



二十世紀儒學大師文庫

二下冊

金景芳

儒學論集

金景芳 著
舒星 彭丹 選編



四川大學出版社

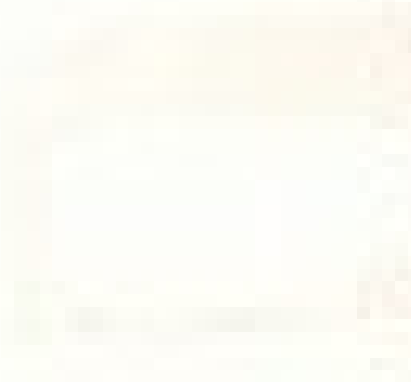


THE HISTORY OF THE UNITED STATES

BY
JAMES M. SMITH

VOLUME I

THE EARLY YEARS



二十世紀儒學大師文庫

下冊

金景芳

儒學論集

金景芳 著
舒星彭丹 選編



四川大學出版社

目 錄

通 論

- 研治經學之方法 (1)
- 論儒法 (5)
- 論禮治與法治 (14)
- 西周在哲學上的兩大貢獻
——《周易》陰陽說和《洪範》五行說 (22)
- 中國古代思想的淵源 (29)
- 中國奴隸社會誕生和上昇時期的思想
——夏商和西周的思想 (44)
- 經學與史學 (83)
- 孔子的這一份珍貴的遺產
——六經 (92)
- 從儒家文化的淵源說到現代文明 (126)
- 論中國傳統文化 (135)

經 學

- 《易通》 (140)
- 《易》論上
——論《易》的起源和發展 (223)
- 《易》論下
——論《周易》著卦的組成和應用 (247)
- 說《易》 (262)
- 關於《周易》的作者問題 (274)
- 《周易全解》序 (283)
- 三易思想的產生不在堯前 (290)
- 《周易經傳溯源》序 (292)
- 耄年談《易》 (294)
- 《周易》的兩個問題 (307)



論孔老易學思想	(315)
《〈周易〉與中國現代化》序	(322)
談談《周易》辯證法問題	(324)
《〈周易繫辭傳〉新編詳解》序	(330)
論《周易》的實質及其產生的時代與原因	(337)
《堯典》新解（節選）	(343)
《甘誓》淺說	(357)
《皋陶謨》新解	(366)
《禹貢新解》前言	(379)
《湯誓》新解	(386)
《尚書·盤庚》新解	(395)
釋“二南”、“初吉”、“三漁”、“麟止”	(408)
《豳風》說	(423)
《周禮》、《王制》封國之制平議	(425)
《周禮》	(434)
論《中庸》	
——兼析朱熹“中庸”說之謬	(440)
談禮	(453)
釋“克己復禮為仁”	(460)
論《中庸》的“中”與“和”及《大學》的“格物”與“致知”	(466)
《春秋》釋要	(468)
孔 學	
論孔子思想	(480)
論孔子學說的“仁”和“禮”	(516)
關於孔子研究的方法論問題	(525)
孔子思想述略	(528)
研究中國古史必須承繼孔子這一份珍貴的遺產	(542)
孔子與六經	(556)
我對孔子的基本看法	(569)
孔子對《周易》的偉大貢獻	(575)
孔子所講的仁義有沒有超時代意義	(586)
孔子與現代化	(592)
論孔子思想的兩個核心	(594)
孔子的天道觀與人性論	(605)
《孔子新傳》序	(609)

論孔子	(618)
孔子的核心思想	(620)
關於孔子及其思想的評價問題	
——兼評《跳出國學 研究國學》	(622)
論孔子仁說及其相關問題	(631)

其 他

論宗法制度	(639)
論井田制度	(658)
論天和人的關係	(708)
關於荀子的幾個問題	(715)
戰國四家五子思想論略	
——儒家孟子、荀子，墨家墨子，道家莊子，法家韓非子	(723)
“左史記言，右史記事，事爲《春秋》，言爲《尚書》” 讒言發覆	(750)
古籍考證五則	(754)
古籍考辨四題	(758)

附录一

金景芳自傳	(765)
金景芳學術自傳	(774)
我與中國二十世紀	(826)
治學二題：讀書和科研	(855)
自學能成才	(859)
在我的歷史科學研究作品中所反映的史學觀	(861)
我和先秦史	(878)
我的處女作和成名作	(890)

附录二

金景芳學術年表	彭丹編 (895)
---------------	-----------

附录三

金景芳論著目錄	彭丹編 (924)
---------------	-----------

談 禮

一、禮是什麼

禮是什麼呢？《說文》說：“禮，履也。所以事神致福也。”我認爲《說文》以禮履二字音同，因用履即踐履來解釋禮的本義，是對的，但不全面，不能作爲禮這個概念的界說；至說“所以事神致福也”，則是畫蛇添足，因爲禮之爲用，主要是對人的而不是對神的；說“致福”尤陋，殊不似出自“五經無雙許叔重”的手筆。

自今日看來，禮這個概念，應該說是一定社會，由統治階級制定而爲全體人民共同遵守的一種行爲準則或規範。

說一定社會，是說它不是自初民以來就有的，而是歷史的產物。這一點，中國古籍早有說明。例如《禮記》一書中，《婚義》說：“男女有別而後夫婦有義，夫婦有義而後父子有親，父子有親而後君臣有正，故曰婚禮者，禮之本也。”《郊特牲》說：“男女有別然後父子親，父子親然後義生，義生然後禮作，禮作然後萬物安，無別無義，禽獸之道也。”《曲禮上》說：“夫唯禽獸無禮，故父子聚麀，是故聖人作，爲禮以教人，使人以有禮，知自別於禽獸。”《禮運》說：“今大道既隱，天下爲家，各親其親，各子其子，貨力爲己，大人世及以爲禮，城郭溝池以爲固，禮義以爲紀。”不但此也，《周易·序卦傳》也說：“有天地然後有萬物，有萬物然後有男女，有男女然後有夫婦，有夫婦然後有父子，有父子然後有君臣，有君臣然後有上下，有上下然後禮義有所措。”不難看出。上述這些言論，完全一致，都是說，禮是自男女有別開始，至有君臣有上下完成。我認爲中國古籍這些說法不是偶然的，很可能是出於中國古代大思想家孔子的研究成果。因爲班固說：《禮記》是“七十子後學所記”，而《易傳》則是孔子作的。那麼，這種說法對不對呢？我看是對的。因爲，恩格斯說過“個體婚制是文明社會的細胞形態”^①。我們知道，恩格斯所說的“個體婚制”，就是一夫一妻制，而實行一夫一妻制，必須以男女有別爲前提條件，因爲男女無別是群婚時的情況，群婚時，知母不知父，不可能實行一夫一妻

^① 《馬克思恩格斯全集》第21卷，人民出版社1965年版，第78頁。



制。由此可見，中國古籍所說的夫婦有義與恩格斯所說的個體婚制一樣，都是文明社會的細胞形態。而中國古籍所說“君臣有正”是“禮之本”，“有上下，然後禮義有所措”，無疑是禮的完成，這就不能說是文明社會的細胞形態，而是成熟的文明社會了。

說由統治階級中某人或某幾個人制定，是說明禮與俗不同，俗是“約定俗成”，不需制定，而禮則必須有人制定，例如《曲禮上》說“是故聖人作，為禮以教人”，以及《尚書大傳》說“周公制禮作樂”，都是證明。

說是一種準則或規範，是因為在文明社會，能起準則或規範作用的，不僅有禮，俗和法都在不同程度上起着準則或規範作用。禮與法的區別在於禮禁未然之前，法施已然之後，法有強制性，禮則主要依靠輿論維持。

二、禮的類別

《論語·顏淵》記顏子問禮的細目，孔子說：“非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。”證明禮經過制定，就要全部遵照履行。《禮記·禮器》說：“經禮三百，曲禮三千。”這裏所說的應當是周禮，證明周禮有《經禮》和《曲禮》之分，合計有三百，三千，可見這時禮文已極其繁縟。現從《禮記·曲禮上》摘錄一段文字，藉以窺見其大略。原文說：

夫為子者，出必告，反必面，所進必有常，所習必有業，恒言不稱老。年長以倍，則父事之；十年以長，則兄事之；五年以長，則肩隨之。群居五人，則長者必異席。

從於先生，不越路而與人言，遭先生於道，趨而進，正立拱手，先生與之言，則對；不與之言，則趨而退。

從長者而上丘陵，則必向長者所視，登城不指，城上不呼。

將適舍，求毋固。將上堂，聲必揚，戶外有二屨，言聞則入，言不聞則不入，將入戶，視必下，入戶奉闔扇，視瞻勿回，戶闔亦闔，戶闔亦闔。有後入者，闔而勿遂，毋踏屨，毋踏席，握衣趨隅，必慎唯諾。

關於禮的類別，據《婚義》說：“夫禮，始於冠，本於婚，重於喪、祭，尊於朝、聘，和於射、鄉，此禮之大體也。”可見古代的禮，共有八類。

第一類為冠禮。《曲禮上》說“二十曰弱冠”，這就是說，在當時男子到二十歲時就舉行冠禮。今存《儀禮》，有《士冠禮》，記載當時士一級的男子舉行冠禮時的儀節，《禮記》中有《冠義》與《儀禮·士冠禮》對應，從理論上說明各種儀節的含義。今日我國個別地方在男子十八歲時舉行成年禮，有着古冠禮的遺意，我看作為成年教育，似應普遍施行。

第二類為婚禮。與冠禮一樣，在《儀禮》中有《士婚禮》記其儀節，在



《禮記》中有《婚義》從理論上談了各種儀節的意義。中國古代最重視婚禮，相傳有一句諺語，叫做“萬惡淫爲首”，就與重視婚禮有關。中國歷史上無論是在道德上或在法律上都嚴厲禁止淫行，遇有淫行，必進行嚴懲，儘管從來也沒有禁絕過。爲什麼這樣呢？據我理解，這是由於姦淫則破壞男女有別，而破壞了男女有別，就是從根本上破壞了禮。

第三類爲喪禮。古人對喪禮有不同的主張，儒家主張久喪厚葬，墨家主張短喪薄葬。今傳世的是儒家的遺教。在《儀禮》一書中記喪禮的，有《士喪禮》、《既夕禮》和《喪服》；在《禮記》中談及喪禮的，有《曾子問》、《喪服小記》、《雜記》、《喪大記》、《奔喪》、《問喪》、《服問》、《問傳》、《三年問》、《喪服四制》等十篇，說明儒家的確重視喪禮。

第四類爲祭禮。《儀禮》中有《特牲饋食禮》、《少牢饋食禮》，都是祭禮；《禮記》有《祭義》、《祭統》、《祭法》、《郊特牲》等，亦談到祭禮。但不是與《儀禮》中的祭禮相對應。

第五類爲朝禮。《儀禮》中有《覲禮》屬於朝禮。

第六類爲聘禮。在《儀禮》中有《聘禮》，在《禮記》中有《聘義》，與《儀禮·聘禮》相對應。今日的外交禮節，相當於古之聘禮。

第七類爲射禮。在《儀禮》中有《鄉射禮》、《大射》，在《禮記》中有《射義》與之對應。古之射禮與今日之球類比賽和體育比賽有某些相似，都有準軍事意義。但古代射禮有一點頗爲有趣，這就是當比賽結束，並不是贏家得金牌銀牌，而是輸家有酒喝。《論語·八佾》說“子曰：‘君子無所爭，必也射乎！揖讓而升，下而飲，其爭也君子’”，即其事，其用意是說你比賽失敗，是由於身體羸弱，或有病，應喝酒來保養。

第八類爲鄉禮，即鄉飲酒禮。《儀禮》有《鄉飲酒禮》，《禮記》有《鄉飲酒義》。

關於鄉飲酒禮的意義與目的，應如《鄉飲酒義》所說：“鄉飲酒之禮，六十者坐，五十者立侍以聽政役，所以尊長也；六十者三豆，七十者四豆，八十者五豆，九十者六豆，所以明養老也；民知尊長養老，而後乃能入孝弟；民入孝弟，出尊長養老，而後成教；成教而後國可安也。”

後世久已不行鄉飲酒禮。《荆楚歲時記》說：“社日四鄰並結宗會社，宰牲牢，爲屋於樹下，先祭神，然後享其胙。”唐人張翥詩有“桑柘影斜春社散，家家扶得醉人歸”之句，我看這種做法，猶有古代鄉飲酒的遺意，今日似可略加改造，普遍實行。

三、孔子所談的禮，有哪些特點以及有沒有真理性

孔子所談的禮，據我看有兩個特點。

1. 孔子所談的禮，與別人所談的不同，裏邊包括有仁義，也就是說，孔



子所談的禮，是以仁義為內容的具體表現形式。這一觀點詳見《中庸》哀公問政章，此章記孔子答魯哀公問政，於“故為政在人，取人以身，修身以道，修道以仁”下說：“仁者人也，親親為大；義者宜也，尊賢為大；親親之殺，尊賢之等，禮所生也。”我認為這一段話非常重要，實際上它是孔子為之奮鬥終身的基本思想內容。下面用較大篇幅，逐一詳細地加以闡釋。

“仁者人也”，“人也”二字是孔子為其思想核心的仁所作的最精確的闡釋。為什麼這樣說呢？可以從三個方面來考察，第一，仁人二字古通用，《論語·雍也》說：“井有仁焉”，仁就是人，即其例。第二，《說文》“仁”下說：“親也，從人二”，我理解，這個“人二”，就是兩個人，其一是自己，另一為自己面對的那個人，這個人可以是個人，可以是集體，也可以是全人類，總之，其相互關係必須是相親相愛，這就是“親也”的意思。那麼，這不就是作為孔子思想核心的仁嗎？第三，《說文》“恕”下說：“仁也”，那麼，這個仁，不正是孔子在《論語·雍也》所說的“夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人”的仁嗎？有此三證，可以肯定，孔子這個闡釋是十分精確的。

“親親為大”，是說仁的範圍雖然至為廣泛，但實行起來，應是親親為大，即把血緣親屬關係擺在頭等地位。為什麼呢？是否孔子教人自私呢？不是。因為“立愛自親始”，這裏是有深刻的道理的。我們可以從有人類那一天談起，可以說，自有人類就有母子之愛，母愛是最真摯，最純潔的，相對來說，子亦愛母，所謂“赤子之心”及“孩提之童無不知愛其親也”就是證明。從人類歷史來看，自原始人群以至氏族、胞族、部落、部落聯盟，所有這些共同體，沒有不倚靠血緣親屬關係之間的相親相愛作為聯結的紐帶的，恩格斯在《家庭、私有制和國家的起源》第一版序言稱原始社會為“以血族團體為基礎的舊社會”，無疑就是這個意思。因此，說仁應以親親為大是正確的。

“義者宜也”，宜是正當。義這個概念應是有國家之後纔產生的。恩格斯說：“國家的基層單位已經不是血族團體，而是地區團體了。”^①說“不是血族團體，而是地區團體”，就表明這時在一個地區之內，必然是血族與非血族，同時存在。這樣，光用血族關係作為聯結的紐帶就不夠了，因而產生了義。“義者宜也”，“宜”是正當，說明義與仁不同，它的本義是要求正當，而不是要求親親。

“尊賢為大”，意思是說從義要求正當這一點來說，尊賢是最重大的問題。因為一個國家，必須是賢者在位，能者在職，纔能穩定有序，興旺發達，如果反其道而行，使不賢者在位，不能者在職，其結果，一定是天下大亂，民不聊生。

應當指出，上文講仁但講親親，講義但講尊賢，是不是仁只適用於血族，義只適用於非血族呢？不是。仁義對全人類是普遍適用的。當然，二者在適用

^① 《馬克思恩格斯全集》第21卷，人民出版社1965年版，第30頁。



時也不無微小的區別，例如，《禮記·喪服四制》說：“門內之治恩揜義，門外之治義斷恩。”就是說在家庭，應更重視仁的一面；在社會，應更重視義的一面。

“親親之殺”是說親親的對象很廣，裏邊有親疏遠近的不同。“殺”是減少的意思，古人常常以隆殺對言，隆是增多的意思。例如《禮記·三年問》說：“故三年以爲隆，總、小功以爲殺。”同書《喪服小記》就講過親親之殺的問題，它說：“親親以三爲五，以五爲九，上殺，下殺，旁殺，而親畢矣。”鄭玄注說：“己，上親父，下親子，三也，以父親祖，以子親孫，五也，以祖親高祖，以孫親玄孫，九也，親益疏，服之則輕。”鄭說是對的，輕就是殺。

“尊賢之等”，是說尊賢的對象有上下左右種種不同的等級，例如《左傳》莊公十八年說“王命諸侯，名位不同，禮亦異教”，即其證。

“禮所生也”，是說由於仁有親親之殺，義有尊賢之等，而產生了禮，所以，禮不是別的，它乃是以仁的親親之殺，義的尊賢之等爲內容的表現形式。由此可知，仁義禮三者儘管名稱不同，性質不同，實際上是一個整體。正因爲這樣，所以《論語·顏淵》說：“顏淵問仁，子曰，克己復禮爲仁。”這句話舊解多誤，實際上孔子是說，你自己能够遵照禮去做就是仁。

2. 孔子認爲禮不是一成不變的，它是歷史的產物，並隨着歷史的改變而改變的，《禮記·禮器》說：“禮，時爲大”，正是說明這個問題。

《論語·爲政》說：“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。’”這是孔子用歷史事實證明禮是隨時代的改變而改變的。

如上所述，孔子所談的禮的產生，仁義的產生以及禮隨時代的改變而改變等觀點，基本上與恩格斯的觀點相一致，應當承認是有真理性的。

四、關於禮的評價問題

在中國歷史的長河中，對於禮，大多數人是持肯定態度的，但反對的亦大有人在。據我所知，春秋戰國時期的老子莊子，魏晉時期的玄學家以及近代“五四”新文化運動時期的激進人物，都是反對禮的。

（一）春秋戰國時期的老子莊子

老子生於春秋，他精通禮學，《史記》說孔子問禮於老子，《禮記·曾子問》記孔子以禮的幾個具體問題問於老聃，這都應是事實，但他所著《老子》一書，卻大力反對孔子所講的仁義和禮。

他說：“失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮，夫禮者，忠信之薄而亂之首。”實際上，他認爲歷史是越前進越壞。具體說，他認爲歷史的發展是由道開始，由道進到德，由德進到仁，由仁進到義，由義進到禮，





一步比一步壞，進到禮是最壞了。

我認爲老子的這種看法，其根源在於他的世界觀是唯心的。老子世界觀之所以是唯心的，在於他說道在天地先。他說：“有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以爲天下母，吾不知其名，字之曰道。”天地是最大的物質，道是規律。老子說道在天地先，天地先沒有物質，沒有物質運動，怎會有規律呢？所以，老子所說的道是不存在的，因而他是唯心的。

不但老子所說的道不存在，老子所說的德也不存在。因爲，德字本義是“德者得也，行道而有得於心也”。道與德是這樣關係，沒有道怎會有德呢？因此，老子所說的“失道而後德”云云，即把道德看成是歷史發展的兩個階段，事實上也是不存在的。

老子說：“失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮”，即把仁義禮看作是歷史的三個發展階段，這是可以的，我在上文講仁義禮時，已有說明。但老子用一個失字來說明三者的遞嬗關係是不符合歷史實際的。失的意思是喪失、墮落，歷史是發展的，一代勝似一代，怎能說是失呢？如果有失，那只能是失掉落後的東西，怎能失掉新生的先進的東西呢？證明老子的觀點是錯誤的。

莊子生於戰國，著有《莊子》一書，他尊崇老子，反對孔子，鼓吹無爲自然，攻擊仁義禮樂。他在《馬蹄》篇說：“故純樸不殘，孰爲犧尊？白玉不毀，孰爲珪璋？道德不廢，安取仁義？性情不離，安用禮樂？夫殘樸以爲器，工匠之罪也，毀道德以爲仁義，聖人之過也。”莊子和老子一樣，都是反對歷史發展，不但不承認精神文明與物質文明的鉅大利益，反而看成是巨大的禍害。這種言論，在古代，確實有人受到蠱惑。今日歷史學、考古學、人類學等已充分證明未開化的民族，生活極端困苦，連使本民族免於滅亡都幾乎不可能，哪有什麼幸福可言？

（二）魏晉時期玄學家

《晉書·王戎傳》說：“魏正始中，何晏、王弼等祖述老莊，立論以爲天地萬物皆以無爲爲本。”流風所扇，和之者有嵇康、阮籍、劉伶、阮咸及王戎、王衍等人，簡直形成一種運動，有很大影響。其特點是蔑棄禮法，任達放誕，表現於各方面。如《昭明文選》載嵇康《與山巨源絕交書》說：“不涉經學，性復疎懶，筋篤肉緩，頭面常一月十五日不洗，不大悶癢，不能沐也，每常小便而忍不起，令胞中略轉乃起耳。”《晉書·阮籍傳》說：“母終，正與人圍棋，對者求止，籍留與決賭。”“鄰家少婦有美色，當墟沽酒，籍嘗詣飲，醉便卧其側。兵家女有才色，未嫁而死，籍不識其父兄，徑往哭之，盡哀而還。”同書《劉伶傳》說：“常乘鹿車，携一壺酒，使人荷鍤而隨之，曰：‘死便埋我。’”《阮咸傳》說：“諸阮皆飲酒，咸至，宗人間共集，不復用杯觴斟酌，以大盆盛酒，圍坐相向，大酌更飲，時有群豕來飲其酒，咸直接去其上，便共飲之。”《王戎傳》說：“性好興利，廣收八方園田水碓，周遍天下，積實聚錢，不知紀

極，每自執牙籌。晝夜算計，恒若不足，而又儉嗇，不自奉養，天下人謂之膏肓之疾。家有好李，常出貨之，恐人得種，恒鑽其核。”《王衍傳》說：“衍雖居宰輔之重，不以經國爲念，而思自全之計。”及軍敗爲石勒所虜，還“自說少不預事。勒怒曰：‘君名蓋四海，身居重位，少壯登朝，至於白首，何得言不預世事耶？破壞天下，正是君罪’”。及衍被“排墻填殺之，將死，始顧而言曰：‘嗚呼！吾曹雖不如古人，嚮若不祖尚玄虛，戮力以匡天下，猶可不至今日’”。

總觀當時所謂玄學家，大抵都是當權派，乃祖述玄虛，不理朝政，日以放曠爲事，其結局決非意外。范寧著論以爲王弼、何晏之罪浮於桀紂，雖擬不於倫，然出於時人積怒的心情，是可以理解的。

（三）近代“五四”新文化運動時期的激進人物

新文化運動時期的激進人物以陳獨秀、李大釗、魯迅、吳虞爲代表，而魯迅、吳虞二人反對禮教尤力。魯迅在《新青年》發表《狂人日記》，認爲歷史寫着仁義道德是吃人；吳虞在《新青年》發表文章，名爲《吃人與禮教》。但是，他們反對禮教與春秋戰國時期的老子、莊子和魏晉時期的玄學家截然不同，他們不是祖尚玄虛，而是主張民主與科學；不是使歷史倒退，而是使歷史前進。

（《歷史研究》1996年第6期）





釋“克己復禮爲仁”

《論語·顏淵》孔子答顏淵問仁說“克己復禮爲仁”一語，到底應該怎樣解釋，從古至今分歧很大，在清代成爲漢學與宋學論爭的焦點之一。分歧表現在訓詁上，也表現在義理上。主宋學的人繼承並極力維護朱熹《論語集注》的觀點，反對漢學家的解釋。漢學家有的從訓詁的角度講對了，但是不敢碰朱熹；有的敢碰朱熹，訓詁卻又搞錯。今人的問題是既未把訓詁弄明白又懾於朱熹的餘威不敢把朱熹的錯誤說清楚。我們認爲，這個問題今天應該實事求是地加以解決。清代漢學家沒說對的，我們把它說對就是了；清代漢學家說對了的，我們繼承過來接着說；對於朱熹的錯誤則必須給以徹底的批評，朱熹站在道學家的立場曲解孔子，借用孔子的言論爲他的道學理論張目，不把朱熹的錯誤弄清楚，孔子“克己復禮爲仁”的本義永遠不能明。

所以我們從朱熹說起。朱熹《論語集注》說：

克，勝也。己，謂身之私慾也。復，反也。禮者，天理之節文也。“爲仁”者，所以全其心之德也。蓋心之全德，莫非天理，而亦不能不壞於人欲。故爲仁者必有以勝私慾而復於禮，則事皆天理，而本心之德復全於我矣。（《四書章句集注》第131頁）

朱熹這樣解釋“克己復禮爲仁”，是完全錯誤的。第一，把“克己復禮”一語理解爲“克己”與“復禮”的組合，又視“克”字在句中爲動詞，從根本上就搞錯了。第二，把“克”字訓爲戰勝的“勝”，把“己”釋作私慾，把“克己”說成戰勝自己的私慾，從而用“存天理滅人欲”的道學家觀點解釋“克己復禮”，完全歪曲了孔子的本義。

首先要把“克己復禮”一語的語法關係弄對，同時把“克”字的訓釋搞明白。關於這兩點，漢人孔安國《論語》注說：“復，反也。身能反禮，則爲仁矣。”（劉寶楠《論語正義》引）釋克爲“能”，釋己爲“身”，是對的。可惜後世少有人理睬，只有清人俞樾作《群經平議》接着孔安國說，把“克己復禮”基本上說明白了。俞氏說：

按孔注訓克爲能，是也。此當以“己復禮”三字連文，“己復禮”者，身復禮也，謂身歸復於禮也，能身復禮即爲仁矣，故曰“克己復禮爲仁”。下文曰“一日克己復禮，天下歸仁焉。爲仁由己，而由人

乎哉”！必如孔注，然後文義一貫。孔子之意以己與人對，不以己與禮對也。《正義》不能申明孔注而漫引劉說以申馬注約身之義，而經意遂晦矣。昭十二年《左傳》因楚靈王不能自克而引仲尼曰：“古也有志，克己復禮，仁也。信善哉。”則正訓克為勝。左氏晚出，先儒致疑。凡此之類，皆不足據。（《清經解續編》卷一三九二，上海書店影印本）

俞氏依孔注義訓“克”為能，謂“己復禮”三字連文，至確。說孔子之意是己與人對言，不是己與禮對言，只有如此作解，纔與孔子下文“為仁由己，而由人乎哉”文義一貫，更切中肯綮，可謂真知灼見。對馬融把“克己”釋作約身以及劉炫《左傳》昭十二年注的批評，對《左傳》昭十二年引孔子語的懷疑，也是卓有見地。俞氏不足之處是對朱熹的謬誤不敢碰，對《左傳》昭十二年引孔子語僅僅質疑而已，未能深究。

俞氏據孔注指出“己復禮”三字連文，這一點至關重要。只有確定這一點，纔有可能把“克己復禮為仁”這句話講明白。“己復禮”，當然就是自我復禮，不是要別人復禮或者要別人為我復禮。這正是孔子答顏淵問仁所要表達的意思。所以下文孔子接着說“為仁由己，而由人乎哉”。如果以為“克己”與“復禮”是對應關係，“克己”是約己或者勝己，則孔子答“顏淵問仁”的一段論為語無論次。孔子而語無倫次，是不可想象的。

在肯定“己復禮”三字連文的前提下，必須承認“克己復禮”是個單純句子，不是由“克己”、“復禮”兩個句子合成。“克己復禮”只有一個動詞，就是“復”。“克”字在句中是助動詞，不是動詞。因此，孔安國、俞樾訓克為能，把“克己復禮”釋作自己復禮，是唯一正確的解釋。任何把“克己復禮”的“克”字作動詞看的訓釋，都是錯誤的。

漢人馬融注說：“克己，約身。”把“克己”二字連文，與“復禮”分開，必不合孔子本意，把“克”訓為“約”，釋“克己”為約束自己，當然是錯誤的，清代不少漢學家接着馬融的注往下講，越講越錯誤。其中毛奇齡最有代表性。毛氏《論語稽求篇》說：

馬融以約身為克己，從來說如此。夫子是語本引成語。《春秋》昭十二年楚靈王聞祈招之詩，不能自克，以及於難。夫子聞之，嘆曰：“古也有志，克己復禮，仁也。楚靈王若能如是，豈其辱於乾谿”。據此，則“克己復禮”本屬成語，夫子一引之以嘆楚靈王，一引之以告顏子。此問無解，而在《左傳》則明有“不能自克”，作克己對解。克者約也，抑也。己者，自也。（《清經解》卷一八〇，上海書店影印本）

毛氏訓“己”為自，是對的。接受馬融說法訓克為“約”為“抑”，釋“克己”為約身，又堅信《左傳》所引孔子語，以為“克己復禮”是孔子以前就有的成



語，則大謬。“克己復禮”應當說就是孔子答顏淵問仁說的話，並非古已有之的成語。《左傳》昭十二年引孔子的話其實不可信。上文引俞樾《群經平議》，對《左傳》已有懷疑，今考諸《論語》孔子答顏淵問仁之語意，“克己復禮”如孔安國、俞樾所說，應讀成“克”“己復禮”，不可以讀成“克己”“復禮”，故不是成語。《左傳》昭公十二年記楚靈王因“不能自克”而及於難，引孔子嘆曰“古也有志”云云，的確以為“克己復禮”是成語。孔子一方面告訴顏淵能自己復禮就是仁，一方面又把“克己復禮”當作古已有之的成語引用，二者是矛盾的，必有一是真孔子語，一是假孔子語。《論語》一書是可信的，而《左傳》在漢代經劉歆之手整理過，很可能是他自己以為《論語》記孔子“克己復禮”一語是成語，就加上“古也有志”四字，充作孔子的話塞進《左傳》。《左傳》裏這種情形不僅此一例。劉歆這一做法造成極壞的影響，朱熹在注釋“克己復禮”上的謬誤，其文獻方面的根源即在於此。

俞樾從孔安國訓“克己復禮”之克為“能”，在訓詁上是有根據的。據《說文》，“克”的本義是肩任、勝任。《說文》克部克訓肩，人部肩作仔之訓。《詩·周頌·敬之》“佛時仔肩”，“仔肩”二字毛傳共訓“克”，鄭箋同訓“任”。段玉裁《說文》注說：“克，勝也。勝與任義似異而同。”克字的本義是勝、是任，猶今語之勝任、肩任。

“克”字的引申義有兩項：一是能；一是戰勝的勝。《爾雅》之《釋言》訓“克”為能，而《釋詁》則克勝互訓。訓能訓勝，都有文獻根據，《堯典》、《康誥》之“克明峻德”，克字顯然取能義，《洪範》之“沉潛剛克，高明柔克”，克字顯然取勝義。有時候“克”字在句子中包含克與勝二義。如《左傳》隱元年“鄭伯克段於鄆”，《公羊傳》徑訓克為殺（取戰勝義），而《穀梁傳》則說：“克者何？能也。何能也？能殺也。”

究竟“克”字在句中取何義，要視上下文義具體分析。“克己復禮”之“克”字朱熹訓戰勝之勝，謂“克己”是戰勝私慾，有違於孔子人與己對言的一貫思想，肯定是不對的。孔安國、俞樾訓“克己復禮”之克為能，與上下文義恰相符合，是正確的，也是有訓詁根據的。

劉寶楠《論語正義》取馬融注之“克己”為約身說，訓“克己復禮”之“克”為約束之約，並斷言“凡言‘克己’，皆如約身之訓”，且舉《後漢書·祭遵傳》之“克己奉公”句為證。“克己奉公”是孔子之後形成的成語，此“克”字訓約當然是對的。但不可用此以例孔子講的“克己復禮”。“克己復禮”是孔子自己說的平常話，不是成語。

完全講對“克己復禮”的，自古迄今只有清人俞樾的《群經平議》。俞氏不但指出了馬融訓“克”為“約”的錯誤，還批評了劉炫《左傳》昭十二注訓“克”為“勝”的觀點。而對朱熹的問題則諱莫如深，不敢置一詞。朱熹碰不得，幾成不成文的約法，影響至今猶存。今人錢穆作《論語新解》（巴蜀書社1985年），於“克己復禮”句取馬融注義釋“克己”為約束己身，說“克己之



己，實不指私慾，復禮之禮，亦與天理義蘊不盡洽”，明明是覺察了朱熹的錯誤，卻仍要加以調和，說“宋儒以勝私慾全天理釋此克己復禮四字，大義亦可相通”，“未嘗不可以通《論語》”。清人毛奇齡、焦循曾指名駁朱熹之謬，乃遭遇方東樹《漢學商兌》的激烈反駁。

今日我們釋“克己復禮”，實無必要也不應該為朱熹諱。朱熹的謬誤一日不澄清，孔子“克己復禮”的本旨便一日不得明。朱熹釋“克己復禮”，根本違背了孔子的本旨。他講的“克己復禮”是他自己的，不是孔子的。具體而言，朱熹的錯誤可從三方面分析：（1）語法問題；（2）文獻依據問題；（3）思想問題。

“克己復禮”的語法問題除孔安國、俞樾之外，幾乎無人講對。朱熹既視“克己復禮”為成語，讀作“克己”“復禮”，理注定不可能做出正確的訓詁。上文已有討論，此不贅述。

朱熹訓克為戰勝的勝，訓己為私慾，不是發明創造，是有所因襲的。焦循說：“劉光伯（劉炫）嗜慾與禮義交戰之言，意主楚靈王，因上文有‘不能自克’語，望文生意耳，與《論語》何涉！邢叔明（邢昺）剽襲之以釋《論語》，遂開《集注》訓己為私慾之論。與全部《論語》人已對舉之文，杳鑿不入矣。”（方東樹《漢學商兌》第76頁引）毛奇齡《四書改錯》說：“劉炫曰：‘克者，勝也。’此本揚子雲‘勝己之私之謂克’語。然己不是私，必從己下添‘之私’二字，原是不妥，至程氏直以為私，稱曰‘己私’。致《集注》謂身之私慾，別以己上添身字，而專以己字屬私慾，於是宋後字書，皆注己作私，引《論語》‘克己復禮’為證，則誣甚矣。”

毛氏、焦氏共認朱熹訓“克”為“勝”訓“己”為“私慾”之謬，因於劉炫《左傳》昭十二年注。劉炫之謬因於誰，二人說不同。焦氏以為劉炫因於《左傳》。說因於《左傳》，是對的。劉炫注《左傳》昭十二年說：

克訓勝也，己謂身也。有嗜慾當以禮義齊之。嗜慾與禮義交戰，使禮義勝其嗜慾，身得歸復於禮，如果乃為仁也。（孔穎達《春秋左傳正義》引）

《左傳》昭十二年論楚靈王因“不能自克”而及於乾谿之難，引孔子言“古也有志，克己復禮，仁也”云云為證，顯然有訓“克”為“戰”訓“己”為“私”的意思，劉炫以禮義戰勝私慾的說法，無疑得之於此。只是《左傳》這段話大約是劉歆整理秘中古書時竄入的，非《左傳》原物，故不可信據，而劉炫堅信不疑，且大加發揮，乃貽誤後世不淺。毛氏亦不疑《左傳》昭十二年的記載，但理解不同。他據馬融《論語》注訓“克”為“約”的說法，認為《左傳》的“克己”是約束自己，不是戰勝私慾，故說劉炫之謬非源自《左傳》，而是受揚雄《法言·問神篇》“勝己之私之謂克”一語（《漢魏叢書》第508頁，吉林大學出版社1992年影印本）的影響。按《左傳》昭十二年對“克”