

孔子“仁”学思想的意义

王 岳 川

在中国思想的历史遗产中，孔子的思想具有重要地位。然而，历代对孔子思想的评价，或将孔子思想经学化而当作“玄圣”“教主”¹，或将其虚无化而斥为与现代性思想尖锐对立的封建“孔家店”²，或坚持对儒道差异加以形而上学二元对立，使孔子与老子成为相互对立的两个极端，或否定孔子儒学思想的现代意义。这些绝对化的言述，值得学术界再检讨。应该说，孔子思想与老子思想有着不可忽略的关系³，孔子在“礼”与“道”、“乐”与“仁”、“君子”境界与理想人格上的思想言说，对现代个体存在尺度和社会存在秩序有着新的阐释意义，并在新世纪的中国思想重建中具有不可忽略的启迪作用。

一 原始儒家思想的中心范式问题

中国哲学精神的开放性，使得中国思想文化精神不是一个封闭系统，而是一个具有宇宙论、生死论、功利观、意义论的精神价值整体。

在中国精神同西方精神（“逻各斯中心主义”/Logocentrism）的对比中，学者们大多是提出“道中心主义”（Tao-centrism）进行言述⁴。事实上，中国精神的来源和内涵相当复杂，除了人们一般习惯说的“外儒内道”或“外道内儒”的“道中心主义”观念外，还存在着“礼中心主义”、“仁中心主义”、“经中心主义”等话语⁵。因而，仅仅用“道”中心来囊括中国哲学精神是不够的。

在思想历史长河的汰变中，儒家逐渐取得了正统的地位。儒家中心地位使得“仁中心”或“经中心”在中国学术思想史上成为主导性话语，道家则作为这一中心的补充系数存在和发展着。这里，在讨论原典儒家的孔子思想之前，

有必要对儒道之间关系的几个重要的前提性问题略加澄清。

（一）“道”之多层内涵与孔子论“道”。

有的学者将对中国影响最大的两种思想流派——儒家和道家的思想核心范畴，上升到整个中国思想的根本代表的高度，大抵认为中国思想的根本表征是“道”⁶，或强调儒家思想体系的中心是“经”⁷。前一种说法尚值得进一步推敲，而后一种说法，在我看来则是颇有新意的，补充了“道中心主义”论述的不足。

但值得注意的是，学界有一种相对固定的看法，即老子重“道”，而孔子重“礼”，似乎“道”成为了老子的专利。事实上，中国思想家对“道”一词的应用相当广泛，“道”的含义十分丰富。就一般意义而言，不仅指古代道家思想流派，还引申为宗教义理的“学道”“得道”，以及“言说”“言道”等。

而且，在思想史中，不仅老子论“道”，孔子也论“道”。“道”在《论语》中共出现60次，用作孔子的术语44次，是一个极重要的术语。其主要意义可分为三个方面：其一为具体形态的路途、行走、治理等。其中表示路途、途径的有：“士不可以不弘毅，任重而道远”⁸，“中道而废”⁹等；表示行走或做的有：“君子道者三”¹⁰等；表示治理的有：“道千乘之国”¹¹等。其二为抽象的方法、技艺、言说等。如方法：“不以其道得之”¹²等；技巧：“虽小道必有可观者焉，致远恐泥，是以君子不为也”¹³等；行为：“三年无改于父之道”¹⁴等；言说：“夫子自道也”¹⁵等，乐节礼乐：“乐道人之善，乐多贤友”¹⁶等；诱导，引导：“道之以政”¹⁷，“道之以德，齐之以礼，有耻且格”¹⁸等。其三，是超越性方面，如真理、思想等：“子曰：朝闻道，夕死可矣！”¹⁹，“子曰：参乎！吾道一以贯之”²⁰，“本立而道生”²¹等。

因此，将“道”仅仅作为道家思想尤其是老子思想的代称，于事实有所不符，于学理有所不通，宜细察之。

（二）“礼”中心与孔子思想阐释的极端化。

孔子思想核心范畴的厘定，在学界争论较大，最具代表性的是认为“礼”中心²²。其负面性表现一方面在于，将孔子思想体系定为“礼”，将孔子思想政治制度化，从而否定其思想中的多维价值。另一方面，则将孔子思想化约化为“吃人的礼教”而彻底否定。“五四”时期，由于当时政治文化运动的需要，孔子被作为封建礼教和旧文化的象征，遭受到尖锐的批判。在西化思潮影响下，

知识分子所看到的主要是“礼教”的孔子，即认为孔子思想的核心概念是“礼”，因此，清理“封建礼教”成为现代知识分子的首要工作，“打倒孔家店”之类极端的非学理的态度竟成为当时知识界的共识。其后，这种将孔子思想宗教化或漫画化的观点在学界占据了主要地位，甚至成为学界的中心话语²³。据此，高力克在《五四伦理革命与儒家德性传统》中认为：“在激烈反孔的五四时期，儒家‘仁’的道德理想亦未曾在知识份子的意义世界中失去影响。这样，五四伦理革命就呈现出一幅矛盾的思想图景：在社会公共领域，作为启蒙者的新文化人，倡言个人本位的、以“利”（权利、功利）为基础的现代市民伦理；在个体精神领域，作为知识精英的新文化人，信奉的则是人伦本位的、以“仁”为基础的传统君子道德。这种立足于欲望的市民伦理与植根于德性的君子理想的价值张力，表征着五四启蒙时期中西人文传统的激荡和冲突。”²⁴无疑，这一问题在今天有重新阐释的必要。²⁵

（三）“乐”（快乐）中心论与孔子思想。

“乐”（快乐）中心论的主要代表是当代中国哲学家李泽厚，认为：“‘乐’在中国哲学中实际具有本体的意义，它正是一种‘天人合一’的成果和表现。”“从而得到最大快乐的人生极致。可见这个极致并非宗教性的而毋宁是审美性的。这也许就是中国乐感文化（以身心与宇宙自然合一为依归）与西方罪感文化（以灵魂归依上帝）的不同所在吧？”²⁶李泽厚将中国文化看成与西方“罪感文化”相对立的“乐感文化”的归纳，有其宏观的比较文化哲学视野，但是在学理探究上，似乎又有些简单化。²⁷

在我看来，《论语》一书确乎有相当多的论“乐”的字句，共计“乐”字出现了46次，其中音乐的“乐”（yue）22次，如：“子语鲁太师乐曰”²⁸等；快乐的“乐”（le）15次，诸如：“有朋自远方来，不亦乐乎”，“未若贫而乐，富而好礼者也”²⁹，“人而不仁，如乐何？”，“乐而不淫”³⁰，“一箪食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，回也不改其乐”，“知者乐水，仁者乐山”³¹；“子在齐闻韶，三月不知肉味，曰：‘不图为乐之至于斯也’”，“饭疏食饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中矣”，“发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至云尔”³²。“益者三乐，损者三乐；乐节礼乐，乐道人之善，乐多贤友，益矣”³³；“夫君子之居丧，食旨不甘，闻乐不乐，居处不安，故不为也。今女安，则为之”³⁴。另外，意思为“嗜好”共9次，

如“知之者不如好之者，好之者不如乐之者”³⁹等。但是，是否可以说，快乐之乐成为了孔子的中心范畴，甚至成为《论语》的核心，仍然需要论据的支持。

近来，李天庆在《新孔子论》中认为：孔子思想的核心概念是“乐”：“人同时兼有饮食之性与仁义之性，因此二者赖以统一的更高概念是乐。乐的本体是人的全部本性的总和。孔子以‘仁’释‘礼’，将作为外在规范的‘礼’解释为‘仁’的内在要求，而‘仁’又基于人的心理感情之‘乐’，因而‘乐’高于‘仁’更高于‘礼’”。上述这种说法，我以为存在着不小的阐释误差，尤其是将孔子的乐（乐le），看成是“人对于生活、事业、道德、法制、信仰、超越等的需要，其满足产生乐，其不满足则产生苦，一苦一乐，即苦即乐，此即乐的本体的运动形式。……如何在市场经济的条件下，实现本体体证与天人合一，是当今哲学所面临的课题，它呼唤着新的理论阐释；实际上，这也正是我们用乐的本体取代仁的本体的根本目的。随着本体概念的这种转换，道德本体修养对于寡欲清心的要求的局限也就不存在了。”这种论述问题的方式，已经将孔子现代化了。

其实，细加体认孔子对“乐”的看法，不难看到孔子对“乐”的看法是与其君子之仁的观念紧密相连的，乐的对象，乐的依据，乐的人格显现，决非一个简单问题，更非只图避苦趋乐的世俗之乐。孔子从未将“乐”看作是高于“仁”的东西，相反，他提出“人而不仁，如乐何？”的本体论问题，要求人们理解“贫而乐”、“箪食瓢饮之乐”、“发愤忘忧之乐”的含义，并将仁者（君子）之乐与智者之乐加以区分，强调乐的对象是“礼乐、善、贤”（益者三乐），乐的依据是至善至美（闻韶而乐不知肉味）。乐的人格显现是——中道中庸的君子人格呈现（乐而不淫，陋巷之乐）。应该说，“乐”是生命之仁的体现，“仁”是乐的本体论依据。将孔子体系简单地看作“乐”，并且在具体论述中，将乐与道德自律以及孔子欣赏的人格之“乐”，看成与“苦”相对立的，甚至将对欲望的必要控制也称为“局限”，那么，孔子的“贫而乐”就成为不可理喻的，“陋巷之乐”的人格光彩和“乐而不淫”的自我约束就成为自找苦吃了。或许新孔子论之“新”，就在于用一种“乐本体论”取代“仁本体论”。在我看来，在孔子思想中，“仁”是道德本体论和体系本体论，“礼”是政治伦理本体论，“乐”是审美本体论，这一切均以“仁”学思想为基础。仁与经，仁

与礼，仁与乐，仁与道，仁与内圣，仁与外王是一种复杂的多维结构，否定这种结构的多维性，将其还原为一种单一的说法，将会使孔子简单化和漫画化。

(四) 将儒家思想宗教化的新动向。

进入全球化时代，中国学者（包括海外华裔学者）将传统文化研究同“现代性”问题联系起来，对孔子所代表的儒学思想的研究有了新的推进。如杜维明在“文化中国”的倡议中，将儒家的价值观看成可以同西方的基督教价值观相等立的体系，张扬儒家精神。认为：“如果儒家传统不能对其作出创建性的回应，乃至开出一些类似的崭新价值，那么连健康的传统价值都可能因异化而变质，更不会有进一步发展的可能性。”³⁶事实上，杜维明将中国儒学的创新与对西方文化的体认结合起来，使中国文化中所缺乏的发展因素能够得到全面补充，将儒学儒教化实体化，而不再是一味地空想超越而难以落到制度和实处。当然，也有不少学者对杜维明的“文化中国”中过分明显的宗教情绪提出了质疑。同样，香港的刘桂标从另一个方面将孔子同佛陀、基督联系了起来。在《孔子与中国圣诞》中认为：儒家不但是世界文化中重要的思想，而且也可说是一种宗教。“儒家同时亦讲天道，此天道虽不同于具人格神意义的基督，亦不同于具神通能力的佛陀，但它却亦是形而上的而非经验的，是一切价值的根源和人生安顿的基础，因此，它同时具有超越的性格。在这个意义下，儒家亦可说一宗教，她是一既超越而又内在的宗教。”³⁷

这种将孔子思想宗教化的研究动向，不乏填补精神价值空白的意义，但是我的疑问仍然存在。而且问题还在于，我们是否还需注意问题的另一方面，即：既不可能超越历史鸿沟而将孔子重新形而上学化或宗教化，也不可能同西方的超验神学相比类而坚持其外在超越的宗教性。儒学的血缘宗法制度使其避免了基督教文明所内涵的神人冲突，同时也消逝了神学信仰的普遍性。应该看到，在中国的历史性转型过程中，传统资源尤其是原始儒家思想所构成的中国文化心理结构，无疑使中国的社会转型具有更稳健的步子，但是也有可能使这种转型成为一种失落中的退守——或一味发古之幽思，或对传统过分美化，或将孔子的儒家思想宗教化，这些都会对当代问题加以遮蔽，甚至成为转型性中国文化价值重建的理障。

在我看来，如果说用道家的“道”思想代表中国思想，有其偏颇之处，那

么，用“礼”“乐”代表儒家思想，也存在再讨论的余地。孔子的思想不宜用一个核心范畴加以囊括，而应看成是一个互相联系的范畴圈。³⁸而且，进一步看，孔子思想同老子思想还存在着被遮蔽的深层关系，值得深加清理。

二 儒道思想的内在历史关联性

在漫长的中国思想史长河中，人们大多只看到儒道思想范式的对立和思想体系的差异。其实，二者之间的绝对差异没有人们想象那么大。就思想源头而言，道家与儒家等还有非同一般的关系。顾荅臣认为：“道家的学术，兼括诸家。且其来源，较诸家为最早者，并不是专指老子之时而说的。盖诸子之学都起于春秋战国之时，道家之学，则远在春秋战国以前，而发源于有史之初的。……大概自黄帝以后，老子以前，上下二千年中，只有道家之学，扶輿磅礴，而无他家立足于其间。换句话说，在那个时候，除道家以外，几无其它学术之可言了”。“儒家之学，其渊源似乎亦得之于道家。大概道家之言，虽然涉于玄虚，而其学却征之于实际。……儒家以践实为本，以身体力行为归，其意即本于道家。况孔子曾问礼于老聃，奉聃为严师，是儒家脱胎于道家，更无可讳言。”³⁹

这种看法，虽然稍微武断了些，但是却不失为一种有价值的看法。起码，可以促使我们更深一层地思考这个问题。

（一）儒道思想的相通相契层面。

在我看来，儒家和道家存在着思想体系上的差别，但是也有诸多思想相通相契之处。在典籍的阅读中，我发现不少这类问题，撮其要者如次：

其一，不仅孔子问礼于老子，而且，《论语》等儒家书籍中所记载的巢父、许由、务光等人，都是敝屣天下，自由快乐，默传道家之遗风。而长沮、桀溺、接輿、荷蓑、楚狂、石门等，大抵是道家之徒（孔子称为贤人），逍遥自在避世于山野之中。⁴⁰

其二，内圣外王说，最早见于《庄子》：“是故内圣外王之道，暗而不明，郁而不发，天下之人，各为其所欲焉，以自为方”⁴¹。一般认为，“内圣外王”是道家的理想人格，指内有圣人之德，外施王者之政。但是后世儒家以此作为自己的思想纲领。《宋史·邵雍传》：“河南程颢，初侍其父识雍，议论终日，退而

叹曰‘尧夫内圣外王之学也’”。而现代新儒家的主要问题同样大多集中在“于内圣开出新外王”的命题上，并将这一命题看成是儒家现代转型的重要内容。

其三，关于“心斋”“坐忘”。这本是《庄子》记载孔子的言论，但众多的哲学史思想史以及美学史著作一般都将其看作庄子的思想而加以论列，其理由在于《庄子》中寓言七八，所说的事情大多并非真实，因而将这些话看成是庄子的思想。但是，庄子中所记载的其它史实，诸如盗跖之类，却似乎鲜有人否定与孔子有关系。因而那种过分人为地认定庄子之言不可信的做法难以服人。所以，我以为，从这种话语权的归属问题，似可见其二者的某种精神相通性。

其四，荀子作为先秦儒家的集大成者，代表了儒家思想体系的成熟。《荀子》一书攻击先秦时代很多人，但是对老子却几乎没有微言⁴²。而且，在《荀子·天论》中还说，“天行有常，不为尧存，不为桀亡”，这已经颇具老子的“天道无为”思想色彩了。

其五，儒家的核心范畴“中和”“中道”“中庸”等，与三玄中的《周易》和《老子》有不可忽略的关系⁴³。可以说，老子的守中尚中思想，强调心境的中和平衡，与儒家的中庸思想（不偏不倚）有颇多可相比较之处。具体地说，老子强调“守中”“守柔”，“反者道之动”，使事物延缓向相反方面转化。而孔子不仅注意到事情的变化超过一定的限度就将转向反面，而且强调，如果事情转到不好的方面时，一定会转向相反的方面。从而使“中庸”成为人们立身处世准则中的最高境界——“至德”，即“中庸之为德也，其至矣乎”。⁴⁴

其六，孔子对“水”的看法，与老子颇相契合。《论语·雍也》有“仁者乐山，智者乐水”的说法，以山水的不同形态喻仁者智者的人格襟抱。《论语·子罕》说：“子在川上曰：‘逝者如斯夫！不舍昼夜。’”更是用水来比喻时间的流逝，赋予其丰富的哲学含义。《大戴礼记·劝学》载：“孔子曰：‘夫水者，君子比德焉：偏与之而无私，似德；所及者生，所不及者死，似仁；其流行庠下，倨句皆循其理，似义；其赴百仞之溪不疑，似勇；浅者流行，深渊不测，似智；弱约危通，似察；受恶不让，似贞；苞裹不清以入，鲜洁以出，似善化；必出，量必平，似正；盈不求概，似厉；折必以东西，似意，是以见大川必观焉。’”

⁴⁵ 同样，老子对水的看法也十分独特，“上善若水。水善利万物而不争，处众人之所恶，故几于道。……夫唯不争，故无尤。”（八章）“天下莫柔弱于水，而功

坚强者莫之能胜，以其无以易之。弱之胜强，柔之胜刚，天下莫不知，莫能行。”（七十八章）“道常无名、朴。虽小，天下莫能臣。……譬道之在天下，犹川谷之于江海。”（三十二章）“江海之所以能为百谷王者，以其善下之，故能为百谷王。……以其不争，故天下莫能与之争。”（六十六章）可见，孔子和老子都相当重视水处柔处下处平而似道的本性，只是孔子论水更具有比德和积极进取的意义，而老子论水则重视处下不争而利万物的特性。在这个意义上，说中国文化是“水的文化”，当是有一定道理的。⁴⁶

（二）老子思想的多元性及其对孔子思想的影响。

在我看来，《论语》中的老子身影，是无可避讳的。《论语》中有起码六处，可以看出孔子或许受到老子的影响：

《述而》子曰：“述而不作，信而好古，窃比于我老彭”⁴⁷。“老彭”大体上说指老子和彭祖，当不会大错，尽管有人坚持仅仅指彭祖，但细察其说于语义未周。

《宪问》“或曰‘以德报怨’如何？子曰‘何以报德？以直抱怨，以德报德。’”《老子》六十三章中有“报怨以德”的说法可证。

《卫灵公》：“子曰：无为而治者，其舜也与？夫何为哉？公已正南面而已矣。”而《老子》一书的总纲，就是“自然无为”思想。

《阳货》：“子曰：饱食终日，无所用心，难以哉。”似有指涉老子的“无为”思想实行起来很艰难的意思。

《八佾》“君子无所争”，《卫灵公》“君子矜而不争”的说法，不难在《老子》“夫唯不争，故无尤”（八章）和“夫为不争，故天下莫能与之争”（二十二章）中，找到相通相似之处。

《泰伯》“民可使由之，不可使知之”，同样可以耳熟能详地在《老子》“常使民无知无欲”中获得学理回响。

以上的具体性差异和联系，存在着进一步考察儒道两家在中国思想史上的精神互通性和互补性的必要。我认为，道家是在更为形而上学的层面上，以“道”为最高范畴的哲学本体论，而儒家则是在实践理性层面上，以“仁”为最高理想的生命哲学论。而两种思想体系都以“经”的形式传播⁴⁸，正是在这一关键性范式趋同上，又显现出两家思想延伸的不同轨迹，以及关注问题的不同着眼点。

我不能同意那种所谓儒家和道家充满根本冲突的说法，甚至认为老子绝对反儒家的基本立场，必然也反儒家的概念和思想，这种非此即彼的二元论思想问题很多。其实《老子》一书，圣人、君子、仁义等概念出现频率很高，计：圣人32次，君子2次，仁8次，义5次。⁴⁹ 尤其是参照马王堆汉墓帛书《老子》和郭店楚简《老子》，更有诸多证据可以说明老子的道家思想与儒家思想有某种程度上的融摄沟通。

老子不仅论“天道”，也论“人道”，尤其是“人道”的最高代表——“圣人”。请看下引：圣人处无为之事，行不言之教。（二章）是以圣人之治，虚其心，实其腹，弱其志，强其骨。（三章）圣人不仁，以百姓为刍狗。（五章）是以圣人后其身而身先。（七章）是以圣人为腹不为目，故去彼取此。（十二章）圣人抱一为天下式。（二十二章）是以圣人常善救人，故无弃人；常善救物，故无弃物。（二十七章）圣人无为，故无败；无执，故无失。（二十九章）是以圣人去甚，去泰。（二十九章）是以圣人不行而知，不见而明，不为而成。（四十七章）圣人常无心，以百姓心为心。（四十九章）圣人在天下，歛歛焉，为天下浑其心，百姓皆注其耳目。（四十九章）圣人皆孩之。（四十九章）故圣人云：我无为，而民自化。（五十七章）是以圣人方而不割，廉而不刿，直而不肆，光而不耀。（五十八章）圣人终不为大，故能成其大。（六十三章）是以圣人犹难之，故终无难矣。（六十三章）是以圣人无为故无败；无执故无失。（六十四章）是以圣人欲不欲，不贵难得之货。（六十四章）是以圣人处上而民不重，处前而民不害。（六十六章）是以圣人被褐而怀玉。（七十章）圣人不病，以其病病。夫唯病病，是以不病。（七十章）是以圣人自知不自见。（七十二章）是以圣人犹难之。（七十三章）是以圣人为而不恃，功成而不处。（七十七章）是以圣人执左契，而不则于人。（七十九章）圣人不积，既以为人已愈有，既以于人己愈多。（八十一章）天之道，利而不害；圣人之道，为而不争。（八十一章）

可以看出，老子对“圣人”的评价是正面性的，即具有高贵的精神和正直的品格，“不争”、“不积”的廉洁，“被褐怀玉”的高尚——这是一种理想式的人物，亦是老子所期望出现的“大道之人”。而被孔子称为重要理想人物的“君子”在《老子》中仅仅出现了2次。⁵⁰ 其含义处于比圣人低的人格水平上，不能同理想的圣人相提并论。

与老子相反，孔子重“君子”而不过分重“圣人”。所以《论语》中“圣人”或“圣”出现频率不高，共计有8次：其中“圣”4次，意思为具有最高道德标准的人；名词2次⁵¹；区别词和叙述词2次⁵²；“圣人”4次，意即具有最高道德标准的人。具体语句如下：《雍也》子贡曰：“如有博施于民而能济众，何如？可谓仁乎？”子曰：“何事于仁！必也圣乎！尧舜其犹病诸！夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已。”《述而》子曰：“圣人，吾不得而见之矣；得见君子者，斯可矣。”子曰：“善人，吾不得静之矣；得见有恒者，斯可矣。亡而为有，虚而为盈，约而为泰，难乎有恒矣。”《述而》子曰：“若圣与仁，则吾岂敢？抑为之不厌，诲人不倦，则可谓云尔已矣。”公西华曰：“正唯弟子不能学也。”《子罕》大宰问于子贡曰：“夫子圣者与！何其多能也？”子贡曰：“固天纵之将圣，又多能也。”子闻之曰：“大宰知我乎？吾少也贱，故多能鄙事。君子多乎哉？不多也！”《季氏》孔子曰：“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言。小人不知天命而不畏也，狎大人，侮圣人之言。”《子张》“君子之道，焉可诬也？有始有卒者，其惟圣人乎！”

尽管后世尊孔子为“圣人”，但是孔子对“圣人”的理解是不一般的。他认为在“礼崩乐坏”的春秋时代，已经很难见到圣人，能够见到“君子”就颇不容易了。可见，孔子是一个现实主义者，他的核心范畴不是“圣人”而是“君子”。“君子”在《论语》中共出现105次。其论君子的思想，成为孔子体系中的重要内容。

（三）对老子反“仁义”说法的再质疑。

至于老子对“仁”“义”“仁义”“礼乐”的看法，学界已经形成一种根深蒂固的看法，即同儒家完全相对——反对“仁义”，这种看法事实上是有问题的，需要加以认真审理。

《老子》论“仁”8次，论“义”5次，俱载以下五章中：

天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗。（五章）

上善若水。水善利万物而不争，处众人之所恶，故几于道。居善地，心善渊，予善仁，言善信。（八章）

大道废，有仁义；智慧出，有大伪；六亲不和，有孝慈；国家昏乱，有忠臣。（十八章）

绝圣弃智，民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈；绝巧弃利，盗贼无有。（十九章）

故失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，忠信之薄，而乱之首。（三十八章）

这几章是《老子》通行本中攻击“仁义”最为厉害的。但问题在于，根据最新出土的几种本子——《马王堆汉墓帛书》“甲本”和“乙本”，以及《郭店楚墓竹简本》，同通行本加以对照，其中的问题竟然十分严重。因为，各本语义解释存在相当的差异，甚至意思决然相反。

先看第五章：“圣人不仁，以百姓为刍狗”。这里的“仁”，是慈爱的意思，不仁就是没有慈爱心。细玩此处语意，老子没有明显的贬义，只是要求听任百姓自然而然地生活，社会就会和平安宁。因此而坚持“多闻数穷，不若守中”。

第八章的“予善仁”——施为万物善于行仁慈（也有一种理解是老子自认为自己善仁），这当是对“仁”的称赞。

问题出在十八章、十九章和三十八章。

值得注意的是，上述十八章所引的通行本，与迄今为止最早的抄本——汉墓帛书本和郭店竹简本有根本的差异：

帛书甲本：“故大道废，案有仁义；知快出，案有大伪；六亲不和，案有畜兹；邦家闷乱，案有贞臣”。

帛书乙本：“故大道废，安有仁义；智慧出，安有□□；六亲不和，安有孝兹；国家闷乱，安有贞臣”。

郭店甲组本：“大道废，安有仁义；六亲不和，安有孝慈；邦家昏，有正臣”。

这里的“安”“案”作为疑问词，使得整个句子的意思产生了根本的变化⁵³。如果说，通行本的逻辑是：“大‘道’废除以后，于是有了‘仁义’，产生了智慧后，就有了伪诈，六亲不和睦，才有了孝子慈父，国家昏乱，于是有了忠臣。”意即仁义与大道是相反的东西，或是低于大道的人为之物。那么，在帛书本和郭店本中，这层意思却完全翻转过来：“大道丧失了，哪里还有仁义呢？智慧出来后，哪里还能见到大伪呢？六亲不合，还谈什么孝慈呢？……”。这样，“大道”与“仁义”不是矛盾的对立面，而统一在一起——大道废除后，仁义也没有了。说明老子仍然是将“仁义”纳入“大道”之中的，因而大道废弃，则仁

义难存。所谓老子反“仁义”之说，看来起码有些动摇了。

十九章存在同样的问题，郭店本《老子》甲组本文字与通行本不同，而是：“绝智弃辩，民利百倍；绝巧弃利，盗贼亡有；绝伪弃诈，民复孝慈”。意思很清楚，这里没有“绝仁弃义”，而是“绝伪弃诈”。这无疑在某种程度上澄清了老子的反“仁义”的问题。不妨说，“绝仁弃义”的看法，大约主要是受到庄子后学影响而形成的道家观点。

然而，三十八章的内容，与帛书中内容基本差不多，而郭店本则损折不全，只能根据通行本加以阐释：“故失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，忠信之薄，而乱之首。”对这一段，历史上学者们的疑问较多，争议也很大。梁启超认为，老子是史官，精通周礼，不可能说出“夫礼者，忠信之薄，而乱之首”这样的话，并凭这一说法而否定《道德经》为老聃所作⁵⁴。也有人认为，这是老子对诸侯战乱和僭越礼乐进行的激愤讥讽的词句。在我看来，在文献不足的情况下，不能凭空猜测，而只能查阅《老子》一书中，“礼”的通常用法及其褒贬意见。

翻检《老子》一书，“礼”分别在两章中出现了5次，有以下几层意思。

其一，是“言以丧礼处之。杀人之众，以悲哀泣之，战胜以丧礼处之。”（三十一章）这里，“丧礼”的用法没有任何贬损的意思，相反，体现了老子那种“夫乐杀人者，则不可得志于天下矣”的反战思想，和用丧礼的悲哀心情来处置战死沙场士兵的那种仁慈心。这里，老子两次坚持举行“丧礼”，可见其并没有完全反“礼”。这里值得提出的是，儒家经典中有三部关于礼的著作即《周礼》《仪礼》《礼记》⁵⁵。儒家之“礼”大抵包括了国家的政治制度、社会的风俗习惯、生老死葬的各种仪式祭祀，宗教行为方式和仪式、外交的礼仪礼节等，相当复杂，不是简单化约理解所能行的。

其二，即上引三十八章。但细查文意，仍然可以看到老子思想的两个层面：首先，老子认为传统的“礼”实际上在春秋末期那混乱的时代已经过时失效，因而应坚持批判礼的虚伪性而返回大“道”，因为道的根本特性是反——“反者道之动”，而不能过分拘于礼仪条文和繁文缛节⁵⁶。相反，应该看到凡事都会向相反方向转化，所以，只有在失道后“反”方向重新“自然地”获得道，而不是用德、仁、义、礼来“人为地”获得道。其次，在本原论意义上，作为宇宙

最高存在的“道”，具有本体论的终极性意义，而产生于社会现实的德仁义礼等，不能与本体之道相比，而只能是处于第二位的、人为派生的地位，仅具有相对的社会性意义。这样，老子在哲学层面上，坚持了本体论哲学思想的原初性和普遍性，并同孔子的社会人生哲学的现世性和伦理性区别开来。

在这个意义上可以说，老子并不是一般地反“礼”，也不是反对一切“礼”，而是反对轻薄虚伪的“假礼”，反那种丧失真实内容而徒剩无效形式的“伪礼”，而心仪真实的礼义和尚具有有效性的礼。这从他思想的“三宝”——“慈，俭，不敢为天下先”可以看出，强调真正的慈爱（仁）为宝，并承认“予善仁”（八章）。在这一点上，孔子有相同之处。《论语·八佾》说“人而不仁，如礼何？”“礼，与其奢也，宁俭”，同样表明需要的是真实有效的而非虚假的形式主义的“仁”和“礼”。

基于以上分析，可以说，那种不加分析先入之见的看待“仁”和“礼”问题，模式化地对老子和孔子对号入座的做法，似乎可以休矣。

三 从“礼”中心到“仁”中心

孔子思想形成的具体来源相当复杂，大致可以说，是从历史文献和当时社会现实中逐渐形成的。由于受到历史文献的局限，今天不可能完全弄清其思想渊源，但是从他所处的战争频仍和“礼”崩乐坏的春秋时代，可以知道“礼”在当时是一个相当严峻的话题。正如《左传》所说：“夫礼，天之经也，地之义也，民之行也。”⁵⁷

殷周重“礼”。据王国维解释：“盛玉以奉神人之器谓之 若丰，推之而奉神之酒醴亦谓之醴，又推之而奉神人之事，通谓之礼”⁵⁸，“有制度典礼以治，天子诸侯卿大夫士使有恩以相洽，有义以相分，而国家之基定，争夺之祸泯焉，民之所求者，莫先于此矣，且古之所谓国家者，非徒政治之枢机，亦道德之枢机也，使天子诸侯大夫士各奉其制度典礼，以亲亲尊尊贤贤。明男女之别于上，而民风化于下，此之谓治，反是则谓之乱，是故天子诸侯卿大夫士者，民之表也，制度典礼者，道德之器也，周人为政之精髓存于此。”⁵⁹ 其礼仪往往同祭祀对象等级和具体礼义礼乐的秩序紧密相关，以形成一种严格的上下等级威仪和

社会的差别意识。在这一点上，有学者认为，礼”成为孔子思想的关键。如李泽厚认为：“孔子讲‘仁’是为了释‘礼’，与维护‘礼’直接相关。‘礼’如前述，是以血缘为基础，以等级为特征的氏族统治体系。要求维护或恢复这种体系是‘仁’的根本目标。”⁶⁰而郑永健认为，“孔子是针对其身处时代社会秩序面临崩溃的危机，而提倡恢复周礼，但他在这套秩序伦理化 意识型态化时，他同时给周礼注入了一些新的内容——孔子反省秩序之背后有一理据或成立之根据，此便是人的道德自觉，即‘仁’”⁶¹。这些看法，均注意到“礼”与“仁”的内在关系，即一种外在的社会秩序与内在的道德依据的复杂关系问题。这对我们探讨孔子从“礼”到“仁”的重心转移，有所铺垫。

周代的礼乐制度是严格的社会等级制的体现。《礼记·祭统》“凡治人之道，莫急于礼。”礼的重要性在于，使人们按照一套严格的律令去规范自己的行为方式。治人之“礼”要深入人心，必须同“乐”结合，礼是行为道德的规范，而乐能调和性情、移风易俗。二者皆可用以教化人民，治理国家。礼与乐的配合相当严格，只有这样才能显出森严的秩序和权力的威仪⁶²。一般而言，“礼”这一范畴有多层意思，一是指人类社会的行为规范和共处关系秩序。《礼记·曲礼上》：“夫礼者，所以定亲疏，决嫌疑，别同异常，明是非也。”二是指规矩恭敬的行为态度和隆重仪式。《吕氏春秋·开春论·察贤》：魏文侯师卜子夏，友田子方，礼段干木。”三是指一种祭礼。《仪礼·觐礼》：“礼月与四渎于北门外，礼山川丘陵于西门外。”这多层意思中，第一层是最根本的意义。⁶³

试对《左传》(编年始于公元前722年，终于公元前464年)中出现的先秦思想的核心范畴“礼、仁、义、乐”等加以统计，结果如次：“礼”出现526次；“德”333次，“义”有112次，“礼义”相连用仅2次，“乐”计有178次，而“仁”出现最少仅39次。《诗经》中“德”71次，“礼”10次，而“仁”仅仅出现2次，“义”出现3次。

可见，孔子之前，“仁”并不是一个经常出现的核心范畴，当时的核心范畴应该是“礼”(以及相关的“德”“义”)，“礼”成为春秋时代思想和社会政治观念中最高层次。《左传》“礼”的含义相当丰富，有的已经具有核心范畴的含义。如：《左传·隐公十一年》：“礼，经国家，定社稷，序民人，利后嗣者也”；“恕而行之，德之则也，礼之经也”；《左传·传》二七：“夫礼、乐、慈、爱，战所

畜也。夫民，让事、乐和、爱亲、哀丧，而后可用也”；《左传·传》十一：“礼，国之干也；敬，礼之舆也。不敬，则礼不行；礼不行，则上下昏，何以长世？”无疑，春秋时代是一个“礼”中心主义的时期，这一时期，无论是国家的典礼，民众的冠婚丧祭有着严格的礼制，而国际之间的交往和战争，君臣之间的关系，以及各种季节的祭礼和喜庆之礼，均有一整套严格的规定。

但是，在《论语》中，这种“礼”的中心地位已经逐渐转换成“仁”中心⁶⁴。“仁”的解释有多种，比较有代表性的看法是，其一是“二人关系”说⁶⁵，其二是“上身下心”“心中思人”说⁶⁶。也就是说，“仁”的根本精神就是居于相当普遍意义的“爱人”。《论语》对“仁”极为重视，其中“仁”出现了110次，而“礼”仅出现75次，而且还包括“礼乐”一词在内。应该说，孔子继承春秋时代的礼制思想，但是又不拘于这一思想，即不再以“礼”为中心，而以“仁”为中心，甚至强调没有仁的礼是没有意义的——“人而不仁，如礼何？”（《论语·八佾》）这里，不难看到孔子对春秋“礼中心主义”的扬弃，而开创了自己的“仁中心主义”思想体系。这意味着，自孔子始，儒学从可分为以“礼”为基础的社会伦理规范逐渐转向以“仁”为基础的德性原则层面，外在之“礼”与内在之“仁”不再成为一种对立的思想模式和制度模式，而是使涵养德性的伦理秩序的“礼”，在与“仁”的人格实现的德性理想中，构成一个完善的“君子”思想伦理体系。“君子”体现了以仁为基础的“仁与礼”的整合——孔子思想中作为“仁的境界”的体现者的“仁人”“君子”是尊礼的。因此，那种认为孔子思想是礼中心主义的看法，是不够全面的。

“仁”在孔子的体系中究竟占什么地位？“仁”究竟是一个从属性的概念，还是一个原创性的概念？“仁”在孔子的道德理想主义学说中，是比“礼”与“道”更为抽象的还是更具体的？在孔子那里，圣人、仁人、君子的关系怎样？这些都是不可轻轻滑过的重要问题。陈荣捷在《仁的概念之开展与欧美之诠释》中认为：“仁为儒家哲学之中心，亦即中国哲学之中心。二千余年，步步发展，可分七分目言之。”即：孔子全德之仁，以爱言仁，博爱之谓仁，仁即性即理与理一分殊，仁者以天地万物为一体，仁与生生，心之德爱之理⁶⁷。在《康有为论仁》一篇中进一步认为：“仁之观念为儒学之神髓，孔子所常谈，比论孝弟忠信为多，非如论语子罕篇所谓之‘罕言’。……其义由孔孟而经汉唐宋明诸儒步步

开展，以达康有为谭嗣同之新仁学，相得益彰。”⁶⁸ 这种看法，无疑有其深刻之处，并对我们的探讨有所启发。

在我看来，对孔子的“仁”中心思想，应从圣人、仁人、君子三者的等级秩序看，“圣”包含仁而成为比“仁”高的境界，不仅因为“圣”方才能“博施于民而能济众”⁶⁹，“修己以安百姓”⁷⁰，而且，孔子说：“圣人，吾不得而见之矣，得见君子者斯可矣”⁷¹。在这个意义上，甚至尧舜也很难说已经臻达此境界——“何事于仁，必也圣乎？尧舜其犹病诸。”⁷²“仁”的境界和“君子”境界尽管同样不易臻达，但却有可能通过全身心努力而实现人格转换。

《论语》的关键词“仁”出现过百余次，其意义有多重，需要细致厘定各层意味。一指“仁爱仁德”，共出现105次。又可细分为：“仁爱”如：“求仁而得仁”⁷³，“人而不仁”⁷⁴，“仁者安仁”⁷⁵；“亲爱”如：“仁民爱物”。二指“仁人、仁政 仁心仁术”，如“凡爱众，而亲仁”⁷⁶，“殷有三仁焉”⁷⁷，“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁”⁷⁸，“知者乐水，仁者乐山”⁷⁹，“仁者必有勇，勇者不必有仁”⁸⁰，“知者乐，仁者寿”⁸¹。可以说，“仁”的主要含义就是“爱人”，用《孟子》引孔子的话说：“道二，仁与不仁而已矣”⁸²，将仁看作是孔子学说的根本和关键之所在，并从根本上显示出儒家和道家的理想人格君子风范的差异。《论语》对“仁”有许多解释，或者说“克己复礼为仁”⁸³，或者说“仁者先难而后获”⁸⁴，或者说“能行五者（恭、宽、信、敏、惠）于天下为仁”⁸⁵，或者说“爱人”就是“仁”⁸⁶。这些说法需要细加分析，从不同层面加以考察。

在我看来，孔子的“仁”的思想可以分为四个层面：

（一）“仁”的精神是从主体身心出发，超越血缘关系而尊重他人权利并普遍性地爱他人。

这种普遍性地爱他人的观念，是“仁”的精神的最重要特征。在《论语·颜渊》中就有三条论及此，十分重要：“樊迟问‘仁’。子曰：‘爱人’。”“颜渊问‘仁’。子曰：‘克己复礼，为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由仁乎哉？’”“仲弓问‘仁’。子曰：‘出门如见大宾；使民如承大祭；己所不欲，勿施于人；在邦无怨，在家无怨。’”在孔子看来，“爱人”与“克己”并不矛盾，通过克制自己的过分欲念而达到中庸协调的境地，在“己所不欲，勿施于人”平等的人我观念下，恪守社会礼仪并达到“爱他人”的“仁”的境界。

在《论语·雍也》中，孔子第一次对“仁”加以确切定义：“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已。”这句话同《论语》中孔子其它地方谈论“仁”有所不同。其它处谈“仁”，一般是就某种具体情景或学生的某种问题做出具体的回答，而没有上升到范式“定义”的抽象层面，而此处“夫仁者”的语气，即对“仁”这一核心范畴下定义，将“己欲立而立人，己欲达而达人”作为“仁”的普遍标准加以界定。同时，孔子在《论语·阳货》中，分别用五种品德来说明“仁”的性质：“孔子曰：能行五者于天下为仁矣。请问之，曰：恭 宽 信 敏 惠。”也就是说，仅仅达到其中一项，并不能成为仁人，而只有达到“恭 宽 信 敏 惠”这五种综合性指标，才能称之为“仁人”。

(二) 仁者之乐是从心中自然出现的生命本性快乐。

孔子确乎很重视“仁与乐”的关系，他认为：“君子道者三，我无能焉：仁者不忧；知者不惑；勇者不惧”⁸⁷，“知者乐水，仁者乐山。知者动，仁者静。知者乐，仁者寿”⁸⁸，“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁”⁸⁹。应该看到，孔子处在周代礼崩乐坏的时代氛围中，其“乐”生态度的内涵相当深沉。冯友兰对此有所解悟，认为“孔子生活在社会、政治大动乱的年代，他竭尽全力改革世界。他周游各地，还像苏格拉底那样，逢人必谈。虽然他的一切努力都是枉费，可是他从不气馁。他明知道他不会成功，仍然继续努力。……这样做的结果，我们将永不患得患失，因而永远快乐”⁹⁰。所以孔子说：“君子坦荡荡，小人长戚戚”⁹¹。可以说，孔子的“乐”，是一种知其不可为而为之的乐，一种面对困境和失败而无所萦怀的乐，一种超越个我得失的“知命”之乐。因而“不知命，无以为君子也”⁹²。换言之，只有进入“仁”的层面，才能获得生命的大乐。孔子将忧乐问题看得很深，因为，人生的乐与忧问题成为了一面镜子，使每个人的内在人生观、幸福观和生死观得以呈现出来。⁹³

(三) “仁”的境界是人的自我修养和人格完成之境。

在孔子那里，修身的目标是“成己”（自我完善）与“成物”（兼善天下）。孔子的儒家理想是以个体道德实现为人生和社会的终极价值，在这方面孔子的论述相当宏富。诸如：“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣”⁹⁴，“不仁者不可以久处约，不可以长处乐。仁者安仁，知者利仁”，“唯仁者能好人，能恶人”，“苟志

于仁矣，无恶”，“富与贵，是人之所欲也；不以其道得之，不处也。”贫与贱，是人之恶也；不以其道得之，不去也。君子去仁，恶者成名？君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是”，“我未见好仁者，恶不仁者。好仁者，无以尚之；恶不仁者，其为仁矣，不使不仁者加乎其身。有能一日用其力于仁矣乎？我未见力不足者。尽有之矣，我未见也”，“人之过也，各于其党。观过，斯知仁矣”⁹⁵，“巧言令色，鲜矣仁！”⁹⁶ 孔子从正负两个层面分析了“仁”与“不仁”、善与恶等，对“仁者”的界定有了更为丰富的社会内涵。在这个意义上，孔子以人格完成为“仁”，其注重“仁”的理想，强调只有通过仁者之路，才能实现人格“大我”和社会“大同”的整合。

为了实现理想之仁，应当自己清除过分的杂念私欲，铸成一种刚健清新的生命意志。《子罕》：“子绝四：毋意、毋必，毋固，毋我也。”《卫灵公》：“君子求诸己，小人求诸人”；“躬自厚而薄责于人，则远怨矣”；“不曰如之何如之何者，吾（未）知之何也已矣”。《宪问》：“不患人之不己知，患其不能也。”《阳货》：子六言六蔽说，曰：“好仁不好学，其蔽也愚。好知不好学，其蔽也荡。好信不好学，其蔽也贼。好直不好学，其蔽也绞。好勇不好学，其蔽也乱。好刚不好学，其蔽也狂。”《颜渊》：“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”。正因为仁是一个很高的人格理想和社会理想标准，所以需要不断克服自我的欲念，使之合乎社会的法度礼仪，从而为实行政治上的“仁德”和“仁政”打下基础。正是在这个意义上，孔子的理想之仁，注重的是从个体的具体的事情做起，而后扩展开来，进入整个社会层面的变革。

孔子仁学伦理原则还贯穿在其人格审美原则中，从个体出发而后完成个体到群体整合的过渡：“兴于诗，立于礼，成于乐”⁹⁷。“志于道，据于德，依于仁，游于艺”⁹⁸。他的艺术精神是“中庸”之道的，注重君子修德的中介形式——“乐而不淫，哀而不伤”⁹⁹，“质胜文则野，文胜质则史。文质彬彬，然后君子”¹⁰⁰。

在“中道”“中行”之中，成就其君子的文质彬彬的人格禀赋。

（四）强调“仁”中心地位对“礼”“乐”的统摄作用。

孔子儒学的“仁体礼用”的伦理体系的本质在于：以“仁”为儒学价值的意义内核，在伦理之“礼”与道德之“仁”中进行协调，使得作为外在戒律性的社会规范的“礼”同涵蕴内在人生行为品性的“仁”，在宗法伦理与人文价值

之间达到某种统一。孔子将“仁”的观念上升到一个本体论的高度，将“仁”看作是爱人、立人、达人的必然途径。这样，就从先秦的“天人关系”的自然层面转化到“人我关系”的社会层面上来，并进而提出一套人我关系的具体规则——忠信恕孝弟恭宽敏惠，以防止人性失范所导致的负面效应。¹⁰¹

通过以上几个方面的分析，不难看出，孔子之“仁”是一个生命本体论的范畴。但是，问题的复杂性在于，个体修德行仁仍然不能保证其能完全达到“仁”的境界。因而，孔子从来不轻易地称人为“仁”。在《论语》中，对古代高士伯夷、叔齐也只是简单评价说“求仁而得仁，又何怨？”¹⁰²；颜回的德行很深，但孔子仅仅说“回也，其心三月不违仁”¹⁰³；对于未能殉主的管仲，并不因其人格上的缺失而加以否定，而是从更大的社会背景看问题——其为民免除了战争之苦，而赞之曰“如其仁，如其仁”¹⁰⁴。可见孔子对仁的评价，基本上是根据其是否在历史上对民众和社会有利，这意味着“仁”并不仅仅是个体的道德修养的问题，即不仅是个体心性之仁，而且是社会之仁，普遍之仁。在这个问题上，我以为王国维的看法值得重视。在《孔子之学说》中，王国维对“仁”的问题有着多角度的考察，并得出了中肯的结论。在其第二章“道德之标准”中认为：“孔子自天之观念演绎而得‘仁’，以达平等圆满绝对无差别之理想为终极之目的。至其绝对的仁，则非聪明睿知之圣人，不易达此境。欲进此境，必先实践社会的仁。社会的仁，忠恕是也。……要之，孔子仁之观念，若自普遍言之，则为高远之理想；若自实际言之，则为有义礼智孝弟忠信等之别，以为应用之具，故能全达此等之义礼智孝弟忠信等，即为普遍之仁”¹⁰⁵。王国维将“仁”看成是“社会之仁”，将“仁”同“礼”联系起来而强调“普遍之仁”，这一分析具有现代学术眼光，也是令人信服的。

在孔子的思想体系中，“仁”并不是孤立达到的人格指标，相反，仁是与义、德、礼、忠恕、乐等相联系而构成一个整体伦理结构。冯友兰认为：“在《论语》中可以看出，有时候孔子用‘仁’字不光是指某一种特殊德性，而且是指一切德性的总和。所以‘仁人’一词与全德之人同义。在这种情况下，‘仁’可以译为perfect virtue（全德）。……忠恕之道同时就是仁道，所以行忠恕就是行仁。行仁就必然履行在社会中的责任和义务，这就包括了义的性质。因而忠恕之道就是人的道德生活的开端和终结。”¹⁰⁶ 杨伯骏《试论孔子》认为：“究竟‘仁’的

内涵是什么呢？我认为从孔子对曾参一段话可以推知‘仁’的真谛。孔子对曾参说：‘吾道以一贯之。’曾参告诉其他同学说：‘夫子之道，忠恕而已矣。’‘吾道’就是孔子自己的整个思想体系，而贯穿这个思想体系的必然是它的核心。分别讲是‘忠恕’，概括讲是‘仁’。孔子自己曾给‘恕’下了定义：‘己所不欲，勿施于人。’这是‘仁’的消极面，另一面是积极面：‘己欲立而立人，己欲达而达人。’”事实上，无论是孔子的“仁”，还是孟子的“义”，都将个体人格的建立放在重要地位，只不过，孔子更重视仁心爱人的内在光辉，孟子更注重养个体浩然之气罢了。

不妨说，历来张扬孔子和批判孔子思想的说法，都将“仁”作为一个论述对象。不管否定还是肯定，仁的思想在孔子的体系中，都占有相当重要的位置，对此的忽略，将产生体系性理解的偏差。

四 作为道德理想主义的“君子”境界

孔子《论语》一书论人很多，不仅讨论君子、圣人、贤人、善人，也讨论成人、有恒者、士，甚至有不少篇讨论小人。所涉及的二十几种人中，尤以谈论“君子”为最多。强调君子应以仁义礼乐为中心，注重修德养性，使君子成为具有多种美德的完人。

“君子”一词在《论语》中共出现107次，是一个说明孔子仁学思想特征和人格理想的关键词。其意思主要有两种：一是指有道德的人。如：“人不知而不愠，不亦君子乎”¹⁰⁷。二是指居高位的人，如：“有君子之道四焉”¹⁰⁸。如果说，“仁”的理想是一种很高的标准，那么，“君子”就是这种标准的具体实现和实践。就君子一词的古义而言，《诗经·君子于役》说：“君子于役，不知其期”，这里的“君子”是妻对夫的指称；《尚书·酒诰》曰：“越庶伯君子”，《诗经·伐檀》曰：“彼君子兮，不素餐兮”，这两例中的“君子”指有地位的贵族。¹⁰⁹

在孔子那里，“君子”的含义有所不同，内蕴着深厚的人生境界意味。其君子境界具有如下几类：

其一，君子行中庸之道而忧道不忧贫。

中庸之道使得君子不激不厉，修己敬人。“子路问‘君子’。子曰：‘修己以

敬。’曰：‘如斯而已乎？’曰：‘修己以安人。’曰：‘如斯而已乎？’曰：‘修己以安百姓。修己以安百姓，尧舜其犹病诸’”¹¹⁰；君子文质彬彬而言行一致：“君子耻其言而过其行”¹¹¹，“君子欲讷于言而敏于行”¹¹²，“质胜文则野，文胜质则史。文质彬彬，然后君子”¹¹³，“夫子之说君子也，驷不及舌！文犹质也，质犹文也”¹¹⁴；君子忧道不忧贫：“君子谋道不谋食；耕也，馁在其中矣；学也，禄在其中矣。君子忧道不忧贫”¹¹⁵。这种对人格的清贫自守和对社会修己安人的态度，正是孔子的君子理想的集中体现。

其二，君子责己宽人，群而不党。

从“己欲立而立人，己欲达而达人”的仁者要求出发，孔子强调君子的风范是：“不患无位，患所以立。不患莫己知，求为可知也”¹¹⁶，“君子病无能焉，不病人之不己知也”，“君子不以言举人；不以人废言”，“君子矜而不争，群而不党”¹¹⁷，这种“不以人废言”，“患不知人”的谦诚态度，以及有傲骨（“矜”）而无傲态（“不争”）不拉帮结派（“不党”）的倡导，有着相当的实践理性意义。在孔子那里，责己宽人并不是无原则的，而是对人生自我升华的要求：“君子不重，则不威；学则不固。主忠信。无友不如己者。过，则勿惮改”¹¹⁸，“君子疾没世而名不称焉”¹¹⁹。当然，这种“无友不如己”和遗憾死后无名的思想，是不能加以绝对化的。

其三，君子博学慎思，三思而后行。

在学术思想方法上，孔子强调：“君子博学于文，约之以礼，亦可以弗畔矣夫”¹²⁰，“百工居肆以成其事；君子学以致其道”，“虽小道，必有可观者焉；致远恐泥，是以君子不为也”¹²¹，这种对“大道”的体认向往，对“学以致其道”的内在要求，使得孔子言述往往成为一种激励志士仁人的思想。同样，他对思维的多层辩证总结，对人生不同阶段欲望的戒备，在今天仍有着思想的光彩：“君子有九思：视思明，听思聪，色思温，貌思恭，言思忠，事思敬，疑思问，忿思难，见得思义”；“君子有三戒：少之时，血气未定，戒之在色；及其壮也，血气方刚，戒之在斗；及其老也，血气既衰，戒之在得”；“侍于君子有三愆：言未及之而言，谓之‘躁’；言及之而不言，谓之‘隐’；未见颜色而言，谓之‘瞽’”¹²²。君子当积极入世，“学而有则仕，仕而优则学”¹²³，秉持这种踏实进取的精神，使自己能为社会所用。¹²⁴

其四，与小人相对立的君子风格。

孔子出于远大的人世理想，坚执不同于凡俗的坚韧与执着，强调君子的自强不息精神和超迈人格，使得君子个性在日常人伦中注入了超越性因素，从而在“君子”与“小人”的对立中，显示出君子的精神魅力：“君子周而不比，小人比而不周”¹²⁵；“富与贵，是人之所欲也；不以其道得之，不处也”；“贫与贱，是人之恶也；不以其道得之，不去也。君子去仁，恶者成名？君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是”，“君子怀德，小人怀土；君子怀刑，小人怀惠”；“君子喻于义，小人喻于利”¹²⁶；“君子成人之美，不成人之恶；小人反是”¹²⁷；“君子和而不同；小人同而不和”；“君子易事而难说也：说之不以道，不说也；及其使人也，器之。小人难事而易说也；说之虽不以道，说也；及其使人也，求备焉”；“君子泰而不骄；小人骄而不泰”¹²⁸；“君子上达；小人下达”¹²⁹；“君子固穷；小人斯滥矣”；“君子求诸己；小人求诸人”¹³⁰；“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言。小人不知天命而不畏也，狎大人，侮圣人之言”¹³¹；“君子义以为上。君子有勇而无义为乱，小人有勇而无义为盗”¹³²。这种对“君子”人格的严格要求和高度评价，不仅成为中国文化中人格内修的基本要素，而且成为社会人伦关系中知识群体品格升华的基本纲领。¹³³

但是应该看到，孔子并不认为君子境界是容易企及的。相反，如同圣人仁人一样，君子境界同样很难达到¹³⁴。《论语》一书，仅仅言及三个人达到了君子境界——“子谓子贱，‘君子哉若人！鲁无君子者，斯焉取斯？’”¹³⁵“南宫适出，子曰：‘君子哉若人！尚德哉若人！’”¹³⁶“君子哉蘧伯玉！邦有道，则仕；邦无道，则可卷而怀之”¹³⁷。这种君子境界的难以企及，说明了孔子对人性弱点的深切认识，以及对弱点的克服和心性升华历程艰难的关注。同样，正是这种对崇高感的追求，对人格伟大的向往，使得孔子的人格理想和胸襟抱负能够得到历代学者的深切共鸣。王国维在《孔子之美育主义》中说道：“今转而观我孔子之学说，其美学上之理论，虽不可得而知，然其教人也，则始于美育，终于美育。……之人也，之境也，固将磅礴万物以为一。我即宇宙，宇宙即我也。光风霁月，不足以喻其明；泰山华岳，不足以语其高；南溟渤，不足以比其大”¹³⁸。这种看法，当然不同于那种将孔子精神加以神话的“孔教”，而是对其人文理想境界的文化心理结构认同。¹³⁹

成为君子只是达到“内圣”，而并非孔子君子思想的终点。孔子进一步改造了从周代沿袭下来的“君子”概念，从更高的层面赋予新型“君子”以成圣成王的社会历史使命。孔子并不是要求做好内省功夫就可以了，而是强调能够将自己的政治理想施之于社会改造和恢复周礼（“外王”），能够担此大任的，非君子莫属，从而使君子成为“内圣外王”¹⁴⁰理想的践行者。在儒家“外王说”问题上，叶岗不同意新儒家的“内圣开出新外王”说，认为：“原始儒学有两大基本结构即内圣和外王，但两者并非线性因果关系，而是并列的结构关系。……正因为新儒学缩小了原始儒学的政治功能和社会功能，所以，他们在东西方文化碰撞最为激烈的现代社会，无法从外王儒学原本禀具的方严正大的学理体系中，推出建构现代社会政治制度的宏大完整的设想。从外王理想看，孔子确乎想为王，这不但是孔子弟子以及汉代公羊家的一致看法，也是孔子的本意所在”¹⁴¹。这种看法有着今文经学的色彩，即将孔子看作一个王，而不是一位文化思想的阐释者和教育家。我以为，论者对儒家“君子”说的论述有其新意，但是我对孔子“称王”或“为王”说，仍保持悬搁或怀疑的态度。

从学术思想历程看来，儒家在中国的长期独尊地位已经使其具有了某种思想垄断的地位，如果再张扬这种“称王之说”，恐怕“仁学中心论”或“经学中心论”就将变成某种新权力独断论。这与新儒家内圣开出新外王的政治民主和法律约束的“现代设想”，已然有了根本的差异，同时也与全球化多元时代的氛围相左。而且究极而言，儒家传统一般是强调心性价值，尤其现代新儒家更是走这条心性价值创生之路。现代新儒家的几代学者，为儒家思想在现代性面前所遭遇的价值中断合法性问题而思虑，并纷纷提出各自的心性道德学说，为这个世界的道德滑坡和价值虚无开出自己的拯救方略。无论是梁漱溟的生命本体论、熊十力的心性本体论，还是冯友兰的新理学境界论，牟宗三的道德理想主义等，基本上是从“内圣”角度张扬个体心性价值的内修以及成圣成贤的人格追求，希求传统儒学能够与现代的民主科学等联系起来，从而重振儒学而实现济世之蓝图，使儒学走出现代性文化观念的阴影。因而，我以为不宜在儒家“外王”问题上急切下结论，而需要进一步认真探究原始儒家的正面性思想内核和对当代思想的启迪性意义。

五 孔子思想的启迪性意义

说不尽的孔子，论不尽的《论语》。然而，在新的世纪来临之际，又必得对其思之再三，而后言之。

经历过“五四”对三纲五常、三从四德、封建礼教、贞节牌坊，以及假道学伪君子的整体批判的儒学，在中国现代化的语境中，已经不是原生形态的儒学了。传统儒学在现代性的批判面前，暴露了中国文化精神中的若干症候，而使得人们尤其是当代中国人对儒学的感情相当复杂。儒学在汉代以后定于一尊地位和和历史纲常名教网络中被政治化和庸俗化，甚至被现实政治曲解和误读，这种历史的负面性烙印，使得对被神话化和宗教化后的孔子评价，以及其对当代的意义的定位，出现了众说纷纭、莫衷一是的局面。甚至对其评价的不同维度，成为保守和自由的分界线。

从总体趋向上看，在世纪末对中国儒学的价值和地位的评价有了新的体认，如90年代末国际儒学研讨会讨论的主题是“儒学与21世纪人类社会的和平与发展”。弘扬儒学思想和发展其精神成为学界的基本共识。杜维明认为：“在儒家传统还没有出现以前，或孔子时代还没有出现以前，为儒家传统创造条件的价值已经存在了。儒家在一开始的时候，对人的理解就比较全面，而不是规约主义的方式。至少有四个项目已经掌握住，就是个人、群体、自然、天道。所以我说儒家传统是涵盖性的人文主义，而不是排斥性的人文主义。……由于这个原因，儒家的理想人格，在于不断完善自己”¹⁴²。张立文认为：弘扬儒学有四个方面：人本思想，自强自立意识，忧患意识，力行精神。进而提出“和合学”，认为：“当今世界面临……五大危机：生态危机、社会危机、道德危机、精神危机、价值危机。针对五大冲突，和合学提出五大原理，即和生原理（冲突—融合—万物化生）、和处原理（和而不同，彼此共处）、和立原理（使人自立、独立）、和达原理（孔子所谓的‘己欲达而达人’）、和爱原理（孔子讲‘泛爱众’，虽然全人类都相爱只是理想）。前四大原理是基础，和爱为目的”¹⁴³。楼宇烈则将中国儒学分成四个发展阶段：先秦原始儒学，体现为道德行为准则；汉唐儒学，是儒学的政治制度化、宗教化过程；宋明儒学，儒学吸收佛道思想开始理论化，并形成形而上的哲学体系；现代新儒学，源头应从康有为算起。“把儒学

与当时传入的西方思想结合起来,同时力图把儒学宗教化。……应该把作为学理的儒学与作为封建制度的儒学分开,把儒学作为多元文化中的一元来研究。而港台新儒家有强烈的儒学情结,认为儒家能解决现代社会所面临的一切问题,甚至提出重建儒家的道统、治统、学统,这些是不足取的”¹⁴⁴。这些不乏冷静清明的看法,对孔子为代表的儒家思想的总体性认识有所推进,并将原始儒家思想的研究同现代性问题联系起来,使得孔子思想的研究不仅同传统文化精神相关联,而且同全球化时代的世界性文化价值失落问题和精神危机问题相关联,从而敞开了被遮蔽的孔子思想的现代意义。

但是,在东西方文化冲突中,孔子在世界哲学史和思想史上地位成为了一个问题。从黑格尔开始,西方对孔子思想的研究就是一个颇有争议的问题。黑格尔《哲学史讲演录》中对孔子的评价充满了欧洲中心主义的话语权力意味。他认为:“孔子的教训在莱布尼兹的时代曾轰动一时。它是一种道德哲学。……我们看到孔子和他的弟子们的谈话(按即《论语》——译者),里面所讲的是一种常识道德,这种常识道德我们在哪里都找得到,在哪一个民族里都找得到,可能还要好些,这是毫无出色之点的东西。孔子只是一个实际的世间智者,在他那里思辨的哲学是一点也没有的——只有一些善良的、老练的、道德的教训,从里面我们不能获得什么特殊的东西”¹⁴⁵。这种看法,在历史的长河中,已经露出了肤浅和随意言述的弊病。

到了当代,对孔子的评价出现了多元主义的倾向,泽熙在《西方人的孔子之尊与孔子之争》中认为:“现代西方有人全面怀疑《论语》的准确性。布鲁克斯确信《论语》里只有十六句是孔子说的,稍多一些是孔子的直接弟子说的,而更多的追随者们则把他们自己编入了正式的学派,《论语》使孔子成为永久的民族精神。……科罗拉多大学丹佛分校的历史系助理教授,中国研究主任Lionel M. Jensen认为:‘在十六世纪末罗马使团来到中国以前,根本就没有儒家学说这么回事。中国的‘儒家’是在那以后,在西方人的帮助下‘再造’出来的。他甚至怀疑历史上是否真有孔子其人’”¹⁴⁶。泽熙不同意这种看法,认为:世界历史上有三个重要人物没有留下自己的“亲笔”作品,但都对人类文明产生了重大影响。这三个人是孔子、苏格拉底、耶稣。流传下来的《论语》是由孔子学生在其去世以后撰写的;古希腊的苏格拉底的《辩白》,是由他的学生柏拉图

在他被处以死刑以后撰写出来的；描述耶稣言行的四大《福音书》也是由他的门徒在他被钉十字架以后几十年里完成的。可见，对孔子的以及中国哲学思想的想法，东西方的差异中，隐含着东西方文化冲突，甚至在某些西方学者那里，还明显存在东方主义的话语霸权和对传统东方的无知，在这种丧失了基本的文本把握能力和求真意向中，对先哲的认识当然很难有基本的共识。不过，好在历史的本来面目是不会由几个误读和曲解就能篡改得了的。¹⁴⁷

简言之，孔子的思想启迪意义大抵可以分为三个方面：（一）孔子对中国文化心理结构的改塑，使得仁人君子理想成为知识分子自觉追求。（二）孔子的清贫自守、忧道不忧贫、责己宽人、重义轻利思想，对抵制当代利己主义、拜金主义、享乐主义价值观有着重要意义。（三）孔子对东西方文化有不可忽略不可抹煞的影响，并弥久弥新。¹⁴⁸

孔子一生的政治追求是完整的人格内修之“仁”和社会秩序之“礼”的统一，在他那里最高的人生境界是“闻道”——“朝闻道，夕死可矣”¹⁴⁹，而最有效的思想启迪方式是“论难”与“答疑”¹⁵⁰。他的思想的博大与朴实、内在与超越，使其呈现为一位智慧长者的形象，并在睿智而超迈地揭示人生乃至人类面对的“同一谜底”中，使历史长河中一切意识形态化的“孔教”的“造神”悄然剥落，于斯可以还孔子的本来的精神气质。由是，我读其书而想见其人其事其论其思，进而对太史公的评价深有共鸣之感：“高山仰止，景行行止。虽不能至，然心乡往之。余读孔氏书，想见其为人。……天下君王至于贤人众矣，当时则荣，没则已焉。孔子布衣，传十余世，学者宗之。自天子王侯，中国言六艺者折中于夫子，可谓至圣矣！”¹⁵¹

诚哉斯言！

注：

- 1 清代经学大师皮锡瑞称孔子为“玄圣”，参皮锡瑞著《经学历史》，北京：中华书局，1959年版，第105页；另可参皮锡瑞撰《论语正义》，上海：上海古籍出版社，1993年版。
- 2 吴虞被胡适等人称之为“只手打倒孔家店”的“老英雄”。
- 3 关于老子思想体系及其当代意义的研究，请参见拙文《老子：中国思想的智

- 慧之门》(上田望译),载日本金泽大学《中国语学中国文学教室纪要》,第3辑,1999年版。
- 4 Zhang longxi. *The Tao and the Logos: Literary Hermeneutics, East and West*, Durham: Duke University Press, 1992.
 - 5 这个问题,限于篇幅,当另文再论。
 - 6 在比较文化或比较文学研究中,不少论著都将“道”与西方的“言”“逻各斯(Logos)”“理性”进行比较。
 - 7 参杨乃乔著《悖立与整合》,北京:中国文联出版公司,1999年版。该书对“经中心主义”有精到的论述,值得学界重视。
 - 8 《论语·泰伯》。
 - 9 《论语·雍也》。
 - 10 《论语·宪问》。
 - 11 《论语·学而》。
 - 12 《论语·里仁》。
 - 13 《子张·论语》。
 - 14 《论语·学而》。
 - 15 《论语·宪问》。
 - 16 《论语·季氏》。
 - 17 《论语·为政》。
 - 18 《论语·为政》。
 - 19 《论语·里仁》。
 - 20 《论语·里仁》。
 - 21 《论语·学而》。
 - 22 如蔡仲德认为,“孔子的音乐美学思想(其一般美学思想也如此)的核心不是‘仁’,而是‘礼’,其实质不是人本主义而是礼本主义”。参蔡仲德著《中国音乐美学史》,北京:人民音乐出版社,1995年版,第108页。
 - 23 参陈崧编《五四前后东西文化问题论战文选》,北京:中国社会科学出版社,1985年版。
 - 24 高力克《五四伦理革命与儒家德性传统》,载香港《二十一世纪》,1999年

6月号。

- 25 参刘述先著《儒家思想与现代化》，北京：中国广播电视出版社，1992年版；萧功秦著《儒家文化的困境》，成都：四川人民出版社，1986年版。
- 26 李泽厚著《中国古代思想史论》，北京：人民出版社，1985年版，第311-312页。当然，在本书的“孔子再评价”中，李泽厚还是立足于孔子思想的“礼”“仁”二重性，这种看法也许更符合事实。
- 27 值得注意的是，李泽厚近年来对孔子思想的想法有了新的发展，可参其《论语今读》，合肥：安徽文艺出版社，1998年版。
- 28 《论语·八佾》。
- 29 《论语·学而》。
- 30 《论语·八佾》。
- 31 《论语·雍也》。
- 32 《论语·述而》。
- 33 《论语·季氏》。
- 34 《论语·阳货》。
- 35 《论语·雍也》。
- 36 杜维明著《现代精神与儒家传统》，北京：三联书店，1997年版，第430页。
- 37 刘桂标《孔子与中国圣诞》，香港人文哲学学会《人文月刊》第66期，1999年6月号。
- 38 成中英认为“中国哲学的核心问题实际上是一个核心问题圈，凡是在这个核心问题圈的就是核心问题”。成中英《中国哲学当前的核心与周边问题》，香港《哲思》第一卷，第一期，1999年3月号。
- 39 顾荇臣著《经史子集概要》，北京：中国书店，1990年据世界书局1930年版影印。“子部”第50-51页，第148页。
- 40 《论语·宪问》“子曰：‘贤者辟世，其次辟地，其次辟色，其次辟言’。子曰：‘作者七人矣’。”一般地说，这避世七人的主要指长沮，桀溺、丈人、接舆、荷蓑、楚狂、石门等。
- 41 《庄子·天下》。
- 42 《荀子·天论》评论过老子一句，并未有微言。“万物为道一偏，一物为万

物一偏。愚者为一物一偏，而自以为知道，无知也。慎子有见于后，无见于先。老子有见于拙（屈），无见于信（伸）。墨子有见于齐，无见于畸。宋子有见于少，无见于多。”

43 陈鼓应认为，《易传·系辞》受到老子思想的影响，而成为道家系统的著作（陈鼓应《〈易传·系辞〉所受老子思想的影响——简论〈易传〉乃道家系统之作》，载北京《哲学研究》，1989年第1期）。尽管这种看法，学界并未达成共识，但是道家与儒家的这种互相融摄现象，是值得注意的。

44 《论语·雍也》。

45 另外，《荀子·宥坐》亦载：“孔子观于东流之水，子贡问于孔子曰：‘君子之所以见大水必观焉者，是何？’孔子曰：‘夫水遍与诸生而无为也，似德。其流也埤下，裾拘必循其理，似义。其 乎不屈尽，似道。若有决行之，其应佚若声响，其赴百仞之谷不惧，似勇。主量必平，似法。盈不求概，似正。淖约微达，似察。以出以入，以就鲜洁，似善化。其万折也必东，似志。是故君子见大水必观焉。’”

46 值得注意的是，《金文铭》载“夫江河长百谷者，以其卑下也”之句。据王应麟《〈汉书·艺文志〉考》考释，为《黄帝铭》六篇之一。《金文铭》载刘向《说苑·敬慎篇》（《孔子家语·观周》所载与此大致相同）。1973年河北定县40号汉墓出土一批竹简，其中有《论语》、《儒家者言》等。其《儒家者言》许多内容见于《说苑》，或能说明《说苑》的真实程度。道家又一向被称为“黄老之术”，《金人铭》中的思想对《老子》当有影响，无疑也是中国思想源头之一。

47 1973年出土的河北定县汉墓竹简《论语》此句稍有不同，为“窃比我于老彭”。见定州汉墓竹简《论语》，北京：文物出版社，1997年版，第32页。

48 如：《道德经》和“四书五经”“十三经”等。

49 因版本不同，而略有差异。此处依据是通行本王弼本。

50 见《老子》二十六章“重为轻根，静为躁君。是以君子终日行不离辘重。虽有荣观，燕处超然。”又见三十一章“夫兵者，不祥之器，物或恶之，故有道者不处。君子居则贵左，用兵则贵右。”

51 如：“必也圣乎”。载《论语·雍也》。

- 52 如：“夫子圣者与，固天纵之将圣”。载《论语·子罕》。
- 53 但是，许抗生著《帛书老子注译与研究》（增订本，杭州：浙江人民出版社，1985年版），对这一句相当重要的话，却按照傅奕本改为：“故大道废，焉有仁义；知慧出，焉有大伪；六亲不和，焉有孝兹；邦家闷乱，焉有贞臣。”并进一步将具有疑问性的“焉”，解释为陈述词“于是也”。这样，帛书的特殊精神于是就同通行本一致起来（即解读为“所以，大道废除之后，于是有仁义”等）。在我看来，这种解释远未为定论，仍值得再讨论。
- 54 梁启超《评论胡适之中国哲学史大纲》，载《饮冰室合集》第38卷，北京：中华书局，1936年版，第50-68页。
- 55 儒家在先秦诸子中，可谓最重视礼法，大多认为“礼”包罗万象，是治理世间动乱的根本。这无疑与儒家的“入世”与“入仕”精神紧密相关。
- 56 一个比较明显的例子，是《论语·阳货》：“孺悲欲见孔子，孔子辞以疾，将命者出户，取瑟而歌，使之闻之。”孔子之所以要这样做呢？是因为他认为孺悲拜见他时，未能完全合于礼节。基于这个原因，孔子因而故意不见，而且还鼓琴而歌，让孺悲知道自己不想见他。
- 57 《左传·昭公25年》。
- 58 王国维著《观堂集林·释礼》，北京：中华书局，1994年版，第291页。
- 59 王国维《殷周制度论》。
- 60 李泽厚著《中国古代思想史论》，北京：人民出版社，1985年版，第16页。
- 61 郑永健《“克己复礼”的争论》，香港《哲思》第二卷第三期，1999年11月号。
- 62 因而，《礼记·礼器》说：“礼也者，反其所自生；乐也者，乐其所自成。是故先王之制礼也以节事，修乐以道志，故观其礼乐而治乱可知也。”
- 63 如“礼崩乐坏”（《隋书·音乐志》中有：“礼崩乐坏，其来自久。”）即典章制度、礼仪教化遭受破坏，社会秩序、道德规范混乱，“礼失而求诸野”（《汉书·艺文志》：“仲尼有言：礼失而求诸野。方今去圣久远，道术缺废，无所更索，彼九家者，不犹愈于野乎？”），即社阿会礼仪和规矩散失可以到民间中寻求等，皆表明人类社会的行为规范和共处关系秩序的重要性。
- 64 甚至，比《论语》晚得多的《史记》，其中“礼”“义”“德”等词出现频率很高——“礼”出现630次；“义”454次；“德”634次，而“仁”则仅仅有

193次，可以从中看到“仁中心”地位的某种衰落迹象。

65 孙隆基关于“仁”作为“二人关系”的解释，值得重视。参孙隆基著《中国文化的“深层结构”》，西安：华岳文艺出版社 1988年版。

66 刘翔认为：“仁”字本意是“心中想着人的身体”，与“爱”字造字本义相近似。参刘翔著《中国传统价值观诠释学》，上海：三联书店，1996年版，第150页，第159页。

67 陈荣捷著《王阳明与禅》，台北：学生书局，1984年版，第7-14页。

68 陈荣捷曾述“仁”之观念演进颇详，值得引述：（一）诗书之仁皆为特殊道德，孔子始以仁为基本道德，百善皆本乎此。孔子乃以仁为其伦理之基。（二）历代论仁解释不同。或以为人心，或以为爱，或以为人相偶，或以为觉，或以为恕，或以为与天地为一体。朱子以为“心之德，爱之理”。（三）最持续有力者为以爱为仁之说。（四）爱即博爱。然爱必有差等，亲亲而仁民，仁民而爱物。爱由亲始。（五）仁者无所不爱，故天人合一。（六）仁不只是心境，态度，或感觉，而是人与天地万物之活的，动的关系。（七）仁为万善之本，“人心也”。天地生生之源。（八）因此仁不仅是伦理的，而亦是形上的。（九）清末以来，虽有努力将仁之形上性质加强，而儒家特重仁之活动伦理性质贞健如故，为儒家古今不衰之一贯传统。参陈荣捷著《王阳明与禅》，台北：学生书局，1984年版，第83—84页。

69 《论语·雍也》。

70 《论语·宪问》。

71 《论语·述而》。

72 《论语·雍也》。

73 《论语·述而》。

74 《论语·八佾》。

75 《论语·里仁》。

76 《论语·学而》。

77 《论语·微子》。

78 《论语·卫灵公》。

79 《论语·雍也》。

- 80 《论语·宪问》。
- 81 《论语·雍也》。对仁智乐寿的关系的论述,《汉书》卷五十六“董仲舒传”对孔子思想有所发展:“尧舜行德则民仁寿,桀纣行暴则民鄙夭”。
- 82 《孟子·离娄上》。
- 83 《论语·颜渊》。
- 84 《论语·雍也》。
- 85 《论语·阳货》。
- 86 《论语·颜渊》。
- 87 《论语·宪问》。
- 88 《论语·雍也》。
- 89 《论语·卫灵公》。
- 90 冯友兰著《中国哲学简史》,北京:北京大学出版社,1985年版,第56-57页。
- 91 《论语·述而》。
- 92 《论语·尧曰》。
- 93 《韩诗外传》卷一载:“孔子曰:‘君子有三忧:弗知,可无忧与!知而不学,可无忧与!学而不行,可无忧与!’”孔子的“君子三忧三乐”,清楚地表明了孔子的人生忧乐观。
- 94 《论语·述而》。
- 95 以上诸语,俱见《论语·里仁》。
- 96 《论语·学而》。
- 97 《论语·泰伯》。
- 98 《论语·述而》。
- 99 《论语·八佾》。
- 100 《论语·雍也》。
- 101 黄仁宇认为:孔子“虽为圣贤,仍要经常警惕才能防范不仁的话,可见他认为性恶来自先天。他又说‘观过,斯知仁矣’,好像这纠正错误,促使自己为善的能力,虽系主动的,但仍要由内外观察而产生。”参黄仁宇著《赫逊河畔谈中国历史》,北京:三联书店,1997年版。
- 102 《论语·述而》。

- 103 《论语·雍也》。
- 104 《论语·宪问》。
- 105 王国维《孔子之学说》。
- 106 冯友兰著《中国哲学简史》，第53-55页；还可参冯友兰著《中国哲学史》，香港：太平洋图书公司，1959年版，第93-102页。
- 107 《论语·学而》。
- 108 《论语·公冶长》。
- 109 在《诗经》中“君子”是一个运用相当普遍的词汇，共计出现186次，但其意大多是指“夫”和“意中人”。到了孔子这里，则重新赋予“君子”以新的含义，使其成为一个重要的人生理想境界。
- 110 《论语·宪问》。
- 111 《论语·宪问》。
- 112 《论语·里仁》。
- 113 《论语·雍也》。
- 114 《论语·颜渊》。
- 115 《论语·卫灵公》。
- 116 《论语·里仁》。
- 117 《论语·卫灵公》。
- 118 《论语·学而》。
- 119 《论语·卫灵公》。
- 120 《论语·雍也》。
- 121 《论语·子张》。
- 122 《论语·季氏》。
- 123 定州汉墓竹简《论语》中，有不少句子有不同之处，字词句的差异约七百余处，比较明显的有：《子张》通行本为“学而优则仕，仕而优则学”。竹简本为“仕而优则学，学而优则仕”，这一颠倒语序，使整个意思改变了，表明了孔子的强烈的入世（“仕”）精神。参定州汉墓竹简《论语》，北京：文物出版社，1997年版。
- 124 《淮南子·缪称训》载：“君子思义而不虑利，小人贪利而不顾义。子曰：

“钩之哭也。”曰：“子予奈何兮乘我何？”其哀则同，其所以哀则异。故哀乐之袭之情也，深矣。凿地漂以劳苦民也。各从其跖而乱生焉，其载情一也，施人则异矣。

125 《论语·为政》。

126 《论语·里仁》。

127 《论语·颜渊》。

128 《论语·子路》。

129 《论语·宪问》。

130 《论语·卫灵公》。

131 《论语·季氏》。

132 《论语·阳货》。

133 孔子强调：“施仁无倦，见君子则举之，见小人则退之。去汝恶心而忠与之，效其行，修其礼，千里之外，亲如兄弟；行不效，礼不修，则对门不汝通矣。夫终日言，不遗己之忧，终日行不遗己之患，唯智者能之。故自修者必恐惧以除患，恭俭以避难者也。终身为善，一言则败之，可不慎乎。”王肃注《孔子家语·六本》。

134 对“圣人”和“君子”境界的比较，在《大戴礼记·哀公问五义》中有清晰地记载：“哀公曰：‘善！何如则可谓君子矣？’孔子对曰：‘所谓君子者，躬行忠信，其心不买；仁义在己，而不害不志；闻志广博，而色不伐；思虑明达，而辞不争；君子犹然如将可及也，而不可及也。如此，可谓君子矣。’……哀公曰：‘善！敢问：何如可谓圣人矣？’孔子对曰：‘所谓圣人者，知通乎大道，应变而不穷，能测万物之情性者也。大道者，所以变化而凝成万物者也。情性也者，所以理然、不然、取、舍者也。故其事大，配乎天地，参乎日月，杂于云气，总要万物，穆穆纯纯，其莫之能循；若天之司，莫之能职；百姓淡然，不知其善。若此，则可谓圣人矣。’哀公曰：‘善！’”

135 《论语·公冶长》。

136 《论语·宪问》。

137 《论语·卫灵公》。

138 对王国维的《孔子之美育主义》一文，学界有不同的看法，一种认为是王

国维所著，可参见刘焯著《王国维评传》(南昌：百花洲文艺出版社，1996年版)，袁伟光、刘寅生编撰《王国维年谱长编》(天津：天津人民出版社，1996年版)。另有一种看法认为这篇文章是翻译日本人的文章。在我看来，这篇刊于《教育世界》(第69号，1904年)的文章，发表时在刊物目录上署名王国维，但是正文中没有署名，当是王国维根据日本人文章加以编译而成。从这段话的语气“观我孔子之学说”看，不能否认其中仍能看到王国维对孔子的思想的理解和阐释。

139 当然，凡事都有例外，对孔子“君子”说持批评态度的傅斯年就认为：“孔子不见得是纯粹的这么一个君子，大约只是半个君子而半个另是别的。孔子也骂君子，是你（顾颉刚）也举的。《论语》上有好些话出于君子之外。”傅斯年《春秋时的孔子和汉代的孔子》，广州：中山大学《语言历史学研究所周刊》第1集第7期，1927年版。

140 “内圣外王”说，最早见于《庄子·天下》。庄子说：“是故内圣外王之道，暗而不明，郁而不发，天下之人，各为其所欲焉，以自为方”。一般认为，“内圣外王”是道家的理想人格，指内有圣人之德，外施王者之政。后世儒家以此标榜，并成为—个理论核心范式。《宋史·邵雍传》：“河南程颢，初侍其父识雍，议论终日，退而叹曰‘尧夫内圣外王之学也’”。

141 叶岗《原始儒学的两大基本结构》。

142 杜维明《文化中国与儒家传统》。还可参杜维明著《儒家思想新论》，南京：江苏人民出版社，1991年版；杜维明著《儒家传统的现代转化》，北京：中国广播电视出版社，1992年版。

143 多人谈《儒学：站在千年的十字路口》，载北京《中华读书报》，1999年10月13日。

144 同上。

145 黑格尔著《哲学史讲演录》，第1卷，商务印书馆，1981年版。

146 泽熙《西方人的孔子之尊与孔子之争》，载美国《美人鱼》学刊，1999年第34期。

147 钱穆在《论“气运”》中认为：“一代大师，在学术思想上有创辟，彼必具有一番济世救世淑世教世心，而又高瞻远瞩，深思密虑，能补偏救弊，推陈

出新，发掘出人人心中所蕴藏所要求之一个新局面与新花样。他一面是挽风气，救风气，一面是开风气，辟风气。其发掘愈深，则影响衣被愈广。……天下之大，而至于其兴其亡，系于苞桑之际，正如一木何以支大厦，一苇何以障狂澜，而究竟匹夫有责，所以风雨如晦，鸡鸣不已，鲁阳挥戈，落日为之徘徊。那是中国人的气运观。”

- 148 孔子及儒家思想17世纪传入欧洲，伏尔泰、莱布尼兹等许多思想家都受到过孔子思想的影响。美国汉学家顾立雅在《孔子与中国之道》一书中认为：“在欧洲，在以法国大革命为背景的民主理想的发展中，孔子哲学起了相当重要的作用。通过法国思想，它又间接地影响了美国民主的发展”。另可参(美)郝大维(David L.Hall)、(美)安乐哲(Roger T.Ames)著《孔子哲学思微》，南京：江苏人民出版社，1996年版；(美)艾 恺(Alitto,Guy S.)著《最后的儒家》，南京：江苏人民出版社，1993年版；(日)三宅正彦著《日本儒学思想史》，济南：山东大学出版社，1997年版；王家骅著《儒家思想与日本文化》，杭州：浙江人民出版社，1990年版；(韩)金日坤著《儒教文化圈的伦理秩序与经济》，北京：中国人民大学出版社，1991年版；(韩)黄秉泰著《儒学与现代化》，北京：社会科学文献出版社，1995年版；(韩)崔根德著《韩国儒学思想研究》，北京：学苑出版社，1998年版。

149 《论语·里仁》。

150 历代对“论语”二字的阐释各不相通，但其最基本的内涵当是“论难”与“答疑”，即通过问与答，由浅及深地探究并阐发精深的人生和社会哲理。

151 司马迁《史记·孔子世家》。

参考文献

《易经》
《老子》
《论语》
《庄子》
《荀子》
《左传》

《礼记》

《大戴礼记》

(汉)司马迁撰《史记》。

(汉)刘安编《淮南子》。

(汉)韩婴撰《韩诗外传》。

(魏)王肃注《孔子家语》。

顾荇臣著《经史子集概要》，世界书局，1930年版；北京：中国书店，1990年影印。

梁启超著《饮冰室合集》，北京：中华书局，1936年版。

马宗霍著《中国经学史》，北京：商务印书馆，1936年版。

罗根泽著《诸子考索》，北京：人民出版社，1958年版。

(清)皮锡瑞著《经学历史》，北京：中华书局，1959年版。

冯友兰著《中国哲学史》，香港：太平洋图书公司，1959年版。

(清)郭庆藩辑《庄子集释》，北京：中华书局，1961年版。

任继愈著《老子新译》，上海：上海古籍出版社，1978年版。

(清)阮元校刻《十三经注疏》，北京：中华书局，1980年版。

高亨著《老子注译》，郑州：河南人民出版社，1980年版。

黑格尔著《哲学史讲演录》，第1卷，北京：商务印书馆，1981年版。

张松如编著《老子校读》，长春：吉林人民出版社，1981年版。

蔡尚思著《孔子思想体系》，上海：上海人民出版社，1982年版。

周予同著《周予同经学史论著选集》，上海：上海人民出版社，1983年版。

蒋伯潜著《十三经概论》，上海：上海古籍出版社，1983年版。

陈荣捷著《王阳明与禅》，台北：学生书局，1984年版。

(清)王引之撰《经义述闻》，南京：江苏古籍出版社，1985年版。

梁启超著《中国近三百年学术史》，北京：中国书店，1985年版。

冯友兰著《中国哲学简史》，北京：北京大学出版社，1985年版。

李泽厚著《中国古代思想史论》，北京：人民出版社，1985年版。

傅佩荣著《儒道天论丛书》，台北：学生书局，1985年版。

陈崧编《五四前后东西文化问题论战文选》，北京：中国社会科学出版社，198

5年版。

(汉)郑玄、(清)刘宝楠注《论语正义》，上海：上海书店，1986年版。

钱穆著《中国近三百年学术史》，北京：中华书局，1986年版。

萧功秦著《儒家文化的困境》，成都：四川人民出版社，1986年版。

(宋)朱熹撰《四书章句集注》，济南：齐鲁书社，1988年版。

钱基博述《老子道德经解题及读法》，北京：中国书店，1988年版。

韦政通著《中国的智慧》，长春：吉林文史出版社，1988年版。

赵吉惠著《中国先秦思想史》，西安：陕西人民教育出版社，1988年版。

(日)中村元著《东方民族的思维方法》，杭州：浙江人民出版社，1989年版。

赵宗正等编《孔孟荀比较研究》，济南：山东大学出版社，1989年版。

(清)江藩编著《经解入门》，天津：天津市古籍书店，1990年版。

张岂之等著《中国儒学思想史》，西安：陕西人民出版社，1990年版。

姜义华、张荣华、吴根梁编《孔子——周秦汉晋文献集》，上海：复旦大学出版社，1990年版。

邹化政著《先秦儒家哲学新探》，哈尔滨：黑龙江人民出版社，1990年版。

赵纪彬著《中国哲学思想》，上海：上海书店，1990年版。

傅武光著《孔孟老庄思想的平等精神》，台北：文津出版社，1990年版。

钟肇鹏著《孔子研究》，北京：中国社会科学出版社，1990年版。

朱剑芒著《经学纂要》，长沙：岳麓书社，1990年版。

王家骅著《儒家思想与日本文化》，杭州：浙江人民出版社，1990年版。

徐志祥、李金山主编《孔子研究四十年》，成都：巴蜀书社，1990年版。

罗荣渠主编《从“西化”到现代化》，北京：北京大学出版社，1990年版。

饶宗颐著《老子想尔注校证》，上海：上海古籍出版社，1991年版。

汤一介著《儒道释与内在超越问题》，南昌：江西人民出版社，1991年版。

张岂之著《儒学·理学·实学·新学》，西安：陕西人民出版社，1991年版。

金景芳著《金景芳古史论集》，长春：吉林大学出版社，1991年版。

杜维明著《儒家思想新论》，南京：江苏人民出版社，1991年版。

阎韬著《孔子与儒家》，济南：山东教育出版社，1991年版。

朱义禄著《儒家理想人格与中国文化》，沈阳：辽宁教育出版社，1991年版。

- 李耀仙著《先秦儒学新论》，成都：巴蜀书社，1991年版。
- 陈立夫著《四书道贯》，北京：中国友谊出版公司，1991年版。
- 吴雁南著《儒学与维新》，开封：河南大学出版社，1991年版。
- 王永祥著《中国古代同一思想史》，济南：齐鲁书社，1991年版。
- (韩)金日坤著《儒教文化圈的伦理秩序与经济》，北京：中国人民大学出版社，1991年版。
- (清)刘宝楠著《诸子集成》，石家庄：河北人民出版社，1992年版。
- 杜维明著《儒家传统的现代转化》，北京：中国广播电视出版社，1992年版。
- 刘述先著《儒家思想与现代化》，北京：中国广播电视出版社，1992年版。
- (清)皮锡瑞撰《论语正义》，上海：上海古籍出版社，1993年版。
- 谢祥皓、刘宗贤著《中国儒学》，成都：四川人民出版社，1993年版。
- (美)艾恺(Alitto, Guy S.)著《最后的儒家》，南京：江苏人民出版社，1993年版。
- (汉)严遵著《老子指归》，北京：中华书局，1994年版。
- 王国维《观堂集林·释礼》，北京：中华书局，1994年版。
- 梁漱溟著《儒学复兴之路》，上海：上海远东出版社，1994年版。
- 徐远和著《儒学与东方文化》，北京：人民出版社，1994年版。
- 梁韦弦著《儒家伦理学说研究》，长春：吉林人民出版社，1994年版。
- 蒙文通著《蒙文通文集》(第三卷，经史抉原)，成都：巴蜀书社，1995年版。
- 吕思勉著《经子解题》，上海：华东师范大学出版社，1995年版。
- 贺麟著《儒家思想的新开展》，北京：中国广播电视出版社，1995年版。
- 谢宝笙著《易经与孔子的蝉蜕龙变》，北京：华夏出版社，1995年版。
- 裴传永汇释《论语外编》，济南：济南出版社，1995年版。
- 国际儒学联合会编《国际儒学研究》，北京：人民出版社，1995年版。
- (韩)黄秉泰著《儒学与现代化》，北京：社会科学文献出版社，1995年版。
- (宋)朱熹等注《四书五经》，上海：上海古籍出版社，1996年版。
- 成中英著《论中西哲学精神》，上海：东方出版中心，1996年版。
- 陈鼓应著《易传与道家思想》，北京：三联书店，1996年版。
- 吴龙辉著《原始儒家考述》，北京：中国社会科学出版社，1996年版。
- 陈来著《古代宗教与伦理》，北京：三联书店，1996年版。

- (美)郝大维(David L.Hall),(美)安乐哲(Roger T.Ames)著《孔子哲学思微》，南京：江苏人民出版社，1996年版。
- 张立文主编《儒学精华》，北京：北京出版社，1996年版。
- 刘蔚华、赵宗正主编《中国儒家学术思想史》，济南：山东教育出版社，1996年版。
- 刘翔著《中国传统价值观诠释学》，上海：三联书店，1996年版。
- 刘仲宇著《道家与道教》，上海：上海古籍出版社，1996年版。
- 欧阳竟无著《孔学杂著》，济南：山东人民出版社，1997年版。
- 庞朴主编《中国儒学》(第一卷)，上海：东方出版中心，1997年版。
- 杜维明著《现代精神与儒家传统》，北京：三联书店，1997年版。
- 黄仁宇著《赫逊河畔谈中国历史》，北京：三联书店，1997年版。
- 舒大刚主编《中国历代大儒》，长春：吉林教育出版社，1997年版。
- 严正著《儒学本体论研究》，天津：天津人民出版社，1997年版。
- (日)三宅正彦著《日本儒学思想史》，济南：山东大学出版社，1997年版。
- 康有为著《新学伪经考》，北京：三联书店，1998年版。
- 廖平著《廖平选集》，成都：巴蜀书社，1998年版。
- 张君勱著《明日之中国文化》，济南：山东人民出版社，1998年版。
- 李泽厚著《论语今读》，合肥：安徽文艺出版社，1998年版。
- 余英时著《现代儒学论》，上海：上海人民出版社，1998年版。
- 葛兆光著《中国思想史》(第一卷)，上海：复旦大学出版社，1998年版。
- 谢祥皓、刘宗贤著《中国儒学》，成都：四川人民出版社，1998年版。
- 韩强著《儒家心性论》，北京：经济科学出版社，1998年版。
- 姜林祥主编《中国儒学史》(先秦卷)，广州：广东教育出版社，1998年版。
- 方立天、薛君度主编《儒学与中国文化现代化》，北京：中国人民大学出版社，1998年版。
- 王永兴著《陈寅恪先生史学述略稿》，北京：北京大学出版社，1998年版。
- (韩)崔根德著《韩国儒学思想研究》，北京：学苑出版社，1998年版。
- 周予同著《中国经学史讲义》，上海：上海文艺出版社，1999年版。
- 杨乃乔著《悖立与整合》，北京：中国文联出版公司，1999年版。