第一图书网, tushu007.com

# <<中国古代思想史论>>

## 图书基本信息

书名：<<中国古代思想史论>>

13位ISBN编号：9787108028976

10位ISBN编号：7108028972

出版时间：2008-6

出版时间：生活·读书·新知三联书店

作者：李泽厚

页数：344

字数：239000

版权说明：本站所提供下载的PDF图书仅提供预览和简介，请支持正版图书。

更多资源请访问：http://www.tushu007.com

## 内容概要

孔孟　　（1）孔子所维护的周礼，本是周公所建立的氏族贵族的规范化制度，其中包含着原始人道和民主遗风。
古典文献与现代民俗学可相互印证这一点。
（2）但历史向来是在悲剧性的二律背反中行进，文明进步要付出道德的代价。
必将消失的氏族社会中的人道意识却构成了孔学的中心。
（3）孔子以“仁”释“礼”，将社会外在规范化为个体的内在自觉，是中国哲学史上的创举，为汉民族的文化一心理结构奠下了始基。
孔子成为中国文化的象征和代表。
（4）“仁”的四个层面：（A）血缘基础，（B）心理原则，（C）人道主义，（D）个体人格。四因素的相互制约，构成有机整体，其精神特征是“实践（用）理性”。
（5）最为重要和值得注意的是心理情感原则，它是孔学、儒家区别于其他学说或学派的关键点。
（6）强调情感与理性的合理调节，以取得社会存在和个体身心的均衡稳定：不需要外在神灵的膜拜、非理性的狂热激情或追求超世的拯救，在此岸中达到济世救民和自我实现。
（7）孔子仁学对中国民族长久而巨大的影响和它的优缺点。
（8）孟子的“仁政一不忍人之心一四端一人格本体”的内收路线。
赋予心理情感以先验的形上性质，最终归结为道德主体性的建立。
（9）伦理相对主义与绝对主义。
中国伦理学特点：一方面强调道德的先验普遍性、绝对性，另方面又强调此先验、普遍、绝对即在经验的感性、心理之中。
体用不二。
（10）孟子奇特的“养气”说：理性凝聚（“集义”）为意志，人凭这种凝聚了理性的感性（“气”）能与天地相交通。
墨子　　（1）墨子思想作为小生产劳动者的代表，具有重大典型意义。
（2）强调劳动生产创造财富，是墨子思想基础。
（3）建立在“交相利”基础上的“兼相爱”——“大同”空想是墨子思想的中心。
（4）人格神的专制主宰是墨子思想的第三根支柱。
（5）墨家传统并未消失，它以各种不同形态出现在农民起义和儒学异端中。
近代中国的“墨学复兴”。
孙老韩　　（1）中国辩证法应溯源于兵家，从而具有不同于概念辩证法的特征：（A）高度冷静的理智态度，（B）迅速抓住关键的二分法方式，（C）直接指导行动的具体实用性。
（2）老子将军事辩证法提升为“君人南面术”。
“无为”的政治层与社会层含义。
（3）“道”是功能与实体混而未分的整体，不可以语言、见闻、经验去限定。
老子辩证法并非对自然的认识而是生活的智慧。
它的多义性和不可确定性的魅力。
（4）由老子的非情感的特征发展而来的韩非的冷酷的利己主义：对世事人情的周密计算。
政治犹军事，人生乃战场，揭穿了一切虚仁假义而“益人神智”。
（5）重要不在认识真理而在如何运用知识，这种军事一政治一生活的辩证法给中国智力结构带来了影响。
荀易庸　　（1）孔孟荀一脉相承，“一是以修身为本”，都注意了社会规范（外）与个体心理（内）的关系即人性问题。
孟强调内（“仁”），荀强调外（“礼”）。
（2）荀子对“礼”所作的历史主义的理性解释，从人的族类特征的高度来论证，是极为卓越的见解。

（3）“隆礼”、“性伪”、“劝学”和“天人之分”，构成了以改造主客观世界为根本精神的思想体系，比孟子更具有物质实践性格和以人类为主体的博大气概。
（4）荀子的“天人之分”与“天人合一”并不矛盾。
荀子思想与“顺天”的农业生产或有关系。
（5）《易传》建构起儒家的世界观，赋予“天”以品德情感色彩，把自然与历史贯串起来。
既理性又情感，既是世界观又是人生观。
（6）动态过程的（《易传》辩证法与静态描述的《老子》辩证法的异同。
（7）《中庸））的内在论。
董黄　（1）与完成大一统专制帝国适应，各家学说逐渐合流，儒、道、法、阴阳为主干。
儒家有深厚的农业小生产基础上的血缘宗法纽带为依据，它对各家的吸取改造。
（2）董仲舒将阴阳五行（“天”）同王道政治（“人”）作异质同构的类比联系，建构起宇宙论系统图式；以强调自然一社会作为有机整体的动态平衡与和谐秩序。
（3）中国文官政教体制的建立。
（4）以《黄帝内经》为代表的中医学说是天人宇宙论建构在科学思想中的表现。
中医迄今保持其生命力，乃世界文化史的奇迹。
（5）秦汉不但在物质文明而且也在整个文化心理结构上为中国后代形成了模式和基础，是原典儒学的真正落实。
（6）阴阳五行宇宙图式长久渗入社会生活．给文化心理带来了各种优缺点，如乐观坚韧的整体精神、封闭顺从的奴隶性格和经验论的思辨水平，等等。
庄禅　（1）庄子是最早的反异化的思想家，反对人为物役，要求个体身心的绝对自由。
（2）审美的人生态度和理想人格，庄子的哲学是美学。
（3）道似无情却有情：对生命、个体、感性的注意。
（4）玄学提出人格本体论。
玄学三宗，各有特色。
（5）禅是中国产物，要求彻底破除任何对语言、概念、思辨、修养、权威的执著，才能“悟道”。
（6）瞬刻中得永恒，刹那间可终古．超越一切时空因果，“我即佛”。
所以，不是什么理想人格而是这种人生境界才是“本体”所在。
（7）庄禅对中国艺术有重要影响，它的直观思维方式值得注意。
理学　（1）奠基、成熟和瓦解三时期。
张载、朱熹、王阳明为代表，各以“气”、“理”、“心”为中心范畴，也是理学三派。
（2）由宇宙论到伦理学的内向理论。
无极太极、理气心性的讨论都是为了重建以伦常秩序为本体轴心的“孔孟之道”。
（3）从而，“人性”问题构成“天”“人”关键。
追求个体心性超越自身的有限感性存在，以达到“参天地”的不朽形上本体。
这个本体是伦理又超伦理的。
（4）“义利之分乃人禽之异”，理性伦常与感性欲求的截然二分和尖锐对立。
强调伦理律令非功利、非感性的立法普遍性。
朱熹与康德。
（5）康德只讲“义”，理学又讲“仁”；但由于从本体上对感性存在的承认和肯定，使天入、理欲之分变得模糊。
“仁”、“天”、“心”诸基本范畴既是先验理性的又是经验感性的。
（6）这个矛盾突出表现在“心统性情”命题中，“道心”与“人心”既对立又依存。
（7）王阳明的“无善无恶心之体”，将由伦理走向宗教？
（8）王学发展的两条路线：自然人性论与宗教禁欲主义。
经世　（1）政治化为道德，准宗教性的理学统治构成中国式的政教合一，使官僚体制和中国社会更趋虚伪和腐朽。

中国传统知识分子对政治的依附性。

（2）陈、叶主功利，黄宗羲提“有治法而后有治人”，王船山发现历史与伦理的矛盾，都意味与传统命题相背离，但由于没有进入近代社会，缺乏全新的哲学建树。

（3）戴震用认识论、章学诚用历史学来反理学，展示了同一方向。

（4）主要不是宋明理学而是“经世致用”，给中国近代改革者以思想的传统力量。

中国智慧　（1）中国哲学史的课题之一：探究文化一心理结构问题以获得清醒的自我意识。

（2）中国四大文化（兵、农、医、艺）与培育中国智慧形式有关系。

自然与社会相同构的历史意识是中国智慧的重要特征，成为历史经验加入际情感的实用理性。

（3）“通而同之”（求同）以包容、吸取和同化外物而扩展自己，是中国智慧的特征之一。

（4）乐感文化：本体、无限、超越即在此当下的有限、现实中，中国智慧是审美型的。

是审美而非宗教，成为中国哲学的最高境界。

（5）“自然的人化”与“天人合一”的新解释学。

## 作者简介

李泽厚（1930-） 美学家。
长沙宁乡人。
1948年毕业于湖南省立第一师范。
1955年毕业于北京大学哲学系，旋在中国社会科学院哲学研究所任职，1978年起任研究员。
1982-1983年任美国威斯康辛大学访问教授。
主要从事中国近代思想史和美学研究，是中国美学学会副理事长。
近年主要在国外讲学，是德国图宾根大学、美国密西根大学、威斯康辛大学等多所大学客座教授。
著有《美的历程》、《中国美学史》、《中国古代思想史论》、《中国近代思想史论》、《中国现代思想史论》、《世纪新梦》等。

## 书籍目录

内容提要孔子再评价　一　“礼”的特征　二　“仁”的结构　三　弱点和长处　四　附论孟子墨家初探本　一　小生产劳动者的思想典型　二　墨家思想并未消失孙老韩合说　一　兵家辩证法特色　二　《老子》三层　三　所谓“益人神智”荀易庸记要　一　人的族类特征　二　儒家世界观的建立　三　天、道、人秦汉思想简议　一　道、法、阴阳、儒家的合流　二　天人宇宙论图式　三　阴阳五行的系统论　四　五行图式的历史影响庄玄禅宗漫述　一　庄子的哲学是美学　二　人格本体论　三　瞬刻永恒的最高境界宋明理学片论　一　由宇宙论到伦理学　二　理性本体的建立及其矛盾　三　“心”的超越与感性　四　遗产的两重性　五　《片论》补经世观念随笔　一　“内圣”与“外王”　二　“治人”与“治法”　三　经学与史学试谈中国的智慧　一　时代课题　二　血缘根基　三　实用理性　四　乐感文化　五　天人合一后记

## 章节摘录

孔子再评价关于孔子研究已有不少成果，但意见分歧也许更大。
分歧的一个重要原因，是对当时社会变革不很清楚，从而对孔子思想的性质和意义也就众说纷纭。
本文无法涉及社会性质问题的探讨，而只想就孔子思想本身作些分析，认为其中包含多元因素的多层次交错依存，终于在历史上形成了一个对中国民族影响很大的文化一心理结构。
如何准确地把握和描述这一现象，可能是解释孔子的一条途径。
本文认为春秋战国是保存着氏族社会传统的早期宗法制向发达的地域国家制的过渡，认为孔子思想是这一空前时代变革中某些氏族贵族社会性格的表现。
但由孔子创始的这个文化一心理结构，因具有相对独立的稳定性质而长久延续和发展下来。
一、“ 礼 ”的特征无论哪派研究者恐怕很难否认孔子竭力维护、保卫“ 周礼 ”这一事实。
《论语》讲“ 礼 ”甚多，鲜明表示孔子对当时“ 礼 ”的破坏毁弃痛心疾首，要求人们从各方面恢复或遵循“ 周礼 ”。
那么，“ 周礼 ”是什么？
一般公认，它是在周初确定的一整套的典章、制度、规矩、仪节。
本文认为，它的一个基本特征，是原始巫术礼仪基础上的晚期氏族统治体系的规范化和系统化。
作为早期宗法制的殷周体制，仍然包裹在氏族血缘的层层衣装之中，它的上层建筑和意识形态直接从原始文化延续而来。
“ 周礼 ”就具有这种特征。
一方面，它有上下等级、尊卑长幼等明确而严格的秩序规定，原始氏族的全民性礼仪已变而为少数贵族所垄断；另方面，由于经济基础延续着氏族共同体的基本社会结构，从而这套“ 礼仪 ”一定程度上又仍然保存了原始的民主性和人民性。
就在流传到汉代、被称为“ 礼经 ”、作为三礼之首的《仪礼》中，也还可以看到这一特征的某些遗迹。
例如《仪礼》首篇的《士冠礼》，实际是原始氏族都有的“ 成丁礼 ”、“ 入社礼 ”的延续和变形。
例如《乡饮酒礼》中对长者的格外敬重，如《礼记》所阐释“ 六十者坐，五十者立侍，以听政役，所以明尊长也，六十者三豆，七十者四豆，八十者五豆，九十者六豆，所以明养老也。
民知尊长养老，而后乃能人孝弟 ”。
可见，孝弟以尊长为前提，而这种尊长礼仪，我同意杨宽《古史新探》中的看法，它“ 不仅仅是一种酒会中敬老者的仪式，而且具有元老会议的性质，这在我国古代政权机构中有一定地位 ”。
中外许多原始氏族都有这种会议，如鄂温克人“ 在六十多年前，凡属公社内部的一些重要事情都要由‘ 乌力楞 ’会议来商讨和决定。
会议主要是由各户的老年男女所组成，男子当中以其胡须越长越有权威 ”。
《仪礼》中的“ 聘礼 ”、“ 射礼 ”等等，也无不可追溯到氏族社会的各种礼仪巫术。
《仪礼》各篇中描述规定得那么琐碎的“ 礼仪 ”，既不是后世所能凭空杜撰，也不是毫无意义的繁文缛节，作为原始礼仪，它们的原型本有其极为重要的社会功能和政治作用。
远古氏族正是通过这种原始礼仪活动，将其群体组织起来、团结起来，按着一定的社会秩序和规范来进行生产和生活，以维系整个社会的生存和活动。
因之这套“ 礼仪 ”对每个氏族成员便具有极大的强制性和约束力，它相当于后世的法律，实际即是一种未成文的习惯法。
到“ 三代 ”，特别是殷、周，这套作为习惯法的“ 礼仪 ”就逐渐变为替氏族贵族服务的专利品了。
孔子对“ 周礼 ”的态度，反映了对氏族统治体系和这种体系所保留的原始礼仪的维护。
例如孔孟一贯“ 尚齿 ”：所谓“ 孔子于乡党，恂恂如也，似不能言者 ”，“ 乡人饮酒，杖者出，斯出矣 ”。
所谓“ 天下之达尊三，爵一齿一德一 ”……等等，就是如此。
“ 礼 ”是颇为繁多的，其起源和其核心则是尊敬和祭祀祖先。
王国维说：“ 盛玉以奉神人之器谓之幽若丰，推之而奉神人之酒醴亦谓之醴，又推之而奉神人之事，

通谓之礼。
”郭沫若说：“礼是后来的字。
在金文里面，我们偶尔看见用丰字的。
从字的结构上来说，是在一个器皿里面盛两串玉具以奉事于神。
《盘庚》里面所说的‘具乃贝玉’，就是这个意思。
大概礼之起于祀神，故其字后来从示，其后扩展而为对人，更其后扩展而为吉、凶、军、宾、嘉各种仪制。
”可见，所谓“周礼”，其特征确是将以祭神（祖先）为核心的原始礼仪，加以改造制作，予以系统化、扩展化，成为一整套习惯统治法规（“仪制”）。
以血缘父家长制为基础（亲亲）的等级制度是这套法规的骨脊，分封、世袭、井田、宗法等政治经济体制则是它的延伸扩展。
而以孔子为代表的儒家，也正是由原始礼仪巫术活动的组织者领导者（所谓巫、尹、史）演化而来的“礼仪”的专职监督保存者。
章学诚认为，贤智学于圣人，圣人学于百姓，集大成者，为周公而非孔子，又说“孔子之大，学周礼一言可以蔽其全体一。
的确是周公而非孔子，将从远古到殷商的原始礼仪加以大规模的整理、改造和规范化。
这在当时是_个非常重要的变革。
王国维《殷周制度论》中的论点是值得重视的。
孔子一再强调自己是“述而不作”、“吾从周”、“梦见周公”……，其意确乎是要维护周公的这一套。
“觚不觚，觚哉，觚哉”，“八佾舞于庭，是可忍也，孰不可忍也”；“尔爱其羊，我爱其礼”……，是孔子对礼仪形式（“仪”）的维护。
“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”，“自古皆有死，民无信不立……”等等，则是孔子对建立在习惯法（“信”）基础上的“礼治”内容的维护。
但是，孔子的时代已开始“礼坏乐崩”，氏族统治体系和公社共同体的社会结构在瓦解崩毁，“民散久矣”，“民恶其上”。
春秋时代众多的氏族国家不断被吞并消灭，许许多多氏族贵族保不住传统的世袭地位，或不断贫困，或“降在皂隶”部分氏族贵族则抛弃陈规，他们以土地私有和经营商业为基础，成为新兴阶级并迅速富裕壮大。
韩非说：“晋之分也，齐之夺也，皆以群臣之太富也”，经济上的强大实力使他们在政治上要求夺权（田恒的大斗出小斗进实际是显示实力而不是“收买民心”），在军事上要求兼并侵吞，终于造成原来沿袭氏族部落联盟体系建立起来的天子一诸侯一大夫的周礼统治秩序彻底崩溃。
赤裸裸压迫剥削（“铸刑鼎”“作竹刑”“初税亩”“作丘甲”）和战争主张，取下了那层温情脉脉的“礼”“德”面纱，公开维护压迫剥削的意识形态和政治理论——从管仲到韩非的法家思想体系日益取得优势。
孔子在这个动荡的变革时代，明确地站在保守、落后的一方。
除了上述在政治上他主张维护“礼”的统治秩序、反对“政”“刑”外，在经济上，他主张维持原有的社会经济结构，以免破坏原有的氏族制度和统治体系（“不患寡而患不均，不患贫而患不安”）。
反对追求财富（聚敛）而损害君臣父子的既定秩序和氏族贵族的人格尊严，成为孔子一个重要思想：
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。
士志于道，而耻恶衣恶食者，未足与议也。
季氏富于周公，而求也为之聚敛而附益之，子曰：非吾徒也，夺子鸣鼓而攻之，可也。
吾犹及史之阙文也，有马者借人乘之，今亡已夫。
衣故缊袍，与衣狐貉者立而不耻者，其由也欤！
这些都反映了被财富打败、处于没落命运的氏族贵族的特征。
孔子尽管东奔西走，周游列国，想要恢复周礼，却依然四处碰壁。
历史必然地要从早期宗法制走向更发达的地域国家制。

这是社会的一大前进，在这基础上出现了灿烂的战国文明和强盛的秦汉帝国。
但同时，早期宗法制所保留的大量原始礼仪体制中包含的氏族内部的各种民主、仁爱、人道的残留，包括像春秋许多中小氏族国家的城邦民主制政治，也全被这一进步所含弃和吞没。
历史向来就是在这种悲剧性的二律背反中行进。
恩格斯说：“由于文明时代的基础是一个阶级对另一个阶级的剥削，所以它的全部发展都是在经常的矛盾中进行的。
生产的每一进步，同时也就是被压迫阶级即大多数人的生活状况的一个退步……”恩格斯指的是资本主义对机器的采用。
而从原始社会进到阶级社会，更是如此。
社会的前进，生产的提高，财富的增加，是以大多数人付出沉重牺牲为代价。
例如，在原始社会和阶级社会中，战争经常是推动历史进步的重要因素，但哀伤、感叹和反对战争带来的痛苦、牺牲，也从来便是人民的正义呼声。
双方都有理由，所以说是不可解决的悲剧性的历史二律背反。
当以财富为实力的新兴阶级推倒氏族贵族的。
礼治”，要求“以耕战为本”，建立无情的“治法”，赤裸裸地肯定压迫剥削，以君主集权专制替代氏族贵族民主，来摧毁家长制的氏族统治的落后体制时，它具有历史的合理性和进步性。
但另一面，哀叹氏族体制的最终崩毁，反对日益扩大的兼并战争，幻想恢复远古剥削压迫较轻的“黄金时代”，企图维护相对说来对本氏族内部成员确乎比较宽厚的统治体系，不满、斥责、抨击赤裸裸的剥削压迫……，这也有其合理性和人民性。
历史、现实和人物本来经常就是矛盾和复杂的，想用一个好坏是非的简单方式来评定一切，往往削足适履，不符事实。
孔子维护周礼，是保守、落后以至反动的（逆历史潮流而动），但他反对残酷的剥削压榨，要求保持、恢复并突出地强调相对温和的远古氏族统治体制，又具有民主性和人芪性。
孔子的仁学思想体系，就建立在这样一种矛盾复杂的基础之上。
二、“仁”的结构也几乎为大多数孔子研究者所承认，孔子思想的主要范畴是“仁”而非“礼”。
后者是因循，前者是创造。
尽管“仁”字早有，但把它作为思想系统的中心，孔子确为第一人。
那么，“仁”又是什么？
“仁”字在《论语》中出现百次以上，其含义宽泛而多变，每次讲解并不完全一致。
这不仅使两千年来从无达诂，也使后人见仁见智，提供了各种不同解说的可能。
强调“仁者爱人”与强调“克已复礼为仁”，便可以实际也作出了两种对立的解释。
看来，要在这百次讲“仁”中，确定哪次为最根本或最准确，以此来推论其他，很难做到；在方法上也未必妥当。
因为部分甚至部分之合并不能等于整体，有机整体一经构成，便获得自己的特性和生命。
孔子的仁学思想似乎恰恰是这样一种整体模式。
它由四个方面或因素组成，诸因素相互依存、渗透或制约；从而具有自我调节、相互转换和相对稳定的适应功能。
正因如此，它就经常能够或消化掉或排斥掉外来的侵犯、干扰，而长期自我保持、延续下来，构成一个颇具特色的思想模式和文化心理结构，在塑造汉民族性格上留下了重要痕迹。
构成这个思想模式和仁学结构的四因素分别是（一）血缘基础，（二）心理原则，（三）人道主义，（四）个体人格。
其整体特征则是（五）实践理性。
这里面有许多复杂问题需要详细研究，本文只是试图初步提出这个问题和提供一个假说。
下面粗线条地简略说明一下。
（一）孔子讲“仁”是为了释“礼”，与维护“礼”直接相关。
“礼”如前述，是以血缘为基础、以等级为特征的氏族统治体系。
要求维护或恢复这种体系是“仁”的根本目标。

所以：其为人也孝悌，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，孝悌也者，其为人之本欤？
（“有子之言似夫子”，一般均引作孔子材料。
）“子奚不为政？
”子日：《书》云：“孝乎惟孝，友于兄弟。
”施于有政，是亦为政，奚其为为政？
弟子入则孝，出则悌，谨而信，泛爱众，而亲仁……。
君子笃于亲，则民兴于仁。
……参以孟子“亲亲，仁也”，“仁之实，事亲是也”，可以确证强调血缘纽带是“仁”的一个基础含义。
“孝”、“悌”通过血缘从纵横两个方面把氏族关系和等级制度构造起来。
这是从远古到殷周的宗法统治体制（亦即“周礼”）的核心，这也就是当时的政治（“是亦为政”），亦即儒家所谓“修身齐家治国平天下”。
春秋时代和当时儒家所讲的“家”，不是后代的个体家庭或家族，正是与“国”同一的氏族、部落（堇）。
所谓“平天下”，指的也是氏族（大夫）一部落（诸侯）一部落联盟（天子）的整个系统。
只有这样，才能了解孔子所谓“迩之事父，远之事君”，孟子所谓“天下之本在国，国之本在家，家之本在身”；也才能理解孔子的“兴灭国，继绝世，举逸民”，孟子的“反其旄倪，止其重器，谋于燕众，置君而后去之”等等意思，它们都是要恢复原有氏族部落国家的生存权利。
孔子把“孝”“悌”作为“仁”的基础，把“亲亲尊尊”作为“仁”的标准，维护氏族父家长传统的等级制度，反对“政”、“刑”从“礼”“德”中分化出来，都是在思想上缩影式地反映了这一古老的历史事实。
恩格斯说：“亲属关系在一切蒙昧民族和野蛮民族的社会制度中起着决定作用。
孔子在当时氏族体制、亲属关系崩毁的时代条件下，把这种血缘关系和历史传统提取、转化为意识形态上的自觉主张，对这种超出生物种属性质、起着社会结构作用的血缘亲属关系和等级制度作明朗的政治学的解释，使之摆脱特定氏族社会的历史限制，强调它具有普遍和长久的社会性的含义和作用，这具有重要意义。
特别是把它与作为第二因素的心理原则直接沟通、联结起来并扩展为第三因素之后。
（二）“礼自外作”。
“礼”本是对个体成员具有外在约束力的一套习惯法规、仪式、礼节、巫术。
包括“入则孝，出则悌”等等，本也是这种并无多少道理可讲的礼仪。
例如，为孔孟所强调的“天下之通丧”（“三年之丧”）可能便是一种由来久远、要求人们遵守执行的传统礼仪。
从而，在“礼坏乐崩”的时代浪潮中，很自然地发生了对这套传统礼仪（亦即氏族统治体制）的怀疑和反对。
当时，对“礼”作新解释的浪潮已风起云涌，出现了各种对“礼”的说明。
其中就有认为“礼”不应只是一套盲目遵循的外在仪节形式，而应有其自身本质的观点。
例如：子大叔见赵简子，简子问揖让周旋之礼焉。
对日：是仪也，非礼也。
简子日：敢问何谓礼。
对日……夫礼，天之经也，地之义也，民之行也。
……民失其性，是故为礼以奉之。
为六畜、五牲、三牺，以奉五味，为九文、六采、五章以奉五色，为九歌、八风、七音、六律以奉五声，为君臣上下以则地义，为夫妇外内以经二物，为父子、兄弟、姑姊、甥舅、婚媾、姻亚以象天明，为政事、庸力、行务以从四时……。
哀有哭泣，乐有歌舞，喜有施舍，怒有战斗；喜生于好，怒生于恶，是故审行信令，祸福赏罚，以制

死生。
这段话说明了，第一，“礼”不是“仪”。
这从反面证明，在原来，“礼”与“仪”本是不分的，它们是宗教性的原始礼仪巫术的延续；如今需要区分开来，以寻求和确定“礼”的内在本质。
因为这时“礼”已是自觉的明确的社会规范，其中包含重要的统治秩序，不能再是那种包罗万象而混沌一体的原始礼仪了。
第二，这段话还说明了，作为统治秩序和社会规范的“礼”，是以食色声味和喜怒哀乐等“人性”为基础的，统治规范不能脱离人的食色好恶。
那么，进一步的问题便是，这种作为基础的“人性”是什么呢？
孔子对宰我问“三年之丧”的回答，表达了自己的看法：宰我问三年之丧，期已可矣。
君子三年不为礼，礼必坏；三年不为乐，乐必崩。
旧谷既没，新谷既升，钻燧改火，期已可矣。
子日食夫稻，衣夫锦，于女安乎？
日安。
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。
子日，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！
与上述对“礼”作新解释新规定整个思潮相符合，孔子把“三年之丧”的传统礼制，直接归结为亲子之爱的生活情理，把“礼”的基础直接诉之于心理依靠。
这样，既把整套“礼”的血缘实质规定为“孝悌”，又把“孝悌”建筑在日常亲子之爱上，这就把“礼”以及“仪”从外在的规范约束解说成人心的内在要求，把原来的僵硬的强制规定，提升为生活的自觉理念，把一种宗教性神秘性的东西变而为人情日用之常，从而使伦理规范与心理欲求融为一体。
“礼”由于取得这种心理学的内在依据而人性化，因为上述心理原则正是具体化了的人性意识。
由“神”的准绳命令变而为人的内在欲求和自觉意识，由服从于神变而为服从于人、服从于自己，这一转变在中国古代思想史上具有划时代的意义。
并没有高深的玄理，也没有神秘的教义，孔子却比上述《左传》中对“礼”的规定解释，更平实地符合日常生活，具有更普遍的可接受性和付诸实践的有效性。
在这里重要的是，孔子没有把人的情感心理引导向外在的崇拜对象或神秘境界，而是把它消融满足在以亲子关系为核心的人与人的世间关系之中，使构成宗教三要素的观念、情感和仪式统统环绕和沉浸在这一世俗伦理和日常心理的综合统一体中，而不必去建立另外的神学信仰大厦。
这一点与其他几个要素的有机结合，使儒学既不是宗教，又能替代宗教的功能，扮演准宗教的角色，这在世界文化史上是较为罕见的。
不是去建立某种外在的玄想信仰体系，而是去建立这样一种现实的伦理一心理模式，正是仁学思想和儒学文化的关键所在。
正由于把观念、情感和仪式（活动）引导和满足在日常生活的伦理一心理系统之中，其心理原则又是具有自然基础的正常人的一般情感，这使仁学一开始避免了摈斥情欲的宗教禁欲主义。
孔子没有原罪观念和禁欲意识；相反，他肯定正常情欲的合理性，强调对它的合理引导。
正因为肯定日常世俗生活的合理性和身心需求的正当性，它也就避免了、抵制了合弃或轻视现实人生的悲观主义和宗教出世观念。
孔学和儒家积极的人世人生态度与它的这个心理原则是不可分割的。

## 编辑推荐

《中国古代思想史论》由新知三联书店出版。

第一图书网, tushu007.com



版权说明

本站所提供下载的PDF图书仅提供预览和简介，请支持正版图书。

更多资源请访问:http://www.tushu007.com