

百家致治 与 儒术独尊

余全介 著

儒家者流，……祖述尧、舜，宪章文、武，
宗师仲尼，以重其言，于道最为高。



ZHEJIANG UNIVERSITY PRESS
浙江大学出版社



百家致治 与 儒术独尊



余全介 著



图书在版编目(CIP)数据

百家致治与儒术独尊 / 余全介著. —杭州: 浙江大学出版社, 2014. 6
ISBN 978-7-308-13333-3

I. ①百… II. ①余… III. ①儒学—研究—中国—古代
IV. ①B222. 05

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2014)第 118640 号

百家致治与儒术独尊

余全介 著

策划编辑 王 晴

责任编辑 季 峥(zzstellar@126.com)

封面设计 林 智

出版发行 浙江大学出版社

(杭州市天目山路 148 号 邮政编码 310007)

(网址: <http://www.zjupress.com>)

排 版 浙江时代出版服务有限公司

印 刷 杭州杭新印务有限公司

开 本 787mm×1092mm 1/16

印 张 42.5

字 数 962 千

版 印 次 2014 年 6 月第 1 版 2014 年 6 月第 1 次印刷

书 号 ISBN 978-7-308-13333-3

定 价 98.00 元

版权所有 翻印必究 印装差错 负责调换

浙江大学出版社发行部联系方式 (0571)88925591; <http://zjdxcbbs.tmall.com>



序

儒学的独尊(儒术化)与儒学的经学化,是汉代儒学发展史上的重大问题,前人研究已比较多,似乎这个问题已经解决,相关的汉代儒学史、经学史、思想史的著作我也看过多部,写法多大同小异,似乎再难出新。所以,当我一读到余全介博士《百家致治与儒术独尊》这部近百万言的巨著时,我还是被这部书的新思路、新视角、新观点吸引住了。这是一部研究汉代儒学儒术化、经学化转型发展的宏大史诗般的巨著,余全介博士别具匠心地选择了从先秦到汉元帝这一大历史时段,生动展现了从百家致治到儒术独尊的复杂发展历程,揭开了汉代儒学独尊(儒术化)与儒学经学化的真面目。余全介博士提出了儒学到汉元帝时才真正实现独尊的新说,我以为十分精辟。事实上儒学的独尊是一种历史的选择过程与选择结果,在儒家独尊之前,秦汉统治者在统治术上经历了一个漫长的治术选择与“实验”的过程。继秦始皇选用法家法、术、势的治术统治天下失败以后,先是刘邦选用了黄老之术,以因循、守道、察时、重势、变化为特征的治术治理天下,未见成效。汉文帝时则执刑名之术,重视明察,以参验为主干,躬行节俭,归本于清静无为。汉景帝更偏重于纵横家长短之术,流于权诈、狠毒。汉武帝表面上宣布罢黜百家,独尊儒术,但实际上其治道治术与儒道儒术大相违背,设立五经博士只不过是掩盖其君主专制独裁的幌子,一到霍光专权,儒术完全沦为配角。至汉宣帝时,更是霸王道杂之,推行所谓杂王霸之治,用心躁竞,实际是以霸道行天下,儒道儒术遭到贬斥。要到汉元帝时,统治者才真正执儒术以驭天下,在朝政、政策、任人、教育、文化各方面遵儒道而行,儒术最终成为汉朝治术的主干与内在灵魂,取得了“独尊”。余全介这部书超越前人的突出成功之处,就在于他全面生动地揭开了秦汉时代从诸子致治到儒术独尊的全过程,揭示这一儒术独尊的过程其实是一个充满残酷杀戮与血腥的思想斗争与政治较量的治术选择过程。儒术独尊是一种历史的必然选择,余全介博士由此进一步揭示儒术独尊这一历史必然选择的根本原因,就在于儒道儒术精神与汉代君权社会(以前称为“封建社会”)的相契合。中国古代社会以家庭为根基,以地缘、血缘为纽带的伦理道德与风俗礼教,使汉代的政治制度、统治方式不能完全违背亲亲贤贤、尊尊贵贵以及仁爱礼让等基本原则,决定汉代统治者最终选择了儒家。这一见解也是深刻的。我以为儒

术的独尊是一个双向互动的选择过程：一方面，儒家在影响着汉君权统治者，打造越来越精制的柔美儒术，不断向他们提供切合君主社会需要的治术；另一方面，汉君权统治者也在选择百家治术的失败中逐渐转向儒家，向儒术靠拢。儒术终于在这种双向互动的选择中登上政治舞台，取得了独尊地位。

令人瞩目的是，余全介博士在研究儒术独尊这一重大问题时，采取了新的研究视角与研究方法，所以多有发见与创获，发人所未发。他的鲜明创新特色表现在这样几个方面：

(1) 实践儒学的研究视角。对儒学史的研究，可以从“思想”的层面研究儒学，也可以从“实践”的层面研究儒学。“思想”层面的研究，是把儒学虚化，作为一种纯意识形态，从中抽象出有普遍意义的思想原则与原理（当代新儒家就采取这样一种研究思路）；“实践”层面的研究，是把儒学实化，研究儒学的实行和实行的儒学，也就是说，研究现实中的儒学与实践的儒学。纸上谈的儒学与现实中实行的儒学其实是两回事，真正的儒学在实行中，可谓“实践儒学”。真正的儒学史在实践儒学中。儒术的独尊问题实际是一个儒学的实行实践的问题，单从“思想”的层面上去研究是无济于事的。为此，余全介博士采取了实践儒学的研究视角，从汉君权统治者实际推行儒学儒术切入，全面揭开了汉君权统治者独尊儒术的真正秘密与实际意义。

(2) 历时性的动态研究。儒术的取得独尊，是一个实际的历史发展过程，对此前人往往多做“纸上”或“思想”层面的静态研究，只把汉武帝罢黜百家、独尊儒术的一纸具文当作了真实的存在。余全介博士认为儒术终于在元成时期实现独尊，是一个历史的发展过程，不能简单归结为汉武帝的一纸诏令。因此，对这一重大问题，他采取了历时性的动态研究方法，历时态地考察了儒术独尊从纸上虚谈到实际成真的全过程。正是这种过程的动态展现，使我们更清楚地看到了汉代取得独尊的儒术所具有的君权治术的本质意义与价值。

(3) 儒学儒术化与儒学经学化相结合的研究。儒学儒术化与儒学经学化是汉代儒学发展的两面。思想上的儒学的经学化，是对政治上的儒学的儒术化的甜蜜掩盖；政治上的儒学的儒术化，是对思想上的儒学的经学化的内在推动。儒术的独尊过程，伴随着儒学的经学化与儒学的儒术化的两面发展。在这个问题上，前人往往多注重对儒学的经学化（经术）的研究，而对儒学的儒术化（儒术）研究不够，以至用经学化来判定儒术的独尊（如以汉武帝的设立五经博士作为儒术独尊的标志）。余全介博士把儒学的儒术化同儒学的经学化结合起来研究，就能透过经学包裹的外衣看到儒术的内核。如汉宣帝时增立《春秋穀梁传》博士，一般都认为这是因为《春秋穀梁传》的经学思想吸引了统治者的兴趣，余全介博士指出增立《春秋穀梁传》博士是汉宣帝的一种治术，是用来削弱《公羊春秋》的一种方法。这个见解也是深刻独到的。

4) 儒学与君权的互动研究。儒术的独尊从根本上说是君权的一种选择，儒道儒学儒术适应了君权统治的需要，儒术的独尊就是在儒学与君权的互动、调整、适应中完成的：一方面，儒学在不断调整自己的治术，以适应君权统治的需要；另一方面，君权也在不断调整自己的治术，最终选择了儒术。余全介博士的这部书，可以说从头至尾都是注

重从儒学与君权的互动中考察儒学的发展与儒术的独尊,摆脱了一般儒学思想史的抽象枯燥笔法,写得形象生动,信而有征。我以为这才是一部真正的儒学史。

余全介博士这部书视野宏阔,历史跨度大,他实际是在写有汉一代实行的儒学与儒学的实行,可以把这本书作为一部真正的汉代儒学史来阅读。这部书是余全介博士多年思考与探索儒学的结晶。早在大学时代,他已经究心儒学的研究,他的硕士课题就是研究《诗经》学。进入浙江大学攻读博士,他便选择了汉代儒学作为自己的博士研究课题,写出了三十余万字的《汉代儒士与政治》博士论文。但他仍不满足,又去华东师范大学读博士后,进一步研究儒学,写出了《三国文化史论》博士后出站报告。可以说他那时对汉魏儒学有了全面的探讨和了如指掌的把握,再经过默默十年的思考与探索,写出了这部大书,真可谓十年磨一剑,出鞘光华照,令人可喜,是为序。

束景南

2014年5月30日于浙江大学宋学研究中心



目 录

绪言	(1)
第一章 儒术传统	(3)
第一节 夫子之道	(3)
第二节 孟子之道	(28)
第三节 荀子之道	(39)
第二章 嬴秦独尊法术	(59)
第一节 始皇之政	(59)
第二节 独尊法术	(71)
第三章 高祖兴黄老	(82)
第一节 道家思想	(83)
第二节 黄老之术	(88)
第三节 刘邦察时	(91)
第四节 刘邦识势	(100)
第五节 刘邦因循	(112)
第六节 刘邦清虚	(128)
第七节 高祖执黄老之术探因	(137)
第八节 高祖与儒术	(140)
第四章 汉文帝好刑名	(163)
第一节 其人其书	(163)
第二节 学术特点	(175)
第三节 文帝之治	(241)
第四节 文帝明察	(251)
第五节 文帝执刑名	(259)

第六节	文帝执刑名探因	(269)
第七节	贾谊专论	(278)
第八节	贾山专论	(305)
第五章	汉景帝任术数	(312)
第一节	景帝遵业	(312)
第二节	文景不侔	(323)
第三节	纵横家思想概述	(329)
第四节	汉初纵横之风	(362)
第五节	景帝任权数	(374)
第六节	晁错专论	(380)
第七节	汉景帝与儒术	(391)
第六章	汉武帝喜儒	(398)
第一节	汉武帝之政	(398)
第二节	汉武帝之心术	(435)
第三节	董仲舒专论	(452)
第四节	公孙弘专论	(487)
第五节	汉武帝与儒术	(500)
第七章	霍光专权	(516)
第一节	汉武帝顾托	(516)
第二节	霍光废立刘贺	(519)
第三节	霍光迫害严延年	(526)
第四节	霍光操纵盐铁会议	(535)
第五节	霍光不学无术	(547)
第六节	霍光与儒生	(555)
第八章	汉宣帝杂王霸	(567)
第一节	汉宣帝之治	(567)
第二节	能吏	(588)
第三节	盖宽饶专论	(597)
第四节	汉宣帝与《春秋穀梁传》	(601)
第九章	元成尊儒	(607)
第一节	元成失政	(607)
第二节	元成得政	(614)
第三节	元成尊儒	(618)
第四节	好儒探因	(621)

第五节 元成名儒考论	(625)
结语	(654)
征引文献	(657)
索引	(663)
后记	(671)



绪 言

儒术独尊,在学术界不算是一个新课题,已有的研究蔚为壮观。这个问题可以从三个角度进行研究。首先,从思想研究的角度出发,对儒家思想进行系统的研究,总结其特点与精神,探讨其对社会政治的现实意义,从而证实儒家思想因此而得到青睐,逐步确立意识形态领域的统治地位。其次,从社会政治的角度出发,对汉代的社会政治做总体的研究,总结其任务与问题,从而证实儒家思想能够融入当时的社会政治,帮助解决当时的问题,实现其目的。最后,从历史研究的角度出发,考察儒术独尊的时间、历程与影响。时间、历程皆有史实可证,影响则多依今人之理解和认识。这三种研究角度,学术界皆有尝试,并且多有成果,成为进一步研究的台阶。

不过,综观学界对儒术独尊的研究,始终不能解决的问题仍然很多。(1)儒术独尊的原因:究竟是因为董仲舒等儒生,还是因为汉武帝等帝王?如果不是因为个别卓越的人物,那么真正的原因是什么?(2)儒术独尊的历程:汉代历史当中究竟有没有一个儒术独尊的历史事实?什么时候实现儒术独尊?儒术独尊的历程究竟怎样?(3)儒术独尊的标志:究竟哪些事实可以表明儒术得到独尊?儒术独尊的真正含义是什么?(4)儒术独尊的影响:如果儒术独尊果真存在,那么它对汉代社会政治究竟产生了怎样的影响?儒术能否真正融入汉代社会政治,带来积极的改进?

要解决这些问题,有必要理清思路,并且做出相应的选择。首先,当我们研究儒术独尊的时候,究竟是研究儒家思想,还是研究儒家治术?治术与思想不尽相同。思想注重传统和系统,而治术关注现实与实践;思想注重体系建构,强调自圆其说,人性论、历史观、价值论、信仰理想等,皆要彼此统贯,互相和谐,犹如高楼大厦,衔接照应,互相支撑;而治术关注对象,强调与时俱进,随事物而变化,理想的治术固然追求前后一致,但是更加在意解决实际问题。思想要有主张,要有理据,要有逻辑,要有含摄力,要能够解释问题,解答疑难;而治术则要求效果,要求应变,要求解决困难,解除危难。思想求知,治术求用。思想为人类所独有,技术则为有生之属所共有。思想之高下,依其圆融、涵盖、持久与解释;治术之高下则依其效果、效率、达到目的之成败。事实上,当我们谈论“独尊”、“罢黜”的时候,实际上是在讨论政治对于学术的态度和举措。就政治的本性而言,其举措的重心皆在诸家思想贴近政治实践的部分。或者说,诸家思想所以进入政治、政策的视野,主要基于它们有政治品性、与政治有关、对政治有益。而这种视野下的诸家思想其实就是治术。基于这种考虑,本书研究儒家思想学术,包括诸子百家,主要是从思想学术与社会政治耦合的方面加以关注。在大多数时候,本书将儒家思想,连同诸子百家,视为治术,视为治国为政的指导思想、指导方针、策略与主张。

其次,当我们研究儒术独尊的时候,究竟是研究静态的思想体系,还是研究动态的历史演变?儒术独尊究竟是一个历史进程,还是一个偶然事件?儒术独尊是帝王的突

发奇想、性情偏好，个别儒生的学术旨求、理想倾向，还是深刻反映传统价值、社会需求、政治沿革、民生呼唤的趋势与进程？思想体系的建构与成熟，固然不能脱离社会的现实，伟大的思想家有时候也能代表一个时代，但是思想家对社会、政治诸多方面的思考，在现实的冲击之外，还要受到一些具体、特殊因素的影响，必然具有个性、独创的品质。对于思想家而言，这些独到之处、个性特色往往是精华和卓越所在，却不能完全视为现实世界的反映，也不能成为社会历史研究、思想文化研究的唯一材料。儒术独尊的真实情形，不但存在于思想家的著述思想当中，更存在于汉代社会、政治诸多领域的历史事实当中。思想体系的研究和关注，固然具有意义，现实世界的考索尤其重要，尤有价值。基于这种考虑，本书研究儒术发展，既重点探讨名儒、大儒的思想体系，也关注儒道传统的精神、秦汉政治的演变、汉廷经济的政策、儒生群体的推动以及帝王的态度与举措等。或者说，既注重儒家思想体系的把握，也注重儒术融入西汉社会、汉廷政治的转折历程。

再次，当我们研究儒术独尊的时候，究竟是以我为主，以今决古，还是回归历史，还原审视？儒术，连同诸子百家，皆有可观之处，皆有裨益社会政治之效。儒术渐次融入、主导、把持汉廷政治，确为历史事实，不容置疑。然而，汉代社会政治所以渐次吸纳、利用、遵循儒术之原则与精神，究竟因为今人所赋予之“必然”、“趋势”、“规律”，还是当时社会政治演进、改制、危机之需求与呼唤？汉代儒术独尊是否出于“必然”？与这些问题相关的另一重要问题不能不提出来，当我们研究儒术独尊的时候，究竟是以思想观念的推衍为根本，还是以社会、政治、经济、文化等历史事实为根本？思想研究的价值固然不容置疑，思想本身是人类文化创造的重要精华部分，不容忽视，但是研究儒术独尊，这个发生在特定时代的具体事实，可能需要更为实在的、外部的、历史的证据和考验。正是基于这样的考虑，本书尽力回到秦汉社会政治的历史现实，考察当时的政治、经济、文化与风俗，追踪历史人物的行动、功过，探索时人的渴求、愿望与压力；既关注社会政治的基本准则，关注社会历史演变的普遍现象，也注意种种偶然的、历史的、情境的因素；尽量回复到特定的历史时空，严肃对待观念推衍与事实调查的区别，严肃对待历史事实与历史解释的分殊。

正是基于这些思考，本书将儒术独尊与百家致治结合起来研究。儒术独尊是对儒家思想学术在秦汉社会政治历史当中转折历程的描述，而百家致治则是对诸家学术在秦汉社会政治舞台竞相展现、积极求治等特殊现象的描述。转折历程与特殊现象都是历史事实。儒术独尊确实经历了一个漫长而转折的历程，而百家致治也是对诸家学术当时竭力实现社会治理、政治目标的描述。通过这种结合，本书希望实现回归，将儒术独尊的问题放回到真实的历史时空，展现其本来的面貌，努力追踪其演变历程，而不是居高临下，置身事外。通过这种结合，本书希望实现平正，既能站在儒术的立场观察诸家学术在政治功效、社会治理方面的表现，也能站在诸家学术的立场反思儒术在特定现实环境中的得失与长短；既不先入为主，也不执一偏颇。通过这种结合，本书希望实现突破，正确揭示儒术独尊的真实图景、内在意涵与实在本性，在社会政治、历史演变、学术文化等多维空间观察这个千年的问题；正确揭示秦汉社会政治的演变历程，从思想学术、统治方针等角度推进这个领域的研究；正确揭示儒家思想学术的治术内涵、社会价值及当代意义。



第一章 儒术传统

儒家者流，……祖述尧、舜，宪章文、武，
宗师仲尼，以重其言，于道最为高。

——《汉书·艺文志》

第一节 夫子之道

一、后人评议

唐人杜牧以为如果没有孔子，华夏将要混同于夷狄。“傥不生夫子，纷纭冥昧，百家斗起，是己所是，非己所非，天下随其时而宗之，谁敢非之？纵有非之者，欲何所依据而为其辞？是杨墨骈慎已降，百家之徒庙貌而血食，十年一变法，百年一改教，横斜高下，不知止泊。彼夷狄者为夷狄之俗，一定而不易，若不生夫子，是知其必不夷狄如也”^①。唐代程浩曾经将孔子与三代圣王并列，对夫子之道极尽赞美之情。

夫子后天地而生，知天地之始，先天地而没，知天地之终。非日非月，光之所及者远，不江不海，润之所浸者博。三代礼乐，吾知其损益，百王宪章，吾知其消息。君臣以位，父子以亲，家国以肥，鬼神以享。道未可诤其有物，释未可证于无生，一以贯之，我先师夫子，夫子圣人也。帝之圣者曰尧，王之圣者曰禹，师之圣者曰夫子。尧之德有时而息，禹之功有时而穷，夫子之道久而弥芳，远而弥光，用之者昌，舍之者亡。^②

李观认为夫子之道与天地周施，与日月合明，在《谒夫子庙文》中更是错落时空，展开遐想，在对比中对夫子之圣德深表赞美。

噫！俾夫子生于尧之代，尧必后舜而先夫子，生于舜之代，舜则必先夫子而后禹，圣人得时，化可知也。如舜禹生于夫子之年，则不过守于田亩之中，安有夫子之教垂于无穷，若今日之澶漫者乎？唯夫子生实陪臣，没乃王爵，有圣德也。^③

① 《历代名贤确论》卷二十四《夫子之道》。

② 《历代名贤确论》卷二十四《夫子之道》。

③ 《李元宾文编》卷二《谒夫子庙文》。

孔子的弟子宰我以为夫子贤于尧舜远矣，后来孟子也认为生民以来未有如夫子。世人皆以为出于弟子门人之私言，非天下之公论。宋代王安石曾有驳议，力图扶正孔子贤于圣王之说。“夫伏羲既发之也而其法未成，至于尧而后成焉，尧虽能成圣人之法，未若孔子之备也”。当然孔子所以超越远古圣王，自有时代因变的原因。王安石言曰：

夫以圣人之盛，用一人之知，足以备天下之法而必待至于孔子者，何哉？盖圣人之心不求有用于天下，待天下之变至焉然后吾因其变而制之法耳。至孔子之时，天下之变备矣，故圣人之法亦自是而后备也。《易》曰“通其变使民不倦”，此之谓也。故其所以能备者，岂特孔子一人之力哉？盖所谓圣人者莫不预有力也。孟子曰“孔子集大成者”，万世之法耳，此其所以贤于尧舜也。^①

历代学人不断发扬，夫子之道后世日益昌明，唐宋之际承前代尊儒之制，官方民间祭祀赞美之风兴盛，一时风行并不奇怪。不过，历史上最早明言孔子与三代圣王并驾的人却是荀子。“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，此不蔽之福也”^②。荀子对于孔子之道极有领悟，他认为在多才艺、通治术、不滞旧习等方面，孔子可与三王并列齐名。

荀子之前，孟子认为孔子不能“有天下”，是因为天子没有向上天推荐他，这是导致他不能继舜禹之后成为圣王的根本原因。但是从个人的德行来看，孔子完全可以跻身圣王贤达的系列，构成一个统系。“由尧舜至于汤，五百有余岁，若禹、皋陶，则见而知之。若汤，则闻而知之。由汤至于文王，五百有余岁，若伊尹、莱朱，则见而知之；若文王，则闻而知之。由文王至于孔子，五百有余岁，若太公望、散宜生，则见而知之；若孔子，则闻而知之。由孔子而来至于今，百有余岁，去圣人之世若此其未远也”^③。苏轼认为若与周公相较，孔子甚至要略优一筹。其言曰：

每读《诗》至《鸛鸣》，读《书》至《君奭》，常窃悲周公之不遇。及观《史》见孔子厄于陈蔡之间而弦歌之声不绝，颜渊仲由之徒相与答问，夫子曰：匪兕匪虎，率彼旷野，吾道非耶？吾何为于此？颜渊曰：夫子之道至大，故天下莫能容。虽然，不容何病？不容然后见君子。夫子油然而笑曰：回，使尔多材，吾为尔宰夫。天下虽不能容而其徒自足以相乐如此，今乃知周公之富贵反不如夫子之贫贱。夫以召公之贤，管蔡之亲，而不知其心，则周公谁与乐其富贵？而夫子之所与共贫贱者皆天下之贤才，则亦足为乐乎此矣。^④

后世评议经历了时间的过滤可能更显客观，但是道有兴衰，后世学者隆鄙其道进而褒贬其人却也是平常现象。孔子死后，褒贬两重天的情况在不同时期都曾经出现过。因此，回过头来看孔子生活年代的评价可能更有意义。显然，孔子在他自己的年代已经享有贤达的名号。徧观过往君子的仪封人，以夫子为木铎，代表了天意。其言曰：

① 《历代名贤确论》卷二十四《夫子贤于尧舜》。

② 《荀子集解·解蔽篇》。

③ 《孟子·尽心下》。

④ 《历代名贤确论》卷二十四《孔子从先进》。

天下之无道也久矣，天将以夫子为木铎。^①

陈亢向伯鱼打听是否曾有异闻，以君子称呼孔子。“问一得三，闻诗，闻礼，又闻君子之远其子也”^②。孔子擅长礼学，故而得到敬重。达巷党人对孔子学问之博大表达赞叹。“大哉孔子！博学而无所成名”^③。而太宰则对孔子多能留有深刻印象，称为“圣者”。“夫子圣者与？何其多能也？”^④

作为生活在孔子身边的弟子，子贡对夫子学问之大，极有体会。

文武之道，未墮于地，在人。贤者识其大者，不贤者识其小者，莫不有文武之道焉，夫子焉不学，而亦何常师之有！^⑤

当叔孙武谤毁孔子时，子贡以日月之光华作比喻。

无以为也。仲尼，不可毁也。他人之贤者，丘陵也，犹可逾也。仲尼，日月也，无得而逾焉。人虽欲自绝，其何伤于日月乎？多见其不知量也。^⑥

有时候批评者、敌对方的言论倒也值得重视。楚昭王曾有意以书社地七百里地封孔子。楚国令尹子西极力劝阻，导致孔子不得任用，自楚国返回卫国。子西言曰：

今孔丘述三五之法，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。^⑦

子西不言尧舜，而用文武之兴加以暗讽，用心虽然不善，但是对孔子的功德却有一定程度的体认。当然，对夫子之道推崇备至的言论还是来自颜回。其言曰：

仰之弥高，钻之弥坚，瞻之在前，忽焉在后。夫子循循然善诱人，博我以文，约我以礼。欲罢不能，既竭吾才，如有所立卓尔，虽欲从之，末由也已。

在颜回的描述中，孔子在前在后，恍惚不可为形象也。

二、中庸至道

仲尼不为已甚者。
——孟子

孔子之道以中庸为要旨。孔子本人对于中庸之道极有赞叹，视为最高典范。《论

① 《论语·八佾》。
② 《论语·季氏》。
③ 《论语·子罕》。
④ 《论语·子罕》。
⑤ 《论语·子张》。
⑥ 《论语·子张》。
⑦ 《史记·孔子世家》。

语·雍也》载孔子之言曰：“中庸之为德，其至矣乎。民鲜久矣。”《中庸》载孔子言曰：“君子中庸，小人反中庸。……中庸其至矣乎！民鲜能久矣！”

1. 德礼仁

前人言孔子之道，或归于礼义，或归于仁义，或归于道德。细思之，皆有不妥。道德之说自周公以来，标举者代代不绝，不待孔子始为主张，亦不能视为孔子思想之特质。可以说孔子秉承周公以来以德立身、以德为政之传统，却不能说孔子思想以道德为要旨和精神。当知孔子之为孔子，自有其个性鲜明、造诣独到之处，而不仅仅是过去学说思想之传声筒。

蔡尚思先生撰有《孔子的礼学体系》一文，认为孔子的礼学，从大到细，面面俱到，打下礼教理论的基础，“成为礼教系统的祖师”^①。孔子确实精于礼学，这在文献上颇多验证。孔子年十七，被鲁国大夫孟僖子称为“圣人之后”，对其礼学造诣尤为推重。“吾闻圣人之后，虽不当世，必有达者。今孔丘年少好礼，其达者欤？吾即没，若必师之”。孟僖子早年相礼，不甚称职，有过惨痛的教训。回国之后，深自愧疚，“公至自楚，孟僖子病不能相礼，乃讲学之，苟能礼者从之”^②。其推崇孔子，当与此惨痛之经历有密切联系。

孔子生前得到两位诸侯王器重，一位是齐景公，另一位则是卫灵公。卫灵公曾经向孔子询问军阵之事，孔子对以俎豆之事则尝闻之，军旅之事未之学。从中可见孔子之学以礼为主。孔子之学既以礼学为主，其礼学造诣亦至为高深，往往成为时人效法之楷模，是非定断之标准。鲁人对童汪錡之丧礼存有争执，不得不前往取平于孔子。“战于郎……鲁人欲勿殇童汪錡，问于仲尼。仲尼曰：能执干戈以卫社稷，虽欲勿殇也，不亦可乎！”^③孔子既已成为当时礼学之权威，其葬礼亦成为天下观摩礼学实践之重要场合与机遇。“孔子之丧，有自燕来观者，舍于子夏氏”。作为孔子之后，子思亦俨然成为天下礼学之导师。“子思之母死于卫，柳若谓子思曰：子，圣人之后也，四方于子乎观礼，子盖慎诸”^④。

虽然孔子之学以礼为主，其礼学造诣亦至为高深，颇有声誉，然而孔子之思想学术却不以礼学为要旨。孔子之前，周礼灿然，礼文至备，制礼作乐，孔子不与焉。孔子之前，春秋士大夫多有精于礼仪实践、礼意阐发者，发扬礼义之道，孔子不与焉。孔子在周礼方面之贡献，主要在于损益三代，与时俱进；主要在于站在仁义之立场，对礼制、礼器、礼文加以裁制。可以说，孔子对周代礼乐文明之作为，主要在于使其合乎时代，合乎中庸。中庸方为核心、精神与要旨。

孔子与弟子交往，多言及仁义，然而仁义并非孔子思想最有特色之主张。孔子之前，仁义已经出现，并不由孔子提出，而且孔子之仁义本身即是中庸思想之体现。可以说，仁义只是中庸思想在人道方面之体现，并非相反。孔子思想可以中庸加以涵盖，却不能用仁义加以概括。

① 参看《孔子研究》第695页。

② 《左传·昭公七年》载：“三月，公如楚，郑伯劳于师之梁。孟僖子为介，不能相仪。及楚，不能答郊劳。”

③ 《礼记·檀弓下》。

④ 《礼记·檀弓上》。

2. 中庸之道

中庸之道成为孔子思想之要旨，在于它既是孔子思想的核心，也是最高的统率。孔子思想大多可用中庸加以表现，或者说大多体现了中庸的精神。

不只是道家言道，孔子亦言道，不过孔子之道却是人道，“率性之谓道”。孔子言道，不违人性之本然。孔子言道，是常人之道，并非高不可攀，“道之不行也，我知之矣：知者过之，愚者不及也。道之不明也，我知之矣：贤者过之，不肖者不及也”。孔子言道，是世间之道，“道不远人。人之为道而远人，不可以为道。……故君子以人治人，改而止。忠恕违道不远，施诸己而不愿，亦勿施于人。”孔子言政治之道，是社会与个人适中之道，既不主张完全压抑个人，成就社会，服务君主（这是商鞅、韩非子所犯的错误）；也不主张完全与世独立，不关心君国、世道与教化（这是老庄甚至黄老所犯的错误）。他要在社会责任和独立人格方面达到一个中庸。所以孔子主张“委之以货财，淹之以乐好，见利不亏其义；劫之以众，沮之以兵，见死不更其守”，主张“忠信以为甲冑，礼义以为干櫓；戴仁而行，抱义而处，虽有暴政，不更其所”，主张“内称不辟亲，外举不辟怨，程功积事，推贤而进达之，不望其报；君得其志，苟利国家，不求富贵”；但是他也看重“特立”、“自立”与“独立”^①。对孔子来说，理想之道在于有序安定，国家富强，同时个人适性，可有独立的人格追求。

孔子赞赏仁，而仁本身是中庸精神的体现。按照商鞅的说法，仁是亲亲与贵贵之间的中道。虽然亲亲、爱私之道最原始、最纯真、最朴质，但是亲亲之道别，爱私之道险。要超越这种狭隘的、原始的人道规则，必须提出仁爱之道。仁爱之道是对亲亲、爱私的超越，主张对亲私之外贤能有德之人亦有爱意与欣赏。但与贵贵之道相比，仁爱之道尚有不足，尚嫌不宽广。仁爱之道虽然强调超越亲私的限制，但是仍然保留贤能的优先权，是由亲亲之爱而渐次推广到贤能，仍有一种偏重。而贵贵之道则显得更加公正，无偏无颇，主张对一切人平等看待，一切以功效为标准。按照商鞅的说法，仁爱之道正是亲亲之私与贵贵尊君中间的道术。其言曰：

天地设，而民生之。当此之时也，民知其母而不知其父，其道亲亲而爱私。亲亲则别，爱私则险，民众而以别险为务，则民乱。……故贤者立中正，设无私，而民说仁。当此时也，亲亲废，上贤立矣。……故圣人承之，作为土地货财男女之分。分定而无制，不可，故立禁。禁立而莫之司，不可，故立官。官设而莫之一，不可，故立君。既立君，则上贤废，而贵贵立矣。然则上世亲亲而爱私，中世上贤而说仁，下世贵贵而尊官。上贤者，以赢相出也；而立君者，使贤无用也。亲亲者，以私为道也，而中正者使私无行也。^②

比较而言，孟子之说更有儒道底蕴。按照孟子的说法，仁正是中庸之道的体现。（1）仁是亲与爱之间的中庸之道，亲用于至亲之间，爱用于宇宙万物，而仁则用于与己同类之人。“君子之于物也，爱之而弗仁；于民也，仁之而弗亲。亲亲而仁民，仁民而爱物。”仁

① 《礼记·儒行》。

② 《商君书·开塞》。

民的本质在于爱类，“仁于他物，不仁于人。不得为仁。不仁于他物，独仁于人，犹若为仁。仁也者。仁乎其类者也。故仁人之于民也，可以便之，无不行也”^①。(2)仁爱是爱己与兼爱之间的中庸之道，爱己是人生本能，最真诚、最原始也最低级，兼爱最宽广，然而也最不真实，难以实践。唯有仁爱，基于至亲之爱，渐次推广，有层级、有等差，既不狭隘，也不虚伪浅薄。“圣王不作，诸侯放恣，处士横议，杨朱、墨翟之言盈天下。天下之言，不归杨，则归墨。杨氏为我，是无君也；墨氏兼爱，是无父也。无父无君，是禽兽也。……杨墨之道不息，孔子之道不着，是邪说诬民，充塞仁义也。仁义充塞，则率兽食人，人将相食”^②。

孔子也言命，并非一概拒绝。其言曰：“道之将行也与？命也。道之将废也与？命也。公伯寮其如命何！”又曰：“不知命，无以为君子也。”又曰：“君子有三畏：畏天命，……小人不知天命而不畏也。”然而，却能立足于自身，根本于道德，“子罕言利与命与仁”。完全否定命，会导致仁义礼让失去价值之根源，导致无所畏忌，无所不为；完全依赖命，又会让个人之努力奋发变得无足轻重。孔子没有走向两端，而是立于中间，保持一个恰当的态度。孔子在天命问题上的中庸选择，既没有一任天命，逆来顺守；也不妄为无度，不遗余力，拼命造作。

孔子重学，达巷党人许以博学之名，“大哉孔子！博学而无所成名”。孔子自言博学，曰：“博学于文，约之以礼，亦可以弗畔矣夫。”又曰：“吾尝终日不食，终夜不寝，以思，无益，不如学也。”^③孔子又言诗、礼之学至为重要，“不学诗，无以言。……不学礼，无以立”^④。孔子又言学对于人格修养之重要，“好仁不好学，其蔽也愚；好知不好学，其蔽也荡；好信不好学，其蔽也贼；好直不好学，其蔽也绞；好勇不好学，其蔽也乱；好刚不好学，其蔽也狂”^⑤。学固然重要，然而亦非万能，孔子不言涂之人皆可成禹，亦不主张人尽可行王道，自有一种持中的品质。因此，孔子承认有不学而知者，“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，民斯为下矣”。孔子又言学文之外，尚有孝弟仁信为要，“弟子入则孝，出则弟，谨而信，泛爱众，而亲仁。行有余力，则以学文”^⑥。孔子又言庄重为要，“君子不重则不威，学则不固”。又言思索重要，“学而不思则罔，思而不学则殆”。又言学如不善，亦有害处，“攻乎异端，斯害也已”。孔子重学，却能避免学习至上、学习万能、学必有益诸种极端与固执，显得非常圆融。

孔子重名，“君子疾没世而名不称焉”，然而却能分清内外，保持分寸，不为过度，“素隐行怪，后世有述焉，吾弗为之矣。……君子依乎中庸，遁世不见知而不悔”。孔子重视功业，故而许管仲以仁，“管仲九合诸侯，不以兵车，管仲之力也。如其仁，如其仁！”孔子论仁义，又不完全以外在事功为标准，“克己复礼为仁，一日克己复礼，天下归仁焉。为

① 《吕氏春秋·爱类》。

② 《孟子·滕文公下》。

③ 《论语·卫灵公》。

④ 《论语·季氏》。

⑤ 《论语·阳货》。

⑥ 《论语·学而》。