



四川大学哲学系研究生研讨会之一（仅作参考）

2005年11月20日

来源:论坛主题

作者其他文章

栏目广告6, 生成文件 HTDOCS/NEWXX9.HTM 备用,

四川大学哲学系研究生研讨会第一讲 记录

与会人员：周山、牛沁阳、陈天梅、梁中和、曾怡、郭淑伟、黄义玲、苏炳森、吴跃华、吕郭权、付秋平、高彦虹、凌前锋。

主讲人：梁中和

回应人：曾怡

记录人：付秋平 吕郭权

时间：乙酉季秋（2005.10.17）

地点：三圣乡

主讲题目：释《论语·学而》首章

主讲内容：

先讲一下我们讨论的前提：通过讨论不希望出现一种这样的感觉：即认为问题是讨论不清楚的，认为没法得到真理或其他一些相对主义、历史主义、自然主义、心理主义的想法。

这次讨论的意义不全在内容，而是开启一个好的讨论形式。我想应注意以下几点：一，态度真诚，无意气之争。即西人所谓理智之真诚或国人所谓同情之了解；二，紧扣问题本身，旁涉者从缓；三，可以以沉默的方式参与讨论，但最好在他人问到时能做出回答；四，有宗教信仰者当暂时放低姿态，讨论中也不攻击他人信仰。

以下进入正题：（以下为论文原文，事先发给大家的，讲时只挑了一部分解释）

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？”

这是一篇在《读〈论语·学而〉首章札记》基础上写成的文章，选择这章精读是有理由的，首先是承认《论语》编撰的顺序的特殊意义，其次是努力追寻这种意义在“己”的显现，最后回归这种意义的永恒性。第一部分是横向的文本互释，考虑每个字在整部《论语》中的意思，结合其他地方出现的字意对首章的用字进行阐释。第二部分是纵向的考察，看活过的人们是如何解释这章的，在其时代意义的背后有什么合于横向考察的东西，在这种纵横交错中了解学而首章的特殊意义，及其永恒性。

第一部分：文本互释

一， 释“子”

据杨伯峻先生统计，有375次特指孔子，其他指子女、对人的敬称等数十次。当特指孔子时又可以看出三种口气，一是孔子门人们对自己的学生讲自己老师思想时称的，即“先师”“我的老师孔子”；另一口气是孔子门人们的学生回忆起老师讲述孔子思想言行时说的，即“先师孔子”；还有就是孔子门人们之间相互印证时用的称呼。第一种口气是表达出门人对老师的敬意，门人以自身对孔子之言的体认来展示给自己的学生，是已有得而与人共享；第二种是孔子门人的门人等等直陈孔子之教的意向和行动，孔子之语此时已然成为传递下来的智慧之言、大道之音，门人们以聆听的姿态说出此语，这里是将包括其师在内的所有尊信孔子者拉入一境域中领会；第三种是孔子门人间在孔子不在场或不在世时相互印证所学时深有体会后忆及的箴言，这些箴言在一同听到的门人间可以直接相互印证，在间接听到的门人间可以传递智慧。

无论如何，弟子们将《论语》第一句就安排此语，必是认为有不得不以此为首的原由，或为孔子强调或为门人深得，或是时所共鸣最强最迫切者。而这里的“子”与后世读者又建一语境，后学对先师的尊敬表达

了“我”对此道传承的自觉献身，这时说“子”便贯通古今往来，直入一涌动的命脉中。

二，释“曰”

有两个意思：一为“说、道”，一为“叫做、为、是”。要和“谓”相区别，谓有三意：一是“叫做”，二是“说给某某听”，三是评论、谈到等。

“曰”在当时讲话时并非今人理解的单纯的物理上的空气震动传给别人声波，而必是承载了道音的，可解为“按先师孔子对道的体认他会说出这样的话”。“曰”和“子”相应也有不同情形的境遇，一是孔子门人对自己弟子说“子曰”时，自己心中浮现先师音容笑貌及整个语境处境，在回忆中亲切地说给门人们听，首先是自身处于当时处境中，其次以自身深陷其中而使门人们看到听到感受到那种语言带给人的境界，从而愿与老师一同去体味；二是孔子门人们及其再传弟子们说“子曰”，这里的“曰”字如大道开口，顿觉全身心浸于其中；三是门人间互证可知，彼此都听到此道音，都为之动，那么彼此间的界限在体会此说时便退场了，作为言的听者、见证者，不光是见证了言之出，更重要的是见证了言在大家自己身上的着落生效，身不同然效应相仿，印证了“曰”出之言是道之音；四是后世说“子曰”便是传统大道开口了，古今皆应如此，听大道于“子曰”中，哪怕不说内容，单说“子曰”便意蕴十足，因为将身家性命浸于其中的人太多太多，它带给人的是浓重而鲜活的历史命脉。

联系着“谓”讲，“谓”是表达正名工作的动词，指“称之为、定名为、应名之曰”等意思，而“曰”出的都是“谓之”之后的，在正名工作中的“曰”大多是在背后有“当谓之”的意思，表示“这样说是妥帖恰当的”，有时也表示一种有待正名的实然事实¹，弟子们期待的就是“谓之”后“曰”的内容或对“曰”出的实然事实进行正名的话语。

三，释“学”

首先讲孔子自己以“学”来说自己的或门人以学来说孔子的一些话。孔子说“吾十有五而志于学”

(2.4)，他说自己十五岁左右时便以学为“志”行之事，这是他自述一生作为时的首句，说明他的一生是从“志于学”才真正开始的，“学”在作为一个以成圣成君子为指向的人来说有开端意义，也是贯穿一生的作为，如他说“五十以学易”(7.17)，他自己身体力行，和别人比较时他说自己在好学方面可以胜过别人²，他担忧的也在于“学之不讲”(7.3)，就学的内容讲并不是事事学，有未学的³，在孔子看来也是不该学的或紧迫性和必要性很差的，但学的态度和师承上则是择善而从，并无常师，学也不必总有老师教授，学不是老师与学生之间的简单传授和承接，可以无处不学。孔子并不自视为“多学而识”⁴的人，他说所学事项繁多但终究是“一以贯之”⁵的，这里的“一、多”对讲表明孔子很清醒的意识到自己所志的事业不是琐碎的事项学习，知道一些事体的做法，知道一些事理的因由，而是有着贯通学的过程和所学事项的“一”，这“一”作为一贯讲便是总是以这样的原则来学，“一”作为目的讲便是指所学之事，学习作为所行的主要事体，是有恒定指向的，是统一的不是零散的。这样说来孔子自己谈到自己之于“学”时说的是，他把“学”作为人生开始的正当和应然的始点，也作为一生始终所做的主要事体，从学不限于一人，不限于人、事，处处可学，事事皆可以学来对待，哪怕是对其不学也是一种学的态度，因为学总是有一定原则，并总有一定指向的，所以总是有选择的，他对自己的肯定之处便是对在以上意义上学的“好”，担心的状况也是以上意义的学的“不讲”。

接下来我们看孔子怎么说学，学作为一生主要事体有何特点，以及学的内容有哪些。

孔子没有直接说什么可以“谓之学”，子夏曾说“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。”(1.7)这里的“虽曰未学”可能指“一般人都说这不能称为学”，不包括孔子，子夏恰恰是承袭了他老师的观点，但这一般人中也可能包括孔子，这样的学就是子夏自己的强调的。

孔子只说什么可以谓之“好学”，他说好学首先是君子应做的事，当君子“食无求饱，居无求安，敏于事而慎于言，就有道而正焉”(1.14)便可以叫做好学了。“居”和“食”都是对着一个人的身体的基本自然欲望讲的，当君子为学已经到了忽略人的自然欲望时才是好学的境地，但好学不因此而成为纯精神的事，而是要“敏于事”“慎于言”，好学要求的只是如何去说话做事，说话做事是人能有所为的两大基本事体，孔子区分了说话和做事并不是说说话不如做事重要，恰相反，他要说的是说话不能自轻自贱，不能因为与做事相比较容易完成些而随意说，说话和做事一样重要，做事容易拖沓无功，所以要勤劳敏捷，这样的说话做事是要很用心才行，以至于心思都放在了如何更勤劳敏捷地做事和更谨慎恰当地说话了，无暇顾及身体的基本自然欲望是否满足，孔子这里强调的是往何处“用心”而不是专注精神操持。勤劳敏捷地做事和谨慎恰当地说话还不够，需要“就有道而正”，好学也就有了规矩者，道是规矩“学”的，从有道之人那里看自己说话做事是否合于道，这是成就好学的关键。

当有人问孔子弟子中有没有好学的人时，首先表明在他人看来“好学”是从孔子学的一大标志，孔子自谓好学，但他坦言弟子中唯一的一位好学者已死，再没有弟子好学了。他的弟子们并没有因为这句话可能对自己不利或再传弟子也没有觉得对自己老师不利而从论语中删除这条，反而几次提到，可见要达到好学是很难的，但一旦如颜回一样达到了，那么他的表现便可以反过来描述什么是好学，孔子说他是“不迁怒，不贰过。”(6.3)说话做事不会犯两次同样的错误，有温怒不会使之影响到别人，而且他的确“食无求饱，居无求安”，过着“一箪食，一瓢饮，在陋巷”(6.11)的生活，他不光不迁怒而且“不改其乐”，

不把愤怒向外发也不把乐源向外引，一心做“为己”之学，不为他人而学。

那么，好学本身是无所为的吗？孔子说“笃信好学，守死善道”（8.13），这里“笃信”、“好学”、“守死”都是为着“善道”的，三者皆行为，踏踏实实地信任，在说话做事上好学，守护“有死”然可弘道之身，这些都是为了保全道的本来样态——完善。可见好学是有所为的，是为着保全道的本来样态的。由此我们进一步知道我们应该好学，但好学不是最终目的地，而是一无尽的进程，而总是朝向道、保全道的。

由上可知，孔子说的“学”是有其特点的，他也说了同时代他所反对的“学”。如“古之学者为己，今之学者为人”（14.24）他体认到好学的人不是那些学了向别人表彰自己的人，而是踏踏实实提高自己正当地说话做事能力的人。他批评了当时为学的人，说“可与共学，未可以适道”（9.30），当今那些一起为学的人们不一定可以一同踏上通向道的路。因为一同为学的人们不一定都以道为向导，虽然他们学习的事物可能是一样的。

虽说孔子与他人所学事物可能是一样的，但孔子有其特别强调的，首先是区分一种倾向，即只思虑不学习，他说“吾尝终日不食，终夜不寝，以思，无益，不如学也。”（15.31）他自己曾经徒劳地思虑很多该如何做如何说的事，但终归是无益于说与做，于是他领会到，还是应该敏于事，慎于言，就有道而正，这样才能真正有益于言行。他还强调思与学不可偏废而专执，“学而不思则罔，思而不学则殆”（2.15），可见好学势必包含了思学相长的意思。

其次，我们便可以具体看他主张学什么？《学而》第六章他说“弟子，入则孝，出则弟，谨而信，泛爱众，而亲仁。行有余力，则以学文。”，可见“行”与“学文”是不同的，“学文”是一种学的特殊内容，即文献学习，君子可以“博学于文，约之以礼”（6.27）就可以不悖于道了。虽然这是孔子很推崇的学习内容之一，但并不是学的唯一内容。我们可以先来看他反对的学的内容，前文已提到“军旅之事”是他不学的，从樊迟学稼一章（13.4）可以看出孔子反对从他学农事，他也不了解也不愿了解那些事，他体认到学要始终朝着大道，那些细枝末节的无补于道的就可以不学，学习了根本的就不必担心那些细枝末节处理不好。这点从卫灵公篇三十二章也可看出：“耕也，馁在其中矣；学也，禄在其中矣”，只是知道耕种，必定蕴涵着饥荒的可能，为学不必担心没有俸禄养活自己。孔子还回答了弟子对如何获取俸禄的问题，他说“言寡尤，行寡悔，禄在其中矣。”（2.18）一样是在讲如何学，如何正当地做事说话，这里孔子不是针对如何获得俸禄说的，他总是说“禄在其中”，意思是他并不是专讲获俸禄的技巧，而是讲为学，只要好学，是不必担心衣食的。这与前文引1.14和15.32所说相契。

接下来我们看看孔子正面还支持学习什么。“不学诗，无以言”“不学礼，无以立”（16.13），“小子何莫学夫诗”（17.8/17.9杨本）“君子学道则爱人，小人学道则易使”（17.3/17.4杨本），可见孔子提倡学诗，学礼，学道而爱人。学诗可以言，这里的言是指正当地言当言之语；学礼可以立，指学礼可以行为有当然之道而毫不迟疑，卓然而立；学道而爱人是说学习某种事务，比如使民，必要爱人而不是把人民当驱使的工具，相应的，“仁者爱人”，学其他事务也必合于仁道。

孔子说学的这一切都是些踏实具体的事务，都称为“下学”，但可以“上达”（14.35），即可以在朝向仁道，努力保全大道的“学”中走上通达大道的路，而这大道即仁道。

四，释“而”

杨伯峻解而为“两事相因”，我认为“而”的所谓相因不是指时间和逻辑上的连接，而是情态的关联的可能性，“而”设置了一情态域，人们想到“学”与“时习”相关联并行时将发生的情境和生存样态。

五，释“时”

“时”大致有四种意思：1，恰当的时候；2，万物恰处于其自然而应然的时候；3，历法、季节、人的年岁等；4，选择特定的时间。

首先孔子常说“有时”，如“使民有时”（1.5）食有时（10.6）言有时（14.13）。这些都是在讲做事要在自然而应然的时候，也即恰当的时候，“恰当”不是投机性的而是自然而应然的。

孔子对着些鸟儿发出“时哉时哉”（10.21）的感叹，他感叹的就是鸟儿作为万物之一，能够得其时，即能够生活在其自然而应然的时候。相比之下，孔子作为立志为学之人却没有得时。这里的时是一个既外在又内在的因素，它不为万物所愿为转移可谓外在，它又深深决定着万物生长成就可谓内在。孔子这里的感叹不是“怨天尤人”而是感叹“时”对于他而言是真真切切的没有自然而应然的到场，他没有把“时”当作完全外在与自己努力的“自为”的“他物”，而是一种深深嵌入自己处境、遭遇、努力及其效应的事物。

还有“时”指人为或天然的节律。可以指历法，可以指季节，可以指人的年龄，这些有一定节律的时间都是按照自然而应然的时候裁定的，不同的是对人事的裁定和对天然事物的裁定。

“时”还可以做动词，指挑选特定的时候，这是完全可以由人为决定的，可以与自然而应然的时候相合也可以相反。是具体的从事某事务的时刻。如“孔子时其亡也而往拜之”（17.1）。人作为历史时空中的个体总是会常遇到这个意义上的“时”，关键不是看他是否把握住了投机性的作成某事的时机而是看他是否主动的去挑选自然而应然的时候去从事某事。

因而句中的“时”可以解为挑选自然而应然的时候去从事某事。

六，释“习”

字面上看的确如杨伯峻看到的，“习”有两个意思：一是温习，演习，实习；一是习染、习惯。

除了句中提到一次外还有两次，一次是曾子说的“传不习乎”（1.4）与这里的“习”意思相近，一次是“性相近，习相远”（17.2）。我认为两个意思可以打通。所谓“温习”解是说在“为学”中必须落实到“个人”，这里的“个人”不是有平等权利义务的主体而是个别的以身担道的着落处，而“习染”解恰恰就是同一个意思，是指着落到“个人”时的差异造成了“个体”的不同，然而被着落者“性”则人人相近。

所以“习”担负的不光是温习所学内容而且更重要的是它可以区分众人，一个以身担道“个人”究竟可以有那些、有多少不同完全取决于“习”的工夫。“习”的任务也就是可以最好地让相近的“性”着落到“个人”身上，在“习”所区分出的众人中最适合以身担道。

七，释“说”

句中同“悦”，因此只说这个意义的例子。当悦讲时按杨伯峻解，有两个具体意思，句中的“悦”是表动作的名词，其他几处都是动词，即“使人高兴”。当“悦”表示高兴时要与“乐”区分，后文具体讲乐，这里只简单的说“悦”在高兴的深度上不及乐，往往只是表外表的情绪。更多的时候指人对待一事物时的表面表现出的精神状态。

八，释“有”

“有”字极其复杂，我在原文中看到了一个价值序列，“有”表示应然、必然、实然和可能性或假设的复杂作用，其价值层级也有不同。

表示应然的有：“必有忠信”（5.28）与“必”字连用往往表示应然或应然的实现或确然了的可能性。如“德不孤，必有邻”（4.25）“必有我师”（7.22）“言必有中”（11.14）“必有近忧”（15.12）“必有可观者”（19.4）

“有德者必有言，有言者不必有德。仁者必有勇，勇者不必有仁”（14.4）“必有”强调前面“有德”中已经包含了“有”的应然之意，德与仁可以构成应然上的引导，是独立的价值要求，而言与勇只是实然或可能性上讲，实然是实现了的可能性，不能独立引导可能性的应然实现。

“有所不行”（1.12）“有耻且格”（2.3）“皆能有养”（2.7）“盖有之矣”（4.6）“如有循”“有容色”（10.4）“有杀身以成仁”（15.9）“如有…必有…”（15.25）“侍于君子有三愆”（16.6）“君子有三戒”（16.7）“君子有三畏”（16.8）“君子有三变”（19.9）“君子有九思”（16.10）中的“有”也表示应然、应然引导下的实然化或应然引导下的实然化诉求。

与“无”相对提时也常表“应然”，如“人无远虑，必有近忧”（15.12）“有教无类”（15.39）等。

表应然时还需特别注意下面几个章：

“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？’”（11.10）这里的“有”表出现了不应出现的，但从后文可知“不应”恰可以得到一种谅解，此谅解中包含了更深的对应然的体悟和担当，即当实然化了的应然太少，有了又过早逝去，这“逝去”绝非应然，但却实然化了，此时的伤感便不是伤人际之情，而是伤道之失载，应然实然化的阻塞，因此这样的“不应”恰恰是为着“应”而来的，所以可以谅解。

由上面的解释可知“有”还可以表示出现了不应出现的，而下面两章则可知“有”还可表示应然的未实现状态和确然不可能。

“君子而不仁有矣夫，未有小人而仁者也”（14.6）前一句表示应然要求下的未实现状态，指君子应当仁但没有做到是可能出现的，不是一种单纯的可能性或实然状态；后一句表示应然要求下的确然的不可能性，指小人应该不可能有仁。还有表示应然未实现状态的如“君子亦有穷”（15.2），指君子本不应当“穷”但实然的“穷”了。这里看到一种超出应然引导的力量，有实然化本身的力量，下文还可以看到另一种引导实然的力量，我称之为“必然”。

“苗而不秀有矣夫”（9.22）表示必然的可能性实然化，孔子料定一定有这样的可能性会实现出来，这里的“有”不是应然的意思，而是另一种引导实然化的力量，即“必然”。

“死生有命”（12.5）和“自古皆有死”（12.7）都是讲这种必然性。孔子认为死亡不是应然的而是必然的。“应然”可以引导一种确然性，如“三年有成”（13.10），但“必然”造成的确然性是应然无法实际干涉的，人的寿命没有应不当之说（“仁者寿”只是说如果“仁”则可能寿，或寿与仁在价值上更匹配，属于一个价值序列，但不是说仁者应当寿），生命只有实然的最终自然实现，这样一种实然的自然实现就是“必然”。

有在很多时候表示“实然”即“实际上就这样出现了、发生了、确然的或表实际拥有”。如：“皆能有养”（2.7）“有事，有酒食”（2.8）“有君”（3.5）“有三妇”（3.22）“有能一日用其力于仁矣乎？”“游必有方”（4.19）“有闻”（5.14）“邦有道”（5.2）“有君子之道”（5.16）“有父兄在”（12.20）“始有”、“少有”、“富有”（13.8）“有感”（14.36）“有心”（14.39）等等。

值得注意的是常被人误解的两章：“舜有臣五人而天下治。武王曰‘予有乱臣十人。’”（8.20）这里的“有”常被解为实然出现或拥有，但实际上是表一种人的根本关联，不是私有或单纯实有，这章是讲一居

君为之人五个相匹配的臣位之人发生的应然关联，即“君君臣臣”要求的实然状态。下文“乱臣”也表明这种应然关联要求下的实然状态的缺失。

还有“人皆有兄弟”（12.5）也不是说人们实然或必然有兄弟姐妹，而是在“父子兄弟”系列的应然要求下的人的根本关联，是一种应然的关联。

最后“有”和“如”“盖”“苟”等连用表示可能性或假设，表示“如果那么”，这些可能性都有可能成为现实，即实然化，具体还要看其于应然、必然的关系，这里从略，只举几章示意：“如有复我者”

（6.9）“盖有不知而作之者”（7.28）“苟有过”（7.31）。

在应然、必然、实然和可能性或假设之间有一明显的价值层级，应然是在价值上最高的，在效应上不违背它的必然、实然都仅次于它，与应然相悖的必然、实然在价值上又次之，最后是可能性，在价值序列的底层。

在首章中的“有”更多是指“应然、应然引导下的实然化或应然引导下的实然化诉求”

九，释“朋”

“朋”字单独使用只有本章中一次，所以我们不得不考察相关的两个表达：“友”“朋友”。

“友”主要指主动与人友善，结交。如“无友不如己者”（1.8）“友于兄弟”（2.21）“匿怨而友其人”（5.25）“子贡问友”（12.23）“友其士之仁者”（15.10）等。孔子说“友”：“忠告而善道之，不可则止，勿自辱焉。”（12.23）这明显是在说如何与人交往，至于和什么样的人交往就要看上文引过的几章，要友兄弟、士中的仁者，不主动和不如自己的人友善。上文提到兄弟是人际的根本联系之一，属于父子兄弟的应然要求下的人的根本关联，那么“友”首先在价值上最原初的体现就在于友于兄弟，对待兄弟要“怡怡”（13.28）和睦融洽，推扩开来就是与仁士和在德才等方面高过自己的人友善，这种推扩开的“友”不同于兄弟间的根本关联，这种非根本的人际关联主要是与人的为己之学相关，即见贤思齐意义上的，三人行必有我师意义上的向友人学习，观友人之是非而知何为善恶，因此要“切切偲偲”（13.28）相互责善。

那么友作为名词就只是第二种“友”的人，有益于为学的人，如曾子曰：“君子以文会友，以友辅仁”

（12.24），只是我们可以通过这章知道孔子教导我们的交友为学都是向着成仁而来的。

“朋友”在文中主要指名词的“友”，具体讲如何对待朋友：一，要同处一真诚而表意一贯的言语语境，即“言而有信”，如1.4、5.26等；二，不可以滥交朋友（4.26），与朋友交往时过于烦琐便会使朋友疏远；三，与朋友的授受要得当，对待礼物不记多寡贵贱，朋友死无葬者要代葬（10.16/10.22杨本）。

首章的“朋”字可以解为“朋友”，即在向着仁努力的为学中“切切偲偲”相互责善。

十，释“自”

“自”有两个意思，一是历史性的，造成事态开启的起点或回溯事态由成的起点（3.10）；一是特指从己起的行动着力点，从“己”——与“人”相待的一方——开始追究正当的行为（4.17、5.27）。

十一，释“远”

“远”主要指“与‘己’的一种共在状态”，如“远耻辱”（1.13）“远暴慢”（8.4）“远佞人”

（15.11）都是说己要与耻辱、暴慢、佞人保持一种“远”的共在状态，这是一种施为，是要去做成的事；而“仁远乎哉”（7.30）就是指“仁”与“己”一定不是在“远”的共在状态，而就在于“我欲”，就在于切“己”发现、发用。“慎终追远”（1.9）则是说要以“追”的努力来对待和保持与“己”处于由于时间而造成的“远”的共在状态假相下的先人。“何远之有？”（9.30）是讲“家”与“己”也不是同处“远”的共在状态，而是要以“思”的施为对待由于空间距离而造成的“远”的共在状态的假相。

另外“远者来”（13.16），指为政者正则与其处“远”的共在状态的人们“来”，即对于“远”的共在状态的主动消除，这里的“远”更多的是指一种空间距离造成的处境和假相。“不仁者远矣”（12.22）也是这个意思。

最后，“可谓远也矣”（12.6）中的“远”则是“看得清楚”与“明”对讲而意义相成，是指知“是”而远非。

总之，远的共在状态是用于诸“非”的，种种不仁者如耻辱、暴慢、佞人皆要用“远”来对待，首章中朋友自远来就是讲“己”为学行仁而自然为“正”，那些“朋友”会自行取消与“己”所处的远的共在状态。

十二，释“方”

一般指一定的去处、处所、位置等，如“父母在，不远游，游必有方”（4.19），专名化后多用“四方”（13.4、13.5），指东西南北，进而代指天下百姓和全国政务。这里的“方”是指一种秩序的厘定，方内或说四方内就是已经有了合理秩序的地域及其住民。相应的“万方”（20.1）就是这个有合理秩序的地、民域的普遍实现。

“方”还有价值上更优先的意思，“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已。”（6.30）这里的方就是践道之途，是指道之由行。（11.24也是此意）

还有其他意思如“责备，说人之过”（“子贡方人”14.29）“刚刚处于某典型状态”（“血气方刚”16.7）。

首章的“方”是说有合理秩序的地、民域中的朋友能因己行仁而自行取消与“己”所处的远的共在状态，因己行仁而愿与己一同踏上践道之途。后一个意思要展转理解，方内友人来到“己”身边就是对原有合理秩序的自行维护和提升。

十三，释“来”

前面已讲过来的一个意思，即自行取消与“己”所处的远的共在状态，同一意思的还有16.1、17.1、19.25等处。

这里补充一个重要的意思，“告诸往而知来者”（1.15）“焉知来者不如今”（9.23）这里的“来”与“往”、“今”对言，指事态和人、物遭遇的未当下化而又有必然当下化之命运。“往”指事态和人、物遭遇已失去当下效应，今指事态和人、物遭遇的当下化过程本身。

因此，从首章的“来”可以看到远朋可以是尚未当下化的后人，包括我们今天的以及未来的，凡是要作为人活过一会的都是“来”的远朋。也就是说《论语》中的时间不可以线性化，不是无尽以自然数字计算的，一个“来”字就表达了所有未活而要活者，一个“往”字就说尽了已经活过的，一个“今”字就言明了一切活着的，同时这个“今”不限定在孔子自己的时代，“来”与“往”也一样，它们三者早就框定了一种根本事态和人、物遭遇的发生域。

因此，首章的“来”就可以作多层理解，要忽略线性时间的影响。

十四，释“不亦”

“不亦”表强调，一方面是单纯的加强肯定语气，一方面是表示对当时人们的一般常识、俗见的不同。

十五，释“乐”

孔子反对世人的诸多“乐”，世人说世上的“乐”只有君王的最是“乐”（13.15），因为他所说的话没有人敢违背，但孔子说只要是“善”言当然不违背是很好的，如果不善还不违背那不是“一言以丧邦”了吗？（13.15）可见世人将“乐”看作是对私己各种（包括当与不当的特别强调不当的）要求的满足。世人也区分了“笑”和“乐”，使得乐变成了一种时机性的表达某种随机情绪的东西（14.13）。在种种世人的“乐”中孔子区分了六种有损有益的：“孔子曰：‘益者三乐，损者三乐。乐节礼乐，乐道人善，乐多贤友，益矣。乐骄乐，乐佚游，乐晏乐，损矣。’”（16.5）这一方面是在评价性的称述有多种“乐”，另一方面孔子是在判定“益”的乐，他发现的“乐”可能会表现为三种“益”的乐，那乐也可以通过这三种“益”乐来培养。

那么孔子发现了什么“乐”呢？他发现了一可以长处的“乐”，仁者才可以长处“乐”（4.2），那么这“长处”的乐，“长处”不是指线性时间上的长短，而是一种根本的自然而应然的生存样态的敞现和持存，它不同于时机性的或随机的情绪，也不同于某种从常做的事中得到的满足，这乐是“适度”的恰倒好处的，所以“不淫”（3.20）；这“乐”是与“贫富”无碍的，它不因贫而稍减不因富而随之来，不同于世人乐富嫌贫（1.15、7.16）；这乐是与“约”相伴的，“约”是朴素的自然的无过无不及的守持（4.2）；这“乐”颜回是做成了的，长处了的（6.11）。孔子也是“发愤忘食，乐以忘忧”（7.19）也是讲这“乐”，它不是某种“乐”，不是种种乐中的一种，这里没有种属关系，没有“理念、分有”的关系，而是“乐”的最高价值上的意义的充实和实现。乐于种种乐的区别在于价值上的是否优先，而不是实际的种属归属关系。

孔子还描述了两种人的乐，说智者处于这乐中时就像水一样流动不息变动不宁，而仁者处于这“乐”中时则是像山峦一般泰然常驻（6.23）。

但如前文所讲，孔子有忧时，如忧“学之不讲”（7.3）等，而且在具体的情境中也有不“乐”，如孝子守孝时“闻乐不乐”（17.19），但这些与上面的乐没有根本冲突，孔子“忧”的都可以通过人的努力而改善，即使努力了没有改善了不会不去努力，不会因为要不断努力而不“长处乐”，守孝时当然会长处肃穆悲伤，这正是仁者所做的，但也不会因为应该悲伤时的悲伤而失去“长处乐”的仁者生活的向往。只有长处乐者才可能在应该表达某种感情时自然的流露。

第十六，释“人”

孔子会说普通意义上的人，一般的说有“那人”（5.25）、“活人”（10.11）、“人们”（12.5、14.40）等，与今天的“人们”意义差别不大，指具体的人。个别讲又分了很多种人：“中人”（6.21）、“善人”（13.11、13.29、20.1）“党人”（9.2）“乡人”（10.7、13.24）“惠人”（14.9）“佞人”（15.11）“远人”（16.1）“邦人”（16.14）“齐人”（18.4）。这些都是按照种种区别而分类的人们。这样的种种人们在价值上并不优先。

孔子自言“学而不厌，诲人不倦”（7.2）是自己应该做好的事，颜回也说孔子“循循善诱人”（9.11）那么真正孔子在乎的“人”是他“诲”与“诱”的人，不是那些被“诲”“诱”的人们，而是“诲”“诱”人们要成为的人。

首先可以在孔子强调的“人一己”共构中看到这点：

子曰：“不患人之不己知，患不知人也。”（1.16）这是说不怕别人不知道自己的过错或德行，因为别人知此与我无益，应患的是我不能知道人的是非，不能从是去非。这里“人”与“己”都有可能有是非，关键在于“人”与“己”有一个互动，“人”之是非见于“己”，使“己”从是去非，而人人又皆为

“己”，“己”又为他人之“人”。

相关的有：“无友不如己者”（1.8）“毋友不如己者，过则勿惮改。”（9.25）“不患莫己知，求为可知也”（4.14），“可知”指知人之是非，反省自己。“不患人之不己知，患其不能也。”

（14.30）“不能”指“见贤”而不能“思齐”。“君子病无能焉，不病人之不己知也”（15.19）同上。

子曰：“夫人者，己欲立而立人，己欲达而达人，能近取譬，可谓人之方也已。”（6.30）

这里关键是“立”与“达”，立与达是有道德指向的行为，指树立可以使人自立的道和通达德，在价值上是肯定的，而不是指一切事务。“己”与“人”也不是分开的两个实体，“私己”与“他者”。

“己”能欲立欲达的前提是其可知“己”知“人”即知是非，知从是去非，是非是由人与己的共构中彰显出的，“欲”只是“愿意”的意思，是中性的。“近取譬”就是强调这一“立达”必不可落空，而应自“己”起，“己”是落实者，这“己”是理解和担当一切的智识平台、道德平台，这是人人皆同的，是人们可能为人的先决条件。这“己”是开放的未完成的不以一肉身为唯一目的的。因此行仁必须重“己”。如：曾子曰：“士不可以弘毅，任重而道远。人以为己任，不亦重乎？死而后己，不亦远乎？”（8.7）以一有死之“己”而担仁之重任，虽重、远但意义莫大！

“毋意，毋必，毋固，毋我。”（9.4）“我”多指第一人称，说话者本人或以私己为目的，这里的“我”即后者。而“己”只有“足己”——满足私欲时，是唯己的、完成的、封闭的，应当“毋”的，而“修己”是开放性地与人的共构。前者是指毋执“小我”，后者是指通达“大我”。如14.42子路问君子，子曰：“修己以敬”，直接指明“修己”方为君子，而后面的“以安人”“以安百姓”则指可普施上下君臣，可普施于人们。

“克己复礼为仁，一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉？”（12.1）中“克己复礼”之“己”为“毋我”之“我”，“为仁由己”的“己”为“修己”之己。这里的不由人指不落于空泛。

“己所不欲，勿施于人”（12.2）这里没有用“立”“达”等带有价值指向的词，“己”也是“修己”之己，而所不欲者非所立、达者，“施”即普遍化，这些不可立达者不可普施于人。与前面“欲立而立人”“欲达而达人”相互补。“己”与“人”共构而可立可达者则能普遍化对待，反之不可普遍化对待。“己”对“人”的作用就在于能从“人”的事务中辨别是非而且可以分别普遍化和非普遍化的方式对待“人”；而“人”之与“己”就在于显现是非非又通过“己”所表现出的立达者的导向以使人之为入之道的彰显。

“言”对“人”的表达有关键意义。“可与言而不与言，失人；不可与言而与人言，失言。”（15.8）可以普遍化言说的、倡导的不去说与“人”，那便有失于“己”对“人”的作用，而那些不可普遍化的言语如被普遍化倡导，那么倡导的言论便有误。又如“不知言，无以知人。”（20.3）言不光是可以倡导的，而且又是人能体现其为人的，是非可以体现的中介。因而人应当慎言。而“君子不以言举人，不以人废言。”（15.23）指人人都有可能说出可立达者，不可将言固与人之是非联系，可见言有独立的意义，“人”之言使人彰显出的“道”“德”，且可以以思想载体的方式传递，并激发“己”之立达。

那么这种共构又要具体得以如下方式实现出来：“为人”——“成仁人君子”。

“为人也孝弟”（1.2）人是做出来的，人应当孝弟，要去做“人事”，首先要学会“事人”（11.12、18.2、19.22），即做人应当做的事。

“人而不仁”（3.3）是不行的，人应当“仁”，而且“人能弘道，非道弘人”（15.29）这里的人即是自觉担当“仁”任、“道”任的“修己”之“己”，在这个总要求下还有一些具体的，如“人而无信”是不行的（2.22），有必要时人要“杀身以成仁”（15.9），人要“爱人”（12.22），“人而无恒”

（13.22）也不可以，人要“恭、宽、信、敏、惠”（17.3）才是仁人。

十七，释“知”

“知”分三种：“知晓”“实知”“真知”。“知晓”就是言辞上的理解，相当于听懂了或知道了谋事。如“知和而和”（1.15）

“实知”为“智”，“知之为知之，不知为不知，是知也。”（2.17）这是讲实在地知道了某事物的内容、运做、原由、正当性、功效等等。还有“温故而知新”（2.11）“父母之年不可不知”（4.21）最重要的一个意思是“真知”，“人之知之”是一种真知，即“知人”上文已论及，这里说其他几种：

“知仁”“知天命”“知生”“知礼”。

“人之过也，各于其党。观过，斯知仁矣。”（4.7）这里的“知仁”与上文“知人”相关，观人是非（这里的“是非”在现代汉语中有俗解，此处取大是大非之意），为的是知道“过”，知道了过错就知道他是怎样的人，是不是“仁人”，是不是人之当为的人。“不知其仁也”（5.8）也是此意。

“五十而知天命”（2.4）这里讲对“天命”的领会，“实知”不一定会依其所知而行，但“真知”一定是在“实知”的基础上力行所知。因此这里的“知天命”不是仅仅知道天命，而更重要的是依天命而行。

“未知生，焉知死？”（11.12）这是讲“知生”，对生的透彻了解，在“实知”的基础上力行生之所当行事。生的事还不了解还没有去力行当然就轮不到死的事，不论是从线性时间上讲还是从伦理秩序上讲或是从价值序列上都应当尊重先对生有“真知”再试图对“死”有“真知”，但实际上，这些“知”都要着落

到“己”头上，这样就阻碍人们真正去力行“死”的事，因为“己”能真知力行与真知力行死无事实差别。但孔子强调“知生”是在肯定生命意义的可实现性上提出的，他应当了解生着与死着的自然过程是同一的，但他看到的区别在于直接的肯定与否定，他道取完全的直接肯定的路。

“子入太庙，每事问。或曰：‘鄫人之子知礼乎？入太庙，每事问。’子闻之，曰：‘是礼也’。”

(3.15) 这条最明显，“真知”不光要“实知”还要加上力行。孔子不光知道入太庙之礼，而且他身体力行，用生命行止来担当礼，呈现礼，这是真知礼。相关的还有3.22、2.23、7.31等处。

首章的“知”主要是人己之知，当然背后还有“真知”作为价值支撑。

十八，释“愠”

“愠”多指面色上的不悦，如5.19、15.2等处。与前文的说（悦）、乐相反，“不愠”虽不是说（悦）、乐，但也不阻碍说（悦）、乐的实现。

有人讲这句解为教学中的情况，但按我们上文讲的，还是应当解为“人己之知”意义上的“不愠”。

十九，释“君子”

这个词虽然出现很多但有上文铺垫这里就可以肯定的说有两种意思，一种是专名，指有一定尊贵职位的人，还有更常用的意思，即“人当为之人”“仁人”。这里不再举例。

二十，第一部分结论

从上面的解释可以看到子曰：“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？”可以做如下解说：

先师孔子会这样告诉我们，依道而言如下事实是应然的：“好学是君子首先应做的事，学的一切都是些踏实具体的事务，即‘下学’，但可以‘上达’，即可以在朝向仁道，我们应在努力保全大道的“学”中走上通达大道的路，而这大道即仁道，为学要求挑选自然而应然的时候去完成一任务，就是去最好地让相近的‘性’着落到‘个人’身上，在‘习’所区分出的众人中使自己成为最适合以身担道的人，如能这样岂不是很高兴的事？我们要相信，应然和应然引导下的实然化或其诉求会让向着仁努力的、有合理秩序的地、民域中的朋友能因‘己’行仁而自行取消与‘己’所处的远的共在状态，因‘己’行仁而愿与‘己’一同踏上践道之途，这不正是仁者生活会导向的‘长处’之乐吗？在‘人——己’共构中，‘人’之是非见于‘己’，使‘己’从是去非，而人人又皆为‘己’，‘己’又为他人之‘人’，重要的是‘己’可否见人之人是非而从是去非所以人们是不了解‘己’的过错、德行并不能阻碍‘己’得到人己真知即是非真知，这又不能阻碍‘己’放弃长处之乐而起私念且显于颜面，这样的人不正是人之当为之仁人君子吗？”本文第二部分将检阅有史以来所有解释这一章的文献，看那样一个生动的命脉是如何贯通的。

回应人提问：

1. 阅读经典我们应该采取何种方法？请你就你对《论语》的解读方法作一个说明，最起码你应该让我们了解或者你有义务向我们就你的解读方法的正当性和合法性作一个说明。因为哲学不应该是也不能是宣称式的，为何不用结构主义的现象学的诠释学的或其他已有的方法，你采用的方法有何优越性？
2. 刚才你说：孔子的‘曰’字后面的内容一定是大道，是有深意的，情境要看如何阐述，你的阐述真的自恰吗？它与神父教堂里的独白或宣教有无区别？
3. 我的第二个疑问来自孔子在于处理礼与德之间的紧张方面。《论语·阳货十七》中记载孔子择机见阳货一事。那是策略还是有道德根基的，请问孔子为了“礼尚往来”而“礼尚往来”的礼节是出于道德的还是合乎道德的？
4. 古来经不独行，注随经走，材料来源的全面性请主讲人作一详细的说明。
5. 什么是当下的历史命脉，是一种“思路”吗？
6. 如何看待章句顺序？
7. 我接下来的这个问题是这样的：《论语》中有几处提到细微涵养功夫。子曰：“弟子出则悌，入则孝”；子曰：“事父母几谏，谏志不从，又敬不违，劳而不怨。”；子曰：“色难”等等。请问主讲人如何来理解？
8. 下面的这个问题不是我的，是余玥请我代他问的。请问主讲人如何看待伊尹的出世与入世？
9. 请主讲人对你“学而时习之，不亦乐乎？”的解读作一详细说明。

主讲人：大家还有其他问题吗？我想一起记了再回答。

苏炳森：我有两个问题。1、何谓私念？又如何放弃私念？2、“学”达“道”？请问主讲人你认为能通过“学”这种手段来“达道”吗？即使能，你又如何确保这种达道手段对我们是切身的？

凌前锋：请主讲人在补充解释一下“时”，因为我觉得你对“时”的解读有点特别。还有国人现在饭桌上相互敬酒，我很不喜欢，但这是违背礼的吗？

高彦虹：请问主讲人我们能在解读的时候作一下中西比较？

吕郭权：我们应该如何理解“时”、“时中”，“习”、“习染”，“乐”、“乐(yue)”之间的关系？

梁中和：大家问题很多，下面就简单地来做一一答复：

大家可能不大清楚，我在做这篇论文的时候我是有意识的尽量不使用西方哲学的术语。或许也算是一种“方法”吧，这里面似乎带有工具性的意味。但其实我写这篇论文的目的只是为了完成丁元军老师的一个课堂论文，没有想到去发表，或者讨论什么的，只是自己平时想写或想去以写的姿态来表达的一些心得体会。当然在读《论语》的时候我可以什么都不说不向人解释，其实有很多东西是可以意会的，语言很难表达的出来。下面我还是对大家的提问作一个简单的回应吧。

1. 其实在我看来方法是不可以选择的。不是说你有你的方法我有我的方法，各种所谓方法在价值上也绝对不是无差别的，在读像《论语》这样的经典的时候只能有一种“方法”，即全身心浸润其中，所以我没有去理会像曾怡前面提到的解读方法上的疑惑。当然哲学不可能是宣称式的，儒学不会受累于哲学，当然儒学更不会受累于宣称。

2. 独白不是自说自话，如果是那样，那为什么有人要看独白，读独白，听独白？方法选择是价值的区别，它是有层次的。

3. 道德根基？是否是策略性的？由于针对此章的问题比较多，我有必要再多花点时间来说明。让我们回到原文《论语·阳货十七》，我们要在具体情境中看而不能单说是策略性还是有道德根基等。这章首先交待了阳货想拜见孔子，孔子不去。这是孔子的态度和作为，然后阳货送孔子一个蒸猪作为礼物。按照周礼的要求，孔子作为士在不在家的时候收到了大夫阳货的礼物（阳货是选择了孔子不在的时机去送的），就必须要到阳货家拜谢，阳货在这里是策略性的作为，孔子为了成全礼便决定去拜见，但选择了阳货不在时去，这就不是策略的，而是成全了礼又不与阳货这样的佞臣小人来往。阳货是众所周知的僭越了臣位的权臣，他利用礼而不是成就礼，孔子却身处礼崩乐坏的时代但还是尽力成全礼。

4. 缺回应。

5. 我记得丁老师（丁元军）曾经用过一个比喻，或许他是化用自维特根斯坦的，这里我借用一下。他说：“我们刚开始的时候可能是‘子在川上’，看到河流从河床流过，但到后来会发现我们自己就是‘河床’，河水就从我们身上流过”。我前面讲的“永恒性”是从人之为人的应然性上去讲的，这是一种历史的命脉，我们在年轻时就像约翰克里斯朵夫一样，觉得所有活过的人都白活了，我们要让人之为人重新活过，但后来发现所有人都曾经年轻过，我们都河床，承载那些必须承载的东西，这是历史命脉的永恒性，而非生物意义上进化线索。

6. 关于为什么把《学而》章置于首章的地位，我只是带有一种深深的敬意认为这样做是有深意的。把它当作一个已成的有丰富内涵的事实来理解。

7. 至于大家一再提到的细微之处。孔子认为“樊迟学稼穡”、“学军旅”等等，这些都是小事。

（说明：曾怡等人打断了梁中和的发言，开始大家相互讨论。）

曾怡：请问主讲人你是用什么标准来区分“小事”与“大事”的？像我前面所提到的“色难”、“几谏”、“出悌入孝”等等，是小事吗？

吕郭权：“学稼穡”、“学军旅”都是小事，请问“道”有远近吗？难道“道”不是在一切事中吗？

梁中和：是的。“道”没有远近，但离“道”有远近。我说的小事不是指朱子说的小学，不是日用伦常、洒扫应对等，那些不是小事，小事是指离道远的事物。远近不是说道是一东西一标杆，而是文中提到的远近。

由于没有录音设备以下讨论没有记录。主要涉及上面问题的一一回答和辩难，另外还提到了东西方哲学的粗浅划分，中国作为现代“民族”国家的“民族”问题等。整个讨论持续了一个多小时。（本记录由梁中和校改过）

文章添加：[未已](#) 最后编辑：

点击数:2544 本周点击数:5

[打印本页](#)

[推荐给好友](#)

[站内收藏](#)

[联系管理员](#)

相关评论（只显示最新5条）

没有找到相关评论

[加入收藏](#) | [关于我们](#) | [投稿须知](#) | [版权申明](#) |

| [设为首页](#) |

思问哲学网 Copyright (c) 2002—2005

四川大学哲学系·四川大学伦理研究中心 主办

