

原学：自我的创造性转化

——孔子之“学”思想抉微

吴子林

(中国社会科学院文学研究所,北京市 100732)

摘要:在孔子德性生命的历程中,“志于学”是一个至关重要的起点。“学”是一项个体必须从精神到肉体、从认知到经验全身心投入的事业,是自我修养、全面发展的事业。“学以成人”是一个不断拓宽、深化的过程,其依次为“游于艺”、“依于仁”、“据于德”和“志于道”;它们彼此赅续,层累一贯,由明通人事而契证天道、天命。在“为学”过程中,人的人文化(文明化)、社会化(群体化)、个体化(成就自我)渐次完成,进而超越“人伦日用”之生活世界,“上达”超验的形上领域。由为“人”到为“己”再到为“道”,人性得以全面发展,并最终实现了自我的创造性转化。

关键词:孔子;游于艺;依于仁;据于德;志于道;自我的转化

中图分类号:I207.62;B222.2 **文献标识码:**A **文章编号:**1673-9841(2012)02-0014-15

孔子一生坎坷,然努力向上,积极有为;其纵横交贯、脉络可寻的德性生命历程,表现出了对人的存在状态的一种自觉意识。作为对周代文明衰亡的回应,孔子对于人类持续不懈的普世性(universal)或同等价值问题的关怀——如对于“学”之探讨——表现出富于独创性的深刻洞察。时至今日,孔子原创性的诸多思想,仍然具有强大而绵长的感召力和渗透力,指导着人们于现实人生中不断地追求心灵的自由与人格的完善。

一、问题的提出

《论语·为政》云:“子曰:‘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,七十而从心所欲不逾矩。’”这是孔子晚年总说其一生做学问、做人、做事的经历,即其进德修业、体认天道的精神发展历程。晚明顾宪成《四书讲义》称,这是孔子的“一生年谱”,其自叙进学次第绝口不提为官履历,“可见圣人一生所重惟在于学,所学惟在于心”^{[1]79}。北宋学者胡宏在《知言》中阐述了孔子立德进路的具体含义:“孔子十五而志于学,何学也?曰:大学也,所以学修身、齐家、治国、平天下之道也。孔子三十而立,何立也?曰:居天下之广居,立天下之正位,行天下之大道,不退转也。孔子四十而不惑,何不惑也?曰:富贵不能淫,贫贱不能移,威武不能屈,卓然立乎万物之表也。孔子五十而知天命,何知也?曰:元亨利贞,乾之四德,行之昭明,浩然与万物同流,处之各得其分也。孔子六十而耳顺,何耳顺也?曰:所过者化,所存者神,几于天矣。孔子七十而从心所欲不逾矩,何不逾也?曰:以其动也天故也。”^[2]

《论语·宪问》中有一段文字,与上面引述的意思差不多:“子曰:‘莫我知也夫!’子贡曰:‘何为

* 收稿日期:2011-08-14

作者简介:吴子林,文学博士,中国社会科学院文学研究所,副编审。

基金项目:国家社科基金项目“《礼记》元文学理论形态研究”(07BZW017),项目负责人:王秀臣。

其莫知子也?’子曰:‘不怨天,不尤人。下学而上达,知我者其天乎?’”胡宏的解释说明了孔子在成德进路中每一阶段如何做,以及所达到的何种目标与境界。“下学”以明通人事,“上达”以契证天道、天命。如果说“志学、立身、不惑”,皆属人事界之“下学”阶段;那么,到“五十而知天命”以后,则已然进入了“上达”的境域。在这一人生境界渐次腾跃的过程中,“学”或“知”构成了极为重要的环节。杨国荣指出:“三十之立、四十之不惑,以‘志于学’为前提;六十之耳顺、七十之从心所欲不逾矩,则奠基于‘知天命’。上述过程当然并不仅仅是孔子对个人一生的自我反省,它所涉及的,乃是普遍意义上人的成长与‘在’世过程。通过肯定‘学’与‘知’对人‘在’过程中的意义,孔子同时也进一步突出了人的理性规定:正是‘学’与‘知’所内含的理性品格,使人由本然的、自在的形态,提升为自觉的存在。”^[3]

以是之故,《论语》首篇就是《为学》,开篇即云:“学而时习之,不亦说乎?”最先拈出一“学”字,那么,此“学”应作何解?孔子为“学”的具体内容为何?又当何以“学”之?自汉迄今,莫衷一是。本文拟会通先贤诸说而发明之,聊备一得之愚见,以待明哲之评鹭论定。

二、“游于艺”:化“天之天”为“人之天”

以广义的天人之辨为背景,在提到人的存在处境时,孔子说:“鸟兽不可与同群,吾非斯人之徒与而谁与?”^[1]微子“鸟兽”是自然境域的对象,是与“人”相对的“天”;“斯人之徒”则是超越自然状态的具有文明及文化特征的“人”。“鸟兽不可与同群”隐喻着人不能停留或限定于自然状态,“斯人之徒与”则意味着以文明及文化的形态为存在的当然之境。

孔子说:“性相近也,习相远也。”^[1]阳货“相近”是就人之为“类”的共性而言“性”,由人类之性“相近”而言“习相远”,则凸显了人禽之辨:人可由“习”(学习、习染、训练等)而“相远”(人性表现出很大的差异),即享有广泛的可塑性;禽(“鸟兽”)却不能“相远”,因其只是任自然的本能而存在。孔子指出了“人”与“禽”的疏离、差异,彰显了人的文明及文化特征,以及对人的社会归属或类的规定。每个人降临这个世界时,都是生物学意义上的生命个体,只是一种“本然”的存在,即所谓“天之天”。在孔子看来,“他是一个生来就要进入这个世界之中的人——更具体地说,进入到社会之中的人,具有被塑造成一个圣贤君子的潜质。一开始,他是一块原材料,一块璞玉,必须通过学问的滋养和文化的熏陶才能够得到精心制作”^[4]。也就是说,每个人经由学问的滋养和文化的熏陶,必然由“天之天”化而为“人之天”,即人文化或文明化的存在形态。

孔子又说:“生而知之者,上也。学而知之者,次也。困而学之,又其次也。困而不学,民斯为下矣。”^[1]季氏又说:“唯上知与下愚为不移。”^[2]阳货“上知”即“生而知之者”,“下愚”则为“困而不学者”。所谓“移”,指经由学习、熏染而发生改变、转化。孔子自称:“我非生而知之者,好古敏以求之者也。”^[1]述而出于对“学而知之”者与“困而学之”者通过后天之“学”而有所“移”——由本然、自在的形态转化为应然、自觉的存在——的确信,孔子一生致学立教,从人的性情自然处对生命作某种“应然”的提撕,以改造人性的本然状态,成全人的更富有活力的生命。这里,“应然”指示着一种价值取向,它意味着一种主动,一种导向,一种对无为生命性状的有为开出。“学”与人之“在”有如此重要的关系,故《论语》首篇即“为学”。

何谓“学”?从字形上看,“學”下面是小孩子被“蒙”着,什么也不知道;上面是两只手去其“蒙”,让他开启觉悟。故《白虎通·辟雍》云:“学之为言觉也,以觉悟所不知也。”这里,“学”之为觉(悟),说明“学”不只是去探索外部的未知领域,获取社会人生经验或客观的知识;除了“闻见之知”外,还要觉悟到自身的不足与缺陷,将外在的知识予以“内化”,充实其志气,熏陶其情性,成为自觉的、有价值的人。美国学者郝大维、安乐哲指出,“学”以理性的自觉为指向,“是一个直接关涉‘觉’(becoming aware)的过程,而非关于客观世界之概念意义上的间接知识”;此外,“‘学’作为通过‘闻’

(教与学的相互作用和交流)而拥有和体现文化传统(‘文’)的意义”,“‘学’是一项个体必须从精神到肉体、从认知到经验全身心投入的事业”,“一项人的全面发展的事业”,即不断深化自我认识、全面发展人性与自我实现的过程^[5]。因此,孔子“志于学”之学,不是普通所谓学以增人知识者,而是有志于学道,以提升人之存在境域。用西方哲学的话语来说,“学”不止是“认识论”的,还是“存在论”的。

子曰:“志于道,据于德,依于仁,游于艺。”^[1]述而此章可谓孔子的“教学总纲”^[6],朱熹《集注》:“志者,心之所之之谓。道,则人伦日用之间所当行者是也。……据者,执守之意。德者,得也,得其道一于心而不失之谓也。……依者,不违之谓。仁,则私欲尽去而心德之全也。……游者,玩物适情之谓。艺,则礼乐之文,射、御、书、数之法,皆至理所寓,而日用之不可阙者也。朝夕游焉,以博其义理之趣,则应务有余,而心亦无所放矣。此章言人之为学当如是也。盖学莫先于立志,志道,则心存于正而不他;据德,则道得于心而不失;依仁,则德性常用而物欲不行;游艺,则小物不遗而动息有养。学者于此,有以不失其先后之序、轻重之伦焉,则本末兼该,日用之间无少间隙,而涵泳从容,忽不自知其入圣贤之域矣。”^[7]钱穆说:“窃谓《论语》此章,实已包括孔学之全体而无遗。至于论其为学先后之次,朱子所阐,似未为允,殆当逆转此四项之排列而说之,庶有当于孔门教学之顺序。”^[8]钱氏认为,孔门为学之序,应为“游于艺”、“依于仁”、“据于德”和“志于道”。“游于艺,必尚实习,求实用。依于仁,必施之于人道。据于德,必归之于己之德性。学必博,乃思以求通。所通者即道也。……故‘游于艺’,乃为学之始事。‘志于道’,乃为学之终极。”^{[8]2-3}朱熹之注略为拘泥于文本的词句,未能揭窠孔门为学先后之序。“学”是一种累积性、经验性的学习过程,孔子博学而一贯,钱氏之解深契其为学之旨。故本文依其说而阐述之。

对于“游于艺”之“游”,人们有不同的解释:第一,“艺”不足以据守和依靠,如程树德《论语集解》说:“不足据依,故曰游。”第二,游憩于“艺”,不匆忙急迫,如刘宝楠《论语正义》说:“游者,不迫遽之意。”第三,人之习于“艺”,有涵泳自如之乐,如朱熹说:“游者,玩物适情之谓。”孔子曾将自己与古代“逸民”(伯夷、叔齐、虞仲、夷逸、朱张、柳下惠、少连)进行比较,他们皆清风远韵,如鸾鹄之高翔,玉雪之不污。孔子说:“我则异于是,无可无不可。”^[1]微子在孔子看来,这些古之贤人多执于一偏,行为只知规行矩步,故赞许的同时亦有所保留。孔子之“无可无不可”就是“游”。如上所言,“学”不仅是知识技能的训练,还是“心”的扩充与培养。“游于艺”所强调的不是将“艺”视为现成的对象化之物,而是以涵泳纯熟、欣然习之、悠游乐之的态度对待“艺”,以破除对“艺”之抽象性、教条化的理解,及可能施加于心灵的种种限制与蒙蔽。这是儒家人格与智慧学说的重要内容,后来荀子把它概括为“解蔽”。孔子说:“吾不试,故艺。”^[1]子罕即便在颠沛流离的周游列国期间,他仍“讲诵弦歌不衰”。孔子“游”于诸“艺”,在与之相摩相荡的过程中,保持一种“从容中道”的精神自由状态,此即所谓“从游”之乐。

那么,“游于艺”之“艺”,即相与“从游”者是什么呢?古代学制,8岁入“小学”,15岁入“大学”,且唯有贵族子弟才能接受“小学”和“大学”教育。《周礼·地官·保氏》曰:“养国子则以道,乃教之六艺。一曰五礼,二曰六乐,三曰五射,四曰五驭,五曰六书,六曰九数。”六艺即礼、乐、射、御、书、数。具言之,即五礼(吉礼、嘉礼与冠礼、宾礼、军礼、凶礼五种礼仪)、六乐(云门、大咸、大韶、大夏、大灌、大武六种乐曲)、五射(白矢、参连、剡注、襄尺、井仪五种射箭技巧)、五驭(鸣和鸾、逐水曲、过君表、舞交衢、逐禽去五种驾车技巧)、六书(象形、指事、会意、形声、转注、假借六种造字方法)、九数(九种算数法则)。《礼记·内则》曰:“六年,教之数与方名。七年,男女不同席,不共食。八年,出入门户,及即席饮食,必后长者,始教之让。九年,教之数日。十年,出就外傅,食宿于外,学书记,衣不帛襦袴,礼帅初,朝夕学幼仪,请肄简、谅。十有三年,学乐、诵诗、舞《勺》。成童,舞《象》,学射、御。二十而冠,始学礼,可衣裘帛,舞《大夏》,惇行孝弟,博学不教,内而不出。”从《礼记》规定的学制来

看,书、数是幼年所习的学科,射、御是成童时练习的项目,20岁以上的人着重习礼,博学不教。可见,六艺是一个人在成年之前必须予以掌握的“艺”,即所谓技能教育的基本内容;它们都是当时社会人生之实务,也是对人们身体和思想的一种礼仪化的规范。《礼记·王制》:“凡执技以事上者,祝、史、射、御、医、卜及百工。凡执技以事上者,不贰事,不移官,出乡不与士齿;仕于家者,出乡不与士齿。”掌握祝、史、射、御、医、卜等诸多技艺,可以为君王服务,但不可从事专业以外的行业,也不迁调他们做官,出了乡就不可按年龄长幼与士排列位次。孔子教育培养的目标当然不止于此。太宰曾以多能为圣,问子罕孔子何以多能。子罕答曰皆天纵使然。孔子闻之曰:“吾少也贱,故多能鄙事。君子多乎哉?不多也。”^{[1]子罕}“多能”即“博学”,孔子是说,自己少时贫贱,故多习于人生诸实艺(谋生的活计)。在孔子看来,君子不必多能,多能者非即君子,其所指颇为深切。

“子曰:‘三年学,不至于毂,不易得也。’”^{[1]泰伯}时人皆以求学仕(“毂”),在孔子看来,三年之期已久,而其向学之心不转到禄上者,不易得也。孔子这么说并不是排斥志毅、谋业之“学”,只是表明自己有更高的培养目标,其“游于艺”之学除了通习礼、乐、射、御、书、数这些技艺时务,还有《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》之教。

早在孔子之前,《诗》、《书》、《礼》、《乐》就已是先秦教育贵族子弟的通用教材,即“四术”、“四教”。《礼记·王制》记载:“乐正崇四术,立四教,顺先王《诗》、《书》、《礼》、《乐》以造士。春秋教以《礼》、《乐》,冬夏教以《诗》、《书》。王太子、王子、群后之太子、卿大夫、元士之嫡子、国之俊选,皆造焉。”在孔子看来,一个人广泛地学习、研究文化,又以“礼”约束自身,就不至于离经叛道。“子曰:‘君子博学于文,约之以礼,亦可以弗畔矣夫。’”^{[1]雍也}美国学者史华兹(1916—1999)指出,孔子这是强调“有自觉能力的成年学习者在他的学习过程中必须首先唤醒其道德的气质倾向。他必须充满热情,不过,要让学习取得进步,还取决于同时涵养某些符合道德的气质倾向。……真诚遵守‘礼’节的举止,不会自动地从学习中流溢而出;而且,如果缺乏不断地践行‘礼’的关怀,学习就会变得与道德生活完全背离。”^[9]

“子以四教:文、行、忠、信。”^{[1]述而}钱穆《论语新解》注曰:“文,谓先代之遗文。行,指德行。忠信,人之心性,为立行之本。文为前言往行所萃,非博文,亦无以约礼。然则四教以行为主。”^[10]“文”的本源意义是“刻画”或“纹饰”,它是人类对世界存在的精心组织和殚精竭虑的表述,是人类运用象征符号清晰表达的人类价值和意义,进而使之代代承传。人之所以为人,与文化的诞生与发展密不可分。人必须而且只能回归到文化的怀抱,即从自己生长于其中的群体文化中汲取知识与价值,方能博闻于古并择善而从以充实自己,否则在生存上寸步难行,即便生存下来也只是行尸走肉。故《易·贲·爻》云:“文明而止,人文也。”又云:“观乎人文以化成天下。”古人所谓“文”,与“艺”通,《经典释文》引郑玄云:“文,道艺也。”所谓“博文”,其义不外两端:一多习人生诸实艺,一多读典籍、遗文。朱熹偏重于教人读书,颜元偏重于教人习艺,皆只是各得其一偏,而有失全面。

置身于一个有传统的社会语境中,“周监于二代,郁郁乎文哉!吾从周”^{[1]八佾},孔子好古敏求、读书博古,热切地追寻与向往真理之源,并把体现和传承文化的精粹当作自己的使命。作为一个文化传承者,孔子在创办私学、教授弟子时,除了整理、讲授《诗》、《书》、《礼》、《乐》等“先代之遗文”外,还根据鲁国的史记“作《春秋》”,又与弟子们讨论、研习《易》,贵族文化由此传播到了民间。“子曰:‘夏礼吾能言之,杞不足征也;殷礼吾能言之,宋不足征也。文献不足故也。足,则吾能征之矣。’”^{[1]八佾}凡不足征者,孔子整理时均不予录用。这样,经过孔子“删正”的古籍,就由起源于巫史的以宗教鬼神为本位的文化,转变为世俗的、理性的以人本主义为核心的儒家文化。孔子通过这些典籍解释家庭、学校、村社、国家和天下等制度时,为它们重新注入了时代精神,其中附加的内容中包含着鲜明的反思性与洞察力。

《礼记·经解》载:“子曰:‘入其国,其教可知也。其为人也,温柔敦厚,《诗》教也;疏通知远,

《书》教也；广博易良，《乐》教也；絮静精微，《易》教也；恭俭庄敬，《礼》教也；属辞比事，《春秋》教也。故《诗》之失，愚；《书》之失，诬；《乐》之失，奢；《易》之失，贼；《礼》之失，烦；《春秋》之失，乱。其为人也，温柔敦厚而不愚，则深于《诗》者也；疏通知远而不诬，则深于《书》者也；广博易良而不奢，则深于《乐》者也；絮静精微而不贼，则深于《易》者也；恭俭庄敬而不烦，则深于《礼》者也；属辞比事而不乱，则深于《春秋》者也。”通透地研习《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》这些生命化之“文”，并深受其熏炙，将学到的道理践履于人伦日用之中，便在知、情、意、欲诸方面达到了完满的和谐，由此踏上全面人性化之路，对人生之理有深刻的洞察与自觉，人格由此成就。

杜维明指出，孔子通过“删正”古代的文化典籍，将新的意义和活力注入礼仪制度、语言和构成周文化的整个象征结构之中，这形成了五种重要的成就儒道的理解方式，即美学的（或称诗学的）、政治的、社会的、形上的、历史的理解方式。《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》便可从这五个层面来加以描述，它们涵盖了人类所关切事物的广袤领域，有着各自的内在逻辑与精神，为探讨人性的全面发展、促进自我的不断深化提供了整体观的情境脉络。具言之，《诗》、《乐》象征美学的理解方式，纯化人的感情和情绪，并予以人性的艺术表现，让人沉浸在自我与他人以及自我与文化的内在共鸣之中，深入理解我们自身的内在情感；《书》象征政治上的理解方式，它勾勒了统治世界的伦理基础，昭示着王道所在，让我们关心作为整体社群的集体事业，并对它负责；《礼》象征着社会的理解方式，将社会界定为一个合作的共同体，让我们学会以礼行事，自觉意识到他人的存在，并为公共利益服务；《易》象征形上的理解方式，按照其“变易”哲学，宇宙是阴阳鼓荡之下的大化流行，天地是大化流行的结果，受此启发，君子必以不懈的自我努力仿效“天人合一”的最高准则；《春秋》象征历史的理解方式，通过重申历史经验凝聚的古老智慧，强调集体记忆对于社群自我认同的重要性^[11]。《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》形成了一个人文脉络，为人们提供了一个明确的文化理想，指引人们以懿美人生、律己向善为职志。与这些典籍朝夕“从游”，濡染观摩之效，自不求而至，不为而成。故《汉书·儒林传》开篇即云：“古之儒者，博学乎六艺之文。六学者，王教之典籍，先圣所以明天道，正人伦，致至治之成法。”

综上所述，正如朱熹所言，“游于艺”之学的内容囊括了“礼乐之文”与“射、御、书、数之法”，它们“皆至理所寓，而日用之不可阙者也”。“游”是一种自由自在的精神追求，“游于艺”是“依于仁”、“据于德”、“志于道”之学的重要前提。只有与“艺”相摩相荡，才能渐次领会、把握可依之“仁”、可据之“德”和可志之“道”。因此，王夫之非常赞成朱熹《集注》中“游艺则小物不遗而动息有养”的说法并加以引申：“不遗者，言体道之本费也。动有养者，德之助也；息有养者，仁之助也。而‘不遗’，则明道无可遗，苟志于道而即不可遗也；云‘有养’，则养之以据德，养之以依仁，为据德、依仁所资养也。此游艺之功，不待依仁之后，而与志道、据德、依仁相为终始，特以内治为主，外益为辅，则所谓‘轻重之伦’也。”^[12]

三、“依于仁”：社会之域的人性化、规范化

春秋时期，人们把“仁”作为美德。《国语·晋语一》：“为仁者爱亲之谓仁，为国者利国之谓仁。”孔子更将“仁”作为其思想的中枢与宗旨所在，其全部言说和默识都辐辏于此。在孔子看来，即便是想成为一个音乐家或艺术家，仅仅培养音乐才能或艺术意识，即止于“游于艺”，是不够的，还必须学会如何做人。《乐记》云：“君子乐得其道，小人乐得其欲。”只有具备了“仁”的主体文化心理结构，才可能成为真正的“乐”者。因此，孔子说：“人而不仁，如乐何？”^{[1]八佾}又说：“君子道者三，我无能焉。仁者不忧，知者不惑，勇者不惧。”子贡曰：“夫子自道也。”^{[1]宪问}在孔子的教育理念中，“知”、“仁”、“勇”是三种最重要的德性，被称为“三达德”；学者必培其智，修其仁，养其勇。孔子说：“未知，焉得仁？”^{[1]公冶长}“知”是超越迷惑、达到自觉的前提，故“仁”以“知”为题中之义。又说：“知者利仁”^{[1]里仁}；

“仁者必有勇，勇者不必有仁”^{[1]宪问}。孔子以“仁”涵概“知”、“勇”二德，“仁”成了精神自制力、道德价值和生命真义的渊藪。然而，若不辅之以“学”，“仁”就会呈现消极意义，导向自发与盲目：“好仁不好学，其蔽也愚。”^{[1]阳货}“仁”与“学”的统一，意味着孔子之“学”为“仁学”，即“依于仁”之学。

据统计，《论语》499章中有58章109次谈“仁”。然而，孔子谈“仁”的方式却无一处是对于“仁”的穷尽性定义，这给后人留下了广阔的空间。朱熹讲仁是“爱之理，心之德”；程颢提出“仁者浑然与物同体”；牟宗三认为仁是“无限的智心，无限的理性”；陈荣捷理解为“普遍的德行”；张祥龙指出“仁”深植于切己的人生鲜活体验之中。以上诸说有观念化、对象化、普遍化的趋向，未曾顾及“仁”与语言、“知难”、“好学”和生存情绪的内在关系，“忽视了《论语》说仁在根本处的丰富性、人生情境性”，而势必流于片面或抽象；孔子讲“父为子隐，子为父隐”^{[1]子路}，讲“好德如好色”^{[1]子罕}，“是在以色列活仁、以色列成仁，因为这才是人生实际情境情理中的仁”^[13]。的确，《论语》中出现的109次“仁”并非专名，没有指示任何现成的对象或品性；孔子谈“仁”大多出于谈话或对话的具体语境，是在特定语境中随缘而发，或者说是原本地、发生式地言说，体现了思想的当下构成性和对话性质，而拥有一种“致广大而尽精微”的力量与韵味。

“司马牛问仁。子曰：‘仁者，其言也讷。’曰：‘其言也讷，斯谓之仁矣乎？’子曰：‘为之难，言之得无切乎？’”^{[1]颜渊}孔子说，“仁者”说话时感到艰难，如同在“刃”上行走一般。“多言而躁”的司马牛感到困惑，便追问：“言语艰涩，这就叫作仁吗？”孔子答道：在为仁的过程中，人会深切感受到仁的含义是难于作为对象来把握的，所以谈论仁的方式也就艰难万分了。“巧言令色，鲜矣仁”^{[1]学而}，从反面表达了同样的意思。对知难而言切者必求之于学以破其“执”，还其本来的活泼面目。简言之，即“学”以求“仁”。“子曰：‘三人行，必有我师焉。择其善者而从之，其不善者而改之。’”^{[1]述而}钱穆《论语新解》注：“孔子之学，以人道为重，斯必学于人以为道。道必通古今而成，斯必兼学于古今人以为道。道在人身，不学于古人，不见此道之远有所自。不学于今人，不见此道之实有所在。不学于道途之人，则不见此道之大而无所不包。子贡曰：‘夫子焉不学，而亦何常师之有。’可知道无不在，惟学则在己。能善学，则能有自得师。”^{[10]184}又说：“此即孔子‘依于仁’之学，亦即孔子之学为人，乃即于人而学为人，故曰‘三人行，必有吾师’也。”^{[8]10}有两个以上的人才有“仁”的问题。在某种程度上，孔子的“仁”有其“公共性”内涵。故孟子曰：“仁，人心也。”郑玄则以“相人偶”（人与人相处）释“仁”。“人道”是社会人事诸规范的总称，孔子说“君子学道则爱人”^{[1]阳货}，尽人之道即为“仁”。钱穆以“人道”释“仁”，自是一家之言。

“子曰：‘加我数年，五十以学易，可以无大过矣。’”^{[1]述而}古代养老之礼以50岁始，孔子虽学至于50岁，尚求无大过失，这仍是学为人，学人道。可见，“依于仁”之学当终生以之。“子夏曰：‘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]学而}贤贤、事父母、事君、与朋友交，一切日常“人伦日用”，凡所以为人之道者，皆为“学”之事也。明王恕《石渠意见》说：“古之学者，其要在乎谨言慎行以修身，非徒记诵辞章而已。故夫子告子张曰：‘慎其言余，慎行其余。’又曰：‘言忠信，行笃敬。’《中庸》曰：‘言顾行，行顾言’，是皆以言行为学也。”以言行为学，即学为人，仍是“依于仁”以为学，以上“依于仁”之学皆主“行”之学，强调的是日常人生之躬行实践。

“子曰：‘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。’”^{[1]学而}孝弟、谨信、爱仁，这些为人之道皆须学。如此修行有余力，则须再向书本文字上用心。因为“专重德行，不学于文求多闻博识，则心胸不开，志趣不高，仅一乡里自好之士，无以达深大之境”^{[10]10}。“子曰：‘小子何莫学夫《诗》？《诗》可以兴，可以观，可以群，可以怨。迩之事父，远之事君；多识于鸟兽草木之名。’”^{[1]阳货}朱熹《集注》：“学《诗》之法，此章尽之。”其中，“可以兴”之“兴”，孔安国解为“引譬连类”，朱熹解为“感发意志”。两解实可合一。在“兴”的活动中，通过具体的“引譬连类”，“诗”借助其形象性、直观性的特点，感染、激发了人之意志，醒豁、兴起、开启了人之精神的、真实的生命。在此意义

上，“兴”可视为“主体的觉醒”。这既是道德活动，也是情感活动，是道德意识与美感意识的完美融合。“可以观”之“观”，或解为“观风俗之盛衰”（郑玄），或解为“考见得失”（朱熹）。其实，学《诗》更重要的是返观诸己，与自己的生命相通相应，并扩展个体生命而及于政治、社会、风教、民物，从中生发出对于仁礼与道德修养的追求。这实际上是一种“彻悟”或“发现”意义的活动。在“观”的阶段，个体的人格通过《诗》之“兴”反观到与“仁”之人生境界的差距，而产生一种“仁”的心志；而到了“群”，则认识到了个体存在的有限性，而力求参与、融入到对象世界之中，达到人与天、人与自然、人与社会之间的和谐，“和而不流”，个体人格由此提升。“怨”乃人的需要得不到满足的心理反应，当个人的愿望与客观现实之间不相符合，人生的际遇非自我所能控制，自然引起哀伤、怨叹的情感。“群”与“怨”都是以人为本的。“群”是“怨”的基础，“怨”的出现是由于达不到“群”的理想境界，而表现为主体与对象世界的疏离、冲突；“怨”的真正目的是追求“群”，以根本消除自己为目标。“故学于诗，通可以群，穷可以怨……学于诗者可以怨，虽怨而不失其性情之正。”^{[10]451}“迩之事父，远之事君”表明“学”《诗》之后，要在实际中运用，见诸行动，则近可以事奉父母，远可以事奉君主（如“达政”与“专对”等）。“多识于鸟兽草木之名”跟“事父”、“事君”的思路是一致的。“事父事君”是把“仁心”推展到社会，“多识于鸟兽之名”是把“仁心”扩展到自然，学《诗》之后人们能识别出天地之性，生发出物我相关的仁义之心，而把大自然的生命看作自家生命的一部分，此即“万物一体”；同时，将大自然的种种形态看作自家精神情感的一部分，此即“道无不在”^[14]。

杜维明指出：“诗，通过艺术表现，诉诸人内心的共鸣——一种在人与大千世界之间产生的振动。而且，诗还把人的感觉和情感提炼成人性的艺术表现。理解诗，也就是体验了这些感情。所以，以诗的感觉对世界作出反应的能力，对于人的个性发展是至关重要的。”^[15]在孔子看来，学《诗》乃构建人之社会存在的“依于仁”之学。英国学者特伦斯·霍克斯说：“诗歌话语把话语的活动提到比‘标准’语言更高的程度。它的目的不只是实践的，或认识的，只关注传递信息或详细描述外在的知识。诗歌语言的自我意识、自我认识是非常强烈的。”^[16]美国学者郝大维、安乐哲的理解非常深刻：“对孔子来说，《诗》不仅是要学习的历史知识的宝库，它还是创造性的‘思’的第一根源。它激励个体追求修身、培养创造性力、思想深邃以及对社会交往获得更深刻认知。《诗》不是道德诫令线性的因果关系的说教——学《诗》不是出于道德复制的目的。毋宁说，它建构了可作为当下和谐社会基础的人、社会、政治经验的权威结构，并且，允许创造性改造。学《诗》的主要目的是实践性的：不仅仅是要认同、确定和获知，还有主动参与和最终的转化。”^{[5]64}

钱穆进一步指出，“游艺”与“依仁”之学实为一事，都是学为人之道：“‘不学《诗》，无以言’，‘不学礼，无以立’，以言，以立，亦即学为人之条件。是学文亦即所以学为人，亦即是‘依于仁’之学矣。又曰：‘《诗》，可以兴，可以观，可以群，可以怨，迩之事父，远之事君。’兴、观、群、怨，事父事君，独非学为人之道与？然则读书学文，故亦通于学为人之道。故游艺、博文，皆所以学为人，皆即是‘依于仁’之学。”^{[8]12}因此，熊十力在《体用论》中把孔子之学称为“敦仁之学”，他说：“孔学主求仁。仁心之存于中者，明睿澄然而绝系，恻隐油然而无缘，忧乐不违，动静非二，其随感而通也，常于一己之外知有人伦，于一身之外知有万物，故格物而不肯自锢；知有人，故爱人而不忍自利，是故孔子为道之学以求仁为主，明睿之智日扩而大之，用通万物，惻然之几日扩而大之，不隔群伦，故学道在日新，非可日损为事也。”^[17]

在某种意义上，“仁”不是孤立的个人行为，而是一种公共行为，是人与他人、与万物、与天地的圆融、和谐状态。因此，如果说“游于艺”之学使“本然”状态之人“人文化”（文明化），即通过掌握和精通文化，超越人的本能天性，转化成为文化品格的存在，那么，“依于仁”之学则使文化存在之人进而“社会化”，成为人际互动网络关系的连接点，使自我与他人、个体与群体共在、交往，而参与到了诸多生命之流的会聚之中。这大大强化了人的社会性。其实，当孔子肯定“吾非斯人之徒与而谁

与”时，便已确认了“我”/个体的存在与他人/群体的不可分离性，“依于仁”之学则是此涵义的自然展开。

“颜渊问仁。子曰：‘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？’颜渊曰：‘请问其目。’子曰：‘非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。’颜渊曰：‘回虽不敏，请事斯语矣。’”^[1]颜渊向孔子请教如何实践“仁”，孔子指出，必须从“四毋”下切实的工夫，约束、克制、战胜自身的私欲。“毋视”、“毋听”是断绝外界的诱惑，“毋言”、“毋动”是规范自己身心的表现。“子绝四：毋意，毋必，毋固，毋我”^[1]子罕，“意”是私意揣度，“必”是绝对肯定，“固”是拘泥固执，“我”是自以为是。“意”和“我”是就主观方面而言，“必”和“固”是就对象的态度而言。“绝四”就是摒弃这些偏执，破除知识、规范的抽象形式化加诸心灵的限制和蒙蔽，即突破后来宋儒所谓“形气”之隔限，敞开自身，投入到当下的生存境域之中；一旦自己的生活完全与“礼”相合，便可体会到亲情和人际关系的丰富意义，体会到万物与我一体的“天地”境界，在此生命精神和生命意识中，得到的是“上下与天地同流”的“大乐”、“至乐”。“于约束抑制中得见己心之自由广大，于恭敬辞让中得见己心之惻怛高明，循此以往，将见己心充塞于天地，流行于万类。天下之大，凡所接触，全与己之心痛痒相关，血脉相通，而天下归仁之境界，即于此而达。”^[10]³⁰⁴对于“克己复礼”，徐复观说：“由孔子所开辟的内在的人格世界，是从血肉、欲望中沉浸下去，发现生命的根源，本是无限深、无限广的一片道德理性，这在孔子，即是仁；由此而将客观世界乃至在客观世界中的各种成就，涵融于此一仁的内在世界之中，而赋予以意味、价值；此时人不要求对客观世界的主宰性、自由性，而自有其主宰性、自由性。”^[18]“仁的自觉的精神状态，即是要求成己而同时即是成物的精神状态。此种精神状态，是一个人努力于学的动机，努力于学的方向，努力于学的目的。同时，此种精神落实于具体生活行为之上的时候，即是仁的一部分实现；而对于整体的仁而言，则又是一种工夫、方法，即所谓‘仁之方’（《雍也》）。”^[18]⁵⁹一旦内在的“成己”与外在的“成物”会通于个人的人格完成之中，便开显出“天下归仁”的“天地”气象：“天下归仁，即天下皆被涵融于自己仁德之内，即是浑然与物同体，即是仁自身的全体毕露。”^[18]⁶¹故《王阳明全集》卷二十六《大学问》云：“大人者，以天下万物为一体者也。其视天下犹一家，中国犹一人焉。”孔子“依于仁”之义，于此尽矣，无以加矣。

可见，“依于仁”之学必须内外兼修，才能做到“君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是”^[1]里仁。“仁”是人自己生命中有根芽的东西，人只要觉悟到并努力去求取之，便能凭自己努力的程度达到相应的精神境界。所以孔子再三致意人们：“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣！”^[1]述而“为仁由己，而由人乎哉？”^[1]颜渊这些都是孔子对“依于仁”之学的根源性体认。

四、“据于德”：个体之域意义的价值生成

“游于艺”、“依于仁”之学，使“是其所是”的原始生命转化成“是其应是”的文化生命；而当人意识到自己作为一个文化的、社会的存在，便使自己成为文化的人格存在。由“游于艺”、“依于仁”之学层累而来的，则是“据于德”之学。“德”者“得”也，也就是“得”到自己的“性”，即在天地间找到“自己”的“位”。孔子特别重视作为个体之人的德性修炼，他说：“君子怀德”^[1]里仁；“有德者必有言，有言者不必有德”^[1]宪问。故有“学以成德”之说。

“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？’”^[1]学而钱穆《论语新解》注：“本章乃叙述一理想学者之毕生经历，实亦孔子毕生为学之自述。学而时习，乃初学事。孔子十五志学以后当之。有朋远来，则中年成学后事，孔子三十而立后当之。苟非学邃行尊，达于最高境界，不宜轻言人不我知，孔子五十知命后当之。学者惟当牢守学而时习之一境，斯可有远方朋来之乐。最后一境，本非学者所望。学求深造日进，至于人不能知，乃属无可奈何。圣人深造之已极，自知弥深，自信弥笃，乃曰：‘知我者其天乎’，然非浅学所当骤企也。”^[10]⁴又

曰：“同声相应，同气相求，人至中年，学成名闻，有朋友同道，远来讲习，故可乐也。及乎其所学益进，所造益深，至乎人无知者，而其内心有所自得自信，虽欲罢而不能焉，此又何愠之有？则此诚学人之盛德，非学之深而养之粹，未易臻此。此即由游艺、依仁而深入于‘据德’之境矣。”^{[10]12-13}由此可知，孔子之学皆由真修实践中来：一个人的生命有了足够的强度，才能被文献、典籍所默默顾念的那个世界焕发出生命；“所学益进，所造益深”，方臻于“据德”之境。

“子曰：‘由也，女闻六言六蔽矣乎？’对曰：‘未也。’居，吾语女。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。”^{[1]阳货}在孔子看来，“好仁”、“好知”、“好信”、“好直”、“好勇”、“好刚”这些好的德行，一旦失去分寸感，就可能转向反面。要使它们不失本真，就不能不“好学”。朱熹《集注》：“六言皆美德。然徒好之而不学以明其理，则各有所蔽。”钱穆按：“盖此‘六言’，特人世间所公认之六德目；若不能切身而反求之己，当时而求通之于人情世务，徒好此六德目之名，规效摹袭而行之，迹似神非，斯则不免于‘六蔽’之陷矣。……而所谓‘六蔽’，亦皆本于各人之心性，即皆蔽于其人德之所未纯。愚、荡、贼、绞、乱、狂之六者，亦不可不谓其原于人性；而特未加修学以使成为美德，偏陷所至，而遂有此；是所谓恶德也。孟子有‘行仁义’与‘由仁义行’之辨。若徒好此六德，而不复济之学，则是‘行仁义’，非能‘由仁义行’。‘行仁义’，仅是慕外而行之。必能‘由仁义行’，乃始为据德之学，成德之行也。”^{[8]15}以是之故，孔子终其一生都在不断学习，他自己也以“好学”自况：“子曰：‘十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好学也。’”^{[1]公冶长}钱穆按：“此乃有美质而未学者。美质，乡人所同有。好学，圣人所独至。圣人之为学，固非离弃乎己之忠信之质以为学。及其学之所至，亦以益美其忠信之质而已。固非期其有外乎己之忠信之质，或转异乎己之忠信之质，以别成其所谓学也。然必本乎此人所同有之忠信本质而为学，以成其德而跻乎圣，此乃孔门‘据德’之学所以为独特而超卓，而他人之言学者或未之能逮也。”^{[8]16}因此，孔子在评价一个人或提要求时，用得较多的是“好学”：“子贡问曰：‘孔文子何以谓之文也？’子曰：‘敏而好学，不耻下问，是以谓之文也。’”^{[1]公冶长}“哀公问：‘弟子孰为好学？’孔子对曰：‘有颜回者好学，不迁怒，不贰过，不幸短命死矣！今也则亡，未闻好学者也。’”^{[1]雍也}孔子称颜渊好学，而特举其不迁怒、不贰过二事。可见，“好学”是一个要想成就自己道德的人所必备的基本品质，他把通过文化提升获得的生命丰富性看作生命本身的目的。

“子曰：‘君子食无求饱，居无求安，敏于事而慎于言，就有道而正焉，可谓好学也已。’”^{[1]学而}钱穆注：“不求安饱，志在学，不暇及也。一簋食，一瓢饮，在陋巷，乐亦在其中。……于事当勉其所不足，于言当不敢尽其所有余。……如上所行，又就有道而正之，始可谓之好学也。”^{[10]19}“好学”是儒家伦理中的最高德行。“一簋食，一瓢饮，在陋巷。人不堪其忧，回也不改其乐”^{[1]雍也}，是对“仁者不忧”的生动说明。在孔子看来，只有“日知其所亡，月无忘其所能”^{[1]子张}，并在“学”的过程中感受人间情势之激荡，得其理趣乐感而获极大快乐的人，才算是真正的“好学”者。

“子曰：‘德之不修，学之不讲，闻义不能徙，不善不能改，是吾忧也。’”^{[1]述而}能精勤讲习学问，自能徙义改过，也就自能修德。以修身为本，此即孔门讲学工夫所在。“南宫适问于孔子曰：‘羿善射，奭荡舟，俱不得其死然。禹稷躬稼而有天下。’夫子不答。南宫适出，子曰：‘君子哉若人！尚德哉若人！’”^{[1]宪问}羿与奭皆恃强力，能灭强国而不能善终；禹治水，稷教稼。有功德于人，而有天下。可见，惟德为贵，禹、稷躬稼有着示范的意义，可感化天下。其义已尽，语又浅露，孔子自然无须复答。孔子称南宫适为君子，就在于他能从禹、稷躬稼的事实中体验圣人之德。

“子夏问曰：‘巧笑倩兮，美目盼兮，素以为绚兮。’何谓也？”子曰：‘绘事后素。’曰：‘礼后乎？’子曰：‘起予者商也，始可与言《诗》已矣！’”^{[1]八佾}“子贡曰：‘贫而无谄，富而无骄，何如？’子曰：‘可也，未若贫而乐，富而好礼者也。’子贡曰：‘《诗》云：“如切如磋，如琢如磨”，其斯之谓与？’子曰：‘赐也，始可与言《诗》已矣！告诸往而知来者。’”^{[1]学而}从这两章关于《诗》的引文看到，孔子及其弟子创造性地

运用和诠释了《诗》，“成功地将男性对美丽女性的热爱的古意转化成他们所关注的‘德’的重要价值的表达。他们深化了女性美描写以迎合他们自己对价值和意义的理解，进而推动对‘德’的欣赏强过性的吸引力的社会的形成”^{[5]66}。这种“据于德”之“学”，使《诗》的阐释者从阐释对象那里唤起了阐释者自身生命里潜藏的东西；在富于生命感的阐释中，被人文润泽了的生命已然达致深邃澄明的精神境界。因此，孔子对凡能将“诗”境成功转化为思想境界即富于“诗化之思”的学生，总是由衷地表现出无上的赞赏。

“子曰：‘古之学者为己，今之学者为人。’”^{[1]尧问}钱穆称此章为“据德之学之最要义”，“学知为己，即知所以为据德之学矣”^{[8]13}。此章有两解。《荀子·劝学》云：“君子之学也，入乎耳，著乎心，布乎四体，形乎动静，一可以为法则。小人之学，入乎耳，出乎口，口耳之间则四寸耳，曷足以美七尺之躯哉？”又云：“古之学者为己，今之学者为人。君子之学也，以美其身。小人之学也，以为禽犊。”《后汉书·桓荣传》：“为人者，凭誉以显扬；为己者，因心以会道。”钱穆按：“此两解义各有当，然当孔子时，学风初启，疑无此后世现象。孔子所谓为己，殆指德行之科言。为人，指言语、政事、文学之科言。孔子非不主张学以为人，惟必为己之本，乃可以达于为人之效。……孔子曰：‘己欲立而立人，己欲达而达人。’己立己达是为己，立人达人是为人。孔门不薄为人之学，惟必以为己之学树其本，未有不能为己而能为人者。若如前两解，实非为人之学，其私心乃亦以为己而已，疑非此章之本义。”^{[10]374}“为己”意在个人德行的培育，以此为本，方有“为人之效”，即“修己以安人”、“修己以安百姓”^{[1]尧问}。“己立己达是为己，立人达人是为人。”钱氏此论甚是。

“子曰：‘默而识之，学而不厌，诲人不倦，何有于我哉！’”^{[1]述而}钱穆按：“今试问：何以能诲不倦？则必在己能学不厌，斯对人能诲不倦。试又问：何以能学不厌？则必须其先知默而识之，斯能学而不厌矣。故本章三语，虽若并列，实则层累而进，亦为学之阶程有此三级。‘默而识之’者，朱子曰：‘谓不言而存诸心也。’此即荀子所谓‘入乎耳，著乎心，布乎四体’，是即为己之学之真精神，真法门也。若‘入乎耳’，即欲‘出乎口’，则为学惟求显扬，最多亦只以为人。斯之为学，或得志，或者失意，无不易厌，以其不知学之必‘据于德’也。”^{[8]14}也就是说，孔子的“为己之学”是在己之性情上用功，是人自身的发现、人自身的把握与人自身的升进，是在一己心德上有期望、有到达，而有“默而识之”之谓：“为己之学，所愿只在己。其所求完成者，即其一己之心德。而其一己心德所能到达之最后境界，乃为一种‘物我一体’之天地气象。”^{[8]17}

徐复观对“为己之学”有非常精辟的阐释：“所谓‘为己之学’，是追求知识的目的，乃在自我的发现、开辟升进，以求自我的完成。……我与人和物的关系，不仅是去认识肯定在我之外的人和物的关系，而是随自我发现的升进，将生理的我转化为道德理性之我，使原来在我之外的人和物，与自我融合而为一。……把向外所认识的东西、所求得的知识，回转向自己的生命，在自己的生命中加以照察，把自己所知的，由客观位置转移到主体上来，而直接承担其责任，此时的知识，经照察提炼后，便内在化为自己的‘德’。……简而言之，化客观知识为生命之德，此时道德乃生根于生命之内，而有其必然性，由道德的必然性而自然发出行为的要求。此即孔子的所谓‘为己之学’。”^[19]孔子所主张的“为己之学”，确立了自我修养的中心地位，表现出对内在精神性的寻求，而使“学”成了一种“求诸己”，即不断严格要求自己、反省自己的道德活动。

杜维明断言：“要完成学习做人的全过程，就要在道德成长的每一关头始终把自我修养放在第一位。这一主张隐含着这样一个命令，即我们应当完全对我们的人性负责，这不是出于任何外在的原因，而是出于我们都是人这个不可更改的事实。”^[20]于是，“学”就是致力于发展对自身的确切知识，成了一种自我发现、自我理解的创造性行为，即自我修养的持续过程。在孔子看来，修身本身就是崇高的目的，致力于为修身而修身的人，能够为自我的实现创造出内在的价值源泉。那种以修身作为达到某种外在目标——诸如名望、地位和财富等——而不是由自我认识所激发的“学”，不能视

之为真学。功利之心既泯，精神由之拔俗，志气由之昂扬，人品由之显现。在道德领域，孔子之“学”的真正试金石就是在实践中所造成的人格，即所谓的“气象”或“风范”。“据于德”之“学”的旨趣便在于此。

可见，孔子的“为己之学”是一种培养仁者之德而切己地安顿人之心灵的学问。我们由此认识了自己的身体与思想，逐渐成为所住之“家”的真正主人。“为己之学”在使自身发生德性转化并实现“知”、“仁”、“勇”之心灵境界的同时，也是一种精神的享受，从中可以体验到不假缘饰的欢乐。孔子说：“知之者不如好之者，好之者不如乐之者。”^{[1]雍也}又说：“发愤忘食，乐以忘忧。”^{[1]述而}在不同的境遇中，始终保持以“学”为“乐”的“在”世方式，即一种积极、向上的精神取向。

“子曰：‘兴于《诗》，立于礼，成于乐。’”^{[1]泰伯}“子路问成人。子曰：‘若臧武仲之知，公绰之不欲，卞庄子之勇，冉求之艺，文之以礼乐，亦可以为成人矣。’”^{[1]宪问}从修身立人角度出发，孔子认为，提升人之存在境界，成就德性化人格的有效方法，是依次实施“诗”教、“礼”教和“乐”教。概言之，“诗”之兴发鼓舞，促成了人性之启蒙与醒豁；“礼”后于《诗》、追随《诗》而运作，它表达、满足、调节了人的情感，维系着人与自然、人与人之间的合理关系，完成了生命形态的贞定自立；“乐”则陶冶性情，情理相融，最终实现人格修养的培育与生命之融通圆成。三者相互赓续，首尾相贯：“礼”是被“诗”引导的，然后由“乐”来成就、完成；“成于乐”的“乐”又回过头来衔住“诗”，“诗”又被“乐”引导，彼此构成一个循环^[21]。前印度总统达克里希南说得好：“当孔子认为一个人的教育应肇端于诗，并通过道德限制（礼）使其获得强化，最终完成于乐的时候，他所确信的是，所有这些目的都在于改造人性。”^[22]

试以“乐”之学习为例。《史记·孔子世家》：“孔子学鼓琴于师襄，十日不进。师襄子曰：‘可以进矣。’孔子曰：‘丘已习其曲矣，未得其数也。’有间，曰：‘已习其数，可以益矣。’孔子曰：‘丘未得其志也。’有间，曰：‘已习其志，可以益矣。’孔子曰：‘丘未得其为人也。’有间，曰：‘有所穆然深思焉，有所怡然高望而远志焉。’曰：‘丘得其为人，黯然而黑，几然而长，眼如望羊，心如王四国，非文王其谁能为此也？’”孔子把音乐的学习分为“曲”、“数”、“志”、“人”四个阶段，徐复观说：“‘曲’与‘数’，是技术上的问题；‘志’是形成一个乐章的精神；‘人’是呈现某一精神的人格主体。孔子对音乐的学习，是要由技术以深入于技术后面的精神，更进而要把握到此精神具有者的具体人格，这正可以看出一个伟大艺术家的艺术活动的过程。对乐章后面的人格把握，即是孔子自己的人格向音乐中的沉浸、融合。”^[23]经由音乐的学习，孔子对自己的德性、品格等有了非常真切的体认，自我达到了较高的精神之境。郝大维、安乐哲认为孔子“把通过文化提升获得的生命的丰富性看做生命本身的目的。对孔子来说，‘学’不是谋生的手段，它是生命本身的目的，是生命的存在方式”^{[5]49}。“为人”是对他人的外在迎合，“为己”则指向个体自身的完善。孔子学习音乐的历程生动地演绎了“为己之学”之真义，也是“据德之学之最要义”。

如上所论，“游于艺”之学使人“人文化”（文明化）而区别于禽兽，“依于仁”之学将人“社会化”而成为社会的参与者，它们更多地体现了人的“类”或社会品格。然而，作为具体的存在，人又必然有个体之维，即不仅表现为“类”的“化身”与他人共在，还是个体之“在”，是不可“复制”的“这一个”（黑格尔语）。因此，继肯定人的理性的、社会伦理的存在之后，“据于德”之学蕴含着对个体生命存在的肯定，而给予个体的自我认同以特别关注。概言之，“据于德”之学致力于人之“个体化”的转化，即发展日益净化的自我意识，培育德性的自我生命，确认个体存在的价值，成就真实、完美的自我——此之谓“成己”。在“为己之学”中，“为学”与“成己”业已内在融合为一。

五、“志于道”：超越有限生命的形上之思

“仁”的最高、最圆满的境域是“圣”，继“游于艺”、“依于仁”、“据于德”而来的，便是“学以致其道”^{[1]子张}，即对于“圣”境的向往与祈求。钱穆说：“学必有标的，有对象。如‘游于艺’之学，乃以事与

物为学之对象。‘依于仁’之学，乃以人与事为学之对象。‘据于德’之学，则以一己之心性内德为学之对象。而孔门论学之最高阶段，则为‘志于道’。‘志于道’之学，乃以兼通并包以上之三学，以物与事与人与己之心性之德之会通合一，融凝成体，为学之对象。物与事与人与己之会通合一，融凝成体，此即所谓‘道’也。故志道之学，实以会通合一为对象。会通合一之至，达于以‘天’为对象之至高一境，此乃孔学之所以为高极而不可骤企也。”^{[8]18}“道”所关注的问题是人类存在的终极意义。孔子以“志于道”为己任，象征着他试图为人类文明提供一个超越的精神支柱。对孔子来说，周代的礼乐文化，得到了“天命”的承认与支持；他的好古敏求断非保守地意欲复古，而是通过对被视作黄金时代之代表的至善至美文化典范的经验感受，在天人合一之人的内在力量中追寻“道”的存在。正是从这个角度出发，孔子反对做一个学究气过浓、思想狭隘的专家或匠人，在他看来，“君子”不应像器具那样只有某种特定的用途，即不能局限于经验的“器”的世界。

“子曰：‘君子不器。’”^{[1]为政}朱熹《集注》：“器者，各适其用而不能相通。成德之士，体无不具，故用无不周，非特为一才一艺而已。”^{[7]65}“不器”就是不局促于偏隅、不停滞于具体技艺或知识的掌握，而应如王弼《周易略例·明彖》所谓“统之有宗，会之有元”。钱穆说：“一切智识与学问之背后，必须有一如人类生命活的存在。否则智识仅如登记上帐簿，学问只求训练成机械，毁人以为学，则人道楛而世道之忧无穷矣。”^{[10]38}当我们在探求知识时，不为世俗名利所迷惑，不囿于训诂、章句、考据等笥笥之学，而是眷注自身生命的意义，祈求心灵最大程度的改善，便能把握住“道”，把握住根本，而认识自我、超越自我，抵达一种虔诚的自得之境。故《礼记·学记》云：“大道不器。”《庄子·齐物》云：“达者知通为一。”

“子谓子夏曰：‘女为君子儒，无为小人儒。’”^{[1]雍也}钱穆注：“推孔子之所谓小人儒者，不出两义：一则溺情典籍，而心忘世道。一则专务章句训诂，而忽于义理。”^{[10]151-152}传统社会秩序以人们的等级差序为基础，君子、小人本是等级身份的泛称，而孔子赋予其道德人格分层的内涵，认为君子、小人之分层不是与生俱来的社会等级身份所决定的，而是取决于自身的修养。“君子上达，小人下达。”^{[1]尧问}小人泥于“下学”无法产生形上的超拔，君子为学则以“上达”为旨归，日进乎高明，长进向上。子夏为学，谨密有余，而宏大不足，故孔子告诫之。孔子力主将一己之真实生命与性情相契合、相贯通，体现出价值与意义的趋向。这就是牟宗三说的“生命的学问”，它“由真实生命之觉醒，向外开出建立事业与追求知识之理想，向内渗透此等理想之真实本源，以使理想真成其为理想”^[24]。

“子曰：‘朝闻道，夕死可矣。’”^{[1]里仁}“闻道”即对“道”之真切体认。形体生命以追逐物欲为基本诉求，然生命价值不取决于物质生活之充盈与否。德性生命是人的价值所在，若能于有生之涯“闻道”，即在精神上把握“道”的意义，形体生命的存亡不足为憾。这样，“学”不仅使人能够生存，而且使人生丰富，使之有了独特的、不断深化的境界。故本章警策人当汲汲以求“道”。这里的“道”既无所指，又无所不指；作为最高的超越指向，它促成了人们由对于“道”之认同而产生的主体内在超越。刘宝楠《论语正义》云：“《书传》言：夫子问礼于老聃，访乐苾弘，问官郟子，学琴师襄，其人苟有善言善行足取，皆为吾师。此所以为集大成也与？”钱穆按：“惟是所谓孔子之‘集大成’，则其层累相通之间，实大有事在。盖学必至于集大成，乃始见道，否则皆所谓小道。子夏曰：‘虽小道，必有可观者焉。致远恐泥，是以君子不为。’然大道亦由会通小道而成，固非离绝于一切小道而别有所谓大道也。”^{[8]20}如此看来，“志于道”之学，自有其境界，自有其工夫。孔子所说的“知”，包括知性主体，即通常所说的认知心，以及由此而获得的客观知识或对象认识，特别是文化历史知识，如典章文物、礼仪制度等。孔子虽然重视“知”，但并不以获取经验知识或对象认识为目的，即不是为知而知，而是为用而知，为行而知，这里除了一般的实用目的之外，根本目的是完成一种理想人格、抵达一种精神境界以体认天道，即“下学而上达”。

“子曰：‘参乎，吾道一以贯之。’曾子曰：‘唯。’子出，门人问曰：‘何谓也？’曾子曰：‘夫子之道，忠

恕而已矣。”^[1]里仁“子曰：‘赐也，女以予为多学而识之者与？’对曰：‘然。非与？’曰：‘非也。予一以贯之。’”^[1]卫灵公孔子主张以“一贯”的原则对具体知识作融会贯通的整体理解，钱穆注：“多学，即犹下学。一贯，则上达矣。上达自下学来，一贯自多学来。非多学，则无可贯。……故求一贯，须先多学。多学当求一贯，不当专务多学而识，亦不当于多学外别求一贯。本章一以贯之，与孔子告曾子章一以贯之，两章之字所指微不同。告曾子是吾道一以贯之，之指道。本章告子贡多学一以贯之，之指学。然道与学仍当一以贯之。道之所得本于学，学之所求即在道。学者当由此两章再深求孔子一贯之义始得。”^[10]³⁹⁸孔子的“多学而识”是古今学问通法。司马迁颇有同感，《史记·五帝本纪》说：“非好学深思，心知其意，故难为浅见寡闻道之。”而若欲“一以贯之”，则必当学、思并进，交互为功。孔子相信，累积性、经验性的学习，如果通过正确的精神加以探求，便可领悟出深藏于诸多经验知识中的统一性通见(vision of unity)即潜在的统一性，进而“闻一以知十”^[1]公冶长，掌握运用这种知识来评判当前生活的能力。

“子曰：‘学而不思则罔，思而不学则殆。’”^[1]为政这是孔子的“博学审思”之训，其所强调的“思”，重点不在提出问题，而在加深理解、寻求贯通之意。《说文》的“思，容也”将“思”解为包容万物的深谷，段玉裁注：“容者，深通川也。……谓之思者，以其能深通也。”董仲舒《春秋繁露·五行五事》说：“思曰容，能施設，事各得其宜也。”《春秋繁露·精华》更提出学习的“连贯”法：“得一端而多连之，见一空而博贯之。”司马迁、董仲舒皆得古今为学之通谊，堪称不易之论。

“君子……学而不固。”^[1]学而“君子尊贤而容众……我之大贤与，于人何所不容？”^[1]子张在孔子看来，“学”不应将人“固”定在某种东西上，而应使人进入实际生活的至情至理之中，无所不“容”。因此，“思”除了表明采纳所学知识外，还是有目的和有针对性的，要求必须对所学知识的种种条件和内涵有明晰的理解，故“君子有九思。视思明，听思聪，色思温，貌思恭，言思忠，事思敬，疑思问，忿思难，见得思义”^[1]季氏。用史华兹的话说，“对孔子而言，知识肯定始于由大量的殊相所组成的积累性的经验性知识，然后，还必须包括把这些殊相相关联起来的能力，其步骤是：首先与人们自身的经验，最终还必须与某种将思想过程结合到一起的‘统一性’关联起来”^[9]¹¹⁹⁻¹²⁰。钱穆云：“此所谓‘思’，即思通。道必思其会通而始见。学无小与大，皆必由思得通，通而后见道。若仅知逐事效学，则终于见事不见道。故志道之学贵于能‘思’也。今若举‘时习’为游艺之学首务，则‘孝弟’乃依仁之学之首务，‘为己’乃据德之学之首务，‘思通’则志道之学之首务也。”^[8]²⁰这就是说，孔子对其所“学”的东西进行思考，实际上是将它与一个更大的整体相互关联以“会通”之。当然，孔子并没有从混乱的殊相世界上升到永恒理念之境，其“道”仍紧密联系于经验世界。史华兹称，这种认知方式是“整体的直觉性的理解能力，这是一种概要性的直观能力，其视野涵括了整个的道”^[9]¹¹⁷。

《孟子》中有两处载孔子“学诗”闻道，《公孙丑上》云：“《诗》云：‘迨天之未阴雨，彻彼桑土，绸缪牖户。今此下民，或敢侮予。’孔子曰：‘为此诗者，其知道乎！能治其国家，谁敢侮之？’”又《告子上》云：“《诗》曰：‘天生烝民，有物有则。民之秉彝，好是懿德。’孔子曰：‘为此诗者，其知道乎！故有物必有则；民之秉彝也，故好是懿德。’”孔子正是凭藉其直觉性的理解能力，从《诗经》的两首诗中悟识了自己所探求的“道”；其“十有五而志于学”，从根本上说即志于“闻道”之学。顾炎武《日知录》曰：“好古敏求，多见而识，夫子之所自道也。……其教门人也，必先叩其两端，而使之以三隅反。故颜子闻一以知十，而子贡‘切磋’之言，子夏‘礼后’之问，则皆善其可与言诗。岂非天下之理，殊途而同归；大人之学，举本以该末乎？彼章句之士，既不足以观其会通；而高明之君子，又或语德性而遗问学；均失圣人之指矣。”钱穆指出：“亭林以‘观其会通’释‘一贯’，其语最无病。观其会通，即用思之功也。每一学问，必当用思以观其会通焉。”^[8]²²此论甚是。

“子夏曰：‘博学而笃志，切问而近思，仁在其中矣。’”^[1]子张钱穆按：“此即依仁之学，亦必先‘博学’而继之以能思，又必知先‘近思’。此孔门论学重思之要旨。亦即孔门论学必本于学以致思之要

旨也。”^{[8]21}通过“学”与“思”的互动，可以实现对人道之本源的“知”。郝大维、安乐哲断言：“‘思’，对于孔子来说，不是一种抽象的推理过程，它根本是‘述行性的’(performative)。因为，它是一种直接获得实践结果的活动。对孔子来说，‘思’……是一种寻求最大化发挥种种现有可能性和有利条件潜能的具有深远意义的具体活动。因此，孔子之‘思’不是纯粹对一套客观事实和(或)价值进行评定的活动，而是对世界丰富意义的实现或曰‘知’。”^{[5]47}孔子所说的“上达”固然属于“知”，但不是获得某种高的知识，也不是横向的对象认识，而是纵向的存在认识，即“知天命”，或曰“达天命”。钱穆云：“‘不惑’，‘知天命’，与‘耳顺’，此又一贯之学之循序上达而可见者。圣人由知有立而始能不惑，由不惑而始上达于知天命。既知天命，则不仅知己德之原于天，又知凡人之性之莫弗原于天焉。故苟知天，斯知人。既知人，斯听言闻声，皆知其所以然，则怡然理顺，何逆之有。……孔子之学，至于七十而达此一境，至是则据德之学与志道之学达于极则，亦即‘一以贯之’之学达于极则；盖至是而即心即道，即心即天，为他人所莫能企及矣。所以有‘知我者其天’之叹也。”^{[8]27-28}

所谓“天命”，即“道”之大原，亦“道”之全体，孔子五十而其“志于道”之学已达于大原、全体之境域。史华兹解释说：“当孔子告诉我们说在他五十岁的时候知道了‘天命’，或者说，他知道了对于他来说是天所注定了的东西。他的意思也许是说，他对于力所不能及的东西，以及真正属于他的自主行动领域内的东西有了清楚的理解。”^{[9]169}知天亦即知人，智慧的根本义在于对人道的理解和洞察。孔子不“怨天”，因其一生矢志不渝的目标在天所委令于他的范围之内；孔子也不“怨人”，他为自己能参与天所赋予的道德使命而感到欣悦。当孔子从天的角度，从与永恒相关联的视角来看待事物，便有了如天的气象。因此，仪封人曰：“二三子何患于丧乎？天下无道也久矣，天将以夫子为木铎。”^{[1]八佾}孔子立言垂教，人之精神生命之基本方向及其最高归宿，皆于其真实之仁者生命中一一呈现，却又无形迹可执取。直接面对孔子“敦化”之圣境，颜渊的真实生命与之契合、共鸣，而发出由衷的赞叹：“颜渊喟然叹曰：‘仰之弥高，钻之弥坚；瞻之在前，忽焉在后。夫子循循然善诱人，博我以文，约我以礼，欲罢不能。既竭吾才，如有所立卓尔。虽欲从之，末由也已。’”^{[1]子罕}朱熹《集注》：“仰弥高，不可及。钻弥坚，不可入。在前在后，恍惚不可为象。此颜渊深知夫子之道无穷尽、无方体，而叹之也。……博文、约礼，教之序也。言夫子道虽高妙，而教人有序也。”^{[7]127}钱穆按：“博文、约礼，乃孔门教学之通则大法。然为学而仅止于此，则终不能超乎游艺、依仁二者之上……故必继此益进，而知有据德之学焉，有志道之学焉。知据德之学，则使学者一一就其所学而反之于己之心性，而得见其本原，得有所归宿；此即所谓‘为己’之学也。知志道之学，则又必使学者一一能用思以见所学之会通，会通之极，而有见于其大全之一体焉；此即孔子‘知天’之学，‘知命’之学，而颜子之所叹以为‘欲从末由’者也。”^{[8]24}孔子由“志于道”之学而“知天命”，有着非常重要的意义。

从人类之共在、交往的层面看，自我/个体与他人/群体的沟通，自然涉及对“道”的认同，否则难以建立对话、交往的关系：“道不同，不相为谋。”^{[1]卫灵公}作为一种理性的自觉，“知天命”往往又与道德实践联系在一起：“不知命，无以为君子也。”^{[1]尧曰}“知”是以理性的方式来把握，“天命”则是当然之则的形上化。对孔子而言，履行道德或伦理的职责，是人的基本使命所在。因此，孔子说：“士志于道，而耻恶衣恶食者，未足与议也。”^{[1]里仁}还反复强调“人能弘道”，“君子谋道不谋食”，“忧道不忧贫”^{[1]卫灵公}，力主将实现文化价值理想作为自己存在的最高目标。

杜维明指出，在中国古代思想家那里，宇宙是“自然地自我发生的生命过程”，是如同自我一样呈现为开放的、动态的和转化的过程。宇宙永远在延伸，大化流行不止。“我们参与自然生命力内部共鸣的前提，是我们自己的内在转化。除非我们能首先使我们自己的情感与思想和谐一致，否则，我们就不能与自然取得和谐，更不用说‘与天地精神往来’了。我们确与自然同源。但作为人，我们必须使自己与这样一种关系相称。”^{[20]46-47}在孔子看来，“为学”是一个不断拓宽与深化的过程，它有效地促成了自我的创造性转化；必先始于“下学”，即游艺、依仁、据德之学，再由志道之学渐求

其“上达”；游艺、依仁、据德之间彼此赅续，层累一贯，而跻于“上达”之境。这表明，我们作为人，还能扮演一个超验的角色，克服或扬弃生命的有限性，向并未脱离社会实际经验的精神境界开放，向人类存在的更高层次腾跃。由为“人”（人文化、社会化的人）、为“己”（成就自我）到为“道”（实现文化价值理想），每个人不断地成功超越了自身的局限，使人性达到尽善，自我臻于完美，并参与创造了宇宙，与天、地三位一体，即《中庸》所谓“经纶天下之大经，立天下之大本，知天地之化育”。于是，一个不断扩展的世界渐次涌现，圣人象征的现实便不再是那种超人的现实，而是一个真正的属于人的世界。

参考文献：

- [1] 程树德. 论语集释[M]. 北京:中华书局,1990.
- [2] 胡宏. 胡宏集[M]. 北京:中华书局,1987:31-32.
- [3] 杨国荣. 善的历程——儒家价值体系研究[M]. 上海:华东师范大学出版社,2009:437.
- [4] 赫伯特·芬格莱特. 孔子:即凡而圣[M]. 彭国翔,张华,译. 南京:江苏人民出版社,2002:71.
- [5] 郝大维,安乐哲. 通过孔子而思[M]. 何金莉,译. 北京:北京大学出版社,2005:47-48.
- [6] 李泽厚. 论语今读[M]. 北京:三联书店,2004:193.
- [7] 朱熹. 四书集注[M]. 长沙:岳麓书社,2004:107.
- [8] 钱穆. 学龠[M]. 北京:九州出版社,2010:4-5.
- [9] 本杰明·史华兹. 古代中国的思想世界[M]. 程钢,译. 南京:江苏人民出版社,2008:127.
- [10] 钱穆. 论语新解[M]. 北京:三联书店,2005:187.
- [11] 杜维明. 儒教[M]. 陈静,译,上海:上海古籍出版社,2008:97-103.
- [12] 王夫之. 读四书大全说[M]. 北京:中华书局,1989:307.
- [13] 张祥龙. 思想避难:全球化中的中国古代哲理[M]. 北京:北京大学出版社,2007:150-153.
- [14] 吴子林. 超越“实用”之思——孔子诗学思想的再释与重估[J]. 思想战线,2011(2):78-85.
- [15] 杜维明. 新加坡的挑战——新儒家伦理与企业精神[M]. 高专诚,译. 北京:三联书店,1989:14.
- [16] 特伦斯·霍克斯. 结构主义和符号学[M]. 瞿铁鹏,译. 上海:上海译文出版社,1987:62-63.
- [17] 熊十力. 体用论[M]. 北京:中华书局,1994:184-185.
- [18] 李维武,编. 徐复观文集:第3卷[M]. 武汉:湖北人民出版社,2009:48.
- [19] 徐复观. 中国思想史论集续编[M]. 上海:上海书店出版社,2004:379-380.
- [20] 杜维明. 儒家思想新论——创造性转化的自我[M]. 曹幼华,单丁,译,南京:江苏人民出版社 1996:59.
- [21] 吴子林. “文以化成”:存在境域的提升——孔子审美教育思想论[J]. 文艺理论研究,2011(4):21-28.
- [22] 达克里希南. 印度与中国·中国的宗教——儒教[G]//世界名人论中国文化. 董平,译. 武汉:湖北人民出版社,1991:756.
- [23] 徐复观. 中国艺术精神[M]. 桂林:广西师范大学出版社,2007:5.
- [24] 牟宗三. 生命的学问·自序[M]. 桂林:广西师范大学出版社,2005:1.

责任编辑 韩云波