

● 开放丛书

中青年学者文库

李泽厚集

——思想·哲学·美学·人

黑龙江教育出版社



李 泽 厚 集

——思想·哲学·美学·人

黑 龙 江 教 育 出 版 社

1988年·哈尔滨

李泽厚集

——思想·哲学·美学·人

李泽厚 著

责任编辑：高质慧 张莉

封面设计：陈少家

黑龙江教育出版社出版（哈尔滨市道里森林街42号）

1201印刷厂印刷·新华书店发行

开本850×1168毫米1/32·印张17·插页2·字数400千

1988年9月第1版·1988年9月第1次印刷

印数：1——5,000

ISBN 7-5316-0367-5/B·5 定价：5.50元

李泽厚与当代中国思潮

何 新

在二十世纪七十——八十年代的中国思想界，李泽厚无可争议地占据着一席特殊而重要的地位。

这种地位，首先来自李泽厚思想的挑战性。自从五十年代以来，中国大陆的学术思想，笼罩着斯大林教条主义的多方面影响。所谓斯大林教条主义，是指斯大林所解释的马克思主义，而不是马克思的马克思主义。这里所发生的一个令人惊异的历史误会是，在政治上，毛泽东是最早向斯大林的左倾教条主义挑战的马克思主义者之一。在理论上，毛泽东也曾经多方面地追求和探索，试图摆脱斯大林教条主义的枷锁。但由于他一直相当深地浸润于中国传统政治思想和文化之中，对于中国以外的现代世界则缺乏客观的了解和认识，对于二十世纪的世界思潮和文化，更缺乏深刻的研究和理解。因之在政治和文化观念上，毛泽东始终是一个传统的中国中心主义者。

正是笼罩在中国传统政治及哲学思想的背景下，毛泽东有选择地、但是强烈地接受了斯大林主义理论的影响。六十年代他所发起的对赫鲁晓夫改革的全面批判（反修防修运动）和臭名昭著的“文化革命”，不仅表明他对于现代产业科技及市场

文明的无知和敌视，而且使他在某些政治实践上比斯大林更加极端。对于那种教条主义的意识形态来说，一切异端都是邪说——都是资产阶级意识形态。对持异端者往往给予从精神到肉体的全面摧残。李泽厚所代表的一代学者（即五十年代到六十年代那一辈人），正是从那种枷锁般的斯大林教条主义哲学和意识形态背景、严酷的反右和文革的政治氛围中成长起来的。但是，早在六十年代关于美学、关于近代史的争论中，李泽厚的思想即已表现出试图超越那种正统教条的异端倾向。而在写于文化革命中的《批判哲学的批判》中，我们可以看到，尽管仍然使用斯大林主义和毛泽东理论的正统术语，但通过对康德哲学主体论、认识论和价值论（美学）的创造性阐释学发挥，李泽厚成为最早对当时的正统教条主义理论进行反省和深层批判的哲学家之一。在李泽厚写作于七十年代后期的一系列著作（《中国近代思想史论》、《美的历程》等）中，我们看到这种反省在深度和广度上有了新的增强。正是这些著作，为1976—1980年间正艰难地从四人帮时代思想禁锢中挣扎、寻求解放和出路的中国思想界，注入了一股新流和生机。就这一意义来说，李泽厚在七十年代末—八十年代初中国思想界的启蒙思潮（即“思想解放”运动）中，在哲学和美学上占有一个突出的地位。

八十年代初，李泽厚形成和提出了他的“主体论实践哲学”。这一哲学的基本理论，继承着马克思主义的实践论。同时值得注意的是，他的这一哲学建构，不仅是面向中国的，而且是面向世界的。他试图在两个极端上扬弃现代西方哲学，他说：

1. “目前资本主义世界中的分析哲学，结构主义等等，可以说是无视主体性的本体性的冷哲学（方法哲学、知性哲学）。”
2. “萨特的存在主义，法兰克福学派等等，可以说是盲

目夸张个体主体性的热哲学（造反哲学、情绪哲学）”。

故他认为，“它们都应为主体性实践哲学所扬弃掉，”从而“回到感性的人，回到美，回到历史，将与个体的全面成长相并行。哲学并不许诺什么，但它表达希望，它是科学加诗。上帝死了，人还活着，主体性将为开辟自己的道路不断前行。”（引自《关于主体性的补充说明》）

这一主体性哲学，在最近几十年来几乎没有任何新的创造性哲学的中国思想界，产生了巨大的影响。实际上，在它后面掀起了一个声势浩大的新文学理论浪潮。（1985年初，刘再复曾告我，李泽厚的主体哲学，正启发他思考文学中的主体性问题。）

1984—1986年间，李泽厚的《中国古代思想史论》、《中国现代思想史论》两书相继完成。在前一部书中，李泽厚完成了他对儒、道、墨、法诸子的批判。对于中国古代思想，他以“实用理性”、“乐感文化”、“天人合一”三个范畴作了总结。

在出版于1986—1987年的《中国现代思想史论》中，李泽厚勇敢而深入地重新反省了五四以来的中国思想史和文艺史。值得特别注意的是，他对毛泽东思想的来源，对毛泽东“如何接触和接受了马列主义，在其中选择了什么，回避、忽略或拒绝了什么，发展了些什么，”作了耐人深思的探讨。李泽厚在多篇论文中指出，毛思想具有唯心主义、民粹主义及空想主义的来源。这些思想来源可以对毛一生特别是晚年的文化革命活动提供解释。李泽厚对于中国思想史的全部研究，最终落实在这样的结论上。他认为，中国文化摆脱困境的出路，是寻求传统与现代的“创造性转化”。这种转化应当“西体中用”，“要用现代化的西体——从科技、生产力、经营管理制度到本体意识

(包括马克思主义和各种其他重要思想、理论、学说、观念)来努力改变、转换中国传统的文化心理结构,有意识的改变这个积淀。”

二十世纪末叶的中国,打破了五十、六十、七十年代思想定于一尊,或者说“罢黜百家,独尊一术”的大一统局面,正在进入一个百家蜂起,道术为天下裂,新思想的翻腾酝酿时期。

处在这个时期的李泽厚,实际成为中国思想界一位承前启后的枢纽性人物。李泽厚的哲学特点,在于他的天才,他的敏锐,他的博学,以及那种高度的思辨性。自然,正如一切历史性人物一样,他也有其局限性。尽管他是中国现代教条主义最早的异端和反叛者之一,但在他的思想中,我们看到他的思辨模式、语言和基本观念,与五、六十年代的中国思想具有某种连续性。从而与八十年代崛起的新一代(第四代知识分子)形成了思维和语言的断层。恐怕也正因为如此,他受到了当代思潮中某些更加激进的反传统主义者的强烈抨击。然而平心而论,这种抨击,由于往往参杂着误解并带着极大的感情偏见,并且由于那些批评者远不具备李泽厚那样广阔深厚的文化学识背景,因而往往显得浅薄、幼稚、可笑。

就二十世纪的中国知识分子来说,胡适、鲁迅、吴虞、钱玄同那一辈人,可以算作第一代。傅斯年、郭沫若、闻一多那一辈人,属于第二代。那么李泽厚所代表的成长于五十一六十年代的这一辈人,乃是二十世纪中国的第三代知识分子。公平地说,对于被迫生活在五十一七十年代那种正统教条主义哲学模式中,很难发挥任何独立创造性的这一代学者来说,出现李泽厚是一个奇迹。而较诸与他同时代的某些至今抱残守缺地因袭着老一套陈旧僵化模式的思想侏儒来说,李泽厚无疑是一个

巨人。

我犹记得，1979年在书肆初购得《批判哲学的批判》，以及初读《美的历程》时所获得的那种哲学启迪和精神上的清新之感。在某种意义上，我们这一代学人，都曾或多或少地沾溉过李泽厚的启蒙。

记得正是在1980年前后，我与李泽厚先生相识并且有了初步的交往。在其后的年代中，我们曾有机会泛舟洞庭，纵游长江，论康德、黑格尔于三峡的青山碧水之间。犹为难忘的是，近年来当我在学术界遭受孤立、诽谤和嫉妒的那些岁月中，泽厚先生不管某些离间者的挑拨，曾多次给我以精神上的支持和友谊。

在我们的交往中我感到，李泽厚先生知世而不世故，明察而不刻薄，好学深思，求智求仁，确是一位具有现代风范的杰出学者。所以，当我们这套丛书组稿之际，我建议为李先生系统编一部反映他思想的文集。因为他虽已逾知命之年，但作为新一代启蒙学者中的代表人物，不可不列为首选。否则，这部意在展示七十一八十年代中国思想界百家精英的文库，就难免缺乏代表性。李泽厚始则未允，后恳谈再三，终于同意。因而写了以上一些话，愿就教于李先生和读者。

1988年4月

目 录

李泽厚与当代中国思潮	何 新 (1)
孔子再评价	(1)
秦汉思想简议	(46)
试谈中国的智慧	(89)
十九世纪改良派变法维新思想研究	(117)
二十世纪初中国革命派思想论纲	(180)
试谈马克思主义在中国	(206)
二十世纪中国 (大陆) 文艺一瞥	(274)
漫说“西体中用”	(331)
魏晋风度	(362)
盛唐之音	(383)
韵外之致	(403)
禅意盎然	(421)
康德美学与目的论	(439)
康德哲学与建立主体性论纲	(498)
关于主体性的补充说明	(514)
人类起源提纲	(529)

孔子再评价

关于孔子研究已有不少成果，但意见分歧也许更大。分歧的一个重要原因，是对当时社会变革不很清楚，从而对孔子思想的性质和意义也就众说纷纭。本文无法涉及社会性质问题的探讨，而只想就孔子思想本身作些分析，认为其中包含多元因素的多层次交错依存，终于在历史上形成了一个对中国民族影响很大的文化——心理结构。如何科学地把握和描述这一现象，可能是正确解释孔子的一条途径。本文认为春秋战国是保存着氏族社会传统的早期奴隶制向发达的奴隶制过渡时期，认为孔子思想是这一空前时代变革中某些氏族贵族社会性格的表现。但由孔子创始的这个文化——心理结构，却因具有相对独立的稳定性质而长久延续和发展下来。

一、“礼”的特征

无论哪派研究者恐怕很难否认孔子竭力维护、保卫“周礼”这一事实。《论语》讲“礼”甚多，鲜明表示孔子对当时“礼”的破坏毁灭痛心疾首，要求人们从各方面恢复或遵循“周礼”。

那末，“周礼”是甚么？

一般公认，它是在周初确定的一整套的典章、制度、规矩、仪

节。本文认为,它的一个基本特征,是原始巫术礼仪基础上的晚期氏族统治体系的规范化和系统化。作为早期奴隶制的殷周体制,仍然包裹在氏族血缘的层层衣装之中,它的上层建筑和意识形态直接从原始文化延续而来。“周礼”就具有这种特征。一方面,它有上下等级、尊卑长幼等明确而严格的秩序规定,原始氏族的全民性礼仪已变而为少数贵族所垄断;另一方面,由于经济基础延续着氏族共同体的基本社会结构,从而这套“礼仪”一定程度上又仍然保存了原始的民主性和人民性。就在流传到汉代、被称为“礼经”、作为三礼之首的《仪礼》中,也还可以看到这一特征的某些遗迹。例如《仪礼》首篇的《士冠礼》,实际是原始氏族都有的“成丁礼”、“入社礼”的延续和变形。例如《乡饮酒礼》中对长者的格外敬重,如《礼记》所阐释“六十者坐,五十者立侍,以听政役,所以明尊长也,六十者三豆,七十者四豆,八十者五豆,九十者六豆,所以明养老也。民知尊长养老,而后乃能入孝弟”^①。可见,孝弟以尊长为前提,而这种尊长礼仪,我同意杨宽《古史新探》中的看法,它“不仅仅是一种酒会中敬老者的仪式,而且具有元老会议的性质,这在我国古代政权机构中有一定地位”^②。中外许多原始氏族都有这种会议,如鄂温克人“在六十多年前,凡属公社内部的一些重要事情都要由‘乌力楞’会议来商讨和决定。会议主要是由各户的老年男女所组成,男子当中以其胡须越长越有权威”^③。《仪礼》中的“聘礼”“射礼”等等,也无不可追溯到氏族社会的各种礼仪巫术^④。《仪礼》各篇中描述规定得那么琐碎的“礼仪”,既不是

① 《礼记·乡饮酒礼》。

② 杨宽:《古史新探》第297页,中华书局,1964。

③ 秋浦等:《鄂温克人的原始社会形态》,第62页,中华书局,1962。

④ 参阅杨宽《古史新探》,该书对此作了一些颇有价值的探讨。

后世所能凭空杜撰，也不是毫无意义的繁文缛节，作为原始礼仪，它们的原型本有其极为重要的社会功能和政治作用。远古氏族正是通过这种原始礼仪活动，将其群体组织起来、团结起来，按着一定的社会秩序和规范来进行生产和生活，以维系整个社会的生存和活动。因之这套“礼仪”对每个氏族成员便具有极大的强制性和约束力，它相当于后世的法律，实际即是一种未成文的习惯法。到早期奴隶制，这套作为习惯法的“礼仪”就逐渐变为替氏族贵族服务的专利品了^①。孔子对“周礼”的态度，反映了对早期奴隶制的氏族统治体系和这种体系所保留的原始礼仪的维护。例如孔孟一贯“尚齿”：所谓“孔子于乡党恂恂如也，似不能言者”^②，“乡人饮酒，杖者出，斯出矣”^③。所谓“天下之达尊三，爵一齿一德一”^④……等等，就是如此。

“礼”是颇为繁多的，其起源和其核心则是尊敬和祭祀祖先。王国维说：“盛玉以奉神人之器谓之曲若丰，推之而奉神人之酒醴亦谓之醴，又推之而奉神人之事，通谓之礼”^⑤。郭沫若说：“礼是后来的字。在金文里面，我们偶尔看见用丰字的。从字的结构上来说，是在一个器皿里面盛两串玉具以奉事于神。《盘庚篇》里面所说的‘具乃贝玉’，就是这个意思。大概礼之起起于祀神，故其字后来从示，其后扩展而为对人，更其后扩展而为吉、凶、军、宾、嘉各种仪制。”^⑥可见，所谓“周礼”，其特征确是将以祭

① 在《礼记》中（例如《礼记·明堂位》）经常看到从“有虞氏”到夏殷周三代的连续，其中，夏便是重要转换点，是许多“礼”的起点。又如《礼记·郊特牲》说“诸侯之有冠礼，夏之末造也”等等，都反映出这一点。

② 《论语·乡党10·1》。

③ 《论语·乡党10·13》。

④ 《孟子·公孙丑下》。

⑤ 《观堂集林·释礼》。

⑥ 《十批判书·孔墨的批判》，第82—83页，人民出版社，1954。

神(祖先)为核心的原始礼仪^①,加以改造制作,予以系统化、扩展化,成为一整套早期奴隶制的习惯统治法规(“仪制”)^②。以血缘父家长制为基础(亲亲)的等级制度是这套法规的骨干,分封、世袭、井田、宗法等政治经济体制则是它的延伸扩展。而以孔子为代表的儒家,也正是由原始礼仪巫术活动的组织者领导者(所谓巫、尹、史)演化而来的“礼仪”的专职监督保存者^③。

① 《礼记·祭统》:“凡治人之道,莫急于礼。礼有五经,莫重于祭。……祭者,所以追养继孝也……夫祭有十伦焉:见事鬼神之道焉,见君臣之义焉,见父子之伦焉,见贵贱之等焉,见亲疏之杀焉,见爵赏之施焉,见夫妇之别焉,见政事之均焉,见长幼之序焉,见上下之际焉。”包括前述冠礼等等也与“祭”有关,“冠者,礼之始也……古者重冠,重冠故行之于庙,……所以自卑而尊先祖也”(《礼记·冠义》)。

② 所谓原始礼仪,即是图腾和禁忌。它们构成原始社会强有力的上层建筑和意识形态,仪式在这里是不可违背的一套规范准则和秩序法规。恩格斯曾说,在基督教“以前的一切宗教中,仪式是一件主要的事情”(《布鲁诺·鲍威尔和早期基督教》)。原始巫术礼仪活动更是如此。种种繁细琐碎的仪节,正是这种法规的具体执行。所以在某些礼仪活动中,一举手一投足都有严格的规定,一个动作也不容许做错,一个细节也不容许省略、漏掉……,否则就是渎神,大不敬,而会给整个氏族、部落带来灾难。《仪礼》中的繁多规定,《左传》中那么多的“是礼也”“非礼也”的告诫,少数民族的材料,如“鄂温克人长时期……形成的一套行为规范,……大家都必须严格地来遵守它……涉及的范围是很广泛的……如狩猎时不能说‘我们打围去’,鹿、狍的头不能从驯鹿上掉下来。在捕鱼时不能跨过鱼网,不能切开鱼的胸骨。鄂温克人认为违反了这些禁忌,会触怒神明,从而会对渔猎生产带来不利……”(上引秋浦书第68页),都反映这一点。

③ “生民之初,必方士为政”(《汉书·干蛊》),章太炎认为儒家本“术士”(《国故论衡·原儒》)。术士之说当然不始于章,章的老师俞樾即有此说,“明灵星午子吁嗟以求雨者谓之儒”,“助人君顺阴阳以教化者也”(同上),本是一种宗教性、政治性的大人物。儒家的理想人物,从所谓皋陶、伊尹到周公,实际都正是这种巫师兼宰辅的“方士”(传说中所谓伊尹以“宰割要汤”,实际恐乃一有关宰割至牛的祭神礼仪故事)。后世儒家的理想也总以这种帮助皇帝去治理天下的“宰相”为最高目标,其来有自。各派史家都注意到“礼”出自祭祀活动,“礼”与“巫”、“史”不可分等事实。如“礼由史掌,而史出于礼”(柳诒征:《国史要义》第5页,中华书局,民国37年),“宗祝卜史,皆司天之官,而所谓太宰者,实亦主治庖膳,为部落酋长之下之总务长。祭祀必有牲宰,故宰亦属天官”(同上),“最古之礼,专重祭礼。历世演进则兼括凡百事为,宗史合一之时已然。至周则益崇人事,此宗与史,古乃司天之官,而后来为治人之官之程序也”(同上书,第6页)。“……春秋所记,即位、出境、朝、聘、会、

章学诚认为，贤智学于圣人，圣人学于百姓^①，集大成者，为周公而非孔子，又说“孔子之大，学周礼一言可以蔽其全体”^②。的确是周公而非孔子，将从远古到殷商的原始礼仪加以大规模的整理、改造和规格化，以适应于早期奴隶制的阶级统治。这在当时是一个非常重要的变革。王国维《殷周制度论》中的论点是值得重视的。孔子一再强调自己是“述而不作”^③“吾从周”^④“梦见周公”^⑤……，其意确乎是要维护周公的这一套。“觚不觚，觚哉”^⑥；“八佾舞于庭，是可忍也，孰不可忍也”^⑦；“尔爱其羊，我爱其礼”^⑧……，是孔子对礼仪形式（“仪”）的维护。“道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德^⑨，齐之以礼，有耻且格”^⑩，“自古皆有死，民无信不立……”^⑪等等，则是孔子对建立在习惯法（“信”）基础上的“礼治”内容的维护^⑫。

盟、田猎、城筑、嫁娶，乃至出奔、生卒等等事项，几乎没有和祭祀无关的。而祭祀既以神为对象，故和祭祀有关的礼，其中还包括有媚神的诗歌（舞蹈和音乐），测神意的占卜，及神的命令——类似诗歌的刑律（一种初民的禁忌，多采取这种形式）等等（《杜国庠文集》第274页，人民出版社，1982）。“儒”、“儒家”之“名”虽晚出，但其作为与祭祀活动（从而与“礼”）有关的巫、尹、史、术士……之“实”却早存在。

① 这其实已有“上古之时礼源于俗”（刘师培）的意思，即“圣人”的“礼”，来源于百姓的“俗”。

② 《文史通义·原道下》。

③ 《论语·述而7·1》。

④ 《论语·八佾3·14》。

⑤ 《论语·述而7·5》。

⑥ 《论语·雍也6·25》。

⑦ 《论语·八佾3·1》。

⑧ 《论语·八佾3·17》。

⑨ “德”究竟是甚么？尚待研究。它的原义显然并非道德，而可能是各氏族的习惯法规，所以说“异姓则异德，异德则异类”（《国语·晋语》），故与“礼”联在一起。

⑩ 《论语·为政2·3》。

⑪ 《论语·颜渊12·7》。

⑫ 孔子反对铸刑鼎，把“政”、“刑”与“礼”、“德”对立起来。《春秋》三传都

但是,孔子的时代已开始“礼坏乐崩”,早期奴隶制在向发达的奴隶制过渡,氏族统治体系和公社共同体的社会结构在瓦解崩毁,“民散久矣”^①,“民恶其上”^②。春秋时代众多的氏族国家不断被吞并消灭,许许多多氏族贵族保不住传统的世袭地位,或不断贫困,或“降在皂隶”。部分氏族贵族则抛弃陈规,他们以土地私有和经营商业为基础,成为新兴奴隶主阶级并迅速富裕壮大。韩非说:“晋之分也,齐之夺也,皆以群臣之太富也”^③,经济上的强大实力使他们在政治上要求夺权(田恒的大斗出小斗进实际是显示实力而不是“收买民心”),在军事上要求兼并侵吞,终于造成原来沿袭氏族部落联盟体系建立起来的天子——诸侯——大夫的周礼统治秩序彻底崩溃。赤裸裸压迫剥削(“铸刑鼎”“作竹刑”“初税亩”“作丘甲”)和战争主张取下了那层温情脉脉的“礼”“德”面纱,公开维护压迫剥削的意识形态和政治理论——从管仲到韩非的法家思想体系日益取得优势。

孔子在这个动荡的变革时代,明确地站在保守、落后的一方。除了上述在政治上他主张维护“礼”的统治秩序、反对“政”“刑”外,在经济上,他主张维持原有的社会经济结构,宁肯一

认为“初税亩”是“非礼也”,说明“礼”是与成文法对立的氏族贵族的古老的政治、经济体制。但到战国时代,儒家说“礼乐刑政,四达而不悖,则王道备矣”(《乐记·乐本》),将“礼乐”与“刑政”视为同类,情况有了很大变化,这已是荀子而非孔子。实际在战国,“礼”已全等于“仪”而失其重要性了。“春秋二百四十二年的期间,君臣士大夫言及政治人生,无不以礼为准绳。至战国则除了儒家以外,绝少言礼。……战国时之漠视礼,可以取证于记载战国史的《战国策》。……礼字差不多都是指的人情礼节之礼,与春秋时为一切伦理政治准绳之礼,截然不同”(罗根泽《诸子考索》第235页)。并参阅《日知录》卷13《周末风俗》条:“春秋时犹尊礼重信,而七国则绝不言礼与信矣。春秋时犹宗周王,而七国则绝不言王矣。春秋时犹严祭祀重聘事,而七国则无其事矣。春秋时犹论宗姓氏族,而七国则无一言及之矣”。所谓废除建立郡县,实即恩格斯所说地域性国家替代了自然血缘纽带。

① 《论语·子张19·19》。“民”即公社自由民,“民散久矣”,即自由民离开了世代相沿的公社共同体。

② 《国语·周语》。

③ 《韩非子·爱臣》。

齐贫困也不要贫富过分分化，以免破坏原有的氏族制度和统治体系（“不患寡而患不均，不患贫而患不安”^①）。反对追求财富（聚敛）而损害君臣父子的既定秩序和氏族贵族的人格尊严，成为孔子一个重要思想：

“富与贵是人之所以欲也，不以其道得之，不处也；贫与贱是人之所以恶也，不以其道得之，不去也。”^②

“士志于道，而耻恶衣恶食者，未足与议也。”^③

“季氏富于周公，而求也为之聚敛而附益之，子曰：非吾徒也，小子鸣鼓而攻之，可也。”^④

“吾犹及史之阙文也，有马者借人乘之，今亡已夫。”^⑤

“衣故缁袍，与衣狐貉者立而不耻者，其由也欤！”^⑥

.....

这些都反映了被财富打败、处于没落命运的氏族贵族的特征。孔子尽管东奔西走，周游列国，想要恢复周礼，却依然四处碰壁。历史必然地要从早期奴隶制走向更发达的后期奴隶制。

这是社会的一大前进，在这基础上出现了灿烂的战国文明和强盛的秦汉帝国。但同时，早期奴隶制所保留的大量原始礼仪体制中包含的氏族内部的各种民主、仁爱、人道的残留，包括象春秋许多中小氏族国家的城邦民主制政治，也全被这一进步

① 《论语·季氏16·1》。虽然孔子也主张“富之”，但居次要地位，更重要的是“安”和“均”。

② 《论语·里仁4·5》。

③ 《论语·里仁4·9》。

④ 《论语·先进11·17》。

⑤ 《论语·卫灵公15·26》。

⑥ 《论语·子罕9·27》。

所舍弃和吞没。历史向来就喜爱在这种悲剧性的二律背反中行进。恩格斯说：“由于文明时代的基础是一个阶级对另一个阶级的剥削，所以它的全部发展都是在经常的矛盾中进行的。生产的每一进步，同时也就是被压迫阶级即大多数人的生活状况的一个退步……”^①。恩格斯指的是资本主义对机器的采用。而从原始社会进到奴隶社会，更是如此。社会的前进，生产的提高，财富的增加，是以大多数人付出沉重牺牲为代价。例如，在原始社会和阶级社会中，战争经常是推动历史进步的重要因素，但哀伤、感叹和反对战争带来的痛苦、牺牲，也从来便是人民的正义呼声^②。双方都有理由，所以说是不可解决的悲剧性的历史二律背反^③。当以财富为实力的新兴奴隶主推倒氏族贵族的“礼治”，要求“以耕战为本”，建立无情的“法治”，赤裸裸地肯定压迫剥削，以君主集权专制替代氏族贵族民主，来摧毁家长制的氏族统治的落后体制时，它具有历史的合理性和进步性。但另一方面，哀叹氏族体制的最终崩毁，反对日益扩大的兼并战争，幻想恢复远古剥削压迫较轻的“黄金时代”，企图维护相对说来对本氏族内部成员确乎比较宽厚的统治体系，不满、斥责、抨击赤裸裸的剥削压迫^④……，这也有其合理性和人民性。历史、现实和人物本来经常就是矛盾和复杂的，想用一個好坏是非的简单方

① 《马克思恩格斯选集》第4卷第173—174页，人民出版社，1972。

② 《诗经·采薇》等篇很早就表示了这种矛盾。宣王北伐远征，“载饥载渴”，曰归不得，“我心伤悲，莫知我哀”；但“靡室靡家，玁狁之故”，为保卫国家抵抗外侮而战争是正义的。后世如杜甫《新婚别》等也突出地表现了这一矛盾。

③ 可参看黑格尔《美学》论悲剧。

④ 如果比较一下战国以来的“杀人盈城”“杀人盈野”的战争，和秦汉帝国的大规模劳役压榨、西周时代的贫困而“安宁”就很显然。周礼虽已包含恐吓威胁的一面，如“哀公问社于宰我。宰我对曰，夏后氏以松，殷人以柏，周人以栗，曰使民战栗。”（《论语·八佾》3·21）；但孔子不同意突出这一面，“子闻之曰，成事不说，遂事不谏，既往不咎。”（同上）