

# 由“命”而“道”

先秦诸子十讲(修订版)

黄克剑◎著

正像路的拓辟和延伸只在行路人的脚下，“道”只在致“道”者真切的生命祈向上呈现为一种虚灵的真实。只有诗意的眼光才能发见诗意，历史中的良知也只有当下的良知才能觉解；在诸子不得已留下的言途中与“道”相遇，乃在于以本己的生命体悟默然契接那有过至深体悟的生命。

# 由“命”而“道”

先秦诸子十讲(修订版)

黄克剑◎著

中国人民大学出版社

· 北京 ·

## 图书在版编目 (CIP) 数据

由“命”而“道”：先秦诸子十讲 (修订版)/黄克剑著.

北京：中国人民大学出版社，2010

(国学研究文库)

ISBN 978-7-300-12340-0

I. ①由…

II. ①黄…

III. ①先秦哲学-研究

IV. ①B220.5

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2010) 第 118250 号

国学研究文库

由“命”而“道”

——先秦诸子十讲 (修订版)

黄克剑 著

You Ming Er Dao

---

|      |                                                                                                                                  |      |                     |
|------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------|---------------------|
| 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  | <a href="http://www.crup.com.cn">http://www.crup.com.cn</a><br><a href="http://www.ttrnet.com">http://www.ttrnet.com</a> (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                                                                                                                   |      |                     |
| 规 格  | 160 mm × 230 mm 16 开本                                                                                                            | 版 次  | 2010 年 7 月第 1 版     |
| 印 张  | 25 插页 2                                                                                                                          | 印 次  | 2010 年 7 月第 1 次印刷   |
| 字 数  | 404 000                                                                                                                          | 定 价  | 48.00 元             |

---

版权所有 侵权必究

印装差错 负责调换

# 总 序

冯其庸

国学是中国传统学术的简称，它应该是包罗宏富的。其中，以孔孟为代表的儒学，以老庄为代表的道家以及诸子学，以屈宋为代表的楚辞学，以左迁为代表的史学，以韩柳欧苏为代表的文章学，以《诗经》、乐府、李杜韩白苏辛周姜为代表的诗词学，以周程张朱为代表的理学，以关王白马高孔洪为代表的曲学，以《三国演义》、《水浒传》、《红楼梦》为代表的小说学，还有其余相关的如古文字、音韵、训诂学、目录版本学等诸种学问，应该是国学的主要内涵。我们的国家是伟大的多民族团结融合的国家，我们不能把国学局限于某一局部，这是显而易见的。同时，国学也不是凝固、僵化的，而是随着历史的进步在不断丰富发展，唐代的国学总比秦汉要丰富，后代往往胜过前代，国学经典著作的解读，也随着时代的进展而有所深化、有所革新，国学的典籍、文献资料也有所扩展增添。近百年来，大量甲骨文的发现，青铜铭文的发现，战国秦汉魏晋南北朝简牍、古籍的发现，敦煌宝藏大量经卷典籍的发现，西部大量古文书简的发现，不是使我们的国学、我们传统文化的内容都大大地丰富了吗？使我们对自己的文化传统有了更深一步的认识和了解吗？所以，国学是我们整个中华民族的民族精神、民族思想、民族意志的共同载体，是我们伟大中华民族的精神长城，是我们伟大民族顶天立地的思想根基、力量根基，也是我们不可被战胜的强大自信力量的源泉。

从内容上看，国学与传统文化部分内容是重叠的，但国学并不能完全等于传统文化研究。西方文化进入以前，中国已经有两千年以上的学术文化传统，形成了一个自己的体系。在西方文化大举袭来的情况下，近代中国产生了“国学”的观念，来应对西方文化进入后的文化格局，作为一个

与西学、现代学科相区别的一个分类，来指称中国传统的学术。而“中国传统文化”的观念，其范围就广得多，既包括学术的形态，也包括非学术的形态。也就是说，“中国传统文化”要比国学的内涵大，国学是一种特殊的“中国传统文化研究”。从研究的态度上看，国学的特殊性首先是对中国传统文化的自觉担当意识。搞国学的人之所以要研究中国传统文化，不是为了个人的生计、名利，也不是为了某种具体的功利，而是要自觉地担当起保护、弘扬中国传统文化的使命。古代先哲“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”的精神境界，“济世安民”、“修身、齐家、治国、平天下”的治学宗旨，应该首先得到继承和弘扬。在研究方法上，国学研究不排斥学习、借鉴、引进外来的研究方法，但更强调对传统研究方法合理因素的吸收和继承，或者说，它是在传统的训诂、考据、义理、词章方法基础上，去吸收、融合西方现代的学术研究方法。之所以如此，是因为国学不仅是在现代西学冲击下对固有知识体系的一个简称，同时也因为这个固有的知识体系里面它有一些内在的脉络，一些固有的体系结构，而对此是不可以用西方文史哲的研究方法来简单处理的。相反，只有既立足于中国学术传统，又具有现代学术意识，才有可能在国学研究中作出突出贡献。

中国人民大学国学院自2005年创办起，一直受到社会各界的关注，这既是鼓励也是鞭策，要求我们必须更好地工作，不辜负时代的要求、人民的希望。近三年来，我们循序渐进，择要取精，在教学、科研上对国学进行了有益的探索。我们不提倡对“什么是国学”作定义式的讨论，甚至陷入旷日持久的争论之中，而是鼓励我们的老师在教学、科研中去摸索国学的基本内涵，搞清国学自身的规律及特点。读者看到的这套“国学研究文库”，便是中国人民大学国学院部分老师的研究成果，同时也收入了一定数量来自社会的稿件，每部稿件都经过专家的严格审定，达到了该领域的较高水平。本文库将每年推出几部，希望能持之以恒，积少成多，对方兴未艾的国学事业添砖加瓦、推波助澜。

冯其庸

2008年4月3日

# “学” 在先秦的自觉

——从史巫之学到致道之学

(修订版序)

这是一部还算走运的书，在由线装书局出版四年后，又为中国人民大学出版社所看重。书的改版使我有机会对原版中的讹误和疏漏略作勘正和修饬，也使我得以趁着字句的斟酌再度回味那个出现在两千多年前而至今仍令人惊叹的诸子蜂起的时代。而且，为我所乐意的是，我正可借此就“学”的自觉的话题追写一段文字，以修订版序的方式补述正文的未尽之义，并多少对“学”在当下尘海中的遭际——其愈益被了解为知识的记诵或技艺的袭取因而愈益为牵累于功名利禄的欲望所驱使——向有缘者作一种警示。

从一定意义上说，有了文（文籍）献（贤者）就有了“学”。“学”的本字“斆”在甲骨文中已见雏形（𠂔，𠂔），但其或可能指示某种祭祀活动，或用于人名<sup>①</sup>，学之为学的含义尚在朦胧处酝酿中。“惟殷先人，有册有典”<sup>②</sup>，这“册”、“典”当指甲骨卜辞、刻辞的有序辑集，而卜辞、刻辞及其有序辑集即隐示着学问意趣上的“学”的初萌。占卜意味着以趋利避害为祈求的华族先民对人难以操控的某种神秘力量的叩问，正是这叩问培壅了“学”的最初的根荪，尽管先民们因着那神秘力量而渐次产生的“命”意识这时还若隐若隐、茫昧不清。

“《易》之兴也，其当殷之末世，周之盛德邪？”<sup>③</sup>产生于殷周之际的

---

① 参见徐中舒主编：《甲骨文字典》，348～349页，成都，四川出版集团四川辞书出版社，2006。

② 《书·周书·多士》。

③ 《易·系辞下》。

《周易》朴讷而虚灵，其以“阴”、“阳”交感所演绎的一即是多、多即是一的象征系统，绍述了殷人由神话花蒂而来的“帝”崇拜中隐含的尚“生”意识，延续了占卜之“学”的一线之脉。它不曾径直提出“阴”、“阳”的概念，但“--”、“—”涵藏并默示了可表之以“阴”、“阳”而不尽于“阴”、“阳”的微旨。“一阴一阳之谓道”<sup>①</sup>，这说法虽出于诠释《易经》的《易传》，然而以此概括“易”趣推演的总体格局及寓于其中的盎然“生”意则至为贴切。“易”之趣致首在于变易，变易的原由乃在于“阴”、“阳”两种性态或势用的交感，而“阴”、“阳”交感所引致的变易中所默运着的却是一种“生生”的几赜。《易》以“人谋鬼谋”<sup>②</sup>见用于占筮，只是吉凶休咎的卜问毕竟系着“天地阖闢运，万物化醇，男（阳）女（阴）构精，万物化生”<sup>③</sup>境遇下的非可究诘的机缘。阴、阳相摩相济以使森然万象生生不已诚然有其常则，但这常则并不就是定命；它为人乃至他物在一定境况中的可能选择留下了或大或小的余地，同时也因此使选择者遭逢种种未可逆料的或然情境。境遇的或然在中国先民那里催生了沉重的“命”意识，尽管这“命”与古希腊人所笃信的“命运”迥然有别。古希腊人心目中的“命运”，用伊壁鸠鲁的话说，乃是一种“不可挽回的必然”<sup>④</sup>。相对于“命运”这一“不可挽回的必然”，殷周之际的中国人所关注的“命”的或然性要大得多。古希腊的自然哲学——从泰勒斯提出“水是万物的始基”的命题到德谟克利特一味称述其涡旋运动的原子论——虽有其命运关切的背景，但所探讨的“始基”是纯然客在或先在于人的，中国古代“命”意识下的“人谋鬼谋”则始终有人的参与。单是因着这一点，中西之学在源头处即已有了微妙的分别。

以占筮方式卜问运数以作人事决断，这关系到天人之际的学问构成中国独特的史巫之学。史巫之学亦可谓史、巫、祝、宗之学或祝、宗、卜、史之学；巫、祝、宗、卜、史之职分皆与占卜（占筮）、祭祀相系，其所司所问即构成当时最切要的学问。此之为学虽繁琐庞杂，但其初衷终在于人生有待处的趋利避害、葆任生命。卜筮、祭祀之所祈不外生存际遇中的可能大的福佑，而总会带给世人以生机的鬼神上帝的可取悦、可凭靠则是

① 《易·系辞上》。

②③ 《易·系辞下》。

④ [古希腊]伊壁鸠鲁：《致美诺寇的信》，见北京大学哲学系外国哲学史教研室编译：《古希腊罗马哲学》，369页，北京，商务印书馆，1961。

巫、史、祝、卜、宗从来就笃守不疑的信念。《尚书》、《国语》、《山海经》等典籍都曾记述“绝地天通”的上古传说，其中《国语》所载楚国大夫观射父在回答楚昭王询问时对这一传说的叙述最为详尽。其云：“古者民神不杂。……及少皞之衰也，九黎乱德，民神杂糅，不可方物。夫人作享，家为巫史，无有要质。民匮于祀，而不知其福。烝享无度，民神同位。民渎齐盟，无有严威。神狎民则，不蠲其为。嘉生不降，无物以享。祸灾荐臻，莫尽其气。颛顼受之，乃命南正重司天以属神，命火（北）正黎司地以属民，使复旧常，无相侵渎，是谓绝地天通。”<sup>①</sup>事实上，这里所谓“古者民神不杂”只是托古以达到当下目的的一种说辞，“民神杂糅”、“民神同位”而“夫人作享，家为巫史”才是有权力“绝地天通”者要解决的问题。传说中的故事是无从考稽的，但它当是某种境况透过社会意识之棱镜时的折射。换句话说，以天人交通为务的巫、史、祝、宗之术曾有过一个从不同群落各是其是到权力集中的官府对其规范齐一的过程，史巫之学在公例意味上成其为学时业已是官家之学。

两周之际而至春秋末造，史巫之学的主导地位渐次为致道之学所取代，与之同步的是卜命的数术见绌于问道的教化。这时，堪以“轴心时代”<sup>②</sup>之圣贤相称的老子、孔子出现了，可视为典型的中国式思想范畴的“道”被提了出来。“道”是对通常所谓“道路”向着形而上的升华，也是对春秋后期流行的“天道”、“人道”等说法的哲理化。“道”有“导”意；在老子那里，它贯洽天地万物，以“法自然”<sup>③</sup>为人默示一种虚灵的生命境界。老子以“素”、“朴”论“道”，也以“素”、“朴”说“德”，他引导人们“见素抱朴”<sup>④</sup>、“复归于朴”、“复归于婴儿”<sup>⑤</sup>，所“道”（导）之“德”超越世俗功利而一任“自然”。这由“自然”之性分引出

① 《国语·楚语下》。

② 此为二十世纪德国哲学家雅斯贝斯语。雅斯贝斯说：“看来要在公元前500年左右的时期内和在公元前800至前200年的精神过程中找到这个历史轴心。正是在那里，我们同最深刻的历史分界线相遇。我们今天所了解的人开始出现。我们可以把它简称为‘轴心期’。”（〔德〕雅斯贝斯著，魏楚雄、俞新天译：《历史的起源与目标》，7~8页，北京，华夏出版社，1987）他指出，正是在这一时期，印度、中国、古希腊分别出现了佛陀、孔子、苏格拉底这样的可视为人类之导师的圣哲。

③ 《老子》二十五章（《老子》引文以王弼《道德经注》为底本，参以马王堆出土帛书甲乙本、郭店楚墓竹简本，下同）。

④ 《老子》十九章。

⑤ 《老子》二十八章。



的“道”，已不再像先前人们分外看重的“命”那样使人陷在吉凶休咎的考虑中，而是启示人们“致虚极，守静笃”<sup>①</sup>以脱开一切外在的牵累。比起老子来，主张“道之以德”<sup>②</sup>的孔子显然更可比拟于“轴心时代”出现在古印度的释迦牟尼、出现在古希腊的苏格拉底、出现在古犹太的耶稣。他由内在于人心的那点“仁”的端倪、由人的性分之自然提升出一种应然的“仁”的价值，从老子所说“道法自然”的那个“自然”出发，却不停留在“自然”处。从人的性分之自然引出“仁”，这很像苏格拉底在古希腊哲学中所做的那样，“求援于心灵的世界，并且到那里去寻求存在的真理”<sup>③</sup>；从明证于人心的“仁”的根芽自觉地导引出“仁”而“圣”的虚灵之境以确立和弘扬一种“道”，这又很可以与苏格拉底从人心中经验到的“美”、“善”、“大”的观念导引出“美本身”、“善本身”、“大本身”<sup>④</sup>相比拟。苏格拉底的学说以人的“灵魂的最大程度的改善”<sup>⑤</sup>为宗趣，而孔子“志于道，据于德，依于仁，游于艺”<sup>⑥</sup>所要确立的又正是所谓“成德之教”或“为己之学”，即一种成全人的道德品操的教化或一种为着每个人切己地安顿其心灵的学问。如果说苏格拉底前后古希腊哲学命意的演变可一言以蔽之为“从‘命运’到‘境界’”，那么，老子、孔子前后古代中国心灵眷注的焦点的转换正可一言以蔽之为“由‘命’而‘道’”。

与“道”的观念的确立相应，孔、老之后的“学”的趋尚已渐次由史巫那样的数术转向“为道”或“致道”。在此同时，“学”之为“学”本身也愈益臻于自觉。孔子于《易》有“吾求其德而已，吾与史巫同途而殊归者也”<sup>⑦</sup>之说，其实，曾为“周守藏室之史”而终于“自隐”做了“隐君子”<sup>⑧</sup>的老子与囿于数术的史巫们又何尝不是“同途而殊归”。老子“尊道而贵德”<sup>⑨</sup>，孔子“志于道，据于德，依于仁，游于艺”，皆以“道

① 《老子》十六章。

② 《论语·为政》。

③ [古希腊]柏拉图：《斐多篇》，见北京大学哲学系外国哲学史教研室编译：《古希腊罗马哲学》，175页。

④ 同上书，176页。

⑤ [古希腊]柏拉图：《申辩篇》，见北京大学哲学系外国哲学史教研室编译：《古希腊罗马哲学》，149页。

⑥ 《论语·述而》。

⑦ 《马王堆帛书·要》，见《道家文化研究》第三辑，435页，上海，上海古籍出版社，1994。

⑧ 《史记·老庄申韩传》。

⑨ 《老子》五十一章。

德”为其学说之要归。尽管老子的“道德”在于“法自然”，孔子的“道德”终究“依于仁”，但无论是“法自然”还是“依于仁”，都是对当下尘垢世界之利欲奔竞的脱开或超出。孔门“志于学”固然在于“学以致其道”<sup>①</sup>，而老子所谓“为学日益，为道日损”<sup>②</sup>看似将“为学”与“为道”对置，却也同样是在喻示一种“为道”之“学”。其所称人“法地”、“法天”、“法道”、“法自然”，乃是要人取法“自然”的“作而弗始，生而弗有，为而弗恃，功成而弗居”<sup>③</sup>，这“弗始”、“弗有”、“弗恃”、“弗居”，一言以蔽之即是“不争”——不为个我乃至族群、人类的一己之利欲而争。老子强调“学不学”<sup>④</sup>，其“不学”之“学”即是“自然”之“学”，而“法自然”则正可谓“学”（“法”）那“不学”的自然。不过，老子除倡导“绝仁弃义”、“绝巧弃利”外，毕竟也主张“绝圣弃智”、“绝学无忧”<sup>⑤</sup>。“绝学”之说使老子之学置自身于一种难以自解的悖论中：人“法地”、“法天”、“法道”、“法自然”是人自觉地“法”，自觉地以“自然”为“法”，而趋于“自然”则已不再是本来意义上的自然而然的“自然”；老子以其“若反”之“正言”<sup>⑥</sup>曲尽不可道之“道”的玄致，没有对人生的究竟有所觉识并且因此对前人留下的人世沧桑的道理有所“学”而不可想象。以其饱学诲人以“绝学”是老子之学的自相扞格，这扞格表达了道家在消极意味上所达到的“学”的自觉。

与老子大相径庭，“学”的自觉在孔子这里更富于积极意义，这“学”的自觉与孔子之学本身全然相应。孔子“好学”以至于“学而不厌”<sup>⑦</sup>而作“学而时习之，不亦说乎”<sup>⑧</sup>之叹，颜回“好学”以至于“一簞食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，回也不改其乐”<sup>⑨</sup>，但孔子自称非“多学而识之者”<sup>⑩</sup>，其所学乃一以贯之于“道”。孔子不像老子那样排斥“学文”，只是他所谓“学文”总是关联着“学道”的，因此他的“讲学”并不脱

① 《论语·子张》。

② 《老子》四十八章。

③ 《老子》二章。

④ 《老子》六十四章。

⑤ 《老子》十九章。

⑥ 《老子》七十八章。

⑦ 《论语·述而》。

⑧ 《论语·学而》。

⑨ 《论语·雍也》。

⑩ 《论语·卫灵公》。

开“修德”、“闻义”以“迁善”<sup>①</sup>。“仁”、“知”、“信”、“直”、“勇”、“刚”是心灵可感通的人们普遍认同的六种德行，人们因其各自的气质，或更大程度地“好仁”，或更大程度地“好知”，或更大程度地“好信”、“好直”、“好勇”、“好刚”，这固然是情理中当有的事，但如果只是一味滞留在为气质所左右的“好”上，不以后天的“学”更准确地把握各种德行应有的分际，那就有可能使这些原本可称道的德行生出相应的弊端，所以孔子分外强调说：“好仁不好学，其蔽也愚；好知不好学，其蔽也荡；好信不好学，其蔽也贼；好直不好学，其蔽也绞；好勇不好学，其蔽也乱；好刚不好学，其蔽也狂。”<sup>②</sup>孔子如此劝勉人们以“好学”辅正对六种德行的所“好”，诚然重在启示各趋一偏的所好者学“礼”——这从他所谓“恭而无礼则劳，慎而无礼则蒺，勇而无礼则乱，直而无礼则绞”<sup>③</sup>可以得到印证，但对于他说来，这并不落在“玉帛”之表的“礼”从来都是统摄于其“朝闻道，夕死可矣”<sup>④</sup>的那种“道”的。为孔子所创始的儒家之学是从人的生性或天性——“天命之谓性”<sup>⑤</sup>——处说起的“为仁”之学，亦即“为人”之学，这把“仁”而“人”、“人”而“仁”在人的生命践履中“合而言之”<sup>⑥</sup>以求其极致的学问自有其道：人唯有“学道”才能“弘道”，亦唯有“弘道”才能“学道”；“道”在人的“学”而“弘”之中对于人呈现为“道”，人在“学道”、“弘道”中成其为人。

与“学”之“为道”或“致道”取向形影相从，“学”本身的内涵或“学”之为“学”的意趣在孔子的时代亦臻于确定。《说文》释“学”：“学，篆文‘斆’省”，“斆，觉悟也”<sup>⑦</sup>。《白虎通义》云：“学之为言觉也，以觉悟所不知也。”<sup>⑧</sup>《广雅》释“学”：“学，觉也。”<sup>⑨</sup>《广韵》亦释“学”：“学，觉悟也。”<sup>⑩</sup>不过，此所谓“觉”或“觉悟”绝不是离群索居者的苦思冥想所能奏效的，所以《广雅》又释“学”：

① 《论语·述而》。

② 《论语·阳货》。

③ 《论语·泰伯》。

④ 《论语·里仁》。

⑤ 《礼记·中庸》。

⑥ 《孟子·尽心下》。

⑦ 《说文解字》卷三下。

⑧ 《白虎通义·辟雍》。

⑨ 《广雅·释诂四》。

⑩ 《广韵·觉韵》。

“学，效也。”<sup>①</sup>“效”不是为效而效的那种外在模仿，而是为了“觉”，因而“效”的过程也即是“觉”的过程。诚然，以“觉”或“觉悟”释“学”是汉以降的儒者之所为，但“学”之“觉”义则确已见之于春秋战国之际的典籍。

“觉”意味着所“学”对于“学”者的心灵有所默示而对其生命有所触动，这“学”而“觉”之的企求决定了自觉于春秋战国之际的中国人的学问的精神性状。它的重心不落于知识的记诵，也不落于概念的推理。老子、孔子之学皆可谓“为道”或“致道”之“学”，而“道”决不就是可为言诠所条分缕析的知识。当老子说“道可道，非恒道”<sup>②</sup>时，他所告诫于人的当正如庄子所谓“道不可闻，闻而非也；道不可见，见而非也；道不可言，言而非也”<sup>③</sup>，但不可“闻”、“见”、“言”的“道”终是可以心“觉”而意“悟”，否则他便不必以洋洋五千言道其所不可道，言其所不可言了。老子于其“道”必有所“觉悟”，他道其不可道之“道”亦必有冀于他人对此“道”有所“觉悟”，这是以先觉点化后觉。如此点化即是一种“教”，尽管老子称其为“不言之教”<sup>④</sup>；领受如此点化而终于对先觉之所觉有所“觉”即是一种“学”，尽管老子倡说的是“学不学”。人“法地”、“法天”、“法道”、“法自然”之“法”乃为效法，亦未尝不可径称之为“效”，但人果能效法“自然”而得其真际，必在其“效”、“法”中会对“自然”所以为“自然”有所“觉”——此“法”此“效”而此“觉”正是“学，觉也”之“学”。老子施教，或对“道”之性态“强为之容”<sup>⑤</sup>，或设譬以喻而对“道”之玄致婉转开示，其“正言若反”却又处处诱人“觉”其“道”而“悟”其“德”。老子“绝学”以“学不学”而终于成其一家之学，此学重“觉悟”而厌弃“一察”之识，却亦毕竟可“学”。

孔子之“道”植根于人心之“仁”而弘大于“为仁”之人，“道”、“仁”虽不远人，但领会“仁”之为“仁”、“道”之为“道”却不在于人的辨析，而在于人之“觉悟”。不像老子那里“为学”与“为道”终有所

① 《广雅·释诂三》。

② 《老子》一章。

③ 《庄子·知北游》。

④ 《老子》二章、四十三章。

⑤ 《老子》十五章。

隔，孔子随处称举“学”却总在于“为道”，这“学”是别一种价值取向的“觉悟”之学。孔子诲人“学道”、“为仁”多以“近取譬”<sup>①</sup>为教，从不诉诸“名”、“言”的界说。诸多弟子问“仁”，孔子从未给出过某个可诵记的齐一答案，其种种随机指点只是要不同的问疑者在“求诸己”的具体情境中对于“仁”有所省觉或有所体悟。孔子施教的另一重要方式为品题人物以对其弟子或时人作“为仁”、“学道”的范本引导。“人能弘道”，“道”必呈现在人的自觉“为仁”的践履中。据此，孔子得以理所当然地把对难以言传的“仁”、“道”的疏解转换为对那些在为“仁”致“道”上具有范本作用的人的评说。未可尽言的“仁”、“道”在被品题的人物——诸如颜渊、仲弓、闵子骞、伯夷、叔齐、泰伯、文王……——那里生命化了，那些“志于仁”、“志于道”者有可能从认可和效法如许范本人物的过程中获得关于“仁”、“道”的启示。这由“效”而“觉”正是孔子所要倡导的儒家之“学”。子夏所谓“贤贤易色，事父母能竭其力，事君能致其身，与朋友交言而有信。虽曰未学，吾必谓之学矣”<sup>②</sup>，是对这由“效”而“觉”之“学”的印可，孔子所谓“君子哉若人（子贱）！鲁无君子者，斯焉取斯”<sup>③</sup>，正可说是对这由“效”而“觉”之“学”的点破。

“古之学者为己，今之学者为人。”<sup>④</sup>孔子这句托重古人以强调“学”而“为己”的话是就儒家之学旨归于人的心灵境界的提升而言的，老子不曾有过类似的说法，但道家之学的趣致依然在于人的灵府的安顿。儒、道两家致“道”而立“教”皆有其毫不含糊的价值取向，价值弃取并非完全与认知无缘，但其最终须待心灵的“觉悟”，亦须由这“觉悟”引出那见之于生命践履的信念上的决断。儒家“依于仁”，道家“法自然”，孔老虽价值异趣，却都因其价值追求而使其学同为“觉”或“觉悟”之学。“道”在春秋战国之际作为系着人生终极趣向的虚灵而至高思范畴的出现，标志着中国历史文化的“轴心时代”的莅临，它从大端处决定了往后的中国学术或学问——近现代中国人称之为“国学”——的非以逻辑思辨为能事的“觉悟”的品格。

① 《论语·雍也》。

② 《论语·学而》。

③ 《论语·公冶长》。

④ 《论语·宪问》。

两汉之际传入中国的佛教以“佛”为“觉者”，这同先秦以至西汉诸子以“觉”为“学”之底蕴的学术趋求不期相应。自此以降，儒、佛、道三教由其相异而相通所构成的张力决定了中国之学重修己、重“觉悟”的主导走向。始自清末民初，传承两千多年的故有之学的“觉”的性状被以知解、分析为能事的学尚所遮蔽，而利欲驱动下的近代西方主流科技在创造了前所未有的物用上的奇迹后，也使为它所引领的当下世界文化陷入危机。来自多方面的警示是严正的，人类或当松开过重的功利化、操作化的执著，在对人文运会的嬗变作更深永的反省时重新认可“学”的“觉”或“觉悟”的品格。诚然，这“觉”或“觉悟”可不必局守于非对待性向度上的心性修养，但当其被推扩到对待性向度上的文化创造时，它亦意味着对这创造所取方向、途径的眷注与裁度。真正的进取永远离不开富于历史感的回溯，有着学以致其道传统的中国自应为自己因而也为人类找回那深植于诸子蜂起之际的运思灵根。这是“觉”的学缘的接续，是古今生命的相契，它把一种不无悲剧感而未可推诿的人文使命赋予了当代中国学人。

克 剑

2010年4月20日于北京远郊

## 初版自序

在“先秦诸子思想”作为一门课程为汉语言文学专业的研究生们讲授了八次后，我应刘景琳先生之约，把遗忘中先后留住的那些话语连缀成这部书稿。它多少借用了讲演录的体例，却并没有贪图时行的录音整理的方便。这是一次勉为其难的尝试，原想在尽可能浅近地陈述读解古籍的心得时，尽可能少地失去唯有曲尽其致的雅语才足以涵养的那份神趣，但临到遣词造句才知道这对于我终究还是力不应心。

大约十五年前，我由考寻当代新儒学思潮的渊源开始回味那个产生过孔孟老庄的时代。无可名状的向慕之情中多了几分敬畏和羞愧，一个早就过了不惑之年的学人第一次带着切己的生命遭际问讯于往古圣哲时的心境是亲切而紧张的。我曾迂回到柏拉图的直逼“理念”的“中的标准”(Medium)以反观孔子的“中庸”之道，也曾借重康德的起于“好的意志”的“至善”去探询儒者“明明德”而“止于至善”的心灵消息，但在最初的那些年里，见诸文字的多是西学的讨论，而透露我对原始儒道思索踪迹的就只有《〈周易〉经传与儒、道、阴阳家学缘探要》和《孔子之生命情调与儒家立教之原始》了。近十年来，又一次的执教生涯把我放置在两种大得多的张力下，这张力一在于学术运思的跨度，一在于学人良知与学术生存环境的抗衡。前者从我先后讲授过的五门课中的两门课可约略窥见——这两门课是“现当代西方文论专题”和“先秦诸子与中国人文精神”；后者却多少吐露在我应邀撰写的一篇学术随笔中，那文字中有这样一段话：“名、利在通行的评价体制内的直言不讳使学人委身为欲望的奴隶，学术在遗忘了它的天职后遂变为学者们沽名钓誉的场所：从马克思那里讨学问的人，不再记得这位哲人的‘要直扑真理，而不要东张西望’的告诫，言必称孔孟的那些心性之学的祖述者，竟至会淡忘了那‘羞恶’、

‘辞让’之心；修西学的人固然陌生了耶稣的境界和苏格拉底的风骨，而操着鲁迅口吻动辄嘲人以‘正人君子’之流者，自己却成了真正的‘小人’。”毋庸赘说，这两重张力以迥然不同的方式成全了我同“先秦诸子”的宿命般的学缘。

与苏格拉底前后的古希腊哲学处在同一时代等高线上，蜂起于春秋战国之际的诸子之学为中国的人文运会养润了生生不已的灵根。对“生”的眷注是深藏在中国初民心底的最动情的秘密，到了老子和孔子出现时，这在往后依然持续着的眷注的焦点发生了意味深长的转换——这转换可一言以蔽之为：由“命”而“道”。这之前，牵动着生死、利害的“命”意识是笼罩一切的；这之后，伴随却又穿透着命运感的“道”把人们引向心灵境界的提升。“道”是诸子绝唱这篇大诗的诗眼，从这里看入去，可分辨出老、庄以“道法自然”所“导”——“道”亦或作“导”——于人的是“致虚”、“守静”、“无为”、“复朴”的人生价值取向，可领略到孔、孟以“道（导）之以德”所指点于人的是“善”、“信”、“美”、“大”、“圣”这一“文质彬彬”、由“仁”而“圣”的心性陶养之途；墨家的“兼相爱，交相利”固然是以“天志”（“道”的别一种命名）为最后依据对世人所立的一种教化，而法家在把“道”化作“南面之术”（“人主之道”）后所自觉致取的是“富”国“强”兵以雄视天下的功利效果；甚至惠施的“合同异”、公孙龙的“离坚白”之类“琦辞”、“怪说”也在有着特定价值内涵的“道”的烛引下“欲推是辩”以“化天下”，而以“尚德”对“数术”作了点化的阴阳家在重新理会那无从摆脱的“命”时也由衷地瞩目于“道”。

“道”并不是半个多世纪来被人们说滥了的所谓“规律”，也决不可比附于以“不可挽回的必然”过重地牵累了古希腊人的“逻各斯”（*λόγος*）。正像路的开辟和延伸只在行路人的脚下，“道”只在致“道”者真切的生命祈向上呈现为一种虚灵的真实。只有诗意的眼光才能发见诗意，历史中的良知也只有当下的良知才能觉解；在诸子不得已留下的言诠中与“道”相遇，乃在于以本己的生命体悟默然契接那有过至深体悟的生命。无疑，不论是传世文献还是出土文物，都只能活在富于生命感的阐释中，阐释者从阐释对象那里所能唤起的是阐释者自身生命里有其根芽的东西。虚灵的人文传承也许在于生命和历史的相互成全——以尽可能蕴蓄丰赡的生命由阐释历史而成全历史，以阐释中被激活因而被升华的历史成全那渴望更多



人文润泽的生命。我称这种使生命和历史有可能相互成全的研究方法为生命化的方法。诚然，这方法同历来对学术的功利经营无缘，它承诺着历史的生机，亦当求证于生命的历史。

克 剑

2006年3月13日于北京远郊