

论语新探 [专著] / 赵纪彬著
出版项 北京：人民出版社，1976

无标题

自序

本书在解放前（一九四八年夏）曾由中华书局出版，当时书局顾虑书名太冷，有碍销路，因改题《古代儒家哲学批判》。实则本书意在透过《论语》对于春秋社会性质及孔门哲学思想有所探索，属于古籍研讨，非只批判哲学；今特恢复原名，仍题《论语新探》。

著者对上述两大问题，持论固有异于时贤。然根据限于《论语》资料之内，探索囿乎章句字义之间，只有人弃我取之意，初无较量得失之心。至希读者，进而教之。

此次交人民出版社出版，因限于时间及水平，内容方面修改不大。旧稿中属于《上部·历史证件》的《说礼乐》、《下部·儒学究元》的《天道性命古义》、《一贯辨惑》、《孔门异同考》等四篇，亦未能改作编入。凡此缺陷，拟俟再版机会，给以补救。

一九五八年五一节，赵纪彬识于开封市河南省历史研究所。

再版自序

本书此次再版，除将近作《仁礼解故》收入以外，对原收各篇中若干根据不充分、阐述不深透、论断不确切以及笔误、排误之处，均竭识力所及，分别给以订正。

从一九五九年本书出版以来，我对于中国奴隶制下限及其向封建制过渡问题的看法，有较大的改变，故对原收八篇的主要内容，例如关于春秋时期社会性质与阶级关系问题的论断，关于孔门阶级基础与哲学体系及孔墨显学对峙实践意义问题的分析，遂亦普遍有所修改。

清人郑板桥（一六九三——一七六五年）据其《作词四十年，屡改屡蹶》的经验，证明「改而善者十之七，改而谬者亦十之三」（《词钞·自序》）。本书经过上述修改，自必仍多错误，至希读者严加指正。

三版自序

此次三版，对二版各篇均有修订，并在《上部·历史证件》中，增入《人仁古义辩证》、《有教无类解》两篇，借补《释人民》篇所未备。又另开《下部·孔门异同》，内收《先进异同考》、《后进异同考》两篇，阐述儒家内部的路线性分歧或学派性对立，借以窥见「儒墨皆应」的雏型；对先秦儒法斗争的发端（即孔丘诛少正卯史实的证件），亦试行剔抉。

经此增订改编，旧稿《说礼乐》，已在《仁礼解故》中撮其大旨；《一贯辨惑》与《天道性命古义》，亦分别录入《先进》、《后进》两考。因而一九五八年第一版《自序》所拟「编入」之计，亦即从此作罢。

似此，全书除《绪论》为「题解」性质而外，共分上、中、下三部十三篇，从「人」「民」的阶级矛盾起论，经过孔丘唯心主义思想的分析，至孔门内部的路线分歧为止，庶可体现出春秋过渡时期社会「一分为二」的辩证规律。

此次三版，欣逢批林批孔运动蓬勃开展，深受教育和启发，遂能重加修改。惟因水平限制，诸多力不随心；且除《有教无类解》一篇而外，全书皆为多年前旧稿，从观点用语到逻辑结构，均已定型，殊难厘革净尽；而自论相违，首尾乖错之处，亦当多有。至希读者续予指正。

一九七四年国庆节，赵纪彬识于京郊。

绪论

《论语》成书年代，各家说法不一：郑玄以为出自仲弓、子游、子夏；柳宗元以为出自曾参弟子乐正子春、子思之徒；程朱以为出自曾参、有若之门人。对此问题，著者以为：上述各家说法，可以并存。此因孔丘死后，游、夏等七十子之俦，可能各出所记孔丘应答时人及弟子之语，相与论撰；嗣后曾参、有若之门人亦似更有追记。所以书中对他人皆直录名字，独于曾参、有若则称「子」；且亦言及曾参之死。由此足证：《论语》撰定非一人，成书非一时，而是经过集体努力、长期积累的一部古代著作。更具体地说：仲弓、子游、子夏以及曾参、有若之门人，可能先后均曾参与其事；如以孔丘及其及门弟子并再传弟子的生卒年代推断，则其成书时期，当在公元前四七九年（孔丘死）至公元前四〇二年（子思死）前后约七十七年之间，亦即为公元前五世纪所陆续撰定。

准前所述，《论语》成书，可能迟至公元前五世纪末叶；但其主要内容，则完整地代表着该世纪前半期的儒家思想。此因在全书二十篇四百九十二章中，记孔丘应答弟子及时人之语者，即有四百四十四章；记孔门弟子及其相与之言者，只有四十八章；是前者占全书十分之九强。复考孔门弟子中，除子夏去世较迟（约在公元前四二〇年前后）外，其年辈最幼的曾参（少于孔丘四十六岁），亦死于公元前四三五年左右。由此可以得出结论：《论语》在哲学史上所反映的时代，可能早于其成书年代五十年。

《论语》成书在历史年代上的古远性，从其简单的问答体裁及其从未离事言理的思维方法中，

亦极易指出鲜明的时代烙印以为证明。但是，我们对于清人所谓『《汉书·艺文志》所载孔子以前各家著作，无论存佚，皆出后人伪托』之说，则必给以分析。此因与孔丘同时的邓析（公元前五四五——前五〇一年）及少正卯（公元前？——前四九八年）等人，均曾讲学及著述，亦均因被奴隶主贵族杀害而削其籍，以致失传；故《论语》一书之所以不仅为古代前期儒家的直接文献，且在中国古代哲学史上亦为先秦诸子中最古的私家著作，实因孔丘所创立的古代前期儒家学说，投合于奴隶主世袭贵族统治的需要，无论从政治或学术方面估价，都不能不批糠视之。惟因其为私家著作，与官府的诰命不同，立论往往是针对论敌的观点而发，遂使其其中保有多方面的思想资料，学者亦可各本所学对之作种种研究，并从中取得最原始的资料和最直接的论据。

著者拟透过《论语》一书，对于春秋时期社会性质问题，给以探索；进而对于古代前期儒家的阶级基础、思想体系及历史地位问题，略为阐明；因选散稿十三篇，以成此书。书分上、中、下三部，其间经纬条贯，需加说明：

上部为春秋时期社会性质问题的探索，故名『历史证件』。此所谓『证件』，与『论据』不同，系从《论语》所记『孔子应答时人、弟子及弟子相与言』中，探求其无意透露的关于当时社会性质之资料，借以确定春秋时期是何历史阶段。此等资料，正因其出于无意中透露，故亦无主观伪托成分，其在史料学上的客观价值，反而较有意的『论据』为高。

此部共五篇：其一，《释人民》。此篇分析春秋末叶社会的阶级关系，指明『人』与『民』是当时社会的两大主要对立阶级，亦即奴隶主与奴隶的关系。其二，《人仁古义辩证》乃《释人民》的续篇。在此续篇中，从字史、字义两方面，考辨春秋过渡时期『人』概念的历史特点，进而证明《论语》中『仁』字

乃春秋「人」概念的特殊概括，亦即孔丘在过渡时期而仍坚持「复礼」路线以与「小人」变革路线相对抗的反动政治范畴，有具体的阶级内容，并对于所谓「爱一切人」的超阶级理解，有所驳正。其二，《有教无类解》亦是《释人民》的续篇。在此续篇中，通过旧注纠缠、章句训诂和字义疏证等三个环节，阐明「有教无类」的本义，与孔丘的教育思想毫不相关，进而驳斥了以之为「不问身家」、超阶级地教育一切人的谬说之无稽。其四，《君子小人辨》。此篇进而分析「人」的阶级内部的派别分裂，指明「君子」与「小人」虽同属于「人」的阶级，但「君子」系指奴隶主阶级的「复礼」派，「小人」则指春秋过渡时期的革新派，其中包括新兴的封建地主阶级、个体农民和手工业劳动者；二者是由于阶级立场不同而形成的两大对立派别。其五，《原贫富》。此篇指明所谓春秋时期，乃是生产关系由井田所有制向个体私有制转化的时期，并进而阐明「人」与「民」的阶级对立及「君子」与「小人」的派别分裂的经济基础及历史意义。

合此五项证件，首先确定春秋为奴隶制向封建制转化的过渡时期。其次确定春秋时期的基本矛盾为新兴的封建制生产关系与奴隶制上层建筑的对抗性矛盾，其根本矛盾在于从井田所有制中产生了个体私有制，以两种所有制的矛盾为基础，在「人」的阶级内部引起了派别分裂，其争论的焦点，在于西周由「维新」路线〔一〕所保留的宗法遗制应否清除。最后确定孔丘所创立的古代前期儒家，是「人」中的「君子」学派，而以继承文王周公、维护宗法遗制，为自觉的历史任务，妄图以「复礼」来挽救奴隶制的危机，恢复西周奴隶制的盛世，并进而对「小人」的变革路线肆行攻击。反之，与孔

〔一〕「维新」一词，见《诗·大雅·文王》。

丘同时的法家先驱者邓析与少正卯〔一〕以及较孔丘后起而与儒家对立的前期墨家，则均为「人」中的「小人」学派；当时儒法两家的斗争以及孔墨显学的对立，亦均为奴隶主阶级「复礼」派与新兴封建地主阶级革新派两条政治路线斗争在学术上的反映。

与上部《历史证件》相照应，中部为前期儒家思想体系问题的研究，故名《儒学究元》。此所谓「究元」，与「分析」不同，系对《论语》中所有的逻辑范畴和政治观点，一方面探求其在当时阶级斗争条件下所以形成的社会根源，另一方面究明其对后世儒家的思想影响，墨道名法各家对之所作的批判改造及其颠倒扬弃的轨迹，亦酌加剔抉。

此部共分六篇：其一，《自然稽求》。此篇证明孔丘只以自然为比喻而不以自然为研究对象，因而在世界观上为宗教的天道说，在逻辑学上为类比的推理法。其二，《学习知能论》。此篇继《自然稽求》篇进一步阐明孔丘认识论的实质乃唯心论的先验论，其特点则是把经验、感觉限定于内省体论之中；后世知行关系问题上的唯心论支派即由此脱胎。其三，《两端异端解》。此篇指明孔丘在中国逻辑史上，坚持调和矛盾的形而上学观点，以对抗「小人」的朴素辩证逻辑思想，并使自己处处陷入自相矛盾的混乱之中。其四，《说知探源》。此篇究明孔丘的逻辑推理形式，为由单称命题推论出全称命题，而以「因己推人」的伦理类比为立论前提，从而陷入主观唯心论的类比演绎错误。其五，《崇仁恶佞解》。此篇指明孔丘因受「复礼」立场约束而陷于泛伦理主义；在其泛伦理主义体系中，认识论与逻辑学不仅带有政治伦理色彩，且已丧失其探求真理的科学职能，降而为奴隶主贵族用以表达其反动政治伦理的工具。其六，《仁礼解故》。此篇以「克己复礼为仁」一语为引线，确证孔丘不以

〔一〕 参看《关于孔子诛少正卯问题》横排本，五三一—一六〇页。

『仁』改造『礼』，而以『礼』限定『仁』，因而『仁』是第二位，『礼』是第一位。此种以『仁』从属于『礼』的思想体系，乃是『复礼』路线反动实质的暴露。在『为仁由己』的思想中，孔丘沿用了奴隶主贵族人『己』对称、自称为『己』的传统，以『己』为『为仁』实践的主体及『取譬』方法的出发点；而实乃在『复礼』反动路线的支配下，维护井田所有制，而以『礼』来限制个体私有制的发展，所以与墨家及法家对立的儒家，显然是一个反动的学派。

合此六项究元，对孔丘的世界观、认识论及逻辑学进行了探索；惟此三者，在孔丘思想体系中为三位一体之势，故在阐发时亦往往前后援引，彼此互证。

依历史唯物主义原理：哲学是时代在思想中的反映。故上部《历史证件》即为中部《儒学究元》的根据；而两部十一篇的先后编次，其中自有『条理生生』之道；故虽个别分说，仍需并读合看。

综合上、中两部，更殿以《下部·孔门异同》以为全书『结语』，共收《先进异同考》与《后进异同考》两篇，即从先、后进弟子各六人与孔丘问答及其相与论辩中，考定孔门自始即有路线分歧与学派对立；并且由先进至于后进，其分歧的路线性质愈益深刻，其对立的学派性格愈益明朗；儒法斗争的端绪，从此窥得，而所谓『儒分为八』及『儒墨訾应』，亦均从此结胎。凡此，不仅为春秋过渡时期社会『一分为二』（『人』『民』阶级对立、『君子』『小人』派别分裂）的辩证规律的反映，同时亦是孔丘的君子『复礼』路线及其调和矛盾（『和而不同』『攻乎异端』）的必然归宿。

因此，探讨《论语》至《孔门异同》（即『一分为二』）而止，不论在学派发展上或逻辑体系上，都是合理的终点。

书中所引章句，率用前人旧解；著者偶有管见，均已随文注明。然所提论题，多旧作所未见；所

获结论，有前人所未发；所用方法，亦与经生传统的注疏训解大有区别；其不雷同于前人旧作，殊为显然。顾旧作不说，未必即非；本书创说，即亦未必全是；因名「新探」，就正于史哲先进，俾为今后改订，豫留地步。

目 录

| | |
|-------------|-----|
| 自序····· | 一 |
| 再版自序····· | 二 |
| 三版自序····· | 三 |
| 绪论····· | 一 |
| 上部 历史证件 | |
| 释人民····· | 一 |
| 人仁古义辩证····· | 二七 |
| 有教无类解····· | 六〇 |
| 君子小人辨····· | 九五 |
| 原贫富····· | 一三一 |
| 中部 儒学究元 | |
| 自然稽求····· | 一七五 |

| | |
|------------|-----|
| 学习知能论····· | 一九九 |
| 两端异端解····· | 二二二 |
| 说知探源····· | 二四四 |
| 崇仁恶佞解····· | 二六四 |
| 仁礼解故····· | 二八八 |
| 下部 孔门异同 | |
| 先进异同考····· | 三二七 |
| 后进异同考····· | 三六五 |
| 后记····· | 四一八 |

上部 历史证件

释人民

《论语》四百九十二章〔一〕中，言及「人」「民」者共一百六十五章，内「人」字二百一十三见，「民」字五十见，共二百六十三个「人」「民」字。

我们归纳全书，发现一件颇为有趣而意义亦相当重大的事实，即孔门所说的「人」「民」，是指春秋时期相互对立的两个阶级；两者在生产关系中被剥削与被剥削的关系，在政治领域中有统治与被统治的区别，因而其物质生活及精神生活的内容与形式，亦复互不相同。

兹依次考释如下：

一

首先，《论语》全书，除《先进》篇《子路使子羔为费宰》章，「有民人焉，有社稷焉」〔二〕一处而外，

〔一〕《论语》各本分章互异，兹依何晏《集解》本。

〔二〕近人唐文治《论语大义定本》卷一一云：「民，庶民；人，庶人在官者。社，土神；稷，谷神。……子路之意，官治，事神，皆所以为学。」今按：唐说用语，尚欠明晰，但依此亦足证明，《论语》此章，「民」「人」亦是分指两个阶级，并非以「民人」为合成名词。

原则上或『人』『民』对举，或分别单言，从不以『人民』或『民人』为合成名词。考其所以如此，似起因于春秋过渡时期所说的『人』『民』，本来就是指客观存在中的两个对立阶级，所以孔门有此用语，《论语》有此记载。

先就其『人』『民』对举的章句来看：

(一)《学而》篇记孔丘云：道(导)千乘之国，敬事而信，节用而爱人，使民以时。

(二)《八佾》篇记哀公问社于宰我。宰我对曰：夏后氏以松；殷人以柏；周人以栗，曰『使民战栗』。

例一表明，对『人』言『爱』，对『民』言『使』；『爱』『使』二字，显示出『人』『民』是划然有别的两个阶级。清人刘逢禄《论语述何》指出『人谓大臣群臣』；并引《易·讼二爻》『邑人三百户』，进而肯定『人谓天子上大夫受地视侯』的贵族阶级；〔一〕刘宝楠据此，亦谓『人非民』。〔二〕『民』字《说文》训『众氓』；《书·多士序·郑注》『民，无知之称』；《吕刑注》及《诗·灵台序注》；并云『民者冥也』，『冥』亦『无知』之义。皇《疏》云：

『人』是有识之目，『爱人』则兼朝廷也；『民』是瞑闇之称，『使民』〔三〕则惟指黔黎也。

例二所说『殷人』『周人』，清人毛奇龄《论语稽求篇》以为『人』指『人君』，并谓『树栗曰栗社，……

〔一〕《皇清经解》卷一二九七，一〇页。

〔二〕《论语正义》，《皇清经解续编》卷一〇五一，一一页。

〔三〕『民』原作『之』，兹依上下文意改。

周名栗社，则其义以战栗（慄）为名，谓人君不可不使民畏威也。」（一）夏后氏称「氏」，与「人」义通，刘师培《论历代中央官制之变迁》，谓「师、旅以下，称人亦称氏，所谓氏者，官宿其业」（二），亦颇为有据。

似此，「人」是统治阶级，「民」是被统治阶级，所以孔丘对「人」言「爱」，对「民」言「使」，《论语》全书，只有「爱人」语法，绝无「爱民」词句；从「爱」「使」的对象不同，足以显示「人」「民」的阶级差别。

有人说：《论语》中的「使」字，并非独用于「民」的专词，对「人」亦往往言「使」，「使人」亦《论语》中的常见语法。似此，何得以「爱」「使」二字为区分「人」「民」的标志？

对于此说，我们以为不然。此因《论语》对「人」言「使」，乃是另有所指，「使人」与「使民」，仍有阶级界限，不容发生混淆。兹摘录有关各章，并释其词义如下：

（一）《子路》篇：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。

清人毛奇龄《论语稽求篇》考辨，此章所说的「君子」「小人」，皆指在位者。（三）依此，则此章所谓「使人」之「使」，当亦指执政者范围内，上级对下级的「使令」而言。在「人」的阶级内部，对上言「事」，对下言「使」；此章「事」「使」对举，词义甚明。《八佾》篇记：

定公问：君使臣，臣事君，如之何？孔子对曰：君使臣以礼，臣事君以忠。

〔一〕 《皇清经解》卷一七八，三页。

〔二〕 《刘申叔先生遗书》册五〇，五页。

〔三〕 《皇清经解》卷一八二，二页。

由此可见，「使人」与「君使臣」为同义语。但此只是反映当时「人」的阶级内部，政治地位有上下之别，例如：《雍也》篇「季氏使闵子騫为费宰」，《先进》篇「子路使子羔为费宰」，《子张》篇「孟氏使阳肤为士师」等等；然而，此种职位高低，则不能与阶级划分视同一律。因此，《论语》虽言「使人」，殊不足动摇「使民」一词的阶级意义；且「使」字既为以上对下的专词，反而更加证明「使民」一词显示着「民」在春秋过渡时期的政治隶属地位。

(二)《宪问》篇：蘧伯玉使人于孔子。孔子与之坐而问焉，曰：夫子何为？对曰：夫子欲寡其过而未能也。使者出。子曰：使乎！使乎！

此系以「人」的身份而为大夫作使者。孔丘既与之坐，又善其对，足见此被使之人，地位颇高，不能视为被统治阶级，甚为明白。

(三)《阳货》篇：子张问仁于孔子。孔子曰：……恭、宽、信、敏、惠。……惠则足以使人。

关于此章，清人刘宝楠《论语正义》释云：

《书·皋陶谟》云：安民则惠，黎民怀之。民怀其德，故足使之也。〔一〕

刘宝楠此注只十七字，而「民」字凡三见，且明言所使者为怀德之「民」。依此注解推断，颇疑此章所谓「使人」之「人」，本来即为「民」字。经典中「民」字，在唐代因避太宗讳，多被改为「人」字，此或即其一例。

此外，《阳货》篇记子游对孔丘云「小人学道则易使也」，亦为「使人」的一例；但此例一方面涉及「小人」，另一方面又涉及「学道」，拟在《君子小人辨》及《学习知能论》两篇中，分别详说，此不论及。

上录有关「使人」的句例，充其量只能证明言「使」不限于「民」，对「人」亦可言「使」；然而被使者虽未必一定是「民」，而使之者则必然是「人」。此即是说，「使民」者必是「人」，「使人」者亦必是「人」；「人」中虽有被使者，而「民」中则绝无「使人」者。似此，凡「民」皆是被「人」使用的工具，永远处于被役使、被驱使的地位，已属毫无疑问。

由此可见，对「民」言「使」的原则，决不因《论语》有「使人」章句而发生动摇；从而以言「爱」言「使」为分野，确定「人」为当时的统治阶级，「民」为当时的被统治阶级，此一看法，似乎仍然可以成立。

又有人说：《论语》既言「有教无类」，又明言「教民」；倘以「教」字为「教育」，「民」字为「人民」，以「教民」为「教育人民」，于词于义，均无不通。若准此解，是「民」与「人」在春秋过渡时期，都享有受教育的权利，其间未必有统治与被统治的阶级隶属关系。

我们认为：将「教民」释为「教育人民」，此种说法，甚难成立。此因孔丘已明言「民可使由之，不可使知之」；对于「不可使知之」的「民」而仍进行教育，岂非首尾乖错，自相矛盾？由此可见，说孔丘以「民」为「教育对象」，显系出于误解。尝考此种误解，似因对《论语》中「教」「诲」二字的区别，未加详察，进而以「教释诲」所致。对此问题，今人马叙伦先生曾经指出：

以「教」释「诲」，始《论语》孔《注》。彼以义为文耳，此亦非本训。^{〔一〕}

今按：马叙伦先生此说，的然有据；惟其对于「教」「诲」二字在《论语》中究竟有无区别，有何区别，均未说及。实际上，今日所谓「教育」，在《论语》中不名「教」而名「诲」，其中「教」字与今日所谓

〔一〕 马叙伦《说文解字六书疏证》卷五，四一页。

『教育』，字面虽同而实质大有区别，不能混同，『论语』亦从未混用。兹将言『悔』言『教』各章，分组释如下：

甲、言『悔』组：

(一)『为政』篇：由，悔女知之乎？知之为知之，不知为不知，是知也。

(二)『述而』篇：学而不厌，悔人不倦。

(三)同篇：若圣与仁，则吾岂敢？抑为之不厌，悔人不倦，则可谓云尔已矣。

(四)同篇：自行束脩以上，吾未尝无悔焉。

(五)『宪问』篇：爱之能勿劳乎？忠焉能勿悔乎？

『论语』言『悔』者，只此五章。兹逐次阐释：

例一，直诤子路而明言『悔汝』。旧注云：『汝者，平等之称。』下文表明所悔的内容是『知』。然孔门惟对于『人』始言『知』，而与『民』无关；因为『民』在『论语』中是『不可使知之』的蠢然之物。

二、三例，均明言『悔人』，且与『学』字对举，而『季氏』篇则以『民』为『困而不学』的『下愚』：足见因学以致知，是『人』的特权，而『民』不在所悔之列。

例四明言所悔，限于『自行束脩以上』；而『行束脩』亦惟『人』的阶级才有此经济条件。此理别详『原贫富』及『学习知能论』两篇，此不赘述。

例五未言及所悔者为谁，但明言以『悔』示『忠』，对于所『忠』者才施以『悔』，亦可推断所悔者仍限于『人』。此因除『为政』篇『使民敬忠以劝』一处而外，『论语』言『忠』，全书皆是对『人』而发，『为人谋而不忠乎』，『与人忠』，『臣事君以忠』云云，即其铁证；且上句明言『爱之能勿劳乎』，亦与前述对

「人」言「爱」的原则恰相照应；由此可知所诲者为「人」而非「民」。

总此五例，足证孔门只对「人」言「诲」，不对「民」言「诲」（《论语》明言「诲人」，而全书无「诲民」之词），只以「人」为「诲」的对象，不以「民」为「诲」的对象，此事至为明白。「诲」概念是以「人」为对象，以「忠」为动机，以「不倦」为精神，以「行束脩」为条件，以「知」为内容，以「平等」关系为媒介，务令所诲之「人」，「学而不厌」，习为君子。

在《论语》中与「诲」字同义者，尚有「起」、「启」、「发」、「助」、「诱」等字。例如孔丘说子夏，「起予者商也」，说颜渊「亦足以发」，「非助我者也」，孔丘自述其诲人方法是「不愤不启，不悱不发」，颜渊赞孔丘「夫子循循然善诱人」。由此可见，孔门师弟之间，在春秋过渡时期，已组成一个相互起、启、诱、发的「诲人」学派。

乙、言「教」组：

（一）《为政》篇：季康子问：使民敬、忠以（与）劝，如之何？子曰：临之以庄则民敬，孝慈则民忠，举善而教不能则民劝。（一）

（二）《述而》篇：子以四教，文、行、忠、信。

（三）《子路》篇：（冉有）曰：既富矣，又何加焉？（孔丘）曰：教之。

（四）同篇：善人教民七年，亦可以即戎矣。

（五）同篇：以不教民战，是谓弃之。

（六）《卫灵公》篇：有教无类。

〔一〕三「民」字今本尽脱，兹据皇《疏》本校补。

(七)《尧曰》篇：不教而杀谓之虐。

总此七章七「教」字，其中包括的问题计有：

在例一、四、五中，皆已明言「教民」，无庸多说。「敬忠以劝」全是执政者对「民」的要求，「人」对「民」则无此义务；故孔门只说「与人忠」，从不说「与民忠」，此与前述《论语》言忠多是对「人」而发，义正相通。

例三只说「教之」，未明言教谁；但全章系对卫国而发，则知所说庶而后富，富而后教，是主张在民足基础上，使之以时，可以富国；在国富、民足基础上，即应教练其民，俾可即戎。《论语》全书，没有「教人」明文，益证此章所说「教之」是指「教民」而言。

例二明言所教是「文、行、忠、信」。《论语》既言「使民敬忠以劝」，又言「民无信不立」；《论语》虽无对「民」言「文」的明文，而《左传》僖公二十七年所记晋侯「以文德教民，一战而霸」，则颇可以为旁证。《论语》诚无以「行」教「民」的章句，似不能以孔丘「四教」皆对「民」而言。然全书言「诲」「言」「教」共十二章，决不应因此章的一个「行」字，而推翻对「民」言「教」的原则。

例六「有教无类」一语，自来即多误解，而有意识的曲解亦复不少。实则此「有」字训「域」，《诗·商颂·玄鸟》「奄有九有」，《韩诗》作「九域」，即为明证。此「类」字乃「族类」之类，《左传》成公四年「非我族类，其心必异」；《左传》僖公三十一年「非其族类，不歆其祀」，均用此义。依此，则「有教无类」，即是说对于「民」实行军事教练，应按地域划分，而不分族类；亦即打破氏族纽带的界限，依照方舆本位，对本区域以内的奴隶阶级，一律实行军事教练，以适应公室征讨不德的需要。所以明人高拱释此章云：

『类』是族类，言教之所施，不分族类。〔一〕

在『孔子讨论』中，有人将『有教无类』，解作『不分阶级，实行普及教育』，殊不知《论语》的『类』概念，尚无『阶级』之义，其『教』字亦与今日所谓『教育』，不容混同。此中义蕴，颇为屈折，将另由《有教无类解》篇，逐层阐释。

例七表明，教而后杀，即不为虐，显系以奴隶主对奴隶有生杀特权为前提，则此『教』字为对『民』而言，自无可疑。

根据上述十二章资料及所作解释，可以得出如下五条结论：

第一，与『诲』字以『人』为对象不同，『教』字则以『民』为对象；并且受教者为『民』，而『教民』者则为『人』（『善人教民』一语最明显）；此与字书释『教』为『上所施下所效』之义正合。

第二，与『诲』字常和『学』、『知』相连不同，『教』字则只与『戎』、『战』相连；足证『教』不以启发知能为目的，而以军事技术为内容。前云《论语》中『教』字不是『教育』而是『教练』，正指此事。〔二〕

第三，由『善人教民即戎』及『以不教民战是谓弃之』来看，可知『民』在春秋过渡时期，有应征打仗的义务，亦即民是兵源的蓄水池；而『人』对于『民』则有教练权与指挥权，亦即『人』是『民』的官长，『民』是『人』的兵卒。更与『使民以时』相结合，则知此应征打仗的『民』，又是农业上的劳动力；而『人』与『民』的关系，正是在『耕战一体』基础上建立起来的隶属关系。

第四，『人』对于『民』不是平等的民主关系，所以不需要『人偶』的『爱』及『平等』的『诲』，只需要

〔一〕 《问辨录》卷八，河南省历史研究所据《四库全书》抄本，五页。

〔二〕 关于『教』字的字义，另详《有教无类解》篇。

无情的「使」及强制的「教」。此因奴隶制社会，只有在绝对性的强制体系中，才能进行生产。

第五，正因「人」对于「民」必须厉行绝对性的强制，~~如政制仪式的形象~~，均需出以俨然可畏。因此，对于「周人以粟」的社制取义，宰我（一说为哀公）解释成为「使民战栗」，殊合当时「人」
「民」关系的实际。

总之，「爱人」与「使民」不同，「诲人」与「教民」有别，处处证明「人」的政治地位颇高，而「民」则为纯粹的被统治阶级；亦即「人」是奴隶主阶级，「民」是奴隶阶级，二者是对立统一的对抗性矛盾，是春秋过渡时期的基本矛盾。

二

《论语》中「人」「民」分别单言各章，资料更为丰富，更易理解「人」「民」区别的阶级实质。兹为行文方便，先释「民」字。

《论语》中「民」字凡五十见，皆指被统治阶级，绝无例外。例如：

（一）《颜渊》篇：季康子问政于孔子曰：如杀无道，以就有道，何如？孔子对曰：子为政，焉用杀？子欲善，而民善矣。

按：《论语》所说「有道」、「无道」，乃以对西周奴隶制礼乐的态度为标尺，破坏礼乐即是「无道」，捍卫礼乐即是「有道」。在当时「民」中，必有对西周奴隶制礼乐坚持破坏态度者，故「民」亦有「有道」「无道」之分。

季康子欲「杀无道以就有道」，是其为政方针；孔丘对以「子欲善而民善」，则是其「道之以德」的

政论原理。由于政治观点不同，其所谓『有道』『无道』的内容标准，亦当有所分歧；但此处却透露出一个历史秘密：『人』对于『民』有生杀权，『用杀』是当时奴隶主世袭贵族阶级对『民』惯用的统治方法。

(二)《子路》篇：樊迟请学稼，子曰：吾不如老农，请学为圃，子曰：吾不如老圃。樊迟出，子曰：小人哉樊须也！上好礼，则民莫敢不敬；上好义，则民莫敢不服；上好信，则民莫敢不用情（诚）。夫如是，则四方之民襁（襁）负其子而至矣，焉用稼？

此章『民』与『上』对举，足证『民斯为下』，亦即被统治阶级的铁证：只要能使『四方之民襁负其子而至』，在『上』者无须乎亲自稼圃，又足证此种替『人』打仗而『人』可杀之的『民』，是当时农业生产过程中的直接生产者。清人金鹗著《释民》云：『民之本义，当属农人。《中庸》别庶民于工商，以时使薄敛为劝庶民之事；……《孟子》许行、陈相皆治农事，而曰愿为氓，亦可知民专属农矣。』〔一〕此与前引『使民以时』，正可互训。

在『上』者所以要『好礼』、『好义』、『好信』，其阶级斗争意义，则在于使民『莫敢不敬』、『莫敢不服』、『莫敢不用情』；由此可见，孔丘『道（导）之以德』的政治路线，完全是为『人』的阶级服务。

关于樊迟所以请学稼圃的目的，自来有各种解说；而从孔丘所说『四方之民襁负其子而至』的答语推之，可知其意在用亲身参加农圃劳动的方法，进而解决奴隶逃亡（『民散』）问题，亦即对当时的『民』『人』矛盾提出『小人』阶层的解决方案。此中义蕴，将在《后进阶异同考》篇详论；现在只拟指出：樊迟以『小人』身分请学稼圃，被孔丘从『复礼』的『君子』立场严加呵斥，足证春秋过渡时期的『君子

〔一〕《皇清经解续编》卷六七〇，三五——三六页。

人』，亦与古代希腊的奴隶主阶级同样，对于『小人』及『民』所从事的体力劳动，持有极端轻视的反动态度。

春秋过渡时期，奴隶主世袭贵族的井田所有制，与新兴富人的个体私有制并存，其间虽有进步与落后之分，而却将『民』的阶级，置于两种所有制的双重剥削之中，因此，『民』对『人』的阶级斗争，实为推动奴隶制向封建制转化的历史动力；『人』的内部分化及斗争，即所谓『乱臣贼子』，亦唯利用『民』的力量，方能遂行其争夺政权的『篡弑』活动。兹将『民』的反抗斗争见于《春秋》三传者，依年代顺序，举例如下：

(一) 桓公二年：宋殇公立，十年十一战，民不堪命。华督因民之不堪命，杀孔父而弑殇公。

(二) 庄公二十八年：民慢其政，国之患也。

(三) 僖公十九年：梁亡。初，梁伯好土功，民罢而弗堪，则曰『某寇将至』，乃沟公宫曰：『秦将袭我』，民惧而溃，秦遂取梁。（《谷梁》：『民为寇盗』。）

(四) 文公三年：庄叔会诸侯之师伐沈，沈溃。凡民逃上曰溃。

(五) 宣公十五年：初税亩，非礼也。《公羊·何诂》云：『时宣公无恩信于民，民不肯尽力公田。』

清人钟文烝《谷梁补注》云：『《汉书·五行志》刘向云：是时，民患上力役，解（懈）于公田。』

(六) 成公九年：楚子重自陈伐莒，围渠丘，……众溃，奔莒；楚师围莒，莒溃。

(七) 襄公八年：民之多违（违有背礼、弃君二义）。

(八) 昭公元年：民叛不即其事。

(九) 昭公十三年：民患王之无厌也，故从乱如归。

(十)昭公二十三年：民弃其上。

(十一)昭公二十六年：民卒流亡。

(十二)哀公十四年：民遂叛之。

上述十二事，与《论语》所记「民」的斗争活动，颇为一致，两相印合，益足证春秋过渡时期「人」与「民」阶级矛盾的尖锐与斗争的激烈。为此，孔门站在「人」的立场，提出种种方案，企图「使民敬、忠以劝」，亦即使「民服」。例如：

(一)《学而》篇：慎终追远，民德归厚矣。

(二)《为政》篇：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。

(三)同篇：哀公问曰：何为则民服？孔子对曰：举直错诸枉，则民服；举枉错诸直，则民不服。

(四)《泰伯》篇：君子笃于亲，则民兴于仁；故旧不遗，则民不偷。

(五)《颜渊》篇：子贡问政。子曰：足食、足兵，民信之矣。子贡曰：必不得已而去，于斯三者何先？曰：去兵。子贡曰：必不得已而去，于斯二者何先？曰：去食，自古皆有死，民无信不立。

(六)《宪问》篇：上好礼，则民易使也。

(七)《卫灵公》篇：知(智)及之，仁不能守之，虽得之，必失之；知及之，仁能守之，不庄以莅之，则民不敬；知及之，仁能守之，庄以莅之，动之不以礼，未善也。







(八)《子张》篇：孟氏使阳肤为士师，问于曾子。曾子曰：上失其道，民散久矣，如得其情，则哀矜而勿喜。

上引八例证明，在春秋过渡时期，「民不服」、「民不敬」，已形成世袭奴隶主贵族统治的政治危机，所以鲁哀公问「何为则民服」（此与前引季康子问「使民敬忠以劝如之何」义正相同），其不服、不敬的表现，则为「民偷」、「民散」、「民免」。

「偷」字《说文》作「偷」作「媮」，有「巧黠」、「苟且」两解，亦即「患上力役，懈于公田」，对井田所有的奴隶制剥削，巧于怠工之义。正因「民偷」现象严重化，所以如何使「民劝」已成急待解决的问题。「劝」字与「勉」、「劳」、「勤」等字互训，「民劝」即使民不憚「憔悴」、「尽心尽力」、「努力」于强制性的公田劳役，「以劳始，以廛终」，永远「不息」之义。(一)

「散」字旧有「失亡」、「走」、「不复行列而聚」等解，则「民散」即是奴隶逃亡。旧注此「散」字为「轻漂犯法」，亦即逃亡的奴隶聚众为盗之义，《颜渊》篇所说「季康子患盗」，当即指此。似此，则「民散」又与「民溃」互训。(二)


「民免」之免，旧注释为「苟免刑罚」，殊失本义。清人钱大昕持「免与脱同义」之说，则「免」即「散」，同为「逃亡」之义。(三)

与「免」字相对，此章「有耻且格」之「格」，则为「来」「至」之义。今人马叙伦释「各」字云：「席世昌、罗振玉谓即来格之格本字。……罗以甲文作, 谓从为象足形自外至，从口自名也。伦谓……甲文所从之、即五篇麦字所从得声之，为来之初文。……即徒之初」

〔一〕 参照清人管礼耕《释勤》，《操拔斋遗书》卷四，《南菁书院丛书》本，一八一—一九页。

〔二〕 僖公十九年「民惧而溃」，《穀梁》云：「民为寇盗」，是为「民溃」确证。

〔三〕 《十驾斋养新录》卷三，《皇清经解》卷四四一，八页。

文，而A之后起字，初止以足指向内，表自我之对方而来之义。……甲文或作，亦履字。古入则脱履，出则纳履，足履而向内，明其为来也。〔一〕

据此可知，训『至』训『来』之格，乃『民散』、『民免』的反词，亦即逃亡的奴隶，相率归来，永安旧居；前引《樊迟请学稼》章所说『四方之民，继负其子而至』，亦指此事。《礼记·缁衣》篇引孔丘云：『夫民，教之以德，齐之以礼，则民有格心；教之以政，齐之以刑，则民有遁心』，正是此章『民免』、『且格』之义。

凡此『民偷』、『民散』、『民免』，与《三传》所记『民叛』、『民溃』、『民为寇盗』、『民不尽力于公田』等事，参证对读，即可见春秋过渡时期，『民』对『人』的阶级斗争，是何等尖锐。孔门针对此种形势，曾提出各种方案；如以上八例所说，此等方案计为：举直错枉，导之以德，仁以守之，动之以礼，慎终追远，笃于亲旧，好礼、立信等名色；总而言之，约为『德治』、『举贤』两类，其目的完全是为『人』的阶级服务。关于此中秘密，鲁迅先生曾经指出：『孔夫子曾经计划过出色的治国的方法，但那都是为了治民众者，即权势者设想的方法，为民众本身的，却一点也没有。』〔二〕我们前面所说孔丘站在『人』的立场，提出各种方案，目的只在使『民服』，亦是此义。

但是，春秋末叶，『人』、『民』矛盾激化，乃奴隶制向封建制过渡的规律，孔丘妄图使『民服』、『民劝』的各种方案，只能是唯心主义的幻想。关于此点，孔丘自己亦已感到绝望的悲哀。例如：

（一）《雍也》篇：中庸之为德也，其至矣乎，民鲜久矣！

〔一〕《说文解字六书疏证》卷三，九三——九四页。

〔二〕《在现代中国的孔夫子》，《鲁迅全集》第六卷，三一九页。

(二)《卫灵公》篇：民之于仁也，甚于水火。水火，吾见蹈而死者矣，未见蹈仁而死者也。似此，对于孔门的「德治」、「举贤」等方案，拒不接受，足证「民」在春秋过渡时期，是最受压迫的阶级，亦是最革命的阶级。

《论语》中尚有两处言及「逸民」，从各方面看，均与「民」不同，需加考辨。兹先录其原文，然后再行分析：

(一)《微子》篇：逸民：伯夷、叔齐、虞仲、夷逸、朱张、柳下惠、少连。子曰：不降其志，不辱其身，伯夷、叔齐与！谓柳下惠、少连：降志辱身矣，言中伦，行中虑，其斯而已矣。谓虞仲、夷逸：隐居放言，身(行)中清，废(发)中权。我则异于是，无可无不可。

(二)《尧曰》篇：兴灭国，继绝世，举逸民，天下之民归心焉。

此处有三个问题需要解决：

第一，《论语》只在言「人」的场合，才提出姓名。例如：

(一)《雍也》篇以澹臺灭明为人。

(二)《宪问》篇以管仲为人。以子产为惠人。

反之，在言「民」的场合，从无一处提出姓名者。此因「民」在春秋时期，本来即是与家畜同类的活的生产工具，本来即无姓名。然而，一旦言及「逸民」，却连续提出七位「大名鼎鼎」的人物。

第二，在《论语》中，只有「人」才有资格发「言」。例如：

(一)《泰伯》篇：人之将死，其言也善。

(二)《子罕》篇：达巷党人曰。

(三)《子路》篇：人之言曰。南人有言曰。

(四)《卫灵公》篇：君子不以言举人，不以人废言。可与言而与之言，失言；知（智）者不失人，亦不失言。

(五)《尧曰》篇：不知言，无以知人也。

(六)《公冶长》篇：始吾于人也，听其言而信其行；今吾于人也，听其言而观其行。

从此可知，不仅唯「人」才有发「言」权，而且亦唯「人」才有「言行」可观。《先进》篇所说：「德行：颜渊、闵子骞、冉伯牛、仲弓；言语：宰我、子贡；」只能是「人」的学习科目。反之，「民」在春秋，则不仅绝无发「言」权，而且亦无可观之「行」。因此，《论语》全书，无「民」的说话；关于「民」的社会、生产的实践，亦不名「行」而名「由」，亦即「民」可使由之「之由」。

但是，与「民」相反，「逸民」则「隐居放言」，「言中伦，行中虑」；且有政治身分可「废」，可「辱」，其「废」亦有「中权」与否的问题；其「志」又有「降」与「不降」的节操差别。凡此等等，足证「逸民」在春秋，政治地位之高，迥非「民」比。

第三，《论语》言「举」，皆指「人」而言；凡所「举」者皆是「人」，凡「举人」者亦是「人」，而「民」不得参与其事。例如：

(一)《颜渊》篇：樊迟问仁，子曰：爱人。问知（智），子曰：知人。樊迟未达，子曰：举直错诸枉，能使枉者直。樊迟退，见子夏曰：乡（嚮）也吾见于夫子而问知（智），子曰举直错诸枉，能使枉者直，何谓也？子夏曰：富哉言乎！舜有天下，选于众，举皋陶，不仁者远矣；汤有天下，选于众，举伊尹，不仁者远矣。

(二)《子路》篇：仲弓为季氏宰，问政。子曰：先有司，赦小过，举贤才。曰：焉知贤才而举之？子曰：举尔所知，尔所不知，人其舍诸？

上引二例涉及问题颇多，如「爱人」、「知人」问题，樊迟、子夏对「举贤」的理解及态度问题等，均俟另由专篇分别详论。于此只说：「举直」、「举贤」，目的只在于使「民服」，既非「举民」、「错民」，亦非「民举」、「民错」。但是，「民」不可「举」而「逸民」则可「举」，「举逸民」且可使「天下之民归心焉」。似此，则「逸民」与「民」，名虽易混，而实非一个阶级，彰彰明甚。

关于「逸民」的由来，史无明文可考。我们以为，殷周之际，由于生产力低下，被征服的氏族，其贵族与奴隶，往往被集体杀掉；甲骨、金文所谓「俘人」、「伐人」，并与牛、羊、犬、豕，同作祭牲，即是此事。嗣后，由于奴隶制社会进一步发展，其所保留的宗法氏族遗制，至春秋而急剧瓦解，在新兴个体私有制的封建生产方式日益压倒井田所有制（「私肥于公」）的经济变革过程中，不仅大批杀掉奴隶的风习已经绝迹，并且亦有「人」沦落于「民」的地位；此等「式微」的贵族，当即与所谓「逸民」，异名同实。至其沦落的原因，虽不甚可考，但依一般社会史的通例推断，似不外乎破产、犯罪、政治斗争失败或亡国等事。春秋此类人物，如宁戚、百里奚等，且不必说；如据《吕氏春秋·开春》篇、《说苑·善说》篇及《史记·孔子世家》推敲，则叔向与孔丘二人，亦似均曾一度沦为「逸民」；上述孔丘将自己与「逸民」较量异同的口气，当即透露此中消息。

正因「逸民」是从「人」的阶级隐匿「民间」，在孔丘的「从周」立场看来，以其贵族传统的政治、文化教养，当在「民」中有一定影响；所以说：「举逸民，天下之民归心焉。」实即把已被打倒的奴隶主贵族重新扶植起来，妄图复辟的反动措施。「举逸民」一语，义正在此。

三

『民』的训义，已如上述。其次，再释『人』字。

《论语》中『人』字凡二百一十三见，随处表明是与『民』不同的另一个阶级。首先，前面说过：只要能打仗，会生产，对上『莫敢不敬』，『莫敢不服』，『莫敢不用情』，执政者认为『易使』，即为理想的『民』；但是，理想的『人』，则大不相同。例如：

《宪问》篇：子路问成人。子曰：若臧武仲之知（智），公绰之不欲，卞庄子之勇，冉求之艺，文之以礼乐，亦可以为成人矣。曰：今之成人者，何必然？见利思义，见危授命，久要不忘平生之言，亦可以为成人矣。

一个『成人』，所以必须具备这样复杂的条件，如前引《樊迟问仁》章，《仲弓为季氏宰》章所说，是因为春秋时期的『人』，一方面可以『举人』走上政治舞台，另一方面又可以被『举』走上政治舞台；此即是说，春秋时期的政权，完全是『人』的政权，被『人』的阶级所垄断。因此，凡『人』不仅有被『举』的权利，并且有『举人』的义务，能很好地行使权利，克尽义务，即是所谓『仁』，否则谓之『不仁』。例如：《雍也》篇：子贡曰：如有博施于民而能济众，何如？可谓仁乎？〔一〕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。

此章章旨，旧注尽失其解，兹特摘要简释如下：

第一，子贡以『能济民』为『仁』，孔丘以『仁』只限于『人』的内部的『立』、『达』；分歧至为明白。至

〔一〕《三国志·钟繇传》：子贡问：能济民可谓仁乎？

其分歧的意义，将在《先进异同考》中详论，于此从略。

第二，己立立人之「立」，实即「位」字，《周礼·春官·小宗伯掌建国之神位，郑注云：故书，位作立。郑司农云：立读为位，古者立位同字，《古文春秋经》公即位，为公即立。段玉裁云：谓别无位字也。徐养原云：此古文假借字也，古借立为位，篆加人傍。依此，则此章两立字均为位字无疑。此在《论语》，亦有显例：

(1)《里仁》篇：不患无位，患所以立。

清人刘宝楠《论语正义》云：「或谓立与位同。……患所以位，谓患己所以称其位者。」

(2)《卫灵公》篇记孔丘云：

臧文仲，其窃位者与！知柳下惠之贤而不与立也。

清人俞樾《群经平议》释云：「不与立于朝廷而曰不与立，文义未足；立当读为位。……然则，不与立即不与位，言知柳下惠之贤而不与之禄位也。」

此「窃位」，《左传》文公二年作为臧文仲「三不仁」之一；由此更可反证，「己立立人」为「仁」之义。第三，己达达人之「达」，即仕宦显达之义。《孔子家语·贤君》篇云：「吾闻鲍叔达管仲，子皮达子产，未闻二子之达贤己者也。」《六本》篇云：「以富而能富人者，欲贫不可得也；以贵而能贵人者，欲贱不可得也；以达而能达人者，欲穷不可得也。」今按：《家语》乃王肃伪作，而此两篇五「达」字，则确系《论语》此章己达达人之古义。

总此足证，所谓己立立人，己达达人，乃孔丘「举贤」的政治用语，而对「人」言「爱」，亦即立人、达人之义；由此而在「人」的内部调和矛盾，故又谓为「仁之方」；所谓「仁者爱人」，本义如此。

就此本义而言，则喧嚷一时的所谓「仁者爱人就是爱一切人」的说法，「其为毫无根据，一目了然」。此因作为「爱人」内容的「举贤」、「举直」，完全限于「人」的阶级内部，其目的非但排除「民举」、「举民」，而且在于企图将政权永远掌握在「人」的手中，而「使民」永远「敬忠以劝」。

正因春秋是「人」的阶级独占政权的时期，所以在《论语》中，「得人」、「知人」便成为邑宰的政治任务之一。例如：

(一)《雍也》篇：子游为武城宰。子曰：女得人焉耳乎？曰：有澹臺灭明者，行不由径，非公事，未尝至于偃之室也。

(二)《颜渊》篇：樊迟……问知（智）。子曰：知人。樊迟未达；子曰：举直错诸枉，能使枉者直。

(三)《子路》篇：仲弓为季氏宰，问政。子曰……举贤才。曰：焉知贤才而举之？曰：举尔所知，尔所不知，人其舍诸？

正因「知人」为「举贤」的政治任务，所以「知人为智，爱人为仁」，成为通俗恒言；《书·皋陶谟》「知人则哲」，实从此出。在《论语》中，如何对待「人知己」？如何求得己「知人」，遂亦成为伦理学及认识论的重要课题。例如：

(一)《学而》篇：人不知而不愠，不亦君子乎？

(二)同篇：不患人之不己知，患己不知人也。

(三)《里仁》篇：不患莫己知，求为可知也。

(四)《子路》篇：不患人之不己知，患己无能也。

〔一〕冯友兰《论孔子关于「仁」的思想》，《哲学研究》一九六一年第五期。

(五)《宪问》篇：莫己知也，斯己而已矣。

(六)同篇：子曰：莫我知也夫！子贡曰：何为其莫知子也？子曰：不怨天，不尤人，下学而上达，知我者其天乎！

(七)《卫灵公》篇：君子病无能焉，不病人之不己知也。

上引七例，是待「人知」己的态度。

(八)《为政》篇：视其所以，观其所由，察其所安，人焉廋哉？人焉廋哉？

(九)《公冶长》篇：始吾于人也，听其言而信其行；今吾于人也，听其言而观其行。

(十)《卫灵公》篇：吾之于人也，谁毁谁誉？如有所誉者，其有所试与！

清人毛奇龄《论语稽求篇》云：「此言举错之当公也。……又后汉谷永荐薛宣疏，以宣为御

史中丞，举错皆当，如有所誉，其有所试。皆引此作用人解。」

(十一)《尧曰》篇：不知言，无以知人也。

上引四例，是讲求「己知人」的方法。

总上两方面十一例，可见在「人」的阶级内部，「人知己，己知人」之所以如此重要，完全是由于「人」的阶级独占政权的需要。

当春秋时期，凡属「人」的阶级，不论在朝在野，除「举人」及被「举」以外，尚享有如下几种权利：

第一，参政权。

(1)《学而》篇：子禽问于子贡曰：夫子至于是邦也，必闻其政，求之与？抑与之与？子贡曰：夫

子温良恭俭让以得之；夫子之求之也，其诸异乎人之求之与！

(2) 《子路》篇：冉子退朝。子曰：何晏也？对曰：有政。子曰：其事也！如有政，虽不吾以，吾其与闻之。

第二，议政权。

(1) 《八佾》篇：事君尽礼，人以为谄也。

(2) 《季氏》篇：天下有道，则庶人不议。

第三，裁判权。

(1) 《颜渊》篇：听讼，吾犹人也，必也使无讼乎！

(2) 同篇：片言可以折狱者，其由也与？

第四，军队教练及指挥权。

(1) 《子路》篇：善人教民七年，亦可以即戎矣。

(2) 《子罕》篇：子畏于匡。曰：文王既没，文不在兹乎？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？！

按《史记·孔子世家》云：孔丘去卫，将适陈，过匡。……匡人闻之，以为鲁之阳虎，阳虎尝暴匡人，匡人于是遂止孔子。〔一〕孔子状类阳虎，拘焉五日，……匡人拘孔子益急，弟子惧，孔子曰：「文王既没，文不在兹乎？」云云。似此，简子带甲士以围孔丘，孔丘称「匡人其如予何」，足证春秋时期的军队指挥权，在「人」的阶级手中。

〔一〕《论语》及《韩诗外传》均谓「匡人简子，以甲士围孔子」。

正因「人」是有权的统治阶级，所以执政者对于「人」，不敢不「尽其敬礼忠恕」。「二」例如：

(一)《学而》篇：为人谋而不忠乎？

(二)《公冶长》篇：晏平仲善与人交，久而敬之。

(三)《颜渊》篇：君子敬而无失(佚)，与人恭而有礼。

(四)《子路》篇：居处恭，执事敬，与人忠。

(五)《卫灵公》篇：志士仁人，无求生以害人，有杀身以成仁。

(六)同篇：躬自厚(责)而薄责于人，则远怨矣。

(七)同篇：己所不欲，勿施于人。

(八)同篇：君子求诸己，小人求诸人。

(九)《子张》篇：我之大贤与，于人何所不容？我之不贤与，人将距我，如之何其距人也？

反之，如果执政者对于「人」，万一应付不得其道，往往引起「犯上作乱」的事件。例如：

(一)《学而》篇：其为人也，孝弟而好犯上者，鲜矣；不好犯上而好作乱者，未之有也。

(二)《泰伯》篇：好勇疾贫，乱也；人而不仁，疾之已甚，乱也。

(三)《季氏》篇：远人不服，则修文德以来之；……今……远人不服而不能来也；……吾恐季孙氏

之忧，不在颛臾，而在萧墙之内也。

(四)《阳货》篇：君子有勇而无义，为乱；小人有勇而无义，为盗。

上引四例，已涉及春秋过渡时期，「人」的阶级的内部矛盾及斗争问题，将在《君子小人辨》篇详

〔一〕清人阮元《论语论仁论》语。

论；但是，从此亦可说明：「人」在春秋是一个统治阶级。因此，「人」尚有「民」所不能享有的各种物质及精神生活：

第一，古代希腊自由人风味的游泳。

(1)《先进》篇：莫春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，风乎舞雩，咏而归。

第二，歌唱（徒歌及乐歌，即「学道」、「学礼」、「学乐」）。此除(1)引「咏而归」之外，又如：

(2)《述而》篇：子与人歌而善，必使反之，而后和之。

(3)《阳货》篇：子之武城，闻弦歌之声。……君子学道则爱人，小人学道则易使也。

第三，与歌唱、学礼相连，尚有「学《诗》」。

(4)同篇：人而不为（学）《周南》、《召南》，其犹正墙面而立也与！

第四，与习礼相关的饮酒。

(5)《为政》篇：有酒食，先生馔。

(6)《乡党》篇：乡人饮酒，杖者出斯出矣。

(7)同篇：唯酒无量，不及乱。

第五，与军事权相连，「人」亦乘马。

(8)《公冶长》篇：愿车马、衣裘〔一〕与朋友共，敝之而无憾。

(9)《雍也》篇：赤之适齐也，乘肥马，衣轻裘。

第六，「奥林匹克」型的迎神驱疫会。

〔一〕今本作「衣轻裘」，衍「轻」字，兹据阮元《论语校勘记》校删。

(10)《乡党》篇：乡人雉，〔一〕朝服而立于阼阶。

总结以上各方面的考察，足证《论语》所说的「人」与「民」，相当于一般奴隶制社会的两大阶级：「民」是奴隶阶级，「人」是奴隶主阶级。〔二〕在先秦文献中，由于时期、地域及学派不同，关于奴隶与奴隶主两个不同阶级的称谓，自有歧异与变迁；但就《论语》语法来看，如此确定，于全书章句，似乎尚无不合。孔门言「诲」，系以「人」为对象；孔门的政论，亦系为「人」的阶级服务。因此，我们认为：孔丘所创立的古代前期儒家，是春秋时期「人」的阶级的学派。

我们如此确定「人」「民」的阶级属性，及孔门的阶级基础，亦均未敢自信；率尔言之，意在提供讨论，藉求正是。但是，如冯友兰先生所说：「『人』在春秋时期，只是一种泛指，并没有政治地位的意义」；〔三〕因而，孔丘所说的「爱人」，也就是「爱一切人」云云，我们却不敢同意。此因对于阶级社会而肯定其有「没有政治地位的意义」的「抽象的人」，显然是用《新理学》的抽象方法，代替了历史唯物主义的阶级分析。关于此一问题，将在本书《君子小人辨》以下各篇，陆续给以研讨。

〔一〕郑《注》：「雉」，鲁读为「献」，今从古。

〔二〕关于「人」的阶级内涵，详见《君子小人辨》篇。

〔三〕《论孔子关于「仁」的思想》，载《哲学研究》一九六一年第五期。

人仁古义辨证

凡字有古今义，不可混同。哲学社会科学史上主要字义的古今异同或其演化之迹，则往往为历史发展的证件，尤应明辨。

拙著《释人民》篇，意在以历史主义观点，将前人训诂成果与阶级分析方法相结合，对《论语》中「人」「民」字试行研讨，力求究明其社会史意义，以为探索孔门思想的张本。

从一九六一年关于孔丘「仁」的思想是否「爱一切人」的讨论开始以来，对《释人民》篇的方法及结论，异议渐多，就中尤以冯友兰先生所提意见，颇涉及方法论问题，用特成此续篇，以补旧作所未备。至希哲学史界，进一步指正。

一

《论语》中「人」字凡二百一十有三，「仁」字凡一百有五，同是孔丘思想的重要范畴。清人朱彬曾指出：「《论语》「人」「仁」多不分」，「一」足证二者关系亦极密切。

然则，「人」「仁」关系究竟如何？

冯友兰先生认为：孔丘从「仁」发现「人」。^{〔二〕}

〔一〕 《经传考证》，《论语·孝弟也者其为仁之本与》条，见《皇清经解》卷一三六八，一页。

〔二〕 《关于孔子讨论上的一些方法论上的问题》，山东省第二次孔子讨论会排印本，三页。

此一看法，不论在文字史的顺序上，或在认识论的过程上，都是一种本末颠倒的论断。兹分别略予考察：

第一，从文字史的顺序上看。清人阮元论定：周初但写「人」字，至《诗·国风》时期「仁」字方才形成。〔一〕此种史实，反映到文字的形、义上，正如汉人许慎所说：「仁从「人二」，于义训「亲」。」至于形、义关系，则以清人段玉裁所说为确：「独则无耦，耦则相亲，故字从「人二」。」〔二〕

从阮、段两说足证「人」是「仁」的母体，「仁」为「人」所派生。孟轲所谓「仁也者人也」，〔三〕董仲舒所谓「仁之为言，人也」，〔四〕以及郑玄注《经》每有「人偶」〔五〕之语等等，则皆是从流溯源的古训。

文字史上此种从「人」到「仁」的发展顺序，乃由于春秋过渡时期，井田所有制解体，个体私有制代兴，新旧两种所有制的斗争，引起「人」的阶级内部分裂，社会矛盾复杂化，遂从「人」字孳生出「仁」字，以为调和「人」的阶级内部矛盾的工具。此因所谓「人二」之二，即是「国不堪贰」之贰；「人偶」之偶，即是「物生有两」之两；皆今语「事物内部矛盾」之义。而「字从人二」，于义训「亲」的「亲」字，则为「仁」的作用及意义在于「调和阶级矛盾」的证件。〔六〕

〔一〕《论语论仁论》，《经室集一集》卷八，《四部丛刊》本，四——五页。

〔二〕《段注说文解字》，第八篇上。

〔三〕《孟子·尽心下》篇。

〔四〕《春秋繁露·仁义法》篇。

〔五〕清儒臧琳《经义杂记》卷二六《人偶》条，对郑注「相人偶」所释较确，并引《广雅·释詁》：「人」与「惠」、「爱」同训为「仁」。

〔六〕《释一二》第三章初稿。

第二，从认识论的过程上看。「人的认识，主要地依赖于物质的生产活动，逐渐地了解自然的现象、自然的性质、自然的规律性、人和自然的关系；而且经过生产活动，也在各种不同程度上逐渐地认识了人和人的一定的相互关系。」〔一〕此种关于「人和人的一定的相互关系」的认识，就是关于「一切社会关系的总和」〔二〕的认识，亦即产生了一定的「人」概念。这就是说：人的社会存在是「人」概念的基础。

每一个历史时期的「人」概念，皆是当时思想家关于「人的社会关系」的思想或学说〔三〕的出发点或其方法论的前提。这就是说：思想家必须依据当时的「人」概念，以「人」概念的外延与内涵所包括的「思想的直接现实」〔四〕为基地，然后才能证成其关于「人」的学说。亦即从「人」概念导出关于「人」的社会关系的思想体系，乃是认识论的必然的逻辑过程。

总上所述文字史的发展顺序及认识论的逻辑过程，足证孔丘的「仁」的思想，只能是对于春秋过渡时期「人」概念所进行的特殊的理论概括；亦即从「人」的「思想的直接现实」中，导出了「仁」的思想体系，而绝不能如冯先生所说，「孔子从「仁」发现「人」」。

这种从「人」的概念到「仁」的思想的先后本末关系，在哲学史方法论上，马克思和恩格斯称为

〔一〕 《实践论》，《毛泽东选集》第一卷，二七一页。

〔二〕 马克思《关于费尔巴哈的提纲》，《马克思恩格斯全集》第三卷，五页。

〔三〕 据恩格斯说，要从抽象的人转向现实的、活生生的人，就必须从这些人的历史行动上去研究这些人。研究现实的人及其历史发展的科学，由马克思于一八四五年在《神圣家族》一书中开始。（见《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》，人民出版社一九六〇年中译本，三〇——三一页。）

〔四〕 《德意志意识形态》关于语言的定义。见《马克思恩格斯全集》第三卷，五二五页。

「哲学语言的秘密」：

在哲学语言里，思想通过词的形式具有自己本身的内容。从思想世界降到现实世界的问
题，……思想和观念成为独立力量是个人之间的私人关系和联系独立化的结果。……思想家
和哲学家对这些思想进行专门的研究，也就是使这些思想系统化，乃是分工的结
果，……哲学家们只要把自己的语言还原为它从中抽象出来的普通语言，就可以认清他们的
语言是被歪曲了的现实世界的语言，就可以懂得，无论思想或语言都不能独自组成特殊的王
国，它们只是现实生活的表现。〔一〕

依此，要想对于孔丘「仁」的思想中所谓「爱人」是否「爱一切人」的问题，求得符合实际的结论，
就必须彻底摆脱冯先生所一贯强调的「从字面上讲」的抽象方法，方能避免陷于超历史、超阶级的形
而上学迷途。这就是说：要想对「人」「仁」等字揭露其「哲学语言的秘密」，就「只有密切联系社会发
展的历史，密切联系创造这种语言、使用这种语言的人民的历史，去进行研究，才有可能」，〔二〕亦即
首先从春秋过渡时期「人的社会性」，「人的历史发展」〔三〕中寻求出当时「人」概念的历史特点；其
次，以春秋「人」概念的历史特点为前提，究明「仁」的思想的理论意义和阶级属性。总之，就是要对
于「人」「仁」等字的古义，用「马克思主义的历史主义」〔四〕方法，进行阶级分析。

〔一〕 《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第三卷，五二五页。

〔二〕 斯大林《马克思主义与语言学问题》，人民出版社一九六一年版，二〇页。

〔三〕 《实践论》，《毛泽东选集》第一卷，二七一页。

〔四〕 《中国共产党在民族战争中的地位》，《毛泽东选集》第二卷，五二二页。

语言学和逻辑学都没有阶级性；而哲学思想史则是阶级性、党派性的科学。因此，哲学社会科学著作，例如《论语》中的「人」概念，乃是春秋时期生产关系中「经济范畴的人格化」，「一」赋有具体的政治、伦理内容，它和现在的「人」概念，在外延和内涵两方面均有「质」的差别，不容混同。如冯先生所说：春秋时期「人」这个名词的意义跟现在基本上相同云云，「二」殊与实际不符。更从理论上说，概念是存在的反映；从春秋到现在，不仅有两千五百年的时间距离，社会发展也经历了奴隶制、封建制、半殖民地半封建、并通过新民主主义革命的胜利到达于社会主义社会，社会存在的变革如此巨大，「人」概念如果基本相同，岂非要成为永恒不动的形而上学范畴？

诚然，春秋和现在都用「人」以为泛指一切人的共名，并且从判断上看，同是「普遍性的形式」；「从字面上讲」，同是「人」这个名词；然而在实际所「泛指」的范围及内容，则有古今之别，绝不能「以今释古」。关于《论语》中「人」字的本义，已在《释人民》篇有较详考察；兹为推广印证，特将《周礼》以「人」名官者列表如下：

| 天 官 | |
|-----|--|
| | 庖人、烹人、兽人、鹵人、鼈人、腊人、酒人、浆人、凌人、笱人、醢人、醢人、冢人、人、宫人、幕人、小内人、阍人、寺人、缝人、染人、屨人。 |

〔一〕《资本论·第一版序言》，《马克思恩格斯全集》第二三卷，人民出版社一九七二年版，一二页。

〔二〕《论孔子关于「仁」的思想》，《孔子哲学讨论集》，中华书局一九六二年版，二八八页。

| | |
|--------|---|
| 地 官 | 封人、鼓人、牧人、牛人、充人、遗人、均人、调人、质人、廋人、遂人、稍人、委人、草人、稻人、迹人、柝人、角人、羽人、圉人、场人、廩人、舍人、仓人、春人、饔人、槁人。 |
| 春 官 | 鬻人、鬯人、鸡人、豕人、旄人、卜人、龟人、占人、筮人、都宗人、家宗人。 |
| 夏 官 | 量人、羊人、候人、射人、膳人、槁人、庖人、圉人、匡人、捍人。 |
| 秋 官 | 犬人、大行人、小行人、环人。 |
| 冬 官 | 轮人、舆人、辀人、函人、匏人、鞀人、筐人、玉人、榔人、雕人、矢人、陶人、旃人、梓人、庐人、匠人、车人、弓人。 |

此表当有遗漏，尚需补充，始克完备；但此九十二官皆名为「人」，足证「人」在当时是统治阶级的专称。诚然，《周礼》是否西周旧典，自赵宋以来，久已成为经学家聚讼未决的悬案；〔一〕但此乃另一问题，于此无讨论必要。因为它所反映的时代越晚，越证明「人」字古义持续的时间之久。于此应当特别指出：此种以「人」名官之制，在春秋时期，亦实颇为风行，其见于《左传》者计有：

〔一〕宋人黄震《读周礼》云：「……今所谓《周礼》六官之书，……后世疑信参半。如张横渠则最尊敬之，如胡五峰则最揶揄之，至晦庵先生折衷其说，则意周公曾立下规模而未及用，……窃意周官法度在《尚书》周官一篇，而未必在此《周礼》六官尔。」（《慈溪黄氏日抄分类》卷六三〇）

(一) 郑、宋、楚、蔡有『封人』(隐公元年, 桓公十年, 文公十四年, 宣公十一年, 昭公元年, 二十一年);

(二) 晋、宋有『寺人』(僖公二十五年, 襄公二十六年, 昭公六年);

(三) 楚有『兽人』(宣公十二年);

(四) 楚有『侯人』(宣公十二年);

(五) 宋、鲁有『宗人』(襄公九年、二十四年);

(六) 鲁、宋有『圉人』(庄公三十二年, 襄公二十六年);

(七) 齐、鲁有『饔人』(襄公二十八年, 昭公二十五年);

(八) 晋、鲁、郑、宋有『舆人』、『隶人』(襄公三十年, 昭公四年、十八年, 哀公二十三年);

(九) 楚有『阍人』(昭公七年);

(十) 晋有『仆人』(僖公二十四年, 襄公三年), 楚有『正仆人』(昭公十三年);

(十一) 郑有『府人』、『庠人』(昭公十八年);

(十二) 齐有『虞人』(昭公二十年);

(十三) 鲁有『宰人』、『校人』(哀公三年);

(十四) 宋有『迹人』(哀公十四年)。

综上所述十四例,以『人』为名的职官凡十有八,且遍及鲁、卫、宋、郑、齐、晋、楚等七个国家,而『行人』之官,见于《左传》者,尤不胜数;足证以『人』为统治阶级的专称,在春秋时期本是各国通行的风习和制度。

春秋时期，以「人」为名的职官，爵位高下、尊卑不一。其属于「师」的系统者，则多系微职；大抵「师」「旅」以下，称「人」亦称「氏」。所谓「氏」者，官宿其业，「人」乃微者之称云云的说法，「一」亦颇为有据，但在更多的场合，则习惯于用「人」以称大夫，此在《论语》和《左传》二书中，颇为常见。兹略举数例如下：

(一)《八佾》篇：子入太庙，每事问。或曰：孰谓鄹人之子知礼乎？

(二)《公冶长》篇：子谓子贱，君子哉若人。

(三)《宪问》篇记孔丘称南宫适：君子哉若人！尚德哉若人！

(四)同篇：或问子产。子曰：惠人也。

(五)同篇：(或)问管仲。子曰：人也。

凡此五例六「人」字，皆是专指大夫。关于例一「鄹人之子」，清人洪颐煊在其所著《读书丛录》中，曾与《左传》互证，阐明大夫称「人」为春秋通行语义：

邢昺《疏》：古谓大夫守邑者，以邑冠之，呼为某人。孔子父，鄹邑大夫，《左传》称「鄹人纇」，故此谓孔子为「鄹人之子」也；《左》成二年云：「新筑人仲叔于奚」，杜《注》云：「于奚，守新筑大夫」，即此类也。颐煊案：《左》文十五年传：「卞人以告」，杜《注》：「卞人，鲁卞邑大夫」；昭九年《传》：「周甘人与晋阎嘉争阎田」，杜《注》：「甘人，甘大夫襄也」；二十一年《传》：「厨人濮曰」，杜《注》：「濮，宋厨邑大夫」，皆是。「二」

〔一〕 刘师培《论历代中央官制之变迁》，《左龠外集》卷一〇，《刘申叔先生遗书》册五〇，五页。

〔二〕 洪颐煊《读书丛录》收入严杰辑《经义丛钞》，引文见《皇清经解》卷一三九二，四七页。

春秋时期，大夫称「人」又称「宰」。「人」「宰」二名，有无区别？对此问题，刘师培在所著《春秋时代地方行政考》中，曾有解释：

《正义》曰：公邑大夫，皆以邑名冠之，呼为某人。盖鲁国之县邑有二类：公邑之长官称「大夫」或称为「人」；私邑之大夫称「宰」。如……《论语》所言「季氏使闵子骞为费宰」，「子游为武城宰」，「子夏为莒父宰」，……以上各邑，盖皆分属于三家。……谓之「宰」者，表其处家臣之位也。〔一〕

今按：刘氏此解，颇合春秋史实。惟应进一步指出：私邑只能称「宰」，惟公邑方得称「人」，是「人」字在春秋统治阶级语言中，较诸「宰」字，为更富于传统的「公族」色彩的等级概念。

在关于孔丘「仁者爱人」思想讨论中，有人提出怀疑：春秋时期的「人」概念，何以如此狭隘？与现在的「人」概念，何以如此不同？

实则凡此云云的怀疑论调，皆出于缺乏历史主义观点。如前所述，「人」概念乃是人的社会存在的反映。依此历史唯物主义原理而言，则所谓由奴隶制向封建制过渡的春秋时期，举凡氏族世袭、等级制度、人身隶属、夷夏界限、礼刑、名分等等，都是「人」概念的严重桎梏；因而只称统治阶级为「人」，在当时历史条件下乃是符合人的历史发展规律的「人」概念。

反之，如果以为在奴隶制或封建制的生产关系中，奴隶或农奴已经赋有人身权和财产权；因而阶级关系已经依照商品等价交换原则，结成为自然人「彼得与保罗」式的平等关系；亦即「人」概念的外延，已经扩展到《人权宣言》的广度，凡生物学上称「人」者，在两千五百年前的春秋时期即亦称

〔一〕 刘师培《春秋时代地方行政考》，《左龠外集》卷一〇，《刘申叔先生遗书》册五〇，二页。

「人」；凡此云云，均为违背历史唯物主义原理的主观臆造议论。

冯友兰先生在讨论中，曾引用马克思关于「自我意识」的论述，「一」将孔丘「仁」的思想中的「爱人」解释成为「普遍性的形式」，进而肯定在春秋过渡时期的「等级」制社会中，孔丘发现了「平等」思想的萌芽。此种结论，实为一种「非常可怪之论」。试问：「等级」的社会存在，何以产生「平等」的「自我意识」？「等级」的现实内容，何从抽出「平等」的「普遍性形式」？试问：存在与意识，内容与形式，究竟是何关系？试问：由奴隶制向封建制过渡，是否引起等级的消灭？试问：由《乡党》篇所记孔丘的生活作风与气派中，能否寻出「平等」思想的萌芽？凡此「非常可怪」的自相矛盾，似皆由于在引用马克思的原理时，完全忘记或忽视马克思所分析批判的是资本主义社会的资产阶级思想家，而孔丘乃是由奴隶制向封建制过渡时期的奴隶主阶级思想家。此种缺乏历史观点的引用方法，恐即为「非常可怪之论」所从产生的思想根源之一。于此，有必要重读斯大林的著名论述：

他们不深入问题的本质，不管引文中所讲到的历史条件而只作形式上的引证，就必然会走投无路。〔二〕

三

在讨论中，冯友兰先生坚持春秋时期「人」概念的外延包括奴隶和农奴。其主要证据为「人」中

〔一〕 《论孔子关于「仁」的思想》，《孔子哲学讨论集》，二九七页。

〔二〕 斯大林《马克思主义与语言学问题》，人民出版社一九六一年版，五二页。

有『小人』。〔一〕实则，此种『证据』，全然不能成为证据，而系出于对『小人』一词的误解或曲解。

『小人』一词，在《论语》中并非指称奴隶和农奴。例如：《子路》篇记孔丘斥樊迟为『小人』，敢问有何实据证明樊迟是奴隶或农奴？又如：同篇言『小人难事而易说也，及其使人也求备焉』，敢问此种『难事』的地位及『使人』的权力，岂奴隶或农奴所能有？又如《阳货》篇言『小人学道』，敢问奴隶和农奴既无财产权又无人身权，何以能够『学道』？总之，如果以『小人』为奴隶和农奴，则《论语》有关『小人』的章句，多不能解。

实则，《论语》所说『小人』，乃与『复礼』的『君子』相对立的『人』中的变革派别。《季氏》篇所说：『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』云云，可以以为证。

关于『小人』非奴隶和农奴问题，别详《君子小人辨》篇，兹不赘述。

在讨论中，有同志问：如果春秋时期的『人』概念的外延，并不包括奴隶和农奴，则《左传》昭公七年所说『人有十等』，将作何等解释？

此问题涉及方面较多，需要详为剖析。但首先应弄清此语是在何种条件下，为何事而发，然后方能理解其本义。原书关于此点，记载颇为详备，兹摘录如下：

（楚灵王）即位，为章华之宫，纳亡人以实之，（芋尹）无宇之闾人入焉。无宇执之，有司弗与曰：执人于王宫，其罪大矣。执而谒诸王。……无宇辞曰：……天有十日，人有十等，下所以事上，上所以共神也。故王臣公，公臣大夫，大夫臣士，士臣阜，阜臣舆，舆臣隶，隶臣僚，僚臣

〔一〕《论孔子关于『仁』的思想》，《孔子哲学讨论集》，二八四页。

仆，仆臣臺，马有圉，牛有牧，以待百事。今有司曰：女（汝）胡执人于王宫？将焉执之？……若从有司，是无所执逃臣也；逃而舍之，是无陪臺也。……王曰：取而（尔）臣以往，盗有宠，未可得也。遂赦之。〔一〕

问题十分清楚：无宇因到王宫捕逃亡的小官吏（圉人），被有司捉起来解到灵王面前问罪，他为了辩护自己以『芋尹』的身份有捕捉『逃臣』的职权，于是提出了『人有十等』。

从此可知：无宇的本意，在于阐明当时的侯国政治制度，由上到下，共有十个等级（亦即分为十个级别），各有职权，下级的职权乃『所以事上』。凡此云云，正是『宝塔式』的奴隶主世袭贵族专政形式；而与从生产关系剖析社会的阶级结构，乃截然两事，不可混同。反之，如果说在由奴隶制向封建制过渡时期的楚国，社会内部有十个阶级，将不可理解。并且所谓『王臣公，公臣大夫，大夫臣士』，亦皆明为等级政治的职官隶属关系，绝不能释为阶级划分。

关于『士臣阜』以下，所谓阜、舆、隶、僚、仆、臺、圉、牧等名，旧日字书及前人考辨，诚有释为奴隶者，例如章太炎著《官制索隐》所创『专制时代宰相用奴说』，〔二〕可为代表。但考其实质，则知旧日所谓奴隶，系指近臣或给事供役之官，而与政治经济学及历史唯物论中所谓奴隶制社会的奴隶阶级，则名同而实异，不可不严加明辨，否则，如清代满大臣称奴才，如果『照字面上讲』以满大臣为奴隶，岂非笑话？

实际上如果对于前人的训诂成果，择善而从，进而给以阶级分析，一望而知其所谓奴隶者并非

〔一〕 杜预注《春秋经传集解》卷二一，文学古籍刊行社一九五五年影印本，三二——三三页。

〔二〕 《章氏丛书·太炎先生文录》卷一，浙江书局本，八六——八九页。

奴隶，实乃统治阶层的下层职官，亦即春秋过渡时期「人」概念外延极限的标志。兹依次分释如下：

(一)释「阜」

《方言》：「梁、宋、齐、楚、燕之间谓枋曰阜」。郭朴《注》：「阜，养马器也；阜隶之名，于此乎出。」《史记·邹阳列传·索隐》案：「韦昭云，阜，养马之官，下士也；案：养马之官，其衣阜也。」清人俞正燮《癸巳类稿》卷二云：「阜者，《赵策》所云，补黑衣之队，卫士无爵而有员额者。」

综此诸解，可见阜人是一级职官，级别相当于「下士」。此种职官所以名「阜」，系起源于养马的器具；由劳动工具转化而成为官名，颇为合理。「阜」又有「黑」义，故知此官以黑衣为服章，故《赵策》称为「黑衣之队」。明人董说《七国考》卷一《赵职官·黑衣》条引沈约《史记注》云：「黑衣，赵官名。……赵卫宫之官衣黑衣，遂名黑衣也。」〔一〕

至于究系「养马之官」或「黑衣卫士」，两说各有分歧而又实相连。此因马在家畜文化史上，最初为专用以作战的「武兽」；故「马」字训「武」，商代以「马」为官名，亦系掌管征伐和射猎的武职。

(二)释「舆」

《周礼·冬官·考工记》「舆人为车」。清人孙诒让《周礼正义》卷七六疏云：「亦以所制之器名工也。」是此官命名的起源，亦与因「养马之器」名为「阜人」如出一辙。春秋时期，如前所述，晋、鲁、宋、郑四国，均有舆人之官。此官的政治地位及经济生活，以见于郑国者较为明显。例如《左传》襄公三十年载子产为执政：

使都鄙有章，上下有服，田有封洫，庐井有伍。……从政一年，舆人诵之曰：「取我衣冠而褚

〔一〕《丛书集成》本册一，八六页。

之，取我田畴而伍之，孰杀子产，吾其与之。」及三年，又诵之曰：「我有子弟，子产诲之；我有田畴，子产殖之；子产而死，谁其嗣之。」

由此可见，與人在春秋过渡时期，既有「衣冠」，又有「田畴」，在子产的「惠人」政治下面，子弟受到了乡校的培养，田畴亦复有所增殖，乃当时颇为走运的一级职官。

由此不禁想起：春秋侯国战争频繁，而晋楚争霸，郑先被兵。在此形势下，「为车」变成繁荣的军事工艺，而「與人」掌其权，操其术，政治作用提高，并因此而致富，亦颇有可可能。

由此不禁想起：「学而优则仕」的孔门弟子曾参，取「轮崇、车广、衡长参如一」的「为车」之义，字为「子輿」，此在当时，确为时髦名字。反之，如果與人是奴隶，则此名此字均将不可理解。

(三)释「隶」

《周礼·秋官·司寇》：「司隶掌五隶之法。据旧解，即是对罪隶、蛮隶、鬲隶、夷隶、貉隶等」简阅隶民，部署员数之法」。此所谓「隶民」乃是奴隶；此所谓「员」，又称「役员」，五隶各有「役员」百二十人，即司隶部署的数目。《序官·貉隶·注》云：「凡隶众矣，此其选以为役员，其余谓之隶民。」贾《疏》云：「五隶皆百二十员，员外皆是民。」正指此义。

此役员，即「人有十等」的隶人，前述春秋鲁国的隶人之官，即沿此名。所以《国语·晋语》四云：「公食贡，大夫食邑，士食田，庶人食力，工商食官，阜隶食职（韦《注》：「各以其职大小食禄」），官宰食加（韦《注》：「加，大夫之加田」）。似此，隶与阜既亦「食禄」，自亦同为职官，故名「隶人」，而与「隶民」严有区别。此等隶人，乃隶民的直接统治者，在司隶的领导下，驱使奴隶进行劳役。所谓「帅其民而搏盗贼，役国中之辱事，为百官积任器，凡囚执人之事」，即是指此。

五隶中除罪隶系因犯罪降为奴隶以外，其所谓蛮隶、鬲隶、夷隶、貉隶等，又称四翟（狄）之隶，皆是征服外族所得的俘虏。宋人黄震，认此为『不可晓』，『二』系出于对奴隶制和农奴制的茫然无知，固无足怪；独怪近人研究古代史，对于『四翟之隶』缺乏分析，而仍混名之为奴隶，殊属遗憾。实则马克思早就说过，对外族的征服，土地的占领及人口的俘虏，乃是奴隶制和农奴制所产生并持续的源泉；『二』而征服的结果，则不改变被征服种族的生产关系及社会关系的本质；亦即将其原有的剥削方法和统治阶级保存起来，以便在原有的生产方式中，利用原有的统治阶级进行剥削。『三』

马克思此一原理，在中国奴隶制持续中，由武王灭殷体现出来。据《书·多方》篇所载，武王给殷贵族的待遇是『宅尔宅，畋尔田』；《说苑·贵德》篇以此为『无变旧亲』。《孟子·滕文公下·宋小国也》章叙述此事，尤为形象：

有攸不惟臣，东征，绥厥士女，〔四〕匪厥玄黄，绍我周王，见休，惟臣服于大邑周。其君子，实玄黄于匪，以迎其君子；其小人，簞食壶浆，以迎其小人。救民于水火之中，取其残而已矣。

〔一〕 《慈溪黄氏日钞分类》卷三〇，一四页。

〔二〕 详见《资本主义生产以前各形态》，人民出版社一九五六年版，二七页。

〔三〕 同上书，二九——三〇页。

〔四〕 今人于省吾先生在其《夏小正五事质疑》中（《文史》第四辑，一四六——一四八页）以为：『绥』字原作『妥』，象以爪擒女之形，加『糸』为『绥』训『素』。《左传》哀公二年『子良授太子绥』，孔《疏》『绥者，挽以上车之索』。是知『绥』与『糸』通，引申为『绳缚于车』之义。此与『俘』字本作『孚』，象以爪擒子，引申为『俘掠』，事同一律。似此，则『绥厥士女，匪玄黄』，与《师》篇叙征服淮夷所说『徒馭毆俘，士女羊牛』，同以『士女』与财产并列，当亦同指壮年的男女奴隶。此处的『士女』，与『君子』、『小人』属于不同阶级，甚为明白。

《孟子》此章此节，译为今语，大意如下：

当武王伐纣东征时，殷贵族将其奴隶系在车子上，将其丝帛盛在筐子里，表示愿见武王，臣服于周。殷之君子，捧着盛满丝帛的筐子，来迎接周之君子；殷之小人，担着盛满茶食的簞壶，来迎接周之小人，此次对殷的征服，只诛残贼的独夫纣，而将殷所原有的奴隶制以及『人』的阶级的『君子』『小人』的等差贵贱之别原封不动地保存起来，通过『周因于殷礼』的损益，承藉其『善事美政』，在殷所有的生产关系和统治方法上，持续奴隶制剥削。凡此周对殷『征服』的事例，基本上可以说明『四翟之隶』所以在『隶民』之上仍有『役员』或『隶人』的由来。

此『役员』或『隶人』，即是『舆臣隶』的『隶』。其在春秋时期的政治地位，约如下表：

| | | | | |
|---|----|----------------|----------|---|
| 人 | 司隶 | 役员即隶人(四翟各百二十员) | 隶民(凡隶众矣) | 民 |
|---|----|----------------|----------|---|

四翟之隶

(四)释『僚』

前人旧解无可取，不敢妄释。

(五)释『仆』

《周礼·夏官》有：(1)太仆『掌正王之服位，出入王之大命』；(2)祭仆『掌受命于王，以眡祭祀』；(3)御仆『掌群吏之逆及庶民之复』；(4)隶仆『掌五寝之扫除粪洒之事』。

今按：『御仆』即『仆人』；春秋时晋有此官，已详前文。于此极应注意者，即隶仆所掌『五寝之扫

除糞洒之事』，郑玄《注》云：『《论语》曰：「子夏之门人，当洒扫应对」。』此解实大有启发。兹特将《论语·子张》篇此章，译为今语，并酌加分析如下：

子游批评：『子夏的门人弟子，但当洒扫拚除，应对宾客与趋翔周旋等威仪礼容之事，颇堪胜任，而此实末节小道；至于学道之本，则尙阙如，云何而可？』

子夏闻此批评，以为不够全面，乃提出反批评：『子游此言，殊为过失。此因礼乐大道，自有本末，何者先传，何者后传（「后倦」即「后倦」，参即传义），譬如草木之生，固自有区萌等第，不容躐等而进；礼乐大道的先后次第，何可混同（「焉可诬也」「诬」即「恍」。「恍」有「同」「兼」二义）？有始有卒，本末一贯者，恐惟圣人然，岂得评我门人小子？』

据上引游夏之辩，可证隶仆之所职掌者，乃孔门传习的内容之一，所争只在孰先孰后。先后之际，乃游夏两派〔一〕的异同标志，而皆肯定仆夫所掌『五寝之扫除糞洒之事』为传习内容之一，则为『学而优则仕』的孔门传统学风。

《周礼·夏官》又有所谓『馭五路之仆』（1）大馭『掌馭玉路』；（2）戎仆『掌馭革路』；（3）道仆『掌馭象路』；（4）齐仆『掌馭金路』；（5）田仆『掌馭田路』（亦云木路）。据易被、吴廷华等考辨，此五仆各掌一厩：大馭掌种马之厩，戎仆掌戎马之厩，齐仆掌齐马之厩，道仆、田仆当掌道马、田马之厩，一厩一僕，通称僕夫，亦省文称仆。

仆夫又称御夫。《诗·小雅·出车》云：『召彼仆夫』，毛《传》云：『仆夫，御夫也』，可以为证。因此，仆亦称御。

〔一〕 别详《后进异同考》篇。

仆或御，一说为上士级别。但易被认为：五僕中唯道仆、田仆为上士，大馭、戎仆为中大夫，齐仆为下大夫。清人李貽德（一七八三——一八三二年）虽持「人有十等」为阶级差别说，但关于「仆」字，亦不得不说「《周礼》诸仆皆大夫士也」。(一)

凡此官爵，诚如孙诒让所说，不免流于「臆定」。但仆夫确于掌路、掌廐以外，尚掌其他政令。例如：道仆「掌贰车之政令」，孙诒让《疏》云：「贰车，馭夫馭之；道仆不亲馭，惟掌其政令耳。」又如田仆「掌佐车之政令」，孙《疏》亦云：「佐车亦馭夫所馭，田仆惟掌其政令，不掌馭也。」(二)正因仆是掌政令的职官，故郑玄说它是「帅之名也」。

(六)释「臺」

「臺」字旧有两解：

第一，据前引楚芋尹无字所说：「若从有司，是无所执逃臣也；逃而舍之，是无陪臺也。」似此，则「僕臣臺」的「臺」字，当为掌管「执逃臣」的一种武职官员。

第二，《广雅·释詁》：「有司，股肱、陪臺、阜、隶、牧、圉，臣也。」清人王念孙《广雅疏证》关于「臺」字释云：

《方言》：「南楚凡骂庸贱，谓之田儻。」《孟子·万章》篇：「盖自是臺无儻也。」赵岐《注》云：「臺，贱官，主使令者。」「臺」与「儻」通。(三)

〔一〕《春秋左传贾服注辑述》卷一五，《皇清经解续编》卷七七二，一四页。

〔二〕《周礼正义》卷六二，《万有文库》本，二页。

〔三〕《皇清经解》卷六六七下，二页。

据王念孙此《疏》，则「臺」在战国，乃「主使令」的「贱官」；如《孟子》所说，即鲁缪公使之「馈鼎肉」而被子思「出诸大门之外」的「使者」。

上述两解，互有分歧，但亦有共同之点：「臺」是一级职官，而不是奴隶。

(七)释「圉」

《周礼·夏官》：「圉人掌养马刍牧之事以役圉师」。孙诒让《疏》云：「圉师、圉人，以其皆校人属官，故亦彖校人之名。」

又「校人」《经》云：「乘马一师，四圉，阜一趣马，系一馭夫，厩一僕夫。」旧注谓「师、趣马、馭夫、僕夫，帅之名也。」孙诒让《疏》云：「师，即《叙官》之圉师也。圉师帅圉（人），趣马帅圉师，馭夫帅趣马，僕夫帅馭夫，皆转相帅领。」依孙《疏》，此诸官的隶属关系应如下表：

僕夫 ↓ 馭夫 ↓ 趣马 ↓ 圉师 ↓ 圉人。

由此可见，圉人无所帅领，乃是最基层的一级职官。惟秋官司寇《经》云：「蛮隶掌役校人养马。」孙《疏》云：「此与圉人为官联也。」可知与五隶中的役员（隶人），属于同等级位。如前所述，在春秋时期的宋国，亦尚设置此官。

(八)释「牧」

「牛有牧」的「牧」，《周礼·地官》谓之「牧人」。孙诒让《疏》引江永云：「远郊有牧田，以授九职中之藪牧，使牧六牲，即以牲物为贡，牧人掌之。国之祭祀，牧人共之于王朝。……牛为大牲，所用者多，则远郊又有牛田，牛人掌之，养国之公（官）牛，而祭事用牛者，与牧人并共也。」依此可知，「牧人」是养牲之官，牛人是共牲之官，二者是分工关系，而无隶属关系。

但是，「夷隶」的「役员」或「隶人」，则为牧人所帅领。《周礼·秋官·司寇》云：「夷隶，掌役牧人，养牛，牛助为牵傍。」〔一〕孙诒让《疏》云：

王引之云：夷隶役牧人养牛，则当助牧人为牵傍。牛人：凡会同、军旅、行役，共其兵车之牛，与其牵傍（以载公任器）。此「助为牵傍」，盖亦谓兵车之牛。……《乡师》注引《司马法》云：「犂，殷曰胡奴车。」《释名·释车》云：「胡奴车，东胡以罪没入官为奴者引之。」彼胡奴当即此夷隶，或兼掌挽犂之役与？〔二〕

似此，牧人在远郊牧田，掌牧六牲（羊入夏官羊人，豕入冬官豕人，犬入秋官犬人，鸡入春官鸡人，马入夏官圉人，故实只掌养牛），而东胡的夷隶役员（即隶人），受其帅领；隶人帅其隶民一面服役于养牛，一面「挽犂」运输公家用器，殊为可能。

如果将「牧」字此解，与前释「隶」字联系起来，则「牧人」的官爵，反在「夷隶」以上，倘以表显示其政治地位，应如下表：

人 民

牧人 ↓ 役员 ↓ 隶人 ↓ 隶民（养牛、挽犂）

夷隶

总之关于「人有十等」的八条解释，可得结论如下：

第一，从「阜」到「牧」的八等人中，除「僚」以外，七等人皆是职官的称呼；而「僚」位在「僕」以上，

〔一〕《经》文原作「夷隶，掌役牧人，养牛马，与鸟言。」兹依据孙诒让《周礼正义·疏》校改。

〔二〕《周礼正义》卷六九，《万有文库》本，一二一——一二三页。

亦自应认为职官，方易理解。

第二，此等职官，诚然全是「贱官」；但是，官虽贱而仍是「官」。此因所谓「给事供役」云云的「辱事」，乃就其对于上级而言，其对于「隶民」（奴隶或农奴），则是最直接的统治者。此即等级制度的标志所在。

第三，以上所释八等人的隶属关系，有的不甚明确，有的上下矛盾，此多因前人旧解本多彼此矛盾处。且孔《疏》已明言「循名求义，不必得本，故杜皆略而不说。」〔一〕但是，八等人全是职官，则已铁案如山，不可动摇；而以「人有十等」为「人」概念包括奴隶和农奴的说法，已不攻自破。

根据上述关于「人有十等」的解释及其结论，对于《论语·乡党》篇《厩焚》章，可以求得正诂。此章原文是：

厩焚，子退朝，曰：伤人乎？不问马。

此「伤人」的「人」字，究指谁何？旧注向无明文。惟清人臧琳《经义杂记》卷三云：

按《礼记·杂记》下：「厩焚，孔子拜乡人为火来者；拜之，士壹，大夫再，亦相弔之道也。……

《注》：言拜之者，为其来弔己。《正义》曰：厩焚，孔子马厩被火焚也。孔子拜乡人为火来者，谓孔子拜谢乡人为火而来慰问孔子者。」〔二〕

据此，乡人为火来者为士与大夫，实为各家所公认。独怪在关于春秋「人」概念的讨论中，竟有人毫无实据的硬指此「人」是养马者或赶车者，并进而提出质问：马夫和车夫既可名「人」，岂非「人」

〔一〕《春秋左传注疏》卷四四，《十三经注疏》江西刊本，四页。

〔二〕《皇清经解》卷一九七，二——三页。

概念包括奴隶和农奴的明证？

今按：将此章此「人」字释为养马者或赶车者，只是出于望文生义的虚构。现在，纵令承认此说，将见其完全违背历史实际，因而亦适足以自破其说。兹依次分述如下：

(一)此「人」果指「养马者」，则如释「阜」、释「圉」两项所考定，在春秋时期皆是「养马之官」，其政治地位，并非奴隶或农奴，尤非近代社会的马夫。因此，此说只能证明春秋的「人」概念是统治阶级的专称。

(二)此「人」果指「赶车者」，则如释「仆」所考定，「五仆」或「御」全是职官。「御者居车中，惟兵车居左」，是凡在车上者皆为贵族，民（奴隶或农奴）纵然参与战争，亦只是「徒行」的步卒，绝无「赶车」的政治地位或权利。

(三)赶车者在《论语》中称「仆」称「御」。《为政》篇「樊迟御」，《子路》篇「冉有仆」，同为「一事」。清人武亿曾说：「视舆马，慎驾驭，弟子事师，古礼如是。」〔一〕《子罕》篇记孔丘将「御」与「射」并称，且自谓「吾执御矣」。凡此，岂可将孔丘、樊迟、冉有释为奴隶或农奴！《礼记·曲礼》下篇云：

问大夫之子，长曰能御矣，幼曰未能御也。

由此足证：在春秋时期「仆」或「御」（「赶车」）是「大夫之子」所当「能」，故孔门亦列为传习之「艺」。此亦「学而优则仕」学风的标志，焉得指为奴隶、农奴之证？

四

〔一〕《群经义证》卷七，《樊迟御》条。《皇清经解续编》卷二二三，二页。

在『孔子讨论』中，以冯友兰先生为代表，坚持『人有十等』的『人』，包括奴隶和农奴，并反对『人』和『民』是春秋过渡时期的两大对立阶级，将『仁者爱人』解释成为『爱一切人』。争论的核心，正在于此。因此，在阐明『人』字以后，自应进而考辨『仁』字，亦即进而剖析『仁者爱人』的本义。本文开头所说『人仁关系，亦极密切』，正指此事。

冯友兰先生坚持说：所谓『仁者爱人』，在实质上是只爱贵族，而『从字面上讲，孔子所说的爱人，还是说的爱一切人。』〔一〕但我们认为，完全不是如此。

首先，从事实上看：

（1）《里仁》篇：惟仁者能好人，能恶人。

（2）同篇：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。

（3）《颜渊》篇：放郑声，远佞人。

（4）《阳货》篇：君子……有恶：恶称人之恶者，恶居下〔二〕而讪上者，恶勇而无礼者，恶果敢而窒者。

据《宪问》篇分析，在春秋过渡时期，『君子而不仁者有矣夫，未有小人而仁者也』；依『好仁者恶不仁者』的标准而言，则孔丘所说的『爱人』，只限于『君子』中的一部分『仁者』，而整个『小人』阶层，皆在『所恶』之列；『民之于仁也，甚于水火』，自然更不会『爱民』。

〔一〕《论孔子关于『仁』的思想》，《孔子哲学讨论集》，二八九页。

〔二〕今本『下』下有『流』字，兹据《汉石经》校删。

关于「恶不仁者」，以例三「远佞人」为例，当以思孟学派所著《礼记·大学》篇的训解为确：

唯仁人放流之，进诸四夷，不与同中国；此谓「唯仁人为能爱人，能恶人」。见贤而不能举，举而不能先，命（慢）也；见不善而不能退，退而不能远，过也。

与《大学》相照应，思孟学派的另一著作《书·尧典》中所说舜「流共工于幽州，放驩兜于崇山，迁「二」三苗于三危，殛鯀于羽山」，名为「难任人」，而《史记·五帝本纪》训为「远佞人」，《汉书·五行志上》作「远四佞」，《白虎通》引孔丘诛少正卯事，以「佞人当诛」释「远佞人」。

上引诸例证明：孔丘在事实上不会「爱一切人」。

其次，从逻辑上看：

既云「爱人」，必是唯对于「人」才「爱之」。如前所述，春秋时期的「人」概念，乃是统治阶级的专称；因此，孔丘所说的「爱人」，就只能为爱统治阶级，爱奴隶主贵族；而对于在当时历史条件下，不属于「人」概念范围的「民」，亦即奴隶和农奴，以及「非我族类」的「夷狄」，当然都不在「所爱」之列。所以《论语》全书，不但无「爱民」之词，亦绝不对「民」言「爱」；《宪问》记管仲「攘夷」，而孔丘以「如其仁」称之。凡此，皆「爱人」并非「爱一切人」的铁证。

最后，来看「爱人」一词在《论语》中的本义：

在《论语》中「爱人」凡三见，均与今语所说「爱人」迥然不同；亦即全非伦理意义，凡言「爱人」，皆是就政治问题而发。例如：

（1）《学而》篇：道（导）千乘之国，敬事而信，节用而爱人，使民以时。

〔二〕《孟子》作「杀」字。

(2)《颜渊》篇：樊迟问仁，子曰：爱人。

(3)《阳货》篇：(子游为武城宰，对孔丘曰：)君子学道则爱人。

上引例一论治国，例三论治邑。例二据清人刘逢祿(一)和戴望(二)考定，系针对昭公二十五年「季氏出其君」而发。

由此可见，《论语》中所说「爱人」，完全是孔丘「复礼」路线中的特殊政治用语，根本不是伦理范畴，因而从「仁者爱人」中导出「爱一切人」的说法，只能是出于对「爱人」本义的误解，同时也是一味「从字面上讲」的结果。

关于「爱人」的内容或方法，例一和例三，均未言及，而例二则明言其为「举直错诸枉」。据此可知，所谓「智者知人」，即是对于「人」能辨别其枉直，否则即为「不知人」，因而亦即非「智者」；所谓「仁者爱人」，即是对于所知的「人」中的「直者」，能举而与之以位，否则即为「不爱人」，亦即非「仁者」。

由此足证，「知人」是「爱人」的方法，「爱人」是「知人」的目的，而「举直」又是「爱人」的内容，亦即孔丘的「仁」的思想核心。在「孔子讨论」中，以冯友兰先生为代表，完全不管《论语》本义，不问「举直」内容，而孤立地泛论「爱人」的内涵与外延，从而导出「爱一切人」的谬论，实为形式主义抽象方法所使然。因此，我们认为，要想正确地理解「爱人」的本义，正确地理解「仁」的思想的阶级与逻辑意义，就必须进而对于「举直」给以具体的分析。

(一)释「举」

(一)《论语述何》，《皇清经解》卷一二九八，二页。

(二)《论语注》卷一二，《南菁书院丛书》本，五页。

『举』字见于《论语》者计有：

- (1) 《为政》篇：举直错诸枉则民服，举枉错诸直则民不服。
- (2) 《为政》篇：举善而教不能则（民）劝。
- (3) 《颜渊》篇：举直错诸枉。
- (4) 同篇：选于众，举皋陶。
- (5) 同篇：选于众，举伊尹。
- (6) 《子路》篇：举贤才。
- (7) 同篇：焉知贤才而举之？
- (8) 同篇：举尔所知。
- (9) 《卫灵公》篇：君子不以言举人。
- (10) 《尧曰》篇：举逸民。

据此十一个『举』字可知，孔丘所谓『举』，是一种政治用语。此『举』字乃是对于『直者』、『贤才』或『逸民』用自上而下的选拔方法与之以位，不能理解为自下而上的推选方法，与近代政治上所谓『选举』大有区别。『举』字所包括的选拔范围，限于『人』的阶级内部，亦即只『举人』而不『举民』；『一』而『举人』的目的，则在于使『民服』。故此『举』字，乃孔丘贯彻其政治思想的阶级路线的标志。

此种『举人』的阶级路线，乃是对于贵族世袭制度的一种延续办法或挽救策略。因为，《论语》所

〔一〕『逸民』是『人』而非『民』，详见《释人民》篇。

称的『直者』为史鱼，『贤才』为颜渊，而二人皆为『公族』；至于『逸民』，如《释人民》篇所说，则是隐匿在民间的奴隶主贵族。在『礼坏乐崩』的春秋过渡时期，而力主『举』此等之『人』上台，其为妄图用『以礼节和』方法来挽救奴隶制危机，殊为显然。更具体言之，亦即用『举贤才』来削弱世卿专国，以实现其『张公室』的『复礼』思想。所以清人宋翔凤关于例一曾云：

自世卿专国，其君虽知人而不能官人。樊迟未达，职此之由。(一)

今按：宋翔凤关于『樊迟未达』之故，乃出于误解，另由《后进异同考》篇详辨，此不具说；但其以『世卿专国』与『举直』相对照，则颇能显示孔丘『复礼』路线的特点。

(二)释『直』

《论语》『直』字凡十有七见：

(1)《为政》篇：举直错诸枉则民服，举枉错诸直则民不服。

(2)《公冶长》篇：孰谓微生高直。

(3)《雍也》篇：人之生也直。

(4)《泰伯》篇：直而无礼则绞。

(5)《颜渊》篇：举直错诸枉，能使枉者直。

(6)《子路》篇：叶公语孔子曰：吾党有直躬者，其父攘羊而子证之。孔子曰：吾党之直者异于是，父为子隐，子为父隐，直在其中矣。

(7)《卫灵公》篇：直哉史鱼。

〔一〕《论语发微》，转引刘宝楠《论语正义》卷一五，《诸子集成》本，二七八页。

(8) 同篇：三代之所以直道而行也。

(9) 《季氏》篇：友直友谅友多闻。

(10) 《阳货》篇：好直不好学其蔽也绞。

(11) 同篇：古之愚也直，今之愚也诈而已矣。

(12) 同篇：恶讪以为直者。

(13) 《微子》篇：直道而事人，焉往而不三黜？枉道而事人，何必去父母之邦？

由上引十三例可见：

第一，「直」必与「礼」及「学」相结合然后方免于「绞」，而又与「枉」「诈」及「讪」相对立，足证「直」是一种与「贤」及「善」义近的德目或品质。因而「举直」、「举贤」及「举善」，三者义亦相通。

第二，在春秋过渡时期，「人」的阶级内部，与「直者」相对立，尚有「直而无礼」者，「其父攘羊而子证之」者，「好直不好学」者，「愚而诈」者，「讪以为直者」，「枉道而事人」者，不「友直」而「友便佞」者等等，足证「人」的伦理观念及道德品质，已经向两极分化；因而以「举直」为内容的「爱人」，显然不是（也不能）「爱一切人」。

第三，孔丘所谓「直」，并非一般语义中所谓直，而乃「父为子隐，子为父隐，直在其中」的特殊的「直」。此种「直」的特殊性，在其为一种氏族宗法制的政治伦理范畴。因此，孔丘所谓「举直」，亦即一种以「亲亲」为核心的德治主义政治标准。儒家「举贤」的特点，即在于「亲亲」。就此特点而言，「举直」或「举贤」，都表示出孔丘「爱人」，亦即「仁」的思想的党派性，此即是说，在「废」「举」关头，都贯注「父子相隐」的氏族宗法原则。

第四，「直」的氏族宗法意识，孔丘以为乃出于人性的本然。「人之生也直」，阮元以为，「生」即「性」字。「一」《诗·魏风·硕鼠》「爱得我直」，毛《传》云「直，得其直道」，《笺》云「直犹正也」，戴震释云：「《笺》与《传》相足，其说是也。」《论语》曰：「人之生也直」。「得我直」谓得遂其性，不违人生之正道。「二」又如「孝弟为仁（人）之本」云云，亦是此义。此义足证：「《论语》「仁」「人」多不分」，其秘密即在于孔丘伦理政治思想导源于「人性本直」的先验主义。此种先验主义思想，到战国中期，更为思孟学派所扩大。

总此四点，可知「直」字是孔丘政治思想阶级性的标志。「举人」而限于「直者」，足证「举贤」只是对于贵族世袭制度的「损益」而绝非其否定。故孔丘一面倡导「举贤」，一面又将「礼坏乐崩」看成为「天下无道」的标志。至此，孔丘政治斗争的锋芒，即从「损益」奴隶制的贵族世袭，转向于对抗小人变革，而「复礼」路线保卫贵族世袭制度的反动实质亦于此暴露无遗。

（三）释「举直」

「爱人」的内涵在于「举直」，而「举直」又分为正反两方面：《雍也》篇记孔丘答子贡问「仁」云：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。

此即「仁者爱人」的确诂。此所谓「立人」「达人」亦即从正的方面，表示「举」人中的「直者」与之以位之义。「举直」的反的方面，如《卫灵公》篇记孔丘云：

臧文仲其窃位者与！知柳下惠之贤而不与立也。

〔一〕 参照阮元《性命古训》、《尊经室集》卷一〇、《四部丛刊》初编缩本，一二六页。

〔二〕 《毛郑诗考正》卷一，《皇清经解》卷五五七，一〇页。

此『不与立』的『立』字，即是『己欲立而立人』的『立』字。『立』『位』字古通，〔一〕『不与立』即『不与位』。《左传》文公二年载：

仲尼曰：臧文仲，其不仁者三，不知（智）者三。下展禽，废六关，妾织蒲，三不仁也；作虚器，纵逆祀，祀爰居，三不知（智）也。

关于『下展禽』，杜预《注》云：

展禽，柳下惠也。文仲知柳下惠之贤，而使在下位。『己欲立而立人』。

孔颖达《疏》云：

《论语》称：『仁者爱人』……故以善于物者为不仁。……卑下展禽，而不肯荐举，……为不仁也。……《正义》曰：仁者『己欲立而立人』，知贤不举，是无恕心，故为不仁也。〔二〕

似此，知贤而不与位，或使之在下位，与『仁者爱人』完全相反，亦即不爱人的确证。『不爱人』即是『不仁』。『窃位』，即『僭礼的当权派』『垄断』官位，杜绝『举直』『举贤』之义。

『举直』为『爱人』的实体实事，亦为『仁』『智』思想的主要内容。故孔丘『仁』的思想，亦是一种以『举直』为特征的君子『复礼』的政治伦理学说。此种学说，以春秋的『人』概念为前提，以举人中的『直者』为内涵，形成『爱人』的政治思想。政治思想是阶级斗争的武器，故『爱人』的本义，不论从实质上看或『从字面上讲』，都不是『爱一切人』。它只是以『举直』来修正贵族世袭，而又以延续贵族世袭来反对小人变革的『复礼』思想。

〔一〕 参照章太炎《广论语骈枝》『不患无位，患所以立』条，《章氏丛书续编》之一，成都刊本，三——四页。

〔二〕 《春秋左传注疏》卷一八，《十三经注疏》江西刊本，一五页。

关于孔丘的「人」概念及其「仁者爱人」的政治伦理思想，曾被嗣起的墨翟所批判。

第一，孔丘理想中的「人」，实质上是指宣王以降的「勤礼」而不「劳力」的「君子」，所以对于「学稼」「为圃」的樊迟，斥之为「小人」。^{〔一〕}因为「未有小人而仁者也」，^{〔二〕}所以樊迟问仁，即以「爱人」答之。「君子学道则爱人」，^{〔三〕}是从「君子」与「小人」的对立，扩大到「学道」与「学稼」、「勤礼」与「劳力」的对立。

继起的墨翟，代表「劳力」的「小人」阶层，与孔丘的「复礼」思想，针锋相对，从变革的观点上，提出了新的「人」概念：

今人固与禽兽、麋鹿、蜚鸟、贞虫异者也。今之禽兽、麋鹿、蜚鸟、贞虫，因其羽毛以为衣裳，因其蹄蚤（爪）以为絢屨，因其水草以为饮食，故唯（虽）雄不耕稼树艺，雌亦不纺绩织纴，衣食之财，固已具矣。今人与此异者也：赖其力者生，不赖其力者不生。^{〔四〕}

似此，与孔丘贱视「劳力」的君子「复礼」的「人」概念相对立，墨翟则以「耕稼树艺」「纺绩织纴」为其「人」概念的核心，亦即「人」与「禽兽、麋鹿、蜚鸟、贞虫」相互区别的标志。「赖其力者生，不赖其力者不生」，亦即是说：人是劳动的动物。此在奴隶制与封建制双重剥削的过渡时期，实为激进的变革思想。

〔一〕 《论语·子路》篇。

〔二〕 《论语·宪问》篇。

〔三〕 《论语·阳货》篇。

〔四〕 《墨子·非乐》上篇。

在墨翟此种新的「人」概念中，已将「人之生也直」、「孝弟为仁（人）之本」云云的氏族宗法意识（包括先验主义的伦理观念），基本廓清无遗。

第二，孔丘的「举直」或「举贤」思想，只是对于奴隶主贵族世袭制度的「损益」，而墨翟的「尚贤」思想，则是其否定：

贤良之士，……远鄙郊外之臣，门庭庶子，国中之众，四鄙之萌人，……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。〔一〕

似此，墨翟的「尚贤」较诸孔丘的「举直」，不但扩大了社会基础，其目的，亦似相近而实相反。如前所述，孔丘「举直」，并非举民，而是使民服（「举直错诸枉则民服，举枉错诸直则民不服」），借以延续奴隶主贵族世袭制度，而墨翟「尚贤」，则举及「四鄙之萌人」、「农与工肆之人」，藉此而推翻奴隶主贵族世袭制度，达到「官无常贵，而民无终贱」的「尚同」世界（封建制的理想化）。

第三，孔丘以「举直」为内涵的「爱人」思想，乃是在「废」「举」关头厉行「亲亲」「尊尊」原则的奴隶主贵族特权政治思想。正如《论语·微子》篇所记：

周公谓鲁公曰：君子不施（弛、劫）其亲，不使大臣怨乎不以；故旧无大故，则不弃也；无求备于一人。

墨翟于此，亦针锋相对地提出：

不党父兄，不偏富贵，不嬖颜色，贤者举而上之，以为官长，不肖者抑而废之，贫而贱之，以为

〔一〕《墨子·尚贤》上篇。

役徒。〔一〕

此所谓『不党父兄』，乃『父为子隐，子为父隐，直在其中』的反对命题；此所谓『不偏富贵』，亦即『爱有差等』的特权思想的否定。『非人者必有以易之』，墨翟于此，以『兼爱』否定了『爱人』。此一否定的实践意义，在于揭露君子『复礼』立场的氏族宗法意识，要求给以肃清；其理论意义，则在于推翻以孝弟为人性本然的先验主义思想。

孟轲指墨翟兼爱为『无父』、为『禽兽』，〔二〕虽无科学价值，却无意中透露了先秦的儒墨对立，乃以『尚贤』『兼爱』与『举直』『爱人』为核心；而墨翟『人』概念的『劳力者』特点，乃其『善非』的逻辑力量的源泉，亦即导源于『小人』的变革立场，其与孔丘『复礼』路线的对立则为『人』的阶级内部发生『君子』『小人』派别分裂的反映。此点另由《君子小人辨》篇详加探索。

〔一〕 《墨子·尚贤》中篇。

〔二〕 《孟子·滕文公》章句下。

有教无类解

《卫灵公》篇《有教无类》章，只有四个字，为《论语》中最短的一章；全书「类」字亦只此一见。先秦诸子和西京博士对此章，既未称引，亦无训解；本义如何，殊无古证。

但自东汉至今，解者则有马融（七九——一六六）、〔一〕皇侃（四八八——五四五）、〔二〕程颐（一〇三三——一一〇七）、〔三〕朱熹（一一三〇——一二〇〇）、〔四〕王船山（一六一九——一六九二）、〔五〕冯登府（一七八〇——一八四〇）、〔六〕刘宝楠（一七九一——一八五五）、〔七〕刘恭冕（一八二一——一八八〇）、〔八〕章太炎（一八六九——一九三六）、〔九〕刘师培（一八八四——一九一九）、〔十〕梁启超（一八七三——一九二九）等和今人冯友兰先生共十二人。就中除王船山而

〔一〕《论语马氏训说》卷下，《玉函山房辑佚书》，琅嬛馆补校本卷四三，三八页。

〔二〕《论语集解义疏》卷八，册八，一六——一七页。

〔三〕《论语集注》卷八，世界书局影印铜版《四书五经》本上册，六九页。

〔四〕同上。

〔五〕《读四书大全说》卷六，《船山遗书》太平洋书店本册四七，四七页。

〔六〕《十三经诂答问》卷四，《皇清经解续编》卷七四四，一六页。

〔七〕《论语正义》卷一八，《皇清经解续编》卷一〇一八，二一页。

〔八〕同上。

〔九〕《订孔上》，《检论》卷三，《章氏丛书》浙江书局本，一——三页。

〔十〕《读书随笔》，《有教无类》条，《刘申叔先生遗书》册六二，四——五页。

外，均以此章为孔丘自述教育宗旨，义即不分尊卑贵贱，不问出身，超阶级地教育一切人。

今按：此种训解，纯系望文生义，揆之《论语》全书，毫无根据；不仅歪曲历史真理，亦且为剥削阶级鼓吹超阶级的『全民教育』所利用，不得不辨。

一

五四运动时期，买办学者胡适叫嚷『整理国故』。与此相呼应，形成一股『尊孔读《经》』逆流；借《有教无类》章，以宣传超阶级的『全民教育』思想，采取了新的现代化形式，其间影响较大者，为梁启超和冯友兰先生的训解。

(一)梁启超于一九二二年在其所著《先秦政治思想史》一书中，关于『有教无类』问题曾说：

孔子以前之教育事业在家塾、党庠、乡序、国学，大率为家族、地方长老所兼领，或国家官吏所主持，私人而以教育为专业者，未之前闻，有之自孔子始。孔子以一布衣，养徒三千，本其『有教无类』之精神，自播绅子弟以至驱佞大盗，皆『归斯受之』，以智、仁、勇为教本，以《诗》《书》《礼》《乐》《射》《御》等为教条，『大小精粗，其运无乎不在』。(二)

(二)冯友兰先生于一九三三年在其所著《中国哲学史》一书中，关于『有教无类』问题也曾说：
……六艺乃春秋固有之学问，先孔子而存在，孔子实未制作之。……但孔子虽未曾制作六艺，而却曾以六艺教弟子。……以六艺教人，并不始于孔子，……不过孔子却是以六艺教一般人

〔一〕《饮冰室专集》本第十九章，一六五页。

之第一人。

……孔子之讲学，与其后别家不同。别家皆注重其自家之一家言，……但孔子则是教育家。他讲学目的，在于养成『人』，养成为国家服务之人，并不在于养成某一家的学者。所以……《庄子·天下》篇讲及儒家，即说：《诗》以道志，《书》以道事，《礼》以道行，《乐》以道和，《易》以道阴阳，《春秋》以道名分。此六者正是儒家教人之六种功课。

……士贗教楚太子之功课表中，已有《诗》、《礼》、《乐》、《春秋》、《故志》等。但此教育，并不是一般人所能受。……孔子则抱定『有教无类』之宗旨，『自行束脩以上，吾未尝无悔焉』。如此大招学生，不问身家，凡缴学费者即收，一律教以各种功课，教读各种名贵典籍，此实一大解放也。故以六艺教人，或不始于孔子，但以六艺教一般人，使六艺民众化，实始于孔子。

说孔子是第一个以六艺教一般人者，因在孔子以前，在可靠的书内，吾人未闻有人曾经大规模的号召许多学生而教育之，更未闻有人有『有教无类』之说。在孔子同时，据说有少正卯……也曾大招学生，『孔子门人三盈三虚，惟颜渊不去』。庄子说『鲁有兀者王骀，从之游者与仲尼相若』。不过孔子诛少正卯事，昔人已谓不可靠，少正卯之果有无其人，亦不可知。《庄子》寓言十九，王骀之『与孔子中分鲁』更不足信。故大规模招学生而教育之者，孔子是第一人。以后各家蜂起，竟聚生徒，然此风气实孔子开之。〔一〕

总观关于『有教无类』的新解，就是将实在论的观点应用于中国哲学史，完成一套超阶级的方法

〔一〕 《中国哲学史》，中华书局一九六一年重印本上册，六八——七二页。

论。具体言之，可分如下三点：

第一，将孔丘描绘成为一个超阶级的『教育家』；同时亦即以孔丘所创立的古代前期儒家为一个超阶级的学派。因而，遂以孔丘讲学的目的，也就在于养成超阶级的『人』。这种不属于任何阶级的抽象的『人』，乃是『为国家服务之人』；因此，『国家』的概念，也就是超阶级的。正是在『超阶级』这一点上，孔丘『与其后别家不同』。

第二，所谓『有教无类』的『教育宗旨』，就是不分阶级地『教育一切人』；只要缴纳学费者，就一律教以《诗》《书》《易》《礼》《乐》《春秋》等名贵典籍，『使六艺民众化』。这样，孔丘在中国历史上，完成了空前未有的『大解放』。

第三，孔丘所完成的『大解放』，不仅在历史上是空前的，在春秋过渡时期也是唯一的。因为在孔丘以前，没有『有教无类』之说；与孔丘同时的少正卯，果有无其人殊不可知，王骀『与孔子中分鲁』，更不足信。经过这样一番『考证』，孔丘遂成为中国历史上第一个、而且是唯一的超阶级的『教育家』；甚至其所教的《诗》《书》《易》《礼》《乐》《春秋》等『六种功课』，也与其后各家所讲的『自家的新学说』不同，亦即因为是『旧书』而没有阶级性。

由以上三点构成的『有教无类』新解，一望而知其与史实不合，于义理不通。例如：（1）教育乃上层建筑，『教育家』何以能超阶级？（2）春秋侯国乃奴隶主世袭贵族的政权，为其『服务之人』又何以能超阶级？（3）将《诗》《书》《礼》《乐》《易》《春秋》等所谓『六艺』的奴隶主贵族思想灌输于『一般人』或『民众化』，明明为实行毒化或麻醉，何以能视为『此实一大解放』？（4）在奴隶制社会中，奴隶只是会说话的工具，既无财产权又无人身权，何以能有受教育的条件和权利？又何以奴隶主贵族的教

育宗旨能为超阶级地「教育一切人」？（5）在何国何地的奴隶制社会史上，存在过奴隶主为奴隶开办学校、对之讲授「名贵典籍」的怪事？（6）最后，孔丘能以摆脱奴隶制社会存在，超然于阶级斗争规律之外的「理」更在何处？凡此六点，均足证其与历史真理背道而驰。应当指出，将「有教无类」解为「教育一切人」，与将「仁者爱人」解为「爱一切人」，同为抹煞阶级斗争的错误观点。

二

将「有教无类」解释为超阶级地「教育一切人」，不仅违背历史真理，而且揆之《论语》全书，亦绝无实据。例如：

（1）《泰伯》篇：子曰：兴于《诗》，立于《礼》，成于《乐》。

（2）同篇：子曰：民可使由之，不可使知之。

上引两章，清人凌鸣啮《论语解义》以为紧相承接，即《诗》《礼》及《乐》，孔丘只用以「诲人」（教弟子），而「民」则「不可使知之」。^{〔一〕}

今按：凌解极是。此因此解与《释人民》篇所说《论语》只言「诲人」而不言「诲民」，且明言「困而不学，民斯为下矣」的事实，正相印合。但是，《不使民知》章在经学史上，与《有教无类》章相同，所受的曲解亦极严重。例如：从程、朱起，就曲解为「不使民知」，「非圣人之心」，而是因为「民可使之由于是理之当然，而不能使之知其所以然也」。似此，不仅凭空添出

〔一〕 刘宝楠《论语正义》卷九引，《皇清经解续编》卷一〇五九，九页。

「理」字，解为「知理」、「由理」，而且悍然将「不可」篡改为「不能」，妄言「圣人设教，非不欲家喻而户晓也」。^{〔一〕}

程、朱此种曲解，虽经毛奇龄、^{〔二〕}颜元^{〔三〕}相继驳斥，而刘宝楠、刘恭冕父子则仍进一步提出新的曲解：

第一，硬说此章「民」字，「亦指弟子」。亦即「自七十人之外，凡未能通六艺者，夫子亦以《诗》《书》《礼》《乐》教之，则此所谓「可使由之，不可使知之」之民也。」

第二，硬说奴隶主为奴隶开办学校而使之知。并曲解《韩诗外传》所引「俾民不迷」的本义，从而妄言「先王教民，非概不使知者，故家立之塾，党立之庠，……教之而可使知之也。」^{〔四〕}

今按：刘解最荒唐，而却直接影响于钱穆。例如，钱穆的《孔子弟子通考》云：

孔子弟子多起微贱。……其后（孔子）亲为鲁司寇，弟子多为家臣、邑大夫，晚世如曾子、子

夏，为诸侯师，声名显天下。故平民以学术进身而预贵族之位，自儒而始盛也。^{〔五〕}

依刘、钱此解，则孔丘创立的古代前期儒家，即为「民」的阶级的学派，至少孔丘弟子中有一部分出身于「民」的阶级；而实则绝无此事。此因在奴隶制社会中，所谓「贫富」「贵贱」，系专指「人」的阶

〔一〕 《论语集注》卷八，世界书局影印铜版《四书五经》上册，三三三页。

〔二〕 《四书改错》卷一六，《西河全集》本，一七一一—一八页。

〔三〕 李懋《论语传注》引，四存学会《颜李丛书》本，四三三页。

〔四〕 刘宝楠《论语正义》卷九引，《皇清经解续编》卷一〇五九，九页。

〔五〕 《先秦诸子系年》卷一，商务印书馆一九三五年《大学丛书》本，七七页。

级的升降、穷通，而与『民』无关。《周礼·天官·太宰》以八柄诏王馭群臣，一曰爵以馭其贵，二曰祿以馭其富，……六曰夺以馭其贫，七曰废以馭其罪（废黜之不令在位，失位、无位谓之贱）云云，正谓此事。

因此，孔丘弟子中所谓贫人、微贱者，例如：颜路、颜渊父子，曾皙、曾参父子以及闵损、原思等人，全是公族出身，在春秋过渡时期沦入贫贱者，即孔丘、孔鲤父子，亦是如此；〔一〕绝非孔丘以『民』为教育对象之证。

但是，曲解尚不止此，在清末，资产阶级保皇派，为要从孔丘思想中捏造出君主立宪的根据，梁启超在《孔子讼冤》中，关于《民可使由之》章释为：根据此章断言孔丘反对民主，乃俗儒句读错误所致，其正读应为『民可，使由之；不可，使知之』；义即关于君主立宪，民众已有此知识，就立刻实行之；民众尚无此知识，就开发民智，创造条件，准备尽速实行之。〔二〕

似此，将孔丘尊为君主立宪论的祖师爷，乃是今文公羊家神化孔丘的『非常可怪之论』；而宦懋庸在其《论语稽》中，〔三〕陈汉章在其《论语征知录》中，〔四〕则竞相演述梁说，愈说离孔丘的本义愈远。至五四后期，尊孔复古的逆流甚嚣尘上，梁启超在其《先秦政治思想史》一书中，对此章又提一种更为荒唐的解说：

〔一〕 详见《原贫富》篇。

〔二〕 原文载光绪二十八年（一九〇二）《新民丛报》第八号，《杂俎》栏，《小慧解颐录》。

〔三〕 程树德《论语集释》卷一五引，四六一页。

〔四〕 《缀学堂丛稿初集》本，八——九页。

《论语》有『民可使由之，不可使知之』二语，或以为与《老子》『愚民』说同，为孔子反对人民参政之语，以吾观之，盖未必然。『不可』二字，当作『不能』解。《孟子》曰：『行之而不著焉，习矣而不察焉，终身由之而不知其道者众矣』，此章正为彼文注脚。『可以有法子令他们依着这样做，却没有法子令他们知道为什么这样做』，此即『民可使由，不可使知』之义也。例如『慎终追远，民德归厚』；『故旧不遗，则民不偷』。使民厚，使民不偷，此所谓『可使由之』也；何以慎终追远便能厚？何以故旧不遗便不偷？此其理苦难说明，故曰『不可使知』也。儒家无论政治谈、教育谈，其第一义皆在养成好习惯。夫习惯之养成，全在『不著不察』中，所谓『徙善远罪而不自知』；故曰『终身由而不知』，乃固然也。然则欲以彼二语构成儒家反对民权之谏者，非直冤酷，亦自形其浅薄也。〔一〕

从末尾『冤酷』二字，足证此其二十年前《孔子讼冤》的旧案重提。但是，孔丘在一九〇二年为君主立宪的『圣人』，到一九二二年又变成民权主义的『先知』；意在针对五四初期批判孔丘的贵族专制进行反攻倒算，甚为明白。

应当注意者，即梁启超如此曲解孔丘『不使民知』，与前引其曲解『有教无类』，正相发明，亦即因为政治上主张『民权』，所以在教育上不分阶级地『教育一切人』。又应注意者，冯友兰先生对于『不使民知』，虽然避而未谈，其训解『有教无类』，亦无形中以『民可使知』为前提，故亦主张超阶级地『教育一切人』，与梁启超殊途而同归。

〔一〕 《饮冰室专集》本第五〇章，一八〇页。

但是，于此存在一个根本问题，即孔丘不仅绝无「民可使知」之言，反而力言「使民知之」的极大危害性。例如，《左传》昭公二十九年载，晋赵鞅、荀寅，赋晋国一鼓铁以铸刑鼎，著范宣子所为「刑书」焉。孔丘对此曾云：

晋其亡乎！失其度矣。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。……今弃是度也，而为刑鼎，民在（察）鼎矣，何以尊贵？贵何业之守？贵贱无序，何以为国？

似此，孔丘断言「民」一旦明察起来，将导致「贵贱无序，何以为国」的危机；其不使民知，昭然若揭。并且前此二十三年，即昭公六年，郑人铸「刑书」，晋叔向使诒子产书亦曾云：

昔先王议事以制，不为刑辟，惧民之有争心也。……民知有辟，则不忌于上，并有争心，以徵于「书」。……民知争端矣，将弃礼而徵于「书」，锥刀之末，将尽争之。……终子之世，郑其败乎！

今按：叔向此书，与上引孔丘之言，如出一口，足证在春秋末叶，「不使民知」，乃奴隶主贵族所共守的戒律。依此戒律，孔丘自必不以「民」为教育对象，因而亦必不以《诗》《书》《礼》《乐》《易》《春秋》等六种所谓「名贵典籍」诲「民」。

关于「民」在春秋的奴隶身份及其被儒家视为「不可使知」的「下愚」，至汉唐时期，尚为学人所共知，例如，东汉的郑玄（一二七——二〇〇），对于「民可使由」章「民」字《注》云：

民，冥也，其见人道远。（一）

〔一〕《丧服传疏》，陈鱣《论语古训》卷四引。

又《注》云：

由，从也；言王者设教，务使人（民）从之。〔一〕若皆知其本末，则愚者或轻而不行。〔二〕

今按：郑玄于此所谓「人道」，当即《礼记·丧服小记》所谓「亲亲、尊尊、长长，人道之大者也」；其所谓「见人道远」，亦当即同书《缙衣》篇所谓「夫民，困于人而有鄙心」。关于《缙衣》此章，郑《注》亦云：

民不通于人道，而心鄙诈，卒难告谕。〔三〕

上引郑玄关于「民」的训解，初非一家之言，实乃汉唐学人的通诂。关于此事，清人潘维城曾云：

《春秋繁露·深察名号》篇云：「民者，暝也；民之号，取之暝也。」《书·多方·序》「迁顽民」，

郑《注》：「民，无知之称。」《荀子·礼论》：「外是（礼），民也」，杨倞《注》：「民，泯无知者。」皆

足证「民不可使知」之义。〔四〕

总之，孔丘既以「民」为「不可使知」的「下愚」，且以为「民」一旦明察起来，将会导致「贵贱无序，何以为国」的恶果，则必不以「民」为教育对象；因而所谓「有教无类」的本义，亦必非「不问出身」、超

〔一〕清人潘维城《论语古注集笺》卷八（《皇清经解续编》卷九一六，七页）云：《经义杂记》曰：「《书·尧典·正义》引《六艺论》云：……上下交让，务在服人，孔子曰「人可使由之，不可使知之」，此之谓也。与此《注》同义，皆言愚者不可使尽知本末也，疑郑注《鲁论》本作「人可使由之」。《六艺论》引同，故《注》云务使「人」从之，不作「民」字。」维城案：「民」之作「人」，当是仲达避唐讳，非必《鲁论》异文也。

〔二〕《后汉书·方术传·注》，中华书局标点本，二七〇五页。

〔三〕宋卫湜《礼记集说》卷一四二引，《通志堂经解》册四一一，六页。

〔四〕同注〔一〕。

阶级地「教育一切人」。

三

《释人民》篇已经说过：《卫灵公》篇所谓「有教无类」，根本非言「教育」问题。旧《注》用以阐明孔丘教育宗旨，根源固为统治阶级偏见所驱使，而其欺骗性则在于利用对字义的误解。为此，需要从疏证字义中探求章旨的真谛。

先释「有」字。

关于「有教无类」之有，旧《注》皆释为「有无」之有，且皆视为当然，从未产生任何别解，亦未产生任何怀疑。实则「有」字义谛最为繁多，在字学史上争论亦最大。〔一〕兹就《论语》来看，全书「有」字一百七十三个，约有百分之十不训「有无」之「有」，而是别具义谛。例如：

（一）《学而》篇「有朋自远方来」之有，即训「朋友」之友，所以《白虎通·辟雍》篇引作「朋友自远方来」，郑《注》亦云：「同门曰朋，同志曰友。」清人武亿（一七四五——一七九九）《群经义证》〔二〕、洪颐煊（一七六五——一八三三）《读书丛录》〔三〕、臧庸（一七六七——一八一二）《拜经日记》〔四〕、阮

〔一〕 参看马叙伦《说文解字六书疏证》卷一三，五一——五二页。丁福保《说文解字诂林》，三〇〇三——三〇〇六页。

〔二〕 《皇清经解续编》卷二二三，一〇页。

〔三〕 《皇清经解》卷一三九二，四五页。

〔四〕 《皇清经解》卷一〇一六，六页。

元(一七六四——一八四九)《论语校勘记》〔二〕以及俞樾(一八二二——一九〇六)《群经平议》〔二〕等书,均主『旧本皆作「友」』之说。

(二)《为政》篇『施于有政』之有,乃语助。清人王引之(一七六六——一八三四)《经传释词》卷三云:

一字不成词,则加『有』字以配之。若……政曰『有政』。《论语·为政》篇引《书》曰:『友于兄弟,施于有政』。〔三〕

(三)同篇『吾十有五』。

(四)《公冶长》篇『惟恐有闻』。

(五)《乡党》篇『长一身有半』。

此三『有』字皆训『又』。

(六)《学而》篇『有子曰』。

(七)同篇『有子曰』。

(八)同篇『有子曰』。

(九)《颜渊》篇『哀公问于有若曰』。

(十)同篇『有若对曰』。

〔一〕《论语注疏校勘记·学而第一》,《皇清经解》卷一〇一六,庚申补刊本,六页。

〔二〕《皇清经解续编》卷一三九一,一页。

〔三〕中华书局一九五七年精装本,七四——七五页。

此五『有』字，皆人的姓氏。

(十一)《泰伯》篇『籩豆之事，则有司存』。

(十二)《子路》篇『先有司』。

(十三)《尧曰》篇『出内之齐，谓之有司』。

此三『有』字，与『司』字为合成名词，是一级『职官』的称谓。

(十四)《子路》篇『始有，曰苟合矣』。

(十五)同篇『少有，曰苟完矣』。

(十六)同篇『富有，曰苟美矣』。

此三『有』皆训『取』。《诗·大雅·瞻卬》篇：

人有土田，女反有之；人有民人，女覆夺之。

关于此《诗》此『有』字，清人马瑞辰（一七八二——一八五三）《毛诗传笺通释》云：

『有』，『取』也；『有之』，『取之』也。『夺』者，『斂』之假借，《说文》：『斂』，强取也。〔一〕

马叙伦《说文解字六书疏证》云：

高田忠周曰：『金文有字皆从肉从又，又即声也。有盖肫之古文』。王国维曰：『有即侑之初

文，从又持肉』。〔二〕

今按：从本义『从又（手）持肉』，引伸而为『夺取』之义，亦即今语所谓『剝削』。关于《论语》此章

〔一〕 《皇清经解续编》卷四四二，三七页。

〔二〕 马叙伦《说文解字六书疏证》卷一三，五一——五二页引。

所说『始有』『少有』『富有』的剥削性质，另详《原贫富》篇。

总上十六个『有』字的四种涵义，足证绝非《论语》中『有』字皆为『有无』之有，从而亦即证明《卫灵公》篇『有教无类』之有，不一定必为『有无』之有。但是，如前所述，从东汉至今，从马融到冯友兰先生，约一千九百年中，旧解十二家，包括王船山在内，均以此章『有』字为『有无』之有，此种错误训解，实为孔丘超阶级地『教育一切人』的字义基础之一。因此，应重点地给以考辨。

(十七)《卫灵公》篇『有教无类』之有，似应训『域』。关于在字义上『有』『域』古通，清人段玉裁（一七三五——一八一五）〔一〕、王念孙（一七四四——一八三二）〔二〕以及汪远孙（一七四九——一八三六）〔三〕等人，各有考辨；而以陈乔樞（一八〇九——一八六九）在其《韩诗遗说考》卷十八所说最为详备：

《商颂·玄鸟》篇『方命厥后，奄有九域』，《韩诗》曰云云，薛君曰：『九域，九州也』（《文选》三十卷五、潘勗《册魏公九锡》文注）。

乔樞案：九域，《毛诗》作九有，《传》云：『九有，九州也』，是『有』即『域』之通假。《史记·礼书》『人域是，君子也』，《荀子》『域』作『有』，此『有』『域』古通之验。徐幹《中论·法象》篇『成汤不敢迨遑而奄有九域』，与《韩诗》字同，知三家今文皆作『九域』。马瑞辰曰『域』与『有』一声之转，故通用。『有』之言『囿』，亦分别区域之义。《洛书》曰：『人皇始出，分理九州为九囿』，段

〔一〕《诗经小学释》，《皇清经解》卷六三三，六页。

〔二〕《荀子·礼论·注》，王先谦《荀子集解》卷一三引，《诸子集成》本，二三八页。

〔三〕《国语发正》卷四，振绮堂版，七页。

玉裁曰：「九圍，即《毛诗》之九有，《韩诗》之九域，域本或之异体，或训有，故域亦训有。」

《说文》：「或，邦也，从口（羽非切）、弋，以守其一；一，地也。或，从土作域。」段氏玉裁曰：「或既从口从一矣，又从土，是为后起之俗字」。然「域」字已见《韩诗》，《说文》亦载之，或已从一为地，而复加土为域，犹或已从口为围，又加口而为国，不得遂以国为俗字也。（二）

据上引陈乔樞的训解，似乎可以说：「有教无类」之有，亦当训「域」；亦即《孟子·公孙丑下》「域民不以封疆之界」的域字。关于《孟子》此「域」字，赵岐（？——二〇一）《注》云：

域民，居民也。

对于赵岐此《注》，清人焦循（一七六三——一八二〇）的《孟子正义》卷四《疏》云：

《荀子·礼论》篇云：「是君子之坛宇宫廷也。人有是，士君子也」。《史记·礼书》云：「是以君子之性宇宫廷也。人域是域，士君子也」。《毛诗》「正域彼四方」，《传》云：「域，有也」；「有是」即「域是」。《索隐》云：「域，居也；言君子之行，非人居亦弗居也」。上言宫廷，下言域，故知「域」是「居」，与赵氏同也。

阎若璩《释地》云：《汉书·地理志》言齐初封地，寡人民，乃劝业通商，而人物始辐凑。先发端云：古者有分土无分民；颜师古《注》：「无分民者，谓通往来不常厥居也」，最是。所以《硕鼠》之诗，「逝将去女」，《论语》之书，「襁负而至」。至若七国便不然：「域民不以封疆之界」，则当时封疆之界，固以域其民矣。

按《吕氏春秋·慎人》篇云：「胼胝不居」，高诱《注》云：「居，止也」。以法禁之，使民止于此居

也，以德怀之，未尝禁之，而民自止于此，亦居也。居民不以封疆之界，谓止民不以法禁之，以德怀之也。居此民则止此民，止此民即有此民矣。^{〔一〕}

今按：焦循此《疏》，乃发挥阎若璩（一六三六——一七〇四）《四书释地》之说，而阎说实正误参半：其以「七国封疆之界，固以域其民」，自是奴隶束缚于土地之证，而以此制始于战国，春秋以上之民皆「往来不常厥居」，则与奴隶制发展的史实恰相背驰。至于《硕鼠》之「逝将去女」，《论语》之「襁负而至」，皆奴隶逃亡之事，竟视为民可自由往来，尤为荒诞。焦承阎解，虽然有此错误，但其将「域民」训为「以法禁之，使民止于此居」，则确定无疑。

总观上述，足证「有教无类」之有，非「有无」之有，而乃「域民」之域。因而一般旧《注》将「有教」释为「尽人而有之以为教」，固是离题万里，而王船山释为「君子之有其教」，^{〔二〕}亦属非是，而只能释为对所「域」之民，依方輿或疆界施行教练或教令之义。

至于「教」字的本义，即应续予考辨。

四

次释「教」字。

关于《有教无类》章「教」字，旧《注》均释为「教育」之教，而实为错误。如《释人民》篇所说，今语所谓「教育」，在《论语》中不名「教」而名「诲」；《论语》只言「诲人」而不言「诲民」，足证春秋时期奴隶

〔一〕 《皇清经解》卷一一二四，三页。

〔二〕 《读四书大全说》卷六，《船山遗书》太平洋书店版，册四七，四七页。

主贵族的「教育」乃为「人」而设，「民」的阶级则非其教育对象。与此相对，《论语》只言「教民」而不言「教人」，又足证此「教」字乃专用于「民」的特殊名词，本无今语「教育」之义。

关于《论语》中「教」字的本义，我在《释人民》篇中，曾释为奴隶主对奴隶施行的军事教练。今按：此解尚称有据，而却不够完全。此因在历史上，一切剥削阶级都不会放松对于被剥削阶级的思想统治；特别在春秋过渡时期，阶级斗争激化，奴隶主贵族对奴隶的思想统治亦必更为严厉，妄图用以保证「民」为驯服的耕战工具。此即是说，与《子路》篇「善人教民七年，亦可以即戎矣」，「以不教民战，是谓弃之」云云相发明，《左传》成公七年所载申公巫臣以晋卒适吴，对吴卒「与其射御，教吴乘车，教之战阵，教之叛楚」；哀公元年伍员所谓「越十年生聚而十年教训」。此诸「教」字，同为教民以军事技能的明据。

但是，与军事技能的教练相联系，奴隶主贵族同时亦以政治经济的教令或教化，强加于民。例如：

(1) 《为政》篇：季康子问：「使民敬、忠以（与）劝如之何？」子曰：「临之以庄则民敬，孝慈则民忠，举善而教不能则民劝。」〔一〕

今按：季康子所以问「使民敬忠以劝」，乃由于当时的「民」，相率趋于不敬、不忠、不劝，至为明白。孔丘提出的对策：

A 「临之以庄则敬」，与《卫灵公》篇「知（智）及之，仁能守之，不庄以泄之，则民不敬」；《子路》篇「上好礼，则民莫敢不敬」；《尧曰》篇「君子正其衣冠，尊其瞻视，俨然人（民？）望而畏之，斯不亦威而

〔一〕 此章「民敬」、「民忠」、「民劝」三「民」字，为今本所无，兹据皇《疏》本校增。

不猛乎』云云，均可互训。

B 『孝慈则民忠』，亦即《学而》篇『慎终追远，民德归厚矣』；《泰伯》篇『君子笃于亲，则民兴于仁，故旧不遗，则民不偷』之义。

C 『举善而教不能则民劝』，『能』与『克』互训，而『克』即以肩负物而能胜任的体力劳动〔一〕；『不能』即不肯勤力于劳动生产；『劝』即『勤』，亦即『不怠』『不偷』〔二〕，将此全句义译之，即『举用善人而对不肯勤力于劳动生产的情民施以强制教令，则芸芸烝民即知所畏戒而不敢怠』；《荀子·君道》篇所说『赏克罚偷，则民不怠』，亦即此义。

〔2〕《述而》篇：（孔）子以四教：文、行、忠、信。

此章《释人民》篇解而未尽，而实则此四项『教民』的教化或教令，就中除『行』字仍待续探而外，皆为养成『即戎』斗志的『民德』。例如，《左传》僖公二十七年云：

晋侯始入而教其民。二年欲用之〔三〕。子犯曰：『民未知义，未安其居』。于是乎出定襄王，入务利民，民怀生矣。将用之，子犯曰：『民未知信，未宣其用』。于是乎伐原以示之信；民易资者，不求丰焉，明征其辞。公曰：『可矣』。子犯曰：『民未知礼，未生其共』。于是乎大蒐以示之礼，作执秩以正其官。民听不惑，而后用之；出穀戍，释宋围，一战而霸，文之教也。

关于此《传》，孔《疏》云：

〔一〕 另详《仁礼解故》篇。

〔二〕 《释一》二《第三章》。

〔三〕 杜《注》：『用，用（民）征伐也』。

《论语》云：「上好礼，则民莫敢不敬；上好义，则民莫敢不服；上好信，则民莫敢不用情。」今晋侯以义、信、礼教民，然后用之，是文德之教也。明年（战城濮）《传》：君子谓晋于是役也，能以德攻。《注》云：以文德教民而后用之，谓此役也。

上引《传》、《注》、《疏》三结合，明言「以文德教民」的「礼」、「义」、「信」等所谓「民德」，目的均在于保证「一战而霸」，亦即仍为「教民战」、「教民即戎」之义；其施教方法，如「出定襄王」、「伐原」、「大蒐」等等，亦均为行政、行军的教令或政令，务使民「莫敢不敬」、「莫敢不服」、「莫敢不用情」（诚）；凡此，皆与《论语》强民必从的「教民」方法属于同类，而绝非与「诲」同义的「教育」本义。

有人说：此《传》言「教民」，三言使民「知义」、「知信」、「知礼」；则「教」之而使之「知」，岂非与「使民知」之义相抵触？

不知此《传》此三「知」字，并非认识论中的「认识」、「知识」或「理解」之义，而乃态度、情谊上的匹偶交接、相合、和顺之义，例如，《左传》昭公四年云：

公孙明知叔孙于齐。

杜《注》云：

与叔孙相亲知。

今按：《墨子·经上》与《庄子·庚桑楚》，均训「知」为「接」，而「接」以交、会、对、合为义，故凡与人相交接，或与物相和合，均谓之「知」；杜《注》所说的「亲知」，亦即今语「相为知己」之义。又如，《诗·桤风·隰有萋楚》「乐子之无知」，《鲁诗》和郑《笺》都说「知，匹也」。清未经学者王先谦（一八四二——一九一七）《疏》云：

凡相接、相合皆训匹。《广雅》：「接，合也」；「知」训接、训合，即得训匹。又，古者相交接为相知，《楚辞》：「乐莫乐兮新相知」，言新相交也；「交」与「合」义亦相近。《芄兰》诗：「能不我知」，「知」正当训「合」；不我知为不我合，犹不我甲为不我狎也。《曲礼》：「男女非有行媒，不相知名」，《释文》作「不相知」，以「名」为衍字；今按：「不相知」即「不相匹」也。皆「知」可训「匹」之证。〔一〕

总上可知，《左传》僖公二十七年所说教民「知义」、「知信」、「知礼」，乃是说用各种强制性措施，务使民的态度合于义、信、礼等教令的要求，孔《疏》特用三个「莫敢不」以释此三个「知」字，恰巧表明与「教民」相连的「知」字，不是对「民」进行教育，而只是用行政措施，使民必从之义。

正因「教」字为强使必从的政令，所以与《论语》中一部分「道」（导）字和「使」字亦可互训。例如：此二「道」（导）字，旧注训「治」，是「导民」即「教民」，亦即「治民」之义。

（2）《学而》篇：使民以时。

（3）《八佾》篇：使民战栗。

（4）《公冶长》篇：其使民也义。

（5）《泰伯》篇：民可使由之，不可使知之。

（6）《颜渊》篇：使民如承大祭。

此六「使」字，亦皆可与「教」字互训。

〔一〕《诗三家义集疏》卷一一，虚受堂刊本，五页。

与「教」、「导」、「使」三字互训相联系，则「教民」亦即「治民」之义。例如，《国语·周语》记樊穆仲曰：「鲁侯孝。……王曰：然则，能训（顺）治其民矣。」此「孝」字清人黄以周（一八二八——一八九九）以为「季」，「季」即「教」也。〔一〕

《大戴礼记·王言》篇亦引孔丘云：

上敬老则下益孝，上顺齿则下益悌，上乐施则下益谅，上亲贤则下择友，上好德则下不隐，上恶贪则下耻争，上强果则下廉耻，民皆有别，则政亦不劳矣。此谓七教。七教者，治民之本也。

今按：《大戴礼记》虽是汉人编撰，而此所谓「治民之本」的「七教」，则与《论语》中「教」字的本义正相印合。

《史记·商君列传》记商鞅与赵良对话有云：

商君曰：始秦，戎、翟之教，父子无别，同室而居，今我改制其教，而为其男女之别，大筑冀阙，营如鲁、卫矣。子观我治秦也，孰与五羖大夫贤？……赵良曰：五羖大夫……相秦六七年，……发教封内，而巴人致贡；……今君……教之化民也，深于命；民之效上也，捷于令；今君又左建外易，非所以为教也。

《史记》此五「教」字，显系「教化」「教令」之义，所以《索隐》引刘氏云：「教谓商鞅之令也」。明人陈樊仁亦以「言出而民效」「训」「教」字，足证教字乃专用于民的特殊名词。

〔一〕 马叙伦《说文解字六书疏证》卷六，一五五——一五六页引。

总而言之，《论语》『有教无类』的教字，乃是奴隶主贵族对于所域之民〔一〕施行的教化，发布的教令，以及军事技能的强制性教练。但是，不论政治经济上的教化、教令，或军事战阵上的技能教练，全为上施下效的强制性措施〔二〕，目的在于将奴隶主所需要的精神绳索强加于民，迫之必从，而与在『人』的内部进行『诲知』『学习』的教育，有严格的阶级界限，不容混同。所以本节开头曾说：以『有教无类』之教，为『教育』之教，实为错误。

五

再释『类』字。

上面已经说过『有教无类』的『类』字，旧《注》释为『善恶』『尊卑』的差别，至梁启超，特别从冯友兰先生开始，释为『身家』（阶级），实为无稽的妄说。此因『类』字在春秋时期，尚无『阶级的界限』或『逻辑的类别』之义，而只是氏族范畴的『族类』之义；例如，《左传》成公四年载季文子对成公问『求成于楚而叛晋』云：

史佚之《志》有之曰：『非我族类，其心必异』。楚虽大，非吾族也，其肯字我乎？

史佚之《志》所说的『族类』，当即孔丘所说『有教无类』之类；所以在《释人民》篇，我们会对明人

〔一〕『域民』一词，除上引《孟子·公孙丑下》『域民不以封疆之界』外，《汉书·食货志上》亦云：『是以圣王域民，筑城郭以居之』。

〔二〕『教』由『教令』『教化』之义，引申而为上级告谕下级的一种文体名称，《汉书·赵尹韩张两王传》所说『王尊出《教》救椽功曹』，即用此义。

高拱(一五二——一五七八)以此章之「类」是族类,言教之所施,不分族类」之说,表示同意,即因此故。

「类」与「族」本是互训之词。例如:

(1)《国语·周语下》云:

《诗》曰:「其类维何?室家之壺」。……类也者,不忝前哲之谓也。

韦《解》云:

类,族也。……古能以孝道施于族类,故不辱前哲之人也。

(2)《国语·晋语一》云:

生之族也。

韦《解》云:

族,类也。

似此,「族」既可以训「类」,「类」又可训「族」;而「类」与「族」都又有「姓」义。所以《鲁语下》云:

彼无亦置其同类。

韦《解》云:

同类,同姓也。

《易·同人·象传》「君子以类族辨物」之「族」字,清人惠棟《周易述》释云:

族,姓。族姓者,《战国策》曰:「昔者,曾子处费,费人有与曾子同名族者」,《注》云:「族,姓

也。襄三十一年《春秋传》曰：『辨于大夫之族姓、班位』，故知『族』为姓也。〔一〕

『族』与『类』皆有『姓』义，而又为『氏』之别名。例如，清人陈寿祺《五经异义疏证》引郑玄驳许慎云：

《春秋左传》：无骇卒，羽父请谥于族。（隐）公问族于众仲，众仲对曰：『天子建德，因生以赐姓，胙之土而命之氏。诸侯以字为谥，因以为族；官有世功，则有官族；邑亦如之。』公命以为展氏。

以此言之，天子命氏，诸侯命族，族者，氏之别名也，氏者，所以别子孙之所出，故《世本》之篇，言姓则在上，言氏则在下也。〔二〕

《左传》隐公元年：君子曰：颖考叔纯孝也，爱其母施及庄公。《诗》曰：『孝子不匮，永锡尔类。』清人刘文淇（一七八九——一八五四）《春秋左氏传旧注疏证》云：

《丧服传》『绝族无施』，服《注》『在旁而及曰施』……毛《传》『匱，竭也。』郑《笺》『永，长也。』孝子之行，非有竭极之时，长以与女之族类，谓广之以教道天下也。《正义》谓《诗》·注《意》『类』谓子孙族类。〔三〕

总此足证，训『族类』之类，乃氏族范畴的用语，亦即同血缘的宗族集体之义。《史记·春申君列传》所说：『人民不聊生，族类离散流亡为仆妾者，盈海内矣』云云，即用此义。

〔一〕 《皇清经解》卷三三九，一三页。

〔二〕 同书卷一二五〇，八——九页。

〔三〕 《春秋左氏传旧注疏证》，科学出版社一九五九年版，一一——一二页。

此一意义的族类，亦即所谓『氏族』或『畴类』，乃西周奴隶制的支柱。例如，《左传》定公四年载祝佗（子鱼）对萇宏云：

昔武王克商，成王定之，选建明德，以藩屏周；故周公相王室以尹天下，于周为睦。分鲁公以……殷民六族：条氏、徐氏、萧氏、索氏、长勺氏、尾勺氏，使率其宗氏，辑其分族，将其类醜，以法则周公，用即命于周；是使之职事于鲁，以昭周公之明德。分之土田倍敦，……因商奄之民，命以《伯禽》，而封于少皞之虚。分康叔以……殷民七族：陶氏、施氏、繁氏、錡氏、樊氏、饑氏、终葵氏；……取于有阎之土，以共王职；……聃季授土，陶叔授民，命以《康诰》，而封于殷虚；皆启以商政，疆以周索。分唐叔以……怀姓九宗，职官五正，命以《唐诰》，而封于夏虚。

今按：祝佗此段关于周人克商后的奴隶制建设史追述，颇为名贵。惟其所谓『殷民六族』、『殷民七族』与『怀姓九宗』云云，需要略加解释。对此问题，清人顾炎武（一六一三——一六八二）《日知录》卷二《武王伐纣》条云：

顽民皆畔逆之徒也。其与乎畔而迁者，大抵皆商之世臣大族；其不与乎畔而留于殷者，如祝佗所谓『分康叔以殷民七族』。〔一〕

对于顾炎武以『殷民七族』为殷之庶民之说，阎若璩颇持异议，故在其《潜丘劄记》中驳之云：上文分鲁以殷民六族，使之帅其宗氏，辑其分族，将其醜类，以法则周公，用即命于周；是使之职事于鲁；一则曰『宗氏』，再则曰『分族』，尚得谓非商之世臣大族乎？岂同氏族而分康叔者

〔一〕 邃初堂藏版，一一页。

独为民乎？此不可解。〔一〕

对于顾、阎此一分歧，我们同意阎氏。此因此两『民』字，均当系『氏』字，形近而误。《史记·殷本纪·赞》的『殷氏』『北殷氏』，当即此《传》『殷民』的本字，亦即在克商以后，将『有土有民』的殷世族大臣，分赐于鲁公六族，康叔七族，用即命于周。

其次，关于『怀姓九宗』，清人刘文淇《疏证》云：

杜《注》云：唐叔始封，受怀姓九宗，职官五正，遂世为晋强家。五正，五官之长，九宗，一姓为九族也。《正义》云：周成王灭唐，始封唐叔以怀氏一姓九族，及前先伐五官之长子孙赐之。言『五官之长』者，谓于殷时为五行官长，今褒宠唐叔，故以其家族赐之耳。〔二〕

由此可见，不论『殷氏』、『怀姓』，在西周奴隶制鼎盛时期，皆是奴隶主贵族世袭统治的社会支柱。

六

最后，总释『有教无类』。

如前所说：氏族制度范畴的『族类』，乃西周奴隶主贵族所据以实行世袭统治的社会支柱；因而《论语》所说的『无类』，亦即『不分族类』、或『泯除族类界限』之义。更以此义与前释『有教』相联系，则『无类』之不能释为『不问身家』，或『不复论其尊卑、善恶』，殊为显然。此因孔丘乃奴隶主贵族阶

〔一〕 《皇清经解》卷二六，七页。

〔二〕 科学出版社一九五九年版，三八页。

级的思想家，如《乡党》篇所明记，其等级观念极强；对于一切问题，均不可能以『平等』『民主』方法观察、处理。前引冯友兰先生致误的根源，当在于此。

有人说：孔丘既是奴隶主贵族阶级思想家，对此『教民』问题，何以舍弃曾为西周奴隶制社会支柱的『族类』原则，而反言『无类』？

为要正确理解此中义蕴，需知春秋为过渡时期，氏族制度已随奴隶制衰微而瓦解，其性质与作用已向对立面转化。此所谓向对立面转化，是指这样两层意义：其一，同姓异姓杂处一域，各有自己的奴隶主与奴隶，亦即各族类内部都有阶级分化，已不能作为区别尊卑贵贱的标准；其二，一部分强宗、大族垄断政权和军权，不仅相互争田、夺室、发动内战，并且与公室对抗，僭礼致富，弑君作乱，为加速封建化过程开辟道路。兹分别阐释如下：

第一，春秋的各侯国，皆是多族类国家，亦即同姓和异姓的奴隶主贵族联合专政的政权。例如：（1）鲁为姬姓，其异姓贵族有曾氏、党氏、孔氏、鍼巫氏以及所谓『殷民六族』；（2）晋为姬姓，其异姓贵族有赵氏、范氏、董氏、辛氏、荀氏、右行氏以及所谓『怀姓九宗』；（3）卫亦为姬姓，其异姓贵族则有孔氏、褚师氏以及所谓『殷民七族』；（4）齐为姜姓，其异姓贵族有管氏、陈（田）氏、王孙氏以及所谓『遂之四强宗』；（5）宋为子姓，其异姓贵族有雍氏、仇氏和南宮氏；（6）楚为芊氏，其异姓贵族则有堂溪氏、辕氏、夏氏、孔氏、管氏、申氏、沈氏、彭仲氏、观氏、然氏等。

应当注意者是：春秋侯国的异姓贵族，与西周时由天子分赐者不同，多自他国逃亡而来，其所以逃来，或因政争失败，或因犯罪诛族，或因灭国夺室，或因礼聘留居，往往多与本国的公室为敌对关系；如楚伍员以楚公族为避父难而奔吴，吴子与之申地，因以为氏，并将吴卒而伐楚，固是周知的显

例；此外，《左传》成公七年所载申公巫臣的事件，亦颇典型：

（成公二年，共王即位，使屈巫聘于齐，巫臣尽室以行，遂奔晋而因郤至以臣于晋，晋以为邢大夫。）子重、子反杀巫臣之族子闾、子荡及清尹弗忌，及襄老之子黑要而分其室。子重取子闾之室，使沈尹与王子罢分子荡之室，子反取黑要与清尹之室。巫臣自晋遗二子书曰：『尔以谗慝贪恠事君，而多杀不辜，余必使尔疲于奔命以死。』巫臣请使于吴，晋侯许之。吴子寿梦说之。乃通吴于晋，以两之一卒适吴舍偏两之一焉，与其射御，教吴乘车，教之战陈，教之叛楚。寘其子狐庸焉，使为行人于吴。吴始伐楚，……子重、子反于是乎一岁七奔命，蛮夷属于楚者，吴尽取之，是以始大，通吴于上国。

似此，为本族复仇，使邻国之兵，征伐本国的公室，而不以为非，自是氏族制度瓦解，失去血族纽带作用的证件。自孔丘以降的各侯国思想家，相率游说他族君主，务求见用，全无『族类』界限，亦因此故。

从他国逃来的异姓贵族，不论『赐族』与否，皆是有土有民的当权派，与同姓贵族无异。如管仲在齐，桓公尊之为『仲父』，赐之『三归之田』，又自『夺伯氏骈邑三百』〔一〕，可谓『富且贵』的典型异姓贵族，陈（田）氏则弑简公而有齐国；孔丘在鲁，自称『吾少也贱』，而一旦为鲁司寇，弟子原思为之宰，则『与之粟九百』；子华使于齐，再求亦与其母『粟五秉』，足证此所与之粟，皆从对奴隶剝削而来，是孔丘在鲁，亦为异姓的奴隶主贵族。

此等异姓贵族，与所在国公室的关系，亦大不相同。例如，晋之怀姓九宗，清人梁履绳云：

〔一〕 另详《原贫富》篇。

(桓王)三年(鲁隐五年),晋之九宗五正,复逆鄂侯入晋,使与哀侯分国而治。其不忘故君如此。(一)

与怀姓九宗对晋公室持拥护态度相反,齐之妸姓四强宗,则会举行暴动以反抗齐公室。所以《左传》庄公十七年云:

夏,遂因氏、领氏、工娄氏、须遂氏,饗齐戍,醉而杀之,齐人歼焉。

并且不仅各侯国都有异姓贵族,其同姓贵族亦往往有『非我族类』的异姓奴隶,例如,《左传》宣公十五年云:

晋侯赏桓子狄臣千室。

异姓贵族,亦有自己的兵卒。例如,《左传》定公十年云:

夏,公会齐侯于祝其夹谷。……(齐侯)使莱人以兵劫鲁侯。……孔丘以公退曰:『士兵之!两君合好,而裔夷之俘以兵乱之,非齐君所以命诸侯也。裔不谋夏,夷不乱华,俘不干盟,兵不偪好,于神为不祥,于德为愆义,于人为失礼,君必不然』。齐侯闻之,遽辟之。

此《传》所说『裔夷之俘』,《谷梁传》名为『夷狄之民』,是『兵』『民』一实,『耕』『战』一体之证。

总此足证,当春秋氏族制度瓦解之际,同姓异姓已逐渐同化,不复能以族类为区分尊卑亲疏的标准;而为要替公室的尊王征伐扩大兵源,亦唯有不分族类(打破同姓异姓的族类界限),对邦域之内所有的『民』,一律施以政治教令与军事教练。《论语》『有教无类』的意义之一,当即指此。

〔一〕《史记志疑》卷二一,《丛书集成》本,八九九页。

第二，『有教无类』的另一意义，乃为世卿专国而发。此等专国的世卿，如鲁之三桓、晋之六卿等，皆是破坏井田所有制，扩张个体私有制，替封建化开拓道路的强宗大族，而与代表奴隶主贵族的『公室』相敌对，终春秋之世，长期进行激烈斗争。例如，《左传》襄公十年云：

初，子駟与尉止有争，将御诸侯之师而黜其车；尉止获，又与之争，子駟抑尉止曰：『尔车（多），非礼也』，遂弗使献。

初，子駟为田洫，司氏、堵氏、侯氏、子师氏皆丧田焉；故五族聚群不逞之人，因公子（嬰）之徒以作乱。

于是（时？），子駟当国，子国为司马，子耳为司空，子孔为司徒。

冬十月戊辰，尉止、司臣、侯晋、堵女父、子师僕帅贼以入；晨，攻执政于西宫之朝，杀子駟、子国、子耳，劫郑伯以入北宫；子孔知之，故不死。书曰『盗』，言无大夫焉。

子西闻盗，不做而出，尸而追盗；盗入于北宫，乃归授甲，臣妾多逃，器用多丧。子产闻盗，为门者，庇群司、闭府库、慎闭藏、完守备、成列而后出兵车十七乘，尸而攻盗于北宫；子驷帅国人助之，杀尉止、子师僕，盗众尽死；侯晋奔晋，堵女父、司臣、尉翩、司齐奔宋。

关于此《传》，清人梁履绳释云：

子駟为田洫，当时何为人皆丧田？以此观之，盖周之井田废坏，至此已见其端。四家侵占，遂更沟洫为田，子駟要正田洫，便取四家田再开，故四家作乱。且田洫自古有之，故仍田制，何缘丧田？必其间尝有侵削，皆非旧制，有如子产欲复郑旧制，民谤以为『取我田畴而伍之』，此又见井田渐坏。人皆谓商君开阡陌，大坏井田之制；曾不知其来之渐已久。若使原不曾坏，

商君亦未能一旦尽扫去。〔一〕

由此可见，在孔丘生前十二年，郑之强宗大族，已有一部分转化成为土地个体私有者，为抵抗奴隶主贵族剥夺其私有土地（丧田），亦敢于『五族聚群不逞之人』（即『志意不快，好作怨祸者』）、联合两年前被杀害的四公子的党徒或徒役以『作乱』，以『车多非礼』之势，杀执政、劫郑伯，且使执政之族『臣妾逃亡，器用多丧』。

应当注意者是：被孔丘誉为『其养民也惠，其使民也义』的子产，正是此次土地个体私有者武装反抗斗争的血腥镇压者，所以梁履绳亦以子驹为田湫与子产作封湫相提并论，同归之为井田所有制的维护者。

由此可见，从春秋开始的王室衰微，政权下逮，是两种所有制斗争，私肥于公的集中表现，而政权下逮的主要测量器，则为军权由谁掌握。与上引的郑国强宗大族，为抵抗『丧田』而举行武装起义相连续，《左传》襄公十一年便有鲁国的世卿季武子将『作三军』的记载。关于此事在奴隶制发展中的军权史意义，《国语·鲁语下》有叔孙穆子的一段确切说明：

季武子为三军。叔孙穆子曰：『不可！天子作师，公帅之以征不德；元侯作师，卿帅之以承天子。诸侯有卿无军，帅教卫以赞元侯；自伯、子、男有大夫无卿，帅赋以从诸侯。是以上能征下，下无奸慝。今我、小侯也，处大国之间，缮贡赋以共从者，犹惧有讨；若为元侯之所，以怒大国，无乃不可乎？』弗从，遂作中军。

由此可见，鲁作三军，乃改变西周以来传统的军制，将公室的军权夺到大夫手中，以为『政逮于

〔一〕《左通补释》卷一六，《皇清经解续编》卷二八五，六页。

大夫』的武力保证；进而以为扩张个体私有制的武力，所以作三军后一年，即襄公十二年，《经》记载：

春王三月，莒人伐我东鄙，围台。季孙宿帅师救台，遂入郚（运）。

今按：『帅师入郚』，即是以武力扩张私邑。所以清人万斯大（一六三三——一六八三）《学春秋》随笔云：

盖宿三分公室以来，取卞于前，而取郚于后，皆为自封殖（殖）之计。〔一〕

此所谓『为自封殖之计』，义即有计划地以武力扩大私有土地，为自己聚敛致富。此种办法，成为季氏一族的传家本领，《先进》篇说『季氏富于周公，而求也为之聚敛，而附益之』；《季氏》篇说『季氏将伐颛臾』，（孔《注》云『季氏贪其土地，欲灭而取之』）都是一脉相承的坏井田、自封殖的僭礼行为。

至昭公五年『舍中军』，季氏的专国权力有进一步发展。《左传》昭公五年云：

舍中军，卑公室也。

《正义》云：

襄十一年初，作三军，十二分其国民，三家得七，公得五；国民不尽属公，公室已是卑矣。今舍中军，四分公室，三家自取其税，减己税以贡于公，国民不复属于公，公室弥益卑矣。是……作中（三？）军，卑公室之渐；舍中军，卑公室之极。

清人万斯大云：

乡（嚮）也作三军，今何以舍中军？季宿弱二子，更弱公室也。宿既将中军，专鲁政，复私计己

〔一〕《皇清经解》卷五九，一页。

与二子，归公虽异，分国维均；且中军与上、下军，各位差次无多，未称殊绝，非快心之举；因乘叔豹之死，欺仲纓之懦，遂舍中军，己专一军，而以一军属二子。往者三军，则国三分；今二军，则国二分，择一自予，而使二子分其一；《传》言「四分公室」者，对二子而为言也。如是，则己不居中军之名，而实则益前之半。《传》云「皆尽征之而贡于公」，要知宿之所贡，不过就所益者稍分其一二；若二子已减四一，所贡岂能从厚乎？二子有分民而无专将，公室有贡而无民；故曰舍中军者，季宿弱二子，更弱公室也。〔一〕

方苞（一六六八——一七四九）亦云：

鲁三家所以不为齐田氏、晋六卿者，以中军既毁，尺地一民皆归三家，君特寄焉，以为无害而姑舍之。晋地大，分之犹为强国；鲁地小，若三家各为一国，则不足以御四邻；恐大国借以为讨而并兼之，故留其君以为赘族，而朝会、帅师、危苦困辱之地，皆使君往；盖鲁君转供大夫之职也。

哀公时，公数帅师。盖三家之兵，使公将之；事毕，则各反其所属。犹鲁盛时，公室之兵使大夫将，而事毕仍归于公耳。〔二〕

据万、方两家解释看来，则从襄公到昭公（公元前五七二——前五二〇）六十年间，鲁之世卿专国，表现为「政逮于大夫」。但是，物极必反，接踵而来的定、哀时期（公元前五〇九——前四七七），便转化成为「陪臣执国命」的形式。例如，《左传》定公五年云：

〔一〕 《皇清经解》卷五九，二——三页。

〔二〕 顾栋高《春秋大事表》一四引，《皇清经解续编》卷九一，一——二页。

乙亥，阳虎囚季桓子及公父文伯而逐仲梁怀。冬十月丁亥，杀公何藐。……庚寅，大诅，逐公父敬及秦遄，皆奔齐。

与阳虎事件相同，《左传》历记南蒯、公山弗狃以费叛，侯犯以郈叛等事，皆以陪臣而叛大夫的「贼乱」行为。

但是，正如大夫专政之必有兵权一样，陪臣之专国叛大夫，亦必有兵权以为保证，所以明人季本（一四八五——一五六三）关于「阳虎专政」问题曾云：

鲁兵掌于诸卿，而陪臣以三桓专兵为口实，欲窃兵权。（一）

凡此政权由天子而诸侯、而大夫、而陪臣逐次下逮，一部分强宗大族，以兵力破坏井田所有制，扩张个体私有制，本为由奴隶制向封建制过渡的历史规律，而孔丘从奴隶主贵族立场出发，却以为「天下无道」「世衰道微」的危机证件。例如，《论语·季氏》篇记孔丘云：

天下有道，则礼乐征伐自天子出。天下无道，则礼乐征伐自诸侯出。自诸侯出，盖十世希不失矣；自大夫出，五世希不失矣；陪臣执国命，三世希不失矣。天下有道，则政不在大夫；天下有道，则庶人不议。

祿之去公室，五世矣；政逮于大夫，四世矣，故夫三桓之子孙微矣。

孔丘的「复礼」立场，使之在「政逮于大夫」阶段，坚持恶三桓、强公室，而至「陪臣执国命」阶段则转而「行乎季孙，三月不违」，以司寇而摄相事，既滥用职权杀了鲁之闻人、法家先驱者少正卯，又复辅三桓而堕三都；并提出「家不藏甲，邑无百雉之城」的行动口号。此口号的阶级斗争意义，就是要

〔一〕 顾栋高《春秋大事表》二一引，《皇清经解续编》卷一〇〇，二〇页。

打倒「邑有城池之固，家有兵甲之藏」的强宗大族〔一〕，将一切权力，首先是兵权，复归于公室，使之成为公室「帅之以征不德」的尊王武力。

由此可见，「有教无类」的第二层意义，乃与「家不藏甲」之义相通：正因务使「家不藏甲」，所以必须「有教无类」；亦即必如此方能将邦域之内的「民」的政治教令权和军事教练权，统归公室掌握，而杜绝强宗大族僭礼篡夺。

就此一意义推度，「有教无类」不仅与「家不藏甲」在逻辑上互相呼应，而且亦极有可能在历史上同出一实，亦即同为「堕三都」的军事斗争而发。更具体地推度起来，即可能在定公十二年，因堕费而致公山不狃、叔孙辄帅费人袭鲁之役与堕成遭到孟孙抵抗，终致定公亲自围成而「弗克」之时，孔丘亲与其始末，深感「公室无民无兵」之害，遂与「家不藏甲」相并，提出「有教无类」的方案。

总观上述两义，「有教无类」本为奴隶主贵族弱私家、强公室的政令、军事思想，而与孔丘的「教育宗旨」，风马牛不相及，至为明白；冯友兰先生释为「不问身家」超阶级地「教育一切人」，殊为错误。

〔一〕 参看陆立《公羊义疏》卷七一，《皇清经解续编》卷一二五九，九页。

君子小人辨

在《释人民》篇(包括《人仁古义辨证》及《有教无类解》两篇)中,我们已经说过:「人」和「民」是春秋过渡时期的主要两大对立阶级;并且,在「人」的内部亦存在空前尖锐的矛盾。现在,拟专就「人」的派别分化和斗争,试行探讨。

春秋时期,「人」的内部矛盾的尖锐,在「怨」字上有明确的证件。《论语》言「怨」者十有六章,「怨」字凡二十见,兹分类汇录如下:

(一) 政治

- (1) 《述而》篇:伯夷、叔齐……怨乎?……求仁而得仁,又何怨?
- (2) 《颜渊》篇:在邦无怨,在家无怨。
- (3) 《宪问》篇:不怨天,不尤人。
- (4) 同篇:没齿无怨言。
- (5) 《微子》篇:不使大臣怨乎不以。
- (6) 《尧曰》篇:劳而不怨……择其可劳而劳之,又谁怨?

(二) 经济

- (7) 《里仁》篇:放于利而行,多怨。

(8)《宪问》篇：贫而无怨，富而无骄易。

(三) 伦理

(9)《里仁》篇：事父母几谏，……劳而不怨。

(10)《公冶长》篇：伯夷、叔齐，不念旧恶，怨是用希。

(11)同篇：匿怨而友其人。

(12)《宪问》篇：克、伐、怨、欲不行焉，可以谓仁矣。

(13)同篇：以德报怨，何如？……以直报怨，以德报德。

(14)《卫灵公》篇：躬自厚(责)而薄责于人，则远怨矣。

(15)《阳货》篇：……《诗》……可以怨。

(16)同篇：唯女子与小人……远之则怨。

似此，邦家有怨，君臣有怨，贫富有怨，朋友有怨，乃至父母子女、男女以及君子小人之间，亦各有怨，一直发展到『怨天』。孔丘从调和『人』的内部矛盾立场出发，处处要求『远怨』(关于例(15)所以说『《诗》可以怨』，另由《学习知能论》篇评论)，而春秋时期『人』和『人』之间，对立的尖锐，怨毒的深刻，已跃然可见。

凡此『怨』气所至，皆是『人』的内部分化之证。此种分化，首先给『知人』带来困难。『不知言无以知人』，而『互乡难与言』〔一〕；不『知人』即不能『爱人』，亦即由『举善』而使『民劝』的『仁之方』，失去

〔一〕清人江声《论语跋质》卷上(《丛书集成》本，一六页)云：『互读与午同。午，悟也。互乡之人性多悟，难与之言，故乡得

『互』名。』

推行的社会基础。此因依照孔丘的「复礼」路线，「好仁者恶不仁者」，是「爱人」、「举善」的保证，而由于「人」的内部分化，其所「好」所「恶」亦发生分歧。例如，《子路》篇云：

子贡问曰：乡人皆好之，何如？子曰：未可也。（子贡）曰：乡人皆恶之，何如？子曰：未可也，不如乡人之善者好之，其不善者恶之。

「乡人」中既有「善者」与「不善者」，自是「人」的内部分化的结果。《论语》对此分化，多于「人」上冠以形容词，如「圣人」、「贤人」、「善人」、「仁人」、「惠人」、「恶人」、「佞人」、「君子人」、「小人」，以及「中人以上」、「中人以下」、「人而不仁」等等。在此各色「人」中，其富有阶级、逻辑意义者，如「仁」、「佞」问题，将另由《崇仁恶佞解》篇专论，本篇拟先就「君子」、「小人」问题给以考辨。

一

元人何异孙曾云：

《论语》二十篇称「君子」者……四十有二；泛言者，自说乐不愠而下一十有六；取人者，自子贱而下有三；责人者，自冉子请粟而下有九；答问者，自子贡而下有六；与小人对称者，自周比而下有八。〔一〕

今按：何异孙此说，为注解《论语》者所未言，颇可参考，但其所计数次，并不确切，所谓「孔子不自称君子」，尤不足据。据我们统计，《论语》言「君子」、「小人」者计八十有八章，其中「君子」一百零六见，「小人」二十四见，共一百三十见。如将《论语》与先秦古籍加以比较，其情况为：

〔一〕《十一经问对》卷一，《通志堂经解》本五一七册，一四页。

(一)在西周文献,如周金、《周书》、《周颂》中,「君子」、「小人」二词,皆甚少见;惟《无逸》篇,「君子」一见,「小人」八见。

(二)至《风》、《雅》、《颂》、《南》时期,即公元前八二七——前五二〇年,则「君子」触目皆是,「小人」亦凡四见。

(三)在后于《论语》的书中,如《墨子》「君子」八十八见,「小人」十见,共九十八见;《孟子》「君子」六十四见,「小人」十见,共七十四见;《左传》「君子」一百三十九见,「小人」三十七见,共一百七十六见;《国语》「君子」三十见,「小人」九见,共三十九见。

从上述「君子」、「小人」在先秦古籍中出现次数的变迁上,似乎可以看出:「君子」、「小人」虽是在西周即已登上历史舞台的两等「人」,但其中发生历史性问题的严重化,则开始于春秋时期;此亦即是说:从春秋时期开始,「君子」与「小人」才分裂成为两个对立的政治派别,因而其间发生的问题,遂亦成为春秋社会变革的重要问题。

从西周文献上看,「小人」的经济地位与「民」相近,而政治地位则较「民」为高。例如,《周书·无逸》篇,谆谆教「君子」知「小人之依(隐)」,并与能「惠保于庶民」相提并论,可见「小人」不属于奴隶主贵族阶级;又言「相小人厥父母勤劳稼穡,不知稼穡之艰难,不闻小人之依」,更可见「小人」与「劳心」「勤礼」的「君子」有别,而与「民」同为农业生产中的劳动者。但是,述及殷先哲王中宗、高宗、祖甲及有周文王之世,却盛称闻知「小人怨女、詈女,则皇自敬德,厥愆曰「朕之愆」云云;足证「小人」有议政的权利,而与统治阶级的「民」,判然不同。在《人仁古义辨证》中,我们说「小人不是奴隶或农奴」,至此获得确证。

关于「小人」的政治地位，在《人仁古义辩证·释隶》中，所引《孟子·滕文公章句下·宋小国也》章，记述武王伐纣时情景：「其（殷之）君子，实玄黄于匪，以迎其（周之）君子；其（殷之）小人，簞食壶浆，以迎其（周之）小人」云云，足证「小人」与「君子」虽有勤礼、劳力之别，而对于古代国家的战和大计，却同样有权参与。

「小人」此种政治权利，至春秋时期，似乎又有新的发展。例如，《左传》僖公十五年载秦晋战于韩原，秦伯获晋侯事有云：

十月，晋阴飴甥〔一〕会秦伯，盟于王城。秦伯曰：晋国和乎？对曰：不和。小人耻失其君而悼丧其亲，不惮征缮以立圉也〔二〕；曰：「必报仇，宁事戎狄！」〔三〕君子爱其君而知其罪，不惮征缮以待秦命；曰：「必报德，有死无二！」以此不和。秦伯曰：国谓君何？对曰：小人感，谓之不免；君子恕，以为必归。小人曰：「我毒秦，秦岂归君？」君子曰：「我知罪矣，秦必归君。」〔四〕

由此可见，在春秋时期的晋国，「君子」、「小人」的言论与态度，形成决定国是国策的两大根据，足证此两等「人」，乃是春秋时期的两种政治派别。尤应指出：「小人」在春秋，对于本国的战和大计，已有自己的形势估计与战斗纲领，较诸西周时期的「小人」，大不相同。

此即是说，「小人」在西周已有自己的利益与要求，成为「君子」所「必知」、「必闻」的社会力量；自厉、幽至于春秋，则由于个体私有制与井田所有制的矛盾激化，「小人」已发展成为与「君子」对立的

〔一〕 《国语·晋语》作「吕生」。

〔二〕 《晋语》作「以立孺子」。

〔三〕 《晋语》作「吾宁事齐楚」，齐楚又交辅之。」

〔四〕 《晋语》作「小人忌而不思，愿从其君而与报秦，君子则否。」

政敌。

正因「小人」的此种转化，所以在西周末（厉、幽时期）至春秋初的《诗》篇中，亦开始有责难「小人」的作品。例如：

（一）《诗·小雅·节南山》：天方薦瘥，丧乱弘多；民言无嘉，憯莫懲嗟。……弗问弗仕，勿罔君子，式夷式已，无小人殆。……君子如届，俾民心阕，君子如夷，恶怒是违。

（二）同上《大东》：周道如砥，其直如矢，君子所履，小人所视，睠言顾之，潜焉出涕。

（三）同上《角弓》：毋教猥升木，如涂涂附，君子有徽猷，小人与属。

（四）《诗·邶风·柏舟》：忧心悄悄，愠于群小，覯闵既多，受侮不少，静言思之，寤辟有摽。

三百篇中言及「小人」者共此四篇。就此四篇，可以看出下述几个问题。

第一，在西周时期，对于奴隶主阶级的统治秩序，「君子行其道，小人供其役」，「上下相和，举世安乐」；及至春秋，则君子使小人「覯闵既多」，小人亦使君子「受侮不少」；今昔对比，以致君子「潜焉出涕」，「寤辟有摽」。双方愠怨之深，极为突出。

第二，清人胡承珙认为，《大东》的「西人之子」，是指「小人之在位者」，「舟人」、「私人」，「即于两人之中特举其卑贱者」〔一〕；而此卑贱「小人」，竟亦「粲粲衣服」，「熊羆是裘」，「百僚是试」，足证此时「小人」中，确有「富且贵」者。

第三，「小人」之「富且贵」，对于贵族世袭的「君子」，已成为政治威胁，所以一再哀恳「我王」，「勿罔君子」，「无小人殆」，「毋教猥升木」。

〔一〕《毛诗后笺》卷二〇，《皇清经解续编》卷四六七，九——一一页。

第四，在『君子』与『小人』的对立中，『民』与『小人』的矛盾尚处于次要地位，而与『君子』的矛盾则颇为突出，所以说：『民言无嘉』，『民之无良』。

凡上所述，系得之对旧注择善而从，并非立敌共许的达诂；但是，春秋与西周不同，乃是『君子』与『小人』关系恶化的时期，据上引四《诗》，已可概见。与《诗》相呼应，《左传》亦有记载：

(一)襄公十三年：世之治也（即指西周），君子尚能而让其下，小人农力以事其上，是以上下有礼，而讒慝黜远；由不爭也，谓之懿德。及其乱也（即指春秋），君子称其功以加（加训陵训诬）小人，小人伐其技以冯（凭亦训陵、与加互训）君子；是以上下无礼，乱虐并生，由爭善也，谓之昏德；国家之傲，恆必由之。

(二)襄公十七年：宋皇国父为大宰，为平公筑台，妨于农功。子罕请俟农功之毕，公弗许。筑者讴曰：『泽门之皙，实兴我役；邑中之黔，实慰我心。』子罕闻之，亲执扑，以行筑者，而扶其不勉者曰：『吾侪小人，皆有闾庐，以辟燥湿寒暑，今为君筑一台而不速成，何以为役？』讴者乃止。或问其故，子罕曰：『宋国区区，而有诅有祝，祸之本也。』^{〔一〕}

总此足证，春秋时期『人』的阶级的内部分化，『君子』『小人』的派别对立，乃奴隶制危机的朕兆，所谓『国家之傲，恆必由之』，所谓『有诅有祝，祸之本也』云云，义即在此。

孔丘从奴隶主贵族『复礼』立场出发，觉察到『人』的内部分化的危机意义，在《论语》中往往将『君子』『小人』对立起来，比较论证；此等对比，虽带有奴隶主贵族的阶级烙印，倘给以去伪存真、由表及里的分析，仍可窥见『君子』『小人』对立、斗争的历史本质。

〔一〕杜注云：『《传》善子罕分谤』。

二

「君子」是西周、春秋对奴隶主世袭贵族的通称。例如：

(一)《书·无逸》篇云：「呜呼君子，所（处、居）其无逸。」孔《疏》引郑康成云：「君子」，止谓在官长者。」清人孙星衍《尚书今古文注疏》引郑注《礼器》云：「君子」，谓大夫以上。」〔一〕

(二)《国语·鲁语》载齐孝公伐鲁，展禽使乙喜以膏沐犒师，齐侯问：鲁国恐乎？对曰：小人恐矣，君子则不（否）；齐侯问：室如悬磬，野无青草，何恃而不恐？乙喜对曰：

恃二先君之所职业。昔者，成王命我先君周公及齐先君大公曰：女股肱周室，以夹辅先王，赐女土地，质之以牺牲，世世子孙，无相害也。今君来讨敝邑之罪，其亦使听从而释之，必不泯其社稷，岂其贪壤地而弃先王之命？其何以镇服诸侯？恃此以不恐。〔二〕

据此二例可知，当春秋时期，所谓「君子」，乃指周公、太公的「世世子孙」，亦即奴隶主阶级侯国「大夫以上」的当权派。

清人王引之关于《仪礼·乡饮酒》「羞唯所有，徵唯所欲，以告于先生君子可也」释云：

「君子」盖即上文之诸公大夫也。……《乡饮酒义》曰：故圣人制之以道乡人士君子。士君子谓士大夫也（《墨子·尚贤》篇：今天下之士君子，临众发政而治民，……谓上大夫也。）……大夫谓之君子，诸公大夫亦谓之君子。《士冠礼》遂以贄见于卿大夫乡先生，卿大夫则此所谓

〔一〕《皇清经解》卷七六一，一页。

〔二〕《四部丛刊》本卷四，四——五页。

君子也。《士相见礼》凡侍坐于君子，……（《论语·季氏》篇，侍于君子有三愆，皇侃《义疏》曰：卑侍于尊，则君子谓卿大夫也。）……盖卿大夫之已致仕为先生，未致仕者为君子；《经》言『告于先生君子』，谓此二者也。先言先生，后言君子者，乡党莫如齿，先生七十而致仕，其齿最长，故先之也。《乡射礼》之乡先生君子，义与此同。〔二〕

此等世袭贵族，至春秋过渡时期，纸老虎的本质完全暴露出来，沿着礼坏乐崩的颓势，分化瓦解，其种种自掘坟墓、互挖墙根的丑态，虽以『继周』自命的孔丘，亦不能尽讳。其见于《论语》者，例如：

（一）《宪问》篇：君子而不仁者有矣夫。

（二）《阳货》篇：君子有勇而无义为乱。

似此，『君子』之中，既有『不仁者』，又有『为乱』者，足证世袭贵族阶级内部，亦有分化；而孔丘顽固坚持『复礼』立场，仍对君子多方美化。例如：

第一，公式化的形象。

- （1）《公冶长》篇：子产有君子之道四。
- （2）《泰伯》篇：君子所贵乎道者三。
- （3）《宪问》篇：君子道者三。
- （4）《季氏》篇：侍于君子有三愆。
- （5）同篇：君子有三戒。

〔二〕《经义述闻》，《皇清经解》卷一一八九，一九——二〇页。

(6) 同篇：君子有三畏。

(7) 同篇：君子有九思。

(8) 《子张》篇：君子有三变。

第二，求学做人的模范。

(1) 《为政》篇：子贡问君子。

(2) 《雍也》篇：子谓子夏曰：「女为君子儒」。

(3) 《颜渊》篇：司马牛问君子。

(4) 《宪问》篇：子路问君子。

(5) 《阳货》篇：君子学道则爱人。

(6) 同篇：亲于其身为不善者，君子不入也。

(7) 同篇：子路问君子尚勇乎。

(8) 同篇：子贡问君子亦有恶乎。

第三，臧否人物的标准。

(1) 《述而》篇：圣人吾不得而见之矣，得见君子者斯可矣。

(2) 《公冶长》篇：子谓子贱：「君子哉若人」。

(3) 《宪问》篇：孔丘称南宫适：「君子哉若人」。

(4) 《卫灵公》篇：君子哉蘧伯玉。

上引三类二十例足证，孔丘凡称某人为「君子」，皆是誉词；孔丘勉子夏「女为君子儒」，则表明古

代儒家的阶级立场，同时亦透露孔丘「复礼」政治路线所依靠的社会力量。

春秋时期，经济上已经「私肥于公」，而政权则基本上仍为世袭贵族阶级所垄断，「小人」阶层，虽开始走上政治舞台，但却未能取得优势。因此，《论语》言「君子」，其一部分是指「在位者」。例如：

(1)《公冶长》篇：子谓子产，有君子之道四焉：其行己也恭，其事上也敬，其养民也惠，其使民也义。

(2)《泰伯》篇：君子笃于亲，则民兴于仁；故旧不遗，则民不偷。

(3)《先进》篇：比及三年，可使足民；如其礼乐，以俟君子。

(4)《颜渊》篇：子为政，焉用杀？……君子之德风，小人之德草；草上之风，必偃。

(5)《子路》篇：君子易事而难说也，说之不以道不说也，及其使人也器之。

(6)《宪问》篇：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。

(7)《卫灵公》篇：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。

(8)《季氏》篇：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。

(9)《阳货》篇：君子学道则爱人，小人学道则易使也。

(10)《微子》篇：君子之仕也，行其义也。

(11)同篇：君子不施其亲，不使大臣怨乎不以；故旧无大故，则不弃也。

(12)《子张》篇：君子信而后劳^(一)；其民未信，则以为厉己也。信而后谏，其君^(二)未信，则以为谤己也。

上引十二例所谓「君子」，皆指「在位」的世袭贵族。但是，也不能认为与「君子」处于对立地位的「小人」，全是不在位的被统治者。在《释人民》篇论「教」「诲」分别时，我们曾经说过：只有「人」才有「学」的权利，「民」则无此权利；今「小人」既可学道，足证其属于「诲」的范围的「人」，而不属于「教」的范围的「民」；并曾举「小人难事而易说也，及其使人也求备焉」为例，由其既有「使人」的权力，又有被「事」的地位，断其亦为「人」而非「民」。因此，上引诸例，只能证明：「小人」在春秋时期，尚未取得优势地位；而却属于可以成为执政者的「人」的阶级，并且其中一部分，已经是「百僚是试」的新人。

正因「小人」有自己的部分政权，所以亦有自己的知识分子或技术人员；《雍也》篇记孔丘诫子夏：「女为君子儒，无为小人儒」，清人焦循释云：

儒犹士也。言必信，行必果，硿硿然，小人哉。「小人儒」正指此尔。^(三)

依此，则《论语》所谓「士」，亦即有「君子士」与「小人士」之分。例如，《子路》篇：

子贡问曰：「何如斯可谓之士矣？」

子曰：「行己有耻，使于四方，不辱君命，可谓士矣。」

曰：「敢问其次？」

〔一〕 旧读从「民」字绝句，兹依清人武亿《经读考异》（卷七）断读，《皇清经解》卷七三三，九〇页。

〔二〕 「其君」二字，据《后汉书·李云传注》校补。

〔三〕 《论语补疏》，《皇清经解》卷一一六四，一二二页。

曰：『宗族称孝焉，乡党称弟焉。』

曰：『敢问其次？』

曰：『言必信，行必果，硜硜然，小人哉；抑亦可以为次矣。』

曰：『今之从政者何如？』

子曰：『噫！斗筭之人，何足算（选）也！』

由此可见，春秋过渡时期的『士』中，确有『言必信，行必果，硜硜然，小人哉』的『其次』之『士』。此等『小人士』，深为『复礼』贵族孔丘所鄙视。例如：

（1）《里仁》篇：士志于道而耻恶衣恶食者，未足与议也。

（2）《宪问》篇：士而怀居，不足以为士矣。

此两章刘源淦《读书日记》以为『此义利之关，君子小人之别也』。吕柟《四书因问》以为『季氏八佾舞于庭，三家以《雍》彻，犯分不顾，皆是耻恶衣恶食一念上起』。〔一〕据此足证，『小人士』的『耻恶衣食』，『怀居』，实『违礼求富』思潮的表现。所以《述而》篇云：

富而可求也，虽执鞭之士吾亦为之；如不可求，从吾所好。

关于『违礼求富』的变革意义，另由《原贫富》篇详论；于此只说『执鞭之士』。关于『执鞭』，《皇疏》以为『君之御士』，《集注》以为『贱者之事』，均非本义；惟清人钱坫《论语后录》所释，得其正解：

执鞭有二义：《周礼·秋官》条狼氏……掌执鞭以趋辟……此一义也。《地官·司市》（凡市）

〔一〕据王肇晋《论语经正录》引。

入，则胥执鞭度守门，此一义也。以求富之例言之，或从《地官》为长。〔一〕

今按：郑注《秋官》引《论语》此章，而条狼氏之职与「求富」则风马牛不相及，反之，《地官》司市，掌管物价商贾，「赐不受命而货殖焉，亿则屡中」，是执鞭度守门的群胥，直接控制商贾求富的孔道，钱坫所说「以求富之例言之，或从《地官》为长」，义正在此。

今人唐钺，将「执鞭之士」译为当前的「司机」〔二〕，系本皇《疏》，而「君之御士」，亦与「求富」无涉，但「御士」与墨翟造车故事，都有技艺上的联系，对于理解「小人士」的成长史，颇有启发。

总之，与「小人喻于利」相联结，「小人士」亦坚持「违礼求富」的变革路线；由于个体私有制作为春秋过渡时期的新兴生产方式，有广阔的发展前途，所以「小人士」在思想上和实践上，亦具有「言必信，行必果」的斗争精神。因此，所谓「未足与议」，「不足以与士」云云的恶评，只能是孔丘「君子」学派的阶级偏见。

似此，「小人」阶层中，既有「学道」者，又有「在位」者，甚至有自己的「士」，足证「君子」「小人」的对立，是春秋过渡时期「人」的阶级内部两条政治路线斗争的反映。在中国经学史上，宋学家只从道德品质上区分「君子」「小人」，乃是不见阶级斗争的形而上学「理障」，不足信从；汉学家只从「职官」上以「君子」为「在位」者，「小人」为「民」〔三〕，实亦昧于职官的阶级基础，混同「人」「民」界限，与古史真相大不相同。

〔一〕 据程树德《论语集释》引。

〔二〕 《说不均与不安》，《东方杂志》卷三九，六号。

〔三〕 俞樾《群经平议》卷三〇，《皇清经解续编》卷一三九一，九——一〇页。

前面已经说过，「小人」虽然非「民」，而却与「民」有共同之处，此即「小人」与「民」同为生产过程中的劳动者；反之，「小人」虽然与「君子」同属于「人」的阶级，而却与「君子」又有其区别，此即君子「劳心」，小人「劳力」。

尝考君子「劳心」，小人「劳力」，在西周即已如此；至春秋仍以此为区别标准。例如：

(1)《左传》成公十三年载刘康公云：「君子勤礼，小人尽力。」

(2)《左传》襄公九年载知武子云：「君子劳心，小人劳力，先王之制也。」

(3)《国语·鲁语》载曹刿云：「君子务治而小人务力。」

关于「小人」一词的来历，清人毛奇龄曾云：

古凡习稼事者，皆称「小人」。《尚书·无逸》篇：「知稼穡艰难，则知小人之依」；又祖甲逃民间，曰：「旧为小人」；高宗与农人习处，曰：「爰暨小人」。《孟子》曰：「并耕者小人之事」。此从名称如是。〔一〕

由此可知，西周所谓「小人」，系指奴隶制生产方式支配下的个体农民；「小人」作为个体所有者，在西周即与奴隶主贵族阶级有矛盾。例如，《无逸》篇云：

相小人厥父母勤劳稼穡，厥子乃不知稼穡之艰难，乃逸乃谚（谚），既诞（诞）否则，侮厥父母曰：「昔之人无闻知。」

〔一〕《四书臆言》，《皇清经解》卷一八七，一页。

关于此节《经》文，清人孙星衍释云：

视小人，其父母勤劳稼穡，其子不知稼穡之艰难，乃自逸豫，又畔谗诞訑，不循法则，谓古昔之人无所闻知。(一)

今按：孙《疏》以「否则」为「不则」，并上属断句，自较孔《传》、孔《疏》为近正；而释为「不循法则」，则似是而非，致「君子」「小人」的矛盾内容，陷于模糊不清。此因「则」字在《金文》中，本为「井田」的「等画」(二)，《周书·作雒》篇「受则土于周室」(三)，《禹贡》「咸则三壤成赋」，《周礼·天官》「大宰以八则治都鄙」，《春官》「大宗伯五命赐则」，皆是沿用此义。

依此，则「乃逸乃谚，既诞不则」，即小人的劳动态度，叛谗不恭，对井田的画界，拒不遵守；其与「君子」在农业生产上有利害冲突，颇为显然。《康诰》所说「小人难保」，当指此事。

但是，「君子」与「小人」的矛盾，在西周尚处于次要地位。至于春秋，由于井田所有制急剧瓦解，个体私有制迅速发展，「小人」阶层，壮大起来，其与「君子」的矛盾，遂亦趋于尖锐化。此种矛盾，反映到《论语》中，即孔丘所多方推崇的「君子」，系指以井田所有制为基础的奴隶主阶级的「复礼」派，企图用「德治」欺骗方法，和缓阶级矛盾，挽救奴隶制危机；其所极力攻击的「小人」，则系指从个体私有制基础上壮大起来的变革阶层，其中包括新兴地主阶级、个体农民、手工业者和商人，坚持用革命办法，推翻井田所有制，肃清奴隶主贵族世袭制度及其他上层建筑，实现封建社会。

(一) 《尚书今古文注疏》卷二一，《皇清经解》卷七六一，二页。

(二) 参照郭沫若关于《段段》《令彝》《大鬲》于段《的释文》，见《两周金文辞大系考释》，五〇——五一页。

(三) 「则土」一词，见惠士奇《礼说》卷六，《皇清经解》卷二一九，六页。

正因『君子』『小人』在经济成分上代表两种生产方式，在政治斗争上坚持两条阶级路线，因而亦各有相反的『人性』及对立的世界观。例如：

(1) 《为政》篇：君子周而不比，小人比而不周。

(2) 《八佾》篇：君子无所争。

(3) 《里仁》篇：君子之于天下也，无适也，无莫也，义之与比。

(4) 同篇：君子怀德，小人怀土；君子怀刑，小人怀惠。

(5) 同篇：君子喻于义，小人喻于利。

(6) 《述而》篇：君子坦荡荡，小人长戚戚。

(7) 《颜渊》篇：君子成人之美，不成人之恶；小人反是。

(8) 《子路》篇：君子泰而不骄，小人骄而不泰。

(9) 《卫灵公》篇：君子求诸己，小人求诸人。

(10) 同篇：君子矜而不争，群而不党。

上引十例，在经学史上，确有种异解；但其以对比形式，已将『君子』『小人』相互背反的性格、好恶、器量、作风、观点等等，和盘托出。此外，尚有二例，需要分别给以简释：

(11) 《子路》篇：君子和而不同，小人同而不和。

此章『和』『同』二字，在春秋过渡时期，实为两条相反的政治路线，两种对立的世界观。此中义蕴，应从历史发展中，加以剖析。

自厉、幽起，与井田所有制相并，个体私有制发展起来，为解决此两种所有制的矛盾，思想领域

中亦开始争论『和』『同』问题。首先，芮伯、史伯因反对世袭贵族的『专利』、『专一』，力斥『去和而取同』，所谓『和实生物，同则不继』，乃代表个体私有制幼年时期要求的进步世界观。

至春秋末叶，齐国的大夫晏婴，继此传统，强调『可否相济』的『和』的观点，而一旦触及『民』去公室而归陈（田）氏的关键性问题，又力言『唯礼可以已之』，暴露出调和矛盾的折衷立场，所谓『心平德和』，『民无争心』云云，即其明证。

但是，不论芮伯、史伯或晏婴，其主要的批判对象，均为世袭贵族的『去和而取同』，至于孔丘，始将『同而不和』转加于『小人』阶层，给以批判，遂使传统的『和』『同』问题，赋有新的阶级斗争意义。

此即是说，当孔丘之时，经济上『私肥于公』，政治上『小人』阶层行将推翻奴隶主贵族的世袭统治，思想上已经出现史墨『物生有两』的朴素的辩证世界观，从『高岸为谷，深谷为陵』的自然规律中，导出『社稷无常奉，君臣无常位』，即以『君臣易位』为『天之道』的政治变革结论；孔丘在此伟大转化的过渡时期，大唱『和而不同』，以之与『小人』阶层的『同而不和』针锋相对，其为反对变革的保守、反动理论，殊为明白。

孔丘之后，墨翟继起，『非儒』而『尚同』，即此『小人同而不和』变革思想的进一步发展，同时亦即对孔丘『君子和而不同』思想的反驳。

总之，从芮伯、史伯、晏婴至于孔、墨，就『字面上看』，『和』『同』二字依然如故，而由于阶级斗争形势有此变化，批判对象有此转移，其思想内容，其政治与逻辑意义，遂亦严有区别，不容混同。由此足证，对于哲学史上的一切范畴，都不能『照字面上看』；『和』『同』字义的转化，亦一明证。

（12）《季氏》篇：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。

宋儒将「天」解作「理」，将「天命」解作「天所赋之正理」，清人王复礼〔一〕、毛奇龄〔二〕、李威〔三〕、黄式三〔四〕等，辨之甚悉。实则，汉儒董仲舒在《春秋繁露·郊语、顺命》两篇中，两引此章，解「天命」专主祸福，恰是《论语》本义；而将「天命」、「大人」、「圣人之言」，视为三位一体，即所谓「此三畏者，异指而同致，故圣人同之，俱言其可畏也」云云〔五〕，尤为露骨。

此因武王克商以后，奴隶主世袭贵族的世界观，从命定论发展成为命正论〔六〕；在命正论逻辑中，世袭贵族的「大人」（天子、诸侯），「位曰天位，事曰天职，则皆天命之所在」〔七〕，其「专诛」之权，自亦出于「天授」；更通过「大人」的「孝祖」，将「圣人之言」（先公、先王的教条）转化为绝对真理；三者相结合，形成奴隶主贵族阶级世袭专政上层建筑的思想核心，「三畏」的由来，实在于此。

从厉、幽开始，由于两种所有制对立，「大人」失去「专一」的基础，至于春秋，由于「私肥于公」，「人」的内部发生分裂，因而对西周奴隶制上层建筑的看法与态度，亦互相背反，亦即「君子」对之，是一如既往地保持敬畏与拥护，「小人」对之，则愈演愈烈地进行轻侮与反对。凡此种种，在《诗》的所

〔一〕 《四书集注补》卷四，嘉庆丙寅重刊版，六——七页。

〔二〕 《四书改错》卷二，《西河合集》本，一——二页。

〔三〕 方东树《汉学商允》卷上引，望三益斋版，六页。

〔四〕 《论语后案》卷一，傲居丛书版，二五——二六页。

〔五〕 苏舆《春秋繁露义证》卷一四，九页、卷一五，八——九页。

〔六〕 参看拙著《困知录》，一〇四页。

〔七〕 程廷祚《论语说》，程树德《论语集释》卷三三引。

谓「变风」、「变雅」中，皆有显证。

春秋过渡时期的主要矛盾，在于西周奴隶制的上层建筑形成历史前进，即向封建制转化的桎梏；因而，「君子」维护其存续，是保守或反动路线，「小人」否定其存在，是变革路线。前面所说「君子」「小人」的对立，反映过渡时期两条路线的斗争，即指此义。

由此可见，对「天命」、「大人」、「圣人之言」是拥护还是反对，是发扬还是肃清，不仅是对西周「文化遗产」的评价或态度问题，而同时亦是对新社会、新文化的建设方法或道路问题；孔丘主张「述而不作」，墨家主张「循（述）而且作」，其分歧的路线性质，正从此出。

四

从「述而不作」的保守立场出发，孔丘对于否定西周文化的「小人」，对于「小人」所代表的新文化的进步性或优越性，并不认识，或者说是并不承认；反之，对于崇敬西周文化的「君子」，则不自禁地寄以无限同情亲切之感。例如：

（一）《泰伯》篇：可以托六尺之孤，可以寄百里之命，临大节而不可夺也；君子人与？君子人也。

此例从政治上赞美「君子」之才可以辅幼君，摄国政，其节至于生死之际而不可夺，亦即在保卫奴隶主世袭专政制度的斗争中，表现为「德才兼备」。

（二）《雍也》篇：质胜文则野，文胜质则史，文质彬彬，然后君子。

（三）同篇：君子博学于文，约之以礼，亦可以弗畔矣夫。

（四）《先进》篇：如其礼乐，以俟君子。

(五)《颜渊》篇：棘子成曰：君子质而已矣，何以文为？子贡曰：惜乎夫子之说君子也，驷不及舌。文犹质也？质犹文也？虎豹之鞟，犹犬羊之鞟？

(六)同篇：君子以文会友，以友辅仁。

此六例所谓「文」，乃「天之未丧斯文」之文，「文不在兹乎」之文，「郁郁乎文哉」之文，亦即西周奴隶制的礼乐、典章、法度、纲纪的共名，而以「君子」为其化身。

(七)《为政》篇：子贡问君子。子曰：先行，「一」其言而后从之。

(八)《里仁》篇：君子欲讷于言，而敏于行。

(九)《子路》篇：故君子名之必可言也，言之必可行也；君子于其言，无所苟而已矣。

(十)《宪问》篇：君子耻其言之过其行也。「二」

《论语》所谓「言」，即今语所谓「言论」或思想，所谓「行」，则专指「人」的阶级的政治、伦理活动（「民」的活动不名「行」而名「由」，《泰伯》篇：民可使由之，即其明证）。「言行」关系问题，是孔丘政治思想及伦理思想中的重要问题。此四例乃从作风或学风上，赞美「君子」的言论、思想与「复礼」行为相一致。

(十一)《学而》篇：人不知而不愠，不亦君子乎？

(十二)《宪问》篇：子曰：不在其位，不谋其政。曾子曰：君子思不出其位。

(十三)《卫灵公》篇：君子病无能焉，不病人之不己知也。

〔一〕《集注》「先行其言」连读，兹依沈括《梦溪笔谈》断句。

〔二〕《集注》作「耻其言而过其行」，兹依皇本校改。

此三例就「举贤」的政治「复礼」路线上，赞美「君子」为据「礼」对待「人知己」问题的模范。

(十四)《学而》篇：君子务本，本立而道生，孝弟也者，其为仁（人）之本与。

(十五)《里仁》篇：君子去仁，恶乎成名？君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是。

(十六)《泰伯》篇：君子所贵乎道者三：动容貌，斯远暴慢矣；正颜色，斯近信矣；出辞气，斯远鄙倍（背）矣。

(十七)《颜渊》篇：君子敬而无失（佚），与人恭而有礼，四海之内，皆兄弟也；君子何患乎无兄弟也？

(十八)《宪问》篇：南宫适问于孔子曰：羿善射，奭荡舟，俱不得其死〔一〕；然禹稷躬稼，而有天下。夫子不答；南宫适出。子曰：君子哉若人，尚德哉若人！

(十九)同篇：子曰：君子道者三，我无能焉：仁者不忧，知（智）者不惑，勇者不惧。子贡曰：夫子自道也。

(二十)《卫灵公》篇：君子义以为质，礼以行之，孙以出之，信以成之，君子哉！

此七例从伦理方面，推许「君子」为仁、智、勇、敬、恭、义、礼等重要德目，以及容貌、颜色、辞气的表率。

(二十一)《学而》篇：君子食无求饱，居无求安，敏于事而慎于言，就有道而正焉，可谓好学也已。

(二十二)《季氏》篇：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。

〔一〕《集注》作「俱不得其死然」，兹依金履祥《论语集注考证》断句。

此二例从学、思两方面，称『君子』为修德、致知的榜样。

(二十三)《子张》篇：小人过也必文。

(二十四)同篇：君子之过也，如日月之食焉，过也，人皆见之，更也，人皆仰之。

此两例从对待错误的态度上区别『君子』『小人』，而以『君子』为正确的标准。

(二十五)《卫灵公》篇：在陈绝粮，从者病，莫能兴。子路愠见曰：『君子亦有穷乎？』子曰：『君子固

穷，小人穷斯滥矣。』

今按：《孟子·尽心下》篇云：『君子之厄(厄)于陈蔡之间，无上下之交也。』赵岐《章句》云：『君子固穷，穷不变道，上下无交，无贤援也。』焦循《正义》云：『上指君，下指臣；上无贤君，下无贤臣，皆不与孔子合，故无援至于困厄。……』

又按：《荀子·宥坐》篇云：

孔子南适楚，厄于陈蔡之间，七日不火食，藜藿不糗(堪、堪)，弟子皆有饥色。子路进问之曰：『由闻之：为善者天报之以福，为不善者天报之以祸。今夫子累德，积义，怀美，行之日久矣，奚居之隐也？』孔子曰：『由不识，吾语女：女以为知(智)者……忠者……谏者为必用邪？……夫遇不遇者，时也；……君子博学，深谋不遇时者多矣；……何独丘也哉？』……故君子博学、深谋、修身、端行以俟其时。

总观《孟》《荀》所说，足证子路思想与后起的墨翟属于一个体系〔一〕，即信鬼神而不信天命。因此，此例所说『君子』对『穷』『通』(达)的态度是『俟时』『安命』，而无『怨天尤人』之心；反之，『小人』的

〔一〕 关于子路与墨翟的关系，详见《先进异同考》篇。

态度，则否认善恶祸福的天命果报，而一任强力，不求远怨。清人张尔岐《蒿菴閒话》云：「小人以智力爭命，故其心多怨」〔一〕，正是此义。此中义蕴，与前举「君子有三畏」，恰可互注。

〔二十六〕《为政》篇：君子不器。

〔二十七〕《卫灵公》篇：君子不可小知而可大受也，小人不可大受而可小知也。

此二例从「器量」上区分「君子」「小人」。称许「君子」于具体的一能一艺虽未必尽知，而却可以担当大事；「小人」则只斤斤于末节小道。在孔门用语上，所谓末节小道，系包括生产技术和工艺制造在内的艺能而言；其以此为「小知」而与「大受」相对立，显系从脱离生产、贱视劳动的奴隶主贵族立场出发，与樊迟请学稼圃，被斥为「小人」，事同一律。此种思想的反动实质，将在《学习知能论》、《后进异同考》两篇详论；但由此已经看出：春秋过渡时期「君子」「小人」的对立，最根本的是来自「劳心」「劳力」的矛盾。正因如此，所以《阳货》篇云：

唯女子与小人为难养也，近之则不孙，远之则怨。

据郭沫若同志说：中国自从成为男性中心社会以后，妇女便降到奴隶的地位，一般地是认为不能操政柄的，不仅国政不能主持，即家政也不能主持，所谓「牝鸡无晨，牝鸡之晨，惟家之索。」并指出《尚书·牧誓》已引作「古人有言曰」，可见此偏见的古远。〔二〕妇女在奴隶主贵族心目中，地位如此卑贱，而孔丘以「女子」与「小人」等量齐观，足证其对「小人」轻蔑之至，疾恶之深。

又据《左传》襄公二十六年载子产云：「夫小人之性，夤（自矜奋以夸人）于勇，音（贪）于祸以足其

〔一〕程树德《论语集释》卷三〇引，八九一页。

〔二〕《修靡篇》的研究，《奴隶制时代》一九七三年第二版，第一五一页。

性，而求名焉者，非国家之利也，若何从之？」

今按：子产此言，表明其对小人的态度，与孔丘相同。足证春秋过渡时期君子疾恶变革小人，乃奴隶主贵族反动本性所使然。

（二十八）同篇：君子贞而不谅。

此例所谓「谅」，即《孟子·告子下》篇所谓「君子不亮恶乎执」之亮，亦即《说文·亮部》「事有不善言谅也」之谅；字书及经传旧注，通训为「信」，清人王筠以为「见作事有不善者，则其鄙之之词曰谅。」〔一〕《通鉴》：「宋武帝（大明六年）策秀、孝于中堂，扬州秀才顾法对策云：「源清则流洁，神圣则刑全，躬化易于上风，体训速于草偃」。上览之，恶其谅也，投策于地」，正用此义。

「谅」乃上之所恶，故「君子不谅」。在历史上，「不谅」的「君子」计有：（1）《左传》昭公七年，子产为丰施归州田，知宣子欲之而言畏后祸；杜《注》云：「子产贞而不谅。」（2）《汉书·王贡两龚鲍传》赞云：「贞而不谅，薛方近之」；颜《注》云：「薛方志避乱朝，诡引巢许为喻。」总之，即《孟子·离娄下》篇所说「大人者，言不必信，行不必果，唯义所在」之义。

与大人、君子的「不谅」相反，《子路》篇云：「言必信，行必果，硿硿然，小人哉。」此「小人」，与「匹夫匹妇」同义，所以《宪问》篇云：「岂若匹夫匹妇之为谅也，自经于沟渎而莫之知也？」关于「匹夫匹妇」，《白虎通·爵》篇释云：

庶人称匹夫者，匹，偶也，与其妻为偶。……一夫一妇成一室。

清人陈立《白虎通疏证》释云：

〔一〕《说文释例》丁福保《说文解字诂林》八下·亮部，三九〇五页引。

皇侃《论语义疏》引云：「匹夫匹妇者，谓庶人也；言其无德及远，但夫妇相为匹偶而已。……」
 《孟子·梁惠王注》「匹夫一夫者」，以其与妻相对，则训为偶；以与众人相对，故匹夫训为独。……《意林》引《风俗通》云：《传》曰：「一昼一夜成一日，一男一女成一室。」〔一〕

依此，则匹夫匹妇，即是「一家一户的个体生产者」阶层；其对世袭贵族「见作事有不善者」，敢于提出「其鄙之之词」，乃因其在春秋过渡时期，代表新兴的生产方式，遂有此批判斗争精神；前云「小人」属于变革阶层，正指此事。

但是，孔丘从「畏大人」的君子立场出发，对于「小人」，「匹夫匹妇」的「谅」，斥之为「信而不通」，「执一而不知变通」的「贼道」之言，而坚决主张「贞而不谅」。此种「贞而不谅」的「立言」方法，曾被墨翟在《非儒下》篇揭露出其趋利避害的阿谀实质：

夫执后不言，言之期物。见利（物）便己，唯恐后言，若言而未有利（物）焉，则高拱下视，哈噎为深曰：唯其未之学也。用虽急，遗行远矣。〔二〕

墨翟的揭露，可谓恰中要害；而由于封建地主阶级对奴隶主阶级文化的继承性，所以通过孟轲的「君子不亮」，至董仲舒而发展成为「义不讪上，智不危身」的《春秋》之道。〔三〕

五

〔一〕 《皇清经解续编》卷一二六五，一四页。

〔二〕 《论语》《墨子》《物》字简释，《困知录》，一七九页。

〔三〕 焦循《孟子正义》，《皇清经解》卷一一四一，一五——一六页。苏舆《春秋繁露义证》卷一，宣统庚戌刊本，八——九页。

关于「君子」「小人」在语言方面的对立，将由《崇仁恶佞解》篇详述，现在，只就其在服章方面的对立，略加分析。

在奴隶制的等级社会中，服章是别尊卑、定贵贱的重要标志。所以，《左传》宣公十二年载随武子云：「君子、小人，物有服章，贵有常尊，贱有等威，礼不逆矣」。在春秋过渡时期，礼坏乐崩，服制动摇，衣冠遂亦成为识别是否忠于奴隶主世袭专政制度的尺度。例如，《左传》僖公二十四年云：

郑子华之弟子臧……，好聚鹖冠，郑伯闻而恶之，使盗……杀之于陈、宋之间。君子曰：服之不衷，身之灾也。《诗》曰：「彼己（其）之子，不称其服」。子臧之服（及），不称也夫！

孔丘从卫护周礼的君子立场出发，对服章问题甚为重视，《卫灵公》篇答颜渊问为邦，即云「服周之冕」，《乡党》篇关于服章，尤有系统的规定；此正如宦懋庸《论语稽》所说：「冠服则君子礼制之当然，非孔子一人之私也。」〔一〕例如，关于服色问题：

（一）君子不以绀缋饰，红紫不以为裘服。

关于此例，《周礼·地官·司市》：「凡市伪饰之禁」；郑《注》引《王制》云：「奸色乱正色，不粥于市」；贾《疏》云：

《论语》：孔子恶紫之夺朱，则朱是南方正色，紫是北方奸色，紫夺朱色，是奸色乱正色，故孔子恶之。若然，自余四方，皆有正色、奸色；若红、绿及碧等，皆有乱正色之义也。〔二〕

清人江永《乡党图考》卷六、《红紫考》云：

〔一〕程树德《论语集释》卷二〇引，五七八——五七九页。

〔二〕《周礼注疏》卷一四，《十三经注疏》中华书局重印平装本，五二二页。

按孔子言：「恶紫之夺朱」；当时尚紫亦有渐。元（玄）冠紫綬，自鲁桓公始。《战国策》云：齐紫、败素也，而贾（价）十倍。盖齐桓公有败素，染以紫，下令贵紫，人争买之，贾十倍。《管子》言：齐桓公好服紫，齐人尚之，五素而易一紫，其贵紫有由来矣。哀十七年，卫浑良夫紫衣狐裘，太子数其三罪杀之，紫衣居一；杜《注》：紫衣，僭君服。可见当时君服紫。〔一〕

此所谓红紫为「间（奸）色」云云，依皇《疏》所引颖子严说，系出于五行相克与五方相配，而实乃春秋过渡时期，诸侯大夫僭礼在服色上的反映。所以，清人金鹗《乡党正义》云：

君子不以红紫为褻服，是时人有以红紫为之者。红紫色艳必服于外，若袒服何贵于红紫乎？……末世尚红紫，然不敢以为朝祭之服（春秋时人君有服紫衣者，人臣不敢服，故卫浑良夫以服紫衣之罪见杀也），惟深衣或用之，君子恶其不正，故虽褻服亦不用也。时人尚红紫，亦尚绀。绀，绀皆赤黑间色，紫之类也。绀，绀赤少黑多，又黑于绀，紫赤多黑少，其色最艳，故能夺朱，而与红并列也。时人或以红紫为深衣，因以绀为饰，即以白布为深衣，亦或以绀为饰，皆非先王之法服，君子所不为也。……朝祭服之中衣制与深衣同，……诸侯丹朱为缘，大夫不得丹朱，或慕丹朱之色，因取朱而兼黑之绀为饰之，然亦不正矣。……君子不服红紫，《王制》但谓其不正。朱《注》兼言「近于妇人女子之服」，不知妇人女子衣红紫，后世有之，古无是也。然则，不服红紫，但当主「间色不正」说矣。〔二〕

关于「恶紫夺朱」，清人刘恭冕释云：

〔一〕 《皇清经解》卷二六六，二六——二七页。另在《群经补义》（《皇清经解》卷二五九，八页）中，亦有此条，文句小异。

〔二〕 《皇清经解续编》卷六七九，五——七页。

《孟子·尽心下》引孔子此言：「恶莠，恐其乱苗也；恶佞，恐其乱义也；恶利口，恐其乱信也；恶郑声，恐其乱乐也；恶紫，恐其乱朱也；恶乡原，恐其乱德也。」较此文为详，而总之云「恶似而非者」。赵岐《注》云：「似真而非真者，孔子之所恶也。」〔一〕

在服章问题上的僭礼，不限于服色。前引郑子臧因聚鹑冠被杀，浑良夫因衣紫被杀，即其显证。至《礼记·王制》篇作者，则定为刑律：「作淫声、异服、奇技、奇器以疑众，杀」，将非法之服，著为必诛之令。正因服章问题在春秋过渡时期，为阶级斗争课题之一，所以孔丘亦反复言之。例如：

（二）《尧曰》篇孔丘答子张问从政云：「君子正其衣冠，尊其瞻视，俨然人望而畏之，斯不亦『威而不猛』乎？」

皇《疏》云：

君子「正其衣冠」者，衣无拔，冠无免也；「尊其瞻视」者，瞻视无回邪也；「俨然」者，若思以为容也；「人望而畏之」者，望之俨然，即之也温，听其言也厉，故服而畏之也；「威而不猛」者，望而畏之，是其威也；即之也温，是不猛也。

徐干《中论·法象》篇云：

夫法象立所以为君子。法象者，莫先乎正容貌、慎威仪；是故先王之制礼也，为冕服采章以旌之，为珮玉鸣璜以声之，欲其尊也，欲其庄也，焉可懈慢也？夫容貌者，人之符表也；符表正故情性治，情性治故仁义存，仁义存故盛德著，盛德著故可以为法象，斯谓之君子矣。……故孔子曰：君子威而不猛，泰而不骄。《诗》云：敬尔威仪，惟民之则。

〔一〕《论语正义》卷二〇，《皇清经解续编》卷一七〇〇，一六页。

若夫墮其威儀，恍其瞻視，忽其辭令，而望民之則我者，未之有也。莫之則者，則慢之者至矣。小人皆慢也，而致怨乎人，患己之卑而不知其所以然，哀哉！

孔丘所以乘子張問從政，特將「正其衣冠」「威而不猛」，列為「五美」之一而令其「尊」之，乃因子張是「魯之鄙家」，屬於「小人」階層，對「君子」用以「正容貌、慎威儀」的衣冠，採取「懈慢」態度（「小人皆慢也」），在後進弟子中，與特重「礼仪」的子夏，形成派別的对立。關於此兩派在衣冠上的分歧，《荀子·非十二子》篇會云：

弟佻其冠，神禪其辭，禹行而舜趨，是子張氏之賤儒也；正其衣冠，齊其顏色，嗛然而終日不言，是子夏氏之賤儒也。

關於《荀子》此文，歷來異解頗多，莫衷一是。但其所說為儀禮的「容貌」問題，則古無異議。就在「衣冠」上，子張氏一派「弟佻其冠」；究竟何為「弟佻」，迄無定說。但是，子張在孔門是子夏的对立面，《論語》已有明文「二」。依此，則與子夏氏一派「正其衣冠」相對，所謂「弟佻」，亦當與「端正」相反，而為「歪邪」之義。如《鄉黨》篇所示，「容貌」「威儀」乃孔丘所最重，而子張「歪邪」其冠，則為對「禮」持「懈慢」態度的標志；此點當即墨家「非禮」的先河。

關於子張與墨翟的關係，將由《後進異同考》篇詳論；現在只說，子張關於服章問題的观点，確為墨翟所繼承、發展，使之成為儒墨響應的論題之一。例如，《墨子·非儒下》篇云：

儒者曰：「君子必古服古言二」然後仁」。應之曰：「所謂古之言服者，皆嘗新矣，而古人言之，

〔一〕 另詳《後進異同考》篇。

〔二〕 原作「必服古言」，茲據孫治讓《墨子闕詁》校改。

服之，则非君子也？然则，必服非君子之服，言非君子之言，而后仁乎？」

《公子丑》篇亦云：

公孟子戴章甫、搢忽（晋笏）、儒服而以见子墨子曰：君子服然后行乎？其行然后服乎？

子墨子曰：行不在服。

公孟子曰：何以知其然也？

子墨子曰：昔者齐桓公高冠博带，金剑木盾，以治其国，其国治；昔者晋文公大布之衣，牂羊之裘，韦以带剑，以治其国，其国治；昔者楚庄王鲜冠组纓，绛衣博袍，以治其国，其国治；昔者越王勾践剪发文身，以治其国，其国治。此四君者，其服不同，其行犹一也；翟以是知行之不在服也。

公孟子曰：善，……请舍忽，易章甫，复见夫子可乎？子墨子曰：请因以相见也；若必将舍忽、易章甫而后相见，然则，行果在服也！

公孟子曰：君子必古言、古服然后仁。

子墨子曰：昔者商王纣、卿士费仲，为天下之暴人；箕子、微子，为天下之圣人；此同言而或仁或不仁也；周公旦为天下之圣人，关叔为天下之暴人，此同服或仁或不仁。然则，不在古服与古言矣。且子法周而未法夏也，子之古，非古也。

上引墨翟关于服章问题的主张，与子张有一定联系，甚为明白；尤其墨翟「摩顶放踵」，显系从子张的「頽唐其冠」发展而来，此因「頽唐其冠」与「摩顶放踵」，同为「小人」阶层反对「纓冠饰足」的「君子」礼容的斗争标志，而「摩顶放踵」，则不冠儒冠，秃鬓摩顶，不着古履，放足野行；其以自苦为极

的学风，较诸子张氏之儒「颓唐其冠」，更完全地体现出「小人劳力」的变革意义。

从此可见，在服章问题上所表现的「君子」「小人」对立，其美学观点的分歧，实来自对西周以来奴隶制礼乐的相反立场或态度。

关于「君子」、「小人」的服章，究竟有如何区别，已不甚可考，惟据《论语》所说「恶紫之夺朱」、「服周之冕」、「正其衣冠」等语，加以推理，似乎「君子」的服章尚朱、宗周、以端正为美；而「小人」则尚紫、宗夏（「背周道而用夏政」）、以颓唐为美，甚而至于「摩顶放踵」。如此推测，固未必尽符实际；要而言之，必有区别，且互相背反，则灼然无疑。

据普列哈诺夫说：在英国王政复古时期，激进的改革派清教徒，以短发、短装为美，而复辟的贵族，为要和清教徒的变革运动相对抗，则崇尚长发长服以与敌对势力显示区别，在贵族中蔚为一时风气，形成两种对立的美学观点，各在阶级斗争中发挥「对立原则」的作用（一）。依此类推，则春秋过渡时期，「君子」「小人」的政治斗争如彼其深刻、尖锐，其服章问题上的对立，自必有相应的反映，上引墨翟与子张的关系，及其与儒者关于「古服古言」的争论，即其证件之一。

六

孔门对于奴隶制社会的「君子」，多方赞美，直接证明孔丘所创立的古代前期儒家，是「人」中的「君子」学派，反之，与孔丘对立的法家先驱者少正卯，以及继起非儒的墨家，则均属于「人」中的「小

〔一〕《论艺术》，《没有地址的信·第一封信》，曹葆华译，三联书店一九六四年大十六开本，二〇一一—二二一页。

人」学派。

关于由孔丘诛少正卯所开始的儒法斗争，其阶级根源在于「君子」与「小人」的派别分裂，亦即「复礼」与变革的两条路线斗争，另详《关于孔子诛少正卯问题》；现在只说墨家学派的「小人」性格。

第一，如果将《墨子》、《论语》二书言「君子」处加以比较，马上就会发现，与儒家的推崇「君子」相反，墨家将「君子」变成批判对象。兹依可信而重要的各篇，举例如下：

(一)《尚贤下》篇：今天下之士君子，居处言议皆尚贤，逮及临众发政而治民，莫能尚贤而使能。我以此知天下之士君子，明于小而不明于大也。

(二)《兼爱中》篇：君子曰：「然，乃若兼则善矣，虽然，天下之难物，于（迂）故也。」子墨子言曰：「今天下之士君子，特不识其利、辨其故也。」

(三)《非攻中》篇：今小为非则知而非之，大为非攻国则不知非，从而誉之谓之义；此可谓知义与不义之辨乎？是以知天下之士君子辨义与不义之乱也。

(四)《天志上》篇：今天下之士君子，知小而不知大。

(五)同篇：今天下之士君子之书，不可胜数，言语不可胜计，上说诸侯，下说列士，其于仁义，则大相远也。何以知之？曰：我得天下之明法以度之。

(六)《天志中》篇：今天下之君子之欲为仁义者，则不可不察义之所从出……君子明细而不明大也。

(七)《天志下》篇：天下之所以乱者，其说将何哉？则是天下之士君子皆明于细而不明于大也。

(八)同篇：置立天之（志）以为仪法，吾以此知天下之士君子之去义远也。

(九)《非乐上》篇：今天下之士君子，以吾言不然。

(十)《非命上》篇：今天下之士君子，或以命为有。盖尚(上)观于圣王之事，……在于桀纣则天下乱，在于汤武则天下治，岂可谓有命哉？

(十一)《非儒下》篇：(儒者)曰：「君子循(述)而不作」。应之曰：「古者羿作弓，杼作甲，奚仲作车，巧垂作舟；然则，今之鲍函、车匠，皆君子也，而羿、杼、奚仲、巧垂皆小人邪？且其所循(述)，人必或作之；然则，其所循(述)皆小人道也！」

(十二)《贵义》篇：今天下之君子之名仁也，虽禹汤无以易之，兼仁与不仁而使天下之君子取焉，不能知也。故我曰：天下之君子不知仁者，非以其名也，以其取也。

上引十二例，只是墨翟言「君子」、「小人」的一部分资料；但由此亦足确证墨家与儒家相反，不以「君子」自命，而以「君子」为敌，不崇敬「君子」，而批判「君子」。事物从斗争中显示其本质；孔丘从批判「小人」中建立了「君子」学派，墨翟却从批判「君子」中表现其「非儒」的「小人」思想体系。

第二，墨翟确未自称「小人」，而其言行主张，则与《论语》所说的「小人」，颇多相同之处。此等客观性证件，绝非偶合，极应重视。兹为简明起见，列表对照如下：

| 《论语》所说小人 | 墨家言行主张 |
|------------|----------------------|
| 请学稼、圃——劳力。 | 赖其力者，生；不赖其力者，不生。 |
| 不知天命而不畏也。 | 命者，暴王所作，穷人所未，非仁者之言也。 |

| | |
|------|---|
| 狎大人。 | 王公、大人、乐贼灭天下之万民，岂不悖哉？ |
| 喻于利。 | 今天下所善誉者，强使下愚之人，必曰将为其上中天之利，中中鬼之利，而下中人之利，故誉之。 |

此表所列，以对生产劳动所持态度一项，最为重要。此因生产资料、生活资料的生产，是一切社会形态共同的物质基础；从而，对待生产劳动及劳动群众的态度如何，亦即成为测量每个学派、每个思想家的进步或反动的共同尺度。我们前面屡次强调：以『勤礼』、『劳力』为划分『君子』『小人』政治界限的标准，为决定『君子』『小人』斗争性质的基础云云，义即在此。

就此点来看，孔丘斥樊迟请学稼、圃为『小人』，鄙其问学而不答，乃其奴隶主贵族贱视劳动的反动立场的自我暴露；〔一〕墨翟将耕稼树艺、纺织织纴规定为『人』之所以异于禽兽的关键，则正是代表生产力发展方向的变革阶级在『人』概念上的反映。〔二〕

第三，关于墨翟思想的『小人』本质，不仅墨家未曾明言，即与墨家有关的各派，亦未尝加以此谥；但是，却不能因此而断言无线索可寻。例如：

〔一〕《墨子·贵义》篇载穆贺说墨翟的主张为『贱人之所为』。

〔一〕 另详《学习知能论》篇。

〔二〕 参照《人仁古义辨证》篇。

(二)《荀子·王霸》篇指墨翟的学说为「役夫之道」。

(三)《论衡·薄葬》篇以墨翟明鬼之议，「虽得愚民之欲，不合知（智）者之心，此盖墨术所以不传」。

此所谓「贱人」、「役夫」，均与「小人」的涵义相近，而在「愚民」与「智者」的对立中，向「民」的阶级靠近。总此几种线索，均透露墨家为春秋战国之际与儒家「君子」立场对立的「小人」学派。

原贫富

在《释人民》(包括《人仁古义辩证》和《有教无类解》)篇中,我们对于春秋过渡时期的阶级关系,作了初步分析;在《君子小人辨》篇中,又进一步分析了「人」的阶级的派别分化。现在,为要究明「人」「民」的阶级对立、「君子」「小人」的派别斗争的经济基础,拟就《论语》言「贫」「富」各章的资料,试行探讨。

《论语》言「贫」「富」者计二十有二章,内「贫」字八见,「富」字十五见,共二十三个「贫」「富」字。此外,其字面无「贫」「富」,而所言实为「贫」「富」问题、或与「贫」「富」问题直接有关者,尚有六十五章。如就此八十七章资料加以分析,庶可对春秋社会性质,求得比较具体的理解。

首先,我们知道,「贫」「富」现象,与公有制不两立,而与私有制不可分。此即是说,在公有制社会中,不会发生「贫」「富」的差别与对立;只在公有制破坏、私有制确立并且普遍化的时期,方能而且必然产生「贫」「富」问题。

从生产方式上看,私有制社会,共包括奴隶制、封建制与资本主义制等三个发展阶段;此三个阶段,各有其「贫」「富」问题,而性质又互不相同。从此一意义而言,「贫」「富」问题本身虽非生产方式,而其阶段性则为生产方式的表现形态。因此,我们的探讨,就应该从《论语》中「贫」「富」问题的历史

阶段性的分析开始。

中国的奴隶制，发端于夏、商，而在卜辞、周金、《周书》、《周颂》中，尚不见「贫」「富」对立的记载；从厉、幽时期起，在所谓「变《风》」、「变《雅》」中始有「贫」「富」斗争的诗篇，迟至春秋，「贫」「富」矛盾则进而作为新的政治问题，出现于历史舞台。《国语·周语》太子晋云：

自我先王厉、宣、幽、平而贪天祸，至于今未弭。

韦昭《注》云：

此四王父子相继。厉暴虐而流，宣不务农而料民，幽昏乱以灭西周，平不能修政至于微弱，皆己行所致，故曰贪天祸，祸败至今未止。

清人魏源（一七九四——一八五七）在探求「变《雅》」兴起的原因时，曾经引用太子晋此语，并且认为：

变《雅》之独多于厉王以后者，制度大坏也。〔一〕

由此足证，东西周之交的厉、幽时期，是奴隶制发展史上一个转折点；其由盛而衰，亦即「制度大坏」的经济基础，则在于个体私有制发生，促使井田所有制日趋衰微、瓦解。

关于厉、幽暴君的情景，清人陈启源曾说：

《周书·芮良夫解》，其言与《桑柔》诗往往相合；意芮伯先作《解》以戒王及执政小子，戒之不从，又作《诗》刺之乎？……厉王朝除召穆公、芮伯、凡伯二三贤臣外，余皆贪佞小人，专利、监谤之事；先意逢迎者，正不仅荣公，卫巫辈也。……其刺群臣，亦不外贪、佞二意。……合

〔一〕《诗古微》卷五，《皇清经解续编》卷一二九六，一〇页。

《诗》与《解》观之，流彘之由，居可知矣。〔一〕

幽王时不仅政乱而已，饥馑、寇盗、疠疫、流亡、戎狄侵陵、诸侯背叛，盖亦多有。观《周语》言幽王九年，王室始骚，与《大雅·瞻卬》、《召旻》二诗所云，及《小雅·渐渐之石》以下三《诗》叙可见。〔二〕

今按：厉、幽二暴君的反动实质在于顽固地坚持『专利』政策，亦即坚持『普天之下，莫非王土，率土之滨，莫非王臣』的井田所有制原则，垄断一切生产资料及对奴隶的任意生杀，而对于新兴的个体私有者阶级实行暴力掠夺。关于此事，《诗·大雅·瞻卬》曾经透露：

人有土田，女反有（取）之；人有民人，女复（反）夺之；此宜无罪，女反收（拘执）之；彼宜有罪，女复（反）说（释、赦、脱）之。

此等『有土田』、『有民人』的『人』，驱使奴隶在山林波隰地区开拓的『土田』以及通过兼并获得的『民人』，被『昊天』『罪罟不收』地肆行夺取，自必引起『君』『臣』之间的矛盾激化。不仅如此，王室对于私田的争讼，亦似乘机进行掠夺，又引起臣下的更大不满，最显著的例证，即《小雅·节南山》。关于此《诗》，汉儒董仲舒（公元前一七六——前一〇四）在《贤良策对》中曾云：

及至周室之衰，其卿大夫缓于谊而急于利，亡推让之风而有争田之讼；故诗人疾而刺之曰：『节彼南山，维石巖巖，赫赫师尹，民具尔瞻。』〔三〕

〔一〕 《毛诗稽古编》卷六，《皇清经解》卷八〇，八——九页。

〔二〕 同书卷七二，一——二页。

〔三〕 《汉书·董仲舒传》，中华书局标点本，二五二一页。

董仲舒以《节南山》为刺卿大夫有争田之讼而作，系本诸《三家诗》古义。

故清人陈奂（一七八六——一八六三）在其《毛诗传疏》〔二〕中，陈乔樞（一八〇九——一八六九）在其《鲁诗遗说考》〔二〕及《齐诗遗说考》〔三〕中，柳荣宗（一八〇二——一八六五）在其《说文引经考异》〔四〕中，王先谦（一八四二——一九一七）在其《三家义集疏》〔五〕中，均肯定此《诗》为「争田」而作，尤以王绍兰、胡承珙两人所说，较为详备，兹分录如下：

（一）王绍兰（一七六〇——一八三五）云：

此《诗》之二章曰：「天方荐瘥」……许引《诗》作「嗟」，解为「残蕨田」，正与董氏「争田之讼」说合。……今考其四章「琐琐姻亚，则无臚仕」……其五章曰「昊天不傭，降此鞠讟」……其卒章曰「家父作诵，以究王讟」……以是观之……是尹氏及其姻亚为卿大夫有祿位者，与小民争田，以致田皆残蕨，失天所以畜养斯民之义。……荐嗟者，嗟田非一，重多徧天下，是以家父穷究王政致多讼之本意。〔六〕

（二）胡承珙（一七七六——一八三二）云：

案五章「降此鞠讟」，《传》云「讟，讼也」，《笺》以为「下此多讼之俗」，则董氏所谓「亡推让之

〔一〕《皇清经解续编》卷七九六，一页。

〔二〕同书卷一〇二八，一页。

〔三〕同书卷一〇四三，四、六、七页。

〔四〕丁福保《说文解字诂林》，六一九二页引。

〔五〕虚受堂刊本卷一七，五页。

〔六〕《说文解字诂林》，六一九一页引。

风」者，《毛诗》似亦有此义；但「争田」及「荐嗟」字异，则当出于「三家」耳。高诱《淮南·注》云：「讼间田者，暴桓公、苏信公是也。」董仲舒所云，似即其事，则《何人斯》篇所言也。或其时卿士争讼，而尹氏为政，有所偏私。〔一〕

暴也，苏也，皆畿内国名。……苏、暴二国，境土犬牙相入，故嫌忌而相谤。……高诱注《淮

南·精神训》云：「讼间田者，暴桓公、苏信公也」，此语必有所本。〔二〕

在《说文》中，「畸」字亦训「残田」，与「嗟」字同义。王绍兰释云：「畸从奇声，奇对正言。井田之制方而正，田有毁败，则不能方正，故解畸为残田。」〔三〕据此，则卿大夫所争之田，亦即在井田以外驱使奴隶开垦出来的私田。

春秋时期夺田、争田事件之见于《左传》者颇多，例如：

（一）闵公二年：公傅夺卜疇田。

（二）成公十一年：晋郤至与周争郟田。

（三）昭公九年：周甘人与晋闫嘉争闫田。

（四）昭公十四年：晋邢侯与雍子争郟田。

大夫「夺田」事件，《论语》亦有记载，《宪问》篇所说管仲「夺伯氏骈邑三百」，即其显证。关于管仲此事，另详下文，于兹从略。

〔一〕《毛诗后笺》卷一九，《皇清经解续编》卷四六六，二页。

〔二〕同书，六三页。

〔三〕《说文解字诂林》，八——九页引。

个体私有制与井田所有制并存，使『民』的阶级沦入双重剥削、压迫之下，因而亦使奴隶制社会的阶级矛盾进一步尖锐化和复杂化。例如：

(1)《诗·大雅·桑柔》云：维彼忍心，是顾是复，民之贪乱，宁为荼毒。……民之罔极，职凉可，复背善晋。

(2)《小雅·节南山》云：天方荐瘥(嗟)，丧乱弘多，民言无嘉，憯莫懲嗟。

(3)同上《角弓》云：民之无良，相怨一方，受爵不让，至于已斯亡。

『变《雅》』中此等『民』对『人』的阶级斗争，与《释人民》篇所说的『民偷』『民散』『民免』，事同一律；此等斗争，一方面促进井田所有制趋于衰微，另一方面又给个体私有制开拓出发展的坦途。因而，西周以来的个体农民与个体工商业者，亦即所谓『小人』阶层迅速壮大起来，其一部分变成新兴的富人；旧的奴隶主贵族，如前所述，上下之间进行土田、人民的夺取，相互之间因争间田而兴讼，公室豢养的工正、贾正，亦利用职权，开设私营坊肆，《诗·大雅·瞻卬》所说：『如贾三倍，君子是识』，足证旧贵族中亦有极少数转化为富人，但其绝大多数，亦即作为一个阶级说来，则因井田所有制衰微而相率陷于贫困、破产，跌进没落的绝路。

此即是说，自厉、幽以降，『人』的阶级内部，向『贫』『富』两极分化，从而出现『贫』『富』斗争。此种斗争，实质上为两种所有制的斗争；『求富』者必然反对井田所有制，否定个体私有制者亦必然反对『求富』。在此斗争中，暴富起来的『小人』阶层是破坏井田所有制及其上层建筑的变革派，因而亦成为贫困、破产的奴隶主贵族所疾恶、所痛恨、所忌视、所诬蔑的对象。例如：

(1)《诗·邶风·北门》：出自北门，忧心殷殷，终窶且贫，莫知我艰，已焉哉，天实为之，谓之一何哉。

(2)《魏风·汾沮洳》：彼汾一曲，言采其蕘，彼其之子，美如玉，美如玉，殊异乎公族。

(3)《曹风·候人》：彼候人兮，何戈与祿，彼其之子，三百赤芾。维鷩在梁，不濡其翼，彼其之子，不称其服。……嗟兮蔚兮，南山朝隰，婉兮变兮，季女斯饥。

(4)《小雅·正月》：彼有旨酒，又有嘉殽，洽比其邻，昏姻孔云，念我独兮，忧心慙慙。泚泚彼有居，藋藋方穀〔一〕；民今之无祿，天天是祿，哿矣富人，哀此惻独。

(5)同上《大东》：东人之子，职劳不来，西人之子，粲粲衣服，舟人之子，熊羆是裘，私人之子，百僚是试。

凡此云云，皆是没落贵族对暴富小人发出的攻击。暴富的小人，与没落贵族相较，是另一种形式的剥削者。关于此事，将《魏风》七篇当作一个整体加以分析，便可了然。清人陈启源云：

《疏》谓：『《魏风》七篇，前五篇刺俭，后二篇刺贪，其事相反，故郑于左方中分为二君。』此未必然也。吝嗇之人，往往好利无厌；安在『俭不中礼』者必不贪乎？〔二〕

今按：陈启源此说，较之郑《笺》孔《疏》，差胜一筹，但仍以为『刺君』之诗，似未脱传统误解。此因『俭不中礼』与『好利无厌』，正是暴富的『小人』阶层的意识特点。宋人李樗、黄樞释《汾沮洳》、

〔一〕今本『方』下有『有』字，兹据清人阮元《诗·十月之交》四篇属幽王说（《经室集一集》卷四，文选楼版，一八一—一九二页）考辨校勘。

〔二〕《毛诗稽古编》卷六，《皇清经解》卷六五，七页。

《园有桃》，历举樊迟请学稼圃，墨翟以丧褐为衣，以跛躄为服，许行与民并耕而食，给以批判〔一〕，即透露《魏风》所‘刺’者为暴富‘小人’〔二〕。李樗是林之奇（一一二二——一一七六）外兄，吕本中门人，黄樵是王安石（一〇二一——一〇八六）学派的‘经义’学者，其说《诗》如此，必有所本。宋人吕祖谦（一一三二——一一八二）释《十亩之间》引张戴（一〇二〇——一〇七七）云：‘魏地侵削，无井授之田，徒有近郭园廛而已’〔三〕，亦足证《魏风》所‘刺’者，为私田所有者阶层；此与李、黄所说，恰相呼应。

关于暴富‘小人’的剝削形式：

（一）《伐檀》：不稼不穡，胡取禾三百廛兮？不狩不猎，胡瞻尔庭有县貆兮？不稼不穡，胡取禾三百困兮？不狩不猎，胡瞻尔庭有县鹑兮？彼君子兮，不素餐兮。

关于此《诗》，清人戴震（一七二三——一七七七）释云：

……讥在位者……盈廩充庖，非由己稼穡、田猎而得者也。食民之食，而无功德及于民，是谓素餐也。……叹君子之不用，……讥小人之幸祿。〔五〕

〔一〕 《毛诗集解》卷一二，《通志堂经解》册二一九，七。八页。

〔二〕 关于许行，系出误解，另详《许行思想批判》，见《困知录》，三一——四五页。

〔三〕 《吕氏家塾读诗记》卷一〇，《丛书集成》本，一八九页。

〔四〕 今人于省吾《泽螺居读诗札记》（《文史》第一辑，一一五页）云：‘鹑’字《说文》作‘𪚩’，‘𪚩’与‘鹑’互训，‘悬鹑’应读作‘悬鹑’。

〔五〕 《毛郑诗考证》卷一，《皇清经解》卷五五七，一〇页。

关于反对『素餐』的立场，清人魏源以为是『退隐伐木』的贤者〔一〕，亦即与王先谦所谓隐居于沮泽之间、菜蔬自给的贤者〔二〕为同一阶级成分；此等『贤者』，正是没落的奴隶主贵族，此诗则为站在井田所有制立场来攻击新兴的封建制剥削。

(2)《硕鼠》：无食我黍，……无食我麦，……无食我苗。三岁贯女，莫我肯劳。逝将去女，适彼乐郊，……乐郊乐郊，谁之永号。

此《诗》表明，与《甫田》所说『我取其陈，食我农人』的奴隶制剥削方式不同，而是以黍、麦、苗为实物贡献的封建制剥削。

新兴的封建剥削形式，较诸没落的奴隶制剥削，在相对数字上有所减轻，所以李樗释《园有桃》，名之为『大貉小貉』〔三〕。在两种所有制斗争中，贵族世袭的专政制度，亦即奴隶主贵族阶级的政权，对个体私有制施加压制或破坏，所以《唐风·鸛羽》云：

王事靡盬，不能艺稷黍，……不能艺稻粱；父母何尝，悠悠苍天，曷其有常。

反动的奴隶主贵族，如此利用政权破坏生产，非但脱离群众，且亦未能挽救井田所有制的衰微或瓦解。所以，延至春秋，宣公十五年《谷梁传》云：

私田稼不善，则非吏；公田稼不善，则非民。

关于『私田稼不善』的原因，范宁（三三九——四〇一）以为，是由于『吏急民，使不得营私田』。

〔一〕《诗古微》卷九，《皇清经解续编》卷一三〇〇，二三——二四页。

〔二〕《诗三家义集疏》卷七，乙卯仲夏虚受堂刊本，二——三页。

〔三〕《毛诗集解》卷一二，《通志堂经解》册二一九，七页。

范宁以『民』为『私田』所有者，乃因其混同『民』与『小人』的阶级界限，但所谓『吏使不得营私田』以致『私田稼不善』，则与『王事靡盬，不能艺稷黍』云云，可以互证。

关于『公田稼不善』的原因，《汉书·五行志》引刘向（前七七——前六）云：『是时，民患上力役，解（懈）于公田』；何休（一二九——一八二）亦云：『宣公无恩信于民，民不肯尽力治公田。』由此可见，井田所有制的生产方式，由于『民』对『力役』的抵抗（『民偷』），已是日薄西山。此种趋势，至春秋已极显著。其见于《左传》者，例如：

（一）隐公六年冬，京师来告饥，公为之请糒于宋、卫、齐、郑。

（二）庄公七年秋，大水，无麦苗。

（三）庄公二十八年冬，筑郿，大无麦禾，臧孙辰告糒于齐。

（四）僖公十三年冬，晋荐饥，使乞糒于秦；秦于是乎输粟于晋，自雍及绛相继，命之曰『汎舟之役』。

（五）僖公十四年冬，秦饥，使乞糒于晋，晋人弗与。

（六）僖公十五年夏，秦伯伐晋。庆郑曰：『饥食其粟，三施而无报，是以来也。』……是岁，晋又饥，秦伯又饒之粟。

（七）文公十六年秋，楚大饥。戎伐其西南，又伐其东南，庸人帅群蛮以叛楚，麇人率百濮聚于选，将伐楚，于是，申、息之北门不启，楚人谋徙于阪高。

（八）文公十六年秋，宋饥。（宋公子鲍）竭其粟而贷之，年自七十以上，无不馈诒（遗）也。

（九）襄公二十四年，大饥。

(十)襄公二十八年春，无冰。梓慎曰：今兹宋、郑其饥乎！土虚而民耗，不饥何为？

(十一)昭公二十五年夏，会于黄父，赵简子令诸侯之大夫输王粟。

(十二)定公五年夏，归粟于蔡以周亟，矜无资。

(十三)哀公二年秋八月，齐人输范氏粟。

(十四)哀公十二年春，用田赋；十三年九月，上无二月蚤，十四年，饥。

《论语·颜渊》篇所记哀公问于有若曰『年饥，用不足，如之何』云云，与上引《左传》所记，事同一律，下文另有详解，此不多赘。

凡此告饥、归粟的记载，皆是井田所有制生产方式危机的证件，同时亦即王纲失坠、政逮大夫的经济基础；上述奴隶主贵族相率下降为贫人，并成为反对『求富』、卑弃『喻利』的煽惑者，亦因此故。《论语》所记孔丘对『贫』『富』问题的态度，正是从此种立场出发。

二

首先，《论语》反映春秋已是个体私有制普遍存在的时期。例如：

(1)《公冶长》篇：孰谓微生高直？或乞醯焉，乞诸其邻而与之。

(2)同篇：颜渊、季路侍。子曰：盍各言尔志？子路曰：愿车马、衣裘，与朋友共，敝之而无憾。

(3)《雍也》篇：子华使于齐，冉子为其母请粟，子曰：与之釜，请益，曰：与之庾，冉子与之粟五秉。子曰：赤之适齐也，乘肥马，衣轻裘，吾闻之也；君子周急不继富。

(4)同篇：原思为之宰，与之粟九百，辞；子曰：毋！以与尔邻里乡党乎！

上四例所说的醴、车马、衣裳、粟，皆属于个体私有物，所以邻里、乡党、朋友之间，可因之发生「乞借」或「给予」的关系；倘属公有，则此等关系，即无从发生。正因生产、生活资料，率为个体私有，所以《阳货》篇表明，当时社会上即有「穿窬之盗」，例如「羊」，即此辈盗窃对象之一：

(5)《子路》篇：叶公语孔子曰：吾党有直躬者，其父攘羊，而子证之。孔子曰：吾党之直者异于是，父为子隐，子为父隐，直在其中矣。

似此，「羊」必私有，「攘羊」才有意义；显系从卫护个体私有制出发，以「攘夺」为犯禁、不德行为，并从不否认私有制出发，才需要父子相隐。

盗窃、攘夺，在春秋似已危及奴隶主贵族统治的秩序，而成为统治者的祸患。例如：

(6)《颜渊》篇：季康子患盗，问于孔子。孔子对曰：苟子之不欲，虽赏之不窃。

春秋所谓「盗」，依《左传》记载，系属于不同阶层；《论语》此章季康子所患的「盗」，当如《释人民》篇所说，系指逃亡奴隶的聚众抢劫。例如：

(A)《左传》襄公二十一年：鲁多盗，季孙谓臧武仲曰：子盍诘盗？武仲曰：不可诘也，纆又不能。季孙曰：我有四封，而诘其盗，何故不可？子为司寇，将盗是务去，若之何不能？武仲曰：子召外盗而大礼焉，何以止吾盗？子为正卿而来外盗，使纆去之，将何以能？庶其窃邑于邾而来，子以姬氏妻之而与之邑，其从者皆有赐焉；若大盗礼焉以君之姑姊与其大邑，其次阜、牧、舆、马，其小者衣裳剑带，是赏盗也，赏而去之，其或难焉。纆也闻之：……夫上之所为，民之归也；上所不为，而民或为之，是以加刑罚焉，而莫敢不惩；若上之所为，而民亦为之，乃其所也，又可禁乎？

(B)《古文琐语》：鲁国多盗，季康子治之，获一人焉，诘之曰：汝胡以盗？对曰：此犹之蚁羶也，慕羶而附，宁可已邪？大夫为政，不能不盗，何以诘吾盗？柳下跖，鲁之民盗也，啸其徒数千，人弥山之阳，……享年九十，而邑宰不得问也；子大夫陪臣阳货，鲁之家盗也，国命出其手，叛费、囚桓子，以意行国中自如，宝玉大弓……今货偃然窃以逋也，而子大夫不得问也；子大夫之家，鲁之国盗也，名则鲁臣，实鲁君焉，国政为家事，国赋为家赋，藐然鲁国如无有焉，而鲁君不得问也；……乾侯之难，亦惟季孙意如之故，不得正其终，……逐一君复易一君，而周天子不得问也。吾侪小人其何知？知则于人而已矣。子大夫与吾侪小人，其俱负翳以谋朝夕耳，诘安用之？康子曰：辩哉盗也。去之，繫于狱中。(八一)

上引二例，尤其《古文琐语》，有人认为是『诸国卜梦妖怪相书』；但在春秋时期，鲁国多盗，且由于礼坏乐崩所引起，此义则与《论语》此章相发明。孔丘答季康子『患盗』之问，以为『苟子之不欲，虽赏之不窃』，亦即以统治者的贪欲为盗窃所由生，全不见两种所有制并存而引起的阶级斗争激化，以及贫富对立的尖锐，自是露骨的历史唯心主义胡说；不过，应当指出，孔丘并非根本反对私有制，而是从肯定私有制出发，来判断伦理的是非。例如：

(7)《述而》篇：自行束脩以上，吾未尝无诲焉。

此章所谓『束脩』，自来异解颇多，互有争辩，而以清人毛奇龄（一六二三——一七一六）的说法，较近《论语》本义。毛奇龄在其《四书臆言》卷二中曾云：

〔一〕《玉函山房辑佚书》卷六三，《史编·杂史类》，琅嬛馆补校本，六五——六六页。

『束脩』是贽见薄物，其见于经传甚众。如《檀弓》『束脩之问』，《谷梁传》『束脩之肉』，《后汉书·第五伦传》『束脩之馈』，则皆汎以大夫士出境聘问之礼为言；若《孔丛子》云：『子思居贫，或致樽酒束脩，子思弗为当也』，此犹是偶然馈遗之节；至《北史·儒林传》『冯伟门徒束脩，一毫不受』，则直指教学事矣；又《隋书》『刘炫博学，后进质疑受业，不远千里，然啻于财，不行束脩者，未尝有所教诲，时人以此少之』，则直与《论语》『未尝无诲』作相反语；又《唐六典》『国子生初入学，置束帛一筐，酒一壶，脩一案为束脩之礼』，则分束帛与脩为二，然亦是教学贽物。

近儒以汉后史书，多有『束脩』字，作『约束脩饰』解，……遂谓『束脩』不是物，历引诸『束脩』词以为辩。夫天下词字相同者多有，『龙星』不必是龙，『王良』又不必是星，必欲强同之，谬矣。试诵本文，有『行』字，又有『以上』字，若『束脩其躬』，何必又『行』？『躬自束脩』，何能将之而『上』乎？〔一〕

(8)《子罕》篇：子贡曰：有美玉于斯，韞匱而藏诸，求善贾而沽诸。子曰：沽之哉，沽之哉，我待贾者也。

此章较诸例(7)以『行束脩』为『诲人』条件更进一步，公然以学识为商品，待『善价』而沽。

上二例表明，个体私有制从厉、幽之际发生，至春秋末叶，不仅物质的生产产品成为各有其主的私有物，即精神的生产品，亦成为私有物，孔丘即以其学识为个人私有物，并用以招收学徒，海以『复礼』之道，为奴隶主世袭贵族服务。《论语》中与此有关的章句尚多，例如：

(9)《泰伯》篇：三年学，不至(志)于毅，不易得也。

〔一〕《皇清经解》卷一八五，二——三页。

(10)《卫灵公》篇：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。

(11)《阳货》篇：佛肸召，子欲往。子路曰：昔者由也闻诸夫子曰：『亲于其身为不善者，君子不入也。』佛肸以中牟叛，子之往也如之何？子曰：然，有是言也；不曰坚乎，磨而不磷；不曰白乎，涅而不缁；吾岂匏瓜也哉，焉能系而不食？

(12)《子张》篇：百工居肆，以成其事；君子学以致其道。

此等完全脱离体力劳动的人，亦即荷蓀丈人所讥的『四体不勤，五谷不分』的『素餐』分子。但孔丘从『君子』立场出发，则在其自述中以为心安理得，分所当然。例如：

(13)《为政》篇：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（已）顺，七十而从心所欲不踰距。

(14)《里仁》篇：朝闻道夕死可矣。

(15)《公冶长》篇：十室之邑，必有忠信如丘者焉；不如丘之好学也。

(16)《述而》篇：默而识之，学而不厌，诲人不倦，何有于我哉？

(17)同篇：德之不修，学之不讲，闻义不能徙（徙），不善不能改，是吾忧也。

(18)同篇：子在齐闻韶，三月不知肉味，曰：不图为（媿）乐之至于斯也。

(19)同篇：叶公问孔子于子路，子路不对。子曰：女奚不曰：『其为人也，发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至云尔。』

〔一〕此二语，宋人吕本中以为『丈人自谓』；兹取朱熹《论语集注》、王夫之《四书稗疏》说，以为丈人斥子路语。

(20) 同篇：加我数年，五十以学，亦可以无大过矣。(一)

(21) 同篇：我非生而知之者，好古敏以求之者也。

(22) 同篇：若圣与仁，则吾岂敢？抑为之不厌，诲人不倦，则可谓云尔已矣。

(23) 《卫灵公》篇：吾尝终日不食，终夜不寝，以思无益，不如学也。

据上引诸例可知，因个体私有制勃兴，井田所有制解体，「王官」失散，蜕变而为「士」的阶层，此即私人讲学、私家学派所从出。此所谓「士」的阶层，因立场不同而分属于不同的阶级，孔门师弟乃春秋末叶「士」阶层的一个分支，孔丘所创立的古代前期儒家，亦即春秋末叶私家学派的一个支派。班固(三二——九二)据刘向(公元前七七——前六)、刘歆(公元前)——(二三)父子《七略》作《汉书·艺文志》，力主「诸子出于王官」之说，义当在此。

在《君子小人辨》篇，我们曾经说过，西周已有「勤礼劳心」的君子；但当时精神劳动者全是「学在官府」的「王官」；至于春秋，精神劳动者则变为私人讲学，或创立学派的思想家。如晋国的史墨，见于《左传》和《国语》；鲁国的少正卯见于《荀子》；郑国的邓析，见于《吕览》。此三子者，俱与孔丘同时，俱有自己的思想体系，亦俱从事创立学派的活动，徒以学说不为奴隶主世袭贵族所容，遂至或遭杀害，或无传人(二)；其中唯孔丘思想，以继周「复礼」为纲领，以阶级调和为策略，投合于奴隶主贵族挽救其世袭专政制度危机的要求，独得广收学徒，建立儒家，至战国而蔚为「显学」。

〔一〕 今本作「五十以学《易》，可以无大过矣」，兹依《释文》校改。说见惠栋《九经古义》卷一六，《皇清经解》卷三七四，三页。

〔二〕 另详拙著《关于孔子诛少正卯问题》。

但是，如前所述，孔丘所创立的古代前期儒家，乃发端于井田所有制衰微，个体私有制勃兴的过渡时期，因而在孔门对话集《论语》中，反映出「贫」「富」问题的发展情景及其对之的意见与态度，亦历史规律所使然。

三

关于《论语》所反映的春秋「贫」「富」问题的发展情景，首先是其中具体地记载着谁是「贫人」与谁是「富人」；就此等人加以阶级分析，将会显现出春秋的社会性质。

先看「富人」。《论语》所说的「富人」计有：

- (1) 齐相管仲：「有三归」（《八佾》），「位在陪臣，富于列国之君。」（《史记·货殖列传》）
- (2) 齐大夫陈文子：「有马十乘。」（《公冶长》）
- (3) 孔丘弟子公西华：「赤之适齐也，乘肥马，衣轻裘。」（《雍也》）
- (4) 孔丘弟子子贡：「不受命而货殖焉，亿则屡中。」（《先进》）「七十子之徒，赐最为饶。」（《史记·货殖列传》）

记·货殖列传》

- (5) 鲁大夫季孙氏：「富于周公。」（《先进》）
- (6) 齐景公：「有马千驷。」（《季氏》）
- (7) 卫公子荆：「善居室。」（《子路》）

其次看《论语》所说的「贫人」：

- (1) 孔丘弟子颜渊：「在陋巷，一簞食，一瓢饮。」（《雍也》）「死，有棺而无槨。」「屡空」。

(《先进》)

(2) 孔丘弟子子路：『衣敝缁袍』。(《子罕》)

(3) 孔丘弟子原思：『子贡相卫，而结駟连骑，排藜藿^{〔一〕}，入穷闾，过谢原宪。宪掇敝衣冠见子贡。』(《史记·仲尼弟子列传》)『原宪不厌糟糠，匿于穷巷。』(同书《货殖列传》)

(4) 孔丘儿子孔鲤：『死，有棺而无槨。』(《先进》)

(5) 齐大夫伯氏：(管仲)『夺骖邑三百，饭疏食没齿无怨言。』(《宪问》)

此外，尚有曾参耘瓜，其母亲织，闵子騫着芦衣，为父推车等传说，虽均不见于《论语》，亦未便视为臆造，自当一并给以简述：

第一，在『富人』中，管仲和季氏属于同一类型，即同为利用当权派地位，通过『僭礼』、因贵而致富。

关于管仲，其『有反坫』、『树塞门』，据清人金鶚《求古录礼说》九《屏考》、《坫考》论定，皆是以陪臣而僭邦君之礼^{〔二〕}；孔丘斥管仲『不知礼』，主要指此。关于『管氏有三归』，则以清人梁玉绳和武亿两家所解，较宜注意。

(一) 梁玉绳《一七四四——一八一九》《警记》同意翟灏(?)——一七八八)以『三归为地名』之说，亦即以之为桓公赐予管仲的采邑，使管仲据以为『位在陪臣，富于列国之君』的基础^{〔三〕}；此解自

〔一〕 今本《史记》作『藜藿』，兹据王念孙《读史杂记》校改。见《皇清经解》卷六七七，九——一〇页。

〔二〕 《皇清经解续编》卷六七一，七——一六页。

〔三〕 《皇清经解》卷一一七九，二〇页。

成一家之言。惟其对《韩非子》所说『有三归之家』未予诠释，似应补充。

此『三归之家』的『家』字，当即《国语·晋语》四『官宰食加』之『加』；韦《解》『加，大夫之加田』，公序本正作『家田』。清人汪远孙（一七九四——一八三六）《国语发正》卷十释云：

《周礼·司勳》：『惟加田无国正』，郑《注》云：『加田，既赏之又加赐以田，所以厚恩也。』《曲礼》：『问大夫之富，曰有宰食力』，惠氏栋《九经古义》以『力』为『加』之坏字。〔一〕

似此，则《论语》所谓『管氏有三归』，即是说管仲有桓公所赐的三归之地的『加田』（家田），因以致富。所以《外储说左下》及《难一》，均在桓公曰『使子有三归之家』下，接记管仲云：『臣富矣』。

（二）武亿（一七四五——一七九九）《群经义证》以『三归』为贮藏泉布之府库别名，乃桓公赐予管仲者〔二〕；此与梁玉绳所持『采邑地名』之说，又有不同。此外，宋末人金仁山以为『税法』，清末人郭嵩焘畅其说，以此种税法所以名『三归』，因其『凡天财所生，地利所在』，皆以『民得其十（七？）』，君得其三』为率；桓公既霸，即将此种一向归公的『市租之常例』，赏给管仲；《汉书·地理志》、《食货志》并云管仲『身在陪臣而取三归』，较然明显。〔三〕今人陈奇猷深信郭说，以为『管仲得三归之赏，其富有自不待言』。〔四〕是知金、郭、陈三人的『三归』解，又和梁玉绳、武亿两家不相同。

但是采邑说、府库说、税收说三者虽互不相同，而却有一个共同之点，即管仲之成为『富人』或其

〔一〕 振绮堂《国语校注本》卷一〇，一四页。

〔二〕 《皇清经解续编》卷二二三，四、五页。

〔三〕 《史记札记》卷五上，商务印书馆一九五七年版，二三五——二三六页。

〔四〕 《韩非子集释》卷一二，中华书局一九五八年版，七〇二、七〇三页。

『致富之道』，乃由其自请于桓公，而桓公赐之，亦即由于相桓公成霸业有功而富有起来。《周礼·天官》『太宰以八柄诏王驭群臣，一曰爵以驭其贵，二曰禄以驭其富』，正是此种『由贵而富』的道路。但是，操富贵之『柄』者，已经从『王』而下移于『侯』，亦即一元的『王柄』而分裂为多元的『侯柄』，则为春秋过渡时期政治经济运动规律的特点之一。

第二，管仲不但能使自己富，并且也能使他人富。例如《宪问》篇记：

或……问管仲。（孔丘）曰：人（仁）也，夺伯氏骈邑三百，饭疏食，没齿无怨言。

此章旧解颇有分歧，我们综合于钦（一二八四——一三三三）《齐乘》，（一）孔广森（一七五二——一七八六）《经学卮言》，（二）焦循（一七六三——一八二〇）《论语补疏》，（三）阮元（一七六四——一八四九）《积古斋钟鼎彝器款识》（四）及杨守敬（一八三九——一九一四）《水经注疏》（五）等书所考辨，大致可以肯定：

（A）此伯氏，或即伯雒父的后裔，乃齐国的世族，其在齐国的政治地位，和鲁国的季氏、孟氏等三家相近。宋人金履祥《四书集注考证》，以为伯氏名骈，恐未必然；『骈』字似仍以与『邑』字连读，训『骈邑』，为地名较妥。

〔一〕程树德《论语集释》卷二八，八三七页。

〔二〕《皇清经解》卷七一四，七——八页。

〔三〕同书卷一一六五，一〇页。

〔四〕《丛书集成》本卷五，二九八——二九九页。

〔五〕科学出版社影印本卷二六，一四页。

(B)『駢』本作『邶』。地在临朐县(今山东掖县)故城东柳山寨。伯氏以武功得此地为采邑，食三百家，成为齐之『富人』。因犯罪被管仲没其家财，沦为『贫人』。伯氏沦入贫贱以后，不敢反抗，以『疏食』为饭，终身无怨言。

(C)《荀子·仲尼》篇所说齐桓公与管仲书社三百，富人莫之敢拒，当即指此章『夺伯氏駢邑三百』事件。据此，则夺邑亦为管仲致富手段之一。《周礼·天官》太宰以八柄诏王馭群臣，『六曰夺以馭其贫，七曰废以馭其罪』，是管仲此种致富手段，符合周礼，所以孔丘称其『仁』。(一)

将此章『夺駢邑』与前言『有三归』对照观之：『三归』乃管仲自请于桓公之所得，亦即『求富』的结果，所以孔丘闻而非之曰：『泰侈偪(匹)上』；(二)而『泰侈』亦即『僭礼』。僭礼求富乃『小人』之所为，所以孔丘又说『管仲之器小哉』。反之，『駢邑』则为桓公之所与，已与『求富』迥异，而又能使伯氏『贫而无怨』，深符调和『人』的阶级的内部矛盾之义，(三)此孔丘以为『仁』的主要根据。

第三，季氏与管仲同为『由贵而富』，而致富手段则又不同，即与管仲的『求』三归、『夺』駢邑不同，季氏乃用『以田赋』、『伐颛臾』而致富。《论语》将季氏之富与周公相比，从《左传》哀公十一年下引一段记载中可以窥见其真实意义：

季孙欲以田赋，使冉有访诸仲尼。……仲尼不对，而私于冉有曰：『君子之行也，度于礼，施取其厚，事举其中，敛从其薄；如是，则以丘亦足矣。若不度于礼，而贪冒无厌，则虽以田赋，将

(一) 另详《仁礼解故》篇。

(二) 《韩非子集释》卷一二，七〇二——七〇三页。

(三) 《君子小人辨》篇关于『怨』字另有分析。

又不足。且子季孙若欲行而法，则周公之典在；若欲苟而行，又何访焉？」弗听。」〔一〕

应当注意者是将「以田赋」与周公之典相对立，则季氏之为违礼而求富，至为明白。与「以田赋」相呼应，季氏又用掠夺战争的方法以求「足民」。《论语·季氏》篇记孔丘反对「季氏将伐颛臾」，主要的理由乃是「有国有家者，不患贫而患不均，不患患寡而不安。」〔二〕旧注以「贫」指财物（生产资料与生活资料）缺乏，「寡」指民力（奴隶劳动力）不足。由此可见，用战争掠夺奴隶以求「足民」，在一方面是用以开辟田野，增加赋粟，化贫为富；同时在另一方面，又是教以知方即戎，提高军旅，变弱为强。《释人民》篇所说「民既是农业生产者阶级，又是侯国战争的兵卒」，正指此事。

应当注意者是：冉求乃贱人身份，子路乃著名贫人，〔三〕而竟同为帮助季氏致富的得力家宰，足证春秋过渡时期的阶级斗争阵线，绝不能以「贫人」「富人」的区别为划分的标准。

第四，关于卫公子荆，明人陈士元《论语类考》卷九、《人物考第四》云：

元按：《左传》昭公二十年：「公南楚驂乘，以身捍贼，而免君于难」。《春秋释名》云：「公南楚即公子荆也」。又，襄公二十九年：「吴公子季札来聘，适卫，见蘧瑗、史狗、史鳧、公子荆、公叔发、公子朝，曰：卫多君子，未有患也。」〔四〕

「卫多君子」，荆居其一。以「君子」而为「富人」，《论语》只此一见，而此章章旨，旧注皆未得其

〔一〕《国语·鲁语下》（清嘉庆庚申读未见书斋重雕天圣明道本卷五，一二——一三五）所载，与《左传》基本相同，可参看。

〔二〕今本作「不患寡而患不均，不患贫而患不安」，兹据俞樾《群经平议》卷三〇校改。

〔三〕参看《先进异同考》篇。

〔四〕《湖北丛书》本，一〇——一一页。

解。特录其本文，诠释如下：

子谓公子荆善居室。始有，曰『苟合矣』；少有，曰『苟完矣』；富有，曰『苟美矣』。

(A) 此章『善居室』的『居』字，就是《史记·平准书》『废居居邑』的『居』字。关于『废居』，徐广以为：『废居者，贮畜之名也』；关于『居邑』，服虔以为『居谷于邑也』，如淳以为『居贱物于邑中以待贵也』。《汉书·张汤传》『居物致富』，服虔《注》云：『居谓储也』。『居』又训『积』，《史记·货殖列传》『废著鬻财于曹鲁之间』，《索隐》云：『著音贮，《汉书》亦作贮，贮犹居也』。《说文》云『贮，积也』。总此可证，此『居』字应训贮、训储，即今语『奇货可居』之居，『囤积居奇』之居。

(B) 关于此章『室』字，乃奴隶劳动力及物质财富的总计名称，《公冶长》篇所说的『千室之邑』、『十室之邑』，皆是此义。此种义谛的『室』字，见于《左传》者颇多。充分可以证明：『室』乃指『家资』与『禄田』，并包括奴隶劳动力在内。所以《说文》云『室，实也』，《释名》云『人物实满其中也』。关于『室』的『民』『田』比例，见于《周礼·地官·大司徒》『凡造都鄙，制其地域而封沟之，以其室数制之』的注文，清人孙诒让（一八四八——一九〇八）《周礼正义》卷十九对此所作的疏解，最为详备。(一)

依此训解，则『善居室』即今语所说『善于储蓄物质财富和使用奴隶劳动力』。卫公子荆之所以『善于』此道，《论语》已明言在其以『始有』为『苟合』，『少有』为『苟完』，『富有』为『苟美』。清人刘宝楠《论语正义》卷十六，训此章『有』字为『财』为『富』，(二)义自可通；但似乎以训『取』较为得真。关于此章三『有』字应训『取』，已详《有教无类解》篇；于此所应补述者，即此所谓『取』，乃较轻于『聚敛』的

(一) 光緒乙巳銀成鉛版，四——六頁。

(二) 《皇清經解續編》卷一〇六六，九頁。

剝削方法 《荀子·王制》篇云：

成侯、嗣君，聚斂计数之君也，未及取民也；子产，取民者也，未及为政也；管仲，为政者也，未及修礼也。故修礼者王，为政者强，取民者安，聚斂者亡。

此即是说，对「民」采用「取」的剝削方法，即可使之「安政」，「民」安政，「君子」方能「安位」，而避免「聚斂者亡」的危机；总之，「取」是一种带有德治外衣的奴隶制剝削方法。

此章的「始」、「少」、「富」、「合」、「完」、「美」等字，旧解亦皆失误，兹依次续释如下：

(C)「始有」的「始」字即「胎」字，亦即今语「萌芽形态」之义；「少有」的「少」字，即「不患寡而患不安」的「寡」字，指奴隶数目不多，「富有」的「富」字，即「富哉言乎」的「富」字，于义训「盛」，亦即今语「大规模」之义。

(D)「苟合矣」的「合」字，与「君子和而不同」的「和」字，可以互训。例如《荀子·非十二子》篇「合群者也」，杨倞《注》云：「合谓和合群众也」；《吕览·有始》篇「夫物合而成」，高诱《注》云：「合，和也」；《古乐》篇「以比黄钟之宫适合」，高诱《注》云：「合，和谐」。由此可见，所谓「合」即是今语「矛盾调和」之义。

(E)「苟完矣」的「完」字，乃拘禁劳役的一种轻刑；如《汉书·刑法志》「昔周之法……完者使守积」，颜师古《注》云：「完谓不亏其体，但居作也；积，积聚之物也」。又即「院」字，如《左传》襄公三十一年「缮完葺墙」，清人洪亮吉《春秋左传诂》十四引「段若膺」云：完，当是院字，院，周垣也；墙，垣蔽也。《说文》院为窠之重文。「一」是知「高其閤闑，厚其墙垣」，亦在防止出入，与拘禁劳役，义实相连。

(F)『苟美矣』的『美』字，即『尽美尽善』的『美』。《八佾》『子谓韶尽美矣，又尽善也』，皇《疏》云：『美者，堪合当时之称也』。依此，则称『美』亦即今语『切合当前需要』之义。

据上六条训解，将此章译为今语，意应如下：

孔丘称赞卫国的公子荆，善于剥削奴隶劳动力以储备物质财富。在萌芽状态的剥削中，他就认为实应致力于调和阶级矛盾；在奴隶数目不多的剥削过程中，他就认为实应及时给以轻微刑罚，于田圃周围，修葺墙垣，以便拘禁劳动，预防偷散；及至进行大规模的奴隶制剥削，他就认为这实在是切合当前需要的生产方式。

总此可见，卫公子荆的致富方法，在于实行奴隶制剥削。因其所用『取民』的剥削方法，有别于『放于利而行，多怨』的『聚敛』剥削，『德治』的外衣，有使民『安政』的阶级调和作用，所以孔丘称之为『善居室』；此与管仲夺伯氏骈邑三百，而使之『没齿无怨言』，孔丘许之为『人（仁）』，同为『远怨』〔一〕精神的具体形态。

在《子路》篇《子谓卫公子荆》章之后，《论语》又记：

子适卫，冉有仆。子曰：庶矣哉！冉有曰：既庶矣，又何加焉？曰：富之。曰：既富矣，又何加焉？曰：教之。

此章明言卫国之民众多，善用『取』的方法即可致富，以『富』力教民即戒，且可转而『足民』；根绝『寡』『贫』之患。孔丘如此告冉求，明为诫其为季氏聚敛、伐颛臾而发，亦与谓卫公子荆善居室之义相发明。

〔一〕 参看《君子小人辨》篇。

第五，与管仲、季氏以奴隶主贵族而违礼致富不同，与卫公子荆善居室致富为孔丘所称许亦不同，子贡则是以「卫之贾人」身份，「不受命而货殖」，「善意」以致富，为孔丘所严责。《史记·货殖列传》说「子贡既学于仲尼，退而仕于卫，废著鬻财于曹鲁之间」；《史记·仲尼弟子列传》也说子贡「常相鲁卫，家累千金」；是子贡之富，亦似与贵相连。但其致富方法，则为「物贵而卖之（废、发），物贱而买之（著、居），自以其财，与时转货，善任亿度，以殖其资」；《论衡·率性》篇称子贡「为世富人者，得货殖之术也」，即指此而言。就此术而言，与管仲之自请于君而得三归，季氏之以战争足民富于周公，固已大异其趋。并且《货殖传》明言：

子贡结駟连骑，束帛之币，以聘享诸侯；所至国君，无不分庭与之抗礼。夫使孔子名布扬于天下者，子贡先后之也；此所谓相得而益彰者乎！

由此可见，子贡乃因富而贵，并因自己富而且贵，而使其师孔丘的名声，亦布扬于天下。关于子贡之因富而贵，清人黄式三（一七八九——一八六二）《论语后案》云：

货殖者，发贖鬻财之商贾也。马、班、范、陈四《史》皆以货殖为商贾。《韩诗外传》曰：「子贡，卫之贾人，学于孔子，遂为天下显士」，则其初年，尝为此也。……「不受命而货殖焉」……言其以智力挽之，而意在取富也；「意则屢中」者，能适时用而取资也。《论衡·知实》篇引此而申之曰：「罪子贡善居积，意贵贱之期，数得其时，故货殖多，富比陶朱」。仲任之言，汉师相传旧说也。〔一〕

黄式三据《韩诗外传》，论定子贡在学于孔丘以前即曾从事货殖，恰为因富而贵之证；其以「不受

〔一〕《傲居丛书》之四，浙江书局本，二二二页。

命而货殖』为『以智力挽之而意在取富』，亦为卓见。惟王充（二七——九一）以『东郭牙善意以得国情』，与『子贡善意以得货利』相提并论，似应进一步强调。此因东郭牙对管仲，明云『臣闻君子善谋，小人善意』〔一〕；从『臣闻』二字，足证『小人善意』，乃春秋过渡时期的恒言。『善意』既为小人思想的特点，所以孔丘力倡『毋意』或『不亿』。孔丘又曾说『小人不知天命而不畏』；所以『不受命而任己意』，亦即子贡思想属于『小人』阶层的明证，而孔丘指名斥子贡『不受命而货殖焉，意则屢中』，实与『小人哉樊须也』的严责，可以互训。

孔门只有两个富人，子贡之外就是公西华。《论语》称公西华使齐，『乘肥马，衣轻裘』；冉求与其母『粟五秉』，孔丘搬出『君子周急不继富』的原则，对冉求进行批评。至于公西华是何身份，用何方法而致富，则无明文可考，于此从阙。

第六，与『富人』互异相对照，《论语》中的『贫人』亦不可一概而论。齐国的伯氏，因犯罪被管仲夺去骍邑三百，从『世族』沦为『贫贱』，已详前文。兹更就以下几人，酌加简释：

（A）颜渊是与『富人』子贡相反的『贫人』，其『屡空』而不改其乐，不违礼而求富，孔丘称其『贤』、称其『好学』。凡此，皆见于《论语》。清人林春溥云：

《仲尼弟子传》：颜氏居其八：颜路、颜回、颜幸、颜高、颜祖、颜之仆、颜哂、颜何，皆鲁人。颜之推云：仲尼母族。〔二〕

又据《三氏志》云，从邾武公（字伯颜）为鲁附庸改称颜氏以后，十四世皆仕鲁为卿大夫，至颜渊

〔一〕 此二语除《论衡·知实》篇外，又见于《管子·小问》篇、《吕览·重言》篇、《说苑·权谋》篇及《颜氏家训·音辞》篇。

〔二〕 《开卷偶得》卷六，《竹柏山房十五种》本，七页。

的祖父为鲁之邑宰。〔一〕由此可见，颜渊乃鲁国的公族出身。至其父子两辈如何沦为「贫人」，无明文可考。

颜氏父子此种情形，和闵子骞颇相类似，据《阙里志》和《孝子传》及《韩诗外传》记载，闵子骞亦为鲁之公族，其初见孔丘有菜色，著芦衣，为父推车，自系「贫人」；但其如何沦为「贫人」，亦无可考。

〔B〕孔鲤死的萧条，与颜渊相同。孔氏为宋国公族，孔丘的曾祖父防叔避华氏之祸而奔鲁，其父叔纘为鄆邑大夫而早卒，孔丘三岁而孤，因此，孔丘幼年曾沦为「贫人」，故自称「吾少也贱」。孔丘五十六岁虽一度为鲁司寇而旋即去职，靠「君赐」与「束脩」从大夫之后，遂致「鲤也死，有棺而无槨」。此种情景，和曾氏父子，亦颇相类。

《韩诗外传》和《说苑》记载，曾参布衣缁袍，与父芸瓜，而《世本》则以曾皙为郕太子巫之孙，是曾氏父子所以为「贫人」，乃因其为亡国之后裔。亦正因身世相类，故孔丘对曾氏父子，情感极殷。陈士元（一五一六——一五九七）《论语类考》卷六云：

点生参，参之子三人：元、申、华，孙西。四世皆贤，不仕于鲁，以取郕故。故点以狂自废，孔子未尝裁之，察其志也。〔二〕

〔C〕总上孔、颜、闵、曾四家，皆从「公族」沦为「贫人」。此与伯氏以齐之世族犯罪而沦为「贫人」，同为春秋过渡时期奴隶主贵族衰微的表现。关于原思的身世，《史记·游侠列传》说他「读书怀独行君子之德，义不苟合当世，当世亦笑之」。以此与《仲尼弟子列传》所说「孔子卒，原宪遂亡在草泽中」

〔一〕 陈士元《论语类考》卷六，《湖北丛书》本，三页。

〔二〕 同书，五页。

云云相结合，亦当为贵族陷于贫困而坚持「隐逸」态度者。

(D)与孔、颜、闵、曾四家之从「公族」沦为「贫人」不同，「衣弊缊袍」的子路，则为「汴之野人」。「二」在春秋过渡时期，「野人」而不走「求富」道路，自必成为「贫人」。但子路之不「求富」，却与颜渊之贫而「不改其乐」不同，其「与衣狐貉者立而不耻」，已表现其「不伎不求」的耿介情操，而对于「小人」阶级之屈居下位，则持有反抗斗争态度。例如，《灵公》篇云：

在陈绝粮，从者病，莫能兴。子路愠见曰：君子亦有穷乎？子曰：君子固穷，小人穷斯滥矣。

此章「穷」字兼「道不行」与「食不饱」两义，且亦正穷于道而始穷于财。子路因困穷而愠见，孔丘以「小人穷斯滥矣」戒之，此点最须注意。关键在于「滥」字上。

《礼记·礼器》篇云：

管仲镂簋朱紘，山节藻梲，君子以为滥矣。旧《注》云：此皆管仲僭礼之事。

同书《乐记》篇云：

狄成滌滥之音作而民淫乱。旧《注》云：僭差也。言其音之泛滥侵僭，如以水洗物，而侵渍侵滥无分际也。

从此可证，「滥」与「僭」互训，所以《左传》哀公五年云：「不僭不滥」。《贾子·道术》篇亦云：「动有文体谓之礼，反礼为滥」。关于子路在物质财富处理问题上的「僭滥」，《韩非子·外储说右上》篇的记载，可供参考：

〔一〕《韩诗外传》卷八，《丛书集成》周廷柔校注本，一〇八页。

季孙相鲁，子路为郈令。鲁以五月起众为长沟，当此之为（役），子路以其私秩粟为浆饭，要作沟者于五父之衢而食之。……孔子曰：由之野也！……女故如是之不知礼也！……夫礼，天子爱天下，诸侯爱境内，大夫爱官职，士爱其家，过其所爱曰侵。今鲁君有民而子擅爱之，是子侵也，不亦诬乎？……以景公之势而禁田常之侵也，则必无劫弑之患矣。〔一〕

《韩非子》所载此段轶事，与《论语》所记子路志愿与朋友共财的「兼人」精神，恰相照应，故可视为「小人穷斯滥矣」的注脚。

总观《论语》的人物之成为「贫人」者共十人，其中除子路一人而外，伯氏、孔丘、孔鲤、颜路、颜渊、闵子骞、曾皙、曾参、原思等九人，全是由奴隶主贵族没落而成。当其失位时，谓之「贫贱」；当其得位时，谓之「富贵」。由此可见，《论语》所说的「富贵」「贫贱」，乃专指「人」的阶级的地位升降，与阶级划分不容混为一谈。春秋时期的政权，基本上尚为奴隶主世袭贵族所垄断，故此等没落的公族，仍有其去贫贱而得富贵的道路或机会。例如，孔丘为鲁司寇，曾申、子思为鲁缪公师，以及其他弟子之多为邑宰，皆其从「贫贱」上升为「富贵」的明证。

知此，则钱穆所持「孔子弟子多起微贱，平民以学术进身而预贵族之位」的谬说〔二〕，已不攻自破；冯友兰先生将「富贵」与「贫贱」误解为阶级区别，并用以附会「有教无类」，其为臆造无稽，更属显然。

〔一〕 此事又见于《说苑·臣术》篇及《家语·致思》篇，而互有出入；但从此传闻异辞中，正说明此事非虚。

〔二〕 《先秦诸子系年》，商务印书馆《大学丛书》本，七七页。

四

与「贫人」的成分不齐相对应，《论语》中的「富人」，其成分亦甚相悬殊，例如子贡，即与管仲、季氏及卫公子荆有「君子」「小人」之别。但是，前面已说过：「贫」「富」问题的出现，乃奴隶制经济基础（井田所有制）衰颓、瓦解的产物，因为不论「君子」（卫公子荆除外）或「小人」，凡是成为「富人」者，大都是「灭王制」、「坏礼法」的代表。

先看管仲。

管仲是《论语》中所见的「富人」，但孔丘明指其「不知礼」。《论语》记：

或曰：管仲知礼乎？曰：邦君树塞门，管氏亦树塞门；邦君为两君之好有反坫，管氏亦有反坫。

管氏而知礼，孰不知礼？（《八佾》篇）

此所谓「不知礼」，即是以人臣而僭为邦君之礼，实质上即是破坏西周奴隶主贵族的旧制度。破坏旧制度是「小人」之事，在孔丘看来，管仲亦有「小人」嫌疑，所以说：「管仲之器小哉」。此所谓「器小」，司马迁（公元前一四五——前八六）释云：

管仲，世所谓贤臣，然孔子小之。岂以为周道衰微，桓公既贤，而不勉之至王，乃称霸哉？

（《史记·管仲晏婴列传·赞》）

刘向亦云：

桓公用管仲，则小人，故至于霸，而不能以王。故孔子曰：小哉管仲之器。盖善其遇桓公，而惜其不能以王也。（《新序·杂事》）

今按『霸而不王』，即是对于西周旧制度只在表面上维持，实质上则过分破坏。当然，在管仲相桓公『一匡天下』『九合诸侯』的霸业中，尚有其『执礼』的另一面，并且亦曾对当时的『富人』（伯氏）进行『夺邑』的打击，故管仲在『贫』『富』问题上，实具有过渡时期的『两面性』特点。（关于此点，将在『仁礼解故』篇详论。）但是，从以上事实已可证明：只是由于破坏了周制（礼），才使管仲成为『富人』。

再看季氏。

季氏亦是《论语》中所见的『富人』，同时亦是对于西周旧制度敢于无情破坏的『僭礼』代表。在『致富』与『僭礼』之间，自必有因果关系。例如：

孔子谓季氏八佾舞于庭，是可忍也，孰不可忍也！（《八佾》篇）

旧注：凡佾皆以八人为例，自天子至士，降杀以两；即天子八八，诸侯六八，大夫四八，士二八。似此，季氏以大夫而八八（佾）舞于庭，其僭天子之礼，明为政逮于大夫之证。至于『可忍』与『不可忍』的『忍』字，旧注多误，而实即孟轲所说：『人皆有不忍人之心』的『忍』字。『不忍人之心』亦即『恻隐之心』，而『恻隐之心』则为『仁之端』。人而至于无所不忍，即为『人而不仁』；孔丘以『克己复礼为仁』，季氏僭礼，自亦为不仁。大夫本属于『君子』派别，而竟亦破坏礼乐，其行为即与『小人』骀骀相接。《宪问》篇记孔丘说：『君子而不仁者有矣夫，未有小人而仁者也』云云，当系为此等人而发。

《八佾》篇又记季氏『旅于泰山』及『以雍彻』二事，自与『舞八佾』同为『僭礼』。《季氏》篇记其『将伐颛臾』，朱熹《四书或问》所说：『以鲁臣而取其君之属，以大夫而擅天子之大权』云云，自亦无误。但我们所注意的是下列的文句：

丘也闻：有国有家者，不患寡而患不和，不患贫而患不均（一），盖均无贫，和无寡，安无倾。

前面已经说过：奴隶制的战争，一方面带有财富掠夺性质，另一方面又是奴隶的主要来源，所以季氏将伐颛臾，就引起了「贫」、「寡」问题。此所谓「贫」是指财富而言，此所谓「寡」是指奴隶而言，对于被伐的方面说，战争是「贫」、「寡」的原因，对于伐的方面说，战争是「富」、「多」的手段；郑浩《论语集注述要》云：「均对无贫，和对无寡，安对无倾，意义分配至当，无俟烦解。」即透露此意。孔丘所谓「均无贫，和无寡，安无倾」，自是维持周制的矛盾调和局面，而季氏致富的秘密，也可以想见。

尤其重要的是，季氏僭礼致富的行为，多与子路、冉求有关。今按子路、冉求在孔门皆属「政事」一科（《先进》篇），子路是「民」的教练者，冉求是「民」的管理者，其政治主张又多和孔丘相反对；至于子贡「不受命而货殖」，任亿（臆）度而致富，尤与其「欲去告朔之饩羊」的废礼思想，互为表里。凡此，皆「贫」、「富」问题路线性分歧的反映，将另在《先进异同考》篇，别作详论，此不赘述。

似此，在「君子」内部，既已出现「求富」的「不仁」或「器小」之人，亦即群趋于「放于利而行」的「小人」道路，就必然要加剧「人」的内部（例如「君」与「百姓」）的矛盾斗争，进而加深奴隶主贵族阶级世袭专政的危机。例如，《颜渊》篇记载：

哀公问于有若曰：年饥，用不足，如之何？有若对曰：盍彻乎？曰：二，吾犹不足，如之何其彻也？对曰：百姓足，君孰与不足？百姓不足，君孰与足？

此章书向称难解。其一，「百姓足」与「君用不足」的关键何在？其二，实行「彻」制何以反能挽救

〔一〕今本「贫」、「寡」二字互错倒误，兹据俞樾、郑浩二家考证校改。

『二吾犹不足』？历来多未得其解。实际上，在春秋末年的鲁国，『富人』的私田并未征税。而私田不征税则正是『私肥于公』的根源所在，同时亦是奴隶主贵族的『公室』统治濒于瓦解的可靠标准，其内部『君』与『百姓』的『足』与『不足』的矛盾斗争，正从此起。有若劝哀公不管公田私田，一律按『彻』法十分取一，意在减轻公田负担以延续其存在，加重私田负担以限制其发展，以期调和『百姓』与『君』的矛盾，并开拓『公室』的财政来源。〔一〕

在春秋过渡时期，井田所有制与个体私有制两种生产方式的斗争，推动『人』的阶级向『贫』『富』两极分化。在此分化、斗争过程中，政治上的『贵者』（当权派）『求富』以固位，经济上的『富者』（小人）『求贵』以保富，各从相反的立场上，坚持『富与贵』、『贫与贱』之理应统一，而反对其分离，故《论语》亦以『富且贵』，『贫且贱』为连语。关于此四者的关系及其演变过程，清人姜宸英（一六二八——一六九九）曾云：

盖古者……贵则禄及之而富矣，故富可以概贵，贱则禄弗及而贫矣。故贫可概贱。《周礼》八柄馭群臣，『二曰禄以馭其富』，『六曰夺以馭其贫』是也。〔二〕

但理应统一的『富与贵』及『贫与贱』，至春秋而分裂，亦即一方面出现『贵而贫』的没落的奴隶主世袭贵族，另一方面产生『富而贱』的新兴的『小人』阶层，则是客观的史实。此一史实，反映出从奴隶制向封建制转化的过渡时期的矛盾，而矛盾的两方面，则代表两种相反的富贵贫贱统一观，和两条相反的历史发展道路。此即是说：没落的奴隶主世袭贵族，从『贵而贫』的地位以『求富』，乃是加

〔一〕 另详《后进异同考》篇。

〔二〕 《湛园札记》，《皇清经解》卷一九四，六页。

重对奴隶的剥削、对「小人」致富途径的窒塞，妄图恢复奴隶制的「盛世」；反之，新兴的「小人」阶层从「富而贱」的地位以「求贵」，则是要争得政权、发展个体私有制经济。因此，春秋的贫富斗争，实为两个阶级、两条道路的政治斗争。

孔丘从君子「复礼」的立场出发，对当时的贫富斗争，既不一般地反对富贵，又不一般地反对贫贱，而是以所谓「道」为评判「贫」「富」「贵」「贱」的最高尺度。例如：

（一）《里仁》篇。子曰：富与贵，是人之所欲也，不以其道，得之不处也；贫与贱，是人之所恶也，不以其道，得之不去也。〔一〕

此章明言「处富贵」与「去贫贱」，均必「以其道」，足证「道」为最高的评判尺度。但关于「道」字，将与次章合并训释，于此先解「得」字。此章两「得」字，旧《注》多误，惟宋人郑汝谐《论语意原》卷一所说，颇为可据：

说者谓「有得富贵之道，有得贫贱之道」，非也。圣人尝言「得」矣。曰「见得思义」，曰「戒之在得」，曰「先事后得」；「得」之为言，谓于利有获也。两言「不以其道得之」，初无二意，惟曰：富贵固人之所欲，不以其道而有得焉，得则可富贵矣，然君子不处此富贵也；贫贱固人之所恶，不以其道而得焉，则不贫贱矣，然君子不去此贫贱也。〔二〕

据郑汝谐此解，「得」非动词，与「得失」之得不同，而乃指「于利有获」的财富收取。此章两言「财

〔一〕 各家均以「不以其道得之」为句。兹依宋人俞琰《书斋夜话》，于「道」字下点句，而将「得之」连下读，以「得之不去也」，「得之不去也」为句。俞说见程树德《论语集释》卷七，三〇三页。

〔二〕 《丛书集成》本，一五页。

富收取』而皆强调必『以其道』，益见『道』为评判贫富的最高尺度。

(二)《泰伯》篇。子曰：……邦有道贫且贱焉，耻也；邦无道富且贵焉，耻也。

(三)《宪问》篇。宪问耻。子曰：邦有道、穀，邦无道、穀，耻也。

上引两章旧《注》多主相互发明，即『富且贵』（『穀』字包括『禄』与『位』）与『贫且贱』之是否『可耻』，不能就其本身辨别，而应以『有道』或『无道』为断，亦即仍以『道』为评判贫富贵贱的最高尺度。此所谓『有道』『无道』，为《论语》所恒言，例如《季氏》篇云：

孔子曰：天下有道，则礼乐征伐自天子出；天下无道，则礼乐征伐自诸侯出。自诸侯出，盖十世希不失矣；自大夫出，五世希不失矣；陪臣执国命，三世希不失矣。天下有道，则政不在大夫。天下有道，则庶人不议。

似此，则此当作评判贫富贵贱最高尺度的『道』，乃专指西周奴隶制上层建筑的礼制而言；因而所谓『以其道』来『处富与贵』、来『去贫与贱』云云，实际上就是用『周礼』来控制社会向贫富两极分化，亦即限制个体私有制的发展。前面所谓孔丘反对『违礼而求富』，即是此义。

但是，如《仁礼解故》篇所说，孔丘以『礼』规定『仁』，并以『仁』来限制个体私有制的发展；因此，此三章六『道』字，亦可与『仁』字互训。《大戴礼记·曾子制言中》篇所谓『故君子无悒悒（旧注：不舒之貌）于贫，无勿勿（阮元注：黽勉之义）于贱，无悻悻（阮元注：悻与怛通，《诗·齐风》曰：『劳心怛怛』）于不闻，布衣不完，疏食不饱，蓬户穴牖，日孜孜上（孔广森注：上，尚也）仁』云云，最能说明『道』『礼』『仁』三字互通之义。

由此可见，孔丘所用为处富贵与去贫贱的准绳，是『道』、是『礼』、亦是『仁』。此一义谛的『仁』，

乃是《颜渊》篇所谓『克己复礼为仁』之仁。就此义而言，凡『礼』所规定的『富与贵』，即世袭贵族的等级特权，孔丘并不反对；反之，如僭礼而求富，则为孔丘所不许；《述而》篇所谓『不义而富且贵，于我如浮云』，即是此义。更以上引《颜渊》篇所记有若对哀公实行『彻』法一事证之，可知孔丘对于私有制的存在，尚且用以为『公室』财政的来源，只拟限制其发展，殊非否认其存在。此种态度诚不免于自相矛盾，而此种『二律背反』，则正是『复礼』路线在奴隶制崩溃时期所必然陷入的困境。

就此点而论，孔丘与『小人』变革派的后起墨翟，则恰相对立。此即是说，与孔丘之将义利形而上地分裂并是义而非利相反，墨翟则将义利统一起来，并从利中概括、总结出义的实体；此亦即是说，与孔丘之以义为限制富贵的手段相反，墨翟则力求操富贵贫贱之权，以利为『为义』的武器。例如：

(一)《尚贤上》篇云：譬若欲众其国之善射御之士者，必将富之贵之；……亦必且富之贵之；……然后贤良之士亦将可得而众也。……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。……故古者圣王之政，列德而尚贤，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，断予之令。……故官无常贵，而民无终贱。

(二)《尚贤中》篇云：古者圣王，甚尊尚贤而任使能，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。

由此可见，在对待私有制问题上，墨翟与孔丘实有重大分歧。近人研究孔墨思想，不理解春秋过渡时期奴隶制向封建制转化，系以个体私有制逐步战胜井田所有制为基础，不理解在当时历史条件下对于新兴的个体私有制给予肯定和拥护，正是进步的思想表现，谬以为墨翟反不如老庄学派进

步；从而或指为反动复古，「一」或代为讳言辩解，「二」皆是缺乏历史主义观点

五

春秋过渡时期的贫富变易，从《论语》所记看来，似乎颇为急剧。即是：贫贱者之升为富贵，高岸深谷，互移其位；以致执礼的君子，不得不委诸天[△]忧，曾说：

商闻之也：死生有命，富贵在天。（《颜渊》篇）

富贵是天命所规定，即贫贱非人力所能去，在此种「贫」、「富」变易日[△]「贫人」与「富人」的心理意识，都发生重大变化；此即贫人「谄」、「怨」与[△]例如：

子贡曰：贫而无谄，富而无骄，何如？子曰：可也，未若贫而乐（一本作[△]而乐善），一本作「贫而好乐」，富而好礼者也。（《学而》篇）

虽有周公之才之美，使骄且吝，其余不足观也已。（《泰伯》篇）

君子泰而不骄，小人骄而不泰。（《子路》篇）

〔一〕 参看拙著《许行思想批判》及《墨子·非乐》的经济思想，见《困知录》，三一——六一

〔二〕 一九六二年冬，山东《孔子讨论会》上，有人认为：《论语》「不患寡而患不均」，为反对[△]又有人认为：「四体不勤，五谷不分」，就是「不参加生产劳动，便不分给粮食」的「社论」，在文化大革命前夕，甚嚣尘上。

贫而无怨难，富而无骄易。（《宪问》篇）

「贫」、「富」之间，所以有此谄怨与骄吝的心理意识，系因「贫」与「富」的物质生活悬殊过甚，亦即「贫人」欲饱食安居而不可得，「富人」则肥马轻裘，穷极奢华。唐钺先生云：

孔子时代之社会，……实为至不均之社会。……即以周代班祿之制言之，据孟子告北宫錡之语，「小国地方五十里，君十卿祿，卿祿二大夫，大夫倍上士，上士倍中士，中士倍下士，下士与庶人在官者同祿，祿足以代其耕也」。代耕之祿，以孟子所言上农夫食九人计之，小国君所得已为一千四百四十人之食，卿所得为一百四十四人之食，大夫所得为七十二人之食，上士所得为三十六人之食，中士所得为十八人之食，下士所得为九人之食，是仅当今一小县之国，其君卿大夫士物质享受之等差已甚大，此实不得谓之均。然此尚为小国之制，次国大国，以孟子所言比率计之，不均尤甚。大国地方百里，今亦以上农夫食九人计之，其君得二千八百八十人之食，卿约二百八十八人之食，大夫以降与小国同。且孟子自谓此仅为周代班祿之略，则所列比率，必已为孟子之理想化。孔子时代之诸侯国，以兼并之故，其君卿大夫实际物质享受之等差，必远视孟子所言为大。然未闻孔子及同时之人对此制度有何攻击。……然当时社会，虽自时人之眼光观之，除如季氏与颜回者外，尚未为不均，但实已呈不安之象。吾人……但就《论语》所载观之，已可得其梗概。孔子云：「吾闻之也：君子周急不继富」，是时人已有此言。……且贫富及衣食，孔子言之不止再三，是当时此问题已甚严重。据《论语·乡党》篇所记，孔子一己之衣食，……固非不安之生活，然其弟子仲由，则衣敝缁袍，颜回则「一簞食，一瓢饮」，且孔子明知人不堪其忧，可知如颜回之不改其乐者，当时亦必罕见，凡不如颜

渊者，皆不安之人也。」^{〔一〕}

正由于「贫」「富」悬殊，享受等差甚大，所以去贫贱而求富贵，遂成人们行为的普遍动机。这种时代意识，正是「性相近也，习相远也」命题所以成立的根据；在贫富悬殊与利害争夺的基础上，亦即不可避免的要引起「人」的阶级内部的派别对立与性格分化，所谓「君子」、「小人」、「仁人」、「佞人」的对立和分化，正从此出。

贫富悬殊与利害冲突的事实，所以只影响于「人」而不影响于「民」，是因为春秋时期所谓「贫」「富」问题，只是「人」的阶级内部的问题，而与「民」无关；所谓贫富之争，亦只是「贫人」与「富人」之争，而「民」则根本只是「人」的财富。因为前面已经说过：春秋时期系以「室」为财富的细胞形态或基础单位；富以室计，积室成邑，「室」与「邑」皆为「人」的阶级所占有，多「室」即为「富人」，失「室」即为贫人，而「民」则不过是「室」或「邑」中的劳动力，根本隶属于「室」或「邑」。所以「管仲夺伯氏骈邑三百」，同时亦系夺去「邑」中的「民」；「民」是「人」作为财富而争夺的对象，「室」或「邑」则是「民」的枷锁，不是「民」的财产。

《论语》中「室」字，通训为家。刘宝楠谓三百家共九百夫，可耕一成之地。^{〔二〕}准此推算，则「十室之邑」，即是使用三十个「民」的小富；「骈邑三百」（即邑民三百家），即是使用九百个「民」的中富；「千室之邑」，即是使用三千个「民」的大富。当时农业生产力的发达水准，姑依《王制》篇所说「上农夫食九人，其次食八人，其次食七人，其次食六人，下农夫食五人」的标准计算，则「千室之邑」的大

〔一〕 《说不均与不安》，《东方杂志》第三九卷，第六号。

〔二〕 《论语正义》卷一七，《皇清经解续编》卷一〇六七，八页。

富，每年可得一万五千至二万七千人的终年粮食；『骍邑三百』的中富，每年可得四千五百至八千一百人的终年食粮；『十室之邑』的小富，亦每年可得一百五十至二百七十人的终年食粮。我们上文所以说物质享受的悬殊，即以此为基础。

『民』虽无贫富可言，但由于『民』以家计，遂与古代希腊的奴隶颇有区别。例如：『使民以时』（《学而》），是『民』有自己所需要的农业季节；『四方之民襁负其子而至』（《子路》），是『民』有自己的家庭组织；『因民之利而利之』（《尧曰》），是『民』又有自己的独立利益。此因《论语》中的『民』字，即为斯巴达式的农业奴隶，『人』的贫富，由『民』的多少或有无而定其等级。依此而言，我们前面所说贫富只是『人』的问题，并非说明『民』的地位的超然性，而是说明『民』的地位的隶属性。

正因为贫富之争属于『人』的阶级的内部斗争，而孔丘又是『人』的阶级的『复礼』派，在春秋过渡时期，『私肥于公』，奴隶制行将灭亡，处于不利的形势下，遂提出伪善的『中庸之道』，以调和贫富矛盾。孔丘调和贫富矛盾的方法，计分两种：

第一，对于上层的『人』提倡节俭，以冲淡贫富的差别。例如：

节用而爱人。（《学而》篇）

夫子温良恭俭让以得之。（同上篇）

礼，与其奢也宁俭。（《八佾》篇）

或曰：管仲俭乎？曰：管氏有三归，官事不摄，焉得俭？（同上篇）

奢则不孙，俭则固；与其不孙也，宁固。（《述而》篇）

禹，吾无间然矣！菲饮食而致孝乎鬼神，恶衣服而致美乎黻冕，卑宫室而尽力乎沟洫。禹，吾

无间然矣。（《泰伯》篇）

麻冕，礼也；今也纯（缁——丝），俭。吾从众。（《子罕》篇）

孔丘节用重俭的目的，意在调和矛盾，而无意中却暴露了贵族奢侈腐化的生活。例如：

损者三乐，……乐骄乐，乐佚游，乐宴乐，损矣。（《季氏》篇）

饱食终日，无所用心，难矣哉！不有博弈者乎？为之犹贤乎已。（《阳货》篇）

但孔丘的无意暴露，到了墨翟的《节用》、《非乐》等篇，却转化成有意识的对贵族生活的批判；在此处显示着墨家较孔丘的态度有变革与「复礼」的对立，亦即其间为两条路线的斗争。

第二，孔丘调和贫富矛盾的另一方法，是对于下层的「人」提倡精神生活，降低物质要求。例如：

君子食无求饱，居无求安，敏于事而慎于言，就有道而正焉，可谓好学也已。（《学而》篇）

贫而乐（道），富而好礼。（同上篇）

士志于道，而耻恶衣恶食者，未足与议也。（《里仁》篇）

君子喻于义，小人喻于利。（同上篇）

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！（《雍也》篇）

饭疏食饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中矣。（《述而》篇）

发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至云尔（同上篇）

衣敝缁袍，与衣狐貉者立，而不耻者，其由也与。（《子罕》篇）

去食。自古皆有死，民无信不立。（《颜渊》篇）

士而怀居，不足以爲士矣。（《宪问》篇）

见利思义。（同上篇）

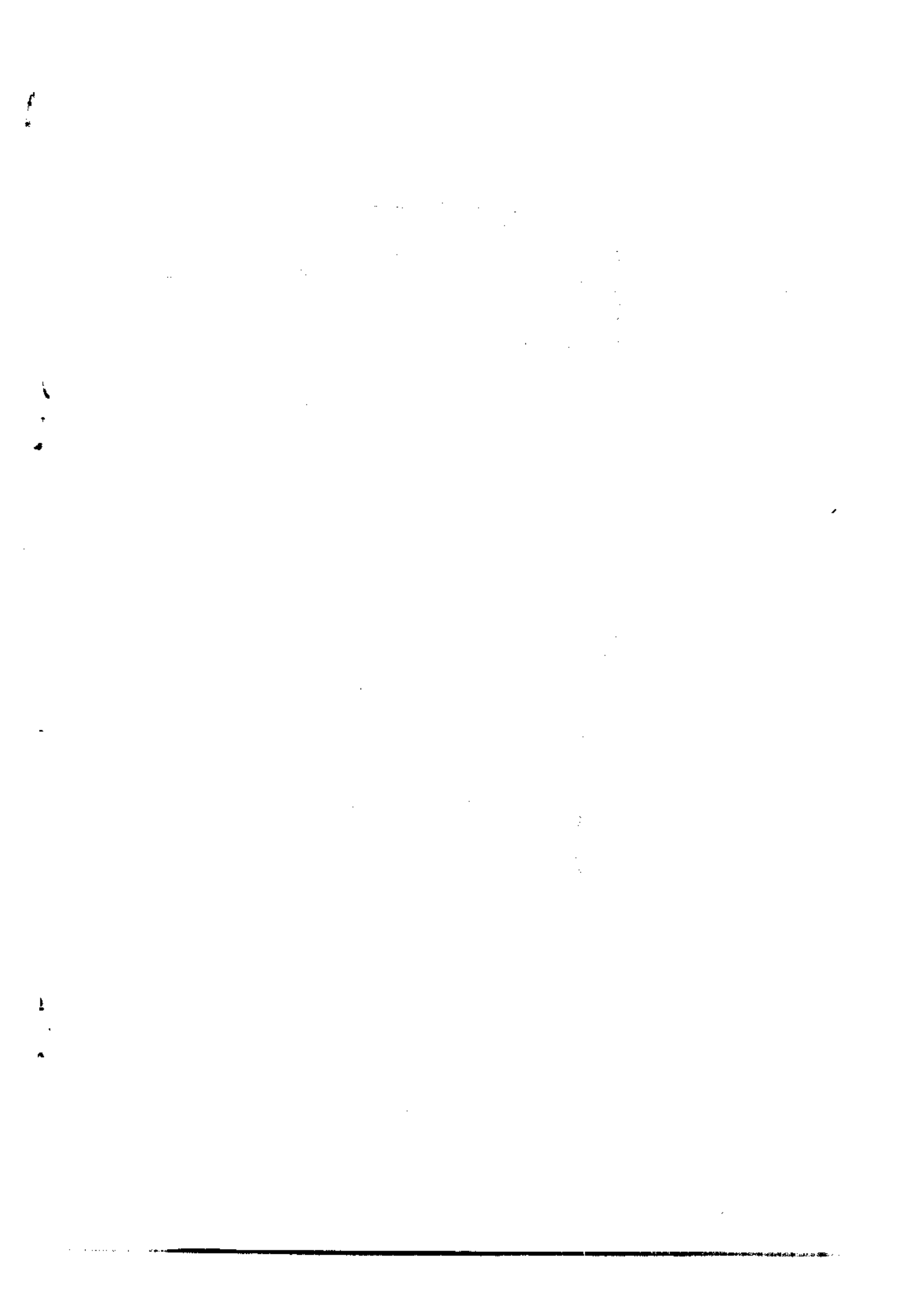
君子固穷，小人穷斯滥矣。（《卫灵公》篇）

君子谋道不谋食。（同上篇）

见得思义。（《子张》篇）

孔丘此一主张，是露骨地要求下层的「人」在经济上的退让与屈服。合此两种调和贫富矛盾的方法，体现出孔丘所代表的君子「复礼」立场。但是，「复礼」的立场，迫于形势不利而用「中庸之道」为斗争策略，就必然陷于自相矛盾。先就孔丘本人来看：一方面教人「食无求饱，居无求安」，另一方面自己的服章车马，却有十八种讲究（据《乡党》篇统计）；此与颜渊、子路的生活，正表现出一种贫富矛盾的对照。再就逻辑上讲：惟礼坏乐崩而后形成贫富现象，是贫富与礼乐为不能并存的范畴；而孔丘则一面调和贫富对立，一面又主张礼乐复兴，其自相矛盾，尤为显然。

关于这种君子「复礼」立场，使孔丘在世界观、认识论和逻辑学上通过何种环节而成为一种把感觉、经验限制在内省体验之中的唯心主义体系？以及此种体系如何为没落的奴隶主贵族阶级服务？我们将在中部《儒学究元》中分别展开探讨。



中部 儒学究元

自然稽求

《论语》全书，各章章旨，不出政治、伦理、教育及一般人生问题，而其中却保留着大量的自然认识。此种情景，乍看似乎是一个矛盾，而实则完全是合理的现象。因为：凡是一家之学，都从阶级斗争的需要而产生，也随阶级斗争的发展而演变；但其建立成为一个思想体系，则不能完全离开对于自然的认识。不管此所谓「学」是何种学问，都不能不在其自然认识上建立系统。斯宾诺莎（B. de Spinoza. 1632—1677）的《伦理学》，诚然是一个极端的例证；但一般的社会科学著作，只要是真正的一家之学，在说明其理论的最后根据时，均不能不归结到贯通宇宙的自然规律。反之，如果只能从意志或情操方面力说「应当如此」，而不能从宇宙或自然之中证明「真是如此」，则其主张即只是一种单纯的主观愿望，而不是一种本然的客观规律。

但是，一种主张如果不能贯通主观世界与客观世界，就证明其观念或命题尚不能系统化，而不能系统化即不能成其为「学」。亦即不能如《荀子·非十二子》篇所说：「持之有故，言之成理」。

据此可知：一切的学派，都有其特定的自然认识。自然认识对于每个学派，只有「多少」或「正误」问题，而不发生「有无」问题。哲学思想史一般的通则如此，由孔丘所创立的古代前期儒家，自亦不能独为例外。因而就《论语》所保存的自然认识加以探讨，当可对孔丘哲学性格特点的认识论根

源，有所究明。

自然认识是生产斗争知识，是每一个学派建立思想体系、阐述世界观所必需总结和概括的一门知识，因而也是测量一个学派科学性大小的一个重要标志。但是，从自然认识中总结和概括的观点或理论，则为思想家的阶级立场所决定，亦即为该学派对于物质生产的态度所决定。我们知道，古代希腊末期的奴隶主贵族，对于体力劳动，具有着强烈的贱视态度，这种态度，就社会根源上看，是奴隶主阶级剥削意识反动性的反映，而就学术后果上看，则是当时自然认识笼统性及其原始直观性的来源。在《君子小人辨》篇，我们已经说过：孔丘是中国奴隶制向封建制过渡时期的「君子」学派；在《释人民》篇，亦已就《樊迟请学稼》章（《子路》篇）论证过孔丘贱视体力劳动的反动态度。在《论语》中，足以代表孔丘此种态度者，尚有如下四章：

（一）太宰问于子贡曰：「夫子圣者与，何其多能也？」子贡曰：「固天纵之，将圣又多能也。」（《子罕》篇）
 闻之曰：「太宰知我乎？吾少也贱，故多能鄙事。君子多乎哉？不多也。」牢曰：「子云：吾不试，故艺。」（《子罕》篇）

（二）南宫适问于孔子曰：「羿善射，奭荡舟，俱不得其死；「二」然禹、稷耕稼，而有天下。」夫子不答。南宫适出。子曰：「君子哉若人！尚德哉若人！」（《宪问》篇）

〔一〕以「将圣又多能也」为句，是根据清人全祖望《经史问答》与黄式三《论语后案》。

〔二〕以「死」字断句，「然」字属下为文，是根据宋人金履祥《论语集注考证》。

(三)子路从而后，遇丈人，以杖荷篠。子路问曰：『子见夫子乎？』丈人曰：『四体不勤，五谷不分，孰为夫子？』(《微子》篇)

(四)子夏曰：『虽小道必有可观者焉。致远恐泥，是以君子不为也。』(《子张》篇)

就此四章加以分析，可见孔丘对于农工技艺及一般的体力劳动，其贱视心理，实与古代希腊末期的奴隶主贵族并无二致。孔丘自称『吾少也贱，故多能鄙事』，『吾不试故艺』，但是，『贱』和『不试』，则皆非孔丘『学而优则仕』的理想身分；在这里，也就说明了技艺的卑贱地位。所以孔门以冉求为多艺(《雍也》篇、《宪问》篇)，而冉求不但曾被孔丘斥为『非吾徒也』，号召『小子鸣鼓而攻之』(《先进》篇)，并且对于孔丘之道，亦曾自称『力不足也』(《雍也》篇)。『禹、稷躬稼』，『卑宫室而尽力乎沟洫』(《泰伯》篇)，虽曾以为是有德之证，而樊迟请学稼圃，即名为『小人』，是孔丘不屑于以此为学。子夏对于『小道』虽已加了『致远恐泥』，『君子不为』的但书，而因为从原则上肯定『必有可观者焉』，所以孔丘就警告他『女为君子儒，无为小人儒』(《雍也》篇)。凡此，都充分证明『四体不勤，五谷不分』的评语，坐实有据。

正如古代希腊末期奴隶主贵族的贱视劳动心理，阻碍了自然科学发达一样，孔丘这种态度，也使其自然认识不能不陷于贫乏。为证实此点，特将《论语》有关自然认识的资料，择要分为四类，并酌加说明如下：

(一)天文现象的认识：

(1)譬如北辰，居其所而众星共之。(《为政》篇)

按：此以北辰为恒星，以恒星不移喻为政以德之可以无为而治。《卫灵公》篇赞舜『无为而治』，

与此同义。

(2) 迅雷风烈必变。(《乡党》篇)

郑《注》：“敬天之怒”。则此处表现出对于天文现象持宗教迷信态度。

(3) 四时行焉，百物生焉。(《阳货》篇)

按：此语上下各有「天何言哉」四字，而本章所讨论的则为「子欲无言」，经子贡以「小子何述」为问，孔丘以此语解之。是知：四时行与百物生是两个平行的自然现象，而以无言的天(上帝)的命令为其共同原因。似此，既否定自然现象的相互关系，否定自然现象的运动有其自己原因，而以自然为上帝意志的产物，其为宗教的世界观无疑。而且，即此宗教的自然认识，也是用作比喻以说明「子欲无言」之理。〔一〕

(4) 日月之食(《子张》篇)

按：此喻「君子之过」。

(5) 日月也，无得而逾焉。(同上篇)

按：此喻「仲尼之贤」。

(6) 人虽欲自绝，其何伤于日月乎？多见其不知量也。(同上篇)

按：此喻「仲尼不可毁」。

上引天文资料六则，其中五则用于比喻。余一则虽非比喻，亦非研究的主体，只是对于传统的迷信认识，采取了信从态度，并将这一虔诚态度，当作了行为的规范。

〔一〕 参看拙著《论语》《墨子》《物》字简释，见《困知录》，一五九——一六二页。

(二) 理化现象的认识：

(1) 知(智)者乐水。(《雍也》篇)

今按：「水」是一种长流而不息，必满而后进的物体。「乐水」云云，就是以「水」的这种性质，比喻智者以循渐方法，日进其德。《子罕》篇载：「子在川上曰：逝者如斯夫，不舍昼夜。」《孟子·离娄下》篇载：「徐子曰：『仲尼亟称于水曰：水哉，水哉。何取于水也？』」孟子曰：「原泉混混，不舍昼夜，盈科而后进，放乎四海；有本者如是，是之取尔。苟为无本，七八月之间雨集，沟浍皆盈；其涸也，可立而待也。故声闻过情，君子耻之。」都是发明「智者乐水」的本义。似此，「水」的认识，亦是比喻地位。关于以「水」为喻的方法论意义，宋人王应麟《困学纪闻》卷七曾经指出：

水、一也，孔子观之，而明道体之无息；孟子观之，而明为学之有本。荀子(《成相》篇)亦云：「水至平，端不倾，心术如此象圣人」；其观于水也，亦亚于孔孟矣。于此见格物之学。(一)

王应麟从孔孟对「水」的认识所见的「格物之学」，其逻辑或方法意义，下文另详。

(2) 如临深渊，如履薄冰。(《泰伯》篇)

按：此曾参自喻其戒慎自守。

(3) 钻之弥坚。(《子罕》篇)

按：此颜渊喻师道不可穷尽。

(4) 鱼馁而肉败，不食。色恶，不食。臭恶，不食。失饪，不食。不时，不食。祭肉不出三日，出三日，不食之矣。(《乡党》篇)

〔一〕 翁元圻辑《困学纪闻注》，余姚守福堂版，二九页。

按：此六「不食」，保留当时最原始的直观食品化学知识。

(5) 水火吾见蹈而死者矣。(《卫灵公》篇)

按：此喻「民之于仁」，与「蹈水火」不类。

(6) 探汤。(《季氏》篇)

按：此喻去恶疾。

(7) 不曰坚乎？磨而不磷。不曰白乎？涅而不缁。(《阳货》篇)

按：此为战国「坚白之辨」的原始素材。但在《论语》中，只是比喻「君子」虽在浊乱，而浊乱不能污。

(8) 钻燧改火。(同上篇)

按：此本古代物理知识。在《论语》中，则取之以喻改「三年之丧」为「期丧」之合理。

上引理化资料八则，七则用于比喻。余一则亦非孔门研究的结论，只是接受传统的认识，当作贯彻「复礼」路线的自然根据。就中「乐水」、「坚白」两则，对战国诸子的方法论有「先行思想资料」意义；但在《论语》中，则只是两种比喻。

(三) 动植物现象的认识：

(1) 至于犬马皆能有养。(《为政》篇)

按：此利用古代「家畜文化」知识以喻人子服养父母。

(2) 臧文仲居蔡。(《公冶长》篇)

按：此利用古代对于「蔡」(龟)的灵物观念及其正名意义，以明大夫之僭礼为不智。



(3) 犁牛之子騂且角，虽欲勿用，山川其舍诸？（《雍也》篇）

按：此利用古代「家畜文化」知识及宗教仪式，以喻「父虽不善，不害于子之美」。

(4) 子钓而不网（网），弋不射宿。（《述而》篇）

按：此保留古代渔猎技艺，借以明孔丘「贵礼不贵财，不欲必获」。

(5) 鸟之将死，其鸣也哀。（《泰伯》篇）

按：此为拟人主义的动物认识，曾参以喻「人将死言善可用」。此语自曾参发出，大须注意。下文将详论此义。

(6) 凤鸟不至，河不出图。吾已矣夫！（《子罕》篇）

按：此为对于凤鸟的灵物观念。孔丘见此以伤道不行，为信从古代数术知识之证。阴阳家的思想亦直接间接自此而出。

(7) 虎豹之鞟，犹犬羊之鞟？（《颜渊》篇）

按：此喻「文」与「质」有别，以明「君子质而已矣，何以文为」之说之非是。

(8) 骥不称其力，称其德也。（《宪问》篇）

按：此喻人有才而无德，亦不足尚。《八佾》篇之「射不主皮」，与此同义。

(9) 有马者借人乘之。（《卫灵公》篇）

按：宋翔凤《论语发微》云：「凡有马而借人乘习，则皆期于善御，亦六艺之一。……有一定之法，非可人用其私，故车能同轨。」《荀子·礼论》篇云：「故大路之马，必倍至（按即「倍加精至」之意）教顺，然后乘之，所以养安也。」据此，则此语当保留古代家畜驯化或训练的知识及技艺。上文冠以「吾」

犹及史之阙文也』，下文结以『今亡矣夫』，是此语可能有两个意思：其一，借此以明六艺将废，与叹礼坏乐崩同义；其二，借此讥世俗言史者无『不知盖阙』的客观精神，而竟趋于穿凿。但不论是何意思，此处所论者，皆为礼制德教之事，而非研究驯化家畜的技艺或训练家畜的方法，则无疑义。〔一〕

(10) 虎兕出于柙，龟玉毁于椟中。(《季氏》篇)

按：此喻『相人者之过』。与引周任『危而不持，颠而不扶』同义。

(11) 凤兮凤兮，何德之衰！(《微子》篇)

按：此喻孔丘周行求合。

(12) 鸟兽不可与同群。(同上篇)

按：此喻不与『隐于山林者』同道。

(13) 夏后氏以松，殷人以柏，周人以栗。(《八佾》篇)

孔《注》云：『凡建邦立社，各以其土所宜之木。』则松柏栗三木的培育知识，尚有若干神学意味。倘据宰我(或云指哀公)以『使民战栗』释『栗』的解说，则更为象征主义的认识。且此条之被孔丘作为讨论对象，亦仍以礼制(社主)为本题，而非研究松柏栗三木的植物生理性质。

(14) 朽木不可雕也，粪土之墙不可朽也。(《公冶长》篇)

按：此喻宰予晝(晝)寢不足责。

(15) 岁寒然后知松柏之后凋也。(《子罕》篇)

〔一〕 清人方赞尧考定，今本此句有错字，有倒误，应为『有焉者，晋人之《乘》』，方合上文『史之阙文』之义。倘如方说，则此句即与自然认识无关。方文见《话经精舍文集》。

按：此喻「在浊世然后知君子之正不苟容」。

(16) 唐棣之华，偏其反而。(同上篇)

按：此引逸《诗》借「唐棣之华」，反而后合，以喻「权」之反「经」而合「道」。旧注：「赋此诗者，以言权道反而后至于大顺。」此在《论语》，虽是借用本有的植物认识，而《老子》下篇六十五章所说：「玄德深矣远矣，与物反矣，然后乃至大顺。」以及全书所谓「反」与「复」的观念，例如：「反者道之动。」「大曰逝，逝曰远，远曰反。」「万物并作，吾以观复」云云，当系由此派生而出。又《泰伯》篇记：「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。」近人亦以为是老庄学说所从出。综合看来，当属事实。但是，「唐棣之华，偏其反而」，在《论语》只是比喻，而且只是比喻「权」「道」关系，而在《老子》则成了研究的主题，以及所谓「玄德」或「大道」的根本运动规律。这种发展的痕迹，及其先后关系，殊为明白。

(17) 山梁雌雉，时哉时哉！(《乡党》篇)

按：此喻人不得其时。

(18) 草上(尚)之风必偃。(《颜渊》篇)

按：此喻为政者欲善而民善。

(19) 吾岂匏瓜也哉？焉能系而不食？(《阳货》篇)

按：此喻佛胥召欲往之理。

(20) 多识于鸟兽草木之名。(同上篇)

按：此非教人从《诗》中研究动物、植物，而是教人研究《诗》之「比」「兴」的引譬连类方法。而引

譬连类，正是孔丘的类比逻辑所从出。此中义蕴，下文另有详解。

(21) 譬诸草木，区以别矣。(《子张》篇)

按：此喻奴隶主贵族世袭统治的等级制度，不可兼同。〔一〕

上引动植资料二十一则，用于比喻者，凡十六则。其余五则，虽非比喻，而其意义所指，亦均在礼制德教，而不在自然本身。

(四) 农工技艺的认识：

(1) 使民以时。(《学而》篇)

按：此利用农业季节性观念以明治国之道。

(2) 如切如磋，如琢如磨。(同上篇)

按：此利用玉工治玉的技艺，以喻学业商研而益精。

(3) 大车无輹，小车无軌，其何以行之哉？(《为政》篇)

按：此不是教人造车(造车是墨家的专业之一，是「贱人」之所为)，而是利用造车的技艺，以喻「人而无信」即不能行。

(4) 绘事后素。(《八佾》篇)

按：此不是研究绘画，而是利用绘画技艺，以喻美女虽有倩盼美质，亦须礼成之。

(5) 与其媚于奥，宁媚于灶。(同上篇)

按：「奥」喻近臣，「灶」喻执政者。

〔一〕《后进异同考》篇，对此句另有详解。

(6) 管氏亦树塞门……亦有反坫。(同上篇)

按：此借管氏僭用邦君之饰，以明其不知礼。

(7) 子曰：女器也。(子贡)曰：何器也？(孔丘)曰：瑚琏也。(《公冶长》篇)

按：《论语》「器」字凡五见，皆指「器具」或「器量」，全书无「道」「器」对举之词。《易·繫辞》所说：

「形而上者谓之道，形而下者谓之器。」显系后起的思想。此处乃借用「礼器」(瑚琏)以喻子贡之才，可
以从政。

(8) 臧文仲山节藻梲。(同上篇)

按：此与「管氏亦树塞门」同义。

(9) 或乞籴焉，乞诸其邻而与之。(同上篇)

按：此明微生高用意委曲，非为直人。

(10) 觚不觚，觚哉觚哉？(《雍也》篇)

按：此喻为政不得其道则不成。

(11) 子贡曰：有美玉于斯，韞匱而藏诸，求善贾而沽诸？子曰：沽之哉！沽之哉！我待贾者

也。(《子罕》篇)

按：此非研究商业行情，而是比喻抱道求用。玉比孔丘，善贾比贤君，沽比求仕，待贾比虽有贤君，亦待聘乃仕，不能枉道以事人。

(12) 苗而不秀者有矣夫！秀而不实者有矣夫！(同上篇)

按：此利用农业知识以喻颜渊早夭，见痛惜之情。

(13)譬如为山，未成一簣，止，吾止也。譬如平地，虽复一簣，进，吾往也。(同上篇)
按：此喻人进修方法。

(14)人而无恒，不可以作巫医。(《子路》篇)

按：此戒人不恒其德，对于巫医，虽似肯定，而实以为小道。

(15)深则厉，浅则揭。(《宪问》篇)

按：此利用涉水方法以喻随时为义。

(16)工欲善其事，必先利其器。(《卫灵公》篇)

按：此利用工艺喻人以贤友为助。

(17)割鸡焉用牛刀？(《阳货》篇)

按：此利用屠宰技艺以喻治小邑何须用大道。

(18)不有博奕者乎？为之犹贤乎已。(同上篇)

按：此借用博奕小道，戒「饱食终日，无所用心」。

(19)百工居肆，以成其事。(《子张》篇)

按：此借用古代工业生产方法以喻「君子学以致其道」。

上引农工技艺资料十九则，用以比喻者十四则，其余五则亦皆利用自然知识以说明政治、道德方面的主张，而不以自然本身的研究为目的。

总计《论语》自然认识的资料五十四则(《乡党》篇及散见于全书的次要资料，皆未列入)，可以看出下列几点特征：

第一，孔丘的自然知识，不但完全是直观的原始知识，而且亦有一部分尚未脱离神学的宗教观念。这一点，就证明了古代前期儒家的自然认识的贫乏性与落后性。

第二，五十四则资料中，无一则的结论不是在政治道德等方面导出其意义与价值。这一点可以证明，孔丘虽利用了自然认识而却绝未以认识自然为自己的任务。此种学风在古代希腊哲学史上乃是其晚期的思想萎缩标志；而孔丘开创的古代前期儒家，竟亦为此种学风，实为春秋过渡时期奴隶制日趋没落的反映。此一特点，形成儒家一贯的传统，影响极为恶劣而长久。此点大须体会。

第三，五十四则资料中，用于比喻者，达四十二则之多。但是，不以自然认识为根据，而以自然认识为比喻，则一方面限制了孔丘的认识内容，另一方面又决定了孔丘的逻辑方法。

此三点特征，就孔丘本身讲，是其学派的个性；就历史根据讲，则有其先行的遗传；就传授影响讲，又有其严重的后果。兹依次进而续为解明。

二

我们说孔丘的自然认识，有其先行的遗传，此即是说，周人在克商以前，为奴隶制的上升阶段；在上升阶段上，周人的创业者，从后稷开始，如公刘、古公亶父，以至文王，都以重视农业闻名史册。〔一〕克商以后，为要警惕殷贵族的复辟叛乱，对农业生产未免较前放松，而特别强调所谓『大艰』、『失命』的命正论思想。因此，在有明文可据的周初文献，例如『周金』、《周书》、《周颂》中，颇多宗法纽带的国家起源论（『肇邦』）和宗教气氛的伦理说教（『敬德』），而未曾见有关加强自然认识的诰

〔一〕《史记·周本纪》。

命或措施，从而亦未出现有异于殷人的新的世界观；例如，周人的「天」，与殷人的「帝」，异名而同实，同为宗教信仰的范畴。但是，从周初的「农事」诗」来看，在成、康时期，农业仍甚为重视，「」由此可见，周人在成、康以前，尚处于奴隶制上升阶段。西周的奴隶制，从厉王开始，发生了危机，至宣王「不籍千亩」，显示出奴隶主贵族轻视农业生产、贱视农业劳动的标志；此一标志，亦即西周的奴隶主阶级由真老虎转化为纸老虎的铁证。此种转化过程即是由贱视劳动而卑弃自然认识，终于导致自然知识的贫乏与落后。

由此足证，每一个阶级，当其尚为真老虎时，并不贱视生产劳动，并不鄙弃自然认识；对劳动和自然认识持贱视、鄙弃态度，乃剥削阶级转化成为纸老虎、行将退出历史舞台的明证。孔丘开创儒家于春秋过渡时期，口头上以继承文王、周公自命，而由于没落的奴隶主贵族立场限制，自不得不接受厉、幽、宣、平以降的纸老虎思想遗传，形成只以自然为比喻，而不以为研究对象的学风。

孔丘自然认识的贫乏与落后，上列五十四则资料，即为雄辩的铁证。但是，为了使问题更加明显起见，我们应该特别提出孔丘对「天」的认识。

《论语》中「天」字凡十九见。例如：

- (1) 获罪于天，无所祷也。（《八佾》篇）
- (2) 天将以夫子为木铎。（同上篇）
- (3) 予所否者，天厌之！天厌之！（《雍也》篇）
- (4) 天生德于予，桓魋其如予何！（《述而》篇）

(5) 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！（《子罕》篇）

(6) 固天纵之，将圣又多能也。（同上篇）

(7) 吾谁欺，欺天乎？（同上篇）

(8) 天丧予！天丧予！（《先进》篇）

(9) 死生有命，富贵在天。（《颜渊》篇）

(10) 知我者，其天乎！（《宪问》篇）

上引诸「天」字，宋儒多释为「理」，殊失《论语》本义。如例一的「获罪于天」，清人王复礼（草堂）在其《四书集注补》卷四中，曾驳之云：

「天」以形言，「帝」以主宰言。故《书》言「上帝」者二十有九，《诗》言「上帝」者二十有四，《易》言「上帝」者二，《礼记》言「上帝」者十，《四书》言「上帝」者五；则「天」「帝」之名，三代以来所通称，何必讳也？盖天之日月星辰，风云雷雨，地之山川岳渎，五方八蜡，各有神祇，著为祀典。《书》云：「禋于六宗，徧于群神」；《诗》云：「靡神不举，靡爱斯牲」；《周礼》：「大宗伯以苍璧礼天」；岂自古圣人，好言妄诞，而谬为祭享哉？孔子云：「鬼神之为德，其盛矣乎」，又云：「敬鬼神而远之」，又云：「曾谓泰山不如林放」，则其有神也明矣。迎猫迎虎，尚且有神，岂天独无神乎？南郊祭天，明堂配帝，岂以幽渺，不足信乎？《五经通义》云：「天神之者曰昊天上帝」，岂无稽乎？况循理自无罪，获罪即无礼，反覆一义也；若以理训天，则获罪于理，既为难解，而无理于理，更为难通矣。故……陈紫峰云「天即理」之说，恐非夫子答王孙贾语意。《书》曰「惟

德动天』，《易》曰『天之所助者顺也』，合此观之，则天之义可识矣。《越阴疥语》云：『从来论天者，皆指苍苍言之』；朱子曰：『天即理也』，以为破千古之谬；然则『理生德于予』，『理之未丧斯文也』，『知我者其理乎』，『理丧予』，『理厌之』，可通乎？『夫理未欲平治天下也』，『吾之不遇鲁侯理也』，『其子之贤不肖皆理也』，可通乎？此必不可从者。吕东莱云：『三代《诗》《书》多说天，见得天人之际相近；秦汉以下，不识此理』。许酉山云：『宋儒概以天注理，且云心中自有天，竟似讳言苍苍者，则贯天人之学绝』。魏柏乡云：『天者，上帝也。上帝为百神之主，福善祸淫；百神奉命，故获罪则无所祷。若解作理字，反不见得对越森严了。帝之所持者理，然谓理即帝，岂可乎？』管东溟、葛岷瞻之说皆同。〔一〕

今按：王复礼此解，肯定『有神』，诚为错误；但其历举《书》《诗》《易》《礼》，证明『天』即『上帝』，确为『天』字古义；所举宋儒以『理』释『天』，与《论语》全不可通之例，尤为铁案不移。总此可证『天』在孔丘认识论里面，纯粹与西周时期一样，是一个有意志的上帝，是人间的最高主宰，是一切人事变化的根本原因，是德教存废及世道治乱的最后根源。因而，孔丘所说的『知天命』（《为政》篇），即不是教人研究自然的规律，而是教人明白上帝的命令；所说的『畏天命』（《季氏》篇），亦不是教人顺从自然规律，而是教人敬服上帝的命令。这完全和墨翟一样，是一种有神论的宗教世界观。而这种世界观，也正和前述孔丘对于若干自然现象的宗教迷信观念，有内在的密切关系。

其次，当作先行的遗产而被孔丘所继承的是西周奴隶主贵族只以人事为对象而不以宇宙自然为范围的学风。对于自然的研究采取了轻视的态度，只在政治伦理说教的目标下面，完成了德治主

义的政治论。《论语》所谓『为政以德』及『道之以德』（《为政》篇），正是继承这一传统。并且，孔丘的道德论不是探讨伦理的发展规律，而是孔丘君子『复礼』路线政治论中的组成部分，或其必需的方
法。学以成德，德以从政，此孔丘的政治逻辑。〔一〕此种政治逻辑，溯其由来，显系继承于西周；言其
后果，则为两千年来德治主义政治学的发端。直至清代中叶，戴东原（一七二三——一七七七）在所
著《原善》中，道德论始渐具科学的雏型。这种情形，和古代希腊的柏拉图与亚里士多德的道德论从
属于其政治学说，直至霍布士（T. Hobbes 1588—1679）时代才成为独立科学如出一辙。近人喜言
孔门的伦理学说如何如何发达，但其道德论之处于奴隶主贵族『复礼』派政治论的从属地位，则多视
而不见，从未将其当作奴隶主贵族意识形态的一个分支，来进行深入具体的科学分析。

春秋在客观上是一个进步时代，而孔丘则从奴隶主贵族立场出发理解为『礼坏乐崩』或『天下无
道』的危机时代；并自称其『复礼』路线是挽救危机以求周制的复兴。孔丘是在拯救危机的自觉中，
力说了政治的及道德的教条；其道德论虽时时以情操为基础，而与西周的纯粹宗教道德论貌似有
别，但其对于自然认识漠不关心的轻视态度，则与西周的奴隶主贵族毫无二致。

所谓春秋比较西周是一个进步时期，我们在《原贫富》篇已有论述。兹更举要言之：

其一，由于铁的发现及使用，使人们在通过其社会构造而作用于自然的生产过程中，蓄积了较
前更多的自然认识。

其二，由于土地的井田所有制在铁的冲击之下趋于瓦解，出现了个体私有制，『复礼』的奴隶主
和新兴的封建阶级，又从对立的立场使官府的道术或诰命变成了相反的私家学术或学说。

〔一〕 详《崇仁恶佞解》篇。

孔门就是在官府道术废墟上创立的私家学说的一个奴隶主贵族学派。但是，私家的学说与官府的道术不同，它面对着与自己平等的自由人说话，不像诰命一样有强人必从的威力，而需要「持之有故，言之成理」；因而，即不能不将自然现象与社会政治伦理贯通一气，从「天人之际」的普遍规律中，寻求立论的根据。在中国哲学史上，此种思想方法起源于奴隶制危机的厉、幽之世，至春秋过渡时期发展成为史官及大夫惯用的政论方法。例如：芮伯谏厉王「专利」，即言及「天生百物」；史伯论「周殆必弊」，亦通过「土与金木水火杂以成百物」，进而阐发「和实生物，同则不继」；晏婴论「梁丘据非和」，则于史伯的五行、五味之外，详言五声，历举一气、二体、三类、四物、五声、六律、七音、八风、清浊、大小、长短、疾徐、哀乐、刚柔、迟速、高下、出入、周疏等十八种自然范畴，证成其「可否相济」的「和」概念；史墨论「季氏出其君」，亦将「高岸为谷，深谷为陵」的自然演化，视为「社稷无常奉，君臣无常位」社会政治变革的理论基础，并从中概括出「物生有两」的世界观。^{〔一〕}

凡此史官大夫的政论方法，乃官学向私学转化的过渡形态，尤其晏婴的「和」概念，对孔丘创立学派有更直接的影响，所以孔丘亦即不能不罄其所有地利利用自然认识，以求建立其思想系统。《论语》中所以保存着古代多种多样的自然认识，即以此故。

但是，孔丘严守「君子勤礼，小人劳力」的贵族教条，贱视生产劳动，从不以研究自然为事。所以在《论语》中所表现的自然认识，也就十分贫乏而原始。我们今日读《论语》，每觉其政治论与道德论近似于常识的说教，且多独断性命题，而缺乏探本求元的「明故」方法，^{〔二〕}其秘密亦在于此。

〔一〕 参看拙著《释「一」》初稿第三章，见《哲学研究》一九六五年第四期。

〔二〕 详见拙著《墨子对孔门逻辑思想的批判继承与发展》，《困知录》，二七七—二八二页。

虽然如此，孔门学风的个性，却不在于它以政治、道德为唯一的研究对象，而在于它离开了奴隶主贵族的政治、道德以外，决不提及自然事物；一切的自然认识，都成了这种政治、道德的附庸，或只是为用以说明其政治论或道德论的素材。^{〔一〕}孔丘所创立的古代前期儒家，在先秦就已经成了一派「显学」，故其影响所及，使初期的诸子学说大都带有此种学风，直到《墨经》作者时期，才有了自然科学萌芽，而与《墨经》时期相接，在荀况的体系中，关于天的认识，才脱离了宗教的支配。这也就是说，到了《墨经》和《荀子》时期，「天」才是一种自然或自然界中流行着的理法。在自然科学基础既原始而又贫乏的《论语》里面，对于「天」尚不能有此观念。

上述两大特征（自然认识的贫乏与落后的学风）都是出于西周奴隶主贵族的传统。但是，其三点特征（以自然认识为比喻），则是春秋时代的新产物。事实如前所述，孔门作为私家学派，需要使自己的主张「持之有故，言之成理」，因而利用了自然认识以建立其学说系统。在孔丘的学说系统中，自然认识一般都用于比喻地位。而比喻自然，需要以认识自然为前提。所以孔丘的学说，也是在特定的自然认识上，取得了系统化的根据。但是，在这里我们必须指出：由于以自然认识为比喻，而使孔丘在逻辑上，开始使用了类比逻辑的方法，这一点对于后世的逻辑思想影响颇大。尤其应该指出，孔丘虽比喻自然而不研究自然，所以在其以自然事物为比喻时，亦即意味着不是从自然性质中认识了人类性质，而是相反的从自己推论出人类一般，再从人类一般推论出自然或宇宙整体。所以，在孔丘的类比逻辑中，只有人类化了的自然，没有自然化了的自然。上节所引曾参的拟人主义的动物认识，即为一显著的例证。古代前期儒家既已如此，所以先秦的古代自然科学研究，即与儒

〔一〕 详《崇仁恶佞解》篇。

家相绝缘，而成了墨家与阴阳家的专业。名家与道家的自然认识，亦远在儒家之上。荀况的自然科学精神，实乃法家变革思想的证件，而不能说是出于儒家的传统。

这是因为：从自己推论出宇宙，正是从内到外，从一到多的主观演绎方法。而这种主观演绎方法，则正与孔门的道德论及政治论系统相一致。例如：『能近取譬』（《雍也》篇），『忠恕之道』（《里仁》篇）及『正名』之论（《子路》篇），固然是因己推人的演绎类比；『一』即其『攻乎异端』（《为政》篇），或『叩其两端』（《子罕》篇）的矛盾调和方法，分析到最后亦是出发于演绎的类比。『二』正因如此，所以『闻一知十』（《公冶长》篇），『举一反三』（《述而》篇），由夏、商、周三代的因礼损益而知百世之后（《为政》篇），就成了孔丘普遍运用的推理形式。『三』孟轲所说：『万物皆备于我』，『上下与天地同流』，以及《中庸》作者所说：『诚者物之终始，不诚无物』，这一类的主观唯心论的演绎方法，都从孔丘的类比方法派生而出。

三

我们说以自然为比喻的类比方法是春秋时期的新产物，是因为古代前期儒家是私家学派，就不能不有其『持故』『成理』的方法，而这种方法，也就是类比逻辑的推理。孔丘之所以能够创出类比逻辑，大概是得力于『学《诗》』的启示。《论语》全书涉及于《诗》者共十四处：其中叙述孔丘与《诗》的关

〔一〕 详《崇仁恶佞解》篇。

〔二〕 详《两端异端解》篇。

〔三〕 详《说知探源》篇。

系者两处（《述而》篇『子所雅言，《诗》《书》执礼，皆雅言也』；《子罕》篇『吾自卫反鲁，然后乐正，《雅》《颂》各得其所』）；说《诗》的功用者八处，引《诗》者四处。前两处与本文无关，关于后十二处，如果就孔丘对于《诗》的理解方法和运用来看，则大多与类比逻辑有密切关系。例如：

（1）兴于《诗》。（《泰伯》篇）

（2）小子何莫学夫《诗》？《诗》可以兴，可以观，可以群，可以怨；迩之事父，远之事君，多识于鸟兽草木之名。（《阳货》篇）

（3）诵诗三百，授之以政，不达；使于四方，不能专对。虽多亦奚以为？（《子路》篇）

（4）人而不为《周南》《召南》，其犹正墙面面而立也与？（《阳货》篇）

（5）不学《诗》，无以言。（《季氏》篇）

此所谓『兴』，清人黄式三《论语后案》卷八释云：

……《诗》之所以能兴……以圣门之『学《诗》』言之：于丘隅黄鸟之绵蛮而惕人之知止，于妻子兄弟之和合而喜亲之能顺，于高山景行而思好仁之心，于诸姑伯妹而思尊亲之序者，夫子也；于倩盼素绚而知礼之后，于切磋琢磨而知学之进，卜氏、端木氏也；于鸢飞鱼跃而知化之及于物，于衣锦尚絅而知文之恶其著者，子思子也。推之《坊记》言睦族让贵齿，《大学》言治国平天下，皆引《诗》以为证，亦夫子之教也。兴于《诗》者正当如此。（一）

今按：黄式三关于『兴』的解《诗》方法，与孔《注》所谓『引譬连类』正合，与其以『群』为『群居相切

〔一〕《傲居丛书》之四，浙江图书局刊本，一五页。

磋』，义亦相通。此即是说：学会了《诗》的『引譬连类』方法，就可以『专对』，可以『言』，可以『群居相切磋』，这显然是从《诗》的『引譬连类』中，通约出了类比逻辑。尤其突出的是：孔丘引《诗》常常以类比逻辑的推理，为典型的思维形式。例如：

(1) 子贡曰：『贫而无谄，富而无骄，何如？』子曰：『可也，未若贫而乐道，富而好礼者也。』子贡曰：『《诗》云：「如切如磋，如琢如磨」，其斯之谓与？』子曰：『赐也，始可与言《诗》已矣，告诸往而知来者。』(《学而》篇)

(2) 子夏问曰：『巧笑倩兮，美目盼兮，素以为绚兮』，何谓也？』子曰：『绘事后素。』曰：『礼后乎？』子曰：『起予者商也！始可与言《诗》已矣。』(《八佾》篇)

(3) 子曰：『可与共学，未可与适道，可与适道，未可与立；可与立，未可与权。』唐棣之华，偏其反而，岂不尔思，室是远而。』子曰：『未之思也，夫何远之有？』(《子罕》篇)

此所谓『告诸往而知来者』，正是『以其所知喻其所未知』的类比方法。子夏从『绘事后素』理解到『礼后』，也相当于《墨经》所说『举也(他)物而以明之』(辟)的类比方法。子贡和子夏的这种方法，均为孔丘所赞许，并且自称从这里受到启发。

所谓『未之思也』，旧注云：『夫思者当思其反。未思其反，何远之有？』此所谓『思其反』，在逻辑上就是从『一者』到『他者』之悟性的理解方法，亦即在对立的两极上发现了同一性。例如：从『室是远而』，发现了『夫何远之有』。这种方法，就是对于两种互有差别的事物而发现其为同类，从而可以互相比论，由此及彼，本质上亦是一种类比推理的形式。

此种类比推理，乃春秋过渡时期的风行方法，观各国卿大夫交际聘问以及君臣应对的『赋《诗》』

引《诗》情景，「二」可以证明。所应注意者，即由于孔丘如此「言《诗》」而成为儒家「学《诗》」的传统。宋人王应麟《困学纪闻》卷三云：

格物之学，莫近于《诗》。关关之雎，摯有别也；呦呦之鹿，食相呼也；德如鴈鳩，言均一也；德如羔羊，取纯洁也；仁如鸨虞，不嗜杀也；鸳鸯在梁，得所止也；桑扈啄粟，失其性也；仓庚，阳之侯也；鸣鵙，阴之兆也；蒹葭，露双变也；桃虫，拚飞化也；鹤鸣于九皋，声闻于野，诚不可掩也；鸛飞戾天，鱼跃于渊，道无不在也；南有乔木，正女之操也；爰有荷花，君子之德也；匪鱣匪鮪，避危难也；匪兕匪虎，慨劳役也；蓼莪常棣，知孝友也；紫荆行苇，见忠信也；葛屨褊而羔羊怠也；蟋蟀俭而蟋蟀奢也；爰有树檀，其下有谷，美必有恶也；周原隰隰，董荼如飴，恶可为美也；黍以为稷，心眩于视也；蝇以为鸡，心惑于听也；绿竹猗猗，文章著也；皎皎白驹，贤人隐也；赠以芻芍药，貽我握椒，芳馨之辱也；焉得谖草，言采其虻，忧思之深也；柞棘斯拔，侯薪侯蒸，盛衰之象也；凤凰于飞，雉离于罗，治乱之符也；相鼠硕鼠，疾恶也；采葛采苓，伤谗也。引而伸之，触类而长之，有多识之益也。「二」

今按：王应麟所说的「触类而长之」的解《诗》方法，即是孔《注》所说的「引譬连类」方法，其特点在于不客观地探求《诗》的本义，而将自己的政治伦理主张强加于《诗》，同时亦即对「草木禽兽」进行拟人主义的歪曲。王应麟名之为「格物之学」者，正是这种拟人主义的「《诗》学」，其影响遍及毛《传》、郑《笺》与朱《集》，足见流毒之烈。

〔一〕 参看李石《方舟经说》卷三——五，《左氏诗如例上、中、下》，《丛书集成》本，三九——一〇七页。

〔二〕 翁元圻辑《困学纪闻注》，余姚守福堂版，五五——五七页。

近人见《论语》引《诗》往往不顾原意，专从政治伦理方面着眼，借以申明自己主张，从而断定孔丘对于因「礼坏乐崩」而失去内容的西周文物制度，「注入了新的血液」，进而复活了西周的「维新」文化。此一断定，殊与史实违戾。此因孔丘在其「复礼」学术活动中，只以《诗》的「引譬连类」为媒介，创立了以拟人主义唯心论为内容的类比逻辑方法，以为调和矛盾、挽救奴隶制危机的工具，何尝对西周的「维新」文化「注入新的血液」？

但是，如果以为拟人主义的类比逻辑，来源于孔丘不以自然为研究对象，也不完全符合事实。此因所谓方法决定于对象，乃机械唯物论的误断。此即是说，孔丘的类比逻辑，不是被其只以人事为对象的研究范围所决定。人事范围中的政治伦理现象，亦并非只能通约出拟人主义的类比方法，例如前期墨家，其所研究的对象，虽亦重在政治伦理范围，但由于坚持变革立场，反对「复礼」，故其逻辑思想，即与孔丘不同。^{〔一〕}所以孔丘的类比逻辑的最后根源，仍在于其「复礼」路线的政治立场。这种「复礼」的政治立场，一方面规定了孔丘的研究方法，另一方面又限制了他的研究范围，而同时则是他择从研究结论的尺度。此中底蕴，将在《学习知能论》篇，继续加以究明。

〔一〕 参看拙著《墨子对于孔门逻辑思想的继承与发展》，《困知录》，二六五——三〇四页。

学习知能论

在《自然稽求》篇已经说过：孔丘由于反动的『复礼』立场，贱视生产劳动，不以自然为研究对象，而只以之为政治、伦理思想的比喻，因而创出一种歪曲自然规律的拟人主义类比逻辑。现在要进一步论证这种逻辑的理论基础，在于以客观世界及其规律为内省体验的唯心论。

人们的认识，本来是客观世界及其规律在人们头脑中的反映，而孔丘则颠倒过来，把客观世界及其规律，看成为人们的内省体验，这就是在认识起源问题上的先验论思想。例如《季氏》篇云：

孔子曰：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。今按此章，虽只三十四字，而实为孔丘的认识论的提纲。这个提纲所包含的意思，至少有以下三点：

第一，在认识的主体问题上，孔丘认为只有『人』的阶级才有学以求知的资格；『民』的阶级则是『困而不学』的蠢然下愚。这种思想，和《释人民》、《有教无类解》两篇所说孔丘只『诲人以知』而『不使民知』之义，正相印合。

第二，在认识的起源问题上，孔丘以天赋的『气质』不同，把『人』分为三等『一』，每一等又各有自

〔一〕关于『人』的『气质』的差别，皇侃《义疏》（卷八）和朱熹《集注》（卷十五）均认为有四等；清人黄式三《后案》卷十六以为有三等。今按：黄说近是。特转录如下：

『学而知之』，学之而通也；『困而学之』，学之不通，而笃于道以求通也。『困而不学』，或不通而自恃其能通，或自知不通而不求通也；不学是自暴自弃之人，未可媿咎气质也。饶伯舆谓『气质有三等』，是也。（《傲居丛书》之四，浙江书局本，十八页。）

己的认识来源：上智的圣人，其认识与生俱来；中人以上的上贤，其认识从学习而来；中贤以下的中人，其认识则从「因而学之」的过程中得来。所有这些差别，显然是以神学的天命论为基础，从认识论上反映了奴隶主内部（「人」的阶级）的等级制度。

第三，「人」的阶级的「气质」虽有等级，尚为相对性的差别，亦即上贤和中贤以下，都可以通过学习与「生而知之」的圣人同归于「有知」。后世儒家的「学问可以变化气质」的说法，正是指「人」的阶级「气质」差别相对性而言。与此相反，「人」和「民」的阶级界限，则是绝对性的鸿沟，亦即「民」的阶级永远为「无知」的下愚。所以《阳货》篇说：「唯上知（智）与下愚不移」。

总此三点可见，孔丘明确肯定有「生而知之」的上智圣人，又肯定其与下愚之「民」的界限永世不移，显然是一种唯心论的先验论，用这种观点来观察社会生活和历史发展，也就是一种反动的唯心史观。

但是，「生而知之」之为先验论，虽是极为明显，「学而知之」的认识论意义，则颇为暧昧；它形式上是和先验论相反的经验论，而实质上则是以客观世界及其规律为内省体验的唯心论。这就是说，「学而知之」与「生而知之」，在孔丘思想中形异而实同，二者相结合，形成孔丘唯心论的特点。惟其从分到合的逻辑程序，由此及彼的义理环节，颇为曲折，有必要将其中的主要范畴，依次给以分析。

先释「学」字。

《论语》言「学」者四十有三章，「学」字六十有五见。这些「学」字的字义和后世迥然不同，例如，后世所谓「二氏之学」、「老庄之学」等等，都代表一种思想体系和学说，这在《论语》里面，不名为「学」，而名为「道」；《论语》中的「学」字，不论做为动词或名词，都是指一种认识活动而言。「学」字所代表的认识活动，和近代哲学中所说的感性认识相似，所以往往把「学」和「思」对举。例如：

(一)子曰：学而不思则罔，思而不学则殆。（《为政》篇）

(二)子曰：吾尝终日不食，终夜不寝以思，无益，不如学也。（《卫灵公》篇）

孔丘以「好学」自命，《论语》也强调「博学」和「多学」，而实际上其所学者不外乎「学文」、「学道」、「学《诗》」、「学礼」等四种对象〔一〕，均不出政治、伦理范围，其中尤以「学礼」为主。清人李搢（一六五九——一七三三）云：

或问：「博学于文」，文者、六艺也，则已有礼矣；而又言「约之以礼」，何居？曰：「博文之礼」，习五礼之仪也；「约之以礼」，则统六艺言之。《周礼》大司徒十二教，「乐」居「礼」之一。古者「射」「御」皆有「礼」，「数」亦「礼」中事。「约之以礼」，则不止学习六艺之文法，而身世实用其功，如颜子「四勿」（非礼勿视听言动），曾子之「三省」（为人谋忠、友信、传习），孟子之「存心」、「养性」、「修身」，皆是也。故先儒以「博文」为格物致知，「约礼」为克己复礼，甚得。〔二〕

〔一〕《为政》篇「学于礼」是「问「千禄」」之误，详见《后进异同考》篇。《述而》篇言「五十以学《易》，可以无大过矣」，《释文》云：「《鲁》谈《易》为「亦」」；是以「学」断句，「易」又作「亦」字为训。当云「亦可以无大过矣」。依此，则孔丘曾否学《易》，尚不宜骤然肯定。

〔二〕《圣经学规纂》卷一，《畿辅丛书》本，五页。

盖圣道惟「礼」可以尽之。「发育峻极」之功用，亦不越一「礼」，故曰：「约之以礼」，「复礼为仁」。《周礼》无所不举，统名「周礼」。《大学》言「明」「亲」，《中庸》言「性」「教」，小戴皆列于《礼记》，可见也。鹿忠节，颜习斋谓：「礼即道也，惟至德之人凝之。尊德性，道问学，致广大，尽精微，极高明，道中庸，温故知新，皆敦厚以崇礼也；所谓德至而道凝也。」旨哉言乎！〔一〕上引李塨关于「学礼」的推崇，完全出于尊孔复古，毫无科学价值，但其所举「礼」的内容，却足以说明《论语》中「学」的对象，实以「礼」为范围，逾「礼」而另有所学，则为孔丘所不许；这一点，从《樊迟请学稼》章就可以证明。

「学」与「问」相通。《论语》中「问」字一百二十有一见，所「问」的内容凡二十五事，主要为「问智」、「问仁」、「问君子」、「问政」、「问孝」、「问使民敬忠以劝」、「问知礼」、「问礼之本」、「问禘之说」等等，全是政治伦理问题；只有「问津」一事，字面上好象是例外，而实则与水利工程技术毫无关系，乃是探询过河的渡口，以求趋行，尽快实现其「复礼」纲领。至于「非礼」之问，如「宰我问三年之丧期已久矣」，孔丘斥之为「不仁」；对于「鄙夫」的恹恹之问，则「扣其两端而竭焉」；所有这些，都和「樊迟请学稼圃」的意义，完全相通。

和「学」字、「问」字的感性认识意义相联，《论语》言「见」「闻」者七十有六章，「见」字六十有七，「闻」字五十有五，共一百二十二个「见」「闻」字；此外又有「观」字十一见，「视」字八见，「察」字三见，「听」字八见。所有这些感性认识范畴，都被限制在「礼」的桎梏里面。例如《颜渊》篇说：

非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。

〔一〕《圣经学规纂》卷一，《畿辅丛书》本，十五页。

训为感性认识的「学」字，又有「因行而致知」的意思。所以，《论语》中有些「事」字、「为」字，也都和「学」字可以互训。例如：

(一) 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，而由人乎哉？

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。（《颜渊》篇）

(二) 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。仲弓曰：雍虽不敏，请事斯语矣。（同上篇）

(三) 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。（《述而》篇）

(四) 子谓伯鱼曰：女为《周南》《召南》矣乎？人而不为《周南》《召南》，其犹正墙面面而立也与！（《阳货》篇）

(五) 子夏曰：虽小道，必有可观者焉。致远恐泥，是以君子不为也。（《子张》篇）

上引五例中两个「事」字，四个「为」字，都和「学」的意思相通。关于「事」字，下面另有分析，现在只说「为」字。

「为」字的本义，是指农业、手工业劳动，引申为认识论上的主观能动性范畴；《墨子·贵义》篇所说「贱人之所为」，《墨经·经上》篇所说「名实合为」，以及《荀子》中绝大多数「伪」字，都还用这个意

〔一〕 此「为」字，《七经孟子考文补遗》云：古本「为」作「学」。

思〔一〕。反观《论语》则不然：全书「为」字一百七十有一见，所「为」的对象计有「为礼」、「为乐」、「为仁」、「为政」等三十多种，都属于伦理政治范围，只有一种「为山」属于体力劳动，而特加「譬如」两字，用以比喻「君子」进修其德；「为圃」则斥之为「小人」。

总之感性认识的范畴，学、问、见、闻、观、察、视、听、事、为等皆限于「礼」，因而与「学」对举，训为理性认识的「思」字，也随之为「礼」所限制。例如：

《论语》中「思」字二十五个，除《为政》「思无邪」之思为语辞〔二〕，《雍也》篇「原思为之宰」之思为人名外，其余全书二十三个「思」字，都是今语所说的「思考」、「思维判断」或「理性认识」的意思。

这些「思」字的所思对象或活动范围，为「见贤思齐」；「见利思义」；「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」；「祭思敬，丧思哀」；总而言之，「君子思不出其位」。这也就是严守「礼」的等级规定，「不在其位，不谋其政」的意思。

似此，从感性到理性的认识活动，完全屈服于「礼」的规定，就是孔丘认识论的奴隶主贵族的阶级烙印。这个烙印，在与「学」相联的「习」字上，也同样明显。

二

再释「习」字。

〔一〕 另详《关于孔子诛少正卯问题》，人民出版社一九七三年横排本，六一——六三页。

〔二〕 参照宋人项安世《项氏家说》卷四，《丛书集成》本，四一页。清人俞樾《曲园杂纂》，《春在堂全书》卷二八，五——六页。

《论语》有三「习」字，依次简释如下：

第一，《学而》篇记孔丘云：

学而时习之，不亦说乎？

「习」字的本义，是指鸟的反复试练飞翔；引申为水流不息、反复实行、变化性质之义。《墨子·节葬下》篇以「为而不已，操而不择（释、舍）」与「便其习而义其俗」为训，正用此义。

此章「习」与「学」相对，表明在认识活动上，「习」为「学」的继续，亦即将所「学」者付诸实际，由躬亲习行，反复检验，以加深理解「一」的意思。关于此章此「习」字的认识论意义，清人颜元曾经说过：

孔子开章第一句，道尽学宗。思过、读过，总不如学过，一学便佳也终殆，不如习过；习两三次，终不与我为一，总不如时习，方能有得。「习与性成」，方是乾坤不息。〔二〕

但是，如前节所说，「学」的活动限于「礼」，则作为「学」的继续的「习」的活动，亦自必「习礼」的活动。关于此点，颜元也曾说过：

或言：习礼自好，但有近优人演戏之疑。先生曰：今日正坐不及优人耳。彼平时演定手足，扮出丝毫不差；学者终日袖手诵读，临事一切懵懵，顾以演仪为耻乎？且以孔子之圣，而与弟子习礼树下；朝廷之礼，前期旬余习仪，士犹羞之乎？以习行为羞，乾坤所以日非也。〔三〕

《大学》明德之道，无时不可学，无日不可时习。如时时敬其心，即孔子所谓齐（斋），习礼于

〔一〕 此章此「说」字，训「解」不训「悦」，为认识论范畴，另详《说知探源》篇。

〔二〕 《颜习斋先生言行录》卷下，《颜李遗书》，《畿辅丛书》本，十一页。

〔三〕 同书卷上，同本，十三页。

心也；时时提斯警觉，莫令昏蔽，即孔子所谓明，亦习礼于心也；每日正其衣冠，洁淨整齐，非法服不服，即孔子所谓威服，习礼于身也。至目容端，习礼于视也；口容止，声容静，习礼于言也。至于手容恭，立容德，习礼于持行也。凡九容曲礼，无非习礼于身也。礼，直斯须不可去者！〔一〕

似此，颜元将此章此「习」字释为「习礼」，颇合孔丘本义；但其强调「习礼」的认识论意义，以为「习礼」可以加深理解，提高认识，则为绝大错误。此因「学」与「习」均限于「礼」，正是孔丘在认识论上陷于唯心论的根源，此中义蕴，下文另有详论。

第二，《学而》篇记曾参云：

吾日三省吾身：为人谋而不忠乎？与朋友交言〔二〕而不信乎？传不习乎？

此章「习」与「传」对举。据宋元人注解，「传」字为「传业于人」，「习」为「躬试于己」〔三〕，亦即将所学之事，先由躬亲实行，检验无误，然后再传于人，方不妄传之义。此种训解，字面上虽云可通，而实际上「习」既与「学」同限于「礼」，则「习礼」自必无从检验「学礼」之非，据以「传人」，亦即不能免于「妄传」。

第三，《阳货》篇记孔丘云：

〔一〕《颜习斋先生言行录》卷下，《颜李遗书》，《畿辅丛书》本，十七页。

〔二〕今本「交」下无「言」字，兹据何晏《集解》本校增。

〔三〕参照宋人金履祥《论语集注考证》卷一，《丛书集成》本，八——九页。元人郭翼《雪履斋笔记》，程树德《论语集释》卷一，十七页引。

性相近也，习相远也。唯〔一〕上知（智）与下愚不移。

既云智愚不移，则所说『性近习远』，当然是指『中人』；所以王充《论衡·本性》篇引此章，并加以解释云：

夫中人之性，在所习焉；习善而为善，习恶而为恶也。至于极善极恶，非复在习……圣化贤教，不能复移易也。〔二〕

关于智愚不移，已在本篇开头说『生知为上』时言及；现在只说『中人』的性、习问题。首先，『中』的相近之『性』，不可能是抽象的人性，亦即不是生理的耳目口鼻欲望，或心理的喜怒哀乐情感，而是反映春秋过渡时期矛盾斗争的阶级意识或社会思潮。例如，《里仁》篇记孔丘云：

富与贵，是人之所欲也，不以其道，得之不处也；贫与贱，是人之所恶也，不以其道，得之不去也。〔三〕

似此，『欲富贵』而『恶贫贱』，即是『中人』的『相近』之『性』。此种阶级意识或社会思潮，孔丘认为大有『移易』的必要与可能，而『移易』的方法，即是『习』，亦即是用以『处富贵』、『去贫贱』的『道』字。此『道』字如《原贫富》篇所说，与『礼』互训，因而也就是妄图以『礼』为标准来阻止个体私有制代替井田所有制的社会变革潮流。《礼记·礼器》篇云：

〔一〕 今本『唯』上有『子曰』两字，是衍文，朱熹《集注》分为相接的两章，何晏《集解》为一章。兹据《集解》校改。

〔二〕 刘盼遂《论衡集解》卷三，古籍出版社一九五七年版，六四页。

〔三〕 各家多以『不以其道得之』为句，兹依宋俞琰《书斋夜话》，在『道』下断句，而将『得之』连下读，以『得之不处也』、『得之不去也』为句。俞说见程树德《论语集释》卷七，三〇三页。

礼，释回、增美质。

孔《疏》云：

释、去也，回、邪也，用礼为器，能去人之邪恶也。『增美质』者，增、益也，质、性也，礼非惟去邪而已，人有美性者，礼又能增之也。

依此可见，所谓『性近习远』之习，就是『用礼为器』，『为而不已，操而不释』以改变『中人』在春秋过渡时期『欲富贵而恶贫贱』的变革思潮之义。

总观上引三章三『习』字，足证『习』是『学』的继续，而均限于『礼』；『学礼』或『习礼』的认识活动，其最高目的或动机，与其视为认识世界，勿宁视为在于『复礼』，亦即为『复礼』寻求根据。

与『习』字义近者，《论语》中尚有『行』字。『行』字亦是孔丘认识论中范畴，因而亦为弟子问学、孔丘诲人的德目之一。此即是说：『行』字不能依字面解释成为一般语义中的『实践』，而是与『学』及『习』相同，为『礼』的桎梏中的认识活动。例如：《论语》中『行』字八十见，主要者为『行寡悔』、『其行己也恭』、『行不由径』、『行之以忠』、『行己有耻』、『行笃敬』、『礼以行之』、『有一言而可以终身行之者……其恕乎』、『行义以达其道』、『能行（恭、宽、信、敏、惠）五者于天下，可以为仁矣』云云，全是『立于礼』的奴隶主贵族的『复礼』活动，与近代认识史上所说的『实践』，严有区别，不容混为一谈。

与『习』、『行』互训者，尚有『贯』字。《论语》中『贯』字也有三个：

（1）《里仁》篇孔丘告曾参曰：『吾道一以贯之。』

（2）《先进》篇闵子骞曰：『仍（仁）旧贯，何必改作。』〔一〕

〔一〕 另详《先进异同考》篇。

(3)《卫灵公》篇孔丘告端木赐云：「予一以贯之。」

关于上引三「贯」字，历来颇多异解，尤其「一贯」一词，由宋元至于明清，长期为道学与反道学斗争的焦点，涉及的方面至广，暂不具论。单就「贯」字本义来看，以清人阮元所说，较为符合孔丘原义：

「学而时习之」者，「学」兼诵之、行之，凡礼乐文艺之繁，伦常之纪，道德之要，哉先王之书者，皆当讲习之，贯习之。《尔雅》曰：「贯，习也。」转注之，习亦贯也。「时习」之习，即「一贯」之贯；「贯」主「行事」，「习」亦「行事」；故「时习」者，时诵之、时行之也。《尔雅》又曰：「贯，事也。」圣人之道，未有不于行事见，而但于言语见者也。故孔子告曾子曰：「吾道一以贯之。」「一贯」者，壹是皆行之也。又告子贡曰：「汝以予为多学而识之者与？……予一以贯之。」此义与告曾子同言圣道壹是贯行，非徒学而识之。两章对校，其义益显。此章乃孔子教人之语，实即孔子生平学行之始末也。故「学」必兼诵之、习之，其义乃全。马融《注》专以「习」为「诵习」，失之矣。〔一〕

上引阮元的解释，以「贯」与「习」互训，同为「行事」之义，可为定诂；但其所说，止于表面字义，而未触及思想实质，且由此而导出「尊孔」的结论，则为大错。此因所谓「一以贯之」，实乃「礼以行之」或「仁以行之」〔二〕；所谓「仁在旧贯」，亦实为力主依礼而行，反对改革〔三〕；凡此，皆孔丘在春秋过渡

〔一〕《论语解》，《尊经室一集》文选楼版，十六——十七页。

〔二〕另详《后进异同考》篇，参照《释一二》第三章。

〔三〕另详《先进异同考》篇，参照《释一二》第三章。

时期坚持「复礼」立场的铁证，亦即其在认识论上，反对「多学而识」，陷于拟人主义唯心论的阶级根源。所有上述「学」、「习」、「贯」、「行」等认识论范畴的奴隶主贵族「复礼」烙印，在「知」「能」范畴中同样表现出来。

三

再次释「知」字。

《论语》言「知」者七十有二章，「知」字一百一十有一见，而「知」「智」同形「一」，其中读「智」者二十有四，如字读「知」者八十有七；「知」「智」二字在《论语》中，不仅字形相同，字义亦紧相联接：凡「知」皆归于「智」，凡「智」皆来于「知」；亦即「智」是致知的结果，「知」是成智的原因。因此，先从「知」字开始。

训知识、认识、知道、了解等义的「知」字，除《子罕》篇「吾有知乎哉？无知也」云云个别章句而外，一般的「知」字，都和所知的对象联结在一起，其具体的意义，十分清楚。例如知天命、知命、知礼、知仁、知德、知言、知人、知己、知我、知过、知贤才、知十世、知百世、知父母之年、知道之将行、知道之将废、知礼之损益、知禘之说、知为君之难等等，都不出奴隶主贵族的政治伦理范围；此外，言「知松柏之后凋」一见，系用以比喻「在浊世然后知君子之正」；「知津」一见，乃长沮用以讥孔丘周游求仕，皆非以自然事物为所知的对象。此中义蕴，已详《自然稽求》篇，不再赘述。

在上举关于奴隶主贵族政治伦理的「知」字中，明言「知礼」者十见；其他亦多字面无「礼」字而实

〔一〕 俞樾《群经平议》卷三十，《皇清经解续编》卷三九一，三——四页。

亦为「知礼」者，例如，「知禘之说」即知禘礼之义，「知十世」、「知百世」亦即知礼的损益过程等等，不胜枚举。就中应提出加以简释者为「知新」一词：

子曰：温故而知新，可以为师矣。（《为政》篇）

今按此章，明言「知新」以与「温故」相对，似与开历史倒车的「复礼」立场相枘凿，而实则不然。此因此章章旨，在于将新事物看成为旧事物的继续，而不以新事物为对旧事物的否定；在方法论上，与孔丘答子张问十世所说由殷因于夏礼、周因于殷礼的量的损益，推知继周而起者百世可知云云，同为形而上学的发展观，亦同为「复礼」的理论基础。

「知」的中心意义在于「知礼」。一方面为「学」「习」活动限于「礼」的后果，另一方面又为「智」即「知礼」的来源。

释「知」之后，继释「智」字。

《论语》读「智」的「知」字二十有四，全为名词，与「愚」字相对，而有聪明、智慧、明通等义，是孔门学习的德目之一。例如：

（一）子曰：由！诲女知（志、记）之乎？知之为知之，不知为不知，是知（智）也。（《为政》篇）

今按：何晏《集解》和朱熹《集注》对此章六「知」字皆如字读，殊非本旨。考其致误由来，当因对「知」「智」同形，未加细辨，对「知」有「志」（识、誌、记）义，亦未察及之故。实则此章本义，《荀子·子道》篇早已明言为孔丘以「智」诲仲由，近人崔适在其《论语征知记》中，亦曾引用《荀子》此文，以证此章所记为孔丘以「智」诲仲由之语。（一）

〔一〕《论语集解》卷四，九七页引。

与孔丘以「智」诲弟子相呼应，弟子亦以「智」问孔丘；《雍也》篇和《颜渊》篇有两章记樊迟「问知（智）」，即是明证。但是，孔门所诲所问的「智」，与一般认识论上所说思维判断或理性认识的「智力」不同，而只是「君子」所必具的「成人」德目。此亦即是说，「智」在孔门用语中，为奴隶主贵族的政治伦理范畴，其认识论或逻辑学的意义，颇为淡薄。例如：

(2) 子路问成人。子曰：若臧武仲之知（智），公绰之不欲，卞庄子之勇，冉求之艺，文之以礼乐，亦可以为成人矣。曰：今之成人者何必然？见利思义，见危授命，久要不忘平生之言，亦可以为成人矣。（《宪问》篇）

(3) 子曰：君子道者三，我无能焉：仁者不忧，知（智）者不惑，勇者不惧。「一」子贡曰：夫子自道也。（同上篇）

似此，「智」和「仁」「勇」相并列，成为「君子」的「三达德」之一；孔门的「诲人」宗旨，在于使为「君子」，所以孔丘以「智」诲弟子，弟子亦以「智」问孔丘。例三明言「智者」的特点为「不惑」；清人毛奇龄认为：「不惑是知人，……于人事不贸乱」〔二〕，颇为有据，《颜渊》篇记樊迟「问智」，孔丘答以「知人」，即是明证。于此所应注意者，即训「智」的「不惑」，本为认识论、逻辑学上的「怀疑」、「不解」或「迷乱」之义，而孔丘则只用于「知人」的错误或混乱。例如：

(4) 子张问崇德辨惑。子曰：主忠信，从〔三〕义，崇德也。爱之欲其生，恶之欲其死，既欲其生，

〔一〕 又见《子罕》篇：「知者不惑」在「仁者不忧」句上。

〔二〕 《四书滕言补》，《皇清经解》卷一八九，一页。

〔三〕 「从」字今本作「徙」。俞樾《群经平议》卷三二云：「徙当作从。」《述而》篇「闻义不能徙」，阮氏《校勘记》曰：「高丽本作从」，是其证矣。所主者必忠信，所从者必义，是谓「崇德」。（《皇清经解续编》卷一三九二，七页。）今按：俞说可信，兹据改。

又欲其死，是惑也。（《颜渊》篇）

（5）樊迟从游于舞雩之下，曰：敢问崇德、修慝、辨惑。子曰：善哉问！先事后得，非崇德与？攻其恶，无攻人之恶，非修慝与？一朝之忿，忘其身以及其亲，非惑与？（同上篇）

关于上引例四、例五两个「惑」字，清人刘台拱（一七五一——一八〇五）曾说：

凡言「惑」者，谓其颠倒瞽乱，若人有惑疾者然。……人性之偏，爱恶为甚，内无知人之明，外有毁誉之蔽，鲜有至当而不易者。……公乘兴讼王尊曰：「尊以京师废乱，群盗并兴，选贤征用，起家为卿，盗贼既除，豪猾服辜，即以佞巧废黜。一尊之身，三期之间，乍贤乍佞，岂不甚哉？孔子曰：『爱之欲其生，恶之欲其死，是惑也。』」应仲远为泰山太守，举一孝廉，旬月之间而杀之。邴原曰：『孝廉，国之俊选也。举之若是，则杀之非也；若杀之是，则举之非也。……语云：『爱之欲其生，恶之欲其死，既欲其生，又欲其死，是惑也。』」仲远之惑甚矣。」汉人引此言，皆不失夫子本意。（「」）

据毛奇龄与刘台拱两家此解，则所说「智者不惑」与「智者知人」同义，都是指在「举人」问题上始终严守「举贤才」、「举直者」、「举逸民」的「执礼」原则，永不自乱其例之义。例如：

（6）子曰：可与言而不与之言，失人；不可与言而与之言，失言。知（智）者不失人，亦不失言。（《卫灵公》篇）

〔一〕《论语骈枝》、《刘训导遗书》、《皇清经解》卷七九八，十一页。

(7)子曰：君子不以言举人，不以人废言。(同上篇)

总此可见，认识上的「智者」，同时亦即政治上的「举人」者；所谓「举直错诸枉，能使枉者直」的专政权力，完全掌握在「智者」手中。

与「知人」为「智」相照应，「智」字的另一义谛为「知礼」。亦即必「知礼」然后为「智」；反之，如果为政而「僭礼」，即为「不智」。例如：

(8)子曰：臧文仲居蔡、山节藻梲，何如其知(智)也？(《公冶长》篇)

关于此章，异说别解颇多，而以清人毛奇龄的注释较为近真：

居蔡与山节藻梲是两事。……《汉·食货志》云：「元龟为蔡，非四民所得居。」其曰「居」者，犹藏也，守也，犹言有藏龟、有守龟也。文仲居蔡，便是非礼。……若山节藻梲，则是天子宗庙之饰。……文仲以大夫而僭天子宗庙之饰，此又一事。……《后汉·舆服志》云：「礼制之坏，诸侯陪臣，皆山节藻梲」，并指文仲此事言。……《左传》文二年，夫子讥文仲「不知(智)者三」，其一曰「作虚器」，《注》：「指居蔡、藻梲二事」，言有其器而无其位，即是虚器。(一)

总上可见，作为「学而知之」范畴的「知」和「智」，其中心义谛为「知人」与「知礼」，而「知人」的目的在于「举人」，在于使所举之人皆为「贤才」、「直者」和「逸民」，亦即使「举人」的「智者不失人」，务求濒于灭亡的奴隶主贵族等级世袭制度由于「举人」而得以挽救，延续乃至恢复其盛世；因而「知人」的

〔一〕《论语稽求篇》，《皇清经解》卷一七八，八页。

实质也就是「复礼」〔二〕，「知人」和「知礼」的意义亦正相通。

此等以「知人」「知礼」为中心义谛的「知」字和「智」字，表现于实际，即《论语》所说的「能」的范畴。

四

最后释「能」字。

《论语》言「能」者三十有一章，「能」字六十有七见，其中以《为政》篇「举善而教不能则民〔二〕劝」一句的「能」字字义为最古。此句或以「教」字断读〔三〕，或以「能」字断读〔四〕，颇有分歧；而对于此句「能」字的本义，则迄未见道及，更未引起讨论。

字书以「能」为熊属的兽名，坚中强壮，引申为劳动人民勤于农业劳动，不怠不偷之义。此一义谛的「能」字，与「克己复礼」的「克」字可以互训，同指体力劳动〔五〕。例如，《荀子·君道》篇所说「赏克罚偷，则民不怠」一语，据刘师培解释，即与此章所说「举善而教不能则民劝」可以互训，同为在上者对偷惰（不能）之民严加教令，使之莫敢不勤（民劝）之义〔六〕。

〔一〕 参照《人仁古义辨证》篇。

〔二〕 今本无「民」字，兹据皇侃《义疏》校增。

〔三〕 《风俗通·过誉》篇引欧阳歙曰：「誉善以教，则不能者劝。」《三国志·徐邈传》亦云：「举善教，仲尼所美。」

〔四〕 刘宝楠《论语正义》云：「举善而教不能」为一句。

〔五〕 另详《仁礼解故》篇。

〔六〕 详见《荀子补释》，刘申叔先生遗书，册二九，三二二页。

如上所说，「能」与「克」互训，皆以肩荷物，力能胜任的体力劳动之义；而体力劳动则为农业、手工业制造的艺能或技艺所从出。《论语》对于此点，并不讳言。例如：

(1) 太宰问于子贡曰：夫子圣者与？何其多能也！子贡曰：固天纵之「一」，将圣又多能也。子闻之曰：太宰知我乎？吾少也贱，故多能鄙事。君子多乎哉？不多也。（《子罕》篇）

(2) 牢曰：子云：「吾不试，故艺」。（同上篇）

关于例一，《集解》引包咸云：

我少小贫贱，常自执事，故多能为鄙人之事，君子固不当多能也。

皇《疏》引江熙云：

君子所存，大者、远者，不应多能。

关于例二，《集解》引郑《注》云：

试，用也。言孔子自云：「我不见用，故多技艺」。

应当指出，孔丘主张「邦有道，贫且贱焉，耻也」，而「多能」则由于少小贫贱，常自执事；孔丘又主张「学而优则仕」，而「多技艺」则由于不见用；总之，在孔丘看来，艺能乃鄙人之事，非君子所宜有。其对于来自体力劳动的才艺或技能持卑视态度，甚为明白。

训为技艺的「能」字，在《论语》中又作「艺」、「小道」或「小知」。孔丘对之，一概加以卑视或轻蔑。例如：

(A) 子贡以「多能」为「将（大）圣」所宜有，与其在认识论上主张「多学而识之」，正相呼应，其「不

〔一〕 通读以「将圣」断句，兹依清人全祖望说改读。全说见《经史问答》，皇清经解卷三〇七，十二——十三页。

受命而货殖」、「善億度而致富」的违礼实践，则与肯定「多能」「多学」有因果关系。凡此，皆与孔丘的「复礼」路线相柄凿，故孔丘针对此点，亦力言「多能为鄙人之事，君子固不当多能」；此与其对子贡力言「多学而识之」为「非」，义自相通。〔一〕

(B) 冉求在孔门以艺能著称：如《雍也》篇「求也艺」，《宪问》篇「冉求之艺」，皆是明证。但亦正因此故，为季氏宰退朝而晏，被孔丘斥为所努力的活动不配叫做「政」，而只能叫做「事」(《子路》篇)；并且认定他的器量只是「具臣」而不是「大臣」(《先进》篇)；及其为季氏「聚敛」，又严重地宣称「非吾徒也，小子鸣鼓而攻之可也。」(同上篇)

(C) 子夏在孔门后进中，由于和子游「舍礼仪而学大道」的唯理主义相对立，对于卜医农圃工艺等「鄙事」，不完全排斥，曾说「虽小道必有可观者焉；致远恐泥，是以君子不为(学)也」(《子张》篇)。因此受到孔丘「女为君子儒，无为小人儒」的警告(《雍也》篇)；及为莒父宰，又警告他「无欲速，无见小利；欲速则不达，见小利则大事不成」(《子路》篇)；同门的子游对于他的学风，亦批评道：「抑末也，本之则无如之何。」(《子张》篇)〔二〕

上述孔丘对于艺能、技艺、小道的卑弃、轻蔑，乃奴隶主贵族贱视生产劳动、敌视「民」和「小人」的反动态度在认识论上的反映。孔丘此种反动态度，出自反动的「复礼」立场，故其对「非礼」的主观能动性的能力，亦极力反对。例如：

(3) 子游问孝。子曰：今之孝者，是为能养。至于犬马，皆能有养。不敬何以别乎？(《为政》篇)

〔一〕 另详《先进异同考》篇。

〔二〕 另详《后进异同考》篇。

似此，「不敬」（非礼）的「能养」，即与「犬马」无别，足见对于「非礼」能力的憎恶之深。「亚圣」孟轲，将墨翟「兼爱无父」斥为「禽兽」，即从孔丘的「犬马」咒语中学来。

与反对「非礼」的能力、才能相反，孔丘对于「复礼」的能力、才能，如「能事父事君」、「能言夏礼」、「殷礼」、「能以礼让为国」、「能近取譬」、「能使枉者直」、「能行（恭、宽、信、敏、惠）五者于天下」等等，则竭力加以肯定，并且从各方面夸大其意义和作用。例如：

（4）子曰：有能一日用其力于仁矣（者）乎？我未见力不足者。……（《里仁》篇）

（5）子曰：仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。（《述而》篇）

（6）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，而由人乎哉？

（《颜渊》篇）

（7）子曰：人能弘道，非道弘人。（《卫灵公》篇）

应当指出：在「礼坏乐崩」的历史潮流面前而「复礼」，对抗「未有小人而仁者也」的变革思潮而「为仁」，盲目地夸大个人主观愿望和才能，全不见群众力量和客观规律的决定意义和作用，实为唯我论迷妄典型。例如：

（8）季康子问政于孔子曰：如杀无道以就有道，何如？孔子对曰：子为政，焉用杀？子欲善而民善矣。君子之德风，小人之德草，草上（尚、加）之风，必偃。（《颜渊》篇）

似此，将创造历史的伟大动力诬蔑成为被风而偃的草芥，将「民善」与否的关键归结为统治阶级的希望或需要「一」，此种本末颠倒的唯心史观，正是夸大「复礼」能力的「理论」基础。

〔一〕「欲」字在《论语》中有今语「希望」和「需要」两义。

五

通过以上关于学、习、知、能等认识论范畴的诠释，足证所谓「学而知之」与「生而知之」，乃是字面虽异而实则相需相成的关系。其实际意义在于说明：值此春秋过渡时期，奴隶主贵族首领（上智的「圣人」），对于「复礼」的任务，不待学而知；至于较低阶层的「中人」，则经不住变革潮流的冲击，必须经过学习而后方能自觉地执行「复礼」的任务。此即是说：二者同由「复礼」的立场出发，而又同归于「复礼」的目的，亦即「学礼」、「习礼」与「知礼」，目的都是为了「复礼」。《礼记·中庸》篇所说：「或生而知之，或学而知之，或困而知之，及其知之一也」云云，义即在此。

应当指出：正确的自然认识，只能来源于物质的生产斗争，而孔丘出于奴隶主贵族的没落意识，鄙之而不为；正确的社会认识，只能来源于革命的阶级斗争，而孔丘坚持复古倒退的「复礼」立场，妄图调和矛盾；因而孔丘所谓「知」，便不是客观世界及其规律在人们头脑中的反映，而只是用「复礼」的自我内省体验对客观世界的公然歪曲和捏造。其见于《论语》者，例如：

（1）陈司败问：昭公知礼乎？孔子曰：知礼。孔子退，揖巫马期而进之曰：吾闻君子不党，君子亦党乎？君取于吴为同姓，谓之吴孟子；君而知礼，孰不知礼？！巫马期以告，子曰：丘也幸，苟有过，人必知之。（《述而》篇）

（2）叶公语孔子曰：吾党有直躬者，其父攘羊，而子证之。孔子曰：吾党之直者异于是，父为子隐，子为父隐，直在其中矣。（《子路》篇）

孔丘此种为「复礼」而歪曲事实、隐瞒真相的手法，成为儒家认识论的传统，此即所谓「为尊者讳

耻，为贤者讳过，为亲者讳疾」〔一〕的「《春秋》笔法」。据唐人刘知几（六六一——七二一）在其《史通·惑经》篇所揭露，《春秋》关于政治伦理的记载中，以有为无、以非为是而厚诬来世的例证，计二十有三条〔二〕。由此可见，孔丘虽惯言政治伦理问题，而对之实无正确的认识。同时亦可证明：「复礼」的反动立场，不仅在自然认识中陷于拟人主义的唯心论，在社会认识中也成为不见真理、害怕真理的根源。此中义蕴，正如列宁所指示：「反动的认识论同社会学中的反动的挣扎是有着不可分割的联系。」〔三〕

孔丘所以不能正确地认识政治伦理，从阶级根源上看，是由于反动的「复礼」立场，和社会历史的发展趋势背道而驰，根本看不见它的客观规律；从认识论根源上看，则是由于反动的形而上学观点，看不见社会与自然的「质」的差别，以不类为类，混为一谈。例如：

（3）子曰：知（智）者乐水，仁者乐山。（《雍也》篇）

今按：此章另有佚文，分见《荀子·宥坐》篇和《春秋繁露·山川颂》篇，而以《韩诗外传》所引更为详备易晓：

夫水者，缘理而行，不遗大小，似有智者；重而之下，似有礼者；蹈深不疑，似有勇者；障防而清，似知命者；历险致远，似有德者。天地以成，群物以生，国家以宁，万事所（以）平。此智者所以乐水也。〔四〕

〔一〕 语出《谷梁传》成公九年。

〔二〕 中华书局影印张之象刻本卷十三《外篇》第四，九——十七页。

〔三〕 《唯物主义和经验批判主义》，《列宁选集》第二卷第二卷，三四二页。

〔四〕 《太平御览》卷三八引，中华书局影印本，十八页。

夫山，万人之所观仰，材用生焉，宝藏植焉，飞禽萃焉，走兽伏焉；育物群而不倦，有似夫仁人志士。是仁者所以乐山也。〔一〕

上引孔丘关于山川的认识，固为以自然事物为比喻的一个例证〔二〕，而从政治伦理角度上看来，则不止于「比喻」的地位，实乃将「复礼」所应有的智、仁、勇以及「知命」「有礼」等德目强加于山川，将山川模拟为「复礼」的「仁人志士」，而又反过来以之为妄图「复礼」的自然根据。

似此，贯通于自然与社会之间的一条黑线，是先验的内省体验，亦即随处从「复礼」的内省体验出发，对自然与社会肆意揉合，抹杀其固有的质的差别或界限，因而就不但不认识自然，也不认识社会，终于在自然与社会的客观规律面前，随处陷于逻辑的自相矛盾。关于此点，将在《两端异端解》篇展开研讨。

〔一〕 《太平御覽》卷五九引，中华书局影印本，二二三三页。

〔二〕 两段引文与《韩诗外传》卷三本文小异，见《丛书集成》本，三八页。而《说苑》卷十七《杂言》篇所引，又与《韩诗外传》小异，见《丛书集成》本，一七三页。另详《自然稽求》篇。

两端异端解

《论语》有三「端」字：

(一)公西华答孔丘问志云：

宗庙之事，如会同，端章甫，愿为小相焉。（《先进》篇）

(二)孔丘自述云：

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。（《子罕》篇）

(三)孔丘云：

攻乎异端，斯害也已。（《为政》篇）

今按：例一「端章甫」的「端」字，郑《注》以为「玄端」，即「诸侯视朝之服」。^{〔一〕}翟灏以「端」为「冕」之误字。^{〔二〕}刘宝楠以为「端」、「褙」同声，「褙是正幅之名，凡朝祭之服，皆用正幅，通得端名」。^{〔三〕}此外尚有各种异解。然各家均以此「端」字为一种「礼衣」，属于政治制度范畴，与哲学无直接关系，自宜存而不论。

惟例二所谓「两端」，例三所谓「异端」，则在孔丘哲学思想中，乃至在中国古代逻辑史上，均为重

〔一〕 潘维城《论语古注集笺》卷一一引，《皇清经解续编》卷九一九，一三页。

〔二〕 《四书考异》，《皇清经解》卷四六一，一一页。

〔三〕 《论语正义》卷一四，《皇清经解续编》卷一〇六四，二二二页。

要范畴，且久被注疏家所误解、曲解，辗转相承，习非成是，致其本来意义，暗而不彰，实不能不给以明辨。

为阐释方便，先解「端」字。

「端」字古作「耑」。其在先秦的本义及源流如下：

首先《说文》云：

耑，物初生之题也。象生形，(山)象生根也。(一)

段《注》云：

题者，额也，人体，额为最上。物之初见，即其额也。古发端字作此，今则端行而耑废，乃多用耑为专矣。《周礼》「磬氏己下则摩其耑」，耑之本义也；《左传》「履端于始」，假耑为端也。以才、屯、韭字例之：一，地也；山象初生，一下则象其根也。多官切。

徐《笺》云：

耑之言，颠也。页部：题，额也。额亦颠也。自其颠言之，则为末，自其初而言，则为本。故耑训为末，亦训为本。《广雅》：耑，末也。郑《注》《礼器》：耑，本也。引申为凡始之称。

马叙伦先生《说文解字六书疏证》(卷十四)云：

耑字金文义楚耑作耑，邾王作耑。甲文作耑。伦谓：耑、屯实一字，但结构小异。耑

〔一〕 今本《说文》原作「上象生形，下象其根也」。兹据马叙伦《说文解字六书疏证》卷一四，七页校改。

为地上见端，下见根；屯则艸芽初出于地耳。如甲文之𠄎，更著土，𠄎𠄎则下在土中，𠄎在土下，明其初生之题耳。……𠄎，本训题也。……𠄎题从声训，亦语原同也。

上引《说文》关于「端」字的训解，以及段、徐、马三家的注疏，各有其科学价值，而徐《笺》所说「自其颠言之则为末，自其初而言则为本，故端训为末亦训为本。引申为凡始之称」云云，则尤富于方法论意义。

其次，「端」字的「凡始」意义，在《孟子》中有明确的句例。例如：

惻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也；人之有四端也，犹其有四体也；有是四端而自谓不能者，自贼者也。……凡有四端于我者，知皆扩而充之矣，若火之始然，泉之始达。（《公孙丑上》篇）

此七「端」字，通训为「首」、为「始」，与徐《笺》「凡始之称」完全符合。

最后，「端」字的这一意义，在《墨经》中又表现为另一种形式。例如：

《经上》：端，体之无序而最前者也。

《经说上》：是（「题」之省文），无同也。

此「端」字，自陈澧、梁启超以来，通训为几何学上的「点」，而含有「基始」之义。梁氏已云：「凡形皆始于点」〔一〕，近人谭戒甫先生著《墨辩发微》，高亨先生著《墨经校论》，各就此义有进一步阐发。谭先生说：「最前，犹云最初。……《中庸》：「执其两端」，《疏》云：「端，谓头绪也」；头绪亦最前之

〔一〕《墨经校释》，《饮冰室专集》之三八，三一页。

义」。(一)高先生说：「点在几何学上为最始者」。(二)

综上所述，「最前」、「最始」、「本末」、「头绪」等训解，均为「端」字正诂，不可动摇。如果将所谓「初生之题」等字义训解，提升到哲学用语上来，即相当于所谓「基始根源」或「根本概念」，亦即逻辑上所谓「前提」或推理的「最初出发点」。

因此，所谓「两端」、「异端」的「端」字，亦即应如此理解。当然，《论语》中作为名词使用的「端」字，其哲学属性，未必如此完整；但上而证诸「卜辞」、「周金」，下而参以《孟子》、《墨经》，其有此意味，或大体与此等用语同属一类，则似无可疑。惟近人治中国哲学史，多为传统观念所蒙蔽，从未注意「端」字的研究，只在「一以贯之」中寻求孔丘哲学的根本概念，或最高范畴，殊为遗憾。

二

「端」字的意义既明，其次再解所谓「两端」。

「两端」一词，如例二所示，见于孔丘自述生平学术的一章中。倘就全章大意加以分析，我们至少可以看出下列两点意义：

第一，此章从「有知无知」起论，至「叩其两端」而止，可知全章章旨在于认识论范围；因而，「两端」一词，亦当为孔丘认识论中的用语。

第二，孔丘自称「无知」，与苏格拉底(Socrates. 469—399 B. C.)之不以「智者」自命，颇为类似；其

〔一〕 谭戒甫《墨辩发微》，中华书局一九六四年版，一四三页。

〔二〕 高亨《墨经校诂》，科学出版社版，六七页。

以「叩其两端」而「竭」鄙夫之问，则与苏格拉底之使用「诘问法」或「产婆术」，尤相符合。可知「两端」一词，当为孔丘的认识方法中的重要范畴。

上述两点，只是就全章大意所作的轮廓性的说明；为使问题较为深化起见，尚需对于「两端」一词，作出更进一步的具体分析。

关于「两端」的「两」字，《荀子·解蔽》篇云：

凡人之患，蔽于一曲，而闇于大理。治则复经，两疑则惑矣。天下无二道，圣人无两心。今诸侯异政，百家异说，则必或是或非，或治或乱。

此所谓「两疑」，王先谦引俞樾释云：

两，读如「两政」之两。《左桓十八年传》：「并后匹嫡，两政耦国」。是两与匹、耦义同。疑，读如疑妻、疑適（嫡）之疑。《管子·君臣》篇：「内有疑妻之妾，此宫乱也；庶有疑適之子，此家乱也；朝有疑相之臣，此国乱也。」字亦作疑。《韩非子·说疑》篇：「尊有疑適之子，配有疑妻之妾，廷有疑相之臣，臣有疑主之宠，此四者，国之所危也。」意与《管子》同。天下之道，一而已矣；有与之相敌者，是为两；有与之相乱者，是为疑，两焉，疑焉，惑从此起；故曰：「两疑则惑矣。」〔一〕俞氏以为：「两与匹、耦义同」，「有与之相敌者是为两」。此解与《说文》正合。

《说文》云：

网，再也。从口，从从，从一。

段《注》云：

〔一〕《荀子集解》卷一五，《诸子集成》本，二五八页。

再部曰：再者，一举而二也。凡物有二，其字作网不作两，今两字行而网废矣。从冂，覆其上
也。从从，入部曰：从二入也；网从此。与此正相印合。从一，盖为二人之介也。

徐《笺》云：

网，两，古今字。《汉书·律曆志》曰：权衡本起于黄钟之重，一龠容千二百黍，重十二铢。两
之为两，二十四铢为两。是两之名义，因其为十二铢者二，故谓之两。引申之，凡双行者皆曰
两。故车两轮，帛两端，屨两枚，皆以两称。《易·说卦传》：「参天两地而倚数」，两犹偶也，重
也。许训为再，再亦重也。今直用为一二之数，非古义矣。从冂阙者，……窃谓冂者，区分而
二之之义，二入，盖指二龠。明魏氏校曰：象权衡在县（悬），此臆说而近似也。〔二〕

丁山认为：两象权形。𠄎，古文网，象二钱比并。马叙伦先生进而指出：

观秦权之形，殆象𠄎为之。清代所通用之权，杭县名曰称权，其形略有三种：一作𠄎形，一作
𠄎形，一作𠄎形。𠄎形由𠄎所变，𠄎形由𠄎所变，𠄎形似钟，亦𠄎所变。然则丁说确然无疑。
网为象二𠄎形，故古今亦谓二为网。〔二〕

由此可知「两」字的本义，系指事物内部所包含的匹耦相敌的矛盾因素。在古籍中，与「两」字此
义相通者，尚有「贰」字。例如：《左传》隐公元年「郑伯克段于鄢」云：

祭仲曰：都城过百雉，国之害也。先王之制，大都不过参国之一，中五之一，小九之一；今京
不度，非制也，君将不堪。……既而，大叔命西鄙贰于己。公子吕曰：国不堪贰，君将若之

〔一〕《说文解字注笺》第七下，甲寅京师补刊本，六八——六九页。

〔二〕马叙伦《说文解字六书疏证》卷一四，一〇三页。

何？……公曰：无庸，将自及。大叔又收贰以为己邑，至于廩延。

实则，「两」与「贰」通，而「贰」又与「二」通。例如：《晋语》所谓「不可以贰，贰无成命」，韦昭《注》云：「贰，通作二。」

并且从字书来看，「贰」、「二」又均与「疑」通。例如，《尔雅·释诂》云：「贰，疑也。」郝《疏》云：「贰，古文二。按：二，不一也。有二心者，必生疑惑。」

今按：「疑」即「擬」字，准俞氏训解，义指与「二」相平行「有与之相乱者」；则郝氏疏为「疑惑」，自非正诂。

似此，「两」、「贰」、「二」三字，均有「匹耦相敌」之义，故可以循环互训。

然则，何谓「两端」？关于此点，《荀子》书中，有其确解；例如《正论》篇云：

是有两端矣：有义荣者，有势荣者；有义辱者，有势辱者；……是荣辱之两端也。

荀子所谓「荣辱之两端」，杨惊《注》云：「荣辱各有二也。」是知：「两端」亦即是「二」。

今按：「二」字在中国逻辑史上是一个重要范畴，公孙龙所代表的「离坚白」学派，就在于强调了「二」的概念。其《坚白论》篇所说「坚白石二」，即坚的质，白的色均可与石相离而独存，是「二」与「离」同义之证。

据此，则所谓「二」或「两端」，即与今语所谓「相矛盾」、「相抵触」、「相牵制」等词的意义，约略相当。例如《史记·郑世家》云：

晋闻楚之伐郑，发兵救郑，其来，持两端，故迟。

由此可见，「两」、「贰」、「二」在许多场合，是「两端」的省语；亦即言「两」可以涵蕴「两端」，言「端」

则不涵蕴『两』字的意义。更具体言之，『端』字为极始根源，而『两端』则是极始根源中的自己矛盾；『端』字为根本概念，而『两端』则是根本概念中的自论相违。自来的注释家，对于『两端』的此一意义，多未得其解，惟清人焦循识其本义。焦氏云：

凡事皆有『两端』。如杨朱为我，无君也；乃曾子居武城，寇至则去。墨子兼爱，无父也；乃禹手足胼胝，至于偏枯。一旌善也，行之，则诈伪之风起；不行，又无以使民知劝。一伸枉也，行之，则刁诉之俗甚；不行，又无以使民知惩。一理财也，行之，则头会箕敛之流出；不行，则度支或不足。一议兵也，行之，则无事无功之说进；不行，则国威将不振。凡若是皆『两端』也。〔一〕

此即是说：在『两端』的认识方法中，首先就知道每一事物，皆在自身内部，具有矛盾要素，以此内部矛盾要素的生长为动力，事物在自己发展中又必然使自己否定自己，而转化为自己的对立面；黑格尔(G. W. F. Hegel. 1770—1831)所说的『事物的自我超出』，义亦同此。其次，又知道每一概念，皆建立在自己矛盾的相互规定之上，将任何一面，或由任何方面推至极端，亦必然引出与自己完全相反的另一概念，康德(I. Kant. 1724—1804)所说的『纯粹理性的二律背反』，亦即此义。

由辩证法观点说，发现事物的『两端』，发现相互背反的『两端』的必然的统一性，即是理解事物的本质，理解宇宙万有的究极本性，但是，在古代哲学史上，与辩证的世界观相平行，由于反诡辩思想斗争的要求，人们又发现了形式逻辑的思维规律，即认为正确的思想方法，应当前后一致，是非明确，而不允许自论相违、模棱两可；总之，皆以概念混乱、自相矛盾为认识的大戒。此事不论中外，皆是如此。例如，希腊苏格拉底的『诘问法』或『产婆术』，亚里士多德(Aristotle. 384—322 B. C.)的逻辑

〔一〕《论语补疏》，《皇清经解》卷一一六，一六页。

学中的「思维三律」，固是无人不知的事实。其在中国，则不论墨、孟、荀、韩及王充等人，其所持观点亦即同此。举例言之：

第一，墨翟曾云：

公孟子曰：无鬼神，又曰：君子必学祭礼。子墨子曰：执无鬼而学祭礼，是犹无客而学客礼也，是犹无鱼而为鱼罟也。（《公孟》篇）

第二，荀况曾云：

孟子曰：今人之性，善，将皆丧失其性，故（恶）也。曰：若是则过矣。今人之性，生而离其朴（樸），离其资，必失而丧之。用此观之，然则人之性恶明矣。所谓性善者，不离其朴而美之，不离其资而利之也，使夫资、朴之于美，心意之于善，若夫可以见之明不离目，可以听之聪不离耳，故曰目明而耳聪也。（《性恶》篇）

第三，韩非曾云：

夫是墨子之俭，将非孔子之侈也；是孔子之孝，将非墨子之戾也；今孝、戾、侈、俭，俱在儒墨，而上兼礼之。……夫是漆雕之廉，将非宋荣之恕也；是宋荣之宽，将非漆雕之暴也；今宽、廉、恕、暴，俱在二子，人主兼而礼之。……夫冰炭不同器而久，寒暑不兼时而至，杂反之学不两立而治；今兼听杂学、缪行、同异之辞，安得无乱乎？（《显学》篇）

历山之耕者侵畔，舜往耕焉，期年亩正；河滨之渔者争坻，舜往渔焉，期年而让长；东夷之陶者器苦窳，舜往陶焉，期年而器牢。仲尼叹曰：「耕渔与陶，非舜官也，而舜往为之者，所以救败也；舜其信仁乎！」……舜之救败，则是尧有失也，贤舜则去尧之明察，圣尧则去舜之德化，

不可两得也。楚人有鬻楯与矛者，誉之曰：吾楯之坚，物莫能陷也。又誉其矛曰：吾矛之利，于物无不陷也。或曰：以子之矛，陷子之楯，何如？其人弗能应也。夫不可陷之楯与无不陷之矛，不可同世而立，今尧舜之不可两誉，矛盾之说也。（《难一》篇）

第四，王充曾云：

墨家之议，自违其术：其薄葬而又右鬼。右鬼引效，以杜伯为验。杜伯，死人，如谓杜伯为鬼，则夫死者审有知；如有知而薄葬之，是怒死人也。人情欲厚而恶薄，以薄葬受死者之责，虽右鬼其何益哉？如以鬼非死人，则其信杜伯非也；如以鬼是死人，则其薄葬非也。术用乖错，首尾相违，故以为非。非与是不明，皆不可行。（《薄葬》篇）

据上四例，可知中国古代的哲学家，亦与西洋相同，皆以概念的自论相违为认识错误的标帜。亚里士多德曾宣称「矛盾律为人类思维的最高法则」，此说固不免于夸张；然中古以前的哲学家大都遵循着「矛盾律」而从事于思维，却亦是不可否认的事实。

此所谓依「矛盾律」从事于思维，在中西逻辑史上，皆导源于反对诡辩论的思想斗争，确是一种分辨是非、甄别正误的名辩方法。但是，倘其逾出「初步思维规律」的界限，夸大、膨胀成为一种排斥矛盾的形而上学世界观，就必然转化到自己的反面，丧失其辨别真伪的认识作用。前引《尔雅》「贰，疑也」，郝《疏》「有二心者，必生疑惑」，即可代表此种形而上学认识论的错误。

三

「两端」的意义既明，其次再释「异端」。

「异端」一词，汉儒释为「诸子」、「杂书」。后世或因袭旧说，或杜撰新解，虽极尽见仁见智的大观，实皆与《论语》的本旨不合。例如皇《疏》云：

异端，谓杂书也，言人若不学六籍正典，而杂学于诸子百家，此则为害至深。

邢《疏》又云：

异端之书，则或糝糠尧舜，戕贼仁义，是不同归也。

朱《注》则云：

范氏曰：异端非圣人之道，而别为一端，如杨墨是也。其率天下至于无父无君，专治而欲精之，为害甚矣。程子曰：佛氏之言，比之杨墨尤为近理，所以其害为尤甚；学者当如淫声美色以远之。不尔，则駉駉然入于其中矣。

刘宗周更云：

夫子所云「异端」，即近在吾心，从人欲起念者是。凡从「生死」起念，是佛；从「成毁」起念，是老；从「名实」起念，是申、韩；从「毁誉」起念，是乡愿；从「人我」起念，是杨墨；从「适莫」起念，是子莫。四下分消，粹然立中正之极，便是圣人体段。〔一〕

今按：以「异端」为错误学说或危险思想的别名，在战国时代尚无此义。例如：《孟子》书中只指杨墨为「邪说」，从未称之为「异端」；《荀子·解蔽》等篇，对各家均有评语，亦从未指其为「异端」。清人焦循云：

〔一〕 王肇晋《论语正经录》引。

汉世儒者，以异己者为异端。尚书令韩歆，上疏欲立『费氏易』『左氏春秋』，范升曰：『费、左二学，无有本师，而多反异；孔子曰：『攻乎异端，斯害也已。』此以习左氏者为攻乎异端。陈钦称：左氏孤学少与，遂为异家之所复冒。升以习左氏者为异端，钦又以斥左氏者为异端。……袁绍客多豪俊，并有才说。见郑康成儒者，未以通人许之，竟设异端，百家互起。康成依方辩对，咸出问表，皆得所未闻，莫不嗟服。盖以儒者执一不能通，故各为一端以难之；是为竞设异端。康成本通儒不执一，故依方辩对，谓于众异之中，而衷之以道也。是即康成之攻乎异端矣。〔一〕

由此可知，从东汉起，『异端』才逐渐与『邪说』同义，东汉以前，并无此解。所以将『异端』与『正宗』对立，在东汉以后渐成习见之词，然与《论语》中『异端』一词的本义，则断然不合。此即是说，孔丘当日所谓『异端』，决定另有所指，因而，上引各家的解释，亦决定是架空立说，并无实据。

在这里，我们特别引为遗憾者，即焦循虽已妙解『两端』，发千古之秘，但在言及『异端』时亦云：『圣人一贯，则其道大；异端执一，则其道小。孟子以为：『大舜有大焉，善与人同』。能通天下之志，故大；执己不与人同，其小可知。故小道为异端也。〔二〕』

由此可见，焦循亦尙未能理解『异端』的本义，同样在前人窠臼中，作以讹传讹的误解，可见时代限人之深。

然则，『异端』究竟何解？

〔一〕 《论语补疏》，《皇清经解》卷一一六四，五——六页。

〔二〕 同书，一八页。

关于这个问题，南宋的主观唯心主义者陆象山，在其与朱熹的客观唯心主义对立中，循着斗争的逻辑，不自觉地透露了消息。例如在《与陶赞仲》的书信中曾说：

古人所谓「异端」者，不专指佛老。「异端」二字出《论语》，是孔子之言。孔子之时，中国不闻有佛，虽有老氏，其说未炽，孔子亦不曾闻老氏；「异端」岂专指老氏哉？天下正理，不容有二；……若不明此理，私有端绪，即是「异端」。^{〔一〕}

在《语录》中又说：

今世类指佛老为「异端」。孔子时佛教未传入中国，虽有老子，其说未著，却指那个「异端」？盖「异」字与「同」字为对，虽同师尧舜，而所学之端绪与尧舜不同，即是「异端」。先理会同底一端，则凡异此者皆「异端」。^{〔二〕}

今按：陆象山所谓「今世类指佛老为异端」云云，自是指程朱理学一派而言，我们从此唯心主义者的相互批判之词中，看到了「天下正理，不容有二」，「私有端绪，即是「异端」」；「所学异绪」亦为「异端」；凡此云云，均已透露「异端」与「两端」相通的秘密。因此，我们以为「异端」、「两端」不应异训。亦即「两端」既为孔丘认识方法中的范畴，则「异端」即亦应同此，「攻乎异端」云云，其所论决不应另属于错误思想或危险学说的批判问题。

我们知道，在中国哲学史上，惠施、庄周，与《墨经》作者所说的同异问题，皆以「异」为「二」、为「贰」、为「两」的同义语，而与「一」与「同」为对立之词，且不细述。单就《论语》中的「异」字而言，

〔一〕 《象山先生全集》卷一五，《四部丛刊》本，一五页。

〔二〕 同书卷三四，同本，一〇页。

例如：

夫子之求之也，其诸异乎人之求之与？（《学而》篇）

季子然问：仲由、冉求可谓大臣与？子曰：吾以子为异之问，曾由与求之问。（《先进》篇）

点！尔何如？鼓瑟希，铿尔，舍瑟而作；对曰：异乎三子者之撰。子曰：何伤乎？亦各言其志也。（同上篇）

诚不以富，亦祇以异。（《颜渊》篇）

吾党之直者，异于是。（《子路》篇）

陈亢问于伯鱼曰：子亦有异闻乎？（《季氏》篇）

子曰：不降其志，不辱其身，伯夷、叔齐与？谓柳下惠、少连，降志辱身矣；言中伦，行中虑，其斯而已矣。谓虞仲、夷逸，隐居放言，身中清，废中权。我则异于是，无可无不可。（《微

子》篇）

子夏曰：可者与之，其不可者距之。子张曰：异乎吾所闻！君子尊贤而容众，嘉善而矜不能！我之大贤与，于人何所不容？我之不贤与，人将距我，如之何其距人也？（《子张》篇）

上引八个「异」字，皆与「两」字相通。凡所谓「异于某」，即今语所谓「与某两样」或「与某不同」。所以戴震云：

端，头也。凡事有两头，谓之异端。（一）

宋翔凤亦云：

〔一〕 潘维城《论语古注集笺》卷二，《皇清经解续编》卷九一〇，九页。

两端即异，异端即两端。〔一〕

据此可知，所谓『异端』与『两端』只是字面不同，实质上皆指事物的内部矛盾，逻辑的自论相违，而所谓『攻乎异端』与『叩其两端』，亦同样是孔丘哲学思想的关键所在。

四

《论语》中所以有此『二律背反』或『自我超出』的鳞爪，系因春秋时期是奴隶主贵族世袭制瓦解，并开始向封建制转化的社会转型期。在此剧烈的变革时期，实践领域中的事事物物，都暴露着它的自己否定，或由自己内部矛盾孕育出自己的对立物，提供着作为内部矛盾统一体的无限大量的实体实事，以此实践中的矛盾爆发为动力，遂使人们认识中亦有与之相照应的反映。例如《左传》昭公三十三年，赵简子与史墨论『季氏出其君』事云：

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。

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，并以『高岸为谷，深谷为陵』

〔一〕《论语集释》卷四，九四页引。

的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，亦即肯定一切相互背反的要素，皆存在或发生于同一性的事物的内部，而一切的对立与差别，皆是一切事物所不能排除的固有要素。具体言之，在自然领域中，『天有三辰，地有五行，体有左右，各有妃耦』；在政治领域中，『王有公，诸侯有卿，皆贰也』；其在鲁国，则『天生季氏，以贰鲁侯，为日久矣』。总此足证，一切的同性或统一性的事物，皆在其本性中孕育着否定自己的矛盾要素，此矛盾要素并且循着相对性差别原理，而转化为自己的对立物。从此处又可显示出所谓『两端』或『异端』的认识方法，当即指史墨『物生有两』的辩证世界观。此在春秋过渡时期，实有革命意义。

此所谓『两端』、『异端』的革命意义，就是说它属于小人学派的认识方法。〔一〕『小人』的『异端』认识方法，在『君子』看来，简直为『民』的蒙昧无知。焦循释『未可与適道』云：

《法言·问道》篇云：……或曰：可以適与？曰：適尧舜文王者为正道，非尧舜文王者为他道，君子正而不他。……宋咸《注》云：他，异端也。〔二〕

『异端』为『非尧舜文王』的他道，《法言》同篇又云：『他则苓』。刘师培释云：

古字『令』与『民』通，……『苓』当作『民』。……《荀子·注》云：民，泯无所知，则杨子所谓『苓』即『泯无所知』之义。〔三〕

〔一〕 参照《君子小人辨》篇。

〔二〕 《论语补疏》，《皇清经解》卷一一六四，一七页。

〔三〕 《法言补释》，《刘申叔先生遗书》册三二，三页。

今按：此「苓」字，宋咸以为「蒙字之误」，实则「蒙」亦无知之义，与「民」义通，未必即为误字。因此，在作为「君子」学派「经典」的《论语》中，虽是保存着「两端」或「异端」的认识方法的鳞爪，而孔丘却不是「两端」或「异端」论者；我们前面所以只说「两端」或「异端」是孔丘认识论中所保留的逻辑范畴，而不说是孔丘本身所本有的认识方法，其意义亦在于此。

在此处，我们要特别指出：一家典籍中保存着什么，与其对于自己所保存者持何态度，作何评价，应当分别清楚，万不可混为一谈。此亦即是说，《论语》虽是「两端」或「异端」的认识方法的保存者，而孔丘从君子「复礼」立场出发，却对此种革命的认识方法，采取了反对态度，作出了否定的评价；在《先进异同考》篇中，我们将要详述：季氏逐昭公以后，恶其曾据长府伐己，乃率鲁人改作，卑其閤閤，使后此之为鲁君者，无所凭持，闵子骞所说「仁在旧贯，改作不仁」即与史墨「物生有两」针锋相对，而作为一种调和矛盾的形而上学世界观。与此相应，现在只需简要指出：闵子骞所谓「仁在旧贯，改作不仁」，与孔丘所谓「攻乎异端」或「叩其两端」，在方法论上，可以互训，同为孔丘的折衷主义或其矛盾调和论立场的明证。更具体地说来，则可分为下列三点：

第一，《论语》中所保存的是「两端」的认识方法，而孔丘的态度则是「叩其两端」。此所谓「叩其两端」，即是依照形而上学观点，以揭发矛盾而证明「两端」为错误的认识方法。所以焦循云：

鄙夫来问，必有所疑，惟有两端，斯有疑也，故先叩发其两端。谓先还问其所疑，而后即其所疑之两端而穷尽其意，使知所向焉。〔一〕

此所谓「使知所向」，即是使「两端」论者放弃其肯定矛盾的革命认识方法，而转向于中庸的折衷

〔一〕《论语补疏》，《皇清经解》卷一一六四，一六页。

主义，接受矛盾。

此「两端」

所宜，得

则以此为

倘依焦氏此

我有什么

「小人」应

现自己概

动摇。

在此限度内

第二，《论语

异端」，与「叩其

方法。焦循云：

《韩诗外

执持不能

也。「攻

〔一〕 《论语补

〔二〕 《中国哲

恶相攻」，虞翻云：「攻，摩也。」彼此切磋攻错，使紊乱而害于道者，悉归于义，故为序。《韩诗》「序」字，足以发明「攻」字之义。已，止也，不相悖，故害止也。杨氏为我，墨氏兼爱，端之异者也。杨氏若不执于为我，墨氏若不执于兼爱，互相切磋，自不至无父无君，是为「攻」而「害止」也。《大学》「断断兮无他技」，郑《注》云：「他技，异端之技也。」经文自发明之云：「其心休休焉，其如有容焉；人之有技，若己有之；人之彥圣，其心好之，不啻若自其口出。」有容而若己有，则善与人同；……媚疾不通，则执己之一端，不能容人。……有两端则异。执其两端，用其中于民，则有以摩之而不异。刚柔，两端之异也，刚柔相摩，则相劝而善。孟子言「杨子为我，墨子兼爱」，又特举「子莫执中」。然则，凡执一皆为贼道，不必杨墨也。……道衷于时而已。故孔子曰：「我则异于是，无可无不可。」各执一见，此以异己者为非，彼亦以异己者为非，而害成矣。〔一〕

焦氏此解，虽仍带有以「异端」为错误思想或危险学说的痕迹，但其所说「有容而若己有，则善与人同」，「各执一见，此以异己者为非，彼亦以异己者为非，而害成矣」云云，则恰巧道出了孔丘调和矛盾的本旨。

第三，《论语》全书，充满了调和、折衷精神，确是君子「复礼」的典籍。兹择其最显著者，举例如下：

质胜文则野，文胜质则史，文质彬彬，然后君子。（《雍也》篇）
中庸之为德，其至矣乎！（同上篇）

〔一〕《论语补疏》，《皇清经解》卷一一六四，四——六页。

子绝四：毋意、毋必、毋固、毋我。（《子罕》篇）

过犹不及。（《先进》篇）

无可无不可。（《微子》篇）

凡此云云，均与「攻乎异端」或「叩其两端」的折衷、调和精神，恰相呼应。并且，我们应该提出：《论语》中所谓「和」、「同」关系以及「和」、「礼」关系，亦为孔丘折衷、调和精神的主要标帜。例如：

君子和而不同，小人同而不和。（《子路》篇）

此所谓「和」与「同」，在拙著《释一二》第三章中已经证明，即是史伯与晏婴的「和」与「同」概念；但是，不论史伯所谓「和实生物，同则不继」，或晏婴所谓「和如羹焉」，「同之不可」，其中虽均有阶级调和思想，而其主要的批判对象，则均为世袭奴隶主贵族阶级的「去和而取同」，亦即反对其「专一」的统治。至若孔丘的「小人和而不同」，虽字面相同，实质上已将主要的批判对象，转移到「小人」阶层的变革路线，因而亦即与史伯晏婴的「和」与「同」概念，有不同的阶级斗争意义。此即是说，孔丘所谓「和」即是折衷可否而解消其对立，至于与「和」相对待的「同」字，即应一反其道，而为判别可否以强调其区分；「和」是「复礼」路线的矛盾调和，则「同」亦应一反其道，而为变革立场的矛盾对立。孔丘以调和春秋矛盾为自觉的历史任务，故亦是「和」而非「同」。但是，孔丘的调和矛盾，意在维护西周奴隶主贵族世袭制度的存续，所以「和」字又必须服从于「礼」的要求。例如：

有子曰：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。（《学而》篇）

关于此章的句读与章旨，在拙著《释一二》第三章中，亦有考辨，此不赘述。于此必须进而指出：

孔丘对于调和阶级矛盾，系以卫护奴隶制的典礼为前提，只是在「礼」所许可的范围以内，酌加损益，妄图以此为策略来挽救奴隶制的危机；其对于「和」要求「以礼节之」的用意，在于对抗「小人」阶层的变革路线，则灼然可见。特别应该注意的是，以「同」字代表「两端」、「异端」的革命认识方法，以「和」字代表「攻乎异端」、「叩其两端」的「复礼」认识方法，则所谓「君子和而不同，小人同而不和」，就不但显示出君子与小人在世界观及人生观方面的对立，其由世界观到伦理学的逻辑连锁，亦复历历可寻。

因此，把握到调和、折衷在阶级斗争中的策略意义，就不仅可使「攻乎异端」或「叩其两端」得到确解，举凡孔丘的伦理学说，以及其整个思想体系的基本性格，亦可由此得到解决的钥匙。此亦即是说，将「叩其两端」或「攻乎异端」的逻辑上的调和、折衷精神，贯彻到伦理学的领域中来，则人中有我，我中有人，「忠恕之道」由此而起，离人无我，离我无人，敬礼仁爱由此而生，即后儒所说的「絜矩之道」或「中庸之道」，亦均系由此引申而出。反过来说，从「己所不欲，勿施于人」的忠恕定义中，从「己欲立而立人，己欲达而达人」的仁字定义中，所十分透明的活现着以人我为同类而比附推理的类比逻辑，则更显然的证明是折衷、调和的产物，而与叩发人我两端或伦序人我异端的认识方法，亦互相渗透。

五

最后，总的说来，「两端」或「异端」，虽然是将宇宙万物当作对立统一的有机体来理解，虽然是以内部矛盾的开展为事物发展的动力，而「叩其两端」或「攻乎异端」，则是调和矛盾的折衷主义的认识

方法。孔丘的认识方法论，是后者而不是前者。

孔丘的认识方法，所以成为调和矛盾的折衷主义，是因为前期儒家在春秋过渡时期的历史矛盾中，本来即以调和矛盾为自己的天职；至其所以不以内部矛盾为发展的动力，而以之为存在的危机，企图『和而不同』，则是因为从孔丘的君子『复礼』立场看来，充满着内部矛盾的春秋时期，根本即不是奴隶制社会向封建制转化时期所必然具有的向上发展的王途，而是『天下无道』或『世衰道微』的标帜。

所谓君子的立场，正如我们在《君子小人辨》篇所述，就是企图维持井田所有制的存续，限制个体私有制的发展，并在这—基础上，延续西周奴隶主贵族世袭制度的存在。这种『复礼』的实践立场，如我们在《学习知能论》篇所说，是孔丘在认识论上成为拟人主义唯心论者的阶级根源；现在我们又可以看到，这种『复礼』的实践立场，同时又是使孔丘不以『两端』、『异端』为认识方法，而以之为必需『叩发』或『攻治』的对象的阶级根源。

我们知道，概念是逻辑学上的细胞。〔一〕孔丘在概念论上，既已从调和矛盾出发，主张『攻乎异端』或『叩其两端』，自必影响到孔丘的判断论以及推理论。〔二〕关于此点，将在《说知探源》篇续予论究。

〔一〕 详见《逻辑学与逻辑史的统一》，《困知录》，一八六——二二八页。

〔二〕 参看《孔门的逻辑成就及其局限性》，《困知录》，二二九——二六四页。

说知探源

《论语》中的「说」字，二十有一个，散见于十四章。此二十一个「说」字，就文法学上看，或作动词，或作名词，品类及用法各有不同；就文字学上看，或训作「解」，或训作「悦」，属性与意义亦不一致。主要用语的不固定性，或不规则性，似乎是最古的中、外私家著作的共同特征；《论语》有此现象，自亦事理的当然。但是，我们的目的既非研究文法学，亦非研究文字学，只是以文法及文字两方面的铁的事实为基础，来探求一个认识论或逻辑史上的具体问题。此一问题，即《墨经》上所谓「说知」与《论语》中「说」字的关系问题；此亦即是说，我们打算从《论语》的「说」字中探求出《墨经》所谓「说知」这一认识论或逻辑学范畴的思想资料，及其生长过程。

《尔雅·释诂》云：「说，乐也。」《广雅·释诂》云：「解，说也。」《说文》：「说，说释也；一曰谈说。」清人席世昌《读说文记》第三云：「今本「说释」字，当是「说解」之误。」〔一〕今人马叙伦则云：「「释」借为「译」，「译」者「解」也，今言「解说」。」〔二〕是「说」字本有「悦」、「解」、「谈说」等义；而古书中「说」字，旧注颇有互误。清人胡鸣玉曾云：

《左》僖二十七年：郤穀说《礼》《乐》而教《诗》《书》；「说」陆德明音「悦」；林唐翁《注》：言其所喜说者，《礼》《乐》之事；俗用「教《诗》说《礼》」句，误为「讲说」意。《学记》：「及其久也，相说以

〔一〕《席氏读说文记》，《丛书集成》本，一一六——一一七页。

〔二〕《说文解字六书疏证》卷五，五九页。

解』，『说』，朱子谓：『应如字读』，是相证而解也，今作『相悦以解』。《檀弓》：『天下其孰能说之』，俗或误读『悦』。《曲礼》：『礼不妄说人』，俗或误读如字。此字互相谬戾处甚多，聊举一二，以例其余。〔一〕

『说』字注解此种互误情况，与《论语》中『说』字训释的混乱，颇有关系；此在下文另有论述。于此先说『说』字『悦』、『解』、『谈说』等义的孳乳相生关系。

科学的语言学告诉我们：一切的名词，皆系从动词转化发展而来。依此，则『说』字训『解』、『悦』，似皆系晚出的派生意义，其最原始的本格意义，应为不带丝毫名词意味的纯粹动词。

在最原始的本格意义上，当作纯粹动词使用的『说』字，通常与『言』字、『谈』字、『论』字互训。此在《论语》中亦有其例，例如：

《阳货》篇云：『道听而涂说，德之弃也。』

此『说』字自来的注释家即训为『传说』、『言说』、『述说』、『讲说』之『说』。但无论『传』、『述』或『言』、『讲』，均属动词，同时亦均含有『解』字的倾向或意味。所以《论语》中的『说』字，亦颇有应训作『解』者。例如：

(1) 《八佾》篇：『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。子闻之曰：成事不说，遂事不谏，既往不咎。』〔二〕

(2) 《颜渊》篇：『棘子成曰：君子质而已矣，何以文为？子贡曰：惜乎！夫子之说君子也，驷不及』

〔一〕 《订讹杂录》卷四，《丛书集成》本，三七——三八页。

〔二〕 包注『成事不说』云：『事已成，不可复解说』。

舌。文，犹质也，质，犹文也；虎豹之鞞，犹犬羊之鞞？」^{〔一〕}

上引两「说」字，虽应训作「解」字，但均带有动词意味。由此更进一步，遂又有当作名词训「解」的「说」字，例如：

《八佾》篇记：「或问禘之说。子曰：不知也，知其说者之于天下也，其如示诸斯乎！指其掌。」

本来当作纯粹感性动词训作「言说」、「传说」、「述说」等义的「说」字，一转而为带有理性意味的动词训「解」的「说」字，再转而为当作名词训「解」的「说」字，其义即「理解」，或把握事物所以然之「故」，至此遂成为本质上属于认识论的范畴。此一由感性到理性，由具体到抽象，或由实义到玄义的语义发展史，我们实应特别注意。

但是，认识是情感的基础，要想成为「好之者」或「乐之者」，必先成为「知之者」。因此，《论语》中的「说」字，亦应有训为「心悦诚服」的「服」字者。例如：

（1）《子罕》篇：「巽与之言，能无说乎？绎之为贵。说而不绎，……吾未如之何也已矣。」

（2）《子路》篇：「叶公问政。子曰：近者说，远者来。」

（3）《尧曰》篇：「宽则得众，信则民任焉，敏则有功，公则说。」

此四个「说」字，均与《季氏》篇「故远人不服则修文德以来之」的「服」字可以互训。

但此直接出于理解或认识的训「服」的「说」字，再进一步，则又发展成纯情感的「悦」「乐」境界，亦即「知之者」通过了「好之者」而成为「乐之者」。例如：

《公冶长》篇：「子使漆雕开仕，对曰：吾（启、啓）斯之未能信，子说。」

〔一〕 按此「说君子」的「说」字，亦即应训为「解」。

按：此处所谓「子说」的「说」字，与《先进》篇所说：「闵子骞侍，闇闇如也；子路，行行如也；冉有、子贡侃侃如也；子乐」的「乐」字，可以互训，均为纯情感的「喜悦」之义。

在上面，我们将《论语》八章十个「说」字的顺序，重加编排的结果，从文法与文字两方面看出了它与一切的语言同样，是起于纯粹动词的「传述」或「谈说」，而归于纯粹名词的理解或喜悦；又从思想史方面看出了它与一切的范畴同样，是先有理智的认识而后始有情感的喜悦，亦即训「悦」的「说」字系由训「解」的「说」字蜕化而出。我们所提出的此种「说」字的发展程序，虽不敢说有多大根据，但亦愿在科学的语言史家或思想史家面前，要请给予应有的位置与同情。

首先，喜悦什么？应否喜悦？是政治学或伦理学问题，而理解什么？如何理解？则是认识论或逻辑学问题。前者的问题，姑存而不论。关于后者的问题，我们可以说，《论语》既已有训「解」的「说」字出现，即应为后于孔丘的先秦各私家学派的认识论或逻辑学提供可资批判改造的亦必直接间接以《论语》为其先行的思想资料。

与上述古书中「说」字的旧注互误相联系，《论语》中许多训「解」的「说」字，亦因历来的注释家误于《说文》有「说」无「悦」，「悦」是俗体的定例，多被妄音为「悦」。兹就清人邵英《群经正字》所举皇《疏》来看：

《论语》二十篇，《学而》「不亦说乎」，《公冶长》「子说」，《雍也》「非不说子之道」，「子路不说」，《子罕》「能无说乎」，《子路》「近者说」，《阳货》「子路不说」，《尧曰》「公则说」，皇侃《义疏》本俱作「悦」。(一)

〔一〕《说文解字诂林》，一〇〇二页引。

朱熹《集注》，虽未逕改「说」字为「悦」，而其所音「悦」训「悦」的「说」字，实应训「解」者亦多。其他各家注释，情形亦复同此。因此，遂致《论语》中「说」字，本有的认识论或逻辑学意义，暗而不彰。所以，首先就需要我们把这些「说」字从注释家的误解或曲解中解脱出来，还其本来面目，然后才能求得正确的结论。兹将此等「说」字分别录出，并为疏证如下：

(一)子见南子，子路不说。夫子矢之曰：予所否者，天厌之，天厌之。（《雍也》篇）

今按：此章自孔安国以来，许多学者即持怀疑态度。清人王崧所作《子见南子》一文，曾历举二十家说法，并提出自己看法，「二」颇有参考价值。然各家怀疑的范围，及持说的异同，则限于「南子究为何人」，「矢」字是否誓语」两端；至于「说」字应否训「悦」，自来即未尝论及。今以「说」字的正诂，需以辨明事实及分析孔学为基础而后始能求得，特将相关各点依次分述于后：

(甲)旧说以南子为卫灵公的夫人，其人「淫乱而灵公惑之」，孔子见南子的动机，是「欲因以说灵公，使行治道」。不意此举引起了子路某种令人不快的揣测，大不高兴；于是孔丘遂不得不指天发誓以自明。

(乙)此说不近情理之处甚多。魏何晏曾引用孔安国云：「行道既非夫人之事，而弟子不说，与之祝誓，义可疑焉。」^{〔二〕}

(丙)孔氏的意见，止于消极的怀疑，其继此而提出新解者，为韩愈与李翱。韩、李二氏以为：「矢

〔一〕《说纬》，《皇清经解》卷一三七〇，三七——四三页。

〔二〕《论语集解》卷三，《四部丛刊》本，一九页。

字非誓语，应训为「陈」。「一」今按「陈」字有「布」、「张」、「列」、「述」等义，则「夫子矢之」云云，即孔丘因见「子路不说」而陈述、或阐明见南子的理由之义。

(丁)唐人的新解，限于字义；至宋始在事实方面提出了新说。例如孙奕、陈晦等以为孔丘所见的根本即非卫灵公夫人，而为南蒯。南蒯此时欲张公室以叛季氏，孔丘见之，与欲赴弗扰、佛肸之召同义。「二」今按：此说于年代上为不可能，曾被王应麟所驳斥（《困学纪闻》）；清人刘宝楠在其《论语正义》中更引申之云：「南蒯叛时，孔子年方二十二，子路少孔子九岁，年方十三，其说凿而不通，宜为伯厚所斥矣。」

(戊)至于清代，崔述因各说皆有所不通，遂疑此章为后人采他书之文，本非孔丘事迹中之可靠成分，其理由为：「此章在《雍也》篇末，其后仅两章，然诸篇之末往往有一、二章不相类者，皆似断简，后人之所续入。且《论语》记孔子事皆称子，惟此章及《侍坐》、《羿冢》、《武城》三章称夫子，亦其可疑者。然则此下三章，盖后人采他书之文，附之篇末，而未暇别其醇疵者。」^{〔三〕}

(己)近人亦有继陈晦、孙奕二家之后，另提新解者。大致以为：卫国本有公子郢其人，别号子南；在出公辄未立、蒯聩已逐之际，曾以谦逊让国，颇有贤名。孔丘在卫时，正是出公已立，蒯聩亡命，父子争国行将发生的前夕，故孔丘特访见公子郢，以期实现其「正名主义」。是今本《论语》「南子」二字应为「子南」倒误所致。

〔一〕《论语笔解》卷一，《影印元明善本丛书十种本·百陵学山》，三页。

〔二〕《履斋示儿编》卷五，《丛书集成》本，四四——四五页。

〔三〕《洙泗考信录》卷二，《丛书集成》本，四五——四六页。

(庚)我们以为，孔丘所见者无论是男是女，是南蒯、是子南、或是南子，而此章所说则绝对不属于「男女之别」，而应是与奴隶制向封建制转化有直接关系的政治问题。子路在孔门本对「复礼」路线持有明确的反对主张，故其所争亦往往涉及生死、人鬼、礼让、读书、正名等哲学、文教或政治方面的根本问题。此章孔丘的答语，竟提出了「天」；而孔丘本以「天生德于予」自命，凡言「天」皆系以重大问题的解决与认识为前提而发，故知此章所记，亦不是孔丘与子路的情感冲突，而是政治路线方面的一次理论之争，大体上当与关于「正名」问题所作的「迂」、「野」之辩，或同属一类。

(辛)我们以为：政治理论的论争，不是「悦」与「不悦」的问题。《大戴礼记·曾子立事》篇云：「问而不决，承间观色而复之，虽不说亦不强争也。」旧注云：「不说犹言不解。」依此，则「子路不说」，似亦应训「子路不解孔丘见南子或子南之故而强与之争」，故此「说」字自应训「解」，殊无训「悦」的道理。

(壬)在「说」字训「解」的基础上，尚有数字亦应给以新诂：(1)为要使子路从「不解」中解脱出来，孔丘用不着指天发誓，则「夫子矢之」云云的「矢」字即非誓语，而应训「陈」训「正」；「陈之」所以陈述自己见南子或子南的理由，「正之」所以纠正子路反对「复礼」的态度；(2)「予所否者」的「所否」二字，应依毛奇龄《论语稽求篇》训为「若不」；(3)「天厌之」云云，我们以为应解为「被天所厌弃」，亦即「天丧予」之义。「惟天不畀不明厥德」，(二)卫国处在这样严重时期，若不见南子或子南借以实现正名主义，则吾将为天所厌弃。此类词例，与《史记·项羽本纪》「不者，吾属将为所虏」正同。崔述以此章章旨与诸篇不伦不类，实则我们从「说」字训「解」所得结论，恰与孔丘「复礼」路线的根本精

〔一〕《论语稽求篇》，《皇清经解》卷一七九，六——七页。

〔二〕《书·多士》语。

神若合符节。

(癸)大概公元前五百年代(卫灵公死于公元前四九三年)卫国所发生的政治事件,为孔门『政事』一科热烈讨论的中心问题,而师生间的看法亦似乎发生了分裂。当时对孔丘的看法不甚了了的,似乎不只子路,与子路同列籍政事的冉求,亦似在『不解』之列。例如《述而》篇云:

冉有曰:夫子为卫君乎?子贡曰:诺,吾将问之。入曰:伯夷、叔齐何人也?曰:古之贤人也。曰:怨乎?曰:求仁而得仁,又何怨?出曰:夫子不为也。

郑《注》云:

『为,犹助也。卫君者,谓辄也。父子争国恶行,孔子以伯夷、叔齐为贤且仁,故知不助卫君明矣。』

由此可见,孔丘的『正名』,实质上亦必为不助出公辄的一种政策。子路则始终站在出公辄方面,终为反对蒯聩复辟而死,是子路的『不解』并未因孔丘的陈述而稍有改变。

(二)公山弗扰以费畔;召,子欲往。子路不说曰:末之也已;何必公山氏之之也?子曰:夫召我者,而岂徒哉?如有用我者,吾其为东周乎! (《阳货》篇)

金履祥《通鉴前编》云:

『公山不扭以费叛季氏,佛肸以中牟畔赵氏,皆家臣畔大夫也。……盖大夫畔诸侯,而陪臣以张公室为名也。子韩皙曰:『家臣而欲张公室,罪莫大焉。』此当时流俗之言也;抑大夫而欲张公室,亦名义也,故欲往以明其可也。』(一)

〔一〕《论语集释》卷三四,一〇三三页引。

由此可知，孔丘「欲往」而子路「不说」，均发自对于「复礼」路线的认识不同，「吾其为东周乎」一语，即孔丘自陈其政治立场。依此，则此一「不说」亦与前一「不说」同例，应训为「子路不解孔子欲往之故而强与之争」，亦无训「悦」的理由。

(三)冉求曰：非不说子之道，力不足也。子曰：力不足者，中道而废，今女画。（《雍也》篇）
今按：此「说」字亦应训「解」。

第一，如前所述，冉求亦系对孔丘的「复礼」路线持反对态度之一人。「非不说」三字，系「冉求之艺」的表现方法，亦即其措词的技巧，而孔丘所说，则在指明其确为「不解」。

第二，孔丘与冉求是师弟关系，在海学过程中，先生有责任克服弟子的「不解」，然而却无权力强禁弟子的「不悦」。

第三，依孔丘的先验论观点，篤行来自明辨，亦即必先知之明而后乃能行之篤；因而冉求的画界自止，当系出于「不解」，而非由于「不悦」。

(四)回也，非助我者也，于吾言无所不说。（《先进》篇）

今按：汉人旧注，尚合本义。例如孔《注》云：「言回闻言即解」，可以为证。近人唐文治亦云：

子夏之因论《诗》而悟「礼」，与子贡之因论「贫」「富」而悟《诗》，皆不过「闻一知二」；而颜子则「闻一知十」，触类旁通，无所不解。……然本经不言「解」而言「说」者，盖「解」在剖析义理，而「说」则学与教者之心理契合于无形之中，是以「不违如愚」，转无问难相启发，故夫子深喜之也。（一）

今按：唐氏此解，虽尚强调『说』愈于『解』，而所指仍不出『剖析义理』，『无所不解』；此因惟在剖析义理上『无所不解』，始能将师弟『之心理契合于无形之中』。依此，则『无所不说』，义即『无所不解』，亦即『不违如愚，退而省其私，亦足以发』。所以此『说』字无论作『悦』音『悦』，均无是处。

(五)君子易事而难说也，说之不以其道，不说也；及其使人也，器之。小人难事而易说也，说之不以其道，说也；及其使人也，求备焉。（《子路》篇）

今按：『说之不以其道』两『说』字，当如《礼记·曲礼》『礼不妄说人』、孔《疏》以『言说』解之，方合本义；而后儒则谬以为非，妄训为『悦』，殊属武断。此因：此章所说『君子小人皆谓居位者』（刘宝楠解），此两『说』字，亦即『言说』之『说』。毛奇龄云：

旧注原以说字作悦字解，《集注》所用，固是旧注。特汉儒复有一解，谓说如字，即言说也。《先听斋讲录》曰：『此以言说定事使也。夫在下为事，在上为使；下欲事上，必先覘上之易使，而后我事之难易以定。顾事之难易，全在言说；难言者，必易事，易言者，必难事，此一定之理也，而在上之君子小人分焉。君子于人，必厚重缄默，不轻说人短长，即上下相对，亦不轻为问询言说，苟于义分不宜说，有相对终日，不出一字者，似乎深沉不可测，而使人平易，绝无苛求，故曰此易事者也。乃若小人，相对喋喋然议论讻发，又易于通导，即左右慰谕，亦且备极甘苦，非义分所当说亦说之；而一经使人，便苛求不已，此则极难事者。』其文曾引入《四书模》中。若《曲礼》：『礼不妄说人』，郑康成注云：『为近佞媚也；君子说之不以其道，则不说也。』亦引此文为证。但近佞媚难解，惟孔《疏》云：『此引《论语》文。』又云：『礼，动不虚说，凡说人之德则爵之，说人之寒则衣之，若无爵无衣，则为妄说，近于佞媚也。』此为以言语谄人，以指使

骄人者言。虽与《先听斋讲录》又不同，然其为言说则一也。说书贵有据，此则别说而颇有据者，故并载之。(一)

此六「说」字是否皆如字训「解」，可不置论，而「说之以其道」与「说之以其道」两「说」字皆训「言说」，则无疑义。而「言说」之「说」与「游说」义近，《孟子》(《尽心下》篇)「说大人则藐之」，正用此义。焦循《孟子正义》释云：

盖说大人则藐之，当释藐为远。谓当时之游说诸侯者，以顺为正，是狎近之也。所以狎近之者，视其富贵而畏之也。不知说大人宜远之。远之者，即下「皆古之制」；我守古先王之法，而说以仁义，不曲徇其所好，是远之也。(二)

据此，则「说之以其道」，即是不「守古先王之法」而「曲徇所好」。我们知道：君子对于西周以来奴隶制文物典章的传统，所持态度为崇敬与信任；反之，小人的态度，则为抹杀与不信。(三)所以，「说之以其道」，「君子」则「不悦」，「小人」则「悦」。是《论语》「说之」云云两「说」字，不能与「说也」、「不说也」两「说」字同样训「悦」，至为明显。

尝考在一句中，上下两「说」字异训，即上训「说」下训「悦」的实例亦颇不难举：例如《墨子·鲁问》篇云：「公尚过说越王，越王大说。」《孟子·告子下》篇云：「宋牼曰：吾闻秦、楚构兵，我将见楚王，说而罢之；楚王不悦，我将见秦王说而罢之。曰：先生以利说秦、楚之王，秦、楚之王悦于利以罢三军

(一) 《论语稽求篇》，《皇清经解》卷一八二，二——三页。

(二) 《皇清经解》卷一一四五，一—三页。

(三) 详见《君子小人辨》篇。

之师，……先生以仁义说秦、楚之王，秦、楚之王悦于仁义而罢三军之师。』凡此句例，皆最常见者。

但是，『游说』之『说』，是否即应训为『解』字呢？对于此点，我们以为：虽不能即训为『解』字，而究与『解说』之『说』义颇相近，且亦似可互通，但与『悦』字之义，则系截然二物。

（六）学而时习之，不亦说乎。（《学而》篇）

按：此『说』字，汉人训『懌』，皇本作『悦』，朱《注》音『悦』，清人亦承袭旧说，从来的注释家悉无疑义；但我们则以为，此『说』字应改训『解』。兹将理由分述如下：

第一，如果以《论语》中有『说』字训『悦』为理由，则前引十四章二十一个『说』字中，只有九个训『悦』，其余十二个『说』字皆应训『解』，是训『悦』的『说』字较诸训『解』的『说』字已占少数，如必谓此『说』字非训『悦』不可，恐其理由终未为充分而巩固。

第二，如果以下句『不亦乐乎』为例，以首章三句为上下贯穿之文，而主张此『说』字训『悦』，「一」则是不知《论语》本来只是格言体裁之书，每章所记虽是以类相从，然亦多有上下句独立成义而不相统属者，例如：

（1）舜有臣五人而天下治。武王曰：予有乱臣十人。孔子曰：才难，不其然乎？唐虞之际，于斯为盛，有妇人焉，九人而已。三分天下有其二，以服事殷；周之德其可谓至德也已矣。（《泰

伯》篇）

（2）太宰问于子贡曰：夫子圣者与？何其多能也？……子闻之曰：太宰知我乎？吾少也贱，故多能鄙事。君子多乎哉？不多也。宰曰：『子云，吾不试，故艺。』（《子罕》篇）

「一」皇侃《论语义疏》持此说最力，可为代表。

(3) 衣敝缊袍，与衣狐貉者立而不耻者，其由也与？不伎不求，何用不臧？子路终身诵之。子曰：是道也，何足以臧？（同上篇）

(4) 可与共学未可与适道，可与适道未可与立，可与立未可与权。唐棣之华，偏其反而，岂不尔思，室是远而。子曰：未之思也，夫何远之有？（同上篇）

(5) 片言可以折狱者，其由也与？子路无宿诺。（《颜渊》篇）

此五章，（全书例证随在多有）除非用八股先生作『搭题』的方法，殊难指之为首尾一贯之文。正惟《论语》为书有此特征，故其分章一事，自古即为学者聚讼不决的问题。（一）准此而言，则首章三句，不必为一贯之文，『不亦说乎』与『不亦乐乎』亦不一定有类似性或关联性，它们很有可能是相互独立的三句格言。因而，此一训『悦』的理由，至少亦不能视为充分。

第三，如果以《论语》有孔丘自称『发愤忘食，乐以忘忧』，及称颜渊好学，虽贫『不改其乐』的明文，遂将此『说』字训『悦』，而以之为『悦学』，（二）则《论语》中『学』字六十一个，其中言『好学』十六次，言『博学』四次，言『共学』一次，而全书却绝无『说学』，『悦学』之词。其言及为学之乐者，亦统用『乐』字，而绝无一处用『说』字以为形容。是知，将『不亦说乎』的『说』字训『悦』，以之为『悦学』而与『不改其乐』、『乐以忘忧』等语，连类互训，虽于文法上亦似可通，然于《论语》用字的文法习惯，则枘凿不能相入。

第四，《论语》全书，言『学』者四十三章，言『习』者三章，言『说』者十四章，而将『学』、『习』、『说』

〔一〕 赵岐以为四百八十六章，陆德明以为四百九十二章，俞樾则另有分章。

〔二〕 刘宝楠《论语正义》卷一有此解，《皇清经解续编》卷一〇五一，二页。

三字連結成文者，則只有『學而時習之，不亦說乎』^一。我們要知道『學』與『習』皆是認識論範疇。今『說』字既與此二大範疇相結而成為一個命題，其不應訓『悅』而必須訓『解』，更無懷疑余地。我們上面所謂，『說』字訓『悅』是政治學或倫理學上的問題，『說』字訓『解』則為認識論或邏輯學上的問題云云，即是此義。

第五，『說』字訓『解』而與『學』『習』相結合，其認識論或邏輯學上的意義，首由宋代劉敞發其端緒。劉氏在所著《公是先生七經小傳》中，注及『學而時習之，不亦說乎』云：『溫故而知新。』『學』與『習』的不断反复即是『溫故』，而『知新』則是『說』的內容，『說』亦即『知新』的形式，非『溫故』不能『知新』，唯『學』『習』始可以『說』。

其次，清人黃式三在其《論語后案》中，則進一步指出：

『說』者，解釋而喜也。經中『子說』、『子路不說』、『難說』、『易說』皆同。『說』从言从兌，『喜』說、『講說』、『游說』，古一義一音，皆以言相解釋之義；段懋堂言之。『時習而說』者，思繹已久，意漸解釋，所謂『悅而柔之，饜而飶之，渙然冰釋，怡然理順』也。^{〔一〕}

今按：黃氏此解，虽未盡脫訓『悅』痕迹，而究以『解釋』之義為主；所謂『渙然冰釋，怡然理順』，則尤為『說』字訓『解』，即今語『理解』的本義，與前引唐文治所說『剖析義理』，可以互通。由此足証，『學』與『習』皆是感性的認識，而訓『解』的『說』字則為理性的認識；理性虽系以感性為基礎而生，但却又不局限于感性，反而是打破感性的局部限制，据已知以推理未知的普遍性、概括性的高级認識。此一認識的發展程序，從邏輯學上言，即是由單稱命題推出全稱命題。關於這種推理方法的正誤，

〔一〕 浙江書局《傲居叢書》本，二頁。

别详《崇仁恶佞解》篇。

第六，据上所述，可知「学而时习之，不亦说乎」一语，正是孔丘认识论或逻辑学中的重要命题。亦即由此一语，我们可以看出孔丘的认识起源论，以及其逻辑推理法。尤其值得我们注意者，即此一语与《论语》全书言「学」、言「习」、言「知」、言「能」各范畴中的各命题，及其关于「两端」、「异端」看法中所显示的逻辑思想，在基本精神上，均恰相贯通，而与「好学」「乐道」的君子人生涵养，则虽有联系，而却不容混为一谈。所以「不亦说乎」的「说」字，只宜训「解」，而不宜训「悦」。

总括言之，《论语》全书中二十一个「说」字，可用分类方法，述其生成演进的先后程序，约略如下：

(甲)最原始的「说」字训「言」、训「述」，为纯粹感性的动词。

(乙)由此第一步派生出作为动词训「解」的「说」字。

(丙)第二步派生出作为名词训「解」的「说」字。

(丁)第三步才派生出表示情感训「悦」的「说」字。

这种程序，又可从三方面来看：

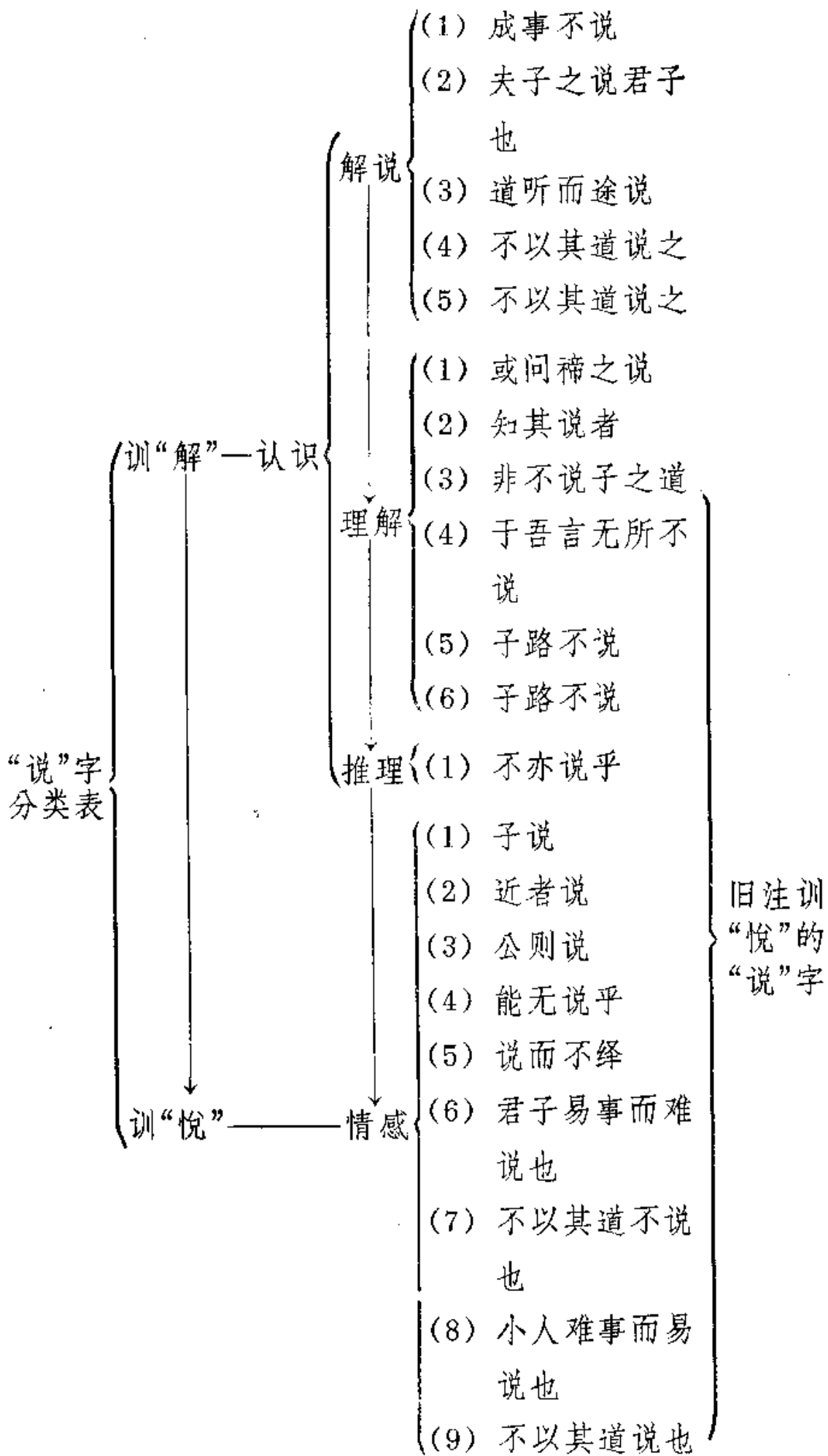
(甲)从心理上看，是由知识到情感；

(乙)从文法上看，是由动词到名词；

(丙)从认识上看，是由感性到理性，由具体到抽象，由实解到玄解。

凡此，皆与本篇开首所说恰相照应。尤其训「悦」的「说」字从训「解」的「说」字而生，则表示着认识论和逻辑学是伦理学的基础。兹为清楚起见，特列表如后。

关于『说』字的音义通转关系，王船山在其《说文文广义》卷一中曾云：说，有失热、弋雪二切，义皆通用。说怪之说，可以失热切读之；言说之说，亦可音阅，更无分



别。说本训释也，从言从兑，兑，言之和也，和言以解释之也。和言以解释事理，则心为之欣悵；心意和悵，则所言必囑，二义展转相因，故二音可以互用。其长言巧辩以动人者，谓之游说；但亦和言以欣动人之意，并可以失热、弋雪二切读之。经师迁就初学，破析之令易晓记，专读言说为失热切，说悵为阅音，而又别立悦字，及读游说为税音，皆陋也。〔一〕

王船山此说，与上表所列《论语》中『说』字的义谛相生关系，正可互相发明。在我们分析了《论语》中的『说』字以后，尚需从认识论或逻辑学的角度上，考察此等训『解』的『说』字对于其后各私家著作所给予的影响。

第一，作为『解说』的『说』字，即是『游说』或『辩说』等语所自出。例如《墨子·鲁问》篇云：『子墨子游公尚过于越，公尚过说越王』；《庄子·逍遥游》篇云：『宋人有善为不龟手之药者，客得之以说吴王』；以及前引《孟子·尽心下》篇云：『说大人则藐之』；皆是『游说』之『说』。关于『辩说』之『说』，《庄子·天下》篇云：『黄缭问天地所以不坠不陷，风雨雷霆之故；惠施不辞而应，不虑而对，遍为万物说，说而不休，多而无已，犹以为寡，益之以悵。』即其一例。

第二，『游说』是政治论争上的名辩方法，『辩说』是思想论争上的名辩方法，二者同为方法论范畴，同为逻辑思想的表现形式。所以到了《荀子》书中，『辩说』遂为致知穷理的工具。例如《正名》篇云：

今圣王没，天下乱，奸言起，君子无势以临之，无刑以禁之，故辩说也。实不喻然后命，命不喻然后期，期不喻然后说，说不喻然后辩。故期、命、辩、说也者，用之大文也，而王业之始也。

〔一〕《船山遗书》，太平洋书店本册五〇，一四页。

名闻而实喻，名之用也；累而成文，名之丽也；用丽俱得，谓之知名。名也者，所以期累实也，辞也者，兼异实之名以论一意也，辩说也者，不异名实以喻动静之道也。期命也者，辩说之用也，辩说也者，心之象道也。心也者，道之工宰也，道也者，治之经理也。心合于道，说合于心，辞合于说，正名而期，质请而喻，辩异而不过，推类而不悖，听则合文，辩则尽故。以正道而辩奸，犹引绳以持曲直，是故邪说不能乱，百家无所窜。

第三，由『术』到『学』是思想向上进展的规律。所以《论语》中训『解』的『说』字，由『辩论术』向前更进一步的发展，又有理由或原因的意义，例如：《墨子·尚同上》篇云：

天子之所是皆是之，天子之所非皆非之，去若不善言，学天子之善言，去若不善行，学天子之善行，则天下何说以乱哉？

对于事物能把握其因果连锁，即是获得一种系统化的认识，所以训『解』的『说』字再进一步，又有表示『学说』或理论系统的意义。例如：《庄子·天下》篇云：

庄周以悠谬之说，荒唐之言，无端崖之辞，时恣纵而不佞，不以觭见之也。

《荀子·非十二子》篇云：

假今之世，饰邪说，文奸言，以梟乱天下，鬻宇嵬琐，使天混然不知是非治乱之所存者，有人矣……它嚣、魏牟也。……陈仲、史鳧也。……墨翟、宋轻也。……慎到、田骈也。……好治怪说、玩琦辞……惠施、邓析也。……案往旧造说，谓之五行，……子思、孟轲之罪也。……六说者，不能入也，……上则法舜、禹之制，下则法仲尼、子弓之义，以务息十二子之说。

第四，训『解』的『说』字，既获得一种表示『学说』或理论系统的意义，则『说』字即与『知』字或『认

识』为同义语，『不说』即是『不知』，『无说』即是『无认识』、『无理解』。例如：《荀子·非相》篇云：『彼众人者，愚而无说，陋而无度者也；其所见焉，犹可欺也，而况于千世之传乎？』《非十二子》篇云：『案往旧造说，谓之五行，甚僻违而无类，幽隐而无说，闭约而无解。』《正名》篇云：『五官簿之而不知，心征之而无说，则人莫不然谓之不知。』

第五，由以上四点，我们已经知道，《论语》中训『解』的『说』字，到了墨、孟、庄、荀诸书中分化成种种更发展的认识论范畴。最后我们所应特别提出者即《论语》当作推理用的『说』字，正是通过了上述各种环节变成了《墨经》中所谓『说知』。事实如前所述，《论语》中虽有『说』、有『知』，但却没有『说知』一词，我们所指为『推理形式』的诸例，《论语》尚不谓之『说知』。到《墨子》书中，《非攻中》篇有云：『古者有语，谋而不得，则以往知来，以见知隐，谋若此，可得而知矣。』但亦不名为『说知』。《孟子·离娄下》篇有云：『博学而详说之，将以反说约也。』由博反约，即从多到一，虽是『说知』的意思，然此『说』字本身，仍系『解说』或『理解』之义，亦尚未具备『说知』之『说』的条件。直到《墨经》中，由于普遍的使用了训『解』的『说』字（《经上》九十六条，《经下》八十二条，共一百七十八条，每条均有训『解』的『说』字，而《经下》八十二条，每条均系以『说在某某』字样，是全书训『解』的『说』字至少亦在二百六十以上），始以『说』为一种普遍的主要的认识形式，而名之为『说知』。《经上》云：

知：闻、说、亲。

《经说上》云：

方不摩，说也。

关于『说知』的解释，我们以为下列两说最佳：

(一)《淮南子·汜论训》云：『未尝灼而不敢握火者，见其有所烧也；未尝伤而不敢握刃者，见其有所割也。由此观之，见者可以喻未发也。』

(二)章太炎《国故论衡·原名》篇云：『阻于方域，蔽于昏冥，县于今昔，非可以究省也；而以其所省者，善隐度其所未省者。是故身有五官，官簿之而不谛审，则检之以率。从高山下望径上，木谿谿若箸，日中视日，财比三寸孟，且暮乃如径尺铜盘，校以句股重差，近得其真也。官簿之而不徧，则齐之以例。故审堂下之阴，而知日月之行，阴阳之变；见瓶水之冰，而知天下之寒，鱼鳖之藏也；尝一臠肉，而知一镬之味，一鼎之调。官簿之而不具，则仪之以物。故见角雉墙之端，察其有牛；飘风坠麴尘庭中，知其里有酿酒者。其形虽隔，其性行不可隔，以方不障为极。』

据此可知，《墨经》所谓『说知』，与《论语》所谓『温故知新』，『告往知来』，『举一反三』等认识形式，在逻辑推理上有正误之分，其科学价值绝不相同，〔一〕然其以此认识形式，名为『说知』，则颇似取材于《论语》中训『解』的『说』字，尤其与『学而时习之，不亦说乎』的『说』字所涵蕴的推理萌芽，有承藉关系。不然，则『说知』的『说』字，将在先秦文献中寻不见其最原始的形态，成为无因而至的奇迹。

儒、墨两家，是先秦『显学』的敌对学派，而《墨经》中当作逻辑学上宝贵遗产的『说知』，竟系取材于《论语》中训『解』的『说』字，亦即《论语》中逻辑学范畴的萌芽，竟由敌对学派的《墨经》加以批判改造而成长发展，即以此辩说的利器进行『反戈』的『非儒』斗争。此一事实，当可视为逻辑史发展规律的具体例证。

〔一〕详《崇仁恶佞解》篇。

崇仁恶佞解

清人阮元（一七六四——一八四九）著《释佞》一文，〔一〕历举古书中「佞」字，用比较归纳方法以求其本义。阮氏此文，因为株守汉学家说经的传统，误认《舜典》及《皋陶谟》为「真《虞夏书》」，《金縢》为「真《周书》」，所以他的判断和结论，也颇多谬误。不过关于此点，我们不想论及，兹择其义之可取而与本文有关部分，作为研究的起点。

据阮氏说：「佞」字从「仁」得声，义亦相近，故古书有用「仁」字以寄「佞」义者。《书·金縢》曰：「予仁若考」者，言予且之巧若文王，巧义即佞义。《史记·鲁世家》以「且巧」二字代「予仁」二字；此「巧」字即训《金縢》「仁」字。「仁」读为「佞」，「佞」即「巧」义。后世「佞」字，全弃高材仁巧之美义，而尽用口谀口给之恶义，遂不敢如《史记》以巧佞属之周公矣。

又说：《尔雅》以「佞」字训「允」、「壬」、「任」三字，而遍考群经，「允」字、「壬」字、「任」字皆无恶训，故知此「佞」字亦当训「材巧」，初非恶义。古人每谦言「不佞」者，皆谦「不高材」「不仁巧」也。

〔一〕《经室续集》卷一，文选楼版，三一——三三页。

上述阮氏『仁佞义近』之说，大体可信。惟查《论语》言『仁』者五十有八章，『仁』字凡一百有五见；言『佞』者凡六章，『佞』字亦凡十见。二者参证对读，凡『仁』者皆美名，凡『佞』者皆恶称，是知『仁』、『佞』二字，在孔丘用语上，则为义不相近而相反的对立概念。这就以证明：『仁』、『佞』戾异，始见《论语》；崇『仁』、恶『佞』，发自孔丘。这件事实，一方面表明其伦理思想的特征，另一方面也显示其逻辑态度的标帜；其关于伦理学和逻辑学的关系问题的见解，及其逻辑思想的反动性，也可以从这里取得证明。

本篇目的，不在研究孔丘的伦理思想，而在于探讨其伦理思想对逻辑学所生的歪曲力量或桎梏作用。我们所以这样限定自己的课题，是因为关于孔丘的伦理思想，近人的研究虽多，而于其伦理思想在逻辑学方面所生的影响，或孔丘逻辑方法与其伦理思想的关系问题，则似乎还没有正式论及；对于这一个新的课题，颇需要给以草创性的系统探索。

首先，就《论语》以外一般古书来看，『佞』的训解，颇多歧异。兹为便于研究起见，特就阮元《经籍纂诂》的资料，略事条理订正并损益，约为三类十三解，制表如下：

| | | | |
|---------|-------|-----------------------------|--------------------|
| 佞 | (甲)美训 | 才 | 例(1)左成十三年传“寡人不佞”注 |
| | | | 例(2)左成十六年传“诸臣不佞”注 |
| | | | 例(3)左昭二十年传“臣不佞”注 |
| | | | 例(4)国语鲁语“寡君不佞”注 |
| | (甲)美训 | 口才 | 例(5)国语晋语“夷吾不佞”注 |
| | | | 例(6)小尔雅广言 |
| | | | 例(7)礼记曲礼注“为近佞媚也”释文 |
| | | | 例(8)左成十三年传“寡人不佞”疏 |
| | (甲)美训 | 口才捷利 | 例(9)广雅释诂三 |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| (乙)恶训 | 谄 | 例(1)韩诗外传四 | |
| | | 例(2)史记周本纪“为人佞巧”集解引“徐广曰佞一作谄” | |
| | 先意成欲 | 例(3)鬼谷子权注 | |
| | 我任而不受 | 例(4)新序节士 | |
| | 莫之顾而进 | 例(5)庄子渔父 | |
| | 以邪导人 | 例(6)盐铁论刺议 | |
| | 恶中立功 | 例(7)论衡答佞 | |
| | 伪善 | 例(8)国语晋语“佞之见佞”注 | |
| (丙)美恶混训 | 说文 | (一)训巧谄 | |
| | | (二)训高材 | |

上表令人发生兴趣者，即「佞」字恶训凡八，而皆与《论语》中「佞」字字义不相干。《论语》中十六章「佞」字，不论就本文推敲，或就汉人注解掇求，只有「材巧」或「口才捷利」等义，都不是恶训，然而，却都是孔丘之所恶。事情这样奇特，其中一定包藏着思想史的秘密。特将《论语》言「佞」各章，依类分录，并诠释其词义如下：

(一)或曰：雍也仁而不佞。子曰：焉用佞？御人以口给，屡憎于人，不知其仁。焉用佞？（《公冶长》篇）

今按本章有两个特点：

其一，从「或曰」和「子曰」所表示的意见来看，「仁」「佞」是否戾异？「崇仁」是否必然「恶佞」？在孔丘时代，还是一个未决的问题。此「或曰」究为何人意见，不可考知；但孔丘既云「不知其仁」，又云「屡憎于人」，且两诘「焉用佞」，可知孔丘是坚决地肯定「仁佞戾异」，而属于「崇仁恶佞」一派。所以阮元《释佞》有云：

《论语》「雍也仁而不佞」，可见「仁」「佞」尚欲相兼；「不知其仁」始言「佞」异于「仁」。

其二，孔丘指明了所谓「佞」就是「御人以口给」。这是对于「佞」字的最古定义。

关于第一点，下文另有探讨。现在先就第二点加以研究。

佞人所以「屡憎于人」的原因，据孔丘说是由于「御人以口给」。这样，「口给」一词，就成了问题的主眼。按何氏《集解》引孔《注》云：「佞人口辞捷给」。这大概可以看作「口给」一词的定义。

尝考孔《注》「口辞捷给」一语，盖本诸荀况。例如《荀子·非十二子》篇云：

辩说譬喻，齐给便利，而不顺礼义，谓之奸说。

《性恶》篇云：

齐给便敏而无类，杂能旁魄（薄）而无用，析速粹孰（熟）而不急，不恤是非，不论曲直，以期胜人为意，是役夫之知也。

今按：荀况所谓「齐给便敏」、「析速粹孰」、「以期胜人为意」云云，使我们知道：所谓「口给」，原来是发挥口齿灵便、吐辞清捷的材巧，以证成己说、摧破敌义的名辩方法。例如《大戴礼记·保傅》篇所说「接给而善对」，《曾子立事》篇所说「进给而不让」，都是有力的旁证。

不过，这里有一个问题，《说文》关于「佞」字只说「从女仁声」，阮元也只说「从仁训材巧」，是「佞」字不从口亦不从言。为什么竟有口给辩才的训解？关于这一个问题，我们以为是从所谓「便佞」一词简化而来。

（二）孔子曰：益者三友，损者三友。友直，友谅，友多闻，益矣；友便辟，友善柔，友便佞，损矣。

（《季氏》篇）

按：「便佞」之「便」，一作「辩」，又作「编」。《尔雅·释训》云：「诸诸、便便，辩也。」郝《疏》云：

辩者，《说文》云：治也。治有理正分别之义，与辨通用。故《玉藻》注云：辩，犹正也，别也。辩从言，故有口才者称辩给。《广雅》云：辩，慧也，言便捷巧慧也。辩与平古音近，平亦正也，治也。故《书》平章百姓，《诗》采芣，《正义》引《书传》作辩章百姓。……今《书》辩皆作平，是平、辩通。……便者，编之假音也。《说文》云：编，便，巧言也。引《周书》曰：截截善编言，《论语》曰：友编佞。……编，编者，言之辩也，通作平。……又通作便。平平，《释文》引《韩诗》作便，云闲雅之貌。按闲与嫺同，嫺雅，亦谓便习于事也。《论语》便便言，郑《注》：言辩貌。友

諛佞作友便佞，郑注：便，辩也，谓佞而辩也。是便便，单言亦为辩矣。〔一〕
《公羊传》定公四年注：闾庐以朋友之道，为子胥复讎，引《论语》此章。关于「便佞」，旧《疏》谓「巧为譬喻」。清人陈立释云：

「便佞」者，《释文》作「辩佞」，云「本亦作「便佞」」。《校勘记》云：「《疏》本亦作「辩佞」」，云「辩为佞矣」。今本作「便佞」，盖据何晏《论语》本改。按「便」「辩」古通，《书》「辩秩」亦作「便秩」。《御览》四百六引《论语·注》云：「便佞，辩以为佞也」。与《公羊疏》文异义同，盖亦郑氏义也。〔二〕

据此可知，所谓「便佞」，就是辩论的材巧，所谓「佞而辩」，就是材巧在辩论上的表现。从「便佞」加以简化，就是「佞」。这「佞」字也就相当于现在所谓名辩方法的材巧。

「佞」字就是名辩方法的材巧，则和所谓「巧言」、「利口」、「绞讦」等词，就可以互训。例如：

（甲）《学而》篇：「巧言令色，鲜矣仁。」（《阳货》篇重出）

（乙）《公冶长》篇：「巧言令色足恭，左丘明耻之，丘亦耻之。」

（丙）《卫灵公》篇：「巧言乱德。」

此所谓「乱德」，与「鲜矣仁」同义；也正是关于「佞」字所谓「不知其仁」的注脚；此所谓「左丘明耻之，丘亦耻之」，也和「屡憎于人」的意思相连。孔丘之恶「巧言」，从这里可以完全明白。不过，《诗·

〔一〕《尔雅义疏》，《皇清经解》卷一二六〇，二页。

〔二〕《公羊义疏》卷六九，《皇清经解续编》卷一二五七，二〇页。

「兩无正」：「巧言如流，俾躬处休」，《箋》云：「巧犹善也」；足见「巧言」一词也不是恶名。所以《左传》载师旷善谏，叔向引「巧言如流」以美之。据此可知，恶巧言，也只是孔丘的特殊态度，并非时代公论。

(丁)《阳货》篇：「恶紫之夺朱也，恶郑声之乱雅乐也，恶利口之复邦家也。」〔一〕

此所谓「利口」，就是捷利的口才；和「口给」「巧言」的语义相同。汉、魏时代的徐幹，在他著的《中论·覈辩》篇中说：

彼利口者，苟美其声气，繁于辞令，如激风之至，如暴雨之集，不论是非之性，不识曲直之理，期于不穷，务于必胜，以故浅识而好奇者，见其如此也，故（原作「固」）以为辩；不知木讷而达道者，虽口屈而心不服也。……故孔子曰：「小人毁誉以为辩，绞急以为智，……」斯乃圣人所恶，而小人以为美，岂不哀哉？夫利口之所以得行乎世也，盖有由也。且利口者，心足以见小数，言足以尽巧辞，给足以应切问，难足以断俗疑，然而好说而不倦，喋喋如也。夫类族辨物之士者寡，而愚暗不达之人者多，孰知其非乎？此其所以无用而不见废也，至贱而不见遗也。先王之法，析言破律，乱名改作者，杀之；行僻而坚，言伪而辩，记醜而博，顺非而泽者，亦杀之；为其疑众惑民，而溃乱至道也。孔子曰：「巧言乱德」，恶似而非者也。〔二〕

徐幹此论，无疑的是受了孔丘「恶佞」的传统支配；有着学派的偏见。但是，他引用《礼记·王

〔一〕「也」字今本作「者」，兹据皇《疏》校改。

〔二〕《四部丛刊》本卷上，三〇——三一页。

制篇的必杀之令，明是以「利口复邦家」者为孔丘所诛的少正卯，至唐初孔颖达的《王制·疏》，亦引诛卯事以为解，显系受徐幹启示而然。〔一〕徐幹将「利口」、「绞急」和「巧言」等词，能够看成浑然一体，坐实确定不移（「绞急」详下文）。又按：「恶利口之复邦家也」一语，《孟子·尽心下》篇引作「恶利口恐其乱信也」。文异而义同。因为孔丘言「信」，往往与治道相连。例如《颜渊》篇云：

子贡问政。子曰：「足食，足兵，民信之矣。」子贡曰：「必不得已而去，于斯三者何先？」曰：「去兵。」子贡曰：「必不得已而去，于斯二者何先？」曰：「去食。自古皆有死，民无信不立。」

此明言政令为民所信，乃立国之本，〔二〕所谓「乱信」亦即破坏政令，使民不信，和「复邦家」所说原是一件事情。因而「利口乱信」和「巧言乱德」，也是同义语。

〔三〕《阳货》篇：「子贡曰：恶徼〔三〕以为知（智）者，恶讦以为直者。」

冯登府《论语异文考证》云：

《礼记隐义》云：齐以相绞讦为掉磬。《论语》言绞以为智，又云讦以为直，绞讦连文，正齐、鲁之方言。〔四〕

〔一〕 另详拙著《关于孔子诛少正卯问题》。

〔二〕 采王若虚《论语辨惑》说，《溇南遗老集》卷六，《四部丛刊》本，四页。

〔三〕 《释文》：「徼」，郑本作「绞」。

〔四〕 《论语集释》卷三五，一〇七七页引。

此所谓「绞」，《泰伯》篇「直而无礼则绞」，《阳货》篇「好直不好学，其蔽也绞」，《集解》引马《注》：「绞，绞刺也。」又引郑《注》：「绞，急也。」此所谓「讦」，《集解》引包《注》：「讦，谓攻发人之阴私。」《释文》引《说文》：「讦，面相斥。」是知「绞讦」一词，在孔丘认为是由于直而不中礼，或好直不好学，义即旗帜鲜明的激烈辩诘。

我们根据上面《论语》七章，可知所谓「便佞」、「巧言」、「口给」、「利口」或「绞讦」等词，虽然字面不同，出现的形式也不一致，而实际上都是富于逻辑意趣的名辩方法，或思想斗争的武器。

(三) 颜渊问为邦。子曰：行夏之时，乘殷之辂，服周之冕，乐则韶武。放郑声，远佞人；郑声淫，佞人殆。（《卫灵公》篇）

此所谓夏之时，殷之辂，周之冕和韶武之乐，其详已不可考知。但都是古已有之的旧时文物，则无异义。孔丘拿这些和郑声、佞人相比并论，可见佞人也是春秋出现的新人。「为邦」而需要「放郑声」，是因为「郑声淫」，「淫」则足以「乱雅乐」；「为邦」而需要「远佞人」，是因为「佞人殆」，「殆」则足以「复邦家」。

关于「郑声」，是另一畴类问题，我们不需要讨论；而所谓「佞人」问题，则必须加以研究。首先，「远佞人」的「远」字，突出地表明孔丘对「佞人」的深恶痛绝。此因此「远」字，与「弃绝」、「废黜」义近，且与「诛戮」互训。例如，思孟学派所作《尧典》中的舜诛四凶，《史记·五帝本纪》作「远佞人」，《汉书·五行志上》作「远四佞」，《白虎通·诛伐》篇亦引孔丘诛少正卯事以解「远佞人」。至于「佞人殆」，此「殆」字何氏《集解》引孔《注》训「危殆」，义虽可通而未得其解。因为《论语》中「殆」字，例如《为政》篇「学而不思则殆」，「多见阙殆」，王引之《经义述闻》皆训「疑」，可以视为定诂。据此，则本章「佞人殆」的「殆」字，亦不应异训。这就是说「佞人殆」即是「佞人疑」。此所谓「佞人疑」，正是上文所

谓「利口乱信」之义；此因此「疑」字，也就是《荀子·解蔽》篇「两疑则惑矣」之「疑」（擬）。据我们在《两端异端解》篇中所说，则「佞人」正是对于春秋社会变革问题坚持「两端」之论者。更具体言之，所谓「佞人殆」，就是说「佞人」另有其理想世界以与孔丘所理想的周制相对抗；另有实现自己理想的方法以与孔丘卫护奴隶制的「复礼」路线相对抗；「佞人」的理想和方法，足以惑世疑众，促进礼坏乐崩的过程，招致奴隶主阶级政权复灭的危险后果。

（四）子路使子羔为费宰。子曰：「贼夫人之子！」子路曰：「有民人焉，有社稷焉，何必读书，然后为学？」子曰：「是故恶夫佞者！」（《先进》篇）

此所谓「读书」，当指《诗》《书》《礼》《乐》等古文献研究，而研究古文献，正是孔门「述而不作」的形式，卫护周制的根据，好学海人的张本。子路揭出了「民人」、「社稷」的现实性问题，以为「何必读书」，本质上和以孔丘的「正名」为迂（《子路》篇）同义，恰和上章所说「佞人殆」的政治意义相通；所以孔丘说：「是故恶夫佞者。」

但孔丘在「正名」问题上斥子路为「野」，在「读书」问题上又指子路为「佞」，是「野」、「佞」二字，在某一限度内也是互训之词。尝考《论语》中「野」字，和「文」字有对待之义；而从「文之以礼乐」一语（《宪问》篇）推敲，则「野」、「佞」二字即是缺乏礼乐教养的意思。但是，「克己复礼为仁」（《颜渊》篇），「佞人」既缺乏礼乐教养，当然也就「不知其仁」。

（五）微生亩谓孔子曰：「丘，何为是栖栖者与？无乃为佞乎？」孔子曰：「非敢为佞也，疾固也。」（《宪问》篇）

此所谓「固」，就是「固陋蔽塞，不达于礼」之义。《学而》篇「学则不固」，《集解》引孔《注》：「固，蔽

也』，正用此训。「一」『佞人』不达于礼，从『执礼』的君子立场上看来，自然不免于『固』。是『固』『佞』二字也可以互训。所以孔丘用『疾固』来辩明自己的本意在『恶佞』。

『人而不为《周南》《召南》，犹正墙面面而立』，『佞人』反对『读书』，所以必然『固陋』。是『佞』和『好古敏求』的『多闻』君子本来是对立概念。前引『友多闻益矣』、『友便佞损矣』，正表明这种对立。刘宝楠云：『便佞但能口辩，非有学问，与多闻相反』，『二』深得《论语》本旨。

（六）子曰：不有祝鮀之佞，而有宋朝之美，难乎免于今之世矣。（《雍也》篇）

『祝鮀之佞』一语，表明了『佞人』出于祝史之伦。旧注引《说文》『祝，祭主赞词者』，明以『祝即祝史』，颇合古义。《先问》篇『祝鮀治宗庙』，可为明证。《书·金縢》记周公《祝词》有云：『予仁若考（巧）能，多材多艺，能事鬼神；乃元孙不（丕）若且，多材多艺，不（丕）能事鬼神』。清人桂馥以为：『此『仁』字有『佞』意』。『三』阮元《释佞》亦云：

古者事鬼神当用佞。《金縢》之以佞为美，借仁代佞者，事鬼神也。故《论语》孔子谓祝鮀之佞治宗庙，即《金縢》仁巧多才多艺，能事鬼神之义也。

今按：阮氏此说，正误各半。兹分别评述于下：

第一，阮氏以『事鬼神』和『佞』相连，也是『佞』出于祝史之义。此点自为正确。例如：孔丘指子路为『佞者』，然《述而》篇载：『子疾病，子路请祷』；《子罕》篇载：『子疾病，子路使门人为臣』；《先进》

〔一〕 参照《学习知能论》篇。

〔二〕 《论语正义》卷一九，《皇清经解续编》卷一〇六九，一〇页。

〔三〕 《说文解字诂林》，五六一七页引。

篇载：『季路问事鬼神』。是子路之『佞』也富于祝史色彩。

又如墨翟之学，被荀况指为『役夫之道』，而荀况关于『齐给便敏』的口给，又斥为『役夫之知』，是墨翟也有『佞者』嫌疑。然《吕氏春秋·当染》篇载：『鲁惠公使宰让请郊庙之礼于天子。桓王使史角往，惠公止之。其后在于鲁，墨子学焉。』《汉书·艺文志》载：『墨家者流，盖出于清庙之官（守）。』又按《墨子》本书，一方面强调『天志』、『明鬼』，另一方面以善辩自命，可见墨翟也和祝史之伦有关。

再从理论推断，由『主赞词』而养成『口才』，『一』也是自然之事。冯友兰先生著《中国哲学史补》，提倡『诸子出于职业』之说，而以『名家者流，出于辩士』。关于冯先生此说的错误，俟另行分析；但我们以为：辩士之中，也或有一部分出于祝史之伦。

第二，阮氏以『祝鮀之佞』为美词，无疑的是一种误解。阮氏这种误解，大概是受了孔《注》的影晌。『宋朝之美』，《集解》引孔《注》云：『宋朝，宋之美人而善淫。』实则《论语》凡言『美』者，都和德义骀骀相接，断无对于『善淫』之徒，而许之为『美』的道理。例如：

(1) 《学而》篇：『礼之用和为贵，先王之道斯为美，小大由之，有所不行，不以礼节之，亦不行也。』

(2) 《八佾》篇：『……美目盼兮，……曰：礼后乎？……』

(3) 同篇：『子谓韶，尽美矣，……谓武，尽美矣，……』

(4) 《里仁》篇：『里仁为美。』

〔一〕『祝鮀之佞』，《集解》引孔《注》『佞，口才也』。

(5)《泰伯》篇：「如有周公之才之美，使骄且吝，其余不足观也已。」

此章「吝」字，旧训为「慳利啬财」，非《论语》本义。今人马叙伦认为：「吝，当训口才也，即「便佞」字。」〔一〕依此，则此章「佞」（吝）与「美」对立，与「不有祝鮀之佞，而有宋朝之美」，义正相通。

(6)同篇：「禹，吾无间然矣！……恶衣服而致美乎黻冕。」

(7)《子罕》篇：「有美玉于斯。」

(8)《子路》篇：「卫公子荆善居室，……曰：苟美矣。」

(9)《尧曰》篇：「尊五美，屏四恶。」

据此九例类推，则「宋朝之美」的「美」字，必为美德，而宋朝也必然是奴隶主贵族认为「有德」之人。刘宝楠云：

卫别有公子朝，为季札所说，许为君子，昭公二十一年曾救宋，与宋公子朝为二人。

是知孔《注》之误，殊为显然。且本章所谓「今之世」，依《论语》是古非今的一贯观点来推断，无疑的是「衰世」之别名；本文「美」、「佞」并举，明言「美」而「不佞」即不能见容于「衰世」，痛惜之情，跃然可见。阮氏不察，以「祝鮀之佞」和「金滕」之「以佞为美」混为一谈，显然是对于孔丘的「恶佞」态度根本就没有理解。

总结《论语》「佞」字，本质上是富于逻辑意趣的名辩方法。这种名辩方法，是在「礼坏乐崩」的过程中，从祝史之业派生而出，乃春秋末叶新兴文化之一支；而所谓「佞者」或「佞人」，也就是擅长名辩

〔一〕《说文解字六书疏证》卷三，九二页。

的新兴文化人。这种文化人，即是属于小人派别的「士」，〔一〕他们对于孔丘所提倡的「读书」非常冷淡，对于孔丘所主张的「正名」根本反对，并且，对于臣弑其君，子弑其父，以及一般礼坏乐崩过程，也认为是历史的合理发展。〔二〕「佞人」所有「御人以口给」的「材巧」以及「绞以为智，讪以为直」的学风，实开战国名辩思潮的先河。

如果上面的解释可以成立，立刻就引出这样一个颇为有趣的问题：依照正常的情况来说，对于特定思想的名辩方法有所反驳，一般的是从认识论或逻辑学方面来评断其致误的因缘，而孔丘对之，则只从政治论方面来抨击其对贵族世袭制度的危害；从伦理学方面来发抒其道德情操的憎恶。例如「不知其仁」，「鲜矣仁」，「乱德」，「损矣」，「耻之」，「复邦家」，「难乎免于今之世矣」云云，固不必说；纵如从「多闻」指摘「佞人」的「固陋」，从「好学」斥责「佞人」不「读书」，从「好智」反对「佞人」的「绞讪」等事，依照《学习知能论》篇所述，实际上也是用政治伦理标准来指摘其善恶顺逆，而不是从认识论和逻辑学观点来判断其是非正误。在这里，在崇「仁」恶「佞」的态度上，就充分表明了孔丘以逻辑学为奴隶主贵族伦理学的附庸，逻辑学或名辩方法在孔丘的思想体系里面，并不是一门独立的学科。

这种现象，乍看起来似乎异常别致，而实则并非出于偶然。这是因为：孔丘在春秋末叶，由于以继周自命的「君子」立场，首先用「述而不作」的方法，将周人「以德配天」的思想发展成一种泛伦理

〔一〕 参照《君子小人辨》篇。

〔二〕 参照《两端异端解》篇。

主义。此所谓『泛伦理主义』，就是从伦理观点评价一切事物，以伦理修养为解决一切问题的关键。例如：

(一)据《自然稽求》篇所述：(甲)孔丘对自然现象，如山川草木、日月星辰，以及鸟兽虫鱼等，多从伦理观点加以拟人主义的解释。(乙)孔丘对于文艺如言《诗》各章，都不顾本义，而以为『《诗》三百，一言以蔽之，曰思无邪』(《为政》篇)。此种『言《诗》』方法，显然是从春秋时期卿大夫断章『赋《诗》』的风习发展而来，而后世经学家所谓『诗言志』以及『文以载道』之说，则正从这种泛伦理主义的文艺理论派生而出。

(二)据《学习知能论》篇所述，《论语》中所有的认识范畴，如『知』、『智』、『学』、『习』、『闻』、『见』等，均加以『礼』的限定，使认识论丧失其认识世界的本义而成为辨别『君子』、『小人』的伦理判断的工具。

(三)《论语》言及『先王』或论述古史者，凡三十有四章，如《泰伯》篇关于尧、舜、禹及文、武的解说，都从伦理观点出发，将历史的发展，描绘成一个道德情操的演化进程。中国思想史上的『先王崇拜』和『道统传承』观念，实自此结胎。

(四)《论语》言政各章，均从伦理观点出发，以道德的盛衰为世道治乱的根本。《颜渊》篇记孔丘答季康子问政云：『君子之德风，小人之德草，草上之风必偃。』即为一例。中国政治思想史上的『德治主义』，亦以孔丘此义为起点。

上述的『先王观念』或『道统传承』以及『德治主义』等，皆萌芽于西周，而为『继周』的孔丘所继承，并发展成为一个泛伦理主义学派，所以对于『佞人』的名辩方法，也就必然要从伦理观点加以裁

是。但是，因为西周的『德』本来即是『配天受命』的神学政治范畴，^(一)所以孔丘的泛伦理主义，实质上也只是孔丘达成其卫护周制的政治手段。例如：

(1) 有子曰：其为人也孝弟，而好犯上者鲜矣；不好犯上而好作乱者，未之有也。（《学而》篇）

(2) 曾子曰：慎终追远，民德归厚矣。（同上篇）（按：《泰伯》篇：『君子笃于亲，则民兴于仁；故旧不遗，则民不偷。』与此章同义。旧注有云：『此亦曾子语。』）

(3) 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，而由人乎哉？

（《颜渊》篇）

上三例中，尤其『克己复礼为仁』一语，最足表明伦理之从属于奴隶制政治。此因『仁』为孔丘伦理思想的根本概念，而必待一己之视听言动皆能以亲身践履『周礼』（即西周奴隶制的典章文物），然后始能实现；^(二)『礼』是『仁』的准绳，自无疑义。然亦正因如此，所以孔丘恶『佞』，遂亦以『复邦家』为辞。从此可知：在孔丘思想中，虽处处言伦理，而实乃以宗法伦理，从属于『复礼』政治，其逻辑则更通过宗法伦理的限定，最后亦从属于『复礼』政治。

正由于孔丘将逻辑置于奴隶制政治及伦理的双重管制之下，所以逻辑在孔丘，也就不但染上了政治伦理的色彩，而且也丧失了独立自主的科学地位。更具体言之，本格语义上的逻辑，是分别同异，明辨是非的格物致知方法，正确的方法所反映的是非同异，应该和进步政治的顺逆及科学伦理

〔一〕 另详《自然稽求》篇。

〔二〕 另详《仁礼解故》篇。

的善恶相统一，亦即逻辑学本是政治斗争、生产斗争及历史经验的概括和总结。「二」然而，在孔丘的思想体系中，三者的主从关系则恰巧相反，乃是用「复礼」政治的顺逆及宗法伦理的善恶，来限定逻辑上的是非异同；因而逻辑的命题和推理，也就不是如实反映客观真理的思维活动，而必须随「复礼」政治及宗法伦理的需要，改变自己的方向。《春秋》所谓「为尊者讳」，「为亲者讳」的「微言大义」，即是此种逻辑的奴隶主贵族的阶级烙印，亦即落后、反动的政治立场，成为逻辑发展桎梏的显例。为要证成此点，我们应当对于《论语》中所谓「言」字、「仁」字，分别给以考察。

首先，《论语》中所谓「言」字，译为今日逻辑用语，相当于「命题」一词。「命题」是「判断」的表现形式，在逻辑中居于基始地位，其重要性可与生理学上的「细胞」，及经济学上的「商品」相比。《论语》「言」者凡七十有五章，「言」之见于《论语》者凡百二十有二，如《释人民》篇所说，所有的「言」，皆属于「人」的阶级，全书没有「民」的阶级的「言」，足证在孔丘的「恶佞」逻辑中，绝无「民」置喙的余地。关于「人」的阶级的「言」，就中除「巧言」四见为孔丘所恶，上文已有详述而外，兹更择要分论于次：

第一，由于一家之学必然有其特定的名辩方法，所以孔丘虽然「远佞人」，耻「巧言」，亦仍不得不得有其名辩方法，而名辩方法的重要组成部分之一，即是「立言」，亦即讲究如何建立判断或命题。因而立言的第一步，需从肯定「言」的重要性出发，所以孔丘对于「言」，亦持肯定态度。例如：

(1) 言语，宰我、子贡。(《先进》篇)

〔一〕 参照拙著《逻辑学与逻辑史的统一》，《困知录》，一八六——二二八页。

(2)子曰：夫达也者，质直而好义，察言而观色，虑以下人。（《颜渊》篇）

(3)定公问：一言而可以兴邦有诸？孔子对曰：……如知为君之难也，不几乎一言而兴邦乎？

曰：一言而丧邦有诸？孔子对曰：……如不善而莫之违也，不几乎一言而丧邦乎？（《子路》篇）。

(4)孔子曰：君子……畏圣人之言。小人……侮圣人之言。（《季氏》篇）

(5)子曰：……不知言，无以知人也。（《尧曰》篇）

因为「言」这样重要，所以「可与言」，「不可与言」也就成了臧否人物的标准。例如：

(6)子曰：赐也始可与言《诗》已矣，告诸往而知来者。（《学而》篇）

(7)子曰：起予者商也，始可与言《诗》已矣。（《八佾》篇）

(8)子曰：吾与回言终日，不违如愚；退而省其私，亦足以发，回也不愚。（《为政》篇）

(9)子曰：回也非助我者也，于吾言无所不说。（《先进》篇）

(10)互乡难与言，童子见，门人惑。（《述而》篇）

(11)子曰：可与言而不与之言，失人；不可与言而与之言，失言。知（智）者不失人亦不失言。

（《卫灵公》篇）

第二，孔丘虽然这样强调「言」的重要，而「言」在孔丘的思想体系中却没有独立的地位，只在「德」的范围以内才有它的价值。例如：

(1)子曰：有德者必有言，有言者不必有德。（《宪问》篇）

此所谓无德之言，大概就是「巧言」；所谓无德有言之人，大概就是「佞人」。必须有德之言，方为

可贵；这种『言』，大概就是《述而》篇所谓『雅言』，《乡党》篇所谓『便便言』，《子罕》篇所谓『法语之言』，『巽与之言』，以及《先进》篇所谓『言必有中』之言等等。《论语》中所谓『德』，乃西周以『配天』『孝祖』为核心的神学宗法伦理观点，因而所谓『有德之言』，亦绝无明辨是非的功能；相反，它只能歪曲事实，以有为无。例如：

《子路》篇记叶公语孔子曰：吾党有直躬者，其父攘羊，而子证之。孔子曰：吾党之直者异于是，父为子隐，子为父隐，直在其中矣。

『德』字又从『言』『行』表现出来，所以孔门多『言』『行』对举，而『言』从属于『行』。例如：

(2) 信近于义，言可复也。（《学而》篇）

(3) 敏于事而慎于言。（同上篇）

(4) 子贡问君子。子曰：先行，其言而后从之。（《为政》篇）

(5) 古者言之不出，耻躬之不逮也。（《里仁》篇）

(6) 君子欲讷于言，而敏于行。（同上篇）

(7) 始吾于人也，听其言而信其行；今吾于人也，听其言而观其行。（《公冶长》篇）

(8) 司马牛问仁。子曰：仁者其言也讱。曰：其言也讱，斯谓之仁矣乎？子曰：为之难，言之得

无訕乎？（《颜渊》篇）

(9) 故君子名之必可言也，言之必可行也，君子于其言，无所苟而已矣。（《子路》篇）

(10) 其言之不怍，则为之也难。（《宪问》篇）

(11) 君子耻其言而（之）过其行（也）。（同上篇）

上举十一例，如果解释成『理论从属于实践』，即陷于望文生义。此因《论语》与一般经传相同，所谓『言行』与『知行』严有区别。凡言『知行』关系，皆是逻辑认识问题；凡言『言行』关系，则是政治伦理问题，二者不可混同。故孔丘强调『言』必从属于『行』，实质上即是将认识论范畴的逻辑判断屈抑为『复礼』政治和宗法伦理规范的奴婢。尤其应该知道，孔丘强调『言必可行』与墨翟强调『言足迁行』，亦只是字面相似，其精神实质则大不相同。此因墨翟是要求用『察类』『明故』的逻辑来指导肃清奴隶主贵族世袭的遗制，而孔丘则是要用正在崩溃瓦解的『周礼』教条来限制逻辑的发展；其以『畏圣人之言』或『侮圣人之言』为鉴别『君子』『小人』的标准，秘密在此；其耻『巧言』、远『佞人』，亦从此出；故其结果遂将逻辑命题抛诸宗法伦理规范的桎梏之中。例如：

- (12) 孔子于乡党，恂恂如也，似不能言者；其在宗庙朝廷，便便言，唯谨尔。（《乡党》篇）
- (13) 朝，与下大夫言，侃侃如也；与上大夫言，誾誾如也。（同上篇）
- (14) 过位，……其言似不足者。（同上篇）
- (15) 寝不言。（同上篇）
- (16) 车中，……不疾言。（同上篇）
- (17) 非礼勿言。（《颜渊》篇）
- (18) 邦有道，危言危行；邦无道，危行言孙。（《宪问》篇）
- (19) 贤者辟世，……其次辟言。（同上篇）
- (20) 时然后言，人不厌其言。（同上篇）

凡此诸例，已将逻辑命题从属于奴隶制度和宗法伦理的图象，描绘到神气活现的境界，而与『御

人以口给，屡憎于人』，以及『绞以为智，讪以为直』的佞人的『利口』命题，恰成一尖锐对照。

第三，孔丘所恶的佞人逻辑，实质上就是『小人』的思想方法。如《君子小人辨》篇所述，『小人』是当时的革新派别；在思想方法上，因而也不受奴隶制度和宗法伦理桎梏的约束，其逻辑命题亦富有客观的精神。例如：

(1) 言必信，行必果，硜硜然，小人哉！（《子路》篇）

(2) 群居终日，言不及义，好行小慧，难矣哉！（《卫灵公》篇）

与『同而不和』的小人逻辑命题相反，『和而不同』的君子逻辑命题，则循着『非礼勿言』的规范，绝不离开奴隶制度和宗法伦理的需要以从事活动。例如：

(3) 夏礼吾能言，……殷礼吾能言。（《八佾》篇）

(4) 子所雅言，《诗》《书》《执礼》，皆雅言也。（《述而》篇）

(5) 不学《诗》，无以言。（《季氏》篇）

所言限于《诗》《书》《礼》《乐》之间，与学习知能的范围恰相照应，『二』在这里确证着命题以判断为内容。尤其重要者，即从这里出发，逻辑命题的性质（肯定或否定）遂亦成了随奴隶制度和宗法伦理而转移的付产物。例如：

(6) 君子之于天下也，无适（肯定）也，无莫（否定）也，义之与比。（《里仁》篇）

(7) 子绝四：毋意，毋必，毋固，毋我。（《子罕》篇）

(8) 柳下惠少连，……言中伦，行中虑，……虞仲夷逸，隐居放言，……我则异于是，无可无不

『二』 参照《学习知能论》篇。

可。（《微子》篇）

凡此云云，皆明言逻辑命题只在从属于奴隶制度和宗法伦理的限度以内，方有存在的意义与价值。《孟子·离娄下》篇所说：「大人者，言不必信，行不必果，唯义所在」，正是承藉此义。但是，对于逻辑命题，赋予以奴隶制度和宗法伦理的约束，是意味着认识论上的先验方法，「一」亦即肯定了概念不但先行于判断，而且先行于实践及存在。所以又说：

（9）名不正则言不顺，言不顺则事不成，事不成则礼乐不兴，礼乐不兴则刑罚不中，刑罚不中则民无所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也，君子于其言，无所苟而已矣。（《子路》篇）

上引「正名」之说，自是孔丘「复礼」路线的纲领性政治主张，而从逻辑的角度来分析，也正是孔丘逻辑的奴隶制度化、宗法伦理化的铁证，并且也形成了儒家逻辑思想的传统形式。

第四，根据孔丘的「正名」逻辑来看，概念或命题（名）是实践和社会存在的根本，这和柏拉图的「泰初有名」之说同样，都是唯心论的观点。孔丘逻辑思想的唯心论性格，表现在所谓「仁之方」上面，情形更为明瞭。例如：

（1）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。（《雍也》篇）

此所谓「能近取譬」的「仁之方」，实际上也就是孔丘的逻辑推理方法。这种方法，将「己」字当作「为仁」的主体，当作逻辑推理的出发点，就是以主观的内省体验为模型，用「类推」方法推理出外在的客观世界。关于「类推」，宋儒朱熹曾无意中透露出其唯心论本质：

〔一〕 参照《学习知能论》篇。

杨问：程子曰「近思」，以类而推。何谓「类推」？曰：此语道得好。……直卿问：是理会得孝，便推去理会得弟否？曰：只是傍易晓底按将去。如理会得亲亲，便类推去仁民；仁民是亲亲之类。理会得仁民，便类推去爱物；爱物是仁民之类。如刑于寡妻，便类推去至于兄弟；至于兄弟，便类推御于家邦。如修身，便推去齐家；齐家，便推去治国。只是一步了又一步。

问：「以类而推」是如何？曰：只是就近推将去。曰：如何是就近推去？曰：且如「十五志学」至「四十不惑」，学者尚可以意会；若自「知命」以上，则虽苦思力索，终摸索不著，纵然说得，亦只是臆度。除是自近而推，渐渐看将去，则自然见得矣。〔一〕

由此可见，孔丘这种「能近取譬」的类比推理，从内容方面来说，就是以客观世界为概念的自己外化，从形式方面来说，就是由单称命题推论出全称命题。由单称推出全称，实际上是一种错误方法，而孔丘却以之为最完全的推理形式。关于此点，在《自然稽求》、《两端异端解》及《说知探源》等篇，已分别论及，兹更举例如下：

(2) 子张问：十世可知也？子曰：殷因于夏礼，所损益可知也；周因于殷礼，所损益可知也；其或继周者，虽百世可知也。（《为政》篇）

《集注》引胡氏曰：因往推来，虽百世之远，不过如此而已矣。

(3) 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（俱）弗如也。（《公冶长》篇）

旧《注》云：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

〔一〕《朱子语类大全》卷四九，五页。

而知，因此而见彼。『无所不悦（说）』，『告往知来』，是其验矣。

据此可知，在孔丘『恶佞』的逻辑态度上，其关于『言』（命题）及『仁』（推理）的规定，本质上是一种以内在论为根据的主观演绎逻辑。从内在论出发，所谓逻辑，就是自内而外的类推比附。例如：孔丘屡言『知人』，而『知人』的方法，也只是因己推人的『能近取譬』；至于自然现象，更不得不通过『诗』的『比兴连类』的方法，取得拟人主义的认识。

在《学习知能论》篇中，我们曾说：孔丘关于认识起源问题，强调『生而知之』为上，固是露骨的唯心论的先验论；即其所说的『学而知之』，亦由于将整个认识过程，从实践到认识（感性和理性），再从认识到实践，完全限制在『礼』的范围，因而不但对自然现象进行拟人主义的唯心论捏造，对社会历史现象也公然以有为无、以是为非，尤多种种歪曲。凡此一切，皆其在逻辑思想上采取崇『仁』恶『佞』态度的由来。从这里，不难看出孔丘的逻辑学与认识论的统一。

崇『仁』恶『佞』与『叩其两端』，义亦相通，因为二者同是与『小人』阶层的变革路线对立的矛盾调和论，而以因己推人的『仁』，为其方法原理。如前所述，『仁』的认识方法，为从『己欲』的内省体验推理出客观世界；『仁』的逻辑形式，为从已知的单称判断演绎出未知的全称判断；总此世界观和逻辑学、认识论三方面的错误，相互渗透，形成了一个以拟人主义为特点的唯心论体系，被孔丘用为反对『小人』变革路线，坚持『君子』『复礼』立场的反动理论武器。

仁礼解故

《论语》言「仁」者五十有八章，「仁」字凡百有五见，言「礼」者三十有九章，「礼」字凡七十有五见，而「仁」与「礼」的关系问题，则在《颜渊》篇「颜渊问仁」一章中有明确规定：

颜渊问仁。(一)

子曰：「克己复礼为仁。」(二)一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉？

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。(三)

颜渊曰：回虽不敏，请事斯语矣。

为便于分析，特对历来关于此章的训解，择善而从，更参以己意，释其语义如下：

颜渊问如何为仁？

孔丘说：「仁」不是一个抽象概念，「为仁」也不能等待别人，古《志》所说：「能以亲身践履西周

〔一〕《孟子·万章上》篇章句引《论语》作「颜渊问为仁」。多一「为」字，与《卫灵公》篇「颜渊问为邦」语法正合。

〔二〕《左传》昭公十二年载：「楚灵王闻子革诵《祈招》之诗，不能自克，以及于难。仲尼曰：古也有志，「克己复礼，仁也」。信善哉！楚灵王若能如是，岂其辱于乾溪？」由此足证，此语乃「古志」成语。惟此章「为仁由己」之义，则为孔子「温故知新」的引申。

〔三〕《礼记·曲礼·正义》引《论语》孔子谓颜回曰：「非礼勿动，非礼勿言，非礼勿视，非礼勿听。」四语前后次序，与此章倒置。

奴隶制就是「为仁」的实际内容，正是这个意思。因为只要一天能以亲身践履西周奴隶制度，普天下就会同归于「仁」（『有能一日用其力于「仁」矣乎？我未见力不足者』。『仁』远乎哉？我欲「仁」斯「仁」至矣』〔一〕）。由此可见，从事于「仁」的事业，应该完全由自己亲身实践地把履行西周奴隶制的责任担当起来（『仁以为己任，不亦重乎』）；否则，难道要放弃自己应有的实践责任，而等待别人来担当吗？

颜渊说：关于『克己复礼为仁』的原理，已经明白。请问其具体条目如何？

孔丘说：凡不合奴隶制的颜色自己的眼睛莫去看它（『恶紫之夺朱也』）；凡不合奴隶制的乐歌自己的耳朵莫去听它（『恶郑声之乱雅乐也』）；凡不合奴隶制的言论自己的嘴巴莫去说它（『恶利口之复邦家也』〔二〕）；凡不合奴隶制的措施自己的身体莫去执行（『八佾舞于庭』旅于泰山之类）；务使自己的耳目口体、视听言动，无不循乎奴隶制的规定（『行夏之时，乘殷之辂，服周之冕，乐则韶武』〔三〕；放郑声，远佞人，郑声淫，佞人殆）。

颜渊说：学生颜回虽不聪达，亦决心按此古志成语所规定的方向努力以赴。

如果依照上述的理解，则此章至少表明：

其一，『为仁由己而由人乎哉』，乃以『己』与『人』对称、而以『己』为『为仁』的主体，以『由己』为『为仁』的动力，去『己』即无从『为仁』。

〔一〕 王符《潜夫论·德化》篇作『我欲仁仁斯至矣』。

〔二〕 今本『也』字作『者』，兹据皇《疏》本改。

〔三〕 今本作『韶舞』，兹据俞樾说改为『韶武』。俞说见《群经平议》卷三一，《皇清经解续编》卷一三九二，一四——一五页。

其二，「己」的耳目口体，视听言动，均须自觉地符合于「复礼」的要求，然后才叫做「为仁」；则「礼」对于「己」，乃是一种先验的支配力量，将「己」屈抑在「礼」的范围之中，「僭礼」与「不仁」同义。

其三，以「礼」为区分「仁」与「不仁」的标准，以「复礼」为「为仁」的内容或方向，是「礼」为第一位而「仁」为第二位，亦即不是用「仁」来改造「礼」，而是用「礼」来限定「仁」。

其四，屈抑于「礼」的「己」和与「己」对称而又与「己」同实异位的「人」，皆春秋过渡时期「经济范畴的人格化」或「一定的阶级关系和利益的承担者」，「己」而非「抽象的人」；由「礼」限定的「仁」，亦非「爱一切人」的抽象德目，而乃有阶级内容的上层建筑。

由此四点足证：此章在孔丘思想中实有特殊重要地位。但正如一般经籍的重要章句成为聚讼的中心一样，此章「克己复礼为仁」一语，亦自古即为解经家争论的焦点。此种争论，在历史上表现为「经学」内部的派别对立，即争论的双方，均使用传统的「经学方法」，通过章句字义的不同训解，为其尊孔崇儒提供义据。因此，为要正本清源，辨明是非，即须先求正确训解，进而料简旧注。

先释「克」「己」

(一) 释「克」

「克」字起于体力劳动，故许氏《说文》以「克」「肩」互训。而段《注》则认为：任事以肩，凡物压于上，力能胜任，乃谓之克。由此引申，「克」有「能」「胜」二义；更引申之，「好胜人」谓「克」，例如《论语·宪问》篇「克伐」章「克伐怨欲不行焉，可以为仁矣」；「师得僑」亦谓「克」，例如《春秋》隐公元年载「郑伯克段于鄢」。但春秋以前古籍，「克」字一般均用「能够」或「堪能」之义。例如《书·康诰》篇「克明

〔一〕《资本论》第一卷，五页。

峻德』，《多方》篇『克堪用德』，《诗·大雅·文王》篇『克配上帝』等等，不胜枚举。

由此可知，此章『克己复礼』之『克』，亦当训『能』，且兼有以肩负物，力能胜任之义。故清人冯登府认为：

《说文》：勉，尤勩也。『克己』，当从『勉』；『克』，借字也。〔一〕

关于《说文》的『勉』字，段《注》云：

勉者，以力制胜之谓，故其事为尤劳。……勉之诌而从刀作『剋』。典籍有『克』无『剋』。百家之书，『克』『剋』不分，而『勉』乃废矣。

总此诸训，足证『克』字乃竭尽肩力，堪胜重任之义。故清人江声释『克己复礼为仁』云：

《说文解字》曰：『克，肩也。』《诗·敬之》曰：『佛时仔肩。』毛《传》云：『仔肩，克也。』郑《笺》云：『仔肩，任也。』盖肩所以担何重任，『克』训『肩』亦训『任』矣。『克己复礼』，以己肩任礼也，……『克己复礼』，『仁以为己任』矣，故为仁也。《孟子》曰：『汤武身之也』，『克己』之谓也；又曰：『汤武反之也』，『复礼』之谓也。此说本诸先师惠松崖先生。必如此说，乃与下文『为仁由己』一贯，若依俗解，则二『己』字成两义，不相应矣。〔二〕

清人洪颐煊亦云：

孔子告颜子曰：『克己复礼为仁』。『克』训为『任』，『己』诂为『身』；谓身任复礼之事。〔三〕

〔一〕 《论语异文考证》卷六，藏修书屋版，一二页。

〔二〕 江声《论语埃质》卷中，《丛书集成初编》本，三二一页。

〔三〕 王棻《台学统》卷九四，《训诂》五，吴兴刘氏嘉业堂刊本，一一一页。

清人俞樾亦云：

按孔《注》训「克」为「能」，是也。此当以「己复礼」三字连文，「己复礼」者，身复礼也，能身复礼，即为「仁」矣。……下文曰：「一日克己复礼，天下归仁焉，为仁由己，而由人乎哉」，必如孔《注》，然后文义一贯。「二」

(二)释「己」

「己」象雉缴，乃系绳于弓以射鸟的古始武器；自殷代起，列于支干，用以纪日，成为历法用语，兼以为名号；「二」自周初起，开始以「己公」与「多公」对称「三」而有「自称为己」，与「我」同义的苗头。在井田所有制支配下，此「己」字乃用以称「先王先公」，仅系以类族辨物，且有自谦之义；到了春秋过渡时期，奴隶主贵族仍沿用此义。《论语》中的「己」字，反映此义最为典型。兹将全书言「己」各章，节其原文，附以简解，列表证实如下：

| 篇名 | 章 | 句 | 训解 |
|----|---|--------------------|------------------------|
| 学 | 而 | 无友不如己者。 | 「己」与「人」对称，凡「人」得自称为「己」。 |
| | | 不患人之不己知，患己不知人也「四」。 | 「己」。 |

〔一〕《群经平议》卷三一，《皇清经解续编》卷一三九二，六页。

〔二〕参照郭沫若《释支干》一文，载《甲骨文字研究》，人民出版社一九五二年版，八四——八五页、九二——九三页。

〔三〕参照郭沫若《两周金文辞大系图录考释》第二册《沈子般》文，作兹簋，用颺饗己公，用侏多公「一语。

〔四〕今本作「患不知人也」。皇《疏》本「患」下有「己」字，兹据增。

| | | |
|-----|---------------------------------|---------------------|
| 里仁 | 不惠莫己知，求为可知也。 | |
| 公冶长 | 其行己也恭。 | 行己恭则能修身。 |
| 雍也 | 己欲立而立人，己欲达而达人，能近取譬，可谓仁之方也已。 | 如己之心，以推诸人，此求仁之方。 |
| 述而 | 人洁己以进，与其洁也不保其往也。 | 人虚己自洁而来，当与之进。 |
| 泰伯 | 仁以为己任，不亦重乎？ | 己是为仁的主体。 |
| 子罕 | 无友不如己者。 | 重出。 |
| 颜渊 | 克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉？ | 己与人对称。孔注：行善在己，不在人也。 |
| 子路 | 己所不欲，勿施于人。 行己有耻。 | 为仁由己出发。 |
| | 古之学者为己，今之学者为人。 | |

| | | |
|-----|--|---|
| | 不患人之不己知，患己无能也〔一〕。 | |
| 宪问 | 莫己知也，斯己而已矣〔二〕。 修己以敬。修己以安人。修己以安百姓。 修己以安百姓，尧舜其犹病诸。 | 斯己，言但当为己，不必为人。 「修己」、「恭己」、「洁己」与「克己」、 「由己」，既相异而又互通。 |
| 卫灵公 | 恭己正南面而已矣。 君子病无能焉，不病人之不己知也。 君子求诸己，小人求诸人。 | |
| 子张 | 己所不欲，勿施于人。 君子信而后劳，其民未信，则以为厉己也。 信而后谏，（其君）未信，则以为谤己也。 | 「厉己」、「谤己」，均为君子所避。 |

上表十二篇、二十章、三十个「己」字，足证「克己复礼为仁」虽是古志成语，而孔丘特用「为仁

〔一〕 今本作「患其不能也」，皇疏本其「字作「己」，兹据改。

〔二〕 朱熹《集注》本「斯己」之「己」音「以」。《释文》云：「斯己之己音纪」。何晏《集解》云：「徒信己而已，言亦无益也。」是「斯己」之「己」，何亦读如「己」。

由己』一语以申其义，其以『己』为『为仁』的主体，殊为明显。所谓『取譬』之方，『忠恕』之道，皆系从『己』出发。细玩『为仁由己』一语，可知『去己』绝不能『为仁』。所以，清人惠士奇曾说：

『克』为敏德，以『己』承之。孔子曰『克己』，曾子曰『己任』，一也。《说文》：克之象，肩也；其义，任也。《诗》云：佛时仔肩，毛《传》曰『克』，郑《笺》曰『任』，《释诂》曰『胜』，盖能胜其任谓之克。然则，苟非『己』，焉能『克』？苟非『克』，焉得『敏』？是故尧舜『恭己』，成汤『惟己』，伊尹『若己』，皆敏德也。……若无『己』，则『敬』失其基，『礼』失其幹，『慎』失其籍，堕肢体，黜聪明，离形去智，变为槁木死灰，亦终入于昏昏墨墨而已矣。

学问求诸『己』，廉耻行诸『己』，忠恕推诸『己』，立达取诸『己』，安人、安百姓修诸『己』。孔子无我，非无『己』也；杨子为我，非为『己』也；『己』之欲非『己』，犹『身』之垢非『身』。为仁由『己』，是谓当仁；仁以成『己』，惟『敏』乃成。训『己』为私，溢于王肃，浸于刘炫，异乎吾所闻……

不能谓之贼，不足谓之画，浮沈谓之溺，游移谓之惑，中废谓之弱，后退谓之却，皆不能『自克』者，『敏』之蠹也；惟『克』乃『敏』。《诗》曰：农夫克敏，力耕数耘，收获如寇盗之至，农夫之『敏』也；君子『克己』，亦如之。……

求仁者，于『己』取之可矣。……吾儒学在『己』，利物本诸身。《庄子》曰『至人无己』，『无己』是『无仁』也；故庄子不知仁。『二』

惠士奇此解，关于『为仁』必须『由己』，『无己』即不能『为仁』之义，发挥特详，且多独到之处。嗣

〔二〕《礼说》卷四，《皇清经解》卷二一七，一〇——一一页。

后，清人焦循，关于此点，也曾说过：

「非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动」，则「出门如见大宾，使民如承大祭」矣，「在家无怨」，仁及乎一家矣；「在邦无怨」，仁及乎一国矣；「天下归仁」，仁及乎天下矣。仁及天下国家，不过「己所不欲，勿施于人」，故「为仁由己」而不由人。由己有所欲而推之，则能好天下之所好；由己所不欲而推之，则能恶天下之所恶。「一」

上引清人关于「克」「己」二字的解释，虽然不尽正确，但「克己」一词的本义，不能训为「战胜私欲」，则已十分明白。

(三) 总释「克己」

合观上述，足证「克己」与「由己」义近。王船山以「率」释「由」，取《中庸》「率性之谓道」的「率」字之义，而称为「率由」，「二」可谓定诂。若然，则「克己」合言之，当与「由己」同义，均可释为「率己」，孔

丘此义，正是在反动的唯心论世界观支配下，片面夸大人的主观能动作用的必然结果。

但是，关于「克」「己」二字，在经学史上却有一系列的误解和曲解。此所谓一系列，大体是发端于汉儒的「理」「欲」对立，「三」通过魏晋六朝的「老庄」玄谈，更经隋唐以降佛教的新宗影响，至两宋程

〔一〕《论语补疏》卷下，《焦氏丛书》版，一〇——一一页。

〔二〕《四书训义》卷一四，《船山遗书》，啖柘山房精校重刊本，三页。

〔三〕毛奇龄《四书改错》卷一七，《添补经文错》，《苟志于仁矣无恶也》条云：「圣学所分，只是善恶，并无理欲对待语。理欲对待，起于《乐记》，为西汉儒人之言，前古无是也。」凌廷堪亦云：「天理人欲四字，始见于《乐记》，亦汉儒采诸《文子》，去圣人远矣。童而习之之书，不可草草看过。」（张其锦《凌次仲先生年谱》卷四，《安徽丛书》本，三页。）

朱『理学』一派，表现为每下愈况的『克己』歪曲过程。

汉扬雄以『胜己之私之谓克』。^{〔一〕}隋刘炫即据以释《左传》昭公十二年孔丘评楚灵王闻《祈招》之诗，不能自克，以及于难所引『古也有志』：『克己复礼』仁也』一语云：

『克』训『胜』也，『己』谓『身』也。身有嗜欲，当以礼义齐之。嗜欲与礼义交战，使礼义胜其嗜欲，身得复归于礼，乃为仁也。^{〔二〕}

至于北宋初叶，邢昺始移用刘炫此语以释《论语》此章；^{〔三〕}而程朱理学一派，则百尺更进，训『克』为『去』，训『己』为『己私』或『身之私欲』，并以『克己』为合成名词，武断地赋以『胜私欲』或『克尽己私』之义，更将『礼』字训为『天理之节文』，『仁』字训为『本心之全德』，而以『天理』、『本心』与『己私』、『私欲』为不两立。例如，程颐曾对此章特作《四箴》加以赞颂，朱熹则说：

盖心之全德，莫非天理，而亦不能不坏于人欲；故为仁者，必有以胜私欲而复于礼，则事皆天理，而本心之德复全于我矣。^{〔四〕}

不仅如此，朱熹并且认为：

愚按：此章问答，乃传授心法切要之言，非至明不能察其几，非至健不能致其决，故颜子得闻之，而凡学者亦不可以不勉也。^{〔五〕}

〔一〕 《扬子法言》卷五《问神》篇。

〔二〕 《春秋左传注疏》卷四五，《十三经注疏》，江西南昌府学刊本，三七页。

〔三〕 《论语注疏》卷一二，《十三经注疏》，江西南昌府学刊本，一页。

〔四〕 《论语集注》卷六，铜版《四书五经》，世界书局影印本（上册），四九页。

〔五〕 同上书。

关于「克己」一词的此种歪曲过程，清人焦循曾经指出：

刘光伯「嗜欲与礼义交战」之言，意主楚灵王；因上文有「不能自克」语，望文生意耳，与《论语》何涉？邢叔明剽袭之以释《论语》，遂开《集注》训「己」为「私欲」之论，与全部《论语》「人」「己」对举之文，枘凿不入矣。^{〔一〕}

实际上确如焦循所说，朱熹训「己」为「私欲」之论，问题颇多。先就「克己」部分而言，至少包括两大问题：其一，从字义上看，全是臆造，与《论语》全书三十个「己」字的本义及其用法，无一不相乖戾；其二，从理论上讲，全是通过臆造字义而发挥「理学」一派的唯心论思想，而与孔丘「克己复礼为仁」的思想全不相干，绝不能成为阐述孔丘关于「仁」的思想的依据。

此二者之所以成为「大问题」，非只因其在经学史上有深远的传承渊源，而尤因其在哲学史研究上至今仍严重的蒙蔽作用，特别对于探讨孔丘「仁」的思想，是一个巨大障碍。兹分别辨证如下：

第一，关于程朱臆造「克」「己」字义问题，在清初曾为毛奇龄所揭穿，并列为「改错」之一而给以批判：

刘炫……本扬子云「胜己之私之谓克」语，然「己」不是「私」，必从「己」下添「之私」二字，原是不安。至程氏直以「己」为「私」，称曰「己私」；致朱《注》谓「身之私欲」，别以「己」上添「身」字，而专以「己」字属「私欲」。于是，宋后字书，皆注「己」作「私」，引《论语》「克己复礼」为证，则诬甚矣。毋论字义无此，即以本文言，现有「为仁由己」「己」字在下，而一作「身」解，一作「私」解，其可通乎？且「克己」不是「胜己私」也。……在《左传》明有「不能自克」作「克己」

〔一〕引自方东树《汉学商兑》卷中之上，望三益斋同治十年重刊本，六四页。

对解。〔一〕

按：毛奇龄在哲学思想上乃属陆王「心学」一派，〔二〕故其批驳程朱「理学」一派，虽不免门户之蔽，而亦颇多切中要害之言。即如关于「克己」可否解作「克去私欲」，虽早在「理学」「心学」之间，引起过争论，成为朱陆异同的内容之一，〔三〕而毛奇龄则从字义上揭露其臆造的实据，不惟据实说理，逻辑严谨，并将「理学」一派解经架空立说的唯心主义方法，亦和盘托出。

在乾嘉「汉学」鼎盛之际，阮元和凌廷堪，即曾承借于毛奇龄的此一批驳，当作「专题」进一步开展讨论。阮元在所著《论语论仁论》中指出：

「克己」「己」字，即「自己」之「己」，与下文「为仁由己」相同。言……为仁当由「克己」始。且继上二「克己」字，进而申之曰：「为仁由己，而由人乎哉？」亦可谓大声疾呼，明白晓畅矣。若以「克己」字解为「私欲」，则下文「为仁由己」之「己」，断不能再解为「私」，而「由己」「不由人」，反诘辞气，与上文不相属矣。〔四〕

阮元将此文，送与凌廷堪，并附以毛奇龄《四书改错》。凌即作《与阮中丞论「克己」书》，《书》中有云：

即从《论语》「克己」章而论，下文云：「为仁由己，而由人乎哉」，「人」「己」对称，正是郑氏「相人

〔一〕 毛奇龄《四书改错》卷一八，《小诂大诂错》（上），《克己》条。

〔二〕 参照《王文成传本》、《毛西河先生全集》，萧山城东书留草堂藏版《文集》之部。

〔三〕 阮元《朱子语类评》、《颜李遗书》，四存学会刊本，一七页。

〔四〕 《肇经室集》卷八，《四部丛刊》本第三册，六一—七页。

偶」之说；若如《集注》所云，岂可曰「为仁由私欲」乎？再以《论语》全书而论，如「不患人之不己知」……「古之学者为己」……若作「私欲」解，则举不可通矣。〔一〕

通过有清一代毛奇龄、阮元、凌廷堪三家的辨证，则「克己」之不能解作「克去私欲」，已成不刊之论。正因如此，清人言「克己复礼」者，亦多非难程朱。例如：孙梦逵（字中伯，常熟人，乾隆壬戌进士，官宗人府主事）即曾极论朱熹于《论语》「克己复礼」节数语之间，而两「己」字忽作异解，殊属非是；岂有下云「为仁由己」，而上「己」字乃作「私欲」解者乎？古书「克」多训「能」，直是能于己身复礼，便是仁耳。孙梦逵此解，虽同情朱熹的王鸣盛，亦称「此说似直截痛快」。〔二〕

第二，关于程朱曲解「克」「己」的理论基础问题，当以颜李学派的批判较为突出。颜元曾经指出：

按「克」，古训「能也」，「胜也」，未闻「克去」之解；「己」，古训「身」也，「人之对」也，未闻「己私」之解。盖宋儒以气质为有恶，故视「己」为「私欲」，而曰「克尽」，曰「胜私」。不惟自己之耳目口体不可言「去」、言「胜」，理有不通，且明与下文「由己」相戾，文辞亦悖矣。〔三〕

此所谓「以气质为有恶，故视「己」为「私欲」而曰「克尽」，曰「胜私」」云云，乃从理论基础上揭发程朱「理学」一派错解「克」「己」的由来。关于「气质性恶」的唯心主义错误实质，颜元亦曾指出：

程子云：……有自幼而善，有自幼而恶，是气稟有然也。朱子曰：……既是此理，如何恶？所

〔一〕 《校礼堂文集》卷二五，《安徽丛书》第四期刊本，一九九页。

〔二〕 王鸣盛《蛾术编》卷八一，《世楷堂道光二十一年刊本》，一三一—一四页。

〔三〕 《四书正谈》卷四，《颜李丛书》，四存学会校刊本，五页。

谓恶者，气也。

可惜二先生之高明隐为佛氏「六贼」〔一〕之说凌乱……而不自觉，若谓气恶则理亦恶，若谓理善则气亦善，盖气即理之气，理即气之理，乌得谓理纯一善而气质偏有恶哉？

譬之目矣：睚、眦、眦、眦，气质也；其中光明能见物者，性也；将谓光明之理，专视正色，睚、眦、眦、眦，乃视邪色乎？……惟因邪色引动，障蔽其明，然后有淫视，而恶始名焉。然为之引动者，性之咎乎？气质之咎乎？若归咎于气质，是必无此目而后全目之性矣；非释氏「六贼」之说而何？〔二〕

颜元此说，虽不免「经学」的一般局限性，然其坚持气质为性理的物质基础，善恶乃社会范畴（正、邪），不能归咎于人的生理（气质）及其机能（目性能视），基本属于唯物主义论点；其以程朱「气质性恶」为来源于佛家「六贼」之说，亦颇中要害。唯心主义的「气质性恶」说，乃程朱「理学」一派释「克己」为「克去己私」，并进而曲解孔丘关于「仁」的思想的理论基础。所以清人戴震曾经指出：

《论语》言「克己复礼为仁」，朱子释之云：「己，谓身之私欲；礼者，天理之节文」；又云：「心之全德，莫非天理，而亦不能不坏于人欲」；盖与其所谓「人生以后，此理坠在形气中」者，互相发明。老庄释氏，无欲而非无私；圣贤之道，无私而非无欲；谓之「私欲」，则圣贤固无之。然如颜子之贤，不可谓其不能胜私欲矣；岂颜子犹坏于私欲邪？况下之言「为仁由己」，何以知「克

〔一〕 佛教以色、声、香、味、触、法为六尘，六尘以眼、耳、鼻、舌、身、意等六根为媒介而劫夺一切善法，故名为「六贼」。参看《涅槃经》。

〔二〕 《存性篇》卷一，四存学会校刊本，一页。

己之「己」不与下同？此章之外，亦不闻「私欲」而称之曰「己」者。朱子又云：「为仁由己，而非他人所能与」；在「语之而不惰」者，岂容加此赘文以策励之？其失解审矣。〔一〕

今按：戴震此解，与上引颜元对程朱以「理学」解经的批判，正相一致。戴学继承者阮元，分析「仁」字古训失传，亦渊源于「晋以后异说纷歧，狂禅迷惑」。〔二〕

上引清人的训解，有明显的缺点或错误，其中主要的为缺乏历史观点和阶级分析，但在章句字义的考辨上，则保存着可贵的资料和线索，有不容忽视的参考价值。冯友兰先生所著《论孔子关于「仁」的思想》，〔三〕虽以此章为主要典据之一，〔四〕而对此章所作的全部训解，从方法到结论，和他的旧著《新理学》一样，仍然「大体上是承接宋明道学中之理学一派」。〔五〕兹为行文方便，先就其关于「克己」的训解，提出商榷。冯先生说：

「忠恕之道」有一个主要的要求，就是「克己」。……「克己」，就是要战胜自己，遇事不从自己出发而从别人出发。

「克己」是「仁」的内容的一个主要方面，……这表示，……人与人之间，从一定的角度看，有一定的平等的关系。

虽然新的地主阶级还是剥削阶级，……但是他们跟农民之间的生产关系，跟奴隶制的生产关

〔一〕 《孟子字义疏证》卷下，中华书局一九六一年整理本，五——六页。

〔二〕 见前引《论语论仁论》，同上版，二二页。

〔三〕 《哲学研究》一九六一年第一期。凡本篇引冯先生语而未注出处者，皆出此文。

〔四〕 冯先生的另一典据为《为政篇》《吾十有五》章。关于此章，除在《知能学习论》篇已略有讨论外，倘拟另为专文商榷。

〔五〕 冯友兰《新理学·绪论》语，商务印书馆一九三五年《大学丛书》本，一页。

系不同。这也使他们能从一定的角度看，在一定程度上，抽象的承认，人与人之间有一定的平等关系。

【克己】即克去己私。

对于他们本阶级的人，他们可以【克己】。但对于劳动人民，他们不但不能克己，而且是最自私的。

冯先生此解，系承接程朱【理学】一派，凡人一望而知，勿需论证；因此，上引清人对程朱的批驳，亦似适用于冯先生此解。但问题尚不止此，因为冯先生比程朱更进了一步。例如：程朱对【己】字的训解，乃是用抽象化的方法，抽去【己】的阶级内容和历史意义，以便于身分性地地主阶层用【克尽己私】的理论武器，以抵制非身分性地地主阶层的【变法】及所谓【功利之学】，进而向农业、手工业生产者群众遂行其【以理杀人】的思想斗争；总之，其【天理】、【人欲】之说，尚未超出封建历史的范围。冯先生此解，则将程朱所抽象化者【接着】更进一步抽象化，以致将【克己】训解成为资产阶级的【平等】观念。

凡此云云，如果是冯先生自己的意见，属于个人立说，可以另作讨论；然而，冯先生所讲，乃孔丘关于【仁】的思想的本义。亦正因如此，其训解的抽象化方法和导出的现代化结论，亦即去孔丘的【克己】本义愈远，并陷于自相矛盾而不自知：

(1) 【为仁由己】即是【仁以为己任】；然则，将【克己】释为【战胜自己】，势必失去【为仁】的主体。失去主体何从【为仁】？

(2) 【己立立人】，【己达达人】，【己所不欲勿施于人】，【为仁由己而由人乎哉】，均明言【己】在

「为仁」的方法论中居于出发点地位，何以「忠恕之道」反是「遇事不从我自己出发而从别人出发」？若然，则孔丘的「为仁」出发点究竟是一是两？若果是两，则其中显有不两立的矛盾。此矛盾究为孔丘所本有？抑为冯先生的训解所导致？

(3) 如果说孔丘关于「仁」的思想「进步意义」在于「在一定的程度上，抽象的承认，人与人之间有一定的平等关系」，未知封建制社会的特点是「等级制度」还是「平等关系」？果为后者，则与「超经济的剥削方法」能否并行不悖？

(4) 冯先生一方面说孔丘「所讲的「忠恕之道」，就是讲别人是和自己平等的人」，另一方面又说孔丘认为「等级制度，对于地主阶级也还是不可少的」。未知在「等级制度」下，「人与人之间」的「一定的平等关系」，果为何若？亦未知在何一封建社会中，曾有过此种「平等关系」？

(5) 马克思和恩格斯的《神圣家族》所批判的资产阶级的「自我意识」，亦即「人把别人当做和自己平等的人来对待」^{〔一〕}的意识，若果可以和孔丘关于「仁」的思想互训，未知奴隶制、封建制和资本主义制之间有否质的差别？未知在此三种剥削方法的过渡或改变的历史上，何以尚有思想战线上的革命？

凡此五点，颇与哲学史方法论有关，而皆为冯先生释「克己」所引起，因随文提出，敢以请益。

其次，释「复」「礼」

(一) 释「复」

《论语》共九「复」字，除本章两言「克己复礼」两「复」字外尚有：

〔一〕 《马克思恩格斯全集》第二卷，人民出版社一九五七年版，四八页。

(1)《学而》篇：「信近于义，言可复也。」

(2)《雍也》篇：「如有复我者，则吾必在汶上矣。」

(3)《述而》篇：「甚矣吾衰也，久矣吾不复梦见周公。」

(4)同篇：「举一隅不以三隅反，则不复也。」

(5)《乡党》篇：「宾退，必复命曰：宾不顾矣。」

(6)同篇：「复其位，蹶蹶如也。」

(7)《先进》篇：「南容三复《白圭》。」

所有此等「复」字，依宋末周密所归纳的三音义，均可分别得以解通：

「复」有三字音：「房六切」者，「复归」之复也；《论语》「言可复也」，「克己复礼」是也。「扶富切」者，「又」之义也；《论语》「复梦见周公」，「则不复也」，是也。「房六切」者，与「覆」字音同，「反复」之复也；《易》《乾象赞》「未亦作复」，是也。「一」

今按：周密将「克己复礼」之「复」释作「复归」，颇为确切。此因此释不仅与下文「天下归仁焉」之「归」相应，足以表达「复礼」与「归仁」的因果关系，且在「礼坏乐崩」之际对「礼」言「复」，自有「复兴」或「恢复」之义，尤足以显示孔丘在春秋过渡时期所持政治路线的思想方法的特点，亦即面对历史向前发展而妄图恢复往昔盛世或复兴旧时文物的思想方法。因此，将「复礼」今译成为「恢复（或复兴）西周奴隶制」，亦殊为恰当。惟上引「言可复也」之「复」字，朱熹《集注》和毛奇龄《改错》均释为「践履」；我认为「践履」与「恢复」或「复兴」义近，且更足表现「为仁由己」的身体力行精神，因将「复礼」今

〔一〕《齐东野语》卷一三，《丛书集成》本，一六四——一六五页。

译成为「践履(或履行)西周奴隶制」。

(二)释「礼」

程朱「理学」一派，训「礼」为「天理之节文」，其渊源所自，一如训「己」为「身之私欲」，皆出于佛教教义。故凌廷堪曾云：

《论语》记孔子之言备矣，但恒言「礼」，未尝一言及「理」也。……后儒熟闻释氏之言心言性，极其深幽微妙也，往往怖之，愧圣人之道，以为弗如，于是窃取其「理事」之说而小变之，以凿圣人之遗言，……复从而辟之曰：彼之以「心」为性，不如我之以「理」为性也。……儒释之互援，实始于此矣，……颜渊大贤，具体而微，其问「仁」与孔子告之「为仁」者惟「礼」尔。「仁」不能舍「礼」但求诸「理」也。……故曰：「一日克己复礼，天下归仁焉」。夫《论语》圣人之遗书也，说圣人之遗书，必欲舍其所恒言之「礼」，而事事附会于其所未言之「理」，果圣人之意邪？后儒之学，本出于释氏，故谓其言之弥近理而大乱真。不知圣学「礼」也，不云「理」也。〔一〕

阮元进一步指出：

理必出于礼也。且如殷尚白，周尚赤，礼也，使居周而有尚白者，若以非礼折之，则人不能争，以非理折之，则不能无争矣。故理必附乎礼以行，空言理，则可此可彼之邪说起矣。〔二〕

〔一〕《复礼下》，《校礼堂文集》卷四，《安徽丛书》本，七——九页。

此外，《好恶说下》(同书卷一六，同本，四——六页)一文，关于程朱以「理」释「礼」，亦谓「徒因释氏以「理事」为「法界」，遂援之而成此新义，是以宋儒论学，往往「理事」并称」。

〔二〕《书东莞陈氏《学蔀通辨》后》，《翠经室集续集》卷三，《四部丛刊》本，五页。

今按：阮元与凌庭堪，因孔丘从不舍「礼」言「仁」，而主张「复礼」，此乃乾嘉汉学的复古之论，亦即其「御用经学」反动立场的反映。但就其反对理学家以「理」训「仁」、舍「礼」言「理」来看，则确已揭露出理学家唯心主义方法论的秘密。亦即从此可以看出：程朱将人间的礼制扯进天理的节文，以与本心的全德会合为一，其意在用抽象化方法，舍去「礼」的阶级内容和历史意义，殊不可掩。实际上《论语》中「礼」字，不仅与「理」无关，且亦非一般的制度典章，乃确指奴隶制的文物典章，而尤以「周礼」为主，所以我将此章「礼」字今译成为「西周奴隶制」。西周奴隶制的文物典章，在《论语》中表明：一方面是孔丘「诲人」的经典，同时在另一方面又是孔丘辨别是非、观察问题的立场或方法。《泰伯》篇所说「立于礼」，《季氏》篇所说「不学礼，无以立」，以及《尧曰》篇所说「不知礼，无以立也」云云，均为明证。

春秋过渡时期的基本矛盾，是西周奴隶制残余的上层建筑与新兴封建生产关系的矛盾。所谓「礼坏乐崩」，乃个体私有制经济发展的必然结果，它标志着「礼」已成为阻碍历史前进的桎梏。《论语》所记破坏礼制的事件和人物颇多，而《八佾》篇「事君尽礼，人以为谄也」一章，可谓大势所趋的概括说明。此种破坏礼制的思潮，在孔门内部亦有明确的反映，一方面有颜渊、闵子骞、有若、曾参等守礼人物，而另一方面亦有子贡欲去告朔之饩羊（《八佾》篇）、宰我欲废三年之丧（《阳货》篇）、冉求为季氏聚敛（《先进》篇）以及樊迟请学稼圃（《子路》篇）等坏礼活动。《韩非子·显学》篇曾说：「自孔子之死也，儒分为八」，实则当孔丘在世时，其及门弟子已因对「礼」的态度不同而有派别分裂的萌芽。（一）孔丘对此变革形势，逆流而动，顽固地坚持「复礼」立场。「复礼」的反动意义，首先在于恢复已

〔一〕 另在《先、后进异同考》两篇分别详论。

经解体的奴隶主贵族专政的等级制度；《礼记·乐记》篇所说「礼（仪）立则贵贱等矣」，正是表明此义。因此，与「克己」、「由己」同时，孔丘又提出了「洁己」、「修己」、「恭己」以及「行己有耻」和「其行己也恭」等等，以阻止「己」的踰礼发展，（当时已经是「君子而不仁者有矣夫」）亦即要求「己」必须屈抑于「礼」。最足表明孔丘此种思想者，在《论语》言「约」各章：

不仁者不可以久处约。（《里仁》篇）

以约失之者鲜矣。（同上篇）

君子博学以文，约之以礼，亦可以弗畔矣夫。（《雍也》篇）

亡而为有，虚而为盈，约而为泰，难乎有恒矣。（《述而》篇）

颜渊喟然叹曰：……夫子循循然善诱人，博学以文，约我以礼。（《子罕》篇）

按王逸《楚辞·招魂·注》「约」训为「屈」，则《论语》「约之以礼」云云，自是要求「己」在「礼」的前面应采取「屈抑不伸」的「侏儒」态度；「仁」与「不仁」的界限，即在「己」能否长期自觉地忍受「礼」的约束，亦即肯定「礼」的桎梏的必要性，故云「不仁者不可以久处约」。此章以非礼勿视、听、言、动为「为仁」的条目，实即以「礼」约「己」之义。

「复礼」的另一反动意义，在于从经济上限制新兴的个体私有制的充分发展。此因此种经济形式，在春秋过渡时期，有其特有的生产积极性，在井田所有制日薄西山的对比形势下，已经显现出自己的优越性，因而这个阶层深信不疑地断定「富而可求」（《述而》篇），无所顾虑地「放于利而行」（《里仁》篇），如水就下地走「不义而富且贵」（《述而》篇）的路；倘不加限制而任其循固有规律充分发展，势必迅速地取井田所有制的传统地位而代之。当时经济上的「私肥于公」，即此两种所有制盛

衰消长的铁则所使然。孔丘从「君子」观点出发，提出「复礼」的方案，妄图将个体私有者的主观能动性限止在「复礼」的范围内，或规定在「复礼」的方向上。并且，从孔丘的「复礼」标准看来，凡人必须自觉自愿地、无过不及地循此力行，方能为「仁」。

由此可知，孟轲言「井田」而特引阳膚〔一〕「为富不仁矣，为仁不富矣」〔二〕之说，并非无故，实因「富」乃个体私有制的内在范畴，〔三〕而从以「礼」约「己」所形成的「仁」，则有限止个体经济充分发展之义，故「仁」「富」之间，亦为矛盾关系。

但在春秋过渡时期，对于个体私有制的新兴封建经济，不为之开辟应有的场所而限止其充分发展，实乃阻碍历史前进的反动政治主张。

「复礼」的反动意义，最后（也是最主要的）在于：通过复辟奴隶主世袭贵族专政来加强对于「民」的阶级的镇压。《为政》篇说：「导之以德，齐之以礼，有耻且格」；《子路》篇说：「上好礼，则民莫敢不敬；上好义，则民莫敢不服」，凡此云云，都是这个意思。这是因为到了春秋过渡时期，「礼」已经成为社会发展的桎梏，它对于创造历史的「民」的阶级，只能有镇压的作用。所以《左传》庄公二十三年说：「夫礼，所以整民也」，哀公十五年也说：「以礼防民」。

再次，释「仁」字

前引程朱「理学」一派以「本心之全德」释「仁」，亦是一种抹杀「仁」的阶级内容的形而上学观点。

〔一〕 今本《孟子》作「阳虎」。清人俞樾认为：当即曾子弟子「阳膚」，「虎」、「膚」通用。今按：俞说近理，用特照改。

〔二〕 《孟子·滕文公上》篇引语。

〔三〕 另详《原贫富》篇。

此因《论语》中「仁」与「人」往往互训，《学而》篇「孝弟也者，其为仁之本与」，《里仁》篇「观过斯知仁矣」，《雍也》篇「井有仁焉」等「仁」字自来即通训为「人」。清人阮元云：

《中庸》篇：「仁者，人也」；郑康成《注》：「读如「相人偶」之人」。……春秋时孔门所谓「仁」也者，以此一人与彼一人「相人偶」而尽其敬礼忠恕等事之谓也。……凡仁必于身所行者验之而始见，亦必有二人而仁乃见。……盖士庶人之仁，见于宗族乡党；天子诸侯卿大夫之仁，见于国家臣民；同一相人偶之道，是必人与人相偶而仁乃见也。……故其字从「人」「二」。「仁」字不见于虞、夏、商、周《书》及《诗》三《颂》、《易》·卦爻辞之内，似周初有此言尚无此字，其见于《毛诗》者，则始自《诗》·国风《洵美且仁》。再溯而上，则《小雅》·四月《先祖匪人，胡宁忍予》，此「匪人」人字，实是「仁」字，即「人偶」之意，与《论语》·宪问《篇》问管仲曰「人也，夺伯氏邑」相同。盖周初但写「人」字，自《周官礼》后，始造「仁」字也。郑《笺》解「匪人」为「非人」，孔《疏》疑其言之悖慢，皆不知「人」即「仁」也。〔一〕

阮元此解，颇有独到之处，其以「仁」字始自《诗》·国风时代，「周初但写「人」字」，可为定论。此因奴隶制向封建制转化的过渡时期，以个体与井田两种所有制的斗争为基础，使生产活动、政治生活、科学和艺术的活动等社会实践活动中，亦即社会实践中的人与人的关系有了新的变化，以类族辨物的宗法纽带已不是唯一的行为规范，而以地域区划为单位的经济关系则已日趋发展，其间的内部矛盾与敌我矛盾交织在一起，促使人们对此新的事实创造新的语言以为观察问题、解决问题的方法。从「人」到「仁」的语言史，从「人」从「二」的「仁」字的出现，即此春秋过渡时期历史

〔一〕《论语论仁论》，《经室集一集》卷八，文选楼版，四——五页。

新内容的反映。正因「人」的内部有此新的分化及矛盾，故当时所谓「仁」，亦人各一义，初非立敌共许的统一概念；而孔丘所谓「仁」，则是其「以礼节和」路线上的重要范畴。^{〔一〕}

在「复礼」路线上所谓「仁」，与其所谓「己」的命运相同，亦在与「礼」的关系中居于第二位。「仁也者人也」，凡人得自称为己；从以「礼」约「己」，到以「礼」限「仁」，在孔丘「温故而知新」（《为政》篇）的思想方法中，是逻辑的必然归结。所以说：

人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？（《八佾》篇）

知及之，仁不能守之，虽得之，必失之；知及之，仁能守之，不庄以莅之，则民不敬；知及之，仁能守之，庄以莅之，动之不以礼，未善也。（《卫灵公》篇）

由此可见，对于春秋过渡时期的「人」（同时亦即对于「己」）来说，「礼」是一种先验的支配力量，纵令「人而不仁」，「礼」仍是独立而不改的超然存在，亦即「礼」可离「仁」而独立；纵令「仁能守之」，若果「动之不以礼」，仍是「未善」，亦即离「礼」的「仁」即不为善。并且，不止于「仁」，一切德目亦均从属于「礼」，若果离开了「礼」，即转化成为「恶」：

恭而无礼则劳，慎而无礼则蒺，勇而无礼则乱，直而无礼则绞。君子笃于亲，则民兴于仁，故旧不遗，则民不偷。（《泰伯》篇）^{〔二〕}

〔一〕 例如，关于「仁」「佞」是否扞异，当时就有分歧。另详《崇仁恶佞解》篇。

〔二〕 此章自「君子笃于亲」以下四句，吴棫《论语续解》以为「乃曾子之言」；早经清人翟灏在其《四书考异》（《皇清经解》本卷四五六，一——二页）中，冯登府在其《论语异文考证》（藏修书屋版，一三——一四页）中，先后给以纠正。旧《注》亦多以此四句与上文不相属，宜别为一章；实则从思想上看，所谓「笃于亲」，所谓「故旧不遗」云云，正是「礼」的确解，正是反映西周利用氏族宗法制度以推行奴隶制生产的铁的证件，指为「与上文不相属」，殊难成立。

在孔丘思想体系中，诸德皆从属于「礼」，亦即「礼」为第一位而「仁」为第二位。清人凌廷堪早已指出：

时至春秋，即升降裘褐之节，鼎俎笾豆之数，士大夫已渐不能详言之，况礼之深焉者乎？降而七雄并争，六籍皆阙，而「礼」为尤甚，……守圣人之道者，孟、荀二子而已。孟子长于《诗》《书》，……至于《礼经》，第曰「尝闻其略」，……盖仅得「礼」之大端耳；若夫荀卿氏之书也，所述者皆《礼》之逸文，所推者皆「礼」之精意。……夫孟氏言「仁」必申之以「义」，荀氏言「仁」必推本于「礼」。推本于「礼」者，其与圣人节性防淫之旨，威仪定命之原，庶几近之。然而，节文器数，委曲繁重，循之者难则緬之者便，好之者鲜则议之者众，于是乎荀氏渐绌，性道始丽于虚，而「仁」为杳渺不可知之物矣。孔子之论「仁」，曰「克己复礼」，……颜渊曰：「……博我以文，约我以礼」；然则，荀氏之学，其不戾于圣人可知也。「一」

凌廷堪于此，所谓「后人尊孟而抑荀」，自是暗指程朱。虽其尚不知孔丘所谓「礼」乃实指西周奴隶制的文物典章制度，有味于「礼」的历史内容与阶级实质，尤其尚不知荀况是从儒家分化出来的法家主要代表，其所谓「礼」乃「法」的别名，与孔丘所谓「礼」则同名而异实，但其以「言「仁」必推本于「礼」」为孔丘思想的本义，以离「礼」言「仁」则「仁」即为「杳渺不可知之物」，则断无可疑；在孔丘思想体系中，「仁」从属于「礼」而居于第二位，亦复跃然可睹。正因此故，我在上文乃肯定：孔丘以「礼」为区别「仁」与「不仁」的标准，「僭礼」与「不仁」同义。

〔一〕《荀卿頌》，《校礼堂文集》卷一〇，《安徽丛书》本，一——二页。此外，同书二四页《复钱晓征先生书》，对此亦颇有阐述。

有同志提出：孔丘曾说「管氏而知礼孰不知礼？」（《八佾》篇）却又称赞管仲「如其仁，如其仁！」（《宪问》篇）不知礼而仍为仁，岂非「仁」为第一位而「礼」为第二位？

我认为：此确是一个大问题，但同时亦是一个老问题。它在经学史上由清人孙志祖首先提出：

「如其仁，如其仁」者，盖疑而不许之词，非重言以深许之也。岂有夫子而轻以仁许管仲者乎。自孔安国误解，而《集注》（《集解》引）孔曰：「谁如管仲之仁矣！」因之，后世学者，遂疑圣人立论之偏，与《器小》章抑扬悬绝，而欲置此二章（一）于《齐论》之内，以为齐人只知有管仲云尔。不知《齐论》所多者，《问王》、《知道》二篇，非此二十篇中亦有《鲁论》所无，而为《齐论》所增者也。且《齐论》亦必是孔门之旧，岂容齐人删润点窜于其间乎？（二）

孙志祖发现《器小》章斥管仲「不知礼」与此二章许管仲「如其仁」，前后「抑扬悬绝」，此其「考论经子，折衷精审」的敏感；但以为「如其仁」为「疑而不许之词」，且指孔《注》为「误解」，则殊难成立。此因在《器小》章所以抑管仲，乃因其「有三归」、「树塞门」等「僭礼」事实；所应注意者，孔丘并未于此等事实许其「仁」。至于许管仲为「仁」，皆指其「执礼」的事实而言。此在《论语》，共有如下三章：

（一）或问子产。子曰：惠人也。问子西。曰：「彼哉彼哉！」（三）问管仲。曰：人也，夺伯氏骈邑

〔一〕指《桓公杀公子纠》和《管仲非仁者》与《两章》。

〔二〕孙志祖《管仲非仁》，载《读书胜录》卷二。

〔三〕一本作「彼哉彼哉」。旧《注》：彼，邪也。毛奇龄《论语稽求篇》引《公羊传》定公八年阳虎语，证明「彼哉彼哉」为古之成语。

三百，饭疏食，没齿无怨言。（《宪问》篇）

关于「人也」之「人」，清人阮元释云：

《诗·匪风·疏》引郑氏《注》曰：「人偶同位之辞」。此乃直以「人也」为「仁也」。^{〔一〕}

关于「夺伯氏骍邑」何以为「仁」，阮元无解。但《荀子·仲尼》篇则云：

于乎！夫齐桓公……倏然（杨注：倏，安然，不疑也）见管仲之能足以托国也，……立以为仲父，……与之书社三百，而富人莫之敢距（拒）也。

此所谓「富人莫之敢距」，与「饭疏食没齿无怨言」同义，可见「夺伯氏骍邑三百」乃抑「私」张「公」，从经济上限制「富人」的一次胜利，亦即体现了「为仁不富矣」的「复礼」精神。故清人朱彬曾云：

孔子于子产称其「惠」，于管仲称其「仁」，观伯氏之「没齿无怨」，则（管）仲之「仁」可知。故子路、子贡疑其「非仁」，而孔子特信之。^{〔二〕}

刘宝楠亦云：

郑以管仲与同位皆相亲爱，而伯氏以罪见夺，非管仲有私忿，故不失为「仁」。^{〔三〕}

此「伯氏」何罪？史无明文。但《荀子》既以「富人」名之，当系「为富不仁」之人。管仲与之既属「同位」，又无「私忿」，而奋其「天下之大节」，夺其「骍邑三百」，以卫护「天下之大节」，并使之口服心

〔一〕 《论语论仁论》，《经室集一集》卷八，文选楼版，四页。

〔二〕 朱彬《经传考证》卷八，五页。

〔三〕 《论语正义》卷一七，《诸子集成》本，三〇五页。

服，「饭疏食没齿无怨言」，从孔丘的「远怨」观点看来，不仅属于「克己复礼」在经济上的胜利，而且也体现了调和阶级矛盾的「仁」的精神。〔一〕所以宋人刘敞，虽在总的方面不承认管仲为「仁者」，而对其「夺伯氏骍邑三百」一事，亦不得不说：

管仲之功，乃为「仁」耳。〔二〕

（2）子路曰：桓公杀公子纠，召忽死之，管仲不死，曰未仁乎！子曰：桓公九合诸侯，不以兵车，管仲之力也。如其仁！如其仁！（《宪问》篇）

此以管仲之「仁」，在「九合诸侯」。「九合」之「九」，朱熹训「纠」，清人翟灏列举宋以前二十二种著作、三十四条证据，力言「九为实数」，当为定论。但自《国语》、《公羊》、《史记》以来，各家对「九合」的解释和取舍，颇有出入。兹为在更广阔的基础上探索「仁」「礼」关系的实质，特对所有各说，兼收无舍，以《春秋》纪年（齐国纪年付之）为经，会盟提要为纬，总为简表如下：

| 春秋纪年 | 会盟提要 |
|-----------------------------|-------------------------------|
| 鲁庄公十三年春 齐桓公五年 公元前六八一年 | 会于北杏。宋有弑君之乱，新君初立，为会以安定之，遂得诸侯。 |

〔一〕 参看《君子小人辨》和《原贫富》两篇。

〔二〕 《公是先生七经小传》卷下，《四部丛刊续编》本，一四页。

| | |
|--------------------|--|
| 同年冬 | 盟于柯。释与鲁屡战之怨，屈己以归汶阳之田，信始著乎天下：九合之盛，亦原于此。 |
| 鲁庄公十四年冬 齐桓六年 | 会于鄆。宋人背北杏之盟，是年春，桓公欲崇天子，请师于周，夏，单伯会之，取成于宋而还，冬，为会于鄆，宋服故也。 |
| 鲁庄公十五年春 齐桓公七年 | 复会于鄆。桓公始为诸侯长，齐国始霸。 |
| 鲁庄公十六年冬 齐桓公八年 | 同盟于幽。上年，桓公率诸侯为宋伐郑，郑人间之而侵宋。是年夏，齐宋卫联合伐郑，郑成，乃盟于幽，以示服异貳而同尊周室。 |
| 鲁庄公二十七年夏 齐桓公十九年 | 复同盟于幽。前五年，陈乱，前二年，郑成于楚。复盟，亦以服异貳同尊周。诸侯共推齐桓为伯，专征伐之任。《谷梁》于此，许以「信其信，仁其仁」。 |
| 鲁僖公元年冬 齐桓公二十七年 | 会于柘（莘）。七月，楚人伐郑，八月，为盟于柘，谋救郑。 |
| 鲁僖公二年秋 齐桓公二十八年 | 盟于贯。江、黄本楚之与国，来服，故盟以合诸侯。 |

| | |
|----------------------------|---|
| <p>鲁僖公三年秋 齐桓公二十九年</p> | <p>会于阳谷。上年冬，楚人侵郑，为此会，以谋伐楚。明年春正月，齐桓以诸侯之师伐楚，管仲责楚「苞茅不入，王祭不供」。</p> |
| <p>鲁僖公五年秋 齐桓公三十一年</p> | <p>会于首止（首戴）。周惠王将废太子郑而立王子带。齐桓于是年夏，帅诸侯于首止会太子郑，定其位以宁周室。复为此会以盟诸侯。</p> |
| <p>鲁僖公七年秋 齐桓公三十三年</p> | <p>盟于宁母。管仲劝齐桓修礼于诸侯，号令诸侯，各使官司，于齐受其方所当贡天子之物。</p> |
| <p>鲁僖公八年春 齐桓公三十四年</p> | <p>盟于洮。上年冬，周惠王崩，太子郑惧王子带，不立，不发丧而告难于齐。乃为此盟以谋王室。</p> |
| <p>鲁僖公九年秋 齐桓公三十五年</p> | <p>盟诸侯于葵丘。是夏，葵丘之会，周王使宰孔赐齐侯胙，齐桓下拜登受。复为此盟，曰：「凡我同盟之人，既盟之后，言归于好。」</p> |
| <p>鲁僖公十三年夏 齐桓公三十九年</p> | <p>会于咸。先是，王子带召诸戎同伐王城，齐桓平戎于王。两年来王室略定，更为此会以致诸侯之戍，故会咸乃所以勤王。又以淮夷病杞，会咸亦以为明春城缘陵作张本。</p> |

鲁僖公十五年春
齐桓公四十一年
公元前六四五年

盟于牡丘。先是，徐即诸夏，楚人伐徐，为此盟所以救徐，且以寻葵丘之盟。

据上表所列三十六年（公元前六八一——前六四五）中五十四次会盟〔一〕来分析，总不出尊周攘夷、服异修好等事，皆属于「礼」的重要内容，而亦皆为「管仲之力」（管仲死于齐桓四十一年，齐桓在位四十三年死）。因此，故许管仲为「仁」。

（3）子贡曰：管仲非仁者与！桓公杀公子纠，不能死，又相之。子曰：管仲相桓公，霸诸侯，一匡天下，民到于今受其赐；微管仲，吾其被髮左衽矣。岂若匹夫匹妇之为谅也，〔二〕自经于沟渎，而莫之知也？（《宪问》篇）

此章与上章基本相同，皆据管仲相桓公的霸业之合于「礼」，以肯定其「仁」。但是，却出现了新的证件：将管仲之「仁」与「匹夫匹妇之为谅」，看成为两种不同经济范畴的人格化和两种不同生产关系的伦理观。

此章所谓「匹夫匹妇」，《汉书·叙传上》引班彪《王命论》称陈婴及王陵之母为「匹妇」，颜师古《注》云：「凡言匹夫匹妇，谓凡庶之人，一夫一妇相配匹。」〔三〕王船山云：「匹夫匹妇者，怀其惠，守其

〔一〕表中加重点符号的会盟，系《论语》郑《注》：「九合诸侯」的实数。

〔二〕翟灏《四书考异》（《皇清经解》卷四六四，一〇页）云：「唐石经本无「岂」字，后人旁增」。

〔三〕《汉书》卷一〇〇（上），商务印书馆一九五八年缩印本，一二七七页。

私，事之则必从之，与之同谋则必与之同死”。〔一〕宋翔凤亦云：“匹夫者，所谓独行之士，惜一己之节，不顾天下者也”。〔二〕《说文》：谅，信也。《尔雅·释詁》：亮，信也。亮与谅同。匹夫匹妇，以言许人，必践其言，是之谓谅。

由此可见，《论语》所谓“匹夫匹妇”，从经济上看，乃是一家一户的个体私有者（“一夫一妇相配匹”）；从政治上看，乃属于非身分性阶层（“凡庶之人”）；从思想上看，富于“言必信、行必果”的精神（“以言许人，必践其言”）；从伦理上看，以卫护个体经济利益为信条（“守其私”、“惜一己之节”），并且有忠于其派别的团结道义（“与之同谋则必与之同死”）。总之，乃与《论语》所谓“小人”异名同实。“小人喻于利而不知礼”（樊迟请学稼圃，孔丘据“上好礼”而斥之为“小人”），所以说“未有小人而仁者也”（《宪问》篇）。反之，管仲相桓公的霸业，既与“匹夫匹妇”的“非礼”行径有根本区别，亦即既符合于“礼”，故亦得为“仁”。

总之，以管仲为“麻雀”而加以解剖，只能得出一个结论：在“不知礼”处，孔丘未以为“仁”，只在其尊周攘夷的“礼”之所在，孔丘方许之为“仁”。似此，“复礼”为“仁”的内核，“非礼”的大小视听言动，皆不得为“仁”，故在孔丘思想中，亦只能说是“礼”为第一位而“仁”为第二位。

有同志问：管仲在孔丘的评价中，是否真正的“仁者”？是否完全的“仁者”？

此问题确甚深刻。但是，我亦不禁反问：孔丘对于现实的人，究曾许何人为真正而完全的“仁者”？《论语》全书，包括五代、二帝、三王，自尧至周，凡一百四十人，孔丘弟子有二十七

〔一〕《四书训义》卷一六，啖柘山房精校重刊本，二一——二二页。

〔二〕《论语说义》卷七，《皇清经解续编》本，八页。

人，「二」其中被孔丘评为真正而完全的「仁者」的究有几人？例如，与孔丘互相赞佩的颜渊，亦只能「三月不违仁」（《雍也》篇），遑论其他？亦何只管仲？

历来解经家对孔丘的「仁」从各方面加以美化，实乃其社会基础薄弱、缺乏真实性的反映。此因春秋过渡时期，社会各阶级急剧向两极分化，孔丘从君子「复礼」观点出发，为要调和「己」与「礼」的矛盾而提出「仁」来作为评价人物的标准，而现实中的「人」，虽其某一方面、某一时期可能偶尔符合「仁」的要求，但总的看来，皆有「过与不及」；此乃真正而完全的「仁者」所以只能虚悬一格，而不能实有其人的真实原因。

但亦正因「仁」系为「礼」所限定，而「己」又必为「礼」所约束，亦即政治标准与伦理标准均以「礼」为内核，故孔丘思想中的「仁」与「人」，遂亦各有具体的历史内容或阶级意义，而绝非「一般的」或「抽象的」范畴。此即是说：《颜渊》篇所记「樊迟问仁，子曰：『爱人』」云云，并不能如冯先生所解，认为孔丘关于「仁」的思想为「爱一切人」。

第一，从方法论言，**人的本质并不是单个人所固有的抽象物，实际上，它是一切社会关系的总和**；「二」因而对于《论语》中所谓「人」绝不能**离开人的社会性，离开人的历史发展**。「三」来理解。因此，如果说在春秋过渡时期阶级矛盾激化当中，其所谓「人」可以没有「政治地位的意义」，而只「照字面上讲」即可以掌握其实质；如果说：**离开人的社会性，离开人的历史发展**，亦即离开「人」所属的

〔一〕 据皇侃《论语义疏叙》，《知不足斋丛书》本，五——六页。

〔二〕 《马克思恩格斯全集》第三卷，五页。

〔三〕 《毛泽东选集》第一卷，二七二页。

「一定的社会形式」或「社会关系的总和」而另有一种抽象的「人」存在于春秋时期，为孔丘所「泛指」并为其「爱一切人」的客观基础，均为事实上不可能的幻觉。此因《论语》中所谓「人」，理应与各个历史时期的「人」相同，只能生存、活动于一定的生产关系中；就《论语》所反映的春秋过渡时期而言，或者属于奴隶制的生产关系，或者属于封建制的生产关系，二者必居其一，总不能无所属。至于究为何一阶级？其政治地位为何？历史学家和哲学史家，均有理由各本研究所得自由论断。反之，倘若肯定「人这个名词」『没有政治地位的意义』，实乃否定「人的阶级性」实质。此种论断，乃方法论上的大戒，似应慎重出之。

第二，从历史实际言，《论语》中「人」的具体名目颇多，约略计之：有圣人、大人、夫人、仁人、善人、惠人、君子人，亦有百姓、百工、老农、老圃、鄙夫、匹夫、匹妇、野人、佞人、恶人、小人；有中人以上，亦有中人以下；有上智亦有下愚，有直者亦有枉者；有仁者、知者、勇者、狂者、狷者、求益者，亦有不仁者、称人之恶者、居下而讪上者、勇而无礼者、果敢而窒者、微（缴）以为知者、不孙以为勇者、讪以为直者、色庄者、欲速进者，乃至好犯上者、好作乱者；有禘自既灌而往者、有国有家者、窃位者，亦有使者、从者、执舆者、博奕者；有志士，亦有辟人之士和辟世之士，更有士志于道而耻恶衣恶食者，有知其不可而为之者，亦有隐者；有临事而惧好谋而成者，亦有暴虎冯河死而无悔者；有多学而识者，亦有不曰如之何如之何者，更有亲于其身为不善者；有衣狐貉者、有马者，亦有穿窬之盗；有好仁者、恶不仁者，亦有不知而作之者；有知德者、知言者，亦有好德和好色者；有乡人之善者，亦有其不善者；有古之学者，亦有今之学者；有成人，亦有今之成人者，更有今之从政者等等，不胜枚举。凡此各色人等，从认识论上看，乃「抽象的人」的真实基础或唯一源泉，亦即离开此「具体的人」就没有所

谓「抽象的人」。抽象即在具体之中而不在其外、其上及其先。从方法论上看，则应将《论语》以抽象形式提出的「人」字（如「己欲立而立人」等）与此等具体的「人」结合起来进行分析，并且从「具体的人」的「社会性」和「历史发展」中来理解「抽象的人」的实际所指。我初步认为：对此各色人等的观察方法或识别标准，既不能用「职业说」来区别，亦不能从「道德方面」来划分，而只能用历史唯物主义方法进行阶级分析；它们在春秋由奴隶制向封建制转化的过渡时期，**都不过是经济范畴的人格化，是一定的阶级关系和利益的负担者**。^{〔一〕}在春秋奴隶制与封建制两种生产方式交替的过渡时期，一方面传统的贵族等级制残余还继续发生桎梏作用，同时在另一方面，由于个体私有制确立，在「人」的内部产生了「贫」「富」分化，「富且贵」者对于「贫且贱」者既未停止其旧有的奴隶制剥削，又复推行其封建的超经济剥削。此种过渡时期特有的阶级矛盾，「人」与「人」之间的对立和斗争，已空前尖锐而复杂，彼此之间，既无共同利益，亦无共同伦理，当然不能成为孔丘「爱一切人」的客观基础。

第三，从孔丘关于「仁」的思想实际言，孔丘不是实在论者，从来不离事言理，所以他凡对「人」言「爱」言「恶」，实际上皆指「具体的人」；并且他对现实中的各色人等，亦并未「一视同仁」，而是「因人而异」，好恶有其严格的界限。例如，所谓「君子而不仁者有矣夫，未有小人而仁者也」（《宪问》篇），是「人而不仁」，不仅为现实的客观实际，且亦为孔丘所认识。对此情况，孔丘断定：「唯仁者能好人，能恶人」（《里仁》篇），尤足证孔丘从「仁」的标准出发，对「人」既有「所好」亦有「所恶」，而不是、并且不能「爱一切人」。毛主席指出：

爱是观念的东西，是客观实践的产物。我们根本上不是从观念出发，而是从客观实践出

〔一〕《资本论》第一卷，五页。

发。……所谓「人类之爱」，自从人类分化成为阶级以后，就没有过这种统一的爱。过去的一切统治阶级喜欢提倡这个东西，许多所谓圣人贤人也喜欢提倡这个东西，但是无论谁都没有真正实行过，因为它在阶级社会里是不可能实行的。〔一〕

列宁亦曾指出：

判断一个人，不是根据他自己的表白或对自己的看法，而是根据他的行动。判断哲学家，不应当根据他们本人所挂的招牌，……而应当根据他们实际上怎样解决基本的理论问题，他们同什么人携手并进、他们过去和现在用什么教导自己的学生和追随者。〔二〕

遵照列宁和毛主席的教导，就应当根据孔丘在实际上是怎样分析和对待当时现实存在的具体的人，根据孔丘在客观实践上是用什么标准和观点教育自己的学生，游说当时的公侯，然后才能判断孔丘的「仁」是否「爱一切人」。

但是，冯先生却一再强调：「孔子所说的「爱人」，照字面上讲，……还是说的「爱一切人」。当然这里所说的人是抽象的，实际上孔子所要爱的，还只是剥削阶级，但不可因此说「人」这个字就专指奴隶主贵族」。

似此，不从「实际上」看而「照字面上讲」，似乎正是不「从客观实践出发」而「从观念出发」；因而所「论」的「孔子关于「仁」的思想」，亦即不是「实际上」的孔丘思想而是「字面上」的孔丘思想。

最后，总释「克己复礼为仁」

〔一〕 《毛泽东选集》第三卷，八七二页。重点是引者加的。

〔二〕 《唯物主义和经验批判主义》，《列宁选集》第二卷，二二二—二二一页。

颜渊问「为仁」，孔丘引古《志》成语「克己复礼为仁」来解答，此其在春秋过渡时期，坚持奴隶主贵族反动立场的纲领性证件。细绎古《志》此语的实际意义，就是说春秋过渡时期的矛盾，唯有重整奴隶制盛世的礼制，再建奴隶主贵族世袭专政制度，才能实现所谓「仁」的矛盾调和状态。这就表明，在「复礼」的限制下面，所谓「仁」的阶级调和意义，实际上就是要求「民」和「小人」自动放弃反抗，甘受奴隶主贵族的政治压迫和经济剥削之义；亦即在调和矛盾的掩盖下面，实行奴隶主贵族的专政。

关于「礼」的起源问题，《论语》没有谈过，但是，据孟轲说，孔丘曾对《诗·大雅·荡·烝民》的《天生烝民》篇作过注解〔一〕。按照孔丘这个注解，则奴隶制的井田所有制，和奴隶主对奴隶们的剥削方式，都是上帝所命定〔二〕。因而，孔丘关于「克己复礼」的「为仁」信心，亦即其「知其不可而为之」的顽固态度，当然来自对于「天命」的深信不疑。《述而》篇所说「天生德于予」，《子罕》篇所说「文王既没，文不在兹乎」云云，都透露出这个意思。

更概括地看来，为「为仁」而强调「复礼」的意义，就是固执瓦解中的「礼」，以限制新兴个体私有制的发展，妄图阻止社会向封建制过渡。此种反动立场，决定孔丘在世界观上，为宗教迷信的有神论；在认识论上，为唯心论的先验论；在逻辑学上，为拟人主义的类比法和「崇仁恶佞」论。

但由于「复礼」的立场与春秋过渡时期的历史规律背道而驰，遂使孔丘在铁的事实面前，往往不能自圆其说，陷于逻辑的自相矛盾。关于此点，王充的《论衡·问孔》篇已有批判；清人焦循在其《论

〔一〕 见《孟子·告子上》篇。

〔二〕 参照《论语·墨子》「物」字简释，见《困知录》，一六二——一六六页。

语补疏·叙中亦曾举出：『不以诲人不倦自居』与『以诲人不倦自居』，『以难为未仁』与『以难为仁』，『杀身以成仁』与『以管仲不死为仁』，『君子贞而不谅』与『友直友谅益矣』，『不以多学而识自任』与『以多学而识自任』，『君子有九思』与『以思无益』，『思而不学则殆』与『再斯可矣』，『上知下愚不移』与『有教无类』（今按：应改为『与未尝与诲』）等八对矛盾。〔一〕

当然，旧时经学家，只知从其『言则同而义则异』，『自相发明，尤为神妙』处，辗转附会，为孔丘辩护（其中有些非真正矛盾，但有些则为真正矛盾），而不知此等矛盾，实乃孔丘『仁』的调和矛盾的虚伪性的必然结果。

矛盾只能解决而不能调和。中外哲学史上，凡调和矛盾的学派或学者，无一不陷于自相矛盾，孔丘自亦不能例外。冯先生一方面肯定『克己』的思想是『调和阶级矛盾』，另一方面又强调『孔子的思想并不是一个各方面拼凑起来的杂拌儿，而是一个完整的哲学体系』。此一看法，亦甚不易解。

总之，『克己复礼为仁』表明：必须在『复礼』的限制中『克己』，亦必须在『复礼』的规定下『为仁』；『非礼』即为『不仁』，『为仁』亦必须『复礼』；故孔丘思想为一种奴隶主贵族的反动体系，殊为显然。

〔一〕 《论语补疏》，《焦氏丛书》本，二页。

下部 孔门异同

先进异同考

《论语》所记孔丘弟子，据皇侃《论语义疏·叙》，共计二十三人，皆可视作孔丘的信徒。他们对孔丘的吹捧，如颜渊「仰之弥高，钻之弥坚」之叹，子贡所谓「将圣多能」之誉，诸如此类，不胜枚举。对孔丘的言论，他们或「终身诵之」，或「书诸绅」，真可谓「拳拳服膺」，唯恐有失。据《尚书大传》，孔丘也自誇说：「文王得四臣，丘亦得四友焉。自吾得回也，门人加亲……自吾得赐也，远方之士日至……自吾得师也，前有辉，后有光……自吾得由也，恶言不入于门。」〔一〕师弟之间，互相赞许，可见孔门确为一个十分契合的「君子」学派。

但是，在社会阶级矛盾急剧发展的春秋过渡时期，孔门内部实际上并非铁板一块。《荀子·法行》篇即曾提出「夫子之门何其杂也」，清人陈澧在其《东塾读书记》中更断言弟子「虽同在圣门而各有不同」。至其所以出现不同，实有其深刻的阶级根源。我在《君子小人辨》篇曾说：「春秋过渡时期，「人」的阶级内部，发生了派别分化。」此种分化即孔门异同的由来。

〔一〕 陈熙祺《尚书大传辑校》一，《皇清经解续编》卷三五四，三〇一——三一页。又见《后汉书·祭彤传》注、《世说新语·品藻》注、《玉海·官制·人物》、《太平御览·人事（七）》、《孔丛子》卷上及《孔子集语》卷下等。惟《御览》及《孔子集语》中「门」作「耳」。

细味《论语》所记师弟问答及弟子相与论辩之辞，可知其异同之际，确有路线性分歧。此种分歧，从表面看，即所谓『儒分为八』的滥觞；就实质说，则是儒法斗争的反映和儒墨对立的萌芽。因孔丘诛少正卯问题而引起的孔门风波，尤为此种路线性分歧的突出表现。此种分歧虽尚未能冲破孔门君子学派『复礼』立场的束缚，但依据『一分为二』的规律，此种发展乃势所必至，亦殊为显然。

依经学家通说，孔门弟子有『先进』『后进』之别，其间的异同之故，虽为一条线上的持续发展，而先后之际，则反映春秋过渡时期矛盾运动的不同阶段。因将『先进』『后进』中的异同问题，分别试予考辨。

一

《论语》记颜渊者，凡二十有四章，孔丘对之，有褒而无贬；记子贡者，凡三十有五章，孔丘对之，贬多于褒；而凡将子贡与颜渊对举之章，皆记孔丘『抑赐进回』之词。例如：

(一)《先进》篇：『子曰：『回也其庶乎，娄空（今本作『屡空』）；赐不受命而货殖焉，意（今本作『億』）则屡中。』』

《汉书·货殖传》以此章为『孔子贤颜渊而讥子贡』，古无异议。惟自何晏《集解》以降，有将『其庶乎屡空』连读，以为孔丘贤颜渊，『冀近于知几，每能虚中』；此实以魏晋玄学为解，显非此章章旨。清人惠栋《读说文记》卷十二云：

《论语》『屡空』，当作『娄空』。……《说文》尸部无『屡』字，徐氏增入，亦以为『屡』本『娄空』字；后人加『尸』而仍训为『数』，是本何晏说，不若直训为『空』，得古训之意。……『娄』音若『庐』；

《古诗》：『日出东南隅，照见秦氏楼。』『楼』与『隅』协，得古音矣。『娄』从穴为『窳』。《玉篇》云：『贪陋也。』《诗》曰：『终窳且贫。』此《论语》『娄空』之义。后人加『尸』为『屨』，训为『数数』之『数』，便不成道理。《汉书》『屨』皆作『娄』，颜师古注云：『『娄』，古屨字。』然则，《经》、《传》『屨』字皆作『娄』，后人加『尸』。〔一〕

清人王玉澍《说文拈字》，关于『娄空』字本作『娄』，所释全同惠《记》。今按：此章『娄空』，确应如惠《记》所说，即《诗·北门》『终窳且贫』之义。关于此诗此语，清人王先谦《诗三家义集疏》卷三上云：

《释文》：『窳，谓贫无可为礼。』案此言既窳不能为礼，且至贫无以自给也。《说文》：『窳，无礼居也。』马瑞辰云：『娄，空也，窳从娄声，故为无礼居。』愚案：所居窳陋，无以为礼也。《仓颉篇》云：『无财曰贫，无财备礼曰窳。』〔二〕

是知『回也其庶乎，娄空』，乃赞颜渊庶几乎不违仁以求富，虽窳陋空匱而不改其乐之义。此义亦另见《雍也》篇：

（二）子曰：『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！』

《集解》此章引孔《注》云：『颜渊乐道，虽簞食在陋巷，不改其乐。』今语所谓『安贫乐道』，即从此出。此种『安贫乐道』态度，正是不违仁求富之义。例如：

（三）《述而》篇：『子曰：『富而可求也，虽执鞭之士吾亦为之；如不可求，从吾所好。』』

〔一〕《丛书集成》本，三四五——三四六页。

〔二〕《虚受堂刊本》，五一页。

(四)同篇：「子曰：『饭疏食饮水，曲肱而枕之，乐在其中矣，不义而富且贵，于我如浮云。』」上举三、四两例，与一、二两例对读，可知孔、颜对春秋过渡时期的「贫富」问题，所持态度完全相同。颜渊「委空」，孔丘贤之，即因此故。

与此相较，子贡虽极力吹捧孔丘，并使孔丘之名得「布扬于天下」，孔丘也称子贡为其「奔辘」（意为「喻德宣誉」或使人归趋之），但《论语》中多处记述孔丘对子贡的贬责，表明在许多问题上颇有分歧。如前引「赐不受命而货殖焉，意则屡中」，即其显例。此因：

第一，「不受命」向有三解。其一，不畏天命；其二，不守禄命；其三，不遵诲命。此三者皆在孔丘思想中，虽为宗教、政治、教育三种范畴，而实乃三位一体。例如：孔丘诲弟子为君子，而君子有三畏，以「畏天命」为首要（《季氏》篇），是诲命与天命一体；又如：孔丘以道之将行、将废，皆归于「命」（《宪问》篇），是禄命与天命一体。因此，不论此「命」字指何义谛而言，「不受命」皆是孔丘的贬词。《尧曰》篇记孔丘云「不知命无以为君子也」，可证此义。

第二，「意则屡中」之「意」，本训为「志」，即「多学而识」之「识」，亦即今语感性认识的经验记忆，引申而为「测度」、「推断」、「料想」等义。所以清人王引之在其《经义述闻》中曾谓「意与億通，億度也。」并且以为：《论语·子罕》篇「毋意」，《礼记·礼运》篇「非意之也」，《管子·小问》篇「而小人善意」，《商子·修权》篇「废尺寸而意长短」，《庄子·胠篋》篇「妄意室中之藏」，《荀子·赋》篇「请测意之」等「意」字，均训为度。「一」意又与「臆」通，字本为「臆」。可知「意」与「命」为对立范畴，「任己意」与「不受命」同义，与《墨子·非命》篇所说「彊」、「力」义近，同属变革路线中主观能动性术语，故任己臆

度，亦为孔门所禁忌。例如：

(五)《子罕》篇：「子绝四：毋意，毋必，毋固，毋我。」

(六)《宪问》篇：「子曰：『不逆诈，不亿（意）不信，抑亦先觉者，是贤乎！』」

似此，孔丘「毋意」、「不意」，而子贡「意则屡中」，更证以孔丘坚信「死生有命，富贵在天」（《颜渊》篇），子贡则「不受命而货殖」，均与孔丘之道，针锋相对。故《论衡·知实》篇以此章此语为孔丘「罪子贡善居积，意贵贱之期，数得其时，故货殖多，富比陶朱」；「子贡善意（善于测度）以得货利」。凡此云云，可为定诂。

大抵春秋末叶，井田所有制衰微，个体私有制代兴，私肥于公，已成万牛莫挽的历史趋势，而奴隶制上层建筑的「礼」，实为社会经济发展的桎梏。因此，顺历史趋势以求富，必致违礼；克己复礼为仁，尤须安贫；此即奴隶制向封建制过渡的贫富规律。阳虎^{〔一〕}所说「为仁不富矣，为富不仁矣」，正指此时此事；此中义蕴，别详《原贫富》篇。现在应当指出，孔丘所以贤颜渊而罪子贡，则是以维护井田所有制、限制个体私有制为评判标准。例如：

(七)《颜渊》篇：「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，而由人乎哉？』」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。」

关于此章，在《仁礼解故》篇，已经详释。于此应进一步指出：所谓颜渊「乐道」，实即乐此「克己复礼为仁」之道，而所谓「安贫」，亦即顽固坚持已成为生产力发展桎梏的井田所有制，宁可「萎

〔一〕 清人俞樾以为即曾子弟子阳虎，《虎》、《庸》通用。

空』亦决不违礼而发展个体私有经济以摆脱匮乏的处境。例一『回也其庶乎』一语的确诂，当即指此。

此即是说，『克己复礼为仁』的路线在经济上的应用，是孔、颜对『贫富』问题持相同态度的由来，而『政治是经济的集中表现』，所以在『举贤』问题上，孔、颜亦同为『无所争』的君子气象。例如：

(八)《述而》篇：『子谓颜渊曰：『用之则行，舍之则藏，惟我与尔有是夫！』』

清人黄式三认为，『用行舍藏，自非乐天知命者未能及此，而以智力挽之者谓之不受命。』〔二〕此就『禄命』作解，正与例一子贡『不受命』而『任己意』的态度，形成对照。关于子贡的违礼求富，及由此而成为孔门『异端』，《论语》所记，线索极明。例如：

(九)《学而》篇：『子贡问曰：『贫而无谄，富而无骄，何如？』子曰：『可也，未若贫而乐道，富而好礼者也。』』〔三〕

此章明示子贡非『贫而乐道』之人，亦未能『富而好礼』。例如：

(十)《八佾》篇：『子贡欲去告朔之饩羊。子曰：『赐也，尔爱其羊，我爱其礼。』』

似此，爱羊，爱礼，乃孔门重大分歧所在。子贡爱羊而去告朔之礼，意在摧毁井田所有制的上层建筑，为发展个体私有制开拓道路，甚为显然。但摧毁礼制，如《释一》二《第三章》所说，乃变革小人『同而不和』的战斗任务；故子贡亦具有批判精神。例如：

(十一)《宪问》篇：『子贡方人。子曰：『赐也贤乎哉？夫我则不暇。』』

〔一〕《论语后案》卷七，《傲居丛书》本，一四页。

〔二〕据皇侃《论语义疏》本，增『问』字、『道』字。

此章此「方」字训「违」训「逆」，即「方命」之「方」，字亦作「放」；「方人」即与人恣纵无礼。「方」与「旁」通，从二从人；《释名·释道》云：「二达曰歧（歧、歧）旁，物两为歧，在边曰旁。」是「方人」即与人敌对（二、两）之义。《释文》：「方人」郑本作「谤人」。清人孙志祖《读书脞录》云：「庶人谤，《正义》云：谤谓言其过失，使上闻之而自改。……昭四年传：郑人谤子产；《国语》：厉王虐，国人谤王；皆是言其实事，谓之为谤。」《说文》：「诽，谤也。清人朱骏声《说文通训定声》云：「放言曰谤，微言曰诽曰讥。」《墨子·经上》：「诽，明恶也。」《汉书·食货志下》：「而废格沮诽」，如淳注：「诽谓非上所行。」（一）「诽」与「非」通，《墨子·兼爱下》篇：「非人者必有以易之」，均用此义。

由此足证，不论「方人」、「谤人」，均与孔丘「恶利口之覆邦家」的「崇仁恶佞」的正传，则衲黻不相入。例如：

（十二）《雍也》篇：「子贡曰：『如有（能）博施于民而能济众（者），何如？可谓仁乎？』」（二）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。」

（十三）《公冶长》篇：「子贡曰：『我不欲人之加诸我也，吾亦欲无加诸人。』子曰：『赐也，非尔所及也。』」

此二例乃从积极与消极两方面，说明「仁」的方法，但既告子贡以后，又云「非尔所及」，则明言子贡不能「为仁」。尤应指出：其一，子贡的「仁」概念，包括「能济民」在内，而孔丘的「仁」概念，则限于

〔一〕《汉书·食货志下》，中华书局标点本，一一六〇页。

〔二〕《三国志·钟繇传》作「子贡问：『能济民可谓仁乎？』」

『人』的内部矛盾调和；其二，在人的内部『为仁』，关键在『圣』，『圣』字训『通』〔一〕，义即疏通隔阂，消除矛盾，而最忌相『加』，『加』字训『诬』〔二〕，义即彼此对立，开展斗争。总此二例，可知子贡所以不能『为仁』，仍与例十一的『方人』同指一实。

至若《公冶长》篇所记颜渊『闻一知十』与子贡『闻一知二』，为两种世界观的分歧，在《释一》二《第三章中，已另有解释，不再赘述；但就上举十三例，已足证明，子贡与颜渊在政治、经济及伦理方面，确有路线性分歧。此种分歧，自有阶级根源：

清人林春溥在其《孔门师弟年表》与《开卷偶得》二书中，曾以仲尼弟子，颜氏居其八，乃孔丘母族，颜渊的父亲颜路，为鲁卿士；但是《先进》篇记颜渊死有棺而无槨，足证颜渊乃鲁国贵族，在井田所有制衰微过程中，沦为贫人；其在孔门，则是奉行『复礼』路线最坚决的表率。

《荀子·大略》篇以子贡为『鄙人』，当即《墨子·尚贤上》篇所说『四鄙之萌人』，『萌』训『田氓』，亦即农业个体私有者；《韩诗外传》又以子贡为『卫之贾人』，是知子贡本为卫国的农业个体私有者，在个体私有制发展过程中，上升为富人，并自以其财，不受命而货殖，转化为『富比陶朱』的个体工商业者。由此可见，子贡的『不受命而货殖』，与少正卯的『不信命而行辟』，同为『小人』变革路线的表现形态。所以《论衡·讲瑞》篇记孔丘诛代表商人阶层利益的少正卯，子贡带头提出质问，引起孔门一场风波，实为当时阶级斗争在孔门内部的反映。另详拙作《关于孔子诛少正卯问题》，此不重述。关于子贡的『鄙人』身世，《论语》亦有明证，例如：

〔一〕 用刘宝楠说，见《论语后案》卷五，《傲居丛书》本，二七页。

〔二〕 用黄式三说，见《论语后案》卷五，《傲居丛书》本，二七页。

(十四)《子罕》篇：「太宰问于子贡曰：『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：『太宰知我乎？吾少也贱，故多能鄙事。君子多乎哉？不多也。』」

(十五)同上篇：「子贡曰：『有美玉于斯，韞匱而藏诸，求善贾而沽诸？』子曰：『沽之哉！沽之哉！我待贾者也。』」

此两例明言「多能」乃贱人的鄙事，君子固不当多能，是子贡以多能赞孔丘，乃其「鄙人」的臆测；以学道喻美玉，求善贾而沽，则是子贡不受命而货殖的思想方法。凡此，均是与「君子」「复礼」相反的「小人」变革立场的表现。此种立场，对于孔丘的「一以贯之」，自必格格不入。例如：

(十六)《卫灵公》篇：「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。』」

此章严辨「一以贯之」与「多学而识之」的区别，实则明言「多学而识」与「多能鄙事」，均非「复礼」的路线所允许。此因「一以贯之」即「仁以行之」，亦即坚持「仁」的阶级调和立场，力行不懈，应用「仁」的矛盾调和原理，明辨是非；盖与「闻一知十」体用同源，而与「闻一知二」恰相对立。此中义据，已详《释一》第二章，不俟重述。

统观上释十六例，足见子贡与孔、颜的异同，乃没落的「复礼」贵族与新兴的变革小人的对立，亦即「君子」与「小人」的路线性分歧。就此而论，子贡的思想确与属于商贾阶层的少正卯有许多相似之处。如：少正卯不信「天命」，力求掌握政权，以倾覆奴隶主世袭贵族的「邦家」（「心达而险」），子贡则「不受命而货殖」，孔丘还说「赐也达」；少正卯蓄意破坏奴隶制上层建筑的「礼」，子贡则「欲去告朔之饩羊」；少正卯的言论一反奴隶主贵族的是非、善恶标准，并给以尖锐的批判（「言伪而辩」），子贡

在孔门则列于「言语」一科，《史记·仲尼弟子列传》也说「子贡利口巧辞，孔子常黜其辩」；少正卯的著作作为关于对立斗争的论述，且包括大量资料（「记醜而博」），子贡亦以「多学而识之」为圣；少正卯对批判奴隶主贵族统治的言论采取顺从、支持态度，并给以加工提高，使之具有更大的革命威力（「顺非而泽」），子贡则因「方人」而为孔丘所贬讥。总此可知，子贡的思想显系倾向于「小人」变革路线，故对孔丘诛少正卯首先提出质问。

二

在孔门先进弟子中，与子贡思想相近者，尚有宰我。

《先进》篇「言语」：宰我、子贡。『是宰我在「言语」科中，位居于子贡之上。《史记·仲尼弟子列传》说宰我「利口辩辞」，子贡「利口巧辞」，是二人皆擅长名辩，而缺乏「刚毅木讷」的仁者气象。惟《论语》所记宰我言行，孔丘对之，有贬无褒，且其间分歧，全在「仁」「礼」问题上，是其与孔丘的对立，较子贡更为尖锐。例如：

（一）《八佾》篇：「哀公问社于宰我。宰我对曰：「夏后氏以松，殷人以柏，周人以栗。」（哀公？）

曰：「使民战栗。」子闻之曰：「成事不说，遂事不谏，既往不咎。」

此章颇多疑案，悬而未决。例如：究竟是「问社」还是「问主」？是「社主」还是「庙主」？哀公何为「问社于宰我」？「使民战栗」一语是宰我的答辞还是哀公所说？以及孔丘何以举出「成事」、「遂事」来责备宰我？凡此问题，自汉唐至于明清，异说丛出，而迄无定论。但是，对于旧注弃其谬误，择善而从，加以分析，则以下几点，仍可确定无疑：

第一，《春秋》载：哀公四年六月辛丑，亳社（殷社）灾。清人李惇《群经识小》以为哀公问宰我，即在此时，盖因复立其主，故问其所宜木。^{〔一〕}明人陈士元《论语类考》卷三《地域考》云：

鲁之外朝，东有亳社，西有国社；故《左传》云：『间于两社，为公室辅』是也。^{〔二〕}

又按《左传》定公六年云：『阳虎又盟公及三桓于周社，盟国人于亳社。诅于五父之衢』。据此，则鲁国的亳社和周社，都是聚民警戒之地。《书·甘誓》云：『不用命戮于社』；《周礼·大司寇》云：『大军旅莅戮于社』；似此，则『社主』又为古帝王出兵征伐，载于齐车，以为用杀和执行军法的神器。可见哀公此问，并非讨论一般的立社之义，而是想从『立社』的古义中寻找讨伐三桓的礼制根据，所以清人方观旭《论语偶记》以为：『斯时哀公与三桓有恶』，『欲去三桓，张公室』，『问社于宰我』。^{〔三〕}

第二，宰我与子贡在孔门，同属于『非毁礼乐』的变革派别，在鲁国的『公私』斗争中，不支持『张公室』的『复礼』立场，故对于哀公提出的问题，避而不谈，只就历史上夏、商、周三代社主所『以』（用）的『社木』，泛然答之。而哀公出于奴隶主世袭贵族的反动阶级本性，竟从此悟出『使民战栗』的立社宗旨，妄想以此来加强奴隶制压迫，驱使烝民为『张公室』的反动战争服役。实际上宰我所说：『夏后氏以松，殷人以柏，周人以栗』云云，全是历史事实，所以后出的《周礼·大司徒》篇、《淮南子·齐俗训》篇、《白虎通·社稷》篇和《宗庙》篇均先后引用；方观旭也认为『其对立社之旨，本有依据，是以夫子置社主不论』。^{〔四〕}

〔一〕 《皇清经解》卷七二四，三页。

〔二〕 《湖北丛书》本，三页。

〔三〕 《皇清经解》卷一三二七，六页。

〔四〕 同上。

孔丘从「复礼」立场出发，一方面对于哀公的「使民战栗」方针，因嫌其不似「导之以德，齐之以礼」的统治方法，富于欺骗作用，同时另一方面则对宰我不于此时展开反三桓僭礼的宣传，必须严加斥责，此是「成事不说，遂事不谏，既往不咎」三语所发出的由来。

第三，对此三语，旧注多未得其解。惟方观旭所说：「云成事遂事，必指一事而言」〔一〕，颇可信据。此因「遂事」乃当时成语，例如明人汪克宽曾说：「《春秋》书「遂事」者十九，而内大夫「遂事」有三：公子遂如京师「遂」如晋，乃受君命而以二事出者也，公子结滕陈人之妇于郟，「遂」及齐侯、宋公盟，季孙宿救台「遂」入郟，皆以一事出而专继事者也。」〔二〕

关于季孙宿「遂入郟」一事，《公羊传》云：「大夫无「遂事」。此其言「遂」何？公不得为政尔。」《谷梁传》传云：「遂，继事也，受命救台，不受命而入郟，恶季孙宿也。」《胡传》云：「大夫无「遂事」。受命而救台，不受命而入郟，恶季孙宿之擅权，使公不得有为于其国也。……台在邦域之中而专行之，非有无君之心者不敢为也。昭公逐，定无正，岂一朝一夕之故哉？其所由来者渐矣。」

第四，上引对于「遂事」的非难，全为孔丘信徒颠倒历史是非的复古倒退言论。此因「入郟」的「遂事」，既是三桓夺得军权，促进奴隶主反动政权衰微的革新行动，又是用武力摧毁井田所有制，扩大私邑，为自己「聚敛」致富的手段。〔三〕

三桓世专鲁国之政，「遂事」也愈演愈烈。例如：从哀公元年冬至三年冬，鲁对于邾，「两纳其叛

〔一〕 《皇清经解》卷一三二七，六页。

〔二〕 《钦定春秋传说汇纂》卷二六，湖北崇文书局版，二二二页。

〔三〕 参看《有教无类解》篇。

人之邑，三取其田；《论语》亦记季氏伐颛臾以夺其地，取其民。似此，「遂事」在鲁，不仅有「现行」，而且既有「既往」，从孔丘的「复礼」立场看来，对此「不谏」、「不说」、「不咎」（「咎」字训「责」训「非」，义即「批判」；「谏」、「说」二字义亦相通），实属不能容忍。

总之所说，足证此章所记宰我与孔丘的分歧，是「非礼」与「复礼」的分歧，有路线性质。宰我在孔门，「非礼」的言行，相当突出。例如：

（一）《公冶长》篇：「宰予晝（晝）寢。子曰：『朽木不可彫（雕）也，粪土之牆不可朽（污）也，于予与（也）何诛！』」始吾于人也，听其言而信其行，今吾于人也，听其言而观其行。于予与（予）改是。」

皇侃《义疏》与朱熹《集注》，均以此章为宰我当晝而寢，孔丘责之。今按：「惰学而晝眠」，乃日常小过，孔丘不应责之如「朽木」、「粪土」；当以「晝寢」为是。清人沈涛《交翠轩笔记》卷三有云：

《论语》宰予晝寢，《笔解》「晝」字作「晝」。案《齐东野语》：尝见隋人侯白所注《论语》，谓「晝」字当作「晝」字，盖夫子恶其晝寢之侈，是以有朽木粪墙之语。又《资暇集》引梁武帝《注》已云：「晝」当作「晝」字。此皆《笔解》所本。（二）

实则此章「晝寢」本作「晝寢」，乃汉儒通解。《汉书·扬雄传》记雄上《甘泉赋》以风谏成帝宫观奢泰之失云：「非木摩而不雕，墙涂而不晝」，用此章「晝寢」之义，可为明证。

是知「晝寢」乃「奢泰」行为，而「奢泰」亦即非礼。《八佾》篇：「礼，与其奢也宁俭。」正是此义。

〔一〕 今本「诛」下有「子曰」二字，兹据金人王若虚《论语辨惑》校删。
〔二〕 《清人考订笔记》，中华书局影印本，五页。

在奴隶制等级社会，室院文饰，各有严格规定，乃「礼」的一种。春秋末叶，礼坏乐崩，士大夫在宫室方面，相率僭礼，孔丘皆视为「天下无道」的危机；管仲「亦树塞门」，孔丘指为「不知礼」；臧文仲「山节藻梲」，孔丘指为「不智」；宰我「昼寝」，当亦类此。清人刘宝楠《论语正义》卷六释此章云：

春秋时，大夫士多美其居。故土木胜而知氏亡，轮奂頌而文子惧，意宰予昼寝，亦是其比，夫子以「不可雕」「不可朽」讥之，正指其事。此则旧文，于义亦得通也。〔一〕

宰我在「礼」的观点上不同于孔丘，又表现于「丧礼」上，例如：

〔三〕《阳货》篇：「宰我问：『三年之丧，期（其）已久矣。君子三年不为礼，礼必坏，三年不为乐，乐必崩。旧谷既没，新谷既登，钻燧改火，期可已矣。』子曰：『食夫稻，衣夫锦，于女安乎？』（宰我）曰：『安。』」（孔子曰：）「女安则为之。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。」宰我出。子曰：「予之不仁也！子生三年，然后免于父母之怀，夫三年之丧，天下之通丧也，予也有三年之爱于其父母乎？」

此章所说「三年之丧」，清人梁章钜《论语集注旁证》认为本是古礼，至春秋而渐废；康有为《论语注》认为乃「孔子改制所加隆」。实则不论古礼或新创，其为孔丘所主张，均无疑义。例如：《学而》篇记有若言「孝弟为仁之本」；同篇记曾参言「慎终追远，民德归厚」。《学而》《里仁》两篇均记孔丘言「三年无改于父之道」。《泰伯》篇记曾子曰：「君子笃于亲，则民兴于仁」。是知「三年之丧」在孔门，乃其「仁」的思想的主要内容，其阶级斗争意义，在于调和「人」的内部矛盾，对「民」的阶级实行「德治」，循君子「复礼」路线，挽救奴隶制的危机。关于「仁」与「丧祭之礼」的内在联系，《大戴礼记·盛

德篇有云：

凡不孝，生于不仁爱也；不仁爱，生于丧祭之礼不明。丧祭之礼，所以教仁爱也；致仁爱，故能致丧祭。春秋祭之不绝，致思慕之心也。夫祭祀，致馈养之道也；死且慕思馈养，况于生而存乎？故曰：丧祭之礼明，则民孝矣；故有不孝之狱，则饰丧祭之礼也。《经解》曰：「丧祭之礼废，则臣子之思薄，而倍死亡生者众。」〔二〕

《大戴礼记》此说，与上引《论语》各章章旨，颇可互相发明。由此足证：孔丘所说「予之不仁也」，实有深义，亦即与《子路》篇「小人哉樊须也」一语，同为路线性分歧。此由「君子不为」与「女安则为」对举，可见宰我的所为，已背离「君子」的「复礼」之道，因而亦即为「不仁」。皇《疏》引缪协所说「宰我思启愤于夫子，义在屈己明道」，似此以「学而问故」为解，实源于佛家套语，蹈袭魏晋人惯技，断非此章章旨。例如：

（四）《雍也》篇：「宰我问曰：『仁者虽（纵）告之曰：井有仁（者）焉，其从之也（与）？』」子曰：「何为其然也？君子可逝也，不可陷也，可欺也，不可罔也。」

此章宰我此问，约有四解：其一，《集解》引孔《注》云「宰我以为仁者必济人于患难，故问有仁人堕井，将自投下从而出之（否）乎」；其二，皇《疏》以为「仁者能好人恶人，其虽恻隐济物，若闻恶人堕井，亦不往也」；其三，朱《注》以为「宰我信道不笃，而忧为仁之陷害，故有此问」；其四，俞樾《群经平议》以为「宰我之意，盖谓仁者勇于为仁设也」。此外，毛奇龄《改错》以为「宰我此问与子贡（博施济

〔一〕 今本作「致爱」，「仁」字据王念孙校增。

〔二〕 清人孔广森《大戴礼记补注》卷八，《丛书集成》本，九五页；王树楠《校正孔氏大戴礼记补注》卷八，同本，一八五页。

众)同是一意,乃论仁恕而或过之也;此虽无明文可稽,从思想实质上看,亦颇有据。

不论宰我本意如何,其关于「仁」的理解,与孔丘有分歧,总是事实;此因「何为其然也」一语,即是明证。《孟子·万章上》篇,论瞽瞍使舜浚井,出,从而揜之,举校人欺郑子产烹鱼事为例云「故君子可欺以其方,难罔以非其道」,似与此章不无联系。若果如此,则宰我对于「仁」的阶级调和意义,持怀疑态度,亦颇可能;孔丘所说「君子可逝不可陷,可欺不可罔」,亦似力言阶级调和的信心,藉释宰我之疑。

总观上引四例,足见宰我关于立社之义,关于晝寝之行,关于仁者之疑,无一不见责于孔丘;而「三年之丧,其已久矣」之问,尤与墨子「薄葬」、「节用」之旨,赅赅相接。凡此思想立场,均与孔丘的「复礼」路线异其归趋。例如《述而》篇记孔丘在齐,闻韶,三月不知肉味,曰:「不图为(媯)乐之至于斯也!」近人陈汉章《论语征知录》以此章为孔丘痛齐僭用媯(舜)乐,恶陈(田)氏之篡齐自此始。似此,则此章章旨,即与《宪问》篇陈成子杀简公,孔丘请讨之,正相印合。反观宰我关于田氏篡齐,则与孔丘的态度正相反对。所以《史记·仲尼弟子列传》说:「宰我为临淄大夫,与田常作乱,以夷其族,孔子耻之。」

惟关于宰我死齐问题,《韩非子·难言》云:「宰予不免于田常」;李斯也说田常「杀宰予于庭」(《史记·李斯列传》)。若如此说,宰我似终未突破孔门「君子」学派的局限,因而最后成了孔丘「复礼」路线的牺牲品。但据《论语》所记,其论社、晝寝、从井之疑与短丧之问,均为孔丘所责斥,可知其在「礼」「仁」问题上互有分歧,实属客观存在而无可怀疑。

闵损在孔门，与颜渊诸多相似：其一，同在『德行』科。其二，《阙里志》谓之为鲁之公族，《韩诗外传》、《说苑》与《孝子传》称其初见孔子有菜色，著芦衣，为父推车。此等记载，虽不可尽信，然亦足窥知其为由贵族沦为贫人。《论语》记闵损言行者凡五章，全是美辞，且全书皆称『闵子骞』而不名。宋人永亨《搜采异闻录》卷四〔一〕，洪迈《容斋三笔》卷十二〔二〕，均据此断言闵损弟子为《论语》编纂者（永书与洪书多同，此其一则），此固不为定论，但如指为孔门正传高弟弟子之证，庶无大过。例如：

（一）《雍也》篇：『季氏使闵子骞为费宰。闵子骞曰：『善为我辞焉，如有复我者，必在汶上矣。』』〔三〕

似此，以北去齐国，〔四〕坚辞费宰，显与孔丘对『费宰』的态度，恰相一致。《先进》篇记子路使子羔为费宰，孔丘斥之为『贼夫人之子』，可为确证。但由此足见其与子路对此问题有重大分歧。

（二）《先进》篇：『鲁人为长府。闵子骞曰：『仁旧贯，何必改作？』』〔五〕子曰：『夫人不言，言必有中。』』

〔一〕《丛书集成》本，二〇页。

〔二〕《四部丛刊续编》本，二页。

〔三〕今本『必』上有『则吾』二字，兹据《释文》引郑本及阮元《校勘记》校删。

〔四〕汶水在齐之南、鲁之北，两国交界处，水以北为阳，汶上即汶水之北，属齐境。

〔五〕今本作『仍旧贯如之何，何必改作？』，兹依清人惠栋《九经古义》及臧庸《拜经文集》校改。

此所谓『鲁人为长府』，如《释一》二《第三章》所说，乃指季氏既逐昭公以后，恶其曾据长府伐己，率鲁人卑其閭閻，使后此之为鲁君者，不复有所凭恃。闵子骞对季氏此举，力言『仁在旧贯，改作不仁』，自与例一坚辞费宰，义有互通。孔丘对季氏僭礼，深恶痛绝，见于《论语》者颇多，不俟枚举；故知『言必有中』，亦即嘉其言之中礼，与『克己复礼为仁』的节目所说『非礼勿言』，正相印合。

尤应指出，公元前五一七年，季氏出昭公，乃鲁国『乱贼』事件之一；公元前五二一年昭公卒于乾侯，晋史墨对赵简子畅谈此事，曾依『物生有两』的朴素辩证法，导出『社稷无常奉，君臣无常位』的变革性结论。孔丘所谓『攻乎异端』或『叩其两端』，皆针对史墨此论而发；〔一〕此章闵子骞所说『仁在旧贯，改作不仁』，义亦同此。孔丘的『仁』的思想，为调和矛盾的形而上学范畴，亦于此可见。

王船山在其《四书稗疏》中，释『为长府』是改铸长钱，闵损以『仍旧贯』折之，乃所以阻止三家乱旧典而富私门。〔二〕此种别解，虽被邹汉勋擅改，但船山本义，亦系以闵损为反对『改作』的阶级调和论者。

〔三〕《先进》篇：『闵子骞侍，閭閻如也。』

此章所谓『閭閻』，当与《乡党》篇记孔丘『与上大夫言，閭閻如也』同训。字书以『和说而诤』训『閭』字，颇合孔丘『崇仁恶佞』的名辩方法的本旨。清人黄式三《论语后案》释此章云：

『閭』，『斷』之借字。闵子骞在『德行』科，如不屈于季氏，是斷斷守正之貌。《盐铁论》『诸生閭閻爭』，《盐铁》彼文，亦以『閭閻』为守正貌。

〔一〕 详见《两端异端解》篇。

〔二〕 《船山遗书》，太平洋洋书店刊本册四九，三页。

今案：「斷斷」本有爭辨、爭訟等義，與「閭閻」自可通借。《史記·魯世家·贊》：「洙泗之間，斷斷如也。」《索隱》：「讀如《論語》閭閻」，即是明證。閔損的「閭閻」氣象，當指以「必在汶上」，善辭費宰，及魯人為長府，力倡「仁在旧貫，改作不仁」而言，所以黃式三以為「如不屈于季氏，是斷斷守正之貌」。

總上引三例可見，在關於魯國季氏僭禮問題上，閔損與孔丘的認識及態度完全相同。但是，與此同時，列籍「政事」的冉求，則與孔丘的認識及態度完全相反。例如：

(四)《八佾》篇：「季氏旅于泰山，子謂冉有曰：『女弗能救與？』」對曰：「不能。」子曰：「嗚呼！曾謂泰山不如林放乎？」

此章記季氏以大夫而旅（牖）于泰山，或謂其僭天子，或謂其僭諸侯，迄無定論；但此亦不必細考，其為僭禮自無疑義。在旧解中，以元人許謙所說較有启发：

大夫行諸侯之禮，固是僭。但當時已四分魯國，季氏取二，孟叔取一，魯君無民亦無賦，雖欲祭不可得；季氏既專魯，凡魯當行典禮，皆自為之；旅泰山若代魯行事耳，亦不自知其僭。冉有誠不能救也，欲正之，則必使季氏復其大夫之旧，魯之政一歸于公然後可，此豈冉有之力所能？故以實告孔子，孔子亦不再責冉有而自嘆也。倘冉有必不欲染季氏之惡，則如閔子辭其仕可也。〔一〕

許謙此說，以救季氏旅泰山為冉求之力所不能，孔丘亦不再責之，此其不知冉求與孔丘有路線性分歧所致；但其以「倘冉有必不欲染季氏之惡，則如閔子辭其仕可也」，却无意中透露在季氏僭禮問題上，冉求是閔損的對立面。此即是說，與閔損的善辭費宰相反，冉求為季氏宰，對其僭禮求富，

〔一〕《讀四書叢說·論語上·泰山章》、《經苑》本，三八頁。

持积极协助态度。关于此事，《左传》哀公十一年载：季孙氏欲以田赋，使冉求访问孔丘，孔丘斥为『不度于礼，而贪冒无厌』，并建议『若欲行而法，则周公之典在』。季氏不听，明年以田赋。冉求此时，坚决站在季氏一边，积极推行『以田赋』的求富政策，对于『周公之典』，则抗不遵行，因而与孔丘发生尖锐的对立。例如：

(五)《先进》篇：『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。』』

此章所谓『周公』，系指何人？所谓『聚敛』，究为何事？历来异解颇多。实则，『周公』为谁，乃另一畴类问题，大可存而不论；但『聚敛』一词，当与『以田赋』密切相关，其为一种『僭礼』的致富方法，似无可疑。关于此事，清人俞樾曾云：

《尔雅·释詁》曰：『敛，聚也。』是『聚』『敛』二字同义。《大学》曰：『财聚则民散，财散则民聚。』窃谓冉有为季氏『聚敛』，乃聚民非聚财也。盖冉子为季氏宰，必为之容民畜众，使季氏私邑，民人亲附，日益富庶。《礼》曰：『竹声滥，滥以立会，会以聚众，君子听竽笙箫管之声，则思畜聚之臣。』若冉有者，可谓『畜聚之臣』矣。故孔子以为『可使治赋』。……《孟子》曰：『求也为季氏宰，无能改于其德，而赋粟倍他日。』盖人民日众，田野日辟，故计一岁所赋之粟，倍于他日。……冉有之罪，正与『辟草莱，任土地』者同科；犹云『吾能为君闢土地，充府库，今之所谓良臣，古之所谓民贼也；君不响道，不志于仁，而求富之，是富桀也』。以『富桀』罪冉子可也。〔一〕

〔一〕《群经平议》卷三一，《皇清经解续编》卷一三九二，二——三页。

俞樾以『聚敛』为『聚民』，其说至确。此所谓『聚民』，亦即『足民』，《先进》篇记冉求言志云：『方六七十，如五六十，求也为之，比及三年，可使足民』，正是此义。如《释人民》篇所说，『民』在春秋时期，是农业生产的劳动力与兼并战争的徒卒，故『聚民』或『足民』，亦即『可使治赋』的明证。但冉求的『足民』方法与目的，在于违礼以求个体私有制的发展，亦即促进井田所有制的瓦解过程，走到『周公之典』的反面，甚至用战争掠夺以求『足民』，实现『以田赋』求富的目的，故其言志，于『可使民足』之余，特云：『如其礼乐，以俟君子』，即不能视为自谦之词。例如：

（六）《季氏》篇：『季氏将伐颛臾。冉有、季路见于孔子曰：『季氏将有事于颛臾。』孔子曰：『求，无乃尔是过与！夫颛臾，昔者先王以为东蒙主，且在邦域之中矣，是社稷之臣也，何以伐为？』冉有曰：『夫子欲之，吾二臣者，皆不欲也。』孔子曰：『求，周任有言曰：『陈力就列，不能者止。』危而不持，颠而不扶，则将焉用彼相矣？且尔言过矣，虎兕出于柙，龟玉毁于椟中，是谁之过与？』冉有曰：『今夫颛臾，固而近于费，今不取，后世必为子孙忧。』孔子曰：『求，君子疾夫，舍曰欲之而必为之辞。丘也闻：有国有家者，不患寡而患不和，不患贫而患不均，『一』盖均，无贫；和，无寡；安，无倾。夫如是，故远人不服，则修文德以来之；既来之，则安之。今由与求也相夫子，远人不服，而不能来也；邦分崩离析，而不能守也；而谋动干戈于邦内。吾恐季孙氏之忧不在颛臾，而在萧墙之内也。』』

何晏《集解》将此章与例五互训，是伐颛臾即『聚民』（『足民』）求富的暴力手段。季氏伐颛臾，不仅以鲁臣而取其君之属，且以大夫而擅天子之权，如此僭礼以求富，而冉求亦为之辩护，殊为『不志

〔一〕今本作『不患寡而患不均，不患贫而患不安』，兹依郑浩《论语集注述要》校改。

于仁』的铁证。依孔丘『克己复礼为仁』的经济政策来看，『有国有家』的世袭奴隶主贵族阶级，上下之间必须严守『和』『均』原理，以『礼』调节其矛盾，只要上下相安，即无『倾』覆之虞；至于奴隶（民）不足（寡）或财用（粟）匮乏（贫），皆非大患。反之，如果为『足民』而『动干戈于邦内』，必致公室私家不能相安，实乃倾覆根源所在。《颜渊》篇记齐景公云『信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，虽有粟吾得而食诸』，即是此义。

此因，在孔丘看来，用战争为『足民』手段，亦必因战争伤亡而仍归于不足，前引《左传》哀公十一年记孔丘告冉求云：『若不度于礼，而贪冒无厌，则虽以田赋，将又不足』，当即指此。反之，如果『为国以礼』，上下和均，则『民』在和平环境中，自将繁庶；民足则生产发展，财用亦得免于匮乏；在庶富基础上，对『民』实行教练，使之『可以即戎』，自可永保『无倾』。冉求对孔丘此义，想必多有不解，所以孔丘亦尝对之反复言之。例如：

（七）《子路》篇：『子适卫，冉有仆。子曰：『庶矣哉（『足民』）！』冉有曰：『既庶矣，又何加焉？』』

（子）曰：『富之（『使民以时』，国家多粟，财用不匮）。』（冉有）曰：『既富矣，又何加焉？』』

（子）曰：『教之（教民即戎）。』』

孔丘这种不患寡贫的和均之道，似终未能使冉求心服。例如：

（八）《雍也》篇：『冉求曰：『非不说（解）子之道，力不足也。』子曰：『力不足者，中道而废，今女畫。』』

此即是说，行之中道而废，方为力有不足，而冉求则与孔丘『复礼』之道自立界限，实能进而不欲进。于此，应当指出：孔丘认为，『有能用其力于仁矣乎，我未见力不足者』（《里仁》篇）；如颜渊『欲罢』

不能，既竭吾才」（《子罕》篇）；曾参「仁以为己任，……死而后已」（《泰伯》篇），其间虽不尽同，但就对「仁」的态度而言，均不失孔丘正传，而冉求自立界限，则为异端的明证。《法言·学行》篇云：「是故恶夫晝者」（李轨注「晝」字训「止」）；《论衡·答佞》篇论大佞小佞，数及冉求为季氏聚敛，并与「雍也仁而不佞」对举，是汉人即以冉求为孔丘所恶的「佞者」。

冉求之佞，当属于王充所说「贪」利专权「一类。此类「佞者」，「称于小人，不行于君子」，与上引冉求为季氏聚敛，伐颛臾以求「足民」，正相印合。且此「可使足民」的佞者，在「私肥于公」的春秋过渡时期，自应为违礼求富的新兴富人所称许，而为「复礼」君子所贬抑。例如：

（九）《公冶长》篇：「孟武伯问：『子路仁乎？』子曰：『不知也。』又问，子曰：『由也，千乘之国，可使治其赋也，不知其仁也。』」（孟武伯问）「求也何如？」子曰：「千室之邑，百乘之家，可使为之宰也，不知其仁也。」（孟武伯问）「赤也何如？」子曰：「赤也，束带立于朝，可使与宾客言也，不知其仁也。」

（十）《先进》篇：「季子然问：『仲由、冉求，可谓大臣与？』子曰：『吾以子为异之问，曾由与求之问。所谓大臣者，以道事君，不可则止，今由与求也，可谓具臣矣。』」（季子然问）「然则，从之者与？」子曰：「弑父与君，亦不从也。」

此二例表明，鲁之三家对于冉求、子路、公西华三人，评价极高，故孟武伯许为「仁人」，季子然以「大臣」。但三家皆僭礼求富，孔丘对之深恶痛绝，故一则说「不知其仁」，再则说「可谓具臣」。

关于「不知其仁」，旧注颇多异说，姑存而不论，而例十关于「大臣」的定义，与例六所引「周任有

〔一〕原作「食」，依下文「贪权据凡」意改。

言『可以互训，故『可谓具臣』一语，即明斥其不能『以道事君』。由此足证，冉求与子路为季氏宰的治实践，皆孔丘所不许。关于子路，将在下文另详；其关于冉求者，除上引例四『旅泰山』，例五『为之聚敛』，例六『伐颛臾』以外，又如：

（十一）《子路》篇：『冉子退朝。子曰：「何晏也？」对曰：「有政。」子曰：「其事也！如有政，虽不吾以，吾其与闻之。」』

此明斥冉求的政治实践，只是私家私门之事，而非君国典礼之政。冉求与孔丘的分歧，集中在对于季氏僭礼求富的态度上。实则冉求不仅对于季氏为之聚敛，附益其富，即对一般的富人，亦积极的给以支持。例如：

（十二）《雍也》篇：『子华使于齐，冉子为其母请粟，子曰：「与之釜。」（冉求）请益，（子）曰：「与之庾。」冉子与之粟五秉。子曰：「赤之适齐也，乘肥马，衣轻裘。吾闻之也：『君子周急不继富。』」』

此章所谓『釜』『庾』『秉』，在春秋各为何种度量衡单位，历来多有争论；但我们所注意者，则在于公西华乃『乘肥马』『衣轻裘』的富人，而冉求为其母请粟，不仅对『釜』请益，并且将『庾』擅增至『粟五秉』。此种经济观念，在孔丘看来，与其为季氏聚敛乃同一种违反君子『复礼』道路的政治思想，所以说：『吾闻之也：君子周急不继富』。不『周急』，即是对于沦为贫人的世袭贵族，怠于赈济；而所谓『继富』，则与『聚敛』同为经济政策的富人路线；前引俞樾说冉求为『畜聚之臣』，当即新兴富人阶层政治家之义。

孔门冉氏三人，冉雍、冉耕同在德行一科，为孔丘所称许；而冉求独列籍『政事』，以新兴富人阶

层政治家与孔丘有路线性分歧。《雍也》篇记孔丘称仲弓为「犁牛之子」；《史记·仲尼弟子列传》云：「仲弓父，贱人」；《阙里志》以冉求为「仲弓之族」；是冉求亦当为「贱人」出身。孔门冉氏三人有此不同，亦春秋过渡时期「贱人」阶层发生内部分化之证。

《雍也》篇与《宪问》篇，均记孔丘称冉求之「艺」；而「艺」乃「多能鄙事」的同义语，均系「贱人」之所为，《子罕》篇记孔丘自述云：「吾不试故艺」，「吾少也贱，故多能鄙事」，可以为证。《左传》哀公十一年载，鲁及齐师战于郊，冉求以樊迟为师右，季孙氏以为「须也弱」，而冉求以为「就用命焉」。结果，樊迟「三刻踰沟」，冉求「用矛于齐师」，各有战功。是冉求的「畜聚」之「艺」，与樊迟的「请学稼圃」，似为路线相近的政治思想。但樊迟在孔门属于「后进」弟子，拟另文详述；现在先说与冉求尤为相近的子路。

四

子路在孔门以「好勇」闻，为孔丘充当打手（「禦侮」，意为武臣折衝），并深得其信任。孔丘曾说：「自吾得由，恶言不闻于耳」；又说：「道不行，乘桴浮于海，从我者，其由与！」但据《论语》所记，无论在思想路线或政治路线上，他们师弟之间实有不少矛盾。

子路与冉求同为孔门「政事」一科，同为季氏宰，同为鲁之三家所重视，而又同被孔丘斥为「具臣」。《荀子·大略》篇以子贡与子路同为「鄙人」，《史记·仲尼弟子列传》说子路是「沐之野人」，与冉求的「贱人」身份，亦颇相似；《冉子族谱》说冉求「娶仲氏，乃仲由之妹」，当系由此演绎而出。

《论语》记子路者有四十章，其中计有八章与冉求并记者，即占五分之一。就此并记各章来看，

大都似相异而实相同，或者说同大于异。例如：

(一)《雍也》篇：「季康子问：『仲由可使从政也与？』子曰：『由也果，于从政乎何有？』」(季康子)曰：「赐也可使从政也与？」(子)曰：「赐也达，于从政乎何有？」(季康子)曰：「求也可使从政者与？」(子)曰：「求也艺，于从政乎何有？」

关于「赐也达」，请参照第一节，此不重述；关于「求也艺」，亦详第三节。关于「由也果」，《子路》篇记孔丘答子贡问「士」所云：「言必信，行必果，硜硜然，小人哉。」可知「果」与「艺」皆非孔丘的褒词，而同为「贱人」或「野人」的特点。并且，子路与冉求，同为季康子所注意的「从政」人才，而孔丘亦同许之「于从政乎何有」。更就第三节例九孔丘答孟武伯问，从子路「可使治赋」，冉求「可使为宰」来看，二人的「从政」所长，亦颇相近。此因「治赋」即是管理兵役，「为宰」即是管理奴隶，而「民」在春秋过渡时期，则是兵役的蓄水池与农业的劳动力，二者实相互渗透，故《先进》篇记子路言志所说「千乘之国，摄乎大国之间，加之以师旅，因之以饥馑，由也为之，比及三年，可使有勇，且知方也」云云，确是「治赋」的注脚；而冉求以「畜聚之臣」，亦能知樊迟「用命」，「用矛于齐师」而制胜，亦其「为宰」之「艺」的表现。

冉求与子路的特点既是异中有同，故其对于孔丘的「复礼」路线，亦同持反对态度。正因如此，其关于当时的重大政治问题，亦有大致相同的见解。

关于由、求的政见相同，除第三节例六「季氏将伐颛臾」以外，其对于卫国父子争位问题，亦为显证。例如：

(二)《述而》篇：「冉有曰：『夫子为卫君乎？』子贡曰：『诺，吾将问之。』」入，曰：「伯夷叔齐，何人

也？(子)曰：「古之贤人也。」(子贡)曰：「怨乎？」(子)曰：「求仁而得仁，又何怨？」(子贡)出，曰：「夫子不为也。」

(三)《雍也》篇：「子见南子，子路不说。夫子矢之曰：『予所否者，天厌之，天厌之！』」

此两例所记的史实及意义，已详《说知探源》篇。现在只说，孔丘关于卫国父子争位的态度，例二已明记冉求与子贡均有疑问，例三则云：「子路不说」，此「说」字训「解」，「不解」与「有疑」，义实相通。

关于子贡与冉求相近，已详前文，不再述及；只说子路。所谓「子路不说」，实因其与孔丘互有分歧。例如：

(四)《子路》篇：「子路曰：『卫君待子而为政，子将奚先？』子曰：『必也正名乎！』子路曰：『有是哉，子之迂也！奚其正？』子曰：『野哉由也！君子于其所不知，盖阙如也。名不正，则言不顺；言不顺，则事不成；事不成，则礼乐不兴；礼乐不兴，则刑罚不中；刑罚不中，则民无所措手足。故君子名之，必可言也；言之，必可行也；君子于其言，无所苟而已矣。』」

此章包含问题颇多。关于「正名」的逻辑史意义，关于「迂」「野」的认识论意义，在本书中部《儒学究元》中均已分别详论。兹仅就其分歧的政治意义，择要诠释如次：

第一，「正名」乃孔丘「复礼」路线的重要内容，而子路以为「迂」。孔丘对于子路，则先斥以「野」，更两言「君子」，详述「正名」与「民服」的本末关系，其争辩之烈，跃然纸上。尤应指出，经此争辩以后，子路并未改变立场，终死于卫国子拒父师之役。关于此事，宋人洪迈《容斋三笔》卷五曾云：

盖是时夫子在卫，当辄为君之际，留连最久，以其拒父而窃位，欲正之……则其有补名义，岂

不大哉？……子路曾不能详味圣言，执迷不悟，竟于身死其难，惜哉！〔二〕

洪迈此论，诚为儒家见地，但子路的「兼人」〔三〕立场，敢于冲决「父兄」的宗法藩籬，其与孔丘的「正名」主张有路线性分歧，尤为明白。

第二，「野哉由也」之「野」与「君子」为对立范畴，《雍也》篇所说「质胜文则野，文胜质则史，文质彬彬，然后君子」，可以为证。在孔丘看来，子路的「野」，主要为缺乏「复礼」君子的「礼乐」教养；所以就此事论及「礼乐不兴」的危害性。此外，《先进》篇记子路言志，孔丘评其违反「为国以礼」的原则；《宪问》篇记子路问「成人」，孔丘特告以「文之以礼乐」；义均在此。是知子路的「野」，与其「兼人」的「非礼」立场，密切相关，因而亦即墨子「非毁礼乐」的思想来源之一。

第三，孔丘认为「不知礼」即是「无知」，「无知」而仍以「正名」为「迂」，则是「野」的特征，所以说「君子于其所不知，盖阙如也」。《为政》篇记孔丘诫子路云：「由，诲女知之乎？知之为知之，不知为不知，是知也」，正与此章此语，可以互训。实则子路的「兼人」立场，并不以「读书」（「知礼」）为「为学」的主要方法，亦即对于孔丘所持「温故而知新」的「学而知之」方法，采取对立态度，例如《先进》篇记：

子路使子羔为费（郈）宰。子曰：「贼夫人之子！」子路曰：「有民人焉，有社稷焉，何必读书，然后为学？」子曰：「是故恶夫佞者。」

此章的「费宰」与第三节例一的「费宰」是否同地？亦即此「费」字是否「郈」字之误，姑且不论，主

〔一〕 《四部丛刊续编》本，一——二页。

〔二〕 「兼人」的涵义，详下文例（一四）《问刚斯行诸》章解。

要的问题在于：子路所说「何必读书然后为学」，乃是对孔丘所谓「不学礼无以立」（《尧曰》篇）的君子「复礼」立场的否定，实为墨子「不教以书」（《贵义》篇）的学风所从出，而孔丘斥之为「佞者」，是「佞者」与「兼人」同义，亦即子路「野」而不知礼的意思。〔一〕

「佞者」即僭礼之人；关于「有民人、社稷」之所以为「佞」，王夫之在其《四书稗疏》中曾经指出：

天子为天下立社曰大社，自立社曰王社；诸侯为百姓立社曰国社，自立社曰侯社；皆与稷同宫而别坛。大夫士食于君，义无私报，以有稼穡之事焉。故《祭法》曰：大夫成群立社曰置社，
《月令》所谓择元日命民社也。然大夫言社而不言稷，则有社而无稷矣。稷之神为厉山氏，为周社契；大夫卑，不敢与为礼也，费之有社稷，僭也。古者有分地，无分民；大夫且不得有民人，而况社稷乎？子路习于僭而不知，故夫子重斥之。〔二〕

应当指出，不但在关于卫国的父子争位问题上，即关于鲁晋两国的公私斗争问题上，子路亦与孔丘有路线性分歧，例如：

（五）《阳货》篇：「公山弗扰以费畔。召，子欲往。子路不说，曰：「末之也已，何必公山氏之之也？」子曰：「夫召我者，而岂徒哉？如有用我者，吾其为东周乎！」」

（六）同篇：「佛肸召，子欲往。子路曰：「昔者由也，闻诸夫子曰：『亲于其身为不善者，君子不入也。』佛肸以中牟畔，子之往也，如之何？」子曰：「然，有是言也。不曰坚乎，磨而不磷；不曰白乎，涅而不缁。吾岂匏瓜也哉，焉能繫而不食？」」

〔一〕 参看《崇仁恶佞》篇。

〔二〕 《船山遗书》，太平洋书店本册四九，一二页。

关于此两例的史实及义理，张甄陶的《四书翼注论文》曾云：

弗抗、佛肸之召，……《鲁论》两载「子欲往」者，……一以存鲁，一以存晋也。鲁昭公逐季孙意如不克，自出奔，终身不复，又废其二子公衎、公为而立公子宋，此人伦之大变，阳虎与公山弗扰欲畔之，杀之以张公室，……故不为拒绝之词，使知无礼于君，人皆可以为鹰鹯逐鸟雀，庶彼有所顾忌，即所以存鲁也。晋赵鞅自定公十四年与范中行氏构兵，……至哀公五年……伐范氏围中牟，想佛肸必以中牟畔助范氏，故围之耳；以世卿称兵于国，五六年而不已，强横极矣，赵若不败，势必伐晋，晋主夏盟，以尊周为职业，晋灭则周亦从之，佛肸之召，夫子不斥其非，傲赵鞅也。〔一〕

似此，子路对孔丘「强公室」、「为东周」（皇《疏》云：「兴周道于鲁」）的「复礼」路线，表示「不说（解）」而「强与之争」，实与其以「正名」为「迂」，同出于「兼人」的变革立场。例如：

（七）《卫灵公》篇：「在陈绝粮，从者病，莫能兴，子路愠见曰：『君子亦有穷乎？』」子曰：『君子固穷，小人穷斯滥矣。』」

在孔丘的「复礼」立场看来，「君子」的标志之一，是「人不知而不愠」（《学而》篇），子路因绝粮而「愠见」，乃不能「固穷」的「小人」本色。「君子」的另一个标志是「畏天命」（《季氏》篇）；而「天命」乃「穷通」的最高主宰，亦即「君子固穷」的世界观的神学基础。例如：

（八）《宪问》篇：「公伯寮愬子路于季孙。子服景伯以告曰：『夫子固有惑志于公伯寮，吾力犹能肆诸市朝。』」子曰：『道之将行也与，命也；道之将废也与，命也；公伯寮其如命何！』」

〔一〕 转引《论语集释》卷三四，一〇四七——一〇四八页。

旧注以孔丘言「命」为「晓景伯，安子路而警公伯寮」，大致可信。此因「天命」乃孔丘的最高信念，《颜渊》篇所说「死生有命，富贵在天」，正是此义。但子路从「兼人」的变革立场出发，不仅不能「固穷」，对于「死生有命」之说，亦似「不说（解）」。

例如：
(九)《先进》篇：「季路问事鬼神。子曰：『未能事人，焉能事鬼？』（子路）曰：『敢问死？』（子）曰：『未知生，焉知死？』」

此章以「人」、「鬼」、「生」、「死」对举，颇富哲学意义，但是，如果象章太炎那样，据此以孔丘为无神论者，^{〔一〕}则非史实。《为政》篇记孔丘告樊迟云：「生，事之以礼，死，葬之以礼，祭之以礼」，《泰伯》篇记孔丘赞夏禹云：「非饮食而致孝乎鬼神」，足证孔丘并非不信「鬼神」，仍是有神论立场。

子路对于「死生有命，富贵在天」之说，持有疑问，乃其「问死」的由来，亦其变革立场的反映，至其「问事鬼神」，则与《述而》篇记「子疾病，子路请祷」同义，足证其为「有鬼」论者。总观子路的思想，实为墨子既「非命」而又「明鬼」的思想来源。

孔丘对「天命」，一贯的只是武断其主宰意义，而绝不探求所以主宰之「故」（孔丘没有「故」概念），故对于子路此问，亦置而不答，但言「事人」「知生」的首要地位。在孔丘看来，「人之生也直」（《雍也》篇），亦即应「直道而事人」（《微子》篇），故「知生」与「事人」相通。此所谓「直道而事人」，亦即「修己以安人」之义；子路对此，亦似不以为然。例如：

(十)《宪问》篇：「子路问君子。子曰：『修己以敬（人）。』（子路）曰：『如斯而已乎？』（子）曰：『修己以安人。』（子路）曰：『如斯而已乎？』（子）曰：『修己以安百姓，尧舜其犹病」

〔一〕《广论语骈枝》，章氏丛书续编，成都薛氏崇礼堂刊本，一六页。

诸。』

关于此章，清人黄式三《论语后案》卷十四释云：

『君子』，上位之君子也。『人』，犹臣也；《尚书·皋陶谟》『在知人』，《洪范》『人无有比德』，『人用侧颇僻』，『人』皆对『民』言。《诗·假乐》『宜民宜人』，亦同。正身，正其臣、正其民，敬心充积之盛也。上章（指《上好礼，则民易使也》章）言『礼』，此章言『敬』，下二章（指《原壤夷俟》、《阙党童子将命》两章）见不敬者之坏于礼；『修己以敬』，循此礼以践之而已；『安人』、『安百姓』者，礼教所达，朝野胥安于敬而已；礼之不可以已也如是。（一）

今按：黄式三此解，肯定经籍『人』字皆对『民』言，与《释人民》篇所说正合；何晏《集解》引孔《注》云：『人指朋友九族』，亦即此义。惟『修己以敬』，古本作『修己以敬人』；（二）黄氏不知，遂谓『此章言敬』，殊为误断。实则此章从『修己』出发，而导出『敬人』、『安人』、『安百姓』，正是第三节例六所说『故远人不服，则修文德以来之，既来之则安之』之义。如前所述，子路与冉求相同，皆力主用战争掠夺奴隶以求『足民』，对于『敬人』、『安人』、『安百姓』的『复礼』路线，皆所『不说』，故子路于此两问『如斯而已乎』，《子路》篇记：『子路问政，子曰：先之劳之；请益，曰：无倦。』『如斯而已乎』与『请益』相同，皆以为不足之义。第一节例十二，子贡问能济民可谓仁乎，孔丘答以『尧舜其犹病诸』；由此推知，子路之意，当以君子务求『足民』，而孔丘只言『人』不及『民』，子路以为未足，故两问『如斯而已乎』，以表『请益』之意。在孔丘看来，能『修己』、『事人』，即是至矣尽矣，所以说『尧舜其犹病诸』。

〔一〕 《傲居丛书》本，五七页。

〔二〕 日本物观《七经孟子考文补遗》，《丛书集成》本，一三三四页。

由此足证，孔丘的「君子」概念，乃其「人」概念的进一步加工，亦其「仁」概念的具体表现，绝不包括「民」的因素，而只从「修己」出发，至「敬人」、「安人」、「安百姓」而止，亦即限制在「人」的阶级内部，实行「己立立人，己达达人」的「仁之方」。因此，此章所谓「修己」，当如黄式三所释，乃「循礼以践之」，亦即「克己复礼为仁」之义。

如前所述，对于孔丘「克己复礼为仁」之义，子贡、宰我、冉求皆持「异端」；子路亦是如此。关于此事，除前引诸例而外，又如：

(十一)《先进》篇：「子曰：『由之瑟奚为于丘之门？』门人不敬子路。子曰：『由也升堂矣，未入于室也。』」

何晏《集解》引马《注》云：「子路鼓瑟不合《雅》、《颂》，当是古训。孔丘恶郑声乱雅乐，恶佞口覆邦家（《阳货》篇）；子路既被孔丘斥为「佞者」，故其「鼓瑟不合《雅》、《颂》，自属可能，『奚为于丘之门』，与斥冉求「非吾徒也」同样严厉；其为路线性分歧，殊为明白。同篇又说：『由也喭（谚）』，刘宝楠《论语正义》训为「叛谚不恭」，黄式三《论语后案》训为「性行刚强，常啖嗔失于礼容」，均是此义。

与子贡的货殖致富及冉求的违礼继富均有不同，子路作为「沐之野人」，则为孔门的「贫人」。例如：

(十二)《子罕》篇：「子曰：『衣敝缊袍，与衣狐貉者立而不耻者，其由也与！』」不佞不求，何用不臧？」子路终身诵之。子曰：『是道也，何足以臧？』」

《春秋繁露·服制》篇云：「百工商贾不敢服狐貉」（《管子·立政》篇作「不敢服长鬣貉」），是「狐貉」乃贵者所服。邢昺《论语疏》云：「缊袍，衣之贱者；狐貉，裘之贵者。」子路衣贱者之服与贵者并立

而不耻，明为一种不屈于世袭奴隶主贵族的「兼人」变革精神。《诗·邶风·雄雉》，乃个体私有者阶层反对战争劳役的篇章，「不伎不求，何用不臧」一语，尤为个体私有者「耿介」性格的写照，「子路终身诵之」，足证其反世袭奴隶主贵族的统治，系从个体私有者立场出发。旧注以「雉」为「耿介之鸟」。例如《白虎通·瑞质》篇云：「士以雉为贄者，取其不可诱之以食，慑之以威，必死不可生，畜士行耿介，守节死义，不当移转也」。清人陈立《疏》云：「《大宗伯》士执雉注：雉，取其守介而死，不失其节。《公羊》注士用雉，取其耿介。《士相见礼》冬用雉注：取其耿介，交有时，别有伦也。《说苑》士以雉为贄，雉者，不可指食笼狎而服之，故士以为贄也。」《乡党》篇记「山梁雌雉，子路共之」，《史记·仲尼弟子列传》说子路「冠雄鸡」，凡此将「雉」与子路相连的记载，切须玩味。孔丘以为「是道也何足以臧」，则与其斥「匹夫、匹妇之为谅也，自经于沟渎而莫之知也」（《宪问》篇）同义，在于对个体私有者阶层的变革路线，持反对态度。

子路一方面对于世袭奴隶主贵族阶级，严守「雄雉」的变革立场，坚持「不伎不求」的「耿介」态度，而同时在另一方面，对于自己的「朋友」（汉人郑玄云：「同门曰朋，同志曰友」）则志愿「通财」。例如：（十三）《公冶长》篇：「颜渊季路侍。子曰：『盍各言尔志！』子路曰：『愿车马衣裘，』（二）与朋友共敝之而无憾。」颜渊曰：「愿无伐善，无施劳。」子路曰：「愿闻子之志。」子曰：「老者安之，少者怀之，朋友信之。」（三）

〔一〕《白虎通疏证》八，《皇清经解续编》卷一二七二，七页。

〔二〕今本作「衣轻裘」，兹依阮元《论语校勘记》与陈鱣《论语古训》删「轻」字。

〔三〕今本「少者怀之」在「朋友信之」句下，兹据潘维城《论语古注集笺》校意。

此章表明，颜渊的志愿是：对「人」不伐己善，对「民」不如其劳；「二」孔丘的志愿是：使老者安其居而不思去，少者虽去而怀归，朋友互信而和谐；二者皆「复礼」路线调和阶级矛盾的理想境界，而亦皆为纠正子路的「朋友共财」的「兼人」志愿而发。

(十四)《先进》篇：「子路问：『闻斯行诸？』子曰：『有父兄在，如之何其闻斯行之？』冉有问：『闻斯行诸？』子曰：『闻斯行之。』公西华曰：『由也问『闻斯行诸』，子曰：『有父兄在』；求也问『闻斯行诸』，子曰：『闻斯行之』，赤也惑，敢问？』子曰：『求也退，故进之；由也兼人，故退之。』」

释云：此章章旨，汉人包咸以为乃论「账穷救乏之事」，可为定诂。清人钱大昕《潜研堂答问六》进一步

《曲礼》：「父母在，不许友以死，不有私财」。《檀弓》：「未仕者不敢税人；如税人，则以父母之命」。《注》：「不专家财也」。《白虎通》云：「朋友之道，亲存不得行者二：不得许友以其身，不得专通财之恩；友饥则白之于父兄，父兄许之，乃称父兄与之；不听即止。故《论语》曰：『有父兄在，如之何其闻斯行之也』」。包咸之说，盖出于此。《吴志》：「全琮以父命齎米数千斛，到吴市易，琮悉以赈贍士大夫，空船而还。斐松之引《论语》『有父兄在』之文，谓琮『辄散父财，诚非子道』，亦用包说。」

依包、钱此解，则旧注以「求也退」为冉求生性谦退，「由也兼人」为子路务在胜人或勇果倍人，断

〔一〕用元人陈天祥《四书辨疑》说。

〔二〕《潜研堂文集》卷九，《四部丛刊》本册三，七——八页。

非《论语》本义，彰彰明甚。关于冉求，就《论语》所记来看，举凡「聚敛」、「请粟」、「伐颛臾」等等，均有独立于孔丘的主张，而且持之甚坚，从不让步，何尝有「谦退」气象？反之，倘依包、钱所解，则在「赈穷救乏」问题上，所谓「求也退」，当指冉求违反「君子周急不济富」的原则，对于「人」中的贫者不肯赈救，而只对于富者益而税之。从此可见，「求也退」之「退」，与《雍也》篇「今女晝」之晝当可互训；「晝」字训「止」，有自立界限，能进而止之义；「退」字训「抑止」，是画定贫富界限，对于在井田制瓦解中沦为贫人的世袭贵族，能赈救而硜吝却拒之义。此种「赈穷救乏」的富人路线，足以促进「人」的贫富对立，故为孔丘所不喜。

关于子路，《论语》记其「有闻，未之能行，惟恐有（又）闻」；孔丘亦以「敏于行」为君子美德，何以此章忽以「闻斯行之」为「兼人」而必欲「退之」？故知「兼人」乃指在赈穷救乏之际，不分亲疏贵贱，一本「朋友共财」方针，亦即例十三所说「愿车马衣裘，与朋友共」之义。正因此种「不党父兄」的兼人精神，违反孔丘以「孝弟为仁之本」的宗法礼制，所以特举「有父兄在」以抑止之。由此足证，此「兼」字乃《孟子》所说「墨子兼爱，是无父也」之兼。并且《论语》此章「兼人」一词，当即《墨子》所谓「兼士」一词所从出；而墨家所定「有财者勉以分人」的团体纪律，亦当为子路「朋友共财」思想的进一步发展。例如：

（1）《兼爱下》篇：「别士之言曰：『吾岂能为吾友之身若为吾身，为吾友之亲若为吾亲？』是故退睹其友，饥即不食（餽），寒即不衣（赠），疾病不侍养，死丧不葬埋；别士之言若此，行若此。兼士之言不然，行亦不然，曰：『吾闻为高士于天下者，必为其友之身若其身，为其友之亲若其亲，然后可以为高士于天下。』是故退睹其友，饥则食之，寒则衣之，疾病侍养之，死丧埋

葬之，兼士之言若此，行若此。」^{〔一〕}

〔2〕《耕柱》篇：「子墨子游（荆），耕柱子于楚，二三子过之，食之三升，客之不厚。二三子复于子墨子曰：「耕柱子处楚无益矣。二三子过之，食之三升，客之不厚」。子墨子曰：「未可知也。」毋几何，而遗十金子于子墨子曰：「后生不敢死，有十金子于此，愿夫子之用也。」子墨子曰：「果未可知也。」^{〔二〕}

〔3〕《鲁问》篇：「子墨子出（游）曹公子于宋，三年而反，睹子墨子曰：「始吾游于子之门，短褐之衣，藜藿之羹，朝得之则夕弗得，弗得祭祀鬼神；而（乃）以夫子之故，家厚于始（昔）也，有（又）家享谨祭鬼神。然而人徒多死，六畜不蕃，身湛（沈）于病；吾未知夫子之道之可用也。」子墨子曰：「不然，夫鬼神之所欲于人者多，欲人之处高爵禄则以让贤也，多财则以分贫也；夫鬼神岂唯擢黍拊肺之为欲哉？今子处高爵禄而不以让贤，一不祥也；多财而不以分贫，二不祥也。今子事鬼神，唯祭而已矣，而曰病何自至哉，是犹百门而闭一门焉，曰盗何从入；若是而求百福于鬼神，于（而）有（又）怪之鬼神，岂可哉？」^{〔三〕}

将上引三例，与子路既事鬼神而又与朋友共财联结起来，不难看到「兼士」言行的雏型。上文屡用「兼人」的变革立场，来说明墨翟与子路的思想渊源，义据至此而益明。

总之所述，子路在「为学」、「正名」等路线问题以至服章、情操等方面，均与顽固坚持「复礼」立场

〔一〕 孙诒让《墨子閒诂》，《诸子集成》本卷四，七三页。

〔二〕 同上书，二五七——二五八页。

〔三〕 同上书，二八八——二八九页。

的孔丘确有分歧。但终因受毒太深，所以后来在战斗中被击断了冠缨，而他『到这时候也还不忘记从夫子听来的教训，说道「君子死，冠不免」，一面系着冠缨，一面被人砍成肉酱了。』〔一〕

〔一〕 《在现代中国的孔夫子》，《鲁迅全集》第六卷，三六一页。

后进异同考

在《先进异同考》中，已经辨明：子贡与颜渊对立而与宰我相近，孔丘则「贤颜渊而讥子贡」，并斥宰我为「不仁」；冉求与闵损背反而与子路同道，孔丘则「称闵损而责冉求」，且指子路为「佞者」。由此足证：孔门自始即有分歧与派别对立。

此种分歧或对立，发展至后进弟子，由于过渡时期阶级矛盾进一步激化，故其路线性质愈益显明，其学派性格愈益成熟；其对于后世思想的影响，也较先进弟子尤为深远。为究明此中义蕴，特就子游、子夏、子张、曾子、有若、樊迟等六人的异同，续加考辨。

一

《论语·先进》篇将子游与子夏同列「文学」一科，后儒亦多将「游夏」并称；而实则子游与子夏乃孔门后进中两个对立的派别。例如：

(一)《子张》篇：「子游曰：『子夏之门人！小子当洒扫、应对、进退则可矣，抑末也；本之则无，如之何？』子夏闻之，曰：『噫，言游过矣！君子之道，孰先传焉，孰后倦（倦）焉？譬诸草木，区以别矣。君子之道，焉可诬也？有始有卒者，其惟圣人乎！』」

清人刘宝楠《论语正义》卷二十二以子夏所说「君子之道」乃「谓礼乐大道」，颇可信据；关于子游的论旨，刘氏指出：

子游习于礼乐，以学道为本，而以洒扫、应对、进退为礼仪之末，故讥子夏为失教法。(一)

据刘宝楠此解可知，子游与子夏两派，对于西周奴隶制上层建筑的「礼乐」，同持卫护态度，所争只在「礼仪」是否为「末」？其间并无「学礼」与「非礼」的分歧。因而，亦即君子「复礼」的内部斗争，「荀子·非十二子」篇将子游与子夏分为两派，而同斥之为「贱儒」，（「贱儒」一词的涵义，另详下文）当即此义。

关于子夏，将在下节另述，现在只说子游。

《论语》记子游言行者虽只八章，而其学派性格，则颇为明晰；如例一的指礼仪为「末」，即是显证。又如：

(二)《阳货》篇：「子游为武城宰。(三)子之武城，闻弦歌之声。夫子莞尔而笑，曰：「割鸡焉用牛刀？」子游对曰：「昔者偃也闻诸夫子曰：「君子学道则爱人，小人学道则易使也」。子曰：

「二三子！偃之言是也。前言戏之耳。」

今按：《论语》记孔门所学，不外「学文」、「学《诗》」、「学《礼》」、「学《易》」有待论定，「学干禄」乃「问干禄」之误，详见下文，而「学道」只见此章，且系孔丘之言而子游述之，其为子游一派的宗旨所在，自无疑义。前引刘宝楠所说「子游习于礼乐，以学道为本」，即从此事此义概括而出。

为要究明「学道」本义，先释「道」字。

《论语》中「道」字凡八十有八见（内「贫而乐道」的「道」字系依皇《疏》校增），全无「实体」或「规

(一) 《皇清经解续编》卷一七二，四——五页。

(二) 今本《论语》无「子游为武城宰」六字，兹据《艺文类聚》卷一九、人部三「笑」条引文校增。

律』之义，除训『道路』训『言说』，或作『导』训『治理』者而外，其作为政治范畴者三十，如『天下有道』、『天下无道』、『邦有道』、『邦无道』、『先王之道』、『文武之道』；作为伦理规范者亦三十，如『君子之道』、『相师之道』、『父之道』；凡此，皆主西周奴隶制上层建筑的『礼乐』而言。

孔丘的『复礼』路线，系从损益西周『礼乐』而出，故对于自己的政治主张或思想体系，亦称之为『道』，如『道之将行』、『道之将废』、『非不乐子之道』、『吾道一以贯之』；凡此，皆与今语所谓『主义』或『学说』可以互训。

此外，如『就有道』、『志于道』、『乐道』、『闻道』、『适道』、『谋道』、『忧道』、『信道』、『弘道』，以及『守死善道』、『学以致用其道』、『行义以达其道』；凡此，当亦不出上述二义。

由此足证，《论语》所谓『道』，乃孔丘从『复礼』立场出发，用以明治乱、别善恶、辨是非的特殊标准或原理；其所以特殊，则因此种标准或原理，系从西周的『礼乐』孳生而来。但春秋乃『一分为二』的过渡时期，『道』的字义因阶级而不同，『道』的地位因阶级而轩轻，孔丘对之，亦有不同评价与态度；对于背离礼乐的『小道』，诚以『君子不为』；对于个体私有者阶层的『不伎不求』之道，斥为『何足以臧』；对于『道不同』的异己派别，宣称『不相为谋』；对于『无道』的民与小人，标榜『焉用杀』而喻之为『草』，并以君子之德为『风』，断言『草上之风必偃』。

『道』的本义既如上述，则子游一派所学之『道』，当如何晏《集解》所引孔《注》为『礼乐之治』，证以此章以『弦歌之声』为『学道』实施，断无可疑。但将此章与例一对照，立即发现子游自立宗派的秘密：就《论语》全书、尤其《乡党》篇来看，孔丘虽重学『礼』而却绝不轻视礼仪，而子游则『以学道为本，以礼仪为末』；此中的『本』、『末』之分，乃子游所自创而为孔丘所本无。关于此事，朱熹曾指子游『敏

于闻道，而不滞于形器，颇堪玩味。明人焦竑则进一步指出：

子游言『洒扫应对，进退则可矣，抑末也；本之则无，如之何？』以本末为二也。子夏言『君子之道，孰先传焉，孰后倦焉？譬诸草木，区以别矣；知本末之一也。观草木之根杪，不当离末而求本；则君子之教人，可舍事而谈理哉？……二之非圣人也。』〔一〕

朱熹所说『敏于闻道而不滞于形器』与焦竑所说『舍事而谈理』，并不尽同，撮其大意，则是摒弃感性认识的唯理主义。子游此种唯理主义乃是从孔丘以『礼』限制感觉和经验的唯心主义发展而来。由此足证，子游自称其『学道』系『闻诸夫子』，实乃在『尊师』形式下创立了自己的唯理主义学派。

子游所说『君子学道则爱人』，『爱人』即是『举贤』；〔二〕『小人学道则易使』，『易使』即是『君子之德风，小人之德草，草上之风必偃』；总之，乃以『礼乐之治』调和『人』的阶级内部『君子』与『小人』的矛盾。此种主张，在孔丘的『复礼』路线上有一定根据，故孔丘特告二三子：『偃之言是也』。

所以说有一定根据，即是说子游的『学道』，并非完全同于孔丘，而实乃对于『复礼』路线有所发展，使其原有的保守思想、复古主义更为突出。例如：

〔三〕《雍也》篇：『子游为武城宰。子曰：『女得人焉耳乎？』（子游）对曰：『有。澹臺灭明者，行不由径，非公事，未尝至于偃之室也。』』

此所谓『得人』，与《颜渊》篇樊迟问智，孔丘答以『知人』同义，皆邑宰『举贤』（『爱人』）的准备；《子路》篇：『仲弓为季氏宰，问政。子曰：『先有司，赦小过，举贤才。』』曰：『焉知贤才而举之？』子曰：『举』

〔一〕 《焦氏笔乘续集》卷一，《丛书集成》本，四八页。

〔二〕 参照《人仁古义辨证》篇。

尔所知，尔所不知，人其舍诸？」正足表明「举贤」必以「得人」或「知人」为前提。孔丘以「知人」告樊迟，而「樊迟未达」，以「得人」问子游，而子游「对曰有」，足证他二人对于孔丘「复礼」路线的认识与态度，有根本性分歧。关于樊迟，将另节详论；现在只说子游。

子游以澹臺灭明答孔丘「得人」之问，其第一条标准为「行不由径」。关于「行不由径」的意义，宋人程大昌（一一二二—一一九五）曾经指出：

古井田之制，道路在沟洫之上，略如棋枰，皆方直不颇，行必遵之，毋得斜冒取疾，野庐氏禁野之横行径踰者，修闾氏禁径踰者，皆其证也。晚周此禁虽存，人往往奔蔑不守，独澹臺灭明不肯踰逸自便，则其平日之所趋向，必有截然不出礼度之外者，如非公事不见邑宰，亦其类也。子游举此人答圣人得士之问，正亦举末明本，岂可指此谓为末节，而不足见人也哉？〔一〕

清人惠士奇亦曾指出：

士师野禁，亦曰道禁，野庐氏掌之，横行径踰，盖其一也。径谓之蹊，《释名》曰：蹊，系也，射疾则用之，故还系于正道。康成亦云：径踰射邪，趋疾禁之，所以防奸，谓不由正道，昌翔观伺将开寇盗之端，故横行径踰者禁之，有相翔者诛之，则寇盗之端绝矣。蹊田辜轻，夺牛罚重，说者以为轻重失伦，横行径踰，其细已甚矣，岂无大于此者乎？君子绝恶于其细，禁奸于其微，射邪趋疾，未必遂为盗也，而昌翔观伺，为盗之端遂萌于此，野庐氏掌凡道禁，塞其涂，弇其迹，则形势不得为非，使民无由接于奸邪之地。故晏婴治阿，而筑蹊径者，以此也。孔门子游称子羽曰：行不由径，谓其行方。夫由径犯野庐氏之禁，先王之世，人人不由，安见其方？春秋

〔一〕《考古编》卷九，《丛书集成》本，六六页。

禁书虽存，而官失其职，道禁之不行久矣，子羽独奉而行之，以为先王之道存焉。由此观之，则一步一趋，无在而非先王之道也。於呼！子羽之所以为方欤！《太元》曰：孔道夷如，蹊路微如，大舆之忧，此之谓也。卫有乱，季羔逃之，走郭门，门者曰：彼有缺，季羔曰：君子不踰，又曰：彼有竇，季羔曰：君子不隧。盖由径则必蹊缺，蹊缺则必隧竇，不踰不隧，必自不由径始。故曰径踰。踰谓踰缺，注疏不明，故补之。《诗》云：周道如砥，其直如矢，不行直道，是谓横行。《管子》谓『里域不可以横通』，亦以此。〔一〕

据程大昌、惠士奇二家所解，则『行不由径』，乃指在井田所有制衰微，个体私有制代兴的春秋过渡时期，『大道甚夷而人好径』（《老子》语），已成为社会风习，而澹臺灭明犹恪守井田禁例，『行不由径』，足证其对于井田所有制的虔诚态度。

因此，『行不由径』与『非礼勿行』，不惟字面相似，而实亦为同一经济思想的继续发展。如《仁礼解故》篇所说：『非礼勿行』乃『克己复礼为仁』的四节目之一，其经济史意义，在于卫护井田所有制；至于『行不由径』则与卫护井田所有制同时，兼有加强『道禁』以防『寇盗』之义，其复古保守思想更为露骨。

子游『得人』的第二条标准为『非公事不入邑宰之室』。此所谓『公事』，当即『公室之事』。澹臺灭明唯事之有关『公室』者始谒邑宰，此种操守，坚持于『私肥于公』的春秋过渡时期，亦足显示其『张公室』的政治保守立场；而『张公室』的政治保守立场，正是其坚持井田所有制的没落经济思想的集中表现。

〔一〕《礼说》卷一二，《皇清经解》卷三二五，二五页。

总此可见，子游以为，唯忠实于井田所有制者方为应「举」的「贤才」。因此，例二以「学道」调和阶级矛盾，从政治上看，乃企图以奴隶主贵族世袭制压倒小人阶层的变革思潮；从经济上看，则是企图以井田所有制上层建筑的「礼乐」窒息个体私有制的生机；较诸孔丘的「复礼」路线，实为更加露骨的复古倒退思想。此即是说，所谓「子游氏之儒」，乃孔门后进中的保守学派。

二

第一节例一已经说过，子游以礼仪为末，子夏以为「言游过矣」，其理由是：「君子之道，孰先传焉，孰后倦焉？譬诸草木，区以别矣。君子之道，焉可诬也？有始有卒者，其惟圣人乎！」

上述对于子游舍礼仪而学道的反驳，同时亦即子夏一派思想体系的提纲；惟其训诂、义理，及思想史的疑难，久悬未决，兹特酌加简释：

第一，礼乐大道，本末具备，其所以「别」亲疏贵贱等级者，全在礼仪。此所谓礼仪，清人黄式三《论语后案》卷十九曾经指出：

《礼·学记》：「不学杂服，不能安礼」。『杂服』，谓『洒扫、应对、进退』琐屑杂事。(一)

黄式三所说「琐屑杂事」，最能形容「礼仪」的具体性特点。此种特点，子游从唯理主义观点斥之为「末」，而子夏以为，唯其为具体性范畴，故亦为「别」亲疏贵贱等级的准绳；此乃宇宙普遍原理，一切差别皆从具体对待中显示出来：「譬诸草木，区以别矣」。

第二，「区以别矣」之区，即「区萌」之区。《庄子·天道》篇「万物化作，萌区有状」；《管子·五行》

(一) 《傲居丛书》本，九页。

篇「草木区萌」；《礼记·乐记》篇「草木茂，区萌达」；皆用此义。「区萌」即「句（勾）芒」，又云「屈直」；《礼记·月令》篇「句者毕出，萌者尽达」，元人陈澧注云：「句、屈生者，萌、直生者」，即其显例。「区」由「屈」引伸为「敬」为「恭」而与「倨」及「肆」为对立的礼仪范畴；《大戴礼记·曾子立事》篇「与其倨也宁句」，此「句」字，北周卢辩训「敬」，清人王树柟训「恭」，可为明证。

由此足见，「譬诸草木，区以别矣」，乃以草木之区萌有状，而显示其「类异」，阐明子游舍礼仪而学道，必致无别。

第三，「无别」即是「无礼」；所以说「君子之道，焉可诬也？」此「诬」字，《汉书·薛宣传》作「阮」，晋灼以为「阮音诬」，苏林训「同」训「兼」。此所谓「同」，即《子路》篇「小人同而不和」之同；此所谓「兼」，即《先进》篇「由也兼人故退之」之兼。由此可见，「焉可诬也」即是说：学礼而至于「无别」，适足为小人非毁礼乐的「同」「兼」思潮张目。

《论语》「别」字共两见，除此章用「区以别矣」驳子游以礼仪为「末」之失，《为政》篇「不敬何以别乎」，亦孔丘答子游「问孝」之语，两「别」字皆针对子游而发，足证子游的「学道」宗旨，虽自称「闻诸夫子」，而实非孔丘本义。从而子夏进一步指出：「有始有卒者，其惟圣人乎」。此即是说，孔丘于礼，本末兼备，绝未舍礼仪而空言「学道」。

总此三点可见，子夏一派乃孔门后进中的经验主义派别，与子游一派的唯理主义恰相对立，就其反对小人「同」「兼」的变革思潮而言，则仍不出君子「学礼」的「复礼」立场。因此，所谓「子夏氏之儒」，一方面为墨翟、荀况所批判；另一方面，自西汉开始，又成为经学家探溯传经谱系的始祖。

从重视礼仪的「琐屑杂事」出发，子夏在认识论上走入经验主义。此由《论语》记其言「学」各章，

极为明确。例如：

(一)《学而》篇：「子夏曰：『贤贤易色；事父母能竭其力；事君能致其身；与朋友交，言而有信；虽曰未学，吾必谓之学矣。』」

(二)《子张》篇：「子夏曰：日知其所亡，月无忘其所能，可谓好学也已矣。」

(三)同篇：「子夏曰：博学而笃志，切问而近思，仁在其中矣。」

(四)同篇：「子夏曰：百工居肆以成(致)其事，君子(居)学以致其道。」

上举四例，其章旨句解，各家异说颇多。恕不具引。但已不难看出：子夏以尽伦执礼为「学」，以积渐博学致知，以广见先王典训为「致道」之方；凡此，皆经验主义认识论的本色，其与子游一派的唯理主义相对立的理论根据，正在于此。

子夏的经验主义思想，对某些问题的看法或态度，和孔丘有分歧。例如：

(五)《子张》篇：子夏曰：「虽小道必有可观者焉；致远恐泥，是以君子不为也。」

此章所谓「小道」，据朱熹的解释，就是「农圃医卜之属。」〔一〕对于这些，孔丘一概卑弃；而子夏则既斥以「君子不为」，而又许其「必有可观」，可见两人有明显的分歧。

子夏的「小道可观」思想，不仅见于言论，而且见于实践。例如：

(六)《子路》篇：「子夏为莒父宰，问政。子曰：『无欲速，无见小利；欲速则不达，见小利则大事不成。』」

此所谓「欲速」、「见小利」，系指子夏为莒父宰的为政方针而言。关于此事，黄式三《论语后案》

〔一〕用南宋朱熹《论语集注》说。

卷十三曾云：

赵鹿泉谓「莒父下邑，政久废弛，民亦无多望于上之安全尽善者，子夏急图改弦更张，或以规近效，期小康，则迫而致之，苟而安之矣」。……「小利」之利，亦以利民者言，但就小则所失在大，如吴起尚攻战而削宗室，商鞅开阡陌而坏井田是也。〔一〕

上引黄式三的解释，把子夏为莒父宰的「欲速」、「见小」政策，看成为「吴起尚攻战而削宗室，商鞅开阡陌而坏井田」，显系指卵为鸡，夸大其辞。这是因为：子夏的「见小利」，诚与「小道可观」相通，有发展到「小人」变革道路的倾向，并曾引起孔丘的警告，例如：

〔七〕《雍也》篇：子谓子夏曰：「女（汝）为君子儒，无为小人儒。」

但是，「无为小人儒」只是孔丘发自「复礼」的反动本性，为防微杜渐之诚，而子夏在事实上则仍属于「君子儒」阵营，亦即是说，子夏的经验主义思想，其主流或实质，仍属于与法家相反的儒家思想。例如：

〔八〕《颜渊》篇：司马牛忧曰：「人皆有兄弟，我独无！」子夏曰：「商闻之矣：「死生有命，富贵在天」。君子敬而无失（佚），与人恭而有礼，四海之内皆兄弟也，何患乎无兄弟也？」

据《左传》哀公十四年记载：司马氏一家，向魋、向巢、子颀、子车，皆宋景公叛臣；左师向巢，「每食击钟」，「僭礼」亦颇突出。清人方观旭《论语偶记》云：

一族之中，戾气几徧；惟牛凄然孤立，真可哀哉！至牛「独无兄弟」之忧，似发于向巢、向魋出

〔一〕《傲居丛书》本，二七——二八页。

奔之后。〔一〕

方观旭的考据，颇可信从。所应指出者，即子夏为司马牛解忧，完全用「天命」的神学观点，来阐发「礼仪」；此与上引「譬诸草木，区以别矣」，同为阐明「礼仪」的等级特权以及死生富贵之别，出于「天命」，惟恪守礼仪，杜绝僭泰，方能调和「人」的阶级的内部矛盾或分化。所以说「君子敬而无失，与人恭而有礼，四海之内皆兄弟也。」

《阳货》篇记孔丘云：「天何言哉，四时行焉，百物生焉」，本为一种「天生百物」的宗教世界观〔二〕；此种宗教世界观启发子夏，以草木区萌与死生贵贱为连类，进而以为礼仪出于天命，所以子夏自称其「死生有命，富贵在天」之义，系闻诸孔丘。

似此，子夏思想的主流和实质，既为一种神学的礼仪论，则所谓「前期法家出于子夏」之说，即不攻自破。至于吴起、李悝（克）之「师事子夏」〔三〕，则当与墨翟学于儒而又别创墨家以「非儒」，事同一律，亦即只能说明战国前期法家如吴起、李悝等人，乃从「子夏氏之儒」分化出来，绝不能视为「传道、受业、解惑」的师承关系。反之，目前儒法斗争史研究中，有同志以为魏武侯时代，吴起奔楚，李悝失踪，西门豹「不斗而死人手」，这一幕尊儒反法的奴隶主贵族复辟丑剧，与子夏的门人小子颇有关系〔四〕，这个创说，虽一时尚感资料不足，而实则富有理据，极应展开研究。

〔一〕 《皇清经解》卷一三二七，一四页。

〔二〕 参照拙著《论语》、《墨子》、《物》字字义简释，《困知录》，一五九——一六二页。

〔三〕 参看《史记·儒林列传》与《汉书·艺文志》。

〔四〕 辛凤：《西门豹——战国初期伟大的无神论者》，《人民日报》一九七四年七月二十七日。

子夏此种关于礼仪的神学观点，无疑为奴隶主世袭贵族特权意识的反映；因此，对于世袭贵族的『威仪』亦极力强调。例如：

（九）《子张》篇：『子夏曰：君子有三变：望之俨然，即之也温，听其言也厉。』

『俨』字《说文》训为『昂头』；《礼记·曲礼上》篇『俨若思』，旧注『矜庄貌』；是知『望之俨然』，即《尧曰》篇『正其衣冠，尊其瞻视，俨然人（民？）望而畏之』之义。『厉』字，顾炎武《日知录》卷七引孔颖达《洪范正义》『言之决断，若金之斩割』；进而指出：『居官，则告谕可以当鞭扑；行师，则誓戒可以当甲兵；是之谓『听其言也厉。』』

由此足证，子夏所强调的礼仪，实即巩固奴隶主贵族世袭特权统治的暴力规范。上述子夏所说『君子之道，焉可诬也』，所以意在反对『同』『兼』，正是力言此种巩固特权统治的暴力规范，不容动摇。

子夏所说『仕而优则学，学而优则仕』（《子张》篇）的教育思想，亦是其积极为奴隶主世袭政权服务的铁证。此种教育思想，乃刘少奇、林彪一类骗子的『读书做官论』所从出。

综上所述，乃子夏思想的反动实质。此等反动思想，乃孔丘『复礼』路线发展的必然产物。此因到了孔门后进，小人变革思潮益加澎湃，遂亦成为更为露骨的反动路线，子夏一派，遂亦成为墨翟『非儒』的主要批判对象。

墨翟从小人变革立场出发，不仅指名批判『子夏之徒』，其《兼爱》、《尚同》等篇及『兼以易别』论题，实针对子夏『焉可诬也』而发，其《非命》、《非乐》亦与子夏『死生有命，富贵在天』之义针锋相对。不仅如此，战国末叶荀况对于子夏一派的批判，亦与墨翟互相发明。例如《非十二子》篇

所云：

正其衣冠，齐其颜色，嗛然而终日不言，是子夏氏之贱儒也。

『正其衣冠』，已见前文；『齐其颜色』之齐即『斋』，《中庸》『斋庄中正』即其显证。所应详释者，为『嗛然而终日不言』。

先释『嗛』字。此『嗛』旧注训『快』训『兼』，并训『口有所衔』，义虽可通，而实非荀子本义。此因《荀子》全书，『嗛』字凡六见：

(1) 《荣辱》篇：『彼臭之而嗛于鼻』；

(2) 《仲尼》篇：『满则虑嗛』；

(3) 《礼论》篇：『惘然不嗛』；

(4) 《正名》篇：『故嚮(饗，享)万物之美而不能嗛也，假而得问(间)而嗛之则不能离也』。

凡此五『嗛』字，皆与饮食之欲的满足有关，依此，则此『嗛』字亦当指子夏氏之儒，满足于饮食之欲而言。荀况亦斥子游氏之儒『无廉耻而奢(嗜)饮食』，正与此解同义。

大抵孔丘死后，不论倡言『学道』的或宣扬『威仪』的孔门支派，均随礼坏乐崩的历史趋势，堕落成为寄食于没落世袭贵族的『贱儒』，虽饮食之末亦所贪恋。此时此事，墨翟《非儒下》篇早已指出：

且夫繁饰礼乐以淫人，……贪于饮食，……是若乞人。糶鼠藏而羝羊视，……因人之家以为翠(肥)，恃人之野以为尊(尊即饮酒之器)。富人有丧，乃大说，喜曰：『此衣食之端也』。

『嗛』字所指既明，再释『终日不言』。此事亦以墨翟《非儒下》篇所说为最确：

夫执后不言，言之期利。见利便己，唯恐后言，若言而未有利焉，则高拱下视(与上引『羝羊

【视】同义），哈噎为深，曰：「唯其未之学也」；用虽急，遗行远矣。〔一〕

据此，则子夏一派于礼坏乐崩之际而仍坚持礼仪，一方面为奴隶主世袭贵族的「别利」服务，与「国家百姓人民之利」立于对抗地位，另一方面「别利」的「黷鼠藏而羝羊视」，又使自己「贪于饮食，是若乞人」；此种孔丘君子「复礼」路线的隳落归宿，乃墨翟「非儒」的根据，亦即荀况「贱儒」命名的由来。

子夏对于礼仪，不仅给以神学的解释，并且亦力求从古远的文献中寻求历史的根据，《颜渊》篇樊迟问仁章援舜汤史事以证成「举直黜枉」，即是此事。此外，关于「学《诗》」，亦系以明礼为目的。例如：

（十）《八佾》篇：「子夏问曰：『巧笑倩兮，美目盼兮，素以为绚兮』，何谓也？」子曰：「绘事后素」。

（子夏）曰：「礼后乎？」子曰：「起予者商也，始可与言《诗》已矣。」

关于此章，黄式三《论语后案》卷三释云：

「礼后乎」三字句，「礼」字略逗，谓《诗》言素之后，意者礼其后乎。……言凡人有美貌，必加之以礼。礼者，先王所立之制度，品节、忠信、仪文，本末兼具者也；后者，事不可已而继之之词，非置为缓图也。……《八佾》篇详言礼，此（章）言「礼为后」，犹言……倩盼美貌，当有礼以成之，亦重言礼也；「后」犹终也，成也。〔二〕

据黄式三此解，则此章「礼后乎」之后，与上引「孰后倦焉」之后，均应训「终」训「成」，同言礼仪本

〔一〕 字句校订详见拙著《困知录》，一七八——一八五页。

〔二〕 《微居丛书》本，八——九页。

未兼具，不容舍之而空言「学道」。并且，此章表明，由《诗》以明礼，乃子夏一派学风的特点之一。此一特点，与例三、例四、例五所说「博学笃志」或「学于古训」的经验主义，正相印合。

子夏此一特点，从初汉开始，即被经学家奉为「传经」始祖。关于此事，清人朱彝尊在其《文水县卜子祠堂记》中曾云：

《诗》《书》《礼》《乐》，定自孔子；发明章句，始于子夏。盖自《六经》删述之后，《诗》《易》俱传自子夏，夫子又称其「可与言《诗》」，《仪礼》则有《丧服传》一篇；又尝与魏文侯言《乐》，郑康成谓《论语》为仲弓子夏所撰；特《春秋》之作，不赞一辞，夫子则曰：「《春秋》属商」；其后，公羊穀梁二子，皆子夏之门人。盖文章可得而闻者，子夏无不传之；文章传，则性与天道亦传也；是则子夏之功大矣。〔一〕

朱彝尊此说，多缀汉儒旧闻，不足据为信史。〔二〕但子夏传《经》之说，发自汉儒，则非无故。此因汉代通过订立朝仪制度而使子夏的「礼仪」之学取得重要地位。而典籍丧失又不得不假手于章句训诂之学，凡此新的阶级斗争需要，大抵皆可从子夏思想体系中找到其思想资料。因此，子夏遂成为「传《经》」的始祖。

三

子张与子夏的对立，乃孔门所公认；对其异同之故，亦曾进行讨论。例如：

〔一〕《曝书亭集》卷六五，《四部丛刊》本，一〇页。

〔二〕清人陈玉澍《卜子年谱·自序》亦有此说，罗振玉《雪堂丛刻》本，二页。

(一)《先进》篇：「子贡问：『师与商也孰贤？』」子曰：「师也过，商也不及。」（子贡）曰：「然则，师愈与？」子曰：「过犹不及。」

旧注多以《中庸》「贤智之过」「愚不肖之不及」释此章，若果如此，则「过犹不及」岂非「贤智」与「愚不肖」无别？此乃庄子「齐物」之说，孔丘评价人物，断无此种逻辑。《礼记·仲尼燕居》篇云：

子曰：「师，尔过，而商也不及。子产犹众人之母也，能食（饲？）之不能教也。」子贡越席而对曰：「敢问将何以为此中者也？」子曰：「礼乎礼！夫礼，所以制中也。」

此所谓「礼以制中」，即是「以礼节和」，（二）所谓「师也过」，即是说子张否认礼的制约，走上小人变革的道路；所谓「商也不及」，即是说子夏一味坚持礼仪，两人皆不合「以礼节和」的斗争策略，所以说「过犹不及」。

子夏思想的反动实质，已详上节；子张思想体系的小人变革实质，首先从礼仪的服章问题上表现出来。关于此事，《荀子·非十二子》篇曾经指出：

弟佗其冠，神禪其辞（杨倞训为「冲澹其言」），禹行而舜趋，是子张氏之贱儒也。

子张一派「弟佗其冠」与子夏一派「解果其冠」，针锋相对，可谓君子小人两条路线斗争在「服章」上的反映。（二）正因此故，孔丘在答子张问从政时，曾将「服章」上的君子威仪，作为「五美」之一，给以告诫：

君子正其衣冠，尊其瞻视，俨然人（民？）望而畏之，斯不亦「威而不猛」乎？（《尧曰》篇）

〔一〕 见拙著《释一二》第二章。

〔二〕 见《君子小人辨》篇第五节。

《吕氏春秋·尊儒》篇说子张为「鲁之鄙家」，此种非公族身世，自易将君子威仪的陵替，视为当然，故率先「弟佻其冠」，「同于世俗」而「（心）不知恶」。

子张不仅在「服章」存废问题上与子夏相背反，在「举贤」问题上，两派亦有分歧。例如：

（二）《子张》篇：「子夏之门人问交于子张。子张曰：『子夏云何？』对曰：『子夏曰：『可者与（举）之，其不可者距（拒）之』，子张曰：『异乎吾所闻！君子尊贤而容众，嘉善而矜不能。我之大贤与，于人何所不容？我之不贤与，人将距我，如之何其距人也？』」

此章「交」字，旧注以为「与人交接之道」；而实乃《孟子·万章下》「敢问交际何心也」之「交」，亦即「诸侯以礼仪币帛与士相交接」之礼。依此，则此章表明子张与子夏两派，在当时侯国的「举贤」问题上各有自己主张，且为此而相与论辩。其分歧在于：

子夏以为：「可者与之，其不可者距之」。此「与」字即是「举」字「一」。此「可」与「不可」，当与《颜渊》篇《樊迟问仁》章所说「举直措诸枉」的「直」与「枉」同义。依此，则「可者与之，其不可者距之」，亦即「直者举之，枉者黜之」，由「举直」而使「不仁者远」之义。

从孔门的「君子」立场看来，「未有小人而仁者也」（《宪问》篇）；因此，子夏的「举直」而使「不仁者远」，亦即为坚持君子的礼仪，摒除小人走上政治舞台之义。

与子夏相反，子张以为：凡属「人」的阶级，不分君子小人，不论对于礼仪持何态度，只要具备「贤」「能」的条件，均不容「距」而「远」之；所以说「君子尊贤而容众，嘉善而矜不能」。并且，从子张的变革立场看来，在位的君子「贤」与「不贤」，乃贯彻「举贤」的关键所在，如果不贤而窃位，自己亦将被

〔一〕王引之《经义述闻》云：「举」与「古字通」，《皇清经解》卷一一九四，七——八页。

距，更有何理由以距他人？所以又说：『我之大贤与，于人何所不容？我之不贤与，人将距我，如之何其距人也？』

由此可见，子张与子夏两派的论辩，乃是当时革新与保守两条路线分歧的反映。

子张从变革立场出发，不仅与子夏相对立，而且对于西周以来奴隶主世袭贵族的『以德受命，福祿自天』之说，亦持怀疑态度。例如：

(三)《为政》篇：『子张学干禄。子曰：『多闻阙疑，慎言其余，则寡尤；多见阙殆，慎行其余，则寡悔；言寡尤，行寡悔，禄在其中矣。』』

此章所谓『学干禄』，何晏《集解》与朱熹《集注》，均以『求』训『干』，以『仕者之奉』训『禄』，以『学干禄』为『学求禄位之法』，实则子张未尝出仕，平生仅一见鲁哀公，《荀子·非十二子》篇所说『神禪其辞』，正指此事，何致以『干禄』为学？

此『学』字，清人赵佑《四书温故录》、刘开《论语补注》、黄式三《论语后案》，皆谓应依《史记·仲尼弟子列传》作『问』为正；沈焘《交翠轩笔记》卷一云：李嘉端《咫闻斋笔记》亦谓『子张学干禄』，『学』乃『问』字之误。(一)此说自属可信。此因『学』与『问』不同，『学』乃孳求其义，『问』则疑其义而问之，区别甚大，不容混为一谈。

今按『干禄』一词，分见《诗·大雅》的《旱麓》与《假乐》两篇，实乃『千禄』之误。清人马瑞辰《毛诗传笺通释》卷二十四关于《旱麓》释云：

『干禄』与『百福』对言，『干禄』疑『千禄』形近之譌。此诗『干禄岂弟』及《假乐》『干禄百福』，

(一) 中华书局一九六五年影印本，第二一页。

「干」皆当作「千百」之「千」，传譌已久，遂以「干」字释之耳。〔一〕

依此，则「问千禄」即是对于《诗》所谓「千禄百福」疑其义而问之之义，释为「学求禄位之法」，实据形近误字，望文生义。为要弄清子张所疑的变革意义，特录《假乐》原诗如下：

假乐君子，显显令德，宜民宜人，受禄于天，保右命之，自天申之。

千禄百福，子孙千亿，穆穆皇皇，宜君宜王，不愆不忘，率由旧章。

威仪抑抑，德音秩秩，无怨无恶，率由群匹，受福无疆，四方之纲。

之纲之纪，燕及朋友，百辟卿士，媚于天子，不解于位，民之攸墜。

此《诗序》以为「嘉成王」，《论衡》以为「美宣王」，虽无定说，而作为「西周《诗》」，其本义则十分明显；其一，以令德受命，千禄百福皆由天命之；其二，子孙型仪先王，不愆不忘，率由旧章；其三，用威仪德音，无怨无恶，以保受禄无疆；其四，纲纪百辟卿士，不懈于位，民之所归。总此四者，乃以敬天、孝祖、用德、保民为千禄百福的由来，实质上为西周奴隶主世袭贵族的「命正论」的神学世界观，而以矛盾调和为其方法论的特点。

据此可知，此章「子张问千禄」，即子张对于《假乐》篇此种「命正论」神学世界观及其矛盾调和方法论，疑其义而问于孔丘。关于子张所疑的内容及发问的过程，此章只记「问千禄」三字，简略特甚，无直接证据，不可臆测，但就孔丘的答语考辨，仍可推知以下几点：

第一，子张的疑问可能是从大量资料中概括而出，所以孔丘以「多闻阙疑」「多见阙殆」告之。此「多闻」「多见」，亦即今语掌握大量资料之义。

〔一〕清人马瑞辰《毛诗传笺通释》，《皇清经解续编》卷四三九，三〇页。

第二，对大量资料进行概括或总结，自易怀疑矛盾调和方法的正确性，而孔丘乃矛盾调和论者，所以告之以『阙疑』『阙殆』。『疑』『殆』同训，『疑』即『儼』，亦即『貳』，皆今语所谓矛盾，『阙疑』『阙殆』，亦即对于事物的矛盾存而不论。

第三，子张可能有反对矛盾调和论的言行。所以孔丘告之以『慎言其余』，『慎行其余』。此『其余』当指矛盾调和论，亦即对于矛盾调和论，兢兢业业从事宣传并身体力行之义。

第四，子张反对矛盾调和论，可能对春秋过渡时期阶级斗争的发展有所促进，所以孔丘告之以『言寡尤，行寡悔』。『尤』有『非』义，即今语所谓批判；『悔』亦『怨人之辞』，且有『以下陵上』之义，即今语所谓自下而上地开展斗争；『寡尤』『寡悔』正是矛盾调和论的古语。

第五，子张可能从大量资料中得出结论，认为用矛盾调和方法决难挽救奴隶主世袭贵族的危亡；而孔丘则坚信『言寡尤，行寡悔，禄在其中矣』；亦即『无怨无恶，率由群匹，受福无疆』之义，绝无可疑。

从上述五点可知，子张问『千禄』，乃对于孔丘的『复礼』路线所发的疑问，殊为显然。但其提出的形式，则为不信『假乐』，其疑问的根据在于『多闻』『多见』，则与子贡的『多学而识』及『闻一知二』，在方法论上恰相一致。例一所引子贡以为『师愈于商』，义蕴当出于此。

子张的『多闻』『多见』，属于历史方面者，当占重要地位；此即是说，其对于『复礼』路线的疑问，得力于历史概括者为多。例如：

(四)《为政》篇：『子张问：「十世可知也？」子曰：「殷因于夏礼，所损益可知也；周因于殷礼，所损益可知也；其或继周者，虽百世可知也。」』

如果说例三「问千祿」是子张对于「复礼」的神学世界观的怀疑，则此章「问十世」即其对于「复礼」的唯心史观的怀疑，二者不可分说。据《季氏》篇所记，孔丘对于春秋「礼坏乐崩」的历史，曾经总结出一条结论：

天下有道，则礼乐征伐自天子出；天下无道，则礼乐征伐自诸侯出。自诸侯出，盖十世希不失矣；自大夫出，五世希不失矣；陪臣执国命，三世希不失矣。

此即是说，灭王制坏礼乐的大小乱贼，必然失败，最久亦不能延续「十世」；胜利终归属于「复礼」路线。但是，子张从变革观点看历史，则以为「十世」之后，「易姓」的结果，周礼能否存续？大成疑问。此章子张以「十世可知」为疑，孔丘以「百世可知」自信，其为两种历史观的分歧，甚为明白。

孔丘答语，从夏、商、周三代的「因礼」「损益」，断言「继周」之后，「百世可知」，乃一种纯量增减的形式而上学历史观；此种历史观与例三的「命正论」世界观及其「为仁」的矛盾调和方法论，以三位一体形式，构成「复礼」路线的反动理论基础。

子张的历史观，只据此「问十世」三字，与例三同样简略，不易推知；但其从反对矛盾调和论出发，因而与孔丘的形而上学历史观有分歧，则可断言。关于此点，从其对季氏出其君昭公一事的疑问，似可获得旁证。例如：

(五)《颜渊》篇：「子张问「崇德、辨惑」。子曰：「主忠信，徙义，〔一〕崇德也。爱之欲其生，恶之欲其死；既欲其生，又欲其死，是惑也。」「诚不以富，亦祇以异。」「

〔一〕今本「徙」作「徙」，兹据俞樾《群经平议》校改。

此章所谓『崇德辨惑』，清人戴望《论语注》卷十二以为子张『盖感昭公事而问』，〔一〕此说最宜重视。此因关于季氏出其君，先进弟子闵损即已站鲁君一边，反对季氏的僭礼作乱，而冉求、子路则与之恰相背反，〔二〕而后进弟子樊迟、子张，亦各对此事提出疑问，足证鲁君与三桓的公私斗争，在孔门异同中，实为路线性分歧的关键所系。

关于樊迟，将由另节详述，于此只说子张。

子张此问，只记『崇德辨惑』四字，难以明其疑问的具体内容，但就孔丘答语以『爱之欲其生，恶之欲其死』为『惑』推之，显系反对矛盾斗争，此与例三所谓『言寡尤，行寡悔，禄在其中』的矛盾调和观点正可互训。孔丘答樊迟问『辨惑』，亦以『攻其恶无攻人之恶』告之，足证子张与樊迟的世界观相同，皆有『惑』于矛盾斗争论的倾向。

春秋末叶，鲁公室与私家的斗争，实质上乃井田所有制与个体私有制两种所有制的矛盾，在春秋过渡时期矛盾中，季氏僭礼而富于周公，最为孔丘所痛恶，所以在辨明『惑』的界说以后，特引《诗·小雅·我行其野》篇『诚不以富，亦祇以异』以足其义。

关于此《诗》此句，清人陈奂在其《毛诗传疏》卷十八中，曾有详解，〔三〕颇可参考，尤以李富孙的《诗经异文释》卷八所说最为简要：

《笺》云：女不以礼为室家成事，不足以得富也。《论语注》云：以为此行，诚不可致富，适足以

〔一〕 《南菁书院丛书》本，三页。

〔二〕 详《先进异同考》篇。

〔三〕 《皇清经解续编》卷七九五，一二页。

为异。〔一〕

此「异」字即「攻乎异端」之异，与「两」及「贰」同义，此《诗》乃以「妇道」喻「臣道」，严斥季氏僭礼而致富，其结果（诚即成，成与终同训）适足为乱贼（贰即叛逆）。

孔丘此义，正与史墨以「物生有两」的朴素辩证法观点论季氏出其君相反，〔二〕而为闵损的「改作不仁」说所从出。〔三〕孔丘与史墨关于此事的两种世界观对立，乃君子「复礼」与小人变革两条政治路线的分歧；〔四〕就此章孔丘答语可见，子张对此事的认识与态度，当与史墨相近。

子张关于鲁国的公私斗争，从「鄙家」立场出发，坚持变革态度，在其对于所谓「士」的理解上，有明确的反映。例如：

〔六〕《子张》篇：「子张曰：士，见危致命，见得思义，祭思敬，丧思哀，其可已矣。」

〔七〕同篇：「执德不弘，〔五〕信道不笃，焉能为有？焉能为亡（无）？」

细味「祭思敬，丧思哀，其可已矣」，似有摒弃礼仪之义。《艺文类聚》引《庄子》佚文，说「子张为武（强、勇）」，《礼记·仲尼燕居》篇，记孔丘与子张、子贡、言游言礼，所说「勇而不中礼谓之逆」，当系针对子张的「非礼」立场而发。

〔一〕《皇清经解续编》卷五五二，九页。

〔二〕详《两端异端解》篇。

〔三〕详《先进异同考》篇。

〔四〕详《释一》第二章。

〔五〕章太炎《广论语骈枝》以为「弘」即今之「强」字。

关于子贡的『非礼』立场，已详《先进异同考》篇，此不赘述。关于子张之『野』，与『鄙家』的身世，自属一实，《先进》篇说『师也辟』，『辟』即『便辟』，亦即『御人以口给』的『佞人』名辩才巧；『逆』则似指其对季氏僭礼坚决拥护，从而与贰逆同趋，亦即『适足为异』之义。

不仅如此，孔丘尝以『己欲达而达人』为『为仁之方』告子贡，并且称『赐也达』；而又以『心达而险』为少正卯『五恶』之一，诛之于两观之下，遂使子张对于『达』的理解，与孔丘发生分歧。例如：

(八)《颜渊》篇：『子张问：「士何如斯可谓之达矣？」子曰：「何哉尔所谓达者？」子张对曰：「在邦必闻，在家必闻。」子曰：「是闻也，非达也。夫达也者，质直而好义，察言而观色，虑以下人；在邦必达，在家必达。夫闻也者，色取仁而行违，居之不疑；在邦必闻，在家必闻。」』

似此，子张以『在邦必闻，在家必闻』为『达』，义谓凡『闻』者皆应『达』。前述与子夏『论交』，子张以为：凡属『人』的阶级，不分君子小人，不论对礼仪是否恪守，只要具备『贤』『能』条件，均应举之使达云云，亦即此义。孔丘则以为：假仁者之色而行则违之，乃佞人特点，而佞人党多，亦尝『邦家必闻』，故虽『闻』亦绝不能使之『达』。

清人刘宝楠《论语正义》卷十五，关于此章释云：

《大戴礼·曾子制言上》，弟子问于曾子曰：『夫士何如则可以达矣？』……曾子之论达，与夫子略同，皆谓谨身笃行，不求声闻者也。……《荀子·宥坐》篇：孔子为鲁摄相，朝七日而诛少正卯。门人进问曰：『夫少正卯，鲁之闻人也，夫子为政而始诛之，得无失乎？』孔子曰：『人有恶者五，而盗窃不与焉：一曰心达而险，二曰行辟而坚，三曰言伪而辩，四曰《记》醜而博，

五曰顺非而泽。此五者有一于人，则不得免于君子之诛，而少正卯兼有之，故居处足以聚徒成群，言谈足以饰邪营众，强足以反是独立，此小人之桀雄也，不可不诛也。『观此，则闻乃圣人所深恶。……子张堂堂，难与为仁；夫子恐其于仁，亦是色取，故于闻者亟斥之。』〔一〕

依刘宝楠此解，则此章的『闻』『达』异同之辨，系为诛卯问题而发。即子贡以卫之贾人、鄙人身份，称卯为『鲁之闻人』，不应被诛；孔丘是『鄹人之子』以君子自命，认为卯以『闻人』而兼五恶，是以先诛之；子张乃『鲁之鄙家』，与少正卯及子贡同属于『小人』阶层，其从『多闻』『多见』中概括出反对阶级调和的世界观，尤与少正卯的『《记》醜而博』，及子贡的『多学而识』、『闻一知二』，义理相通，故在诛卯问题上站在子贡一边，遂有此章『闻』『达』异同之辨。

关于诛卯问题涉及方面甚多，已另有专文考辨。〔二〕但由此章已可看出：『达』『闻』的分野实即『仁』『佞』的对立，而子张以『闻』为『达』，正是其坚持小人变革立场，拒绝孔丘『复礼』路线的明证。正因如此，所以子游与曾参，皆对子张表示反对。例如：

〔九〕《子张》篇：『子游曰：『吾友张也，为难能也，然而未仁。』』

〔十〕同篇：『曾子曰：『堂堂乎张也，难与并为仁矣。』』

关于子游，第一节已有详论；而曾参反对子张，其立场何在？其思想体系的特点又何在？则应进而试行考辨。

〔一〕《皇清经解续编》卷一〇六五，一七页。

〔二〕《关于孔子诛少正卯问题》，人民出版社一九七三年九月第一版，五三——五五页。

四

与「师也辟」相对待，《先进》篇曾说「参也鲁」；此「辟」「鲁」两字，实即区分分子张与曾参两派的鲜明标志。「辟」训「便辟」，乃小人变革的名辩才巧，已详前节；而「参也鲁」一语，则旧注多误。例如：何晏《集解》引孔《注》训「钝」，以为「曾子性迟钝」；朱熹《集注》引程颢云：「圣门学者，聪明才辩不多，而卒传其道，乃质鲁之人尔」；凡此诸解，皆非《论语》本旨。

按《说文·白部》云：

鲁，钝词也，从凶，煮省声。《论语》曰：「参也鲁」。

许慎以「钝词」训「鲁」，当是汉以前古义如此。依此，则曾参即非「性迟钝」或「质鲁之人」，实指其「钝词」而言。关于「钝词」的义蕴，近人马宗霍《说文引论语考》曾云：

许训「钝词也」者，为其字之从凶也，凶亦自字，省自者，词言之气从鼻出，与口相助也，隶变作鲁，下体与从日无别，非是。皇侃《疏》引王弼云：「鲁，质胜文也」，此又「钝词」引申之义，谓朴鲁之人椎少文，不能口给也。《礼记·檀弓下》「其妻鲁人也」，郑玄彼《注》云：「言虽鲁钝，其于礼胜学」。王云「质胜文」，犹郑云「礼胜学」矣。〔一〕

据此可知，「鲁」与「讷」「讷」即可互训，《里仁》篇「君子欲讷于言而敏于行」，《子路》篇「刚毅木讷近仁」，《颜渊》篇「仁者其言也讷」，皆是「钝词」之义。总之，「参也鲁」即是曾参「讷于言」或「其言也讷」，亦即与「雍也仁而不佞」同义，皆指其「不能口给」，而与「师也辟」针锋相对。此即是说，曾参与

〔一〕 科学出版社一九五八年版，五页。

子张的分歧，乃「仁佞戾异」的典型，前引曾参指子张「难与并为仁」，义即在此。

与指责子张「难与并为仁」相照应，曾参又宣称「仁以为己任」。例如：

(一)《泰伯》篇：「曾子曰：士不可以不弘毅，任重而道远。仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎？」

似此，在后进弟子竟立宗派的思潮中，曾参以「弘毅」之士自居，以「任重道远」自励，以继承孔丘「仁」的思想自命，凡此，皆其被后世儒家誉为「独得一贯之传」的由来。

曾参所说「仁以为己任，死而后已」，考其实际，则不外容貌、颜色、辞气三项。例如：

(二)同篇：「曾子有疾，孟敬子问之。曾子言曰：『鸟之将死，其鸣也哀，人之将死，其言也善。君子所贵乎道者三：容貌，斯远暴慢矣；正颜色，斯近信矣；出辞气，斯远鄙倍矣。遵豆之事，则有司存。』」

宋代道学家以为，曾参亲传孔丘之道，死复传之于人，在此一章，此种臆说，早经永嘉学派巨子叶适驳斥，「二」勿庸赘述。惟此章确是曾参一派思想体系的提纲，有必要给以分析：

第一，「动容貌，斯远暴慢矣」。此所谓「暴」，《孟子·告子上》「凶岁子弟多暴」注云：「暴，恶也」；《吕氏春秋·至忠》篇「何其暴而不敬也」注云：「下陵上谓之暴」。此所谓「慢」，《玉篇》训为「不畏」，「轻侮」，与「怠」互训；《国语·郑语》「其民怠沓其君而未及周德」注云：「言民慢黷其君而未及于忠信」。是知曾参所以重视「动容貌」，乃用以反对居下陵上的乱贼及不畏其君的怠民。

第二，「正颜色，斯近信矣」。此所谓「信」，《子路》篇：「上好信，则民莫敢不用情（诚）」；《子张》篇

〔一〕《习学记言》卷一三，《敬乡楼丛书》本，一〇——一一页。

『君子信而后劳，其民未信则以为厉己也』；《礼记·经解》篇『民不求其所欲而得之谓之信』；《白虎通·情性》篇『信者，诚也，专一不移也』。是知曾参所以强调『正颜色』，意在使『民望而畏之』，「一」虽劳而不以为『厉己』。

第三，『出辞气，斯远鄙倍矣』。此所谓『鄙』，《子罕》篇『有鄙夫问于我』，《阳货》篇『鄙夫可与事君也与哉』；《墨子·尚贤上》篇『远鄙郊外之臣』；《四鄙之萌人》；《荀子·非相》篇『楚之孙叔敖，期思之鄙人也』，『故君子之于言无厌，鄙夫反是，好其实而不恤其文，是以终身不免埤汗庸俗』；《左传》昭公十六年『夫犹鄙我』注云：『鄙，贱也』。此所谓『倍』，《孟子·滕文公上》篇：『师死而遂倍之』；《荀子·大略》篇『教而不称师谓之倍』注云：『倍者，反逆之名也』；『倍』即『背』字，义训叛逆，殊为显然。《礼记·缙衣》篇『信以结之则民不信』。是知曾参所以谨慎『出辞气』，乃用以杜绝鄙夫及民的叛逆；上述『参也鲁』谓曾参『讷于言』，正与此章『出辞气斯远鄙倍』之义，互相发明。

总上所释，足证曾参一派的思想体系，以『远暴慢』、『近信』、『远鄙倍』为『仁』，乃从奴隶主世袭贵族立场出发，企图以『动容貌』、『正颜色』、『出辞气』为武器，调和春秋过渡时期的阶级矛盾；其所谓『仁以为己任，死而后已』的阶级斗争意义，实在于此。例如：

(三) 同篇：『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。』

(四) 《颜渊》篇：『曾子曰：君子以文会友，以友辅仁。』

(五) 《宪问》篇：『曾子曰：君子思不出其位。』

〔一〕 《左传》昭公二十年语。

似此，对同侪『犯而不校』，『二』与朋友『相依为仁』，『三』不作越分犯上之思，禁绝位卑言高之罪，正是调和『人』的阶级的内部矛盾之义；汉人以『相人偶』释『仁』，当即从此而出。

与调和『人』的内部矛盾相并行，关于春秋过渡时期发展动力的阶级斗争，亦即『民不服』的革命斗争，曾参尤为力求调和。例如：

(六)《子张》篇：『孟氏使阳膚为士师，问于曾子。曾子曰：「上失其道，民散久矣。如得其情，则哀矜而勿喜。」』

此所谓『民散』，与《为政》篇所谓『民免』同义，均今语『奴隶逃亡』之义；『三』此所谓『民散久矣』，即是说在春秋过渡时期，『民不服』（逃亡乃其表现形式之一）成为奴隶制危机，由来已久。此事在《论语》中虽仅有鳞爪，而据《春秋》三传，所载『民慢』、『民叛』、『民溃』、『民知争端』、『民为寇盗』以及『民不肯尽力于公田』等等，总计不下五十余事，而以襄昭以降为尤烈。〔四〕

由此可知，曾参所说『民散久矣』，确是春秋史实。但是，曾参从奴隶主世袭贵族立场出发，以为春秋所以『民散』，乃由于『上失其道』，而此所谓『道』，则系指西周奴隶制宗法血族范畴的『孝祖』、『亲亲』之道。例如：

(七)《学而》篇：『曾子曰：「慎终追远，民德归厚矣。」』

〔一〕 李威《岭南轩琐记》语。

〔二〕 潘维城《论语古注集笺》语。

〔三〕 详《释一》二章第三章。

〔四〕 详《释人民》篇。

(八)《泰伯》篇：『曾子曰：「君子笃于亲，则民兴于仁；故旧不遗，则民不偷。」』

此『偷』字《说文》作『愉』作『媮』，旧训『巧黠』『苟且』；是『民偷』亦即民巧于怠工之义。在曾参看来，民在兼并战争中武装逃亡，聚为寇盗（民散），在公田生产中抵抗力役，巧于怠工（民偷），即是民的『不德』或『不仁』，亦即坚持阶级斗争不肯调和矛盾之义；此种致命的危机，惟有恢复西周奴隶制的『孝祖』『亲亲』之道，方能挽救。

曾参此说，乃西周以德保民的古义〔二〕，其目的在通过『人』的内部矛盾调和，进而解决『人』与『民』的阶级矛盾。此义在《论语》中仍作为『古训』有完整保留：

《微子》篇：『周公谓鲁公曰：君子不施其亲，不使大臣怨乎不以，故旧无大故则不弃也，无求备于一人。』

此『施』字程颐训为『私与其亲暱』，义不足取。何晏《论语集解》引孔《注》训『易』，以『不施其亲』为『不以他人之亲易己之亲』；韩愈、李翱的《论语笔解》训『弛』，以『不施其亲』与『笃于亲』互训；惠栋《九经古义》训『劾』，『以不施其亲』为『不劾其亲，所以隐其罪，亲亲之义也』；凡此三解，可以互通，均于《论语》本旨，相去不远。

与对诸父昆弟以『不施』求调和相适应，对三卿大臣亦不使其『怨乎（呵、呼嗟）不以（用）』；对共学故旧，凡无大故（逆恶），则概予录用，绝不弃忘；且各量其能，不求全责备。

似此周到细致的调和『人』的内部矛盾，从表面上看，正如《礼记·缙衣》篇所说，敬大臣乃所以

〔一〕 今本无『曾子曰』三字，兹据宋人吴棫《论语续解》校增。

〔二〕 详《释》一二第二章。

为『民之表』，而实质上则是企图用以消除『民散』『民偷』的奴隶制危机，使民『可用』。此种意图，在春秋过渡时期，似为奴隶主世袭贵族阶级所共有的幻想，例如《左传》庄公二十七年载，士蔣谏晋侯伐虢曾云：

虢公骄，……必弃其民，无众而后伐之，欲御我谁与？夫礼乐慈爱，战所畜也。夫民，让事、乐和、爱亲、哀丧，而后可用也。

关于士蔣此义，清人焦循在其《春秋左传补疏》中释云：

让事、乐和申言礼、乐；爱亲、哀丧申言慈、孝。……《司马法·天子之义》篇云：士庶之义，必奉于父母而正于君长，故虽有明君，士不先教不可用也。古之教民，必立贵贱之伦，使不相陵，德义不相踰，材技不相掩，勇力不相犯，故力同而意和也。〔一〕

依焦循此释，则士蔣之义，正与曾参所说相符合。由对民灌输『爱亲』『哀丧』观念，加重宗法家族桎梏，使之在兼并战争中『不散』，在井田力役中『不偷』，于其所事者让而不争，于其相陵者乐意调和，务期成为奴隶主世袭贵族阶级『可用』的『材技』与『勇力』。

在春秋过渡时期，曾参持此以『爱亲』、『哀丧』挽救『民散』、『民偷』的方案，纯为奴隶主世袭贵族阶级没落意识的幻想，此乃由孔丘从『复礼』立场出发，所持『德治』『举贤』方案发展而来，所以，曾参亦自称系闻诸孔丘。例如：

〔九〕《子张》篇：『曾子曰：『吾闻诸夫子：人未有自致者也，必也亲丧乎！』』

〔一〕《皇清经解》卷一一六〇，二——三页。

(十)同篇：「曾子曰：『吾闻诸夫子：孟庄子之孝也，其他可能也，其不改父之臣与父之政，是难能也。』」

孔丘以「继周」自命，故亦重言「孝」；但以「孝祖」「亲亲」为拯救奴隶制危机的唯一方案，实为曾参以「言必称师」的祖述方法所独创；并且亦正因曾参一派有此以孝道「顺民」的学派特点，故后儒以《孝经》为孔丘与曾参言孝道而作，种种关于「孝」的掌故，亦会聚于曾参。

曾参不仅关于孔丘的「孝」概念，有独自の创解，其关于孔丘所谓「一以贯之」的领会，亦复同此。例如：

(十一)《里仁》篇：「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。』」

孔丘在认识起源问题上为以「礼」限制感觉和经验的唯心论，逮至「一以贯之」，此种唯心论的特点则更为显著。正如《释一》第三章所说：「一以贯之即是仁以行之，在政治上即是坚持「仁」的阶级调和立场，力行不懈，在逻辑上即是应用「仁」的矛盾调和方法，判断是非；凡此，皆针对「小人同而不和」的变革路线而发。在孔丘的「一以贯之」世界观中，「忠」「恕」本为重要的组成部分，而曾参乃将「忠」「恕」发展成为内在论的自我省察范畴。例如：

(十二)《学而》篇：「曾子曰：『吾日三省吾身：为人谋而不忠乎？与朋友交而不信乎？传不习乎？』」

似此，则「忠」「恕」的内容，即不出「容貌」「颜色」「辞气」之间，其理想的境界，自为「君子笃于亲，则民兴于仁」的阶级调和，而检验的方法亦即为内心的自我省察；由此足证，与子贡以「多学而识」释

「一贯」相反，曾参以「忠」「恕」释「一贯」，乃将孔丘思想的唯心主义实质，作出更进一步的发展；此即是说，曾参一派乃孔门后进中以「仁」「孝」合一为特点的内在论学派。宋代道学家谢良佐以曾参「专心于内」而大肆推崇，^{〔一〕}而反道学家的叶适则指曾参为「以己形物」而给以严厉的批判：

全体因目而后明。……世谓孔子语曾子「一贯」，曾子「唯」之，不复重问，以为心悟神领，不在口耳。呜呼，岂有是哉！「一贯」之指，因子贡而粗明，因曾子而大迷。^{〔二〕}

曾参此种「仁」「孝」合一的内在论，为奴隶主世袭贵族的反动世界观，上文屡有论证。正是从反动立场出发，曾参对于春秋过渡时期「私肥于公」的历史发展，亦持坚决抗拒态度。例如《孟子·滕文公上》引曾参弟子阳膚^{〔三〕}云：「为富不仁矣，为仁不富矣」，是此派已看出「为富」与「为仁」的矛盾，对此矛盾，曾参宣称：

晋楚之富，不可及也。彼以其富，我以吾仁，彼以其爵，我以吾义，吾何慊乎哉？（《孟子·公孙丑下》）

曾参以「仁义」对抗「富贵」，如此坚决，与例一所说「仁以为己任，死而后已」，正相发明。但「私肥于公」乃春秋过渡时期的历史铁则，万牛莫挽，故曾参一方面自信极坚，另一方面又不胜恐惧。例如：

（十三）《泰伯》篇：「曾子曰：『可以託六尺之孤，可以寄百里之命，临大节而不可夺也；君子人

〔一〕 朱熹《论语集注》卷一引。

〔二〕 《习学记言》卷一三，《敬乡楼丛书》本，一四页。

〔三〕 今本作「阳虎」，兹据俞樾《群经臆义·孟子引阳虎三言》条校改，《南菁书院丛书》本，一六一—一七页。

与？君子人也。」

（《孟子·公孙丑上》引曾参以「大勇」自诩云：「吾尝闻大勇于夫子矣：自反而不缩，虽褐宽博，吾不惴焉；自反而缩，虽千万人吾往矣。」可与此章之义相发明。）

（十四）同篇：「曾子有疾，召门弟子曰：『启予足！启予手！』《诗》云：『战战兢兢，如临深渊，如履薄冰。』而今而后，吾知免夫！小子！」

此种「託孤寄命」的「大勇」，全从内心的「自反」（与「自我省察」同义）而出，初无客观的现实基础，故在「民散久矣」的奴隶制危机面前，自必陷于「战战兢兢」（兢兢本作矜，即「哀矜而勿喜」之矜）的恐惧之中。凡此既勇敢而又恐惧的悲哀意识（「人之将死，其鸣也哀」），正是奴隶主世袭贵族阶级濒于灭亡的证件。据《世本》，曾氏始于鄆太子巫，而曾参乃巫的曾孙；此种贵族身世，与子张为「鲁之鄙家」正相反对，其以子张「难与并爲仁」，当为阶级对立的反映；其以「孝祖」「亲亲」「挽救「民散」「民偷」，其「仁」「孝」合一的内在论世界观，均来自此种「公族」的阶级根源。

在春秋过渡时期，由于奴隶主世袭贵族不肯退出历史舞台，企图以自己的世界观改造世界，形成一股逆流，所以曾参的内在论学派，亦相当庞大。例如，其弟子可考者计有：（1）孟敬子；（2）阳膚；（3）子襄；（4）公明高；（5）公明仪；（6）沈犹行；（7）乐正子春；（8）单居离；同时尚有其子（9）曾元；（10）曾申。此十人中，尤以曾申既为子思之学所从出，又与子思同为鲁缪公所礼尊，对于曾参学派的声势，助长增高，作用最大。孟轲受业于子思之门人，《孟子》全书言及曾参者九处，均为推崇称誉之辞；故曾参的内在论，实为思孟学派所继承并发展。

不仅如此，曾参所持以「孝祖」「亲亲」「挽救「民散」「民偷」的方案，又为封建地主阶级所继承，转

化成为『父权』的理论来源；至于宋代，道学家臆造『道统渊源』，更以曾参为直接孔丘『一贯』之旨的正传；从而曾参又成为道学的始祖。此种情势，与子夏成为经学的始祖，十分相类。关于此事，清人陈玉澍在其《卜子年谱·自叙》中曾云：

无曾子则无宋儒之道学，无卜子则无汉儒之经学。宋儒之言道学者，必由子思、孟子而溯源于曾子；汉儒之言经学者，必由荀、毛、公、穀而溯源于卜子。(一)

曾参在中国思想史上的此种地位，在『以孝治天下』的封建社会中（至少从唐宋以至明清），则始终成为仅次于孔丘的御用思想，分泌其反动毒液。

五

曾参以『言必称师』的祖述方法自立宗派，同时对于在同门中颇负众望的有若，亦极力压抑。关于此事，《孟子·滕文公上》曾经透露：

昔者，孔子没，……子夏、子张、子游，以有若似圣人，欲以所事孔子事之。强曾子，曾子曰：『不可！江汉以濯之，秋阳以暴之，皜皜乎不可尚已。』

孟轲追述此事，意在推崇曾参『尊师道』，以为『倍师』者戒；而客观上则透露出孔丘死后的如下三种史实：

第一，子夏、子张、子游僉以『有若似圣人』，是曾参之学并不为同门所尊尚，而以有若为孔门

〔一〕《雪堂丛刻》本，二页。

正传；

第二，「欲以所事孔子」者事有若，「强曾子，曾子曰不可」，是曾参以有若为对手，争夺孔丘正传；第三，曾参以孔丘「盛德」「皜皜如天不可尚已」为理由，反对有若「放圣人之席」，仍是以「闻诸夫子」自命。

总此三点，足证孔丘死后，后进弟子的派别斗争颇为尖锐，曾参虽是「言必称师」，以孔丘正传自命，终不及有若为同门所共许。关于此事，《礼记·檀弓上》篇曾有记述：

有子问于曾子曰：「闻丧于夫子乎？」（曾子曰）曰：「闻之矣。」丧欲速贫，死欲速朽。」有子曰：「是非君子之言也。」曾子曰：「参也闻诸夫子也。」有子又曰：「是非君子之言也。」曾子曰：「参也与子游闻之。」有子曰：「然，然则夫子有为言之也。」曾子以斯言告于子游，子游曰：「甚哉有子之言似夫子也！昔者，夫子居于宋，见桓司马自为石椁，三年而不成，夫子曰：『若是其靡也，死不如速朽之愈也。』死之欲速朽，为桓司马言之也。南宫敬叔反，必载宝而朝，夫子曰：『若是其货也，丧不如速贫之愈也。』丧之欲速贫，为敬叔言之也。」曾子以子游之言告于有子，有子曰：「然，吾固曰『非夫子之言也。』」曾子曰：「子何以知之？」有子曰：「夫子制于中都，四寸之棺，五寸之槨，以斯知不欲速朽也；昔者，夫子失鲁司寇，将之荆，盖先之以子夏，又申之以冉有，以斯知不欲速贫也。」

《檀弓》乃汉人「记丧之书」，〔一〕其所记述，多不足以为信史，宋代道学家曾从「卫道」立场出发，

〔一〕语出程穆衡《考定檀弓·序》，《丛书集成》本，一页。

力攻其妄；〔一〕而上引一則，以曾參所聞「非夫子之言」，盛贊「有子之言似夫子」，殊为切合孔门后进异同的史实。此即是说，曾参乃将孔丘思想加以发展，别创反动的内在论学派，为奴隶主世袭贵族阶级服务；而有若则严守孔丘的「复礼」路线，力求以调和矛盾方法，挽救危机。此就《论语》所记有若各章，皆可证明。例如：

（一）《学而》篇：「其为人也，孝弟而好犯上者鲜矣；不好犯上而好作乱者，未之有也。君子务本，本立而道生；孝弟也者，其为仁之本与！」

此章将「孝弟」看成「为仁之本」（「为」字训「行」），与上节例八「君子笃于亲，则民兴于仁」，义可相通；且与《孟子·离娄上》所说「仁之实，事亲是也；义之实，从兄是也；智之实，知斯二者弗去是也；礼之实，节文斯二者是也；乐之实，乐斯二者，乐则生矣」云云，亦相发明。关于此事，全祖望在其《经史问答》卷七中曾经指出：

古来圣人言语中，极言孝弟之量者，始于孔子；其论大舜，推原其大德受命之由，本于大孝；其论武周，推极于郊社禘尝之礼乐，以为达孝。曾子申之以上老老民兴孝，上长长民兴弟，为平天下之道；有子申之以孝弟为仁之本；其言之广狭，各有所当，而义则一。而最发明之者为孟子：曰人人亲其亲、长其长而天下平，曰达之天下，曰尧舜之道孝弟而已，而尤畅其说于是章（即上引「仁之实」章），综罗五德，至于制礼作乐之实，不外乎此。〔二〕

全祖望所说「而义则一」，当即指曾参与有若皆主矛盾调和之义。但是尤应指出：曾参以调和

〔一〕 参看清人夏斡《檀弓辨诬》，《景紫堂全书》本册一。

〔二〕 《结琦亭集》，《四部丛刊》本册一四，一二页。

「人」与「民」的阶级矛盾为主，而有若则以调和「人」的阶级的内部矛盾为主；此中异同，正是曾参与有若两派分歧的标志之一。在中国思想史上，从汉至清，有所谓「仁、孝先后」之争，「仁」有所谓「曾、有并称」之争〔二〕，皆因对此两类矛盾的主次关系及其处理办法有不同认识而出。

此章将「犯上」「作乱」分说，所指自非一实；但有若从「其为人也」起论，足证乃指春秋时期「人」的阶级内部的「乱贼」事件而言。

《左·隐三年传》石碣云：

且夫贱妨贵，少陵长，远间亲，新闻旧，小加大，淫破义，所谓六逆也。

关于石碣所谓「六逆」，孔颖达《疏》云：

楚公子申多受小国之赂以逼子重、子辛，是贱人而妨贵人也。邾捷菑以弟而欲夺兄位，是年少而陵年长也。齐东郭偃、棠无咎专崔氏之政而侮崔成、崔彊，是疏远而间亲戚也。晋胥童、夷羊五得君宠而却三郤，是新臣而间旧臣也。息伐郑、曹奸宋，是小国而加大国也。陈灵、蔡景森秽无度，是邪淫而被正义也。

刘宝楠在其《论语正义》卷一中亦云：

《左·宣十二年传》：「人反物为乱」……作乱之人，由于好犯上，好犯上，由于不孝不弟……孝弟之人，必为忠臣，顺下而不好犯上，不好作乱，可无疑矣。春秋之时，学校已废，卿大夫多世官，不复知有孝弟之道，故事君事长，鲜克由礼，而乱臣贼子，遂至接踵

〔一〕 参看汉人延笃《仁孝论》，《全后汉文》卷六一。

〔二〕 参看王应麟《困学纪闻》卷七引闾若璩注语。

以起也。〔一〕

依刘宝楠此解，是有若以为，春秋过渡时期「人」的阶级的内部矛盾，可由「孝弟」给以调和，亦即是说，「仁」的调和矛盾原理，需通过「孝弟」才能体现出来，所以说「孝弟也者，其为仁之本与」。

惟因此「仁」字《唐石经》作「人」，遂使「孝弟为仁之本」一语，成为宋汉论争中聚讼不决的焦点。程树德《论语集释》卷一释此句此「仁」字云：

林春溥《四书拾遗·论语上》云：按「不知其仁」，「无求生以害仁」，《唐石经》皆作「人」；「古之贤人也」，古本作「仁」；「何以守位曰人」，《释文》引桓元明僧绍作「仁」；「柏人」，《道因碑》作「柏仁」；并可互证。〔二〕宋儒不通训诂，遂至沿袭其误，强事解释；于是，程叔子谓「性中有仁，曷尝有孝弟来？」谢显道谓「孝弟非仁」；陆子静直斥有子之言为「支离」；王伯安谓「仁祇求于心，不必求诸父兄事物」；种种谬说，由此而生。盖儒家之所谓「道」，不出伦常日用之间，……即有子「本立道生」之说也。老庄一派，始求「道」于窈冥恍惚不可名象之中，后儒虽知其非，而终不能脱此窠臼，此其所以致疑于有子也。《论语驳异》及《四书辨证》虽主王恕之说，但以作为「仁」亦可通；然《初学记》及《御览》均作「人」，可见唐及北宋人所见本，尚有作「人」者。《经》、《传》中「仁」「人」二字互用者多，「仁」特「人」之借字，不止此一事也。《集注》于「并有仁焉」，已云「当作人」；独此条仍沿旧说，盖偶未深考。〔三〕

〔一〕 《皇清经解续编》卷一〇五一，四页。

〔二〕 《竹柏山房十五种》本，三页。

〔三〕 《论语集释》卷一，一二页。

据程树德此说，足证此章有若之言，早为解经家所重视。宋明道学一派，离『孝弟』而言『仁』，以攻有若之『支离』；清代汉学一派，就『人』字而言『孝弟』，直斥道学为『谬说』；此种『人』『仁』戾异争辩，同为封建范畴的烦琐哲学，皆不足取。此因『仁』字本从『人』孳乳而出，不仅古多通借，义谛亦复相连。此即是说，《论语》中『仁』字本义，在于由调和『人』的内部矛盾以巩固对『民』的统治，而在奴隶制宗法血族纽带中有其阶级根源。正是从此种意义上来看，此章有若所说『孝弟为仁之本』，乃出孔丘正传。

《颜渊》篇『克己复礼为仁』一语，乃孔丘反动路线的最高概括，其阶级斗争意义，是在『礼』的节制下调和春秋过渡时期的阶级矛盾。此种调和矛盾的方法，主要在于反对小人的变革路线，《子路》篇所说『小人同而不和』，正是以『小人』为反对矛盾调和的对立面；而同篇所说的『君子和而不同』，则与『克己复礼为仁』，义正相通。

有若承此正传，将『克己复礼』之礼与『和而不同』之和，联系起来，从『礼』与『和』的交相规定中，使孔丘的『复礼』路线，得到更明确的表达。例如：

(一)《学而》篇：『有子曰：「礼之（者）用（以）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。」』〔一〕

朱熹《论语集注》以此章『礼』字为『天理之节文』，以此章『和』字为『从容不迫之意』；更因不知此章『用』字训『以』，遂引范氏『凡礼之体主于敬，而其用则以和为贵』之说，进而力主『复理之本然』。朱熹此解，纯为望文生训，藉以宣扬其『理学』的客观唯心主义思想，与有若本义全不相干。关于此

〔一〕今本『行』上有『可』字，兹据俞樾《群经平议》校删。

事，黄式三在其《论语后案》卷一中曾经指出：

朱子《注》中言「理」，至此凡四见，皆以「事理」言也；言「天理」自此《注》始。……若「体」「用」之分，在释家，见惠能《金刚经注》；在仙家，见魏伯阳《参同契》；前人辨之甚详。《易繫辞传》·韩注，亦拾仙、释之牙慧耳；圣经贤传，无「体」「用」对举之正文，非儒者讨论之要；此《经》言「用」，必补言「体」乎？说《经》勿采《经》外浮文，言无枝叶，范说可删。(一)

黄式三此说，颇有可取；但仍未揭示问题本质。此因此章「礼」字，与《论语》全书「礼」字相同，皆指西周奴隶制的上层建筑；(二)此章「和」字，即「君子和而不同」之和，与今语「矛盾调和」相通，史伯、晏婴反对「去和而取同」，正用此义。(三)孔丘只将「礼」「和」分别单言，至有若始将二者联成一气，此正有若对孔丘「复礼」路线所作进一步的阐发。

据此，则此章章旨，大体如下：

第一，「礼之用和为贵」，即是说值此春秋过渡时期，西周奴隶制的上层建筑，应该用矛盾调和方法酌加损益，务求沿着「复礼」路线，使奴隶制的危机得到挽救。

第二，「先王之道斯为美」，乃应用儒家的「先王观念」，(四)申言用「复礼」方法挽救危机的历史根据。

〔一〕《傲居丛书》本，二五——二六页。

〔二〕详《仁礼解故》篇。

〔三〕详《释一二》第三章。

〔四〕参照拙著《困知录》，六八——六九页。

第三，「小大由之，有所不行」，即是说时至过渡，如果事无小大，一本于礼，不知损益，必致矛盾激化，陷于进退维谷，欲益反损。

第四，「知和而和，不以礼节之，亦不行也」，则是说如果超出「礼」的节约，无限度的一味调和，亦将助长小人的变革思潮，背离「复礼」路线。

总此四点，可见礼既是损益的对象，又是损益的标准，亦即以礼为标准而对礼酌加损益；此乃露骨的自相矛盾，其中蕴藏一种折衷主义。例如《子罕》篇记孔丘云：

麻冕，礼也；今也纯，俭，吾从众。拜下，礼也；今拜乎上，泰也，虽违众，吾从下。

似此，对于「礼」既主张有所损益，而又坚决加以维护，可谓折衷主义的典型；且其所坚决维护者，乃「拜下」的奴隶主世袭贵族的等级制度，其所容许损益者，则限于由「麻」变「纯」（丝）的从「俭」思潮，而「礼与其奢也宁俭」（《八佾》篇），足证从「俭」的损益，仍不出「礼」的藩篱，亦即调和矛盾而「以礼节之」之义。

总此可见，孔丘的「复礼」路线，由有若在「礼」中添入一个「和」字，以「礼之（者）用（以）和为贵」表达出来，乃为一种新的思潮所迫，企图在「礼」的节约下进一步强调和。此种新的思潮，乃经济发展的反映；但上述由「麻」变「丝」，只是一点线索，而「礼」的损益的决定因素，则为所有制的新的发展。例如：

（三）《颜渊》篇：「哀公问于有若曰：「年饑，用不足，如之何？」有若对曰：「盍徹乎！」（哀公）曰：「二，吾犹不足，如之何其徹也？」（有若）对曰：「百姓足，君孰与不足？百姓不足，君孰与足？」」

此章异解最多，义皆不通；实际上乃指鲁国旧有的公田十分取二，而有若的「徹」则是建议撤去公私之分，不管你公田私田，而一律的十分取一。这样从多量的田积中虽然取得少些，实在比从少量的田积中取得多些的，还有更多的收获。

倘依此解，至少可以看出：

第一，此章所谓「年饑」（当即《春秋》哀公十四年所谓「饑」），与宣公十年、十五年所谓「饑」，襄公二十四年所谓「大饑」，皆井田所有制因破坏生产力（民苦于力役，不肯尽力于公田）而濒于瓦解的明证。《公羊传》宣公十年何《诂》所说「民食不足，百姓不可复兴，危亡将至」，义当指此。

第二，井田所有制危机的加深，使「人」的阶级的内部矛盾趋于激化：一方面公室的财用「二吾犹不足」，另一方面「十分取二」的田赋旧制，已造成「百姓不足」的贵族式微局势。有若从「君子务本」的立场出发，要调和「百姓不足，君孰与足」的矛盾，遂提出所谓「徹」的建议。

第三，「徹」对于公室，是在「多量的田积」中开拓出新的财用来源；对于井田所有制，是将「十分取二」改为「十分取一」，用此减轻负担的办法以挽救其危机，延续其存在；独对于个体私有制，则开始「十分取一」，即用增加负担的办法以限制其发展。此种「以礼节和」的田赋政策，其所损所益，显系贯彻着「君子」的阶级路线。

第四，旨在维护井田所有制，而公室的财用又必须仰给于个体私有制的「十分取一」，于是与限制相并行，即不得不同时承认其为合法的经济成分；亦即对于本性相反两种所有制，以二律背反逻辑任其共存。例二所说有若思想中的自相矛盾及折衷主义，其经济根源实在于此。

第五，春秋时期，新兴的个体私有制战胜衰微的井田所有制（即所谓「私肥于公」），乃推动奴隶

制向封建制过渡的客观经济规律；而有若的『微』的建议，则是『复礼』路线通过公室政权（例二所说『在『礼』中加入一个『和』字』，此其实践形态），妄图假奴隶主世袭贵族之手，限制个体私有制的发展。

从此五点足证，有若『微』的思想，乃『张公室』的组成部分，与孔丘『克己复礼为仁』的经济意义，〔一〕一脉相通；而与冉求『为季氏聚敛』的违仁求富，〔二〕则有路线性分歧。

总观上述三例，包括伦理、政治、经济三个部门，均可证明有若实为孔丘『复礼』路线的正宗传人，其领会与应用，亦多高出同门之处；前云子夏、子张、子游『以有若似圣人』，〈檀弓〉作者盛赞『有子之言似夫子』，皆指此义。至若『欲以所事孔子事之』的倡议，因曾参反对，未能实现，并不足以否定有若为孔丘正传，而只是证明：孔丘死后，同门各派的矛盾进一步加剧，『一分为二』已成定局，虽『有若似圣人』，亦无从妄求『合二而一』。

六

与有若为孔丘正传相对照，樊迟与孔丘的分歧最为突出。〈论语〉记其两问『仁』、两问『智』、一问『行』（详下文）、一问『崇德、修慝、辨惑』、一请学『稼圃』；或问而见斥，或不问而告，或告而未达，足证其与孔丘思想格格不入。就中所应注意者，即樊迟所问与子张所问，有同为一事，而孔丘所答亦辞义相通者；此种情景，对于理解樊迟一派的学派特点，颇有启示。兹列表对照如下：

〔一〕 详《仁礼解故》篇。

〔二〕 详《先进异同考》篇。

第一表

| | |
|---|--|
| <p>樊迟</p> | <p>子张</p> |
| <p>《颜渊》篇：樊迟从游于舞雩之下，曰：「敢问崇德、脩慝、辨惑？」子曰：「善哉问！先事后得，非崇德与？攻其恶无攻人之恶，非脩慝与？一朝之忿忘其身以及其亲，非惑与？」</p> | <p>子张问「崇德、辨惑」。子曰：「主忠信、从义，〔一〕崇德也；爱之欲其生，恶之欲其死，既欲其生，又欲其死，是惑也，〔二〕诚不以富，亦祇以异」。</p> |

上表所列樊迟与子张的疑问，清人刘逢禄在其《论语述何》中，〔一〕戴望在其《论语注》卷十二中，〔二〕均以为对昭公二十五年「季氏出其君」事件而发，颇可信据；但又以为孔丘所谓「慝」与「惑」，皆指昭公之失，则未必然。此因此事，如《先进异同考》篇所说，本为闵损与冉求分歧所在，樊迟与子张对此中异同，蓄有疑问，自属可能；而孔丘从张公室的「复礼」立场出发，一贯痛恶季氏之僭，不应对樊迟、子张独责昭公之失。故此两章章旨，系针对樊迟与子张同「惑」于矛盾斗争的世界观而发。

〔一〕 今本作「徙义」，兹据清人俞樾说校改。

〔二〕 《皇清经解》卷一二九八，二页。

〔三〕 《南菁书院丛书》本，三、五页。

第二表

| | |
|--|---|
| 樊迟 | 子张 |
| <p>《子路》篇：樊迟问『行』。〔一〕子曰：『居处恭，执事敬，与人忠；虽之夷狄，不可弃也。』</p> | <p>《卫灵公》篇：子张问『行』。子曰：『言忠信，行笃敬，虽蛮貊之邦行矣；言不忠信，行不笃敬，虽州里行乎哉！立则见其参于前也，在舆则见其倚于衡也，夫然后行。』子张书诸绅。</p> |

第三节例七曾说：孔丘答子张问『行』特重礼仪，乃因子张一派『弟佻其冠』，有佞人作风。经此表对照，可知樊迟一派，在不尊礼仪方面，亦当与子张一派有同一作风。

总此二表，是樊迟与子张两派，在孔门后进中，学风颇有相同之处。同时更应指出：正如子贡对于子夏子张的异同，认为『师愈于商』相同，樊迟则为冉求所称许。例如《左传》哀公十一年载：

春，……齐为郟故，国书、高无丕（平）帅师伐我，及清。……孟儒子泄帅右师，颜羽御，邴泄为右；冉求帅左师，管周父御，樊迟为右。季孙曰：『须也弱』，子有〔二〕曰：『就用命焉』。……师及齐师战于郊，齐师自稷曲，师不踰沟。樊迟曰：非不能也，不信子也，请三刻而踰之。如之，众从之，师入齐军，右师奔，齐人从之。……师获甲首八十，齐人不能师，宵谍曰：齐人遁。……

〔一〕 今本作『问仁』，兹据宋人胡德辉说校改。
〔二〕 今本误作『有子』，冉求字子有。

冉有用矛于齐师，故能入其军。

似此，冉求称樊迟『就用命焉』，而樊迟在对齐战争中，亦与冉求用矛于齐师相呼应，『三刻踰沟』，师入齐军；足证其均与子张同为强武好勇之士。第一表记孔丘以『一朝之忿忘其身以及其亲』答樊迟问『辨惑』，当系针对其强武好勇而发。此所谓强武好勇，与前述其坚持矛盾斗争的世界观，正相印合；更参以第二表所记，同于子张的不尊礼仪，尤足证樊迟一派在孔门后进中，系以勇而无礼为最大特点。朱熹竟说樊迟『粗鄙近利』（《论语集注》）、『鄙俗粗暴』（《朱子语类》），横加诋毁。正如李塨所指出：『樊迟在圣门，最有名字，其见于鲁《说》者亦甚精密。且儒者难于事功，迟独能用命以退齐师，三刻踰沟，从容成事，有何「粗暴」而横加此字！』

从『克己复礼为仁』的『复礼』逻辑看来，『勇而无礼则乱』（《泰伯》篇；《礼记·仲尼燕居》篇所说『勇而不中礼谓之逆』，与此同义），亦即是说樊迟一派有逆贰为乱的危险性格；因此，孔丘尝利用一切机会与之言『礼』。例如：

（一）《为政》篇：『孟懿子问孝，子曰：「无违」。樊迟御，子告之曰：「孟孙问孝于我，我对曰：「无违」。樊迟曰：「何谓也？」子曰：「生，事之以礼；死，葬之以礼，祭之以礼。」』

此章所谓『无违』（《汉石经》及《论衡·问孔》篇均作『毋违』），朱熹《论语集注》以为『谓不背于理』，似此凭空塞入『理』字，成何经解？实则『无违』即是勿背于礼，此由下文三言『以礼』，其义自明。故黄式三《论语后案》卷二曾云：

《左传》桓公二年云：『昭德塞违，灭德立违；君违，不忘谏以德；六年《传》云：『有嘉德而无违心；襄公二十六年《传》云：『正其违而治其烦；昭公二十六年《传》云：『君无违德；君令而不违；哀公

十四年《传》云：其违者不过数人。古人凡言背礼者谓之违。〔一〕

似此，「无违」的重礼之义，樊迟未问而孔丘特告之，当因樊迟的无礼而好勇，夙为孔丘所不满，在孔丘既告之后，樊迟仍有「何谓也」之疑，则其违礼的变革立场，已根深蒂固，与孔丘的「复礼」路线，处于对立地位的明证。

孔丘的「复礼」路线，其内容之一为通过「举贤」以挽救奴隶制危机；樊迟对此，亦同样有所疑难。例如：

〔二〕《颜渊》篇：「樊迟问「仁」，子曰：「爱人」；问「知」（智），子曰：「知人」；樊迟未达，子曰：「举直错（措）诸枉，能使枉者直」。樊迟退，见子夏曰：「乡（邇、嚮）也吾见于夫子而问知（智），子曰：「举直错（措）诸枉，能使枉者直」，何谓也？」子夏曰：「富哉言乎！舜有天下，选于众，举皋陶，不仁者远矣；汤有天下，选于众，举伊尹，不仁者远矣。」

关于子夏对「举贤」的认识与态度，已详第二节；现在专就樊迟屡告而「未达」之故，试行分析。

第一，「爱人」为「仁」，「知人」为「智」，乃孔丘「复礼」路线的特殊政治用语，义即以「知人」（智）而实现「爱人」（仁），亦即因知其人之为「贤」为「直」，举而与之以位，进而卫护奴隶主世袭专政制度，《雍也》篇「己欲立而立人」，「立」即「位」，「立人」即以位予人。

第二，孔丘所谓「贤」，乃「贤哉回也」（《雍也》篇）之贤；所谓「直」，乃「直在其中矣」（《子路》篇）之直，均为「复礼君子」的特殊品德。因而，其所谓「举贤」或「举直」，亦即以「举逸民」（没落的公族或隐藏在「民间」的贵族）为准则，妄图以此「换汤不换药」的骗术来挽救奴隶制危机。

〔一〕《傲居丛书》本，一四页。

对于此种「举贤」政策，孔门有分歧。第一节所说孔丘以「得人」问子游，子游对曰：「有」，此章孔丘以「知人」告樊迟，樊迟「未达」；而樊迟以告子夏，子夏曰「富哉言乎」；皆其明证。

尤应指出，子游与子夏只在「贤」概念是否以礼仪为末的问题上有枝节性的歧异；而樊迟的屡告「未达」，则另有变革路线的意义。此因此章问「仁」问「智」，与第一表问「崇德、辨惑」，据刘逢祿、戴望考辨，系同为季氏出其君昭公而发；戴望并且指出：

当春秋时，世卿专国，君虽知人，无由官之，故迟疑专知不足以尽智也。(一)

依戴望此解，则樊迟「未达」，实即樊迟认为在鲁国当时，鲁君与季氏的矛盾，非「举贤」所能解决。由此可进一步推知：樊迟从变革立场出发，认为当时鲁国的主要矛盾，在「民」与「人」的阶级矛盾；因而「仁」「智」的矛盾调和原理，是否有济于事，亦为樊迟的疑难所在。例如：

(三)《雍也》篇：「樊迟问「知」(智)。子曰：「务民之义，敬鬼神而远之，可谓知(智)矣。」问「仁」。

子曰：「仁者先难而后获，可谓仁矣。」

此章表明，「仁」「智」与「民」的联系，足证樊迟所重在于「民」的阶级，「知人」「爱人」则非其所关心；故以「务民之义」答其「问「智」」。

此所谓「务民之义」，旧注多误。例如：朱熹《论语集注》以为：

民亦人也，专用于人道之所宜。

刘宝楠《论语正义》以为：

民之义者，《礼运》曰：「何谓人义？父慈、子孝、兄良、弟悌、夫义、妇听、长惠、幼顺、君仁、臣

〔一〕《论语注》卷一二，《南菁书院丛书》本，五页。

忠，十者谓之人义」是也。

上引朱、刘两解，均昧于《论语》「人」「民」有别的阶级界限，「一」以「人道」「人义」混同为「民之义」，显无可取。实则「务民之义」，乃春秋过渡时期，奴隶主世袭贵族关于奴隶逃亡的惯用对策。《左传》僖公二十七年云：

冬，楚子及诸侯围宋，宋公孙固如晋告急。……谋元帅，赵衰曰：「郤穀可，臣闻其语矣。」说

《礼》《乐》而敦《诗》《书》。《诗》《书》，义之府也；《礼》《乐》，德之则也；德义，利之本也。……

……晋侯始入而教其民，二年欲用之；子犯曰：「民未知义，未安其居」；于是乎出定襄王，入务民利，民怀生矣。将用之；子犯曰：「民未知信，未宣其用」；于是乎伐原以示之信，民易资者，不求丰焉，明征其辞。公曰：「其可乎？」子犯曰：「民未知礼，未生其共」；于是乎大蒐以示之礼，作执秩以正其官，民听不惑，而后用之。出穀戍，释宋围，一战而霸，文之教也。

据上引赵衰、子犯所说，「民知义、知信、知礼」，「二」皆来源于西周《诗》《书》《礼》《乐》的「文德之教」。尤应注意者，当「民未知义」时，即「未安其居」；待其「知义」，则「民怀生矣」。「怀」字《释名》训「回」，亦即「本有去意，回来就己」；「民怀生矣」，义即知义而后，不仅现有奴隶咸安其居，即逃亡奴隶亦将归回而安其生。

由此可见，樊迟问「智」，乃对于孔丘妄图用调和矛盾的「礼治」策略制止奴隶逃亡，持怀疑态度，所以孔丘强调「务民之义」，以释其疑。此章此义，与《请学稼》章章旨，正相发明。

〔一〕 详《释人民》篇。

〔二〕 此「知」字的字义，详《有教无类解》篇。

与「问「智」」相联系，兼告以「敬鬼神而远之」，当因樊迟从「小人不知天命而不畏」的变革立场出发，不敬鬼神，所以孔丘「因其失」而告之。若果如此，则樊迟「问智」，与子张「问千禄」，同为无神论观点。

「问「仁」」而告以「先难而后获」，与第一表「问「崇德」」而告以「先事后得」义可互训。就樊迟一派的变革立场而言，必对调和矛盾的德治主义，否认其实践效果，而予以摒弃，孔丘反复告以「先难后获」「先事后得」，正针对樊迟此种变革立场，力言调和矛盾的「举贤」与「德治」，乃一种艰苦而有长远实效的「复礼」路线。

总此足证，樊迟对孔丘的「复礼」路线，坚持怀疑乃至否认态度。凡此种种，乃春秋过渡时期「君子和而不同，小人同而不和」的路线斗争，在孔门内部尖锐的反映。例如：

(四)《子路》篇：「樊迟请学稼。子曰：「吾不如老农」。请学为圃。曰：「吾不如老圃」。樊迟出。子曰：「小人哉，樊须也！上好礼，则民莫敢不敬；上好义，则民莫敢不服；上好信，则民莫敢不用情（诚）。夫如是，则四方之民，襁（纒）负其子而至矣，焉用稼？」

此章乃樊迟异端思想的突出表现，因而亦最为宋明道学家所反对。兹就有关各点，择要简释如下：

第一，孔门只言「学文」、「学《诗》」、「学礼」、「学道」，而樊迟独「请学稼圃」，关于此事，解经家异说颇多，惟有清人戴望所说较合春秋史实：

哀公时鲁数「年饥」，樊迟请教（学？）稼圃，以集流民。〔一〕

〔一〕《论语注》卷一三，《南菁书院丛书》本，二页。

戴望此说，从『年饥』『流民』中看出樊迟『请学稼圃』的用意，发前人所未发，洵为卓识。此由下文『四方之民襁负其子而至』一语，可获确证。在例二例三中所说樊迟认为鲁国的主要矛盾是『民』与『人』的阶级矛盾，是奴隶逃亡问题，正指此事。

第二，对于由井田所有制瓦解带来的『年饥』与『民免』、『民散』、『民偷』、『民叛』、『民溃』、『民为寇盗』等奴隶制危机，孔丘的拯救方案为『导之以德，齐之以礼』，曾参的拯救方案为『慎终追远』、『故旧不遗』，有若的拯救方案为『盍徹乎』；凡此，均不出『君子勤礼』『藩籬』，亦即均从巩固奴隶主贵族世袭专政而发。只有樊迟对此则用『请学稼圃』以与『务民之义』的『复礼』路线相对抗，其意义何在，旧注多未得其解，只有清人毛奇龄所说，颇可参考：

……一似迟之学稼，将欲近招远来……有启……西秦令垦之意，其所系大矣。〔一〕

毛奇龄此说，以为『请学稼圃』『有启西秦令垦之意』，颇有启发。这就是说，樊迟『请学稼圃』为『重农』主张，与战国时期重视耕战的法家思想具有渊源。

第三，樊迟『重农』，『请学稼圃』，孔丘斥之为『小人哉樊须也』，可以看出两层意义：

（一）如《君子小人辨》篇所说，『小人』在西周本是指奴隶制下农业个体劳动者而言，到了春秋过渡时期，随着井田所有制的日趋解体和个体私有制的代兴，小人阶层壮大起来，其中一部分发展成为法家所代表的新兴地主阶级，因此，『小人哉樊须也』一语，恰巧透露出樊迟正与法家同属一个阶级立场。

〔一〕《四书改错》卷二〇，一一一页。

(二)「小人」的称呼，在西周并无贬斥之义，从孔丘开始，才把「小人」当成为政敌而加以种种恶名。樊迟重农，请学稼圃，孔丘斥之为「小人」，固已暴露出孔丘贱视生产劳动的奴隶主贵族反动没落意识，至其是否春秋末期儒法斗争在孔门的反映，亦应进一步探讨。

后 记

我从一九四四年讲授《论语》的专书研究课程，到一九七三年《关于孔子诛少正卯问题》出版以前，在此三十年中，由于缺乏儒法斗争的路线观点，长期将孔丘思想看成为两面性体系，以为既有可供继承的遗产，又有必须批判的糟粕。具体地来说，就是将孔丘看成为春秋过渡时期的奴隶主贵族的「维新」派，主张用改良办法和平过渡到封建制社会。此派和反对过渡的顽固派相较，有其进步性；而和「小人」的变革路线相对抗，则又为保守乃至反动的派别。此种「维新」的折衷立场，使孔丘在世界观、认识论和逻辑学上，成为自相矛盾的二元论者。

上述一系列错误看法，在本书的一九四八年版（书名《古代儒家哲学批判》）和一九五八年版中，都有反映；而在一九六二年版中，由于我的觉悟低，对当时刘少奇一伙掀起的「尊孔」逆流没有识别能力，遂致原有的看法又有新的发展。这是我长期以来，在孔丘思想批判中，非惟极不彻底，而且时常加杂一些错误观点的由来。

此次在无产阶级文化大革命、批林批孔运动的教育和启发下进行修改，使我逐步认识到：《论语》全书，只有妄图恢复西周奴隶制盛世的明文，绝无主张向封建制过渡的章句，举凡我多年指为「维新」的证据，例如「举贤」、「德治」、「因礼损益」以及「和而不同」等范畴和观点，几经分析，确定其全是「复礼」的组成部分或主要内容。于是，遂将我三十年来一贯沿用的「维新」一词，修改成为「复礼」。此一修改，为路线性的根本修改，因而所谓「两面性」、「二元论」、「改良办法」、「发现矛盾

律』以及『和平过渡到封建制社会』等等派生性错误观点，亦随之尽予改削。经此修改，庶可使孔丘的反动思想，暴露其本来面貌。

关于文化大革命前，孔丘思想讨论中涉及的问题，例如『仁者爱人』是否『爱一切人』，『有教无类』是否『全民教育』等问题，此次修订，只对自己的错误观点作了删改，而将问题本身保存下来。

上述的修改，未必尽是，但就我对孔丘思想反动实质的认识而言，确为三十年来的一大跃进。其所以臻此，则全为无产阶级文化大革命、批林批孔运动的教育和启发。我因为疾病限制，未能很好地接受工农兵再教育，接触实际亦甚差，故对批林批孔运动的丰硕成果，未能汲取者尚多，急待继续学习，并希读者严加指正。

一九七四年国庆节，赵纪彬识于京郊。

律』以及『和平过渡到封建制社会』等等派生性错误观点，亦随之尽予改削。经此修改，庶可使孔丘的反动思想，暴露其本来面貌。

关于文化大革命前，孔丘思想讨论中涉及的问题，例如『仁者爱人』是否『爱一切人』，『有教无类』是否『全民教育』等问题，此次修订，只对自己的错误观点作了删改，而将问题本身保存下来。

上述的修改，未必尽是，但就我对孔丘思想反动实质的认识而言，确为三十年来的大跃进。其所以臻此，则全为无产阶级文化大革命、批林批孔运动的教育和启发。我因为疾病限制，未能很好地接受工农兵再教育，接触实际亦甚差，故对批林批孔运动的丰硕成果，未能汲取者尚多，急待继续学习，并希读者严加指正。

一九七四年国庆节，赵纪彬识于京郊。

律』以及『和平过渡到封建制社会』等等派生性错误观点，亦随之尽予改削。经此修改，庶可使孔丘的反动思想，暴露其本来面貌。

关于文化大革命前，孔丘思想讨论中涉及的问题，例如『仁者爱人』是否『爱一切人』，『有教无类』是否『全民教育』等问题，此次修订，只对自己的错误观点作了删改，而将问题本身保存下来。

上述的修改，未必尽是，但就我对孔丘思想反动实质的认识而言，确为三十年来的一大跃进。其所以臻此，则全为无产阶级文化大革命、批林批孔运动的教育和启发。我因为疾病限制，未能很好地接受工农兵再教育，接触实际亦甚差，故对批林批孔运动的丰硕成果，未能汲取者尚多，急待继续学习，并希读者严加指正。

一九七四年国庆节，赵纪彬识于京郊。

律』以及『和平过渡到封建制社会』等等派生性错误观点，亦随之尽予改削。经此修改，庶可使孔丘的反动思想，暴露其本来面貌。

关于文化大革命前，孔丘思想讨论中涉及的问题，例如『仁者爱人』是否『爱一切人』，『有教无类』是否『全民教育』等问题，此次修订，只对自己的错误观点作了删改，而将问题本身保存下来。

上述的修改，未必尽是，但就我对孔丘思想反动实质的认识而言，确为三十年来的大跃进。其所以臻此，则全为无产阶级文化大革命、批林批孔运动的教育和启发。我因为疾病限制，未能很好地接受工农兵再教育，接触实际亦甚差，故对批林批孔运动的丰硕成果，未能汲取者尚多，急待继续学习，并希读者严加指正。

一九七四年国庆节，赵纪彬识于京郊。

律』以及『和平过渡到封建制社会』等等派生性错误观点，亦随之尽予改削。经此修改，庶可使孔丘的反动思想，暴露其本来面貌。

关于文化大革命前，孔丘思想讨论中涉及的问题，例如『仁者爱人』是否『爱一切人』，『有教无类』是否『全民教育』等问题，此次修订，只对自己的错误观点作了删改，而将问题本身保存下来。

上述的修改，未必尽是，但就我对孔丘思想反动实质的认识而言，确为三十年来的的一大跃进。其所以臻此，则全为无产阶级文化大革命、批林批孔运动的教育和启发。我因为疾病限制，未能很好地接受工农兵再教育，接触实际亦甚差，故对批林批孔运动的丰硕成果，未能汲取者尚多，急待继续学习，并希读者严加指正。

一九七四年国庆节，赵纪彬识于京郊。

律』以及『和平过渡到封建制社会』等等派生性错误观点，亦随之尽予改削。经此修改，庶可使孔丘的反动思想，暴露其本来面貌。

关于文化大革命前，孔丘思想讨论中涉及的问题，例如『仁者爱人』是否『爱一切人』，『有教无类』是否『全民教育』等问题，此次修订，只对自己的错误观点作了删改，而将问题本身保存下来。

上述的修改，未必尽是，但就我对孔丘思想反动实质的认识而言，确为三十年来的的一大跃进。其所以臻此，则全为无产阶级文化大革命、批林批孔运动的教育和启发。我因为疾病限制，未能很好地接受工农兵再教育，接触实际亦甚差，故对批林批孔运动的丰硕成果，未能汲取者尚多，急待继续学习，并希读者严加指正。

一九七四年国庆节，赵纪彬识于京郊。

律』以及『和平过渡到封建制社会』等等派生性错误观点，亦随之尽予改削。经此修改，庶可使孔丘的反动思想，暴露其本来面貌。

关于文化大革命前，孔丘思想讨论中涉及的问题，例如『仁者爱人』是否『爱一切人』，『有教无类』是否『全民教育』等问题，此次修订，只对自己的错误观点作了删改，而将问题本身保存下来。

上述的修改，未必尽是，但就我对孔丘思想反动实质的认识而言，确为三十年来的的一大跃进。其所以臻此，则全为无产阶级文化大革命、批林批孔运动的教育和启发。我因为疾病限制，未能很好地接受工农兵再教育，接触实际亦甚差，故对批林批孔运动的丰硕成果，未能汲取者尚多，急待继续学习，并希读者严加指正。

一九七四年国庆节，赵纪彬识于京郊。

律』以及『和平过渡到封建制社会』等等派生性错误观点，亦随之尽予改削。经此修改，庶可使孔丘的反动思想，暴露其本来面貌。

关于文化大革命前，孔丘思想讨论中涉及的问题，例如『仁者爱人』是否『爱一切人』，『有教无类』是否『全民教育』等问题，此次修订，只对自己的错误观点作了删改，而将问题本身保存下来。

上述的修改，未必尽是，但就我对孔丘思想反动实质的认识而言，确为三十年来的一大跃进。其所以臻此，则全为无产阶级文化大革命、批林批孔运动的教育和启发。我因为疾病限制，未能很好地接受工农兵再教育，接触实际亦甚差，故对批林批孔运动的丰硕成果，未能汲取者尚多，急待继续学习，并希读者严加指正。

一九七四年国庆节，赵纪彬识于京郊。

律』以及『和平过渡到封建制社会』等等派生性错误观点，亦随之尽予改削。经此修改，庶可使孔丘的反动思想，暴露其本来面貌。

关于文化大革命前，孔丘思想讨论中涉及的问题，例如『仁者爱人』是否『爱一切人』，『有教无类』是否『全民教育』等问题，此次修订，只对自己的错误观点作了删改，而将问题本身保存下来。

上述的修改，未必尽是，但就我对孔丘思想反动实质的认识而言，确为三十年来的大跃进。其所以臻此，则全为无产阶级文化大革命、批林批孔运动的教育和启发。我因为疾病限制，未能很好地接受工农兵再教育，接触实际亦甚差，故对批林批孔运动的丰硕成果，未能汲取者尚多，急待继续学习，并希读者严加指正。

一九七四年国庆节，赵纪彬识于京郊。

律』以及『和平过渡到封建制社会』等等派生性错误观点，亦随之尽予改削。经此修改，庶可使孔丘的反动思想，暴露其本来面貌。

关于文化大革命前，孔丘思想讨论中涉及的问题，例如『仁者爱人』是否『爱一切人』，『有教无类』是否『全民教育』等问题，此次修订，只对自己的错误观点作了删改，而将问题本身保存下来。

上述的修改，未必尽是，但就我对孔丘思想反动实质的认识而言，确为三十年来的大跃进。其所以臻此，则全为无产阶级文化大革命、批林批孔运动的教育和启发。我因为疾病限制，未能很好地接受工农兵再教育，接触实际亦甚差，故对批林批孔运动的丰硕成果，未能汲取者尚多，急待继续学习，并希读者严加指正。

一九七四年国庆节，赵纪彬识于京郊。