

咏而归国学新秀丛书

雏凤集

中国人民大学国学院
青年学子优秀论文选集

[卷一]

中国人民大学国学院 编

咏而归国学新秀丛书

雏凤集

中国人民大学国学院
青年学子优秀论文选集

[卷一]

中国人民大学国学院 编

中国人民大学出版社

· 北京 ·

图书在版编目 (CIP) 数据

雏凤集：中国人民大学国学院青年学子优秀论文选集，第1卷/中国人民大学国学院编. —北京：中国人民大学出版社，2015.10

ISBN 978-7-300-22009-3

I. ①雏… II. ①中… III. ①国学-文集 IV. ①Z126.27-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2015) 第 235102 号

咏而归国学新秀丛书

雏凤集

——中国人民大学国学院青年学子优秀论文选集

卷一

中国人民大学国学院 编

Chufeng Ji

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)

010-62511770 (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 涿州星河印刷有限公司

规 格 160 mm×230 mm 16 开本

版 次 2015 年 10 月第 1 版

印 张 30 插页 3

印 次 2015 年 10 月第 1 次印刷

字 数 486 000

定 价 89.00 元

版权所有 侵权必究 印装差错 负责调换

目

录

先秦儒家教育思想论要	赵雪波 (1)
孔子的言辞与教化	
——《论语》的情境化理解	皮迷迷 (14)
“《诗》亡然后《春秋》作”义疏	刘 伟 (29)
论《老子》中“观”的含义与方法论意义	荣 敏 (48)
从负累之心到逍遥之心	
——《庄子》内篇工夫论初探	李子豪 (66)
《尉繚子》的法家色彩	
——从《商君书》和《管子》的视域	马直辰 (87)
礼与刑在经学中的德性指归	
——“礼不下庶人，刑不上大夫”之说辨正	谌祥勇 (101)
汉代象数易占中“象”的异趣	李元骏 (116)
“望文生义”诠释法初探	
——以讖纬和《字说》之五行类文献为例	何大海 (133)
俞琰《周易集说》版本考	安一硕 (144)
康海杂剧与关学的乡里教化	柯 昊 (160)
秩序重建的政治之维：黄宗羲与近世政治思维的	
突破	顾家宁 (167)

经学传统在近代思潮中的价值重塑：以蒙文通、熊十力	
论乡遂之制为例	朱 雷 (185)
以《孝经》会通六艺	
——曹元弼重建经学的方式	宫志翀 (198)
从“举体成用”到“摄体归用”	
——熊十力后期思想研究	牛 军 (211)
“文学自觉说”反思	吴 寒 吕明烜 (228)
《葛覃》诗旨考论	甄皓涵 (245)
论王照圆对《诗经》中女性形象的解读	杨淳雁 (256)
“七子之冠冕”的形成	
——试论王粲文学创作中诗礼秩序与情感表现的	
融合	徐 晓 (274)
志人·志情·志物	
——论《世说新语》之“行旅”的艺术表现	刘 睿 (292)
魏晋时期“以玉品人”审美现象探论	肖徽徽 (305)
韦应物悼亡诗研究	
——“高雅闲淡”之外的另一个韦应物	董思捷 (322)
先秦至隋唐文学视野下的“狐狸”形象探研	丁智广 (337)
北宋元丰洛阳真率会考论	
——兼论“真率”与“耆英”会名的混同及原因 ...	庞明启 (359)
《易安居士三十一岁之照》研究	姚思宇 (374)
从苏辛差异看两宋词坛风尚之变	陈丽丽 (388)
质疑与重构：对于朱淑真之情爱的一种猜想	张可馨 (404)
经营风雅生活	
——惠山泉与明代文人文化初探	刁冰洁 (417)
明清之际遗民梦想花园的构建及意义	
——以“琅嬛福地”与“将就园”为例	郭文仪 (432)
论贾宝玉的阅读	宋振铨 (449)
黄人“和三家词”论	袁 雷 (464)

先秦儒家教育思想论要

赵雪波*

真正的教育并不以传授特定的技能为其最终目标，这样的教育因于人性之自然而将这自然导引向某种虚灵的应然之境，从而成全人的赋有个性的生命。以此相衡，虽然中国之有学校，可以追溯至周代甚或更早的时期，但真正意义上的中国教育却是从“专行教道”^①的孔子开始的。

一、孔子之前中国教育思想之主旨

黄克剑先生曾指出：严格意义上的教育的自觉发端于孔子。^②孔子之前，中国人人生关切的重心在于“命”，而在孔子以“仁”立“教”之后，“道”开始成为世人人生眷注的重心所在。“命”在中国古人那里关联着某种难以逆料的遭际。关注于这遭际，人在现实中遂或主动或被动地致意于求生避死、趋福避祸、趋吉避凶、趋利避害。无论实物资料还是文辞资料都反映出，上古时人的思想是笼罩在“命”意识之下的。以史迹为证，中国上古时期曾经出现过数量庞大的甲骨卜辞，后来更产生了“人谋鬼谋”^③的《易》。《易》为卜筮之书，而占卜与筮

* 赵雪波，2007级博士生。指导教师：黄克剑。

① 《淮南子·主术训》。何宁：《淮南子集释》，北京，中华书局，1998。

② 参见黄克剑：《〈论语〉解读》，353页，北京，中国人民大学出版社，2008。

③ 《易·系辞下》。王弼注，孔颖达疏：《周易正义》，十三经注疏本，北京，北京大学出版社，1999。

卦的主要目的无疑是要对当事者的赋有命运感的可能遭际作某种预测。此外，在初民的“帝”崇拜、祖先崇拜甚至周人对“德”的崇尚中，也充满了对“命”的敬畏感。“帝”曾是中国先民的至上神，甲骨卜辞中已经多有“贞：大甲不宾于帝”“贞：下乙不宾于帝”“贞：咸不宾于帝”“贞：咸宾于帝”“贞：大甲宾于帝”^①等辞句，显然殷人认为“帝”拥有护佑或惩罚下民的能力，殷族兴起的原因在于受“帝”之“命”，故而连殷王本人也要以是否“宾于帝”占问。“帝”虽被人作为至上神膜拜，但“帝”的原型却是花蒂。^②蒂落而结果的神秘现象吸引着古人探究“生”的秘密，而“帝”的可以降下“百祥”或“百殃”的说法则代表着这探究最初的答案。“命”在这里无疑指示着“生”的祈向上的某种终极性设定，人格化了的“帝”，不仅能“生”，抑且能主宰人的命运，是以受到人的膜拜。

古人祭祖历来多为祈求福佑，如《诗》中多“汤孙奏假，绥我思成”^③“嗟嗟烈祖！有秩斯祜。申锡无疆，及尔斯所……自天降康，丰年穰穰。来假来飨，降福无疆”^④等诗句，而卜辞中亦多“其求年于夔”^⑤“求雨于上甲”^⑥等记载。虽然目前学者们在祖先本人是“帝”抑或只是具有神能的“帝”的中介人这一点上观点有异^⑦，但在祖先崇拜

① 中国社会科学院历史研究所编：《甲骨文合集》，28247，28249，794，28511，672，北京，中国社会科学出版社，1999。

② 清人吴大澂指出“帝”字“像花蒂之形……蒂落而成果，即草木之所由生，枝叶之所由发。生物之始，与天合德，故帝足以配天”（吴大澂：《字说·帝字说》，转引自黄克剑：《由“命”而“道”——先秦诸子十讲》，13页，北京，线装书局，2006）。又黄克剑先生进一步揭示“帝”崇拜的底里说：“先民们心目中的至上神‘帝’由神话花蒂而来，花蒂却又是植物结果、生籽以繁衍后代的生机所在。‘帝’崇拜，说到底是对生命的崇拜，在这种崇拜中，寄托了崇拜者对生命的珍爱和对生命的秘密的眷注。”（《由“命”而“道”——先秦诸子十讲》，13页）

③ 《诗·商颂·那》。毛亨传，郑玄笺，孔颖达疏：《毛诗正义》，十三经注疏本，北京，北京大学出版社，1999。

④ 《诗·商颂·烈祖》。

⑤ 中国社会科学院历史研究所编：《甲骨文合集》，28249。

⑥ 中国社会科学院历史研究所编：《甲骨文合集》，672。

⑦ 秦照芬认为：“在殷人心中，先祖死后当升于天，在帝左右，因此具有帝之神能，可以降苦受佑。换言之，殷人之祖先死后可以‘配祀上帝’，当然也就可以成为殷人与帝之中介人。”（秦照芬：《商周时期的祖先崇拜》，8页，台北，兰台出版社，2003）而林惠祥则认为：“祖先崇拜是鬼魂崇拜中特别发达的一种，凡人对于子孙的关系都极密切，所以死后其鬼魂还是想在冥冥中视察子孙的行为，或加以保佑，或予以惩罚，其人在生时虽不是什么伟大或凶恶的人物，他的子孙也不敢不崇奉他。”（林惠祥：《文化人类学》，245页，北京，商务印书馆，1991）

反映出上古时人认为祖先左右甚至决定着子孙命运这一点上的看法则是一致的。虽然祖先崇拜的发生可能有多种原因，但对“命”的问讯无疑是其中最主要的原因之一。

在周人尚“德”的观念中同样体现出古人对“命”的关切。过去周人尚“德”曾被当作中国先民思想开始摆脱外在的“帝”“天”观念束缚的主要例证之一，但如果从上古时人崇拜的整体状况来看，则这种观点显然还有进一步探讨的必要。一个毋庸置疑的事实是：周人在尚“德”的同时似乎更注重尊“帝”而崇“天”^①，并且，与“德”在后来主要与人的品格、境界相关联不同，周人的“德”与命运关联得更紧密。“德”对于周人来说意味的是另一种可以获致上天宠眷或避免其惩罚的行为准则。如《诗·大雅·皇矣》是“叙大王、大伯、王季之德”^②的，而《皇矣》将周三代先王之德归为“帝”“天”之所命，故而有“皇矣上帝，临下有赫”“上帝耆之，憎其式廓。乃眷西顾，此维与宅”“帝迁明德，串夷载路。天立厥配，受命既固”“帝度其心”“帝谓文王”等诗句。古人以“德”卫“命”的用意在《左传》中亦有记载，而且比《诗》之所吟更为突出。《左传》文公十八年载大夫里克说：“周公制周礼曰：‘则以观德，德以处事，事以度功，功以食民。’”《左传》僖公二十七年记晋国为与楚国争长而选帅，晋卿赵衰推荐“说《礼》、《乐》而敦《诗》、《书》”的大夫郤谷，赵衰认为“《诗》、《书》，义之府也；《礼》、《乐》，德之则也；德、义，利之本也”。这里的“德”被明确表述为求“利”的根本手段。趋利避害本就是一种意图获致更佳命运的行为，以“利”言“德”，表明孔子之前的周人仍处于“命”意识的笼罩下。

在“命”意识的笼罩下，上古教育自然以维护部族之“命”为其主要目标。从学校形制上看，上古学校“辟雍”^③或“学宫”选址于水

① 以《诗》为例，《诗》的形成约在周初至春秋中叶之间（用聂石樵、黄克剑先生观点），其中提到“帝”“天”的数量远远超过提到“德”的数量。《诗》全篇提到“帝”42处，基本为“上帝”的用法；提到“天”165处，其中言自然之天11处；合“帝”与人文意义上的“天”共207处。《诗》全篇提到“德”71处。即使是在部分篇章可能形成较晚的《尚书》中，言“帝”“天”的数量也比言“德”的数量多得多。《书》全篇提到“帝”125处；提到“天”279处；提到“德”125处。

② 朱熹：《诗集传》，《朱子全书》，第一册，669页，上海，上海古籍出版社，合肥，安徽教育出版社，2002。

③ 蔡邕《明堂章句》：“取其周水圜转如璧，则曰辟雍。”蔡邕撰，陆尧春辑：《蔡氏明堂月令章句》，陆氏小蓬山馆，嘉庆三年刻本。

沼西南，四面凿池以环水，池上建四桥以通内外，中间则建东、西、南、北四室以教学，这种形制极似古代举行重大典礼的“明堂”。虽然这一点现在仍未最后定论，但上古“大学”在教授“礼、乐、射、御、书、数”等课目的同时也作为国家举行祭祖典礼的场所却是可以肯定的。如《礼记·王制》载“大学在郊。天子曰辟雍，诸侯曰泮宫”，而鲁国即曾在泮宫举行献俘仪式^①，显然，献俘的仪式在这里也是学校所“教”的一部分。再从学习内容上看，由典籍可知，上古尤其是周代学校教授的内容首重礼乐，而礼乐的出现本就与“命”意识笼罩下的人们祈求神灵与祖先的护佑分不开。《说文解字》释“礼”为“事神致福”^②，王国维进一步考证说：“盛玉以奉神人之器谓之珪若璜，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。”^③“礼”在最初可能仅仅是一种“祭祀神灵以求赐福的仪式”^④，其随后则发展为一整套关于人神关系及由这关系确定的人伦关系的规范。以周代学校中举行的“饮酒”礼为例，“饮酒”是当时学校中最隆重的典礼之一，在地方学校中举行于元日，在国家“大学”中更有周王亲自参与，每年举行四次。^⑤“饮酒”的仪节是宴飨有德行的长者，而其目的则在于“民知尊长养老，而后乃能入孝弟。民入孝弟，出尊长养老，而后成教，成教而后国可安也”^⑥。周人认为尊奉老人代表着一种“合理”的人伦秩序，而这种人伦秩序的施行是为神所赞许与护佑的，故而《礼记·文王世子》言“父子君臣长幼之道，合德音之致，礼之大者也。下管《象》，舞《大武》，大合众以事，达有神，兴有德也”，孔颖达也将“乡饮酒之礼者，所以明长幼之序也”^⑦解释为“乡饮酒，谓《党正》‘国索鬼神而祭祀，则以礼属民而饮酒于序，以正齿位’之礼”。

① 《诗·鲁颂·泮水》：“思乐泮水，薄采其芹。鲁侯戾止，言观其旂……明明鲁侯，克明其德。既作泮宫，淮夷攸服。矫矫虎臣，在泮献馘。淑问如皋陶，在泮献囚……不告于谄，在泮献功。”

② 许慎：《说文解字》，7页，北京，中华书局，1996。

③ 王国维：《释礼》，《观堂集林》卷六，291页，北京，中华书局，1959。

④ 黄克剑：《由“命”而“道”——先秦诸子十讲》，22页。

⑤ 王应麟称：“凡一年之中，养国老有四，皆用天子视学之时。”王应麟：《玉海》卷一百一十三《学校三》，2079页，南京，江苏古籍出版社，上海，上海书店出版社，1987。

⑥ 《礼记·乡饮酒义》。郑玄注，孔颖达疏：《礼记正义》，十三经注疏本，北京，北京大学出版社，1999。

⑦ 《礼记·射义》。

也”^①。古人认为“饮酒”之“礼”的施行情况关联着国家的命运，所以“饮酒”才会一直被作为学校的主要教育内容受到重视。

与“礼”的起源相近，“乐”的来源也与古人对“命”的关注分不开，“古人‘事神致福’常会以‘乐’相伴。《周易》豫卦象辞所谓‘先王作乐崇德，殷荐之上帝，以配祖考’，说的就是‘乐’的缘起和效用。如果说‘礼’侧重于一种神与人、人与人的伦常秩序的规定，‘乐’的作用就在于熏陶处在这伦常秩序中的人的心灵和情致”^②。古人教“乐”以事“神”的目的很明显。周代“大学”有“瞽宗”的别称，《礼记·明堂位》：“瞽宗，殷学也”；《礼记·文王世子》：“礼在瞽宗，书在上庠”。韦昭解释“瞽宗”的由来说：“古乐正，知天道者也，死以为乐祖，祭于瞽宗，谓之‘神瞽’。”^③故而《周礼》中有“凡有道者、有德者，使教焉。死则以为乐祖，祭于瞽宗”^④的说法，可见“乐”的教授实际上也是为了启示受教者领悟人神分际以安“命”而设立的。由上古学校的形制以及“礼”“乐”之教的内容可以看出，至少在周代中期以前，教育是笼罩在“命”意识之下的，当然这并不意味着上古的教育思想中不含有别的因素，否则子思、孟子等人也就无法对三代甚至更早时代教育的主旨从儒家的角度进行追溯了，但毕竟“命”才是这一时期教育之指归。

二、由“命”而“道”的发生

对“命”的关切是孔子以前的古人人生眷注的中心，但在人的观念主要为这眷注所主宰的同时，“善”，一种不只在功利意义上所说的“好”，也渐次受到重视。《左传》隐公六年记陈桓公不与郑国交好，引“君子”语曰：“善不可失，恶不可长，其陈桓公之谓乎！长恶不悛，从自及也。虽欲救之，其将能乎？《商书》曰：‘恶之易也，如火之燎于原，不可乡迩，其犹可扑灭？’周任有言曰：‘为国家者，见恶，如农夫之务去草焉，芟夷蕴崇之，绝其本根，勿使能殖，则善者信矣。’”《左传》宣公十六年记大夫羊舌职的话说：“吾闻之，‘禹称善人，不善

① 郑玄注，孔颖达疏：《礼记正义》，十三经注疏本，420～421页。

② 黄克剑：《由“命”而“道”——先秦诸子十讲》，22～23页。

③ 《国语·周语下》。韦昭注：《国语注》，上海，上海古籍出版社，2009。

④ 《周礼·春官·大司乐》。郑玄注，贾公彦疏：《周礼注疏》，三十经注疏本，北京，北京大学出版社，1999。

人远’，此之谓也夫。《诗》曰：‘战战兢兢，如临深渊，如履薄冰’，善人在上也。善人在上，则国无幸民。谚曰‘民之多幸，国之不幸也’，是无善人之谓也。”《左传》襄公二十七年记：“齐庆封来聘，其车美。孟孙谓叔孙曰：‘庆季之车，不亦美乎？’叔孙曰：‘豹闻之：“服美不称，必以恶终。”美车何为？’”以上三则材料虽然仍局守着“德”以致“福”、“恶”以招“祸”的格局，但其中所称说的“德”“善”却已有一种独立价值的意味。“福”“祸”在这里意似随人行“善”或行“恶”而至的遭际。

明确认为人生有功利以外的其他独立价值的话语出现在晋国执政范宣子与谥号为“穆”的鲁国大夫叔孙豹的一次对话中。《左传》襄公二十四年记：“春，穆叔如晋，范宣子逆之，问焉，曰：‘古人有言曰：“死而不朽”，何谓也？’穆叔未对。宣子曰：‘昔丐之祖，自虞以上为陶唐氏，在夏为御龙氏，在商为豕韦氏，在周为唐杜氏，晋主夏盟为范氏，其是之谓乎？’穆叔曰：‘以豹所闻，此之谓世禄，非不朽也。鲁有先大夫曰臧文仲，既没，其言立，其是之谓乎！豹闻之，大上有立德，其次有立功，其次有立言。虽久不废，此之谓不朽。若夫保姓受氏，以守宗祊，世不绝祀，无国无之。禄之大者，不可谓不朽。’”家族享受“禄之大者”的“世禄”代表着人对物质财富与社会地位的需求得到极大程度的满足，不能不说这已经是很有利的“命”了，但叔孙豹却认为“世禄”的价值还并不就是人生最高的价值，他认为人生最高的价值应该是“不朽”，而“不朽”分为三等，分别为“立德”“立功”“立言”。享受“世禄”与“立德”“立功”“立言”相比最明显的不同在于“世禄”的享受意味着索取，而“德”“功”“言”的所“立”则带有给予的意味。叔孙豹认为给予所蕴含的价值反而高于索取所蕴含的价值，从“利”的角度着眼，这是讲不通的，亦即是说，他对人生价值的判定与以往相比开始有了某种根本的不同。不过，史籍中这一类记载只零星地出现在大量探讨生死祸福的文字中这一事实也反映出，对人生价值的新的判定在西周以至春秋时期的人那里也许还只是处于一种若有若无的朦胧状态。只是到了后来，如孔子这样的“轴心时代”的伟大哲人以人生“境界”的意义启迪世人之后，一种对人生价值的新的判定才在中国人这里达到真正的自觉。

“轴心时代”是20世纪德国哲学家雅斯贝斯对人类文化史上的一个特定时代的称谓。这个时代之所以被称为“轴心”是因为“它之前

的所有时代都向着它而趋进，似乎都在为它的到来做一种准备，它之后的所有时代又都一次次地回味于它；这时代俨然是它前后那些时代环绕的轴心”^①。黄克剑先生曾论述它的究极意义说：“在这个可以‘轴心’相喻的时代，东西方民族都曾出现此后的人们再也难以企及的伟大圣贤或哲人，如中国的孔子、印度的释迦牟尼、犹太人中的耶稣、古希腊的苏格拉底。这些圣贤或哲人把那个时代汇聚的精神陶炼为一种生命的智慧，为他们所在民族确立了从那时以来一直作着文化创造的价值神经的人文教化。如果用比较文化学的眼光去看，‘轴心时代’所确立的教化虽然无不带着民族的印痕，却都有着对于整个人类文化史来说更普遍的意义。它们的共通底蕴在于，先前人们只是更多地顾念人的可能的‘命运’，而这之后，人生当有的精神‘境界’开始成为人们的又一重终极眷注。大体说来，‘命运’问题是‘人从何处来，又向何处去’的问题，‘境界’问题是‘人生的意义何在’——由此引申出人应当如何理会当下而又超越当下——的问题。这两个问题是从人生的终极处问起的，因而构成人生其他一切问题的辐辏。‘轴心时代’的圣哲们第一次把人生‘境界’问题启示给了人们，这意味着对‘命运’意识的某种超越——尽管‘命运’问题并未就此隐去，但往后，人们对‘命运’的寻问再也脱不开对‘境界’的关切。”^②亦即是说，在轴心时代之前，中国古人的心灵是一直笼罩在“命”意识之下的，只是在孔子等轴心时代的哲人觉悟到追求“境界”的意义并以之教化世人以后，人们才真正自觉到“命运”并不是人生终极关切的唯一重心所在，人在面对“命运”的同时，还应该致力于提高“境界”，叔孙豹所提到的“立德”，实际正反映了人的一种“境界”向往。关注于“命运”与眷注于“境界”在取向上是不同的，“同是起于对人的生命存在的关怀，智慧在‘命运’上的投射是外扑的，在‘境界’上的觅求则属于心灵之光的反观自照”^③。“命运”关切使人将心力投注于与人发生对象性关系的环境，人与环境的关联属于人生的“有待”维

① 黄克剑：《由“命”而“道”——先秦诸子十讲》，5页。

② 同上书，5~6页。

③ 黄克剑：《从“命运”到“境界”——苏格拉底前后古希腊哲学命意辨正》，《黄克剑自选集》，8页，桂林，广西师范大学出版社，1998。

度^①，人在这一维度上不可能完全做到自作主宰；眷注于“境界”却不同，人对“境界”的觅求只在于人的自我督责，它属于人生的“无待”维度，人在这一维度上的进取完全在于人自己，并不受制于生存境遇。这也即是说，对一种当有“境界”的致意为人在面对“命运”的当下以求超越提供了可能。正是在这种超越的过程中，人获得了作为“人”的真实意义。对“境界”的觉悟必至要求人对“有待”“无待”这两个相互独立的人生维度上的价值做出相应判断，这判断决定了一个人的人生态度。从这一角度来看孔子的教育思想，可以发现他所教给学生的，首先是一种全新的人生态度，所谓“生命智慧”，即是从这里说起的。

三、先秦儒家对人生价值重心的措置

孔子以前的教育总体上是笼罩在“命”意识之下的，孔子之“教”则以使人觉悟一种虚灵的“境界”为指归。笼罩在“命”意识之下的教育相应于人对“有待”维度的追求，以觉悟“境界”为宗旨的教育则提示人将关注的重心转移到“无待”维度上，并由此对分属两个人生独立维度的价值作出新的措置。先秦儒家教育导人移易人生眷注重心的这种用意，在孔子及曾子、子思、孟子、荀子等人所作的“义利之辨”“穷达之辨”“死生之辨”中显得分外明确。

孔子极重视“义利之辨”。对于“利”，他本人是坚持“义然后取”^②的。孔子曾说：“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，不以其道得之，不去也。”^③他虽认可人追求富贵与厌恶贫贱的心理，但同时也告诫人们，获得富贵与去除贫贱都必得有一个前提，此即合于“道”。对于孔子来说，为人所敬仰的

① 黄克剑先生曾指出，在价值形而上学的视野下，广义上的人的生命的文化存在是由两个相对独立的人生维度（或曰向度）构成的。人与外部环境的关联，构成生命的一个维度。在这一生命维度上，人的价值的实现不仅取决于人自己，也还受到环境的制约，故而此维度可称为“有待”或对待性维度。与此同时，人的生命中还有自我审视与自我反省的一维，这一维度不与外部环境发生直接的关联，而只是人由反观自己的内心世界以实现的“人的道德的自我完善，心灵的自我督责，人格的自我提升，境界的自我超越”，故而此维度可称为“无待”或非对待性维度。参见黄克剑：《由“命”而“道”——先秦诸子十讲》，27~28页。

② 《论语·宪问》。何晏注，邢昺疏：《论语注疏》，十三经注疏本，北京，北京大学出版社，1999。

③ 《论语·里仁》。

君子与为人所鄙视的小人正是在以求“道”为先还是以求“利”为先上区分开来，故而他反复提示说：“君子喻于义，小人喻于利”^①“君子上达，小人下达”^②“君子怀德，小人怀土；君子怀刑，小人怀惠”^③。曾子继承了孔子在“义利之辨”上的态度，他说：“鹰隼以山为卑，而曾巢其上，鱼鳖鼃鼃以渊为浅，而蹶穴其中，卒其所以得之者，饵也，是故君子苟无以利害义，则辱何由至哉？”亦即是说，“利”往往构成败坏“义”的诱因，故而曾子提醒人“见利思辱，见恶思诟，嗜欲思耻，忿怒思患”^④。子思学派在“义利之辨”上的态度也很分明，《礼记·缁衣》云：“轻绝贫贱，而重绝富贵，则好仁不坚，而恶恶不著也。人虽曰不利，吾弗信也。”^⑤在子思学派看来，君子取人的标准首重其人是否“好仁”“恶恶”，而不是首先考虑是否对自己有利。孟子也承继孔子、曾子、子思对“义”“利”的观点，他说：“鸡鸣而起，孳孳为善者，舜之徒也。鸡鸣而起，孳孳为利者，跖之徒也。欲知舜与跖之分，无他，利与善之间也。”^⑥孟子并不是要人彻底舍弃“利”，但他也明确指出一个人如果只知道逐求“利”，那将成为像盗跖一样为人所不齿的小人，一国之人如果都以追求“利”为先，则势必导致“上下交征利而国危”^⑦的局面，故而他指出无论对于一个人还是一个国家，都要懂得以“义”为先的价值。与以上几位大儒相比，荀子对“利”的价值看得更重些，但荀子同样明确主张“先义而后利者荣，先利而后义者辱”^⑧。荀子指出：世道的治乱只在于世人追求“利”的心理与追求“义”的心理孰先孰后罢了。^⑨由此，荀子提出一种“欲恶取

① 《论语·里仁》。

② 《论语·宪问》。

③ 《论语·里仁》。

④ 《大戴礼记·曾子立事》。王聘珍撰，王文锦点校：《大戴礼记解诂》，十三经清人注疏本，北京，中华书局，1983。

⑤ 《礼记·缁衣》，并见郭店楚简《缁衣》。

⑥ 《孟子·尽心上》。焦循撰：《孟子正义》，北京，中华书局，1987。

⑦ 《孟子·梁惠王上》：“孟子见梁惠王。王曰：‘叟！不远千里而来，亦将有以利吾国乎？’孟子对曰：‘王何必曰利？亦有仁义而已矣。王曰何以利吾国，大夫曰何以利吾家，士、庶人曰何以利吾身，上下交征利而国危矣。万乘之国弑其君者，必千乘之家；千乘之国弑其君者，必百乘之家。万取千焉，千取百焉，不为不多矣，苟为后义而先利，不夺不餍。未有仁而遗其亲者也，未有义而后其君者也。王亦曰仁义而已矣，何必曰利。’”

⑧ 《荀子·荣辱》。王先谦撰：《荀子集解》，北京，中华书局，1999。

⑨ 《荀子·大略》：“义与利者，人之所两有也。虽尧、舜不能去民之欲利，然而能使其欲利不克其好义也。虽桀、纣不能去民之好义，然而能使其好义不胜其欲利也。故义胜利者为治世，利克义者为乱世。”

舍之权”^①，要人在见到“利”的时候多思考其有害的一面，最终做到“欲利而不为所非”^②。“义”所体现的人生“无待”维度的价值是第一位的，追求“利”必须以符合“义”为前提，这是先秦儒家在“义利之辨”上一致的观点。

“穷达之辨”是贯穿先秦儒家教育的又一重大主题。困窘或通达不仅关联着一个人由其真实的社会地位所赋予的尊严，而且关联着一个的抱负。儒者的志向在于教化天下，“达”对他们来说当然也就格外重要，然而真正的儒者并不一味执着于“达”。以孔子为例，为传道布教于天下，孔子非常需要有一个能够借以行“道”的职位，为此，他甚至曾认真考虑是否要接受背负叛臣之名的公山弗扰和佛肸的召请^③，然而孔子却又曾几次主动弃职而去：“卫灵公问陈于孔子，孔子对曰：‘俎豆之事，则尝闻之矣；军旅之事，未之学也。’明日遂行”^④；“齐景公待孔子，曰：‘若季氏，则吾不能；以季、孟之间待之。’曰：‘吾老矣，不能用也。’孔子行”^⑤；“齐人归女乐，季桓子受之，三日不朝，孔子行”^⑥。孔子的辞仕，主要并不在于当政者不能相容或自己不受尊崇，而是他看到留在职位上已经无助于推行“道”，为了实现自己使“天下归仁”^⑦的夙愿，孔子宁愿主动放弃禄位而选择受“穷”。孔子以生命化的方式显示了自己在“穷”“达”问题上的态度：不被命运的“穷”或“达”所局限，可以为“道”而“达”，也可以为“道”而“穷”。与孔子对于人生“穷”“达”的“无可无不可”的态度相比，曾子在“穷达之辨”上更倾向于守持孔子所言“君子固穷”^⑧的信念。曾子说：“不得志，不安贵位，不怀厚禄，负耜而行道，冻饿而守仁，则

① 《荀子·不苟》：“欲恶取舍之权：见其可欲也，则必前后虑其可恶也者；见其可利也，则必前后虑其有害也者；而兼权之、孰计之，然后定其欲恶取舍。如是，则常不大陷矣。凡人患之，偏伤之也。见其可欲也，则不虑其可恶也者；见其可利也，则不顾其有害也者。是以动则必陷，为则必辱，是偏伤之患也。”

② 《荀子·不苟》。

③ 《论语·阳货》：“公山弗扰以费畔，召，子欲往。子路不说，曰：‘末之也已，何必公山氏之之也？’子曰：‘夫召我者，而岂徒哉？如有用我者，吾其为东周乎！’”又：“佛肸召，子欲往。子路曰：‘昔者由也闻诸夫子曰：‘亲于其身为不善者，君子不入也。’佛肸以中牟畔，子之往也，如之何？’子曰：‘然，有是言也。不曰坚乎，磨而不磷；不曰白乎，涅而不缁？吾岂匏瓜也哉？焉能系而不食？’”

④ 《论语·卫灵公》。

⑤⑥ 《论语·微子》。

⑦ 《论语·颜渊》。

⑧ 《论语·卫灵公》：“子曰：‘君子固穷，小人穷斯滥矣。’”

君子之义也。”^① 承继孔子“笃信好学，守死善道。危邦不入，乱邦不居。天下有道则见，无道则隐”^② 的教诲，曾子提出：“天下有道，则君子欣然以交同；天下无道，则衡言不革；诸侯不听，则不干其土；听而不贤，则不践其朝。”^③ 他赞赏古代贤人的气节，认为在无道的时代中真正的君子宁愿“错在高山之上，深泽之污，聚橡栗藜藿而食之，生耕稼以老十室之邑”^④，也不去干求诸侯。子思学派继承了曾子的思想，由楚简《穷达以时》^⑤ 的文字可知，子思学派明确将人的“穷达”与“德行”区分开来。人的命运的或“穷”或“达”很大程度上要看时际是否成全，而“德行”境界的高下却只取决于人自己，子思学派由此提示人通过真诚笃实的反躬自省来追求“德行”。这样说并不意味着子思对“达”是无所措意的，实际上，《穷达以时》中即有“有其人，无其世，虽贤弗行矣。苟有其世，何难之有哉”这样豪壮的言辞，其间所涵希望有更大作为的意味是显而易见的，但子思学派也指出，如果并无实现功、名的时机，君子则应做“生于林中，不为人莫嗅而不芳”的芷兰而“不怨”。这种选择，与曾子的说法并无二致。孟子在“穷”“达”问题上的态度也一依前哲，但他的说法似乎更贴近孔子的原意。孟子说“天下有道，以道殉身。天下无道，以身殉道”^⑥，这说法实际是对孔子“天下有道则见，无道则隐”^⑦ 意涵的一种阐发。孟子没有更多地沿着曾子以来儒者所守持的“固穷”的思路来阐发，他的兴趣在于使士人彻底摆脱对“穷”“达”这样的人生“有待”维度价值的执着，而将人生眷注的重心完全确立在对“仁”“义”等“无待”维度价值的追求上。孟子说：“士穷不失义，达不离道。穷不失义，故士得己焉。达不离道，故民不失望焉。古之人得志，泽加于民；不得志，修身见于世。穷则独善其身，达则兼善天下。”^⑧ 对于孟子来说，“独善”与“兼善”都意味着“尊德乐义”，君子的遭遇虽有“穷”“达”

① 《大戴礼记·曾子制言中》。

② 《论语·泰伯》。

③④ 《大戴礼记·曾子制言下》。

⑤ 郭店楚简《穷达以时》：“遇不遇，天也。动非为达也，故穷而不怨，隐非为名也，故莫之智而不吝。芷兰生于林中，不为人莫嗅而不芳。无□□□□，愈宝山石不为开，非以其善负己也。穷达以时，德行一也。誉毁在旁，听之弋母，缟白不黧。穷达以时，幽明不再。故君子敦于反己。”

⑥ 《孟子·尽心上》。

⑦ 《论语·泰伯》。

⑧ 《孟子·尽心上》。

之别，但在向“善”这一点上则是始终不变的。“穷则独善其身，达则兼善天下”的说法实际是对孔子“用之则行，舍之则藏”说法的最好注解。荀子在“穷达之辨”上则采取了另外的说法。荀子认为人们通常所谓的“穷”并不是真正意义上的“穷”，他说拥有德行的人有如拥有一件“千溢（镒）之宝”一样，看似贫穷，其实却是真正富有的人。^① 由这样的说法，荀子提出君子要“贫穷而志广，富贵而体恭”^②，不被命运的“穷”“达”所局限。他认为儒者如果“达”，则是天子诸侯一类的人物，或是社稷之臣，是国君的财富；如果“穷”，即使住在穷巷陋室，人们也将以他为尊贵，因为“道”真切地体现在他的身上。^③ 荀子说，像孔子与子弓这样的“大儒”已经达到一种“通则一天下，穷则独立贵名”^④的境界，这样的说法与孟子“穷则独善其身，达则兼善天下”的意味是十分相近的。

相较于“穷达之辨”，“死生之辨”更能体现先秦儒家以“无待”维度价值为先的彻底性。“生”代表着人最可珍视的“利”，然而孔子却说：“朝闻道，夕死可矣”^⑤。孔子认为人生最高的价值在于“闻道”，他宁愿为此付出生命的代价。孔子也说过：“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁。”^⑥ 曾子与子思承续了孔子的思想，曾子有“辱可

① 《荀子·儒效》：“今有人于此，屑然藏千溢之宝，虽行賁而食，人谓之富矣。彼宝也者，衣之不可衣也；食之不可食也；卖之不可僦售也；然而人谓之富，何也？岂不大富之器诚在此也？是杆杆亦富人已，岂不贫而富矣哉！故君子无爵而贵，无禄而富，不言而信，不怒而威，穷处而荣，独居而乐，岂不至尊、至富、至重、至严之情举积此哉！”

② 《荀子·修身》。

③ 《荀子·儒效》：“孙卿子曰：‘儒者法先王，隆礼义，谨乎臣子而致贵其上者也。人主用之，则孰在本朝而宜；不用，则退编百姓而恣；必为顺下矣。虽穷困冻餒，必不以邪道为贪；无置锥之地，而明于持社稷之大义。嗚呼而莫之能应，然而通乎财万物养百姓之经纪。孰在人上，则王公之材也；在人下，则社稷之臣，国君之宝也。虽隐于穷阎漏屋，人莫不贵之；道诚存也。’”

④ 《荀子·儒效》：“彼大儒者，虽隐于穷阎漏屋，无置锥之地，而王公不能与之争名；在一大夫之位，则一君不能独畜，一国不能独容，成名况乎诸侯，莫不愿得以为臣；用百里之地，而千里之国莫能与之争胜，管桎暴国，齐一天下，而莫能倾也；是大儒之征也。其言有类，其行有礼，其举事无悔，其持险应变曲当，与时迁徙，与世偃仰，千举万变，其道一也。是大儒之稽也。其穷也，俗儒笑之；其通也，英杰化之，鬼琐逃之，邪说畏之，众人愧之。通则一天下，穷则独立贵名。天不能死，地不能埋，桀、跖之世不能污，非大儒莫之能立，仲尼、子弓是也。”

⑤ 《论语·里仁》。

⑥ 《论语·卫灵公》。