

儒家的为己之学与今日的为师之道

吴全华

(华南师范大学教育科学学院, 广东 广州 510631)

摘要:对于儒家思想,我们既可将其作为一种学术资源,也可将其作为一种认知资源。作为学术资源的儒家思想是一种学术研究的客观文本,而作为认知资源的儒家思想则是通过认知主体与作为认知客体的文本之间的互动,以使其参与到人们日常的认知活动中而成为活的传统。将其作为认知资源,我们会发现,由孔子发轫,并为后世儒家赓续、发展的为己之学,对于深化认识如今强调的立德树人的为师之道和提高师德水平,具有重要意义;重拾儒家为己之学的立德成己、学为圣人的道德理想,人生关怀,成己修身、至圣的工夫等方面的思想主张,并将其意涵嵌入现今教育话语中的立德树人的为师之道,具有启悟新思的价值。

关键词:孔子;儒家思想;为己之学;为师之道;立德树人

中图分类号:G451.6

文献标识码:A

文章编号:2096-319X(2019)02-0065-11

现代新儒家的早期代表人物梁漱溟认为,中国文化是比西洋文化远为“成熟”的文化,甚至是代表了未来人类文明发展方向的文化。他认为:“孔子学说的价值,最后必有一天,一定为人类所发现,为人类所公认,重光于世界!”^[1]梁漱溟的这一预言是极其睿智的,如今,它已得到了验证。自1990年代以来,随着国学热的兴起,我们已由以往排斥儒家思想转向将其视为安顿个体心灵和社会发展的重要精神资源。可以说,如今日益为人们所重视的儒家思想是人类精神资源的一大富矿。在这一富矿中,由孔子发轫,并为后世儒家赓续、发展的为己之学,尤为显赫,它是儒家思想的一大瑰宝;它的立德成己、学为圣人的道德理想,人生关怀,成己修身、至圣的工夫等方面的思想主张及其意涵,对于深化认识立德树人的为师之道和提高师德水平具有重要意义。笔者试在重拾儒家为己之学这一精神资源的基础上,阐发将儒家为己之学嵌入教育话语中的为师之道的价值。

一、为己而成己是为师的先决条件和人生目的

孔子曾说:“古之学者为己,今之学者为人。”^[2]孔子这句话是他对古今学习目的的概括。从孔子崇尚慕周的倾向,尤其是他的思想主张的整体来看,他主张的学习目的是前者,而不是后者,即他主张的是学者为己,而不是学者为人。孔子的这种学者为己的主张被后人概括为为己之学。当然,孔子为己之学的关键不在于学习究竟是为了自己还是为了他人,而在于这种为了自己的学习,应该学习什么和为了自己的什么而学习。在孔子那里,为了自己的学习应该学仁、求仁,而学仁、求仁是为了使自己成为人。一个人要成为人,就要修己。孔子之所以强调修己的目的是求仁、成为人,是由于他将仁视为人的本质。孔子按照自己对人的本质的设准规定人的本质,即“以仁为人的本质”^[3]⁶。既然以仁作为人的本质,那么,在孔子看来,仁是判断人的标准,或

收稿日期:2019-05-19

基金项目:广东省哲学社会科学“十三五”规划2016年度一般项目“教育目的与教育手段关系的变革——以经验主义人性论为视角”(GD16CJY03)

作者简介:吴全华(1964—),男,江西南昌人,华南师范大学教育科学学院教授,博士生导师,教育学博士,主要从事教育基本理论、教师教育、基础教育改革研究。E-mail: wuqh@senu.edu.cn

者说只有仁者才是人,才称得上是人,即“仁者,人也。”(《中庸》)^①而尚未达到做人标准的人,充其量只是“在具备人的形骸这一意义上称他们为人,而不是在已达做人标准意义称他们为人,”^{[3]6}即他们还不能算是真正意义上的人。而一个仅具人的形骸的人要想成为真正的人,“有一条必由之路,这条路即修己之道;”^{[3]7}而修己之道的“目的仅仅是为了使自己成人,获得崇高的人格和人生价值,此外则别无他求。”^{[3]8}故而在孔子那里,学为自己就是为了使自己成人,其为己之学即成德之学,修己之道就是使自己成德、成人之道。

孔子的为己之学为后世儒家继承和发扬。孔子之后,尽管儒家彼此间“攻乎异端”的批判精神相当强烈,但是,儒家普遍将以仁为核心的道德规定为人的本质,作为判断人之所以为人的标准。例如,私淑孔子的先秦儒家孟子认为人之所以不同于禽兽的特性在于社会道德性。^{[3]146}在孟子看来,社会道德性是人的本质特征。他说:“无恻隐之心,非人也;无羞恶之心,非人也;无辞让之心,非人也;无是非之心,非人也。”(《孟子·公孙丑上》)^②也就是说,没有恻隐、羞恶、辞让、是非“四心”,即没有仁、义、礼、智“四端”,人就不成其为人,只能算是禽兽。^{[3]209}荀子虽然在人性论上没有将德性视为人性,但他也将道德作为人的社会特性。在荀子看来,人之所以为人是因为人“有辨”,“所谓‘辨’,就是明于上下亲疏之分、礼义廉耻之别。”^{[3]146}他说:“夫禽兽有父子而无父子之亲,有牝牡而无男女之别,故人道莫不有辨,辨莫大于分,分莫大于礼。”(《荀子·非相》)^③东汉儒家王充认为人禽之别在于有无知识,人之所以可贵在于能认识事物、掌握知识。他说:“天地之

性,人为贵,贵其知识也。”(《论衡·别通》)^④尽管如此,在王充那里,“与知识相比,道德意识对于人来说更为重要。”^{[3]209}宋明儒家或理学家程颢、程颐 and 朱熹与之前的儒家一样,他们都将道德视为人之所以为人的标准,以纯善的“天地之性”为根本人性。他们系统地探讨了人的道德理性问题,“强调人之一身体现着宇宙本体与道德本体的高度统一。”^{[3]147}在他们的“性即理”的道德人性说那里,“把人的道德理性提升为宇宙本体,并以此作为人之所以为人的内在根据。”^{[3]148}程颢说:“性即理也,所谓理,性是也。”(《二程集》)^⑤其理的内涵是仁义礼智信。他说:“仁、义、礼、智、信五者,性也。”(《二程集》)^⑥程颐指出:“义礼智信皆仁也。”(《二程集》)^⑦与二程一样,朱熹也将道德视为人性,视为形而上的本体。他说:“仁义礼智,性之大目,皆是形而上者,岂可分也!”(《朱子语录》)^⑧后世儒家对孔子为己之学的继承和发扬不仅体现为对孔子的以道德作为人的标准这一思想的继承和光大,还体现为他们尽乎一致地将求仁而获仁视为修身之本和人生的根本目的。例如,理学家张载认为:“学者当须立人之性,……当辨其人之所谓人,学者学所以为人”(《朱子语录》)^⑨;陈亮认为学为自己的目的是“学为成人”(《甲辰答朱元晦书》)^⑩;陆九渊认为:“学者所以为学,学为人而已。”(《朱子语录》)^⑪

由上述儒家思想可以知道,主张以道德作为衡量人之所以为人的标准,强调成德而成己是儒家为己之学的一贯主张。正是在此意义上,史学家钱穆将儒学的重点概括为“不是知识的完成,而是人的完成”“儒学是以人的完成为重。”^[4]这

① 转引自肖万源,徐远和.中国古代人学思想概要[M].北京:东方出版社,1994:6.

② 转引自肖万源,徐远和.中国古代人学思想概要[M].北京:东方出版社,1994:209.

③ 转引自肖万源,徐远和.中国古代人学思想概要[M].北京:东方出版社,1994:209.

④ 转引自肖万源,徐远和.中国古代人学思想概要[M].北京:东方出版社,1994:209.

⑤ 转引自肖万源,徐远和.中国古代人学思想概要[M].北京:东方出版社,1994:147.

⑥ 转引自肖万源,徐远和.中国古代人学思想概要[M].北京:东方出版社,1994:148.

⑦ 转引自肖万源,徐远和.中国古代人学思想概要[M].北京:东方出版社,1994:148.

⑧ 转引自肖万源,徐远和.中国古代人学思想概要[M].北京:东方出版社,1994:148.

⑨ 转引自尚明.中国人学史[M].北京:对外经济贸易大学出版社,1995:238.

⑩ 转引自尚明.中国人学史[M].北京:对外经济贸易大学出版社,1995:330.

⑪ 转引自尚明.中国人学史[M].北京:对外经济贸易大学出版社,1995:238.

也正如现代新儒家杜维明所指出的,儒家的中心关切是自我的课题,^{[5]362}是处于社会关系中的自我的道德发展和完善。儒家的为己之学对我们认识立德树人的为师之道具有重要的启迪作用。

首先,从儒家为己之学的主张出发,我们应端正学为自己的动机方向。一定意义上,任何时候都有为己之学,一个人任何时候的学习可以说都是为己的;但同样是为己之学,现今人们的学为自己的动机方向与立德以成己、“成仁”存在较大距离,甚至大相径庭。例如,一方面我们将立德树人视为为师之道,将立德视为树人的基本条件;另一方面我们却不好德,即便好德,也不专一。以教师专业发展为目的的教师教育,无论是职前培养,还是职后培训,侧重的是教师专业知识、专业能力水平的提高,以致教师的为己之学只注重求知、求能,而忽视求德,忽视道德水平的提高。正因为如此,我们的专业知识、专业能力的水平也许提高了,但我们似乎还未成己,似乎还只是形骸意义上的人。但是,“不能‘成己’,也就不能‘成人’‘成物’。这就是说,如果不能完善自己,就不可能完善他人、成就他人,也就不可能创造新的良善的世界。”^[6]而儒家以求仁、获仁作为学为自己的动机方向,对今天的教师更好地立德指明了方向。尽管我们今天不能完全如儒家所教诲的那样好德,如他们所主张的那样秉持立德的纯粹性、专一性,但如果我们都能在学为自己的意识结构中强化求仁、进德的成己意识,那么,我们的立德意识会更加突出,师德水平就会更高。

其次,我们应在强化求德动机的基础上,将求德视为人生的目的。如上所述,孔子的学者为己的关键在于求仁或修己获仁,在于自我实现;而孔子的所谓仁是一种推己及人的德性,它具有突破自我的特点,这决定了获仁之人必须去安人,成全他人,即正己正人。但在修己获仁与安人的关系上,我们不能把修己获仁的目的视为安人。“在孔子那里,‘修己’的目的只有一个,即‘为己’,亦即实现自己做人的价值,‘安人’并不是‘修己’时的预设目的,而是‘修己’后的自然结果。”^{[3]9}这也就是说,“‘安人’以‘修己’为本”,“只有通过

修己获仁之后的仁人才有安人的资格。”^{[3]9}换言之,修己获仁是目的,而不是手段,修己是为了求仁、获仁,安人是获仁之后的行仁、践仁。在此,修己获仁、自善其身是主,是源,是体,而安人或兼善天下、外建功业则是从,是流,是用。宋代的王安石对这种主从、源流、体用的关系作了详尽的阐述。针对“墨子只讲爱人,不讲‘为己’”(“摩顶放踵利天下,为之”)^{[3]21}的主张,王安石在《杨墨》一文中指出:“是以学者之事,必先为己。其为己有余,而天下之势可以为人矣,则不可以不为人。故学者之学也,始不在于为人,而率所以能为人也。今夫始学之时,其道未足以为己,而其志已在于为人也,则亦可谓谬用其心矣。谬用其心者,虽有志于为人,其能乎哉?”(《王临川集·卷六十八》)^①也就是说,为学的要务、学为自己的根本目的在于自我完善,在于隆己。隆己、成己是源,是体;而安人、成人是流,是用,不能颠倒隆己与安人的这种关系,否则就是“谬用其心”了。而“谬用其心”的最终结果是不能很好地安人。儒家的这种将修己与安人视为主与从、源与流、体与用的关系,有助于我们今天更好地认识、处理成己立德与树人之间的关系。如果我们能如儒家的为己之学所主张的那样,将修己获仁或立德视为人生目的,视为如今倡导的为师之道——立德树人的主或源、体,而将安人或树人视为从或流、用,那么,就提高了立德在为师之道中的地位。这样教师立德的动力就会更大,教师以德立身的效果就会更好,就能更好地立德、成己,完善自己、尽己之性,进而立德以树人的效果就会更好,就能更好地“成人之美”、尽人之性。反之,如果我们将立德视为树人的手段,或将立德视为从属于树人的,尽管这种从属于树人的、或颇具牺牲精神的立德意欲给人以豪迈感,也看似能更好地树人,但却降低了立德的地位,因而实则不能更好地树人。这恰如杜维明在阐述孔子的为己之学时所言:“……学做人,它是目的,不是手段。……假如你自己站不起来,人家也就无法依附你站起来。”^{[5]382}

① 转引自肖万源,徐远和.中国古代人学思想概要[M].北京:东方出版社,1994:21-22.

二、为已的道德理想是为师 安身立命的根据

中国传统文化中有着种种理想人格的主张。例如,“道家的理想人格是成真人、圣人、神人、至人、天人,佛教的理想人格是成菩萨、佛陀。”^[7]“儒家的理想人格是成圣人、贤人、君子。”^[7]在中国传统文化的理想人格主张中,伦理道德方面的规定最多,期望最高,^{[3]215}其中儒家最为典型、最为突出。这恰如新儒家牟宗三所说,孔门义理必须是道德的理想主义。^[8]也就是说,道德的理想主义是孔门义理或儒家思想的必要构成,凡将自己称为儒家者,一定会标榜道德的理想主义,否则,就不能将自己标榜为儒家。儒家道德的理想主义充分体现在其为已之学中。儒家的为己之学高标道德理想,从道德出发规定人生价值、人生取向、理想人格;^{[9]前言:3}其最高人格理想是“以道德理想的提升而达到超越自我和世俗的限制,以实现其超凡入圣的天人合一境界”^[10],把“圣人看作伦理道德的最高和最完善的代表,”^{[3]214}学为“圣人被认为集中体现了仁义正直和诚实的品质”^{[3]215}。这也就是说,儒家把学为自己的最高目标定位为学为圣人,至德完善。这从孔子开始便是如此。孔子“远绍尧舜,宗仰其高明人格,赞叹其德业功绩,冀以创建生为邦本之制度。”^[11]不仅如此,孔子在把尧、舜塑造为古代道德理想的圣人的同时,他自己也以此为人生准则而终成后人赞誉的至圣先师。与孔子一样,孟子不但把尧、舜视为圣人,而且认为“人皆可以为尧、舜”(《孟子·告子下》)^①。荀子也以圣人为其人格理想,认为人皆可成圣:“圣人者,人之所积而致也。”(《荀子·性恶》)^②。赅续孔、孟、荀为代表的先秦儒家道德理想主义,宋明理学家虽不以圣贤自认,但无一例外地都以圣贤自期,以传承“道统”之“师”自任,并且先秦儒家的圣人观是宋明理学家内圣之

学的思想依据。^{[3]157}他们把做圣人,成就“圣人气象”视为人生理想的最高境界。他们认为,圣贤气象体现着圣贤崇高的精神境界和完全人格。^{[3]157}例如,周敦颐不仅阐述了学习圣人的重要性,而且认为“圣可学”;在此基础上,他还提出了递进性的人生理想目标,即“圣希天,贤希圣,士希贤。”(《通书·志学第十》)^③张载以“尽性”为圣人的定义,认为“尽性”可以充分体现人性的光辉,他所谓的“圣人也就是最‘圆善’的人”^{[5]508},而所谓最“圆善”的人也就是道德圆满、完善的人。在程颢、程颐看来,孔子是“圣人”^{[3]158},孔子的“气象”是人格理想的最高精神境界,体现着完美的人格。“圣人”就是这种理想人格的化身,而学习则必欲至“圣人”而止,即要有一个崇高的目标。程颐说:“言学者便以道为志,言人者便以圣为志。”(《二程集》)^④与周敦颐一样,二程不仅认为应学圣人,而且认为圣人必可学而至。这是因为“人与圣人,形质无异”(《二程集》)^⑤;“人之性一也”(《二程集》)^⑥。“人之性一”是二程之所以认为人人都能成圣的思想基础。明代的王阳明继承了宋儒学为圣人的思想,他主张“学者学圣人”(《传习录·中》)^⑦,即学者应当树立必为圣人之志。

儒家的为己之学之所以把学为圣人作为人生理想、终极关怀,首先是因为儒家追求精神影响的永恒。佛教主张肉体有生有灭,可以不断轮回,而灵魂不灭,可以解脱成佛。所以佛教认为人的价值在于对主观心性的修炼,在于把普通的人心修炼成佛性,以达永恒;而道教认为人可以长生久视,飞升成仙,因而它“……以‘天仙’为修炼所达到的最高目标,”^{[3]166}把人体内的道、把肉体和精神永恒的结合、长生得道看作人的价值所在。^{[3]172}与佛教、道教一样,儒家也追求生命永恒。但儒家追求的不是佛家的附着于生命轮回、再生的佛性

① 转引自肖万源,徐远和.中国古代人学思想概要[M].北京:东方出版社,1994:157.

② 转引自肖万源,徐远和.中国古代人学思想概要[M].北京:东方出版社,1994:157.

③ 转引自肖万源,徐远和.中国古代人学思想概要[M].北京:东方出版社,1994:157.

④ 转引自肖万源,徐远和.中国古代人学思想概要[M].北京:东方出版社,1994:158.

⑤ 转引自肖万源,徐远和.中国古代人学思想概要[M].北京:东方出版社,1994:158.

⑥ 转引自肖万源,徐远和.中国古代人学思想概要[M].北京:东方出版社,1994:158.

⑦ 转引自尚明.中国人学史[M].北京:对外经济贸易大学出版社,1995:307.

的永恒,也不是道教自然生命的永恒,而是精神影响的永恒。儒家把生死看作每个人无法逃避的必经之途,认为人的价值在于立德和在立德基础上的立功、立言;在儒家看来,只有立功、立言,特别是立德,人才能在历史上永恒、不朽。其次是因为他们期许从精神与道德上改变社会。儒家之所以把圣人视为人的最高类型,强调以圣人为师、以圣人为则,把学为圣人作为人生理想、终极关怀,意在使人们在立足于自身的同时,“有一个高出于自身的理想的道德境界,这样有助于抵抗浊流,发扬正气,提高人的道德水平。”^{[3]214}而从历史来看,中国古代许多志士仁人都以圣人为则,将学为圣人作为人生理想和安身立命的根据。他们不仅口谈成贤至圣之道,而且身践圣贤修行之实,信守道德理想,自强不息,以修身进德为首务和人生动力,甚至舍生取义。这不仅使他们自己成为立德、立功、立言的不朽者,而且使社会获得了道德发展的动力,营造起了崇德尚义的社会气氛,“……形成了中华‘礼义之邦’的社会面貌。”^[12]

论及如今的师德,毋庸讳言,整体状况不容乐观。由于“祛魅”的文化现代性的泛滥等原因,如今的师德与社会整体道德一样,不仅是平面化的,而且在道德原则上,有的教师是犬儒化的,他们因是因非,恢诡谲怪,无可无不可,以致其人格是粗鄙化的,其师德底线不断刷出新低。而要整饬师德败坏现象,使教师走出精神、道德的低迷以及人格的萎缩,克服价值虚无,就必须标扬、挺立道德理想。而标扬、挺立道德理想,最适合我们的是儒家为己之学的道德理想主义,这不仅因为它是中国性的而具有切己性,而且因为它有助于避免文化现代性所预设的价值目标的片面性和负面影响,有助于“避免价值的单元化和平面化”^[13]。“……儒者的标准是今天的中国人应该追求的人格标准,是我们的生命与存在价值之所在。”^[14]尽管儒家的为己之学所内含的道德理想是逆取性的,即是以人“应当如何”凌驾于人“实际怎样”之上的。^{[15]165-166}但“取法乎上”的道德理想主义,“即基于道义基础上伸张的理想主义立场,总是具有一种撼天动地的强大精神力量。对人类社会来讲,这种力量必不可少。”^{[15]414}因而,如果我们撇开其逆取性这一局限性,而秉持其以仁爱为核心的道德理想

主义精神旨趣,树立“崇圣”的道德理想,将其作为我们安身立命的根据,仍极具意义。

首先,树立“崇圣”的道德理想,有助于师德水平的提高。树立“崇圣”的道德理想是一个人道德精进、道德水平提高的内在激励力量。尽管树立了“崇圣”的道德理想,我们未必就能达至如儒家所主张的致中和、至诚、立玄德、至善、圆善、与天地合德,未必就能“尽性知命”,能“见真吾”,能享天爵,成为有大德的“圣人”,把自己提升到如冯友兰所说的“天地境界”。但如果我们能有“高山仰止,景行行止,虽不能至,然心向往之”的道德抱负,如果我们能持守道德理想、信念,以道德理想激励自己,以追求高德、大德为人生的终极目标、安身立命的根据,不为境遇所宰制,不断超越现实境遇,追求有境界的人生,在琐杂的现实境遇中提升自我,那么我们的德性水平就可能会更高。

其次,树立“崇圣”的道德理想,有助于发挥师德对整个社会道德的引领作用。今天,整个社会仍然像过去那样,需要有“崇圣”的道德理想,社会仍然需要有伟岸人格的挺立,仍然需要道德人格的完善与圣洁生活的开拓和创造。“只要我们还必须持守我们自身人之为本质的本质,并且保持我们的人性人道,只要 we 不想放弃对人类生活的温情和温度的期待,传统美德伦理的作用就是不可替代的。”^[16]并且,“对于道德来说,应该需要英雄、需要道德精英和模范来示范引领。”“现代社会的道德平面化呼唤着道德精英的引导。”^[16]只有在道德模范的引导下,社会道德才能更健康地发展,才能建设更加美好的生活。儒家的道德理想主义主要是对“士”或精英阶层的规训与教化。^{[15]388}一定意义上,教师是今天的“士”,是如今社会的文化精英,是社会道德的引领者。因而,教师理应是“志士”或“志于道”之人,理应认领儒家为己之学的道德理想主义,以发挥其道德的社会引领和表率作用。

再次,树立“崇圣”的道德理想是教师成就学生伟岸人格的必需。理想性或超越性是教育的本质规定。教育的超越性既体现为其外在超越,即教育系统的整体功能对社会现实的超越,对社会价值的引导;也体现为其内在超越,即引领受教育

者不断超越,包括在道德上不断超越自身。要实现教育的内在超越,并通过实现其内在超越而实现其外在超越,教育者应引导学生确立崇高的道德理想,并将学生中的一部分,哪怕是很小的一部分培养为具有伟岸人格的人。孔子有弟子 3000 人,身通六艺者或贤人有 72 人,他培养的贤人比例是 72/3000。尽管我们不是孔圣人,但如果我们今天培养贤人的规模为 1/3000,那也是弥足珍贵的,也是教育内在超越的实现。而这意味着教育者应具有崇高的或“崇圣”的道德理想,并致力于道德理想的实现,努力成就自己的理想人格。只有这样,教师才能更好地发挥以德施教的作用,才能实现教育的内在超越。

最后,树立“崇圣”的道德理想有助于教师为教育事业作出更大的贡献。我们知道,民国时期的西南联大培养了一批大师级人才,究其原因,除了它延续了北京大学、清华大学、南开大学早年建立的现代大学制度外,也与西南联大教授们的人格理想密切相关,“联大的教授们显示了精神的非凡和校风的‘刚毅坚卓’。”或者说“西南联大之所以能成为大师之园、英才之园,就是因为有他们的人格风范在影响,有他们的学识思想在熏陶,有他们的精神理念在支撑。”^[17]而他们之所以具有非凡的精神和良好的人格风范,是因为在他们生活的年代,儒家的以圣人为则的遗风犹在,他们仍以立德、希贤、希圣的儒家道德理想激励自我和对待教育事业。这给我们的启发是,要为教育事业作出更大的贡献,须树立“崇圣”的道德理想,在道德上自强不息,勇猛精进。

三、为己修身的工夫是为师立德的途径、方法

儒家的为己之学对我们的启迪意义不仅体现在其动机方向,目的的立德、为己、成己和追求理想人格上,而且体现在其为己、成己、至圣的修身

“工夫学”上。在一定意义上可以说,儒家的为己、成己、至圣的修身“工夫学”以及修身之道,即今天为师立德之法、为师立德的门径,只要我们对儒家的为己修身之道保持开放,便可成己、立德。对儒家为己修身的工夫加以考察,可以发现,虽然其历经损益、变化而多样化,但立志、自觉、自律和实践是其为己、成己、至圣最主要的工夫。

就仁与己的关系,孔子主张“为仁由己”。他说:“仁远乎哉?我欲仁,斯仁至矣。”^[2]也就是说,一个人只要发挥自己的主观能动性,有立志求仁的要求,就获得了至仁的基本前提。后世儒家在立志求仁与获仁的关系上,继承和发展了孔子的这一思想。例如,程颐说:“学者先务固在心志。”(《二程遗书·卷十五》)^①他主张“言学者便以道为志,言人者便以圣为志”(《伊川学案》)^②;而为学、体“道”的目的在于“必至圣人而后已”(《二程遗书·卷二十五》)^③。在程颐看来,一个人不仅应立成圣之志,而且其成圣的心志必须专一不变。他认为,“圣人是可通过学习而达到的,学者切不可‘自谓不能’或半途而废;否则,便是‘自赋’、‘自弃’,即便是‘下愚’之人,如果‘肯学’,也可成为‘上智’。这种道德意志力和进取心的基本修养方式,便是保持‘敬’的心态。”^{[9]268}而程颐所谓的“‘敬’也就是心志专一,对外在的干扰不动心。定向选择的‘一’,就是道德原则。因此,‘敬’也就是专注于道德原则。”^{[9]269}陆九渊将“学为人”当作其整个思想立论的归宿。在他看来,要“学为人”,“学者须先立志”(《朱子语录》)^④。他认为:“人惟患无志,有志无有不成。”(《论语说》)^⑤若“志于道”,便会有“德”,有“仁”。也就是说,确立道德志向是培养道德品质的先决条件。不仅如此,他还认为道德意识的形成同样依赖于道德志向的确立:“……然无志,则不能学,不学,则不知道。所以致道者,在乎学。所以为学者在乎志。”(《论语说》)^⑥也就是说,从

① 转引自尚明.中国人学史[M].北京:对外经济贸易大学出版社,1995:268.

② 转引自尚明.中国人学史[M].北京:对外经济贸易大学出版社,1995:268.

③ 转引自尚明.中国人学史[M].北京:对外经济贸易大学出版社,1995:268.

④ 转引自尚明.中国人学史[M].北京:对外经济贸易大学出版社,1995:293.

⑤ 转引自尚明.中国人学史[M].北京:对外经济贸易大学出版社,1995:293.

⑥ 转引自尚明.中国人学史[M].北京:对外经济贸易大学出版社,1995:293.

树立道德志向到具备道德品质(“致道”),须以道德意识(“知道”)为中介,而要具备道德意识应以立“志”为前提。^{[9]293}他所主张的立志在于立大志,即“立乎其大”。“立乎其大”是陆九渊强调的立志“学为人”的关键所在;而他所谓的“‘立乎其大’就是确立道德志向,树立道德意识。”^{[9]293}

儒家的为己之道,除了强调立志这一道德主体性对立德的作用外,还强调立志后的自我反省、自我约束、自我教育对道德完善的作用,或者说还强调在自律、自觉、克己自反中挺立道德主体性。例如,孔子认为一个人要在道德上自我完善,应有“慎独”的道德自律,应有“非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动”^[2]的道德自觉。而孔子的“自律道德的最高境界是圣人道德”^{[5]508}。如孔子一样,孟子也强调道德自律对于成就道德品质的作用,他主张当一个人遇有“爱人不亲”“礼人不答”等“行有不得”的情况时,皆应“反身而诚”“反求诸己”(《孟子·尽心上》)^①。他还认为:“尽其心者,知其性也;知其性,则知天矣。存其心,养其心,养其性,所以事天也。”(《孟子·尽心上》)^②孟子在此所主张的“反求诸己”和尽、知、存、养、事等功夫,强调的都是个体在道德上的自觉的能动性。尽管荀子注重后天道德礼义的制约对成德的作用,但他也注重个体自觉的道德修养。他说:“心意修,德行厚,知虑明,……则是其在我者也”(《荀子·天论》)^③,即在荀子看来,人若能不懈地进行自觉的道德修养,以不断积累、提高道德品质,便可达到圣人的理想境界,即“圣可积而致”(《荀子·性恶》)^④。

与先秦儒家不同,汉儒董仲舒从其“质朴之谓性,性非教化不成;人欲之谓情,情非度制不节”^⑤等主张出发,强调外在的道德教化对于成德的作用,认为应“立大学以教于国,设庠序以化于

邑,举足轻重民以仁,摩民以谊,节民以礼”,以实现“刑罚甚轻而禁不犯者,教化行而习俗美”^⑥的太平盛世的目的。但是,如董仲舒这样的后儒主张不是儒家修己之道的主流,孔子、孟子主张的道德自律、自觉才是儒家为己、成德之道的主流。^{[3]10}因为继先秦孔孟荀之后,沿循《易传》《中庸》至宋明儒家的张载、程颢、程颐、朱熹、陆九渊、王守仁这一线脉的儒家思想都强调道德自律,强调自觉对于道德的自我完善的作用。

《易传》主张以道德进取为人生意义,强调人应以自强不息的生活态度和“反身修德”(《易传·蹇·象》)^⑦的方式致力于道德进取和建功立业,这即《易传》中所说的“天行健,君子以自强不息”(《易传·乾·象》)^⑧。《中庸》把诚(信)视为天道,认为“天道如此,人便应以自觉地努力效法天道的这种自然品性。具体说,人既要培养不为个人际遇和世道清浊所干扰的‘慎独’精神,建立独立的道德人格;又要培养扶助他人,‘发育万物’的博爱精神。”^{[9]58}《中庸》“……将建立明确的道德意识作为修持诚实态度的前提”^{[9]59},把“慎独精神”当作“诚身”之道的一个基本方面,主张在他人所“不睹”“不闻”的独处时,应怀着“戒慎”“恐惧”的心态进行道德自律,真诚、谨慎地实行道德的自我完善。“庸德之行,庸言之谨,有所不足,不敢不勉,……言顾行,行顾言”(《中庸》)^⑨;若有失误处,则“反求诸其身”,务求表里如一,言行一致,做到“内省不疚”。

宋代理学家周敦颐认为“学入手处,就是坚持不懈地‘修诚’,即‘乾乾(勤勉状)不息于诚’”^{[9]231}。张载认为道德修养的目的是“……复归、实现、充分认识人的‘天地之性’,即‘复性’‘成性’‘尽性’。若要达到这个目的,便应自觉地修正与‘天地之性’不相一致的‘气质之性’,将之

① 转引自肖万源,徐远和.中国古代人学思想概要[M].北京:东方出版社,1994:15.

② 转引自肖万源,徐远和.中国古代人学思想概要[M].北京:东方出版社,1994:17.

③ 转引自尚明.中国人学史[M].北京:对外经济贸易大学出版社,1995:44.

④ 转引自尚明.中国人学史[M].北京:对外经济贸易大学出版社,1995:44.

⑤ 转引自肖万源,徐远和.中国古代人学思想概要[M].北京:东方出版社,1994:118.

⑥ 转引自肖万源,徐远和.中国古代人学思想概要[M].北京:东方出版社,1994:119.

⑦ 转引自尚明.中国人学史[M].北京:对外经济贸易大学出版社,1995:35.

⑧ 转引自尚明.中国人学史[M].北京:对外经济贸易大学出版社,1995:37.

⑨ 转引自尚明.中国人学史[M].北京:对外经济贸易大学出版社,1995:61.

纳入合理、合道德的轨道。”^{[9]239}他说:“为学大益,在自求变化气质。”(《经学理窟·义理》)^①张载所谓的“变化气质”指的是自觉克制自己的非分欲望,改变不好的环境习俗对自己的影响,即“惟其克己则为能变,化却习俗之所气性”(《经学理窟·学大原上》)^②。这样不懈地进行自觉的道德修养,“发挥心的功能,‘尽心’‘大其心’,以此去‘穷理’‘体天下之物’,”^{[9]240}自觉地反省内求本然善性或“反身而诚”,便能建立起道德理性、道德意识,便自然能生浩然道德之气,从而复归本然善性。程颢认为人人具有“仁体”,道德的最高境界是充分体认和实现“仁体”,但人不能自发地体认和实现“仁体”。“若要充分体认和实现‘仁体’,达到‘至仁’的地步,就须深入领悟天人原本同一的道理,进而通过道德修养,用‘义理栽培’它,从天人本然同一的自发状态升华到精神上自觉与天同一的境界。”^{[9]249}在此基础上,他提出了“为道日损”“坐忘”“无我”“简约”“敬”等自觉地进行道德修养的方式。程颢认为道德理性的自觉是道德实践的前提,而道德理性的自觉在于对自身的考察,“通过对自我所蕴之理的考察,便可统观天地之道,这叫做‘自一身以观天地’,也叫做‘内感’……这种向自我之‘内’求索而得到的体会,他称为‘自得’。”^{[9]266}他认为:“学莫贵于自得,得非外也,故曰自得。”(《二程遗书·卷二十五》)^③在朱熹看来,人的气性不同,会导致人在后天道德上存在圣、贤与不肖的差异;但他同时认为,即便是末一等人,若能在道德上自觉、努力,“痛下功夫,人一己百,人十己千”(《玉山讲义》)^④,加倍努力,“进而不已”(《玉山讲义》)^⑤,便一样能获得成功。因而人改变其气质之性,全面恢复本然善性——“天地之性”或“天命之性”,只是为与不为的问题,而非能与不能的问题。由

此出发,朱熹在为己之道上强调“格物”“居敬”“穷理”“致知”。与朱熹一样,陆九渊也主张格物的重要性。但与朱熹不同的是,陆九渊反对考察外物,在他看来,要培养道德意识,直接地自觉内省本然善性即可。因而他认为格物在于“切己反省,改过迁善”(《朱子语录》)^⑥,即陆九渊的格物主张强调的是内省反求自身固有的“自得、自成、自道”(《朱子语录》)^⑦的自觉的道德意识。他说:“自立自重,不可随人脚跟,学人言语”(《朱子语录》)^⑧。

王守仁认为人在道德上应摆脱自发性,实现理性自觉,以发挥道德动机与合乎道德义理的行为的一致性,这集中体现为“致良知”学说。“他的‘致良知’学说即他的建立道德理性、实行道德进取的方法论。”^{[9]210}他所谓的“致良知”即“树立起道德理性,进而将这种道德理性作为心性修养准则,贯彻到心性修养和道德实践中去……,以矫正不善的意念和道德实践的盲目性,使意念内容和社会行为自觉地合于道德义理。”^{[9]310}在王守仁看来,每个道德主体都具有判断善恶和选择“至善”的人生方向的自主意识,因而他“排除那种放弃主体意识的独立性而盲目依附于传统权威的倾向。”^{[9]310-311}他认为道德的自觉意识是学为自己、成就道德的关键,“反观内求以为务”(《传习录·中》)^⑨,反复强调“致知格物”的功夫在于反省内求。

儒家的成己、至圣之道,除了强调立志和道德自觉、自律外,更强调道德实践。中国传统文化中的儒释道三家都有各自的修己之道。但与佛家、道家截断众流、离群索居式的为己之道不同,儒学是生命体验之学、入世间法,即儒家为己之道是不脱离社会的道德实践的为己之道。这正如杜维明所说,尽管儒家思想具有宗教性,“但无论如何,

① 转引自尚明.中国人学史[M].北京:对外经济贸易大学出版社,1995:239

② 转引自尚明.中国人学史[M].北京:对外经济贸易大学出版社,1995:239.

③ 转引自尚明.中国人学史[M].北京:对外经济贸易大学出版社,1995:266.

④ 转引自尚明.中国人学史[M].北京:对外经济贸易大学出版社,1995:279.

⑤ 转引自尚明.中国人学史[M].北京:对外经济贸易大学出版社,1995:279.

⑥ 转引自尚明.中国人学史[M].北京:对外经济贸易大学出版社,1995:295.

⑦ 转引自尚明.中国人学史[M].北京:对外经济贸易大学出版社,1995:294.

⑧ 转引自尚明.中国人学史[M].北京:对外经济贸易大学出版社,1995:294.

⑨ 转引自尚明.中国人学史[M].北京:对外经济贸易大学出版社,1995:314.

它不是宗教,它不是如佛家那样截断众流,而是在日常生活中成就人的道德。”^{[5]508} 尽管儒家在知识上注重德性之知,但“德性之知是认知主体的自知自证,……是一种不凭借客观对象而自然涌现的真知。”所以,“……儒家的‘为己’之学不只是一反观冥照的内在精神,而是要在复杂的人际关系中通过社会实践来完成的。”^{[5]510} 牟宗三也持类似的观点,他说:“儒家最高的境界是圣贤,圣贤乃是通过一步步老实地做道德实践、道德修养功夫而达到的。”^[18] 这说明在知与行的关系上,儒家的为己之学在重视知行统一的前提下,更加注重力行实践,践形尽性。在此意义上,可以说儒家的为己之学是力行实践之学,它“以为人之成神、成圣是人的本性的自我实践。”^[19] 例如,孔子认为“执力于道德实践(习)才是培养道德品质的根本途径。”^{[9]359} “夫仁者,己欲立而立人,己欲达而达人。”^[2] 孔子的这句话一方面意味着修己获仁者应当安人,应成全他人,即立人、达人;另一方面意味着主动成全他人的道德实践是一个人自己的道德挺立、完善或立己、达己的途径,或者说通过成全他人的道德实践,一个人才能更好地成就自己的道德,完善自己的人格。而孔子本人便是言行一致的立人、达人的道德实践的勇者。

与孔子一样,宋明儒家张载、朱熹、陆九渊、王守仁和明清之际的儒家王夫之等人也将道德实践视为学为自己之道。例如,张载以“中正仁义”为基本的道德实践原则。^{[9]233} 朱熹说:“知行常相须。……论先后,知为先;论轻重,行为重。”^① 陆九渊的学为自己之道也重视行,“陆九渊着重强调道德实践,他教人身体力行。”^{[9]289} 这正如朱熹所说:“陆子曾专以‘尊德性’诲人,故游学其门者多践履之士。”(*《朱子语录》*)^② 王守仁的学为自己之道集中体现为其致良知和格物的主张。他所谓的致良知不仅是指通过反省内求本然“良知”而树立起道德理性,而且是指建立起道德理性之后,进一步将道德理性贯彻于一切意念和道德

实践中去。他将这表述为:“致吾心良知之天理于事事物物。”(*《传习录·下》*)^③ 他所谓的“格物”不仅指在意念上“为善去恶”,而且指在道德理性支配下的道德实践;“正像知识导致行动那样,行动也应该受到真正的知识的指引,理论和实践,或者知与行的相互作用是王阳明思想的显著特征之一。”^{[5]364-365} 他认为必须在道德实践中自觉遵循“其良知之所知”,而“为之无一毫之不尽”(*《传习录·中》*)^④,才可以称为“格物”。正因为如此,“我们可以把王阳明的教育观描述为心灵的学习,或者描述为在人类关系的范畴内一种个人价值的意识的发展。”^{[5]365} 王夫之在学为自己的道德实践上,集中体现为其强调的行先知后的修养方式。在道德认识与道德实践的关系上,王夫之主张行先知后。他认为,知以行为目的,行固然可得到知的效果,然而不以知为目的;行可包含知的效果,而知却不直接有行的效果,因而应行先知后,行应重于知。

以上为己修身之道的儒家古典智慧能给我们以下启示:首先,志于德是教师进德、立德的基本前提。陆九渊格外注重树立道德进取志向的重要性,在他看来,君子与小人的区别就在于是“志乎义”还是“志乎利。”(*《白鹿洞书院讲义》*)^⑤ 尽管这种区分君子与小人的标准过于绝对,但如今,教师要立德,“志乎义”无论怎样都是不可或缺的。客观地说,任何时候,都不可能也没有必要否定我们心志结构中“志乎利”的动机,否则的话,就是激进而有害的。但教师要确立道德意识,要立德,“志乎义”或志于德应作为我们心志结构的首要志向。如果不能把志于德作为首先志向,那么,我们也不应昧于德志而一味地志于利,或者说只为“稻粱谋”。否则的话,我们就真的属于陆九渊所说的小人了。其次,教师立德是立自觉、自律之德。相对于他律的道德,自律的道德才是真正的道德,而自律的道德以道德自觉为前提,只有道德自觉才能超迈他律的道德。没有道德自觉,一个

① 转引自尚明.中国人学史[M].北京:对外经济贸易大学出版社,1995:289.

② 转引自尚明.中国人学史[M].北京:对外经济贸易大学出版社,1995:289.

③ 转引自尚明.中国人学史[M].北京:对外经济贸易大学出版社,1995:307.

④ 转引自尚明.中国人学史[M].北京:对外经济贸易大学出版社,1995:309.

⑤ 转引自尚明.中国人学史[M].北京:对外经济贸易大学出版社,1995:293.

人的道德水平只能停留于他律的道德。但停留于他律的道德,在儒家看来只是一种“乡愿”,或者说遵从习俗并装出一副有道德外貌的样子。^{[5]414}“乡愿”者看似有道德,“其实却完全不是自觉地从事道德实践,而只是一味地顺从惯例。孔子把这种人称之为‘德之贼’,因为自我修养、使自己和礼一致的自觉努力这些可贵的方面在‘乡愿’身上荡然无存。”^{[5]406}如今要求教师立德,做有道德的教师,不是要做如孔子贬斥的顺从惯例的或与世俯仰、随波逐流的“德之贼”,而是要做践行自己道德信念的生活者,做道德上的慎独而不欺暗室者,做自觉地进行自我教育、自我修养、日新又日新的自我提高者,做以自觉、自愿、自律的道德为目标的刚强进取、精进不已者,努力实现由他律的道德向自律的自我的自我转化、自我提升。这要求我们应以“君子不器”的态度对待自己,“去存在”“去生活”^[6],不断地自我更新。再次,教育实践是教师立德的根本途径。冯友兰在其《新原人》一书中曾说,人生是在有较高度度的觉解地生活,这是人之所以异于禽兽,人生之所以异于别的动物的生活者。^{[15]100}这也就是说,人有觉解(自觉的了解)是人的本质特征。^{[15]100}教师作为知识分子,对教育的本质、为师的根本要求是有觉解的,我们不同程度地都是知道立德和追求崇高道德理想、成就高尚人格的意义的。但很多时候,我们是知“道”而不行“道”,将知“道”与行“道”打为两截。这或者体现为自身的言行不一,或者体现为只以道德原则、标准对人而不对己。而我们要立德、成己,须在教育实践中朗现我们的觉解,即应注重行“道”,把道德信念、理想现实化,实践出来,坐实在自己的行为,在日常生活和履行教师职责、义务的树人实践中,自我约束、自我反思、自我评价,挺立道德主体性,使教育实践成为精诚坦侧、有着自己内在“力气极充实”的阳刚活动。这不仅可立人、达人,而且可强化自己的道德意识,丰富德性之知,增进人生“觉解”,超越现实境遇,提升道德境界。

四、结 语

我们既可把儒家思想作为一种学术资源,也可将其作为一种认知资源。作为学术资源的儒家

思想是指一种客观存在的文本,是学术研究的对象;而作为认知资源的儒家思想,“应该是一种活的传统,参与到人们日常的认知活动中,它是作为认知主体的人与认知客体的文本之间的互动,是一种活生生的实践。”^[20]如果将儒家思想作为学术资源来对待,可以说本文正文本论的每一部分对儒家思想为己之学思想的阐述,都是不够全面和具体的。但本文不是将儒家思想作为学术资源来对待,而是将其作为一种认知资源。而将其作为认知资源,意在激活作为学术资源的儒家文本,以建构作为认知主体的我们和作为认知客体的儒家文本之间的互动关系,使其成为我们言说、认识 and 践行为师之道的参与者。因而将本文对儒家为己之学的不够充分、不够具体的阐述视为阐发为己之学于为师之道的价值的部分立论根据是权且无虞的。但令笔者颇感不安的是,本文就儒家为己之学的为己而成己、为己的道德理想、为己的修身之道的思想所阐发的启悟新思的价值,可能还悟得不够贴切,对儒家为己之学激活得还不够充分,所发的新思还不够新颖,以致亏欠了作为认知资源的儒家的为己之学。

参考文献:

- [1] 梁漱溟.中国近代思想家文库·梁漱溟卷[M].北京:中国人民大学出版社,2015:71.
- [2] 孔子.论语[EB/OL].[2019-04-26].<http://www.ldbj.com/lunyu/lunyuquanwen.htm>.
- [3] 肖万源,徐远和.中国古代人学思想概要[M].北京:东方出版社,1994.
- [4] 吴展良.第三期中华文明的经典体系与经学的建构[J].文化纵横,2017(8):66-77.
- [5] 杜维明,岳华.儒家传统的现代转化——杜维明新儒学论著辑要[M].北京:中国广播电视出版社,1992.
- [6] 黄玉顺.未能成己 焉能成人——论儒家文明的自新与全球文明的共建[J].甘肃社会科学,2018(3):50-55.
- [7] 郭齐勇.中国哲学:问题、特质与方法论[J].中国哲学史,2018(1):32-41.
- [8] 牟宗三,郑家栋.道德理想主义的重建——牟宗三新儒学论著辑要[M].北京:中国广播电视出版社,1992:337.
- [9] 尚明.中国人学史[M].北京:对外经济贸易大学出版社,1995.
- [10] 汤一介.论老庄哲学中的内在性与超越性[M]//汤

- 一介.儒释道与内在超越问题.南昌:江西人民出版社,1991:13.
- [11] 蒋国保,周亚洲.生命理想与文化类型——方东美新儒学论著辑要[M].北京:中国广播电视出版社,1992:331.
- [12] 陈来.如何看待儒家文化与中国传统文化[J].中国哲学史,2018(1):23-25.
- [13] 郭齐勇.从孔学的“人论”看儒学的现代价值[J].开放时代,1995(2):41-42.
- [14] 任重,刘明.儒家回归——建言与声辩[M].北京:中国政法大学出版社,2012:16.
- [15] 任剑涛.当经成为经典:现代儒学的型变[M].北京:社会科学文献出版社,2018.
- [16] 万俊人.传统美德伦理的当代境遇与意义[J].南京大学学报(哲学·人文科学·社会科学),2017(3):137-146,159-160.
- [17] 周棉.西南联大的校园氛围与闻一多精神之养成[J].北京大学学报(哲学社会科学版),2008(1):136-141.
- [18] 牟宗三.政道与治道[M].桂林:广西师范大学出版社,2006:10.
- [19] 钱新祖.中国思想史讲义[M].台北:台湾大学出版中心,2013:35.
- [20] 陈勇.关于把儒家定义为“宗教”的现实意义[M]//任重,刘明.儒教重建——主张与回应.北京:中国政法大学出版社,2012:201-202.
- (责任编辑:何 艳)

Confucian Learning for Oneself and Today's Principles of Being a Teacher

WU Quan-hua

(School of Educational Science , South China Normal University, Guangzhou Guangdong 510631, China)

Abstract: Confucianism can be regarded as both an academic resource and a cognitive resource. Confucianism as an academic resource is an objective text of academic research, while Confucianism as a cognitive resource is a living tradition through the interaction between cognitive subjects and texts as cognitive objects to make it participate in people's daily cognitive activities. As a cognitive resource, Confucian learning for oneself, theorized by Confucius and developed by later generations, is of great significance to deepening the understanding of the current emphasis on the ethics of people and improving the morality of teachers. Relearning the Confucian learning for oneself, the moral ideal of learning to be a saint, the concern of life, the self-cultivation, working hard to be a sage and combining them with the strengthening moral education and cultivating people in the present educational will be of great value to us in provoking new thinking.

Key words: Confucius; Confucianism; learning for oneself; the principles of being a teacher; strengthening moral education and cultivating people