

孔子的儒学体系

刘蔚华

孔子奠定了儒学的理论基础，以三代文化总其成的面貌登上历史舞台，并对中国传统文化形成独特品格，给予了巨大影响，他究竟给中国文化注入了什么样的精神力量，才起到如此重大的作用？这需要通过剖析孔子的儒学体系，才能搞得清楚。

（一）价值本源上的天人转化

这是孔子建构儒学体系的思维起点。我们知道，各个民族在其生存发展中，都要承受来自外部与内部的两方面压力：外部是自然界的压力，人从自然界分化出来，就成为自然界的异在物，人能不能从自然界成功地取得并有效地利用其资源，是生存与发展的前提；人不能消极地适应自然，必须积极地改造自然，才能为社会的存在与发展创造必需的物质生活条件。内部则是社会阻抗的压力，只有使分散的个人聚合起来才能在改造自然中显示人群的力量，而这种社会的整合作用需要通过教化来实现。人类的文化和价值观念，就是在这两种压力下萌芽发展的。因此，任何一种文化都是以一定的价值系统为其核心

的，对价值本源的规定，则是价值系统形成的根据。

殷人所理解的价值本源是一种人格化的“天帝”，作为至上神主宰着自然界与社会的一切。因此殷人注重外求，其文化的主要特征是卜求天启，乞佑于祖先神，我们能见到的所有甲骨文大都是卜辞，殷人就是用这种对天帝和祖先神的信仰的外在力量来维系社会的，表现了文明初始阶段的蒙昧性。例如，盘庚迁殷时，曾遭到臣民的怀疑和抵制，就是用“非敢违卜”为根据的，否则“自上（天帝）其罚汝”，而祖先神也“不救乃死”（《尚书·盘庚》）来说服臣民取得迁徙成功的。

但是“天帝”并没有保证殷人治运长久，相反殷统治者自恃有“天帝”庇佑，为所欲为，暴虐无度，终于成为天下人之共敌。在这样巨大的社会变局下，人格化至上神是不是存在，就值得怀疑了。周人在殷亡教训的强烈震撼下，萌动忧患意识，见成而思败，在观念中升腾出较为抽象的天命观，取代了对天帝的信仰。他们说“天乃大命文王殪戎殷”（《尚书·康诰》）固然是出于政治的需要，但在观念中仍以一种冥冥中起宰制作用、令人捉摸不定的外在力量，作为衡量一切价值的本源。然而对这种宰制作用的现实表现，周人从殷亡教训中感到它实来自社会内部。周公把遵从天命具体化为“敬德保民”，要求治人者“以德配天”，将如何对待“德”和“民”看成是同“天命”相通的。“顺天应人”思想的萌发基于一种现实的忧患意识。后来又经过“天命无常”、“天视自我民视，天听自我民听”（《尚书·太誓》）一类观念的过渡，使中国文化的价值取向，由注重外求逐步向贵于内求转化，强调“自强不息”，“厚德载物”（《易·象》）初步形成了重德的文化特色。孔子赞扬“周之德，其可谓至德也已矣！”（《论语·泰伯》）重德正是

他接受周文化的基点。形成重德的文化特色，从根本上说，是同历史发展的特定路向相联系的。在中国，源于氏族社会的血缘纽带牢固地向下延伸，成为形成社会合力的维系力量。周代完善了产生于夏商两代的原始宗法制度，使它成为推行分封制、等级制、世袭制的依据。因此，世俗的家庭道德、宗族伦理，在周代已逐渐形成，并成为周礼的重要组成部分。其中确有通行于整个农业—宗法社会的许多共同因素。孔子思想集中代表了这一传统。虽然他保留了天命的主宰地位，提出了“知天命”与“畏天命”的必要，但考察其具体内容，总是同“德”之存失、“斯文”之兴丧、“道”之行废；“下学”可否“上达”的“忧道”精神联系在一起的。这无异于宣告神圣的“天命”实际就在人世间，从而使神学的天转换为世俗的天，存在于冥冥中的神秘之天转换为可以在人为中体现的文化之天。因而他对价值本源的寻求，也随之世俗化与现实化了，进一步突出了内求务实的特点。这是对天命论的一个重大突破，一种温和的使人不易觉察的改造。这个精神上突破的重大作用，主要在于肯定了价值本源在人，而不在天或神，开启了由“神本”向“人本”转化的思路。他提出的“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉！”（《论语·阳货》）就是从实际感受来体认天的一个最明白的表述。当子路“问事鬼神”时，孔子说：“未能事人，焉能事鬼？”又“问死”，孔子说：“未知生，焉知死？”（《论语·先进》）这里依然是强调“知生”与“事人”的世俗性的重要，为此才会在祭祀时觉得“祭神如神在”（《论语·八佾》），非其鬼而祭之，谄也！（《论语·为政》）这种态度使他能够提出一个重要的论点：“务民之义，敬鬼神而远之，可谓知（智）矣。”（《论语·雍也》）把过于迷信鬼神的

行为，看成是不理智的表现。由此看出，孔子接受并发展了春秋以来疑天思想的传统。这种精神基本上为历代儒家所遵从，即使在儒学神学化的两汉时期，也始终没有摆脱对世俗性的看重。

由孔子开始的这一传统，使中国文化避免了走向完全宗教化的道路。儒家思想文化的核心，既不是一种热衷于追求神启的宗教哲学，也不是旨在探索物质世界奥秘的知性哲学，而是把人作为主要对象，以整合社会为目的，阐明人生精义为要旨的德性哲学，或人性哲学。苏格拉底的“爱智”和孔子的“尊德”，恰成为人类不可或缺的一对各有所重、相依互补的价值归趋，对人类文明的发展具有同等重要的意义。孔子始终是围绕着伦理道德这个核心来构筑其价值体系的。尽管儒学传统中并不缺少知性哲学的涵蕴和一定程度的神学因素，但它的主要作用在于引导人们认识自我，体察心性，修养德行。所以，正当希腊哲人代代相传地穷究“物性”时，中国哲人却代代相传地探讨着“人性”和“德性”，应当说，这两种探索都对人类文明的进步做出了贡献。

孔子创立的儒家德性哲学，既不仰仗于狂热宗教的感召力，也不求助于冷漠思辨的说服力，而是以一种淳朴的世俗性把血缘关系社会化的伦理精神、人文精神，呈现于世人面前。这种哲学深信‘慎终追远 民德归厚’的作用（《论语·学而》），和人文化成天下的德化人生、德化社会的功能，从而为评判一切个人行为和社会行为建构了一套严整的价值体系，以伦理为本位整合社会，渗透到政治、经济、教育、法律各个领域，对整个社会生活方式起着统整调节与潜移默化的作用。儒家的伦理精神，在古代中国是把道德文明、秩序文明和聚合文明集于

一身的。因而它的作用也是多方面的。

（二）人的尊严与价值在于“仁”

在社会的急剧动荡变迁中，“民”的历史作用突显出来了，比较容易被发现。从周代开始萌芽了“民之所欲，天必从之”（《尚书·泰誓》），“民为邦本”的思想，同过去相比，这是一种新思想。“民”的地位稍稍重了一些，不过还是为了“邦”，这样的“重民”是有限度的，没有脱离工具地位。从发现“民”到发现“人”，是又一次思想上的飞跃。

在《论语》中讲到“人”162处，讲到“民”48处；“仁”104次；“礼”74处；“德”38处；“君子”107处。“人”与“仁”的概念，使用频率是相当高的。在存在贵族、平民与奴隶的社会中，是同阶级与等级分野，承认其有共同属性的一个概念。但这个概念的确立，既不是因为人有相同的生理结构这个具体因素，也还认识不到“共同人性”这个抽象因素。孔子所理解的“人”是具有共同道德人格的具体的人。也就是说，人的尊严要用人自身的道德人格来证明。人的本质并不是隐蔽难见的，“视其所以，观其所由，察其所安”（《论语·为政》），“听其言而观其行”（《论语·公冶长》）就可以看清楚。从道德人格来说，只有“君子”与“小人”的区别，保持人的尊严起码要做“君子”，而不要做“小人”。所以不能认为孔子发现了“人”，是主张抽象的“普遍人性”，或者说这种“人”只限于奴隶主。从他整个言论看，什么人算做“人”？他只承认一切人都必须具备的“普遍德性”，人人都有“求仁而得仁”的权利。“仁”则是德性的最高标准，或者说是道德的最高价值。能否达到这种境界，全在于“求诸己”。“为仁由己，而由人乎

哉？《论语·颜渊》）“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。”（《论语·述而》）“有能一日用其力于仁矣乎，我未见力不足者。”“苟志于仁矣，无恶也。”（《论语·里仁》）是不是有志于仁为关键。一旦立志于“仁”，就要坚持到底，做到“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也。”（《论语·子罕》）。对于“仁”的归趋，他十分强调人的主体精神，相信人具有内在超越的要求和能力。“人能弘道，非道弘人。”（《论语·卫灵公》），形成崇高的人格，全在于个人的道德自觉。孔子在一定意义上肯定了意志自由，但他所强调的是义务意志自由，并没有赋予这种“匹夫不可夺志”以权利意志自由。这是儒家伦理精神始终未能逾越的一条界限。

人之所以为人，在于道德人格。他说：“仁者，人也。”（《礼记·中庸》）具备了仁的人格，才能配称为人。这里，孔子立了一个理想人格的标准。对于“仁”的解释，他保留了对“礼”的肯定，认为“克己复礼为仁”，规定了视、听、言、动都要符合“礼”的要求。这属于旧思想的范畴。但是他也提出了一个新思想，就是仁者要“爱人”、“知人”（《论语·颜渊》），即热爱人、理解人，以至于达到“泛爱众而亲仁”（《论语·学而》），博施于民而能济众（《论语·雍也》），他提出的“修己以敬。修己以安人，修己以安百姓”（《论语·宪问》）把“仁”作为“修己”的最高境界，目的在于以此来维护人的尊严——“敬”，使人得到安乐（安人），直至使天下百姓得到安乐（安百姓）。他公开承认，这种境界（济众，安百姓），连尧舜时也没有达到。“尧舜其犹病诸！”他深信，靠着修养理想人格就能创立一个理想社会。当然这种理想社会，不是任由人们随意想像或空想的一种社会，而是有确定内容的。这可以从他的政治

思想中看出来。同时,他说的“仁”、“爱人”、“知人”、“安人”始终没有脱离人伦的范围。

“仁”代表着人的最高价值。君子应当怎样对待“仁”呢?孔子说:“仁以为己任”(《论语·尧曰》)奉行“仁”要有一种绝对不妥协的精神。孔子提出了很严格的要求,小则要做到“当仁不让于师”;君子无终食之间违仁,造次必于是,颠沛必于是(《论语·里仁》)大则要做到“无求生以害仁,有杀身以成仁”(《论语·卫灵公》)仁者负有一种崇高的使命感和悲壮的献身精神,随时准备以舍生忘死的态度去维护“仁”的原则。孔子老年时形成的这些思想,是中国思想史上的一笔优秀的遗产。

(三) 政治思想中的德礼政刑

孔子的政治法制观念,渗透着浓厚的儒家伦理精神,形成了一种德治主义政法思想理论。春秋末期,随着社会变革与封建化过程,社会秩序出现了混乱,一些封国陆续公布了成文法,如晋国“铸刑鼎”,郑国“铸刑书”,各国大多采取杀戮政策,鲁国也计议着“杀无道以就有道”。以为乱世用重典,就可以解决一切问题。那是天真的想法。孔子看到了这一点,他认为:“道之以政,齐之以刑,民免而无耻;道之以德,齐之以礼,有耻且格。”(《论语·为政》)他意识到,统治者单靠政令与刑罚治理人民,是治标的办法,最多使民免于犯罪,却不能使民耻于犯罪;而治本的办法则是用伦理道德引导人民,以礼乐教化人民,人们不仅会以犯罪为耻,还会自觉遵守行为规范。孔子在政治方面着眼于人民道德水准的提升,认为“礼乐不兴,则刑罚不中”,兴倡“德礼”是实施“政刑”的保证。

德治主义的提出，是对专制暴政的匡正。

孔子尤其强调治人者的表率作用。“政者，正也。子帅以正，孰敢不正？”其身正，不令而行；其身不正，虽令不从。”（《论语·子路》）“子欲善而民善矣。”君子的德性如同风一样，可以使民众诚服。他讲的“君君，臣臣，父父，子子”，除了有正名分的意义之外，也有各自都必须谨守本分的含义。儒家自孔子始，一贯强调治人者要自我约束，主张“慎独”，重视自律，宣扬在任人上实行贤能政治的理想。这在一定程度上对世卿世禄制度起着削弱的作用。试图给强权政治以道德的约束，但是也由此而形成了儒家崇尚人治的传统，孔子对哀公说：“为政在人”（《礼记·中庸》），就清楚地表述了这一思想。当然，要求治人者个个贤能，人人自律，处处表率，不仅在剥削阶级社会中，就是在现代民主社会中，实际上也是做不到的，这是单靠道德人格的力量来维护政治清明、社会公平，是不可能企及的。

实行礼治，有德、刑两个方面。孔子继承了周代“明德慎罚”的传统，主张重德而轻刑。他说：“为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之。”（《论语·为政》）奉行德政者，臣民就像群星环绕北极星那样，自觉拥戴其统治。对触犯刑律的，他反对“不教而杀”（《论语·尧曰》）认为那样做是统治者的暴虐行为。他的理想是：“善人为邦百年，亦可以胜残去杀矣。”（《论语·子路》）在剥削阶级社会中，国家都是统治的武器，不可能成为单纯进行道德裁判的工具，也不可能纯任德政，避免滥施刑罚。因此，德治主义不免带有理想化的性质。孔子“宪章文武”，把周代统治看成是德治的体现，向往周代的典章制度，实质上是把周代奴隶制理想化的产物。其实，奴隶主阶级

的伦理道德规范从周初“管蔡叛乱”开始，便逐步遭到了自上而下的破坏。孔子曾游说诸侯推行德治，也都落了空。因为政治比道德更直接地代表了阶级的利益，道德并不具有决定政治的作用。

孔子的德治主义还包含了“宽则得众”，“惠则足以使人”（《论语·阳货》）的内容，然而又要得到“惠而不废、劳而不怨、欲而不贪、泰而不骄、威而不猛”（《论语·尧曰》）以及“宽猛相济”的好处，其着眼点在于以统治者的有分寸的怀柔换取民众的拥护，以削弱反抗意识。这说明，在存在着阶级剥削与压迫的社会中，“德治”是不可能彻底的，它往往流于形式，变为统治阶级手中的一种政治手腕。无怪乎鲁迅要嘲讽孔子为统治者制定了出色的治国方法。孔子的德治主义也不纯粹是难以企及的理想主义。从他对礼与法、德与刑、惠与威、宽与猛、教与杀一系列关系的论述中可以看出，他基本上遵循德刑并用，以德为主，以刑辅德的原则。孔子政治思想中一定程度的人民性是同它的保守性纠缠在一起的。这在很大程度上和他牢固的怀古情结有关。孔子的政治思想起了总结三代统治经验的作用，并力图使阶级统治趋于合理化、规范化，以求得到长治久安。他虽然似乎面向着往古，但是他所总结出来的这些统治思想，竟成为后来封建社会的理想模式。只有在孔子思想消解了作为封建社会统治意识的历史作用及其负面影响之后，其德治主义中的合理因素、积极作用，才能得以释放和正常发挥。

（四）执两用中“无过无不及”的中庸之道

中庸之道是贯通孔子思想各部分的方法论基础，它是对殷周以来“中和”思想的继承、因革与发展。在孔子以前，“尚

中“观念早已出现。《尚书·盘庚》中的“各设中乃心”，《尚书·酒诰》中的“作稽中德”，《国语·周语上》中的“考中度衷”、“以和惠民”，《逸周书·祭公解》中的“尚皆以时中”等，一般都是在调和矛盾的意义上讲“中和”之德的。孔子继承了这一传统，又有所发展。他提出：“中庸之为德也，其至矣乎！民鲜久矣。”（《论语·雍也》）他把中庸看成是“至德”，是规范人们思想行为方法的最高准则，表明这种方法论具有明显的道德属性，要求达到道德之“中”，这是同他的政治伦理思想保持一致的。

孔子是大政治家，经常从政治上提出道德问题。在他看来，最缺乏中庸精神的是“民”。除了上面这段话之外，他还指出：“君子中庸，小人反中庸。君子之中庸也，君子而时中；小人之反中庸也，小人而无忌惮也。”（《论语·中庸》）这就进一步表明，孔子讲中庸是为了防止“民”与“小人”无忌惮的。因为君子能够坚持中庸原则，可以随着时间的推移、形势的发展去把握它，依据情况的变化而恪守“中道”，惟有小人最容易违背中庸，常常采取过火行动。孔子多次为民心溃决，好勇疾贫，犯上作乱而慨叹不已。他改造国民性的方案之一，就是提倡中庸，让他们在不平衡的现实保持心理的平衡，意欲通过中和人格的塑造，创造社会和谐与天下太平的局面。他深感民之难治，皆以鲜有中庸之德为起因。他曾经用今民和古民相比，指出：“古者民有三疾（毛病），今也或是之亡（丧失）也。古之狂也肆（率直），今之狂也荡（不羁）；古之矜也廉（有棱角），今之矜也忿戾（激愤）；古之愚也直（憨直），今之愚也诈（狡诈）而已矣。”（《论语·阳货》）同样的缺点，依然是今不如古。其所不如，在于今民背离“中庸”更远。

对于统治者，孔子也反对过火行动，他说：“人而不仁，疾

之已甚 乱也。(《论语·泰伯》) 尽管他主张“惟仁者能好人，能恶人”(《论语·里仁》) 面对是非态度鲜明 但是过分地反对不仁之人 也会导致社会混乱。孔子说：“道之不行也 我知之矣，知（智）者过之，愚者不及也；道之不明也，我知之矣 贤者过之 不肖者不及也。”(《论语·中庸》) 在他的学生中也是如此，“师（子张）也过，商（子夏）也不及”；“过犹不及”(《论语·先进》) 就是说 过分和不及一样 都偏离了“中”。“过”与“不及”，是中庸哲学的一个重要命题。他又说：“不得中行而与之 必也狂狷乎 狂者进取 狷者有所不为也。”(《论语·子路》) 这里，敢于进取的狂者，就是“过”；不敢进取而有所不为的狷者 就是“不及”。“过犹不及”故狂狷都不符合“中行”。只有“无过无不及”才符合“中行”，这是中庸的基本涵义之一。怎样才能做到“无过无不及”呢？孔子认为要效法尧舜的榜样。他引述尧对舜说的话“允执厥中”(《论语·尧曰》) 并说舜能够“隐恶而扬善 执其两端 用其中于民 其斯以为舜乎！”(《礼记·中庸》) 所谓“两端”就是矛盾。他曾经说过，虽然对某些事情一无所知，但是通过“叩其两端而竭”(《论语·子罕》) 还是可以得出一个适当的结论。孔子这样提出问题，就给中庸之道规定了处理矛盾的任务，反映了他的矛盾观。他的基本方法是“执两用中”，也就是“允执厥中”都要求公允不偏地把握矛盾的“中”即找出区别于“两端”的一个能够满足“无过无不及”条件的中和点或平衡点。作为哲学方法论的“中”是不能孤立存在的，总是有了“两端”才能确定“中”，依据这个“中”，再定出“两端”之“过”与“不及”。如果不针对“两端”而言，“中”也就不成其为“中”了。所以，“执两用中”也是中庸的基本涵义之一。

作为方法论原则，渗透了道德精神，就等于预设标准。这样就使中庸之道成为一种无矛盾原理，或者说是一种消解矛盾的原理。正如列宁指出：“‘中庸’把两个极端‘调和’起来”，“用折衷主义代替辩证法”（《列宁全集》第39卷，第5页）其取消矛盾的基本方法，就是用过与不及、狂与狷一类道德上的贬义词，分别将矛盾的两个侧面加以否定，从而把客观矛盾的基础本身推翻；随之通过“执两用中”的方法把对立物的统一化为没有对立性的统一。“毫无疑问，在理论上把现实中每一步都要遇到的矛盾撇开不管并不困难。那样一来，这种理论就会变成理想化的现实。”（《马克思恩格斯选集》第1卷，第121页）中庸之道正是这样在矛盾对立中求得一个灵活变通的“执中”使矛盾对立从理论上消失。从而把矛盾冲突的现实在观念中变成理想化的现实。孔子对周礼的美化、理想化，就是运用中庸的方法实现的。反过来，他又根据理想化的周礼来规定“中”，作为“制中”的标准。他曾说：“夫礼，所以制中也。”（《礼记·仲尼燕居》）礼是确定中、过与不及的准绳。既然事事都要度于礼，才能定于中，做到“无过无不及”，那么不能以周礼代表其利益的那些人，就会把这个“中”视为偏了。可见，被认为绝对的“中”，成了完全相对的“中”；似乎完全确定的“中”，成了极不确定的“中”。如此“公说公有理，婆说婆有理”的中，自然也不能成为标志事物的质和量的“度”。中庸理论本想消弭矛盾，反而是矛盾肢解中庸。

中庸不是辩证法思想，但并不是说孔子思想中没有辩证法因素，诸如温故知新、举一反三、闻过则喜、因材施教、教学相长、学思结合、后生可畏、欲速不达等等，都是一些符合辩证法的深刻见解。这些大多是对他的丰富的教育实践经验的概

括，是其中庸之道所不能容纳的。

有许多学者不同意把“中庸之道”说成是带有浓厚折衷主义倾向的哲学观点，相反的还是一种典型的辩证法命题。我始终难以理解这些说法的理路何在。孔子的折衷主义是一种和衷哲学，以“和”来消解矛盾，体现了他对“和为贵”的追求，反对把一方消灭另一方作为解决矛盾的结局，因为那样只会使矛盾由此种激化形式转化为彼种激化形式，并不能使矛盾归于消解状态。后来宋代张载提出：“有反斯有仇，仇必和而解”（《正蒙·太和》），也是以“和”来最终解决矛盾的学说。但是这种“和”并非全无不同的混一，而是保持了差异的统一。孔子的学生有若对此领会得比较深，认为：“知和而和，不以礼节之亦不可行也。”（《论语·学而》）这里表明，中庸之道作为哲学观点，区别于庸俗的“乡愿”就在于，它并不提倡无原则的调和，而是主张以合于“礼”为准则，所追求的和是保持着自身特性的“和而不同”之“和”。因此在中庸之道中是包含了有节制的妥协精神和防止走极端的积极意蕴的。因此，在我看来，说“中庸之道”是辩证法，是不真的，但被看作是一种伦理价值权衡原则是合适的、可行的，它是各种不同价值主体均可能接受的可行性原则，可以取得一定的建设性效果，用这个原则指导处理价值关系，我从不反对。

（五）培养“士君子”的教育思想与“好学敏行”的认识论

孔子一生的主要实践活动是从事教育工作，办学逾半个世纪之久，创立了集体讲学与个别指导相结合和流动办学的教育形式，积累了丰富的教学经验，这在世界教育史上是罕见的。孔子规定的教育对象的范围是广泛的。他提出“有教无类”

(《论语·卫灵公》)的主张,“自行束脩以上,吾未尝无诲焉”。接收弟子的条件很简易,没有那么多限制,推动了文化的下移。孔子一贯奉行“诲人不倦”的精神,以“与其进也,不与其退也”(《论语·述而》)的态度对待青年。他提出“性相近,习相远”的观点,深信人从其本性而言是相近的,都是可以在受教育中向上发展的,人与人的差别是后天的习染造成的。这为他实行“有教无类”提供了理论依据。

春秋以来,士阶层涌现,随着文化下移趋势,世卿世禄制度逐步废弛,没有贵族身份的士阶层从政的要求增长了。孔子主张统治人才的选拔,要“近不失亲,远不失举”(《左传》昭公二十八年),主张把贵族的世袭同“举贤才”结合起来。因此他把培养“士君子”作为现实的教育目的。子夏把这一培养目标概括为“仕而优则学,学而优则仕”(《论语·子张》)无论世袭之仕与选贤之仕都要经过学习。孔子教导学生:“君子谋道不谋食。耕也,馁在其中矣。学也,禄在其中矣。”(《论语·卫灵公》)士君子谋了道,有了禄位,食也就不成问题了。“谋道”,是儒家教育的根本,但是它并不排斥兼顾自身的利益。培养士君子的教育内容不外乎诗、书、礼、乐一套;德行、“言语”、“政事”、“文学”诸科。概言之,“子以四教:文、行、忠、信”。对学生的普遍要求:“志于道,据于德,依于仁,游于艺。”(《论语·述而》)孔子在教育上,十分突出德化人格,也要求掌握一定的专艺,如礼、乐、射、御、书、数六艺之类。

人的认识过程、教育过程和道德修养过程,在孔子学说中是合而为一的。他的认识论,也就是他的教学论与修养论。他承认人的素质存在着差别,“生而知之者,上也;学而知之者,次也;困而学之,又其次也;困而不学,民斯为下矣”(《论

语·季氏》)。这是孔子认识论的一条总纲，也是他关于认识能力的分类学。和这句话相互印证的是“唯上智下愚不移”(《论语·阳货》)；“中人以上，可以语上也；中人以下，不可以语上也”(《论语·雍也》)。孔子承认人是分为“上智”、“中人”、“下愚”的。尽管他作为大教育家重点强调教育和学习的重要作用 and 主导作用，但是一头保留了“生而知之者”即“上智”的至上位置，另一头又确认了“困而不学”之“下愚”是以“民斯为下”的现实，这样就从两头规定了施教和学习的品级。但由于他确信人是“性相近，习相远”，是可以实行“有教无类”的，所以纵然人受自身认识能力和社会地位的限制，不可能通过教育和学习使他们都达到“士君子”的高度，然而经过“教民”至少可以使“困而不学”的那种民，维持在“民可使由之，不可使知之”(《论语·泰伯》)的低水平。知其所由而不知所以由，总比不知所由、更不知其所以由是一种提高。这种现象在农耕文化时期，是大量存在的。“教民”是为了“使民”，在孔子那里是很明确的，表现了他的历史局限性。但是比起当时大多数治人者总是仰仗暴力“驱民以逞”和将民作为“牧”的对象要进步得多！

历代都把孔子的这句话作为愚民政策来应用，我过去也为孔子这个教民的大教育家会提出愚民政策而困惑，实际上只要用当时统治者对民的驱与牧的实际一比较，就可理解这一提法的实际含义了。难道那时有可能出现“民须使由之，必先使知之”的主张吗？

孔子在理论上出现上述矛盾，肯定“生知”与“下愚”说，可能和他认识论的主要旨趣在于德化认识过程有关。因为，道德品质的形成与完善，有赖于人的内在欲求、意志与克

己自觉，在心理科学不够发达的古代，常常把人的这些内在品质优劣看成是与生俱来的东西。但是孔子却不承认自己是“上智”。他说：“我非生而知之者，好古敏以求之者也。”（《论语·述而》）在中国历史上，孔子是最早劝学的一位思想家，这成为儒家的一个优良传统。他从实践中认识到，现实的认识途径还得靠“学而知之”，倡导“学而时习之”。要“时习”就得“多闻”、“多见”、“多识”、“多问”，广求知识，博学多能，择善而从，不善而改。他十分重视感性认识在“进德修业”中的重要作用，也认识到“学”不可停留于闻见之知，更要注重理性的提升。他认为：“学而不思则罔，思而不学则殆。”（《论语·为政》），应当把学与思结合起来。这话是很精辟的，只读书不思考，就会茫然无所得；只遐想不读书，就要迷失方向。书本知识对读书者来说，是间接经验，必须学思并重，才能深刻领会。孔子谈自己的体会：“吾尝终日不食，终夜不寝，以思，无益，不如学也。”（《论语·卫灵公》）肯定学是思的基础，思是学的深化，要学思并重，相互促进。为了引导学生思考，孔子很注重因材施教，颇善于运用启发式教育，使学生能举一反三、闻一知十，温故知新，见微知著，告往知来，总结出许多很有成效的教育方法。

孔子对思维在认识活动中的能动作用，有独到的洞察。他说：“君子有九思：视思明，听思聪，色（神色）思温，貌（容貌）思恭，言思忠，事思敬，疑思问，忿（怒）思难（祸患），见得思义。”（《论语·季氏》）他这里说的“思”，既是认识性的，又是伦理性的。其中有两层意思值得称道：一是“九思”的顺序符合认识从简单到复杂不断深化的过程，已把人的心理过程划分为感性、理性、行为、情欲等不同方面，首开心理分

析之先河；二是具体指出了思维在不同心理过程中的主导与调节的作用，如“视”、“听”、“言”、“动”在思维的支配下，可以看得更明，听得更清，人的容貌神色、言语感情、举止行为、利害得失，都需要经过深思熟虑，自觉意识，才能符合道德标准。不假思索，这些活动就会失智、失态、失德。

孔子一贯强调言行一致，学以致用，这是他的认识论的重要特点。他说：“君子耻其言而过其行。”（《论语·宪问》）“君子讷于言而敏于行。”（《论语·里仁》）考察一个人学识品德，要“听其言而观其行”，孔子以能“行”为求知的目的、验知的标准，强调把知识运用于实际，思想体现于行为。他说：“诵《诗》三百，授之以政，不达；使于四方，不能专对，虽多，亦奚以为？”（《论语·子路》）特别是表现在人的思想品质方面，只会说大话，说动听的话，而不身体力行，他认为是可耻的事情。“古者言之不出，耻躬之不逮也。”（《论语·里仁》）孔子主张力行的思想培育了儒家经世主义、奋发有为的精神。孔子认为，对待知识的态度要实事求是，他说的“知之之为知之，不知为不知，是知也”（《论语·为政》）已成为中国人惯用的名言了。认识事物要有求真的精神，尊重客观，不能主观武断、固执己见、自以为是。这就是“子绝四：毋意，毋必，毋固，毋我”的基本含义。孔子的教育思想与认识论，含有许多积极的内容。