

《论语》君子论的当代解读

韩清玉* · 李承熙**

目 录

1. 序论
2. 向善、自足的人格导向
3. 君子人格建构的艺术化倾向
4. 余论

1. 序论

孔子《論語》中的君子論作為儒家人格建构的重要闡發，¹⁾一方面表征了中國傳統思想重人倫的特征，另一方面也突出了人自身的完善，這二者是相輔

* 中國安徽大學哲學系 教授

** 극동대학교 중국항공운항서비스학과 교수

1) 在孔子以前，即有“君子”一詞，但主要是就身份而言；而孔子則從道德的角度着眼進行君子人格的樹立与建构。誠如余英時先生所言：“‘君子’之逐漸從身份地位的概念取得道德品質的內涵自然是一個長期演變的過程。這個過程大概在孔子以前早已開始，但却完成在孔子手里。”（余英時：《現代儒學的回顧与展望》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2004年，第278頁。）實際上，即使在孔子那里，“君子”在一些場合也有指向身份的含義，但多數為人格范式。故而，“君子”一詞內涵的轉變大有意味，因不是本文重点，在此略過。在先秦時期，君子首先是儒家傾力打造的理想人格形象，這一概念是生成性的，從漢代儒學，到宋明理學，再到王夫之，都有其丰富和發展。嚴格來說，單就孔子而言，君子論雖為孔子思想的重要內容，但非儒家的全部傳統；另一方面，自宋明理學發端，對於道德更為強調，君子已經不能滿足他們的訴求，尤其是左派王學，已開始大肆鼓吹滿街皆聖人了。当然，以孔子的君子說為核心，對道德、對人倫的重視和強調，是儒家文化的核心，而作為一種人格范式，“君子”是儒家“仁”、“義”、“禮”、“智”、“信”等倫理規範的載體。

相成的，并共同構成了中國長久以來的人際相處模式。自然，儒家的君子論思想也并非“鐵板一塊”，它在特定的歷史語境中有其具體的正面意義，也同時存在不同程度的消極影響。多元雜陳的思想布局更加凸顯了儒家文化的生命力，其根源恐怕與其根深蒂固的民族文化血脈和親儒善和的民族心理結構有關。只是到了近代以後，西方文化的傳入，特別是自由、獨立和競爭為內在精神的文化樣態顛覆了中國思想傳統。五四新文化運動更是把傳統思想進行了徹底的大掃除，在反封建的豐功偉績中也把一些優秀的思想資源放在不可回收的“垃圾箱”。²⁾

英國歷史學家湯恩比(Toynbee)說：“拯救二十一世紀人類社會的只有中國的孔孟之道和大乘佛法，所以21世紀是中國的世紀。”³⁾這裡有一個預設，即如何有效地利用儒家思想精華；推而廣之，在中國社會已然步入現代甚至後現代的今天，中國人該以怎樣的態度對待傳統文化？這其中的關鍵在於對傳統思想的价值維度考量。毋庸置疑的是，即使是我們曾經棄之如糟粕的一些“落後思想”，也仍有其本身的理論价值可供挖掘，更何況那些在今天仍褶褶生輝的思想精華呢？而其中的君子論是至為重要的思想資源。考察君子文化在當下的意義和价值，自然無法遍覽君子論觀念的方方面面，更為有效的方式就是從當代社會道德狀況和問題入手，在君子論思想中找到可以療救道德滑坡等社會弊病的良藥，使整個社會在經濟發展的高速路上能夠健康發展。以筆者看來，社會發展帶來了人格評定方面的价值迷失，即人們對品質的關注較少；其次，物質化生活方式帶來了精神的空虛，人們找不到可以安頓內心的精神寄托；具體到企業文化，重利輕義甚至為追逐利潤而不惜損害大眾的公共利益，沒有意識到企業的社會責任感。這些問題，《論語》中的君子論既已給予了解答。

2) 在此筆者并非全盤否定五四新文化運動，相反，這一歷史事件在推動中國現代化進程中具有樞紐性的關鍵作用；而單就“中國傳統思想文化的傳承”這一問題而言，五四新文化運動使之斷裂，這一斷裂直接影響到今天我們看待傳統文化的姿態。

3) [英]湯恩比·[日]池田大作：《展望二十一世紀》，北京：國際文化出版公司，1985年，第79頁。

2. 向善、自足的人格导向

隨着中國社會的現代化進程日趨加快，用于規範人們行為的法律制度也更加健全。這些看似現代文明的社會建構表征形式，在懲惡方面確實起到了重要作用。然而，法律的健全和制度的完善不能成為社會健康發展的全部保證。也正是如此，2000年，中國提出了“以德治國”的理念，主張實行“以法治國”和“以德治國”相結合的治國方略。從那時起，中國開始站在社會建設的高度全方位思考中國傳統文化的現代價值。也正是從那時起，儒家倫理思想被拂去多年的塵埃，開始綻放它應有的理論光芒。⁴⁾當代中國之所以開始重視道德教化的意義，正緣於中國傳統倫理思想在塑造有擔當的公民方面具有法律所無法替代的優勢和作用。而其中的君子文化在培養現代理想人格方面更是具有可行性和實踐意義。

為什麼以“向善”、“自足”界定孔子的君子人格導向呢？在筆者看來，人格導向包含外在表現和內在修養雙重維度，我們可能更多地以外在表現來衡量一個人的道德品質，而忽視了個體境界的自我提升和精神世界的自我豐富。“向善”最大化地涵蓋了君子人格的外在特征，當然這一外在表現是出自內心的善良和修養；“自足”首先是道德境界的學習和提高，然後在於這種仁愛之心雖實踐於對待他人的行動中，却不是舍己為人的悲壯付出，而有着內在的情感動力。君子論在當代的價值首先表現在樹立了一個理想化的人格模式。當然，君子並非孔子眼中最高的人格境界，在儒家倫理建構中，聖人、賢人都是比君子人格更為完美的境界。特別是“聖人”，⁵⁾更是在修養和行為上追求至善。正如孟子所言：“聖人，人倫之至也。”（《孟子·離婁上》）這一道德人格上的極致甚至在后世被用以詮釋在某一領域中的至上權威，如書聖王羲之、畫聖吳道子、

4) 自上世紀80年代末以來，港台新儒學之風吹入中國大陸，但其影響只是在學術研究層面，從社會建設的視角對儒家倫理思想的關注，應該是在世紀之交。

5) 雖然在古代身份模式中，“聖人”、“賢人”、“君子”各有司屬，如“聖人”統轄大同世界，“君子”是小康社會的主體，“賢人”則輔助他們的忠良之士，但是在人格層次上，却有着高下之別，這一點在《論語》中有清晰的論述。

詩聖杜甫等。“賢人”也是在道德修養和治世之功中有完美表現的人格范型，《易·系辭上》曾作如此界定：“有親則可久，有功則可大。可久則賢人之德，可大則賢人之業。”而迥異於對待聖人和賢人的態度，中國傳統文化對君子人格的關注和論述是最多的，《論語》中有86章論及，共出現121次“君子”（以朱熹的《論語集注》為依據，每章的重出次數計算在內），究其原因無非在於：雖然聖人之德完美無缺，但正是這一極致完滿讓普通大眾高不可及。而君子論的人格理想則是芸芸眾生通過勤勉學習、時常自省所能達到的，“聖人，吾不得而見之矣；得見君子者，斯可矣。⁶⁾”因為孔子等人所塑造君子的人格模式本身也是可以有缺點和瑕疵的，或者在主客觀條件的限制下無法做到盡善盡美。當幸我向孔子提出一個“井有仁”的預設時，孔子認為君子應該“可逝也，不可陷也；可欺也，不可罔也。”⁷⁾那麼，君子論的人格有哪些突出特徵呢？在此我們不必面面俱到，可以從當今社會的人格失范和價值迷失的倫理症候來重點解析這一文化遺產的鮮活生命力。

在物欲橫流的今天，物質化的價值考量日漸成為一個人的評價標準，而對人的品質高尚或者心存天下等胸懷的評論往往被看作是沒有意義的，甚至被看作虛偽。《論語》中的“仁”是一個道德倫理概念，指向人與人之間的關係。在孔子看來，“仁”是君子人格的核心，應以“行仁”為己任。依照余英時的看法，“孔子理想中的‘君子’是以內心的‘仁’為根本而同時在外在的行為方面又完全合乎‘禮’的人。”以往我們可能有一個誤解，好像“仁”的理念只有統治者或者聖人才能踐行，“仁政”思想是要講究施展平台的，正所謂“不在其位不謀其政”。事實上，仁並非僅“統治者”此一施行主體，君子更是實施這一思想的最廣大群體。另一方面，成為君子的前提就是“仁”，如果沒有“仁”的思想，再怎么彬彬有禮也是枉然，所以孔子發出如此感嘆：“人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？”⁸⁾不僅如此，它的重要性在於統一了人的“知、情、意”和“真、善、美”，⁹⁾因為孔

6) 楊伯峻譯注，《論語譯注》，北京：中華書局，2006年，第83頁

7) 同上書 70頁。

8) 同上書 25頁。

9) 參見陳衛平，《孔子君子論理論內涵的兩重性》，《上海師範大學學報》（哲學社會科學

子強調了君子之德的這樣三个方面：“仁者无憂，知者不惑，勇者不惧。”¹⁰⁾

無論“仁”的施行主体是誰，其核心都在于“愛”，“仁者愛人”，其實質就是向善，而這一點正是当今社會所表現出的集体倫理缺失。特別是近些年出現的深度叩問我們靈魂的熱點事件，如被碾在車底的小悅悅事件，四周圍觀的人群只愿成爲冷漠的“看客”却沒有人向幼兒伸出援助之手；幫助暈倒老人却被誣爲肇事者，以致造成“路邊暈倒老人該不該扶”的討論，這一挑戰人之道德底線的討論主題本身就足以讓人愕然；更有意思的是，把“常回家看看”作爲兩會議題并准備立法施行；……這些看似無需討論的倫理常態成爲我們道德危机的缺口，在此我們不妨看看兩千五百多年前的孔子如何看待這一問題的。“孝弟也者，其爲仁之本与！”¹¹⁾宰我試圖以不能習禮儀爲由否定守孝三年的合理性，此時孔子沒有從空洞的禮制約規來反駁，而是從情感的角度加以分析，他認爲：“夫君子之居喪，食旨不甘，聞樂不樂，居處不安，故不爲也。”¹²⁾在宰我走出去后，孔子繼續批判他說這種以禮代仁的思路是錯誤的，因爲天下儿女都要在父母的怀抱中成長三年，爲他們守孝是應該的，不是什麼外在的束縛，而是內心情感使之然。這是仁愛之心的出發點，即對父母親人的情感。“弟子，入則孝，出則悌，謹而信，泛愛衆，而親仁。”¹³⁾從“愛親”到“泛愛衆”，不僅僅是簡單的范围擴展，更有深層的邏輯關聯。因爲愛有血緣关系的親人是理所当然的，而對衆人的親近則需要道德約束，即提倡君子應該像愛自己的親人那樣去愛大衆。或者說，只有愛親人，才能做到愛衆人。這一簡單的倫理邏輯在当代時代却不再是必然的了，社會上經常出現父子反目、兄弟爭斗等現象，老人得不到瞻養的情況更是屢見不鮮。這樣一來，連自己的親人都不愛，愛与自己沒有关系的其他人也便成爲奢談。

雖然“仁”是君子人格的核心，但是僅僅有“仁”也无法成爲有行動力的善

版) 2009年第4期。

10) 楊伯峻譯注，《論語譯注》，北京：中華書局，2006年，第109頁。

11) 楊伯峻譯注，《論語譯注》，北京：中華書局，2006年，第2頁。

12) 同上書 109頁。

13) 同上書 5頁。

者，而必須把“仁”通過自己的才能轉化到實踐中去，這就需要有“知”。君子首先要有廣博的知識，即能夠認識這個世界和社會人事。在此基礎上，以“仁”為標的人格建構更是要有認識好善與趨善去惡的能力。“擇其善者而從之，其不善者而改之。”¹⁴⁾這正是儒家人格論的張力所在，它沒有僵化地對其進行規定，而是按照一個人成長的過程來看待人格的完善，也就是所謂的“成人”。就道德意義上而言，“只有當一個人知道什麼該做、什麼不該做，並且切實做到為其所當為、行其所當行的時候，才是一個真正意義上的人。這就是所謂的成人。”¹⁵⁾“成人”的過程，不僅需要辨別善惡的大智慧，更要有勤勉的學習磨練。在當代教育中，我們更傾心於培養能夠在這個競爭社會中能夠戰勝他人的強者，並把這些因素看作推動社會進步的根本力量，全然不顧其過程是否保證個人和社會的良性發展。如夏旦大學的室友投毒事件，再次為中國的教育敲響了警鐘，我們可能會培養出科技精英，但是如果沒有向善人格的前提，這些“精英們”也不會有任何正能量，而只是精緻的利己主義者。不僅是教育在這一方面有所疏漏，整個社會大環境都需要警惕道德熏陶的負面影響。如前兩年異常火爆的電視劇《甄嬪傳》，以權謀而不是德性來定位藝術作品的基調。“誰的權術高明誰就能在社會或職場的殘酷‘競爭’中勝出；好人斗不過壞人，好人只有變壞、變得比壞人更壞才能戰勝壞人。”¹⁶⁾這些價值觀念，很容易使人們在殘酷的生存競爭中走向歧途。

在君子文化的理論遺產中，我們往往把儒家的中庸思想看作文化傳統的糟粕而否定它，這其中存在很大的誤解。在《中庸章句》中，朱熹復述了孔子所認為的君子之中庸處世觀，即“時中”。孔子認為：“君子之于天下也，無適也，無莫也，義之與比。”¹⁷⁾與後文的“毋必毋固”都是強調通權達變，正如孟子所言：“可以仕則仕，可以止則止，可以久則久，可以速則速。”（《孟子·公孫丑上》）似乎“無可無不可”的態度是沒有原則的表現，事實并非如此，中庸思

14) 同上書 82頁。

15) 羅安憲，《孔子的君子論及其現代意義》，《探索與爭鳴》2009年第3期。

16) 陶東風，《比壞心理腐蝕社會道德》，《人民日報》（2013年9月19日）

17) 楊伯峻譯注，《論語譯注》，北京：中華書局，2006年，第40頁。

想所強調的“變通”，是有原則的，這個原則就是要“內在于仁外在于禮”。因此，“中庸之道”并非是要做碌碌無為的“老好人”，而是要學會適可而止，恰到好處，不走極端。這從孔子所強調的“勇者不惧”也能看出，只要是認為正確的事情，就要無所畏懼地做下去，要有“當仁不讓”的鋒芒。因此，“中庸之道”更多地指向一種講究變通的處世策略，這其中伴隨着剛毅果敢的道德堅持，也包含“知耻近乎勇”的自我反思，更有一往無前的進取斗志。由此可見，儒家的中庸之道並沒有停留在表面層次，而是深入到精神實質的變通。現時代的很多人則把個性和鋒芒作為一種標榜，偏激的言語，奇怪的發型，完全沒有深入到精神氣質本身。

如果說“向善”是對以“仁”為中心的君子人格所作的當下解讀，那麼，君子文化的另一重要人格導向可以歸結為“自足”。在這里，自足可以有多重指向：君子人格的自我修養，面臨選擇和困境時的堅守，以及踐行君子之德時的自覺意志以及由此產生的快樂情感。首先，在總體上，孔子認為“君子求諸己，小人求諸人。”¹⁸⁾即君子人格的表現就是要求自己，而不是去要求別人怎樣做，也就是他在另一場合提出的“為仁由己”的原則。除了要有“仁”的思想高度，還要勤勉學習，問禮學詩，正如由孔子的兒子伯魚所轉述的：“不學詩，無以言”、“不學禮，無以立”。這一點又是被我們的時代所異化的，現在看來，好像只有專業技術的知識能力需要學習的，而道德修養全在人的自我本質，不需要積累，很少有人會像古代先哲那樣去努力學習如何做一個有德之人。除了要主動學習之外，道德修養的獨特性還在于它與自身的行動緊密關聯，在“做”中修正和完善，這就需要內省和反思，曾子曰：“吾日三省吾身——為人謀而不忠乎？與朋友交而不信乎？傳而不習乎？”¹⁹⁾這一對自己言行的及時反省是人格完善的重要步驟，是我們最應該繼承下來的人格修養的方法路徑。可以說，“君子之內道就是君子對自己遷善改過、克己省察的修身之道，就是《大學》中所說的格物、致知、正心、誠意的功夫。”²⁰⁾

18) 楊伯峻譯注，《論語譯注》，北京：中華書局，2006年，第187頁。

19) 同上書 第3-4頁。

20) 劉永春：《君子之道——對孔子君子思想的實踐解讀》，南京師範大學2010年碩士論文。

不少人認為，道德修養是解決了生活實際問題之后的錦上添花的事情，其實不是。越是在困境中，越能顯現一個人的道德操守，正如孔子所認為的，面對飢餓和困苦，君子与小人的區別就表現得很明顯了：“君子固窮，小人窮斯濫矣。”²¹⁾此外，道德修養的自足性還表現在對善的自我界定，以及由這種自我指向所帶來的情感愉悅。比如在《中庸》中，認為“率性之謂道”，即絕對的“善”是對自我本性的正視，而不是僵化地用善來規訓人們的行為。在此，儒家并不是要強調自我高于秩序，而是在把這種規範建立在个体認同并自覺踐行的精神層次上。這實際上是一個道德情感問題，知其不可而不為，這是法律的他律原則，而道德是具有自律性的，在主動中包含快樂，“知之者不如好之者，好之者不如樂之者。”²²⁾這不僅是道德的特征，更是道德高于法律的境界所在，他不是以扼殺“小我”來成就“大我”，而是把前者置于後者的整體中，以合理的、不傷害他人的方式來滿足自己，“道德不是在壓抑人性，而是在不斷地提升人性，……君子人格理想可以為現代人在功利利益與物質欲望之外樹立一個更高層次并能帶來持久幸福感的人生目標，對之不懈的追求必定能幫助現代人擺脫痛苦無聊的欲望鐘擺，驅逐空虛這一現代情緒病。”²³⁾

可能會有人質疑，君子論的這種強調與人關係的人格模式是否與現代人所追求的獨立自主人格相抵牾？我們認為，孔子對人倫關係的強調并不是依附性的，而是建立在“仁”和“善”基礎上的自由的社會性人格。這一人格模式非但不會與當今時代精神相違背，反而會對這些社會人際關係特征起到補充和調節作用，這正是君子人格的意義所在：它不是取代自由獨立和平等競爭一味求“和”，而是要與現代人格精神相互融合。另一方面，通過孔子的“毋我”、“君子無所爭”等言論，很容易被看作是對個性的扼殺，鼓勵平庸，而“用划一的君子模式為理想人格，就不可避免地忽視個性的自由發展。”²⁴⁾實際上在君子文化

21) 楊伯峻譯注，《論語譯注》，北京：中華書局，2006年，第182頁。

22) 楊伯峻譯注，《論語譯注》，北京：中華書局，2006年，第68-69頁。與此相關，李澤厚曾把中國傳統文化概括為“樂感文化”，認為在其深層文化肌理中，中國人的集體心理結構是偏向樂觀豁達和積極向上的，在人格建構中更是以善為樂。這與西方的罪感道德心理形成了鮮明對比。

23) 叶豪芳，《孔子君子道德理想人格思想及其現代價值》，雲南大學2010年碩士論文。

中，君子人格特征只是其爲人的一个方面而非全部，它是允許个性發展的。无可否認的是，君子論爲我們提供了一系列關於善惡、是非等价值觀念意義上的重要參照，這已然不是多樣化存在的合理性問題，而是關係人与人之間和諧共存、整个人類群體積極向上的重要价值導向，其重要意義是顯在的。

3. 君子人格建构的艺术化倾向

現代社會經濟的發展，在推動人類生產進步和生活質量提高的同時，也在人們的心理結構上集体性地衍生出功利主義的思維模式，即無論做何事都要先考慮有什么直接作用，能產生多大效益。這一功利化的思維極不利于健康人格的培養，因爲一種完善的人格中非功利的處世態度是占有重要比重的。也正是如此，君子文化中對禮樂的重視以及追求藝術化的人生境界，包含了非功利性這一藝術特質，在技術理性籠罩下的當代具有更爲重要的价值。自然，這一與現實相呼應的闡釋視角決不是牽強附會，而是植根于《論語》君子論本身的理論闡發。當我們在詳細論述君子人格的多重特征之后，不得不面對這一人格如何建构的問題。這其中藝術化的傾向不僅是對其建构模式的特征描述，也是前述“自足”話題的邏輯延伸。換言之，我們接下來要討論的內容本身即爲君子論的有机組成部分。

君子人格的內在核心是“仁”，外在表現則是“禮”。就孔子所生活的時代而言，“禮”和“樂”是緊密關聯的，甚至於藝術專供儀式之用，二者的共同特点在於它們既是“仁愛”之心的外在表現，本身又具有文飾之美。在其君子人格形成中，禮樂本身又是重點修習的功課。當子路問孔子如何成爲一個完人，孔子說：“若臧武仲之知，公綽之不欲，卞莊子之勇，冉求之藝，文之以禮樂，亦可以爲成人矣。”²⁴⁾這也是與他一直強調的“文質彬彬”的法度相呼應的，在顏淵篇

24) 陳衛平，《孔子君子論理論內涵的兩重性》，《上海師範大學學報》（哲學社會科學版）2009年第4期。

中，当棘子成問道：“君子質而已矣，何以文爲？”子貢的解釋體現了儒家文質之辯的辯證色彩：“文猶質也，質猶文也。虎豹之鞞猶犬羊之鞞。”²⁶⁾甚至于“禮樂不興”會導致“刑罰不中”，進而“民无所措手足”。²⁷⁾也就是說，“文”或者“禮樂”不僅僅是形式或者錦上添花的事情，它決定着國家統治的規範和百姓的安定放心。這樣的原則孔子甚至用在選撥人才上，在先進篇的起始，孔子就說：“先進于禮樂，野人也；後進于禮樂，君子也。如用之，則吾從先進。”²⁸⁾在做官之前懂得禮樂的人和爲官之後又去學習禮樂的人，他更傾向于重用前者，个中原委可能在于孔子更爲看重禮樂在這一个人成長中強大的內在力量，而不僅僅是某種手段。反觀現時代的人才泉用機制，過于強調專業技能而對成人的根基重視不足，君子文化中對禮樂修養的要求，是從一個側面對一个人的完整性進行考量，這對於人与人之間的協作觀念無疑是大有助益的。

人爲什麼要學詩？孔子曾經這樣設問：“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；多識于鳥獸草木之名。”²⁹⁾而從个体角度來談，詩樂的地位也是非常重要的，“興于《詩》，立于禮，成于樂。”³⁰⁾那麼爲什麼在孔子的眼中，詩樂會有如此重要的功用呢？在這個問題上，徐夏觀的觀點是值得提的：“樂的正常地本質，与仁的本質，本有其自然相通之處。樂的正常地本質，可以用一个‘和’字作總括。”³¹⁾他進一步引用《樂論》中“樂合同”的觀點以及《禮記》的“樂者爲同”、“歌樂者，仁之和也”等加以佐証。在這里，徐夏觀討論的樂与仁，實際上就是藝術与道德的問題，二者的統一，已經趨向人生藝術化的境界。在此需要說明的是，“樂与仁的統一”這一命題不僅僅是藝術爲道德服務，還有完善人格的義項，即是說，對詩樂的推崇

25) 楊伯峻譯注，《論語譯注》，北京：中華書局，2006年，第168頁。

26) 同上書 142頁。

27) 同上書 150頁。

28) 楊伯峻譯注，《論語譯注》，北京：中華書局，2006年，第124頁。

29) 同上書 208頁。

30) 同上書 93頁。

31) 徐夏觀，《中國藝術精神》，《徐夏觀文集》（第四卷），武漢，湖北人民出版社，2002年，第13-14頁。

本身即為君子人格的重要組成部分。人生藝術化的追求，可以從“曾点之樂”的對白中得以體現。在弟子談及個人的理想時，曾点說：“莫春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，風乎舞雩，咏而歸。”³²⁾听完這些，孔子發出“吾与点也”的感嘆，正是因為不同于子路等局限于事功的理想，曾点的理想突破了現實的功利而上升為藝術化的精神境界。在朱熹看來，孔子對曾点之樂的肯定是因為曾点做到了“胸次悠然，直与天地万物上下同流，各得其所之妙，隱然自見于言外。”（《論語集注》）

長久以來，我們認同儒家美學開啓了“文以載道”這一工具論的傳統，而對文藝的本體認知鮮有論述，更很少從人生哲學的高度來重估儒家美學的當代價值。數字化、高效率，……這些都是標識當代生活方式的高頻詞匯，而這些存在特征是无法安放自由心灵的，只會導致內心的空虛和人際的冷漠。君子文化的價值也正在于，它不是為我們提供了單一維度的道德君子范型，而是一種充滿立體感和情趣的人生存在方式。

4. 余论

就企業文化的建設而言，君子文化中的“義利觀”是不得不提的，常言道：“君子愛財，取之有道。”堅持“義為利先”，不僅是君子做事的基本價值尺度，也關乎企業的長遠發展。“富与貴，是人之所欲也，不以其道得之，不處也。”³³⁾（《論語·里仁》）這是說，我們應該承認人對利益的追求和欲望，但是前提必須是這些利益建立在正当性基礎上。如果違背“義”，就要做出犧牲。“不義而富且貴，于我如浮云。”³⁴⁾這些看似簡單的道理，人們在利益面前往往會迷失。作為一個企業來講，所肩負的不僅僅是個人的得失，更有社會的道義。近些年頻繁出現的“假奶粉”、“地溝油”、“塑化劑”等多起危害百姓健康的事件，更不要

32) 同上書 135頁。

33) 楊伯峻譯注，《論語譯注》，北京：中華書局，2006年，第39頁。

34) 同上書 80頁。

說常年不斷的“豆腐渣工程”，這些現象都可以溯源為某些企業管理者在根本價值取向上出現了問題，而我們現有的企業家精神討論“似乎對企業家在管理過程中的價值取向缺乏明顯的關注。即在考察企業家精神要素的同時，存在一定程度上的倫理缺位。”³⁵⁾因為大家關注更多的是如何創造最大化的經濟利益，不要說主動去顧及社會效益，個別企業甚至以損害全社會利益來攫取一己利益。而我們在倡導健康向上的企業文化時，首先應該使企業家樹立“義”的價值取向，“使企業家在考慮‘如何做’之前，先考慮‘是否可以’。”³⁶⁾樹立正確的義利觀本身也是從長遠的眼光確立企業的發展道路，那些只顧眼前一時的利潤而違反商家誠信，本身就是自毀聲譽，其損失自然是更大的。因此，從某種意義上說，為社會和他人造福的“義”與長久的“利”不僅不是衝突的，而是可以相互促進的。

企業的發展需要君子文化，不僅如此，高科技支撐下的當代全球經濟發展和國際格局也需要君子文化，並且，這種需求不是外在的、可有可無的，而是內在的、樞紐性的。美國經濟學家、未來學家杰里米·里夫金提出了“第三次工業革命”的概念，更重要的是，他在2013年3月24日的第五屆世界中國學論壇上，發表了題為“第三次工業革命與中國儒家學說”的演講，其中提到：“第三次工業革命要求每個人既是有能力、有企業精神的個體，又是可以合作形成合力，並回報給社會的整體，這是互聯網的精神本質，似乎也與亞洲的傳統哲學一脈相承。”³⁷⁾ 這裡特別提到了君子人格中的“樂群”觀念，這顯然迥異於啟蒙運動之後的西方所信仰的個人至上原則，中國的集體主義文化傳統已經成為今日世界文明的重要資源，它的價值已經為世界所矚目，無論是當下還是將來都大有用武之地。

35) 鐘同彬，《儒家君子觀與企業家品格塑造》，山東大學2012年碩士論文。

36) 鐘同彬，《儒家君子觀與企業家品格塑造》，山東大學2012年碩士論文。

37) [美]杰里米·里夫金：《第三次工業革命與中國儒家學說》，《社會科學報》2013年4月4日。

参考文献

- [英]湯恩比(Toynbee)·[日]池田大作,《展望二十一世紀》,北京:國際文化出版公司1985年版。
- 楊伯峻譯注,《論語譯注》,北京:中華書局2006年版。
- 陳衛平,《孔子君子論理論內涵的兩重性》,《上海師範大學學報》(哲學社會科學版)2009年第4期。
- 羅安憲,《孔子的君子論及其現代意義》,《探索與爭鳴》2009年第3期。
- 陶東風,《比坏心理腐蝕社會道德》,《人民日報》2013年9月19日。
- 劉永春,《君子之道——對孔子君子思想的實踐解讀》,南京師範大學2010年碩士論文。
- 叶豪芳,《孔子君子道德理想人格思想及其現代價值》,雲南大學2010年碩士論文。
- 徐夏觀,《中國藝術精神》,《徐夏觀文集》(第四卷),武漢,湖北人民出版社2002年版。
- 鐘同彬,《儒家君子觀與企業家品格塑造》,山東大學2012年碩士論文。
- [美]杰里米·里夫金(Jeremy Rifkin),《第三次工業革命與中國儒家學說》,《社會科學報》2013年4月4日。
- 余英時,《現代儒學的回顧與展望》,北京,生活·讀書·新知三聯書店2004年版。

Abstract

The contemporary interpretation of Junzi thought In *the Analects of Confucius*

Han, Qingyu · Lee, Seung-hee

From the moral status and problems of contemporary society, we can find the medicine in Junzi thought to cure social ills such as moral decline. The performance in the first of Junzi thought's contemporary value is that it set an idealized model of personality, and the present interpretation about it are "goodness" and "self-sufficiency". Attention on ritual and art in Junzi and the pursuit of artistic life include the non-utilitarian nature of art, which has more important value in contemporary with technical rationality. So the significance of Junzi culture is not providing a single moral paradigm, but a full three-dimensional and interesting existence way of life.

Key words : Confucius, Junzi, Personality, Realm of life, Contemporary Significance

투 고 일 : 2016. 1. 10. / 심 사 일 : 2016. 1. 15. ~ 2016. 2. 15. / 게재확정일 : 2016. 2. 16.