

吕绍纲
著

庚辰

存稿

上海古籍出版社

庚辰 存稿

吕绍纲
著

上海古籍出版社

图书在版编目(CIP)数据

庚辰存稿/吕绍纲著. —上海:上海古籍出版社,
2000.12

ISBN 7-5325-2821-9

I. 庚... II. 吕... III. 哲学-研究-中国-文集
IV.B2-53

中国版本图书馆CIP数据核字(2000)第53257号

庚辰存稿

吕绍纲 著

上海古籍出版社出版

(上海瑞金二路272号)

新华书店上海发行所发行 上海市委党校印刷厂印刷

开本 850×1156 1/32 印张 11.875 插页 5 字数 285,000

2000年12月第1版 2000年12月第1次印刷

印数:1-1,500

ISBN 7-5325-2821-9

B·322 定价:20.70元

序

记得在一本《郭沫若全集》的扉页上看到过一张照片，郭先生手拄一枝大笔，比人高一倍，毛锥快到房顶了。这是什么意思？这是说大笔如椽。我就想，当前如果有谁家会做或者卖这种笔，我真想弄一枝赠给绍纲兄。为什么？因为我周视当前文史界，绍纲这枝笔杆子够得上大，够得上硬，够得上泼。一句话，他当得起“如椽之笔”的这个称号。

举一个例。他在三年之内，就一口气写两本大著；一本是秉承老师金景芳先生的立意，由绍纲兄执笔，用师徒二人的名字问世的，书名叫《周易全解》。另一本是绍纲个人立意，在《全解》之外有所增益的，书名叫《周易阐微》。两书加到一块，快80万字了，笔不大、不硬、不泼能写得出来吗？这还只是就易学而言，若再加上孔学、儒学，那就更浩渺无涯际了。

这不单单说明一个人会写文章而已。会写文章，写文章多，第一说明作者的脑瓜好用，会思维，善于思维；第二说明作者知识面宽、知识面厚。绍纲兄恰好是这样一位能把宽厚的知识面用精妙的思维充分提调起来呈现给读者的大手笔。

这本《庚辰存稿》，其实已经是几本大著生产流程中的副产品了。但请注意，副产品的这个“副”字，并不意味着低一格的意思。有时相反，反而比大著更耐人嚼味。清朝人的一些札记和小文集，

反而比本人的大著更受重视,即是显著的例子。大著是走大路子,副产品是缠住一个问题、一件事,缠来缠去,不觉就比大著更鞭辟入里。

还有一点,我最敬佩绍纲兄,即他与金景芳老先生的长期谐和的师生关系。很多人做不到。戴东原出名后,就把江永叫“婺源老儒江永慎修”了。金、吕师生相随,如兄如弟、如父如子,历三四十年而不衰。这说明,他们师生二人学孔子,学儒家之道,没有白学,而是身体力行出来了。我非常非常敬佩。

我长绍纲一十六岁,金景芳老先生长我亦一十六岁。我尝戏谓自己处于贤师徒中间,恰如“比例中项”,绍纲尝为之发噱。转瞬之间,金老先生已近百龄,我亦八十三四。绍纲嘱为此书撰序,我的最初反应是我何人斯,不敢应命。而转思,倘不借此结一段翰墨之缘,一失之际,将成无涯之憾。故勉成此,是为序。

2000年4月21日,谷雨後一日,

赵俪生写于兰州大学

目 录

序.....	赵俪生	1
论孔子的哲学.....		1
关于孔子思想的几个问题		12
关于孔子及其思想的评价问题		
——兼评《跳出国学 研究国学》		26
论孔子“中”的哲学		40
说老孔异同		54
金景芳先生与孔子研究		68
早期儒家礼概念的历史考察		79
性命说		
——由孔子到思孟		98
论《中庸》		
——兼析朱熹“中庸”说之谬		102
释“克己复礼为仁”		121
从儒家文化的渊源说到现代文明		129
孔子·儒学·现代化		143
用马克思主义看传统与儒学		151

道德建设刍议	159
说《禹贡》碣石	168
《禹贡新解》前言	174
《尚书·盘庚》新解	184
《汤誓》新解	205
《吕刑》约解	218
《郭店楚墓竹简》辨疑两题	233
释“九族”	242
甲子钩沉	254
中国古代不存在城邦制度 ——兼与日知同志商榷	264
中国文化史宜从尧舜讲起	289
孟子论《春秋》	302
董仲舒与春秋公羊学	311
何休公羊“三科九旨”浅议	320
评《中国奴隶社会史》	332
读《求索集》	344
金毓黻及其《中国史学史》	351
后记	372

论孔子的哲学

孔子生活的公元前六至前五世纪是个产生伟大哲人的时代。在希腊,差不多与孔子同时产生过赫拉克里特,在孔子之后不久出现了后世影响至巨的苏格拉底、柏拉图和亚里士多德。与孔子时代相仿佛的还有印度的佛陀乔达摩和印度耆那教的大雄。在中国本土,老子是孔子见过面的另一位伟大的哲人。孔子身后一二百年间相继出现的墨子、孟子、庄子、韩非子为代表的思想家群,可与西方的苏格拉底、柏拉图、亚里士多德诸人比肩同列。在公元前最后一个一千年的同一五百年中产生的这些思想巨人中,无论就思想的广度深度还是就其对当时和后世的影响说,孔子都是佼佼者。孔子与老子同产于古老的中华大地,可是他们思想的文化性质竟如此之不同,以至于我们凭直觉就能感到他们的深刻分歧。天人合一是他们的哲学的共同出发点,可是接着就分道扬镳了。老子热衷于自然而对一切人文文化持极端冷漠的态度,号召人们以柔弱退缩求生存。这种消极的哲学精神作为人们精神生活的补充部分,的确曾经多次引起士人和政治家们的浓厚兴趣,但是毕竟未能成为中国传统文化的主流。孔子哲学则以全部的热情投入到人类自身上来,因此人生论成为它的重心,从而道德哲学、政治哲学成为它关注的焦点。它的积极的哲学精神使之构成中国传统文化的主干。

但是当人们把孔子哲学同与他同时的希腊哲学家赫拉克里特相比较时,往往会以为赫氏哲学中形上学居第一位,道德的部分是次要的;孔子似乎全神贯注于道德和政治方面的说教,不提及形上学问题。因此不仅外国人,连中国人自己也不大情愿承认孔子是哲学家。其实这是误解,赫氏并非不讲道德与政治,孔子也并非不言形上学。就各在自己民族哲学与全部文化发展中的地位来说,哲学家孔子比哲学家赫氏更深刻更伟大。孟子对孔子哲学及其历史意义最为了解。他敏锐地看到了孔子是集大成者,孔子哲学是金声而玉振,始条理终条理,是智之事、圣之事(《孟子·万章下》)。智之事、圣之事就是形上学之事。所谓集大成,正是孔子哲学独具的特点。孔子哲学是承上启下的,很像一个巨大的水库,上头的千川万谷汇合于它,下头的滔滔大水自它流出。《中庸》言“仲尼祖述尧舜,宪章文武,上律天时,下袭水土”,孔子自谓“述而不作”,并与“集大成”同意。都说明孔子哲学是渊源有自的,不是自己忽然独创。由此看来,说孔子哲学是中国古代早期哲学的结晶和代表,实不为过。

谈孔子哲学,应从天概念谈起,由天谈到变,谈到时,谈到中。中是中国古代早期哲学也是孔子哲学的精粹。古代中国人自然之天的天概念始于帝尧之时,《尚书·尧典》关于“钦若昊天,历象日月星辰,敬授人时”的记载是最好证明。帝尧之前,据《国语·楚语下》记观射父所说,天在人们的心目中是群神的世界,颛顼关心的是“绝地天通”,即将神与民分开,使不混淆,“乃命南正重司天以属神,命火正黎司地以属民”。由于天是神,神民不可杂糅,故当时不能提出天人合一的问题。至帝尧之时,天的实质性内容是日月运行,是广大无际的宇宙空间,是无言无语而又允信无误的自然。天人合一的观念这时才有被提出来的可能。《论语·泰伯》“惟天为大,惟尧则之”的天就是指称日月星辰、四时交迭的自然之天;“则

之”，是说人与天具有一致性。孔子把这一思想继承下来，便有所谓“天何言哉，四时行焉，百物生焉，天何言哉”（《论语·阳货》）的说法。

有了自然之天的天概念，八卦以及随后出现的六十四卦的产生就是可能和必要的了。八卦与六十四卦不会产生于帝尧之前，它们是认识天地自然和人类自身的一种用卦画符号表现的方法论（或者说认识论）体系。卦爻的变化反映自然界及人类自身的变化。在《易》的作者眼中，包括人类自身在内的世界是真实存在的，又是变动不居的。易卦恰是这真实存在、变动不居的世界的摹本。宋人程颐说“易，变易也，随时变易以从道也”，可谓切中肯綮。易卦同时为人们提供在一定的时限内做出行为方向最佳选择的机会，魏人王弼“卦者时也，爻者适时之变者也”的论断一语道出易的实质。易对于认识的客体来说，它是言变的书；对于认识的主体来说，它是言时的书。人对于时做出恰当的选择和把握，便是中。易无时无刻不讲中，易归根结底是关于中的书。根据1973年长沙马王堆汉墓掘出的帛书《周易》的新材料和史、班的传统说法，孔子与《周易》发生过密切的关系。孔子于易下过“韦编三绝”的功夫，肯定是事实，说《易传》出自孔子之手，是可信的。孔子接受并且发挥了《周易》的哲学。《周易》的哲学其实就是孔子的哲学。《周易》讲中，孔子则把中理解得十足透辟且运用到圆熟的程度。

中是什么？中是方法论的哲学，相当于古希腊哲人讲的辩证法。但是辩证法却不等于中。例如老子是辩证法的大师，然而他根本不知道中为何物。中是什么，《周易》表达得很明白，《论语》也讲得很明白，《孟子》理解得也极得要领。秦汉及秦汉以后乃至今日，人们对于孔子，注意力完全用在道德哲学和政治哲学上，而将他的中的哲学彻底忽略了。后世人不得中的要领，还因为子思作《中庸》提出的中和说起了干扰的作用。《中庸》在讲君子慎独

时,涉及人之性情,谓情未发谓之中,发而皆中节谓之和,且言中是天下之大本,和是天下达道。于是人们思考的重点被引到性情上,中的普遍意义被遗忘了。大本、达道的提法尤其令人莫名其妙。宋人程颐释大本之中为在中,达道之和为时中,更加使人难晓中到底是什么。近年来讲中的文章不少见,全不能令人感到满意。

有人说中就是孔子说的无过无不及。无过无不及当然是中,但是说中仅有无过无不及的意义,那就错了。人们讲中无过无不及时往往忽略了孔子的另一段话。孔子说:“我则异于是,无可无不可。”(《论语·微子》)孟子对孔子此话有精卓的解释,他说:“孔子之去齐,接淅而行。去鲁,曰:‘迟迟吾行也。’去父母国之道也。可以速而速,可以久而久,可以处而处,可以仕而仕,孔子也。伯夷,圣之清者也;伊尹,圣之任者也;柳下惠,圣之和者也;孔子,圣之时者也。”(《孟子·万章下》)孟子所说恰是孔子“无可无不可”之间。“无可无不可”虽然不同于“无过无不及”。前者说在可与不可二者之间选定一个,选的前提是时。时可则可,时不可则不可。后者说在选定可不可之后,施行时把握住适当的度,使无过无不及,恰到好处。那么哪个是中的含义呢?都是,缺一不可。就是说,中有两个层次的意义,一是“无可无不可”,二是“无过无不及”。二者各自成义,不可混淆,且有先后次序。

“无过无不及”,言做事看准火候,容易理会,历来无歧义。“无可无不可”,其字面意义亦不难晓,问题在于人们知道或不肯承认“无可无不可”正是《论语·尧曰》“咨尔舜,天之历数在尔躬,允执其中”的中,往往释此中字为不偏不倚。大概是受《中庸》“喜怒哀乐之未发谓之中”一语影响的缘故。其实《中庸》此语也是说是喜是怒是哀是乐,无可无不可,没有不偏不倚之意。下文讲“发而皆中节谓之和”,是说或喜或怒或哀或乐一旦表现出来应该中节,即火候适当,无过无不及。《中庸》引孔子说舜是大知之人,“执其两

端,用其中于民”。这是“允执其中”的确解。何谓执两用中?宋人程颐说:“执犹今之所谓执持使不得行也。舜执持过不及,使民不得行,而用其中使民行之也。”(《河南程氏遗书》卷十八)程氏此解有三疑。释执为执持使不得行,一误。谓两端是过与不及,二误。以为用中是使民用中,三误。舜执两用中,主体当然是舜;执两是执事物之两端,如喜与怒,哀与乐,可与不可;用中是因时制宜,取两端之一而用之。一句话,“执两用中”首先是“无可无不可”之意,选定一端加以施行之后才发生“无过无不及”的问题。《孟子·离娄上》“男女授受不亲,礼也;嫂溺授之以手,权也”的比喻最得“执两用中”之真谛。“男女授受不亲”与“嫂溺援之以手”是两端,施行起来只能取一端,或前者或后者,依时而定;取两者之中间,所谓不偏不倚,是办不到的。

《孟子·尽心上》说:“杨子为我,拔一毛而利天下,不为也。墨子兼爱,摩顶放踵利天下,为之。子莫执中,执中为近之。执中无权,犹执一也。所恶执一者,为其贼道也,举一而废百也。”孟子此语颇引出些麻烦。杨、墨既不足取,子莫执中,必然取杨、墨之中,岂非不偏不倚之谓欤!其实不然。杨子为我与墨子兼爱并非事物之两端,与前引孟子言“授受不亲”、“援之以手”者不同,二者不存在非此即彼的关系。在儒家看来,拔一毛而利天下不为和摩顶放踵为之,皆不足取。子莫执中,不过是说他既不为我也不兼爱而已,不是“执两用中”的中。故孟子接着说子莫的“执中”还必须有权,无权等于执一,执一是“执两用中”的反面。孟子提出执一的概念,至为重要,它确切无疑地证明孔子“执两用中”的说法不是不偏不倚地取两端之中间的意思。

孔子的言论,我们细心寻绎,会发现处处会有执两用中之精义。例如品评人物,孔子绝不拘执一个标准。子路、子贡谓管仲未死公子纠之义而相桓公为不仁,孔子却从管仲九合诸侯一匡天下

使华夏免于被发左衽的角度出发许之为仁者。这是执两用中的典型事例。又如孔子作的《易传》中更有执两用中的理论表述。《系辞传下》说《易》之为道，“上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适”。《说卦传》说卦之六爻“分阴分阳，迭用柔刚”。《系辞传上》说“神无方而易无体，一阴一阳之谓道”。阴阳刚柔完全是灵活不定的，时而阳刚时而阴柔，是阳刚是阴柔不可一定，依时而变，恰是执两用中之义。《老子》则相反，死守阴柔不变，强调“柔弱胜刚强”，“不敢为天下先”，以为“弱者道之用”，与孟子批评的执一同义。有人说《易传》思想出自《老子》，显然不能成立。至《庄子》，执一发展为折中，去孔子执两用中尤远。庄子说，“为善无近名，为恶无近刑，缘督以为经”（《养生主》），“周将处乎材与不材之间”（《山木》）。庄子这圆滑的保命全生哲学正好站在孔子执两用中的对立一边，从反面证明执两用中不是执一不变，也不是折中调和。

孔子中的概念也称作时中、中庸，无论名称为何，其实质都是执两用中，即把握事物之两端，因时制宜地选取一端，施行起来掌握适度，使无过或不及。这一充分体现辩证法活力的方法论源自帝尧时代，不是孔子的发明，但是经过孔子的发扬、应用、传播，成为我们民族传统文化的精华。

中的哲学构成孔子全部思想的基础和前提。它促使孔子对客观世界和人类自身表现出全面的关注和旺盛的热情。他从人类社会虑及天道自然，又从天道自然回顾人类社会，最后把思维的重心落实在人身上。他相信人和天道自然本来存在着一致性，主张人遵循天道自然努力展现自己，创造自己，保持质的一面又开拓文的一面，力争达到文质彬彬的效果。他重视自然，更重视人为，归根结底是个现实主义者。他关心的事情特多，历史、现实和未来都在他的视野之内，人伦、道德、政治、经济、法律、教育、军事、音乐等等凡属人事一一涉及。因此他为自己身后惹来无尽的麻烦，正如他

自己所说：“后世知丘者以《春秋》，而罪丘者亦以《春秋》。”（《孔子世家》）“后世之士，疑丘者或以《易》乎！”（马王堆帛书《易传·要篇》）孔子不愧是伟大的智者，想到了身后事，只是导致罪他疑他的不止他加工的《春秋》、《周易》两部书。孔子之所以如此，与他始终贯彻着执两用中的方法论（也是认识论）不无关系。相比之下，老子的情形则大不同。老子哲学走着一条极端的路，绝对排斥中道。他虽然和孔子一样相信天与人本是合一的，但是他主张人回归自然，让人消弭早已产生的自觉意识，重新成为自然的一部分。所以他尚质朴而轻人为，乃至宣布一切人文的东西都是本不该产生，产生了亦应消除的赘疣。哲学上的不切实际，缺乏责任感，反倒造成他身后的轻松。当人们精神上需要超脱的时候，自然想到他的清静无为，而有时追究历史失误却总是忘掉他。他对历史似乎不负有责任，因为他的哲学把道和自然推得最高，而关于积极意义上的现实人生问题几乎什么也未曾说。

像孔子这样热切关注人生并且卓有成就的哲学家在全世界的古代历史上是罕见的。仁、义、礼三个概念在孔子之前早已出现，孔子接受过来赋予新的意义，把它们统一起来构成人生哲学体系。探讨孔子人生哲学务必首先注意两点，第一，孔子的思想不仅仅保留在一部《论语》里，《易传》也是关于孔子人生哲学的可信材料，还有被班固《汉书·艺文志》认为七十子后学者所记的《礼记》各篇，记有不少孔子的言论。第二，在孔子的哲学里，仁、义、礼三者是统一的整体，任何分割对待的做法都不符合孔子的原旨。在讨论什么是孔子思想的核心时，肯定孔子的人说孔子思想的核心是仁不是礼，否定孔子的人说孔子思想核心是礼不是仁。两种说法犯有同样的理论失误。它们没有留意仁（还有义）与礼本来是统一着的，一定说谁个更重要，犹如说人脑和心脏谁个更重要一样无意义。孔子看问题的基本方法是时中即执两用中，他从未笼统地说

仁与礼谁更重要,他有时强调仁有时强调礼,无不针对具体的时空内具体的对象而言。

综合考察孔子仁概念的含义,大抵有三层,都与义密切相关。仁的第一层含义是关于人的本质的界定。人的本质是什么的问题至今人们仍在讨论,意见并不一致。孔子用仁与义两个概念表达了他的观点。《周易·说卦传》说“立天之道曰阴与阳,立地之道曰柔与刚,立人之道曰仁与义”,这三句话意义很深刻,联系《系辞传上》“一阴一阳之谓道”一句,我们看得出孔子认为天之道是一阴一阳交迭变化,地之道是一柔一刚交迭变化,人之道是一仁一义交迭变化。一仁一义交迭即一会儿仁显现,一会儿义显现。仁义交替显现就是人之道,说到底,其实就是人。那么仁与义各是什么?《中庸》记孔子说:“仁者人也,亲亲为大;义者宜也,尊贤为大。亲亲之杀,尊贤之等,礼所生也。”仁就是人,人与禽兽不同,人有明确的血缘关系而禽兽无。在人的血缘关系中自身与父母的关系是首要的,由父母而上下左右推及其他。义就是宜,指人的政治关系,人与禽兽也不同,人有明确的政治关系而禽兽无。在人的政治关系中尊贤是首要的,由尊贤而推及其他。尊贤即尊尊,尊尊即尊自己的君。在孔子的时代不唯天子诸侯,卿大夫士凡有采地者都是君。是君则有臣。尊自己的君,用后世的语言说就是尊自己的顶头上司。由此看来,孔子的确发现了人生于世,不能离开血缘和政治两种社会关系,离开这两种社会关系便不再是人。每个人身上无时无刻不存在这两种社会关系,但是显现时却是交替着进行的,在有的时候和场合仁即血缘关系显现出来而成为主要的,在另外的时候和场合则义即政治关系显现出来而成为主要的。《礼记·丧服四制》“门内之治恩掩义,门外之治义断恩”两句话说的就是这种情况。据此可知《说卦传》视仁义如同阴阳柔刚,言“立人之道曰仁与义”,不虚。又,孔子当时是严格的等级社会,仁与义,即血缘

关系与政治关系具有界限分明的等级差别。《中庸》说的“亲亲之杀”的杀和“尊贤之等”的等，皆谓差别。亲亲自父母起始，上下左右依次递减。尊尊关系自君起始，上下左右依次递减。每个人对于两种关系的亲疏尊卑差别产生一种自觉的意识，信守之，施行之，这便是礼。礼存于人的意识中，同时也通过物质附属物的形式表现出来，这便是礼俗、礼制等等。总而言之，孔子仁概念（也包括义）的第一层含义是指称构成人的本质的血缘关系（同时也有义即政治关系）。礼的实质是等级差别，仁义的等级差别由礼表现出来。无宁说礼是仁义的形式，仁义是礼的内容。形式与内容不可分，故礼与仁义不可分。论者往往谴责孔子尚礼，用礼束缚人阻碍社会，岂不知孔子的礼是以仁义为内容的礼。或以为孔子重仁（还有义）不重礼，又不知孔子的仁（还有义）是以礼为形式的仁。孔子的仁义礼作为一个统一不可分的整体，是现实的人的反映，回答的问题是人是怎样的而不是人应当怎样。

孔子仁概念的第二层含义是指一种理想人格，即《论语》常说的仁者。仁者是什么样的人，孔子未做过理论性的界定，只有诸多远未上升到抽象的具体说明。从这些具体的说明中，我们体会到以下的道理，第一，仁做为血缘关系规定人的社会本质时，与义与礼是统一不可分的。每个人生下来就已经处在仁义的两种社会关系及其表现形式——礼的规定之中，谁都没有超脱的自由。当仁做为一种理想人格提出时，情形则迥然不同了。这时仁完全是人的主体自觉行为，没有客观的限制，“我欲仁，斯仁至矣”（《论语·述而》）。正因为如此，仁者不必好义不必知礼，反之亦然。仁义礼变得往往不能统一。比如管仲，先事公子纠，桓公杀公子纠，他又投靠桓公，不可谓义。可是他九合诸侯，一匡天下，使华夏免于被发左衽，孔子许其仁。当言及他树塞门，有反坫时，孔子又说他不合礼（《论语·八佾》）。可见孔子理想的仁者并非完人。第二，孔

子总是把仁者与智者对言,如《系辞传》说“仁者见之谓之仁,智者见之谓之智”。有时又把仁者与圣对言,如说“若圣与仁,则吾岂敢”(《论语·述而》);仁者智者表现不同,更不必得兼,而圣则更属高一档次。仁者是“先难而后获”,智者是“务民之义,敬鬼神而远之”。“知者乐水,仁者乐山。知者动,仁者静。知者乐,仁者寿”(《论语·雍也》),“仁者不忧,知者不惑”(《论语·宪问》),“仁者安仁,知者利仁”(《论语·里仁》),“刚毅木讷近仁”(《论语·子路》),“仁者其言也讷”(《论语·颜渊》),“志士仁人无求生以害仁,有杀身以成仁”(《论语·卫灵公》),“微子去之,箕子为之奴,比干谏而死,孔子曰,殷有三仁焉”(《论语·微子》)。由孔子这些言论看得出,他认为仁者知者是不同的人,仁者的特点是内向、保守、安静、利他,属于奉献型。知者的特点是外向、进取、活跃、明智,属于智能型。第三,孔子追求的理想人格是奉献与智能兼具的人,亦即圣人。做个奉献型的仁者很难。杀身成仁也许不算难能,做到“无终食之间违仁,造次必于是,颠沛必于是”,时刻反身修己、克己复礼,才算真难。然而孔子以为做个智能型的智者难上加难。智者须知中道行中道,而孔子说:“爵禄可辞也,白刃可蹈也,中庸不可能也。”(《中庸》)做个仁者固然难,做个智者尤其难。做殷之三仁那样的人,只要自己想做便可能,做个智者却须刻苦学习一辈子。所以孔子设想的圣人人格,仁不成问题,关键之点是如何成为智者。一个智者应当“其为人也,发愤忘食,乐以忘忧,不知老之将至”(《论语·述而》),应当“一簞食,一瓢饮,在陋巷,人不堪其忧,回也不改其乐”(《论语·雍也》)。所谓“智者乐”是也。孔子自述其一生奋斗的历史过程说:“吾十有五而志于学,三十而立,四十而不惑,五十而知天命,六十而耳顺,七十而从心所欲不逾矩。”(《论语·为政》)所说全是智上的修养,几不涉仁义。《易传》讲的“往来伸屈,精义不神”,“利用安身”,“穷神知化”(《系辞传下》),也反映