

## 孔子的力量

——諸子還原的一條被遮蔽的思路

楊 義

### 一、回到祛除塗飾的本來的孔子

在孔子還原研究中，我們首先接觸的一個令人困惑的問題是：二千年間大量的孔子研究，究竟是在研究本來的孔子，還是在研究歷代儒林人士和統治者層層疊疊地給孔子附加上的塗飾？孔子從春秋時代的一位偉大的思想者和教育家，演變成聖人，經歷了周秦時代的“前聖人時期”，從漢到清的“聖人時期”，五四新文化運動以後的“失聖人時期”，以及改革開放以來的“後聖人時期”。在這二千餘年中，“聖人時期”所佔的時間在百分之八十以上，孔子受到一浪接一浪的學術上的解讀和政治上的詮釋，積累不可謂不豐厚。同時又頗有一些“聖人之徒”，以千差萬別的姿態和色彩，對之進行着閃耀着靈光的裝扮、塗飾和改造。這是否意味着，孔子一旦成了聖人，他的名字就成了公共的文化符號，人們可以盡心竭力地對之進行闡釋、開發、塗飾和包裝，他也就相當大的程度上不再屬於他本來自己了呢？

這就給我們提出一個歷史性的命題：如何回到本來的孔子，以及孔子思想的本來，從而能夠在本來狀態中透視孔子及其思想力量的來由和去向。應該看到，“大成至聖文宣王”的冠冕，既意味着歷代統治者及儒林人士對孔子的尊崇，以及認識的提升，同時也蘊含着在神聖光圈下對孔子的原本面目的遮蔽。作為上述“聖人時期”之殿軍的康有為把孔子定位為“受命之素王”，在民國初年，他曾經倡議“以孔教為國教配天”，並在1913年4月《不忍》雜志第2期上發表了《孔教為國教配天議》。他回顧二千年前的“前聖人時期”，不禁讚歎：“古今為孔子讚者多矣。宰我則稱賢于堯舜。子贛則稱百王莫違。子思則稱發育萬物，峻極于天。莊子則稱配神明、醇天地、育萬物，六通四辟，小大精粗，其運無乎不在。顏子則稱仰彌高、鑽彌堅，瞻之

在前，忽焉在後。五子皆善言德行者，然雖極力鋪寫，終不若顏子之形容矣。……若顏子之所形容，所謂聖而不可測之謂神。”<sup>①</sup>在回顧“前聖人時期”為孔子聖化做鋪墊的先驅人物的時候，把顏回和莊子配對，未免有點不倫不類。但是，康有為在這種不倫不類中，追求的乃是將孔子聖化到了極致，極致到了某種類似於教主的“所謂聖而不可測之謂神”。從這種視角看來，似乎孔子的許多思想不是他不辭艱辛地進取着、履行着的生命結晶，而是他與生俱來，是天上掉下來的神的啓示，因而可以脫離具體情境隨意推測，任情包裝，無所不能，有求必應。請不要誤會，我並不是說，所有以往的孔子研究都是對孔子的塗飾、包裝和異化，而是承認以往的許多對於孔子文獻的考證訓詁、孔子思想的透視闡發，都取得了各領風騷的實際成績。只不過覺得有必要提個醒，這些成績往往混雜着崇拜情結，亦清亦濁，常常使孔子處在被理解和被塗飾的兩難處境之間。

要知道，本色是永存的，塗飾總是要剝落的。為了超越這兩難處境，有必要透過二千年的歷史烟塵，尋找一條回歸本色的路，尋找一條返回本來的孔子和孔子思想的有效途徑，以便還原孔子作為一個有血肉、有感情的歷史人物的內在心理世界，還原孔子思想生動活潑地參與歷史發展的潛在過程。實際上，孔子本人雖然追求仁與聖，但他並不情願自己無端地被塗上聖化的釉彩，孔子不是瓷器。他說過：“若聖與仁，則吾豈敢？抑為之不厭，誨人不倦，則可謂云爾已矣。”（《論語·述而》）不能說這是孔子在裝扮謙虛的樣子給人看，而應該注意到他更看重把人生的價值，融入終生不疲倦、不鬆懈的自主作為和對別人的教誨之中，何必獵取“天縱之將聖”的虛名，寧可奔忙在中國的大地上，當一個充滿智慧而又自強不息的行動者和開創平民教育的教師。因而，搔癢不必隔着皮靴，真正能夠搔到癢處的研究方法，就是消解他頭上多餘的靈光和臉上過厚的塗飾，還原他生存在中國大地上的真實的生命方式和文化價值，以及這種生命方式和文化價值的力量由何凝聚，又何由再生。

那麼，如何深入這種生命還原呢？我們不妨看一看五四新文化運動開始

① 康有為，《論語注》卷九。

的“失聖人時期”留下什麼值得注意的教訓。由於近代史上袁世凱的祭孔和推行在學校讀經，以及後來的軍閥、政客和侵略中國的日本的崇孔等等別具用心的開倒車行為，以《新青年》為中心的新潮知識分子群體在五四前後，出於現代啟蒙和救亡圖存的需要，曾經把批判孔子當做診治“中國愚弱病”的文化戰略的構成。細心考察起來，他們的文化批判主要的也不是批判本來的孔子，而是二千年沉積下來的對孔子的解釋和塗飾。批判的結果，使孔子頭上的靈光和臉上的塗飾消解了，剝落了，顏容黯淡，斑斑駁駁，顯出一副迂腐相、或者滑稽相。剝除塗飾是要付出代價的，但塗飾剝落之日，或許就是事物本真呈露之時。我們不妨平心靜氣地清理一下，當時最深刻的思想者魯迅剝落孔子塗飾之時，到底留下什麼文化啓示。

魯迅說過：“孔孟的書我讀得最早，最熟，然而倒似乎和我不相干。”<sup>②</sup>魯迅幾乎讀過全部的“十三經”，但他當時的思想趨於啟蒙的異端，文藝上提倡“摩羅詩派”。摩羅一詞，是從梵語譯音過來的，中國先秦時期沒有“魔”字，有之，自南北朝佛教內傳開始。用惡魔詩派來撞擊正統文化結構，旨在從反叛中尋求文化生路。魯迅在雜文中又以調侃的筆墨作所謂“學匪派考古學”，他以帶叛逆色彩的“學匪”自我戲稱，對孔子抱着一種“並不全拜服”的態度，寫下了《由中國女人的腳推定中國人之非中庸又由此推定孔夫子有胃病》。既然態度屬於“並不全拜服”，他採取的就不是崇拜聖人的姿態，在一邊調侃、一邊推衍中，為自己保留足夠的精神自由，就連文章標題也顯示幾分無拘無束的弔詭。看他這樣調侃儒家“中庸”的思想方法：

我中華民族雖然常常的自命為愛“中庸”，行“中庸”的人民，其實是頗不免於過激的。譬如對於敵人罷，有時是壓服不够，還要“除惡務盡”，殺掉不够，還要“食肉寢皮”。……

然則聖人為什麼大呼“中庸”呢？曰：這正因為大家並不中庸的緣故。人必有所缺，這才想起他所需。窮教員養不活老婆了，於是覺到女子自食其力說之合理，並且附帶地向男女平權論點頭；富翁胖到要發哮喘病了，才去

<sup>②</sup> 魯迅，《墳·寫在〈墳〉後面》，《魯迅全集》（北京：人民文學出版社，1981），第一卷，285。

打高而富球，從此主張運動的緊要。我們平時，是決不記得自己有一個頭，或一個肚子，應該加以優待的，然而一旦頭痛肚瀉，這才記起了他們，並且大有休息要緊，飲食小心的議論。倘有誰聽了這些議論之後，便貿貿然決定這議論者爲衛生家，可就失之十丈，差以億里了。

倒相反，他是不衛生家，議論衛生，正是他向來的不衛生的結果的表現。孔子曰，“不得中行而與之，必也狂狷乎，狂者進取，狷者有所不爲也！”以孔子交游之廣，事實上沒法子只好尋狂狷相與，這便是他在理想上之所以哼着“中庸，中庸”的原因。<sup>③</sup>

魯迅看問題，總是透入一層，深入到語言背後的社會心理，看到了人文學理的創造存在着某種“病竈效應”。透視這種深層的社會心理，其實也是觸摸到了孔子的本意。《論語·雍也篇》記述孔子的話：“中庸之爲德也，其至矣乎！民鮮久矣。”這句話包含着兩層意思：一是稱讚中庸是一種高明的思想方式；二是嘆息很久以來，能夠掌握這種思想方式的人太少了。孔子以高明的思想，應對社會的缺陷。以往人們只注意這句話的前半句，忽略了後半句。總以爲聖人講的話，就是社會的普遍思想，或者可以容易地轉化爲社會普遍思想。正因爲中庸是罕見的重要，又是重複的罕見，所以孔子之孫子思，專門寫了長篇的《中庸》來闡述他聖明的祖先的思想精髓，宋儒領會到這一點，而將《中庸》從《禮記》中選拔出來，列入“四書”。不過，子思作《中庸》，並沒有忘記引述《論語》中孔子“至矣、鮮矣”的感慨，而且還交代了一些未見於《論語》的孔子的話：“君子中庸，小人反中庸。君子之中庸也，君子而時中；小人之中庸也，小人而無忌憚也。”而且還強調：“君子依乎中庸，遁世不見知而不悔，唯聖者能之。”

春秋戰國之世，社會混亂，戰禍頻仍，處理人際、國際關係，豈有“不偏之謂中，不易之謂庸”可言？魯迅引用來自儒家經傳《尚書·泰誓》“除惡務盡”一語，以及《左傳》襄公二十一年“食肉寢皮”一語，來說明中國人並不中庸，可謂切合孔子發表中庸言論的時代情境。歷史真是富有戲劇性，乍看起來，魯迅與孔子思想相距甚遠，甚至南轅北轍，卻在這種有意無

---

③ 魯迅，《由中國女人的腳，推定中國人之非中庸，又由此推定孔夫子有胃病》（北京：人民文學出版社，1981），第四卷·506-507。

意的調侃之間，不期然而遇合。就彷彿在登山，一個從東面出發，另一個從西面出發，相距可謂遙遠，但一旦“會當凌絕頂”，在“一覽衆山小”的時候，卻不期然而遇合。這種殊途同歸，也許就是思想史上有意味的弔詭。但是，弔詭中存在的真實，有時是更深刻的真實。從中可以看到，孔子的中庸思想是從思想方法論的角度，切中要害地針對當時的社會思想狀況的。孔子思想不是憑空杜撰，而是有的放矢，對於中國社會的病根和病竈，具有潛在的針對性。這就是孔子思想的力量由何凝聚之處。

## 二、產生核心觀念的反歸納法的思維方式

基於這種辨證施治的實踐精神，孔子的一些核心思想往往切中當時中國的病根，創造性地突出和強調一批關鍵詞，將之注入歷史過程的潛流之中，發揮着對社會病竈進行疏導和療治的功能，推動社會由亂歸治，不同程度地獲得了重新健全發展的文化力量。其中，包括仁、禮這類儒學關鍵理念，概莫能外。

首先，我們來考察“仁”的理念。仁是儒家的核心理念，向來沒有疑義。清人阮元還專門為此作了《論語論仁論》。孔子反復強調“志于道，據于德，依于仁，游于藝”（《論語·述而篇》）。將道、德置於仁的前面，從春秋晚期的文化思潮來看，可能受了孔子曾經問禮的老聃的影響。孔子還將仁與智對舉，比喻說：“知者樂水，仁者樂山；知者動，仁者靜；知者樂，仁者壽。”（《論語·雍也篇》）將仁與知結合，強調智慧和知識的價值，這就與道家“絕聖棄智”的前文化、或反文化傾向分道揚鑣了。在強調仁的重要價值時，孔子把仁看得比生命還重要，認為“志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁”（《論語·衛靈公篇》）。這就把仁昇華為一種堅強不屈的意志，他的弟子將此化為一種氣節，如曾子說：“士不可以不弘毅，任重而道遠。仁以為己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？”（《論語·泰伯篇》）可見仁是孔門道脈相傳的一條脈絡。這條道脈的關鍵性，使我想起一位英國女作家的話：“在偉大的俄國作家身上，我們都可以發現聖人的特徵，如果同情他人的苦難、熱愛他人、努力達到某種配得上最嚴格的精神要求的目標，這些特點構成聖人的品質的話。他們身上的聖人氣質，使我們

爲自己的世俗卑瑣而羞愧，使我們那麼多小說變成了虛飾和兒戲。”<sup>④</sup>而孔子在二千多年前，已經以一個“仁”字，賦予他的學說以聖人的品質和力量了，儘管這種聖人的品質和力量屬於另一種形態。

問題在於我們應進一步考察，孔子是如何創造“仁”這個核心理念的。他是對歷史和現實大量存在的現象，進行歸納而得出這個“理念”嗎？恰恰相反，他直言“我未見好仁者，惡不仁者”，而且從不輕易以“仁”許人。一部《論語》，孔子以仁相許的歷史人物，只有六人：殷有三仁，“微子去之，箕子爲奴，比干諫而死”，以不同方式反抗暴政；殷周之際伯夷、叔齊，“求仁而得仁，又何怨？”實現個體性的精神追求；還有春秋時期的管仲，不以愚忠效死於原來的主人，而輔佐齊國完成霸業：“桓公九合諸侯，不以兵車，管仲之力也。如其仁！如其仁！”“管仲相桓公，霸諸侯，一匡天下，民至今受其賜。微管仲，吾其被髮左衽矣。豈若匹夫匹婦之爲諒也，自經於溝瀆而莫之知也。”（《論語·憲問篇》）這就不只是講仁的個體性和反暴政的功能了，而是把仁與國家人民的利益聯繫起來。正由於足以稱爲“仁”的人物，在歷史上、尤其在現實中太少了，孔子才大聲疾呼“如其仁！如其仁！”。

那麼對於自己開闢的孔門，孔子又如何評議呢？孔子既然不願自充“聖與仁”，也不以仁賦予子路、冉有、公西華一千人等，只是要把顏回樹爲弟子中的標杆，說“回也，其心三月不違仁”，還要他“克己復禮”，節制內心中非禮的情欲，才能“爲仁”或“歸仁”（《顏淵篇》、《雍也篇》）。這就形成了孔門既崇仁，卻不以仁者自居的有意味的背反現象。可見，孔子不是因爲滿街都是仁者，而趨附俗流地提倡仁，而是念天地之悠悠，罕見仁者，而以仁作爲療治社會病的關鍵性藥劑。科學的結論，往往來源於歸納法；而人文精神的創造，其思想方法卻出現了反歸納法的傾向。誰能想到，以針砭俗流的反歸納法創造出來的人文的熹微之光，竟是我們可以觸摸到孔子獨立川上的蒼涼的精神顫動的癢癢之處？

有意思的是，孔子重仁，卻沒有給仁下一個明確的界定。所以導致《論

---

<sup>④</sup> 維吉尼亞·伍爾夫，《論小說與小說家》（上海：上海譯文出版社，2000），12。

語·子罕篇》一開頭就說：“子罕言利，與命，與仁。”這實在使得歷代頗有些解經者大惑不解：一部《論語》20篇中，有16篇用了109個仁字，怎麼還將仁列入“罕言”之列呢？這主要要弄清楚“言”字的意義。言、語兩個字意義相通，但對比着講的時候，意義又存在着微妙的差別。《說文解字·言部》說：“直言曰言，論難曰語。”《周禮·春官·大司樂》“興道諷誦言語”，鄭玄注曰：“發端為言，答述為語。”這就說，《論語》中孔子雖然反復談論仁，但那多是回答弟子和他人的提問，以及進行論辯的話，自己作為一個命題首先發端，並且正面做出界定，就非常少見，因此只能說是“罕言”。這從哲學思辨的角度看來，難免會造成“仁”這個概念的邊界模糊；但它也潛伏着一個好處，使仁的內涵和歷史適應性留有不少彈性，以及可解釋的餘地。當仁解釋為“把人當人來對待”，而且與“愛人”，與“泛愛衆而親仁”聯繫起來的時候，它就可以超越時代的阻隔，進入現代社會的道德價值體系之中。

還有一點也很有意思：仁之邊界的模糊，使其內涵和外延出現伸縮性，將儒學中著名的“恕道”也包容進來。也就是說，仁的邊界模糊，不僅造就了它能以跨越時間而長久，而且造就了它能以跨越空間而博大。《論語·雍也篇》記述孔子論仁的話：“夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。”這裏推己及人的思維方式，到了《顏淵篇》孔子回答仲弓問仁的時候，就變成了：“出門如見大賓，使民如承大祭；己所不欲，勿施于人；在邦無怨，在家無怨。”中間一項“己所不欲，勿施于人”，似乎只是將《雍也篇》“立人、達人”的話，兌換成一種否定性的說法。但是這一兌換，就兌換到儒學的“恕道”上去了。這就是《衛靈公篇》記載子貢問：“有一言而可以終身行之者乎？”孔子回答：“其恕乎！己所不欲，勿施于人。”由仁至恕，這種思想容量的擴充極為要緊，因為據說法國啟蒙思想家伏爾泰認為，孔子“己所不欲，勿施于人”的思想，是超過基督教教義的最純粹的道德。這就使得儒學的仁學和恕道，進入了人應具有同理心的境界，進入了人類倫理的“黃金定律”（The Golden Rule）的領域，既達到了“立人、達人”的高綫，又葆有了“不欲、勿施”的底綫。

《史記·天官書》說，春秋以降，“天子微，諸侯力政，五伯代興，更

爲主命。自是之後，衆暴寡，大併小。秦、楚、吳、越，夷狄也，爲強伯。田氏篡齊，三家分晉，併爲戰國。爭于攻取，兵革更起，城邑數屠，因以饑饉疾疫焦苦，臣主共憂患，……近世十二諸侯七國相王，言從衡者繼踵”，<sup>⑤</sup>在這種強暴政治之下，任何稱王稱霸，都是以別人的國破家亡爲社會代價的。“己所不欲，勿施于人”的道德黃金律，不可能是社會的普遍現象，卻是普天下平民百姓的内心深處所渴望、所嚮往的。因而孔子也不是用歸納法，而是用反歸納法而將之概括和昇華出來的。這種反向的概括和昇華本身，就是對社會不義的嚴肅批判。孔子從社會亂象中，看到了社會的病根，由此開出獨到的心理藥方。對於儒家所提倡的禮，我們也應作如是觀。

禮本是初民祭祀鬼神的儀式，其內在的精神是出自恐懼和尊崇的敬畏，或簡稱爲敬。敬講究虔誠，講究秩序，講究等級。禮一旦轉化和規範化爲人們的行爲規則，在從野蠻進入文明的歷史時期，是可以提升社會的文明程度和增加日常生活的文明含量的。因而儒家提倡禮，雖然在許多儀式上顯得繁縟，隨着社會的發展，甚至有些滑稽，但其本意還是想給一個日益變得紊亂不堪的社會提示一種具有君子風的社會秩序和尊嚴。爲此，孔子說：“不知命，無以爲君子也；不知禮，無以立也。”又說：“君子義以爲質，禮以行之，孫以出之，信以成之。君子哉！”（《論語·堯曰篇》、《衛靈公篇》）禮是孔門的一項基本訓練，是他們作爲一個文化共同體的標誌。“子所雅言，《詩》、《書》、執禮，皆雅言也”，雅言是一種文明形態的載體。孔子指點他最得意的門生，“博學于文，約之以禮”，“非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動”，這樣就可以“一日克己復禮，天下歸仁焉”（《論語·述而篇》、《顏淵篇》）。禮，也就成了實現仁的手段，通向仁的途徑。

禮是儒家學說的基礎和法度，在十三經中有三《禮》，由此可見其互相闡釋、互相補充的龐大體系。蔡尚思先生以爲孔子是“宗法禮學祖師”，其思想體系“以禮爲核心”，在闡述了“禮獨高於其他諸德”之後，列舉了禮爲仁、孝、忠、中和、治國、法律、外交、軍事、經濟、教育、史學、詩

<sup>⑤</sup> 《史記》卷二十七（北京，中華書局，1959），第4冊·1344。

歌、音樂等等三十餘個項目的主要標準，幾乎是無所弗屆。<sup>⑥</sup>這不能說沒有道理。但禮學體系的最終關切，還是以禮治國、以禮施政：“上好禮，則民易使也”（《憲問篇》）；“君使臣以禮，臣事君以忠”（《八佾篇》）；“道之以政，齊之以刑，民免而無耻。道之以德，齊之以禮，有耻且格”（《為政篇》）。政與刑，是通常的治國術，而在孔子心目中，德與禮是更得人心、更高級的治國術。因為“為政以德”，孔子是看得很高的，說是“譬如北辰，居其所而衆星共之”（《為政篇》）。將禮與德並舉而置於政與刑之上，這就是孔子的政治觀。

因此孔子教弟子執禮，也就是為從政準備人才。有人問孔子：“子奚不為政？”孔子回答說：“《書》云：‘孝乎惟孝，友于兄弟，施于有政。’是亦為政，奚其為政？”就是說，孝友之禮，是為政所需。也因此，當子路問孔子：“衛君待子而為政，子將奚先？”孔子就回答：“必也正名乎。”為何要正名呢？因為“名不正，則言不順。言不順，則事不成。事不成，則禮樂不興。禮樂不興，則刑罰不中。刑罰不中，則民無所錯手足。”（《子路篇》）這也是將禮樂置於刑罰的前面的。孔子為何如此強調正名，強調禮樂，並不是由於當時的政治名正言順，禮樂雍容，而是到處存在著僭名越制，禮壞樂崩。正如孔子所說：“天下有道，則禮樂征伐自天子出；天下無道，則禮樂征伐自諸侯出。自諸侯出，蓋十世希不失矣。自大夫出，五世希不失矣。陪臣執國命，三世希不失矣。天下有道，則政不在大夫。天下有道，則庶人不議。”（《季氏篇》）這些話雖然將“天下有道”和“天下無道”對比着兩面說，但其中感到痛切的乃是天下無道，禮樂征伐以及國家命運都出現了違背禮制的傾斜和崩潰。曾有孔門後學說過：“有國者不可不學《春秋》，……《春秋》，國之鑒也。《春秋》之中，弑君三十六，亡國五十二，諸侯奔走，不得保其社稷者甚衆。”<sup>⑦</sup>孔子作《春秋》所提供的此類鑑戒，從歷史事例上展示了禮壞樂崩造成的嚴重政治效果。孔子是針對現實之痛，提出他的禮學優先的理論的，實在是“哪壺不開提哪壺”，因社會上禮的流失而強調理論上禮的尊嚴，直指社會之痛開藥方。這就是精神創造，

<sup>⑥</sup> 蔡尚思，〈孔子的禮學體系〉，《孔子研究》3（1989）。

<sup>⑦</sup> 劉向撰、向宗魯校證，《說苑校證》（北京，中華書局，1987），卷三·68-69。

注重“病竈效應”的反歸納法的思維方式。

尚需補充說明的是，所謂反歸納法的“反”字，意思並非反對，而是反向。在現代邏輯學中，由培根（Francis Bacon）強調和創設的歸納法，已經被視為有些陳舊，只在一定程度上適合於自然科學。英國的羅素已經指出這一點。人文學的創新，可以參照和借鑒、但不能絕對追隨自然科學的方法，它應該有自身的一些思維方式。它可以總結社會上成功的經驗，但是當社會上尚無成功的經驗，反而多有失敗的教訓的時候，它應該放飛思想，在反反得正中，實現精神文化創造的飛躍。這也許就是我們剷除塗飾，由“病竈效應”探知“反歸納法”，進而還原真實的孔子力量所得到的一點啓示吧。

### 三、關於女子與小人的新解

不管採取何種思維方式，思想的產生，都是社會實踐和精神體驗的結果。因而對孔子的思想言論，要緊的是放在特定的社會歷史境遇中，分析其生命的遭際和心理的反應，而不能將之從特定的社會歷史境遇中游離出來，孤立地向某個方向作隨意的主觀引申，普泛化到了不靠譜的程度；也不能百般曲解、迴護，為聖人諱，為了製造“句句是真理”而失去實事求是的準則。比如，《論語·陽貨篇》孔子的一句話：“唯女子與小人為難養也，近之則不孫，遠之則怨。”此語在婦女解放和女性主義思潮中，最受詬病。以往註家也有所覺察，就進行迴護。宋代邢昺疏解說：“此章言女子與小人皆無正性，難蓄養。所以難蓄養者，以其親近之，則多不孫順；疏遠之，則好生怨恨。此言女子，舉其大率耳。若其稟性賢明，若文母之類，則非所論也。”<sup>⑧</sup>在邢昺進行“大率”和例外的分辨之處，朱熹則將女子界定為“臣妾”：“此小人，亦謂僕隸下人也。君子之於臣妾，莊以莅之，慈以畜之，則無二者之患矣。”<sup>⑨</sup>

其實與其費盡心思地為這句話的正確性作辯護，倒不如考察一下這句話產生的歷史境遇。孔子的政治生涯中，兩遇女子。一是《論語·微子篇》說的：“齊人歸女樂，季桓子受之，三日不朝，孔子行。”對於此事，《史記

<sup>⑧</sup> 《論語注疏》卷十七，邢昺疏，《十三經注疏》（北京：中華書局，1980），2526。

<sup>⑨</sup> 朱熹，《四書章句集注》（北京：中華書局，1983），182。

路不說。孔子笑之曰：“子所不者，天厭之！天厭之！”居衛目錄，蓋公與人自惟中再拜，舉頭玉聲瑣然。孔子曰：“吾師周易，見之禮容焉。”子見孔子曰：“四方之君子不辱於與寡君者，必見小君子。寡小君子謂（孔子）過謙。且微，反手折，王謙伯玉家。蓋公夫人有南子者，使入

國，發生“子見南子”事件，《史記》也做了這樣的發揮：再看另一處遇女子。《論語·雍也篇》記載孔子離開魯國而出入於陳

子在孤立地彌縫“小人”，不如說他在斜後“近小人”。與其說孔子在孤獨地彌縫“女子”，不如說他在批評“好女色”；與其說孔子在孤獨中，發一嘆“女子與小人”並揚的感慨，不也是不會令人意外嗎？如此情境中，發一嘆“女子與小人”並揚的感慨，不也是不會令人意外嗎？在婦之口”、“微婦之體”，而季桓子則憇憇“夫子罪我以辭讓故也夫！”在人，在孔子政治生涯與輿評中的負面作用。孔子離開途中作歌，指責“微

道裏就講到孔子貶政治來“男女別途”，又講到齊國“女子好者”八十

多。桓子問然嘆曰：“夫子罪我以辭讓故也夫！”⑪

蓋優哉游哉，唯以卒歲！”師已反，桓子曰：“孔子亦何言？”師已以實白：“吾歌可夫？”歌曰：“微婦之口，可以出走；微婦之體，可以死敗。歸君子大夫。孔子遂行，宿于申。而師已送，曰：“夫子則非罪。”孔子致歸子大夫，則吾猶可以止。”桓子卒愛齊女樂，三日不聽政；郊，又不致朝終于大夫。孔子退行，宿于申。而師已送，曰：“夫子則非罪。”桓子曰：“吾今且歸，往文周於魯城南高門外，率桓子微服往觀耳三，將愛，乃請食君通諭，往齊國中女子好者八十人，皆衣文衣而舞康樂，文馬三十駕，適食器。陳女樂效地焉？”蔡叔曰：“請先嘗之；沮之而不可則致地，厲選乎！”於是選齊人聞而懼，曰：“孔子爲政必審，審則吾近焉，我之爲先亟矣。蓋

道；四方之客至乎邑者不求有司，皆子之以歸。

定二十四年（當屬十三年，公元前497年），孔子年五十六，由大司馬行攝相事。……與周國政三月，朝吳既弗與飾賓；男女行者則於室；童不若

·孔子世家》綜合先秦文獻，是這樣演繹的：

夫人同車，宦者雍渠參乘，出，使孔子爲次乘，招搖市過之。孔子曰：“吾未見好德如好色者也。”於是醜之，去衛。<sup>⑪</sup>

據《呂氏春秋》，孔子是通過衛靈公的寵臣的渠道，見到衛靈公的厘夫人南子：“孔子道彌子瑕見厘夫人。”<sup>⑫</sup>這一點，與《淮南子·泰族訓》、《鹽鐵論·論儒篇》的材料相彷彿。這個嬖臣彌子瑕，大概就是《史記》所說的南子派使的人。這次拜訪卻引起子路的誤會，害得孔子對天發誓。而衛靈公卻沒有因此尊敬和重用孔子，只給他一個坐在“次乘”上，跟在自己和南子的車屁股後面的待遇。引得孔子對如此女子、如此小人，大動肝火，痛陳在衛國，“好色”已經壓倒了“好德”。並且爲此感到羞耻，離開了衛國。在此情境中，孔子對“女子與小人”作出申斥，又有什麼可以大驚小怪呢？當然，孔子身處宗法社會，他建構禮學體系時，難免有男尊女卑的偏向，這也不足爲怪，現代人沒有必要設想孔子爲我們解決了一切問題。奇怪的倒是一些“聖人之徒”竭力否定這些歷史情境，似乎要洗去聖人身上的污點，並將他在特殊情境中說的話，加以普泛化，給人吹出一個個“句句真理”的肥皂泡。隨着歷史進入現代，這些“肥皂泡”破裂，成了人們指責的話柄。只要我們對歷史進行有事實根據的還原，就會發現，今人對孔子的一些指責，指向的也許不是本來的孔子，而是聖人之徒加在孔子臉上的塗飾。只有消解這類塗飾和包裝，才能如實地分辨孔子的本質和權變、貢獻與局限、精華與糟粕、短暫與永恆。我們談論孔子的力量，才是真實的、而非虛假的力量。

#### 四、孔子力量的根源

至此，我們就可以分析孔子及其思想生命力的歷史依據，也就是分析這種生命力從“由何凝聚”到“何由再生”了。一個生前並不總是得意的人物，爲何歷經二千餘年還以其思想澤及後世？歷代統治者和士人，在治理國家和處理世務，建設文化和培養人格的時候，爲何總是忘不了他？他被人利用，難道他就沒有被利用的價值，甚至使利用者增加一些文化軟實力？歷史

<sup>⑪</sup> 《史記·孔子世家》，第6冊，1920-1921。

<sup>⑫</sup> 《呂氏春秋·慎大覽·貴因》，《諸子集成》（六）（北京：中華書局，1954），176。

雖然有時很搞笑，但從長遠的時段來說，歷史總是嚴肅的，總是回顧它值得回顧的人物，珍惜它應該珍惜的遺產。

這就是說，歷史造就了它的思想巨人，思想巨人的根也深深地扎在豐厚的歷史土壤之中。我們的還原研究，實質上，就是有根基的研究，而不是拔根研究。有強大的根系，才有一棵大樹的強大生命。我們應從這個維度上解讀孔子思想的強大生命力。這個思想巨人的生命過程和生命形態有三點值得注意，或者說，這就是孔子成功的“人生三根本”：

(一) 備嘗滄桑。他出身貧且賤，雖然他的祖宗血脈可以上溯到殷商部族和宋國貴族，但他的家族流亡到宋國，已經超過了五代。父親叔梁紇是魯國小邑的大夫，更像一個勇武多力、衝鋒陷陣的武士，在孔子三歲時就死了。因此孔子成了大名之後，還不忘本，聽到子貢稱他“天縱之將聖，又多能也”，就坦誠地說：“吾少也賤，故多能鄙事。”(《論語·子罕篇》)他從社會底層走出來，在魯國季氏家族當過會計、管牲畜的小吏，流亡到齊國，又當了高昭子家臣，一切都從基層做起，一直做到一等封國，即周公之國魯國的治理大臣。這種卑賤者的人生奇迹，使他有機會接觸、親歷、考察社會的各個階層，洞察了形形色色社會人物的深層心理。

(二) 閱歷天下。孔子於魯定公時代參與魯國國政之後，從五十五歲離魯赴衛，開始他長達十四年之久的列國周游。其間去衛適陳，遭遇匡人圍困；過蒲返衛，其後游歷於曹、宋、陳、鄭、蔡、楚諸國之間。於宋，與弟子習禮大樹下，遭遇宋司馬桓魋欲拔其樹、害其身之難；過鄭，獨立郭東門，被形容為“纍纍然若喪家之狗”；陳蔡之厄，被圍困而絕糧七日，還是講誦弦歌不衰。孔子從五十五到六十八歲，率領着一個士君子學術群體，不辭艱難險阻，甚至冒着生命危險，奔波在黃河、淮河間的原野上，習禮作樂，偶遇、交接、會見野人、隱者、狂者、官員、國君諸色人等，接觸社會的方方面面，國際的升升沉沉，思考着行道的可能、民衆的動向、各國的狀態、人文的命運。這是中國歷史上一次偉大的影響深遠的“文化長征”，將儒家文化播灑到中原腹地和中原邊緣的土地上，又從中原腹地和中原邊緣的土地上汲取多樣性的文化因素。

(三) 學貫根本。孔子是一個學習型的偉大智者。他天性好禮，不恥下

問，學無常師。一句“學而時習之，不亦說乎？”乃是《論語》天字第一號的反問。一句“三人行，必有我師焉。擇其善者而從之，其不善者而改之”，乃是孔子通行天下的信條。學習，是孔子給中華民族的第一遺訓。如《史記·仲尼弟子列傳》就列舉了這麼一批他入門或私淑的師長：“孔子之所嚴事：于周則老子；于衛，蘧伯玉；于齊，晏平仲；于楚，老萊子；于鄭，子產；于魯，孟公綽。數稱臧文仲、柳下惠、銅鞮伯華、介山子然，孔子皆後之，不並世。”<sup>⑬</sup>

孔子問學，逐漸形成四個維度：一是故土魯國的經驗和文獻，對於“每事問”的孔子而言，自不必說。二是遠赴洛陽向老子問禮，以及考察周室的典章制度。三是到杞、宋等國進行田野調查，考察夏商的文化遺存。《論語·八佾篇》所記孔子的話，透露了這方面的消息：“夏禮，吾能言之，杞不足征也；殷禮，吾能言之，宋不足征也。文獻不足故也。足，則吾能征之矣。”說得更明白的是《禮記·禮運篇》中孔子的話：“我欲觀夏道，是故之杞，而不足征也，吾得夏時焉。我欲觀殷道，是故之宋，而不足征也，吾得坤乾焉。坤乾之義，夏時之等，吾以是觀之。”<sup>⑭</sup>四是問學不避夷狄，覺察到“天子失官，學在四夷”，二十八歲即向郯子請問黃帝、炎帝、共工、太皞、少皞之禮。<sup>⑮</sup>這就是孔子的“問學四維度”，其知識觸角涉及中國文化的中心與邊緣、古老與當今，形成了一種包羅萬象、多元互動的文化觀和知識結構。就從“四維度”本身來說，它就是一種大眼光、大智慧，就是對文化之為文化的一種能夠把握本質的理解和了悟。

基於這種文化理解和文化了悟，以及孔子經歷社會的底層到上層縱深度，周游列國的空間廣闊度，晚年孔子回到魯國之後，除了與魯公論政，與弟子門人論學之外，將自己對歷史、社會、文化的大徹大悟用於《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》六經的整理。在此六經序列中，《詩》、《書》、《禮》、《樂》，是孔子與弟子論學早就採用的教材，他晚年歸魯後的主要精力用在《易》、《春秋》的研究和整理。治

<sup>⑯</sup> 《史記·仲尼弟子列傳》，第7冊，2186。

<sup>⑰</sup> 《禮記正義》卷二十一，《十三經注疏》，1415。

<sup>⑱</sup> 楊伯峻注，《春秋左傳注》（北京：中華書局，1990），1386。

《易》以“究天人之際”，作《春秋》以“通古今之變”，從而在本質意義上增加了整個六經的思想深度和歷史底蘊。六經是孔子一生精力所系，有孔子，才編成六經；有六經，才實現了孔子。孔子六經，是中國上古文明的一套融匯了儒學道統和義理、因而深刻地影響了中國文化性格和進程的文獻集成。

從上述孔子的“人生三根本”、“問學四維度”中，我們不難領會到，孔子是洞悉歷史奧秘、社會實情和人心隱微的，因而能夠從歷史變異、社會危機和人性缺陷處，採取反歸納的思維方式，提出一整套療治宿疾沉屙的富有應對力量的拯救性的理念和方法。一旦看透了當時中國人好走極端，他就提出中庸的思想方法；如若痛感了當時政治上暴力橫行，他就提出仁的理念和原則；何況親歷了當時社會上禮壞樂崩，他就構建嚴格的禮學體系。儘管這些理論建構在當時難以施行，但他還要“知其不可而爲之”，爲之，是一種歷史責任，其中有值得爲之的崇高或神聖的宗旨所在；不可爲，乃是歷史的時機沒有具備，只能在不可之中求可，爲人的意志做一個可以昭示後代的證明。這就使孔子成了春秋末年出以君子風度的社會透視者和文明批判者，由於他對社會反面的東西痛心疾首，又採取反歸納法的思維方式，反反得正，他的許多言說反而是從正面立論者居多。

由於孔子的許多關鍵性的思想理念，是在針對社會、歷史和人性的失範和缺陷，採取反歸納法而達成的，因而當這些失範重現，或者缺陷猶存的時候，孔子思想的拯救功能和力量，就會重新恢復和激活。由此不難明白，孔子思想是深刻地切入古老中國國情的思想，對國情的不斷反饋和拯救，使它的生命力長久不衰。理論與國情之間難分難捨、不依不饒的張力關係，就是二千年來孔子思想不斷被召喚到文化舞臺的中心的一個基本原因。這一點不能簡單地解釋爲歷代統治者的利用，利用的成分是有的，但利用也得有利用的根據，利用的必要，恰如孔子所說：“工欲善其事，必先利其器。”孔子思想作爲古代社會二千餘年的主流意識形態的“聖人時期”的許多文化政策，都可取來作證。

然而，當中國社會開始現代性轉型的時候，爲何又出現儒學貶值的“失聖人時期”呢？孟子說孔子是“聖之時者”，魯迅戲譯爲“摩登聖人”，爲

何不“摩登”了呢？這是因為新文化先驅在輸入學理、重估價值、再造文明的時候，以激進的姿態論證自身的合法性之時，對固有傳統產生了強烈的排異功能。新的價值體系和知識體系在排異中運轉，必然導致被排異的對象一時脫離文化生命運行機制，供血不足，出現“脫屑效應”，形成所謂廢物沉積的變異。而且在文化封閉的狀態中，過去的塗飾層層剝落，早已有廢物沉積，新舊沉積渾成一堆泥巴。這說明中國現代文化的發展，不能採取封閉式的發展，也不能採取拔根式的發展。它應該貫通古今，融合中西，激活多元文化要素的活力，包括孔子那些符合中國國情、維繫中國文化命脈、只要經過現代闡釋、即可煥發活力的重要理念和智慧形式，以海納百川的胸懷，建構我們現代大國博大精深而又充滿活力的文化創新體系。這裏又用得上老子的一句名言：“反者道之動。”我們前面反復論證的孔子深入歷史、現實、人性的脈絡，對其深層的缺陷、危機和陰影，採取反反得正的反歸納法的思維方式，也應得到高度重視和深度激活，使之轉化為一種富有現代功能的思維方式。

本文的主要內容已摘要發表在2011年9月26日《光明日報》上，以紀念孔子誕辰2562週年，讀者可參考閱讀。

（楊義 澳門 澳門大學中文系）