

第一章 學思對中道思維開啟的意義—學而不思則

罔、思而不學則殆

本章提要

我們確實需要再度深入思考一個問題：在被認同為是一位文化「繼承」與思想「轉化」者的歷史定位上，孔子在中國思想史中所展現的姿態，其實是由一位「師長」（教師）的角色所開始的；而在孔子為後世所留下的印記中，也正是由其潛移默化而充滿「啟示性」的文化容顏所展開的。

《論語》中言：「溫故而知新，可以為師矣！」¹；這位「師長」正以「反觀自我」的心境來檢視自我，身為一位「人師」，從不以他自身的唯一思維來衡量一切事物；能成為一個「師」，必定是先從叩問自我開始的，以藉由自身的吐納過程來傳遞所學所思，所謂：「溫故而知新」，是一個不斷重新檢視自我，進而重新推出自我的歷程。嚴格說來，這位古典儒家思想中極為重要的人物代表，並沒有以「師」為「名」，或是「師心自用」；因為，他生命中的基本質地將行走在永遠「學習」的進程上；「溫故而知新」的真義，實意味著對生命進行某種程度的「調整」，其蘊藏著一場對生命中「平衡」的探尋；而所謂「學而時習之」²的生命情態正與此思維之主軸相為呼應。本章即從這種自我叩問—「學習」的角度切入，以觀察古典儒家在此思維架構下對「中道」思維的基本呈現。

¹ 《論語·為政》。

² 《論語·學而》。

第一節 自省啟動思維的轉化—古之學者為己

古典儒家對生命的整體思維，即是從此時此刻入手，即是從「自我」這個個體下工夫；對古典儒家而言，「學習」本身就是一個全然性的生命節奏，在不斷轉換的人生歷程中，對生命和諧的探尋正是由此開始的。「學習」意味著對自我不足的反省，而它所接連啟動的是自我必須有所「思考」的連鎖效應；「為己之學」，使之自身進入「學思」的歷程中，以帶動對自我的重新檢閱。尋求「中道」的第一步，正是由此行為之改變與思維之轉化而開始的。

以文化視野的角度來觀察孔子於中國歷史上的定位，可以從其思想及其思維方式對後世的影響中看出。誠如他實際地對過去的古老文明在其發展歷程中做了考量、參照、檢討，以及選擇（對過去的文化積累以及其成果而言，他有一定的信心，至少這股信心是出自於他自身的參與以及親身的體驗）；並且他自認為自己是一個誠懇的「傳述」者，在更為實際的行動上，他便把自身所領會的種種（涵蓋實際上的省思與體驗）以誠摯地心境來教導他的門徒（實際上是一種分享的態度）。從一位「師長」的角色開始，文化的活力在「教導」與「學習」的實境歷程中被如實地呈現出來。孔子曾經自述他對文化傳承的看法：

子曰：「述而不作，信而好古，竊比於我老彭。」³

對於古代文明的檢閱、消化與再度肯定，實際上是來自於他自身的學習以及切身的經驗；而能深信其中並因而產生某種程度上的「信仰」力量，則源自於他自身的思考以及徵信。徐復觀以為，「信而好古」的自述內涵正體現出孔子對知識體系的學習與其檢討，以及最終經由學習、檢討而推演出來的反思能力；特別重要的是，對自我的省思。⁴「信」不但只是相信，在建立一定「信心」乃至於最終

³ 《論語·述而》。

⁴ 徐復觀指出：「所謂信者，蓋亦指有徵驗而言。古今豈有無徵驗而可成為知識？」參見徐復

於內心所萌生的「信仰」歷程中，實際上包含對每項事物的領會以及判定，從而才能回歸到對古代文明的真實認知與其確切的落實。

然而，回到最終的一個角色，身為一個文化的傳遞者，孔子將自身所體驗的心得以「教育」的方式來開展其對文化的崇仰，進而展現出其對文化的使命感。能夠「陳述」其中的義理乃至思想，必當經由一番的消化與整理，「學」（教育與學習之整體）的積極效應便如實地展現在「思考」的運作上。事實足以說明，「述而不作」已經是一種經由「自得」⁵之後的心境分享，他必須對他所面對的事物進行消化，並反芻自己的思考與見地；在孔子自謙的語境中（不作），文化的質地被提升了、豐富了，並且有了更多的生命力；事實上，「陳述」正是一種態度的表明，「述」極有可能已包含了某種程度以上的「作」之本質。在傳承的歷程中，「學」與「思」被融通地展現在許多對自身的反省與自我的成長上。

我們可以說，「述而不作」的本質裡已經產生某種程度上的思想「轉化」成分；這樣的歷程，已經產生某種思維交替的作用。這樣的觀點，使之孔子不僅僅是一位文化的「傳承者」，或是一位「教師」；在某個意義上看來，以「學習」為其本質而藉此展現自我的孔子，實際上可被稱之為是一位「生命的導師」，是一位對過去歷史經驗進行檢討並予以開創新意的文化人。

從「五倫」關係的應對上來看，「師生」之間顯得格外特別。它雖無父子之間的血緣關係，但卻有情同父子的濃厚情懷；站在古代君臣關係上做一比較，它雖有其上下之分，但卻不依此而處於決然尊卑的狀態；相較於兄友弟恭的關係、夫妻之間的尊敬與相愛，它似乎還存在著一種較為接近朋友之間的情感，並能以平等且客觀之心境來相待；學習的角色定位有時可以互換，所謂亦師亦友，所謂教學能相長；事實上，這樣的關係充滿著「靈活」的機制。因此，所謂「師生」

觀：〈孔子在中國文化史上的地位及其性與天道〉《中國人性論史》（台北：台灣商務印書館，1999），頁 72。

⁵ 孟子曰：「君子深造之以道，欲其自得之也。自得之，則居之安；居之安，則資之深；資之深，則取之左右逢其原，故君子欲其自得之也。」《孟子·離婁下》。

關係或所謂的「學習」態度，實際上已被隱藏在這些生活的種種應對中，無論是父子、夫妻、君臣、兄弟、朋友等關係，都將隱含著「學習」的基石。一個完整生命之所以能不斷推進並展演出其不同的角色，其所能依循的基本條件即從所謂的「學習」開始，這是一種深具協調性的品質與動能；透過學習，我們可以改變、轉化，進入更為和諧的狀態當中，並且能依此不斷前進。身為人生中的生命導師，孔子正藉由他自身的生命歷程，以最為平和的方式，不斷地在眾多門徒眼前體現他對人生的見地；教學正是一個良好的對話平台。

據此，從某個角度看來，在整個「教育」歷程當中（教導與學習），「教育」並不是一個被制式化的形式；生命在這樣的互動中（學而不厭，誨人不倦）所展現的是，交流的狀態、調整的節奏，以及相輔相成的共性；學習的本身其實被巧妙地融入於這「五種關係」當中。換言之，不管身處於那一個狀態，我們時時都需要學習，因為我們時時都在面對自我。「學習」的方法自然是有的，但它卻不只是一個可以被獨立出來的形式；嚴格地說，它沒有形式，學習早就融入在我們每一個生活的角落裡。也正因於它自身可被融入，所以方法也就沒有被固定，答案也就沒為唯一，畢竟它最終要回歸的，正是課題繁雜的人間。在此，我們先從「十五志於學」的生命態度開始談起。

態度是恭敬的，行為舉止是平靜與緩慢的。在一次可以侍奉宗廟朝政的機會中，孔子以「敬畏」的心境展開他在政治體制運作中的抱負；宗廟朝會中的禮儀活動，實際蘊含著對公共事務的參與以及學習。在這一次重要的祭典活動裡，孔子似乎對某些事務（禮儀活動的內容）是不盡了解的；正因他還處於摸索的階段（孔子正在親臨其中以及體會其中），許多在朝官員與人士對他的當時的「請益」狀態是予以鄙視的。然而，這些鄙視的眼光並沒有打擊他過去所學與積累的知識，反而在親臨實境的同時增加了許多不同以往的經驗（似乎有些體驗是超乎一般所謂「理論」的）。孔子所表現的並非是初生之犢的莽撞行徑，因為他知道，所有經由學習而得的知識將在現實的事務運作當中受到檢視；對學習的認定，將從實際的行為與活動中去認知，更重要得是，對這些所能親身進行或接觸的實務產生

認同。

看似一個宗廟禮儀活動中，孔子真實體會的，不僅是活動的內容，在其歷程中，孔子所體會的是：「學習」的意義，是體驗到我將能成為一個甚麼樣的人，一種對自我成長的督促以及其精神體驗。當個人存有一顆真誠「學習」的心境與其動力時，一切所謂有「意義的」人生也就從此開始展開，並且為他在未來的路程上提供前進的動能。所謂：

子入太廟，每事問。或曰：「孰謂鄒人之子知禮乎？入太廟，每事問。」
子聞之曰：「是禮也。」⁶

學習是如何被展開的？確切的理由是：「每事問」的積極的精神，以及其思維背後所展露的謙卑態度。這種真實面對自我的態度，能確切地引導並輔助自我的不足。在一切處於「摸索」的階段中，孔子不會以自己所知道的來掩蓋所有的未知、不知與無知；因為，畫地自限將使自我無限膨脹於自己的心虛。然而，對一位正在「摸索」的學習者而言，更不會以個人所見視為唯一的準繩；在實境當中，考驗的不只是過去習得的知識，這同時也在考驗個人有多大的寬度與厚度去接受他所「未知」與「不知」的種種狀態。

然而，最為重要的是：他是否可以參照他者的經驗，從自我與他者之間尋得一種可以共同認知的觀點；進而在這等和諧的「經驗值」中，去提升自我的生命質地，以轉化自我的「缺失」，並進而調整自身所原有的「失衡」狀態。「學習」的另一層真實意義是一場「重新調整自我」的歷程，是使之生命「活化」的最佳基本動能。

從「每事問」的實際對應方式與其思維中，我們可以得到一個重要的啟示意義：即「學」的實質精神是一種對「生命」的「調整」。我們可以就此看出三層

⁶ 《論語·八佾》。

意義：

其一：從一個自我個體出發，「學」的意義首先讓我們思考到我們原有的種種侷限，我們必須透過這樣的生活方式來相應於生活中的種種事物；簡言之，我們要「學習」我們所不懂的與不足的。正當我們投身在一個「學習」的狀態裡，這一個自我的個體其實也已經開始接觸群體生活之種種。「每事問」的第一層基本意義，正是藉由在對這樣的公共事務的參與歷程中來啟發思索自我這一個個體的義意。所有一切事物應對的基本理論與方式之習得，將由此而建立之。

其二：正當一個個體與群體產生某種程度的接觸時，「學」所能啟動的另一層深切的義意正是「思考」本身。在參與一項公共事務的運作時，相對之間的認同感正需要透過彼此的互動來尋求其認同；在「每事問」的行為表現歷程中，事實上是在詢問「自我」，是在其中尋求「自我」存在的義意。所有一切事物應對的基本理論與方式之習得，將由此而進行一翻深入的思索。

其三：一切知識系統或是所謂的理論，將有待實際的行為應對與推出才能得到完整的呈現。「學」的真實意義，就是能在生命的進程當中予以實踐。當所學的知識實際進入到生活的狀態時，「學」便能激發出另一個全新不同的「學」，實際狀態將知識引領至生活當中；知識性的獲取將轉變成為生活化的感受。據此，「學」而「思」的生命體更能就此而呈顯。所以，「每事問」的精神與意義，便能就此而提升到在每次當下所必須應對的生命課題上予以調整及轉化，我們必須「學習」在每次需要「學習」的狀態中。那麼，這也就是「思」而「學」了。

第一層是「吸收」，第二層是「推出」，而第三層的意義是「再吸收」與「再推出」；生命不斷在進行「調整」與「轉化」。

《左傳》昭公十八年有一段這樣地記載。是關乎於閔子馬對於「學習」真義的論述：

秋，葬曹平公。往者見周原伯魯焉。與之語，不說學。歸以語閔子馬。閔子馬曰：「周其亂乎！夫必多有是說，而後及其大人。大人患失而惑，又曰：『可以無學，無學不害。』不害而不學，則苟而可。於是乎下陵上替，能無亂乎？夫學，殖也。不學，將落。原氏其亡乎！」⁷

閔子馬以為，「學習」正如同培植一般；生命的一切根基正是由此開始的，除了能使生命充滿活力之外，「學習」更保有一股「謙卑」的品質。反觀「不害而不學」的淺薄認知，則是使之生命封閉，看待「學習」只是一種功利行為而已，最終也只能是苟且的心態。當閔子馬聽聞大夫周伯魯「不說學」時，他便深感當朝即將有所動亂。

聖者之所以具備著寬度與深度，乃在於他自認為自己什麼都不知，以及什麼都不是。正因為如此，「摸索」的積極意義正是：「學習」；一個讓自我朝向良性發展的認知過程。他將自己回歸到似乎無所知的狀態，把對話的平台建立在兩者之間；一個是自我內心的認知（對自我是出自於省思），一個是親臨實際環境的參與（對外在是出自於一種尊敬）。在我（自我心境以及自我認知的部分）與他者（外圍環境與群體的關係上）當中，孔子以「問」（學習的本質）的模式拉近彼此之間的距離；嚴格說來，這是在尋得彼此之間關係上的「平衡」，以便建立起一種良好的「溝通」機制與其「互動」關係；即思索如何調整自身（自我）與外境（非我）之間的關係，進而達到「和諧」的狀態。

所以，對於身處「每事問」的孔子而言，其真實內心的回應是：正因我有所不足，所以我必定要積極的詢問與學習，在更大的學習意義與定義上，通達知曉禮儀之外，其深刻的確切意義是，我能「不恥下問」⁸，我能透過此次的「互動」

⁷ 參見楊伯峻編著：《春秋左傳注》（北京：中華書局，1995，10），頁1397。

⁸ 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》。

在這樣的學習心境與過程中：「禮」的和諧意義不僅表現在「外顯」的眾多儀式上；更重要

關係與「溝通」機制來培養，並建立下一次其深具能因此而促進彼此成長的關係與機制。

據此，我不僅是在向他者學習，我同時也是在叩問我自己一件事實，即我能否在此活動中去展現我自身的意義。嚴格的說，「問」實包含著「學」，而「學」也體現著「問」；所謂的學習，正是從「學」與「問」的互動開始的；「學習」實際上蘊藏著「溝通」與「對話」的本質。

學習讓我們感受到生命的存在與意義。

從「對外」的角度來看，「學」與「問」都將指向於對一個外在他者的學習，其正意味著，生命本身都將在其所處的環境底下進行活動，並給予調整。然而，從「向內」的角度說來，「學」與「問」則將指向於對自心的一種省思，其所意味的，便是生命本身對自我的認識，以及對自我存在價值的判定。但是，總觀全體，生命最終的轉化不是單一趨向於純粹的「理論形式」，或全然不可言語的「精神象徵」；恰恰平衡地，孔子所要表明的，正是展現在「對外」與「向內」的融合，在二者之間真正學習到融通與整合的能力，歷程中所達到的，是一種「共識」的形成。

當孔子真誠地回應出「是禮也」這一項見地時，具體的知識習得是不容懷疑的（禮儀的形式）；然而，更為具體的思維體驗是，內心的謙卑與認真學習的態度也同時被召喚出來（情感的內涵）。對孔子而言，叩問自身所不足，進而學習於他者，在自我與他者之間尋得一種「和諧」，這便是他對自身生命的定義。

值得注意的是，就「禮儀」本身最為根本的意義來說，恰恰也就是從「和諧」所開出的（「禮儀」正是公共事務推行中的一種象徵，它象徵著「秩序」）。換言之，對於這種謙卑與認真學習的態度，在其真實的禮儀活動中，便能進而展現出

的是，它也同時表明著自我「內化」的精神意涵。

一種不會「不及」，以及不會「太過」的和諧品質。

如果我們仔細推敲《論語》一書編輯者的心態與用意，有一件事實是毋庸置疑的，即「學習」這一重要觀點被置於整體思維的第一順位（《論語》的第一篇章正是〈學而〉篇）。⁹《論語》一書對「學習」態度的重視可能出乎我們原有的想像。徐復觀為此提出他的觀察：

由孔子開始有學的方法的自覺，因而奠定了中國學術發展的基礎。人類很早便有學的事實。西周金文中，已出現不少的學字；春秋時代，已經有很明確地學的自覺，如左昭十八年閔子馬說「夫學，殖也，不學將落」，即是。但似乎還沒有明確地方法的自覺。由學所得的結論，和對學所使用的方法，有不可分的關係。有學，必有學的方法；但方法須由反省、自覺而始趨於精密，學乃有其前進的途輒與基礎。中國似乎到孔子才有此一自覺。

10

這樣的思維推想並無過度的演繹；誠如朱熹的看法：

今讀《論語》，且熟讀〈學而〉一篇，若明得一篇，其餘自然易曉。¹¹

又言：

〈學而〉篇皆是先言自修，而後親師友。¹²

⁹ 孔子弟子與其再傳弟子，在被視為是《論語》編輯者的身分下，重視「學習」的態度，是值得探究的問題；他們絕非無故的將「學習」這樣一種重要的觀點置為第一。這裡所顯現的態度是，「學習」對於孔門之學一定有其重大的意義。然而，〈學而〉篇中實包含了一些針對學習內容、方法，以及《論語》對學習意義的基本看法等。

¹⁰ 參見其著：〈孔子在中國文化史上的地位及其性與天道〉《中國人性論史》，頁 71。

¹¹ 參見宋 黎靖德 編：《朱子語類》（北京：中華書局，1999，6），頁 446。

¹² 參見宋 黎靖德 編：《朱子語類》，頁 446。

其中所謂：「熟讀〈學而〉」與「先言自修」的見解，實闡明《論語》一書對「學習」一事的基本看重；更為重要的是，我們可以藉由「先言自修」的見地上與古典儒家在所謂「為己之學」的傳統觀點上做一連結與發想。就某個意義上看來，這是所有待人處事之道的第一步，也是處於世間的最大根本。

如果我們的推論無誤；正因「學習」的目的是出自於對生命平衡的探索—透過「學習」得以調整原本的失衡狀態（即是我們生命中的不足與缺失）—那麼，我們便能在學習的過程中，朝向更為「和諧」（應對於我們生活中的事物）的方向前進。

事實上，在每次學習的歷程當中，調整與轉化自我的心境是必然的效應，這也是傳統觀念中所謂「古之學者為己」的重要核心。徐復觀以為，孔子的「學」已經被賦予了「方法」，在通過自我內心的省思之後，經由外在所「學」進而轉化出來的便是內在的「覺」（事實上，這正是外在與內在的相融狀態—「學」而「思」；「思」而「學」）。從學習的實際體驗到自身的「自覺」，我們可以清楚地認識到，孔子對於學習的態度不但建立了「方法」，他同時也確立了「方向」，這等「方向」便是能時時讓自我處於調整與轉化的機制上。我們可以更為確切的說，「方法」其實沒有被限定，正因為是出自於最終的「自覺」，所以必能因應於多變的事物上；在未來的生命進程中，我們將不斷地在「充實」自我；「自覺」引領了生命的整體「方向」，這便是對「學習」的真正認知。

朱熹且將孔子的「學習」內涵分析得更為深入；他說：

今且理會箇『學』，是學箇甚底，然後理會『習』字、『時』字。蓋人只有箇心，天下之理皆聚於此，此是主張自家一身者。若心不在，那裏得理來！惟學之久，則心與理一，而周流泛應，無不曲當矣。且說為學有多少事，孟子只說：『學問之道，求其放心而已矣。』蓋為學之事雖多有頭項，而

為學之道，則只在求放心而已。心若不在，更有甚事！¹³

朱熹不僅認為學習一事對生命而言有其重要地位，並且將學習的核心回歸到自心的對應上，從另一個角度看來，朱熹所強調的其實是「實踐」問題。¹⁴這種對應關係當然不只是獲取知識的滿足而已，當自我的內心能與知識體系契合而達到「周流泛應，無不曲當」時，我們的生命才能與這運行的宇宙中同步，進而認識到自我存在的意義與價值。從朱熹所謂：「周流泛應，無不曲當」的觀察中得知，「學習」最終的效應，是培養自我有其因應的能力，是對事物的掌握與取捨，當然也包含著自我對這些事物的感受；這顯現而出的是一種「平衡」（無不曲當）與「靈活」（周流泛應）；而更為深層的意義是，在生命的互動中，生命將有所改造。

誠如杜維明所言及：

由於假定對自我的真正認識必然導致改造自我的行動，因而在這個意義上的知，就不僅是反思和理解，而且是塑造和創新。認識自我的同時就是完善自我。¹⁵

相為呼應的，藉由孟子對為學之道的觀點來看，朱熹所謂：「心若不在，更有甚事！」確實一語道破「學習」的真義；倘若我們沒有一顆真實應對的「內心」，那麼，「學習」就會被簡化為是一種因外來的施壓而產生的反應，在沒有以「內心」體驗而分享的教學歷程中，知識就只是歸知識，學問也就被弱化為是一種虛榮的表現。誠如出自於自身的一次「自覺」，「學習」將體現在我們所生活的環境

¹³ 參見宋 黎靖德 編：《朱子語類》，頁 446。

¹⁴ 在漢代儒者的解釋當中，「學習」可能單只被看成學得其智與反覆記誦之意而已。然朱熹則深化其意，以為「學習」是效法與實踐，是將知識落實於日用當中，進而深化自心的反省能力。而相較於清代儒者的看法，則在「實用」之角度上更加深化，「學習」被賦予另外一層新的涵義，即往後發展出來所謂「實學」的觀點。

¹⁵ 參見杜維明：〈東亞思想觀念中的「道德共範」〉《儒家思想—以創造轉化為自我認同》（台北：東大書局，1997），頁 16。

當中，甚至已經成為自己生命中最為重要的一部分。

我們若從學做「更好」和更「完全」的人之目標來看，「求放心」這一思考正意味著：我們必須對「失衡」的生命負責，更重要的是，我們應當找回「原有」的那顆完善的心智。這一切將回到最為根本的問題：即面對「學習」一事，除了「信」、「解」的基本認知條件之外，它還必須包含著「行」與「證」的實際工夫；這便是之前所言及的——我們將必須在不斷變動的生命歷程中，持續地對自我原有的生命質地加以努力並且給予提升。

更為深入的，「學習」的真實內涵將引領我們去深思，生命本身「對外」的敬重與「於內」的省思。從更微細的解讀上來看，「學」的基本意義是初步的認知，而「習」則是重覆的訓練與思考，「學習」正說明著對自身永無止盡地再認識；透過「新知」我們可以提升自我，經由「舊聞」我們可以沉澱自我。

事實上，沉澱自我正是在提升自我；因為，「學」正有待「習」而證明，而「習」則依存於「學」為其根本，「溫故而知新」的道理本來就是一個整體；這是互動且能相輔相成的。倘若加上「時」的觀點，那麼生命便是在不斷流動的變換歷程中去找尋其最為適宜的方式而繼續前進。因為，「時」正意味著：不斷的在變化，不斷的處於每一個具體的當下，以及具備不斷必須因條件的變化而須調整自我的能力。所謂的「時習之」，則進一步給予我們對學習本身有了正面且健康的態度：面對人生多元的挑戰，「時習之」不是重覆的演繹與推論，而是能客觀且審慎評估生命的種種可能性；在不同的人生階段與其所發生的不同狀態裡，能時時檢討自我（習）並且應用我們所曾經習得的內容（學）。

「學」可被視為是一種對自我認識的基本態度，而「習」便是一種對自我的認同與落實。

據此，「學而習時之」的意義正是：我們應當隨時處於不斷重新認識自我，

以及到轉化且認同自我的歷程。因為有了這一層意義，「學習」因而有了「活性」與「動力」；這種活性的動力讓生命確實地「活動」了起來。在「活」中我們體驗了生命所謂「正面」的意義（進入生活的狀態）；在「動」中我們落實了生命所謂「健康」的態度（在生活狀態中有所運用）。

沒有多餘的推演及假設，而是在平凡的生活當中以「實踐」的方式表明人生的底蘊。在《論語》的一段格言裡，我們可以「隱約」地看到孔子一生的縮影（事實上，這段陳述是相當「直接」且「明白」的）；在這個縮影當中，幾乎涵蓋並且明確的表示出所有有關孔子一生的行徑以及他最終的期望。然而重點是，在這段孔子的自我陳述當中，任何階段中的行為表現以及最終理想境地的呈現，是一段循序漸進的漫長旅程；在陳述裡，他以簡易的文字告訴我們（這樣的言語充滿著無限的意味）：他在哪些人生階段做了甚麼事，並且從中提出他個人在這些經驗中獲得了什麼，以及最終他在這樣的生命歷程裡所達到的平衡與穩健的人生狀態。孔子說：

吾十有五而志于學，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。¹⁶

我們再次清楚得知，「學習」勢必是一切人生發展的基石，而個人在社會運作中的獨立思考以及親身參與也是重要的實證過程；將所學的知識運用於生活當中，當然這還包含著不斷繼續學習的心態。正因如此，在現實與理想的雙向考驗與調和之下，什麼是我所不能被誘惑的、不被困擾的，以及體悟到什麼是生命的本質與個人的責任，這將表現在更為成熟的思維上；這確實相當重要，因為這將使我們理解到所謂的「明知不可為而為之」的生命態度。縱使有那所謂的「命定」或者是「限制」，正因為自我的生命質地的提升，所以能轉化自我的心境，那阻力也可能成為助力。

¹⁶ 《論語·為政》。

然而，這一切將進一步回到內在心靈與外在事物之間的平衡中；當自我能清楚明白他人所言、所行並作出正確的思維與判斷之時，我當更清楚地知道自己所要表明的立場是甚麼。或許這其中將產生很大的衝突，但自心的從容是愉悅的、安然的，逢迎左右的心態恰恰被剔除了，於心而誠摯的，正是我與事物之間的和諧與融洽；因為，自心此時已經可以掌握在這變換當中的平衡，並且與這樣的平衡持續保持同步。¹⁷

我們以為，能貫穿孔子整體生命的本質的，正是在於他自身的「學習」精神上；在「立志」於「學」的態度上，心的底盤正因應於時空的轉換而有所持續不斷的蛻變。

所謂「志」，正是心所期待並嚮往的，以「學習」作為人生的核心，在不斷轉換的歷程中，都能時時面對自我，並從中找到最為合宜的定位（志於道）。就「而立之年」來說，是透過「學習」龐大的人間體系，進而建立起自身在社群中的認知與認同（立於禮）。若以「不惑之年」觀之，則是經由「學習」所帶來的自我思辨能力，進而認清事物的本末與輕重，在所謂有「損」、有「益」之間判別其緩急（知之為知之，不知為不知）。至於「天命之年」，便是依循「學習」的精神來轉化自心所感受到的困頓，在充滿對自我期許與懷抱的理想中，似乎也必須認識到實際的生命限定與障礙（知命。知其命有所限）。行走到年近花甲的「耳順之年」，「聆聽」是最為深刻的一種「學習」，他將自己放下，站在他者的立場上，和諧的氛圍讓自身能有充分調整的機會，並使之生命保持在柔軟的狀態上（順天。知其命有無限）。

在這一個漫長的實證歷程中，我們清楚發現，對「中道」（和諧的生命觀）的追尋與展現是孔子一生所要努力的「方向」；透過不斷的認知、轉化與認同，

¹⁷ 朱熹對《論語》此章有這樣的評述：「不惑是事上知，知天命是理上知，耳順是事理皆通，入耳無不順。」參見宋 黎靖德 編：《朱子語類》，頁 558。

由這裡我們可以發現這是一個循序漸進的「成仁」過程。而在這裡我們也隱約看到，朱熹這樣的思索與佛學當中的華嚴宗「四無礙」的思維觀點有著相近之處。

以及再認知、再轉化與再認同的生命動態中，孔子一直都不斷在「學習」，都在展現他生命中「和諧」的品質。由此可知，面對自身生命也同在這不斷轉換的時空當中，「學習」的真諦將不再只是「方法」上的限定；「方法」當然有，但「方法」是「活絡」的。就不斷提升自我生命質地的角度而言，「學習」的深層意義正被視同為一種持續往前努力的態度，這是一種「方向」，是將生命放置在一種不斷超越自我的方向。因為，能有今日「從心所欲」的自在心境，便是源自於他一路「學習」的精神；而所謂「不踰矩」的態度，正是他對人生經驗積累的肯定與詮釋。據此，在「從心所欲」與「不踰矩」的兩項觀點裡，非但沒有所謂的矛盾，我們還可以依此證實到孔子的生命便是在這「中道思維」底下所展開與完成的。換言之，「學習」的精神開展了生命，也完成了生命，並且是在「和諧」的狀態中進行的。

第二節 思維的轉化帶動事理的推行—反身而誠

「反省」帶動了思維的轉化，而所謂的「轉化」是為了推展並實行於生活當中的種種事物。尋求「中道」的第二步，便是落實在事物之上。自我轉化正是藉由與對象之間的關係所引領而起的，然而自我轉化的真正完成，則將在與其對象之間的關係重整歷程上看出；「內省」的同時，將指向於「外推」。「反身而誠」的思維角度能使之自身真正進入對象與自我，進入對象與自我的關係上；這層「反省」，能進一步參照於對象的條件，以及檢閱自己的品質，進而使之思維轉化有其意義與價值。這樣的「轉化」將不斷落實在由「學」而「思」，由「思」而「學」，再回到由「學」而「思」的反覆推展歷程中。「反省」是達到生命和諧的一股正面力量。

聖者不僅有依循的「方向」，而且「方向」總是開放而不受牽制的。乍看之下他們沒有法則，但事實總是遵循常理在進行，在一切處於常態的狀況底下，方法與原則就顯得相當平實；我們甚至可以感受到：一切是那麼自然而然的，甚至是平凡的。在日常生活底下，聖者時時佇立、觀看，他們注意到的不只是自己的「不足」，他們還同時藉此思考著自己「為何」不足，以及將如何對自身的「不足」加以補強；他們時時提醒自己並且藉此認識到自我尚未達成的部分。

但值得注意的是，這裡的「補強」對象絕非以自我利益為中心，在持以「和諧」品質的前提下，聖者不但須要考量「成己」的必要性，同時也須思索「成物」的重要性（推己及人）。杜維明認為：

按照古典儒家的意思，自我所指稱的是各種關係的中心，一種具有群體性的品質，它從來沒有被看成是一種被孤立的或可孤立的實體。¹⁸

¹⁸ 參見杜維明：〈儒家論做人〉《儒家思想—以創造轉化為自我認同》，頁 55。

因此，自我能觀察到自我的「不足」，不僅是就自身所推出的思維而已；事實上，「不足」所呈現的狀態正訴說著「自我」與「環境」之間已經產生失調的現象，這樣的自我觀察，實已體現出自我對外在人事物的態度，一種關懷的態度與應對的態度；這便是有心，有其「用心」，最終我們將與群體結合。對於如何使之全然且完滿，便是在兩者之間建立起良性的機制，這也就是「學習」的真實內涵，也就是呈現「中道」品質的具體方式（靈活的方式）。

誠如《論語》中的一則記錄：

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。」¹⁹

子張曾向孔子學習如何求得祿位，這是一項相當實際的生活應對；然而，在孔子的回應中，祿位的求取理當回歸到對「自心」的叩問上。「方向」似乎回到了自己，也似乎須從自己本身再度出發；孔子誠摯地告誡子張應當以「多聞」與「多見」的態度來重新認識自己，這一歷程正是察覺到自我的「不足」。然而，對於自我「不足」的體認正是在其所處的環境中所發生的，所以我們理當回到整體社群運作中才能落實。因此，「謹言慎行」的自我要求就不只是在提升自我而已，事實上，這也包含著個人對社群的一番誠摯的參與；當我們自身能處於最為「合宜」的狀態時（言語少有過失，行為少有遺憾），那麼此時我們得到的「俸祿」與「地位」，正是整體社群給予我們的最佳精神回饋；這遠比任何財物要來的更具其價值（我們也因此可以理所當然地得到應有的祿位）。

據此，原先的「不足」就能得到調整，「自我」也就能如實地在「環境」當中落實；子張學干祿的歷程，正是「成己」，亦是「成物」的過程。我們也可以發現，真正的「學」不是片面地出自於對自身利益的追尋與滿足；真正「學習」

¹⁹ 《論語·為政》。

的精神，是在其能全面地且出自於對群體關懷的省思上所開出。

在應對一切事物的當下，正如你也在展現自心一樣；「謙遜」的態度是如此必須而且受人尊敬的。在這種互動中，身為一位詢問者，或者是一位請益者，已是不容易的事情；因為，誠摯的請益或詢問所代表的，正是一個「謙卑」的心境。然而，對於一個被詢問者而言（實包含著三種特質，即傳道、授業、解惑。），「謙卑」的態度，更是極為關鍵的；因為，他必須以更為謙卑的態度來面對一切，其實不只面對他者，在思索與回應當中，他還時時面對著自我—內心的自我。《論語》中，曾有這樣一段心境紀錄：

子曰：「吾有知乎哉？無知也。有鄙夫問於我，空空如也，我叩其兩端而竭焉！」²⁰

當我們處於極端立場而堅決主張個人所思考時，「空空如也」的心境幾乎是不可能的（空空：空空也—誠懇的態度。）；因為，我們自以為我們知道一切，並以自身的一偏之知為真、為用。

因此，如何站在雙方的立場，並設身處地地思考，從而擇取其中最好的「經驗值」，是聖者所考慮的。溝通的進行與意見的交換，不是只為得目標的達成，在「對話」模式的基礎上，立足點的平等讓彼此有了思考的「平台」；在此時，每一個個體能展現「謙卑」的態度是問題的關鍵。當思考回歸到這樣的基本型態時，雙方的調性就會處於融洽，而思索的厚度與深度就會增加，並且朝向更為完善的方向進行；正是以詢問為學習，以學習為詢問。此時所呈現出來的便是一種「中道」的品質。

為了某種目標之達成，很可能只是暫時性的協同，因為我們不知道下回我們又將面臨什麼樣的問題；確切的理由是：世事總在運行（變化），而最為適當的

²⁰ 《論語·子罕》。

方法也總是在「變換」當中。我們的角色可能因此而互換，我們的角度也可能因而轉變；在這些多元變動的情境中，「平台」時時敞開，「對話」時時在進行。因此，「叩其兩端」的意義很可能不只是擷取雙方的意見，或是所謂折衷地化約彼此的見地而已，它應當存在著「多元視野」的觀點；而所謂的「竭焉」，正是為他者與自身盡其力，在彼此當中尋得最為「合宜」的方向。

這不再只能被視之為是選擇 A 或 B 的問題，而是進一步思索「自我」（個人—內心）與「他者」（群體—環境）之間因不斷變動的角色轉換所帶來的無限對應關係²¹；因為，真正成熟和穩健的和諧，是表現在其整體可行的「共性」上的。或 A 或 B 只是針對事件的平面考量而已，在個別的自我意識與群體之間的對應關係上，「立體思考」才是所要努力的方向；因為，這其中極有可能得出的結果是 C，甚至不只是 C，而是 D 或 E。

嚴格來說，所謂的「竭焉」已經不只是「盡力」的態度而已，實際所呈現的，理當還有「盡心」的精神。據此，我們可以得知，在「中道」思想的整體思維中，保持立場「中立」的精神很可能已經不是最終所要關懷的；若從更為廣闊的角度（活化）來說，時時展現其「中性品質」於生命的變動中，才是「中道」思維的根本底蘊。

思維的中心，並不只是為了某種目的而進行的；它更不只是在關注，如何抉擇出最佳的手段來處理問題而已。它實際表現的，是在親身參與中能提供最佳的經驗值，在平衡的機制中找到得以信賴的共通本質；因為，能服人之口，未必就能服人之心。在其互動當中，「教學」的動力往往也就展現在「提問者」的品質上；所以，「空空如也」所展現的，是謙卑的德性（因為深感不足，所以提問）；而「叩其兩端」將落實在多元化的視野裡，以尋得最為完善的方向為目標，並被

²¹ 當鄙夫請益孔子時，鄙夫這樣的一個自我，將對應於孔子這樣的一位他者；而當孔子回應於鄙夫時，孔子這樣的一個自我，將對應於鄙夫這樣的一位他者。於是形成個人（自我）與群體（他者）的關係，而在許多複雜的人事交集上，處理事物的方式也就必須處於更為多元化的狀態。多元的視野，就是能關照自我與群體，以及在自我與群體之間所帶動的關係。

視為是一種設身處地為人著想的情操。我們可以說，「中道」的品質便是一種可貴且可敬的「中性」品質；因為「中性」，所以有了「變通」與「超越」的可能；質地是靈活的。

所以，「中性」的品質不是中間路線，也不是 A 加 B 除以二的平分問題；在更為深刻的意義上，朝向更為完善的目標前進才是「中性」所要表明的意義。雖然我（孔子）所面對的只是一位「鄙夫」，但就自我生命的認同而言，這其中「學」與「問」的關係是相互增長的、互換的；並且因而得知，這是在面對平凡事物中（鄙夫）的一種神聖態度（竭焉）。這樣的態度將引領我們對生命有著更深的思考與繼續前進的動力。事實上，身為一位「叩其兩端，而竭焉」的回應者，他其實也身處在詢問者的角色當中，只是他現在詢問的對象是自己，是自心。這也能對應出一件事實：「溫故而知新，可以為師矣」²²的道理。

能成為一位所謂生命中的「導師」，正在於他並不自滿於自己只是一位「教導者」，在「謙卑」態度的引領下，他也自認為自己是一位「學習者」。這種出於自心的「覺醒」意識，其確切的理由是：聖者知「反」。因為，孔子所前進的「方向」，正是具體地回歸（反）到對自我的省思與觀察上。也因此，值得注意的是，生命之所以會出現「反」（返也）的思維，其用意正是在表明，我們的生命不只是一直往前行進而已；站在擴展自心深度與廣度的思考之下，對自我進行「反思」的態度正意味著，我們對生命的態度應當需要多方的「反芻」（回到自我內心的思考）；「反芻」一切我們現今所擁有的，以及包含我們所學習的與面對的，藉由這些經驗的分享與參照來促進生命的活力，沉澱才是使之前進的動力。以退為進方式是必要的；因為，孔子所依循的「方向」，是站在「關照」他人，以及「觀照」自我的基點上。

如果我們從更為積極的角度切入觀看這個「廣闊的向度」時，孔子所展現的，正是「能近取譬」的生活樣態。因為，一個更為深入且成熟的「自反」，不僅包

²² 《論語·為政》。

含著對自我的省思與觀察，它實際上還存在著無限的創造力與發展性。事實上，「反」正意味著「如切如磋，如琢如磨」的態度—這是一種對自我的再認識，也正是對自我與群體之間的再認同；透過彼此「省思」的作用，進而從中進行關係的調整、思維的轉換，以及尋得各自最為適宜的立足之點。

因為，在進入真正的「學習」進程中將必須兼具另一項品質，即「思考」；除了「好學」（吸收）之外，他還必須「深思」（推展）生活中的一切課題。²³「反身而誠」的真義，不僅只是「反思」自我而已；所謂成熟且通透的「反思」，理當還包括著對事物的「反推」。針對所謂完全人格的呈現而言，有了「反思」以及「反推」，對生命的「反省」才能完整。也正是因為有這一層「推陳出新」的動力，「反身而誠」的生命品質才能持續往良性的方向前進。

子曰：「不憤不啟，不悱不發，舉一隅不以三隅反，則不復也。」²⁴

孔子曾勸勉弟子在學習的歷程中必須有其「靈活」的思考能力。「他者」的啟發性正來自於「自我」的回應裡；這個向度正是以宏觀的視野作為基礎，如果沒有「心求通而未得之意」與「口欲言而未能之貌」²⁵，啟發的效應也只是片面的。孔子相信，除了單向吸收之外，在學習的歷程中，提出不同的思考與見地正是提升自身的最佳證明（有時相反或具有衝突的意見，也會帶來不同的思索）。因為，在掌握一種觀點之外（一隅），對於其他觀點（三隅）也是必須被同時尊重的；甚至，我們需要察覺到它們的存在意義與其價值。

所以，站在相互融通的維度上；「三隅反」便呈現出「類推」（類比）的思維模式，以及「共同」探尋生命價值的系統；而且「反」的積極意義在此狀態之下就顯得特別深具活力與機制性。誠如杜維明指出：

²³ 所謂：「學而不思，則罔；思而不學，則殆。」《論語·為政》。

²⁴ 《論語·述而》。

²⁵ 參見朱熹：《四書集註》（台南：大孚書局，1991，1），頁42。

類比性思維，就是通過不斷洞察整個人類狀況及個人在其中的特定「位置」的過程，來發展自我理解。這包含系統的反省和不斷的學習。²⁶

這一個所謂：「特定位置」，正隱含著我們是否能在這生命的過程中，尋得我們該有的立足點，並且是以穩健的、平衡的、合宜的腳步持續往前邁進。我們可以進一步地說：這個「位置」，是讓自身投身「其中」，養於其「中」，而轉於其「中」，最終可以化於其「中」的「位置」；這一個「位置」，必須是一個時時需要不斷訓練自我成為靈活思考、反思而用的生命個體。

藉此，我們可以再深入推知的是：這樣「能近取譬」的思考，是將自己置於（回歸到）四方物體的「中央」；²⁷佇立於此，以更為客觀的視野來觀察世界並且省察自我。這一個所謂的「特定位置」，就不僅僅只是任何一種固定的方位（一隅）；在不斷學習的歷程中，進入事物磨練的狀態裡，能進而藉此隨時調整自我，這就是最為恰當的「位置」。從最為「根本」處入手（反思於自我，使成見消弭），進而讓自身以開闊的心境推向於所有應當合宜應對的事態上（反推於整體，使之共識完成）。²⁸因為，唯有多方思考，才能使我們的生命能漸進地朝向完善的境地前去。

在此，我們進一步要證實的是：「三隅反」的思考，就不只是「三隅」而已，極有可能我們是身處在「多隅」的世界當中（在複雜多元的人際網絡中，我們的定位是隨時在更動的）。在沒有設限的情境下，聖者的眼界是多元的，聖者將自身置於「中央」（生活的環境），使自心時時處於「反省」的狀態，這才能關照於

²⁶ 參見杜維明：〈先秦儒家思想中的人的價值〉《儒家思想—以創造轉化為自我認同》，頁 70。

²⁷ 所謂的「隅」，就是指一個「角落」；或者從思維的引申意義來說，可以被譬喻為是一種思考的「角度」。在傳統的訓詁中，言物之方者，有四隅。

²⁸ 《論語》中曾有這一段紀錄。有人詢問孔子，先生為何不從事政治？孔子回應的內容，卻從如何孝順父母，以及友愛兄弟的角度間接切入政事的核心；在對話中，孔子重新詮釋了他對政治的觀點，以及他對人間關係的解讀。其紀錄為：或謂孔子曰：「子奚不為政？」子曰：「書云：『孝乎，惟孝友于兄弟。』施於有政，是亦為政，奚其為為政？」《論語·為政》。從「能近取譬」的觀點出發，孔子所展現的，正是「本立而道生」的深切思維。這一個「中央」之地所顯現的，也正是從一項如何深具家庭基本修養的人際關係所談起的，進而再依此擴展到政治運作上。

一切。正因有「反」，所以「前進」；也正因為必須「前進」（推向於外在環境），所以在生命進程中就必定需要不斷持續地「反」（回歸於自我內心）。

事實上，孔子也是這樣告誡我們的：「敏而好學，不恥下問。」²⁹

真實的「智慧」正在其能不斷的對自我加以充實，生命所因應的原則不是一套刻版的理論，而是在自我與群體互動中的實際體驗；所謂的「答案」，很可能是出乎意料之外的；即便道理是那樣的「平凡」，也必須虛心求教，因為真實的「智慧」就是從實際的體驗中所獲得，「智慧」就呈現在這「反省」之上。那麼，「智慧」本身就不會自稱自己是有「智慧」的，通常「智慧」會回歸到一切的常態上—智慧本身，依然是「謙卑」且處在「自省」的狀態中。³⁰就某個意義看來，「舉一反三」的思維模式實包含著三層意義：

其一：因為有所「反」，所以感受力是由自身內心開始啟動的，而不是外力所強迫的。這意味著，「好學」的品質被引領而出。

其二：因為有「反」，所以能敞開心境以參照不同的相關意見。這便是「深思」的品質。這意味著，思維活動被開啟，生命的交流由此而生。

其三：因為有「反」，所以能反省自身，並能參照其它見地；據此，思維是活絡的並且是可以持續不斷推進的。這種「重新認同」正是對生命負責的態度，即所謂的「自我轉化」。

在其「反」的整體歷程中，是一場「成己」的歷程，是一場不斷重新尋求自我認同的歷程；然這也是一場「成物」的歷程，當自我能參照於他者的聲音時，事態的整體樣貌也在同時進行轉化，自我的轉化價值，就同時呈顯在群體的認同

²⁹ 《論語·公冶長》。

³⁰ 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。」《論語·述而》。

上。「反」的態度實際表現出一種新意，一種生命不斷推進的新意。「反」的過程，是為己重新認同之後即能步入實踐的狀態，實踐在不斷需要「反」的歷程當中。我們可以這麼說：如果「叩其兩端」，是展現其生命的平衡與穩健；那麼「舉一反三」，便是從中「活化」生命的品質，與「再創」生命的無限與價值。

第三節 重尋生命意義之喜悅—不亦說乎

「為己之學」的核心價值，正是在於「自我轉化」，而「自我轉化」的實質精神，則是在於對「自我」的「重新認同」；相對而言，這股「認同」的力量也將必須藉助於外在事物的接觸，以及經由思索之後的推展與落實而得到完整。自我認同，也同時指向群體之認同。因此，「為學」的真實目的與意義沒有他者，其直指的是對自我內心與群體關係上的感召，這種感召是一種對生命重新認知的喜悅與感同；「學思」的個體，將不斷在此歷程中獲取全新的生命價值與意義。因此，所謂的「不亦說乎」，正是體會到在探尋自我歷程中的可貴，以及在不同的參照底下所開展出來的全新自我；而所謂的「中道」的生命體，就在此種狀態下展現其活性。

就「學習」本質而言，其態度不只是停留在一味地對「知識」上的追尋，或者是對外來事物的暫時「應對」而已；對孔子而言，「學習」被視為是一種長期的自我「修養」；在這漫長的生命歷程中，「學習」的精神核心正是在啟示我們，我們應當時時處於「超越自己」的狀態。最終，其所指向的是「自我認同」，全新狀態的「自我認同」。對於這種長期的自我「修養」，子夏有這樣的體驗：

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！」³¹

「務本」且「實際」的觀點，具體的點明「為學」就在我們的生活當中；對孔子而言，「人生」就是一部值得學習的偉大「典籍」。「竭其力」、「致其身」，以及「言

³¹ 《論語·學而》。

對於這種時時都有自我革新的體認，也表現在孔子對自己的期許上，對於「學習」的態度，孔子沒有半點虛假。誠如孔子所說：「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》。

而有信」的態度，正是對「學習」最佳的體現。其接連我們之前所論述的「自反」心境；一個能自我啟發學習動力的人，他必定能改善自我的缺失，進而尊敬且向該學習的人學習。所謂「易色」的道理不僅說明著，我們應當不能單就外表的美好或暫時性的利益而滿足，實際還顯現著我們應當有更為遼闊的思維與視野，我們必須有所超越；也因此，所謂「賢賢」的態度，正包含著我們須讓生命朝向更為「完整」的寓意。

在這條朝向「完整」努力的進程中，就《論語》而言，便是從「自身」開始。因為是由「自身」開始的，所以古典儒家對生命的認知是「實踐」的，而只不是「分析」的。正是藉由這樣的一個「實踐」歷程，而去思索所謂「完整」的真實意義。

「修養」的本義將源自於我們自身必須真實面對外境的變化，並且使自我的生命能與外境達到最好的平衡。其中所展現的不是自私的個人主義，或是向外追尋的渴望，它表明的是以自謙不足的心境來看待自我。據此，真正的生命「實踐」是「務實」的，而不是「現實」的。孔子曾因為子路對「學習」（讀書）的意涵有所誤解，所以給了一番教導（事實上是嚴厲的斥責）：

子路使子羔為費宰。子曰：「賊夫人之子。」子路曰：「有民人焉，有社稷焉，何必讀書，然後為學？」子曰：「是故惡夫佞者。」³²

純粹停留在理論性的發想與推演上，當然不能涵蓋「學習」的整體；因為，真正的「學習」將尚待親身的歷練與反思才能體悟到其真義。因此，子路所考量的面向其實是有其「務實」的意義。然而，子路的「務實」卻因其心境的失衡而表現得有些「現實」；因為，子路的「信心」似乎顯得有些「自大」。

面對人際關係的變動，以及真正參與公共事務的運作，是子路心中所以為的

³² 《論語·先進》。

「學習」；站在落實學問的角度上，實際的行為活動將勝過言語的表述，這是可以肯定的。但是，子路以「何必讀書」一句來回應時，孔子所察覺到的，實際上是一顆缺乏「自省」的心。「讀書」固然包含著對知識體系的學習，以及理論上的評析與演繹；但是，透過文化典籍的研習與古代文明的精神感召，也是相當重要的；因為，「讀書」的真實意義最終還是在於「自身」的心得—「思考」能提升「學」的內涵³³。一位真誠且用心的人，理當不會因其理屈而逞一時之口快的；孔子所感慨的，不是子路有沒有「讀書」的問題，而是針對子路缺乏「謙卑」態度的而感到惋惜。

正因為「學習」的本質是「務實」的，而不是「現實」的，所以經由「學習」而轉化的自我，是「調合」的，而不是「拼湊」的—我對生命的體驗是真實的、和諧的，而且是相當平實的。這種因「自得」而得到的「平靜」狀態，誠如孔子在體解到「學習」真義的同時，有那麼一段對自我的內在陳述：

三人行，必有我師焉，擇其善者而從之，其不善者而改之。³⁴

誠摯地面對自己，就如同我能誠摯地面對他人。兩種觀點，很可能只是表面效應而已，站在更為客觀且普遍的價值體系上，第三種聲音很可能帶來無限的思維生機。「學習」的精神不斷在孔子的自心發出，他叩問他人，也同時在叩問自己；他深刻體驗到，這是生命的「常態」。

在這個歷程中，內心的思考與外在環境並無衝突，我們的心境並不需要產生戰勝一切或贏得勝利的優越感，也無須因挫敗與失足而感到自卑與懊悔。當我們

³³ 當然，如果「思維」的本質被曲解、被運用過度，甚至有些歧異上的錯誤認知，那倒不如回到實務中去學習要來的有助益。所以孔子也同時以他自身的經驗告誡於我們：「吾嘗終日不食，終夜不寢，以思，無益，不如學也。」《論語·衛靈公》。這裡也同時反映出一件事實，那便是孔子隨時都在提醒自己，「學」與「思」理當相互融通且並用而行；「多思」確實是無益處的，透過實際面的生活參與將有助於調整我們對「思考」的缺失與不足。孔子一再使之自我能處於「平衡」的狀態中。

³⁴ 《論語·述而》。

擇其善者時，我們的態度是「從之」而不是「屈服」的；嚴格說來，是一種尊敬的態度而非一時的遷就。當我們面對不善者時，我們需要的是勇敢地面對並且進而「改善」原有的缺失；我們不只觀察到他者的不善，我們也同時以真實的勇氣在面對著自我的不足。這絕非是一種出自於自我安慰，或自我調侃的失落，此時我們內心對生命的體會其實是相當「喜悅」的³⁵，我們正對我們的「成長」而感到欣慰。

對於這種如實面對自我的「常態」而言，曾子的應對方式，正是從每一天中做起的，他並沒有讓人感受到有任何的特殊性或偉大之處，這裡所展現的是「平凡」的生活樣態。誠如：

曾子曰：「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？」³⁶

正因是出自於「每日」對自身的「叩問」，所以曾子對自我的「省思」，將顯得如此的「不易」而「可貴」，並且因為其「平凡」而讓人感到「尊敬」。

真實的「自省」足以感召他人的心境而引起共鳴，也因為生命產生其共鳴，這三種反省範疇才能被連貫性的從「自身」當中提振出來。「忠」是善盡自己最大的能力，而「信」則是以如實的態度來面對他者。³⁷通融以觀之，善盡自己就等同於如實待人；能被稱之為「忠」，是因為有取信於他人的誠懇表現，而能被稱之為「信」，是在於有忠於自心的良性品質。最終的環節在於，還是回到「自己」，回到日常中的每一天。對於自身能否持續精進，曾子便以「溫習」的方式來叮嚀自己；將受之於師長的學問應用在生活當中，在反覆「溫習」的態度上，正點明其「日省」的工夫。因此，深富「自反」與「實證」本質的學習態度，即

³⁵ 子曰：「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！」《論語·雍也》。

³⁶ 《論語·學而》。

³⁷ 朱熹以為「盡己之謂忠，以實之謂信。」參見朱熹：《四書集註》，頁2。

所謂的「學而時習之」的態度，其實就是在展現出生命中平衡的品質。

對此，嚴格來說：「修身」的意義也就不是甚麼目的論了，聖者的修養（學習的態度）在自然為之的狀態底下，似乎「平靜」地讓我們無以察覺。孔子曾經因為真正進入並體驗到「學習」的境地而發憤忘食，樂以忘憂，而殊不知老之將至。³⁸甚至我們可以說，連孔子自己都沒有察覺到他自己已進入這等狀態。探究其中，只因他們確實真正地「忘我」而進入這樣的平衡狀態—「中」，以及實證在這樣如實不虛的活動裡—「庸」。如果真有所謂的「喜悅」之感，那也是一種「充實」之感；因為，孔子能真誠地感受之，並且運用之。

深入來說，在學習的過程中，聖者並沒有傳達出暫時性的愉悅（一般所謂的快樂）；他們表現出的訊息是一如往常的平靜，這種平靜使我們能感受到一種恆常的喜悅。在任何以「心」來因應的狀態中，「落實」我們所學習到的；同時我的心境是「滿足」且「平實」的，而所謂的忘食、忘憂正是對這種恆常喜悅的真實體現。

內心真正的「平靜」到底是什麼？為學的「喜悅」指得又是什麼？孔子是這樣與我們分享的：

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？³⁹

正當我們時時學習道理並反省其中的不足時（正因其不足，所以能藉由溫故而推知新意），遠處前來的朋友是我們最佳的談話對象（「對話」能打破彼此自持的一面）。我們真正的喜悅正是出自於：能針對自己的不足之處加以學習，並且改進我們的無知，進而成就我們完善的人格。所以，學習的本質與意義不只是停留在

³⁸ 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！」《論語·述而》。

³⁹ 《論語·學而》。

增加更多知識與能力而已；它須面對的，是將那些本為機械式的道德理想或知識體系統整起來，並經由自身的體驗而活用於日常生活當中。在時時體認自我之不足的當下，增強我們生命的質地—這個質地是通往和諧生活的良性品質。進一步的我們可以說：這裡所展現的「擇善」就不只是「擇好」而已，而是學習如何抉擇「平衡」之路以面對生命的發展。藉此，「學習」的本質或許可以被推知為，包含著「中道」思維的底蘊與精神。

事實上我們可深入發現，《論語·學而》首章內容中有一項「活絡」的生命本質。乍看之下，「不亦說乎」、「不亦樂乎」與「不亦君子乎」沒有直接性的關聯，但它們卻是由「自心」的內在領會所談起的真切感受。

「學而時習」的態度，實意味著，個體之不斷吸收新知與反芻舊學的認真態度。而「有朋自遠方來」的情境，實意味著，吸收新知與反芻舊學的應對對象（朋友）；學習的真義正在其有對話的空間，以及有其相互砥礪的動能，學習在這樣的實境中才能得以繼續開展。

正在這種對話情境中，個人的認知就由此開啟了更為豐富的認知；當我了解他人之想法時，我便知道我自身的缺失與不足，進而兩者之間產生互動並引領我們貫通其中。一位仁人君子在此時，不但沒有情緒上的波動，透過自心的領悟，其心境還是喜悅的，並且這種喜悅是長久的、安穩的；對於一為仁人君子而言，這樣的品質呈現是那樣的自然。據此，學習的底蘊實際上是由自身與其所面對的人事物中開始的，而朋友是學習如何思維的參照質，至於自我的「轉化」，正也是從這些生活內容的參與開始的。那麼，所謂「平衡」的生命品質正表現在，自我與他者之間的互動，與個體自身的內在與外在的協調，以及常樂於心的平穩當中。

第四節 中性品質的喚起與養成—子絕四

最終，「中」的狀態並不是一個靜止的狀態，它必須在不斷變化的生命歷程中持續地為之目標而尋求而努力。在每次重新尋得「自我認同」之時，則必須有其思維轉化之前奏，而這一轉化之環節，正源自於對自我之不斷檢閱之精神所能成就的；古典儒家如實地告訴我們，要保有這樣的生命質感必須要能有所：不妄測（意）、不絕對（必）、不固執（固）、不己私（我），隨時都能保持在「學習」的狀態中來進行對自身的「思考」（調整自我—學思同步）。誠如《中庸》所言：「博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之」⁴⁰之一貫道理與方式一致；透過檢閱自我，而重新認識自我；經由吸收更多不同的參照值，而推展出新局。這便是一個「中性品質」的真實展露。子絕四，正是讓自身處於一個「中」的狀態，活絡的狀態，以便能隨時吸收與推出。

人之所以「不及」，很可能是因為自身的「太過」；然而，人也因為自身的「太過」，所以無知覺地也同時表現出了自己「不及」的一面。⁴¹事實上，兩者同樣是「太過」，也同樣可以說是「不及」。孔子曾經鄭重地向子路說明「學習」的真實價值，以及深入剖析它對整體人生所起的「調和」作用。其言：

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。⁴²

正因我有所不足；所以，我需要進一步思索我的缺陷；這時的心態絕對不是彌補

⁴⁰ 《中庸·第二十章》。

⁴¹ 子貢問：「師與商也孰賢？」子曰：「師也過，商也不及。」曰：「然則師愈與？」子曰：「過猶不及。」《論語·先進》。

⁴² 《論語·陽貨》。

的，也不是空想的。在規勸子路有所「不及」的言詞當中，孔子事實上所擔心的是：以這位性情較為剛烈的學生而言（這種性情，在《論語》中可被稱之為：好直或好勇），子路「不及」的原因，正是在於他個人的「太過」。

對於所謂的：好仁、好知、好信、好直、好勇、好剛的性情，基本上是沒有錯誤的。然而，如果一味的堅持自我的意見為意見；那麼，原先的美好德性很可能就會成為遮蔽自我的障礙物，也極有可能會因為這樣的失衡，而傷害到自己與他人。對於這種失衡的狀態而言，其確切的原因，正是在其個人心境當中早已有所「喜好」與「偏見」。

「好」本當是一種使生命得以前進的動力，但過度的「喜好」與「偏見」，很可能產生對自心的迷失；因為，過度「偏好」的另一面，正是自心已經產生其他的「厭惡」感；「好」與「惡」，其實是一體兩面的。所以，如何將自我與群體之間的平衡拿捏得宜，這是一件相當重要的事；我個人的「好惡」將有待群體共識的考驗。這般的體悟，正如同，我們必當要有「好學」的精神，但同時也需要有「深思」的能力。

正因如此，為學之道實際昭示於我們的是：生命能從學習的過程中，找到最平衡的對應模式—將其「太過」與「不及」的失衡狀態，調整至最為和諧且穩定的「中」，並且在生命的進程上，持續地依此往前行進—不斷叩問、調整自身的「失衡」⁴³；這才是具有深度、廣度與高度，且真實地思考過，我之所以能「好」與之所以能「惡」的學習精神。

孔子曾感觸的回應魯哀公一件事。

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，

⁴³ 仲尼曰：「能補過者，君子也。」《左傳》昭公七年。參見楊伯俊編著《春秋左傳注》，頁 1296。

不幸短命死矣！今也則亡，未聞好學者也。」⁴⁴

在對話的歷程中，孔子不但回應魯哀公所發的問題，並且也同時指出所謂：「好學」的真實意義；在極有可能的心境下，《論語》要展現的是：學習的意義不是理路的分析與抽象的建立，在自身的親臨參與中，省思才能成立，平衡的機制才能習得；學習不是知識的積累而已，而是「智慧」的增長。

「好學」事實上不是針對個人所求而產生的，我們也應當思考如何為他者付出；「不遷怒」便是不以一時的自我情緒去臆度他人之意，當我們時常以揣測的態度來面對生活，那我們就會常處於「失衡」的狀態。

「不遷怒」，是先行讓自我抽離，抽離自我混亂的思緒，讓自身先行「反省」，在「自省」的狀態中，是「無我」的。而「不貳過」，便是提振自我，提振自我於不斷變動的人際網絡當中，讓「自省」產生正面的效應，使之自我再度尋得「認同」，在其「認同」的歷程中，則是「有我」的。對生命的態度本來就要有自我的見地，然而「見地」是建立在「活絡」的世態上，對於立場的表明，我們是在「無我」與「有我」之間尋獲的。「無我」是謙卑；「有我」是誠意。孔子在面對「過錯」的態度上是相當積極的，他是「佇立」觀察於事物，並且同時也是進行「自觀」的。

孔子曾深入指出「自省」的重要意涵：

人之過也，各於其黨。觀過，斯知仁矣！⁴⁵

如果一個個體的失衡，正代表者他在群體中深具某種影響力；那麼，接踵而來的群體失衡可能是其最大的影響以及反應。當個人在審慎思考自我的同時，考

⁴⁴ 《論語·雍也》。

⁴⁵ 《論語·里仁》。

量群體之間的關係也一併在進行著；所以，「知仁」的基本意義便是在此，正是指出和諧的人際關係。

所以，「為己之學」將轉化為群體性的思考，在成就自我之時也同時成就他者。因此，「觀過」的確切意義是：當自我行為有所失衡乃至不能合乎於一般社會情理規範時，反省自我的失當行為是第一必然要事；但不只是這樣，在思考並反省自我行為偏差之時，認清自身「過分」之處，也是另一次重整群體關係的審慎課題，這是一種必須被重新客觀評估的維度。嚴格來說：「過多」或「不及」都可被理解為是：「過分」—因為，我們讓自身，失去應有的定位。⁴⁶

因此，對這樣深具「創新」的思維能力，不再只是關懷我過去所犯的事甚麼錯誤的問題而已，而是從中更進一步仔細評估，在未來的我將如何以最為「平衡」的模式來面對並解決一切可能發生的問題，並期許自己不要再有第二次遺憾的可能。在此我們便可以推知，聖者「觀過」一事，不只是侷限於對過去錯誤行為的遺憾與傷感，而是更加積極地尋求生命最為平衡的基點來處世。

所以，對於「觀過」而能「知仁」的另一種全面性的解釋是：所謂生命的圓滿，正在其能朝向最為「平衡」的生活模式前進。

如果《論語》的思想核心—「仁」—是可以被理解的；那麼與「中」的觀點—生命平衡的本質—來加以聯結，將有助於我們理解並體會出聖者最終的期待。所以，「好學」之意並不是單指針對「喜愛知識」來定義學習的本質；它指的應當是個體能進入不斷調整自我之定位的中軸線上，而其所面對的群體，正是由此中軸線所開出的種種對應狀態。

正因這個「定位」是隨時在變化的（外圍環境），所以我更需要調整並予以

⁴⁶ 誠如程伊川所言：「人之過也，各於其類，君子常失於厚，小人常失於薄；君子過於愛人，小人過於忍。」參見朱熹：《四書集註》，頁 21。

轉化我個人的思考（內在心境）。因此，聖者此時必須回歸到自我，轉而調整自我心境的接受程度，以便應對無限的可能。

曾子曰：「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！」⁴⁷

身為一個思考的個體，能展現出「不恥下問」的態度，已不只是誠懇的面對知識而已；如同「萬物皆備於我」的思維，在「不能」者的身上，也可能隱藏著更多我所能獲知的「智慧」。天下是如此的浩瀚，萬物是如此的繁雜，我們唯有以「學習」的態度來面對才能與之同化而成為一體；如果對「天人合一」之觀念有其另一項全新的理解方式，對古典儒家而言，「學習」是最佳的註腳。「天人」之間的課題所深刻引發的不是對象上的問題，而「合一」正是經由自我反省意識所帶動的效能。因此，讓聖者更為警惕的是：我所具備的良好能力，也可能是我最大的缺失；我所擁有的一切，也可能是我將會失去的一切。

所謂的「充實」並沒有終止的一天；所謂的「理想」更沒有盡頭可言。片面的充實感，只是表現出對一時獲取知識的渴望；而消極的理想性，也同樣只是建立在對現況的滿足。真實的「知」是「真知」的，它如同你所無察覺地展現在一般生活的智慧當中；而積極的「理想」便是「止於至善」的，它如同沒有終點一樣落實在每一刻的行為表現上。事實上，這樣的一個省思的個體是一直在做「調整」的一就在於調整一個「我」。嚴格來說，這一個自我並沒有任何的自我中心以及立場的預設，哪怕是身處於險惡的環境或是遭受詆毀的當下，都能成為轉化自我的動力與契機。所謂不怨天、不尤人的態度，正訴說著「為己之學」的真實意義。

「以能問於不能，以多問於寡」正展現著聖者持以「中性品質」的觀點來看待一切事物，他並沒有選擇任何一邊站立，更沒有依循任何可能對立的方向，他

⁴⁷ 《論語·泰伯》。

採取的態度是自由、開放的。確切的說，他表現出來的是一種「自在」的心境；當然，他也同時展現著對一切事物應當有的「敬重」。當曾子如此讚譽顏淵有這樣的品德時，其實曾子自己也正如實地在檢閱自我；因為，顏回呈現在曾子眼前的一切是那麼的真實。

進一步的，聖者所應對的對象已由他者轉化為自己，這是不只是一場與他者的對話，同時也是與自己的對話；當他感到「有若無，實若虛」時，對於「我」這樣的一個定位問題，幾乎是可以「解消」的；因為，他必須參照於更多「非我」的意見（除了我以外的其他見地）。有了自我「解消」，才能見識更多的「真我」。這個對話將告訴自己：我所擁有的（不管事物還是觀點）很可能只是暫時性的；我所認知的實際狀況也將蘊藏著無限的變數，因為實際的事物背後正包含著我領會不到的真理。

所以，孔子是這麼告訴自己的：

毋意，毋必，毋固，毋我。⁴⁸

朱熹的解釋是：

意，私意也；必，期必也；固，執滯也；我，私己也。四者相為終始，起於意，遂於必，留於固，而成於我也。蓋意、必常在事前；固、我常在事後；至於我又生意則物欲牽引，循環不窮矣！⁴⁹

生活中存在著許多可能，也許我們因而會不經意地為此發出許多感觸、疑惑，甚至是憂慮；但如果只是不成熟的思考在引領我們，那麼「臆測」將是我們生命中最大的盲點與敵人。能破除這些不成熟的自我，正是「毋意」。

⁴⁸ 《論語·子罕》。

⁴⁹ 參見朱熹：《四書集註》，頁 56。

如同孔子所說，身為一位仁人君子，他所擔憂的是道而不是貧；仁者所擔憂的不是假設性的問題，也不是循環式個人哀愁。他要剔除的正是這些無畏的「揣測」與潛藏於我們內心的「不良品質」；正所謂的：「君子坦蕩蕩；小人長戚戚」⁵⁰。剔除這些無謂的假設與過度的期望，正是「毋必」。

一個能自我省思與自我完成的個體，必定還給自我一個最大的可能性，才不至於讓自己侷限於自我的眼界當中，或因此而陷入無法自拔的僵局；思考必定是要日用於常的，這才是真正的「轉化」自我，誠如子曰：吾嘗終日不食，終夜不寢，以思，無益，不如學也！⁵¹。這層轉化，誠如之前所言，我眼前的視野必定是廣闊的，思考必須是活絡的，自我的生命沒有限定在一方、一隅之上。能讓自身找到更多的參照值，即是「毋固」。

正因為生活中存在著許多可能，所以「期望」是必然的；但其必然性的「期望」往往也會因片面的自我，而造成自以為是的「假象」；所以，它終究會導致為一味的「失望」。因此，聖者要杜絕的是「絕對性」的答案，在自我封閉的世界中，思考很可能只是虛擬的；其實聖者真正要避免的是絕對性的「自我」。

在面對事物的同時，我們總會輕易的產生一些「預設立場」；然而這些預設值，卻也往往只是為我們個人之需要而服務；在狹隘的空間裡，立場也許是那麼的必要，但也是那麼的危險。通常在「必定」是什麼的思維模式上，我們將會鎖定於自我的方向，甚至迷失其中而不知。因此，「期望」是有的，但我們必須知道：「期望」並非只是出於對自己的關注而已。因為，這樣的「期望」可能是自我「失衡」所造成的。「失」在我們自心的盲目與執著。

即使事物正如我們所預料的在進行當中，我們也不會堅持現有的狀態而拒絕

⁵⁰ 《論語·述而》。

⁵¹ 《論語·衛靈公》。

其他可能性的轉變。事實上，時空是變化的、事物是多元的。如果我們以為預料中的事是那麼的簡單，那我們將會就此停止而不能前進，或許我們習慣了，但此時的「安逸」極有可能會讓我們退轉。「自心」若停滯於原點將有礙於生命的進展，我們朝向「優良」的生命品質的動力也就隨之薄弱，而所謂的追尋「更好」的生活的態度也隨之懈怠，甚至消聲匿跡而成為一種口號。為了避免淪為形式與空想，我們必須放下「偏執」的一面。

所以，能去除自身的「臆測」、消解自我的「空想」、調整自我的「偏執」，就是所謂的「毋我」—真實且切要地體認到「自我」的意義。

誠如對生命能不斷的推進，所以在面對所謂的「好」的思維當下，也就能同時被放下；所謂的「更好」也就不執著於一時、一地、一心所思而已；因為，眼前要進行的路還很漫長，在個體身上還存在著必須不斷地調整與學習的空間；所以，對生命的態度我們是敬畏的、努力的、超越的。正所謂：士不可以不弘毅，任重而道遠；仁以為己任，不亦重乎！死而後已，不亦遠乎！⁵²

換言之，「好」與「更好」也就能因生命有其不斷前進的動能而被解消；因為，在日行於常當中，所謂的「道理」是不須多言的，「道理」正在這些不斷需要進行自我調整的歷程中去體現，實際的生命參與，正是對「好」或「更好」的最佳闡釋。事實上，我所面對的，是一個變化的世界；常理正依存在無常當中，而永恆就表現在沒有永恆底下；生命所呈現的正是所謂「苟日新，日日新，又日新」⁵³的進取態度。所以，這個「自我」因有其「毋意」，而顯得更為開朗（精神是健康且喜悅的）；因有其「毋必」，而顯得更為謙恭（態度是自省且禮敬的）；因有其「毋固」，而顯得更為活絡（思維是靈活且創新的）；因有其「毋我」，而顯得更為完善（生命是落實且真誠的）。

⁵² 《論語·泰伯》。

⁵³ 《禮記·大學》。

據此，我並沒有特殊之處，我的思考是相當普通的；因為這一切的事物本來就是如此的。正因普通，所以運行於生活當中；而所謂的「常理」就這麼的自然然而，而不引人注意了；因為道理是那麼的真實，所以日用而不知。那麼，我們可以這麼說，我們已經真實地進入「本然」的狀態了。

孔子絕四，其實就是在絕一個「我」字；其思維內涵所要展現的切實精神與意義正是：一個具有整體性、平衡性、完善性，以及嶄新與創造的樣態，這便是能展現出生命中所謂的「中性品質」—這個品質，正是讓自我隨時隨地處於「成長」的狀態。