

哲 学 研 究

(1985年合订本)

—《台港及海外中文报刊资料专辑》

书目文献出版社

香港及海外中文报刊资料专辑

哲学研究

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，我们不予置评，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

孔子的思想	赵雅博	一
儒家思想概说	骆建人	一二
儒家的王道论	郑峰明	二〇
中国儒家思想的体系	陈立夫讲	二六
孔孟思想与决定论	陈正荣	二九
谈孔子的四教——文、行、忠、信	陈满铭	三二
何晏论语集解中之老庄思想	吴万居	三九
论语中“礼”的浅说	吕凯	四三
尊孔与尊师	周锡侯	四七
探寻“中庸”词义之源委	林政华	四九
从热力学第二定律去了解儒家思想在人事体系上应变的准则	戴在松	五三
对经的一些看法	高大威	五七
尚书研究	高明	六五
尚书的思想体系	廖水锦	七四
尚书天命思想初探	赵桂芬	七七
易传的重要性及其全貌	冯炳奎	八一
论周易地位之提升	黄沛荣	八八
程明道思想中的“一本”	张德麟	一〇〇
诸子与诸子学	华仲麟	一〇二
张横渠学说中之对扬观念及其融合	林耀潏	一〇六
张子西铭管窥	叶惠兰	一一〇
张载太和篇“太虚”与“气”之关系的两种诠释述评	黄敏浩	一一四
墨经“非半”释	黄能容	一一九
青少年心理三需求（短评）		一二八
荀子之善伪论	周天令	一二九
白虎通与讖纬	林丽雪	一三六
东林讲学与节义之风	古清美	一四一
书经中之天人思想	陈立夫	一四六
“诗可以兴”浅释	林耀潏	一五一
求真与如何求真	杜松柏	一五六
论中国古代忧患意识之源成	高大威	一六一
人生哲学研究会理监事会议聘请		
李光耀为名誉副理事长		一六八

孔子的思想

趙雅博

有關孔子的思想，在坊間我們所能看見的作品，雖然不能說汗牛充棟，但是如果說是更僕難數，我們認為距離事實是不會太遠的。在這種情形下，似乎再沒有寫他的必要了，也是爲了這一理由，筆者默思了好久，爲了將個人對孔子書籍，反覆讀了好久的心得，獻曝給大家，終於還是將他寫了出來。不過，在進入正文之先，筆者有幾點要說明。

一、筆者完全根據論語的白文，由個人直覺的領悟，來寫出對孔子思想的瞭解，不參考任何註解以及他人對他的論著，即使文中提及他人，也只是就過去的印象所及，而不去覈按原書，更不去作引用括號。並且在可能範圍內，忘掉過去由讀他人著作所知道的一切。

二、我們寫的是孔子的思想，並不只包括他嚴格的哲學學說。因爲如果只寫他的哲學思想，那將是少得可憐，並且也埋沒孔子的真形象。另外，孔子的思想，我們只是依據論語內的記載，其他的書籍所引用，我們雖不像韓非子說，它們不是真正孔子的東西，但孔子不復生，無人可定爲儒家之說，爲此在寧缺勿濫的理由下，我們一概不予涉及；有人說，只就論語看孔子，無法看出孔子的偉大，筆者不以爲然，論語的思想，雖然不是孔子的全部思想（然而我們去那裏找孔子的全部思想呢？），但是孔子的思想，當無疑問，孔子的全部思想，能够顯出孔子的偉大，不錯，孔子的部分思想，也一樣可以顯出孔子的偉大，只是一句金言，就可以顯出一個人的偉大，多了，反而可能使我們覺得他更渺小呢！如果說陶淵明的閒情賦是他人格的白璧微瑕，少這篇東西

，不是更顯得陶氏的偉大嗎？如果王充沒有亂寵與宣漢等篇，王充的思想不是更顯得有連貫而邏輯嗎？全部或部分思想，並不足決定一個人的思想的偉大與微小。

三、我們本文內只說孔子的思想，而不採取一般人現在最愛用「某某思想或學說的現代價值」字樣。因爲一個思想與學說，其價值在於其本身，其價值是在於它是否是真理，充其量我們可以說，其價值的大小，是在於其有真理的成分之大小，而決不是繫於現代的判斷，也決於繫於他對於現代思想的相合與否？現代決不是判斷一個思想或學說真假與價值大小的標準或依據。真理或真正價值是超時空的，然而每個人的思想，都是在時空之內，受時空限制的，我們用現代的眼光來判斷前人，後人用他們時代的眼光判斷現代，其結果將沒有任何思想有價值。更有進者，說穿了乃是用現代作掩護，而實際乃是用自己的眼光，來判斷別人的思想價值，人非我，我如何能以我而判斷人呢？判斷必須以客觀準則，真理根據，並且我們也不能更不該要求前人有我們這時代的眼光啊！孔子的思想就是孔子的思想，孔子的思想乃是孔子時代的思想，其真理，其價值，我們不應以後於他們時代思想來判斷，而只能以客觀真理作標準，所謂放之四海而皆準，橫之古今無朝夕，人同此心，心同此理，以超時空來判斷其真假，以時空只能判斷其外形而已！

四、孔子的思想，乃是針對一切人所說的，絕不是只爲貴族階級，而不爲平民階級，孔子時代有貴族也有平民，有的東西，他是特別爲貴族講說，這個無可否認，但一般來說，他乃是爲衆

人而道；比如：父子子的道理，他決不會也無意摒除平民哪，試看他所教授的學生中，不也是有很多平民嗎？顏回不就是其中之一嗎？宓子賤也無從證明他是貴族，原憲呢？孔子承認有階級之別，階級間的權利不一樣。但他並沒有像柏拉圖那樣，承認人生而是奴隸，沒有基本公民權，不能受教育，孔子不是有教無類嗎？

交待過了這四點，我們就進而介紹孔子的思想了。

從論語全書，我們可以對孔子的思想歸納為兩大綱領，四個節目。所謂兩大綱，便是對天的思想，以及對人的思想，這正與奧古斯定的思想綱目相同，其論人的思想，則可以分作三個項目：倫理、政治、教育。就此，我們對孔子的思想可以列為四項：一論天、二論倫理、三論政治、四論教育。

孔子對天的思想

子貢說「夫子之言性與天道，不可得而聞也」（公冶長），同時孔子也說過：「未能事人，焉能事鬼」（先進），因之，便有人說孔子是無神論者，或者說他是懷疑論者，這都是不對的，孔子不言天道，並不足以說孔子不信天道，並且子貢並沒有說孔子不言，而只說不可得而聞，更不等於說不承認天道的存在，說不能事鬼，也不是說無鬼，即使是說無鬼，也不等於說沒有神，即使說孔子不承認鬼神，也不能就說孔子不認最高神或上帝的存在，何況我們有顯明的證據，證明孔子承認天或上帝的存在呢？

不錯，在論語內，沒有上帝、帝、上天、上皇、天帝等名詞的使用，只有天的稱道。天，無可懷疑，在孔子時代，是有兩種意義的使用的，一個是蒼蒼者天，也就是與地對待的物質之天。一個是有位格，最高神明之天。

當然，我們在論語內所見到的天，不能都說它是指的有位格，有意志與最高神之天，但是我們也不能否認在很多地方，則孔子明明說天是最高而唯一的神，他不但只是高高在上，自己過自己的生活，他也關心人的生活，主生死富貴疾病災殃，他也承認天有理智、有意志，不可抗拒，不可欺騙，天知人心，天主道德，天管萬物，人應從天畏天，聽天法天。

試看他說：「君子有三畏：畏天命、畏大人、畏聖人之言」（季氏）。這裏的命應該作命令解，天的命令，就是天的意志、意願，天而有意志意願，自然該是有位格的神，並是根據形上學來說：最高神在其自身內，沒有任何實在與絕對的分別，只是名稱的不同，邏輯的分異，天命即天知，天知即天能，天能即天體，天體即天之存在，馮友蘭把天分為五類，而硬說它們彼此不同，這是由於不瞭解神的性以及形上學的解釋。

他又說「五十而知天命」（為政）「天命即天對人生人事的安排，這自然是在表示孔子承認天對人事的關心，子夏也重述孔子的話說：「生死有命，富貴在天」（顏淵）。道之將行也歟？命也，道之將廢也歟？命也」（憲問），大道之行也，真理之傳也，都是由天的意志所決定，公伯寮其如命何？

同樣的情形，也發生在孔子本身：「子畏於匡，曰：文王既沒，文不在茲乎？天之未喪斯文也，後死者不得與於斯文也，天之未喪斯文也，匡人其如予何？」（子罕）

這明明在肯定，孔子深信人不能違天行事，孔子又說過：「天生德於予，桓魋其如予何？」（述而）這實在有如保羅使徒所說：「有神與我一起，誰能奈我何？」

天生德於人，天自然是德之本，那末，人自然應該效法天德，順從天意，天是人類行為的標準：「唯天為大，唯堯則之」（泰伯），其實，不但堯應該則之，人人都應該則之，不過由於堯

是聖者，能够更完美的則效天心，則是事實。

天有德，天有知，爲此，人也不該欺天，也不能欺天，子路在孔子病重的時候，以爲孔子要死了，使人爲臣，孔子知道了，罵他說：「無臣而爲有臣，吾誰欺，欺天乎？」（子罕）。

孔子對天的信仰很強，即是在厄困中，也一樣快樂樂樂的隨從天意，「不怨天，不尤人」，「知我者其天乎」（憲問）！在厄困時，不但不怨天，並且也呼天，顏回早逝，大傷了孔子的心，但他却對天祈禱說：「天喪予！天喪予！」（先進）孔子也並不曾忘了向天祈禱，他曾說：「丘禱之久矣」（述而），但是他並不認爲只有禱告，便可獲得罪赦，必須要有行爲的改變，他說：「得『獲罪於天，無所禱也』」（八佾），這也表示孔子認爲罪了上天，向竈奧等神禱告是沒有用的。

孔子另外也有自信，他的行爲，是合於天心，爲此，他才說：「予所否者，天厭之，天厭之。」（雍也），他也相信，他負有天的使命，來匡正世界：「天下無道久矣，天將以夫子爲木鐸」（八佾）。爲此，他才栖栖皇皇，知其不可而爲之，他並不注意空言，而是要像天一樣的作事：「天何言哉，四時行焉，百物生焉，天何言哉」（陽貨）！

如果後世的儒家，多數有孔子務實的精神，我們的文化，我們生活的文化，一定比今天要好多了。

隨着對天的信仰與承認，孔子對命，也就自然有其邏輯的看法了，天有知有願有能，又關心人事，爲人事作安排，也就是對人事有處置，於是他首先要人知命，他說：「不知命，無以爲君子」（堯曰），知命之後，自然安命、順命，更進而樂命，他反對子貢的「不受命」，他看到伯牛有惡疾說：「命矣夫！」（雍也），是命嗎？只有順命了！

倫理思想

在談過孔子對天的思想以後，自然落到人的思想上了。孔子承認人是從天而來，天是人的大根源；孔子篤信古經，述而不作，對於天命有信仰，自然也承認天的安排是好的，那末，天是聖善的主張，自然是不外於孔子的了，爲此孔子才主張則天法天順天命。

這樣的人，自然是好人，是君子，是成人，是倫理人，我們且看看孔子對人們所要求的倫理主張。

首先，他肯定了人的天性正直，天性向善，您看他不是強調說：「人之生也直」（雍也），從孔子答哀公問中，也可以看出，孔子主張人生而直，普通未受教育的老百姓，也都是「舉直錯諸枉，則民服，舉枉錯諸直，則民不服。」（爲政）如果不是天性向善，老百姓是不會這樣的，孟子可以說爲孔子找到根據：「天生蒸民，有物有則，民之秉彝，好是懿德」（告子），他也引孔子說：爲此詩者，其知道乎？

人之直，人之好善，是由天賦，由天而來，那末，人德是合於天心，天心乃即人德了。在人德中，孔子最注意並注重的乃是仁德，仁在論語乃是最高而最重要的德目。

仁字首先見於詩經：「洵美且仁」（鄭風叔于田），書經有「克寬克仁」（仲虺之誥），然而這個仁字，究竟指的是什麼，由於書中沒有解釋，我們無法肯定，但其範疇之不同於孔子的仁，可說是沒有疑義的。

仁，說文：「仁，親也，从人二」。從仁爲親字解去看，仁必須有人以外的另一個，也就是說，仁的對象不是有仁的個人，而是另一個與自己相同相似的人，故仁从人二。要修仁德，必須在修仁德之人以外，有另一個人，然而人以外有另一個人，却未必

是仁。二人可以親，也可以仇，但要親，一定需要另有一個作仁對象的人（對物規則不一定能稱為仁，必如玩狗馬，是過而不是仁）。仁，在基本上，乃是一個社會的道德，是公德，仁必須從人具有的社會性去看，不是獨門涉及個人自己的道德，為此，西方人將仁譯為：Humanity 人性，或使人成為人的意義，乃是錯的。

有人認為仁不是从人二，而是人上，上人之為仁，甲骨文；二可作上，但也可作二，如果說，上人是仁，那末，仁信是一種德行，乃是一種地位，或者說是有地位者使有德，這樣，把孔子就說成領導階層的幫凶了，這對孔子是大不敬，也是對中國文化的誣蔑，斷斷乎不可以。

有人說：孔子並不只注重仁，在仁的同時，他也注重知勇，並稱「知仁勇三者，天下之達德也」（中庸二十一），論語也說：「知者不惑，仁者不憂，勇者不懼」（子罕），又說：「仁者不憂，智者不惑，勇者不懼」（憲問），但是孔子對知（智）勇二德，並沒有多事發揮，不但如此，如果我們細讀論語，我們還可以看出，孔子並且將知（智）也包括在仁內，為此，如果我們說仁德為孔子所最注意之最高德行，並不算錯！

還有人說：孔子在論語中，乃是以「聖」為最高德行，您看：子貢說：「如有博施於民，而能濟眾，何如可謂仁乎？子曰：何事於仁，必也聖乎，堯舜其猶病諸！」（雍也）。博施濟眾，固需有仁愛之德，但有仁愛之德，却未必能博施濟眾，博施濟眾，不僅是仁的問題，並且是能力問題，有仁德而再有救人救世的偉大事功，才算聖人，這樣的境界，已經不是由修德所可達到的境界；故此，在論語中，孔子並不以聖為至高之道德，而只以之為一種有德並有最大事功的境界。絕不是一般人所能達到的境界，更不是像仁德一樣，是人人可以修成的境界；「我欲仁斯仁至矣」（述而），「有能一日用其力於仁者乎，吾未見力不足者」（里

仁）。但是博施濟眾的聖却不是一日用力所足夠達到的！仁是人應修也能修的一種最高德行，然而仁到底是什麼德行呢？具體的方面，究竟是什麼意義呢？

孔子是不善於作定義，並且不喜歡給一個名辭下一種嚴格的周全的定義，他對弟子們的講論，對同樣的名詞，常常有不同的講法，並且每個講法，大多只是該名詞的一角意義、部分內容，而絕不是他的全面意義。

然而對仁之一詞，似乎是例外，我們可以從他兩次的談話中，給「仁」字找出一個完美的定義，而他對仁所說的其他的意義或內容，我們可以說，都是從這個定義中引申出來的。論仁的本質定義，在積極方面的表現，孔子說：「夫仁者己欲立而立人，己欲達而達人」（雍也）；在消極方面的肯定是：「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，在邦無怨，在家無怨。」（顏淵）

從上面的兩種解釋來說，我們看出仁的積極方面是表現在愛人上，如果我愛一個人，我一定願意他得到好處，為了他的好處，我為他捨生致命都幹，基督不是也說過嗎？「為朋友捨命，乃是最大的仁愛。」仁既是愛人，為此，孔子在樊遲問仁的時候，他就直接了當，清楚明白的答覆說：「愛人」（顏淵）仁的消極方面，乃是不害人，就是連為了自己的生命，也不肯害人，孔子不是說過：「無求生以害人」嗎？（衛靈公）

另外，我們應該注意的，孔子在給「仁」作積極的定義時，並沒有說抽象的仁是什麼，而只說具體的仁者，仁沒有本體的存在，也就是說：仁並沒有客觀的存在，它只是觀念的存在人的心中，沒有人便不會有仁的實行，仁是不會自行的，孔子與蘇格拉底相同，都是要人從具體實行上，瞭解或領悟抽象的道理，為此，把很少有名辭定義的抽象指出，這是研究孔子思想的人所應

知道的。

仁者愛人，但並不是說，仁者只是愛人，不，仁者對不仁者，就不愛了。而這種不愛人的正確性，只有真正的仁者才能作到；他說：「惟仁者能好人，能惡人。」（里仁）又說：「我未見好仁者，惡不仁者。好仁者，無以尚之，惡不仁者，其爲仁，不使不仁者加乎其身」（全上）。

仁者惡不仁者，並不是恨仇他，也不是積極的或正面的對付他，而只是消極的，不讓不仁者的不仁事項，加在自己身上，也就是說，仁者之惡不仁者，乃是不讓不仁者的不仁，影響到自己的仁，不讓不仁者的不仁，陷害了自己的仁，更清楚的說，就是不讓自己的仁與不仁者的不仁，混在一起，也就是說不讓自己與不仁者同流合污。

如果我們在這裏，能給孔子的主張，加添一點抽象的哲理的話，可能使孔子的主張更完美：即如果孔子將人與事公開，然後再說出抽象的觀念，那會顯得更完美，這是說：仁者惡不仁，不是仁者惡不仁者，仁者能惡人之不仁，而不是仁者惡人，仁者愛具體的人，不能恨具體的人，仁者對作惡或行不仁的人，只有可憐他，想拯救他，而並不恨惡他，恨惡的是人的惡事，恨惡的是不仁之人所行的不仁，宗教上的愛仇，也需如此分開；仇是無法愛的，愛的是人，人與仇分開。對愛仇才有正確的觀念，對不仁人與不仁本身分開，才能有對仁者惡人與惡不仁的正確觀念，對於孔子其他若干言論，也應該有這種分開人與事的思想，才不至於誤解孔子的真正主張。

仁有對他人實行的一面事功，我們已如上述，然而如果要人對別人在積極或消極方面行仁，先需要人對自己方面行仁，這乃是說，人必須自己先修成了仁德，然後才能對他人行仁，不然，那就成了假善人了。

人必須先「有諸內而形諸外」（告子下），另外，也應該是

：「有諸己而後求諸人，無諸己而後非諸人，所藏乎身不恕，而能喻諸人者，未之有也」（大學）。我自己無德，如何教人有德，如何責人無德？必須我有仁德，才能喻諸人，然而如前所說，仁德雖是一種德行，但是却不能自己成長，必須要經過人後天的努力修行，如何修行呢？首先，在孔子說是要「克己復禮」，子曰：「克己復禮爲仁，一日克己復禮，天下歸仁焉，爲仁由己，而由人乎哉？」顏淵曰：「請問其目！」子曰：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」（可惜，少了一句非禮勿思，如則不思，不視不聽不言動的外在行爲，自然就沒有了）（顏淵）。

人如果肯行仁，則天下將歸仁焉，其歸仁之速，正如孔子所說：君子之德風，小人之德草，草上之風必偃」（全上）。行仁由禮，禮依於仁，仁自然包括了禮：子曰：「不知禮，無以立也」（堯曰），又「立於禮」（泰伯），要立仁，必要有外行的實現禮，才可以見仁，仁內，禮外，由禮見仁，由仁行禮，二者相互爲用，這樣作「如見大賓，如承大祭，在邦無怨，在家無怨」。

行仁須要有外面的「居處恭，執事敬（子路）」，恭敬這也是仁由禮的外面表現，如果不仁呢，那對禮就會破壞的，爲此孔子說：「人而不仁如禮何？」（八佾）

行仁不但只有外面的禮，並且還要有內在的道德，孔子說：「與人忠」（子路），他又說：「其恕乎」（衛靈公），孔子的仁，是孔子一貫之道，加以詮釋，就成了曾子所說的：「夫子之道，忠恕而已。」（里仁）

由內在的德行行仁，不只是忠恕，要分細目，孔子也告訴了我們其他的德目：「子張問仁于孔子。子曰：能行五者於天下，爲仁矣，請問之！」曰：恭，寬，信，敏，惠」（陽貨），恭有內

外，內爲謙，外爲禮，「恭則不侮」（全上），「寬則得衆」（全上）；「信則民（人）任焉」（陽貨、堯曰），「敏則有功」，「惠則足以使人」（全上）。

由內德而行仁，內德還包括了勇，「仁者必有勇」（憲問），孔子的仁，還包括了知，孔子或者也說過：「仁者必有知」，然而論語沒有記載，但是從他說：令尹子文與陳文子的「未知，焉得仁」（公冶長）的辭句，我們知道，孔子是主張仁者必有知的。

仁的包括很廣，爲此，在徒弟們問孔子的時候，往往說甚麼甚麼，算仁嗎？孔子往往說：「仁則吾不知也」（憲問）但也有時候，他也肯定甚麼甚麼是仁，比如「剛毅木訥近仁」（子路）「力行近乎仁」，這則是孔子就仁內容的一偏，來作肯定，總之，仁語其全，包括一切（不含聖，但聖必有仁）德目，語其偏，則一德目，也能稱爲仁，我們必須認清這一點，才能對孔子論仁，沒有錯誤的判斷了。

仁德而外，孔子首先注意的是義，義是什麼，孔子並沒有給它下定義，下定義的乃是後千多年的韓愈，這是不是孔子的意思就很難說：義，在甲骨文中，已經發見義字，但意義不明，段注說文認爲羊爲美善之同意字，而說文本文則認爲是威儀之義，訓爲威儀，當是借義爲儀，並非本義，不佞謂爲義，目前認爲義爲代替義，如義子，義肢，義髻，從此可以引伸出正義，公平，公道，合宜的意義，合成義字的這「羊」字，是一種裝飾品，是一種面具，是一種代替，面具的羊與我聯結，即成爲假我，另我，我希望人待假我如真我一樣，如此，我認爲才是正道，公正，合宜。按拉丁文人位，我，原也是一種面具，由面具而猜到真我，待面具如真我，而尊重我的面具，即是尊重我（的人格），在這種情形下構成的義字，解釋爲「義我也」，由我作標準而對待他人

，自然是合宜，是正道，是平，是路，是法，是理，也是墨子所說的利，禮儀的義，也就可用，而威儀的解釋也可通了，質之高明，不以我爲荒唐否？

無論如何，義是一種德行，是作人應該有的一種德行：孔子說：「君子喻於義，小人喻於利」（里仁），他又說：「君子義以爲質，禮以行之，孫以出之，信以成之，君子哉！」（衛靈公），「子路曰，君子尚勇乎？子曰：君子義以爲上，君子有勇而無義爲亂，小人有勇無義而爲盜」（陽貨），爲此子路也說：「君子之適也，從其義也，道之不行，已知之矣」（衛子）。孔子又說：「無適也，無莫也，義之與比」（里仁），又說：「行義以達其道」（季氏）。義，解釋爲宜，是可以的，但是究竟什麼是宜的具體形象呢？宜字不一定包括正道、公平，我願人家如何待我，我也該如何待人，我要人公平待我，我也該公平待人，這個自然要求公平正道了，宜不宜也就沒有什麼重要了。

孔子既然贊同義，又將義利互爲對待，那他自然反對利了，爲此，他才說：「放於利而行多怨」（里仁），「子罕言利」（子罕）。孔子認爲勇必須與義聯結在一起，我們前面已有引文，勇德也需要義德爲之成全，他曾說：「見義不爲無勇也」（爲政）。最後，我們還要指出義與德學善仁，是可以互通：孔子曰：「德之不修，學之不講，聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也」（述而）。

孔子對於德目，在仁義而外，對於「中庸」之德，也極力提倡，他說：「中庸之爲德也，其至矣乎，民鮮久矣」（雍也）。稱中庸爲至德，中庸者不偏不依，不過不及，恰到好处，適中之謂也。

孔子對於孝，也談了不少的話：他告訴子游曰：「今之孝者，是謂能養，至於犬馬，皆有能養，不敬何以別乎？」（學而）

，孝在養以外，要有敬，他告訴子夏，孝，「色難」，（同上），孝要看父母的顏色，也就是讓父母順心，不讓他們生氣，他告訴孟武伯說：「父母唯其疾之憂」（同上），告訴樊遲說：孝是「無違」，「生事之以禮，死葬之以禮，祭之以禮」（同上）。父母如有錯，孔子說：「事父母幾諫，見志不從，又敬不違，勞而不怨」（里仁），另外還要三年無改於父之道，父母在不遠遊，這都是孔子對孝的要求。

孔子重禮的思想，從上文中，我們已經看出梗概，作為人不能無禮，各種德行，有了禮就容易表現出來了，至論「禮不下庶人」（曲禮），是要庶人不用守禮，這只是曲禮的話，並不是孔子的主張，孔子並不主張只有官僚們才講究禮節啊！

至論「道」之一字，在論語書中，也出現了不少次，孔子說：「朝聞道，夕死可矣」（里仁），孔子也說過：「人能弘道，非道弘人」（衛靈公）。「君子憂道不憂貧」（仝上），「志於道」，「吾道一以貫之」（仝上），「邦有道，邦無道」，「道之將行也」（憲問），更有什麼善人之道，君子之道，「君子學道則愛人，小人學道則易使」（陽貨），「不以其道得之，不處也；不以其道得之，不去也」（里仁）。孔子用「道」作成的命題，共有四十多次，然而這個「道」究竟是什麼意義呢？孔子沒有給他定義，其他的人對他也很少研究，註解的人，對它也無有詳細的註解，寫孔子思想的人，對它也沒有討論，真是一件怪事。爾雅對道的解釋是「一達之謂道（路）」（爾雅釋言）。說文：「道，所行道也」，指的道路的道，都沒有抽象意義的解釋，辭書上，對其他諸子孟荀老莊韓等之道字，皆有抽象意義的註解，而對孔子論語的「道」，則隻字不提，這真是咄咄怪事。

綜觀論語中所使用的道字，除了道聽而塗說的指具體的道路外，都在指抽象的道，但也不是一種抽象的意義，在不同的情形

下，能够有不同的意義，但是無論如何，也不會離開原始的意義太遠，道原始的意義，既是人行的道路，沒有道路，人是不能順利的達到要去的地方，那末，在有關精神的各種事項上，也應該有一個達到它目的的真正道路。也就是我們說的正道，經常大道！政治有政治的正道，治學有治學的正道，作人有作人的正道，作善人作聖人作君子作公卿作諸侯作天子，也都有不同的道路，不可混而為一，不相分別。

既云道，無論是小道，也無論是大道，都是一種良好的道，都是一種能達到其本有目的的正道。然而這些道究竟在於什麼呢？有的人認為是仁，有的人認為是義，也有的人認為禮樂，有的人認為是學說主張，這都嫌太窄狹，不足以包括道的內涵，至少不足以包括道的全部內涵。

所謂道，根據由人行的具體道路，演成抽象的精神應行之道，那自然天地間的正常大道，天地間的至理，萬事萬物之所宗也，那末，這樣的道究竟是什麼呢？由何而來呢？引向何方呢？這樣的道，用現代的語言來說，乃是自然之道，也就是自然律，這個自然律包括了兩件事，即是有兩種內涵，一種是真理的內涵，一種是道德的內涵，當然真理與道德的內涵，都不是一個簡單的條目，而乃是繁複的構成，各種事項，有自己的專有道德與真理，當然這種專有的真理與專有的道德，並不具普遍性，適宜於一切事項的真理與道德相悖反，並且它們還彼此相成，專有的道德與真理，最後還匯流於普遍的道德與真理中，而匯為萬事萬理的總律總綱，但是在每種事項，也不可將自己專有的道德與真理，與其他事項所專有的道德與真理混而為一。瞭解了這種情形，我們就會在孔子對不同事項所說的道裏，找出其專有的真理與道德了，如果每個事項，不依照他自己專有的真理與道德去作，那便是混了秩序，亂了陣營，而被孔子稱之為不道。比如「天下有道

，則禮樂征伐自天子出，天下無道則禮樂征伐自諸侯出，天下有道則政不在大夫，天下有道則庶人不議」（季氏），禮樂征伐是專屬於天子的事，而為禮樂不是自己專有的諸侯所僭越，則是天下無道了；亂了秩序，混了是非，顛倒上下，再比如君子之道與治國之道不同，治學之道與修身之道迥異，彼此不可混一，混一即會生弊病的。

至論孔子所說的「朝聞道，夕死可矣」（里仁）那乃是作人的基本大道，使人盡性知天的大道，也就是走在真理與永生上的真道，人一旦獲得了真道，雖死無憾，在論語中有許多條的道是屬於這個永恆真理的大道的，像「守死善道」（泰伯），「信道不篤」（子張），「憂道不憂貧」（憲問），「謀道不謀食」（衛靈公）之道，都是屬於這一類的道，像孔子所說的「吾道一以貫之」（里仁），「道不行，乘桴浮於海」（公冶長），「非不悅子之道，力不足也」（雍也）之道，那指的孔子的道理、理論、學說或主張，孔子自己認為是他的真道，客觀上則不一定是這樣。至論「人能弘道，非道能弘人」之道，那孔子乃是就客觀的真理與道德來說，它們落在人身上，人如果主觀的不去修習它們，它們自己不會長大，不會弘擴，必須人在主觀中修習它們，它們在人身心才能擴，這樣，它們才能使人成為仁人君子，無客觀之道進入人身內，人自己沒有道，自然也無法使道恢弘。

總之，從上所述，我們已可以看出，孔子所說的道，是有不同的意義的，然其總歸於自然的真理與正道，乃是毫無疑義的，最後，這個自然大道，是要歸於孔子所很少說的天道，天道者，大道也，道之大原本於天，天不變，道亦不變，天常在，道亦常在，天有道，萬物萬事來自天，則萬物萬事皆有道，道也者，因之就成了一切不可須臾離的東西了！

中國思想家們，至少是中國古代的哲學家們，在他們的講論

政治思想

，幾乎沒有不談政治的，孔子更不例外，也正是爲了這個緣故，在談中國思想時，如果不談古人的政治思想，那乃是殘缺的思想史，是不可以的。

孔子很少對他所說的話下定義，但是對於政治，從開始，他便提出了：「政者正也」的說辭，「子率以正，孰敢不正」（顏淵），這同時也提出了在上位者，也就是統制階級應有的作法或作風，政治是管理人民，必需要正，同時如果要政治正，那執政的人，一定要正，因為徒政不能自正，必需有主動的執政的正人，才能使政治正啊！

孔子深深知道，人羣不能不成為一個政治單位，也就是人羣不能不有管理之人，管理人的好壞是非常重要的，除了他自身正以外，他也需會使他人正，也就是說，他需要使該正的政治，成為正，成為完善的政治，然而如何達到良好政治，強國強民的目的呢。孔子在論語中，可以說不憚煩的爲我們後世與當世的人指出了行政的規則。

一、上層領導人的作法：在孔子時代，老百姓的知識是很可憐的，大多目不識字。因之，在很多的事件上，都是隨着上階層的安排與指示，在這種情形下，孔子才說出了：「民可使由之，不可使知之」（泰伯），多百姓既然服從無誤，又何必多費口舌，讓他們知道行政人員爲什麼作某某事件呢。楚王好細腰，民間多餓死，城市尚高髻，鄉間大四方。在孔子時代，也是這樣的，老百姓們，可以說完全看執政者何如，在上位者，品能良好，領導有方，清廉自持，不阿私好，在下位者，自然也不敢徇私舞弊，百姓們也不會墮墜日間，爲此，孔子才說：「上好禮，則民莫敢不敬；上好義，則民莫敢不服；上好信，則民莫敢不用情」（

子路），他又說：「其身正，不令而行，其身不正，雖令不從」（全上），實在，在上位者真正「欲善而民善矣」（顏淵），您說，沒有在上位者，不欲民善的，然而事實上，民却未必善，不錯，在上位者只是空欲民善，而自己不先善，而不用善人，而左右皆不復善，而官吏亦復不善，那老百姓自然不會善的，反之，「苟正其身矣，於從政乎何有？不能正其身，如正人何？」（子路）

如果爲政不誠，執政者不心口如一，言行一致，想以騙術得到實效，這一定如孟子所說的緣木求魚，大學上很堅決的說：「其所令反其所好，而民不從」，爲了推行誠政。孔子在政治上，才主張正名，名在孔子心目中，應該指實。也就是有名有實，在文字語言上，是這樣（在孔子時代，文字語言的意義，名實相符的問題，可能還不大），在器物事情上，在政治國事上，由於春秋的各國自爲，問題發生了不少，爲此孔子才提出了正名；對事物之名，他提出了「觚不觚，觚哉觚哉」（雍也）。在政治上，他認爲正名是最重要的事，子路問孔子說：「衛君待子而爲政，子將奚先？」子曰：「必也正名乎？」子路曰：「有是哉，子之迂也，奚其正？」子曰：「野哉由也。君子於其所不知，蓋闕如也。名不正，則言不順，言不順，則事不成，事不成，則禮樂不興，禮樂不興，則刑罰不中，刑罰不中，民無所措手足。故君子，名之必可言也；言之必可行也，君子於其言，無所苟而已」（子路）。

孔子在這裏所謂的正名，就是正名分，正名分不但是孔子的要求，而乃是過去良好政治的要求，孔子作春秋，也是爲了道名分。所謂名分，就是每個人依照自己的身分地位所應該作的本身的事件，正名云者，就是每個人應按着自己的政治地位身分，作與它們相稱的事，關於這一點，孔子也曾對問政於他的齊景公說：「君君，臣臣，父父，子子」，對於這個答覆，齊景公很正確

的瞭解了孔子的意思，爲此，他才說：「善哉，信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，雖有粟，吾得而食諸」（顏淵），真的，如果名不符實，實不符名，說東指西，說西指東，人們便無法行事，當政也無法管理，有飯都不能吃了，更何況其他的事呢？爲此，在政治上，孔子主張無論如何，綜名核實！

綜名核實，名守其分，孔子認爲便是禮，是循禮而行，所謂禮者，理也，履也，也就是合禮的各種制度，更指的政治的制度，每個人都應遵守自己的制度，「禮樂征伐自天子出」（季氏），陪臣當然不能執國命。在家庭中，要有孝悌忠信，長幼之名，每個人應該照着自己的名分，盡自己的責任。也就是要以禮，生活在各種秩序中，而造成和諧，爲此孔子的弟子才代孔子說：「禮之用，和爲貴」（學而），「上好禮，則民易使也」（憲問）。在民富了的時候，孔子主張敬之，敬什麼呢？您說不該是禮嗎？

政治上正名而外，孔子主張的是德治。法國啓蒙時代的幾位思想家，對孔子的德治主張，欽佩的五體投地。孔子對德治主張的作法，在論語內說了不少，他說：「爲政以德，譬如北辰，居其所，而衆星共之」（爲政）。在政治上，如果是以德來治，其結果是：「道之以德，齊之以禮，有恥且格」（爲政），道之以德的施行，自然說：「舉直錯諸枉，能使枉者直」（顏淵），其次要人民多，即所謂「庶矣哉……富之，敬之」（子路），孔子對於爲政要富民的理由是：「百姓足，君孰與不足，百姓不足，君孰與足」（顏淵），要使百姓足，則：「無欲速，無見小利，欲速則不達，見小利則大事不成」（子路），寄語當政，勿與民爭小利啊！在「敬之」的方面：孔子曰：「臨之以莊則敬，孝慈則忠，舉善而教不能則勸」（爲政），「道千乘之國，敬事而信」（學而），信很重要，孔子曾說：「自古皆有死，民無信不立」（顏淵）。

德治之密訣，是要以身立表率：「先之勞之」（子路）待民以公：「有國有家者，不患寡而患不均，不患貧而患不安；均則無貧，和無寡，安無傾」（季氏），國家如此，自然安和樂利了。

最後孔子以尊五美去四惡，來結束他的行政理想：「君子惠而不費，勞而不怨，欲而不貪，泰而不驕……因民之所利而利之，斯不亦惠而不費乎，擇可勞而勞之，又誰怨，欲仁而得仁又焉貪，君子無衆寡。無小大，無敢慢，斯不亦泰而不驕乎？君子正其衣冠，尊其瞻視，儼然望而畏之，斯不亦威而不猛乎？……四惡子曰：不教而殺謂之虐，不戒視成謂之暴，慢令致期謂之賊，猶之與人也，出納之吝謂之有司」（堯曰）行政者如此，則天下可王矣！

孔子的教育思想

孔子是「有教無類」的教育家（衛靈公），他不分貴賤，凡要他教育的人，他「自行束脩以上者未嘗無誨焉」（述而），孔子誨人什麼呢？他教人「學而時習之」（學而），他教人「溫故而知新」（爲政），溫知什麼呢？

孔子在教育方面，無可懷疑，一方面是教人知識，一方面更教人作人，作人要作到成爲君子，作人要作到管理人民，操治政事，而不及農圃。

在知識方面，我們先看看孔子的教育方法；在學的方面：孔子告訴學生們，要知道：「學而不思則罔，思而不學則殆」（爲政），思學並重，不但是在學問知識方面，就是在作人行政方面，也不例外，在這種情形下，孔子的教學方法，就成了自我教育的啓發法與自我教育的灌輸法了，如果孔子再進一步的教給學生們自我（主動）自他（被動）的共同教育法，那就成了千古萬古

教育法的模範了。

孔子爲了教人們學習知識，教人反省與思想，創立新說，建立自己的見解，他用了問答法，也就是蘇格拉底的諸問題，這樣使您不能不思，不能不學，「吾嘗終日不食，終夜不寢，以思，無益，不如學也」（衛靈公），學然後：「默而識之」（述而），這樣，可以成爲：「博學於文」，然後再「一以貫之」（里仁），另外，孔子還教人爲學要誠實：「知之爲知之，不知爲不知」（爲政），這才是真知啊！

爲了達到知，一貫之知，應該具有孔子所說的：「毋意，毋必，毋固，毋我」（子罕）。

從孔子的答問中，我們可以發現孔子的「因材施教」的方法，這個在今天，爲改善我們的教育，對天才兒童的培植，是很重要的。

孔子作人的教學，孔子不但要人們有學問，更要人作人，作人也是一種學問，一種真學問，並不止讀書習藝也。請看他答覆哀公說：「有顏回者好學，不遷怒，不貳過……今也則無」（雍也），作人有德，也是好學。他又說：「弟子入則孝，出則悌，謹而信，汎愛衆，而親仁，行有餘力，則以學文」（學而），學文在作人來說，孔子認爲只是其次，請看他自說：「君子食無求飽，居無求安，敏於事而慎於言，就有道而正焉，可謂好學也矣」（企上），道德就是學問，這還不清楚嗎？蓋此，子夏也說：「賢賢易色，事父母能竭其力，事君能致其身，與朋友交，言而有信，雖曰未學，吾必謂之學矣」（學而）。

作人的學問，就是孔子告訴弟子們的：「爲君子儒，無爲小人儒。」現在，我們且看看孔子們說的君子儒是什麼？君子在古代至少有二義，一是大人君子，即有位之人，一是有盛德之人，前者比如詩經中的：「百爾君子，不知德行」（小雅兩無正），又「凡百君子」，禮記月令：「君子索戒」，孟子

的：「君子犯義，小人犯刑」（離婁上），「無君子莫治野人，無野人莫養君子」（滕文公上）。後者有德之人，大多數出現於論語中的，多是這種意義，至於君子對妻子說是指丈夫，或其他意義，我們在這裏是無暇討論了。

在孔子的教育中，認為君子應該有的特點很多。在論語書中，前後有三十多條，論及君子，約而言之；大致是：一、「君子不器」（為政），不可以一定範圍，來限定君子之才之德。這樣的君子，（二）在衣食方面，並不汲汲以爲事：「君子食無求飽，居無求安」（學而）。「君子謀道不謀食」「君子憂道不憂貧」（衛靈公）。（三）君子不憂不懼，因爲他：「內省不疚，夫何憂何懼」（先進）爲此，君子的生活乃是「坦蕩蕩」（述而）。（四）君子行己方面，俱備各種德行：「君子去仁，惡乎成名，君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是」（里仁）。「在仁之外，君子有義：「君子之於天下也……義之與比」（里仁），「君子……其使民也義」（公治長），「君子喻」（里仁），「君子義以爲質」（衛靈公）。「君子義以爲上」（陽貨）。其他的德行：「君子周而不比」（為政），「君子和而不同」（子路），「君子懷德……君子懷刑」（里仁）；君子重敬，恭，禮：「君子之道四，其行己也恭，其事上也敬，其養民也惠」（公治長）。更有：「君子敬而無失，恭而有禮」（顏淵），「君子脩己以敬」（憲問），君子之於人也：「成人之美，不成人之惡」（顏淵）。「君子有惡，惡稱人之惡者，惡居下流而誦上者，惡勇而無禮者，惡果敢而窒者」（陽貨），「君子泰而不驕」（子路），並且還是謙遜和藹，「君子，孫以出之」（衛靈公），因之，君子對於人知，對於名聲，也並不汲汲追求：「不患人之不己知，「人不知而不慍」（學而），「君子疾沒世而名不稱焉」（衛靈公），實不稱名，爲君子所恥，「君子病無能焉

，不病人之不己知也」（衛靈公）。在這種情形下：「君子求諸己」而不求諸人，「矜而不爭，羣而不黨」（全上）。「君子貞而不諒」（全上），君子有過必改，「君子不以言舉人，不以言廢人」（全上）。君子是務實的，一定要名實相符：「君子行之必可言也，言之必可行也，君子於其言，無所苟而已」（子路）。爲此，「君子恥其言之過其行」（憲問）。爲此，「君子欲訥於言而敏於行」（里仁）。爲此，「君子先行其言而後從之」（為政），君子不爭，爭者只是依禮義罷了。君子有過，「則勿憚改」（學而）。爲什麼君子能這樣呢？因爲「君子上達」（憲問），上達者，知天意也，知天意之於己於人也，故君子有三畏，畏天命，畏大人，畏聖人之言」（季氏），無可懷疑，君子知命了，孔子曰：「不知命，無以爲君子，不知禮，無以立也，不知言，無以知人也」（堯曰）。

對於君子，孔子說的話，不但多，而且中肯，我們不再多引了，最後，我們再提兩段：「君子所貴乎道者三：動容貌，斯遠暴慢矣，正顏色，斯近信矣，出辭氣，斯遠鄙倍矣」（泰伯），君子不但有德，有內在美，其待人接物，外面的儀表，也都動人攝人，使人心服口服。

另外，君子在思想學問與道德儀表方面，孔子也總歸的說了：「君子有九思：視思明，聽思聰，色思溫，貌思恭，言思忠，事思敬，疑思問，忿思難，見得思義」（季氏），够了，孔子對於君子的內涵，對於接受他教育的人所作的期待，我們可以說一方面是平易近人，合情合理，另一方面，我們也可以說：「我聞其語矣，未見其人也」，無疑，只是孔子自道也：「君子之道三」，「仁者不憂，知者不惑，勇者不懼」（憲問），仁，知，勇，爲孔子所說三達德，君子而具有此三達德，則非聖人，可爲完美之人格也，當無疑問矣，那末，我們自然也可以對孔子的教育目的，

儒家思想概說

駱建人

一、「儒」及「儒家」

儒、許氏說文：儒、柔也。段玉裁引鄭氏目錄云：儒行者，以其記有道德所行，優也、柔也、能安人、能服人。顧駿聲通訓定聲引禮記儒行釋文：儒之言優也、和也、言能安人、能服人。又禮記儒行疏：儒、濡也，以先王之道能濡其身。禮玉藻注曰：舒儒者，所畏在前也。揚子法言：君子通天、地、人曰儒。王充論衡：超奇能說一經者為儒生。許氏又曰：術士之稱。周禮天官太宰：儒以道得民。注曰：儒有六藝以教民者。地官司徒：四曰聯師儒。注曰：師儒、鄉里教以六藝者。論語雅也子謂子夏曰：女為君子儒，毋為小人儒。朱子集註：儒、學者之稱。程子曰：君子儒為己，小人儒為人。禮記儒行孔子答魯哀公曰：儒有忠信以為甲冑，禮義以為干櫓，戴仁而行，抱義而處，雖有暴政，不更其所，其自立有如此者。荀子儒效篇曰：邪說畏之、衆人媿之、通則一天下，窮則獨立貴名，天不能死，地不能埋……非大儒莫之能立，仲尼、子弓是也。又曰：法先王、統禮義，一制度、以淺持博，以古持今，以一持萬，……是大儒者也。儒之大意，略見如右。至若儒而成家，衍為宗派，則班孟堅漢書藝文志曰：儒家者流，蓋出於司徒之官，助人君順陰陽、明教化者也。游文於六藝之中，留意於仁義之際，祖述堯舜，憲章文武，宗師仲尼，以重其言，於道為最高。孔子曰：如有所譽，必有所試。唐虞之隆，殷周之盛，仲尼之業，已試之效者也……。

又長孫無忌，魏徵隋書經籍志曰：儒者，所以助人君明教化者也，聖人之教，非家至而戶說，故有儒者宣而明之，其大抵本

於仁義五常之道，黃帝、堯、舜、禹、湯、文、武咸由此，則周官太宰以九兩（兩、耦也。所以協耦萬民，九兩謂使諸侯與民相會耦有九事也。）繫邦國之人，其四曰儒是也……仲尼祖述前代，修正六經，三千之徒，並受其義，至於戰國，孟軻、子思、荀卿之流，宗而師之，各有著述，發明其旨，所謂中庸之教，百王不易者也。

綜以上所述，則儒家之學，則在六經、諸子；儒家之行，則在仁、義、禮、智，今試分章述其宗派，索其源流。

二、儒家之分裂及經學子學發展之過程

六藝之書，就諸子而言，本亦非儒家所得而專，故莊子天下篇嘗言曰：古之人其備乎配神明、醇天地、育萬物，和天下，澤及百姓，……其在於詩、書、禮、樂者，鄒魯之士，摺紳先生，多能明之。詩以道志，書以道事，禮以道行，樂以道和，易以道陰陽，春秋以道名分，其數散於天下，而於中國者，百家之學，時或稱而道之。

蓋經之起源，始於孔子之刪詩書、訂禮樂，贊周易、作春秋。故龔自珍有言：仲尼未生，先有六經。夫子亦自言：述而不作。大抵六經資料，古聖所傳，惟雜難不事剪裁，夫子特加編列次第，去其繁複異端而已！故六經資料，乃亦為百家思想之本源。班孟堅所謂：諸子十家，合其要歸，亦六經之支與流裔也。近人馬一浮先生甚且謂：國學者，六經之學也。蓋以為六藝可以該攝諸學，諸學則不能該攝六藝，乃楷定國學為六藝之學也。其餘至