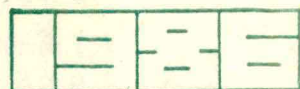


台港及海外中文报刊资料专辑

哲学研究

第 8 辑



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研究动态。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。对于某些出于反动政治宣传目的,蓄意捏造、歪曲或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

目次

哲学的四个热门课题	奎因	一
论选贤与能——综谈儒家的主张	储一贯	四
对中国传统文化思想的时代体认	曾春海	七
论语中孔子的自述	郑均	一二
变在其中的易经	莎莎	一八
论语孟子中所说的“权”	何泽恒	一九
从科学与哲学之关系论哲学教育之重要性	万霄亭	二七
民主与哲学教育	刘若韶	二九
哲学系一个班级的宇宙观及人生观	项退结	三一
孟荀论人性善恶的确定意义	陈修武	三二
论习斋所存之学	林保淳	三六
	(下转封三)	

哲學的四個熱門課題

奎因 (W. V. Quine) 著
楊金穆 譯

《譯者按》：一九八三年哥倫比亞大學伍伯利講座 (The Woodbridge Lectures) 邀請目前牛津學派分析哲學最具代表性的人物——史喬松 (P. F. Strawson)，針對哲學在傳統上爭論最激烈的四個中心課題依次提出四個演講。其後，此四份演講稿成書出版，即《懷疑主義與自然主義》(Skepticism and Naturalism: Some Varieties, (the Woodbridge Lectures 1983), Columbia University Press) 奎因 (W. V. Quine) 針對史氏對於此四個課題的論點逐一批判。原文標題為「Four Hot Questions in Philosophy」刊於《紐約書評》(The New York Review of Books, Vol. XXXII, No. 2, Feb. 14, 1985, P. 32)。透過本文或許可略窺奎因如何添補邏輯經驗論之不足，及其立場與牛津分析哲學的某些差異。

x x x x x x x x x

如果要在近卅年來牛津學派的分析哲學裏找一位代表性的人物，當非史喬松先生莫屬。一九八三年他在哥倫比亞大學作了四個演講，分別針對哲學爭論的四個傳統中心課題提出討論。此四個課題是：(1)外在客體之存在；(2)道德之根基；(3)智能論的語言 (mentalistic language) 之地位；以及(4)抽象客體之存在。

懷疑論者一向不認為我們可以擁有外在客體之存在的證據。在面對這個問題時，史喬松首先把所謂的「超驗論證」消遣一番。這種論

證或多或少會讓人想起康德。其要旨在於：我們之所以能考慮到外在客體存在的問題乃是預設著我們相信它們的存在。由於對這種論證的不滿，他乃重整休謨、維根斯坦所持的「自然主義」(史喬松如是稱呼它)之旗鼓。這種立場認為：之所以相信外在客體的存在是由於人性的稟賦使然；雖然懷疑論甚囂塵上，但此一信念從未真正斷絕。這是無可置疑的，也毋庸再予以證實。

如果有人覺得此種處置難以令人信服，我建議他不妨採取更完全的自然主義之看法，當可消除這種感覺。對於我們的文字 (words) 來說，文字之得以具有意義乃是透過我們對它們的學習，除此之外，文字並沒有意義可言。而我們學習這些文字都直接或間接回溯到言說 (utterances) 與當時所湧現的感官刺激之聯結。科學語句，無論是否為理論性的，需要透過一個由語句跟語句相環接而成的網絡乃得以有其意義；而這些環接的起點即是感官刺激。甚且，所有作為科學理論之真的證據都是藉著那種相同的網絡而從感官觀察引伸出來的。外在客體之存在只是我們科學理論裏諸多教條之一，雖然是相當根本的，但是，只有當整個理論能跟觀察與料相符時才得以成立。這種存在論旨的意義也僅此而已。

在第一個中心課題上否認外在客體之存在的懷疑論者，在倫理課題上有其同黨——反對道德判斷的客觀性。史喬松似乎認為，如果我們能指出人類的行動基本上並不受外在原因所決定，則懷疑論的質疑當可迎刃而解。然而，在我看來，這個關連並不清楚而且不是緊要的。即使史喬松也瞭解，「沒有人能讓別人很容易理解地提出，自由之像

「一樣的條件實際上應當是由什麼構成」。跟在第一個中心課題裏一樣，他暫時採取他所謂的自然主義作為對策：倫理價值早已毫無例外地鑄刻在人性裏，這沒有置喙的餘地。

他進而把這種自然主義一分爲二，分別稱之爲「自由的」(liberal)以及「化約的」(reductive)。在處理倫理這碼事時，化約的自然主義跟懷疑論似乎是一丘之貉，史喬松對於自由的自然主義與化約的自然主義關於道德的主張都相當敏感。從而他試圖採取相對主義的立場來加以調和。從參與或介入的角度來看，倫理價值是真實的；而從外在的角度來看，它們只是人類學者所登錄的行為與料而已。史喬松把類比的看法引伸到知覺上：從知覺到一張桌子的人之角度來看，桌子是硬且光滑的；但從客觀的角度來看，它是衆多騷動不已的粒子。

我認爲，在桌子這個案裏，這兩種觀點並不需要是相對立的。分子物理學家會同意知覺到一張桌子的人而認爲桌子是硬且光滑的。但他也可進一步提出，「硬」與「光滑」係由微觀物理世界裏那些奇異的細微項目所構成。他揭露了整個巧妙的結構。用這種方式把物理學家跟一個知覺到某事物的人運在一起。這種關連重新建立一個調和的見解，而且此種調和頗能爲人接受。

如此一來，對於道德究竟該採取什麼立場？我們可以贊同化約主義而認爲，道德律在自然中並沒有客觀支持，它只是人類根源於自然選擇與倫理教養而來的反應及行為模式。但是，我們仍然接受它。因爲它是其他人性之中能爲我們繼續信奉且爲我們所尊循的，從而可視爲人性。無論如何，在這些脈絡裏，化約的與自由的自然主義兩者之歧異看來只是在於字面上的不同而已。

在第三個中心課題上最顯著的是心物的對待。在此，史喬松一開始所採取的策略跟目前大多數的人相同，反對把心物視爲兩個不同實

體的二元論之觀點。物理的位格(physical person)誠然能滿足智能的描述辭與物理的描述辭，剩下來的問題只是這兩種描述辭之間的關係。每一個指涉到某一特定時間的個別智能事件或狀態都是該物體的一個事件或狀態；從而，史喬松認爲，原則上；我們可以利用生理語言徹底描述之。無論如何，我們用以描述智能事件或狀態的文字——智能述詞，跟其他述詞間一樣，是一般性的。每一個智能述詞都可以有好幾個個別的事件或狀態能滿足它。生理述詞(Physiological Predicates)亦是如此。正由於有這兩種類的述詞，在智能與物理的兩者之間乃有著不可量性(incommensurability)，如果我對史喬松的詮釋沒錯的話，這就是他的觀點。大衛遜(D. Davidson)也有同樣的觀點，而我想，不少人有這種觀點。雖然史喬松反對「同一性論旨」(identity thesis)——智能狀態或事件跟物理狀態或事件全然是等同的；但是，這裏看似成爲問題的似乎只是措辭上的問題而已。

化約的與自由的自然主義之間的對立再度出現在第三個中心課題上，依史喬松的看法，在此，這個對立是作為物理的歷史與位格的歷史(Personal history)兩者之間的對比，位格歷史係表現在動機、意圖、欲望、信念，以及諸如此類的智能語詞裏的。這兩者用威廉詹姆斯的話來說就是「陽剛之氣」(the tough-minded)與「陰柔之氣」(the tender-minded)，而其間會有這種對立的觀念，這在我看來又是一件不幸的事。無論一個人的心性是多麼地陽剛，在仔細思考之後都會知道，位格歷史及智能上特定的語彙是不可化約的而且是不可或缺的；相反地，心性陰柔的人，只要不是過份地屈附於自由的自然主義，在仔細思考之下也能瞭解，理論物理學與天文學的工作者在於探究自然的機械程序及其終極原則。這並不是說，我們甚至於可以把生理學或昆蟲學轉化成電子、夸克、自旋、吸力、弱力作用、

萬有引力，或其他理論物理學者嚴格的用語。至於經濟學或位格歷史就更不用說了。誰能把葛雷罕定律（Gresham's Law——譯註：此即經濟學上通常所謂的「劣幣驅逐良幣」）化約成量子力學？職是之故，跟在倫理問題上一樣，化約的與自由的自然主義在這個課題上的對立並不確切，從而可排除之。

化約的與自由的自然主義最後一個爭端在存有學的中心課題上，即在「有什麼」的研究（the study of what there is）。史喬松起初認為化約的自然主義揚棄「內在的」抽象客體。他所謂「內在的」係指與自然的客體相對的，如思想、觀念、命題、性質等。但是，不久他即把所有的抽象客體包括數、函應、類全部揚棄。

這兩種處理方式的後果大不相同。史喬松應該會加以區分並且比照過。除了任何化約癖之外，尚有一些銷去內在對象的理由，主要的理由之一是，當我們談及兩個語句時，我們說它們表示同一個命題，這並不清楚；或者當我們談到兩個條件時，我們說這兩個條件決定著相同的性質（而不只是彼此共有的某些性質），這也不夠清楚。為了解決這個問題，有些哲學家曾訴諸形上必然性的觀念。根據此一觀念，只要兩性質是「必然地」等值（如「單身漢」與「未婚者」兩者的性質）。饒是如此，還是沒有一個清楚的準據可稱得上是明顯有據的。甚且，當我們對自然提出一個科學的解說時，這些麻煩的內在客體似乎沒有一個是必要的。

雖然如此，習慣上用來表示內在的或智能的語彙在位格歷史裏仍佔有一席之地。而且，我們也同意，位格歷史是整個論域裏不可或缺的一種樣式（mode）。無論如何，最好不要把存有的問題當作位格歷史的問題來看，而要把它當作自然之實存（the realities）的問題來看。而對於契合那些實存的論域而言，在科學的樣式裏，正好可以

否定這些內在客體的存在。

另一方面，數、函應與類，就其抽象性質而言，不能輕率地把它們從整個世界的科學系統中除去。數可用來指涉相當多的東西，如同在很多物理定律裏，數是力或粒子。這不只是一樁用數字來表示的事而已——在這種情況下，有時可以把數字視為「稱名」（naming），有時則不可以。這是把整個數所指謂的當作一般語詞或代名詞所指稱（denote）的對象。而在利用數學語句來表示的科學敘說裏，這些數可當作變元的值。

甚且，如史喬松所說的，即使是在實際生活裏或是對於文字的談論尚未關連到存有上時，我們所談論的多半不是一個個別的語句——我們說出的語句或表示出來的語句。我們所談論的多半是語句類型（sentence types）——至少是由許多言說或許多書寫下來的文句所組成的類。即使當我們說「太陽是熱的」這個語句時，我們也可以說我們正指涉著由該語句之所有個例（包括寫的、說的、印刷的、彫刻的等等）所組成的類。無論如何偏袒陽剛的心智，唯名論者之摒棄所有的抽象客體跟我們已知的科學之所有層面全然不相容。實際上，可以揚棄內在的客體，這是釜底抽薪的上策。然而，對於外在的抽象客體，尤其是數仍有待商榷（這不只是在某種特定意義之下而已）。如果史喬松所指的化約的自然主義在揚棄所有的抽象客體之後仍然能用以支撐科學的話，他尚必須向史喬松及別人說明他所謂的客體之非實存性（the unreality of objects）指的是什麼，畢竟，他似乎是一直使用著這些表示非實存的客體之語詞。如果他只是意謂著它們不是在時空裏，則可以認定他跟自由的自然主義者，甚至於跟心智陰柔的人是一致的。在這一點上，我發覺史喬松太低估他自己的立場之分量了。

（本文譯者為輔大哲學研究所博士班研究生）

（原載：哲學與文化「台」一九八六年「三卷」一期六八—七〇頁）

論選賢與能

——綜談儒家的主張——

儲一貫

選賢與能，是我國歷代政治最高原則，故治國以得人爲本。所謂「人存則政舉」、「人傑則地靈」、「得人者昌」。今日選舉賢能，是民主政治唯一的大事，也是獲取政權的一種手段，它是摒棄暴力訴諸理性的高尚行爲，其目的則在使賢能人士擔當重任，以謀求國家與個人的幸福。儒家的理想政治，就是「舉賢才」（語見論語）。「賢者在位，能者在職」（語見孟子）選賢與能又是孔子在禮運大同篇的主張。所謂賢；即品學高超的賢士。所謂能；即有作爲幹練人員。有品學而無能力者，不能擔負重任，有能力而無品學者，終必自私自利、一切爲己。故賢能必須具備，方能罄竭心力，犧牲享受，爲國計民生做出重大貢獻。但選賢與能，並非容易的事，選民們必須慎思、明察、擇優推舉。政府尤應公開、公允、公正、公平，不偏、不黨、不弊。崇法務實，計畫週詳，準備充份，執行徹底，使選舉工作圓滿完成。

一、多數與少數的取法

賢能人士選出來服務，是民主政治的理想，達到理想的途徑，只有取決於多數人的選票。英國實行民主政治有幾百年歷史了，直到現在，還沒有人想出比公民投票、多數取決更好的方法來替代。就事實而論，多數人的觀察、智慧，見解總比少數人要深入、正確。所以多數尊重少數，少數要服從多數。不過也有人懷疑，多數是不是完全對？少數是不是不如多數？也未必盡是！前

人所謂：「千人諾諾，不如一士之諤諤。」孔門中的三千弟子，却不如七十二賢人。而七十二賢人，未必能超過孔聖人？暴民人數雖多，不能代表正義，羣衆心理易受煽動，多數場所會失之偏激。建築工地工人雖多，應該聽工程師一人的指導，百萬大軍作戰，也只聽總指揮官一人，這是少數人意見比多數人高明的事實。

然而選舉不同軍隊作戰，亦不是興建大工程。候選人的政見，是要經過辯論、宣傳、比較，和選民的需要而定，以多數人的智慧觀察人才，選出人才，大眾的眼睛總是雪亮的。因此民主政治不但要取決多數，而且要訴於理性。可是賢能人士不能在多數人的選票上選舉出來？是值得討論的問題？有理性的選民是否是多數？很難肯定。真正賢能人士，是否願意自我標榜？是否願意自我宣傳？也不能斷言。尤其在我國保守社會裏，受儒家及佛、道兩教之薰陶，被爲善不欲人知的思想約束，確認默行善較爲清高，也使選民們難以發現人才，何況有些賢能之輩，願意出來爲蒼生服務者，一旦上臺後會不會被權力所引誘？會不會改變競選時的態度？誰也不敢保證，君不見「周公恐懼流言日，王莽謙恭下士時，假使當年身病死，一生真僞有誰知？」的詩嗎？汪兆銘當年革命，轟轟烈烈寫出「慷慨歌燕市，從容作楚囚，引刀成一快，不負少年頭！」是何等氣慨？何等雄豪？可是後來當了漢奸，晚節不保，這是人才難選的例證。

二、儒家的主張

孔子講：「舉直錯諸枉，則民服。舉枉錯諸直，則民不服。」政府能選出賢能人才當政，是國家之福，必得到國民的擁護。若選出不稱職的人士執政，誤國害民，會引起國民的反對。民主政治的選舉，是要遵照民主制度，以及國家頒布的選罷法令，與各級行政命令規章為依據，選民們必須在法令規定之範圍，選出最理想的人才，為國家和國民謀幸福。筆者認為儒家取用賢能的理論和主張，實可作今日選民選賢與能的參考。在候選人的名單上，慎重思考，再去投神聖的一票，我想不會失去人才。我先把孟子書中一段錄出來：孟子曰：「左右皆曰『賢』，未可也，諸大夫皆曰『賢』，未可也，國人皆曰『賢』，然後察之，見賢焉然後用之。左右皆曰『不可』，勿聽，諸大夫皆曰『不可』，勿聽，國人皆曰『不可』，然後察之，見不可焉，然後去之。左右皆曰『可殺』，勿聽，諸大夫皆曰『可殺』，勿聽，國人皆曰『可殺』，然後察之，見可殺焉，然後殺之，故曰國人殺之也。」孟子民主思想，強調「民為貴，社稷次之，君為輕。」他雖然重視多數人的輿論，但不受多數人的意見所左右，多數人的言論主張，他必須親身細心考察，有無事實佐證，然後再作決定。這是我全國選民值得參考的學問。孔子對多數與少數的意見取捨，有更高明深刻的看法，在論語中有兩章；前一章——子曰：「衆惡之，必察焉；衆好之，必察焉。」另一章——子夏問曰：「鄉人皆好之，何如？子曰：未可也。鄉人皆惡之，何如？子曰：未可也。不如鄉人之善者好之，其不善者惡之。」在以上兩章中，可見孔子對多數不盲從，他的主張不受多數人的影響。對少數更不輕視。在數量上要觀察其素質，多數人擁護的不見得是好，多數人指責的不見得就是壞。能得到好人的擁護，壞人對他厭惡，才是真

正的賢能人才。像鄉愿不得罪人，沒有是非的好好先生作風，或者是譁衆取寵的官僚政客。對國家無貢獻，對人民無利益，甚至成事不足，敗事有餘。這種多數推選出來的，又有何用呢？所以聖人之所以為聖人，就是有敏銳的眼光，精明的觀察，高超的見解。當今選賢與能，這是值得國人參考和採納的。

三、現況檢討與期望

在專制時代，賢人在野，佞人立朝，是國家的大不幸。實行民主政治的今天，賢能不出，或野有遺賢，同樣是國家的損失。但專制時代不能任賢使能，是國家領導人的罪過。而民主政治的社會，不能選賢與能，即是政黨、政府、以及選民們共同的恥辱。（政黨要推薦賢能人士，選民應圈選賢能才俊，政府要公正公平辦理選舉）當然理想的民主政治，不是一蹴而就，快速成長。正如羅馬不是一天造成的。英、美國家實行民主政治，已經有兩百年以上的歷史，才有今日的成就。而且他們選出的官吏和民意代表們，並非個個都十全十美。可見人才難選了！我國立憲實施民主，尚不足四十年，我們所受的教訓實在不少，所得的經驗很多，多少賢能人才被我們選舉出來，對國計和民生做了重大的貢獻，這是值得安慰的。然而無可否認的有極少數被選出來的，當選後依恃特權身分，假公濟私，貪圖私利，甚至作奸犯科，遺害國家社會，這是民主政治的污點，是選民的恥辱。今後如有選舉，我全國選民，應效法儒家慎思、明辨與求證，選出真正能為民服務賢能才俊，造福國家和鄉里，是人民之幸，也是國家之福。而選民和政黨，也責無旁貸，全力協助政府，向幾個方向努力：第一：提高國民教育水準。使選民知識水平提高，選民理性自然提高，審察力、判斷力加強，不受利害關係左右，必能選出真正賢能人士服務。第二：提高國民生活水準，縮短貧富差距。如經

濟環境都能改善，選民就不會被金錢或物質所收買。第三、是擴大政治參與。鼓勵政府機關、民間團體、社會機構、村里民衆、提名優秀人才出來競選，使人盡其才，才得重用。無論執政黨或在野黨，要推薦真正人才。而候選人也要用遠大的政治主張，適合國情和民衆需要的政治號召，贏得選民們愛戴和支持。第四、要制定很完善的選罷法令。凡參與選舉的候選人，資格限制應嚴格，必須經過考試及格後，方能參與。對使用金錢或暴力者，處以嚴刑。在罷免條文中應儘量放寬，俾使選民可任意罷免不稱職之官吏或民意代表。藉此對當選人發生警惕作用，選舉與罷免相互制衡，才能發揮功效。第五、社會輿論要配合。民主政治本是民意政治，民意是形之於輿論。報紙、雜誌、電臺、電視傳播界，要以正義之言，春秋之筆，正氣之聲，對好人多頌揚，對壞人多討伐。對候選人施以民意調查、或民意測驗，公布社會，使選區選民知其善惡，以便有所選擇，如國人皆曰賢，必得選民擁護，終會當選爲民服務。如國人皆曰可惡，終必被選民摒棄了。

四、結 論

選舉是國家的大事，辦好選舉是政府和人民共同的責任，如果僅憑各級政府公正、公平、公開的選舉措施，而無選民們慎思、明辨、理性無私的配合，以及政黨求賢的推薦，還是達不到理想的民主。國人應有所覺悟，神聖一票關係到國家，也關心到個人。大家應該選賢爲國，選能爲公，以選舉而使人才出頭，亦是爲選民謀幸福，切不可將私人情感或個人利益、污染於神聖的選票上。須知參與政治是政治建設，而不是政治分贓，是好人出頭而不是壞人當權。若能爲共同利益着想，珍惜神聖民權，我國民主政治，必能向前邁進，達到儒家政治的理想了。

（原載：孔孟月刊〔台〕一九八六年二四卷五期九——一頁）



對中國傳統文化思想的時代體認

曾 春 海

一、民族與文化

文化是一民族在時空交織之流的歷程中，所累積而成的生活經驗與智慧創造之成果。因此，一民族的文化，亦為該民族在生存與發展中，所賴以生生不息的力量，我們可以說，一民族的文化就是該民族的靈魂或生機。以是之故，吾人若要復興我們的民族，則理所當然的要先復興我們的文化。由當前政府所推展的文化建設運動而言，似乎已意識到文化復興與民族復興的關係了。

文化的興衰關係到民族的起落和國家的興亡，古有明鑒。國父思想之具價值處，即在其能於滿清頹廢，國家面臨挑戰的困境之際，能以開放的心胸，深遠的眼光，本着歷史文化意識回顧過去，展望將來，為中國的現代及未來抉擇出一條振衰起敝的活路來。蓋一民族的文化不能只是古董、古蹟，而是有根源，能成長、流傳的有機體。換言之，文化是具有連續性的生命，是不容分割，亦不宜拼湊的。國父思想的可貴處在於他能於傳統與現代之間做了活的接合。其肯定傳統文化價值，而以批評的眼光擇取歐美的長處，啟發吾人對於新事物，要經過理性的深思熟慮後，再消化於固有的生命本根上，唯有互攝互融的現代化運動，才能使中國文化再富生機和活力。

中華民國政府遷台後，能針對中共無情地革中國文化之命的「文革」，相應地提出中華文化復興運動，誠屬真知灼見。文化復興，當然不是文化復古，更非僅在情感上與祖先文化認同，而是應該站在理性的基礎上，

審視人性崇高的期求，於先聖先賢的哲學中，擇取能樹立人性尊嚴，開創人生理想者，予以體認和操持，不使枯亡和墮落。吾人惟有對吾民族的精神命脈盡存養、擴充之力，才足以產生吾民族的自尊自心力。然而中國文化有何值得吾人自尊自信的優點呢？衆人皆知，一民族文化係一民族長期生命活動表現的總稱，茲試由一民族長期生命活動所依據的思想層面，來談此問題。雖然，儒家是中華文化的主流，却不意味着中華文化是一元化的儒家文化。儒家以外，尚有許多極具價值的其他家思想。筆者試以做為主流之儒家倫理精神，與代表儒家之外的一派重要思想，道家的生命情操為例，略述中國文化思想的尊貴處。

二、儒家思想的精義

易經賁卦彖傳說：「觀乎天文，以察時變。觀乎人文，以化成天下。」這句話最足表徵中國文化的精神，即天人合一的理想。人生長在天地之間，為與宇宙相連屬的一份子，天地所顯現的氣象，對儒家而言是生機盎然的生命氣象，易經繫辭傳所謂：「天地之大德曰生。」而人之所以貴為萬物之靈，乃在於人能由內在的人性活動中，契悟天地生物成物的宇宙精神。被儒者視為人格典範的聖人，貴在能自主地把握人的真實生命，實現自己尊貴的性稟，進而在中庸「致中和，天地位焉，萬物育焉」的理想中，安頓了萬物的秩序，亦安頓了自己的生命。儒家對人這種有意向性的生命活動中，所指點出來的基本原則，即尚書大禹謨所謂：「允執厥中」，亦即易經、中庸、論語和孟子所一貫主張的中道精神。「中道」的意涵，

淺言之，就是本着人之所以爲人的良心和理性，針對事物發展中所呈現的

二種相反現象，予以統籌兼顧，期使之呈整體和諧的平衡發展狀態，以臻於至善的理想。儒家由此而衍生出人與自然和諧、人與人和諧，以及心與物和諧的價值理想。如是，宇宙萬物在相需相成、共存共榮的關係中，實現中庸「萬物並育而不相害」的境域。落到人類世界而言，即實現人人各安其居，各樂其業，各遂其生的生命理想。這些理念也是國父心物合一、知行合一、人類互助及均富思想所本的固有文化之泉源；避免了西方貶天崇人、崇天貶人、唯物論、唯心論及階級鬥爭論的偏激路途。

至於儒家對中道實踐的原則，在大學裏提出「絮矩」之道；在論語、孟子及中庸裏，則強調了「忠恕」之道，皆勉人在任何處境中，本着開放的心胸、廣大悉備的同情心，及人性中尊貴的期求，兼人我，合內外，以實踐「親親而仁民，仁民而愛物」的德性生命。並期望吾人在理想的執著上，表現出「富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈」的大丈夫志節。

三、道家思想的精義

當代大哲方東美先生，嘗謂道家的特色爲「宣揚詩藝化境」，其旨要表現在莊子「原天地之美，而達萬物之理」的境界中；引申其義，則指點吾人對宇宙人生，當領會其無限的美感後，吾人的精神才能提昇而逍遙於無形累及物累的空靈意境中，渾然忘我，怡然自得；吾人的智慧才能無偏無倚地光照整體事物的真相。吾人的精神涵養才得以由心靈的曠達昇華，而層層超拔於庸俗界的羈絆，以「反者，道之動」來層層看透一般人在現實界所偏執的似是而非之假相，而以「無之以爲用」予以一一否定。人的心靈如此逐步超拔於世俗的相對價值之上，直透寥天一處的道樞，與洋洋乎大道契合爲一，馳情於高潔的價值理想中，俯察萬象，觀照一切，再由有之又有的常有中，肯定在大道的光照下，所呈現的無限樸樸之至美世界。從而飽覽宇宙人生之美，激發生命之活力與情趣。這就是老子所謂：「天地相合，以降甘露」之意境，由之而實現真人、至人和聖人的價值理想。

四、儒道思想的時代意義

1. 從歷史文化而言：

儒家具有強烈的歷史文化意識，例如孔子的六經六藝表徵了其以文化傳統的承先與啓後自任。儒家由傳統文化所吸取的價值理想，成爲儒者賴以安身立命，證成生命價值之最後依據，亦成爲其批評現實政治的尺度。這種道德文化意識可以明末清初的一位大儒王船山所說的一段話爲代表，他說：「有家而不忍家之毀，有國而不忍國之亡，有天下而不忍失其黎民，有黎民而或恐亂亡，有子孫而或恐莫保之。」儒家的歷史文化意識，對面臨西方文化衝擊而失去民族自覺的人們而言，實有助於培養吾人對本國文化的根源感和責任意識，可激勵吾人上對百代祖宗，下對億萬子孫肩負起文化傳承的任務。

2. 從人生態度而言：

儒家以人爲本，以宇宙整體生命爲中心。其由廣大包容性所發展出來的萬物一體，整體和諧論，有助於消融工商社會因現實利害的衝突所形成的人與人、團體與團體之對立，以及由人際疏離所衍生的種種社會問題。明儒王陽明曾說：「大人者聯屬家國天下爲一體」，這是儒者由內在的德性生命，推己及人，對外步步感通、及人及物的處世態度。這種態度亦係本乎盡己之心與力去尊重他人、關愛他人的忠恕情懷。這種態度和情懷實有助於吾人在工商社會中，超越私心自用的個人主義心態，而學習以較高層次的價值觀處理群己關係。漢儒董仲舒說：「正其義不謀其利，明其道不計其功」，其所揭示的儒者風範，頗足啓發人不計較現實利害，而能勇於爲理想付出的生命精神。

3. 從人的生活情調而言：

道家恬淡典雅的生命情懷與深邃的人生智慧，可培養吾人生機活潑，無憂無慮的人生態度，當有益於現代人在工商社會裏，調整緊張、刻板、

單調及冷漠的生活步調。同時亦可解脫一般人由於私心小智，而對現實得失盲目執着所陷入的苦悶。其恬淡樸實的生活情趣，對現代人縱情恣慾，盲目追求物質享樂，却常陷入徬徨失措和痛苦的心境，實有發人省思的啓發性價值。

4. 就人對自然界的態度而言：

西方在十七世紀以後，科學研究走向用以控制自然，利用自然資源，以滿足人類諸般慾望的科技性科學。其研究目標在獲得自然界運作的規則，以便駕御、開發和取用自然界。進而在近代工商業文化中，由於圖取經濟的成長，盲目追求生產業績，結果招致能源的耗竭。同時，在大規模的工業化生產下，生態景觀及生態平衡遭工業污染的破壞，不但招致資源、經濟、社會、政治……等問題，亦形成了人與自然對立疏離的不協調現象。

儒家親親、仁民和愛物的思想，蘊含了民胞物與的宇宙情懷，將人與萬物、自然界視為有機的整體。人對大自然基於廣大同情的態度而懷抱着贊天地化育的道德責任。儒家認為惟有人與天處於「共策」、「合德」的和諧關係，宇宙的創生活動與人的道德創造才能光輝互映，人與宇宙的存在意義才能在相輔相成中得以實現。

道家思想將自然視為吾人啓發智慧的學習對象，在歸真返樸的生活原則下，不但崇敬自然，清心寡欲，更把自然視為蘊藏無盡美善情意的場所，將生活寄情於山水林木之間，以藝術的觀賞心境，來滿足人藉大自然所觸發的美感情操，道家對自然的崇尚及儒家對自然所持的機體觀與和諧觀，對現今工商文化所造成的人與自然之緊張關係，頗具有補偏救弊的時代意義。

5. 從對知識效用的批判而言：

從知識的目的而言，可分為純理的理论知識，科學研究屬此；有所謂實用性的器用之知，科技研究屬此，十六世紀的英國哲學家所說的「知識就是力量」一語，表徵了此後西方知識的研究着重在工具性的效用上，再配上工商業的需要和利用，知識常被濫用為達成商業目的的手段。因此，

有些具實用性的知識在未經人文的反省下，造成對人類尊嚴、人文傳統、道德價值……等的傷害。儒家雖然不否定器用之知，然而在其人本主義的傳統下，恒將人對自然的「利用」、「厚生」置於「正德」的大前提下。換言之，知識的運用不該是盲目的、短視的或自私的。因此，儒家為成就知識運用之「善」價值而主張攝知歸仁。道家對人在常識上所產生的經驗之知或見聞之知，嚴厲地批評其相對性，不真實性，而啓示人當追求絕對的形上智慧，吾人的生命才有真正的指向和歸宿。道家對世俗以私心小智來玩弄知識於機巧詐騙上，更是激烈責難。總之，儒道二家對吾人運用知識於現實生活之際，強調吾人應該先有形而上的與人文價值的深切反省與批判。在知識被濫用、誤用的今天，如何使知識的爆發轉化成導引促進人類邁向真正的進步而臻幸福之域，儒道二家的智慧是吾人所不容忽視的。

6. 對民主政治的可能貢獻處：

就人類有史以來的政治制度而言，民主政治雖然是優點較多於缺點，然而吾人終究無法坐視其缺點，而期望其能不斷地改進，以達到健全完美的政治理想。深究民主政治缺失發生的主要原因，吾人發現從政者不論是政府官員或民意代表，若以私利置於公義之前來取捨公共事務，則貪污、特權、營私、爭奪……之事將層出不窮。影響所至，大多數人民實未必真能蒙被民主政治之益。

儒家以修身做為齊家、治國、平天下的政治要求，旨在勸勉從政者能抑制私慾，顯發天理，期望參政者因面對難以二全之義與利、生與死、榮與辱、取與予之抉擇時際，能不違背天理良知。同時，其對一般人德性人格的修養，可為民主政治的實踐，注入德性要素，提升一般人的政治道德。儒家思想或可使以法治為軌道的民主政治，得到德治的補充而益臻健全。

在民主政治的實踐中，行政部門的官僚作風，民意代表在議會所表現的霸道舉止，一直為一般人所詬病。不論官僚特權或議會專橫，究其心理因素，常是過度的自我中心和權力支配慾望作祟。道家「生而不有，為而不恃，長而不宰」的哲學智慧，可啓發吾人超越私心自用的權力佔有慾和

支配慾，使民主政治達到人人參與，真正民治的理想。道家政治哲學聽任自然發展，一切因勢利導，去除人之主觀刻意作為，在實行民主政治的今天，可爲我們帶來理性與自由。我們深信理性與自由是產生和諧、安定及以民意之順從爲導向的民主政治所不可或缺的要件。

儒道二家思想，雖非中國文化的全部，却是中國文化中頗具代表性的產物。二者之間，實可相得益彰；它們意味着中國文化，是以肯定人性的尊嚴，涵養着人與天，人與人，心與物的和諧要求，來莊嚴生命的意義，美化生命的情操。這不只是古聖先賢們所傳下來的一套生活之理想原則、價值觀與生命精神，並且還蘊藏了豐富的時代意義，係吾人得以身爲中國人，爲中國文化感到驕傲與責任處，亦是 國父民族主義的精神命脈所在。

五、我們對傳統文化思想所應有的時代努力

處在當今之世，一民族文化若要不斷地成長，則應當透過與外來文化的交流活動中，真誠地反省和批判自身不合時宜處，而予以揚棄或修正。吾人在這方面的工作，或能借助於對西方文化認真踏實地研究，過濾出西方文化中足資借鏡的長處，以彌補吾人傳統文化之不足處，或益加發揮其優越處。在此亦嚐試就西方文化中足以供吾人參考處亦略述數端。

1. 從現代學術的表達方式而言：

儒道二家的典籍多爲生命體驗的語錄，言簡意賅。然而從現代學術的發表方式觀之，儒道二家藉以表達其哲學思想的名詞和專業術語於量上而言，已不敷今日使用上的需要。於概念的精确性和清晰度而言，亦欠理想。因此，如何透過現代語言的表達方式，將傳統儒、道思想闡釋清晰，彰顯其含蓄待發的智慧，使它在語意上能較精確，論證上較富條理，整體學說因之而呈現系統性，而能爲現代人所瞭解和接受，進而融入現代人的生命心靈中，活現其應有的價值和意義，乃是吾人今後當努力處。

2. 從中國近代科學與科技的落後而言：

國父曾在民族主義第四講中，告訴我們所應向西方學習的長處之一是

科學。西方的科學源自希臘，崇尚理性，重視知識的文化傳統。其科學精神起於學術方法的自覺，透過方法意識，則可培養出邏輯的嚴謹性及對經驗事實的尊重，產生了實事求是的態度，推動了西方鏗而不捨的研究與發明精神，成就了各門學問系統化及專業化的學術研究，給人類文明帶來日新月異的進步。西方的科學方法及其精神，對中國人在治學及治事的方法意識上，當有喚醒及興革的作用。科學研究及科技發明，在今日而言，是一國經濟力及國防力的泉源，是不可或缺的富國及強國條件。

具主流哲學影響力的儒家哲學，似乎應對中國科學與科技的落後負擔部份責任。蓋儒家過於強調德性之知而輕視器用之知，難免影響科技的研究和發展。同時，儒家在其思維方式中，未將知識的結構形式與知識的實質內容區分開來，以致抽象的數學發展不足。一般科學知識亦在缺乏客觀的系統架構下，很難得到系統化的和持續性的發展。今後，如何使儒學注重知識理論的研究，邏輯的推理訓練及培養客觀學術研究的純知識之興趣，當爲吾人致力處。

3. 從宗教的實踐精神處言：

我們都知道 國父是位虔誠的基督徒，其人格精神頗受影響，觀其一生爲國事奔勞的可敬精神，不僅是儒家仁者的化身，亦是基督教博愛精神的真實寫照。基督教精神來自希伯來的宗教超越精神，真誠的教徒們在投向無限世界的意向性活動中，提昇了人之高貴性靈，超脫了世俗的名利拘羈。基督教「信」、「望」和「愛」的光與熱，發揮了教徒們捨己爲人的犧牲奉獻精神。儒家一向注重生命人格的修養，躬行實踐是涵養人格的二法門。基督教的宗教精神對儒家文化在邁向無限的道德生命境界，及知其不可而爲之的道德實踐精神或能有所貢獻。

4. 從團體合作的事功表現而言：

今天，西方在工業發展、學術研究及商業拓展上，有令人側目的可觀成就，可導源於西方在產業革命後，在劇烈的工商競爭中，所充分發揮的「人盡其才」之原則，積極求進步的意識。其所表現的高度工作效率，是植

基於究明個人與團體，個人與個人及團體與團體的關係和分際，人人重紀律、責任與榮譽。在團體競爭中因而表現出團結合作的精神，締結了無比的事功。這種注重組織與紀律的精神，係源於希臘奧林匹克的競賽與羅馬的法律精神。這種精神對家庭及地域觀念濃厚，國家、政府與團體意識淡薄的中國人而言，實為堪足借鏡之處。

5. 從促進民主政治方面而言：

傳統儒家倡言內聖外王，及政教合一的德治思想。在今天注重法治及專業專家的民主時代而言，似已失去全盤的意義。試觀近代民主政治的貢獻在於把道德、宗教畫出政治的範圍，以確保政治本身的獨立性。吾人在釐清問題的分際後，從政治運作而言，人為一政治的動物，是政治權力與義務的主體，亦即所謂「政治公民」。當今，吾國處於政治民主化的進程之際，唯有做政治公民之自覺，才能確立每個個人在政治上的自由，從而得以確保人們的基本人權和政治上的民權。

儒家歷來常陷於政治與道德糾纏不清的關係。吾人似應取法西方的政治學以澄清二者間的界域，以免發生二者間在互相混淆後而彼此利用或推諉。至於如何澄清其間的關係，吾人當對公共制度的重要性產生自覺。在儒家政治的意義下，吾人應致力於設計一套合情、合理且合法的民主政治之全盤運作體制。在這類體制中，吾人要特別研究政府各部會之間，人民與政府間，權力制衡機構的設置。同時，吾人亦當逐漸調整儒家傳統的政教一元化格局，努力發展具開放性的及多元化的社會、文化觀，使民主政治在多元的架構下獲得均衡的、活潑的和長足的進展。

在推動民主憲政的今天，西方古希臘雅典的民主政治所融合的理性態度，與前述尊重團體、律令的意識所蘊含之現代民主精神，更是中國邁向政治現代化過程中，所當注入的催化劑。

六、未來的展望

總而言之，在推行中國文化復興運動的今天，爲了推陳出新，吾人亦

當以開放的胸襟，誠實地研究西方文化思想，解析和批判自家文化，於中國傳統文化含蘊待發的理念上，加以選擇性的吸收、消化以成爲自家文化生命體的營養和血肉。例如儒家仁愛的道德精神與西方犧牲奉獻的宗教精神，儒家民本的王道政治理想與西方民主政治精神，墨家、陰陽家及五行家的自然界知識與西方科學融攝的可能性，法家與西方高效率、講組織、強調團體紀律的觀念相結合的可行性……等皆爲可嚐試的途徑。政府與知識份子們在這方面應有更進一步的認識。

今天政治致力推展文化建設，可知政府已逐漸感受到國人在經濟繁榮，飽食衣暖後所存在的問題，那就是，當今的民生問題已由物質的困乏，轉移至精神生活之貧乏。換言之，國人在日常生活上漸有提升生命意義至較高層次之要求。政府因應此一要求，着眼點似乎較着重文物古蹟及康樂活動，此由舉辦過的文化服務隊的內涵可得知。體育及娛樂性的藝文活動或許較具體有形，易與民衆接觸，亦易爲群衆所感應、認同和接受。然而就文化價值的層次而言，其層面及水準究屬有限，因此，雖易收一時有形之績效，然而終有停滯不前的困限。

蓋一切制度、器物等文化現象及文化活動，皆爲一種表象。諸表象究其根源，則係發源於無形的思想與觀念，作爲「本體」的思想及觀念乃是能生生不息，能留傳於永恒的真實存有，器物及制度乃是其具時空效用性的「用」。因此，在未來的文化建設中，如何正本清源，換言之，如何在整個文化系列中，使居主導地位的觀念與思想有更充實的內涵，散發更具推動時代的活力，實爲當前文化建設的紮根工作重點之一。從本源處觀之，吾人若真要復興文化，則首應復興我們國內的學術研究。因爲有蓬勃的學術研究作領導，我們才能層層相因相應地帶動整體的文化活動。因此，在現行的文化建設工作中，亦當重視由上而下的推展方式。

（原載：東方雜誌〔台〕一九八五年一八卷 七 期三五—三九頁）

論語中孔子的自述

鄭 均

一、引言

孔子生當春秋末葉，在世時已被公認為當代最偉大的聖哲。但不幸的是：有關他的言行事蹟，到戰國時，就已遭受到不少的歪曲。例如莊子與呂氏春秋兩書中，述及孔子之處，就常有一些無稽之談，這是衆所週知的。當然，這與戰國時代流行浮詞詭辯的風氣有著很大的關係。

到了漢代，雖自武帝時起就已經罷黜百家，獨尊儒術，但有些人爲了推崇孔子，反而將他刻畫得離了譜。如韓詩外傳與劉向說苑中，此等處就數見不鮮（如：韓詩外傳卷一所述，孔子命子貢去試探「佩瑣而浣」的處女；卷六，孔子和子路「和歌三終」而罷簡子之圍。說苑卷十三孔中猜中周釐王廟的火災；卷十八孔子述說「萍實」、「商羊」等怪異之事等）甚至像司馬遷那樣的曠代良史，所作孔子世家中也有很多未經考實的敘述（如：「季氏饗士，孔子要經與往，陽虎絀之」，與「孔子適齊，爲高昭子家臣，欲以通乎景公」等，都決非孔子的行事）。

東漢時，因爲讖、緯之說盛行，有關孔子的傳說，又添入了更多無中生有的成分。例如：何休說「天降血書，命孔子作圖制法」（見公羊傳哀公十四年注）；鄭玄說孔子「自號素王」（見其所作六藝論。案：「素王」一詞，首見於董仲舒對策中。本來意指春秋經「王正月」語中這個單獨的王字，這就是所謂「素王」之文」，並非說孔子以「素王」自命）。這類的說法，是何等的荒誕悖亂！何休、鄭玄等人，都是東漢最稱博學明辯的大經師，

尚且如此，當時的一般俗儒就更可想而知了。

宋、明兩代的理學家，其尊崇孔子是不用說的。但他們既將儒家思想添上了一層淡淡的宗教色彩，也就不免帶著幾分崇奉教主的虔誠去崇奉孔子。這種態度也未免失之過迂。

降至近世，五四運動以後，竟有少數居心叵測的人，蓄意詆毀孔子，污蔑孔子。但到底是蚍蜉撼大樹，不足以惑亂有識之士，更無損於孔子的崇高典型。正如子貢所說：「仲尼不可毀也。……人雖欲自絕，何傷乎日月？多見其不知量也。」（見論語堯曰篇）

清儒崔述說：「人之知聖人，不如聖人之自知。」（見洙泗考信錄卷之四）論語是孔門弟子與後學者所記述，最爲可信。其中正有著一些孔子的自述。我們從中加以研討，自不難對孔子的德業、情操、抱負、事功等方面，獲得更明確，更親切的認識。

二、關於爲學與進德的自述

子曰：「吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩。」——爲政篇

子曰：「吾嘗終日不食，終夜不寢，以思，無益。不如學也。」——衛靈公篇

古時貴胄子弟與民間子弟之俊秀者，到了十五歲就進入「大學」（依大戴禮保傅篇與白虎通辟雍篇的說法），教以窮理正心，修己治人的學問。孔子自此時起，就立志向學，終身不渝。而

且他的德業隨年齡而俱進，漸次達於至善之境。

孔子自言他從前也犯過空想的錯誤，但隨即就覺悟過來，體會到思而不學則殆」（見論語爲政篇），求知的初階，必須從勤學入手。

子曰：「十室之邑，必有忠信如丘者焉。不如丘之好學也。」——公治長篇

子曰：「我非生而知之者，好古敏以求之者也。」——述而篇

孔子謙稱自己忠信的德行並無過人之處，但好學却非常人所及。孔子自少至老，始終是「學如不及，猶恐失之。」（見泰伯篇）以孔門賢弟子之多，而孔子只稱許顏淵好學（哀公問：「弟子孰爲好學？」孔子對曰：「有顏回者好學，不遷怒，不貳過。不幸短命死矣，今也則無，未聞好學者也。」見雍也篇），由此可知孔子心目中「好學」一詞的標準之高。而且他提到顏淵的好學，同時也提到他「不遷怒、不貳過」的長處。更可見他之所謂好學，必須做到德智兼修，只是讀死書仍是不够的。

先儒多有以「生知之聖」稱譽孔子的（如朱熹四書集註論語爲政篇引程子曰：「孔子，生而知之者也。」）其實孔子已經明白地否認自己是生而知之。他的弟子們也未曾以「生知」稱孔子。孔子誠然說過「生而知之者，上也；學而知之者，次也；困而知之者，又次也。」（見季氏篇）但這裏的「生而知之」，應該是指倫理道德方面的知識而言。至於詩、書、禮、樂等學術知識，雖天生睿智，不學仍無從得知。這是毫無疑義的事。

孔子最不可及的地方是他的「學無常師」（子貢語。見子張篇），無時無地不把握求知的機會。他少時進入太廟，遇事都向人詢問（見八佾篇。被稱爲「鄒人之子」，當必在青少時）。魯昭公時，一個附庸之國的國君郊子來廟。孔子聽說他是太皞氏之

後，就向他請教上古「以鳥名官」的制度（見左傳昭公十七年）。他又曾遠赴周廷，向博學多識的老子問禮（史記老莊申韓列傳，老子答孔子「其人與骨皆已朽」，與孔子稱「老子其猶龍」等語雖不可信，但老子既爲周室「守藏之史」，必熟知古禮舊章。孔子前往問禮之事，應無可疑）。其好古敏求的精神，於此可見一斑。

子曰：「德之不修，學之不講，聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也。」——述而篇

孔子一生在進德修業上始終不懈，如恐不及。同時也時時勸勉門徒，努力在修德，講（求）學、遷善、改過各方面下功夫。他常用自我檢討的方式激勵後進，這也是他最有效的教學法之一。

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。」——述而篇

按照史記孔子世家，孔子在齊景公歿後之次年，自蔡至楚國所屬的葉縣，因而與葉公會晤。這時孔子大約是六十三四歲，已經是當時最崇高的哲人了。給一位偉大的人物下評語，本來難於措詞。更何況子路又身爲弟子呢？因而葉公此問，子路一時回答不出。孔子雖只是拿自己勤學不倦，樂道忘憂的長處爲言，而且「不知老之將至」一語，還帶著幾分自嘲的意味，然而他這種自強不息的精神，當更令聞者肅然起敬。

子曰：「文莫吾猶人也。躬行君子，則吾未之有得。」——述而篇

子曰：「君子之道三，我無能焉。仁者不憂，知者不惑，勇者不懼。」——憲問篇

事實上孔子不僅是博學多文，充滿著智慧，而且集大仁、大

智、大勇於一身，是一位曠世的聖哲。但他仍謙稱只在詩、書、禮、樂等文事上比得上他人。至於道德修養，還够不上一個身體力行的君子的條件。在他的謙詞後面，我們也不難看出他策勉後生的深意。

子曰：「若聖與仁，則吾豈敢！抑爲之不厭，誨人不倦，則可謂云爾矣已。」——述而篇

孔子在世時已有聖人之稱。但他既自謂「躬行君子」都「未之有得」，當然更不會承當聖與仁之譽。他只說自己一直朝著這方向去做，而且以此教誨學生而已。這是何等的虛懷若谷的態度！

達巷黨人曰：「大哉孔子，博學而無所成名。」子聞之，謂弟子曰：「吾何所執，執御乎，執射乎？吾執御矣。」

——子罕篇

太宰問於子貢曰：「夫子聖者與？何其多能也！」子貢曰：「固天縱之將聖，又多能也。」子聞之曰：「太宰知我乎！吾少也賤，故多能鄙事。君子多乎哉？不多也。」

——子罕篇

子云：「吾不試，故藝。」——子罕篇

孔子年輕時曾充當過「委吏」、「乘田」等微職（見孟子萬章下篇），因爲從基層做起，又兼以好學不倦，乃得在工作與學習兩者之中陶冶成多方面的學識與才能。但孔子之最偉大處，還在於他的道全備，「多能」猶其餘事。孔子說「君子不多（能）」，當然也是自謙的話。事實上君子固不患多能。他所最崇拜的周公，就是一個「多材多藝」的先哲。

三、關於處世待人的自述

子曰：「巧言令色，足恭，左丘明恥之，丘亦恥之。匿怨

而友其人，左丘明恥之，丘亦恥之。」——公治長篇

「巧言令色，足恭」的必是佞人；「匿怨而友其人」的必是姦人。孔子此言，也是告訴我們自己在待人接物上萬不可有此行徑。同時，對於這兩種人必須提高警覺。一則是慎其所染，二則也是爲了遠禍避害。

子曰：「吾於人也，誰毀誰譽？如有所譽者，必有所試矣。」——衛靈公篇

言人之惡而失實，是件有傷怨道的事，這是孔子所絕不爲的。但有時爲了獎掖鼓勵他人的緣故，對於別人的善行與長處稱揚稍過的事却偶有之。然而，也得先有事實證明才行。否則就成了虛譽或阿諛，這種作法是孔子所深惡的。

子曰：「出則事公卿，入則事父兄，喪事不敢不勉，不爲酒困，何有於我哉！」——子罕篇

在朝以忠勤服事公卿，在家以孝悌服事父兄，喪事盡禮盡哀，飲酒適可而止。這四者說來都是所謂「庸德之行」，孔子平日所做的何止於此！他之所以如此說，顯然是爲了勸勉他人。這也是孔子循循善誘的地方。

四、關於授業傳道的自述

子曰：「自行束脩以上，吾未嘗無誨焉。」——述而篇

孔子「有教無類」，只要盡禮而來，表示求教的誠意的，他都無不接納。因此他的門徒廣及魯、衛、宋、齊、陳、晉、秦、楚、吳諸國，號稱三千之衆。身通六藝的高材生也達七十餘人（見史記仲尼弟子列傳）。

子曰：「二三子以我爲隱乎？吾無隱乎爾。吾無行而不與二三子者，是丘也。」——述而篇

子曰：「吾有知乎哉？無知也。有鄙夫問於我，空空如也

，我叩其兩端而竭焉。」——子罕篇

大概是孔子的弟子之中，有人見他的德業莫測高深，又聽孔子說過「吾欲無言」（見論語陽貨篇）的話，因而懷疑他的教學對弟子有所保留。孔子曉諭他們，極言自己絲毫無隱，他對弟子們，無處不存善與人同的胸懷。其實孔子的「無言」，也正是他的一種身教方式。不過弟子們沒有察覺到而已。

孔子的道德學問雖無比的崇高，但教人時深入淺出，循序漸進。善學者自然受益無窮。這一點以顏回體會得最為深刻。他說：「仰之彌高，鑽之彌堅；瞻之在前，忽焉在後。夫子循循然善誘人，博我以文，約我以禮，欲罷不能。」（見子罕篇）

更難得的是，孔子平易近人，從不以智慧自高。向他求教的即使是一個村野鄙夫，他也總是竭誠相告，言無不盡。這是一般博學之士所難以做到的。

子曰：「參乎，吾道一以貫之。」……曾子曰：「夫子之道，忠、恕而已矣。」——里仁篇

子曰：「賜也，女以予爲多學而識之者與？」對曰：「非與？」曰：「非也，予一以貫之。」——衛靈公篇

忠、恕之德，本來不足以言「大道」，但却是進入大道的梯階。禮記中庸篇說：「忠、恕違道不遠」，就是這個意思。孔子曾經告訴子貢說：「夫仁者，己欲立而立人；己欲達而達人。」（見雍也篇）「己立」、「己達」就是忠，「立人」、「達人」就是恕。遵此而行，就可以入於至善的大道。

當時的人多只知孔子的博學多能，而未能領會到他一貫的大道。孔子未嘗不以「多學而識之」爲重。他常勉勵學生「多聞」、「多見」，又自言「默而識之」。但是他認爲一切「知」最後必須付諸「行」。禮記中庸篇說：「博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之。」最後這個「篤行」就是「一以貫之」的功夫。

由「博」而歸於「約」，由「知」而歸於「行」——力行忠、恕之道。這才是爲學的最後目標。

五、關於著述的自述

子曰：「述而不作，信而好古，竊比於我老彭。」——述而篇

子曰：「夏禮吾能言之，杞不足徵也；殷禮吾能言之，宋不足徵也。文獻不足故也。足則吾能徵之矣。」——八佾篇

子曰：「周監乎二代，郁郁乎文哉！吾從周。」——八佾篇

孔子之述而不作，推其主要原因有二：其一是，古者「議禮」、「制度」、「考文」都是天子之事。不在其位者，雖有其德，也不得制作（見禮記中庸篇）。孔子謹守禮法，不敢僭越，因此述而不作。其二是，春秋之時，禮崩樂壞，書廢詩亡。孔子有感於斯文將喪，乃以艱鉅自任，整理先代文化，集其大成，授之於門徒，使其得以延續於後世。這在當時是比創作更急切、更重要的事業。

孔子好古而實事求是。言必有徵，無徵不信。對於夏、殷兩代的傳說，得不到證實的，寧肯抱著存疑的態度。周代的禮文，是繼承夏、殷兩代而加以損益改進的，相當完美。因而孔子講學時以周代的禮制爲準則。

子曰：「蓋有不知而作者，我無是也。多聞擇其善者而從之，多見而識之，知之次也。」——述而篇

臆斷妄說，強不知以爲知，是著書立說的大患。一己的錯誤，其爲害還小。若是散播於世間，流傳於後代，那就會遺害無窮。我們從孔子的話裏，可以見到春秋時代已開始有了穿鑿作偽的