



# 中国学术精神

Y H O N G G U O X U E S H U J I N G S H E N

## 一、仁教与治道



## 释《论语》的仁'——\*

屈万里先生在《仁字涵义之史的观察》的大文中(见《民主评论》五卷二十三期)指出仁字出现得很晚而《论语》上所说的仁和孟子以后所说的仁内容上有广狭之不同;这确系事实。但《论语》这种内容广泛的仁字,是否能找出一个中心观念加以贯串,因而了解其在文化史上到底有一种什么确定的意义,去岁孔子诞辰我在台中省立师范学校的讲演中,曾作过一次初步的尝试。现更写此文,略加阐述。若因此而对孔学精神之发掘,能稍有所裨补,则始愿诚不及此。

### 一

首先我们根据下述三端,可以确定'孔学'即是'仁学'。孔子乃至孔门所追求、所实践的都是以一个仁字为中心。

第一,孔子下面的一段话,可以看作是他的自述。

“君子去仁,恶乎成名。君子无终食之间违仁。造次必于是,颠沛必于是。”(《里仁》)

同时公认为最后传孔子之学的曾子,他下面所说的一段话,正是孔子的话的申述。

“士不可以不弘毅,任重而道远。仁以为己任,不亦重乎?死而后已,不亦远乎?”(《泰伯》)

第二,孔子博学多能,但一切都是从一个中心点出发,并归结到一个中心

\* 选自《学术与政治之间》

点。这个中心点即是“仁”。孔子说：

“参乎，吾道一以贯之。曾子曰唯。子出，门人问曰：何谓也。曾子曰：夫子之道，忠恕而已矣。”（《里仁》）

“子曰：赐也，汝以予为多学而识之者与？对曰：然。非与？曰：非也。予一以贯之。”（《卫灵公》）

“子贡问曰：有一言而可以终身行之者乎？子曰：其恕乎？己所不欲，勿施于人。”（同上）

证以孟子“强恕而行，为仁莫近焉”的话，一以贯之的忠恕，也正是“为仁”。

第三，孔子对于门弟子好学不好学的批评，也是以仁为标准。“季康子问弟子孰为好学，孔子对曰：有颜回者好学，不幸短命死矣。”（《先进》）“哀公问弟子孰为好学，孔子对曰：有颜回者好学。不迁怒，不贰过，今也则亡，未闻好学者也。”（《雍也》）孔子为什么特别称颜子为好学者呢？因为

“回也其心三月不违仁。其余则日月至焉而已矣。”（《雍也》）

由上所述可知《论语》一书应该是一部“仁书”。即是应该用“仁”的观念去贯穿全部《论语》，才算真正读懂了《论语》。但是问题的关键还是在“仁”到底指谓的是什么？

孔子对于门弟子问仁的答复，不仅因人而异；即使对于同一个人的答复，前后也常不一致。例如樊迟一个人问了三次，孔子便有三种的答法。

“樊迟问仁，曰：仁者先难而后获，可谓仁矣。”（《雍也》）

“樊迟问仁，子曰：爱人。”（《颜渊》）

“樊迟问仁，子曰：居处恭，执事敬，与人忠。虽之夷狄，不可废也。”（《子路》）

在同问而异答中，仁的概念，若不是从彼此内在的关连中所发展出来的一个高级概念，则此概念之自身可说是毫无内容，其概括性只像一只装杂货的篮子。这种概括是可有可无的。《论语》上所说的仁，不应该是这样。

其次，《论语》上所说的仁，有时好像是远在天边。孔子自己说：“若圣与仁，则吾岂敢？”（《述而》）。孔子在当时已被人称为圣人，尚且不敢以仁自居，可见仁的境界是无限的。但他却又说：“仁远乎哉，我欲仁，斯仁至矣。”（同上）这又简直是近在眼前了。同时，仁人好像到处都有，又好像到处都没有。他说：“里

仁为美 择不处仁 焉得智”(《里仁》)；这岂不是到处都有。但孟武伯问子路冉求、公西华算不算得仁，他都说“不知其仁也”。子张问令尹子文及陈文子算不算得仁 他干脆说“焉得仁”(以上均见《公冶长》)前者是自己的高弟 后者是一代的闻人。则孔子心目中除了颜子三月不违仁之外，并世实在找不出够称仁的人。这种“高不可阶”和“当下即是”的两种境界 在孔子仁底概念中，到底有没有一种内在底关连，而不至是一个迷离恍惚，不可捉摸的东西呢？

孔子答复樊迟问仁中之一 是“仁者爱人”。《论语》有许多与“爱人”相关连的意思。到了孟子说到仁的时候，便多从爱人这一点上去引申发挥。西汉董仲舒的《春秋繁露·仁义法篇》说“仁之为言人也。仁之法在爱人，不在爱我”。这当然是继承“仁者爱人”的说法。许叔重《说文解字》仁字下云：“仁亲也。从人二。”从人二，犹言从二人。即仁要由人与人的关系而见。郑康成《礼记·中庸》注“仁读如相人耦之人”。阮元谓：“人耦者 犹言尔我亲爱之词也”。凡汉儒释仁 都从“爱人”立论。仅赵岐《孟子·存其心章》注谓“天道好生，仁人亦好生。”此为以“生”训仁之始 似较“爱”为深一层 然亦由爱而发。总上所述 可以说“爱人”确是仁的一种主要内容。但《论语》上所说的仁 固须涵有爱人之意，却不可说爱人即等于《论语》上所说的仁。爱人在是与入发生关涉的时候才会发生的。一个人的生活，尤其一个人的治学生活，并非完全在与入发生关涉之下进行。颜子“其心三月不违仁，其余则日月至焉”，不可谓颜子在三个月之间是不断的在爱人；而其他的人则只是间或的爱人。孔子对门弟子问仁的答复，以答颜渊者的层次为最高，其次为答仲弓之问。对颜渊是说“克己复礼为仁”而终于非礼勿视听言动。对仲弓说是“出门如见大宾”而终于“在邦无怨，在家无怨”。这都是就个人律身修己上立论的，而并未向外关涉到人与人的关系，这便分明不能以“爱人”来尽仁字的意义。到了宋儒程朱，不以汉儒从外面人与人的关涉上去解释仁为满足，而向内推进一步，或者在精神状态方面去形容仁的境界；或者为爱人寻求一个内在底根据。程明道说“仁者浑然与物同体”又说“仁者以天地万物为一体”(《二程遗书》卷一二先生语一)，这是爱人的一种最高的精神境界，也可以说是人之所以能爱人的一种最高根据。以后王阳明这一派言仁，多继承此说。程伊川说：“……后人遂以爱为仁。……爱自是情 仁自是性 岂可专以爱为仁。”(《遗书》卷十八伊川先生语四)伊

川不主张专以爱为仁，主要是来自他把性与情，亦即性与心分作两层来看的缘故，这里不牵涉到此一问题。伊川常以“公”说明仁。如“仁道难名，惟公近之，非以公便为仁”（《遗书》卷三二先生语三）“仁之道，要之只消道一公字。公只是仁之理，不可将公便唤作仁”（《遗书》十五伊川先生语一）就我看，他是提一“公”的观念出来以作为仁的表征。所以能公，是由于仁。朱元晦继承此说而将仁解释为“心之德，爱之理”（《论语》“孝弟也者，其为仁之本与”注）人何以能爱人，是因为有仁作根据，伊川与元晦的解释，本身含有许多不易说清楚的地方，此处不能详论。伊川曾说：“自古元不曾有人解得仁字之义。须于道中与他分别出五常。”（《遗书》卷十五伊川先生语一）。他又曾觉得所有对于仁的解释，都与《论语》所说的仁不尽相合，认为应把《论语》所有说仁的话都摆在一起融会一番。可见“仁”对于他不算是解决了的问题，所以他觉得不如把仁义礼智信的五常，具体的摆出，以使人能抓住一个真实意义。总之，宋儒说仁，是从外推到内。尤以明道的说法，渐与《论语》原始精神相近。但他所说的，是一个现成的境界，此一境界，可以为《论语》上之仁所含摄。不过《论语》上说仁，多从实际践履上立论，亦即多从工夫上立论。程明道们的说法，超过了这一点，亦即是忽略了这一点，所以也不能与《论语》上所說的仁，完全吻合无间。

## 二

我以为要了解《论语》上的仁，首先应该有点文化史的观点。

“知道你自己”的反省口号，是人类真正道德成立的开端。同时，这句口号，也常常被人“视为终极底道德及宗教的法则”。希腊在苏格拉底出世以前，在自然学方面已经有相当高度成就。苏格拉底在这一点上并没有什么特殊的贡献。苏格拉底之所以在希腊思想史上能够划一个时代，只是因为他遗留了一个“人是什么”的这一发问。希腊文化，到了苏格拉底，才由向外的向自然的好奇性底追求，转而向人自身的反省。在一切动物中，只有人是能以其自身作为问题的动物；即是只有人才能自反自觉，所以只有人才能发生伦理道德的问题。但任何民族，一定要其文化发展到了相当的高度，才能引其自反自觉。有了自反自觉以后，此一文化系统才算真正生稳了根。苏格拉底不仅在自然学在伦理学上无新底贡献，甚至他也不曾遗留着有系统底伦理学说。但他毕

竟是希腊文化发展过程中的一个重大的里程碑；希腊人的学问，希腊的伦理道德的根源，毕竟不能不导源于苏格拉底；这是因为希腊文化到了他才开始了人自身的反省，自觉。但是，希腊文化，是以自然学为基底，自然学是知性向外活动的结果，以苏格拉底为代表的反省，依然是顺着这一条道路。知性活动的特色是主客分明，计算清楚。于是希腊的伦理道德，只能停止在节制，勇气，正义的这一阶段。而希腊正义之神，手上是拿着天秤，并含有罪罚补赏的意义。这是由外在的计算以求“人”与“我”间能得其平的意思，这没有达到孔子所说的仁的境界。换言之，希腊文化的反省，不曾转出仁的观念。

中国文化，大约从周公已经开始了人文主义性格的构建。礼乐是人文主义的征表，而这恰是周公的最大成就之一。但概略底说，周公所制作的礼乐，一方面因当时阶级的限制，只限于贵族而不能下逮于庶人；另一方面，即使是对贵族自身而言，礼乐在生活上，也只有分别和节制与调和的作用；这是外在底人文主义。通过人生的自觉反省，将周公外在底人文主义转化而为内发底道德底人文主义；此种人文主义，外可以突破社会阶级的限制，内可以突破个人生理的制约，为人类自己开辟出无限的生机，无限的境界，这是孔子在文化上继承周公之后而超过了周公制礼作乐的最大勋业。他一面说“周监于二代，郁郁乎文哉，吾从周”；一面又说“礼云礼云，玉帛云乎哉，乐云乐云，钟鼓云乎哉”；“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何”。这分明指出了他由继承而转换的真消息。经过此一转换，中国文化的道德性格，才真正底建立了起来。而转换的动力 枢机 乃至目标 就是《论语》上所说的仁。《论语》上所说的仁 是中国文化由外向内的反省 自觉 及由此反省 自觉而发生的对“人”对“己”的要求与努力的大标志。“爱人”，乃是自反自觉之一结果，若仅就个人来说，这本是主观的东西。但就其每一人皆可以有此自反自觉以达到此状态及要求与努力来说，同时又是客观底。所以孔子可以将其概括为一个“仁”的观念以作为“学”的最高标准。以下我试就此加以解释。

首先我认为追求一个名词的语源，可以发现文化概念的源流演变之迹，但决不可以语源的意义，作为衡断文化中某一概念的是非得失的标准。因为语言所代表的概念，是不断底在演变；而且是由人不断底作意识底创造和增加的。假定硬说千年以后的某一概念，即同于千年以前的某一概念，这固然是危险。但硬拿千年以前的某一概念，以限定或否定千年以后的某一概念，同样也是非常的不合理。希腊的 Logos，由语言而演变为近于中国之所谓“道”的性

质，我们固然由此可以了解希腊文化中的论理底性格；但岂可以初期 Logos 的概念限定或否认后期的 Logos 的概念？清儒以及近人对于宋明理学中常用的名词做了若干追溯语源的工作；假定以此种工作辨明宋明儒所使用的名词与宋明儒以前的同一名词，其内涵实大有出入，这是有意义的。假定想以此种方法作为汉学宋学之争的一种武器，那便毫无意义。就仁字来说，从语源字形上来释仁为爱，到现在也迄无确定不移的说法。许叔重仁“从人二”的解释，在今日文字中已成为疑问；于是根据“二人为仁”以作为释“仁者爱人”的立论根据的，都受到动摇。仁字造字的意义，到现在为止，似乎还不能十分明了。不过仁字出现得很晚，在仁字未出现以前，“人”有时即是仁，即仁字出现以后，人与仁也常通用，这是不会错的。如《论语》“问管仲，曰人也”。此“人”字当即系仁字。因此，我认仁字最初的解释即是“仁者人也”。仁字的意义，即由此而引申发展。《礼记》中之《表記》、《中庸》皆谓“仁者人也”。孟子亦谓“仁也者，人也”。可证这是先秦时对仁字的一种基本底、共同底解释。董仲舒《春秋繁露·仁义法第二十九》谓“仁之为言人也”尚承此训。但因为董氏要限定仁之义为爱人，乃将“仁”与“义”相对，一转而说成“仁之于人”，再转而说成“仁之法在爱人”，将“仁者人也”一语，凭空添一“于”字，再添一“爱”字，以使“仁”字的字形与“仁者爱人”之义相合，我认为这是“仁者人也”的派生之义，而不是本生之义。许氏“从人二”之说，大概由董说附会而来。“仁者人也”本生之义，我觉得原来只是说“所谓仁者，是很像样的人”的意思。在许多人中，有若干人出乎一般人之上；为了把这种很像样的人和一般人有一个区别，于是后来另造了一个“仁”字。这应当即是“仁者人也”的本义。这样一来，屈先生在其大著中所引《诗经》两处歌颂田猎的“美且仁”的话，便可加以解释了：“漂亮而且很像人样子”。言其不是妇人女子式的漂亮，而是丈夫气概的漂亮。“仁者人也”，第二步则发展而为“所谓仁者，是真正算得人的”。此一句话，是含有纯生理上的人，并不真正算得是人；而应当在生理之上，追求一个人之所以为人的根据的意思。真西山谓“仁者人之所以为人之理也”（《真西山文集》卷三《问求仁》）可谓直承仁者人也的解释。苏格拉底所问的“人是什么？”是一个人在反省的开端时从反面所发出的疑问；而“仁者人也”，是一个人在反省的开端时从正面所作的承当。由此，我便断定，《论语》的仁的第一义是一个人对自我而要求自己能真正成为一个人的自觉自反。真能自觉自反的人便会有真正的责任感。有真正的责任感，便会产生无限向上之心。凡此，都是《论语》中仁字

的含义,不消多作解释的。道德底自觉自反,是由一个人的“愤”、“悱”、“耻”等不安之念而突破自己生理的制约性,以显出自己的德性。德性突破了自己生理的制约而生命力上升时,此时不复有人己对立的存在。于是对“己”的责任感,同时即表现而为对“人”的责任感;“人”的痛痒休戚,同时即是己的痛痒休戚。于是根于对人的责任感而来的对人之爱,自然与根于对己的责任感而来的无限向上之心,浑而为一。经过这种反省过程而来的“爱人”乃出于一个人的生命中不容自己的要求,才是《论语》所说的“仁者爱人”的真意。即是先有“仁者人也”的反省,自觉,然后才有“仁者爱人”的结论。在此结论以前的过程,皆是“为仁”的工夫,亦即是“仁”自身的逐步呈露;“为仁”的工夫之所在,即仁之所在。所以《论语》上的仁,真正是“即工夫,即本体”。而孔子对学生的教示,总是从工夫上以显示仁体之意义为多。其工夫的关键,端在一个人面对自己的反省,自觉;因为只有这样,才一开始便凑拍上了仁,有个真实下手处。程明道常常以医家的“麻木不仁”来从反面形容仁。没有反省自觉的人,即是对自己没有感觉的麻木不仁之人。对自己麻木不仁,对他人当然更不会有休戚相关的感觉。因此,从反省自觉,及由反省自觉而来的切实向上的处所说仁,实在更把捉到了仁的精髓,较之从“爱人”方面去说仁,实更为现成而深切。当然,人世间的爱,不一定要经过此种反省自觉的过程才有。但不经过此种过程所表现出的爱,多半是来自生理的惯性,有似乎佛家所谓由“执”而产生的“贪”、“嗔”、“痴”中之痴。这种爱的自身即形成一种限制(如普通男女之爱等),随时可以断灭,更不能推扩而为民胞物与的爱,即所谓人类的爱。这种爱不是孔子所说的仁。希腊文化中也有爱的观念,但主要是一种友谊的乃至知性对理念世界的思慕。在他们中间,没有人类爱的思想,亦即是没有“仁”。西方人类爱的精神是来自基督。一个人跪在上帝面前否定了自己,同时即浮现出了人类。人类都是上帝的儿女,都是自己的弟兄,此时自然觉得应该爱神以及爱神之所爱。这样才转出人类爱的观念。但宗教之爱,虽然有一自反的过程,可是宗教的自反,一开始后便投射到外面去让神负责去了,所以这种爱对于人自身而言,依然有一间隔,不能达到浑然与物同体的境界。这里不暇详论。

### 三

以上所说的,主要是从“仁者人也”的古训推演下来的。但这只能算是一

种假定。若不能根据此一假定而将《论语》所说的“仁”乃至《论语》的全副精神，作毫不牵强附会的解释或翻译，则上面所说的只是信口开河；最大限度，也只是我个人的一种想法看法。现在我试将上面所说的，印证到《论语》上去。

孔子说颜渊三月不违仁；而我们也把“君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是”的话当作是孔子的自述，那么，孔子、颜渊的生活，应该就是仁的现实印证。《论语》上有关孔子自身的：

“子曰：默而识之，学而不厌，诲人不倦，何有于我哉。”（《述而》）

“子曰：德之不修，学之不讲（按就诲人说），闻义不能徙，不善不能改，是吾忧也。”（同上）

“叶公问孔子于子路，子路不对。子曰：汝奚不曰，其为人也，发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至云耳。”（同上）

“子曰：若圣与仁，则吾岂敢？抑为之不厌，诲人不倦，则可谓云尔已矣。”（同上）

“子曰：莫我知也夫。子贡曰：何为其莫知子也。子曰：不怨天，不尤人，下学而上达。知我者，其天乎。”（《宪问》）

“子绝四，毋意，毋必，毋固，毋我。”（《子罕》）

“子路曰：愿闻子之志。子曰：老者安之，朋友信之，少者怀之。”（《公冶长》）

“子路宿于石门，晨门曰：奚自？子路曰：自孔氏。曰：是知其不可而为之者与。”（《宪问》）

“长沮桀溺，耦而耕。孔子过之，使子路问津焉。……桀溺曰：……滔滔者天下皆是也，而谁以易之。且而与其从辟人之士也，岂若从辟世之士哉。耜而不辍。子路行以告，夫子怃然曰：鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒与而谁与？天下有道，丘不与易也。”（《微子》）

“子曰：自行束脩以上，吾未尝无悔焉。”（《述而》）

“互乡难与言。童子见，门人惑。子曰：与其进也，不与其退也，唯何甚？”（《述而》）

“子曰：有教无类。”（《卫灵公》）

“默而识之”的“默”；“是吾忧也”的“忧”；“发愤忘食”的“愤”都是自反自觉的发端和功候。四“毋”是自反的工夫。“忘食”、“忘忧”是由自反的责任感

而来的无限向上的努力。“下学而上达”，是层层向上的历程。“不怨天，不尤人”，是一个深切自反的人以一身承担责任的心境。比这低一层次的是答仲弓问仁的“在邦无怨，在家无怨”。由自反的向上，是自己生命无待于外的扩大；生命因此种扩大而得到真底安顿，圆满，自己能够把握住自己的生命，便会“乐以忘忧”，此即所谓“孔颜乐处”。生命之扩大，同时即系由自然底生理底生命所形成的制约性之解除，于是对自己之责任感，同时即涵摄着对人类之责任感，自己向上的努力，同时即涵摄着希望人类向上的努力，所以“老安”、“少怀”之愿，实即冥合于“忘忧”、“忘食”之中。自己向上，系出于自反自觉的不容自己之心；希望人类之向上，也同样出于自反自觉的不容自己之心。晨门说他是“知其不可而为之”，他自己说“吾非斯人之徒与而谁与”，正是此种不容自己之心的流露。亦即是其“满腔都是恻隐之心”（程明道语）的流露。孔子实现其自己向上的是“学”，实现人类向上的是“诲”。“学不厌”、“诲不倦”在他原是“人己双成”的一件事。即是他的仁。一般人之所以学而感到厌，诲而感到倦，乃系生命中有时麻木间断的现象，亦即系其有时而不仁。孔子对互乡童子“与其进”、“不与其退”之心，正是“知其不可而为之”之心。此心之量，非达到“有教无类”尽众生皆登圣域不可。我们可以说，从《论语》中所看出的孔子，完全是仁的自我实现。

颜渊的情形，《论语》上的记载是：

“哀公问弟子孰为好学，孔子对曰：有颜回者好学，不迁怒，不贰过。”（《雍也》）

“子曰：贤哉回也。一簞食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，回不改其乐。贤哉回也。”（同上）

“曾子曰：以能问于不能，以多问于寡，有若无，实若虚，犯而不校。昔者吾友，尝从事于斯矣。”（《泰伯》）（朱元晦对此的解释是“颜子之心，唯知义理之无穷，不见物我之有间，故能如此。”）

“子曰：语之而不惰者，其回也与。”（《子罕》）

“子曰：颜渊曰：惜乎！吾见其进也，未见其止也。”（同上）

“子曰：回也非助我者也，于吾言，无所不说。”（《先进》）

“子曰：回也其庶几乎，屡空。”（同上）

“子曰：余与回言终日，如愚。退而省其私，亦足以发，回也不愚。”

“……颜渊曰 愿无伐善 勿施劳。”(《公冶长》)

“颜渊谓然叹曰：仰之弥高，钻之弥坚。瞻之在前，忽焉在后。夫子循循然善诱人。博我以文，约我以礼。欲罢不能，既竭吾才。如有所立 卓尔。虽欲从之 末由也已。”(《子罕》)

颜渊的好学 即颜渊的不违仁。“人我无间”；“欲罢不能”即是仁的真切形容与解释。他在克己自反，无限向上的这一点上，与孔子大体相同，但在涵摄担当人类的全责任上，则不及孔子的充实弥满。也就是说他还没有能够尽仁之量。

再就孔子一般教人来说，他认为完全不知自觉自反的人，即无从施教。“不愤不启 不悱不发。”(《述而》)“不曰如之何如之何者，吾未如之何也已矣”(《卫灵公》)因为这是麻木不仁之人。所以 孔门入德之门 主要是由自反而来的改过迁善。“见贤思齐焉，见不贤而内自省也。”(《里仁》)“已矣乎 吾未能见其过而内自讼者也。”(《公冶长》)“行己有耻。”(《宪问》)“君子耻其言而过其行。”(同上)“过则不惮改”；“见善如不及 见不善如探汤”。这类精神 在《论语》中随处可见。这都是“为仁”的工夫，同时也就是仁。自觉自反是求之在己 这便是所谓“古之学者为己”(《宪问》)及“君子求诸己”(《卫灵公》)能自反的人，一定是笃实不欺的人，所以《论语》特重视忠信。除分别言忠言信者不计外，将忠信合举者即有六处之多，而且分量都是很重的。

“子曰：主忠信，无友不如己者。”(《学而》)

“子曰：十室之邑 必有忠信如丘者焉 不如丘之好学也。”(《公冶长》)

“子以四教，文行忠信。”(《述而》)

“主忠信 毋友不如己者 过则勿惮改。”(《子罕》)

“子张问行，子曰：言忠信，行笃敬，虽蛮貊之邦行矣。”(《卫灵公》)

“子张问崇德辨惑，子曰：主忠信 徙义 崇德也。”(《颜渊》)

忠信是由自反而来的仁的实践，同时也是由自反而来的仁的初步实现。所以孔子便常常以忠信为论仁的标准，即此可见孔门之论学，亦即孔门之论仁。

“子曰 巧言令色 鲜矣仁。”(《学而》)

这是忠信的反面。

“或曰：雍也仁而不佞。子曰：焉用佞。御人以口给，屡憎于人，不知其仁，焉用佞。”（《公冶长》）

佞也是与忠信相反。

“刚毅木讷近仁。”（《子路》）

因为这是忠信的表现。

“樊迟问仁，曰：仁者先难而后获，可谓仁矣。”（《雍也》）司马牛问仁，子曰：仁者其言也讷。……为之难，言之得无讷乎。”（《颜渊》）

这都是忠信之一端。

“樊迟问仁。子曰：居处恭，执事敬，与人忠，虽之夷狄，不可废也。”（《子路》）这等于是“主忠信”的复述。孔子答樊迟之问仁，与他答子张之“问行”、“问崇德”的话，完全相同。而子夏以“博学而笃志，切问而近思，仁在其中矣”（《子张》），这分明是以求学即是求仁。孔子答仲弓问仁是“出门如见大宾，使民如承大祭。己所不欲，勿施于人。”（《颜渊》）这和他答子路问君子之“修己以敬……修己以安人”的内容也可以说是完全一样。由此可以断言，仁在孔子的心目中，不是与其他学问相对而成为特定之一物，乃是由自反自觉而来之责任感及由责任感而来之向上的精神与实践。这是学问的动力，同时又是学问的内容。《论语》上常常是“学”与“仁”不分的。这是孔子之所谓“学”的特性。



以上所引证的多是《论语》上就一般人实践着手处的一端一节以立论。对于“为仁”的工夫次第以及含摄仁之全量的叙述，只有在答颜渊问仁及子贡问仁两章中说得较为清楚。所以我在这里略加疏解。

“颜渊问仁，子曰：克己复礼为仁，一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉。颜渊曰：请问其目。子曰：非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。颜渊曰：回虽不敏，请事斯语矣。”（《颜渊》）

“己”是自然底、生理底生命。“克己”是在自反自觉中突破自然底生理底

生命之制约。“礼”在孔子是已转化而为人所固有的德性及德性的表征。“复礼”是恢复人所固有的德性以显露人之所以为人的价值。“天下归仁”是说一个人由“克己”而恢复了自己的德性，亦即是恢复了仁以后，天下同时即含摄于我之仁中。“我”与“天下”原为一体；但被我的自然底生命所隔断了。现在既由自反自觉而突破了自然底生命（克己），以恢复了作为人之根源的德性——仁，则与“我”隔了的“天下”依然回到归我的仁内，天下与我复合而为一了。“为仁由己，而由人乎哉”，是说明一个人的实现仁，是要经过自反自觉的向内底实践，并非有待于外在底条件。《论语》上所说的仁，皆系兼“人”、“己”而为言。而工夫则必须从“为己”、“克己”这一方面开始，这样“人”乃能在“己”的生命中生出根，进而与“己”浑而为一，这样便可极乎“天下归仁”之量。自来注释家，不曾把“天下归仁”的意义解释清楚；（如朱元晦谓“一日克己复礼，则天下之人皆与其仁。极言其效之甚速而至大也”。孔子岂会作此夸张之论，所以对于孔子这一段“即工夫，即本体”的叙述，没有能够完全了解。

“子贡曰：如有博施于民，而能济众何如？可谓仁乎？子曰：何事于仁，必也圣乎？尧舜其犹病诸。夫仁者，己欲立，而立人；己欲达，而达人。能近取譬，可谓仁之方也矣。”（《雍也》）

子贡所问的，实在很难答复。因为他所提出的全是外在的条件。若以此为仁，则不仅埋没了由克己所迫进到里面去的一段深切为己的工夫；并且也断绝了一般无财无位者的“为仁”之路。若仅从外在的条件以为衡断仁的标准，则今日大资本家捐施百千万金元的慈善事业，其价值岂不超过了杏坛设教，鹿苑谈经，山上垂训？但孔子“人我兼摄”的仁，虽不以济众为决定仁的基本条件，但不能否认济众为仁所要达到的客观的目的。若径直断定济众不是仁，则抹煞了仁所应有的客观底、社会底功用，或且流于遁世之士的孤明自守。所以孔子用“何事于仁，必也圣乎”的话将它闪开。这句话的意思不是说“这岂仅可以算得仁，一定要超过于仁的圣才能够”。当时一般所称之“圣”是以“智能”为主。如“夫子圣矣乎，何其多能也”，这有如文艺复兴时代“全能之人”的意味。孔子的意思是“你所说的博施济众，与仁无干；一定要全能的人才可以”。“何事于仁”是说“事于仁”的人未必能济众；能济众的人未必就是发于内心之仁。这很蕴藉底指出了子贡的好高骛远，问得不得要领。孔子接着便很切近底将仁指点出来说：“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可

谓仁之方也矣。”后来程伊川说：“……尝谓孔子之语仁以教人者，唯此为尽。要之无不出于公也。”（《二程遗书》卷八二先生语）程氏的话是不错的，但这两句话说来也没有解释得恰到好处。一般的意思以为仁是在“而立人”、“而达人”上表现出来；于是无形中把立己和立人，达己和达人，看作是两件事，因而在谈到“仁”的时候，重点自然落在立人达人的上面。殊不知孔子这句话，是把两者说成一种必然底互相含摄的关系，在“立己”、“达己”之内须必然底含摄着“立人”、“达人”。在“立人”、“达人”之内，须必然底来自“立己”、“达己”。虽然下手是在己欲立己欲达，但就其自身的内在关连说，实是一事的两面。其关键端在于由自反自觉而来的对人对己的一种不容自己之心。欲立欲达的“欲”字，即为此种不容自己之心的活动。要这样去了解，才把握住了孔子所说的仁的结构和轮廓，才配说得上“唯此为尽”。不然，则不仅世界上有许多自己向上，但并不同时想到他人也该同样向上的人，即是己欲立，但并不“而立人”的人，固然算不得仁。同时世界上也有许多自己偷惰苟且，而专责望他人作圣贤的人，即是自己并不欲立欲达，但责望“人立”、“人达”的人，未必就算得仁吧？

根据以上的了解，我们应该可以承认一个人的自觉自反，乃“当下即是”，所以孔子说“仁远乎哉，我欲仁，斯仁至矣”。但由自觉自反而上，可以说是宇宙无穷，吾人之悲愿，亦随之而无穷；孔子亦不敢自谓能尽此仁之量，所以他只以实现仁的实践工夫自信，而不敢以全量之仁自居。同时，仁的本体即含摄着仁的工夫，仁的工夫亦即是仁的本体。孔子平时所说的仁，多从“即工夫，即本体”上说，如“忠恕”、“忠信”、“自讼”、“改过”、“见善如不及，见不善如探汤”这都是实现仁的工夫，亦即是仁的本体在各层次各方面中的显露。工夫须就每一个人来指点；每一个人的气质、习性、成就，各有不同，于是孔子对于仁的指点，亦因而有各方面各层次的不同。然其基本精神殆无不可以互相贯通，会归为一的。还有，一个人由自反自觉的向上，可以“应迹”为各种善行，因而可以由各种善行以观人之仁，甚至于“观过”也可以“知仁”（“观过斯知仁矣”），但一般人之善行或智能，并不一定是出自其自反自觉。所以对于子路、冉求、公西华之才能，及令尹子文之忠，陈文子之清，皆不许以仁。还有，仁有次第有层次而无止境。若自觉其有一止境界限，即不是仁。所以原宪问“克伐怨欲不行焉，可以为仁矣。子曰：‘可以为难矣，仁则吾不知也。’”（《宪问》）后来程伊川谓“人无克伐怨欲四者便是仁也。只为原宪著一个不行，不免有此心但不行也。故孔子谓可以为难。”（《二程遗书》卷十八伊川先生语四）伊川的意思是原宪所

说的尚未成熟自然，故不许之以仁。其实，孔子就工夫上说仁时，皆是“不免有此心”。假定原宪以克伐怨欲不行为“为仁之方”，孔子当然会加以证许。但原宪很自信底即指此四种行为是仁，这即是一种有止境之心。有止境之心，即不是仁的无穷无尽的不容自己之心；所以孔子给他当头一棒，把他向上一提，使此一死语顿成活句。

《论语》上孔子不许管子为知礼（管仲而知礼，孰不知礼）却许管仲以仁（如其仁，如其仁）于是日人津田左右吉在其《论语与孔子的思想》中觉得仁若是孔子的最高概念，而此处又把仁放在礼的下面，因此认为《论语》是一部杂凑的书。殊不知要从当时夷狄的侵袭中保存华夏，这是孔子作《春秋》的一大因缘。管仲一匡天下，免华夏于被发左衽，这和子贡所说的博施济众的架空的话，全不相同，孔子对此，心中是感到万分的真切。只看他说“民至于今受其赐；微管仲，吾其被发左衽矣”的口气，其真切之情，可以想见。当时一般人对管仲之功，不能像孔子这样感到真切，乃因为一般人缺少像孔子那样对华夏的真切责任感，亦即是没有孔子心中之仁。由孔子心中之仁而来的对管仲事功的真切感，自然非许管仲以仁不可。此岂浅薄之徒所能体认于万一。

此外，《论语》上子游和曾子都不许子张以仁。“子游曰：吾友张也，为难能也，然而未仁。”（《子张》）曾子曰：堂堂乎张也，难与并为仁矣。（同上）我们若仅以爱人为仁，则子张所说的“君子尊贤而容众，嘉善而矜不能”（同上）的话，纵然不能极仁之量，也不能在其同门高弟中独蒙“未仁”、“难与并为仁”之名。我认为子张的言行，是从知解上来的意思为多，从自反自觉中流出之意为少。朱子说他“少诚实恻怛之意”范氏谓“子张外有余而内不足”（皆见《论语集注》上引子游曾子条下）应该是对的。这正是我对仁的解释的反证。因此，《论语·阳货章》孔子答子张问仁所说的“能行五者于天下，为仁矣”的一段话，全从外面铺排，与《论语》全书论仁的精神和语气不合，我认为这是经过子张的手而走了样的话。其次，孔子答子贡问仁“工欲善其事”的一段（《卫灵公》）也有同样的毛病。

这里还须附带一提的是，《论语》上所说的仁，有时指的层次很低，如“里仁为美”之仁，及“君子笃于亲，则民兴于仁”（《泰伯》）之仁，只不过是仁厚之意。但与仁的基本精神，不相违背。

## 五。

所谓“五常”的仁、义、礼、智、信的名词，均曾在《论语》中多次出现。《中庸》上所谓三达德的智、仁、勇，也曾在《论语》上很整齐的加以叙述（如仁者不忧，智者不惑，勇者不惧），但是义、礼、信等名词，对于仁来说，都是被仁所概括而为其次级的概念。同时，观于“仁者必有勇，勇者不必有仁”的说法，勇也可以概括于仁之中。所以在《论语》中，仁可以说是概括了全体义、礼、信、勇，及恭、敬、忠、恕等等，都不是可与仁相平行、相对举的概念。能与仁的概念可以看作是平行而真正是对举的，只有“智”的概念。“仁者静，智者动”；“智者乐，仁者寿”；“仁者乐山，智者乐水”。仁是向内的沉潜，所以用一“静”字去形容。智是向外的知解，所以用一“动”字去形容。仁向内以显露道德主体，智向外以成就知识才能。仁虽为孔学的骨干，但孔子对于智，实已付与以一个与仁相平行的地位，以成就其“内外兼管”“体用该备”的文化建构。

站在内底实践底立场，《论语》将仁建立为一极概括而统一底概念，自无不当。因为如上所述，《论语》中的仁所概括的东西，实际是内底实践的有机历程。历程的自身，自然形成一种统一，这是道德实践的特性。但为了立教的关系，则须把这种内底实践的内容，客观化到外面来以使人接受了解，则原有之实践，至此而成为一种摆在外面的知识。知识的特性，根据现代思考心理学的研究，常常要求从极概括的知识概念中，渐渐作限定、分节、体系化的活动，以达到其自身的明确性。即是，智识常常是从非限定底，进而走向限定底。因此，《论语》上“兼摄人我”的仁的概念，到了《孟子》便分节化而成为仁与义的两个平行概念，于是《孟子》之所谓仁，主要是以爱人为言；《孟子》之所谓义，主要是以自律为言。《孟子》之并言“仁义”实系《论语》上仁的概念的分化。因此，就个人的修持实践上来说，《论语》上主要的是“为仁”而《孟子》则为主的是“集义”。仁则多半说为政治方面的“仁心”、“仁政”、“不忍人之政”。这是董仲舒“以仁安人，以义正我。故仁之为言人也，义之为言我也”（《春秋繁露·仁义法第二十九》）之所本，亦即是汉儒专从爱人方面来解释仁之所本。若仅从政治观点来说，则释仁为爱人，对统治者而言，有由概念之限定而来的澄清确切的好处；谁也不能希望统治者都做内圣的工夫；而统治者的爱人，其功用亦可与仁以满足。孟子和董仲舒，在以爱人来说仁时，恰都是从政治的观点立论