

先秦七子思想研究

齐鲁书社

序 言

盖棺论定，童丕绳(书业)教授已是公认的作出过重大贡献的史学家了。他晚年研究古代思想意识方面的论文集《先秦七子思想研究》经山东大学历史系编辑，由齐鲁书社出版。书社同志希望我给它写篇序，作为丕绳教授生前的老友，我当然义不容辞。

给遗著写序，最好要介绍一下作者的生平。但丕绳教授的生平事迹和他在史学上的成就，在顾颉刚师为他另一部遗著《春秋左传研究》所写的序里已经讲得很详细，用不到重复。因此我在这里只就这部《先秦七子思想研究》的学术价值谈点个人的看法。

任何马克思主义的史学家，都确信有哪样的社会经济就会有哪样的思想意识。因此要研究古代思想意识就必须对社会经济的研究下功夫。但真的做起来却不是那么容易，因为古代社会经济的研究本身就是一个大课题。有些撰写思想史、哲学史的同志没有那么多时间和精力同时对社会经济作认真的研究，以致写出来的文章教人看了总不免有浅薄之感。丕绳教授则不然，他首先是一位研究先秦史有年的老专家。抗战前我和他还有史筱苏(念海)教授等都还是青年人，曾同在顾颉刚师主持的禹贡学会从事古史传说、古代地理等方面的研究工作，丕绳教授更担任过颉刚师在燕京大学、北京大学两校讲授春秋战国史的助教，深受熏陶。解放后，他应邀到山东大学历史系和我共事，正值史学界开展古代史分期问题的讨论，他又积极参加，撰写了不少探讨西周以至春秋战国社会性质的文章。因此他对

孔、孟、荀、墨、老、庄、韩非这七家思想，都能真正从春秋战国时期的社会经济和这七子所处的阶级地位来探讨分析。这是这部著作比一般思想史、哲学史高明的地方。

恩格斯讲过：“即使只是在一个单独的历史实例上发展唯物主义的观点，也是一项要求多年冷静钻研的科学工作，因为很明显，在这里只说空话是无济于事的，只有靠大量的、批判地审查过的、充分地掌握了的历史资料，才能解决这样的任务。”（《卡尔·马克思〈政治经济学批判〉》）丕绳教授撰写这部《先秦七子思想研究》，在对待史料上确实做到了象恩格斯所要求的那样。丕绳教授童年就熟读古代经籍，对《论语》、《孟子》等可以背诵如流。二十多岁时有志撰述《七子学案》又把其他诸子逐一系统地认真研读。以后在顾颉刚师的熏陶下，对史料真伪的鉴别更经受过严格的训练。因此这部《先秦七子思想研究》在史料运用上是无懈可击的，决非浅尝者裨贩几条人所共知的史料随意附会之比。这是这部著作所以写得精采的又一原因。

丕绳教授这部著作最初是在山东大学历史系讲授《先秦思想史》课的讲义，后来以论文形式陆续撰写的。开始写孔、孟等篇，是在五十年代末六十年代初，当时我已离开山东大学，是在《山东大学学报》上读到的。以后诸篇写成后文未问世，只存留油印稿。这次汇总出版才得窥全豹。其中所说有很多地方我表示赞同，也有若干具体问题和我的看法有出入。这些出入之处我想不必在这里多说了，因为拙作《中国古代社会与古代思想研究》已在六十年代出版，读者自可覆按。

杨向奎

一九八一年二月
于中国社会科学院

目 录

序言	杨向奎(1)
孔子思想研究	(1)
墨子思想研究	(42)
孟子思想研究	(87)
老子思想研究	(108)
庄子思想研究	(138)
荀子思想研究	(173)
韩非子思想研究	(206)
附录 先秦思想史讲授大纲	(229)
论语、孟子中所反映的社会经济制度	(288)

孔子思想研究

一、序 论

孔子是我国思想史上最伟大的人物之一，在他以前没有正式的有系统的哲学思想(今老子书中的哲学思想，是战国时代的产物)，在他以后整个封建时代的哲学思想，都和他的思想有直接或间接的关系；从他的时代起，在他倡导和影响下，中国开始形成了一个最有势力的大学派——儒家，在先秦时代就已取得相当优势；到汉武帝以后，这个学派更取得思想界独尊的地位，一直到五四运动时代，它的独尊地位才被真正推翻。研究中国古代中世纪思想史，首先应该研究孔子的思想，是没有什么疑问的。

孔子名丘，字仲尼，是春秋末期的鲁国人。他是殷商后裔宋国公族的大夫之后，他的上代因宋国内乱避难来到鲁国，就做了鲁国人，仍保持着贵族的地位，他的父亲是个著名的武士(曾做过邑宰?)。他幼年时相当贫贱，但仍算是个“士”(低级贵族)。他幼年好学，学得许多知识技术，逐渐有了声名，受到鲁国高级贵族和国人的重视，于是地位升高，有许多从他学习的人。他的弟子中有高级贵族，更有许多低级贵族，甚至有庶人在内。他怀抱一种志愿，要想恢复已经崩溃的周制，维持宗法封建的阶级和等级。他首先想取得鲁国的政权，以推行他的志

愿，曾一度受到鲁国最大的掌权贵族季孙氏的信任，也受到鲁君的信任，做了大夫。他自己辅相鲁君，教他的弟子辅佐季孙氏。他的目的首先是所谓“张公室，抑私门”，就是企图恢复鲁君已失去的政权，而抑制季孙、孟孙、叔孙三家大夫。他利用三家大夫和他们家臣间的矛盾，表面上帮助三家打击家臣，毁坏已被家臣所据的封邑城池，以扫除家臣的势力；实际上是想摧毁三家的根据地，以削弱三家的实力，最后达到恢复鲁君政权的目的。季孙氏听了他的话，和叔孙氏毁坏了自己的封邑城池，结果因孟孙氏的破坏，孔子计划失败了；同时他又失去了季孙氏的信任，只好带领一部分学生离开鲁国，周游列国，想获得别国君主的任用，以实行他的抱负，结果都碰了壁。他回到鲁国，仍不得志，就专门教育弟子，传布他的学说，并整理古代的经典，传给弟子。他晚年在鲁国，虽不得志，但很被尊重，称为“国老”，鲁君和三家大夫等常去向他请教。他死后，鲁君亲自赐谥：总算是“生荣死哀”了。（以上所叙孔子略史，大致根据本人过去所作的考证，与普通说法有不同处。）

孔子时代，宗法领主制正在趋向没落，公社性的农村组织逐渐解体，土地私有化已在开始，地主经济可说已经萌芽。孔子所处的时代，正是由领主封建制转向地主封建制的过渡阶段。孔子处在这个过渡阶段的开始时期，社会秩序已有相当显著的动荡，阶级矛盾开始尖锐化，统治阶级内部也在发生变乱，国与国之间互相兼并、家与家之间也互相兼并。周天子早已丧失实际的地位，中原诸侯的政权也大都下移到大夫的手里，甚至大夫的政权也下移到家臣的手里。过去贵族阶级最下层的“士”，有的已取得较高的地位，但大多数则贫困下降；庶人阶级中也有少数人上升，与下降的士合成一个集团，形成新的士阶层，

他们就是后来的地主官僚分子的先驱。绝大多数的庶人(农民)则因统治阶级的残酷剥削和战争的摧残,日趋贫困,有些甚至破产,变成流民、“盗贼”(实际上多是反抗统治阶级的人民)等。一部分的手工业者和商人摆脱官府的束缚成为自由手工业者和自由商人,其中少数人,特别是商人,成为新兴富人,也参加了剥削阶级的行列。当时最主要的社会问题,是贵族统治阶级残酷剥削、压迫人民,引起人民的严重反抗,形成贵族国家和人民的阶级矛盾尖锐化。最主要的政治问题,除贵族统治者和人民的矛盾、斗争外,是贵族阶级内部的矛盾、斗争。

孔子站在上层士夫的立场上,企图维持贵族阶级的统治地位。他模糊地认识到人民力量的强大,认为不能专用暴力镇压,企图用向人民让步的办法,来缓和阶级矛盾;并企图改良政治,使统治者提拔下层的贤才,来管理国家。一面竭力维持宗法封建的等级制度,企图消弭贵族阶级的内部斗争,进而巩固贵族阶级的统治地位。总之:孔子是个上层士夫的开明派,他的思想有很大的保守面,但也有很大的进步成分。(象孔子所处的时代,孔子出身的阶级、阶层,除有特殊的原因外,也只能产生象孔子这样的思想,关于这点,我们也应注意。)

研究孔子的思想,最主要的史料是《论语》,《论语》前15篇,大体上是可信的;只有后五篇,稍有些晚出和不相干的材料,研究孔子思想,只有专门根据论语,才能保持可靠性;其它的材料,选用应当十分谨慎,因为后世假托的孔子言行,实在太多,一不小心,就会上当。自然,如《左传》、《檀弓》、《孟子》、《荀子》等书中所载的孔子言行,还是比较可靠的,有些材料经慎重考虑后,可以采用。《春秋》是否经过孔子修定,还有问题,即使真的经过孔子修定,其中的思想,也不容易明确了解。)

由于孔子站在上层士夫的立场上，思想有很大的保守面，所以他对于周制，甚至夏商的制度，都抱着拥护和维持的态度。他首先认为古代制度的根本，是不能变动的，只能略施改进，论语载：“子张问十世可知也？子曰：殷因于夏礼，所损益，可知也；周因于殷礼，所损益，可知也；其或继周者，虽百世可知也”（《为政》）。这就是说：古今是一样的，百世之后和百世之前，不会有什么很大的不同，因为三代的制度基本上一样，只是有些“损益”而已。这是由于从夏代开始进入阶级社会后，奴隶制和封建制，始终是与氏族制和公社制结合着的，氏族制和公社制的残余非常严重，这就使人感觉从古到今的制度，没有什么大改变。当然，更主要的是由于孔子的阶级立场是贵族的，为了维持贵族阶级的利益，就必须保持旧制度，要保持旧制度就必须建立一种理论根据，这样就产生出儒家的“古今一度”（《荀子·非相》）的学说。但孔子是个贵族改良派，他固然认为“百世可知”，而又认为旧制度可以“损益”，“损益”就是改进，所以后来的总比从前的要好一些。孔子说：“周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周。”（《八佾》）。孔子是周代人，他要维持当时的贵族阶级，就必须保持周制。自然，周代是封建社会，制度比夏殷进步，也是事实。所谓“郁郁乎文哉”，就是那一套宗法封建等级制度的“文明”，孔子是维护这种“文明”的，所以说“吾从周”。他的阶级立场和当时的宗法保守思想的影响，使他对于周制爱慕到极点，他常常梦见周制的象征人物——周公。他曾说：“甚矣，吾衰也！久矣，吾不复梦见周公”（《述而》）。但孔子究竟是个开明派，所以他对于周制的枝叶，并不固执：

“颜渊问为邦，子曰：行夏之时，乘殷之辂，服周之冕，乐则韶舞。”（《卫灵公》）

除周制外，古代好的东西都可采用，周制并不是完全不能改变的。然制度的根本三代都是一样，这是不能改变的。从这里可以看出孔子有改良周制的抱负。不过在这里，只是企图采用列代的制度，对周制加以补充而已。

孔子的基本态度，是“述而不作，信而好古”（《述而》）。最突出的表现，是下面的一段记载：“鲁人为长府，闵子骞曰：仍旧贯，如之何？何必改作。子曰：夫人不言，言必有中”（《先进》）。“仍旧贯”，“何必改作”，是孔子和先秦儒家所表现的根本态度。虽然孔子和先秦儒家实际上都是“述”而兼“作”的（荀子“作”的成分更大些）。

儒家的“儒”究竟是什么，现在虽然不能完全清楚，但大致说来，“儒”是古代掌教育的一种职业者。在春秋中叶以前，“儒”大概是“王官”中的一种工作人员；春秋以来，“王官”逐渐“失坠”，儒也流散在社会上，他们和庶人接近的结果，逐渐由贵族的老师转化为一般人的老师。这种职业者构成一个集团，就是所谓“儒家”，孔子便是“儒家”的创建者。他所以能创建儒家，是由于他能集合古代的“王官之学”，加以整理、改造，使比较能适合当时的时势，这样，人们要求知识，就自然都向他去请教，他的学生既多，形成一个学派，于是儒家就出现了。

“卫公孙朝问于子贡曰：仲尼焉学？子贡曰：文武之道未坠于地，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！”（《子张》）

看上面这段文字，就可知道“王官之学失坠”后，周代的典章制度和贵族阶级的学问知识流散在社会上，人人都知道些，急需收拾整理，而孔子就承担了这个责任，这便使他成为文王、周公的后继者，新贵族、地主阶级的“大成至圣先师”！

二、宇宙观

春秋中叶以前，宗教思想比较流行，由于生产力的发展，社会经济以及政治都有了变动，人们的知识也增多了，经济、政治的变动和人们知识水平的提高，使人们对于旧日的宗教发生怀疑；当春秋后期，旧有的宗教信仰已经开始动摇，贵族阶级里的开明人物如子产，已经叫出“天道远，人道迩”的口号。孔子也是贵族阶级里的开明人物，他和子产差不多，具有怀疑旧日宗教信仰的思想。但如上所说，孔子是个保守面很大的开明派，他的思想具有落后进步的两种成分，在他的思想中，常有矛盾的征象，他的宇宙观就是矛盾的。既相信有有人格意志的上帝，又把天看成自然的东西；既重祭祀，又怀疑鬼神；既相信有命，又“知其不可而为之”；这些矛盾，确实表现了当时贵族开明派的特殊的意识形态。

孔子是个比较实际的人物，他对于“天”“命”“鬼神”等既存在着两种看法和态度，换句话说：还没有定见，所以他就避免谈“天”“命”“鬼神”等。论语中有如下三条记载：

“子贡曰：夫子之文章，可得而闻也；夫子之言性与天道，不可得而闻也。”（《公冶长》）

“子罕言：利与命与仁”（《子罕》）

“子不语：怪、力、乱、神。”（《述而》）

这证明孔子对于“天”“命”“鬼神”等物事是少谈或不谈的。

有些史学家太强调孔子的自然观念思想，认为孔子完全不信有天帝存在，这种看法是可商榷的！《论语》中记载着不少孔子相信天帝的证据，如：

“子曰：天生德于予，桓魋其如予何！”（《述而》）

“子畏于匡，曰：文王既没，文不在兹乎？天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也；天之未丧斯文也，匡人其如予何！”（《子罕》）

“不怨天，不尤人，下学而上达，知我者，其天乎！”
（《宪问》）

“颜渊死，子曰：噫！天丧予，天丧予！”（《先进》）

“子见南子，子路不说，夫子矢之曰：予所否者，天厌之！天厌之！”（《雍也》）

这些文字中的“天”都是有人格意志的“天”，就是上帝。看“天生德于予”等话，简直以教主自居，孔子的宗教思想是很显然的，怎能说他不信有天帝的存在？论语又载孔子：

“迅雷风烈必变。”（《乡党》）

这不也是宗教态度吗！孔子又曾说：

“凤鸟不至，河不出图，吾已矣夫！”（《子罕》）

这不是孔子相信“祥瑞”的证据吗（凤鸟至，河出图，是天降祥瑞，表示有“王者”出世的意思）！

孔子不但信“天”而且信“命”，论语中有如下的记载：

“不知命，无以为君子也”（《尧曰》）

“孔子曰：君子……畏天命，……小人不知天命而不畏也，……”（《季氏》）

“公伯寮愬子路于季孙，子服景伯以告，曰：夫子固有惑志于公伯寮，吾力犹能肆诸市朝。子曰：道之将行也与，命也；道之将废也与，命也；公伯寮其如命何！”
（《颜渊》）

“伯牛有疾，子问之，自牖执其手，曰：亡之，命矣

夫！斯人也而有斯疾也，斯人也而有斯疾也？”（《雍也》）

“子夏曰：商闻之矣：死生有命，富贵在天。”（《颜渊》）“命”本指天命，就是上帝的命令，所以相信“命”就是相信“天”。但“命”到孔子时代，已经有了新的意义，看“伯牛有疾”一条所说的“命”，就带有“自然主义”的色彩，不应该有的事而有，只能是“命”，这种“命”是盲目的，没有意志的，自然而然的，不可知的。这就是后世所说的“命”，它和“天”（上帝）是相对立的，“天”是有意志的，会赏善罚恶的，“命”是不管善恶，因果无定的。相信有命，就是说做善事不一定得善报，做恶事不一定得恶报。这种命的信仰，使人听任自然。不努力，是统治阶级制造出来的比“天”“鬼”还要厉害的统治工具，它麻痹人的斗争意志，使人民听从统治，不作反抗。这种“命”的信仰，后来遭遇到墨家的严厉攻击，墨家虽主张有“天”“鬼”，却反对主张有“命”，因为“命”的信仰和“天”“鬼”的信仰是矛盾的。墨家主张积极努力，又相信“天”“鬼”能赏善罚恶，就不能不反对“命”的信仰了。（子夏所说的“死生有命”，也似乎是指自然的“命”，子夏是孔子的学生，当然继承孔子的学说，所谓“商闻之矣”，当是闻之孔子。）

孔子的“命”论既有“自然主义”的色彩，那么他的“天”论也就可能有“自然主义”的因素，《论语》载：

“子曰：予欲无言。子贡曰：子如不言，则小子何述焉？子曰：天何言哉！四时行焉，百物生焉，天何言哉！”（《阳货》）

这里所说的“天”就有自然的色彩，这不说话而行四时生百物的“天”，是和有意志、会赏善罚恶的“天”不同的。

孔子思想中有“自然主义”的成分，还有下面两条材料可

以证明：

“子在川上曰：逝者如斯夫！不舍昼夜。”（《子罕》）

“（曾晰）曰：莫春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，风乎舞雩，咏而归。夫子喟然叹曰：吾与点也！”（《先进》）

前一条材料是说自然界的运行和水的流行一样：“不舍昼夜”的过去，一去而不复返，这种看法，就带有“自然主义”的色彩。后一条材料是表明孔子有陶溶于自然的乐天态度，有陶渊明的“采菊东篱下，悠然见南山”的神情，这也是一种“自然主义”倾向。孔子不排斥隐士，对于隐士的生活相当羡慕，也说明了这点。这和他的“命”论也有关系。这些思想都是“自然主义”下的产物。但孔子是个积极者，他抱着“救世”的志愿，并不因“道之不行，已知之矣”而消极。《论语》载：

“子路宿于石门，晨门曰：奚自？曰：自孔氏。曰：是知其不可而为之者与？”（《宪问》）

“知其不可而为之”的精神，显然是和他的“命”论相矛盾的。

孔子对于鬼神，也有较新的见解和态度：

“祭如在，祭神如神在。子曰：吾不与祭，如不祭。”（《八佾》）

“子曰：非其鬼而祭之，谄也！”（《为政》）

“务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣。”（《雍也》）

“季路问事鬼神，子曰：未能事人，焉能事鬼？敢问死，曰：未知生，焉知死？”（《先进》）

祭祀只是行礼，表示诚敬的意思，鬼神的存在与否可以不问。对于鬼神应当“敬而远之”，民事应当放在神事的前面。鬼神和死的道理，可以不必细加研究：这些思想，都是比较进步的。

总结孔子的宇宙观：从他的“自然主义”倾向和怀疑鬼神的态度看来，是有些唯物论的成分的，从他相信“天”“命”等思想看来，又是宗教的唯心论。如从孔子的整个思想考察，可以得出这样的结论，就是：唯心论显然是主导的！

三、伦理思想

伦理思想是孔子思想中最核心的部分，要认识孔子思想的真相，必须对他的伦理思想，加以重点的研究。孔子的伦理思想和他的政治思想是有密切的联系，必须贯通了来研究；但为叙述方便起见，所以分开来讲。

在孔子以前，伦理思想主要是所谓“孝友”和“慈爱”，例如《尚书·康诰》说：

“元恶大憝，矧惟不孝不友；子弗只服厥父事，大伤厥考心；于父不能字厥子，乃疾厥子；于弟弗念天显，乃弗克恭厥兄；兄亦不念鞠子哀，大不友于弟。惟弔兹，不于我政人得罪，天惟与我民彝大泯乱。曰：乃其速由文王作罚，刑兹无赦！”

《酒诰》说：

“爾爾股肱，眈其艺黍稷，奔走事厥考厥长；肇牵车牛远服贾，用孝养厥父母。”

这种思想，完全是宗法制下的产物。在宗法制全盛时期，最主要的伦理是家族伦理，能齐家就能治国。《论语》引书云：

“孝乎惟孝，友于兄弟，施于有政。”

可见“孝友”之道，就是当时政治的根本。这种伦理是很简单的，到了孔子时代，伦理就扩大了。

伦理的扩大，说明社会制度的发展。宗法制的初步转化，使人从家族中解放出来，开始变成社会的人；这样就需要有新的伦理。孔子就是综合当时社会上的新旧伦理，而加以系统化的人。自从孔子建立了新的伦理系统，便成为封建社会做人的规范。由于中国封建社会长期存在，孔子的伦理思想就差不多支配了二千多年的人心，直到五四运动时代为止。

孔子首先建立了“道”“德”的概念，《论语》载：

“子曰：志于道，据于德，依于仁，游于艺。”（述而）孔子所说的“道”，有“天道”和“人道”的区别，这里所说的是“人道”，“人道”就是做人的道理（《卫灵公》篇：“人能弘道，非道弘人。”可见孔子对于“人道”，重在人的一面，即重在人的实践方面）。“道”是总原理，“道”见于具体的行为上就是“德”，“仁”是“德”的根本，“艺”是“文章”。“道”只可“志”，而“德”可以“据”；所“依”在“仁”，而所“游”在“艺”。这就是孔子伦理思想的总纲。

孔子对于伦理所设的标准是“中庸”。“中”的概念是以前已有的，如《尚书·盘庚》说：“各设中于乃心”；酒诰说：“作稽中德”；《论语》载尧的话也说：“允执其中”（《尧曰》）。孔子又补充了一个“庸”字，他说：

“中庸之为德也，其至矣乎！民鲜（能）久矣”。（《雍也》）“中”就是无过无不及，“庸”就是常。关于“庸”的解释，后来《中庸》说：“庸德之行，庸言之谨”，当然是常的意思。至于“中”，《论语》本书就有解释：

“子曰：不得中行而与之，必也狂狷乎！狂者进取，狷者有所不为也。”（《子路》）

“子贡问师与商也孰贤？子曰：师也过，商也不及。曰：然则师愈与？子曰：过犹不及。”（《先进》）

“中行”就是“中庸”的“中”，它的两头是“狂”“狷”，“狂”就是“过”，“狷”就是“不及”，“过犹不及”。

在讲“中庸”的同时，孔子又讲究“权”：

“可与共学，未可与适道；可与适道，未可与立；可与立，未可与权。”（《子罕》）

“权”就是权衡轻重，求其适当的意思。“可与立，未可与权”，足见“权”的不容易。能“中庸”而不能“权”，即所谓“执中无权，犹执一也”（《孟子·尽心》上），充其极就会走到“中庸”的反面，变成“乡原”：

“子曰：乡原，德之贼也！”（《阳货》）

据孟子的解释：

“生斯世也，为斯世也，善斯可矣；阉然媚于世也者，是乡原也。”

“非之无举也，刺之无刺也；同乎流俗，合乎污世；居之似忠信，行之似廉絜；众皆悦之，自以为是，而不可与入尧舜之道，故曰：德之贼也！”（《尽心》下）

“乡原”就是貌似“中庸”的人，表面上无可非，无可刺而实际上完全走的反“道德”的路，这是似是而非的“中庸”，所以说：“恶乡原，恐其乱德也”（同上）。《中庸》引孔子说：

“君子中庸，小人反中庸；君子之中庸也，君子而时中；小人之中庸也。小人而无忌惮也。”

合乎“权”的“中庸”才是真“中庸”，即所谓“时中”，“时中”就是合乎时宜的“中”，“中”不是固定的，是按着时间等条件而有变动的。在这里，含有些辩证的意味。“时中”是真正的“中庸”，“小人之中庸”就是“乡原”，实际上是“反中庸”。

当然！“中庸”是有阶级性的。就“中庸”本身说，它是一种

折衷主义，其作用是调和阶级矛盾，为统治阶级服务。如把“中庸”当做适宜，正常的意思，则“中庸”也有阶级性，因为统治剥削阶级的“中庸”（适宜、正常），和被统治被剥削阶级的“中庸”（适宜、正常），也是不同的。统治剥削阶级认为“中庸”的事情，被统治被剥削阶级未必认为“中庸”，甚至认为“反中庸”。“中庸”只是一个抽象的概念。从这抽象的概念上说，“中庸”似乎无可非议；但一到具体的事情上，统治剥削阶级的所谓“中庸”，就未必是真“中庸”了。

现在我们再进一步从实践上观察孔子的所谓“时中”，从这里就可见出“中庸”的阶级性。《论语》载：

“子绝四、毋意（臆测），毋必，毋固，毋我。”（《子罕》）“毋必”、“毋固”就是“权”，也就是“时中”；“毋我”是不执己见；也与“时”有关。孔子在批评伯夷、叔齐、柳下惠等之后说：

“我则异于是，无可无不可。”（《微子》）

“无可无不可”也就是“毋必”、“毋固”，这完全是“圆滑”的态度。孟子说：

“可以速而速，可以久而久，可以处而处，可以仕而仕，孔子也。”（《万章》下）

“孔子，圣之时者也。”（同上）

“时”就是“时中”。“处”和“仕”都是士阶层的事，所以孔子的“时”也只是士阶层的“时”。《论语》载：

“公山弗扰以费畔，召，子欲往。子路不说，曰：末之也已，何必公山氏之之也！子曰：夫召我者，而岂徒哉，如有用我者，吾其为东周乎！”（《阳货》）

“佛肸召，子欲往。子路曰：昔者由也闻诸夫子曰：亲于其身为不善者，君子不入也；佛肸以中牟畔，子之往也，