

《论语》解读

国学经典解读系列教材 黄克剑 撰



子曰：
『学而时习之，不亦说乎？
有朋自远方来，不亦乐乎？
人不知而不愠，不亦君子乎？』



国学经典解读系列教材

《论语》解读

黄克剑 撰

中国人民大学出版社

· 北京 ·

图书在版编目 (CIP) 数据

《论语》解读/黄克剑撰.
北京:中国人民大学出版社,2008
(国学经典解读系列教材)
ISBN 978-7-300-09652-0

- I. 论…
II. 黄…
III. ①儒家②论语-研究-教材
IV. B222.25

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2008) 第 134599 号

国学经典解读系列教材
《论语》解读
黄克剑 撰

出版发行	中国人民大学出版社		
社 址	北京中关村大街 31 号	邮政编码	100080
电 话	010-62511242(总编室)		010-62511398(质管部)
	010-82501766(邮购部)		010-62514148(门市部)
	010-62515195(发行公司)		010-62515275(盗版举报)
网 址	http://www.crup.com.cn http://www.ttrnet.com (人大教研网)		
经 销	新华书店		
印 刷	河北涿州星河印刷有限公司		
开 本	170 mm×228 mm 16 开本	版 次	2008 年 9 月第 1 版
印 张	29.5	印 次	2008 年 9 月第 1 次印刷
字 数	493 000	定 价	49.00 元

版权所有 侵权必究 印装差错 负责调换

总 序

纪宝成

“国学经典解读系列教材”的编写与出版，是中国人民大学国学院教学工作的重要环节，也是国学院的基本建设工程之一。

中国人民大学创办国学院，被誉为顺应历史潮流、立德立功之举，在社会上引发了广泛的关注，得到了各界的支持。我校已经在国学教育方面先行一步，更应该具备一种担纲意识，继续为推动国学教育向纵深发展做出应有的贡献。

编写这套教材，不仅仅是为了适应中国人民大学国学院教学的基本需要，也是力图振兴我国经典教育的一个具体步骤。经典著作如同岁月长河积淀、打磨出来的珍珠，在中国传统文化宝库中熠熠生辉。自先秦以来，儒道法墨诸家所奠定的经典文化构成了中华文化的主流形态，在两汉以后的封建社会中进一步得到巩固与发展，形成了专门的学问与学科，是国学的主体。需要指出的是，我们今天所说的经典，乃是广义上的经典，不仅有儒家的经书，而且包括诸子与史部、集部的群书，它是中华文化与学术的集成和荟萃。至于其地位与作用，正如刘勰《文心雕龙》中的《宗经篇》所说：“经也者，恒久之至道，不刊之鸿教也。故象天地，效鬼神，参物序，制人纪，洞性灵之奥区，极文章之骨髓者也。”这段话说明中国古代的经典是中华民族文化精神的载体，是中国传统思想文化之精华，其精神意蕴可以穿越时空而获得传承与光大。

在中国古代一直有读经的传统，辛亥革命以后，民国年间曾经废止读经，但这并不等于经典教育的废除，相反，它可以在新的时代条件下得到创造性地继承与更新。正如朱自清先生在《经典常谈》中所说：“读经的废止并不就是经典训练的废止，经典训练不但没有废止，而且扩大了范围，不以经为限，又按着学生程度选材，可以免掉他们囫囵吞枣的弊病。

这实在是一种进步。”这种看法显然是通达和正确的，值得今人加以借鉴。今天我们编写这套教材，也同样是为了更好地对学生进行经典学术教育，而绝不是简单地恢复读经。

国学的精华主要凝聚在经史子集四部的经典之中。“经史子集”四部的名称和顺序是在《隋书·经籍志》中最后确定下来的。后来清代乾隆皇帝时编修《四库全书》，也是按经史子集四部来整理和编修的。四部不光是目录学的概念，而且与现代意义上的学科也存在一定的关联。一般说来，经部、子部大略相当于现在的哲学学科，史部大略相当于历史学科，而集部接近于现代的文学学科，这说明国学与现代学科分类是可以互相兼容的，并不存在水火不相容的问题，当年的北大国学门与清华国学研究院，也是将四部与现代学科互相融合的。因此，传统经典教育与现代教育可以相得益彰，和谐相生。

不过，长期以来，由于人们对于中国传统学术重视不够，再加上厚今薄古思想及其理解中存在的偏颇，国学并没有在百年来的教育体系中获得应有的地位。在“文化大革命”中更是受到整体上的打压。进入新时期之后，国学与国学教育在社会各界倡导下，有了长足的发展。近年来，党和政府不断强调繁荣哲学社会科学的重要性，强调尊重民族传统文化的重要意义，随着整个中华民族复兴之局的到来，国学走向振兴的时机已经成熟。

我们所说的国学，是指运用现代立场与眼光、放在国际视野中来研究中国传统学术的一门学问。它包含三层意思，其一是传统学术的内容；其二是用现代眼光来阐释、辨析与创新，是今人眼中的国学；其三把国学看作是全人类宝贵的文化财富来阐释、比较、辨析与创新，是国际视野中的国学。因此，振兴国学不仅是指光大传统，更主要是指激活国学的现代价值和创新精神，国学内在的融合中外、推陈出新的精神与能力，是我们今天在构建和谐社会的进程中，进行文化创新时所要秉承的。对于传统经典的解读、阐释与辨析，毫无疑问是对于这种理论创新能力的激活，国学的生命力也在这种创新中得以生生不息，走向未来。因此，在国学教育中，这种经典的研读、阐释与辨析，是最要紧的门径之一。

中华经典相对于世界各国的文化特质来说，属于一种世俗文化，与世界其他各国的经典多属神学系统大不相同。比如，《论语》是孔子弟子记录孔子与学生思想观念的一部语录体的儒家经典，充满着世俗人情的意味。再比如《庄子》这本书，也很关注通俗的演绎。因此，认为经典高不

可攀的看法并不准确。不过，经典毕竟是经典。唐人编的《艺文类聚》对于经典的解释是“经也者，径也，言五路无所不通”，也就是说，经典承载着普适性道理，好比通向各条路径的通衢一样，它必然会去掉那些浮浅的东西，提升为哲理，有的在形态上不可能不深奥，如《周易》与《老子》这一类经典。因此，需要做一些解读与注释的工作。历来对于经典多有注释与解读，乃至形成了专门的学问。

经典教育在整个国民教育中具有重要的意义。早在上个世纪中叶，朱自清先生在《经典常谈》中就指出：“在中等以上的教育里，经典训练应该是一个必要的项目。经典训练的价值不在于实用，而在文化。有一位外国教授说过，阅读经典的用处，就在教人见识经典一番。这是很明达的议论，再说做一个有相当教育程度的国民，至少对于本国的经典，也有接触的义务。”这几年，以《论语》、《庄子》等为代表的国学经典，通过现代传媒的推介与个体阅读，在国民中引起了热烈的反响，便充分证实了这一点。它也证明，国学经典教育在今天的整个国民教育体系中，具有不可或缺的地位。

在中国人民大学国学院的教学方案中，经典教学类的课程占有很大比重，这也是它与现代文史哲专业教学的一个不同之处与亮点所在。为了满足国学院的教学需要，同时也为了顺应向海内外重张国学经典教育的时代大潮，我们编写出版了这套“国学经典解读系列教材”。这套教材的学术定位，绝不是一般的教材，而是追求具有深厚学术底蕴，深入浅出，明快易读，从而履行中国人民大学追求一流，服务大众的职贵。

基于这样的认识，在编写体例上，我们要求体现出“国学经典解读”的宗旨。虽然古往今来，关于中国古代经典的解读类书籍浩如烟海，不胜枚举，但是以国学的精神与方法去解读还是大有用武之地的。本系列教材集中从国学的角度去对传统经典进行解读，具体而言，就是立足于当代人文视野，贯彻义理、文章与考据融为一体的精神，打通现代文史哲三科的中间环节，通过解读与讲授，培养学生从经典中掌握国学知识，领会国学精神，提高治学能力，从而帮助学生打下坚实的国学基础。关于选择范围，有的是全本，有的则是选本，选本要求依据编写指导思想在字数范围内选择优秀的代表性篇目。

篇目注释与解读，是本套教材的重点所在，它由两部分组成：注释时力求准确严谨，同时行文上明快易懂。全篇解读则力求从传统经典中开掘出国学基本的价值观，培养学生的人文素质，使学生在知识与精神方面获

得提升。所选书目，主要依据中国人民大学国学院的教学方案来选定。书的编注者以中国人民大学国学院的教师为主，部分作者则为在国学院任教的人大其他学院的教师，同时也邀请到其他高校和科研部门的一些学者参与这项工作。这些教师在从事教学与科研的同时，倾心编注了这套教材，表现出对国学教育事业的热忱和投入。

本丛书已列入中国人民大学“985 工程”重大攻关项目，得到项目资金的支持。这对编好出好这套丛书，是不可或缺的条件，也反映了中国人民大学在重振国学、弘扬国学方面所持的态度、立场和支持力度。

这套教材的编写，如同人大国学院其他工作一样，均具有筚路蓝缕的探索性质，尽管我们已在主观上尽了自己的努力，但受各种因素的制约，仍不可避免存在着一定的不足，因此，我们期望得到大家的批评、指正，使这套丛书在教学与研究的过程中不断得到完善，共同推进国学教育事业的发展。

是为序。

2008 年 6 月

孔子与《论语》

一、孔子的生命情调

孔子名丘，字仲尼，春秋末叶鲁国人，生于鲁襄公二十二年（公元前551年），卒于鲁哀公十六年（公元前479年）。他是殷人的后裔，他的十一世祖是宋国第五代国君宋湣（mǐn）公；其十世祖弗父何作为湣公的世子本可以理所当然地承继君位，却出于手足之情把这份天赐的权利让给了自己的弟弟。史称他的七世祖正考父曾以上卿之位辅佐戴公、武公、宣公三世，而六世祖孔父嘉则在穆公、殇公时就任宋国的大司马。后来孔父嘉被害，孔子的五世祖木金父为避祸从宋国逃到鲁国，从此，这个血缘可追溯到微子的胞弟微仲以至于殷商王室的家族，不再有贵族的身份。

孔子三岁时，父亲叔梁纥（hé）——曾以军功做过陬（zōu）邑的邑宰——就去世了，失怙的他很快就沦落到社会的下层。没有贵族背景的呵护，却又从小生活在鲁国这样一个崇尚礼仪而较多地保存了周代典章文物的国度，这使孔子在渐次淡漠了“命”的寄托后，有可能因为丰赡的学术文化传统的熏陶而从人生的切近处问讯于“道”。同是在“礼坏乐崩”的衰世氛围下，也同样直面所谓“周文疲敝”的难题探寻人生的究竟，老子由留心天地、万物的生机消长所体悟的是“法自然”之“道”；孔子则把天地、万物纳入人的视野，由此默识冥会的“道”更多地关联着他的切己的生命体验。他年轻时“贫且贱”，做过“委吏”、“乘田”一类小吏，年五十时做了鲁国中都的邑宰，一年后又相继升迁为司空、大司寇。但无论是做小吏，还是后来以大司寇摄行相事，孔子都不曾把自己局限在“器”的世界，而是一直向着心目中的“道”孜孜以求。“闻道”对于他是高于

一切的，所以他甚至说：“朝闻道，夕死可矣！”（《论语·里仁》）不过，他所谓的“道”并不能离开人而自在，这有待于人去弘大的“道”自当呈现于闻道者的真率的生命情调中。

所谓“子温而厉，威而不猛，恭而安”（《论语·述而》），是孔门弟子对孔子的真率性情合其神韵的描写，也是对生命化于孔子的儒家成德之教的最亲切的阐释。“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁”（《论语·卫灵公》），“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也”（《论语·子罕》），这些万古不灭的警句固然蕴涵着以道自任的儒者先师的生命力度，而从“子之燕居，申申如也，夭夭如也”（《论语·述而》）、“孔子于乡党，恂恂如也”、“朝，与下大夫言，侃侃如也；与上大夫言，诤诤如也。君在，踧踖如也，与与如也”（《论语·乡党》）一类记载，会心者同样窥得见一个生趣盎然、性情自在的孔子。孔子称“道”示“教”并不要禁锢或减杀人的性情，相反，这“道”和“教”正是缘于人的性情才得以性情真切的儒者所觉解；并且正因为这一层觉解，其性情才得以“道”所点化，为“教”所陶染。

孔子诲人“乐而不淫，哀而不伤”（《论语·八佾》），或可看做“教”对情的调适，但这本身即意味着情对“教”的润泽。“哀”、“乐”倘不落于乡愿，必发于人的性情；“不伤”、“不淫”，则告诫人们终不可一任性情而致“哀”、“乐”失度。不过，《论语·先进》毕竟记有这样一件事：“颜渊死，子哭之恸。从者曰：‘子恸矣！’曰：‘有恸乎？非夫人之为恸而谁为？’”为颜渊之死而“恸”似乎有违“哀而不伤”的理趣，但这“恸”与所“恸”对象的格位相称，它恰恰表明了孔子的系于“天命”的悲情之诚。孔子之前，人们对“天”的一个根深蒂固的信念是：“为善者天报之以福，为不善者天报之以祸”（见《荀子·宥坐》所引子路语），但“不迁怒，不贰过”、“其心三月不违仁”（《论语·雍也》）的颜渊的早逝，使孔子却不能不面对这一德福并不配称的典型事实重新反省天人之际的消息。孔子的“天丧予”的嗟叹是痛彻心魂的，这是为颜渊而痛，也是为人类命运中的太多的不幸而痛。“天”有其“四时行焉，百物生焉”（《论语·阳货》）的常德，“天”也有其难以测度的无常之时。对“天”的好生之德有所参而会之于心，对“遇不遇者时也，死生者命也”有所悟而不为所羁，如此则能“知祸福终始而心不惑”，“博学深谋，修身端行，以俟其时”（《荀子·宥坐》），“命运”的忐忑方可因是转为“境界”之从容。孔子哭颜渊意味着一种诀别，从此，为儒者孜孜以趋的德性境界在穿透命运感

后，把人们引向另一个时代。

孔子的生命格调很高，但这高又不在真切的性情之外。魏晋时代，何晏、王弼之间有过“圣人无情”与“圣人有情”的争论。如果依他们都把孔子尊为圣人而论，王弼的“圣人有情”论显然更切近孔子的生命情调。可以设想，孔子一旦被削去了性情，那就可能变为某种理境上的一尊偶像。偶像化了的孔子也许依然是可敬的，只是已不再可爱。孔子其人固然因为他对一种极高的人生境界的指点而分外可敬，但他毕竟也还是一个极可亲的人。在孔子的人生践履中，理境和情境是相融为一的，理之所至也是情之所在，他所领悟到的那一层人道而天道的理致是培壅或润泽于一种高尚的情操的。如果体会不到这种情操，不能在这种情操上达到相当的生命的共感，而只是一味拘泥于孔子一些说法的字面语义和逻辑，那就既不可能理解孔子，也不可能真正读懂孔子那些往往带有随机指点性质的话语。

关于孔子，德国哲学家黑格尔曾说：“在他（孔子）那里，思辨的哲学是一点也没有的。”（黑格尔：《哲学史讲演录》，第一卷，119页，贺麟、王太庆译，商务印书馆，1959。）由此，他甚至以嘲讽的口吻断言：“（对于西方人说来）为了保持孔子的名声，假使他的书从来不曾有过翻译，那倒是更好的事。”（同上书，120页）这样品评孔子显然与孔子的真实生命无缘，它只是表达了品评者所特有的思辨的傲慢。其实，思辨从来就不是哲人智慧的唯一品格，甚至也不是它的必要品格。孔子是圣贤，也是哲人，要从这里有所发现，需要摒除思辨的偏见，改换另一种眼光。黑格尔告诉人们：“哲学史上的事实和活动有这样的特点，即：人格和个人的性格并不十分渗入它的内容和实质……在哲学史里，它归给特殊个人的优点和功绩愈少，而归功于自由的思想或人之所以为人的普遍性格愈多，这样没有特异性的思想本身愈是创造的主体，则哲学史就写得愈好。”（同上书，7页）以此为绳墨，他为后人留下了第一部真正具有世界视野的哲学史著述《哲学史讲演录》。不过，既然是以“没有特异性的思想本身”为“创造的主体”，这样的哲学史就只能是哲学史的思辨或思辨的哲学史。在这思辨的哲学史中，“特殊个人”的丰润的生命情调被排除或被外在化了，留住的不过是与逻辑演绎相应的抽象化了的运思。真正说来，那不再被思辨所强制因而能够给予人们更高期待的哲学史，也许应当是这样：它在留心哲人启示给人们的“人之所以为人”意义上的智慧的同时，也热切地注视哲人的不可替代的个性；它当然不会忽略哲理境界中的思维的经脉，但

也分外看重贯注在这思维中的性情的神韵。在可望“写得愈好”的哲学史里，哲人所特有的生命情调，恰是人性在某一向度甚至浑全展开上的典型呈现，“个人的性格”本身即是对“人的普遍性格”的本然而应然的表达。至少，从这另一种途径上去窥探“轴心时代”的哲人——孔子、释迦牟尼、苏格拉底甚至耶稣——的心灵，会更易于触到生命智慧的本真，而不至于陷入无谓的逻辑游戏。

孔子的学说是生命化了的，他的生命情调是他的学说的直观而浑全的展露。在既经认定的价值取向上，孔子以自己的人生践履确立了一个人之为人的难以企及的范本，尽管这范本是经验的范本，还不就是虚灵的最高的范本——而最高的范本作为可设想的某种仰之弥高、趣之弥远的极致形态，只在致道者对“道”的无尽的追慕中。

二、孔子之道

孔子之学辐辏于“道”，这“道”在人的性情的真切处，却又不致委落于任何经验的个人的生命遭际。“形而上者谓之道”（《周易·系辞上》），“道”意味着某种虚灵的境地，也意味着导向这虚灵境地的某种途径。“道”是哲理化了的一个隐喻，它由可直观的道路升华而来，却也因此把道路必当有的朝向性和那种必得在践履或践行中才得以发生和持存的性态保留了下来。“道”的朝向性使“道”有了“导”——“‘道’本或作‘导’”（陆德明：《经典释文》）——或导向的内蕴；“道”的只是在践履或践行中才得以发生和持存的性态，则注定了“道”之所“导”的实践性和非一次性。一如在人的行走之外并不存在独立于人而自生自成的道路那样，“道”只延伸在致道而弘道者的“致”、“弘”的不懈努力中。正是因着这一点，孔子要强调指出：“人能弘道，非道弘人。”（《论语·卫灵公》）

同是推重所谓“道”，孔子创立的儒家之学与老子奠基的道家之学理趣相通却又大相径庭。老子立意中的“道”乃“法自然”之“道”，“道”为人所取法，却在“道”之为“道”的意义上并不托望于人的可能“弘道”或可能“弘道”的人。孔子则着意以“仁”喻示他心目中的“道”。他宣称：“志于道，据于德，依于仁，游于艺。”（《论语·述而》）这里，最可致意的是“依于仁”，它是孔、老（儒、道）之“道”最微妙的关联和最可确指的分野所在：由“依于仁”所称述的“道”是孔子所倡立的儒

家之“道”，由“失道而后德，失德而后仁”（《老子》三十八章）所称述的“道”是老子所倡立的道家之“道”。孔子自谓“吾道一以贯之”，曾子解释说：“夫子之道，忠恕而已矣。”（《论语·里仁》）不过，究极而论，无论是尽己为人以“忠”，即所谓“己欲立而立人，己欲达而达人”（《论语·雍也》），还是推己及人以“恕”，即所谓“己所不欲，勿施于人”（《论语·颜渊》，又见《论语·卫灵公》），都还是由“不忍人之心”说起的“仁”的派生性环节。“忠”、“恕”皆收摄于“仁”，显然以“仁”释“道”更可切中孔子一以贯之之“道”的真谛。其实，后来孟子就援引过孔子如下的说法：“道二：仁与不仁而已矣。”（《孟子·离娄上》）并且，他也循着孔子的致思路径，在以“仁”把握人之所以为人时，也以“仁”与“人”把握“道”之所以为“道”：“仁也者，人也；合而言之，道也。”（《孟子·尽心下》）宋儒朱熹为这句话作注说：“仁者，人之所以为人之理也”，“以仁之理，合于人之身而言之，乃所谓道者也。”（朱熹：《四书集注·孟子集注》，卷十四）这讲法从大端处看，似乎并不错，但无论是“仁”、“人”，还是“道”，都在拘于字句的疏解中被静态化了。倘上追孔子论“仁”之旨而关联着孟子“四端”说重新予以理会，其意趣或应当是这样：“仁”固然使人成其为人，而“仁”也只是在人对“人之所以异于禽兽者几希”（《孟子·离娄下》）有所觉悟，并对这“几希”自觉予以提升、扩充时，才被人确认为“仁”的；人因为“仁”而成为人，“仁”也因为人而成为“仁”，这是一个“人”、“仁”相即不离而相互成全的过程，贯穿这一过程始终的那种祈向和其所指的至高而虚灵的境地即是所谓孔儒之“道”。的确，孔子还不曾像后来的孟子那样径直说出“恻隐之心，仁之端也”（《孟子·公孙丑上》），但从他所谓“为仁由己”（《论语·颜渊》）、“我欲仁，斯仁至矣”（《论语·述而》）一类说法，已可明显看得出他对“仁”在人的天性自然中的根荄或端倪的默许。就“仁”萌生于人的性情自然而论，孔子由“仁”说起的一以贯之之“道”未尝不通于老子的“法自然”之“道”，但有着自然之根的“仁”也在人的觉悟和提撕中构成对人说来的一种应然，这应然把人引向“圣”的境地，而且正是因为“圣”境虚灵不滞而毕竟非经验的人所可企及，所以，甚至被人们以“圣”相称或以“圣”相期的孔子也不能不说：“若圣与仁，则吾岂敢？”（《论语·述而》）如是由“仁”而“圣”的应然，意味着一种主动，一种导向，一种对浑然于生命自然中的价值性状的有为地开出。

就“为仁由己”而言，“为仁”——离开“为仁”而“仁”不能自

存——无须依赖外部条件或受制于外部际遇，因此可以说，“为仁”对于人说来是非对待性的或“无待”的。但人的生命存在毕竟还有对待性的一面，亦即所谓“有待”的一面。人的生存的维系不能没有外部境域的成全，人只有同对象世界进行必要的物质交换才可能使自己富有生机的肉体存在得以持续，单是这一点就决定了人在他的生存境域中必得时时处处作某种利害权衡。孔子并不否认人对“利”的必要考虑，因而并不一般地贬抑人对“富贵”的求取。“邦有道，贫且贱焉，耻也”（《论语·泰伯》），当他这样把“贫”、“贱”与“耻”关联在一起时，他显然肯定了人对“富贵”追求的合理性，不过，这合理的前提是“邦有道”。所以他也这样说：“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（去）之，不去也。”（《论语·里仁》）依孔子的看法，对“富贵”有“所欲”，对“贫贱”有“所恶”，乃是人之常情，问题不在于如此常情的或弃或取，而在于这弃取中是否体现了“道”。这里所说的“道”，依然为人因着“仁”而成为人、“仁”也因着人而成为“仁”这一“人”、“仁”相即不离以相互成全的导向所规定，只是这“仁”而人、人而“仁”的“道”之所导，则在于把人的那种有着惓惓爱意（“亲亲”而“泛爱众”）的“不忍人之心”从无待的境地推扩到有待的领域。这推扩在当政者那里即是所谓“有不忍人之心，斯有不忍人之政”（《孟子·公孙丑上》），而在匹夫、匹妇那里则可按同样的逻辑谓其为：有不忍人之心，斯有不忍人之举。从无待的“为仁”，到有待的“人之所欲”的“富与贵”，“道”在人生中的贯彻必致引出人的价值取向的抉择，而这在孔子那里最终被归结于所谓“义”、“利”之辨——他说：“君子喻于义，小人喻于利。”（《论语·里仁》）

孔子并没有把“义”、“利”这两重价值简单地分派给“君子”和“小人”；“小人喻于利”固然说的是小人只懂得“利”，而“君子喻于义”却是要指出：君子未必全然拒绝“利”，但君子成其为君子乃是因为他能够做到“见利思义”（《论语·宪问》）或“以义为利”（《礼记·大学》）。对于孔子说来，人生最高的“义”莫过于“仁”，而最大的“利”莫过于“生”，人当然应该珍爱自己的生命，然而一旦“义”与“利”或“仁”与“生”不能两全而必得做出某种两难选择时，人便须以舍弃生命为代价来守护那使人成其为人的“仁”。正是在这个意义上，孔子认为：“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁。”（《论语·卫灵公》）“杀身以成仁”表达了“义”、“利”之辨的彻底，它申说的是孔子“一以贯之”之“道”

见之于人生价值弃取的最高断制。此后，孟子上承孔子，也谈到“生”与“义”两者不可兼得时人所当有的决断。他是从一个比喻说起的，说得直观而亲切、自然：“鱼，我所欲也；熊掌，亦我所欲也。二者不可得兼，舍鱼而取熊掌者也。生，亦我所欲也；义，亦我所欲也。二者不可得兼，舍生而取义者也。”（《孟子·告子上》）同以“杀身以成仁”为价值取舍之最高决断的孔子一样，孟子在肯定通常状况下“义”为“我所欲”的同时，也肯定了“生”应当为“我所欲”。不过，无论在孔子这里，还是在孟子这里，“义”这一关联着德行或仁爱的价值对于人永远是第一位的，而“利”这一关联着人生之富贵或幸福的价值只有笼罩于“义”，才可能构成人生的第二位的价值。

孔子之道的“仁”的导向，决定了这导向下的人在人生价值抉择上所必致的“义”、“利”之辨，也决定了这导向下的人在实现人生之根本价值“仁”而趋于“为仁”之最高境地或极致境地时的可能途径。这途径即在于“中庸之为德”所要求的那种“执两用中”。“中庸”意味着一个确然不移的标准，它所指示的是一种毫不含糊的“分际”，一种不可稍有苟且的“度”。它可以用“恰当”、“恰好”、“恰如其分”一类辞藻作形容或描摹，却不可能如其所是地全然实现于经验的形而下世界。不过，作为一种虚灵的真实，它能够凭着觉悟到这一真实的人向着它的努力，把人的价值追求引向一种理想的境地。孔子的中庸追求在由“仁”而“圣”的德行向度上，正是因为它，道德的形而上之境才得以开出，儒家的道德形而上学也才可能成立。孔子说：“中庸之为德也，其至矣乎！”（《论语·雍也》）他所说的“至”，指的是一种尽其圆满而无以复加的境地。德行之“仁”的“至”境是“仁”的形而上之境或所谓“大而化之之谓圣，圣而不可知之谓神”（《孟子·尽心下》）那样的“圣”境，由于它永远不可能全然实现于形而下的修养践履中，所以孔子也才这样称叹“中庸”：“天下国家可均也，爵禄可辞也，白刃可蹈也，中庸不可能也。”（《礼记·中庸》）严格说来，天下国家的治理，爵禄的得失，足蹈白刃那样的令常人发怵的行为，都在经验世界的范围内，而“中庸”不属于经验世界。不属于经验世界的东西是任何人在形而下世界中的任何努力都不可企及的，然而，正是这不可企及反倒唤起了人的一种不可替代的向往。犹如几何学意义上的“圆”在经验的时空里永远不可能出现，而经验世界中所有称得上“圆形”的东西圆到什么程度却总要以几何学上的那个“圆”为标准，“中庸”虽然“不可能”，而为“中庸”所指示的那个“分际”却永远是衡量人的德

行修养状况的尺度。这尺度被动态地施用于经验的人的践履，便有了作为“为仁”、“致道”的方法或途径的所谓“执两用中”。“执两”，是指抓住两端，一端是“过”，一端是“不及”；“用中”，是指尽可能地缩短“过”与“不及”的距离以趋于“中”的理想。人在经验中修养“仁”德，总会偏于“过”或偏于“不及”，但意识到这一点的人又总会尽可能地使“过”的偏颇或“不及”的偏颇小一些。“过”的偏颇与“不及”的偏颇愈小，“过”与“不及”之间的距离就愈小，而逼近“中”的程度也就愈大。愈来愈切近“中”的“执两”之“用”的无限推致，即是人以其经验或体验到的“仁”向“仁”的极致境地的不断趋进，也就是“仁”的形下经验向着“仁”的形上之境——所谓“圣”境——的超越。这超越的路径连同这路径所指向的虚灵的形而上之境，一起构成孔子所说“人能弘道，非道弘人”的那种“道”，而这样的“道”才既可视之为终极目标，亦可视之为由当下通往终极的道路，并且正因为如此，它也才在现实而究极的人生价值取向上真正有所“导”。

三、孔子之教

“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”（《礼记·中庸》），《中庸》就儒家对“性”、“道”、“教”的理解所作的这一概括，可以说是径直受启于孔子的。孔子一生很少说到“性”，而且似乎从未把“性”关联于“天命”或天之所命，但在特定意趣上以“天命”为天之所赋，并由此而认可人的初始之“性”出于天赋或自然所赋，却是孔子学说的一个幽微而含蓄的出发点。孔子没有下过“性善”的断语，然而，大体说来，他对天赋予人的性分持肯定和信任的态度，否则他便不至于说“为仁由己”、“人之生也直”（《论语·雍也》）之类的话了。正像老子由“率”（循）自然（天赋）之性而立“法自然”之“道”，孔子则由率（循）自然（天赋）之性而标举“仁”以立“依于仁”之“道”。于是，由修此“依于仁”之道，遂有了相应的成一家气象的教化，这即是所谓孔子之“教”，亦即为孔子所创始的儒家之“教”。

与启迪人们的“法自然”之“明”（“知常曰明”——《老子》十六、五十五章）的老子之教约略相因而又大异其致，以“为仁”、“成仁”为宗趣的孔子之教不舍人的性情自然，却也并不滞留于人的性情自然。后世的

人们多称儒家之教为“礼教”，其实，称其为“诗教”、“礼教”而“乐教”也许更恰当些——孔子就曾把“率性”而“修道”以成全人的“教”或教化描述为一个未可躐（liè）次的过程，此即所谓：“兴于诗，立于礼，成于乐。”（《论语·泰伯》）

“诗”感于自然，发于性情，抑扬吟咏最能使人脱落形骸私欲之累，由此所召唤的那种生命的真切最能引发心灵的回声。因此对人——人体、会、践行“仁”而为人——的不失天趣的教化，理应由“诗”而“兴”。孔子说：“诗，可以兴，可以观，可以群，可以怨。”（《论语·阳货》）所谓“兴”，是指情志的感发，“观”是指察识吟诗者的心迹，“群”是指从诗中求达人心的感通，“怨”是指排遣郁结、怨忿；“观”、“群”、“怨”都基于“兴”，“兴”关联着赋诗和诵诗人的性情之真。但诗情之“兴”有邪有正，由真情涵养一种堪以中正、高尚相许的情操，还须衡之以“礼”。春秋初叶，就已经有了“礼，经国家，定社稷，序民人，利后嗣者也”（《左传·隐公十一年》）和“夫礼，所以整民也”（《左传·庄公二十三年》）的说法，这些说法表明，“礼”在更早的时期就从起先那种“事神致福”（许慎：《说文解字》卷一上）的仪节演变为维系宗法关系的伦理制度了。所谓“经国家”、“定社稷”、“利后嗣”不过是对“礼”的肯定和赞颂之辞，而“礼”的真正作用则在于“整民”或“序民人”，亦即使人们的伦理而政治的关系有一种秩序。到孔子时，“礼”由原来的社会伦理规范兼有了道德规范的意义。作为伦理而道德规范的“礼”是以“让”为根柢的，孟子所说“辞让之心，礼之端也”（《孟子·公孙丑上》）可谓深中肯綮之语，而孔子批评子路“为国以礼，其言不让”（《论语·先进》）也正是基于“礼”所涵贯的“让”的义谛的。然而，“礼”成其为“礼”，严格说来并不止于一般意义的“让”，它毋宁是对“让”向着其更高境地的成全。换句话说，“礼”作为一种规范使“让”在一定的分际上呈现以保证“让”的真切和中正。正是在这一意义上，孔子说：“恭而无礼则劳，慎而无礼则戇，勇而无礼则乱，直而无礼则绞。”（《论语·泰伯》）“恭”、“慎”都有“让”的内涵，但如果不节制以礼，或者说，不把其中的“让”的德用操持在恰当的分际上，“恭”反倒会使人劳屈，“慎”也反倒会使人不免于胆怯。相反，“勇”、“直”原本就少了几分“让”意，如果不节制以礼，不以礼所固有的“让”的德用对其有所制约，“勇”就有可能使人强横而生乱，“直”就有可能使人急切而偏激。基于对“礼”的这种理解和措置，孔子针对那种“道之以政，齐之以刑”的邦国治理的做法，倡导“道之以

德，齐之以礼”（《论语·为政》）。“礼”和“德”的这种相辅为用，使“礼”不再外在于“德”，而“德”的修养也可以借重于“礼”。孔子由此主张，一个人的“仁”德的修养，除开启迪其“为仁由己”的自觉外，还应当以“礼”的规范加以约束。孔子所说的“礼”是“义以为质，礼以行之”（《论语·卫灵公》）的“礼”，这“礼”是以“义”为质地的，是对“义”的践行。所以，在孔子看来，唯有在“礼以行之”中，人的德行才能真正有所“立”。如果说“兴于诗”主要在于以诗的感发涵养人的性情之真，那么“立于礼”就在于使这真的性情得以由“礼”而导之以正。有了这一种真情贯注的正，人的心志才有可能不为外境的压迫或诱惑所摇夺，勉力做到卓然自立。

但“礼”既然终于不能不诉诸节文度数，便不免使匡束中的中正、高尚之情失于孤峭。教化至此未臻完成，其成尚待于“乐”。“乐由中出，礼自外作”，“乐也者，动于内者也；礼也者，动于外者也”，这内外的区别使礼乐在教化上各有所侧重：“乐者为同，礼者为异。同则相亲，异则相敬。乐胜则流，礼胜则离。合情饰貌者，礼乐之事也。礼义立，则贵贱等矣；乐文同，则上下和矣。”（《礼记·乐记》）由“礼”而“乐”的教化是对人由外在规范的检约进到内在情性的熏炙，所以，在儒者看来，“乐者，通伦理者也。是故，知声而不知音者，禽兽是也；知音而不知乐者，众庶是也。唯君子为能知乐。”（同上）“乐”深贯灵府以养颐性情，而君子则终究是性情中人。就此而言，正可以说，“乐”是对“兴”于“诗”的性情之“真”的葆任，“乐”又是对因“礼”而得以“立”的性情之“正”的陶冶。只是在“乐”这里，“情”（“诗”之根荪）才涵贯了“理”（“礼”之本然），“礼”才内蕴了“诗”，人性之“仁”才在葆有天真而祈向高尚的意趣上获得圆融的提升。

“乐者乐也”（同上），成于乐（yuè）也是成于“乐”（lè）。“乐”是不假缘饰的油然之情，它感动并净化着人的整个胸襟。“子曰：‘学而时习之，不亦说乎？有朋自远方来，不亦乐乎？人不知而不愠，不亦君子乎？’”（《论语·学而》）《论语》开篇就称“说”（悦）、“乐”、“不愠”；友朋之“乐”固然是“乐”，“学而时习之”之“说”（悦）、不为人知而不愠之“不愠”，又何尝不是“乐”。儒家的“孔颜之乐”是一种境界，这境界不是由玄深的思辨推致而得，而是真挚、中正之性情所至。在这一点上，可同“兴于诗，立于礼，成于乐”的心性修养路径相互诤说的，是孔子对“乐”高于“知”甚至高于“好”的精神格位的肯定。他说：“知之者不如