

遁世与救世
—中国文化名著新评

本社 编



DUNSHIYUJIUSHI
ZHONGGUOWENHUA MINGZHU XINPING

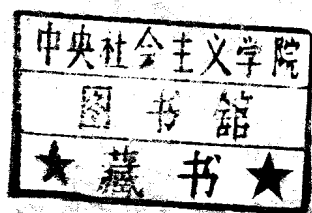
上海文艺出版社

77989
遁世与救世
——中国文化名著新评

本社 编

上海文艺出版社

DUNSHIYUJIUSHI
——ZHONGGUOWENHUA MINGZHU XINPING



责任编辑：赵南荣

封面设计：乐秀镛

遁世与救世

——中国文化名著新评

本社编

上海文艺出版社出版、发行

(上海绍兴路74号)

新华书店经销 吴县文艺印刷厂印刷

开本 850×1168 1/32 印张 13.25 插页 2 字数 296,000

1991年3月第1版 1991年3月第1次印刷

印数：1—2,800册

ISBN 7-5321-0613-6/I·489 定价：6.20元

登记证号：(沪)103

目 录

- 【 1 】 对一种学说的解剖 徐缉熙
——《论语》、儒学及其他
- 【 32 】 古代贱人的救世福音 翁其斌
——评《墨子》
- 【 72 】 高蹈与委顺的合一 骆玉明
——《庄子》提供的人生选择
- 【 101 】 原始思维：天人合一 王振复
——《周易》文化智慧的深层结构
- 【 133 】 在极端权威论中迷失 汪涌豪 周 锋
——《韩非子》政治思想的哲学批判
- 【 162 】 时代思想的异端者 傅 刚
——评《论衡》
- 【 199 】 中国古代文明的悲壮颂歌 蒋 凡
——《史记》文化精神述评
- 【 230 】 中国古代文化中的战争意识 刘 诚
——读《孙子兵法》的联想

- DQ48/53
- 【266】 佛性·人性·自心 祝振玉
——论六祖《坛经》在中国传统文化中的
挑战效应
- 【300】 理学：浸透儒家伦理理性精神的人学 束景南
——对《朱子语类》思想体系的文化审视
- 【340】 诱人的科苑 胡小静
——读《梦溪笔谈》
- 【360】 一篇声讨封建专制主义的檄文 马美信
——读《明夷待访录》札记
- 【391】 社会政治革命家文化心态的折射 朱文华
——读《孙中山全集》
- 【421】 编后记

1 对一种学说的解剖

——《论语》、儒学及其他

徐缉熙

不知从什么时候起，儒学^①似乎又时兴起来，在某些国家和地区，还大有复兴之势，这确乎是世界思想文化史上十分奇特的现象。这就激起了我的一种欲望：把儒学放回到历史中去解剖一番，看看它究竟是一种什么样的学说，并探索它之所以能延伸这么久的奥妙所在。当然这是一项很大的工程，几乎一开始我就感到力不从心，本想知难而退了，正巧编辑先生约写有关《论语》的文章，于是又不自量力写下了这样一篇不象样的文章，预定的目标自然是未能达到。不过作为自己思考的一些记录，也许还可以作为一块引玉之砖吧。

我们这个民族自古以农立国。一家一户，经营一小块土地，由此支撑起整个社会和国家的大厦，社会的政治、经济、文化结构，乃至心理结构都建立在这个基

① 本文所谓“儒学”指以孔子为代表的儒家的学说，并非指研究儒家的学问。

础之上。研究中华民族的历史和文化，恐怕不能不注意这个特点。研究孔子的思想和儒学，恐怕也得从这里开始。

我们得从周文化说起。

周朝是封建制度还是奴隶制度，这类问题且由历史家们去争论去。周代从上到下建立起一整套宗法等级制度，都是事实。从周天子，到诸侯，到士大夫，直到庶人，这个金字塔式的等级制度的基础是什么？正是土地分配。对周天子来说，固然是“普天之下莫非王土”，是全国最大的土地所有者。天子把土地分配给诸侯和卿大夫，诸侯又把土地分配给他们的卿大夫……这样层层分配，层层分割，等级的上下尊卑贵贱，也正是以所得土地的多少作为尺度来衡量的。可见，土地分配是宗法等级制度赖以建立的物质基础。土地，在我国民族的发展史上起着何等巨大的作用，这似乎是历史家们尚未真正深入探讨过的一个重大问题。

土地分配不管如何层层分割，分到最后，土地的直接耕种者，必然是以家庭为单位的小农户。这就形成了经营小块土地的小农经济这一最基本的社会经济结构。这一结构以其惊人的稳固性在中国这块大地上延续了几千年。尽管从周代以来，历代的土地制度几经变迁，但其深层的结构——以经营小块土地的小农户为基本单位——却始终未变，而且一直延伸到现代。

在周代，对土地的占有，无论是直接的耕种者小农户，还是在上面的天子、诸侯、大夫，……其实都是家族的占有方式，而这种家族乃是由血缘关系连结起来的。在西周，曾经历由家族制度代替宗族制度的演变过程。一个宗族，以宗子为核心（首领），实际上就是一个以血缘关系为纽带的小社会、小国家。宗子就是小皇帝，宗族有自己的刑法、军队、臣民，同样形成鲜明的等

级。“家族制度代替宗族制度，也就是以一个家庭为单位的土地所有制代替以一个宗族为单位的土地所有制度。”^①但是，在家族中仍然保留着宗族那种宗法关系。甚至在一个小小的家庭中，家长就是一家之主，绝对权威，妻子儿女都是臣民。父子、夫妇、男女、长幼之间，就是一种上下尊卑的等级关系，一种主宰和服从的关系。

实际上，整个社会的宗法等级制度，就是按照宗族或家族的模式建立起来的。偌大一个周朝，就是一个放大的宗族或家族。周天子不就是天下的“大宗子”吗？再分解开来看，天子、诸侯、卿大夫……本身都是一个个庞大的家族。可见，家族才是中国社会的内核。家族是缩小了的宗法社会；而社会则是放大的家族。君父君父，君就是父；夫君夫君，夫就是君。“天子”者，“天”之子也，这观念正是以血缘为纽带的家族观念；子民者，民即是子。臣仆者，臣即是仆。在一个家族中，父子、夫妇、长幼、男女、主奴之间，建立起一整套上下、尊卑、贵贱、亲疏的宗法等级关系，而整个国家，也就是按照这套模式建立起严格的宗法制度。宗法制家族的模式稳固了，整个社会的等级制度也随之而稳固了。

周文化的核心就是孔子竭力要恢复的周礼，而周礼的基本内容，恐怕就是这一套按照家族的模式所建立起来的宗法等级制度。各个等级之间保持着严格的差别，这种差别，在家庭中，表现为家庭的各个成员对土地、财产的占有以及其他权利（其中最主要的自然是对土地的占有）的差别，当然随之也带来身份、地位等等的差别。在朝廷上、社会上，表现为各个等级之间在政

^① 《中国通史简编》修订本第一编第158页。

治、经济等各方面的权利的差别：从对土地占有的多少，到婚礼、丧礼的规格，乃至住房、车马、扈从、衣冠、服色等等，无不作严格的区分。而这种区分的稳固化、制度化，就成为周文化的主要内容。周朝的一切典章、制度、文物都离不开这一内容。

就这样，在一个稳固的小农经济结构的基础上，形成一个稳固的社会政治结构和伦理结构，从而又在这两者的基础上，形成一种同样稳固的社会心理结构。道理很简单，因为人与人之间的上下、尊卑、贵贱、亲疏这类关系被观念化了，而这种观念，久而久之，也就成了一种恒久的社会心理。可以说，从周代以来的几千年的中国封建社会，就象一只坚硬的核桃，或者说是一种核桃式的封闭结构。尽管朝代一个又一个地更换，但这只核桃的基本的经济的、政治的、伦理的、心理的结构却始终不变。尽管这只核桃的内部一次又一次地掀起波澜，但它的坚硬的外壳却依然故我。

宗法等级社会找到了它的最合适 的思想形式和文化形态

马克思说过，观念不过是物质关系的观念化。孔子的《论语》以及儒学，说到底不过是以小农经济为基础的宗法等级关系的观念化而已。它是周文化发展的必然结果。

也许，以小农经济为基础的宗法社会必然地要产生出、造就出孔子来；而这一社会又从孔子那儿获得了它的最合适、也最完善的思想形式。所以尽管孔子的学说开始只是众多学派中的一个；但它终于凌驾于各派学说之上，成为中国封建社会占统治地位的意识形态，并因此而形成了延绵两千多年的文化形态——

儒文化。

为了说明这一点，有必要先考察一下表现在《论语》中的孔子思想的最根本的特点。

孔子的全部思想和他终身追求的理想，可用三个字概括：复周礼。就是恢复西周时代的宗法等级关系以及以此为核心的周文化的各种典章制度。孔子生于鲁，而鲁正是周文化保留得最完备的地方。晋国韩宣子曾惊叹道：“周礼尽在鲁矣。”《史记》说：“孔子之时，周室微，而礼乐废”。孔子所深恨的就是这种礼崩乐坏的局面，所以决心以复周礼为己任。《论语》记载了他的这一志向：“周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周。”《史记》也说孔子“追述三代之礼”。这个“礼”可以说是孔子思想的核心。有人认为孔子思想的核心是“仁”，称之为“仁学”；我则认为“仁学”应改为“礼学”。《论语》说：“克己复礼为仁，一日克己复礼，天下归仁焉。”^①可见“仁”的内涵也就是“复礼”。“礼”就是家庭和社會的宗法等级关系的伦理化、制度化，也就是说，把这种关系凝固为万世不易的伦理道德和社会制度。你把这种伦理道德和社会制度当作永恒真理加以信奉，就是“仁”；付之实践，身体力行，就是“义”（“行而宜之谓之义”）。所以仁和义都以礼为依归。《论语》所谓“非礼勿言，非礼勿视，非礼勿听，非礼勿动”，这正是仁义的最高表现，也是仁义的最高准则。

礼的本质是什么？

《论语》中虽然一再讲到礼，但对究竟什么是礼，却语焉不详。《礼记》云：“礼辨异，乐统同。”《荀子·礼论》说：“礼者，养也。”“养”的前提正在于“分”和“别”。所以荀子说先王“制礼义

① 本文引用的孔子的话，如出自《论语》，不再加注。

以分之，以养人之欲，给人之求”。什么是“分”和“别”呢？“曰：贵贱有等，长幼有差，贫富轻重皆有称者也。”可见，“分”和“别”正是礼的本质，礼就是承认和遵守人与人之间的分别，这也就是“辨异”。贵贱有等，长幼有差，男女有别等等，承认这种差别，各安其位，各得其宜（即“有称”），各守本分，不得僭越，这就是礼。僭越了，就是越礼、非礼，就是乱。《礼记》和《荀子》对礼的解释，显然是符合孔子的思想的，《论语》中讲“君君臣臣父父子子”，讲“非礼勿视”等等，就是要人严格遵循人与人之间的等级差别而不得僭越。孔子最痛恨的就是“犯上作乱”。“犯上”也就是“作乱”。“犯上”就是颠倒了上下尊卑的等级秩序，颠倒了自然就是“乱”。这就叫“君不君，臣不臣，父不父，子不子”。所以在孔子的观念中，“乱”有其特定的含义，就是指等级差别被扰乱了，颠倒了。反之，所谓“治”，也就是等级差别得到了维护、维持。所以由“乱”及“治”的根本途径，就是“复礼”。而宗法等级制度是否得到维护和维持，成了衡量“乱”和“治”的唯一尺度。《论语》记载齐景公问政于孔子，孔子回答的就是“君君臣臣父父子子”这八个字。他又说：“政者，正也。”什么是“正”？各个等级的人都安于本位、本分，这就是“正”。孔子为什么那么重视“正名”？甚至认为“为政”首先要正名（《论语》：“子路曰：‘卫君待子而为政？子将奚先？’子曰：‘必也正名乎！’”）。他就是要“正”这个宗法等级的“名位”、“名分”。名不正，就会有僭越，就会有犯上作乱；反之，名正了，才合乎礼，才不会乱。

治世之学和治人之学

孔子既然幻想通过“复礼”由乱及治，所以他的“礼学”，也就

是他的治世之学。孔子又认为，治世，须先治人。“复礼”，实际上是要用“礼”去规范人，规范人与人之间的关系。所以孔子的治世之学，又必然是治人之学。一部《论语》，甚至可以说就是一部教治世者如何治人的书。

有些人认为孔子的思想是一种人本主义的思想，理由是他处处以人为出发点。确实，孔子的学说，“仁学”也罢，“礼学”也罢，都不能不以人为出发点。但是，以人为出发点，并非就是人本主义的。因为以人为出发点，既可以是解放人的，也可以是奴役人的。何况，以人为本，和以“治人”为本，是两个完全不同的概念。欧洲经历了中世纪的严酷的神学统治，人文主义者针对以神为本位的封建主义，提出以人为本位的人本主义，在当时明显带有把人从封建桎梏中解放出来的革命性质，是一种解放人的学说，反映着人民群众在封建重压下的觉醒以及被束缚的人性冲决罗网的历史要求。先秦时代的中国社会，既无所谓什么神学统治，自然也谈不上产生它的对立面人本主义。孔子的学说，就其本质而言，恰恰是一种束缚人、束缚人性的学说，是一种奴役人的学说。何以见得？这还得从“礼”说起。

上文说了，“礼”把人与人之间的宗法等级差别规范化、伦理化、制度化。为了把这种“礼”付诸实施，自然必须按照礼的要求来规范人，规范人性，而且必须落实到社会、家庭的每一个成员。要使贵贱有等，长幼有差，男女有别，以及君君臣臣父父子子这一套，成为家庭、社会每一个成员的行为规范和生活准则。不但要人人做到“非礼勿视”等等，而且要使这套规范最终成为他们的思想、感情的固定的模式，乃至成为他们的永久的心理结构。

孔子为什么讲了礼，还要讲仁，讲义？因为仁义正是按照礼

的规范对人性的改造。在孔子那里，仁既管知，又管情，又管意。“择处不仁，焉得知？”这是管知。“唯仁者能好人，能恶人。”这是管情。“君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是。”这是管意。所以“仁”其实就是孔子按照礼的规范所提出的理想的规范化的人性，而“义”就是仁在实践中的表现。当然，后文要谈到，这种规范化的人性的获得，既要靠礼来制约，还得靠“乐”来熏陶。

所以，总起来说，礼乐仁义，这是孔子用以治人，也就是规范人、改造人的模式。由此，我们又可以推断，孔子所希望的“人”，是一种规范化、模式化的人。凡是合乎这种规范和模式的，就是“君子”；不合这种规范和模式的，就是“小人”。“君子”和“小人”的划分，其实并非是一种简单的阶级划分，而是以礼乐仁义这个最高的标准对人的一种划分。

又有人说孔子重视并宣扬个人独立的人格。这恐怕也是一种“历史的误会”。孔子或许也讲“人格”，但这只能是规范化、模式化的人格，而决非是指人的独立的个性。实际上自古以来儒家讲人格，正是凡人都需有“格”（规范）之意，而不是在宏扬个性。在孔子的思想中，根本无所谓个性，更谈不到个人的独立的个性。在中国，个性意识最早也要到魏晋时期才可能产生（这一点后文要谈到）。

为什么《论语》把“复礼”和“克己”联结在一起？道理正在于要“复礼”，前提就是“克己”。克己者，抑止个人的一切非礼的东西，使之合乎礼乐仁义的要求也。儒家讲了两千多年的“修身、齐家、治国、平天下”，这个次序的排列是大有讲究的。把“修身”排在第一位，正是基于这样的思想：治国治家，必先治人。对于每一个人来说，就是要“治”自己。用礼乐仁义来规范自己，约束

自己,或者说,把自己的一切思想、情感、言论、行为,都纳入这统一的固定的模式之中。这就是“修身”,也就是“克己”。那么,为什么“齐家”放在第二位呢?这又证明在孔子及其后学的观念中,整个宗法等级社会是以“家”为基础建立的,也是按照“家”的模式建立的。所以“齐家”又成了“治国”的根本了。

《论语》开宗明义第一章第二条就说:“其为人也孝弟而好犯上者,鲜矣。不好犯上,而好作乱者,未之有也。君子务本,本立而道生,孝弟也者,其为仁之本与。”把孝弟作为仁之本,也正是按照“修身、齐家、治国、平天下”这一逻辑次序来立论的。孝弟是修身的根本,也是齐家的根本,自然也就成了治国平天下的根本了。封建君主往往提倡“以孝治天下”,其用意正在于借以消除一切犯上作乱的根源。

从庄学看儒学

也许,了解了庄子,才能更深刻地了解孔子及其儒学吧。

在先秦诸子各派学说中,似乎只有庄子才是与儒学真正对立的。人们习惯于庄老并称,这是因为在哲学上庄子确实源于老子。但庄老有很大的不同(这一论题因非本文范围,姑置勿论)。老子的思想和孔子当然大不相同,但有一点却是近似的,那就是他们都寻求治世之术。老子对现实人生的态度同孔子一样积极,一样热烈,他们各自寻求自己的乌托邦,也各自寻求通向乌托邦的道路和方法。也许孔子的理想是更为现实的,因为它就是现存的宗法等级社会,孔子希望在维持等级差别的基础上人与人之间建立起一种和谐和秩序。例如“君使臣以礼,臣事君以忠”,“老者安之,朋友信之,少者怀之”等等。孔子又希望通

过“乐”来建立“和”，这虽然也带有空想的性质，但因这种“和”本来就是在承认差别的基础上的“和”，或者说“和”本身就意味着承认差别，所以只是把现存的宗法等级社会秩序化、稳固化而已。而老子的理想却并不现实，他对现存的宗法等级社会是否定的、厌恶的，他寄希望于那种“鸡犬之声相闻，老死不相往来”的小国寡民的社会，却是把原始的氏族社会理想化了，因而不仅是空想的，还是倒退的。老子和孔子的社会理想尽管如此的不同，但它们的经济基础——在小家小户经营小块土地的小农经济——是共同的，老子实际上是按照这一自然经济形态的模式来构想国家形态，从而取消现存的宗法等级制度。因为要恢复最原始的自然经济，所以老子主张“无为”，以便一切都回复到原始的古朴状态。但“无为”仍然是为了“无不为”；“无为”是途径，“无不为”才是目的。所以老子的思想并非是出世的，不然就很难理解何以一部《道德经》讲了那么多的治术了。

庄子则不然。可能是因为庄子处于更加动乱的战国时期，他对现实人生的态度是绝望的、决裂的、真正消极的。庄子是在孔子之后，他看到了孔子的失败，所以在某种程度上可以说庄学是对儒学的反思和批判，也表现出某种对儒家的逆反心理。庄子是真正站到了儒家的对立面。我们至少可以从以下三个方面来透视庄学和儒学的对立：

首先，孔子希冀通过“复礼”来治理这动乱的人世间；而庄子则企图告别这人世间，把眼光转向非人世间或超人世间：

藐姑射之山，有神人居焉，肌肤若冰雪，绰约若处子。
不食五谷，吸风饮露，乘云气，御飞龙，而游乎四海之外。其
神凝，使物不疵疠而年谷熟。①

之人也，之德也，将旁礴万物以为一，世蕲乎乱，孰弊弊焉以天下为事！之人也，物莫之伤，大浸稽天而不溺，大旱金石流土山焦而不热。是其尘垢秕糠，将犹陶铸尧舜者也，孰肯以物为事！②

这就是庄子所憧憬的人所能达到的理想境地。到了这样的境地，他的糟粕都可以陶铸儒家所信奉的尧舜那样的圣人，谁还需要汲汲乎去经营天下之事！庄子想象“治天下之民，平海内之政”的尧如果到了藐姑射之山，也会悠然神往而忘了他那天下的。可见在庄子的心目中，那些“弊弊焉以天下为事”的人，包括孔子在内，都不过是“尘垢秕糠”而已，看来他对孔子的治世之道，是不屑一顾的，他才是真正“无为”的。

第二，庄子希望超越人间世，说得现实一点，是希望超越人世的一切等级与差别：诸如贵贱、穷通、利害、荣辱、成毁、是非、生死、大小等等。如果说孔子是希望维持人间的等级与差别，庄子则是企图消除这种等级与差别，回到无差别的原始“浑沌”状态。当然，这与老子的小国寡民一样，也是一种违背历史的空想。庄子所谓“是亦彼也，彼亦是也”③；“天地一指也，万物一马也”④；“荄与楹，厉与西施，恢恠憭怪，道通为一”⑤等等，就哲学而言，只讲“一”而否认差别，正如他追求无限而轻视有限的感性世界一样，也是一种形而上学，但他对当时的现存的宗法等级社会，却明显具有反叛性与挑战性。

①② 《庄子集释》第1册第28、30—31页，中华书局版。

③④ 同上书，第66页。

⑤ 同上书，第70页。

第三，庄子对于儒学企图用礼乐仁义来规范人、规范人性的做法深恶痛绝。他追求一种精神上的独立和自由，这正是一种反模式化的思想。实际上，上文所说的超越贵贱、成毁、是非等等，也就是要获得精神上的解脱和自由。孔子及其门徒是决不敢向往这种自由的，因为他们对于贵贱、成毁、荣辱、是非、小大……等等是最重视不过的。他们的精神世界自然不能从这种对立中解脱出来，而庄子则追求这种解脱。孔子及儒学所关心的是政治和伦理，而庄子却上升到更高一个层次的哲学境界。《逍遥游》中写道：

夫列子御风而行，泠然善也，旬有五日而反。……此虽免乎行，犹有所待也。若夫乘天地之正，而御六气之辩，以游无穷者，彼且恶乎待哉！

“有所待”，从哲学上说，就是仍受他物的限制，仍然处于“有限”的境地；而“无所待”，即不受任何他物的限制，那就超越了有限，而进入绝对，进入无限，进入自由。这样的境界，也就是庄子所谓的“无己”、“无功”、“无名”的境界。在这里，庄子把有限与无限形而上学地对立起来，不免陷入神秘主义。事实上，人总只能处于一定的现实关系之中，这是无法超脱的。所以庄子所追求的自由，也只能是一种精神上的幻想。但这种思想，与孔子的汲汲于功名，以及用一个固定的模式规范所有人的思想，是截然相反的。庄子反对“以人灭天”（牛马四足，天也；穿上牛鼻，钉上马掌，人也），就是主张保持人的素朴的自然本性，而反对人为的束缚。这自然也带有空想的性质，但他所针对的，正是儒家。这就是为什么后代一切背离儒学，向孔孟之道发出挑战的思想家们，