

论孔子的历史伦理思想

靳凤林

【摘要】 孔子评述历史事件所采用的“寓褒贬，别善恶”的春秋笔法作为一种历史伦理观，奠定了两千多年来中国史学的理论根基，并成为历代史学家修纂史书的指导思想和中国史书反复阐明的“史义”。这一历史伦理观包括：（1）历史是天命力量的持续释放；（2）历史是人类生存面相的本真显现；（3）历史是人类道德光辉的永恒绽出；（4）历史是社会公义的不断张扬；（5）历史在追溯往昔中开拓未来。孔子的上述历史伦理思想既造就了中国史学传统的悠久与辉煌，也预制了中国历史文化的局限与不足。

【关键词】 孔子；历史伦理；价值二重性

中华民族是具有深刻历史意识的民族，在漫长的封建社会形成了完备的修史制度，创制了丰富的历史典籍，产生了众多的历史学家。黑格尔曾说：“中国‘历史作家’的层出不穷，继续不断，实为任何民族所不及。”^①中国史学在漫长的发展过程中形成了许多优良的治史传统，诸如，学兼天人、会通古今的气势与规模，以古为鉴、经世致用的理论与实践，刚正不阿、秉笔直书的精神与气节，等等。这些优良传统的形成与史学家的道德修养不离须臾。唐代刘知几的《史通》和清代章学诚的《文史通义》皆把史学家的“史德”置于史才、史学、史识之前，而衡量史德的根本标准就是儒家的道德伦理观，有所谓“史家以修身立德为己任，史书以表彰忠臣孝子为要务”之说。我们不禁要问，儒家的道德伦理观何以成为中国史学家修纂史书的指导思想？儒家的政治伦理观如何演化为中国史书反复阐明的“史义”？要解答这些问题，有必要深入探究儒家的不祧之祖——孔子的历史伦理思想。

要把握孔子的历史伦理思想，必然涉及对相关文本的诠释学方法问题。本文试图借鉴西方学界施莱尔马赫的“普遍诠释学”、伽达默尔的“哲学诠释学”和中国学界成中英的“本体论诠释学”、傅伟勋的“创造性诠释学”思想，将其核心观念归纳为以下四项基本原则，以之对孔子的历史伦理思想予以当代诠释。一是深入到孔子生活的历史背景之中，科学把握相关文本的文字、精神和意义，有效避免诠释者的主观成见；二是从孔子历史伦理思想赖以生成的历史语境中，体悟和建构其本真的生命意向和思想，彰显其历史伦理的生命本体论特质；三是通过“视阈融合”将孔子的历史伦理思想与近现代西方历史伦理观相互参照，在人类有限的历史存在方式中发现人类与世界的普遍性根本关系；四是将对相关文本的理解、解释与应用紧密结合，在创造性转化和创新性发展中，对孔子历史伦理思想的理论意义和价值限度予以科学评估。

作者：靳凤林，中央党校哲学部教授，jinfl@ccps.gov.cn。

① 黑格尔：《历史哲学》，118页，上海，上海世纪出版集团，2001。

一、孔子历史伦理思想的发生学探源

孔子历史伦理思想的形成经历了一个多重因素复杂互动的历史过程，这些因素包括：（1）孔子周游列国的坎坷人生经历；（2）孔子仕鲁的政治实践活动；（3）夏、商、周三代意识形态的总体特征；（4）孔子以《诗》《书》《礼》《乐》《易》《春秋》为教学内容的教学实践。由于笔者在《孔子经济伦理思想的生存论诠释》一文中对前两种因素已做过深入说明^①，故在此不再赘述。而（3）（4）两项内容对孔子历史伦理思想生成所发挥的作用至深且巨，故构成本文重点探讨的对象。

就夏、商、周三代意识形态的总体特征而言，被学界广泛引用的《礼记·表记》中的三段话集中说明了夏、商、周三代的文化特点及彼此之间否定之否定的逻辑发展线索：

夏道尊命，事鬼敬神而远之，近人而忠焉，先禄而后威，先赏而后罚，亲而不尊。其民之弊，蠢而愚，乔而野，朴而不文。

殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼，先罚而后赏，尊而不亲。其民之弊，荡而不静，胜而无耻。

周人尊礼尚施，事鬼敬神而远之，近人而忠焉，其赏罚用爵列，亲而不尊。其民之弊，利而巧，文而不惭，贼而蔽。

可见，周代的文化既不像夏代那样质朴无华、文饰不足，也不像殷人那样尊神事鬼、荡而不静，而是在否定之否定基础上形成了尊礼尚施、敬鬼神而远之的突出特征。从现有资料看，周代的礼仪发达和规章细密已达到了强人所难的程度，以祭祀礼仪为例，涉及祭祀的对象、时间、空间、次序、祭品、仪节等诸多繁杂内容，敬畏和尊重礼仪的目的是要建立一种上下有差别、等级有次第的差序格局，以保证社会秩序的有条不紊与协调和睦。到了孔子生活的春秋末期，这些繁杂的礼仪尽管有所简化，但依然广泛存在，只不过已经失去了本来的意义，甚至在许多诸侯国已是礼崩乐坏、徒具形式。例如，只有周天子才能享用的礼仪，鲁国国君却僭越使用，故孔子有“八佾舞于庭，是可忍也，孰不可忍也”（《论语·八佾》）的愤怒谴责。为了保证礼仪自身不言自明的权威性律令由外在的形式转化为内在的道德情感，孔子开始为礼仪寻找最终的价值依据和心理本原，为此他从商人的“命”和周人的“德”中发展出独具特色的理性化和人文化的“仁学”理论，将遵循礼仪的根源由外在的“神差鬼使”转变为内在的以仁为核心的“血缘亲情”，从而使得古代思想世界中礼仪的神秘意味日渐消弭，道德色彩益发浓烈，经过“仁”与“礼”紧密结合的这一蜕变过程，一种依赖人性情感的自觉来建立人间秩序的儒家学说诞生了。当然，以仁为核心的道德伦理思想绝非孔子突发奇想而意外获得的，它在本质上接续了夏、商、周三代的文化传统及其所养育的精神气质。如孔子提出的仁、义、礼、智、信、温、良、恭、俭、让等一系列道德伦理范畴，早已出现在此前的《诗经》《尚书》《周礼》《仪礼》等古代典籍之中。

孔子历史伦理思想的形成除了夏、商、周三代的文化背景外，还与其本人融乐师文化与史官文化于一体的教学内容密切相关。阎步克认为，乐师文化与史官文化是周代文化得以传承的两大子系统，周代乐师的主要职责是司礼司教，属于文化官员的范畴，史官的主要职责是主书主法，内史、御史类官员直接参与兵刑钱粮等具体行政事务的管理，依《周礼·春官》所述，乐师是诸多仪式庆典的操作者，而史官中的太史则主要负责礼典的写录与保管，《周易》《夏书》《周书》等关涉历史问题的书籍是周代史官研治的重要内容。^② 以孔子为代表的早期儒家主要以乐师文化的继承人自

^① 参见拙作：《孔子经济伦理思想的生存论诠释》，载《孔子研究》，2008（6）。

^② 阎步克：《乐师与史官》，83页，北京，生活·读书·新知三联书店，2001。

居，其不同于诸子百家的主要特征是以《诗》《书》《礼》《乐》教育弟子，如：《晏子春秋》外篇所言，“弦歌鼓舞以聚徒，繁登降之礼以示仪，务趋翔之节以观众”是其职业特征之一。不过，孔子在教授弟子《诗》《书》《礼》《乐》的过程中对原有内容做了大量删改，以《诗经》为例，《史记·孔子世家》载：“古者诗三千余篇，及至孔子去其重，取可施于礼仪……三百五篇，孔子皆弦歌之，以和《韶》《武》《雅》《颂》之音。”

如果说孔子早年的教学内容以乐师文化的《诗》《书》《礼》《乐》为主，到了晚年则增加了史官文化所看重的《周易》《春秋》。据《论语·述而》所记，孔子习《易》是晚在五十岁的时候才开始的。《史记·孔子世家》也说：“孔子晚而喜《易》，序《彖》《系》《象》《说卦》《文言》。读《易》，韦编三绝，曰：‘假我数年，若是，我于《易》则彬彬矣。’”而《春秋》一书则是更晚些时候孔子周游列国回鲁后，以“国老”身份对鲁国国史做了大量删订而自成一体，是用于教授弟子历史课程的教学大纲。孔子晚年的教学内容将乐官文化与史官文化成功地融为一体，实现了天道与人道、王道与霸道、内圣与外王之间的对立统一，达到了极高明而道中庸的至圣境界。

笔者在此关注的是，孔子晚年对《周易》《春秋》的研治同史官相比，区别何在？答案是：如同将周代的各种礼仪赋予仁学意义上的道德伦理内容一样，孔子对《周易》《春秋》的诠释和删订同样注入了浓重的道义论内容。质言之，《周易》《春秋》作为孔子晚年用力最勤的两部典籍，其研治和讲授它们的主要目的绝非是让学生把他们当作占卜观象的工具或客观历史知识来掌握，而是视为学生积学蓄德的重要载体，这可以从孔子对《周易》《春秋》具体内容的诠释中得到印证。

孔子认为，人只有通过平易简单的生活才能达到天道所要求的至高境界，进而成为真正意义上的贤德之人，并在现世成就一番伟大事业。“乾以易知，坤以简能。易则易知，简则易从。易知则有亲，易从则有功。有亲则可久，有功则可大。可久则贤人之德，可大则贤人之业。”（《周易·系辞上传》）孔子推测《周易》大概兴起于中古，并将《周易》中的九卦同人类德行的基础、德行的权柄、德行的根本、德行的固定、德行的修养、德行的扩充、德行的辨别、德行的地位、德行的奖赏紧密结合起来。“《易》之兴也，其于中古乎？作《易》者，其有忧患乎？是故《履》，德之基也，《谦》，德之柄也，《复》，德之本也，《恒》，德之固也，《损》，德之修也，《益》，德之裕也，《困》，德之辨也，《井》，德之地也，《巽》，德之制也。”（《周易·系辞下传》）不难看出，孔子对《周易》做了彻底的道德化诠释。

孔子对《春秋》的编纂一如《周易》，同样将道德标准奉为品评历史人物之圭臬。司马迁在《史记》中多次提及孔子作《春秋》的原因和所遵循的道德法则，他认为，孔子晚年感叹世道衰微而又无力改变之，故只有通过编修和讲述《春秋》来表达个人志向，留于后人师效。《太史公自序》道：“周道衰微，孔子为鲁司寇，诸侯害之，大夫壅之。孔子知言之不用，道之不行也。是非二百四十二年之中，以为天下仪表。贬天子，退诸侯，讨大夫，以达王事而已矣。”学界普遍认为，孔子删减《春秋》的基本原则是“据鲁，亲周，故殷”，其目的是树立道德义法，为尊者、亲者、贤者讳。其中，品德高尚者地位虽卑也受表彰，行为卑污者权势虽高也难逃谴责，趋炎附势、文过饰非者终被揭破，潜德幽光、聪明独运者招来揄扬。皮锡瑞在《经学通论·春秋》中指出：“《春秋》有大义，有微言。所谓大义者，诛讨乱贼以诫后世是也；所谓微言者，改立法制以致太平是也。”至于《春秋》和《三传》的关系，据《史记·十二诸侯年表》和徐彦的《公羊疏》考证，春秋三传中的《左传》系左丘明对孔子授课内容的记录和发挥，并深得孔子赞许。《公羊传》和《谷梁传》虽成书于汉代，但它们是孔门弟子将孔子讲授的《春秋》口口相传，度秦至汉，乃著于竹帛之上。《春秋》和《三传》之间是经与史的关系：经为万世垂法，一字褒贬界线分明；史则据事直书，是非随叙述而自然体现。

笔者认为，孔子晚年对《周易》《春秋》的诠释和编纂之所以重道义、轻实史，究其因由，除了前述周代“敬德保民”的意识形态影响、融乐师文化与史官文化于一体的教学内容等因素外，更

深层的原因是孔子“吾道一以贯之”的思想特点所致。《论语·里仁》载：“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。’”正是孔子以“忠恕”为核心的“吾道一以贯之”铸就了中国历史文化所独有的道德理想主义和伦理中心主义的根本特征。亦如后世大儒王阳明在谈及“道义”与“实史”的关系时所总结的那样：“以事言谓之史，以道言谓之经。事即道，道即事。《春秋》亦经，《五经》亦史……史以明善恶，示训戒。善可为训者，时存其迹以示法；恶可为戒者，存其戒而削其事以杜奸。”^①

二、孔子历史伦理思想的多维镜像

人不是脱离具体时空的纯粹精神性存在，而是在特定时间长河中逐步生成的历史性存在。一方面，人类的各种活动必须借助历史才能得以展开，人类存在的意义和价值只有在历史中才能够最终完成；另一方面，历史本身有其独立的意义和价值，在任何特定的历史阶段皆有与之相适应的道德公义，如果历史丧失了是非善恶的标准，人类就会变成历史虚无主义和非理性主义的荒谬存在，就会在无意义的历史黑洞中陷入绝望。孔子的历史伦理思想充分彰显了这一道德主旨。孔子的学生南容托上古历史之事问于孔子，南容认为，当今时代尚力不尚德，但在上古历史上，凡尚力者均不得善终，而尚德者却拥有了天下，孔子对南容的这一历史伦理观赞赏有加。“南宫适问于孔子曰：‘羿善射，奭荡舟，俱不得其死然。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！’”（《论语·宪问》）透过孔子对南容所做的积极评价，可以看出，孔子对历史上羿、奭的穷兵黩武嗤之以鼻，对禹、稷依靠躬稼得天下却深以为是。如果说这一具体例证只是反映了孔子历史伦理思想的一个侧面，那么从系统整体的角度看，孔子的历史伦理思想可以概括为以下五个方面。

（一）历史是天命力量的持续释放。何谓“天命”？对这一重大命题的解释仁者见仁。笔者认为，《论语·阳货》中“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉”集中表达了孔子对天命的认识。在孔子看来，天命就是“天时”和“生命”的结合体，大千世界中的各种生命在苍天释放出的时间之流中经历和绽放自己就是天命。孔子对“逝者如斯夫”的感叹道出了他对时间之流滚滚向前的体验，对得意弟子颜回早死表现出的无比悲恸道出了他对生命短暂的哀叹。因为在经历时间之流的所有生命中，人的生命最为珍贵，这种珍贵性源自舍勒所讲的“人在宇宙中的位置”，亦即人具有把事物的本质和人的此在分离开来并加以对象化的特殊能力。^②正是人所独有的这一卓越能力使得人与动植物区别开来，能够做到对天命身历心悟。故孔子感叹：历史上的圣王尧、舜、禹之所以伟大，就在于他们能够体悟到天命释放出的信息，并按照天命的要求去成就丰功伟业。“子曰：‘大哉尧之为君也！巍巍乎，唯天为大，唯尧则之。荡荡乎，民无能名焉。巍巍乎其有成功也，焕乎其有文章！’”（《论语·泰伯》）可见，人只有身历心悟了天命，才能像尧那样“巍巍乎其有成功也，焕乎其有文章”。质言之，人生在世要能够有所“得”（《说文解字》载“德者，得也”），就必须按照天命启示的道理躬行世事，亦即依道而得（德）。从生命伦理学的视角看，孔子此处所讲的依道而得包括两层含义：一是指依天道行事实人类自然生命的欣欣向荣。在生产水平极端低下的古代，统治者只有保证家庭、宗族和国家的人丁兴旺，才能赢得上天的青睐，否则，社会凋敝，民不聊生，必然为天所灭。所谓“天之历数在尔躬，允执其中。四海困穷，天禄永终”（《论语·尧曰篇》），这里的“困穷”不仅指经济上的贫乏，更包括人丁的稀少。二是指依天道行事实政治生命的恒长弥久。统治者只有依天道行事，才能永保自己政权的历史合法性，反之，君臣不分，礼法

^① 吴光、钱明等编校：《王阳明全集》，上册，10页，上海，上海古籍出版社，1992。

^② 马克斯·舍勒：《人在宇宙中的位置》，33页，贵阳，贵州人民出版社，1989。

混乱，必在有限的时间之流中被迅速淘汰出局。“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。”（《论语·季氏》）

孔子认为他本人就是天命的承担者，并以尧、舜、禹、文、武、周公的继承人自居，将弘道崇德作为自己的神圣历史使命，一生遭遇无数艰难困苦，仍知其不可为而为之，栖栖惶惶，鞠躬尽瘁，以时代良知的形象展现于历史长河之中。“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？’”（《论语·子罕》）正所谓“德不孤，必有邻”。孔子建基于天命之上的历史伦理观两千多年后在海德格尔那里得到了呼应，海氏同样主张，天命就是有终的时间性的此在从无从始无终的存在中绽放出来，去经历历史性的生存过程，因为过去、现在和未来的时间划分方式只对有死性的人才有意义。他特别强调，真正意义上的天命只有在个体或民族的本真演历中，在它的传达中、斗争中才能释放出来，那些在历史上未曾与困逆临头的超强力量展开过殊死搏斗的个人或民族均无所谓天命或命运。^①

（二）历史是人类生存面相的本真显现。天命决定着“人”这一有死的此在，并通过人的生存行为而敞开自身，让其成其所是。人本身只有参与到天命的去蔽过程中，抑或只有让天命的去蔽状态被保存到人本真的生存演历中，人才能是其所是地生存和生活。换言之，人应当退守自身，作为纯粹的无所关联的自身而存在，才能够真正做到无碍无缚、听之任之地生存和生活。反之，如果让掩盖和伪装的外表占据人生活动的主导地位，人就会沦落到非本真的生存状态。孔子将上述观念熔铸于自己的历史伦理中，他以本真性的直书为荣，以阿容性的曲笔为耻，将秉笔直书人类本真的生存状态视为史家持大义、别善恶的神圣事业和崇高美德，对那些为了直书不避强御和风险，甚至不怕杀头坐牢的史家大加赞赏。据《左传》宣公二年载，晋国史官董狐曾写下“赵盾弑其君”，但赵盾对董狐的行为并未深究，使其得以保全性命，孔子知道这件事后，推崇赵盾为“古之良大夫”，赞扬董狐为“古之良史”。不仅如此，《左传》襄公二十五年记述了齐国太史也曾写下“崔杼弑其君”，竟有两位史官接连被杀，另一史官南史氏“闻太史尽死，执简以往；闻既书矣，乃还”。是基于对左丘明在《左传》中肆情奋书、无所阿容的直书精神的深刻认同，孔子才将其视为自己仁学思想的同道。“子曰：‘巧言、令色、足恭，左丘明耻之，丘亦耻之。匿怨而友其人，左丘明耻之，丘亦耻之。’”（《论语·公冶长》）在孔子看来，一个史学家无论是批评他人，还是称赞他人，都应当进行详细的事实考证，不可随意褒贬予夺，应当像夏、商、周三代的先人那样，真正成为不虚美、不隐恶、无私曲的直道之人。“子曰：‘吾之于人也，谁毁谁誉？如有所誉者，其有所试亦。斯民也，三代之所以直道而行也。’”（《论语·卫灵公》）

孔子之所以反复强调史家应当对人类本真的生存状态予以直书实录，反对以是为非、以实为虚、任意褒贬、虚美讳饰，原因有二：其一，在孔子看来，史官所记录的是天意，是天命的显现，如果有半点不实，就会曲解了天意或天命，就是欺天。天意必然会通过祥瑞或灾异传达给人类社会，乃至直接庇佑或惩罚人类，并由获得他们授权的天子加以执行。史官的作用不仅在于记录以君主为核心的事实，而且还要扮演沟通天人之间的角色，只有如实地记录了天意、天象，才能让人们真正了解上天的真实意图。质言之，人与天本真共在的历史，同时也是天命展开、天理流行的历史，天人之间的伦理关系必须通过天人本真共在的历史境遇得以确立，进而转变为人的本真性生存历史。这一思想从孔子对子路欺天做假行为的指责可窥斑知豹。“子疾病，子路使门人为臣。病间，曰：‘久亦哉，由之行诈也！无臣而为有臣。吾欺谁？欺天乎？且予与其死于臣之手也，无宁死于二三子之手乎！且予纵不得大葬，予死于道路乎？’”（《论语·子罕》）其二，孔子对本真的生存状态有着执着的追求。在孔子眼里存在着两重世界：一是严格的、始终不渝的、全身心投入的、以

^① 海德格尔：《存在与时间》，435页，北京，生活·读书·新知三联书店，1999。

仁为核心的神圣世界，一是来去匆匆、浅薄如浮云、追求感官刺激的世俗世界；一是忠实于自己、抱朴守真的世界，一是漫不经心、寻欢作乐、忘乎所以的世界。孔子将前者视为至善，褒奖有加，视后者为伪善，大加挞伐，如“人之生也直，罔之生也幸而免”（《论语·雍也》）、“巧言令色，鲜矣仁”（《论语·学而》）。

如果说孔子对伪善现象所做的上述批判代表了早期人类对真、善、美的执着追求，那么后世哲人黑格尔对伪善行为所做的深刻揭露，则将其进一步提升至精神哲学的高度。他指出：“把恶曲解为善，善曲解为恶这种高深莫测的形式，以及自知为实行这种曲解的力量从而是绝对者的这种意识，乃是道德观点中的主观性的最高峰，它是我们时代邪恶猖獗泛滥的形式。”^①“主观性的这种最高形态只有在高度文化的时期才能产生，这时信仰的诚挚性扫地以尽，而它的本质仅仅是一切皆空。”^②孔子生活在周道衰陵、乾纲绝纽、上下交侵、诚信扫地的春秋末期，他对人的本真生存状态的孜孜追求深刻反映了悠悠时空背后的历史真义，也表达了他力求将内在心灵与宇宙本体合二为一的渴望。

（三）历史是人类道德光辉的永恒绽出。要探讨孔子对道德与历史关系的看法，将其同康德的历史目的论进行比较，方能彰显出孔子道德历史观的独特魅力。康德在《世界公民观点之下的普遍历史观念》中提出了人类普遍历史观念的九个命题来建构其历史伦理体系。就像在《实践理性批判》中出于对德福关系必然性的考虑提出了自由意志、灵魂不朽、上帝存在的假设一样，出于对人类未来文明的深度向往和执着追求，他提出了历史目的论的道德主张。康德认为，大自然的不断进化最终会将人类的道德文化能力充分并且合目的地发展出来，其间，尽管也会有野蛮性的抢劫、杀戮、战争等非道德现象出现，但凡是未曾植根于道德之上的各种混乱状态最终会消亡，因为“人类的历史大体上可以看作是大自然的一项隐秘计划的实现，为的是要奠定一种对内的、并且为此目的的同时也就是对外的完美的国家宪法，作为大自然得以在人类身上充分发展其全部禀赋的唯一状态”^③。康德所希冀的人类的完美的国家宪法状态就是人类终极的道德至善状态。

与康德建基于自然目的论之上的历史乐观主义不同，孔子以一种更为沧桑的态度对待人类的历史进程。一方面，孔子对天命是关心人类的道德进步，还是视人类为玩物、在历史中游戏人类，保持一种沉默不语的状态。“子贡曰：‘夫子之文章，可得而闻也；夫子之言性与天道，不可得而闻也。’”（《论语·公冶长》）孔子并不企图像康德那样，从天命干预历史的乐观主义展望中获得心理动力，他更多地主张“天命靡常”，这可以从孔子对天命所持的矛盾态度中得到印证。孔子的得意门生颜回是孔门弟子中公认的一位有德君子，却不幸而早亡，孔子悲恸地哀叹道：“噫！天丧予！天丧予！”（《论语·先进》）这里的天显然是一种让好人短命的无德之天。而孔子在去曹适宋的路上，宋司马桓魋欲杀害他时，孔子又说：“天生德于予，桓魋其如予何？”（《论语·述而》）这里的天又变成了让孔子临危不惧的有德之天。另一方面，孔子认为，尽管天命不可测，历史是否有一个道德目的，人不得而知，历史充满了无限的可能性，人无法猜透和把握天意，但人类完全可以在未知的历史可能性中发挥天命所赋予自己的自然禀赋和道德能力，积极地回应天命，努力做到以道受命，以德配天。他将天赋予人的“道”与“德”的能力归结为人的“正命”，认为历史应当是良知本体的存在史，应当是人类展现自身的道德能力与伦理精神的场所，历史应当是人类的一项永未完成的道德事业，将证明人的道德意志的力量。在此，孔子将人类的道德仁心视为历史的终极意义之所在，从而让人的道德旨趣从历史层面获得了终极的合法性保证。

对于孔子的上述历史伦理观，我们可以从他对夏、商、周三代诸多历史人物的道德评判中察知其端倪。如夏朝以治水闻名的禹王，自己吃得很简单，却把祭祀礼品办得极为丰盛，自己穿得很朴素，却把祭祀服装做得极其华美，自己住得简陋，却把全部力量用在开通沟渠水利上，对此，孔子

^{①②} 黑格尔：《法哲学原理》，146、160页，北京，商务印书馆，1979。

^③ 康德：《历史理性批判文集》，15页，北京，商务印书馆，1997。

评价说：“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！”（《论语·泰伯》）针对商纣王昏乱残暴，其胞兄微子离他而去，其叔父箕子被降为奴隶，比干被剖心而死，孔子对这三人以仁相许，认为“殷有三仁焉”（《论语·微子》）。针对周朝先祖古公的长子泰伯多次退让君位给侄子姬昌（周文王）的行为，孔子赞叹说：“泰伯，其可为至德也已矣。三以天下让，民无得而称焉。”（《论语·泰伯》）孤竹君的两个儿子伯夷、叔齐，其父亲死了，两人互相推让君位而逃到周文王那里，孔子称他们为“求仁而得仁”“古之贤人也”（《论语·述而》）。透过孔子对夏、商、周三代颇具影响的历史人物所做的评判不难看出，正如黑格尔在将人类历史视为“绝对精神”同不义和肉欲展开斗争而曲折前进一样，在孔子眼里，人类对历史的记忆同样不是像数起一连串念珠那样讲起一连串事件，而是一个集道德创造和价值体验于一体的鲜活的动态过程，一个需要用人的生命意志和道德理想唤来的激情燃烧的精神岁月。它启示后人应当用自己直面历史命运时所焕发出的伦理精神，去凸现生命存在的历史达观感和道德崇高感，因为正是在大化流行、天命靡常的历史长河中，人类所独有的不同于其他万物的道德主体性才能够真正得以彰显。

（四）历史是社会公义的不断张扬。孔子对历史发展过程中道德观念的强调，必然促使其对历史上的各种非道德现象予以鞭挞，并提出铲除非道德现象的政治主张。在孔子看来，人性善恶是质，制度好坏是文，人性之质若无制度之文去养育，必然野而不美。这就使得孔子将铲除非道德现象的主要手段寄托在建构公平正义的社会制度上面，亦即用体现天道公义和符合人文目的的新制度去批判和矫正产生人性恶的旧制度，去革除违背天道人情的衰敝腐化的坏制度。孔子衡量一种制度正义与否的主要标准有二：一是正命。如果身处权力高位的统治者的政治行为违背了“天道”，不能奉行天之“正命”，那么他就丧失了权力的正当性基础，对其统治地位进行“革命”就是“替天行道”。在这里，“革命”本身的合理性来源于为政者不以“正命”为己任，离道失德，悖逆天命。正因为如此，孔子对“汤放桀”“武王伐纣”的革命行为予以认同。二是正名。让人在生命价值的本体层面各守其不失为人之“所”，落实到具体的政治制度层面，就是重建“君君，臣臣，父父，子子”（《论语·颜渊》）的礼制秩序。据《论语·子路》载：“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。’”可见，孔子的“正名”主张并非只是浅层面的语言自觉，更是为政之根本，是针对春秋时代诸侯纷争、上下僭越的严重失序现象有感而发。

孔子既主张革命性“正命”，又强调秩序性“正名”，乍一看来，其公平正义的标准似乎充满了矛盾与冲突，实则不然，因为在孔子“正命”和“正名”的背后有体现社会公义的“王道”政治伦理主张作支撑。孔子所崇奉的王道就是历史上的“先王之道”或“大同世界”，所谓“大道之行也，天下为公，选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡孤独废疾者，皆有所养。男有分，女有归。货恶其弃于地也，不必藏于己；力恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭，谓之大同”（《礼记·礼运》）。孔子为人类政治秩序所创设的这一王道范本，充满了平等互爱的德治意味，与诈力崇争的“霸道”原则存在本质性差别。不过，孔子的王道政治伦理原则毕竟只是一种抽象的政治理念，而现实的政治生活却是非常具体复杂和特殊的，必须根据不断变化的历史形势和现实要求做出决策，不可能把王道作为具体的施政纲领或政策蓝图来实行。换言之，现实生活中的政治实践经常与王道要求处于紧张状态，乃至时常颠覆王道。尽管如此，孔子的王道政治伦理始终对现实政治发挥着批判和匡正作用，且为政治本身指出了—个长远的发展方向。从历史性终极价值层面看，孔子所提倡的王道是历史理性的长期积淀，是人类良知和社会公义永恒体现。

从这种意义上讲，孔子不断张扬社会公义的历史伦理观同西方历史上的各种正义论思想既有相似之处，也有显著差别。由于孔子生活的春秋时代的社会结构是家族宗法制结构，公共领域和私人领域混而不分，人们更多的是凭借血缘、亲缘、乡缘等各种情谊和地方性礼仪习俗来处理“熟人社会”（费孝通语）的各种事务，因此，君王个体人格的公道正派和人与人之间的平等相待在孔子的正义论思想中占据主导地位。西方历史上对公平正义的强调虽然自始至终也包含上述成分，但由于自古希腊城邦制起，西方社会的公共生活领域与私人生活领域就有明显界分，因此，柏拉图、亚里士多德的正义论带有明显的国家政治正义色彩，历经罗马帝国西塞罗的“社会公义论”和中世纪托马斯·阿奎那的“普世性神义论”之后，西方近现代的公私分化更趋强化，以霍布斯、洛克、卢梭等人为代表的社会契约正义思想渐居主导地位，到了20世纪60—70年代，罗尔斯在社会契约正义基础上进一步把社会基本制度和结构的公平正义视为社会的首要美德，乃至将其提升至思想体系的绝对真理的高度。孔子不断张扬社会公义的历史伦理观尽管也包含着制度正义的思想萌芽，但其赖以建基的社会文化背景主要是个体的正义美德，这与西方思想家们所主张的制度正义存在质的差别。

（五）历史在追溯往昔中开拓未来。对生命存在的历史性领悟与对时间性的体验密切相关，时间性本身不是具体的存在者，它需要借助过去、现在、未来三个向度展现自己。从本质上讲，时间性是一种整体性的统一现象，只要时间性到时，过去、将来和现在就一起到时，任何现在视界的展开必然以将来视界和过去视界作为可能性条件融合在现在视界之中。与这三种时间向度相对应，形成了三种不同的历史意识，即古典性、现代性和后现代性。古典性将过去的权利置于优先位置，现代性将现在的权利置于优先位置，而后现代性则意味着把将来的权利置于优先位置。自西方启蒙运动以来，现代性占据了时间伦理的核心位置，现代性对待时间的基本态度是过去没有现在重要，现代生活中的各种负面因素皆是过去造成的，为了建立一个正面的现代必须否定过去；至于将来，由于它尚未到时，我们可以暂且忽略不计。不难看出，现代性在将人从时间性的重负中解放出来的同时，也产生了一种流弊，即将时间体验完全断裂，把当前的暂时性转变为永恒性。

与启蒙运动以来的现代性历史伦理观不同，孔子是典型的古典性历史伦理倡导者。他对自己生活于其中的春秋时代的制度伦理和个体道德持完全否定的态度，对之前的夏、商、周三代的道德文化却心仪有加，并将之作为一个失去了的记忆中的黄金时代。孔子对三代道德文化的这种崇奉态度集中体现在三个层面：一是高度热爱三代道德文化。孔子自述自己一生只是向学生阐述三代的知识与思想，并永远以虔诚的态度对待三代道德文化，而不去从事个人创作。“述而不作，信而好古，窃比于我老彭。”（《论语·述而》）二是高度肯定三代的道德水准。他认为，无论是夏人、商人、周人，还是夷狄之人，必须有德才能赢获天之眷注。以夏人舜为例，他之所以能够使天下太平，是因为他能够做到举众贤在位，无为而治。“无为而治者其舜也与？夫何为哉？恭己正南面而已矣。”（《论语·卫灵公》）其学生子夏进一步阐释说：“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。”（《论语·颜渊》）三是认为三代的文教礼制最为完备，充分体现了他的人文理想。孔子尤其对周代的制度伦理赞赏有加：“周鉴于二代，郁郁乎文哉，吾从周。”（《论语·八佾》）由对周代制度伦理的推崇，孔子进而断言今后百代之内的礼仪制度不会出乎其左右：“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。’”（《论语·为政》）

孔子“信而好古”的历史伦理观在当代学术界引发了广泛的争议。蔡尚思指出，孔子历史伦理观的最大特点是后代不如前代，一代不如一代，充分体现了没落贵族试图复辟旧制度的强烈愿望。^①笔者认为，孔子的历史伦理观尽管具有典型的追奉“过去”的古典主义特征，但孔子并未陷入古典主义乌托邦而不能自拔。这可以从两个方面得到印证：一是孔子虽然认为自己生活的春秋时

^① 蔡尚思主编：《十家论孔》，332页，上海，上海人民出版社，2006。

代礼崩乐坏、道德颓废，但他并未像当时的长沮、桀溺等隐士那样，通过逃避社会而洁身自好，而是乐以忘忧，积极入世，知其不可为而为之。针对隐士们劝道其弟子与其跟随孔子逃避坏人，还不如跟随他们逃避污水横流的整个社会，孔子感叹道：“鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒与而谁与？天下有道，丘不与易也。”（《论语·微子》）二是孔子虽然十分重视过去，但对未来仍然抱有坚定的信念。“人无远虑，必有近忧。”（《论语·卫灵公》）“后生可畏，焉知来者之不如今也？”（《论语·子罕》）从这种意义上讲，孔子的历史伦理观很好地平衡了过去、现在和未来三种时间向度，站在现时代的视角，通过追溯往昔而开拓未来，他对过往时代的回窥更多地是为了匡正时弊，借助先文明肇始的曙光驱除现时代巧言令色的非道德矫饰，回归生拙与鲜活并在的本真性道德初始境界。

三、孔子历史伦理思想的价值二重性

黑格尔曾经指出：“思想的活动，最初表现为历史的事实，过去的东西，好像是在我们的现实之外。但事实上，我们之所以是我们，乃是由于我们有历史，或者说得更确切些，正如在思想史的领域里，过去的东西只是一方面，所以构成我们现在的，那个有共同性和永久性的成分，与我们的历史性也是不可分离地结合着的。”^① 孔子的历史伦理思想虽然是已经过去的东西，然而，它自始至终存在于我们个人、民族、国家的现实生活中，从历史伦理层面看，它的突出作用表现为：

首先，孔子的历史伦理思想为几千年来中华民族精神谱系的传承奠定了坚实的历史根基。民族精神是一个民族在漫长的历史发展过程中，经过长期的生死历练，将自己不同历史阶段所坚守的生命原则通过对比、甄别、筛选，逐步将那些具有普适性的思想因子积淀到自己的血脉之中，最终升华为该民族所独有的精神气质。孔子的历史伦理观造就了中华民族独有的精神世界，其中较为典型的思想要素包括天人合一、以人为本、刚健有为、贵和尚中等。正是孔子有关历史是天命力量的持续释放的思想造就了中华民族“以道匡济天下而又坚持原则、乐天知命而又发挥德行作用”的观念。而孔子中庸和谐的历史伦理观则促进了中国文化中的儒道互补、儒法结合、儒佛相融、佛道相通，显示出中华历史文化海纳百川的胸襟与气概。

其次，孔子的历史伦理思想塑造了中华民族高度发达的历史道德文脉。寓论于史、史论结合、文史兼修是我国史学的基本要求，一部史学作品的质量高低，能否成为不朽的传世之作，关键要看其事、文、义的结合状况。这里的事即历史事实，文即写史的文采，义即理论观点，其中事为基础，文以表事，义从事出。章学诚喻为：“譬人之身，事者其骨，文者其肤，义者其精神也。”^② 以孔子为代表的儒家学说自汉以后不仅是中国几千年封建社会意识形态的理论基础，同时也是人们的行为准则，而孔子的历史伦理观不仅成为历朝历代修纂史书的指导思想，也成为各类史书反复阐明的史义。中国的二十四史没有不宣扬儒家纲常名教的，宋明以后的史书较前代尤甚，如司马光的《资治通鉴》、欧阳修的《新五代史》处处渗透着孔子所倡导的道德伦理。

再次，孔子的历史伦理思想为中华民族留下了古为今用的优良治史传统。孔子作《春秋》的目的是要让春秋时代的诸侯大臣戒力用仁，取王道弃霸道，这种古为今用的治史传统深刻影响了中国后世史书的写作格局，致使详今略古、注重当代史的研究成为我国古代史学的传统。以司马迁的《史记》为例，共130篇内容，贯穿三千年的历史，单是汉代历史就占了半数以上的篇幅。不仅如此，受孔子历史伦理观的影响，中国古代历史向来都对国家治乱兴衰给以极大关注，表现出饱满而深沉的政治热情，对于历史遗产的整理十分注重借鉴和垂训的作用，以至于唐太宗说他有三面镜子：

① 黑格尔：《哲学史讲演录》，第一卷，7页，北京，商务印书馆，1997。

② 章学诚：《文史通义》，第3册，4页，上海，上海书店，1988。

“以铜为镜，可以正衣冠；以古为镜，可以知兴衰；以人为镜，可以明得失。”^①

最后，孔子的历史伦理思想塑造了中华民族敬畏历史的深厚情结。中国古代史学的伟大成就不仅表现在贯通古今的编年史、列朝相承的记传史、形式多样的典章制度史，更为重要的是，小到一个个乡、镇、村，甚至一个寺庙、道观，都要编写自己的历史，家族谱牒更是对本族之人有名必录，三教九流、医卜星相、货殖游侠、百家技艺无不载入史册。而孔子对鬼神的存疑态度又使得中国人对灵魂不灭、三世轮回等各种宗教神学半信半疑，对鬼神制裁多有虚无缥缈之感，相反，每个人都害怕不良的历史记录会给自己的余生或后代带来灾难，因此，人们更看重“人生自古谁无死，留取丹心照汗青”。直到今天，对历史的重视仍然是中国文化的主要特色之一，例如，个人档案对每一个中国人一直发挥着或轻或重、或深或远的影响，所有这些因素客观上强化了中国人敬畏历史的浓厚情结。由此，不难理解孟子何以说“孔子成《春秋》而乱臣贼子惧”（《孟子·滕文公下》）。

民族精神的最高境界是对自己的历史文化永远保持深刻的自我反省态度，通过与其他民族对比发现自身的不足，并努力融入世界历史，进而引导和重塑世界历史。我们在看到孔子的历史伦理观对型塑悠久的中华历史文脉所发挥的积极作用的同时，也必须对其价值限度做出检审。

首先，用孔子的历史伦理思想指导历史作品的创作极易导致空谈经旨、远离史实的不良倾向。如前所述，孔子编纂《春秋》的目的是尊君卑臣，贵王贱霸，崇周室，抑诸侯，但他发现自己的历史伦理理念同春秋时代的社会现实存在巨大反差。从理论上讲，周天子应当是天命的代表，然而，在诸侯蜂起、天子式微的东周，周天子非但掌握不了天下百姓的命运，甚至自己的性命都无法获得安全保障，各地犯上作乱的诸侯君王非但得不到应有的惩罚，反而堂而皇之地享用周天子的礼仪制度。孔子面对此情此景痛心疾首，为了维护周天子的颜面，他在《春秋》中描述周天子被迫逃出国都到河阳避难这一情节时，记为“天王狩于河阳”，天子流亡变成了逍遥自在的狩猎，以至于后世之人描述慈禧太后逃亡西安时也称“西狩”。正是孔子的这种春秋笔法致使中国后世历史平添了诸多矫饰性内容，尤其是出于“君君、臣臣、父父、子子”的伦理需要，对诸多帝王的避讳之辞也在一定程度上掩盖了历史事件的真实性。如黑格尔所言，人们通常希望从历史中求得道德的教训，用贤良方正的实例来净化人类的心灵，但实际的情况是各个民族和国家的历史充满了复杂的利益冲突和情感纠葛，当重大的历史事变纷呈交迫之时，笼统的道德伦理规则徒劳无功，“一个灰色的回忆不能抗衡‘现在’的生动和自由”^②。

其次，孔子的历史伦理思想对政治的高度关注直接引发了后世官方史学对其他社会事务的忽视和轻蔑。中国历代史学家以考论政治得失、劝善惩恶为己任，这就决定了他们所撰史书的主要内容总离不开政务这个中心，而忽略了政务以外的重要内容。以司马光的《资治通鉴》为例，其所关注的主要内容皆是事关生民休戚的国家兴衰问题，围绕“善可为法、恶可为戒”者编年成书，可谓是史料丰富的鸿篇巨制，但综观全书内容，时时处处离不开历朝历代的政治这个中心。加之政治对史学的过度关注，必定会在一定程度上抹杀史学家的创造精神，历史上皇帝干预史书写作的实例比比皆是，清朝乾嘉学派的出现就是乾隆皇帝“文字狱”政策对史学研究发生影响的典型案例。

再次，孔子的历史伦理思想造就的过量的历史意识为中国近现代社会的结构性转型增加了沉重的思想负担。历史意识之于个人和民族无疑具有非常重要的意义，一方面，一个缺乏历史感的人或民族像是水上浮萍，漂泊无根；另一方面，过量的历史意识又会压制个人和民族生命力的冲动，使其不堪重负。尼采认为，一个人或一个民族的历史意识应该有一个度数，一旦超越了这一度数，“凡生者就要走向损害之途，最后归诸沦亡，不管这生者是一个人，或是一个民族，或是一种文化”^③。

^① 许嘉璐、安平秋编：《二十四史全译·旧唐书》，第3册，2062页，上海，双语大辞典出版社，2004。

^② 黑格尔：《历史哲学》，7页，上海，上海世纪出版集团，2001。

^③ 尼采：《历史对于人生的利弊》，5页，北京，商务印书馆，1998。

孔子的历史伦理思想一方面孕育了中华民族悠久的历史文脉,另一方面也使得中华民族被历史的重担压得喘不过气来。正因为如此,在中国近现代史上,当中华民族面临生死存亡的紧要关头,在中国的社会结构急需转型之时,数千年的历史传统成为中国社会变革的巨大拖累。而以“打倒孔家店”为标志的五四新文化运动,通过反传统主义破坏了中华民族营养过度的历史道德,使一个肩负历史重担、行动缓慢、疲惫不堪的民族重新获得了生机,最终实现了“沉舟侧畔千帆过,病树前头万木春”。可以毫不夸张地说,没有五四新文化运动这场拆卸历史重担的文化免疫工程,就不会有马克思主义在中国的广泛传播,更不会有新中国的诞生和当代中华民族的伟大复兴。

最后,孔子用历史理想主义匡正社会时弊的复古主张是导致其政治失意的根本原因。站在唯物史观的立场看,孔子所处的春秋时代正是中国社会由奴隶制向封建制转型的过渡时期,孔子所斥责的“礼崩乐坏”本质上是封建制生产关系与奴隶制上层建筑的对抗性矛盾使然。孔子以继承文武周公、维护宗法遗制为历史使命,试图以“克己复礼”的方式恢复西周盛世,对以诸侯君王为代表的新型封建地主阶级大加指责。这种历史理想主义的政治主张无法适应春秋时代急剧变化的社会现实,而且也是导致孔子周游列国四处兜售其复古之道而被各国君王婉言谢绝的根本原因。相反,孔子之后以商鞅、李斯、孙子、孙臆等为代表的法家、兵家的政治主张适应了各封建君王富国强兵的迫切需要,逐步走到了历史的前台,并造就了中华大一统的秦王朝的出现,而儒家学派却惨遭“焚书坑儒”的厄运。至于到了西汉王朝,汉武帝虽然提出了“罢黜百家,独尊儒术”的政治主张,但此时以董仲舒为代表的官方儒学已非先秦时代的孔子之儒,而是容纳了法家、兵家、阴阳家等百家之说并向各种异端思想做过妥协的新儒家了,也正是从西汉开始,孔子创立的儒家学派最终完成了由春秋战国时代的“显学”向后世封建社会“官学”的根本性转变。

综上所述,不难看出,正是孔子修《春秋》所采用的“寓褒贬,别善恶”的春秋笔法奠定了两千多年来中国史学的理论根基,它既造就了中国史学传统的悠久与辉煌,也预制了中国历史文化的局限与不足。

On Confucius' Thinking of Historical Ethics

JIN Fenglin

(Department of Philosophy, Party School of the Central Committee of CPC)

Abstract: Confucius' thinking of historical ethics is best described as “lodging praise and criticism, and distinguishing good from evil” in his compiling the *Spring and Autumn Annals*. It has served as a theoretical foundation for Chinese historiographical writing for more than two thousand years, a guiding principle for Chinese historians to compile historical works. Confucius' thinking of historical ethics includes the following aspects: (1) history represents the power continuously issued by the Mandate of Heaven; (2) history is the true manifestation of human existence; (3) history reflects the development of social morality; (4) history promotes social justice; (5) history envisions the future of human beings in viewing their past.

Key words: Confucius; Historical ethics; value duality

(责任编辑 李 理)