

XIAN QIN

RUXUE
XINLUN

李耀仙 著



先秦儒學新論

巴蜀書社

先秦儒学新论

李耀仙 著

(

特约编辑：黄海德

责任编辑：黄小石

先秦儒学新论 李耀仙 著

巴蜀书社出版发行
南充日报社印刷厂印刷

(成都盐道街三号)

开本1168×850 毫米1/32 印张6.8125 插页2 字数170千
1991年12月第一版 1991年12月第一次印刷

印数：1—1000册

ISBN7-80523-430-2/B·49

定价：3.60元

序

在中国传统文化中，儒学曾经居于主导地位，这是明显的历史事实。春秋战国时期，诸子并起，百家争鸣，儒墨并称显学，道家法家又皆议儒墨。虽然如此，但当时儒家仍居百家之首，是影响最大的学派。后汉王充曾说：“孔子诸子中最卓者也。”王充曾著《问孔》之篇，而仍然承认孔子的崇高地位。经历汉、唐、宋、明，儒学不断有新的发展，但是儒学的根茎实仍在于先秦时代。所以，想了解中国传统文化，对于先秦儒学必须进行比较深入的研究。

李耀仙同志在西南联大曾受学于冯友兰先生，从事中国哲学史的研究，深造有得，对于先秦诸子之学钻研尤深。近著《先秦儒学新论》一书，对于春秋战国时期儒家学说的精义奥旨作了较详的阐述，提出了许多独到的见解，如认为孔子所谓“天”应区别为“学术用语”的天与“生活用语”的天，二者有不同的意义；认为孔子论“礼”，改变了“礼不下庶人”的旧规，而主张礼下庶人，所谓“齐之以礼”，就是礼下及庶人。对于孔子论“仁”的言论进行详细的考察分析。对于韩非“儒分为八”之说更提出了质疑。对于孟荀的异同以及《大学》、《中庸》的异同亦作了较详的诠释。综观全书，充分掌握了原始材料，进行了缜密的理论分析，从而对于先秦儒学史研究作出了重要的贡献，这是值得赞佩的。李耀仙同志以书稿征询我们的意见，于是略赘数语，以为之序。

一九九一年一月

张岱年序于北京大学。

目 录

六经与孔子.....	(1)
孔子天命论思想之我见.....	(25)
孔子论礼的思想.....	(44)
孔子论仁的思想.....	(61)
辟韩非“儒分为八”说.....	(84)
子思、孟子五行说考辨.....	(96)
从经学角度考察孟、荀思想的不同取向.....	(121)
《大学》、《中庸》同源异流说.....	(151)
《周易》及其儒家化的过程.....	(182)
后记.....	(215)

六经与孔子

六经与孔子的关系，算得上是一个古老的问题，自从有了经学这门学问以来，这个问题就出现了。过去的学人不是说孔子作六经（从董仲舒直到廖平的今文经学家都是如此说），就是说孔子述六经（从刘歆到章炳麟的古文经学都是如此说）。现代的学人却进而说：孔子并未煞有介事地作六经，也不仅仅是徒述六经，而是以述为作（这一主张是从冯友兰先生开始说起的）。但六经与孔子的关系，只说到孔子以述为作便完全了结了吗？笔者看来，这个问题还有继续探索的必要。

一

学人皆知：中国经学的“经”，是专指儒家的经典，“经学”，是专指研究儒家经典的学问。其实在先秦诸子中，儒、墨、道、法四家都有自己的经典（除儒家外，墨家有《墨经》，道家有《老子道德经》、《黄帝四经》，法家有《法经》），也差不多都有对自己经典的注释（如《墨经》有《经说》上、下，《大取》、《小取》，《老子道德经》有《邻氏经传》、《傅氏经说》、《徐氏经说》，后者成书或晚于先秦）。而把一个通称各家的经及其经学，转变为专称儒家的经典和研究儒家经典的学问，则是在汉武帝罢黜百家、独尊儒术这个特定历史事件的重大影响下，才形成的。

上述情况是由于政治影响使然，尚不足为奇。奇怪的是：

在先秦诸子中，墨、道、法三家所奉为经典的，都是这些学派的创始人或其早期门弟子的著作（其中道家《黄帝四经》的创始人黄帝虽为假托，但毕竟把他当着创始人）；而儒家学派的第一批经典——五经（在追述到先秦时，应还原到六经）——则不是如此，它们仅仅是先秦的几部历史文献。更奇怪的是：儒家的六经，不特是先秦的一般历史文献，而且还是先秦古代文化遗产的代表著作，并为各家所认同的。《庄子·天下》篇记“古之人其备乎”下，“其在于《诗》、《书》、《礼》、《乐》者”到“《春秋》以道从名分”一段，表达了这个认同的意见。那么，儒家学派怎能把各家所认同的古代文化遗产代表著作变成儒家专有的经典呢？这就不能不追溯到六经与孔子的关系，又不能不要求对这个问题的研究有新的突破。

六经这六部历史文献，在孔子未和它们发生关系以前，毋宁说是六种历史文献。有的算得是一部完整的著作（如《易》便是如此，其卦爻辞可能有不同的辑本，但每种辑本都有一个严密的卦爻结构体系），有的只是一部未完成的著作（如《春秋》便是如此，它以鲁公编年，是可以一直写下去的）。有的还是某类文献的汇编（如《诗》、《书》便是如此：一个是古代诗歌篇什的集子，一个是古代政治文件的汇编），有的可能只有零散的文献资料，或至多也只能是体制不备的汇编（前者如《乐》，鲁国的《雅》、《颂》不得其所^①，似无完整的乐章；后者如《礼》，士以上礼制的成文条例尚付之缺如^②）。礼、乐是西周文化的核心，到了春秋时代，虽仍为各国有文化修养的君子们口头上所乐道，但谓为“知礼”如晋国的女叔齐^③，善于“观乐”如吴国的季札^④，毕竟是少数。降及后期，由于文献资料的丧失和司职人员的流亡，已呈“礼坏乐崩”之势。赋《诗》明志，引《书》论政曾为当时卿大夫的一种风尚，但“说《礼》《乐》而敦《诗》、《书》^⑤”者，只能在晋国找到一个郤穀。《易》本为

占筮之书，除供庙堂的占筮之用外，未闻有以“玩辞”著称者（邲之战，知庄子引《易·师·初六爻辞》以测晋师必败⑥，倒是开不占而善用其辞之一好例）。《春秋》只是鲁国的史书，尽管也能体现周礼的精神，鲁国的贵族们不珍惜它。在来访的卿大夫中，惟有晋国的韩宣子读过它，给予它以高度的评价⑦。能兼习这六种历史文献的人，在孔子以前，可以说是未之有也。

儒家学派的创始人——孔子是我国历史上的第一个文化巨匠，他选择这六种历史文献作为传统文化的结晶，经过他一番艰苦搜集和仔细整理的工夫，陆续把它们编纂成为六门课程的教材，揭示它们当中所含蕴的意义，用来教授生徒，于是遂有“六艺”的产生。“六艺”就是六门课艺，但他的“六艺”和当时各国官办学校所设“六艺”的科目和内容都不一样（前者是《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》，后者是礼、乐、射、御、书、数⑧。从科目来看，两者相同的只有礼、乐两个科目；从内容来看，即便在相同科目内，前者是自编教材，内容的水平要高深得多）。孔子所设这六门课程，非同时开出（《易》和《春秋》是晚些时候才开出的），所以他本人并未提出过“六艺”之名；但他把自己的精力用在对这些历史文献的整理和体会上面，称为“游于艺”⑨，是很明白清楚的。由于他对选定六艺所具有的卓识和讲授六艺所具有的创见，使他成为谈论六艺的权威（如人们同意六艺为当时传统文化的结晶的话，那么，他也就是谈论当时传统文化的权威了）。司马迁说：“中国言六艺者，折中于孔子”⑩，确是反映了这个真实的情况。后世儒生所尊崇的“六经”，追溯其源，就是从这“六艺”演变而来的。

六艺和孔子的关系就只是这样吗？六艺又怎样演变成六经呢？这些问题都须作进一步的探索。如从文化史的角度来看，孔子和六艺的关系，就是孔子对六艺的选择整理和解释，这在上面

已经交代清楚了；但若从思想史的角度来看，孔子和六艺还有更多的关系，即六艺既是孔子学术思想的来源（亦是儒家思想的来源），又是孔子学术思想化了的著作（亦是儒家思想化了的著作）。这个话说得仔细一点，就是：当孔子立志学习、继承和发扬古代文化遗产的精华部分，而选定这六种历史文献、加以整理、编成六艺来教授生徒的过程中，曾受到它们中的某些精神的强烈感召和某些观念的深刻影响，启发了他的思维活动，奠定了他的思想基础，从而使他成为伟大的思想家，这就是六艺曾经充当了孔子学术思想的来源；而在孔子学术思想体系形成后，孔子又把他自己的观点见解来解释六艺，从而使六艺沾上了孔子学术思想的色彩，这就是六艺又成了孔子学术思想化的著作。六艺原是先秦各个学派所一致认同的文化遗产，后来之所以一变而为儒家专有的经典，就是这个道理。《庄子·天运》记孔子对老聃说：“丘治《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》六经以为文”，是儒家学派以外人的口吻中转说儒家学派创始人是把六艺叫着六经的。《礼记·经解》以“经解”名篇而说六教，则是儒家学派自己人的口吻中直称六艺为六经的。二者都表明儒家有把六艺作为自己专有经典的倾向。

有人说：“六经”之名，始见于《庄子·天运》和《礼记·经解》，《庄子》、《礼记》都是战国时代的著作；而“六艺”之名，始见于贾谊《新书·六术》和司马迁《史记》的《孔子世家》、《滑稽列传》等篇，《新书》、《史记》都是西汉初年的著作。那么，就应该肯定：“六经”之名出现在前，“六艺”之名出现在后。这六部历史文献一经孔子之手就成了儒家的专有经典。“六经”与“六艺”只是异情而异称，各自并无特定的含义。笔者认为不然。“六艺”是在表示为各个学派所能认同的古代文化遗产，而“六经”则在表示它们已成了儒家专有的经典。这个区别，我们可以从《庄子》的《天运》、《天下》两篇和

《史记》的《孔子世家》看出消息。《天运》篇是借儒家创始人的口吻说，他们已把这六部历史文献占为己有，叫着“六经”。而《天下》篇则把这六部历史文献，作为“古之道术”的统一的内容，“邹鲁之士”（暗指孔丘、孟轲等人）不过是“多能明之”而已。至《孔子世家》竟把“六艺”作为“中国”共有的精神财富，孔子的贡献不过是能起“折中”作用罢了。其实，在儒家创始人——孔子的言论中，并未逐把这六部历史文献称之为“经”，只把它们当着是“艺”；亦未自诩其对此六部历史文献有专擅之权，只说他对它们有亲切之感，时常“游于艺”中。把“六艺”作为儒家的专有经典，是儒家后传，可能还是西汉儒生的事，因为《礼记·经解》从其所反映的内容（详见下文）来看，已是西汉初年时的著作。“六经”在前、“六艺”在后之说是不能成立的。

有人会问：你们怎样能从六艺与孔子关系的研究中分辨出来：哪些内容曾是孔子学术思想的来源？哪些内容又是孔子对它们的新解释呢？笔者暂将这两个问题的答案搁置一下，而把后世学人对六艺的看法先作一番介绍。《史记·滑稽列传》引孔子的话说：“六艺之于治，一也：《礼》以节人，《乐》以发和，《书》以道事，《诗》以达意，《易》以神化，《春秋》以道义。”接着，《太史公自序》又为之引申说：“《易》著天地阴阳五行，故长于变；《礼》经纪人伦，故长于行；《书》记先王事之，故长于政；《诗》记山川溪谷禽兽草木牝牡雌雄，故长于风；《乐》乐所以立，故长于和；《春秋》辨是非，故长于治人。是以《礼》以节人，《乐》以发和，《书》以道事，《诗》以达意，《易》以道化，《春秋》以道义。”。《史记》两篇对六艺特点的估评，和《庄子·天下》所说“《诗》以道志，《书》以道事，《礼》以道行，《乐》以道和，《易》以道阴阳，《春秋》以道名分”基本上是一致的。而《汉书·艺文志》

说：“《乐》以和神，仁之表也；《诗》以正言，义之用也；《礼》以明体，明者见著，故无训也；《书》以广听，知之术也；《春秋》以断事，信之符也；五者五常之道，而《易》为之原。”是用五常配五经，而以《易》为本原统摄之，这个解释和《礼记·经解》所说“温柔敦厚，《诗》教也；疏通知远，《书》教也；恭俭庄敬，《礼》教也；广博易良，《乐》教也；絜静精微，《易》教也；属辞比事，《春秋》教也”的六教，所解释的六艺之义，似颇多异致（仅于释《书》与《春秋》之旨略近），但它们的那种把六艺伦理化的经解思维方式，则并无不同。因此，我们可以看出：《庄子·天下》和《史记》的《滑稽列传》对六艺是代表一种看法，而《礼记·经解》和《汉书·艺文志》则代表另一种看法。还可以看出：前者所认识到六艺的特点，具有文学、艺术、历史、政治、伦理、哲学多方面的意义，这种认识较为客观，接近于六艺的本来面目；而后者所解释六艺的旨趣，则为伦理一元化的思想，已将六艺沾上了儒家思想的色彩，甚至还带有汉儒思想的色味（如其说“属辞比事，《春秋》教也”，或说“《春秋》以断事，信之符也”，似乎受了董仲舒的《春秋决事比》的影响）。我们要考察六艺为孔子学术思想的来源，当向六艺的本来面目中去寻求；而孔子对六艺的新解释，其显著特点之一，就是将六艺伦理化，为后世儒生开创了一个经解的思维模式。

二

现在我们就来具体地考察一下：六艺中曾有哪些内容成为孔子学术思想的来源？又孔子对六艺的内容作了什么新解释？而在后来又如何发展成为儒家专有六经的教义？下面按《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》的次序以叙述：

《诗》是一部从西周初年到春秋中期庙堂和民间诗歌作品的合集，其中有贵族的创作，也有平民的歌谣，诗歌的作者采用了直陈其事、因物起兴或借物作比等不同的写作方法，来表达自己的情意和作为讽喻的手段。它反映了从王畿到各国中贵族和平民的时俗风尚，并成为春秋时代有文化修养的贵族们在不同类别的政治场合下讲究外交辞令所取用的渊府。孔子说：“《诗》可以兴，可以观，可以群，可以怨”^⑪是比较准确地表述了《诗》在当时所具有几种功能的客观实际的。孔子是一个文化修养素质很高的君子（他虽一度跨进统治阶级的行列，却不久就被排挤出来了），在时常个人诵歌和与他的学生讨论《诗》的情况下，受到《诗》的“兴”、“观”两种功能的强烈影响。《诗》的“兴”的功能启发了他的异类联系和高层抽绎的思维活动，有一次，他和他的学生子夏在讨论一首《逸诗》中“巧笑倩兮，美目盼兮，素以为绚兮”^⑫一段诗时，使他们师生二人得到了“绘事后素”（由他的联想作用而得的）和“礼后乎”（由他的学生子夏的升华作用而得，得到他的赞赏的）的出色的成果。《诗》的“观”的功能培养了他的敏锐的观察能力和分析能力，他说：“《关雎》乐而不淫，哀而不伤。”^⑬就是由此而引导出来的一个重要的成果。他对《诗》的全部内容，曾作过一个概括性的评价说：“《诗》三百，一言以蔽之，曰：‘思无邪’”^⑭，这是他对《诗》的一个新理解、新评价，这个评价有一种把《诗》的全部内容伦理道德化的倾向。他在这里虽明举三百篇之总数，实际上是就大体而言，未把《郑》、《卫》的桑间、濮上之音计算在内的。因为他在另外一个地方，又指出过：“《郑》声淫，令人殆”，恶其有伤风败俗的淫邪之音，从而主张“放《郑》声”^⑮的。后世的儒生把他对《关雎》的体会和《诗》的全部内容的总评价连贯起来，再从这个线索引申一步，就产生了有所谓“温柔敦厚”的“《诗》教”，于是《诗》这部古代文学遗产中的杰

出著作就成了儒家专有的经典。

《书》之作为一艺，在于它是虞、夏、商、周各代君臣言论文告及其大事的记录汇编。《天下》篇和《滑稽列传》说：

“《书》以道事”，基本上是符合客观实际的。《太史公自序》为之补充说：《书》是“记先王之事”，把它的“道事”规定为“记先王之事”，即记古代统治阶级最高统治者的事，就更为准确些。《自序》还说它“长于政”，是因为既然以“记先王之事”为其宗旨，其中自有许多统治阶级的经验教训，可供后人学习，那就不仅是一部历史资料的汇编，而且还是一部政治必读的书籍。《书》的编次是从《虞书》开始。但孔子看到的《虞书》、《夏书》，已是西周人的追记；即便是《商书》，也难免有西周人的追记和加工。所以孔子对夏商两代文化的研究，已感到缺乏第一手材料（因夏商两代的后裔杞宋两国所保存的文献资料已残缺不齐了），而有“文献不足”^{①⑥}的浩叹。说得直截了当一点，孔子看到的《书》，主要是《周书》；即便看到虞、夏、商各代的《书》，也打上西周人的意识形态的烙印。西周人有一种人文主义思想，即他们对待宗教是比较理智的，具体表现在他们的“天命”论思想。他们的人文主义思想，颇富于实践理性的精神，即他们把一切问题都归结到政治和伦理的实践问题上去。而政治伦理一元化（即政治伦理化，伦理政治化）又是他们的实践理性精神的特点。在西周人自编的《周书》和经过他们的追记与加工的《虞书》、《夏书》、《商书》，都反映了这些思想。这些思想也就成了孔子学术思想的来源。我们从《论语》一书中可以看到：孔子所引用《书》中的辞句，都体现了这些思想。譬如《论语·尧曰》篇第一章所记《逸书》和《汤诰》、《泰誓》、《武成》等篇的言辞，当是孔子经常乐道的话，其中的“四海困穷，天禄永终”一语，就是孔子“天命”论思想中“畏天命”说的来源；又“虽有周亲，不如仁人”一语，可说是孔子

所见最早关于“仁”的记载，而“仁”又是孔子学术思想体系的核心，这个最早记载的“仁”字，是从政治立场来讲，在统治阶级中能具这种道德修养的人，比谁都更可信赖的。又如《论语·为政》一篇记孔子曰：“书云：‘孝乎惟孝，友于兄弟’，施于有政，是亦为政。奚其未为政！”就是发挥了《周书·君陈》篇中所蕴含有齐家治国的政治伦理一元化思想。后世儒生囿于《今文尚书》二十九篇之说，既反对出此篇数外的《古文尚书》，又不敢相信有什么《逸书》，更以《汤诰》、《泰誓》、《武成》、《君陈》等篇的现存文字皆为《伪古文尚书》而不值一观，就没有把精神贯注在如何理解《论语》所引这些《书》中言辞的意义上来，怎能窥见《尚书》曾是孔子学术思想的来源！其实，孔子讲如何为政的许多话中，虽未有何引据，莫不弘扬《书》的精神，如在这些话中，有“为政以德”①⑦的政治纲领，有“举直措诸枉”①⑧的政治措施，有“博施于民而能济众”①⑨的政治思想（《礼记·礼运》还假托孔子的口中曾说过“天下为公”的堪称极至的政治理想），都可嗅到《书》香气味。《经解》以“疏通知远”为“《书》教”，失之浮泛，尚不及《自序》之能抓着“长于政”的要点，至于“为政以德”的思想，则更谈不到了。

《礼》、《乐》可以合在一块来叙述，因为它们二者同是西周文化的精英，而且还存在着密切的关系。礼的广义范围可以把乐包括进去，如我们用一个“礼”字来概括西周文化的体制，则乐不过是这个体制的一个组成部分。但礼的狭义范围则是和乐有区别的，如我们把礼规定为对人的行为的规范，则乐的规定是对人的性情的陶冶。《天下》篇说：“《礼》以道行，《乐》以道和”。《滑稽列传》说：“《礼》以节人，《乐》以发和”都是就这个区别而言的。礼乐在西周封建王朝以前就有了，却还没有形成为一个文化体制，没有体现出一种时代精神。这是到了以周公为代表的西周封建地主阶级最高统治集团，为了调和其统治阶

缓内部矛盾，才有意识有计划地把它制订成为一个文化体制。而在周公制礼作乐的内容中，也就寓有西周人的人文主义和实践理性的精神。在制礼作乐的进程中，曾经遇到了宗教、艺术、家庭生活、社会生活等方面的许多具体问题，他们凭藉以人文主义为中介，才把这些问题都引导到政治伦理实践的总问题上来加以解决。可是在礼乐内容中所出现宗教、艺术、政治、伦理间的错综复杂的关系，他们不见得都能意识到，即便意识到的，不见得都能一一理顺，一一能找到最佳选择的理顺办法。

孔子生于周礼的故乡——鲁国，有一个学习礼乐的好环境。他从十五岁起就立志学习西周文化，在广泛学习的基础上很快就找到这个文化的中心是礼。他到三十岁就能掌握礼的基本精神，可以立身处世，于是便以“知礼”著称于鲁国，而有所谓“陈人之子知礼”^{②0}，致使鲁国的世卿也愿遣其子弟到他的门下去学礼^{②1}。对于乐，他也很感兴趣，有一次在齐国听到《韶》乐，为它的魅力所吸引，以致“三月不知肉味”^{②2}。他自游卫返鲁后，对《乐》作过一番订正工夫，而使“《雅》、《颂》各得其所”^{②3}。他所接触到礼的典章文物应是很多，现存的《仪礼》是他所编的教材，可称为一部礼的基础教程，因为它的内容仅仅是士礼，至其全部教程，不知是没有编出？还是已经丧失？如属前者，可能是因资料欠缺的缘故。至于《乐》，既成为一艺，当有教材；而这一教材是否仅为附于《诗》后的乐章，未敢轻下断语。因为《乐》既有《记》，岂能无《经》？《记》非乐章音符破译文字的解释，岂能仅以乐章作《经》？孔子所处的时代，礼、乐已呈现崩坏危机。由于他以继承和发展西周的文化——周礼——为己任，使他既要耗费精力去搜集整理《礼》、《乐》的遗文，又要集中思考去追索礼、乐原来的精神而加以弘扬和推广。他在弘扬方面所做的工作，对礼、乐潜在精神的体会，往往超越了前代人的水平；而在推广方面所做的工作，就是把“礼”下及

庶人，给后代封建社会中、下层人民的精神生活予以极大的影响。礼到春秋时代的后期，那些世代簪缨的公卿大夫们只能抱守残缺的仪式（如鲁昭公就算做得不错了^{②4}），或者连这点都办不到（如孟僖子就是其中之一^{②5}）；而孔子的“知礼”，则不以徒知礼器、礼仪、礼节为满足，还要追索到“礼之本”^{②6}。礼在西周人看来，是对人的行为的规范；孔子除了继承这点外，还进而把它作为对人的情欲的节制，（前者就是“礼以道行”，后者就是“克己复礼”）。礼在西周人看来，就是一种道德，崇尚道德是用来治理人民的最佳方式，因而有所谓“德治”，崇礼乃是“德治”主义中的一项主要的内容；孔子亦认为礼是属于道德范围，但他讲究道德是用在立身修己上的，它只有在自我不断完善过程中到推己及人的时候才涉及治道，因此学礼虽自我完善的道德哲学体系中一个必经的阶梯，却和治道并无直接的关联。礼、乐在西周人看来，它们只有外在的联系，因而着重把它们的功能配合起来（一个用于对外在行为的规范，一个用来对内在性情的陶冶），以达成治道；而孔子则进而求其内在的联系，认为二者本身的性能就可以相互渗透（礼可节制性情，乐可影响行为），因而在把它们作为道德修养内容时则主张依次习染（即有所谓“兴于《诗》，立于《礼》，成于《乐》”^{②7}之说），以求个人在自我完善中内在性情和外在行为的融洽无间，乐就其本身来说是一种艺术，在春秋时代末期的封建贵族们，也就只知道拿它来做娱乐品（如季桓子的沉迷于“女乐”^{②8}）、奢侈品（如鲁国三家的“以《雍》彻”）；孔子则为赞赏乐找出美和善的准则（他曾以此二准则来衡量《韶》和《武》的价值^{②9}），并指出某种乐只能在某种场合之下演奏起来，才能达到预期的效果（如他批评“三家者以《雍》彻”时说：“相为辟公，天子穆穆，奚取于三家之堂”^{③0}）。乐在西周人开始制作的时候，就把这种艺术引向道德化，政治化，把他们制定的乐称为“德音”，由“德音”润育出来

的“君子”，都是“邦家之光”，“民之父母”^②，孔子完全理解西周人的制作之意，但他在乐的熏陶中，还注意到政治的艺术化，特别是道德的艺术化（此外还有宗教的艺术化，）。如他对子游为武城宰而闻其有“弦歌之声”，了解子游为政已到人民康乐的境地，从而叹息他这个学生不免大才小用了^③，这就是他的政治艺术化的思想。他还把自己的“成于乐”，来表示他已达到内在性情的陶冶和外在行为的规范二者融洽无间的境界，这就是他的道德艺术化的思想。西周人的政治、伦理一元化思想，在《书》中已见端倪，在礼、乐中则更加显著，但他们的这种一元化的思想，还是以政治为主、伦理道德为辅的一元化，这是由西周封建领主统治阶级的政治利益所决定的。孔子在年轻的时候，就热心于对传统文化的学习和探讨，到他中年在从事政治活动遭到挫败、政治抱负难以施展后，又退而以继承和弘扬传统文化精神为自己的使命，就促使他思考问题不局限于仅为统治阶级的政治利益着想。因而他在熏沐于《诗》、《书》、《礼》、《乐》等文化宝藏中，虽也接受了这个一元化思想，却又改变了它们间的关系，使这个一元化思想转向以道德为主的一边，建立了实践理性的道德主体，为政要求不过是这个道德主体在其自我完善过程中所衍生出来的。

《经解》以“恭俭庄敬”为“《礼》教”，尚能得孔子论《礼》的旨趣。《论语》记孔子言“礼之本”，有“与其奢也宁俭”之语；言“为礼”“不敬”，有“吾何以观”^④之语；当为“恭俭庄敬”以论“《礼》教”的根据。《经解》又以“广博易良”为“《乐》教”，则未深得孔子论《乐》之旨。孔子虽曾指责鲁三家僭《雍》彻，以乐为奢侈品，但这不是他设《乐》为一艺的目的要求。据《论语》所记，孔子曾为《乐》立下了美和善的准则，这点前面已经谈过了。此外，他还看到乐之流弊在淫乱，所以他主张“放《郑》声”，歌《雅》、《颂》，恶纷乱，尚和