

马振铎●著



仁·人道

孔子的哲学思想



仁·人道

——孔子的哲学思想

马振铎 著

中国社会科学出版社

(京) 新登字 030 号

图书在版编目 (CIP) 数据

仁·人道：孔子的哲学思想 / 马振铎著 · - 北京：中国
社会科学出版社，1993 · 8

ISBN7-5004-1395-5

I . 仁…

II . 马…

III . 孔丘—哲学思想

IV . B222.2\

中国社会科学出版社出版发行

(北京鼓楼西大街甲 158 号)

煤炭印刷厂印刷 新华书店经销

1993 年 8 月第 1 版 1993 年 8 月第 1 次印刷

开本：850×1168 毫米 1/32 印张：9.25 插页：2

字数：205 千字 印数：1—2000 册

定价：7.50 元

前 言

本书以论述孔子哲学思想为主，此外对孔子逝世后儒家的分化以及孟、荀和《易》、《庸》对孔子人学所作的两次深化，也略加论述，力求给读者提供一个关于先秦儒学发展脉络和儒学逻辑框架的比较完整的观念。专题论著中一般都要有的关于人物生平、时代背景的介绍，本书从简。在《前言》中作者想讨论几个和本书撰写指导思想有关的问题。

一、孔子是不是哲学家？孔子思想是不是哲学？

自胡适写出《中国哲学史大纲》（上卷）^①起，任何一部中国哲学史著作都在研究孔子，即使那些对孔子持完全否定态度的学者，也不否认孔子是中国历史上地位重要、有巨大影响的哲学家之一。既然如此，为什么还要提出孔子是不是一位哲学家、孔子思想是不是哲学思想的问题？

我以为，尽管任何一部中国哲学史著作都少不了孔子，但孔子是不是一位哲学家、孔子思想是不是哲学思想的问题在不少人那里实际上并未得到真正解决。

我们知道黑格尔在《哲学史讲演录》中也曾对孔子作过论述，但实际上他并不承认孔子是一位严格意义上的哲学家。黑格尔认为，在孔子那里有的只是一些善良的、老练的、在任何民族那里都可以找到的道德教训，而可以称作思辨哲学的东西

① 近代意义的“中国哲学史”这门学问即是由胡适《中国哲学史大纲》（上卷）一书正式建立起来的。

2/17/12

是一点都没有的^①。所以黑格尔在《哲学史讲演录》中，只是把孔子放在《导言》中略加论述。在黑格尔心目中，孔子还没有资格列入哲学史的“正史”。

黑格尔在哲学史的地位，使他对孔子的看法不容忽视，我们不能简单地把他对孔子的评论看作是出于无知和民族偏见的信口雌黄。我这样说决不意味着同意黑格尔对孔子的看法，而是要提出一个问题：黑格尔为什么对孔子作如此低的评价？

我认为，黑格尔之所以对孔子评价很低，固然与其民族偏见有关，但更重要的是与他对什么是哲学的看法有关。黑格尔关于哲学的观念完全是以欧洲哲学为本位的；在他看来，从古希腊哲学开始到他本人的哲学为止的欧洲哲学才是真正的哲学；他关于“哲学”的观念是以欧洲哲学为原型的。因此他心目中的欧洲哲学就是哲学的标本、样板，欧洲以外的思想都要以欧洲哲学作为尺度加以衡量，然后断定是不是哲学。黑格尔对孔子的轻蔑、否定显然是他在把孔子的思想同古希腊哲学家的思想作了某种比较之后做出的。在他看来，既然孔子思想与同时代的古希腊哲学家思想没有多少相通之处，那么孔子的思想自然也算不上哲学，孔子也很难称为哲学家。

由此可见，黑格尔把孔子排斥在哲学史的“正史”之外，决不是偶然的，与他建立在欧洲哲学发展之上的关于哪种思想才是“哲学”的观念有密切的关系。这也就是说，只要一位哲学史

^①黑格尔说：“我们看到孔子和他的弟子们的谈话，里面所讲的是一种常识道德，这种常识道德我们在哪里都找得到，在每一个民族里都找得到，可能还要好些，这是毫无出色之点的东西。孔子只是一个实际的世间智者，在他那里思辨的哲学是一点也没有的——只有一些善良的、老练的、道德的教训，从里面我们不能获得什么特殊的東西。”（《哲学史讲演录》第一卷，北京三联书店1956年版，第119页）。

家心目中的“哲学”是以欧洲哲学为标本、样板，是从欧洲哲学抽象出来的，那么以此衡量孔子及其思想，必然会得出孔子不是一位哲学家、顶多是一位思想肤浅得可怜的哲学家的结论。

研究中国哲学史的中国学者当然没有一个人象黑格尔那样对孔子采取轻蔑、否定的态度，他们尽管对孔子评价不同，但都承认孔子是中国古代最重要、影响最大的哲学家。但问题的关键不在于人们口头上承认孔子是哲学家，也不在于把孔子列在中国哲学史教科书的重要位置上，而在于中国学者心目的“哲学”是何物，如果我们心目中的“哲学”也是以自古希腊哲学至德国古典哲学的欧洲哲学为蓝本，是对欧洲哲学二千余年发展所作的概括和抽象（尽管我们自己不曾作这样的概括和抽象，而是接受他人的），那么我们以这样的“哲学”观念去衡量孔子及其思想，在孔子是不是哲学家、孔子思想是不是哲学的问题上，很可能会“口是心非”。

对胡适以来的中国哲学史研究如果认真地加以反思，我们不得不承认研究中国哲学史的中国学者心目中关于“哲学”的观念都来自西方。由于种种原因，西方人关于什么是哲学的界说没有把孔夫子以来的中国哲学发展包括在内，他们都是根据自泰利斯以来的欧洲哲学发展作出什么是哲学的界说。因此，他们关于什么是哲学的界说尽管不同，但有一点则是相同的，即他们所建立的“哲学”观念的原型是一个。显然用这样的“哲学”衡量孔子及其思想，孔子思想中可以称得上“哲学”的东西就微乎其微了。可能就是这个缘故，有些学者宁肯把孔子放在“思想史”中加以研究，而不愿把孔子列入哲学史。

问题非常明显地摆在中国学者面前：以西方人关于“哲学”的观念去衡量孔子，孔子就算不上哲学家，顶多是一个肤浅得可怜的哲学家；反之，承认孔子是中国历史上最重要、最有影

响的哲学家，就不能拘守西方关于“哲学”的观念，尽管“哲学”一词来自西方。

本书中，我采取后一立场，即把孔子作为哲学家来研究，把孔子思想及先秦儒学作为哲学来研究。我认为，西方学者有意无意地以西方哲学为哲学本位尚属有情可原，中国学者有意无意以西方哲学为哲学本位就毫无道理。中国有中国的哲学，西方有西方的哲学。民族不同，作为民族精神结晶的哲学也就不同。哲学与没有民族性的科学（例如物理学）是不一样的，哲学是分民族的。

孔子思想既然是哲学，我们就应当将其放在哲学层次上加以研究，而不应当把孔子思想仅仅作作为一般思想加以论列。本书在撰写时即遵循这一原则。例如孔子提出孝悌等一系列道德规范，虽然非常重要，对中国后世社会生活发生巨大影响，但这些道德规范本身不是哲学，因此本书对孝悌等不多加论述，而把重点放在对孔子道德哲学——义务论伦理学说的论述上。有位友人说我想对孔子思想“做第二次开发”，可谓道出我的本意，我正是想“开发”出孔子的哲学。

二、孔子的哲学是一种什么哲学？

“述而不作”这句话集中地体现了孔子作为一位哲学家的品格。所谓“述而不作”，是指孔子不象古代圣人（如周公）那样为了建立社会生活秩序、规范人生而去制作各种制度、准则、法规，而是述圣人制作这些制度、准则、法规之意；也就是说，孔子不是礼乐的制作者，不是立法者，而是对体现在古代礼乐制度之中的原则精神即指导思想加以反省和理解并把其中具有普遍适用性的形上之道抽象出来的思想者。

由于孔子加以反省和理解的不是作为智能文化的科学技术，他反思的是确定社会生活秩序、规范人生的制度、准则、

法规，总之他反思的是一种规范性的“人文”文化，因而他从中抽象出来的具有普遍性的形而上之道只能是有关人、人生和入世之道。这人、人生和入世之道，孔子以“仁”概括之。

孔子的哲学就是以“仁”为核心建构起来的，因此孔子的哲学是以仁——人道为核心的“人的哲学”，或者简称“人学”，它在内容上和论述方式上都与同时代的古希腊哲学根本不同。

(1) 孔子哲学的主题是人，而不是自然。

孔子生活的年代大体与古希腊早期哲学家爱利亚学派创始人塞诺芬尼相当。众所周知希腊早期哲学家都是自然哲学家，他们所关心的是世界的本原问题、世界的构成问题，这种对自然界的关心也为苏格拉底以后的哲学家所继承，自然的本原和本质是什么，人如何认识自然，借助什么手段和工具认识自然等问题一直是古希腊哲学（以及整个欧洲哲学）的主题。而孔子哲学的主题是人本身，这是孔子哲学与西方哲学根本区别之一。

(2) 孔子对人的重视表现为“修己”、“成己”，而不是“认识你自己”。

古希腊哲学发展到苏格拉底时，也开始表现出对人、人生、人类社会的浓厚兴趣。“认识你自己”这句帕尔索那斯神庙的箴言，就是苏格拉底所要解决的问题。在欧洲哲学史上，苏格拉底首次提出人的自意识问题。他一方面以人为认识主体，另一面又以人为认识对象。苏格拉底把欧洲哲学推进到一个新的阶段——人的自我意识阶段，他在哲学史上的崇高地位就是由此而确定的。孔子的“人学”与苏格拉底的思想亦有原则不同。孔子也把人对对象化了：人不仅是主体，同时也是自己的对象。但在孔子那里，人的对象化，主要不是在认识论意义上进行的。人把自身设置为对象是为了按照善的原则重新设计它，

并按这一设计重新塑造它。因此在孔子那里不是“认识你自己”，而是“修己”、“成己”，用现代汉语说就是“完善你自己”、“按某种理想造就你自己”。在苏格拉底那里，人表现出对自身的理论兴趣；而孔子的“人学”，则体现了人对自身价值的关怀。在苏格拉底那里，“人是什么”是其要解决的根本问题；在孔子那里，“人应当是什么”是其要解决的主要问题。苏格拉底对人的兴趣，是和早期希腊哲学家认识自然的理性主义一脉相承的，而孔子的“人的哲学”则是一种理想主义，是一种实践哲学。

三、孔子哲学的基本问题是什么？

与上一个问题密切相关，孔子哲学的基本问题也与古希腊哲学的基本问题不同。我们知道，古希腊哲学的基本问题是：世界的本原是什么？世界是怎样发生、发展的？对这个问题的回答大体可分为两种：一是以一种或几种物质性的东西为世界的本原，如泰利斯认为水是万物的始基，赫拉克利特认为火是万物的本原；一是以一种观念性的东西为世界本原，如毕达格拉斯认为数是世界的本原。古希腊哲学的基本问题决定了古希腊哲学一直存在着唯物主义哲学路线和唯心主义哲学路线的斗争。德谟克利特的原子论和柏拉图的理念论则是唯物主义路线和唯心主义路线的代表。孔子的哲学是“人的哲学”，其哲学的基本问题与希腊哲学的基本问题完全不同。世界的本原是什么，世界是怎样发生、发展的，不是孔子所关注的，更不是孔子哲学的基本问题。当然，如果有人非要在孔子思想中找到有关世界本原问题的看法不可，那么通过转弯抹角、曲折迂回的办法，总会找到一点的（我相信在任何人的言论中都可以找到），但这能算作孔子哲学的基本问题吗？显而易见，关于世界本原是什么，是物质性的东西，还是精神性的东西，不是孔

子哲学的基本问题。

那么，孔子哲学的基本问题是什么呢？

我以为，孔子“人学”的基本问题是：人的本质是什么以及由此引伸出的人道问题，孔子全部思想都是围绕这一基本问题展开的。孔子“人学”的基本问题也是儒学的基本问题，甚至可以说是整个中国古典哲学的基本问题。如果说古希腊哲学家是因为对世界的本原是什么的问题作出不同的回答而分为唯物主义者和唯心主义者，那么中国古代哲学家则因为对人的本质是什么以及由此引伸出的人道问题作出不同的回答而有儒、墨、道、法之分。

与上述孔子的思想不是“认识你自己”而是完善你自己有关，在他那里，人的本质是什么的问题不是通过人的认识而解决的，而是通过对人的本质加以规定而解决的，他用以规定人的本质的就是仁。也就是说，只有具备了仁的人才是真正的“人”。因此，孔子所谓的“人”，不是自然人，不是生物意义上的存在，“人”体现着孔子的人生理想和价值观念，是一种崇高的存在。出于对“人”的这种理解，孔子不是把所有人都称为“人”的，只有达到他对人所作的本质规定的人，他才以“人”许之。故有人问他对管仲如何评价，他回答：“人也”^①（《论语·宪问》，下文凡引《论语》只注篇名）。这是对管仲的很高的评价。

孔子以理想主义的方式规定人的本质即仁，这就不可避免

^①《论语·宪问》：“问管仲。曰：‘人也。夺伯氏骈邑三万，饭疏食，没齿无怨言。’”历代学者对“人也”二字解释不一。有人认为，此“人”字即为“仁”字；有人认为“人”字前脱一“仁”字；还有人把这二字译作“这个人呀！”其实只要理解孔子所说“人”具有特定内涵，不必借助通假，不必添加字，“人也”二字也可得到合理的解释。

地引导出另一个问题：一个自然人经过一条什么样的途径使自己成为真正的“人”？这也就是所谓的“人道”问题（孔子一般简称为“道”）。孔子的“人的哲学”在一定意义上也就是人道学说。关于孔子所谓的人道有两点需要注意，第一，它不具规律义，人道不是支配人的客观必然规律；第二，人道之中包含目的性，因为人道就是人通向人为自己所设定的价值目标的道路。

由于孔子的哲学是“人的哲学”，其哲学的基本问题不是世界的本原是什么：是物质性的东西还是精神性的东西这一问题，本书在撰写时不采取某些学者所采取的非要给孔子定个唯心主义者或者唯物主义者不可的作法。

我认为，说孔子某些个别观点有唯物主义因素，另一些观点有唯心主义因素是可以的，但就孔子思想总体而言，硬要分出它是唯物主义还是唯心主义（有人还要分出它是客观唯心主义还是主观唯心论），是毫无意义的。因为孔子的哲学的基本问题是以什么作为人的本质规定以及人道是什么的问题，而不是世界本原问题。

四、孔子哲学有没有体系？其体系是怎样的？

孔子的思想不是针对一事一物偶尔发出的零碎感想，而是关于人的哲学，因此它是有体系的，“吾道一以贯之”就是孔子本人对其思想之系统性、完整性所作的肯定。不过孔子哲学体系却因两个原因暗而不明：第一，“子以《诗》、《书》、礼、乐教”（《史记·孔子世家》），他的哲学思想一般是以阐释《诗》、《书》、礼、乐的义蕴的形式表述出来的。这种表述哲学思想的方式，较之亚里斯多德通过撰著《形而上学》、《物理学》、《工具篇》等条分缕析的著作来表述自己的哲学思想自然要显得散乱而无条理，所以孔子思想虽有内在体系，却暗而不

明。第二，自胡适以来，中国哲学史研究一般是借用西方哲学的逻辑框架来重新整理包括孔子在内的中国古代哲学家的思想资料。胡适等人的这种作法在当时应该说是有一定积极作用的，否则恐怕就不会有现代意义的中国哲学史这门学问，中国哲学史可能仍停留在《宋元学案》、《明儒学案》水平。但是必须指出，胡适以来中国学者以西方哲学的逻辑框架重新整理中国哲学思想的作法不啻于把天坛改建成雅典娜神庙。谁都知道，天坛结构之宏伟、造型之壮丽与雅典娜神庙难分轩輊，把天坛改建成雅典娜神庙，一定会把天坛弄得不三不四。而胡适以来中国哲学史研究对孔子思想这座精神“天坛”就是这样做的。他们不顾孔子思想原来的构架，硬把它拆散、切割，然后放进从西方引进来的构架——自然观、认识论等等中去；在孔子那里本来是没有多少自然观可言的，怎么办？以天命鬼神观充数，如此等等的作法把孔子思想同样弄得不三不四，非驴非马。这种作法不但损害了孔子思想之价值，而且使孔子哲学原有体系遭到破坏。

针对这种情况，中国哲学史学界应把中国哲学体系，包括孔子哲学体系之重建作为自己的一项重要任务。本书在撰写时彻底抛开从西方哲学搬来的逻辑框架，力求恢复孔子“人的哲学”原有的体系。这体系，我认为是由这几个环节构成的：

1. 以仁为人的本质规定，此即后儒所谓的“立人极”。

2. 自然人达到人的本质规定的必由之路，此即“修己”之道。“修己”之道是孔子哲学的最主要部分，它包括以下几个内容：

(1) 以“求仁而得仁”为核心的功夫论；

(2) “修己”进程——境界说和人格论；

(3) 体现“修己”成果的道德义务论和中庸说。

3.“修己”有成者成就他人之路,此即“安人”之道。“安人”之道是孔子“人的哲学”的另一个主要内容,它包括:

(1) 正民之道;

(2) 富民之道;

(3) 教民之道。

4.为人道划定一个界限,在这个界限之内人们可以发挥主体的能动作用,此即天命观。

本书第五章至第十四章基本就是按这个体系顺序安排的。

随着中国和东亚的重新掘起,作为中国和东亚传统文化重要成份的孔子和儒家思想也越来越受到各国学者的重视。一个世界范围的研究孔子和儒家思想的热潮方兴未艾。孔子和儒家思想之所以引起如此广泛的注意,是因为它给今天世界提供了一些西方哲学不曾提供的特殊东西,而这些特殊的东西对于解决当今世界面临的问题具有一定价值。要想把这些特殊而又具有普遍价值的思想发掘出来,必须按孔子和儒家本来的哲学基本问题、逻辑构架、思维方式去加以研究。

目 录

前言	(1)
第一章 宗法封建等级制和礼乐文化	(1)
一、西周的宗法封建等级制	(2)
(一) 中国古代社会的特点和氏族制度的遗存	(3)
(二) 周初“立子立嫡”制的确立和 宗法封建等级制的形成	(7)
二、礼乐文化是孔子人学的源头活水	(11)
(一) 周公的制礼作乐和礼乐文化	(12)
(二) 礼乐文化的实质	(16)
第二章 宗法封建等级制的瓦解和礼坏乐崩	(23)
一、宗法封建等级社会的矛盾	(23)
二、宗法封建等级制的瓦解	(25)
三、春秋时期的礼坏乐崩	(27)
四、礼坏乐崩为中国哲学的诞生创造了条件	(30)
第三章 士阶层、儒和孔子	(32)
一、“新士”是春秋战国时期文化发展的承担者	(33)
二、儒士和礼乐文化	(36)
三、孔子为什么能反思礼乐	(37)
第四章 孔子对礼乐的反思和儒学的建立	(42)
一、孔子对礼乐的“反省和理解”	(42)
二、仁——孔子对礼乐之道的概括	(46)
第五章 以“求仁”为核心的修己之道	(51)

一、人的本质规定和自然人向“人”的转化	(51)
(一) 人的本质规定	(52)
(二) 自然人向“人”转化之路	(55)
二、修己之道	(58)
(一) 即礼求仁	(59)
(二) 修己应文质兼顾	(62)
(三) 修己中的自律和他律	(65)
(四) 修己的程序——下学而上达	(68)
(五) 知行在修己中的作用	(71)
三、人生境界和理想人格	(73)
(一) 人生境界说	(73)
(二) 理想人格论	(78)
第六章 义务论伦理学说	(84)
一、仁是万善所从出的“德性”	(84)
二、义是仁向德行转化的中间环节	(86)
三、义是行为的内在节制机制	(89)
四、义对利的制约	(93)
五、义务论的伦理学说	(96)
六、对孔子伦理学说的评价	(99)
第七章 中庸之道和仁、知并重思想	(102)
一、中庸是仁、知的统一	(102)
二、仁、知的相互辅成	(107)
三、孔子仁、知并重思想的理论意义	(110)
四、孔子重德倾向和对“知”理解的缺陷	(114)
第八章 从修己到安人	(119)
一、仁是“为己”与“为人”的统一	(119)

二、安人是修己的延续	(123)
三、“仁民”是孔子安人之道的核心	(126)
四、中央集权的君主专制制度的理想模式	(130)
五、正民、富民和教民	(135)
第九章 孔子的政治思想——正民之道	(137)
一、正人和正己	(137)
(一) 为政的实质是正民	(137)
(二) 正人必先正己	(140)
二、三种正民方式	(142)
(一) 无为而治	(144)
(二) 为政以德	(147)
(三) 宽猛相济	(149)
三、孔子为政之道对儒家政治思想发展的影响	(151)
第十章 重建社会政治秩序的正名论	(155)
一、“正名”之“名”的特殊性	(156)
二、孔子的正名思想	(160)
三、孔子正名的不可行性和转向修《春秋》	(165)
第十一章 孔子的经济思想——富民之道	(170)
一、重“民食”和“富民”	(171)
二、敛从其薄	(174)
三、“劳民”和慎力役之征	(176)
四、均平思想	(178)
第十二章 孔子的教育思想——教民之道	(183)
一、“有教无类”的教育主张	(184)
二、教育的目标——培养君子	(185)
三、教育方法	(188)

(一) 因材施教	(188)
(二) 启发式教育	(190)
(三) 学思结合	(190)
(四) 教学相长	(191)
四、孔子教育思想对后世的影响	(191)
第十三章 究天人之际的天命观	(194)
一、孔子天命观的二重性	(195)
二、对殷、周天命观的继承	(197)
三、孔子天命观中的新因素—— 天赋之德和天赋使命	(199)
四、知天命	(201)
五、天命和人道	(207)
第十四章 孔门弟子的不同思想倾向和儒家的分化	(210)
一、孔门弟子的不同思想倾向	(210)
二、孔子逝世后儒家的分化	(215)
三、曾参的“唯心”倾向	(218)
四、子夏的“唯礼”倾向	(222)
第十五章 孔子人学的第一次深化—— 孟、荀的人性论	(227)
一、孟子的性善说	(229)
(一) 性命之辨	(230)
(二) 人禽之辨	(232)
(三) 心性之辨	(234)
(四) 孟子从性善说出发对“修己”、 “安人”之道的解释	(237)
二、荀子的性恶说	(239)