

國學小叢書

論語與儒家思想

車銘深著





著者 車銘深  
主編者 王雲五

國學  
叢書

論語與儒家思想

商務印書館發行

中華民國二十七年六月初版

(20073)

國學小叢書  
論語與儒家思想一冊

上海實價新法幣三元

版權所有  
翻印必究

著者

車銘深

高郵城內井巷

主編兼  
發行人

王雲五

長沙南正路

印刷所

商務印書館

長沙南正路

發行所

各埠商務印書館

(本書校對者朱寶文)

◆E三八八三

港

# 目次

(一) 小引	一
(二) 什麼叫做學	三
(三) 仁的定義	一五
(四) 修己治人的主張	三一
(五) 怎樣弘道	六〇
(六) 儒家思想的批判	八九

# 論語與儒家思想

## 一 小引

論語是一部比較可信的書籍，裏面記載着儒家開創者孔子的一言一動。

儒家思想對於整個中國的關係太重大了。牠籠罩了二千多年來中國的思想界，牠支配了二千多年來中國的全社會。有許多人在利用牠，在曲解牠，時時以一種新的外衣加在牠的身上，甚至還要替牠戴上一個神祕的面具。可是在儒家開創者孔子的當時，他的遭遇並不若何順利。甚至日皇皇的在尋找一個得君行道的機會，但是他到處受着了權臣的忌妒，時君對他表面雖極尊重，不過誰也不願給予他以行政的大權，於是他只好席不暇煖的奔走終身了。他曾經有過「畏於匡」，「絕糧於陳」，「受厄於桓魋」的遭遇，他曾經受過一班消極辟世的隱者的冷嘲熱諷的譏

笑。他雖然有過一次把握政權的機會，因受鄰國的猜忌，結果逼着他一走了事。以他生前的遭遇和死後的光榮來比較，不能不令人驚奇。我們有探求其原因之必要。

我們需要除下了他的神祕的面具，我們需要撕去了他的外加的新衣，我們更需要掃除了一切以利用爲出發點的曲解。我們應當探求儒家思想發生的背景，說明儒家思想代表的階層。儒家思想何以能受着歷代君主的推崇與夫孔子生前不能得君行道，死後卻享受着素王的光榮之所以然？這許多關鍵如能一一得到正確的解答，然後我們可以認識儒家的真面目，明瞭儒家思想所以能支配二千年來中國社會的原因之所在，而且確定今後我們對於儒家思想應採取的態度。

## 二 什麼叫做學

在論語上開宗明義第一章說道：

學而時習之。

這句話，我認爲在孔子的思想上是佔着極重要的地位。學的重要意義是就知識方面來說，習的重要意義是就行爲方面來說。一個人爲什麼要去求知？求得知識的重要目的，是在於達到有正確行爲的表現。離開了行爲而高談知識，結果僅爲一些不切實用的空虛的知識而已。對於不切實用的空虛的知識，有何重視之意義及價值之可言。孔子要我們去學，更要我們能夠時習，他提出「時習」兩個字來，可見得他對於行爲的重視。我以爲在「學而時習之」這句話裏面，可以引伸出以下的幾個意思來：第一，求知的目的，在於得到正確的行爲；第二，在行爲裏面可以證實自己所得到的知識是否正確；第三，在行爲裏面所得到的知識，是最有價值的最正確的知識。



孔子是一個最喜歡勸人求學而他自己又是以好學自負的人。他曾經說過這樣一句自負的話。他說：

十室之邑，必有忠信如丘者焉；不如丘之好學也。（公治長）

「忠信」是在行爲方面所表現出來的一種行動。「好學」是指繼續不斷的求知而言。孔子自以爲到處都有如他一樣忠信的人，但是很難得到如他一樣好學的人。在這裏孔子似乎有一種重視知識而不重視行爲的傾向，其實不然。孔子所說到處都有如他一樣忠信的人是指本質而言。一個本質忠信的人，他在行爲方面所表現出來的舉動，未必都能正確，有時會見理不明，遇事盲然而無所措手足的。那種見理不明，遇事盲然而無所措手足的本質忠信的人，又怎能有益於世？在這裏表面上孔子是以好學自負，實際上含着希望大家努力求知的積極的作用。朱晦庵說：「知與行，常相須。如目無足不行，足無目不見。論先後，知爲先；論輕重，行爲重。」（朱子學的）孔子於此重視求知，正是「知爲先」之意。

孔子曾經有過一段最懇摯最切實的勸人重視求知的話語。在論語季氏篇上說道：

生而知之者，上也。學而知之者，次也。困而學之，又其次也。困而不學，民斯爲下矣。

在中庸上引伸了這一段話的含意，更爲明顯流暢的說道：

或生而知之，或學而知之，或困而知之，及其知之一也。或安而行之，或利而行之，或勉強而行之，及其成功一也。

這兩段說話，我們應該合併起來同看。生知安行的人是很少見的，學知利行的人爲數也不多，大多數都是一些困知勉強而行之人。在資質方面，雖然有生知、學知、困知的分別；在工夫方面，雖然有安行、利行、勉強而行之不同；但是結果達到成功的終點，是沒有兩樣的。只有那些以困知之資而又不肯下勉強而行的工夫的人，纔真是無法救藥的棄才。嚴格講來，生知安行和學知利行的人，反沒有什麼可貴之處，只有那種以困知之資勉強而行之人，纔值得我們重視，因爲他曾經下過一番堅苦卓實的努力的工夫。再進一步說來，就是有着生知和學知的資質的人，也應該做困知勉強而行的工夫，因爲有許多資質極好的人，往往會中道自畫，誤於聰明。所以資質的好壞，在我們看來，不是一個最重要的問題，也不能絕對作爲判斷一個人將來成功與否的根據。問題的重要點，是在於一個

人肯不肯下困知勉強而行的堅苦的工夫。朱晦庵曾經說過一句發人深思猛醒的話：「看來前輩以至敏之才，而做至鈍底工夫；今人以至鈍之才，而欲爲至敏底工夫，涉獵看過，所以不及古人也。」（朱子語類）以至敏之才，尙且要做至鈍底工夫，何況是至鈍之才呢！所以孔子的自白是我非生而知之者，好古敏以求之者也。（述而）

孔子說的學，我以爲應該包含有三種意思：第一是立志，第二是致知，第三是力行。立志是學的標的，不立志，則學無所向。致知是學的工夫，不致知，則學無所成。力行是學的運用，不力行，則學無所用。最初在層次上似乎有先後的分別，其實三者是一貫相聯的，不能劃分的。立志貴乎實行，知識爲行爲之要件，而行，卽運用其所知之知識以實行其所立之志向而已。在論語爲政篇上孔子曾經有過一段極重要的生活自白的話，那裏面他說到立志，也說到致知，更說到力行。孔子說：

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。

十有五、三十、四十、五十、六十、七十，這僅不過是一種表示時間的標記。志於學、立、不惑、知天命、耳順、從

心所欲不踰矩，這是孔子說明自己生活所達到的某一種境地。我們要達到某一種生活的境地，是須要有某一種努力的工夫在裏面，不能躐等而登，應當循序以進，所以對於時間的標記也不能忽視。在這段話裏面，從表面看來，前兩句似乎是偏重於立志一方面，中間兩句似乎是偏重於致知一方面，最後兩句似乎是偏重於力行一方面。嚴格說來，這種看法，是不正確的。從志於學起，一直到從心所欲不踰矩止，是立志的事情，也是致知的事情，更是力行的事情。離開了致知和力行，則所立何志？離開了力行和立志，則致知何用？離開了立志和致知，則其行也，既無目標，又欠正確，所行何事？孔子在這一段的生活自白裏面，他告訴了我們：他自己從幼至老的生活的經歷；他也告訴了我們：他自己從幼至老的生活的一貫。他的致知和力行，是以他自己所立的志向為根據。他日日在接受着新的知識以擴大自己的生活範圍，而求達到他的志向。他是席不暇煖的奔走終身以求得一行道的機會，得以運用其豐富的知識，而實現其救世益民的計劃。如此，我們纔可以瞭解他的生活，也纔能够懂得他的思想。

什麼叫做「志於學」呢？我以為這裏所說的學，不應單指狹義的求知而言，應當是指廣義的

做人而言。所謂志於學的意思，就是說確定了做人的方向。孔子理想中的標準人格，是堯、舜、禹等人。他對於他們的崇拜贊美，可謂是極其能事了。他曾經說過：「巍巍乎，唯天爲大，唯堯則之。」「巍巍乎，舜禹之有天下也，而不與焉。」「禹，吾無閒然矣。」等贊美之辭。有一次南宮适曾經問孔子，爲什麼善於射箭的羿，和力能盪舟的奭，都是不得其死，反而是親身平水種穀的禹和稷，倒得有天下呢？孔子當時未有答言，等到南宮适走了以後，立刻說道，這是一個尚德的人，可以配稱做君子了。孔子有個最得意的學生顏淵，也曾經說過「舜何人也，予何人也，有爲者亦若是」的話。很顯明的，顏淵是以舜作爲他自己做人的標準。孔子所說「吾十有五而志於學」這句話的意思，是告訴我們：他在十五歲的時候，已經確定了做人的方向，而求達到理想中的標準人格。

什麼叫做「三十而立」呢？我以為這句話裏面包含有極重大的意義。做人最重要的事情，是立定脚跟。做人最困難的事情，也是立定脚跟。凡是一個不能立定脚跟的人，結果必然是患得患失，唯利是趨，成爲一種鮮廉無恥之徒。孔子說：「苟患失之，無所不至矣。」（陽貨）這裏面含有着無限慨嘆之意！所以孔子深責之爲鄙夫。可是立定脚跟，不是一件容易做到的事情，一定要能有那種

「泰山崩於前，而色不變；麋鹿行於左，而目不瞬」的精神。立定脚跟雖然是一件不易做到的事情，但是宇宙間一切重大的事業，重大的擔子，只有立定脚跟的人，纔能擔當，纔配擔當，也纔敢於擔當。孟子說：「居天下之廣居，立天下之正位，行天下之大道。得志，與民由之；不得志，獨行其道。富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈，此之謂大丈夫。」（滕文下）必如此，然後可謂立定脚跟，然後可以擔當大事。所以孔子說：「三軍可奪帥也，匹夫不可奪志也。」（子罕）孔子所說「三十而立」之意在此。

怎樣纔是「不惑」呢？孟子說：「我四十不動心。」（公孫上）此與孔子所云「四十而不惑」之意正同。「惑」的發生有二：第一，是由於「欲」；第二，是由於「蔽」。「欲」是外物的誘引，「蔽」是本身的不明。由於外物的誘引，因而隨波逐流，於是心動了。由於本身的不明，因而舉動錯誤，於是行惑了。欲和蔽，都是惑亂我們的根源。老子要我們去欲，荀子要我們解蔽，他們的目的都是希望我們能夠達到不惑的境地。老子第三章上說道：「不見可欲，使民心不亂。」牠的意思是希望我們不去接近那些令人目盲的五色，令人耳聾的五音，令人口爽的五味，令人心發狂的馳騁畋獵，以及令人

行妨的難得之貨。牠以爲我們果能如此，當然就可以不惑了。荀子在解蔽篇上說到蔽的範圍，較爲廣大，他說：「數爲蔽，欲爲蔽，惡爲蔽，始爲蔽，終爲蔽，遠爲蔽，近爲蔽，博爲蔽，淺爲蔽，古爲蔽，今爲蔽。凡萬物異則莫不相爲蔽，此心術之公患也。」荀子把蔽的範圍說得如此廣大，認爲一切只要是相異的東西，都有相互蒙蔽的可能，這是大家心術上所共同的缺點。然則怎樣纔可以解蔽呢？他以為只要我們的心能夠達到「虛壹而靜」的境地，就可以衝破一切的蒙蔽了。因此他把虛壹而靜叫做「大清明」。老子叫我們不要去接近物欲，這是一種退避的消極的態度。荀子叫我們各人在自己的心上去下一番虛壹而靜的工夫，這當然是不失儒家的本來面目。其實一個人被物欲所引誘和外物所蒙蔽的緣故，多半是由於他的知識和經驗的不够。一個知識充足，經驗豐富的人，對於事物之來，當然會有一種判斷是非，加以取捨的能力。又怎會誘於欲而蔽於物呢？所以孔子說：「知者不惑。」（子罕）但是豐富的經驗和充足的知識，不是短時期之內所能得到的，是需要有一個較長的生活，加以日積月累的。凡是到了四十歲的人，他的經驗和知識，應當能夠判斷是非。孔子說：「年四十而見惡焉，其終也已。」（陽貨篇）所以孟子四十不動心，孔子四十而不惑。

「知天命」之意怎講呢？在論語季氏篇上另有一段關於天命的話。孔子說：

君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。小人不知天命而不畏也，狎大人，侮聖人之言。

儒家是很看重天命的，因此往往引起了別人的誤會和攻詰。墨子非命篇之作，就是以儒家爲攻詰的對象。在儒家思想裏面，當然有許多上古遺留下來的原始宗教的成分，不過儒家所說的命，我以爲既無命定的意味，亦少宗教的成分。假如我們把儒家說的天命和人爲兩種思想，合併起來同看，我們就會感覺到：儒家每次說天命的時候，都有一種人爲的力量含在裏面。拋棄了儒家人爲的積極的主張，單看他們所說的天命，這又如何能夠瞭解儒家思想真意之所在呢？在孟子盡心上一篇裏面，曾經有過一段說話，最能發揮這種意思。孟子說：

莫非命也，順受其正。是故知命者不立乎巖牆之下，盡其道而死者，正命也；桎梏死者，非正命也。

我以爲拿孟子所說的這一段話，來解釋孔子的「五十而知天命」一語，最爲正確。什麼叫做天命呢？凡是決定宇宙間一切事物的環境，就叫做天命。所以孟子說：「莫非命也。」什麼叫做正命呢？就



是說：我們應當用盡本身的力量，以求改善所處的環境。什麼叫做知天命呢？就是說：我們應當認識本身所處的環境，應當瞭解本身在環境中所處的地位，應當知道本身有一種改善環境的力量，同時也負擔着一種改善環境的責任。必如此，然後纔能立定脚跟，然後纔能敢於做事，然後纔能樂於做事，然後纔能做到「動心忍性，增益其所不能」的地步。無怪孟子要我們只去努力「修其天爵」了。這種思想，發展到荀子的時候，更爲顯明。荀子的態度是：「從天而頌之，孰與制天命而用之。」主張「制天命而用之」，這是何等重視人爲的態度呀！這是儒家的一貫的思想，也是儒家思想發展應得的結果。

孔子爲什麼又要說「六十而耳順」、「七十而從心所欲不踰矩」呢？我以為這兩句話是孔子生活中最高的境地。孔子也需要到了六十、七十的高齡，然後纔能達此境地。「耳順」是表示得之於外，由外而內的。「從心所欲不踰矩」是表示發之於內，由內而外的。孔子到了六十歲的時候，他就能夠接觸事物，得心應手，應付豫如，於是「耳順」了。孔子到了七十歲的時候，他就能夠一念之微，發之於心，無不當理，於是「從心所欲不踰矩」了。孔子何以能夠如此呢？程明道說：「廓然而

大公，物來而順應。」（定性書）這兩句話很可借用於此，以作解說。「六十而耳順」這是一種「物來而順應」的境地，所以能够得心應手，應付豫如。「七十而從心所欲不踰矩」這是一種「廓然而大公」的境地，所以能够一念之微，無不當理。一個人的造就，如果能够達到了這樣高超的境地，當然是可以處常，可以行道，可以應變，可以從權。孔子在子罕篇上說道：

可與共學，未可與適道；可與適道，未可與立；可與立，未可與權。

共學、適道、立和權，是四種不同的境地，表示出淺深不同的四種工夫。可與「共學」和「適道」的人，足與處常；可與「立」和「權」的人，不僅足與處常，且亦足與應變。但是一個臨難不苟的人，雖然可以不負所托，然而未必足與成事。只有那種能够權衡輕重，使之合理當義，臨變不亂，處之泰然的人，可以成事。這種工夫，這種造就，不是一個有大仁、大智、大勇的人，如何肯做？又如何能够做？我們把這段意思，和上面孔子生活態度的自白一段同看，就可以看出孔子的修養，是如何由淺而深；而他的造就，又是怎樣在與年俱進了。孔子的人格，所以能够達到如此完善的地步，實在是由於他曾經有過一番堅苦卓實的工夫的。孟子把孔子當作是一個標準的人物，他自己正是一個想效法

孔子的人無怪孔子在批評過伯夷、叔齊、柳下惠、少連、虞仲、夷逸諸人的優點缺點之後，他的自我批判是：「我則異於是，無可，無不可。」無怪孟子要以「聖之時者」一語來贊美孔子了。

### 三 仁的定義

儒家對於人格的修養，是如何着手的呢？在論語顏淵篇上曾經有過這樣的一段記載：

顏淵問仁。子曰：「克己復禮爲仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。爲仁由己，而由人乎哉！」顏淵曰：「請問其目。」子曰：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」顏淵曰：「回雖不敏，請事斯語矣。」

這一段的記載，對於儒家思想的關係，非常重大，我們實有詳加討論之必要。而「克己復禮爲仁」一語，則爲儒家全部思想之中心。

仁之一字，是儒家人格修養的標準，在他們是異常看重的。孔子輕易不肯以仁之一字許人；但他卻又常常去鼓勵別人在仁的一方面下功夫。他雖然說過許多近似仁的話，用來形容仁的境地，並且指導別人家種種做仁的工夫的下手方法；可是他又不輕易對於仁之一字，下一個顯明確

切的定義。甚至於在論語子罕篇上還有一條「子罕言利與命與仁」的記載。於是使得大家對於仁之一字的解釋，是衆說紛紜，莫衷一是了。其實孔子對於仁和命何嘗是罕言呢？孔子不僅不罕言仁，不罕言命，而且是非常重視仁和命的。如果我們忽略了仁 and 命這兩個字，來談儒家的思想，那就無異是失去了儒家思想的中心。孔子不僅重視仁，而且對於仁之一字，也曾下過顯明確切的定義。他以「克己復禮」四字，作為仁的顯明確切的解釋，他說「克己復禮爲仁。」他告訴我們這種力量的作用很大，是會使天下的人都歸於仁的。他又告訴我們這種做仁的工夫，是無需外求的，是爲仁由己的。我們看孔子是這樣懇切顯明的在指導大家，怎能還說他對於仁之一字，未下確切的定義，未有顯明的解釋呢？關於仁的工夫，顏淵完全做到，詳情容爲討論。

首先，我們要討論「克己。」在論語子罕篇上曾經有過這樣的一條記載：  
子絕四：毋意；毋必；毋固；毋我。

這條記載，對於儒家思想的關係，是非常的重要，裏面潛藏着極深刻的意思。「意」、「必」、「固」的發生，都是由於有「我」。無我，則可無意，無必，無固了。孟子在盡心上篇曾經說過：

萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉！

孟子主張「萬物皆備於我」，孔子主張「無我」，這兩種思想，在表面看來，似乎是矛盾衝突的了，其實他們的所指不同。孟子所說「萬物皆備於我」，他的着重點，是要我們去做「反身而誠」的工夫。孔子說的「無我」，是要我們除去「我見」「我執」之意。不過一個唯心觀點的思想家，往往會發出唯我論的論調來。孟子說的「萬物皆備於我」一意，發展到明儒王陽明的手裏，組織成他的中心思想「心外無物」的主張。於是他說：「你未看此花時，此花與汝心同歸於寂；你來看此花時，則此花顏色一時明白起來，便知此花不在你的心外。」（傳習錄下）這和英國觀念論者巴克萊所說：「凡存在的都是被感覺的」意思，完全一樣。這種唯我論的思想，實有令人忘卻現實的麻醉作用。現在我們再來討論孔子所主張的「無我」之意，我以為用程明道說的「廓然而大公，物來而順應」一語，加以解釋，最為確切。「廓然而大公」是無「我執」之意。「物來而順應」是無「我見」之意。一個沒有「我執」「我見」的人，當然可以「廓然大公」「物來順應」而做到「無意」「無必」「無固」的地步了。這種功夫，在孔門弟子當中，顏淵做得最為純熟。有一次

孔子叫子路和顏淵，各人說出他自己的志願來。顏淵說明他自己的志願是「無伐善，無施勞。」這兩句話含着極廣大精深的意義。在這裏，我們可以看出顏淵個人造就所達到的境地。

什麼叫做「無伐善」呢？論語上曾經有過兩段記載孔子贊美別人的話，可以拿來與此意比類而觀。在雍也篇上孔子贊美孟之反說道：

孟之反不伐，奔而殿，將入門，策其馬曰：「非敢後也，馬不進也。」

在泰伯篇上孔子贊美泰伯說道：

泰伯其可謂至德也已矣！三以天下讓，民無得而稱焉。

孟之反可謂不誇功，泰伯可謂不伐善。所以孔子贊美孟之反爲不伐，而稱泰伯爲至德。這種不誇功不伐善的思想，在老子書中發揮得最爲透澈。老子在二十二章上說：「不自見故明，不自是故彰，不自伐故有功，不自矜故長。」在二十四章上說：「企者不立，跨者不行，自見者不明，自是者不彰，自伐者無功，自矜者不長。」在三十章上說：「善有果而已，不敢以取強。果而勿矜，果而勿伐，果而勿驕，果而不得已，果而勿強。物壯則老，是謂不道，不道早已。」在五十一章上說：「生而不有，爲而不恃，長而

不幸，是謂元德。」在七十七章上說：「是以聖人爲而不恃，功成而不處，其不欲見賢。」老子書上這許多說話，都是告訴我們同一的意思，都是叫我們不要誇功伐善的意思。有時在正面告訴我們不誇功伐善的好處。他以爲凡是不誇功伐善的人，他們的功是可以長存，而善是可以永在的。有時又在反面告訴我們：誇功伐善的害處。他以爲凡是誇功伐善的人，必定是會遭遇到別人家的猜忌和污蔑，結果會使昔日之功，成爲今日之罪；昔日之善，成爲今日之惡。所以老子書中的意思，是要我們大家都能够做到：「生而不有，爲而不恃，長而不宰」的地步，千萬不可以有「自見、自是、自伐、自矜」的態度，因爲功多則危，位高易傾，物壯則老的緣故呀！

不過老子叫我們不要誇功伐善的出發點，是完全站在利害打算的觀點上面，這和顏淵所說「無伐善」之意不同。顏淵所說「無伐善」之意，是另有一種境界的。我以爲顏淵是一種廓然大公、物我一體的態度，所以他的造就能够高人一等。本來我們大家都是社會上的一分子，誰也不能離開了社會而單獨生存。我們都是有所需要於社會，同時也都能夠有所供獻於社會的。各人的供獻雖有大小不同，其實大家都不過是在社會裏面完成了團體中一分子所應盡的責任而已。那末，



我自己對於社會的這一點纖微的供獻，又那裏有值得誇耀的地方呢？如果抱了這樣的態度，怎樣肯伐善呢？又有何善之足伐呢？所以至德的泰伯，「民無得而稱」；巍巍乎的堯，「民無能名」。他們都是不自伐善的人呀！顏淵能見於此，以此立志，當爲有得之言，無怪他能安貧樂道了。

什麼叫做「無施勞」呢？「無施勞」是一種恕道，是儒家思想的重要成分之一，是做仁的一種工夫。有一次子貢問孔子，有沒有一句話，可以終身依照着牠去做的呢？孔子說道，那只有「恕」之一字了。凡是自己所不願意的事情，是不應當放到別人的身上。另有一次子貢說道，我所不希望別人加之於我的事，我也不想以此事加之於人。孔子說道，賜呀！這不是你能做到的事情。「己所不欲，勿施於人」這是一種「恕」的工夫，這是一種「推己及人」的工夫。這種工夫，不是輕易所能做到的，所以孔子覺得子貢的修養，未能及此。這是「無施勞」的第一層意思。我們既然都是社會上的一分子，對於社會上的一切事情，都應該直接間接負有責任，我們需要養成一種任怨任勞的精神，這是「無施勞」的另一層意思。先師李石岑先生在人生哲學一書上說道：「無伐善是認定我不過是成就『善』的一分子，無施勞是覺悟我也是應該『任勞任怨』的一分

子」(二八八頁)正是此意。

顏淵既然能够「無伐善無施勞」當然他是消除了我執我見，他是已經做到了「毋意，毋必，毋固，毋我」的地步，所以他能够安貧樂道。顏淵對於克己工夫之深，於此可見。

其次，我們要討論「復禮」。「復」是「反」的意思，是「復求諸身」的意思，與「反」之意相反而實相成的，則爲「推」。「反」是反求諸己，推是推己及人，這是儒家思想上的兩大工夫。推的作用有二：第一是恕，第二是仁。恕是推的消極工夫，所以看重「己所不欲，勿施於人」。仁是推的積極工夫，所以看重「己立，立人，己達，達人」。推的作用是由內向外的，反的作用是由外向內的。儒家提出一個「詩」來，以代表推的作用；提出一個禮來，以代表反的作用。詩的作用在於宣洩，所以儒家要我們「興於詩」。禮的作用在於限制，所以儒家要我們「立於禮」。孔子在教導別人的時候，也不過是希望人家能够去學詩，學禮。我們把握着了這個關鍵，來看儒家的思想，可以處處迎刃而解。關於反和推的工夫，孟子發揮得極爲透闢；不過對於禮的闡明，那就不能不首推荀子了。

儒家認爲禮是有好幾種作用的。禮的第一種作用在於「養」。有若說：「禮之用，和爲貴。」(論

（語學而篇）禮的作用爲什麼貴乎和呢？禮又如何纔能够做到和的地步呢？這些解答，就不能不求之於荀子。荀子告訴我們：芻豢稻粱五味調香，有養口的作用；椒蘭芬苾，有養鼻的作用；雕琢刻鏤黼黻文章，有養目的作用；鐘鼓管磬琴瑟笙簧，有養耳的作用；疏房椽額越席牀第几筵，有養體的作用。這樣看來，在我們的生活各方面，幾乎無一事沒有養的作用在內。我們的生活，爲什麼需要養呢？因爲口有五味調香的欲望，鼻有椒蘭芬苾的欲望，目有五色的欲望，耳有五聲的欲望，體有求安適的欲望。物有窮而欲無盡，假如不以禮節之，結果必定是欲窮於物，物屈於欲。所以禮是有養的作用，能够「使欲必不窮乎物，物必不屈於欲，兩者相持而長。」禮和欲在表面上是相反的，禮是限制欲望的，其實禮之所以限制欲望的地方，正是所以養欲的地方。所以荀子說：「人一之於禮義，則兩得之矣；一之於情性，則兩喪之矣。」（理論篇）這是禮的第一種作用。

禮的第二種作用在於「稱情立文。」有一次有一個叫做林放的人，曾經問禮之本於孔子，孔子回答他道：「禮與其奢也，寧儉；喪與其易也，寧戚。」（八佾）這兩句話告訴我們的意思是：與其文過於情，還不如是情過於文的好。孔子認爲這就是禮之本，這就是稱情立文的道理。荀子認爲禮

有三種不同的方式：第一種方式，叫做禮之隆；第二種方式，叫做禮之殺；第三種方式，叫做禮之中流。「禮之隆」是文理繁而情用省的；「禮之殺」是文理省而情用繁的；「禮之中流」是「文理情用相爲內外表裏並行而雜」的。他說君子是「上致其隆，下盡其殺，而中處其中。」儒家心目中的理，當然是理之中流。怎樣方能做到理之中流呢？那就需要「稱情立文」了。所以荀子說：「禮者，斷長續短，損有餘益不足，達愛敬之文，而滋成行義之美也。」（禮論篇）禮爲甚麼要有斷長續短的作用，牠的目的，是在於達到愛敬之文，行義之美的。這就是禮所以貴乎有稱情立文的緣故。孔子對於那些遺其本而專事其末的人，不禁很慨嘆的說道：「禮云禮云，玉帛云乎哉！樂云樂云，鐘鼓云乎哉！」（陽貨）因爲他們早經忘卻了禮的「稱情立文」的作用了。

禮的第三種作用在於「敬始慎終」。孔子曾經以「無違」一語答孟懿子的問孝。後復引仲無違之意，謂：「生，事之以禮；死，葬之以禮；祭之以禮。」就是無違的道理了。爲什麼生事，死葬，和祭都能够合乎禮，就叫做無違，就可以算得是孝呢？荀子告訴我們：凡是事生不忠厚不敬文的，都叫做野；送死不忠厚不敬文的，都叫做瘠。君子是賤野而羞瘠的，所以能够謹於治生，死，生死是人生的大事。

生，是人之始，死，是人之終，終始俱善，那末，人生的道理可以算是完畢了。所以荀子說：「君子敬始而慎終，終始如一，是君子之道，禮義之文也。」（禮論篇）大多數事親的人，是重視生前而不重視死後的。當然，我們並不否認「祭而豐不如養之薄」的道理。但是儒家的孝親之道，其重視死後，並不亞於其重視生前。荀子說：「夫厚其生而薄其死，是敬其有知而慢其無知也，是姦人之道而倍叛之心也。」（禮論篇）生前的孝，是偏於養的；死後的孝，是貴乎敬的。能養親的人，未必是能敬親的；但是能敬親的人，一定也是能養親的人。儒家對於孝親，雖然是敬和養並重的，然而畢竟是敬重於養。孔子在答子夏問孝的時候，告訴他是色難；在答子游問孝的時候，特別看重一個敬字。都是敬重於養的意思。所以儒家要我們「慎終追遠」，要我們「祭如在」，警告我們：「吾不與祭，如不祭。」這些都是儒家所主張的「大孝尊親」的道理。這種禮的作用，儒家叫做「敬始慎終」。

儒家瞭解禮的作用，如此廣大，當然是要重視禮的。在儒家的意思，就個人說，「不學禮，無以立」，貴乎學禮。就為政說，「上好禮，則民莫敢不敬」，貴乎「齊之以禮」。禮的關係既然如此重要，所以孔子要顏淵去做「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」的工夫，告訴他「克己復禮為仁」。

了。

再次，我們要討論「仁」。儒家把「仁」的地位看得極高，論語中說到仁的地方也極多。後面還須討論。這裏所說及的，僅就孔子對於顏淵的指導，以及顏淵自己造就所達到的境地。

第一、爲仁由己。孔子在指導顏淵的時候說：「爲仁由己，而由人乎哉！」爲甚麼說是「爲仁由己」呢？我以爲有兩層意思。第一層意思，是自己努力去作仁的工夫；第二層意思，是自己應該擔負救世的責任。前者是自助，後者是助人。惟其自己去作仁的工夫，然後纔能擔負救世的責任；惟其自己有了救世的抱負，然後仁的工夫纔有着落。孟子說：「舜之居深山之中，與木石居，與鹿豕游，其所以異於深山之野人者幾希！及其聞一善言，見一善行，若決江河，沛然莫之能禦也。」（孟子盡心上篇）「聞一善言，見一善行，若決江河，沛然莫之能禦。」這是自己努力去作仁的工夫，屬於「爲仁由己」的第一層意思。伊尹說：「天之生此民也，使先知覺後知，使先覺覺後覺也。予，天民之先覺者也，予將以斯道覺斯民也，非予覺之而誰也。」（孟子萬章上篇）「非予覺之而誰也。」這是一種責無傍貸的擔當起救世責任的態度，屬於「爲仁由己」的第二層意思。假如自己不去作仁的

工夫，反抱着「爲仁由人」的態度，那樣的人，就是自暴自棄了。對於一個自暴的人，我們還能有什麼話和他可說？對於一個自棄的人，我們還能希望他去做什麼事呢？自暴自棄的人，是儒家所深惡痛絕的。所以孔子在說了一句「爲仁由己」之後，還要加說一句「而由人乎哉？」顏淵對於這方面的工夫做得怎樣呢？我們且看顏淵自己的抱負。顏淵說：「舜，何人也，予，何人也，有爲者亦若是。」（孟子滕文上篇）舜是顏淵理想中的目標，顏淵自己希望能夠達到了舜的地步，所以抱着「有爲者亦若是」的決心。舜是以救世益民爲志的，顏淵既然以舜作爲做人的準繩，當然也是抱着救世益民的志願了。所以孟子說：「禹稷顏回同道，」「易地則皆然。」顏淵所做「爲仁由己」的工夫，於此可見。既然是「爲仁由己」，當然可以得到「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣」的結論。所以孔子說：「有能一日用其力於仁矣乎？我未見力不足者。蓋有之矣，我未之見也！」（論語里仁篇）

第二、天下歸仁 爲什麼孔子要說「一日克己復禮，天下歸仁焉」呢？我們且看論語上其他的兩段說話。在雍也篇上有這樣的一段記載：

子貢曰：「如有博施於民，而能濟衆，何如？可謂仁乎？」子曰：「何事於仁，必也聖乎，堯舜其猶

病諸夫仁者：己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。」

在憲問篇上另有一段記載：

子路問君子。子曰：「修己以敬。」曰：「如斯而已乎？」曰：「修己以安人。」曰：「如斯而已乎？」曰：「修己以安百姓。堯舜其猶病諸！」

這兩段話應當合併起來同看。「修己以敬」是「能近取譬，可謂仁之方也已」的工夫。「修己以安人」是「己欲立而立人，己欲達而達人」的工夫。「修己以安百姓」是「博施於民而能濟衆」的工夫。所以孔子對於「修己以安百姓」和「博施於民而能濟衆」兩語，同樣的發出「堯舜其猶病諸」的贊嘆之辭。「修己以敬」是仁的工夫的起點。「修己以安人」是仁的工夫的方。法。「修己以安百姓」是仁的工夫的目的。「修己以安百姓」和「博施於民而能濟衆」的工夫，雖然是「堯舜其猶病諸」，然而一個做仁的工夫的人，假使不能夠達到了這種境地，他對於仁的工夫，是不能算得純熟的。子貢和子路的造就，尙未能達此高境，孔子恐怕他們過分的好高務遠，反而忘卻了去做「修己以敬」的堅實的工夫，所以對於他們都發出了「堯舜其猶病諸」的贊嘆。



之辭。其實「修己以敬」和「修己以安百姓」的工夫，是一貫的，是應該打成一片的，是可以按部就班的做到的。「博施於民，而能濟衆」正是「爲仁由己」的目的，正應包含在「爲仁由己」的工夫之中。孔子對於顏淵的指導，是立刻兩樣的，顏淵的修養工夫，較之子貢、子路高深得多了。所以孔子直接了當的對顏淵說：「一日克己復禮，天下歸仁焉。」「天下歸仁」不是「博施於民，而能濟衆」和「修己以安百姓」的境地是什麼？！這是何等懷抱！何等胸襟！

第三、仁者不憂 在論語上有兩處地方，講到仁者不憂，辭句幾乎完全相同，都是孔子的說話。子罕篇上的記載是：

知者不惑，仁者不憂，勇者不懼。

憲問篇上的記載是：

君子道者三，我無能焉。仁者不憂，知者不惑，勇者不懼。

關於「智」和「勇」暫不討論。現在所要解說的，是「仁者不憂」一語。一個人爲什麼要憂愁呢？

大體說來，由於不能擺脫一個「私」字。私意的構成，大都由於「名」和「利」的束縛。重名的人，多爲人，結果是「寵辱若驚」。重利的人，多貪得，結果是「不奪不饜」。凡是終日在「寵辱若驚」「不奪不饜」的圈子裏面討生活的人，他又怎能不憂愁呢？「私」的反面是「公」，「公近仁」。仁者的態度是「廓然大公」，仁者的工夫是「反求諸己」。一個「反求諸己」的人，他怎會「寵辱若驚」而重名呢？一個「廓然大公」的人，他怎會「不奪不饜」而貪得呢？一個不重名，不貪得的人，還能有什麼事件足以使他憂愁呢？孔子自己的志趣是「飯疏食飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣；不義而富且貴，於我如浮雲。」（述而）孔子自己的生活是「其爲人也，發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至云爾」。「富貴如浮雲」還有什麼利足貪；「發憤忘食，樂以忘憂」還有什麼名足重。孔子說：

賢哉回也！一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回不改其樂。賢哉回也！（論語雍也篇）

顏淵何以能够處於陋巷簞瓢的生活情況之下，依舊是不改其樂呢？這是由於「君子憂道不憂貧」的緣故呀！所以孔子說：「仁者不憂。」

「爲仁由己」是仁者着手的工夫；「天下歸仁」是仁者最終的目的；「仁者不憂」是仁者生活的態度。必如此，然後可以算得是做到了仁的工夫，然後配稱做「仁者」。

## 四 修己治人的主張

儒家的中心思想有二：一爲「克己無我」；一爲「修己治人」。關於「克己無我」上面已略論及。現在單就「修己治人」加以討論。

先講「修己」。

論語學而篇上孔子有過一段說話。

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。

在這一段話裏面，我們看出了弟子所需要做的修己的功夫。弟子是做人的開端，當然這是做人的初步工夫。儒家認爲做人的初步修己的功夫有三：第一，入孝出弟；第二，謹而信；第三，愛衆親仁。「學文」雖然也是儒家所重視的，但在做初步修己工夫的弟子說來，那是「行有餘力」的事了。

「入孝出弟」是儒家所重視的。有若說：

君子務本，本立而道生。孝弟也者，其爲仁之本與！（論語學而篇）

儒家把孝弟的地位看得極高極重，認爲是「仁之本」。弟的工夫，實包含於孝之中，故有「入孝出弟」之說。儒家既然這樣的看重孝，當然我們對於孝應有較詳細的討論。禮記祭義篇說：

大孝尊親，其次弗辱，其次能養。

這幾句話雖然不是孔子親自說的，但是儒家孝的功夫，卻不能出此範圍。「能養」的功夫，不如弗辱；「弗辱」的功夫，又不如尊親；此儒家所以有「大孝尊親」的話。關於這三種功夫，在論語裏面，似乎都有記載。能養功夫的記載，有如下幾段。孔子說：

父母在，不遠遊，遊必有方。（里仁篇）

父母之年，不可不知也；一則以喜，一則以懼。（同上）

事父母，幾諫，見志不從，又敬不違，勞而不怨。（同上）又說：

孝哉閔子騫。人不問於其父母昆弟之言。（先進篇）

「能養」的孝道，固以晨昏定省爲要件，但其範圍，又不以晨昏定省爲限。「能養」的工夫，固應順

從不違不怨，但又不可忽略了婉諫一事。孔子從三方面來指導我們做「能養」的工夫。一、減輕父母對於子女的懸念。二、子女時刻不忘敬孝父母的誠心。三、子女應做不違不怨的幾諫工夫。前兩者屬於消極的「能養」；後一者屬於積極的「能養」。前兩者的範圍，只限於親子之間的關係；後一者的影響，能及於較廣大的範圍。「不遠遊，遊必有方」屬於第一種「能養」的工夫。「牢記父母之年，以喜以懼」屬於第二種「能養」的工夫。「幾諫，敬而不違，勞而不怨」屬於第三種「能養」的工夫。這三種工夫都做到了，然後可以算得是「能養」。閔子騫對於能養的工夫做得最好，所以孔子以「孝哉」兩字贊美他，因為他達到了「人不問於其父母昆弟之言」的地步了。呀！關於「弗辱」工夫的記載，論語上有如下幾段：

孟武伯問孝。子曰：「父母唯其疾之憂。」（爲政篇）

曾子有疾，召門弟子曰：「啓予足，啓予手。詩云：『戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰。』而今而後，吾知免夫。小子！」（泰伯篇）

葉公語孔子曰：「吾黨有直躬者，其父攘羊而子證之。」孔子曰：「吾黨之直者異於是。父爲

子隱，子爲父隱，直在其中矣。」（子路篇）

又學而篇上孔子說道：

父在觀其志，父沒觀其行，三年無改於父之道，可謂孝矣。

「能養」的孝道，多半須侍奉於父母的左右；「弗辱」的孝道，則不受此限制。「能養」的孝道，僅能行之於父母在世的時候；「弗辱」的孝道，無論是在父母生前，抑或死後，都能够做到，都應當做到。大體說來，「能養」的孝道，以「親」爲中心；「弗辱」的孝道，以「子」爲中心。惟其是以「親」爲中心，所以「能養」的孝道，需要在父母生前，需要侍奉於父母左右。惟其是以「子的本身」爲中心，所以隨時隨地都應做到「弗辱」的工夫，都應完成「弗辱」的孝道。於是孝的作用，從親子關係，廓大到個人的全部生活了。注重衛生，鍛鍊身體，免除疾病，這是每一個人生活上必須的條件，因爲「父母唯其疾之憂」，所以又成爲一種孝道了。就免除父母之憂來說，本來可視爲「能養」的孝道；就愛護自己的身體來說，卻又成爲「弗辱」的孝道。因爲自己的身體是父母的一部分，是從父母所分得的，所以愛護自己的身體，就是「弗辱」的孝道。根據這個見解，於是儒家主張

「身體髮膚，受於父母，不敢毀傷，」重視「子全而歸之。」曾參在臨終的時候，那種「啓予足，啓予手，而今而後，吾知免夫，小子」的表示，可以算得是達到了「弗辱」的孝道之最高峯了。假如發生了類似「其父攘羊」的事情，做子女的既不能幾諫於事前，只好「隱中見直」。「隱中見直」也是弗辱的孝道之一。所以孔子對人要觀志於父在，觀行於父沒，凡是能够做得到「三年無改於父之道」的，都可以算得是完成了「弗辱」的孝道。關於「尊親」論語學而篇上記載着孔子與人家的幾段問答。

子遊問孝。子曰：「今之孝者，是謂能養，至於犬馬，皆能有養，不敬，何以別乎！」

子夏問孝。子曰：「色難。有事，弟子服其勞；有酒食，先生饌，曾是以爲孝乎！」

孟懿子問孝。子曰：「無違。」樊遲御。子告之曰：「孟孫問孝於我，我對曰無違。」樊遲曰：「何謂也？」子曰：「生，事之以禮；死，葬之以禮；祭之以禮。」

能養和服勞，都是孝親的事件；敬和色難，都是尊親的道理。表面上對於孝親的事件，雖能全部做到，實際上沒有做到尊親的道理，依舊算不得完成孝道。儒家是極其重視尊親的，因爲尊親是孝的基



礎。儒家談孝雖有「能養」「弗辱」「尊親」的分別，其實三者有時是難於劃分的。只有打成一片，然後纔可以完成孝道。「能養」是不能離開「尊親」的，「弗辱」又僅不過是「尊親」的一種而已。大體說來，雖可認為「能養」是直接孝，「弗辱」和「尊親」是間接的孝；「能養」和「弗辱」是消極的孝，「尊親」是積極的孝。其實尊親的能養，則成爲消極的孝；幾諫的能養，則成爲積極的孝。「父母唯其疾之憂」是消極的孝；愛護身體，擔當事業，則又成爲積極的孝了。儒家雖有尊親，弗辱和能養的三種孝道，其實是打成一片，不可劃分的。孔子說：「生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮。」這裏面包含有能養的孝，包含有弗辱的孝，更包含有尊親的孝。不過「能養」的範圍只限制於親子之間；「弗辱」的範圍，則廓大到個人一生；「尊親」的範圍，則影響於整個社會。儒家認爲：「君子篤於親，則民興於仁，」「慎終追遠，民德歸厚矣。」他們把孝弟尊親的作用，看得如此重大。「能養」和「弗辱」幾乎又成爲尊親的一種了。所以儒家主張「大孝尊親。」

儒家認爲弟子修己的第二步工夫，是「謹而信」。謹的工夫重在訥言，信的工夫重在敏行。言和行，是人生兩大要件。自幼至老，無一事不在言和行中。言的缺點在狂妄過實，故貴乎謹；行的缺點

在不踐宿諾，故貴守信。訥言不足以包括謹字，但訥言爲謹之要件；敏行不足以完成信字，但敏行有助於守信。子貢說：「君子一言以爲知，一言以爲不知，言不可不慎也。」（論語子張篇）這是告訴我們所以要訥言的道理。知和不知的分別，就以一言而決，我們在發言的時候，怎能還不謹慎呢？「子路有聞，未之能行，唯恐有聞。」（論語公冶長篇）這是一位敏行的模範人物。時時恐怕有新的事件來臨，對於已知的事情，怎能不趕快做去這種「無宿諾」的精神，大有助於守信。所以我們貴乎敏行了。其實言和行是不能分開的。言是行的計劃，行是言的實踐。儒家訥言敏行的意思，是要我們多做少說話。儒家最欽佩的人物，是先做事，後說話；其次，是說了話，就去做。他們最痛恨的是那班言過其實以及只說話而不做事的人們。因爲空言無補，「巧言亂德」的緣故呀！孔子生平最深惡痛絕的，莫過於巧言令色的人了。孔子說：

巧言令色，鮮矣仁！（學而篇）

巧言令色，足恭，左邱明恥之，丘亦恥之。匿怨而友其人，左邱明恥之，丘亦恥之。（公冶長篇）

又說：

不有祝鮀之佞，而有宋朝之美，難乎免於今之世矣。（雍也篇）

巧言令色正是訥言敏行的反面。巧言令色的人，一定不誠，一定不直。一個不誠的人，他的行動，必定虛偽；一個不直的人，他的心地，必定偏私。凡是行動虛偽，心地偏私的人，當然是「鮮矣仁」了。我們對於虛偽的行動和偏私的心地，怎能不引以為恥呢？我們對於一個不誠不直的人，怎能不深惡痛絕呢？我們對於一個不誠不直的社會，又怎能一日安居而立足呢？有一次司馬牛問仁於孔子。孔子回答他道：「仁者其言也訥。」司馬牛不能瞭解這一句話的含意，很懷疑的又問道，一個人的講話能訥，難道就能够算是仁了嗎？孔子引伸其意說道：「爲之難，言之得無訥乎！」巧言令色，是人們一切病根之所在。此病不除，難以爲人，去病良藥，無過言訥。因言訥的人，中心有主，判是非，權輕重，言顧行，行顧言，言必信，行必果，當然不會大言欺人，巧言亂德。所以孔子告訴我們：「古者言之不出，恥躬之不逮也。」君子恥其言而過其行，「先行其言，而後從之。」無怪儒家主張「剛毅、木訥、近仁」了。巧言令色和訥言敏行，這兩種人，不僅是表面行爲上的不同，實際上做人的態度也是兩樣。前者做人的態度是「爲人的」，後者做人的態度是「爲己的」。惟其做人的態度是「爲人

的。」所以處處見好於人，巧言令色。惟其做人的態度是「爲己的。」所以事事腳踏實地，訥言敏行爲人的態度，心勞日拙；爲己的態度，日進無疆。兩種做人的態度不同，顯現出兩種不同的行爲和兩種不同的人格。儒家大聲急呼的排斥爲人的態度而提倡爲己的態度，儒家特別重視人格。孔子說：「古之學者爲己，今之學者爲人。」（憲問）「君子求諸己，小人求諸人。」（衛靈公）儒家指導我們做工夫的方法是：「不患無位，患所以立；不患莫己知，求爲可知也。」（里仁）「不患人之不知，患其不能也。」（憲問）這些都是爲己的切實的工夫。儒家痛惡巧言令色，提倡訥言敏行，主張弟子去做「謹而信」的工夫，是在指導我們一種正當的做人的態度，希望大家都能修養成爲完善的人格。儒家那種懇切實的爲己的精神，是值得我們提倡的。

儒家以爲「愛衆親仁」是弟子修己的第三步工夫。修己爲什麼要愛衆呢？論語顏淵篇上有這樣的記載。「樊遲問仁。子曰，愛人。」「仁者愛人」正是「汎衆愛」的註解。爲什麼愛人就可以叫做仁者呢？這層意思，孟子發揮得最爲透澈。孟子說道：「惻隱之心，仁之端也。」何以見得？孟子舉例說明道：「所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。非所以內

交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。」孟子把這一點「惻隱之心」，「不忍人之心」，「愛人之心」，廓大開來，推廣到社會國家，他認為是可以發生極大的作用的。孟子說道：「人皆有不忍人之心，先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上。」（以上均見孟子公孫上篇）這一點本來是孟子思想的出發點，在這裏不必多說。但是「惻隱之心」，「不忍人之心」，都是「愛人」的表示，都是屬於仁者的心腸，所以說能「愛人」的人，可以稱做仁者了。所以儒家認為「汎愛衆」是弟子修己的要件之一。不過個人如何纔可以做到愛衆的工夫？首要的就在能够避免一個「怨」字。儒家提出兩種辦法：第一、薄責於人；第二、不念舊惡。「薄責於人，則遠怨矣；」「不念舊惡，怨是用希。」這兩點都能做到，然後可算得愛衆了。爲什麼又要親仁呢？愛衆是惻隱之心，是仁術的發端；親仁是交朋之道，是修己的發端。

孔子說：

德不孤，必有鄰。（里仁篇）

里仁爲美，擇不處仁，焉得知。（同上）又說：

無友不如己者。（學而篇）

孔子深知道環境力量之偉大。環境有一種支配我們全生活的潛勢力。我們的舉動氣質，往往在不知不覺當中，跟隨着環境而轉移，受着了環境的潛移默化。不過我們在相當的情形之下，也還有選擇環境的可能。但是當我們一旦投身到環境裏面，畢竟是受着環境支配的。那種「不曰堅乎，磨而不磷；不曰白乎，涅而不緇」的工夫，豈是常人所能做到？尤其是一些立志未堅、識見淺短的青年，更加不能忽略了所處的環境。所以儒家提出「親仁」一語，作為弟子修己的工夫。親仁，就是環境的選擇。儒家親仁的方法有二：一為擇居，一為擇友。擇居以里仁為美，擇居而不處仁，不能算得是一種有見識的舉動。擇友貴賢於我，友以輔仁，若不如我，無益有損。但我貴修德，然後得鄰，「同聲相應，同氣相求。」論語公冶長篇記載道：

子謂子賤，君子哉！若人！魯無君子者，斯焉取斯！

在這一段話裏面，我們看出有擇居、擇友的兩種作用。魯是一個多君子的地方，子賤又能和君子為友，所以子賤也成爲一個君子了。儒家指導弟子修己，在「汎愛衆」之後，加上「親仁」一語，實含

深意。

以上是說明弟子的修己功夫。

論語憲問篇上孔子說過這樣的話：

今之成人者何必然。見利思義，見危授命，久要不忘平生之言，亦可以爲成人矣。

這一段話可以看着是成人的修己工夫。得失取捨之間，可見操守；生死危亡之際，可見人格；必踐前言，久而不忘，可謂守信。這三件事都是很難做到的，但又不容忽略苟且。利和義的辨別，在儒家是異常重視的。尤其是儒家中的孟子，辨別義利極嚴，他無一處不叫我們取義捨利，他是以義利之辨，作爲權衡一切事物的標準。爲什麼儒家要重義輕利呢？孔子說：

放於利而行，多怨。（里仁篇）

無欲速，無見小利。欲速，則不達；見小利，則大事不成。（子路篇）

又論語季氏篇上有這段記載：

齊景公有馬千駟，死之日，民無德而稱焉。伯夷，叔齊餓於首陽之下，民到於今稱之。

有些人認爲：重利的人是過的一種利害打算的生活；重義的人，不是過的一種利益打算的生活。這就是利和義的分野。我認爲這是一種僅見到一面而忽略了另一面的看法。誠然，重利是一種打算的生活，其實，重義又何嘗不是一種打算的生活呢？重利的人，他的打算，只顧及到目前，而忘卻了將來；只看到了自身，而忽略了大衆。重義的人的打算就不同了。他不僅顧及到目前，而且顧及到將來；他不僅看到了自身，而且看到了大衆。有時他會因着將來的打算，放棄目前的小利；因着大衆的利益，看輕個人的得失。這種顧及將來，重視大衆，放棄目前，犧牲小我的態度，我們就叫做義。其實這正是利之大者，如何能夠說是沒有打算在內呢？墨經上說：「義，利也。」周易說：「利者，義之和也。」兩者間的關係，於此可見。無論儒家是如何的重義輕利，但是當他們說到捨利取義的時候，依舊是脫離不了一種打算的態度。嚴格講來，儒家又何嘗看輕打算的態度？儒家不僅不看輕打算的態度，而且正在那裏懇切詳明的指道我們，當得失取捨的時候，貴乎打算得當。顏習齋認爲董仲舒所說：「明其道不計其功」一語，爲「明其道不急其功」之誤，改「計」爲「急」是含有着極深刻的意思，這是一種頗有見地的看法。孔子爲什麼叫我們不要看重利呢？他的理由是一個依照着利去



做事的人，結果是會遭人怨恨的。一個處處貪圖小利的人，是不能夠做成大事的。無德多財的齊景公，民無所稱；重義忘利的伯夷、叔齊，人人景仰。我們要想免除怨恨，做成大事，受人景仰，處於得失利害的時候，是不應當忘了「義」之一字。儒家希望我們都能做到「義然後取，人不厭其取」的地步。孔子自白其志趣是：「不義而富且貴，於我如浮雲。」所以說：「富與貴，是人之所以道得之，不處也；貧與賤，是人之所以惡也，不以其道得之，不去也。」處和去的打算，是以得道與否作標準的。所以儒家說：「君子喻於義，小人喻於利。」

事事必求合乎義的態度，廓大開來，將從「見利思義」達到了「見危授命」。「利」是有所得，此為平常情況，「危」則禍患當前，生死決於俄頃，此為非常情況。處於平常情況，尚有「思義」之餘地；處於非常情況，若非平時涵養純熟，立志堅定的人，很少能夠做到「思義」而「授命」的地步。「見利思義」是一種「富貴不能淫」的工夫，可使貪夫廉，已覺難能；「見危授命」是一種威武不能屈的工夫，可使懦夫有立志，更屬可貴。「見危授命」雖然不能離開「思義」的範圍，但其境地則較「見利思義」為高，而困難更遠過之了。儒家裏面，最顯現出義氣凜然而重視「見危

授命」的人物，當推曾參和孟軻。曾參說：「可以託六尺之孤，可以寄百里之命，臨大節而不可奪也。君子人與？君子人也！」（論語泰伯篇）孟軻說：「富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈，此之謂大丈夫。」這是人格最高的表現，這是「見危授命」的精神。最高人格的表現，乃是儒家培養的目標。

關於守信，上面已有論及。守信是做人的要件之一，儒家重視守信。有若說：「信近於義，言可復也。」（論語學而篇）「言可復」是能實踐其言之意。凡是能够實踐其言而守信的人，他的行動可以算得是近於義了。老子六十三章上說：「輕諾必寡信，多易必多難。」輕諾的人，未必語語實踐，結果必然寡信；多易的人，事先不加考慮，中途反多困難。若欲守信，宜重然諾；若欲成事，宜存戒心。但立即實行其然諾較易，「久要不忘平生之言」較難。托孤寄命，臨難不苟，所以行義亦為守信。言行必求能合乎義，這是守信的目的；「信近於義，言可復也」這是信的本質。孔子說：「言必信，行必果，硜硜然小人哉，抑亦可以為次矣。」（子路篇）孟子說：「大人者，言不必信，行不必果，惟義所在。」（離婁下篇）在這兩段話裏面，很可以看出儒家思想的着重點。儒家很看重信，儒家更看重義。儒家重信，因為「信近於義」，可見儒家重義過於重信。言行若合於義，自當貴乎守信；言行若不合義，

則守信的意義安在？孔子認爲只知言信行果，不知其他的人，僅是「可以爲次」的小人。孟子則大聲疾呼的主張：「言不必信，行不必果，惟義所在。」「惟義所在，不信不果」這是一種極剛毅的人格，也是一種極大膽的言論，無怪儒家痛恨亂德的鄉原了。儒家所說「成人」的要件，是一貫的，是處處不離開一個「義」字的。

以上是說明成人的修己工夫。

在論語子路篇上，孔子說道：

行己有恥，使於四方，不辱君命，可謂士矣。

儒家認爲士的修己工夫有二：一則行之於己，貴乎有恥；一則見之於事，不辱君命。關於「行己有恥」我且提出四條。孔子說：

古者言之不出，恥躬之不逮也。（里仁篇）

君子恥其言而過其行。（憲問篇）

邦有道，貧且賤焉，恥也；邦無道，富且貴焉，恥也。（泰伯篇）

又說：

邦有道穀，邦無道穀，恥也。（憲問篇）

前兩條是關於言和行的方面。凡有言過其行的地方，君子都應引以爲恥。上面已曾論及，不再討論。現在單就後面兩條加以說明。儒家很重視一個恥字。孟子說：「羞惡之心，義之端也。」中庸說：「知恥近乎勇。」爲什麼說知恥是義的發端而又近乎勇呢？這正是儒家做人的一貫的道理。儒家做人，貴乎站牢一個堅卓不搖的立腳點。就修己來說，在於學道；就用世來說，在於行道。個人生活，雖極貧苦，但學道之志不搖；社會環境，雖極惡劣，但行道之心不改。儒家學道的目的，即在行道，兩者打成一片。用捨行藏，大節所關，儒家異常重視。用而不得行道，藏而不求行道，都是儒家所引以爲恥的事情。知其所恥，一方面有不願爲之事，另一方面有必當爲之事，於是義和勇，都在行爲裏面顯現出來了。孟子說：「人有不爲也，而後可以有爲。」正是這個意思。儒家最認爲可恥的事，則爲世治無可行之道，世亂無可守之節，食祿貪榮，素餐尸位。這樣的人，不足以云立身，不足以云益世。孟子說：「人不可以無恥。無恥之恥，無恥矣！」（盡心上）儒家重視「行己有恥」的意義在此。

「行己有恥」重在處己，重在辨別是非，知有所不當爲之事，然後足與有爲。「使於四方，不辱君命」重在行事。儒家重視行事，使不辱命，雖不足云行道，但可無負所托了。論語憲問篇上有此記載：

蘧伯玉使人於孔子，孔子與之坐而問焉。曰：「夫子何爲？」對曰：「夫子欲寡其過而未能也。」使者出。子曰：「使乎，使乎！」

孔子在子路篇說道：

誦詩三百，授之以政，不達；使於四方，不能專對，雖多，亦奚以爲？

使於四方，不是一件容易做的事情，是需要有專門技能的人材，纔能擔任，因爲出使的影響，關係到國家全局的。儒家是很重視行政出使的，平時也在培養着這方面的人材，學詩知言，就是這種準備的工夫。學詩若不達於政，不能專對，則所學何用？故儒家重視使不辱命。孔子認爲蘧伯玉的使者，言詞謙虛而不卑下，愈彰主人的賢德，可以算得是善於辭令的人了，所以深加贊美。使者貴乎應對得當，不失身分，這是一種見理於事的工夫。若非平時修養有素，怎能做到「不辱君命」的地步呢？

以上是說明士的修己工夫。

再講治人。

修己是儒家做人的準備，治人是儒家做人的目的。修己的工夫重在學習，治人的工夫重在爲政。關於儒家爲政治人方面，提出四點，加以討論。

第一、正名。論語上有兩段關於正名的問答。

子路曰：「衛君待子而爲政，子將奚先？」子曰：「必也，正名乎！」子路曰：「有是哉！子之迂也。奚其正？」子曰：「野哉！由也！君子於其所不知，蓋闕如也。名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也，君子於其言，無所苟而已矣。」（子路篇）

齊景公問政於孔子。孔子對曰：「君君，臣臣，父父，子子。」公曰：「善哉！信如君不君，臣不臣，父不父，子不子。雖有粟，吾得而食諸！」（顏淵篇）

名正言順，事成，是儒家正名的要意，也是儒家正名的目的。禮樂刑罰，是儒家爲政治人的工具。禮樂

與，刑罰中，則事成；禮樂不與，刑罰不中，則事不成。名正言順，則禮樂可與而刑罰可中；名不正，言不順，則禮樂不與而刑罰不中了。凡是可以行的事情，必定可以言之成理；凡是可以言的事情，必定可以公之於衆。一個人要想事情成功，行動得當，言之有理，見信於人，首先貴乎正名。所以孔子爲政的第一要事，是「正名」。「君君，臣臣，父父，子子。」儒家怎樣正名呢？他們提出了兩個要點：第一、重視一個「位」字；第二、重視一個「信」字。孔子說：「不在其位，不謀其政。」（泰伯篇）曾參說：「君子思不出其位。」（憲問篇）儒家要我們各人不要忘記了各人所處的地位，各人應當歸還到各人所處的地位。各人的一舉一動，應當以他自己所處的地位爲範圍。這樣就可以免除了許多無味的紛爭，而名正言順，事成了。這是儒家正名的第一要點。有一次子貢問政，孔子提出了「足食、足兵、民信之矣」三個要件來。子貢問道，當萬不得已的時候，在這三件事情裏面，先除去那一件事情呢？孔子說道：「去兵。」子貢又問，當萬不得已的時候，在這兩件事情裏面，先除去那一件事情呢？孔子斬釘截鐵的回答道：「去食。自古皆有死，民無信不立。」正名，所以立信；名不正，則信不立。儒家認爲在爲政的要件裏面，兵可去，食可去，信不可去，因爲名不正是會達到「民無所措手足」的結果的。所

以孔子說：「自古皆有死，民無信不立。」這是儒家正名的第二要點。正名、定位、立信的意義如此嚴重，而關係又極其重大，無怪儒家重視正名了。孔子說：「天下有道，則禮樂征伐，自天子出；天下無道，則禮樂征伐，自諸侯出。自諸侯出，蓋十世希不失矣；自大夫出，五世希不失矣；陪臣執國命，三世希不失矣。天下有道，則政不在大夫；天下無道，則庶人不議。」（季氏篇）名正、位定、信立，則天下有道，政不在大夫，庶人不議。名不正，位不定，信不立，則天下無道，紛亂四起。儒家爲政，首重正名，這是一種顧慮深遠見解正當的主張，不可視之爲不切實際的迂闊之論。

第二、尚賢 儒家極端重視個人的修己，這種思想，運用到爲政方面，形成了尚賢的主張。儒家所主張的尚賢，可從兩方面來觀察。第一是執政者的自身，重在正己；第二是執政者均用，重在尚賢。其實依舊是尚賢的一貫主張，不過是兩個階段罷了。孔子說：

其身正，不令而行；其身不正，雖令不從。（子路篇）

上好禮，則民易使也。（憲問篇）又說：

上好禮，則民莫敢不敬；上好義，則民莫敢不服；上好信，則民莫敢不用情。（子路篇）



孔子在答季康子問政的時候說道：

政者，正也。子帥以正，孰敢不正。（顏淵篇）

「政者，正也。」這是一個極有意義的定義。正有公正的涵義。廓然大公，無所偏袒，是非曲直，持之以平。正有正直的涵義。守正不阿，如繩之直，足以正己，足以正人。一個居上位的人，能夠好禮，在下面的人，當然都能恭敬而守禮了；一個居上位的人，能夠好義，在下面的人，當然都能好善而守義了；一個居上位的人，能夠好信，在下面的人，當然都能用情而守信了。這豈不是做到「其身正，不令而行」？「子帥以正，孰敢不正」的地步了嗎？反過來說，一個不能正其身的人，他所發出的政令雖然很嚴，但他自己的言行不能一致，這又如何能够使大家心悅誠服的依照着政令去做呢？所以儒家爲政，首重正己。儒家運用「其身正，不令而行」的意思到用人方面，當然主張尙賢了。孔子說：

舉直錯諸枉，則民服；舉枉錯諸直，則民不服。（爲政篇）又說：

舉直錯諸枉，能使枉者直。（顏淵篇）

這兩段話的涵義，極其豐富。儒家政教合一的思想，於此可見。直和枉是正相反對的兩極端。直者正，

枉者曲；直者真誠，枉者虛偽；直者求諸己，枉者求諸人；直者合乎人情，枉者矯情從俗。舉直，是賢者進而  
不賢者遠，民見在上者的真誠，自當心悅誠服。舉枉，是不賢者進而賢者遠，民見在上者的虛偽，焉  
得心悅誠服？進一步說來，舉直，不僅是賢者進而不賢者遠，賢者在位，發生感人化俗的力量，能够使  
枉者轉而成直。政治賢明，有一種使人心服的力量；人格感化，有一種轉移習俗的功能。政教合一，乃  
是儒家最高的理想。子夏說：「舜有天下，選於衆，舉皐陶，不仁者遠矣；湯有天下，選於衆，舉伊尹，不仁  
者遠矣。」（顏淵篇）儒家政教合一的精神，於此可見。這就是儒家爲政所以主張尚賢的理由。所  
以孔子說：「君子之德風，小人之德草，草上之風必偃。」（顏淵篇）孟子說：「惟仁者宜在高位，不  
仁而在高位，是播其惡於衆也。」（離婁上篇）執政若非賢者，是播其惡於衆，可見爲政尚賢的重  
要了。

第三、重德 儒家既然主張政教合一，其在爲政的運用方面，當然會得到重德不重刑的結論。  
孔子說：

爲政以德，譬如北辰，居其所，而衆星拱之。（爲政篇）又說：

道之以政，齊之以刑，民免而無恥。道之以德，齊之以禮，有恥且格。（同上）

爲政的要點有二：一重引導，一重制裁。引導的目的，在於納之於軌道之中；制裁的目的，在於防止其行動出軌。引導是一種積極的作用，制裁是一種消極的作用。引導的作用，有時而窮，所以不得不借重制裁的力量。政和德的作用，屬於引導的一方面，刑和禮的作用，屬於制裁的一方面。但政的引導，重在命令；德的引導，重在感化。刑的制裁，重在處罰；禮的制裁，重在知恥。故政和刑的作用，是屬於消極方面的；而德和禮的作用，是屬於積極方面的。運用消極的政和刑，雖可免惡除非於一時，但無法禁之於永久。運用積極的德和禮，不僅格非，且能知恥。就表面看來，兩者似乎收同樣的效果；但就影響上說，意義則完全兩樣了。儒家爲政的目的，不重制裁，而重引導；固貴格非，尤貴知恥。所以儒家重視德和禮，而不重視政和刑。因爲政和刑，是「以力服人，非心服也，力不贍也」；德和禮，是「以德服人，中心悅而誠服也」。在論語衛靈公篇上有過一段形容爲政以德的最好的說話。孔子說：

無爲而治者，其舜也與！夫何爲哉？恭己正南面而已矣！

「無爲」兩字，老子書中說得最多，幾乎成爲老子書中政治思想的中心。什麼叫做「無爲」？爲什

麼能够「無爲而治」呢？我們且看老子書中是怎樣說的。老子說：

將欲取天下而爲之，吾見其不得已。天下神器，不可爲也。爲者敗之，執者失之。（二十九章）

爲學日益，爲道日損。損之又損，以至於無爲，無爲而無不爲。取天下常以無事，及其有事，不足以取天下。（四十八章）

聖人處無爲之事，行不言之教。萬物作焉而不辭，生而不有，爲而不恃，功成而弗居。夫唯弗居，是以不去。（二章）又說：

爲無爲，事無事，味無味。（六十三章）

歸納老子書中所說「無爲」的意思，似乎可得三點。第一，不可爲；第二，爲無爲；第三，無爲而無不爲。「不可爲」是說「有爲」的害處；「爲無爲」是以「無爲」爲工具；「無爲而無不爲」是說「無爲」的功用。老子是站在「爲者敗之」、「取天下常以無事」的利害打算的觀點上面來講無爲。這和儒家講「無爲」的態度，似乎兩樣。老子絕對排斥「有爲」，認爲「有爲」反足敗事，叫我們以「無爲」爲「爲」。儒家並不否認「有爲」的作用，但認爲「有爲」的作用，出於免強，收

效甚微，最多只能做到「民免而無恥」的地步。「無爲」的作用就不同了，因爲出於感化，啓發我們爲善去惡的本心，使我們養成一種判別是非曲直的能力，結果能够做到「有恥且格」的地步。這是「有爲」和「無爲」的不同，也是儒道兩家在思想上的分野。舜的「無爲而治」正是儒家理想中「爲政以德」的最高境地。「恭己正南面而已矣」正是「譬如北辰，居其所而衆星拱之」的寫狀。既然是「爲政以德」了，當然可以達到「夫何爲哉」的地步；既然是「有恥且格」了，當然可以「無爲而治」。

第四、推恩 推恩的思想，本來出發於儒家的「恕」的觀點。儒家的恕道，着重推己及人，含有積極和消極兩方面的作用。消極的恕道是：「己所不欲，勿施於人。」積極的恕道是：「己之所欲，推之於人。」「己之所欲，推之於人」的積極的恕道，正是儒家所主張的「己欲立而立人，己欲達而達人」的仁道。所以儒家把這種「推恩」的政治主張，又叫做「仁政」。關於爲政方面，孔子曾經提出過幾種具體的條件。他說：

道千乘之國，敬事而信，節用而愛人，使民以時。（論語學而篇）

孔子認爲「爲政」的要點，不能出此五者。敬事，是爲政者的態度，是就爲政者自身來說，信，是立國的根本，是就爲政者對人來說。這兩件事是爲政的大體。其餘的三件事，則屬於爲政的運用，似可包括在「推恩」的範圍之內。節用，是消極的推恩，愛人，是積極的推恩，使民以時，是推恩的運用。關於這三方面的見解，孟子都有極透澈的發揮。孟子說：

庖有肥肉，廄有肥馬，民有飢色，野有餓殍，此率獸而食人也。獸相食，且人惡之；爲民父母行政，不免於率獸而食人，惡在其爲民父母也！（梁惠上篇）又說：

今之事君者曰：「我能爲君辟土地，充府庫。」今之所謂良臣，古之所謂民賊也。君不鄉道，不志於仁，而求富之，是富桀也。「我能爲君約與國，戰必克。」今之所謂良臣，古之所謂民賊也。君不鄉道，不志於仁，而求爲之強戰，是輔桀也。（告子下篇）

凡是一個執政的人，假如他只知知道富國，不知道富民，只知道興戎，不知道節用；這樣爲政的結果，就對人民方面來說，這是一個民賊；就爲政的本身來說，這是一種率獸食人的政治；就對君主方面來說，這又無異是富桀輔桀了。儒家認爲爲政而不能節用，結果必然是：「庖有肥肉，廄有肥馬，民有飢

色，野有餓殍，」成爲率獸食人的民賊。所以儒家爲政，重視節用。論語顏淵篇上有這樣的記載：

哀公問於有若曰：「年饑，用不足，如之何？」有若對曰：「盍徹乎！」曰：「二，吾猶不足，如之何其徹也！」對曰：「百姓足，君孰與不足；百姓不足，君孰與足。」

「百姓足，君孰與不足，」說明節用的理由；「百姓不足，君孰與足，」說明不節用的害處。凡是不知節用，一味的剝削人民的政治，在儒家都認爲是民賊。這種重視「節用」的政治主張，正是推恩思想的消極作用。推恩的積極作用，則爲「愛人」而其運用，則爲「使民以時」。孟子說：

不違農時，穀不可勝食也；數罟不入洿池，魚鼈不可勝食也；斧斤以時入山林，材木不可勝用也。穀與魚鼈不可勝食，材木不可勝用，是使民養生喪死無憾也。養生喪死無憾，王道之始也。  
（梁惠上篇）又說：

老吾老，以及人之老，幼吾幼，以及人之幼，天下可運於掌。詩云：「刑於寡妻，至於兄弟，以御於家邦。」言舉斯心，加諸彼而已。故推恩足以保四海，不推恩無以保妻子。古之人，所以大過人者，無他焉，善推其所爲而已矣。（同上）

第一段話重在「使民以時」第二段話重在「愛人」其實「使民以時」可以包括在「愛人」的範圍之內，都是推恩的積極作用。儒家認爲「使民以時」就能够使人安居樂業，養生喪死無憾，這是王道的開端。「愛人」就能够「老吾老，以及人之老，幼吾幼，以及人之幼」這是王道的目的。這種推恩的王道，是能够達到「博施於民，而能濟衆」的地步，是能够得到「近者悅，遠者來」的結果，因爲「保民而王，莫之能禦。」所以孟子很肯定的說明推恩的作用道：「今王發政施仁，使天下仕者，皆欲立於王之朝；耕者，皆欲耕於王之野；商賈，皆欲藏於王之市；行旅，皆欲出於王之塗；天下之欲疾其君者，皆欲赴愬於王，其若是，孰能禦之！」（梁惠上篇）這是儒家政治理想的最高峯，也是儒家爲政的目的。



## 五 怎樣弘道

儒家非常重視人爲的力量，孔子曾經說過一句極端看重人爲的話。他說：

人能弘道，非道弘人。（論語衛靈公篇）

在這一句話裏面，我們可以看出儒家的真精神，認識儒家的全面目。什麼叫做道呢？論語裏面有兩段解釋。里仁篇的記載是：

子曰：「參乎，吾道一以貫之。」曾子曰：「唯。」子出。門人問曰：「何謂也？」曾子曰：「夫子之道，忠恕而已矣。」

憲問篇的記載是：

子曰：「君子道者三，我無能焉。仁者不憂，知者不惑，勇者不懼。」

忠、恕是儒家的一貫之道，知、仁、勇三者，儒家認爲是天下之達德，在這兩段話裏面，都潛藏着極大的

人爲的力量。

先說忠恕。忠恕是做人的兩大柱石，儒家思想處處離開不了忠和恕的道理。我以爲儒家思想在運用方面，極端重視「反」和「推」。在教人方面，極端重視「禮」和「詩」。「反」的作用在於己，「推」的作用在於人。「禮」的作用在於立，「詩」的作用在於興。「反」和「禮」近於忠；「推」和「詩」近於「恕」。論語裏面常常說到「禮」和「詩」，孟子裏面極力發揮「反」和「推」都是從「忠」和「恕」出發。

我們且看「禮」和「詩」在儒家思想上所佔的地位。論語季氏篇上有這一段記載：

陳亢問於伯魚曰：「子亦有異聞乎？」對曰：「未也。嘗獨立，鯉趨而過庭。曰：『學詩乎？』對曰：『未也。』『不學詩，無以言。』鯉退而學詩。他日，又獨立，鯉趨而過庭。曰：『學禮乎？』對曰：『未也。』『不學禮，無以立。』鯉退而學禮。聞斯二者。」陳亢退而喜曰：「問一得三，聞詩，聞禮，又聞君子之遠其子也。」

子罕篇上另有一段記載：

顏淵喟然歎曰：「仰之彌高，鑽之彌堅，瞻之在前，忽焉在後。夫子循循然善誘人，博我以文，約我以禮。欲罷不能，既竭吾才，如有所立，卓爾！雖欲之，末由也已。」

又孔子在雍也篇上說道：

君子博學於文，約之以禮，亦可以弗畔矣夫！

博文指詩而言，約禮指禮而言。詩的作用在於興，在於言，故貴博文；禮的作用在於立，故貴約禮。儒家教人，無他祕訣，無他妙法，只不過是學詩學禮兩事而已。孔子教導自己的兒子伯魚是：「不學詩，無以言；不學禮，無以立。」孔子最得意的學生顏淵，告白他的老師的教導是：「博我以文，約我以禮。」孔子對於一般人的指導，依舊是：「博學於文，約之以禮。」陳亢不知儒家中心思想之所在，故有「問一得三」之言。學詩學禮兩事，在表面上雖極平常，雖極淺顯，其實儒家最高深最玄妙的道理，也不能出此兩事之外。顏淵曾有仰高鑽堅瞻前忽後之歎，又有「欲罷不能，既竭吾才，如有所立，卓爾」的告白，結果還不免要說出「雖欲從之，末由也已」的話。然則孔子對於顏淵循循然善誘的究竟是何等高深的工夫呢？其實依舊不過是博文約禮兩事而已。可見博文約禮的工夫，是何等精

深博大！所以孔子告訴我們，凡是能够博文、約禮的人，都可以不背於道的了。博文、約禮兩者的工夫，何以能够達此高境？我們再看儒家對於這兩方面，曾經有過怎樣的說話。孔子說：

小子，何莫學夫詩。詩可以興，可以觀，可以羣，可以怨。邇之事父，遠之事君。多識於鳥獸草木之名。（論語陽貨篇）

在這一段話裏面，孔子告訴我們，詩的作用，極其重要，影響所及，又甚廣大。興、觀、羣、怨，是詩的作用；事父、事君，是詩影響的範圍。「多識於鳥獸草木之名」是詩可增廣見聞。興、觀、羣、怨的作用，以個人爲中心；事父、事君，是人倫的關係；增廣見聞，屬於求知。興有「感發志意」的作用，觀有「考見得失」的作用，羣有「和而不流」的作用，怨有「怨而不怒」的作用。事父貴乎孝，事君貴乎忠，求知貴乎博。一個人的全部生活，幾乎都可以從學詩中得到，可見學詩的重要性了。這是就學詩一方面說關於學禮，孔子也另有說話。他說：

恭而無禮則勞；慎而無禮則意；勇而無禮則亂；直而無禮則絞。（論語泰伯篇）

在這一段話裏面，孔子告訴了我們禮的作用和影響。恭、有敬的意思，慎、有謹的意思，勇者敢爲，直者

不曲。這四件事情，都是人們的美德。勞者疲勞於事，意者有所畏懼，亂則妄動，絞則急切，這四件事情，都是屬於不好的方面。但是過分恭敬的人，不免就要感到疲勞了；過分謹慎的人，不免就要有所畏懼了；過分勇敢的人，不免就要任意妄爲了；過分爽直的人，不免就要操之過急了。本來是四種美德，假若行之過分，反而會得到四種相反的不好的結果，在這裏面，就須要禮來加以調節限制了。恭敬而合乎禮，則免於疲勞；謹慎而合乎禮，則免於畏懼；勇敢而合乎禮，則免於妄動；爽直而合乎禮，則免於急迫。這種調節限制的作用，正是禮之所以立。所以儒家認爲「禮之用，和爲貴」。「不知禮，無以立」了。在我們日常生活裏面，不能脫離詩的影響和禮的調節。詩和禮成爲支持生活的兩大柱石。詩和禮的運用，又成爲「反」和「推」的根據。

現在，我們再看「反」和「推」在儒家思想上所佔的地位。孟子在盡心上篇說道：

萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉。彊恕而行，求仁莫近焉。

在這一段話裏面有三個要點：一是我；二是反；三是恕。儒家認爲「我」是一切事物的基礎，萬物皆備於我，無我，則無萬物。「反」和「恕」都是做人的工夫。恕即「推」的作用。反是反求諸己，推是

推之於人。萬物皆備於我，故須做「反身而誠」的工夫；無我則無萬物，故須做「彊恕而行」的工夫。求其在我，樂莫大於是；推己及人，自當近乎仁了。何以知道「萬物皆備於我」呢？孟子說：

惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。有是四端，而自謂不能者，自賊者也；謂其君不能者，賊其君者也。凡有四端於我者，知皆擴而充之矣，若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足

以事父母。（公孫上篇）

這段話，是孟子全部思想的出發點，與上文所引，有相互發明的作用。惻隱、羞惡、辭讓、是非、四者，是仁、義、禮、智、四者的發端。發端雖微，影響頗大，幾乎無所不包。任何那一個人都具有着仁、義、禮、智、四者的發端；任何那一個，假使一旦失去了仁、義、禮、智、四者，他將無法立足於社會之上。所以孟子說，「一人之有是四端也，猶其有四體也。」這是「萬物皆備於我」之意。我們既然有了仁、義、禮、智、四者的發端，所以儒家要我們在這一方面去做兩種工作。第一種工作，是要我們充實仁、義、禮、智、四端；第二種工作，是要我們擴大仁、義、禮、智、四端。充實的工作，儒家叫做「反」；擴大的工作，儒家叫做「推」。

他們認爲凡是對於仁、義、禮、智四端，擴而充之的人，就同始然的火，始達的泉一樣，他的前途的發展，是日新而無窮盡的。所以儒家重視對此四端擴而充之一意。其實儒家全部思想的重心，也不過就是在於擴充此四端而已。儒家認爲對此四端，苟能充之，能够達到「足以保四海」的結果；苟不充之，雖欲求其能事父母，亦不可得。凡是以爲別人家不能擴充此四端的，這是一種賊視別人家的見解。凡是以爲自己不能擴充此四端的，這是一種自賊的見解。凡是一個不能擴充而自賊賊人的人，結果必定要失去了仁、義、禮、智的四端。可見「反」和「推」的工夫，在儒家思想裏面是何等的重。我們既然瞭解「反」和「推」的作用，再來研究儒家所主張的忠恕，就不難尋出其一貫之道。

先師章太炎先生在訂孔下一文裏面解釋忠恕道：

道在一貫，持其樞者，忠恕也。……心能推度曰恕；周以察物曰忠。故夫聞一以知十，舉一隅而  
以三隅反者，恕之事也。……周以察物，舉其徵符而辨其骨理者，忠之事也。故疏通知遠者，恕；  
文理密察者，忠。「身觀焉」，「忠也」；「方不障」，「恕也」。（檢論卷三）

這段解釋，極其正確，對於忠恕兩字的發揮，也很透澈。不過我以爲儒家所說的忠和恕，依舊是不能

離開反和推的兩種作用。忠和恕，僅不過是儒家做人之道的兩個要件，僅不過是一事之兩面觀而已。忠和恕兩者的本身，又各含有消極和積極的兩種不同的作用。儒家同樣的重視忠和恕兩者，儒家也同樣的重視兩者中所含的消極和積極的作用。消極的忠，重在「求諸己」，積極的忠，重在「與人忠」；消極的恕，重在「無施勞」，積極的恕，重在「能愛人」。「人不知而不慍」，「不患人之不己知，患其不能也」，這是消極的忠。「臣事君以忠」，「孝慈則忠」，「爲人謀而不忠乎」，這是積極的忠。「己所不欲，勿施於人」，「我不欲人之加諸我也，我亦欲無加諸人」，這是消極的恕。「己欲立而立人，己欲達而達人」，這是積極的恕。忠的重心，在於己，所以看重一個「反」字；恕的重心，在對人，所以看重一個「推」字。儒家把忠恕兩字的地位，看得極高，而牠的影響所及，又幾乎包括了我們的全部生活。不過儒家有時又特別看重一個「恕」字。在論語衛靈公篇有過這段記載：

子貢問曰：「有一言而可以終身行之者乎？」子曰：「其恕乎！己所不欲，勿施於人。」

忠和恕，本來是一件事體的兩面觀。就其反求諸身來說，這是一種忠的工夫，就其推己及人來說，這



是一種恕的工夫。惟其着重反求諸身，所以忠的工夫，偏於消極一方面。惟其着重推己及人，所以恕的工夫，偏於積極一方面。凡是一個已經做到推己及人的工夫的人，他必定也能够做到反求諸身的工夫。因爲不先有反求諸身的工夫，是無法做到推己及人的地步的。所以忠的工夫，又可以包括在恕道之內。不過儒家對於忠恕兩種工夫，畢竟是同等重視。牠恐怕我們着重了一面而忽略了另一面。所以儒家提出了一個恕字，同時又提出了一個忠字。叫我們去做推己及人的工夫，同時又叫我們去做反求諸己的工夫。一方面叫我們要「與於詩」，另一方面又叫我們要「立於禮」。我們應該認清了儒家所說忠和恕的關係，是對立的，同時又是統一的，僅不過是一事之兩面觀而已。必如此，然後對於儒家全部思想，纔能處處迎刃而解，纔能說來頭頭是道，可以免除許多無謂的望文生意的糾紛了。這就是儒家的一貫之道。

次說知仁勇。關於智仁勇，除了上文所引憲問篇上的記載外，在論語子罕篇上另有一段文字全同的記載。孔子說：

知者不惑，仁者不憂，勇者不懼。

中庸上有過一段解釋知仁勇的說話是：

好學近乎知，力行近乎仁，知恥近乎勇。

孟子滕文下篇有過一個大丈夫的定義。孟子認爲大丈夫的要件有三：

富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈。

我認爲這三段話是應當聯合起來同看。「知者不惑」、「好學近乎知」、「富貴不能淫」是關於「知者」的事。「仁者不憂」、「力行近乎仁」、「貧賤不能移」是關於「仁者」的事。「勇者不懼」、「知恥近乎勇」、「威武不能屈」是關於「勇者」的事。三者雖然可以分開來研究觀察，其實都是做人的要件，彼此間含有着極密切的聯繫，不能劃分而且也不應劃分的。

首先，討論知者。儒家認爲知者的要件，在於不惑。「富貴不能淫」是「不惑」的行爲的表現。如何可以不惑，而達到「富貴不能淫」的境地？這是需要有極正確的見解的。儒家提出「好學」來，作爲做到知者的重要的工夫。儒家對於學字的涵義，範圍極廣，上面已曾論及。儒家所做「好學」的工夫，可從三方面加以觀察。第一，是博學篤志。論語爲政篇有此記載：

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。」

又公冶長篇另有記載：

子使漆雕開仕。對曰：「吾斯之未能信。」子說。

孔子在泰伯篇上說道：

三年學，不至於穀，不易得也。

孔子對於子張的指導，是博學篤志；漆雕開不肯出仕，是博學篤志；「三年學，不至於穀」也是博學篤志。儒家重視博學篤志，所以孔子指出子張學干祿的錯誤，贊同漆雕開不願出仕的態度，而嘆惜「篤信好學，守死善道」者之不易多得了。這是儒家所說好學的第一種工夫。第二是切問近思。孔子說：

由誨女知之乎？知之爲知之，不知爲不知，是知也。（爲政篇）

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。（述而篇）

學而不思則罔，思而不學則殆。（爲政篇）又說：

吾嘗終日不食，終夜不寢，以思，無益，不如學也。（衛靈公篇）

問，是學的要件之一。求學而不知發問，則所學不能深入。惟問貴乎切，問而不切，非善問者。思，也是學的要件之一。求學而不知慎思，則所學難於有得。惟思貴乎近，思而不近，非善思者。凡是問而不切的人，難免沒有強不知以爲知的地方。凡是思而不近的人，雖說不食不寢，依舊無益。因爲切問的人，所問得當，自當能够「知之爲知之，不知爲不知。」近思的人，能够把學和思打成一片，既可免去「學而不思則罔」的流弊，又可沒有「思而不學則殆」的缺點。這是儒家所說好學的第二種工夫。第三，是徒義從善。孔子說：

德之不修，學之不講，聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也。（述而篇）又說：

三人行，必有我師焉；擇其善者而從之，其不善者而改之。（同上）

徒義從善，是儒家學的目的，這是一種更高的境界。學而不知徒義從善，則所學何事？學而不能徒義從善，則所學何用？在徒義從善的行爲當中，可以看出各人學力的造就。儒家所說好學，不僅貴乎得

之於聞見，不僅貴乎得之於師友，更須要從行爲裏面表現出來。孔子說：

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。（學而篇）又

哀公問：弟子孰爲好學？孔子對曰：「有顏回者好學，不遷怒，不貳過，不幸短命死矣，今也則亡，未聞好學者也。」（雍也篇）

儒家認爲敏事、慎言，就正有道是好學，顏淵能表現出「不遷怒不貳過」的行爲，他的學力之深造之高可見，無怪孔子稱之爲好學。儒家重視行爲，所以重視徒義從善。這是儒家所說好學的第三種工夫。在論語雍也篇上孔子說過一段含有深意的話語，他說：

知之者，不如好之者；好之者，不如樂之者。

知之者，好之者，和樂之者，我以爲都是就好學工夫的深淺而言。知之者是博學篤志的好學工夫，好之者是切問近思的好學工夫，樂之者是徒義從善的好學工夫。一個人必須能够做到徒義從善的樂之者的境界，然後纔配稱做好學。所以孔子在弟子當中只推許顏淵爲好學。儒家認爲好學的作用在於除蔽去惑。孔子說：

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。（陽貨篇）

學能除蔽去惑，故謂「好學近乎知」，故謂「知者不惑」。一個不爲外物蒙蔽誘惑的知者，當然能够達到「富貴不能淫」的境地了。

其次，討論仁者。儒家關於仁的話，說得最多，因爲仁是儒家的中心思想。仁的定義，已有討論。現在單就仁者所應有的態度加以說明。儒家認爲仁者應有三個要件：第一個要件是不憂；第二個要件是不移；第三個要件是力行。對於這三個要件，如果都能做到，然後配稱做仁者。

爲什麼要「不憂」呢？論語顏淵篇記道：

司馬牛問君子。子曰：「君子不憂不懼。」曰：「不憂不懼，斯謂之君子矣乎？」子曰：「內省不疚，夫何憂何懼！」

又憲問篇記道：

子曰：「莫我知也夫！」子貢曰：「何爲其莫知子也？」子曰：「不怨天，不尤人，下學而上達；知

我者，其天乎！

我以為這兩段話，都是「不憂」的最重要的解說。「內省不疚」四字的涵義，極其豐富，最好的注解，莫過於孟子所說「仰不愧於天，俯不忤於人」兩語。「不怨天，不尤人，下學而上達」這是何等埋頭苦幹切實爲己的精神！前者對人無愧怍，自當無負於人；後者對人無怨尤，只知反求諸己。「君子坦蕩蕩」由於「內省不疚」毫無愧怍。「人不知，而不慍」更有何怨尤之足言。孔子在燕居的時候，他的態度是「申申如也，夭夭如也」。孔子自白其爲人的態度，是「發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至云爾」！這都是由於孔子無愧怍、無怨尤的緣故。然則孔子果無一事足憂嗎？是又不然。孔子所憂的是：「德之不修，學之不講，聞義不能徙，不善不能改。」修德、講學、徒義、改過，都是做到無愧怍、無怨尤的工夫。惟其以此爲憂，故能內省不疚，不怨不尤，這正是「君子有終身之憂，無一朝之患」之意。所以孔子能够「樂以忘憂」，「申申夭夭」，中心坦蕩蕩了。儒家所以說「仁者不憂」，爲甚麼要「不移」呢？孔子說：

君子謀道不謀食。耕也，鋤在其中矣；學也，祿在其中矣。君子憂道不憂貧。（衛靈公篇）

憂道憂貧，是做人的兩大態度的分野。憂道的人，不隨環境爲轉移；是一種兀然獨立的做人的態度，足以擔當大事。憂貧的人，則受環境所支配，隨波逐流，根本沒有做人的態度。我們怎樣纔能做到憂道不憂貧的地步呢？此則貴乎中心有主。曾參說：

士不可以不弘毅，任重而道遠。仁以爲己任，不亦重乎！死而後已，不亦遠乎！（秦伯篇）

一個人果能以仁爲己任，抱着死而後已的決心，無論處於任何艱難困苦的環境之下，當然可以獨立不苟，處之泰然。最足以動搖我們的心志的事情，莫若貧賤困苦的環境了，假如沒有絕大的定力，難免不爲之動心奪志。論語學而篇記道：

子貢曰：「貧而無諂，富而無驕，何如？」子曰：「可也。未若貧而樂，富而好禮者也。」

又孔子在憲問篇說道：

貧而無怨，富而無驕易。

「貧而樂」，「貧而無怨」，都是極難達到的境界，毫無半點勉強意味在內。若非涵養純熟，造就高超，安能至此？這就是儒家所以重視「克己無我」工夫的緣故。在孔門中，能够達此境界者，僅不過



是孔子本身和顏淵兩人而已。孔子說：

飯疏食飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。不義而富且貴，於我如浮雲。（述而篇）又說：賢哉回也，一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回不改其樂，賢哉回也。（雍也篇）

孔子和顏淵何以能够處於「人不堪其憂」的貧賤困苦的環境之中，抱着富貴如浮雲的「不改其樂」的態度呢？因為他們是中心有主，「仁以爲己任」的緣故呀！有一次孔子對顏淵說道：「用之則行，舍之則藏，惟我與爾有是夫。」若非中心有主，則用而行者爲何事？舍而藏者又爲何事？惟其以仁爲己任，則行藏之道，均有着落。這種境界，豈易達到？所以孔子獨推許顏淵。孔子在季氏篇說道：見善如不及，見不善如探湯，吾見其人矣，吾聞其語矣。隱居以求其志，行義以達其道，吾聞其語矣，未見其人也。

「隱居以求其志」是說「舍之則藏」，「行義以達其道」是說「用之則行」。隱居而不求其志，則所藏何事？行義而不達其道，則所行何事？只有舍之能藏的人，纔能用之能行，只有隱居求志的人，纔能行義達道。所以孔子說：「君子不可小知而可大受也；小人不可大受而可小知也。」（衛靈公）

（篇）可以小知的人，捨不能藏，用不能行。可以大受的人，用則達道而兼善天下，隱則求志而獨善其身。儒家重視安貧樂道之意在此。尤有進者。孟子在告子下篇說道：

舜發於畎畝之中，傅說舉於版築之間，膠鬲舉於魚鹽之中，管夷吾舉於士，孫叔敖舉於海，百里奚舉於市。故天將降大任於是人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所爲，所以動心忍性，增益其所不能。人恆過，然後能改；困於心，衡於慮，而後作；徵於色，發於聲，而後喻。入則無法家拂士，出則無敵國外患者，國恆亡。然後知生於憂患而死於安樂也。

儒家不僅指導我們要有一種安貧樂道的修養，而且更進一步的告訴我們：艱辛困苦的環境，含有一種磨鍊人格、增強奮鬥的力量。我們必須在行爲當中，纔能看出本身的錯誤；必須在有了錯誤之後，纔能知道所以改正錯誤的方法。處於艱辛困苦的環境中，往往使人心思能力，爲之窮拙；然必設法找尋出路，然後足以生存，故轉增強我們戰鬥的力量，終能克服環境。但是戰勝艱辛，克服困難，不是空言所能收效的，是要驗之於色，發之於聲，從行爲裏面表現出來，從行爲裏面加以證實的。所以無論是心志上所受到的艱辛困苦，或者是身體上所受到的艱辛困苦，或者是行爲上所受到的艱

辛困苦，都有一種動心忍性、增強力量的作用在裏面，都是我們生活上最可寶貴的實際經驗。凡是一個過着平淡無奇的生活的人，他是難有較大的成就的，因為他已經失去了向上求進之心。凡是一個過着養尊處優的生活的人，往往會表現出驕奢淫逸的墮落的行動，更談不到向上求進了。個人生活的情況，固然如此；國家民族的存亡，又何嘗是兩樣呢？我們不需要平淡無奇的生活，我們更不羨慕養尊處優的生活；我們不怕艱辛困苦的環境，反要歡迎艱辛困苦的環境；我們認清艱辛困苦的環境，足以增加經驗，增強力量，磨鍊人格；我們要從艱辛困苦的環境中，鍛鍊出一種堅強的戰鬥力量，克服困難，戰勝艱辛，打出一條生路。個人的生活態度如此，將來的造就，未可限量；國家民族能够如此，前途的發展，也未可限量。所以儒家要我們「生於憂患而死於安樂。」我們所處的環境，儘管是極其憂患，只要中心有主，又復何憂何懼！當然是「貧賤不能移」了！

爲什麼要「力行」呢？「力行」兩字，儒家極爲重視。全部論語所記載的，幾乎都是關於孔子力行的事情。我們從幼到老，從爲學到爲政，從修己到治人，從正心誠意到治國平天下，無時無事，能够跳出應世接物待人處己的範圍，怎能離開力行呢？凡是離開力行的言論，一定是些空泛的言論。

凡是離開力行的學問，一定是無用的學問；那些空泛的言論和無用的學問，在我們的生活裏面，有何意義？有何價值？顏習齋說：「陳同甫謂：『人才以用而見其能否，安坐而能者不足恃；兵食以用而見其盈虛，安坐而盈者不足恃。』吾謂：『德性以用而見其醇駁，口筆之醇者不足恃；學問以用而見其得失，口筆之得者不足恃。』」這段話把「力行」的意義和價值，說得何等透澈！我們又怎能不重視「力行」？儒家爲什麼又要說「力行近乎仁」哩？現在我們先把關於仁的說話，抄寫幾段在下面，然後再加以討論。

樊遲問仁。子曰：「居處恭，執事敬，與人忠。雖之夷狄，不可棄也。」（子路篇）

子貢問爲仁。子曰：「工欲善其事，必先利其器。居是邦也，事其大夫之賢者，友其士之仁者。」

（衛靈公篇）

子張問仁於孔子。孔子曰：「能行五者於天下，爲仁矣。」請問之。曰：「恭、寬、信、敏、惠。恭則不侮，寬則得衆，信則人任焉，敏則有功，惠則足以使人。」（陽貨篇）

樊遲問知。子曰：「務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。」問仁。曰：「仁者先難而後獲，可謂仁

矣。」（雍也篇）

又孔子答子張和樊遲問崇德說道：

主忠信，徒義，崇德也。（顏淵篇）

先事後得，非崇德與？（同上）

孔子在說仁的時候，幾乎認爲無一「非力行之事」。其說明崇德亦然。「居處恭，執事敬，與人忠」是就個人處己、應事、待人的態度來說。「事其大夫之賢者，友其士之仁者」是就個人與個人間的關係來說。「恭則不侮，寬則得衆，信則人任焉，敏則有功，惠則足以使人」是就個人與衆人間的關係來說。「主忠信，徒義」是崇德的事，也是仁的事。「先事後得」和「先難而後獲」之意正同，我以爲這是說明做仁的工夫，似乎含有着兩層意思：第一層意思是說，凡是要想達到仁的境界，必須先要下一番切實努力的工夫；第二層意思是說，一個人只要肯去下一番切實努力的工夫，一定是可以達到仁的境界的。「克己復禮爲仁」，非禮勿視、聽、言、動，是就第一層意思來說；「有能一日用其力於仁矣乎，我未見力不足者，蓋有之矣，我未之見也」是就第二層意思來說。惟其做仁的功夫，有這

兩層意思，所以儒家一方面告訴我們仁的工夫是不難做到的，另一方面又不肯輕易以仁之一字許人了。孔門列有德行、言語、政事、文學四科，而德行一科則有顏淵、閔子騫、冉伯牛、仲弓四人。當然他們對於仁的工夫，造就自能高人一等。冉伯牛的言行，在論語上很少記載，造就如何無從知曉。閔子騫以孝聞於時，孝弟爲仁之本，亦爲「力行」之事，故能列入德行一科。論語上關於顏淵和仲弓的記載，雖不過多，但極重要。顏淵的造就頗高，上面已曾零碎論及。孔子認爲顏淵仁的工夫，已達到超越境界，故獨稱之爲好學，並贊許之說道：「回也，其心三月不違仁；其餘，則日月至焉而已矣。」（雍也篇）顏淵仁的工夫，不出「克己復禮」範圍之外，他的造就就是「不遷怒，不貳過」「無伐善，無施勞」「人不堪其憂，回也不改其樂。」沒有一件不是「力行」的事情。仲弓的造就何如，我們且看論語上的記載。

仲弓問仁。子曰：「出門如見大賓，使民如承大祭。己所不欲，勿施於人。在邦無怨，在家無怨。」

仲弓曰：「雍雖不敏，請事斯語矣。」（顏淵篇）

或曰：「雍也，仁而不佞。」子曰：「焉用佞？禦人以口給，屢憎於人，不知其仁，焉用佞？」（公冶

長篇)

子曰：「雍也，可使南面。」（雍也篇）

子謂仲弓曰：「犁牛之子，騂且角，雖欲勿用，山川其舍諸！」（同上）

第一段是孔子對仲弓的指導，第二段是別人對仲弓的觀察，後兩段是孔子對仲弓的贊許。「出門如見大賓，使民如承大祭」是「居處恭，執事敬」之意。「己所不欲，勿施於人」是想道，也是「與人忠」之意。一個人能够「敬以持己，恕以及物」，當能內外無怨，毫無私心，這是仁的頗高的境地，正是「力行」的事情。仁的反面是佞，佞者「巧言令色」與巧言令色正相對照的是「剛毅木訥」。儒家認為「巧言令色鮮矣仁」，「剛毅木訥近仁」。仲弓對於仁的工夫，雖較顏淵為次，但仲弓無「巧言令色」的缺點，而有「剛毅木訥」的本質，加以孔子的指導，其造境之高，可以想見，所以孔子有「可使南面」，「山川其舍諸」的贊許之辭。孔子觀人處己，無一事不重視「力行」。他對於旁人的觀察是：

子謂：「公冶長，可妻也，雖在縲紲之中，非其罪也。」以其子妻之。子謂：「南容，邦有道不廢，邦

無道免於刑戮。」以其兄之子妻之。（公冶長篇）

子謂：「子產有君子之道四焉：其行己也恭，其事上也敬，其養民也惠，其使民也義。」（同上）

子曰：「晏平仲善與人交，久而敬之。」（同上）

子曰：「寧武子邦有道，則知；邦無道，則愚。其知可及也；其愚不可及也。」（同上）

子曰：「伯夷、叔齊，不念舊惡，怨是用希。」（同上）

子曰：「衣敝緼袍，與衣狐貉者立，而不恥者，其由也與！」（子罕篇）

孔子觀人的方法，就是看各人的行動怎樣。只有在行動裏面，纔能看出各人的志趣、抱負和人格。孔子說：「視其所以，觀其所由，察其所安。人焉廋哉！人焉廋哉！」（爲政篇）「所以」「所由」「所安」，無一非力行之事，這是孔子觀人的標準，也可看出孔子着重點之所在。孔子處己，同樣重視力行。他說：

出則事公卿，入則事父兄，喪事不敢不勉，不爲酒困，何有於我哉？（子罕篇）

這些都是生活上日常的事情，但做人的重大的道理，在這些事件裏面，可以看出。所以孔子極端的



鼓勵人家在生活上的努力，極端的重視力行。孔子所痛恨的是那班自作聰明，沒有生活目的的人；是那班安坐而食，不知向前求進的人。他說：

羣居終日，言不及義，好行小慧，難矣哉！（衛靈公篇）又說：

飽食終日無所用心，難矣哉！不有博奕者乎，爲之猶賢乎已。（陽貨篇）

孔子是這樣切實懇摯的提倡力行！他自己的生活在「發憤忘食，樂以忘憂」，「學而不厭，誨人不倦」；「知其不可而爲之」；「天下有道，丘不與易也」；「力行」兩字，是孔門仁的工夫精神所在。孔子以「克己復禮」四字，作爲「仁」的定義，正是此意。所以儒家認爲「力行近乎仁」了。

再次，討論勇者。勇者的要件有二：一爲「不懼」，一爲「知恥」。不懼和知恥兩者間的聯繫，則爲「威武不能屈」一語。惟其不懼，然後能有威武不能屈的精神；惟其知恥，然後能有威武不能屈的認識。離開「不懼」，則「知恥」不能行之澈底；離開「知恥」，則「不懼」僅爲匹夫之勇。「內省不疚，何憂何懼」，儒家所以重視「不懼」；「羞惡之心，人皆有之」，儒家所以重視「知恥」。有了不懼和知恥兩者，然後足以言「勇」。儒家言勇，離開不了一個「義」字。孔子說：

見義不爲，無勇也。（爲政篇）又說：

君子義以爲上。君子有勇而無義爲亂，小人有勇而無義爲盜。（陽貨篇）

儒家觀察一個人有勇與否，是看他遇到了義所當爲的事情，有沒有一肩承擔的力量，和挺身作爲的勇氣。凡是見義不爲的人，大半都是由於私人利害的打算，這是一種無勇的表示，這是一種懦夫的舉動。儒家重義，過於重勇。勇合乎義，當爲儒家所重視；勇而無義，則又何貴乎有此勇？無義的勇，不僅無益，而且有害，爲亂爲盜，何事不爲！不懼，就勇言；知恥，就義言。義屬之本質，潛藏於內；勇見之行動，顯現於外。我們須要有勇，更須要有義；我們須要不懼，更須要知恥。我們要從勇的行動裏面，顯現出義的本質；我們要從知恥的觀點上面，培養成不懼的精神。儒家把勇和義兩者打成一片，這是含有深意的，所以儒家重視養志，養氣。

先說養志。志和氣兩者劃分的界線，怎樣確定？養志和養氣的工夫，又是怎樣的？不同。大體說來，志是發之於內的，氣是顯之於外的；志是心之所向，氣是精神的表現。心之所向，是做人的開端；精神的表現，則從態度和行爲中看出。我們必須先立定了一個不可動搖的志向，然後纔能表現出剛毅

不拔的精神，所以儒家首重養志。然則如何養志呢？儒家要我們「志於學」、「志於道」、「志於仁」。

孔子說：

吾十有五而志於學。（爲政篇）

士志於道，而恥惡衣惡食者，未足與議也。（里仁篇）又說：

苟志於仁矣，無惡也。（同上）

儒家所說的「學」，所說的「道」，所說的「仁」，範圍極其廣大，但都是指做人的標準而言。「學」和「仁」，我們都已有討論。不過「學」偏於求知一方面的意味多，「仁」偏於力行一方面的意味多。「學」的中心，在於不惑，在於養成正確的見解；「仁」的中心，在於不移，在於養成不苟的人格。「道」指人倫日用間所當行的事件而言，「學」和「仁」，都可包含於道之中。儒家認爲：志於學，則能判斷事件的當否；志於仁，則能站牢自己的脚跟；志於道，則中心有主，舉動均當於理。假如一個有心求道的人，終日還在那裏打算着口體之奉，衣食之養，這個人的見識志趣的卑陋可知，那裏還能夠算得是一個志於道的人呢？所以儒家要我們尙志，更要我們養志。孔子說：

三軍可奪帥也，匹夫不可奪志也。（子罕篇）

志不可奪，這是儒家養志的目的。儒家希望我們修養成功「不惑」「不憂」「不懼」的精神，鍛鍊成爲「不淫」「不移」「不屈」的人格，儒家重視養志的要義在此。

再說養氣。儒家中的孟子是一個最善養氣的人。孟子公孫上篇記道：

「敢問夫子惡乎長？」曰：「我知言，我善養吾浩然之氣。」「敢問何爲浩然之氣？」曰：「難言也。其爲氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞乎天地之間。其爲氣也，配義與道，無是餒也。是集義所生者，非義襲而取之也。行有不慊於心，則餒矣。我故曰，告子未嘗知義，以其外之也。」

在這一段話裏面，我以爲有兩個要點，應當注意。第一個要點是「直養」，第二個要點是「集義」。這是儒家養氣的中心所在。惟其「直養」，所以能够「至大至剛」，無所畏懼；惟其「集義」，所以能够「配義與道」，無所愧怍。「自反而不縮，雖褐寬博，吾不慊焉；自反而縮，雖千萬人，吾往矣。」這是「直養」的精神。「生，亦我所欲也，義，亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取義者也。」這是「集義」的精神。儒家養氣，重視大勇，重視知恥。孔子說：「志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。」

(論語衛靈公篇) 孟子說：「生亦我所欲，所欲有甚於生者，故不爲苟得也；死亦我所惡，所惡有甚於死者，故患有所不辟也。」(孟子告子上篇)「所欲有甚於生，」「所惡有甚於死，」自當能够「殺身成仁，」「捨生取義」了。這是何種勇氣！何種精神！何種人格！更有何富貴之足淫？有何貧賤之足移？有何威武之足屈？「歲寒，然後知松柏之後彫，」這是儒家做人的精神之所寄托，這是儒家人格修養的偉大的象徵！

知是研究學術的精神，仁是服務社會的精神，勇是砥礪人格的精神，三者缺一不可，儒家稱之爲達德。

## 六 儒家思想的批判

儒家思想在中國歷史上發生了頗大的作用；一直到現時爲止，牠還依舊潛藏着一種支配社會的力量。這種原因，究竟何在？實在有追求探討之必要。現在我們可從三方面來加以研究。

第一、正名定分。「正名」是儒家爲政的第一要件，也是儒家支持全社會的第一要件。儒家正名的作用，在於「定分」，在於使人顧名思義，各人安於本身應處的地位。儒家正名的意義，在於支持封建制度和宗法制度。孔子說：

君君，臣臣，父父，子子。（論語顏淵篇）

孟子說：

父子有親；君臣有義；夫婦有別；長幼有序；朋友有信。（孟子滕文上篇）  
父子、君臣、夫婦、長幼、朋友，這是儒家所常說的人倫的關係。其實組成宗法社會的中心，則爲父子、君

臣、夫婦三者。宗法社會尙男統，始嚴夫婦之別。此種思想，運用於家法方面，則奉父爲一家之統治者；運用於社會方面，則奉君爲一國之統治者。於是而生父子有親，君臣有義。父子有親，是組成宗法制度的中心；廓大開來，則爲長幼有序。君臣有義，是組成封建制度的中心；廓大開來，而生朋友有信。於是以宗法制度的父子關係，和封建制度的君臣關係，兩者打成一片，而成爲一種以封建制度爲外表，以宗法制度爲中心的社會組織，這是中國封建制度的一種特色。儒家正名的要義，在於「君君臣臣，父父子子」。「君君、臣臣」的目的，在於維護封建制度；「父父、子子」的目的，在於維護宗法制度。惟其要想維護封建制度，所以必先維護組成封建制度的中心宗法制度。儒家用心之深，於此可見。儒家提出一個「孝」字，作爲維護宗法制度的工具，目的在於尊重父權；提出一個「禮」字，作爲維護封建制度的工具，目的在於嚴分階級。孔子說：

父在觀其志，父沒觀其行。三年無改於父之道，可謂孝矣。（學而篇）

曾子說：

吾聞諸夫子，孟莊子之孝也，其他可能也，其不改父之臣，與父之政，是難能也。（子張篇）

在這兩段話裏面，很可以看出儒家尊重父權，尊重男統的態度。本來儒家的孝的思想，原是宗法制度下的必然的產物，但是儒家又把孝的作用，廓大開來，作為維護宗法制度的最有力量的工具。儒家一方面認為孝是做人的基礎，是為仁之本；另一方面又把孝的範圍，廓得極大，幾乎是無所不包。「君子篤於親，則民興於仁，」「慎終追遠，民德歸厚矣。」孝的作用，既然是如此廣大深遠，當然能有那種維護宗法制度的力量了。有了宗法制度做中心，然後封建制度纔有着落。宗法制度的中心，重在父權；封建制度的中心，重在階級。左傳說：

王臣公，公臣大夫，大夫臣士，士臣阜，阜臣輿，輿臣隸，隸臣僚，僚臣僕，僕臣臺。

就表面看來，當時的社會，似乎分有若干層的階級，其實是可以歸納成爲三大類的。王、公、大夫，是屬於貴族方面，這是一種統治的階級；阜、輿、隸、僚、僕、臺，是屬於奴隸方面，這是一種被統治的階級；士，則爲一種幫助貴族來統治奴隸的特殊階級，其實僅不過是貴族的附庸而已。禮記曲禮說：

禮不下庶人，刑不上大夫。

庶人以下，屬於奴隸方面；大夫以上，屬於貴族方面。禮是貴族所用的一種東西，所以是不下庶人；刑、



是貴族所用以統治奴隸的一種工具，所以是不上大夫。禮的作用，在於維護封建制度，各人應該適合自己的身分。

孔子謂：「季氏八佾舞於庭。是可忍也，孰不可忍也！」（八佾篇）

三家者，以雍徹。子曰：「相維辟公，天子穆穆，奚取於三家之堂？」（同上）

季氏旅於泰山。子謂冉有曰：「女弗能救與？」對曰：「不能。」子曰：「嗚呼！曾謂泰山，不如林放乎！」（同上）

他們這些舉動，都是一種僭分越禮的態度，所以孔子痛加指責。因為這種僭分越禮的舉動，足以動搖封建制度的階級的，這在以維繫封建制度之責自任的孔子看來，如何能不深惡痛絕呢？有一次子貢欲去告朔之餼羊，孔子說道：「賜也，爾愛其羊，我愛其禮。」「我愛其禮」可以想見儒家重禮的目的和作用了。儒家認為禮的作用，不僅在於維護封建制度，而且足以視為統治人民的工具。孔子說：

上好禮，則民莫敢不敬。（子路篇）

上好禮則民易使也。（憲問篇）

莫敢不敬和易使，正是統治階級所希望於被統治階級的事情。果能如此，封建制度更有何動搖之足慮呢？這種重禮的思想，發展到荀子的時候，組織得更爲嚴密。荀子說：

禮有三本：天地者生之本也，先祖者類之本也，君師者治之本也。無天地惡生？無先祖惡出？無君師惡治？三者偏亡焉，無安人。故禮上事天，下事地，尊先祖而降君師，是禮之三本也。（禮論篇）

宗法社會建築在倫理的關係上面，封建社會建築在政治的關係上面，兩者原已打成一片。可是到了荀子的手裏面，意義更覺兩樣。荀子認爲：君師是治之本，這就政治方面來說；先祖是類之本，這就倫理方面來說；天地是生之本，這就宗教方面來說。在封建制度和宗法制度的上面，更加上一件宗教的外衣，把政治和倫理兩者，緊緊的束縛在一起。我們只知道自己是某某氏族的子孫，某某君主的臣僕，我們忘卻了自己是一個具有獨立人格的個人，我們更忘卻了廣大人羣的社會。儒家正名定分的作用，到此充分的顯露出來了，這是儒家中心思想的特點之一。

第二、保民而王。儒家思想，最足以令人快意之處，無過於尊重民意，權抑君權的主張了。此種議論，在孟子書中，幾乎隨處可見。但按之實際，此種主張之目的，仍在維護統治階級。保民愛民，是儒家爲政的中心思想。論語子路篇上有此記載：

子適衛，冉有僕。子曰：「庶矣哉！」冉有曰：「既庶矣，又何加焉？」曰：「富之。」曰：「既富矣，又何加焉？」曰：「教之！」

庶民、富民、教民，是儒家爲政的三大方針，都是屬於保民的工作。「近者說，遠者來」這是庶民的工作。「節用而愛人，使民以時」這是富民的工作。「善人教民七年，亦可以卽戎矣」這是教民的工作。儒家爲什麼要庶民、富民、教民呢？他的目的，在於保民而王。人口衆多，賦稅豐富，國力充實，然後足以禦敵而立國，儒家爲政的目的在此，儒家保民的目的亦在此。這種思想，到了孟子手裏，更加發揚光大，推波助瀾。孟子說明保民的重要性道：

桀紂之失天下也，失其民也，失其民者，失其心也。得天下有道，得其民斯得天下矣。得其民有道，得其心斯得民矣。得其心有道，所欲與之聚之，所惡勿施爾也。（離婁上篇）

賊仁者謂之賊，賊義者謂之殘。殘賊之人，謂之一夫，聞誅一夫，紂矣，未聞弑君也。（梁惠王下篇）又說：

暴其民甚，則身弑國亡；不甚，則身危國削。名之曰幽厲，雖孝子慈孫，百世不能改也。（離婁上篇）

在上面幾段話裏面，很可以看出孟子是如何的在尊重民意，他是大聲急呼的告訴我們：保民政策的重要。他提出了三層重要的意思：第一是「暴其民甚，則身弑國亡」，這是說明不知保民的害處；第二是「得天下有道，在得民心」，這是說明保民政策的重要；第三是「所欲與之聚之，所惡勿施爾也」，這是說明保民政策的方法。惟其如此，所以孟子到處吶喊着：

民事不可緩也。（滕文公上篇）

他還要更進一步的說出非常激烈的話來：

民爲貴，社稷次之，君爲輕。（盡心下篇）

儒家爲政的本意，果真在於重民輕君嗎？是又不然！重民，得民心，都是儒家爲政的表面和手段，儒家

爲政的實質和目的，則在於尊君而得天下。一句話，「保民而王」是儒家爲政的本意。何以見得？且看儒家本身的自白。孟子說：

有大人之事，有小人之事……故曰，或勞心，或勞力。勞心者治人，勞力者治於人；治於人者食人，治於人者食於人，天下之通義也。（滕文公上篇）

夫滕壤地褊小，將爲君子焉，將爲野人焉。無君子莫治野人，無野人莫養君子。（同上）又說：體、有貴賤，有大小。無以小害大，無以賤害貴。養其小者爲小人，養其大者爲大人。（告子上篇）

儒家把整個社會分爲兩大部分。一方面是勞心的人，儒家稱之爲大人，稱之爲君子，這是處於社會上層階級的。另一方面是勞力的人，儒家稱之爲小人，稱之爲野人，這是處於社會下層階級的。處於社會上層的人，有兩個特點：一是治人；二是食於人。處於社會下層的人，也有兩個特點：一是治於人；二是食人。他們兩者間的關係，是社會上層的人治理着社會下層的人；但是社會下層的人卻要奉養着社會上層的人。儒家爲政的目的，即在劃分此兩者間的界限，維繫此兩者間的關係。他們究竟是爲誰說話，爲誰打算，豈待深論？孟子曾經有過一段極露骨的說話，他說：

爲政不難，不得罪於巨室。巨室之所慕，一國慕之；一國之所慕，天下慕之。故沛然德教溢於四海。（離婁上篇）

「不得罪於巨室」這是儒家爲政的手段，也是儒家爲政的目的。那件穿在表面的保民愛民的外衣，自己又把牠脫除下來了。但是儒家爲什麼又要說保民愛民的話，而且到處都在大聲急呼的提倡着呢？孟子說明其理由道：

以善服人者，未有能服人者也；以善養人，然後能服天下。天下不心服而王者，未之有也。（離婁下篇）

儒家爲政的目的在於服人，在於服天下，所以他們主張「保民而王」，主張「不得罪於巨室」。這是儒家中心思想的特點之二。

第三、得君行道 孟子在滕文下篇說道：

孔子三月無君，則皇皇如也。出疆必載質。

古之人三月無君則弔。

士之失位也，猶諸侯之失國家也。

工之仕也，猶農夫之耕也。

這幾句話最足以顯現出儒家急於求仕的心理。在春秋和戰國的時候，凡是要想從事於政治活動的人，都是需要遊說於諸侯之間的，儒家也是其中的一分子。儒家稱這種求仕的態度，叫做「得君行道」。儒家的目的在於行道，不握有政治大權，是無法可以行道的，所以貴乎得君。假若僅僅是尸位素餐，不得行道，則又非儒家所樂爲。論語陽貨篇上有兩段記載，最足以表現出孔子的態度。

公山弗擾以費畔，召，子欲往。子路不說，曰：「未之也已，何必公山氏之之也。」子曰：「夫召我者，而豈徒哉？如有用我者，吾其爲東周乎！」

佛肸召，子欲往。子路曰：「昔者由也，聞諸夫子曰：『親於其身爲不善者，君子不入也。』佛肸以中牟畔，子之往也，如之何？」子曰：「然，有是言也。不曰堅乎，磨而不磷；不曰白乎，涅而不緇。吾豈匏瓜也哉？焉能繫而不食！」

「如有用我者，吾其爲東周乎！」「吾豈匏瓜也哉？焉能繫而不食！」這是孔子最切迫懇摯的說話。

我們可以看出孔子求仕的心理，何等切迫；欲求行道之心，又是何等的懇摯了。孔子非常自信，他以為祇要能有機會，他是一定能夠達到行道的目的。他說：

苟有用我者，期月而已可也，三年有成。（子路篇）

然則孔子祇要能夠得到為政的機會，難道他的做人的態度，也就可以苟且了嗎？是又不然。

齊人歸女樂，季桓子受之，三日不朝，孔子行。（微子篇）

齊景公待孔子，曰：「若季氏，則吾不能，以季孟之間待之。」曰：「吾老矣，不能用也。」孔子行。

（微子篇）

衛靈公問陳於孔子。孔子對曰：「俎豆之事，則嘗聞之矣；軍旅之事，未之學也。」明日遂行。

（衛靈公篇）

子路曰：「衛君待子而為政，子將奚先？」子曰：「必也，正名乎！」（子路篇）

我們可以看出：孔子一方面求仕之心，極其切迫；另一方面做人的態度，又是絲毫不苟。因為他求仕的目的，在於行道，假如不能行道，則寧可捨之則藏，獨善其身。但他的抱負極大，自視極重，抱着「知



其不可而爲之」的做人態度。所以他說：

沽之哉！沽之哉！我待買者也。（子罕篇）

不過我們要知道：儒家所說的行道，其實究竟是什麼呢？我以為儒家的行道：是在用「正名定分」的手段，達到維護封建制度的目的；是在用「保民爲王」的政策，達到維護統治者的利益。而「得君行道」的態度，在社會上卻又養成了那班「四體不勤，五穀不分」，專以讀書求仕爲目的的「士」的階級，這卻成爲後世的官僚主義了。這是儒家中心思想的特點之三。

我們以上面所提出的三點作根據，對於儒家思想可以得到一個較正確的批判。

首先，我們應知道儒家思想是封建制度和宗法制度之下的混合的產物。儒家思想是以支持封建制度和發展，完成宗法制度爲目的。就支持封建制度一點說來，儒家未能完全達到目的；就發展及完成宗法制度一點說來，儒家是完全成功了。我們能够把握了這一點，就可以說明孔子生前未能得君行道，死後卻享受素王光榮的原因。孔子生當貴族政治動搖的時代，是一個「臣弑其君者有之，子弑其父者有之」的時代。處於這種動盪環境之下，處於這種潮流趨向之中，一班握有政

權的人，大都是「名不正，言不順」的，大都是抱着僭分越禮的野心的，孔子所主張的「正名定分」的思想，和維護舊有封建制度的態度，如何能够受人歡迎呢？繼承儒家思想的孟軻和荀卿，對於儒家思想雖然有了許多修正的地方，但也未能得君行道，達到維護封建制度的目的。經過了春秋、戰國間數百年的變動，封建制度的外形終於毀滅了。儒家維護封建制度的主張，雖然未能完全實現，但牠所提倡的「保民而王」的政策，是完全爲統治者打算，當時的統治者雖說不能依照着牠的話去做，可是也願樂與周旋的。所以孔孟到處都受時君的歡迎，到處都能得聞其政，這絕不是一件偶然的事情。不過時代的推動是無法挽回的，儒家維護封建制度的主張失敗了。秦漢大一統，在動盪的春秋戰國孕育下，終於產生了。舊有的封建制度的外形，不再存在。我們一方面固然要認清儒家維護封建制度的思想部分是失敗了；但是另一方面更不可以不注意儒家所完成的宗法制度的思想部分，在社會上卻居於領導支配的地位。惟其宗法制度的思想抬頭，於是以宗法制度爲中心的封建制度的實質，依舊存在。這是秦漢大一統以來，中國社會的特色。這是一件最值得注意的事情。至此以後，凡是賢明的統治者，都知道利用儒家的思想，借重宗法的力量，維護封建的實質，以謀

統治者本身的利益。每次在紊亂的局勢之下，大家都拋棄了儒家的思想不談，等到局勢穩定，立刻抬高儒家的地位，奉之爲行政的圭臬。從溺儒冠的劉邦起，一直到異族入主中國的元清止，無一不如此者。於是孔子被尊爲素王，被尊爲萬世師表。儒家思想永遠成爲統治者御用的工具了。

其次，我們應知道儒家是以維護封建和宗法爲目的，所以儒家的思想是主張不變的。變的思想和不變的思想，關係頗爲重大。大概主張維護舊社會，幫助統治者說話的思想家多半是主張不變的；反對舊社會，替被統治者說話的思相家，多半是主張變的。孔子是一個維護舊社會的人，他如何會有主張變的思想產生。周易是一部談變的書籍，向來視爲與孔子的關係很深，其實周易產生的時期，頗有問題，內容又非常複雜，不可視爲代表儒家一派思想之書籍。我們仍以論語做材料，來研究孔子的思想。我覺得在論語裏面，找尋不出孔子說變的半點痕跡。在子罕篇裏有一條記載，有人認爲是孔子說變的，現在且抄寫下來。

子在川上曰：「逝者如斯夫，不舍晝夜。」

我認爲孔子的原意，絕不是說「變」的，而是說「進」的。他的意見，是叫我們努力進修，努力求學，

不可片刻停止。在這段話裏面，似乎含有兩層重大的暗示：第一層意思是告訴我們，時光是一去不復回的；第二層意思是告訴我們，爲學是須要自強不息的。這段話和下文幾段話的含意是一樣的，都是着重在勉勵爲學的一點上面。我們再另外抄寫一段孔子主張不變的話下來，與此比較研究，更可看出孔子真意之所在。論語爲政篇上說道：

子張問十世，可知也？子曰：「殷因於夏禮，所損益，可知也；周因於殷禮，所損益，可知也。其或繼周者，雖百世，可知也。」

這是孔子的歷史觀，也是孔子的宇宙觀。很顯明的可以看出孔子是主張量變而質不變的了。儒家既以維護封建制度和宗法制度爲立場，當然牠的思想是主張不變的。所以在儒家眼光裏面看來，當時是一種「賢者辟世」的紛亂的社會，是一種僭分越禮的無道的社會，是一種貴族政治動搖的社會。他們忽略了——或者是不認識——在這種紛亂動搖的社會裏面，潛藏着一種新的向上生長的偉大的力量，這種新的力量是足以推進全社會的。儒家所主張的不變的思想，在中國社會上發生了極大的影響，使大家有一種復古的傾向，使大家有一種守舊的傾向，二千年來中國社會

的停滯不前，不能不歸咎於儒家的不變的主張。到了宋儒手裏，因為受了道家和周易的影響，對於這種不變的主張，加以不少的修正。但他們所主張的是一種「循環無端」的變動的思想，依舊是欠正確性的。這種思想反映在政治方面，成為朝代儘管變更，而他們的「無所逃於天地之間」的「君臣之義」依然是不變的。這和他們維護封建制度和宗法制度的態度是一致的，同樣是我們不應忽略的要點。

再次，我們應知道儒家思想，是以人倫為出發點，以人倫為歸結點的。儒家認為做人的起始，是應從一個「孝」字訓練着手；做人的歸結，是應當以一個「仁」字作為目的。孝就宗法的關係而言；仁也就宗法的關係而言，不過更廓大到封建的關係。「弟子入則孝，出則弟」這就孝說，這是做人的起始。「仁以為己任，不亦重乎！」「毋求生以害仁，有殺身以成仁。」這就仁說，這是做人的責任。孝在倫理上的地位異常重要，儒家以孝為百行之源，因為中國的封建組織是以宗法制度做核心的。儒家認孝為仁之本，又認孝為忠之本，其意義和出發點完全是一致的。有若說：

其為人也孝弟，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，其爲仁之本與！（學而篇）

犯上作亂的舉動，就國家言謂之不忠，就家庭言謂之不孝。凡是一個能孝弟的人，一定也是不好犯上作亂的人。所以儒家認孝弟爲「仁」之本，也爲「忠」之本。「君子篤於親，則民興於仁，」「孝慈則忠，」「求忠臣必於孝子之門，」都是把孝和仁、孝和忠打成一片的看法，都是一種以宗法制度的力量，來維繫封建制度的作用。很顯然的，儒家是想把封建制度建築在宗法制度的基礎之上。所以儒家的思想，是以人倫爲出發點，也是以人倫爲歸結點的。孟子曾經說過「萬物皆備於我」的話，就表面看來，儒家似乎重視自我的認識，其實儒家做人的態度，在於顯親，在於忠君，絲毫沒有個人的認識和覺悟，因爲儒家的目的，在於維護宗法制度，在於維護封建制度。這種思想的傾向，在中國社會上造成了兩大勢力：一爲重君權；一爲重禮教。兩者都顯露出了極大的流弊。黃黎洲暴露君權的流毒說道：「後之爲人君者……以我之大私爲天下之公，始而慚焉，久而安焉。」戴東原暴露禮教的流毒說道：「人死於法，猶有憐之者；死於理，其誰憐之！」這都是極其沈痛透骨的話。喲！

根據以上的論證，我們對於儒家思想可以得到一個較正確的認識。儒家所說做人的條件，一

一獨立起來，都是很可寶貴的說話；但是我們不要忘卻了：儒家的中心思想和其最終的目的。今後我們對於儒家思想應採取的態度，不難決定了。

一九三七，四，一，脫稿。