

四川大學哲學系儒家哲學合集

# 切磋五集

曾海軍

主編

四川大學哲學系儒家哲學合集

# 切磋五集

曾海軍 主編

常州大學圖書館藏書



華夏出版社  
HUAXIA PUBLISHING HOUSE

## 图书在版编目 ( CIP ) 数据

切磋五集 / 曾海军主编. -- 北京 : 华夏出版社, 2015. 5  
ISBN 978-7-5080-8472-5

I. ①切… II. ①曾… III. ①儒家—文集 IV. ①B222. 05-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2015) 第 087440 号

## 切磋五集

---

主 编 曾海军  
责任编辑 马涛红  
责任印制 刘 洋

出版发行 华夏出版社  
经 销 新华书店  
印 刷 三河市少明印装有限公司  
装 订 三河市少明印装有限公司  
版 次 2015 年 5 月北京第 1 版 2015 年 5 月北京第 1 次印刷  
开 本 880×1230 1/32  
印 张 13.25  
字 数 350 千字  
定 价 69.00 元

---

**华夏出版社** 地址:北京市东直门外香河园北里 4 号 邮编:100028  
网址:www.hxph.com.cn 电话:(010)64663331(转)

若发现本版图书有印装质量问题,请与我社营销中心联系调换。

## 前 言

“切磋”系列論文集的出版過程，一直處在與西學的緊張之中。這種緊張有學理上的必然性，亦不乏情勢上的偶然性。緊張未必就是壞事，根據真理越辯越明的法則，緊張之中少不了各種爭辯，或許學問就是這樣相互促進的。以筆者做學問的歷程而言，未必沒有得益於種種中西之辯，以至於有時候都覺得自己很難跳出一種中西比較的框架了。

然而，真理越辯越明的論調並不靠譜；根據筆者的論辯經驗，辯所帶來的積極作用其實是很有限的，其所導致的負面效果往往要嚴重得多。真理不光是有時辯不明，甚至有可能是越辯越狹隘。真理有時辯而不明，有時不辯而明，真理與辯論並無必然關聯。不同觀點之間的碰撞，或者不同立場之間的交鋒，或許迫於形勢，或許出於無奈，未必沒有產生積極意義的時候。但一定要追求這種碰撞或交鋒，甚至於認定沒有此種經歷就與真理無緣，那就誤入歧途了。不幸的是，當下國人中的治學者，往往多持這種看法，而對心意相近的同道者反而心生排斥，視為與真理之途相背離。這是很奇怪的，難道真理如此害怕相互統一，而寧願將自身陷入聚訟紛呈嗎？

對於真理而言，分歧即意味著缺陷，爲了抵達真理而必須不斷地彌合分歧。那種刻意通過製造分歧來相互交流，難道是爲了裝出追求

真理的樣子嗎？過分強調不同意見或不同立場的做法，恐怕才是真正背離了真理之途。這就好比從柏拉圖對理念的追求，墮落到智者們陷入到論辯術當中。不同觀點或立場之間的交鋒，完全可能只是滿足智性的樂趣，而並非成就真理本身。這是典型的捨本逐末，不但有害於自身對真理的追求，而且還妨礙別人追求真理，比如反感同道者即是。

心意相近的同道者之間，自然也不是什麼都不用擔心。同道之間相互稱頌乃至吹捧，極易導致偏狹狂妄，或者封閉排外。更有可能的是，同道之間的心意相通一旦變成某種神秘體驗，那就保不准會導致什麼樣的惡果。然而，所有這些擔心，並不足以否定同道之間的建設性意義。抵達真理之途，除了不同觀點或立場之間的相互論辯和交流，同道之間基於心意相通的相互促進和提升、相互維護和分享，對於中華文明而言，或許具有更為重大的意義。筆者的為學歷程表明，不同立場之間的相互論辯，往往不是達成了相互理解，而只是激化了各自的情緒。孔子云：“道不同，不相為謀。”等到相互之間道不同了，再來謀求論辯和交流，往往只會愈行愈遠，做得一個最好的結果，無非就是能承認對方忠於自己的學問。相反，同道者于言行之間相互提點，不經意之間進益不可估量，更為重要的是，相互以最大的善意理解對方，最大程度地避免了誤會的產生，並使得彼此之間獲得充分的交流與分享。當下國人治學往往過分強調不同立場或觀點之間的爭辯，而嚴重忽視了同道之間這種互抱善意的問道之途。

中華文明的思想史主要以注疏的方式形成經傳之間一代又一代的積累，儒家學者的道統論更是強化了代代相傳的“同道”意識。以一種最好的心意去理解往聖先賢、注解古經前傳，正是中華文明歷數千年而不息的傳承之道。現代中國學人要充分意識到這一點，避免受西學中理性主體的影響，不要先帶著一種質疑或論辯之心，而是先起一種最好的心意。倒不是擔心聖賢之道經不起質疑，而恐怕是現代學人自身在這種論辯之中沉不住氣，攪出許多的惡意來。不但面對聖賢經典要具備這種抱有最好心意的意識，現代中國學人之間尤其需要互抱善意，更多地樹立同道之志而更少地帶著論辯之心。這是當下中國

學界極爲缺乏的意識，與學問之途高度相關，其意義絕不可小覷。

筆者並非以爲，現代學人之間只要互認同道了，問道之途就變得暢通無阻。即便是在師生之間心意上的高度契合，亦不免在學問上因各自的氣質所擾而會錯了意。儒家的學問歷來有變化氣質之說，所謂“氣稟所拘，人欲所蔽”（朱子語），在人與道理之間，隔著的不是氣質的拘束就是人欲的遮蔽，因此變化氣質的意義顯得極爲重大。氣質之拘與人欲之蔽還不盡相同，後者只是不容易除盡，但凡一有向善之心，總是不難看清天理與人欲之間的分際。前者則是看都不易看清，因爲這“看”本身亦受制於這氣質。受“人欲所蔽”，心裡或許是清楚的，伴有許多愧疚生出來。而受“氣稟所拘”，則更可能是將氣質之性當作了天命之性，心裡反而是底氣十足。這使得人與道理之間的限隔變得更加複雜，變化氣質的艱巨歷程一點也不會因“同道”而顯得輕巧了。而且，道理與氣質之間的關繫，實在是微妙得很。

在儒家文明當中，一個人學習道理，就是要用來變化氣質的，但爲氣稟所拘的人卻更容易實現的是用道理來強化氣質。也許強化氣質本身並不是問題，甚至變化氣質本身包含了某種強化之義——強化氣質之清處而弱化氣質之濁處。所謂“人能弘道”，只有變化了氣質才可能讓道理得到彰顯，而“非道弘人”，佔據道理本身是不解決問題的，尤其是錯誤地強化了自身氣質之濁處，道理反而淪爲辯護的工具。人只有通過變化氣質才能依道理行事，但又並非是有了道理就能讓人行所有的事。無論是變化氣質之艱難，亦是道理氣質之微妙，都不是躋身于“同道”就能輕易解決和把握的。更何況，同道之間的疏離與決裂，亦不免會時有發生。可見，“同道”所提供的僅僅是相互問道的可能性，這卻並不意味著降低了筆者所呼籲的同道意識的價值，因爲我們不能連這種可能性都不予以保障。

“切磋”系列論文集取相互切磋之意，這種切磋從一開始就定位于同道之間，至本集亦不例外。丁紀的《仁術與定本》一文，以儒家有“定本”，故能以同道相認，以儒家有“仁術”，故需以切磋論道。今之治學者津津樂道於不同觀點或立場的交鋒，未必不可以視爲“多術”之爭。然全無“定本”之意識，則不過是重蹈諸子蜂鳴之覆

轍，所謂“道術將為天下裂”（《莊子》語）是也。儒家述“民”亦多方，拙文《論“與民同樂”》旨在探明其定於一本之思想脈絡。王淩皞《品格、運氣與制度》一文分析孟子的人性論，借用丁紀之言，恰是“多術”之又一術矣。其分析方法不妨可以相當地西學化，但心意上要抱有足夠的親近感，這並非小事，亦非易事。就此而言，高小強《〈禮記·學記〉研讀（下）》不但具備嚴謹的學術作風，同時也為如何顯示出對儒家的強大心意提供了示範。沈娟《從“大同小康說”闡釋看宋儒的“三代觀”》一文的寫作，離不開今年暑期在北京鳳凰嶺書院開辦的第四期儒家經典研習營這一背景。本次研習營選取的經典是《禮運》篇，半個月的研習心得都記錄在《〈禮運〉研習心得交流會實錄》一文中。其中對於“大同小康”的問題交流相當多，沈娟此文亦可視為研習營的一個成果。另一篇討論實錄文字是《儒家與人文——第十一期“切磋”討論班實錄》，“儒家人文學”是由儒家哲學方向三位導師共同為該方向的未來工作發展確立的主題，而此次討論會是在該主題下開展的首次學術活動。趙玫、康茜、王明華、李毅、莫天成、盧辰、柯勝、吳瑤、閆雷雷等均為儒家哲學方向或畢業或在讀的同學，各自學問高低、學術水準或有不同，其于儒家心意則一。李毅等同學點讀的《理學疑問》為“切磋”系列論文集提供了新的體裁，而康茜的《〈朱子語類〉卷一讀註》以讀書報告的形式豐富了體裁的多樣性。各位同學的論文中，《孔門四科發微》論人，《論語“子貢欲去告朔之餼羊”章解》論事，《論立志的端始意義》論志，《儒行之“備豫”》論行，《略論“致中和”何以“天地位，萬物育”》論位，《傳子、傳賢，其義一也》論義，其論各不相同，是為相互切磋。

曾海軍 謹識

甲午年十月廿二於文星花園

# 目 录

前 言 ..... (1)

## 學術論文

仁術與定本 ..... 丁 紀 (1)

論“與民同樂” ..... 曾海軍 (12)

### 品格、運氣與制度

——孟子人性論的道德與法律哲學探究 ..... 王凌嶸 (32)

### 從“大同小康說”闡釋看宋儒的“三代觀”

——以《禮運集說》為中心 ..... 沈 娟 (61)

### 孔門四科發微

——從“言語科”切入之新探索 ..... 王明華 孫奧麟 (91)

《論語》“子貢欲去告朔之餼羊”章解 ..... 趙 玫 (117)

### 論立志的端始意義

——以《孟子》“滕文公為世子”章為中心 ..... 盧 辰 (130)

### 《儒行》之“備豫”

——視其所以、察其所往、觀其所由 ..... 吳 瑤 (145)



- 略論“致中和”何以“天地位，萬物育” …… 柯 勝 (162)  
傳子、傳賢，其義一也 …… 閔雷雷 (177)

### 經解與經注

- 《禮記·學記》研讀（下） …… 高小強 (188)  
理學疑問 …… [清] 童能靈 (232)  
《朱子語類》卷一讀詮 …… 康 茜 (291)

### 交流與討論

#### 儒家與人文

- 第十一期“切磋”討論班實錄 …… (308)  
《禮運》研習心得交流會實錄 …… (356)  
附：北京鳳凰嶺書院讀書記 …… (406)

## 仁術與定本

丁 紀

因材施教之含義，一般往往不過理解為“孔子是因材施教的人，對什麼樣的人說什麼樣的話”<sup>①</sup>的意思。這樣的理解，其實有著很大的偏差。教人之法固非止於一路，須因人材之宜而裁成之；然若一味“因材施教”，未必不有使其教流於機會主義之虞，教遂不得謂之教矣。孟子曰：“教亦多術矣。予不屑之教誨也者，是亦教誨之而已矣。”<sup>②</sup>“教亦多術”，此孟子言因材施教之義也。如人有“不屑之教誨”之材，而予施之以“不屑之教誨”之教，此固宜矣；若當此“不屑之教誨”之材而欲強施之以教，或竟反而以為人之材蓋無有出乎不屑之教誨以外者遂廢其教，則儒家文教之義何由得見？且因材施教，亦言之易也，然須何如斯人，乃真可以因人之材而施其教化？大概言之，若以因材施教類之如“道中庸”，則須有“極高明”者在，然後可以取此中庸之道而道之也。由“極高明”成其所以為教，然後“道中庸”所以因材之宜而施其教。則所須知，孔子固是一個“因材施教的人”，然亦惟孔子，方真是一個能“因材施教的人”。今人徒欲取因材施教之“道中庸”而學之，却不肯去學“極高明”，不可謂善學。因材施教之常義雖非全不可說，然須竭盡其思於何以保持教之

① 郭沫若《十批判書·莊子的批判》，頁148，人民出版社，2012。

② 《孟子》總章一七六。

所以為教之方面；否則，曲意遷就、鄉原徇俗，一味“對什麼樣的人說什麼樣的話”，將奚足以為教？雖敗教之與施教，亦莫由辨矣！

“教亦多術”，如“予不屑之教誨”固其一術；如“君子遠庖廚”者，亦其一術也。孟子曰：

君子之於禽獸也，見其生、不忍見其死，聞其聲、不忍食其肉，是以君子遠庖廚也。<sup>①</sup>

而朱子有曰：

聖人教人有定本。舜“使契為司徒，教以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信”，夫子對顏淵曰“克己復禮為仁：非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動”，皆是定本。（人傑錄）<sup>②</sup>

又於因材施教、“教亦多術”以外，指出聖人教法必有其“定本”的另一面。然則“定本”何以不得視為“多術”之一術？“定本”何以不但不妨因材施教，因材施教反而必須具有此種“定本”意識？皆所當思。

## 一、何以為仁術？何以為定本？

孟子自名“君子遠庖廚”為一“仁術”。其實，“多術”有要，自其要言，皆可謂之“仁術”矣。胡明仲曰：“聖人之教亦多術，然其要，使人不失其本心而已。”<sup>③</sup>不失本心，不失其仁義之心也。仁術關鍵，尚在其仁；惟仁為心之德而系乎此一心，故為仁術，亦即為

① 《孟子》總章七。

② 《朱子語類》卷八，“學二·總論為學之方”，條八，頁129，中華書局，1994。

③ 轉引自朱子《四書章句集注》，《論語集注》總章二〇，頁55，中華書局，1983。

“心術”。朱子乃注曰：“其所以必遠庖廚者，亦以預養是心”，則以爲養心之術也。遠庖廚，預養得此心而勿害之，仁之實遂可得而見；不知遠庖廚，心漸爲所害，其猶有仁義之存者蓋鮮矣。

至於其爲“術”，朱子曰：“術，謂法之巧者”，所以特自其巧其妙一面言之，乃由於仁義之心既得所施，而饗鐘之禮又未嘗廢，可以“兩全而無害”也。然若人有疑之者，或以爲不忍之心發而不肯推，推則雖遠庖廚，心未必可以不自咎矣，或以爲饗鐘之禮雖然得保，反而流於狠刻無謂之地，若此，則不見其法之巧，適以爲拙而累也。

孟子之言仁術，此孟子對於孔子之起予、助我之類也。孔子曰：“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。”<sup>①</sup>朱子注曰：“方，術也。”恰恰以“術”解“方”，則所謂“仁術”，即“仁之方”也。如“能近取譬”爲“仁之方”，則“能近取譬”亦“多術”之又一術矣。朱子注曰：“近取諸身，以己所欲譬之他人，知其所欲亦猶是也；然後推其所欲以及於人，則恕之事而仁之術也。”如此，論“術”得以祇在忠恕之道上看，則仁術亦不必言其巧拙矣。

非有意於巧拙，祇要預養得此心，當庖廚時自然“遠庖廚”。然“遠庖廚”之後，豈難道旋去入了名利場、生殺場？欲養此心而無害之，當名利場時自然便須“遠名利場”，當生殺場時自然便須“遠生殺場”，又如不處顛、不立危等等，皆其術之類，教果然爲“多術”矣，無可窮舉，朱子故曰“廣爲仁之術”也。又如，知預養此心是求，遠庖廚乃其一術而已，則不至於父母有疾，須親奉親嘗之時，卻托之以“我要遠庖廚”之辭。如此，皆有超乎巧拙之上者。<sup>②</sup>

至於定本，乃一定之軌之義，爲學者一種定當本領之所在也。以朱子所引兩例言之：

① 《論語》總章一四七。

② 《朱子語類》卷一〇一“程子門人”，“楊中立”條二五有曰：“……上古聖人制爲網罟佃漁，食禽獸之肉；但‘君子遠庖廚’，不暴殄天物……”可參見。蓋不“預養是心”，則或至于暴殄天物；然若非行“仁術”而遂以爲定本，則將廢飲食之道，有違天地生人之理如釋氏者。

“教以人倫”所以須以五倫爲其定本者，以人倫無有出乎父子、君臣、夫婦、長幼、朋友外者，聖人既教人以人倫，則無不一一而教之，略不疏漏，囊括無遺。而父子之於親、君臣之於義、夫婦之於別、長幼之於序、朋友之於信，又無非自然而然，人倫之至乃在其中，所以各用一言以定其準則，於是人倫之至善要歸之所遂極於明。

非禮勿視聽言動所以爲“克己複禮爲仁”之定本者，蓋凡欲爲仁者，自然思有以極其大而至於“天下歸仁焉”，所謂“無所不用其極”也，天下歸仁，天下之禮亦無不複而有成矣；然爲仁、複禮，皆在乎己，故曰“爲仁由己”，而必須先之以“克己”。言“克己”，克己之非禮也。惟在乎此身一視一聽、一言一動，視聽言動容有非禮，則欲複禮、歸仁，而可得乎？非禮克除，此身得正，則所謂仁、禮者，不在其外矣。孔子嘗曰“人而不仁如禮何”<sup>①</sup>，此其意固若曰“人而非禮如仁何”矣。本之以身、先之以身，所以此身之舉措若何乃得以爲仁、禮之定本。

故曰定本，一須是全盡而無複遺蘊，二須是立爲極則而道理有以定，三又須是完全落實而人無不可由，然後，四，既爲定本，則恒定而不可變、高嚴而不可犯矣。

仁術不然。仁術一爲“多術”則不可全，術爲仁用則不可必，隨機變化則人有可以不由；然若以爲仁術祇是“方便說法”之類又非是，一術之立，一仁即在，若謂仁隨在即是，術隨立隨破，則非仁術，乃流從“幻術”“權術”之類去。

## 二、靜中涵養、格物致知等是仁術還是定本？

仁術或多術有以見因材施教之義，前文類之以“道中庸”；然定本卻不可以直接對以“極高明”。以朱子所引定本兩例而言，前例“教以人倫”，於親、義、別、序、信上言之，“極高明”意思固在

<sup>①</sup> 《論語》總章四三。

矣；而後例“克己復禮爲仁”，於非禮勿視聽言動上反而見“道中庸”之義爲多，或者如此說亦未見其妥，祇是所以至於“極高明”者也。

但如果允許做一定之轉義、“借語”<sup>①</sup>，則“仁術”與“定本”，

① 戊子十月廿三日舊作一篇，題爲《借語》，附注如下：

《借語》

《中庸》第十二章言此道上下昭著，而引《詩經·大雅·旱麓》“鸞飛戾天，魚躍於淵”之句以明之。然詩意本非言道，所以有人疑而問之，見於《朱子語類》卷六三，兩條。

其一：問“鸞飛魚躍”之說。曰：“蓋是分明見得道體隨時發見處。察者，非‘察察’之‘察’。詩中之意，本不爲此。《中庸》祇是借此兩句形容道體……”（談錄）

其二：（鮒）老問：“‘鸞飛戾天，魚躍於淵’，詩中與子思之言如何？”曰：“詩中祇是興‘周王壽考，遐不作人’。子思之意，卻是言這道理昭著，無乎不在，上面也是恁地，下面也是恁地。”……（端蒙錄）

朱子明明白白地指出，子思對於《詩經》的引用，乃是一種“借語”。（又，《朱子語類》卷九六，條一七：“[‘天地設位，而易行乎其中’，祇是敬] 聖人本意祇說自然造化流行，程子是將來就人身上說。敬則這道理流行，不敬便間斷了。前輩引經文，多是借來說己意。如‘必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長’，孟子意是說做工夫處，程子卻引來‘鸞飛魚躍’處說自然道理。若知得‘鸞飛魚躍’，便了此一語。”）

子思之法，至宋儒則可謂能發揚而光大之。以二程之引《論》《孟》證之，如：

《遺書》卷十一，條一七四，明道曰：“顏子‘屢空’，空中受道。子貢不受天命而貨殖，‘億則屢中’；億，聰明億度而知。此子貢始時事，至於言‘夫子之言性與天道，不可得而聞’，乃後來事。其言如此，則必不至於不受命而貨殖也。”或嘗謂：顏子空乏，將何以奉養其親？若此之爲安，非不孝乎？蓋其人以爲顏子或嘗貨殖，惟“億屢不中”，爲莫奈何也已。讀明道此語，則知不惟顏子不億，子貢後來亦不以億爲己事也，如廬墓六年，何以億爲？億，則違道遠矣。不得明道語，“億”事之純爲任私任智，學者或不如是之著明也。（附引：《遺書》卷四，條三，伊川曰：“夫子貢之高識，曷嘗規規於貨利哉？特於豐約之間，不能無留情耳。且貧富有命，彼乃留情於其間，多見其不通道也。故聖人謂之‘不受命’。有志於道者，要當去此心而後可語也。”蓋以“不受命”意近乎“不通道”，而規規貨利之“億”其爲尤其可知矣。）

又如：

《遺書》卷十八，條九六，伊川曰：“《孟子》‘養氣’一篇，諸君宜潛心玩索。須是實識得方可。勿忘勿助長，祇是養氣之法。如不識，怎生養？有物始言養，無物又養個什麼？浩然之氣，須見是一個物。如顏子言‘如有所立卓爾’、孟子言‘躍如也’，卓爾躍如，分明見得方可。”顏、孟兩語，若讀作成人卓爾、後進躍如，爲二子於進德之境

適可以充當兩個相對相當的判準，用以檢看前儒之教，有哪些是富於靈活性、變化性因而具有彈性可歸為“仁術”之類，有哪些是確定無可移易可歸為“定本”之類的。

譬如“子不語怪力亂神”<sup>①</sup>與“子罕言利與命與仁”<sup>②</sup>二章，“不語”與“罕言”有相似。然所以“不語怪力亂神”者，以其不經，不經所以“不語”，則知此為一“定本”也；所以“罕言利與命”者，子有所“雅言”<sup>③</sup>，凡所雅言，利也在其中、命也在其中，又所以“罕言仁”，亦未必得其人也，在其中，乃言之宜，苟言之得其宜，雖言之亦無不可矣，如得其人，亦非必不得言仁矣，可知“罕言”非“不語”，凡所“罕言”，多有似乎“仁術”者。

夫子之所“罕言”的仁，與弟子“不可得而聞”的“性與天

之善形容者，味亦不差。得伊川“卓爾躍如，分明見得”之語，卻省得是道體之真，活潑潑的，為二子所睹。原來此即夫子立則參前、與則倚衡而所以告子張（《論語》總章三八三）的意思。

在二程子，此類尚多。再如《遺書》卷十二，條一四，引顏子“瞻之在前，忽焉在後”語，而曰：“他人見孔子甚遠，顏子瞻之，祇在前後，但祇未在中間爾。若孔子，乃在其中焉。此未達一問者也。”原來顏子所謂在前在後，有一個親切的意思在。而更有誰，讀此在前在後語，卻能想到個中間？再如卷十一，條六八，引夫子“舉一隅不以三隅反，則不復也”語，而曰：“言三隅，舉其近；若夫‘告諸往而知來者’，則其知已遠矣。”一於三固為近，舉此一隅，所以為“近取譬”也。而不知三亦近也。取譬於一則可，取成於三則不可，以其有所局狹也。人之患，常在當“近取譬”時不能近之，當觸類廣旁通時又開拓不出去，而僅以稍遠為遠矣。聖人欲人“三隅反”，豈僅望人於三隅哉！所以“反”後更有“複”者，志遠智通，然後能因往知來也。

二程所以大行其法亦有由。《遺書》卷十八，條二五四，伊川曰：“凡觀書，不可以相類泥其義，不爾則字字相梗。當觀其文勢上下之意。如‘充實之謂美’，與《詩》之美不同。”

然此卷條九四，伊川又曰：“學者不泥文義者，又全背卻遠去；理會文義者，又滯泥不通。如子濯孺子為將之事，孟子祇取其不背師之意，人須就上面理會事君之道如何也。又如萬章問舜完廩浚井事，孟子祇答他大意，人須要理會浚井如何出得來，完廩又怎生下得來，若此之學，徒費心力。”於此法或致“背卻遠去”蓋亦稍自警之。

① 《論語》總章一六七。

② 《論語》總章二〇六。

③ 《論語》總章一六四。

道”<sup>①</sup>，恰是理學家思想主要之指向。這並非對於“夫子之文章”一面有所忽視，但相當程度似可說，“夫子之文章”一面被以仁術待之，而原來“罕言”與“不可得聞”者卻被視為真正的“定本”，故欲做極力發明。惟原來既“罕言”“不可得聞”，難乎為說，於是往往言心，立為一種“心學”，蓋以心為作用發端處，非真欲以心當仁、言至於心而盡也。如謝上蔡有曰：“‘勿忘’又‘勿助長’，正當恁地時自家看取，天理見矣。”<sup>②</sup> 要看取天理，所以要心常在乎勿忘勿助長之間。故理學家是為發揮一種“定本”，乃說一套“心學”出來，然則便有了將此套“心學”當“仁術”看、當“定本”看的問題。

心上工夫，如靜中涵養，學者多有以為“定本”者，而朱子以為“仁術”。所以仁術視之，一以為“始學工夫，須是靜坐”<sup>③</sup>、“須是靜坐，方能收斂”<sup>④</sup>，再以為“人也有靜坐無思念底時節”<sup>⑤</sup>、“心於未遇事時須是靜”<sup>⑥</sup>，又以為“精神不定，則道理無湊泊處”<sup>⑦</sup>、“古人唯如此，所以其應事敏，不失機”<sup>⑧</sup>，且頗不以“被異端說虛靜了後，直使今學者忙得更不敢睡”<sup>⑨</sup>為然。故靜坐在所可行。然當人問：“存養多用靜否？”卻必告之曰：“不必然。”<sup>⑩</sup> 此“不必然”者即為仁術，非定本可知也。

至如朱子發明格物致知之義而特標致知之在先地位，雖後世亦起爭議，以及以“教以人倫”“克己復禮為仁”那樣的“定本”衡之於此，其是否足以為一定不易之論而如彼者亦稍有可商，至少自創說者本身之用心而論，確將此朝向一種定本的層次去予以成立，非特欲拈

① 《論語》總章一〇四。

② 《上蔡語錄》卷一，條一三。

③ 《朱子語類》卷一二，條一四〇。

④ 同③，條一三七。

⑤ 同③，條一四二。

⑥ 同③，條一四四。

⑦ 同③，條一三七。

⑧ 同③，條一五三。

⑨ 同③，條一五六。

⑩ 同③，條一四三。



出一種仁術而已也。朱子曰：“萬事皆在窮理後。”<sup>①</sup>分而言之，致知窮理在涵養之先：“須先致知，而後涵養”<sup>②</sup>；在集義之先：“（窮理、集義孰先？）窮理爲先”<sup>③</sup>；在踐履之先：“義理不明，如何踐履？”<sup>④</sup>雖亦曰“不是截然有先後”<sup>⑤</sup>，然理會道理之在先性幾爲無例外矣。

其他，如有子以孝弟爲“爲仁之本”<sup>⑥</sup>，固亦可謂孝弟乃“爲仁”之定本矣。再如“十六字心訣”，朱子謂，聖人授天下於人，便亦授之以平治天下之道，“它當時傳一個大物事與他，更無他說，祇有這四句”<sup>⑦</sup>，則亦可謂治天下之“定本”矣。

總而言之，往往仁術多而隨在可見，定本少而以學者之不察反而易於啟紛啟爭。然學不至於見定本，非得曰明；不見定本而欲施仁術之教，難矣！故爲學者，始于種種仁術，然後漸見定本有在；再以定本自立自定，乃可知一切仁術皆“活術”也。

### 三、前儒之仁術，後儒之定本

有前儒之仁術而被後儒視之爲定本者。前節謂夫子之“罕言”“不可得而聞”者在理學家心目中皆做定本看，如果以其在始不是一種仁術，不可以作爲仁術轉化爲定本之例；那麼，“君子遠庖廚”，則可作爲此種現象之著名而確定的例證。知“遠庖廚”乃欲“預養是心”，則倘是心得養之時，“遠庖廚”固可，不“遠庖廚”亦無不可，“遠庖廚”之後更有須遠之者，不得以不能“遠庖廚”亦可以無所害於其心矣，是其爲仁術；然若遂以庖廚爲禁地，以爲決不可涉足，其固爲迂執可笑，而仁術亦已轉爲定本矣。

① 《朱子語類》卷九，條三一。

② 同①，條二九。

③ 同①，條三〇。

④ 同①，條三四。

⑤ 同①，條三〇。

⑥ 《論語》總章二。

⑦ 《朱子語類》卷七八，“尚書一·大禹謨”條四八。