

# 国学基础



李德民 编著

清华大学出版社  
北京

## 内 容 简 介

本书所谓“国学”主要是指中华优秀传统文化，所谓“国学基础”主要是指中华优秀传统文化的思想基础，所谓“中华优秀传统文化的思想基础”主要是指儒道两家的理论体系。

儒家的孔子、孟子和道家的老子、庄子，其思想理论往往是在特定语言环境中针对具体问题所发表的见解，有的是碎片化的语料集成，有的是隐喻性的寓言故事，既错综复杂，又寓意遥深。要透过零散的材料和古奥的语言看清其思想体系，须对其原典进行全面的梳理、翻译和重新建构。

本书以孔、孟、老、庄为结构框架，以《论语》《孟子》《老子》《庄子》为文本支撑，以规范的白话文对译为转换方式，按照现代学术规范对原著作者的思想理论进行符合逻辑的编排，并通过诠释使之成为相对完整的思想理论体系。

本书适合广大青少年，尤其是国学爱好者和在校大学生阅读。

本书封面贴有清华大学出版社防伪标签，无标签者不得销售。  
版权所有，侵权必究。侵权举报电话：010-62782989 13701121933

### 图书在版编目(CIP)数据

国学基础 / 李德民 编著. —北京：清华大学出版社，2017  
ISBN 978-7-302-47134-9

I. ①国… II. ①李… III. ①国学—基本知识 IV. ①Z126

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2017)第 108486 号

责任编辑：施 猛 马遥遥  
封面设计：常雪影  
版式设计：方加青  
责任校对：曹 阳  
责任印制：宋 林

出版发行：清华大学出版社

网 址：<http://www.tup.com.cn>，<http://www.wqbook.com>

地 址：北京清华大学学研大厦 A 座 邮 编：100084

社总机：010-62770175 邮 购：010-62786544

投稿与读者服务：010-62776969，[c-service@tup.tsinghua.edu.cn](mailto:c-service@tup.tsinghua.edu.cn)

质 量 反 馈：010-62772015，[zhiliang@tup.tsinghua.edu.cn](mailto:zhiliang@tup.tsinghua.edu.cn)

印 装 者：三河市中晟雅豪印务有限公司

经 销：全国新华书店

开 本：170mm×240mm 印 张：26.25 字 数：441 千字


版 次：2017 年 6 月第 1 版 印 次：2017 年 6 月第 1 次印刷

印 数：1～4000

定 价：45.00 元

---

产品编号：075118-01



在“新文化运动”开启一百周年之际，重新审视中华民族传统文化，厘清其根脉，萃取其精华，并以开放的态度进行现代化转型，以增强文化自信，助力中华民族伟大复兴！

——李滢民



# 前

# 言



关于本书的定位与选材等比较复杂的内容问题将放在绪论中阐述，在进入阅读之前，我就本书的结构布局与表达方式等形式问题做几点说明。

一是突出文本。讲读传统文化，最重要的是尊重原典，包括传世文献、出土文献、文物的留存文字等。没有文本支撑，看上去非常合理的解释与发挥都会变成无源之水、无本之木。只有将文本读熟、读懂，才能理解原典作者的本意；只有将文本读全、读透，才能看清原创思想的体系。基于这种考虑，我们尽最大可能地使用文本材料来构建每个思想家的思想体系。为了便于普及，我们选择传世经典作为讨论问题的文本，只有涉及某些具体问题时，才适当参考其他文本材料。本书阐释的重点是儒道两家的思想，儒家的代表人物孔子、孟子和道家的代表人物老子、庄子，他们的思想分别集中体现在《论语》《孟子》《老子》《庄子》四部著作里。本书以这四部著作作为材料支撑，来阐释孔、孟、老、庄的思想体系，这是本书的立足点和出发点。因此，在论述过程中，《老子》全书和《庄子》(内篇)的材料使用率高达百分之百，《论语》与《孟子》两本书的材料使用率达到百分之九十八以上。

二是构建体系。《论语》是语录体散文，《孟子》是对话体散文，《老子》是诗化体散文，《庄子》是寓言体散文。虽然它们兼属哲学著作，但都不是现代意义上的哲学论著，对当代读者而言，即使一卷在手，也很难看清各家的思想全貌。对此，本书重点对孔、孟、老、庄的原典进行了解构和重建，目的是使其成为一个完整的符合逻辑的思想体系。《论语》中的文字，是由不同的人在不同的时间、不同的地点记录下来的孔子及其弟子的言行，一般认为是由曾子的学生和有子的学生搜集整理汇编而成。全书共二十章，五百余条。虽然从不同侧面反

映了孔子的思想，但是因为没有整体布局，所以很难在短时间内理清其思路、把握其体系。按照胡适先生“输入学理，整理国故”的思路，我们按照现代学术规范，对《论语》二十章、五百余条的史料进行了全面梳理，并将其按照一定的逻辑顺序进行重新排列，使之成为一个能够系统反映孔子思想的完整体系。《孟子》和《老子》也是按照《论语》的解决方案处理的。与《论语》《孟子》《老子》三部著作不同，《庄子》虽然全书有三十三篇(包括内七篇、外十五篇、杂十一篇)，但是我们发现，内七篇不但可以形成一个严密的逻辑结构，体现庄子的谋篇布局，而且可以形成完整的思想体系，反映庄子的思想路线。只要对七篇文章的顺序稍作调整，就可以与现代学术规范达成一致。因此，在处理《庄子》文本时，我们只选择内七篇作为理论构架，并就此进行体系建设。外篇和杂篇在论述中只作为补充材料使用，而且用量极少。

三是配置翻译。《论语》《孟子》《老子》《庄子》的原文字面大都古雅深奥，晦涩难懂，容易与现代读者产生隔阂。为了便于阅读，我们在原文下面直接配置译文，以增强可读性与顺畅感。译文部分以我国台湾学者傅佩荣先生的《细说论语》《细说孟子》《细说老子》《解读庄子》为蓝本，参考大量权威译注，并结合自己的体会加以斟酌而成，比较准确可靠。

四是适度解读。在重新建构的文本体系框架内，对孔子、孟子、老子、庄子的思想进行全面而细致的解读。解读时注重把握两个度：一是保持与原典作者思想的吻合度，避免主观发挥；二是保持表达语意的准确度，力求一语破的。先以原典文本的自然段落为单位形成“原文—译文—解读”的格局，再用精练的小标题作为线索将各个部分贯穿起来，形成一个完整的思想体系，这样，从点到面就形成了一个浑然的整体。

五是通俗表达。为了体现国学特色，本着通俗化与生活化的原则，选择本土化的语言表达方式，用明白晓畅的现代汉语进行阐释与评议。尽量避免使用欧化句子、概念语言和文言句式，以消除读者在时空上的疏离感。让读者接近它、喜欢它、融入它，进而找到文化认同感和精神归属感。

最后，在此对文中参考文献的作者，尤其是以傅佩荣先生为代表的译注者表示诚挚的谢意。国学博大精深，非一两人之力所能洞彻，但愿《国学基础》真的能为读者学习国学奠定基础，欢迎广大读者提出宝贵意见，反馈邮箱：[wkservice@vip.163.com](mailto:wkservice@vip.163.com)。

# 目

# 录



## 绪论

- 一、国学含义 动态考察 / 2
- 二、百家争鸣 儒道胜出 / 5
- 三、双水并流 此消彼长 / 7
- 四、天人损益 各执一端 / 10
- 五、同一学派 亦在沿革 / 12



## 第一章 孔子

- 导言 / 16
- 第一节 志于学 渴望长大成人 / 19
- 第二节 立于礼 打造君子人格 / 27
- 第三节 依于仁 解除人生困惑 / 41
- 第四节 达于天 实现天人合一 / 57
- 第五节 据于德 勇于道德实践 / 69
- 第六节 志于道 完成人生使命 / 89
- 第七节 从于心 获得生命自由 / 111
- 结语 / 121



## 第二章 孟子

- 导言 / 126
- 第一节 人性向善 为道德立法 / 129
- 第二节 明性择善 为生民立命 / 143
- 第三节 自我完善 让生命成长 / 160
- 第四节 与人为善 让生命闪光 / 177
- 第五节 止于至善 让生命圆满 / 201
- 第六节 王道乐善 让功德不朽 / 215
- 结语 / 233



## 第三章 老子

- 导言 / 236
- 第一节 何为道德 / 239
- 第二节 尊道贵德 / 250
- 第三节 保德立身 / 265
- 第四节 以道处世 / 274
- 第五节 圣人之道 / 283
- 第六节 以道治国 / 293
- 结语 / 308





## 第四章 庄子

- 导言 / 312
- 第一节 化解主体 成为至人 / 315
- 第二节 摆脱困境 与物齐一 / 327
- 第三节 回归本真 与道相融 / 347
- 第四节 全德保真 成其天性 / 363
- 第五节 安时处顺 以养其生 / 375
- 第六节 斋心勿用 以处人世 / 380
- 第七节 不离吾宗 以应帝王 / 394
- 结语 / 402

参考文献 / 405





# 绪 论

到目前为止，国学还是一个很难说清楚的概念，需要我们在动态中把握它，在发展中定位它。这不能由哪位学者来决定，也不能由哪个学派来决定，而是时代进步和社会发展到某个阶段，由广大人民群众的精神需求和国学所释放的时代价值来决定。纵观国学发展史就会发现，伟大的传统、开放的精神、现代化转型，才是国学定位的三大标准。

## 一、国学含义 动态考察

“国学”是一个不断演变的概念，在不同的历史阶段，其内涵和外延差异较大。《周礼·春官》谈到乐师的职责时说：“掌国学之政，以教国子小舞。”孙诒让《周礼正义》对此解释说：“国学者，在国城中王宫左之小学也。”可见，周代的“国学”是指国立小学。从西汉开始，历代政府普遍设立太学，以实施高等教育，“国学”随之发展成为包括小学与太学在内的国立学校的统称。到了东汉，“国学”又专指太学或国子学。《后汉书·朱浮传》记载，在建武七年的时候，太仆朱浮以“国学既兴，宜广博士之选”建议国家在太学兴起后，要广招博学之士传播学术。可见此时的“国学”还不是指“学术”，而是指“太学”。

清末民初，西学东渐，西方文化以席卷之势汹涌而来，许多人担心中国学术消亡，就借鉴日本提倡国学的做法倡导国学。1902年，梁启超在《论中国学术思想变迁之大势》一文中，首次以“国学”一词称代中国传统学术，以示与“西学”相区别。此后，邓实、章太炎、谢无量、罗振玉等一大批学者或创办报刊，

或建立社团，纷纷加入倡导国学的行列，“国学”用以称代中国传统学术得到了广泛认可。

与此同时，还有两个名词与“国学”并行使用，一是“国故”，一是“国粹”。1910年，章太炎发表《国故论衡》，以“国故”指称中国传统学术，以示与“国新”（国之新学）相区别。钱玄同、刘师培、黄侃等人也使用过“国故”一词指称中国传统学术。对此，1923年1月，胡适在《〈国学季刊〉发刊宣言》中说：“‘国故’这个名词，最为妥当，因为它是一个中立的名词，不含褒贬的意思。‘国故’包含‘国粹’，但它也包含‘国渣’。”胡适的这一说法得到许多学者的认可。曹聚仁在《国故学之意义与价值》一文中对此还做了进一步解释：“‘国故’之‘国’，乃专指‘中国’而言，非泛称也。‘故’之义为‘旧’；以今释之，则与‘过去’二字相当。”这里要特别指出的是：章太炎等人所提倡的“国故”，是主张用传统的方法研究传统学术，而胡适等人则主张借鉴西方的研究方法来“整理国故”。胡适于1919年8月在《新潮》上撰文说：“用科学的研究法去做国故的研究。”同年11月，他又在《新思潮的意义》一文中提出了“研究问题，输入学理，整理国故，再造文明”的主张。

与此同时，邓实、黄节、梅光迪、吴宓等人则以“发明国学，保存国粹”为口号积极倡导“国粹”。邓实创办《国粹学报》，并以此为阵地，宣传国粹。1905年2月，黄节在《国粹学报》上发表《国粹学报叙》说：“国固吾国也，学即吾学也。海波沸腾，宇内士大夫痛时事之日亟，以为中国之变，古未有其变，中国之学诚不足以救中国，于是醉心欧化，举一事革一弊，至于风俗习惯之各不相侔者，靡不惟东西之学说是依，慨为吾国固奴隶之国，而学固奴隶之学也。不自主其国而奴隶于人之国，谓之国奴；不自主其学，而奴隶于人之学，谓之学奴。”看来，邓实、黄节等人抵触西学，并非完全出于对西学的认知，而是出于一种文化情感，同时也是出于一种深沉的忧患，他们担心中国学术在西方文化的冲击下不能独立自主，由此可能导致中国文化成为西方文化的奴隶。

经过一番讨论后，19世纪20年代，大家终于统一了认识，开始普遍使用“国学”一词来概括中国传统学术。蔡尚思在《中国学术大纲》一文中说：“国是一国，学是学术，国学便是一国的学术。其在中国，就叫做中国的学术。既然叫做中国的学术，那就无所不包了。既然无所不包，那就无所偏倚了……中国的固有文化，都不能出此国学二字范围外。”胡适也有类似的说辞：“中国的一切过

去的文化历史，都是我们的‘国故’；研究这一切过去的历史文化的学问，就是‘国故学’，省称为‘国学’。”（《〈国学季刊〉发刊宣言》）

从此各大学所成立的以中国传统学术为研究或传播内容的学术机构或教学机构都以“国学”一词命名。1922年，北京大学成立国学门；1925年，清华大学成立国学研究院；与此同时，燕京大学、厦门大学、齐鲁大学、东北大学、西北大学等纷纷成立国学研究机构或国学院系，一时间国学得到了蓬勃发展。但是“九一八事变”的一声炮响阻断了中国学术的自我更新之路，学术界开始分化。一部分人投身抗日，放弃了学术；一部分人转向后方，继续坚持研究。后者在国民党败退以后又分成两部分，一部分去了我国港台地区或海外，一部分留在了中国大陆。留在中国大陆的这部分学者，在“文革”中又受到严重冲击。国学的研究几乎断裂。

“拨乱反正”以后，政府的工作重心转移到经济建设方面，国民经济有了突飞猛进的发展，人民生活水平稳步提高。当生存不再成为人生困扰的时候，人们开始寻找精神的家园。中国的发展虽然得益于西方科学技术和科学管理的引进，但是能够安抚国人心灵的还是中华民族的文化精神。在20世纪90年代，一股来自民间的“国学热”开始兴起，一直持续至今，热度不减，而且大有蓬勃发展之势。

时至今日，“国学”的内涵已经发生明显变化。在学术界尚未对国学做出统一界定之前，广大人民群众早已对国学有了自己的理解，国学似乎不再是传统意义上的中国学术，而是中华民族传统文化中最具永恒价值和普遍意义的思想观念、文化底蕴和精神家园，是与外国文化共生并存、独具特色的民族文化精神。

人民的普遍共识就是这个时代的主题，学科的发展也证明了这一点。学术发展到今天，学科门类越来越多，科目划分也越来越细。传统国学所包含的内容已经被分列到不同的学科门类，比如文学、史学、哲学、语言、艺术、社会、政治、教育、法律等。在这种情况下，再笼统地将国学锁定为中国传统学术，国学就无法与其他门类相提并论。所以要想让国学的概念能够独立存在，就必须赋予它不同于上述学科门类的内容，于是人们不约而同地想到了支撑中华民族精神世界的文化基础——中国文化的源头。

## 二、百家争鸣 儒道胜出

西周初年所制定的礼乐制度，经过几百年的运行，到了东周已经难以为继，出现了礼坏乐崩、天下大乱的局面。面对天下失序的社会乱局，有志之士无不积极探索挽救时局、拯救苍生的出路。他们从不同的立场出发，从不同的角度提出了自己的解决方案。由于观点的不同，引发了一场旷日持久的争论，这场争论一直延续到秦朝统一才宣告结束。在此期间，涌现出许多有代表性的学派，学派之间的互相争论与辩难被称为“百家争鸣”。其实，“百家”只是极言其多而已，参加辩论的学派并未达到一百家。司马迁的父亲司马谈在《论六家要旨》一文中只提到六家：阴阳家、儒家、墨家、名家、法家、道家。《汉书·艺文志》在此基础上又增加了四家：纵横家、杂家、农家、小说家，并且说：“诸子十家，其可观者九家而已。”小说家以闲事听闻娱乐于人，没有自己的独立主张，故而被认为“不入流”，所以只剩九家。

农家的代表人物是许行，主张君民同耕，所述多为务农种地之术，而非治国安邦之道，其学说后世不传。秦相吕不韦聚集门客编著《吕氏春秋》，因为它“兼儒墨、合名法”，“于百家之道无不贯综”（《汉书·艺文志》），因此被称为杂家。严格讲，杂家并不是一个独立的学派。纵横家的创始人是鬼谷子，代表人物是苏秦和张仪，他们的主要言论见于《战国策》。苏秦主张燕、赵、韩、魏、齐、楚纵向联合以拒秦，张仪则极力破坏六国的纵向联合，拉拢六国以事秦，纵横家由此而得名。以纵横捭阖之策游说诸侯，从事政治与外交活动，尽管他们的活动对战国政治格局和军事格局的变化有重要影响，但他们还称不上思想家。名家以“论辩名实”为主要学术活动而得名，代表人物为惠施和公孙龙，著作有《公孙龙子》。名家主要以逻辑原理来分析事物，虽然可以称得上是一门学问，但他们所思辨的逻辑或哲学，对政务与时事没有直接补益，也与中华民族的思维习惯不合拍，因此被淘汰出局。阴阳家因以“阴阳五行”学说解释宇宙万物和社会人事而得名，代表人物为邹衍。阴阳家认为阴阳是事物本身具有的对立统一的力量，五行（木、火、土、金、水）是构成万物的五种元素。阴阳五行的变化，是宇宙万物的起源与动力。邹衍还把五行的属性引申到人事，将五行与“五德”相对应，提出“五德终始说”，并以此作为历代王朝兴废的规律，为新兴王

朝的建立提供理论根据。阴阳学理论对中国文化的影响虽然深远，但是它在政治伦理上“止乎仁义节俭，君臣上下六亲之施”的主张与儒家相近，因而无法得到彰显；而它在解释宇宙万物运行规律方面的优势又被天文、历法、气象、地理、医学所分解，所以它的人文影响力相对较弱。于是十家之中就剩下儒、道、墨、法影响较大。

墨家是春秋战国时期的显学，孟子说：“杨朱、墨翟之言盈天下。天下之言，不归杨则归墨。”（《孟子·滕文公下》）可见墨家学派在当时的影响力。墨家各种主张明确：兼爱、非攻、尚贤、尚同、节用、节葬、非乐、非命、尊天、事鬼。内部组织严密：成员地位卑微，能够吃苦耐劳，不怕牺牲，赴火蹈刃，死不旋踵。社会分工明晰：“墨辩”从事谈辩，“墨侠”从事武侠，“巨（钜）子”统领全局。组织纪律严明：“墨者之法，杀人者死，伤人者刑。”（《吕氏春秋·去私》）。这个既有组织又有主张的学派发展到秦代就瓦解了。原因有以下几点：第一，墨家学派是一个社团组织，在秦朝统一的中央集权的体制内，这种组织失去了赖以生存的土壤。第二，墨家学说本身也存在问题。比如，它一方面强调“非命”，一方面又主张“明鬼”，两者之间的冲突难以协调，无法形成统一的理论；另外墨家的“兼爱”理论跟儒家的“仁爱”理论相比，显得有些粗疏。第三，墨家弟子的生活非常艰苦，有才华的士人不愿意加入，导致后继无人。墨翟死后，墨家学派很快分裂为三。至战国后期，只剩下两支：一支注重逻辑学、数学、光学、力学等科学研究，称为“墨家后学”；另一支则在社会上做游侠。

法家是战国时期的重要学派之一，主张“不别亲疏，不殊贵贱，一断于法”。其先驱可以追溯到春秋时期齐国的管仲和郑国的子产。战国初期，李悝、商鞅、申不害、慎到等创立学派，至战国末期，韩非把商鞅的“法”、慎到的“势”和申不害的“术”结合起来加以提炼总结，成为法家学派的集大成者。法家主张，经济上废井田，重农业，抑商贾，奖励耕战；政治上废分封，设郡县，立专制，以法治国；教育上，以法为教，以吏为师；制度上，反对儒家的“礼治”，强调“法治”，反对儒家的复古，主张改革。法家实行一系列行之有效的措施，目的只有一个：富国强兵，一统天下。法家为“以法治国”提出一整套的理论和办法。这不但为建立中央集权的秦朝提供了理论依据，而且为后代王朝提供了集权体制和法律体系，成为中国古代封建社会的政治与法制主体。法家思想



一直被沿用至今，对我国的政治、文化、道德方面的建设起到了积极的作用，对现代法制的的影响也不可低估。

秦朝统一以后，由于实行严刑峻法，过度使用民力，导致秦朝很快土崩瓦解，因此以后历代王朝虽然都在借鉴法家思想的合理内核治国，但在表面上还是把实现王道乐土作为治国理政的目标，推行仁政，施惠于民。这就是所谓的“阳儒阴法”。另外，我国古代人民历来对法家没有好感，加之法家学说的价值主要体现在国家制度建设层面，而不是体现在文化价值层面，所以法家思想也无法成为中华民族精神世界的文化基础。

中华民族精神世界的文化基础须具备两个条件，一是充满诗意的生活憧憬，二是自在逍遥的心灵体验。儒家与道家恰好分别满足这两个条件。于是，儒道两家在百家争鸣中夺路而出，一举成为中华民族的文化魂灵，几千年来，绵延不绝，以至于今。

### 三、双水并流 此消彼长

尽管传统意义上的国学包罗万象，但主要还是围绕一条主线展开。先秦子学，两汉经学，魏晋玄学，隋唐佛学，宋明理学，清代朴学，儒家和道家的思想不但贯穿这条学术主线，而且贯穿中华民族的精神生活。

经过百家争鸣，大浪淘沙，儒、道、墨、法胜出，成为一时的显学。秦朝统一以后，以法家思想治国，并通过“焚书坑儒”对其他学说进行清除，法家率先登上了历史的巅峰。可是好景不长，秦朝仅仅维持十六年就轰然崩塌了，以法家为主流价值观的时代也随之结束。

西汉建立之初，由于秦朝的残酷统治和秦末的连年战争，社会生产和人民生活遭到严重破坏，国家经济几近崩溃。统治者为了巩固刚刚建立的政权，需要恢复和发展生产，使人民得以休养生息。刘邦问政于陆贾，陆贾全面总结了秦朝灭亡的历史教训，并给出了解决方案。陆贾结合当时的社会状况，从黄老思想中汲取营养，在《新语·无为》中提出“事逾烦而下逾乱，法逾滋而奸逾炽”的观点，主张“道大于无为”。刘邦采纳陆贾的建议，以黄老之学为治国理念，实

行垂拱而治，以清静无为的方式与民休息。具体措施就是“轻徭薄赋”“约法省刑”。经过一段时间的休养生息，社会状况大为改观。至景帝时，“窦太后好黄帝、老子言，帝及太子诸窦不得不读《黄帝》《老子》，尊其术”（《史记·外戚世家》）。此时道家彻底战胜了法家，成为汉初的主流价值观，这种情况持续了大约七十年。尽管黄老之学，是道家学派中的一支，与原始道家有所不同，但其核心部分还是老子的思想，至于黄帝，只是战国学者假托黄帝之名来弘扬道家思想而已。

公元前140年，汉武帝继位，好大喜功的武帝迫切希望从思想政治上进一步强化中央集权制度。丞相卫绾趁机上奏：“所举贤良，或治申、商、韩非、苏秦、张仪之言，乱国政，请皆罢。”（《汉书·武帝纪》）他的提议立即得到武帝的赞同。太尉窦婴、丞相田蚡还举荐儒生王臧等人褒扬儒术，贬斥道家，鼓动武帝实行政治改革，但由于遭到窦太后的强烈反对，未能立即实行。公元前135年窦太后去世，第二年，武帝把各地贤良方正文学之士召集到长安，亲自询问政治改革事宜。儒生董仲舒在策论中说，春秋一统乃是“天地之常经，古今之通谊”，而现在师不同道，人不同论，思想不一，法制数变，百家无所适从。建议“诸不在六艺之科孔子之术者，皆绝其道，勿使并进”。其建议立即被武帝采纳。元光元年（前134），武帝将不治儒家《五经》的太常博士全部罢黜，提拔儒生公孙弘为丞相，在全国范围内招募儒生数百人，还批准博士官五十人，选拔精通六艺者担任重要职务。这就是所谓的“罢黜百家，独尊儒术”。儒家思想从此成为统治中国人民两千多年的正统思想。

随着东汉政权的瓦解，统治两汉四百多年的儒家思想也开始凋零，士大夫对两汉时期的三纲五常等陈词滥调普遍感到疲惫厌倦，为了寻找精神栖所，他们把目光投向了老子和庄子。以嵇康、阮籍为代表的“竹林七贤”，相聚竹林，以《老子》《庄子》《周易》（时称三玄）为话题，谈论玄道，号称玄学。玄学是道家之学在魏晋时期的一种新的表现方式，所以又叫新道家。玄学作为魏晋时期的思想潮流，一直持续至宋代中叶。虽然在魏晋时期还不能取代官方儒学的正统地位，但是玄学是除儒学以外唯一被定为官学的学派。

公元67年前后，佛教传入中国。中国学者刚开始翻译佛典时，还不能完全理解佛教的真谛，往往比对中国本土的道家学说。直至鸠摩罗什、真谛等高僧翻译经典时，佛学真义才逐渐清晰起来。到唐朝的玄奘法师去天竺数十国取经，取得

最高成就圆满归唐后，印度佛教大小乘各部派的主要经典才逐渐翻译到中国。在此过程中，佛教为了方便中国人接受，也适度地将儒家的忠孝观念吸纳其中。可见，即使在隋唐两代佛教最盛行时期，也都有儒道两家文化参与其中。

在魏晋玄学、隋唐佛学的冲击下，儒学再度呈现衰落趋势。宋明理学正是儒学在宋明时期的一次复兴运动。这次运动最早由隋唐之际的王通开启，唐代韩愈、李翱、柳宗元等人继续发力，至两宋时期形成一场声势浩大的儒学运动。宋明理学是当时的学术界对外来佛教文化和本土道教文化挑战的一种积极回应，他们在消化吸收佛道两教思想的基础上，对佛道两教展开了文化攻势，以求拯救儒学，解决信仰危机。宋明理学大致分为程朱理学和陆王心学两个阶段。程朱理学是指程颢、程颐、朱熹所代表的以“天理”为立论基础的理学学派，陆王心学是指陆九渊、王阳明所代表的以“心即理”为立论基础的理学学派。无论是“天理”，还是“心即理”，都是为儒家所主张的伦理道德寻找理论依据，让儒学重振雄风，所以宋明理学本质上就是“新儒学”。

清人入关以后，出于对自身文化的不自信，对汉人知识分子实行思想禁锢政策，但又不想彻底得罪天下读书人，所以引导读书人由思想探索转向知识研究。在这种背景下，许多读书人一头扎进故纸堆里做一些考据与训诂的工作。但是此时的中国从上到下依然没有偏离儒学主流。同时，道家思想依然暗流涌动，像袁枚等人营造私家园林、写诗作画以娱平生的做法正是道家逍遥思想在现实生活中的具体体现。

纵观中国传统学术发展史，可以清晰地看到，儒家与道家是贯穿始终的，基本呈现双水并流的局面。平时以儒家为主，以道家为辅；遇到天下动荡，道家就开始发挥作用，此消彼长，相随相依。从另一条线索看，中华民族的文化品格与精神寄托，也主要体现在儒道两家上。“凡事我皆努力，成败不必在我”，是中国人一贯的处世态度，前者是儒家，后者就是道家。“向往美好生活，渴望心灵自由”，是中国人普遍的精神追求，前者是儒家，后者就是道家。“外儒内道”四个字基本上可以概括中华民族的文化精神，儒道两家对中国文化的影响是极其深远的。但是，儒道两家在长期发展过程中也形成了许多流派，各派之间多有分歧。要想真正了解儒道两家学说的出发点和归结点，还要回到原始儒家和原始道家，回到他们的典型代表——孔子、孟子、老子、庄子。我们不能武断地说，孔、孟、老、庄的思想就是国学的基础，但至少可以说它们是构成国学的重要因

素，而且是影响中国人精神世界的最主要的因素，抓住它们，就抓住了国学的核心与要害。事实上，近年来以国学命名的《国学入门》《国学通论》《国学讲座》《国学常识》等一批著作无一将孔、孟、老、庄排除在外。这也正是本书以孔、孟、老、庄思想为核心构建国学基础的原因。

## 四、天人损益 各执一端

天人关系是中国哲学的立论原点。中国哲学的任何一个学派都是围绕天人关系展开讨论的，只不过不同的学派所强调的重点不同，他们或强调“天”的伟大，或强调“人”的美好，儒家和道家也不例外。儒家更强调“人”，所以“知其不可而为之”；道家更强调“天”，所以“知其不可奈何而安之若命”。对天人两端的损益，是儒道两家的分水岭。

关于儒家的来源，历来说法不一。比较一致的认识是源于古代的宗教活动。“儒”字的本字是“需”，“需”在甲骨文和金文中是一个象形字，像人立于雨中之形。就此人们还无法判断其意义是“被雨淋”，还是“等雨停”，还是“盼下雨”。“需”字在小篆中演变成一个会意字，从雨，从而。“而”字的字义是“胡须”，所以“需”的字义可以断为“拮须待雨”。但此时还无法断定是“等待雨停”，还是“等待下雨”，直到后来“需”字边加了个“人”字旁成为“儒”字，意义才明确。人们用“儒”字称代从事某种职业的人，而社会上没有一种职业是“等待停雨”，却有一种职业是“主持祈雨”，可见“儒”最早的含义应该是主持祈雨的人。这种人的工作不只限于从事祈雨活动，还包括从事祭祀、祈祷、问卜、治丧等所有与宗教有关的活动。随着时代的变迁，“儒”的职能也发生了变化。周武王依靠百姓的力量，推翻了殷商统治，建立了周朝政权。这种伟大的历史转变让周人意识到人的力量要比天的旨意更值得信任，所以在立国之初，就将国家的主流价值观由信仰天帝调整为信仰人力。这样，原始的宗教活动逐渐减少变弱，从事宗教活动的神职人员也开始转变职能。他们由原来的精神领袖逐渐转变为社会服务人员，在社会上从事祭祀与治丧等主持与服务工作。春秋时期，孔子的出现使“儒”的职能又为之一变。孔子兴办私学，终结了学在

官府、不及庶民的时代，开启了一个私人办学、有教无类的崭新时代。与此同时，孔子还提出一系列拯救社会危机的新主张，并向各诸侯国推广。这样就以孔子为中心形成了一个学派，这个学派就被称为“儒家”。

孔子认为，国家治理得好坏，关键在于统治者。“君子之德风，小人之德草，草上之风，必偃。”（《论语·颜渊》）意思是，君子的德行就像风，百姓的德行就像草，风向哪边吹，草就向哪边倒。这样，统治者的德行与才能尤其是德行就被摆在了突出位置。加强统治者的道德修养与行为规范只能靠教育，这就是儒家主张“礼教”与“德治”的立足点和出发点，目的就是“修己以安百姓”（《论语·宪问》）。根基已定，目的既明，孔子所要做的是只有两件事：一是为这一主张找到充分的依据，并以此建立完整的思想体系；二是将自己的思想付诸行动，使之变成社会现实。

道家却对此不以为然。《汉书·艺文志》中说：“道家者流，盖出于史官，历记成败存亡祸福古今之道，然后知秉要执本，清虚以自守，卑弱以自持，此君人南面之术也。……及放者为之，则欲绝去礼学，兼弃仁义，曰独任清虚可以为治。”道家这个学术流派，大概出自史官一职，因为他们记录了历代王朝的成败、存亡、祸福以及古今变化的规律，然后知道秉持要害、把握根本，以清静虚寂守护内心，以处卑示弱把持自身，这是教人面南背北君临天下的方法。等到将其夸大的人用起来，就想绝断礼学，放弃仁义，说只有凭借清静虚寂才可以治理国家。

班固的这种说法不无道理。道家出自史官，能够站在历史的高度，从更宽广的视角考察历代王朝的兴衰变故。他们发现社会的发展是有规律的，其变化是不以人的意志为转移的。所以社会治理不应该预设某种模式，头疼医头，脚疼医脚；而应该抓住根本，“与时迁移，应物变化”（司马谈《论六家要旨》）。所谓抓住根本，就是要紧紧抓住天地万物的本根——“道”；所谓“与时迁移，应物变化”，就是通过“清虚以自守，卑弱以自持”来化解人的主观能动性。强调不要主动出击，不要大胆妄为，而要依道而行，顺势而为，只有这样，才能成就所有的事。这就是老子所说的“无为而无不为”。

儒道两家的出发点都是为社会稳定与人生幸福寻找出路，只是他们所提出的解决方案不同而已。两者虽然说得都有道理，事实也证明他们的学说曾经在历史的某个阶段发挥过重大作用，但是他们也同时夸大了各自的学说在社会治理方

面的作用。比如儒家提倡“礼教”与“德治”是正确的，但是单靠这一点还远远不够，一个完整的国家治理体系不重视“法治”显然是不完善的。道家提倡“与时迁移，应物变化”是正确的，但是过分淡化人的主观能动性也是不妥的。人毕竟是人，既然上苍赋予了人不同于万物的思考能力，人就应该尽量发挥主观能动性，将人类自己的事情办好。正是因为儒道两家各有长短，中华民族才比对两者的长短，在处理天人关系上找到平衡点，使中华文明绵延不绝，使民族精神生生不息。

## 五、同一学派 亦在沿革

虽然孔子说“吾道一以贯之”，但是由于弟子众多，领悟能力差异较大，在孔子去世后，儒家内部开始分化。《韩非子·显学》一文中说：“孔、墨之后，儒分为八，墨离为三，取舍相反不同，而皆自谓真孔、墨。”至战国中晚期，儒家出现了两个影响力较大的人物，一个是孟子，一个是荀子。他们都信奉孔子“性相近也，习相远也”的主张，但所强调的重点不同。孟子强调“性相近”的部分，并将其发展成为“性善说”。孟子认为善的人性必然产生善的行为，善的行为是作为一个人必须具备的品行，这个必须具备的品行就是“义”。“义”是人性发展的必然结果，人性又植根于人心之中，所以孟子一派更偏重心性学。荀子更强调孔子“习相远”的主张，并将其发展成为“性恶说”。荀子认为，人性有恶，恶的人性必然导致恶的行为。为了防范恶的行为发生，必须加强“礼”的建设，所以荀子一派更偏重礼法学。孟子为人类的道德存在找到了人性善的基础，而荀子则为礼法的建设找到了人性恶的依据。两人虽然各执一端，但是他们对中华民族的道德建设与法制建设同样具有深远影响。因为孟子的说法更有人情味，所以得到了广大民众的普遍接受；又因为孟子的“仁政”思想更符合统治者的政治理想，加之唐宋两代学者的大力提倡，所以孟子的影响力远远超过荀子，成为中华民族公认的孔子继承人，被尊为“亚圣”。

尽管如此，孟子与孔子并不完全相同。抛开出身和性格方面等个体差异不谈，单就思想而言就存在诸多不同。第一，从思想理路看，孔子是“下学而上

达”，孟子是“上学而下达”。孔子是先按照礼的规范立身处世，再探索这样做的道理，从而认识到“礼”源自“仁”，“仁”源自“天”，推广仁爱，实施礼教，是天之所命，然后用自己的一生去完成这个天命。而孟子是在孔子“知天命”的基础上，直接把如何完成天命当作自己的人生使命，并将之一贯到底。也就是说，孔子是从行动上升为思想，而孟子是从思想落实到行动。第二，从理论建设看，孔子虽然提出了“仁”的概念，但是还没有明确指出“仁”就是人性，也没有在“仁”与“天”之间建立必然的逻辑关系。而孟子则对人性问题展开了全面而深入的探索，并区分“性”与“命”的不同，明确了人性的基本属性，在人与天之间建立了合乎逻辑的联系，从而为人类的道德存在找到了依据。另外，孔子提出“勇”德，并认为仁、智、勇为“三达德”，可是他并没有对“勇”展开论述。而孟子指出“勇”源自“浩然之气”，而“浩然之气”“乃集义所生”，“义”又是人性中“羞恶之心”的产物，这样就使道德之“勇”有了无可争辩的合理性。第三，从学说发展看，孔子所提倡的“仁”，仅仅是一种心理机制“爱人”，还停留在道德情感层面。而孟子却把这种心理机制发展成为一种政治理想“仁政”，并为此提出了一系列实行仁政的措施。第四，从观念变化看，孔子在感情深处还存有很强烈的贵族情结，尊王意识和等级意识都非常强烈，君君、臣臣、父父、子子是 他一生不可逾越的鸿沟。而孟子则明显带有平民情怀，他不但提出了“民为贵，社稷次之，君为轻”的口号，而且还赋予人民造反的权力，认为像商纣王这样的“独夫”，就应该杀掉。对于当时的等级也采取区别对待的方式，主张“在朝为爵，在乡为齿，辅世长民莫如德”，并且在政治活动中表现出“见大人则藐之”的大丈夫气概。总之，孟子在孔子学说的基础上结合自己的理解对其进行了完善与提升，使之更加理论化和系统化，使儒学变得更加富有说服力。

庄子之于老子也同样存在继承与发展的问 题。庄子继承了老子的“道本论”思想，并在此基础上发展了老子的思想。对此，章太炎说：“其术似与老子相同，其心乃于老子绝异。故《天下篇》历叙诸家，已与关尹、老聃裂分为二。其褒之以‘至极’，尊之以‘博大真人’者，以其自然之说，为己所取法也。其裂分为二者，不欲以老子之权术自污也。”（《论诸子学》）意思是，庄子看待世界的方法与老子相同，而他的内心指向却与老子完全不同。所以《庄子·天下篇》历数各家学说，将自己的学说与关尹、老子分裂为两派。庄子用“最高境

界”褒扬关尹、老子，以“博大真人”尊崇关尹、老子，是因为关尹、老子的“自然”学说被自己所取用效法。将自己与关尹、老子分裂为两派，是不想用关尹、老子的权谋之术玷污自己。太炎先生的见谛可谓不浅，不过，说“不欲以老子之权术自污”有点言辞过激。庄子在“道之体”的见解上与老子完全一致，而在“道之用”的见解上确与老子有所不同。老子讲究“以道治世”，而庄子讲究“以道解人”。我们来看看庄子《天下》究竟是怎么说的：“以本为精，以物为粗，以有积为不足，澹然独与神明居。古之道术有在于是者，关尹、老聃闻其风而悦之。”把本原当作精微，把物体当作粗疏，把积存当作不足，安然独与神明共处。古代道术有侧重这方面的，关尹、老聃听到这种风气就高兴。“芴漠无形，变化无常，死与生与？天地并与？神明往与？芒乎何之？忽乎何适？万物毕罗，莫足以归。古之道术有在于是者，庄周闻其风而悦之。”恍惚茫昧而没有形迹，随物变化而没有常性，这是死还是生呢？是与天地一起存在吗？是与神明一起前进吗？茫茫然去往哪里？飘飘乎去往何处？万物都包罗在内，却不能当成归宿。古代的道术有侧重这方面的，庄周听说这种风气就高兴。从这两段文字上看，老子与庄子的最大区别在于：老子是“与神明共处”，庄子是“应于化解于物”（顺应自然变化，消解与物隔阂）。“与神明共处”时主体还在，主体还可以效法“道”来行事；而“应于化解于物”时，主体已经融入天地精神之中，完全不知道自己的存在，更不用说效法“道”行事了。这就提示我们，在化解主体意志方面，庄子比老子走得更远。接下来庄子自己解释说：“独与天地精神往来，而不敖倪于物，不谴是非，以与世俗处。”（《庄子·天下》）独自与天地精神往来，而不轻视万物，不过问是非，来与世俗相处。可见，庄子也是讲立身处世的，只不过他不像老子那样考虑如何治世与救世，而是考虑如何处世与全生罢了。

总之，尽管国学的内涵与外延不断变化，但是儒道两家都或明或暗始终在场。儒家思想与道家思想的相互对立与补充，使中华民族在天人关系的协调中找到了平衡；儒道两家学派内部的继承与发展，又使各自的理论体系更加完善，为中华民族的诗意生活增添了一抹理性的色彩。





第一章  
孔子

## 导言

周朝建立之初，以礼乐治天下，曾经保持相当长一段时间的太平局面。可是到了春秋时期，礼坏乐崩，天下失序，国家处于混乱之中，百姓生活苦不堪言。孔子生逢其时，倍感沉痛。强烈的社会责任感和人生使命感使他开始思考如何对此加以救治。经过一番思索与考察，他决定复兴周礼，重建秩序。“礼”是通过加强个人修养，达成人与人之间的适当关系的个人行为规范，也是维护社会秩序、巩固统治、安顿百姓的治世准则。孔子以此为出发点，把“修己以安百姓”作为人生目标来追求，并且认为这是上天赋予的使命。不过，孔子思想的形成与完善经历了一个相当漫长的过程，他在七十岁以后总结自己的一生时，用三十八个字对这一过程进行了精准的概括：

“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》）

我十五岁时立志学习，三十岁时以礼立身，四十岁时不再困惑，五十岁时知晓天命，六十岁时听言耳顺，七十岁时从心行事，不越规矩。话虽简短，却含义丰富，意味深长。

第一，“吾十有五而志于学”。学什么？孔子说，“士志于道，而耻恶衣恶食者，未足与议也。”（《里仁》）读书人志在真理，却以吃得不好穿得不好为羞耻，这种人不值得与他探讨问题。可见孔子立志学习的是“道”，并把获得“道”作为最大的精神满足。“朝闻道，夕死可也。”早晨听到了真理，晚上

死了也值得。孔子学习“道”的方法是，一方面向古代优秀文化寻求，另一方面用自己心灵领悟：“我非生而知之者，好古，敏以求之者也。”（《述而》）我不是生来就懂得道理的人，而是爱好古代文化、用心探求的人。那么，孔子学“道”，目的何在呢？

樊迟请学稼。子曰：“吾不如老农。”请学为圃。曰：“吾不如老圃。”樊迟出。子曰：“小人哉，樊须也！上好礼，则民莫敢不敬；上好义，则民莫敢不服；上好信，则民莫敢不用情。夫如是，则四方之民襁负其子而至矣，焉用稼？”（《子路》）

樊迟请教如何种庄稼。孔子说：“我不如老农民。”樊迟又请教如何种菜。孔子说：“我不如老菜农。”樊迟退出。孔子说：“樊迟志向太小啊。在上位的人好礼，老百姓就没有敢不敬畏的；在上位的人好义，老百姓就没有敢不服从的；在上位的人好信，老百姓就没有敢不真诚的。像这样，四面八方的百姓就会背着自己的孩子来投奔，哪里用得着自己去种庄稼呢？”孔子之所以不愿意告诉樊迟如何种地，是因为他认为种地是小人物所从事的事业，而读书人应该立志成为身处上位的人。身处上位的人，只要能够做到尊礼、行义、守信，百姓就会敬畏、服从、以诚相待。即使不会种地，也能号令天下，教化百姓。孔子对樊迟说这番话时已经人到中年，早已过了立志学习的阶段，不过我们可以由此推知孔子当年立志学习的目的：通过加强自身修养，提高自己的社会地位，再通过由己及人的推广，来改变社会现状，安顿天下苍生。

第二，“三十而立”。“三十而立”的“立”既不是经济独立，也不是人格独立，而是立身处世。这通过《论语》中其他语句所出现“立”字的含义可以得到证明。“不学礼，无以立。”（《季氏》）不学习礼制，就无法立身处世。“可与共学，未可与适道；可与适道，未可与立；可与立，未可与权。”（《子罕》）可以与他人一起学习，未必可以一起走上正途；可以一起走上正途，未必可以一起立身处世；可以一起立身处世，未必可以一起权衡是非。“兴于诗，立于礼，成于乐。”（《泰伯》）开始于诗，立身于礼，完成于乐。可见“三十而立”的“立”应该理解为立身处世。意思是说：到了三十岁，孔子就能够按照社会道德规范立身处世了。

第三，“四十而不惑”。三十岁时的孔子，只停留在按照礼的规范立身处世的阶段，还没有明白作为一个人为什么一定要按照礼的规范立身处世，这就是他的困惑。经过多年的思索，他终于找到了这个问题的答案：是人心中“仁”决定了人类必然产生“礼”。“樊迟问仁。子曰：‘爱人。’”（《颜渊》）攀迟问什么是“仁”，孔子说：“关爱他人。”这种关爱他人的能力与生俱来，并根植于心，随时随地都可以发挥作用：“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。”（《述而》）仁离我们很远吗？我想达到仁，仁就来了。孔子的弟子有子也说：“孝弟也者，其为仁之本与？”（《学而》）孝顺父母，尊敬兄长，大概就是仁的根本吧。一个人自幼就知道孝顺父母，长大后就知道尊敬兄长，不需要任何人教导就可以做到，这就是根植于人心中的“仁”发挥作用的结果。“仁”是人类独有的道德情感，这种道德情感一旦外化为道德行为就是“义”，“义”为民众所接受成为普遍的道德规范就是“礼”。“礼”是“仁”在人际的落实，是“仁”发挥作用的必然结果。明白这个道理时，孔子已到四十岁，所以叫“四十而不惑”。

第四，“五十而知天命”。四十岁时，孔子发现“礼”源于人心之“仁”，但他并不满足于此，他更想知道“仁”从何而来。五十岁以后，孔子领悟到，“仁”是上天赋予人的属性。他说：“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？”（《阳货》）上天说什么了呢？四季照常运行，万物照样生长，天说什么了呢？在孔子看来，天不说话，就能运行四季，生育万物，是因为上天有好生之德与仁爱之心。上天在生育万物时，将好生之德的特质赋予人与万物，成为人与物所共有的属性；而人除了继承上天的好生之德，还继承了仁爱之心。“仁”是人与物相区别的特有属性。孔子虽然没有明确表示“仁”就是人性，但是“仁”在孔子的话语体系中已经具有人性意义。既然上天赋予人以“仁”的本性，就意味着让人保持这种本性，并进行由此及彼的扩充，最后完成“修己以安人”的任务。这就是所谓的“天命”。孔子到五十岁时悟到这个道理，就叫“知天命”。

第五，“六十而耳顺”。孔子在五十岁以后所做事的就是如何完成天命。他带领学生周游列国，劝说各国君主以礼治国，爱护百姓，就是在履行天命。他的行为曾遭到来自各方面的非议与讽刺。六十岁以前，他对这些非议与讥讽有时难免要进行一些解释或辩解。可是到了六十岁时，他对来自各方面的舆论都能做到置若罔闻，甚至予以某种程度的理解。这就是所谓的“耳顺”。这并不意味着孔子在“耳顺”之前是一个固执的人，他曾经表示：“勿意，勿必，勿固，勿

我。”（《子罕》）做事不能主观臆断，不能绝对肯定，不能拘泥固执，不能自以为是。只能说六十岁以后，他的心态发生了变化。

第六，“七十而从心所欲，不逾矩”。“心”即仁心，“矩”即礼制，顺着仁心的指向行事，其结果与礼制合若符契，这是人生的最高境界，也是生命的圆满状态。如果一个人从真诚出发，按照内心的愿望行事，结果与社会规范完全一致，就等于获得了生命的自由。对于个体生命而言，没有比自由更高的价值，所以孔子在七十岁时成圣了！

这就是孔子的生命历程。十五岁时志于学，渴望长大成人；三十岁时立于礼，打造君子人格；四十岁时依于仁，解除人生困惑；五十岁时知天命，实现天人合一；六十岁时志于道，完成人生使命；七十岁时从于心，获得生命自由。

## 第一节 志于学 渴望长大成人

孔子究竟多大年龄开始上学读书，真实情况我们不得而知，但是根据班固《汉书·艺文志》“古者八岁入小学……教之以六书”的说法可以推知：如果孔子与当时其他儿童一起接受正常教育，那么他应该从八岁开始上学读书。《大戴礼·保傅》中说：“古者年八岁而出就外舍，学小艺焉，履小节焉；束发而就大学，学大艺焉，履大节焉。”“外舍”就是小学，“束发”就是十五岁，也就是说，古人八到十四岁在小学“学小艺，履小节”；十五岁以后开始入大学“学大艺，履大节”。如果这样，孔子所说的“吾十有五而志于学”，应当是指他在学完了“六书”“小艺”之后，立志入大学，“学大艺，履大节”。不论是上小学，还是入大学，孔子立志学习都事出有因。

### 1. 改善境遇

太宰问于子贡曰：“夫子圣者与？何其多能也？”子贡曰：“固天纵之将圣，又多能也。”子闻之，曰：“太宰知我乎？吾少也贱，故多能鄙事。君子多乎哉？不多也。”（《子罕》）

太宰问子贡：“孔子是圣人吧？为什么有这么多的才干呢？”子贡说：“这是天要让他成为圣人，并且赋予他很多才干。”孔子听说后，说：“太宰了解我吗？我年少时贫困卑微，所以学会了一些琐碎的技艺。作为一个君子需要这么多技艺吗？我想是不需要的。”

太宰在西周时期，是冢宰的首领，相当于后来的宰相，并掌管各种典籍。春秋时期，由于王室衰落，太宰一职的地位虽然下降了许多，但仍然是一个掌管文化的官职。他看到孔子多才多艺，超出一般人许多，就用猜测的口气说，孔子大概是一个圣人吧。子贡无法解释孔子多才多艺的原因，只好搬出上天来说事儿。孔子听到这件事后，就从成长历程出发说明自己多才多艺的原因是生活所迫。如果自己是贵族，根本不需要为了生存而学习这么多琐碎的技艺。我们相信孔子的话是真实的，因为人生有许多无奈，其中之一就是无法选择出身。孔子三岁丧父，与母亲颜徵在相依为命，孤儿寡母，无依无靠。如果不努力求生，就无法生存，更不必说发展。对少年孔子而言，唯一的出路就是学习，学习生活中的各种技艺，以谋一碗饭吃。孔子十七岁时，唯一的亲人母亲又去世了，天地之间孤苦一人，除了自救，别无选择。所以孔子在这一时期选择学习的一个重要原因就是改善人生境遇。

## 2. 热衷文化

子曰：“我非生而知之者，好古，敏以求之者也。”（《述而》）

孔子说：我不是生来就懂得道理的人，而是爱好古代文化、用心探求的人。兴趣与爱好决定一个人未来的发展方向，而兴趣和爱好与两件事有关，一是引导，二是性格。清人郑环说：“圣母豫市礼器，以供嬉戏。”（《孔子世家考》）孔子的母亲从市场买回来祭祀用的礼器，来供孔子做游戏用。这不能不说是一种有目的的引导，母亲是希望孔子长大以后成为一个有文化的人，成为一个通晓礼乐的人，毕竟周朝的文化还是以礼乐为主的文化。问题是引导只是一个外因，是否起作用还得靠孔子自己。孔子非常喜欢这些礼器，并且玩得很认真。这可能是由他天生的性格决定的。司马迁说：“孔子为儿嬉戏，常陈俎豆，设礼容。”（《史记·孔子世家》）孔子儿时做游戏，经常把祭祀时存放供品用的俎豆

礼器摆列出来，练习祭祀礼仪。这与一般小孩有些不一样，一般小孩对礼仪不但不感兴趣而且容易反感；而小小的孔子却以此为乐，喜好有加。有了这种爱好，再加上母亲的因势利导，为日后成为礼乐方面的大师提供了可能。

孔子或许是出于谦虚，或许是出于真诚。他说：“十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好学也。”（《公冶长》）一个拥有十户人家的小镇，一定有像我这样讲究忠信的人在，只是他们不如我好学罢了。有了兴趣与爱好，再加努力与坚持，想不成才都难。学习是成长的必由之路，离开学习，人是无法长进的。孔子早就认识到这一点，后来他总结说：“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。”（《季氏》）一生下来就懂得道理，那是最上一等的人；通过学习才懂得道理，那是其次一等的人；遇到困惑才去学习，那是又次一等的人；遇到困惑仍不学习，那是最下一等的人。实际上，世上从来就不曾有“生而知之者”，孔子也从来不承认自己是“生而知之者”，他自我定位为“学而知之者”，这是真诚而客观的。除去事实上根本不存在的“生而知之者”，孔子就成了最上一等的人。他因为热爱文化，所以发奋学习。

### 3. 渴望成人

子曰：“古之学者为己，今之学者为人。”（《宪问》）

古代的人求学是为了自己，现在的人求学是为了别人。不光是孔子生活的时代，就是现如今的大多数人求学也是为了别人，为了满足父母的愿望，为了获得别人的认可，为了得到上级的任用等。有多少人是为了丰富自己的知识、提高自己的能力而学？又有多少人是为了加强自身修养、完善自己的人格而学呢？孔子的学习目的非常明确：完善自我，长大成人。

成人是有标准的。

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。”曰：“今之成人者何必然？见利思义，见危授命，久约不忘平生之言，亦可以为成人矣。”（《宪问》）

子路问什么是成人。孔子说：“像臧武仲那样的智慧，孟公绰那样的淡泊，卞庄子那样的勇敢，冉求那样的才华，再用礼乐加以修饰，也就可以称为成人了。”又说：“现今的所谓成人何必一定要这样呢？看见利益就想到该不该得，遇到危险愿意牺牲生命，长期处于贫困也不忘记平生期许自己的话，也可以算是成人了吧。”孔子一口气给出了两种成人的标准，一种是理想中的成人标准，一种是现实中的成人标准。对于前者而言，必须具备四个条件：知、不欲、勇、艺。知，即智，是指能够对人生做出价值选择，明确人生的方向；不欲，是指坚守自己的宗旨，不被外物所诱惑；勇，是指能够以道德为底气，进行大胆实践；艺，是指能够在文化与艺术中享受快乐。达到这四点标准就是成人，即人格的完善。对于后者而言，主要是停留在现实层面，只包括最基本的价值意义：义、授命、守信。当然能够做到这一点，也是不错的表现，毕竟还有许多见利忘义、见危保命、久约失言的人在。

在完善自我的过程中彰显个人魅力，是孔子内圣外王的进取之路。他说：“不患人之不己知，患其不能也。”（《宪问》）不必担心别人不了解自己，只担心自己做得不够好。是金子总要发光的，自己努力修为，不断进步，目的就是长大成人。

#### 4. 倾慕君子

到了十五岁，摆在孔子面前的恐怕不是谋生、兴趣、渴望成人那么简单，他该着力思考自己的未来：我应该成长为一个什么样的人？我怎样才能活得更有尊严？在当时的社会历史背景下，凭一个少年最朴素的直觉，孔子意识到他应该成长为一个君子。君子不论是地位、修养、尊严，还是社会职位与人格魅力，都令他神往。后来他的一系列言论都证明了这一点。

“君子坦荡荡，小人长戚戚。”（《述而》）君子光明磊落、心胸坦荡，小人则斤斤计较、患得患失。“君子泰而不骄，小人骄而不泰。”（《子路》）君子安详坦然而不骄傲自大，小人骄傲自大而不安详坦然。“君子周而不比，小人比而不周。”（《为政》）君子团结而不勾结，小人勾结而不团结。“君子和而不同，小人同而不和。”（《子路》）君子与人和谐而不苟同，小人与人苟同而不和谐。“君子求诸己，小人求诸人。”（《卫灵公》）君子行事求之于自己，小人行事求之于他人。“君子成人之美，不成人之恶；小人反是。”（《颜渊》）君子成全别



人的美德，不促成别人的恶德；小人则与此相反。“君子不可小知而可大受也，小人不可大受而可小知也。”（《卫灵公》）君子不能够做小事情却可以接受大任务；小人不能够接受大任务，却能够做小事情。“君子易事而难说也。说之不以道，不说也；及其使人也，器之。小人难事而易说也。说之虽不以道，说也；及其使人也，求备焉。”（《子路》）在君子手下做事很容易，但难以讨他欢喜。不用正当的方式去讨他欢喜，他是不会欢喜的；等到他用人时，却总是量才而用。在小人手下做事很难，但容易讨他欢喜。用不正当的方式去讨他的欢喜，他也会欢喜；等到他用人时，却总是求全责备。

在对君子的描述中，字里行间无不流露出孔子对君子的人格向往。做一个君子，才是“吾十有五而志于学”的真正目标。

## 5. 勤奋乐学

孔子是一个好学的人。“吾尝终日不食、终夜不寝以思，无益，不如学也。”（《卫灵公》）我曾经整天不吃饭、整夜不睡觉用来思考，毫无收获，不如用来学习。

第一，从哪学起？

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。”（《学而》）

子夏说：“对待妻子，能够重德轻貌；侍奉父母，能够尽心竭力；为君主服务，能够奋不顾身；与朋友交往，能够说话守信。这样的人，即使说没有学习过，我也一定说他是学习过了。”在子夏看来，道德学习贵在实践，如果能够在实践中真诚待人，把各种事情都做得恰到好处，那么学习的过程就变得无足轻重了。

孔子基本同意子夏的看法，认为道德学习与道德实践同样必要，但道德实践要比道德学习更重要。他还指出，修养品德与学习文化同样必要，但修养品德比学习文化更重要。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。”（《学而》）年轻人，在家要孝顺父母，出外要尊敬兄长，行为谨慎，言语有信，博爱大众，亲近善人。这些都做到了还有余力的话，就去

学习文化。

与此不同的是，学习文化与出去做官虽然同样必要，但是一定要先学习文化，再考虑出去做官。

子路使子羔为费宰，子曰：“贼夫人之子。”子路曰：“有民人焉，有社稷焉，何必读书然后为学。”子曰：“是故恶夫佞者。”（《先进》）

子路让子羔做费邑的长官。孔子说：“这样做，会害了这个年轻人。”子路说：“有百姓与官员在那里，也有土地与五谷在那里，为什么一定要读书才算是学习呢？”孔子说：“这就是我讨厌利口狡辩的缘故。”

孔子不同意子路的看法是有原因的。

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。”（《阳货》）

孔子说：“仲由，你听说过六种品德和六种流弊的说法吗？”子路说：“没有。”孔子说：“你坐下，我来告诉你。爱好行仁而不爱好学习，流弊在于愚昧上当；爱好聪明而不爱好学习，流弊在于游谈无根；爱好诚实而不爱好学习，流弊在于伤害自己；爱好直率而不爱好学习，流弊在于尖酸刻薄；爱好勇敢而不爱好学习，流弊在于胡作非为；爱好刚强而不爱好学习，流弊在于狂妄自大。”孔子认为先学习文化再用于实践更符合人的成长规律，也更有利于做好工作。

先进于礼乐，野人也；后进于礼乐，君子也。如用之，则我从先进。（《先进》）

先学习礼乐，再得到官位的，是普通人的子弟；先得到官位，再学习礼乐的，是卿大夫的子弟。如果要选用人才，我主张选用先学习、后做官的人。

## 第二，向谁学习？

孔子非常好学，但没有固定老师，只要是懂得人生道理的有德之人，他都认真请教。“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。”（《学而》）一个君子，饮食不求满足，居住不求安逸，办事勤快而说话谨慎，主动向懂得道理的人请求指正，这样就可以称得上好学的人了。

卫公孙朝问于子贡曰：“仲尼焉学？”子贡曰：“文武之道，未坠于地，在人。贤者识其大者，不贤者识其小者。莫不有文武之道焉。夫子焉不学？而亦何常师之有？”（《子张》）

卫国的公孙朝问子贡道：“仲尼是从哪学成的？”子贡说：“周文王和周武王的教化并没有完全失传，而是散落在民间。贤能的人能够把握它的要旨，不贤能的人只能了解它的末节。到处都有文武之道存在，先生在哪里不能学？为什么要有固定的老师呢？”孔子确实没有固定的老师，他随时随地向贤者学习。“见贤思齐焉，见不贤而内自省也。”（《里仁》）一看到贤德的人，就想与他看齐；看到不贤德的人，就反思自己是否也这样。他把学习寓于日常生活之中，既不刻意追求，也不坐失良机，一切都是自然而然，顺理成章。在他看来生活处处有老师：“三人行，必有我师焉。择其善者而从之，其不善者而改之。”（《述而》）几个人一起行走，其中必有一个值得我学习，选择他的优点跟着做，针对他的缺点及时改。“盖有不知而作之者，我无是也。多闻，择其善者而从之；多见而识之，知之次也。”（《述而》）也许有自己不懂却去凭空创作的，我没有这样的毛病。多听，选择其中正确的部分来接受；多看，把好的记在心里。这种“知”是仅次于“生而知之”的。

不但学习，还要掌握：“默而识之，学而不厌。”（《述而》）默默地在心里记住，坚持学习，永不满足。“学如不及，犹恐失之。”（《泰伯》）学习还来不及，生怕自己忘掉。必须经常复习：“温故而知新，可以为师矣。”（《为政》）温习旧的知识如果能从中获得新的体会，这样的人就可以当老师了。

当然，学习也不能离开思考：“学而不思则罔，思而不学则殆。”（《为政》）只学习不思考，就将毫无领悟；只思考不学习，就会陷入迷惑。在思考中学习，在学习中思考，既增长知识又有所体悟，这样才会有所长进。在学

习过程中遇到不是很清楚的地方，就要向他人请教。“子入大(太)庙，每事问。或曰：‘孰谓鄫人之子知礼乎？入大庙，每事问。’子闻之，曰：‘是礼也。’”(《八佾》)孔子进入鲁国的周公庙，对每一件礼器与摆放都要发问。有人说：“谁说这位鄫邑的年轻人懂得礼呢？他在周公庙里什么都要发问。”孔子听到这种话，就说：“问清楚这些细节，这就是礼啊。”

孔子还能够把学到的知识运用于实践并从中获得快乐。“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》)学习为人处事的道理，并在适当的时候用于实践，不是一件很快乐的事吗？志同道合的人从远方来一起切磋，不是一件更快乐的事吗？别人对自己的做法不理解，而自己并不生气，不也是君子吗？一个人能从学习、实践、与人切磋中获得快乐已实属不易，还能在别人不理解自己做法的情况下坚持学习，真不愧是一个君子。

### 第三，学习什么？

孔子在十五岁以后主要学习文化典籍和做人的道理。文化典籍可以到官方学校学习，也可以在自己家里学习。学习做人的道理，可以有固定的老师，也可以没有固定的老师。他所学习的文化典籍主要包括《诗》《书》《礼》《乐》等古代文献，而《易》与《春秋》两部著作应该不在其中。孔子说过：“加我数年，五十以学《易》，可以无大过矣。”(《述而》)可见《易》是孔子五十岁以后才努力学习的典籍。而《春秋》一书则由他本人在晚年整理而成，也不应该包含在他早年学习的典籍之中。孔子非常重视对《诗》与《礼》的学习，他认为“不学诗，无以言”“不学礼，无以立”。这一点从他后来教导学生的说辞中有所体现。

“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。”(《阳货》)

弟子们为什么不学习《诗》呢？诗可以触动内心的真诚，可以考察他人的感受，可以融通彼此的情感，可以纾解内心的怨愤。从近处说，懂得如何侍奉父母；往远处说，懂得如何侍奉国君。此外，还能广泛地识别草木鸟兽的名称。对这段文字，人们历来都有不同的解读。一般都认为孔子是讲诗的社会功能，但细细品味，好像未必完全如此。孔子讲这段话的意图非常明确，就是劝弟子们

学诗。要想说服弟子们接受他的建议，他必须给出理由。理由有三：一是有利于自身修养，二是有利于服务社会，三是有利于增长知识。对自身修养而言，就是“兴、观、群、怨”；对服务社会而言，就是“事父事君”；对增长知识而言，就是“多识草木鸟兽之名”。这三点恰好命中学诗的要害。诗的作用，第一是“诗缘情”，第二是“诗言志”，第三才是增长知识。既然诗与情感关系最为密切，那么学诗首先可以陶冶情操：先触动内心的真情，再了解他人的感受，进而融通彼此的情感，甚至可以凭借诗中的语句纾解内心的怨愤。如果通过学诗读懂了人情，就顺理成章地知道父亲和国君的想法和他们的心理需求，也就知道如何事父事君了。孔子劝说弟子们学诗，自己早已做到。“子所雅言：《诗》、《书》、执礼，皆雅言也。”（《述而》）孔子在读《诗》《书》与执行礼仪时，都说标准古音。这说明他对《诗》《书》的掌握已经达到很高的程度，并且能够将所学的知识运用于社会实践。他说：“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》）读《诗》三百篇，给他政治任务，不能顺利完成；派他出使外国，不能独当一面。这样读书再多，又有什么用呢？学以致用，是孔子的一贯主张。充分地掌握文化知识，增长个人才干，以便将其用于社会实践，避免工作的盲目性，是学习的根本目的。如果不能将所学的知识个人的才干运用到社会实践中去，那么学习将变得毫无意义。

当然，学文与学礼不可偏废，“博学于文，约之以礼，亦可以弗畔矣夫”。（《颜渊》）有志成为君子的人，广泛学习文化知识，再以礼来约束自己的行为，这样就不至于背离人生正途。可见有文化是必要的，但只有文化，也无法保证自己的行为不出现偏差，还必须用礼加以规范，才能万无一失。

## 第二节 立于礼 打造君子人格

礼，是维护社会运行的典章制度和维系人际关系的道德规范。作为典章制度，礼是社会政治制度的体现，属于上层建筑；作为道德规范，礼是人与人之间的行为准则，属于人格修养。孔子同时在这两个意义上强调礼对社会人生的意义，并积极投身于礼的学习与实践之中。在他看来，东周时期天下失序，就是因

为礼的毁坏，要想重新恢复社会秩序，让天下归于太平，首先要做的事就是恢复礼。然而，哪一种礼更适合拯救当前乱局呢？

### 1. 选择周礼 立为规矩

礼作为典章制度，夏、商、周三代各有不同。孔子的弟子子张曾经问孔子：“十世可知也？”未来十代的制度现在可以知道吗？孔子说：“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》）殷朝沿袭夏朝的礼制，所减损与所增加的，可以知道；周朝沿袭殷朝的礼制，所减损与所增加的，可以知道。以后若有接续周朝的国家，就算历经百代也可以知道他的礼制。这里所说的“世”，是指一代君主，“十世”是指十代以后的君主所使用的社会礼制。

周武王灭商以后不久驾崩，武王的儿子即位，称周成王。成王年幼，无法独立行政，由其叔父姬旦辅政，称为周公。为了周王朝的长治久安，周公姬旦设计了一套完整的社会制度，称为礼乐制度。礼乐制度与封建制度密不可分。所谓“封建”是指分邦建国。天下最高的统治者称天子，天子为天下预留大部分土地，将其余的部分分成若干个邦国，分封给王室宗亲和开国功臣，建立侯国，有国者称为诸侯。诸侯再把一国的土地预留出大部分，将其余的土地分成若干个家邑，分封给自己的儿子，有家者称为大夫。大夫再拿出一部分土地分给自己的儿子作为食田，有田者称为士。天下其他百姓称为庶民。服务于诸侯的官员称为卿，与大夫同列，可以并称为卿大夫。于是整个社会就形成了五个层次：天子、诸侯、卿大夫、士、庶民。诸侯为天子保卫天下并向天子纳贡。以此类推，形成一个层次分明、组织严密的社会结构体系。这样，整个社会就形成了两种最重要的关系，一是社会上的君臣关系，即上下级之间的尊卑关系；二是家庭中的父子关系，即上下辈之间的长幼关系。处于不同关系中的个体只要遵章守制，各尽其责，整个社会就会秩序井然。以此为核心形成了一系列内容丰富的典章制度，这些典章制度就是所谓的“礼制”。

有了“礼”，社会就能正常运转，为何还需要“乐”呢？乐是礼的一种辅助措施。因为人与人之间只有互相协调才能和平共处。可是一些人长期生活在某一个阶层，由于与其他阶层地位不平等，利益不均衡，就容易产生分歧与矛盾，也容易导致对立与冲突。为了避免这一现象的出现，就用音乐来化解与协调。因为

音乐是直指人心的艺术，最容易激发愉悦之情。人一高兴，就容易释放积怨、缓解矛盾，这仅仅是音乐一个方面的作用。更重要的是，社会运行与音乐演奏有很多相似之处。音乐的最小单位是音符，音符本来各有不同，音色、音高、音长、音强差异较大，但是只要按照规律进行合理搭配就可以组成音节；音节再按照规律进行有序组合就可以组成旋律；优美的旋律再组成乐曲，就会产生感人至深的艺术力量。这与人类社会的组织结构非常相似，个人组成家邑，家邑组成邦国，邦国组成天下。这与音符组成音节，音节组成旋律，旋律组成乐曲同出一辙。音符通过层层组织可以形成优美的乐曲，个人怎么就不能通过层层组织形成和谐的社会呢？这就是作“乐”的意义。乐与礼相互配合，既可以让社会有序，又可以让人际和谐。

这套制度确实不错，在短时间内作用显著，可时间一长，问题就出现了。第一，封邦建国之时，君臣之间大多是父子兄弟关系，各守其位，各尽其责，理所当然，情所必然。几百年的时间一过，这种血缘的基础消失殆尽，尊上纳贡的意识也随之淡化乃至消亡。第二，经过几百年的发展，人口已经远远超过分封初期的数量，天下的土地面积却没有增加。当时的继承制度规定，由嫡长子继承父亲的职位与基业。天子的嫡长子继承天子位，其余的儿子就封为诸侯；诸侯的嫡长子继承诸侯位，其余的儿子就封为大夫；大夫的嫡长子继承大夫位，其余的儿子就变成士。这样一路循环下去，那么第二个继承天子位的嫡长子，他的嫡长子可以继承他的天子位，他的其他儿子就要再度分封。当初预留的土地总数是有限的，怎么经得起几百年的分封呢？没有足够的土地进行分封，矛盾就难以避免。不仅天子如此，诸侯同样存在类似的问题。第三，诸侯之间，随着血缘关系的弱化与土地稀缺，也会弱肉强食，互相兼并。形势发展到这一阶段，礼乐制度就失灵了。到了春秋时期，积弊爆发，最终导致礼坏乐崩，天下大乱。天子的势力越来越弱；诸侯之间经过长期兼并，强者做大，弱者消亡。“弑君三十六，亡国五十二”的混乱局面出现了。

孔子生逢其时，何以自处，又何以处世，这是他所面临的重大挑战。其实，不只是孔子，当时许多知识分子都要面临这种形势的考验。他们无法回避时代赋予的责任，于是如何拯救这场危机就成了一道必答题。道家给出的答案是无为而治，顺其自然；墨家给出的答案是兼爱非攻，尚贤尚同；法家给出的答案是加强法治，富国强兵；孔子则给出了另外一个答案：恢复礼制，以德治国。

问题是夏、商两代都实行礼制，只不过周朝在沿革前两代礼制的基础上建立了“礼乐制”。以孔子的理性精神，他绝不能不加任何考察就确定选择恢复哪个朝代的礼制。于是他进行了比对：“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。”（《八佾》）夏朝的礼制我能叙述，它的后代杞国无法证实；殷朝的礼制我能叙述，它的后代宋国无法证实。这都是资料与人才不够的缘故，如果有足够的资料与人才，我就能证实了。夏朝灭亡后，子孙被集中起来封为杞国，经过多次迁徙，最后灭亡，只为今人留下一个“杞人忧天”的笑柄。殷朝灭亡后，子孙被集中起来封为宋国，到春秋时期也是每况愈下。“文献”中的“文”是指资料，“献”是指通晓资料的人才。古代的文献典籍由专业人士管理，他们通晓历史事迹，同时了解社会现实，是真正意义上的人才。由于文献与人才的不足，孔子不能妄下断语，因为历史是不可臆测的。这就意味着孔子对夏、殷两代的礼制虽然比较了解，但并不十分确定。为此，他在二十岁前后还特意去了一趟宋国，对殷礼进行了实地考察，结果所获得的信息也十分有限，所以他说，“宋不足征也”。于是，孔子放弃了夏、商两代的礼制，选择了周礼。他说：“周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周。”（《八佾》）周代的礼制参考了夏、商两代，形成辉煌浓郁的文化！我遵从周礼。选择周礼，一是因为周礼有足够的文献和人才可以证明，二是因为周礼集中夏、商、周三代的文化精华。当然，也有可能是出于孔子对周公的个人情感。他曾感叹道：“甚矣，吾衰也！久矣，吾不复梦见周公。”（《述而》）我身体衰退得太厉害了，我都好久没有梦见周公了。可见，他在身体健康的时候经常梦见周公。周公是孔子的偶像已经确定无疑，否则为什么会经常梦见呢？但这其中的因果关系我们无法判断，也许是因为喜爱周礼，才崇拜周礼的设计者周公；也许是因为崇拜周礼的设计者周公，才喜欢周礼。无论出于什么动机，孔子最终还是选择了周礼。

礼不仅是一套完整的典章制度，而且是人与人之间的道德规范。孔子说：“礼云礼云，玉帛云乎哉？乐云乐云，钟鼓云乎哉？”（《阳货》）我们说礼啊礼啊，难道只是指玉和帛这些礼品吗？我们说乐啊乐啊，难道只是指钟和鼓这些乐器吗？礼和乐绝不是一种空洞的形式，必须赋予它具体的内容。作为道德规范，不能仅仅靠外在约束，还要靠道德自觉。如果内在的人格修养与外在的道德规范谐调一致、浑然一体，那才是真正意义上的人格完善。这就涉及另一个问题：什么样的人格才是完善的人格？



## 2. 确认君子 作为典范

“君子”是《论语》一书中出现频率最高的词汇之一，是孔子对他心目中的理想人格的一种概括，也是他深情向往的道德典范；在孔子的话语体系里，君子就是崇高道德的代名词。

孔子说：“圣人，吾不得而见之矣；得见君子者斯可矣。”（《述而》）圣人，我不能够见到了，能够见到君子就可以了。孔子心目中的圣人形象是什么样的呢？在《论语》中，孔子从未正面指出哪一个人是圣人。但他大力赞扬过几个人，大概这几个被赞扬的人就是圣人吧。第一个人是尧：“大哉，尧之为君也！巍巍乎，唯天为大，唯尧则之。荡荡乎，民无能名焉。巍巍乎其有成功也，焕乎其有文章！”（《泰伯》）伟大啊，像尧这样的天子！真是崇高啊！只有天是最伟大的，只有尧是效法天的。他的恩泽广博啊，百姓没有办法去形容。他的丰功伟业令人景仰，他的典章制度也辉煌可观！第二个人是舜：“无为而治者其舜也与！夫何为哉？恭己正南面而已矣。”（《卫灵公》）不做什么就能让天下太平的人大概就只有舜吧！他做了什么呢？不过是庄严端正地坐北面南罢了。第三个人是禹：“禹，吾无间然矣。菲饮食而致孝乎鬼神，恶衣服而致美乎黼冕，卑宫室而尽力乎沟洫。禹，吾无间然矣。”禹，我对他没有任何批评啊。他吃得简单，对鬼神的祭品却办得很丰盛；他穿得粗糙，祭祀的衣冠却做得很华美；他住得简陋，却把全部力量用在沟渠水利上。禹，我对他没有任何挑剔。（《泰伯》）第四个人是泰伯：“泰伯，其可谓至德也已矣。三以天下让，民无得而称焉。”（《泰伯》）泰伯，可以说表现出至高的德行。他多次把天下让给别人，百姓却找不出具体的德行来赞美他。第五个人是周公：“甚矣，吾衰也！久矣，吾不复梦见周公。”（《述而》）我衰老得太厉害了！很久没有再梦见周公了！

孔子所提到的这五位，他们的共同特点就是道德高尚。尧、舜、禹以禅让著称，泰伯以让位传世，周公以辅政闻名。尤其是泰伯，他是周文王的大伯。周朝祖先古公亶父有三个儿子：泰伯、仲雍、季历。泰伯、仲雍为了让古公亶父传位给季历，出走到后来的吴国，季历继位后，又传位给儿子姬昌（周文王），姬昌传位给儿子姬发（周武王），文王、武王建立周朝。传位给季历，是古公亶父的意向。泰伯出走的举动可谓一举两得：一是实现父亲的愿望，做到了孝；二是成全了弟弟季历，做到了悌。不但如此，还做到了大德无功，了无痕迹，让百姓想称

赞都无从说起。看来，孔子所言不虚，如果照此标准寻找圣人，那么在孔子所生活的时代确实无法见到，只好退而求其次，能够见到君子就可以了。

我们看看，孔子是如何由近及远地描述君子的。

第一，君子的定位。子曰：“君子不器。”（《为政》）君子不能成为器物。何为“器”？《易经·系辞》上说：“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”超越具体事物上升为抽象的存在就是道，停留在具体事物的本身就是器。器物是具体的、有限量的，是一事一物的，而不是抽象的、无限量的、普遍性的。道与器正好相反。作为一个君子不但要知道做什么，还要知道为什么这样做，怎样才能做得更好，这就是君子应该走的路，也是孔子一生要走的路。换一句话说，就是如何实现自我超越。孔子从学习如何做一个君子开始，然后不断地探索为什么要做一个君子，最后如何将君子一做到底。

第二，君子的风范。“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》）君子有九件事要思考：看，要想是否看明白；听，要想是否听清楚；神态，要想是否温和；容貌，要想是否恭敬；言谈，要想是否诚实；处事，要想是否谨慎；疑难，要想是否要求教；愤怒，要想是否有后患；见利，要想是否符合道义。这里有两点值得注意：一是君子必须时时刻刻注意自己的言谈举止；二是君子的言谈举止是有尺度的。如果一个人在现实生活中真正做到上述九点，那么他所呈现出来的形象就会让人感觉既庄重又温和，既聪明又忠信，既宽厚又严谨。

第三，君子的气质。“质胜文则野，文胜质则史。文质彬彬，然后君子。”（《雍也》）质朴胜过文采，就显得粗野；文采胜过质朴，就显得虚浮；文采和质朴兼备，然后才能称为君子。君子一定要内外双修，如果只重视内在本质而忽略了表现形式，给人的感觉就不够文雅；如果只重视表现形式而忽略了内在本质，给人的感觉就不够真诚；如果两者互相配合，兼而有之，让人觉得既真诚又文雅，君子气质就完备了。

第四，君子的表现。“君子义以为质，礼以行之，孙以出之，信以成之。君子哉！”（《卫灵公》）君子把义作为根本，用合礼的方式来推行，用谦逊的语言来表达，用忠诚的态度来完成，这就是君子了。值得我们高度重视的是，孔子后来经常提及的仁、义、礼、智、信，在此却只提到义、礼、信并且加上一个孙（逊）字，并没有提到“仁”。这是一个重要的信息，证明此时的孔子还没有到

四十岁，因为他“四十而不惑”，“不惑”意味着他已经认识到君子品格的心理基础就是“仁”，所以在此他只说“义以为质”，而没有说“仁以为质”。

第五，君子的作风。“君子不重则不威，学则不固。主忠信，无友不如己者。过则勿惮改。”（《学而》）君子言行不庄重，就没有威严；多方学习，就不会流于固鄙。以忠信为做人处事的原则，不与志趣不相似的人来往。有了过错，就不要怕改正。这里涉及君子在为人处事方面的四个具体做法：一是“重”，就是庄重。庄重既是重视自己，也是尊重他人。要想得到他人的尊重，必须首先做到自重。二是“学”，就是学习。学习应该是多元化、开放式的，不应该固守一端。如果方向单一、内容单薄，就容易流于固鄙。三是“友”，即交朋友。交朋友必须以忠信为共同前提，双方都不讲忠信，就无法交朋友；一方讲忠信，另一方不讲忠信，朋友就无法相处。只有双方都讲忠信，才算“如己”，就像和自己一样。有了共同的价值取向与人生志趣，才能在相互勉励中携手共进。四是“过”，就是对待过错。人非圣贤，孰能无过。有了过错，首先要承认过错，其次不怕改正过错，最后要以改正过错为快乐，这才是真正的君子。看来，孔子也是允许君子犯错误的，关键是如何改正。

“周公谓鲁公曰：‘君子不施其亲，不使大臣怨乎不以，故旧无大故则不弃也，无求备于一人。’”（《微子》）周公对鲁公说：“君子不能疏忽怠慢自己的亲族；不会让大臣抱怨没有受到重视；长期追随的属下，没有重大的过失，不要弃之不用；不要求一个人十全十美。”周公就是姬旦，鲁公是周公之子伯禽。作为一个称得上君子的国君，在实际执政过程中也应该做到四点：一是不怠慢亲族，二是不遗怒大臣，三是不放弃老臣，四是不求全责备。

第六，君子的职责。“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》）子路问怎样才算君子。孔子说：“修养自己，以至能认真谨慎地面对一切。”子路说：“这样就够了吗？”孔子说：“修养自己，以至能安顿周围的人。”子路说：“这样就够了吗？”孔子说：“修养自己，以至能安顿天下百姓。修养自己，以至能安顿天下百姓，尧舜也会觉得这是很难做到的事吧？”子路想要请教的不是什么叫君子，而是怎样做才算是君子的表现。针对子路当时的表现，孔子只要求他修养自己，以至能认真谨慎地对待一切就可以了。至于修养好自己以后应该怎么做，现在还没有必要交

待，因为还没有到达那一步。可子路是一个性急的人，他一定要追问接下来应该怎么做。在他的追问之下，孔子不得不回答：修养自己，以至安顿周围的人。能用自己的修养影响他人，已经初步实现了修养目的。但是子路还觉得有进步的空间，继续追问下一步应该怎么做。孔子只好说出终极目标：修养自己，以至安顿天下百姓。能够做到这一点，已经达到了尧舜的境界，尧舜也不过是“修己以安百姓”罢了。从“修己”到“以安百姓”，虽然分三步走，但其实就是两件事，一是内圣，二是外王。内圣强调的是如何做人，外王强调的是如何齐家治国平天下；内圣是外王的前提条件，外王是内圣的实际应用，两者互为表里。内圣外王是孔子的人生愿望，也是他的人生路线。

第七，君子的忌讳。“子贡曰：‘君子亦有恶乎？’子曰：‘有恶。恶称人之恶者，恶居下流而讪上者，恶勇而无礼者，恶果敢而窒者。’曰：‘赐也有恶乎？’‘恶徼以为知者，恶不孙以为勇者，恶讦以为直者。’”（《阳货》）子贡说：“君子也有讨厌的事吗？”孔子说：“有讨厌的事。讨厌称赞别人罪过的人，讨厌才能低而诋毁才能高的人，讨厌勇敢而无礼的人，讨厌果敢而窒塞的人。”孔子说：“赐，你也有讨厌的事吗？”子贡说：“讨厌卖弄聪明却自以为明智的人，讨厌狂妄无礼却自以为勇敢的人，讨厌揭人隐私却自以为正直的人。”君子必须以宽容人，以诚待人，以信友人。这并不等于不讲原则，恰恰相反，君子必须是非分明，敢爱敢恨。如果没有什么值得讨厌的，那就是“乡愿”。“乡愿，德之贼也。”（《阳货》）乡愿是德的罪魁祸首。为什么？因为乡愿取消了是非标准。取消了是非标准，也就没有了是非；没有了是非，也就无所谓善恶。这样，就从根本上否定了善，也否定了君子的意义。“子贡问曰：‘乡人皆好之，何如？’子曰：‘未可也。’‘乡人皆恶之，何如？’子曰：‘未可也。不如乡人之善者好之，其不善者恶之。’”（《子路》）子贡问道：“全乡人都喜好一个人，怎么样？”孔子说：“不可以。”“全乡人都厌恶他，怎么样？”孔子说：“不可以。不如乡人中的那些好人都喜爱他，那些不好的人都讨厌他。”

孔子还对如何成为一个君子，进行了设计。

子曰：“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。”（《宪问》）

君子的境界有三层，我还没有做到：懂得仁爱，就没有忧虑；知道天命，就没有困惑；勇于实践，就无所畏惧。子贡说：先生说的正是他自己啊。要成为一个君子，要分三步走，第一步，懂得心中有仁爱。如果从仁爱出发，与人为善，就会襟怀坦荡，心无挂碍；不担忧愧对于人，也不担忧与人结怨。第二步，知道人生有使命。一个人在天地之间走一回，从生到死不能浑浑噩噩，一无所成；而要目标明确，不断追求，这样的人生才不会有困惑。第三步，要勇于实践。完成人生使命，实现人生价值，要勇往直前，义无反顾；决不能迫于环境的压力半途而废，功亏一篑。孔子是这样想的，也是这样做的，所以子贡才说：“夫子自道也。”

当然孔子还零零散散地谈到了一些关于君子的表现，都是结合具体问题发表的评论。

“先行其言而后从之。”（《为政》）对于你要说的话，先实行了，再说出来。“君子矜而不争，群而不党。”（《卫灵公》）君子庄重自尊而不与人争斗，团结他人而不结党营私。“君子无所争，必也射乎！揖让而升，下而饮。其争也君子。”（《八佾》）君子对什么事情都不争。如果说有所争，那一定是射箭比赛吧！双方互相作揖谦让然后登场，射完箭走下来饮酒，这种争是君子之争。“君子不以言举人，不以人废言。”（《卫灵公》）君子不因为某人话说得好听就提拔他，不因为某人不好而鄙弃其正确的话。“君子病无能焉，不病人之不己知也。”（《卫灵公》）君子只担心自己没有能力，不会担心别人不赏识自己。“君子疾没世而名不称焉。”（《卫灵公》）君子最担心自己毕生名声不被人称颂，等等。

### 3. 以礼修身 完善自我

第一，修身以尊礼为前提。

孔子说：“恭而无礼则劳；慎而无礼则蕙；勇而无礼则乱；直而无礼则绞。君子笃于亲，则民兴于仁；故旧不遗，则民不偷。”（《泰伯》）一味谦恭而没有礼的节制，就会流于劳倦；一味谨慎而没有礼的节制，就会显得畏缩；只知勇敢行事而没有礼的节制，就会制造乱局；只知直言无隐而没有礼的节制，就会尖刻伤人。政治领袖对亲族厚道，百姓就会变得善良；政治领袖不遗弃故旧，百姓就不会刻薄无情。修身的目的，从近处说，就是协调人与人之间的关系，使其保持适度的状态。孔子的弟子有子说：“礼之用，和为贵。先王之道，斯为美，小大

由之。有所不行，知和而和，不以礼节之，亦不可行也。”（《学而》）礼在应用的时候，以形成和谐最为可贵。古代帝王的治国方法，就以这一点最为完美，无论小事大事都要依礼而行。遇到有些地方行不通时，如果只为了和谐而求和谐，不以礼来节制的话，恐怕还是行不通的。礼既是一个君子必须遵守的道德规范，也是一个君子道德水平所达到的高度。孔子的弟子子贡说：“贫而无谄，富而无骄，何如？”贫穷而不谄媚，富有而不骄傲，这样表现如何？孔子说：“可也。未若贫而乐道，富而好礼者也。”还可以。但比不上贫穷而乐于行道，富有而崇尚礼仪的人。子贡说：“《诗》云：‘如切如磋，如琢如磨’，其斯之谓与？”

《诗经·卫风·淇澳》上说：“就像修整骨角与玉石，要不断切磋琢磨，精益求精。这就是您所说的意思吧？”孔子说：“赐也，始可与言《诗》已矣，告诸往而知来者。”（《学而》）赐啊，现在可以与你讨论《诗》了！告诉你一件事，你可以自行发挥，领悟到另一件事。修身的目的，从远处说，就是治国安民。孔子说：“能以礼让为国乎？何有？不能以礼让为国，如礼何？”（《里仁》）能以礼貌谦让的态度治理国家，治理国家有什么难呢？不能以礼貌谦让的态度治理国家，又能用礼做什么呢？

正因为礼有修己安人的双重功效，所以孔子坚决不肯舍弃礼。周朝天子每年向诸侯颁告历法，诸侯每月初一必须在祖庙祭祀，以上告祖先并表示对天子的尊敬，称为“告朔”。春秋末年，天子势衰，诸侯已不行告朔之礼，而鲁国官员每月还准备告朔礼所规定的活羊，子贡认为应该废除这种有名无实的活动。对此孔子说：“赐也！尔爱其羊，我爱其礼。”（《八佾》）赐啊，你舍不得那只羊，我舍不得那个礼。这并不意味着孔子浪费，恰恰相反，鲁国有一个叫林放的人向孔子请教礼的根本，孔子说：“大哉问！礼，与其奢也，宁俭；丧，与其易也，宁戚。”（《八佾》）你提的问题太大了！一般的礼，与其铺张奢侈，宁可俭约朴素；至于丧礼，与其仪式周全，不如心中哀戚。可见孔子虽然主张维护周礼，但并不希望把礼变成一种空洞的形式，而是要把真诚的情感作为礼的内容，实现礼的价值。

孔子同时坚决反对做不合乎礼的事。按照周礼，只有天子才有权力祭祀天地，诸侯只能祭祀本国境内的山川，鲁国的大夫季孙氏在鲁国专权，竟然要以大夫的身份去祭祀泰山。孔子的弟子冉有当时是季氏的家臣。孔子听到这件事以后就对冉有说：“女弗能救与？”你不能阻止他吗？冉有回答说：“不能。”孔子

说：“呜呼！曾谓泰山不如林放乎？”（《八佾》）难道你们认为泰山之神不如林放懂得礼吗？林放还知道向人请教礼的本质，更何况是泰山之神呢？祭了不该祭的神，神是不会满意的。这件事能否说明孔子是一个有神论者呢？关于这个问题，我们不能轻下结论。殷人相信天帝与鬼神，周人更相信人事，但不能说周人完全抛弃了鬼神的观念。孔子的弟子季路曾经向孔子请教如何侍奉鬼神。孔子说：“未能事人，焉能事鬼？”还没有侍奉活人，又怎么能侍奉死人。季路接着又问死是怎么回事，孔子说：“未知生，焉知死？”（《先进》）还没有了解生，怎么会了解死呢？孔子“敬鬼神而远之”（《雍也》）“子不语怪、力、乱、神”。（《述而》）孔子不谈论怪异、暴力、变乱、鬼神。原因是，一旦让鬼神凌驾于人之上，让人们顶礼膜拜，人类就会丧失自主精神，这与孔子的人本主义主张背道而驰。但是如果完全否定了鬼神的存在，又容易导致数典忘祖，无所顾忌。这是孔子内心的深层矛盾，也是一个无解的悖论，最好的选择就是避而不谈。孔子不反对祭祀，是因为祭祀能让人产生一种庄严感与敬畏感；反对季氏祭祀泰山，是因为他反对季氏僭越礼制；说“泰山不如林放乎”，并非真的相信泰山有神灵，而是以此来告诫季氏不要做非礼之事。不该祭的神不能祭，祭祀时不该用的音乐也不能用。鲁国三家大夫在祭祖典礼中，冒用天子之礼，唱着《雍》诗撤除祭品。孔子说：“‘相维辟公，天子穆穆’，奚取于三家之堂？”（《八佾》）《雍》诗上说：“助祭的是诸侯，天子庄严肃穆地主祭”这两句话在三家的庙堂上怎么用得上呢？最让孔子愤怒的是另外一件事。按照当时礼的规定，诸侯郊祭时要跳万舞，参加跳舞的人数，根据主祭人地位的不同而不同。天子八佾，诸侯六佾，卿大夫四佾，士二佾。一佾为八人。在孔子三十五岁前后，鲁国的当权大夫季平子，在自家的庭院祭祀，居然使用天子专享的八佾之舞，令人震惊！“孔子谓季氏八佾舞于庭，是可忍也，孰不可忍也！”（《八佾》）孔子评论这件事时说：“这件事可以容忍，还有什么事不可容忍！”

正因如此，孔子评价历史人物，常常以是否合礼作为标准。

子曰：“管仲之器小哉！”或曰：“管仲俭乎？”曰：“管仲有三归，官事不摄，焉得俭？”“然则管仲知礼乎？”曰：“邦君树塞门，管氏亦树塞门；邦君为两君之好，有反坫。管氏亦有反坫，管氏而知礼，孰不知礼？”（《八佾》）

孔子说：“管仲的见识与度量太小了！”有人问：“他是不是节俭呢？”孔子说：“管仲有三处公馆，手下人员不必兼职工作，怎么算得上节俭呢？”这个人又问：“那么，他懂得礼吗？”孔子说：“国君宫室的大门内设屏墙，管仲公馆也设了屏墙；国君为宴请友邦贵宾，在堂上设有放置酒杯的土台，管仲也设置了这样的土台。管仲这种行为如果算是懂礼，那么还有谁是不懂礼的呢？”管仲是春秋时期齐桓公的宰相，他辅佐齐桓公成为诸侯霸主，功勋卓著，而孔子却说他器小，原因有二：一是他不够节俭，二是他不守礼制。

孔子并不是食古不化的人，也不是一个保守主义者。他认为，对于那些适应时代进步的礼要保留，对于那些不适应时代进步的礼也要改进。他说：“麻冕，礼也；今也纯，俭，吾从众。拜下，礼也；今拜乎上，泰也；虽违众，吾从下。”（《子罕》）大夫的礼帽以麻织成，这是礼制的规定；现在大夫都戴以丝织成的礼帽，这样比较节省人力，所以我赞同大家的做法。臣见君时，先在堂下磕头，升堂后再磕头，这是礼制的规定；现在大家只是升堂后再磕头，这样显得不太恭顺。虽然与大家的做法不合，我还是赞同先在堂下磕头。

## 第二，尊礼以修身为依托。

尊礼是一项硬指标，不管主观上是否愿意，客观上都必须按照礼的要求行事，否则，修身就容易偏离人生正道。但是这并不意味着礼就是一项冰冷的律条，是一道人人都讨厌的枷锁。恰恰相反，孔子认为，最理想的状况应该是，人们通过修身可以自然而然地展现出合乎礼的行为方式。在此状况下，礼就成了修身的必然结果。既然是修身，就存在一个如何“修”的问题。“修”是一个过程，不可速成，要在日常生活的各个方面展开，衣食住行，言谈举止，迎来送往，为人处世，无一不关乎修身。

穿衣有讲究。“君子不以绀緇饰，红紫不以为褻服。当暑，衿絺绤，必表而出之。缁衣羔裘，素衣麕裘，黄衣狐裘。裘裘长，短右袂。必有寝衣，长一身有半。狐貉之厚以居。去丧，无所不佩。非帷裳，必杀之。羔裘玄冠不以吊。吉月，必朝服而朝。”（《乡党》）君子不用青色与铁灰色做衣服的镶边，平常居家的衣服则不用浅红色与紫色。夏天时，穿着细的或粗的葛布单衣，出门时一定要加一件上衣。黑色礼服配黑色羔裘，白色礼服配白色麕裘，黄色礼服配黄色狐裘。居家所穿的皮裘上衣要比一般的长一些，但是保持短的袖子。睡觉时一定要盖比身长多一半的被子。座位上铺着厚的狐貉皮。服丧期满后，没有什么不



可以佩戴的。平常穿的衣裳，不必折叠太多层，一定要裁去一些布。不穿黑色的羔裘、戴黑色的礼帽去吊丧。正月初一，一定穿着正式的朝服去朝贺。

吃饭有说道。“食不厌精，脍不厌细。食饐而餲，鱼馁而肉败，不食。色恶，不食。臭恶，不食。失饪，不食。不时，不食。割不正，不食。不得其酱，不食。肉虽多，不使胜食气。唯酒无量，不及乱。沽酒市脯，不食。不撤姜食，不多食。”（《乡党》）食物不以做得精致为满足，肉类也不以切得细巧为满足。食物久放变味，鱼与肉腐烂，不吃。颜色难看，不吃。气味难闻，不吃。烹调不当，不吃。不合季节，不吃。切得不对，不吃。没有相配的调料，不吃。肉虽然吃得多，但不超过主食。酒不限量，但不要喝醉。买来的酒和肉干，不吃。可以吃姜，但也不多吃。“祭于公，不宿肉。祭肉不出三日。出三日，不食之矣。”（《乡党》）参与国家祭典之后，带回来的祭肉不留到第二天。一般的祭肉保存不超过三天。超过三天的，就不吃。“虽疏食菜羹，瓜祭，必齐如也。”即使吃的是粗饭与菜汤，也一定要祭拜，态度一定要恭敬而虔诚。“齐，必有明衣，布。齐必变食，居必迁坐。”（《乡党》）斋戒前，沐浴一定有浴衣，用布做的。斋戒时，一定改变平时的饮食，居住也一定换个房间。“君赐食，必正席先尝之；君赐腥，必熟而荐之；君赐生，必畜之。侍食于君，君祭，先饭。”（《乡党》）国君赏赐煮熟的食物，一定端坐好，先吃一点儿。国君赏赐未煮的食物，一定煮熟之后，先向祖先进奉。国君赏赐活的生物，一定先养着。陪同国君进食，在国君饭前行祭时，他先吃饭。

起居有规律。“食不语，寝不言。”（《乡党》）吃饭时不讨论，睡觉前不说话。“寝不尸，居不客。”（《乡党》）睡觉的姿势不拘谨僵卧，平时也不像做客那样跪坐着。“席不正，不坐。”席子没有放正，就不坐下来。“乡人饮酒，杖者出，斯出矣。”与乡里的人一起聚会饮酒，要等年长的人都离席了，他才走出去。“乡人傺，朝服而立于阼阶。”乡里的人举行驱逐疫鬼仪式时，他穿着正式服装站在东边的台阶。“升车，必正立，执绥。车中不内顾，不疾言，不亲指。”（《乡党》）上车时一定端正站好，再抓住扶手带子跨上去。在车中，不向内回顾，不急速说话，不用手指指点点。“入太庙，每事问。”（《乡党》）进入周公庙，对每一项礼器与摆设都要发问。“子于是日哭，则不歌。”（《述而》）孔子在这一天哭过，就不再唱歌了。

仪态有尺度。“子温而厉，威而不猛，恭而安。”（《述而》）孔子看起来

温和而严肃，威严而不刚猛，谦恭而安适。“子之燕居，申申如也，夭夭如也。”（《述而》）孔子闲暇时，态度安闲，神情舒缓。“孔子于乡党，恂恂如也，似不能言者；其在宗庙朝廷，便便言，唯谨尔。”（《乡党》）孔子在乡里之间，温和而恭顺的样子，像是不太会说话的人。在宗庙里、在朝廷上，他说话明白流畅，但是很有分寸。

待人有礼节。“朋友之馈，虽车马，非祭肉，不拜。”（《乡党》）朋友送的礼物，即使是车和马，只要不是祭肉，就不作揖拜谢。“子食于有丧者之侧，未尝饱也。”（《述而》）孔子在有丧事的人旁边吃饭时，从来不曾吃饱。“见齐衰者，虽狎，必变。见冕者与瞽者，虽褻，必以貌。凶服者式之，式负版者。有盛饌，必变色而作。迅雷风烈，必变。”（《乡党》）看见穿孝服的人，虽是平日熟识的，也一定改变态度。看见戴礼帽的人与盲人，虽然常常碰面，也一定显出关切的神色。坐在车上时，遇见穿丧服的要行轼礼，遇见背着国家图籍的人也要行轼礼。做客时，主人以丰盛的菜肴款待，一定端正神色，站起来向主人致敬意。遇到急雷狂风，一定改变态度。“康子馈药，拜而受之。曰：‘丘未达，不敢尝。’”（《乡党》）季康子派人送药来，孔子作揖接受。他后来说：“我不清楚这种药的药性，不敢服用。”“君命召，不俟驾，行矣。”（《乡党》）国君有命传召，他不等马车准备好，就立刻前往。“疾，君视之，东首，加朝服，拖绅。”（《乡党》）孔子生病时，国君来探望，他改卧在面朝东的方向，身上加盖正式的衣服，还拖着大腰带。

上朝有风度。“入公门，鞠躬如也，如不容。立不中门，行不履闕。过位，色勃如也，足躩如也，其言似不足者。摄齐升堂，鞠躬如也，屏气似不息者。出，降一等，逞颜色，怡怡如也；没阶，趋进，翼如也；复其位，蹶蹶如也。”（《乡党》）走进朝廷大门时，谨慎敬畏的样子，好像没有容身之处。站，不站在门中间；走，不踩在门槛上。经过国君平日的座位前，脸色显得矜持庄重，脚步随之加快，说话也好像中气不足。提起衣摆向堂上走时，谨慎而敬畏的样子，屏着气好像不呼吸一样。退出堂时，走下一级台阶脸色才放松，显得自在而愉快。下了台阶快步前进时，衣袂飘起，好像鸟儿舒展翅膀。回到自己的位置时，又显出恭敬而警惕的样子。“朝，与下大夫言，侃侃如也；与上大夫言，誾誾如也。君在，蹶蹶如也。”（《乡党》）上朝时，与下大夫说话，温和而愉快的样子；与上大夫说话，正直而坦诚的样子；国君临朝时，恭敬而警