

论语疏解

黄克剑◎撰

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？



中国人民大学出版社

论语疏解

黄克剑◎撰



中国人民大学出版社
· 北京 ·

图书在版编目 (CIP) 数据

论语疏解/黄克剑撰.
北京:中国人民大学出版社, 2010
ISBN 978-7-300-11995-3

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

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2010) 第 061711 号

论语疏解

黄克剑 撰

Lunyu Shujie

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	北京联兴盛业印刷股份有限公司		
开 本	155 mm×235 mm 16 开本	版 次	2010 年 4 月第 1 版
印 张	29.5 插页 2	印 次	2010 年 4 月第 1 次印刷
字 数	479 000	定 价	55.00 元

版权所有 侵权必究 印装差错 负责调换

自序

这是我第一次撰写疏解性文字，有幸借此以别一种方式谛听孔子的训诲，却也因此有感通古今的字斟句酌中惴栗于自身生命局量的不足。

历来注释《论语》皆以剖章析句为能事，罕有学者统摄诸章以探究其所在篇帙的总体意趣。作为一种尝试，这里的疏解由章而篇而又由篇而章，在经心于章句的辨悉时也对那些看似互不连属的章句间隐然贯穿的线索有所留意。从松散的篇章结构中寻找某种可依篇疏解的措思头绪，原出于这样一种预断：《论语》分篇辑录“孔子应答弟子时人及弟子相与言而接闻于夫子之语”（《汉书·艺文志·六艺略序》）绝非随机杂凑，其编纂者集取先师话语时不可能不融进自己对所辑话语的理解，试图经由《论语》走近孔子的人，首先不期而遇的当是儒学境域的引路者，他们把散落的夫子遗句有序化了，也因此辟出了一条可望进到孔门而登堂入室的蹊径。

与依篇疏解构成一种互补，这里对章句的理会除字词、句脉的必要训释外，尚颇重相关古籍对其意之所属的印证。《论语》所辑孔子之言或孔门诸贤论学而闻自夫子之语大都语境不详，欲较准确把握其指归所在，不可不参酌去夫子立教未远之战国以至两汉遗籍。此种援引诸文献以作疏证的文字约分两类：一类为《论语》章句的互证，如以《卫灵公》第十九章“君子病无能焉，不病人之不已知也”，印证《学而》第一章“人不知而不愠，不亦君子乎”；以《先进》第二十一章“论笃是与，君子者乎？色庄者乎”，印证《颜渊》第二十章“夫闻也者，色取仁而行违，居之不疑”；以《述而》第二十六章“善人，吾不得而见之矣，得见有恒者，斯可矣”、《子路》第十一章“善人为邦百年，亦可以胜残去杀矣”，印证《先进》第二十章所谓“不践迹，亦不入于室”的“善人之道”等。另一类为引用其他著述（“经”、“史”、“子”、“集”）以证知《论语》章句，如以《礼记·中庸》所谓“礼仪三百，威

仪三千，待其人而后行。故曰：苟不至德，至道不凝焉”，参较《论语·八佾》第三章“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何”；以《孟子·公孙丑上》所谓“夫仁，天之尊爵也，人之安宅也”，参较《论语·里仁》第一章“里仁为美。择不处仁，焉得知”；以《孟子·离娄上》所谓“得天下有道：得其民，斯得天下矣；得其民有道：得其心，斯得民矣；得其心有道：所欲与之聚之，所恶勿施，尔也。民之归仁也，犹水之就下、兽之走圯也”，参较《论语·颜渊》第一章“子曰：克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉”等。书中疏证所用文献唯求精当、简约，不以博采广纳为胜，倘文献之间不无扞格，则亦务必在比勘、校度之后决断其弃取，以免因其杂然并陈而使人不得要领。诚然，对章句的疏证未必只是篇帙疏解的佐证，但视野更开阔的疏解毕竟决定着章句疏证所不可能没有的义理导向。

如果说章句的疏证重在以古证古，章句而篇帙的疏解重在以今解古，那么，那些由古而今的迻译所勉力求取的则在于以今切古。这切是切其理，切其境，也是探其蕴而会其神。切古一如证古、解古，并不只在于诉述一种慕古的情思；在证古、解古而切古的起念处，寓托着的其实是一份心有所通、性有所系而道有所契的生命化的期冀。

我深知，在《论语》“热读”的当下如此疏解经籍未必合于时宜，然而肩负着人生难以名状的忐忑和沉重，仍不能不就此对翘企中的人文运会作某种近于无望的祈告：但愿留住几希学苑的尊严，还孔子些许不可再少的庄重和从容！

克剑

2008年5月4日

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。”（[德]黑格尔：《哲学史讲演录》，第一卷，119页，贺麟、王太庆译，北京，商务印书馆，1959）由此，他甚至以嘲讽的口吻断言：“（对于西方人来说）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，要在这里有所发现，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·尔雅音义》）——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。”（见《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“汎爱众”）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总能够做到“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”的肯定和赞颂之词，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”之根荄）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诠释的，是孔子对“乐”高于“知”甚至高于“好”的精神格位的肯定。他说：“知之者不如好之者，好之者不如乐之者。”（《论语·雍也》）“知”，既不要求对所知的拥抱，也不表示对所知的厌弃。“知”的这种不关涉人的性情和志趣的品格，表明所知在知者的真实生命中无所确立。“立”是从“好”开始的；“好”相对于“恶”是意向明确的肯定性选择，这选择由所“好”牵动着好者的生命意志。在“好”这里，正像在“礼”这里，有认同的判断。认同的判断是一种决断，它关联着人的生命的动向。但“好”毕竟带着好恶对立的主角，并且它也意味着好者对所好还没有真正拥有。比“好”更高的境地是“乐”，“乐”是“好”与所好的相遇和相融。它把“好”与所好融汇于一种中和之情，消去了与“好”相伴随的那种欲求，使“乐”者达到一种“从心所欲”而又“不踰矩”的境界。“乐”是不“立”之“立”，是不“好”之“好”，它融通了生命中的率真、不苟和从容之情，超越了“知”和“好”那里存在的难以避免的对立，不再有“知”和“好”同“道”之间的那种隔膜或距离。“乐”是“教”，也是“情”，它以孔子切己的生命体证为一切有情者指示了一种内在于人而祈向至真、至善、至美的情愫，也因为孔子的由“诗”而“礼”、由“礼”而“乐”和由“知”而“好”、由“好”而“乐”的点化被儒家立以为教。

孔子自谓其“三十而立”，这“立”显然相通于他所倡导的“立于礼”之“立”，由此我们甚至可以把“兴于诗，立于礼，成于乐”的孔子之教衡之于其一生闻道、修德的过程。孔子称：“吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲不踰矩。”（《论语·为政》）如果说孔子所谓“三十而立”说的就是由“立于礼”而立于道，那么，这之前的“十有五而志于学”，其所指便当在于由“兴于诗”开始进入对“道”的探求了。至于“四十而不惑”，从孔子所说“知者不惑，仁者不忧，勇者不惧”（《论语·子罕》，又见《论语·宪问》）来看，它表明孔子年届四十时已经对他所体悟的“道”有了作贯通理解的智慧，这智慧足以使他的情志不被外部的压力或诱惑

所摇夺。从“四十而不惑”到“五十而知天命”，是孔子闻道、修德的生命从“立于礼”到“成于乐”的过渡，而“六十而耳顺”，以至于“七十而从心所欲不踰矩”，则是孔子闻道、修德的生命真正“成于乐”的阶段：“耳顺”，意味着无论听到什么都可以被闻道、修德之“乐”所包容、所化解；“从心所欲不踰矩”比起“耳顺”来境界又高了一层，它是说孔子到七十岁时一举一动不再是经意为之，却又都能与“道”相合。这“从心所欲不踰矩”的境界有似于老子说的“上德不德，是以有德”（《老子》三十八章），不过，孔子这时所践行的“德”得之于“人能弘道，非道弘人”之“道”，这“道”不同于一味“法自然”的老子之“道”。孔子之“道”植根于人的内在之“仁”，而“我欲仁，斯仁至矣”的那个“我”既可以用来指称任何一个“仁”心达到自觉的个人，又当首先指称孔子这个最早体会到“为仁由己”的个人。与在孔子那里“一以贯之”的“仁”道相应，“兴于诗，立于礼，成于乐”的孔子之“教”既对于每个愿意闻道的人有着可践履的普遍性，又首先被孔子本人的生命践履所验证。孔子是以生命投入他的学说的，这学说讲出的道理无不先行体现于孔子的情趣盎然的人生。

四、孔子论政

孔子之学作为“成德之教”（一种成全人的道德品操的教化）或“为己之学”（一种为着人的本己心灵安顿的学问），其中心意致在于人生“境界”的自律性提升，而不在于某种“权利”分际的孜孜探求。孔子也分外关注属于对待性领域的社会治制，但政治这一被后世儒者称作“外王”的事业，在孔子那里只是德性修养——后世儒者所谓“内圣”——的直接推扩。这由德性修养到邦国治理的逻辑，倘用孔子的一句话作概括，即是所谓“《书》云：‘孝乎惟孝，友于兄弟。’施于有政，是亦为政”（《论语·为政》）。就是说，在他看来，把以“孝”、“弟”等为务的教化“施于有政”（施用于政治），也就是“为政”（“是亦为政”）了。

“为政以德”（同上）是孔子论政的枢纽性命题；以“仁”德的修养为国家治理的契机和保障，这是把“为仁”视为“为政”的前提。对于孔子说来，修身以涵养“仁”德是天下所有人的本分，此即后来《大