

金景芳全集

上海古籍出版社

第九冊

論文

子學編
序跋編
雜著編

自傳

金景芳全集

第九册

上海古籍出版社

孔子所講的仁義有沒有超時代意義

孔子思想的核心是什麼？有人說是仁，有人說是禮。據我看，這兩種說法都不全對，也不全錯。正確地說應該是仁義。我之所以這樣說，有兩條根據。第一條是《莊子·天道》有“孔子曰：‘要在仁義’”。當然，《莊子》是“寓言十九，重言十七”。這句話不必真正出於孔子之口，但是，說它是當日學術界的共同看法，可無疑義。否則莊子是不會這樣說的。第二條是《易·說卦傳》有“立人之道曰仁與義”。當然，這句話是孔子說明《易經》中的卦的，不能就看作是孔子自己的觀點。不過，這同孔子貴時、貴中一樣，孔子思想肯定是受《易經》思想的影響。不然，說孔子思想與《易經》思想暗合，亦未嘗不可。

孔子言論，今日還流傳於當世的，應首推《論語》。在《論語》一書中，談仁的地方很多，談義的地方也不少。但是，什麼是仁義呢？卻不見有正面地詳盡地闡述。如果說有，那就是在《禮記·中庸》中。在《中庸》裏，有孔子回答“哀公問政”一段話。在這一段話裏，孔子曾說：“仁者人也，親親爲大。義者宜也，尊賢爲大。親親之殺，尊賢之等，禮所生也。”據我理解，這段話是孔子對仁義及禮的定義及其相互關係所作的最全面、最精確的闡釋。考慮到由於時代關係，今日很多人已不能理解，茲略爲詮釋如下。

“仁者人也”，這個“人”字，據我看，有兩層意思。第一層是說仁是在人類自身的生產即種的蕃衍中產生的。第二層是說仁的適用範圍祇限於人類。

《孟子·盡心上》說：“人之所不學而能者其良能也，所不慮而

知者其良知也。孩提之童無不知愛其親者，……親親仁也。”這是“人”有第一層意思的證明。《呂氏春秋·愛類》說：“仁於他物，不仁於人，不得爲仁。不仁於他物，獨仁於人，猶若爲仁。仁也者，仁乎其類者也。”這是“人”有第二層意思的證明。

“親親爲大”，據我看，也有兩層意思。第一層是說親親是仁；第二層是說“親親”是仁之中最大的、首要的。它意味着仁不以“親親”爲限，要把“親親”這個仁推廣於全人類。

“義者宜也”的“宜”是恰當、合理。這個恰當、合理表明它應該被看作是一個標準，但不是固定不變的，而是要因時制宜，因地制宜，因人制宜，因物制宜。《孟子·滕文公上》說：“夫物之不齊，物之情也，或相倍蓰，或相什百，或相千萬，比而同之，是亂天下也。”所以“宜”正是由於事物千差萬別，不能一例看待，而應分別作符合實際的處理。《論語·顏淵》說：“齊景公問政於孔子。孔子對曰：‘君君，臣臣，父父，子子。’”這個“君君，臣臣，父父，子子”是宜，反之，就是不宜，亦即不義。

“尊賢爲大”，據我看，也有兩層意思。第一層說“尊賢”是義。同時表明“義”不同於“親親”，主要適用於“親親”而外的人們。第二層說“尊賢”是“義”中之大者。“義”的範圍很廣，不以尊賢爲限。《禮記·喪服四制》說“門內之治恩揜義，門外之治義斷恩”，這是“尊賢爲大”有第一層意思的證明。《禮記·仲尼燕居》說：“目巧之室則有奧阼，席則有上下，車則有左右，行則有隨，立則有序，古之義也。”這是“尊賢爲大”有第二層意思的證明。

“親親之殺”是說“親親”是有等級差別的。《禮記·喪服小記》說：“親親以三爲五，以五爲九，上殺、下殺、旁殺，而親畢矣。”這段話可看作是“親親之殺”的注腳。鄭玄注說：“己上親父，下親子，三也。以父親祖，以子親孫，五也。以祖親高祖，以孫親玄孫，九也。殺謂親益疎者，服之則輕。”鄭說是對的。

“尊賢之等”是說“尊賢”也有等級差別。《左傳》莊公十八年

說。“王命諸侯，名位不同，禮亦異數，不以禮假人。”這是“尊賢”有等級差別的具體例子。

“禮所生也”，是說“禮”不是別的，它就是由仁的“親親之殺”和義的“尊賢之等”產生出來的。“禮”就是依據仁的“親親之殺”和義的“尊賢之等”所作的具體規定。因此，也可以說禮是以仁義為內容的一種表現形式。既然如此，所以有人說孔子的思想核心是禮，也不見得不對。

孔子生在春秋後期。孔子思想的產生和形成也同其他思想家一樣，不能脫離當時的歷史條件。談到當時的歷史條件，這個題目很大，我們不能詳細地談，祇能就當時歷史的基本特點談一談。據我瞭解，春秋是處在中國奴隸社會的衰落時期。過去如果說是“禮樂征伐自天子出”，這時已降而為“自諸侯出”，更降而為“自大夫出”，以至於“陪臣執國命”。也就是說，這時中國奴隸社會不斷走下坡路，已達到禮壞樂崩的地步。從孔子一生的政治立場來看，顯然他不是順應歷史潮流，積極努力去變革舊社會，締造新社會，而是逆歷史潮流而動，夢想回到西周之初，即回到中國奴隸社會的全盛時期。因此，我們研究孔子思想的形成和發展，既要考慮春秋時期的歷史條件，也不能不聯繫到中國奴隸社會全盛時期的歷史條件來考察。據我瞭解，中國奴隸社會全盛時期的歷史條件，基本上有兩個特點：一、階級關係居於主導地位，二、血族關係在社會生活和政治生活中，還具有強大力量，儘管已降居次要地位。恩格斯在致布洛赫的信中說：“我們自己創造我們的歷史，但是第一，我們是在十分確定的前提和條件下進行創造的。”^①根據恩格斯這條理論的指導，可以知道中國奴隸社會的產生是有它的十分確定的前提和條件的。它的前提無疑是原始社會，它的條件應當說就是新產

① 《馬克思恩格斯全集》第37卷，第461頁。

生的國家。恩格斯告訴我們：“原始社會是以血族團體為基礎的。”^①“國家是文明社會的概括，它在一切典型的時期毫無例外地都是統治階級的國家，並且在一切場合在本質上都是鎮壓被壓迫被剝削階級的機器。”^②這樣，我們說中國奴隸社會的歷史條件基本上有兩個特點。其一是階級關係居於主導地位，其二是血族關係已降居次要地位，但在社會生活和政治生活中，還具有強大力量，是符合實際的，合乎邏輯的。正由於中國奴隸社會的歷史條件是這樣，所以，孔子的思想以仁義為核心是毫不奇怪的。

應當指出，孔子所講的仁，實質上是反映當時存在的血族關係，孔子所講的義，實質上是反映當時存在的階級關係。仁的親親為大，義的尊賢為大，就是它們在實質上反映當時存在的這種關係的確鑿證據。不僅如此，《左傳》隱公四年說：“大義滅親。”《公羊傳》哀公三年說“不以家事辭王事，以王事辭家事”，證明在當時社會生活和政治生活中居主導地位的確實是階級關係，而不是血族關係。

從上文一路論證，可以看出，孔子所講的仁義有時代性，在它們的上面有階級的烙印，是沒有問題的。但是，它們有沒有超時代意義呢？這是本文所要討論的中心問題，必須回答。我的意見是“有”。理由如下。

我認為，歷史的發展，既有時代性，又有超時代性，二者是統一的，缺一不可。沒有時代性，歷史不能發展，沒有超時代性，歷史也不能發展。為什麼呢？因為歷史是以新陳代謝的方式不斷推向前進的。沒有新的代替舊的，歷史當然不能向前發展。但是如果在舊的當中沒有可以繼承的東西，則進入新的一代勢必一切都從頭做起，好象熊掰苞米一樣，掰取一個，又丟掉一個，最後剩下的還是

① 《馬克思恩格斯全集》第21卷，第30頁。

② 同上，第200頁。

一個，這樣，歷史也是不會向前發展的。

現今，有一大批人由於痛恨封建思想之爲害，而遷怒於中國傳統文化。他們以爲建設新的社會主義，必須否定舊的傳統文化。他們把新與舊看成是絕對對立的。我不同意這種看法。我認爲，封建思想與中國傳統文化不是一個東西。在中國傳統文化中，固然有封建的因素，但也有非封建的因素，它正是時代性與超時代性的統一。

即以中國傳統文化中的孔子思想爲例來說吧。孔子思想以仁義爲核心。孔子講仁義，強調親親尊尊，不可否認，它有時代性。不然，爲什麼在戰國法家出現以後，司馬談撰《論六家要指》說“法家不別親疏，不殊貴賤，一斷於法，則親親尊尊之恩絕矣”呢？這就說明代表地主階級的思想家不同意孔子的思想，親親尊尊在奴隸社會適用，在封建社會就不適用，或不完全適用了。但這祇是問題的一方面，不能因此就說仁義沒有超時代意義。

恩格斯說：“一定歷史時代和一定地區內的人們生活於其下的社會制度，受着兩種生產的制約：一方面受勞動的發展階段的制約，另一方面受家庭的發展階段的制約。”^①據我理解，恩格斯這一段話是說，歷史上勞動的發展階段不同，而勞動亦即生活資料的生產是始終存在的；家庭的發展階段不同，而家庭亦即人類自身的生產是始終存在的。根據恩格斯上述理論，我們就可以斷言，孔子所講的仁義，不僅有時代性，也應有超時代性。因爲階級是歷史的產物，隨着歷史的發展，階級是要消滅的。而作爲兩種生產的生活資料的生產和人類自身的生產則不能消滅，而是要長期存在的。

《禮記·禮運》說：“飲食男女，人之大欲存焉。”《孟子·告子上》說：“食色，性也。”我國古人有這種說法，我們當然不能理解爲他們已經懂得兩種生產的理論。但是，如果說這兩種說法與恩格

① 《馬克思恩格斯全集》第21卷，第30頁。

斯兩種生產的理論一致，或不相違背，還是可以的。總之，我看這是一條真理。因為人總是要吃飯的，不吃飯就要餓死。人還是要生小孩的，不生小孩就會絕種。要吃飯不勞動不行，不管是由誰來勞動。生小孩就產生了家庭，不管是什麼樣的家庭，有家庭，有勞動，就如恩格斯所說在它們的發展階段中形成了不同的社會制度。人們生活在這不同的社會制度之中，遇到應當處理上述問題的時候，有沒有應採取的手段，或者說道德標準呢？我看是有。大體上說不外兩種：有的是主張利己，有的是主張利他；有的重利，有的重義；因而有的喜爭，有的喜讓。其實，二者是對立的統一，絕對地肯定一方，而否定另一方是不可能的。然而祇特別強調某一方的事實，卻是存在的。例如，以孔子思想為代表的中國傳統文化就崇尚仁義，而西方就不同，他們崇尚個人主義。那末，這兩種手段哪一種好呢？這是當前國內學術界正在爭論的一個大問題。據我看，兩種手段各有長處，也各有短處。正確的做法，應該是取長補短，互相學習，而不應該是此非彼，互相攻難。應當知道，中西兩方的文化，都是在各自的歷史條件下，經過長期發展形成的。即以中國而論，不僅在崇尚仁義這一點上，其他如文字、醫藥、天文、曆法、音樂、建築，乃至詩詞、書法、繪畫等等，以至寫字所用的筆，吃飯所用的筷子，都與西方不同。這些東西都是我們中華民族的祖先用自己的頭腦，經過長期的勞動創造出來的。我們的祖先正賴有此，才能在過去幾千年的艱苦歷史舞臺上稱為先進，以至今日還是一個擁有 11 億人口、九百多萬平方公里土地的國家。我們落後挨打，祇是最近一個多世紀的事情。為了擺脫落後挨打的處境，我們祇應發憤圖強，一方面向打我們的人作鬥爭，另方面向比我們先進的人學習。而不應把一切罪過都推到我們的祖先身上，把我們祖先說得一無是處。我認為中國和西方，所處的地理環境不同，在長期獨立發展中，形成了各自傳統的文化。從各自的歷史來看，都有過興旺時期，有過衰微時期，都經歷過順利和曲折，總之，都有長處，也

都有短處。祇根據一時的得失，就作出全稱肯定或否定的判斷，是欠妥的。

現在可以回過頭來，再審視一下孔子所講的仁義。孔子所講的仁，無疑是“汎愛衆”，然而他並不主張“專門利人，毫不利己”。他是主張“己所不欲，勿施於人”，“己欲立而立人，己欲達而達人”。即他總是以一己的好惡為取捨的標準，以推及別人。所以，說他是個人主義者當然不對，說他“無己”“忘我”，也不對。有人問他“以德報怨，何如”？他說：“何以報德？以直報怨，以德報德。”（《論語·憲問》）這正是孔子哲學的特點。孔子所講的仁，是從“親親”開始的。他說“親親為大”嘛！其理論如《儀禮·喪服傳》所說：“父子一體也，夫妻一體也，昆弟一體也。故父子首足也，夫妻胖合也，昆弟四體也。”既然是一體，焉得不親。關於夫妻的關係，古禮有兩種說法。一種是《禮記·昏義》說：“婦至，婿揖婦以入，共牢而食，合巹而醕，所以合體同尊卑以親之也。”另一種是《禮記·喪服四制》說：“資於事父以事母而愛同。天無二日，土無二王，國無二君，家無二尊，以一治之也。故父在為母齊衰期者，見無二尊也。”我認為，這兩種說法的前一種是純粹的仁，後一種裏邊已滲透進義來。或者說前一種說法反映原始社會時期的情況，後一種說法反映文明社會出現以後的情況。恩格斯說：“在歷史上出現的最初的階級對立，是同個體婚制下的夫妻間的對抗的發展同時發生的，而最初的階級壓迫是同男性對女性的奴役同時發生的。……個體婚制是文明社會的細胞形態，根據這種形態我們可以研究文明社會內部充分發展着的對立和矛盾的本來性質。”^①由此可見，在個體婚制下出現的夫尊妻卑，有歷史的必然性，作為一種社會意識形態來說，祇要這個社會制度還有生命力，就不是任何人的主觀意志所能改變的。

^① 《馬克思恩格斯全集》第21卷，第78頁。

關於親親而外的仁，《孟子·梁惠王上》講的比較充分。他說：“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼，天下可運於掌。《詩》云：‘刑於寡妻，至於兄弟，以御於家邦。’言舉斯心加諸彼而已，故推恩足以保四海，不推恩無以保妻子。”

關於義的實質與應用，《荀子·王制》講的最為精闢。他說：“水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義。人有氣有生有知亦且有義，故最為天下貴也。力不若牛，走不若馬，而牛馬為用，何也？曰，人能群，彼不能群也。人何以能群？曰：分。分何以能行？曰義。故義以分則和，和則一，一則多力，多力則強，強則勝物。”又說：“分均則不偏，勢齊則不壹，衆齊則不使。有天有地而上下有差，明王始立而處國有制。夫兩貴之不能相事，兩賤之不能相使，是天數也。勢位齊而欲惡同，物不能贍則必爭，爭則必亂，亂則窮矣。先王惡其亂也，故制禮義以分之，使有貧、富、貴、賤之等，足以相兼臨者，是養天下之本也。《書》曰‘維齊非齊’，此之謂也。”荀子這段話的大意可以概括為三點。第一是說義的產生，不在於以血族團體為基礎的原始社會，而在於國家出現以後。這一點與《禮記·禮運》把“禮義以為紀”列於“天下為家”之後和《易·序卦傳》說“有君臣然後有上下，有上下然後禮義有所措”的觀點是一致的。第二是說制禮義的目的是為了防亂，即用禮義來維護社會的安寧秩序。他是認識到社會的人無論在生理上和心理上都是有差別的。義就是按照這些差別的具體情況，而作適當的符合實際的安排。《中庸》所說的“義者宜也”，就是這個意思。第三他認為義是人類區別於生物和無生物的標誌或特點。

綜上所述，可知相親相愛就是仁，遵紀守法就是義。沒有仁，人類將不能存在和發展。沒有義，社會想存在和發展，恐怕也不可能。因為，即便到了共產主義社會，階級消滅了，等級還要存在的。

今人向西方學習，每盛贊“個人主義”，盛贊“自由、平等”，而否定仁義。我殊不以為然。我認為“個人主義”對於反對依附，培育

獨立人格，確實具有好的一面。報載一些西方國家首腦的子女，都獨立生活，不依靠父母，博得世人稱贊，就是一例。不過，個人和集體是對立的統一。個人脫離集體，蔑視團結互助，在很多情況下，是行不通的。“自由、平等”大體上說，也是這樣。自由是爲了反對不自由，平等是爲了反對不平等。當階級統治肆虐，壓迫剝削加劇的時候，提出這等口號，對於動員群眾，壯大革命隊伍，曾是有力的思想武器。但當階級鬥爭緩解，社會進入和平建設時期，情況就不同了。這時如果不強調紀律而片面地強調自由，就不免侵犯他人的自由；如果不提差別，而片面地強調平等，就不免重蹈平均主義的覆轍。

反之，我們看孔子所講的仁義，在戰爭年代，固然多“見以爲迂遠而闕於事情”。然而從積極意義來說，它不僅有時代性，並且有超時代性。我看，無論到什麼時候，如果真正能夠行仁，使人人親如兄弟，如果真正能夠行義，使社會實現安寧秩序，有什麼不好呢？聽說近年來亞洲一些經濟發展較快的國家，如南朝鮮、新加坡，有提倡新儒學之事，顯然他們是認識到儒學的好處。作爲儒學發源地的中國，我們應該怎樣對待呢？當然，這不是說：我們不應該向西方學習馬克思列寧主義，不應該向西方學習科學技術。我們正由於缺少這些東西，才落得個落後挨打。我們不願意落後挨打，怎能不學習這些東西？不過，我們有一個取舍的標準，就是看它是不是真理，是不是有益於人民，而不是什麼中或西，新或舊。

今日我們中國已經站起來了。現正在從事偉大的社會主義建設，乃竟有人喪失民族自信心與自尊心，用民族虛無主義的眼光來看待中國傳統文化，這是很不應該的。

（《孔子研究》1989年第3期）

孔子與現代化

談孔子與現代化，首先要解決一個問題。這就是“五四”及其以後長時期批孔，而今天卻大張旗鼓地紀念孔子誕辰二千五百四十周年。到底誰對誰不對，是批對，還是紀念對呢？我說都對。原因是時代不同了。前此是革命年代，戰爭年代，而今天是和平年代，建設年代，好似冬衣裘，夏衣葛，沒有什麼奇怪的，人們所以迷惑不解，過在不學歷史，或學歷史，而不能心知其意。如果學歷史，又心知其意，就會看到，不祇“五四”時期批孔，中國歷史上曾多次批孔。不過，須注意，批孔總是在戰亂年代。我舉一個例子。《史記·酈生陸賈列傳》說：“沛公（劉邦）不好儒，諸客冠儒冠來者，沛公輒解其冠，洩溺其中。與人言，常大罵。”證明劉邦在楚漢相爭時，就是批孔的。然而在取得政權以後就不同了，竟由批孔而變成“過魯以太牢祠孔子”（《史記·孔子世家》）了。再舉戰國時期的事實作為一個例子。當時天下大亂，百家爭鳴，道、墨、法諸家沒有不批孔的。《莊子·天運》有一段話，最能說到問題的本質。它說：“夫水行莫如用舟，而陸行莫如用車，以舟之可行於水也，而求推之於陸，則沒世不行尋常。古今非水陸與？周魯非舟車與？今蘄行周於魯，是猶推舟於陸也。勞而無功，身必有殃，彼未知夫無方之傳應物而不窮者也。”莊子這段話就是說，孔子行西周和平時期之道於魯國戰亂時期，是猶推舟於陸，不但行不通，還會有災害的。《孟子·滕文公下》說：“天下之生久矣，一治一亂。”這句話我看符合真理。人類社會歷史就是一治一亂，交替進行。應用辯證法的規律來說，一治相當於量變，一亂相當於質變。中國有句老話，叫

做“治世尚文，亂世尚武”，我看是對的。今日中國正是革命已取得勝利，進入和平建設時期，作為中國傳統文化代表的孔子，自然應予以重視了。

孔子是古代人，與現代化相提並論，不矛盾嗎？我說不矛盾。問題在對孔子和現代化二者作如何理解。我認為我們所說的現代化，正確的理解應當是完成社會主義建設進而走向共產主義，實現國防等四個現代化，固然重要，但它祇是手段，而不是目的。大家知道，我們進行社會主義建設，第一，必須用馬列主義毛澤東思想作指導，第二，必須從中國具體實際出發。從中國具體實際出發就不能不牽涉到孔子了。因為孔子是中國傳統文化的代表。嚴格說，中國每一個人的心靈深處，都有孔子思想的烙印。那麼什麼是孔子思想呢？我認為簡單說就是仁義。這從孔子的反對派道家莊子，主要攻擊仁義，並詭稱孔子自己說過他的學問“要在仁義”（《莊子·天道》），可為證明。什麼是仁義呢？簡單說，仁是指人要相親相愛，以父母與子女之愛為出發點，進而推廣於全人類。義是指社會要有安寧秩序，它是承認人類在心理上生理上有差別性，因而作了適當的合理的處置。想瞭解它們，不必旁徵博引，目前我國對內制定的達到溫飽、小康、中等發達國家的計劃，就屬仁的範圍，要求安定團結，就屬義的範圍。對外反對霸權主義，主張和平共處，就是孔子“遠人不服，則修文德以來之”（《論語·季氏》）觀點的具體運用。

（《書林》1990年第3期）

論孔子思想的兩個核心

《論語》上記載孔子怕他的學生對他的學術思想有誤解，曾一再對他的學生說，“吾道一以貫之”（《里仁》），“予一以貫之”（《衛靈公》）。看來這個“一以貫之”，對於瞭解孔子的思想至為重要。毋寧說，它是瞭解孔子思想的一把鑰匙。

那麼，什麼是“一以貫之”呢？據我看，這個“一以貫之”是說孔子思想不像一大堆散無所統的資料倉庫，而是有體系的。也就是說，孔子的思想是以某一最高概念作為核心而建立起來的一種體系。那麼，作為孔子思想體系的核心是什麼？曾子說是“忠恕”（《里仁》）。這種說法雖然不能說不對，但不夠全面。因為他祇看到社會方面，而沒有看到自然方面。或者說，他祇看到孔子的人生觀一方面，而沒有看到孔子的自然觀、認識論、方法論等方面的問題。

據我看，孔子的思想，如果說得全面、具體些，不妨說它有兩個核心：一個是“時”；另一個是“仁義”。第一個核心是基本的，第二個核心是從屬的。第一個核心偏重在自然方面，第二個核心偏重在社會方面。孔子又特別重視“中”，實際上中是從時派生出來的。孔子還特別重視“禮”，實際上禮是從仁義派生出來的。

下面對上述觀點分別作較詳細的闡釋。

一、時、中

孟子曾評論過幾位享有盛名的歷史人物。他說：“伯夷聖之清

者也，伊尹聖之任者也，柳下惠聖之和者也，孔子聖之時者也。”（《孟子·萬章下》）並舉出“孔子之去齊，接淅而行。去魯，曰，‘遲遲吾行也，去父母國之道也。’可以速而速，可以久而久，可以處而處，可以仕而仕，孔子也”（《孟子·萬章下》），以作為孔子是聖之時的根據。這種說法對不對呢？我認為是對的。孟子真正抓住了孔子思想的特點。孔子在論述了“逸民伯夷、叔齊、虞仲、夷逸、朱張、柳下惠、少連”七人之後，也說過“我則異於是，無可無不可”（《論語·微子》）。這個“無可無不可”應是孔子是“聖之時”的確證。什麼是“無可無不可”呢？我認為這是說可與不可二者從表面上看儘管是對立的，但在一定的條件下可以互相轉化。即“可”可以變成“不可”，“不可”可以變成“可”。如孔子去齊，速是可；而去魯，速就變成不可了。去齊時，遲是不可；而去魯，遲就變成可了。亦如，冬祁寒，衣裘可，衣葛不可。反之，夏酷暑，則衣裘不可，衣葛可。因此，孔子所說的“無可無不可”，也可以作為孔子是“聖之時”的證明。什麼是“聖之時”？就是說孔子能應用辯證的觀點處理問題。因為，自形而上學者看來，可就是可，不能變成不可。不可就是不可，不能變成可。祇有能應用辯證的觀點處理問題的人，才知道可與不可不是固定的，可以互相轉化。

可能有人不同意上述看法，以為這是把孔子現代化。我不這樣看。我認為看問題要看它的實質，至於是今是古以及用什麼語言來表達，都不是主要的。

應當指出，孔子應用辯證的觀點處理問題，並不限於上述兩個事例，在《論語》中還可以找到很多例子。例如《學而》說：“子曰：‘賜也，始可與言詩已矣，告諸往而知來者。’”往與來是對立的，孔子說“告諸往而知來”，表明孔子知道二者可以互相轉化。《為政》說：“子曰：‘溫故而知新，可以為師矣。’”“故”與“新”也是對立的，孔子說“溫故而知新”，也表明孔子知道二者可以互相轉化。餘如同問孝，而答孟懿子、孟武伯、子游、子夏各異（《論語·為政》）。

同一問仁，而答顏淵、仲弓、司馬牛、樊遲等有很大不同（《論語·顏淵》）。特別是子路與冉有都問“聞斯行諸”？而孔子的回答不但不同，甚至相反。由於公西華之問，孔子作了解釋，才明白了“求也退，故進之，由也兼人，故退之”。這正是“無可無不可”思想的具體表現。又《論語·子罕》記顏淵從孔子受業，一次“喟然嘆曰‘仰之彌高，鑽之彌堅，瞻之在前，忽焉在後’”。這個“仰之彌高，鑽之彌堅”，可以理解為是指孔子具有卓越的學識，高不可攀，和孔子具有堅實的理論，顛撲不破。但是，“瞻之在前，忽焉在後”是什麼意思呢？前人如何晏、朱熹都釋為“恍惚不可為形象”。我看這是妄說，實際他們都不瞭解這兩句話的確切含義。應該說，這正是指孔子能應用辯證的觀點處理問題，而持形而上學觀點的顏淵則不能理解。顏淵是把可與不可看成是對立的。認為可就是可，不能變成不可。不可就是不可，不能變成可。一旦看到孔子把可說成不可，把不可說成可，他就惶惑了，以為本來是“瞻之在前”，怎麼“忽焉在後”呢？他不知道，這正是他不懂辯證法的緣故。何晏、朱熹也不懂辯證法，所以他們也不能理解這兩句話是什麼意思。《子罕》又說：“子絕四：毋意，毋必，毋固，毋我。”意、必、固、我，恰是形而上學者的特徵。“子絕四”，與孔子說“我則異於是，無可無不可”的大意相同，說明孔子的見解不是固定的，能應用辯證的觀點處理問題。

當然，孔子的辯證思想是不徹底的。其不徹底最明顯地表現在歷史方面。在歷史方面，他知道“天下為公”是為“天下為家”所代替（《禮記·禮運》）。他知道“唐虞禪，夏后殷周繼，其義一也”（《孟子·萬章上》）。他知道湯放桀，武王伐紂是革命（《易·革卦·彖傳》）。但是，在周的社會制度也將為新的社會制度所代替時，他卻錯誤地認為“周監於二代，郁郁乎文哉”（《論語·八佾》），周制度是最好的，不應改變的。因此，他總是夢見周公（《論語·述而》），渴望恢復西周時的政治。正如《莊子·天運》所說的，他是“蘄行周於魯”。他不知道當時的社會也必將為新的社會所代替。

這樣，他的思想就不能說是徹底的辯證法了。不過這並不妨礙我們說他的思想核心是孟子所說的“時”。如用馬克思主義哲學語言來說，也可以說他具有辯證的世界觀。

又，孔子特別重視“中庸”。他嘗給“中庸”以很高的評價。說：“中庸之爲德，其至矣乎！民鮮久矣。”（《論語·雍也》）他的孫子思作《中庸》，又專門闡發孔子的觀點。我在上文之所以說中是由時派生出來的，是因為孔子所重視的中庸是時中，而不是如有些人所說的是折中主義。《中庸》說，“仲尼曰：‘君子之中庸也，君子而時中’”，就是有力的證明。《孟子·盡心上》說：“子莫執中。執中爲近之。執中無權，猶執一也。所惡執一者，爲其賊道也，舉一而廢百也。”孟子所說的有權的中，實際上就是時中。什麼叫作權？權的本義是秤錘。以秤量物重時，秤錘必須前後移動，才能量出準確物重。《孟子·離婁上》說：“男女授受不親，禮也。嫂溺援之以手者，權也。”這個“權”字與“執中而無權”的權字意思是一樣的，都有隨時變化，亦即時中的意思。在中國，重視中的歷史起源很早。《論語·堯曰》說，“堯曰：‘咨爾舜！天之曆數在爾躬，允執其中，四海困窮，天祿永終。’舜亦以命禹”。《中庸》說：“舜好問而好察邇言，隱惡而揚善，執其兩端，用其中於民。”《孟子·離婁下》說：“湯執中，立賢無方。”不過，這些所謂中，到底是子莫的中，還是孔子的中，今已無考。但是孔子所重視的中是有權的中即時中，則是確定無疑的。《論語·先進》說：“子貢問：‘師與商也孰賢？’子曰：‘師也過，商也不及。’曰：‘然則師愈與？’子曰：‘過猶不及。’”由這個例子可以看出，孔子所說的中，既不是過，也不是不及，而是恰到好處。今人喜稱孔子的中庸是折中、調和，這是不正確的。折中、調和的實質是孔子所說的“鄉原”，而孔子是深惡鄉原的。《論語·陽貨》說：“子曰：‘鄉原，德之賊也。’”同書《子路》說：“子曰：‘不得中行而與之，必也狂狷乎！狂者進取，狷者有所不爲也。’”《孟子·盡心下》有一段文字，對於這個問題闡釋得最爲透闢。茲徵引如下。