

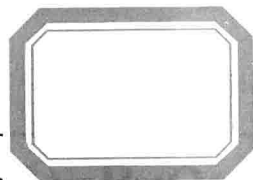
李泽厚

zhongGuoSiXiangShiLunSanBuQu

中国思想史论三部曲

古代、近代、现代

天津社会科学院出版社



李泽厚

zhongGuoSiXiangShiLunSanBuQu

中国思想史论三部曲

古代、近代、现代

图书在版编目(CIP)数据

中国思想史论三部曲/李泽厚 著. —天津:天津社会科学院出版社,2007
ISBN 7 - 80688 - 001 - 1

I. 中… II. 李… III. 思想史—研究—中国—古代 IV. B2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 014713 号

责任编辑:尹 靖

装帧设计:傅克勤

编辑策划:江奇勇

营销策划:彭守晴

出版发行:天津社会科学院出版社

出 版 人:项 新

地 址:天津市南开区迎水道 7 号

邮 编:300191

电话/传真:(022)23366354 23075303

电子信箱:TSSAP@Public.tpt.tj.cn

设计制版:北京雅顿广告有限公司

印 刷:北京金红发印刷厂

开 本:787×1092 1/16

印 张:31

字 数:600 千字

版 次:2007 年 5 月第 1 版 2007 年 5 月第 1 次印刷

定 价:48.60 元



版权所有 翻印必究

目 录

中国古代思想史论

孔子再评价	1
一 “礼”的特征	1
二 “仁”的结构	4
三 弱点和长处	10
四 附论孟子	13
墨家初探本	18
一 小生产劳动者的思想典型	18
二 墨家思想并未消失	24
孙老韩合说	28
一 兵家辩证法特色	29
二 《老子》三层	31
三 所谓“益人神智”	36
荀易庸记要	40
一 人的族类特征	40
二 儒家世界观的建立	47
三 天、道、人	50
秦汉思想简议	52
一 道、法、阴阳、儒家的合流	52
二 天人宇宙论图式	57
三 阴阳五行的系统论	62
四 五行图式的历史影响	67
庄玄禅宗漫述	69
一 庄子的哲学是美学	70

二 人格本体论	75
三 瞬刻永恒的最高境界	78
宋明理学片论	87
一 由宇宙论到伦理学	88
二 理性本体的建立及其矛盾	92
三 “心”的超越与感性	96
四 遗产的两重性	101
五 《片论》补	103
经世观念随笔	107
一 “内圣”与“外王”	107
二 “治人”与“治法”	111
三 经学与史学	115
试谈中国的智慧	119
一 时代课题	119
二 血缘根基	121
三 实用理性	123
四 乐感文化	124
五 天人合一	128

中国近代思想史论

洪秀全和太平天国思想散论	131
一 一个被改造的上帝	131
二 砸烂孔丘的牌位	134
三 冲击“四条极大的绳索”	135
四 《天朝田亩制度》	137
五 《资政新篇》	139
十九世纪改良派变法维新思想研究	140
一 改良派变法维新思想的“前驱先路”	140
二 改良派变法维新思想的发生与发展	146
三 改良派变法维新思想的高潮与顶峰	156
四 改良派变法维新思想的衰颓	162

康有为思想研究	165
一 哲学思想	165
二 “大同”空想	181
三 “托古改制”思想	196
谭嗣同研究	207
一 谭嗣同思想产生的历史背景	207
二 谭嗣同的哲学思想	212
三 谭嗣同的社会政治思想	228
论严复	238
一 在中国近代史上的地位	238
二 《天演论》的独创性	243
三 经验论及其归宿	246
四 “以自由为体,以民主为用”	250
二十世纪初资产阶级革命派思想论纲	253
一 两个关键环节	253
二 四个思想代表	258
三 一束历史教训	262
论孙中山的思想	264
一 民族主义与民权主义	265
二 民生主义	272
三 哲学思想	286
章太炎剖析	294
一 问题的复杂性	294
二 社会政治思想的特色	299
三 “依自不依他”的哲学思想	307
梁启超王国维简论	310
一 如何评价	310
二 启蒙宣传家	311
三 新史学的代表人物	316
略论鲁迅思想的发展	317
一 早年的两个阶段	318
二 前期的两个阶段	322

三 知识分子的主题	328
-----------------	-----

中国现代思想史论

启蒙与救亡的双重变奏	333
------------------	-----

一 启蒙与救亡的相互促进	333
二 救亡压倒启蒙	341
三 转换性的创造	348

记中国现代三次学术论战	352
-------------------	-----

一 二十年代科玄论战	352
二 三十年代中国社会性质论战	358
三 四十年代文艺民族形式论战	363

胡适 陈独秀 鲁迅	369
-----------------	-----

一 提倡白话文与新范式	369
二 革命战士	374
三 提倡启蒙 超越启蒙	379

青年毛泽东	384
-------------	-----

一 “动”、“斗”的宇宙—人生观	384
二 “贵我”的“道德律”	387
三 “通今”的经验理性	391

试谈马克思主义在中国	394
------------------	-----

一 1918年—1927年	394
二 1927年—1949年	402
三 1949年—1976年	412
四 1976年—	420

二十世纪中国(大陆)文艺一瞥	424
----------------------	-----

一 转换预告	424
二 开放心灵	428
三 创造模式	434
四 走进农村	438
五 接受模式	444
六 多元取向	448

略论现代新儒家	453
一 熊十力	454
二 梁漱溟	459
三 冯友兰	464
四 牟宗三	469
漫说“西体中用”	474
一 “中体西用”的由来和演化	474
二 历史经验和“西体中用”新释	480

中国古代思想史论

孔子再评价

关于孔子研究已有不少成果，但意见分歧也许更大。分歧的一个重要原因，是对当时社会变革不很清楚，从而对孔子思想的性质和意义也就众说纷纭。本文无法涉及社会性质问题的探讨，而只想就孔子思想本身作些分析，认为其中包含多元因素的多层次交错依存，终于在历史上形成了一个对中国民族影响很大的文化—心理结构。如何科学地把握和描述这一现象，可能是正确解释孔子的一条途径。本文认为春秋战国是保存着氏族社会传统的早期宗法制向发达的地域国家制的过渡，认为孔子思想是这一空前时代变革中某些氏族贵族社会性格的表现。但由孔子创始的这个文化—心理结构，因具有相对独立的稳定性质而长久延续和发展下来。

一 “礼”的特征

无论哪派研究者恐怕很难否认孔子竭力维护、保卫“周礼”这一事实。《论语》讲“礼”甚多，鲜明表示孔子对当时“礼”的破坏毁弃痛心疾首，要求人们从各方面恢复或遵循“周礼”。

那么，“周礼”是什么？

一般公认，它是在周初确定的一整套的典章、制度、规矩、仪节。本文认为，它的一个基本特征，是原始巫术礼仪基础上的晚期氏族统治体系的规范化和系统化。作为早期宗法制的殷周体制，仍然包裹在氏族血缘的层层衣装之中，它的上层建筑和意识形态直接从原始文化延续而来。“周礼”就具有这种特征。一方面，它有上下等级、尊卑长幼等明确而严格的秩序规定，原始氏族的全民性礼仪已变而为少数贵族所垄断；另一方面，由于经济基础延续着氏族共同体的基本社会结构，从而这套“礼仪”一定程度上又仍然保存了原始的民主性和人民性。就在流传到汉代、被称为“礼经”、作为三礼之首的《仪礼》中，也还可以看到这一特征的某些遗迹。例如《仪礼》首篇的《士冠礼》，实际是原始氏族都有的“成丁礼”、“人社礼”的延续和变形。例如《乡饮酒礼》中对长者的格外敬重，如《礼记》所阐释“六十者坐，五十者立侍，以听政役，所以明尊长也，六十者三豆，七十者四豆，八十者五豆，九十者六豆，所以明养老也。民知尊长养老，而后乃能人孝弟”。可见，孝弟以尊长为前提，而这

种尊长礼仪，我同意杨宽《古史新探》中的看法，它“不仅仅是一种酒会中敬老者的仪式，而且具有元老会议的性质，这在我国古代政权机构中有一定地位”。中外许多原始氏族都有这种会议，如鄂温克人“在六十多年前，凡属公社内部的一些重要事情都要由‘乌力楞’会议来商讨和决定。会议主要是由各户的老年男女所组成，男子当中以其胡须越长越有权威”。《仪礼》中的“聘礼”、“射礼”等等，也无不可追溯到氏族社会的各种礼仪巫术。《仪礼》各篇中描述规定得那么琐碎的“礼仪”，既不是后世所能凭空杜撰，也不是毫无意义的繁文缛节，作为原始礼仪，它们的原型本有其极为重要的社会功能和政治作用。远古氏族正是通过这种原始礼仪活动，将其群体组织起来、团结起来，按着一定的社会秩序和规范来进行生产和生活，以维系整个社会的生存和活动。因之这套“礼仪”对每个氏族成员便具有极大的强制性和约束力，它相当于后世的法律，实际即是一种未成文的习惯法。到“三代”，特别是殷、周，这套作为习惯法的“礼仪”就逐渐变为替氏族贵族服务的专利品了。孔子对“周礼”的态度，反映了对氏族统治体系和这种体系所保留的原始礼仪的维护。例如孔孟一贯“尚齿”：所谓“孔子于乡党，恂恂如也，似不能言者”，“乡人饮酒，杖者出，斯出矣”。所谓“天下之达尊三，爵一齿一德一”……等等，就是如此。

“礼”是颇为繁多的，其起源和其核心则是尊敬和祭祀祖先。王国维说：“盛玉以奉神人之器谓之幽若丰，推之而奉神人之酒醴亦谓之醴，又推之而奉神人之事，通谓之礼。”郭沫若说：“礼是后来的字。在金文里面，我们偶看见用丰字的。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》里面所说的‘具乃贝玉’，就是这个意思。大概礼之起于祀神，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、嘉各种仪制。”可见，所谓“周礼”，其特征确是将以祭神（祖先）为核心的原始礼仪，加以改造制作，予以系统化、扩展化，成为一整套习惯统治法规（“仪制”）。以血缘父家长制为基础（亲亲）的等级制度是这套法规的骨脊，分封、世袭、井田、宗法等政治经济体制则是它的延伸扩展。而以孔子为代表的儒家，也正是由原始礼仪巫术活动的组织者领导者（所谓巫、尹、史）演化而来的“礼仪”的专职监督保存者。

章学诚认为，贤智学于圣人，圣人学于百姓，集大成者，为周公而非孔子，又说“孔子之大，学周礼一言可以蔽其全体”。的确是周公而非孔子，将从远古到殷商的原始礼仪加以大规模的整理、改造和规范化。这在当时是一个非常重要的变革。王国维《殷周制度论》中的论点是值得重视的。孔子一再强调自己是“述而不作”、“吾从周”、“梦见周公”……，其意确乎是要维护周公的这一套。“觚不觚，觚哉，觚哉”；“八佾舞于庭，是可忍也，孰不可忍也”；“尔爱其羊，我爱其礼”……，是孔子对礼仪形式（“仪”）的维护。“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”，“自古皆有死，民无信不立……”等等，则是孔子对建立在习惯法（“信”）基础上的“礼治”内容的维护。

但是，孔子的时代已开始“礼坏乐崩”，氏族统治体系和公社共同体的社会结构在瓦解崩毁，“民散久矣”，“民恶其上”。春秋时代众多的氏族国家不断被吞并消灭，许许多多氏族贵族保不住传统的世袭地位，或不断贫困，或“降在皂隶”。部分氏族贵族则抛弃陈规，他们以土地私有和经营商业为基础，成为新兴阶级并迅速富裕壮大。韩非说：“晋之分也，齐之夺也，皆以群臣之太富也”，经济上的强大实力使他们在政治上要求夺权（田恒的大斗出小斗进实际是显示实力而不是“收买民心”），在军事上要求兼并侵吞，终于造成原来沿袭氏族部落联盟体系建立起来的天子——诸侯——大夫的周礼统治秩序彻底崩溃。赤裸裸压迫剥削（“铸刑鼎”“作竹刑”“初税亩”“作丘甲”）和战争主张，取下了那层温情脉脉的“礼”“德”面纱，公开维护压迫剥削的意识形态和政治理论——从管仲到韩非的法家思想体系日益

取得优势。

孔子在这个动荡的变革时代，明确地站在保守、落后的一方。除了上述在政治上他主张维护“礼”的统治秩序、反对“政”“刑”外，在经济上，他主张维持原有的社会经济结构，以免破坏原有的氏族制度和统治体系（“不患寡而患不均，不患贫而患不安”）。反对追求财富（聚敛）而损害君臣父子的既定秩序和氏族贵族的人格尊严，成为孔子一个重要思想：

富与贵，是人之所欲也，不以其道得之，不处也；贫与贱，是人之所恶也，不以其道得之，不去也。

士志于道，而耻恶衣恶食者，未足与议也。

季氏富于周公，而求也为之聚敛而附益之，子曰：非吾徒也，小子鸣鼓而攻之，可也。

吾犹及史之阙文也，有马者借人乘之，今亡已夫。

衣赭组袍，与衣狐貉者立而不耻者，其由也欤！

……

这些都反映了被财富打败、处于没落命运的氏族贵族的特征。孔子尽管东奔西走，周游列国，想要恢复周礼，却依然四处碰壁。历史必然地要从早期宗法制走向更发达的地域国家制。

这是社会的一大前进，在这基础上出现了灿烂的战国文明和强盛的秦汉帝国。但同时，早期宗法制所保留的大量原始礼仪体制中包含的氏族内部的各种民主、仁爱、人道的残留，包括像春秋许多中小氏族国家的城邦民主制政治，也全被这一进步所舍弃和吞没。历史向来就是在这种悲剧性的二律背反中进行。恩格斯说：“由于文明时代的基础是一个阶级对另一个阶级的剥削，所以它的全部发展都是在经常的矛盾中进行的。生产的每一进步，同时也就是被压迫阶级即大多数人的生活状况的一个退步……”

恩格斯指的是资本主义对机器的采用。而从原始社会进到阶级社会，更是如此。社会的前进，生产的提高，财富的增加，是以大多数人付出沉重牺牲为代价。例如，在原始社会和阶级社会中，战争经常是推动历史进步的重要因素，但哀伤、感叹和反对战争带来的痛苦、牺牲，也从来便是人民的正义呼声。双方都有理由，所以说是不可解决的悲剧性的历史二律背反。

当以财富为实力的新兴阶级推倒氏族贵族的“礼治”，要求“以耕战为本”，建立无情的“治法”，赤裸裸地肯定压迫剥削，以君主集权专制替代氏族贵族民主，来摧毁家长制的氏族统治的落后体制时，它具有历史的合理性和进步性。但另一面，哀叹氏族体制的最终崩毁，反对日益扩大的兼并战争，幻想恢复远古剥削压迫较轻的“黄金时代”，企图维护相对来说对本氏族内部成员确乎比较宽厚的统治体系，不满、斥责、抨击赤裸裸的剥削压迫……，这也有其合理性和人民性。历史、现实和人物本来经常就是矛盾和复杂的，想用一个好的非的简单方式来评定一切，往往削足适履，不符事实。

孔子维护周礼，是保守、落后以至反动的（逆历史潮流而动），但他反对残酷的剥削压榨，要求保持、恢复并突出地强调相对温和的远古氏族统治体制，又具有民主性和人民性。孔子的仁学思想体系，就建立在这样一种矛盾复杂的基础之上。

二 “仁”的结构

也几乎为大多数孔子研究者所承认，孔子思想的主要范畴是“仁”而非“礼”。后者是因循，前者是创造。尽管“仁”字早有，但把它作为思想系统的中心，孔子确为第一人。

那么，“仁”又是什么？

“仁”字在《论语》中出现百次以上，其含义宽泛而多变，每次讲解并不完全一致。这不仅使两千年来从无达诂，也使后人见仁见智，提供了各种不同解说的可能。强调“仁者爱人”与强调“克己复礼为仁”，便可以实际也作出了两种对立的解释。看来，要在这百次讲“仁”中，确定那次为最根本或最准确，以此来推论其他，很难做到；在方法上也未必妥当。因为部分甚至部分之合并不能等于整体，有机整体一经构成，便获得自己的特性和生命。孔子的仁学思想似乎恰恰是这样一种整体模式。它由四个方面或因素组成，诸因素相互依存、渗透或制约；从而具有自我调节、相互转换和相对稳定的适应功能。正因如此，它就经常能够或消化掉或排斥掉外来的侵犯、干扰，而长期自我保持、延续下来，构成一个颇具特色的思想模式和文化心理结构，在塑造汉民族性格上留下了重要痕迹。构成这个思想模式和仁学结构的四因素分别是（一）血缘基础，（二）心理原则，（三）人道主义，（四）个体人格。其整体特征则是（五）实践理性。这里面有许多复杂问题需要详细研究，本文只是试图初步提出这个问题和提供一个假说。下面粗线条地简略说明一下。

（一）孔子讲“仁”是为了释“礼”，与维护“礼”直接相关。“礼”如前述，是以血缘为基础、以等级为特征的氏族统治体系。要求维护或恢复这种体系是“仁”的根本目标。所以：

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。君子务本，本立而道生，孝悌也者，其为人之本欤？（“有子之言似夫子”，一般均引作孔子材料）。

“于奚不为政？”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？

弟子入则孝，出则悌，谨而信，泛爱众，而亲仁……。

君子笃于亲，则民兴于仁。

……

参以孟子“亲亲，仁也”，“仁之实，事亲是也”，可以确证强调血缘纽带是“仁”的一个基础含义。“孝”、“悌”通过血缘从纵横两个方面把氏族关系和等级制度构造起来。这是从远古到殷周的宗法统治体制（亦即“周礼”）的核心，这也就是当时的政治（“是亦为政”），亦即儒家所谓“修身齐家治国平天下”。春秋时代和当时儒家所讲的“家”，不是后代的个体家庭或家族，正是与“国”同一的氏族、部落。所谓“平天下”，指的也是氏族（大夫）——部落（诸侯）——部落联盟（天子）的整个系统。只有这样，才能了解孔子所谓“迩之事父，远之事君”，孟子所谓“天下之本在国，国之本在家，家之本在身”；也才能理解孔子的“兴灭国，继绝世，举逸民”，孟子的“反其旄倪，止其重器，谋于燕众，置君而

后去之”等等意思，它们都是要恢复原有氏族部落国家的生存权利。孔子把“孝”“悌”作为“仁”的基础，把“亲亲尊尊”作为“仁”的标准，维护氏族父家长传统的等级制度，反对“政”、“刑”从“礼”“德”中分化出来，都是在思想上缩影式地反映了这一古老的历史事实。恩格斯说：“亲属关系在一切蒙昧民族和野蛮民族的社会制度中起着决定作用。”孔子在当时氏族体制、亲属关系崩毁的时代条件下，把这种血缘关系和历史传统提取、转化为意识形态上的自觉主张，对这种超出生物种属性质、起着社会结构作用的血缘亲属关系和等级制度作明朗的政治学的解释，使之摆脱特定氏族社会的历史限制，强调它具有普遍和长久的社会性的含义和作用，这具有重要意义。特别是把它与作为第二因素的心理原则直接沟通、联结起来并扩展为第三因素之后。

(二)“礼自外作”。“礼”本是对个体成员具有外在约束力的一套习惯法规、仪式、礼节、巫术。包括“入则孝，出则悌”等等，本也是这种并无多少道理可讲的礼仪。例如，为孔孟所强调的“天下之通丧”（“三年之丧”）可能便是一种由来久远、要求人们遵守执行的传统礼仪。从而，在“礼坏乐崩”的时代浪潮中，很自然地发生了对这套传统礼仪（亦即氏族统治体制）的怀疑和反对。当时，对“礼”作新解释的浪潮已风起云涌，出现了各种对“礼”的说明。其中就有认为“礼”不应只是一套盲目遵循的外在仪节形式，而应有其自身本质的观点。例如：

子大叔见赵简子，简子问揖让周旋之礼焉。对曰：是仪也，非礼也。简子曰：敢问何谓礼。对曰……夫礼，天之经也，地之义也，民之行也。……民失其性，是故为礼以奉之。为六畜、五牲、三牺，以奉五味，为九文、六采、五章以奉五色，为九歌、八风、七音、六律以奉五声，为君臣上下以则地义，为夫妇外内以经二物，为父子、兄弟、姑姊、甥舅、婚媾、姻亚以象天明，为政事、庸力、行务以从四时……。哀有哭泣，乐有歌舞，喜有施舍，怒有战斗；喜生于好，怒生于恶，是故审行信令，祸福赏罚，以制死生。

这段话说明了，第一，“礼”不是“仪”。这从反面证明，在原来，“礼”与“仪”本是不分的，它们是宗教性的原始礼仪巫术的延续；如今需要区分开来，以寻求和确定“礼”的内在本质。因为这时“礼”已是自觉的明确的社会规范，其中包含重要的统治秩序，不能再是那种包罗万象而混沌一体的原始礼仪了。第二，这段话还说明了，作为统治秩序和社会规范的“礼”，是以食色声味和喜怒哀乐等“人性”为基础的，统治规范不能脱离人的食色好恶。那么，进一步的问题便是，这种作为基础的“人性”是什么呢？孔子对宰我问“三年之丧”的回答，表达了自己的看法：

宰我问三年之丧，期已可矣。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，期已可矣。予曰食夫稻，衣夫锦，于女安平？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！

与上述对“礼”作新解释新规定整个思潮相符合，孔子把“三年之丧”的传统礼制，直接归结为亲子之爱的生活情理，把“礼”的基础直接诉之于心理依靠。这样，既把整套

“礼”的血缘实质规定为“孝悌”，又把“孝悌”建筑在日常亲子之爱上，这就把“礼”以及“仪”从外在的规范约束解说成人心的内在要求，把原来的僵硬的强制规定，提升为生活的自觉理念，把一种宗教性神秘性的东西变而为人情日用之常，从而使伦理规范与心理欲求融为一体。“礼”由于取得这种心理学的内在依据而人性化，因为上述心理原则正是具体化了的人性意识。由“神”的准绳命令变而为人心的内在欲求和自觉意识，由服从于神变而为人、服从于自己，这一转变在中国古代思想史上具有划时代的意义。

并没有高深的玄理，也没有神秘的教义，孔子却比上述《左传》中对“礼”的规定解释，更平实地符合日常生活，具有更普遍的可接受性和付诸实践的有效性。在这里重要的是，孔子没有把人的情感心理引导向外在的崇拜对象或神秘境界，而是把它消融满足在以亲子关系为核心的与人的世间关系之中，使构成宗教三要素的观念、情感和仪式统统环绕和沉浸在这一世俗伦理和日常心理的综合统一体中，而不必去建立另外的神学信仰大厦。这一点与其他几个要素的有机结合，使儒学既不是宗教，又能替代宗教的功能，扮演准宗教的角色，这在世界文化史上是较为罕见的。不是去建立某种外在的幻想信仰体系，而是去建立这样一种现实的伦理—心理模式，正是仁学思想和儒学文化的关键所在。

正由于把观念、情感和仪式（活动）引导和满足在日常生活的伦理—心理系统之中，其心理原则又是具有自然基础的正常人的—般情感，这使仁学一开始避免了摈斥情欲的宗教禁欲主义。孔子没有原罪观念和禁欲意识；相反，他肯定正常情欲的合理性，强调对它的合理引导。正因为肯定日常世俗生活的合理性和身心需求的正当性，它也就避免了、抵制了舍弃或轻视现实人生的悲观主义和宗教出世观念。孔学和儒家积极的人世人生态度与它的这个心理原则是不可分割的。

也由于强调这种内在的心理依据，“仁”不仅仅得到了比“仪”远为优越的地位，而且也使“礼”实际从属于“仁”。孔子用“仁”解“礼”，本来是为了“复礼”，然而其结果却使手段高于目的，被孔子所发掘所强调的“仁”——人性心理原则，反而成了更本质的东西，外的血缘（“礼”）服从于内的心理（“仁”）：“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”“礼云礼云，玉帛云乎哉？乐云乐云，钟鼓云乎哉？”“礼与其奢也宁俭，丧与其易也宁戚”；“今之孝者，是谓能养，至于犬马，皆能有养，不敬，何以别乎？”……不仅外在的形式（“仪”：玉帛、钟鼓），而且外在的实体（“礼”）都是从属而次要的，根本和主要的是人的内在的伦理—心理状态，也就是人性。后来孟子把这个潜在命题极大地发展了。

因之，“仁”的第二因素比第一因素（血缘、孝悌）与传统“礼仪”的关系是更疏远一层了，是更概括更抽象化（对具体的氏族体制说），同时又更具体化更具实践性（对未经塑造的人们心理说）了。

（三）因为建立在这种情感性的心理原则上，“仁学”思想在外在方面突出了原始氏族体制中所具有的民主性和人道主义，“仁从人从二，于义训亲”（许慎），证以孟子所谓“仁也者，人也”，“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”，汉儒此解，颇为可信。即由“亲”及人，由“爱有差等”而“泛爱众”，由亲亲（对血缘密切的氏族贵族）而仁民（对全氏族、部落、部落联盟的自由民。但所谓“夷狄”——部落联盟之外的“异类”在外），即以血缘宗法为基础，要求在整个氏族——部落成员之间保存、建立一种既有严格等级秩序又具某种“博爱”的人道关系。这样，就必然强调人的社会性和交往性，强调氏族内部的上下左右、尊卑长幼之间的秩序、团结、互助、协调。这种我称之为原始的人道主义，是孔子仁学的外在方面。孔子绝少摆出一副狰狞面目。相反，“爱人”，“老者安之，朋友信之，少者怀之”，“子为政，焉用杀”，“宽则得众，惠则足以使民”，“其养民也惠”，“百姓足，君孰与不足？

百姓不足，君孰与足”，“不教而杀谓之虐，不戒视成谓之暴”，“伤人乎？不问焉”，“近者悦，远者来”，“修文德以来之”，“四方之民则襁负其子而至矣”……，《论语》中的大量这种记述，清楚地表明孔子的政治经济主张是既竭力维护氏族统治体系的上下尊卑的等级秩序，又强调这个体制所仍然留存的原始民主和原始人道，坚决反对过分的、残暴的、赤裸裸的压迫与剥削。而这，也就是所谓“中庸”。关于“中庸”，历代和今人都有许多解说，我以为新近出土战国中山王墓葬中青铜器铭文所载“籍敛中则庶民堪”这句话，倒可以作为孔子所讲“中庸”之道的真实内涵，实质上是要求在保存原始民主和人道的温情脉脉的氏族体制下进行统治。

这一因素具有重要意义。它表明“仁”是与整个社会即（氏族——部落——部落联盟，亦即大夫〔“家”〕——诸侯〔“国”〕——天子〔“天下”〕的利害相关制约着，而成为衡量“仁”的重要准则。所以，尽管孔子对管仲在礼仪上的“僭越”、破坏极为不满，几度斥责他不知“礼”；然而，却仍然许其“仁”。

……管仲知礼乎？曰：邦君树塞门，管氏亦树塞门；邦君为两君之好，有反坫；管氏亦有反坫。管氏而知礼，孰不知礼？

子路曰：桓公杀公子纠，召忽死之，管仲不死。曰未仁乎。子曰：桓公九合诸侯，不以兵车，管仲之力也！如其仁，如其仁！

子贡曰：管仲非仁者与？桓公杀公子纠，不能死，又相之。子曰：管仲相桓公，霸诸侯，一匡天下，民到如今受其赐。微管仲，吾其被发左衽矣。岂若匹夫匹妇之为谅也，自经于沟渎而莫之知也。

这就是说，“仁”的这一要素对个体提出了社会性的义务和要求，它把人（其当时的具体内容是氏族贵族，下同）与人的社会关系和社会交往作为人性的本质和“仁”的重要标准。孟子所谓“无父无君是禽兽也”，也是强调区别于动物性的人性本质，存在于、体现于这种社会关系中，离开了父母兄弟、君臣上下的社会关系和社会义务，人将等于禽兽。这也就是后代（从六朝到韩愈）反佛、明清之际反宋儒（空谈心性，不去“经世致用”）的儒学理论依据。可见，“仁”不只是血缘关系和心理原则，它们是基础；“仁”的主体内容是这种社会性的交往要求和相互责任。

思想总有其生活的现实根基，孔子这种原始人道主义根基在先秦很难解释为别的什么东西，而只能是古代宗法氏族内部民主制的遗风残迹。一直到西汉时代，儒家及其典籍仍然是这种原始民主遗风残迹的重要保存者（如汉今文学家对所谓“禅让”、“明堂”的讲求等等）。

因之，把孔子这套一概斥之为“欺骗”“伪善”，便似乎太简单了，很难解释这些所谓“伪善”的言词为何竟占据了《论语》的主要篇幅和表述为“仁”的主要规定。恩格斯说：“文明时代愈是向前进展，它就愈是不能不给它所产生的坏事披上爱的外衣，不得不粉饰它们，或者否认它们——一句话，是实行习惯性的伪善，这种伪善，无论在较早的那些社会形态下，还是在文明时代的第一阶段都是没有的。”虽然孔子已不是文明时代的第一阶段，虽然这些思想在后代确乎经常成为“伪善”工具；但在孔子那里，仍然具有很大的忠诚性。伪善的东西不可能在当时和后世产生那么大的影响。孔子毕竟处在文明社会的早期。

（四）与外在的人道主义相对应并与之紧相联系制约，“仁”在内在方面突出了个体人格的主动性和独立性。

这一点也至为重要。在上述礼坏乐崩、周天子也无能为力、原有外在权威已丧失其力量

和作用的年代，孔子用心理原则的“仁”来解说“礼”，实际就是把复兴“周礼”的任务和要求直接交给了氏族贵族的个体成员（“君子”），要求他们自觉地、主动地、积极地去承担这一“历史重任”，把它作为个体存在的至高无上的目标和义务。孔子再三强调“为仁由己，而由人乎哉？”“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。”“当仁不让于师”；“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”等等，表明“仁”既非常高远又切近可行，既是历史责任感又属主体能动性，既是理想人格又为个体行为。而一切外在的人道主义、内在的心理原则以及血缘关系的基础，都必须落实在这个个体人格的塑造之上：

“其身正，不令而行；其身不正，虽令不从”；“苟子之不欲，虽赏之不窃”……，儒家强调“修身”作为“齐家治国平天下”的根本，固然仍是要求保持氏族首领遗风，同时却又是把原来只属于这种对首领的要求推而广之及于每个氏族贵族。从而，也就使所谓“制礼作乐”不再具有神秘权威性质，“礼”不再是原始巫师和“大宰”（《周官》）等氏族寡头、帝王宰史的专利，而成为个体成员均可承担也应承担的历史责任或至上义务。这当然极大地高扬了个体人格，提高了它的主动性、独立性和历史责任性。“天生德于予，桓魋其如予何？”“文王既歿，文不在兹乎？”“天将以夫子为木铎”……，孔子以身作则式地实践了对这种具有历史责任感的伟大人格的自觉追求。

正是由于对个体人格完善的追求，在认识论上便强调学习和教育，以获得各种现实的和历史的知识。这使孔子提出了一系列有科学价值、至今仍有意义的教育心理学的普遍规律。如“性相近也，习相远也”，“学而不思则罔，思而不学则殆”，“毋意毋必毋固毋我”……等等，从而某些涉及认识论的范畴（如知、思、学等）第一次被充分突出。一方面是学习知识，另一面则是强调意志的克制和锻炼，主动地严格约束自己、要求自己，如“约之以礼”，“克己复礼”，“刚毅木讷近仁”，“仁者其言也讷”……等等。追求知识、勤奋学习和讲求控制、锻炼意志成为人格修养相互补充的两个方面。这种刻苦的自我修养和伟大的历史使命感，最终应使个体人格的“仁”达到一种最高点：即“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁”；“君子无终日之间违仁，造次必如是，颠沛必如是”；“求仁而得仁，又何怨”；“仁者必有勇，勇者不必有仁”；“仁者不忧”……

以及：“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也”；“岁寒，然后知松柏之后凋也”……

以及：“可以托六尺之孤，可以寄百里之命，临大节而不可夺也，君子人欤？君子人也”；“士不可以不弘毅，任重而道远。仁以为己任，不亦重乎，死而后已，不亦远乎”。

……

所有这些，都是为树立和表彰作为个体伟大人格的“仁”。所以，“仁”不同于“圣”。“圣”是具有效果的客观业绩（“如有博施于民而能济众”）；“仁”则仍停留在主观的理想人格规范之内。实际上，“仁”在这里最终归宿为主体的世界观、人生观。孔子把本是宗教徒的素质和要求归结为这种不须服从于神的“仁”的个体自觉。因之，不必需要超凡入圣的佛菩萨或基督徒，却同样可以具有自我牺牲的献身精神和拯救世界的道德理想，可以同样孜孜不倦、临事不惧、不计成败利钝、不问安危荣辱，“知其不可而为之”、“不怨天，不尤人”、“内省不疚，夫何忧何惧”……由孔子树立的这种“仁”的个体人格（君子），替代了宗教圣徒的形象而又具有相同的力量和作用。

康德《纯粹理性批判》说：“由于道德哲学具有比理性所有其他职能的优越性，古人应用‘哲学家’一词经常是特指道德家。就是在今天，我们由某种比喻称能有理性指导下自我克制的人为哲学家，而不问其知识如何。”对树立这种人生观并产生了长久历史影响的孔子，他在中国哲学史上的重要地位，与名、墨、老、庄以及法家不同，似应从这个角度去估量。

黑格尔哲学史把孔子哲学看成只是一堆处世格言式的道德教条，未免失之表面了。

(五)如前所说，作为结构，部分之和不等于整体。四因素机械之和不等于“仁”的有机整体。这个整体具有由四因素相互作用而产生、反过来支配它们的共同特性。这特性是一种我称之为“实践理论”或“实用理性”的倾向或态度。它构成儒学甚至中国整个文化心理的一个重要的民族特征。

所谓“实践(用)理性”，首先指的是一种理性精神或理性态度。与当时无神论、怀疑论思想兴起相一致，孔子对“礼”作出“仁”的解释，在基本倾向上符合了这一思潮。不是用某种神秘的热狂而是用冷静的、现实的、合理的态度来解说和对待事物和传统；不是禁欲或纵欲式地扼杀或放任情感欲望，而是用理智来引导、满足、节制情欲；不是人对己的虚无主义或利己主义，而是在人道和人格的追求中取得某种均衡。对待传统的宗教鬼神也如此，不需要外在的上帝的命令，不盲目服从非理性的权威，却仍然可以拯救世界(人道主义)和自我完成(个体人格和使命感)；不厌弃人世，也不自我屈辱、“以德报怨”，一切都放在实用的理性天平上加以衡量和处理。所以，“子不语怪力乱神”，“祭如在，祭神如神在。……吾不与祭，如不祭”，“未能事人，焉能事鬼”，“未知生，焉知死”……本来，在当时甚至后世的条件下，肯定或否定鬼神都很难在理论上予以确证，肯定或否定实际上都只是一种信仰或信念，孔子处理这个问题于“存在不论”之列，是相当高明的回避政策。墨子斥之为“以天为不明，以鬼为不神”，实际正是作为仁学特征的清醒理性精神。

这种理性具有极端重视现实实用的特点。即它不在理论上去探讨讨论、争辩难以解决的哲学课题，并认为不必要去进行这种纯思辨的抽象(这就是汉人所谓“食肉不食马肝，不为不知味”囚)。重要的是在现实生活中如何妥善地处理它。孔子说“敬鬼神而远之，可谓知矣”，这个“知”不是思辨理性的“知”，而正是实践理性的“知”。与此相当，不是去追求来世拯救、三生业报或灵魂不朽，而是把“不朽”、“拯救”都放在此生的世间功业文章中。“用之则行，舍之则藏”，进则建功立业，退则立说著书……而这一切都并不需要宗教的狂热或神秘的教义，只要用理性作为实践的引导，来规范塑制情感、愿欲和意志就行了。在这里，重要的不是言论，不是思辨，而是行动本身；“君子欲讷于言，而敏于行”，“听其言而观其行”，“君子耻其言而过其行”，“古者言之不出，耻躬之不逮也”……这里也没有古希腊那种日神精神和酒神精神的分裂对立和充分发展(即更为发展的思辨理性和更为发展的神秘观念)，而是两者统一融合在实践理性之中。

血缘、心理、人道、人格终于形成了这样一个以实践(用)理性为特征的思想模式的有机整体。它之所以是有机整体，是由于它在这些因素的彼此牵制、作用中得到相互均衡、自我调节和自我发展，并具有某种封闭性，经常排斥外在的干扰或破坏。例如，在第二因素(心理原则：爱有差等)的抑制下，片面发展第三因素的倾向被制约住，使强调“兼爱”“非攻”的墨家学说的进攻终于失败。例如，在第三因素制约下，片面发展第四因素的倾向，追求个人的功业、享乐或自我拯救也行不通，无论是先秦的杨朱学派或后世盛极一时的佛家各派同样被吸收消失。……此外，如忠(对人)与恕(对己)、狂(“兼济”)与狷(“独善”)的对立而又互补，都有稳定这整个有机结构的作用和功能。总之，每个因素都作用于其他因素，而影响整个系统，彼此脱离即无意义。

孔子仁学本产生在早期奴隶制崩溃、氏族统治体系彻底瓦解时期，它无疑带着那个时代的(氏族贵族)深重烙印。然而，意识形态和思想传统从来不是消极的力量。它一经制造或形成，就具有相对独立的性格，成为巨大的传统力量。自原始巫史文化(礼仪)崩毁之后，孔子是提出这种新的模式的第一人。尽管不一定自觉意识到，但建立在血缘基础上，以“人