适对孔子的批判更多地是将孔子作为“二千年吃人的礼教法制”的招牌。胡适认为:“孔教的讨论只是要重新估定孔教的价值”,而“孔教不能适应时势的需要”,“现在大多数明白事理的人,已打破了孔教的迷梦”(《新思潮的意义》,1919 年 11 月作),胡适抨击儒学的三纲五常,“古时的‘天经地义’现在变成废话了”(《实验主义》,1919 年 7 月作)。1934 年,胡适不满当时南京国民政府恢复纪念孔子诞辰的做法,作《写在孔子诞辰纪念之前》一文,指出:“‘最近二十年’中不曾借重孔夫子而居然做到的伟大的进步。革命的成功就是这些,维新的成绩也就是这些。可怜无数维新志士,革命仁人,他们出了大力,冒了大险,替国家民族在二三十年中做到了这样超越前圣,凌驾百王的大进步,到头来,被几句死书迷了眼睛,……想从那‘荆棘丛生,檐角倾斜’的大成殿里抬出孔圣人来‘卫我宗邦,保我族类’! 这岂不是天下古今最可怪笑的愚笨吗?”1933 年 7 月,胡适在美国芝加哥大学作题为《儒教的使命》的演讲,断定:儒教作为“在统制中国人思想上最有势力的部分,已经被打倒了。这样说来,儒教真可算是死了。”可见,胡适对孔子的批判,着重于反对把孔子认作“大圣”,反对“以孔子之道为修身之大本”的怪诞做法,要求坚决摒弃儒术独尊的传统观念。1952 年 12 月,胡适回顾早年经历时说:“人家说我打倒孔家店,是的;打倒孔家店并不是打倒孔子。孔子的学说,经过两千年,至少有一部分失去了时代性,同时经过了许多误解。三十年前,我们的确领导批评孔

子。我们批评孔子，是要去掉孔子一尊，使诸子百家平等。如果不打倒一尊的孔家店，没有法子使得思想解放，思想自由。但是我六十二年来，还是继续对孔子佩服，我觉得他这个人，是很了不得的。……我们从前喊打倒孔家店，不是打倒孔子，而是打倒二千年来只此一家、并无分店的一尊”（《台东县文化座谈会上答问》）。直到1958年，胡适在作《〈中国古代哲学史〉台北版自记》时，仍然对“认孔子是开山老祖，……认孔子是万世师表”并将其视作“诚心的宗教信仰”的观点，表达出不满情绪。

胡适是中国较早接触西方学术文化的学者，他采用西方近代资产阶级哲学体系和方法，研究中国先秦哲学思想，把孔子及儒学放在一定历史条件下，同先秦诸子放在一起用“平等的眼光”进行比较研究，破除儒学独尊地位和神秘色彩，在这方面具有开创性的贡献。早在美国留学期间，胡适就对儒学独尊的地位提出挑战：“吾意以为诸子自老聃、孔丘至于韩非，皆忧世之乱而思有以拯济之，故其学皆应时而生……。诸家既群起，乃交相为影响，虽明相攻击，而冥冥之中已受所攻击者之熏化。是故孔子攻“报怨以德”之言，而其言无为之治则老聃之影响也。”（《诸子不出于王官论》，1917年10月15日《太平洋》第一卷第七期发表）。1919年，胡适发表《中国哲学史大纲（上卷）》，用西方的哲学观念分析孔子哲学，认为孔子“本是一个实行的政治家”，所处“一个邪说暴行的时代”，他想变“无道”为“有道”，故最重视《易》，“孔子学说的一切根本”都在一部《易经》。“‘一以贯之’，即是后来荀子所说的‘以一知万’，‘以一持万’，这是孔子的哲学方法”。胡适认为“孔子的教育哲学和政治哲学，又注重标准的榜样行为，注重正己以正人，注重以德化人”。1930年，胡适作《中国中古思想史长编》，认为：“我们细看这三百多年的古代思想史，……大致可以分作两个时期，……前期的三大明星，老子站在极左，孔子代表中派而微倾向左派，墨子代表右派，色彩都很鲜明”。1934年，胡适发表皇皇五万余字的长文《说儒》，对孔子作出全面的评价，胡适认为：儒本是殷的遗民，以治丧相礼为职业，殷商被征服后，周朝大体因袭了殷商的制度文化，而孔子的贡献则是承担了“振衰而起儒”的大事业：把那有部落性的殷儒扩大到“仁以为己任”的新儒；把那亡国遗民的柔顺取容的殷儒抬高到那弘毅进取的新儒。孔子在民族融合的过程中，以“吾从周”的胸怀，打破殷周部族的畛域，“择其善者而从之，其不善者而改之”，领导了一个革新儒教的运动。

胡适认为:“孔子是儒的中兴领袖,而不是儒教的创始者”。“老子是正宗的儒”,是孔子的前辈,孔子曾向老子“习礼”,尤其是学习丧礼。胡适还将孔子与耶稣相比:“本来只是悬想一个未来的民族英雄起来领导那久受亡国苦痛的民众,做到那民族复兴的大事业。但年代久了,政治复兴的色彩渐渐变淡了,宗教或文化复兴的意味渐渐加浓了。……一个狭义的、民族的中兴领袖,后来却变成了一个救度全人类的大圣人”。《原儒》是胡适评论孔子及儒教的代表性著作,是其前期评孔思想的总结,以后他的观点也没有超越此文的框架范围。

（一）孔　　子

（一九一九年二月）

第一章　孔子略传

孔子，字仲尼，鲁国人，生于周灵王二十一年（西历纪元前551），死于周敬王四十一年（西历纪元前479）。他一生的行事，大概中国人也都知道，不消一一的叙述了。他曾见过老子，大概此事在孔子三十四岁之后。

孔子本是一个实行的政治家。他曾做过鲁国的司空，又做过司寇。鲁定公十年，孔子以司寇的资格做定公的傧相，和齐侯会于夹谷，很替鲁国争得些面子。后来因为他的政策不行，所以把官丢了，去周游列国。他在国外游了十三年，也不曾遇有行道的机会。到了六十八岁，回到鲁国，专做著述的事业。把古代的官书，删成《尚书》；把古今的诗歌，删存三百多篇；还订定了礼书、乐书①。孔子晚年最喜《周易》，那时的《周易》不过是六十四条卦辞和三百八十四条爻辞。孔子把他的心得做成了六十四条卦象传，三百八十四条爻象传，六十四条彖辞。后人又把他的杂说纂辑成书，便是《系辞传》、《文言》。这两种之中，已有许多话是后人胡乱加入的，如《文言》中论四德的一段。此外还有《杂卦》、《序卦》、《说卦》更靠不住了。除了删《诗》《书》、定《礼》《乐》之外②，孔子还作了一部《春秋》，孔子自己说他是“述而不作”的，所以《诗》、《书》、《礼》、《乐》都是他删定的，不是自己著作的③。就是《易经》的诸传，也是根据原有的《周易》作的，就是《春秋》也是根据鲁国的史记作的。

---

① “把古代的官书，删成《尚书》；把古今的诗歌删存三百多篇；还订定了礼书、乐书”。此30字台北版删去。

② “除了删《诗》《书》、定《礼》《乐》之外”，此10字台北版删去。

③ “所以《诗》、《书》、《礼》、《乐》都是他删定的，不是自己著作的。”此19字台北版删去。

此外还有许多书，名义是孔子作的，其实都是后人依托的。例如一部《孝经》，称孔子为“仲尼”，称曾参为“曾子”，又夹许多“诗云”、“子曰”，可见决不是孔子做的。《孝经·钩命诀》说的“吾志在《春秋》，行在《孝经》”的话也是汉人假造的诳语，决不可信。

一部《论语》虽不是孔子做的，却极可靠，极有用。这书大概是孔门弟子的弟子们所记孔子及孔门诸子的谈话议论。研究孔子学说的人须用这书和《易传》、《春秋》两书参考互证，此外便不可全信了。

孔子本有志于政治改良，所以他说：

苟有用我者，期月而已可也。三年有成。

又说：

如有用我者，吾其为东周乎。

后来他见时势不合，没有政治改良的机会，所以专心教育，要想从教育上收效。他深信教育功效最大，所以说“有教无类”，又说“性相近也，习相远也”。《史记》说他的弟子有三千之多。这话虽不知真假，但是他教学几十年，周游几十国，他的弟子必定不少。

孔子的性情德行，是不用细述的了。我且引他自己说自己的话：

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。

这话虽不大像“食不厌精脍不厌细”、“席不正不坐”、“割不正不食”的人的口气，却狠可想见孔子的为人。他又说他自己道：

其为人也，发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至云尔。

这是何等精神！《论语》说：

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欤？”

“知其不可而为之”七个字写出一个孳孳恳恳终身不倦的志士。

第二章　孔子的时代

孟子说孔子的时代，是

邪说暴行有作：臣弑其君者有之，子弑其父者有之。

这个时代，既叫做邪说暴行的时代，且看是些什么样的邪说暴行。

第一,“暴行”就是孟子所说的“臣弑其君、子弑其父”了。《春秋》二百四十年中,共有弑君三十六次。内中有许多是子弑父的,如楚太子商臣之类。此外还有贵族世卿专权窃国,如齐之田氏,晋之六卿,鲁之三家。还有种种丑行,如鲁之文姜,陈之夏姬,卫之南子、弥子瑕。怪不得那时的隐君子要说:

滔滔者,天下皆是也,而谁与易之?

第二,“邪说”一层,孟子却不曾细述。我如今且把那时代的“邪说”略举几条。

(一) 老子　老子的学说,在当时真可以算得“大逆不道”的“邪说”了。你看他说“民之饥以其上食税之多”,又说“圣人不仁”,又说“民不畏死,奈何以死畏之?”又说“绝仁弃义,民复孝慈,绝圣去知,民利百倍。”这都是最激烈的破坏派的理想。

(二) 少正卯　孔子作司寇,七日便杀了一个“乱政大夫少正卯”。有人问他为什么把少正卯杀了,孔子数了他的三大罪:

一、其居处足以撮徒成党。

二、其谈说足以饰袄荧众。

三、其强御足以反是独立。

这三件罪名,译成今文,便是“聚众结社,鼓吹邪说,淆乱是非”。

(三) 邓析　孔子同时思想界的革命家,除了老子,便该算邓析。邓析是郑国人,和子产、孔子同时。《左传》鲁定公九年(西历前 501),“郑驷颛杀邓析而用其竹刑”。那时子产已死了二十一年(子产死于昭公二十年,西历前 522),《吕氏春秋》和《列子》都说邓析是子产杀的,这话恐怕不确。第一因为子产是极不愿意压制言论自由的。《左传》说:

郑人游于乡校以论执政。然明谓子产曰:“毁乡校如何?”子产曰:“何为? 夫人朝夕退而游焉,以议执政之善否。其所善者,吾则行之。其所恶者,吾则改之。是吾师也。若之何毁之?”

可见子产决不是杀邓析的人。第二子产铸刑书,在西历前 536 年,驷颛用竹刑,在西历前 501 年。两件事相差三十余年,可见子产铸的是“金刑”,驷颛用的是“竹刑”,决不是一件事(金刑还是极笨的刑鼎,竹刑是可以传写流通的刑书)。

邓析的书都散失了,如今所传的《邓析子》乃是后人假造的。我看一

部《邓析子》，只有开端几句或是邓析的话。那几句是：

> 天于人无厚也，君于民无厚也。……何以言之？天不能屏悖厉之气，全夭折之人，使为善之民必寿，此于民无厚也。凡民有穿窬为盗者，有诈伪相迷者，此皆生于不足，起于贫穷。而君必欲执法诛之，此于民无厚也。

这话和老子"天地不仁"的话相同，也含有激烈的政治思想。

《列子》书说："邓析操两可之说，设无穷之辞。"《吕氏春秋》说：

> 邓析……与民之有狱者约，大狱一衣，小狱襦袴。民之献衣襦袴而学讼者，不可胜数。以非为是，以是为非，是非无度，而可与不可日变。所欲胜因胜，所欲罪因罪。

又说：

> 郑国多相县以书者（这就是出报纸的起点）。子产令无县书，邓析致之。子产令无致书，邓析倚之（县书是把议论张挂在一处叫人观看，致书是送上门去看，倚书是混在他物里夹带去看）。令无穷而邓析应之亦无穷矣。

又说：

> 洧水甚大，郑之富人有溺者。人得其死者，富人请赎之。其人求金甚多，以告邓析。邓析曰："安之，人必莫之卖矣。"得死者患之，以告邓析。邓析又答之曰："安之，此必无所更买矣。"

这种人物，简直同希腊古代的"哲人"（Sophists）一般。希腊的"哲人"所说的都有老子那样激烈，所行的也往往有少正卯、邓析那种遭忌的行为。希腊的守旧派，如梭格拉底、柏拉图之流，对于那些"哲人"非常痛恨。中国古代的守旧派，如孔子之流，对于这种"邪说"自然也非常痛恨。所以孔子做司寇便杀少正卯。孔子说：

> 放郑声，远佞人。郑声淫，佞人殆。

又说：

> 恶紫之夺朱也，恶郑声之乱雅乐也，恶利口之覆邦家者。

他又说：

> 天下有道，则庶人不议。

要懂得孔子的学说，必须先懂得，孔子的时代是一个"邪说横行，处士横议"的时代。这个时代的情形既是如此"无道"，自然总有许多"有心人"

对于这种时势生出种种的反动。如今看来，那时代的反动大约有三种：

第一，极端的破坏派。老子的学说，便是这一派，邓析的反对政府，也属于这一派。

第二，极端的厌世派。还有些人看见时势那样腐败，便灰心绝望，隐世埋名，宁愿做极下等的生活，不肯干预世事。这一派人，在孔子的时代，也就不少。所以孔子说：

> 贤者辟世，其次辟地，其次辟色，其次辟言。……作者七人矣。

那《论语》上所记"晨门"、"荷蒉"、"丈人"、"长沮、桀溺"都是这一派。接舆说：

> 凤兮！凤兮！何德之衰！已而！已而！今之从政者殆而！

桀溺对子路说：

> 滔滔者，天下皆是也，而谁以易之？且而与其从辟人之士也，岂若从辟世之士哉？

第三，积极的救世派。孔子对于以上两派，都不赞成。他对于那几个辟世的隐者，虽狠原谅他们的志趣，终不赞成他们的行为。所以他批评伯夷、叔齐……柳下惠、少连诸人的行为，道：

> 我则异于是，无可无不可。

又他听了长沮、桀溺的话，便觉得大失所望，因说道：

> 鸟兽不可与同群。吾非斯人之徒与，而谁与？天下有道，丘不与易也。

正为"天下无道"，所以他才去栖栖皇皇的奔走，要想把无道变成有道。懂得这一层，方才可懂得孔子的学说。

第三章　易（略）

第四章　正名主义

孔子哲学的根本观念，依我看来，只是上篇所说的三个观念：

第一，一切变迁都是由微变显，由简易变繁赜。所以说：

> 臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所由来者渐矣，由

辨之不早辨也。《易》曰,“履霜坚冰至”,盖言顺也。

知道一切变迁都起于极微极细极简易的,故我们研究变迁,应该从这里下手。所以说:

> 夫易,圣人之所以极深而研几也(韩注,“极未形之理曰深,适动微之会曰几”)。唯深也,故能通天下之志;唯几也,故能成天下之务。

“深”是隐藏未现的。“几”字《易·系辞》说得最好,

> 几者动之微吉凶之先见者也(旧无凶字,义不可通。今按孔颖达《正义》云:“诸本或有凶字者,其定本则无也。”是唐时尚有凶字之本。今据增)。

孔子哲学的根本观念,只是要“知几”,要“见机”,要“防微杜渐”。大凡人生哲学(即伦理学),论人生行为的善恶,约分两大派:一派注重“居心”,注重“动机”;一派注重行为的效果影响。孔子的人生哲学,属于“动机”一派。

第二,人类的一切器物制度礼法,都起于种种“象”。换言之,“象”便是一切制度文物的“几”。这个观念,极为重要。因为“象”的应用,在心理和人生哲学一方面就是“意”,就是“居心”(孟子所谓“以仁存心,以礼存心”之存心)。就是俗话说的“念头”。在实际一方面,就是“名”,就是一切“名字”(郑玄说,古曰名,今曰字)。“象”的学说,于孔子的哲学上,有三层效果:(一)因为象是事物的“动机”,故孔子的人生哲学,极注重行为的“居心”和“动机”。(二)因为“象”在实际上即是名号名字,故孔子的政治哲学主张一种“正名”主义。(三)因为象有仿效模范的意思,故孔子的教育哲学和政治哲学,又注重标准的榜样行为,注重正己以正人,注重以德化人。

第三,积名成“辞”,可以表示意象动作的趋向,可以指出动作行为的吉凶利害,因此可以作为人生动作的向导。故说:

> 理财正辞,禁民为非,曰义。

“正辞”与“正名”只是一事,孔子主张“正名”“正辞”,只是一方面要鼓天下之动,一方面要禁民为非。

以上所说,是孔子哲学的重要大旨。如今且先说“正名主义”。

正名主义,乃是孔子学说的中心问题。这个问题的重要,见于《论语·子路篇》:

子路曰:“卫君待子而为政,子将奚先?”

子曰:“必也正名乎!”(马融注,正百事之名)

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。故君子名之必可言也,言之必可行也。君子于其言,无所苟而已矣。”

请看名不正的害处,竟可致礼乐不兴,刑罚不中,百姓无所措手足。这是何等重大的问题! 如今且把这一段仔细研究一番:

怎么说“名不正则言不顺”呢? “言”是“名”组合成的,名字的意义若没有正当的标准,便连话都说不通了。孔子说:

觚不觚,觚哉? 觚哉?

“觚”是有角之形(《汉书·律历志》,“成六觚”。苏林曰:“六觚,六角也。”又《郊祀志》,“八觚宣通,象八方”。师古曰:“觚,角也。”班固《西都赋》,“上觚棱而栖金爵”,注云,“觚,八觚,有隅者也。”可证),故有角的酒器,叫做“觚”,后来把觚字用泛了,凡酒器可盛三升的,都叫做“觚”,不问他有角无角。所以孔子说:“现在觚没有角了。这也是觚吗? 这也是觚吗?”不是觚的都叫做“觚”,这就是言不顺。且再举一例。孔子说:

政者,正也。子率以正,孰敢不正?

政字从正,本有正意。现今那些昏君贪官的政府,也居然叫做“政”,这也是“言不顺”了。

这种现象,是一种学识思想界昏乱“无政府”的怪现象。语言文字(名)是代表思想的符号,语言文字没有正确的意义,还用什么来做是非真假的标准呢? 没有角的东西可叫做“觚”,一班暴君污吏可叫做“政”,怪不得少正卯、邓析一般人,要“以非为是,以是为非,是非无度,而可与不可日变”(用《吕氏春秋》语)了。

孔子当日眼见那些“邪说暴行”(说见本篇第二章),以为天下的病根在于思想界没有公认的是非真伪的标准,所以他说:

天下有道,则庶人不议。

他的中心问题只是要建设一种公认的是非真伪的标准,建设下手的方法便是“正名”。这是儒家公有的中心问题。试引荀卿的话为证:

> 今圣王没，名守慢，奇辞起，名实乱，是非之形不明，则虽守法之吏，诵数之儒，亦皆乱也。……异形离心交喻，异物名实互纽；贵贱不明，同异不别，如是，则志必有不喻之患，而事必有困废之祸。（《荀子·正名篇》，详解见第十一篇第三章）

不正名则“志必有不喻之患，而事必有困废之祸”，这两句可作孔子“名不正则言不顺，言不顺则事不成”两句的正确注脚。

怎么说“事不成则礼乐不兴，礼乐不兴则刑罚不中”呢？这是说是非真伪善恶，若没有公认的标准，则一切别的种种标准如礼乐刑罚之类，都不能成立。正如荀卿说的：“名守慢，奇辞起，名实乱，是非之形不明，则虽守法之吏，诵数之儒，亦皆乱也。”

“正名”的宗旨，只要建设是非善恶的标准，已如上文所说，这是孔门政治哲学的根本理想。《论语》说：

> 齐景公问政于孔子，孔子对曰：“君君臣臣，父父子子。”公曰：“善哉！信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，虽有粟，吾得而食诸？”

“君君臣臣父父子子”，也只是正名主义。正名的宗旨，不但要使觚的是“觚”，方的是“方”，还须要使君真是君，臣真是臣，父真是父，子真是子。不君的君，不臣的臣，不子的子，和不觚的觚，有角的圜，是同样的错谬。

如今且看孔子的正名主义如何实行。孟子说：

> 世衰道微，邪说暴行有作。臣弑其君者有之，子弑其父者有之。孔子惧，作《春秋》，《春秋》，天子之事也。是故孔子曰：“知我者，其惟《春秋》乎！罪我者，其惟《春秋》乎！”

又说：

> 昔者禹抑洪水而天下平，周公兼夷狄，驱孟兽，而百姓宁。孔子成《春秋》，而乱臣贼子惧。

一部《春秋》便是孔子实行正名的方法。《春秋》这部书，一定是有深意“大义”的，所以孟子如此说法。孟子又说：

> 王者之迹熄而诗亡，诗亡，然后《春秋》作。晋之《乘》，楚之《梼杌》，鲁之《春秋》，一也。其事则齐桓晋文，其文则史。孔子曰：“其义则丘窃取之矣。”

庄子《天下篇》也说：“《春秋》以道名分。”这都是论《春秋》最早的话，该

可相信。若《春秋》没有什么“微言大义”，单是一部史书，那真不如“断烂朝报”了。孔子不是一个全无意识的人，似乎不至于做出这样极不可读的史书。

论《春秋》的真意，应该研究《公羊传》和《谷梁传》，晚出的《左传》最没有用。我不主张“今文”，也不主张“古文”，单就《春秋》而论，似乎应该如此主张。

《春秋》正名的方法，可分三层说：

第一，正名字。《春秋》的第一个方法，是要订正一切名字的意义。这是言语学、文法学的事业。今举一例，《春秋》说：

> 僖公十有六年，春王正月，戊申朔，陨石于宋，五。是月，六鹢退飞，过宋都。
>
> （《公羊传》）曷为先言“霣”而后言“石”？霣石记闻。闻其磌然，视之则“石”，察之则“五”。是月者何？仅逮是月也。……曷为先言“六”而后言“鹢”？六鹢退飞，记见也。视之则“六”，察之则“鹢”，徐而察之，则退飞。……
>
> （《谷梁传》）“陨石于宋，五。”先“陨”而后“石”，何也？“陨”而后“石”也。于宋四境之内曰“宋”。后数，散辞也，耳治也。“是月也，六鹢退飞，过宋都。”“是月也”，决不日而月也。“六鹢退飞过宋都”，先数，聚辞也，目治也。……君子之于物，无所苟而已。石鹢且犹尽其辞，而况于人乎？故五石六鹢之辞不设，则不道不亢矣。
>
> （董仲舒《春秋繁露·深察名号篇》）《春秋》辨物之理以正其名，名物如其真，不失秋毫之末，故名霣石则后其“五”，言退鹢则先其“六”。圣人之谨于正名如此。“君子于其言，无所苟而已矣”。五石六鹢之辞足也。

“《春秋》辨物之理以正其名，名物如其真”，这是正名的第一义。古书辨文法上词性之区别，莫如《公羊》《谷梁》两传。《公羊传》讲词性更精，不但名词（如车马曰赗，货财曰赙，衣服曰襚之类）、动词（如春曰苗，秋曰蒐，冬曰狩，春曰祠，夏曰礿，秋曰尝，冬曰烝，直来曰来，大归曰来归等）分别得详细，并且把状词（如既者何，尽也）、介词（如及者何累也）、连词（如遂者何，生事也，乃者何，难之也，之类）三类，都仔细研究文法上的作用。所以我

说《春秋》的第一义，是文法学言语学的事业。

第二，定名分。上一条是“别同异”，这一条是“辨上下”。那时的周天子久已不算什么东西。楚吴都已称王，此外各国，也多拓地灭国，各自称雄。孔子眼见那纷争无主的现象，回想那封建制度最盛时代，井井有条的阶级社会，真有去古日远的感慨。所以《论语》说：

孔子谓季氏八佾舞于庭，是可忍也，孰不可忍也！

读这两句，可见他老人家气得胡子发抖的神气！《论语》又说：

三家者，以《雍》彻，子曰：“相维辟公，天子穆穆”，奚取于三家之堂？

孔子虽明知一时做不到那“天下有道，礼乐征伐自天子出”的制度，他却处处要保存那纸上的封建阶级，所以《春秋》于吴楚之君，只称“子”，齐晋只称“侯”，宋虽弱小，却称“公”。践土之会，明是晋文公把周天子叫来，《春秋》却说是“天王狩于河阳”。周天子的号令，久不行了，《春秋》每年仍旧大书“春王正月”。这都是“正名分”的微旨。《论语》说：

子贡欲去告朔之饩羊，子曰：“赐也，尔爱其羊，我爱其礼。”

这便是《春秋》大书“春王正月”一类的用意。

第三，寓褒贬。《春秋》的方法，最重要的，在于把褒贬的判断寄托在记事之中。司马迁《史记·自序》引董仲舒的话道：

夫《春秋》上明三王之道，下辨人事之纪，别嫌疑，明是非，定犹豫，善善恶恶，贤贤贱不肖，……王道之大者也。

善善恶恶，贤贤贱不肖，便是褒贬之意。上章说“辞”字本有判断之意，故“正辞”可以“禁民为非”。《春秋》的“书法”，只是要人看见了生畏惧之心，因此趋善去恶。即如《春秋》书弑君三十六次，中间很有个分别，都寓有“记者”褒贬的判断。如下举的例：

（例一）（隐四年三月戊申）卫州吁弑其君完。

（例二）（隐四年九月）卫人杀州吁于濮。

（例三）（桓二年春王正月戊申）宋督弑其君与夷及其大夫孔父。

（例四）（文元年冬十月丁未）楚世子商臣弑其君頵（《公》、《谷》皆作髡）。

（例五）（文十六年）宋人弑其君杵臼。

（例六）（文十八年冬）莒弑其君庶其。

（例七）（宣二年秋九月乙丑）晋赵盾弑其君夷皋。

（例八）（成十八年春王正月庚申）晋弑其君州蒲。

即举此八例，可以代表《春秋》书弑君的义例。（例一）与（例三、四、七）同是书明弑者之名，却有个分别。（例一）是指州吁有罪。（例三）带着褒奖与君同死的大夫。（例四）写“世子商臣”以见不但是弑君，又是弑父，又是世子弑父。（例七）虽与（例一）同式，但弑君的人，并不是赵盾，乃是赵穿。因为赵盾不讨贼，故把弑君之罪责他。这四条是称臣弑君之例。（例二、五、六、八）都是称君不称弑者之例，却也有个分别。（例二）称“卫人”，又不称州吁为君，是讨贼的意思，故不称弑，只称杀。又明说“于濮”。濮是陈地，不是卫地，这是说卫人力不能讨贼，却要借助于外国人。（例五）也称“宋人”，是责备被弑的君有该死之罪，但他究竟是正式的君主，故称“其君”。（例六）与（例八）都是称“国”弑君之例，称“人”还只说“有些人”，称“国”便含有“全国”的意思。故称国弑君，那被弑之君，一定是罪大恶极的了。（例六）是太子仆弑君，又是弑父（据《左传》）。因为死者罪该死，故不著太子仆弑君弑父之罪。（例八）是栾书中行偃使程滑去弑君的，因为君罪恶太甚，故不罪弑君的人，却说这是国民的公意。

这种褒贬的评判，如果真能始终一致，本也很有价值。为什么呢？因为这种书法，不单是要使“乱臣贼子”知所畏惧，并且教人知道君罪该死，弑君不为罪；父罪该死，弑父不为罪（如上所举的例六是）。这是何等精神！只可惜《春秋》一书，有许多自相矛盾的书法。如鲁国几次弑君，却不敢直书。于是后人便生出许多“为尊者讳，为亲者讳，为贤者讳”等等文过的话，便把《春秋》的书法弄得没有价值了。这种矛盾之处，或者不是孔子的原文，后来被“权门”干涉，方才改了的。我想当日孔子那样称赞晋国的董狐（宣二年《左传》），岂有破坏自己的书法？但我这话，也没有旁的证据，只可算一种假设的猜想罢了。

总论　《春秋》的三种方法，——正名字，定名分，寓褒贬——都是孔子实行“正名”、“正辞”的方法。这种学说，初看去觉得是很幼稚的，但是我们要知道这种学说，在中国学术思想上有绝大的影响。我且把这些效果略说一二，作为孔子正名主义的评判。

（1）语言文字上的影响　孔子的“君子于其言，无所苟而已矣”一句

话，实是一切训诂书的根本观念。故《公羊》《谷梁》，都含有字典气味。董仲舒的书更多声音通假的训诂（如《名训》"鸣以出命"，号训谯、训效，民训暝，性训生之类）。也有从字形上着想的训诂（如说王字为三画而连其中。《说文解字》引之）。大概孔子的正名说，无形之中含有提倡训诂书的影响。

（2）名学上的影响　自从孔子提出"正名"的问题之后，古代哲学家都受了这种学说的影响。以后如荀子的"正名论"（看第十一篇第三章），法家的"正名论"（看第十二篇）不用说了。即如墨子的名学（看第六篇第三四章），便是正名论的反响。杨朱的"名无实，实无名"（看第七篇），也是这种学说的反动。我们简直可以说孔子的正名主义，实是中国名学的始祖。正如希腊梭格拉底的"概念说"，是希腊名学的始祖（参观上篇老子论名一节）。

（3）历史上的影响　中国的历史学，几千年来很受了《春秋》的影响。试读司马迁《史记·自序》和司马光《资治通鉴》论"初命三晋为诸侯"一段，及朱熹《通鉴纲目》的正统书法各段，便可知《春秋》的势力了。《春秋》那部书，只可当作孔门正名主义的参考书看，却不可当作一部模范的史书看。后来的史家把《春秋》当作史的模范，便大错了。为什么呢？因为历史的宗旨在于"说真话，记实事"。《春秋》的宗旨，不在记实事，只在写个人心中对于实事的评判。明是赵穿弑君，却说是赵盾弑君，明是晋文公召周天子，却说是"天子狩于河阳"。这都是个人的私见，不是历史的实事。后来的史家，崇拜《春秋》太过了，所以他们作史，不去讨论史料的真伪，只顾讲那"书法"和"正统"种种谬说。《春秋》的余毒就使中国只有主观的历史，没有物观的历史。

第五章　一以贯之

《论语》说孔子对子贡道：

> 赐也，汝以予为多学，而识之者与？
>
> 对曰：然，非与？
>
> 曰：非也，予一以贯之。（十五）

何晏注这一章最好。他说：

> 善有元，事有会。天下殊途而同归，百虑而一致。知其元，

则众善举矣。故不待学而一知之。

何晏所引,乃《易·系辞传》之文。原文是:

子曰:天下何思何虑?天下同归而殊途,一致而百虑。天下何思何虑?

韩康伯注这一条,也说:

苟识其要,不在博求,一以贯之,不虑而尽矣。

《论语》又说:

子曰:参乎吾道一以贯之。

曾子曰:唯。

子出,门人问曰:何谓也?

曾子曰:夫子之道,忠恕而已矣。(四)

"一以贯之"四个字,当以何晏所说为是。孔子认定宇宙间天地万物,虽然头绪纷繁,却有系统条理可寻。所以"天下之至赜"和"天下之至动",都有一个"会通"的条理,可用"象"与"辞"表示出来。"同归而殊途,一致而百虑",也只是说这个条理系统。寻得出这个条理系统,便可用来综贯那纷烦复杂的事物。正名主义的目的,在于"正名以正百物",也只是这个道理。一个"人"字,可包一切人;一个"父"字,可包一切做父的。这便是繁中的至简,难中的至易。所以孔门论知识,不要人多学而识之。孔子明说"多闻,择其善者而从之,多见而识之",不过是"知之次也"(七)。可见真知识,在于能寻出事物的条理系统,即在于能"一以贯之"。贯字本义为穿,为通,为统。"一以贯之"即是后来荀子所说的"以一知万","以一持万"。这是孔子的哲学方法。一切"知几"说,"正名"主义,都是这个道理。

自从曾子把"一以贯之"解作"忠恕",后人误解曾子的意义,以为忠恕乃是关于人生哲学的问题,所以把"一以贯之"也解作"尽己之心,推己及人",这就错了。"忠恕"两字,本有更广的意义,《大戴礼·三朝记》说:

知忠必知中,知中必知恕,知恕必知外。……内思毕心(一作必)曰知中。中以应实曰知恕,内恕外度曰知外。

章太炎作《订孔》下,论忠恕为孔子的根本方法,说:

心能推度曰恕,周以察物曰忠。故夫闻一以知十,举一隅而以三隅反者,恕之事也。……周以察物,举其征符,而辨其骨理者,忠之事也。……"身观焉",忠也,"方不障",恕也。(《章氏丛

书·检论三》。“身欢焉,方不障”见《墨子·经说下》。说详本书第八篇第二章。)

太炎这话发前人所未发。他所据的《三朝记》虽不是周末的书,但总可算得一部古书。恕字本训“如”(《苍颉篇》)。《声类》说:“以心度物曰恕。”恕即是推论(Inference),推论总以类似为根据。如《中庸》说:

伐柯伐柯,其则不远。执柯以伐柯,睨而视之,犹以为远。

这是因手里的斧柄与要砍的斧柄同类,故可由这个推到那个。闻一知十,举一反三,都是用类似之点,作推论的根据。恕字训“如”,即含此意。忠字太炎解作亲身观察的知识(《墨子·经说下》,“身观焉,亲也。”),《周语》说“考中度衷为忠”,又说“中能应外,忠也。”中能应外为忠,与《三朝记》的“中以应实,曰知恕”同意。可见忠恕两字意义本相近,不易分别。《中庸》有一章上文说“忠恕违道不远”,是忠恕两字并举。下文紧接“施诸己而不愿,亦勿施于人”;下文又说“所求乎子以事父”一大段,说的都只是一个“恕”字。此可见“忠恕”两字,与“恕”字同意。分知识为“亲知”(即经验)与“说知”(即推论)乃是后来墨家的学说。太炎用来解释忠恕两字,恐怕有点不妥。我的意思,以为孔子说的“一以贯之”,和曾子说的“忠恕”,只是要寻出事物的条理统系,用来推论,要使人闻一知十举一反三。这是孔门的方法论,不单是推己及人的人生哲学。

孔子的知识论,因为注重推论,故注意思虑。《论语》说:

学而不思则罔,思而不学则殆。(二)

学与思两者缺一不可。有学无思,只可记得许多没有头绪条理的物事,算不得知识。有思无学,便没有思的材料,只可胡思乱想,也算不得知识。但两者之中,学是思的预备,故更为重要。有学无思,虽然不好,但比有思无学害还少些。所以孔子说,多闻多见,还可算得是“知之次也”。又说:

吾尝终日不食,终夜不寝,以思。无益,不如学也。(十五)

孔子把学与思两事看得一样重,初看去似乎无弊,所以竟有人把“学而不思则罔,思而不学则殆”两句来比康德的“感觉无思想是瞎的,思想无感觉是空的”。但是孔子的“学”与康德所说的“感觉”略有不同。孔子的“学”并不是耳目的经验。看他说“多闻、多见而识之”(识通志),“好古敏以求之”,“信而好古”,“博学于文”,哪一句说的是实地的观察经验?

墨家分知识为三种：一是亲身的经验，二是推论的知识，三是传受的知识（说详第八篇第二章）。孔子的“学”只是读书，只是文字上传受来的学问。所以他的弟子中，那几个有豪气的，都不满意于这种学说。那最爽快的子路驳孔子道：

有民人焉，有社稷焉，何必读书，然后为学？（十一）

这句话孔子不能驳回，只得骂他一声“佞者”罢了。还有那“堂堂乎”的子张也说：

士见危授命，见得思义，祭思敬，丧思哀，其可已矣。（十九）

这就是后来陆九渊一派重“尊德性”而轻“道问学”的议论了。

所以我说孔子论知识注重“一以贯之”，注重推论，本来很好，只可惜他把“学”字看作读书的学问。后来中国几千年的教育，都受这种学说的影响，造成一国的“书生”废物，这便是他的流弊了。

以上说孔子的知识方法。

“忠恕”虽不完全属于人生哲学，却也可算得是孔门人生哲学的根本方法。《论语》上子贡问可有一句话可以终身行得的吗？孔子答道：

其恕乎，己所不欲，勿施于人。（十五）

这就是《大学》的絜矩之道：

所恶于上，毋以使下；所恶于下，毋以事上；所恶于前，毋以先后；所恶于后，毋以从前；所恶于右，毋以交于左；所恶于左，毋以交于右。此之谓絜矩之道。

这就是《中庸》的忠恕：

忠恕违道不远。施诸己而不愿，亦勿施于人。君子之道四，丘未能一焉：所求乎子以事父，未能也；所求乎臣以事君，未能也；所求乎弟以事兄，未能也；所求乎朋友，先施之，未能也。

这就是孟子说的“善推其所为”：

老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼。……古之人所以大过人者，无他焉，善推其所为而已矣。（一）

这几条都只说了一个“恕”字。恕字在名学上是推论，在人生哲学一方面，也只是一个“推”字。我与人同是人，故“己所不欲，勿施于人”，故“所恶于上，毋以使下”，故“所求乎子以事父”，故“老吾老，以及人之老”。只要认定我与人同属的类，——只要认得我与人的共相，——便自然会推己及

人，这是人生哲学上的“一以贯之”。

上文所说“恕”字只是要认得我与人的“共相”，这个“共相”即是“名”所表示。孔子的人生哲学，是和他的正名主义有密切关系的。古书上说，楚王失了一把宝弓，左右的人请去寻他。楚王说：“楚人失了，楚人得了，何必去寻呢？”孔子听人说这话，叹息道：“何不说‘人失了，人得了？’何必说‘楚人’呢？”这个故事很有道理。凡注重“名”的名学，每每先求那最大的名。“楚人”不如“人”的大，故孔子要楚王爱“人”。故“恕”字《说文》训仁（训仁之字，古文作忎。后乃与训如之恕字混耳）。《论语》记仲弓问仁，孔子答语有“己所不欲，勿施于人”一句，可见仁与恕的关系。孔门说仁虽是爱人（《论语》十三。《说文》，仁，亲也），却和后来墨家说的“兼爱”不相同。墨家的爱，是“无差等”的爱，孔门的爱，是“有差等”的爱。故说“亲亲之杀”。看儒家丧服的制度，从三年之丧，一级一级的降到亲尽无服，这便是“亲亲之杀”。这都由于两家的根本观念不同。墨家重在“兼而爱之”的兼字，儒家重在“推恩足以保四海”的推字，故同说爱人，而性质截然不同。

仁字不但是爱人，还有一个更广的义。今试举《论语》论仁的几条为例。

> 颜渊问仁，子曰：“克己复礼为仁。”……颜渊曰：“请问其目。”子曰：“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。”
>
> 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。”
>
> 司马牛问仁，子曰：“仁者其言也讱。”（以上十二）
>
> 樊迟问仁，子曰：“居处恭，执事敬，与人忠。”（十三）

以上四条，都不止于爱人，细看这几条，可知仁即是做人的道理。克己复礼；出门如见大宾，使民如承大祭；居处恭，执事敬，与人忠：都只是如何做人的道理。故都可说是仁。《中庸》说：“仁者，人也。”《孟子》说：“仁也者，人也。”（七下）孔子的名学注重名的本义，要把理想中标准的本义来改正现在失了原意的事物。例如“政者正也”之类。“仁者人也”，只是说仁是理想的人道，做一个人，须要能尽人道。能尽人道，即是仁。后人如朱熹之流，说：“仁者，无私心而合天理之谓。”乃是宋儒的臆说，不是孔子的本意。蔡孑民《中国伦理学史》说孔子所说的“仁”，乃是“统摄诸德，完成人格之名”。这话甚是。《论语》记子路问成人，孔子答道：

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。（十四）

成人即是尽人道，即是“完成人格”，即是仁。

孔子又提出“君子”一个名词，作为人生的模范。“君子”本义为“君之子”，乃是阶级社会中贵族一部分的通称。古代“君子”与“小人”对称，君子指士以上的上等社会，小人指士以下的小百姓。试看《国风》、《小雅》所用“君子”与后世小说书中所称“公子”、“相公”有何分别？后来封建制度渐渐破坏，“君子”、“小人”的区别，也渐渐由社会阶级的区别，变为个人品格的区别。孔子所说君子，乃是人格高尚的人，乃是有道德，至少能尽一部分人道的人。故说：

君子而不仁者有矣夫，未有小人而仁者也。（十四）

这是说君子虽未必能完全尽人道，但是小人决不是尽人道的人。又说：

君子道者三，我无能焉：仁者不忧，知者不惑，勇者不惧。（十二）

司马牛问君子，子曰：君子不忧不惧。……内省不疚，夫何忧何惧？（十二）

子路问君子，子曰：修己以敬，……修己以安人，……修己以安百姓。（十四）

凡此皆可见君子是一种模范的人格。孔子的根本方法，上章已说过，在于指出一种理想的模范，作为个人及社会的标准，使人“拟之而后言，仪之而后动”。他平日所说“君子”便是人生品行的标准。

上文所说人须尽人道。由此推论去，可说做父须要尽父道，做儿子须要尽子道，做君须要尽君道，做臣须要尽臣道。故《论语》说：

齐景公问政于孔子。孔子对曰：“君君臣臣，父父子子。”公曰：“善哉！信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，虽有粟，吾得而食诸？”（十二）

又《易经·家人卦》说：

家人有严君焉，父母之谓也。父父子子，兄兄弟弟，夫夫妇妇，而家道正。正家而天下定矣。

这是孔子正名主义的应用。君君臣臣，父父子子，便是使家庭社会国家的种种阶级，种种关系，都能“顾名思义”，做到理想的标准地步。这个标准

地步，就是《大学》上说的“止于至善”。《大学》说：

为人君，止于仁；为人臣，止于敬；为人子，止于孝；为人父，止于慈；与国人交，止于信。

这是伦常的人生哲学。“伦”字，《说文》云：“辈也，一曰道也。”《曲礼》注，“伦犹类也。”《论语》“言中伦”，包注，“道也，理也。”孟子注，“伦，序也。”人与人之间，有种种天然的或人为的交互关系。如父子，如兄弟，是天然的关系。如夫妇，如朋友，是人造的关系。每种关系便是一“伦”，每一伦有一种标准的情谊行为。如父子之恩，如朋友之信，这便是那一伦的“伦理”。儒家的人生哲学，认定个人不能单独存在，一切行为都是人与人交互关系的行为，都是伦理的行为，故《中庸》说：

天下之达道五，曰：君臣也，父子也，夫妇也，昆弟也，朋友之交也。五者，天下之达道也。

“达道”是人所共由的路（参看《论语》十八，子路从而后一章）。因为儒家认定人生总离不了这五条达道，总逃不出这五个大伦，故儒家的人生哲学，只要讲明如何处置这些伦常的道理，只要提出种种伦常的标准伦理。如《左传》所举的六顺：君义，臣行，父慈，子孝，兄爱，弟敬；如《礼运》所举的十义：父慈，子孝，兄良，弟悌，夫义，妇听，长惠，幼顺，君仁，臣忠；如《孟子》所举的五伦：父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。故儒家的人生哲学，是伦理的人生哲学。后来孟子说墨子兼爱，是无父；杨子为我，是无君。无父无君，即是禽兽。孟子的意思，其实只是说墨家和杨氏（老庄各家近于杨氏）的人生哲学，或是极端大同主义，或是极端个人主义，都是非伦理的人生哲学。我讲哲学，不用“伦理学”三个字，却称“人生哲学”，也只是因为“伦理学”只可用于儒家的人生哲学，而不可用于别家。

孔子的人生哲学，不但注重模范的伦理，又还注重行为的动机。《论语》说：

视其所以，观其所由，察其所安，人焉廋哉？人焉廋哉？（二）

这一章乃是孔子人生哲学很重要的学说，可惜旧注家多不曾懂得这一章的真义。“以”字，何晏解作“用”，说“言视其所行用”，极无道理。朱熹解作“为”，说“为善者为君子，为恶者为小人”，也无道理。“以”字当作“因”字解。《邶风》：“何其久也，必有以也。”《左传》昭十三年：“我之不共，鲁故

之以”，又《老子》“众人皆有以”。此诸“以”字，皆作因为解。凡“所以”二字连用，“以”字总作因为解。孔子说观察人的行为，须从三方面下手：第一，看他因为什么要如此做；第二，看他怎么样做，用的什么方法；第三，看这种行为，在做的人身心上发生何种习惯，何种品行（朱熹说第二步为“意之所从来”是把第二步看作第一步了。说第三步道：“安，所乐也。所由虽善，而心之所乐者，不在于是，则亦伪耳，岂能久而不变哉”却很不错）。第一步是行为的动机，第二步是行为的方法，第三步是行为所发生的品行。这种三方面都到的行为论，是极妥善无弊的。只可惜孔子有时把第一步的动机看得很重，所以后来的儒家，便偏向动机一方面，把第二步第三步都抛弃不顾了。孔子论动机的话，如下举诸例：

> 今之孝者，是谓能养。至于犬马，皆能有养。不敬，何以别乎？（二）
>
> 人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？（二）
>
> 苟志于仁矣，无恶也。（四）

动机不善，一切孝悌礼乐都只是虚文，没有道德的价值。这话本来不错（即墨子也不能不认“意”的重要。看《耕柱篇》第四节），但孔子生平，痛恨那班聚敛之臣，斗筲之人的谋利政策，故把义利两桩分得太分明了。他说：

> 放于利而行，多怨。（四）
>
> 君子喻于义，小人喻于利。

但他却并不是主张“正其谊不谋其利”的人。《论语》说：

> 子适卫，冉有仆。子曰：“庶矣哉！”冉有曰：“既庶矣，又何加焉？”子曰：“富之。”曰：“既富矣，又何加焉？”曰：“教之。”（十四）

这岂不是“仓廪实而后知礼节，衣食足而后知荣辱”的政策吗？可见他所反对的利，乃是个人自营的私利。不过他不曾把利字说得明白，《论语》又有“子罕言利”的话，又把义利分作两个绝对相反的物事，故容易被后人误解了。

但我以为与其说孔子的人生哲学注重动机，不如说他注重养成道德的品行。后来的儒家只为不能明白这个区别，所以有极端动机的道德论，孔子论行为，分动机、方法、品行三层，已如上文所说。动机与品行都是行为的“内容”。我们论道德，大概分内容和外表两部。譬如我做了一件好

事，若单是为了这事结果的利益，或是为了名誉，或是怕惧刑罚笑骂，方才去做，那都是“外表”的道德。若是因为我觉得理该去做，不得不去做，那便是属于“内容”的道德。内容的道德论，又可分两种。一种偏重动机，认定“天理”（如宋儒中之主张天理人欲论者），或认定“道德的律令”（如康德）有绝对无限的尊严，善的理该去做，恶的理该不去做。一种注重道德的习惯品行，习惯已成，即是品行（习惯，Habit，品行，Character）。有了道德习惯的人，见了善自然去做，见了恶自然不去做。例如良善人家的子弟，受了良善的家庭教育，养成了道德的习惯，自然会行善去恶，不用勉强。

孔子的人生哲学，依我看来，可算得是注重道德习惯一方面的。他论人性道：

性相近也，习相远也，惟上智与下愚不移。（十七）

“习”即是上文所说的习惯。孔子说：

吾未见好德如好色者也。（九）

已矣乎！吾未见好德如好色者也！（十五）

这两章意同而辞小异，可见这是孔子常说的话。他说不曾见好德如好色的人，可见他不信好德之心是天然有的。好德之心虽不是天然生就的，却可以培养得成。培养得纯熟了，自然流露。便如好色之心一般，毫无勉强。《大学》上说的“如恶恶臭，如好好色”便是道德习惯已成时的状态。孔子说：

知之者，不如好之者。好之者，不如乐之者。（六）

人能好德恶不善，如好好色，如恶恶臭，便是到了“好之”的地位。道德习惯变成了个人的品行，动容周旋，无不合理，如孔子自己说的“从心所欲，不逾矩”，那便是已到“乐之”的地位了。

这种道德的习惯，不是用强迫手段可以造成的。须是用种种教育涵养的功夫方能造得成。孔子的正名主义，只是要寓褒贬，别善恶，使人见了善名自然生爱；见了恶名自然生恶。人生无论何时何地，都离不了名。故正名是极大的德育利器（参看《荀子·正名篇》及《尹文子·大道篇》）。此外孔子又极注重礼乐。他说：

兴于诗，立于礼，成于乐。（八）

不学诗，无以言，……不学礼，无以立。（十六）

诗，可以兴，可以观，可以群，可以怨，……人而不为《周南》《召南》，其犹正墙面而立也欤。（十七）

恭而无礼则劳（有子曰，恭近于礼，远耻辱也）。慎而无礼则葸，勇而无礼则乱，直而无礼则绞。（八）

诗与礼乐都是陶融身心，养成道德习惯的利器。故孔子论政治，也主张用“礼让为国”。又主张使弦歌之声，遍于国中。此外孔子又极注重模范人格的感化。《论语》说：

季康子问政于孔子曰：“如杀无道，以就有道，何如？”孔子对曰：“子为政，焉用杀；子欲善，而民善矣。君子之德风，小人之德草，草上之风必偃。”（十三）

为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之。（二）

因此他最反对用刑治国。他说：

道之以政，齐之以刑，民免而无耻。道之以德，齐之以礼，有耻且格。（二）

（摘自《中国哲学史大纲》（卷上），商务印书馆 1919 年 2 月初版）

（二）写在孔子诞辰纪念之后

（一九三四年九月三日）

我们家乡有句俗话说："做戏无法，出个菩萨。"编戏的人遇到了无法转变的情节，往往请出一个观音菩萨来解围救急。这两年来，中国人受了外患的刺激，颇有点手忙脚乱的情形，也就不免走上了"做戏无法，出个菩萨"的一条路。这本是人之常情。西洋文学批评史也有 deus ex machina 的话，译出来也可说，"解围无计，出个上帝。"本年五月里美国奇旱，报纸上也曾登出旱区妇女孩子跪着祈祷求雨的照片。这都是穷愁呼天的常情，其可怜可恕，和今年我们国内许多请张天师求雨或请班禅喇嘛消灾的人，是一样的。

这种心理，在一般愚夫愚妇的行为上表现出来，是可怜而可恕的；但在一个现代政府的政令上表现出来，是可怜而不可恕的。现代政府的责任在于充分运用现代科学的正确智识，消极的防患除弊，积极的兴利惠民。这都是一点一滴的工作，一尺一步的旅程，这里面绝对没有一条捷径可以偷渡。然而我们观察近年我们当政的领袖好像都不免有一种"做戏无法，出个菩萨"的心理，想寻求一条救国的捷径，想用最简易的方法做到一种复兴的灵迹。最近政府忽然手忙脚乱的恢复了纪念孔子诞辰的典礼，很匆遽的颁布了礼节的规定。八月二十七日，全国都奉命举行了这个孔诞纪念的大典，在每年许多个先烈纪念日之中加上一个孔子诞辰纪念日，本来不值得我们的诧异，然而政府中人说这是"倡导国民培养精神上之人格"的方法；舆论界的一位领袖也说："有此一举，诚足以奋起国民之精神，恢复民族的自信。"难道世间真有这样简便的捷径吗？

我们当然赞成"培养精神上之人格"，"奋起国民之精神，恢复民族的自信"。但是古人也曾说过："礼乐所由起，百年积德而后可兴也。"国民的精神，民族的信心，也是这样的；他的颓废不是一朝一夕之故，他的复兴也

不是虚文口号所能做到的。“洙水桥前，大成殿上，多士济济，肃穆趋跄。”(用八月二十七日《大公报》社论中语)四方城市里，政客军人也都率领着官吏士民，济济跄跄的行礼，堂堂皇皇的演说，——礼成祭毕，纷纷而散，假期是添了一日，口号是添了二十句，演讲词是多出了几篇，官吏学生是多跑了一趟，然在精神的人格与民族的自信上，究竟有丝毫的影响吗？

那一天《大公报》的社论曾有这样一段议论：

> 最近二十年，世变弥烈，人欲横流，功利思想如水趋壑，不特仁义之说为俗诽笑，即人禽之判亦几以不明，民族的自尊心与自信力既已荡然无存，不待外侮之来，国家固早已濒于精神幻灭之域。

如果这种诊断是对的，那么，我们的民族病不过起于“最近二十年，”这样浅的病根，应该是很容易医治的了。可惜我们平日敬重的这位天津同业先生未免错读历史了。《官场现形记》和《二十年目睹之怪现状》描写的社会政治情形，不是中国的实情吗？是不是我们得把病情移前三十年呢？《品花宝鉴》以至《金瓶梅》描写的也不是中国的社会政治吗？这样一来，又得挪上三五百年了。那些时代，孔子是年年祭的，《论语》《孝经》《大学》是村学儿童人人读的，还有士大夫讲理学的风气哩！究竟那每年“洙水桥前，大成殿上，多士济济，肃穆趋跄”，曾何补于当时的惨酷的社会，贪污的政治？

我们回想到我们三十年前在村学堂读书的时候，每年开学是要向孔夫子叩头礼拜的；每天放学，拿了先生批点过的习字，是要向中堂(不一定有孔子像)拜揖然后回家的。至今回想起来，那个时代的人情风尚也未见得比现在高多少。在许多方面，我们还可以确定的说：“最近二十年”比那个拜孔夫子的时代高明的多多了。这二三十年中，我们废除了三千年的太监，一千年的小脚，六百年的八股，四五百年的男娼，五千年的酷刑，这都没有借重孔子的力量。八月二十七那一天汪精卫先生在中央党部演说，也指出“孔子没有反对纳妾，没有反对蓄奴婢；如今呢，纳妾蓄奴婢，虐待之固是罪恶，善待之亦是罪恶，根本纳妾蓄奴婢便是罪恶”。汪先生的解说是：“仁是万古不易的，而仁的内容与条件是与时俱进的。”这样的解说毕竟不能抹煞历史的事实。事实是“最近”几年中，丝毫没有借重孔夫子，而我们的道德观念已进化到承认“根本纳妾蓄奴婢便是罪恶”了。

平心说来，“最近二十年”是中国进步最速的时代；无论在智识上，道德上，国民精神上，国民人格上，社会风俗上，政治组织上，民族自信力上，这二十年的进步都可以说是超过以前的任何时代。这时期中自然也有不少的怪现状的暴露，劣根性的表现，然而种种缺陷都不能减损这二十年的总进步的净赢余。这里不是我们专论这个大问题的地方。但我们可以指出这个总进步的几个大项目：

第一，帝制的推翻，而几千年托庇在专制帝王之下的城狐社鼠，——一切妃嫔，太监，贵胄，吏胥，捐纳，——都跟着倒了。

第二，教育的革新。浅见的人在今日还攻击新教育的失败，但他们若平心想想旧教育是些什么东西，有些什么东西，就可以明白这二三十年的新教育，无论在量上或质上都比三十年前进步至少千百倍了。在消极方面，因旧教育的推倒，八股，骈文，律诗，等等谬制都逐渐跟着倒了；在积极方面，新教育虽然还肤浅，然而常识的增加，技能的增加，文字的改革，体育的进步，国家观念的比较普遍，这都是旧教育万不能做到的成绩。（汪精卫先生前天曾说：“中国号称以孝治天下，而一开口便侮辱人的母亲，甚至祖宗妹子等。”试问今日受过小学教育的学生还有这种开口骂人妈妈妹子的国粹习惯吗？）

第三，家庭的变化。城市工商业与教育的发展使人口趋向都会，受影响最大的是旧式家庭的崩溃，家庭变小了，父母公婆与族长的专制威风减削了，儿女宣告独立了。在这变化的家庭中，妇女的地位的抬高与婚姻制度的改革是五千年来最重大的变化。

第四，社会风俗的改革。小脚，男娼，酷刑等等，我已屡次说过了。在积极方面，如女子的解放，如婚丧礼俗的新试验，如青年对于体育运动的热心，如新医学及公共卫生的逐渐推行，这都是古代圣哲所不曾梦见的大进步。

第五，政治组织的新试验。这是帝制推翻的积极方面的结果。二十多年的试验虽然还没有做到满意的效果，但在许多方面（如新式的司法，如警察，如军事，如胥吏政治之变为士人政治。）都已明白的显出几千年来所未曾有的成绩。不过我们生在这个时代，往往为成见所蔽，不肯承认罢了。单就最近几年来颁行的新民法一项而论，其中含有无数超越古昔的优点，已可说是一个不

流血的绝大社会革命了。

这些都是毫无可疑的历史事实，都是“最近二十年”中不曾借重孔夫子而居然做到的伟大的进步。革命的成功就是这些，维新的成绩也就是这些。可怜无数维新志士，革命仁人，他们出了大力，冒了大险，替国家民族在二三十年中做到了这样超越前圣，凌驾百王的大进步，到头来，被几句死书迷了眼睛，见了黑旋风不认得是李逵，反倒唉声叹气，发思古之幽情，痛惜今之不如古，梦想从那“荆棘丛生，檐角倾斜”的大成殿里抬出孔圣人来“卫我宗邦，保我族类”！这岂不是天下古今最可怪笑的愚笨吗？

文章写到这里，有人打岔道：“喂，你别跑野马了。他们要的是‘国民精神上之人格，民族的自信。’在这‘最近二十年’里，这些项目也有进步吗？不借重孔夫子，行吗？”

什么是人格？人格只是已养成的行为习惯的总和。什么是信心？信心只是敢于肯定一个不可知的将来的勇气。在这个时代，新旧势力，中西思潮，四方八面的交攻，都自然会影响到我们这一辈人的行为习惯，所以我们很难指出某种人格是某一种势力单独造成的。但我们可以毫不迟疑的说：这二三十年中的领袖人才，正因为生活在一个新世界的新潮流里，他们的人格往往比旧时代的人物更伟大：思想更透辟，知识更丰富，气象更开阔，行为更豪放，人格更崇高。试把孙中山来比曾国藩，我们就可以明白这两个世界的代表人物的不同了。在古典文学的成就上，在世故的磨炼上，在小心谨慎的行为上，中山先生当然比不上曾文正。然而在见解的大胆，气象的雄伟，行为的勇敢上，那一位理学名臣就远不如这一位革命领袖了。照我这十几年来的观察，凡受这个新世界的新文化的震撼最大的人物，他们的人格都可以上比一切时代的圣贤，不但没有愧色，往往超越前人。老辈中，如高梦旦先生，如张元济先生，如蔡元培先生，如吴稚晖先生，如张伯苓先生；朋辈中，如周诒春先生，如李四光先生，如翁文灏先生，如姜蒋佐先生：他们的人格的崇高可爱敬，在中国古人中真寻不出相当的伦比。这种人格只有这个新时代才能产生，同时又都是能够给这个时代增加光耀的。

我们谈到古人的人格，往往想到岳飞文天祥和晚明那些死在廷杖下或天牢里的东林忠臣。我们何不想想这二三十年中为了各种革命慷慨杀身的无数志士！那些年年有特别纪念日追悼的人们，我们姑且不论。我

们试想想那些为排满革命而死的许多志士，那些为民十五六年的国民革命而死的无数青年，那些前两年中在上海在长城一带为抗日卫国而死的无数青年，那些为民十三以来的共产革命而死的无数青年，——他们慷慨献身去经营的目标比起东林诸君子的目标来，其伟大真不可比例了。东林诸君子慷慨抗争的是“红丸”，“移宫”，“妖书”等等米米小的问题；而这无数的革命青年慷慨献身去工作的是全民族的解放，整个国家的自由平等，或他们所梦想的全人类社会的自由平等。我们想到了这二十年中为一个主义而从容杀身的无数青年，我们想起了这无数个“杀身成仁”中国青年，我们不能不低下头来向他们致最深的敬礼；我们不能不颂赞这“最近二十年”是中国史上一个精神人格最崇高，民族自信心最坚强的时代。他们把他们的生命都献给了他们的国家和他们的主义，天下还有比这更大的信心吗？

凡是咒诅这个时代为“人欲横流，人禽无别”的人，都是不曾认识这个新时代的人：他们不认识这二十年中国的空前大进步，也不认识这二十年中整千整万的中国少年流的血究竟为的是什么。

可怜的没有信心的老革命党呵！你们要革命，现在革命做到了这二十年的空前大进步，你们反不认得它了。这二十年的一点进步不是孔夫子之赐，是大家努力革命的结果，是大家接受了一个新世界的新文明的结果。只有向前走是有希望的。开倒车是不会有成功的。

你们心眼里最不满意的现状，——你们所咒诅的“人欲横流，人禽无别，”——只是任何革命时代所不能避免的一点附产物而已。这种现状的存在，只够证明革命还没有成功，进步还不够。孔圣人是无法帮忙的；开倒车也决不能引你们回到那个本来不存在的“美德造成的黄金世界”的！养个孩子还免不了肚痛，何况改造一个国家，何况改造一个文化？别灰心了，向前走罢！

二十三，九，三夜。

（载《胡适论学近著》第一集，506—512 页。
商务印书馆 1936 年版）

冯友兰论孔子

目　　次

冯友兰与孔子研究…… 高洪兴、李文、管美凤　126

（一）孔子在中国历史中之地位 …… 128
（二）孔子及儒家之初起 …… 139
（三）我对孔子的基本看法 …… 160
（四）从中华民族的形成看儒家思想的历史作用 …… 163

冯友兰与孔子研究

·高洪兴　李　文　管美凤·

冯友兰(1895—1990),哲学家,哲学史家。字芝生,河南省唐河县人。1918年6月,毕业于北京大学。1919年秋,入美国哥伦比亚大学研究院。1924年获哥伦比亚大学哲学博士学位。回国后历任河南中州大学教授、广州中山大学教授、北京燕京大学教授、北京清华大学教授,同时在北京大学兼课。抗日战争期间任西南联合大学文学院院长,兼任教育部学术评议会成员。1946年秋,赴美任宾夕法尼亚大学、夏威夷大学客座教授,讲授中国哲学史。1948年回国,当选为中央研究院评议会委员,并出任清华校务会议代理主席。北京解放后,任清华校务委员会委员。1952年任北京大学哲学系教授、中国哲学教研室主任及北京大学校务委员会委员。1955年当选为中国科学院哲学社会科学部学部委员,又出任中国人民政治协商委员会委员、常委等。

冯友兰是20世纪中国思想界极有影响的人物。他是“新理学”的开创者,也是“现代新儒家”的代表人物之一。其六十年的学术生涯,他本人在《三松堂自序》中有扼要介绍:“六十年来,我的哲学活动,可分为四个时期。第一时期是从1919年到1926年,其代表作是《人生哲学》。第二时期是从1926年到1935年,其代表作是《中国哲学史》。第三时期是从1936年到1948年,其代表作就是抗日战争中写的那六本书……这六本书后来合印为一本书,题为《贞元六书》。第四时期是从1949年到现在,其代表作是……《中国哲学史新编》。”

冯友兰所有的著述中,最重要的、也代表了他一生学术贡献的是“三史六书”。“三史”是指他的三部关于中国哲学史的著作,即《中国哲学史》、《中国哲学简史》、《中国哲学史新编》,分别代表了他30年代、40年代、80年代对中国哲学的理解,是相当有影响的中国哲学通史之作。“六书”是指《新理学》、《新事论》、《新世训》、《新原人》、《新原道》、《新知言》,

这是他在抗战期间所写的六部哲学著作，即上文中所说的“贞元六书”。这六本书建构了他的新理学的哲学体系。此外在1957年，在关于中国哲学遗产继承问题上，冯友兰还提出了“抽象继承法”的命题，他是五六十年代“抽象继承派”的创立者。

在对待孔子问题上，冯友兰是人所共知的尊孔派。他的哲学史是从孔子开始的；他认为孔子是一位伟大的思想家，创立了古代中国最早的学术流派，在中国历史上第一个提出了比较系统的理论体系；认为孔子的哲学观点，标志着古代思想开始从神权的束缚中解脱出来；认为孔子把人和现实生活提到了重要的地位，从人的实际生活的需要，观察和了解问题，建立了自觉的世界观；认为孔子在中国历史中之地位，如苏格拉底之在西洋历史；认为孔子是中国第一个使学术平民化的教育家，开创战国讲学游学之风；认为孔子创立并发扬光大了中国非农、非商、亦非官僚的士的阶级；认为孔子基本上是当时的一个进步人物；认为孔子毕其一生所做的重要工作是承先继绝，我们今天应该做的也是发扬孔子的文化接续思想。冯友兰还就孔子思想中的几个重要概念，如“天”、“礼”、“仁”等，仔细地进行了分析和阐述。在冯友兰新理学思想中“天命”概念出现频率很多，而在如何对待天命的问题上，冯友兰指出孔子是最好的榜样和老师。但是到了70年代“批林批孔”运动中，出于当时的政治形势，冯友兰先生也发表了一些很有影响的反孔的文章，如《对于孔子的批判和对于我过去尊孔思想的自我批判》和《复古与反复古是两条路线的斗争》等，对这些文章冯友兰在晚年表示忏悔，并在新写的著作中重新作了论述。

在20世纪关于孔子和孔子学说的论争中，冯友兰的论述是不可忽视的一家之言。

（一）孔子在中国历史中之地位

廖平说：

“六经，孔子一人之书；学校，素王特立之政；所谓道冠百王，师表万世者也。刘歆以前，皆主此说，故移书以六经皆出于孔子，后来欲攻博士，故牵涉周公，以敌孔子，遂以‘礼’‘乐’归之周公，‘诗’‘书’归之帝王，‘春秋’因于史文，‘易传’仅注前圣。以一人之作，分隶帝王周公，如此是六艺不过如选文选诗。或并删正之说，亦欲驳之，则孔子碌碌无所建树矣。盖师说浸亡，学者以己律人，亦欲将孔子说成一教授老儒，不过选本多，门徒众。……”(《知圣篇》)

康有为说：

“孔子为教主，为神明圣王，配天地，育万物，无人无事无义，不范围于孔子大道中，乃所以为生民未有之大成至圣也。……汉以来皆以孔子为先圣也。唐贞观乃以周公为先圣，黜孔子为先师。孔子以圣被黜，可谓极背谬矣。然如旧说，‘诗’，‘书’，‘礼’，‘乐’，‘易’，皆周公作；孔子仅在删赞之列。孔子之仅为先师而不为先圣，比于伏生，申公，岂不宜哉？然……六经皆孔子所作也。汉以前之说，莫不然也。学者知六经为孔子所作，然后孔子之为大圣，为教主，范围万世而独称尊者，乃可明也。知孔子为教主，六经为孔子所作，然后知孔子拨乱世致太平之功，凡有血气者，皆日被其殊功大德，而不可忘也。”(《孔子改制考》卷十)

这是清末“今文家”的学说。孔子本来已竟是一般人所承认的先圣先师，本来已竟是一部分汉儒所承认的素王。清末“今文家”犹以为未足，乃于先圣，先师，素王之外，又为上一“教主”的尊号。孔子的地位，于是为最高；其风头亦于是出得最足。

然而“日中则昃，月盈则亏”，孔子的厄运，也就于是渐渐开始；他的地

位，也就于是一天低落一天。在以前，孔子是教主素王，制作六经之说，虽未必为尽人所承认，但他是先圣先师，曾删“诗”“书”，正“礼”“乐”，赞“易”，作“春秋”，则否认者极少。但现在多数人的意见，则不但以为孔子未曾制作六经，且“并删正之说，亦欲驳之”。于是孔子乃似“碌碌无所建树矣”。廖季平所反对之意见，正现在多数人所持者。由素王教主之地位，一降而为“教授老儒”，“比于伏生，申公”，真孔子之厄运也。

本篇的主要意思，在于证明孔子果然未曾制作或删正六经；即令有所删正，也不过如“教授老儒”之“选文选诗”；他一生果然不过是一个“选本多，门徒众”的“教授老儒”；但他却并不因此而即是“碌碌无所建树”；后人之以先圣先师等尊号与他加上，亦并非无理由。

关于孔子未曾制作或删正六经的证据，前人及时人已经举过许多，现在只须附加几个。“易”及“春秋”，依传说乃孔子毕生精力之所聚。一个是他特别“作”的；一个是他特别“赞”的。他作“春秋”以上继文，武，周公；他赞“易”，作《彖》，《象》，《文言》，《系辞》等，“以通神明之德，以类万物之情”。现在只说这两部书是否果为孔子所“作”所“赞”。

据孟子说，孔子作“春秋”之目的及功用，在使“乱臣贼子惧”。然《左传》宣公二年，（西历纪元前六零七）赵穿弑晋灵公，

> “太史书曰：‘赵盾弑其君，’以示于朝。宣子曰：‘不然。’曰：‘子为正卿，亡不越竟，反不讨贼，非子而谁？’……孔子曰：‘董狐，古之良史也；书法不隐。’”

又《左传》襄公二十五年，（西历纪元前五四八）崔杼弑齐庄公，

> “太史书曰：‘崔杼弑其君’。崔子杀之。其弟嗣书而死者二人。其弟又书，乃舍之。南史氏闻太史尽死，执简以往，闻既书矣，乃还”。

据此则至少春秋时晋齐二国太史之史笔，皆能使“乱臣贼子惧。”不独“春秋”为然。赵穿弑晋灵公，而董狐却书“赵盾弑其君”，则所谓“诛心”及“君亲无将，将则必诛”等“大义”，董狐的“晋乘”中，本来亦有，“春秋”不能据为专利品。孟子说：

> “晋之《乘》，楚之《梼杌》，鲁之《春秋》，一也。其事则齐桓晋文，其文则史，其义则丘窃取之矣。”（《孟子·离娄》）

“其义”不止是“春秋”之义，实亦是“乘”及“梼杌”之义，观于董狐史笔，亦

可概见。孔子只“取”其义，而非“作”其义。孟子此说，与他的孔子“作春秋”之说不合，而却似近于事实。

但亦或因鲁是周公之后，“礼义之邦”，所以鲁之“春秋”，对于此等书法，格外认真，所以韩宣子聘鲁“观书于太史氏，见《易》象与鲁《春秋》，曰：‘周礼尽在鲁矣’”。（《左传》昭公二年，西历纪元前五四零）他特注意于“鲁春秋”，或者“鲁春秋”果有比“晋之《乘》”“楚之《梼机》”较特别的地方。所以在孔子以前，就有人以“春秋”为教人的教科书。楚庄王（西历纪元前六一三—五九一）使士亹傅太子箴；士亹问于申叔时，叔时曰：

> “教之‘春秋’而为之耸善而抑恶焉，以戒劝其心。教之‘世’而为之昭明德而废幽昏焉，以休惧其动。教之‘诗’而为之导广显德，以耀明其志。教之‘礼’使知上下之则。教之‘乐’以疏其秽而镇其浮。教之‘令’使访物官。教之‘语’使明其德而知先王之务用明德于民也。教之‘故志’使知废兴者而戒惧焉。教之‘训典’使知族类，行比义焉”。（《国语·楚语上》）

可见“春秋”早已成教人的一种课本。不过这些都在孔子成年以前，所以也都与孔子无干。

“春秋”之“耸善抑恶”诛乱臣贼子，孔子完全赞成；这却是实在情形。《论语》上说：

> “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。不敢不告也。……’”（《宪问》）

观此可知孔子以乱臣贼子之当讨，为天经地义。他当然赞成晋董狐齐太史之史笔，当然赞成“春秋”的观点。孔子主张“正名”，是论语上说过的。不过按之事实，似乎不是孔子因主张“正名”而作“春秋”，如传说所说，似乎是孔子取“春秋”等书之义而主张“正名”，孟子所说“其义则丘窃取”者是也。不过孔子能从“晋《乘》”“鲁《春秋》”等里面，归纳出一个“正名”之抽象的原理，这也就是他的大贡献了。

“易”之《彖》《象》《文言》《系辞》等，是否果系孔子所作，此问题，我们但将《彖》《象》等里面的哲学思想，与《论语》里面的比较，便可解决。

我们且看《论语》中所说孔子对于天之观念：

> “子曰：‘获罪于天，无所祷也。’”（《八佾》）

“夫子曰：‘予所否者，天厌之！天厌之！’”(《雍也》)

“子曰：‘天生德于予，桓魋其如予何！’”(《述而》)

“子曰：‘文生既殁，文不在兹乎？天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也。天之未丧斯文也，匡人其如予何！’”(《子罕》)

“子曰：‘吾谁欺，欺天乎？’”(《子罕》)

“子曰：‘噫！天丧予！天丧予！’”(《先进》)

“孔子曰：‘君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言。’”(《季氏》)

据此可知《论语》中孔子所说之天，完全系一有意志的上帝，一个“主宰之天”。

但“主宰之天”，在《易》《彖》《象》等中，没有地位。我们再看“易”中所说之天：

“大哉乾元，万物资始，乃统天。云行雨施，品物流行。大明终始，六位时成，时乘六龙以御天。乾道变化，各正性命。”(《乾·彖》)

“天地以顺动，故日月不过而四时不忒。”(《豫·彖》)

“反复其道，七日来复，天行也；复其见天地之心乎。”(《复·彖》)

“天地感而万物化生。”(《咸·彖》)

“天地之道，恒久而不已也。”(《恒·彖》)

“天行健，君子以自强不息。”(《乾·象》)

“大哉乾乎，刚健中正，纯粹精也；六爻发挥，旁通情也，时乘六龙，以御天也，云行雨施，天下平也。”(《乾·文言》)

“天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。动静有常，刚柔断矣。方以类聚，物以群分，吉凶生矣。在天成象，在地成形，变化见矣。是故刚柔相摩，八卦相荡。鼓之以雷霆，润之以风雨。日月运行，一寒一暑。乾道成男，坤道成女。乾知大始，坤作成物。乾以易知，坤以简能。……”(《系辞》)

这些话究竟是什么意思，我们暂不必管。不过我们读了以后，我们即觉在这些话中，有一种自然主义的哲学；在这些话中，决没有一个能受“祷”，能受“欺”，能“厌”人，能“丧斯文”之“主宰之天”。这些话里面的天或乾，不过是一种宇宙力量，至多也不过是一个“义理之天”。

一个人的思想，本来可以变动，但一个人决不能同时对于宇宙及人生真持两种极端相反的见解。如果我们承认《论语》上的话是孔子所说，又

承认《易》《彖》《象》等是孔子所作，则我们即将孔子陷于一个矛盾的地位。因为上所引《论语》中的话，不一定都是孔子早年说的；我们也不能拿一个人早年晚年之思想不同以作解释。

或者可以说《论语》中所说，乃孔子对门弟子之言，是其学说之粗浅方面，乃“下学”之事。《易》《彖》《象》等中所说，乃孔子学说之精深方面，乃“上达”之事，群弟子所不得知者。所以子贡说：“夫子之文章，可得而闻也；其言性与天道，不可得而闻也。”（《论语·公冶长》）但《论语》中所载，孔子所说“天之将丧斯文，”“天生德于予”之言，并非对弟子讲学，而乃直述其内心之信仰。若孔子本无此信仰，而故为此说以饰智惊愚，则是王莽欺世的手段，恐非讲忠恕之孔子所出。且顾亭林已云：

> “延平先生答问曰：‘夫子之道，不难乎日用之间。自其尽己而言，则谓之忠；自其及物而言，则谓之恕。……曾子答门人之问，正是发其心尔，岂有二耶？若以为夫子一以贯之之旨甚精微，非门人所可告，姑以忠恕答之，恐圣人之心，不若是其支也。’”（《日知录》卷七）

又云：

> “子曰：‘二三子以我为隐乎？吾无隐乎尔。吾无行而不与二三子者是丘也。’谓‘夫子之言性与天道不可得而闻，’是疑其有隐者也。不知夫子之文章，无非夫子之言性与天道；所谓吾无行而不与二三子者是丘也。”（同上）

孔子所讲，本只及日用伦常之事。观“易”《文言》等中，凡冠有“子曰”之言，百分之九十九皆是讲道德的，更可知矣。至其对于宇宙，他大概完全接受传统的见解。盖孔子只以人事为重，此外皆不注意研究也。所以他说：

> “未能事人，焉能事鬼？……未知生，焉知死？”（《论语·先进》）

根据以上所说，及别人所已经说过的证据，我以为孔子果然未曾制作或删正六经或六艺。

不过后人为什么以六艺为特别与孔子有密切的关系？这是由于孔子以六艺教学生之故。以六艺教人，并不必始于孔子，据上所引《国语》，士亹教楚太子之功课表中，也即有“诗”，“礼”，“乐”，“春秋”，“故志”等。《左

传》《国语》中所载当时人物应答之辞，都常引“诗”“书”；他们交接用“礼”，卜筮用“易”。可见当时至少一部分的贵族人物，都读过这些书，受过这等教育。不过孔子却是以六艺教一般人之第一人。这一点下文再提。现在我们只说，孔子之讲学，与其后别家不同。别家如道，墨，等，皆注重其自家之一家言，如《庄子·天下》篇说，墨家弟子诵《墨经》。但孔子则是一个教育家。他讲学的目的，在于养成“人”，养成为国家服务的人，并不在于养成某一家的学者。所以他教学生读各种的书，学各种功课。所以颜渊说：“博我以文，约我以礼。”(《论语·子罕》)《庄子·天下》篇讲及儒家，即说：“‘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。”这六种正是儒家教人的六种功课。

惟其如此，所以孔子的学生之成就，亦不一律。《论语》上说：“德行：颜渊闵子骞；政事：冉有季路；言语：宰我子贡；文学：子游子夏。”(《先进》)又如子路之“可使治赋”；冉有之“可使为宰”；公西华之“可使与宾客言”；皆能为“千乘之国”办事。(《论语·公冶长》)可见孔子教学生，完全要教他成“人”，不是要教他做一家的学者。

孔子以以前已有的成书教人，教之之时，如廖季平所谓“选诗选文”，或亦有之。教之之时，随时讲解，或亦有之。如《论语》：“‘不恒其德，或承之羞。’子曰：‘不占而已矣。’”(《子路》)《易·系辞》中对于诸卦爻辞之引申解释之冠以“子曰”者，虽非必果系孔子所说，但孔子讲学时可以对“易”有类此之解释。如以此等“选诗选文”，此等随时讲解，为“删正六经”，为“赞易”，则孔子实可有“删正”及“赞”之事，不过这等“删正”及“赞”实没有什么了不得的意义而已。后来儒家因仍旧贯，仍继续用六艺教人，恰又因别家只讲自家新学说，不讲旧书，因之六艺遂似专为儒家所有，为孔子所制作，而删正(如果有删正)亦即似有重大意义矣。

《汉书·艺文志》以为诸子皆六艺之“支与流裔”。《庄子·天下篇》似亦同此见解。这话亦并非毫无理由，因为所谓六艺本来是当时人的共同知识。自各家专讲其自己之新学说后，而六艺乃似为儒家之专有品，其实原本是大家共有之物也。但以为各家之学说，皆六艺中所已有，则不对耳。

总之孔子是一个教育家。“述而不作，信而好古，”(《论语·述而》)“学之不厌，诲人不倦，”(同上)正是他为他自己下的考语。

这样说起来，孔子只是一个“教授老儒”；但他却并不是“碌碌无所建树”，并不即“比于伏生，申公”。下文的主要意思就是要证明三点：

（一）孔子是中国第一个使学术民众化的，以教育为职业的“教授老儒”；他开战国讲学游说之风；他创立，至少亦发扬光大，中国之非农非工非商非官僚之士之阶级。

（二）孔子的行为，与希腊之“智者”相仿佛。

（三）孔子的行为及其在中国历史上的影响，与苏格拉底的行为及其在西洋历史上的影响相仿佛。

上文已经说过，士亹教楚太子的功课表中，已有“诗”，“礼”，“乐”，“春秋”，“故志”等。但此等教育，并不是一般人所能受。不但当时的平民未必有机会受这等完全教育，即当时的贵族也不见得尽人皆有受此等完全教育之机会。韩宣子系晋世卿，然于到鲁办外交的时候，“观太史氏书”始得“见‘易象’与‘鲁春秋’。”（《左传》昭二年）季札也到鲁方能听各国之诗与乐（《左传》襄公二十九年）可见“易”“春秋”“乐”“诗”等，都是很名贵的典籍学问了。

孔子却抱定一个“有教无类”（《论语·卫灵公》）的宗旨，“自行束脩以上，吾未尝无诲焉。”（《论语·述而》）如此大招学生，不问身家，凡缴学费者即收，一律教以各种功课，教读各种名贵的典籍。这是何等的一个大解放！故以六艺教人或不始于孔子；但以六艺教一般人使六艺民众化则实始于孔子。

我说孔子是第一个以六艺教一般人者，因在孔子以前，在较可靠的书内，我们没有听说有什么人曾经大规模的召许多学生而教育之。更没有听说有什么人“有教无类”的号召学生。在孔子同时，据说有个少正卯“其居处足以撮徒成党，其谈说足以饰褒荣众，其强御足以反是独立。”（《孔子家语》）据说少正卯也曾大招学生，“孔子门人三盈三虚，惟颜渊不去。”（《新论》）庄子说：“鲁有兀者王骀，从之游者与仲尼相若。”（《德充符》）不过孔子诛少正卯事，昔人已谓是假的，少正卯之果有无其人，亦不可知。庄子寓言十九，王骀之“与孔子中分鲁，”更不足信。故大规模招学生而教育之者，孔子是第一人。以后则各家蜂起，竞聚生徒，然此风气实孔子开之。

孔子又继续不断的游说干君，带领学生，各处招摇。此等举动，前亦

未闻，而以后则成为风气；此风气亦孔子开之。

再说孔子以前未闻有不农不工不商不仕，而只以讲学为职业，因以谋生活之人。古时除了贵族世代以做官为生者外，我们亦尝听说有起于微贱之人物。此等人物，在未仕时，皆或为农或为工或为商，以维持其生活。孟子说：

“舜发于畎亩之中；傅说举于版筑之间；胶鬲举于鱼盐之中；管夷吾举于士；孙叔敖举于海；百里奚举于市。”(《告子》)

孟子的话，虽未必尽可信，但孔子以前，不仕而又别不事生产者，实未闻有人。《左传》中说冀缺未仕时，亦是以农为业(《僖公》三十三年西历纪元前六二七)。孔子早年，据孟子说，亦尝为贫而仕，“尝为委吏矣”，“尝为乘田矣”(《万章下》)。但自“从大夫之后，”大收学生以来，即纯以讲学为职业，为谋生之道。不但他自己不治生产，他远不愿教弟子治生产。樊迟“请学稼，”“请学为圃，”孔子说：“小人哉，樊须也。”(《论语·子路》)子贡经商，孔子说：“赐不受命，而货殖焉；亿则屡中。”(《论语·先进》)他这种不治生产的办法，颇为其时人所诟病。据《论语》所说，荷蒉丈人骂孔子：“四体不勤，五谷不分。”(《微子》)此外晏婴亦说：

“夫儒者滑稽而不可轨法；倨傲自顺，不可以为下；崇丧遂哀，破产厚葬，不可以为俗；游说乞贷，不可以为国。”(《史记·孔子世家》)

《庄子》亦载盗跖骂孔子云：

“尔作言造语，妄称文武……多辞缪说，不耕而食，不织而衣，摇唇鼓舌，擅生是非，以迷天下之主，使天下学士，不反其本，妄作孝弟而侥幸于封侯富贵者也。”(《盗跖》)

这些批评未必果是晏婴盗跖所说，《庄子》里面的话，尤不可靠，但这些批评却是当时可能有的。

战国时之有学问而不仕者，亦尚有自食其力之人。如许行“与其徒数十人，皆衣褐，捆屦，织席，以为食”(《孟子·滕文公》)陈仲子“身织屦，妻辟纑”(同上)以自养。但孟子则不以为然。孟子自己是“后车数十乘，从者数百人，以传食于诸侯”；此其弟子彭更即以为“泰”(同上)，他人当更有批评矣。孟子又述子思受养的情形，说：

“缪公之于子思也，亟问亟馈鼎肉。子思不悦于卒也，摽

使者出诸大门之外，北面稽首再拜而不受，曰：‘今而后知君之犬马畜伋。’……曰，‘敢问国君欲养君子，如何斯可谓养矣？’曰：‘以君命将之，再拜稽首而受。其后廪人继粟，庖人继肉，不以君命将之。子思以为鼎肉使己仆仆尔亟拜也，非养君子之道也。’”(《万章下》)

观此可知儒家的一种风气。惟其风气如此，于是后来即有一种非农，非工，非商，非官僚之“士”，不治生产而专待人之养已。这种士之阶级，孔子以前，似乎也没有。以前所谓士，多系大夫士之士，或系男子军士之称，非后世所谓士农工商之士也。

《管子》书中《乘马第五》有《士农工商》一节；《国语·齐语》亦述管仲语云：

“四民者勿使杂处，杂处则其言咙，其事易。……昔圣王之处士也，使就闲燕，处工就官府，处商就市井，处农就田野。……是故士之子恒为士。……工之子恒为工。……商之子恒为商。……农之子恒为农。野处而不昵，其秀民之能为士者，必足赖也。有司见而不以告，其罪五。……工商之乡六，士乡十五。……君有此士也三万人，以方行于天下。”

这也是管仲的话。一卷《齐语》，只有管仲相桓公，霸诸侯一段事。似乎这段与《管子》书中所说，是同一来源。即令《管子》不是假的，这两个证据，也只算一个。就上引管仲一段话而言，其中也有前后不一致的地方。既曰士农工商各以世及，而又说农“野处而不昵，其秀民之能为士者，必足赖也”；“有司”又须“以告”。“有此士也三万人”之士，似乎又以士为军士。韦昭于“士乡十五”下注云：“此士，军士也。十五乡合三万人，是谓三军。”若军士非即士农工商之士，则岂非有“五民”吗？此外又有一个反证，《左传》宣公十二年(西历纪元前五九七)随武子论楚国云：

“昔岁入陈，今兹入郑，民不罢劳，君无怨讟，政有经矣。荆尸而举，商农工贾，不败其业，而卒乘辑睦。”

若士农工商，已是当时普通所谓“四民”，为什么随武子不说士农工商“不败其业”，而说“商农工贾”呢？孔颖达正义云：

“齐语云：‘……处士就闲燕，……’彼四民谓士农工商。此数亦四，无士而有贾者，此武子意言举兵动众，四者不败其业。

发兵则士从征，不容复就闲燕。”

“发兵则士从征”，可见孔颖达亦以《齐语》所说士为非以后所谓士农工商之士。

《管子》系伪书，其中所说，当系孔子以后情形。我所以以为，在孔子以前，似乎没有以后所谓士农工商之士阶级。这种阶级，只能作两种事情，即做官与讲学。直到现在，各学校的毕业生，无论是农业学校或工业学校，还只有当教员做官两条谋生之路，这所谓：

“仕而优则学；学而优则仕。”《论语·子张》

孔子即是此阶级之创立者，至少亦是其发扬光大者。

这种阶级为后来法家所痛恶。韩非子说：

“博习辩智如孔墨，孔墨不耕耨，则国何得焉？修孝寡欲如曾史，曾史不战攻，则国家何利焉？”《韩非子·八说》

“儒以文乱法，侠以武犯禁。……今修文学习言谈，则无耕之劳而有富之实，无战之危而有贵之尊，则人孰不为也？”（《韩非子·五蠹》）

孔子与希腊“智者”，其行动颇相仿佛。他们都是打破以前习惯，开始正式招学生而教育之者。“智者”向学生收学费以维持其生活；此层亦大为当时所诟病。孔子说：“自行束脩以上，吾未尝无诲焉。”他虽未必收定额学费，但如“贽”之类，是一定收的。孔子虽可靠国君之养，未必专靠弟子的学费维持生活，但其弟子之多，未尝不是其有受养资格之一。所以我上文说，孔子以讲学为职业，因以维持生活。这并不损害孔子的价值；因为生活总是要维持的。

孔子还有一点与“智者”最相似，“智者”都是博学多能的人，能教学生以各种功课，而主要目的，在使学生有作政治活动之能力。孔子亦博学多能，所以

“达巷党人曰：‘大哉孔子，博学而无所成名。’”（《论语·子罕》）

“太宰问于子贡曰：‘夫子圣者与，何其多能也？’子贡曰：‘固天纵之将圣，又多能也’。”（同上）

孔子教人亦有各种功课，即所谓六艺是也。至于政治活动，亦为孔子所注意，其弟子可在“千乘之国”“治赋”，“为宰”。季康子问仲由，赐，求，“可使

从政也与?”孔子说:“由也果”,“赐也达”,“求也艺”,“于从政乎何有?”(《论语·雍也》)这即如现在政府各机关之向各学校校长要人,而校长即加考语荐其毕业生一样。

孔子颇似苏格拉底。苏格拉底本亦是一“智者”。其不同在他不向学生收学费,不卖知识。他对于宇宙问题,无有兴趣,对于神之问题,接受传统的见解。孔子亦如此,如上文所说。苏格拉底自以为负有神圣的使命,以觉醒其国人为己任。孔子亦然,所以有“天生德于予”,“天之未丧斯文,匡人其如予何”之言。苏格拉底以归纳法求定义(亚里士多德说),以定义为吾人行为之标准。孔子亦讲“正名”,以“名”为吾人行为之标准。苏格拉底注重人之道德的性质。孔子亦视人之完全人格,较其“从政”之能力,尤为重。故对于子路,冉有,公西华,虽许其能在“千乘之国”“治赋”,“为宰”,“与宾客言”,而独不许其为“仁”。(《论语·公冶长》)苏格拉底自己不著书,而后来著书者多假其名(如柏拉图之《对话》)。孔子亦不著书,而后来各书中“子曰”极多。苏格拉底死后,其宗派经柏拉图,亚里士多德之发挥光大,遂为西洋哲学之正统。孔子之宗派,亦经孟子荀子之发挥光大,遂为中国哲学之正统。

即孔子为中国苏格拉底之一端,即已占甚高之地位。况孔子又为使学术普遍化之第一人,为士之阶级之创立者,至少亦系其发扬光大者;其建树之大,又超过苏格拉底。谓孔子不制作或删正六艺即为“碌碌无所建树”者,是谓古之发明帆船者不算发明,必发明潜艇飞机,始为有所建树也。

孔子为士之阶级之创造者,至少亦系其发扬光大者,而中国历代政权,向在士之手中,故尊孔子为先师先圣。此犹木匠之拜鲁班,酒家之奉葛仙也。

十六年十一月九日　北京

(原载《燕京学报》1927 年第 12 期)

（二）孔子及儒家之初起

《史记》曰：

孔子生鲁昌平乡陬邑，其先宋人也。……鲁襄公二十二年而孔子生。……孔子之时，周室微而礼乐废，《诗》《书》缺。追述三代之礼，序《书传》。上纪唐虞之际，下至秦缪，编次其事，曰："夏礼吾能言之，杞不足征也；殷礼吾能言之，宋不足征也；足则吾能征之矣。"观殷夏所损益，曰："后虽百世可知也。"以一文一质，"周监二代，郁郁乎文哉，吾从周。"故《书传》《礼记》自孔氏。孔子语鲁太师："乐其可知也。始作，翕如；纵之，纯如。皦如，绎如也，以成。吾自卫反鲁，然后乐正，《雅》《颂》各得其所。"古者《诗》三千余篇，及至孔子去其重，取可施于礼义。上采契后稷，中述殷周之盛。至幽厉之缺，始于衽席。故曰："《关雎》之乱，以为风始，《鹿鸣》为《小雅》始，《文王》为《大雅》始，《清庙》为《颂》始。"三百五篇，孔子皆弦歌之，以求合《韶》《武》《雅》《颂》之音。礼乐自此可得而述，以备王道，成六艺。孔子晚而喜《易》，序《彖》，《系》，《象》，《说卦》，《文言》。读《易》韦编三绝，曰："假我数年，若是，我于《易》则彬彬矣。"孔子以《诗》《书》礼乐教弟子，盖三千焉。身通六艺者，七十有二人。……其于乡党，恂恂似不能言者。其于宗庙朝廷，辩辩言，唯谨尔。朝与上大夫言，訚訚如也；与下大夫言，侃侃如也。入公门，鞠躬如也；趋进，翼如也；君召使傧，色勃如也；君命召，不俟驾行矣。鱼馁肉败，割不正不食；席不正不坐。食于有丧者之侧，未尝饱也；是日哭，则不歌。见齐衰瞽者，虽童子必变。三人行，必得我师。"德之不修，学之不讲；闻义不能徙，不善不能改；是吾忧也。"使人歌，善则使复之，然后和之。子不语，怪力乱神。……乃因史记，作《春秋》；上

至隐公，下讫哀公十四年，十二公。据鲁，亲周，故殷，运之三代，约其文辞而指博。故吴楚之君自称王，而《春秋》贬之曰“子”。践土之会，实召周天子，而《春秋》讳之曰：“天王狩于河阳。”推此类以绳当世。贬损之义，后有王者举而开之，《春秋》之义行，则天下乱臣贼子惧焉。……孔子年七十三，以鲁哀公十六年四月己丑卒。（《孔子世家》，《史记》卷四十七，同文影殿刊本，页一至二，二十二至二十七）

此数千年来大部分人心目中之孔子也。由今视之，《孔子世家》所说有许多不合事实处；但在西汉时，一般人方以孔子为神，而司马迁仍以孔子为人，不可谓无特识也。在上节所引文中，其根据《论语》者，大略可信，其成为问题者，即孔子与“易”、“诗”、“书”、“礼”、“乐”、“春秋”，即所谓六艺或六经者之关系。兹于下节论之。

一　孔子在中国历史中之地位

向来所谓经学今文家以六艺为孔子所作，古文家以六艺为孔子所述。其说虽不同，要皆以为孔子与六艺有密切关系也。今谓所谓六艺乃春秋时固有之学问，先孔子而存在，孔子实未制作之。

关于孔子未尝制作六艺之证据，前人及时人已举许多。余于另文中亦已言之（见《燕京学报》第二期），兹不具论。但孔子虽未曾制作六艺，而却曾以六艺教弟子。故后人以六艺为特别与孔子有密切关系，亦非毫无根据。以六艺教人，并不必始于孔子，据《国语》，士亹教楚太子之功课表中，已即有“诗”、“礼”、“乐”、“春秋”、“故志”等。《左传》《国语》中所载当时人物应答之辞，皆常引“诗”“书”；他们交接用“礼”，卜筮用“易”。可见当时至少一部分的贵族人物，皆受过此等教育。不过孔子却是以六艺教一般人之第一人。此点下文再详提。现在我们只说，孔子之讲学，与其后别家不同。别家皆注重其自家之一家言，如《庄子·天下篇》所说，墨家弟子诵《墨经》。但孔子则是教育家。他讲学目的，在于养成“人”，养成为国家服务之人，并不在于养成某一家的学者。所以他教学生读各种书，学各种功课。所以颜渊说：“博我以文，约我以礼。”（《子罕》，《论语》卷五，《四部丛刊》本，页五）《庄子·天下篇》讲及儒家，即说：“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。此六者正

是儒家教人之六种功课。

惟其如此，所以孔子弟子之成就，亦不一律。《论语》谓："德行：颜渊，闵子骞，冉伯牛，仲弓；言语：宰我，子贡；政事：冉有，季路；文学：子游，子夏。"(《先进》，《论语》卷六页一)又如子路之"可使治赋"；冉有之"可使为宰"；公西华之"可使与宾客言"；皆能"为千乘之国"办事(《公冶长》，《论语》卷三页三)。可见孔子教弟子，完全欲使之成"人"，不是教他做一家的学者。

孔子以其时已有之成书教人，教之之时，略加选择，或亦有之。教之之时，更可随时引申，如下节所说。如以此等随时选择讲解，"为删正六经"，则孔子实可有"删正"之事；不过此等"删正"实无非常的意义而已。后来儒家因仍旧贯，仍继续用六艺教人，恰又因别家只讲自家新学说，不讲旧书，因之六艺遂似专为儒家所有，为孔子所制作，而删正(如果有删正)亦即似有重大意义矣。

《汉书·艺文志》以为诸子皆六艺之"支流余裔"。《庄子·天下篇》，似亦同此见解。此言亦并非毫无理由，因所谓六艺本来是当时人之共同知识。自各家专讲其自己之新学说后，而六艺乃似为儒家之专有品，其实原本是大家共有之物也。但以为各家之学说，皆六艺中所已有，则不对耳。

就儒家之名言之，《说文》云："儒，柔也。术士之称。"《论语》云："子谓子夏曰：'女为君子儒，毋为小人儒。'"(《雍也》，《论语》卷三页十四)儒本为有知识材艺者之通称，故可有君子小人之别。儒家先起，众以此称之。其后虽为一家之专名，其始实亦一通名也。

总之，孔子是一教育家。"述而不作，信而好古"(《述而》，《论语》卷四页一)，"为之不厌，诲人不倦"(同上)，正孔子为其自己所下之考语。

由此观之，孔子只是一个"老教书匠"；但在中国历史中，孔子仍占一极高地位。吾人以为：

(一) 孔子是中国第一个使学术民众化的，以教育为职业的"教授老儒"；他开战国讲学游说之风；他创立，至少亦发扬光大，中国之非农非工非商非官僚之士之阶级。

(二) 孔子的行为，与希腊之"智者"相仿佛。

(三) 孔子的行为及其在中国历史之影响，与苏格拉底之行为及其在

西洋历史上之影响，相仿佛。

上文已说，士亹教楚太子之功课表中，已有“诗”，“礼”，“乐”，“春秋”，“故志”等。但此等教育，并不是一般人所能受。不但当时之平民未必有机会受此等完全教育，即当时之贵族亦未必尽人皆有受此等完全教育之机会。韩宣子系晋世卿，然于到鲁办外交之时，“观太史氏书”，始得“见《易象》与鲁《春秋》”（昭公二年，《左传》卷二十，《四部丛刊》本，页十二），季札亦到鲁方能见各国之诗与乐（襄公二十九年，《左传》卷十九页三至五），可见“易”、“春秋”、“乐”、“诗”等，在当时乃是极名贵的典籍学问。

孔子则抱定“有教无类”（《卫灵公》，《论语》卷八页九）之宗旨，“自行束脩以上，吾未尝无诲焉”（《述而》，《论语》卷四页二）。如此大招学生，不问身家，凡缴学费者即收，一律教以各种功课，教读各种名贵典籍，此实一大解放也。故以六艺教人，或不始于孔子；但以六艺教一般人，使六艺民众化，实始于孔子。

说孔子是第一个以六艺教一般人者，因在孔子以前，在较可靠的书内，吾人未闻有人曾经大规模的号召许多学生而教育之；更未闻有人有“有教无类”之说。在孔子同时，据说有少正卯，“其居处足以撮徒成党，其谈说足以饰褒荣众，其强御足以反是独立”（《孔子家语》，《四部丛刊》本，卷一页五）。据说少正卯也曾大招学生，“孔子门人三盈三虚，惟颜渊不去”（《心隐篇》，刘勰《新论》卷四，涵芬楼影印《汉魏丛书》本，页八）。庄子说：“鲁有兀者王骀，从之游者与仲尼相若。”（《德充符》，《庄子》卷二，《四部丛刊》本，页二十九）不过孔子诛少正卯事，昔人已谓不可靠；少正卯之果有无其人，亦不可知。《庄子》寓言十九，王骀之“与孔子中分鲁”，更不足信。故大规模招学生而教育之者，孔子是第一人。以后则各家蜂起，竞聚生徒，然此风气实孔子开之。

孔子又继续不断游说干君，带领学生，周游列国。此等举动，前亦未闻，而以后则成为风气；此风气亦孔子开之。

再说孔子以前，未闻有不农不工不商不仕，而只以讲学为职业，因以谋生活之人。古时除贵族世代以做官为生者外，吾人亦尝闻有起于微贱之人物。此等人物，在未仕时，皆或为农或为工或为商，以维持其生活。孟子说：

> 舜发于畎亩之中；傅说举于版筑之间；胶鬲举于鱼盐之中；

> 管夷吾举于士；孙叔敖举于海；百里奚举于市。（《告子》下，《孟子》卷十二，《四部丛刊》本，页十六）

孟子之言，虽未必尽可信，但孔子以前，不仕而又别不事生产者，实未闻有人。《左传》中说冀缺未仕时，亦是以农为业。（僖公三十三年，《左传》卷七页十五）孔子早年，据孟子说，亦尝为贫而仕，“尝为委吏矣”，“尝为乘田矣”（《万章》下，《孟子》卷十页十）。但自“从大夫之后”，大收学生以来，即纯以讲学为职业，为谋生之道。不但他自己不治生产，他还不愿教弟子治生产。樊迟“请学稼”，“请学为圃”；孔子说：“小人哉！樊须也。”（《子路》，《论语》卷七页三）子贡经商，孔子说：“赐不受命而货殖焉；亿则屡中。”（《先进》，《论语》卷六页六）他这种不治生产的办法，颇为其时人所诟病。据《论语》所说，荷蒉丈人谓孔子：“四体不勤，五谷不分。”（《微子》，《论语》卷九页十五）此外晏婴亦说：

> 夫儒者滑稽而不可轨法；倨傲自顺，不可以为下；崇丧遂哀，破产厚葬，不可以为俗；游说乞贷，不可以为国。（《孔子世家》，《史记》卷四十七页五）

《庄子》亦载盗跖谓孔子：

> 尔作言造语，妄称文武。……多辞缪说，不耕而食，不织而衣，摇唇鼓舌，擅生是非，以迷天下之主，使天下学士，不反其本，妄作孝弟，而侥幸于封侯富贵者也。（《盗跖》，《庄子》卷九页三十四）

此等批评，未必果是晏婴，盗跖所说，《庄子》中所说，尤不可认为实事。但此等批评，则是当时可能有者。

战国时之有学问而不仕者，亦尚有自食其力之人。如许行“其徒数十人，皆衣褐，捆屦织席，以为食”（《滕文公》上，《孟子》卷五页九），陈仲子“身织屦，妻辟纑”（《滕文公》下，《孟子》卷六页十五）以自养。但孟子则不以为然。孟子自己是“后车数十乘，从者数百人，以传食于诸侯”；此其弟子彭更即以为“泰”（《滕文公》下，《孟子》卷六页五），他人当更有批评矣。孟子又述子思受“养”的情形，说：

> 缪公之于子思也，亟问亟馈鼎肉。子思不悦于卒也，摽使者出诸大门之外，北面稽首再拜而不受，曰：“今而后知君之犬马畜伋。”……曰：“敢问国君欲养君子，如何斯可谓养矣？”曰：“以君

命将之，再拜稽首而受。其后廪人继粟，庖人继肉，不以君命将之。子思以为鼎肉使己仆仆尔亟拜也，非养君子之道也。”（《万章》下，《孟子》卷十页十一至十二）

观此可知儒家之一种风气。惟其风气如此，于是后来即有一种非农，非工，非商，非官僚之“士”，不治生产而专待人之养已。此士之阶级，孔子以前，似亦无有。以前所谓士，多系大夫士之士，或系男子军士之称，非后世所谓士农工商之士也。

〔注〕按《国语·齐语》中所谓士农商之士，似指军士，详见《燕京学报》第二期拙作文中。

此种士之阶级只能作两种事情：即做官与讲学。直到现在，各学校毕业生，无论其学校为农业学校或工业学校，仍只有当教员做官两条谋生之路；此所谓：

仕而优则学；学而优则仕。（《子张》，《论语》卷十页四）

孔子即是此阶级之创立者，至少亦是其发扬光大者。

此种阶级，为后来法家所痛恶，韩非子说：

博习辩智如孔墨；孔墨不耕耨，则国何得焉？修孝寡欲如曾史；曾史不战攻，则国何利焉？（《八说》，《韩非子》卷十八，《四部丛刊》本，页五）

又曰：

儒以文乱法，侠以武犯禁。……今修文学，习言谈，则无耕之劳而有富之实，无战之危而有贵之尊，则人孰不为也？（《五蠹》，《韩非子》卷十九页三至四）

孔子与希腊“智者”，其行动颇相仿佛。他们都是打破以前习惯，开始正式招学生而教育之者。“智者”向学生收学费，以维持其生活；此层亦大为当时所诟病。孔子说：“自行束脩以上，吾未尝无诲焉。”（《述而》，《论语》卷四页二）他虽未必收定额学费，但如“贽”之类，必一定收，孔子虽可靠国君之养，未必专靠弟子之学费维持生活，但其弟子之多，未尝不是其有受养资格之一。在中国历史中，孔子始以讲学为职业，因以维持生活。此言并不损害孔子之价值；因为生活总是要维持的。

孔子还有一点与“智者”最相似。“智者”都是博学多能之人，能教学生以各种功课，而其主要目的，在使学生有作政治活动之能力。孔子亦博学多能，所以：

达巷党人曰:“大哉孔子,博学而无所成名。”(《子罕》,《论语》卷五页一)

太宰问于子贡曰:“夫子圣者与,何其多能也?”子贡曰:“固天纵之将圣,又多能也。”(同上)

孔子教人亦有各种功课,即所谓六艺是也。至于政治活动,亦为孔子所注意;其弟子可在“千乘之国”,“治赋”,“为宰”。季康子问仲由,赐,求,“可使从政也与?”孔子说:“由也果”,“赐也达”,“求也艺”,“于从政乎何有?”(《雍也》,《论语》卷三页十二至十三)此即如现在政府各机关之向各学校校长要人,而校长即加考语荐其毕业生一样。

孔子颇似苏格拉底。苏格拉底本亦是“智者”。其不同在他不向学生收学费,不卖知识。他对于宇宙问题,无有兴趣;对于神之问题,接受传统的见解。孔子亦如此,如上文所说。苏格拉底自以为负有神圣的使命,以觉醒希腊人为己任。孔子亦然,所以有“天生德于予”(《述而》,《论语》卷四页六),“天之未丧斯文,匡人其如予何”(《子罕》,《论语》卷五页二)之言。苏格拉底以归纳法求定义(亚里士多德说),以定义为吾人行为之标准。孔子亦讲正名,以名之定义,为吾人行为之标准。苏格拉底注重人之道德的性质。孔子亦视人之“仁”较其“从政”之能力,为尤重。故对于子路,冉有,公西华,虽许其能在“千乘之国”,“治赋”,“为宰”,“与宾客言”,而独不许其为“仁”(《公冶长》,《论语》卷三页三)。苏格拉底自己未著书,而后来著书者多假其名(如柏拉图之对话)。孔子亦不著书,而后来各书中“子曰”极多。苏格拉底死后,其宗派经柏拉图,亚里士多德之发挥光大,遂为西洋哲学之正统。孔子之宗派,亦经孟子,荀子之发挥光大,遂为中国哲学之正统。此但略说,下文另详。

即孔子为中国苏格拉底之一端,即已占甚高之地位。况孔子又为使学术普遍化之第一人,为士之阶级之创立者,至少亦系其发扬光大者;其建树之大,盖又超过苏格拉底矣。

二　孔子对于传统的制度及信仰之态度

上文谓中国文化至周而具规模;周之典章制度虽不必尽为文王周公所制作,如经学古文家所说;然文王周公,为创造周代文化之主要人物,似可认为事实。鲁为周公后,宗周文物,在鲁者较他国为独多,祝佗曰:

周公相王室以尹天下，于周为睦，分鲁公以大路大旂，……以昭周公之明德，分之土田陪敦，祝宗卜史，备物典策，官司彝器。（定公四年，《左传》卷二十七页五至六）

季札聘鲁"观于周乐"。（襄公二十九年，《左传》卷十九页三至五）韩宣子聘鲁，"观书于太史，见《易》象与鲁《春秋》，曰：'周礼尽在鲁矣，吾乃今知周公之德与周之所以王也。'"（昭公二年，《左传》卷二十页十二）观此诸人所称述，可知在文物方面，鲁本为宗周之缩影。及乎"赫赫宗周，褒姒灭之"，平王东迁，文物必多丧失，于是宗周文物，或必在鲁乃可尽见也。

孔子平生以好学自负，故曰：

吾非生而知之者，好古，敏以求之也。（《述而》，《论语》卷四页六）

又曰：

十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好学也。（《公冶长》，《论语》卷三页十）

又曰：

夏礼吾能言之，杞不足征也，殷礼吾能言之，宋不足征也。文献不足故也，足，则吾能征之矣。（《八佾》，《论语》卷二页三至四）

孔子生于鲁国，周礼之文献足征，故孔子对于周礼知之深而爱之切。故曰：

周监于二代，郁郁乎文哉，吾从周。（《八佾》，《论语》卷二页五）

惟其"从周"，故孔子一生以能继文王周公之业为职志，其畏于匡，则曰：

文王既没，文不在兹乎？天之将丧斯文也，后起者不得与于斯文也；天之未丧斯文也，匡人其如予何！（《子罕》，《论语》卷五页二）

自述其志，则曰：

如有用我者，吾其为东周乎？（《阳货》，《论语》卷九页三）

为东周者，使宗周之文化，完全实现于东土也。及孔子自叹其衰，则曰：

久矣吾不复梦见周公。（《述而》，《论语》卷四页一）

后世经学家主古文者，谓六艺为周公所作而孔子述之，主今文者谓孔子作《春秋》自比文王。虽皆未必合事实，要之孔子自己所加于自己之责任，为继文王周公之业，则甚明也。

惟其如此，故后之儒家，皆以周公孔子并称。孟子曰：

陈良楚产也，悦周公仲尼之道，北学于中国。（《滕文公》上，《孟子》卷五页十三）

荀子曰：

孔子仁知且不蔽，故学乱术足以为先王者也。一家得周道，举而用之，不蔽于成积也。故德与周公齐，名与三王并。（《解蔽》，《荀子》卷十五，《四部丛刊》本，页六）

汉人亦谓孔子继周公之道，《淮南子》曰：

孔子修成康之道，述周公之训。（《要略》，刘文典先生《淮南鸿烈集解》卷二十一页八）

司马迁曰：

周公卒五百岁而有孔子。（《太史公自序》，《史记》卷百三十页八）

孔子“述而不作，信而好古”，其所述者，即周礼也。

孔子对于周礼，知之深而爱之切，见当时周礼之崩坏，即不禁太息痛恨。故见季氏八佾舞于庭，谓为“不可忍”。见“季氏旅于泰山”，曰：“呜呼，曾谓泰山，不如林放乎？”管仲“有反坫”，孔子谓为“不知礼”。（以上见《八佾》，《论语》卷二页一至九）“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。’”（《宪问》，《论语》卷七页十九）至孔子自身行事，则自以“从大夫之后，不可徒行”（《先进》，《论语》卷六页三）；《乡党》所纪，起居饮食，俨然贵族。非必孔子之好阔，盖不如是则“非礼也”。

至对于传统的信仰之态度，孔子亦是守旧的。《论语》中言及天者：

王孙贾问曰：“与其媚于奥，宁媚于灶，何谓也？”子曰：“不然，获罪于天，无所祷也。”（《八佾》，《论语》卷二页五）

子见南子，子路不悦。夫子矢之曰：“予所否者，天厌之！天厌之！”（《雍也》，《论语》卷三页十八）

子疾病，子路使门人为臣。病间，曰：“久矣夫由之行诈也，无臣而为有臣，吾谁欺，欺天乎？”（《子罕》，《论语》卷五页五）

颜渊死，子曰：“噫！天丧予！天丧予！”（《先进》，《论语》卷六页三）

子曰：“不怨天，不尤人；下学而上达。知我者其天乎！”（《宪

问》,《论语》卷七页十二)

据上所引,可知孔子之所谓天,乃一有意志之上帝,乃一"主宰之天"也。

《论语》中之言及命者:

子曰:"吾十有五,而志于学;三十而立;四十而不惑;五十而知天命……"(《为政》,《论语》卷一页十)

伯牛有疾,子问之,自牖执其手,曰:"亡之命矣夫!斯人也而有斯疾也!斯人也而有斯疾也!"(《雍也》,《论语》卷三页十三至十四)

子曰:"道之将行也与?命也。道之将废也与?命也。公伯寮其如命何!"(《宪问》,《论语》卷七页十二至十三)

孔子曰:"君子有三畏:畏天命,畏大人,畏圣人之言。"(《季氏》,《论语》卷八页十六)

若天为有意志之上帝,则天命亦应即上帝之意志也。孔子自以为所负神圣的使命,即天所命。故曰:"天之未丧斯文也,匡人其如予何?"孔子同时之人,亦有以孔子为受有天命者。如仪封人曰:"天下之无道久矣。天将以夫子为木铎。"(《八佾》,卷二页九)

〔注〕或引《论语》"天何言哉"之言,以证孔子所言之天为自然之天。然此但谓天"无为而治"耳,不必即以天为自然之天。且以天不言为一命题,即含有天能言而不言之意。否则此命题为无意义。如吾人不说石头不言,桌子不言,因石头桌子,本非能言之物也。

惟孔子对于鬼神,则似有较新的见解,《论语》中言及鬼神者:

祭如在,祭神如神在。(《八佾》,《论语》卷二页四至五)

子曰:"务民之义,敬鬼神而远之,可谓知矣。"(《雍也》,《论语》卷三页十六至十七)

季路问事鬼神,子曰:"未能事人,焉能事鬼?"曰:"敢问死?"曰:"未知生,焉知死?"(《先进》,《论语》卷六页四)

以"敬鬼神而远之"为知,则不远之者为不知矣。既以不远之者为不知,又何必敬之?后来儒家,答此问题,遂成一有系统的"祭祀观"。详下第十四章中。今所须注意者,则孔子于此提出一知字。则对于当时之迷信,必有许多不信者。故"子不语怪力乱神"。(《述而》,《论语》卷四页六)

三 正名主义

孔子目睹当时各种制度之崩坏,以为"天下无道",而常怀想"天下有

道”之时。故曰：

天下有道，则礼乐征伐，自天子出。天下无道，则礼乐征伐，自诸侯出。自诸侯出，盖十世希不失矣。自大夫出，五世希不失矣。陪臣执国命，三世希不失矣。天下有道，则政不在大夫。天下有道，则庶人不议。（《季氏》，《论语》卷八页十三）

又曰：

禄之去公室，五世矣。政逮于大夫，四世矣。故夫三桓之子孙微矣。（《季氏》，《论语》卷八页十四）

孔子以为政治上社会上各种阶级之破坏皆自上始。“礼乐征伐，自诸侯出”，则十世以后，必又降而“自大夫出”。“自大夫出”，则五世以后，必“陪臣执国命”，而“三桓之子孙微矣”。“陪臣执国命”，则三世以后，庶人必有起者。此即孟子所谓“苟为后义而先利，不夺不餍”者也。

处此情形之下，孔子以为苟欲“拨乱世而反之正”，则莫如使天子仍为天子，诸侯仍为诸侯，大夫仍为大夫，陪臣仍为陪臣，庶人仍为庶人。使实皆如其名，此即所谓正名主义也。孔子认此为极重要，故《论语》云：

子路曰：“卫君待子而为政，子将奚先？”子曰：“必也正名乎！”（《子路》，《论语》卷七页一）

齐景公问政于孔子，孔子对曰：“君君，臣臣，父父，子子。”公曰：“善哉！信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，虽有粟，吾岂得而食诸？”（《颜渊》，《论语》卷六页十七）

盖一名必有一名之定义，此定义所指，即此名所指之物之所以为此物者，亦即此物之要素或概念也。如“君”之名之定义之所指，即君之所以为君者。“君君，臣臣，父父，子子”，上君字乃指事实上之君，下君字乃指君之名，君之定义。臣父子均如此例。若使君臣父子皆如其定义，皆尽其道，则“天下有道”矣。孔子目睹当时之“君不君，臣不臣，父不父，子不子”，故感慨系之，而借题发挥曰：

觚不觚。觚哉！觚哉！（《雍也》，《论语》卷三页十七至十八）

孔子以为当时因名不正而乱，故欲以正名救时之弊也。

孔子以为当时名之不正皆自上始，故“反正”亦须自上始。《论语》云：

季康子问政于孔子，孔子对曰：“政者，正也，子率以正，孰敢不正？”（《颜渊》卷六页十八）

季康子患盗，问于孔子，孔子对曰："苟子之不欲，虽赏之不窃。"（同上）

季康子问政于孔子曰："如杀无道，以就有道，何如？"孔子对曰："子为政，焉用杀？子欲善而民善矣。君子之德风，小人之德草，草上之风必偃。"（《颜渊》，《论语》卷六页十九）

盖在贵族政治时代，人民毫无知识，"君子"即贵族之行为，对于小人即庶人，固有甚大影响也。

普通以为孔子欲实行其正名主义而作《春秋》。据孟子说，孔子作《春秋》之目的及功用在使"乱臣贼子惧"；然《左传》宣公二年，赵穿弒晋灵公。

太史书曰："赵盾弒其君"，以示于朝。宣子曰："不然。"曰："子为正卿，亡不越竟，反不讨贼，非子而谁？"……孔子曰："董狐古之良史也；书法不隐。"（《左传》卷十页四）

又《左传》襄公廿五年，崔杼弒齐庄公。

太史书曰："崔杼弒其君。"崔子杀之。其弟嗣书而死者二人。其弟又书，乃舍之。南史氏闻太史尽死，执简以往，闻既书矣，乃还。（《左传》卷十七页十一）

据此则至少春秋时晋齐二国太史之史笔，皆能使"乱臣贼子惧"，不独《春秋》为然。盖古代史官，自有其纪事之成法也。孟子说：

晋之《乘》，楚之《梼杌》，鲁之《春秋》，一也。其事则齐桓晋文，其文则史，其义则丘窃取之矣。（《离娄》下，《孟子》卷八页七）

"其义"不止是《春秋》之义，实亦是《乘》及《梼杌》之义，观于董狐史笔，亦可概见。孔子只"取"其义，而非"作"其义。孟子此说，与其孔子作《春秋》之说不合，而却似近于事实。

但亦或因鲁是周公之后，"礼义之邦"，所以鲁之《春秋》，对于此等书法，格外认真。韩宣子聘鲁观书于太史氏，特注意于"鲁《春秋》"，或"鲁《春秋》"果有比"晋之《乘》""楚之《梼杌》"较特别之处；所以在孔子以前，已有人以《春秋》为教人之教科书。楚庄王使士亹傅太子箴；士亹问于申叔时。叔时曰：

教之《春秋》而为之耸善而抑恶焉，以戒劝其心。（《楚语上》，《国语》卷十七，《四部丛刊》本，页一）

可见《春秋》早已成教人之一种课本。但此皆在孔子成年以前，所以皆与

孔子无干。

《春秋》之"耸善抑恶",诛乱臣贼子,"《春秋》以道名分"(《天下篇》,《庄子》卷十页二十五),孔子完全赞成。不过按之事实,似乎不是孔子因主张正名而作《春秋》,如传说所说;似乎是孔子取《春秋》等书之义而主张正名,孟子所说其义则丘"窃取"者是也。

〔注〕刘师培云:"《孟子·滕文公》篇云:'孔子惧,作《春秋》。'后儒据之,遂谓《春秋》皆孔子所作。然作兼二义:或训为始;或训为为。训始见《说文》,即创作之作,乃《乐记》所谓'作者之为圣'也。训为见《尔雅》,与创作之作不同。《书》言'汝作司徒',言以契为司徒,非司徒之官始于契。《论语》言:'始作翕如',《左传》言:'金奏作于下';则奏乐亦言作乐,与'作乐崇德'之作殊。《左传》言:'召穆纠合宗族作于成周而作诗曰:"棠棣之华,鄂不韡韡"';则歌诗亦言作诗,与'侍人孟子,作为此诗'之作殊。盖创作谓之作;因前人之意而为,亦谓之作。孟子言孔子作《春秋》,即言孔子因古史以为《春秋》也。故又言:'其事则齐桓晋文,其文则史。'至于《诗》亡然后《春秋》作,则作为始义,与作《春秋》之作殊。言《春秋》所记之事,始于东周也。"(《左庵集》卷二)若以奏乐可言作乐,歌诗可言作诗之例言之,则作《春秋》即讲《春秋》耳。孔子讲《春秋》特别注重于正名之一点,所谓"其义则丘窃取之",所以使"乱臣贼子惧也"。

四 孔子以述为作

孔子"述而不作",《春秋》当亦不能例外。不过孔子能将《春秋》中及其他古史官之种种书法归纳为正名二字,此实即将《春秋》加以理论化也。孔子对于中国文化之贡献,即在于开始试将原有的制度,加以理论化,与以理论的根据。《论语》云:

> 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?"(《阳货》,《论语》卷九页九)

此孔子将三年之丧之制度,加以理论的根据也。

〔注〕或谓三年之丧之制,乃孔子所定。然《左传》谓"叔向曰:'王一岁而有三年之丧二焉。……三年之丧,虽贵遂服,礼也。王虽弗遂,宴乐以早,亦非礼也。'"(昭公十五年,《左传》卷二十三页十三)观此则三年之丧,本"天下之通丧也",不过在孔子时,行者已不多,故王亦"弗遂"。孔子又提倡之,且与以理论的根据。

即孔子之以六艺教人，亦时有新意。正名主义即孔子自《春秋》及其他古史官之书法中所归纳而得之理论，上文已述。此外子贡因《诗》之"巧笑倩兮，美目盼兮"，而悟及"礼后乎"，孔子许为"可与言诗"(《八佾》，《论语》卷二页三)。又云：

诗三百，一言以蔽之；曰："思无邪。"(《为政》，《论语》卷一页九)

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》，《论语》卷九页五)

可见孔子讲《诗》，注重于其中之道德的意义，不是只练习应对，只求"使于四方，不辱君命"矣。《论语》又云：

或谓孔子曰："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。"(《为政》，《论语》卷一页十四至十五)

此以"齐家"为"治国"之本，可见孔子讲《书》，已注重于引申其中之道德的教训，不只记其中之言语事迹矣。《论语》又云：

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。"(《八佾》，《论语》卷二页二)

又云：

礼之用，和为贵，先王之道斯为美。(《学而》，《论语》卷一页七)

孔子云：

礼云礼云，玉帛云乎哉！乐云乐云，钟鼓云乎哉！(《阳货》，《论语》卷九页六)

又云：

乐其可知也，始作翕如也，从之纯如也，皦如也，绎如也，以成。(《八佾》，《论语》卷二页八)

可见孔子讲礼乐，已注重"礼之本"及乐之原理，不只讲其形式节奏矣。孔子又云：

"南人有言曰：'人而无恒，不可以作巫医。'善夫！'不恒其德，或承之羞'，子曰：'不占而已矣。'"(《子路》，《论语》卷七页九)

"不恒其德,或承之羞",为《易》《恒》卦爻辞,可见孔子讲《易》,已注重于引申卦爻辞之意义,不只注重于筮占矣。此非只"述而不作",实乃以述为作也。此种精神,此种倾向,传之于后来儒家,孟子荀子及所谓七十子后学,大家努力于以述为作,方构成儒家思想之整个系统。所以《易》是本有,是儒家所述,而《系辞》《文言》等,则儒家所作,而《易》在思想史上的价值,亦即在《系辞》《文言》等。《春秋》是本有,是儒家所述,而《公羊传》等则是儒家所作,而《春秋》在思想史上的价值,亦即在《公羊传》等。《仪礼》是本有,是儒家所述,而《礼记》则儒家所作,而《礼记》在思想史上的价值,则又远在《仪礼》之上。由此言之,所谓古文家以为六经皆史,孔子只是述而不作,固然不错;而所谓今文家以为孔子只是作而不述,亦非毫无根据。由此言之,后来之以孔子为先圣兼先师,即所谓至圣先师,亦非无因。因为若使《周易》离开《系辞》《文言》等,不过是卜筮之书;《春秋》离开《公羊传》等,不过是"断烂朝报";《仪礼》离开《礼记》,不过是一礼单;此等书即不能有其在二千年间所已有之影响。在中国历史中,自汉迄清,有大影响于人心者,非《周易》,而乃带《系辞》《文言》等之《周易》;非《春秋》,而乃带《公羊传》等之《春秋》;非《仪礼》,而乃有《礼记》为根据的《仪礼》。不过所谓今文家及以孔子为至圣先师者,应知其所谓孔子,已非历史的孔子,而乃是理想的孔子,儒家之理想的代表。

五　直,仁,忠,恕

上文谓孔子讲礼,注重"礼之本"。《论语》云:

> 子夏问曰:"《诗》云:'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》,《论语》卷二页三)

子夏以"绘事后素"而悟及"礼后",盖人必有真性情,然后可以行礼,犹美女之必先有巧笑美目,然后可施脂粉也。否则礼为虚伪形式,非惟不足贵,且亦甚可贱矣。故孔子曰:

> 人而不仁如礼何!人而不仁如乐何!(《八佾》,《论语》卷二页一)

不仁之人,无真性情,虽行礼乐之文,适足增其虚伪耳。孔子云:

> 君子义为质,礼以行之,孙以出之,信以成之。(《卫灵公》,

《论语》卷八页五）

盖礼“质”须相副而行也。

孔子注重人之有真性情，恶虚伪，尚质直；故《论语》中屡言直。孔子曰：

人之生也直；枉之生也，幸而免。（《雍也》，《论语》卷三页十六）

直者内不以自欺，外不以欺人，心有所好恶而如其实以出之者也。《论语》又云：

叶公语孔子曰：“吾党有直躬者，其父攘羊，而子证之。”孔子曰：“吾党之直者异于是，父为子隐，子为父隐，直在其中矣。”（《子路》，《论语》卷七页七）

直者由中之谓，称心之谓。其父攘人之羊，在常情其子决不愿其事之外扬，是谓人情。如我中心之情而出之，即直也。今乃至证明其父之攘人羊。是其人非佔名买直，即无情不仁，故不得为真直也。《论语》又云：

子曰：“孰谓微生高直？或乞醯焉，乞诸其邻而予之。”（《公冶长》，《论语》卷三页八至九）

直者内忖诸己者也，曲者外揣于人者也。家自无醯，则谢之可矣。今惟恐人之不乐我之谢，而必欲给其求，是不能内忖诸己，而己不免揣人意向为转移，究其极将为巧言令色，故不得为直也。孔子曰：

巧言令色足恭，左丘明耻之，丘亦耻之。（《公冶长》，《论语》卷三页九）

耻之者，耻其不直也。《论语》又云：

子贡问曰：“乡人皆好之，何如？”子曰：“未可也。”曰：“乡人皆恶之，何如？”子曰：“未可也。不如乡人之善者好之，其不善者恶之。”（《子路》，《论语》卷七页九）

夫至乡人皆恶之，是必不近人情之人也。然至乡人皆好之，此难免专务人人而悦之，为乡愿之徒，亦虚伪无可取矣。

然直虽可贵，尚须“礼以行之”。《论语》云：

子曰：“恭而无礼则劳，慎而无礼则葸，勇而无礼则乱，直而无礼则绞。”（《泰伯》，《论语》卷四页十一）

又曰：“好直不好学，其蔽也绞。”（《阳货》，《论语》卷九页五）学即学礼也。古时所谓礼之义极广，除现在礼字所有之意义外，古时所谓礼，兼指一切风俗习惯，政治社会制度。子产谓：“夫礼，天之经也，地之义也，民之行

也。”(见第三章引)《庄子·天下篇》谓:“礼以道行。”(《庄子》卷十页二十五)盖凡关于人之行为之规范,皆所谓礼也。孔子为周礼之拥护者,故其教育弟子,除教以知识外,并以礼约束之。颜渊所谓“博我以文,约我以礼”是也。惟孔子同时又注重“礼之本”,故又言直。言直则注重个人性情之自由,言礼则注重社会规范对于个人之制裁。前者为孔子之新意,后者乃古代之成规。孔子理想中之“君子”,为能以真性情行礼者,故曰:

> 质胜文则野;文胜质则史;文质彬彬,然后君子。(《雍也》,《论语》卷三页十六)

又曰:

> 不得中行而与之,必也狂狷乎!狂者进取,狷者有所不为也。(《子路》,《论语》卷七页八)

又云:

> 乡愿,德之贼也。(《阳货》,《论语》卷九页六)

“文质彬彬”,即中行也。狂狷之行为,虽不合中行,要皆真性情之流露,故亦可取。若乡愿则为伪君子,尤劣于真小人矣。

〔注〕自上文“孔子屡言直”起至此,选抄钱穆先生《论语要略》并采美国学者德效骞(Homer H. Dubs)所作之“The Conflict of Authority and Freedom in Ancient Chinese Ethics”文之意,该文见 *Opencourt* 杂志第四十卷第三号。

上文谓不仁之人无真性情。《论语》中言仁处甚多,总而言之,仁者,即人之性情之真的及合礼的流露,而即本同情心以推己及人者也。《论语》云:

> 子曰:“巧言令色,鲜矣仁。”(《学而》,《论语》卷一页四)

又云:

> 子曰:“刚毅木讷近仁。”(《子路》,《论语》卷七页十)

巧言令色矫饰以媚悦人,非性情之真的流露,故“鲜矣仁”。“刚毅木讷”之人,质朴有真性情,故“近仁”也。《论语》又云:

> 樊迟问仁。子曰“爱人。”(《颜渊》,《论语》卷六页二十)

仁以同情心为本,故爱人为仁也。《论语》又云:

> 宪问:……“克,伐,怨,欲,不行焉,可以为仁矣?”子曰:“可以为难矣,仁则吾不知也。”(《宪问》,《论语》卷七页十一)

焦循曰:“孟子称公刘好货,太王好色,与百姓同之,使有积仓而无怨旷。孟子之学,全得诸孔子。此即己达达人,己立立人之义。必屏妃妾,减服

食，而于百姓之饥寒仳离，漠不关心，则坚瓠也。故克伐怨欲不行，苦心絜身之士，孔子所不取。不如因己之欲，推以知人之欲。即己之不欲，推以知人之不欲。絜矩取譬不难，而仁已至矣。绝己之欲则不能通天下之志，非所以为仁也。”(《论语补疏》)

孔子又云：

人之过也，各于其党，观过斯知仁矣。(《里仁》，《论语》卷二页十二)

人之性情之真的流露或有所偏而为过，然要之为性情之真的流露，故“观过斯知仁矣”。《论语》又云：

颜渊问仁，子曰：“克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉?”颜渊曰：“请问其目。”子曰：“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。”(《颜渊》，《论语》卷六页十二至十三)

“好直不好学，其蔽也绞”，故仁为人之性情之真的，而又须为合礼的流露也。《论语》又云：

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。”仲弓曰：“雍虽不敏，请事斯语矣。”(《颜渊》，《论语》卷六页十三)

又云：

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，可为仁之方也矣。”(《雍也》，《论语》卷三页十九)

“为仁之方”在于“能近取譬”，即谓为仁之方法在于推己以及人也。“因己之欲，推以知人之欲”，即“己欲立而立人，己欲达而达人”，即所谓忠也。“因己之不欲，推以知人之不欲”，即“己所不欲，勿施于人”，即所谓恕也。实行忠恕即实行仁。《论语》云：

子曰：“参乎，吾道一以贯之。”曾子曰：“唯!”子出，门人问曰：“何谓也?”曾子曰：“夫子之道，忠恕而已矣。”(《论语·里仁》，《论语》卷二页十四)

孔子一贯之道为忠恕，亦即谓孔子一贯之道为仁也。为仁之方法如此简

易。故孔子曰:“仁远乎哉,吾欲仁斯仁至矣。”

〔注〕恕为“己所不欲,勿施于人”,见《论语·卫灵公》孔子答子贡问。但忠之为义,《论语》中未有确切明文,后人遂以忠为“尽己”之义。按《论语》云:“为人谋而不忠乎?”(《学而》,《论语》卷一页四)又云:“与人忠。”(《子路》,《论语》卷七页七)又云:“臣事君以忠。”(《八佾》,《论语》卷二页七)又云:“孝慈则忠。”(《为政》,《论语》卷一页十四)又云:“忠焉能勿诲乎?”(《宪问》,《论语》卷七页十三)忠有积极为人之义;此则《论语》中有明文者。若尽己之义,则《论语》未有明文,似非必孔子言忠之义。

宋明道学家陆王一派,假定人本有完全的良知,假定“满街都是圣人”,故以为人只须顺其良知而行,即万不致误。孔子初无此意。人之性情之真的流露,本不必即可顺之而行而无不通。故孔子注重“克己复礼为仁”。然礼犹为外部之规范。除此外部之规范外,吾人内部尚自有可为行为之标准者。若“能近取譬”推己及人,己之所欲,即施于人;“己所不欲,勿施于人”。则吾人之性情之流露,自合乎适当的分际。故“直”尚有行不通处,而仁则无行不通处。故仁为孔子“一贯”之道,中心之学说。故《论语》中亦常以仁为人之全德之代名词。曰:“求仁而得仁,又何怨?”(《述而》,《论语》卷四页四)曰:“若圣与仁,则吾岂敢?”(《述而》,《论语》卷四页九)曰:“无求生以害仁。有杀身以成仁。”(《卫灵公》,《论语》卷八页三)此所谓仁皆指人之全德而言也。

〔注〕《论语》中所言之仁,实有上述两重意义。向来对此两重意义,不加分别。此即近人著述中种种辩论所由起也。

惟仁亦为全德之名,故孔子常以之统摄诸德,宰予以三年之丧为期已久,孔子谓为不仁,是仁可包孝也。以后孟子言:“未有仁而遗其亲者”(《梁惠王》上,《孟子》卷一页二);《中庸》言:“所求乎子以事父”,皆谓仁人或行忠恕之人自然孝也。孔子以“微子去之,箕子为之奴,比干谏而死”,为“殷有三仁”(《微子》,《论语》卷九页十一),是仁可包忠也。以后孟子言:“未有仁而后其君者”(《梁惠王》上,《孟子》卷一页二);《中庸》言:“所求乎臣以事君”,皆谓仁人或行忠恕之人自然忠也。孔子谓令尹子文及陈文子:“未知焉得仁?”(《公冶长》,《论语》卷三页七)是仁可包智也。“仁者必有勇”(《宪问》,《论语》卷七页十二),是仁可包勇也。“颜渊问仁。子曰:‘克己复礼为仁,’”(《颜渊》,《论语》卷六页十二)是仁可包礼也。“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。恭则不侮;宽则得众;信则人任焉;敏则有功;惠则足以使人。’”(《阳货》,《论语》卷九页三)是仁可包信等也。

〔注〕《论语》中所言孝如服从、养志、几谏等，皆为孝之方法，非孝之原理，故未论及。

六 义利及性

观上所述，可知孔子亦注重人之性情之自由。人之性情之真的流露，只须其合礼，即是至好，吾人亦即可顺之而行矣。《论语》曰：

子绝四：毋意，毋必，毋固，毋我。（《子罕》，《论语》卷五页二）

又曰：

子曰："可与共学，未可与适道。可与适道，未可与立。可与立，未可与权。"（《子罕》，《论语》卷五页十）

逸民伯夷，叔齐，虞仲，夷逸，朱张，柳下惠，少连。子曰："不降其志，不辱其身，伯夷，叔齐与？谓柳下惠，少连，降志辱身矣。言中伦，行中虑，其斯而已矣。谓虞仲，夷逸，隐居放言，身中清，废中权。我则异于是，无可无不可。"（《微子》，《论语》卷九页十六至十七）

盖依上所述，吾人行为之标准，至少一部分是在内的而非在外的，是活的而非死的，是可变的而非固定的。故吾人之行为，可因时因地，随吾人性情之所之，而有相当的不同。此所谓"毋意，毋必，毋固，毋我"也。此所谓"我则异于是，无可无不可"也。若对于一切，皆执一定之规则，则即所谓"可与立，未可与权"者也。

人之性情之真的流露，只须其合礼，即是至好。至其发于行为，果得有利的结果与否，不必问也。事实上凡人性情之真的及合礼的流露之发于行为者，对于社会多有利，或至少亦无害，但孔子则不十分注意于此。如三年之丧之制，本可以曾子所谓"慎终追远，民德归厚"（《学而》，《论语》卷一页六）之说，与以理论的根据；但孔子则只谓不行三年之丧，则吾心不安，行之则吾心安。此制虽亦有使"民德归厚"之有利的结果，但孔子不以之作三年之丧之制之理论的根据也。孔子不注重行为之结果，其一生行事，亦是如此。子路为孔子辩护云：

君子之仕也，行其义也。道之不行也，已知之矣。（《微子》，《论语》卷九页十六）

"道之不行，已知之矣"，而犹席不暇暖，以求行道，所以石门晨门谓孔子为"知其不可而为之者也"。（《宪问》，《论语》卷七页十三）董仲舒谓："正其

谊不谋其利，明其道不计其功。”“君子之仕也，行其义也”，即“正其谊”“明其道”也；至于道之果行与否，则结果也，“利”也，“功”也，不必“谋”，不必“计”矣。《论语》云：

子罕言利。（《子罕》，《论语》卷五页一）

孔子云：

君子喻于义，小人喻于利。（《里仁》，《论语》卷二页十四）

此孔子及孟子一贯之主张，亦即其与墨家根本不同处也。

〔注〕论者多谓孔子论治国之道：“既庶矣”，“富之”；“既富矣”，“教之”（《子路》，《论语》卷七页四）；孟子所说王政，亦注重人民生活之经济方面，故儒家非不言利。不知儒家不言利，乃谓各事只问其当否，不必问其结果，非不言有利于民生日用之事。此乃儒家之非功利主义，与墨家之功利主义相反对。参看下文讲墨子及孟子章更明。

观上所述，又可知孔子之哲学，极注重人之心理方面。故后来儒家皆注重心理学。孔子云：

性相近也，习相远也。（《阳货》，《论语》卷九页一）

对于性虽未有明确的学说，然以注重心理学之故，性善性恶，遂成为后来儒家之大问题矣。

（原载冯友兰《中国哲学史》上册，第66—105页，
上海商务印书馆1934年版）

（三）我对孔子的基本看法

现在关于孔子的讨论，基本上分为四派。

① 认为孔子是当时奴隶主贵族或封建领主在思想战线上的代表；他的思想完全是保守的，甚至是反动的。

② 认为孔子是当时人民群众在思想战线上的代表；他的思想完全是进步的，甚至是革命的。

③ 认为孔子是当时的奴隶贵族或封建领主在思想战线上的代表，但也是个改良主义者，他的思想中有新的一面，但是这一面不是主要的，维护旧制度的一面是主要的，所以孔子基本还是当时的一个保守的或反动的人物。

④ 认为孔子是当时新出现的地主阶级在思想战线上的代表，但还是个改良主义者，他的思想有新的一面，这是主要的；维护旧制度的一面不是主要的。所以孔子基本上是当时的一个进步人物。

第一派的看法，我认为有很大的困难；这可以分两点说：

① 孔子关于“仁”的主张，有一定的系统性，这是大家都承认的。认为孔子在政治上保守或反动的同志们说，孔子讲“仁”，为的是缓和阶级矛盾，麻醉劳动人民。这种情况是有的。但是这种情况在当时也有一种进步意义，那就是，承认劳动人民在一定程度上也是人，不是会说话的畜牲或工具。要想叫他们服从，必须用麻醉、欺骗的方法，只用鞭子不行。这就是不是奴隶主对待奴隶的态度和办法。在奴隶社会向封建社会转变的过程中，孔子的这种思想就是当时的进步思想。关于这一点，还可以争论。但是还有一点。

② 孔子在教育方面的事业和思想，确切都是创新的，至少有许多是创新的，这一点难于否认。如果承认这一点，就不能不承认孔子在政治方面也不是完全保守的或反动的。无论在甚么时代，一个人的教育思想不

能和他的政治态度分开。在近代、现代，我们知道，凡是主张教育改革的人同时在政治上也都是进步人物。教育为政治服务，这是向来如此的。一个人的教育思想就是为他政治思想服务的。我觉得在这一点上似乎不可能有争论。

因此，我认为第一派的看法很难成立。

第二派的看法，我觉得也有很大的困难。这种看法需要假定孔子的阶级立场是平民或劳动人民的立场。事实上孔子对于“小人”是很歧视，甚至鄙视的。《论语》中所谓“君子”“小人”，在有些地方是就人的道德品质说的，但有些地方确是就阶级说的，如说：“君子学道则爱人，小人学道则易使也”；“小人哉樊须也”。这所谓“小人”是指被统治被剥削的劳动人民。孔子显然是站在“君子”的立场说这些话。他怎么能为平民或劳动人民在思想战线上的代言人？因此我认为，第二派的看法也很难成立。

第三派的看法，我认为也很困难。

一个没落的阶级不可能有比它在上升时期更进步的思想。孔子关于“仁”的思想是以前的文王、周公所没有的，在春秋时期，奴隶主贵族已日趋没落，它的思想战线上的代表，怎么可能有这样的新思想？如果这个问题不能回答，我们就需承认，孔子不是一个没落阶级在思想战线上的代表，而是一个上升的阶级的代表。

我们可以作些统计表，算一算在《论语》中，孔子讲“礼”有多少次，讲“仁”的多少次，由此决定孔子究竟是注重“仁”或注重“礼”。统计也是一种方法，但是我认为并不能解决问题，在一种历史条件下，一个思想家的思想中如果有新的一面，这一面即使在他的思想中只占比较小的一部分，可是我们也必须承认，这个思想家是进步的。因为这一面，即使比较小，也是新的东西，是社会中新事物的反映。新的东西，即使是个萌芽，也是可贵的；它是有广大前途的，是不可战胜的。这不是可以专从数量上看的。例如在近代，龚、魏的新思想，肯定地说，比康、梁少，但我们不能说，龚、魏不是鸦片战争前后的最进步的人物。专就资产阶级经济、政治思想说，康、梁比张謇少。但是康、梁在戊戌时期是进步人物，张謇则只有反动的作用。他们都主张君主立宪。专就君主立宪说，张謇比康、梁彻底得多，但是作用不同。这是因为康、梁在戊戌变法运动中的君主立宪思想是新事物的反映，可是到了张謇，这种思想就是旧事物的反映了。所以我们

不能专从数量上决定一个思想家的思想的某一面是主要的或次要的。

因此，我认为，只要承认“仁”及教育思想是孔子思想中的新的一面，又承认春秋是从奴隶制向封建制过渡时期，就不能不承认这种思想是孔子思想中主要的一面。

因此我认为上面所说的第四派的看法是对的。我的主张也就是第四派的主张。

（原载《学术月刊》杂志，1962 年第 7 期）

（四）从中华民族的形成看儒家思想的历史作用

中国哲学史讲的是“中国”的哲学的历史，或“中国的”哲学的历史，不是“哲学在中国”。我们可以写一部《中国数学史》。这个史，实际上是“数学在中国”，或“数学在中国的发展”，因为“数学就是数学”，没有“中国的”数学。但哲学、文学，则不同。确实是有“中国的”哲学，“中国的”文学，或总称曰“中国的”文化。

就现在说，“中国”就是中华民族所占有的疆域和所组织的国家。中华民族是历史的产物，其形成的过程，经过了数千年的时间，经过了曲折反复的道路。在这个过程中，“中国的”哲学起了一定的积极作用，而且也就是这个发展在思想上的反映。也正是由此它才成为“中国的”哲学。

自从有人类以来，人总是在有组织的社会中生活的。这种组织，从其社会性质说，有原始共产社会、奴隶社会、封建社会，等等的不同。从其作为一个组织单位说，可以有部落、部族、民族等等的差异。以现在的世界作为一个例。现在世界中，显然有资本主义国家，社会主义国家，这是按其社会性质区分的。也有中国、日本等等民族，这是按组织单位区分的。这两者之间的关系，就是一般和特殊的关系。某种社会是一般，某个民族是特殊。一般寓于特殊之中。在一个民族的内部，有阶级的对立与阶级的斗争，这是阶级斗争。在一个民族的外部，有这个民族同其他的民族的对立与斗争，这是民族斗争。民族斗争，归根到底，也是阶级斗争的另外一种形式。但既是另外一种形式，这另外的一种形式就引起另外的一些情况，另外的一些问题。帝国主义者剥削、压迫其殖民地的民族。这些帝国主义者当然都是资本家。这些资本家不仅只剥削、压迫其殖民地的民族，对其本民族的无产阶级和劳动人民，也是同样地剥削、压迫。但是他们对于其殖民地的民族，是以整个民族为剥削、压迫的对象。例如，中国在过去半殖民地的时代，上海黄浦江外滩公园门口立了一个牌子，上面写

着:“狗与华人不准入内”。这个“华人”,当然是指所有的中国人,而不仅是中国的无产阶级和劳动人民。中国人民,经过这个时代,对于这种被鄙视的经验,记忆犹新。

阶级斗争和民族斗争是纠缠在一起的。历史是这种纠缠在一起的斗争的发展、变化的过程。在这个过程中,阶级斗争占主要地位,但也有时民族斗争占主要地位。民族斗争和阶级斗争不是纲、目的关系,而是经、纬的关系。历史的发展、变化的过程,可以说是,以阶级斗争为经、以民族斗争为纬。经纬错综成为一块布。阶级斗争和民族斗争错综纠缠,成为一段历史。历史中的事实和人物的作用,在阶级上和民族上,可以是不同的。因此对于它们的评价,也有不同的观点:阶级的观点和民族的观点。

一个民族在一个时期的统治思想,就是其统治阶级的思想。从阶级观点看,这种统治思想是统治阶级所用以维护其阶级统治的工具。这是列宁所说的统治阶级的牧师的职能所用的工具。其目的是麻醉被统治者,削弱他们的反抗的意志,消灭他们的反抗的行动。但从民族观点看,这种思想也可以巩固本民族的组织,统一本民族的思想,本民族的成员也只能以这种思想统一他们的世界观。久而久之,这种统一的世界观就成为这个民族的“民族精神”。

统治思想的本身就有这种作用,如果其中还有主张民族融合的成分,这种作用就更大了。

对于孔子个人的评价是同历史的分期有联系的。我也认为,春秋、战国时代是中国社会由奴隶制向封建制转化的过渡时期。孔子对于这个转化的态度,是明确的。他认为这是“天下无道”(《论语·季氏》)。这说明他的立场是没落奴隶主阶级的立场。他不隐蔽他的立场,他发了许多议论,说了许多话。但总起来是一句话“为东周”(《论语·阳货》)。同是一句话,要看是在甚么立场说的,是在甚么时候说的,是在甚么情况下说的。因立场、时间、地点不同,一句话可以有不同的意义,发生不同的作用。从这个原则理解孔子的言行,只能认为:他在当时是个反对社会前进,阻碍历史发展的思想家。从阶级观点看,不能不作这样的结论。

但从民族观点看,孔子后来又成为中国封建社会在思想、文化方面的最高代表,“至圣先师”。他的形象和言论,在中华民族形成的过程中,起了很大的积极作用。这也是不能否认,也不应否定的。

孔子的言论的作用，在战国末期，就有所转变。《荀子》这部书讲了一个少正卯的故事。《荀子》中的这段记载，早一点的史料中，都没有出现过。所以这段记载所说的，不能认为是历史的事实，只能认为是战国末期出现的一个故事。所可注意的是，这个故事认为孔子杀少正卯是应该的，少正卯对于统治者的批评和反抗是“罪有应得”。照荀况的哲学思想看，他是主张革新前进的，是新兴地主阶级的哲学家，何以反过来拥护没落奴隶主阶级的哲学家孔子呢？一个说法是，因为荀况是儒家。这个说法显然没有回答问题。汉朝的人把荀况列入儒家，因为他拥护孔子。可是他，作为地主阶级的哲学家，为什么拥护孔子呢？问题仍然存在，并没有得到回答。

在中国社会从奴隶制向封建制转化的过程中，奴隶主贵族和新兴地主阶级的地位各向其对立的地位转化。奴隶主贵族由统治地位转化到被统治地位，并且逐渐消灭。地主阶级由被统治地位转化到统治地位，并且日益强大。到了战国末期，各诸侯国的地主阶级，大都已经在夺权斗争中取得胜利，已到了最后胜利的前夕。在地主阶级成为统治阶级以后，它逐渐认识到，统治老百姓需要一种统治术，它所统治的新社会需要一种包括意识形态在内的上层建筑。它和奴隶主阶级同是剥削阶级，它发现奴隶主的意识形态和上层建筑之中，有许多东西，对于它还是有用的。显而易见，作为统治阶级，地主阶级也反对老百姓的批评和反抗。于是孔子杀少正卯这样的故事就出来了。在故事中，孔子成为“圣人”，少正卯成为“罪有应得”的“罪魁祸首”。

这也是这个故事晚出的一个内证。既然是晚出，它就不可能是历史的事实。虽非历史的事实，但可以说明战国末期阶级斗争的情况，地主阶级、奴隶主阶级地位的转化。

这个故事的精神在汉朝流行很广。《礼记》中的《王制》，据说是汉文帝叫“博士”们作的，其中有“四诛”之条。第一条是“析言破律，乱名改作，执左道以乱政、杀”。第三条是“行伪而坚，言伪而辩，学非而博，顺非而泽，以疑众，杀”。这个第三条显然就是《荀子·宥坐》所说的少正卯的“罪状”。

如果当时的新的统治阶级要借鉴于奴隶主阶级的统治老百姓的制度、方术和理论，它可以依靠的当然以孔子及其学派为最合适了。荀况首

先认识了这个道理。在地主阶级及其知识分子中，他是首先尊孔的。他尊孔，因为孔子“一家得周道”(《荀子·解蔽》)，身通“六艺”。

孔子本来出身于儒，儒是奴隶主阶级的意识形态、典章制度文物资料的专家。在奴隶制崩坏的时候，孔子设立私学，大招学生，以私人资格传授这些方面的知识。他的“为东周”的幻想在政治上不能实现了。他就在人的思想中把“周礼”保存下来，以“在野”的身份保存“周礼”。“礼失而求诸野”(《汉书·艺文志》)。孔子及其学派就是这种合于这个“求”的“野人”。孔子说：“先进于礼乐，野人也。后进于礼乐，君子也。如用之，则吾从先进。”(《论语·先进》)对于孔子的这段话有许多不同的解释。但文义是自明的。孔子自命是“先进于礼乐”而又是在野的人。他预计后来的统治者必将还用“礼乐”。他们是“后进”，可是在位的统治人物，是“君子”。

秦始皇没有懂得这个道理，统一以后，建立了专制主义的中央集权的政权。以后，还是用李斯的政策，“焚书坑儒”。其结果是“二世而亡”。秦始皇这个人物是以悲剧告终的。汉朝地主阶级统治者总结秦朝的失败的教训，得出结论说：秦之亡是由于“仁义不施而攻守之势异也。”(贾谊：《过秦论》，见《史记·秦始皇本纪》)“居马上得之，宁可以马上治之乎?”(陆贾语，见《史记·陆贾列传》)又经过用“黄老之学”的试验，到武帝才决定“定孔子为一尊”。

在秦汉统一以前，中国不仅是许多诸侯割据的局面，也是许多民族斗争的局面。其中有些国家是周王分封的，本来是一家，可是除了这些之外，还有“北狄”，“南蛮”，“东夷”，“西戎”。如楚国，孟轲称之为“南蛮鴃舌之人，不闻先王之道”。就是说，楚是还没有开化的野蛮人。秦汉统一，不仅在政治上建立了全中国的专制主义的中央集权政权，也融合了原来七国的不同民族或部落，形成了一个统一的民族，称为汉族。汉族这个“汉”字，就是汉朝之汉。同汉朝的政治统一和民族融合相配合，汉初出现了“公羊春秋”。《春秋》是汉朝的最有权威的儒家经典，据说是孔子所作。《春秋公羊传》以《春秋》为旗帜，说：《春秋》“大一统”。这个“一统”是政治的统一，也是民族融合。

《春秋》又记载吴国灭了几个小国的事，《公羊传》说：照《春秋》的“书法”看起来，《春秋》“不与夷狄之主中国也。然则曷为不使中国主之，中国亦新夷狄也”。但是《春秋》还是写了吴灭这些国的事，因为“吴少进也”

(《公羊传·昭公二十三年》)。照《公羊传》的这段话看起来,《公羊传》主张,中国和"夷狄"的区别,是不以种族肤色为标准,而是以"先王之道"(文化)为标准,如果中国不行"先王之道",那就是"新夷狄"。如果"夷狄"行"先王之道",那就是"新中国"。"吴少进也"就是说,吴已逐渐成为中国。

这个原则合乎孔子的思想的发展。孔子对于"夷狄"的态度,《论语》是有记载的。据《论语》的记载,孔子说:"夷狄之有君,不如诸夏之亡也。"(《八佾》)夷狄虽然有君,还不胜中国没有君。意思就是说,野蛮人的文明,还不胜文明人的野蛮。《论语》又记载说:"子欲居九夷。或曰:'陋。如之何'?子曰:'君子居之,何陋之有'?"(《子罕》)孔子要到东夷去定居。有人说:那些地方太落后了。怎么办?孔子说:有"君子"去住,它就不会落后。孔子的这些话,大概都是有感而发,表示他对于"天下无道"的愤慨。但是从这些话里可以看出他对"夷狄"的态度。他认为"夷狄"和中国的分别,不在于种族和肤色的不同。其分别主要是一个文化高低的问题。"夷狄"的文化低,但是,如果有"君子"去住,他们的文化是可以提高的。如果他们的文化提高了,他们就不是"夷狄"而是中国了。

孟子在这一点上说得更清楚。当时的楚国,还被中原的诸侯国认为是"夷狄"。在孟子和陈相辩论的时候,他批评陈相背叛了他的原来的老师陈良。他说:"吾闻用夏变夷者,未闻变于夷者也。陈良,楚产也,悦周公仲尼之道,北学于中国。北方之学者未能或之先也。彼所谓豪杰之士也。子之兄弟事之数十年,师死而遂倍之……今也南蛮鴃舌之人,非先王之道,子倍子之师而学之,亦异于曾子矣。吾闻出于幽谷迁于乔木者,未闻下乔木而入于幽谷者。《鲁颂》曰:'戎狄是膺,荆舒是惩'。周公方且膺之,子是之学,亦为不善变矣。"(《孟子·滕文公上》)孟子认为,楚国是"南蛮鴃舌之人","非先王之道"。但是可以变。这种变就是"用夏变夷",象陈良就是一个例子。变的主要办法就是"学先王之道",就是学中原的文化。如果变成了,虽然还是"鴃舌",但已经变为中国了。反过来说,如果中国不行"先王之道",这就是"变于夷";如果变成了,虽然原来是中国人,也就变为"夷狄"了。

中国和"夷狄"的分别,主要是一个文化高低的问题。所以孔子说,"远人不服,则修文德以来之。"(《论语·季氏》)就是说,对于"夷狄"的办法主要是提高他们的文化,不是武力征服。这个办法,对于民族融合有很

大的积极作用。

董仲舒是公羊学家。他以“公羊春秋”为基础，建立了一个包括自然、社会、人生在内的广泛的哲学体系，作为当时“一统”的理论根据。东汉末年的公羊家何休，根据董仲舒的“春秋三世”说，而加以发挥，把所谓“三世”释成为一个历史进化过程的三个阶段。第一阶段是“衰乱世”，在这阶段，《春秋》“内其国而外诸夏”。第二个阶段是“升平世”，在这个阶段，《春秋》“内诸夏而外夷狄”。第三阶段是“太平世”，在这一阶段，“天下远近大小若一”（《春秋公羊传解诂》隐公元年“公子益师卒”条下）。当时所谓“天下”就是当时汉朝疆域，在这个范围内，就只有一个统一的民族了。何休的这种思想，是当时民族统一的反映。

在何休以前，汉朝的思想家就说：“大道之行也，天下为公。选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子。使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡孤独废疾者皆有所养。男有分，女有归，货恶其弃于地也，不必藏于己。力恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作。故外户而不闭，是谓大同。”（《礼记·礼运》）古人所谓天下，实际上指的是当时的全中国。所谓“天下为公”就是说，全中国是全中国的人所共有，也就是，为全中国的各民族所共有。下文具体地描绘了全中国的人不分彼此地生活情况，也就是全中国各民族和平共处的生活情况。他没有提“夷狄”跟中国之分，因为在这个理想中已经没有这个分别。这种理想的社会，称为“大同”。其内容也就是何休所说的“太平世”。

《礼运》又说：“故圣人耐（能）以天下为一家，以中国为一人者，非意之也。必知其情，辟于其义，明于其利，达于其患，然后能为之”。“以天下为一家，以中国为一人”就是“大同”社会的概括。《礼运》指出：这种社会并不是专凭人的主观愿望所能得到的，必须深切了解人的好恶，深刻研究社会各方面的利害，才能实现这种理想。在十九世纪中叶以后，《礼运》的这一段话，很受推崇。当时先进的中国人，农民起义的革命家洪秀全引它，资产阶级改良派康有为引它。资产阶级革命家孙中山也引它。孙中山先生在各处的题词，常写“天下为公”四个字。他所领导的革命建立了“五族共和”，对于中华民族的形成，有很大的推动作用。其思想根源可能也是《礼运》的这一段。

汉朝以后中国又分裂了，又出现了各民族之间的斗争。这种政治上

和民族之间的分裂，到唐朝才又结束。唐朝的统一不仅是恢复了专制主义的中央集权的政权，也恢复了民族之间的统一。这个统一的民族，称为唐人。直到现在，中国人在外国的居住区仍称为“唐人街”。

唐朝的一个理论家韩愈又重说：“孔子之作《春秋》也，诸侯用夷礼者则夷之，夷之进入中国者则中国之。”（《昌黎韩先生集》卷十一）韩愈的意思是警告中国人不要信夷教（佛教），可是也为当时异民族之转化为中国开了大门。

在巩固专制主义的中央集权的政权和融合民族方面，宋朝继续了唐朝的事业，并且补作了唐朝所没有做的事。那就是在上层建筑中出现一个包括自然、社会、人生各方面的广泛哲学体系，道学。道学批判而又融合了佛教，继承而且发展了儒家，是中国封建哲学发展的一个顶峰。它的出现和作用，和董仲舒哲学的出现和作用，有许多类似之处。元朝和清朝都是以当时汉族以外的民族入主中原的。但在既得全国性政权以后，都以道学为统治思想，认为是孔子的嫡传，儒家的正统。

历朝的皇帝都对孔子封爵。在曲阜的孔庙里，有历朝皇帝追封孔子的碑文。其中有一篇元朝的碑文最为简明扼要。碑文说：“皇帝圣旨：盖闻先孔子而圣者，非孔子无以明；后孔子而圣者，非孔子无以法。所谓祖述尧、舜，宪章文、武，仪范百王，师表万世者也。朕循治古之良规，缵承丕绪，敬仰休风。举追封之盛典，加号大成至圣文宣王，遣使阙里，祀以太牢。呜呼！父子之亲，君臣之义，永维圣教之尊。天地之大，日月之明，奚罄名言之妙。尚资神化，祚我皇元。主者施行。”（参看《加封孔子制》，《元文类》卷十一）

这篇碑文，从阶级观点看，元朝是用儒家为统治思想，以巩固元朝的统治。从民族观点看，也可以认为是蒙古族和汉族融合的象征。蒙族的统治者不久就退出中原，回到蒙古，这种融合，未能彻底。满族入主中原，康熙皇帝修《性理精义》，《朱子全书》等，也有类似的意义。但满族以后就和汉族完全融合了。《红楼梦》这部文学著作就是一个完全融合的表现。

中国旧民主主义革命，在其酝酿时期，原是以“排满”为其内容之一。后来推翻清朝以后，宣布汉、满、蒙、回、藏“五族共和”，建立中华民国。民国失败了，但“五族联合”继续下来。这是在中国历史中出现的第三次民族团结。这个团结联合汉满蒙回藏五个民族为一个民族，称为中华民族。

新民主主义革命成功，建立中华人民共和国，仍用“中华”这个光辉的名称。这标志着中华民族的事业更加扩大，中华民族的基础，日益巩固。由此中国境内的各民族达到真正的团结。

在东亚，中国原来是最先进入封建社会的国家，在东亚各民族中是先进的。在与各民族的交往中，中国的封建文化，居于优越的地位。中原以外的各民族，即使能以武力的优势入主中原，但是既进来以后就为封建文化所同化，这是历史的必然。中国的封建文化是以儒家思想为中心的，它对于民族问题，不以种族为区别夷狄和中国的标准，它注重“夷狄”和中国的界限，但认为任何“夷狄”只要接受封建文化，即可以成为中国的一部分。这个传统，有利于中华民族的扩大。到了十九世纪的中叶，中国所接触的异民族，是已进入资本主义社会的民族，中国的封建社会就落后了，孔丘和儒家成为中国进步的阻碍。

我们现在团结中华民族，当然用不着孔子和儒家。我们中华民族是靠马克思列宁主义、毛泽东思想团结在一起的，但这是在原有的中华民族的基础上更进一步地团结。孔子和儒家在中国历史上所起的团结中华民族的作用，还是不能否认，也是不应否定的。

（原载《哲学研究》杂志，1980 年第 2 期）

郭沫若论孔子

目　　次

郭沫若论孔子的基本立场和思想体系 …… 程新国　172

（一）论孔墨的基本立场 …… 176
（二）孔子的思想体系 …… 185

郭沫若论孔子的基本立场和思想体系

·程新国·

郭沫若(1892—1978),原名郭开贞,笔名郭鼎堂,1892年11月16日生于四川省乐山县沙湾镇,是我国杰出的作家、诗人、戏剧家、历史学家和古文字学家。

郭沫若8岁入家塾,11岁学诗,13岁入乐山县高等小学,此间,喜欢读的书是《庄子》、《楚辞》、《文选》、《史记》,打下了坚实的古文基础。1910年2月,他去成都,入高等学堂三年级插班学习,1914年赴日留学,考入东京第一高等学校预备班医科,成为官费留学生,1918年8月,升入福冈的九州帝国医科大学。1919年9月发表新诗,首次署名"沫若",自谓取其家乡两条河——沫水(大渡河)、若水(雅河)而成,从此使用沫若之名。此后便弃医从文,与郁达夫、成仿吾发起成立创造社,往返于日本、上海之间,出版白话诗集《女神》,成为"五四"新文化运动中狂飙突进的代表人物。

1924年,他由翻译日本著名经济学家河上肇博士的《社会组织和社会革命》,放弃了泛神论,转向马克思主义。1926年3月,经瞿秋白推荐,赴广州应聘任广东大学(后改中山大学)文科学长。6月,投笔从戎,经周恩来安排,任北伐军政治部宣传科长,后晋升为政治部副主任(中将衔)。大革命失败后,参加"八一"南昌起义,并加入中国共产党。1928年2月,经与周恩来商定,再次东渡日本。此去海外十年,潜心研究中国历史,写下了《中国古代社会研究》、《甲骨古文研究》、《殷周青铜器铭文研究》等重要学术著作,成为中国马克思主义新史学的开拓者。

1937年7月抗日战争爆发,郭沫若即"别妇抛雏"秘密回国,根据中共中央安排,出任国民政府军委政治部三厅厅长,积极开展抗日救亡工作,并继续学术研究,写出《屈原研究》、《十批判书》、《甲申三百年祭》等重要史学著作。1949年10月,中华人民共和国成立后,曾先后担任全

国政协副主席、政务院副总理兼文教委主任、中科院院长兼历史研究所所长等职。

郭沫若对孔子等先秦诸子思想的研究，主要在20世纪30年代后期至40年代中期，代表著作是《十批判书》。其中关于孔子的研究，由于独树一帜，持一家之言，故在学术界有着重要影响。

郭沫若的历史观，是把世界文化分为四个派别，即中国、印度、希伯来、希腊。1923年他在写给宗白华的信中说："印度思想与希伯来同为出世的，而中国的固有精神与希腊的思想同为入世的。"(《郭沫若全集》文学编：《论中德文化书》)他正是坚持着这一看法，来研究孔子及其儒家学说的。他不仅将孔子和儒学学说奉为我国传统文化的主流，而且认为其代表着社会新兴社会力量的利益，是顺应时代潮流的，这在"孔学"斯文扫地、民族虚无主义泛滥之际，为人们重新认识孔子开了新例。

关于孔子的基本立场，郭沫若认为，并非是人们贯常说的旧制度的卫道士，相反，却是站在新兴社会力量一边，是顺应时代潮流的。为了证明他的观点，他利用历史上孔子"反对派"所传的材料，去寻找孔子的"真影"。

郭沫若先举出了现存的《墨子》书里的《非儒篇》里面的几段关于孔子的故事。一是齐景公问晏子，孔子对"楚白公之乱"是何态度？晏子说孔子是支持乱贼的，"劝下乱上，教臣杀君，非贤人之行"。二是孔子去见齐景公，晏子不同意齐景公封孔子，理由是"儒以天为不明，以鬼为不神，天鬼不说，此足以表天下"，这又说明孔子不敬天不信神，是反对旧习惯的。三是孔子任鲁国司寇时，国相季孙与鲁君不合而逃走，孔子却为他把城门打开，故反对者皆说孔子"心术不正"，"到处捣乱"，这进一步说明孔子是袒护乱党的。

郭沫若由此论说道，乱党是什么？在当时都要算是比较能够代表民意的新兴势力。陈成子以大量贷出，而以小量收回，因而把齐国公室的人民尽量争取去了，这是很有名的故事，季孙氏在鲁也有类似的情形。据此看来，孔子应该是站在"民"的立场上的。

那么，从孔子的思想体系来说，是否也能证明他是站在"民"的立场上的呢？对此，郭沫若认为，由于孔子的基本立场是顺应当时社会变革潮流的，因而他的思想和言论，大体上是站在代表人民利益的方面，他很想积极地利用文化的力量来增进人民的幸福。

郭沫若指出,“仁”是孔子思想体系的核心,孔子对“仁”的解释,首先是“爱人”,当时“人”字的含义,并没有今天这样宽泛,是指人民大众,所以“爱人为仁”,也是“仁民”的意思。故尔,孔子提出,仁者,要“己欲立而立人,己欲达而达人”,“修己以敬”,“杀身成仁”,都是为了“安民”、“立民”而已。

为了使“仁”能教化于天下,孔子又特别强调“学习”的意义,而学习的主要方面,则是书、诗、乐、礼。

从“书”方面讲,孔子尤其注重历史,编写了《春秋》,并说自己“述而不作,信而好古”,“好古敏以求之”,注重接受古代遗产。对此,郭沫若认为,孔子强调学习历史,把尧、舜、禹、汤、文、武,尤其是周公,充分理想化,不过是在施放烟幕,其用意则在于“托古改制”,来实现自己的政治主张,而非所谓的“复古”和“复僻”。

从“诗”方面讲,由于《诗经》里有民间疾苦,有各国风习,有史事殷鉴,也有政治哲理,故孔子把《诗经》作为极重要的一部教材,谓之为“兴于诗、立于礼、成于乐”,并说“不学诗无以言”,这无疑是具有人民性的。

“诗”与“乐”又是联带的,在郭沫若看来,孔子“闻《韶》三月不知肉味”,不仅是一种自我陶醉,而是把音乐视为自我修养和对门人子弟情操教育的工具。他还指出,重要的是,孔子普及音乐,是要将奴隶时代贵族们所专擅的东西,推广开来,使人民也能共同享受,这里显然也包含着“与民偕乐”的意义。

而“礼”,更是学习的极重要的对象。“礼”,大言之,是一朝一代的典章制度,小言之是一族一姓的良风美俗,是传递人文进化的轨迹。对孔子鼓吹礼教,特别是传习周公所制定的周礼,郭沫若的看法是有这样两层意思,一层是在礼的形式中吹进一番新的精神,再一层是把“不下庶人”的东西下到庶人来了,至少在精神方面是这样,如孔子所谓的“人而不仁如礼何!”便是把仁道的新精神灌注在礼的旧形式里。

此外,郭沫若还充分肯定了孔子不相信“天”和“上帝”的朴素的唯物思想,如主要由孔子所搜集的《诗经》中,没落贵族们埋怨上帝的诗不计其数,孔子本人也说,“未能事人,焉能事鬼”?“未知生,焉知死”?其关注的主要是现实世界。虽然,孔子也承认“命”,但他所谓的“畏天命”、“知天命”,是建立在“学而不厌,诲人不倦”、“发愤忘食,乐以忘忧,不知老之将

至”基础之上的，故不是一种宿命论，而是顺应自然的一种必然性。

所以，郭沫若认为，孔子的整个思想体系，在主观上是抱定一个仁，而在客观世运中是认定一个命，在主观的努力与客观的世运相调适的时候，他是主张顺应的。正因为如此，郭沫若对孔子作出如下评价：“奴隶制时代的汤武能革命，使奴隶制崩溃了的人民也正在革命。孔子是生在这种革命潮流中的人，事实上他也正在参加着新必然性的控制的。”(《郭沫若全集》历史编2，第107页)

郭沫若对孔子的推崇，在20世纪的40年代曾经受到中国思想界一些学者的批评，70年代又受到毛泽东的批评，但作为一种学术观点，他的学术见解和研究方法仍有其“足资借鉴”的地方。

（一）论孔墨的基本立场

到了现在要来论孔子与墨子实在不是件容易的事。他们都是大师，有不少的门徒，尤其孔子，二千年来是被视为了通天教主的，关于他们的事迹和学说，自然不免有不少的美化和傅益。譬如我们读一部《新约》，便只见到耶稣是怎样的神奇，不仅难治的病着手成春，而且还有起死回生的大力。孔与墨虽然没有这样被人神化，而在各自的门户内是充分被人圣化了的。因此，我们如未能探求得他们的基本立场之前，所有关于他们的传说或著作，我们都不好轻率地相信。那么又从什么资料上来探求他们的基本立场呢？很可庆幸的是他们的态度差不多完全相反，我们最好从反对派所传的故事与批评中去看出他们相互间的关系。反对派所传的材料，毫无疑问不会有溢美之辞，即使有诬蔑溢恶的地方，而在显明相互间的关系上是断然正确的。因此我采取了这一条路，从反对派的镜子里去找寻被反对者的真影。

墨子后起，他是反对孔子的。在现存的《墨子》书里面有《非儒篇》，那里面有几段关于孔子的故事，我觉得最有研究的价值。

第一个故事：

齐景公问晏子曰："孔子为人何如？"

晏子不对。公又复问，不对。

景公曰："以孔丘语寡人者众矣，俱以为贤人也。今寡人问之而子不对，何也？"

晏子对曰："婴不肖，不足以知贤人。虽然，婴闻贤人者入人之国，必务合其君臣之亲，而弭其上下之怨。孔丘之荆，知白公之谋而奉之以石乞。君身几灭而白公僇。婴闻贤人得上不虚，得下不危；言听于君必利人，教行于下必利上。是以言明而易知也，行明而易从也，行义可明乎民，谋虑可通乎君臣。今孔丘深

虑周谋以奉贼，劳思尽知以行邪，劝下乱上，教臣杀君，非贤人之行也；入人之国而与人之贼，非义之类也；知人不忠，趣之为乱，非仁之类也。逃人而后谋，避人而后言，行义不可明于民，谋虑不可通于君臣；婴不知孔丘之有异于白公也，是以不对。”

景公曰：“呜乎，贶寡人者众矣，非夫子则吾终身不知孔丘之与白公同也。”

这个故事，在年代上有些大漏洞。楚白公之乱见《左传》哀公十六年。这一年的四月孔子死。七月白公胜发难。齐景公呢，已经死去十二年了，晏婴比景公还要死得早。因此以前的人便都说这是墨子的“诬罔之辞”，那自然是没有什么问题的。不过诬罔就算是诬罔吧，我觉得很有意思。因为我们从这儿可以看出：墨子是赞成“人人之国，必务合其君臣之亲，而弭其上下之怨”的，孔子呢，则和这相反，“劝下乱上，教臣杀君”。更说质实一点吧，便是墨子是反对乱党，而孔子是有点帮助乱党的嫌疑的。这是极有趣味的一个对照。

第二个故事：

孔丘之齐，见景公。景公悦，欲封之以尼溪，以告晏子。

晏子曰：“不可。夫儒浩居（傲倨）而自顺者也，不可以教下；好乐（音乐）而淫人，不可使亲治；立命而怠事，不可使守职；宗（崇）丧循哀，不可使慈民；机服勉容，不可使导众。孔丘盛容修饰以蛊世，弦歌鼓舞以聚徒，繁登降之礼以示仪，务趋翔之节以观众，博学不可使议世，劳思不可以补民；累寿不能尽其学，当年不能行其礼，积财不能赡其乐。繁饰邪术以荧世君，盛为声乐以淫愚民；其道不可以期世，其学不可以导众。今君封之，以利齐俗，非所以导国先众。”

公曰：“善。”

于是厚其礼，留其封，敬见而不问其道。

孔丘乃恚怒于景公与晏子，乃树鸱夷子皮于田常之门，告南郭惠子以所欲为，归于鲁。有顷闻齐将伐鲁，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；劝越伐吴。三年之内齐、吴破国之难，伏尸以亿术数。孔丘之谋也。

这段故事的前半也见《晏子春秋》外篇，但《晏子春秋》一书很明显地是墨子学派的人所假托的。晏子反对孔子的说话完全是墨子的理论，《公孟篇》云："子墨子谓程子曰：'儒之道足以丧天下者四政焉。儒以天为不明，以鬼为不神，天鬼不说，此足以丧天下。又厚葬久丧，重为棺椁，多为衣衾，……此足以丧天下。又弦歌鼓舞，习为声乐，此足以丧天下。又以命为有，……此足以丧天下。'"这四政和这儿的傲倨自顺，好乐淫人，立命怠事，崇丧循哀，是完全一致的。这段故事当然也是在做小说。但最重要的还是在后半，同前一个故事表示孔子在帮忙白公胜一样，他又在帮忙田成子。这事恐怕倒近乎事实，另一反对派的庄子后学，在《盗跖篇》里也提到过一些影子："田成子常杀君窃国而孔子受币。"但在《论语》里面所说的情形便完全不同了。

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，不敢不告也。君曰告夫三子者？"

之三子告，不可。

孔子曰："以吾从大夫之后，不敢不告也。"（《宪问》）

这纯全是忠于主上，而反对乱贼的立场。但我们如要做一个公平的批判人，就宁肯相信《墨子》和《庄子》，而不肯相信一些孔门后学的。因为"三占从二"，我们当从多数，这是一。凡是扶助或同情乱党的人，他的子孙后进是谁也要替他掩盖掩盖的，这是二。

第三个故事：

孔丘为鲁司寇，舍（捨）公家而奉季孙。季孙相鲁君而走，季孙与邑人争门关，决植。

这故事颇残缺，"决植"两字上当有夺文，不过意思是可领会的。决假为抉，植是户旁柱，相传"孔子之劲举国门之关而不肯以力闻"①，"决植"大约就是当季孙逃走时，城门掩上了，逃不出，而孔子替他把城门挺开了。这位千斤大力士，照墨子看来是心术不正，所以他的弟子们也就跟着他

---

① 见《吕氏春秋·慎大篇》。又《淮南·道应训》："孔子劲杓国门之关"，同《主术训》："孔子……力招城关。"——作者注

学，到处捣乱。以下是这三个故事的总批评：

> 孔丘所行，心术所至也。其徒属弟子皆效孔丘。子贡、季路辅孔悝乱乎卫，阳货乱乎齐，佛肸以中牟叛，漆雕刑残，×莫大焉。夫为弟子后生〔于〕其师，必修其言，法其行，力不足，智弗及而后已。今孔丘之行如此，儒士则可以疑矣。

我们真应该感谢墨子或其后学，有他们这样充满敌忾的叙述和批评，不仅表明了孔子的真相，而且也坦露了墨子的心迹。一句话归总：孔子是袒护乱党，而墨子是反对乱党的人！这不是把两人的根本立场和所以对立的原故，表示得非常明白吗？

乱党是什么？在当时都要算是比较能够代表民意的新兴势力。陈成子以大量贷出而以小量收回，因而把齐国公室的人民尽量争取去了，这是很有名的故事。季孙氏在鲁也有类似的情形，他礼贤下士，“养孔子之徒，所朝服而与坐者以十数”(《韩非·外储说左下》)。就拿白公胜来说吧，令尹子西分明称赞他“信而勇，不为不利”。就是反对他的叶公也只说他“好复言而求勇士，殆有私乎？”如此而已。“好复言”应该是说话算数的意思，也就是所谓“信”了。他作乱的一年恰巧是孔子死的一年(鲁哀公十六年)，《左传》把那时的情形叙述得相当详细。他在七月发难，把令尹子西和司马子期都杀了，同时也把楚惠王捉着了。石乞劝他杀掉楚王，他不肯；劝他焚府库，他也不肯。结果惠王被人盗去，府库为叶公所利用，他竟一败涂地，“奔山而缢”了。关于焚府库的一节，《吕览·分职篇》有更详细的叙录，今揭之如次：

> 白公胜得荆国，不能以其府库分人。七日，石乞曰：‘患至矣，不能分人，则焚之。毋令人以害我’。白公又不能。九日，叶公入。乃发太府之货与众，出高库之兵以赋民，因攻之。十有九日而白公死①。

据这故事看来，白公这个人实在还太忠厚了一点。石乞倒确是一位好汉。白公死后，他被人生擒，人们要他说出白公的死所，当然是准备戮尸，石乞不肯说。不说便要烹他，他也不肯说。结果他被人烹了。他倒确是一位

---

① 荀子很恭维叶公。《非相篇》：“叶公子高微小短瘠，行若将不胜其衣。然白公之乱也，令尹子西、司马子期皆死焉。叶公子高入据楚，诛白公，定楚国，如反手尔。仁义功名善于后世”。儒家到荀子，已经早把立场改变了。——作者注

智勇兼备的人。假使他果真是出于孔子的推荐，孔子不要算是很有知人之明的吗？

以下我们再把孔门弟子帮助乱臣贼子的罪状追究一下吧。

第一，“子贡、季路辅孔悝乱乎卫。”

这是鲁哀公十五年的事，在孔子死的前一年。那时候的卫君彻，是蒯聩的儿子。卫灵公不喜欢蒯聩，把他赶出国外去了，死后卫国立了他的孙子彻为卫君，在位都已经十二年了。蒯聩施用阴谋回到国里来，劫持着孔悝，夺取了他儿子的君位。子路在做孔悝的家臣，他因为反对蒯聩，被蒯聩的人把他砍死了。后来把他的尸首也煮成了肉酱。消息传来的时候，据说孔子正在炖肉吃，他连呼“天祝予！天祝予”（祝者斷也），叫人把炖的肉也倒了。这事，在庄子后学也在加以非难，《盗跖篇》云：“子路欲杀卫君而事不成，身菹于卫东门之上。”可见墨家和道家是同情蒯聩，而儒家是同情卫彻的。这在我们是无可无不可的事情，但要说“季路辅孔悝乱乎卫”或“欲杀卫君（指蒯聩言）而事不成”，不仅和当时的情形不甚相符，而且是有点类似于鞭尸戮墓了。

关于子贡的参加，《左传》和《史记》等书均不曾言及，但除这《非儒篇》之外，《盐铁论》的《殊路篇》也说到子贡。“子路仕卫，孔悝作乱，不能救君出亡，身菹于卫。子贡、子皋（羔）遁逃，不能死其难。”《盐铁论》或别有所本，大约在当时，子贡在卫也是担任有什么职守的吧。

第二，“阳货乱乎齐。”

阳货一名阳虎，这人在孔门弟子是没有把他当成孔门看待的，而且也把他说得很坏。但其实倒是一位了不起的人物。《孟子·滕文公篇》引阳虎曰“为富不仁矣，为仁不富矣”，真不失为千古的名言。《盐铁论·地广篇》引此二语作为“杨子曰”，因此有人遂疑阳货即杨朱（宋翔凤《论语说义》中有此说），但在我看来，无宁是杨朱的兄弟杨布。《韩非·说林下》云：“杨朱之弟杨布，衣素衣而出，天雨，解素衣，衣缁衣而反。其狗不知而吠之。杨布怒，将击之。杨朱曰：子毋击也。子亦犹是。曩者，使汝狗白而往，黑而来，子岂能毋怪哉？”这两弟兄的性情一缓一急，颇有点象宋时的程明道与程伊川。古者布与虎同音，而布作钱币用，与货同义，是则布与货是一字一名，虎是假借字了。以时代说来没有什么龃龉，性格也还相符。

阳虎本作乱于鲁，《左传》定公八年及九年载其事。八年冬十月，阳虎欲去三桓，入于谨阳关以叛。翌年六月伐阳关。阳虎出奔齐。他到齐国，请齐国出兵伐鲁，齐景公都打算答应他了，鲍文子以为不可。鲍文子说他"亲富不亲仁"，又说齐侯富于季孙，齐国大于鲁国，正是阳虎所想"倾覆"的。于是齐侯便听了他的话，把阳虎囚禁了起来。他逃了两次，终竟逃到了晋国，投奔赵氏。《左传》在这儿加了一句孔子的批评："赵氏其世有乱乎！"这意思当然是很不满意于阳虎了。

以上是节取《左传》的叙述，照这情形看来，阳虎无"乱乎齐"的痕迹，因而《孔丛子·诘墨篇》便引作"乱乎鲁"，孙诒让以为"当从《孔丛》作鲁"。然在《韩非·外储说左下》有下列一段关于阳虎去齐走赵的故事。

> 阳虎去齐走赵。简主问曰："吾闻子善树人。"
>
> 虎曰："臣居鲁，树三人，皆为令尹。及虎抵罪于鲁，皆搜索于虎也。臣居齐，荐三人，一人得近王，一人为县令，一人为候吏。及臣得罪，近王者不见臣，县令者迎臣执缚，候吏者追臣至境上，不及而止。虎不善树人。"

据此，可见阳虎居齐，为时颇久；而他之去齐是因为"得罪"，则"乱乎齐"似乎也是事实，只这事实的真相是怎样，可不得而知了。唯《韩非·难四篇》亦言齐景公囚阳虎事，则与《左传》所述相同，或者是传闻异辞的吧。

此外，同一《外储说左下》篇，还有批评阳虎的一节：

> 阳虎议曰："主贤明则悉心以事之，不肖则饰奸而试（弒）之"。逐于鲁，疑于齐，走而之赵。
>
> 赵简主迎而相之。左右曰："虎善窃人国政，何故相也？"
>
> 简主曰："阳虎务取之，我务守之。"遂执术而御之，阳虎不敢为非，以善事简主，兴主之强，几至于霸也。

这批评可以算得公允。"兴主之强，几至于霸"和《左传》的"赵氏其世有乱乎"完全相反，仲尼的那句评语不是七十子后学的蛇足，便可能是刘歆弄的花样了。特别值得注意的，是这又一可宝贵的二句"阳虎议"——"主贤明则悉心以事之，不肖则饰奸而弒之。"这确实是含有些革命的精神在里面的。这种精神不失为初期儒家的本色，例如孟子也说过这样的话："君有过则谏，反复而不听则易位"，和这两句阳虎的主张是很相仿佛的。

第三，"佛肸以中牟叛。"

佛肸是晋国范氏的家臣，他以中牟叛，大约是在鲁哀公五年。《左传》在此年夏言："赵鞅伐卫，范氏之故也，遂围中牟。"赵氏与范氏敌对，因卫助范氏故伐卫，因中牟叛晋故围中牟也。关于这事，《论语·阳货篇》有纪录：

佛肸召，子欲往。

子路曰："昔者，由也闻诸夫子曰：亲于其身为不善者，君子不入也。佛肸以中牟畔，子之往也如之何？"

子曰："然，有是言也。不曰坚乎，磨而不磷？不曰白乎，涅而不缁？吾岂匏瓜也哉？焉能系而不食？"

佛肸要找老师去帮忙，老师也很想借这个机会去行道，"我难道是个硬壳葫芦儿？只能挂着做摆设，不能吃的吗"？急于想用世的孔老夫子的心境，真是吐露得淋漓尽致。这样袒护乱党的行径，连子路都不大高兴的，公然逃过了儒家后学的掩饰而收在了《论语》里面，实在是值得珍异的事。而且同在《阳货篇》里面还有公山弗扰的一节：

公山弗扰以费畔，召。子欲往。

子路不说（悦）曰："末之也已，何必公山氏之之也！"

子曰："夫召我者而岂徒哉？如有用我者，吾其为东周乎！"

《左传》作公山不狃，以费畔事系于定公十二年，然在《孔子世家》则系于定公九年阳虎奔齐之后。公山与阳虎同党，阳虎于定公八年"入谨阳关以叛"，公山当亦同时响应，其定公十二年之畔，盖定而复反者也。定公十二年时孔子正为鲁司寇，则召孔子事当在八年。此事虽记于《论语》，而《非儒篇》不及，盖因公山氏非孔门弟子之故。

第四，"漆雕刑残。"

《孔丛子·诘墨篇》引作"漆雕开形残"，形与刑通，漆雕之为漆雕开，殆无疑问。唯因何而"刑残"，事无可考。《韩非·显学篇》儒家八派中有"漆雕氏之儒"，又言"漆雕之议，不色挠，不目逃，行曲则违于臧获，行直则怒于诸侯"，虽同一有姓而无名，亦当是漆雕开。王充《论衡·本性篇》，载漆雕开言"人性有善有恶"，与宓子贱、公孙尼子、世硕诸儒同，可见漆雕开确曾成一学派。《汉书·艺文志》儒家有"《漆雕子》十三篇"，班固注云"孔子弟子漆雕启后"，启即是开，因避汉景帝讳而改。后乃衍文。盖启字原作启，与后字形近。抄书者于字旁注以启字，及启刊入正文，而启则误认

为后，更转为后也。这一学派既尚勇任气，藐视权威，自然是有遭受“刑残”的充分的可能。且此事，既与子路乱卫、阳货乱齐、佛肸畔晋等并列，必然也是所谓叛乱事件，那是毫无疑问的。

尤可注意的，初期儒家里面也有这样一个近于任侠的别派而为墨家所反对。近时学者，每以为侠出于墨，或墨即是侠；有此一事也就是强有力的一个反证。任侠之轻死虽有类于墨氏的“赴火蹈刃”，但他们的反抗权威却和墨家的“尚同”根本相反，我们是须得注意的。

又《孟子》书中言：“北宫黝之养勇也，不肤挠，不目逃，思以一毫挫于人，若挞之于市朝。不受于褐宽博，亦不受于万乘之君；视刺万乘之君若刺褐夫。无严诸侯，恶声至，必反之。”（《公孙丑上》）这和漆雕氏之议很相近。孟子又说，“北宫黝似子夏”，大约这位北宫黝也就是漆雕氏的后学，是一位儒家了。

以上，孔子帮助乱党，与其门人弟子帮助乱党例，见于《非儒篇》者一共七项。墨家既一一列举出来加以非难，在墨家自己当然是决不会照着这样做的了。这不是很鲜明地表示着了儒墨两派的基本立场吗？至少在初期，这情形，是无可否认的。所揭举的事实虽然不尽可靠，而《非儒篇》也不必就是墨子所写下来的文字，然把两派的立场实在是画出了极其鲜明的轮廓。以前推崇孔子的人，因为孔子已经成为了“大成至圣”，对于这些材料一概视为诬蔑，全不加以考虑。现今推崇墨子的人，把墨派几乎当成了不可侵犯的图腾，对于这些材料又一概视为痛快，也全不加以考虑。这些态度，我认为都是有所蒙蔽，非把这蒙蔽去掉，我们是得不到正确的认识的。

自汉武帝崇儒术黜百家以来，孔子虽然处于至高无上的地位，但在他的生前其实是并不怎么得意的。《庄子·让王篇》说他“再逐于鲁，削迹于卫，伐树于宋，穷于商、周，围于陈、蔡，杀夫子者无罪，藉夫子者无禁”；《吕览·慎人篇》亦有此说。注云“藉犹辱也”，足见孔子在当时，至少有一个时期，任何人都可以杀他，任何人都可以侮辱他的。这和亡命的暴徒有何区别呢！因此，我们要说孔子的立场是顺乎时代的潮流，同情人民解放的，而墨子则和他相反。这在孔门后学或许会喊冤屈，而在墨家后学是应该没有什么话好说的。

儒者要喊冤屈，这可能性很大。就是孔子在生当时，他的门徒已经在替他粉饰了。《论语》里面有下列一段故事，值得我们叙录。

"子疾病，子路使门人为臣。病间，曰：'久矣哉，由之行诈也！无臣而为有臣，吾谁欺？欺天乎！且予与其死于臣之手也，无宁死于二三子之手乎！且予纵不得大葬，予死于道路乎！'"(《子罕》)

这个故事不仅表示了孔子的态度，也把过渡时代的当时的时代性，表示得很清楚。臣是奴隶。在奴隶制时，主人死了奴隶大多数是要殉葬的，即使不殉葬总必然有一些特殊的行动。孔子生了病，子路以为会死，故尔把门人来假装成奴隶。这在子路或许是沿守旧制，想替孔子撑撑门面吧，也就和现今都还在烧纸人纸马那样。然而竟惹得孔老夫子那样生气，那样愤慨，痛骂了子路一顿。

我顺便要在这儿解释一下"门人"和"弟子"之类的字眼。这是春秋末年的新名词。那时沿守旧制的，有时也称为"徒"，称为"役"。门人服侍先生，和奴隶的情形差不多，不过是志愿性，而非强制性而已。"有事，弟子服其劳；有酒食，先生馔。"先生出门的时候，弟子要"仆"(即是当车夫)，要任徒卫。但究竟不是徒，不是役，年稍长者先生视之如弟，稍幼者视之如子，因而有"弟子"之名。保守的子路，似乎不懂得孔子正以有"二三子"为新时代的光荣，而他偏要使同学们退回到旧时代的躯壳里去，竟挨受了那么一顿臭骂，那是罪有应得的。

但在子路或许还是出于无心，而在孔子死后，有心的粉饰更是层出不穷了。所谓"孔子没而微言绝，七十子丧而大义乖"，至少在这些方面是没有什么夸张的。一方面有墨家道家的攻击，另一方面以前的"窃国者"已经"为诸侯"了，乱党同情者的帽子是不好久戴的。故而在《论语》里面也就有"陈恒弑其君，请讨之"的完全相反的记事，也更有"天下有道则政不在大夫，天下有道则庶人不议"之类的有道无道的放言。矛盾固然是矛盾，但我们与其相信神道碑上的诔词，无宁相信黑幕小说上的暴露。到了孟子手里粉饰工作更加彻底了，如"孔子于卫主痈疽，于齐主寺人瘠环"，大有不择木而栖的情况，也被斥为"好事者为之"，而另外说出了所主的两位正派人物来。到底哪一种说法近乎事实，无从判断，但孟子是惯会宣传的人，他的话要打些折扣才行。举如他所说的"孔子成《春秋》而乱臣贼子惧"，那也就是一个最适当的例。《春秋》或许真是孔子所作的书吧，但那样简单的备忘录，在二百四十二年的行事当中记下了"弑君三十六，亡国五十二"，与其说足以使"乱臣贼子惧"，无宁是足以使暴君污吏惧的。

（二）孔子的思想体系

孔子的基本立场既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。对于过去的文化于部分地整理接受之外，也部分地批判改造，企图建立一个新的体系以为新来的封建社会的韧带。廖季平、康有为所倡道的“托古改制”的说法确实是道破了当时的事实。

一个“仁”字最被强调，这可以说是他的思想体系的核心。

“仁”字是春秋时代的新名词，我们在春秋以前的真正古书里面找不出这个字，在金文和甲骨文里也找不出这个字。这个字不必是孔子所创造，但他特别强调了它是事实。仁的内涵究竟是怎样呢？虽然没有一个明确的界说，我们且在《论语》里面去找寻一些可供归纳的资料吧。

一、“樊迟问仁，子曰‘爱人’。”(《颜渊》)

二、“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。’”(《雍也》)

三、“子张问仁于孔子。孔子曰：‘……恭、宽、信、敏、惠。恭则不侮，宽则得众，信则人任焉，敏则有功，惠则足以使人。’”(《阳货》)

四、“颜渊问仁。子曰：‘克己复礼为仁。……非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。’”(《颜渊》)

五、“司马牛问仁。子曰：‘仁者其言也讱。……为之难，言之得无讱乎？’”(同上)

六、“刚毅木讷近仁。”(《子路》)

七、“巧言令色鲜矣仁。”(《学而》，又见《阳货》)

八、“志士仁人无求生以害仁，有杀身以成仁。”(《卫灵公》)

九、“仁者先难而后获。”(《雍也》)

从这些辞句里面可以看出仁的含义是克己而为人的一种利他的行为。简单一句话，就是“仁者爱人”。但古时候所用的“人”字并没有我们现在所用的这样广泛。“人”是人民大众，“爱人”为仁，也就是“亲亲而仁民”的“仁民”的意思了。“巧言令色”是对付上层的媚态，媚上必傲下，故他说“鲜矣仁”。“巧言令色”之反即为“刚毅木讷”，对于上层能如此，对于下层也不过如此，所以他说“近仁”。因此我们如更具体一点说，他的“仁道”实在是为大众的行为。

他要人们除掉一切自私自利的心机，而养成为大众献身的牺牲精神。视听言动都要合乎礼。(就是“复礼”，复者返也。)礼是什么？是一个时代里所由以维持社会生活的各种规范，这是每个人应该遵守的东西。各个人要在这些规范之下，不放纵自己去侵犯众人，更进宁是牺牲自己以增进众人的幸福。要这样社会才能够保持安宁而且进展。要想自己站得稳吧，也要让大家站得稳；要想自己成功吧，也要让大家成功。这是相当高度的人道主义，要想办到这样的确不大容易，所以说“为之难”。他也这样叹息过：“我还没有看见过从心坎里喜欢仁的人，也没有看见过从心坎里恨不仁的人。……只要有人能够有一天把自己的力量用在仁的身上，我还不相信有什么力量不够的事情。从心坎里欢喜仁的人，从心坎里恨不仁的人或许有的吧，但我还没有看见过。”这也许是他有所愤激的时候说的话吧：因为在他的门徒们里面有一位颜渊，便是“其心三月不违仁”的人。三个月不改变仁者的心肠或许还短了一点，“其他的人便只是偶尔仁一下而已。”孔子的理想，是要：“无终食之闲违仁，造次必于是，颠沛必于是。”尽管是怎样的流离困苦，变起仓卒，都不应该有一顿饭的时刻离开了为大众献身的心。这是要自己去求的，自己去做的，并不是高喊人道主义而希望别人给我些什么恩惠。这也并不在远处，就在自己的身边，也就在自己的身上。

“为仁由己，而由人乎哉！”(《论语·颜渊》)

“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。”(《论语·述而》)

“伯夷、叔齐……求仁而得仁。”(同上)

仁既是牺牲自己以为大众服务的精神，这应该是所谓至善，所以说

“苟志于仁矣，无恶也”，——只要你存心牺牲自己以维护大众，那就干什么事情都是好的。你既存心牺牲自己，不惜“杀身成仁”，那还有什么可怕的呢？又还有什么不能够敢作敢为的呢？在这些场合就是先生在前也不能和他推让，他不做，我也要做。所以他说：“仁者不忧”，“仁者必有勇”，“当仁不让于师”。

但是仁是有等次的，说得太难了，谁也不肯做，故教人以“能近取譬”。或者教人去和仁人一道慢慢地濡染，这就叫做“亲仁”，也就是所谓“里仁为美”。人对于自己的父母谁都会爱的，对于自己的儿女也谁都会爱的。但这不够，不能就说是仁，还得逐渐推广起来，要“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”。假使推广到“博施于民而能济众”，你是确确实实有东西给民众而把他们救了，那可以说是仁的极致，他便称之为“圣”了。他认为尧、舜便是比较接近于这种理想的人格。

孔子曾说“吾道一以贯之”，但他自己不曾说出这所谓“一”究竟是什么。曾子给他解释为“忠恕”，是不是孔子的原意无从判定。但照比较可信的孔子的一些言论看来，这所谓“一”应该就是仁了。不过如把“忠恕”作为仁的内涵来看，也是可以说得过去的。这两个字和“恭宽信敏惠”也没有什么抵触。恭与信就是忠，是克己复礼的事。宽与惠就是恕，是推己及人的事。敏是有勇不让，行之无倦的事。

这种由内及外，由己及人的人道主义的过程，应该就是孔子所操持着的一贯之道。他在别的场合论到君子上来的时候，是说“修己以敬”，“修己以安人”，“修己以安百姓”，所说的就是这一贯的主张了。“修己以敬”是“克己复礼”；“以安人”是“己欲立而立人，己欲达而达人”；“以安百姓”是“博施于民而能济众”。故而他说“修己以安百姓，尧、舜其犹病诸”，也和“博施于民而能济众，尧、舜其犹病诸”，是一样的意思了。

这种所谓仁道，很显然的是顺应着奴隶解放的潮流的。这也就是人的发现。每一个人要把自己当成人，也要把别人当成人，事实是先要把别人当成人，然后自己才能成为人。不管你是在上者也好，在下者也好，都是一样。但要做到这一步，做到这一步的极致，很要紧的还是要学。人是有能学的本质的，不仅在道义上应该去学仁，就是在技艺上也应该去学要怎样才可以达到仁的目的。立人立己，达人达己，不是专凭愿望便可以成功的事情。因而他又强调学。《论语》一开头的第一句便是：“学而

时习之，不亦悦乎！”

究竟学些什么呢？礼乐射御书数的六艺应该都在所学的范围之内，而他所尤其注重的似乎就是历史，看他自己说他“述而不作，信而好古”，又说“好古敏以求之”，可见他是特别注重接受古代的遗产。看他把一些古代的人物如尧、舜、禹、汤、文、武尤其周公，充分地理想化了，每每在他们的烟幕之下表现自己的主张，即所谓“托古改制”。他之注重历史似乎也有一片苦心。

除这“好古”之外，还有一种求学的法门便是“好问”。“就有道而正焉”，“不耻下问”，便是这一法门的指示。故而他说：“不曰如之何如之何者，吾末如之何也已矣。”而他自己是“入太庙每事问”，“三人行必有我师”的。大概在一定的范围内，什么事都可以学，什么人都可以问。这一定的范围赋有道德的属性和政治的属性，这差不多是先秦诸子的通有现象，严格地说来，先秦诸子可以说都是一些政治思想家。为什么有这样的通性呢？那是因为为士的阶层所制约着的原故，士根本就是一些候补官吏。所谓“学而优则仕”，“学古入官”，倒不限于儒者，就是墨法名道诸家都是一样。“士者所以为辅相承（丞）嗣（司）者也”（《尚贤》上），这是墨子的士观。“士生乎鄙野，推选则禄焉”（《齐策》），这是道家颜斶的士观。可知学为士就是学为官，不是学为农，学为工，学为商。工农商之能成其为学，又是资本主义社会成立以后的事了。但在这学为官的范围内，“夫子”倒的确是“焉不学，而亦何尝师之有”的。

在这个范围以外那就成问题了。樊迟请学稼，他说“吾不如老农”；请学为圃，他说“吾不如老圃”。农为他所不曾学，也为士所不必学，故接着他还斥责樊迟为“小人”。他说：“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？”问农没有答出，却来这么一套不相干的政治理论，显然樊迟的问是逸出了士学的范围的了。墨子也和这是一样，他说过：“一农之耕分诸天下，不能人得一升粟；……一妇之织分诸天下，不能人得尺布；……不若诵先王之道而求其说，通圣人之言而察其辞。……虽不耕而食饥，不织而衣寒，功贤于耕而食之，织而衣之者”（《鲁问篇》）。这是当时为士者的通识。和这不同的就只有一些避世之士和后起的一部分道家而已。但那出发点是超现实的独善主义，我们是须得注意的。

工艺似乎学过。孔子自己说:“吾少也贱,故多能鄙事。君子多乎哉,不多也。”又说:“吾不试,故艺”(试是浅尝之意)。这些艺能,大约不是指射御之类吧,射御是君子所必学的,不能视为鄙事或贱艺。

商是不曾学过的,也是为士者所不应该学的。子贡会经商,他说他“不受命而货殖”,而他自己是“罕言利”,又说“喻于利”的是小人。

他是文士,关于军事也没有学过。卫灵公问阵,他说:“俎豆之事则尝闻之矣,军旅之事未之学也。”接着便赶起车子跑了。不过他也并不如旧式注家所拟议的那样看不起军旅之事。为政之道,他既主张先“足食足兵”,又还说过,“以不教民战是谓弃之”,“善人教民七年亦可以即戎”那类的话。军事的学习虽也是士的分内事,只是他对于这方面没有充分地研究过而已。

他为人为学倒很能实事求是,主张“知之为知之,不知为不知”,主张“多闻阙疑;……多见阙殆”——可疑的,靠不着的,不肯乱说。又说“多闻择其善者而从之,多见而识之,知之次(次第)也”,可见他是很能够注重客观观察的。“吾尝终日不食,终夜不寝,以思,无益,不如学也。”这个经验之谈很有价值,可见他是反对冥想那种唯心的思维方法的。但他也并不泯却主观,一味的成为机械。“学而不思则罔,思而不学则殆,”必须主观与客观交互印证,以织出一条为人为己的道理,然后他才满足。

然而时代限制了他,他肯定人类中有“生而知之”的天才,他说:“生而知之者上也,学而知之者次也,困而学之又其次也,困而不学,民(盲)斯为下矣。”又说:“上智与下愚不移。”不移的下愚,我们能够承认其存在,如果发性痴呆症,那的确是没有办法的。生而知之的上智,却完全是莫须有的幻想。不过,好在他自己还不曾自认是生而知之的人。他自己的述怀是:“我非生而知之者,好古敏以求之者也。”故他所强调的还是“学而知之,困而学之”的步骤。他自己的敏求是到了“发愤忘食,乐以忘忧,不知老之将至”的程度的;他教人好学也要“食无求饱,居无求安,敏于事而慎于言,就有道而正焉”;又说,“士志于道而耻恶衣恶食者未足与议也。”他的十五志学,三十而立,四十不惑,五十知天命,六十耳顺,七十从心所欲不逾矩的那个简略自传,也表示着他一生都在困学敏求当中过活。

他注重历史,因而也注重根据。“怪力、乱神”之类的东西他是不谈的。要考证夏礼和殷礼,他嫌在夏后的杞国和殷后的宋国都无可征考,因

为“文献不足”。儒家的典籍当中,《诗经》大约是由他开始搜集的吧。他已经屡次说到“《诗》三百”的话上来,又曾提到《雅》和《颂》。这一部最早的古诗总集里面,夏诗自不用说,就连殷诗也一篇都没有,《商颂》是宋襄公时正考父所作的东西。《书经》的情形稍微不同。这部书虽然也在他所“雅言”之例,但他很少征引。大约在他当时并不曾搜集到好多篇章吧。他把《诗经》看得特别重要,看来似乎是他所使用的极重要的一部教材。“兴于诗,立于礼,成于乐”,“诗可以兴,可以观,可以群,可以怨”,“不学诗无以言,不学礼无以立”,可见他是特别注重诗教,也就是情操教育了。学诗不仅可以增广知识,“多识于鸟兽草木之名”,而且可以从政,可以做外交官,据说都能因此而做得恰到好处。这大约是由于诗里有民间疾苦,有各国风习,有史事殷鉴,也有政治哲理的原故吧。把好多优美的古诗替我们保留了下来,单只这一点,应该也可以说是孔子的功绩。

诗与乐是联带着的,孔子也特别注重音乐。他自己喜欢弹琴,喜欢鼓瑟,喜欢唱歌。“与人歌而善,必使反之而后和之”,可见他学唱歌是怎样的用心。“在齐闻《韶》三月不知肉味”,可见他对于音乐又是怎样的陶醉。他把音乐不仅视为自我修养和对于门人弟子的情操教育的工具,而且把它的功用扩大起来,成为了治国平天下的要政。这是“与民偕乐”的意思,便是把奴隶时代的贵族们所专擅的东西,要推广开来使人民也能共同享受。这一点不仅表示了这位先驱者充分地了解得艺术价值,而且也显豁地表示了他所代表着的时代精神。不过时代也依然限制了他。他所重视的乐是古代的传统,也就是古乐。他说:“《韶》尽美矣又尽善也,《武》尽美矣未尽善也。”《韶》虽不必是舜乐,《武》也不必作于周武王,但总之都是古乐。当时和这古乐对峙的已经有新音乐起来,便是所谓“郑声”,这新音乐却为他所不喜欢,他斥之为“淫”。郑声和《韶》、《武》,我们都听不见了,无从来加以覆勘,但据我们的历史经验,大凡一种新音乐总比旧音乐的调子高,而且在乐理、乐器、乐技上也照例是进步的,故而所谓“郑声淫”的“淫”应该是过高的意思,决不是如像《毛毛雨》之类的那种所谓靡靡之音,倒是可以断言的。

礼,不用说也是学的极重要的对象。礼,大言之,便是一朝一代的典章制度;小言之,是一族一姓的良风美俗。这是从时代的积累所递传下来的人文进化的轨迹。故有所谓夏礼、殷礼、周礼。但所谓夏礼、殷礼都已

文献无征，“无征不信”，故他所重视的是“郁郁乎文哉”的周礼。他特别崇拜周公，以久“不复梦见周公”为他衰老了的征候而叹息。其实乱做梦倒是衰弱的征候，他的晚年之所以“不复梦见周公”，倒足以证明他已经超过了周公的水准了。周公在周初固然是一位杰出的人物，特别在政治上，但所有一切的周礼相传为周公所制作的，事实上多是出于孔子及其门徒们的纂集与假托。

禮是后来的字，在金文里面我们偶尔看见有用豐字的，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，《盘庚篇》里面所说的“具乃贝玉”，就是这个意思。大概礼之起起于祀神，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、嘉的各种仪制。这都是时代进展的成果。愈望后走，礼制便愈见浩繁，这是人文进化的必然趋势，不是一个人的力量可以把它呼唤得起来，也不是一个人的力量把它叱咤得回去的。周公在周初时曾经有过一段接受殷礼而加以斟酌损益的功劳，那是不可抹杀的事实，但在孔子当时的所谓周礼又已经比周公时代更进步了。虽然或者说为更趋形式化了要妥当一些，但在形式上也总是更加进步了的。田制、器制、军制、官制，一切都在随着时代改变，没有理由能说总合这一切的礼制全是一成不变的东西。孔子在春秋末年强调礼制，可以从两点来批判他，一层在礼的形式中吹进了一番新的精神，二层是把“不下庶人”的东西下到庶人来了，至少在精神方面。“礼云礼云，玉帛云乎哉！乐云乐云，钟鼓云乎哉！”他并没有专重钟鼓玉帛等礼乐之外形。“人而不仁如礼何！人而不仁如乐何！”他是把仁道的新精神灌注在旧形式里面去了。

“礼与其奢也宁俭，丧与其易(治)也宁戚。”(《论语·八佾》)

“能以礼让为国乎，何有？不能以礼让为国，如礼何？”(《论语·里仁》)

“先进于礼乐，野人也；后进于礼乐，君子也。如用之，则吾从先进。”(《论语·先进》)

这些是表现着他的进步精神。野人就是农夫，他们所行的礼和乐虽然是非常素朴，然而是极端精诚。把精神灌注上去，把形式普及下来，重文兼重质，使得文质彬彬，不野不史(“质胜文则野，文胜质则史”)，那倒是他所怀抱的理想。这应该也就是他的礼乐并重的根据吧。礼偏于文，乐近于

质，他把这两者交织起来，以作为人类政治生活的韧带，这层是他的政治哲理的一个特色，我们是不能否认的。“礼乐不兴则刑罚不中，刑罚不中则民无所措手足”，他是把人文主义推重到了极端了。

不过就在礼这一方面，时代也依然限制了他。他在形式上特别注重古礼，就和他在乐的方面注重《韶》、《武》而要“放郑声”的一样，有好些当时的世俗新礼，他就看不惯。他主张：“行夏之时，乘殷之辂，服周之冕。”“行夏之时”，在农业生产上大抵有它的必要。“殷辂”是否特别舒服，“周冕”是否特别美观，我们就无从判定了。据我从卜辞里面的发现，知道殷王所乘的猎车是驾两匹马的，比起周人的驷马来怕不怎么舒服吧。关于冕制，似乎他也还能够从权，且看他说：“麻冕礼也，今也纯（丝），俭，吾从众。”但这“从众”的精神可惜他没有可能贯彻到底。他有时候却又不肯“从众”。“拜下礼也，今拜乎上，泰也，虽违众，吾从下。”这就表示得很鲜明，他一只脚跨在时代的前头，一只脚又是吊在时代的后面的。“拜下”是拜于堂下，受拜者坐于堂上，拜者“入门立中廷北向”而拜，这种仪式，我们在西周的金文里可以找到无数例，这是奴隶制下的礼节。等时代起了变革，阶层上下甚至生出了对流，于是拜者与受拜者便至分庭抗礼，这也正是时代使然。众人都上堂拜，而孔二先生偏要“违众从下”，很明显地是在开倒车。从此可以见得他对于礼，一方面在复古，一方面也在维新。所谓“斟酌损益”的事情无疑是有的，尽管他在说“述而不作”，但如三年之丧便是他所作出来的东西，是不是杰作是另外一个问题，他自己的门徒宰予就已经怀疑过不是杰作了。

在主观方面强调学，在客观方面便强调教。教与学本来是士的两翼，他是士的大师当然不能离开学与教。他有有名的庶、富、教的三步骤论，是他到卫国去的时候，冉有替他御车，他在车上看见卫国的老百姓很多，便赞叹了一声：“庶矣哉！”——人真多呀。冉有就问：“庶了又怎么办？”他答道：“富之！”——要使他们丰衣足食。冉有又问：“已经丰衣足食了，又怎么办？”他又回答道：“教之”——好生展开文化方面的工作去教育他们。究竟教些什么呢？可惜他没有说。不过他是承认老百姓该受教的，这和奴隶时代只有贵胄子弟才能有受教育的权利，已经完全不同。他是仁道的宣传者，所学的是那一套，所教的也当然就是那一套。文行忠信是他的四教，他的门徒是分为四科的：德行、言语、政事、文学。四教和四科大概

是可以扣合的吧，总不外是诗书礼乐和所以行诗书礼乐的精神条件。他本人确实是一位很好的教育家，他的教育方法并不是机械式的，他能够“因材施教”。他也不分贫富，不择对象，他是“有教无类”。当然，也并不是毫无条件，只要有“十小条干牛肉”（束脩）送去，他就可以教你了——“自行束脩以上，吾未尝无诲焉。”这也是教书匠的买卖不得不然，假如连“十小条干牛肉”都没有，你叫教书匠靠吃什么过活呢？

为政总要教民，这是一个基本原则。“以不教民战，是谓弃之”，“善人教民七年亦可以即戎”，“举善而教不能，则劝”。这和后起的道家法家的愚民政策是根本不同的，这点我们应该要把握着。因而“民可使由之，不可使知之”的那两句话，近人多引为孔子主张愚民政策的证据的，却是值得商讨了。一个人的思想言论本来是有发展性的，不得其晚年定论，无从判断一个人的思想上的归宿。周、秦诸子的书中都有时常自相矛盾的地方，我们苦于无法知道那些言论之孰先孰后。孔子是号为“圣之时”的，是能因时而变的人。庄子也说过：“孔子行年六十而六十化，始时所是，卒而非之，未知今之所谓是之非五十九年非也”（《寓言》）。他的晚年定论我们实在也无从知道。《论语》这部书是孔门二三流弟子或再传弟子的纂辑，发言的先后次第尤其混淆了，不能不说是一件遗憾。但要说“民可使由之，不可使知之”为愚民政策，不仅和他“教民”的基本原则不符，而在文字本身的解释上也是有问题的。“可”和“不可”本有两重意义，一是应该不应该；二是能够不能够。假如原意是应该不应该，那便是愚民政策。假如仅是能够不能够，那只是一个事实问题。人民在奴隶制时代没有受教育的机会，故对于普通的事都只能照样做而不能明其所以然，高级的事理自不用说了。原语的涵义，无疑是指后者，也就是“百姓日用而不知”的意思。旧时的注家也多采取这种解释。这是比较妥当的。孟子有几句话也恰好是这两句话的解释：“行之而不著焉，习矣而不察焉，终身由之而不知其道者众也。”（《孟子·尽心上》）就因为有这样的事实，故对于人民便发生出两种政治态度：一种是以不能知为正好，便是闭塞民智，另一种是要使他们能够知才行，便是开发民智。孔子的态度无疑是属于后者。

孔子在大体上是一位注重实际的主张人文主义的人，他不大驰骋幻想，凡事想脚踏实地去做。他生在那么变化剧烈的时代，旧名与新实不符，新名亦未能建立，故他对子路问政主张先要“正名”，谓：“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。”所正的“名”既与“言”为类，正是后起的名辩之名，而不限于所谓名分。故“正名”也就如我们现在小之要釐定学名译名，大之要统一语言文字或企图拼音化那样，在一个社会制度大变革的时代的确是很重要的事。可惜他的关于如何去“正名”的步骤却丝毫也没有留下。

他生在大变革的时代，国内国外兼并无常，争乱时有，故尔他回答子贡问政，便主张“足食足兵”；他并不是空口讲礼乐的空想家，而在礼成乐作之前是要有一番基本工作的。“如有王者，必世而后仁，”要三十年之后才有仁政出现，则三十年间的基本工作，照逻辑上说来，也尽不妨有些地方类似乎不仁。“善人为邦百年，亦可以胜残去杀，”他誉为“诚哉是言”，不知道是他的前辈的哪一位所说的话，这仁政成功的期间可说得更久远，要费三个三十年以上了。这些年限并不一定有数学般的准确，但足以证明他并不是不顾实际的绥靖主义者。尽管他在说“道（导）之以德，齐之以礼，有耻且格”，但也没有忘记“道之以政，齐之以刑，民免（勉）而无耻（没有可耻的事）”的。

他的从政者的步骤，有“尊五美，屏四恶”的信条。五美中的一美“因民之所利而利之”是最值得重视的。四恶的“不教而杀谓之虐，不戒视成谓之暴，慢令致期谓之贼，犹之与人也，出纳之吝，谓之有司”（有司二字疑有误），也的确都是值得屏弃的恶政。因之它们的反面便是要先教先戒，信守法令，惠与不吝了。该给人民的，不能不给人民，只要是为人民谋幸福的，不能吝啬而不与。虽然也主张“节用”，“道（导）千乘之国，敬事而信，节用而爱人，使民以时”，但这节用是有条件的，便是以爱人为条件。这只是在消极方面限制为政者的奢侈，而非节省必要的政治施设使人民不得康乐。故“有国有家者不患寡而患不均，不患贫而患不安”。不过在实际上他是患贫也患不安，患寡也患不均的，看他积极地主张“庶矣……富之，富矣……教之”，而强调“足食足兵，民信之矣”，也就可以明了了。

离开实际的政治之外，还有一种理论的主张，便是“祖述尧、舜”。尧、舜的存在，除掉《尚书》里面所谓《虞书》、《夏书》之外，是很渺茫的。在可靠的殷、周文献里面没有提到他们，在甲骨文和金文里面也没有提到。甲骨文里面有“高祖夒”，经王国维考证，认为是殷人的祖先帝喾，但从《山海经》、《国语》等所保存的神话传说上看来，帝喾和帝舜并不是两人，而且他

们都是神。孔子是特别称道尧、舜的，但孔门之外，如墨家、法家、道家、阴阳家，甚至如南方的《楚辞》都一样称道尧、舜，虽然批判的态度不尽相同。尧、舜的故事很显然是古代的神话，是先民口传的真正的传说，在春秋时被著诸竹帛，因而也就逐渐被信史化了。

孔子的称道尧、舜，单就《论语》来说，有下列数项：

"大哉尧之为君也，巍巍乎唯天为大，唯尧则之。荡荡乎，民无能名焉。巍巍乎其有成功也，焕乎其有文章。"(《泰伯》)

"巍巍乎，舜、禹之有天下而不与焉。"(同上)

"无为而治者其舜也与？夫何为哉？恭己正南面而已矣。"(《卫灵公》)

虽然很简单，但毫无疑问是把禅让传说包含着的。他之所以称道尧、舜，事实上也就是讴歌禅让，讴歌选贤与能了。

尧、舜禅让虽是传说，但也有确实的史影，那就是原始公社时的族长传承的反映。《礼运篇》称之为"天下为公"的时代，充分地把这个阶段乌托邦化了，因而成为中国历史上的黄金时期。这动机，是值得我们讨论的。明显的是对于奴隶制时代的君主继承权，即父子相承的家天下制，表示不满，故生出了对于古代原始公社的憧憬，作为理想。假使能够办得到，最好是恢复古代的禅让，让贤者与能者来处理天下的事情。假使办不到，那么退一步，也要如"舜、禹之有天下而不与焉"，"恭己正南面"，做天子的人不要管事，让贤者能者来管事。这动机，在当时是有充分的进步性的，无疑，孔子便是他的发动者。

认清了孔子的讴歌禅让，也才能够正视他的"君君、臣臣、父父、子子"的那个提示。那是说君要如尧、舜那样的君，臣要如舜、禹那样的臣，父也要如尧、舜那样的父(不以天下传子)，子也要如舜、禹那样的子("幹父之蛊")。齐景公不懂得他的深意，照着传统的奴隶社会的观念讲下去，便为："信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，虽有粟吾得而食诸？"只顾到自己要吃饭，没有顾到老百姓也要吃饭，但这责任不能归孔子来负。

孔子倒是否认地上的王权的。这与其说是他的特出的主张，无宁是社会的如实的反映。当时的王权事实上是式微了，就是各国的诸侯事实上已多为卿大夫所挟制，而卿大夫又逐渐为陪臣所凌驾，大奴隶主时代的权威已经是被社会否认了。孔子想制作一个"东周"，并不是想把西周整

个复兴，而是想实现他的乌托邦——唐、虞盛世。

地上的王权既被否认，天上的神权当然也被否认。中国自奴隶社会成立以来，地上王的影子投射到天上，成为唯一神的上帝，率领百神群鬼，统治着全宇宙。但到西周末年，随着奴隶制的动摇，上帝也就动摇了起来。《诗经》中没落贵族们埋怨上帝的诗不计其数。春秋年间，王者既有若无，实若虚，上帝也是有若无，实若虚的。妖由人兴，卜筮不灵了。一般执政者对于上帝，是在习惯上奉行故事地承认着，而内心的认识可用子产的一句话来统括，便是："天道远，人道迩，非所及也。"①天尽他去天吧，我却要尽我的人事。

孔子对于天的看法反映了这种社会的动态。无疑地，他是把天或上帝否认了的，只看他说"天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？"②他所称道的天已和有意想行识的人格神上帝完全不同。故在他心目中的天只是一种自然或自然界中流行着的理法。有的朋友认为这种看法太看深了，那么我们请从反对学派的批评来看，便可以知道实在一点也不深。墨子所批评的"儒之道足以丧天下者四政"，第一政是："儒以天为不明，以鬼为不神，天鬼不说。"③这所说的不正是孔子的态度吗？

"子不语怪力乱神。"（《论语·述而》）

"子路问事鬼神，子曰：'未能事人，焉能事鬼？''敢问死。'曰：'未知生，焉知死？'"（《论语·先进》）

但无论怎么说，至少孔子总得是一位怀疑派。不幸他的实际家或政治家的趣味太浓厚，尽管否认或怀疑鬼神，而他在形式上依然是敬远着它们。这是他的所谓智者的办法，"敬鬼神而远之，可谓知（智）矣。"但所谓"知"无疑并不是纯粹的理智，而是世俗的聪明。

实际上比孔子更深的已经有老聃存在。他不仅否认了上帝，并建立了一种本体说来代替了上帝。他是孔子的先辈，而且曾经做过孔子的先生，这是先秦诸子所一致承认着的。孔子自己也说"窃比于我老彭"，老就

---

① 《左传》昭公十八年。

② 《庄子·知北游篇》有一节话，是这几句话的扩张："天地有大美而不言，四时有明法而不议，万物有成理而不说。圣人者原天地之美而达万物之理，是故至人无为，大圣不作，观于天地之谓也。"——作者注

③ 《墨子·公孟》。

是老聃了。有的朋友因《道德经》晚出，遂并怀疑老聃的存在，或以为由思想发展的程序上看来，老聃的本体说是不应该发生在孔子之先。这些都仅是形式逻辑的推论而已。在春秋时代普遍地对于上帝怀疑，而在纷争兼并之中又屡有"一匡天下"的那种希望，正是产生老子本体说的绝好的园地。只是他的学说没有群众基础，不仅没有宰制到思想界，就连孔子也没有怎么接受它而已。老子的学说经过间歇之后，直到环渊、庄周又才得到充分的发展，并不是不可能的事。何况庄周之前还有宋钘、彭蒙、彭蒙之师，以及杨朱等人存在呢？

孔子既否认鬼神，但有一个类似矛盾的现象，他却承认"命"。他把命强调得相当厉害，差不多和他所主张的仁，站在同等的地位。"子罕言利，与命与仁"——他很少谈利，但称道命，称道仁。他既说"仁者不忧"，又说"知命不忧"。既说"君子无终食之间违仁"，又说"不知命无以为君子"。命与仁在他的思想中俨然有同等的斤两。命又称为天命。"君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言"。他自己是"五十而知天命"。看来很象是一片神秘的宿命论(fatalism)。但问题是他所说的命究竟是什么。他既否认或怀疑人格神的存在，那么他所说的命不能被解释为神定的运命。他的行为是"学而不厌，诲人不倦"，"发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至"的；为政的理想是"先之劳之"而益以"无倦"；一切都是主张身体力行，颇有积极进取的精神，也不象一位宿命论者。故我们对于他所说的命不能解释为神所预定的宿命，而应该是自然界中的一种必然性。这种必然性有点类似于前定，是人力所无可如何的，故他说："道之将行也与，命也；道之将废也与，命也。公伯寮其如命何？"而对于这种必然性的制御，则是尽其在我，子夏所转述的这几句话："死生有命，富贵在天；君子敬而无失，与人恭而有礼；四海之内皆兄弟也"，也就是这个意思。不因为人必有死而贪生怕死，也不因为富贵可羡慕而妄求富贵，故敬以自处，恭以待人，爱人如弟兄骨肉，尽其在我，听其自然。《庄子·秋水篇》引孔子语："知穷之有命，知通之有时，临大难而不惧者，圣人之勇也"。这或许是假托，但假托得恰合乎孔子的真意。这便是孔子的天命观，分明是一种必然论(necessitarianism)，和宿命论是有区别的。

在孔子的整个思想体系上我们可以看出，他在主观的努力上是抱定一个仁，而在客观的世运中是认定一个命。在主观的努力与客观的世运

相调适的时候，他是主张顺应的。在主观的努力与客观的世运不相调适的时候，他是主张固守自己的。

“笃信好学，守死善道。”(《论语·泰伯》)

“志士仁人无求生以害仁，有杀身以成仁。”(《论语·卫灵公》)

“不义而富且贵，于我如浮云。”(《论语·述而》)

“君子义以为质，礼以行之，逊以出之，信以成之。”(《论语·卫灵公》)

“自古皆有死，民无信不立。”(《论语·颜渊》)

他并不是低头于命定的妥协者，看这些辞句也就可以明了了。他只差这一点没有说明，便是一切都在变，命也在变；人的努力可以扬弃旧命而宰制新命。奴隶制时代的汤武能革命，使奴隶制崩溃了的人民也正在革命。孔子是生在这种革命潮流中的人，事实上他也正在参加着新必然性的控制的。他说他“五十而知天命”，或者也就是说他探索了五十年，到这时才自觉到了自然的趋势所赋与他的新使命的吧。

（选自《十批判书》，原载《郭沫若全集》历史编2卷，74—107页
人民出版社1982年版）

周予同论孔子

目　　次

周予同论孔子 …… 高　峰　200

（一）孔子 …… 204

一　引语 …… 204

二　传略 …… 205

三　学说 …… 222

四　尾语 …… 245

（二）有关讨论孔子的几点意见 …… 248

周予同论孔子

·高　峰·

周予同(1898—1981),现代经学史家。1898年出生于浙江瑞安。1921年毕业于北京高等师范学校国文部。历任厦门大学教员,商务印书馆编译所编辑、《教育杂志》主编,温州十中教员,安徽大学教授、中文系主任兼文学院院长、《安徽大学月刊》主编,暨南大学教授、历史系主任兼南洋研究馆主任、《南洋研究》主编,开明书店编辑兼襄理,复旦大学教授、史地系主任。1949年以后任复旦大学历史系教授,且曾兼任复旦大学副教务长、上海社会科学院历史研究所副所长等职。此外,还曾长期担任过上海史学会副会长、中国史学会理事。1981年在上海逝世。

作为一位经历了五四运动洗礼的现代学者,周予同经学史研究的一个基本前提是"由了解'经学'而否定'经学'"(《〈经今古文学〉重印后记》),这就使得他的学术立场同晚清以降坚持"古文"的孙诒让、章炳麟学派和专注"今文"的廖平、康有为学派有了重大区别。换句话说,周予同是采取史学研究的方法来考察两千多年经学的不同发展形态,并尝试在此基础上对儒家经学有一个客观总结。1928年,周予同发表了他经学史研究的第一本著作:《经今古文学》。此后,又相继撰成《经学历史》注释(1928年)、《朱熹》(1929年)、《群经概论》(1933年)、《纬谶中的孔圣与他的门徒》(1933年)、《孔子》(1934年)、《汉学师承记选注》(1934年)等等一系列论著,从不同角度考察了经学史上最重要的三个学派:西汉今文学,东汉古文学,宋学。不过,自始至终,周予同都将孔子视为经学的中心人物;在他看来,历代经学家的一切分歧和争论,其焦点便是对"在中国数千年来封建社会的学术思想史上握绝大权威的经典和孔子,而他们的见解完全相异"(《经今古文学》)。因此,本着从历史本身说明历史的态度努力恢复"孔子的真相",无疑是周予同经学史研究的一个主要方向。

周予同《孔子》一书开宗明义,指出"孔子的真相,到现在还在学者间

研究而没有完全解决”，并将自己的撰述目标设定为“描画出一个真的孔子的轮廓”，由此表明了其史学的立场。鉴于“六经”与孔子的关系尚待辨明，周予同特别强调了《论语》的重要性，其中也包括对《论语》本身的考证和甄别；因为“研究真的孔子，第一步须先研究真的《论语》”。值得注意的是，作为儒家经学的批判者，周予同却没有因此陷入当时某种“新辩护论”（朱维铮语）。如果说历史上的各种“辩护论”有心将孔子由人变为神，且不惜以一己的主观臆断任意裁剪史料，曲为之说，那么现代的“新辩护论”在将孔子从神还原为人的时候，同样是在几个实际并不可靠的预设下从事貌似渊博的考订辨伪；两者的立论虽有天壤之别，但“六经注我”的主观态度却是道一风同。为此，作者在《孔子》一书中，尽量列出详赡的史料（包括为不少史家所轻忽的纬书材料），力求用事实说话。全书共 307 条引文，其中 222 条采自《论语》。作者的文风平易、流畅，有独到的研究方法。这里不妨摘引周予同 1962 年在《有关讨论孔子的几点意见》一文中对“克己复礼为仁”的论述，以见其对孔子研究中语文学方法运用的重视：

> 时贤论到孔子，每举“克己复礼为仁”一句，这确已抓到核心问题；但“克”“己”“复”“礼”“仁”五个字便大有文章，大可百家争鸣一番。更其是“礼”字，难道“礼”只是封建性的词吗？难道“礼”不是“教育学”的词吗？难道“礼”一点点“艺术”的意味都没有吗？它又为什么和“乐”并举？“礼”本源于原始宗教的祭祀，到了孔子，他怎样使用这个词？“礼云礼云，玉帛云乎哉！”孔子对“礼”究竟给以什么“新”的涵义？《论语·颜渊篇》所说“克己复礼为仁”，和《左传》昭公十二年说：“古也有志：克己复礼，仁也。”是否完全相同，是否没有涵义的发展，也是问题。至于时贤说孔子志在恢复周礼，因而他是落后，他是反动，他是拉住历史车轮后退，真的如此吗？他说过“周”字吗？“增字解经”的办法难道现在已经得到学术界同意吗？

因此，当周予同将“真的孔子的轮廓”还原成一位“教育家”、“政治思想家”和“伦理学家”时，尽管同“今文”学派的说法不无相似，却完全是史学研究的结果。

孔子同“六经”的关系，也是经学史上一个重大问题。“今文”学派认为“五经”都是孔子的“制作”；《乐》原本无经，只是附在《诗》、《礼》之中。

“古文”学派则视“五经”为古代典籍，孔子曾作过“删述”；《乐》原本有经，因为遭秦火而亡失了。“五四”以后，史学界盛行“疑古”。钱玄同撰《重论今古文问题》一文，全盘否认孔子同“六经”的关系，只承认《论语》的大致可靠性。如前所述，周予同在孔子研究中也是注重《论语》的，甚至将“《论语》的研究”看作是“孔子的研究的先决问题”(《孔子》)。但是，周予同显然不赞成那种“先存否定的意见，然后在古代文献中去寻找论证来替自己的观点张目”的“新辩护论”做法；他一贯主张恪守客观的立场。

其实，正如周予同曾指出过的，“中国文献学每每是‘牵一发而全身动’”(《有关讨论孔子的几点意见》)；孔子与“六经”的关系，远远不是一、两篇考证文章所能轻易讲明的。周予同自己对这一问题的看法也有过变化。在 1934 年撰著《孔子》一书时，或者不免于时代风气的影响，周予同倾向于“孔子与《六经》的关系并不十分密切”。然而，到了 1979 年发表的《“六经”与孔子的关系问题》一文中，周予同结合相关材料，对经学史上的种种旧说做了更加缜密的分析，其间还可能特别留意了考古学的成果。这么一番研究所得出的结论是：“现存的‘六经’，无疑经过孔子整理，也因此而成为儒家学派的经典”；“‘六经’与孔子的关系很密切”。只是现在的经书又经过了后来儒家学派的增添，想确切判定其中“哪些同孔子有关”、“哪些与孔子无涉”，尚须作进一步的研究。近几十年来，随着新发现的简帛文书不断增加，虽然尚未找到直接的佐证，但“孔子与‘六经’”这一经学史上的老问题重又受到了人们的关注。看来，史学考证固然有其先天被动的一面，但客观历史的真实性仍是一个可以并且也应当追求的学术理想。

当然，随着学术视域的不断扩大，治学境界的相对提高，对孔子、经学乃至经学史的研究容有不同的立场、方法和取径。从“今文”经学的谶纬神学到近代的《推背图》和今天的民间信仰，不难看出，较诸“古文”经学和程、朱“理学”，“今文”经学确实有着更强的“草根”性。“古文”经学的文字、训诂逐渐成为专门之学，可置而不论。程、朱“理学”的社会影响看来是出于一些其他原因而被夸大了(参见谭其骧：《中国文化的时代差异和地区差异》)。晚清之际，“今文”经学家廖平责备宋儒“以尧舜病诸之境量，责之童蒙”乃是“人天颠倒”(《孔经哲学发微》)，便是代表了一种更加深厚的儒家传统。这一点，恐怕程、朱、陆、王复生，也是不容易辩解的。

所以，经学（尤其是“今文”经学）中的孔子就仍有研究的必要。另外，近年来，美国列奥·施特劳斯学派的解经学渐渐引起学人的注意。施特劳斯学派的“字里行间”解读法似乎特别注重修辞细节，这就同经学的解释传统有了某种可比性。相对而言，“古文”学派的训诂方法立足于字义或词义的解释；“理学”家的论述则侧重句义的辨析；“今文”学派因为始终脱不了和政治的关系，所以向来关注的是“时义”的诠释，所谓孔子的“微言大义”，也确实有不少是通过隐喻或象征的手段解读出来的。但是，无论如何，对于中国经学史研究来说，周予同提倡的“由文字训诂到经典研究再到哲理探索”的方法依然有其重要价值；落实到孔子研究上，史家的客观性要求同样不失其合法性，即尽可能真实地再现“被春秋晚期鲁卫诸国实际生活进程规定了活动方式”的孔子（朱维铮：《历史的孔子和孔子的历史》）。

本编收入周予同的《孔子》和《有关讨论孔子的几点意见》等。周予同《纬谶中的孔圣与他的门徒》一文，几乎穷尽了纬书中所有与孔子相关的材料，且出以准确、流畅的白话文，对今天不熟悉经学的读者了解谶纬中的“假孔子”颇有助益，但限于篇幅，只能割舍，特此说明。

（一）孔　　子*

一　引　　语

孔子是大家都知道的圣人；然而孔子的真相，到现在还在学者间研究而没有完全解决。这原因是为什么呢？简单地说，就是真的孔子死了，假的孔子在依着中国的经济组织、政治状况与学术思想的变迁而挨次的出现。这话怎么讲呢？譬如说：汉武帝继承汉高祖武力统一中国以后，采用董仲舒的建议，排斥春秋、战国时代其他各派的思想，而单独推尊孔子，并且以《五经》为研究孔子的唯一法门。就表面上看，孔子的思想，到这时期，似乎大发展了。其实完全不然；因为汉朝所尊奉的孔子，只是为政治的便利而捧出的一位假的孔子，至少是一位半真半假的孔子，决不是真的孔子。这还不过是说孔子因政治的变迁而变迁；倘使说到学术思想方面，那孔子的变迁就更多了。近人梁启超说：孔子渐渐的变为董仲舒、何休，渐渐的变为马融、郑玄，渐渐的变为韩愈、欧阳修，渐渐的变为程颐、朱熹，渐渐的变为陆九渊、王守仁，渐渐的变为顾炎武、戴震。①这就是因为“道统”“学统”等等无聊观念的关系，使历代学者误认个人的主观的孔子为客观的孔子。所以孔子虽是大家所知道的人物，但是大家所知道的孔子未必是真的孔子。

在这本小册子里，因为篇幅的限制，无法谈到假的孔子，无法谈到假的孔子所以出现的原因。在这本小册子里，我只能尽自己的忠心与学力，描画出一个真的孔子的轮廓。自然，以二千五百年后的我们，描画二千五百年前的人物，无论如何的忠心，如何的博学，总不免有失真的地方。所以我希望阅读这本小册子的诸位，不要就以这里所记述的为满足，而应当抱有求真的热诚，超越过这本小册子而向前迈进！

---

* 这部孔子传记撰于一九三四年，列为《开明中学生丛书》第一辑第一种。——编者注

① 原文见壬寅年《新民丛报》，又见《清代学术概论》页一百四十四引。

我因为想尽心尽力描画真的孔子的轮廓，所以对于材料的选择非常严格。我的材料大部分取自孔子的门弟子所记录的《论语》一书。《论语》以外的书，非万不得已，不胡乱采用。这并不是以为《论语》一书以外没有可供描画孔子的材料，乃是因为这些材料的可信性太薄弱了。所以就是普通认为继承孔子的道统的《孟子》书里的材料，也严格的加以选择。但是诸位应该知道，研究孔子应该有两方面，一方面固然要研究真的孔子，一方面也要研究假的孔子，因为假的孔子正所以衬托出真的孔子的真实性。如果研究假的孔子的话，那么，不仅《孟子》一书里的材料应当汇采，就是在汉代产生的鬼话连篇的纬书里的材料也不应当舍弃了①。

研究真的孔子，以《论语》一书为唯一材料，固然比较的可靠，但诸位还应该知道，它的忠实性仍旧不是绝对的。这原因，因为：一，《论语》的版本，从古代到现在，经过好几次的改变，其中难保没有后人窜改的地方。二，《论语》二十篇，前十篇与后十篇文体并不一致，更其是末尾《季氏》、《阳货》、《微子》、《子张》、《尧曰》五篇，可疑处更多。②所以研究真的孔子，第一步须先研究真的《论语》。但这是专门考证学范围以内的事，在这本小册子里，还无法达到这目的。不过诸位如果阅读了这本小册子，而想进一步研究孔子，那么，应该知道《论语》的研究实在是孔子的研究的先决问题。

二　传　　略

一　孔子的家世

孔子是殷商帝室的后裔③。周武王灭商以后，封商的宗室微子于宋。由微子四传到闵公。④闵公的长子弗父何依法当立为宋君，但他将国位让给弟厉公。弗父何的曾孙正考父曾经任宋国戴公、武公、宣公三世的上

---

① 拙著《纬谶中的孔圣与他的门徒》一文，专研究纬书中所描画的假的孔子，见《安徽大学月刊》第一卷第二期。

② 关于《论语》研究的入门，可先阅拙著《群经概论》中的《论语》章及钱穆《论语要略》中的《序说》章；两书都是商务印书馆出版。

③ 见《史记·孔子世家》。

④ 见《史记·宋微子世家》。

卿，以谦恭著名①。正考父的儿子孔父嘉继任为宋国的大司马。宋穆公病，将子殇公嘱托给他。宋臣华督作乱，弑殇公，并杀孔父嘉②。嘉的后人避难到鲁国的鄹邑（在今山东曲阜县境），以孔为氏③。这是孔子所以是鲁国人而且姓孔的原因。

孔子的曾祖父名孔防叔；祖父名伯夏④。孔子的父亲名纥，字叔。古书上称他为鄹叔纥⑤，或称为叔梁纥⑥。他是鄹邑的大夫，以武力闻名，曾经参加鲁国的对外战争⑦。

孔子的母亲姓颜⑧，名征在⑨。

二 孔子的生平

孔子诞生的年月日，古书上说各不同⑩；比较可信的，是说孔子生于周灵王二十一年，即鲁襄公二十二年冬十月庚子⑪。因为古今历法不同，这十月庚子正当现在夏历的八月二十七日，或说应该是八月二十八日⑫。如果以公元及阳历计算，他是生在公元前五百五十一年。

孔子名丘，字仲尼。他所以取这个名字，据说和他的形貌有关系。他的头顶，四周高，中央低，像尼丘山的样子。⑬

孔子的诞生，有许多传说和神话。或说孔子的父亲和颜氏女野合而生孔子⑭。或说孔子的父亲和母亲祈祷于尼丘山，感受黑龙的精灵而生孔子⑮。甚且有说孔子只有母亲而没有父亲，他的母亲和黑帝的神梦中性交而生孔子于空桑里面⑯。当原始宗教还没有消灭的时候，一位伟大

---

① 见《左传》昭公七年传及《史记·孔子世家》。

② 见《左传》桓公二年传。

③ 见《史记·孔子世家》索隐。

④⑥⑧⑬⑭ 见《史记·孔子世家》。

⑤ 见《左传》襄公十七年传。

⑦ 见《左传》襄公十年及十七年传。

⑨ 见《礼记·檀弓》。

⑩ 《春秋公羊传》鲁襄公二十一年“十有一月庚子，孔子生”。《春秋穀梁传》襄公二十一年“冬十月庚子，孔子生”。《世本》“鲁襄公二十二年冬十月庚子，孔子生”。《史记·孔子世家》及《十二诸侯年表》“鲁襄公二十二年，孔子生”。

⑪ 见孔广牧《先圣生卒月日考》。

⑫ 见成蓉镜《经义骈枝》。

⑮ 见《礼记·檀弓正义》引《论语撰考谶》。

⑯ 见《艺文类聚》卷八十八及《太平御览》卷三百六十一引《春秋纬演孔图》。

人物的产生，自然有许多附会的神话，这当然不足凭信的。

孔子诞生不久，他的父亲叔梁纥就死去①，所以他幼年的境况大概不甚好。他曾经自己说过："我少年的时候贫贱，所以能够做许多粗作。"②《孟子》书里说他曾经当过主管仓廪和苑囿的下吏，或者是可信的。③

孔子虽然贫苦，但从小就有志气。据说，他小时候，时常陈列祭祀用的俎豆，作一种行礼的游戏④。他自己说：十五岁的时候，就对学问发生兴趣⑤。他善于取法别人，他自己曾经说过，三个人里面，总有可以作他的师的⑥。他的弟子子贡也说他没有什么不学⑦。当时达巷的乡人也称赞他博学⑧。可见孔子对于当时一切学问都很留意。

孔子到了三十岁左右，学问已经成立⑨，颇得当时贵族阶级的尊敬。据说，那时鲁国的贵族孟僖子将死，召他的家臣，说他死后，将他的两位儿子孟懿子（说）和南宫敬叔（何忌）送到孔子那里学礼，因为孔子是圣人的后裔，是一位通儒。⑩

孔子三十五岁，正当鲁昭公二十五年（周敬王三年、公元前五百十七年）。那年，昭公讨伐鲁国的贵族季氏，失败了，逃到齐国。当时鲁国混乱，于是孔子也避到齐国⑪。齐国的诸侯景公曾经向孔子询问政治，孔子说："君君，臣臣，父父，子子。"⑫因为当时鲁齐两国的政权都操在卿大夫手里，君不像君，臣不像臣，所以孔子说这句话。

孔子在齐国也不得志，于是重新回到鲁国。那时孔子的名誉已大，弟子更多，并且有从远方来受学的⑬。那时，鲁国的政权操在季氏，而季氏又受制于他的家臣阳货。阳货很想招致孔子给自己用，孔子故意避免不见，他于是送孔子蒸豚。依古代的礼节，孔子不能不回拜，于是

---

①④⑬ 见《史记·孔子世家》。

②⑧ 见《论语·子罕》。

③ 见《孟子·万章》。

⑤ 见《论语·为政》。原文："吾十有五，而志于学。"

⑥ 见《论语·述而》。原文："子曰：'三人行，必有吾师焉。择其善者而从之，其不善者而改之。'"

⑦ 见《论语·子张》。

⑨ 见《论语·为政》。原文："三十而立"。

⑩ 见《左传》昭公七年。

⑪ 见《史记·鲁世家》及《孔子世家》。

⑫ 见《论语·颜渊》。

孔子等阳货出外的时候去拜访他，但恰恰在路上遇见了。阳货以各种理由责备孔子，孔子只得敷衍他。①然而当阳货专权的时代，孔子始终未尝向行政界去混。

鲁定公九年（周敬王十九年、公元前五百零一年），孔子已经五十一岁。那年，阳货被逐出奔，于是孔子才见用于鲁国。他先作“司空”，继作“司寇”②。这时期内，孔子在政治上的表现有两件事值得说的：一是夹谷的会盟，一是毁鲁国贵族三家私邑的城垣。

鲁定公十年（周敬王二十年、齐景公四十八年、公元前五百年），孔子已经五十二岁。那年夏季，鲁定公和齐景公会盟于夹谷地方，鲁国派孔子相礼。齐臣犁弥劝齐景公用武力劫鲁定公，说孔子知礼而不勇，一定可以成功。哪知孔子不仅以礼责备齐侯，使他无法施用武力；而且取回从前阳货私送齐国的郓、灌、龟阴三地的田亩。③这可算是孔子外交上的胜利成绩。

鲁定公十二年（周敬王二十二年、公元前四百九十八年），孔子五十四岁。那时，孔子很见信于鲁国的贵族季氏，他的弟子子路也作季氏的家臣，于是想施行他的“制裁贵族、尊崇君主”的政策，主张将鲁国最有权势的贵族季孙、叔孙、孟孙三家私邑的险要毁掉。当时，季氏居然听从孔子的话，将他的私邑费的险要毁去，叔孙氏也将私邑郈毁去。孟氏本也允许将他的私邑成毁去，因公敛处父的挑拨，不肯。鲁定公派兵围成，失败，于是孔子的政策没有完全成功。④

从这事以后，孔子又不见信用。公伯寮曾向季孙说子路的坏话，子路很愤慨，但孔子委之天命，说：“道的将要施行呢，是命；道的将要废弃呢，也是命；公伯寮对于命有什么办法呢！”⑤

当时，齐国很怕孔子执政，于是故意将女乐送给鲁国。鲁国的季桓氏居然受他诱惑，三天不朝。而且不把郊祭的膰肉送给孔子，非常失礼。孔子觉得自己无法再停留下去，于是去鲁到卫。⑥但鲁是孔子的祖国，他始终不忍舍去；他迟缓地动身，和当年离开齐国的急遽的情形完全不同。他

---

① 见《论语·阳货》。
② 见《史记·孔子世家》。
③ 见《左传》定公十年及《史记·孔子世家》。
④ 见《左传》定公十二年、《公羊传》定公十二年及《史记·孔子世家》。
⑤ 见《论语·宪问》。
⑥ 见《论语·微子》及《史记·孔子世家》。

说:“迟迟的去是离开祖国的道理啊!”①那年孔子已经五十五岁,正当鲁定公十三年、卫灵公三十八年(周敬王二十三年、公元前四百九十七年)。

孔子到卫,寄寓在卫国的贤大夫颜雠由家里。当时卫国的宠臣弥子瑕和孔子的弟子子路是亲戚;他对子路说:“假使孔子寄寓在我的家里,卫国的卿可以设法得到。”②卫的权臣王孙贾也用隐语劝孔子依附他③;但孔子都坚决地加以拒绝。当时卫灵公对于孔子虽不能信用,但待遇以相当的礼貌,所以孔子也就耽搁下去。④

孔子在卫先后五年,卫灵公死,因君位的继承问题发生争乱,于是孔子才离卫,那年孔子已经五十九岁(周敬王二十七年、鲁哀公二年、卫灵公四十二年、公元前四百九十三年)⑤。孔子先经过曹国,继经过宋国和郑国,最后到了陈国。⑥

孔子经过宋国的时候,和弟子在大树下面学礼。宋国的权臣司马桓魋讨厌孔子恢复古礼,对自己不利,于是将大树拔去,想杀害孔子。孔子便服离开宋国,并且很镇定地说:“天将道德托生给我,桓魋对我有什么办法呢!”⑦

孔子六十三岁那一年(周敬王三十一年、鲁哀公六年、陈湣公十三年、公元前四百八十九年),吴攻陈,楚救陈,孔子打算离陈到楚,中途因为兵乱,用费无法接济,竟至于绝粮。子路很愤慨的向孔子说:“君子也有穷困的时候吗?”孔子说:“君子耐得住穷的;小人一穷,就乱来了!”⑧后来孔子到了楚境蔡地,遇见楚臣叶公。他向孔子问政治,孔子说政治的究竟目的,在于使“附近的人民快乐,远方的人民能够来归。”⑨

孔子在陈、蔡,也不得意,他很感慨地说:“为什么不回去呢?我的故乡的人士虽然有点狂,但对于大道抱着进取的热诚,还不致忘记了本原呢!”⑩

---

① 见《孟子·万章》。
② 见《孟子·万章》。
③ 见《论语·八佾》。
④ 见《史记·孔子世家》及《孟子·万章》。
⑤ 说本钱穆《论语要略》页三十五及页五十八。
⑥ 见《史记·孔子世家》。
⑦ 见《史记·孔子世家》、《论语·述而》及《孟子·万章》。
⑧ 见《论语·卫灵公》、《荀子·宥坐篇》及《史记·孔子世家》。
⑨ 见《论语·子路》。
⑩ 见《孟子·尽心》。原文:“孔子在陈,曰:‘盍归乎来!吾党之士狂简,进取,不忘其初。’”

于是他又回到卫国。①

当时卫国的君主是孝公，也就是出公。他对于孔子也只是送他俸禄，并不能信用。②孔子的弟子子路曾经问孔子说："卫君等候夫子整理政治，夫子打算先从什么着手？"孔子说："那该是正名吧！"子路因为那时卫国父子正在互争君位，觉得孔子有点不合时势，于是说："这样吗？夫子太迂远了！在现在，你正什么名呢！"孔子因名分是政治的基础；于是斥责子路说："鄙野的由啊！君子对于他自己所不晓得的，只好缺而不说；你不晓得正名的意义，怎么能说是迂远呢！名如果不正，言辞就没有顺序；言辞没有顺序，政事就无法完成；政事不得完成，君主不能安位，风教不能化下，礼乐也就无法兴起；礼乐不兴，自然滥行刑罚；滥行刑罚，那么，人民无法对付自己的行动，而全国骚乱了。所以君子称名必定可以言说，言说必定可以施行。君子对于言辞，不能有所苟且的啊！"③

鲁哀公十一年（周敬王三十六年、公元前四百八十四年），孔子已经六十八岁，鲁国用币礼请孔子回去，于是孔子离卫回到祖国，然而前后已经十四年之久了。④

当孔子在外周游的时候，时常遇到隐居的哲人，向孔子表示一种讥讽规劝的意思；然而孔子以拯救当时的社会自负，仍然坚持着自己的主张。

孔子的前辈微生亩曾经对孔子说："丘啊！为什么这样忙碌的东奔西走呢？无乃为夸耀自己的口才吗？"孔子回答说："不敢为夸耀口才啊！实在厌恶这固陋的社会而想拯救它啊！"⑤

孔子的弟子子路曾经在鲁国的城门石门过宿，那个管城门开关的人所谓"晨门"的，问他："你从什么地方来？"子路回答说："从孔氏那边来。""晨门"的说："就是明晓得不可以作为而还在那里作为的那位吗？"⑥

长沮、桀溺两位隐者在那里并耜耕种，孔子叫子路向他们询问济渡的地方。长沮问："那位在车里拿着马缰的是谁？"子路说："是孔丘。"长沮说："是鲁国的孔丘吗？"子路说："是的。"长沮讥讽地说："他周游各国，当

---

① 见《史记·卫世家》。原文："出公……八年，……孔子自陈入卫。"

② 见《孟子·万章》。

③ 见《论语·子路》。

④ 见《史记·孔子世家》。

⑤⑥ 见《论语·宪问》。

然是晓得济渡的地方了!”故意不告诉他。子路又去问桀溺。桀溺说:“你是谁?”子路说:“我是仲由。”桀溺又问:“你是鲁国孔丘的门徒吗?”子路回答说:“是的。”桀溺也讥讽地说:“现在天下全是乱七八糟的样子,你和谁能够改变它?而且你与其跟从这位‘避人’的人,岂若跟从我们‘避世’的人呢?”他在那里不停地覆种着,也故意不告诉子路。子路弄得无法,只得回去告诉孔子。孔子很失意的说:“我们不可以和鸟兽同居而隐居在山林;我不和这人群相亲又和谁相亲呢?假如天下已经合理,我孔丘又何必改变它呢?”①

某次,子路跟从孔子出游而落后,途中遇见一位老人,他用杖挑着一种叫做“蓧”的竹器。子路问他说:“你看见夫子吗?”老人说:“四肢不劳作,五谷不分种,谁是夫子呢?”他将杖插立着而到田里除草。子路无法,只得拱手站立。老人留子路过宿,杀鸡煮饭请他吃,并且叫两个儿子见他。第二天,子路动身赶到孔子,告诉他这件事的经过。孔子说:“这是隐居的哲人啊!”叫子路回来见他。子路到他家里,他已经出门,于是留言给他的儿子请他们转达,说:“不出去作官,这是失义。你们父子相养,长幼的礼节已经晓得不可废弃,君臣的大义为什么要废弃它?隐居自好,只是想独善一身,实际上却混乱了大道。君子的出仕,不过想实行自己的义理;至于‘道’的不能施行,我们也已经晓得了!”②

孔子在卫国的时候,有一天在那里击磬。一位挑着一种所谓“蒉”的盛土的草器的走过孔子的门外,听见磬声,说:“有心啊!这击磬啊!”后来又说:“太固鄙了!这样的硜硜然,说没有人晓得自己。这样的完了,就完了,何必忧伤呢!人们的处世同渡水一样,水浅不妨将衣襟揭起,水深就让衣服湿了渡过去好了!”孔子听到这讥刺的话,说:“太武断了!然而也没有法子驳难他啊!”③

孔子到楚国的时候,有一位装疯的接舆唱着歌而经过孔子的面前,说:“凤啊!凤啊!你的德行为什么这样的衰落啊!已往的无法可阻止,将来的还可以追救呢,完了,完了!现在的从政的很危险呢!”孔子下车,打算和他说话;但接舆跑开避掉,不能和他接谈。④

孔子始终抱着救世的热情,所以他的苦衷无法得到这些隐居的哲人

---

①②④　见《论语·微子》。

③　见《论语·宪问》。

们的了解;然而孔子之所以为孔子,也正在于这种"淑世"的精神。

孔子返鲁,已经是近七十岁的老翁了,然而他从前以礼治鲁的主张仍旧不变。鲁哀公十四年(周敬王三十九年、公元前四百八十一年),孔子七十一岁。那年,齐国的权臣陈恒弑齐简公。孔子沐浴斋戒去朝见,对鲁哀公说:"陈恒弑他的国君,请讨伐他。"哀公说:"你去告诉'三子'"(指鲁权臣季孙、孟孙、叔孙三卿)。孔子说:"因为我追随大夫之后,所以不敢不告;现在君却命我去告诉'三子'"。孔子又到"三子"那里去请讨伐,"三子"不肯,孔子说:"因为我追随大夫之后,所以不敢不告啊!"①

起初,孔子东奔西跑,很想实行他的社会的、政治的理想。他很自负,曾经说过:"如果有国君用我的话,周年已经可以,三年一定有成功。"②又孔子的弟子子贡问孔子说:"有一块美玉在这里,搁在匣柜里保藏着呢?还是求好价格卖掉呢?"孔子说:"卖的,卖的,我是在等候着价格啊!"③

后来孔子到处不得意,于是时常流露慨叹的话。如说:"没有人晓得我了!"子贡说:"为什么没有人晓得夫子呢?"孔子曰:"我不怨天,也不怨人。我下学人事,上知天命;晓得我的,大概只有天吧!"④又孔子曾经对他的弟子颜渊说:"世间引用我们,就施行自己的大道;世间舍弃我们,就蕴藏自己的美德;那只有我和你能够这样吧!"⑤

有时孔子觉得中夏无法施行他的理想,也颇有到边远地方去的感慨。如说:"大道不能施行,只好乘着木排去渡海,能够跟随我的,大概只有仲由吧!"⑥又孔子曾经想移住在当时未开化的境界所谓"九夷",有人说:"太僻陋了,你怎么办呢!"孔子说:"君子住在那里,有什么僻陋呢?"因为君子是可以感化他们的。⑦

最后孔子已经衰老,晓得不能及身行道,于是时常有沉痛的绝望的语调。某次,孔子在川流旁边,看见川流很快,无法阻止,于是联想到时间的过去和自己的老迈,很感慨地说:"过去的竟是这样的快啊!日夜不曾片

---

① 见《论语·宪问》及《左传》哀公十四年。
② 见《论语·子路》。
③⑦ 见《论语·子罕》。
④ 见《论语·宪问》。
⑤ 见《论语·述而》。
⑥ 见《论语·公冶长》。

（四）不宜抬高孔子

——评匡亚明的《孔子评传》

三年前我出版了《孔子思想体系》，现在匡亚明同志又出版了《孔子评传》，我拜读之后，觉得此书有不少的优点，同时也存在着不少的缺点。

先讲优点：

1. 作者敢于提出自己的看法，而同他人争鸣。假使人人都能如此，学术的发展就大有希望了。我认为这种勇气就是该书的头一个优点。

2. 作者虽对孔子很有感情，但与孔教会派、尊孔读经派却是有所不同的。例如前几年，我在一个孔子学术讨论会上听见有人起来说：孔子并不轻视劳动，并不轻视妇女；《评传》却正式承认孔子是轻视劳动、轻视妇女的（16 页）。

3. 作者认为："康有为的教训告诉人们，要同封建主义作斗争，决不能以孔子为号召，必须首先批判儒家所维护的纲常名教。"这看法，很正确。

4.《评传》在评论五四运动的反孔时，认为"它高举民主与科学两面大旗，向封建专制主义的礼教和封建迷信思想发动强大攻势，'打倒孔家店'实际上成为这次运动的一个重要目标。"（379 页）这很合事实。有些人说："五四"反孔反错了，是批假孔子了。《评传》比那些对孔子的全盘肯定派正确得多。

5.《评传》说："中国共产党人对儒家学说的封建主义毒素一直进行着不妥协的斗争"。如大革命时期，毛泽东同志指出由三纲五常所巩固的政权、族权、神权、夫权，"代表了全部封建宗法思想和制度，是束缚中国人民特别是农民的四条绳索"。周恩来同志揭露蒋介石的力行哲学是愚民哲学（381 页）。这也是很正确的；可惜《评传》没有据此进一步地去探索孔子的中心思想。

6.《评传》对孔子是私生子一说的看法，绝对正确。“历来儒家都讳避此说，好象有失‘圣人’体面，其实即使是私生子，对孔子亦无所损，根本无须讳避。”(37 页)司马迁和两千多年来的封建王朝从未因此而不尊孔。

7. 对于中国长期封建社会与孔子学说的关系问题，《评传》指出：“孔子的学说帮助各王朝的统治者延长国祚，实际上就是延长了封建社会的寿命，使中国社会长期停滞不前。”(387 页)“在这个停滞不前的‘信而好古’的‘模式’中，儒家的所谓‘道’或‘道统’，就成了被封建地主阶级利用来巩固封建社会制度本身的精神支柱，这是比巩固一家一姓的统治更为严重的问题。”(同上)“封建统治阶级利用并强化孔子思想中的消极因素，巩固了封建统治秩序，阻碍了生产的发展和资本主义生产关系的萌芽、成长。这是中国封建社会长期停滞的原因之一。”(388 页)这些分析，非常精彩！

8. 关于孔子主张的礼能否变革的问题，《评传》认为孔子主张的礼在各朝代对某些次要环节可以有所损益，但基本原则是不能改变的(12 页)。这比周予同教授(晚年)等硬把二者等同起来，或直认孔子主张变革而反对不变革，是革命而不是反对革命，客观得多。

9. 作者在二十年代，以为孔子不及孙中山，孙中山不及马克思(472—474 页)。这种看法，很合事实。当研究孔子时，如能不忘记此点，就不致把他资产阶级化以至无产阶级化，化到面目全非了。

10. 亚明同志年近八旬而身体也不是太好，还为了要证明西周是封建领主社会而偕夫人与助手到云南西双版纳去作短期的实地调查，这种精神，真值得人们向他学习。他已把调查的结果，写入《评传》。当然，西周究竟是一个什么性质的社会，还难就此成为定论；而在此书中，这种资料所占篇幅也似乎多了一点。

次讲缺点：

1. 孔子是“言行一致者”么？

孔子自述：“始吾于人也，听其言而信其行；今吾于人也，听其言而观其行。”①这是说，对人的评价，要根据他的行动，不要只根据他的口头。口头可以骗人，行动不能骗人。我们今天研究孔子，也应根据孔子这句话

---

① 《论语·公冶长》。

来评价他。但是,《评传》多次宣扬孔子非常节俭,轻视富贵,却不敢有一句话提及孔子的实际生活。在先秦著名大思想家中最讲究生活,力图衣、食、行、声乐、丧葬、礼节等等高贵化的,莫过于孔子。有比较才有鉴别。请读者略读《论语·乡党》以及拙著《孔子的贵族生活》①,同王船山的曲解孔子生活方式和《评传》的宣扬孔子的口头而不敢涉及孔子生活的大贵族化,两相对比,便见分晓。

《评传》根本否认孔子会杀人,尤其是杀鲁国闻人少正卯(75 页)。我的看法恰恰相反:第一,有最接近孔子时代而最崇拜孔子思想的荀况最强有力的忠实记载做证明。第二,有汉后许多学者的同样传述。第三,有清末梁启超等人的论断。第四,少正卯与孔子不仅是学敌教敌,而且是政敌,主张"道不同不相为谋"、"攻(习)乎异端斯害也已"的孔子,一朝大权在手而不杀他,那才真怪了!对此我还可以举出一个例子,《左传》记载:子产的儿子太叔为政,不忍严而宽,以致郑国多盗,取人于萑苻之泽。太叔后悔,就兴徒兵以攻,"尽杀之"(即把盗杀光)。孔子很得意地赞美道:"善哉"(即"好呀")!认为治民应当宽严相济,"政是以和"②。《评传》大谈孔子论"君子和而不同,小人同而不和",我以为孔子是主张礼外用刑的,以把"犯上作乱"的"盗"杀光为好得很,这"同"于执政的太叔和鲁国执政的季康子主张"杀无道以就有道",不是完全一样么?孔子所谓"和",就是"同"于执政而不同于老百姓,他的"和"是礼刑并重而不是重礼不重刑。

孔子这个人说的是一套,做的又是一套,往往自相矛盾。对他的研究,必须能入能出;如入而不出,就会大上其当了。《评传》绝对性地肯定孔子"言行一致"(2 页等),然而只要看上述几个要例,便可知其是与事实不符的。

2.《评传》科学性不强。

《评传》有许多既肯定,又否定,似是而非,叫人捉摸不定的论述。例如《第六章(二)仁政德治》最后一段(259—260 页)中既歌颂孔子"齐之以礼,……从而改变了传统的'礼不下庶人'的作法,……使每一个社会成员都纳入礼的规范之中,以道德礼仪上的平等,冲淡和掩饰阶级地位上的不平等",认为"这是孔子在治国治民方面的一个大的创见";又指出:"齐之

---

① 《中国传统思想总批判》新版 4—6 页。

② 《左传·昭公二十年》。

以礼，……实质上却是在被统治者的脖子上增加了一副道德枷锁，把被统治者的肉体和精神全部交给了统治阶级支配，最终成为统治者驱使奴役的牛马”，说“这当然是孔子本人所始料不及的”。这使我无论怎么读都读不通。我认为：儒家就是到了荀子、王船山等人，也还是一贯坚持“礼不下庶人，刑不上大夫”的，更不用说作为祖师的孔子了！孔子的礼是等级森严的，他连对大夫也必须分为上下而用两副面孔对待，还谈得到统治者与被统治者之间能有平等的礼么？《评传》为什么会出现这种表面上看去“自相矛盾”的两面话呢？恕我不客气地说一句：它对孔子的宣扬是主要的、具体的、真诚的，对孔子的批判是陪衬的、抽象的、勉强的。这样研究孔子，是不是少了一点科学性呢？

《评传》对孔子的忠君尊王，有时说他是有条件的（详 386 页），有时又说他是无条件的（详 414 页）。既说孔子认为国君是“神圣不可侵犯”的，“即使无道”，以至昏暴，也“不允许”“推翻”他，所以历代君王“竞相尊孔”，这“是最关键的要害所在”（详 283、286、386、412、413 等页），又说：“在孔子那里，君臣两者间相互有义务”（386 页），为他辩护；未免自相矛盾了。

3. 孔子思想的核心问题。

《评传》到处讲仁与礼的异同，认为仁才是内容，礼只是形式，二者分不开，但其核心却是仁。试问孔子很强调“不学礼，无以立”，“不知礼，无以立”，难道只学形式就可以“立”么？难道“立身处世的准则”（305 页）只是形式么？孔子教颜回“复礼”、“约礼”，非礼勿视勿听勿言勿动，难道都是以形式为限么？《评传》承认礼以人生观为重点（344 页），难道人生观也只是形式的么？庄子总结地说：儒家“以礼为行”，“《春秋》以道名分”。难道都只是一种形式么？除了孔子说管仲虽未到“知礼”的地步，但还可以算是仁人以外，最有力的证明就是：孔子认为能够做到智而未做到仁，“虽得之，必失之”；能够做到仁而未做到礼，“动之不以礼，未善也”①。又如好仁好智好信好直好勇好刚都有流弊，只有好礼不在有弊之列②。这就是《礼记》说的“道德仁义，非礼不成”。不仅如此，礼教礼制一切都不能离开礼。《评传》有三十多万字，却未敢有一句批驳此点，未免成见太深、主观用事了！

---

① 《论语·卫灵公》。

② 《论语·阳货》。

《评传》为了要美化孔子，不得不强调仁是孔子思想的核心，再由仁这个核心思想，拉到《礼运》的大同说。它以仁为孔子的核心思想，实际上就是以大同主义为孔子的核心思想，以为这样，孔子就可以在两千多年后继续有生命力了。它生怕承认孔子的核心思想是礼，就会令人联想到小康主义是孔子的核心思想。清末的《仁学》、《大同书》之类，也都有这种用意。

儒家孔子的中心思想是三纲礼教。三纲（三权）思想是导源于孔子、孟子，到荀子、韩非就形成为三不舍和三顺，到西汉就成为《礼记》的三正和董仲舒天神化的三纲，到了号称集理学之大成的朱熹，又进一步成为天理化的三纲了。

《评传》把三纲思想完全推给董仲舒，说他“向右发展了孔子的‘君君臣臣父父子子’，提出三纲。……在君臣的关系上，他抛弃孔子尤其是孟子提出的君臣相互尊重的民主精神”（364 页），把董仲舒继承孔子的反民主精神说成是抛弃孔子的民主精神，未免颠倒是非了。

《评传》不得不承认：陈恒治齐，很得民心；齐简公很平庸，无所作为，遂杀简公。这件事却引起孔子的极大愤慨。他如临大敌地、一本正经地去朝见鲁哀公，请出兵讨伐。陈恒既然比齐简公能干，孔子为什么一定要支持简公反对陈恒呢？唯一的原因就是在名分上简公是君，陈恒是臣，臣只能忠于君，不能反对或代替君（98—99 页）。在孔子这个礼教祖师的心目中，只论是否君臣，不论其他一切，即使是最不好的君也不能被废被杀。君臣如此，父子、夫妇也相同①。最可怪的是《评传》还硬要为孔子辩护，认为孔子“合乎忠君尊王的事情就是正义，他这种坚持所谓正义的精神，应该放到当时历史条件下去理解”（99—100 页）。这就是说：孔子绝对拥护不好的君主是由当时历史条件决定的，不要光怪孔子个人。如果把所有罪过都推诿给当时历史，个人不负责任，那么过去的一切就应当全盘接受，根本取消批评了！

礼教，是孔子思想的核心；神学化、天理化的三纲，又是礼教的核心。由于中国的礼教太浓厚，礼教起了宗教的作用，以礼教代宗教，宗教的空气自然要被冲淡了。这一点是《评传》所不能理解的（390 页）。它又以孔

---

① 详见拙著《王船山思想体系》。

学传到亚洲各国，尤其是日本为美谈。那知孔子的忠君与妇女的“三从”、“四德”、“七出”等礼教(399 页)，主要是毒害了他国，并不是我国人民的真正光荣。

《评传》还认为厩焚后孔子“首先问的是伤人而不问马”，“做到这一点，是很不容易的”(222 页)，这“就充分显示了‘仁’的人民性和积极性”(29 页)。殊不知孟子明说：“亲亲，仁也”；“仁之实，事亲是也”。孔子主张“亲亲而仁民，仁民而爱物”。“仁”主要在孝亲。马是物，物与人比，孔子就爱人而不爱物；亲与人比，孔子就爱亲而不爱人。孔子的仁是一种分别对待亲、人、物的差等爱。如果这种别爱是“人民性”和“积极性”，那么墨子主张的仁即兼爱，亲与人的平等爱，就是“太上人民性”和“太上积极性”了。孔子的仁比之墨子的仁，直同小巫之见大巫。

简要地说：孔子的仁是宗法性血统性的仁，是等级悬殊的仁，也是礼教的仁(受礼制约的仁)，是以孝为本的仁，是小康的仁，而非所谓大同的仁。不兼爱就不能大同了。

4. 隐恶而扬善，有背实事求是的态度。

孔子的最大特点是礼教家，死守严分等级的礼制。他在政治思想上最突出的是一代不如一代的政权观；这政权观同时也是他的历史观。他认为政权落在出身微贱的陪臣(士)不如落在高一级的大夫，落在大夫不如落在高一级的诸侯，落在诸侯又不如大权操在天子之手。前三者都是“天下无道”的表现，只有回复到“礼乐征伐自天子出”、“庶人不议”的局面，才是充分表现出“天下有道”①。

孔子企图从新兴富强的齐国倒退到最守周礼而衰弱的鲁国，再由鲁国倒退到“天下有道”的西周②。他很不满现实，要把现实变成周道，即复兴周道于东方。他对一切都以西周为唯一或最高的标准。他不仅在当时要复古，而且预言后代也不能离开周道。所以说：“其或继周者，虽百世可知也。”

“庶人不议”，也就是“民可使由之，不可使知之”③。君权主义者必然也是愚民政策者。

---

① 原文见《论语·季氏》。
② 《论语·雍也》。
③ 《论语·泰伯》。

《评传》由于怕不利于所谓“最伟大”的孔子，就不敢提及上述孔子宝塔式的政权与愚民政策了。

《评传》只讲孔子的先庶、次富、后教的“三个重要目标”，说“人口众多，生活富裕，发展教育，这三个方面都是……孔子仁政德治的重要组成内容”(265 页及 17、18、25 等页)；而不敢提及孔子另一主张：先去兵，次去食，而不能去信，认为“自古皆有死，民无信不立”①，信比兵、食都更重要。这是很荒谬的看法。因为前三者是孔子的主张的优点，后三者是孔子的主张的缺点，所以《评传》就只报喜而不报忧了。

5. 不能借口西周社会性质的争论来拔高孔子的进步性。

有人以为：假使说西周是封建社会时代，孔子便可以从奴隶主阶级升为领主阶级了。我的看法不同：同一春秋战国时代，何以有诸子百家争鸣？诸子百家的思想是随其阶级而异的，并不是一个时代只有一个阶级，只有一种思想的。《评传》也多处(224—226、242、359—363 等页)述及诸子百家思想的带有阶级性。可见无论西周是奴隶社会也好，是封建社会也好，都不会使孔子的思想有大不同，反正他是“好古”、“学周礼”、“从周”而力图恢复周道的。这也就是说，他是开倒车的而不是向前进的，是主张根本性问题不能变革而枝叶性问题可以变革的。《评传》说孔子“是坚决反对以至咒骂奴隶制的”(5 页)，这种恭维词句，未免太绝对了吧！孔子明说三代之礼相因，而极端崇拜禹汤，不是正和《评传》所说相反么？夏商是奴隶制社会，禹汤是奴隶主的圣王，《评传》从未否认过，这是“一点维护奴隶主阶级的思想痕迹”也“找不到”(同上)的么？

奴隶社会、封建社会二者有基本相同之处，如宗法、等级制，也为《评传》所肯定(202 页)。中国古代的大变革在春秋战国而不在商周之际。《评传》认为只有西周是封建社会才会产生孔子那个“伟大思想家”(116、148 页)，理由是不充分的。

6. 不认得清初各大思想家的真面目。

《评传》认为王夫之“与顾(炎武)、黄(宗羲)有着相同思想倾向”(373 页)。却不知黄宗羲突出的是反对尊君，王夫之突出的是尊君，二者大不同。假使《评传》作者能把《船山遗书》看一遍，就不致人云亦云了。此其

---

① 《论语·颜渊》。

一。《评传》又说:“顾、黄、王等人批判宋明理学”(374 页),却不知在哲学上,顾炎武、王夫之基本是程朱派,黄宗羲基本是王阳明派,根本谈不上批判宋明理学。

7. 宣传话、空洞话、重复话太多。

《评传》处处重复地讲仁是内容,礼是形式,大同,“知其不可而为之”,孔子“伟大”、“最伟大”,“实事求是”,等等。竭力歌颂孔子,为孔子辩护。全书宣传性的话超过了研究性质的话;假使能够相反,那就会更好了!

《评传》经常强调把真孔子和假孔子或半真半假的孔子区别开来,都只是从形象来说,因此特别努力把历代尊孔子为帝王的形象,改为平民化的孔子,来令人敬礼。我以为评价一个人的关键在其思想行动而不在其表面形象,如果他的思想行动属于守旧派、倒退派,即使把他改为奴隶、农民的形象,也是无济于事的。亚明同志请人画的新孔子形象,说不定有人也会以为是一种变相的假孔子。因为在古代把孔子封为帝王,在现代把他说成平民,目的同是美化孔子。墨子、许行比之孔子,不是真平民么?为什么不更敬重他们?于此可知古人的思想是各有其立场的;研究古人的思想者,也是各有其立场的。顺便指出,《评传》也承认孔子是“大成至圣先师”(357 页)、“万世师表”(411 页)和相信“半部《论语》治天下”(416 页)的。

《评传》直接讲孔子的根本性思想问题并不够多,最好是大刀阔斧地删繁就简,以便令更多的人挤出时间来细读。

以上是我读《评传》后的一些意见。我热爱真理,我无比诚恳地要求学术界对我的这些意见进行批评,尤其是欢迎亚明同志对此文作出反批评。特先在此表示敬意和谢意。

1985 年 9 月于复旦大学

(原载《书林》1986 年第 1 期)

（五）孔学研究的三个主要问题

在孔学的研究上，自古以来，有三个最为引人注目的问题：

一、关于真假孔子的问题。我以为，孔学有成为各学者化身的一面。

二、关于孔学的变与不变的问题。我以为，孔学有以不变应万变的一面。

三、关于孔子思想的主次与方向问题。我以为，有必要尊重历史事实的一面。

现在分述如下：

关于真假孔子的问题

梁启超早就在《新民丛报》上指出："自汉以来，号称行孔教二千余年于兹矣，……各自以为孔教，而排斥他人以为非孔教，……皆由思想束缚于一点，不能自开生面。"从清末到现在，已经换了几个朝代，仍然存在着这一种老学风，甚至变本加厉，手法也更加巧妙了。几十年前，就有些人提及所谓"真孔子"。其实，许多人都是自以为最客观最全面最实事求是最不抬高也不贬低地独能看出"真孔子"而反对他人所说的"假孔子"。实际情况究竟怎样呢？事实是孔子往往成为研究孔子者各自的化身，亦即成为研究孔子者各自的傀儡。他们彼此之间多是以假孔子反对假孔子，只是假的程度有所不同罢了，有时甚至越反越假，竟假到面目全非的地步。

略就空间来说：由于汉以前只有中国固有的思想，化来化去也化不出先秦诸子百家之外。自中古到近代，就有些从中国思想化到印度思想了。到了近现代，更进一步地从中国思想与印度思想化到西洋思想了。

略就时间来说：由于汉代神学盛行，汉儒就把孔子神化。魏晋玄学盛

行，玄学家就把孔子玄学化。自中古到近代，佛学都有不同程度的发展，儒佛二教学者多把孔子佛学化。宋明时代理学兴起，理学家就把孔子理学化。近代西方资产阶级思想传入中国以后，不少学者就把孔子资产阶级化，化出了一个资产阶级模样的孔子。最后西方无产阶级思想传入中国，又有些学者把孔子无产阶级化，化出了一个无产阶级模样的孔子。

以上只就空间、时间两方面概括而言，似乎还嫌太笼统，所以必须比较具体地再就学者与学派来说一说：

孔子思想在战国时代，开始变成子思的偏重中庸的思想（《中庸》一篇是否出于子思还很难说），孟子的偏重仁义的思想，荀子的偏重礼乐的思想。子思、孟子、荀子心目中的孔子，已经不完全一个样了。儒家的荀子，就在大骂儒家的子思、孟子；而荀子说的孔子，同样受到后代很多儒者的批评和指责。

在汉代，经学分为今古文两派，也就有了两个孔子。

在魏晋，孔子变成了一个玄学家。

在宋明，孔子变成了一个理学家。

在清代，孔子又变了：有颜元实习派的孔子，有戴震感情派的孔子。

在近代，有从康有为到戴季陶等的大同主义的孔子，有陈焕章等的宗教家的孔子，有朱谦之的主张社交公开、自由恋爱的孔子，有马叙伦的比孙中山更加主张民主的孔子，有梁启超的在二千多年前就已开始提倡“社会主义”的孔子。如此等等，真是举不胜举。

最令人深思的是，这种现象在信仰马克思主义的学者之中，也并不例外。诸如，有郭沫若的革命派的孔子（近见报载，有人举郭老为把马克思主义与孔子思想相结合的典型），有杜国庠、赵纪彬、嵇文甫等的同郭说不同甚至相反的孔子。

此外，考据派就能例外么？不，事实上并不存在单纯的考据派。例如，信古派有信古派的孔子，这就不用说了。疑古派中也分成尊孔与不尊孔的两派：尊孔的疑古派，可推崔述等为代表；不尊孔的疑古派，可推钱玄同、顾颉刚等为代表。

顺便声明一下，上述所举例子，暂以去世的学者的为限。

外国人就能例外么？也不。我暂不去引其他外国人的资料，也不具体引述日本国内的两派的情况，现在只引日本史学界人士的谈话，藉以想

见其大概。他们认为:“必须使思想从儒家遗产中解放出来,广泛接受资产阶级文化思想。日本破坏了儒家,因而能充分实现近代化;而康有为则把现代思想揉入儒家传统世界观,这不可能为中国近代化创造条件。”①我认为,这些日本学者的看法是正确的。康有为的思想,仍未完全跳出“中学为体,西学为用”的大范围之外。现代的新儒家基本上是一种变相的中体西用派。新儒家也仍然是儒家。而新程朱派的仍然是程朱派,新陆王派的仍然是陆王派,也是如此。不少人以为日本举国上下都是深受中国儒家影响的,而不知道它实际上是“破坏了儒家”,“接受了西方近代思想和实践科学”的国家。日本史学界人士的谈话,很值得我国进行现代化和正确对待儒家思想文化的参考。

本来真孔子只有一个。而在二千多年来,国内外的思想文化界却出现了各种类型的孔子,这至少可以说明四个问题:一是研究历史人物并不太容易,任何人都不要自认为独能掌握新方法,看出真孔子;也不要利用种种不合理的非学术性的关系来决定它的是非。要知道,自己之外还有他人;今世之后还有后世。“生年不满百”,你怎会把孔子的“师表”保证到“万世”之久呢?这就未免太那个了。二是世界上决不会有两个百分之百都相同的人,无论面孔与身材也好,思想与行动也好,包括父母、子女、兄弟、姐妹等都在内。所以,各人看法不同,是不足为奇的。三是任何人都无法使全国全世界以及当代后代,人人都同意几十年来许多人所说的所谓“真孔子”。孔子不复生,谁能作出“真孔子”的定论!所有的孔子观,都只能代表研究者本人的孔子观,都是带有各自的时代性的,都是反映各自的立场、观点和方法的。从这个意义上说,观察某一个人的思想,只要看某一个人的孔子观便可知其大概了。四是对待学术问题,非大胆认真地开展百家争鸣不行。假使没有双百方针,学术就不可能有所发展。只有不愿发展者,才会反对双百方针的。

关于孔学的变与不变的问题

如前所述,孔学在中国历史上,有其随着研究者的变化而变化的一

---

① 《日本史学界人士谈日中两国近代化思想文化背景》,载1987年1月6日《文汇报》。

面，但更加重要的一面，即是以不变而应万变，万变也不离其宗。假使不是这样，中国就没有什么旧传统思想了。中国旧传统思想决不是以道家为中心，以佛学为中心或以其他一家为中心的，而是以孔学为中心的。

孔学的万变不离其宗的宗，就是礼教。以孔子为祖师的儒家，如孟子、荀子、韩非（他有此一面）、大小戴《礼记》的礼教，固然是礼教；而董仲舒把三纲神学化，朱熹把三纲理学化，也都是强化礼教而不是削弱礼教。孔子儒家的礼教在二千多年来的旧传统思想中，真像一个不倒翁。

孔学直到近现代才真正受到批判。先秦的墨子、庄子、韩非（他又有此一面），汉后的王充、李贽、傅山、袁枚等对孔学的批判，都未击中其要害。一直到了近代，西学正式传入中国，才开始正式批判孔学。戊戌维新前后，严复间接批判于前①；梁启超直接批判于后②；而其中的谭嗣同却只敢反礼教而不敢反孔子，是一个反礼教的尊孔者③。但是，这只是就几个著名学者个人的经历来说的。若就其发展阶段而论，则可以分为三个时期：第一，开始阶段为戊戌维新时期，刚才已经举过例子了。早期改良主义者，虽已着手传播洋务，但往往仍然尊孔，强调三纲礼教。所以不能同戊戌维新运动相比，不能当作正式批判孔子的开始阶段。第二，展开阶段为辛亥革命时期，不论有名无名、男性女性、教师学生，都有很多人在很多报刊上公开发表文章，就各种重要问题，极其大胆地反孔反封建传统思想文化④。第三，影响最大的阶段为“五四”前后的新文化运动时期。过去认为辛亥革命只是政治革命，“五四”运动才是文化革命，以文化革命为政治革命的补课，这是不符合历史事实的。“五四”新文化运动时期许多反孔反旧传统思想文化的健将，早就在辛亥革命时期反孔反旧传统思想文化运动中出头露面了。“五四”新文化运动应当是辛亥革命时期反孔反旧传统思想文化的继续和发展，而不是反孔反旧传统思想文化的开始。这两次运动，都包括反孔、反礼教、反君权、反迷信、反旧教育、反旧史学、反旧文学、反文言文等等在内，论其广泛性、彻底性、激烈性，都是不

---

① 详见《辟韩》等文。

② 详见《论中国学术思想变迁之大势》等文。

③ 详见《仁学》等。

④ 详见《辛亥革命前十年间时论选集》和拙著《辛亥革命时期的新思想运动——资产阶级各派主要的反孔反封建思想》一文。

相上下的。

中国所以能够发生以上三次文化改革运动，很大程度上应当归功于西学的传入所引起的对旧传统思想文化的冲击，其冲击波一次高于一次。在每一次冲击的到来时，都有少数保守派站在对立面来加以反对；尤其是在每一次运动过后，都有保守派起来进行变相的复活运动。就是到了解放后，在社会主义的新中国，由于经济和历史的种种原因，加上多注重反资本主义而不大注重反封建主义，以致终于出现了“文化大革命”时期“四人帮”的封建法西斯专政与文化专制主义，甚至把封建传统思想当作马克思主义来加以宣扬。这三次运动，虽然斗争很激烈，但是几个回合下来，并未真正把封建传统势力压下去。不知将来需要不需要和会不会有一次更新更大的文化革新运动的到来？这也有两种相反的推测：一种是孔子之道“其势力迟早必归于消灭”（李大钊语）；一种是孔子之道真如所谓“不废江河万古流”（张君劢说）。孰是孰非，只有期待历史的发展了。但是，我坚信，历史总是前进的，新的必将战胜旧的！

关于孔子思想的主次与方向问题

孔子研究最根本最重大的问题，就是关于孔子思想的主次与方向两个问题。关于孔子思想的主次问题，近今学者有把孔子思想的主次二者等同起来的，他们认为孔子一方面是改革派，一方面是保守派，二者不分主次。有的甚至把孔子思想的主次颠倒过来，认为孔子是改革派，而不是保守派。更有甚者，认为孔子是革命派而同反革命派墨子相对立的。

对这类问题，是非曲直，是不可以随我们后人主观的空想而转移的，还是请孔子自己出来对证比较可靠而有力。孔子的原话是：

子张问：“十世可知也？”子曰：“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。”①

这里，孔子明白地指出，夏、商、周三代的是互相沿袭的，根据过去的三代就可以推知未来的百世；未来百世的礼制，一定是沿袭过去三代的。

---

① 《论语·为政》。

也就是说，根本的礼制，是不会起变化的。如果把一世解释为三十年，那么百世就是三千年了。康熙也许正是由于孔子能知遥远的未来而封他为“万世师表”的。这就是孔子以三代的礼为“不变”的“宗”。这是最主要的大礼方面。但三代的礼也各有所损益即随时变革，这是次要的小礼方面。“不变”的是大礼，“万变”的是小礼。如有人不以为然，我试问：假使大小礼都可以随时变革，那最终将会变到面目全非，怎么会到了十代之后也还可以预先知道呢？

现在，再进一步具体地列举例子来说明。孔子的“事君尽礼”，忠诚到了以致被人们讥笑为“谄媚”的程度。他走进国君所在的朝廷，诚惶诚恐到好像连呼吸都要停止的样子①。他认为拜君之礼是大事，而不在可损可益之列。臣子对君行礼，先在堂下叩头，然后升堂再叩头，这是古礼。孔子认为，现今只升堂叩头，而不先在堂下叩头，有违上下尊卑等级的礼制，所以宁愿从古而不从今②。至于“弑父与君”的人，那是最大的罪恶，孔子的几个高足也是绝对“不从”的③。只有像头上戴的礼帽，原料可以用麻也可以用丝，这一类小事才可以随时变革而从大众的④。大事小事，主要次要，可沿可革，孔子是分得清清楚楚，一点也不容许随随便便的。

至于社会时代朝哪里发展的方向问题，也是绝不能弄错的。孔子说：

“齐一变至于鲁，鲁一变至于道。”⑤

齐是新兴的富强大国，鲁是守旧的礼教小国，西周更是孔子经常梦见而求重现于东方的文武周公之道的朝代。他要使齐国向后退恢复为鲁国，更退一步要使鲁国恢复为周朝，其方向是向后倒退而不是向前发展的，这还有什么可以怀疑的呢？孔子平常自称“述而不作，信而好古”⑥。述主要是述周公之道，好古主要也是好西周之古。西周时代对孔子来说就是近古而不是上古太古。荀子的法后王，也多是指西周时代的文武周公。如以为孔子的理想社会在上古，就误认他为道家了；如以为孔子的理

---

① 详见《论语·乡党》。

②④ 原文见《论语·子罕》。

③ 原文见《论语·先进》。

⑤ 《论语·雍也》。

⑥ 《论语·述而》。

想社会在后代，就误认他为法家了。孔子决不是好后代而不好古代的，也决不是好太古而不好近古的。

以上是我对孔子研究中的几个主要问题的基本看法。我不敢自以为能尽得其真，只好请大家根据事实公论并指正了。

（原载《人民日报》海外版 1987 年 9 月 22—24 日）

（六）“我爱孔子，我尤爱真理”

——蔡尚思教授答《文汇报》记者施宣圆问

新春伊始，记者走访了著名思想史家、孔子研究专家蔡尚思教授，请教他有关孔子和儒家的一些问题。蔡教授年逾八旬，身体坚实。他回顾了个人长期从事孔子和儒家研究，并就孔子思想的核心、古今中外学术界对孔子思想的评价、对待民族文化遗产的态度、五四新文化运动中“打倒孔家店”以及所谓“儒家资本主义”等问题，发表了如下意见。

问：1989 年，是孔子诞辰二千五百四十周年，国内外兴起一个纪念“孔子热”，单大陆就有四个纪念会或学术讨论会，这些会您都没有出席。10 月份，我参加在北京和曲阜举行的纪念会暨讨论会时，不少同仁都很关心您，对您没有参加会议表示遗憾。在一次讨论会上，还有一位学者说要同您辩论。不过，我知道，您曾给大会提交一篇论文。

答：孔子是中国著名儒家学派的创始人，也是世界性的历史文化名人。孔子对中国历史和世界文化，都具有不可磨灭的深远影响。在他诞辰二千五百四十周年的时候，举行这样那样的纪念会、讨论会，是很自然的。从孔子生活的那个时代开始，学派林立，学术空前繁荣，在中国历史上第一次出现了百家争鸣的局面。而孔子，亦在这次空前的百家争鸣中，留下了自己的历史足迹。对于曾经长期起过历史作用的孔子和儒家，置之不理是不行的，不开展争鸣也是不行的。我一向主张在学术面前人人平等，尊重不同意见，充分开展讨论。但从八十年代初的一个孔子学术讨论会起，我因有观感，就一直对这类会议不大感兴趣。在我看来，学术讨论会就应该讨论学术，百家争鸣，不应该歌功颂德或一家独鸣。

问：在老一辈学者中，您是真正的不是口头上，而是在行动上贯彻“双百”方针的。记得 1987 年 5 月，本刊三百期之际，您曾写过一篇《再说争鸣》的短文。在孔子和儒家问题上，虽然学术界有许多不同看法，但讨论

或争鸣都不够热烈。所以，许多人希望您带个头，带头争鸣吧！

答："双百"方针是繁荣和发展我国科学与文化的正确方针。学术问题不能搞"和为贵"，而贵在争鸣。不争鸣就不能比较、不能鉴别、不能创新。凡是珍惜自己学术生命的学者，在学术是非面前，决不会缄口不言，放弃原则，模棱两可，甚至说违心话，随风倒，那样的话，就等于宣告自己退出学术舞台，结束学术生命。我研究孔子和儒家六十多年，写过不少文章，提出过一些不同看法。1988 年，我也发表了《孔子的礼学体系》等几篇文章，并借此纪念孔子诞辰二千五百四十周年。"我爱孔子，我尤爱真理"。我的文章都非常欢迎人家批评，尤其欢迎老年学者批评。可是，应者寥寥。可见，在老年学者中开展针锋相对的争鸣，并非易事。亡友黎澍也慨乎言之。

问：《中国儒学辞典》收入您的大名，说您是"当代中国思想史家"。您从事孔子和儒家研究已有六十多个春秋，年轻时就敢于同当时的大人物陈焕章、章太炎争鸣，批判中国传统思想。您研究孔子和儒家成一家之言、独树一帜，自成体系。那么，研究孔子和儒家有什么现实意义？

答：我一直从事历史系的历史教学和科研工作，不过，严格地说，我研究的确实是思想史、哲学史。我对孔子和儒家的研究尚未毕业，而且永远也不会毕业。六十年来虽然也向读者交出一些考卷，但还不能令人满意。从我研究孔子和儒家的全过程看，我确信这一点：在社会科学领域内，是很少有所谓纯学术研究的。如何评论孔子和儒家，总是受作者的立场和世界观制约的，总是为一定的现实服务的。古今中外，概不例外。报载，近年日本人热衷研究孔子及其学说，是因为孔子生于两千五百年前的动荡年代，那个时代与今天的世界有着一些共同之处，研究孔子，可以帮助人们更好地认识天下之事。我坚决反对任意歪曲历史的影射史学。也不赞成颂古非今，脱离实际的研究。我主张继承和发扬我国史家秉笔直书的优良美德，使历史研究为四化服务，为两个文明建设作贡献。这是我多年研究孔子和儒家的基本态度和心得。

问：关于孔子思想的核心问题，古往今来，众说纷纭。大约有仁、礼、孝、忠、恕、中庸、和、善及仁礼结合、仁智结合、仁义结合、仁礼中庸三结合等十多种说法。现在，学术界大多数人主张孔子思想的核心是"仁"，您却说是"礼"，据我所知，过去您似乎也是主张"仁"的，为什么有如此变化？

答:我在北京求学阶段,宥于见闻,人云亦云,认为孔子思想的核心是仁。但是,越到后来,书读得越多,对孔子的研究越深入,便越深信孔子思想的核心是礼,而不是仁或其他。仁、孝、忠、恕、中庸等,都必须受礼的制约,也都在礼教的范围内。从《礼记》所说"道德仁义,非礼不成",到鲁迅、吴虞等,都把这些看成吃人的礼教。而所谓仁,在孔子、孟子、荀子等原始儒家眼里,指的就是"人",以爱亲孝亲为基本内容。仁之实是事实,仁之本是孝悌。到了后儒,才曲解了原始儒家关于仁的学说:第一,把孔子的仁说成是兼爱与爱全人类,这是把孔子曲解为墨子。第二,把孔子的仁说成是以天地万物为一体,这是把孔子曲解为惠施、庄子和佛教徒。第三,近现代的一些学者,把孔学说成平等自由学说,这是把孔学资产阶级化。第四,近现代又有学者,把孔学说成是二千多年前的社会主义,这是把孔学无产阶级化。化来化去,化得孔子面目全非。我以为研究孔孟儒家,首先必须忠于历史,忠于孔孟,千万不能把古人时代化或当作傀儡。否则,就是治学上的不德。

说孔子思想的核心是礼,还因为孔子是礼教理论的祖师,其地位远远超过了制礼的祖师周公。章学诚竟尊周公于孔子之上,这不合事实,不必列举荀子、《礼记》、李觏、司马光、林兆恩、凌廷堪、曾国藩、王先谦、廖平、辜鸿铭、戴季陶等人的说法为证,就连孟子、张载、朱熹、王船山、颜元等人,也是最重礼而注意阐明礼的观点的。关于孔子思想核心是礼的问题,我只是全面论证者,而不是最早发现者;只是集成者,而不是创作者。

问:旧社会,称孔子为"大成至圣先师",把他捧上天,十年内乱又大搞批孔,把他打下地狱,批倒批臭。现在学术界对孔子思想的评价也很不一致,您的看法怎样?

答:我对孔子思想的看法,说来话长。现试举数例,不敢自谓独得其真,而是借此机会就正于广大读者。孔子有非常正确的、可为后人师表的一面。在政治上,他认为政治就是先正己后正人,以身作则,才不致上梁不正下梁歪。又认为领导者好了,人民就会好。这些话,很值得后代政治家玩味和学习。在教育上,孔子注重启发,因材施教,主张有教无类,学思并重,学不厌,教不倦;"知之为知之,不知为不知,是知也";毕生奋斗,"不知老之将至"等。这些,是很值得后代的教育家学习的。孔子的博学,以及他在传授、保存文化遗产方面所作的贡献,既与道家、法家相反,也为墨

家所不及。就传播知识，保存古代文化遗产而论，以孔子为代表的儒家，在先秦四大家中占了第一功。这是孔子最可尊敬的一面。我这样肯定他，不怕有人会说我是“尊孔派”。孔子又有非常片面，甚至颠倒是非轻重的一面。孔子尽管大谈忠恕之道，但却不能付诸实践，将心比心，推己及人，诸如推父及母，推夫及妻，推男及女等。周公、孔子制礼的片面性，早经晋谢太傅夫人和明王文禄指出，男子制礼专为己谋。不仅如此，更有甚者，例如偷窃，明是犯罪的，孔子却独重宗法，以父子互证的法治为非，以父子相隐的礼教为是，未免是非颠倒了。孔子主张大礼要陈陈相因不许修改，小礼则可以有所损益，这也是轻重颠倒的。这类言行，是孔子思想中最为荒谬的部分。我这样否定他，不怕有人会说我是“反孔派”。

总而言之，我对孔子思想有尊有反，尊中有反，反中有尊。但从总体上说，尤其是从时代的角度来看，我认为孔子思想中应该否定的东西，多于应该肯定的东西。我一生不曾做过折衷派。竭诚欢迎读者、尤其是老学者的批评。

问：我国是文明古国，素称“礼仪之邦”，有着丰富的民族文化宝藏，但是不是除了儒家之外，别的家就没有值得继承的东西了。您对这个问题的看法如何？

答：我的态度是，对待中国固有文化遗产，应吸取其精华而批判其糟粕。例如，有的封建王朝统治者和古代学者，只要儒家而不要墨家。现在有些人则指责批评儒家就是民族文化虚无主义，而不知不要墨家是更严重的民族文化虚无主义，墨子反对宗法思想和宿命论，不是比儒家注重宗法和宣扬宿命更高出一筹么？墨子反对“述而不作”，不是超过了儒家所主张的“述而不作”么？其他如墨家主张公选贤能、加紧生产、节省消费等，都比儒家的举贤、奢侈为佳。为什么今人只宣扬儒家而不宣传墨家呢？我真百思不得其解。

问：“五四”新文化运动一个明显的标志是“打倒孔家店”，这应该说有着积极的意义。可是，前几年学术界有人似乎对此不以为然，您对“五四”时期的反孔斗争是怎样认识的？

答：“五四”新文化运动反对孔子儒家的斗争，乃是历史发展的必然结果，是中国走向现代化过程中必不可避免的，是不以人们的意志为转移的。有尊孔，就有反孔。中国自步入近代以后，内忧外患，步履维艰。在

思想文化方面，西风东渐，以孔子、儒家为代表的传统文化，受到了强烈的挑战。随着中国民族资本主义的兴起，上层建筑与经济基础不相适应的矛盾，尤日益显露。作为维系中国封建社会结构的孔子和儒家的命运，不能不受到日益严重的威胁。批判孔子和儒家思想的斗争，作为辛亥革命的一个主要内容，在辛亥革命时期就开始了。（详见拙作《辛亥革命时期的新思想运动——资产阶级的反孔反封建传统思想》）但是，由于中国社会几千年传统文化积淀所造成的巨大历史惰性，在辛亥革命失败后，适应袁世凯封建复辟政治阴谋的需要，以尊孔复古为主要内容的封建文化，又在中国社会生活的上上下下泛滥成灾，形成一股反对中国近代化的逆流。正是在这种情况下，在陈独秀、李大钊、鲁迅、胡适等一批接受了西方科学与民主思想影响的知识分子的带动下，出现“五四”时期以激烈反对孔子和儒家传统思想为特征的新文化运动。“打倒孔家店”，批判旧思想，批判旧文化，成了一代进步青年的响亮口号和实际行动。所以，我始终认为，“五四”时期反对孔子和儒家的斗争，在当时是很必要的，是具有伟大的历史意义的。

然而，在中国，儒家传统的历史包袱背得太重了。“五四”以后，就不断出现否定新文化运动“打倒孔家店”的思潮，这种思潮一直持续到今天的现代新儒家。现代新儒学有一个重要内容，就是否定“五四”新文化运动对孔子和儒家的批判，认为它破坏了中国学术文化“道统”的传承。近几年来，还有所谓“文化断层论”者，认为“五四”激烈的反孔，是导致中国文化危机、造成民族文化断层的重要原因之一。这种对“五四”新文化运动反孔斗争的公然否定，是反历史主义的。不久前，又有人撰文考证“打倒孔家店”口号的由来，认为“五四时代‘并不存在所谓打倒孔家店’的口号”，而是学术界“以讹传讹”，把“打孔家店”糊里糊涂变成了“打倒孔家店”。这既是对历史的误解，也是对学术界的误解。“五四”时期打倒孔家店的斗争，并不是口号之争，更不是多一个或少一个“倒”的问题。从向孔家店打第一枪的易白沙，和继之而起的陈独秀、吴虞、鲁迅、李大钊、胡适等人的文章中，字里行间莫不充满了打倒孔家店的精神。就以提出“打孔家店”的胡适所作《吴虞文录序》一文来看，它认为“这块孔丘的招牌——无论是老店，是冒牌——不能不拿下来，捶去，烧去！”这与“打倒孔家店”有什么质的区别？学术界对于这一“倒”字之差，也是注意到的，并

不存在所谓“以讹传讹”的问题。（参阅拙作《胡适在新文化运动中的历史作用》）我认为，历史赋予“五四”新文化运动的启蒙重任，并未彻底完成。今天我们的任务，是要继承和发扬“五四”新文化运动的批判精神，而不是否定它。

问：近几年来，国内外兴起“孔子热”，有人说亚洲的“四小龙”经济腾飞与儒家关系很大，有人还提出什么“儒家资本主义”，您对此看法如何？

答：这一点，我试以日本为例简单回答。在古代，中国较进步，日本就向中国学习。到了近现代，欧美较进步，日本就改向欧美学习。近代日本的富强，是由于实行资本主义立宪、法治，采用先进的科学技术、大机器生产等所导致的。日本是一个最善于学习先进的国家，是从学习中国改为学习欧美的。把日本的富强归功于儒家，把封建思想体系与资本主义结成一体，这是不符合实际的，在理论上也是讲不通的。假使有了儒家就可以导致富强，那么中国早就该富强了；不仅比日本富强，而且也会比欧美富强。同样，欧美未曾学过儒家，何以不仅比中国富强，而且比学习儒家的日本还要富强呢？如果“儒家资本主义”说能成立的话，那么，上层建筑必须与经济基础相适应的规律，是否还起作用呢？还应该指出的是，第二次世界大战后的日本，所以能够迅速成为经济强国，还由于它没有军事费用的支出，又有美国的扶助，特别是中国人民放弃了巨额赔偿的要求等因素；而这些，同儒家是一点也没有关系的。同时，日本的富强同他们尊重知识、尊重人才关系甚大。据报载，在工业化国家的科学家中，有四分之一以上是日本人，他们超过英、法、西德和意大利的科学家人数总和。看来，一个国家要富强，不能靠什么儒家，而是要靠知识、靠人才！

（原载《文汇报》1990 年 3 月 13 日）

附：李一氓同志关于孔子学说的讨论给蔡尚思教授的一封信

尚思同志：

你发表在《文汇报》的有关孔子的谈话，我读了一遍。早些时候刘大年同志在《人民日报》发表了几首诗，属同类性质。在

这个问题上，假如说要坚持马克思主义，反对非马克思主义，自当以两位的著作为首。深惭见闻浅陋，不知道在什么地方还有类此态度鲜明之作。

我不是研究学问的，更不是研究孔子的，对于孔子学说的核心是仁是礼，我没有能力妄置一词。我只感觉到孔子学说经过汉、唐、宋、明、清的系统化，成了封建制度的完整教义，所以他本人也居然爵晋文宣之王了。即或有一个五四运动，也并没有能够否定掉它的官方哲学的地位。春秋二祭，仍见冷猪肉陈列于庙堂之上。呜呼哀哉！伏维尚飨。

我们都是经过五四运动以后的人，一般来说，也是受过马克思主义教诲的人，看见孔子哲学仍然具有官方哲学的味道，横行天下，真使人瞠目以对。简单的说，马克思主义和孔子教义，无论如何是两个对立的体系，而不是可以调和的体系（折衷主义），或者并行不悖的体系（二元论）。我们无法把马克思主义的地位轻易地让给孔子，因为我们的世界观无法接受一个唯心主义的哲学体系。可是现在我们连这个简单的藩篱都撤销了，弄得人们不大清楚如何去分辨马克思主义和儒家学说，如何去看待社会主义和封建制度。

你那个《谈话》上提到，有人说“打倒孔家店”是一个误会，因为只有“打孔家店”，并没有“打倒孔家店”。可我知道，还有别的人提出“打倒孔家店”是一个误会，因为五四运动打倒的是“朱家店”、“程家店”，并不是“孔家店”。这就奇怪了。把一个体系性的儒家学说，从里面把朱熹、程颐挖出来，替孔子背黑锅，而姓孔名丘者却逍遥自在地做他的文宣王。

你反驳了他们，孔子学说的封建性质不会促进资本主义的发展，这是很有道理的。但事情更奇怪的是：现在泛滥的孔子学说——一个非常封建的学说，不仅企图证明它会促进资本主义的发展，而且更进一步，企图证明它还会促进社会主义的建设。作为马克思主义者，作为社会主义者，我们决不相信这种说法能够成为社会发展的历史证明。无惑乎赵普要说“半部论语治天下”了。

历史上各种思想走到绝路的时候，或者要拿来迎合当前客观世界的时候，就会假借旧的名义标榜一个“新”字，如新康德主义、新凯因斯主义之类。现在的新儒学也不过如此。其实新儒学也不能算新，早在五六十年以前，张东荪就提出过了。

浅见而已，聊博一笑。南天遥瞩，敬颂

撰安！

李一氓　四月十七日

后记：这是李一氓同志读了1990年3月13日《学林》发表的《我爱孔子，我尤爱真理——蔡尚思教授答本报记者施宣圆问》一文写给蔡先生的信。其时，我拜访先生，言谈中，得悉中央有一位领导同志写信给先生，切磋孔学问题。经再三询问，先生坚不露其姓名，说这是遵写信人之嘱。近日，我又至复旦拜访先生，先生正在伏案起草给李一氓同志的唁电。此时，我方知写信者为李一氓同志。遂求其出示信函，先生思之良久，始许诺，乃从抽屉中取出。我拜读之后，求其发表，先生迟迟不允。经说明再三，先生始应允。李一氓同志为国务院古籍整理出版规划小组组长，为我国的古籍整理和出版工作做出重大的贡献。现把他给蔡尚思先生的信公之于世（标题为编者所加），表示《学林》和广大读者对他的深切悼念。

施宣圆　十二月二十四日

（原载《文汇报》1990年12月26日）

（七）中国礼教思想史*

第一章　中国礼教的出现并形成争鸣的时代
——春秋战国

第一节　儒家祖师孔子奠定的宗法礼教理论

孔子的礼学体系

自孔子成为宗法礼学祖师以后，墨家墨子、道家老庄、农家许行与前期法家，都先后起来反对宗法礼学。墨子是积极地反对宗法礼学的，老庄是消极地否定所有宗法礼学的存在的，许行更是反对宗法礼教中居于主要地位的君臣民的不平等。前期法家坚决主张法治，反对礼治；后期法家韩非师事荀况，是在批判儒家中继承其“三顺”思想的。所以如说春秋战国时代是围绕儒家礼学来展开争鸣的，也不会远离历史事实。

孔子（前 551—前 479）名丘字仲尼，鲁国人。鲁是周公之子伯禽的封国，独备有周礼。孔子，从少好礼，以礼闻名，授徒讲学。他主持鲁政，是以礼治国的典型。最后编出一部礼的教科书，叫做《春秋》。其弟子记录的《论语》，最可代表孔子的言行。孔子最崇拜周公，所以周孔并称；颜回

---

* 蔡尚思《中国礼教思想史》，1989 年 8 月写成，1991 年 8 月中华书局（香港）有限公司出版。全书由自序、绪论八章正文和附录构成。第一章：中国礼教的出现并形成争鸣的时代——春秋战国，第二章：中国儒家礼教思想被独尊的时代——汉唐，第三章：中国礼教思想变本加厉的时代——宋元明清，第四章：中国儒家礼教思想开始被冲击的时代——清末民初，第五章：中国儒家礼教思想开始走向崩溃的时代——“五四”时期，第六章：“五四”后尊孔尊礼教与反孔反礼教的不断争鸣（上），第七章：“五四”后尊孔尊礼教与反孔反礼教的不断争鸣（中），第八章：“五四”后尊孔尊礼教与反孔反礼教的不断争鸣（下）；附录为本书著者长时期对儒家宗法礼教的分析和批评。这里选录的是本书的第一章第一节。

——编者

是孔子的第一高足，所以孔颜并称；孟轲只愿学孔子，所以孔孟并称。这是就同一思想系统来说的。孔子是儒家的祖师，与墨家的祖师墨子并称孔墨，与道家的祖师老子并称孔老。这是就不同思想系统来说的。

孔子以礼为核心的思想体系，不是任何的空话所能曲解的。此篇不用一般的体裁，而是比较全面地有力地举出例证，约有如下三十多条：

（一）礼独高于其他诸德

孔子认为：好德如好仁、好知、好信、好直、好勇、好刚等，只要不好学，都会各有所弊①；惟有好礼，没有被他列入有弊之内。有了知还需要仁，有了仁还需要庄，有了庄等如果“动之不以礼”，也还是“未善”。②诸德不仅知、仁、庄等，而恭、慎、勇、直等也都不能“无礼”。③所以概括地说，就是“道德仁义，非礼不成。”④以管仲之贤，也只是仁而不知礼。孔子的高足颜回，被孔子称为唯一无二的“好学”者，也独能做到“三月不违仁”。⑤ 不违仁，即由于不违礼。颜回自称夫子“约我以礼”。⑥“约我以礼”即“克己复礼”。颜回对孔子亦步亦趋，孔子称他“於吾言无所不悦”⑦；用现在的话来说，他就不失为孔子的“凡是派”。

（二）以礼为仁的主要标准

孔子主张“克己复礼”为“仁”。“克己复礼”的主要内容是：“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。”⑧视、听、言、动，包括了人生的一切，即全身都要用礼约束起来。有些学者以为，仁是内容，礼是形式；仁是道德，礼是政治。难道视、听、言、动，全是形式而没有内容，全是政治而没有道德么？王夫之独能用一句话来概括它：“礼者仁之实也。”⑨这比孟子说的“仁之实，事亲是也”还要高明。孔子坚持仁义必须受礼的制约。人的地位高下不同，其所施行的仁义也就有范围广狭的不同：只有天子可以爱

---

① 《论语·阳货》。
② 《论语·卫灵公》。
③ 《论语·泰伯》。
④ 《礼记·曲礼上》。
⑤ 《论语·雍也》。
⑥ 《论语·子罕》。
⑦ 《论语·先进》。
⑧ 《论语·颜渊》。
⑨ 《周易外传》卷二。

天下，诸侯只能爱其境内，大夫只能爱其官职，士只能爱其家，假使各超过其所爱的范围，就是侵犯。①这就是说，如果超过其本分去爱人，那就不仅无功，而且有罪了。礼教由于宗法制度，除了天子以外，诸侯、大夫等都各对其上级称小宗，而在其范围内称大宗。在最注重宗法礼教的孔子心目中，爱人也是绝对不许自由的。这是纵一方面的差等爱。当然，还有横一方面的差等爱。那就是先爱亲后爱人的差等爱，如孟子说的“亲亲而仁民，仁民而爱物”。②不仅生前，死后的祭祀，也必须如此。孔子明说：“非其鬼而祭之，谄也。”③祭祀也同样地把不祭自己的祖宗而祭他人的祖宗看做谄媚。对活人与死人，儒家和墨家都是有别爱与兼爱的对立的。如果要打破亲疏人我的界限去实行兼爱、平等爱，就被孟子、王夫之等儒者痛斥为“禽兽”④；如果“不爱其亲而爱他人”，也会被儒者斥为“悖德”。⑤“悖德”与“禽兽”，是天大的罪恶，那还了得！

（三）以礼为孝的主要标准

孝悌为仁之本。⑥古人也常以“仁孝”并称。孔子认为，孝子对父母生前的起居和死后的葬、祭，都必须合乎礼，才算得上是孝。⑦

（四）以礼为忠的主要标准

孔子有点把君看作活神仙、活上帝来礼拜的样子。他把“民无二主”比作“天无二日”。⑧认为不可“三月无君”。⑨他一步步一层层地进入皇宫时，动作都要随时变化，有“鞠躬如也”、“屏气似不息者”等的表态。君赐生肉，必煮熟而祭祖考，以表示荣幸；君赐活物，必养起来而不敢杀，以表示君的仁惠；君来探视他卧病，他必起来改穿朝服束带；君命召他，他必破例徒步走出。⑩连拜君之礼也必须从古礼的“在堂下”拜，而不从“今”的“拜乎其上”。⑪孔子对国君昭公的无礼，避讳说是“知礼”，以致被人指出，

---

① 《韩非子·外储说右上》。
② 《孟子·尽心》。
③ 《论语·为政》。
④ 详见《孟子》、拙著《王船山思想体系》。
⑤ 《孝经》。
⑥ 《论语·学而》。
⑦ 《论语·为政》。
⑧ 《孟子·万上》。
⑨ 《孟子·滕下》。
⑩ 《论语·乡党》。
⑪ 《论语·子罕》。

才不得不公开认错。①他主张“臣事君以忠”。自己“事君尽礼”，以致被人讥为“谄”。②他坚持“与其使民谄下也，宁使民谄上”。③至于杀君等于杀父那种天大的罪恶，更是“不从”了。④强大的齐国发生弑君的事件，孔子就沐浴而朝弱小的鲁君，请派兵去讨伐齐国的乱臣。⑤直到近代，莫怪人们还把“尊孔忠君”连起来说。

（五）以礼为中和的主要标准

有子说：“礼之用，和为贵。先王之道，斯为美，小大由之。有所不行，知和而和，不以礼节之，亦不可行也。”⑥这也就是“礼乎礼，夫礼所以制中也”。⑦ 又“子钓而不纲，弋不射宿”⑧，也是一种制中的礼。因为纲鱼和射宿鸟未免太过，不吃鱼不射鸟又未免不及，钓鱼和射鸟而不纲鱼射宿鸟，就是中庸而合礼的。

（六）以礼为治国的主要标准

孔子认为法治只能使民“免而无耻”，礼治就能使民“有耻且格”。⑨礼治是优于法治的。这有很好的说明：“礼者禁于将然之前，而法者禁于已然之后。……礼云礼云，贵绝恶于未萌，而起敬于微妙，使民日徙善远罪而不自知也。”⑩他又主张“为政”必先“正名”⑪。正名即“君君臣臣，父父子子”⑫，也就是说贵贱上下各有各的名分，必须顾名思义。如晋国铸刑鼎、著刑书，孔子评道：“贵贱不愆，所谓度也。……今弃是度也，而为刑鼎，……贵贱无序，何以为国？”⑬贵贱无序，就会亡国。“季氏亦僭于公室，陪臣执国政，是以鲁自大夫以下，皆僭离于正道，故孔子不仕。”⑭“正道”指礼，鲁国违礼，所以孔子不愿做官。

---

①⑧ 《论语·述而》。
② 《论语·八佾》。
③ 《韩非子·外储说》。
④ 《论语·先进》。
⑤ 《论语·宪问》。
⑥ 《论语·学而》。
⑦ 《论语·仲尼燕居》。
⑨ 《论语·为政》。
⑩ 《大戴礼·礼察》《小戴礼·经解》。
⑪ 《论语·子路》。
⑫ 《论语·颜渊》。
⑬ 《左传》昭公二十九年。
⑭ 《史记·孔子世家》。

孔子主张一切由天子命令决定，人民只顺从不议政，天下才能太平。“礼乐征伐自天子出”，“庶人不议”，才是“天下有道”。①“庶人不议”，也就是“民可使由之，不可使知之”。②由于“君臣之义”是“大伦”，所以君子“不仕无义”。③

（七）以礼为法律的主要标准

孔子主张先礼而后法，用他的话来说，就是“礼乐不兴，则刑罚不中”。④ 他反对楚国的直躬“其父攘羊，其子证之”。父亲偷窃人家的羊，儿子出来作证，只有公法而没有私情，这是何等的法治精神！而注重宗法私情的孔子却不以为然，而主张“吾党之直者，父为子隐，子为父隐”。⑤就是说，父子做盗贼，应当互相隐瞒，装做不知道并加以否认。最学孔子的孟子，也主张舜为天子，父亲瞽瞍杀人，法官皋陶执法要抓杀人犯，舜就不顾国法，窃负其父而远逃。舜以父子私情而反公法，这一类事情，在孔子的《春秋》中就叫做“为亲者讳”。儒家从亲不从法，以曲为直，与墨家、法家的从公法不从亲正相反。孔孟的主张，都是只知有亲而不知有法的典型理论。

（八）以礼为外交的主要标准

鲁定公和齐景公会于夹谷，“以会遇之礼相见”。孔子摄相事。当齐国从“奏夷狄之乐”到“优倡侏儒为戏而前”，孔子趋而进说：“匹夫而营惑诸侯者罪当诛。”有司不得不加法。⑥

（九）以礼为军事的主要标准

军事首先需要勇敢，但孔子却认为勇敢必须以礼为先决条件。他向来强调“勇而无礼则乱”，⑦“勇而不中礼谓之逆”，⑧所以他的军事路线就必然是以礼治军。他说：“军旅有礼，故武功成也”。反之，无礼则“军旅武功失其制”。⑨《周礼·春官宗伯》也有“以军礼同邦国”的话。这是同当时兵家的军事思想相反的。

---

① 《论语·季氏》。
②⑦ 《论语·泰伯》。
③ 《论语·微子》。
④⑤ 《论语·子路》。
⑥ 《史记·孔子世家》。
⑧⑨ 《礼记·仲尼燕居》。

（十）以礼为经济的主要标准

孔子认为，鲁国大夫“季氏富于周公”是不合周礼的一件大事，即季氏破坏了周公建立的等级礼制，竟以一个诸侯国的大夫而富于周天子的冢宰；而自己的学生冉求又帮助他聚敛，增加他的财富。因此，孔子气极，不承认冉求为自己的学生，而叫学生们“鸣鼓而攻之”。①有些近人把孔子曾说的“均无贫”，误认为是最早的社会主义，而不知他是为有国（诸侯）有家（卿大夫）打主意，而要上下相安，各守本分，并不是要根本消灭贫富的对立阶级。②孔子又主张“贫而乐，富而好礼”。③意思是说：贫人安贫，富人好礼，即按照等级礼制，而贫富都守己安分。

（十一）以礼为教育的主要标准

孔子连对自己的唯一儿子也说：“不学礼，无以立。”④他经常说这一类话。又如“执礼”⑤，也是他所常说的。孔子的教育，主要是礼的教育。

（十二）以礼为史学的主要标准

孔子的《春秋》一书，寓褒、贬、讳、闵等于其中，只是礼的教科书，而不是信史实录。庄子早就指出它是“道名分”的了。

（十三）以礼为诗歌的主要标准

孔子用“无邪”二字概括《诗》三百篇。⑥无邪即正，正即合礼。

（十四）以礼为音乐的主要标准

孔子认为乐也在于“正”。他斥当时的郑声是“淫”。⑦就是说，郑声是今声，不合古礼的雅乐。

（十五）以礼为美人的主要标准

孔子认为做人以礼为先，有如绘画要先用素质。批评当时的美人只知“美目”、“巧笑”，而把礼放在后面。这样，对礼与美就颠倒过来了。⑧

---

① 《论语·先进》。

② 详见荀子、董仲舒、何晏、朱熹、俞樾、郑浩、赵纪彬等的解释和言论。

③⑥ 《论语·为政》。

④ 《论语·季氏》。

⑤ 《论语·述而》。

⑦ 《论语·卫灵公》。

⑧ 《论语·八佾》。

（十六）以礼为尊敬鬼神的主要标准

孔子遇到迅雷烈风，都必变面色。①祭祖宗，也认为“吾不与祭，如不祭”。② 这些，都在表示自己是特别虔诚的。礼，最主要的是等级名分的思想和制定。在宗教上，也并不例外：一是要有亲疏之分。孔子只祭自己祖宗的鬼，而不祭他人祖宗的鬼，已详前说。二是要有尊卑之分。按照奴隶社会时代的礼制，泰山之神只是天子和诸侯（国君）祭祀的对象。季氏是鲁国的大夫，也要去祭祀泰山。孔子便认为，以大夫而用诸侯之礼是越礼僭分的行为，而感叹道：难道泰山的神还不如林放的知礼而会接受他的祭祀么？③荀子的《礼论》讲得很清楚：天子、诸侯、士大夫的祭神各有其范围，只有劳动人民不得立宗庙。

（十七）饮食必须合礼

除了上述与忠君特别有关系饮食以外，据《韩非子》载：鲁哀公赐孔子桃与黍；黍不可吃，是用以雪桃的。孔子却反而先吃黍而后吃桃。其理由是，他认为黍贵而桃贱，“君子以贱雪贵，不闻以贵雪贱”；如“从上雪下”，就会“妨义”，以致被左右掩口而笑！④孔子吃肉类，凡是割得“不正”的都“不食”。“不正”即不合礼。孔子把礼用到饮食上去了。

（十八）衣服必须合礼

有人称孔子为“食家”，其实他同时也是“衣家”。孔子对服饰很讲究。首先要分为朝服、常服，而在常服中又分为吉服、凶服、冬服（如狐裘、麂裘、羔裘等）、夏服、昼衣、寝衣以及内外、长短等等，各种颜色要互相配合。⑤他以朝服即朝君之服、大礼服为最重视。

（十九）乘车必须合礼

孔子上车，“必正立执绥，车中不内顾，不疾言，不亲指。”他官位低时，就步行；做了大夫以后，出门就必须坐车了。有什么地位，就有什么等级礼制的生活规格。连最得意的高足颜回死了，其父请以孔子的车为颜回的椁，孔子也绝对不肯。⑥

---

①⑤ 《论语·乡党》。
②③ 《论语·八佾》。
④ 《外储说左下》。
⑥ 《论语·先进》。

（二十）仆御必须合礼

樊迟、冉有等人，均以孔子的学生而做孔子的赶车者。诚如武亿说："视舆马，慎驾驭，弟子事师，古礼如是。"

（二十一）睡觉必须合礼

孔子"寝不言"，即睡觉不讲话，同"食不语"一样。

（二十二）坐席必须合礼

凡"席不正"，孔子就"不坐"。礼以"正"为是，"不正"即不合礼。

（二十三）见贵夫人必须合礼

卫灵公夫人南子欲见孔子，孔子辞谢；不得已而见之，夫人在绨帷中。孔子入门，北面稽首。孔子说："吾向为弗见，见之礼答焉。"①

（二十四）见官谈话必须合礼

孔子到处都表现出其有等级礼制的浓厚色彩，连对大夫也分为上大夫与下大夫，而对他们做出两副面孔。

（二十五）见朋友必须合理

孔子的故人原壤倨傲待见，孔子以其无礼而严厉斥责其"幼而不逊悌，长而无述焉，老而不死是为贼"，并且以手杖叩敲其脚胫。②

（二十六）男女有别是礼的大问题

孔子主持鲁国政治，命令男女在路上必须分开行走。这就是他的政绩之一。

（二十七）男女不平等是贵贱等级的大问题

分开来说：第一、孔子三世出妻。出妻即片面地把妻子赶出家门。曾子、孟子也都以小事出妻。丈夫可以随时出妻，妻可没有与夫平等的权利。第二、女子必须片面地为男子守贞操，如伯姬因傅母保母不在，夜不敢下堂，终于被大火烧死。孔子在薄薄的一部《春秋》中，却认为"妇人以贞为行"，"伯姬之妇道尽矣"，大书其事，以褒其贤。妇有妇道，男却不要有男道，真是不平！

（二十八）男女性别是优劣品质的大问题

孔子站在男子的立场而歧视女子的表现有多种：第一，孔子认为女子

---

① 《史记·孔子世家》。

② 《论语·宪问》。

与小人为一类品质，都是天生“难养”的。①女子是不可能成为君子的，君子只能是由男子包办的。在性别中，男子养女子；在男子中，君子养小人。女子与小人都是被养的，都有点像家畜的被人养那样。第二，周武王有乱臣十人，只能称为“九人”。②此“乱”字通作“治”字解释，乱臣即治臣。因为在十个治臣当中有一个妇人（指邑姜），而妇人不论怎样贤明，也不能与男子同样被看作“人”。到了二千多年后的潘光旦教授，便公开地宣传“女子不是人”了。

从孔子到潘光旦等文化人，如果能实行仁道恕道，稍为推己及人，推男及女，推父及母，推夫及妻，就决不致于把占人类半数的女子和小人等同起来，甚至不承认她们也同样是“人”了。这种太不仁恕的礼教实行到二千多年，终难完全破除，真是一个值得人人深思的大问题。

（二十九）礼的主次本末

孔子说：“礼云礼云，玉帛云乎哉？乐云乐云，钟鼓云乎哉？”③这是说，物质形式方面只是次要的，精神内容方面才是主要的。前者如玉帛、钟鼓之类，后者如亲疏、贵贱、长幼、男女等级之类。前者是末，后者是本，主次本末必须明辨。

（三十）礼的广泛内容

礼的重要性不仅高于其他诸德，而其范围的广大也几乎是无所不包的。孔子说：“礼，定社稷，序人民，利后嗣者也。”④“民之所由生，礼为大。非礼无以节事天地之神明也，非礼无以辨君臣上下长幼之位也，非礼无以别男女父子兄弟之亲，婚姻疏数之交也。”⑤这一类话，到了荀子、《礼记》、李觏、司马光、朱熹、王夫之、凌廷堪、阮元、曾国藩、张之洞、陈澧、梁漱溟、戴季陶、柳诒征、谢幼伟等，都有所阐明。

（三十一）人与禽兽之别在于有没有礼

孔子已经以有没有“敬”，为人与犬马之别。⑥“敬”是近於“礼”的，犬马是禽兽之一。孔子既以对父母生前必须“事之以礼”的孝敬，为人与犬

---

①③ 《论语·阳货》。
② 《论语·泰伯》。
④ 《左传》隐公十一年。
⑤ 《大戴礼记·哀公问于孔子》。
⑥ 《论语·为政》。

马之别;到了孟子、荀子、《曲礼》、王夫之、张謇等,便个个声称有没有礼就是人与禽兽之别了。

(三十二)大礼不可变革,小礼可以变革

孔子对于礼分为大小,大礼只能相因,小礼可以损益。有人把它混为一谈,认为二者都是损益,避而不谈相因,这是不合事实的。事实是:"子张问十世可知也?子曰: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。"①这段文字早就有正确的解释,《礼记·大传》说:"立权度量,考文章,改正朔,易服色,殊徽号,异器械,别衣服,此其所得与民变革者也。其不可变革者则有矣:亲亲也,尊尊也,长长也,男女有别,此其不可与民变革者也。"后人如马融、何晏、朱熹、顾炎武、王夫之、张之洞等,都认为"不可变革者"是指三纲五常之类。张之洞述之很详。这也有孔子之言为证。孔子认为小礼可以变革,如帽子之类,尽可从今;大礼不可变革,如拜君之类,必须从古。②

综上以观,孔子的礼学,从大到细,面面俱到。他打下礼教理论的基础,成为礼教系统的祖师。礼教虽经董仲舒神学化,朱熹的理学化,也仍然是礼教而不是宗教,只具有宗教的作用而不含有宗教的性质。如仿蔡元培"以美学代宗教"的话来说,也就是"以礼教代宗教"。在中国,任何宗教,都敌不过孔子的礼教。康有为、陈焕章等硬把孔教等同于各大宗教,穿凿附会,并未得到世界的公认。这就是中国汉族地区的礼教空气最浓厚,而宗教空气较淡薄的一个特点。

古代崇拜儒家孔子者,都公开宣传礼学与孔子的密切关系;到了近现代,传入西方的民主主义、社会主义等思想后,崇拜儒家孔子者便多避而不谈孔子的礼学,甚至宣传孔子反对三纲、孔子主张臣权、孔子尊重女权等等。这是古今崇拜儒家孔子者的一个异点。

附:《左传》的"礼也"、"非礼也"说

《左传》的作者究竟是谁,至今没有定论。它用"礼也"与"非礼也"作为是非的标准,这类评语,全书中达一百余条。又有许多"君子曰",也是

---

① 《论语·为政》。

② 《论语·子罕》。

论礼的，有人以为是刘歆之言，也有人以为多是指孔子。我看以后说为正确。《左传》中载孔子以前的论礼之言很多，现不具引。《公羊》《谷梁》二传也有一些关于“礼也”与“非礼也”的评语。

（八）儒教是宗教

编者按：儒教是不是宗教，学术界历来有不同看法。近日，九十六岁高龄的蔡尚思教授投书本刊，修正了他过去关于儒教不是宗教的观点，同意任继愈教授的意见。

对宗教特别有研究的任继愈同志指出儒教的特点说：儒教是中华民族土生土长的宗教。皇帝兼任教皇，神权与政权融合为一体，儒教的教义得以政府政令的方式下达。朝廷的“圣谕广训”是圣旨，等于教皇的敕书。诏书开首必以“奉天承运，皇帝诏曰”开始，皇帝的诏书同时具有教皇敕令的权威。（《中国儒教史》序）

这对我很有启发，我只想作一点补充：

首先要知道孔子最崇拜最迷信的是天、天命。尊天、畏天命不是无神论者，而是超过一切鬼神的有神论者。可以说：在孔子的心目中，天是全知全能、尽善尽美的万物主宰、百神统帅。孔子很迷信鬼神，他说：“祭神如神在，”“吾不与祭如不祭。”（《论语·八佾》）感叹“凤鸟不至，河不出图，吾已矣夫。”（《论语·子罕》）自信独得天庇佑地说：“天之未丧斯文也，匡人其如余何。”（同上）而对颜渊早死又叹道：“天丧予”。（《论语·颜渊》）他特别强调天是不好得罪的：“获罪于天，无所祷也。”（《论语·八佾》）“吾谁欺？欺天乎？”（《论语·子罕》）

孔子迷信人的生死富贵全是由天决定的，“死生有命，富贵在天。”（《论语·颜渊》）而“君子有三畏”，“畏天命”是第一个“畏”。（《论语·季氏》）我儿时还看见我父亲等常常点烛焚香向上天拜跪，也很像一个“天公教徒”。

孔子在社会上政治上教育上最迷信的只有天子、国君。在人当中最念念不忘的是君子，他以君子自居，连进入一国之君的宫内也步步敬礼，

超过了各大宗教教徒对他们教主的崇拜。(详见《论语·乡党》)他的拜君,定要遵照古礼"拜下"。(《论语·子罕》)他"事君尽礼",被人讥笑为"谄"。(《论语·八佾》)

我上面略举数例,已可看出董仲舒、朱熹将孔教变成更正式的孔教是完全有根据而不是无缘无故的。中国古代的宗教,在理学家、心学家以前,都是与人们同样吃荤结婚的,所以汉朝人写的《礼记》说"饮食男女,人之大欲存焉。"到了宋明的理学家、心学家,可以说是有佛教化僧侣化的儒教徒。但佛教僧尼不吃荤、不结婚,还算得比较有"去人欲";儒教大师们仍吃荤,仍结婚,算得什么"去人欲"?"去人欲"是假,"存人欲"是真。朱熹强调:"学者须是革尽人欲,复尽天理,方始是学。"《朱子语类》可证明他们连做一个"学者"的资格也大成问题了。他根本不懂得天理在人欲之中,革尽人欲,就不可能复尽天理了。

记得我们入私塾读书,已经是民国初年,还要一个一个被迫在一张大红纸上写的"大成至圣先师孔夫子神位"面前三跪九叩头。读书遇到有"孔丘"二字,都要读为"孔某",写"丘"字都要缺一笔,这样对孔子的避讳与虔诚,都是其他宗教的教徒对其教主礼拜所不及的。又如当时在我们小山县城的神庙中有一座孔庙也超过其他各大宗教的庙宇,每年丁祭,都有香火、祭物、拜跪等等仪式。只有士人的代表才得参加,也才有资格分得祭后的一块冷猪肉。

中国独有的孔教最主要的是礼教,礼教最主要的是敬天、忠君、孝父(孝亲主要是孝父,孝母是次要的),妇女包办贞节(有些男子实是破坏妇女的贞节者)。当时我家乡德化县城周围到处都树立高大的石雕贞女坊、节妇坊。

我小时有一次被一个姓林的叔母拉入一个大教堂做礼拜,大家跪在地上念"圣经",念到"升天堂,受永福;坠地狱,受永苦"。我已感到活人都未死,死后也没有再活起来,谁会知道天堂地狱的情况?念到教主"为我等罪人……",我曾问:"我们有什么罪?"所以一直认为宗教说的"天堂地狱"都是瞎说的,孔学没有这一类话,就不是宗教。近来读到孔教是中国土生土长的一种宗教,中国皇帝兼任教皇等等著作,才觉我以前说的"孔子不是宗教",未免错了。说"孔子起了比某些宗教还要大的作用",还是对的。我在二十年代在孔子问题上敢于反对孔教大学校长陈焕章博士教

我对孔子必须“先信后学”，以信决定学，而主张必须“先学后信”，以学决定信，也至今不改变。不仅对孔子，对其他也主张“先学后信”。我是一向相信在学术上只有展开百家争鸣，才能向前发展的。对一切都应当只有是非之分，而没有人我之别。

（原载《文汇报》2001 年 7 月 28 日，“编者按”系《文汇报》编者所下。）

赵纪彬论孔子

目　　次

赵纪彬的《论语新探》和《关于孔子诛少正卯问题》…… 李　曦　366

（一）论语新探·绪论 …… 369
（二）关于孔子诛少正卯问题·史实明辨 …… 373

赵纪彬的《论语新探》和《关于孔子诛少正卯问题》

·李　曦·

赵纪彬(1905—1982),原名化南,字象离,笔名向林冰、纪玄冰。河南内黄县人。青年时期接受马克思主义,积极参加革命活动。1926 年加入中国共产党。后依靠自学,成为著名哲学家。曾任复旦大学、东北大学、东吴大学、山东大学等校教授。建国后历任山东大学文学院院长、河南省第二师范学院院长、开封师范学院院长、中国科学院河南分院副院长、河南省历史研究所所长、中共中央党校哲学教研室顾问、中国社会科学院历史研究所兼任研究员。抗日战争期间撰写《中国哲学史纲要》一书,断定中国哲学的发展是"唯物论和唯心论的斗争","中国哲学的性质,应由中国社会的特殊结构来说明"。在中国哲学史的研究中,他能突破当时的流行观点,发掘封建社会中"异端人物"(如柳宗元、刘禹锡等)的思想价值。他的主要著作有《中国哲学史纲要》、《中国知行学说简史》、《中国哲学思想》、《哲学要论》、《困知录》、《论语新探》、《关于孔子诛少正卯问题》等。

《论语新探》1948 年夏由中华书局以《古代儒家哲学批判》书名出版,1958 年人民出版社重版时,恢复原名。1962 年再版时,由于作者对于中国奴隶社会制度的下限及向封建制过渡问题的看法有较大的改变,对本书的一些内容,有所修改。1974 年第三版又有增订。全书除《绪论》外,共分上、中、下三部十三篇,约 30 余万字。上部《历史证件》中有五篇文章,反映了赵纪彬孔子研究的基本观点。

《历史证件》的五篇文章为:一、《释人民》,二、《人仁古义辨证》,三、《有教无类解》,四、《君子小人辨》,五、《原贫富》。

这五篇文章都是对《论语》的考证和学术观点的论争。如冯友兰曾说:"'人'在春秋时期,只是一种泛指,并没有政治地位的意义",因此,孔子说的"爱人",也就是"爱一切人"等等。对此,赵纪彬在《释人民》中,通过对《论语》一书言及"人"和"民"的一百六十五条考证,指出冯友兰把

“人”和“民”混为一谈了，因为在春秋时根本不存在“人民”这一概念。

又如冯友兰认为孔子从“仁”发现了“人”。赵纪彬则在《人仁古义辨证》这篇文章中用考证的事实指出冯友兰在这里犯了本末倒置的错误。自古“仁从二人”这是学术界公认的，冯友兰却无根据地从“仁”中去发现“人”。其次，冯友兰认为春秋时的“人”概念，包括奴隶和农奴，其根据就是“人”概念中包括“小人”，而这“小人”在冯友兰看就是奴隶和农奴。其实这是对“小人”的误解。《论语》中的“小人”是指与君子相对立的“人”，是“人”中的变革派，与奴隶和农奴不相干。第三，冯友兰为了证明自己的观点，指出《论语》中说的“人有十等”其中就有奴隶和农奴。对此，赵纪彬在文章中对“皁”、“舆”、“隶”、“仆”、“臺”、“圉”、“牧”作了详尽的考释，说明《论语》中的“人有十等”并不包括奴隶和农奴。

“有教无类”是学术界长期以来理解不一、观点分歧很大的问题。很多人都把它理解为孔子的教育宗旨是不分尊卑，不分贵贱，“教育一切人”。赵纪彬不同意这种观点，认为要弄清楚这四个字的真谛，必须对“有教无类”作字义解释。因此，他在《论语新探》一书中对“有”、“教”、“类”进行了详尽的考释。他指出“有”在这里不能作“有无”的有解释，“有”与“域”通假，在这里只能当作“疆域”解；“教”不是现今我们说的“教育”的“教”，在《论语》中“教”只是对“民”而言的，因为在《论语》中对人言诲不言教。至于“类”当指“族类”，并不是“不分阶级”、“不分贫富”一类平等的意思。这样，“有教无类”就不是对所有的人进行“教育”的意思，而是对所有的人进行训练的意思。因此，把“有教无类”说成是不分阶级对一切人进行教育的教育宗旨是错误的。

在《君子与小人解》一文中，作者指出“君子”与“小人”是从西周就已登上历史舞台的两等人，但是到了春秋时代才发展成两个对立的政治派别，“君子”和“小人”之间发生的问题逐渐成了春秋社会的重要问题。在这一大前提下，作者考证了“君子”与“小人”的对立和这种对立的历史本质。

在《原贫富》一文中，作者通过对《论语》的资料考证，进一步阐明了“人”与“民”的阶级对立和“君子”与“小人”的派别斗争的经济基础。在这种探讨中，作者指出，“贫富现象，与公有制不两立，而与私有制不可分。即是说，在公有制社会中，不会发生贫富的差别与对立；只有在公有制破

坏、私有制确立并普遍化的时期，方能而且必然产生“贫”“富”问题。从这里出发，作者探讨了中国的奴隶社会到春秋时期的贫富变化。在这种变化中，要求执礼和复礼的人又是如何求助于“天命”，以及“私肥于公”的历史形势出现之后，孔子又是如何提出“中庸之道”，企图调和贫富矛盾等等。关于这些，都是研究春秋社会和研究《论语》所不可或缺的。

赵纪彬认为春秋时期的贫富矛盾和斗争，是“人”阶级的内部斗争，与“民”没有关系。《论语》中的“民”是斯巴达式的农业奴隶，是“人”的财富。

赵纪彬论孔的著作除了《论语新探》之外，还有《关于孔子诛少正卯问题》一书。

孔子诛没诛少正卯，这是个关系到如何评价孔子的问题。

孔子诛少正卯问题并不是近年才提出的问题。历史上最早提到这个问题的是孔子思想的直接继承人荀子。这个问题自荀子提出之后，似乎只有孔子该不该诛少正卯之争，而没有孔子有没有诛少正卯之争。直到宋代朱熹，大概是觉得这个问题有损孔子的形象，因此，才从根本上否定有诛少正卯之事，甚至说历史上根本无少正卯其人。其实，否定孔子诛少正卯事是与历史上的“尊孔”分不开的，至少说自朱熹之后的尊孔派对此大抵都持否定态度。20世纪五四运动时期，梁启超也说过孔子诛少正卯一事是“孔氏之极大污点”。所以尊孔派都不愿承认孔子诛少正卯。

赵纪彬的《关于孔子诛少正卯问题》，初稿于1969年写成，1973年增改出版。全书共分两个部分：(一)史实明辨；(二)“五恶”疏证。第一部分是考辨孔子诛少正卯的历史真相的。第二部分是考辨荀子所说少正卯的五大罪恶(即心达而险；行辟而坚；言伪而辩；记丑而博；顺非而泽)。限于篇幅，这里只选收了史实明辨部分。

赵纪彬的考辨都以历史事实为支撑，颇有学术价值。赵纪彬认为孔子诛少正卯这件事，对孔子来说是尊是辱，人们可以根据自己的立场去判断，但事实终究是事实。否定少正卯的存在就如同否定孔子的存在一样，都是错误的。孔子对我们这个时代来说，不应该是崇拜的对象，而应该是研究和批判的对象。

（一）论语新探·绪论

《论语》成书年代，各家说法不一：郑玄以为出自仲弓、子游、子夏；柳宗元以为出自曾参弟子乐正子春、子思之徒；程朱以为出自曾参、有若之门人。对此问题，著者以为：上述各家说法，可以并存。此因孔丘死后，游、夏等七十子之俦，可能各出所记孔丘应答时人及弟子之语，相与论撰；嗣后曾参、有若之门人亦似更有追记。所以书中对他人皆直录名字，独于曾参、有若则称"子"；且亦言及曾参之死。由此足证：《论语》撰定非一人，成书非一时，而是经过集体努力、长期积累的一部古代著作。更具体地说：仲弓、子游、子夏以及曾参、有若之门人，可能先后均曾参与其事；如以孔丘与其及门弟子并再传弟子的生卒年代推断，则其成书时期，当在公元前四七九年（孔丘死）至公元前四〇二年（子思死）前后约七十七年之间，亦即为公元前五世纪所陆续撰定。

准前所述，《论语》成书，可能迟至公元前五世纪末叶；但其主要内容，则完整地代表着该世纪前半期的儒家思想。此因在全书二十篇四百九十二章中，记孔丘应答弟子及时人之语者，即有四百四十四章；记孔门弟子及其相与之言者，只有四十八章；是前者占全书十分之九强。复考孔门弟子中，除子夏去世较迟（约在公元前四二〇年前后）外，其年辈最幼的曾参（少于孔丘四十六岁），亦死于公元前四三五年左右。由此可以得出结论：《论语》在哲学史上所反映的时代，可能早于其成书年代五十年。

《论语》成书在历史年代上的古远性，从其简单的问答体裁及其从未离事言理的思维方法中，亦极易指出鲜明的时代烙印以为证明。但是，我们对于清人所谓"《汉书·艺文志》所载孔子以前各家著作，无论存佚，皆出后人伪托"之说，则必给以分析。此因与孔丘同时的邓析（公元前五四五—前五〇一年）及少正卯（公元前？—前四九八年）等人，均曾讲学及著述，亦均因被奴隶主贵族杀害而削其籍，以致失传；故《论语》一书之所以

不仅为古代前期儒家的直接文献，且在中国古代哲学史上亦为先秦诸子中最古的私家著作，实因孔丘所创立的古代前期儒家学说，投合于奴隶主世袭贵族统治的需要，无论从政治或学术方面估价，都不能不秕糠视之。惟因其为私家著作，与官府的诰命不同，立论往往是针对论敌的观点而发，遂使其中保有多方面的思想资料，学者亦可各本所学对之作种种研究，并从中取得最原始的资料和最直接的论据。

著者拟透过《论语》一书，对于春秋时期社会性质问题，给以探索；进而对于古代前期儒家的阶级基础、思想体系及历史地位问题，略为阐明；因选散稿十三篇，以成此书。书分上、中、下三部，其间经纬条贯，需加说明：

上部为春秋时期社会性质问题的探索，故名“历史证件”。此所谓“证件”，与“论据”不同；系从《论语》所记“孔子应答时人、弟子及弟子相与言”中，探求其无意透露的关于当时社会性质之资料，借以确定春秋时期是何历史阶段。此等资料，正因其出于无意中所透露，故亦无主观伪托成分，其在史料学上的客观价值，反而较有意的“论据”为高。

此部共五篇：其一，《释人民》。此篇分析春秋末叶社会的阶级关系，指明“人”与“民”是当时社会的两大主要对立阶级，亦即奴隶主与奴隶的关系。其二，《人仁古义辨证》乃《释人民》的续篇。在此续篇中，从字史、字义两方面，考辨春秋过渡时期“人”概念的历史特点，进而证明《论语》中“仁”字乃春秋“人”概念的特殊概括，亦即孔丘在过渡时期而仍坚持“复礼”路线以与“小人”变革路线相对抗的反动政治范畴，有具体的阶级内容；并对于所谓“爱一切人”的超阶级理解，有所驳正。其三，《有教无类解》亦是《释人民》的续篇。在此续篇中，通过旧注纠缪、章句训诂和字义疏证等三个环节，阐明“有教无类”的本义，与孔丘的教育思想毫不相关，进而驳斥了以之为“不问身家”、超阶级地教育一切人的谬说之无稽。其四，《君子小人辨》。此篇进而分析“人”的阶级内部的派别分裂，指明“君子”与“小人”虽同属于“人”的阶级，但“君子”系指奴隶主阶级的“复礼”派，“小人”则指春秋过渡时期的革新派，其中包括新兴的封建地主阶级、个体农民和手工业劳动者；二者是由于阶级立场不同而形成的两大对立派别。其五，《原贫富》。此篇指明所谓春秋时期，乃是生产关系由井田所有制向个体私有制转化的时期，并进而阐明“人”与“民”的阶级对立及“君

子”与“小人”的派别分裂的经济基础及历史意义。

合此五项证件，首先确定春秋为奴隶制向封建制转化的过渡时期。其次确定春秋时期的基本矛盾为新兴的封建制生产关系与奴隶制上层建筑的对抗性矛盾；其根本义谛在于从井田所有制中产生了个体私有制，以两种所有制的矛盾为基础，在“人”的阶级内部引起了派别分裂，其争论的焦点，在于西周由“维新”路线①所保留的宗法遗制应否清除。最后确定孔丘所创立的古代前期儒家，是“人”中的“君子”学派，而以继承文王周公、维护宗法遗制，为自觉的历史任务，妄图以“复礼”来挽救奴隶制的危机，恢复西周奴隶制的盛世；并进而对“小人”的变革路线肆行攻击。反之，与孔丘同时的法家先驱者邓析与少正卯②以及较孔丘后起而与儒家对立的前期墨家，则均为“人”中的“小人”学派；当时儒法两家的斗争以及孔墨显学的对立，亦均为奴隶主阶级“复礼”派与新兴封建地主阶级革新派两条政治路线斗争在学术上的反映。

与上部《历史证件》相照应，中部为前期儒家思想体系问题的研究，故名《儒学究元》。此所谓“究元”，与“分析”不同，系对《论语》中所有的逻辑范畴和政治观点，一方面探求其在当时阶级斗争条件下所以形成的社会根源，另一方面究明其对后世儒家的思想影响，墨道名法各家对之所作的批判改造及其颠倒扬弃的轨迹，亦酌加剔抉。

此部共分六篇：其一，《自然稽求》。此篇证明孔丘只以自然为比喻而不以自然为研究对象，因而在世界观上为宗教的天道说，在逻辑学上为类比的推理法。其二，《学习知能论》。此篇继《自然稽求》篇进一步阐明孔丘认识论的实质乃唯心论的先验论，其特点则是把经验、感觉限定于内省体验之中；后世知行关系问题上的唯心论支派即由此脱胎。其三，《两端异端解》。此篇指明孔丘在中国逻辑史上，坚持调和矛盾的形而上学观点，以对抗“小人”的朴素辩证逻辑思想，并使自己处处陷入自相矛盾的混乱之中。其四，《说知探源》。此篇究明孔丘的逻辑推理形式，为由单称命题推论出全称命题，而以“因己推人”的伦理类比为立论前提；从而陷入主观唯心论的类比演绎错误。其五，《崇仁恶佞解》。此篇指明孔丘因受“复礼”立场约束而陷于泛伦理主义；在其泛伦理主义体系中，认识论与逻辑

---

① “维新”一词，见《诗·大雅·文王》。

② 参看《关于孔子诛少正卯问题》横排本，五三一六〇页。

学不仅带有政治伦理色彩，且已丧失其探求真理的科学职能，降而为奴隶主贵族用以表达其反动政治伦理的工具。其六，《仁礼解故》。此篇以“克己复礼为仁”一语为引线，确证孔丘不以“仁”改造“礼”，而以“礼”限定“仁”，因而“仁”是第二位，“礼”是第一位。此种以“仁”从属于“礼”的思想体系，乃是“复礼”路线反动实质的暴露。在“为仁由己”的思想中，孔丘沿用了奴隶主贵族人“己”对称、自称为“己”的传统，以“己”为“为仁”实践的主体及“取譬”方法的出发点；而实乃在“复礼”反动路线的支配下，维护井田所有制，而以“礼”来限制个体私有制的发展，所以与墨家及法家对立的儒家，显然是一个反动的学派。

合此六项究元，对孔丘的世界观、认识论及逻辑学进行了探索；惟此三者在孔丘思想体系中为三位一体之势，故在阐发时亦往往前后援引，彼此互证。

依历史唯物主义原理：哲学是时代在思想中的反映。故上部《历史证件》即为中部《儒学究元》的根据；而两部十一篇的先后编次，其中自有“条理生生”之道；故虽个别分说，仍需并读合看。

（二）关于孔子诛少正卯问题·史实明辨

在奴隶制向封建制过渡的春秋末年（鲁定公十二年，公元前498年），孔子滥用其司寇职权，杀害了“鲁之闻人”、法家的先驱者少正卯。此实“君子”维新与“小人”变革两条路线斗争尖锐化的标志，同时亦即先秦儒法两个对立学派斗争的发端；而尤为揭露当前“尊孔”逆流反动实质的一大关键。

惟因当时奴隶主贵族，对于少正卯其人其事，“恶其害己也”而皆削去其记载，后世一部分儒家，从“尊孔”出发，亦讳言其事，故自南宋以来，即已发生争辩，直至抗日战争前夕，迄无定论。因此，需要明辨史实，以为展开分析批判的张本。

历史的真实，从争论的各种说法中展示出来。争论的内容是：与孔子同时，有无少正卯其人？孔子诛之有无其事？少正卯的立场、观点和方法为何？其与孔子对立的意义何在？孔子诛少正卯于奴隶制向封建制转化的过渡时期，其阶级斗争的意义又何在？

围绕上述的争论内容，划分为实有说与伪造说两大派；而实有说内部又分为七日而诛说、为鲁司寇而诛说、称恶说；调和于两派之间，则有诛字训责说；最后又出现三月而诛说；共计六种说法。兹依历史顺序，分别评述如下：

一、六 种 说 法

第一，七日而诛说。即是说孔子为鲁司寇[①]摄行相事，朝七日而诛少正卯。此说从战国末叶延续至解放后，持之者十八人：

---

① 春秋时期的“司寇”，鲁迅以为相当于日本的“警视总监”。见《在现代中国的孔夫子》，《且介亭杂文二集》，《鲁迅全集》卷六，二五二页。

荀况(公元前340—前245)《荀子·宥坐》篇云:

孔子为鲁摄相,朝七日而诛少正卯。门人进问曰:"夫少正卯鲁之闻人也,夫子为政而始诛之,得无失乎?"孔子曰:"居!吾语女其故。人有恶者五——而盗窃不与焉,一曰、心达而险,二曰、行辟而坚,三曰、言伪而辩,四曰、记丑而博,五曰、顺非而泽,——此五者,有一于人,则不得免于君子之诛,而少正卯兼有之;故居处足以聚徒成群,言谈足以饰邪营众,强足以反是独立,此小人之桀雄也,不可不诛也。是以汤诛尹谐,文王诛潘止,周公诛管叔,太公诛华仕,管仲诛付里乙,子产诛邓析、史付,此七子者,皆异世同心,不可不诛也。《诗》曰'忧心悄悄,愠于群小',小人成群,斯足忧矣。"①

今按:《宥坐》篇此段,为关于诛卯问题的最初记载;后起的实有说,大体均从此蝉联而出;伪造说亦以此段为攻击目标,并因《荀子》此篇此段,进而攻击荀子其人其学;篇中所载少正卯的"五恶",尤为正确理解孔子诛卯问题唯一幸存的根据,同时亦为后世封建统治阶级加罪异己,诛戮政敌的惯用口实;在文献上有极高价值。

荀况以下,继持"七日而诛说"者尚有:刘向(公元前77—前6)②、王尊(西汉末人,生卒不详)③、许慎(约58—约147)④、李膺(110—169)⑤、应劭(东汉末人,生卒不详)⑥、王肃(195—256)⑦、《尹文子》作者⑧等八人。其中刘向的《说苑》,王肃的《孔子家语》所载诛卯事实,与荀子大体相同,惟关于"五恶",文字有异,而义亦相通。

孔颖达(574—648)《礼记·王制·疏》云:

"行伪而坚、言伪而辩、学非而博、顺非而泽以疑众,杀。"

---

① 梁启雄《荀子简释》本,古籍出版社1956年版,三八六—三八七页。

② 《说苑·指武》篇,《四部丛刊》本卷十五,一四—一六页。

③ 《汉书·赵尹韩张两王传》,中华书局标点本,三二二八页。

④ 《淮南子·氾论训·注》,《四部丛刊》本卷十三,一七页。

⑤ 《后汉书·党锢列传》,中华书局标点本,二一九四页。

⑥ 《汉书·楚元王传·注》,中华书局标点本,一九四六页。

⑦ 《孔子家语·始诛》篇,《四部丛刊》本卷一,四—五页。

⑧ 尹文(公元前350—285)先于荀况。按唐钺、罗根泽考定,《尹文子》书系魏晋人伪托。关于诛卯记载,见该书《大道下》篇,参看王启湘《周秦名家三子校诠》本卷下,三五—三六页。

行伪而坚者，行此诈伪，而守之坚固，不肯变改；言伪而辩者，谓言谈伪事，辞理明辩，不可屈止；学非而博者，谓习学非违之书，而又广博；顺非而泽者，谓顺从非违之事，而能光泽文饰以疑于众；如此者，杀。按《史记》：孔子为鲁司寇，七日而诛少正卯之类是也。①

今按：孔颖达此《疏》，从思想内容上看，了无新义；但其继韩婴②传《诗》之后，引《荀》说以疏《礼》，将《子》籍的诛卯史实，从《经》的宝座上加以证实，则"孔《疏》"可谓与"韩《诗》"同功，先后辉映。

宋、元、明、清四代，持"七日而诛"说者为：苏轼(1036—1101)③、程复心(元皇庆间人，生卒不详)④、张萱(明万历中举于乡，生卒不详)⑤、吕元善(明天启间官山东布政司都事，生卒不详)⑥、陈士珂(？—1749?)⑦等五人。

清末陈玉澍(1853—1906)《孔子诛少正卯论》云：

《家语》载孔子为鲁司寇，摄相事，七日而诛乱政大夫少正卯，戮之两观之下，尸于朝三日。……此说实本之《史记》与荀卿书，非乌有子虚之比也。然宋儒朱子尝辨其无。……谓齐鲁陋儒愤圣人失职，造为此说以夸其权者。……然熟思之，则无可疑也。……《王制》云："行伪而坚、言伪而辩、记非而博、顺非而泽者，杀"，卯兼其四，而又加之心逆而险，杀之何疑？……孔子所以告冉子与季孙者，为民言耳。卯大夫也，而非民也；少正其官也，而非氏也。大凡士之乱政也，害倍于民；官之乱政也，害倍于士；大官之乱政也，害倍于小官。故欲振王纲于颓替之日，杀百民不如杀一士，杀百士不如杀一官，杀百小官不如杀一大官。共、驩、苗、鲧，皆陶唐氏亲信大臣，帝俊以匹夫摄天子位，一旦悉流放窜殛之，如芟刈草菅，而无顾惜，是岂有私愤于四人哉？罚

---

① 《十三经注疏》中华书局平装本，六二〇页。
② 参看"为鲁司寇而诛说"，见本书九页注二。
③ 《东坡志林》卷四，《丛书集成》本，六一—六二页。
④ 《孔子论语年谱》，《丛书集成》本，七页。
⑤ 《疑耀》卷七，《丛书集成》本，一五二页。
⑥ 《圣门志》卷一上，《丛书集成》本，七页。
⑦ 《孔子家语疏证》卷一，《丛书集成》本，七—八页。

必先加尊贵，而后卑贱者有所惮而不敢尝试也。……呜呼！杀一人而吾道行，不杀一人而吾道废；杀一人而鲁大治，不杀一人而鲁骤衰；虽以宣圣之道大而德盛，且不能舍铁钺为治，况去圣什伯千万者，而欲束欧刀于高阁之上，求臣民之不犯义犯刑，何可得哉？宜乎有具五大恶若少正卯者，肆行无忌欤。

顾汝云注云：

> 文之末句，盖斥康有为言之。康逆述作僭尼山，心术同操莽，声闻溢夏夷，荐牍积黼座；为古今逆臣独开生面，二十四史几无孰匹。当盈廷交誉，举国厚期，一若圮上、隆中，不足以拟之；先生独比以少正，况以鸩鸟，闻者多以其言为过。未几果有谋危乘舆之事。庶几乎老泉之知介甫矣。①

以上“七日而诛”说从荀子到陈玉澍的两千二百年中，虽不无细节差异，而却有一个共同的观点：即肯定孔子诛少正卯为实有其事，而又肯定少正卯为“小人之桀雄”“不可不诛”。《说苑·指武》篇所谓“佞贼之人而不诛，乱之道也”云云，足为此种观点的代表。

由此足证，贯通封建制社会，七日而诛说与“尊孔”观点融为一体。但是，从新民主主义革命开始，就一反两千二百年的传统观点，将诛卯的史实，转化成为批判“尊孔读经”的半封建文化②一个重要根据。例如：易白沙《孔子平议上》云：

> 孔子讲学，不许问难，易演成思想专制之弊。……少正卯以大夫讲学于鲁，孔子之门，三盈三虚，不去者唯颜回。昔日威严，几于扫地。故为大司寇仅七日，即诛少正卯，三日尸于朝示威。弟子子贡诸人为之皇恐不安。因争教而起杀机，是诚专制之尤者矣。③

吴虞《儒家主张阶级制度之害》云：

> 满清时京师大学堂监督刘廷琛者，素主三纲之说。杨度在谘政院演说，忠义之衰，由于孝悌；刘大非之，诋杨为少正卯，宜加两观之诛。……《荀子·宥坐》篇记孔氏诛少正卯，……以尊

---

① 《后乐堂文钞》卷一，光绪二十五年铅印本，一一三页。

② 义见《新民主主义论》，《毛泽东选集》合订本，六八八页。

③ 《新青年》一卷六号，四页。

贵治卑贱，竟无学说异同与政治犯之可言。……盖孔氏之七日而诛少正卯，实以门人三盈三虚之私憾，所以一朝权在手，便把令来行。梁任公亦谓，此实孔氏之极大污点矣。自孔氏演此丑剧，于是后世虽无孔氏，而所诛之少正卯遍天下。至明思宗，亦以少正卯斥黄道周，几不免于死。作俑之祸，吁可悲也。……呜呼孔孟之道在六经，六经之精华在满清律例；而满清律例，则欧美人所称为代表中国尊卑贵贱阶级制度之野蛮者也。好学深思之士，试研究之：自孔氏诛少正卯，著侮圣言非圣无法之厉禁，……于是儒教专制统一中国，学术扫地。……则儒教徒之心理与犷悍，可以想见。①

上引易白沙、吴虞据“七日而诛”的史实对孔子所作的批判，属于“五四”反帝、反封建的新文化范畴，有其积极可贵的内核；而由于“**没有历史唯物主义的批判精神**”②，还未能用阶级分析方法观察问题，因而，少正卯其人其学究竟如何？孔子诛之究为何故？仍然没有阐说清楚。

杨荣国《(孔子)杀少正卯和反对法治》云：

孔子摄行鲁国宰相的职务，……不到七天，便把鲁国的一位革新派人士少正卯杀了。……少正卯大概是反对这行将腐朽了的礼治，而要施行适应时代要求的法治的一人，和郑国的邓析差不多。这，孔子当然不能容忍，他一上台，……也就把少正卯杀了。……孔子杀了少正卯，不但少正卯“邪说”了些什么，“淆乱”了些什么不让人知道，甚至连他这一被杀的事实，当时也一无记载，待荀子才宣布出来以后，又为儒家所否定。③

杨荣国同志此一说法的突出特点，在于第一次提出“少正卯大概是反对这行将腐朽了的礼治，而要施行适应时代要求的法治的一人，和郑国的邓析差不多”。此实为越过前人的可贵发现。

第二，为鲁司寇而诛说。即有意识地不言“七日”二字，但说孔子在为鲁司寇期间而诛少正卯。此说在西汉文、景、武时期发生，至清代嘉庆、同

---

① 《新青年》三卷四号，一—四页。

② 义见《反对党八股》，《毛泽东选集》合订本，八三三页。

③ 《中国古代思想史》三联书店 1954 年版，八六页，人民出版社 1973 年版，九二 九三页。

治之际，持之者十三人：

韩婴（西汉文、景、武时期人，生卒不详）《韩诗内传》释“投彼有北”云：

> 孔子为鲁司寇时，诛少正卯。谓佞道已行，乱国政也。佞道未行，章明远之而已。①

今按：《韩诗》引事以明《诗》，与荀子说《诗》方法属于一派。《外传》“称天变不足畏”②尤与《荀子·天论》义理相通；《汉书·儒林传》所说他尝与神学家董仲舒在汉武帝面前进行争辩，“其人精悍，处事分明，仲舒不能难也”③，当系严守荀子无神论的天道观以反对“道之大原出于天，天不变道亦不变”的神学形而上学。故能据《荀子·宥坐》所记孔子诛卯史实，以解《诗》义。此与文帝博士的《王制》篇，将卯的“五恶”著为“必杀之令”，当系先后相接，以《诗》《礼》呼应之势，将孔子诛卯史实从《子》籍升入《经》的宝座。孔颖达的《王制·疏》，即承此风。

韩婴而降，持此说者，有刘安（公元前176—前122）与司马迁（公元前145—前86）。刘安云：

> 故圣人因民之所喜而劝善，因民之所恶而禁奸。故赏一人而天下誉之，罚一人而天下畏之。故至赏不费，至刑不滥。孔子诛少正卯，而鲁国之邪塞；子产诛邓析，而郑国之奸禁。以近喻远，以小知大也。④

司马迁云：

> 定公十四年，孔子年五十六，由大司寇行摄相事，有喜色。门人曰：“闻君子祸至不惧，福至不喜。”孔子曰：“有是言也。不曰：‘乐其以贵下人’乎？”于是诛鲁大夫乱政者少正卯。⑤

今按：《史记》此文，为将少正卯从“鲁之闻人”改称“鲁大夫乱政者”之始；此一改称，成为南宋以降伪造说者的口实。此中义蕴，将在下文给以明辨。

在东汉持此说者为班固（32—192）。班固云：

---

① 《玉函山房辑佚书》卷十三，娜嬛馆补校本，七〇页。
② 语出《四库总目提要》卷十六，中华书局影印本，一三六页。
③ 《汉书·儒林传》，中华书局标点本，三六一三页。
④ 《淮南子·氾论训》篇，《四部丛刊》本卷十三，一七页。
⑤ 《史记·孔子世家》，中华书局标点本，一九一七页。

佞人当诛何？为其乱善行、倾覆国政。

《韩诗内传》：孔子为鲁司寇，先诛少正卯。谓佞道已行，乱国政也。佞道未行，章明远之而已。《论语》曰："放郑声，远佞人。"①

今按：班固此说，首先肯定孔子诛少正卯为"诛佞人"，并提出"佞人当诛"的政治论断。此乃刘向、王尊，以其政敌为少正卯的观点②的发展，亦两汉党争尖锐化的反映。

自宋至于金、元，持"为鲁司寇而诛"说者计有：郑樵(1104—1162)③、陈善(南北宋间人，生卒不详，祖述王安石学说)④、胡宏(1105—1155)⑤、高似孙(1184 年进士，生卒不详)⑥、孔元措(金承安正大间人，生卒不详)⑦等五人。

在党争空前激烈，终致灭亡的明末，明思宗朱由检以黄道周(1585—1646)为少正卯的一段争论，最足见"为鲁司寇而诛"说乃通过"无类"的历史比附，为各时期政治斗争的形象：

杨嗣昌夺情入阁。……先生具三疏：一劾嗣昌，一劾新甲，一劾一藻。七月己巳，上召先生至平台。……上曰："尔不宜诽谤大臣。"对曰："臣与嗣昌，比肩事主，何嫌何忌，而不尽言。"上曰："孔子诛少正卯，当时亦称闻人。唯以心逆而险，行辟而坚，言伪而辩，顺非而泽，记丑而博，不免孔子之诛。今之人率多类此。"对曰："少正卯心在欺世盗名，臣之心在明伦笃行。"上以褊激恣口，叱之去。先生曰："臣今日不尽言，则臣负陛下；陛下今日杀臣，则陛下负臣"。上曰："尔读书有年，适为佞口。"先生又为上辩忠佞者久之。上怒甚；然亦夺于公议，止谪江西布政司知事。⑧

---

① 《白虎通·诛伐》篇，《四部丛刊》本卷四，五页。

② 参看下节《七点看法》的第六点。

③ 《通志·氏族略》，浙江书局《九通》本卷二八，二八页。

④ 《扪虱新话》下集卷三，《丛书集成》本，七一页。

⑤ 《皇王大纪》卷六五，《困学纪闻注》卷十一引，余姚守福堂版，三三页。

⑥ 《子略·尹文子》，顾颉刚《古籍辨伪丛刊》本，七八二页。

⑦ 《孔氏祖庭广记》卷一，《丛书集成》本，二页。

⑧ 《明儒学案》卷五六，紫筠斋版，二—三页。

清代持“为鲁司寇而诛”说者有洪震煊(1770—1815)①、陈乔枞(1809—1869)②、陈立(1809—1869)等三人。其中以陈立所网罗的资料较为详备 。兹摘录如下：

> 佞人当诛何？为其乱善行、倾覆国政。《韩诗内传》曰：孔子为司寇，先诛少正卯。谓佞道已行，乱国政也。佞道未行，章明远之而已。《论语》曰：“放郑声，远佞人。”
>
> 庄十七年，齐人执郑瞻。《公羊传》云：此郑之微者，何言乎齐人执之？书甚佞也。《论语·阳货》篇：恶利口之覆邦家者。《书·皋陶谟》：何畏乎巧言令色孔壬。《史记》壬作佞人。《盐铁论·刺议》篇：以邪道人谓之佞。是乱善行、倾覆国家。《家语·相鲁》篇：孔子诛乱政大夫少正卯，戮之于两观之下，子贡曰：少正卯鲁之闻人也。今夫子为政而诛之，或者为失乎？子曰：天下有大恶五，窃盗不与焉。心逆而险、行辟而坚、言伪而辩、记丑而博、顺非而泽，少正卯兼有之，此人之奸雄者也，不可以不除。亦以其乱国政，故先诛之也。
>
> 故《说苑·指武》篇：“孔子斩少正卯以变众，佞贼之人而不诛，乱之道也”是也。若佞恶未著，则但声言其佞，远之而不用；《论语》所云是已。③

关于以上“七日而诛”与“为鲁司寇而诛”两说，界线似甚清楚。例如：唐初孔颖达，注《礼记·王制》篇，引《史记·孔子世家》文，凭空添加“七日”二字，清人陈士珂著《孔子家语疏证》，只收七日而诛说资料；而陈立注《白虎通·诛伐》篇，引《家语·始诛》文，则故意略去“七日”二字。由此足证，第一、第二两种说法，是有意识地各守传统，划清界线，不相混同；但彼此之间，亦未见争论。

第三，称恶说。即对于孔子的两观之诛，没有表示疑义，而极言少正卯与孔子在鲁同时讲学，孔子门人三盈三虚，唯有颜渊不去，门人皆惑；孔子遂称少正卯之恶。此说此种新内容，意在从认识论上，强调“心辩”胜于“口辩”；并使少正卯与孔子在思想战线上的对立，更为突出。此说发生在

---

① 《孔子去鲁证》，《皇清经解》卷一三八六，二页。

② 《韩诗遗说考》卷八，《皇清经解续编》卷一一五七，三〇页。

③ 《白虎通疏证》卷五，《皇清经解续编》卷一二六九，一二页。

东汉，延续到北齐，持之者二人：

王充(27—91)云：

> 少正卯在鲁与孔子并。孔子之门，三盈三虚，唯颜渊不去，颜渊独知孔子圣也。夫门人去孔子，归少正卯，不徒不能知孔子之圣，又不能知少正卯。门人皆惑，子贡曰："夫少正卯，鲁之闻人也，子为政，何以先之？"孔子曰："赐退！非尔所及。"夫才能知佞若子贡，尚不能知圣，世儒见圣，自谓能知之，妄也。①
>
> 言不务多，务审所谓；行不务远，务审所由。言得道理之心，口虽讷不辩，辩在胸臆之内矣。故人欲心辩，不欲口辩。心辩则言丑而不违，口辩则辞好而无成。孔子称少正卯之恶曰：言非而博，顺非而泽。内非而外以才能饰之，众不能见，则以为贤。夫内非外饰是，世以为贤，则夫内是外无以自表者，众亦以为不肖。②

今按：王充此说，与其师弟班固③所持"佞人当诛"的政治逻辑，恰相对立。此即是说，王充对于诛卯史实，除提出孔门三盈三虚的新史实以外，所说"才能知(智?)佞若子贡"和"心辩则言丑而不违"二语，极为珍贵；其中义蕴，将于《"五恶"疏证》中，给以阐明。

继王充之后，北齐的刘昼(512—569)亦云：

> 少正卯在鲁，与孔子同时，孔子门人三盈三虚，唯颜渊不去，独知圣之德也。夫门人去仲尼而皈少正卯，非不知仲尼之圣，亦不知少正卯之佞。子贡曰："少正卯，鲁之文(闻?)人也，夫子为政，何以先之？"子曰："赐也，非尔所及也。"夫少正卯心逆而险，行辟而坚，言伪而辩，辞鄙而博，顺非而泽，有此五为(恶?)而乱圣人，以子贡之明，而不能见，知人之难也。以是观之，佞与贤相类，诈与信相似，辩与智相乱，愚与直相像，若齐尼之乱人参，蛇床之似蘼芜也。……是以真伪绮错，贤愚杂糅，自非明哲，莫能辨也。④

---

① 《论衡·讲瑞》篇，刘盼遂《论衡集解》本，中华书局 1957 年版，三四二页。

② 同书《定贤》篇，同本，五四八页。

③ 王充曾师事班彪(3—54)与班固为"师兄弟"关系。早年因反对《经》今文学的谶纬宗教迷信，曾进行"谢本师"的斗争，终身闭口不言班氏之学。

④ 《刘子·心隐》篇，《丛书集成》本卷四，二七页。

今按:刘昼此说,大抵绍述王充,无甚新义;惟所说的"五恶",与《荀子·宥坐》颇有异文,可供互训。

第四,伪造说。即认为不但孔子无诛少正卯之事,少正卯其人之有无,亦不可知,所谓两观之诛云云,全是后人(或指齐鲁陋儒,或指韩非、李斯,或指刑名异端)所伪造,而实则并无其人其事。此说发生在南宋中叶,延续至抗日战争前夕,持之者十五人:

朱熹(1130—1200)《舜典象刑说》云:

> 若少正卯之事,则予尝窃疑之。盖《论语》所不载,子思、孟子所不言,虽以《左氏春秋、内、外传》之诬且驳,而犹不道也;乃独荀况言之。是必齐、鲁陋儒,愤圣人之失职,故为此说,以夸其权耳;吾又安敢轻信其言,而遽稽以为决乎?聊并记之,以俟来者。①

今按:朱熹此说,为"伪造说"的开始;《朱子语类大全》卷九十三,亦有此义。可怪异者是朱熹在其《论语集注·序说》中,又明确肯定孔子诛卯为确有其事。对于此一矛盾,清人阎若璩以为"厘革之未尽"②所致,而实则大谬不然。此因据朱熹的私淑李性传(嘉定四年进士,宝祐二年卒,生年不详)考定,《四书集注》乃朱熹的晚年著作,易箦前一夕,尚在改《大学·诚意章》③。似此,则此一自相矛盾,即非"厘革未尽",而乃伪造说本身在史实面前所表现的动摇与混乱。

但此说一出,和者日众,以致与朱熹对立的永嘉学派巨子叶适(1150—1223)亦持此说。叶适云:

> 《家语》……又言七日诛乱政大夫少正卯,戮于两观之下,尸于朝三日,其词云云,皆非是。此《荀卿子》所载,或者荀氏之传宜若此,而孔氏《家语》遂取以实其书尔。
>
> 又按《始诛》下文,子贡进曰:"夫少正卯,鲁之闻人,今夫子为政,而始诛之,其为失乎?"详此,则少正卯之闻,次于孔子。又按下文有父子讼者,同狴执之,三日不决,其父请止,孔子舍之。
>
> 夫父子讼真大罪,而孔子尚欲化诲之,使复于善;少正卯为

① 《晦庵先生朱文公文集》卷六十七,《四部丛刊》本,一七页。

② 《四书释地又续》,《皇清经解》卷二二,三三页。

③ 饶州刊《朱子语续录·后序》。

国闻人，其罪未彰，而孔子乃先事设诛，播扬其恶；由后为夫子本旨，则其前为非夫子本旨明矣。……殆书生之寓言，非圣贤之实录也。使后世谓圣人之用，不量先后缓急，教未加而遽震于大讨，轻举妄发以害中道，而曰孔子实然，盖百世所同患矣。自子思、孟子犹皆不然，独荀况近之，故余以为荀氏之传也。①

金人王若虚(1174—1243)亦持"伪造"说：

> 孔子诛少正卯事，谁所传乎？其始见于荀卿之书，而《吕氏春秋》、刘向《说苑》、《家语》、《史记》皆取而载之；作《王制》者，亦依仿其意者(?)，著为必杀之令。后世遂信以为圣人之大节，而不复疑。以予观之，殆妄焉耳。刑者，君子之所慎，不得已而后用者。……若乃诬其疑似，发其隐伏，逆诈以为明，径行以为果，按之无迹，加之无名，而曰吾以惩奸雄而防祸乱，是则申、商、曹、马阴贼残忍之术，而君子不贵也。……王肃惟知韩子之不足凭，而不知荀卿所传，亦自无稽也。东坡苏氏曰：此叟自知命薄，必不久在相位，故及其未去发之；荀少迟疑，已为卯所图矣。夫君子循礼而行，不可则止，宁人负我，毋我负人，使卯诚当死，自有常刑，岂必如仇敌相轧，以先举为得计哉？……呜呼！士生千载之后，不获亲见圣人，是真伪无从而知之，则亦求乎义理之安，而合乎人情之常而已。②

今按：王若虚所以坚持"伪造"说，自称诛卯之事"真伪无从而知之，则亦求乎义理之安，而合乎人情之常而已"；亦即不考诸历史实际，而求乎义理人情。此种以"人性论"为基础而坚持"伪造"说的观点，正是王若虚"辨惑"经学的方法论特点。

明人持"伪造"说者有陆瑞家(生卒不详)③。清人则有尤侗(1618—1704)④、阎若璩(1636—1704)⑤、江永(1681—1762)⑥，持论均推崇朱熹，无独见之处。惟阎、江以汉学家而祖述朱说，则为汉学奴婢化的标志。

---

① 《习学记言》卷十七，光绪癸未(一八八三)江阴刊本，一一三页。
② 《五经辨惑》、《淳南遗老集》卷二，《四部丛刊》本，七一一一页。
③ 张时彻(一五〇四—?)《皇明文范》载陆瑞家《诛少正卯辨》，见梁玉绳引。
④ 尤侗《看鉴偶评》，见梁玉绳引。
⑤ 《四书释地又续》，《皇清经解》卷二二，三三页。
⑥ 《乡党图考》，《皇清经解》卷二六，九页。

范家相(1749年进士,生卒不详)的伪造说,系通过《家语》辨伪形式证成其论,内容颇涉史实。范氏云:

> 诛少正卯,《荀子》、《说苑》、《韩诗外传》(内传?)皆有之。其文袭《荀子》。顾氏绛曰:"定公十二年,公会齐侯于夹谷,孔丘相。杜预注曰:相,会仪也,如愿为小相。《史记》乃云孔子为大司寇,是误以傧相之相,为相国之相,不知鲁无相名,有司寇而无大司寇也"。按顾氏谓鲁无相名,考《国语》季文子相宣、成,仲孙它曰:子为鲁上卿,相二君矣;《论语》管仲相桓公、霸诸侯;是相之名,诸国皆有之。但春秋时,上卿执政,即谓之相。相者,辅佐之谓,如仲虺为成汤相,付说爰立作相,《左传》薛宰言仲虺居薛,以为汤左相之意;非如秦之丞相,专置一官也。杜氏《通典》谓黄帝六相,尧十六相,皆是辅相人主,非是专官。若摄相之相,明是傧相。
>
> 少正卯一事,即以《论语》证之,可见其非。夫子对季康子患盗曰:子为政,焉用杀?岂身甫执政,先杀少正卯以立威哉?据称少正卯闻人之伪,不过褫其韨带,甚则投之远方,已足蔽辜,初无死法;乃以是为爰书,遽杀之两观之下,尸于朝三日,鲁(君?)与季氏,其何以堪?即臣庶亦不服也。若其人别有乱政之实,何以不为子贡明言之?然此非但《家语》之失也。
>
> ……如(北齐刘昼)所言,似子之诛少正卯,以其欺世盗名故耳。然总非圣人作用。①

继范家相之后持此说者,以孙志祖(1736—1800)、崔述(1740—1816)、梁玉绳(1744—1819)等三人为最著。

孙志祖云:

> 按孔子诛少正卯事,不见于《论语》、《左传》,惟《荀子·宥坐》篇、《史记·孔子世家》、《淮南·氾论训》、《说苑·指武》篇、《白虎通·诛伐》篇(《孔子集语》引《尹文子》称仲尼诛少正卯)言之。疑战国好事者所为。王若虚《辨惑》论之极详。阎若璩《四书释地又续》引陈几亭曰:"圣人行诛,必其人有显罪,与众弃之;

① 《家语证讹》卷一,光绪十五年会稽徐氏铸学斋刊本,四—六页。

无出人不意，但为其宿昔奸雄，案未具遽行大戮者也。此穰苴、孙武行兵立威之法，岂圣人为政之道耶。”①

崔述云：

《世家》云：“孔子行摄相事，诛鲁大夫乱政者少正卯。”《家语》云：“朝政七日，而诛乱政大夫少正卯，戮之于两观之下，尸于朝三日。”

余按《论语》，季康子问政于孔子曰：“如杀无道，以就有道何如？”孔子曰：“子为政焉用杀？”哀公问社于宰我，宰我对曰：“周人以栗，曰使民战栗”；孔子曰：“成事不说，遂事不谏，既往不咎。”圣人之不贵杀也如是，乌有秉政七日，而遂杀一大夫者哉？

三桓之横，臧文仲之不仁、不知（智），《论语》《春秋传》言之详矣；贱至于阳虎、不狃，细至于微生高，犹不遗焉，而未尝一言及于卯。使卯果尝乱政，圣人何得无一言及之？史官何得不载其一事？非但不载其事而已，亦并未有其名；然则，其人之有无盖不可知。纵使果有其人，亦必碌碌无闻者耳，岂足以当圣人之斧钺乎？

春秋之时，诛一大夫非易事也，况以大夫而诛大夫乎？孔子得君不及子产远甚，子产犹不能诛公孙黑，况孔子耶？《家语》又载孔子言云：殷汤诛尹谐，文王诛潘正，周公诛管蔡，太公诛华士，管仲诛傅乙，子产诛史何。按尹谐等五人之诛，不见《经》、《传》，皆不足信。管蔡欲危王室，亦非卯之比也。

此盖申、韩之徒，言刑名者诬圣人以自饰，必非孔子之事。且其所谓言辨行坚，荧众成党云者，正与《庄》、《韩》书中訾儒者之语酷相类，其为异端所托无疑。而世人皆信之，是助异端以自攻也，故余不得不辨。②

梁玉绳云：

于是诛鲁大夫乱政者少正卯。

按《史》本于《荀子·宥坐》（《王制疏》引《史》云：“七日而诛少正卯”。《史》无“七日”二字，《疏》乃引《尹文子》也。）《孔子集

---

① 《家语疏证》卷一，嘉庆中刊本，三一四页。

② 《洙泗考信录》卷二，《丛书集成》本，三九一四〇页。

语》及宋高似孙《子略》并引尹文子，称仲尼诛少正卯；其后如《淮南·氾论》、《说苑·指武》、《白虎通·诛伐》篇引《韩诗内传》、《论衡·讲瑞·定贤》、《后汉书·李膺传》皆述之；然昔贤多议其妄。王若虚《五经辨惑》曰："孔子诛少正卯事，……其始见于荀卿之书，而《吕氏春秋》(今检无之)……皆载之。……是申、商、曹、马阴贼残忍之术也。"……王氏此辨甚惬。明张时彻《皇明文范》有陆瑞家《诛少正卯辨》，其上篇略曰："昔季康子问政，孔子曰：子为政，焉用杀。岂有己为政未满旬日，而即诛一大夫邪？卯既为闻人，亦非不可教诲者，何至绝其迁善之路，而使之身首异处邪？鲁季氏三家、阳货，奸雄之尤者，司寇正刑明弼，当自尤者始；尤者尚缓而不诛，诛者可疑而不缓，两观之鬼，不亦有辞于孔氏哉？不告而诛，不啻专杀大夫矣，圣人为之乎？凡此皆涉于无理，故不可信。"下篇略曰："诛卯之言，殆始荀况也。朱元晦尝疑此，以为不载于《论语》，不道于《孟子》，虽以《左氏春秋、内、外传》之诬且夸，而犹不言，独荀况言之。愚谓况忍人也，惟以此为倡。当是时，吾见三桓之弱鲁矣，未闻卯之夺君也；此并刑政缓急之间，一庸吏能辨之，况吾夫子哉？"长洲尤氏侗《看鉴偶评》曰："卯既为闻人，聚徒营众，无不交结三桓之事。子何能骤诛之？朱子疑而未信。大抵诸子之说，寓言居多。如以《荀子》为真，则《庄子·盗跖》篇亦果有之邪"？《四书释地又续》云："少正卯之诛，朱子极辨其无，而《论语·序说》犹载之，此厘革之未尽者也。"①

清人持"伪造"说者，尚有王仁(诂经精舍学生，生卒不详)，惟武断地说"诛乱政者少正卯，圣人恐无此事"②，别无论据。故清人的"伪造"说，当以上引孙、崔、梁三人持论较为详备，且均用考据学方法以证成朱熹的伪造说，当为清初阎、江学风的发展。

"五四"后期，买办学者胡适，狂叫"整理国故"，"疑古""辨伪"之作充斥市场。遂使朱熹的伪造说，与所谓"民族的调和性"联结一气，成为"尊孔"的新理由。例如梁启超在其《孔子》一书中说道：

---

① 《史记志疑》卷二五，《丛书集成》本，一〇五三——一〇五四页。

② 《〈史记·孔子世家、弟子列传〉正误》，《皇清经解》卷一三八六，一三页。

孔子主张调和，不主张排斥，……是最尊思想自由的人，他的书里头，没有一句排除异己的话。有人说孔子杀少正卯岂不是压制思想自由？我说这件事决不是事实。《史记·孔子世家》虽然有"诛乱政大夫少正卯"八个字，但《史记》有许多后人窜入的话，本来不可尽信；就是太史公选择材料也非字字精审。再让一步说，《史记》这八个字，靠得住，也许是杀了一个凶虐不奉职的人。至于说他的罪名，……这是出于晋王肃伪撰的《孔子家语》，断断信不得的。我想孔子是主张礼治主义的人，像法家的杀人立威，他是根本反对的。

后来伪书最喜欢讲齐太公诛华士、子产杀邓析、孔子杀少正卯三事，三个被杀的人，罪名都是一样，……天下哪有这情理？所以我要替他三位辨冤。①

今按：梁启超在1917年慑于"打倒孔家店"的革命大批判威力，曾承认"诛卯"为"孔氏之极大污点"，而至1920年写《孔子》此书，忽又食言而肥，声称"诛卯""决不是事实"，要替孔子"辨冤"。此种从实有说到伪造说的转化，正是五四后期出现"尊孔复古"逆流的铁证。

此种逆流的特点，在于以"疑古"的形式进行"复古"的宣传，以"辨伪"的形式替孔子"辨冤"。与此一逆流相呼应，至抗日战争前夕，伪造说又以"考辨"、"释古"的面貌复活，妄图用以否定"五四"的孔子批判。例如：

钱穆《孔子行摄相事诛鲁大夫乱政者少正卯辨》云：

《世家》："孔子行摄相事，诛鲁大夫乱政者少正卯。"……余观《荀子·宥坐》云："孔子为鲁摄相"，《晏子春秋》云："孔子圣相"。则战国晚世已有误以孔子为鲁相者。《史记》特承其误。崔氏《考信录》梁氏《志疑》皆有辨。

诛少正卯，语本《荀子》，崔、梁亦辨之。余谓《国策》赵威后问齐使，"于陵仲子尚存乎？何为至今不杀乎？"此为始有诛士之意。齐负郭之民有狐咺者正议，闵王斮之檀衢，乃有诛士之行。下至荀卿，乃益盛唱诛士之论焉。其《宥坐》篇所载汤诛尹谐以

① 《饮冰室专集》本，五六页。

下七事，周公诛管叔为不类，子产诛邓析为误传，此外则为虚造。盖犹非荀卿之言，而出于其徒韩非、李斯辈之手。《韩非》书亦载太公诛华士、狂矞，其所举罪状，……即赵威后之所欲诛于仲子者也。《宥坐》之言少正卯曰："心达而险，行辟而坚，言伪而辩，记丑而博，顺非而泽"，而《非十二子》篇亦云："行辟而坚，饰非而好，玩奸而泽，言辩而逆，古之大禁，"则知少正卯即十二子之化身矣。（荀卿先倡《非十二子》之论于前，其徒乃造为"孔子诛少正卯"之事于后，战国事如此例者甚多。）……又荀子称"少正卯鲁之闻人，聚徒成群，小人之桀雄"殆犹仅为一在野之学士。至《史记》始以为大夫乱政者。崔述……专据《史记》为辨，亦未是。又按《左传》驷歂杀邓析而用其竹刑，正值鲁定公九年，孔子为司寇之岁，岂少正卯乃由邓析误传欤？①

冯友兰《孔子在中国历史中之地位》云：

孔子是教育家。他讲学目的，在于养成"人"，养成为国家服务之人，并不在于养成某一家的学者。所以……抱定"有教无类"之宗旨，……不问身家，凡缴学费者即收，……在孔子以前，在较可靠的书内，吾人未闻有人曾经大规模的，号召许多学生而教育之；更未闻有人有"有教无类"之说。在孔子同时，据说有少正卯，"其居处足以撮徒成党，其谈说足以饰褒荣众，其强御足以反是独立。"（《孔子家语》）据说少正卯也曾大招学生，"孔子门人三盈三虚，惟颜渊不去。"（《心隐》篇，刘勰《新论》）……不过孔子诛少正卯事，昔人已谓不可靠；少正卯之果有无其人，亦不可知。……故大规模招学生而教育之者，孔子是第一人。②

上引钱说以《考辨》名书③，冯说以"释古"自任④，而均用清人考据方法以发挥引伸朱熹开创的伪造说，其为针对"五四"时期从实有说方面批判孔子而发，至为显然。

---

① 钱穆《先秦诸子系年》卷一，商务印书馆 1935 年《大学丛书》本，二二一二四页。
② 冯友兰《中国哲学史》上册，中华书局 1961 年重印本，六九—七二页。
③ 钱书全名为《先秦诸子系年考辨》。
④ 冯著《中国哲学史·自序二》。

钱穆醉心当涂夏氏之学①,以"考辨"形式为朱熹辩护,无足怪者。冯友兰先生在发挥引伸朱说中,所说有超阶级的抽象的"人";教育家可以超阶级;"有教无类"为超阶级的"教育宗旨"云云,则问题颇多,拟在《论语新探·有教无类解》篇,另行商兑。于此只指出:依上述论据而断言孔子诛少正卯为"不可靠",实乃伪造说与实在论融为一体的新花样,而此新花样,则为抗日战争时期的《新理学》胚胎。陈寅恪说冯著《中国哲学史》"取西洋哲学观念,以阐明紫阳之学,宜其成系统而多新解"②云云,当亦指此。

上引十五人所持论点,即为从南宋中叶至抗日战争前夕的伪造说梗概。自从此说发生,关于诛卯问题,遂分为实有说与伪造说两大派,并且曾有争论,争论中又派生新问题,迄无定论。

第五,诛字训责说。即认为诛少正卯的"诛"字,不训"杀"而训"责";因此,旧说以为孔子杀少正卯,乃"不明诛字之义";事实则为孔子于两观、宫阙悬像之所责少正卯。此说发生在清代乾、嘉之际,持之者孙星衍(1753—1818)一人:

孙星衍《孔子诛少正卯论》云:

> 孔子有两观之诛,及治鲁七日诛少正卯,见《汉书·刘向、王尊传》,亦见诸子书。
>
> 夫少正卯鲁之闻人,罪无死法,两观非行戮之地,孔子不能专杀,何为有此过情之举?此非夹谷却莱兵比也。
>
> 考《周书》称"王命大正正刑书",则知大正若司寇,少正或其佐;郑亦有少正,国侨曾为之。孔子既为司寇,则与少正同僚,卯有重名,其才足以乱法,孔子新掌刑禁,非责之朝堂,使一国知少正之为政,似是而非,则国不治,令不行;故亟责之于两观。两观者,宫阙悬像之所,于此申明法禁,在朝言朝义也。诛、责也。其在《论语》云:"于予与何诛"。齐桓公之会诸侯,犹有无专杀大夫之禁,鲁君不能七日杀少正卯,何况孔子?然则为此言者,传之过,或不明诛字之义矣。
>
> 《王制》称:言伪行伪,学非顺非之罪,重在疑众;有四罪而不

---

① 钱著《中国近三百年学术史》将《夏仲子集》与《汉学商兑》相提并论,而力言夏远胜于方。

② 冯著《中国哲学史·附录·审查报告三》。

疑众，不至于杀。犹今律令左道妖言之杀，必以惑众而罪之。众惑则变生，为国患害。非是、必慎其罪也。后世或以孔子为急用刑，又以刻深之法，托于孔子。故论之。①

今按：孙星衍在其《孔子集语》中，对诛卯问题，博集众说，无所裁断②，及为此文，乃别造此"诛"不训"杀"而训"责"的新说，在实有说与伪造说两大派对立中，持骑墙调和态度。

第六、三月而诛说。此说未见原著，但觉其确有义据。此因孔子为鲁司寇的任期并不甚久，一般的说法是三个月。《公羊传》定十二年所说"孔子行乎季孙，三月不违"；《史记·孔子世家》所说"与闻国政三月"；都是指此而言。

崔述《洙泗考信录》以为："既云'三月不违'，明孔子见用未尝至一年也"；陈立《公羊义疏》亦以为："'三月'、言其不久耳。"

似此，三月而诛说，就是说孔子在为鲁司寇三个月的任期之内，杀了少正卯。此说比为鲁司寇而诛说较为具体；又是对七日而诛说的纠正，因为少正卯不论是"鲁之闻人"、或"乱政大夫"，秉政七日而杀之，均为势所难能之事。实有说得此说克臻完善，伪造说亦从此被否定。

二、七点看法

上述六种说法，散见于四十九人的五十一项资料，已随文给以简评。但是，所说不仅简略，而且零碎；兹为明辨史实，特再将我对此等说法、及事件本身的初步看法，比较系统地分述如下：

第一，伪造说者认为，孔子诛少正卯一事首见于《荀子》，而不见于《经》、《传》，自非实有。实则人物、事件之有无，不能以是否见诸《经》、《传》为转移；事实上《经》、《传》所载，未必皆真，其所不载，未必即无。迷信《经》、《传》而鄙弃《子》籍，乃是陋儒盲目"尊孔"的表现。《荀子》究为先秦著作，凡其所载人物、事件，其细小情节虽不可尽信，而要为实有其人，实有其事；其性质究与《庄子》不能同科，绝非子虚乌有的寓言。

《宥坐》篇关于诛少正卯的记载，伪造说者硬说是出于韩非、李斯之

---

① 《孙渊如外集》伪北平国立图书馆版卷一，一页。

② 平津馆本卷十二，一五——一八页。

手;此种说法,毫无实据,自难成立;并且纵依此说,《宥坐》篇亦仍为先秦著作。

关于《宥坐》以下五篇,唐人杨倞(宪宗、武宗时人,生卒不详)以为"荀卿及弟子所引《记》、《传》杂事"①,清人汪中(1744—1794)以为"盖据其平日之闻于师友者,亦由渊源所渐,传习有素"②;杨、汪此说,颇宜视为定论。

因此,从战国末至南宋初,在一千四百余年间,历经《王制》作者、韩婴、刘安、司马迁、刘向、王尊、王充、班固、李膺、应劭、王肃、《尹文子》作者、刘昼、孔颖达、苏轼、郑樵、胡宏等从各方面反复称述;虽因立场不同、学派不同,说法互有出入,而却共信实有其人,实有其事。就中如司马迁世为太史公,"天下遗文古事,靡不毕集"③,刘向以宗室而"领校中《五经》秘书"④,俱皆见闻宏博,所记必有依据。

例如,汉王室所藏《说苑杂事》等书,当为迁、向所先后共见;南宋唐仲友曾说:"向博极群书,序卿事大氏本司马迁"⑤;刘向据此编定的《说苑》(又名《新说苑》)等书,其记载舛误之处,已由叶大庆《考古质疑》和黄朝英《缃素杂记》先后摘举⑥;而其中富有史料价值的古事旧闻,亦经王引之《经义述闻》卷五、马瑞辰《列女传补注序》以及章太炎《刘子政左氏说》、刘师培《左氏学盛行于西汉考》等著作,从各个方面给以论定。

由此可见,迁、向撰述孔子诛少正卯,同样是渊源所渐、传习有素,绝非盲袭《荀》文;而王充最富于批判精神,亦认孔子诛少正卯为信史,绝无丝毫怀疑;对于《荀子》所载,既未揭其"书虚",亦未指其"言妄",反而提供孔门三盈三虚的新史料,使孔、卯在思想战线上针锋相对的斗争形势,更为鲜明。

冯友兰先生为要证明孔子诛少正卯事不见于"较可靠的书内",故意不提《荀子》和《论衡》,而别引《家语》和《新论》(将著者刘昼误为刘勰),借以卫护朱熹所创的"伪造说"。此种"释古"方法,未免缺乏实事求是精神。

---

① 《荀子·宥坐》篇《注》文,《丛书集成》卢文弨、谢墉校本,六〇九页。
② 《荀卿子通论》,王先谦《荀子集解·考证下》,《荀子集解》《诸子集成》本,一五页。
③ 《汉书·司马迁传》,中华书局标点本,二七二三页。
④ 《汉书·楚元王传》,中华书局标点本,一九五〇页。
⑤ 宋台州本《荀子·序》,王先谦《荀子集解·考证上》,《荀子集解》《诸子集成》本,二页。
⑥ 参看《四库总目提要》卷九一,中华书局影印本,七七二页。

凡此史实，已足证明伪造说不能成立。因而我的看法亦与伪造说相反，确信少正卯实有其人，孔子诛之亦实有其事。

第二，关于少正卯其人，《荀子》以为“鲁之闻人”，《史记》以为“鲁大夫乱政者”，互有出入。实则古人称“大夫”，不一定专指职官。例如，《左传》隐元年“祭仲曰”云云，杜《注》云：“祭仲，郑大夫”。《正义》云：“《注》诸言大夫者，以其名氏显见于《传》，更无卑贱之验者，皆以大夫言之；其实是大夫以(与)否，亦不可委知也”。似此，则《荀子》所称“闻人”，与《史记》所称“大夫”，义亦互通。

郑樵《通志·氏族略》说，少正是“以官为氏”。宋人邓名世《古今姓氏书辨证》卷三三亦云：

> 邵氏曰：“鲁有少正卯。”谨按：《周书·康诰》(按“少正御事”出《酒诰》，此云《康诰》误)，盖小宰、小司徒之类。周制、六官之长曰正，则其贰谓之少正。
>
> 孔子诛卯，盖其先必因官以少正为氏。不然，则少正，卯之官耳。①

依此，则可能卯的先人曾在某国某时为少正之官，卯为付卿的后裔，遂以少正为氏。

又据王引之(1766—1834)《经义述闻》、孙诒让(1848—1908)《周礼正义》考定：春秋列国的“正”，并非全是六卿之长，“官之小者亦得名‘正’”。依此，则卯如为现任之官，其官阶亦应为陪臣一级；因为鲁之工正、隧正、正夫、贾正等官，全是陪臣一级。

例如，《左传》昭二十五年云：“臧会奔邾，邾鲂假使为贾正焉，计于季氏。”杜《注》云：“贾正掌货物，使有常贾，若市吏。”关于此事，梁履绳(1748—1798)《左通补释》卷二十七云：“季氏世为正卿，平子践司徒之职，贾正送计簿，乃其属云。”②

从上述史实来看，不论“少正”为氏为官，卯的出身，均可能属于商贾阶层。此点，可从《荀子》所称孔子数卯之“五恶”中得到线索；最明显的就是“行辟而坚”。

“辟”字有便辟、邪辟、刑法及犯法等义；《论语》“师也辟”，《孟子》

---

① 《丛书集成》本，四三五页。

② 《皇清经解续编》卷二九六，一八页。

“放辟邪侈”，皆其明证。但从阶级基础来看，辟字则为商贾阶层的贱称。杨雄(公元前53—公元18)《方言三》云：“南楚凡骂庸贱，……或谓之辟。辟、商人丑称也。”似此，则“行辟而坚”一语，客观上揭示出少正卯的实践，是坚定地站在商贾阶层的立场上。

第三，孔门中子贡“不受命而货殖”，与少正卯同属于商贾阶层，因而两人亦在许多方面有相同处。例如：

(1) 少正卯“心达而险”，孔子也说“赐也达”。

“达”与“穷”相对，《孟子》“穷则独善其身，达则兼善天下”；“险”训倾覆。“心达而险”，即是力求掌握政权，以自己的世界观改造世界，而倾覆奴隶主世袭贵族的“邦家”。

(2)《刘子·心隐》又作“心逆而恆”。“逆”字训勇而不中礼，“恆”字训佞，又与“愆”通，“愆”字训利口；“心逆而恆”，即是说卯蓄意破坏礼乐，并擅长言谈；《论语》说“子贡欲去告朔之饩羊”，《史记》也说“子贡利口巧辞”。

(3) 少正卯“言伪而辩”。“伪”与“譌”通，字又作讹；《诗》“人之讹言”“民之讹言”，意指“小人”、“民”以是为非，以非为是，将奴隶主世袭贵族的是非、善恶标准，颠倒过来；“辩”字训巧言，与险诐、恆佞、利口同义；《史记》说“孔子常黜其(子贡)辩”，《论衡》也说“子贡辩人也”。

(4) 少正卯“《记》丑而博”。“记”字即书名；“丑”字训俦，训匹，即今语对立斗争；“《记》丑而博”，即少正卯的著作为关于对立斗争的论述，其中包括多量材料；子贡亦以“多学而识之”为圣。

《刘子·心隐》又作“辞鄙而博”，依此，则少正卯又与曾参“出辞气，斯远鄙倍”的“鲁讷”气派，为两种对立的世界观。

(5) 少正卯“顺非而泽”。“非”即“诽”字，即今语批判，《墨子》“非人者必有以易之”，即用此义；泽训润泽，即今语修饰提高，《孟子》“若夫润泽之”，即用此义。“顺非而泽”，义即顺从批判现实的思想和言论，而又加以润泽、提高。《论语》说“子贡方(非、谤)人”，孔子诫之曰：“赐也贤乎哉？夫我则不暇。”

正因为子贡与少正卯在生活来源及思想方法上属于同一阶层，所以孔子诛卯以后，门人趋之，至者不言，子贡后至，独趋而进问，并称卯为“鲁之闻人”。

综观上述关于“五恶”的训释，可知少正卯，即是出身于商贾阶层的“佞人”，亦即以“小人”阶层的变革思想家而成为“鲁之闻人”，所以孔子从“君子”立场出发，斥之为“小人之桀雄”。

第四，少正卯所以成为“鲁之闻人”，是因为佞人的变革思想，在春秋末叶井田公有制衰微、个体私有制代兴的过渡时期，有强大的社会基础。所谓“居处足以聚徒成群，言谈足以饰邪营众，强御足以反是独立”，正谓此事。

但少正卯所代表的商贾、“小人”阶层的利益，与孔子为奴隶主贵族阶级世袭统治服务的“君子”维新（改良）立场，正相对立，所以卯、孔思想亦针锋相对。例如，(1)卯巧言，孔子以为“巧言令色，鲜矣仁”，“巧言乱德”；(2)卯利口，孔子“恶利口之覆邦家者”；(3)卯勇而不中礼，孔子“恶勇而无礼者”，以为“勇而无礼则乱”，“小人有勇而无义为盗”；(4)卯是佞人，孔子以为“佞人殆”等等。

卯与孔子的对立，即是“君子”维新、“小人”变革两条路线的斗争。此种斗争，反映到孔门内部，引起师生的分歧，乃至分裂的危机。例如，《论衡·讲瑞》篇云：

> 少正卯在鲁，与孔子并（并字训对峙，对立，即“唱对台戏”），孔子之门，三盈三虚，唯颜渊不去。……夫门人去孔子，归少正卯，不徒不能知孔子之圣，又不能知少正卯（之佞），门人皆惑。

由于斗争发展到威胁“儒家”的存在，所以在孔子为鲁司寇“行乎季孙，三月不违”的任期内，以为卯兼五恶，不免于君子之诛，而戮之于两观之下。

总此足证，少正卯在鲁定十二年（公元前 498）被杀于鲁，与邓析在鲁定九年（公元前 501）被杀于郑，事同一律，都是奴隶主世袭贵族阶级，将新兴的诸子学说扼杀在萌芽状态的罪证。

应当指出，像冯友兰先生那样，把孔子说成为创立私家学派的唯一人物，把儒家说成为首出的唯一学派①，似与先秦的阶级斗争规律不甚相合。此因在春秋过渡时期，社会矛盾加剧，各阶级均当有自己的思想家，从事建立学派的活动，遂形成诸子争鸣的发轫期；而奴隶主专政的世袭贵

---

① 《中国哲学史》上册，中华书局重印本，七二页。

族，对此新兴的事物，采取扼杀政策，往往因争鸣引起诛戮，因此牺牲的思想家，夭折的学派，亦当不在少数；邓析、少正卯被杀，仅为流传下来的二例。其幸免诛戮者，例如晋之史墨，因其“物生有两”的朴素辩证法世界观，不合奴隶主贵族世袭制度的需要，亦不见传人。只有孔子创立的儒家学说，以继周损益为标榜，以阶级调和为核心，对奴隶主贵族的世袭统治制度有挽救、延续作用，得以广收学徒，顺利建成，至战国蔚为“显学”。

第五，伪造说者，例如叶适、梁玉绳等以为：“用杀”乃“荀氏之传”，而非圣人为政之道，并引孔子告季康子“焉用杀”一语以证诛少正卯之讹；实则在阶级社会中，标榜“仁政”、“德治”的统治阶级，只是一种欺骗，从无真正不“用杀”的仁人；孔子自然不能例外。所以《论语》关于孔子的“恶佞”态度，记载极为详明而突出。例如，《卫灵公》篇记孔子答颜渊问为政云：

放郑声、远佞人；郑声淫、佞人殆。

“远佞人”一语的“远”字，突出地表明孔子对佞人的深恶痛绝态度。此因此“远”字，不是疏远，而是与“诛”同训的一种很重的刑罚。例如，子思（公元前 483—前 402）所作的《尧典》（据郭沫若考定），即将流共工于幽州、放驩兜于崇山、迁（《孟子》作“杀”）三苗于三危、殛鲧于羽山等，名为“难任人”；此“难”字训“远”，“任”字训“佞”；所以《史记·五帝本纪》径作“远佞人”，《汉书·五行志上》则作“远四佞”。

刘向上封事云：

自古明圣，未有无诛而治者也；故舜有四放之罚，而孔子有两观之诛，然后圣化可得而行也。①

似此，刘向将舜对四凶的流、放、迁（杀）、殛（诛）与孔子的“远”佞人视同一律，颇合《论语》本义。

《诗·小雅·巷伯》：“取彼谮人，投畀豺虎；豺虎不受，投畀有北；有北不受，投畀有昊。”对“谮人”如此严惩，亦即所谓“远佞人”；所以《韩诗内传》即引用孔子诛少正卯解释此《诗》。《白虎通》亦引孔子诛少正卯以证明“佞人当诛”。由此可见，以“远”佞人为“诛”佞人，乃两汉以前（包括子思、韩婴、刘向、司马迁、班固等人）的共同训解。

应当指出，“诛”字训“责”，本是古义之一；《论语·公冶长》篇“于予与

① 《汉书·楚元王传》，中华书局标点本，一九四六页。

何诛”，即用此义。但是训“责”亦非“诛”字的通解；更多的“诛”字，只能训“杀”。例如，《周礼·天官》太宰以八柄诏王驭群臣，八曰“诛以驭其过”。此“诛”字郑、贾均误训为“责让”。孙诒让《周礼正义》驳之云：

> 刘敞云：诛者，杀也，过当作祸，声之误耳。有驭其福，则有驭其祸矣。八柄者，先叙赏，而后叙罚，赏则先重，罚则后重，故诛最后言也。俞樾云：郑必以责让释诛者，疑过失但当责让，不当诛杀耳；不知此过字当读为祸，古祸过通用。因假过为祸，郑君遂失其解，贾见《内史》八柄，变诛言杀，不知其文异义同，而曲为之说；胥失之矣。案刘、俞说是也。王安石、王昭禹、姜兆锡说并同。此《经》凡言诛，虽有训责让者，而此职之诛，以《内史》证之，则不得与杀义歧迕。郑、贾说并未允。①

今按：诛少正卯之诛，当与“诛以驭其过（祸）”之诛同训，而无训“责”之理，此因《王制》篇的“四诛”，明言“行伪而坚，言伪而辩，学非而博，顺非而泽以疑众，杀”。此经文来自《荀子》，孔颖达已用孔子诛少正卯事作疏；“四诛”全是“必杀之令”，孙星衍不应不知，故其“孔子责少正卯”的怪论，乃为其在“刑部执法宽恕”的伪善手法找理论根据，不能视为认真的、严肃的考信之作。

总之，《荀子》关于孔子诛少正卯的记载，乃孔子“恶佞”精神的实录；伪造说者所谓“即以《论语》证之，可见其非”云云，只能证明其对于《论语》“远佞人”本义的误解或曲解。

第六，孔子虽已诛少正卯，却未能阻止历史前进；因为战国一开始，不仅“非儒”的墨子（公元前 480—前 390）从儒家分裂而出，继起的法家，亦从儒家分裂而出。例如：李克（公元前 455—前 395）曾师子夏（公元前 507—前 420），吴起（公元前 440—前 381）曾师事曾申（公元前 475—前 405），商鞅（公元前 390—前 338）则私淑于李克；而荀况更是法家由前期向后期发展的枢纽，韩非（公元前 280—前 233）、李斯（公元前 280—前 208）皆出其门下。

战国末叶，由争鸣引起的名辩批判思潮，已经转化为阿谀世袭贵族的诡辩逆流；荀况口头上以继承仲尼、子弓自命，而实乃以法家观点反

---

① 《周礼正义》卷二，光绪乙巳银成铅版，七〇页。

对诡辩逆流，既在《非十二子》篇强调“行辟而坚，饰非而好，玩奸而泽，言辩而逆，古之大禁”；又在《宥坐》篇提出少正卯的五恶；从形式上看，是在新的历史条件下，复活了孔子的“恶佞”思想，而在实质上，则是为终结侯国割据、建立统一的封建皇权制造舆论；荀况所以成为儒表法里的启蒙思想家，义正在此。

因此，到西汉文帝时，博士奉诏作《王制》，遂将《荀子》所记少正卯的“五恶”，列为“四诛”之一，著为“必杀”之令。从此时起，孔子诛少正卯一事，由《子》书的一家之言，提升到《经》籍的宝座；并在长期的封建社会中，成为统治阶级进行“党争”、杀害异己的借口。例如：

（1）《汉书·楚元王传》载刘向以宦官弘恭、石显为少正卯，而奏请“放远佞邪之党”；

（2）同书《赵尹韩张两王传》载王尊以五官掾张辅为少正卯，将其系狱致死；

（3）《后汉书·李膺传》载李膺以野王令张朔为少正卯，而杀之于洛阳狱中；

（4）明思宗朱由检以少詹事兼翰林院侍讲学士黄道周为少正卯，将其削籍下刑部狱，责以党邪乱政，杖八十，究党与，词连编修黄文焕、吏部主事陈天定、工部司务董养河、中书舍人文震亨、户部主事叶廷秀、监生涂仲吉等多人，虽经刘泽深等营救，终被永戍烟瘴；

（5）清末洋务派文人陈玉澍，以变法维新首领康有为为少正卯，以孔子的两观之诛为榜样，请求慈禧太后速诛之；

（6）清末京师大学堂监督刘廷琛以杨度为少正卯，奏请加以两观之诛。

在上述事例中，不仅“佞”字的古义尽失，“佞人”已成为共诛的恶称，其所指的少正卯，亦全是现实中的政敌，为恶为善，随各时期的阶级斗争内容而不同；其意义与价值，只能从具体分析中区别判定，不可一概而论，尤其不能视为对历史上人物、事件的研究；但《荀子》所载孔子诛少正卯一事为历代政治家所共信及其在历史上所起影响的深远，却由此得到明证。

第七，伪造说从南宋中叶以后漫延起来，并非偶然。因为宋、元、明三代的特点，即农民起义和民族矛盾从两方面冲击封建地主阶级的反动统治；由于社会矛盾复杂化，统治阶级内部分化成为两派：一派主张血腥

镇压，另一派主张理论欺骗，两派的争论，只在于如何维护封建王朝的反动统治；此种争论，反映到孔子诛少正卯问题上，前者持实有说，后者持伪造说，两派的争论，目的也同在于“尊孔”。所争只在于彼此心目中的孔子偶像不同：实有说以孔子为“杀人以刃”的圣人而尊之，伪造说则以孔子为“以理杀人”的圣人而尊之；例如“七日而诛说”中，所引陈玉澍据实有说以反驳朱熹的伪造说，即是明证。

两说持论，同样反动。而伪造说在事实面前，尤多不能“言之成理”。例如，朱熹凭空说孔子诛少正卯为齐鲁陋儒所伪造，而对于《王制》“四诛”来自《荀子·宥坐》篇的事实，讳莫如深；至朱熹的四传弟子陈澔（1261—1341）撰《礼记集说》，则将《荀子》所说的少正卯“五恶”，武断地转嫁到持“白马非马”之说的公孙龙身上，而对于孔颖达的注疏，亦避而不谈。

经明至清初，汉学家对于“文字狱”敢怒而不敢言；为借古讽今，对《尧典》所载关于四凶的流、放、迁、殛，从字义训诂上别创新解，力辩尧舜未尝“用刑”；对于诛少正卯事，亦发挥引伸朱熹创造的伪造说，企图用孔子未诛少正卯的先例，对清帝进行讽谏；清代汉学家的奴婢实质，由此暴露无遗。

在“尊孔”、“忠君”的封建圈子里，对于孔子诛少正卯问题的争论，自然不会得到正确解决。直到五四运动兴起，“尊孔读经”发展成为依附帝国主义的半封建文化，其反动实质已经暴露。诛少正卯一事，亦被当作“以尊贵治卑贱”的封建专制丑剧，给以批判；在“打倒孔家店”的群众革命压力下，致使自命“尊圣子”的梁启超，亦不得不承认“此实孔氏之极大污点”。

（摘自《关于孔子诛少正卯问题》，人民出版社
1973年9月第一版）

关锋论孔子

目　　次

关锋和他的孔子研究 …… 李　曦　400

（一）再论孔子——兼论哲学史方法论的一个问题 …… 404
（二）“孔子欲应公山弗扰召、佛肸召”考辨
——驳崔述《洙泗考信录》的两个考证 …… 424
（三）孔子的政治思想在封建社会中的作用 …… 437

关锋和他的孔子研究

·李　曦·

关锋，本名周玉峰，字秀山，1919年生，山东庆云县人，1933年加入中国共产党。1937年参加抗日游击战争，任中共冀鲁边区抗日救国军第一路政治部主任。后历任中共乐陵县委书记、冀鲁边区鲁北地委宣传部部长、二地委宣传部部长，兼对敌斗争委员会副书记、《黎明报》社长。解放战争时期任渤海师范校长。1950年任中共中央山东分局宣传理论教育处处长、1952年起兼任山东政治学校校长、1955年任中共中央第四中级党校副校长。1956年春调北京，先后担任中共中央政治研究室哲学组组长、《红旗》杂志编委、中国哲学史研究组组长，中国人民大学哲学系兼职教授，中国科学院哲学研究所学术委员和《哲学研究》常务编委。1966年4月被任命为《红旗》杂志常务副主编。1966年5月，被任命为中共中央文化革命小组成员。1967年8月被隔离审查，1982年恢复自由，又继续进行有关中国哲学史、中国历史、西方哲学史及中国古文字学的研究工作，撰写了大量学术书稿。2005年6月病逝。

关锋从1950年起，即开始学术研究工作。在山东工作的几年间，就发表了哲学论文及书稿60余万字。1956年之后，更将主要精力投入到哲学和哲学史的研究工作中。他在20世纪50年代和60年代前期发表的影响较大的学术著作有：《王充哲学思想研究》(1957年上海人民出版社出版)、《孙子军事哲学研究》(1958年发表于《哲学研究》，后由湖北人民出版社出版)、《反对哲学史方法论上的修正主义》(1958年人民出版社出版)、《求学集》(1962年上海人民出版社出版)、《春秋哲学史论集》(与林聿时合作，1963年人民出版社出版)、《庄子内篇译解和批判》(1961年中华书局出版)。80年代、90年代出版的书稿有：《法和法的发生学》(1989年中国人民大学出版社出版)、《惠施思想及先秦名学》(1990年海洋出版社出版)、《老子通》上、下册(与周英合作，1991年吉林人民出版社

出版)、《老子十日谈》(与关桐合作,1994年安徽文艺出版社出版),《孙子兵法大辞典》(与戚文合作,1995年上海科普出版社出版),《孔子批判》上、下册(与戚文、周英合作,1991年时代文艺出版社出版)。此外,尚有中国哲学史、中国历史和训诂方面的数十篇论文发表。这个时期所发表的论文和著作大都用古棣笔名。

新中国成立之后,体现百家争鸣精神的一次学术讨论——关于中国哲学史继承问题的讨论,关锋是主张批判继承一方的主要代表。他关于孔子研究的代表性论文有《论孔子》、《再论孔子》、《三论孔子》和90年代发表的《孔子十日谈》一书。

《论孔子》有四个章节,即:(一)孔子的政治学说,(二)孔子的哲学思想,(三)孔子的教育思想,(四)孔子的政治活动。在孔子的政治学说中作者讨论了"仁"和"礼"的概念,认为"仁"是孔子政治学说的核心,但要了解孔子的"仁"必须同孔子的"礼"的观点联系起来考察。在孔子的思想体系中"复礼"是目的,而"仁"则是复礼的手段,"克己复礼为仁"是孔子的基本政治主张。但是孔子的政治学说中存在着尖锐的矛盾,如"尚贤"和"亲亲"就是互不相容的。这种矛盾是时代所使然,孔子是无法摆脱的。

作者认为孔子不是严格意义上的哲学家。孔子没有探讨过"形而上"的宇宙本体论问题,《论语》中的"道"不是哲学范畴。在孔子思想体系中占重要地位的是他的"命"和"天命"观念。作者认为孔子的"命"是一种机械的必然性,但不能就此断定孔子是唯心主义还是唯物主义。这一点同孔子在鬼神问题上的怀疑态度一样,"祭神如神在"实际上孔子肯定了鬼神的存在。因此,孔子的"命"和"天命"也就是唯心主义的机械命定论。作者肯定了孔子的"过犹不及"的"中庸"思想,有合理的因素,但孔子思想体系中的"复礼"与"举贤","仁"与"不仁",强调祭祀而又怀疑鬼神,承认"人性"是后天形成的,但又强调有"生而知之者"……从而使他陷入了折衷主义。作者明确指出了孔子这种折衷不是唯心主义与唯物主义的折衷,而是主观唯心主义与客观唯心主义的折衷。

作者肯定孔子的教育实践与教育方法,认为中国的教育学是从孔子开始的。孔子是伟大的教育家。尽管如此,作者对孔子教育思想的继承也不赞成现成拿来的作法,而是主张有分析,有批判地继承。譬

如,关于"有教学类"及强调后天学习重要性等,虽然包含着朴素唯物主义和朴素辩证法的因素,但这些合理的因素又都是封锁在他的保守的政治思想和唯心主义的体系中的,因此,没有批判就不可能有很好的继承。

《再论孔子》是作者对《论孔子》的补充,并在其中着重讨论了哲学史方法论的问题。作者坚持社会存在决定社会意识,社会意识是社会存在的反映的历史唯物主义的原则。在这个原则的指导下,作者讨论了孔子的阶级立场和他的思想体系的阶级性,以及孔子"仁学"的历史背景及其具体内容,孔子在其所处的历史条件下能够提出某些进步思想的历史原因。这篇著作已收入本编。

《三论孔子》,作者主要针对当时有人提出孔子的"复礼"是托古改制,认为这是没有任何根据的。孔子反对大夫对周礼的僭越,主张"天下有道,礼乐征伐自天子出",以周公之典反对季氏的初亩税和晋国的铸刑鼎,主张"礼不下庶人,刑不上大夫"这些都说明了孔子的"复礼"决不是什么托古改制。

在90年代的论著中,作者更进一步地论述了自己的观点,我们从《孔子批判》一书中选出"孔子的政治思想在封建社会中的作用"一章,供读者参阅。

《孔子批判》中还有一章写"封建社会死亡时期孔子政治思想的作用",在这一章中,作者着重讨论了康有为利用孔子政治思想的问题。作者写道:"康有为曾经利用孔子和儒学来推行他的资产阶级改良路线,但是从康有为的思想实质及其演变,从戊戌变法到组织保皇党、从反对孙中山领导的资产阶级革命到与张勋配合复辟清室,让逊帝溥仪再次坐上皇帝这一系列的历史事实恰好证明孔子的政治思想不可能成为资产阶级变革封建社会的思想工具。"

在这一章中作者还谈到了袁世凯称帝和孔子的政治思想,五四运动时期得到的对孔子的共识:不再是崇拜的对象,而是批判和研究的对象。因此,对于孔子和儒学的唯一正确的方针是用"马克思主义的方法给以批判的总结",如果抛弃这个武器,企图从儒家学说中去寻找马克思主义中所没有的治国方针,或用以补充,修正马克思主义,那就只能混乱视听,危害人们的思想健康。历史上的康有为尚有二重性可言,如果再出现一个

康有为，那末，他就只能是闹剧中的丑角了。

关锋关于孔子的论述中，尚有《“孔子欲应公山弗扰召、佛肸召”考辨——驳崔述〈洙泗考信录〉的两个考证》一文，这篇文章材料翔实，已收入本编，可以一读。

（一）再论孔子

——兼论哲学史方法论的一个问题

这篇文章是对拙作《论孔子》的补充，准备以历史和孔子为中心说明几个问题；在这当中要说到我们对哲学史方法论的一点看法。

社会存在决定社会意识，社会意识是社会存在的反映，这是历史唯物主义的根本原则，也是哲学史研究工作的根本的方法论。这一根本的方法论，要求对历史上的哲学体系和每一哲学命题作历史的具体的分析，而不能脱离历史作孤立的抽象的逻辑分析。这当然不是否认科学的逻辑分析。马克思列宁主义哲学认为，逻辑的东西跟历史的东西是一致的，逻辑分析必须以历史为基础。所谓历史的具体的分析，即根据一定时代的社会制度、阶级斗争分析哲学命题的固有的意义。哲学是最抽象的、最概括的，是所谓“更高高凌驾于空中的思想部门”①，是“更加离开物质经济基础的思想体系”②。因此，只有进行历史的具体的分析，才能够揭示出哲学体系和哲学命题是它们的时代的社会存在的反映，揭示出它们的时代内容、阶级内容，从而把握住它们的本来的意义；反之，如果脱离开历史背景，对哲学体系和哲学命题作抽象的逻辑分析，则不能把握它们的本来意义，而会发生牵强附会，把古代思想近代化的毛病，例如，把古代一个哲学命题从逻辑上可能推演出来的意义当作它实有的意义，这也就是把今人的思想强加给古人。这种作法还可能把我们的哲学史研究工作引上超时代、超阶级的错误道路上去。

以上的看法，不知道对不对？我们研究孔子的思想，力求结合历史背景，作历史的具体的分析。如果这个方法对，也还不知道我们在研究孔子当中是否贯彻了这个方法，在贯彻中是否有什么偏向，走到了另外的错误

---

① 《马克思恩格斯文选》(两卷集)，第2卷，第495页。

② 同上书，第395页。

的路上去。这就请大家不吝赐教了。

一、基本的历史联系

孔子的学说，我们在《论孔子》一文中谈过：它有顺乎时代潮流的方面，又有逆乎时代潮流的方面。关于顺乎时代潮流的方面，第一，孔子顺乎当时文化下移的趋势，私人办学，他在传播文化方面起了很大的积极作用，他是中国古代的第一个杰出的教育家，并且在教学方法范围内有一些朴素唯物主义和朴素辩证法的因素；第二，孔子顺乎当时氏族制度崩溃瓦解的趋势，提出了仁学思想体系，孔子的仁学中有积极的方面。关于逆乎时代潮流的方面，总的说来，就是孔子不赞成以至积极反对当时的政治变革和经济变革。我们认为，在春秋尤其是孔子活动的年代——春秋后期，与氏族制度崩溃瓦解的同时发生了由奴隶制向封建制转化的过程。孔子在中年以后，基本上站在保守的奴隶主方面。他反对代表地主阶级的季氏，他反对铸刑鼎、以田赋，等等。表现在他的思想体系方面，主要的就是“复礼”。所谓“复礼”，就是恢复正在土崩瓦解中的周礼，虽然对周礼有所修改。他的仁学的根本目的，就是为了“复礼”，他企图用他的仁学调和统治阶级奴隶主内部的矛盾，调和地主和奴隶主的矛盾，以维护西周制度。孔子学说的进步方面，被他的保守方面压倒了，他的进步性是很有限的。他提出了仁，但又主张“亲亲”，他提出“举贤”，但很不彻底。他的哲学，基本上是保守的奴隶主阶级的哲学。墨家批评孔子有三句话：“亲亲有术”，“尊贤有等”，“立命缓贫”（《墨子·非儒》），这几句话是击中了要害的。

有些人认为：孔子的学说，进步方面是基本的，孔子代表新兴地主阶级或从奴隶主转化而来的地主阶级①。我们不同意这种看法。

讨论孔子的阶级立场和他的哲学体系的阶级性，我们认为，必须把握住春秋时代的基本的历史联系，根据基本的历史联系对孔子的思想和行动进行具体的分析。

列宁说：

---

① 冯友兰先生持这种看法。《哲学研究》1961年第5期发表了冯先生的《论孔子关于“仁”的思想》，这篇文章分析了孔子思想的核心——仁；本文有些地方是和冯先生讨论的。

> “要最科学地来看这个问题，至少应该对国家的产生和发展情况作一个概括的历史的考察。为了解决社会科学问题，为了真正获得正确处理这个问题的本领而不致纠缠在许多细节或各种争执意见上面，为了用科学眼光观察这个问题，最可靠、最必需、最重要的就是不要忘记基本的历史联系……。”①

列宁这段话，主要是针对国家问题说的，但是它有普遍意义，它是研究社会科学问题的方法论。对于任何社会科学问题，都应该按着列宁指示的方法去进行研究。列宁所说的“基本的历史联系”，就是“社会阶级划分的事实，阶级统治形式改变的事实”。他说：

> “……必须牢牢把握住社会阶级划分的事实，阶级统治形式改变的事实，把它作为基本的指导线索，并用这个观点去分析一切社会问题，即经济、政治、精神和宗教等等问题。”②

对于孔子学说的研究当然也不能例外。例如对于孔子学说的核心——仁，不能离开基本的历史联系，把它当作孤立自在的东西，去进行抽象的逻辑分析；而要把它放在一定的历史环境下，放在春秋时代的“阶级统治形式改变的事实”、阶级斗争的事实中进行考察，追溯孔子的仁学的萌芽，揭露孔子仁学的对立面，从孔子仁学同当时其他思想的对立中把握它的具体内容和阶级实质。只有这样，才能解决问题，才“不致纠缠在许多细节或各种争执意见上面”。

对于上述观点，在我们的哲学史界未必有人反对，因为我们的哲学史工作者，在主观上差不多都是力图用马克思列宁主义去分析问题的。但是，“牢牢把握住社会阶级划分的事实，阶级统治形式改变的事实，把它作为基本的指导线索”，用以去分析历史上的哲学体系和哲学命题，揭露它的具体内容和阶级性，并不是容易的事。如果对于历史上的哲学体系和哲学命题当作孤立自在的东西，脱离开历史背景，脱离开基本的历史联系，去抽象地进行逻辑分析，推演出这样或那样的所谓“一般意义”或“抽象意义”，然后再把阶级的字眼当作标签贴上去，那是不能被认为是历史分析、阶级分析的。

讨论孔子的阶级立场和他的学说的阶级性，有一个很大的困难：我国

---

① 《列宁全集》第29卷，第430页。

② 同上书，第434页。

古代史的分期问题还没有解决。一派认为西周是封建社会，由春秋到战国的社会转变乃是由领主制向新兴封建地主经济的转变，当时的阶级斗争乃是领主、新兴地主阶级、农奴之间的斗争；另一派认为西周还是奴隶制社会，由春秋到战国的社会转变乃是由奴隶制向封建制的转变，当时的阶级斗争乃是奴隶主阶级、地主阶级、奴隶之间的斗争。各自所把握的具体的“基本的历史联系”不同，自然对于孔子的阶级立场和他的学说的阶级性，也必然得出不同的结论，而且分歧的焦点还是在古代史的分期问题上。

但是，在认为由春秋到战国是由奴隶制向封建制转变的人们之间，对于孔子的阶级立场及其学说的阶级性，在看法上却有重大的原则的分歧；就这些同志之间的争论来说，双方是可以有共同的前提的。

按照由春秋到战国的社会转变是由奴隶制到封建制的转变这一前提，以鲁国来说，在孔子活动的年代里，阶级划分和阶级斗争的基本历史事实，便是这样：在形式上（从主要方面来看）还处在政权高峰的鲁公室代表保守的奴隶主阶级，实际上掌握了政权的季氏代表地主阶级，以阳虎等人为代表的“大夫的家臣”这一社会势力，是代表社会下层或接近劳动人民的，当时的阶级斗争就在这样三种社会势力之间进行着，并构成了三角斗争的形势（拙作《论孔子》分析过这个问题，这里不赘）。当时各国经济、政治发展不平衡，但阶级斗争的形势，多数和鲁国的情形差不多。鲁公室代表奴隶主，季氏代表地主阶级——这是认为春秋到战国是由奴隶制到封建制转变的人们共同承认的。（认为由春秋到战国是由领主制到地主经济转变的人们，很多人认为鲁公室代表保守的领主，季氏代表新兴的地主，其中有些人在分析孔子问题时贯彻了这个观点，也得出了孔子学说保守方面是基本的或主要的结论，在对于孔子的评价问题上，同我们的看法，没有原则的分歧。）我们认为，有些断言孔子代表地主阶级的人们，在分析孔子问题上没有贯彻他们所持的古代史分期的观点。

如果争论的双方都同意鲁公室代表奴隶主，季氏代表地主阶级（或可同意阳虎等人代表社会下层或接近劳动人民的？）；那末，讨论孔子学说的阶级性和他的阶级立场，就要分析、考察孔子基本上是站在鲁公室方面，还是站在季氏方面，还是站在阳虎等人所代表的那个阶级方面。我们以为，评论孔子学说的阶级性和他的阶级立场，是不能离开这个基本的历史

线索的。如果我们所说的这个历史线索不对，那就应该找出另外一个基本的历史线索来。离开基本的历史线索，来争论孔子学说的阶级性和他的阶级立场，恐怕是争论不出所以然来的。

孔子对于鲁公室、季氏、阳虎等人之间的斗争所抱的态度，以及对若干国家和鲁国差不多的三角斗争形势的阶级斗争的态度，有言论，有行动。很明显，孔子在中年以后，基本上是站在鲁公室方面反对季氏，反对进步势力的。这一点我们在《论孔子》一文的第四部分专门考察过。我们希望，对拙作《论孔子》一文的这一部分多作批评。

无论对于我国古代史分期问题持何种意见，恐怕问题都是这样摆着的——肯定孔子是代表进步势力的，那就必须：或者证明鲁公室代表进步阶级，季氏代表反动保守阶级，或者证明孔子不是站在鲁公室方面反对季氏，而是站在季氏方面反对鲁公室。我们认为，这都是不能得到证明的。

哲学不等于政治，但是，哲学总是和政治联系的。考察孔子的思想体系也不能离开基本的历史联系。下面，我们从历史背景方面来谈谈孔子的仁学。

二、孔子的仁学的历史背景及其具体内容

争论的关键

《论语》中有三个说法，最集中最概括地表现了孔子仁学的本质：

“克己复礼为仁。”（《论语·颜渊》）

“己所不欲，勿施于人。”（《颜渊》）

“己欲立，而立人；己欲达，而达人。”（《论语·雍也》）

但是，这几个抽象公式的具体内容是什么呢？这是争论中的一个关键问题。

黑格尔在《哲学史讲演录》中讲到泰利士的时候，说过这样一段话：“谈到他的哲学，大家一致公认他是第一个自然哲学家。但是我们关于这一点知道得很少，而我们却好像知道得很多。因为对于他的命题本身所能有的进一步的哲学发展和了解，我们知道都是来自后人的东西，

却都被加到他身上了。”①不论黑格尔的哲学史写得怎样，他这段话是很有道理的。

对于古代的抽象的哲学命题，如果离开它的历史背景而进行抽象的逻辑分析，就会弄到像黑格尔所说的那样，把后人引申出来的东西加到古人的身上。例如，“己所不欲，勿施于人”、“己欲立，而立人；己欲达，而达人”这两个命题，如果脱离它的历史背景去作抽象的逻辑分析，就会作出这样的解释：“人”就是和自己相对待的别人，“己所不欲，勿施于人”就是自己所不欲的，不要加诸别人，“己欲立，而立人；己欲达，而达人”就是自己愿意站得住，就要帮助别人也站得住；自己愿意通达就要帮助别人也通达。这样解释，“人”就成了超历史、超阶级的，不是处在一定历史时期和一定阶级地位的人了，而“立”和“达”就成了空洞无物的超阶级、超历史的东西。孔子的仁学也就被解释成资产阶级的人本主义了。费尔巴哈就这样做过，他曾经引了上面孔夫子的话来论证资产阶级的人本主义（见《费尔巴哈哲学著作选集·幸福篇》）。这样解释，从抽象的逻辑分析来看，似乎是可以说得通的，但是，那却不是孔夫子实有的思想。某种抽象的哲学命题，可能给予不同时代、不同阶级的人们以不同的某种启发，费尔巴哈或许受过孔子“己所不欲，勿施于人”，“己欲立，而立人；己欲达，而达人”这两个命题的启发，但是由此引申出来的思想，却不能说就是孔子的思想。

举这样一个例子或者有助于说明问题。在抗日战争时期，毛泽东同志提出了一个有名的对国民党顽固派进行斗争的原则：“人不犯我，我不犯人，人若犯我，我必犯人。”②大家都知道：其中的“人”是指国民党顽固派。如果脱离开当时的历史，对这个公式进行抽象的逻辑分析，那么其中的“人”就是和“我”相对待的别人，除“我”以外的一切人（或一切阶级）了。不用说，这是莫大的曲解。

对于现代的哲学命题不容易通过抽象的逻辑分析作出曲解，因为它的历史背景，大家是很清楚的。但是，对于古代的哲学命题，因为对于它的历史背景若明若暗，因为把握不住历史的具体分析的方法，就很容易作

---

① 黑格尔：《哲学史讲演录》第1卷，三联书店1956年版，第180页。

② 《毛泽东选集》第2卷，人民出版社第2版，第744页。

抽象的逻辑分析，给它附会上这样或那样的意思。

我们认为，是历史的具体的分析，还是脱离历史的抽象逻辑分析，是争论的关键的关键，或者说是关于孔子仁学的争论的方法论的关键。

对孔子仁学的来源和它的对立面的历史考察

孔子的仁学的历史背景，我们认为基本上有两个方面。一个方面是适应氏族制度的瓦解来讨论人和人的关系。另一个方面是：当时，子弑父、弟弑兄、臣弑君，在奴隶主阶级内部，在地主阶级和奴隶主之间存在着激烈的斗争。孔子的仁学，主要方面就是适应保持奴隶主统治的需要，来调和阶级矛盾。前一个方面决定了孔子仁学的进步性；后一个方面决定了孔子仁学的保守性。

翻开《左传》《国语》可以看到：在孔子以前和孔子的同时，有许多人讲"仁"，"仁"成了他们臧否人物的标准，评论是非的根据。这在当时已经是一种十分流行的观念。这种观念，是在氏族制度下产生的"以族类辨物"的观点的直接对立物。同时我们又会看到：当时人们评论某人仁不仁的时候，争论得不可开交，同一个人、同一种行为，你说他(它)仁，他说不仁。原来，他们的仁的概念并不相同，甚或根本相反。流行的观念往往比较直接地反映着一定阶级的政治动向。分析一下当时流行的关于仁的观念，会有助于我们窥见孔子的仁学究竟是和哪个阶级的要求相联系的，是和哪个阶级的要求相对立的。

文献所提供的这方面的材料可以分作以下几种类型。

先说第一种类型(这里只举几个典型为例)：

(1)"宋公疾。大子兹父固请曰：'目夷长且仁，君其立之。'公命子鱼，子鱼辞曰：'能以国让，仁孰大焉？臣不及也'。"(《左传》僖公八年)——这就是说，兄弟之间礼让就是仁，当然兄弟之间互相争夺君位就是不仁了。

(2) 冀缺因为他父亲犯了罪，被从奴隶主贵族降为平民去耕田。有人见到，冀缺的妻子给冀缺送饭时，相敬如宾，就对文公说："敬，德之聚也。能敬必有德，德以治民，君请用之。臣闻之，出门如宾，承事如祭，仁之则也。"(《左传》僖公三十三年)——孔子的仁学和这种观念就有直接的联系。例如："仲弓问仁。子曰：'出门如见大宾，使民如承大祭'"，当然又

和流行的观念不同，在这句话之后，孔夫子紧接着就说“己所不欲，勿施于人”(《论语·颜渊》)。

(3)《国语·晋语》载：骊姬说：“爱亲之谓仁”(当然这话不是骊姬发明的，而是当时在一部分人中流行的观念)——孔子的“仁”和“爱亲之谓仁”这种流行观念有着直接的联系。宰予不赞成三年之丧，说一年就可以了。孔子批判他说：“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?”(《论语·阳货》)

(4) 晋献公听了骊姬的谗言，要杀太子申生，“人谓申生曰：‘非子之罪，何不去乎?’申生曰：‘不可。……吾闻之，仁不怨君，智不重困，勇不逃死。若罪不释，去而必重，去而罪重，不智。逃死而怨君，不仁。……’”(《国语·晋语》)——孔子的仁学和“仁不怨君”这种流行观念也是直接联系的，他在讲仁时，说了“己所不欲，勿施于人”就紧跟了一句：“在邦无怨，在家无怨”。

(5) “郤锜谓郤至曰：‘君不道于我，我欲以吾宗与吾党夹而攻之……。’郤至曰：‘不可。至闻之：武人不乱，智人不诈，仁人不党……’”(《国语·晋语》)——这就是说：仁人是绝不树党反对君的，否则，就不是“己(同党)欲立，而立人(异党)”，而是“小人比而不周”了。孔子的仁学，和这种流行观念也有直接联系，例如他说：“君子周而不比”(《论语·为政》)，“君子矜而不争，群而不党”(《论语·卫灵公》)。

综观上面五则材料，在当时奴隶主统治阶级中流行着的仁的观念，就是针对“臣弑君”、“子弑父”、“弟弑兄”而来的，他企图调和统治阶级的内部矛盾。这种仁的流行观念恐怕就是孔子的仁学的萌芽，而孔子的仁学就是这种流行观念的集中化和概括化。

当时流行的仁的观念，还有另一种类型。

(1) 公子縶要杀晋君，而以重耳代之，他说：“杀无道而立有道，仁也。”(《国语·晋语》)——按照这种说法，像鲁国的季氏把国君驱逐出国当然是合乎仁的。这种仁学恐怕是为地主阶级辩护的。它同为季氏辩护的史墨的观点是完全一致的。《左传》昭公三十二年记载：“赵简子问于史墨曰：‘季氏出其君而民服焉。诸侯与之，君死于外，而莫之或罪也。’(史墨)对曰：‘……天生季氏以贰鲁侯，为日久矣，民之服焉，不亦宜乎！鲁君世从其失，季氏世修其勤，民忘君矣，虽死于外，其谁矜之？社稷无常奉，

君臣无常位，自古以然。故诗曰：‘高岸为谷，深谷为陵’，三后之姓，于今为庶……。”孔子的仁学却是和这种流行观念根本对立的，而这也和他在行动上拥护鲁君、反对季氏完全一致。

《论语》有一则材料是很有意思的：“季康子问政于孔子曰：‘如杀无道，以就有道，何如？’孔子对曰：‘子为政，焉用杀？子欲善而民善矣。君子之德风，小人之德草，草上之风必偃。’”（《颜渊》）请看，季康子所说“杀无道以就有道”，不是和要杀晋君而以重耳代之的公子荼所说“杀无道而立有道，仁也”一样吗？把昭公赶出国去，逼得昭公死在国外的，就是季康子的父亲。季康子恐怕就是用在当时正夺取政权的地主阶级中流行的“杀无道而立有道”谓之仁这种观念，来试探孔子，看能不能争取孔子在公开推倒鲁公室这个问题上采取赞助或中立的态度。孔子的回答是“所答非所问”，这或者是误会了季康子的意思，或者是故意“王顾左右而言他”吧？无论如何总可以看出，孔子是反对“杀无道而立有道，仁也”这种观点的。

（2）《左传》襄公二十五年载：“子产始知然明，问为政焉。对曰：‘视民如子，见不仁者诛之，如鹰鹯之逐鸟雀也。’子产喜，以语子大叔，且曰：‘他日吾见蔑之面而已，今吾见其心矣’。”为子产所极其赞成的然明的观点，和“杀无道而立有道，仁也”完全一致，而且更有鲜明的阶级性。不用多说这是和孔子的仁学正相反对的。

（3）《国语·鲁语上》记载：有一海鸟“止于鲁东门之外三日”，臧文仲使国人祭之，展禽批评这种作法，除了说不合“国典”以外，还说：“夫仁者讲功。……无功而祀之，非仁也。”《左传》昭公二十年也记载着，伍员说：“度功而行，仁也。”——这种仁的流行观念是讲功利的。公开地讲功利主义，恐怕只有新兴的阶级才有可能。孔子的仁学和这种流行观念也是直接对立的，如他说：“君子怀德，小人怀土”，“君子喻于义，小人喻于利”（《论语·里仁》），“子罕言利，与命、与仁”（《论语·子罕》）。孔子的仁是排斥功利的。当然，实际上孔子也不是不讲功利的，他的功利，主要的就是站在奴隶主阶级立场上调和阶级矛盾，维护奴隶主统治；反对功利，就是他的功利主义。

还有白公胜的故事，也很有意思，从中可以透视出两种“仁”的观点的根本对立。《墨子·非儒》篇，托晏婴之口指责孔子“劝下乱上，教臣杀君”，“人人之国而与人之贼”，其证据就是孔子到了楚国，知道白公胜要作

乱，而推荐了石乞帮助他。郭沫若同志指出："这个故事在年代上有些大漏洞。楚白公之乱见《左传》哀公十六年。这一年的四月孔子死。七月白公胜发难。齐景公呢，已经死去十二年了，晏婴比景公还要死得早。因此以前的人便都说这是墨子的'诬罔之辞'，那自然是没有什么问题的。"这确是毫无疑问的，但是，他却又说："我们从这儿可以看出：墨子是赞成'入人之国，必务合其君臣之亲而弭其上下之怨'的，孔子呢，则和这相反，'劝下乱上，教臣杀君'。更说质实一点吧，便是墨子反对乱党，而孔子是有点帮助乱党的嫌疑的。"①

郭沫若同志肯定白公胜，我们是很赞成的。但既然肯定《非儒》篇所说的白公胜的故事是"诬罔之辞"，便不能说由此可以看出孔子是"劝下乱上，教臣杀君"，是"帮助乱党"的。而且，也不能从这儿看出墨子是反对"帮助乱党"即反对革命的。《非儒》篇是墨子后学所作。战国中叶以来，形势发生了巨大变化，各国确立了地主阶级的政权，也就是说国君已经不是奴隶主，而是地主阶级的代表了。在这种情况下，墨子后学主张"入人之国，必务合其君臣之亲而弭其上下之怨"，即帮助其君臣上下的团结，这怎么就能说墨子及其门徒是反动的呢？关于墨子和墨家这里不去多说，还是谈孔子吧。

有趣的是，文献记载，反对白公胜的叶公子高的观点，和孔子的仁学是完全一致的。《左传》哀公十六年记载：子西称赞白公胜"信而勇"；叶公反对说："周仁之谓信，率义之谓勇。吾闻胜也好复言而求死士，殆有私乎？"请看，所谓"周仁"不就是孔子所说的"君子周而不比"吗？而白公胜被批评为不"周仁"（不"周仁"，也就是对君上有"私"），也就是孔子所说的"小人比而不周"了。

和《国语·楚语下》所记载的一则材料结合起来看，就更容易把问题看清楚了：

> "子西使人召王孙胜（即白公胜）。沈诸梁（即叶公子高）闻之，见子西曰：'闻子召王孙胜，信乎？'
>
> （子西）曰：'然。'
>
> 子高曰：'将焉用之？'

---

① 郭沫若：《十批判书》，人民出版社 1954 年版，第 72—73 页。

(子西)曰:'吾闻之,胜直而刚,欲寘之境。'(韦昭注:"召之使与吴境,为白公")

子高曰:'不可。其为人也,展而不信,爱而不仁,诈而不知,毅而不勇,直而不衷,周(韦昭注:"周,审也","周,密也")而不淑(韦昭注:"淑,善也")。复言而不谋身,展也;爱而不谋长,不仁也;以谋盖人,诈也;强忍犯义,毅也;直而不顾,不衷也;周言弃德,不淑也;是六德者,皆有其华而不实者。将焉用之?……其心又狷而不洁。若其狷也,不忘旧怨;而不以洁悛德,思报怨而已。则其爱也,足以得人;其展也,足以复之;其诈也,足以谋之;其直也,足以帅之;其周也,足以盖之;其不洁也,足以行之……。若果用之,害可待也'。"

请看,反对白公胜的叶公子高的观点,不是和孔子完全一致吗?"直而不顾"据韦昭注,就是直而不隐讳。叶公子高反对"直而不顾",这和孔子说"子为父隐,父为子隐,直在其中矣",不是完全一致吗?而"直而不顾"的白公胜,和孔子的观点不是正相反对吗?叶公子高反对白公胜,"不忘旧怨"、"思报怨",这不是和孔子完全一致吗?而"不忘旧怨"、"思报怨"的白公胜,不是和孔子正相反对吗?"爱而不仁",据子高自己解释就是:"爱而不谋长"。"不谋长"就是不帮助君上、不为君上谋,所以"则其爱也,足以得人","得人"就是"犯上作乱"的资本。这也就是所谓不"周仁";而"周仁",也就是以"谋长"为前提了。子高的仁的观点,就是"谋长",而不能去爱人民,取得人民的拥护,以"犯上作乱";这和孔子的"事君尽礼",反对"犯上作乱"的观点,以及"克己复礼"的观点不是完全一致吗?而白公胜,以叶公子高看来,他"不周仁",爱人民,而自己"得人"以为犯上作乱的本钱,就是"直而不隐",就是不为君隐,不为君谋,就是讲功利主义,这不是和上述第二种类型的"仁"的观念一致,而和孔子的仁学相对立吗?

从对白公胜的故事的分析可以看出,孔子的仁学是有利于叶公子高之流,而反对白公胜之辈的,也可以看出:孔子的仁学基本上是奴隶主阶级的仁学,而和地主阶级的仁的观点相对立①。

---

① 或者说:《左传》、《国语》讲"仁"的地方都是抄的《论语》。我们认为这是不可能的。(1)《左传》、《国语》并不比《论语》成书晚,虽然它可能经过刘向的窜乱;(2)上面所引属于第一个类型的,只是和孔子的"仁"学有联系,只是它的萌芽;(3)而第二个类型,却是和孔子的"仁"学相对立的。

在劳动人民中，是否也有他们自己的仁的观念呢？材料不多，但却是有的，这算作第三种类型。

“阳虎议曰：‘主贤明则悉心以事之，不肖则饰奸而试（弒）之’。”（《韩非子·外储说左下》）

“阳虎曰：‘为富不仁矣，为仁不富矣’。”（《孟子·滕文公》）

这恐怕是当时劳动人民的仁的观念。“为富不仁矣，为仁不富矣”这两句话，正如郭沫若同志所说：“真不失为千古的名言。”①对“为富不仁矣，为仁不富矣”，赵岐注曰：“富者好聚，仁者好施；施不得聚，道相反也。”很显然，孔子的仁学和阳虎的观点是根本对立的。

根据以上材料的分析，可以作出三个结论：

（一）从春秋中叶以来，由于氏族制度的崩溃，大家纷纷讲仁。

（二）各个阶级的关于仁的观点是不同的。奴隶主统治者的仁的观念强调的是“礼让”，“爱亲之谓仁”，“尊君”（当时的君还是奴隶主），“仁不怨君”，“仁人不党”，“爱人而不谋长，不仁”，等等。地主阶级的仁的观念则强调“功利”，“杀无道而立有道，仁也”，这是为地主阶级瓜分公室、夺取政权作辩护的。劳动人民关于仁的观念则是“为富不仁，为仁不富”，这就等于说剥削阶级都是不仁的，它和上面两种仁的观念是根本对立的。在实际上存在着三个阶级之间的阶级斗争，所以也就有了三种仁的观念。

（三）孔子的仁学和后两种仁的观念根本对立，而和前一种仁的观念完全一致。

孔子的“己所不欲，勿施于人”，“己欲立，而立人；己欲达，而达人”，正是奴隶主关于仁的观念的抽象概括。这两个公式有其特定的阶级内容和时代内容。其具体内容有两个方面。

（一）一方面是和氏族制度的崩溃相联系的。按照氏族制度的观念就是所谓“以族类辨物”、“非我族类，必有异心”，对于异族的祭祀，鬼神也是不享的。孔子的“仁”学是这种观念的直接对立物。孔子的“己所不欲，勿施于人”，“己欲立，而立人；己欲达，而达人”这两个公式中的“人”就是不分族类的人。他说的“有教无类”就是不分族类，并不是不分阶级。西周以及春秋，“类”即是指的族类，文献的例证比比皆是，这里不来列举。春秋，特别是进入中期以后，“以族类辨物”的概念逐渐趋于消失，但是却

---

① 郭沫若：《十批判书》，人民出版社 1954 年版，第 77 页。

没有提出逻辑上的“类”这一概念，这一概念是由战国的墨家提出来的。当然，无论春秋还是战国，更没有以“类”字来表示阶级分野的。孔子的仁学，可以说是：不分族类（限于华夏诸族，后面谈到这一点），一视同仁。

（二）另一方面是和当时的阶级斗争相联系的。当时起来夺取政权的地主阶级不是“己（地主阶级）所不欲，勿施于人（奴隶主）”，恰恰相反，而是“己所不欲，要施于人”，即自己要掌握政权，而要奴隶主失掉政权。地主阶级不是“己欲立，而立人”，而是“杀无道而立有道”。孔子的“己所不欲，勿施于人”、“己欲立，而立人；己欲达，而达人”的公式，主要的就是：调和奴隶主之间的矛盾，要他们不要你争我夺；调和地主阶级和奴隶主之间的矛盾，要地主阶级不要瓜分公室、夺取政权，要在邦者“无怨”，在家者“无怨”，自然同时也要奴隶主阶级对于地主阶级、乃至对于“民”有所让步。他的仁学是这样的，所以才能达到“复礼”的目的；否则，和“复礼”有什么相干呢？

离开历史背景，离开当时的阶级对立关系，抽象地解释孔子的“己所不欲，勿施于人”，“己欲立而立人，己欲达而达人”，把其中的“人”解作与己相对待的所有的别人，可以推演出若干所谓“一般意义”或“抽象意义”，但那些所谓“一般意义”或“抽象意义”却未必是孔子的仁学所实有的。说孔子的公式，其具体意义有阶级性，其一般意义或抽象意义没有阶级性，那在理论上更是讲不通的。

略谈《论语》中的“人”和“民”以及所谓“野贵族”

孔子有时候把仁解释作“爱人”。有人说，孔子主张不分阶级，爱所有的人。我们不同意这种看法，《论语》中只是说“使民”，而没有一个地方说爱民。

《论语》中在使用“人”和“民”这两个名词上，是有严格区别的。我们同意赵纪彬同志在《论语新探》一书中所作的分析和结论，我们只有一点补充，就是《论语》中所说的人不仅指奴隶主，还包括着地主阶级以及自由民。金文中的“民”字像人被刺瞎了一只眼睛。认为西周是奴隶制度的历史家都肯定“民”是指的奴隶。春秋是名物制度发生着重大变化的时代，这时，人们使用“民”字不一定是指奴隶，但是在《论语》中的“民”字却还是指的奴隶，这和孔子以“正名”为第一要义是相联系的，他在使用名词上也是保守的。在别的书上使用“民”字不必都跟《论语》一样。这不仅因为在

使用名词上有是否保守的区别，还因为有地域的不同和时代的不同。例如，《尚书·尧典》中的“百姓昭明，协和万邦，黎民于变时雍”，显然“百姓”是指的奴隶主贵族，“黎民”是指的奴隶；但是，《尚书》的周书各篇的“民”字就未必是指的奴隶，这是地域不同的关系，程树德说：《尚书》“多用方言”，“昔人谓商盘、周诰，佶屈聱牙。盖商都亳，所用多河南土音；周都丰镐，多用陕西俚语。”（程著《国故谈苑》）这是很对的。到了春秋，不同地域的人们，在使用名词上还是会有若干不同的。到了战国，儒家也不在奴隶的意义上使用“民”这个字了，《孟子》书就有“人民”这个合成名词，那里的“人民”当然不是指的奴隶。即是《论语》在使用“民”或“人”字上有个别的例外，也没有什么奇怪，孔子也不能不受着时代的影响，在个别地方没有严格区分“人”“民”，这是可以理解的，不能用此来推翻赵纪彬同志所作的结论。

赵纪彬同志的《论语新探》，我们认为是一本很有科学价值的书，他用大量的材料和严密的分析，证明了《论语》中使用“人”和“民”的区别，实质上是表示的阶级分野。就是不赞成赵纪彬同志的意见，对于他的论据也必须予以重视。就是说，反对他的结论必须对他的论据一一作出反驳，这才是科学的态度。用今天流行的观念，例如“人是泛指，民包含有政治地位的意思”这种说法，是什么也驳不倒的。

有人说：“孔子说过野人，难道还有野贵族吗？”这种反驳倒是很有意思的，说野贵族好像是笑谈，按诸历史考察一下，恐怕还有点科学性。

在西周，周人住在城里，叫作君子或国人，那时候所谓国就是城里。殷人住在野外的远郊（叫作“遂”或“鄙”），叫作野人。当然周人信得过的殷人，也有住在城里的，但大多数是住在野外。到了春秋，华夏诸族已经融合，这时候，人们主张“内诸夏而外夷狄”，殷周两族的界限也就不大分了；这时，城寨也筑得很多了。周人和殷人住城里还是住郊外也已经混了。到了战国，孟子就说：“无君子莫治野人，无野人莫养君子”，所谓野人就是劳动者了。而在西周住在野外的所谓野人，却是指的殷族的奴隶主贵族，他们的任务是所谓“率尔类丑”的，即管辖殷族的奴隶，他们也就是所谓“野贵族”吧！在西周，殷族的奴隶主大都住在野外，这是历史事实，而不是笑话。

“子曰：‘先进于礼乐，野人也；后进于礼乐，君子也’。”（《论语·先进》）

朱熹注:先进后进犹言前辈后辈,野人谓住在郊外的人。“先进于礼乐,野人也”,难道是说劳动人民是君子的先辈,比君子先进于礼乐吗?或者是一般地说住在野外的人比住在城里的人先进于礼乐吗?在奴隶社会里,制礼作乐是奴隶主阶级的事。这里所谓的“野人”即殷族的奴隶主。孔子这里所讲的是历史。历史确实也是殷人先进于礼乐的,周人却落后得多,周人灭殷之后,基本上采用了殷人的礼制,用孔子的话说就是:“周因于殷礼,所损益可知也。”(《论语·为政》)

关于孔子的“复礼”

孔子的“仁”和“礼”的关系,对于判断孔子的仁学是重要的。“克己复礼为仁”,从根本上说明了“仁”和“礼”的关系。“克己复礼为仁”,这就是说他的仁学要达到恢复周礼的目的。孔子还说过:“不知礼,无以立也”(《论语·尧曰》)。孔子在另一个地方说的“三十而立”(《论语·为政》)就是立于礼。由此也可见:在孔子思想体系,礼占有主导的地位,恢复周礼(有所修改)便是他的主要任务。所以会出现“复礼”的思想,我们在《论孔子》一文作过历史的考察,这里不赘。

有人说:孔子只是表面上要恢复周礼,实际上却对周礼做了基本的修正。按照这种说法就是说,孔子主张的礼已经基本上不是周礼,而是一种新的礼了,虽然和周礼还有联系。这倒是很值得重视的一个看法,值得讨论。

这种说法有什么根据呢?持这种说法的人只举出了一条根据:周礼是“礼不下庶人,刑不上大夫”的,孔子把礼下到了庶人,而庶人包括了奴隶,即把礼也下到了奴隶,据说这就是以仁为基础对周礼所做的根本性质的修正。“礼不下庶人,刑不上大夫”怎样解释,还值得研究。说孔子主张把礼下到奴隶,在《论语》中似乎找不到根据。即是孔子真的主张把礼下到奴隶,也不能据此断言孔子对周礼作了基本的修正,把它变成了地主阶级之礼。问题是下到奴隶的礼是什么内容。如果基本内容不变,基本上还是周礼那一套,即使下到了奴隶,也还基本上是周礼。至于说培养奴隶的羞耻心,要用礼来教化,这是什么也不能证明的。羞耻心是有阶级性的,各个阶级都有自己的关于“羞耻”的观念。在奴隶解放时期,奴隶认为逃亡、暴动乃至起义,是合乎正义的,而奴隶主却认为是可耻的。如果孔子是主张用他有所修改的周礼教化奴隶,培养奴隶的羞耻心,以维持奴隶

制，那么孔子所主张的礼则仍然基本上是周礼。其实，孔子正是站在维护奴隶制度的立场，主张对奴隶有所让步。孔子说："使民如承大祭。"这就是说的使用奴隶要谨慎，不要做得太过分，逼他们造反。这是奴隶斗争的结果。当时，奴隶不仅要逃亡，而且常有暴动，还有几千人的武装起义。吴则虞先生的《盗跖探源》①说明了这个问题。

礼下到奴隶，并不能证明孔子所主张的礼，基本上不是周礼，而是另外一种礼。要证明这一点，应该把孔子所主张的礼和周礼从内容上加以比较，指明它们在内容上有什么原则的差别。现在还没有人指出这种差别来，我们认为这种差别是找不到的。孔子用周公之典反对季氏以田赋，这不是用周礼反对地主阶级实行的变革吗？难道这是对周礼作了基本的修正，而创了一套地主阶级之礼吗？《论语》中充满了对于对周礼僭越的激烈斥责，难道这不是维护周礼，而是对周礼作了基本修正，主张另外一种礼吗？孔子对于晋国铸刑鼎指责道："晋其亡乎！失其度矣。夫晋国将守唐叔之所受法度，以经纬其民，卿大夫以序守之，民是以能尊其贵，贵是以能守其业，贵贱不愆所谓度也。……今弃是度也，而为刑鼎，民在鼎矣，何以尊贵？贵何业之守？贵贱无序，何以为国？"（《左传》昭公二十九年）这难道不是维护周礼，而是对周礼作了基本的修正，主张另外一种礼吗？如果孔子对周礼作了基本的修正而创立了地主阶级之礼，他怎么又同季氏对立呢？

这里也还需要谈点历史。在春秋后期，周礼名存实亡。但是这个"名存"也是件大事，它表明了传统的力量对人们的束缚。据《左传》《国语》的记载，人们只是对周礼僭越、利用，等等。还没有人公开否定周礼，对周礼从理论上进行明确的批判，从而扬弃周礼，提出一整套地主阶级之礼。顾亭林说得对："春秋时犹尊礼重信（在形式上尊重周礼。——引者注），而七国则绝不言礼与信矣；春秋时犹宗周王（但实质上是"挟天子以令诸侯"。——引者注），而七国则绝不言（周）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；春秋时犹宴会赋诗，而七国则不闻矣；春秋时犹有赴告策书，而七国则无有矣。"（《日知录·周末风俗》）

春秋时代是新东西从旧东西蜕化出来的时代，对于周礼还是从实质

---

① 见《光明日报》1961年9月7日。

上加以破坏，而保存着一套形式，封建主义的一套制度还没有下生，因此，也就不可能创立地主阶级之礼的理论（从奴隶制到封建制的转化，同先有马克思主义理论，然后建立社会主义制度的无产阶级革命不可同日而语）。到了战国，宋尹学派提出了“礼者，谓有理也”（见《管子·心术上》）。这是从理论上对周礼的否定，其意思就是说合乎理的才是礼，不合乎理的则不算礼，这是和当时周礼不仅实亡而且名也亡的情况相适应的。宋尹学派的这个观点是扬弃周礼的先声，但是他们也没有创造出一套对周礼有批判有继承的地主阶级之礼来。这一工作，是由战国末年的荀子完成的，而把它法典化，则是汉初的事。

三、孔子能够提出某些进步思想的历史原因

有人说：说孔子基本上代表奴隶主阶级，在理论上是讲不通的，因为“一个阶级在没落的时候，不可能有比它在上升的时候更进步的思想”。这倒是很重要的一个论据，值得讨论。

“一个阶级在没落的时候，不可能有比它在上升的时候更进步的思想”，一般说来，这当然是对的。但是具体问题需要具体分析，而不能硬套公式。对这个问题，我们试着作如下的初步分析，和大家讨论。

（一）我们肯定孔子在某些方面有比西周奴隶主更进步的思想。为什么会出现这种现象，后边再来分析。这里需要首先指出：我们认为孔子的“更进步的思想”并不像某些人所估计的那样高，如果真的那样高，当然，孔子就只能是地主阶级的代表了。孔子的思想有若干比西周奴隶主，例如周公，还落后的方面。

周公对殷族人还讲“天命”，但是对周人的讲话却不仅是怀疑“天命”，而且有着明显的否定倾向。例如，他说：“惟命不于常”（天命是不定的——见《尚书·康诰》）。更说：“天畏棐忱”（上天并不真有威力的），“天不可信”，还说：“天既使殷丧亡了，殷既失了天命，我有周既受了天命，然而我不敢说，周的基业就会这样永远好下去”，接下去就说，我不敢安于依靠天命，周的基业能不能保得住，就在于人为，在于周家的后代子孙（“惟人在我后嗣子孙”）（见《尚书·君奭》）。请看，孔子的天命观点不是比周公落后得多吗？

再谈谈孔子对鬼神的怀疑。有人说，孔子对鬼神的怀疑是有神论到

无神论的过渡，这恐怕是低估了春秋时代思想发展的水平。随着奴隶制度的走向瓦解，从春秋开始，神学就经历着一次严重的危机。在春秋初年，就有人提出“民者，神之主也”的观点，并得到了相当的传播，略长于孔子或和孔子差不多同时的子产、史墨、医和等人则提出了相当彻底的无神论观点。在当时，人们对神的观念普遍地发生了动摇。孔子在这时候，表示对鬼神怀疑，就当时的思想发展过程而论，并没有什么很大的重要性，而且，较周公的“天不可信”，要低得多。

（二）前边我们说过，春秋时代发生着两个过程，一个过程是氏族制度的崩溃，另一个过程是由奴隶制向封建制的转化。孔子所以有比较进步的思想是和前一个过程相联系的。

中国奴隶社会的根本特点之一，便是在殷代和西周都保存着氏族制度（认为西周是封建社会的史学家也肯定西周保存着氏族制度）。进入春秋，随着生产的发展，商品交换有了一个很大的发展，它瓦解着氏族制度，“聚族而居”的情况有了很大变化，特别是城市，不是“聚族而居”，而是“五方杂处”了。由于奴隶来源的枯竭，各个氏族互相招徕劳动力，也冲击着氏族之间的界限。在这种情况下，原来以氏族为单位的统治就必然逐步地为以地域为单位统治的形式所代替。这时发生了由部族国家向政治国家的转变。这时，诸夏各族已经基本上融合，那时候人们称华夏，说“内诸夏而外夷狄”。各族奴隶主、各族劳动人民之间的界限，已经不太明显了，周族和殷族的矛盾已经降到极其次要的地位，可以说是残余了。这种情况反映在人们的观念上，就是如前边所说的，各个阶级都提出了自己的仁的观点。保守的奴隶主也没有必要逆乎这个时代潮流。第一，他们为了维持自己的统治，也需要打破种族界限，联合华夏诸族，抵抗外来侵略。当时的外来侵略是十分严重的，按照公羊家的说法，就是“南夷与北狄交，中国不绝如线”。孔子对于基本上代表地主阶级的管仲有许多责备，说他“不知礼”，说他“器小”，但对于管仲的“攘夷狄”，却是肯定的，他说：“微管仲，吾其被发左衽矣。”第二，这也是最主要的，保守的奴隶主为了维持自己的统治，和西周灭殷之后不同，不是需要强化氏族制度，而是要以地域为单位的统治形式代替氏族制度（当然不必是每个奴隶主都会看到这一点，但它们的思想家是会看到的），不是需要按照西周观念严格区分种族界限，而是要求在华夏诸族之间不分界限。第三，原来氏族的宗法制度，事实上已经紊乱，有些原来的贵族已经沦落为平民。仍然处在奴隶主地

位的贵族也没有必要反抗氏族制度瓦解的潮流。氏族制度瓦解，其本身并不等于破坏奴隶制度。氏族制度和奴隶制度结合是中国特有的现象，在古代的西方并不是如此。当然，因为中国的奴隶制社会是和氏族制度相联系的，周公之典是在氏族制的奴隶制社会基础上建立的，所以氏族制度的瓦解也就不能不起着瓦解周礼的作用。因此，奴隶主在摧毁氏族制度问题上便不能不具有一定的保守性。

正因为保守的奴隶主为了维持自己的统治，不必逆乎氏族制度瓦解的潮流，所以基本上站在没落奴隶主立场上的孔子，能够提出在氏族制度下的周公所不能提出的仁学来。孔子的仁学，打着没落奴隶主阶级的深刻烙印。他为什么不能提出“度功而行，仁也”，“为富不仁，为仁不富”的观点？这是由于他基本上站在没落奴隶主立场上的缘故。不仅如此，孔子由于适应由以氏族为单位的统治形式转变为以地域为单位的统治形式，所以他就提出了仁学，并主张尚贤；一方面，氏族制度的瓦解也起着瓦解周礼的作用，所以他努力保存周礼，而其仁学和尚贤也是为了恢复周礼，让它适应新的情况，即以地域为单位的统治形式代替以氏族为单位的统治形式。而且，一方面提出了和氏族制度相对立的仁来，一方面又主张亲亲，这表现了他在摧毁氏族制度上的保守性。凡此种种，都是反映了孔子基本上站在奴隶主立场。

（三）我们说，孔子基本上站在保守的奴隶主立场，“基本”并不等于完全。在《论孔子》一文中，我们曾经指出，孔子的思想体系也还反映着非贵族出身的知识分子的某些要求。孔子的先人是奴隶主贵族，大约在孔子的前几世就已经降成了平民。孔子的出身并不是贵族，而是平民。他自己说：“吾少也贱，故多能鄙事。”他年轻的时候，作过季氏的管牛羊的小吏和管仓库的会计。那时候他并不反对季氏。据说，有一次季氏请客，阳虎问他去不去，他说，他没有接到请帖，如果接到请帖，他虽在丧服之中也要去。孔子基本上站到奴隶主立场上去，反对季氏，是中年以后的事。这正表现了一个知识分子沿着旧秩序向上爬的典型。虽然，他基本上站到奴隶主立场上去，但他的思想体系仍然反映着非贵族出身的知识分子的某些要求。例如，他主张尚贤，就是这种要求的反映。他并没有成为占有奴隶和土地的奴隶主，他一生没有得志，只作了三个月的鲁司寇就下野了。如果他不主张尚贤，他也就不能作官，没有“理论”根据爬上政治舞台。

孔子在中年以后，虽然基本上站到了奴隶主立场上去，但一直没有执政，而大半时间是以教书为职业。他积累了许多教学的实践经验，所以能够在教学方法方面，提出一些前人所不能提出的朴素唯物主义观点。在这一方面，他也受着阶级立场的限制。正是因为基本上站在奴隶主立场，所以不能把在教学方法上的若干个别的朴素唯物主义观点扩展开来，不能像管仲、子产、史墨那样提出朴素唯物主义的世界观，更不能提出像受业于儒门的墨子那样的朴素唯物主义世界观和进步的政治主张。

（原载《新建设》1961 年第 11 期，与林聿时合著）

（二）“孔子欲应公山弗扰召、佛肸召”考辨

——驳崔述《洙泗考信录》的两个考证

清人崔述的《洙泗考信录》对《论语》作过详细的考证。他以弟子称孔丘为子（前十五篇）或称孔丘为孔子（后五篇），以及文体不类，否定《论语》后五篇的可靠性。我们认为，崔述所说的理由，可以作为区分孔子及门弟子所记和孔子再传弟子所记的根据，而不能作为否定后五篇的根据。崔述的考证相当繁琐，其中许多对于研究孔子思想关系不大者，可以不辩。惟孔子欲应公山弗扰召、欲应佛肸召，是否可信，对于研究孔子思想，特别是他的政治态度，关系较大，不得不辩。我们以为《论语》孔子欲应公山弗扰召章、孔子欲应佛肸召章是可信的。但不认为这两条记载可以证明孔子是想帮助“乱党”闹革命的，恰恰相反，它们正好证明孔子是站在卫护旧制度的方面。这一点，在《论孔子》一文中专门讨论过。这里，只驳崔述对于这两条记载的考证。

孔子欲应公山弗扰召

《论语·阳货》篇载：“公山弗扰以费畔，召，子欲往。子路不说，曰：‘末之也已，何必公山氏之之也？’子曰：‘夫召我者而岂徒哉！如有用我者，吾其为东周乎！’”崔述认为，这是“必无之事”，他的证据如下：

（1.1）“《春秋传》云：‘季氏将堕费，公山不狃、叔孙辄帅费人以袭鲁，入及公侧，仲尼命申句须、乐颀下伐之，费人北。’然则是弗扰叛而孔子伐而败之耳，初无所为召孔子及孔子欲往之事也。”

（1.2）“又按《左传》，费之叛在定公十二年夏，是时孔子方为鲁司寇、听国政；弗扰，季氏之家臣耳，何敢来召孔子！孔子方辅定公以行周公之道，乃弃国君而佐叛夫，舍方兴之业而图未成之事，岂近于人情耶？费可以为东周，鲁之大，反不可以

为东周乎!”

(1.3)“《公羊传》曰:‘孔子行乎季孙,三月不违,曰“家不藏甲,邑无百雉之城。”于是帅师堕郈、帅师堕费。’然则是主堕费之议者孔子也。弗扰不肯堕费,至帅费人以袭鲁,其雠孔子也深矣,必不反召之。弗扰方沮孔子之新政,而孔子乃欲辅弗扰以为东周,一何舛耶?”

(1.4)“《史记》亦知其不合,故移费之叛于定公九年。然使费果以九年叛,鲁何得不以兵讨之?郈之叛也,数月而两围之,成之叛也伐不逾时焉,费之叛何以独历四年而无事耶?定十二年传云:‘仲由为季氏宰,将堕三都。’使费果以九年叛,则费已非季氏之邑,季氏安能堕之?子路当先谋讨费,不当先谋堕都也。《史记》既移费叛于九年,又采此文于十三年,不亦先后矛盾矣乎?”

(2)“孟子曰:‘孔子成《春秋》而乱臣贼子惧。’弗扰既以费叛,是乱臣贼子也,孔子肯辅之乎!《春秋》于晋赵鞅书曰:‘入于晋阳以叛。’于荀寅、士吉射书曰:‘入于朝歌以叛。’于鲁阳虎书曰:‘盗窃宝玉大弓。’孔子之恶叛臣如此,肯辅之乎!……”

(3.1)“孔子欲为东周,必将讨天下之乱臣贼子也。弗扰既身为乱贼矣,安肯讨人!纵使肯讨,人亦不服,不见楚灵王之戮庆封乎!且夫弗扰,庸鄙狡诈之小人也:劳仲梁怀而不见敬也,则劝阳虎为乱;不得志于季氏也,则与阳虎谋杀季孙;不欲堕费也,则帅费人以攻公。其心甚狡而其谋甚拙,安能为东周邪?”

(3.2)“夫费弹丸地耳,其民素服属于季氏,必不久从弗扰叛也。观郈与成之叛皆请降于齐,费之不能自立也明甚。鲁以大师攻之,不数月破矣;欲为东周,胡可得耶?”

(3.3)“子曰:‘苟有用我者,期月而已可也;三年有成。’曰‘可’,曰‘成’,圣人之谦也如是。且方是时,周礼未改,非战国时可同,而谓孔子公然欲自为东周乎?”

(4)“且夫‘末之’云者,历聘诸侯而不遇之词也。今孔子但尝至齐耳,尚未适卫、适宋、适陈蔡也,子路何得遽云‘末之’也耶?由是言之,谓弗扰之召孔子在十二年亦不合,谓在九年亦不合。总之,此乃必无之事也。”(《洙泗考信录》卷二,据《崔东壁遗

书》本。以下所引崔述的话，同此）

崔述这段文章，写得有点绞线，为了便于讨论起见，我们把它略加条理，在每条之前加注了阿拉伯字码。

崔述的考据，貌似有理，经过分析可见其不然。

（一）崔述把定公八年“公山弗扰以费叛”事同定公十三年坠费时公山弗扰率费人袭鲁事，合为一事，于是引出了许多“不通”和疑问。如果证明了公山弗扰召孔子是定公八年的事，那末由把两事合为一事而发生的“不通”和疑问，也就冰释了。

《左传》定公八年载：“季寤、公钮极、公山不狃皆不得志于季氏，叔孙辄无宠于叔孙氏，叔仲志不得志于鲁。故五人因阳虎，阳虎欲去三桓，以季寤更季氏，以叔孙辄更叔孙氏，己更孟氏。冬十月，顺祀先公而祈焉。辛卯禘于僖公，壬辰将享季氏于蒲圃而杀之。”结果，谋杀季氏的打算泄露了，季氏早作了准备，阳虎打败了，于是“入于谨阳关以叛”，九年阳虎逃到了齐国去。

据此，公山不狃（即公山弗扰）是参预了谋杀季氏，打倒三桓的计划的。季寤、公山不狃等五人，主要是进行策划，怂恿阳虎出头，结果失败，公山不狃等也就暂时潜伏下来，没有和阳虎一同公开“叛变”。到了定公十三年坠费时，逼到了极处，公山不狃才公开“叛变”，“帅费人袭鲁”。在事后（经过了十三年公山不狃公开“叛变”）记录这件事，自然是可以说定公八年公山不狃“叛”的。

《史记》记载即本《左传》：“定公八年，公山不狃不得意于季氏，因阳虎为乱，欲废三桓之适，更立其庶孽，阳虎素所善者。遂执季桓子。桓子诈之得脱。定公九年，阳虎不胜奔于齐，是时孔子年五十。公山不狃以费畔季氏，使人召孔子。（按前后文，司马迁也是把公山不狃叛、召孔子，系于定公八年；九年，乃“阳虎不胜奔于齐”之年）孔子循道弥久，温温无所试，莫能己用，……欲往。子路不说……然亦卒不行。”（《史记·孔子世家》）

《史记》所载就是《左传》定公八年阳虎、公山不狃等人之事。所不同的，只是《史记》突出了公山不狃，并记载了公山不狃召孔子，孔子欲往之事。司马迁自然是参照了《论语·阳货》篇的。定公八年，孔子并未作官，正在倒霉，公山不狃谋叛季氏时，密召孔子，站在鲁公一面、季氏的对立面的孔子想去帮助公山不狃，结果因形势发展得很快，阳虎失败，公山不狃暂停公开“叛变”，孔子“卒不行”，这是在情理之中的事。我们不能因为

《左传》没有明载公山不狃召孔子、孔子欲往之事就予以否定。不能设想《左传》一事不漏。如果不是从主观成见出发，理应把《左传》同《论语》《史记》所载，两相参照。参照的结果，不能不是信其有，而非信其无。

崔述断言《史记》所记“不合”的理由，是站不住的。

“然使费果以九年叛，鲁何得不以兵讨之?”——如果不是把问题简单化，这是没有什么不可理解的。政治斗争是复杂的。当时在鲁国是三种势力的斗争：一是尚有一定力量的鲁公室；二是实际上掌握了政权的三桓，主要是季氏；三是三桓的家臣阳虎、公山不狃等，他们要从三桓手里夺取实际权力，实力是相当大的。季氏家臣阳虎等人的势力，在定公八年前，早就成了对季氏的重大威胁，用孔子的话说，叫作“陪臣执国命”。定公五年，阳虎就曾“囚季桓子及公父文伯，而逐仲梁怀”，“盟桓子于稷门之内”(“盟”即订条件)；六年阳虎又“盟公及三桓于周社”(《左传》)。定公八年阳虎等人“作乱”时，季氏实在是处在两面夹击的政治形势之下：一面是阳虎等人之“叛”(叛季氏)；一面是鲁公室会利用阳虎之“叛”削弱季氏。季氏把阳虎打败了。在公山不狃一面，可以推见他看到形势对其不利而暂时停止了公开“叛乱”；在季氏一面，季氏并不是一个书呆子，既然公山不狃不敢公开“叛乱”，又看到两面夹击的政治形势，公山不狃等尚有很大的实际力量，当然他也乐于把同公山不狃等人的矛盾暂时缓和下来。崔述说“鲁何得不以兵讨之”，把问题看得太简单了。按当时的政治斗争形势，三桓没有及时讨伐公山不狃是没有什么奇怪的。如按崔述的必须立即“讨之”的说法，那末定公五年阳虎把季氏囚起来，要挟季氏答应了他的条件而后罢，为什么三桓(或者鲁公和三桓联合起来)不讨伐阳虎，结果拖了好几年，拖到定公八年才爆发了武装斗争呢？崔述恐怕是太不懂得政治斗争了。

“费之叛何以独历四年而无事耶?”——这也没有什么奇怪。公山不狃暂时停止了公开“叛变”，在上述形势下自然可以拖上四年之久。阳虎于定公五年囚季氏，要挟季氏订条件，拖了三年，因阳虎等要谋杀季氏，举行大规模的“叛乱”，而爆发武装斗争；公山不狃于定公八年参预谋杀季氏，“反形”已露，拖到定公十三年堕费时而爆发了武装斗争，这两件事正是一个道理。

“使费果以九年叛，则费已非季氏之邑，季氏安能堕之？子路当先谋讨费，不当先谋堕都也。”——这也是由于把问题看得太机械了。公山不

狃已停止了公开"叛变",在名义上费城还是季氏之邑,为什么不可以谋坠都,坠都正是削弱、削平公山不狃的实际力量之手段。季氏等也会考虑到坠都,公山不狃"反"与"不反"也还在两可之间,为什么他们不可以"先谋坠都"呢?

"《史记》既移费畔于九年,又采此文于十三年,不亦先后矛盾矣乎?"——按,崔述所说"此文"即定公十三年坠费、公山不狃率费人袭鲁之事。司马迁本来把定公八年"公山不狃以费畔,召孔子"和定公十三年公山不狃袭鲁,分为两事,这里哪有什么自相矛盾呢?"自相矛盾"云云,是崔述硬将两事合为一事而制造出来的。

崔述所说,"弗扰叛而孔子伐而败之耳,初无所为召孔子及孔子欲往之事也","是时孔子方为鲁司寇、听国政;弗扰,季氏之家臣耳,何敢来召孔子","孔子方辅定公以行周公之道……舍方兴之业而图未成之事,岂近于人情耶?""主坠费之议者孔子也……弗扰其雠孔子也深矣,必不反召之","弗扰方沮孔子之新政,而孔子乃欲辅弗扰以为东周,一何舛耶?"——如是等等,都是由于把"两事合为一事"而生出来的纠缠。我们既已证明了"公山弗扰叛,召孔子"和定公十三年公山弗扰率费人袭鲁为两件事,他的这几条论据,也就不待专攻而自破了。

这样,崔述考据的(1.1)(1.2)(1.3)(1.4),我们就给了他一一的回答了。

(二) 崔述的考据(2),极力为孔子洗刷帮助"乱臣贼子"的嫌疑。我们认为,孔子确是站在鲁公室一面,而不肯帮助"乱党"闹革命的;但是,不能据此而否定孔子欲应公山弗扰之召。由肯定孔子不会帮助"乱党"闹革命,而否认孔子欲应公山弗扰之召这件事,是不对的;由肯定孔子欲应公山弗扰之召这件事,而肯定孔子是帮助"乱党"闹革命,同样是不对的。这两种极端相反的论断,其逻辑是一而二、二而一的。

前面说过,当时是三角斗争的形势,季氏的家臣起来"叛"季氏,鲁公室和站在鲁公室方面的孔子在一定条件下利用季氏家臣(公山弗扰)的"叛乱",以削弱季氏,这是不难理解的。《史记》明明记载着公山不狃是"叛季氏";《左传》也说得明白:季寤、公山不狃同阳虎等是共同谋杀季氏、谋废三桓。乱子正起,大局未定的时候,坚决站在鲁公室方面的孔子,曾经想应公山不狃之召,以利用公山不狃,这不是很可以理解的吗?至于定公十三年坠费、公山不狃率费人袭鲁时,鲁公、孔子和季氏站在一条线上

反对公山不狃，那是因为形势变了，三桓要利用鲁公室和孔子坠三都以削平他们的心腹之患（“反形”已露的家臣），鲁公和孔子则企图借坠三都以削弱三桓（详见拙作《论孔子》）。这叫作“此一时也，彼一时也”。

按《论语·阳货》篇的记载也说得明白：孔子欲应公山弗扰之召，子路不悦。孔子对子路的答复，丝毫也没有为公山弗扰辩护，也丝毫没有说正是要去帮助公山弗扰的意思，而是说“夫召我者而岂徒哉！如有用我者，吾其为东周乎！”他老先生正是要利用公山弗扰以兴“周道”。在此以前，南蒯以费“叛”，就打着“张公室”的旗号，公山弗扰也可能是这样的。即使公山弗扰没有打“张公室”的旗号，孔子曾打算去公山弗扰那儿，利用他以“张公室”，也是很自然的。

只有把阶级斗争的形势简单化，把当时三种势力的斗争误解为只是两种势力的斗争，才会于下列两种结论中必择其一：或者孔子站在鲁公室方面，因此欲应公山弗扰之召是断乎不会有的；或者孔子有欲应公山弗扰之召事，因而他必定是帮助“乱党”闹革命的。但当时的阶级斗争的形势，并不是那样简单的。

（三）现在来回答崔述的考据（3）：

“孔子欲为东周，必将讨天下之乱臣贼子也。弗扰既身为乱贼矣，安肯讨人？纵使肯讨，人亦不服”（3.1）云云——孔子并不是一个书呆子，定要依靠弗扰去讨尽天下“乱臣贼子”，他不过企图利用弗扰以“张公室”、弱三桓，这只不过是他兴“周道”的一个策略步骤而已。试问，这有何不可理解？

公山弗扰“其心甚狡”，“其谋甚拙”，安能利用其“为东周”云云（3.1）——“其心甚狡”，站在鲁公室这方面说，倒是不错的，但他帅费人袭鲁公那是四年以后的事，孔子无法预知，何妨孔子曾打算去利用公山弗扰呢？“其谋甚拙”倒未必，就是公山弗扰“谋甚拙”，孔子也不是可以考虑他正好利用吗？孔子并没有真心诚意想助公山弗扰坐天下啊！

费，“弹丸地耳，其民素服属于季氏”，应公山弗扰召，“欲为东周，胡可得耶？”（3.2）云云——孔子对于当时的形势，可并不是这么估计的。孔子说：“天下有道，则礼乐征伐自天子出；天下无道，则礼乐征伐自诸侯出。自诸侯出，盖十世希不失矣。自大夫出，五世希不失矣。陪臣执国命，三世希不失矣。”“禄之去公室五世矣，政逮于大夫四世矣，故夫三桓之子孙微矣。”（《论语·季氏》）孔子按照他的公式预料三桓及陪臣就要完蛋了。

那末，他想利用公山弗扰之畔，以为“大有可为”，先收拾“大夫”，再收拾“陪臣”，以兴“周道”，就是很合乎情理的了。孔子对于形势的估计，确是错了。但是，不能把我们在事后几千年对当时形势的看法加诸孔子，替孔子想得那么周到，断言他不曾有欲应公山弗扰之召以兴“周道”的打算。

孔子怎么会“公然欲自为东周？”(3.3)——这是把“吾其为东周乎”理会错了。按，“吾其为东周乎”有两种解释：(1)兴周道于东方(鲁)；(2)“东周”即指成周、周公所营之镐京，与周文王宅丰对比而言东周，非平王迁居东都之东周。无论从哪种解释，都没有孔子“公然欲自为东周”的意思。

(四) 回答崔述的考据(4)：

“且夫‘末之’云者，历聘诸侯而不遇之词也；今孔子但尝至齐耳……子路何得遽云‘末之’也耶？”——“末之也已”是说“(你)没有地方去就算了”，不必定是历聘诸侯、周游列国不遇之辞。当时孔子已五十岁，到过齐国碰了钉子，他老先生很想爬上政治舞台，但一直未能如愿；在这种情况下，孔子欲应公山弗扰之召，但子路不高兴，说“你没有地方去就算了，何必到公山弗扰那儿去呢？”子路说出这种话来，不是很合理的吗？

考战国至汉，人们并未把“两事合为一事”，对孔子欲应公山弗扰召也未发生过误会，认为他是要去帮助“乱党”闹革命的。

攻击儒家的《墨子·非儒》篇，罗织了孔子许多罪状，“阳货乱乎齐”、“佛肸以中牟叛”、“子路乱乎卫”都算上了；可就是没有孔子欲应公山弗扰之召这件事。把阳货、佛肸、子路等人的事，算在孔子名下不过是由弟及师，墨家后学对这都不肯放过，他们为什么要放过孔子亲身的言行“欲应公山弗扰之召”呢？合理的推断只能是当时大家都清楚，历史事实没有绞线，孔子的话也没有被人误解，不可能把孔子欲应公山弗扰召说成帮助“乱党”，都认为这件事是孔子想借机会以“张公室”。否则，墨子后学是不会放过这一条的。孔子的弟子或孔子的再传弟子，明明白白地把孔子欲应公山弗扰之召写在《论语》上，也只能是由于事情和孔子的话不容误解，不会被反对派抓住把柄；否则，他们是会讳莫如深，不写在《论语》上的。

汉人有关此事的记载，除了前面引过的《史记》以外，还有《盐铁论·褒贤》篇、《说苑·至公》篇、《论衡·问孔》篇。

> “孔子曰：‘如有用我者，吾其为东周乎！’庶几成汤文武之功，为百姓除残去贼，岂贪禄乐位哉！”(《盐铁论·褒贤》)

"孔子生于乱世,莫之能容也。……故喟然叹曰:'而有用我者,则吾其为东周乎!'故孔子行说,非欲私身运德于一城,将欲舒之于天下,而建之于群生者耳。"(《说苑·至公》)

"公山弗扰以费畔,召,子欲往。子路曰:'末如也已,何必公山氏之之也!'子曰:'夫召我者,而岂徒哉?如用我,吾其为东周乎!'为东周,欲行道也。"(《论衡·问孔》)

由以上材料可见,从战国到汉,包括儒家在内,没有否认孔子欲应公山弗扰之召这回事的;包括儒家的反对者在内,也没有认为孔子欲应公山弗扰之召是要帮助"乱党"的。王充也不过是指责孔子"言无定趋"。

佛肸召,子欲往

《论语·阳货》篇载:"佛肸召,子欲往。子路曰:'昔者由也闻诸夫子曰:"亲于其身为不善者,君子不入也。"佛肸以中牟畔,子之往也,如之何?'子曰:'然,有是言也。不曰坚乎,磨而不磷;不曰白乎,涅而不缁。吾岂匏瓜也哉,焉能系而不食!'"

兹将崔述的考据,照前例加数码,列下:

(1)"佛肸以中牟畔,是乱臣贼子也;孔子方将作《春秋》以治之,肯往而助之乎!……"

(2)"夫坚者诚不患于磨,然未有恃其坚而故磨之者也;白者诚不患于涅,然未有恃其白而故涅之者也;圣人诚非小人所能污,然未有恃其不能污而故入于小人之中者也。若孔子之坚白非佛肸之所能磨涅,则弥子、瘠环、痈疽亦岂独能磨涅孔子者,而孔子乃不肯主其家……。且孔子往将何为耶?不助之耶,固无所用于往,往亦将不相容;助之耶,则已磷且缁矣,尚得自谓坚白乎哉!"

(3)"又按:佛肸之畔乃赵襄子时事。《韩诗外传》云:'赵简子薨,未葬而中牟畔之;葬五日,襄子兴师而次之。'《新序》云:'赵之中牟畔,赵襄子率师伐之,遂灭知氏,并代,为天下强。'《列女传》亦以为襄子。襄子立于鲁哀公之二十年,孔子卒已五年,佛肸安得有召孔子事乎!……当鲁定公十四五年,孔子在卫之时,中牟方为范、中行氏之地,佛肸又安得据之以畔赵氏乎!此

盖战国横议之士欲诬圣人以便其私，……但闻佛肸尝畔晋，则又附会之以为孔子欲往，而不知其世之尤不符也。……”

崔述的“根据”主要的就是这些，待我们细细剖辨之：

（一）先说事情发生的年代(3)。这是最重要的，如果佛肸以中牟畔确在赵襄子时，那末孔子欲应佛肸召，当然就是莫须有的了。

《史记·孔子世家》载：“佛肸为中牟宰。赵简子攻范、中行，伐中牟。佛肸畔，使人召孔子，孔子欲往……”此下与《论语·阳货》篇完全一样。

《左传》哀公五年记有赵简子围中牟事。郭沫若同志说：“佛肸是晋国范氏的家臣，他以中牟叛，大约是在鲁哀公五年。《左传》在此年夏言：‘赵鞅伐卫，范氏之故也，遂围中牟。’赵氏与范氏敌对，因卫助范氏故伐卫，因中牟叛晋故围中牟也。”①

按照郭沫若的推断，崔述所提之问题是可以解决的：“中牟为范、中行氏之地，佛肸安得据以畔赵氏？”这是因为：赵鞅是晋国的执政者，与赵氏敌对的范氏得到了卫国的帮助，从执政者赵鞅的角度看，范氏当然可以说是“叛”了；那么范氏的家臣佛肸据中牟抵抗赵氏，当然也可以说是“叛”了。

我们检查一下崔述所引《韩诗外传》和《新序》的论据。

崔述所引赵襄子时“中牟畔”之事，《韩诗外传》、《淮南子》、《新序》皆有记载。为了讨论方便，索性把它们都抄在下面：

《韩诗外传》卷六：“昔者，赵简子薨而未葬，而中牟畔之。葬五日，襄子兴师而次之(赵本作“攻之”)。围未匝，而城自坏者十丈；襄子击金而退之。军吏谏曰：‘君诛中牟之罪而城自坏者，是天助之也；君曷为而退之？’襄子曰：‘吾闻之于叔向曰：“君子不乘人于利，不厄人于险。”使其城，然后攻之。’中牟闻其义而请降。曰：善哉，襄子之谓也。诗曰：‘王猷允塞，徐方既来’。”

《淮南子·道应训》：“赵简子死未葬，中牟入齐(高诱注：自入臣于齐也)。已葬五日，襄子起兵攻围之。未合，而城自坏者十丈。襄子击金而退之。军吏谏曰：‘君诛中牟之罪而城自坏，是天助我，何故去之？’襄子曰：‘吾闻之叔向曰：“君子不

① 郭沫若：《十批判书》，人民出版社 1954 年版，第 79—80 页。

乘人于利，不迫人于险。”使之治城，城治而后攻之。’中牟闻其义，乃请降。”

《新序·杂事》卷四：“昔者，赵之中牟畔，赵襄子率师伐之。围未合，而城自坏者十堵。襄子击金而退。军吏曰：‘君诛中牟之罪而城自坏，是天助也；君曷为去之？’襄子曰：‘吾闻之于叔向曰：“君子不乘人于利，不迫人于险。”使之城而后攻。’中牟闻其义，乃请降。……襄子遂灭知氏，并代，为天下强，本由伐中牟也。”

这是孔子死后的事，当然没有问题。但有极应注意者：三书所记，文字略有小异，材料来源当是一个；但无一例外地都没有说，佛肸据中牟畔。三者都三次提到叛者，一曰中牟叛，二曰君诛中牟之罪，三曰中牟闻其义，为什么不提佛肸呢？难道是偶然的？难道都疏忽了？这种可能性是很小的，而很可能赵简子时佛肸据中牟叛是一件事；赵襄子时中牟叛是另一件事。

再看《新序·义勇》卷八的另一记载：

“佛肸以中牟叛，置鼎于庭，致士大夫曰：‘与我者受邑，不吾与者烹。’大夫皆从之。至于田卑，曰：‘义死不避斧钺之罪，义穷不受轩冕之服。无义而生，不仁而富，不如烹。’褰衣将就鼎。佛肸脱屦而生之。赵氏闻其叛也，攻而取之。闻田卑不肯与也，求而赏之。田卑曰：‘不可也……’。”

《新序》的两则记载，一则说“中牟闻其义，乃请降”，一则说“攻而取之”；一则不提佛肸，一则佛肸两见；故事，两者根本不同：这显然不是自相矛盾或传闻异辞，而是两件事。同是刘向编写的《说苑》（卷四）也记载了佛肸要烹不跟着他叛变的士大夫的故事。文字大体相同。唯田卑作田基，当是一人。值得特别注意的是，在《新序》作“赵氏”者，这里写作赵简子（“赵简子屠中牟”）。由此可见，刘向根据的材料原是赵简子时佛肸据中牟叛是一事；赵襄子时中牟叛是另一事。这同《史记》的《晋世家》《赵世家》的记载也合得拢。赵简子时并没有消灭了范氏、中行氏的势力，到赵襄子时又经过战争才消灭了范氏、中行氏，这时中牟又叛，也是情理之中的事。又：《汉书人表》人物先后的排列，大致是按历史顺序的，佛肸（《人表》作“茀肸”，颜师古注曰：“即佛肸”）排在公山不狃稍前，更远在赵襄子之前。这也是，佛肸据中牟叛乃赵简子时之事的一个

重要证据。——由以上所说看来，崔述引《韩诗外传》《新序》所载，就不足为据了。

《列女传》卷六《赵佛肹母》的故事，确记为赵襄子之时。但这是一个孤证，而且是小说家言，不见于他书，其可靠性是很小的。

佛肹以中牟畔发生在哀公五年（也可能在此之前）这一推断，同崔述的发生在赵襄子之时的推断比较，应该说，前一推断是可靠的，至少是比较可靠的。

（1）前一推断有《史记·孔子世家》、《汉书人表》、《说苑·义勇》为证，跟《左传》记载、《史记》的《晋世家》、《赵世家》的记载，可以合得拢，与《韩诗外传》、《淮南子·道应篇》、《新序·杂事》关于"中牟叛"之事的记载，亦不相驳；而后者只有《列女传》上的一个很靠不住的孤证。

（2）王充的《论衡·问孔》篇，提到"佛肹据中牟畔，召孔子，孔子欲往"这件事，与《论语》《史记》完全一致，跟《新序·义勇》所载相合，这又是比崔述之推断可靠得多的一个证据。

（3）《论语》记载孔子欲应佛肹召，完全是肯定孔子，而毫无说孔子是去帮助佛肹"造反"、闹革命的意思，如是则为孔子弟子或孔子再传弟子所记。如果像崔述所说乃战国横士给孔子栽的诬，那就有很大可能是墨家后学所栽，至少他们攻击孔子时，是不会放过别人对孔子栽的这条诬，可是《非儒》篇给孔子罗织了若干罪状，而恰恰没有这一条。如此看来，战国儒家的反对派墨家没有造这种谣，也没有去抓这一条；而孔子门徒没有避讳，把它写在《论语》上。因此，我们驳崔述的是《论语》的记载不可信，而用《论语》的记载反驳崔述，也并不是丐辞。

（4）在崔述之前，儒家信徒注释《论语》没有怀疑孔子欲应佛肹召，为孔子辨"诬"的，都肯定佛肹据中牟叛发生在赵襄子之时，发生在孔子晚年。可注意的是《孔丛子》（不管是不是孔子的六世孙孔鲋所著，但总是汉代儒家的书）关于此事的说法。《孔丛子·诘墨》篇，针对《墨子·非儒》诘问道："佛肹以中牟叛，召孔子，则有之；为孔子弟子，未之闻也。"

崔述说："彼横议者固不足怪，独怪后世之儒，肩相望，踵相接，而但高谈性命，细摘章句，竟无一人降心究考，肯为我先师孔子辨其诬者，良可叹也！"这的确是可怪的。难道战国时孔子的弟子、再传弟子和汉代的儒者，不爱其先师，不如崔氏"党性"强？或者他们都是笨蛋，不如崔氏聪明，竟然面对着"栽诬"（？）视而不见吗？这是绝不能的；合理的解释只能是他们

以及儒家的反对派并没有误会孔子的欲应佛肸召，是帮助“乱党”，他们也没有认为佛肸畔发生在孔子死后。

根据以上所说，在没有找到别种史料之前，我们只能相信佛肸畔发生在孔子活着的时候，而不能相信它发生在孔子死后五年。

（二）孔子怎么能打算去帮助“乱臣贼子”(1)？其道理和孔子欲应公山弗扰召，基本上是一样的。佛肸是叛赵氏，而不是叛晋公室。孔子曾打算到佛肸那儿去，找点机会，有所作为，是没有什么奇怪的。《论语》的记载很明白，并没有说是去帮助佛肸的；相反的，并不以佛肸的德性、行为为然，而是自信不怕佛肸磨涅罢了。很显然，不能以孔子站在维护旧制度方面，来否定孔子欲应佛肸之召为事实。而且赵氏很像鲁国的季氏，如果是这样的话，孔子欲应佛肸之召就更没有什么奇怪了。

（三）崔述关于“坚白磨涅”之辩(2)，显得他太书生气，太不懂政治斗争。

“未有恃其坚而故磨之者”，“未有恃其白而故涅之者”云云——答曰：有故也，其故在于要抓个机会爬上政治舞台，在晋国有所作为，虽明知佛肸不是同道，要“磨”他、“涅”他，但自信“磨而不磷”、“涅而不缁”，所以打算到和敢到佛肸那儿去。

“若孔子之坚白非佛肸所能磨涅，则弥子、瘠环、痈疽亦岂独能磨涅孔子者”，为什么“孔子乃不肯主其家”云云——答曰：此一时也，彼一时也。晋国赵、范结怨，正动干戈，佛肸畔赵氏，到佛肸那儿去可能有机会可寻，所以想去试一试；没有这种条件时，孔子为什么自恃“磨而不磷”去和弥子等混在一块儿呢？

“且孔子往将何为耶？不助之耶，固无所用于往，往亦将不相容；助之耶，则已磷且缁矣”云云——答曰：找机会，兴周道；曰：看机行事，对佛肸“阳助”而“阴”找自己的机会，简单地说利用佛肸。孔子不是书呆子，不会钻崔述说的那种死胡同。

崔述作为封建时代的一个考据家，是有相当的见地的，他对于古史、古书的考证提供了一些有用的材料，也有些正确的或接近正确的判断和结论，《崔东壁遗书》是值得我们研究的。虽然，他并不像有些人吹嘘的那样了不起。崔述的考证，受着他的封建立场的限制，这种限制在考证孔子欲应公山弗扰召这类事情上，所起的作用特别突出，他纯粹是从“卫道”的观点出发。再一点，就是他不怎么懂政治斗争，这种缺陷在考辨孔子欲应

公山弗扰召这类事情上，也是特别突出的起作用的。有了这两个根本缺陷，所以他对于孔子欲应公山弗扰、佛肸召的考证，虽其言甚辩，结果却不能不是蹈空的。

（原载《文汇报》1961 年 9 月 7 日，与林聿时合著）

（三）孔子的政治思想在封建社会中的作用

《论语》记载的孔子的思想以及其几位著名的弟子的思想，在长期的封建社会中一直在起着重要的作用，这些作用有的是积极的，例如孔子的教育思想特别是教学方法，在传授知识上一直起着重要的有益的指导作用。但是更多是消极的，例如在长期的封建社会中主要起作用的孔子的政治思想。孔子的政治思想，包括《论语》所记述的和他一生所弘扬的“五经”，特别是孔子所修《春秋》体现的政治思想。这些我们在本书第四日、第五日《孔子的政治思想》上、下和第六日《孔子的道德学思想》以及第七日《孔子的天命观》等篇章中已经作了分析。历史事实告诉我们，孔子的政治思想成了中国两千多年封建主义统治思想的基本的意识形态。对此，我们分作两篇来讲述（历代儒家学者在训诂学和语言学、历史学等方面的贡献，以及解释经学而产生的与儒学相异的思想，非儒家的异端等不属于统治思想的，不在论述范围内）。

一　代表奴隶主的政治思想为什么成了封建主义统治思想的基本的意识形态

孔子的政治思想是维护处于灭亡过程中的奴隶制的，他代表的是奴隶主的利益，反映的是奴隶主的眼光，为什么这些思想后来却成了封建主义统治思想的基本的意识形态呢？蔡尚思首先对这个问题作了回答。他说：“奴隶主思想家的学说，被封建阶级奉为圭臬的事，中国有，外国也有。欧洲中世纪的黑暗时代，把亚里士多德的思想学说看成神圣不可侵犯的权威，谁敢怀疑就要受到异端裁判所的残酷迫害。……亚里士多德，就是古希腊的奴隶主思想家……。同样，孔子的那一套，虽然都是奴隶主阶级‘使民’方法的总结，但封建地主阶级也照样搬用。原因呢？就在于这两个阶级并没有隔着一道万里长城。非但早期的封建

统治者，差不多都是由奴隶主阶级直接转化而来，而且二者的统治方式，也是因多于革。例如宗法制度，西周时代那套‘亲亲、尊尊’之义，‘神道说教’之法，战国后有多大变化呢？所以，孔子关于统治奴隶的设计，能被封建统治者拿来对付实际是农奴的农民，便不足为奇。”（《孔子思想体系》第288页）

奴隶主阶级的统治思想，在封建社会确立之后成为封建地主阶级的统治思想，是合乎规律的。其秘密，如蔡老所说的奴隶主统治与封建地主统治具有本质的共性：二者都是对于劳动者实行人身奴役，只是奴役的程度和方式有不同；在统治阶级的内部都是实行等级主义；都是实行绝对君权、绝对父权（封建社会还加上了一个绝对夫权，而它的兴起又是与孔子的思想有关）的权威主义。

不过，孔子的政治思想成为封建地主阶级的统治思想的基本的意识形态，是经过了一个历史过程的。

由于中国的特殊的历史条件（包括自然环境），春秋中期开始了新兴地主阶级革命。中国奴隶制生产方式的逐渐瓦解，是同破坏井田制、土地王有，实行土地的个体私有同步进行的。因此在由奴隶制向封建制转化的过程中，产生了大量的个体私有生产资料的小生产者——小农和小手工业者及小商人，并有少数上升为小地主，这些阶级在思想界都有自己的代表人物——如代表小手工业者的墨子及墨家团体，代表独立小农的许行及许行学派、杨朱及杨朱学派（参阅古棣、周英著《老子通》下部第二十三章第三节和第二十四章），如代表小地主的惠施（参阅古棣、周英著《惠施思想及先秦名学》一书的《惠施传略》），以及首倡民本主义的稷下学者慎到等人。他们在经济制度转变之后，就凌厉地向奴隶主阶级的意识形态冲击，力图予以彻底打击。它在战国初期和中期形成了强大潮流，孔子的那一套几乎是没有什么市场了，以儒家继承人自命的孟子说：“杨朱、墨翟之言盈天下；天下之言，不归杨则归墨。”（《孟子·滕文公》下）其实，孟子也是小地主阶层在思想界的代表。他虽然以“辟杨墨”、兴儒家作为自己的历史任务，虽然他的思想中有若干孔子的糟粕，但是他主张“制民恒产”，以农民皆有“百亩之田”作为政治理想，他主张实行民本主义。他说“民为贵，社稷次之，君为轻。是故得乎丘民而为天子（按：“丘”古义为大，“丘民”引申义为大多数民众，孟子所说的“民”以不做官的地主为主体，也包括劳动人民），得乎天子为诸侯，得乎诸侯为大夫。诸侯危社稷则变置。

(按:“社稷”原意为土神、谷神,这里用以指代国家;“变置”就是更换君主)。”(《孟子·尽心》下)对于君臣关系,孟子说:“君视臣如土芥,则臣视君如寇雠。”(《孟子·离娄》下)这种君臣关系的观点,以及“民贵君轻”、“诸侯危社稷则变置”,以孔子的政治思想来衡量,简直是大逆不道。孟子虽然以继承孔子自命,也确实继承了孔子的若干糟粕,但从主要方面看,他和孔子是大不相同的。孟子的思想符合众多小地主的要求,也在一定程度上符合了广大劳动者的要求(当时百亩之田的独立小农与二百亩之田的出租土地的小地主是有共同的利害关系,威胁小农的天灾、人祸,特别是战争和苛征暴敛,也同样威胁到小地主),所以甚得人心。也因此儒家从孟子时起又复兴起来(虽然主要方面已不是孔子创立的儒家了)。当时七雄争霸,都企图由自己统一天下,所以都用“礼贤下士”的姿态,招揽人才,容忍处士横议,不加干涉,提倡和支持“百家争鸣”,齐国还成立“稷下学宫”(用现在话说就是社会科学院),给稷下先生优厚待遇,让他们“不治而议”。当时的思想界异彩纷呈,与春秋时代相比简直是另一个天下。游说之士见国君,除秦国外,要行跪拜礼的旧礼仪也完全废除了;他们可以侃侃而谈,摆出“王者师”的姿态,教训国君,国君就是不采纳其政治主张也不敢得罪他们,临走时还要馈赠丰富的金银,以免落下不尊重贤者的恶名。天下怎样才能统一,怎样弥止纷争,社会应怎样治理,怎样建立安定的秩序,还没有一定之规,没有成熟的办法,所以各国国君从本国统治阶级的利益出发,也愿意听取各种意见,因而允许或在一定程度上支持“处士横议”和百家争鸣。这种情况的社会基础,就是小生产者众多(小农、小手工业者和小商人),小地主众多,私有工商业者众多,封建主义的大土地制度还没有形成。随着土地王有的“井田制”的瓦解、个体私有制的产生,商品经济也逐渐活跃起来,到了战国时期商品经济达到了就古代说来相当发展的程度。商品经济的价值规律刺激了私有生产的发展,同时又导向贫富两极分化,后者在战国中期加速度地起作用;到了战国末期土地向大地主集中,形成大土地所有制,广大的独立小农和手工业者,还有部分的小地主,纷纷破产,变成了依附农、农奴或租种地主土地的具有依附性的佃农。社会经济基础发生了变化,“百家争鸣”也就不可避免地要结束了,活跃的思想界趋向于为文化专制主义所代替。反映这一历史趋势,最为明显的就是晚年的荀子。他在离开齐国稷下学宫(他曾经是被推选为这个学宫的主要领导人),做了楚国的兰陵令、得到了楚国权威人

物春申君的信用之后，写作的一系列的政治论文，表现了结束百家争鸣、实行文化专制主义的主张。他要恢复殷周的礼治制度。在孔子那里“礼”是核心，“复礼”是其政治学说的根本，孟子对于周礼的基本内容实际上采取否定的态度，而荀子则又强调周礼，把礼作为他的政治学说的核心。恢复奴隶制的上层建筑，在荀子的意识里，也是很明确的。他在《正名篇》里写道：“后王之成名：刑名从商，爵名从周，文名从礼”，明明白白，要实行上层建筑的复辟，复辟已经被打得落花流水的奴隶制的上层建筑。他的政治学说的核心礼，和孔子一样是等级制度之礼，强调的也是“君君、臣臣，父父、子子，兄兄、弟弟”（《荀子·王制》），把孔子隐含的兄弟之礼，升格为与“君臣”、“父子”并列之礼。荀子有两句话，可以概见其所强调礼的性质：“礼者，贵贱有等，长幼有差，贫富轻重皆有称者也”；“由士以上，则必以礼节之，众庶百姓，则必以法制之”（《富国》）。荀子的礼的总原则就是建立贵贱有等、长幼有差、贫富有别的等级制。荀子对此一再强调。如说：“少事长，贱事贵，不肖事贤，天下之通义也”（《仲尼》）。“幼而不肯事长，贱而不肯事贵，不肖不肯事贤，此人之三不祥也”（《非相》）。同时还要恢复奴隶制下的“礼不下庶人，刑不上大夫”，即所谓“士”以上的等级用礼节制，“众庶百姓”则用刑罚。与奴隶制之礼不同的，不过是地主阶级贵族代替奴隶主贵族，以地主阶级的寡头专政代替奴隶主阶级的寡头专政；农奴不同于奴隶，但农奴和奴隶一样处于最下等级，政治上毫无权力。

从孔子到荀子表现了孔子的代表奴隶主的政治思想转化为封建地主阶级服务的工具的历史必然趋势。但是，得到封建王朝的确认，还经过了一段曲折。秦始皇统一了六国，建立了中央集权的封建大帝国。它专用法治，实行单纯地镇压政策，“焚书坑儒”，连孔子创立的儒家在内的一切学术派别都予以禁止，要“以官为师，以法律为教材”。总之秦始皇的政权就是只有刽子手的职能，而没有神甫说教的职能。结果秦王朝成了一个短命王朝：只有 14 年就灭亡了。汉王朝建立后，接受秦王朝速亡的教训，认识到封建政权除了实行法治、镇压之外，还必须搞意识形态，进行说教，一方面用以愚民，一方面用以建立地主阶级内部的等级主义思想。汉初经过一段时期的选择，终于选中了以孔子为代表的儒家作为统治思想的核心。

二 汉王朝确立了以孔子政治思想为封建主义统治思想的核心

刘邦建立汉王朝，稳定秩序之后，实行缓和压迫，与民生息的政策，农业税由秦朝的十税一降低为十五税一，到汉景帝时进一步降低，改为三十税一。在政治上思想上的统治也采取缓和政策。汉惠帝四年明令“除挟书律”（见《汉书·惠帝纪》。《汉书注》引应劭注：“挟，藏也”，张晏注：“秦律，敢有挟书者，族。”“族”，就是整个家族全部斩首，敢有私人藏书的——卜筮、医药、种树之书除外——处以灭族之罪。）一时，思想界出现了活跃之势。黄老之学，儒家学派都相当活跃，尤其是黄老之学很得统治者的青睐，老子以及文子、列子、庄子之学都有学者在研究、宣传。汉初这种情况，一方面表现了黄老之学的“无为”适应了汉王朝暂时缓和统治的需要，一方面也是表现了统治者要进行选择，选择哪一家政治学说作为统治思想的核心。结果最后选中了以孔子为代表的儒家学说，实行了罢黜百家，独尊儒术的方针。

“罢黜百家，独尊儒术”是由尊孔和研究《春秋公羊传》著称者儒家学者董仲舒提出来的。于汉武帝建元元年（公元前 140 年），董仲舒在他的《天人三策》中提出：

> 《春秋》大一统者，天地之常经，古今之通义也。今师异道，人异论，百家殊方，指意不同。是以上亡（按：亡训无）以持一统；法制数变，下不知所守。臣愚以为诸不在六艺之科、孔子之术者，皆绝其道，勿使并进。邪辟之说灭息，然后统纪可一，而法度可明，民知所从矣。（《汉书·董仲舒传》）

汉武帝采纳了这个建议，确定并实行了“独尊儒术”、“黜黄老、刑名百家之言”的方针，从此在中国历史上开始了以孔子为代表的儒家思想统治的时代，汉代以后虽有种种变化，但统治思想始终是以孔子的政治思想为主。对于“独尊儒术，罢黜百家”，还应认识：第一，它与秦始皇的“焚书坑儒”，用法律禁绝一切学术思想不同，也与西欧黑暗的中世纪不同。它是把儒学肯定为官学，提高到国家指导思想的位置，用为培养人才和使用人才的标准；对于其他学派，并不用法禁止阅读和研究。但从此中

国学术开始了经学时代。所谓“经学”，就是对于“经”只能解释，不能持异议，另立新说。此后不独对儒家的经典，就是对先秦其他各家的研究也是走单纯训诂的路子，即解释古人讲的是什么意思，也就是孔子所说的“述而不作”。所以在中国学术史上，除了少数的异端之外，学者发挥自己的新思想也往往以训释经典的形式出现。第二，它并不是不要法治，而是“儒法结合”（或如古人所说“外儒内法”），即：硬的一手（法），实行法律制裁和镇压；软的一手，用儒家思想实行教化，即思想统治。汉宣帝说：“汉家自有制度，本以霸王道杂之”（《汉书·元帝纪》）。“杂”，古义是结合的意思；这是说把“王道”“霸道”结合起来，实质上也就是儒法结合。

封建社会是（也只能是）等级主义的寡头专制的政体，它要在相当程度上恢复奴隶制的等级主义的、亲亲尊尊的意识形态，要选择一种统治思想，按理当然地要选择强化奴隶主统治的意识形态、弘扬奴隶制经典文献的孔子思想。选择别家，行吗？不行。新兴地主阶级革命时期的进步思想家的东西，当然不行；就是反映春秋后期奴隶主利益的老子哲学也不行，只能采用它的部分内容作为辅助的东西，如“君人南面之术”，在某种条件下、在一定限度内借鉴老子哲学，实行相对的“无为”，不要干预过多；而这些又往往不是统治者宜于公开宣扬的。

西汉初期成书的《春秋公羊传》说：“拨乱世，反诸正，莫近诸《春秋》。”（按：二“诸”字为介词，是“之”、“於”[读乌]的合音）。其所谓“拨乱”有两重意义：一重意义是拨秦王朝之乱；一重意义是拨春秋中期以来到战国时期新兴地主阶级革命之“乱”，而返于等级森严的“安定”的社会秩序之“正”，就是返于所谓西周盛世，也就是孔子所追求的“礼乐征伐自天子出”的“天下有道”的时代。拨前一种乱，要用以孔子思想为代表的儒家；拨后一种“乱”，更要用以孔子思想为代表的儒家。孔子说过“其或继周者，所损益可知也”（按：指对周礼的“损益”）。在意识形态方面，汉王朝继承的，的确不是秦王朝，而是西周王朝，它对于西周奴隶制的统治思想确乎只是有所损益。就奴隶制到封建农奴制的变化，从部分质变观点看来固然也是一个大变化，是历史的巨大进步，但是用长远的眼光看——就说用资产阶级民主革命的眼光来看吧，它也不过是对奴隶制有所损益。新兴地主阶级革命，革的是周王朝的命；而它的后辈，巩固封建秩序的地主阶级却

要继承周王朝，继承弘扬周王朝统治思想的孔子，这也是合乎规律的历史发展之必然。

所以，封建统治者选择以孔子思想为代表的儒家为封建主义的正统思想，不是偶然的，而是由封建社会的特点——尤其是中国封建社会的特点与孔子思想的本质决定的。

有人说，汉代的孔子是被董仲舒神化了的孔子，已经不是真孔子，而是一个假孔子。这是不符合实际的。董仲舒确是尽力神化孔子学说，但神秘化的天命观，肯定“天”是最高的人格神，是孔子思想中所固有（孔子是有神论者，而不是无神论者，在本书第七篇《孔子的哲学思想》中已作了论证）。董仲舒所阐扬、为历代封建统治者所肯定的，实质上都是孔子思想中所固有的。

董仲舒极力阐扬的绝对君权论，“君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲”，都是孔子思想中固有的或来源于孔子的。董仲舒说：

> 天者，百神之君也。（《春秋繁露·郊人》，以下只注篇名）
>
> 唯天子受命于天，天下受命于天子。（《为人者天》）
>
> 是故《春秋》君不名恶，臣不名善。善皆归于君，恶皆归于臣。臣之义，比于地。故为人臣者，观地之视天也，为人子者，观土之视火也。（《阳尊阴卑》）
>
> 天子受命于天，诸侯受命于天子；子受命于父，臣妾受命于君，妻受命于夫。诸所受命者，其尊皆天也，虽谓受命于天亦可也。……父者，子之天也。天者，父之天也。……子不奉父命，则有百讨之罪……；臣不奉君命，虽善亦叛……；妻不奉夫命，则绝。（《顾命》）

请看，“天”是最高的人格神，君权神授，君权的绝对性，为君讳，在《论语》中和孔子所修《春秋》中，这些思想不是都有了吗？当然这些也是殷周奴隶制的权威思想，而由孔子予以维护、阐扬和发挥的。“君为臣纲，父为子纲”，不就是孔子奉为最高准则的道德规范“君君、臣臣，父父、子子”吗？“夫为妻纲”，孔子没有这种完整的、定型的说法，也不是殷周的思想；但它却是发源于孔子。由于亲亲的制度，在殷周社会里妇女的社会地位还是比较高的，殷代著名的“妇好”，是领兵作战、具有很高权位的大臣，西周的王姜是可以发号施令的；还有“妻者，齐也”之说；污辱女性的字眼都是战

国人造的(随着亲亲制度、亲亲观念的破坏,产生了轻视妇女、贱视妇女的消极现象,因而带女字旁的污辱女性的字眼就产生了)。《左传》的"奸"字本来是"忎"字,即干涉的意思(见于鬯《香草续校书》),《老子》书中的"妄"字,马王堆出土的帛书《老子》甲本作"帀"、乙本作"芒","妖"字,敦煌、景福二本作"诐"。可见老子著书时还没有污辱女性的字。而孔子则是最早发表轻视妇女、贱视妇女的言论。孔子说:"唯女子与小人为难养也,近之则不孙,远之则怨。"(《论语·阳货》)"武王曰:'予有乱臣十人。'(按:"乱"是"嗣"字之伪,意为有"治国之臣十人",参阅《论语今译与解说》)孔子曰:'才难,不其然乎?唐、虞之际,于斯为盛。有妇人焉,九人而已。……'(《论语·泰伯》)武王所说的十位治国大臣是:周公旦,召公奭,太公望,毕公,荣公,大颠,闳夭,散宜生,南宫适,成王之母王姜——这位女性大臣不是挂名的,是有实际权力可以发号施令的,孔子说:"十个大臣中有一个是妇人,实际上是九个人罢了。"表现了孔子轻视妇女的思想(参阅《论语今译和解说》)孔门三世出妻——三世,指孔丘、孔鲤、孔伋即子思(见《礼记·檀弓》),这在当时也是少见的。后来,儒门弟子概括说:"妇人,从人者也;幼从父兄,嫁从夫,夫死从子。"(《礼记·郊特牲》)所以可以得出结论:"夫为妻纲"。"夫为妻纲"虽不是孔子提出来的,但就其思想来源而论,却是来自孔子的。正如蔡尚思所说:"三纲说的正式出现,固然是战国西汉的事,但它的思想基础,最初由孔子所奠定,则无可置疑。"(《孔子思想体系》第 287 页)

汉代的"独尊儒术",把儒家思想提高到国家指导思想的地位,还采取了一系列行政措施。国家法定《书》(《尚书》)、《易》、(《周易》)、《诗》(《诗经》)、《礼》(《仪礼》)、《春秋》等五部儒家典籍为"五经",立五经博士;虽《论语》未列为"经书",但立了《论语》博士,汉宣帝甘露三年(公元前 51 年)中央政府举行石渠阁会议会诸儒讲论"五经同异",会上提出有关《论语》的《奏议》有十八篇,可见实际上已把《论语》当作"经书"看待;东汉把"五经"扩大为七经,就把《论语》正式列为经书之一了(汉《熹平石经》,即增加了《论语》和《春秋公羊传》)。汉武帝采纳董仲舒"兴太学,置明师,以养天下之士"(《汉书·董仲舒传》)的建议,在京师建立太学(全国最高学府),以五经博士任教官,以儒家经典为教材。最初学生五十名,叫"博士子弟",由"太常择民年十八以仪状端正者充当。全国各郡保荐学生到太

学博士处受业，待遇和博士弟子一样，入学后免除本人的徭役负担。每年考试一次，考为上、中两等的授予官职，下等的则黜令退学。以后博士弟子名额不断增加：昭帝时增为一百人，宣帝时增为二百人，元帝时增为一千人，成帝时增为三千人，东汉顺帝时博士子弟多至三万余人。汉武帝还下令郡国皆立学校、学官，普遍建立地方学校、学官。平帝时统一规定地方学校的名称和学官的名称："郡国曰学，县、道、邑、侯国曰校。校、学置经师一人。乡曰庠，聚曰序。序、庠置孝经师一人。"(《汉书·平帝纪》)各级学校是培养封建官僚的场所，也是封建官僚的主要来源。汉代官吏的选用，实行考试制度。国家级考试有对策、射策两种。对策，是由皇帝亲自主持。策试的对象主要是乡里郡国荐举或征召的贤良之士。皇帝策问的，大都是关于国家安危治乱及当前的重要政策问题，应试者各以自己的见解对答。试卷由太常博士初阅评定，然后由天子复阅，最后审定，酌情授予官职。策问，虽然是务实的，但对答却必须是符合儒家经典，且大都是以儒家经文作为立论的根据。射策是将经书"难问疑义书之于策"，射者即取之进行解释。这主要是用于对博士弟子的考试。博士弟子"能通一艺(即一经)以上，补文学掌故缺，其高第可以为郎。"班固于《汉书·儒林传》评论说："自武帝立《五经》博士，开弟子员，设科射策，劝以官禄，讫于元始，百有余年，传业者寖盛，一经说至百余万言，大师众至千余人，盖禄利之路然也。"

总之，经过官府的法令规定，采取实际措施，立博士，开学校，劝以利禄，确是培养了大批儒者，造成了儒家氛围，使以孔子为代表的儒家政治思想，确确实实地在实践上成了统治思想(这当然不是宣布一下"独尊儒术，罢黜百家"就能做到的，而是经过官府的数百年的努力才实现的)。虽然有经今文学派和经古文学派之争，但那基本上是对于经书解释之争。这样，作为官方学术的经学就停滞了。当然也出现了一些有创见出自于民间的异端，或者在解经的夹缝里隐藏着异端思想；异端之产生和发展，那是不依统治者的意志和愿望为转移的。

汉代是中国封建社会的大关节，它树立了封建主义的统治思想——儒学，给后来的历代王朝奠立了思想统治的基础，虽然在发展的过程中仍有若干变化，但一直到封建社会的灭亡，其统治思想主要的还都是以孔子为代表的儒家思想。

三　从魏至隋统治者重新选择统治思想，但实践的结论是：最恰当的统治思想还是以孔子为代表的儒家

黄巾农民军大起义实际上摧毁了东汉王朝的基础(虽然起义被镇压失败)。他们的经典是《太平经》;他们组织了道教——太平道。他们提出了“苍天当死，黄天当立”的口号，这是对汉代统治思想——以孔子政治思想为代表的儒家的挑战。正如范文澜所说：“这就是宣告人民不再要姓刘的做皇帝。这比西汉末起义军一定要找个姓刘的做皇帝，显然是个进步。”(《中国通史简编》修订本第二编第 195 页。以下引此书，简称《简编》)东汉灭亡，从意识形态方面看，等于宣告了两汉封建主义统治思想的破产。从此中国经历了数百年分裂时期——三国分立 50 多年，西晋王朝短暂的统一才 40 余年，历史随即进入更长的分裂时期——南北朝。南朝：东晋、宋、齐、梁、陈，都是统治不久而为下一个代替；北朝：西晋灭亡，进入所谓“五胡乱华”时期(“五胡”指少数民族：匈奴，羯，鲜卑，氐，羌)，在黄河流域建立了十六个割据国家，随后出现了短暂统一北方的北魏，北齐，北周——它们也都是统治不久而为下一个王朝代替，至隋朝才实现了统一。从三国至隋实现统一，凡三百六十多年(公元 220～581 年)。在这个时期，各统治者实际上在重新选择统治思想，实践的结论是：封建主义的最恰当的统治思想，还是以孔子为代表的儒家，佛教(包括各派佛学)、道教以及老子学派，都是只可以在一定程度上利用，而不能代替儒家的地位，成为封建王朝的基本的统治思想。

这个历史时期学术思想比较活跃，先秦诸子差不多都有人研究，而最为突出的是魏晋玄学与儒、道、释三家的抗衡和斗争(也有某些互相汲收)。在这时佛学开始中土化，有了相当发展，佛教寺院和佛教徒激增。本为农民起义的宗教——道教，到了北魏经过道教徒寇谦之与朝廷权贵、著名儒家崔浩协作，以儒家教义改造道教，废除所谓“三张伪法”(“三张”，指农民道家创始人张道陵、张衡、张鲁)，从此把一个农民的宗教改造成了地主的宗教，北方、南方和西方社会上层人士中有了很多道教教徒，出现了脱产的道士，建立了不少道观。佛、道特别是佛教、道教的迷信都对于

人民有麻痹作用，所以统治者都乐于支持和利用，但是它们终于不能代替儒家成为封建主义的正统的统治思想。大多数王朝在相对稳定时期（虽然短暂），大都着重地利用儒家思想。魏明帝又置博士，专用郑玄经学解释律令。魏及两晋都在利用经学，所谓两汉经学变为魏晋经学，儒学的大旨并未变，只是学风不同，不受今经文学派和古经文学派门户之见的限制，例如经注用王弼的《周易注》、何晏的《论语集解》、杜预的《春秋左氏传集解》，三者都没有违背儒家大旨，《论语集解》辑录了孔安国的训解，那是比较最符合孔子及其弟子的本意的。《春秋左氏传集解》比之《公羊传》、《谷梁传》，在若干方面也更符合孔子的思想。十六国时期，黄河流域为北方几个少数民族割据。“佛教可以欺骗广大劳苦群众，少数民族统治者自然乐于运用，但是儒学是汉族地主阶级传统的政治工具，要和（汉族）士族合作建立国家，废除儒学，专行佛教，事实上是行不通的。”（《简编》第二编，第 344 页）推翻西晋建立汉国的刘渊、刘聪以及建立前赵国的刘曜，都是汉化的匈奴人，他们所用的文臣大都是汉化的匈奴族和汉族的儒生，在汉国、前赵国，儒学保持主要的统治地位。灭亡前赵国、建立后赵国的羯族人石勒及其侄子石虎汉化程度较浅，易于接受佛教，但他们也是既利用佛教，又利用儒学。石勒曾设太学、小学，各置博士教授“五经”，石虎令郡学增设“五经”博士。前燕慕容氏（鲜卑族）汉化最深，前燕专用儒学，不行佛教。前秦苻坚（氐族）大兴学校，每日亲到太学考核诸生经义的优劣。后秦姚兴（羌族）时儒学更盛，学生多至一万数千人。其他少数民族建立的国家，如前凉、北凉亦利用儒学进行统治。南朝（东晋以及宋、齐、梁、陈）和北朝（北魏、北齐、北周）更是重视以儒学进行统治，南方儒家经师《周易》用王弼注，《尚书》用《伪孔传》（古代《尚书》孔安国传为晋元帝时梅赜所献，比今之《尚书》多出二十五篇，据清人阎若璩考证二十五篇古文及孔传为梅赜所伪造。但伪造者利用了先秦乃至西汉学者引用古文《尚书》的文字及有关资料，因此并非全伪），《左传》用杜预注；北方经师《周易》《尚书》用郑玄注，《左传》用服虔注；《诗经》南、北都用《毛诗》郑笺，《三礼》（《仪礼》《周礼》《礼记》）南北都用郑玄注。《论语》南方用何晏的《论语集解》，梁皇侃还继何晏之后编著《论语集解义疏》。当然它们也都利用道教、佛教，并企图以儒家为主加以调和。梁武帝就是最典型的。梁武帝本来是父祖相传的道教徒，当了皇帝后（天监三年——公元 504 年）在佛前

立誓一心事佛，可是就在这一年，他却为孔子立庙，置“五经”博士；在立学诏里还说：“建国君民，立教（儒家）为首；延身砺行，由乎经术”，对儒学崇奉备至。他自己还著了《中庸义疏》。“北朝经学虽然衰落（按：这是指经学的学术研究而言——引者），但在政治上仍保持佛道两教不敢争夺的正统地位。”（《简编》第二编，307 页）北魏道武帝在平城设立太学，置“五经”博士生员千余人，后增至三千人。魏献文帝还设立乡学，大郡置博士二人，助教四人，学生一百人。魏孝文帝更注意提倡儒家学术，时有徐遵明最为博学，讲学二十余年，学生前后多至万人。《周易》、《尚书》、《三礼》、《左氏春秋》都是徐遵明所传。徐遵明撰《春秋义章》三十卷，他的弟子李炫、熊安生、刘炫等都有解释儒家经典的著作。北魏乱后，私学仍盛。北齐高欢得徐遵明的弟子卢景裕，使教诸子经学。宇文泰尤重儒学，以至实行《周礼》。北周武帝定三教（儒、道、释），以儒为第一。

公元 581 年，隋文帝灭了北周，建立了隋朝，不久即实现了南北统一。隋朝的统一是符合民众的愿望的。隋文帝厉行节俭政治，减轻负担，制定隋律，废除前朝酷刑，减轻田租，生产得到发展，呈现富饶景象。但隋朝确是一个短命王朝——自公元 589 灭了陈国，实现统一，到公元 618 年隋朝灭亡，不过二十九年（隋文帝十六年、隋炀帝十三年）。隋朝为什么速亡？历史学家似乎还没有进行过认真的探讨。我们认为：隋炀帝统治残暴，好大喜功，开运河、修筑长城，发动对高丽的侵略战，引发农民起义，是隋朝速亡的直接原因，也是最重要的原因；但是隋朝过度崇佛，排斥儒学，没有利用儒学作为思想统治的主要工具，也是隋朝速亡一个重要原因。隋文帝即帝位，令民人任便出家，并令计口出钱助佛，佛教因此大行。他自己为京师和大都邑的佛寺写经四十六藏，凡十三万卷，修治旧经四百部。民间流通佛经，比儒家经典多数十百倍。隋文帝还大兴土木兴建佛寺、佛像，至仁寿末制造用金银檀香夹苧牙石佛像十一万六千五百八十躯，修复旧佛像一百五十八万八千九百四十躯。隋炀帝修治佛经六百二十藏，二万九千余部。又置翻经馆，连同隋文帝时所译，共译翻佛经九十部，五百一十五卷。对于儒学则进行压制。公元 601 年，隋文帝借口学校生徒多而不精，下诏书废除京师和郡县的大小学校，只保存京师国子学一处，学生名额限 70 人。就在下诏书的这一天，颁舍利（梵文的音译，指佛骨）于诸州，前后营造寺塔五千余所。铸刻新佛像三千八百五十躯，修复旧佛像

十万一千躯。后妃大臣闻风而起，礼部尚书张颖捐宅为寺，造十万躯金铜佛像。公开助佛反儒，这是隋朝的一大失策。这是促使隋朝速亡一个重大原因。隋朝速亡，与秦朝速亡可谓同中有异，而其异，从实质观之亦近同。秦始皇不顾民力，好大喜功；隋炀帝亦然；秦始皇单纯实行法治，“焚书坑儒”，不知实行思想教化的重要；隋文、隋炀则选错了统治思想——佛学、佛教。它的教义可以麻痹群众，安忍苟活，寄希望于来世，但是它不能代替儒家，成为封建主义的主要的统治思想，儒学能够而佛教不能：（一）儒学树立皇帝的威严和绝对君权（相反，佛教有“沙门（和尚）不敬王者之义”，不承认对君主必须尽忠）；（二）儒学巩固亲亲、尊尊的封建主义的等级制秩序和家族本位的社会，佛教起相反作用，佛教教义否认孝亲；（三）儒学培养忠臣孝子、各级官僚人才，佛教亦起相反作用；（四）广泛地团结地主阶级的知识分子——大多数世世代代是以儒家经典养成的，佛家则不能。这四条，道家和道教也是做不到的。所以自三国至隋，历史实践和历史的选择，所得结论是：以孔子为代表的儒家思想是封建主义的最恰当的统治思想，佛学和佛教、道家哲学和道教可以对它起补充作用，但不能取而代之，成为封建主义的主要的统治思想。

四　唐朝仍以孔子政治思想为主要的统治思想

唐李渊认李耳（即老子）为祖宗，所以特别尊重道家和道教，唐朝有几个皇帝崇佛，佛教、佛学得到了很大发展。但是仍以孔子的政治思想为主要的统治思想。对儒、道、释三教采取的方针，基本上是以儒家为主体而加以调和，并促使佛学，道家学说儒学化。这是唐朝统治者对历史经验和自己的实践经验的升华。概言之，即以孔子为代表的儒家思想为正统的、主导的统治思想，对道、佛则是加以利用，尤其对佛更是有限制地加以利用。

开创唐朝的皇帝李渊所姓的李，是北周的贵姓，属于拓跋族，为了抬高自己在汉人心目中的地位，自称是著《道德经》的李耳之后。李耳早被道教徒吹捧成高大无比的教主，所以李渊冒认李耳为祖宗。李渊即帝位第三年（武德二年，公元 620 年），据说晋州（今山西临汾县）人吉善行，自称在羊角山地方见到一位骑白马的老叟，叫他转告唐天子，说：“我是你的

祖宗，今年击贼获胜后，子孙享国一千年。”次年李渊到终南山拜老君庙，其他地方相继立老君庙，宣扬当今皇帝是李耳的后裔。所以一开始，李唐对道家和道教就是完全有意识地加以利用。唐高宗尊号老子为“太上玄元皇帝”。唐玄宗封列子为“冲虚真人”，封庄子为“南华真人”，封庚桑子为洞灵真人。他在注释儒家经典《孝经》的同时，还亲自注释《道德经》。有唐一代老庄学术有了很大发展，道教也有了很大发展，道士观也建立了不少。但是道家、道教的教义，不能用以规范君臣关系、父子关系、夫妇关系，即不能代替儒家的三纲——君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲，不能用以培养封建主义官僚，不能用以作为开科取士的标准。这是唐朝统治者们从历史经验和自己的亲身经验中知道得很清楚的，所以对道家、道教只是在一定范围内加以利用，不能把它提高到统治思想的主导地位。至于佛学、佛教，因为唐朝有几个皇帝特别推崇佛教，佛教大发展，更暴露出封建王朝不能用它作为主要的统治思想。佛、道二者对于封建统治者之可以利用，主要在于它们的迷信，以便欺骗劳苦大众，这是儒家学说代替不了的——虽然它也是主张有神论的。

李渊，大概是因为隋末佛家势力已经很大，为了利用它扩大实力，所以在起义反隋时，对佛许下大愿，说做成皇帝，一定大弘“三宝”（佛教以佛、法、僧为三宝）。但他当了皇帝，削平群雄，政权比较稳定之后，就认定“沙门”（和尚）、道士“苟避征徭，不守戒律”，对朝廷不利。于是，他排除众议，下诏沙汰僧、尼和道士、女冠（女道士），勒令被沙汰的僧、道人众还俗，京师留佛寺三所、道观二所，诸州各留一所，其余寺、观一概废弃（二者比例大致相等，实际上是对佛严、对道宽，因为佛教在隋朝得到无限制的发展，佛寺、僧尼比道观、男女道士多得多，所以对道宽一些，当与认李耳为祖有关）。李世民做了皇帝，立即注意采用儒学作为统治思想，于他在位期间即奠定了以儒学作为主要的统治思想的制度（虽然也仍然利用佛、道二教）。公元626年（武德九年）六月，李世民举行玄武门之变，杀了太子建成和齐王元吉，八月太祖李渊退位，称太上皇，李世民做了皇帝，是为唐太宗；于这年九月即尊孔子为“先圣”，随后下诏州县建孔子庙，制定讲经仪式，置弘文馆，以虞世南、欧阳询、姚士廉等兼学士。唐太宗又令颜师古考定《五经》文字，撰成《五经定本》。书成，唐太宗使诸儒详议，经过辩论，颜师古答对详明，诸儒叹服。贞观七年唐太宗颁布《五经定本》于天下。

唐太宗又令孔颖达与诸儒撰《五经注疏》，统一对经文的解释，于贞观十六年书成，凡180卷。博士马嘉运驳正其失，更令裁定，于永徽四年颁行天下，定名为《五经正义》；《周易》用王弼注、《尚书》用孔安国传，《诗》用毛传、郑笺，《礼记》用郑玄注，《春秋左氏传》用杜预注，作为法定解释，用以教授和开科取士的标准。有人认为"唐太宗令孔颖达撰《五经正义》、颜师古考定《五经定本》，对儒学的影响与汉武帝罢黜百家、独尊儒术有同样重大的意义。"《五经正义》不包括《论语》、《孝经》，但二书早在东汉已被列为经书，实际上在唐初已把二者当作经书，法定《论语》用《论语集注》中的孔安国注（孔注单行本已佚），《孝经》用孔安国传。到开元年间正式颁布十二经并刻于石，即所谓"开元石经"，其序列为：《易》、《诗》、《书》、《礼记》、《周礼》、《仪礼》、《左传》、《公羊传》、《谷梁传》、《孝经》、《论语》、《尔雅》。

唐太宗在位时期就制定和实行以儒家经典培养官僚、学校教育和开科取士的一套完整的制度。中央的国子监统管国子学、太学、四门学（级别较低，为普通学）、律学、书学、算学（后三者为专科性学校）。州、县有州学、县学。中央的和地方的学校，生员入学都有等级的限制：入国子学的限于文武官员三品以上和国公的子孙；入太学的限于四品、五品官和郡公、县公的子孙。四门学的一部分生员来自六品、七品官和侯、伯、子、男的儿子；另一部分生员取自经严格审查的庶人子弟。律学、书学、算学的学员来自八品、九品官之子弟和庶人子弟。州学、县学，八品、九品官之子不必经过挑选即可入学，另一部生员则由地方官吏从居住在城市的地主子弟中选取。科举制度，唐代分为秀才、明经、进士、明法、明书、明算等科，应考的有国子监和州、县的生员。地主的贡生经过考试合格，可以送到中央参加考试。制举是由皇帝定立名目，下令考选。常举是取得出身资格的考试，考中以后，还要经吏部考试，才能任命做官。已经做官的，不能参加这种考试。制举，不做官的和做官的都可参加考试，考中，原是做官的立即升迁，原来不做官的也由吏部立即委任官职。有唐以来，学校、科举制也有某些变化，但大体都是贞观年间唐太宗定下来的一套。

儒家思想还是制定《唐律》的指导思想。皇帝被宣称为"兆庶之父母"，臣民则处于"为子为臣"的地位，故必须"唯忠唯孝"。凡血亲之间发生刑事诉讼，律条都依据亲疏、尊卑的关系定出加重或减轻的处断。《唐律》定有"十恶不赦"，即：谋反、谋大逆、谋叛、恶逆、不道、大不敬、不孝、不

睦、不义、内乱。其指导思想，就是“君君、臣臣，父父、子子，兄兄、弟弟”，就是“君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲。”《唐律》是中国封建社会的最完备的一部法律，它与儒学思想特别是儒家所捍卫和宣扬的等级主义、宗法主义的道德规范是配合得非常紧密的。

武则天为皇后时即与唐高宗争夺权力。唐高宗以道徒为自己的拥护者，武则天以佛教徒为自己的拥护者。助道反佛与助佛反道，成为他们斗争的焦点。乾封元年(公元 666 年)，唐高宗到孔子庙行礼，赠太师名号，以争取儒生的支持；又到宅州老君庙行礼上尊号为“太上玄元皇帝”。武则天召集僧道百官议《老子化胡经》(东晋道士王浮撰写)，并下令搜集天下《老子化胡经》一律焚烧。高宗令诸州营造孔子庙堂及学馆。武则天上奏请令王公百官都学《老子》，每年依《孝经》《论语》例考试士人。公元 683 年唐高宗死，武则天夺取帝位的活动日益加剧，佛教徒助武则天夺位有功，得到的报酬是明令规定佛教在道教之上，僧尼处男女道士之上。佛教获胜，佛教大发展，而一些著名的道士要求弃道为僧，如洛阳弘道馆主杜义就乞改行为僧，武则天赐名玄嶷，并赐寿三十年。这个叛道为僧的杜义作《甄正论》，斥责道经，说它全系伪造，大出风头，博得佛教的称颂。就在佛教大为得势之时却出了这样一件事：有一个僧人请求销毁《老子化胡经》，做了皇帝的武则天指定八个儒生出身的学士讨论这个僧人的请求，讨论的结果是：“汉隋诸书所载，不当除削。”为什么未做皇帝的武则天大力支持佛教，并曾下令焚烧《老子化胡经》，做了皇帝以后武则天反而保护《老子化胡经》，向儒生表示青睐呢？原因很简单，就是此一时也，彼一时也；未当皇帝而争权时，利用势力颇大的佛教争权夺权；当了皇帝要保持皇位，就得安邦治国，而佛学佛教却不能代替儒家思想作为主要的统治思想；佛教寺院和徒众的过度发展也威胁皇权。异常聪明的武则天不会看不到这一点。忠和孝是维护封建秩序的纲常，“孝”为忠之本，在家为孝子，出仕是忠臣，所谓“忠臣出于孝子”。皇帝为了巩固其统治必须把忠孝提高到道德规范的最高地位，并用这个精神制定法律。而无父、无君却是佛教的根本教义，没有这个根本，以生为苦、超世的向往，此生与彼生的因果报应之说就失去了依据。武则天可以不要“夫为妻纲”，但是绝不能不要、且不能削弱“君为臣纲，父为子纲”。武则天可以做皇帝，但她不能废弃唐太宗以儒家思想为指导思想而制定的《唐律》，不能废除唐太宗制定

的以儒家经典来培养官僚与开科取士的制度，不能让和尚做官。佛教有自己的严密组织，有自己的越来越强大的寺院经济，僧徒人众心目中至高无上的神圣权威是佛，是菩萨，是方丈，而不是皇帝和官僚；一经剃度就脱离普通户籍，再也不是皇帝的臣民了。所以佛教的过度发展，是对于皇权的重大威胁。这就是做了皇帝的武则天，在佛教大发展之机，要抑制佛教，向儒生表示青睐的根本原因。唐中宗复位，赶紧下令叫举人依旧学《老子》，老君依然称太上玄元皇帝。不久韦皇后掌权，佛教又得势，以后昏庸的唐睿宗也支持佛教。但他们都没有废弃《唐律》，都没有废弃以儒学经典培养官僚与科取的制度。即位之初奋发有为的唐玄宗，看到了佛教对于封建王朝统治的危害性和危险性，不久即一方面大兴道教，遏制佛教，一方面积极向儒家倾斜，追谥孔子为文宣王，改封孔子的后裔为公爵（原为侯爵），封孔子三十五代孙孔燧之为文宣公，并追封孔子的弟子颜回为兖国公，分别追封其他著名的孔子弟子为侯、伯。唐朝历代统治者，除了利用佛教争权以外，大抵调和三教，但如上述，儒佛在根本上是难以调和的，佛教教义存在危害封建统治的东西。中唐时期，由于统治者的提倡，佛教开始儒化，南宗禅学的儒化更是明显。也有和尚提倡孝道，在佛教徒的师徒间实行儒家捍卫的三年丧制的。这也帮助了佛教的发展。

有唐一代，由于王朝利用佛家和道教，佛学有了极大的发展，老庄列的研究，成绩也颇为可观。但是由于把它们放在很高的位置，也就更深刻地暴露了佛学、佛教和道家思想、道教，不能作为封建阶级的主要统治思想。唐朝选择儒家思想为主要的统治思想，是明智的选择，也是历史的必然。唐朝的统治者全面、系统地运用儒家思想，确是巩固了封建统治，利于其长治久安和发展。历史再一次证明了以孔子为代表的儒家思想，是最适合封建统治阶级巩固其统治的工具。

五　宋元明清的统治思想——新儒学

宋代开国，仍旧依照唐代制度以儒家学说为统治思想，而佛、道不受统治者重视。宋真宗封孔子为“至圣文宣王”，追封孔子的父亲为鲁国公；宋仁宗封孔子四十六代孙孔宗愿为“衍圣公”，世代相传；宋神宗封孟子为邹国公，配祀至圣文宣王孔子。值得特别加以讨论的是宋代

产生的新儒学。

新儒学即程朱理学，它由北宋的二程（程颢、程颐）开创，而由南宋朱熹所完成，其哲学是客观唯心主义。二程、朱熹在世时，他们的思想就对当时的政治发生重大影响，从南宋末起，经元代、明代、清代——直到晚清为止，程朱理学亦即新儒学都是封建王朝的统治思想。国子监以下各级学校和科举考试都以《四书》（《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》）、《五经》为内容，《四书》的解释要依据朱熹的《四书集注》，《五经》解释也要依程朱的解释为准。理学，是程朱等人的自称；新儒学，则是我们的概括，即它是儒学，但比之汉唐儒学不仅学风不同，而且也有了新的内容；但它保存了孔子思想的基本内容，它的新内容也是对孔子的基本思想的发挥和论证，而没有一条和孔子思想相抵触，而不能为孔子思想所容纳的。所以名之曰新儒学——这个概括是合乎实际的，也是合乎程朱等人的心愿的，他们都以孔学的真正传人自命。

宋代社会经济有了很大发展。唐朝抑制贵族地主，经济政策和科举制度都有利于没有政治特权的庶族地主的发展。庶族地主经济发展，逐步摧毁了贵族地主的经济基础，使农奴、半农奴、依附农逐步趋于减少或消失。这从农民战争的趋势上突出地表现了出来：支持陈胜、吴广起义的思想是“帝王将相宁有种乎！”（这是反对白骨头、黑骨头的），黄巾起义的口号是“苍天已死，黄天当立。”而唐末农民起义军的领袖黄巢则自称“均平大将军”，到了北宋王小波领导的农民起义则提出了“均贫富，等贵贱”的划时代的响亮口号。农民战争口号的转变标志了中国封建社会的两个历史阶段，可以说宋代已经进入了封建社会的新阶段。这时随着普通地主经济的发展和生产技术的提高，工商业也发展起来，商品经济日益活跃，比之战国时期的中国历史上的第一个商品经济浪潮要高得多了。这时有了飞钱（汇兑），有了钞票（纸币），这是商品经济发达的标志。因此也就产生了资本主义萌芽（虽然还是稀疏的和微弱的），这是中国历史上第一次出现的资本主义萌芽，金元入侵及元朝初期的统治摧毁了这一次资本主义萌芽，朱元璋领导的农民起义推翻了元朝的统治，明代社会经济又有了较大发展，所以，又出现更多更高级的第二次的资本主义萌芽。商品经济引发了私欲，使经营工商业的地主、小地主阶层利益和代表地主阶级整体利益的朝廷的矛盾尖锐、激烈起来；工商业的从业人员（劳

动者)、农民也和地主阶级以及代表地主阶级的朝廷的矛盾尖锐、激烈起来。所以封建主义统治思想——儒学也需要刷新,以符合社会经济基础的变化。程朱创立的新儒学即理学,代表地主阶级整体完成了这个历史任务。

程朱理学的最本质的东西,可以用朱熹所说的六个字来概括,即"存天理,灭人欲"。其所谓"天理",实质上是封建伦理的别称,其实质也就是孔子的"剋己复礼"。其中心思想是把三纲,即"君为臣纲,父为子纲,夫为妻纲"称为"天理",使之加强永恒性、普遍性。确如《简明中国古代思想史》的主编杨荣国所说:朱熹的"'理'的条目则不出乎'君、臣,父、子,兄、弟,夫妇、朋友之间'(《朱子文集》)。拆穿了,朱熹不过是要把封建伦理道德、三纲五常作为万古长存的先验的最高原则而已。他所说的'理在气先',实质是说:人们的封建伦理道德概念是先验的,未有人类社会以前早就存在了。他所说的理的体是静的,用是动的,实质上是说,封建伦理道德是永恒不变的,而它的作用,即随时代的发展变化可以有所不同。"程颐说:"去欲明理。"(《语录》)朱熹说:"圣贤千言万语,只是教人们明天理、灭人欲。"(《朱子语类》)他仍把天理、人欲绝对地对立起来。那套等级主义的伦理纲常确实是压制人欲的,特别是压制劳动人民的"人欲",压制市民的"人欲",也压制经营工商业者的地主和小地主的"人欲"。他们创立的理学就是要人克服自己的私欲,老老实实地遵从所谓天理。用王阳明话说,就是攻人们的"心中之贼"。二程、朱熹写了若干文章和通信,朱熹编著了《四书集注》,都是为了地主阶级的整体利益而攻人们"心中之贼"的。《四书集注》即《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》四书的"集注",所集的他人之注绝大多数是二程以来的理学家之注。我们从《论语集注》选几条略作分析,就大体可见新儒家"新"在哪里。

(1)《颜渊》:"颜渊问仁。子曰:'剋己复礼为仁。一日剋己复礼,天下归仁焉。为仁由己,而由人乎哉?'颜渊曰:'请问其目。'子曰:'非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动。'"朱熹注释说:"仁者,本心之全德。克,胜也。按:朱熹从误本作"克"。己,谓身之私欲也。复,反也。礼者,天理之节文也。为仁者,所以全其心之德也。盖心之全德,莫非天理,而亦不能不坏于人欲。故为仁者必有以胜私欲而复于礼,则事皆天理,而本心之德全于我矣。归,犹与也(引者按:此"与"字当"从"讲)。又言'一日

剋己复礼，则天下之人皆与其仁'，极言其效之甚速而至大也。又言'为仁由己'而非他人所能预，又见其机之在我而无难也。日日克之，不以为难，则私欲净尽，天理流行，而仁不可胜用矣。程子曰：'非礼处，便是私意。既是私意，如何得仁？须是克尽己私，皆归于礼，方始是仁。'又曰：'剋己复礼，则事事皆仁，故曰'天下归仁'。"朱熹又注"请问其目"一段说："目，条目也。颜渊闻夫子之言，则于天理、人欲之际，已判然矣，故不复有所疑问，而直请(问)其条目也。非礼者，已之私也。勿者，禁止之辞。是人心之所以为主，而胜私复礼之机也。私胜(引者按：由其上文和下文可知"私胜"是"胜私"之误倒)，则动容周旋无不中礼，而日用之间，莫非天理之流矣……。"——"剋己复礼为仁"是孔子对其"仁"的范畴所下的基本定义，也是他的政治学说的核心，又是他弘扬"君君、臣臣，父父、子子"等道德规范的理论基础。我们看朱熹注和他所引程注，会立即感到他们是以"存天理，灭人欲"来注释孔子的；但同时也感到注释没有一点与孔子精神抵触不合之处。孔子的"剋己复礼为仁"，确是"为仁者必有以胜私欲而复于礼"(只是孔子的原文是"剋己复礼"之"剋"作"约束"解，不当胜讲。)。但孔子没有"理""天理"这样的概念(《论语》全书没有一个"理"字)，没有"仁者，本心之全德"(这是说"仁"本来是人心所具备的品德)、"天理之流行"这种解释，也没有"礼者，天理之节文也"这种规定。这些都是孔子所没有的，然而又是不违背孔子"仁"的精神的，只是使它更加哲理化，更能在"物欲横流"的时代弘扬孔子精神。如从严格的训诂学角度来看(严格的训诂学应是对原文不作任何意义的增加或减少，只是纯粹的解释)，是将自己的理学强加于孔子；而从弘扬孔门精神的真谛来说，又却是没有半点虚假。如果朱熹死后去见孔子，孔子也会对他有奖而无责。

(2)《宪问》："'克、伐、怨、欲不行焉，可以为仁矣。'子曰：'可以为难矣，仁则吾不知矣。'"朱熹注释说："此亦原宪所问也。克，好胜。伐，自矜。怨，忿恨。欲，贪欲。有是四者而能制之，可谓难矣。仁则天理浑然，自无四者之累；不行，不足以言之也。程子曰：'人无克、伐、怨、欲，惟仁者能之；有之而能制其情、使不行，斯亦难能也，谓之仁，则未也。……克去己私以复乎礼'则私欲不留，而天理之本然者，得矣。若但制而不行，则是未有拔去病根之意，而容其潜藏隐伏于胸中也。岂克己求仁之意也？"——朱熹注及所引程注，除"天理浑然"云云，对原文的解释可谓丝丝

入扣，孔子的本意正是“克、伐、怨、欲”是仁者绝不会有的；将“克、伐、怨、欲”加以克制，不使它见于行动，是难能可贵的，然而却不能算是“仁”。经程朱解释，孔子的本意豁然开朗，从严格的训诂学观点看来也无可挑剔。“天理浑然”云云则是孔子所没有的。“天理”之类都是朱熹的外加，但就孔学的薪火相传说来，可以说把孔子“现代化”（宋代封建社会的实践），可以说拔高孔子，而不是歪曲孔子。孔子的“天”是最高的人格神；程朱的“理”、“天理”，则是客观唯心主义哲学的最高范畴。

（3）《季氏》：“孔子曰：‘君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言。’小人不知天而不畏也，狎大人，悔圣人之言。”朱熹注孔子的第一句话说：“畏者，严惮之意也。天命者，天所赋之正理也。知其可畏，则其戒慎恐惧，自有不能已者，而付畀之重，可以不失矣。大人、圣言、天命，皆所当畏。知畏天命，大人、圣言则不得不畏之矣。”（原文有误，已据理校正）注第二句说：“侮，戏玩也。不知天命，故不识理，而无所忌惮如此。”朱熹注：“天命者，天赋之正理也”以及“故不识义理”，显然是用程朱理学解释孔子，但没有歪曲孔子，把“天命”说成是天所赋予的“正理”也没有否定“天”是人格神，只是使它更加哲理化，应该说这是对孔子原文的发挥和加深。另外朱熹注明确地把“三畏”中的“天命”当作更为根本的，这也是符合孔子的原意的。在孔子那里“圣人”、“大人”是代天行道的。

（4）《为政》：“子曰：‘君子周而不比，小人比而不周。’”朱熹注释说：“周，普遍也；比，偏党也；皆与人亲厚之意。但周，公，而比，私耳。”“君子，小人所为不同，如阴阳、昼夜，每每相反。然究其所以分，则在公私之际，毫厘之差耳。”显然，朱熹注是完全符合孔子本意的，注突出了“公”（统治阶级的整体利益）和“私”的对立，使孔子的意思更加显明易懂了。这同要人“克尽己私”的精神是完全一致的。

统观朱熹《论语集注》全书，由于疏于校勘、训诂而产生了若干错误的解释，但就其大体而言，对于孔子的基本思想的解释，都没有曲解。其要旨是用程朱理学强化孔子之意，使之更适合于当时时代需要，更能抵御由商品经济引起的“物欲横流”，克服它对封建主义的政治制度和道德规范的冲击。

程朱对《论语》解释的宗旨，大体如是。关于《大学》和《中庸》：《大学》

《中庸》本是《礼记》中的两篇论文，程颐将《大学》总括全文的第一段当作孔子所作之经（引者按：这是没有根据的），而将此后的文字当作解释“经”的“传”，分作十章；认定《中庸》为孔子的孙子孔伋（字子思）所作（引者按：这也是没有经过认真考证的）。朱熹为之作“集注”，大体是从客观唯心主义立场上阐释认识论、阐释性命之学。这是“五经”和《论语》中所缺乏的。这两方面，程朱从道、佛两家吸收不少的东西（见于他们的文章和语录），为了表明这些东西是儒学中所固有的，所以将《大学》、《中庸》这两篇文章突出出来而加以注释，作为孔门真传。这两篇文章虽然不是孔子的，但也是儒家的；程朱把儒家这两篇未被注意的文章抬到很高的位置，而加以发挥，大体上也是按着原文的意思和趋向加以发展，增加新意，但不是歪曲原文。——这又是新儒学之新。

可是朱熹为什么又把《孟子》作为“四书”之一而作《集注》呢？（一）取其“性善论”，这是“五经”所缺乏的，却又和《论语》有关思想可以衔接的；（二）高扬孟子对战国国君进行教导的风格，以利他们“为王者师”，“以匡君心”；（三）唐韩愈的《原道》说，孔子死后真正继承孔子只有孟子一人：圣人之道，“孔子传之孟轲，孟轲之死，不得其传焉”，一笔抹煞了汉唐经学。其影响越来越大。程朱为了创立自己的学派和宗派（封建社会里各个学派都含有一定的宗派性），把《孟子》也抬高起来，以示他们继孟子而传文武周公孔子之道。他们对孟子不利于封建专制的民本主义也有所觉察，而在注释中尽量予以淡化。如对“君之视臣如土芥，则臣视君如寇雠”解释说：“宣王之遇臣下，恩礼衰薄，至于昔者所遇，今日不知其亡，则其于群臣，可谓邈然无敬矣。故孟子告之以此。”这就把孟子的一个普遍性的命题变成了针对特殊情况的一句话，所谓齐宣王对臣下“恩礼衰薄”也不是事实。又如对“民为贵，社稷次之，君为轻”解释说：“社，土神。谷，谷神，建国则立坛以祀之。盖国以民为本，社稷亦为民而立，而君之尊又系于二者之存亡”；其实这里的“社稷”是国家政权的代名词，而突出“君之尊”也贬损了原意。

还处于奴隶制阶段的蒙古族摧毁了腐朽的南宋王朝，建立了元朝。比较发达的中原的经济受战争和在元朝初期掠夺性统治的摧残，繁荣的工商业和资本主义的萌芽当然也就不存在了，社会的发展发生了逆转。但是蒙古族实行统治却必须利用汉族统治者传统的统治方法，建立封建

主义的政权；他们也必须利用孔子和儒学进行统治。元成宗铁木耳在孔子谥号“文宣王”之上又加“大成至圣”，称孔子为“大成至圣文宣王”，元成宗加封颜渊为复圣公、曾子为宗圣公、子思为述圣公，孟子为亚圣公。在文化政策上，实行传统的以儒家经典作为教材、培养人才和实行科举制度，朱熹的《四书集注》成为官学，用以作为法定教科书和开科取士的标准。这就说明元朝是以程朱新儒学作为统治思想的。

明朝代替元朝，经济又有了相当的发展，又一次萌发了资本主义萌芽，并且超过了宋代。明朝统治者理之当然地以程朱新儒学作为法定的统治思想。（朱元璋曾令刘三吾删节《孟子》，把它的民本主义及其可能危害封建统治的东西统统删去，成《孟子节文》，朝廷命令用它作教材和开科取士的标准但为期甚短。王阳明创知行合一的阳明学，影响很大，他对程朱理学作了许多批评，但在最根本的观点上和程朱却是一致的，王阳明也明确地说：“圣人述六经，只是要正人心，只是要存天理，去人欲。”（《传习录》上）所以在根本的政治观点上与程朱理学是一致的；至于后来出现了代表市民阶层的王学左派，出现了“反对以孔子的是非为是非”，“要以吾之是非为是非”的李贽，那就是另外一个问题了。他们是新儒学的异端，王阳明学的异端。王学左派是受朝廷压抑的，李贽受明王朝迫害，死在监狱中。

处于早期农奴制阶段的后金，打败腐朽的明王朝，建立了清朝。在战争期间和清朝统治初期，经济发展也受到了严重摧残的中原、特别是南方工商业所受摧残尤重。清朝统治者也像元人一样利用孔子和新儒家巩固其统治。清世祖顺治福临称孔子为“大成至圣文宣王先师”，在铁木耳所加给孔子的称号上又加上“先师”，并给孔子的后裔“衍圣公”封爵“少保兼太子太保”。玄烨康熙亲自为曲阜孔庙题写“万世师表”，并亲自到曲阜孔庙祭孔，弘历乾隆更多次到曲阜朝拜孔子。康熙朝就确立以“五经”与《四书集注》作为培养人才的教材和开科取士的标准。康熙中期，李光地、熊赐履等奉诏就朱熹《文集》、《语录》等分类编辑，共十九门、六十六卷，题为《朱子全书》，以康熙“御纂”名义颁行天下。乾嘉时期有不少崇尚考证训诂的学者，批评宋明学风，当时也有汉学、宋学之争，但是都未影响朝廷以程朱新儒学作为法定的统治思想的方针。

经过乾嘉之治，资本主义萌芽又一次萌发。但西方帝国主义的侵

略，使中国开始了半殖民地的过程。殖民文化与封建文化结合，成了中国前进的重大阻力。在封建主义急剧没落和死亡时期，孔子的政治思想，他开创的儒家以及解释孔子的程朱理学，成了顽固的封建统治者压制进步，反对革命的反动工具，成为阻碍进步、瓦解革命阵营的思想毒素和腐蚀剂。

（原载古棣、戚文合著《孔子十日谈》，时代文艺出版社 2001 年版）

十家论丛

蔡尚思 主编

十家论孔

上海人民出版社