

孔子學說

梅 貽 寶

孔子是中國人的「至聖先師」；孔子學說，可稱為中國「國魂」。孔學一方面確定了中國文化兩千多年來發展的重心，一方面彰明了中國人人生的精神與價值。孔學的重要性，乃世所公認，而無須費辭的。不過惟其偉大悠久，要想把孔子學說，清楚確切的說明，反而並非易易。在開始闡述孔子學說之前，首先要提出兩點，加以說明，庶乎可以避免若干常常發生的誤會與糾紛。第一點是孔子學說與儒家學說的區別。第二點是孔子學說的資料來源。茲就此兩點分別略加申說：

第一，孔子學說與儒家學說並非一事，不可混為一談。要想明瞭孔子學說，這是先要認清的一點。儒學——亦稱儒教——乃是儒家學派經過兩千多年的發展演變的整體學說。孔學則是孔子本人的學說。其間廣、狹、純、駁，大有區別。儒學當然以孔學為出發點。這個繁複的思想系統，在觀點與內容上，大致可以認為孔學的引申推廣。但是若把儒學略加分析，便顯露出其中若干的派別，若干的門戶。儒家派別的形成，很早已經開端。孔子因材施教，孔門中最有成就的弟子們類別為：

德行：顏淵、閔子騫、冉伯牛、仲弓。言語：宰我、子貢。政事：冉有、季路。

文學：子游、子夏。（論語先進 9：2。以下凡論語引文，不再舉論語兩字。）可見當時的「孔子書院」，毫不強求人人一致。乃是依照個人的天材與興趣，發展他的長處。至於孔夫子的中心思想，弟子們亦各有不同的領悟與解釋。曾子以忠恕為孔子一貫之道（里仁 4：15）；而有子則以孝弟為仁之本（學而 1：2）。到了戰國時期，孟子主性善，荀子主性惡，形成了先秦儒學的左右兩翼。對於先秦儒家學派的分歧一點，韓非子很肯定的說：「儒分為八」。其全文如下：

本文為中國上古史待定稿第四本之一章，審閱人：陳槃先生。

世之顯學儒墨也，儒之所至孔丘也，……自孔子之死也，有子張之儒，有子思之儒，有顏氏之儒，有孟氏之儒，有漆雕氏之儒，有仲良氏之儒，有孫氏之儒，有樂正氏之儒。……故孔墨之後，儒分爲八，墨離爲三，取舍相反不同，而皆自謂真孔墨¹。

一個博大悠久的學派系統，內部發生門戶歧異的現象，可說是勢所必然，無由避免，亦更無足爲病。但是儒學經過兩千多年的發展過程，逐漸的積聚了許許多多觀念與學說。其中有些與孔子學說並無顯著關係，甚且更有些所謂儒家學說，竟然與孔子原意背道而馳的。例如西漢時代，董仲舒諫勸漢武帝罷黜百家，獨尊儒術，被公認爲當代大儒。而董氏的春秋繁露一書，隨處都是些災異符瑞等論說。這顯然是方士之談，不但與孔學無關，而且正是孔子所避而不語的「怪、力、亂、神」（述而 7：21）範圍。董派儒學曾經保持着可觀的勢力，但是這樣的儒學，遠非孔子本意了。以上舉例，只限於古代儒學發展的史料，但已足夠說明儒學與孔學大有區別這一點。本文以孔子學說爲題，取材當以孔子本人的思想爲限。

第二，要研究孔子學說，必須劃清孔子學說的根據，亦即是需要確定研究孔子學說的資料。中國傳統的看法，認爲六經——易、書、詩、禮、樂、春秋——與四書——論語、大學、中庸、孟子——都是儒家經典。他如孝經、孔子家語等等亦曾被視爲要籍。據說六經中的詩、書、禮、樂乃爲孔子所刪定，至於易傳、春秋，則更是孔子的親筆著作。其他各書，或則存有孔子言語，或則引申孔子本意，所以都是研究孔子學說的基本資料，不得忽視的。無奈孔子刪作六經之說，引起若干疑難，前人由宋代開始，早有評議，表示懷疑²。時人以客觀治學態度論斷孔子與六經的關係，大致愈發傾向於沖淡此說一途。其中亦偶有例外：如康有爲仍說：「六經皆孔子所作也」³。多數學人則以爲春秋或爲孔子撰述，其他各經至多只不過由孔子刪贊訂正而已。所以六經只可視爲與孔子有關的文獻——其中一部份是孔子學說的源流，一部份是孔子學說的濫觴。這些經典有參考的價值，而不足爲孔子學說的基本資料。採取如此立場，而予以有力說明的，有陳大齊⁴、馮有蘭⁵、錢穆⁶等等。至於梁啓超⁷與胡適⁸雖然亦承認六經不能一概說是孔子所作，但是他們仍然極力標榜易經與春秋，胡適認爲易經是孔子的形上學的說明，梁啓超認爲「易是孔子哲學的總匯，春秋是孔子政治論的總

滙」⁹。胡適在中國哲學史大綱裏，論孔子哲學時，特別寫一段長達十五頁的專章，講述易經。他說：

孔子學說的一切根本，依我看來，都在一部易經。我且先講易經的哲學¹⁰。但是他這樣的結論，語氣雖然十分肯定，並未舉出任何有力證據來，亦只能說是一位當代學人的見解而已。

嚴格講來，以上所舉這些所謂孔子學說的資料，只有論語一書，乃是孔子及門下弟子在孔子身故不久，把各人存藏有關夫子言行起居的札記，滙集而成。雖有所謂齊論、魯論、古論派系之別，其間出入有限，所記大致可靠。其中參入了些門弟子的言論，以及一些不甚相干的片段文字。不過細心閱覽，揣其大意，孔子的思想，是不難發現的。論語以外，如禮記的檀弓、禮運、坊記、表記、儒行等篇，亦間或載有門人所記夫子的言論。其中大學、中庸兩篇尤堪注意。據說大學是曾子所作，中庸是子思所作，此說恐難據信。但是這兩篇的內容，似乎存有孔子言論與思想，至少亦可視為孔子學說的推演。孟子志在發揚孔子之道，他「言距楊、墨」以及其他「邪說」。孟子這本書中若干章節，用作論語的早期註疏，似乎未為不可。其他經籍，各有問題，未可率以為據。本文旨在闡述孔子學說，乃以論語為主要資料¹¹，以大學、中庸、孟子以及禮記中學，庸以外若干篇章為輔佐資料。

孔子是一位實踐哲學家，而不是一位理論哲學家。當時門弟子所受的教誨很大部份亦是身教。而這兩千五百年來，中華民族所感受孔子的化育，一部份是來自他遺教的訓誨，而另一部份是由於他的人格的感召，所以他的稱號是至聖先師。孔子既然沒有著書立說，而他的言行有同等價值，所以要想闡述孔子學說，勢須搜集他的言的記錄與行的記錄，加以整理編輯，以提出他的學說系統。

孔子學說，依照現代學術分類來講，約可分為道德學、教育學、政治學以及宗教觀感四部份。其中以道德為本，以教育與政治為用，以宗教為道德之引申而造極。為闡述便利，特以教育學說為開端。全文綱目茲排列如下：

孔子的教育學說：

「有教無類」，「性相近，習相遠。」

教學相長

孔 子 學 說

全人教育

啓發教育

教育效果

孔子的道德學說

一貫之道

仁學（孝道）

禮樂

君子

孔子的政治學說

仁政、禮治、人治、身治

正名

近悅遠來，無爲而治

孔子的宗教觀感

天、命、天命

齋、祭、禱

「天何言哉？」

結語

孔子的教育學說

「有教無類」（衛靈公15：38）區區四個字，即是在論語裏，亦要算最短的一章。這四個字却表現了孔子的偉大的革命教育思想。孔子生在純粹的封建時代。當時在教育方面，有政府委任的「教官」，教導一些有公子王孫資歷的學生；此外很少有自由職業的老師，亦很少有平民能够入學受教的學校¹²。「有教無類」這一條教育理想，即是在今日世界上最富最强的美國亦還不能順利實現；而在古老封建的中國情況下，孔子竟然強調高呼，以轉變當時的風氣而肇創一個教育普及運動。其膽其識，自非常人所能及。而且他進而體身力行，杏壇設教。只要一個學生專誠求教，不問出身貴賤，年齡高低，一視同仁，都稱弟子。孔子說：「自行束修以上，吾未嘗無誨焉。」

(述而 7:7)。所以孔門弟子號稱三千。就此一事而論，亦即看得出孔子自謂「述而不作」(述而 7:1)，乃是自謙之辭。他平生的言行很顯然的說明，他是亦述亦作的。他以私人資格設學施教，乃是一項最具體的教育創新¹³。

孔子之所以極力主張開放教育，乃是根據他對於人性的深切瞭解。他說：「性相近也，習相遠也」¹⁴ (陽貨 17:2)。這一章字數亦不多，驟看似乎亦沒有什麼了不起的深辭大意。然而略加思索，就能發現這句話的重要性，這句話前半是確立人性一致的觀察，後半是說明習染與環境對於一個人發展的重要。當今若干科學，有如社會學、人類學、心理學、教育學、生物學等等，都在研究遺傳與環境對於一個人的影響份量。雖然現代研究方法與工具精益求精，遠非上古時代所能比擬，但是他們的結論，大致仍舊不出孔子兩千五百年前的觀察：「性相近也，習相遠也。」聯合國文教處曾於一九五〇年招集國際學者，舉行會議，研討種族問題。該研討會報告書全文十五節，共十一頁，其中只有引文一條，即是論語中「性相近也，習相遠也。」這一章。其結論且謂：「近年來若干科學研究完全支持孔子的論說」¹⁵。孔子這樣的灼見、遠見、先見，使得他不但不愧為中國人的至聖先師，甚且可以稱為全人類的至聖先師。

惟其能體認各人的差別是由環境因素所決定的老師，才能真正體認教育神聖的意義。論語裏記載孔子說過兩次「誨人不倦。」(述而 7:2; 述而 7:34)這大概不是偶然的。孔子勤勤懇懇教導弟子，以完成作老師的神聖使命，概可想見。因為他覺悟了「性相近也，習相遠也」這條真理，所以孔子一面自己盡心竭力做一個好老師，一面大聲急呼「有教無類」，要求教育開放，教育均等，務使人人都有接受教育的機會。中華民族在孔子的號召之下，培養成「萬般皆下品，惟有讀書高」的大眾理想。

再進而言之，論語這兩章經文，不但是孔子教育學說的基礎，而且，亦是中華民族的民主精神的宣言。在孔子心目中，人的本性無大差別，這乃是人類間平等博愛的理論根據。孔子雖然沒有倡導民主政治革命，但他確是燃起了民主思想的火苗。到了後來，孟子坦白的說：「民為貴，社稷次之，君為輕。」(孟子盡心下 7B: 14)那是由來有自的¹⁶。

以上所說，都是有關孔子教育學說的基本觀念。因為孔子對於人性有正確而深入

的瞭解，所以他很自然的成爲一位忠心熱誠的教師。但是孔子稱得起爲中華民族的「萬世師表」，還不只於是因爲他有一片教師的赤誠而已。他對於教學的方法與內容各方面，都有獨到的體認與實施。茲逐項略加說明如後：

近代西洋教育學界提倡「教學相長」，或說「且做且學」的原則，彷彿是一項新發明。這一項學說當然很有價值。大凡一位教師要保持他教學的效率與興趣，他必須自己不斷的努力上進。但是這項原則，孔子却早已體身力行，顯然他亦已發現了這一條真理。論語裏論「學」的篇章很多，而其中若干條是指孔子而說，或是孔子自謂，茲略舉數條如下：

子曰：學而時習之，不亦說乎？（學而 1：1）

子曰：吾十有五而志於學。（爲政 2：4）

子曰：吾嘗終日不食，終夜不寢，以思，無益。不如學也。（衛靈公 15：30）

子曰：十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好學也。（公冶長 5：27）

子曰：三人行，必有我師焉。（述而 7：22）

子在齊聞韶，三月不知肉味，曰：「不圖爲樂之至於斯也。」（述而 7：14）

子曰：默而識之，學而不厭，誨人不倦，何有於我哉？（述而 7：2）

子曰：……抑爲之不厭，誨人不倦，則可謂云爾已矣。（述而 7：33）

由以上幾條論語經文，可以看出孔子在學問一途，是一位「知之者」、「好之者」，而且「樂之者」。教育作業的骨幹當然是學習。而學習並不限於學生。教師一面教導學生，一面仍舊要繼續學習。這樣才能引起學生學習的興趣，以及維持教師自己的進益與興趣。這就是教育學所說的「教學相長」的原理，而亦就是孔子教學生活的濃縮寫真。孔子以六藝授徒¹⁷，但是並非死板的爲諸生講述而已。孔子自己雖然成就很高，然而仍舊不斷的努力上進。由經文中所用的「志」、「習」、「思」、「好」、「樂」、「不厭」幾個字，可以看得出孔子是實行「教學相長」或「教學並進」的教育原理的。教師領導學生共同學習，亦可謂之爲一種「身教」，亦即是孔子在教育學說上另一項偉大貢獻。

就教學內容而論，孔門教育方針可稱之爲全人教育。六藝在當時是指禮、樂、射、御、書、數六事而言，約略等於今天的美育、體育、智育三門類。孔子以六藝授

徒，顯然是施行三育並重的教育。這已經超出書本的傳授，文字的講述了。而在這智、體、美三方面的進益以外，孔子更注重健全完美的人格的培养。論語說：「子以四教：文、行、忠、信。」（述而 7：25）論語另一章說的更清楚：「子曰：弟子入則孝，出則弟，謹而信，汎愛衆，而親仁。行有餘力則以學文。」（學而 1：6）孔子教導他的弟子們，必須去努力實行做人的道理，培養諸般的德行，才可以進而研討學問。由學行並進，相輔相成的功效，以達成全人的發展，實現完人的理想。孔子以全人教育、完人教育為他的教育理想。他自己更是坐而言，起而行，有作有爲，有操有守的大丈夫的典範。在吳道子畫的「先師孔子行教像」上，孔子腰間是佩劍的¹⁸，這亦可見唐朝以前一般人心目中的孔子的風格。孔子的全人、完人理想，包括公民、公僕觀念。立德、立功、立言三不朽之說¹⁹，在孔子時代，已經流行。孔子在魯國短期從政以外，他周遊列國十四年，栖栖皇皇，席不暇煖，目的還是希望亂中求治，救民出水火。孔門弟子從政的人很多，其中仲田、宰予更是因為忠於職守，死於國難。這一切都是說明孔子教育理想乃是全人教育、完人教育，包括公民教育。這樣教育應該培養出德、智、體、羣、美各育並進，手腦並用，退可以獨善其身，進可以兼善天下的社會領袖，國家棟樑。後來儒士的造型，演變成了一個四體不動，五穀不分的白面書生。這同孔子教育理想不但無關，甚且可以說是一個諷刺。

孔子教學的方法，完全合乎啓發式教育的原理。首先他說一個人要想求學，必須打破成見。論語說：「子絕四：毋意、毋必、毋固、毋我」（子罕 9：4）。隨著，他要求絕對的學問誠實。「子曰：由，誨汝知之乎！知之爲知之，不知爲不知，是知也。」（爲政 2：17）。有了虛心與誠實這樣作學問的先決條件，才好努力憤發，學思並用，舉一反三。孔子說：「學而不思則罔，思而不學則殆。」（爲政 2：15）又說：「不憤不啓，不悱不發。舉一隅不以三隅反，則不復也。」（述而 7：8）孔子是一位很熱誠的恩師，但是他對於門生們要求很嚴，要他們努力，運用他們的頭腦，竭盡他們的才智，求學上進。這位老師給門生們若干的指導與啓示，但是學識硬要他們自己探討追求。換言之，他絕不作填鴨式的教學老師。孔子甚且說過他自己並沒有什麼了不起的知識；他只會引導別人做一個澈底的檢討。論語說：「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 9：7）

孔 子 學 說

這是說，每個人都有若干知識，只是他頭腦不清楚，不知運用有條理的思維，一派胡思亂想。所以只顯得是個愚拙鄙夫。孔子對於這樣一個俗人，加以問詢，予以引發，那人便能清醒過來，辨認是非。稍後於孔子，索格拉底斯（公元前470？—399）在希臘、雅典完全運用啓發對話方式，探求真理。索氏本人因為引起了許多人的厭煩羞惱，被雅典大衆法庭，判處死刑。但是他奠定了西洋文化中真理至上的品德。索氏所用的探索手法，後世教育學課本上稱爲索氏方法，亦稱知識助產術。孔子早已在中國古代，運用啓發手法教導諸生。可謂東西上古兩大教育家，不謀而合，相得益彰了。

孔子施行啓發式教育，時而收到很好效果。論語以下三章，都是記載門人受了啓示而有所發明，深使孔子感覺滿意：

子貢曰：「貧而無諂，富而無驕，何如？」子曰：「可也。未若貧而樂，富而好禮者也。」子貢曰：「詩云：如切如磋，如琢如磨。其斯之謂與？」子曰：「賜也，始可與言詩已矣。告諸往而知來者。」（學而 1：15）

子夏問曰：「『巧笑倩兮，美目盼兮，素以爲絢兮。』何謂也？」子曰：「繪事後素。」曰：「禮後乎？」子曰：「起予者，商也，始可與言詩已矣。」（八佾 3：8）

子謂子貢曰：「汝與回也孰愈？」對曰：「賜也何敢望回？回也聞一知十，賜也聞一知二。」子曰：「弗如也。吾與汝弗如也。」（公冶長 5：8）

以上三章經文涉及子貢、子夏、顏回，孔門三大弟子，不但說明孔門施教的方法氣氛，亦表達了孔門師生情誼的自然流露。

孔子對於顏回最爲賞識。顏子的境遇在門弟子中最爲艱苦。孔子說他「一簞食，一瓢飲，在陋巷。人不堪其憂，回也不改其樂。」（雍也 6：10）顏回在這樣簡陋的處境中，不但安之若素，處之泰然；而且對於夫子的博大精深之處最能體認。他有下一段說話：

顏淵喟然嘆曰：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，既竭吾才，如有所立，卓爾，雖欲從之，末由也已。²⁰（子罕 9：10）

顏回對於夫子這樣的崇揚，已經不限於一事一物的啓示發明而已，乃是長期的教誨薰

染的結晶。顏子受了夫子偉大人格的感召，一面使他努力上進，「欲罷不能」，一面又讓他惶恐途程遠遠，深怕難有所成。後來司馬遷所說的「詩有之：『高山仰之，景行行止。』雖不能至，然心嚮往之」²¹。實與顏子所云，有共鳴之處。顏回在世的時候，夫子一再的稱賞他「賢哉回也。」（雍也 6：10）孔子聽見顏回的死訊，他呼叫「噫，天喪予！天喪予！」（先進 11：8）。夫子故後，門人服喪三年，而子貢廬於冢上，凡六年。惟獨顏回先夫子而去，無由守喪，自古及今，師生情誼間一大憾事也。

孔子學說很大一部份是教育學說，所以他被稱為「至聖先師」、「萬世師表」。論語是門弟子們所彙集的孔子言行錄，開宗明義第一篇第一章即是家喻戶曉的「子曰：學而時習之，不亦說乎」。亦就可見教育在孔子學說中所佔地位的重要。孔子以「做到老學到老」的奮發學習精神，領導諸生，共同上進，「下學而上達」（憲問14：37）。把有關教育的孔子言行的記錄聚集整理後，可以看後出他的教育思想。約有下列數端：（一）人人教育，亦即公開教育。他說「有教無類」。而這是基於「性相近也，習相遠也。」的信念。（二）個人教育。孔門弟子三千，通六藝者亦有七十二人。其中年歲長幼，品位尊卑無所不有，而個人性格興趣亦多有差別。孔子都能因人施教，使得每個學生得到最大收穫。以下論語一章，記載兩位門人，先後向夫子問同樣問題，而夫子的回答，大不相同，可以說明孔子的因人施教，因材施教的個人教育原則：

子路問聞斯行諸？子曰：「有父兄在，如之何其聞斯行之？」冉有問聞斯行諸？子曰：「聞斯行之。」公西華曰：「由也問聞斯行諸，子曰：有父兄在。求也問聞斯行諸，子曰：聞斯行之。赤也惑，敢問。」子曰：「求也退，故進之。由也兼人，故退之。」（先進11：21）

（三）全人教育。孔子以六藝授徒，所包括的方面已經很廣。而他更把「行」擺在「學」的前面，他說「行有餘力，則以學文」。全人教育的目的，在使得一個人的品德、學術、美感、健康，各方面都獲得平衡發展，以達成完人的理想，且能擔任公民公僕的職責。大學所說的「大學之道，在明明德，在新民，在止於至善。」亦即是孔子的全人教育，完人教育的理想。

孔子在當時封建社會，私人設學施教，乃是中國教育史上文化史上一項劃時代的作業。他瞭解人性相近，所以教育重要。這更是一項真知灼見。他平生沒有脫離教

師崗位，造就了若干的大儒，而使得中國文化學術重心發生轉移。以前中國文化權威都寄託於朝廷官府。自從孔子倡辦教育以來，這權威重心逐漸轉移到私人學士，同時在中國人心中養成「師道至上」的觀念。舊式學房中並且供奉「天地君親師」的牌位。國際文化界有人說，尊重教師，世界上沒有比中國人更隆重的。這一切的成就，都歸根於孔子的教育學說。所以孔子受中國人尊重為「至聖先師」，為「萬世師表」，當之無愧。而中華民國近年來創設教師節，即指定孔子誕辰，公曆九月二十八日²²，為節日，尤稱允當。

孔子的道德學說

孔子學說的核心當然是他的道德學說。道德學說以個人的修養為主題，以成賢成聖為目的。修養到了最高階層，更要涉及一個人的性靈覺悟，那亦就是天人相與的境界了。孔子一再講到一貫之道，他心目中必然有一個學說重心。但是這重心到底是什麼，夫子自己沒有明說，留待門人們各自體認，所以引發了若干的猜測，即是及門的弟子們意見亦不一致。吾人根據論語經文，作一逐步闡述如下：

第一：論語說：

子曰：「賜也，汝以予為多學而識之者與？」對曰：「然。非與？」曰：「非也，予一以貫之。」（衛靈公15：2）

這一章經文說明孔子惟恐門弟子沒有看出來他的思想重心，因而捨本逐末。即使高徒如子貢者，亦難免發生誤會，需要指點。

第二：這個一貫之道，孔子非常重視。他不但說：「誰能出不由戶，何莫由斯道也？」（雍也6：17），而且說：「朝聞道，夕死可矣。」（里仁4：8）可見得這個道乃是一個人的言行舉動的根據以及尺標。充其極，一個人果然體認了道，即是死亦無憾。中庸說：「道也者，不可須臾離也，可離非道也。」（中庸第一章）可以看作孔門弟子就夫子所說的一貫之道原意，加以引申。

第三：曾子認為夫子的一貫之道即是忠恕。

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。」（里仁4：15）

不過，有子却另有所見，以孝弟爲仁之本：

有子曰：「其爲人也孝弟，而好犯上者，未之有也。不好犯上而好作亂者，未之有也。君子務本，本立而道生。孝弟也者，其爲仁之本與？」（學而 1：2）

孔子曾對子貢說過「恕字」可以作爲終身行之的一言。

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。」（衛靈公 15：23）

所以後世學究們就根據曾子的話，以忠恕爲孔子的一貫之道。

第四：如果仔細研讀論語的話，不難發現，在忠恕、孝弟、信義諸多德行背後，更有一個「仁」的觀念，爲他們的基礎，爲他們的泉源。在一切德行中，論語言仁的記載爲最多——約計五十八章，一百零八見²³。而說的亦最肯綮，此點下文當有敘述。自程、朱以來，論者大都以仁爲孔子思想的神髓，亦卽是一貫之道。當今講孔子學說的，尤其多就此一點，予以發揮²⁴。

第五：仁與忠恕的關係需要澄清。但此節並不繁難。茲先舉論語說仁而關涉忠恕的兩章如下：

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 12：2）

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。」（雍也 6：28）

以上第一條孔子答復仲弓問仁，提到己所不欲，勿施於人。第二條孔子答復子貢問仁，由負面的己所不欲勿施於人，進而申說到正面的己立立人，己達達人的觀念。孟子後來更引申一句，說：「強恕而行，爲仁莫近焉。」（孟子盡心上，7A：A）由此可見仁與忠恕是合而爲一的。

第六：實際說來，仁是至德，統攝其他諸德，忠恕亦包括在內。所以說仁是孔子的一貫之道，並不與曾子、有子的瞭解，有任何違背。

以上敘述，旨在確立仁卽是孔子的一貫之道。以下分三段敘述孔子道德學說。第一段講仁，兼及其餘諸德，但限於篇幅，卽不另爲逐條述說。第二段講禮樂。禮樂觀

孔 子 學 說

念乃孔子學說中之一特點，兩千年來影響中國人個人陶養，社會風氣，至深至鉅。而且禮樂觀念爲中國道、墨、法諸家所避而不談，且爲世界一切其他思想主流所忽略。是以成爲中國儒家文化之特徵。本文特敘禮樂一段，以與仁爲孔學表裏。第三段講君子，作爲孔子道德學說的具體表現。

仁是孔子學說的重心，亦即是夫子對門生們所講的一貫之道。如能對仁的概念獲有清楚認識，則孔子學說亦就能得其竅要了。論語講仁的篇章很多，但並不能舉其一二而得一清楚定義或界說。以下數條都涉及仁的性質或內容。合而觀之，約可窺測孔子的仁學的梗概：

樊遲問仁。子曰：「愛人。」（顏淵12：22）

子曰：「唯仁者能好人，能惡人。」（里仁4：3）

子曰：「智者不惑，仁者不憂，勇者不懼。」（子罕9：28）

子曰：「智者樂水，仁者樂山，智者動，仁者靜，智者樂，仁者壽。」（雍也6：23）

子張問仁於孔子。孔子曰：「能行五者於天下，爲仁矣。」請問之。曰：「恭、寬、信、敏、惠。恭則不侮，寬則得衆，信則人任焉，敏則有功，惠則足以使人。」（陽貨17：6）

仲弓問仁。子曰：「出門如見大賓，使民如承大祭。已所不欲，勿施於人。在邦無怨，在家無怨。」（顏淵12：2）

樊遲問仁。子曰：「居處恭，執事敬，與人忠，雖之夷狄，不可棄也。」（子路13：19）

樊遲……問仁。曰：「仁者先難而後獲，可謂仁矣。」（雍也6：20）

子曰：「巧言令色，鮮矣仁。」（學而1：3）

子曰：「剛毅木訥近仁。」（子路13：27）

司馬牛問仁。子曰：「仁者其言也訥。」（顏淵12：3）

以上論語論仁數章，說明仁的概念的輪廓。諸多門人問仁，夫子所答不同。樊遲問仁三次，三次回答亦不一樣。這乃是一面因爲因人施教，一面亦因爲仁的概念含義甚廣，包含若干德行。

「仁」之一字在中國上古文獻中出現甚晚。東周以前的文獻中，包括甲骨金石，並未一見。東周以來，仁字方才出現²⁵。而把仁字作為一個基本概念，推舉為全部思想的一貫之道，乃是孔子的獨特成就。在孔子時代，仁的意義有種種說法，並不太固定，由上文所列舉論語各章可見一斑。孔子加以重視後，「仁」的概念的意義，更有各層次的不同。如能把握此淺度深度各層意義，重讀論語講仁各章，則可發明若干新義，或覺豁然貫通，因而亦更能體認孔子學說之博大精深。

仁的最淺顯解釋，即是愛人，有如孔子回答樊遲所云。仁乃愛人一說，切合古訓。中庸說：「仁者人也，親親為大。」（哀公問第二十章）鄭康成注曰：「人也讀如相人耦之人，以人意相存問之言。」許慎說文解字說：「仁，親也，從人二。」說文段注更謂：「人偶猶言爾我親密之詞，……故其字從人二。」仁字作愛字解，固然可通，但並不處處可通。僅就上舉論語數章而論，亦就能看得出仁字在愛字以外，必然另有廣義、深義，才能把各章統攝說通。

「仁」字的字形是從「人二」。但是「人二」的字形並不只含「親」義，或「爾我親密」義。「人二」很自然的表達更較寬廣的爾我相守，爾我交通等義，亦即是鄭康成所說的「以人意相存問之言。」中國傳統社會很注重鄉黨鄰里，西洋近代學術有社會學一科。無論中西，人類生來便不能離羣索居，必需與他人交往。魯賓孫漂流記把這一點用小說手法說的清清楚楚。亞里斯多德早在兩千多年前就直接了當說過，「人是政治（亦即社會）動物。」社會一詞在英文為 society，字根為拉丁文的 socius 義為伴侶。可見這「從人二」的「仁」字的意義，不限於「爾我親密」，可認作人類交往的基礎，亦即是社會關係的法則。如此說來，「仁」固然包涵「爾我親密」，但是他已超越兩人的情誼，而擴充到人類的團結感情了。

進而言之，「從人二」當然是「從二人」的意思。中文文法不大注意名詞的少數多數的差別。中文可說是很別緻的語言。世界上多數語言都清楚的標誌一個名詞的多數、少數。姑就仁字而論，設若「仁從人二」更換為「仁從人一」，那就無從多說「仁」的意義與「人」的意義（亦即人性）的關係了。因為「人」成了「仁」的孤例。孤例、孤證都是很危險的論斷根據，那是無須贅言的。所可幸者，吾們所討論的乃是「仁從人二」。「人二」不是「人一」。「人一」是單數；「人二」是多數。多數就

是多數，由二到無限都一樣是多數。中文二「木」成「林」是一個很清楚的例子。是以「仁從人二」不但有「爾我親密」義，有「以人義相存問之言」義，有人類團結感通義，而且更有人類本性的內容（亦即人之所以爲人）義。仁是抽象的概念；人是具體的實物。「從人二」可以解爲多數人乃仁的複例。換言之，仁的意義可由人的共象獲得，而諸多人的共象必然是人類的本性，所以仁乃是人的本性。反過來說，人類的本性即是仁！仁乃是人類的本性，所以中庸說：「仁者人也」，所以孟子說：「仁也者，人也。」（盡心下 7 B）亦所以朱熹注此條說：「仁者，人之所以爲人之理也。」（朱熹：孟子集注、盡心下 7 B）這是孔子的一大發明，他能用自覺的悟性體認出仁的本體即是人性，仁的運用即是人道。故而孔學即是仁學。英文有 human 與 humane 兩個字，同出乎拉丁文的 humanus 字根。human 意爲人或人類；humane 意爲仁慈，亦即人所應俱有的情誼，中西印證，可謂不謀而合²⁶。

仁既然是人的本性，一切的人都有仁，無論貧富貴賤，智愚賢不肖。所以論語有以下兩章：

子曰：「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。」（述而 7：30）

子曰：「……有能一日用其力於仁矣乎！吾未見力不足者。……」（里仁 4：6）這樣說來，仁是很簡單，很普遍。但是仁有仁籽、仁果之分。其間大有距離。這裏所說「我欲仁，仁斯至」的仁只是仁籽。用孟子的語詞來講，亦可說是「仁之端」。這個仁籽，人人都有，除非一個人喪盡了天良，那是例外。但是人人都有仁籽，並不等於人人都稱得起是「仁人」。只是把仁籽培養成仁果的人，才稱得起是仁人。成仁果是一個了不起的成就，孔子認爲仁與聖一樣的崇高難致。他很謙虛的說，他自己不敢承當這樣崇高的名聲：

子曰：「若聖與仁，則吾豈敢？抑爲之不厭，悔人不倦，則可謂云爾已矣！」（述而 7：34）

孔子對顏淵倍加賞識，逾格的嘉許他，亦只說：

子曰：「回也，其心三月不違仁，其餘則日月至焉而已矣！」（雍也 6：6）可見得爲仁是何等的困難。每個人都賦有本性的仁籽，但是仁籽都需要培養。在論語講六言、六蔽一章裏，孔子說，「好仁不好學，其蔽也愚」（陽貨 17：8）。爲仁需

要學習。學習爲仁最早的時期，最自然的環境即是家庭。一個兒童對親長行孝，即是爲仁的初步。孝悌爲仁之本。中庸說：「仁者人也，親親爲大。」（哀公問第二十章）由近及遠，推而論之，孔門的一切學習都是爲成仁果而學習。

以下顏淵問仁一章最富意義，茲先錄原文如下：

顏淵問仁。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 12：1）

孔子指示顏子爲仁之道在克己復禮，即是約束自己，來踐行禮²⁷，因而本性的仁得以彰顯。果然能做到這一步，則「天下歸仁焉。」「天下歸仁」前人有的注爲「事事皆仁」（程注），亦有的注爲「則天下之人皆與其仁，極言其效之甚速而至大也。」（朱注）。一個人能修成仁果，對於事物人羣必有莫大影響，自不待言。不過如此注解的觀點，都是使「天下」歸向那成仁果的人。另外一解乃是，一旦人能達成仁果，他即可感覺他的本性的仁與天下人的本性的仁，原是一個仁。因爲仁是人類的共象，仁人與整個人類自然的溶爲一體。這即是人我不二的澈悟。再進一步，那便是「民胞物與」的境界了。所以說「天下歸仁」不只於指外界人物受感召，而發生良善變化，而主要所指乃是仁人內心的人我合一的大澈大悟。

仁人的心境達到了這樣情況，可謂登峯造極。施之於教育自然是有教無類；施之於政治則是天下爲公。但是這樣的仁境，得之甚難，失之頗易。孔子說過以下兩條，對於有志於仁的人，作爲一面勉勵，一面警誡：

子曰：「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 4：5）

子曰：「志士仁人，無求生以害仁，有殺身成仁。」（衛靈公 15：8）

中國文化在孔子的教化下孕育長成。中國歷史記載了許多偉大人物。姑以岳飛、文天祥兩人而言，其悲壯事蹟，感動天地，自不待言。而其偉大犧牲之動機，乃超乎執干戈衛社稷的義務，文天祥的正氣歌開頭便說「天地有正氣。」這些位聖賢所殉的乃是天地間的正氣，亦即那形而上的仁、義；至於殉國，倒還居其次了。

禮樂在中國文化中佔有很重要的地位。古代教育以六藝爲宗。禮樂、射御、書數約略等於今天所說的美育、體育、智育三方面。禮樂的興廢亦可用作衡量政治成窳的

標尺。孔子曾說「事不成，則禮樂不興。」（子路13：3）可見得禮樂對於個人修養以及社會安寧，都有莫大影響。但是先秦諸子，如道家、墨家、法家等，對於禮樂並未促進，墨家且以節用為理由鼓吹非樂。世界各大思想主流亦少有以禮樂為重要題目的。惟孔子在諸德中，十分標榜禮樂，禮樂因而成了孔子學說之一特點，允應予以闡述。

論語時而單言禮，時而併言禮樂，其間並無重要區別。孔學可以說是以仁為體，以禮為用，互為表裏。仁存乎心，禮見之行。無仁禮即不興，無禮仁亦難現。論語以下三章，都是說明禮與仁的密切關係：

子曰：「人而不仁如禮何？人而不仁如樂何？」（八佾3：3）

子曰：「禮云，禮云，玉帛云乎哉？樂云，樂云，鐘鼓云乎哉？」（陽貨17：11）

顏淵問仁。子曰：「克己復禮為仁，一日克己復禮，天下歸仁焉。」（顏淵12：1）

論語裏很少專門言孝的篇章。孝乃是本性的仁對於親長的表現。這樣至情亦要合乎禮才算完善。孟懿子問孝，孔子回答說「無違。」隨著解釋說：「生，事之以禮；死，葬之以禮；祭之以禮。」（為政2：5）

禮既然是仁的一種作用，所以他不但有外在表達一方面，更有內在心情一方面。禮的內心情境是恭敬辭讓，外在表達則包括品節儀文與政治制度兩端。孔子言禮，注重點多在內心情境，仍舊不脫離仁的發揮。後來荀子言禮，把重心點轉移到儀文制度，再推一步，則荀子的禮制，便轉而為法家的法制了。論語以下諸章旨在說明為禮內心的情境遠較外貌為重。只要有純厚的心情，儀文儉素些，於禮亦無傷：

林放問禮之本。子曰：「大哉問！禮，與其奢也寧儉。喪，與其易也寧戚。」

（八佾3：4）

子夏問曰：「『巧笑倩兮，美目盼兮，素以爲絢兮。』何謂也？」子曰：「繪事後素。」曰：「禮後乎？」子曰：「起予者，商也，始可與言詩已矣。」

（八佾3：7）

子曰：「先進於禮樂，野人也；後進於禮樂，君子也。如用之，則吾從先進。」

（先進11：1）

子曰：「居上不寬，為禮不敬，臨喪不哀——吾何以觀之哉？」（八佾3：26）

子夏曰：「……君子敬而勿失，與人恭而有禮，四海之內，皆兄弟也。……」

（顏淵 12：5）

孔子言禮，屢次提及「立」字。論語有關經文如下：

子曰：「興於詩，立於禮，成於樂。」（泰伯 8：7）

子曰：「不知命，無以爲君子也；不知禮，無以立也；不知言，無以知人也。」

（堯曰 20：3）

鯉趨而過庭。曰：「學禮乎？」對曰：「未也。」「不學禮無以立。」鯉退而學禮。（季氏 16：13）

孔子晚年有一段自述，亦說到「三十而立」（爲政 2：4）。所謂立，乃是立己立人，近者立身，遠者立國。要想做到卓然而立，必須內存恭敬辭讓之心，外有儀文節度之行。所以說「立於禮」。

禮有節制作用。毫無節制的言行舉動稱之爲無禮，爲粗暴。但是禮的功用主要在調節，而不在限制。中庸所說：「喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和」（中庸第一章）的中和狀態，乃是情感的表達完全合乎禮節尺度。論語說：

子曰：「恭而無禮則勞，慎而無禮則蕙，勇而無禮則亂，直而無禮則絞。」

（泰伯 8：2）

恭、慎、勇、直，都是美德。但是不經禮的調節，則毫無規範，反而成了德行的累贅，所謂「過猶不及」（先進 11：14）是也。子貢問「君子亦有惡乎？」夫子回答他說：「有惡。」以後列舉四項，「勇而無禮者」卽是四項之一。（陽貨 17：23）顏淵請問爲仁之目，子曰：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」（顏淵 12：1）所以顏淵喟然讚嘆夫子的偉大的時候，他提到：「夫子循循然善誘人，博我以文，約我以禮。」

禮樂對於人生俱有美化作用。論語說：

子曰：「君子義以爲質，禮以行之，孫以出之，信以成之——君子哉！」（衛

靈公 15：18）

子路問成人。子曰：「若臧武仲之知，公綽之不欲，卞莊之勇，冉求之藝——文之以禮樂，亦可以爲成人矣。」（憲問 14：12）

孔子曰：「益者三樂，損者三樂。樂節禮樂，樂道人之善，樂多賢友，益矣。

……」(季氏16：5)

以上各章，講到君子、成人，所應俱備的品德中，都列舉了禮樂。禮樂亦更是人生一項有益的嗜好。

禮樂對於社會政法能發生重大影響，那是很顯然的。諺云：「移風易俗，莫善於樂；安上治民，莫善於禮」²⁸。本文末段講述孔子政治學說，當就孔子的禮治思想，有所說明。本段講禮，即以此為限，而不涉及禮與治的關係。

君子是孔子道德學說的具體表現。論語裏講君子的篇章很多。大部份所講的乃是一位才德具備的上人，但是並不盡然。論語裏的君子，有幾條顯然是指有位有勢，居上臨下，而與才德並無大關係的人。茲先澄清此點。以下論語各章所指的都是在上位的君子：

季康子問政於孔子，……孔子對曰：「……君子之德風，小人之德草。草上之風必偃。」(顏淵12：19)

子路問君子。子曰：「修己以敬，……修己以安人，……修己以安百姓。修己以安百姓，堯舜其猶病諸！」(憲問14：45)

子曰：「……君子篤於親，則民興於仁。故舊不遺，則民不偷。」(泰伯8：2)

孔子的時代盛行封建制度。貴賤高下，區別分明，不得擅越。當時的「君子」名詞，一如公子、王孫，狹義所指即是君王的兒子，廣義的亦限於統治階級。所以論語裏有幾章講「君子」而所指在統治階級，無足為怪，亦無足為病。孔子的偉大處乃在他能把「君子」的意義，由統治階級變化為才德具備的賢人。在孔子以前，君子是貴族的標幟。君子之所以為貴，只憑他出生在貴族家庭，實際上他可以是一個卑鄙齷齪的小人。由於孔子的施教，「君子」的意義發生了革命性的轉變。「君子」為詞，完全脫離了他的字根，而變為一切學子修養的目標。是以在論語裏講論君子的各章中絕大部份是講新義的君子。但是舊義的君子在論語裏亦還留有痕跡，適足以表明這新舊兩義的演變。孔子自稱「述而不作」，亦就有人根據這一句話說孔子是老頑固，在開倒車。我們稍微的想想孔子所作所為，就看得出他是一位有膽有識，別具隻眼的大思想家。他自稱「述而不作」，只是謙虛的言談，毫未妨碍他的創新思想。有如教育的開

放以及君子意義的推陳出新，都是孔子的創新思想的很好的例子。孔子可以說是既述且作。

孔子所說的君子乃是一位有學有識，才德具備的賢人。論語以下幾章是說明君子應有的條件：

子曰：「……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 4：5）

子曰：「質勝文則野，文勝質則史。文質彬彬，然後君子。」（雍也 6：17）

子曰：「君子義以為質，禮以行之，孫以出之，信以成之——君子哉！」（衛靈公 15：17）

子曰：「君子博學於文，約之以禮，亦可以弗畔矣夫。」（雍也 6：25）

（顏淵 12：15 重出）

成為君子的因素有種種，大略仍是以仁義為體，以禮文為用。體用協和，可稱為「文質彬彬」。孔子對於這樣為人表率君子十分重視。他屢次說他的造詣還算不得君子。他說「躬行君子，則吾未之有得。」（述而 7：33）又說：「君子道者三，我無能焉。」（憲問 14：28）孔子所說的「三」乃是指着仁、智、勇而言。不過子貢加了一句接語：「夫子自道也。」這亦可表明孔子的自謙，以及門人的崇仰。

孔子惟恐門人對於君子新義的認識仍有模糊遊移的地方，所以不厭其煩的用君子與小人比對的方式，來申說兩者不同與對立的各點。茲擇尤列舉數條如下：

子曰：「君子坦蕩蕩，小人長戚戚。」（述而 7：37）

子曰：「君子喻於義，小人喻於利。」（里仁 4：16）

子曰：「君子求諸己，小人求諸人。」（衛靈公 15：20）

子曰：「君子上達，小人下達。」（憲問 14：23）

子曰：「君子懷德，小人懷土。君子懷刑，小人懷惠。」（里仁 4：11）

孔子曰：「君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。小人不知天命而不畏也，狎大人，侮聖人之言。」（季氏 16：8）

子路慍見，曰：「君子亦有窮乎？」子曰：「君子固窮；小人窮，斯濫矣。」

（衛靈公 15：2）

君子本為貴族之尊號。孔子打破了家世貴賤的階級觀念，而代以個人才德修養高低觀念。孔子所標榜的君子以仁、義、禮、智諸德為條件。君子超越常人，以其能發揚人性之至善，實踐人生之真諦，自孔子以來，君子就成了中國學人的學習榜樣，亦就是孔子道德學說的具體表現。由君子階段，再努力不輟，繼續修養，則可入聖人之室。聖人為學人修養之登峯造極，集諸德於一身，妙用顯行，臻神化之境。故而求聖亦就牽涉到人的性靈生活。另節敘述孔子的宗教意識，當有申論。本節講述孔子道德學說，即以君子觀念為結束。

孔子的政治學說

孔子一生七十多年間，至少發生了一百零七次大小國際（諸侯國）戰爭²⁹。孔子政治學說的課題是亂中求治。這亦是先秦諸子的共同課題，所以中國哲學大都涉及政治問題。孔子以仁為一貫之道。仁學施之於教育則推演為「有教無類」。用之於政治則標榜民為邦本。這是很自然的體用關係的發揮。孔子政治學說可以稱之為人政、仁政、德治，或人治。雖然當時是封建社會，孔子的政治學說却種下了民主觀念的種籽，而引發出孟子的民貴君輕的呼聲。

既然民為邦本，人民的福利乃是政府的主要責任。人民福利大致有兩部份，一部分屬於經濟方面，一部分屬於教化方面。論語下列一章說明富民，教民這兩種觀念：

子適衛，冉有僕。子曰：「庶矣哉！」冉有曰：「既庶矣，又何加焉？」曰：

「富之。」曰：「既富矣，又何加焉？」曰：「教之。」（子路 13：9）

孔子很清楚的認定富民是政府的第一要務。他稱讚子產，說他「有君子之道四焉」，「其養民也惠」（公冶長 5：16）即是這四道之一。孔子未曾言及如何增加生產，如何富裕民生。但是他提出了一個重要而必須防範的警告——「不均」。

孔子曰：「……丘也聞有國家者，不患寡而患不均，不患貧而患不安。蓋均無貧，和無寡，安無傾。夫如是，故遠人不服，則修文德以來之。既來之，則安之。」（季氏 16：1）

貧富懸殊必然導致紊亂。民與民間固然是如此，官民之間，尤忌不均。官富民貧，定要激起變亂。論語裏記載了一章魯哀公問孔子門人有若的談話。有若的結論說：「百

姓足，君孰與不足？百姓不足，君孰與足？」（顏淵 12：9）貧富甘苦，君民與共的原則，是孔子政治思想的一端。有若在這一章的言論，可以視為孔門的發言人。

富民是使民衣食無缺的物質福利。這乃是為政的起碼任務，但並不是最終目標。孔子與子貢有一段議論，比較各項政事的輕重先後。這一段論語經文如下：

子貢問政。子曰：「足食，足兵，民信之矣。」子貢曰：「必不得已而去，於斯三者何先？」曰：「去兵。」子貢曰：「必不得已而去，於斯二者何先？」曰：「去食。自古皆有死，民無信不立。」（顏淵 12：7）

富民以後必須施以教誨，其最後標的乃在使人人能講信修睦，崇德知恥。所以講次序，為政應該先富民而後教民；講輕重，則教化遠重於豐衣足食。遭遇到必不得已的情況，寧可「去食」，不可亡信。孔子政治思想在這一點似乎超越常情，而實際亦正是彰顯他的偉大的地方。

亂中求治，有種種不同的途徑。孔子很注重正名一途，以下論語各章都與正名有關：

孔子曰：「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。自諸侯出，蓋十世希不失矣；自大夫出，五世希不失矣；陪臣執國命，三世希不失矣。天下有道，則政不在大夫。天下有道，則庶民不議。」（季氏 16：2）

子路曰：「衛君待子而為政，子將奚先？」子曰：「必亦正名乎！」（子路 13：3）

子曰：「觚不觚，觚哉，觚哉！」（雍也 6：24）

齊景公問政於孔子。孔子對曰：「君君，臣臣，父父，子子。」公曰：「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 12：11）

周朝滅殷，文，武，周公樹立了封建制度。典章儀文，成一完備體制。其中尊卑長幼，權責禮節，秩序井然。孔子終身嚮往這已去的黃金時代，臨終以前還說「久矣，吾不復夢見周公。」（述而 7：5）言之不勝悵惘。孔子時期的政治，紊亂已極，潛越篡奪已成了司空見慣的風氣。甚至陪臣亦會執國命。他的政治思想的目的在亂中求治。在他的經驗範圍內所能想像到的，即是重建周初的政治社會秩序。這樣復古的念頭當然是做不到。設若做到了，亦不見得即是最合理的理想國。但是設若我們撇開

「正名」觀念的歷史背景，而專講正名的精神，此說亦還不失為一有價值的貢獻。一個國家社會，必須要有組織，要有秩序，這是顯而易見的。否則便有如墨子所說，「一人一義，十人十義，百人百義」³⁰，雜亂無章了。要維持這社會秩序，人人都要堅守崗位，盡責稱職，名實相符。聞名世界的柏拉圖的理想國所說的亦不外此旨，不過孔子比柏氏見到此點，更早百餘年耳。中國先秦的名家、法家，以至於荀子，對於正名觀念，亦都有所發揮。

為政的積極要素為德，為禮。孔子說：

「道之以政，齊之以刑，民免而無恥。道之以德，齊之以禮，有恥且格。」
(為政 2 : 3)

又說：

「能以禮讓為國乎，何有？不能以禮讓為國，如禮何？」(里仁 4 : 13)
德治，禮治當然與刑治，法治大不相同。為政的力量不靠武力威嚇，而憑教化感召。換言之，為政與教學要用同一手段。如此，國家成了一個擴大的學校，君王成了一位人民的老師。這樣從政的政長，不只於要維持公共秩序，使人民互不侵犯，免於刑罰而已。他的主要任務乃是領導人民，一致向上向善，知恥好義，而達於國治民安的境地。那亦就可稱為理想國了。

在上的決定要行德治禮治，可以憑藉他的崇高的地位，利用上行下效的心理，而推行之。論語以下幾章，說明如若政長倡導，則人民自然服從：

子曰：「……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 13 : 4)

子曰：「上好禮，則民易使也。」(憲問 14 : 42)

季康子問政於孔子……。 孔子對曰：「子為政，焉用殺？子欲善，而民善矣。君子之德風，小人之德草。草上之風必偃。」(顏淵 12 : 19)

季康子患盜問於孔子。 孔子對曰：「苟子之不欲，雖賞之不竊。」(顏淵 12 : 18)
而最有效的教化政治，則莫如以身作則的身治。有如老師的體身力行最能影響生徒，同樣的，政長的言行舉動亦是人民間最有效的榜樣。以下論語經文足以說明此點：

季康子問政於孔子。 孔子對曰：「政者，正也。子帥以正，孰敢不正？」(顏

淵12：17)

子曰：「苟正其身矣，於從政乎何有？不能正其身，如正人何？」(子路13：13)

子曰：「其身正，不令而行；其身不正，雖令不從。」(子路 13：6)

子路問君子。子曰：……「修己以安百姓。修己以安百姓，堯舜其猶病諸！」

(憲問14：43)

孔子認為為政最高的境界，乃是國泰民安，無為而治。一切的典章制度，禮儀法則都湊完備。人民安居樂業，熙攘敦穆，至少可稱小康景象。政治至此，已達無為而無不為的地步。論語以下兩章說明無為而治的理想。

子曰：「為政以德，譬如北辰，居其所，而衆星拱之。」(為政 2：1)

子曰：「無為而治者，其堯也與！夫何為哉？恭己正南面而已矣。」(衛靈公

15：5)

施政的良窳，為普通人評判的便利，孔子另有一個比較明顯簡便的標準，那便是近悅遠來，既來則安的理想。

子曰：「近者悅，遠者來。」(子路13：16)

孔子曰：「……夫如是，故遠人不服，則修文德以來之。既來之，則安之。」

(季氏 16：1)

樊遲請學稼。……子曰：「……夫如是，則四方之民襁負其子而至矣，焉用稼？」(子路 13：4)

孔子政治學說以亂中求治，救民出水火為基礎，以德治禮治為手段。為政最終的目標乃是倉廩實，禮義興，國泰民安，近乎理想的社會。為政長的，必須以身作則，領導人民向上向善，但是最終則以無為而治為施政最高境界。孔子學說應以道德學說為重心，而以教育學說與政治學說為濫觴。道德、教育、政治，這三部份合而為孔子學說之全部，分而有體用的區分。

宗 教 觀 感

孔子學說，以上分段就教育、道德、政治各部門，予以闡述。嚴格講來，孔子對於宗教並無學說之可言，本文亦可略而不論。不過若想對孔子的遺教窺其全貌，對孔

子的行誼得其神髓，則不能不談他的宗教觀感。孔子在教育、道德、政治各方面，亦未曾有系統的講述。只是他對於宗教愈發不願多說，及門的大賢如子貢者，已經說過：「夫子之文章可得而聞也；夫子之言性與天道不可得而聞也。」（公冶長 5：12）所以我們敘述孔子的宗教學說，只可說是窺測，而這一段的標題亦只能稱之為孔子的宗教觀感。

孔子不但很少談到性與天命這一方面的問題，每次有人提出鬼神一節，孔子似乎迴避深入，而訓示門人們這不是當務之急。以下兩章論語經文說明此義：

季路問事鬼神。子曰：「未能事人，焉能事鬼？」敢問死。曰：「未知生，焉知死？」（先進 11：11）

樊遲問知。子曰：「務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。」（雍也 6：21）亦就有人根據這兩章而主張孔子不但沒有宗教學說，而且亦沒有宗教意識。吾人認為孔子誠然缺乏很清楚的宗教學說，他更無意創建一個宗教團體。但是他個人生活中的確有很濃厚的宗教意識。此節論者意見頗不一致，今就以下三方面略申吾人見解：

（一）論語文中屢見「天」、「命」、「天命」諸詞。這些抽象名詞在中國思想史中經過諸多變遷，所以包括幅度很廣的涵義。「天」可以指為主宰之神，宇宙之義理基礎，大自然的運用理則等等。即是論語一書中所見的「天」字，亦可作不同的註釋。但是綜觀論語中有關「天」、「命」各章，孔子似乎仍然持有主宰神的觀念，並未完全脫離古典如書經³¹、詩經³²中「天」的涵義。宋儒程朱等以「理」為宇宙之基本存在。朱註論語，每以「理」註「天」³³，影響後人對於論語以及對於孔子論天的瞭解甚大。實際說來，孔子距離詩、書時代（姑以周初為準）約數百年，而宋儒距離詩、書則兩千年。孔子的「天」、「命」觀念吻合於詩、書的程度，遠過於他吻合於宋儒理學。換言之，朱註論語，有關於「天」、「命」各詞，難免有牽強之處³⁴。宋朝以前，漢、唐時代各家註釋論語，少有註「天」、「命」為理則的。如論語以下各節，所說的「天」、「命」，顯然指主宰之神，而絕不能以「理」釋之：

子曰：「大哉，堯之為君也！巍巍乎，唯天為大，唯堯則之。……」（泰伯 8：19）

子見南子。子路不悅。夫子矢之曰：「予所否者，天厭之，天厭之。」（雍也 6：26）

顏淵死。子曰：「噫，天喪予！天喪予！」（先進 11：8）

子疾病，子路使門人爲臣。病間，曰：「……吾誰欺，欺天乎？……」（子罕 9：11）

子曰：「天生德於予，桓魋其如予何？」（述而 7：23）

子曰：「不怨天，不尤人，下學而上達，知我者其天乎！」（憲問 14：35）

子曰：「道之將行也與，命也。道之將廢也與，命也。公伯寮其如命何？」（憲問 14：36）

顯然孔子說「天」說「命」，他心目中所有的是一個主宰神，而不只是一個理則。而且與他同時的人們亦是這樣想法。儀封人見過了孔子，出來對門人說：「天下之無道也久矣！天將以夫子爲木鐸。」（八佾 3：24）門人子貢回答太宰說：「固天縱之將聖，又多能也。」（子罕 9：6）可見孔子時期，一般人都以天爲「巍巍乎天」，而不是什麼天理，至理，理則的抽象觀念。有人以爲由主宰神的天演化爲抽象的理則的天，乃是人類思想進化的象徵。本文無須論斷此說之是非。所應注意者，乃在使孔子的天，歸本還原，而不可以讓後人的觀念取代了孔子的觀念。

（二）論語有幾章記載孔子關於齋、祭、禱的言行。經文如下：

齊必有明衣，布。齊必變食，居必遷坐。……雖疏食：菜、羹、瓜——祭，必齊如也。（鄉黨 10：7）

祭如在，祭神如神在。子曰：「吾不與祭，如不祭。」（八佾 3：11）

王孫賈問曰：「『與其媚於奧，寧媚於竈』何謂也？」子曰：「不然。獲罪於天，無所禱也。」（八佾 3：12）

子曰：「丘之禱久矣。」（述而 7：35）

由此可見孔子不但說「天」說「命」時，心目中有一個主宰神，而在他的日常生活中，亦確有齋、祭、禱告的行動，但是雖然表面上他像是隨習當時一般人的行動，內心中他自有他獨特的宗教觀感。姑以禱告而論。他對於王孫賈的問題大不以爲然。他說禱告不應該問那位神祇靈驗，以便向那位禱告。所該問者，乃是本人是否公正廉明，對天無愧？果然，則隨處都可獻禱，否則無處而可獻禱矣。至於「丘之禱久矣」這句話乃是孔子對子路而發，言外之意，約可作如下觀：「爾輩諸生，只知急來抱佛

脚(借用現代成語)，想用禱告來獲得奇蹟。至於吾本人呢，吾亦禱告，乃是無時不在禱告氣氛中生活耳！」中庸說：「道也者，不可須臾離也，可離非道也」(第一章)。孔子稱讚顏淵，說他「三月不違仁」(雍也 6：7)。孔子爲顏淵解釋仁的涵義，說：「克己復禮爲仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。」(顏淵 12：1)。此章申論，詳見上文，茲不重述。孔子又說：「志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。」(衛靈公 15：9) 孔子的一生，可以說是浸潤在仁，在道，在禱之中。他的修養已達到希聖希天的境界。孔子素來很謙虛，但是他自己亦說「七十而從心所欲，不踰矩。」(爲政 2：4) 這顯然是天理人欲融合爲一。如此的聖境，已超越了道德的領域，只可稱之爲宗教經驗，宗教觀感了。

(三)孔子自己說「七十而從心所欲，不踰矩」，這樣高超境界亦是由來有自的。論語這一章的全文如下：

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 2：4)

在另在一章，孔子對子貢說他自己「下學而上達，知我者其天乎！」(憲問 14：35) 這都足以表明孔子，達於聖人境界，乃是由修養而成。至於「丘之禱久矣」則更是無時或忘的薰陶習染於天命、天心的氣氛之中。由此可見孔子心目中有主宰擬人之天，生活中有齋、祭、禱告行動，而且是持之以恆的爲成聖而修養。

然則孔子何以對「性與天道」這樣的諱莫如深呢？似乎有兩種可能的原因。(1) 春秋時代的社會，是充滿了卜筮、夢占、鬼神、災異，種種迷信的。詳見左傳、國語、墨子諸書。巫醫之術逐漸的流爲賤業。子曰：「南人有言曰：『人而無恆，不可以作巫醫。』善夫！」(子路 13：22)³⁵ 孔子殊不欲於此鬼神迷信諸端，有任何牽聯干涉。論語直截了當的說：「子不語：怪、力、亂、神。」(述而 7：21)(2) 人生經驗之最深奧處，亦即是最不可以語言傳述處。道德經說：「道可道，非常道。」禪宗佛徒標榜不落言詮，同是一個道理。俗語說：「師傅領進門，修行在個人」。孔門弟子們朝夕追隨，如於夫子的宗教觀感，仍是不得其門而入，再怎樣講述亦就罔然了。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 7：24) 孔門造詣最高的顏淵亦深感夫子之教，有些學得到的，有些學不到

的。

顏淵喟然嘆曰：「仰之彌高，鑽之彌堅。瞻之在前，忽焉在後。……既竭吾

才，如有所立，卓爾。雖欲從之，末由也已。」（子罕 9：10）

其學不到的地方，莫非即是夫子的宗教觀感。孔子與子貢一段對話中表示他不想再多講話。子貢是以「言語」見長的，對於夫子的決定深感困惑。孔子說：「天何言哉？四時行焉，百姓生焉，天何言哉？」（陽貨 17：17）

總而言之，孔子無意建樹一個孔教。就是對於傳統的宗教儀式崇拜，他亦採取敬而遠之的態度。但是他確有深厚的宗教觀感。他個人的性靈修養已達到天人合一的聖境。宗教於孔子並不限人生的一個角落，而是彌漫整個人生的一種氣質。陳立夫說：「孔子之教，具有宗教之實，而無宗教之名」⁸⁶。姑以此說為本段之結語。

結 語

孔子學說約可分為道德、教育、政治、宗教四部份，藉以便利敘述。實際上那乃是一個渾圓完整的人生常道。孔子一言一動都是這個常道的表現。當然，孔子是一位歷史人物，受時代影響與限制，一如他人。在中國兩千年文化史中，孔子時而受到無上推崇，被稱為無冕之王。時而受到百般侮辱，有人吼叫打倒孔家店，有人說他是奴才階級的舌人。這些謬說，對於孔學瞭解，一概無益而有害，無庸置論。孔子學說不無缺欠。姑就政治而言，他沒有想像到民治、民有、民享的政體。但是依兩千五百年前封建時代的背景而論，這是不足為奇的。在那樣黑暗政治環境中，他奔走倡導人本的治道，而人本很自然的演化成為民本——這才是值得驚奇的。總之，孔子學說不可說無一不是，亦不可說一無足取。應採取客觀態度，考慮到他的時代背景，而評定他的價值。大致說來，孔子學說有許多地方可以說是超越時間，千古常新的。中國文化在孔學孕育薰陶中，而能延續兩千餘年，歷久不衰，這亦就是孔學價值的歷史證明。當今世界文化問題嚴重。若干國際識者開始注意孔學、孔道。孔子學說或且有補於全世界之世道人心，吾人且拭目以待之。

附 注

1. 韓非子，顯學第五十（四部叢刊縮印本）19/98。
2. 參閱歐陽修，易童子問；崔東壁，洙泗考信錄等。
3. 康有爲，孔子改制考（臺北，商務印書館，1968），10/1b。
4. 陳大齊，孔子學說（臺北，正中書局，1964），p. 4。
5. 馮友蘭，孔子在中國歷史中之地位（燕京學報，第二期，1927），pp. 233～239。馮著，中國哲學史（上海商務印書館，1934）仍持此說（上册，p. 68）。
6. 錢穆在所著先秦諸子繫年裏寫有一篇「孔門傳經辨」（pp. 83～89），對於孔門傳易說及其系統提出疑點六項。他在近著孔子傳（臺北，綜合出版社，1975，p. 112）更說：「史記孔子世家復曰：『孔子之時，周室衰微而禮樂廢，詩書缺。追跡三代之禮。序書傳。』又曰：『孔子晚而喜易，序彖繫象說卦文言。』此言序書傳作易十翼兩事，皆不可信。」
7. 梁啟超，孔子（臺北，中華書局，1962“初版，1936”）pp. 4～7。
8. 胡適，中國哲學史大綱（上海，商務印書館，1919），卷上，pp. 69～70。
9. 梁啟超，孔子（見注7）p. 27。但是梁著先秦政治思想史（上海，商務印書館，1923）有云（p. 110）：「要之，論語以外各書，若確指爲孔子學說則尙容商榷；若認爲儒家學說，蓋無大過也。」看來梁氏對於六經，尤其易經、春秋，與孔子的關係說法前後並不一致。或者他心中並沒有堅決的主張。
10. 胡適，中國哲學史大綱（見注8），pp. 77～78。
11. 方東美在原始儒家思想之因襲及創造一篇學術演講詞裏，曾謂：「現在有許多人，往往把儒家思想的著重點擺在論語這一方面；……但是真正儒家的思想系統發展，恐怕拿論語不足以完全表達。所以我特別提出洪範篇這部重要的文獻，第二個是周易。」（哲學與文化月刊，臺北，二卷，十一期，1975/11，p. 9）。本文著者以爲儒家思想當然不應局限於論語，而孔子思想則必須以論語爲主要資料。
12. 陳槃先生審閱意見：案國語齊語：「管子於是制國以爲二十一鄉：工商之鄉六，士鄉十五……正月之朝，鄉長復事，君親問焉，曰：於子之鄉，有居處好學……發聞於鄉里者，有則以告」。此所謂「好學」，當即指士與工商子弟之曾受學校教育者。同上齊語又云：農「其秀民之能爲士者，必足賴也」。農之秀民能爲士，必其曾受學校教育，可知矣。僖二七年左傳：「晉侯（文公）始入而教其民，二年，欲用之，子犯曰：民未知義，未安其居。……民未知禮，未生其共」。此其先言「民」，而後言「教」，殆亦相當於「鄉校」之民教。孫詒讓曰：『孔子曰：「以不教民戰，是謂棄之」。教之云者，納之學校，而以德行、道藝督課之，非徒習擊刺進退已也』（籀齋述林卷六沈丹曾東遊日記跋）。孫說是也。中國自西周以來即有鄉校之設置，不論貴賤，皆有受教育之機會，拙著春秋時代的教育詳之（本所集刊第四十五本第四分 pp. 740～745；pp. 756～761）
13. 陳槃先生審閱意見：案私人設教，自當推孔子爲最著稱與最偉大。然不可謂孔子以前無私教。孔子三千徒衆、七十二賢，大都來自民間——庶民階級。若其時無私教與鄉校，則孔子非職兼啓蒙不可，豈有此理邪？考呂氏春秋下賢篇：子產相鄭，往見壺丘子林，與其弟子坐，必以年，是倚其相於門也。（集釋：馬敘倫曰，此謂子產與壺丘弟子，皆相從於壺丘之門，故坐必以年，而不以爵凌其上。）此壺丘聚徒講學，子產爲相亦親修謁敬，執弟子禮。子產相鄭在魯襄公三十年（周景王二年，543 B. C.），卒於定公十四年（敬王二十四年，496 B. C.），孔子生于魯襄二十一年。由此，吾人可知，孔子猶在幼年，壺丘已經講學有大名，足當孔子之老前輩矣。與孔子同時而且名聲著聞的則是少正卯。此君「居處足以聚徒成羣，言談足以飾邪營衆」。此即所謂聚徒講學。事見荀子宥坐篇，論衡講瑞篇謂「少正卯在魯，與孔子並。孔子之門，三盈、三虛，唯顏淵不去」。此則更說得明白矣。然則謂「私人設學施教」乃孔子教育的「創新」者，蓋亦非也。

14. 宋儒因為孟子主性善，竭力要調協孔孟兩說，所以提出人之「本性」與「氣質之性」兩種不同的性。程子註此章，並說「若言其本，則性即是理，理無不善。孟子之言性善是也。何相近之有哉？」朱熹註此章則稍為沖淡，只說「此所謂性，兼氣質而言者也。」實際此章論語經文，只言「性相近」。毫未涉及性善、性惡問題，但是此所謂性乃確指人之本性，應無疑異。參閱朱子，四書集註；並錢穆，從朱子論語註論程朱、孔孟思想歧點（錢穆，孔子與論語，臺北，聯經出版事業公司，1974，第九章，p. 130）。
陳槃先生審閱意見：案孔子謂「性相近」，即是性善。顧炎武曰：『曲沃衛嵩曰：孔子所謂「相近」，即是性善而言。若性有善、有不善，其可謂之相近乎？如「堯舜性者也，湯武反（同返）之也」（槃案見孟子盡心篇下）。湯武之性不善，安能反之以至於堯舜邪？湯武可以反之，即性善之說。湯武之不即為堯舜，而必待於反之，即「性相近」之說也。孔孟之言一也』（日知錄卷七，性相近也條）。衛嵩此說發明孔子性善之義至精。陳澧亦別有論證，而與衛氏之說，殊途同歸，見所著東塾讀書記卷三。
貽寶案：孔孟之間，性善之說出諸孟子，孔子並未明言。關於此節程朱註釋孔孟，已感吃力（見拙文註14）。可見這是一看法解釋問題，見仁見智，自難一致。但就經文而論，似無涉及善惡之必要。至於有背於某先哲，某注解，亦只可聽之。
15. 英文原文如下：The Scientific investigations of recent years fully support the dictum of Confucius (551-478 B.C.): "Men's natures are alike; it is their habits that carry them far apart." (The Race Question, New York, Unesco Publications No. 791, 1950, p. 7.)
16. 陳槃先生審閱意見：案民貴君輕之說，商周以來已有之。商書盤庚：「古我前後，罔不惟民之承」；泰誓：「天視自我民視，天聽自我民聽」（孟子萬章下引）；又曰：「民之所欲，天必從之」（襄三十一年左傳引）；又曰：「與聞國政而無益于民者退」（說苑臣術篇引）；又左傳桓三年、襄十四年、國語晉語等皆有說，皆前于孔子，不可謂倡自孔子也。
貽寶案：孔子說人性相近，進而主張「有教無類」。於是為中華民族的民主精神建立了簇新而鞏固的理論基礎。孟子說：「民為貴，社稷次之，君為輕。」著者認為這是祖述孔子學說，而加以肯定。
17. 陳槃先生審閱意見：案「六藝」，據周禮地官保氏：「一曰五禮，二曰六樂，三曰五射，四曰五馭，五曰六書，六曰九數」。史記孔子世家：「孔子以詩、書、禮、樂教弟子三千焉，身通六藝者，七十有二人」。漢書藝文志序：「哀帝復使向子侍中奉車都尉歆卒父業，歆於是總羣書而奏其七略，故有輯略，有六藝略（師古曰：六藝，六經也）。今刪其要，以備篇籍」；又曰：「序六藝為九種」。其目曰：易、書、詩、禮、樂、春秋、論語、孝經、小學。是六藝之說，諸家不同。竊謂孔子之教弟子，決不止於禮、樂、射、御、書、數。春秋時代之高等教育，主要是「文」（論語學而：「行有餘力，則以學文」），亦即「文學」（論語先進：「文學：子游、子夏」）；而所謂「文」，所謂「文學」，主要當是經藝。孔子之教其弟子，亦莫不然。但謂孔子與其弟子未嘗肄習射、御、書、數，則亦不然。惟此為小學課目（以上說，別詳拙著春秋時代的教育，載本所集刊第四十五本，pp. 767~777；又戰國文學審查報告，引見原文注三十六，文載本所集刊第四十八本，p. 175）。孔子非小學教師，固不必以此為必修課程也。
貽寶案：本段主旨在說明孔子教育學說裏的教學相長一節。「孔子以六藝授徒」顯然是一句概括說話。六藝的考證解釋各點，在本段無什麼重要。
18. 陳槃先生審閱意見：案佩劍，古人之通俗：史記吳世家，「季札之初使，北過徐君，徐君好季札劍，口弗敢言」；仲尼弟子列傳：子路「冠雄雞，佩豶豚，陵暴孔子」（食注：「洪頤煊曰：莊子盜跖篇，使子路去其危冠，解其長劍，而受教於子。佩豶豚，謂取豶豚之皮以為劍飾」）；又，越王「送子貢金百鎰，劍一，良矛二，子貢不受」；項羽本紀：「項籍少時學書不成，去，學劍，又不成」；淮陰侯列傳：「淮陰屠中少年有侮信者，曰：若雖長大好帶刀劍，中情怯耳」。此類可證。孔子佩劍之畫，未詳所據。即使如此，亦不足以為異也。
19. 三不朽之說出諸左傳，魯襄公二十有四年（549 B.C.）。左傳原文如下：「春，穆叔如晉，范宣子逆之問焉，曰：『古人有言曰，死而不朽，何謂也？』……穆叔曰：『……豹聞之，大上有立德，其次有立功，其次有立言，雖久不廢，此之謂之不朽。』孔子當時乃四歲稚童，待其長成後，於此說應有所聞。

20. 陳堯先生審閱意見：何晏集解：「孔曰：言夫子既以文章開博我，又以禮節節約我，使我欲罷而不能。已竭我才矣。其有所立，則又卓然不可及。言已雖蒙夫子之善誘，猶不能及夫子之所立。」。據此則此文句讀當作「既竭吾才。如有所立，卓爾。雖欲從之，末由也已。」
21. 史記，卷四十七，孔子世家第十七，末段結語。
22. 程發軔，孔子誕辰爲國曆九月二十八日之說明（楊化之編，孔子研究集，臺北，臺灣書店，1960，pp. 35~40）。
23. 據清儒阮元，論語論仁篇（聖經室一集，卷八）。
24. 類如：（一）馮友蘭說：「故仁爲孔子一貫之道，中心之學說。故論語中亦常以仁爲全德之代名詞。……惟仁亦爲全德之名，故孔子常以統攝諸德。」（馮友蘭，中國哲學史，上冊，上海，商務印書館，1934，pp. 100~101）；（二）錢穆說：「孔子與弟子論行已處世之道，最重仁字。」（錢穆，四書釋義，臺北，中華文化出版委員會，1953，p. 64）；（三）吳康說：「謂孔子之基本思想爲『人道哲學』，易詞言之，即『仁之哲學』也。」（吳康，孔孟荀哲學，臺北，商務印書館，1967，p. 25）；（四）羅光說：「『仁爲德綱』，孔子早就說了。」（羅光，中國哲學史大綱，上冊，臺北，商務印書館，再版序文爲1967，p. 180）；（五）徐復觀說：「首先我們根據下述三端，可以確定『孔學』即是『仁學』」。（徐復觀，釋論語的仁——孔學新論（楊化之編，孔子研究集，臺北，臺灣書店，1960，p. 287））；其餘不備舉，只有陳大齊以爲一個仁字不足以盡孔子思想的精髓，必須仁義並重方稱妥當。（六）陳大齊說：「孔子思想，如實說來，是仁義合一主義，不是唯仁主義，亦不是唯義主義。仁必須合於義，義必含攝着仁。仁而不合於義，不足以爲真正的仁，義而不含攝仁，不足以爲真正的義。仁義交織，始成道德。」（陳大齊，孔子學說，臺北，正中書局，1969，p. 3，自序）。著者仍舊以爲孔子學說中，仁可以統攝諸德。義是一項重要德行，自不待言。
25. 詳見屈萬里，仁字涵義之史的觀察（民主評論，卷五，期二十三，1954。錄入楊化之編，孔子研究集，pp. 273~285）。
26. 仁卽人性或人道一說，著者曾著英文論文，予以闡發：The Basis of Social, Ethical, and Spiritual Values in Chinese Philosophy (Charles A. Moore (ed.): Essays in East-West Philosophy, Honolulu, University of Hawaii Press, 1951, pp. 301-316.)
徐復觀著有孔學新論（民主評論，第六卷，六期，1955，三月。錄入楊化之編，孔子研究集，pp. 287~307。）亦持此說。
27. 復禮的復字解爲踐，乃據朱註。「言可復也」（論語，學而1：13）。註曰：「復，踐言也」。又錢穆註「復禮」曰：「復如『言可復也』之復，謂踐行也。」（錢穆，論語新解，香港，新亞研究所，1963，下冊，p. 398）
28. 孝經，廣要道章。
29. 屈萬里：Confucius' Opinions on International Relationship ("Asian Culture Quarterly", Vol. IV, No. 4, Winter, 1976, p. 101B, Taipei, Asian Cultural Center). 屈先生原文如下："From the year of Confucius' birth to the year of Confucius' death, according to the records of Spring and Autumn Chronicles (春秋經), there had broken out 107 wars resulted from one state (or several states united together) attacking another state. Those wars only put down in the Annotations of Tso Ch'iu-ming on the Spring and Autumn Chronicles, but many were not recorded."
30. 墨子卷三，第十二章，尙同中，首段。
31. 「天秩有典，……天命有德，……」（書經，皋陶謨）今商王弗受，弗敬上天，降災下民，……皇天震怒，……（書經，泰誓上）。
32. 「彼蒼天者，殲我良人。」（詩經，小旻）

- 「皇矣上天臨有赫，監視四方，求民之莫。」（詩經，大明）
33. 論語八佾3：12「子曰：不然。獲罪於天，無所禱也。」朱註曰：「天即理也，其尊無對。」
論語，爲政2：4「五十而知天命」。朱註曰：「天命即天道之流行而賦於物者，乃事物所以當然之故也。」
論語季氏16：8「孔子曰：君子有三畏，畏天命……」。朱註曰：「天命者，天所賦之正理也。」
34. 參閱錢穆，從朱子論語註論程朱孔孟思想之歧點（錢穆，孔子與論語，臺北，聯經出版公司，1974，pp. 129~164）。
35. 陳槃先生審閱意見：案古代巫即是醫，故曰「巫醫」。山海經大荒西經：「有靈山，小巫從此升降，百藥爰在」；莊子逸文：「黔首多疾，黃帝氏立巫咸……以通九竅」（御覽五三〇引）；周禮男巫：「春招弭以除疾病」。巫醫是一非二，此並其證也。
梅先生謂「巫醫被人普遍賤視」，是無異謂巫之在古代，被人普遍賤視。今案國語楚語下：「古者民神不雜，民之精爽不攜貳者、而又能齊肅衷正，其智能上下比義，其聖能光遠宣朗，其明能光照之，其聰能聽徹之，如是則神明降之，在男曰覡，在女曰巫。……（周禮春官神仕疏：男陽，有兩稱，曰巫、曰覡。女陰，不變，直名巫，無覡稱）。漢書地理志下：「周武王封舜後嫫滿於陳，是爲胡公，妻以元女大姬。婦人尊貴，好祭祀，用史巫，故其俗巫鬼」；又：「桓公兄襄公淫亂，姑姊妹不嫁，於是令國中，民家長女不得嫁，名曰巫兒，爲家主祠。嫁者不利其家。民至今以爲俗」。……晏子春秋卷一：「楚巫微導齊款以見景公……公命百官供齋具於楚巫之所，齋款視事。晏子聞之，而見于公曰……公曰……請逐楚巫而拘齊款。晏子曰：「楚巫不可出。……楚巫出，諸侯必先受之」。……桓子新論：「（楚）靈王簡賢務鬼，信巫覡，祀羣神」（御覽五二六引）。以此等事例推之，則巫在古代，身分、地位皆甚高，能得人尊信，絕不致「被人普遍賤視」。
36. 陳立夫，四書道貫，臺北，世界書局，1966，下冊，p. 762。

引用書目

1. 韓非子（四部叢刊縮印本）。
2. 易童子問（歐陽修撰）。
3. 洙泗考信錄（崔東壁撰）。
4. 孔子改制考（康有爲撰，商務印書館，臺北，1968）。
5. 孔子學說（陳大齊撰，正中書局，臺北，1964）。
6. 燕京學報第二期。
7. 先秦諸子繫年（錢穆撰）。
8. 孔子（梁啟超撰，中華書局，上海，1936）。
9. 中國哲學史大綱（胡適撰，商務印書館，上海，1919）。
10. 哲學與文化月刊二卷十一期（臺北，1975）。
11. 四書集註（朱熹撰）。
12. 孔子與論語（錢穆撰，聯經出版社，臺北，1974）。

13. *The Race Question* (*Unesco Publications, New York, 1950*)。
14. 左傳。
15. 史記。
16. 孔子研究集 (楊化之編, 臺灣書店, 臺北, 1960) 。
17. 學經室 (阮元撰) 。
18. 中國哲學史 (馮友蘭撰, 商務印書館, 上海, 1934) 。
19. 四書釋義 (錢穆撰, 中華文化出版委員會, 臺北, 1953) 。
20. 孔孟荀哲學 (吳康撰, 商務印書館, 臺北, 1967) 。
21. 中國哲學史大綱 (羅光撰, 商務印書館, 臺北, 1967) 。
22. *Essays in East-West Philosophy* (*Honolulu, University of Hawaii Press, 1951*) 。
23. 孝經。
24. 墨子。
25. *Asian Culture Quarterly* (*Asian Cultural Center, Taipei, 1976*)
26. 書經。
27. 詩經。
28. 四書道貫 (陳立夫撰, 世界書局, 臺北, 1966) 。