

120

余家菊著

論語通解

中華書局印行

中華書局編輯部樣書
 書字第198號
 36年7月10日出版

上海图书馆藏书



A541 212 0008 7597B

余家菊著

論

語

通

解

中華書局印行



~~1570894~~

論語通解 目錄

| | |
|--------|----|
| 一、開場白 | 一 |
| 二、述而不作 | 二 |
| 三、儒者 | 三 |
| 四、孝 | 六 |
| 五、弟 | 九 |
| 六、忠 | 一 |
| 七、信 | 一 |
| 八、別 | 一 |
| 九、師 | 一 |
| 十、約禮 | 二〇 |
| 十一、失敗 | 二二 |
| 十二、力行 | 二五 |
| 十三、盡己 | 二八 |
| | 三一 |

| | |
|--------|-------|
| 十四、同人 | 三四 |
| 十五、解蔽 | 三七 |
| 十六、思維 | 四〇 |
| 十七、主意 | 四二 |
| 十八、率性 | 四五 |
| 十九、性善 | 四八 |
| 二十、知止 | 五一 |
| 二十一、仁 | 五四 |
| 二十二、成仁 | 五六 |
| 二十三、恕 | 五九 |
| 二十四、道 | 六一—六四 |

論語通解 (一名孔學漫談)

一 開場白

多年以來，朋友們每稱我爲儒家，我不敢承受，也不敢拒絕。不敢承受，是因爲怕自己的言行，有愧儒家之名。不敢拒絕，是因爲二十年來自己心中有一大祕密，就是企圖了解中國文化的骨髓，試問除了孔子及孔子徒的思想言行以外，到何處去尋覓中國文化的骨髓。我鑽研孔學，受盡揶揄，嘗徧蹂躪，到底不悔，因爲我相信要國民愛國，必須本國先民的成就有其可愛之處，而且要發揚國民精神，也當從固有精神中有所抉發。所以我在早期作品中，如教育原理之內便已含有孔門思想。二十一年發表孔子教育學說，就是我对孔學研究的初步報告。我其所以名之爲教育學說：第一是因爲我認定一個有志的人，應求無所不知，當戒無所不談，所以將我的談論限制在教育之內。第二是因爲感於盧梭所言：按照書的名字去判斷書的內容，乃是聰明的傻瓜；所以我要藉教育兩字避掉那羣聰明人的眼光。據我所知，認識此書不是一本教育著作的，也不無其人，如河南張仲孚是。後來我寫人生對話，頗受讀者歡迎，其實此書的主幹，完全是孔學。至於服務與人生，孔學的氣味，漸趨顯然。教育與人生，則是依據孔學以結束我的教育著作的一部作品。其中如知止，發育，盡性

，中庸，日新等篇，完全是孔學的發揮。最近出版的大學通解（中華大學叢書，中華版）才是正面談孔學的處女作。我在此時談孔學，不是要追逐潮流，不是要尋求利益，我發誓，假若以講孔學而謀自利，那便是出賣孔子，也便是出賣靈魂。我感覺國人意識中有許多由近五十年傳來的積非成是的見解，我發願將我的餘年用在說明我對孔學的認識上。這是我二十年努力的必然結果。我說努力，不但指學術的努力，實在是指着我的一切活動。譬如說政治活動，我之不適於時代政治，我豈不知。我其所以不肯宣言離開政治，就是因為在孔子的思想中，一個國民是不可以不過問政治的。子路所謂「不仕無義……君臣之義，如之何其廢之」是也。又如黨的生活，我在青年黨是有名的不過問黨務的人，大家稱我為青年黨的理論家，但是我的理論便是青年黨的理論嗎？不見得！然則，我以何種理由而側身青年黨？此一解答，是要留待後人尋求的——假如他們有此興趣。我可以說，我籍名青年黨，是依據孔子羣而不黨的精神的。羣而不黨的精神，即是則是，非則非的精神，絕不苟同，亦無人能強迫他人使為苟同。我見了任何青年黨人，我能毫無畏忌的說我所要說的話。這就是孔子思想所核准的生活。我的一生快到收場階段，今日來談孔學，今後如能邀天之幸，或不至貽孔子以羞辱。我惟有敬謹祈求孔子的啟佑。

二 述而不作

孔子自道述而不作，其實孔子是「以述爲作」。孔子的至德在此，孔子的大經綸也在此。怎講？世人都有驕慢之心，喜誇己之長，暴人之短。所以紛紛改作，立異鳴高。孔子不然；喜歡成人之美，對於前人的優點，喜歡加以發揚，予以推崇，不使前人功德湮沒不彰。這種氣象，該是何等寬宏浩渺。康南海說孔子託古改制，是把孔子看作一個「師心自用」的人了！那祇是富有突進力而器度狹隘的人生罷了！

從何見出孔子的大經綸呢？須知孔子在紹述之中，運用他的批判眼光，發揮他的甄別手腕，從並行於域內的種種制度文爲中，選擇其完美之點而發揚之，傳播之，使在國民意識上佔居顯要的地位，以期逐漸見諸事實。如「行夏之時，乘殷之輅，服周之冕，樂則韶舞」。就是表明他要從虞夏商周四代的禮樂之內，各別選擇其最優者以配合成一個完整的體系。該是何等偉大！亞里斯多德用的是比較法，孔子用的是歷史法，孔子是具有哲學眼光的偉大歷史家。不明此點，不足以了解孔子之「以述爲作」的精神。其他如言中道，則堯舜授受時已叮嚀「允執厥中」；言孝道，則虞舜已曾以大孝聞；言仁道，則老子已有「天地不仁」之語。足見孔子所言都是就國民文化中所已有者而選拔之，加以洗鍊，整理，發揚。

三 儒者

儒不自孔子而起，但後人視儒學卽孔學，故謗孔者必詆儒，甚至據同聲互訓之法，謂儒爲濡爲懦，故迂闊不切事情，懦怯不敢革命。其實儒者不怯懦，稍翻故籍，便可了然。禮記儒行一篇，載儒者行爲典範，甚爲詳密，不見有絲毫怯懦之處；相反的，卻見有許多勇敢之句，如「士可殺而不可辱」，便是常被稱述之一句。再看孔門的行事，例如夾谷之會，孔子以嚴正之氣却強齊之詭計，存君國於安全。有子，樊遲，執干戈以參與戰鬥，左傳皆記有明文。子路之死衛難，更是從容就義，千載之下，餘烈猶存。卽在靜穆之顏子，當孔子在匡脫險，顏子後出，孔子見之，喜而告之云：「子以汝爲死矣！」顏子答謂，子在，回何敢死。氣象何等從容！實因孔子既不死，是義不應死，故說不敢死，並非不能死。又如以雍容著稱的曾子，也說，「臨大節而不可奪」，也說，「士不可不弘毅」。至於「見危授命，見得思義」，「臨難毋苟免，臨財毋苟得」，「有殺身以成仁，毋求生以害人」，聖門互相砥礪，何嘗見有絲毫怯懦。

說儒爲濡，當初創造儒之一名時，在意念聯想上或有若干關聯，祇好留待掘墳考古的人們驗驗墳中死屍的言語吧！不過「濡者，事之賊」，儒者早知引以爲戒。其實儒字的構造是「人」旁「需」，並不是「人」旁「濡」，「儒」「濡」兩字，祇是同根，不能說是完全同義。若就儒字從需說，是可以想見其中所含意義的。需者，須也；須者，待也。何所待？待其時，待其可而已。儒學基礎，建在歷史上，歷史告訴人，天下事勢有潮流，有時機。潮流不正，欲加挽轉，也當審查時機，而待其可行之際會，不可憑主觀幻想，蠻幹橫幹。天下是重器，不可由一人之力，任意拖曳。說文

云：「儒者，柔也，溫良術士之稱。」儒者的手法，是：急來緩應，硬來軟應。所謂「沉潛剛克，高明柔克」是也。又古代人民，野悍之氣未馴，強暴之習未戢，不知重法令，守紀律；若用強力以相箝制，則如以火救火，燒必更烈，祇好以誠意相感，以恩意相結，期以長久，終當就範。我國對付異族，執持「柔遠人」方針。柔字的意義，正作此解。況且政教功能，須當發皇國民的志氣，使有擔當力，國家始能強盛。若利用國家威權，對不馴人民，予以當頭痛擊，則弱者勢必消沉，強者勢必反動，皆非國家之福。此所以痛心疾首於古之法家及今之納粹也。學術關繫世變甚大，有心人豈可不察世事！

說文謂儒爲溫良術士，今之考證家便有人說儒生是靠爲人贊禮混酒肉吃的人們，好像後世陰陽生一類的人。這是誤會了術字的意義，在古代術字的意義，不含後代所有術字的卑下意味。例如孟子言「教亦多術」「是乃仁術」；莊子言「天下之道術，有在於是」，韓非子更大談其君人之術；術字並無惡劣意味。依原義：術也，途也，塗也，道也，皆今日所謂路也，街也。總言之，皆指人所行的；單言之，曰道；複言之，曰道術。所謂術士者，便是懷抱道術之士，並非後代的術士。所以文字的古義不可泯滅。

儒者在社會上究居於何種地位？我想，當是一種未任官職而富有學問的人，進可爲政治的幹部，退可爲社會的領袖。古代的卿大夫，是世襲的，技工也是世傳其業的，祇有所謂士這一羣人，是非世襲的。所謂選賢舉能，是就這一羣人而言的。士是政治的幹部，須有才能，始可担任，是世襲

不來的，所以非汲引人才不可。儒者便是士的豫備人物。士是儒者經過王侯任命的，所謂「命士」是也。

儒者未出仕之時，即是社會的領袖。昔日的社會是禮治的社會。禮是社會風氣所由構成，人間情意所由溝通，教化旨趣所由貫徹，所以社會領袖不得不維護禮的推行。所以儒者爲人相禮，是無可非難的。此一風俗，直至清末，依然流行。卽在今日，也還有時可以見到。這正如西洋牧師之爲人舉行祈禱，今日大人物之爲人作證婚演說，是同一意義的。儒生相禮之餘，是否有酒食吃，不得而知。今日爲人證婚的人，何嘗不吃人家的酒席！難道有專門撮酒食吃的要人，一如有專門撮酒食吃的媒婆嗎？

人待人，要以善意相待。我們解釋古人，也當以善意相體念。清末的學風是怪僻；民初的學風，更有點卑劣。今旋乾轉坤之機運，已微露端倪，且停看學風之不變。

四 孝

孔門常言孝，且有孝經一書，無論爲孔子所作，抑爲曾子所述，其爲孔子思想之一，則絕無疑問。試觀論語問孝之語甚多，卽其證明。孝道並非孔子所發明，孔子祇是發現其價值而闡揚之而已。所以可列爲述而不作之林。有史之初，有一個大孝子，便是虞舜。假若史籍不曾渲染過度，試想

舜的境遇，當知非常人所堪忍受，然而舜之應付上下，毫不責望對方，祇是盡自己的道理，做自己所應做的事。這便是儒家的精神所在，所謂「盡其在己」是也。所以說「君雖不君，臣不可以不臣，父雖不父，子不可以不子」。做人祇是各盡各的道理。倘若要別人待我好，我才待別人好，那又有什麼希罕。而且衆人之中又當由誰先好起呢？所以人人應當認定先從自己好起。這便是「先誠其身」的道理，這便是「正己以正人」的道理，這便是「所求乎朋友，先施之」的道理。大家若是祇把眼睛放在別人身上，勢必祇能看見別人眼中的刺，看不見自己眼中的梁木。所以反己自省，是合羣要道。

孝道在孔子以前，早已流行，所以伯夷責備武王，說他「父死不葬，爰及干戈，可謂孝乎」？詩云「孝思不匱，永錫爾類」之句，已見引用於左傳。今人說孝是宗法社會的道德，其實孝道之建立，早在宗法社會尚未成立以前。今人腦內，充滿了種種學說思想，所以疑孝，非孝。在上古時代，人類的思想單純，生活簡單，孝養父母，毋甯是出乎天性的一種很自然的事情。古代社會，不問是始於家庭，還是始於部落，其結合的人數畢竟是很少的。在此少數人中，又有一二人對自己特別關心，照料，（不用說養育），受關心照料的人對此關心照料的人發為感激圖報的心思行爲，豈不是一件很自然的事情嗎？到後來有聰明睿智的人出，能用思想，看出孝道的價值，才樹立爲一種行爲標準，於是經過哲學化而成一種思想。

孝道有什麼價值呢？它的主要價值，在篤厚人類的情感，純化人間的情誼，使人對人發起不計

自己利益的愛他行爲。社會的支持，最低的條件，爲彼此不相辜負。父母對子女，有最高的善意，有極大的恩惠，子女不圖報答，便是忘恩負義。人人相習於忘恩負義，這個社會能靠什麼凝合呢？法律，軍警，豈是無所不在，無所不能的上帝嗎？無所不在，無所不能者，乃是人心。純厚了人心，社會才可安定。父母在世時，孝奉父母，或者還有好處可得，及至父母死了，還不忘父母，那才是純厚之至。所以儒家重喪葬祭祀。所以說，「慎終追遠，民德歸厚矣。」所以說「人未有能自致者也，必也親喪乎！」一個久別的朋友，篤舊的人，風雨晨夕，尚且往往念及，何況是死了的父母。一個將要別離的朋友，篤厚的人，尚且要張羅盛饌，以相祖餞，何況是永別的父母，那能「不稱家之有無」以辦理「祇此一次」的送別。這種不負人，和不負恩的情誼，是人間最大的寶貝，功利主義決然見不及此。

孝是一種家庭道德嗎？渺之乎小也其看孝道。孝是一種經綸人羣的方法。所以古者以孝治天下。怎麼說是經綸天下的方法呢？人要生存，人又不能單身生存。人必須如何，才能共存？這是古今聖哲的一大課題。人要共同生存，必須相愛，這是古今聖哲的共同論斷——馬克斯除外。要人相愛，又有什麼方法呢？佛的方法太深奧，耶穌的方法太玄遠，祇有孔子的方法最切實。他用什麼方法呢？他祇是養成人人愛人的性格。有了愛人性格，自然處處時時總能愛人。怎樣養成人人愛人性格呢？就人人最易愛的人——父母，教他去愛。等到愛的性格已成，家內所養成的德性，自然表現於家庭之外。所以孝經說：「教民親愛，莫善於孝，教民禮順，莫善於弟。」所以論語說：「其爲

人也孝弟，而好犯上者鮮矣。不好犯上，而好作亂者，未之有也。君子務本，本立而道生——孝弟也者，其爲仁之本歟！」仁是博愛，談博愛而非棄孝弟，可謂無源之水。

有人說教子女孝，何以不教父母慈？慈愛子女豈不是民族綿延之所依恃嗎？父慈，子孝，本是相關的。其所以說孝多而說慈少，是因爲生物之性，愛護子女更易於孝愛父母，所謂「水往下流」是也。人必到三十歲以後，自己有了子女，才知道爲父母者的心情。水往下流，所以不必多教父母以慈愛。例如法令規定父母有教育子女的義務；不知只要可能，那個父母不願子女上學，所以大可不必規定。正如一個政府威權赫赫，誰敢不服從，所以講忠君時，不多講服從，而多講進諫，甚至講犯顏直諫。教人就等於救人——救其所偏而已。

五 弟

孝與弟，往往同時稱說，嚴格言之，兩者確有分別。就事奉父母說，名爲孝；就事奉兄長說，名爲弟。孝道以親愛爲主要意旨，弟道以尊敬爲主要意旨，當然，孝之中不可無敬，弟之中亦不可無愛。孝養父母，如果無敬，是即所謂「至於犬馬，皆能有養，不敬，何以別乎」？侍候兄長，如果無愛，則兄長彎弓殺人，亦且袖手旁觀，不能垂涕泣以相勸阻。不過對於父母究竟愛的成份多，而且也應該多；對於兄長，究竟敬的成份多。而且也應該多，所以孟子說：「孩提之童，莫不知愛

其親，及其長也，莫不知敬其兄。」對親愛，對兄敬，是自然，也是當然；當然是建立在自然之上，所謂「執柯伐柯，其則不遠」，卽是此意。行爲軌範不得違反人情。

弟道本平人情之自然，兄友弟恭，無非踐履天性之所要求，本不問其有何用處。惟是考察此種天性之社會價值，以決定應否加以發揚，亦屬不容忽視之事。就人類營共同生活之觀點加以考察，人類的弱點，除了自私外，便是傲慢。自私起源於保存自己，如果不保存自己，則人類早已消滅；不過保存自己而妨害了共同生活，便名之曰自私罷了！傲慢起源於自尊，人不自尊，則文明無從發生，不過自尊而至於凌駕別人便名之曰傲慢而已。自私與傲慢，都足以破壞人間的諧和與團結，消滅共同的努力，必須加以救治。救治自私，在教人相愛，救治傲慢，在教人相敬。要養成愛人性格，便在家庭之內，教以愛父母；要養成敬人的性格，便在家庭之內，教以敬兄長。所以孝經說：教民親愛，莫善於孝；教民禮順，莫善於弟。世界禍患，常發自豪俊；豪俊之人，私己之情常少於凌人之意。故傲慢爲多數禍患之所由生。

任何團體大至國家，小至家庭，凡有組織便有領導與服從的關係。領導者要求服從，爲的是團體目的之完成。如果團體構成份子，桀傲不馴，不肯執行命令，不但團體目的無從完成，便是團體的存在，亦且發生危機。所以紀律是團體存在的基本條件。紀律建立在何處？紀律必須建立在團體構成份子的性格上。現在各國訓練國民紀律，有的取徑於軍營生活，有的利用球場活動。我國往日所用的，便是在家庭的敬長行爲。所以說：「弟者，所以事長也。」現今紀律之重要，國人已能認

識，而對於弟道與紀律間的關連，尙未肯留心體究，確是可惜。我們留心考察國內的祕密社會，他們的組織，依據兄弟的行次，他們也以兄弟相呼，他們組織的威權，掌握在大哥手裏，大哥以次的兄長也分掌一部份威權，其餘無哥字頭銜的衆兄弟則依照規例，聽受約束。他們的秩序紀律，便完全建立在兄弟關係之上。這完全是由舊日的大家庭脫胎而來的。今後，大家庭恐不復存在，但是小家庭之中依然可以施行弟道教育，便是學校之內，年齡不齊，也應當有長幼之分。

一個社會，隨時都要有秩序，從而隨地要有一個組成秩序的據點。政府中的秩序，是以官階大小爲基準的。公務員若不守秩序，侵越職權，劫制長官，行政便無法推進。學校的秩序，是以品學高低爲基準的。學校員生若不承認彼此之間在品學上有高低的差異，學校便簡直不必存在了。一般社會的秩序，可用何者爲標準呢？實在沒有比年齡再好的基準。年齡的長幼，是一件自然的事實，無可爭議。宴客時，推年長者坐首席，餘依年次而坐，便和協不起問題。若依官階則祇可以用於政府公宴；若依品學，亦祇可行於正式典禮之中。一般私宴，祇有用年次可免爭端。所以「尙尊」，「尙賢」「尙齒」同有整飭紀律的用處，而尙齒的用處，尤爲普遍。古代天子養老乞言，也是以孝弟來訓練自己，馴伏傲慢之氣。

六 忠

孔子說：君使臣以禮，臣事君以忠。忠是事君之正軌。所謂忠君，就是「能致其身」以執行君命。致身的意義，從貢獻自己一切心思能力以至於犧牲自己的生命，都包含在內。所以忠的要求，異常嚴重。這種要求，果真為的是國君個人的便利嗎？決然不是。君有三重意義：一、是執政者個人，二、是執政者所代表的政府，三、是執政者所服務的國家。這三種意義，可加以分別，但在執政者執行職權的時候，三者便又合而為一。忠國家，其事必要，人易了解：因為人民不忠於國家，則國家的生存感受威脅，國家的利益感受侵害，其理甚為明顯。不忠於政府，則政府的企圖不能貫徹。政府是國家的行為機關，政府不能貫徹其企圖，國家的活動便將失敗。所以政府也有理由要求臣民盡忠。或問：臣民既然當忠於政府，又何解於革命之說呢？人民豈無權推翻政府嗎？孔子是承認人民的革命權的。「湯武革命，順乎天而應乎人，」本是一句極尋常的話。春秋書梁亡，用自亡之辭；書蔡潰，有民逃其上之語。所以革命與反叛，是臣民可有的權利。不過反叛是顛覆秩序，革命更有犧牲，這種權利行使是不可無條件的拘束的。條件維何？便是「順乎天，應乎人」，六個大字。就理看，原來的政府絕無存在的理由，據勢看，原來的政府絕無苟延的可能，於此乃起而推翻之，是為順乎天。人民對於原來的政府，有「及汝偕亡」之怨，無擁戴思戀之誠，是為民心已去；於此起而推翻之，是為順乎人。所以孟子說：聞誅獨夫紂，未聞弑君也。後之儒者亦論：「必有桀紂之暴，下有湯武之仁，始可言革命。」所以「革命」不是家常便飯，可以隨時舉行，可以人人舉行的。（此處所謂革命，是指革命的原義而言，慎勿誤會。）

至於對於執政者個人盡忠，其重要亦不稍減。執政者在執行職務時，發佈命令，假如受命者不忠心執行其命令，豈不是將執政者的兩足砍掉，而責令他跳舞嗎？世間政治，那有這種道理？或謂：假使長官的命令必須服從，長官犯法時，未必也當隨着他去犯法嗎？長官犯法，不當隨着犯法，似乎是一個確定的道理。所以現行行政法，也准許屬員違反上官的違法命令。在理論上，此種決策，似甚合理，而在事實上，則決不可行。何以故？一個長官的命令，是否違法，揆之於理，祇應該由上級機關或由法院去判決。如果准許屬員有裁判權，凡是欲背叛其長官的人，何愁沒有一種口實可尋呢？豈不是促進行政紀律的顛覆嗎？如果說屬員違反非法命令，其所違之命，如果經裁定為並非「非法命令」時，違反人仍應負違抗命令之責，則是違抗命令（非法的），根本並無法律的保障，仍須違抗者自己担負其危險；此一法理之設定，又有何種用處呢？再就事實言之，一種命令是否違法，非將發令人之整個行為情境完全了解，是不易判斷的。同一種性質的行為，由一種情境中的人去行為，是違法，由另一種的人去行為，並不違法。乃是常有之事。例如殘害屍體，是犯罪的，而醫學生之解剖屍體，則是法律所許可。長官的行為，有時固不能完全企求其部下明白，如果一切命令，須求部下明白了解，必將有遺誤事機之虞。所以公務員對於執政者的命令，祇有絕對服從，並且盡心盡力執行之。

如此說來，倘若明知執政錯誤，未必便應當聽其陷於罪戾而且舉自己之身以殉之嗎？那又不然。此際自處之法：第一，祇有誠意誠心，和顏下氣，剖陳事理，解析利害，以善進忠言。所以服從

不難，難在進諫。古之大臣，以格君心之非自任，其故在此。第二，君臣之道，乃以義合，合則留，不合則去。不可尸位竊祿，應當「食人之食，死人之事」。商紂暴虐，「微子去之，箕子爲之奴，比干諫而死。」三人態度相去懸殊，而孔子同稱曰仁。三個人都有一種無虧於理而能安於心的辦法。以一死求君感悟，固可敬；潔身遠引，別求辦法，亦無負於君；伴狂自污，避禍全身，亦無虧於己。或謂國家昏暗，國民有何處可去？不知國民報國，其道多端，或進或退，或默或語，存心忠，察事審，自處何愁無地！

七 信

五倫中朋友一倫，其交往軌則爲信。何謂信？淺言之，按照所想的去說，按照所說的去做，謂之信；深言之，信就是人格表現的純一性。

言行一致是人間的基本要求。人與人相處，要了解對方的意思，以決定自己的應付，祇有依靠對方的言語，用言語作了解的工具。穀梁所謂「人之所以爲人者，言也」，今人所謂人爲言語動物，皆是此意。可見言語的功用，在將自己的意思表達於他人。若是言語所表達的，並非自己的正確思想，豈非有意陷聽者於錯誤。與故意害人有何差別。所以言語不真實，不僅失去了言語的功用，而且簡直是一種罪惡。所以穀梁說：「言之所以爲言者信也」。

言語不信實，有種種形式，凡捏造，歪曲，顛倒，掩飾，諂諛，都是不信。言語不信的目的，有在於從中取利者，有在於藉以損人者，有在於聊以自衛者。藉言語以自衛，為言語無信中唯一可以原諒之形式。守信為常道，不信為權道。公羊之義，行權須無害於人。說謊之目的，若僅在自衛，亦可謂為「反經合權」。不過權道非經道，不可常行。須在必不得已時，偶一用之。如果常常行使權道，必將引起聽者之懷疑；疑汝所言不真，疑汝對彼不肯相信，故不吐露真情。人人都要求他人相信自己的真實。若對他人之真實，顯然流露懷疑，便損傷了他人的自尊心，終必遭受他的報復。

自己所為、所想、所經、所歷，有一概向他人表白的義務嗎？沒有！我們對於自己所認為宜於保守祕密的，或無意表白者，我們實有權加以祕密或不表白。世間最堪痛惡的事，莫過於問人以人所不願置答之事，而又強迫人非作答不可。是為迫人說謊。講社交者，於此須加注意。世間最腐敗的政治，為大大小小的官吏都相習於說假話。人情誰不願說真話：不說真話，是必有所迫而然。

「言為心聲」，言語是精神的代表。言語不真實，就是精神不純潔，或不光明的證據。所以立誠以不說謊語為基本條件。謊語的用意在欺人，欺人必先自欺。欺人，人未必果受其害；自欺，自己先已損傷自己的生機。人生的生機就在意念純誠；一有虛偽，便開始墮落；虛偽愈多，墮落愈甚。其機甚微，不可不懼。所以「君子恐懼乎其所不睹，戒慎乎其所不聞」，而至善之德，所以存於無聲無臭之處也。

信的功用的一種，即在保持自身之純真。信雖是一種對人的軌範，其實亦是一種對己之修養。原來自己的人格表現，大部份都顯現在對人的關係上。對人而言行如一，便是自己人格的凝固；對人而前後一致，便是自己人格的統一。那般口是心非的人，至少有了兩種人格，所以他的人格極端脆弱。那般變幻無常的人，其人格未嘗穩定，其歷史不足以保證其將來。對於這般人，是不可信託的，須得執持保留的態度，預加戒備的措置。

人格純一，其所表現，表裏一致，所以可以聞其言而信其行。人格純一，其所表現，時時一致，所以能夠久而不忘平生之言。人格純一，其所表現，處處一致，所以得以據其所已爲而測其所未然。一個無信的人，別人對他，不測其真意所在，不測其變化所至，和他共事，須出以警覺的心情，一不警覺，便爲所誤。和他相處，須保持緊張的態度，偶一鬆懈，便受其禍。常在緊張警覺中的生活，是人所難堪的生活。所以無信的人，是人人所痛惡的人。

想要作一個信實的人，必當說信實的話，要話語信實，必當少說話，「仁者，其言也訥，」不得已，然後說，是之謂訥。說出時，又當慎重謹厚，使有艱澀意味。世界最危險的享樂，莫過於「圖嘴吧快活」。油腔滑調，信口開河，足以亡國。

優良的人格是一元的，任何規範的履行，都足以發揚人生的高潔意義。所謂條條大路通北京也。所以信不僅是交結朋友的道德。所以孔子以「主忠信」教人。

八別

「君子之道，造端乎夫婦。」在原始社會，有羣婚制，有雜婚制，乃至有母系社會，嚴格言之，皆不足謂夫婦制度已告形成。羣婚雜婚，於個人健康，於種族保存，似皆有害。我對於我國邊民的婚姻制度，雖無系統研究，但據見聞所及，松理茂的夷族，及藏邊的土著，似多男女雜交，夫婦無別，故性病猖狂，種族衰弱。母系社會，人民知有母而不知其父，男子對婦女及幼稚，不具保護的責任心，如是社會，易受天然淘汰。所以文明世界，不見有母系的強國大國。夫婦制度，恐係確立於父系社會。必夫婦制度確立，夫婦始能有別。夫婦兩字，合成一集體名詞；所謂夫婦有別者，係謂此一雙男女配偶有別於其他各男女配偶，亦即不雜交，不羣婚之謂。至此，而後人間的組織有其適當的基點。所以說：「有夫婦然後有父子，有父子然後有君臣。」

一雙夫婦，對外須有別，相互之間，當然須能貞一。夫婦之間不貞一，則對其他的夫婦，便隨而不能有別。所以易經恒卦說：「婦人貞吉，從一而終。」從一有兩義：一為專一，一為不改嫁。改嫁之事，尤其夫死再嫁，以我所知，孔子並無反對之語。女子羞恥心重，一嫁不合，每不願再嫁；夫死之後，若有子女，則以愛護子女之故，更不肯再嫁。從一而終的終字，當是謂與其夫結合到底；至其夫已死而仍不改嫁，或係出於女子之卓越精神乃至利害打算。秦漢以前，女子再嫁，其事

本極尋常。宋代以後，責難女子雖有時失諸過高，若女子自動守節，究屬無可非難；否則獨身主義者，應該都是罪人。

或說女子從一而終，何以男子可以多妻？男子多妻，有其事實原因，我不願一一解說，致蹈擁護多妻制度的嫌疑。我祇願說明：（一）孔子以及孔子的高足弟子，據我所知，似乎無人實行多妻，或擁護多妻制；（二）多妻是一種已存的社會事實，有許多不合理的事實，每每無法完全肅止。例如：飲酒有害，人所共知。但是禁絕飲酒，竟不可能。禹雖惡旨酒，亦無如旨酒何。美國雖曾禁酒，而濕派終竟勝利。（三）男子多妻，果為失德，女子更當發揮其崇高精神，不當在此一點上，要求平等。所以主張女子從一而終，是將社會的希望寄托在女子身上。正如賈寶玉所說：男子是泥所作，女子是水所作；女清而男濁。女子應該「當仁不讓」。

或又謂「男正位乎外，女正位乎內」，將女子禁錮在家庭牢獄之內，殊屬無理。其實男女結合，是於一個共同目的之下（可姑謂為維持家庭）用分工合作的方式以求共同的福利。人生的急需，莫過衣食；男子則耕種，女子則蠶桑；況且還有主中饋，主中饋不見得比耕田難。國家大事，唯祀與戎；祀則女子助祭；祇有戎，女子不參加。是女子體力弱，性情慈所使然。今後打仗，可以使用機器，殺人也不必目覩死傷的慘狀，女子參戰必然可能。就是社會上其他的職業，因機器的使用，有許多種成為女子體力所能勝任的。更加以國家有時感覺人力不足，動員勢必及於女子。所以今後的問題，恐怕不是為女子要求平等，而是如何保護女子；不是如何與男子競爭，而是如何發揮女子

美德，去作男子所不能作的事，或糾正男子的醜惡。

男女既係分工，當然平等，何以要說：男尊女卑，夫倡婦隨。須知儒家的根本思想是夫婦同體，無所輕重的；所以說：夫者，扶也；妻者，齊也。夫婦之間，以相敬如賓爲準則；相敬所以平等。婦字，則是「有姑之辭」；婦者，服也，是說服事舅姑的。至於其他的論斷，則言各有當，須知其用意所在。易經咸卦說：男下女。婚姻之禮，男先求女；親迎之時，御輪三周；都是尊女卑男。大抵古禮的用意，對於女子，則保障其自尊之情；對於男子，則發揮其責任之感。男子負責，所以男子倡首，女子不負責，所以女子從隨。夫倡而婦不隨，男子至多狂跳一陣；婦有所主張而夫不從，女子簡直可以上吊。女子要保持尊嚴，必須少發主張。不但女子如此，便是國家的統治者，要保持尊嚴，也得讓他人先說，自己少說，後說。

明乎此，則三從之義，無須反對。在家時，年齡尚幼，凡事由父親負責，當然從父。年二十，成人而嫁，對於丈夫，居於輔佐地位，凡是丈夫責任以內的事，自己不要干涉（勸說可也）；自己責任內事，也當與丈夫相商，因爲夫婦是休戚相關的，榮辱與共的。等到夫死，兒子成人，自己也老了，家事交由兒子負責，正是應該的，也是女子樂意的。慈禧把持政權，不許光緒親政，豈不受人痛恨嗎，就女子的心情而一般言之「丈夫祇有自己的好，而兒子更祇有自己的好」。殺夫，殺子，世固有其事，但是祇是極端反常的事例。女子總是願意爲丈夫與兒子而忍受一切的；祇要丈夫兒子不辜負此種心理，而人道定矣。

九 師

上面談了孝弟忠信別，對於五倫的基礎，已約略說明。師生這一種關係，也受先民的重視，後來且演爲「天地君親師」的五字神牌，却不在五倫之中，這是何故？原來師生一倫，到荀子手裏，才大加重視。荀子是主張外律的人，外面的規律是「禮」，外面的楷模是「師」，荀子特別重視「隆師尊禮」。人不可不學，尤其在主張性惡的人看來，人是更不可不學的。從誰學？從師學。學什麼？學禮——禮卽人生規範。學之一義爲覺——如白虎通所云；而朱晦翁下學之定義則爲效——摩倣。學當然須從摩倣起。所以我於荀子一派的價值，深深承認。我在教育與人生上，勸學生信仰國法，信仰聖賢，信仰教師，雖然是有所取於佛家之三寶，亦是有所領悟於荀子。不過在孔門的正統思想，人雖然不可無師，但是爲學究竟要靠自覺，自立，自成。便是一個小學生，其學習的成就也決於其自身的學習動機和學習努力。所以一切教育，都是自己教育。師祇是輔佐而已。於是，師的地位，不像荀子所認識的那末重要。我想，在孔子眼中，師當列在友中，友之重要，孔子時常闡明。如「君子以文會友，以友輔仁」，於交友的目的和方法，豈不是兩言而盡嗎？

孔子多言友，少言師，也不是無原因的。原來所謂友者，相交的兩方，人格對立，各有其判斷和認識，其交相補益的方法是切磋。至於所謂師生者，師爲先覺，生爲未覺，未覺不能對抗先覺，

祇好「信」先覺，「述」先覺。信與述，是文化所賴以綿延的；至於推進文化，則賴各人的獨立判斷和相互切磋。所以孔子不滿於弟子之僅以紹述爲事；他說：子欲無言。子貢說：子如不言，則小子何述焉！他說：「天何言哉！四時行焉！百物生焉！天何言哉！」他希望門弟子自覺自得，不要單學他人言語。顏淵是孔子所最喜歡的，但是孔子調侃他說：回也非助我者也，於吾言無所不悅。可見弟子不當盲從，而且對於師，也當有所啟發。孔子告子夏以「繪事後素」，子夏有所感悟，問道：禮後乎？孔子很高興的說道：起予者，商也，始可與言詩已。這種相處的態度，確是一種理想的友誼態度。還不止此，也有弟子斥責老師的。子路問曰：衛君待子而爲政，子將奚先？孔子曰：必也正名乎！子路曰：有是哉，子之迂也！這句話，該是何等莽撞——今日大學生若對校長這樣講話，得入禁閉室吧！但在孔子，却只以其人之道還諸其人之身，給他一個「野哉由也」！該是何等活潑坦率。

孔子不大鼓勵人作師，人之患在好爲人師。如果要爲師，必須自己能夠構成獨立的見解，能夠依己力以辨是非，才可。所以他說：溫故而知新，可以爲師矣。在爲師之後，在道義上，師比弟子，也無優越地位。所以說：當仁不讓於師。學問道德，原來兩無止境，孔子從不自足。求學之方，入德之門，彼此原不必一致，所以孔子從不教人「跟我來」！我不喜歡談什麼東方西方，如果學着說一句大話，我要說：東方精神尊敬人，所以聽人自覺，西方精神征服人，所以要人「信我」——唯有信我，始能得救。希特勒要救歐洲，要救世界，所以要人人信仰他，從希特勒的眼睛看來，世

界的禍患，都是起於衆生不信仰我希特勒。希特勒毒苦人民，也無非由於一點「師心自用」罷了！就知識說吧！一個人真有的知識量，是與他自以爲有的知識量，成反比例的。愚人每自覺爲天下的大智。至於孔子呢？他說：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。不懷成見，慢慢推敲，擇善而從，是爲師的正道，也是交友之良規。所以孔子對人，自居於切磋的地位，未嘗自命天使，矢口教訓人。

韓愈說，「師不必賢於弟子，弟子不必不如師，」可見在唐代人看來，師還無特別尊嚴。今者尊師之聲大作，我願師生之間，相視爲「同工合力」之人，而在師一方面，多幾分「愛人之意與愛智之情」，即所謂學不厭，誨不倦也。

十 約禮

孔子曰：不學禮，無以立。禮是行爲典範，不學行爲典範，無術立身處世。顏淵曰：夫子循循然善誘人，博我以文，約我以禮，亦可以弗叛矣夫！用博文以致知，用約禮以制行，庶幾不至背叛人生大法。禮的學習，確是急務。國人偏要打倒禮教，高呼所謂「吃人的禮教」。禮法之中，誠然有些具有時代性，時代情況變遷，禮的形式便須改革。禮的作用，誠然有點拘束人，但是人之所以爲人，即在用人類所認識的正道，控制人類的卑劣衝動。如果不加控制，聽任卑劣衝動橫決，定將

退入野蠻境界，人類的文明必無從進展。所以禮法可改革，而不可打倒。可改革的，是形式；不可打倒的，是實質。

禮的實質是什麼？這是一個應有的問題。要用簡單的語句表明禮的本質，我想祇好用「秩序性」三字。禮的本質就是秩序；禮的功用，就在穩定秩序。所謂「定上下，別嫌疑」，都無非是釐定秩序。秩序是將衆多的個人安排在一種有條不紊的境況上。人既衆多，又各要活動，活動又不能不互相關涉，假使沒有一種安排，勢必牴牾衝突，不但無術相安，亦且要空耗許多精力，添加許多煩惱。秩序的佈置，有縱，即直的關係，有橫，即同輩的關係，禮便是安排此等關係的。

前面所談的孝弟忠信別，都是釐正人間關係的，所以都是禮的精意。禮的具體條目，都可據以推演而出。現在不必談此，單說人間縱的關係，有職權的上下，有品德的高低，有年齡的長幼。從而禮之安排秩序，便有「尚尊」，「尚賢」，「尚齒」的三大根據；所謂「天下有達尊三，朝廷莫如爵，鄉黨莫如齒，輔世長民莫如德」是也。就人間橫的關係說，則彼此之間，最當「明分際」。分際就是人己的權界。立身應當嚴守權界，非其義也，非其道也，一毫不以與人，一毫不以取諸人。凡錢財，名譽，地位，權力等，若不當取而取，皆名曰盜，所以有盜名竊位之說。

嚴守分際，所以當戒「求」，春秋於求車，求金，皆致譏貶。因為求之為言，是得不得，不能定，與不與，決諸人的。求而不與，則我怨人，求而強使人與，則人怨我。兩者都足引起猜嫌仇恨。所以「不伎不求，何用不臧——子路終身誦之」。今人喜求，尤喜強求，所以可受人求者莫不深

以爲苦，結果不得不流於敷衍應付。有若干可受人求者，亦喜歡人之來求，以獲取「所識窮乏者得我」的樂趣。有所施於人，而引以爲德，最足引起痛恨。人因力有所不足，而來求於我，其心已是不快，我更從而表露自己之有德於彼，彼勢必恨入骨髓。所以昔人重「陰德」。

求的反面爲讓，明分際當各尊權界，人不我侵，我不人犯，何以又要言讓呢？讓自有讓的時際。讓的正當時際，是對於同一物權，彼此都有取得的理由；或彼此之間，應當誰屬，難以確定，或欲按理確定，則紛擾太大，所以與其相爭，毋寧我讓。今人習於「自我伸張」，寧爭而不肯讓，所以乖戾之氣充滿人間，日倡精誠團結，而到底不和。

正秩序，定權界，是禮的本質。其根源在人心的愛人敬人。有人主張自然主義，以爲愛人就愛人，敬人就敬人，何必要什麼儀節！所謂「君子質而已矣，何以文爲」，便是古代的自然主義。不知自然主義不加以節文，是行不通的。例如人有喜慶，我當表示欣悅之忱。但是須當有一個範圍，具有一定的關係，如所謂族誼，鄉誼，學誼，世誼，黨誼之類，真正有誼可言。若不問一切，拿着機關的名冊，按名發散喜柬。受柬者不應酬，既恐得罪人，一一應酬，又實在來不及。所以今日的社交人物，大都有焦頭爛額之感。欲免此病，祇有依照禮文的秩序，秩序以外，不越禮擾人，亦不越禮娛人。秩序以內，雖實情不足，也當勉強致意。無其「質」，則用「文」以興起之；有其「質」，則用「文」以節制之。是謂文質彬彬。

禮爲人生所切要，其理須慢慢說明。大抵孔學有三宗，卽是率性宗，博文宗，及約禮宗。我認

議約禮宗重要的經過，詳記於大學通解的自序中。我少年時代，是一個受王陽明學說影響的人，敢於力行其心之所是。弱冠後，又受業於杜威，接受「獨立判斷」的啓示，所以運思持理，一無依傍。後來經患難的磨鍊，困心衡慮，始明瞭約禮的價值。教育與人生及大學通解兩書，都於此有所說明。

十一 失敗

從世俗的見地言之，儒者的政治活動，命中註定，必歸失敗。就歷史觀察，自孔子，孟子，以至於朱晦庵，程伊川等，儘管所處時代不同，所遭際遇不同，而失敗終無二致。爲儒者一吐其氣的王陽明，曾文正，也是以憂疑而終。一個諸葛孔明，算是得行其志，但是又有許多人斷定他是法家。從他的「鞠躬盡瘁，死而後已」的精神看來，從他的「淡泊明志，寧靜致遠」的素養看來，實在不能不列爲儒家。就世俗的意義言之，儒家成功如孔明的，實不多得。此無他，以劉先主究竟是出世的人傑，意趣能與他相合吧了！

儒者出而問政，本來抱着一份沉重心情，明知其「不可而爲之」。說他昧於世情吧，他又明說「道之不行也，我知之矣」！既知道之不行，便可以放下不問，潔身遠引，像長沮桀溺那般人，也可圖個自在。然而他又要說：鳥獸不可與同羣，吾非斯人之徒與而誰與。進既明知其無成，退又不

能忽然於心，此所以儒者周旋人世，帶有一番沉重心情，不能見喻於人人。所以孔子有「莫我知也夫」之歎。

既明知無成，何故又自苦乃爾？都是由於自心的規律性，而莫可得違。從義務方面說，則予乃天民之先覺者，以先覺覺後覺，是我的天責，豈可放棄，所以說不仕無義。從情感方面說，則中也養不中，才也養不才，此人才之所以可貴，豈能坐視斯民之陷溺而不加援手？從意志方面說，君子貴自強不息，可久乃可大，豈能自畫自弛，半途而廢。所以說：任重而道遠——仁以爲己任，不亦重乎；死而後已，不亦遠乎！儒者以此等內在的規律規制自己，所以明知失敗，而不能放棄。「志士不忘在溝壑，勇士不忘喪其元」。以功名利達之妄想，積極有爲，及至結果反於所期，始怨望懊悔，是乃世俗之所爲；儒者則於動脚之時，便已知必將跌入火坑；及至果然跌入火坑，則亦視爲固然，而漠然不以爲異。不然，你豈以爲文天祥，史可法那一般人都是傻子，都不知道自己的必然失敗嗎？他們根本沒有求成之心，他們祇是「盡其在己」而已。儒者的心傳祕訣，祇是「盡其在己」而已。盡其在己，又名爲「爲己」，又名爲「率性」，又名爲「盡性」。不知此理，不能窺見儒者精神的基礎。

儒者的政治活動，何故多數失敗？根本的原因，是由於儒者的不妥協精神。儒者在政治上有一套主張，名之曰道——道的內容，慢慢再談。他們的政治活動，爲的是要行道。「如有用我者，其爲東周乎！」他們有一定的主張和抱負。不能犧牲主張以換取權位，僥倖成功，所以枉尺直尋，決

然不爲。背棄軌則，以求詭遇，被目爲賤工。於是，儒者自身便沒有成功的把握，祇得將成敗利鈍，付之氣運一囊之中。幸而天欲平治天下，則當權者的意趣與己相合，其志得行；不幸而與當權者意趣不能相合，則不能拋棄自己的立場，以將順人君的意志。將順人君的意志，就是違反正道；違反正道，就是罪惡。欲行道於天下，而自己先陷入罪惡，這是何苦來呢！假使我主張正道，人君意旨又合乎正道，則是二人同心，無所謂將順了！

儒者必然失敗的又一原因，是見幾而作，決不留戀，亦不強劫人君推行己意。主張實行無望時，便潔身遠引，從來不說：非幹不可。雖然自以爲當今之世，捨我其誰，亦從來不要別人滾開，讓他自己來。政權是希望掌握的，但是決不奪取，所以黯然。儒者承認人民的革命權，但是自己決不奪取政權，這又是什麼原故呢？因爲政權的轉移，必出於握權者的授予或事勢的轉變，才不至於與人民以重大的痛苦。唐虞的禪讓，雖被奸雄所假借，然而天下非一家之天下，祇要不屠戮人民，政權的和平轉移，總比武力奪取好。周之翦商，由於累代積德，文王三分天下有其二，以服事殷，不操切以免擾民，所以孔子稱爲至德。後世轉移政權，大抵係權臣以武力自取。以平民一躍而掌握政權的，祇有漢高祖，但是人民苦於兵爭，實水深火熱。政權轉移，流血最少，在歷史上，當推民國之建立爲第一。今後若能採用英美依法授受制，人民幸福，可謂爲曠古所無。儒者「行一不義，殺一不辜，得天下，不爲」。以無位無勢之身，奪取政權，祇有苦了人民，政權能否到手，人民能否受福，都是問題，所以儒者不爲。

總而言之，儒者在政治上，實處於仰人鼻息的地位，祇得「用之則行，捨之則藏」。但是儒者仰人鼻息，並不是爲了自己的富貴利達，所以他無所求於人，而進退自如，行止自由。他雖有法寶，別人不讓他施展，他便守此法寶，以傳給後人；並將此愛世而無所圖的精神，表現給世人看，爲天地保存貞元之氣。儒者的失敗，是真失敗嗎？

十一 力行

「子以四教：文，行，忠，信。」文以求知，行以持身，忠以立己，信以接人。由知見之正確，求德行之優美，更出之以忠信的精神，可以達到完全的境界。四教以文爲首，學者遂認求知爲人生的首事，中庸說：博學之，慎思之，審問之，明辯之，篤行之。學問思辨的功夫，亦列在篤行之先，好似致知確當先於力行。然則又何解於「行有餘力，則以學文」之說？孔子曰：「弟子！入則孝，出則弟，謹而信，汎愛衆，而親仁，行有餘力，則以學文。」

如此矛盾的言語，須當會觀其全，以了解其立言時所依據的全般事境。原來記錄的人，將依據的事境省去，只抽出其精要語句，懸空觀察，便難索解。須知孔子及門弟子，皆學養有素，至少亦是成年之人，故重理智之啓發，追求知識，以指導行爲；故以學問思辨爲首事。其實知識無涯，非人所能窮盡；知識之探求，需要時間，而行爲之發動，須正當其時，故不能待知識具備，然後依其

所知以制行。故就整個人生言之，當行有餘力，然後學文；就性格已定，探求治平軌道者言之，則學問思辨，當先於篤行。因為性格已定，行爲有所依據，正當用理智光輝以照察其所依據；治平軌道，人羣安危所繫，亦不可從行中試學。國事不可供人實習。

控制行爲，有智慧，天性，風習三種力量。關於智慧與天性，往後再談。現在且說依風習以控制行爲，便是約禮之意。禮是民族集團智慧之所創造。個人的經歷思索都有限，個人的智慧，比較民族的智慧，真渺小不可名狀。所以個人立身，當先汲取民族智慧，以爲立身的依據，待至對於民族智慧的某一方面已有深澈的了解，然後出其獨自的心得，以增益或修正集團的軌範；對於自己未經澈底研究之各方面，則仍然祇有依據集團智慧所樹立的軌範。近代的科學精神，摒絕依傍，一依己見，以立判斷及主張。此一典則，祇可適用於自己專門研究的方面，若超此而外，定將陷入武斷，淺薄，粗疏之境。

人生不可一刻不行爲，行爲不可一刻無依據。然而吾人立身，又向何處尋求依據？求之於一己？一己實在太渺小了！不知一己之渺小，不足以言進德修業。所以祇有向集團智慧求尋立身的依據。待至品格已成，行爲已能不迷其方，然後奮力於軌範原理之探求，既有所守，然後始能有所得。行有餘力，則以學文的用意，是如此的。人生立身，先要培成優良的性格，性格由行爲的積集而成，行爲的依據要藉重於集團智慧所創設的禮——禮即行爲公式。

明白此理，則可以了解復禮何以是爲仁的要務。顏淵問仁；孔子曰：克己復禮爲仁。請問其目

；孔子曰：非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。從來學者，對於此語，重視克己實過於重視復禮。不知克己是治病，復禮是服藥，治病之事正在服藥。禮是行爲公式，是人與己所共同遵循的。待人祇須與待己用同一標準，便是廓然大公，便是仁。「己」有私，有慢，有僻；將私去掉，便是公；將慢去掉，便是和；將僻去掉，便是平。能公，能和，能平，可謂仁矣。所以學者入德的切實門徑，在使行爲合禮。

人生的修養，必須從行爲入手，不但是必要，而且也是一個切實可把握的處所。所以古者教童子，用洒掃以習任勞服務，用應對進退以習謙恭辭讓，而性格的基幹便由是樹立。有了優良的性格，才可以獲得正確的知識。知識活動受支配於性格。性格有所偏僻者，其所見及的證據，皆是與其偏僻的性格相適合者；其不適合者，則視而不見，聽而不聞。此所以有許多偉大的學說，其漏洞可爲常識所抉發，而彼立說者的精密頭腦反懵無所覺。可見用正當行爲以養成優良性格，亦爲致知的根本，欲變恢詭怪誕的學風，祇有從矯正行爲入手。原來士風與學風，不可分割。

在行爲上，小心的人，祇好依據集團智慧。在治學上，則祇有依據實際的事實。從行爲上認識的事實意義，才是建立學問的真正基礎。中國學人，傳統地受捶鍊於文字之中。搬弄文字，是一切游談之根源。面對事實，則是非極易辨白。李子宗吾著厚黑學，建立其理論於性惡說上，而用稚子奪母親口中糕餅之一事實以爲佐證。其方法甚是，其觀察則疏。因爲稚子奪糖，必在母親笑臉挑逗之時。笑臉挑逗，應之以搶奪，根本不具惡意，既不具惡意，行爲已經非惡，故不足以證成性惡說。

。吾言及此，無意於此刻討論性善惡問題。祇是欲說明講學須正視事實；要正視事實，須有優良性格；要有優良性格，須從釐正行爲入手。是爲行爲一元論。

孔子曰：興於詩，立於禮，成於樂。興也，立也，成也，皆行爲之事。又曰：志於道，據於德，依於仁，游於藝。志也，據也，依也，游也，亦皆行爲之事。

十三 盡己

儒者既明知自己的抱負不合時宜，不投時好，爲什麼甯肯失敗而不肯改變主張呢？原來儒者的懷抱不以眼前爲極限，而置萬古生民的福利於其懷想之中，要「爲斯民立極」——極就是標準。他要爲萬代的生民樹立一個適當的標準，使人永遠知所懷想仰望。雖然事實上不見得有一日果能整個表現，但在人類的意念上終能流露一線曙光。「守先王之道，以待後之學者，」是儒者苦心孤詣之所在。儒者不憂道之不行，而憂道之不傳。

儒者既不以實際功業之可能爲其努力之發動力，其所以能孜孜不懈，「知其不可而爲之，」乃是因爲儒者的根本精神，是建立在盡己之上。所以說「古之學者爲己」，所以說「人不知而不愠」。一切努力作爲，無非所以竭己之能，行心所安。能力既已竭盡，便覺毫無愧怍，對於成敗，概置不問；心果得安，便覺坦然無歉，不計人之詆毀。所以儒者心情恬靜，態度堅貞，行爲剛毅，不是

外力所能動搖，不是禍福所能懾伏。所以三軍可奪其帥，匹夫不可奪其志，他的生活重心在內而不在外，所以他自己能主宰自己，所以他是自由之人。

或謂內心生活是生活在幻想中，是空中樓閣，是儒者的娛樂所，是逃避現實的機構。此種看法的謬誤，在觀念不清晰。我於病態心理，略有二研究，於此中癥結，不難一語道破。內心生活與幻想生活的分水嶺，祇在行爲之有無。幻想的生活，以幻想自娛，不起實際的行動。內心的生活，發起種種形態的行動，一依其內在的懷想。任何一種形態的內心生活，悉有他的一套實際行爲以相表證。沒有行爲表證的思想，是幻想，是空話，不但無關人世，亦且直可鄙視。便是六朝人的生活，也有他表裏一致的一套。

儒者的生活，絕對積極，而且自主的積極。所以說：進，吾自進也；止，吾自止也。儒者的主宰自己，一以義理爲歸宿，並非出於傲很之氣，所以「自反而縮，雖千萬人，吾往矣。」其功力所在，便在自反兩字。自反，便是自問以是否合理。如果自問合理，縱令舉世非笑，亦在所不顧。此所以千古以來，有許多仁人志士，冥心獨往，邁行所見，或則潛德不彰，或則孤詣不明，而到底不懈不廢，死而後已。儒者一生孜孜業業，一死才算交卷。所以曾子臨死，囑門人啟手啟足，然後自己得到一大安慰說：而今而後，吾知免夫！所謂免夫者，卽免於虧負義理之意。做人一生，果能無負義理，心中當然得大自在。做人一生，路程遙遠，想不虧負義理，談何容易，所以不能不戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰。敢爲大言，只是騙自己。

子路問孔子所志，孔子答以「老者安之，少者懷之，朋友信之。」這真是：願使普天下人，各各都得其所。民胞物與的精神，便是由此而來。如此偉大的抱負，依據「責大則憂重」的公例，應該煩惱多端呀！然而孔子說：君子坦蕩蕩，小人長戚戚，曾點言志，願風乎舞雩，浴乎沂，詠而歸；孔子在聽了軍事家季路，財政家冉求，外交家公西華他們的高談大論之後，單單說：吾與點也。季路們有經世之心，曾點有樂天之懷。孔子有取於樂天之懷，未必便無經世之心嗎？必定不然。孔子是以樂天之懷，行其經世之志的。無經世之志者太渺小，無樂天之懷者太煩惱，孔子二而一之，此其所以偉大。

救世之志與樂天之懷，在理論上，又如何能二而一之呢？二而一之的思想根柢，便在：盡其在己。原來人生的志願，無論如何偉大，其實現的多少，有無，終受自己能力的制限；在能力制限以外的事，祇得付之莫可如何之天，所以不在自己責任之內。既不在自己責任之內，所以其實現與否，自己也無所關懷了。自己所莫可如何的事，而要有所憂感於其間，那何異於爲世人祈求永久的幸福，而憂愁慧星與地球相撞呢？豈不是糊塗至極。

能力有兩種，一種是自己修習得來的，一種是自己求不得來的：前者如德智，後者如權勢。所以君子修德崇業，以盡其在己，居易俟命，以聽其在人，所以「用之則行，捨之則藏」，進退綽然有餘裕。所以「顏回，禹稷，易地則皆然。」事業有無，於人生價值，并無增減。

十四 同人

人生的一切努力，都是爲的發展自己的性能，使力無不盡。力無不盡然後心可得安。是爲盡己主義。但是盡己須在人羣之中，也須取得旁人的協作。所以合羣同人之義，甚爲重要。在論語一書，第一句學而時習之，不亦悅乎，是說：爲學當有自得之樂趣。第二句有朋自遠方來，不亦樂乎；是說：常有同工合力，聲應氣求之樂趣。人生的整體，可從兩方面看，從本己方面看：則當盡己；從對人方面看，則當合羣。前者稱爲個己本位，後者稱爲社會本位。究竟的歸宿是一致的。個己離棄社會，則太渺小，社會離棄個己，則失其根源。

人情都願與人和順無忤，祇因各有傲慢之氣，合同乃大非易事。要想合同，便得忘我。所以孟子稱讚大舜說：大舜有大焉！善與人同，捨己從人，樂取諸人以爲善。不湮沒別人所長，已非易事；拋棄自己的主張去順從他人，更非易事。人所藉以貢獻於社會的，就在自己的主張，爲什麼要捨己從人呢？是必確實有見於人家的見解比我好，爲「服善」之故，順從人家。

因爲人都有傲慢之氣，「見解總是自己的好」，看不出世界上有比自己高明的見解。所以要見真理，不但須有大智慧，亦且須有好德性。就因此故，大舜值得被稱爲偉大。他的偉大，就在他的自卑。正如耶穌所言：自大的都變爲小，自小的都變爲大。易經同人一卦，專講同人之理，每潛心

玩味，未嘗不驚心動魄，知道欲與人同，其事大不容易。其卦辭云：同人於野，亨；利涉大川，利君子貞。本義曰：謂曠遠而無私也。我們察諸事實，與人同而有所暱，致令別人牽着鼻子走，而不得脫，那就成了別人的工具，走狗，失掉了本其主張以貢獻人羣的意義。所以同人時，在精神上，當保持曠遠的態度，超然自外，始能維護其主張，而語默自由。初爻：同人於門，无咎。王注謂：心无係吝，通夫大同，出門皆同。人當同於門外，與天下共見，閉門言同，都是營私黨與。• 因爲人與人所當同者，無非天下之公是公非，凡屬有志，皆可來同，故皎然與天下共。二爻：同人於宗。宗之義爲主，我所擁護者，亦強人擁護之，是爲伸張自己，抹煞別人，人既不服從，爭端必起，故爲吝道。都是說明人當同於公，不可同於私；當公開，不可關門。

利涉大川，意思就是創立大業。川非獨力所能濟，尤其是大川。澗溪小溝，個人可以獨渡，而須用舟楫去渡的小水，便必需有所賴於人。所渡之川愈大，所需同濟之人愈衆。所以有志大事業的人，不可不集合衆人。所以集會結社的權利，爲國民所不可無。剝奪集會結社的權利，便是削弱國民的能力，使其無可營爲。所以專制君主，必定禁止結黨，以確保政權的安全。人民無結黨的素養，一至朝政解紐，大家便亂殺一陣。殺到頭昏眼花，有一個沒被人殺的好漢存留着，大家便藉以喘息一下。其實天下的形勢，依然是「如朽索之馭六馬」。這便是民國以前兩千年中國的政治形勢。

真的意思有兩種；一種是堅貞，一種是真正。創立大業，須有百折不撓的精神，所以必須堅貞

，不可畏難而退。但是堅貞又非剛愎。堅貞而欲避於剛愎，便必須真正。所以說：利君子貞。堅貞而失其正，則是至死不悟；真正而不堅貞，則是不恆其德。人而無恆，不可以作巫醫，何況是涉大川，立大業。

有所同卽必有所異。渾然與世盡同，而絕無所異，那便是超然萬象之外，與「絕對」合德的至人，不是人世之所果有。人世的人，都生活在相對的世界之內，所以有所同卽有所異。有所異，卽是有所對立：有所對立，卽必有爭。納粹合舉國爲一黨，應該有同無異了！而納粹三番兩次實行清黨，足見同之中依然有異。要想做到絕對的同，祇好做到「天下人」——那便是說：普天之下，祇有我一人；唯一無二，也便無所謂同了。總之，同與異，是相偕俱起的。世界上永遠有同，也便永遠有異。正義非獨家所能專賣；除上帝外，亦無人能見真理之全面。所以我們還得放謙虛點，承認異之存在。所以含弘是領導的祕訣，寬大是爲政的體要。

然而容異並非易事。假使容異容易，世界的歷史何至於是用血染成的。同人的三爻：伏戎於莽，升其高陵，三歲不興。四爻：乘其墉，弗克攻，吉。五爻：同人先號咷而後笑，大師克相遇。言同人而屢次說到兵爭殺伐之象，假使不留心納粹殺戮異己的過程，便不可了解。大抵同人之事，自守之義，在見理明而執守堅，所以說：文明以健。待人之義，在通其志而勿凌以暴，所以各卦三爻，多因剛而有危；四爻每以柔德致吉。足見欲人與己同，當以柔德汲引之，不可以暴厲之氣劫持之。但是此義難明，所以同人一卦終以同人於郊，无悔。爾雅釋地：邑外謂之郊。同人於郊，卽今所

謂站在外圍內。志固不得行，內爭亦不參與。同人之義，必要而萬難，國人宜虛心學習。

十五 解蔽

「解蔽」是認識事理的必要工夫。在荀子名爲「解蔽」，在大學名爲「正心」。孔子曰：「愛之，欲其生，惡之，欲其死，既欲其生，又欲其死，是惑也。」解蔽卽是「除惑」。無論研究學問，或實際活動，都得時時謹防陷入惑中而愛惡用事。今人視正心工夫爲迂闊，以爲無關世運。依我二十年來的觀察，說有人存心害人害國，一般言之，是有點冤枉的：大多數人的弱點，是「果於自信，勇於罵人」，各執己之所見，認爲是非標準在此，不肯就別人所見，一加思索。彼此以凌駕之心相向，以傲慢之情相待，真理如何能明，是非如何能定。

我們須有一個根本認識，就是：左右認識而支配行爲的，在個人，是自己的性格，在民衆，是時代的習尚。同一事理，有人了解，有人不能領悟，卽是因爲各人性格的的不同，不一定是由於推理過程歧異，所以結論不能一致。若對於一個爭論的問題，肯共摒成見，各禁浮談，使觀念明晰，推論謹嚴，結論必可一致，或近於一致。人類大病，在愛其所好，而不愛真理。納粹政策，更是鼓勵人民，固執其所喜，閉着眼睛，硬說真理確如彼所見。卽此便是禍世之根。

性格支配認識，欲明真理，必須修德。積累修爲，培成良德，性格平正，真理始能入目。否則

視而不見，聽而不聞，食而不知其味。當前所見，所聞，所知，皆其所原已見，原已聞，原已知，——實言之，即所見所聞所知皆其原有之成見也。戴黃色眼鏡，則一切皆黃，戴藍色眼鏡，則萬象皆藍。欲知真相，須當放下眼鏡，親切的看。放下眼鏡，便是正心，便是解蔽。所以正心是認識的必要工夫。

正心之說，並不是儒者一家之見，一切愛真理的人們，都知道正心的價值。求真理的人，尤其研究社會科學的人，都有親切的經驗，了解其自身與情感偏見相抗戰之痛苦。一個學者樹立學說，其經過的程序，往往是先有一定的見解（與感情相合的見解），然後去搜求證成此一見解的論據，對於不利於所持見解的論據，則不願看見，因而也就不能看見。所以從反面勘察，是求真理的必要方術。自己所悟，是一端，對方所推，又是一端，就此兩端而嚴格推敲之，平心衡量之，即是叩其兩端而竭焉，是孔子垂示的正心規範。

發揚現代科學精神的，誰都知道是培根。培根的打倒偶像論，尤為國人所樂道。培根說偶像有四種：第一是部落偶像，即人類共有之假設，亦即歷史因襲之成見。第二岩穴偶像，即由個人心習而來之偏見，亦即個人獨有之成見。第三是市場偶像，即由言語暗示而成的偏見，亦即世俗流行的成見。第四劇場偶像，即哲學的武斷，亦即學者的偏見。欲求真理，必須掃除這四種偶像。古人說：須把心地打掃乾淨——一句話，就夠了！「正心」兩字更簡潔。

時人又喜言科學精神。科學精神第一在追求真理。願意為真理而拚命，一切可放棄，唯真理不

可放棄。第二是客觀。客觀是將自己心地打掃得空空洞洞。國人大病，正在「勇於持說，怯於求真」。種種壁壘，都由此而起。種種糾紛，都由此而無法爬梳。爲復興計，我們應當來一個大掃除——掃除心地垃圾。

「八股鬼」爲禍之烈，人所深知。八股鬼是怎樣的一個東西呢？八股的立論根據，是一個莫明其妙的大前提——破題。八股的論證，是無邏輯關聯的觀念結合。此種八股醜態，並非原於中國人推理能力有其先天的不足症，乃由於時代愛好文辭之美，但須文字清麗奇雋，便是羌無實意，也覺優美。風氣一成，人人徒事擺弄文字的虛玄，實學遂無從昌明。所以要發達科學，八股心情，也得掃除。

求真當正心，治事亦當解蔽。作事必須有人合作，與人合作必須識人，取人。取人必取用與自己性格相近的人：對於與自己性格相遠的人，是不易加以拔取信任的。所以中庸說：爲政在人，取人以身。誰能於其所取用的人，不認定是賢才呢？祇是賢其賢，才其才，而非真正的賢才耳。人都用自己做標準去衡量人。自己本人是怎樣的人，便認定怎樣的人是賢材。這就是性格支配認識的另一例證。又如在協商性格未曾培成以前，合議政治如何能切確施行。在守法性格未培成以前，法治如何能實質樹立，所以德治並不迂闊，而正心工夫也不是無關世運的主觀活動。觀察事理，須能見其根柢。浮泛之談，無益有害。

十六 思維

孔子曰：學而不思則罔，思而不學則殆。學與思，同等重要，思是靠己力推理以求得。學之意義，可勉強說是從自己或他人的經驗求有所悟益。子路曰：有民人焉，有社稷焉，何必讀書，然後爲學。從實際參與政治上去增進識見，是爲從自己的經驗上去求悟益；從書本上去揣摩體驗，是爲從他人的經驗去求悟益。讀書以廣識，卽事以窮理，皆稱曰學。學之中當然有思，不過就思之與學對立而言，則思是離實務而懸想推究的，學是就事實推敲探搜的。懸空的思維，無所部勒，可以陷入岩穴，而無以自拔。思想須受事實的約束。故曰：思而不學則殆。單有經驗而不加思維，則無以透過經驗之表面，而悟解其中含義，施以抽析分離，以備普遍綜括之用。故曰：學而不思則罔。

思與學，雖屬並重。但是人類的知識畢竟建立在經驗之上。知識之推廣，畢竟須待經驗境界之開拓，況且綿亘的懸空的思索，在無思索素養的初學，是極難支持的。所以與其瞶目思索，不如多就事實推敲。所以孔子說：吾嘗終日不食，終夜不寢，以思，無益，不如學也。新知獲取，有賴於經驗之推廣。自培根以來，科學之突飛孟晉，誰都知道是得力於歸納法，我國學風，比較少於邏輯素養，若離棄經驗而致力懸空思索，勢將怪僻狂誕，無所不致。

卽經驗以增知，又非摒去思維之謂。不事思維，縱有經驗，亦必淺薄，救治淺薄，必須窮追到

底，雞蛋裏問出碎骨來。孔子曰：不曰如之何，如之何者，吾未如之何也，凡事到前，視爲「就是這樣」，絕不追問其所以然者，其終身祇能具有武斷的皮相之見，治事亦必爲流俗的浮議所播蕩。孔子往衛國去，看見人口衆多，歎了一聲，說道：庶矣哉！駕車的一位學生問道：既庶矣，又何加焉！不以既庶而止，要問進一步的辦法。孔子曰：富之。那位弟子還不罷休，又問：既富矣，又何加焉？孔子曰：教之。談至此，孔子身上恐怕已經捏着一把汗，怕他再來一個「又何加焉」，幸虧那位弟子不是笨伯，到此便不復再問。試想，治理國家，有什麼事，不能包括在庶富教三項之下。子貢也是能夠窮追到底的人。他向孔子問政，孔子曰：足食，足兵，民信之矣，子貢曰：如不得已而去，於斯三者何先！孔子曰：去兵。這一答案危險極了！但是在那樣古怪問題之下，除此，又將怎樣置答。子貢還不放手，又問：如不得已而去，於斯二者何先？孔子走投無路，祇得硬着頭皮說：去食。並補充一句說：自古皆有死，民無信不立。如此窮追到底的精神，是治學所不可缺少的。

孔子所示現的又一思索法，是思其反。「棠棣之華，翩其反而；豈不爾思，實是遠而。」孔子曰：可與共學，未可與適道；可與適道，未可與立；可與立，未可與權。立是有所執守，權是反於其所執守而仍合於義。能權是爲學的最終目的所謂「從心所欲不踰矩」是也。欲能權，必須思其反。孔子曰：有鄙夫問於我，空空如也，我叩其兩端而竭焉。兩端就是相反的兩端。顯正必須破邪，於相反的兩端，必須窮竭其理，使無不盡之蘊，或於兩者各施修正，而加以綜合，或於兩者，確見其一是一非，而有所去取於其間。執着成見，天地可毀，日月可壞，而已有的見解決不肯反省修正

，是爲迷信，是爲黑暗。

孔子所示現的又一思索法，爲一貫法。一貫即是綜合。將矛盾加以調整，將散漫加一貫串，始能綜合，綜合始有體系。有體系，知識間的關係始能正確，然後於措諸實行之時始不至害人誤事。片斷的知識，卽所謂一知半解，其害人甚於無知識。所以一貫的思索，體系的建立，甚有必要，孔子曾向子貢說：賜也，汝以予爲多學而識（識卽記憶）之者歟？對曰：然；非歟？孔子曰：非也！予一以貫之！多學而識之，誠然必要，但須更進一步以求其綜合而條貫耳。子貢極富於綜合力，曾問孔子以「有一言而可以終身行之者乎」？人生境態，複雜多端，變化無常，子貢乃欲用一言以爲其最高信條，該是何等偉大的企圖。孔子答以「其恕乎」，又該是經過何等的反覆籌維。今人乃滑口讀過，豈不可惜。

吾國學人在周秦之際，頗致力於思想體系之建立，漢唐以事勢之逼，走入註疏途徑，宋代思索之風頗盛，其後又來往於註疏辭章之間，致今思索習尚，殊爲脆弱，今後欲學術昌明，固然可從培根康德愛因斯坦去學，而孔子所樹立的楷模，又何嘗不令人興奮！

十七 主意

作人須先誠其意，人皆知之；致知須先立志，則知之者少。孔子的主意主義，自朱晦庵解大學

，認定卽物窮理爲本，遂歸於晦暗。知行本是兩件事，欲使其合一，祇可從行的方面着手。從知着手，決難保證其必能成功。朱子雖然主以卽物窮理爲本，但是同時又說：「進學須致知，涵養在居敬。窮理之二元論。陸象山標出「先立乎其大」一義，於孔子主意之旨，有所發明，又對於意與知之關係，無大說明，使窮理工夫無法安排在其思想體系之內，而產生輕視讀書之意，致謂：堯舜會讀何書。吾人但須認清知識是行爲的工具，有志於行的人始能感覺知識的必要，而興起其追求的勞力，便可證明主意足以統知。

孟子有言，自暴者不可與有爲，自棄者不可與有言。無志的人，輕鬆淺易，於天下的真是非，無深切的關注，於世間的真利害，無嚴重的感覺。觀察探究，既不能周密，精細，綿亘，所得見解自難免於粗疏，淺薄，武斷；又加以不具求真之實意，好假借一二口實以掩護其成見，或支持其剽竊之說。言科學，吸取科學知識尙不足，必須培養科學態度，培養科學態度便涉及行的範圍，便非誠意，立志，不可。言求知，必須立志。此理不明，真理不昌。

孔子之主意主義，留心體察，隨處可見。卽如大學一書，朱子以來，人皆認其根本工夫在窮理，則何解於「自天子以至於庶人，壹是齊以修身爲本」。何謂修身？修身便是整飭性格；身字約等於今所謂人格，或性格，不是身體之身。大學身不得其正一句，一代大儒，且謂此身字當作心字，足見讀書祇在字面上打轉，不體察字的實義，雖在大學者，亦難免弄出笑話。曾有一位漢學家，講

論語「浴乎沂」一句，說大大小小一羣人，一齊在沂水內赤身露體洗澡，成何狀態？此浴字乃是壞字，「浴」應爲「沿」；沿着沂水走，有游山玩水之樂。這位漢學家理學氣味太重，我想告訴他說：他們浴乎沂的時候，也許帶有泗水衣啊！

修身是整飭性格，性格又如何整飭？整飭性格，祇有用整飭的行爲。機械的行爲，不能養成堅固的性格。養成堅固性格的，祇有志願的行爲。所以大學言修齊治平格致誠正，實以誠意爲其樞機。試玩原本大學即可得見。至於以誠意爲基軸，又如何安排格物致知，則拙著大學通解（本局改版印行）有所解說，今不之及。總言之，求知須先有優良的性格，無優良的性格者，無法窺見光明。富有之人，既驕且吝，所以富人進天國，比駱駝穿針孔還難。一個時代，風氣如果偏僻，時代中人難於獲有正確的識見。此理前已談過，此際所欲說明的，是：不談立行，單說求知，亦非有正大高尚的志向不可。

求知本來是意志的發動。所以說：人一之，己百之，人十之，己千之——雖愚必明，雖柔必強。大抵吾國學者爲學，注重三個字：曰志：曰勤，曰恒。有求知之志，又勤於求，恒於求，則鐵棒磨成針。又患於志之不大不高，以一知半解而自足，以高出庸俗而自滿。淺言之，不能與第一流學者相頡頏，深言之，不能以開發真理爲己任。所以其志易滿，其器易盈。

孔子曰：志於道。又曰：吾十有五，而志於學。學是就主體言，道是就對象言：所學卽是道。道的意義，無論假定爲真理，或正軌皆可；總皆認爲是至善至美之標準，而不折不扣：一有折扣，

便墮入第二流。孔子曰：士志於道，而恥惡衣惡食者，未足與議也。人果能鍾心於理想之追求，則世俗之見不入其心。超凡乃能入聖。人生在青年時代，須能超出凡俗；及其問世之後，又當「由聖入凡」。由聖入凡之人，身在凡中，其意不凡。

在童年時代，唯當從事正當的行爲，以養成善良的習慣。及至理智稍啟，便當樹立理想，使其習性與理智漸歸融合。樹立理想卽立志。志既立，因爲依據此正確的軌範以前進，而正確的智慧，乃逐漸發生。由志定行，由行生慧，是爲一定之理。孔子曰：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。志與立，皆意志之事。不惑與知天命與耳順，皆智慧之事。從心所欲不踰矩，則志與智融，德慧俱足，所以立志，是根本工夫，所以論語記孔門言志之處甚多。立志卽是誠意。

十八 率性

人生以立志誠意爲修行的首事，人性亦以活動爲構成的基素。換言之，人性的根抵，卽在意志。中庸言率性，性如何率？率性便是依着自性去活動。所以說：率性之謂道。道是人所遵循的軌則。軌則的基礎安在？卽在依着自性去活動。離了活動，無從見性。所以人性的根抵在意志。明白此理，便可明白論語所以常言志，大學所以重誠意。孟子所以重卽其已發之善端而擴充之。易言天行

健，君子以自強不息。天行之健，見於「元亨利貞」。元卽意志之發動，亨卽意志之開展，利卽意志之遂成，貞卽意志之堅固。宇宙是綿貫的演化，人生是不斷的活動。

或謂人生有生有死，有動有靜；生與動，可說是意志的活動，死與靜，應當是意志的休止。其實生死動靜都是依一定的據點以立言的；意志祇有盈虛消長，沒有休止死滅。人之死，是依據人生的統一活動而立言的，所謂死，便是說它喪失了平常的主動性與統一性；其實在宇宙本狀之上，人身的構成原素依然有其各個的活動，所以生死不過是宇宙演化的一種盈虛消長。動是意志的發展，靜亦是意志活動的一種形態，動靜都是相對的說法。睡眠對覺醒說，是靜；在睡眠中，不但身體活動未曾停止，卽精神活動亦未停止。又如瓦石，似是靜的，但就物理學言之，瓦石正是活動集團。所以宇宙演化卽是意志的盈虛消長。自從樂記說「人生而靜」，讀者不察動靜的相對義，遂使孔學蒙上一層雲霧。

世間哲人，有否定意志的，視意志活動爲苦惱根源。欲停止意志活動，使人心如一塘秋水。不起縐紋。水之性爲流，不流不波，是因地平，是因堤障，是因風靜。不流不波，爲狀誠然很美；但是遇低而流，又有何惡？意志本來活動，何故加以停止？意志本來存在，何故予以否定？主張否定意志的人，認爲意志是盲目的。正因其是盲目的，所以是煩惱之淵源。欲消除煩惱，祇好從根本上否定意志。此中所含問題有二；一爲煩惱之發生，一爲意志與理智不相融洽。有真實性的煩惱，又產生於意志與理智之不融洽。例如戰爭，乃理智所否認，而爲意志所發動。

意志是盲目的，而人類又有反照的能力，將其智慧靈光，反照在意志上，見有種種缺憾，便感覺煩惱，想根本消滅意志，佛家涅槃之說，或者即其一例，以心境之寂照，得煩惱之消除，此一心地狀態，是可以達到的；惟欲以意之穩定，而控制三世，超脫輪迴，已是難於置論；而欲以一己之力停止整個宇宙之意志活動，則似可以斷言其不可能。佛家對於聖德的威力，似乎太看大了一點。宇宙意志既不能根本否定，個人意志又何必與宇宙相違而求其消滅？儒者將人道天道打成一片，天志既健行，人道亦悠久活動。儒者祇是企圖控導其意志。

我們但須略自反照，便可看見自己精神上有些卑污成份，而使自己感覺不安，就此感覺不安之一種事實言之，便見得人性是善；自此等卑污成份觀之，便見得人性是惡。孟子就善的方面說，所以說擴充，所以說存養。荀子就惡的方面說，所以說化性起偽。其實事實的真相，是要自己控制自己。假使所謂「一體矛盾」之說有其真實時，它的真實當莫過於用在描寫人的精神生活上。人的精神生活，是在矛盾中不斷的長進。孟子所謂養其小體爲小人，養其大體爲大人，便是表明小體大體之矛盾。此一矛盾如何消解，便成各種形態的人生觀。有放縱小體的，便成享樂派，有迫害小體的，便成禁慾派，有調融小體大體的，便是中庸派。

要控導自己而加以調融，須先有反照的功夫。反照便是自省。論語第一章言學，第二章言仁，第三章言自省。自省在書中所佔位置如此其高，恐不是無故的吧！原來人有生而氣質清明者，生知安行，矛盾甚少，或至竟無。人有生而昏濁者，安於下流，矛盾亦少，甚至於無。惟有一般中人，

則矛盾意識最多。消除矛盾，祇有自省。自省即是依據理性所示之正軌而對於當前之意志施以批判，予以獎懲，并進而為遷善徙義之行。所以自省，自訟，自疚，都有必要。所以孟子說：思則得之。

孔子曰：性相近，習相遠。習就是努力活動。繼續不斷的努力活動，就是自強不息。自強不息，然後自己控導自己臻於純熟，而性的發展得以高遠。所以剛健之德，至為重要。孔子曰：吾未見剛者。或曰：申枨。孔子曰：枨也慾，焉得剛。今人重積極有為，目寡慾之說為消極。孟子曰：養心莫善於寡慾。慾不寡，種種行為都自低劣的動機發出來。必清明在躬，志氣乃能如神。心情淡泊，理性不能發揮其控導作用；放縱低劣的衝動，反說性惡，性不任咎。率性不祇是消極順從，而是自己控導自己。其關鍵，就在控導。控導依然出於自性。即此控導一端，便可見性善。孟子用控導於擴充之中，故為善言性。荀子以從順為率性，故力言人為。人為者，我為也，亦即由我施以控導也。

十九 性善

孔子曰：性相近，習相遠，「習」含有努力活動的意義，「遠」含有歷程綿亘的意義，是為孔子性論兩大涵義，惜乎讀者不曾深思。性必有表現，性的表現，就在行為上，離了行為活動，要

觀察不動的性，試問將如何觀察。譬如樹有生性，我們如何知之？我們持一粒樹種，而斷定此粒種子含有生長之性，此粒種子所具生長之性潛伏未動，吾人從何見之？吾人祇是於往日見過同類種子生長成爲大樹，便認定所持種粒含有生長之性。我們實際是從發展的結果上去觀察樹性，所謂習相遠，便是說由活動積累之精粗久暫，發展歷程所至之處有長有短，有遠有近。孔子的性論，是發展論。發展即是善，所以易曰：繼之者善也。所以詩云：維天之命，於穆不已。所以天行健，君子以自強不息。

或謂發展可在善的途徑上，亦可在惡的途徑上。不知惡的發展，其終局爲死亡，爲毀滅，所以不當稱爲發展。發展是不已的，是不息的。換言之，發展是不朽的，發展是永生的。唯有在永生途中的發展，才是發展，所以發展即是善。所以肯爲善，便是善。習有努力作爲之意，習有統馭宰制之意。自己要統制自己人格發展的方向，意志須發揮其主動性，須用自己的意志統制自己的行動，荀子言性重視僞，重視習，正是承受此意。人們看見他有性惡之語，便認定他主張性惡，其實他說：「人之性惡，其善者僞也。」讀者祇讀了半句；下半句「其善者」當作何解？豈不是指着人之性嗎？豈不是說：人性中的善者就在努力習爲嗎？儘管吾生的稟賦，在吾人反省時，有許多點令人歉然，但是即因有此歉然之情，乃企圖加以控導，而走人向上的途徑。控導者是主我，被控導者是客我，例如：欲飲食，是客我；對此飲食之欲而施行批判與統制的，是主我，就主我的批判作用與統制作用看，人性確然是善的。

世人喜舉人之多貪，多詐，多暴，以證明人性惡。如果了解：看人性須當就主我統馭客我這一點上看，則此種繙述客我上弱點的辦法，便無復採用的餘地。荀子說了好幾個「順是則」，並非要證成性惡，乃是要顯出習爲（僞）之重要。荀子所重視的，正在習爲。或謂孟子舉四端以證成性善，豈非亦是繙舉客我上的質點嗎？有人想另加一點，以構成五端，如漢人所謂仁義禮智信，甚至如今人欲增爲六端七端乃至無數端，豈非都是應有的事嗎？

此一疑問，殆爲今日一種流行之疑問。吾人讀書，如稍稍透過字面，便可看出孟子所謂四端，是增不得，減不得的。四端乃是四種主動的活動，並非客我的質點。惻隱之心，是反乎自私的，是黏合人我的；羞惡之心，是反乎自棄的，是策勵向上的；辭讓之心，是反乎自慢的，是收斂緊約作用；是非之心，是反乎自肆的，是理性控導作用。黏合人我，則民胞物與，四海一家；努力向上，則蒸蒸日上，發展遠大；收斂緊約，則人人自由，皆大快愉；理性控導，則惡魔被囚，光明顯露，人生最寶貴的心能，祇此四者；漢儒添加一個信，確是畫蛇添足。宋儒說信是五行之土寄旺於前四，亦欠謹嚴，信者，實也；仁義禮智不實不信，則不得謂爲仁義禮智矣，此四者皆人心生有之主宰功能，祇要此等功能得以遂行其活動，人性的真態便顯。

據此看來，人生的要務在習，在爲，在學，在志，在向上，困而不學，民斯爲下。人之生也直，罔之生也幸而免。立教之人便教人努力向上可矣，何必談此玄遠之人性善惡問題。不知人性善惡有絕大關係，不得不談。試問努力向上，係出於人性之自然乎？抑必受外力逼迫始能然乎？如努力

向上係出於人性之自然，則人性可以信賴，生活可以活潑，政治可以寬簡。如努力向上必待外力逼迫使然，則人類無自動向上的能力，必須由「超人」驅策之，必須用刑威規持之，必須用獎賞引誘之。所以人類是絕無價值之物，或生或死，或多或少，皆無足輕重，所以荀子立說，措辭矯急，遂成李斯鬻慘刻寡恩之學。納粹否定個人的價值，故視民如機器，惟有認定人性善，人纔可愛！人纔可敬！人生纔值得生存！人人纔能與上帝同在！

二十 知止

有適當的性格，始有正確的認識。行爲始能適當。但是欲有適當的性格，又必如何而後可呢？性格是從行爲積累而來的，欲性格適當，須用行爲以培養之。有適當行爲，始可培成適當性格，有適當性格，始可保證有適當行爲。兩者互爲因果，在實際上又將從何着手？行爲欲能適當，依恃天生的衝動，是很危險的；因爲儘管人性是善的，而人性之發動，不能每次皆恰到好處，認邪念爲正念者，往往有之，內心的衝動，不加以理性的反照，而逕情直行，危險實不可言狀。人間事象，複雜錯綜，所以世間事理，瞻之在前，忽焉在後。於事理之節文，必講辨清白，然後在處置上，不至差以毫釐，謬以千里。所以「信賴人性」之呼聲，雖然有時高唱入雲，而浪漫主義亦曾澎湃一時，而統觀全局，終覺人性可所信賴者祇有理性，人生所可不顧一切而拚命以赴者，亦祇有人類集團智

慧所公認之大經大法。

人類集團智慧所公認的大經大法，是即人間的行爲公式，是即所謂止。人生急務即在學習此等公式，即在知止。人生必須於人類文明水準上所確立的標準，能奉而行之，始能成爲文明社會之一員，而不至於有所損害於社會之文明。至於超越社會文明而更爲前進，則是既已達到文明水準以後，更運用理智以批判文明標準而發現其中有所缺欠，乃發爲糾正彌補的企圖。絕無人能離棄理智而有所裨益於文明，亦無人於未臻文明水準以前，即能超越文明而自爲任意的活動，不生危害。當然，處處謹守公式，毫無出入之餘地，使人絕無錯誤之可能，絕無罪惡之嘗試，則對於人生軌範無從發生親切的認識與夫真實的了解，一切聖人都是由罪人轉化而來的，祇是其所犯之罪有多有少，有大有小而已。所以謹慎的規律生活，拘囿一切活動於固定途徑之中，貌似安全，實則停止人生發育之機運。所以祇常要求「大處不差」，所以政治應當「寬簡」。此謂：「大德不踰閑，小德出入可也。」何謂閑？閑即止也。

大學曰：知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得——物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。人生最要而復難的事，莫過於目標明確。有明確的目標，則心情安定，無所徬徨。用安定的心情，篤信力行，對於所爲行動的價值，始能有真實的認識。若置身於道德範圍以外，欲待認識清楚，再去實行，對於道德，將永無認識之一日。所以培養道德，必當從行入手，——在未知其價值以前，便去行。由行生慧，是今人所忽棄的一個重要道理。道德中事，

不有真實的行爲，決無真實的認識；所以不但當「行以求知」，而且亦祇有「行以求知」，未知卽行，是爲依據信仰以制行。信仰又是時人所不願聽之一名詞。其實吾人時時在用信仰，而且亦不得不信仰。所謂信仰者。是謂承認真理而未經真實體認，確切覺識其爲真理。試問吾人所承受之真理，自「飲食不可太苦」，以至於「一國必須有領袖」，有幾件是由自己體認得來的？如果自己所行的，必須是自己體認出來的，恐怕不但個人要停止呼吸，世界亦只得停止存在。我人生存，依賴信仰之虛實多於依賴理智之處。在理智威力未到之處，只有信仰可以扶持吾人，信仰什麼？信仰聖賢，信仰聖賢所樹立之規準——禮。荀子主張「崇聖尊禮」，其所以能爲卓然大師者，卽以此故。遵循規準而力行之，是爲知止。

科學精神，在依據理性，自爲判斷，摒絕權威，掃除偶像。今茲主張依信仰以制行，豈非自招落任之譏？其實兩者并不衝突。所謂「獨立判斷」者，祇適用於自己所專門研究的範圍之內；對於自己所未曾專門研究的方面，便只得信從其他的專家——專家之大者曰聖，小者曰賢。專家所一致同意者，則信從之；專家之間，意見有出入者，則就其所提論證而衡量之，去取之。衡量而當乎？幸也；衡量而不當乎？命也。奮個己之智力，而欲立於至當無誤之地，是誠妄想之尤，個人渺小，信仰集團，集團又豈全智全能乎？聖賢爲集團智慧之代表，聖賢又豈能立於無過之地乎？天乎！人類渺小有如鼠。人類的智慧實如鼠目之光！人類離棄上天，果能自救乎？

二十一 仁

性是就人的稟賦說，仁是就性的內容說，仁是什麼？樊遲問仁；孔子曰：愛人。韓文公因而謂：「博愛之謂仁」。今人尤喜持與釋迦之慈悲及耶穌之博愛乃至墨翟之兼愛相對照，其實博愛不足以盡仁之含蘊，後來程子以「廓然而大公」形容仁，并以人身之血脈流通譬喻人已間的貫徹，仁者的局度始明。朱子說「仁是心之德：愛之理」。使理與愛融合爲一，已是一大發現，而謂仁爲心之德，更能指出仁之根源。但是仁之爲德，又是何如之德呢？就根源上言之，仁是生意，仁是眞意；合言之，便是眞實的生意。順此眞實的生意，向前發展，向上長育，便是「爲仁」。

論語言仁之處甚多，從來言仁者，每僅注意其顯要之語，如「克己復禮」，「己立立人」之類。我們試一觀察其易受人忽視之語，或於了解仁之意義，不無益處。孔子曰：巧言令色，鮮矣仁。又曰：仁者先難而後獲，又曰：仁者，其言也訥。又曰：力行近乎仁。（中庸）又曰：仁者不憂。試將此等言語加以推究，而求有以貫通之。巧言令色之人，務求取悅於人，每每對人不具眞意。不具眞意，即是不仁。先人而爲其難，後人而享其利，仁者何故乃爾？祇因自心實意迸發，不得不然；非生意充沛者難與言此。人有愛說話的嗜好，說話而有責任心，便不得不艱澀，此種不願誤人之意，即是仁者之存心。力行所以表現自己的心性，將自己的心性如實表現出來，便是發展其生意。

所以力行近乎仁。憂者何？預愁未來的成敗得失也。仁者祇是行其自心所視爲當行之事，至於失敗得失皆非一己所能控制，所以概置勿問。由此等教言看來，借用一句現代話，仁卽是「生之衝動」。完成自己的生意，是仁的根源；完成人人的生意，是仁的功能。仁中有情感，而意志則爲其根柢，行動則爲其器械，故仁者尙力行，尙利他之行，尙無所自利之行。而其關鍵，則在理智的燭照，使自心覺察正義之所在，而不得不圖有所利益於人羣。

中庸曰：成己，仁也；成物，知也。世人常以濟物利世爲仁，而此處獨以成己爲仁，何故？漢儒謂仁爲「相人偶」，是否與此語相反？須知一切利人的行爲，皆是出於自心的策動，無非所以踐履自心的命令，滿足自心的要求；利人正所以成己。若背棄自心的命令，便是自心失其主宰力，且將流入「心死」的慘狀；心死卽是不仁，所以說：成己，仁也！卽是謂：生機活潑。「成物，知也」，又作何解？澈底言之，成己成物，本是一事，所以中庸此處續曰：性之德也，合兩外之道也。內而成己，是性之德——德卽本質；外而成物，亦是性之德。愛人成己，都出於性之德，然則成己成物，何以又有仁智（原作知）之分呢？成己是發於生之衝動，是原始的，是第一次的；成物是發於理性命令，是繼起的，是第二次的。理性卽孟子所謂「是非之心」者，雖然亦是性之一德，但理性的作用是燭照，它能轉變人的行程；人的生之衝動，經過理性燭照以後，纔能「己欲立而立人，己欲達而達人」，才能「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」，所以成物是出於理性的命令。依上所論，仁卽生機，仁卽實意，萬物同有其真實的生意。發展此真實的生意，便能以四海爲

一家，摩頂放踵以利天下。斲喪此真實的生意，便將口腹不相顧，手足不相關，而人格瓦解。所以人生以保持此真意爲第一義，所以善良的政治必不強迫人民喪失其真純，自由的價值，便在聽人行其心之所命；唯一的制限，在勿侵害他人。一個真意充實的人，在不能行其心之所命之政治情況下，是簡直不能活下去的。所以說：不自由，勿寧死。納粹的最大罪惡，便在其迫人作僞。耶穌痛惡法利賽人，便是因爲他們的僞善。僞善發起酵來，是可以毀滅整個世界的。大學教人勿自欺，是示人以修德的要領。中庸說；誠者，物之終始；是告人以經世的大道。世上充滿愛國聲，革命救人聲，但是果皆出於真實之生意嗎？——不誠無物！

二十一 成仁

孔子曰：無求生以害仁，有殺身以成仁。前面說仁是真實的生意，何以殺身之事可目爲成仁？仁是生機，假使當死而不死，則生機枯滅，人格消失；假使當死而卽死，縱令不談精神永存，而俯仰無愧，臨死之頃，確是獲得了大自在。宰予曾以爲三年之喪太長，想行一年期的短喪制，問於孔子。孔子曰：食乎稻，衣乎錦，於汝安乎？曰：安。孔子曰：汝安則爲之。宰予出去後，孔子曰：甚矣予（宰予）之不仁也。孔子以宰予安於淡忘爲不仁，可見仁有自得於心的意義。大學曰：所謂誠其意者，勿自欺也；如好好色，如惡惡臭，此之謂自慊。自慊卽是仁之根核。孟子論浩然之氣曰

：其爲氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。所謂直養而無害，卽是如好好色，如惡惡臭，亦卽是如分發展其生意。祇須生意得以遂行，於結果之爲禍爲福，是概不置問的。所以子貢問伯夷叔齊怨乎？孔子曰：求仁得仁，又何怨？所以正其誼不謀其利，明其道不計其功，是孔門的正統精神。所以仁是成己，盡己。所以仁者內省不疚。仁者立身的圭臬，祇是求所以無愧於心，若被迫而將有愧於心，則寧以一死相拚。

既知仁者祇是求無愧於心，可見仁者的道德規律都在內心之上，外界的富貴利達既不足以動之，內界的克伐怨欲亦不足以撓之。無愧於心，卽是生命之燃燒點。得了整個世界，而失了生命，這種所得，有什麼意義呢！所以不義而富且貴，於我如浮雲。克是好勝，伐是矜誇，怨是失其所求，欲是貪其所求。仁者的努力，是爲己所當爲，無意勝人；既是己所當爲，所以無足矜誇；失其正鵠，反求諸己，故能無怨；得與不得，決之於人者，本不當求，所以無欲。據此，可見仁者的精神狀態，其「主宰我」與其「受動我」渾然融合，絕無間隙，狀其活動，可謂爲「從心所欲不踰矩」；狀其形態，祇能說個喜怒哀樂之未發；狀其功力，則有：不遷怒，不貳過。皆是主我統馭客我之狀態。所謂生意，卽存於此統馭努力之中。所謂成仁，卽以最大努力爲最後一次統取之謂，所謂聖人卽無須努力，不勉而中的狀態，是卽成熟狀態，是卽發育結果，是卽至誠。

從來言仁者，每偏注其情的一面，吾意其意志的一面實爲其根柢之所在。殺身成仁者，實企圖貫徹其意志而不計其艱阻者。孔子曰：仁者必有勇。又曰：力行近乎仁。仁就是行其心之所安。不

行，無從言仁；行而昧心，更爲不仁。所以要發揮國民的有爲精神，必得尊重人民的自由，施行寬簡之政，勿爲煩瑣的干涉。

爲仁由己，成仁自然由己。一己的生命，除了道義，便是自己。亦無權取決。所謂「莫非命也，順受其正，」便是死應合義；所謂君子不立乎巖牆之下，便是說自己不得輕生。至於他人，更有何權殺人？孔子曰：子爲政，焉用殺？又曰：善人爲邦百年，亦可以勝殘去殺。足見孔子否認人有殺人權。萬不得已而殺人，亦當哀矜而勿喜，亦當以生道殺之。以不教民戰，是爲殺之以死道。殺人以謀自己的利益，是爲屠戶。

或謂無人有權犧牲他人的生命，則國家何以有權徵收血稅，國家征收血稅，欲獲得其道義上的理由，則第一國家作戰必須爲合乎正義的戰爭，第二國家使人民服兵役，必須儘量減免強迫的意味，多用教育啟發的工夫，使人民樂於捨身衛國。生存固爲人生大欲，而所欲有甚於生存者。古人說「不戒視成」謂之虐，若不告訴理由，而強迫人去死，則簡直是民賊。民主政治，重在啟發民意，使人民發揚其自動精神，與創動能力，以擔當公衆的艱鉅。即此一點尊重個人良心的意念，便足以保證民主國家風氣之比較清明。民主政治，承認個人的價值，尊重個人的良心，重視個人的自發努力。在道義上，足以存立的政體，祇有民本政治。孔子的聖王政治，不必待托爾斯泰勸告，我先民久以懷想。伯夷曰：虞夏湮沒兮，安歸？以暴易暴兮，不知其非！吾人何幸而生爲民國國民，又何幸而親觀民主戰爭之勝利在望。惟以龍鍾之身，不克死於疆場，以求吾所安，是爲恨耳。

二十三 恕

欲與人同，須克制傲慢之氣，將自己與他人置於同一標準之下。待人如己，是卽爲恕。恕的常用註釋，是：己所不欲，勿施於人。己所不欲，勿施於人，是一個消極的語誠。爲什麼不用積極的命令，而教人施人如己所欲呢？施人如己所欲，用邏輯的換質法，從肯定變爲否定的形式，而不變其意義，便得到己所不欲勿施於人之論式；可見在意義上，兩者是一致的。不過在精神上兩者依然有所出入：一個着重在對人有所作爲——施，一個着重在對人無所作爲——勿施。有所施於人，是認定受施之人爲弱者，爲不能自濟者；無所施於人，是認定對方之人是力能自助者，吾人祇須勿傷害他，勿干擾他而已。有所施於人，是出之以慈悲憐憫的心情；無所施於人，是出之以尊重，正義的精神。人不如我之強，故我得對之有所施；人與我相等，故我得尊之敬之。推人不如我之心，則將處處以己之所是強加於人，以愛人之名，行凌人之實。推人我相等之心，則處處尊己亦復重人，彼此既屬平等，相互又不侵犯。恕道的社會，是自由平等的社會。恕道是建立在敬人的精神之上者，與建立在愛人的精神之上者不同。其實最大的愛，莫過於敬——尊重對方的利益，承認對方的人格，是卽敬人，亦卽愛人。慈母純善的愛在重視子女的利益與價值，不在強子女食其所不欲食，而表其所不欲衣。所以仲弓問仁，孔子曰：出門如見大賓，使民如承大祭，己所不欲，勿施於人。敬

是愛的必要因素。愛人必須尊重對方的自決權，不可視對方爲工具——只有執行我的意志之一機能。所以不干涉他人，爲人人成己之條件，亦爲人人利他之範圍。

人待人，應當遵守何種準則？當然應遵守公準——禮。但是禮之條目紛繁，其綱領又安在？禮之綱領爲敬。曲禮曰：毋不敬。敬是徧存於一切禮法中的共同因素。揖讓進退，是表現敬意的。不侵犯人的身體，名譽，乃至財產，亦非具有敬意不可。恕道建立在敬之上，所以子貢問有一言可以終身行之者乎？孔子答曰：其恕乎。

人間的禮法多端。但是禮法本諸人情。人情雖各有所偏，相去大抵不遠。己之所好，未必卽爲人之所好，所以施人如己所欲，有時未免以愛人之心爲苦人之行；己之所不好，則絕無理由反認其爲他人之所好，所以己所不欲勿施於人，乃一簡捷而安全的控制器。誠能不施人以己所不欲，世間必無害人凌人之事，而人皆各得其所。所以大學談政治，而闡揚絜矩之道，曰：所惡於上，勿以使下，所惡於下，勿以事上，所惡於前，勿以先後，所惡於後，勿以從前，所惡於左，勿以交於右，所惡於右，勿以交於左。待人的標準，不必遠求，便求之於自己本身的好惡而已。禮法建立在人情之上。吾人用何種方法了解他人的心情？了解他人，祇有用自己作類推的根據。所以知人當先知己。所以吾人所了解的他人，祇是自己了解自身的反照。所以發育不完滿者其心中的人格皆卑鄙庸劣，所以「無忠行不出恕來」。所以用自己之心，推人之心，亦祇是一個大致不差的尺度。隨各人發育之高低，此一尺度是有所出入的，各人的發育不能絕對一致，所以各人的尺度，畢竟有其主觀性

，各人的世界畢竟不能完全同一。各人的基本構造大體相同，所以彼此之間究有若干互相了解之可能，所以不至於彼亦一是非，此亦一是非，而絕無相合之中點；所以不至於以「一個人爲萬物之尺度。」

己所不欲，勿施於人，是對人的根本義務。吾人以何種理由而接受此種義務呢？或主手段說，謂我如何待人，人亦將如何待我；或主連帶說，謂害人卽害己，皆是義外說。我們無暇批評。我們願指出孔門的解答，是認定人人皆有仁心（惻隱之心），皆有理性（是非之心），皆有敬意（辭讓之心），皆有自我批判之心（羞惡之心），自然要求自己待人如己，假使待人不如待己，則自覺鄙陋，不合理，而甚以爲可恥，所以對人的義務，依然是自己強加諸自己的，而不是他人所加諸自己的。一個整個的自我，分裂爲對立的兩方，自己批判自己，自己控制自己，自己鞭策自己。於對立之中，又保持其統一的向上活動。此一奇妙的現象，卽人類生命之所在，亦卽孔學基礎之所在。

二十四道

學者學習的目標，在學「道」，故曰「志於道」。人生努力的意義在行道，故曰：「朝聞道，夕死可矣。」何謂「道」？道卽理則。萬物莫不有理。其理必然而不可違。此必然而不可違之理則

，謂之曰「道」，就人應遵行言之，曰人道。就其發動非人力所得而蔑棄言之，曰天道，天道與人道，實爲一物。人之於道，祇有奉而行之；在事實上，固可違背，在義理上，實不得違背，是卽所謂命也。揆諸義理而不得爲或不爲者，皆爲命之所在。君子知命者，知此命也；死生有命者，有此命也。「富與貴，不以其道得之，不處也」，揆諸義理之命，不得處也。「貧與賤，不以其道得之，不去也」；揆諸義理之命，不得去也，所以行道是命之所在。

命也者，必須奉行，不得違反之謂也。人之行道而不違反，其原因在於人有「是非之心」卽今所謂理性者，確認理之所在卽爲人所當行，苟不奉行，則必有愧疚之情而無以自安。內省不疚，然後無憂無懼；行無不歉於心，然後浩然之氣乃生。所以奉行理性，是生機所在。生機發展，則活氣充盈，生機萎縮，則凋落必至，所以說：道二，仁與不仁而已。所以宇宙之根本原則是意志，而此意志之本身則自有其不可違反之理則：所以意志與理則相融，亦且與情感相融，所以朱子定仁之義爲「愛之理，心之德」，其卓見實堪欽佩。所以有人以「全德」釋仁。而韓文公博愛之謂仁一說，祇可認爲是一種方便之說，不能說是錯謬，亦不能說是精當。學者如拘執「仁者愛人」之一端，而不思「愛人者不必爲仁」，則無從得一會通之見。

道是否隨時間空間而變遷？稍治歷史學者或比較風俗學者，皆覺軌則實隨時隨地而有異。其實道之體現有異，而道之本質無異。中國人宴客，自謂飲食菲薄，意在敬客。在康德哲學上，有兩重要名辭，卽形式與內容，可用以解除許多思想上的糾紛。道的形式（或稱本質）是超時空的，道的

內容，（或稱體現）是隨時空而變異的。如謂道完全隨時空而變異，則今古異轍，必至後一刹那之我與前一刹那之我挑戰，人生必墮入盲索之中。亦且將人各一見，無可折衷，國與國異，鄉與鄉異，各以「自己爲萬物之尺度」，而流入希臘詭辯時代之絕對的懷疑論，與個人主義。

或謂世間的真善美，顯有演進，何得謂爲不變？欲明此理，須審察變之意義。變至少有兩種絕不相同而且絕不可混之意義。爲免除語病起見，祇得用抽象的語句說明，一種是「甲」變爲「非甲」，一種是「甲變爲次甲」，前者是異性變，後者是異量變。所謂真善美的演進者，爲異性變乎？抑異量變乎？如爲異性變，則前後絕然兩物，何所藉而得見後者之有勝於前。因爲兩物不同性，即失其比較之根據。所以演進祇是量的開展，前後氣息一貫。好學之士，正當依據一切時空的表現以探究其中所含普遍存在的意義。此等超時空而普遍存在的意義，即所謂道也。故道萬古長新。不得據吾人認識之差異，而謂道有不同；不然，則人各一道，而分崩離析之禍作。

「天命之謂性，率性之謂道」：道存於性，性原於天，故天道與人道無二。天道健行不息，人道純亦不已。此綿續演化之形象，即天道人道之質素。所以可繼可久者爲善，而絕滅爲惡。所以在人間所謂善者，即生之綿續與開展。此種生之開展綿續，乃萬有的自然質素，故謂爲天德。篤實踐履此天德，是爲忠；使人人皆得踐履其天德，同遂其綿續不已之生意，是爲恕。所以說：忠恕違道不遠。至善的狀態，不過人人得遂其自由而充實的生之開展。

吾作孔學漫談，自實際軌則以至於窮理盡性皆略加闡述，雖政治經濟，尙未涉及。亦可自成片

段，故暫終於此。

上海图书馆藏书



A541 212 0008 7597B

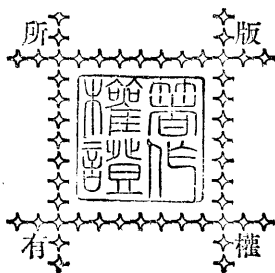
(忠圖字第二五五號 三三、三、一)

民國三十三年五月初版
民國三十六年二月再版

論語通解 (全一冊)

◎ 定價國幣一元二角

(郵遞匯費另加)



著者 余家菊

發行人 顧樹森
中華書局股份有限公司代表

印刷者 中華書局永寧印刷廠
上海澳門路四六九號

發行處 各埠中華書局

0-20

重慶市圖書雜誌審查處審查證忠圖字第二五五號



(13328)