

《諸子學刊》編委會 編

方 勇 主編

華東師範大學先秦諸子研究中心 主辦

諸子學刊

第二輯

上海古籍出版社

《諸子學刊》編委會 編

方 勇 主編

華東師範大學先秦諸子研究中心 主辦

諸子學刊

選題



第二輯

上海古籍出版社

圖書在版編目(CIP)數據

諸子學刊. 第二輯/方勇主編;《諸子學刊》編委會編.
上海:上海古籍出版社,2009.6
ISBN 978-7-5325-5322-8

I. 諸… II. ①方…②諸… III. 先秦哲學—研究—叢刊
IV. B220.5-55

中國版本圖書館 CIP 數據核字(2009)第 040727 號

諸子學刊(第二輯)

《諸子學刊》編委會 編

方 勇 主編

華東師範大學先秦諸子研究中心 主辦

上海世紀出版股份有限公司 出版、發行

上海古籍出版社

(上海瑞金二路 272 號 郵政編碼 200020)

(1) 網址: www.guji.com.cn

(2) E-mail: guji1@guji.com.cn

(3) 易文網網址: www.ewen.cc

南京展望文化發展有限公司排版

新華書店上海發行所發行經銷 蘇州望電印刷有限公司印刷

開本 787×1092 1/16 印張 32.75 插頁 2 字數 598,000

2009 年 6 月第 1 版 2009 年 6 月第 1 次印刷

印數: 1—1,300

ISBN 978-7-5325-5322-8

B·659 定價:90.00 元

如有質量問題,請與承印公司聯繫

諸子學刊(第二輯)

顧問：

王叔岷(臺灣) 任繼愈 饒宗頤(香港)

名譽主編：

李學勤

主編：

方勇

副主編：

陳致(香港)

學術委員會：

方立天	王葆玟	池田知久[日本]	余英時[美國]
李澤厚	李零	李炳海	周鳳五(臺灣)
周勳初	卿希泰	莊錦章(香港)	陸永品
陳鼓應(臺灣)	張雙棣	許抗生	崔大華
曹礎基	湯一介	董治安	森秀樹[日本]
裘錫圭	廖名春	鄧國光(澳門)	熊鐵基
劉笑敢(香港)	劉楚華(香港)	蕭蓬父	蕭漢明
龐樸	嚴壽澂[新加坡]		

編輯委員會：

丁一川	白奚	史嘉柏(David Schaberg)[美國]	
朱淵清	何志華(香港)	李美燕(臺灣)	尚永亮
林啟屏(臺灣)	胡曉明	高華平	徐興無
陳少峰	陳引馳	陳繼東[日本]	黃人二(臺灣)
傅剛	湯漳平	楊國榮	趙平安
橋本秀美[日本]	鍾明奇	簡光明(臺灣)	顧史考(Scott Cook)[美國]

(以上皆按姓氏首字筆畫排列)

封面題簽：集蔡元培字

扉頁題字：饒宗頤

目 錄

儒家一以貫之的思想體系	徐儒宗 (1)
“朋”字的一個思想史考察	
——以《論語》注釋為例	[新加坡] 勞悅強 (33)
三玄四典的學脈關係	
——論三玄思想的內在聯繫之一	(臺灣) 陳鼓應 (55)
道家生死觀的思想特點及其現代意義	朱曉鵬 (79)
老子道論試析	李德永 (95)
道・自然・自由・和諧	
——略談老子道家的基本思想	許抗生 (105)
從黃老到老莊	
——漢代“老子”學論略	汪春泓 (113)
道是無情卻有情	
——論《莊子》之情	(臺灣) 王志楣 (135)
“莊子蔽於天而不知人”析論	(香港) 鄭麗娟 (153)
《莊子》詞語零劄(之一)	曾 良 (169)
莊子修養的路徑及在漢初的演變	包兆會 (181)
呂惠卿《莊子義》版本源流考	湯 君 (197)
黑水城《呂觀文進莊子義》研究	陳 靜 (209)
蘇軾《莊子祠堂記》“楚公子微服出亡”寓言試解	(臺灣) 簡光明 (231)
論明清學者的莊屈觀	宋 健 (243)
上博藏簡第五冊鬼神之明與《墨子・明鬼》	

——兼論竹簡墓主的學派問題	(臺灣) 黃人二 (267)
“知默”與“知言”	
——荀子思想中“默”的體知面向	東方朔 (279)
論《荀子》之禮與養生的關係	(臺灣) 林明照 (293)
《荀子·樂論》與《禮記·樂記》中“情”說之辨析	
——兼與郭店竹簡《性自命出》樂論之“情”說作比較	(臺灣) 李美燕 (307)
韓非的法哲學與《老子》之道	
——兼論中國封建社會中央集權制奠基人韓非的果敢與鬱悶	蕭漢明 (319)
先秦兵家的諸子學性質、學派特徵與基本範疇	李桂生 (343)
禪讓、世襲與革命：戰國諸子之古代帝王更替觀	
——與出土文獻綜合比較述論	(香港) 許景昭 (365)
《淮南子》高誘注音讀斟證	(香港) 何志華 (387)
格物致知：朱子理學之“第一義”	樂愛國 (405)
關於杜道堅以皇道帝德論為中心的政治思想初探	卿希泰 (425)
論明末儒者的天主教選擇	崔大華 (439)
劉鑑泉先生《推十書》的學思成就及時代意義	蕭蓬父 (457)

書 評

良心本心是先天的還是後天的

——評楊澤波教授《孟子性善論研究》	楊少涵 (465)
-------------------------	-----------

墨子的歷史認知思想

——兼評鄭傑文《中國墨學通史》	朱淵清 (475)
-----------------------	-----------

答 問 與 講 演

有關經子與傳統文化答問	張舜徽 (489)
-------------------	-----------

我讀《莊子》的心路歷程

——在華東師範大學先秦諸子研究中心的講演	(臺灣) 陳鼓應 (503)
----------------------------	----------------

稿 約	編輯部 (515)
-----------	-----------

Contents

The Ruist Ideology of “My Way is One Throughout”	Xu Ruzong (1)
A Contextual Examination of the Character “Peng” in Intellectual History: On the Case of <i>Analecets</i> and Its Exegesis	Lau Yuet-Keung (33)
The Lineage Relationship between the Three Mysteries and Four Canons: On Inner Connections among the Three Mysteries (Part 1)	Chen Ku-ying (55)
The Characteristics of the Taoist View on Life and Death, and Its Significance in Modern Times	Zhu Xiaopeng (79)
A Trial Analysis of Lao Zi’s Theory on Tao	Li Deyong (95)
Tao, Naturalness, Liberty, and Harmony: A Brief Discussion of the Fundamental Ideas of Lao Zi’s Taoism	Xu Kangsheng (105)
From Huang-Lao to Lao-Zhuang: A Brief Introduction to the Study of Lao Zi in the Han Dynasty	Wang Chunhong (113)
Emotional or Emotionless: On Zhuang Zi’s Theory of <i>Qing</i>	Wang Chih-mei (135)
On Xun Zi’s “Zhuang Zi’s Overemphasis of the Natural (Heaven) at the Expense of the Human”	Cheng Lai Kuen (153)
Some Notes on Terminologies in the <i>Zhuang Zi</i>	Zeng Liang (169)
Zhuang Zi’s Approaches to Self-Cultivation and Their Developments in the Early Han Dynasty	Bao Zhaochui (181)
An Investigation of Different Editions of Lü Huiqing’s <i>The Meaning of</i>	

<i>Zhuang Zi</i>	Tang Jun (197)
A Study of the Heishuicheng (City of Black Water) Edition of <i>The Meaning of Zhuang Zi as Presented by Lü Guanwen (Lü Huiqing)</i>	Chen Jing (209)
A Trial Explanation of the Fable "The Prince of Chu Escaped in Disguise" in Su Shi's "Notes On Zhuang Zi's Shrine"	Chien Kuang-ming (231)
On Ming and Qing Scholars' Views of Zhuang Zi and Qu Yüan	Song Jian (243)
The "Brightness of Ghosts and Spirits" in Vol. 5 of the Shanghai Museum Bamboo Slip Manuscripts and the "Ming Gui" Chapter of <i>Mo Zi</i> , Including a Speculation on the Intellectual Affiliation of the Tomb Occupant	Huang Jen-erh (267)
"Knowing Reticence" and "Knowing Eloquence": The Recognition of "Reticence" in Xun Zi's Thought	Dongfang Shuo (279)
<i>Li</i> (Etiquette) in <i>Xun Zi</i> and Its Relations to the Theory of Cultivation	Lin Ming-chao (293)
The Theory of Emotion (<i>qing</i>) in the "On Music" chapter of <i>Xun Zi</i> and its Relationship to that of "Records of Music" in <i>Li Ji</i> , along with a Comparison of these Theories to those in the Shanghai Museum Bamboo Slip Manuscript "Xing Zi Ming Chu"	Li Mei-Yen (307)
Han Fei's Legalist Philosophy and the "Way" in <i>Lao Zi</i> , with a Discussion of Han Fei's Resolve and his Depression	Xiao Hanming (319)
The Nature of the Philosophy, Characteristics and Basic Concepts of the Military Strategists in Pre-Qin Times	Li Guisheng (343)
Abdication, Hereditary Succession and Revolution: The Theories on Ways of Succession of the Warring States Philosophers in Light of Recently Excavated Manuscripts	Hui King Chiu (365)
A Philological Study of the Phonetic Transcriptions of Gao You's Commentary of <i>Huainan Zi</i>	Ho Che Wah (387)
To Attain Knowledge by Observing the World: The "Most Important Point" in Zhu Xi's Neo-Confucianism	Yüe Aiguo (405)
A Trial Exploration on Du Daojian's Political Theory Concentrating on the	

Way and Virtue of Monarchy	Qing Xitai (425)
On Conversions to Christianity among the Late Ming Ruists	Cui Dahua (439)
Liu Xianxin's Intellectual Accomplishment in his <i>Tui Shi Shu</i> and its Significance in his Time	Xiao Jiefu (457)

Book Reviews

Conscience and Original Mind: <i>A Priori or A Posteriori</i> ; On Professor Yang Zebo's <i>A Study of Mencius's Doctrine of the Goodness of Human Nature</i>	Yang Shaohan (465)
Mo Zi's Theory on Historical Knowledge On Zheng Jiewen's <i>A General History of Chinese Moism</i>	Zhu Yüanqing (475)

Reponses and Lectures

Responses to Questions on the Classics, Philosophies and Traditional Culture	Zhang Shunhui (489)
The Development of My Thought Process in Reading the <i>Zhuang Zi</i> : A Lecture at the Centre of Pre-Qin Philosophers of China Eastern Normal University	Chen Ku-ying (503)
Submissions	Editorial Board (515)

儒家一以貫之的思想體系

徐儒宗

儒學作為博大精深的人世濟世之學，有其最高的理想目標：在社會方面，是以“和而不同”的原則實現“天下為公”的“大同”社會；在自然方面，是以“致中和”的法則達到“天地位焉，萬物育焉”的“太和”景象——這就是儒家所要實行的“大道”。為了實行這一“大道”，儒家提出了許多重要德目，其間範疇林列，關係繁複，因而曾受“博而寡要”之評。其實，孔子自謂“吾道一以貫之”，這個“一”，顯然是“博”中之“要”。然而，孔子所謂之“一”是指什麼？它又是怎樣將眾多範疇貫串起來成為一個整體而進行正常運作以實行其“大道”的？乃成為儒學必須研究的重大問題。本文擬就此試予探討，以就正於高明。

一、中庸乃一以貫之的方法論

孔子認為自己的“道”是可以“一以貫之”的，並曾想把“一以貫之”的內容分別傳授給子貢和曾子：

子曰：“賜也，女以予為多學而識之者與？”對曰：“然，非與？”曰：“非也，予一以貫之。”^①

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。”^②

① 《論語·衛靈公》。

② 《論語·里仁》。

兩次都由孔子主動發問,可見“一以貫之”的內容之重要。可惜子貢和曾子都未能繼續問下去。曾子答曰“唯”,好像他早已理解。然而,如果曾子真是早已理解,孔子又何必再鄭重其事地呼其名而告之呢?所以,曾子是否真已領會孔子“一以貫之”的涵義是個問題。而曾子轉告他人,乃以“忠恕”二字作釋。歷代學者都以曾子的話為準,認定孔子“一以貫之”的內容就是“忠恕”。

然而,宋儒葉水心卻對此提出了不同看法:“余嘗疑孔子既以‘一貫’語曾子,直‘唯’而止,無所質問,若素知之者……未知於‘一貫’之指果合否?曾子又自轉為‘忠恕’,忠以盡己,恕以及人,雖曰內外合一,而自古聖人經緯天地之妙用,固不止於是。疑此語未經孔子是正,恐亦不可便以為準也。”^①葉氏的話究竟有無道理?我們不妨再來看看孔子與子貢關於“忠恕”的兩次談話:

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。”^②

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。”^③

程子曰:“忠者無妄,恕者所以行乎忠也。”朱子曰:“盡己之謂忠,推己之謂恕。”^④所謂“盡己”,就是出於內心之誠意;所謂“推己”,其消極方面是“己所不欲,勿施於人”,積極方面便是“己欲立而立人,己欲達而達人”。然而,“推己”的積極方面,孔子也認為只是“仁”的“能近取譬”之入門方法,而“道”的含義,比此更廣,由此可知,“忠恕”之未能貫申孔子之“道”。又《中庸》曰:“忠恕違道不遠。”這是說,能做到“忠恕”,與“道”相距已不遠了。既然是相距不遠,總還有一定的距離,可見“忠恕”並不能貫申“道”的全部。因此,葉水心認為“聖人經緯天地之妙用,固不止於是”的論斷,是有一定道理的。

然而,孔子之所謂“一以貫之”的內容究竟是什麼呢?竊以為當是指一種足以貫申“道”之終始的基本原則和方法而言。

孔子處於春秋末期社會大動亂時期,而以明道於天下為己任,故向往於一種上下

① 《習學記言》卷十三。

② 《論語·衛靈公》。

③ 《論語·雍也》。

④ 《四書集注》。

各安其位、人與人之間和睦相處的大同社會。於是，他希望能把社會上的各種矛盾用一種理論把它們協調統一起來，以達到國家、社會的長期安定。基於這種願望，他在分析綜合前人經驗的基礎之上創建了可以“一以貫之”的自成體系的“道”。

若從孔子創道的淵源而言，他一生以“祖述堯舜，憲章文武”為立道的依據，總結並發展了堯舜乃至文武的致治經驗，建立了自己的思想體系。所以，探索孔子之道，其淵源自然應該上溯到堯舜。然而足以貫串堯舜治國之道的大法，據《論語》記載，堯將遜位於舜，授之以治天下之道，這就是“允執其中”，而舜又把這一大法傳授給禹。又據古文《書·大禹謨》所載，舜在傳授給禹的時候，還把堯所傳的“允執其中”作了發展：“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。”孔子還把虞舜的治國方法概括為“執其兩端，用其中於民”^①。因此，歷代儒家都一致公認，這個“中”字乃是堯、舜、禹相傳授的治國之“心法”，並推之為唐虞三代堯、舜、禹、湯、文、武、周公一脈相承的“道統”。而孔子正是忠實地繼承並發展了“中”這一道統。

關於“中”的涵義，係與偏頗和兩端相對而言。從方法上說，是適度、適中、正確，無過無不及而恰到好處；從行為上說，是合宜、合理，無所偏倚而恰如其分；從道德上說，是中正、公正而合乎天理人情的正道。所以，“中”可謂是一種標準或一種基本原則。而作為哲學範疇，主要是指人的主觀認識和行為與事物的客觀實際適相符合，從而達到一定的預期目標，故含有合乎客觀規律的“真理”之意。於是，孔子從正反兩方面給“中道”作了界定：既從正面提出“執兩用中”，又從反面提出“過猶不及”。正反兩個命題合而言之，就是堅持“中”，戒其“過”，勉其“不及”。質言之，亦即“執中”、“戒過”、“勉不及”而已。這是“中道”的基本涵義。

然而，孔子在繼承這一道統時，並不局限在“中”字上，而是再加一個“庸”字而成“中庸”，進一步把“中”這一道”的原則作了創造性的發展。“庸”有平凡、普遍之義，係與怪異、險僻、神秘相對而言，故“中庸”乃成為平凡而普遍的真理；“庸”又有運用之義，故又使“中庸”這一平凡而普遍的真理又與實踐時的具體運用聯繫起來。於是，所謂“中”，體現了處理事物的正確性；所謂“庸”，體現了適用於一切事物的普遍性。因此，所謂“中庸”，就是正確而普遍的真理。也就是說，“中庸”一詞的內涵係綜合了靜態、空間性的正確之“中”和動態、時間性的靈活之“庸”兩方面的涵義。而其精神實質乃是把普遍的道德原理與具體的倫理實踐相結合，達到一種“從心所欲，不逾矩”的理想境界。這樣，就把堯舜以來一脈相傳的治國大法發展為既是哲學上的全面而系統的認識論和方法論，又是道德上的行為準則和最高境界。單就人之踐道標準而言，

^① 《中庸》。

“中庸”乃是“德”之極致。所以孔子贊歎道：“中庸之爲德也，其至矣乎！民鮮久矣。”^①這裏，孔子指出，“中庸”是一種至善至美之道，但早已很少有人能做到了。所以，他才極力提倡這種至善至美之道。其實，也只有這種他贊歎爲至善至美的中庸之道，才符合他所向往的上下各安其位、人與人之間和睦相處的理想社會之需要。

關於孔子創建的中庸之道的內容，大致可以概括爲如下五個方面^②：

第一，在調節同一事物內在的兩極之間的關係時，中庸之道體現爲在相反相成的關係中要求達到既中且正的“中正”法則。這充分反映在《周易》的“太極陰陽”學說之中。

第二，在調整多種不同事物之間的關係時，中庸之道體現爲“和而不同”與“因中致和”的“中和”法則。這一法則的理論，主要有《周易》所發明的“八卦”學說和《書·洪範》所首創的“五行”學說兩個理論系統。“八卦”說與“五行”說的具體內容雖有不同，但作爲闡明多種事物互相作用的因“中”而致“和”的“中和”法則實如出一轍。

第三，從時間運行的觀念上去把握事物發展的規律時，中庸之道體現爲因時制宜、與時俱進的“時中”法則。因爲一切事物的變化發展，歸根到底都是在時間運行的過程中展開的，因而人的行爲必須適應這種隨時變化的規律。在運用“時中”法則時，必須強調“時”與“中”的辯證統一；既要堅決反對落後於時代的保守主義，也要堅決反對隨波逐流地趕時髦風氣。故孟子把孔子譽爲“聖之時者”而大加推崇。

第四，在對待事物變化規律的“常”與“變”的關係上，中庸之道體現爲原則性與靈活性高度統一的“執中達權”法則。因爲一切事物在按照常規不斷變化發展的同時，還可能出現某些意想不到的反常情況。而中庸之道作爲一種切合實際的思想方法，必須與之相適應。所以，當在具體實踐中運用“中”這一基本原則時，還必須根據實際情況，在不違背原則的前提下有所變通，才能恰當地處理問題而適得其宜。這種適應事物變化的靈活性就叫做“權”。在運用“執中達權”法則時，必須強調“執中”與“達權”的辯證統一，既要反對沒有靈活性的“執一不通”而死守教條，也要反對沒有原則性的“見風使舵”或任意妄爲。

第五，在人的品德修養上，中庸之道要求必須遵循“中行”的準則，以期達到“從心所欲，不逾矩”的至德境界。因爲無論中正、中和、時中和執中達權等各項法則，歸根到底還須落實到人的行爲上，故中庸之道認爲，凡是能够遵循上述各項法則而行動的，則謂之“中行”。

① 《論語·雍也》。

② 中庸之道的具體內容極其豐富，詳見拙著《中庸論》，這裏僅簡括大略。

若從孔子一生行道的旨趣而言，無論是治世亂世、有道無道，一切言行都要隨時隨地遵守“中”這一基本原則，使之合乎自己之所謂“道”。正如《中庸》引述他所說的“君子而時中”一語，正是他隨時遵守的處世原則。而他在回答子路時又說：“君子和而不流，強哉矯！中立而不倚，強哉矯！國有道，不變塞焉，強哉矯！國無道，至死不變，強哉矯！”這是多麼堅定的信念！

若從孔子的教育原則而言，他對於未合“中行”者，必先糾正其偏，然後再與之共進於“道”。例如子貢問：“師與商也孰賢？”孔子答道：“師也過，商也不及。”子貢又問：“然則師愈與？”孔子答道：“過猶不及。”^①這是說，賢不賢的標準，不在於才智之高下，而在於是否能處於“中”，亦即是否能合乎道的基本原則。又如孔子認為：“求也退，故進之；由也兼人，故退之。”^②這是說，二人由於性格上的差別而未能自立於“中”，必須從主觀上分別予以糾正，才能使之合乎“中”，合乎道的基本原則。

再從孔子在傳道之際的期望而言，也很重視“中”這一基本原則。他說：“不得中行而與之，必也狂狷乎！狂者進取，狷者有所不為也。”^③孔子何以首先提到“中行”之士呢？正因為孔子之“道”是以“中”為基本原則的，所以“中行”之士就成為孔子最理想的培養對象了。但當時顏淵既沒，中行之士不可復得，不得已而思及其次，就只能從“狂”和“狷”上着想了。“狂”和“狷”二者皆有其可與行道的本質之美，然亦各有其偏；若能糾正其偏，使之成為“中行”之士，則亦未嘗不可與之同入於“道”。於是乃考慮到子貢和曾子。據《論語》所載，子貢常喜以諸如“博施濟眾”之類的高遠問題為問，正屬於孔子之所謂“狂者”；曾子則每日都要“三省吾身”，孔子曾評之為“參也魯”，正屬於孔子之所謂“狷者”。基於子貢和曾子二人的品質，若能略加引導，糾正其偏，當能成為“中行”之士而傳之以“道”。這就是孔子想傳給“一以貫之”之道的本意了。在這裏，一個“中”字，就明確地體現了孔子所傳之“道”的基本原則。

由是觀之，孔子無論在創道、行道、教育或傳道之際，最重視一個“中”字。可見“中庸”這一基本法則，貫串了孔子之“道”的終始，而所謂“一以貫之”的內容，自非“中庸”莫屬了。

既然“中庸”是孔子之道的“一以貫之”的內容，那曾子又何以說“夫子之道，忠恕而已”呢？這其實很簡單。前面已經談到，曾子究竟是否真已理解孔子“一以貫之”的涵義不得而知，此其一。再則，孔子教育學生往往是因材施教的，當時曾子的水平較高，所以孔子呼而告之。因此，即使曾子真已理解，但在轉告其他學生時，又不得不考

①② 《論語·先進》。

③ 《論語·子路》。

慮其他學生的接受能力而有所斟酌。因為“忠”是修道的基本素質，“恕”是“仁”的入門途徑，“忠恕”又與“道”相距不遠，所以，曾子採用“能近取譬”的方法，把含有具體內容的“忠恕”去解釋抽象的“一貫”之“道”，是有一定道理的。更何況，本乎中庸之道，“仁”的基本方法是“推己及人”，即所謂“執柯以伐柯，其則不遠”，而“忠恕”又正是“盡己”、“推己”之事，根據“君子之道，辟（譬）如行遠，必自邇；辟如登高，必自卑”的道理，則行道就得從“忠恕”開始。然後沿着“中庸”的大中至正之道循序漸進、堅持不懈地向前努力，就有可能成為具備“中庸”之至德的聖人。即此而言，則曾子轉告其他學生時，用“忠恕”去解釋孔子的“一以貫之”的內容，也就順理成章了。

孟子一生以辟楊墨維護聖道為己任，就是因為楊子“為我”、墨子“兼愛”都流於一偏而違背了中道；而子莫的“執中”雖然表面上近似中道，但由於他“執中無權”而陷於“執一”，仍然不是真正的中道。可見孟子所維護的乃是既有原則性又有靈活性的“大中至正之道”。

歷代大儒大都公認孔子以“中庸”貫串聖道之終始。如唐柳宗元主張“由中庸以入堯舜之道”。他說：“聖人之為教，立中道以示於後，曰仁、曰義、曰禮、曰智、曰信，謂之五常，言可以常行之者也。……立大中，去大惑，舍是而曰聖人之道，吾未信也。”^①此言聖人以中道貫串於“五常”之中，方為聖道，除此之外皆非聖人之道。宋儒孫泰山曰：“孔子作《春秋》，專其筆削，損之益之，以成大中之法。”^②胡安國曰：“夫聖人之道，所以垂訓萬世，無非中庸。”^③阮逸曰：“大哉，中之為義！在《易》為二五，在《春秋》為權衡，在《書》為皇極，在《禮》為中庸。謂乎無形，非中也；謂乎有象，非中也。上不蕩於虛無，下不局於器用，惟變所適，惟義所在，此中之大略也。”^④此言中道貫串於儒家的各種經典之中。明儒王陽明曰：“聖人大中至正之道，徹上徹下只是一貫。”^⑤所謂“上”，係指形而上之“道”而言；所謂“下”，係指形而下之“器”而言。在“道”與“器”之間，自始至終貫串着“大中至正”之道。清儒王船山曰：“中道者，即堯舜以來相傳之極致。”^⑥又曰：“天下之理統於中。”^⑦可見只有“中”才足以貫串聖人之道。由此可見，“中庸”顯然是貫串於儒學的一切德目之中而起有方法和準則的作用，實可稱之為儒學的精髓。

① 《柳河東集·時令論下》。

② 《春秋尊王發微·桓十四年》。

③ 《程氏遺書·附錄》。

④ 《中說序》。

⑤ 《傳習錄上》。

⑥ 《正蒙注·中正篇》。

⑦ 《讀四書大全說·中庸》。

誠然，各家學說，也都有自己的所謂一貫之道，但所貫申的基本原則皆非“中庸”。諸如墨家之“兼愛”，楊氏之“爲我”，道家之“無爲”，法家之“一於法”等等，都是偏於一端之論，與孔子之“中庸”有本質的區別；“中庸”是孔子之道所獨有的。在先秦諸子中，孔學之所以區別於其他各家學說而自成體系者，即在於它以“中庸”這一基本法則貫串了他的全部學說。

二、合情而適中的愛人之道——仁

孔子爲了實行其理想的大道，乃提出了“仁”作爲行道的宗旨。這裏必須說明的是，“仁”作爲儒學的重大德目，實有狹義和廣義之分。狹義之“仁”，是指感情上的“愛人”之心。樊遲問仁，子曰“愛人”，就是狹義的“仁”。而廣義之“仁”，則是將感情上的愛人之心提升爲理論上的愛人之道，既是諸德之總名，又完全符合“中庸”標準。孔子說“仁者，人也”，是說“仁”是關於人之所以爲人的道理，就是廣義的“仁”。作爲儒學宗旨的“仁”，乃是指包涵衆德而又符合中庸之道的廣義之“仁”。本節論述儒學的宗旨，即指此而言。

儒家仁學的特色，主要在於將“愛人”之心遵照“中庸”法則而體現在推行人倫教化的次第上。中庸的根本精神是凡事必須遵循事物的客觀規律而符合實際情況，所以儒家主張推行人倫教化必須按照先後次第，循序漸進，方獲成效。《書·堯典》記載堯的政績從“克明俊德”到“協和萬邦”，孔子所謂“修己以敬”、“修己以安人”到“修己以安百姓”，《大學》的“八條目”提出從“格物、致知”到“治國、平天下”，《中庸》的“九經”主張從“修身”到“懷諸侯”，這些論述都體現了一條共同的思路，即：推行人倫教化，必須以自身的道德修養爲本；然後遵循“親親”之序從愛自己的家開始，處理好家庭或者家族內部成員之間的關係；再把愛人之心進一步由家擴展到社會，處理好社會上的各種人際關係；如果是在位者，還應將此愛人之心通過有效的政治措施推及全民，使全民都能自覺地服從人倫教化，以期實現講信修睦的“大同”之世。這一由親到疏、從近到遠推行“愛人”之心的順序，充分體現了中庸之道根據實際情況、尊重客觀規律、切合人情物理而循序漸進的原則。而這一總原則，又充分體現在如下幾項推行仁道的具體原則上。

（一）“仁”必須以自身的道德修養爲前提

儒家的仁學，係以倫理道德爲主體內容。所謂“道德”，分言之，“道”是事物運動

的規律,在人學的意義上,通常指行為的基本準則;“德”是指“道”之有得於心者而言,乃是主體的人對“道”的獲得與把握。“道德”連用,主要是指人的內在修養。所謂“倫理”,就是人倫及其所包涵的義理;就其實際效用而言,主要體現為人際關係所應遵守的外在行為準則。《大學》云:“誠於中,形於外。”故人際外在的人倫準則必須以各人內在的道德修養為根本。

儒家非常重視自身的道德修養,以之作爲立身處世的首務。《尚書》開卷首贊帝堯“克明俊德”,《大學》開卷首言“明明德”,《中庸》則以“尊德性”作爲“道問學”的綱領,令人先存心乎道體之大者。這都強調了自身道德修養之重要。孔子曰:“古之學者爲己,今之學者爲人。”^①朱《注》引程子曰:“爲己,欲得之於己也,其終至於成物;爲人,欲見知於人也,其終至於喪己。”可見學以爲己,乃儒家治學之要義。孔子又曰:“君子求諸己,小人求諸人。”^②所謂“爲己”,亦即“求諸己”之意。孟子曰:“愛人不親反其仁,禮人不答反其敬。行有不得者,皆反求諸己。”^③這是對於“爲己”和“求諸己”最好的解釋,認爲凡事都得首先反省自身的道德修養。所以,自身的道德修養乃是行“仁”之本。

(二) 行“仁”應以“恕”爲能近取譬的邏輯方法

“人”是一個類概念。孟子曰:“故凡同類者,舉相似也,何獨至於人而疑之?聖人與我同類者。……口之於味也,有同嗜焉;耳之於聲也,有同聽焉;目之於色也,有同美焉。至於心,獨無所同然乎?心之所同然者何也?謂理也,義也。聖人先得我心之所同然耳。”^④正因爲人之心有共同的嗜欲與好惡,故而可以運用將心比心、以己度人的邏輯方法來推測別人的心理要求,運用推己及人的邏輯方法來處理人際關係。故荀子曰:“聖人者,以己度者也。故以人度人,以情度情,以類度類。”^⑤這種以己度人、推己及人的邏輯方法,古人稱之爲“恕”。

“恕”包括兩方面的內容:從消極方面說,就是“己所不欲,勿施於人”^⑥;從積極方面說,就是“己欲立而立人,己欲達而達人”^⑦。所謂“己欲立而立人,己欲達而達人”的

① 《論語·憲問》。

② 《論語·衛靈公》。

③ 《孟子·離婁上》。

④ 《孟子·告子上》。

⑤ 《荀子·非相》。

⑥ 《論語·衛靈公》。

⑦ 《論語·雍也》。