



中国社会科学院老学者文库

郭沫若与孔孟之道

黄侯兴◎著



中国社会科学出版社



中国社会科学院老学者文库

郭沫若与孔孟之道

黄侯兴◎著



中国社会科学出版社

图书在版编目(CIP)数据

郭沫若与孔孟之道 / 黄侯兴著. —北京: 中国社会科学出版社, 2016. 3

(中国社会科学院老学者文库)

ISBN 978 - 7 - 5161 - 7495 - 1

I. ①郭… II. ①黄… III. ①郭沫若(1892~1978)—孔孟之道—研究

IV. ①B222. 05

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2016)第 017945 号

出 版 人 赵剑英

责任编辑 郭 鹏

责任校对 韩海超

责任印制 戴 宽

出 版 中国社会科学出版社

社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号

邮 编 100720

网 址 <http://www.csspw.cn>

发 行 部 010 - 84083685

门 市 部 010 - 84029450

经 销 新华书店及其他书店

印刷装订 三河市君旺印务有限公司

版 次 2016 年 3 月第 1 版

印 次 2016 年 3 月第 1 次印刷

开 本 710 × 1000 1/16

印 张 10

插 页 2

字 数 133 千字

定 价 39.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书,如有质量问题请与本社营销中心联系调换

电话:010 - 84083683

版权所有 侵权必究

自序

郭沫若是一位明确表示尊孔的并有着重要影响的历史学家。不过，他的尊孔，呈现出一种波浪式的起伏，即尊孔，批孔，再尊孔。为什么会出现这种起伏的现象？这是今天仍值得我们研究和讨论的问题。

在“五四”新文化运动低潮期，远在日本留学的郭沫若，发表了“我们崇拜孔子”的见解，并批评国内那些反孔斗士“诬枉古人”。20世纪20年代中期，在同国家主义者的论争中，郭沫若甚至认为，孔子的思想学说与马克思主义有相通之处，发表了《马克思进文庙》《讨论〈马克思进文庙〉》等文。

流亡日本十年间，在日本宪警监视下，郭沫若潜心于中国古代历史和古文字的研究，以及中国古史分期研究，成绩斐然。在《中国古代社会研究》一书中，郭沫若证实了中国同西方各国一样经历过奴隶制时代。孔子生活的春秋后期，正是奴隶制向封建制过渡的转型期。郭沫若批评了孔子美化西周、坚持复古的政治倾向，批评了以孔、孟为代表的先秦儒家的折中主义，说“儒家理论的系统，全体就是这样一个骗局，它是封建制度的完整的支配理论”。

但是，到20世纪40年代中期，郭沫若在重庆，他于《十批判书》一书中，对孔子的态度发生了逆转，重新回到了尊孔的立

场上来。他检讨《中国古代社会研究》一书写得“太草率，太性急了，其中有好些未成熟的甚至是错误的裁断”。郭沫若通过自我批判，把古史分期奴隶制的下限，从西周推后到了春秋战国时代，一直到秦统一中国之前。郭沫若以孔子支持乱党等史料为由，论证孔子是顺应时代潮流的开明儒者，而不是复古倒退的保守主义者，从而为孔子翻了案。

对于郭沫若在《十批判书》中的这种“批判”，我实在不敢苟同，斗胆地做了“再批判”；至于再批判是否言之成理，则有待读者“再再批判”了。

毛泽东说：“十批不是好文章。”“十批”即《十批判书》。“十批”是不是好文章，这是可以讨论的学术问题。但是20世纪70年代中期，在“四人帮”主导的“批林（彪）批孔（子）”的政治运动中，郭沫若及其《十批判书》，却被作为“批孔”的对象加以讨伐。这是对郭沫若的政治迫害，也是把学术问题政治化了。

我出版过《孔子与〈论语〉》一书，现在又写了《郭沫若与孔孟之道》，试图对郭沫若的先秦儒家文化史观做一番评述。郭沫若对孟子的评论较少，而且基本持批评的态度。因此本书附加了我的《孟子论》，想对孟子思想学说的进步性与局限性进行较系统的论述，以补不足。我同样期待着读者对《孟子论》提出批评意见。

黄侯兴

2014年12月

目 录

自 序	(1)
第一章 崇拜孔子与鼓吹叛逆	(1)
一 “我们崇拜孔子”	(1)
二 称赞反礼教的《西厢记》	(11)
三 歌颂古代叛逆的女性	(16)
四 怪哉,马克思进文庙	(32)
第二章 研究古史与质疑孔孟	(39)
一 “我是中国人”	(39)
二 填补恩格斯著作的空白	(41)
三 研究历史与质疑孔孟	(50)
四 演义历史,讽刺孔孟	(64)
第三章 《十批判书》与重申尊孔	(72)
一 自我批判与古史分期	(72)
二 孔墨批判与孔子支持乱党	(76)
三 高度称赞孔子的思想体系	(87)
四 对于子思、孟子的批判	(111)

五 “十批不是好文章”	(115)
附论一 孟子论	(123)
附论二 孟子再论	(146)
后 记	(152)

第一章 崇拜孔子与鼓吹叛逆

一 “我们崇拜孔子”

在中国现代文化史上，崇拜孔子，不独郭沫若一人；然而郭沫若却以独特的方式表达他的崇拜孔子的文化心理。

这就是说，在“五四”新文化运动中的反孔声浪中，郭沫若对孔子及其所代表的先秦儒家思想文化的崇拜与敬仰，并非故意唱反调，而是他的发自肺腑之声，是他在早年饱读国学经典著作的基础上对孔子和先秦儒家的礼赞。

所谓独特，还在于“五四”前后输入的近代西方的科学和文化，特别是马克思主义，郭沫若从中发现了马克思主义学说同孔子思想在出发点和基本点上的一致性，这就更加坚定了郭沫若尊孔的立场与信念。



郭沫若像

一百年前的辛亥革命，推翻了清王朝政府，它的伟大而深远

的意义，在于从此结束了中国长达数千年的封建帝制。但是这场革命是不彻底的，政权很快就落入北洋军阀的手里。虽然袁世凯称帝、张勋拥戴溥仪复辟等丑剧都失败了，但保皇派仍甚嚣尘上。有人鼓吹将维护“三纲”的孔教列为国教，并写入《宪法》。孔子已经成为复辟帝制的工具；孔教思想严重阻碍了中国走向民主共和之路。

正是在这种文化背景下，1917年，《新青年》杂志在倡导“文学革命”的同时，举起了“民主”与“科学”两大旗帜，由陈独秀、易白沙、李大钊、吴虞等激进的知识分子，提出了重新评价孔子的问题，抨击了历朝历代尊孔读经的文化专制主义，批评了“三纲五常”对于人性的戕害，指出了它是维系封建宗法制度的理论纲领。后来鲁迅在小说《狂人日记》中把儒家的“仁义道德”概括为“吃人”二字，尤为深刻。一时间，在思想界、文化界、学术界、教育界掀起了一股强大的反孔浪潮。

这就是20世纪初在新文化运动中出现反孔声浪的历史必然性。

此时，郭沫若正在日本九州帝国大学医科读书。他曾经用抒情的诗句礼赞“五四”反帝爱国运动，以满腔的热忱讴歌古老的中国“更生”了、“涅槃”了，对新生的祖国充满着期待。然而他对当时国内的反孔大潮却没有反应；我们从新诗集《女神》中的诗剧《棠棣之花》，多少可以领悟到诗人郭沫若对先秦儒家尊崇的心理。

1922年，新文化运动进入低潮期。这年9月，梅光迪、胡先骕、吴宓等人在南京创办了大型学术刊物《学衡》，其宗旨为“昌明国粹，融化新知”，反映了文化保守主义者对批判封建专制主义和封建纲常伦理极度不满的怀旧情绪；他们攻击新文化运动的启蒙主义者是“政客”“诡辩家”。他们站在时代主潮的对立面去了。



孔子像

就在新文化运动低潮期，1923年5月，郭沫若发表了《中国文化之传统精神》一文，不指名地批评了几年前出现的反孔运动，说“现在的人大抵以孔子为忠孝的宣传者，一部分人敬他，一部分人咒他。更极端的侮骂孔子为盗名欺世之徒，把中华民族的堕落全归咎于孔子。唱这种暴论的新人，在我们中国实在不少。诬枉古人的人们哟！你们的冥蒙终究是非启发不可的”。^①

郭沫若接着向那些诬枉古人的“新人”们告白：

我在这里告白，我们崇拜孔子。说我们时代错误的人们，那也由他们罢，我们还是崇拜孔子——可是决不可与盲目地赏玩古董的那种心理状态同论。

^① 《中国文化之传统精神》，该文见《郭沫若全集》历史编第3卷，人民出版社1984年版，第233—263页。

那么，在郭沫若心目中，孔子是一个什么样的历史人物呢？

第一，孔子是一位泛神论者。郭沫若以为，孔子“以本体在无意识地进化，这一点又与斯宾诺莎（Spinoza）的泛神论异趣。我们觉得孔子这种思想是很美的。可惜仅仅在名义上奉行他的教义的秦以后之学者，好像没有把他了解。宋儒比较的有近似的解释，然而种种宇宙的概念，屡被混同，总不免有盲人说象之感”。

何谓“泛神论”？

泛神论是西方一种哲学学说，流行于16—18世纪的西欧。它反映了哲学领域内资本主义上升时期资产阶级思想体系对封建宗教的唯心主义世界观的批判。代表人物是意大利哲学家乔尔丹诺·布鲁诺与荷兰哲学家本涅狄克特·斯宾诺莎。

泛神论学说的一个基本观点是：神是非人格的本原，这个本原不在自然界之外，而是和自然界等同。就神对自然的关系而言，它并不是什么超然的、“彼岸”的存在，而是自然所固有，和自然融合一体的。斯宾诺莎把自然创造的根源归于自然本身，实际上是否认了超自然的神的主宰。

郭沫若留学日本时期接受的泛神论思想，除了“泛神便是无神，一切的自然只是神底表现”^①；还掺入了郭沫若自己主观的意念，即“我也只是神底表现，我即是神，一切自然都是我的表现”^②。如此引申，郭沫若除了把孔子说成是泛神论者外，也把庄子说成是泛神论者。新诗集《女神》中的《三个泛神论者》一诗，诗人所爱的泛神论者，第一个便是庄子。这也反映了郭沫若当时醉心于泛神论的状态。

① 《〈少年维特之烦恼〉序引》，《郭沫若全集》文学编第15卷，人民文学出版社1990年版，第309页。

② 同上书，第310页。

第二，称赞孔子是具有伟大的天才和圆满人格的巨人。郭沫若说：“我们所见的孔子，是兼有康德与歌德那样的伟大的天才，圆满的人格，永远有生命的巨人。他把自己的个性发展到了极度——在深度如在广度。他精通数学，富于博物的知识，游艺亦称多能。尤其他对于音乐的俊敏的感受性与理解力，绝不是冷如石头而顽固的道学先生所可想象得到。他闻音乐至于三月不知肉味的那种忘我的状态；他于杏树之中，使门人各自修业，他自己悠然鼓琴的那种宁静的美景，他自己的真实生活更是一篇优美的诗。而且他的体魄绝不是神经衰弱的近代诗人所可比拟。他的体魄与精神的圆满两相应而发达。他有 Somson 的大力，他的力劲能拓国门之关。”

郭沫若对孔子的赞美，可以说是到了无以复加的地步。更有甚者，郭沫若竟然把孔子的思想学说等同于马克思主义——当然这是片面的。

第三，全盘肯定孔子的思想学说。郭沫若注意到了“仁”是孔子的核心思想，也注意到了“克己复礼”是“仁”的根本。但是他的解读却有偏颇。他说，孔子“对弟子中之第一人颜回说‘仁’之道，他说‘克己复礼’，这便是他的仁道之根的本义。真的个人主义者才能是真的人道主义者。不以精神的努力生活为根底之一切的人道的行为，若非愚动，便是带着假面的野兽之舞蹈。这里我们所要注意的，是‘礼’之一语。他所谓‘礼’，绝不是形式的既成道德，他所指的，是在吾人本性内存的道德律，如借康德的话来说明，便是指‘良心之最高命令’。康德说我们的良心命令我们‘常使你的行动之原理为普遍法而行动’”。

郭沫若对“克己复礼”的解读，有明显的错讹之处。首先，郭沫若只解“礼”，说“礼”即“道德律”，即“良心的最高命令”；而不去解“复礼”。孔子言“仁”，归根结底是要“复礼”——恢复周代的礼仪制度。这也是孔子的“吾从周”的具体

内容，反映了孔子复古的政治倾向。离开“复礼”而谈“礼”，就不可能触及孔子的核心思想的本质。同样，郭沫若援引孔子“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”的话，这里的“礼”，也非指“道德律”，“良心最高的命令”，而是指周礼，意即凡不符合周礼的，不要看，不要听，不要说，不要做。其次，郭沫若对“克己”做了复杂化的解读，说孔子“绝不许人类的一切的本能，毫无节制，任情放纵，他取正当的方法音乐地调节本能的冲动与感官的享乐。他自己这样自励，他也这样教人”。其实，简言之，“克己”就是克制自己的思想和行为的意思。孔子告诉他的弟子颜回，“克己”是为了“复礼”。“一日克己复礼，天下归仁焉”。孔子还说了上述四个“非礼”勿视、勿听、勿言、勿动的话。聪明的颜回听了，心领神会，马上说，“回虽不敏，请事斯语矣”（《论语·颜渊》）。颜回说的意思是，我颜回虽然不机敏，但是老师说的话，我将努力地去做。可见复礼的重要性。

第四，全面美化以孔子为代表的先秦儒家。写于1924年6月的《伟大的精神生活者王阳明》（见《文艺论集》）一文中，作者追述了自己深受王阳明影响的经过，盛赞王阳明“不断地使自我扩充，不断地和环境搏斗”；认为王阳明所解释乃至所体验的“儒家精神”，“即是孔门哲学的真义”。郭沫若因此对孔门哲学做了如下阐述：

孔氏认出天地万物之一体，而本此一体之观念，努力于自我扩充，由近而远，由下而上。横则齐家、治国、平天下，纵则赞化育、参天下、配天。四通八达，圆之又圆。这是儒家伦理的极致，要这样才能内外不悖而出入自由，要这样人才真能安心立命，人才能创造出人生之意义，人才能不虚此一行而与大道同寿。

郭沫若因此批评了汉武以后的业儒们歪曲先秦的儒家精神、孔子精神而造成的许多虚假现象。郭沫若说：“儒家的现实主义精神，被埋没于后人的章句，而拘迂小节小目而遗其大体。自汉武以后，名虽尊儒，然以帝王之利便为本位以解释儒书，以官家解释为楷模而禁人自由思索。后人所研读的儒家经典不是经典本身，只是经典的疏注。后人眼目中的儒家、眼目中的孔子，也只是不识太阳的盲人意识中的铜盘了。儒家的精神、孔子的精神，透过后代注疏的凸凹镜后是已经歪变了了的。要把这反射率不一致的凸凹镜撤去，另用一面平明的镜面来照它，然后才能见得他的正体。但是这样的行为是被官家禁止了的。积习既久，狃于常见的人竟以歪变了了的虚象为如实的真容，而不更去考察生出此虚象的镜面的性质了。于是崇信儒家、崇信孔子的人只是崇信的一个歪斜了的影像。”郭沫若在这里把先秦的儒家、先秦的孔子与汉武以后歪变了了的儒家、歪变了了的孔子，做了严格的、科学的区分。他特别指出了汉武以后的儒家以及孔子，是为帝王的利益服务的，是被官家所垄断的；人们所得到的只是先秦儒家以及孔子的虚像，人们研读的经典，也只是后代业儒的经典的注疏。这些意见无疑是正确的，是符合历史实际的。

不仅如此，郭沫若还批评了“五四”新文化运动中那些反孔的激进分子，说“反对儒家、反对孔子的人，也只是反对的这个歪斜了的影像。满天都是暗云，对于暗云的赞美和诅咒，于天空有何交涉呢？天空的真相要待能够拨云雾的好手才能显现”。这确也正确地指出了“五四”时期重新评判孔子存在的某些片面性的弊端。

然而，对于先秦的儒家和孔子，就值得全盘肯定吗？20世纪20年代的郭沫若，对此是给予肯定性的答复的。

在《论中德文化书——致宗白华兄》一文中，郭沫若说：

我国的古代精神表现得最真切、最纯粹的总当得在周秦之际。那时我国的文化如在旷野中独自标出的一株大木，没有受些儿外来的影响。自汉以后佛教传来，我国的文化已非纯粹。我国的文化在肯定现世以图自我的展开，而佛教思想则在否定现世以求自我的消灭。我国的儒家思想是以个性为中心，而发展自我之全圆于国于世界，所谓“修身、齐家、治国、平天下”，这不待言是动的，是进取的。^①

郭沫若用纯粹哲学去阐释先秦儒家的人生要义，而不涉及春秋战国时期由奴隶制向封建制过渡的社会大动荡的历史背景，也不涉及孔子在政治上失败的缘由，更不涉及先秦儒家在诸子百家中的地位和影响力。这些问题到了后来在《中国古代社会研究》等史学著作中才得到比较全面的、科学的阐述。

总之，在20世纪20年代初期，郭沫若心目中的孔子是一位天才人物。作为政治家，孔子建立了“大同”的理想世界；作为哲学家，孔子有他自己的泛神论的思想体系；作为教育家，孔子提出了“有教无类”“因材施教”的教育原则；作为科学家，孔子精通数理、博物学；作为艺术家，孔子精通音乐；作为文学家，孔子的功绩更是断难推倒，他删诗书，笔削春秋，使中国古代文化有个系统的存在。在郭沫若看来，孔子所具有的一切聪明才智，以及他所做出的伟大贡献，“非是有绝伦的精力，审美的情操，艺术批评的妙腕，那是不能企冀得到的”^②。

此外，还有两篇文章，即《马克思进文庙》^③《讨论〈马克思

① 《论中德文化书——致宗白华兄》，该文见《郭沫若全集》文学编第15卷，人民文学出版社1990年版，第148—158页。

② 《论诗三札》，《郭沫若全集》文学编第15卷，人民文学出版社1990年版，第336页。

③ 《马克思进文庙》，《洪水》半月刊第1卷第7号，1925年12月15日。

进文庙》》^①，《郭沫若文集》未收，《郭沫若全集》文学编的《豕蹄》集仅收《马克思进文庙》，但这两篇很能说明郭沫若当时的先秦史观的驳杂和对于马克思主义的一知半解。

在《讨论〈马克思进文庙〉》一文中，郭沫若以为，马克思的学说和孔子创立的儒家学说，“出发点可以说是完全相同的”；马克思所设想的共产主义的理想社会与孔子的“大同世界”，“竟是不谋而合”。郭沫若甚至认为，“孔子是王道的国家主义者，也就是共产主义者，大同主义者”。孔子居然是一位“共产主义者”了！

在《马克思进文庙》一文中，有一大段马克思与孔子颇为滑稽的对话。马克思对孔子说：

我不想在两千年前，在远远的东方，已经有了你这样的
一个老同志！你我的见解完全是一致的，怎么会有人说我的
思想和你的不合，和你们中国的国情不合，不能施行于中国
呢？

这是一篇历史小品，不是具有学术意义的史学论文，感情的宣泄取代了理性的思辨。在这里，马克思竟然称孔子是“老同志”。郭沫若当时为了批驳国家主义者和无政府主义者，论证马克思主义适合中国的国情，便带有随意性地把共产主义理想社会的设计者马克思同封建专制主义的维护者孔子捏合在一起，说他们二人的见解“完全一致”。这真可谓今古奇谈了。

其实，在1925年、1926年的一些文章中，郭沫若对“共产主义”就做了错误的解释。什么是共产主义呢？郭沫若说：“共产主

^① 《讨论〈马克思进文庙〉》，《洪水》半月刊第1卷第9号，1926年1月16日。

义者只是努力把产业集中，使他可以早日得共而已。”^① “纠合无产阶级者以建设公产制度的新国家，以求达到全人类的物质上与精神上的自由解放的，不消说就是马克思的共产主义，但也可以称为新国家主义，这用我们中国古代的话来表现就是所谓‘王道’。”^② 按照郭沫若的模式，先秦儒家文化和孔子思想，是可以同列宁领导的俄罗斯十月社会主义革命合二为一的。郭沫若说，“儒家的思想本是出入无碍，内外如一，对于精神方面力求全面的发展，对于物质方面亦力求富庶”。因此，“在这儿我在王阳明学说中与近世西欧的社会主义寻出了一致点。王阳明主张‘去人欲而存天理’，这从社会方面说来，便是废弃私有制度而一秉大公了。在这儿西方文化与东方文化才可以握手，在这儿西方文化才能生出眼睛，东方文化也才能魂归正宅”。所谓“魂归正宅”，按照郭沫若当时的理解，儒家精神文明发展而为“一秉大公”的社会主义、共产主义的物质文明。这个走向乃是历史的必然。郭沫若接着说：

所以在我自己是肯定孔子，肯定王阳明，而同时更是信奉社会主义的。我觉得便是马克思与列宁的人格之高洁不输于孔子与王阳明，俄罗斯革命后的施政是孔子所说的“王道”。^③

在这里，郭沫若把孔子的“王道”，简单化地等同于俄罗斯十月社会主义革命。不过，这种思维模式，即对孔子思想学说的偏执，在他后来的论著中就不再坚持了。

① 《穷汉的穷谈》，《洪水》半月刊第1卷第4号，1925年11月1日。

② 《新国家的创造》，《洪水》半月刊第1卷第8号，1926年1月1日。

③ 《王阳明礼赞》，《郭沫若全集》历史编第3卷，人民出版社1984年版，第290页。