



孔子关于生存之知的思想和方法

唐代兴

摘要:孔子哲学是一种生存哲学,它创造出一种人与人、人与家邦如何生活在一起的思想范式和生存范式,贯通这一双重范式的是生存之知。生存之知的核心思想是人必以求知增智为生存的动力和指南。生存之知的基本主题是知人,其前提是知命、知礼、知言,以此为视域展开为己之知和成人之知。前者之知的紧要问题,即人应该成为什么样的人?人如何看待生活的贫富?人怎样成为一个人并不断做好一个人?后者之知的总准则是“躬自厚而薄责于人”;躬自厚责,是严于律己的准则;薄责于人,是宽以待人的准则。借此准则,成人之知既要多闻多见,也应听其言而观其行,更应“视其所以”、“观其所由”并“察其所安”。

关键词:孔子;生存范式;生存之知;求知增智;为己之知;成人之知

DOI: 10.13734/j.cnki.1000-5315.2024.0209

收稿日期:2024-04-13

作者简介:唐代兴,男,四川广安人,四川师范大学伦理学研究所教授,E-mail: stlxzt@163.com。

黑格尔在《哲学史讲演录》中认为:“孔子只是一个实际的世间智者,在他那里……只有一些善良的、老练的、道德的教训,从里面我们不能获得什么特殊的东西。”^①但雅斯贝尔斯却在《论历史的起源与目标》中提出“轴心时代”之说,认为这个时代“在中国生活着孔子和老子,产生了中国哲学的所有流派,墨翟、庄子、列子以及不可胜数的其他哲学家都在思考着……在希腊则有荷马,哲学家巴门尼德、赫拉克利特、柏拉图,许多悲剧作家,修昔底德,以及阿基米德”^②。其后,雅斯贝尔斯在《大哲学家》中指出,“这些人被证明了千余年来一直不断地在发挥着影响,直到今天,他们是苏格拉底、佛陀、孔子、耶稣。好像我们不可能再举出第五个人的名字,没有谁能有跟他们相同的历史影响力,没有谁有像他们那样的高度……但是他们对所有的哲学都产生过特别重要的意义。他们没有写下任何著作(孔子除外),但他们却成为强大的哲学思想运动的基石。我们称他们四人为思想范式的创造者。他们鹤立于所有其他的哲学家之前和之外”^③。孔子为人类创造的是“生存论思想范式”,其实践形式是“生存范式”。具体而言,孔子的思想学说是由其人性论、历史哲学、知识论、心智论、伦理学、政治哲学、学而教育以及形而上学等内容构成的开放性生存哲学体系^④。

孔子的生存哲学,从形上论,是指围绕生存引发出来的问题而展开的哲学;从实践言,指围绕人与人以及人与家邦如何“生活在一起”而展开的哲学。但无论形上或形下,都要通过“知”来实现。就其功能言,孔子通过“知”而将人性、历史、知识和道德、政治、教育等所有问题关联起来形成一个探求的整体,在这个整体中,其生存之知的形上展开,带出天、道、命、礼;其生存之知指向生活和行动,则敞开知人、知德、知政、知仁、知礼、知言以及知物、知事、知自然等方方面面,但最紧要的方面却是知人。在孔子看来,应对生存而知人如“纲”一样可以张起关于人与人、人与家邦如何在一起的生活之“目”。

①黑格尔《哲学史讲演录》第1卷,贺麟、王太庆译,商务印书馆1959年版,第119页。

②卡尔·雅斯贝尔斯《论历史的起源与目标》,李雪涛译,华东师范大学出版社2018年版,第8页。

③卡尔·雅斯贝尔斯《大哲学家》,李雪涛等译,社会科学文献出版社2006年版,第13页。

④唐代兴《孔子天道思想的形而上学敞开特征》,《中华文化论坛》2022年第2期,第30-43页。

一 生存必要求知增智

孔子思考生存问题,围绕人与人、人与家邦如何生活在一起而展开,但首要问题却是人本身。因而,知人,成为孔子关于生存之知的枢纽。在孔子看来,知人有具体与一般两个维度:知人的具体问题集中为为己之知和成人之知;知人的一般问题即是人知,即人要成为人必要对人有基本的知,或曰人的必知之智。孔子将人的必知之智归纳为“不知命,无以为君子也。不知礼,无以立也。不知言,无以知人也”^①三个紧要方面,并且,其知命、知礼、知言都由“知”所贯穿。是以观之,知命、知礼、知言只是知的具体问题,知,才是知命、知礼、知言的一般问题。知命、知礼、知言带出“知”本身与“智”的内在生成关系,将“知”生“智”的三个一般问题揭露了出来:第一,由知而智何以可能?第二,由知而智的限度何在?第三,由知而智的基本方式有哪些?

第一,“由知而智何以可能”这个问题一旦被打开,它就呈现两个方面。一方面,人为什么要求知得智?另一方面,人求知得智的依据何在?第一个问题带出了人求知得智的动力何来的问题。孔子认为,有两种机制推动人求知得智。一是生存超越机制。孔子以自己说法:大宰询问子贡“夫子圣者与?何其多能也”,孔子本人却坦言这是“吾少也贱,故多能鄙事”(《子罕》,2490)。人为改变“贫与贱”的人生状况而“多能”,必须求知:求知是使人始终“多能”的不二法宝。二是人的成长超越机制。孔子仍然以自己说法:人生虽然短暂,但上苍却设计了一个可以催发任何人向上的阶梯,即从降生于世的生物人向上攀升而成为人文人,这中间铺开的人生阶梯,孔子将其概括为“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》,2461),其中每一个人生年轮就是一步阶梯,每一步阶梯都是由求知而生智所筑成。第二个问题则是拷问人求知得智有无自身可能性。孔子对此持肯定态度。首先,天赋人以生命,也同时赋予人求知得智的潜力。孔子以“我非生而知之者,好古,敏以求之者也”(《述而》,2483)表明自己所得到的智识,都是后天学成,并以此揭露出其自表的前设条件,是人间有“生而知之者,上也”(《季氏》,2522):人不是一块白板,其生而具有求知的天赋潜力,否则,求知得智不可能产生。其次,天赋人求知得智的潜力是嵌入人的生命的进化机制里,孔子教导子路“好仁不好学”等“六言六蔽”(《阳货》,2525),揭示以求知得智为指向的好学,实际上是人这个动物按照生存进化法则使自己的天赋人性、禀赋、气质,以及由此形成的生物本性朝向人文的、文明的人的方向进化的必为方式,孔子言“文质彬彬,然后君子”(《雍也》,2479)更是展示了这一点。

第二,人虽有“求知得智”的人本依据和人性动力,但求知得智的努力最终有限度。孔子探讨这种限度形成的多种因素,比如,人的个体性存在本身决定其求知增智的有限性,而世界的广阔性同样促成人的有限性意识。孔子论“君子有三畏”(《季氏》,2522),其所畏的“天命”,可在更为广阔的意义上传达的天宇、自然世界;其所畏的“大人”,或可看成是人的世界的象征;其所畏的“圣人之言”,却象征无限深广的历史存在。自然世界、人的世界、历史世界,此三者既构成人求知增智的三维视域,又构成人求知增智的三维限制。孔子正是基于对各种存在因素形成的有限性的深刻意识和不间断的体验,才提出人求知增智必须学会保持“知之为知之,不知为不知,是知也”(《为政》,2462)的客观态度、虚空心灵和谦逊以进的精神,提出求知增智乃是人的本原性生活方式和人生过程,就是“发愤忘食,乐以忘忧”(《述而》,2483)。对任何人而言,知,都是有限的,解决其知之有限的唯一方式就是无限度地求知增智。

第三,基于求知增智的有限性而以求知增智为生活方式和人生过程的根本方法只能是学习。关于人如何通过“学习”求知增智,孔子讲得最多,概括其精要,其主要方法有三:一是学而必广博,“学而时习之”(《学而》,2457)一章讲得最清楚;二是应该“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”(《学而》,2458);三是应该“学以致用”和“用以致学”并举。

二 求知必立其大者

知,就是学而求知以得智。但学而求知以得智为何以知命、知礼、知言为要呢?孔子认为,此三者乃人生之大智。何以这样说呢?

^①《论语·尧曰》,何晏集解、邢昺疏《论语注疏》,阮元校刻《十三经注疏》下册,中华书局1980年版,第2536页。按:由于本文涉及《论语》中的引文较多,因此,下文只以括号注的形式标明章名和页码。

首先看“知命”。通读《论语》，孔子所论之“命”源于天，天之自为存在和自在生生的法则即是天道，天道按自身轨道运行，就形成它自身的“度”，这个“度”在人的观照中成为抽象的“天命”，这个“度”指涉以个体生命方式存在的人，就构成人“命”。孔子所要求知的“命”，抽象地讲，就是人应遵从的天道律令、法则和规律、限度。具体而言，人所求知之命，首先指天赋于人的生命极限，即“寿命”，如“有颜回者好学，不迁怒，不贰过，不幸短命死矣”（《雍也》，2477），以及悲叹患不治之症的伯牛“命矣夫！斯人也，而有斯疾也”（《雍也》，2478），尽言人存在于世是有极限的，这个极限伴随人而来，由具有神格位态的“天”这种力量所决定，这就形成“命”和“天命”的观念：“命”的观念，揭示了存在本身有限度，万物的存在也有限度，比如“天何言哉？四时行焉，百物生焉”（《阳货》，2526）以及“逝者如斯夫，不舍昼夜”（《子罕》，2491）就打开了这种限度性。人的生命，人的存在，更是有限度的。孔子将这个最终限度名之为“命”。“天命”的观念，却意在表达人的“命”是由天所赋，人必须以之为“畏”，才对天心生敬畏、警觉，才产生边界意识，形成约束能力，才会有去过一种理性和克己的生活的意愿。唯有如此，人与人，以及人与家邦才能生活在一起。孔子之“命”也指某种特殊指涉性的自我觉解，从而领悟到自己所“一以贯之”地坚守的美好志向、志业的先在形式。“天生德于予，桓魋其如予何”（《述而》，2483）和“天之未丧斯文也。匡人其如予何”（《子罕》，2490），以及“一以贯之”地“笃信好学，守死善道”（《泰伯》，2487）。这些都表达了孔子这种对天赋之命的觉解与坚守，而存在觉解和坚守恰恰是生存的必须源泉。

其次看“知礼”。要理解孔子之论求知以得大智为何必“知礼”，需先理解孔子所论之礼。后世儒生总是认为孔子之“礼”就是周礼，但孔子分别从“周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周”（《八佾》，2467）和“殷因于夏礼，所损益，可知也。周因于殷礼，所损益，可知也。其或继周者，虽百世，可知也”（《为政》，2463）两个方面作出很清楚的表述，他所要弘扬的礼，是对从远古层累性生成建构起来的夏、商、周三代之礼的返本开新。在孔子看来，从远古至于三代返本开新而来的即使达于“百世”亦为“可知”之礼，并不只是人的主观意志的弘扬，而是基于对存在世界及其运行的天道的生生不息的领悟所生成，所以，礼是天道的历史性层累；天道始终是按自身轨道运行所舒张出来的自为存在和自在生生之“度”，指涉由人组成的社会就产生具有法则性质和律法功能的存在之“礼”。所以，从客观存在言，礼是天道法则；从对人类存在敞开之生存牵引和规训观之，礼则是礼法；从历史存在观之，礼却是一种历史存在的现在敞开和现在对历史存在的追根溯源；从功能讲，礼是一种规训与指导人与家邦更好生活在一起的法度，它包含道德和法律。在孔子时代，社会的主体不是作为劳力者的民，而是百姓（即有姓氏的贵族），治邦的基本任务是治理百姓，治理百姓的基本方式是道德，即礼，即使涉及刑罚处罚方面的一般性事务，也往往用道德的方式来处理，作为道德的礼，同时具有了法的功能，所以礼实际上是礼法。

无论道德还是刑法，都缘发于利害，并构成调停利害的两种不同方式。作为具有法度功能的礼，其本质仍然是利益，但它表征出来的形态却是等级、序位；礼就是以等级和序位的方式来安排利益，由此使礼获得了内外两个方面的功能。礼的外在功能，是构建社会结构和等序体系，包括丧与祭的结构和等序体系；礼的内在功能，是构建个人的心灵结构和秩序，它的内在性的个体主体形态是品德和人格，所以，礼促成人的品德的构建和人格的形成。

礼之于个人和家邦，是其根本的保障体系。从邦国观之，其保障体系有二，这就是军队和礼。相对地讲，军队比礼更重要，但礼比军队更根本，因为一支强大的军队不仅需要装备精良的武装，更需要精神、信仰、行为规范和边界，所以保卫邦国的军队，也需要“礼”的武装。礼之于个人，是要通过求知的修养而内生品德、德性，指向生活的践履则敞开为德行。因而，人生活要有礼，必须修养德性和践履德行。但有礼并不能成为君子，因为在现实生活中，小人也要讲礼，不讲礼则寸步难行。小人与君子的根本区别是能不能够通过日常生活之礼而使自己站立起来成为大人。能够成为大人，就是君子，不能够，就是小人。君子能够站立为大人的根本能力，就是“知礼”，即获得有关于礼的思想、智慧、方法，才可真正得体地运用礼来经营生活，并站立成为大人，这就是“不知礼，无以立也”（《尧曰》，2536）的道理。

其三看“知言”。孔子所论之“言”，既指言说、说话，也指言论、典章、文献。从主要者讲，孔子之“言”涉及两个紧要的方面。首先指“恰当”地说话。孔子从正反方面反复强调“言”与“行”和“言”与“信”的关系，比如

“巧言令色，鲜矣仁”（《阳货》，2525），是从性质上定义言，即言必须用行来定义，一切脱离行本身而追求言说的哗众或取宠，都是非德。“巧言乱德，小不忍则乱大谋”（《卫灵公》，2518），则揭发出“巧言”的至深危害。“先行其言而后从之”（《为政》，2462）和“始吾于人也，听其言而信其行；今吾于人也，听其言而观其行”（《公冶长》，2474）则强调行对言和信对言的根本保证性。其次指言论，它与说话有根本区别：说话是空间性的，但言论既是空间性的，更是时间性的，只有当空间性的说进入时间之域，获得时间的保存然后又通过文章、文献、典章的方式不断地再现出来，才可称之为“言论”。

孔子所论之“知言”有两层基本含义。首先，知言是指探求并具备怎样恰当说话的智慧、方法，因为唯有具备了怎样说话的智慧和方法，才可能在生活中恰当地说话。但恰当说话的智慧和方法的实质，却是对“说”的方式、方法和所说“内容”的深刻思考和领悟。其次，知言是指客观地并深入地了解甚至考信历史、认知历史、觉解古人和前贤的思想，理解其历史、思想如何形成、怎样展开、如何演变的规律、原理、法则。比如颜渊问仁。孔子则告之曰：“克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。”（《颜渊》，2502）这其实是以“述而不作”的方式讲述殷商宽简仁政如何演化为周的繁复“礼制”，由此在形成礼崩乐坏的历史进程中，又将如何可能新生出以古代宽简的“仁爱”来重塑层累性生成之礼，使之再造活力，恢复法度的功能。孔子以如此方式应答子张“十世可知也”（《为政》，2463）的发问，却推论出以“损益”方式返本开新人类之礼“虽百世，可知也”的道理。

孔子论“不知言，无以知人也”（《尧曰》，2536），作出两个方面的警示。首先，缺乏如何“恰当说话”的方法和能力，是既不了解个体，也不了解当世，由此不能成为真正意义的君子。其次，不具备理解历史性言论的智慧，自然无法了解古人，不能了解古人，自然不能了解历史，又怎能建设当世？孔子提出返本开新的历史进步论和发展观，以仁入礼的文道救世理想，以及如何实施“仁德—公道”的治理社会方案，恰恰是从历史和当世两个层面深刻地“知言”所形成的思想成就。

初步理解孔子“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》，2536）的有限智识论思想后，再具体看孔子关于求“知命”、求“知人”和求“知言”对人的日常生活的作用。首先，孔子的求“知命”之智，落实在生活中就是边界观、限度观，体现在君子修德取位和以德正位方面，就是什么事该做、什么事不该做。其次，孔子的求“知礼”之智，是指在知道了什么事该做、什么事不该做的前提下，知道不该做的事应该以何种方式不作为，该做的事必须以何种方式去做才可做得最好。其三，孔子的求“知言”之智，则告知人们两个方面的智慧，一是指什么该说、什么不该说；二是指该说的应该如何说，该说多少，说轻说重应该怎样权衡。

进一步讲，孔子求“知命”的思想，表面看是人力之外的自然力量方面的智慧，但究其实却是根本的知己智慧，对知天之智、知人之智和知言之智的整合，就形成知己之智，也是知命之智。《论语》编纂者之所以将孔子关于“知命”、“知礼”、“知言”一章置于此语行录之末作为结束，实是寓意深远。它意在强调：觉悟知言之智，成为获得知人之智的根本前提。何也？言，涉及名，名涉及位，位涉及立，立却涉及到站立的大地和头顶的天空。人者，要立，必须站立在自然和历史的双重大地之上仰望天空并放眼未来，才可真正明确其位。但是，人要明确其位，须正其位；而正其位，须通过言来命名和正名。所以，知其言，构成对人的全面认知、全面了解、全面确立的必要思想基础、智慧基础和方法基础。“不知言，无以知人也”，讲的是知人须知言，知言即知人。不仅如此，知言还既是正名的过程，也是立人的过程，这个过程恰恰是人与己的互动，正是这个互动过程，才生成出主体间性的交流方法，对话理解方法。在这种对话理解过程中，无论人还是己，所获得的不仅是知识视野的开阔，情感的唤醒，德性的提升，更是乐的达成。因而，“有朋自远方来，不亦乐乎”（《学而》，2457）蕴含了对“兴于诗，立于礼，成于乐”（《泰伯》，2487）的生成性。

三 为己之知的紧要方面

在诚实地探求知命、知礼和知言所形成的求知大视野下，为己之知成为知人的真正起步。

知人，为何要求为己之知？为己之知，为何成为知人的真正起步？答案是求知为己，自古而然。孔子说“古之学者为己，今之学者为人”（《宪问》，2512）。在古代，人们求知是为了将所获之智、所明之理、所悟之道用来改变、充实、提高自己，使自己更有德性地存在和更高德行地生活。但进入春秋之世，人们求知却是为了

将所学得的东西来炫耀、取悦于人。对此,孔子重申“学之为己”,意在于告诫弟子和世人明白两个方面的存在道理:学与不学、知与不知,铸造了人的存在等级;因为什么而学,却铸造出人的存在品级。这两个存在道理澄清了为什么而求知的问题和为什么而求知的实质,不过是“为己”还是“为人”的问题。孔子考信“学”的历史和拷问“学”的现实,而坚决反对“学而为人”之知,坚定地主张“学而为己”之知,其根本理由有二。一是古代的经验,这即是“古之学者为己”;二是学而为己之知是改变、提升自己,使之由下而上、由小而大、由居仁、由义、察物、明伦到求进、弘道,成为光明正大的君子。孔子指出,古代社会之所以是君子社会,是因为“古之学者为己”;当世之所以礼崩乐坏,君子阶层迅速解体的直接推动力是“今之学者为人”。这一为己而求知的历史经验和为人而求知的当世状况,从正反两个方面揭示只有“为己之知”,才是本真的和诚实的知。只有形成为己之知,才可建设“为己之知”的社会认知。孔子指出,要真正探求并形成为己之知,一是必须“志于道,据于德,依于仁,游于艺”(《述而》,2481),二是应该“兴于诗,立于礼,成于乐”(《泰伯》,2487),三是始终要努力“不怨天,不尤人,下学而上达”(《宪问》,2513)。在如此视野下,探求为己之知的紧要问题有三。

第一个紧要问题:人应该成为什么样的人?孔子借劝勉子夏“女为君子儒,无为小人儒”(《雍也》,2478)而告知人们:为己之知,就是要使自己始终拒绝小人而不断成为君子式的求知者。君子与小人,在前孔子时代是劳心与劳力的区别:“君子劳心,小人劳力,先王之制也。”^①但在孔子的思想世界里,君子与小人,却是做人的品级的区分,即“小人喻于利”而“君子喻于义”(《里仁》,2471):小人,是以求利为人生目的的人;君子,是以行义为人生准则的人。在广泛的意义上,只要以行义为人生准则,即使劳力者也有可能成为君子。在更狭窄的意义上,君子必是安邦治世的才德之士。“‘君子’的意思在发生变化。由原来没落世袭贵族中的一员,‘君子’转而代表一个全新的阶层。这个阶层立志通过培养个人的美德和智慧为公众服务。也就是说,君子从出身高贵的人转变为高尚的人”^②。所谓文人,是指有良好教养和修养,处事温和,举止彬彬有礼的那类人。所谓高尚的人,必须具备四个方面的品质:一是注重个人行动的意义;二是责任心,即“位高则任重”;三是领袖努力,包括领袖意识、领袖德性和领袖责任;四是死守善道^③。因而,才知足常乐。合言之,孔子所论的君子,就是具有良好教养和修养的文人坚定不移地朝如上四方面努力的人。

第二个紧要问题:人应该如何看待生活的贫富?为己之知,是使自己始终拒绝沦为小人且不断将自己成就为君子,则必然将贫富问题带出来而成为为己之知的核心问题。孔子指出,君子既不仇恨也不抵制富贵,更不追求和赞美贫穷。因为,希望过快乐和幸福的生活,是人之本性,而快乐和幸福的生活必然有其相应的物质基础和条件,所以,“富与贵,是人之所欲也”,并且“贫与贱,是人之所恶也”(《里仁》,2471)。根本的问题不是“富与贵”和“贫与贱”本身,而是求富贵一定要有道。这既是“富而可求也,虽执鞭之士,吾亦为之,如不可求,从吾所好”(《述而》,2482)的真正理由,更是“邦有道,贫且贱焉,耻也。邦无道,富且贵焉,耻也”(《泰伯》,2487)的根本依据。孔子说“贫而无怨,难。富而无骄,易”(《宪问》,2511),并不在于说教“贫”、“怨”和“富”、“骄”的“难”与“易”,而是借此揭发两个生存事实:贫困是普遍存在的,富贵也是普遍存在的。这两个普遍存在的事实所蕴含的生活经验是:处于贫困中的人,很难做到生活无怨恨,但只要自己愿意和努力,也是能够做到的;生活在富贵状态中的人,如果愿意于不骄矜,是相对容易做到,如果没有这方面的意愿和行为努力,也是难以做到的。不仅于此,孔子通过对这样两种生存事实和两种生活经验的陈述,是要为世人提供一种生活启示:人生展开,不贫就富,或不富就贫。无论处于哪种状况,都要学会适应,保持平常的安泰。如此地面对和生活,或许会给自己一种生存的转机。这一转机的依据和普遍法则是:贫困不是天定的,富贵也不是天定的。贫与富,二者可能转化,也可以转化。虽然这种转化需要具备人力之外的各种条件和环境,但人自己之生存认知才是根本的动力。

第三个紧要问题:人应该如何成一个人并不断做好一个人?孔子对此作出方方面面的回答,但最重要的方面有六。

①孔颖达正义、杜预注《春秋左传正义》,阮元校刻《十三经注疏》下册,第1943页。

②狄百瑞《儒家的困境》,黄水婴译,北京大学出版社2009年版,第6页。

③参见:狄百瑞《儒家的困境》,第34—35页。

一是“君子求诸己，小人求诸人”（《卫灵公》，2518）。这是孔子在进一步阐发“学为己”的道理，即凡事以己为本体，以己为目的，以己为依靠，并致力于探求以自己为目的，以自己为依据的知识和智慧，这在本质上是将他人看成是他自己的目的。这是因为凡事求诸己，是指人要成为一个人并不断地做好一个人，必须具备无所求的品质，凡自己能做的事不麻烦别人。凡事无所求，本质上是尊重他人，尊重他人的目的性存在。并且，凡事无所求，自然少欲，而欲越少，人的人格越刚，性格越好，心地越善，人就会越好。

二是“君子不器”（《为政》，2462）。这是孔子以否定性方式定义君子，指出“不器”是君子的本原语义和本质要求：君子必须成为本真的人。所谓本真的人，是指人来到这个世界上，就本原地存在于天地之间，只能是独立、自由的一个人，既不能把自己作为工具，更不能将自己定义为一种谋生的手段或技艺。并且，“君子不器”还指始终保持自己的独立和自由，做到“矜而不争，群而不党”（《卫灵公》，2518）和“泰而不骄”（《子路》，2508）。孔子指出，为人处世泰或骄，敞开了两种完全不同的存在姿态、生活取向、心理定势。骄表现出逞能逞欲、骄狂傲慢、心气浮荡，体现人的非自我性、非主体化和非人格化，因为骄的资本是所逞之能之欲，骄的方式是以己之所有去比对他人之所无，自然居高自傲、无礼，既无坦然安泰之姿，更无日常守恒之心。与此不同，泰表现从容自在、舒心安定、不矜夸骄肆，体现人的自我存在性、生活主体化，心理取向的自我人格化。不仅如此，泰也是一种平和的生活方式和谦卑的行为方式，因为君子之能泰，是领悟到了存在的天道和生活的天理：存在的天道，可表述为存在的自在性，顺应相向自存在的天道而存在，自然安泰、舒泰；生活的天理，可表述为有限性，首先是存在的有限性，然后是生存的有限性，最后是日常庸行的生活的有限性，最后合生成为人的有限性。人在有限中觉解有限性，必然滋生谦卑、谦恭，还有善待、尊重、敬畏。合言之，本真的自己，就是泰，泰然、安泰；本真的生活，就是有独立人格，有成己成人的尊严。

三是“君子怀德，小人怀土。君子怀刑，小人怀惠”（《里仁》，2471）。在孔子看来，探求为己之知，实是不断地觉解并获得心存他人的知识、智慧和德性，而行有疆界。心存他人，就是心怀其德，即凡是想到别人，既要“己所不欲，勿施于人”（《颜渊》，2502），也要“己欲立而立人，己欲达而达人”（《雍也》，2479）。行有疆界，就是行怀其刑。人要成为一个人并不断地做好一个人，必须既有德也守法，这就是怀德怀刑而做人，要求具备两个方面的品质和能力：一是关心社会、心系他人，二是具备中正仁道。在人的日常庸行的生活中，凡事怀德怀刑，就是凡事持有中正仁道，成为中正仁道的人。心系德刑，首要表现是表率德行，赏罚公正；其次是德刑并举于为人处世之中，礼法共运于日常庸行的生活细节里。

四是“学而时习之”（《学而》，2457）。其重心不在学，而在习，即将所学到的东西不失时机地予以内化体认并消化为自己的思维、认知、思想或方法内容，然后践履以指导自己的生活或学习。所以，孔子之“学而时习”既包括了学、思、行三者，也展开求知的三个步骤。其中，学是起步，行是根本，思则是灵魂。孔子“学而时习”思想既集中表述了求知之学、思、行的完整思想，也揭示人要成为一个人并不断做好一个人的终身知己之法和根本依据。探求为己之知，必是将“学而时习”贯穿于生活始终，并在“学而时习”的生活过程中学会思考，学会“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》，2522）。一旦学会“九思”，既学会了做人，也学会了怎样不断地做一个更好的人。因为“九思”训练思想，而思想永远是最好的知，也是更好的知己，更是最好的人生引导和生活导师。

五是有过必改。人生而有欲，欲之不当或无度，则会生过。不仅如此，人生有涯而知无涯，知的有限性往往会带来生活和行为、为人与处世的遮蔽性，同样可能生过。由此，人要成为一个人并不断地做一个更好的人，首先应做到“不迁怒，不贰过”（《雍也》，2477），这必须通过“好学”来实现，因为只有“好学”才可以使人知，才能催发人不断地新知，而知和新知之于人始终是警醒、警觉、警示。其次是不言隐过，因为“苟有过，人必知之”（《述而》，2483），而隐过之侥幸心理往往是导致“贰过”的前提条件。所以，人要成为一个人并不断做好一个人，必须直面“观过，斯知仁矣”（《里仁》，2471）。孔子以否定性方式指出：“已矣乎！吾未见能见其过而内自讼者也”（《公冶长》，2475）。孔子发现形成“己过不易见”这一普遍现象，既有认知方面的原因，也有人性方面的原因。就前者言，人的思维是向外的，发现自己的过错，需要思维向内做自我反观，这需要人自我提升认知，形成不断攀越的思想境界，才可自为地建构起“己过易见”的品质和能力。就后者论，人之自利多于利人、自爱多于爱人的本性往往会遮蔽人的自知心智，造成“己过不易见”和“推诿所知己过”这样两种对待过错的

方式,由此突出通过内省认知而“观过”的重要和根本,在于观过可自在自为地内生改过之勇而自行改过,使过不再贰。孔子指出,观过,是人修仁、为仁、成仁的不二方法,这种方法就是观过知仁。客观地看,观过知仁的方法,是反面修仁、为仁、成仁的方法,运用这种方法,就是发现、探析自己(或别人)的过失、过错,以此为借鉴,避免犯同类或相似的过失或错误,使“无终食之间违仁,造次必于是,颠沛必于是”(《里仁》,2471)的修炼与作为始终沿着仁的大道前行。

六是“克己复礼为仁”(《颜渊》,2502)之节制。节制的本质是克己,克己的本质是约束自己的身心、言行,心无旁骛地遵守礼法而成为具有仁性、仁心、仁情、仁爱的人。孔子借应答颜渊问“仁”说:“一日克己复礼,天下归仁焉。为仁由己,而由人乎哉?”(《颜渊》,2502)这是要告诉颜渊:每个人都是他自己,也只是他自己,所以成人由己。但是,人要不断地成为心怀仁性、仁心、仁情、仁爱的好人,必须在三个方面努力:一是要在日常庸行中做好“非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动”(《颜渊》,2502);二是以求知为日常方式,尤其是从不间断地求知,日新为已之知;三是始终站立地生活,既脚踏实地又仰望天空地求知不息,自我养成远见卓识,心存“远虑”,以避免“近忧”(《卫灵公》,2517)。

“远”与“近”,既是空间的,也是时间的。空间上的远与近,讲的是所处距离,揭示视野的空阔或狭窄;时间上的远与近,讲的是经历的深度,揭示认知的深浅。从空间言,人如果没有长远的谋划,则形成对长远利益的忽视,必然产生因追求当前实利所产生的负面因素,以层累性生成的方式影响到一个又一个具体的“明天”,因为每个明天都与今天最近。从时间论,人如果缺乏高远的思虑,必然造成连绵不绝的近忧,这是因为正确的、有远见的谋划、决策和行为,都是建立在正确的思想和方法基础上的,而正确的思想和方法,始终得益于不断地求知层累性生成的高远认知。任何高远的认知都是有深度意义的,并且,任何高远的认知都涵摄了历史和传统对现实的要求、未来对现实的召唤和当下对未来的指向,从而形成整体把握和深度领悟,必然会超脱当下实利的阻碍而指向悠远的未来。

“人无远虑,必有近忧”(《卫灵公》,2517)的正面表述,是“人有远虑,方杜近忧”,这既是个人生存的法则,也是家邦治理的根本法则。仅个人言,“人有远虑,方杜近忧”,是前人的生存经验;反之,“人无远虑,必有近忧”,是前人的生存教训。这一正反的经验和教训从两个方面揭示个人要不断地成为心怀仁性、仁心、仁情、仁爱的好人,就必须求知三个方面的生存知识。一是对历史的知识,只能通过求知之学得来。所以,“人有远虑,方杜近忧”的前提,是从不间断地求知之学,向前人学、向古人学、向历史学。二是对未来的期待,它的核心内容和本质诉求是真正明白最需要什么,自己的未来应该是个什么样子,这就需要在学的基础上深入地思,因为思既需要以经验为基础,更需要理性的方式和反省的能力,唯有这三个方面形成合力,才会面向未来形成明确的理想、正确的期待和可行的目标设计。三是对现实的清醒,才可能形成客观的判断、理性的选择和正确的方法。就家邦治理言,“人有远虑,方杜近忧”是治理家邦的历史经验,而“人无远虑,必有近忧”是治理家邦的历史教训。这一正反的经验或教训也从正反两个方面揭示了家邦治理的三个原则:一是以史为镜,二是以事为镜,三是以人为镜。以史为镜,可以知兴替;以已经发生的史事为镜,可以正善恶;以前人为镜,可以明得失。

四 成人之知的基本方法

人的生存之知必须从求知己起步,是因为在所有的求知对象中,知己最难。一个人可以倾其努力学会并学好许多事情,但一个人终其一生努力都不可能把自己全部学懂、全部学会、全部学好。客观地看,人具有一种辨别事物、挑剔对象的天赋本性,人运用和开发这种本性,就能学会如何认知事物和怎样知道别人。反之,人的知己之难,难在人具有美誉己长并遮掩己短的天性。然而,人成为人并不断成为更好的人,虽然必然地要求独立和自由,却始终不能独享一个世界,因为每个人都是他者性的存在者,并且,每个人都实际地以一体两面的方式存在。由此形成人求知己不仅要以历史为参照,更要以人为镜。人要真正地知己,必须知人。“人不知而不愠”(《学而》,2457)和“不患人之不己知,患不知人也”(《学而》,2458-2459),讲的就是这个道理。

孔子针对天赋“相近”而“习相远”的人性弱点而教弟子“人不知而不愠”,意在引导弟子如何学习善待自己。人如何善待自己的关键是如何正确地认知自己和他人,尤其在他人不理解、不知道、不举荐自己的情境下,必须要真正地知道:你认识理解自己,是你的责任;他人认识、理解或举荐你,只属于义务,他人不认知你、

不理解你、不举荐你,是他人的权利。你有要求自己的全部责任和权利,却没有权利要求他人,也没有权利责备他人。一个人,唯有真正地认知到自己的权利和责任范围,才可真实地善待自己;但要真正地认知自己的权利和权责范围,则必须认识他人。所以,学而求知己,最终要走向知他人。比较而言,知己,是求知的最终目的;而知他人,是求知的根本方法和手段。从实践理性看,知他人的重要程度甚至超过知己。客观地讲,“人不知而不愠”是孔子从认知的目的角度论人的生存之知;“不患人之不己知,患不知人”,是孔子从手段、途径角度论人的生存之知。由于知人是达到知己的必须途径和方法,不知人的危害往往要超过不己知。“人不己知,己无所失,无可患也。己不知人,则于人之贤者不能亲之用之,人之不贤者不能远之退之,所失甚巨,故当患”^①。既然知人之知是根本的、重要的,那么如何知人呢?孔子认为,求知他人即是成人之知,主要方法有三。

首先,成人之知,必须有“躬自厚而薄责于人”(《卫灵公》,2517)的客观姿态和宽和胸襟。“躬自厚”是“躬自厚责”的省言,指严于律己甚于责人,孔子认为这是任何人成己成人的基本准则。严于律己的准则,是躬自厚责,凡事多检查自己,凡事自我检讨,凡事“攻其恶,无攻人之恶”(《颜渊》,2504)。知人,必须心存善念、善意,这需要从两个紧要处做好。一是不放纵自己,要严于克己,其根本功夫就是以客观的姿态努力消解本能性、放大自己的优势或长处的习惯,并采取苛刻的方式审查自己的缺点。二是善待他人,以宽广的胸怀包容别人的缺点和过失,“赦小过”就是“攻其恶,无攻人之恶”的具体方法,因为任何人,只有权利且更有责任要求自己成为好人、成为善人、成为品德高尚的人,但却没有权利和责任强求他人如此。宽以待人的准则是薄责于人,其内在动力也与“躬自厚责”一样,是崇德。无论是严于律己的准则,还是宽以待人的准则,都有其人性的依据。严于律己,是基于人性“习相远”,唯有躬自厚责,才可能使“习相远”的人性更“相近”些,因为人性的“习相远”源自每个人对自己的利欲或本能的放纵,躬自厚责是自我收敛放纵的利欲和本能,就可做到“性相近”。孔子深知,要使“习相远”的人性回归于“相近”的状态,不是靠外力促进或强迫,哪怕是教化,也不过是一种催化剂,只能催化人内生克己的意识、能力,这是孔子提出“躬自厚责”而“薄责于人”的人性理由。与此相反,“薄责于人”的人性论依据是人“性相近”。孔子坚信,天赋相近的人性,总是会使人在成己的学而修德或成人的教化过程中,实现人性的觉悟而获得“躬自厚责”的意识与能力。这是孔子反复讲述两个基本观点的理由。第一个基本理念是学而成己,其核心任务是知而修德,包括“修德取位”和“以德正位”。第二个基本理念是为政育民,目的是使民知其德归厚,其实质努力是利欲有度,这即是“民可,使由之;不可,使知之”(《泰伯》,2487)。

其次,成人之知,必须多闻多见,即“多闻,择其善者而从之;多见而识之;知之次也”(《述而》,2483)。多闻,是多间接了解人;多见,是多直接了解人。唯有直接了解和间接了解很好地结合,才能更客观地和较为全面地了解他人,达于对他人的“大知”,然后才“择其善者而从之”并择“其不善者而改之”(《述而》,2483)。更重要的是,多闻和多见,能够真正地将他人作为真实的镜子而警示或引导自己“慎行其余,则寡悔”(《为政》,2462),同时帮助自己提升辨别君子和小人的能力,建立慎交的准则,做到“道不同,不相为谋”(《卫灵公》,2518)。

再次,成人之知,应该“视其所以,观其所由,察其所安,人焉廋哉”(《为政》,2462)。这是使其无所逃匿、无所隐藏的识真人的方法,孔子将其归纳为三个步骤。

第一步是“视其所以”。这是识人的行为观察法,通过观察他人日常的所作所为来识别其人的真伪。因为,一个人可以在某种情境中一时作秀、一时表演,但不可能时时、事事表演。所以,为善者总是在行为上本能地行善,作恶者总在行为上本能地行恶。

第二步是“观其所由”。这是“动机一目的”观察法,即观察人的所作所为,不仅观察其行为本身,更要进一步考察其行为展开之由来,这就既涉及到其发动该行为的动机和由此动机为导向的目的,更涉及到由动机到目的的行为手段的选择性。杨伯峻将“观其所由”的“由”理解为“由此行”^②,其表意更准确,即由此(有意

^①刘宝楠《论语正义》,高流水点校,中华书局1990年版,第34页。

^②杨伯峻《论语译注》,中华书局1980年版,第17页。

或无意)动机导向(有意或无意)目的的方向而展开行动。

第三步是“察其所安”。其“所安”有两层含义:一是可理解为“所乐”,即“所由虽善,而心之所乐者不在于是,则亦伪耳,岂能久而不变哉”^①;二是可理解为“所止”,即本性所主定止之处。比较而言,在识真人的观察法体系里,“视其所以”是行为观察法,“观其所由”是由动机导向目的的(行为)手段选择观察法,“察其所安”恰恰是结果观察法。行为观察法,是辨别所作所为体现出来的做人的大小;“动机一目的”观察法,是从其行为的萌生到展开全过程来辨别其做人的大小;结果观察法,则是从对其行为产生的结果角度来辨别其做人的大小,它不仅是透过现象看本质,还透过本质看本性。整体观之,孔子之“视其所以、观其所由、察其所安”三大识真人的方法,其实是一个动态生成的过程论方法。孔子告诉弟子,辨别人的(真伪或好恶)的真正方法,就是将人置于从“行为动机”到“行为及手段选择”再到“行为结果及内在心理反应”这一全过程来考察,才可真正辨别出其人的大小、好坏,有德还是无德。孔子这一整体性的过程识人方法展开为三个环节,并形成三个步骤,然后表彰为三种具体方法。从这三个环节着手,充分运用这三种具体方法,任何人都无可逃遁地暴露其原形。

五 结语

桑代克(E. L. Thorndike)通过人的心理生成及其认知机制研究表明:人有完全控制自己命运的可能,如果他失败了定是因为无知或愚蠢^②。桑代克的这一基本认知,早在两千多年前就被孔子予以生存之知的系统性省思,并由此建构起以经验为导向、以理性为规范的生存之知的认知论和知识论体系,它虽然至今未被后世真正关注,但却仍然以超越时空的魅力焕发出普遍性的思想智慧和认知价值,期待着当世的抉发和开新。

[责任编辑:何 毅]

^①朱熹《四书章句集注》,中华书局1983年版,第56页。

^②E. L. Thorndike, *Human Nature and the Social Order* (New York: The Macmillan Company, 1940), 957.