



孔子研究

一九八六年 第四期

孔子研究

季刊

第四期

中国孔子基金会主办

1986年12月25日出版

从孔子的“仁”到墨子的“兼”.....	赵纪彬 遗作 (3)
儒家思想的演变及其历史评价	李锦全 (13)
孔子不是有神论者	吕绍纲 (24)
孔子的差异心理思想	燕国材 (33)
孔子与医学	于祖望 (39)
墨子“非命”论新议	卢 枫 (42)
《易传》与中国美学	韩林德 (53)
先秦无君派的批判哲学	刘笑敢 (62)
试论梁武帝“三教”思想及其历史影响	潘桂明 (70)
评二程溶天理论、修养论为一体的伦理学说	沈善洪 王凤贤 (82)
试论宋明“诚”论的发展	舒 铨 (91)
李大钊孔子观简述	杨纪元 (99)

争鸣

评蔡尚思的《评〈孔子评传〉》

——兼评《孔子思想体系》.....汪琴烜 (102)

海外
论坛

中国古代人类观的觉醒[日]金谷治 (109)

学术
考辨

曾皙言志辨

黄崇浩 (118)

学术
动态

建国以来的董仲舒哲学思想研究

解 成 王 真 (121)

中国哲学史上关于人的价值观讨论综述..... (126)

STUDIES ON CONFUCIUS QUARTERLY

No.4

Founded by the Confucius
Foundation of China

Published on
December 25, 1986

A Survey from Confucius' "Benevolence" to Mozi's	
"Love for All in the Same way"	[Zhao Jibin] (3)
The Evolution and Evaluation of Confucian Thought.....	
Li Jinquan (13)	
Confucius Was Not a Theist	
Lu Shaogang (24)	
Confucius' Idea of Psychological Divergence.....	
Yan Guocai (33)	
Confucius and Medical Science.....	
Gan Zuwang (39)	
A New View of Mozi's Non-predestination	
Lu Feng (42)	
"Yi Zhuan" (Commentaries on "The Book of Changes")	
and Chinese Aesthetics	
Han Linde (53)	
Critical Philosophy of the Anti-monarchists	
Before Qin Dynasty.....	
Liu Xiaogan (62)	
On the Idea and Historical Influence of "the Three Religions"	
of Emperor Wu of the Liang Dynasty.....	
Pan Guiming (90)	
On Both Chengs' Ethics which Fuses the Theory of Heavenly	
Principles with that of Self-cultivation	
.....	
Shen Shanhong, Wang Fengxian (82)	
On the Development of the Idea of "Honesty" in the Song	
and Ming Dynasties.....	
Shu Cheng (91)	
Relate Briefly Li Dazhao's Outlook on Confucius.....	
Yang Jiyuan (99)	
Debating Column	Comments on Cai Shangsi's "A Review of the 'Critical Biography of Confucius'"
	and Some Comments on "The Ideological System of Confucius"
Wang Qinxuan (102)	
Scholarship Outside the Mainland, China	The Awakening of the Ancient Concept
	of Mankind in China.....(Japan) Jin Guzzhi (109)
Academic Research and Investigation	The Identification of Zeng Xi's Talk
	on Will.....Huang Chonghao (118)
News and Trends	Studies of Dong Zhongshu's Philosophical Thought
	Since the Founding of Our People's Republic
	Xie Cheng, Wang Zhen (121)
A Summary of the Discussion on the Human Values	
in the History of the Chinese Philosophy (126)	

孔子研究

季刊

第四期

中国孔子基金会主办

1986年12月25日出版

- 从孔子的“仁”到墨子的“兼” 赵纪彬 遗作 (3)
- 儒家思想的演变及其历史评价 李锦全 (13)
- 孔子不是有神论者 吕绍纲 (24)
- 孔子的差异心理思想 燕国材 (33)
- 孔子与医学 干祖望 (39)
- 墨子“非命”论新议 卢 枫 (42)
- 《易传》与中国美学 韩林德 (53)
- 先秦无君派的批判哲学 刘笑敢 (62)
- 试论梁武帝“三教”思想及其历史影响 潘桂明 (70)
- 评二程溶天理论、修养论为一体的伦理学说 沈善洪 王凤贤 (82)
- 试论宋明“诚”论的发展 舒 铨 (91)
- 李大钊孔子观简述 杨纪元 (99)

争鸣

评蔡尚思的《评〈孔子评传〉》

——兼评《孔子思想体系》 汪琴烜 (102)

海外
论坛

中国古代人类观的觉醒 [日]金谷治 (109)

学术
考辨

曾皙言志辨 黄崇浩 (118)

学术
动态

建国以来的董仲舒哲学思想研究 解 成 王 真 (121)

中国哲学史上关于人的价值观讨论综述 (126)

STUDIES ON CONFUCIUS

QUARTERLY

No.4

Founded by the Confucius
Foundation of China

Published on
December 25, 1986

A Survey from Confucius' "Benevolence" to Mozi's	
"Love for All in the Same way"	
[Zhao Jibin] (3)	
The Evolution and Evaluation of Confucian Thought	
Li Jinquan (13)	
Confucius Was Not a Theist	
Lü Shaogang (24)	
Confucius' Idea of Psychological Divergence	
Yan Guocai (33)	
Confucius and Medical Science	
Gan Zuwang (39)	
A New View of Mozi's Non-predestination	
Lu Feng (42)	
"Yi Zhuan" (Commentaries on "The Book of Changes")	
and Chinese Aesthetics	
Han Linde (53)	
Critical Philosophy of the Anti-monarchists	
Before Qin Dynasty	
Liu Xiaogan (62)	
On the Idea and Historical Influence of "the Three Religions"	
of Emperor Wu of the Liang Dynasty	
Pan Guiming (90)	
On Both Chengs' Ethics which Fuses the Theory of Heavenly	
Principles with that of Self-cultivation	
.....	
Shen Shanhong, Wang Fengxian (82)	
On the Development of the Idea of "Honesty" in the Song	
and Ming Dynasties	
Shu Cheng (91)	
Relate Briefly Li Dazhao's Outlook on Confucius	
Yang Jiyuan (99)	
Debating Column	Comments on Cai Shangsi's "A Review of the 'Critical
	Biography of Confucius' "
.....and Some Comments on "The Ideological	
System of Confucius"	
Wang Qinxuan (102)	
Scholarship Outside the Mainland, China	The Awakening of the Ancient Concept
	of Mankind in China
(Japan) Jin Guzzhi (109)	
Academic Research and Investigation	The Identification of Zeng Xi's Talk
	on Will
Huang Chonghao (118)	
News and Trends	Studies of Dong Zhongshu's Philosophical Thought
	Since the Founding of Our People's Republic
.....	
Xie Cheng, Wang Zhen (121)	
A Summary of the Discussion on the Human Values	
in the History of the Chinese Philosophy (126)	

从孔子的“仁”到墨子的“兼”*

赵纪彬遗作

史伯的“去同取和”思想，通过晏婴而影响于孔子，并由孔子将它发展成为维新路线，而与激进的变革路线相对立^①。《论语·子路》篇所说：“君子和而不同，小人同而不和”，即其明证。

何谓“和”？何谓“同”？两者的关系又如何？清儒黄式三曾说：

和、同，浑言则通，析言则别。和者，与人无忤，凡事参以众论之公；不同，所以和也。同者，专己自贤，凡事拒乎众论之异；不和，所以同也（《论语后案》）。

黄式三在清代的宋汉学斗争中，是一位“怕羞的”戴东原学派思想家，其关于“和”“同”的论证，自不免于迂腐；而大体却暗合此两大范畴的发展史。当西周末叶，新兴的个体私有制经济，还没有从井田公有制中脱离出来，两者的矛盾还没有达到分裂的程度，所以《国语·周语》中，有云“和同可观”，有云“务和同也”；黄氏所说“浑言则通”，即反映此时此事。自此以降，随着两种所有制矛盾的发展，便开始了“和同析言则别”；但不论史伯或晏婴，其所排击的“同”，均系指世袭奴隶主贵族“专壹”的“同”，目的在于要求他们主动地施行让步或改良。到了孔子，从君子的维新路线出发，却看到了矛盾的另一面；激进的小人，沿着天王制、坏礼乐的变革路线，企图根除贵族世袭专制的“同一性”，用新的“同一性”的统治取而代之。孔子面临“一分为二”的历史辩证法，对于两种“同一性”提出了折衷调和的主张；用“君子和而不同”来批判世袭贵族的“去和而取同”，这是史伯、晏婴的老论调，而孔子叫做“君子而不仁者有矣夫”；又用“小人同而不和”来批判新兴阶级的变革路线，这是孔子“以述为作”的新创造，他叫做“未有小人而仁者也”（《论语·宪问》）。

总之，孔子在春秋过渡时期，是较全面地发现了矛盾，而又从维新立场企图调和矛盾，并企图通过渐进方法过渡到封建制社会。他认为，只有在“礼”的限定中徐图调和才是唯一的通路。最足表达此意者，为《论语·学而》篇所记有子的一段话：

礼之用，和为贵。先王之道，斯为美，小大由之。有所不行：知和而和，不以礼节之，亦不行也^②。

这就是说，不论大人小人，都必须根据“礼”的规定，走调和矛盾的道路；反之，如果一味调

* 本文是赵纪彬同志所著《释一二——先秦矛盾观的发展》一书中的一章。其前两章已在《哲学研究》1965年第二、四期上发表。

① 参阅《君子小人辨》，《论语新探》1962年版，第29—49页。

② “亦不行也”，今本作“亦不可行也”。

和，不用“礼”加以控制，或者说超出了“礼”的范围，那就在实践上是此路不通，在逻辑上是推理错误。

从表面上看，孔子对于贵族专制与小人变革，均有批判，似乎是“凡事参以众论之公”，而实质上却是以反对变革为主要的斗争方向；孟子说“孔子作《春秋》而乱臣贼子惧”，即是有力的旁证。

从芮良夫与史伯以来，“和”“同”观念就是从“一”“二”引出的范畴。因而，上述孔子关于“和”“同”主张的历史内容和实际所指，也就为分析其关于“一”“二”的理解与态度，提供了条件。

和《左传》《国语》相较，《论语》中的“一”字“二”字并不太多，其中又有些作为数名使用；但亦有些“二”字的意义特别重要，清儒黄式三在其《释一二》中曾经说到。黄氏的解释，局限于汉学训诂藩篱，未能涉及问题的本质，兹就有关章句，另为诠释如下：

子谓子贡曰：女与回也孰愈？对曰：赐也何敢望回？回也闻一以知十，赐也闻一以知二。子曰：弗如也；吾与女弗如也。（《论语·公冶长》）

今按：在此以前，“一”“二”只是一种政治范畴；其作为认识论逻辑学范畴，在对比形式中给以论证，实开始于《论语》此章。“一”“二”在孔子思想中开始从政治范畴转化成为哲学范畴，是春秋过渡时期矛盾发展的反映；此一史实，足证哲学范畴的形成及发展，系以阶级斗争为动力。

在中国哲学史上，关于此章的解释，曾经成为宋汉学斗争的重要问题之一。例如：朱熹的《论语集注》曾说：

一，数之始；十，数之终；二者，一之对也。颜子明睿所照，即始而见终；子贡推测而知，因此而识彼。“无所不说”，“告往知来”，是其验矣。

朱熹的弟子辅广，在其《四书纂疏》中亦云：

闻一知十，不是闻一件限定知得十件；只是知得周徧，始终无遗。闻一知二，亦不是闻一件知得二件；只是知得通达，无所执泥。知得周徧，始终无遗，故无所不说；知得通达，无所执泥，故告往知来也。

针对宋儒这种解释，清儒毛奇龄在其《四书改错》中提出了批评：

如曰“即始见终”，则祇一事之始末也；“因此测彼”，则兼两事之类推也。信然，则赐愈于回远矣。按古人论字，以“一”横该东西，“十”纵该南北，其包举参互不一；故曰：数始于一而备于十。……至彼此对待，则“副贰”之“贰”，如《周礼》“献贤能之书于王，内史贰之”之贰，是别一首讫，与“二”不同。故颜子“知十”，必如祢衡作《颜子碑文》有云：“知微知彰，闻一觉十，用舍行藏，与圣合契”。以微彰用舍兼言，既非一事，又何“始末”？若子贡“知二”，则当如广陵徐淑，以年小举孝廉，尚书诰之曰：“昔颜子闻一知十，孝廉闻一知几？”以“几”与“十”对，正“二”“三”以上数目也，何“彼此”之有？

似此，宋儒虽知“二者一之对”，肯定“闻一知二”不是“闻一件知得二件”，能透过“数名”的字面，从认识论上诠释“一”“二”，但是，朱熹以“闻一知十”为“颜子明睿所照”，“闻一知二”为“子贡推测而知”，显然是客观唯心主义的“融合矛盾”的错误论断；辅广以颜回为“知得周徧”，子贡为“知得通达”，则“知二”较诸“知十”亦无从“明悬殊智愚之异”，“弗如也”云云，

亦即失去所指。清代的汉学家^①虽知“因此测彼，兼两事之类推”为上好的认识方法，但囿于经学传统，不敢设想“赐愈于回”，竟断言“贰与二不同”，悍然否定了“二者一之对”，暴露了侏儒的实证主义实质。所以，就关于此章的宋汉学斗争来看，只能是唯心主义者的相互批判，立敌双方，都有根本性的错误。

但是，不论宋汉学的互相批判如何激烈，双方都不否认此章章旨，如关于认识论、逻辑学的论证，则应视为无可怀疑的定诂。

在我看来，“闻一知十”与“闻一知二”，是不同的两种认识方法或两种推理形式。一→十与一→二，不是数量的差别，而是性质的不同。因而，所谓“一”“二”“十”等字，决不能从数名上求得真解。此外，例如：

自行束脩以上，吾未尝无悔焉。不愤不启，不悱不发，举一隅不以三隅反，则不复也。^②（《论语·述而》）

此章“一”与“三”对举，“三”字亦不可解为“三个”。郑注云：“举一隅以语之，其人不思其类。”似此，“举一反三”，乃“闻言即解”，“无所不说”之意，与“闻一知十”当是一种认识方法或推理形式；亦即从个别类推一般，或从单称判断推出全称判断。

关于“闻一知十”的认识方法或推理形式，需要逐步论证，方能完全弄清楚。但是，下列一章，却提供了初步的线索：

子曰：赐也，女以予为多学而识之者与？对曰：然，非与？曰：非也，予一以贯之。（《论语·卫灵公》）

此章以“一以贯之”与“多学而识”对举，同例一以“闻一知十”与“闻一知二”对举，一论知，一论学，皆与子贡问答，所指当是一实；而“一贯”与“多学”对举，亦当与“一”“二”对举同义。是知“二”即“多”，“多即二”。

在孔子以前的官学文献中，“二”即“贰”，皆与“一”相敌之义，故知此章与“一”对举的“多”字，不例一与“一”对举的“二”字，皆应与“贰”相通互训。宋儒所说“二者一之对”，颇合此义。

子贡在孔门，似乎代表“闻一知二”或“多学而识”的支派，故孔子以“闻一知十”“一以贯之”论之。

关于“一”或“一贯”的本义，自汉至清，成为经学史上长期聚讼的问题。但是，就《论语》本书来看，似乎即指调和矛盾的“仁”的原理而言。例如：

子曰：参乎！吾道一以贯之。曾子曰：唯。子出，门人问曰：何谓也？曾子曰：夫子之道，忠恕而已矣。（《论语·里仁》）

此章曾被宋儒视为曾子直接承学道统传授的证件，实则无此神秘，应如清儒阮元所说：“贯”字训“行”，“一以贯之”就是“壹以行之”（《论语一贯说》）。关于此点，清儒王念孙在《广雅疏证》一书中亦云：

贯者，《论语·卫灵公》篇，“子贡问曰：有一言而可以终身行之者乎？子曰：其恕

^①毛奇龄不是严格的汉学家，但《改错》一书，焦循、阮元及凌廷堪等人，均极推崇，故亦可代表汉学家意见。

^②今本从“不愤不启”以下为另一章，今据石经本并为一章。

乎！”《里仁》篇，“子曰：吾道一以贯之。”“曾子曰：夫子之道，忠恕而已矣。”“一以贯之”即“一以行之”也。《荀子·王制》篇云：“为之贯之”，贯亦为也。《汉书·谷永传》云：“以次贯行，固执无违。”《后汉书·炎武十王传》云：“奉承贯行。”贯，亦行也。

“壹”“一”同音同义，盖指“仁”的调和矛盾原理而言。译为今言，意即：孔子的中心思想，在于身体力行“仁”的调和矛盾原理，始终不渝。例如：

子贡问曰：有一言而可以终身行之者乎？子曰：其恕乎！己所不欲，勿施于人。
(《论语·卫灵公》)

此所谓“恕”，与例四所谓“忠恕”无大差别。经学家通解：“己所不欲，勿施于人为恕；己欲立而立人，己欲达而达人为忠”，颇可同意；而此解在《雍也》篇，孔子名为“仁之方”，故知“一以贯之”就是依于仁而行之。

“一”的实际所指，既是“仁”的调和矛盾原则，则颜回“闻一知十”，也就是从“仁”的调和矛盾原理，推理出伦理的善、政治的顺、认识的真和逻辑的“行”（正）。《先进》篇记孔子称颜回“于吾言无所不说”，汉儒释为“闻言即解”，即是“闻一知十”的最好注脚。

由此可见，“仁”即“一”，背“仁”即“二”（贰）。例如：

哀公问弟子，孰为好学？孔子对曰：有颜回者①，不迁怒，不贰过，不幸短命死矣，今也则未闻好学者也。（《论语·雍也》）

此章“不贰过”，朱熹《集注》释云：

贰，复也。……过于前者，不复于后。

今按：“贰”字训“复”，始于魏晋。何晏《论语集解》：“不贰过者，有不善未尝复行也”，即朱注所本。又《汉书·谷永传》“毋贰微行出饮之过”，唐颜师古引此章为证云：“贰，谓重为之地”，此亦朱注所本。

实则晋唐人训解，皆非“贰”字古义，朱注亦非《论语》本旨。如前所述，“贰”即“二”，通训“不一”。违于“一”即是“贰”，贰于一即是违于仁。“贰过”即“违仁之过”，“不贰过”即是“无违仁之过”。《颜渊》篇记：

颜渊问仁。子曰：克己复礼为仁。……颜渊曰：请问其目？子曰：非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。颜渊曰：回虽不敏，请事斯语矣。

颜回矢志，“克己复礼”即是“为仁”，“非礼勿视听言动”，即是“不贰过”的其解，亦即其“好学”的明证。

孔子以“礼”限定“仁”，不以“仁”改造“礼”；“仁”的维新实质，在于要求世袭贵族自动的“举贤”，而贤才却不“专己自贤”，所以说“君子无所争”。即此所谓“礼之用，和为贵”。在这一点上，颜回很够条件。《雍也》篇记孔子云：

贤哉回也！一簞食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，回也不改其乐。贤哉回也。

《述而》篇又记：

子谓颜渊曰：用之则行，舍之则藏，唯我与尔有是夫。

凡此，皆是“不贰过”的具体表现。用行舍藏，不改其乐，确是“和”的典型。《泰伯》篇记：

①今本“者”下有“好学”二字，兹校删。

曾子曰：以能问于不能，以多问于寡，有若无，实若虚，犯而不校。昔者吾友，尝从事于斯矣。

此“友”字，马注：“谓颜渊。”有人据此章谓“道家出于颜回”此虽无直接证据，而思想方法及实践态度，确极近似。“犯而不校”与“君子无所争”同义，此“不贰过”的另一内容。

“不贰过”的实践态度，反映到认识论或逻辑学上，就形成为“闻一知十”。思孟学派的“诚者物之终始”，“其为物不贰”，“万物皆备于我”云云，皆从此出。

和颜回的“与物无忤”相区别，子贡确有“专己自贤”的作风，孔子从“小人同而不和”出发，也曾提出警告。《卫灵公》篇记：

子贡问为仁。子曰：工欲善其事，必先利其器。居是邦也，事其大夫之贤者，友其事之仁者。

朱熹《集注》云：“子贡悦不若己者，故以是告之。”似此，即与诫子夏“女为君子儒，勿为小人儒”同义。与例一相同，将子贡与颜回对比者，还有《先进》篇所记：

子曰：回也其庶乎！屡空。赐不受命而货殖焉，亿在屨中。

苏秉国《四书求是》云：“‘其庶乎’，未明指其所庶若何，以下文‘不受命’对观之，盖即指‘受命’而言。”似此，则此章表明颜回与子贡的不同，就在于“受命”与“不受命”，“屡空”与“货殖”的不同。

关于此章“命”字，旧有三解：第一，指“天命”；第二，指“禄命”；第三，指“教命”。自来解经家各执一说，互相非难；实则此三义在春秋时期，乃互相渗透，在孔子思想中，亦复如此。

孔子自称“五十而知天命”（《论语·为政》），又说“畏天命”是君子“三畏”之一，只有小人才“不知天命而不畏”；可见“天命”与“教命”本是一回事。“禄命”与“天命”一致，则是西周命正论的特点所在，这种一致性，又使以继周自命的孔子，将它和贫富问题联成一体。康有为的《论语注》云：“孔子立命为大义，以人之富贵贫贱有命在”，正是此义。而最足阐发此中联系者，当推清儒俞樾在其《群经平议》中所说：

不受命而货殖，自是一事。古者商贾皆官主之。……以《周礼》考之，质剂掌于官，度量纯制掌于官，货贿之玺节掌于官。下至春秋之世，晋则绛之富商，韦藩木键以过于朝；郑则商人之一环，以告于君大夫，盖犹皆受命于官也。若夫不受命于官，而自以其财市贱鬻贵，逐什一之利，是谓“不受命而货殖”。……盖不属于官，即不得列于太宰之九职，故不曰“商贾”而曰“货殖”。子贡以圣门高弟亦复为之，……太史公以《货殖列传》，而首列子贡，有开必先，在子贡固不得而辞焉。

程树德《论语集释》云：

《货殖传》云：子贡既学于仲尼，退而仕卫，发贮鬻财曹鲁之间，七十子之徒最为饶。而颜渊簞食瓢饮，在于陋巷，子贡结驷连骑，束帛之币，聘享诸侯，所至国君无不分庭与之抗礼。然孔子贤颜渊而讥子贡曰：回也其庶乎，屡空，赐不受命而货殖焉，亿则屨中。班《传》全引此文，而以“赐不受命”二句为孔子所讥。是“亿则屨中”即承上“货殖”言。《论衡·知实》篇：“赐不受命而货殖焉，亿在屨中”，罪子贡，善居积，意贵贱之期数得其时，故货殖多，富比陶朱”。又云：“子贡善意以得货利”。盖《论衡》以意贵贱之期解“亿”字，数得其时解“屨”字，得其时解“中”字。此皆汉人解谊之最显然可

据者。

在春秋过渡时期，所谓“富人”，就是灭王制坏礼乐的变革小人；孔子的“仁”的经济意义，在于以“礼”限制个体私有制的发展，而与“富”有尖锐的矛盾，所以孟子言井田，引阳货“为仁不富矣，为富不仁矣”的说法。因此，子贡“不受命而货殖”及其“闻一以知二”，皆与小人的变革路线有一定联系，亦即有“贰过”的趋向。

“贰过”的实践态度，从认识论或逻辑学上，表现为“闻一知二”。所谓“多学而识”，在“亿则屡中”中显示其意义：在经济上形成为富人；在认识论上，就是从卖与买的矛盾对立中，从市贱鬻贵的多样性活动中，发现出致富的原理。这种认识方法，就是从肯定判断导出否定判断（一→二）；这种推理形式，就是通过大量的、反复的具体观察或臆度，归纳出抽象的原理原则。由于它循着“二”或“贰”的逻辑，在卖和买的两端斗争中，“不受命”（即“同而不和”或“专己自贤”）而从事于货殖，所以没有必要并且也不可调和矛盾，在《论语》中孔子就叫做“两端”而给以调和。例如，《子罕》篇，在太宰问子贡：孔子何其多能（多学）？孔子声明太宰“知我乎”的次章，曾说：

吾有知乎哉？无知也。有鄙夫问于我，空空如也，我叩其两端而竭焉。

此章所谓“叩其两端”，从清儒焦循和宋翔凤以来，就与《为政》篇“攻乎异端”同训。我在上文已经说过：从孔子的“一以贯之”观点来看，调和矛盾的“仁”是唯一的原理，据“仁”来推论一切，就叫做“闻一知十”；反之，不从“仁”的立场出发，而从“多学而识”出发，走上了与“仁”相反的变革道路，就叫做“闻一以知二”。字书“二”“贰”与“两”相通，“两端”就是站在变革立场上与调和矛盾的“仁”的立场相对立。清儒俞樾曾说：

天下之道，一而已矣，有与之相敌者是为“两”。

就其与“一”相差别而言，是为“异端”；就其与“一”相对抗而言，是为“两端”。不论“异端”或“两端”，就是肯定矛盾而言，孔子均认为在实践上是危险，在认识上是错误，所以对于“异端”要“攻”，对于“两端”要“叩”。“攻”字训“治”，“叩”字训“发”，皆是调和矛盾之义。以“矛盾即是错误”，其中自有“同一律”萌芽；以调和矛盾为方法，则是露骨的形而上学观点。

所有这些，我在《两端异端解》中，都已说过。现在需要指出，孔子所要“攻治”或“叩发”的“两端异端”，可能实指师旷、史墨一派的观点。此派不仅肯定了“两”或“贰”，并且肯定了“若困民之主，弗去何为”、“季氏出其君”，绝无调和矛盾之义，确已具备了“小人同而不和”的变革气象。例如《左传》襄公十四年，卫侯衍出奔齐。师旷侍于晋侯。晋侯曰：“卫人出其君，不亦甚乎？”（师旷）对曰：

或者其君实甚。……夫君，……民之望也；若困民之主，……将安用之？弗去何为？……有君而为之贰，……是故天子有公，诸侯有卿，卿置侧室。大夫有贰宗；士有朋友；庶人、工商、皂隶牧圉，皆有亲昵以相辅佐也；……自王以下各有父兄子弟以补察其政。史为书、瞽为诗、工诵箴谏、大夫规诲、士传言、庶人谤，……遭人以木铎徇于路，官师相规，工执艺事以谏，……天之爱民甚矣，岂其使一人肆于民上，以从其淫而弃天地之性？必不然矣。

师旷以为卫人出其君，是由于“其君实甚”。自天子、诸侯、大夫、士、庶人、工、商、皂、隶、牧、圉各个等级，皆是“有君而为之贰”；如果“使一人肆于民上”，即是“弃天地之性”。所以说：“若困民之主，弗去何为？”凡此云云，可视为“异端”“两端”说的雏型。由此更进一步，至昭

公三十二年，史墨对赵简子问“季氏出其君”，便见其在五十年中（公元前五五九至前五一〇）发展成为朴素的辩证法世界观：

赵简子问于史墨曰：季氏出其君，而民服焉，诸侯与之；君死于外，而莫之或罪也。对曰：物生有两，有三，有五，有陪贰。故天有三辰，地有五行，体有左右，各有妃耦，王有公，诸侯有卿，皆贰也。天生季氏，以贰鲁侯，为日久矣；民之服焉，不亦宜乎？鲁君世从其失（佚），季氏世修其勤，民忘君矣，虽死于外，其谁矜之！社稷无常奉，君臣无常位，自古以然；故《诗》曰“高岸为谷，深谷为陵”。三后之姓，于今为庶，主所知也。在《易》卦，雷乘乾曰“大壮”，天之道也。《注》“震在乾上，故曰雷乘乾。乾为天子，震为诸侯而在上，君臣易位，犹大臣强壮，若天上有雷”。

史墨此言，以“世从其失（佚）”与“世修其勤”的主观能动性肯定“季氏出其君”为合理，以“民之服焉”与否的阶级对立观点断言“社稷无常奉，君臣无常位”为历史规律，以“高岸为谷，深谷为陵”并以《易》卦雷乘乾曰“大壮”的“君臣易位”为“天之道”，使自然规律与历史规律相结合，从中概括并总结出“物生有两”的自发朴素的辩证世界观。此所谓“物生有两”的“两”，即是“两端”、“异端”的简称。

对于史墨所谓“物生有两”云云，清儒姚范已指为“赵氏史纂窃之言”（《援鹑堂笔记》卷十二）逮至焦循，则扩大攻击面：不仅将师旷与史墨合并而攻之，且攻击左氏之《传》其言、杜预之《注》此《传》，以为同系替乱臣贼子弑父弑君造作语言的邪说；对于史墨以“君臣易位”为“天之道”的过渡时期新《易》学，则攻击尤烈：

师逐君，昭弑君，均假太后之诏以称君罪；则师旷所谓“其君实甚”、史墨所谓“君臣无常位”者，本有以启之。预假其说而畅衍之，所以报司马氏之恩，而解懿、师昭之恶，夫又何疑？

吾于《左氏》之说，信其为六国时人，为田齐、三晋等饰也。《左氏》为田齐、三晋等饰，与杜预为司马氏饰，前后一辙，而孔子作《春秋》之义乖矣。（《春秋左传补疏·序》）

循按：史墨此言，（指其所谓“在《易》卦，雷乘乾曰‘大壮’，天之道也”之说）假《经》以文其邪说，非《易》义也。睽成大壮，则见豕负涂，载鬼一车；归妹成大壮，则柔乘刚；雷乘于乾，是为愆凶，岂得为“天之道”？《易》义至春秋襄昭之间，不明已甚，故孔子“韦编三绝”，作《十翼》以赞之。（《春秋左传补疏》，《皇清经解》卷一一六三，十五至十六页）

如将此种攻击，与其关于“叩”两端、“攻”异端的态度对照并观，则焦循为坚持矛盾调和论以反对朴素辩证法，至为明白；而焦循处处以孔子赞《周易》、作《春秋》的微言大义与师旷、史墨之说相对比，则《论语》所说“攻乎异端”、“叩其两端”云云，其为针对“物生有两”而发，亦于此窥见脉络。

师旷、史墨的观点，被墨子所继承发展，形成为“非儒”的理论根据。春秋战国之际的孔墨显学对立，即导源于此。

二

墨子在“非儒”斗争中，所提“尚贤”、“尚同”、“兼爱”等范畴，皆从“两端”出发所导出的

变革性论题，亦即为了否定而提出的肯定，所谓“非人者必有以易之”，正是此义。亦分释如下：

先释“尚贤”。

“尚”字，王引之训“主”，孙诒让据汉唐旧解训“上”，于义皆通；以贤为主与以贤为上，亦无甚区别。问题的关键在于墨子“尚贤”与孔子“举贤”有原则性的不同。关于这个问题，我在《墨子对孔门逻辑思想的批判继承和发展》与《人仁古义辩证》二文中，已经谈过。现在只补述如下几点：

第一，孔子“举贤”，意在补充贵族世袭制度的不足，以求延续其存在；即所谓“君子和而不同”。与此相反，墨子“尚贤”，意在推翻贵族世袭制度，实现“贤能智辩之士”的单一性（同）的统治。《尚贤上》篇说：

是故古者圣王之为政也，言曰：不义不富，不义不贵，不义不亲，不义不近。……举义不辟贫贱，……不辟疏，……不辟远。……逮至远鄙郊外之臣，门庭庶子，国中之众，四鄙之萌人，闻之皆竞为义。……虽在农与工肆之人，有能则举之，高予之爵，重予之禄，任之以事，断之以令。……故官无常贵，而民无终贱。

如前所述，“官无常贵而民无终贱”，显然与史墨“社稷无常奉，君臣无常位”有渊源关系。“常奉”“常位”“常贵”的“常”，其阶级根源在于贵族世袭制度，“无常”即推翻这个制度。这是明显的“小人同而不和”学风。

第二，孔子所谓“贤才”，就是象颜回那样，“吾与回言终日，不违如愚”，亦即“欲讷于言而敏于行”的君子；与此相反，墨子所尚的贤，则是“厚乎德行，辩乎言谈，博乎道术者”。墨子所谓“德行”，并不是颜渊闵子骞一类的“德行”；所谓“博乎道术者”，很象“多学而识”的子贡，颜回虽曾赞美孔子“博我以文”而重点则在于“约我以礼”；至于“辩乎言谈”，在孔子则斥之为“佞”，列诸“远”“恶”之中，如所谓“远佞人”，“是故恶夫佞者”，绝不能当作贤才而举之”。

樊迟谓学稼圃，孔子斥为“小人”，是好礼好信的在上者的对立面，而墨子则说：“虽在农与工肆之人，有能则举之”，可见孔曰“举贤”，墨曰“尚贤”，“贤”的字面虽同，而“贤”的标准则异，是“贤”字亦不能照字面上看，而必须进行阶级分析。

第三，孔子虽举贤而仍主张“君子不弛其亲，不使大臣怨乎不以”。“以”字训“用”，义即不使世袭贵族因不被任用而产生怨恨情绪，企图用“君子笃于亲”的办法，达到“则民兴于仁”的目的。墨子的“尚贤”则相反。例如《尚贤中》篇云：

古者圣王，……不党父兄，不偏富贵，不嬖颜色；贤者举而上之，富而贵之，以为官长；不肖者抑而废之，贫而贱之，以为徒役。……然则富贵为贤，……所以得其赏者何也？曰：其为政乎天下也，兼而爱之，从而利之。

此所谓“不肖者”，即指“无故而富贵”的“王公大人骨肉之亲”。在墨子的尚贤思想中，“不党父兄”的原则，就是推翻贵族世袭制度的武器，它直接攻击了孔子“不弛其亲”的贵族意识，而易以“兼而爱之”的变革原理。孟子骂“墨子兼爱，是无父也”（《滕文公下》），也就是说，它推翻了作为世袭制度血缘纽带的宗法父权统治。

总之，以后天的贤能代替先天的特权，是墨子“尚贤”思想的核心，它的对立面是贵族世袭制度。《淮南子·汜论训》以“上贤为墨子之所立”，也就是说，它是墨子开创的变革思

想，而对于孔子“举贤”的路线针锋相对，决不能象冯友兰先生那样，抛开阶级分析，将二者混为一谈。

再释“尚同”。

近人研究哲学史，多以“尚同”为墨子不民主而给以批判，这是一种缺乏分析的看法。在阶级社会中，所有的政权都是阶级专政，问题在于墨子“尚同”，究竟主张那个阶级专政？要弄清这个问题，应从下列几点给以分析：

第一，从史伯、晏婴以来，都“去同而取和”；到了孔子，又将“同而不和”转而属于“小人”，并给以批判。在中国哲学史上，公然揭露了“和”的虚伪性，而举出“尚同”的旗帜，要以墨子为第一人。孔子说“小人同而不和”，墨子逆流而上，提出了“尚同”，这是对维新路线的正面还击。它给儒家的打击很深刻，所以到了孟子，在和许行辩论的时候，还说“子比而同之，是乱天下也”。

第二，在《尚同》三篇中，墨子坦率地肯定了阶级专政。但是，他把专政的对象确定在“无故而富贵”的“王公大人”及其“骨肉之亲”身上，只许他们“上之所是，必皆是之，上之所非，必皆非之”，不许他们“一人则一义，二人则二义，十人则十义”，以达“壹同天下之义”的目的。对于生产群众，则视为“所以为治”的基础。《尚同下》篇云：

上之为政，得下之情则治，不得下之情则乱。何以知其然也？上之为政，得下之情，则是明于民之善非也；若苟明于民之善非也，则得善人而赏之，得暴人而罚之也。善人赏而暴人罚，则国必治。……若苟不明于民之善非，则……善人不赏而暴人不罚；为政若此，国众必乱。故赏（罚）不得下之情，不可而（以）不察者也。

似此，以“得下之情”，“明于民之善非”为“尚同”前提条件，不仅与“尚贤”的阶级基础若合符节，并且与《非乐》篇所谓“赖其力者生，不赖其力者不生”的变革性原则遥相呼应。

第三，墨子规定，从天子、三公、国君、左右将军大夫、以至乡长、里长，都由“选择”而立，而选择的标准，则是“贤良、圣知、辩慧之人”。由这些“贤良圣知辩慧之人”按“上同而不比”的组织原则，自下而上的反映“民之善非”，由天子及三公来“一同天下之义”。似此，在“尚同世界”中，有显然的等级制度；并且关于“贤良圣知辩慧”的选择标准，也显然属于空想。但是，墨子的“尚同”空想，却表现了被压迫生产群众的政治愿望，后世的“大同”思想，例如秦汉之际的儒家著作《礼运·大同》篇，即受此启示而成。所以，墨子的“尚同”思想，从哲学上来评价，应与柏拉图的《理想国》属于同型。

第四，墨子的“同”的概念，不是无矛盾的同一体，它一方面包含着“民之善非”的阶级矛盾，另一方面又是针对世袭贵族专政而提出“兼而爱之”。“非”字在《墨子》书中，是一个特殊用语，即今语“批判”之义；“明于民之善非”，就是要肯定被压迫被剥削的生产群众例如工匠、农民及奴隶善于对政治进行批判。“兼而爱之”，就是“兼以易别”，亦即用贤良圣知辩慧之人的专政来代替世袭奴隶主贵族的专政；这是一个变革性的阶级斗争。

有此两重矛盾，所以此所谓“同”，也就是一个充满了矛盾的同一体。墨子从“两端”立场出发，既不讳言矛盾，也不调和矛盾，而是在肯定矛盾的基础上，研究矛盾，解决矛盾。所以《尚同上》篇云：

以天下为博大，远国异土之民，是非利害之辩，不可一二而明。

此所谓“一二”，非哲学用语，义谓“简单”。“不可一二而明”，就是说问题复杂，需要多方面

研究，不可以简单的弄清楚。所以《贵义》篇云：

翟闻之：同归之物，信有误者；然而，民听不钧（均），是以书多也。今若过之心者，数逆于精微，同归之物，既已知其要矣。

这就是说：同一体并不简单，人们往往对它有错误的认识。为了对于同一体能“知其委”，不仅需要参考许多书籍，以期“本之于上古圣王之事”，而且需要“数逆于精微”，以“下原察百姓耳目之实”，“发以为刑政，观其中国家百姓人民之利”，亦即“得下之情，明于民之善非”。

最后，释“兼爱”。

在墨子思想体系中，“尚贤”是揭开矛盾，“尚同”是解决矛盾，而“兼爱”则是将理想同一体中的矛盾再行展示出来。《尚同》篇提出了“兼而爱之”，并不能视为偶然，而是《墨子》编者透露了从“尚同”到“兼爱”的过渡环节。兹更分别诠释之如下：

第一，“兼爱”的“兼”字，本训为“二”。例如：

体。分为兼也。（《经上》）

体。若二之一，尺之端也。（《经说上》）

再如：

有指于二而不可逃。说在以三綮。（《经下》）

……兼指之，以二也。（《经说下》）

此两“兼”字，皆训为“二”。今人谭戒甫《墨辩发微》亦云：“兼本含二义。”据此，则“兼爱”就是“二爱”。然则何谓“二”？

见、体、尽。（《经上》）

（见）、时（特一）者，体也；二者尽也。（《经说上》）

今人高亨释云：

宇宙事物有对立矛盾之两面，如上与下，今与古，是与非，利与害等等皆是，即墨书所谓二也。但见其一，是为体见；兼见其二，乃为尽见（《墨经校诂》，科学出版社1958年版，第83页）。

由此可见，“兼爱”就是在矛盾对立中的“爱”，亦即从“二”（或矛盾）出发，来谈论“爱”的内容或方法。所以名之为“二”，就是贰于世袭核心的宗法范畴，汉人说“墨子背周道”，即是此义。《孟子·滕文公下》篇，批评墨者夷之治丧以薄为其道云：“且天之生物也使之一本，而夷子二本故也”，则“兼爱”即“二爱”殊为明显。

第二，墨子认为，小而盗贼，大而攻国，皆别君别士之所为。此所谓“别”，即从“别贵贱”“别亲疏”的“礼”中产生的诸侯家主。“家主”就是“公伯大夫，世世食邑不绝者”。总之，就是以世袭奴隶主贵族的专政，为“乱之所自起”。它制造了“强必执弱，众必劫寡，富必侮贫，贵必傲贱”等各种各样的社会黑暗。因为它的本性就是“别相恶，交相害”。所以想依靠它来实现“兼相爱，交相利”的理想，绝不可能。

从“非人者必有以易之”出发，在思想上就应当“以兼相爱、交相利之法易之”；在实践上就应当非别士而取兼士，非别君而取兼君。别君别士之当非，兼君兼士之当从，天下愚夫愚妇皆知而不敢言，此种“言而非兼，择即取兼”的现象叫做“言行拂”，意即言行不一致；又叫做“言行费”，意即以言掩盖其行。墨子认为应该大胆起来，废除世袭制度，改行尚贤专

儒家思想的演变及其历史评价

李 锦 全

【内容提要】以复礼为主要宗旨的儒家思想产生于封建制代替奴隶制的大变革时代。从社会效果看,它的降生有点不合时宜,但因为它植根很深,故有其顽强的生命力,虽历经历史风雨,终于生存下来,至今仍影响我国的民族心理、思想方式、道德伦理规范乃至风俗人情。从先秦直到明清,儒学经历了董仲舒的神学化,魏晋隋唐的援佛、道入儒,宋元明的儒学哲理化等变化,但这些都是儒学内部的自我调整,没有也不可能达到形态上的更新。至于早期启蒙思想虽然涵着“新的突破旧的”时代精神,却仍然束缚于“死的拖住活的”的桎梏。今天,不能无视儒学存在,更不能简单地抛弃,只能因势利导,去其糟粕,存其精华,同时博取和融汇外来文化之精华,创建新的文化体系。

儒家思想二千多年来在我国传统文化中占居主导地位,对我们民族的融合和国家的统一,长期以来是起到促进和巩固的作用;但到了封建社会中后期,儒学起着加强和维护封建统治,阻碍社会的变革和发展的作用,其消极的一面日渐明显。儒学对今天社会的各个方面,包括民族的心理、思维方式,特别是道德伦理观念以至风俗、生活习惯,仍然有着相当广泛的影响。因此我们研究这个课题,不仅为了弄清历史,说明过去,对建设现代的精神文明,也有重要的借鉴作用。本文主要想通过研究儒家思想的演变过程,了解其在各个时期表现出的理论价值和社会效果,从而作出历史主义的评价,这样将有助于我们认识研究儒家哲学的现实意义。

一、儒家思想产生的社会历史条件

由于世界各地的自然和历史条件不同,各国奴隶制的产生和形成,走着不同的途径并具有自身的特点。我国是在氏族血缘关系还未瓦解的情况下进入文明时代的,这和欧洲古希腊,通过矛盾斗争,实现尚同理想。

墨子从“尚贤”经过“尚同”而归结于“兼爱”,始终贯穿着两端或二贰的精神,这是孔墨显学对立的根本分歧所在。但孔墨对立只是先秦矛盾观在私学形态上的初期表现,到了战国百家争鸣时期,才进一步展开了斗争。

腊、罗马的发展途径不同。我国还是一个幅员辽阔、部族林立的多民族国家，地处东亚大陆，是以农立国的文明古国。由于人工灌溉的需要，所以进入奴隶社会后，公社组织被保留下来。在这个共同体的外壳里，政治组织、经济结构与宗法血缘关系紧密结合在一起，从传说中的夏禹开始，就建立了以“家天下”为特征的宗族统治。夏代以后，经过殷商和西周，宗法制更日趋完备，正是在这个基础上，建立了具有东方型比较“早熟”和中国特点的宗族奴隶制社会。

宗族奴隶制是在父权家长制的基础上发展起来的。如周朝的天子既是全国的最高统治者，又是全族的最大宗族长。周代宗法制度的核心，就是按父权家长制的班辈，建立起一种金字塔式的统治结构。天子、诸侯、卿、大夫、士，既是政治上的君臣隶属关系，又是血缘上大宗和小宗的关系。而被统治的“隶子弟”、“庶人工商”，也“各有分亲”，“皆有等衰”（《左传》桓公二年），都紧锁在血缘的纽带之上。就这样，宗统维护君统，族权强化王权，家法补充国法，温情脉脉的血缘纱幕，既被利用来调整统治者内部的君臣上下关系，又被借以掩盖统治者与被统治者、征服者与被征服者之间的对立与矛盾，从而保持周天子的天下“共主”和“大宗”的最高统治地位。

在宗族奴隶制度的统治下，反映宗法制度和宗法思想的“礼”，有着特殊的重要地位。礼原是用来祭祀上帝和祖宗神的仪式。祭祀是“国之大事”，天子所用的祭器，成为国君权力的象征，相传的周公“制礼作乐”，已不单是祭祀仪式，实质成了一整套维护奴隶制统治秩序的规范。关于西周“礼”《左传》追述：“礼所以守其国，行其政令，无失其民者也。”（昭公五年）“礼，经国家，定社稷，序民人，利后嗣者也。”（隐公十一年）守礼就是要服从上下尊卑的等级制度，所谓“国家之立也，本大而末小，是以能固，”目的是要做到“民服事其上，而下无觝觖。”（《左传》桓公二年）这就是周礼的本质。

西周末年，宗族奴隶制开始出现严重危机。随着铁器和牛耕的逐步推广使用，由地主土地私有制代替奴隶主土地国有制的经济条件也渐趋成熟，随之而来的是战国时由封建制代替奴隶制的社会变革。儒家思想正是在这样的历史条件下产生的。

春秋末年的孔子（公元前551—前479年），一般被认为是儒家创始人，他的祖先是殷人后代的宋国贵族，所定居的鲁国又是周礼的发源地。由于家庭和社会的影响，据说他从少年时即热衷于学礼，后来还做过帮奴隶主办丧事赞礼的“儒”的职业，因而他所建立的学派就被称为儒家。虽然上面这些材料有的是出于传说，但“复礼”是儒家孔子思想的一项重要内容，却是为人们所公认的。因此儒家思想的产生，也可以说是当时“礼崩乐坏”这一历史发展潮流的反动，孔子终生其道不行，四处碰壁，也正说明这一点。

不过值得注意的是，从儒家思想产生时的社会效果来看，虽是有不合时宜；但作为一种传统文化，它却植根很深。近来有人提出，中国古代的文化土壤是由大陆民族的文化、农业社会的文化、宗法制度的文化三个层次构成，这使中国人形成一种相对封闭的世界观念、文化心理和思维方式，“重实际而黜玄想”的民族性格，以及对祖先对传统顶礼膜拜的尚古意识（参见冯天瑜：《中国古文化的土壤分析》，载《光明日报》1986年2月17日）。儒家思想确是植根在这种文化土壤上，并比其他诸子百家扎得更深。因此在社会变革的急风暴雨年头，儒家生长在地面上的花朵，可能会遭受到袭击。但由于它根扎得深，却有着顽强的生命力，能经得起几番风雨，并逐渐适应地生存下来。下面我们从儒家思想的演变过程中，论证