

# 論《孔乙己》與“純粹教育”

周仁政

## 一、文本：“我”與孔乙己

1919年4月，《狂人日記》發表約一年後，魯迅在《新青年》6卷4號刊出第二篇小說《孔乙己》。據孫伏園回憶說，魯迅視之為自己“最喜歡”的短篇小說，且自譯為日文，交由日文雜誌發表。<sup>1</sup>

《孔乙己》不同於《狂人日記》的地方，第一在於它的文本：《孔乙己》是真正的“小說”：刻畫人物生動，描寫細膩，生活氣息濃郁，情節真實，結構完整，毫無《狂人日記》式的晦澀雜糅，亦無深奧的象徵。說明魯迅的小說創作進入到返璞歸真地描繪世態人情的境地——捨棄歷史化的“宏大敘事”，從生活的“暗面”擇取表現物件，由“囁語狂言”走向了平實絮說。總之，這是一篇真正的小說。

然而，在《孔乙己》中魯迅“絮說”著什麼？孔乙己的一生？通過孔乙己這個人物控訴傳統教育制度，亦即科舉制度的罪惡？揭露封建士大夫階級的無能和偽善？給“學而劣”之士畫像：迂腐、窮酸，自命不凡卻品行不端；死要面子，站著喝酒而穿長衫，偷書被人打折腿還死不

---

<sup>1</sup>孫伏園：《魯迅先生二三事·孔乙己》，《魯迅回憶錄（上）》，北京：北京出版社，1997年版，第83頁。

認錯；較之旁觀嘲笑他的那些“短衣幫”，既無質樸的面貌，踏實的本領，更其虛弱苟且，拿腔作調？……

然而值得注意的是，就表達方式而言，魯迅一反《狂人日記》式的憤厲，轉向了沉鬱哀惋的“絮說”——“沉鬱哀惋”由此成為魯迅小說敘事風格的主調。如果說在《狂人日記》中魯迅表現的是極富主觀色彩的“我感”，由此開始魯迅則更注重於表現出冷峻客觀的“我看”。揭出歷史的瘡疤和贅疣，露出千瘡百孔的“真實”。在《孔乙己》中，儘管如《狂人日記》一樣，敘述者仍為第一人稱“我”，但作為酒店小夥計之“我”與作為“狂人”之“我”本質上已大相徑庭。最明顯的是，在此魯迅捨棄了自我表達的濃厚意趣，進入到“旁觀者清”的敘述境界。於是，“我”作為旁觀者——亦是敘述者——“我”看並“我”說。

“我”是誰？“我”看到並說出了什麼？

顯然，小說中的“我”並不是魯迅（作者）。“我”是鹹亨酒店的夥計，從十二歲起，因為“樣子太傻”只在外面櫃檯照顧“短衣幫”做點溫酒之類的事。從而，這個小夥計“我”，因為工作卑微、單調，不自由，少見識，便有了一個標準的“看客”模樣——這是魯迅小說中第一次出現的“看客”形象。“我”是若無所思地看，靜靜地看，“事不關己，高高掛起”。單調、乏味，而又難免恐懼和無聊，“只有孔乙己到店，才可以笑幾聲”。孔乙己成為給“我”唯一樂趣的人。

故事似乎是“我”和孔乙己的故事——“我”看到的孔乙己的故事。“孔乙己是站著喝酒而穿長衫的唯一的人。”孔乙己也是“我”眼中“唯一”真實的人——一個讓“我”克服恐懼和無聊，帶給“我”活

潑和快樂的人——較之“凶臉孔”的掌櫃和“沒有好聲氣”的各色主顧，善良的孔乙己總是令人快活。儘管“我”並不理解孔乙己及他所帶來的快樂，但“我”卻感受著孔乙己充滿善意的言談，享受著這“唯一”的樂趣。孔乙己在“我”心目中儼然是“善”的化身。

然而，孔乙己之為善，較之所有人（包括“我”在內），顯然並非天生的，是教養的善。正因此，“我”不能理解身材高大的孔乙己為何會如此懦弱？在“我”眼中孔乙己是唯一讀書的人，他一切不大自然、與眾不同的表現為“我”及他人哂笑。這種讀書人的“迂闊”的表演，除帶給“我”快樂外，一無所取。我在笑聲裏藐視著孔乙己式的讀書人，恐懼並景仰著丁舉人式的讀書人——二者的巨大反差更凸顯了孔乙己之“傻”，卻少有人正視其善。讀書不多的“我”，尚感到一絲難得的優越。

實則地位低下如“我”者並非真正能夠從笑聲裏領會到孔乙己身上的善。對於品質純良的人來說，不明真相的看客們的笑聲就像一把把刀子，包含著無盡的人類之惡——“笑”是殺死孔乙己的一把殘忍的鈍刀——殺掉了他的尊嚴，殺不滅他的善良。然而孔乙己式的善卻變成了人們毫無意義的生活的佐料，在對這種善的人格和文化失去尊重的社會中任人蹂躪踐踏。透過孔乙己的遭遇我們是否想到，普通人中固有的“文化”，那種並非教育而來的“村俗”，究竟意味著什麼？相反，造就了孔乙己的文化教育，及其本質化的善，真的只能供粗俗的“野人”們一哂嗎？

畢竟，較之其他人，“我”由於地位低下故，較能貼近和感知孔乙己之善。儘管“我”不欲引以為同道，甚至油然而生一種讀書之少的優

越感，但總之，“我”的笑中終能揉進辛酸和淚水。在“我”以外的人，特別是那些“短衣幫”，面對孔乙己時的“惡”意呈現向來肆無忌憚，恣意地用笑聲和侮蔑對孔乙己施虐，毫無同情和憐憫。“我”雖然並不明瞭孔乙己之善的根源和意義，但在他所給予的唯一快樂中滋生了溫厚的同情，若非引以為同類，亦便淡漠了鄙夷和排拒。——“我”若不也是讀過一點書的人，即不可能對孔乙己的卑微與貧寒生出憐惜之情。在生活中，卑微與貧寒若屬生而致之，似乎本不可笑；若是學而致之，則必可笑。孔乙己在“我”眼中猶為一個可悲憫與同情者，“我”多少可體會到他的善意，並非主動“作惡”，而他人則難免常常惡意相向，鄙夷其為“等下”之人。

人性歸本於善惡，這是古今中外道德哲學和宗教倫理中津津樂道的話題。但在社會性和自然性文化中，如果沒有教育或教養，善的道德不可能成為文化的中心內容。從中國文化史上看，善僅僅是教育的產物。這正是在中國社會傳統中，儒家所主宰的文化教育體系最核心的功能。善的教育可謂儒家教育之本。自孔孟聖賢到“孔乙己”，如同一場生生不息的輪回，又是一出生死相依的活劇。很明顯，較之現代社會功能性、技能化的教育體制，一種不附載任何社會政治、經濟的實用目的，在教育本質上與利益化的社會需要相抗衡，與歷史的自然演進適成反向互動，僅在培養善的人和增進善的文化上確立自己的使命感和內在目的性的教育制度和文化理想，堪稱所謂“純粹教育”。其終於壽終正寢，究竟是歷史的一種合理選擇，還是人為的價值扭曲與社會文化的方向失衡？重讀《孔乙己》，重溫孔乙己的悲劇人生，庶幾可以作出一些思考和判斷。

## 二、“純粹教育”與傳統中國

今天看來，五四時期人們對於傳統文化的批判，有一個明顯的誤區，就是忽略了儒學作為“純粹教育”手段的特性。就世界教育文化史上看，所謂“純粹教育”，不能從社會職能上規定，只能從文化系統中追索或文化品質上體認。在西方，無論是古希臘時代“邏各斯中心主義”主導下的哲學教育、中世紀偏重於形而上學的基督教神學教育，還是啟蒙運動以後技術化的職業教育、體系化的科學教育等，都不能與之相提並論。因此，“純粹教育”也許僅僅是我們今天判別儒家教育之本質及特徵時庶幾適用的一個概念。

就儒學作為教育的本質上看，其“純粹”性可從如下幾個維度來判斷：第一，在理念上，儒學的根本是“孔孟之道”，其價值觀念和教育思想體系都來自于以孔孟學說為核心的儒家經典。在《論語》、《孟子》這些與孔孟有直接關係的著述中，我們既不能以邏輯哲學的眼光看待其表達方式和內容，也不能以宗教信仰的觀念看待其文化乃至政治理念上的功能特徵，當然更與近現代意義上的實用教育體系無涉。其實孔孟的思想總體上看似複雜，實極單純，就是“文化向善”和“政治尚仁”。這種“簡單”的目的性也就決定了它作為教育手段和內容的單純性。善

是為“人”的目標，仁是政“治”的方式。人人為善，“仁政”普施，天下太平，長治久安，一切順理成章。所以，這種簡單的思想被孔孟畢生持守著，詮說著；著論立說，教授生徒；使之後繼有人，經久不息。

第二，在內容上，儒家教育是行為方式教育，“溫、良、恭、儉、讓”是儒家育人之道。“詩、書、藝、禮”是培養和實現儒家人格的外在手段，亦即與儒家教育相適應的社會文化系統，並不直接納入儒家教育的日常規程。所以，儒家教育本質上是與知識和技藝傳授無關的“純粹教育”。即使是科舉制度產生以後，教育內容呈現出一定的技能化、技藝化色彩，如詩藝的普及和提高，但儒家經典仍然是最重要的內容，重點在為人之道的教養。

第三，在教育方式上，儒家教育講求內省和自修，以內斂式和內在化的自我教育為本，孔孟教授生徒即如此。“學”、“習”、“省（思）”是儒家教育的三部曲。從《論語》中可見，孔子總是拿自己的經驗現身說法，將其經驗理性和政治理想貫穿于教育的全過程。因此，儒家教育並不是技藝式的傳授，而是典範化的傳道。教者和學者必須獲得內在的心靈感應，才有望產生教育的效果。孔子與其“賢人”（道徒）的關係便可證明。因此，儒家教育對“師”之要求極高，不僅是傳業解惑的問題，而是以身作則樹立榜樣和規範的問題。所以，儒家教育是實踐式的，不是教條化的。“教學相長”在《論語》中也有極大的體現，但都與“道”的獲得和達成有關。

第四，在功能上看，儒家教育是理想主義教育，因而對於現實社會和政治，產生的往往不是正向的影響，而是反向的作用。就社會而言，上為“治人者”，下為“治於人者”。“治人者”“愛人”，“治于人者”“事人”，這是儒家理想的政治秩序化特徵。事實上“治人者食人，治於人者食於

人”。況且“上智下愚”——唯有“爭食”而已！“智者”若不善，“愚者”焉能“食”？誠為儒家所焦慮的社會問題，亦即其教育面臨的現實。因此，“上教下化”成為儒家基本的文化策略：對上，施行善的教育，使“智者”為善，不與民爭食；對下，忠孝節義、禮樂尊卑制度化，使“愚者”安身立命，樂於從事。因此，具體而言，儒家教育在功能上只是施行於社會上層的善的教育。以善致仁，因仁施政，正是儒家教育的目的。對政治而言，儒家教育就是培養一種與人為善的“德政”。因此，儒家道德教育是政治化的道德教育，它的功能與施政者的外在職能（經濟、軍事）及先天或後天智慧無關，而與其內在教養及後天德望有關。在儒家看來，唯有統治者的人格及德行才是國家成敗興亡的根本，其他都不足道。——在先秦時代，它即不可能提出所謂興兵強國之策，文治武功之道。即在後來，也不可能把統治者的策略向富國強兵、侵略擴張方面引導。

另外，儒家不僅將善設為教育的目的及道德的根本，而且認為唯有教育才是達到善及“至善”的途徑。沒有教育或教養，人不可能自動向善。不僅“下愚”不足以為善，“上智”亦不可能自行致善。<sup>1</sup>孟子對於政治之惡有著最清醒的認識，對齊宣王所謂“大欲”——“辟土地、朝秦楚，蒞中國而撫四夷”極盡嘲弄之能事，反復強調去欲以利民。在孔孟看來，向善不僅是一種個人化的德行，而且可以造就政治上最高的凝

---

<sup>1</sup>關於儒家的人性論，一般認為孟子主張人性善，荀子主張人性惡，孔子則無所論。至於《三字經》所謂“人之初，性本善”乃是宋儒的說法。本文認為儘管孟子說過“惻隱之心”、“羞惡之心”人皆有之，並非等同於說人性善。實則儒家重視教育和教養，即不認為人性之本為善。儒家看重人的後天本質，認為人性是可塑的。人生本來無善無惡（情感認知有先天性，道德認知必然是後天的），教育就是塑造善的人性。

聚力。上德下效，上仁下隨，庶幾可以成就真正的“王道”。（《孟子·梁惠王上》）在科舉制度施行之前，儒家的教育就孔孟觀之與“仕途”並無直接關係。孔子並不贊成自己的弟子做官，告誡：“不仕無義。”

“子使漆雕開仕。對曰：‘吾斯之未能信。’子說。”（《論語·公治長》）可見孔子並非真正認為其弟子（漆雕開）可以做官。孔子最讚賞的學生顏回是一位隱士：“一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂。”（《論語·雍也》）這與做官何涉？孔子讚賞顏回之有“君子四德”：強于行義，弱於受諫，愴於待祿，慎於治身。“隱居以求其志，行義以達其道”，（《論語·季氏》）心儀無戰無饑的理想社會。儒家也崇尚“無為而治”，“恭己”為本，即統治者須對自己提出最高的道德要求。這種把理想置於現實之上的選擇，放在先秦社會看，儒家強調和培植的毋寧是一種“弱德”和“弱政”——以弱者的眼光，為弱者爭取生存的權利和用弱者的心態規約人的政治行為。寧可“去兵”、“去食”，亦得取信於民。這是不可能真正得到任何利慾薰心的統治者接受和認可的。於是，儒家反求諸己，以“至善”的隱忍鍛造個人品德：“苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所為。所以動心忍性，增益其所不能。”（《孟子·告子下》）這就是儒家的“君子”之德，亦即所謂“士”的修身之本。

從歷史上看，實則儒家教育體制規約下的“士”（君子）並非一般“知識分子”。儒家教育理念中，對知識的吸取和傳授並非刻意強調。“士”的本質是德，根本在修身。“克己”原則下，“無欲則剛”。所以，一切與“欲”相關的東西：政治上的名利，無關德行的技藝，儒家都不會太過重視。孔子眼中的“君子”常常是人格化的，“士”在他看

來應是“行己有恥”，孝悌有稱，“切切偲偲”如琢如磨者。而所謂“言必信，行必果”之人，“硜硜然小人哉！”（《論語·子路》）所以，在春秋戰國時代，儒家之士也並非那些王公貴族的門下客所可比擬，快意恩仇的俠客之類不會被他們引為同道。禮樂詩書方面，他們需要的不是簡單的知識性吸取和技藝性炫耀，而是得道和悟道的特殊途徑。孔子的教授事業中最重禮樂，但強調的是歸本、戡亂、守真。所以對於禮崩樂壞的世風往往痛心疾首。對於現實，儒家是悲觀論者，但在其理想主義的道德視野中，“知其不可為而為之”的奮勵精神決定了他們在自身的文化或政治生涯中始終保持進取的心態。

在此需要提出的問題是，五四以來人們對傳統儒家的理解，到底基於什麼思維路徑？對其否定和批判的理論邏輯何在？其中既有人盡皆知的各種理論言說，如進化論，科學、民主學說等，也有人未盡知或有意無意忽略的文化密碼深蘊其中。在中國傳統社會中，確乎不存在作為意識形態的宗教信仰，儒家思想的傳播方式不是宗教式的“起信”及其“信解行證”，而是不以成敗得失為念的“純粹教育”。儒家教育的起點是由孔孟所造就的聖賢道德傳統及其修身養性之道，對個體修為要求極高，基本上是內省的功夫。“致聖賢”是儒家教育的目的。“良知”是儒者聖賢之德，即道德化的功能範疇，與任何實際的知識學理相去甚遠。兩千多年中，無論儒家之徒“學而優則仕”達到何種造就，“聖賢”化的道德操守與民本主義的“致良知”才是檢驗他們得失成敗的最高標準。在儒家教育文化體系中，一以貫之的是這種文化本體論和本位化法則。應該說，儒家作為信仰體系不具備任何外在性，既不在於宗教化的偶像與程式，也不在於政治“事功”化的利祿功名，且不在於各類

徒有其名的知識稟賦。“聖賢”式的修為，“良知”化的道德操守才是根本。幾千年來，政治上朝代更迭，分分合合，無改于儒學傳統中的“君子之德”與“士之道”，這才是歷史承傳與延續的關鍵。因此，惟有理解儒學傳統中的“純粹教育”及其“純粹”信仰，才能正確認識儒家文化與儒家道德。

但是，五四以來對儒家及儒家學說的批判，存在著明顯的功能化的認識誤區，即未能從“純粹性”與功能化的不同角度分辨儒家文化的內在本質與其歷史所附載的社會政治功能之間的關係。文化，就其歷史性格而言必蘊含著一切社會關係的價值準則。這種價值準則的道德屬性可能是在善和惡的兩端取捨或徘徊。就中國歷史而言，儒家思想產生的諸子時代，善和惡的價值觀念之爭較之歷史上任何一個時期都明顯和劇烈。在儒家看來，政治本質上應該是向善的，但諸侯割據，周室式微，禮崩樂壞，帶來了政治向惡的發展趨勢，而左右社會價值走向的知識階層（廣義的“士”階層）因之發生分化，激進主義的一方（如法家）與“不法”的政治勢力產生惡性互動，“尊王攘夷”難以為繼，列強爭霸愈演愈烈。因此，儒家為自己設定的政治目標就是“法先王”，尚禮義，維護周室分封後的一統天下——在周王的旗號下，國無大小，一律平等。恤民固本，尚禮守制。在這個意義上，一切諸侯國王都必須“克己復禮”——“一日克己復禮，天下歸仁焉！”所以，孔子周遊列國，就是以善的最高法則和最大誠意，兼及歷史棄善取惡的深重教訓，勸勉各國君王改邪歸正，回歸禮義廉恥的善的道德，律己愛人的仁的治理。當然，其結果是無功而返！孟子時代，周室既廢，大國爭霸，政治之惡愈演愈烈。《孟子》一書可見，“仁政”之說無論如何苦口婆心，在一個

個爭強好勝，貪得無厭的君主面前難免徒施辯才，空費口舌。故而憤然自詡以明志：“說大人則藐之，勿視其巍巍然，堂高數仞，榱題數尺，我得志弗為也。食前方丈，侍妾數百人，我得志弗為也。般樂飲酒，驅騁田獵，後車千乘，我得志弗為也。在彼者皆我所不為也，在我者皆古之制也，吾何畏彼哉。”（《孟子·盡心下》）

“吾何畏彼哉”！一語道破歷史中政治與文化價值取向上二律背反的秘笈——所謂“彼”、“此”，儒家之“此”在政治向善，政治即“彼”在逞強霸惡。秦統一中國，雖然“大一統”依舊，其政治價值取向在儒家意義上已背道而馳。漢代以後，儒家思想始得登上意識形態寶座，確也今非昔比。然而，正是亡秦之鑒促使西漢統治者改弦易轍，棄惡向善。無論歷史上政治與文化，亦即價值觀念上的善惡之爭如何尖銳複雜，詭譎多變，但自此至明清二千餘年中，儒家教育文化體制引導下的政治向善的價值觀念根本未變。應該說，就其本質而言，政治薄德乏仁——先秦以降大國爭霸，朝代更迭，黨爭權鬥，民不聊生並無二致。但文化尚善，儒者以其柔弱之志，借教育之道、科舉之制規訓君王之野，勸誡政治之惡功不可滅。世人每譏儒者好為“帝王師”。但從中國歷史上看，帝王無師，即行為不受規範，貪欲不受節制，必致禍國殃民。儒者之為師者，重在勸善恤民，普適“仁政”，庶幾乃有所謂“治世”“盛世”。君有向善之志，民得休養生息，作為中國歷史上幾千年的治亂經驗，其跌宕起伏，循環往復，必能看到儒家躬身行己的影子，折射其盛衰榮枯的歷史。

顯然，歷史上儒家興盛多賴教育，儒家教育之純粹性全在於其對於貴族階級即統治者實施善的改造與教養之根本性、貫通性，從而改變了

其對暴力的迷信，轉向以非暴力的，柔弱的方式治理社會（所謂“治大國猶烹小鮮”者也）。與民休息，輕徭薄賦是最基本的手段。但對統治者而言，如此做來並不容易，必須“克己”節欲，恭親愛民，施行“仁政”。這正是儒家教育的重點。為達到此目的，歷代儒者無不嘔心瀝血，窮盡其技。對社會而言，自漢代開始，舉孝廉方正，至隋唐科舉制施行，開闢了儒者致學從政之路，孔孟聖經賢傳寄寓的政治理想、人格範型得到歷史的期許和實踐的途徑，這不能不說是中國政治文化史上一件具有深遠意義的大事——惡的政治規訓于善的文化成為一種社會性選擇和歷史運行的規律。

因此，不能把“學而優則仕”看成為儒家的一種政治功利觀，但其中所凸現的社會政治功能卻一目了然：對儒者而言，向善的品格本質上是一種理想化的政治人格，只有政治才是其生發的土壤。在政治上講，善是柔弱的；但在文化上，善則是弱者的武器，它能博取同情，擴展憐憫，改變人們對於政治的期許，以護弱禦強的方式開展自我拯救與防護。任何社會中，弱者的力量都具有強大的物質性，善和惡的政治力量都可能調動或左右它，惡的調動總是短暫的，善的左右卻可持久。這正是儒家人格化善的意義所在。如沒有善的人格，就沒有儒家政治理想的實踐途徑。從最純粹的意義上講，儒家教育就是培養善的人格，這正是儒家文化功能化的社會實踐方式。因此，儒家本身並不是特權貴族階層——儘管他們淵源上有貴族化生活底蘊，作為傳統意義上精英化貴族的子遺，在長期的歷史進程中他們早已繭化於民，依據獨立的文化傳承和教育手段，薪火相授，倚弱制強，成為影響和造就幾千年貴族道德化生活方式的強大力量。

因此，儒家生活的貴族化是以其教育方式的內在化，生活品質的純潔化，意志心願的崇高化，社會職能的義務化以及政治追求的“至善”性為底蘊的精神貴族化。在實踐中或透過其歷史活動來考察，無論其現實性何在，其虛幻和虛妄的政治理想主義色彩何其濃郁，都不可否認其本質存在的文化歷史價值。因為在儒者生活和儒家文化中，“聖賢”化是唯一的動力和最高標準。標準就是尺度，就是信仰本身。儒家並不創造宗教偶像，其對孔孟的信仰也只是其人格化的目標之一。實則他們所具有的只是存在于內心的道德化的自我確認，最高的奉行者必得以一生的言行為之佐證，這必然不是人人所能達到的。出宦入仕，窮通利達，“道業”“仕途”相得益彰，雖非僅僅具有儒家人格者所能做到，確也依稀閃耀中國歷史文化呈現絲絲亮色。但總之，善和惡、政治和文化，在歷史中總處於較量頡頏之中。

因而，道統化的自我完善與維護，在世俗或局外人看來就難掩其虛妄和迂腐的表徵。自孔孟以降，這種世俗化的儒者認知即無處不在，“四體不勤，五穀不分”的譏言諷語耳熟能詳。但在政治善惡的大是大非面前，惟有儒者的申斥無所畏懼，理直氣壯：“不教而殺謂之虐，不戒視成謂之暴，慢令致期謂之賊。猶之與人也，出納之吝，謂之有司。”（《論語·堯曰》）成敗得失無關道行：“道之將行也與，命也；道之將廢也與，命也。公伯寮其如命何？”（《論語·憲問》）毀譽生死不可動搖：“其生也榮，其死也哀。如之何其可及也！”（《論語·子張》）

五四時期，對儒家若有會心的是胡適。《新青年》批孔愈熾時，他在2卷6期發表《孔丘》一詩，為《白話詩八首》之一：“知其不可為而為

之，亦不知老之將至，認得這個真孔丘，一部《論語》都可廢。”<sup>1</sup>後來更以《說儒》一文考辨先秦時代“儒”由柔遜謙卑到剛毅進取的過程，論證孔子是中興的儒的“不祧的宗主”。胡適認為，孔子和老子一樣，都是殷商老牌的“儒”，由於身負亡國之痛，數百年中以“柔儒”為本色，老子即由一個拘謹的喪禮大師變成為恣肆無禮的出世仙人，哲學上則是一個狂放不羈的非理性主義者。孔子卻銘記殷商遺民“五百年必有王者興”的救世預言，克己復禮，變革舊俗；自信“天生德於予”，“鬱鬱乎文哉，吾從周”；不保守，不汙世，敬事中庸，改造儒家“柔道”的人生觀，建立起道德理性主義的新型價值觀。儘管孔子的政治人生是悲劇性的，但其道德人格及中興儒家的事業則光耀千秋，以其“彌賽亞”式的宗教使命感復活了不死的文化命脈，“凡有血氣者莫不宗親”。

同時，歷史造就的儒家思想及其文化的柔弱性並未根本改變。胡適認為，在禮崩樂壞的春秋時代，執禮如儀的儒者首先具有如下特點：

“第一，他們是很貧窮的，往往‘陷於饑寒，危於凍餒’，這是因為他們不務農，不作務，是一種不耕而食的寄生階級。第二，他們頗受人輕視與嘲笑，因為他們的衣食須靠別人供給，然而他們自己倒還有一種倨傲的遺風，‘立命，緩貧，而高浩居’”。第三，他們的職業“是一種宗教的職業：他們熟悉禮樂，人家有喪祭大事，都得請教他們，……雖然貧窮，卻有相當崇高的社會地位。罵他們的可以說他們‘因人之野以為尊’；他們自己卻可以說是靠他們的知識做‘衣食之端’”。第四，

---

<sup>1</sup>胡適：《白話詩八首·孔丘》，《新青年》第2卷第6號，上海群益書社1917年2月1日發行。

他們“最重要的謀生技能是替人家‘治喪’”，他們是“殷民族的祖先教的教士，這是儒的本業”。這些執行於“本業”的儒者，就是《論語》中孔子所說的“小人儒”。而孔子的理想是“君子儒”，他告誡學生：“女為君子儒，毋為小人儒”。不僅是“禮”的事務和形式，更其是“禮”的本質：要具有“禮”所造就的道德人格，賦予其“善”與“仁”的崇高內涵。儘管孔子以後，儒者“柔道的人生觀”漸漸被剛毅進取的人生觀所取代，但“謙卑的態度，虛心的氣象，柔遜的處世方法”這種數百年歷練出來的“儒者遺風”，<sup>1</sup>還有著最基本的遺存，至成為執著於“至善”道德觀念的儒家最本真的生活態度。

### 三、孔乙己與“純粹教育”

乍看起來，孔乙己的形象好似先秦時代“小人儒”的情狀。——這個孔乙己，豈非儒家中興兩千多年後，被打回原形的最後一個徒子徒孫？！

然亦不然。孔乙己並非“原儒”——喪儀之類的“本業”已非孔子之後儒家所從事。喪葬之事，幾乎成了道家的專業；一治生，一理死，

---

<sup>1</sup>胡適：《說儒》，姜義華主編《胡適學術文集·中國哲學史（下）》，北京·中華書局1991年版，第636、664頁。

儒道由此分途。孔乙己僅是一個落魄的讀書人，無用的德教使他原形畢露，成了俗眾取樂的對象。然而細加領會和打量，孔乙己所背負的，又豈非道德之“純粹”？

如果從孔孟身上來領會“原儒”之德，在一個政治趨惡的“亂世”，儒家之德即是無補於世的個人操守。儒家和道家的不同就在於不拘於禮之瑣細，而倡言“後生之德”。認為“祭如在；祭神如神在。”

“敬鬼神而遠之”。“未事人，焉能事鬼”——“事人”“事鬼”，儒道各有所擇。孔乙己故而為“事人”者，非“事鬼”者也。

“事人”者，一為“治人”，一為“樹人”。這是儒家傳統社會職責和文化功能的兩個重要方面。歷史上“學而優則仕”的政治“儒業”在一般人眼中乃是“正途”，這便在很大意義上消蝕了儒家教育的純粹性，把儒家跟政治善惡，治亂興亡捆綁在一起。實則從歷史上看，政治趨惡與文化向善本為兩途，這在先秦時代表現得最為劇烈。自漢代吸取秦亡教訓，漢武帝“罷黜百家，獨尊儒術”，儒學成為統治思想，而通過舉孝廉方正和實施科舉制度，儒士得以參與政治，但本質上並未改變儒者以教育為本的生存方式和事業格局。“樹人”是幾千年儒家的真正本業，養成道德人格的純粹教育是儒家教育的根本。但必須指出的是，政治本質與俗文化相關聯，教育則強調超越性。儒者在政治上的目標是建構“聖賢”人格的理想社會，善的文化與“仁”的政治互為表裏，於是把社會實踐的重點和“樹人”的最高目標設定為“入仕”，即參與政治。所謂“士不可以不弘毅，任重而道遠”。“士當以天下為己任”。儘管如此，歷史上儒家對政治施加的影響力還是有限的，而且越往後看，越呈現出徒有其表的面目。實則政治就像一匹難於馴服的野馬，儒

者之教常常力不從心。至近現代，儒家式的理想主義，一旦碰到五四時代功利民族主義者的苛責的眼光和受到效率化、效果性的現實主義評判，其有目共睹的蓋世偉業便煙消雲散。帝王將相猶有其種，文治武功恰逢其時，唯有為師之儒者功敗垂成，貽罪千秋。

如果把當初孔孟悲劇化的政治生命和悲觀主義的政治命運感當做兩千年後儒家生命史的鏡鑒，即可謂應證了一個道理：善非能抗惡，無以抗惡！莫若孔子之歎：“道之不行，吾知之也”。兩千多年善的人格教養與踐行，猶如一場夢魘。

五四反傳統主義興起，儒家歷史使命終結。不用說這是又一重歷史的選擇。在一個高歌猛進的時代，有誰把目光投向那群歷史中的失敗者，為之添一幅淪落於歷史洪流中的肖像，為其唱一曲挽歌？似乎唯有魯迅，這應該是《孔乙己》的最深重的意義。故而我們看到，在魯迅筆下，改弦易轍的啟蒙主義者猶有悲色。其悲，不僅來源於孔乙己的遭遇和命運，更來源於其與眾不同的作為和性格：“孔乙己是站著喝酒而穿長衫的唯一的人。”這長衫，猶如當初儒者的服冕：“逢衣、博帶、高冠、搢笏”，<sup>1</sup>本身就是一種自視清高卻淪落無著的標誌，不堪窮困潦倒，強忍凌辱嘲笑的“儒”的象徵。孔乙己雖“讀過書，但終於沒有進學，又不曾營生”，“愈過愈窮，弄到將要討飯的樣子。”試想當初孔門師徒“在陳絕糧，從者病，莫能興”的境遇，則莫論孔乙己引聖賢之語聊以自慰的話：“君子固窮。”（《論語·衛靈公》）斯是聖賢教訓，也為信徒職守。孔乙己嗜酒，也似與聖賢之教有關。《論語》曰：“食不厭

---

<sup>1</sup>胡適：《說儒》，姜義華主編《胡適學術文集·中國哲學史（下）》，台灣：中華書局，1991年第620頁。

精，膾不厭細。……肉雖多，不使勝食氣。惟酒無量，不及亂。”（鄉黨）孔子說自己：“出則事公卿，入則事父兄，喪事不敢不勉，不為酒困”。（《論語·子罕》）亦道出了其嗜酒的實情。蓋古代飲酒與執禮有關，儒者莫不有染。恰是在喝酒這件事上，可窺見孔乙己身上所猶存的儒者遺風：當“我”看到，孔乙己進店，“短衣幫”看客們蜂擁而上，拿其調笑取樂，孔乙己任由非難，不勝辯解之情，但“喝過半碗酒，漲紅的臉色漸漸複了原”。喝著酒，他便可以不理睬眾人，把溫和的目光投向善意的“我”及更幼小的孩子，露出一副教者神情，溫文爾雅，謙恭有趣。實則孔乙己既無能成為“仕者”，便只能做個“教者”。但時過境遷，“仕者”、“教者”均已不入群氓法眼，何況孔乙己還似乎學有所劣，只配替人“鈔鈔書”，其落魄的情狀就更其令人難堪。

在魯迅筆下，儒之教者形象則有《懷舊》中的“禿先生”（仰聖先生）和《從百草園到三味書屋》中的“先生”（壽鏡吾先生）。和《孔乙己》一樣，作者都以頑童少年視角感知其言行，述說其故事，故難免乖戾和滑稽。這種對儒者之教的蔑視是啟蒙主義者共有的心態，在於其對無用之教的鄙棄，對儒學正教的否定，這種非儒去聖的思想早于明代“王學左派”（王艮、李贄等）即已肇始。同時也說明了儒家純粹教育異於歷史發展大勢，束縛少年心智，枯槁單調難於成就。確實，自科舉制施行，孔孟時代儒家教育的純粹性漸已喪失。“學而優則仕”的政治目的性助長了社會民眾以教育為階，升遷攀援的功利主義心理。道德人格化的內在涵養無人領會，孔孟聖賢之思演化為因應對答的例行功課。加之秦漢以來專制一統的社會政治格局，先秦儒家自我完善，自由發揮的社會文化環境蕩然無存。因此，從歷史上看，如果說先秦時代儒學的

政治理想主義是一抹惡行社會中善的曙光，那麼，相對於真正的政治之惡而言，善的文化因其柔弱性就難免淪為一種擺設。

無由為官的孔乙己，理想的職業亦是教書。這從孔乙己關心“我”讀書識字可以看出：看客們的笑聲一消歇，孔乙己便若用心地問我道：“你讀過書麼？”見“我”點點頭，便說：“讀過書，……我便考你一考。”竟不顧“我”之輕蔑，自顧自教起“我”“茴”字的寫法。這則不能簡單地理解為孔乙己的自我表現和標榜，卻不啻把孔乙己所心系的儒者“有教無類”的社會責任感彰顯出來。他沿用世俗化的“學而優”觀點對“我”進行鼓勵：“將來做掌櫃的時候，寫帳要用。”但從他激動的情緒和認真的態度上，卻能看出除教書外，實別無用心。他不屑置辯旁人揶揄他“當真認識字”與否的無聊，將其“怎的連半個秀才也撈不到”的質疑置若罔聞，專以教者的態度和讀書人自得其樂的用心靠近“我”，因他感到“我”會與他們不同——讀過書，尚為孩子，庶幾為可教者，不似旁人式的頑劣惡毒。

可見，作為教者的孔乙己是快樂的，能夠短暫的忘卻自己人世中的磋砣和苦難，沉浸在一種精神世界的優越和享樂之中。對於那些同樣愚頑的孩子實則只聽他們大人的，把對他的榨取和取樂當目的，孔乙己卻不怒也不惱，因為只有孩子們帶給他心情愉悅的笑容。從道德的層面講，當善達致終極即“止於至善”時，便具有著一種本質上柔弱的絕對力量：不怨不怒不惱不恨，損害和凌辱即便成為唯一的面對，也莫可奈何。在這裏，我們可以看到儒家道德的絕對性，即它真正的“純粹”品質。從歷史上看，具有這種品質的人往往並非那些“學而優”者，即政治上飛黃騰達的儒者。實際上，儒學在歷史上被詬病，往往是因為人們

注目於那些政治上的達者，從他們言不由衷的行為和助紂為虐的“敗政”中判斷儒學的歷史地位，考量儒家的實際面貌。但在文化的流脈和底蘊中，真正屹立不倒的恐怕還是那些孔乙己式的窮而“獨善其身”者。他們可以把儒家聖賢的教訓用自己的生命實踐到底。慎終追遠，剛毅木訥。但在現代社會中，這又似乎成了儒家的另一宗罪過：迂腐愚頑，不思進取。實則脫離了真正道德的標準，從正反兩方面都難於對儒學和儒家作出合乎實際的評判。

本文並非試圖把魯迅筆下孔乙己的形象簡單正面化，但卻可以借此審視古往今來“士”之道德操守及其理想與現實的不同呈現狀態。在一般人眼中，理想是不可能真正變成現實的，但真正的理想主義者卻可以用自己的方式踐行理想的生活、理想的價值和理想的道德。在儒家政治文化史上，這樣的“窮者”或“達者”並非少見。也許正是在這樣的歷史觀照和文化記憶中，魯迅不經意地把孔乙己非同凡響的人格表現得淋漓盡致：孔乙己品行“比別人都好，就是從不拖欠”。愛書只能用“竊”來踐行，但也並非常人所說的“偷”。因為“讀書人的事”惟有讀書人懂得，毋庸置疑。儘管為此付出了屈辱、慘痛，乃至生命的代價，終以隱忍待之。實際上，在魯迅筆下，孔乙己之“竊”確非事關品行——當他最後用帶血的雙手“走”來酒店掏出現錢端起“我”溫過的最後一碗酒時，驚訝了“我”和在場的掌櫃。秋後掌櫃還念叨著“欠十九個錢”的孔乙己，“我”也終於未見他再來，念叨中卻絲毫不含有責備，“我”更充滿了懷念——人心底的善良被激發了，它向歷史宣示：孔乙己是值得懷念的。

實則孔乙己式的儒者沉浮于歷史長河中並非僅見，但唯有魯迅筆下孔乙己的形象呈現出儒家歷史命運的悲劇性終結。隨著啟蒙的鐘聲敲響，歷史上的儒者都必將如孔乙己似的冤死、落寞。從文化上講，不管人們是否承認傳統與現代的不同其實也表現了文化本質趨向的異化，但不可否認的是數千年歷史中，儒者傾力打造了一件善的華裳，披在惡貫滿盈的“治者”身上令其欲罷不能，從而使文化向善的根本趨勢不致改變。善的教育作為“純粹教育”是儒家的創造，也是儒家在人類教育史上開創的一種獨特的人格養成與政治教育模式。

（另刊《魯迅研究月刊》2018年第12期

