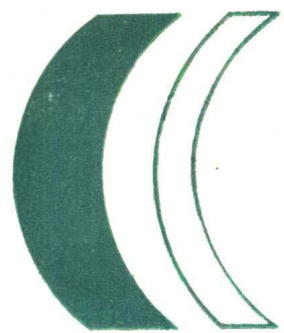


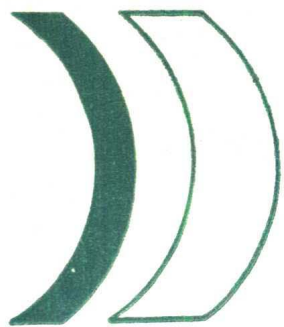
台港及海外中文报刊资料专辑



哲 学



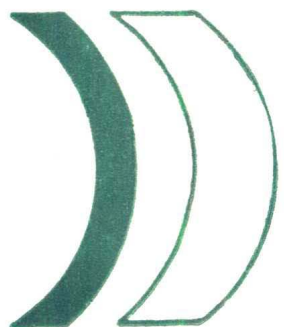
论著与



哲学家



研 究



第 1 辑

1987

书目文献出版社

出版说明

由于我国“四化”建设和祖国统一事业的发展,广大科学研究人员,文化、教育工作者以及党、政有关领导机关,需要更多地了解台湾省、港澳地区的现状和学术动态。为此,本中心编辑《台港及海外中文报刊资料专辑》,委托书目文献出版社出版。

本专辑所收的资料,系按专题选编,照原报刊版面影印。对原报刊文章的内容和词句,一般不作改动(如有改动,当予注明),仅于每期编有目次,俾读者开卷即可明了本期所收的文章,以资查阅;必要时附“编后记”,对有关问题作必要的说明。

选材以是否具有学术研究和资料情报价值为标准。对于反对我四项基本原则,对我国内情况进行捏造、歪曲或对我领导人进行人身攻击性的文章,以及渲染淫秽行为的文艺作品,概不收录。但由于社会制度和意识形态不同,有些作者所持的立场、观点、见解不免与我们迥异,甚至对立,或者出现某些带有诬蔑性的词句等等,对此,我们不急于置评,相信读者会予注意,能够鉴别。至于一些文中所言一九四九年以后之“我国”、“中华民国”、“中央”之类的文字,一望可知是指台湾省、国民党中央而言,不再一一注明,敬希读者阅读时注意。

为了统一装订规格,本专辑一律采取竖排版形式装订,对横排版亦按此形式处理,即封面倒装。

本专辑的编印,旨在为研究工作提供参考,限于内部发行。请各订阅单位和个人妥善管理,慎勿丢失。

北京图书馆文献信息服务中心

哲学论著与哲学家研究 (1)

——台港及海外中文报刊资料专辑(1987)

北京图书馆文献信息服务中心编辑

季啸风 李文博主编

文 文 选编

书目文献出版社出版

(北京市文津街七号)

北京百善印刷厂印刷

新华书店北京发行所发行 各地新华书店经售

787×1092毫米 1/16开本 7 印张 179 千字

1987年10月北京第1版 1987年10月北京第1次印刷

印数 1—5,000册

ISBN 7—5013—0012—7/B·13

(书号 2201·69) 定价 1.90元

〔内部发行〕

目次

研究中国哲学之文献途径	牟宗三	一
论语思想新探	张家焯	八
谈论语中孔子的喜怒哀乐好恶欲	吕凯	二四
从论语看孔子幽默的一面	姚振黎	二九
孔子对祭祀的态度	王保云	三五
大学思想新探	张家焯	四〇
孟子政治思想述要	陈维德	五一
孟子的心学	王苏	五七
王阳明“大学问”思想析论	蔡仁厚	七一
荀说的生平、著作及基本观念	贺凌虚	八五
康德的批判哲学	明	一〇九

研究中國哲學之文獻途徑

牟宗三

今天講的題目是研究中國哲學之文獻途徑。大體說來，西方的哲學家，或者是研究西方哲學的人，是重問題性的研究。問題性的研究，就是重思考，重邏輯。所以大體的說來，唸西方哲學的人，走的是邏輯的入路（Logical Approach）。因此西方歷史上上一代一代出現的哲學家，都是就着一個問題而提出新的解答，形成一個新的系統。所以西方的哲學很有系統性，西方哲學家很能夠造系統。但這樣說並不表示西方唸哲學的人，就不讀書。他們亦讀，但是他們所讀的哲學作品，原來就有系統性，而他們讀的時候，是要看這一系統是要解答一個甚麼問題，這解答是否令人滿意，有沒有可批評的地方。所以他們可層出不窮地提出新觀念，新問題。西方人專門研究某一家的古典著作，這也是有的，這是屬於古典學。古典學所研究的，既然是原本就很有系統的哲學著作，那也須要有了解，但他們的研究，比較重視原文的語句之注疏，語句的了解，這是很專門，很仔細的。譬如說，關於西臘哲學，有些人專從希臘文入手，來研究柏拉圖，亞里士多德。這種是所謂專家研究性的，這是一般說屬於古典學，是帶點文獻性之研究，很重視某一個字之使用，這是很細微的專家之學。而讀哲學系的先生學生們，常常不一定需要如此。我可以大體的了解一個柏拉圖的主要觀念，就柏氏之系統，看他提出一個什麼主要的觀念，提出這觀念是要預備講一個什麼主要的問題，這大體一般人可以了解，而且不會有大錯，不會有南轅北轍般之相反的了解出現，這種出現截然不同的理解之情形，在西方哲學的發展史上，大體上是不常有的。故哲學系大體走的是邏輯的進路，注重個人的思考。因此西方哲學家很會造系統，每一個人都造一個系統出來。

但是反過來看中國哲學，常常並不如此。中國的哲學，不像西方那

樣的很有系統，它原初所走的就不是邏輯的進路。譬如說中國思想最蓬勃時期的先秦諸子，如孔孟老莊，大體都不是很嚴格的邏輯系統。譬如說讀論語，論語並不是一個系統，而是嘉言懿行錄。你可說它是這裏一句，那裏一句的，零零碎碎。就是其他的，譬如說孟子，孟子七篇亦只是弟子的紀錄。最有系統的，只有告子篇上。從告子曰「性猶杞柳也」一直至上篇完，一氣呵成，很有系統。按常情論，這比較有系統性的部分，應比較容易了解。但事實上却不然。這告子上篇，兩千多年來，中國人不能夠充分的了解之。由孟子至現在，二千多年，幾乎每一個讀書人都讀過的。唐宋以來，四書尤受重視，從小孩起便讀，一直讀到成年，或進士。但讀的結果是不懂。其他的沒有系統性的文獻，那便更難，這裏一句，那裏一句，如何來了解呢？故以西方人的眼光來看中國的思想，是很麻煩的，很難了解。所以有一個洋人就不了解，他說為什麼你們中國人這樣尊崇論語？這論語毫無道理，東一句，西一句，又沒有定義，沒有系統，這樣而如此的受尊崇，好像是不可思議的。這樣的說法，發自西方人，不算稀奇。西方人的習慣，要講話便先要下定義，有概念、有系統性才過癮，而我們的論語沒有，故西方人發這種懷疑的態度，是很可理解的。但漸漸不一定是西方人如此，我們中國人亦漸漸有此懷疑的態度出現。不只是現代的年輕人，在五卅運動時的人，已是如此。五四那時代的人，到現在已是八九十歲，現在看起來，不都是老師宿儒麼？但他們都不能讀文獻，不能理解。這是一個十分嚴重的問題，這情形是大家眼前所看得到的。假若不是有這樣嚴重的問題，共產黨也不可能起得來，這是很明顯的事實。所以研究中國哲學這一方面，讀文獻成了一個很重要的事情。不能像西方哲學那樣，走邏輯的進路，而要走

文獻的路，由讀文獻而往裏面入。但讀文獻是很困難的，所以我今天這個題目就是單就中國的特殊情況說的。

我首先聲明一下，我現在所重視的文獻途徑，重視文獻方面的研究或了解，和一般人所想的意思，或許不大相同。因為一說文獻途徑，範圍很廣，一般人平常所說文獻的途徑，便等於歷史的途徑（Historical Approach），或者是考據性的。歷史的或考據的路所重視的着眼點和我們不同。這着眼點的不同在那裏呢？諸位就社會上表現出來的可見一般。大概走這條路的，會很重視版本，版本也是文獻呀。如果發現一個新的版本，那便了不起，好像發現一個寶貝似的。譬如說，大陸在湖南長沙發現一個老子的新版本（即帛書老子），大家便覺得了不得，研究老子的人，非得要找這版本來看看不可，若沒有找來看看，便好像對老子不敢講話似的。在以前，亦曾發生過許多版本問題，如在敦煌發現過一些新的版本，大家亦覺得好了不起，於是有敦煌學的專家。胡適之當年的考據禪宗的神會和尚，主要的便是根據敦煌本的六祖壇經來考證。敦煌本壇經和通行本壇經有幾個字的不同，於是胡適便下斷語說壇經是神會和尚偽造的。這其實是毫無道理的。我也不須經過考據，便可知此說不通。由另一版本，或許可以發現有幾個句子，幾個字和一般所讀的本子不同，但若據此一二處的不同，便斷定現行的壇經全是神會的偽造，這是不合邏輯的。但是重視版本學的人，却很重視這一套，這個也是文獻的路。我今天講的文獻的途徑，並不是這個意思。在我看起來，從古代一直保存下來的文獻，儘可有版本的不同。如論語便有魯論、齊論及古論語之不同，而老子王弼注本與河上公注本亦有不同。但這些不同，對於文獻的重點，主要句子的了解，又會有多大的影響呢？我看沒有多大的影響。如老子的新版本，對於老子的主要句子，重要文字，並無多大的改變。我對於版本的不同，並不大重視，雖然在有新版本被發現出來的，我們亦會找來看看，但不會像一般人那樣的大驚小怪。我們所重視的文獻途徑，是照上面所說的，中國古代的文獻文字簡略，大體為後人的紀錄，寫的時候亦不是很有系統，很邏輯的，不是先經過下定義，然後推理，一步一步給你擺出來，清清楚楚的。故了解起來十分困難。我們現在奉勸諸位，不要把精神浪費在上下天地找材料

找版本的活動上。做別的研究，或許需要上天下地的找材料，但哲學並不需要如此。我所說的文獻的途徑的意思，最主要是重「理解」。

民國以來，中國人的哲學問的理解能力，喪失得不成樣子。你不能說中國人沒有聰明，但在這方面，很差，很愚蠢。就算是很普通，很好理解的東西，却可被理解得亂七八糟，人們總要想從那裏面出些怪花樣。如是對古典都不能了解。年輕的人對古典不能了解，還可以說得過去，但老年人，老先生亦是不能了解，全都喪失了理解的能力。照這樣說起來，中國幾千年的文化，究竟是在那裏呢？文化的發展，發展出個什麼來呢？好像中國人一直都在那裏睡覺似的。事實上並不如此，中國人以前是很有理解力的。儘管古代的注疏家也有說法不同的地方，也有錯誤的地方，但大體上是能了解的。就只是到了民國以來，了解古典變得很困難。譬如說漢人注經，很簡單，只是將字解釋一下，並沒有說句子的意思，亦不大說文義，然亦無許多謬說。究竟他們了解到什麼程度，則很難說，他們沒有詳細講出來，但我們也不能說他們沒有了解。至少我們不能說他們有什麼偏見。很簡單，這是所謂古注。如趙岐注孟子，清朝的焦里堂（循）便根據趙氏注作孟子正義。趙注只是文字上的訓解，不一定有什麼偏見，代表什麼立場，可是到了焦循的孟子正義，便根據趙注來反對朱子，大量引用戴東原的說法來反對朱子，就是朱子講對了的，也硬說不對。他表示自己是漢學，而朱子是宋學，這偏見便來了。趙注本身並無這立場，只是解釋字義，根據古訓的理解而注出來。所以中國人對學問的理解力的喪失，大概是從清朝開始的。清朝三百年，對於中國文化的斷喪，十分厲害，因為我們民族是受異族的統治，民族生命受挫折，文化生命就受歪曲，那是很自然的現象。雖然滿清有三百零年這麼長，但仍是一個大歪曲。這三百年很長，大家住久了，漸不自覺，而忘掉那是一個大歪曲。故清末民初那些高級知識分子，對中國的古典大都不能講，不能了解。譬如說梁任公先生，你不能說他程度不高，中文不通，但也以為王船山的書不可理解，他不能了解，就是這樣的一種情形。

為什麼說以前的人比較能理解呢？譬如說儒家之學，它有其本身的傳統，代代相傳，有其一定的講法。如漢朝的經學，你要是講公羊春秋

是要守家法的，他們讀書很熟，有規矩。雖然漢儒的注解只是文句上的解釋，但大體上義理是不錯的，只是沒有說到十分精微的地方。到宋儒出來，把全幅精神集中在四書之研究上，四書是最可以把握孔孟的精神顯出來的文獻。由於宋儒全幅精神集中於四書，所以能夠比較深入，比較有深度的理解。漢儒比較不重視四書，對四書只是作一般性的文獻來理解。宋明六百多年的儒學，是有一個中心問題在那裏領導着的，因而形成一個發展的系統，大體上是不亂的。他們對四書的了解，也許曾有些距離，不一定能完全符合四書的原義，但大體上是不差的。他們能把儒學的核心觀念抓住，輾轉討論引伸，討論了六百多年，長時間的磨來磨去，總會磨出一些東西，所以雖然他們的用心討論的範圍也許很狹，但就對四書的理解，對儒家的核心問題的研究來說，是很有貢獻的，你不滿意可以，但你非薄他們，便不可以。他們雖能把握儒家的核心，把最主要的骨幹抓住，這便成爲一個傳統。

所以你若要了解中國哲學這兩千多年的發展，便要了解三個義理系統。儒家是主流，是中國思想的正統；道家是旁枝，這可以看成是對於儒家的一個補充，或提醒。後來吸收了佛教，佛教是由另一個文化系統

孟子的答覆却像是憑空而來的：「乃若其情……」對於這一段的解釋，我曾修改了三四遍，才覺得較為妥當。這段是很不好了解的。所以你說訓詁明而後義理明這話，乃是沒有真正讀到老實實的讀古典，才會說的話。假使你真正讀到老實實的讀古典，把古典作古典看，而想真正去了解其中的意義時，你便不會說這話。假若你是說文爾雅專家，你當更不會說這話。說這話，那是表示你是外行。

我舉一個最明顯的例子，荀子書中有這樣一句話：「隆禮義而殺詩書」（見荀子儒效篇），隆是崇尚，殺是滅殺、貶抑。隆殺相對為文，這是很顯明的。荀子尊崇禮義而貶抑詩書，這意思在荀子書中是隨處可見的。荀子之思想有其特殊處，和孟子不一樣。孟子則是長於詩書，重視詩書。荀子以為詩書難而無統，詩只是抒情，書只是些材料，沒有什麼道理。故荀子較質樸，較笨，他看詩書，只就詩書自身所表現的樣子看，看不出什麼道理來。而孟子讀詩書，則由之而起徘徊之感，超脫之悟，因而直至達道之本，大化之原。可見孟子及荀子兩個人的心態不同。孟子才大慧高。荀子則較笨，誠樸篤實，故要隆禮義而殺詩書。這是荀子的特殊主張。但乾嘉年間的考據家，作爾雅義疏的郝懿行，却不懂隆禮義而殺詩書之義，他大概認為詩書是聖人留下來的，怎可以滅殺，所以殺字不通，要改。他說殺字應改為「敦」字，即此句應作「隆禮義而敦詩書」，這真是不通之甚。郝懿行只能識字，他作的「爾雅義疏」作得很好，把爾雅中的每個字的相關文獻都鈔引在一起，廣徵博引，很見功力。但他根本讀不通荀子，他只是識字，而不能識句，根本沒弄通文句之意義。對由文句而聯成之文章，那便更不能讀了。我真不知乾嘉的考據家，讀書讀出個什麼來，他們根本不能亦不想了解文義。這當然不可一概而論，在清儒中，王念孫是可以讀通文句的，他提出來的訓詁考據的意見，大體是可靠的。他是讀書而又能了解的，他能了解字句。但進一步對於義理，他能了解到什麼程度，則是另一回事，他可說：我對這方面並無多大興趣。

由此我們可知了解的困難，思想家說出這些話，是由他個人生命中發出一種智慧，所以你要了解這些話，那你的生命中也要有相當的感應，才可以。他所發出這智慧的背景、氣氛，及脈絡，你要懂。這就不

是純粹的訓詁便可以了解的。譬如我再舉一個簡單的例子。孟子曰：「形色、天性也；惟聖人，然後可以踐形。」（孟子盡心上）這簡單的兩句話，我好久都弄不明白，不能了解其中的意義。前一句說的是形色，下一句說踐形，把色字省略掉，這是什麼意思？為什麼說形色是天性，踐形是什麼意思？一般人籠統的看，也可以看出一點意思，但若嚴格的了解文句，不隨便發議論，便不容易。此上句中天性之性字，不是孟子在討論性善性惡時的性字之義，在說性善時，性字是實說人性。形色天性也之性字若作性善之性字解，則下句便應說惟聖人然後可以踐性，但他却說踐形，這便顯上下抵觸。我忽然想到，這性字其實即是生字，性字和生字在戰國時還是可以通用，在荀子書中，是常常通用的。而在孟子書則不常見，只有在此一章上是如此。孟子重在討論人性之善，性便是性，沒有寫成生字。但性生通用，性者生也是古訓，在春秋戰國仍是如此，故孟子此句之性字，可作生解，雖然這在孟子書中是一例外的用法。形色天性也，即是說形色是天生的。形色是指人的四肢百體，這色字亦不好解，色非顏色之色，而是如佛教所說色法之色，即物質的東西，有形體可見的具體的東西。故西方人譯此色字時，意譯是，物質的東西（Material things），就字面的意義直譯，則譯為形體、形態（Forms），此Forms是具體的意義，非柏拉圖所說之理型義。故「形色天性也」即是說四肢百體是天生的，自然而有的。下一句「惟聖人然後可以踐形」，更不好解，「形色天性也」一句，性若解作生，則下句便好講。性字作生字解，這是訓詁問題，而這句「惟聖人然後可以踐形」，則是理解的問題，不是訓詁的問題。人人都有其形體（形色即形體，故下句可省略色字），人人都有四肢百體，耳目口鼻，但為什麼說那麼重，說只有聖人才能踐形呢？所以這句是個理解的問題，而不是訓詁的問題。孟子說這話，便表示出一個智慧來。說只有聖人可以踐形，我們都做不到，這是什麼意思？何謂踐形？人人都有四肢百體，但誰能好好地用其四肢百體呢？故有耳的，當該善用其耳，有目的，當該善用其目，這便是踐形。這踐形之義，了解起來是不很容易的，而要實行起來，更是不容易。什麼叫做有耳當該善用其耳？此如佛教重聲聞之意，若有佛出來說法，你便要仔細聽通佛的講說聲音而得聞佛法，此

之謂正聞。這就是聽耳官這一形體之正用了。假若你有耳而不知善用其耳，天天去聽靡靡之音，那你便把耳糟蹋了。我們生命的過程，在現在的文明之下，幾乎全是糟蹋耳目的過程，耳目糟蹋完了，人的生命亦完了。以前人說平視，便是要人善用其目。故孔子說要非禮勿視、聽、言、動。老子亦說「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁田獵，令人心發狂」。這都是糟蹋我們的四肢百體的。要善用其耳目口鼻，而不糟蹋，是很不容易的，故惟聖人然後可以踐形。孟子說這話，便表示出孟子的智慧之警策與夫對於人生體微之深，這便要靠了解。要靠了解，便是一個義理問題，而不是訓詁的問題。要了解這句話，需要有相應的智慧上的感應與體驗人生進德之艱難，否則你便不能了解。生命不能相應，無所感，不能了解，於是便亂發議論，這便是現代人的毛病之所在。

由上述的簡單的例子，可知讀中國的文獻，理解是最困難的，這些文獻幾乎人人都讀，而沒有幾個人能真正了解。對於文句有恰當的了解，才能形成一個恰當的觀念。如是才能進到思想問題。說到思想問題，便要重概念。若要講古人的思想，便不能隨意發揮，這便要先了解文句。了解文句，並不是訓詁文句。若純粹站在訓詁立場上講，孔子在論語中所講的仁，便沒有下定義，亦沒有訓詁，但孔門弟子多問仁，而孔子答語不同，好像前後不一致。可知孔子之回答問仁，不是用下定義，訓詁的方式說。然則孔子那些回答弟子問仁的話，如「顏淵問仁。子曰：克己復禮為仁」，「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」，又說「恭寬信敏惠」為仁。然則究竟什麼是仁？孔子說的這些文句，是否有意義？若照讀西方哲學如分析哲學的人的說法，那根本便是沒有意義，根本不清楚。所以現在有人被議論，說不要讀中國哲學，因中國哲學語意不清。故孔子這些話究竟有沒有意義，可不可以理解？這便成了問題，這並不是訓詁的問題。故了解文句，是最基本的工夫，了解了這些文句，才能形成一個恰當的概念，一到概念，便是思想。概念與概念聯結起來，便是義理。古人所謂的義理，義便是概念，而概念與概念之間的聯連，便是理。形成一概念便要用文字來表達，孔子和孟子在說這些話時，他們心中有些什麼想法？想些什麼問

題？孔孟的心中有個想法，有個生命上的體驗。你要懂得孔孟說這些話的意思，固然要仔細通文字，但同時亦要懂得孔孟說這話時生命的內蘊，及其文化的背景。若果你對他們的生命沒有感應，又把他們的文化背景抽離掉，而孤立地看這些話，那你便完全不能懂。現代人了解古典的困難便在於此。現代的人對古典全沒有生命上的感應，不知道孔孟的這些話是什麼問題，是那方面的話，不知道他們所說這些話的社會背景，文化背景是什麼，而只會用些不相干的浮薄觀念去瞎比附，這便是現代人了解古典的一個很大的障礙。

再舉一個簡單的例，以說明現代人了解古典的困難。程明道有下面的一句孤零的話：「觀天地生物氣象」。這句話以前的人大體都可以了解。只要稍為對儒家經典有點薰習，都可以懂。然而現在的許多專家，便不能了解。有人把這句話翻為「觀察天地間有生命的東西底 disposition」，這顯然是莫名其妙之錯誤。他把「天地生物」譯為「天地間有生命的東西」，這明顯的是譯錯了。有生命的東西有什麼氣象可觀？而「氣象」他亦不會譯，遂把「天地生物氣象」譯為「天地間有生命的東西底意向 (disposition)」。「氣象」譯為 disposition 是根本錯的。「觀天地生物氣象」這話，明明是根據中典而來的。中典說：「天地之道，可一言而盡也，其為物不貳，則其生物不測。」生物不是有生之物，生字是個動詞，天地創生萬物，如此方有氣象可觀。此句意即「觀天地創生萬物之氣象」。如此了解才有意義。程子亦曾就孔子言「老者安之，朋友信之，少者懷之」而言「觀聖人之言，分明是天地氣象」。聖人使物各得其所，亦如「天地位焉，萬物育焉」。聖人氣象即是天地氣象。天地氣象即是天地生萬物之氣象。楊雄云：「觀于天地，則見聖人」。伊川云：「不然，觀于聖人，則見天地。」莊子德充符記叔山無趾語孔子曰：「夫天無不覆，地無不載，吾以夫子為天地，安知夫子之猶若是也？」以天地比聖人，或以聖人比天地，是中國的老觀念。于聖賢說氣象，于英雄說氣概，這亦是中國原有的品類詞語，凡此，現在人都無所知，故有那種怪譯。中國哲學思想本來是很合理的 (Reasonable)，但照現在的人的講法，都變成古裏古怪的，不可通。所以你說這一代的中國人，能對得起中華民族嗎？能對得起民族的古聖

先賢麼？現代的人的思想力全都沒有了，這很可怕。

所以我們講文獻的途徑，第一步要通句意，通段落，然後形成一個恰當的觀念，由恰當的觀念再進一步，看看這一觀念是屬於那一方面的問題。這樣一步一步的往前進，便可以有恰當的了解，而不會亂。所以會亂，都是因為對文句沒有恰當的了解，而所形成的觀念都是混亂不合理的觀念，於是也就不能了解原文句意是屬於那方面的問題。所以有人在講易傳的坤文言時，把「直方大，不習無不利」這話中的直方大，解為幾何學上的直線，方形，及無限的空間。坤文言這句話雖然太簡單，不好了解，但它的意思，歷來都沒有其他的講法。以前人都知道直方大是德性方面的概念，是表示德（*Virgus*）的，而你却要將之講成幾何學，這怎麼可以呢？他說我就是要把它講成幾何學，我要把它科學化。這樣便壞了。這便是這時代的大障礙。這種講法，是完全不負責任的，只是亂扯。這叫做沒有學術的真誠，沒有學術的真誠，學問便會喪失了軌道，學問一旦喪失了軌道，則任何人都可以隨意亂講。他們每藉口學術思想自由而亂說。其實學術思想自由，是要根據於學術尊嚴而來，學術的尊嚴，根據於學術本身有它的軌道，法度。不能運用權威，不能說我一做了官，便無所不能，便是有學問。談學問，要請教學問家。如我們要研究原子電子，便要請教物理專家，這是一定的，這叫做現代化。我們現在天天都說政治現代化，經濟現代化，却不知道你自己這個教育學術便不現代化，這是很可怕的現象。你光說人家要現代化，而自己却不現代化，自己却不守規矩，不守學問的軌道，法度。以前人都有法度，如前面所說，經學的今文學家須守今文學家的法度，古文學家須守古文學家的法度，不能亂，現在却全都喪失了。

所以要重視理學，能理解才能有恰當的觀念。譬如說老子道德經，這又是另一種智慧之提出。如說「道可道，非常道；名可名，非常名。」這裏沒有須要訓詁的問題，只有靠你理解，看你能不能理解這兩句話，這純粹是思想問題，而且還不是普通的思想，而是智慧。「無名，天地之始；有名，萬物之母。」道家的智慧便是「無」的智慧，究竟何謂無？又何謂有？「故常無欲以觀其妙，常有欲以觀其微」，這些句子你了解不了解呢？現在的人都不能了解。不了解便說不了解算了，但現在

的人都要用種種不相干的新名詞新觀念來攪和，弄得亂七八糟。故現代人不守規矩，瞎比附的本事很大。本來若有可比較的地方，是可以比較一下的。比附靠想像（*Imagination*），想像有創發性，也很重要，康德也很重視想像。但想像也要有想像的軌道，不能隨意亂想。何以現在中國人的比附本事特別大？那是八股文習氣的后遺症。八股文不是學問，只是耍小聰明，那完全是訓練你比附，瞎扯。隨意的比附，然後以之乎者也湊起來，便是一篇八股文。這習慣養成後，影響知識分子非常大，使中國人到現在仍不會運用概念，不能有概念的思考（*Conceptual Thinking*）。現在我們說學西方文化的好處，便是要學概念的思考，你不會運用概念，便不能現代化。概念不是很高的層次，但必須經過這一步。概念這一步，亦好像是孔子所說的「興於詩，立於禮，成於樂」中的「立於禮」一階段。我們的生活，人品，要在禮之中才能站起來，故曰立於禮。我們的思想能夠站起來，能挺立起來成爲一個思想，便要在概念中才可以。故這二者是相平行的，我們的人品要立於禮，可類比思想要成其爲思想，要在概念中。離開概念，思想便不能站立起來，而只在感性的層次。故我們常說，社會上一般的人，只是停在感性的階段，而沒有進到概念的階段。你不能輕視這個，這影響很大。現代中國的大悲劇，亦是因爲頭腦沒有概念化而造成的。共產黨人訓練了一套不成概念的意識形態——虛妄理論，便可以把知識分子的頭腦全部征服了。只有一般世俗的聰明，是抵抗不了共產黨的。若輕視思想，而重感性，這便表示你的思想意見大體是停在感性的層次上，或是在想像的階段中，那你在面對共產黨時，便會吃虧。以前在民國卅八年，我們撤退到台灣來時，便曾有人提出這個意見，我們之所以有這樣一個大挫折，其關鍵便是在於此。

思想要在概念中立，如同人品要在禮中立，所以我們講文獻的途徑，便是重視這個意思。由文句的了解形成恰當的概念，由恰當的概念進到真正的問題。是什麼問題，便要照着什麼問題來講。如果是道德的問題，便照道德問題來講；是宗教問題，便照宗教問題來講；是知識問題，便照知識問題來講，是不能亂來的，如現在的人最討厭道德，而孔孟是歷來都是講道德的。儒家由道德意識入手，這是沒有人能否認的。可

是現在的人就是怕講道德，一說到道德，就好像孫悟空被唸了金箍咒似的，渾身不自在。所以現在的人都不喜歡講道德，怕了這個名詞，故要將直方大這道德的詞語，講成幾何學的概念，根本不知道直方大說的是什麼問題。又如中庸裏所說的誠，有人使以物理上所講的「能」來說。其實誠便是誠，是道德意義的概念，你不能用自然科學的物理概念來了。物理的概念只能用來說明物理現象，怎可用來說道德的德性？以前譚嗣同便曾以物理學的以太（Ether）來說仁，譚是清末的人，我們可以原諒他，他能為維新運動而犧牲，亦很值得人欽佩，但他的思想並無可取。仁是道德意義的概念，怎可以用以太來說？一定要這樣說才覺新鮮，認為這樣才可以科學化，這便完全講壞了。對於這些我們亦簡直無從批評起，亦無從說起。這只是靠人自己省察，知分寸而客氣一點，不要到處逞能。以上是隨便舉些簡單的例子來說明。

後來各期的思想，譬如到魏晉時期，你如要了解魏晉時期的思想，你便要把那時期的文獻好好了解。譬如說王弼，向秀和郭象提出述本這個觀念來會通孔子和老子。孔老如何會通，或如何消解儒家和道家的衝突，是魏晉時期的主要問題。為了解決這個問題，他們便提出述本這個觀念來。何謂述本論？何以這個觀念可以會通孔老？這便要好好了解。王弼很了不起，是個真正有思想的人，他能抓住這個時代的核心問題。他不能真正解決這個問題，那是另一回事。在魏晉人看起來，或許是認為已能解答此問題。假若儒道不相衝突，便可會通，而究竟是在那何層次上可相會通？你不能籠統的說三教合一，這樣的話是沒有用的。假使二家有衝突，則是在那裏有衝突？你不能說凡是聖人說的都是好的，我們都該相信。魏晉的時候，顯出了儒道的衝突，道家的毛病都顯出來了。在戰國的時候，則二家之衝突尚未顯出來。王弼郭象他們都能抓住這當時的時代問題，而要以述本一觀念來會通。若要了解魏晉的思想，便要了解這個問題。若要了解這個問題，便一定要讀文獻。但魏晉時期的文獻，不像孔孟的文獻那樣的明白和集中，而是零零碎碎的散在注解中。即在王弼老子注，郭象莊子注中，亦有些是在舊書和世說新語中。找起來不大容易。若資料找不出來，那你便不能讀，不能了解這時代的思想。魏晉這時代其實是一個很重要的時代。

再下面便是佛教的階段。佛教的文獻更難讀。一部大藏經那麼多，摘要而讀之，讀那些？了解佛教如何了解法？你能否了解中國吸收佛教的經過？對緣起性空，你如何了解？何以唯識宗要講阿賴耶識？何謂轉識成智？這些都要好好了解。後來發展至天台宗、華嚴宗、禪宗，一步的發展，是有其發展上的必然性的。以前的人能盡他們的時代的使命。天台宗華嚴宗的大師們真了不起，世界上沒有多少哲學家能敵得過他們。你貴成不贊成佛教是另一回事，你須先作客觀的了解。要了解天台華嚴的義理，談何容易！比之了解空宗、唯識宗難多了。到了了解禪宗，那便更為困難。你看禪宗啓發了個什麼問題？這不是現在談禪的人所能了解的。現在談禪的人，正如紅樓夢中所說的「妄談禪」，是所謂文士禪，連野狐禪亦說不上（野狐禪的境界其實是很高的）。文士禪又懂得什麼呢？近復有人拿維特根斯坦來與禪宗相比較。我不知道維特根斯坦和禪宗有什麼關係！如此比較，能比較出什麼來呢？這根本是既不懂禪宗，亦不懂維特根斯坦。

由上述，可知在這時代講中國學問，是很困難的，故我們現在勸大家走平實的路，這等於是歸根復命。要講中國思想，首先要把這文獻好好的了解一下。第一步是了解文句，再進一步便是個理解的問題，先訓詁是沒有用的。因為那些文獻須要訓詁的地方並不很多。所以你說訓詁明則義理明，這話當然是有問題的。

（原載：台灣教育一九八六年四二七期一五——二二頁）



論語思想新探

張家煊

零、導言

首先，在分析了論語的「思想結構」之後，吾人以爲，論語一書之旨要在闡明：

一、「無道的亂世」的根源，實基於「從政者的無道」。

二、「聖王」會「以道治天下」而天下治，故「從政者」當學「聖王之道」以治亂。

三、「聖王之道」是「設中——率中」，故「學道之方」，當由「人之中（天命之中）」著手。

據此三大主要思想，本文將分伍段，以闡述論語一書之旨要，今錄其綱要如下：

壹、人生的災難：無道的亂世

貳：亂世的根源：從政者的無道

叁、何謂道？

肆、孔子「學道」之道

一、孔子學聖王之道的與料：時人及五經

1. 書的功能在知聖王之道

2. 詩的功能在觸動人之正心

3. 禮的功能在安立人之正心

4. 樂的功能在圓成人之正心

5. 易的功能在知天命以順天命

二、孔子學聖王之道的思路：一以貫之的忠恕之道

1. 釋「忠——恕」

2. 釋「中」（天命之「中」）

3. 釋「安」（「中」「中」）

(1) 「禮——樂」的根本——仁（恕）

(2) 仁（恕）的根本——安（「中」「中」）

伍、君子：學道有德者

一、士是志於道者

二、君子

1. 君子是依於仁者

2. 君子是據於德者

3. 君子是遊於藝者

4. 孔子是出類拔萃的君子

5. 聖人是博施濟眾的君子

6. 道不行，乘桴浮於海

壹、人性的災難：無道的亂世

首先，吾人以爲，孔子所生存的「人間世」是「禮壞樂崩」、「道德低落」的「亂世」。當時，此一「禮壞樂崩」、「道德低落」的風尚，已然形成「臣弑其君，子弑其父」的「無父無君」的普遍現象，如論語言：

子張問曰：……崔子弑齊君，陳文子有馬十乘，棄而違之。至於他邦，則曰：猶吾大夫崔子也。道之。之一邦，則又曰：猶

吾大夫崔子也。違之。……（論語，公治長）

子曰：夷狄之有君，不如諸夏之亡也。（論語，八佾）

又如孟子言：

世衰道微，邪說暴行有作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之。孔子懼，作春秋。（孟子，滕文公下）

又如胡適言：

春秋二百四十年中，共有弑君三十六次。內中有許多是子弑父的，如楚太子商臣之類。此外還有貴族世卿專權竊國，如齊之田氏，晉之六卿，魯之三家。還有種種醜行，……怪不得那時的隱君子要說：滔滔者，天下皆是也，而誰與易之？（註一）總之，當時由於周室衰微，亂臣賊子威靈橫跋扈，擁兵自重，以強凌弱，衆暴寡，強取豪奪，肆無忌憚。（註二）且彼「從政者」如是的暴行，顯然已破壞了萬民生計，淆亂了社會和諧。難怪，悲天憫人的孔子，要對此「犯上作亂」的人生怪現象，深感痛心疾首，如論語言：

孔子謂季氏，八佾舞於庭，是可忍也，孰不可忍也？（論語，八佾）

子曰：惡紫之奪朱也，惡鄭聲之亂雅樂也，惡利口之覆邦家者。（論語，陽貨）

陳成子弑簡公。孔子沐浴而朝，告於哀公曰：陳恆弑其君，請討之。公曰：告夫三子。（論語，憲問）

而此「禮壞樂崩」、「無父無君」的「亂世」，就論語而言，實乃「無道」的亂世，如論語言：

儀封人請見曰：君子之至於斯也，吾未嘗不得見也。從者見之。出曰：二三子何患於喪乎？天下之無道也久矣，天將以夫子

爲木鐸。（論語，八佾）

總之，此「無道的亂世」的根源，就論語而言，實基於「從政者」的「無道」。今闡述於后。

貳、亂世的根源：從政者的無道

由上文知，孔子所生存的人間世，是一「臣弑其君、子弑其父」的「犯上作亂」的「無道的亂世」。而此「無道的亂世」的根源，就論語而言，實源自「從政者」的「無道」，如論語言：

楚狂接輿歌而過孔子曰：鳳兮！鳳兮！何德之衰？往者不可諫，來者猶可追。已而！已而！今之從政者殆而！孔子下，欲與之言。趨而辟之，不得與之言。（論語，微子）

又如徐復觀先生言：

從哀公問「何爲則民服？」（爲政）及季康子問「使民敬忠以勸如之何？」（爲政）等情形看來，當時統治者與被統治者之間的矛盾，已達到使統治者感到不安的程度。……上面三句話，即是很顯明地指出統治者與被統治者中間的矛盾，是要從統治者本身求得解決。（註三）

因此，孔子乃一再強調「無道——有道」的判別，以批判當時「從政者」的「無道」；以明示儒者，在遭逢「無道的亂世」時，應有的作爲，以免敗德傷身。如論語言：

子曰：篤信好學，守死善道。危邦不入，亂邦不居。天下有道則見，無道則隱。邦有道，貧且賤焉，恥也；邦無道，富且貴焉，恥也。（論語，泰伯）

子曰：直哉！史魚。邦有道如矢；邦無道如矢。君子哉，蘧伯玉。邦有道則仕；邦無道則可卷而懷之。（論語，衛靈公）

子曰：邦有道，危言危行；邦無道，危行言孫。（論語，憲問）。

總之，孔子之所以藉「無道——有道」的判別，以批判當時「從政者」的「無道」，一方面，實希望能喚起「從政者」唾棄「無道」，以追求「有道」（仕而優則學）；一方面，亦在呼籲當時的「有道者」，以積極地參與政事（學而優則仕）；以期能為無辜的百姓，開創出足以安身立命的「太平治世」。因此，吾人以爲，就論語而言，「如何才能化『無道的亂世』爲『有道的治世』」的問題，實乃孔子救世入世的基本關懷。如論語言：

長沮桀溺耦而耕。孔子過之，使子路問津焉。……夫子憮然曰：鳥獸不可與同群，吾非斯人之徒與而誰與？天下有道，丘不與易也。（論語，微子）

總之，吾人以爲，孔子之所以栖栖皇皇，遊走列國之間，實乃本著大慈大悲，救世入世之心，以投身於「無道的亂世」之中，以期能化「無道的亂世」爲「有道的治世」，以爲天下萬民開創出安和樂利的「太平治世」。因此，就論語此一基本關懷而言，吾人以爲，「何謂道？」「如何學道？」「如何才能化『無道的亂世』爲『有道的治世』？」（見本文伍之二之5）等問題，實乃論語一書的核心問題。今闡述於后。

參、何謂道？

由上文知，孔子之所以投身於「無道的亂世」，其志在求「易（化）」「無道的亂世」爲「有道的治世」，以期爲天下萬民開創出足以安身立命的「有道的治世」。然而，「有道的治世」，就孔子而言，實意指「堯、舜、禹、湯、文、武、周公」等「聖王」所開創的「太平治世」。如論語言：

子曰：大哉堯之爲君也！巍巍乎！唯天爲大，唯堯則之。蕩蕩乎，民無能名焉。巍巍乎其有成功也，煥乎其有文章！（論語，泰伯）

子曰：無爲而治者，其舜也與！夫何爲哉？恭己正南面而已矣。（論語，衛靈公）

子曰：禹，吾無間然矣！菲飲食而致孝乎鬼神，惡衣服而致美乎黻冕，卑宮室而盡力乎溝洫。禹，吾無間然矣。（論語，泰伯）

子夏曰：富哉言乎！舜有天下，選於衆，舉皋陶，不仁者遠矣。湯有天下，選於衆，舉伊尹，不仁者遠矣。（論語，顏淵）

子曰：周監於二代，郁郁乎文哉，吾從周。（論語，八佾）

故知，孔子在批判當時「從政者」的「無道」時，心中已有一「有道的治世（聖王的治世）」的典型。而且，此「聖王的治世」，就孔子而言，實乃一至善至美的盛世。尤其，「聖王」所頒布的「禮、樂」，更是令孔子嚮往不已。如論語言：

子謂韶：盡美矣，又盡善也。謂武：盡美矣，未盡善也。（論語，八佾）

子在齊聞韶，三月不知肉味，曰：不圖爲樂之至於斯也。（論語，述而）

有子曰：禮之用，和爲貴，先王之道，斯爲美。（論語，學而）

故禮記言：

先王之道，禮樂可謂盛矣。（禮記，樂記）（註四）

總之，吾人已明，「有道的治世」意指「聖王的治世」。因此，就論語而言，足以化「無道的亂世」爲「有道的治世」的「道」，當意指「聖王之道」（按，「聖王之道」即意指「先王之道」或「文武

之道」)。

然而，此足以化「無道的亂世」為「有道的治世」的「聖王之道」，當孔子之世，已然成為古先王的「文化遺產」。因此，吾人以爲，孔子若欲化「無道的亂世」為「有道的治世」，則必須先「有道」。而孔子若欲「有道」，則必須先奮起而向外「求」道，如論語言：

子曰：述而不作，信而好古，竊比於我老彭。(論語·述而)

子曰：我非生而知之者，好古，敏以求之者也。(論語·述而)

那麼，就論語而言，「孔子『學道』之道」爲何？今闡述於后。

肆、孔子「學道」之道

由上文知，「聖王之道」，就孔子而言，是一古先王的「文化遺產」。因此，孔子若欲「有道」，則必須「求道」，即必須學習「聖王之道」。因此，孔子特別重視「學習」之道。如論語言：

子曰：默而識之，學而不厭，誨人不倦，何有於我哉？(論語·述而)

葉公問孔子於子路，子路不對。子曰：女奚不曰，其爲人也，發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至云爾。(同上)

然而，就論語的基本關懷而言，吾人以爲，原始儒家「學聖王之道」的目的，在轉向「有道」，以期能化「無道的亂世」為「有道的治世」。因此，吾人以爲，「儒學」的根本精神，首在「就有道而正焉」，如論語言：

子曰：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。(論語·學而)

然而，孔子「就有道而正焉」的「學道」歷程，吾人以爲，實可分「孔子學聖王之道的與料」及「孔子學聖王之道的思路」兩途加以思考，今闡述於后。

一、孔子學聖王之道的與料：時人及五經

首先，就論語而言，可資孔子學習「聖王之道」的與料有二，一爲「時人」，一爲「五經(書、詩、禮、樂、易)」。總之，「聖王之道」在孔子當時，實保存於「時人」及「五經」之中，故孔子尙能「學而知之」，如孟子言：

孟子曰：由堯舜至於湯，五百有餘歲，若禹皋陶則見而知之；若湯則聞而知之。由湯至於文王，五百有餘歲，若伊尹萊朱則見而知之；若文王則聞而知之。由文王至於孔子，五百有餘歲，若太公望散宜生則見而知之；若孔子則聞而知之。(孟子，盡心下。)

又如論語言：

衛公孫朝問於子貢曰：仲尼焉學？子貢曰：文武之道未墜於地，在人。賢者識其大者，不賢者識其小者。莫不有文武之道焉。夫子焉不學？而亦何常師之有？(論語，子張)

然而，孔子除了向「聖王遺民」學習外，就論語而言，可資孔子學習「聖王之道」的與料，尙有「五經(書、詩、禮、樂、易)」之學，如論語言：

子所雅言，詩、書、執禮，皆雅言也。(論語，述而)

子之武城。聞弦歌之聲。夫子莞爾而笑，曰：割雞焉用牛刀？子游對曰：昔者偃也聞諸夫子曰：君子學道則愛人，小人學道則易使也。子曰：二三子！偃之言是也。前言戲之耳。(朱子註曰：治有大小，而其治之必用禮樂，則其爲道一也。)(論語，陽貨)

子曰：加我數年，五十以學易，可以無大過矣。(吳康先生言：至於易，論語孔子嘗引恒卦爻辭，「不恒其德，或承之羞」，而斷言之曰：「不占而已矣」(子路)。則其平日詳玩易卦

，審其貞悔吉凶，以學以教，自在意中。註五）（論語，述而）

總之，就孔子而言，「學道」實意指「學聖王之道」；而「學聖王之道」，就經典而言，則意指「學五經」。然而，吾人已言，原始儒家「學聖王之道」的目的，在「就有道而正焉」，因此，吾人以爲，儒者「學五經」之道，首在「正己」。今闡述於后。

1. 書的功能在知聖王之道

「書以道事」（莊子，天下篇）

首先，吾人以爲，「書」實乃一部「聖王法典」，它記載著「聖王」治天下的大經大法，因此，「書」實乃學習「聖王之道」的最佳史料。總之，吾人以爲，「書」的功能在使學者知道何謂「聖王之道」（建中——執中）。如蔡沈言：

嗚呼，書豈易言哉，二帝三王治天下之大經大法皆載此書。……然二帝三王之治本於道，二帝三王之道本於心，得其心則道與治固可得而言矣。何者？精一執中，堯舜禹相授之心法也；建中建極，商湯周武相傳之心法也。……後世人主有志於二帝三王之治，不可不求其道。有志於二帝三王之道，不可不求其心。求心之要，舍是書何以哉？（書經集傳序，註六）

2. 詩的功能在觸動人之正心

「詩以道志」（莊子，天下篇）

首先，就論語而言，「詩」的功能甚多，如論語言：

子曰：小子何莫學夫詩？詩，可以興，可以觀，可以群，可以怨。邇之事父，遠之事君；多識於鳥獸草木之名。（論語，陽貨）

然而，吾人以爲，「詩」的主要功能，乃在詩的境界中，觸動人之「正心」，以使學者心之所「興」，心之所「思」，心之所「志」

，皆爲「大中至正」者（故言，興於詩）。總之，吾人以爲，「詩」的功能在觸動人之「正心」。如論語言：

子曰：詩三百，一言以蔽之，曰：思無邪。（朱子註曰：凡詩之言，善者可以感發人之善心，惡者可以懲創人之逸志，其用歸於使人得其性情之正而已）（論語，爲政）

又如朱子言：

詩者，人心之感物而形於言之餘也。心之所感有邪正，故言之所形有是非。惟聖人在上，則其所感者無不正，而其言皆足以爲教。（詩經傳序）

3. 禮的功能在安立人之正心

「禮以道行」（莊子，天下篇）

由上文知，「詩」的功能在觸動人之「正心」，然則，就論語而言，「禮」的功能，則在使此「正心」安立於「人倫之際」中，以期開創出一真誠、和諧、共融的「人間世」（故言，立於禮）。總之，吾人以爲，「禮」的功能在安立人之「正心」。如論語言：

顏淵問仁。子曰：克己復禮爲仁。（吳康先生言：要之，克己也，約身也，皆在約束吾之身心，克制其不合理之偏失關陷，以求達吾心性之精純。註七）（論語，顏淵）

又如禮記言：

是故先王之制禮樂也，非以極口腹耳目之欲也，將以教民平好惡，而反人道之正也。（註八）

4. 樂的功能在圓成人之正心

「樂以道和」（莊子，天下篇）

由上文知，「詩」的功能在觸動人之「正心」，「禮」的功能在安立人之「正心」，然則，就論語而言，「樂」的功能，則在深入人心，以期在「和順」的境界中，圓成人之「正心」。總之，吾人以爲

「樂」的功能在圓成人之「正心」。如論語言：

子曰：興於詩，立於禮，成於樂。（論語，泰伯）

又荀子言：

夫樂者，……使其曲直、繁省、廉肉、節奏，足以感動人之善心，……夫聲樂之入人也深，其化人也速，……而可以善民心，其感人深，其移風易俗。（荀子，樂論）

又如朱子言：

樂有五聲十二律，更唱迭和，以為歌舞八音之節。可以養人之性情，而滌滌其邪穢，消融其查滓。故學者之終，所以至於義精仁熟，而自和順於道德者，必於此而得之，是學之成也。（註九）

5. 易的功能在知天命以順天命

「易以道陰陽」（莊子，天下篇）

由上文知，儒者的「正己」歷程，是「興於詩」立於禮「成於樂」，然則，就論語而言，「易」的功能，則在使入德的儒者，在大化流行之中，得以知天順天，不怨不尤；得以趨吉避凶，安身立命。總之，吾人以爲，「易」的功能在知天命以順天命。如論語言：

子曰：加我數年，五十以學易，可以無大過矣！（論語，述而）

五十而知天命。（論語，爲政）

子曰：不知命無以爲君子也。（論語，堯曰）

又如易傳言：

夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。先天而天弗違，後天而奉天時。天且弗違，而況於人乎！況於鬼神乎！（易，乾卦，文言傳）

是故君子所居而安者，易之序也。所樂而玩者，爻之辭也。是故君子居則觀其象而玩其辭，動則觀其變而玩其占。是以自天

祐之，吉无不利。（易，繫辭上傳，第二章）

總而言之，就論語而言，孔子之所以因「聖王之道」（書、詩、禮、樂、易）以學以教，其志在使學者得以「正己」，以成就其「修己以敬」的「君子」人格。總之，吾人以爲，儒「士」將因學「聖王之道」而成爲有德的「君子」，如論語言：

子夏曰：百工居肆以成其事，君子學以致其道。（論語，子張）

子曰：興於詩，立於禮，成於樂。（吳康先生言：謂人之脩身，養成品德，以詩爲興起人之情志，以禮爲樹立人之行爲，以樂爲完成人之德行。三科終始相因，本末一貫，以此造成完全人格，爲人文教育之扼要示範也。註十）（論語，泰伯）

總之，儒者的精神人格，就論語而言，將因「興於詩」立於禮「成於樂」而「入德成聖」。然而，此類孔子養成「君子德性」的與料，至宋儒時，已然不得其門而入，如程子言：

天下之英才不爲少矣，特以道學不明，故不得有所成就。夫古人之詩，如今之歌曲，雖閭里童稚皆習聞之，而知其說，故能興起。今雖老師宿儒，尙不能曉其義，況學者乎，是不得興於詩也；古人自灑掃應對，以至冠昏喪祭，莫不有禮，今皆廢壞，是以人倫不明，治家無法，是不得立於禮也；古人之樂，聲音所以養其耳，采色所以養其目，歌咏所以養其性情，舞蹈所以養其血脈，今皆無之，是不得成於樂也。是以古之成材也易，今之成材也難。（註十一）

因此，吾人以爲，學者當留心「孔子學聖王之道的思路」以期能突破「五經」的圍限，而登堂入室。今闡述於后。

二、孔子學聖王之道的思路：一以貫之的忠恕之道

由上文知，孔子之所以因「五經」（書、詩、禮、樂、易）（按

，爲行文之便，吾人以「禮—樂」一辭表之）設教，其旨在「就有道而正焉」，以期把「士」點化爲「君子」。然而，孔子在學此浩瀚淵博的「禮—樂」知識時，實有其特殊的進路，如論語言：

子曰：學而不思則罔，思而不學則殆。（朱子註曰：不求諸心，故昏而不得，不習其事，故危而不安）（論語，爲政）

子曰：賜也，女以予爲多學而識之者與？對曰：然，非與？曰：非也，予一以貫之。（論語，衛靈公）

總之，吾人以爲，孔子「學聖王之道的思路」，是一「內心的進路」。而此「內心的進路」，就論語而言，即意指「一以貫之的『忠—恕』之道」，如論語言：

子曰：參乎！吾道一以貫之。曾子曰：唯。子曰。門人問曰：何謂也？曾子曰：夫子之道，忠恕而已矣。（朱子註曰：唯者，應之速而無疑者也。聖人之心，渾然一理，而泛應曲當，用各不同。曾子於其用處，蓋已隨事精察而力行之。但未知其體之一爾。夫子知其真積力久，將有所得，是以呼而告之。曾子果能默契其指，即應之速而無疑也）（論語，里仁）

且誠如朱子所言，吾人以爲，曾子言夫子「一以貫之」之道爲「忠—恕」之道，實極爲可靠。因此，吾人以爲，「忠—恕」當一如「恕」概念，實爲孔子思想中，極爲基本的概念。然而，就論語而言，「忠—恕」並非「恕」，因爲「恕」意指「仁道」，即意指「人道」，如論語言：

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。（論語，衛靈公）

仲弓問仁，子曰：……己所不欲，勿施於人。（論語，顏淵）
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。（論語，雍也）

樊遲問仁。子曰：愛人。（論語，顏淵）
但是，就「禮—樂」而言，「聖王之道」實乃涵攝「天道—地道」者，如禮記言：

大樂與天地同和，大禮與天地同節。和，故百物不失；節，故祀天祭地。……樂者，天地之和也；禮者，天地之序也。……故聖人作樂以應天，制禮以配地。（禮記，樂記）（註十二）

因此，所謂「一以貫之」的「忠—恕」之道，就論語而言，當意指以貫通「天道—人道」者，如程子言：

程子曰：以己及物，仁也。推己及物，恕也。達道不遠是也。忠恕一以貫之。忠者，天道；恕者，人道。忠者無妄，恕者所以行乎忠也。忠者體，恕者用，大本達道也。此與達道不遠異者，動以天爾。（註十三）

總之，吾人以爲，「忠—恕」之道，實乃孔子用以貫通「聖王之道」中「天道—人道」的「一以貫之」之道。那麼，就論語而言，何謂「忠—恕」？今闡釋於后。

上釋「忠—恕」

由上文知，「忠—恕」之道，實乃孔子用以貫通「天道—人道」的「一以貫之」之道，因此，吾人以爲，若僅以「盡己之謂忠，推己之謂恕」詮釋之，似嫌不妥，如胡適言：

自從曾子把「一以貫之」解作「忠恕」，後人誤解曾子的意義，以爲忠恕乃是關於人生哲學的問題，所以把「一以貫之」也解作「盡己之心，推己及人。」這就錯了。「忠恕」兩字，本有更廣的意義。大戴禮三朝記說：知忠必知中，知中必知恕，……（註十四）

又如方東美先生言：

關於論語……孔子說「吾道一以貫之」這一句話，有許多門弟