

目 录

第一篇 为什么中国没有科学	001
第二篇 对于哲学及哲学史之一见	019
一 何为哲学	019
二 科学与哲学	020
三 哲学之分部	021
四 哲学之统一	023
五 历史与哲学史	023
六 历史与写的历史	025
七 一种补救之法	026
第三篇 中国之社会伦理	027
第四篇 孔子在中国历史中之地位	033
第五篇 宋明道学中理学心学二派之不同	044
一 朱子与象山慈湖之不同	044
二 朱子与阳明之不同	047
三 朱派后学之意见	050
第六篇 秦汉历史哲学	052
第七篇 中国政治哲学与中国历史中之实际政治	057
第八篇 怎样研究中国哲学史?	066
一 钻研西洋哲学	067
二 搜集哲学史料	067
三 详密规划迹团	068
四 探索时代背景	070
五 审查哲人身世	070



六 评述哲人之哲学	071
第九篇 中国哲学与民主政治	074
第十篇 中国哲学中之民主思想	079
第十一篇 中国哲学与未来世界哲学	084
第十二篇 在中国传统社会基础的哲学	091
一 孝的观念	093
二 传统的中国社会制度的背景	094
三 传统的中国家族制度	095
四 忠的观念	097
五 忠与孝的冲突	098
六 家的延续	099
七 祖宗崇拜	100
第十三篇 中国哲学遗产底继承问题	102
第十四篇 再论中国哲学遗产底继承问题	107
第十五篇 先秦道家所谓道底物质性	118
第十六篇 关于中国哲学史研究的几个问题	130
一 哲学史的对象	130
二 研究中国哲学史的目的	133
三 中国哲学史的分期	138
四 中国哲学史(古代和近代)的特点	144
五 批判中国哲学史研究中的错误观点	144
第十七篇 再论关于中国哲学史研究的几个问题	146
一 哲学史的对象、内容和范围	146
二 哲学中两个对立面的斗争和统一	150
三 逻辑和历史的统一	157
四 观点和资料的统一	160
五 中国哲学史(古代和近代)发展的线索	162
第十八篇 论孔子	167
一 孔子的生平和他的阶级立场	167
二 孔子关于“礼”的理论	170
三 孔子关于“天”的见解	171

四	孔子关于“仁”的理论	172
五	孔子思想体系中“礼”、“天”、“仁”的统一	174
六	孔子的教育思想和思想方法	176
七	简短的结论	178
第十九篇 再论孔子——论孔子关于“仁”的思想		180
一	作为一种道德的“仁”	180
二	作为一种世界观的“仁”	185
三	孔子的思想体系不是折衷主义	189
第二十篇 先秦道家哲学主要名词通释		193
一	先秦道家的中心思想	193
二	进行研究的方法	194
三	先秦道家思想与医学的关系	196
四	“气”	198
五	“精”、“神”、“明”	200
六	“一”	204
七	“德”、“理”	206
八	“道”	208
九	从唯物主义到唯心主义	218
第二十一篇 关于老子哲学的两个问题		222
第二十二篇 再谈关于老子哲学的问题		235
第二十三篇 先秦道家三派的自然观的异同		245
第二十四篇 论庄子		255
一	《庄子·逍遥游》的内容	256
二	《庄子·齐物论》的内容	259
三	庄子哲学的社会意义	262
第二十五篇 再论庄子		265
第二十六篇 三论庄子		278
第二十七篇 从中华民族的形成看儒家思想的历史作用		287
第二十八篇 略论道学的特点、名称和性质		294
第二十九篇 佛教和佛学的主题——神不灭论		307
一	神不灭论的哲学意义	307



二 慧远关于神不灭论的辩论	308
三 道生关于神不灭论的辩论	316
四 梁武帝关于神不灭论的辩论	322
五 其他关于神不灭论的辩论	325
第三十篇 中国哲学的特质	329

第十八篇

论孔子

一 孔子的生平和他的阶级立场

在奴隶主贵族专政时代，知识学问都掌握在大小贵族手里，他们都是“在官者”。他们的知识学问，都是“官学”。在奴隶主贵族制度开始崩坏以后，有些没落的贵族和原来称为“士”的最低级贵族才开始以私人资格传授知识学问，以维持生活。这才有私人讲学之事。从私人讲学之中，出了私人的学派。这些学派，对于“官学”而言，就成为“一家之言”。所谓“诸子百家之学”是对于贵族的统一的“官学”说的。

在中国历史中孔子是第一个大规模私人讲学的人，也是第一个创立学派的人。他创立了儒家，同时也创立了“家学”。

在孔子的当时，有几种具有历史意义的变革，标志着中国社会在这个时代的伟大的转变。

第一种变革，就是郑国铸刑书，又过了二十多年，晋国也铸刑鼎（公元前512年），孔子对于晋国的这种措施，有与叔向相同的反对意见，他说：“夫晋国将守唐叔之所受法度，以经纬其民，卿大夫以序守之。民是以能尊其贵；贵是以能守其业，贵贱不愆，所谓度也。”就是说，晋国的奴隶主贵族，应该死守着从开国以来的传统的贵族制度，这样奴隶和人民就能服从贵族，贵族可以保守着他们的统治的和剥削的地位。孔子认为传统的制度的主要意义，就是要使“贵贱不愆”。正是因为如此，所以当时新兴的社会势力要冲破这些制度。这个后果，孔子也是看到的。他说：“今弃是度也，而为刑鼎。民在鼎矣。何以尊贵？贵何业之守？贵贱无序，何以为国？”（《左传》昭公二十九年）这就是说，有了成文法，又把它铸在鼎上公布出来，人民就专注意于成文法，对于贵族的重视就是减轻了，贵族不能随便摆布（“经纬”）人民了，他们干什么呢？这完全是站在奴隶主贵族立场的言论。



当时的另外一种变革，就是奴隶主贵族的等级制度逐渐崩坏。照这种制度不仅贵族和奴隶与人民之间有绝对的等级上的划分，大贵族与小贵族之间也有等级的划分。在生活的每一个方面，每一个等级，都有一定的合乎自己身份的制度，如果超过了这个制度，就叫“僭越”。孔子所谓“贵贱不愆”也包括这些内容。在孔子的时候，各种“僭越”的事情越来越多。《论语》中记载了许多孔子谴责“僭越”的话。

在当时，“僭越”就是奴隶主贵族等级制度崩坏的表现。“僭越”是有其物质基础的，春秋以来，贵族都利用奴隶的劳动力，开垦土地，成为他们的“私田”。他们之中也有些以改善劳动生产者的待遇为手段招徕劳动力，增加他们的经济力量。这些贵族的经济力量大了，越来越富，政治力量也就越来越大。他们逐渐侵占国君的政权，甚至取而代之。例如鲁国的季氏，齐国的陈氏（亦称田氏）都是这样的贵族。这样的贵族，在一定程度上代表新的封建的生产关系，是社会的新兴势力。

孔子对于季氏和陈氏都持反对的态度。季氏用“八佾舞于庭”，“佾”是舞的行列。照奴隶主贵族等级制度的“礼”，天子用八个行列，诸侯用六个行列，大夫用四个行列，季氏照“礼”只能用四个行列，可是他们竟然用八个。孔子说：“是可忍也，孰不可忍也。”（《论语·八佾》）他也反对季氏的富。孔子认为“季氏富于周公”，可是他的学生冉求还在帮助季氏使他更发财。孔子很不赞成他，说：“非吾徒也，小子鸣鼓而攻之可也。”（《论语·先进》）

其实季氏在鲁国是比较得到人民的拥护的。季氏把鲁国的国君昭公赶出国外，死在外边。晋国有个贵族赵简子觉得很奇怪：为什么季氏能这样搞下去。有个史官叫史墨回答他说：“鲁君世从其失，季氏世修其勤，民忘君矣，虽死于外，其谁矜之！”（《左传》昭公三十二年）这是事情的很重要的一方面；这一方面孔子是不管的。

齐国的陈氏也很得人民的拥护，后来陈恒把齐君杀了，夺得齐国的政权。照奴隶主贵族的“礼”说，这是“臣弑其君”，罪大恶极。孔子听见这消息就去见鲁君哀公，请发兵讨伐，当时鲁国跟齐国比较起来已经很弱小，怎么能向齐国动兵呢？孔子已明知道，不过认为总要有所行动以表示态度。

《论语》还记载有两件事情。一件是公山弗扰在费这个地方叛了，召请孔子去参加。一件是佛肸在中牟这个地方叛了，也召请孔子去参加。孔子都有意去，可是都没有去。有许多同志根据这两条认为孔子也是同情“敌党”，并不是死守旧礼。我不同意这样的推论。公山弗扰是鲁国大贵族季氏的家臣，对鲁君说，他是陪臣。佛肸是晋国大贵族赵氏的家臣，对晋君说，他是陪臣。他们的叛是对于季氏和赵氏的叛，他们可能以拥护鲁君和晋君为名，来反对季氏和赵氏。我这个

推测有一个例证，季氏把鲁君昭公赶出去以后，季氏的家臣南蒯就在“费”这个地方叛季氏。南蒯失败，逃跑到齐国，有一天，在一个宴会上齐君景公说他是“叛夫”。他说：“臣欲张公室也。”又有一个贵族驳斥他说：“家臣而欲张公室，罪莫大焉。”（《左传》昭公十四年）这个情况跟公山弗扰和佛肸的情况是一类的。他们以“张公室”为号召，所以孔子有意接受他们的召请。可是也许另有一说，照旧礼，陪臣不应该“张公室”，所以孔子还是没去。这跟孔子拥护贵族等级的基本主张，并无矛盾。（有人认为《论语》这两条记载根本不合事实，详崔述《洙泗考信录》）

对于这两种政治和社会变革，孔子的态度是保守的。

当时政治上的另一种变革，就是有些国家已先后有了后来大一统的郡县制的开始。在国君大贵族与小贵族之间的斗争中，若果有些贵族被消灭了，国君或大贵族就不愿再有与他们敌对的贵族，而愿意在这些地方，用他所直接任命可以随时撤换的官吏，替他们管理地方事务。他们于是就把这些没收的土地改为“县”，由“县大夫”管理。县大夫是官吏，不是世袭的贵族。这样一国的政权就统一集中起来。在消灭了贵族的地方，新兴地主阶级也可以有比较多的“自由”土地，供他们买卖，比较多的政治地位，供他们占据。这是符合于地主阶级的利益的，也是向中央集权的封建主义社会走了一大步。所以这一种措施，在当时也是有很大的进步意义。

这种变革，孔子倒是赞成。公元前513年，晋国的魏舒“分祁氏之田以为七县，分羊舌氏之田以为三县”，派了十个人做县大夫，孔子对于晋国的这一改革，表示赞成。他说：“魏子之举”是“近不失亲”（大夫中的一个为魏舒自己的庶子），“远不失举”，“以贤举，义也”。其中两个人以有力于王室而得为县大夫，孔子认为这是“忠”（《左传》昭公二十八年）。在这一段话里，可见孔子虽不要完全废除贵族制度的“亲亲”，但是也在一定程度上主张“贤贤”。

当时的另外一种政治社会变革，就是奴隶主贵族用各种办法招徕劳动力，为他们垦荒，扩充土地。其中一个方法就是提高劳动生产者的地位，改善他们的生活。对于这种现象，孔子是赞成并且鼓励的，他主张一国的统治者要“节用而爱人，使民以时”（《论语·学而》）。他认为政治的最好效果是能使“近者悦，远者来”（《论语·子路》）。他认为一国如有了好的“在上者”，“四方之民襁负其子而至矣”（同上）。孔子的这种见解后来成为儒家的一贯主张。

对于这两种政治社会变革，孔子的态度是进步的。

孔子的态度的这两方面，在他并没有矛盾。这是他的阶级立场所决定的。孔子和他所创始的儒家，是代表从奴隶主贵族转化过来的地主阶级的利益。这样的地主阶级，希望尽可能在不破坏奴隶主贵族制度的前提下，在这种制度的框子



里，作一些改革。其中的要点包括承认人的作用，提高劳动生产者的地位，改善他们的生活，接收贵族以外的有能力的人参加政治。这两个要点，用当时话说就是“徠远人”和“举贤才”。

孔子一生的行动及其全部思想是上面所说的这些态度所决定的。他反对“刑书”和拥护等级制度的态度在思想战线上表现为他对于“礼”的拥护，他对于“徠远人”和“举贤才”的态度，在思想战线上表现为他对于“仁”的提倡。

二 孔子关于“礼”的理论

孔子认为当时的奴隶主贵族制度（“周礼”）几乎是最完全的制度。他说：“周监于二代，郁郁乎文哉，吾从周。”（《论语·八佾》）他以继承周公的事业为一生的志愿，“久矣吾不复梦见周公”（《论语·述而》）。孔子把他的拥护礼的主张集中成为他所谓“正名”（《论语·子路》）的理论。这个理论的具体内容，就是如他向齐景公所说的“君君、臣臣、父父、子子”（《论语·颜渊》）。这就是说：事实上为君的人的行为，必需合乎“为君之道”，事实上为臣的人的行为，必需合乎“为臣之道”，事实上为父的人的行为，必需合乎“为父之道”，事实上为子的人的行为，必需合乎“为子之道”。他认为每一个名，例如“君”“臣”“父”“子”等，都有其一定的意义。这些意义就代表这个名所指的事物所应该如此的标准。这个标准，他称为“道”。他所谓“道”的具体内容，实际上是以奴隶主制度的“礼”为基础，加上他自己的一些修正和补充。“君”“臣”“父”“子”的名，都代表君、臣、父、子的“道”。事实上处于君臣父子的地位的人，如果都合乎君臣父子的“道”，就是“天下有道”。不然，就是“天下无道”。照他看起来，“无道”就是“乱”，那就是说，奴隶主的社会秩序不能维持了。孔子看见在当时“礼”在很多方面已经不被遵守了。他不认为新势力对旧势力的破坏是进步的现象，而认为这是“天下大乱”。为了阻止这个“乱”，他就企图用奴隶主制度中的“名”加上自己的一些新的扩充的意义，“校正”当时他所以认为是不对的实际情况，这就是他所谓“正名”的实际意义。

在先秦哲学中，有一个重要的问题，就是关于“名”“实”的问题，“名”就是名字，“实”就是有那个名的实际的东西。孔子的“正名”的主张，是这个问题的开端。孔子的“正名”本来只是政治上的社会上的一种主张。他所注意的并不是认识论的问题，也不是逻辑的问题。在他的主观意识中并没有这些问题。在春秋末年，认识论和逻辑的问题还没有提到哲学的日程上来。但是在客观上

“正名”是牵涉到“名”与“实”的关系的问题。“君君、臣臣”，头一个“君”字，头一个“臣”字是指事实上为君或为臣的具体的人，就是“实”。第二个“君”字，第二个“臣”字是代表“君”“臣”的“道”的抽象的名。孔子的办法，是用抽象的“名”来“校正”具体的“实”，他认为只要把“名”弄清楚，“实”自然就会改变，这是把“名”或“道”认为是比具体的事物更根本。在“名”“实”的关系这个问题上，这是唯心主义的思想。

三 孔子关于“天”的见解

在奴隶主贵族制度的“礼”中，有大部分是关于宗教信仰与仪式。孔子主张维持原有的宗教仪式，以为继续麻醉人民之用。但是在宗教信仰上他有一定程度的比较新的见解。

上面已经说过，原有的宗教认为世界有一个最高的主宰者。这个主宰称为“帝”、“上帝”或“天”，孔子还是时常谈到“天”。他所谓“天”不一定有活灵活现的人格，对于自然界任何事情都“发号施令”，像传统的宗教所说的。他说：“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？”（《论语·阳货》）但是他认为“天”有分别是非善恶的意志。孔子在匡这个地方跟匡人起了误会，受到匡人的围困。他说：“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！”（《论语·子罕》）宋国有个贵族叫桓魋要加害孔子，孔子说：“天生德于予，桓魋其如予何！”（《论语·述而》）可见孔子所说的这样的“天”是有意志的。

天的意志，就是所谓“天命”（天的命令）。孔子认为“天命”与君主（大人）及古人（圣人）的话，同样可敬畏的。“君子有三畏：畏天命；畏大人；畏圣人之言。”（《论语·季氏》）

天命的简称就是命，宗教宣传一个人的生死、祸福、富贵、贫贱都是命定的；富贵不可求，也不必求。这样的宗教思想是符合于剥削阶级的利益的。这样的宣传的目的，是要使在富贵地位的人，继续富贵，使在贫贱地位的人不进行反抗与斗争。

孔子的学生子夏说，“商闻之矣，死生有命，富贵在天”（《论语·颜渊》），“闻之”就是闻之于孔子。孔子也接受了宗教关于命的思想，但是孔子对于这个思想，有了比较重要的修正。孔子认为人做事成功失败是由天命决定的，但是人可以尽自己的力量，做他自己认为应当做的事情，不管结果是成功或失败。孔子



认为，即使明知是不能成功的事，只要认为应该做，还是要努力去做。当时的人说他是“知其不可而为之”（《论语·宪问》）。他的学生子路替他解释说：“君子之仕也，行其义也，道之不行，已知之矣。”（《论语·微子》）

孔子认为一个人的贫富、贵贱是“天命”所决定的。但是一个人的“贤不肖”则不是由“天命”所决定的。他认为就一般情形论，人生来都是差不多相同的。不同是由于后来的习惯，“性相近也，习相远也”（《论语·阳货》）。因此，一个人要成为“贤”主要的是靠自己的努力。在古代哲学中“力”与“命”的关系也是一个重要的问题。孔子对于这个问题的解决，是为它们各划出“势力范围”。这是孔子对于宗教的天命所作的修正，也是对于命的权威所加的限制。

孔子的这样主张是跟他的教育家的身份相符合的，他广收弟子，教育他们成为“贤才”。以教育“贤才”为职业的人，必需承认是可以专靠努力成为“贤才”。

孔子对于传统宗教的态度的进步一方面比较清楚地表现在他对于鬼神的态度。他对于鬼神是否存在，持怀疑态度。他的学生子路向他问鬼神，他说：“未能事人，焉能事鬼？”子路又向他问死，他说：“未知生，焉知死？”（《论语·先进》）他又说：“敬鬼神而远之，可谓知矣。”（《论语·雍也》）从这些话里，可见他是肯定人生，注重现实生活的。他认为迷信鬼神，就是不智，就是愚。但是他对于“丧”“祭”礼还是照旧重视，认为是不可改变的。他一方面“不语怪力乱神”（《论语·述而》），一方面说，“祭如在，祭神如神在”（《论语·八佾》），“所重民、食、丧、祭”（《论语·尧曰》）。“丧礼”是有关于鬼的。“祭礼”是有关于神的。鬼神可以不存在，但是与原来宗教有关的丧祭礼，仍要原封保存，照他说起来这是对于人的一种教育。他的学生曾子说：“慎终追远，民德归厚矣。”（《论语·学而》）在这一方面，孔子也是在旧框子中，加上新内容。

四 孔子关于“仁”的理论

孔子的思想的进步一方面，更表现在他对于“仁”的理论。在他的思想中“仁”是一个最高的道德原则；它的主要内容是“爱人”（《论语·卫灵公》）。孔子所讲的“爱人”有两个来源，两个意义。

就两个来源说，一个来源是政治方面说，这是当时“徯远人”的政治在思想上的反映，上面已谈过。

“爱人”的理论的另一个来源，是奴隶主贵族注重氏族关系的所谓宗法，宗法是一种以血缘关系为基础的社会组织制度。宗法注重“孝”的道德。这种道德要求一个人全心全意为他的宗族服务。这就是所谓“亲亲”。孔子拥护“亲亲”，也提倡孝的道德。但是，当时生产力的发展，使孔子也感觉到宗族的范围，未免狭小。因此他又提出“仁”的理论。就这一方面说，“仁”是“孝”的扩充。“孝悌也者，其为仁之本欤。”（《论语·学而》）仁要求一个人不但爱他的宗族，并且要把这个爱推广到他的宗族以外的人。

就“爱人”的人两个意义说，一个意义，人就是为上面所说的宗族以外的人。

“人”的另一个意义是与“己”相对的“别人”。这样的“爱人”实行起来有两方面。在消极方面，一个“仁人”要“己所不欲，勿施于人”（《论语·卫灵公》）。就是说，我不愿意别人怎样对我，我也不怎样对别人。这就是孔子所谓“恕”。在积极方面，一个“仁人”要“己欲立而立人，己欲达而达人”（《论语·雍也》）。就是说，我愿意别人怎样对我，我就怎样对别人。这就是孔子所谓“忠”。合起来称为“忠恕之道”。“忠恕之道”就是实行仁的方法，“为仁之方”。

在“仁”的这个意义下，“仁”要求人以人的资格，承认于“己”之外，还有与己相对的别人。它要求人互相承认对方有独立的意志，有与自己相同的人格。孔子在有些话里，也是承认人有独立的意志的，他说：“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也。”（《论语·子罕》）当然，我们对于孔子的这样理论的估价，应该有所保留。在“人”里面，孔子认为有“君子”和“小人”的阶级分别。他说：“民可使由之，不可使知之。”（《论语·泰伯》）这就不是承认“民”与自己同样有独立的意志和人格。但是在奴隶占有制时代，这样理论就是进步思想。这是奴隶主贵族向地主阶级转化在提高劳动生产者的地位时，对于人的作用的认识的一种表现。

孔子认为“仁”的基础是人的欲望和情感。孔子认为一个仁人首先必须老实诚恳，有真实的情感。他说：“刚毅木讷近仁。”（《论语·子路》）这种品质，他称为“直”。不“直”的人，油腔滑调，夸夸其谈，是不能成为仁人的。他说：“巧言令色，鲜矣仁。”（《论语·学而》）仁人是有真实情感欲望的、活生生的人。有人问孔子，要把“怨欲”都“克伐”掉，能否成为仁人。孔子说：“可以为难矣，仁则吾不知也。”（《论语·宪问》）照他的意见，仁人之所以为仁人，并不在于他没有欲，而在于他能“己所不欲，勿施于人”，“己欲立而立人，己欲达而达人”。

孔子重视有情感欲望的具体的人，并企图以具体的人的情感欲望为基础，建



立起“仁”的德。但是在阶级社会中，具体的人是有阶级性的。孔子所说人的欲望情感，其实就是统治阶级的人的欲望情感。只有以这种欲望情感为基础，才能成为仁人，所以他说：“君子而不仁者有矣夫，未有小人而仁者也。”（《论语·宪问》）君子指统治阶级，小人指被统治的奴隶和人民。孔子说：“唯女子与小人为难养也；近之则不逊，远之则怨。”（《论语·阳货》）可见孔子认为小人的品质是与君子有根本不同的地方。小人不能有君子的欲望情感，所以不能称为仁人。

所谓君子的欲望情感也是传统的礼所形成的。照奴隶主贵族的礼，如果他们的父母死了，他们就要行“三年之丧”，在这三年之间，不做工作。孔子有个学生名叫宰我，觉得三年未免太久，耽搁的事情太多。他想把三年之丧缩短为一年，他把这个意见告诉孔子；孔子说：“在三年之内，你就吃稻米，穿丝绸，于心安么？”宰我说：“安。”孔子说：“你既然心安，你就那样做好了。”宰我出去以后，孔子说：宰我“不仁”。（《论语·阳货》）照孔子看起来，宰我没有对于三年之丧的情感，所以是“不仁”，其实这种情感就是统治阶级在传统的礼的影响下培养出来的。墨子从劳动人民的立场，就是反对三年之丧，可是墨子也认为仁是一个最高的道德原则。这就说明仁是有阶级性的。孔子所说的仁和墨子所说的仁虽然字面相同，但是有不同的具体内容。

五 孔子思想体系中“礼”、“天”、“仁”的统一

在孔子思想体系中，仁和礼的关系是他所谓“文”和“质”的关系。“质”是一种素材，“文”是在一种素材上的加工。“文”和“质”是后来讲历史哲学的一对范畴。它们之间的关系有点像内容与形式的关系，但也不完全相同。孔子认为一个像样的贵族（君子）必须“文质彬彬”（《论语·雍也》），就是说，在他身上仁和礼密切地结合起来。孔子认为在“文”“质”这一对范畴中，质应该占第一位。他认为只有仁德的人，才可以行礼，而不致使礼成为空洞的架子。他说：“人而不仁如礼何，人而不仁如乐何。”（《论语·八佾》）他企图用这个理论把当时已经腐旧的礼的空架子充实起来，把垂死的东西复活起来。

照我们看，仁和礼是有矛盾的。仁是以具体的人的真情实感为基础的。人的真情实感如果独立地自由地发展起来，他就必然要冲破礼的束缚。如果加强礼的束缚，具体的人的真情实感必然受到限制不能发展，以至于奄奄无生气。

但是照孔子看起来，仁和礼是统一的，其间并没有矛盾，因为照上面所说

的，孔子所说的欲望情感，其实就是在传统的礼影响下培养出来的，它就是统治阶级的欲望情感。所以它只能给礼作基础，不能跟礼矛盾。孔子说，“克己复礼为仁”，仁人要“己所不欲，勿施于人”；“己欲立而立人，己欲达而达人”，“为仁”须要“克己”，这是很清楚的。但是也要“复礼”，其内容是“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”（《论语·颜渊》）。所以在孔子思想体系里，仁和礼并没有矛盾。也就是在这些地方，孔子思想的阶级性表现得很清楚。从奴隶主贵族转化过来的地主阶级本来是一方面要维持旧制度的框子，一方面又要加进去新的内容。孔子所想的仁和礼的关系正是说的这一点。

在孔子思想体系里“仁”“礼”和“天”的关系也是统一的。在《论语》里面，孔子有一段话，叙述他自己从十五岁到七十岁中间思想发展的几个阶段。他说：“吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲不逾矩。”（《论语·为政》）“三十而立”，就是说，在三十岁左右的时候他就对于礼有充分的掌握了。孔子说“立于礼”（《论语·泰伯》），又说“不知礼无以立也”（《论语·尧曰》），可见能“立”就是对于礼有充分的掌握。“四十而不惑”，就是说他对于事物有充分的了解。孔子说，“智者不惑”（《论语·宪问》），智就是对于事物的了解。上边说过，孔子说：“敬鬼神而远之，可谓智矣。”有智的人就不迷信，不迷信也就是不惑。

“五十而知天命”，所谓天命的意义，上面已经讲过。“六十而耳顺”，“耳”即“而已”之急言。这两句合起来就是说，孔子在五十左右已经对于他所谓天命有了充分的了解，到了六十左右就已经能够随顺着天命。“七十而从心所欲不逾矩”，就是说，在七十左右已经能够随心所欲，随随便便，自然合乎规矩。

这些规矩是什么呢？就是礼，就是天命。孔子认为他虽然在三十岁左右，已经掌握了礼，能够非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动，但是总还有些勉强，有些矜持。到了七十，那就随随便便，自然合拍了。这就是说，他的欲望和情感已经培养到一种程度，自然能够合乎礼和天命所规定的规矩。这样，“仁”“礼”“天”，自然就成为一致的了。

从这段话看起来孔子已经用了比宗教细致的唯心主义，代替了宗教。他所讲的“天”跟当时传统的宗教是有不同。他所讲的仁，是一个新的东西。他所讲的礼，有了他所讲的仁以为基础，是也有与以前有不同的意义。归总起来，他的思想的总的方向还是在旧框子里加新东西，用旧瓶装新酒。



六 孔子的教育思想和思想方法

孔子在文化教育方面的贡献特别显著。在中国他是第一个以私人资格大规模教育学生的人。他招学生，不问阶级出身，“有教无类”（《论语·卫灵公》），在一定程度上普及了教育。

他的教育主要的是使学生通晓古代的典籍（文），熟悉奴隶主贵族的政治社会制度及贵族的“威仪”（礼），有艺术的修养（诗、乐），并特别注重贵族道德的实践（行）。由此他整理并且传授了古代文化遗产。对古代的典籍也有很不少的新的解释。

孔子是个非常好学的人，“学而不厌，诲人不倦”（《论语·述而》）。他也是非常博学的人，当时人说他是“博于诗书，察于礼乐，详于万物”（《墨子·公孟》）。《春秋》记载，公元前483年“冬十二月螽”。季孙问孔子是什么原因。孔子说：“丘闻之，火伏而后蛰者毕，今火犹西流，司历过也。”（《左传》哀公十二年）他不说十二月螽是一种灾异，是一种天意的表示，而说这是由于历官的错误，少了一个闰月，所以十二月还有虫类生出。他的这种解释，是在科学的路上的。

《论语》中很多谈到思想方法。他的思想方法，注重现实，注重客观实在，在当时是很进步的。

孔子认为，他自己的知识并不是生来的，而是从学习古代典籍求得的（《论语·述而》）。他虽很喜欢“古”的东西，但不认为古代的传说一概都可信。他说，夏礼，殷礼，他都能谈，但是在当时，杞国（夏之后），宋国（殷后），都没有充足的材料可以证实（《论语·八佾》）。这可见，他认为古代的传说必须能与现在证实，才是可靠的。这可见，他认为知识的来源除了古代典籍之外，还有个人及别人的经验。他说：求知识必需听得多见得多（《论语·述而》）。他的学生子贡说：孔子没有不学的东西，也没有一定的老师（《论语·子张》）。这就是说，凡有一点特长的人，他都认为是老师。就是有错误的人，他也认为是可以作为反面教员。他说：“三人行必有我师焉，择其善者而从之，其不善者而改之。”（《论语·述而》）他喜欢以别人为师，总是觉得自己的知识不够。他说：“吾有知乎哉？无知也。”（《论语·子罕》）

孔子又认为：对于自己及别人的经验也必须加以考核，才可相信。他说：多闻多见是好的，但要把其中的可疑者阙之，只行其余的无可疑者。这样就可以少犯错误（《论语·为政》）。

孔子注重“阙疑”。他说：历史家对于所不知道的事情，最好是不要写

（《论语·卫灵公》）。学习研究都应该取这种态度。他说“知之为知之，不知为不知，是知也”（《论语·为政》），知道就是知道，不知道就是不知道，不要强不知以为知，这样也就是知，因为知道自己不知道。

孔子认为：对于从经验得来的东西，不但要加以考核，还要加以引申和类推，由已知引申到未知。“告诸往而知来者。”（《论语·学而》）孔子的学生子夏说，他自己能“闻一以知二”，另一学生颜回“能闻一以知十”（《论语·公冶长》）。颜回是孔子所最喜欢的学生。“闻一以知二”，在孔子看起来并不是很高的要求。他说：如果告诉一个学生，一个方的东西的一角是个什么样子，而他不能由此推知其余的三个角是什么样子，这个学生就不必再教了（《论语·述而》）。

孔子认为对于从经验得来的东西，只引申类推，还不能达到知识的最高标准。知识的最高标准，不是仅有许多经验，而要于经验中发现可以把它们联系起来的东西。他说这是“一以贯之”。（《论语·卫灵公》）发现了“一”才可以把许多表面上看是不相联系的事物贯穿起来。这才成为完全的知识。这个“一”就是从经验中发现的事物的规律。

多闻多见，向经典学习，向别人学习，都是属于孔子所谓“学”。“闻一知二”，“一以贯之”，把感性认识提高到理性认识，这要靠理智的运用，这就属于孔子所谓“思”。孔子说：多闻多见是“知之次”（《论语·述而》），因为知识的最后完成，是要靠“思”。但是若果离开了“学”而专“思”，“思”又是落空的。归结起来，“思”与“学”是互相为用，不可偏废的。孔子说，“学而不思则罔”，就是说，只有学习，没有思考就罔然无所得，即不能有所启发，有所提高。“思而不学则殆”，就是说，只有思考，没有学习，还是游疑不决，不能决疑，不能解决问题（《论语·为政》）。

《论语》又说孔子“绝四：毋意，毋必，毋固，毋我”（《论语·子罕》）。“意”是测度，也就是主观的成见。“毋意”就是没有主观的成见。孔子说：“言必信，行必果”，是“小人”。后来孟子说：“大人者言不必信，行不必果，惟义所在。”（《孟子·离娄下》）孔子与孟子所说的，显然是一个道理的两面。一般地说，“言而有信”（《论语·学而》），是应该的，但是也要看具体的情况。“言不必信，行不必果”是“毋必”，孔子说自己是“无可无不可”（《论语·微子》）。他认为行为的标准是可变的，而非固定的，是活的，而不是死的，是因时因地为转移的。他的行为“无可无不可”，这就是“毋固”，也就是“可与权”。就是说，不死守教条，可以随时变通（《论语·子罕》）。孔子善于向别人学习“择其善者而从之，其不善者而改之”。这就是“毋我”。

照《论语》的记载看起来，孔子对于学生所提出的问题的回答，总是因具体的环境和学生的具体思想情况而有不同。孔子的一个学生子路问孔子说：“听



见一个道理，就立刻照着去行吗？”孔子回答说：“还有父兄在上，怎么自己就立刻去行？”又有一个学生冉有提出同样的问题。孔子回答说：“立刻照着去行。”另有一个学生公西华觉得很惑乱，就问孔子，为什么对于同一个问题，回答不同。孔子说：“求（冉有）向来松懈，所以我鼓励他前进。由（子路）向来冒失，所以我向后拉他一下。”（《论语·先进》）这也是孔子在教育方面“绝四”的一个例证。

照上面所引的，孔子的思想方法，注重闻见，注重证据，注重“阙疑”，注重引申类推，注重“一贯”，又注重“绝四”。就这一方面说，他的思想方法在一定程度上，是有唯物主义的精神，也有辩证法的意味。

七 简短的结论

上面已经说过，在春秋时代，奴隶占有制崩坏的时期，有一部分奴隶主贵族向地主阶级转化。孔子就是这个阶层的代言人，他的思想就是这个阶层的要求和愿望在当时思想战线上的反映。孔子思想的要点，就是尽可能维持当时旧东西的框子，在其中套进去新的东西。这两种成分的比重，是什么样子呢？大致说起来，对于当时的具体的政治问题，孔子的态度是偏于保守的。对于“周礼”孔子基本上是拥护的。

关于“天”和鬼神的问题，孔子接受了传统的宗教的见解，但也作了比较重要的修正。孔子关于这个问题的思想中的新的成分，使他倾向于无神论，但是没有使他脱离唯心主义。我认为孔子的自然观基本上还是唯心主义的。“仁”是孔子新提出的问题；把“仁”作为一个主要的道德原则，是以前所没有的。在文化和教育方面，孔子虽然把整理和传授古代典籍作为主要的工作，但是在这一方面，新的成分占主要的地位。他对于春秋以前的文化作了一种总结，而又使它提高一步。

总的来说，孔子虽然受了他的阶级的局限，但是提出了不少新的东西。在历史的发展史，新的东西总是可贵的。即使仅只有一个萌芽，它的前途总是远大的。

在春秋战国时期，孔子和儒家的思想，在政治上都没有占重要的地位。因为当时的社会，随着生产力的发展，是处在一个急剧转变的时代。在这个时代，社会的主要推动力是新兴地主阶级和商人，而不是从奴隶主贵族逐渐转化的地主阶级，新兴的地主阶级和他们所拥护的中央集权的君主，需要用一种比较猛烈的、

革命的方法，消灭奴隶主贵族的统治。孔子和儒家基本上是改良主义的方法，就不合乎新兴地主阶级和他们所拥护的中央集权君主的需要。孔子以后的孟子，当时说他是“迂远而阔于事情”（《史记·孟子荀卿列传》）。就是说，缓慢而不切合实际。这种批评对于整个的儒家都是适用的。

到了汉朝初年，地主阶级打垮了奴隶主贵族的反扑，巩固了自己政权。他们又需要利用奴隶主贵族统治人民的办法，来为自己服务。孔子和儒家的学说，正合乎这种需要。汉高祖得了叔孙通等一班儒生，替他制定了“朝仪”，才觉得“天子贵”。这件事情，说明封建贵族怎样需要奴隶主贵族统治人民的制度，来维持自己的统治。

所以在汉朝封建地主阶级的统一政权完全建立以后，孔子和儒家的思想逐渐得到了封建贵族的大力支持，成了中国封建社会中占统治地位的意识形态，成了巩固封建生产关系的上层建筑的一个组成部分。因为孔子和儒家的学说，不仅为剥削阶级的统治者提供了从精神上尤其是从伦理道德上，巩固封建等级制度的武器，而且在政治上，为封建统治者提供了缓和阶级矛盾从而维持其长远利益的对策。在孔子和儒家的学说中，也含有民主的和人道主义的因素。这样，孔子后来就成了封建时代人们所崇拜的“圣人”。他的学说对古代中国的政治生活和文化生活起了巨大的影响。

孔子学说，在中国哲学史中也有着重要的意义。他是中国古代一位伟大的启蒙思想家。他创立了古代中国最早的学术流派。在中国历史上第一个提出了比较系统的理论体系。他的哲学观点，标志着古代思想开始从神权的束缚中解脱出来。他还能够把人和现实生活提到重要的地位，从人的实际生活的需要，观察和了解一切问题，并教导人们对实现生活采取积极的态度，这都是孔子的贡献。

（原载1960年7月22日、29日《光明日报》）

