

中国传统文化再诠释

试论孔子的君子学说*

唐代兴 程碧英

【提要】孔学之“君子”是修为所成。君子修为的内容是“仁、礼、乐”，展开逻辑是“以仁入礼达乐”，由此开辟“修仁—循礼—达乐”路径和“学而”方法。君子修为的目标是“修德取位”和“以德正位”：前者成己，总要求是“不器”，因而必须坚守“用无不周”和“以道事君”原则。后者成人，基本方式是修己以敬、修己以安人、修己以安百姓，为之必须遵循“惟道义”、“不争”、“安分守己”和“公道”四大准则。成己成人不可间断的人生进路是“学而”：学而修德，收获“恭宽信敏惠”五德；“学而”进业，具备“敬慕贤人、孝顺父母、忠诚事上、诚信朋友、节用而制欲、勤勉而慎言”六要。

【关键词】君子修为 君子成己 君子成人 博学内省 进德修业

〔中图分类号〕B222.2 〔文献标识码〕A 〔文章编号〕1000—2952(2018)02—0021—11

依照传统的说法，儒学具有修己和治人的两个方面，而这两个方面又是无法截然分开的。但无论是修己还是治人，儒学都以“君子的理想”为其枢纽的观念：修己即所以成为“君子”；治人则必须先成为“君子”。从这一角度说，儒学事实上便是“君子之学”。这一传统的“君子理想”在今天看来似乎带有浓厚的“精选分子”的意味（即所谓 elitism）。^①

余英时所说的“儒学”，最合孔子学说（简称“孔学”）。就根本论，孔学是基于“道术将为天下裂”^②的时代现实，以“人如何成为君子”为主题展开讨论，形成返本开新的“思想范式”^③和哲学的知识谱系、价值系统。^④统观孔学，仁、礼、乐，是其核心范畴，从修仁出发，经由习礼最后达成作为个体主体的成己之乐和作为社会主体的成人之乐，构成基本的思维—认知路径。“以仁入礼达乐”这一思维—认知向上展开，就是道德哲学；向下展开，形成君子学说。孔子的君子学说（或曰“孔学实践论”）展开伦理和政治两个维度，形成君子伦理学和君子政治学。前者立足君子如何成己，形成以“君子人格”为主题的君子德性理论；后者着眼君子如何成人，形成以“修德取位”和“以

* 本文是四川省哲学社会科学重点研究基地儒学研究中心项目《传统美德视域下君子文化的实践养成研究》（RX17Y08）阶段性成果。

① 余英时：《现代儒学的回顾与展望》，三联书店2013年版，第271页。

② 朱文熊：《庄子新义》，华东师范大学出版社2011年版，第339页。

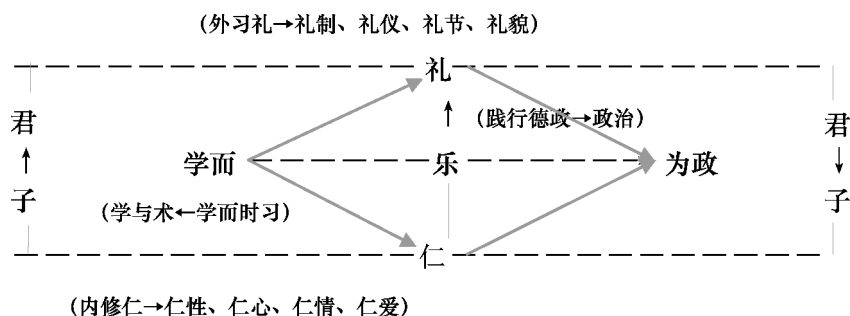
③ 参见〔德〕卡尔·雅斯贝尔斯：《大哲学家》，李雪涛主译，社会科学文献出版社2006年版，第43、79～106页。

④ 参见唐代兴、唐梵凌：《孔子哲学的知识谱系、价值系统与内在精神》，《江海学刊》2018年第1期，第62～68页。

德正位”为主题的君子事功理论。有关孔学的君子德性理论，将另文专论；本文侧重于孔学的君子事功理论，考察孔子如何以返本开新方式建构“修德取位”和“以德正位”的君子政治学说。

一、仁、礼、乐：君子的整体要求

“君子”虽是旧词，但孔子赋予其时代新意：君子是有理想、有责任担当、有使命意识的人，但首先必须成为“博学于文，约之以礼”^①的人。由此两个方面，君子的整体要求是“文质彬彬”，因为“质胜文则野，文胜质则史，文质彬彬，然后君子。”（《雍也》）品质与文采的均衡，实质上是教养与修养的兼备，将此二者落于实处，就是“一以贯之”的大道和完美修养的有机统一，其主体性表达，就是学、思、畏的统一；其实践理性探索，就是言行的一致，或者“先行其言而后从之”（《为政》）。整合观之，君子之主体性建构，得于内修仁；君子之实践理性探索，必外习礼。其内修外习均须“博学于文”为之启动，通过“为政”得到实现。



在孔子世界中，君子就是“仁、礼、乐”的统一，实践其统一的基本路径，是“以仁入礼达乐”，亦可表述为修仁、循礼、达乐。

首先，仁是君子的基本品质。“仁”是对君子的主体性定位，这一定位使“仁”在孔子君子学说中获得独特地位。要理解这一独特地位，须先理解“仁”的生成背景。

周灭殷商，建立封臣制度，这是以农牧生产方式和血缘为社群基础所构筑起来的宗族体系，它承载着其血缘宗法的价值共享和情感共享。周的衰微，恰恰是其血缘宗法信用价值及其情感的丧失。因为孔子所生活的时代，已出现以“由霸而王”和“刑赏治国”的社会格局，由管仲开辟的“以刑入礼”的治世强国方式在其追随者即法家的推动下，官僚化统治形成不断扩张之势，实利理智的和不讲人情的社会规则得到建立和认同，已经丧失鲜活创发力的宗族体系由此受到全面腐蚀，开始了内部瓦解甚至在某些地方、某些领域遭受整体性丧失。比如，诸侯坐大，弑君弑父行为不断发生，以及僭越礼仪制度等等，已具普遍性并逐渐被世人所接受。正是在这种背景下，孔子重新定义传统的核心价值体系，如何实现重新定义的传统核心价值体系，就显得特别重要。在孔子的重新定义中，传统的核心价值体系应该由“礼”让位给“仁”来统摄，这就是“以仁入礼”，实现这一重新定义传统价值体系的基本路径，是“修仁、循礼、达乐”。这个由“修”、“循”、“达”所构成的路径，需要通过“学而”来促成。“在这样一种变化中，孔子在重新定义传统价值方面做出的贡献就集中在‘仁’上。他虽然仍然把德行说成‘德’，但是代表完美德行的‘仁’才是整部《论语》里最重要的主题。它出现的频率远远超过了其他的概念。因此，‘仁’与礼结合在一起成为《论语》中最关键的个人美德。同时，‘仁’作为一种品质最能说明孔子如何重新把君子理解为高尚之人。”^② 在孔子学说

① 《论语·雍也》，以下凡引《论语》只在正文中标注篇名。

② [美] 狄百瑞：《儒家的困境》，黄水婴译，北京大学出版社2009年版，第37页。

中，“仁”是一个最具开放性的概念，它促成君子对仁的要求和仁对君子的规定性，同样呈现开放性姿态：

己所不欲，勿施于人。在邦无怨，在家无怨。（《颜渊》）

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。（《雍也》）

子张问仁于孔子。孔子曰：“能行五者于天下为仁矣。”请问之。曰：“恭，宽，信，敏，惠。恭则不侮，宽则得众，信则人任焉，敏则有功，惠则足以使人。”（《阳货》）

仁，既是一种品质，也是一种情感，更是一种能力。

仁作为一种品质，就是恭、宽、信、敏、惠。

仁作为一种情感，既表现共享性，更体现共通的人性。在《论语》中，自然的人性通过“修”才能保持共通性，这个“修”的内容就是仁，所以，仁成为共通人性的表征。

仁作为一种能力，必然要达向生存领域，通过生存行动呈现：一方面是对礼的运用和维护；另一方面是“为政以德”，即己正以正人、己正以正社会。

“仁”始终相对意欲将自己成就为君子的人而论，所以“修仁”成为“仁”的首要问题：只有“修仁”方可成“仁”，只有持续不断地“修仁”，才能把自己成就为仁人。由此要求，“修仁”的基本方式是“学而时习之”（《学而》）。孔子主张“修仁”必学，不仅是读经典，比如《诗》《书》，更重要的是观察和聆听。孔子强调修仁必习，首先指内省和反思，然后指身体力行。仅内省和反思论，首先是指将阅读、观察或聆听来的东西予以内在化审问、慎思、明辨；其次指通过学一习的推动或启发而反观自己，将自己作为审问、慎思、明辨的对象。这一反思性体认或领悟方式，恰恰构成同情心与相互性的基础：“修仁”就是内生同情心和养成相互性。孔子将这种通过“修”而内生的同情心和相互性提炼成为“仁”的两个原则，即为仁的“己所不欲，勿施于人”（《颜渊》）原则和“己欲立而立人，己欲达而成人”（《雍也》）原则，前者可称之为同情心原则，后者可称之为相互性原则。比较地看，同情心原则，主要通过内省和反思修得；相互性原则，主要通过观察、聆听和践行修得。

其次，礼构成君子的自我规范。根据“以仁入礼达乐”的基本进路，君子修仁的实质指向是行仁：惟有行仁，才可入礼；也惟有行仁，才可达乐。行仁的必然要求是循礼：只有循礼而行，方可成为仁人。

从根本讲，修仁，是训练君子的起步；循礼，却是训练君子的落脚点。这是因为：（1）仁是礼的主体条件，也是礼的道德基础；礼是仁的行为展开，也是乐的实现方式。这是孔子“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”（《八佾》）的内在逻辑。（2）礼既是对仁的运用，也是对仁的检验，是为仁所必须要达到的行为效果，就是“和”：“礼之用，和为贵”（《学而》）。（3）仁是君子得立的主体前提，礼是君子得立的行为体现：“不知礼，无以立也。”（《尧曰》）

再次，乐是君子生活的常态。人成为仁人的最终指向是乐，所以只有修仁、循礼而达于乐，人才成为真实的仁人：“不仁者不可以久处约，不可以长处乐。”（《里仁》）修仁循礼的目的，就是成为生活的乐者：“知之者不如好之者，好之者不如乐之者。”（《雍也》）因为只有乐者才知足，也只有乐者无忧。

在孔子看来，人只有成为仁人，才可称得上君子。仁人只能是修为的体现。修为之于仁人，呈现三重境界，这就是“兴于《诗》，立于礼，成于乐。”（《泰伯》）第一重境界是修仁，它始于学，成于习，其根本课程是《诗》，其根本内容是“诗”，因为“《诗》三百篇，一言以蔽之，曰‘思无邪’”

(《为政》);第二重境界是循礼,它立于行;第三重境界是行乐,它是日用常行的生活状态,既表现“知者乐水,仁者乐山。知者动,仁者静。知者乐,仁者寿。”(《雍也》);也敞开“饭疏食,饮水,曲肱而枕之,乐亦在其中矣。不义而富且贵,于我如浮云。”(《述而》);更成为“其为人也,发愤忘食,乐以忘忧,不知老之将至云尔。”(《述而》)

二、修德取位:君子成己的目标

孔子赋“君子”以时代新义,是要从根本上解决“礼乐崩坏”、“道术分裂”的时代状况,为设计拯救行动方案提供一个社会目标,这个社会目标就是君子社会,这是他“复周”的真正的理想,也是其返本开新的目的。

在孔子看来,君子社会必须是精英社会,并且,君子社会必然是德法并举的社会。然而,无论德还是法,前提却是人:“郁郁乎”周代文明的衰微,“道术分裂”、“礼乐崩坏”的实质是人性败坏,人心堕落,社会精英死亡。具体讲,就是君子不存,其具体表现是社会精英阶层有位者无求修德,并且有位者往往无德:“孔子谓季氏:‘八佾舞于庭,是可忍也,孰不可忍也?’”“三家者以《雍》彻。子曰:‘相维辟公,天子穆穆’,奚取于三家之堂?”(《八佾》)基于这一时代状况,孔子重建君子社会的根本努力,不是让有位者或在位者必修德,而是锐意引导、培养人修德取位。在孔子看来,真正的君子社会一定是:只有修德,才可取位;并且,只有不断地修德,才可正位。所以,修德是人成为君子的必备前提:人,无论有位无位,或在位不在位,要成为君子,必先修德。

首先是修德目的。孔子认为修德的根本目的是心铭成为君子的根本规范:“君子怀德,小人怀土。君子怀刑,小人怀惠。”(《里仁》)这个规范就是心铭其德与刑:心铭其德,就是敬,敬德;心铭其刑,就是畏,畏刑。敬德和畏刑,才可激励或规范“君子喻于义”(《里仁》),即通晓道义,并以信义为生活指南。

敬德之道在于“戒”。惟戒,方敬。戒之内容有三,“君子有三戒:少之时,血气未定,戒之在色;及其壮也,血气方刚,戒之在斗;及其老也,血气既衰,戒之在得。”(《季氏》)畏刑之道在于“惧”。惟惧,才有限度和边界。所惧者三,“畏天命,畏大人,畏圣人之言。小人不知天命而不畏也,狎大人,侮圣人之言。”(《季氏》)在孔子的人伦存在的世界里,天命是最高的法则,圣人携法则向人间布道,大人是遵守法则的标榜。因而,畏与不畏、惧与不惧,构成了君子与小人的根本区别。

其次是修德境界。基于敬和畏之双重规范,君子修德必须达到的境界,就是同时具备“仁”、“知”、“勇”三德,即“仁者不忧,知者不惑,勇者不惧。”(《宪问》)

第一,只有修己以得仁并修己以成仁,才可去忧、无忧。

第二,只有修己以达到“知之为知之,不知为不知,是知也。”(《为政》)的境界,才可真正知。因为人之困惑、迷惑不仅源于思维—认知本身,更源于利欲的鼓动,所以真正的去困惑、迷惑,就是真正的去利欲。从根本上去掉私欲,才是真正的知,也是真正的智。使人不惑的核心之“知”,就是知命、知礼和知言,因为“不知命,无以为君子也。不知礼,无以立也。不知言,无以知人也。”(《尧曰》)“知命”观,即是天命观,落实在生存现实中,就是边界观,限度观;体现在修德取位和以德正位方面,就是什么事该做,什么事不该做。知礼,是在知道了什么该做、什么不该做的前提下,知道不该做的事应该以怎样的方式不作为;该做的事必须以什么方式作为才可做得最好。知言,有两个方面的要求:一是指什么该说和什么不该说;二是指该说的应该说,该说多少,说轻说重应该怎样权衡。

第三，只有通过修己以内生勇敢的品质、勇敢的精神，获得勇敢的力量时，才无所畏惧。自我塑造无所畏惧之勇的前提，却是知耻。

子曰：“士志于道，而耻恶衣恶食者，未足与议也。”（《里仁》）

子曰：“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。邦有道，贫且贱焉，耻也。邦无道，富且贵焉，耻也。”（《泰伯》）

宪问耻。子曰：“邦有道，穀。邦无道，穀，耻也。”（《宪问》）

子曰：“君子耻其言而过其行。”（《宪问》）

孔子认为，君子有三耻：一耻以追求和享受物质财富为志向、为目标；二耻缺乏“一以贯之”的大道，随波逐流，放弃对善道的坚守而追逐名利；三耻言行不一、言过其实。反之，君子首先是“志于道”者。其次既应该是为人正道的坚守者，更要成为邦国正道的捍卫者。其三是言行一致者，在任何时候都自觉做到“先行其言而后从之”。（《为政》）

再次是修德原则。君子必是大者，其“大哉”君子体现两个方面的要求：君子不能关心“鄙事”，更不能热衷于“一才一艺”，因为“那些太专注于小事的人通常会变得对大事无能。”^①君子必须是“成德之士，体无不具”者，“故用无不周，非特为一才一艺而已。”^②

君子修德，就是修养自己使之“不器”。“君子不器”蕴含“用无不周”和“以道事君”两个原则。

“用无不周”是君子的日常生活原则。“周”，本义指圆，意谓边界、限度、规范；“不周”，意即没有边界，没有规范，没有限度。“用无不周”原则即是无限度原则，遵循这一原则，首先是“修己以敬”（《宪问》）无限度，即既指修己以敬德的范围无限度，因为修己以敬涉及“学而时习之”的所有方面；更指修己以敬德的过程无限度，它贯穿整个人生，夫子“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。”（《为政》）表明修己以敬必须贯穿人生全过程。其次是修己以正位无限度，一是在齐、治、平领域无限度地发挥君子功能；二是在“修己以安人”和“修己以安百姓”（《宪问》）方面无限度发挥君子作用；三是在“行己也恭，其事上也敬，其养民也惠，其使民也义”（《公冶长》）方面无限发挥君子的榜样作用。

“以道事君”是君子的政治服务原则，或曰君子的事功原则，它既构成“君子”内涵的本质规定，也是君子理想指向政治实践的根本准则。此一原则将“君子”“修德取位”和“以德正位”统一起来形成德性与德行的统一、仁与礼的统一。只有当德性与德行、仁与礼真正统一，才成为君子。

“以道事君”原则首先规定君子之“道”的内涵：“有君子之道四焉。其行己也恭，其事上也敬，其养民也惠，其使民也义。”（《公冶长》）行为谦恭、事上庄敬、育民慈惠、使民信义，此四者乃君子必遵之道。概言之，君子之道乃为人之道和为事之道的简称。待人谦恭乃为人之道，事上庄敬，育民慈惠、使民信义即为事之道。但行君子之道，需要基本的社会前提，这就是“邦有道”。在孔学世界里，“邦有道”实质表述就是“君君，臣臣，父父，子子。”（《颜渊》）如果父子相逆，君臣离心，一定是君无德。君无德源于君无道，必然导致“邦无道”。所以，“邦有道”，不仅构成以道事君的根本前提，也成为以道事君的根本准则：“邦有道，穀；邦无道，穀，耻也。”（《宪问》）依其准则，生活在无道的社会里，君子必须做到三个方面：一是不食嗟来之食：“虽有粟，吾得而食诸？”

① [法] 拉罗什福科：《道德箴言录》，何怀宏译，三联书店1987年版，第9页。

② 朱熹：《四书集注》，岳麓书社1987年版，第80页。

(《颜渊》);二是刚正面对不退缩:“邦有道,如矢;邦无道,如矢”(《卫灵公》);三是从官场急流勇退不自污:“邦有道,则仕;邦无道,则可卷而怀之。”(《卫灵公》)同时做到此三者,就遵循了“以道事君”原则,成为“坦荡荡”(《述而》)的君子。

最后是修德范围。君子要肩负起以返本开新方式再造君子社会和传承文明的重任,修德更要贯穿生活各个领域,形成“日用常行”。以“日用常行”方式修德,必须从九个方面努力:“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。”(《季氏》)概括此九者,就是君子言行须一致、行事必谨慎、喜怒有节制、利义两相顾。君子也求利,但君子求利必有道,无道之利决不可求:“富而可求也,虽执鞭之士,吾亦为之。如不可求,从吾所好。”(《述而》);并且,君子求利必循大道,无大道或违大道之利断不可求,否则,就是君子之耻:“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。邦有道,贫且贱焉,耻也。邦无道,富且贵焉,耻也。”(《泰伯》)

三、以德正位:君子成人的方式

(一)以德正位的前提

君子修德可取位,但并不必然如是,因为君子取位存在不可或缺的条件规定:首先必须有治平理想:只有当有德者心存治平理想时,才有可能成为君子。如果缺乏治平理想,即使有德有学,也仅是没有站立长大的小人。这是理解孔子斥责樊迟是“小人”的根本缘由。其次必须执守如下取位准则。

首先是道义准则。君子的道义准则有二:一是求道准则,首先必以求道为人生志向,“士志于道,而耻恶衣恶食者,未足与议也。”(《里仁》);其次必须将求道作为生活意义的源泉和人生努力的目的,“朝闻道,夕死可矣。”(《里仁》)这一求道准则落实在日常生活中,就是“君子谋道不谋食。耕也,馁在其中矣;学也,禄在其中矣。君子忧道不忧贫。”(《卫灵公》)二是卫道准则,它构成人生入与出、见与隐、富与穷的分界线:“危邦不入,乱邦不居,天下有道则见,无道则隐。邦有道,贫且贱焉,耻也。邦无道,富且贵焉,耻也。”(《泰伯》)对所求得之道予以生存化坚守,就形成“一以贯之”。孔子抱着济世的强烈动机,颠沛流离,周游列国,不是无人识其才,也不是无人赏其用,而是赏识他才干的国君们不合他的治平理想,所以宁愿终身固穷,也不舍道求富贵。

求道、卫道准则落实为权衡和取舍利义的依据、尺度,这就是“君子喻于义,小人喻于利”(《里仁》)。由此,君子的道义准则获得了三个方面的内涵规定:首先,君子必通晓道义(小人只通晓利禄);其次,君子必以探求、弘扬、捍卫道义为人生理想和责任,并做到“一以贯之”。再次,凡符合道义,就实行,并必须坚守;凡不符合道义,就中止,且必须抛弃。哪怕抛弃的是富贵,哪怕坚守的是贫困,也义无反顾:“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。”(《里仁》)

其次是不争准则。君子以求道、卫道为使命,以晓义、扬义为责任,在功名利禄面前不争,惟不争,才君子。然而,君子无争只相对利禄功名论,相对礼仪谦让、爱人育民等方面,惟争才成为君子。“君子无所争。必也射乎!揖让而升,下而饮,其争也君子。”(《八佾》)

求争,迫使人始终向外可谋得许多利禄功名方面的好处,但也远离了君子。惟有不争,才可将自己成就为君子。君子要肩负起道义使命和责任,外争无济于事,必须回归自己,努力于自我强大。君子自我强大的必为之路,是“学而”,这是求诸己的方法。所以,遵循不争准则,“君子求诸己,小人求诸人。”(《卫灵公》)

君子信守不争准则，首先必须群而不党：“君子周而不比，小人比而不周”（《为政》）、“君子矜而不争，群而不党”（《卫灵公》）。君子必须适群、合群，但绝不拉帮结派，攻乎异端。其次必须持己自重。群而不党，是君子基于道义走向治平道路，必须做到公道仁爱；持己自重，是因为君子独立自足，无须依附且凡事虔敬。

再次是安分守己准则。“安分守己”的基本语义有二：首先指安于自己的本分，谨慎而勤奋地坚守自己的职责，这是君子作为的基本准则。这一准则要求君子必须脚踏实地，言行一致。其次指安于本分做好本职时才可守住自己，不使自己迷失。守住自己就是守护自己和守正自己，前提是脚踏实地做好自己必做和该做之事。

基于如上语义规范，安分守己准则落实到日常的思、言、行方面，形成三个具体的准则：（1）“权责一致”，这就是“不在其位，不谋其政”（《泰伯》）和“君子思不出其位”（《宪问》）；（2）行先言后准则：“先行其言而后从之”（《为政》），因为“有德者必有言，有言者不必有德”（《宪问》），先做后言，是保证言而有德的根本方法；（3）言行一致准则，孔子将其概括为“君子耻其言而过其行。”（《宪问》）

最后是公道准则。孔子之谓公道，近似于当今的公正：“君子不以言举人，不以人废言。”（《卫灵公》）怎样才是“不以言举人，不以人废言”？孔子举了两个历史事件，对形成该历史事件的三个历史人物的评价可说明此：

城濮之战，晋文公为获得霸主地位而酿发这场战争。为引动楚国参战，先“诡谲”讨伐卫国，因为卫乃楚之盟友，楚出兵相救，晋文公又演绎了一场“退避三舍”的把戏，最后大捷，国威大振，然后在郑国境内筑高台如周天子“会盟”。对此历史事件，孔子评价“晋文公谲而不正”（《宪问》）《左传·僖公四年》记载齐桓公伐楚，是仗义执言，所以孔子评价“齐桓公正而不谲”（《宪问》）。行事堂堂正正，不要阴谋诡计，当然是仁。齐桓公之功，全赖管仲之智力。在孔子看来，管仲之仁，除了行事公开堂堂正正外，还有就是国家大义、天下大公，这才是最根本的仁。所以，当子路和子贡分别质疑管仲之仁时，孔子却连用“如其仁，如其仁”予以辩护，这是因为“管仲九合诸侯，不以兵车”（《宪问》），更因为“管仲相桓公，霸诸侯，一匡天下，民到于今受其赐。微管仲，吾其披发左衽矣。”（《宪问》）

管仲应和时势，设计并实施“以霸称王”的治平方策，与孔子所坚守的正统王道路径根本不同：前者开辟“以刑入礼”的变通王道路子，后者开辟“以仁入礼”的正统王道路子。孔子并不欣赏管仲“以霸称王”治平方策和“以刑入礼”治平方式，但管仲努力所结下的推动社会发展和文明前进的功绩，他却能客观公正地看待和评价，当有人偏激地否定管仲之功时，他却为之辩护，这恰恰展示了孔子所倡导的君子理想和君子人格的公正品质和胸襟。

（二）以德正位的目标

君子以德正位，就是实现君子理想。孔子从社会和个人两个方面对君子理想提出了要求。

首先，孔子对君子以德正位的社会理想做了如下概括：

子路问君子。子曰：“修己以敬。”曰：“如斯而已乎？”曰：“修己以安人。”曰：“如斯而已乎？”曰：“修己以安百姓。修己以安百姓，尧舜其犹病诸！”（《宪问》）

在孔子看来，以德正位必须在治平实践中修己，即修己以敬、修己以安人和修己以安百姓：修己以敬，是指以日用常行的修己方式，养成谦恭、虔敬的品质，在任何时候对任何人都保持敬意。修己以安人，是指以日用常行的修己方式，做到事上既要忠诚，更要保持庄敬，只有如此才会使上

者放心：君子就是使人放心的人。修己以安百姓，就是以日用常行的修己方式，获得治平的德行，使所有的庶人都安其居、乐其业。

其次，孔子认为以德正位的个人理想，就是通过如上“三修”实现成圣。如果说修己以敬、修己以安人、修己以安百姓，是君子以德正位的事功理想；成圣则构成君子以德正位的终极理想。君子成圣，必须通过修己以敬、修己以安人和修己以安百姓而实现“博施于民而能济众”（《雍也》），这是君子的终极理想和完美境界，它很难达到，哪怕尧舜，孔子认为他们也未必做到了圣人：“子曰：‘何事于仁，必也圣乎！尧舜其犹病诸！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。’”（《雍也》）正是因为如此，所以孔子才公开承认自己没有见到圣人，而且也不认为自己做到了君子，只是说自己见到了君子：“圣人，吾不得而见之矣，得见君子者，斯可矣。”（《述而》）

四、博学内省、进德修业：君子修为的进路

在孔子看来，人成为君子，不过是知与为的互进体现。知乃认知，为即实做。认知与实做的关系，是规范与行动、指南与操作的关系：任何能收到最大成效的实做，都需要正确认知的引导和规范。所以，实做虽然比认知重要，但认知却比实做更根本。

关于认知，自古有先天后天之分。孔子认为，人的认知产生于生而知之、学而知之和困而知之三种形式，并客观地存在着等级构成性：“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。”（《季氏》）孔子本人倾向于学而知之，“我非生而知之者，好古，敏以求之者也。”（《述而》）孔子对学而知之的强调，开出了君子修为的基本进路：学而。

（一）君子修为的“学而”进路

学而是君子修为的实践路径，并且只有通过学而，才开出修德取位和以德正位的道路。

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？”（《学而》）

朱熹认为《学而》篇“所记多务本之意，乃入道之门，积德之基”，^①因为“学而”是学而且习的简要表述。孔子论“学”，意谓对不知、未知的吸收，包括主动谋求之意；孔子论“习”，意指在学的基础上消化然后践行。因而，所谓“习”，首先指内化，可理解为“温故知新”，就是将所学到的共性知识内容消化为个体人格化的思维—认知内容和智慧能量；然后指运用，亦或曾子所体会到的“传不习乎”，就是启动内化生成的思想和智慧来指导生活行动。

孔子“学而”为君子的范围，包括从学和习两个环节求知识、求知己、求知人和求知“为己待人”的根本方式和方法。所以由学而习所开启的修德进路，蕴含双重知—行关系：学，就是求知；习，则是行。但“行”本身展开内省与践行两个维度，所以“习”亦蕴含知—行关系：对所学习到的内容予以内省，是知；运用内省得到的智慧和方法指导生活，是行。

概括上述，孔子学而修德的进路，构成最真实的知行合一关系：学与习，构成君子修德的外在知—行关系，这就是个人的行正与博学的关系：见多才能识广，博学方可力行；以博学为起步之“习”，又构成君子修德的内在知—行关系：只有深思才可力行；惟有思之确确，才可行之坦坦。在

^① 《四书集注》，第65页。

学而修德所开辟的这一内外表里双重生存关系中，知是行的绝对前提，但行比知更重要，因为，惟有力行，才可达向真知；也惟有力行，才可实现真知。

孔子之所以将学而作为君子修德的基本进路，并特别注重“习”，强调内省和笃行构成君子修德“入门登高”的必须阶梯，是因为君子修德，才是根本的学：孔子之学，不是为人的学，而是成己的学：“古之学者为己，今之学者为人”（《宪问》）。一切真正的学，必是为己之学。由于学必为己，所以学而必博，并且学而必须审问、慎思、明辨，必须笃行。因为学之于君子，始终是手段；入道积德、进德修业，才是君子为己成己的目的。孔子这一以“入道积德”、“进德修业”为基本指向的“学而”思想，被后人归纳为“内圣外王”：入道积德，是修仁德将自己成就为“内圣”；进德修业，是践行公道将自己成就为“外王”。^①

（二）君子的博学内省之道

学而之于君子，是以成己为起步，实现成人。

成己的方式是修德，即自我修炼“恭、宽、信、敏、惠”五德，因为“恭则不侮，宽则得众，信则人任焉，敏则有功，惠则足以使人”（《阳货》）；成人的方式是习礼，即敬慕贤人、孝顺父母、忠诚事上、诚信朋友、节用而制欲、勤勉而慎言（《学而》）六要。概言之，成己成人需要做到五德六要：五德成己，六要成人。五德成己，必须博学内省；六要成人，既要遵循“己所不欲，勿施于人”（《卫灵公》）道德原则，更要践行“己欲立而立人，己欲达而达人”（《雍也》）美德原则。

君子达到的是一种境界，而不是一个处所，是一个从容中道的境界。他达到身心安宁、平静无纷扰的状态（tranquil state），这种状态来自于对求道或行道的深切体会，并且认识到求道或行道本身就具有终极和绝对的价值。^②

每一个人都可以循道而行，无论他个人的发展与技能处于道的什么层次，也无论他的学问处于什么水平。因为对于那些还不够完善的求道者来说，只要全心全意致力于学道，怀抱着对于道的坚定信念，这本身就是道。然而，虽然学习者也许是为学习而求道，但他不能停顿下来半途而废；由于他现在还只是个学徒，离大师、仁者、完美地践行“礼”的人（圣贤）、真正高贵的人（君子）还很远，因此，他任重而道远。^③

赫伯特·芬格莱特对孔子“君子”理想的把握相当准确。确实，孔子设计的“君子”，构成消解礼乐崩坏、弥合天下道术、重建社会秩序的核心方案，君子区别小人的根本方面，就是有道，五德成己和六要成人，都需要道的贯穿。道，是五德成己的灵魂，也是六要成人的指南。

修五德成己和习六要成人，需要探求博学内省之道，这既是修五德成己的方式，也是修六要成人的过程。敞开这个过程，习得这种方式，需要以《诗》《书》为范本。学—习高雅、纯厚的《诗》《书》，既可以养成君子才华文采和温文而雅的性格，更可以净化心灵，养成质朴纯厚品格：“《诗》三百篇，一言以蔽之，曰‘思无邪’。”（《为政》）这是因为《诗》《书》是训练人“以仁入礼达乐”的经典内容：“兴于《诗》，立于礼，成于乐。”（《泰伯》）更包含了为学和为政的根本智慧和方法：“《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。”（《阳货》）“诵《诗》三百，授之以政，不达，使于四方，不能专对；虽多，亦奚以为？”（《子路》）更重

① 金纲：《〈论语〉鼓吹：圣贤的光荣与漏洞》，天津人民出版社2007年版，第1页。

② [美]赫伯特·芬格莱特：《孔子：即凡而圣》，彭国翔、张华译，江苏人民出版社2002年版，第19～20页。

③ 《孔子：即凡而圣》，第20页。

要的是,《诗》《书》既是思想的宝库,更是历史的智慧,深入领会《诗》《书》,可以“告诸往而知来者”(《学而》)。

孔子博学内省的行为之道,就是“周而不比”(《为政》)和“群而不党”(《卫灵公》),这是因为“君子学道则爱人,小人学道则易使也。”(《阳货》)

孔子博学内省的思想之道,就是“攻乎异端,斯害也已”(《为政》)。“攻乎异端,斯害也已”之道,其实是君子何以成为君子的容忍之道,它从正反两个方面展开:从正面讲,君子博学必慎取,即面对任何新的东西,都不要盲目轻信,要有客观冷静的理解、判断、选择、取舍;从反面讲,君子博学应广纳,面对任何东西,都不盲目排斥,应以“大海般浩瀚”和“天空般广阔”的胸襟容纳。

概言之,孔子博学内省之道的敞开方式是慎取与广纳,但慎取与广纳的依据却是“为政以德”。为政以德的构成内容,是体现共同人性的“仁”和“礼”;为政以德所必须遵循的原则,是同情心原则和相互性原则;其实施路径,是“以仁入礼”,其目的方向是通过“以仁入礼”的践行,实现个人正己的仁德和正人的公道。以“仁德—公道”为目标,以“以仁入礼”为路径,就是孔子终身不渝坚守和播扬的“善道”。

(三) 君子的进德修业之道

君子成己要修炼五德,成人必践行六要。践行六要,就是进德修业。进德,意指在具备恭、宽、信、敏、惠五德基础上进一步习礼。以诚修五德为前提的习礼,必须遵循“人而不仁,如礼何?人而不仁,如乐何?”(《八佾》)的逻辑进路。

习礼,既是建构君子修业的指南,更是获得君子修业的规范和依据,因为“礼”既是为人之道,也是为政之道。具有如上内涵规定的“礼”,既构成君子为与不为的依据:“邦有道,贫且贱焉,耻也。邦无道,富且贵焉,耻也。”(《泰伯》)“邦有道则仕,邦无道则可卷而怀之。”(《卫灵公》)又成为君子为政的两个准则:一是君臣有责和君臣有德:“齐景公问政于孔子。孔子对曰:‘君君,臣臣,父父,子子。’”(《颜渊》)二是君臣唯义和君臣有礼:“定公问:‘君使臣,臣事君,如之何?’孔子对曰:‘君使臣以礼,臣事君以忠。’”(《八佾》)

在更狭窄的意义上,进德修业之道就是“为政以德”之道。根据孔子的君子政治学说的内在逻辑与精神指向,不能将其“为政以德”粗暴地理解为以德治国,因为“以德治国”,是指用道德治国,其前提是对刑赏治国的排斥或否定。孔子所主张的“为政以德”,是指治国者必须要不断进德,只有不断地进德,才会正己,才能真正做到正己以为政,这是“政者,正也。子帅以正,孰敢不正?”(《颜渊》)的本质含义:在孔子的思想世界里,“政”的本质是“正”,意指为人正直,站立得直,行走得端正,处事公正,让人信服,使人遵从。所以,“正”是“为政”的首要条件,通过正己来正人、正事,才是真正意义的为政。

从根本上说,孔子的“为政以德”之道,强调了君子为政必须正确认知、准确定位和方法得当。首先,政治必须是伦理的,为政也必须是伦理的,所以为政必须求善,是创建善业。孔子的这一思想与亚里士多德的城邦善业观同:“一切社会团体的建立,其目的总是为了完成某些善业——所有人的每一种作为,在他们自己看来,其本意总是在求取某一善果。既然一切社会团体都以善业为目的,那么我们也可说社会团体中最高而包含最广的一种,它所求的善业也一定是最高而最广的:这种至高而广涵的社会团体就是所谓‘城邦’(πολις),即政治社团(城市社团)。”^①其次,政治的本质是正,为政必须求正,公正、公道构成为政的基本准则。掌握公正的准则,心存主持公道的意识和要求,构成君子为政的基本政治道德。再次,君子为政的基本方法,只能是“自正正他”方法,

① [古希腊] 亚里士多德:《政治学》,吴寿彭译,商务印书馆 1965 年版,第 3 页。

具体讲，就是正己以正人、正己以正事、正己以正国。

遵循为政以德之道，君子为政的基本手段，应该是刑赏规范与道德引导并举：“君子怀德，小人怀土。君子怀刑，小人怀惠。”（《里仁》）君子为政，不仅要进德不止，更要自觉“怀刑”：“怀德”与“怀刑”，这是君子成己的两个基本要求，也是君子为政的两种基本工具：“邦有道，不废；邦无道，免于刑戮。”（《公冶长》）君子修德习礼，就是养成很强的规范意识，为人行事守规矩。对于群化生存的社会来讲，最大的规矩就是礼与刑：前者是柔性的一般规矩，后者是硬性的重要规矩。君子修德习礼，必须“怀德”和“怀刑”：怀德的行为体现是守礼；怀刑的行为体现是免于刑戮。所以，君子守礼的前提，是必须免于刑戮；免于刑戮的基本前提，是自觉“怀刑”。此其一也，其二，君子为政，首先必须运用刑赏，否则，民不可治。其次必须适度运用刑赏，如果“刑罚不中”，就会造成“民无所措手足”（《子路》）。其三，君子运用礼与刑这两个基本工具为政，必须做到以礼为引导，以刑为规范。否则，单纯以礼为政或片面以刑为政，最终都会导致“礼乐不兴”和“刑罚不中”的乱治或无治局面。

本文作者：唐代兴是四川师范大学二级教授、特聘教授；程碧英是文学博士，四川文理学院教授

责任编辑：周勤勤

On the Confucian Theory of the Gentleman

Tang Daixing Cheng Biying

Abstract: The Confucian ideal “gentleman” is produced through practice. The content of the gentleman’s practice is “benevolence, propriety and happiness”, and the logic is that “the gentleman who is benevolent can have a good command of rites and reach a happy state”. This thinking mode opens up the path of “practicing the virtue of benevolence, following the rites and obtaining happiness” and creates the method of “study and practice”. The goals of the gentleman are “to win the position by cultivating his virtues” and “to rectify the position with his virtues”. The former goal means to fulfill one’s self, with the overall requirement of “becoming an all-rounder”. Therefore, to achieve this goal, one must adhere to such principles as “being well versed in all areas” and “serving the monarch in the right way”. The latter goal means to help others succeed, of which the basic mode is to carefully cultivate oneself for the sake of others and of all people. For this purpose, one must obey the four codes of “worshiping morality and justice only”, “being free from profit-seeking”, “remaining in one’s proper sphere” and “being impartial”. Whether to fulfill one’s self or to help others succeed, one must keep to the approach of “study and practice”. In other words, study and practice what is virtuous, one can obtain the five virtues of “reverence, generosity, trust, agility and favor”; study and practice a career, one can acquire the six key elements of “adoring sages, being obedient to one’s parents, faithfully serving one’s superiors, being sincere with one’s friends, being thrifty and self-controlled, being diligent and watchful over words”.

Keywords: gentleman’s cultivation and practice; gentlemanly fulfill one’s self; gentlemanly help others succeed; erudition and introspection; improve one’s virtue and refine one’s achievements

唐代兴教授简介

唐代兴，四川师范大学二级教授、特聘教授，四川省学术带头人。

针对 20 世纪中叶以来人类遭遇世界风险和全球生态危机以及由此整合形成的转型发展方向，唐代兴以探究“当代人类何以才能理性地存在发展”为学术志业，致思“创建本土化的当代哲学何以可能”，三十多年一以贯之，初步形成生态理性哲学及思想实践体系。其宏观进路是围绕“人是世界性存在者”等存在论问题和“限度生存”等生存论问题，展开从形上向形下、由纯粹理性到实践理性的探讨：首先，梳理人类哲学发展的经验理性、观念理性、工具理性历史，融通西方哲学思辨智慧和中國哲学诗意智慧，展开当代存在的形上追问，建构生态理性哲学本体图景、认知框架和基本方法；其次，以生态理性思想和方法为认知工具，重新检讨中西伦理学传统，思考以生境为导向的伦理学；最后，运用生态理性思想及伦理理论研究环境和文化问题。



在三联书店、人民出版社、北京大学出版社、中国社会科学出版社等出版机构出版生态理性哲学（包括本体论、伦理学等）个人专著 26 部，约 1100 万字。代表作有《语义场：生存的本体论诠释》（1998、2015）、《生态理性哲学导论》（2005）、《生态化综合：一种新的世界观》（2015）、《生境伦理学》（八卷，2013 - 2015）和《国家环境治理研究》（三册，2017）等。

在《哲学研究》《中国人民大学学报》《道德与文明》《伦理学研究》等刊物上发表学术论文 210 篇，代表作有《试论孔子的民本思想》（《哲学研究》2017 年第 11 期）、《孔子“人性”思想的生成敞开进路》（《哲学研究》2016 年第 6 期）、《伦理信任何以可能的本体性思考》（《中国人民大学学报》2017 年第 5 期）、《良心、良知、良能的生成论思考：德性研究的另一种视角》（《道德与文明》2015 年第 2 期）、《论道德容忍度》（《伦理学研究》2017 年第 3 期）。中国人民大学复印报刊资料《伦理学》全文转载 10 篇，《高等学校文科学术文摘》转摘 4 篇。

主持并完成国家社科基金一般项目 2 项，即《灾疫伦理学：通向生态文明的桥梁》（2009）和《生态文明建设中的气候伦理研究》（2014）；主持并完成四川省社科基金项目 4 项。

论著《公正伦理与制度道德》（2005）、《文化软实力研究》（2010）、《灾疫伦理学：当代应用伦理研究新视域》（2012）、《灾疫伦理学：通向生态文明的桥梁》（2014）和《生境伦理学》（2017）分别获四川省哲学社会科学优秀成果二等奖。

唐代兴教授的生态理性哲学在学术界引起了重要反响，一是提出“自然为人立法，人为自然护法”这一新存在论思想，为人类当代转型发展提供全境视域和生境主义价值坐标，主要著作有《人类书写论》（1991）、《优良道德体系论》（2003）；二是构建“自然、生命、人”合生存在的生存场理论，奠定生态理性哲学本体论基石，主要著作有《语义场：生存的本体论诠释》（1998、2015）；三是批判性整合中西思辨哲学和悟性哲学智慧，致思人世界性存在的形上蓝图，主要著作有《生态理性哲学导论》（2005）、《生境伦理的哲学基础》（2013）；四是探索性建构生态理性哲学方法论，主要著作有《生态化综合：一种新的世界观》（2015）；五是运用生态理性哲学思想和方法重新审查中西伦理的一般问题，建构以生境为导向的生态理性伦理体系，主要著作有八卷本《生境伦理学》（2013 - 2015）；六是运用生态理性哲学思想和方法研究环境问题，探讨环境自存在运动的自生境原理及其生境破坏的灾变原理，开创灾疫伦理学新学科和气候伦理学新领域，主要著作有《灾疫伦理学：通向生态文明的桥梁》（2012）、《国家环境治理研究》（3 册，2017）。

（周勤勤）