「孔學與二十一世紀」
國際學術研討會論文集
2001年9月28~29日

孔子「為己之學」的展開

潘小慧

輔仁大學哲學系副教授

【論文提要】

孔子說過：「古之學者為己，今之學者為人。」（《論語·憲問 12·24》）因此，後來儒學就被稱為「為己之學」或「身心性命之學」。「為己」就是要完成自己的人格，是「欲得之於己也」，有別於「為人」之「欲見之於人也」。為己與「己立立人」毫不衝突，「為己之學」也不妨礙服務社會人群，前者甚至是後者的基礎。因為「己」不是孤立的自立體，而是一個在複雜人際網絡中所呈現的中心存有。人的自我完成絕不可能封閉在狹隘的自我世界裡，人是透過立人、達人、與他者的互動中才完成自己。這種自我實現，是人性的充分實現，是一種理想人格或品格的達致。因此，孔子所開創的儒學，在「學」的內涵上，是學做在此世中的人，學成爲一個「君子」，學成爲一個有爲有守的知識份子。此即構成儒家之爲「成德之學」、「成聖之學」的實質內涵，也使得儒家倫理學呈現一「德行倫理學」（virtue ethics）的面貌。

孔子「為己之學」的展開

本文首先從孔子「學」、「為己之學」的概念出發，指出「為己之學」與「為人之學」的差異，並指出孔子論學的根本在於「成德」而非知識技能；其次，由孔子論學可建構孔子的倫理學其實是一種「德行倫理學」型態；最後，指點出孔子「為己之學」的展開對現今社會仍可有的啟發與意義。

【關鍵詞】

孔子·論語·學·好學·為己之學·德行·德行倫理學·終身學習

古之學者為己，今之學者為人。

--《論語·憲問 24》

古之學者為己，今之學者為人。君子之學也，以美其身；小人之學也，以為禽犢。

--《荀子·勸學篇》

仁者，人也，當辨其人之所謂人。學者，學所以為人。

--張載《語錄全書卷 12》

為學莫先於為己為人之辨，此事舉足第一步。

--《明儒學案·白沙學案上》

壹、前言

本文的重點不在析論與考證《論語》一書之「學」的意含，這個工作已有一些學者努力過¹。例如胡志奎以為：從《論語》上論探究孔子之「學」並無涉「讀書」事，《論語》下論記孔子乃至弟子所

¹ 如胡志奎：《論語辨證》（台北：聯經，1978）；譚家哲：〈論《論語》之「學」〉，《東海哲學研究集刊》第二輯（台中：東海大學，1995，頁185-244）；林翠芬：〈由《論語》中「學」字之涵義試論儒家生命的學問（上）（下）〉，《孔孟月刊》（1991年5、6月），頁13-19，頁12-20。

言之「學」，實已多易「德行」為「讀書」，與上論已有顯著轉變²。胡志奎說：「此亦當在『誦經』、『讀禮』有可據之書之文化蓬勃進步時代（如戰國末期之荀子時代），始可有之，此雖為中國學術思想因文明進步之一種演衍發展；然於孔子時代，雖亦有『詩』、『書』可供『誦』『讀』，至孔子之『學』實獨取乎『德行』，乃不在『讀書』一面。此一主張，固為孔子思想之偉大過人處；然與其時代背景，蓋亦約略相應也。」³又如譚家哲將《論語》之「學」區分為「行之學」、「聞見與事務之學」、「文之學」和「道與德之學」四種學進行分析⁴。

題目定為〈孔子「為己之學」的展開〉，是因為《論語》全書由「學」的概念開始，「學」是孔子哲學的立基點或起始點（完成於「仁」或「道」，是終點⁵），故題為「展開」；而「學」之要、之本在於「為己之學」，故題為「為己之學的展開」。本文首先從孔子「學」、「為己之學」的概念出發，指出「為己之學」與「為人之學」的差異，並指出孔子論學的根本在於「成德」而非知識技能；其次，由孔子論學可建構孔子的倫理學其實是一種「德行倫理學」型態；最後，指點出孔子「為己之學」的展開對現今社會仍可有的啟發與意義。

貳、《論語》中的「學」

《論語》由「學」始。《論語》一書的首篇為〈學而〉，首章即記載孔子言「學」：「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？」孔子所謂的「學」究竟是何義？值得關注。「學而時習之」之「學」，根據朱熹《集

² 胡志奎：《論語辨證》（台北：聯經，1978），頁135至頁160。

³ 同上註，頁160。

⁴ 譚家哲：〈論《論語》之「學」〉，《東海哲學研究集刊》第二輯（1995年6月），頁185-244

⁵ 《論語·子張6》：「子夏曰：博學而篤志，切問而近思，仁在其中矣。」；《論語·子張7》：「子夏曰：百工居肆以成其事，君子學以致其道。」

註》，釋「學」為「效」⁶（「行」），以至於指涉「德行」；不同於何晏《集解》之釋為「誦習」⁷，指涉「讀書」。《論語》一書談及「學」字計有不同的43個章節共65次⁸。據學者的研究，我們可以將「學」區分為二種主要意含：一是「讀書」之學，即「學文」之學；如孔子說過：「弟子入則孝，出則弟，謹而信，汎愛眾，而親仁。行有餘力，則以學文。」（《論語·學而6》）、「君子博學於文，約之以禮，亦可以弗畔矣夫！」（《論語·雍也27；顏淵15》），「學詩」⁹、「學禮」¹⁰之學。另一是「德行」之學，即「學道」之學，亦即「為己」之學；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。」。「未學」之「學」指的是前者「讀書之學」或「學文之學」，而「吾必謂之學矣」之「學」則是「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」的「德行之學」。

胡適之（胡適）先生曾說過：「孔子的『學』只是讀書，只是文

⁶ 宋·朱熹：《集註》云：「學之為言效也。人性皆善，而覺有先後；後覺者必效先覺之所為，乃可以明善，而復其初。習，鳥數飛也；學之不已，如鳥數飛也。」又引程頤之語言：「學者，將以行之也。時習之，則所學在我；故說。」

⁷ 何晏：《集解》云：「王曰：時者，學者以時誦習之；誦習以時，學無廢業，所以為悅懌。」

⁸ 根據蔣致遠主編，《論語引得》（台北：宗青，1989），頁127至128，「學」部分計算而得。

⁹ 《論語·季氏13》：「陳亢問於伯魚曰：子亦有異聞乎？對曰：未也。嘗獨立，鯉趨而過庭。曰：『學詩乎？』對曰：『未也。』『不學詩，無以言。』鯉退而學詩。他日又獨立，鯉趨而過庭。曰：『學禮乎？』對曰：『未也。』『不學禮，無以立。』鯉退而學禮。聞斯二者。陳亢退而喜曰：問一得三，聞詩，聞禮，又聞君子之遠其子也。」及《論語·陽貨9》：子曰：「小子！何莫學夫詩？詩，可以興，可以觀，可以群，可以怨。邇之事父，遠之事君。多識於鳥獸草木之名。」

¹⁰ 同上註，《論語·季氏13》。

字上傳受來的學問。……孔子論知識，注重『一以貫之』¹¹、注重推理，本來很好。只可惜他把『學』字，看作讀書的學問；後來中國幾千年的教育，都受這種學說的影響，造成一國的『書生』廢物，這便是他的流弊了。¹²梁啓超先生對這段話頗不以爲然，他說：「予一以貫之，這分明說多讀書死記，不是做學問的方法。至於論語裏頭的『學』，可以當作讀書解的，原也不少；這是因問而答，專明一義，不能綴拾三兩句來抹殺別的。」¹³梁啓超以爲「孔子所謂『學』，是要『學』來養成自己人格。」¹⁴胡適的看法的確有問題，首先，是否孔子的「學」是指讀書的學問？這只要好好研究《論語》一書即可得到答案。其次，是否後來中國幾千年的教育，都受這種學說（指讀書的學問）的影響？如果後來中國在「學」或「教育」上的確強調「讀書的學問」，是否歸因於孔子呢？是否讓孔子蒙上「萬般皆下品，唯有讀書高」的俗儒之冤呢？梁啓超的看法則基本上是符合一般學術界對孔子「學」的基本精神之理解的。如錢穆先生說過：「孔子一生重在教，孔子之教重在學。孔子之教人以學，重在爲人之道。」¹⁵傅佩榮先生也說過：「孔子爲弟子列舉『四科十哲』時（〈先進〉），也以『德行』居首，因爲他相信一切學習的最終目標是『成人』。」¹⁶

參、孔子的「爲己」之學

一、爲己之學

孔子在爲學的問題上，明白指出古今學者用心之不同，他說：「古之學者爲己，今之學者爲人。」（《論語·憲問 24》）因此，後來

¹¹ 《論語·衛靈公 3》：「子曰：賜也，女以予爲多學而識之者與？對曰：然，非與？曰：非也，予一以貫之。」

¹² 胡適：《中國哲學史大綱》（台北：里仁，1982），卷上，第四篇，第五章，頁110。

¹³ 梁啓超：《孔子》（台北：中華，1971），第三節「孔學提綱」，頁9。

¹⁴ 同上註。

¹⁵ 錢穆：《錢賓四先生全集--論語新解》（台北：聯經，1995），頁4。

¹⁶ 傅佩榮：《儒家哲學新論》（台北：葉強，1993），頁250。

儒學就被稱爲「爲己之學」或「身心性命之學」。「爲己」就是要完成自己的人格，是「欲得之於己也」，有別於「爲人」之「欲見之於人也」¹⁷。因此，即使他人不了解我，也不必怨恨在心，這就是孔子所謂「人不知而不慍，不亦君子乎？」（《論語·學而 1》）的意含；畢竟「不患人之不己知，患其不能也」（《論語·憲問 30》），學是爲了「病無能」而勉力爲學，並非爲了「病人之不己知」而學¹⁸。孔子也說：「不患無位，患所以立。不患莫己知，求爲可知也。」（《論語·里仁 14》）有沒有一個「位子」或「職位」是次要的，重點在於有沒有能力與本領足以堪撐大任。孔子也曾感嘆地說：「莫我知也夫！」子貢反問：「何爲其莫知子也？」孔子回答：「不怨天，不尤人，下學而上達。知我者其天乎！」（《論語·憲問 36》）凡事要反求諸己，學是完成自我，既不怨天也不尤人，謹記「下學而上達」之原則。學者用心之不同可以得見。

之後的儒家學者也屢屢以此立論，如荀子在《荀子·勸學篇》云：「君子之學也，入乎耳，著乎心，布乎四體，形乎動靜。端而言，蠕而動，一可以爲法則。小人之學也，入乎耳，出乎口；口耳之間，則四寸耳，曷足以美七尺之軀哉！古之學者爲己，今之學者爲人。君子之學也，以美其身；小人之學也，以爲禽犢。故不問而告謂之傲，問一而告二謂之囋。傲、非也，囋、非也；君子如嚮矣。」荀子區分了君子之學與小人之學，以爲「爲己」之學是身心統合（入乎耳，著乎心，布乎四體）、言行一致（端而言，蠕而動）、足以爲客觀法則規範（一可以爲法則）之學，故可以美化人身、呈現人格美的光輝（美其身），是爲「君子之學」。這種心身合一的看法與《大學·傳六釋誠意》「德潤身」的說法一致，孟子也說過：「君子所性，仁義理智根於心，其生色也，睟然見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻。」（《孟子·盡心上 21》）都肯定德行之學對人外顯氣質的影響。而「爲人」之學則以學爲贄（以爲禽犢）、自炫其學（入乎耳，出乎口；口耳之間，則四寸耳），以取信、取悅於他人爲要，如何能美化己身？故此爲「小人之學」也。

¹⁷ 參見《四書集註》，朱註引程子曰。

¹⁸ 《論語·衛靈公 19》：「子曰：君子病無能焉，不病人之不己知也。」

比荀子稍早的孟子雖未直接言及此，卻說過：「設為庠、序、學校以教育之；庠者，養也；校者，教也；序者，射也。夏曰校，殷曰序，周曰庠，學則三代共之，皆所以明人倫也。人倫明於上，小民親於下。」（《孟子·滕文公上 3》）依照孟子之意，夏、殷、周三代所共之「學」，「學」之名雖有不同，然其「學」的目的均一，都在「明人倫」。所謂「人倫」，也是與「德行」相關之事。且是成就自身人格，與「為人」之「欲見之於人也」之學無關。

劉向《新序》記載：「齊王問墨子曰：古之學者為己，今之學者為人，何如？對曰：古之學者得一善言以附其身，今之學者得一善言務以悅人。」這也說明古之學者重於得一善言以實存之，質化成為自己內在的一部份；今之學者得一善言則深恐他人不知，務要取悅於他人，而失去自我的獨一性。宋儒二程說得好：「古之學者為己而成物，今之學者為人而喪己。」¹⁹二程又說：「古之人，十五而學，四十而仕。其未仕也，優游養德，無求進之心，故其學所，必至於有成。後世之人，自其為兒童，從父兄之所教，與其壯長追逐時習知所尚，莫不汲汲於勢利也，善心何以不喪哉？」²⁰二程以為古之學者的為己之學即涵養自我成德之學，最終不但成就自己也成就萬物；今之學者的為人之學一心汲汲營營於世俗名利的追求，最終卻是以利祿之欲蒙蔽本有的良心善性，因而喪失了真正的自我。張載說：「學者當須立人之性。仁者，人也，當辨其人之所謂人。學者，學所以為人。」²¹張載所說的學習的目的在於「為人」或「做人」，也就是「為己之學」的意思。明儒陳白沙也說過：「為學莫先於為己為人之辨，此事舉足第一步。」²²無論先儒後儒都強調為學的首要在於辨明為學的目的，為學的目的簡言之即是為己抑或為人的分辨，也是古今之辨，也是理想與世俗的區隔。儒學之為「道德的理想主義」，其義亦明。

孔子的「為己之學」內涵如何？當然是「君子之學」而非「小人之學」。我們根據《論語》一書的內容稍加闡述。孔子曾自述其生命歷程曰：「吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩。」（《論語·為政 4》）此立志之「學」定然為其一生所持續努力的方向，為爾後「立」、「不惑」、「知天命」、「（耳）順」、「從心所欲不踰矩」奠基之基礎所在；此「學」即應為「為己之學」。「為己之學」有別於「為人之學」。孔子對當時人的「學」頗不以為然。如他說：「三年學，不至於穀，不易得也」（《論語·泰伯 12》），就是對時人學之在俸祿的批評。另者，孔子弟子樊遲請學稼。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！……焉用稼？」（《論語·子路 4》）「學稼」、「學圃」固然是一種專業技術的學習，但絕非孔子心目中的要緊之學或立志之學或學之本義，孔子批評樊遲「小人」，不是瞧不起「學稼」和「學圃」，究其實乃顯示出有此一問者的眼光和視野正表明未達境界的低俗與狹窄。子張學干祿²³和衛靈公問陳²⁴也是類似情況，「學干祿」、「軍旅之事」反映當時人的「學」重於為官、為政，求取功名利祿，是「為人之學」，也就是「小人之學」，於是孔子第二天就離開了衛國。為了與今之學者的作為區隔，孔子因此特別強調真正的「好學」。

二、好學

¹⁹ 宋·程顥、程頤：《二程集》（台北：漢京，1983），《河南程氏粹言》卷一，頁1197。

²⁰ 同上註，頁1194。

²¹ 宋·張載：《語錄全書卷十二》。

²² 明·黃宗羲：《明儒學案》（台北：華世，1987），《白沙學案上》，頁88。

²³ 子張學干祿。子曰：「多聞闕疑，慎言其餘，則寡尤；多見闕殆，慎行其餘，則寡悔。言寡尤，行寡悔，祿在其中矣。」（《論語·為政 18》）

²⁴ 衛靈公問陳於孔子。孔子對曰：「俎豆之事，則嘗聞之矣；軍旅之事，未之學也。」明日遂行。（《論語·衛靈公 1》）

什麼樣的人可稱得上「好學」呢？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。」（《論語·學而 14》）只有「君子」人才有資格。那麼周遭哪一個人可算是典型人物呢？《論語·雍也 3》記載：「哀公問：弟子孰為好學？孔子對曰：有顏回者好學，不遷怒，不貳過。不幸短命死矣！今也則亡，未聞好學者也。」《論語·先進 7》也記載：「季康子問：弟子孰為好學？孔子對曰：有顏回者好學，不幸短命死矣！今也則亡。」孔子不是（不僅是）因為顏回「聞一以知十」²⁵的聰明與反應而稱說其好學，孔子對顏回好學的描述是「不遷怒，不貳過」，由此看出孔子基於品格及修養的「質」言所謂好學。《論語·為政 9》記載：「子曰：吾與回言終日，不違如愚，退而省其私，亦足以發，回也不愚。」孔子以為顏回能夠實踐所聞之道正是好學的具體表現。程伊川在〈顏子所好何學論〉一文中也說道：「夫詩書六藝，三千子，非不習而通也。然則，顏子所好何學也？學以致乎聖人之道也。聖人可學而致歟？曰：然！學之道如何？曰：凡學之道，正其心，養其性，中正而誠，則聖矣。君子之學，必先明諸心，知所養，然後力行以求至，所謂自明而誠也。故顏子所事，則曰：『非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。』仲尼稱之，則曰：『不遷怒，不貳過，有不善未嘗不知，知之未嘗復行。』此其好學之篤，學之之道也。」進一步指出顏回所學確實是德行之學。

除了顏回，孔子還說過孔文子好學。子貢問曰：「孔文子何以謂之文也？」子曰：「敏而好學，不恥下問，是以謂之文也。」（《論語·公冶長 15》）這裡的好學強調好問學習之學。所謂「下問」，即曾子曾經讚美顏回所說：「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」（《論語·泰伯 5》）之意。孔子也「入太廟，每事問」（《論語·八佾 15》）。孔子也說過自己好學，子曰：「十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好學也。」（《論語·公冶長 28》）此處的好學似乎指出在「忠信」之德之質外，尚有一重要的要素，即「好學」。孔子對學的自我描述是：「子曰：默而識之，學而不厭，誨人不倦，何有於我哉？」（《論

²⁵ 《論語·公冶長 9》。

語·述而 2》）、「子曰：若聖與仁，則吾豈敢？抑為之不厭，誨人不倦，則可謂云爾已矣。公西華曰：正唯弟子不能學也。」（《論語·述而 34》）孔子不（敢）以聖與仁自居，其「學而不厭」、「為之不厭」、「誨人不倦」者，正是「德行」之學也，這也正是弟子公西華以為難望孔子項背之處。有一次，葉公向子路問孔子的為人，子路不回答，孔子就說：「女奚不曰：其為人也，發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至云爾。」²⁶孔子也說過：「朝聞道，夕死可也。」（《論語·里仁 8》）顯示對「道」或真理的追求勝過肉體生命的存亡。真是好學的至極表現哪！孔子弟子子夏說：「日知其所亡，月無忘其所能，可謂好學也已矣」（《論語·子張 5》）在既有的基礎上（月無忘其所能）日新月異、日生日成（日知其所亡），「溫故而知新」（《論語·為政 11》），踐及履行（學而時習），可以說是對好學的極佳註腳。

肆、「為己之學」的展開即是一德行倫理學

了解了「為己之學」及「好學」之意後，我們知道為己其實與「己立立人」、「己達達人」毫不衝突，「為己之學」也不妨礙服務社會人群，前者甚至是後者的基礎。因為「己」不是孤立的自立體，而是一個在複雜人際網絡中所呈現的中心存有。儒家向來關注人的社會性，孔子就曾說過：「鳥獸不可與同群，吾非斯人之徒與而誰與？」（《論語·微子 6》）人的自我完成絕不可能封閉在狹隘的自我世界裡，人是透過立人、達人、與他者的互動中才完成自己。這種自我實現，是人性的充分實現（仁者人也），是一種理想人格或品格的達致，這就是孔子「為己之學」的中心意含。錢穆說：「孔子只在學做人，孔子只在從人的方面學做人。惟孔子直向人心的深處學。……好像只想把他自己學成一個人，也只想教人學成一個人。所以說：『古之學者為己。』好像一切學，該是注重自己。但孔子的意思，認為人人都如此般學，卻可以到達天下太平世界大同的理

²⁶ 《論語·述而 18》：「葉公問孔子於子路。子路不對。子曰：女奚不曰：『其為人也，發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至云爾。』」

想。那即是孔子所謂的大道之行的時代了。」²⁷「向人心的深處學」其實就是人性的充分實現，展現人之所以為人的應然為實然。儒家按照人的實際表現於是有「君子」（有德者）、「聖人」（理想人格典範）之別。君子、聖人理想形象的不斷強調與孺慕憧憬，即構成儒家之為成德成聖之學的實質內涵。

既然人是透過己立人、己達達人、與他者的互動中才完成自己，主體際性或互為主體性（intersubjectivity）就成為相當重要的一個環節。我人此一道德主體與他人彼一道德主體的關係就形構成一種倫理關係，這就是儒家念茲在茲的「五倫」或各種倫常關係。《大學》裡提到所謂格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國和平天下等八條目，正表達出由近及遠、由小而大、由內至外逐漸擴展的過程，也就是一個人要發展他的人格所不可不經過的歷程。儒家的人性乃至它的人文精神，即一種逐漸擴展的人格發展模式，此一模式不是平面的，而是立體的。²⁸奠基於此一立體人學所展現的倫理學或仁學，可以引《中庸》第22章的一段文字作為小結：「唯天下至誠，為能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」也因此，原始儒家從內而外、由己而他/她/牠/它/祂，自我不斷擴展完成的過程，不僅是人文的、自然的，也是神聖的。也就是說，人文的、自然的及神聖的三者儒家是可通的。這樣的儒學所主要呈現與關注的道德之學或現今所謂的倫理學，也是立體觀照到各個面向，尤其注重人與己、人與人、人與物、人與自然、人與神聖（天或上帝）等各個關係的和諧，此即是廣義的「倫」，傳統所謂的五倫即是其一。而「倫」在人--道德主體的表現我們稱之為「德行」（virtue）。孔子「為己之學」就在於個人德行的滿全，以至於能立人達人。《論語·先進3》提到孔子教育內容的四科（德行、言語、政事及文學），其中德行為四科之首，顯示孔子的教育目標為通才達德，而評價學生或人也置德於才之

²⁷ 錢穆：《孔子與論語》（台北：聯經，1974），頁103-104。

²⁸ 杜維明：《儒家哲學與現代化》，收於《論中國傳統文化》-- 中國文化書院講演錄第一集（北京：三聯書店，1988），頁103-104。

上。

於是，儒家經典就不斷地闡述及深化各種重要德行或次要德行。如《書經·洪範》講三德，《書經·皋陶謨》又講九德，《論語》、《中庸》的智仁勇三達德，《孟子》的仁義禮智四德，二十世紀出土的帛書《五行》、竹簡《五行》的仁義禮智信「五行」（德之行五）²⁹，漢儒的仁義禮智信五德（班固《白虎通》講五性、五德），宋理學家多繼承班固的主張，以五常之性而成五常之德等。³⁰不同的時代或有不同的德行要求，即使不同時代的同一德行也可能有不同的內涵詮釋。這與當代最重要的德行倫理學主張者麥金泰（Alasdair MacIntyre, 1929~）所觀察到的西方歷史社會是相似的：在不同的時代和社會中，存在著差別極大的德行觀。³¹但中西不同的是，儒家哲學在此有極高的共識是都推崇「仁」之德，自孔子以降都將仁視為諸德之母或中心德目，也因此儒家哲學堪稱為「仁學」。雖然如此，孔子還是提醒人們好學的重要性，好學並作為「六言六蔽」的對治法門或解決之道。孔子與弟子子路的對話記述如下：

子曰：「由也，女聞六言六蔽矣乎？」對曰：「未也。」「居！吾語女。好仁不好學，其蔽也愚；好知不好學，其蔽也蕩；好信不好學，其蔽也賊；好直不好學，其蔽也絞；好勇不好學，其蔽也亂；好剛不好學，其蔽也狂。」（《論語·陽貨8》）

子路個性剛猛（「由也嘑」）³²，孔子顯然要教誨告誡子路不可只好勇，也應好學。喜好仁、知、信、直、勇、剛等六種美德固然很好，但千萬不可不好學反而使六種德行發生弊端；這表達出「學」

²⁹ 潘小慧：〈《五行篇》的人學初探—以「心--身」關係的考察為核心展開〉，《哲學與文化月刊》第26卷第5期（300）（1999年5月），頁422-451。

³⁰ 羅光：《羅光全書》冊四之二，《儒家形上學》（台北：學生，1996），頁（712）282。

³¹ MacIntyre, Alasdair. *After Virtue*. (Indiana: University of Notre Dame press, 1981)。

³² 《論語·先進17》。

雖非美德之成，卻是美德之本。另者，在閱讀儒家經典時，不由得會發現儒家對「德行」著墨之多。以《論語》一書為例，德行為孔門四科之首，孔子與弟子問答中，大部分話題不脫倫理道德，其中包含許多德行的闡述，如仁、義、禮、智、勇、孝、悌、溫、良、恭、儉、讓、直、謹、敬、愛、忠、莊、慈、友、寬、信、敏、惠、恕、公、剛、毅、中庸……等等；全書集中關注於「君子」之德的討論，重視人格的修養陶鑄。在理想人格的典範方面，以孔孟為尊者，通常推崇「堯舜」；荀子也尊孔，但由於「法後王」故，主張法「禹」。堯、舜、禹都是古聖人，「聖人」是儒家的最高理想人格，有時也稱為「仁人」。「賢人」、「君子」則是次一級的理想人格。儒家肯定每個人內在本具的可完美性，此即是德行的內在基礎，也是「為己之學」的基本預設，至於德行的滿全或為己之學的完成則有賴後天個人自由意志的擇善固執及躬行實踐。透過對德行的闡述與討論，足以顯示儒家倫理學的德行論色彩，因此可將儒家倫理學視為一德行倫理學（virtue ethics）。

伍、「為己之學」展開的現代意義

基於上述的理解與詮釋，我們提出三點孔子「為己之學」的展開對現今社會仍可有的啟發與意義。

第一，「知之本」與「知之次」的辨別：

雖然前文將《論語》一書之「學」區分為「讀書」、「學文」之學及「德行」、「學道」之學二種學，並不表示二者是獨立、對立不相干的。究其實，「德行」之學作為「為己之學」的核心，應是「讀書」、「學文」之學的基礎，「學詩」、「學禮」之學也是為了滿全「德行之學」、「為己之學」而有的。如「學詩」，子曰：「小子何莫學夫詩？詩可以興，可以觀，可以群，可以怨；邇之事父，遠之事君；多識於鳥獸草木之名。」（《論語·陽貨 9》）「學詩」之學並不單單在讀書或學文，不僅為了「多識於鳥獸草木之名」，而是「興、觀、群、怨」以至於「邇之事父，遠之事君」的德行目的與倫理意含。孔子與兒子伯魚也有關於學詩、學禮的對話，孔子告訴伯魚：「不學詩，無以言」、「不學禮，無以立」（《論語·季

氏 13》）、「人而不為³³周南、召南³⁴，其猶正牆面而立也與？」（《論語·陽貨 10》）。「學詩」、「學禮」甚至其他所有的學習，其判準與目的都指向「德行之學」、「為己之學」、整全人格的完成。這說明「學」的根本義即是「德行之學」、「為己之學」。至於「多聞多見」若只是為了識見而無以善道一以貫之的話，如此之識見，也只是「知之次也」³⁵。孔子「為己之學」確立了德育作為教育之首，教導我們：好好做個人、作為一個人的意義大過其他專業學習，做一個倫理人是所有學習與教育的根本，本立而道生。

以此反觀我們的社會現況，黃光國先生曾經說：「當東亞社會和西方接觸而轉變成為工商業社會之後，許多知識份子所認同的『道』，可能由儒家的『仁道』轉變為西方的知識體系。」³⁶知識體系的建立在現代化、國際化、專業化的時代要求下是世界潮流也是必要的，即使是孔子也不會反對。問題是：除了知識體系的建立（知之次）外，別忘了人即使登陸了太空當了太空人，還是個人哪！環繞人的學習就絕不可忘記作為人的本質與使命。科技即使當道，但科技始終來自於人性。知識體系的建立固然是現代知識份子的必備，有為有守更是堪稱知識份子的另一個必要（知之本）。正確理解「學」的整體其實是德行與知識的有機結合；德行是本、是主，知識是次、是輔。為學無論德行或知識之學，均強調實踐（效、行），重視能力、實力（不患人之不己知，患其不能也），反對任何形式主義（如文憑主義），畢竟「文質彬彬然後君子」；這樣的「學」才是有效力的學習，才能己立立人、己達達人，才是真正「為己之學」的展開。

第二，終身學習的典範：

³³ 宋·朱熹：《集註》云：「為，猶學也。」傅佩榮解釋為：「仔細讀過。」見傅佩榮，《論語》（台北：立緒，1999），頁446。

³⁴ 周南、召南為《詩經》首二篇名。

³⁵ 《論語·述而 27》：「子曰：蓋有不知而作之者，我無是也。多聞擇其善者而從之。多見而識之，知之次也。」

³⁶ 中國孔子基金會：《孔子誕辰2540週年紀念與學術討論集》（上海：三聯，1992），頁2514。

孔子曾說過他所憂慮的四件事分別是：「德之不脩」、「學之不講」、「聞義不能徙」和「不善不能改」³⁷，這四件事都是關涉「德行之學」，屬於「知之本」的範圍，由此見得孔子畢生的志趣與精神方向。孔子從十五歲立志於「學」之後，及長、及老、至死，無時無刻不在學。除了前文提及之孔子自述的「學而不厭」、「爲之不厭」、「誨人不倦」、「朝聞道，夕死可也」之外，《論語·子張 22》記載：「衛公孫朝問於子貢曰：仲尼焉學？子貢曰：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？」這說明只要「文武之道」之大道尚存，孔子無處不學、無時不學，故「無常師」。《論語·述而 21》記載：「子曰：三人行，必有我師焉；擇其善者而從之，其不善者而改之。」這也印證了孔子無常師、無人不可爲師的觀點與作風。

現今台灣在教育改革政策方面，強調終身學習，欲連結正規教育、非正規教育與非正式教育，形成終身學習的社會。這個方向是正確的，早在二千五百年前的至聖先師孔子，其一生的言行就已樹立良好終身學習的典範，足堪後世楷模。尤其可貴的是，孔子終身學習的目標不爲別的，仍是在「爲己之學」而已。類似於胡適對孔子「學」的誤解與批評，也應重新反思、休矣！

第三，「學」與「仕」之間的關係：

《論語·子張 13》記載孔子弟子子夏說過「仕而優則學，學而優則仕」這麼一段話，顯示「學」與「仕」之間存在著一種相當密切的關係，指導了二千多年來許多儒家學者或奉行者的實際作爲。我們究竟該如何理解它？

首先，我們看這段話的意含：「優」是「有餘力」之意，所以「若仕有餘力則學，若學有餘力則仕」。若以邏輯語句分析，這段話包含二個條件式或假言命題，是個雙向條件式（Biconditional）；「學」

³⁷ 《論語·述而3》：「子曰：德之不脩，學之不講，聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也。」

與「仕」雙方只要在條件許可，即「有餘力」的條件之下，就必然推導出對方，彼此互爲充要條件。³⁸因此，按原句分析，只要「仕」有餘力就必然要「學」，「學」有餘力就必然要「仕」，二者存在著一種密不可分的關係。其次，必須釐清「學」與「仕」的意含爲何？經過前文的反覆討論，「學」已經很清楚了，它可廣義地指涉德行與知識之學的有機結合的整體；「仕」呢？表面之意是做官，其實應泛指管理眾人事務的「從政」之意，與後來官場上逐名求利、爾虞我詐的用心與用意截然不同。別忘了！儒家的出仕仍是「爲己之學」的展開而已，是「內聖」以至於「外王」，是格物、致知、誠意、正心、修身、齊家以至於治國、平天下逐漸擴展的過程。

再者，我們注意到這是子夏之言，而非孔子之言。子夏雖說是孔門晚期最有才華的少年弟子之一³⁹，也與子游被孔子並舉爲「文學」一科之代表門生⁴⁰，但是子夏之此言可代表孔子或孔門的基本主張嗎？我們看看孔子的實際作爲再說。孔子曾向孟武伯介紹子路適合做國家軍政工作，冉有可擔任邑宰或卿大夫之家的總管，公西華則宜於從事國家外交活動。⁴¹他還向季康子介紹說，子路辦事果斷，子貢通達事理，冉有富於辦事技能，他們治理政事都不會有什麼困難。⁴²由於孔子積極推薦，加上當時用人形勢的需求，故在孔子歸魯後，其門人在魯任職者增多。像冉有繼任季氏宰⁴³，子貢繼任外

³⁸ 設「仕」爲P，設「學」爲Q，邏輯符式爲： $(P \rightarrow Q) \& (Q \rightarrow P)$ （讀作：若P則Q和若Q則P）或 $P \equiv Q$ （讀作：P若且唯若Q）。

³⁹ 子夏與子游、子張三人並爲孔門晚期最著名的少年弟子。

⁴⁰ 《論語·先進3》：「德行：顏淵、閔子騫、冉伯牛、仲弓。言語：宰我、子貢。政事：冉有、季路。文學：子游、子夏。」

⁴¹ 《論語·公冶長8》：「孟武伯問子路仁乎？子曰：『不知也。』又問。子曰：『由也，千乘之國，可使治其賦也，不知其仁也。』『求也何如？』子曰：『求也，千室之邑，百乘之家，可使爲之宰也，不知其仁也。』『赤也何如？』子曰：『赤也，束帶立於朝，可使與賓客言也，不知其仁也。』」

⁴² 《論語·雍也8》：「季康子問：『仲由可使從政也與？』子曰：『由也果，於從政乎何有？』曰：『賜也，可使從政也與？』曰：『賜也達，於從政乎何有？』曰：『求也，可使從政也與？』曰：『求也藝，於從政乎何有？』」

⁴³ 《論語·子路2》：「仲弓爲季氏宰……」

交官，宓子賤任單父宰⁴⁴，子游任武城宰⁴⁵，子夏任莒父宰⁴⁶，公西華出使齊國⁴⁷，子路亦在季氏任職。他們任職各有自己的政績，尤其以宓子賤最受孔子讚賞。孔子並非認為從政是儒者唯一的出路，如果學而不仕，清靜自守，從事文化教育方面的工作，也是很好的選擇。例如顏回、漆雕開⁴⁸、閔子騫⁴⁹不慕仕途，甚至拒絕任職邀請，同樣受到孔子的稱許。顏歸魯後設帳教學⁵⁰，大概也是孔子鼓勵的結果。孔子本人曾仕魯，擔任過中都宰⁵¹、小司空、魯司寇⁵²等職，也曾周遊列國尋找一展抱負的機會。凡此種種，可以看出孔子基本上認同子夏「學而優則仕」之言，但仍尊重每個人的志趣與選擇。「優」在此就成了人人主觀的依據。反觀當今的政治環境，「學而優則仕」的問題不大；至於「仕而優則學」，若能使「仕」而學，延續終身學習的一貫理念、並付諸實踐才屬不易，也才是人民之福。因此，「仕而優則學，學而優則仕」這句話必須有正確的把握與深刻的理解，對於當代仍可有新的應用。

⁴⁴ 《史記·仲尼弟子列傳》。

⁴⁵ 《論語·雍也14》：「子游為武城宰。…」

⁴⁶ 《論語·子路17》：「子夏為莒父宰…」

⁴⁷ 《論語·雍也4》：「子華使於齊…」

⁴⁸ 《論語·公冶長5》：「子使漆雕開仕。對曰：『吾斯之未能信。』子說。」

⁴⁹ 《論語·雍也9》：「季氏使閔子騫為費宰。閔子騫曰：『善為我辭焉，如有復我者，則吾必在汶上矣。』」

⁵⁰ 張秉楠：《孔子傳》（長春：吉林文史出版社，1989），頁222。

⁵¹ 《孔子家語·相魯篇》。

⁵² 《史記·孔子世家》。

儒家家庭倫理與自由社會的公民倫理

曾春海

政治大學哲學系教授

前言

倫理是協調和規範「我」與「他者」的情理關係之原理。「他者」由較寬闊的視野而言，指個別的他人，由個體之間的諸般關係所組構出來的家庭、族群、社群、社會與國家、非人類的天地萬物。因此，由其間的層層關係所發展出來的倫理範域，當可概括為：家庭倫理、宗族倫理、校園倫理、社區倫理、職業倫理、社會倫理、政治倫理、經濟倫理與生態倫理（或環境倫理）及其他可能蘊含的倫理。倫理有促成穩定群體秩序、和諧群己關係、平衡人文與自然的互動關係、實現生命意義與價值等多方面的功能。

就中國的社會結構及歷史文化的脈絡而言，家庭是社會的核心單位，也是建樹人際網絡的發展起點。同時，家庭也是中國人生活世界的核心，倫理親情及家庭生活的幸福美滿向為中國文化所尊崇及追求的至上精神價值。隨著台灣經濟的快速發展，工商化的社會型態已在