

# 解開孔子教育思想的鎖鑰

## ——《論語》首章發覆

王齊洲

**[提要]** 《論語》首章是“孔門入道之要”，而前人的理解多有分歧。本文通過比較分析後認為，《論語》首章概括了孔子教育思想的精髓，這種教育既是文學知識教育，也是知行合一教育，更是道德人格教育；並且，這種教育並非強制性教育，也非痛苦型教育，而是快樂型教育。“學而時習之”一節乃就個體學習而言，重在強調個體學習的態度與情感。“有朋自遠方來”一節則超越個體而就同門相處而言，重在說明個體學習效果需要通過朋友的反映來檢驗。“人不知而不愠”一節指出群居切磋所應達到的道德水準和精神境界，重在提示教育的目標是為了養成學者的君子人格。孔子希望弟子們將聖人之道作為學行的內容，將朋友切磋、共同成長作為教學的手段，將養成君子人格、提升道德境界作為教育的目標，其思想價值和文化價值值得充分肯定。當然，孔子的教育偏重於人文道德教育，顯然不是一種完善的教育，需要批判地繼承。

**[關鍵詞]** 《論語》 首章 文學教育 君子 快樂

**[中圖分類號]** I207.23 **[文獻標識碼]** A **[文章編號]** 0874 - 1824 (2018) 04- 0132 - 11

孔子是偉大的文學家、教育家、思想家。他的教育思想不僅影響了兩千多年的中國傳統教育，而且對中國現代教育仍然具有不容忽視的影響力。這只要看看當下中國不斷升溫的“國學熱”，以及爭相出版的各種《論語》普及讀物就不難明白。當然，古往今來，人們對孔子的認識並不一致，對其教育思想的理解也不盡相同，甚至不乏截然對立的意見。奇怪的是，各種意見的依據竟然都來自同一本書——《論語》。《論語》為孔子弟子及再傳弟子所編撰，記載了孔子教育其弟子的主要教學活動和教育思想，弟子們親見親聞，自然親切可信。為什麼依據相同的記載，人們會得出不同的結論？這固然與個人的身份立場、生活經歷、文化背景、思想方法等有關，但也不能忽視文獻理解誤差所造成的認識混亂。馮友蘭在研究中國哲學史時提出過“照著講”、“接著講”的思路，對我們很有啟發。只有先“照著講”，即照著原始文獻講清其真實意涵，才有可能再“接著講”，即講清這一文獻的歷史文化價值和現實社會意義。這裡，我們以《論語》首章為例，先厘清其真實意涵，再探討其具有的歷史文化價值和現實社會意義。

《論語》首章載：“子曰：學而時習之，不亦說乎？有朋自遠方來，不亦樂乎？人不知而不慍，不亦君子乎？”<sup>①</sup>對於此章的重要性，前人有深刻的認識。如宋人鄭汝諧（1126—1205）便說：“此數語蓋孔門入道之要，故以為首章。”<sup>②</sup>孔子弟子和再傳弟子們在編輯《論語》時，雖不能說有縝密的計畫和嚴謹的編排，但以《學而》作為開篇肯定不會是隨意安排的，首章也肯定是經過精心挑選的，說它是“孔門入道之要”應該是可以成立的（說詳下）。然而，對於此章內涵的理解，各家卻多有不同，需要我們細心辨析。

先來看看對首章第一節“學而時習之，不亦說乎”的理解。

魏人王肅（195—256）解釋此節云：“時者，學者以時誦習之，誦習以時，學無廢業，所以為說（悅）懌。”宋人邢昺（932—1010）在此基礎上進一步指出：“學者而能以時誦習其經業，使無廢落，不亦說（悅）懌乎？”<sup>③</sup>最權威、最有影響的解釋是朱熹（1130—1200）的《論語集注》，明清人視其為主臬。朱熹說：“學之為言效也。人性皆善，而覺有先後，後覺者必效先覺者之所為，乃可以明善而復其初也。習，鳥數飛也。學之不已，如鳥數飛也。說，喜意也。既學而又時時習之，則所學者熟，而中心喜說（悅），其進自不能已矣。”<sup>④</sup>朱熹通過訓詁“學”“習”“說”三字以疏通句意，繼承了前賢的言說立場，在學理上也是有依據的。例如“學”，《說文》云：“敦，覺悟也。從教，從冂。冂，尚矇也。白聲。學，篆文敦省。”<sup>⑤</sup>學訓覺悟，乃使學生覺悟之意，所以從教尚矇。《白虎通·辟雍篇》云：“學之為言覺也，以覺悟所未知也。”<sup>⑥</sup>與《說文》釋義同，都是從教者的角度來解釋“學”。朱熹釋“學”為“效”，以為“後覺者必效先覺者之所為”，則是從學者的角度立說，與王肅、邢昺同。不過，此說也仍然以覺悟為基礎，如無覺悟，自亦不會仿效。朱熹這樣釋“學”，顯然與他對這句話的理解有關，他認為“學”的主體是學者，即後覺者，所以“既學而又時時習之，則所學者熟，而中心喜說（悅）”。朱熹的這一解釋為明清以來多數學者所接受，一直影響到當下。如今人楊伯峻將此句譯為：“學了，然後按一定的時間去實習它，不也高興嗎？”<sup>⑦</sup>李澤厚譯為：“學習而經常實踐，不是很愉快嗎？”<sup>⑧</sup>都將“學”理解為後覺者仿效先覺者的活動，甚至將其理解為學習書本知識，這從楊、李的譯文中是不難體會得到的。其實，這樣的認識也來自於朱熹。朱熹在《答張敬夫》信中談到此“學”時說：“蓋始乎為士者，所以學而至乎聖人之事，伊川先生所謂‘儒者之學’是也。蓋伊川先生之言曰：‘今之學者有三：辭章之學也，訓詁之學也，儒者之學也。欲通道，則舍儒者之學不可。’”<sup>⑨</sup>與“辭章”“訓詁”相對待的“儒者之學”，在宋人那裡其實是指儒家經典，具體來說是指《詩》《書》《禮》《樂》《易》《春秋》等。因此，近人程樹德（1877—1944）認為：“朱子注學訓效者，統解‘學’字於第一‘學’字之中……其引程子說‘學’為讀書，‘時習’為既讀而時思繹，則此章之正解。”<sup>⑩</sup>

必須指出，王肅、邢昺、朱熹等人對此章“學”的理解雖符合一般人的認知，但卻並不符合《論語》的原生語境。因為就在《論語》的《學而》篇中，孔子及其弟子並不是這樣論“學”的。例如，“子曰：君子食無求飽，居無求安，敏於事而慎於言，就有道而正焉，可謂好學也已。”<sup>⑪</sup>這裡的“好學”指一種為孔子所贊成的生活態度和行為方式，並不指喜愛“讀書”。再如，子夏曰：“賢賢易色，事父母能竭其力，事君能致其身，與朋友交言而有信，雖曰未學，吾必謂之學矣。”<sup>⑫</sup>子夏所認可的“學”也不是指閱讀書籍文獻，而是指一種他以為好的德行與操守。清人

毛奇齡（1623—1716）看出了朱熹訓“學”為“效”的破綻，指出：“‘學’有虛字，有實字。如‘學《禮》’、‘學《詩》’、‘學射、御’，此虛字也。若‘志於學’、‘可與共學’、‘念終始典於學’，則實字矣。此開卷一‘學’字，自實有所指而言。乃注作‘效’字，則訓實作虛，既失詁字之法，且‘效’是何物，可以時習？又且從來字學並無此訓，即有時通‘效’作‘傲’，亦是虛字。善可效，惡亦可效。《左傳》‘尤人而效之’，萬一效人尤，而亦習之乎？錯矣！學者，道術之總名。賈誼《新書》引逸《禮》云：‘小學業小道，大學業大道。’以學道言，則大學之道，格、致、誠、正、修、齊、治、平是也。以學術言，則學正崇四術，凡春秋禮、樂，冬夏詩、書，皆是也。此則學也。”<sup>⑬</sup>毛氏以為，《論語》首章的“學”是實字而非虛字，所謂實字即今人所說名詞，虛字即今人所說動詞、形容詞。在毛氏看來，“學”應指某一名物，不能釋為動詞“效”。“學者，道術之總名”，從“道”的角度說，此“學”是指“大學之道”；從“術”的角度說，此“學”也可理解為“詩、書、禮、樂”，而無論是“大學之道”，還是“詩、書、禮、樂”，“學”都是指稱具體事物，是實字，即名詞或名詞性短語。

應該說，毛奇齡的解釋優於朱熹等人的解釋，可以接受，只是需要略作補充。此章之“學”並非一般意義上的西周學校的“大學之道”，而是指孔子闡釋並竭力提倡的“聖人之道”，即堯、舜、禹、湯、文、武、周公之道。孔子說過：“大哉堯之為君也！巍巍乎！唯天為大，唯堯則之。蕩蕩乎，民無能名焉。巍巍乎其有成功也，煥乎其有文章！”<sup>⑭</sup>“巍巍乎，舜、禹之有天下也，而不與焉！”<sup>⑮</sup>“甚矣吾衰也！久矣吾不復夢見周公！”<sup>⑯</sup>孔子就是以這些聖人為榜樣，通過學習他們的思想、繼承他們的精神而成就自己的。他所說“吾十有五而志於學”，<sup>⑰</sup>應該理解為有志於學聖人之道。如果將“志於學”理解為有志於讀書，那是不能切合孔子的實際的，孔子何嘗十五歲才有志於讀書呢？衛國大夫公孫朝曾問孔子弟子子貢，他老師的學問是從哪里學來的，子貢回答：“文、武之道，未墜於地，在人。賢者識其大者，不賢者識其小者。莫不有文、武之道焉。夫子焉不學？而亦何常師之有？”<sup>⑱</sup>也就是說，孔子的學問並非完全通過書本得來，而是通過文化傳播的一切媒介，尤其是通過聖人行事之跡和有關傳說所體現的聖人之道學來，包括那些健在的賢者。所以，孔門之學將聖人之道作為學的核心，應該主要不是指讀書或誦習，而是指對聖人之道的身體力行，也就是必然的了。當然，學聖人之道，瞭解聖人的行事之跡和有關傳說，並不排斥文獻學習，反而可以通過文獻作為入門的嚮導。毛奇齡所說從學術角度可將“學”理解為學習詩、書、禮、樂，即是此意，但其核心仍然是這些典籍所記載的聖人之道，並非指認識文獻中的那些字句和學習其中的知識。朱熹釋“學”為“效”，程頤解為讀書，從學術角度自有其道理，但沒有突出學聖人之道這一核心內涵，“學”就容易被泛化，甚至被異化。這也是毛氏批評朱熹的主要原因。

理解了“學”的內涵，“時習”也就相對容易理解了。程頤（1033—1107）將“時習”理解為“既讀而時思繹”，朱熹理解為“既學而又時時習之”，都未能完全揭示此句真諦。宋人鄭汝諧認為：“古人之學必有入處而用力焉，是之謂習。顏子之克己、曾子之三省，皆習也。習曰時習，非曰無時不習也，當其可之謂時也。”<sup>⑲</sup>清人阮元也說：“此章乃孔子教人之語，實即孔子生平學行之始末也。故學必兼誦之、行之，其義乃全。馬融《注》專以習為誦習，失之。”<sup>⑳</sup>因孔門之學乃道術之總名，學兼知行，將“習”理解為“誦習”或“思繹”是偏頗的，只有再加上具有實踐意義的“行”，就更符合孔子關於學聖人之道需要身體力行的思想和理念。因此，“時習”就不僅是時時溫習或思考，而更重要的是“當其可”即在恰當的時間地點、在正好需要的時候去身體

力行，用實踐來檢驗所學聖人之道的效果，做到學用一致。這樣的學習自然能夠讓所學者得到喜悅，增強學習的內在動力。

南朝皇侃（488—545）在疏解“時習”時說：“凡學有三時：一是就人身中為時，二就年中為時，三就日中為時也。一就身中者，凡受學之道，擇時為先，長則捍格，幼則迷昏。故《學記》云‘發然後禁，則捍格而不勝；時過然後學，則勤苦而難成’是也。既必須時，故《內則》云：‘六年，教之數與方名；七年，男女不同席；八年，始教之讓；九年，教之數日；十年，學書計；十三年，學樂、誦詩、舞勺；十五年，成童舞象。’並是就身中為時也。二就年中為時者，夫學隨時氣，則受業易入。故《王制》云‘春夏學詩、樂，秋冬學書、禮’是也。春夏是陽，陽體輕清，詩、樂是聲，聲亦輕清，輕清時學輕清之業，則為易入也。秋冬是陰，陰體重濁，書、禮是事，事亦重濁，重濁時學重濁之業，亦易入也。三就日中為時者，前身中、年中二時，而所學並日日修習不暫廢也。故《學記》云‘藏焉，修焉，息焉，遊焉’是也。今云‘學而時習之’者，而猶因仍也，時是日中之時也，習是修故之稱也，言人不學則已，既學必因仍而修習，日夜無替也。”<sup>21</sup>皇疏對“時”的解釋富於啟發性，其分疏身中、年中、日中之時頗便於理解，但其結論以為“學而時習之”之“時”是“日中之時”，則未免拘束，掩蓋了“時習”的精髓。並且，皇疏是以傳說中的周代學校教育來推論的，殊不知周代學校所教“禮、樂、射、御、書、數”是舊六藝，而孔子所教弟子的《詩》《書》《禮》《樂》《易》《春秋》是新六藝，其教育思想和教學方法也不盡相同，不可一概而論。

儘管如此，皇疏的身中、年中、日中之時的分析仍然啟發我們思考，孔子所云“時習”應該包含了時間、空間、環境、條件、主體、客體等各方面因素。例如，孔子所說“見賢思齊焉，見不賢而內自省也”；<sup>22</sup>“事父母幾諫，見志不從，又敬不違，勞而不怨”；<sup>23</sup>“居處恭，執事敬，與人忠。雖之夷狄，不可棄也”；<sup>24</sup>“篤信好學，守死善道。危邦不入，亂邦不居。天下有道則見，無道則隱。邦有道，貧且賤焉，恥也；邦無道，富且貴焉，恥也”；<sup>25</sup>“邦有道，危言危行；邦無道，危行言孫（遜）”；<sup>26</sup>“出門如見大賓，使民如承大祭。己所不欲，勿施於人。在邦無怨，在家無怨”，<sup>27</sup>等等，都可以作為孔子所云“時習”的證據。孟子說孔子是“聖之時者”，<sup>28</sup>正是看到了這一點。因此，“學而時習之”之“時”與“聖之時者”之“時”一樣，並不僅僅指身中、年中、日中之時，卻又包含了身中、年中、日中之時，它所強調的是因勢利導、身體力行、適時而為。鄭汝諧所謂“當其可之謂時”，這樣理解“時”與孔子的真實語境庶幾近之。這樣的“時習”，也具有可操作性，且明顯可以見到效果，自然是能夠讓學習者喜悅的。

## 二

下面再看《論語》首章第二節“有朋自遠方來，不亦樂乎？”

“有朋”一作“朋友”，是《魯論》與《齊論》《古論》的差別，這裡不擬討論。對於此節，宋人邢昺引前人之說進行了解釋，他說：“包（咸）曰：‘同門曰朋。’鄭玄注：‘《大司徒》云：同師曰朋，同志曰友。’然則同門者，同在師門以授學者也。朋即群黨之謂，故子夏曰‘吾離群而索居’，鄭玄注云：‘群謂同門朋友也。’此言‘有朋自遠方來者’，即《學記》云‘三年視敬業樂群’也。同志，謂同其心意所趨向也。朋疏而友親，朋來既樂，友即可知，故略不言也。”<sup>29</sup>朱熹《集注》云：“朋，同類也。自遠方來，則近者可知。程子曰：‘以善及人，而信從者眾，故可樂。’又曰：‘說（悅）在心，樂主發散在外。’”<sup>30</sup>應該說，邢、朱二氏已經將此節的字

面意思解釋得很清楚了。不過，後人在句意理解上卻仍然存在分歧，這種分歧主要來自於對言說主體的理解有所不同。

一種意見認為，此節是孔子從自身角度來言說的。例如，清人阮元（1764—1849）便說：“‘朋友遠來’者，如孔子道兼師儒。《周禮·司徒》：‘師以德行教民，儒以六藝教民。’各國學者皆來為弟子從學也。蓋學而時習，未有不朋來者。聖人之道不見用於世，所恃以傳於天下後世者，朋也。”<sup>⑩</sup>宋翔鳳（1779—1860）也認為：“《史記·世家》：‘定公五年，魯自大夫以下，皆僭離於正道，故孔子不仕，退而修《詩》《書》《禮》《樂》。弟子彌眾，至自遠方，莫不受業焉。’‘弟子至自遠方’，即‘有朋自遠方來’也。‘朋’即指弟子。故《白虎通·辟雍篇》云：‘師弟子之道有三：《論語》曰朋友自遠方來，朋友之道也。’又《孟子》：‘子濯孺子曰：其取友必端矣。’亦指友為弟子。”<sup>⑪</sup>他們都認為這裡的“朋”指孔門弟子，而感覺快樂的主體是孔子，因為孔子能夠吸引各國學者來從其學習。正如清人劉寶楠（1791—1855）所說：“《禮·中庸》云：‘誠者，非自誠己而已也，所以成物也。’此文‘時習’是成己，‘朋來’是成物。但成物亦由成己，既以驗己之功修，又以得教學相長之益，人才造就之多，所以樂也。孟子以得天下英才而教育之為樂，亦此意。”<sup>⑫</sup>明確“友”指孔門弟子，“樂”的主體是孔子。

另一種意見則認為，此節仍是孔子對其弟子們的言說，其對象主體不是孔子自己，而是孔門弟子。例如，邢昺在引包咸（前7—65）和鄭玄（127—200）解釋“朋友”後強調：“同門者，同在師門以授學者也”，並指出此節大意为：“學業稍成，能招朋友，有同門之朋從遠方而來，與己講習，不亦樂乎？”<sup>⑬</sup>毛奇齡也說：“‘同門曰朋。’此是古注，自《說文》及《詩注》《左傳注》《公羊傳注》皆然。《周禮·大司徒》鄭注‘同師曰朋’，便不如同門之當。蓋朋是門戶之名，凡曰朋黨，曰朋比，比是鄉比，黨是黨塾，皆里門閭戶學僮居處名色。故朋為同門，此是字義本爾，不可易也。大抵學中境次，從黨庠肆習之後，既已分開，又復來合，致足娛樂。與《學記》所云‘敬業樂群’，《檀弓》所云‘離群索居’，正可比觀。蓋以離為苦，則必以合為樂也。”<sup>⑭</sup>按照他們的理解，此節是孔子以為其門弟子能夠從四面八方聚集在一起，合群受學，相互切磋，是很快樂的。

從字面上看，以上兩種意見各有依據，也各有道理，似乎都能成立。不過，邢昺、毛奇齡從古注切入，於義更勝一籌。更為重要的是，如果聯繫上下文，尤其是聯繫下文，邢、毛二氏的意見就顯得更有說服力，也更值得重視。

我們再來看看下文即此章第三節“人不知而不慍，不亦君子乎？”

關於此節大意，皇侃義疏有兩種解讀：“一云：古之學者為己，已得先王之道，含章內映，他人不見不知，而我不怒也。一云：君子易事不求備於一人，故為教誨之道。若有人鈍根不能知解者，君子恕之而不慍怒也。”<sup>⑮</sup>顯然，這兩種解讀是從兩種不同的角度出發的，前者是從學者的角度，後者是從教者的角度。而邢昺則傾向前者的理解，他疏解此節大意是：“既有成德，凡人不知而不怒之，不亦君子乎？”<sup>⑯</sup>朱熹《論語集注》也傾向於前者，其釋云：“慍，含怒意。君子，成德之名。尹氏曰：‘學在己，知不知在人，何慍之有？’程子曰：‘雖樂於及人，不見是而無悶，乃所謂君子。’愚謂及人而樂者順而易，不知而不慍者逆而難，故惟成德者能之。然德之所以成，亦曰學之正、習之熟、說（悅）之深，而不已焉耳。”<sup>⑰</sup>朱熹不僅從學者的角度來理解此節，援引尹焞（1071—1142）和程頤的意見以加強己意，而且將此節與前兩節聯繫起來，進行貫通性解讀，是頗有說服力的。

當然，也有人不同意從學者的角度來理解此節，認為應該從教者的角度來理解。例如，毛奇齡便說：“《論語》‘人不知而不慍’，孔疏原有二義，一是不知學，一是不知我。今人但知後說，似於本章言學之意反未親切。何平叔云：‘凡人有所不知，君子不怒。’其云‘有所不知’者，言學有所不解也。‘君子不怒’者，猶言‘君子易事不求備’也。蓋獨學、共學，教人以學，皆學中事。夫子一生祇學不厭、教不倦，自言如此（見‘默識’節），門弟子言如此（見‘公西華’節），後人言如此（見《孟子》），故首章即以此發明之。”<sup>③</sup>毛氏以為，此節談教人以學，也跟學有關，而且是學成以後的自然延伸。阮元也認為：“‘人不知’者，世之天子諸侯皆不知孔子，而道不行也。‘不慍’者，不患無位也。學在孔子，位在天命。天命既無位，則世人必不知矣，此何慍之有乎？孔子曰‘五十而知天命’者，此也。”<sup>④</sup>阮氏將“人不知而不慍”與孔子生平聯繫起來理解，更坐實了“人不知而不慍”是夫子自道。

要判斷上面列舉的理解哪一種更符合孔子的原意，應該抓住“不亦君子乎”做文章，分析此語究竟為誰而發，是夫子自道，還是對門弟子的期勉？筆者以為是後者而不是前者。理由是，“君子”並非孔子對自己人格修養的目標設定，他所追求的是做“聖人”（或“仁人”）。儘管他並不承認自己是“聖人”，但弟子和旁人卻多以為他是“聖人”。例如，太宰問孔子弟子子貢：“夫子聖者與（歟）？何其多能也？”子貢回答：“固天縱之將聖，又多能也。”孔子聽說後，說：“太宰知我乎！吾少也賤，故多能鄙事。君子多乎哉？不多也。”<sup>⑤</sup>太宰求證於子貢，是因為社會上有孔子是聖人的說法，子貢的回答肯定了自己的老師的確是聖人，孔子聽後的反映則透露出他傾向於要做聖人而不僅是做君子。當然，孔子從未正面肯定自己是聖人，他甚至說：“若聖與仁，則吾豈敢？抑為之不厭，誨人不倦，則可謂云爾已矣。”<sup>⑥</sup>但其話中是可以體會他對做聖人的自我期許的。因此，其弟子公西華才感歎道：“正唯弟子不能學也。”<sup>⑦</sup>即是說，弟子們認為孔子是“聖人”，儘管他們並未想要學成孔子那樣的“聖人”，因為他們自知達不到孔子的高度。而孔子對弟子們的期勉也並非是要他們做“聖人”，而是要他們通過學行修養成為“君子”。例如，他對弟子子夏說：“女（汝）為君子儒，勿為小人儒。”<sup>⑧</sup>明確要求其弟子要做君子不要做小人。他還說：“聖人，吾不得而見之矣；得見君子者，斯可矣。”<sup>⑨</sup>向弟子傳達的也是希望他們以做“君子”為目標。至於《論語》所載孔子的許多關於“君子”的論述，當然也是他對弟子們的直接教育和具體要求。因此，說此節所云“不亦君子乎”是對其弟子的期勉，是完全符合孔子的教育思想和教育實踐的，也是貼合《論語》的原生語境的。況且，如果孔子說自己“人不知而不慍，不亦君子乎？”自我下斷，自吹自擂，那完全不合孔子謙虛平易的性格特點，實有不詞之虞。因此，我們認為，此節同樣是孔子對其門弟子的教育期許，絕不會是夫子自道。

知道了此節仍然是孔子教育弟子之語，那麼，“人不知而不慍”究竟該如何理解呢？邢昺、朱熹等人的解釋過於簡約，清人焦循（1763—1820）《論語補疏》做了補充，可以幫助我們加深理解。他說：“《注》言‘人有所不知’，則是人自不知，非不知己也。有所不知，則亦有所知。我所知而人不知，因而慍之，矜也。人所知而我不知，又因而慍之，忌也。君子不矜則不忌，可知其心休休，所以為君子也。《後漢書·儒林傳》注引《魏略》云：‘樂詳字文載，黃初中，征拜博士十餘人，學多褊，又不熟悉，惟詳五業並授。其或難質不解，詳無慍色，以杖畫地，牽譬引類，至忘寢食。’”<sup>⑩</sup>焦氏不僅詳析了“人不知而不慍”的內涵，而且舉出魏初的樂詳為例，說明“人不知而不慍”的具體表現，給我們以啟發。顯然，焦循是贊成朱熹等人的解說的，認為此節是孔子希望弟子通過學習和修為，養成“人不知而不慍”的君子人格。不過，焦循的補充偏

重於“不知學”之義，對“不知我”的另一義則有所忽略。其實，朱熹以為“君子”乃“成德之名”，並引尹焞語“學在己，知不知在人，何慍之有？”以加強其說，就有皇侃義疏所講的“古之學者為己，已得先王之道，含章內映，而他人不見不知，而我不怒也”的意思在。應該說，這種理解也符合孔子的思想，孔子希望弟子們將學習聖人之道作為內在追求，以完善自己的人格，即所謂成德，這與他強調的“古之學者為己，今之學者為人”，<sup>④</sup>希望弟子們學習古之學者的主張是一致的。既然學習是為了自己成德，別人知與不知又有何妨呢？能夠做到“人不知而不慍”，正表明為學者在踐履古之學者的聖人之道，體現出其已成德。因此，朱熹才說：“及人而樂者順而易，不知而不慍者逆而難，故惟成德者能之。”“人不知而不慍”，表明為學者已經成德，所以孔子才以“不亦君子乎”加以讚賞。這正是孔子對其弟子道德養成的教育或學習目標的要求。

這樣看來，《論語》首章各節都是孔子對其弟子提出的為學期待，邢昺所謂“此章勸人學為君子也”，<sup>⑤</sup>最為正解。朱熹所說“蓋始乎為士者，所以學而至乎聖人之事”，也大體近之。而鹿善繼（1575—1636）所云“此章是孔子自寫生面”，<sup>⑥</sup>則與歷史語境不合。阮元所說“此章三節皆孔子一生事實，為《史記·孔子世家》全篇之總論，故弟子論撰之時，以此冠二十篇之首也”，<sup>⑦</sup>同樣不能反映此章的真實內涵，有曲解之嫌，不可信從。

### 三

綜上所述，《論語》首章是孔子對其弟子們的勸勉之語，概括了孔子的教育思想、教育方法和教育目標，確實如鄭汝諧所言：“此數語蓋孔門入道之要，故以為首章。”

需要進一步指出的是，孔門教育不是一般的教育，而是文學教育。據《論語·述而》載：“子以四教：文、行、忠、信。”<sup>⑧</sup>“文”是其教育基礎，“行”是其教育手段，“忠信”是其教育內容。說“文”教是孔門的教育基礎，實際上包含著孔子以文學教育作為其弟子入聖道之門嚮導的含義。孔子以前的周代教育，分為小學和大學兩個階段，教授“禮、樂、射、御、書、數”<sup>⑨</sup>六藝，而孔子“以《詩》《書》《禮》《樂》教弟子”，<sup>⑩</sup>取消了射、御等軍事教育，也不讓弟子學稼、學圃。《論語·子路》載：“樊遲請學稼，子曰：‘吾不如老農。’請學為圃。曰：‘吾不如老圃。’樊遲出。子曰：‘小人哉，樊須也！上好禮，則民莫敢不敬；上好義，則民莫敢不服；上好信，則民莫敢不用情。夫如是，則四方之民襁負其子而至矣，焉用稼？’”<sup>⑪</sup>顯然，孔子的教育既不是周代傳統的“六藝”教育，以培養貴族子弟成為合格統治者；也不是普泛意義上的全科教育，以培養社會所需要的各方面人才；而是對平民開放的有選擇性的所謂“文、行、忠、信”之教，以培養道德“君子”為職志。孔子之前的所謂“君子”是一種身份認定，指具有貴族血緣等級的人，而孔子所提倡的“君子”卻是一種道德評判，指養成良好德行的人，這就區分出兩種完全不同的教育思想和教育理念，其教育內容和教育方法自然有所不同。

孔子教育的基礎是“文”教，這種“文教”的具體內涵究竟是什麼呢？邢昺認為，此“文”教是指經過孔子選擇和闡釋的“先王之遺文”，<sup>⑫</sup>具體而言，則主要是周代史官傳留的體現周代禮樂文化的典章制度和歷史文獻。孔子曾說：“周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周。”<sup>⑬</sup>他以周代制度和文獻為基礎對弟子進行教育，其實是希望弟子們以文、武、周公為榜樣，弘揚禮樂文化精神，恢復禮樂文化制度，實現其政治理想。而與孔門“文教”相對應的正是“文學”，孔門十哲中就有“文學子游、子夏”，<sup>⑭</sup>表明他們在孔門弟子中接受文學教育最為出色，也最有特點。<sup>⑮</sup>當然，這裡所謂的“文學”，並不同於今人所講的只是語言的藝術，而是一個內涵十分豐富的概

念。筆者在討論孔子的文學觀念時曾指出：“孔子的文學觀念具有十分豐富的內涵。從社會學的角度而言，‘文學’是孔子對西周以來社會上層建築的一種概括；從教育學的角度而言，‘文學’是孔子培養人才的一種類型；從政治學的角度而言，‘文學’是孔子鼓勵學生從政的一種方式；從文化學的角度而言，‘文學’是孔子對儒家文化學術的一種指稱。孔子文學觀念的這種普泛性正反映著春秋末期社會上層建築和社會意識形態還沒有得到分門別類發展的客觀事實。”<sup>99</sup>因此，即使從文獻學習的角度而言，孔門“文教”也不以知識傳授為宗旨，而以文治教化為目標，“行”教是其必然選擇，“忠、信”之教則是其內在要求，熔鑄其中的是禮樂文化精神。這種禮樂文化精神既有歷史傳留的文武周公的聖人之道，也包括春秋以來蓬勃生長起來的人文精神。<sup>100</sup>

理解了孔子的文學觀念和文學教育思想，再來看《論語》首章，其真實內涵也就昭然若揭了。

《論語》首章三節，其實包含了孔門文學教育的三個層次，或者說概括了孔子教育弟子的三個方面，其表述所使用的是勸勉的語氣，而非盛氣凌人的教訓。“學而時習之，不亦說乎？”乃就個體學習而言；“有朋自遠方來，不亦樂乎？”則超越個體而就同門相處而言；“人不知而不慍，不亦君子乎？”指出群居切磋所應達到的道德水準和精神境界，其實是從教育培養以期達致的具體目標而言。三者互有關聯又不盡一致，前者是奠定基礎的教育，繼而是進一步的拓展教育，最後是教育培養目標的實現。

“學而時習之，不亦說乎？”孔子認為學習聖人之道，必須首先讓學習者從心底喜歡，才可能有所收穫；沒有興趣的學習不僅不可能持久，也不可能真正學好。孔子說過：“知之者不如好之者，好之者不如樂之者。”<sup>101</sup>孔門的文學教育並不局限於文獻知識的學習，而是要通過這種學習去瞭解聖人之道。然而，光有了解是不夠的，必須真正從內心裡愛好聖人之道，有了愛好才能夠拉近和所學對象的距離；而僅有愛好還不夠，只有在學習中真正感受到愉悅，才能夠持之以恆、心悅誠服地去踐行聖人之道，這樣就能夠將正確的態度和情感灌注在學習之中。“學而時習之”強調的正是這一教育思想，核心是將文學教育作為進入聖人之道嚮導來理解，關鍵是學以致用、身體力行。這與孔門四教中的“行教”密切相關。孔子十分強調學以致用、身體力行的重要，他說：“誦《詩》三百，授之以政，不達；使於四方，不能專對。雖多，亦奚以為？”<sup>102</sup>在孔子看來，不能學以致用，“先王之遺文”學得再多再好都是沒有意義的。孔子又說：“言忠信，行篤敬，雖蠻貊之邦，行矣。言不忠信，行不篤敬，雖州里，行乎哉？立則見其參於前也，在與則見其倚於衡也。夫然後行。”<sup>103</sup>這裡的所謂“行”，不是一般意義的社會實踐，而是有理想有操守的道德踐履，“忠信”“篤敬”是其基本內涵。不講“忠信”“篤敬”，就不是孔門的“行教”，當然也就不是孔子所講的“時習”。關門讀書，紙上談兵，這樣的學習自然不可能產生愉悅感，這樣的教育也就不是孔子所贊成的教育。

“學而時習之”一節重點強調的是解決個體學習的態度與情感，涉及學習內容與學習方法。而“有朋自遠方來，不亦樂乎”一節，則重在說明個體的學習效果可以通過朋友的反映來檢驗，從而實現同門敬業樂群的教學效果。本來，西周學校教育就重視“敬業樂群”，<sup>104</sup>不過，那些個“群”是制度的規定和社會的安排，不是個人的選擇，而孔子所說“有朋自遠方來”是個體的自覺選擇，是聖人之道感召，是個體學習效果呈現後的相互吸引，是同學切磋、共同成長的純潔友情。所以，“有朋自遠方來”的快樂比“學而時習之”的愉悅感受上升了一個層次。這裡，孔子實際上強調了志同道合者的相互鼓勵、相互提攜對於踐行聖人之道、促進個體成長的重要性。在孔子看來，個體如果能夠努力學習並自覺踐行聖人之道，就會吸引遠方的志同道合者來到自己



身邊，和自己做朋友，一起踐行，一起成長。從孔門“四教”的角度看，這裡既包含了“文”教，同時也是“行”教。因為個體學習效果如何，常常不是憑自我感覺可以認定的，而是需要有人來驗證。孔門“弟子蓋三千焉，身通六藝者七十有二人”，<sup>⑥</sup>後者常被稱做賢人。這七十多個賢人大概能夠在孔門登堂入室，而那三千弟子則只能跟著賢人們學習，名義上是同門，實際上有類師生，大家以朋友相呼。<sup>⑦</sup>這些遠方來的朋友選擇跟誰學習，自然也表明了被選擇者的社會認可度。如何處理弟子間的複雜關係，讓弟子們真正享受到朋友在一起學習的快樂，孔門有“忠信”之教，所強調的正是學會處理好人際關係，因為只有人與人相處才能表現出是否“忠信”。在孔門教育中，“忠信”不僅是處理人際關係的基本準則，而且也是培養君子人格的重要指標。孔子曾說：“君子不重則不威，學則不固；主忠信，無友不如己者；過則勿憚改。”<sup>⑧</sup>他不僅要求弟子“主忠信”，而且提醒他們不要和沒有忠信或不主忠信的人做朋友。孔門弟子也明白這一點，曾參便說：“吾日三省吾身：為人謀而不忠乎？與朋友交而不信乎？傳不習乎？”<sup>⑨</sup>時時反省自己是否“忠信”，說明“忠信”之教在孔子教育中具有十分重要的地位，也證明孔門弟子已經將“忠信”作為朋友相交的基本準則。<sup>⑩</sup>這樣看來，此節所說來自遠方的朋友一定是“主忠信”之人，不然，他們不會聚集在孔子門下，成為相互信賴的朋友。即使他們現在暫時還沒有能夠成為君子，但他們卻是願意接受“忠信”之教而努力使自己成為君子的一批人。

理解了以上兩節，第三節“人不知而不慍，不亦君子乎？”也就容易理解了。孔門“四教”要求弟子以文學教育為基礎，以身體力行為手段，最後養成具有“忠信”德行的君子人格。“君子”一語在孔子之前主要是指貴族統治者，即治理百姓的人，而孔子用它來指具有高尚德行的人。前者是身份認定，個體無從努力獲得；後者是道德認定，個體通過努力即可以達到。此節的君子便屬於後者。孔子培養弟子正是以道德君子為目標的。他將自己的得意門生分為德行、言語、政事、文學四科，德行科的顏淵等人顯然是達到了孔子設定的君子人格的培養要求的。一次，魯國執政季康子問孔子，他的弟子誰好學，孔子回答：“有顏回者好學，不幸短命死矣，今也則亡。”<sup>⑪</sup>孔子只肯定顏淵好學，那麼，顏淵的好學究竟體現在哪里呢？孔子說：“吾與回言終日，不違如愚。退而省其私，亦足以發，回也不愚。”<sup>⑫</sup>又說：“賢哉回也！一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂，賢哉回也！”<sup>⑬</sup>他還對顏淵說過：“用之則行，舍之則藏，唯我與爾有是夫！”<sup>⑭</sup>顯然，顏淵的好學體現為對君子之道的踐行，即“學而時習之”。孔子弟子曾參描述顏淵說：“以能問於不能，以多問於寡；有若無，實若虛，犯而不校，昔者吾友嘗從事於斯矣。”<sup>⑮</sup>從曾參的描述來看，顏淵的德行正與“人不知而不慍”的孔子教誨相一致。“以能問於不能，以多問於寡”，就是焦循所謂“我所知而人不知”而不驕矜；“有若無，實若虛，犯而不校”則接近皇侃所云“已得先王之道，含章內映，而他人不見不知，而我不怒也”的境界。有了顏淵這樣的德行，也就可以算是君子了。孔子說：“君子食無求飽，居無求安，敏於事而慎於言，就有道而正焉，可謂好學也已”；<sup>⑯</sup>“君子欲訥於言而敏於行”；<sup>⑰</sup>“君子義以為質，禮以行之，孫（遜）以出之，信以成之”，等等，不就是說的顏淵這一類人嗎？

這樣看來，《論語》首章確實概括了孔子教育思想的精髓，是“孔門入道之要”。孔門教育既是文學知識教育，也是知行合一教育，更是道德人格教育。這是在吸收周代學校教育經驗的基礎上適應社會變化而進行的教育改革，也是利用教育為平民登上政治舞臺、參與社會治理的文化改革，其教育思想價值和歷史文化價值值得充分肯定。並且，這種教育並非強制性教育，也非痛苦型教育，而是快樂型教育。從《論語》首章可以看出，孔門教育是以學生為主體的，所以孔子

要從學者的角度來論述，來勸導。他所說“學而時習之，不亦說乎？有朋自遠方來，不亦樂乎？”無疑都是在強調學習不是痛苦而是快樂，同學之間的切磋和互助不是競爭而是更高境界的快樂。強調學習快樂，實際上也是在闡明教育快樂。即使他說“人不知而不慍，不亦君子乎？”也同樣強調著快樂。因為“君子不憂不懼”；<sup>①⑦</sup>“君子和而不同”；<sup>②⑧</sup>“君子矜而不爭，群而不黨”；<sup>③⑨</sup>“君子坦蕩蕩，小人常戚戚”。<sup>④⑩</sup>孔子的快樂教育，實踐證明是成功的，他在世的時候，不少弟子受到列國統治者青睞，如冉求、子貢在魯，子路在衛，宰予在齊，都得到統治者重用，並發揮了頗大的作用。孔子逝後，“七十子之徒散遊諸侯，大者為卿相師傅，小者友教士大夫，或隱而不見。故子張居陳，澹臺子羽居楚，子貢終於齊。如田子方、段幹木、吳起、禽滑釐之屬，皆受業於子夏之倫，為王者師。”<sup>⑪</sup>這樣的教育成績十分優異，不僅前無古人，而且後無來者，證明孔子的確是偉大的教育家。

孔子的教育思想和教育實踐對於當下的中國教育無疑富有啟發，值得認真發掘和借鑒。閱讀《論語》，你能看到孔子與弟子們的快樂相處、和諧互動，感受到他們師生之間的情同父子、義似朋友，也能體會到同門之間的相互關愛、親如兄弟。孔門的教學，總是從身邊的人事出發，不做欺瞞，不打誑語，實事求是，有情感的體貼，有心靈的溝通，也不乏認識的碰撞、觀點的爭鳴。然而，他們的學習是快樂的，情感是真誠的，心靈是自由的。2500年過去了，現代中國教育早已拋棄了孔子教育的優良傳統，卻並沒有獲得比孔子教育更好的教育效果，這難道不值得我們認真反思嗎？當然，孔子的教育偏重於人文道德教育，對於生產技術和生活技能的學習，即使不是漠不關心，也是頗為忽視的，這顯然不是一種完善的教育，更不能夠適合當今社會對各類人才的需求，這又是我們在借鑒孔子教育思想時應該予以批判和揚棄的，照單全收顯然也不合時宜。

①③⑪⑫⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗何晏集解、邢昺疏：《論語注疏》卷一《學而》，十三經注疏本，北京：中華書局，1980年，第2457、2457、2458、2458、2457、2457、2457、2457、2458頁。

②鄭汝諧：《論語原意》卷一，四庫全書本。

④⑩⑬朱熹：《論語集注》卷一《學而第一》，“新編諸子集成”《四書集注章句》，北京：中華書局，2012年，第47、47、47頁。

⑤許慎：《說文解字》卷三下《教部》，長沙：嶽麓書社，2006年，第69頁。

⑥陳立：《白虎通疏證》卷六《辟雍》，新編諸子集成本，北京：中華書局，1994年，第254頁。

⑦楊伯峻：《論語譯注》，北京：中華書局，2009年，第1頁。

⑧李澤厚：《論語今讀》，北京：三聯書店，2008年，第28頁。

⑨朱熹：《答張敬夫》，嚴佐之等主編：《朱子學文獻大系》第五冊，上海：華東師範大學出版社，2015年，第40頁。

⑩程樹德：《論語集釋》卷一《學而上》，“新編諸子集成”本，北京：中華書局，1990年，第4頁。

⑬毛奇齡著、胡春麗審校：《四書改錯》卷十八，上海：華東師範大學出版社，2015年，第407頁。

⑭⑮⑯何晏集解、邢昺疏：《論語注疏》卷八《泰伯》，十三經注疏本，第2487、2487、2487頁。

⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓何晏集解、邢昺疏：《論語注疏》卷七《述而》，十三經注疏本，第2481、2484、2484、2483、2483、2482、2484頁。

⑳㉑何晏集解、邢昺疏：《論語注疏》卷二《為政》，十三經注疏本，第2461、2462頁。

㉒何晏集解、邢昺疏：《論語注疏》卷十九《子張》，十三經注疏本，第2532頁。

㉓鄭汝諧：《論語原意》卷一，四庫全書本。

㉔⑩阮元：《學經室集》卷二《論語解》，北京：中華書局，1993年，第49～50頁。

㉕何晏集解、皇侃義疏：《論語集解義疏》卷一《學而第一》，知不足齋叢書本，第2頁。

㉖⑳何晏集解、邢昺疏：《論語注疏》四《里仁》，

十三經注疏本，第 2471、2471、2472 頁。

②④⑤⑥⑦⑧何晏集解、邢昺疏：《論語注疏》卷十三《子路》，十三經注疏本，第 2507、2506、2508、2508 頁。

②⑥④⑦何晏集解、邢昺疏：《論語注疏》卷十四《憲問》，十三經注疏本，第 2510、2512 頁。

②⑦⑦⑦何晏集解、邢昺疏：《論語注疏》卷十二《顏淵》，十三經注疏本，第 2502、2503 頁。

②⑧趙岐注、孫奭疏：《孟子注疏》卷十上《萬章章句下》，十三經注疏本，第 2741 頁。

③①阮元：《學經室集》卷二《論語解》，第 50 頁。

③②宋翔鳳：《樸學齋劄記》，轉引自劉寶楠《論語正義》卷一，諸子集成本，上海：上海書店出版社，1986 年，第 6 頁。

③③④④劉寶楠：《論語正義》卷一《學而第一》，諸子集成本，上海：上海書店出版社，1986 年，第 2~3 頁。

③⑤毛奇齡：《論語稽求篇》，四部要籍注疏叢刊本，北京：中華書局，1998 年，第 1060 頁。

③⑥何晏集解、皇侃義疏：《論語集解義疏》卷一《學而第一》，四庫全書本。

③⑨毛奇齡：《四書賸言》，四庫全書本。

④①何晏集解、邢昺疏：《論語注疏》卷九《子罕》，十三經注疏本，第 2490 頁。

④④⑥⑦②何晏集解、邢昺疏：《論語注疏》卷六《雍也》，十三經注疏本，第 2478、2479、2478 頁。

④⑥焦循：《論語補疏》卷上，四庫全書本。

④⑨鹿善繼：《四書說約》，四部要籍注疏叢刊本，北京：中華書局，1998 年，第 1064 頁。

⑤②《周禮·保氏》載云：“養國子以道，乃教之六藝：一曰五禮，二曰六樂，三曰五射，四曰五馭，五曰六書，六曰九數。”

⑤③司馬遷：《史記》卷四十七《孔子世家》，二十五史本，上海：上海古籍出版社、上海書店，1986 年，第 227 頁。

⑤⑥何晏集解、邢昺疏：《論語注疏》卷三《八佾》，十三經注疏本，第 2467 頁。

⑤⑦⑦⑦何晏集解、邢昺疏：《論語注疏》卷十一《先進》，十三經注疏本，第 2498、2498、2518 頁。

⑤⑧參見王齊洲：《遊夏文學發微》，北京：《北京大學學報》，2003 年第 4 期。

⑤⑨王齊洲：《中國古代文學觀念發生史》第五章《文治教化：孔子的文學觀念》，北京：人民文學出版社，2014 年，第 177 頁。

⑥⑥參見王齊洲：《中國古代文學觀念發生史》第二、三、四、五章。

⑥③何晏集解、邢昺疏：《論語注疏》卷十五《衛靈公》，十三經注疏本，第 2517 頁。

⑥④鄭玄注、孔穎達疏：《禮記注疏》卷三十六《學記》，十三經注疏本，第 2521 頁。

⑥⑤司馬遷：《史記》卷四十七《孔子世家》，二十五史本，第 227 頁。

⑥⑥參見王齊洲：《關於孔子辦學的幾個基本問題》，廣州：《暨南學報》，2018 年第 3 期。

⑥⑦何晏集解、邢昺疏：《論語注疏》卷一《學而》，十三經注疏本，第 2458 頁。《論語·子罕》有一章與本章後半段相同，其載云：“子曰：主忠信，毋友不如己者，過則勿憚改。”

⑥⑨參見王齊洲：《“無友不如己者”正義——兼論孔門的交友之道》，山東曲阜：《齊魯學刊》，2017 年第 6 期。

⑦④何晏集解、邢昺疏：《論語注疏》卷八《泰伯》，十三經注疏本，第 2486 頁。馬融云此“吾友”乃指顏淵，後人多從其說。

⑧①班固：《漢書》卷八十八《儒林傳序》，二十五史本，第 696~697 頁。

**作者簡介：**王齊洲，華中師範大學文學院湖北文學理論與批評研究中心教授、博士生導師。  
武漢 430079

[責任編輯 桑海]