

儒學論稿

蘇文擢





ISBN 962-86703-1-X



9 789628 670314



儒學論稿

蘇文擢



儒學論稿

遠加室學術論叢

撰 述 蘇文擢

編 審 楊淑明

版 權 楊淑明

出 版 遠加室

設 計 高保葵

承 印 雅聯印刷有限公司

香港柴灣利翠街 35-37 號

泗興工業大廈十樓

版 次 二零零二年六月初版

印 數 二千

國際書號 962-86703-1-X



哲嗣公煇世長持丈之遺稿及其祖
應詩鈔以示予曰五岑蘇二家三世有
先祖與簡園公鄉居住還文字酬唱
應日而先君子令身冬心公亦同仕宦
辛亥後皆以侍親南歸兩代四人其出

為之序者宜莫吾子若矣文擢也
不敢辭既為詩以附柳廬詩鈔
為文以著鶴丈文行之全而吾兩家
行相同有可言者予以庚寅流寓
兄封許亦避地南來與於鶴丈成

代序

遠在法國大革命時代，伏爾泰曾經這樣說：「行孔子之道的時代，才是世界上空前最幸福的時代，最令人嚮往的時代。」

托爾斯泰在研究孔孟學說之後，也曾作如下的結論：「偉大睿智的中國人，西方民族所無可挽救的喪失的自由，將由東方民族重行覓得，中國領導亞洲，將從道德的修養上，養成人類轉變的大業。」

三十年前杜威來到中國講學，更向我國青年提出警告：「中國青年啊！不要想歐美的科學如何如何，也不要想你們正渴望科學。須知古代文化裏面，有的是樂趣和幸福，而中國青年，在目前的新社會上，反而要重視孔道。」

我所以要提起若干年前三位哲人的話，旨在說明孔道在世界上有了最鮮明最正確的評價。這一評價，絕不是中國人關起大門來自說自話的。無疑地，早已是世界先哲們所一致公認；就是現在和今後，也同樣要公認。

作為一個孔道的研究者，從沒有打算把孔道說成一宇宙大神，一言一動，都認為無上權威；更不能效法宋明理學家們，只要和孔教有絲毫出入，便斥其為離經叛道。因為，我們所需要的孔道，並不是東周時代封建制度和宗法禮儀，而是孔子所揭示與人類的人性教育。這是基於人性生而平等，生而性善的原則。通過教育方法，而表現修齊治平，以收大同世界之效。此一人性學說，是超越時間和空間的。梁啟超說過：「世界若無政治、無教育、無哲學，則孔教亡。苟有此三者，孔教之光大，正未艾也。」我還要補充一句：只要歷史是人的歷史，地球是人的世界，孔道是「放之四海而皆準，百世以俟聖人而不惑」的。

因此，個人非常反對把孔子列為五教之一。我們更不應該把孔子定型為某一種學家。

我們乾脆說孔子是個人，是個最平凡的人。他就是把人類最平凡的德性，從理論貫徹到行動，（君子言之必可行也。）由個體推廣到群體。（己欲立而立人，己欲達而達人。）我們不必把孔道渲染得特殊與神秘，正如我們不會向自己的眼睛和耳朵，發出驚奇的禮讚。

那末，甚麼才是人性教育呢？依據現代科學的見地，人性不外乎指人類與生俱來的心理自然傾向。此一自然傾向，曾經引致了性善、性惡和善惡混的種種紛歧。孔子的言性與天道，在孔門中認為是不得而聞的。其實，孔子對於人性本質，早已認為大體相同，其差異只在於能量上的小異。一九五零年，聯合國教育科學文教組織發表的種族問題聲明，其結論充分支持了中國孔子的一句至理名言，就是「性相近也，習相遠也」。人性自然有其善惡的兩面，而孔道所諄諄教人以「天命之謂性，率性之謂道」，無疑地啟發人類的善心，而阻抑人類的惡性。論語一書，最愛談仁。朱熹把仁字解作「愛之理和心之德」，其實乾脆就是良心，良心就是人類的善性。表現在家庭方面，是孝事父母，和弟事兄長。（孝弟也者，其為仁之本歟。）表現在社會方面，是言忠信，行篤敬。（言忠信，行篤敬，雖蠻

貊之邦行矣。」表現在國家方面，政治原理，就是恭寬信敏惠。（能行五者於天下，可以為仁矣。）政治制度，就是禮樂刑政。（人而不仁如禮何？人而不仁如樂何？）孔子以仁字為人性的核心，其例不勝枚舉。最突出的地方，還是從教育中培養人性，因為人性不能無邪惡的一面，只要經過教育之後，自然去惡從善，改邪歸正。所以說：「有教無類。」又說：「自行束脩以上，吾未嘗無誨焉。」甚至於「互鄉難與言。童子見，門人惑」，而孔子解釋為「吾與其進也，不保其往也」。在孔門弟子中，有性情暴戾的仲由，有物欲薰心的申枹，更有出身綠林的顏濁聚，都在平等教育的原則下，分別接受文行忠信的四教，和德行言語政事文學的四科。至於三綱領（明德新民止於至善）、八條目（格致誠正修齊治平），更維繫了中國二千年的社會道德重心，延續了中國二千年的文化命脈。自秦漢以來，以及滿清，我中華民族，曾經不斷遭受外力的侵凌，就是以人性平等，人性仁愛的教育，足以同化異族，繁榮滋長。從中國歷史過程中，我們更得到一個不平凡的定律：「孔道的昌明與闇昧，和社會秩序的安寧與紛亂，成一正比。」因此，均足以說明孔道實為人性的代名詞，「人性存則治，人性亡則亂。」還不是鐵一般事實嗎？

有些人以為孔道是東方文化的產物，只能在閉關時代建立了中華民族二千年文化的功績，而不適合世界思想潮流，更不能滿足科學時代人類精神上的建設。這樣低估了孔道的評價，根本缺乏孔道即人道的認識。我們首先知道：西方民族是人，主持科學進步的又何嘗不是人？為什麼孔子的人性教育，就不能適合他們滿足他們呢？我們更要知道：歐洲在十五六世紀文藝復興之後，才能把人性從神的枷鎖中解放出來。一般學者咸公認文藝復興，等於人的發現。是則人本主義，已經不及孔道的源遠流長。再就其效能言之，歐洲人本主義，其流弊陷於狹隘的個人功利主義，故一方面由於解脫了神的奴役，而傾向於自然研究，為近世紀科學文明進步的先聲。而另一方面，由於重視個人權益的重商主義，又種下了前期資本主義的惡苗。更由於物質進步，超越了精神領導，助長了庸俗的唯物觀，而招致了反人性反科學的共產主義。所以西方人本主義，又遠不如孔子人性教育之中庸博大。大抵孔道尊性，而西方任情；孔道尚仁，而西方好勇；孔道尚義，而西方尚利；孔道從理，而西方重權；孔道主讓，而西方主爭。時至今日，人類確已覺悟到西方文化有其補偏救弊之必需，而補偏救弊莫如孔子人性教育之重行振發。只有在仁的出發點下，「親親

而仁民，仁民而愛物」，才能建立人類的精神文明，領導物質之前進。托爾斯泰所謂人類轉變大業，伏爾泰、杜威所謂幸福時代，自有其孔道的認識，不愧世界文化的先學者。

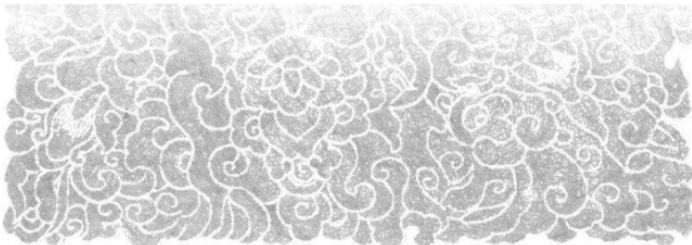
蘇文擢

孔子的人性教育

孔聖堂教師節講辭（一九六五年八月）

目錄

天命觀	1
人性論	17
生死觀	29
鬼神觀	43
言行論	63
認知論	79
人我觀	89



天命觀

若合符契今將刊布吾祖若考之
為之序者宜莫吾子若矣文摺
不敢辭既詩以附柳廬詩鈔
為文以著鶴丈文行之全而吾兩家
行相同者可言者予以庚寅流寓

天命觀

一·釋天

周秦諸子言天，約有四說：

一為人格神。是有意志，具主宰之神，監臨在上。詩經大雅云：「上帝臨女（汝），無貳爾心。」（大明）具宗教色彩，以墨子為代表。上天具有意志，要時刻體現天心。是以「天之所好好之，天之所惡惡之。」（天志）上天福善禍淫，人須改邪歸正。

二為自然之理。以道家為代表。老子道德經云：「人法地，地法天，天法道，道法自然。」天並非宇宙最高主宰，位居自然與道之下，與地、人並列為「三才」。莊子更加引

申，天只是自然現象。秋水篇云：「牛馬四足，是謂天；落馬首，穿牛鼻，是謂人。」自然而生者是天，後天做作者是人。

三為天體。中庸云：「今夫天，斯昭昭之多。及其無窮也，日月星辰繫焉，萬物覆焉。」天並非主宰，只客觀存在。以荀子為代表。天論篇云：「列星隨旋，日月遞炤，四時代御，陰陽大化，風雨博施，萬物各得其和以生，各得其養以成，不見其事而見其功。」眾星相隨旋轉，日月交互照耀，四季輪番更替，二氣相互化生，風吹雨下，滋生萬物。荀子否認天有人格、具主宰，也非自然之理。故謂「天行有常，不為堯存，不為桀亡。」（天論）天有客觀規律，並不因人而改變。荀子之天為天體。

四為意志之所同。書經云：「天視自我民視，天聽自我民聽。」（泰誓中）左傳云：「民之所欲，天必從之。」（襄公三十一年）人民所欲，天必聽從，故得民也就得天。天即是人。

簡而言之，一以宗教言，視天如神。二以哲學言，視天為理。三以科學言，視天為

物。四以政治言，視天若人。孔門論天，涵蓋四說。論語云：「天生德於予，桓魋其如何？」（述而）「天之未喪斯文也，匡人其如予何？」（子罕）「獲罪於天，無所禱也。」（八佾）是以天為神。中庸云：「天命之謂性。」天命是理。論語云：「天何言哉？四時行焉，百物生焉。」（陽貨）易經乾象云：「天行健，君子以自強不息。」是指天體。論語云：「巍巍乎惟天為大，唯堯則之。」（泰伯）天即是人。

二一· 釋天命

說文口部：「命，使也。从口从令。」段注云：「令者，發號也。故曰：天之所令也。」命是發號施令。論語命字廿四見，涉及命者廿一章。作壽命解者二章（如不幸短命死矣），作生命解者二章（如見危授命），作使令解者十章（如可以寄百里之命、君命召），作天命解者七章。天命並見者，只有二章：「五十而知天命。」（為政）「君子有有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。小人不知天命而不畏也。」（季氏）孔孟教人，首重知命。論語云：「不知命，無以為君子也。」（堯曰）易繫辭云：「樂天知命故不憂。」中庸云：「思

知人不可以不知天。」(第二十章)孟子曰：「是故知命者不立乎巖牆之下。」(盡心上)又曰：「知其性則知天矣。」(盡心上)

天命者，上天所指使也。其義有二：一是上天之使命。無可抗拒，當死而後已，全力完成，謂之「德命」。二是上天之賜贈。一則主權在天，不可強求；一則受之在我，可以拒絕安排，謂之「祿命」。

劉寶楠論語正義於「五十而知天命」句下，引書經召誥「今天其命哲，命吉凶，命歷年」以釋之。認為「哲與愚對，是生質之異，而皆可以為善，則德命也。吉凶、歷年、則祿命也。君子修其德命自能安處祿命。」劉氏德命祿命論，得儒家天命觀真諦。

三· 德命論

何謂德命？程廷祚論語說云：「德者，人之所得於天而有以異乎群生者也。」天之生人，渴飲飢食，牝牡雌雄，與禽獸何異？孟子曰：「人之所以異於禽獸者幾希。」曲禮

云：「使人以有禮，知自別於禽獸。」「幾希」「自別」，是人類莊嚴之自覺，也是儒家知命之教化。韓詩外傳六：「子曰：不知命，無以為君子。言天之所生，皆有仁義禮智順善之心。不知天之所以命生，則無仁義禮智順善之心。無仁義禮智順善之心，謂之小人。」（第十六章）董仲舒天人三策曰：「人受命於天，固超然異於群生。是其得天之靈，貴於物也。故孔子曰：天地之性，人為貴。明於天性，知自貴於物。知自貴於物，然後知仁義。知仁義，然後重禮節。重禮節，然後安處善。安處善，然後樂循理。樂循理，然後謂之君子。」皆從易繫辭繼善成性，中庸命性道教，孟子性善四端，一脈而來。儒家對天之生人，視作道德使命。命正而不命邪，命善而不命惡，人皆為善。一切德目，孝弟忠信、仁義禮智，皆天命之賦予，性分所當然。道德並非向外思辨，而是向內實踐。孟子曰：「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也。」（告子上）。沉潛實踐，必先知天命。說苑辨物篇記顏淵問孔子成人之行。子曰：「既知天道，躬行以仁義，飭身以禮樂，夫仁義禮樂，成人之行也。窮神知化，德之盛也。」天道即是天命。明白德命在身，然後躬行實踐，完成天賦責任，夫是之謂成人。韓詩外傳卷八記子貢問孔子：「才竭而智罷，倦於學

問，不能復進，請一休焉。孔子曰：若之何其休也。闔棺兮乃止播兮，不知其時之易遷兮。此之謂君子所休也。故學而不已，闔棺乃止。」（第二十三章）曾子曰：「士不可以不弘毅，任重而道遠。仁以為己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？」（泰伯）皆孔門積極擔荷德命之證。是由乾健不息之天道，體會而來。

四· 祿命論

祿命包括人世間之生死壽夭、富貴貧賤、窮達得失。朱子曾將德命喻為命官，是責任，是義務。祿命喻作薪俸，是酬報，是權利。責任義務，可以盡其在我；權利酬報，往往操諸他人。祿命之深切著明者，不外死生窮達二途。

（一）處生死

生死之義，子夏嘗一語道破：「死生有命，富貴在天。」（顏淵）孟子引申曰：「夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」（盡心上）又曰：「盡其道而死者正命也，桎梏死者非

正命也。」非正命者，韓詩外傳卷一：「哀公問孔子曰，有智者壽乎？孔子曰：然。人有三死而非命也者，自取之也。居處不理，飲食不節，佚勞過者，病共殺之。居下而好干上，嗜欲無厭，求索不止者，刑共殺之。少以敵眾，弱以侮強，忿不量力者，兵共殺之。故有三死而非命也者，自取之也。」（第四章）三死之說，正是桎梏而死之非正命。儒家認為生者天地之大德，卻從不營營役役以求形體之生。孔子疾病，子路請禱，夫子婉言以卻。又不枉義以求生，故志士仁人，有殺身以成仁。曾子曰：「生以辱，不如死以榮。」孟子曰：「二者不可得兼，舍生而取義者也。」（告子上）荀子曰：「義之所在，不傾於權。重死持義而不撓。」（榮辱篇）儒家以死為可怕。故檀弓云：「人死斯惡之矣。」既不行險僥倖以陷於枉死。故孟子曰：「是故知命者不立乎巖牆之下。」（盡心上）死而不弔者三：「畏、厭（壓）、溺。」子曰：「暴虎馮河，死而無悔者，吾不與也。」（述而）又不肯戕賊仁義以逃死。故曲禮云：「臨難毋苟免。」曾子曰：「辱可避則避之，不可避，君子視死如歸。」

儒家之處生死，在德命祿命之分別。義務和責任既盡，則形體生命之酬報與權利，不

必商量計較。死生禍福，無所歆羨，也無庸怨懟。伯牛有癘，分明斯人不應有斯疾，而孔子只歸之「命矣夫」。顏淵苗而不秀，秀而不實，分明是天道難明，而孔子只歸於「不幸短命」。歷來論及祿命者，如史記伯夷列傳、王充論衡命義篇、徐幹中論夭壽篇、李蕭遠運命論、劉孝標辨命論，都喜說冉顏二人祿命不公。然而孔門看來，兩位德行高材，都是正命，且更知如何安處祿命。冉有一生危言正行（白虎通義），顏淵三月不違仁（論語），已肩挑天賦之德命。癘疾早死，皆非自取。祿命疾夭，默然接受。固知「死生有命」而「順受其正」，遂成盡其道而死之正命。張橫渠西銘曰：「存吾順事，沒吾寧也。」可見孔孟對命中生死之安然。

（二）委窮達

人生大事，死生之外，莫要於窮達。孔子曰：「君子固窮。小人窮，斯濫矣。」（衛靈公）孟子曰：「窮則獨善其身，達則兼善天下。」（盡心上）儒家抱負，從不自限於一己之品德成就，大學開篇，即以明德新民並舉。子路問君子，孔子告以修己以敬之餘，「子路

曰：如斯而已乎？曰：修己以安人。曰：如斯而已乎？子曰：修己以安百姓。」（憲問）從修己擴充至安人、安百姓。大學八條目，由此而來。是德命之橫面伸展。孔子曰：「下學而上達。」（憲問）孟子曰：「士希賢，賢希聖，聖希天。」荀子記孔子告魯哀公人有五儀，自庸人而士而君子而賢而聖。是德命之縱線提升。一縱一橫，成德命之整體。

道既不行，未必達而在上。若不承認窮達有命，人皆藉口安人安百姓，以掩飾其熱中躁進，爭權奪利之醜行。歷代巧宦佞臣，暴民流寇，近世政黨政客，動輒革命自居，實則擾民亂政。一念之差，遺害無窮。或曰，面臨窮達，本可運用手段，去貧就富；儒家偏教人放棄後天追求，委諸先天祿命安排。苟非怯懦低能，自暴自棄，便是安於現狀，聊以自慰。必語之曰：窮達有命。何謂窮達有命？窮達有命，不同於宿命。若謂窮達乃生前註定，祿命論即陷於日者卜祝之流，是術數而非道德。窮達有命，在由義與非義。由義而達，便是命中該達；反之，守義而窮，便是命該固窮。孔子曰：「富與貴，是人之所欲也，不以其道得之，不處也；貧與賤，是人之所惡也，不以其道得之，不去也。」（里仁）雖未言命，實乃明言窮達有命。不以其道而得富貴，即不義而富且貴，就該視作浮雲。不

以其道而得貧賤，明是酬報不公。顏淵有內聖之學，王佐之材，為何偏居陋巷簞食瓢飲？儒家祿命，就是反躬自省，窮而在下，並非品德不齒於人，也非材能無益於世。雖然匱乏，也不曾損人利己。天賦德命，俯仰無慚，貧賤困窮，安然接受。

儒家祿命論，大有益於教育。貧賤富貴，於我本無損益。孟子曰：「故士窮不失義，達不離道。窮不失義，故士得己焉；達不離道，故民不失望焉。古之人得志澤加於民，不得志修身見於世。」（盡心上）成為德祿二命交互作用。孟子、荀子同樣強調「行一不義，殺一不辜，而得天下，皆不為也。」（公孫丑上）貴為天子，富有四海，以祿命言，無以尚之。以德命言，自可安人安百姓。只要行一不義以害義，殺一無罪以害仁，縱使祿命獲得無上權威（得天下），也是自欺欺人。儒家言政治，首重人格道德。不以損德命而取祿命。呂氏春秋記崔杼弑齊莊公後，以「直兵造胸，句兵鉤頸」，威脅晏嬰。又以「子變子言，則齊國吾與子共之。」作為利誘。晏嬰斷然拒絕。「崔杼曰：此賢者，不可殺也。罷兵而去。晏子援綬而乘，其僕將馳，晏子撫其僕之手曰：安之！毋失節！疾不必生，徐不必死。鹿生於山，而命懸於廚，今嬰之命有所懸矣。晏子可謂知命矣。命也者，不知所以然

而然者也。人事智巧以舉錯者，不得與焉。故命也者，就之未得，去之未失。國士知其若此也，故以義為之決而安處之。」（知分）臨危不亂，處變不驚，正是明白大義之所在，生死窮達之有命。

廣義而言，儒家天命觀，即儒家人生觀。德命是不容自己之心。祿命即不忮不求之心。韓昌黎與衛中行書曰：「賢不肖存乎己，貴與賤、禍與福存乎天，名聲之善惡存乎人。存乎己者，吾將勉之。存乎天、存乎人者，吾將任彼而不用吾力焉。其所守者豈不約而易行哉。」是儒家天命觀之真知篤行者。

五· 知天命

天命之涵義既明，當知孔子知天命之躬行實踐。凡出現於典籍之知天知命，都是即知即行。孔子到五十歲，才自信德命之圓融無礙。每當生死窮通之會，坦照無所妄求，無所畏怖。證諸行事，確然無疑。試舉五例，以說明之：

(一) 孔子五十七歲，去衛適陳，路過匡邑。陽虎曾為暴於匡，孔子貌似陽虎，遂為匡人拘禁。論語：「子畏於匡。曰：文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，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）又韓詩外傳卷六：「子路愠怒，奮戟將下。孔子止之曰：由！何仁義之寡裕也。夫詩書之不習，禮樂之不講，是丘之罪也。若我非陽虎，而以我為陽虎，則非丘之罪也。命也夫！歌子和若。」（第二十一章）

(二) 五十八歲，孔子再次去衛，適宋。司馬桓魋乘孔子與弟子習禮樹下。拔其樹，欲殺孔子。子曰：「天生德於予，桓魋其如予何？」（述而）

(三) 五十九歲，孔子自衛入晉，將西見趙簡子。聞其殺竇鳴犢、舜華，以為君子諱傷其類。乃臨河仰天而歎曰：「美哉水！洋洋乎！丘之不濟此，命也夫！」（說苑權謀）

(四) 論語：「公伯寮愬子路於季孫。子服景伯以告，曰：夫子固有惑志於公伯寮，吾力猶能肆諸市朝。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）（朱子謂此事在子路為季氏宰，將墮費，事在定公十二年。孔子五十四、五

歲)。

(五) 孟子：「(孔子)於衛，主顏讎由。彌子之妻與子路之妻，兄弟也。彌子謂子路曰：孔子主我，衛卿可得也。子路以告。孔子曰：有命。孔子進以禮，退以義，得之不得，曰有命。」(萬章上)

上述五事，見聖人對天命之真知篤行。孔子每於生死關頭，出處大節，都重德命而輕祿命，知所取捨。所謂「天之未喪斯文」，「天生德於予」，就是德命之責任。仁義忠信植根吾心，貫徹始終。文武之道，未墜於地，承先啟後，捨我其誰？兩云「其如予何」，乃自反而縮，雖千萬人吾往矣！至於公伯寮之讒譖子路，趙簡子之謀害孔子(據新序、說苑，趙氏之聘孔子是蓄意謀害)，彌子瑕之人事因緣。利害或有不同，其賊義者一也。行乎仁義，得之不得，於我無損，皆委諸祿命矣。

孔門知天命，即是人生之肩荷。人受天地以生，昂昂七尺之軀，鼎鼎百年之內，有應盡之義務，亦享不同之權益。所謂「大德者必得其位，必得其祿，必得其壽，必得其

名。一然而義務權利，並非經常均等；何況祿命之來，稍涉企求，或心存尤怨，便傷德命。故窮理盡性以至於知命，亦即孔門克己復禮之仁。其間實踐方式，不能無高下深淺之別。

故匹夫匹婦之愚，可以與知與能，及其至也，雖聖人亦有所不知。近者文化解體，價值迷失，對於先儒知命之說，或以理涉玄虛，無裨實用；或以道誡高遠，實踐為難。前者以無知而為惑，後者以自卑而為愚。流風所扇，士習不端，文化流於藝文之末，學術假為奔競之途。孔門知命之說，對當今知識分子，宜有其起衰振敝，頑廉懦立之功。

人性論

右合符契今將刊布吾祖若考之

為之序者宜莫如子若矣文擢出

不敢辭既詩虞詩詩鈔

為文以著竊文之行吾兩家兩家

行相同有可言者予以庚寅流寓

人性論

一·先賢舊說

甲骨文，只有「生」字，而無「性」字。大抵上古先民只知道有生命生理，而未識心理之性。「性」首見於西周召公告誡周成王語。書經召誥云：「節性，惟日其邁。」要時刻節制一己之性。又在詩經中反復詠嘆云：「豈弟君子，俾爾彌爾性。」（大雅卷阿）彌者，彌之假借。（馬瑞辰毛詩傳箋通釋）說文：「彌，久長也。」即是引申，是將人性擴充發展。限制與發展，似矛盾而實相成。

性，從心從生。生是生理，心是心理。生理之性，莫非眼耳口鼻，四肢百骸，孟子所

謂「口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也。」（盡心下）是人之生理機能，即一切對外界物質有感應和追求者，是為生理。眼好美色、耳好美聲，是人性與生俱來；若任由發展，濫用生理機能，眼亂視，耳亂聽，則陷於邪惡而不可收拾。召公警誡成王「節性，惟日其邁」，即就生理之性而言。論語云：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」（顏淵）就是把生理要求時刻以「禮」規限，避免醉心物欲，流於邪惡。「節性」，就是節制生理之性。「惟日其邁」，是將德行日漸提高。至於「彌爾性」，則指心理之性。人性本善，古有明訓。大舜云：「人心惟危，道心惟微。」（書經大禹謨）不過，天生之善薄弱，即孟子所謂「四端」。善良天性，要經後天教育修行，才能充實堅固。惻隱之心擴而為仁，羞惡之心擴而為義，辭讓之心擴而為禮，是非之心擴而為智。「彌性」就是擴充心理之性。「節」與「彌」，乃昭示人性善良邪惡兩面。生理之性與心理之性並存，先聖先賢可謂殫精竭慮。

召公之論，雖已精微。當時眾說，亦甚紛紜。以為人性，複雜多樣，有等級之分，有種族之別。國語云：「異姓異德，異德異類。同姓同德，同德同心。」血統不同，品德亦

異；同一血脈，團結一體。左傳記周惠王大臣富辰謂狄人「耳不聽五音之和為聾，目不別五色之章為昧，心不則德義之經為頑，口不道忠信之言為嚚。」（僖公二十四年）人性有差異等級，遂有華夷之辨，貴賤之分。

二·孔子創見

論語出現「性」字兩次。其一是「子貢曰：夫子之言性與天道，不可得而聞也。」（公冶長）惟未有解釋。其二是「子曰：性相近也，習相遠也。惟上知與下愚不移。」（陽貨）此語甚具價值。孔子肯定人性相似。打破周家六百年來之階級人性論，發現人類之普遍性，找到人性之共同點，文明也由此向前邁進一大步。由初民時代，不同部落，不同種族，異類異德之廝殺爭鬥，進而認識到人性共通。上自天子，下至庶人；中以華夏，推及夷狄，生性平等。

「性相近」者，在生理上，耳目口鼻五官百骸，皆有追求對象。孟子曰：「口之於味

也，有同嗜焉；耳之於聲也，有同聽焉；目之於色也，有同美焉。」（告子上）即是說，生理之性，生而相近。在心理上，惻隱、羞惡、辭讓、是非之心，與生俱來。心理之性，也是相近。

「習相遠」者，是後天環境可改變人性。荀子曰：「干越夷貉之子，生而同聲，長而異俗，教使之然也。」（勸學）孔子只言人性距離，隨習相遠，並沒有說性是善是惡。故補充說「惟上知與下愚不移。」不移者，不受環境習俗轉變也。善者即善，惡者即惡。堯之子丹朱不肖，舜之子商亦不肖（孟子萬章上）。堯舜聖人，子皆不肖。又「以瞽瞍為父而有舜」（孟子告子上）。舜之父頑、母嚚、象傲（書經堯典），舜依然為聖人。此之謂上知與下愚不移。

三·善惡之爭

戰國論性，風起雲湧。綜而論之，其說有四：

一·世碩。春秋末戰國初人。著有「養書」。其書早佚，僅於論衡，窺其一斑。世碩「以為人性有善有惡。舉之人善性，養而致之則善長；性惡，養而致之則惡長。」（論衡本性）認為取人性中之善而栽培，就日趨於善；取人性中之惡來栽培，則日漸於惡。孔門弟子，如宓子賤，漆雕開，以至再傳弟子公孫尼子，莫不服膺此說。世碩論性，有善有惡，本無定質。

二·告子。與孟子同時。其說只見於孟子。以為人性無善惡。曰：「性，猶杞柳也；義，猶柤棿也。以人性為仁義，猶以杞柳為柤棿。」「性猶湍水也，決諸東方則東流，決諸西方則西流。」（告子上）告子論性，無善無惡，遇境而變。

三·孟子。戰國時人。主性本善。其說在針貶時弊。當時諸侯，只務富國強兵，以為躬行仁政王道，修仁絜義，即力有不逮。孟子遂倡人性皆善，謂「人人皆可以為堯舜」（告子下）。孟子論性，首言四端。「惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之禮也；是非之心，知之端也。」（公孫丑上）當其始也，「若火之始然（燃），泉之始達」；通過後天教育，擴而充之，及其終也，「足以保四海」。四端為心理之性。至於生

理之性，則曰：「口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也。有命焉，君子不謂性也。」（盡心下）孟子不以生理之性為性，歸之於命。孟子獨言心理之性。孟子論性，人生而善，不學而能。

四·荀子。後孟子七八十年。主性本惡。荀子曰：「生而好利焉，順是，故爭奪生而辭讓亡焉。生而有疾惡惡焉，順是，故殘賊生而忠信亡焉。生而有耳目之欲，有好聲色焉，順是，故淫亂生而禮義文理亡焉。」（性惡）荀子言性，是生理機能對外界事物之追求，是生理之性。故曰：「人之性惡。」通過後天學習，改造先天惡性。故曰：「其善者偽也。」偽也者，人為也。人為者，後天教育也。荀子論性，人生而惡，教之向善。

四·陰陽性情

漢儒論雜陰陽，董仲舒以陰陽論性。謂人秉陰陽二氣而生，以陰陽二氣而成形，由陰陽二理以成性。就有「性情」之別。「天地之所生，謂之性情。性情相與為一暝。身之有

性情也，若天之有陰陽也。」（春秋繁露深察名號）性為陽，情為陰。陽為善，陰為惡。故曰：「惡之屬盡為陰，善之屬盡為陽。貴陽而賤陰也。」（陽尊陰卑）人要順性而抑情。

東漢許慎，折中董說。以善言性，以欲言情。說文解字心部：「性，人之陽氣。性，善者也。」「情，人之陰氣有欲者。」則情非全惡。

由性善情惡，到情非全惡，以至劉向之「性不獨善，情不獨惡。」揚雄之「善惡混」。則又返回世碩性有善惡之說。

王充論衡本性篇，調和眾說，別出新解。「以孟軻言人性善者，中人以上者也。孫卿言人性惡者，中人以下者也。揚雄言人性善惡混者，中人也。」其說與孔子貌似而心異。孔子主人性相近，人性平等；王充卻倒回人性差等之舊調。

五·理欲之辨

宋儒冀調和孟荀異同。論本樂記：「人生而靜，天之性也。感於物而動，性之欲

也。」指出人性天生靜止，受到外物刺激而有反應，有了追求，這就是「欲」。又謂：「物至知知，然後好惡形焉。好惡無節於內，知誘於外，不能反躬，天理滅矣。」「夫物之感人無窮，而人之好惡無節，則是物至而人化物也。人化物也者，滅天理而窮人欲者也。」接觸外物，才有理智認知，而生好惡之感。好惡之感，若不節制，外物又不斷引誘，就會失控，而喪失天生本性。天良泯沒，徒具物欲。樂記一章，生出宋儒理欲二元說。

宋儒以為人生有二性。一是天性，即是良知。孟子所謂「人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。」（盡心上）另一是氣質。即朱子所謂「氣質者，思慮動靜」。氣是知覺運動，質是五官百骸。凡有氣質，必然有欲。氣質又有清濁，氣質之清者是物欲心，淡而平常。氣質之濁者為虛榮心，是「物至而人化物」之惡欲。人性有天性和氣質，氣質又分清濁。如此，人性善多惡少。故程伊川常謂「論性不論氣，性不備；論氣不論理，性不成。」孟荀各執一端，程朱融而為一。於是，「存天理，去人欲」，成為宋明儒人性論之核心。

宋儒「人欲淨盡，天理流行」一語，冠冕堂皇，實則偏僻正軌，不近人情。清儒戴東原和之以「理欲一元」說，合理之人欲就是天理，除外別無天理。合理就是天理。理欲合而為一。理並非先於氣而存在，有事物然後有事物之理。故曰：「有君臣然後有仁與忠，有父子然後有慈與孝，有夫婦然後有和與順，有兄弟然後有弟與恭，有朋友然後有仁與忠。」

經過數千年爭辯，到理欲一元論之提出，又回復孔子「人性相近」之說。順乎常情，不越常軌，就是天理，也是人性。人性相近，就是如此。人性相近，生而平等，才是文明進步之立足點。一九五零年聯合國教育科學文教組織發表種族問題聲明，即用「性相近也，習相遠也」以明之。孔子立言，可謂四海百世而皆準。

生死觀

右合符契今將刊布吾祖若考之史
以為之序者宜莫吾子若矣文擢出
不敢辭既附柳虛詩鈔
為文以著爾丈文行之全而吾兩家
行相同者可言者予以庚寅流寓

生死觀

一·死亡哀痛

莊子德充符述孔子之言曰：「死生亦大矣，而不得與之變。」意謂德充於內而自符於外，不因死生而有所改變。孔子之言，原屬理性。至王羲之蘭亭集序則純乎感情矣。說文生部：「生，進也。象艸木生出土上。」草（艸）從泥土中冒出，有生生不息之意。說文步部：「死，漸也。人所離也。从步从人。」是死後骨肉漸滅淨盡之意。造字之意，已示生之喜悅與死之悽慘。

生命無常，詩人每興感喟。詩經唐風，首吐哀音。「山有樞，隰有榆。子有衣裳，弗

曳弗婁。子有車馬，弗馳弗驅。宛其死矣，他人是愉！」（山有樞）兩漢繼唱，感慨遙深。樂府：「薤上露，何易晞。露晞明朝更復落，人死一去何時歸！」古詩：「驅車上東門，遙望郭北墓。人生忽如寄，壽無金石固。」他如曹植「生存華屋處，零落歸山丘。」（野田黃雀行）阮籍「繁華有憔悴，堂上生荆杞。」（詠懷三）陸機挽歌，陶潛自挽。名章迴句，往往間出。六朝以降，層出不窮。讀之使人肝腸欲絕。徒作哀音，於人無益。是以先哲諸賢，解說多方。

二一·惡死怕死

人於生死，無非「悅生惡死」與「貪生怕死」。禮記云：「人死，斯惡之矣！無能也，斯倍之矣！」（檀弓下）雖則儒家喪葬之禮，理性莊嚴，及其繁文縟節，則本乎人情之悅生惡死。衣冠棺槨，是不欲見其殘容枯骨也。孝經云：「喪致其哀。」孟子云：「孝子仁人之掩其親，亦必有道矣。」（滕文公上）禮記云：「葬也者，藏也。藏也者，欲人之弗得見也。」（檀弓上）至於貪生怕死，尤屬常情，無待舉證。惟此二情，不容漫衍。如果有人

人悅生惡死，則如曾子所言：「朝死而夕忘之，則是禽獸之不若。」慎終追遠，喪葬祭祀，無從說起。如果人人貪生怕死，「臨難苟免」，「犧牲小我，完成大我」，「殺身成仁」之德行，蕩然無全。哀傷畏怖，非人情之正；補偏救弊，宜其有說。

三· 死生兩忘

莊子倡言死生兩忘。蓋生死相嬪，始終如一。「萬物皆出於機，皆入於機。」（至樂）又曰：「人之生，氣之聚也；聚則為生，散則為死。若死生為徒，吾又何患？」（知北遊）人之生死，如氣之散聚。聚散之間，「方生方死，其成其毀」，本無美惡，只人情之強分。故曰：「是其所美者為神奇，其所惡者為臭腐。臭腐復化為神奇，神奇復化為臭腐。」（知北遊）明乎死生如一，則哀樂不生。故曰：「適來，夫子時也；適去，夫子順也。安時而處順，哀樂不能入也。」（養生主）生不足樂，死不足哀，「奚暇悅生而惡死」。此一死生，齊彭殤，鼓盆而歌之意也。淮南子曰：「始吾未生之時，焉知生之樂也。今吾未死，又焉知死之不樂也。」其說即從哀樂不入中來。

四· 不生不死

佛家對生死最為敏感。從自然環境言，印度地處熱帶，其人早衰。驚覺生命短暫，如曇花一現，有生命無常之感。佛經大智度論：「一切有為法，念念生滅皆無常。」從社會環境言，佛教起於婆羅門教盛極之時，階級森嚴。首陀，吠舍等賤民，衣食困難，痛苦萬狀。常感萬法無依，身為虛妄，生老病死，等量齊觀。生存之道，惟在解脫。佛經文成千萬，一以涅槃為本。涅槃就是消除苦惱。其法有二：一除生理欲念。有六根六塵之論：「無眼耳鼻舌身意，無色聲香味觸法。」圓覺經云：「四緣假合，妄有六根。」又云：「此虛妄心，若無六塵，則不能有。」幻身幻心幻塵一滅，即可脫欲念之痛。二滅心理意念。色、受、想、行、識，五蘊皆空。照見皆空，煩惱自息。雙管齊下，破我執（主觀投入外界），去法執（外界事物衝激）。由此悟入真如，到涅槃之境。涅槃，非獨謂死亡也。金剛經云：「所有一切眾生，我皆令人無餘涅槃而滅度之。」不生為涅，不死為槃。不生不死，精神永遠寂滅存在。

不生不死，境界誠高。實踐方面，易生流弊。以生為可厭，以死求解脫，涅槃之境，則人生沉寂僵枯。又以出家求絕心理生理之緣。觀乎歷來僧人依附權貴，南北禪宗殘酷爭鬥，言行相悖，表裏相違。即韓愈所云：「汝既出家還擾擾，誰人肯向死前休。」再者，佛徒輕視肉體，視作臭皮囊。出家人削髮焚頂，死後荼毘，以求舍利。迷信者斷臂鑿身，以為供奉。佛徒之人為戕賊，較莊子支離其形，則又等而下之矣。

五·長生不死

神仙道教對肉體之重視，恰與佛徒相反。唱道真言云：「仙佛有分，在於煉性煉氣。佛重煉性，靈光獨照，迴脫塵根，此謂性長生。仙家重煉氣，淘出純陽之體，全光法界，自我為之，此謂氣長生。」歷來論佛道之別，此論至為中肯。神仙道起源甚早，羿請不死之藥於西王母，見說於淮南。戰國燕齊方士，倡行其說，炎漢結合陰陽，漢季與五斗米道合，愈複雜難明。其共通處，認為肉體生命，可以無限延長。長生久視之效，正是神仙道教二千多年夢寐以求境界。

神仙道教長生之術，不外二途：外丹內丹是也。煉丹源於巫醫二術之結合，至淮南鴻烈而大成。漢書劉向傳謂淮南王安有鄒衍重道延命方，抱朴子亦著錄鄒生延命經一卷。外丹之法，見說於抱朴子。抱朴子引用仙經神符至二百八十二種。煉丹之五金八石，詳見內篇第四。舉凡用料，份量，火候，都有程式。至述九鼎神丹之效能，神奇不可思議。外丹理由有二：一曰人身分為三焦，各有尸以戕賊。道經云：「上尸伐人眼，中尸伐人臟，下尸伐人胃命。」要以五金八石，消滅三尸，精、氣、神才有所託。二曰人身血肉骨骼，五臟六腑，時受陰陽寒暑，風雨燥熱所侵。煉成金剛不壞之身，自可長生不死。

服食求神仙，多為藥所誤。於是無人再信外丹。內丹乃乘時代起。隋朝開皇年間，道士蘇玄朗來居吾粵羅浮山，著「旨道」。放棄五金八石，轉入精氣神「三寶」。內丹論大成於北宋馬丹陽真人語錄，南宗張伯端悟真篇。強調抱一養氣，以求長生不死。更相信有神仙不死之事。呂祖得年七十三，年譜卻寫到嘉慶（呂祖全書）。以為呂祖仙遊太虛，隨時隨地以無形或化身方法，來度世人。仙經云：「服丹守一，與天相畢。還精胎息，延壽無極。」寥寥十六字，即為神仙道教之生死觀。外丹家固然相信天仙，地仙，尸解仙。即內

丹家亦有棄穀昇仙，塵界羽客，長生不老，體出金光，身如玉樹，五級說法。目的全在煉形，煉形在破生死。故白玉蟾修道真言云：「玄修與釋家不同，釋家昧此形體為臭皮囊，道家入門，全要保此形體。」世上無不朽之形，遂以煉精化氣，煉氣化神，煉神入虛，自圓其說。縱然肉體枯朽，精神還可以飛昇接命。佛徒之死，以輪迴而轉遞來生。道徒之死，以飛昇而自行接命。形謝神存，替人排除死亡哀傷，維繫生命眷戀。佛道之於生死，貌異心同。

六·存順沒寧

莊生佛老，持論雖異，其畏死則一。故王陽明曰：「佛以出離生死誘人入佛，仙家以長生久視誘人入道。」皆汲汲於一己私利，終無益於教化。歐陽修跋唐華陽頌曰：「佛之徒有臨死而不懼者，妄意乎無生之可樂，而以其所樂勝其所可畏也。老之徒有死者，則相與諱之曰：彼超去矣。彼解化矣。厚自誣而託之不可詰。佛老二者，同出於貪，而所習則異。然由必棄絕萬事人理而為之，其貪於彼者厚，則捨於此者果。」（集古錄跋尾）誠為一

針見血之論。儒家生死觀，植根人倫，並不空言生死。生死觀亦是人生觀。其說莊嚴博大。簡而言之，約有三端：

(一) 莊嚴誠敬

儒家既不貪生畏死，亦不忘生死。生死既不是一氣聚散，又不是因緣巧合。儒家認為「天地之大德曰生」。「人受天地之中以生，所謂命也。」禮記云：「人者其天地之德，陰陽之交，鬼神之會，五行之秀氣也。」(禮運)從德交會秀氣，發而為四端五常之善性。生命原是偉大，面對死亡，明知是「事之變，命之常」，總不能似莊子之放任輕率，更不能如佛徒之以西方為極樂，便一了百了。儒家生死，本乎仁義。孔子曰：「志士仁人，毋求生以害仁，有殺身以成仁。」孟子曰：「所欲有甚於生，所惡有甚於死。」曾子曰：「生以辱，不如死以榮。」生死抉擇，就「有重於泰山，有輕於鴻毛」。儒家以莊嚴誠敬，擔荷人生，迎接死亡。

(二) 立善遺愛

佛教以不生不死為涅槃，以死為圓寂，已是酷不入情。三世輪迴之說，教人入手即求來生福報，人倫政教反置諸不顧。欲求來生，反忘今生。程伊川曰：「佛以生死嚇人。」說得未嘗無理。儒家承認生死循環。易繫辭曰：「原始反終，故知死生。」又曰：「通乎晝夜之道而知。」承認魂魄鬼神，以存祭祀孝道。卻從不在有生之年，打算死後魂魄之歸宿。自然不談今生來世，因果報應。儒家所急者，在立德立功立言，垂名不朽。故曰：「立身行道，揚名於後世。」又曰：「君子疾沒世而名不稱。」與莊子「聖人無名」，佛徒反對「名聞利養」，大異其趣。儒家以立善遺愛，排除個人禍福，莊嚴面對死生。

(三) 道德肩荷

元儒許魯齋曰：「人生天地間，生死常有之理，豈能逃得，卻要尋箇不死，寧有是理。」神仙道教追求長生久視，入手已是知其不可而為之。以內外丹而言，外丹求之於物，內丹求之於己。求物者功未成而先失其性，求己者功雖敗而尚保其真。對於內丹之

學，猶有同情。其於生死困局，自力更生，以求肉體精神之突破，較之他教，以生命寄望於他力為佳。而內外丹之修煉，亦以倫理道德為本。抱朴子對俗篇引玉鈐經曰：「欲求仙者。要當以忠孝和順仁信為本。」若德行不修，而但務方術，皆不得長生。道教言仙，位列九品，最上品為金仙玉仙。道書云：凡證此果者，皆是忠臣孝子端人正士節婦貞女（回龍師尊普度語錄）。顯然植根儒學。孔子疾病，子路請禱，而孔子告以丘禱久矣。兩楹夢奠，逍遙行歌。孟子曰：「順其道而死者正命也。」伯牛有疾，以亡之為命。子路侍側行行，謂「由也不得其死。」即孟子所謂「夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」儒家向不計較年壽之短長，只問能否仰不愧而俯之作。生死之間，本於仁義。無關仁義，不輕言死。故「不立巖牆之下」，「道而不徑，舟而不游」。仁義生命，不可得兼，則「士可殺而不可辱。」「自反而縮，雖千萬人吾往矣」。儒家生死觀，以為生命不在乎量而在乎質，不在乎禍福而在乎價值。故顏淵早死，不害其為仁者壽（論衡）。原壤老而不死，孔子斥之為賊。五經四書，沒有延年益壽之方，追求福報之法。只曰「大德必得其壽」，「天道福善禍淫」而已。

死生之事，孔子並不常言。答子路以「未知生，焉知死。」答子貢以「汝死徐自知之。」（說苑辨物）論語一則曰：「人之生也直。」是為知生。再則曰：「朝聞道，夕死可矣。」是為知死。孔孟生死觀，最為理性，不曾就好惡哀樂來認知，也不從禍福得失來計較。於人倫應用，莊嚴平正而篤實易行。至於他說，不妨作為個人境遇之調節。莊子大宗師云：「善吾生，乃所以善吾死也。」道家之所謂善，不過順應自然，乃消極生死觀。張橫渠西銘曰：「存吾順事，沒吾寧也。」是儒家積極人生觀。莊嚴平正，易知能行而無偏弊也。

鬼神觀

若合符契今將刊布吾祖若考之
為之序者宜莫吾子若矣文揮
一不敢辭既為附柳虛詩鈔
為文以著爾文文行之全而吾兩家
行相同有可言者予以庚寅流寓

鬼神觀

一·鬼神名義

儒家所謂鬼神，即生命之魂魄。並非人死之後，另有實質存在，名曰鬼神。儒家以為天地有陰陽二氣，配屬人身之氣與形。陽配屬於氣，陰配屬於形。氣昇華為魂，形昇華為魄。陰陽變形氣，氣形變魂魄。人死以後，氣形不復存在，而為鬼神。是以陰陽也，形氣也，魂魄也，鬼神也，實在四名一物，隨時空變換而更易其名。儒家實以鬼神維繫仁孝。

論語言及鬼神者有三。三章合成一體。

(一)子曰：敬鬼神而遠之。(雍也)

(二)子曰：未能事人，焉能事鬼。(先進)

(三)子不語：怪、力、亂、神。(述而)

鬼神既是人類魂魄之代名，以父母祖先，先聖先賢，天地日月，作為鬼神，盡以一己之誠，就是「敬」。孔子所謂「敬鬼神」，即是發自內心之虔誠。

鬼神並非有形有象有能力之物，不能施禍降福，故可以「遠」。「敬」是一己之事，非關鬼神，是我恭敬對待以表虔誠。「遠」是無須親近討好，降福消災，並非所求。

鬼神乃魂魄之延續，即生前為魂魄，死後即鬼神。曰：「未能事人，焉能事鬼。」即是說，未能做好生前工作，又如何處理死後問題。或者說，若未能做好生前之魂魄，又如何做好死後之鬼神。所以，做好人已是做好鬼。

既說鬼神無形、無象、無能、無力，卻又不斷渲染，豈不流於「素隱行怪」(中庸)。是以「子不語：怪、力、亂、神。」孔子從不以怪力亂神教人。只要有生之時做好本份，

則死後鬼神亦得其所，何必多言。

二· 義本仁孝

中庸第十六章：「子曰：鬼神之為德，其盛矣乎。視之而弗見，聽之而弗聞，體物而不可遺。使天下之人，齊（齋）明盛服，以承祭祀，洋洋乎如在其上，如在其左右。」既云敬鬼神而遠之，此處言鬼神又說得洋洋灑灑，有否自相矛盾。欲釋此疑，先明中庸章次組織。

前乎此，第十五章：「詩曰：妻子好合，如鼓瑟琴。兄弟既翕，和樂且耽。宜爾室家，樂爾妻帑。子曰：父母其順矣乎。」此章言孝。

後乎此，第十七章：「子曰：舜其大孝也與！德為聖人，尊為天子，富有四海之內，宗廟饗之，子孫保之。」

第十八章：「子曰：無憂者，其唯文王乎！以王季為父，以武王為子。父作之，子述之。武王纘大（太）王、王季、文王之緒，壹戎衣而有天下，身不失天下之顯名，尊為天子，富有四海之內，宗廟饗之，子孫保之。武王末受命，周公成文武之德，追王大（太）王、王季，上祀先公以天子之禮。斯禮也，達乎諸侯大夫，及士庶人。父為大夫，子為士，葬以大夫，祭以士。父為士，子為大夫，葬以士，祭以大夫。期之喪，達乎大夫。三年之喪，達乎天子。父母之喪，無貴賤一也。」

第十九章：「子曰：武王周公，其達孝矣乎！夫孝者，善繼人之志，善述人之事者也。春秋修其祖廟，陳其宗器，設其裳衣，薦其時食。宗廟之禮，所以序昭穆也。序爵，所以辨貴賤也。序事，所以辨賢也。旅酬下為上，所以逮賤也。燕毛，所以序齒也。踐其位，行其禮，奏其樂，敬其所尊，愛其所親。事死如事生，事亡如事存，孝之至也。郊社之禮，所以事上帝也。宗廟之禮，所以祀乎其先也。明乎郊社之禮，禘嘗之義，治國其如示諸掌乎！」

連續三章，說明孝道，在於宗廟祭祀，春秋修其祖廟，虔誠祭祀。數章連起來讀，就

知「鬼神」一章，並非孤立而言，是以鬼神論支持仁孝論。要人知道勿以為父母一死，便不復存在，可以不理。父母雖死，鬼神仍在，孝思長存。論語中庸之言鬼神，並無矛盾，更是一脈相通。

三· 遊魂為變

易繫辭云：「精氣為物，遊魂為變，是故知鬼神之情狀。」子產答趙景子問「伯有猶能為鬼乎？」曰：「能。人生始化曰魄，既生魄，陽曰魂。用物精多，則魂魄強，是以有精爽至於神明。匹夫匹婦強死，其魂魄猶能馮（憑）依於人，以為淫厲。況良霄（伯有），從政三世矣。三世執其政柄，其用物也弘矣，其取精也多矣，其族又大，所馮（憑）厚矣，而強死，能為鬼，不亦宜乎！」（左傳昭公七年）既說鬼神無形無象，又謂遊魂為變，並非矛盾，是言鬼神之二態。論語中庸所言者乃鬼神之常態。當人安樂而死，盡其天然者，魂魄就是鬼神，是無形無象。若是死於非命，其天然未盡，強將其形氣中斷，就是冤魂，可以遊魂而成變。或附托人身而變，或附托物體而變，不一而足。此是異態。其說內容複雜，

先秦儒家又不多講，後世對於有鬼無鬼，有神無神，爭辯不已。

四·王充無神論

兩漢以來，王充之論，較為詳明。論衡專言鬼神者，有論死、死偽、訂鬼三篇。其說有二：一曰人死不為鬼。二曰死者無知。分述如下：

一曰人死不為鬼。其論有六：

(一)「人，物也。物，亦物也。物死不為鬼，人死何故獨能為鬼？世能別人物不能為鬼，則為鬼不為鬼尚難分明。如不能別，則亦無以知其能為鬼也。」(論死)人是物質，物也是物質。物也者，日月星辰，土地草木，鳥獸蟲魚是也。草木死不能為鬼，鳥獸死不能為鬼。人與物同，故人死亦不能為鬼。

(二)「人之所以生者，精氣也。死而精氣滅。能為精氣者，血脈也。人死血脈竭，竭而精氣滅，滅而形體朽，朽而成灰土，何用為鬼？」(論死)人之所生，是有精氣。換而言

之，生是精氣存，死是精氣滅。精氣靠血脈而存，死則血脈稠，精氣滅，化為灰土，混而為一。既無精氣，又無血脈，更無形體，何以為鬼。

(三)「天地之性，能更生火，不能使滅火復燃。能更生人，不能令死人復見。能使滅灰更為燃火，吾乃頗疑死人能復為形。案火滅不能復燃以況之，死人不能復為鬼，明矣。」(論死)以火滅不能再燃為喻。在物理上，火滅可再另生一火。在天地間，一人死又有另一人生。惟已滅之火不能再燃，已死之人不能為鬼。

(四)「人之精神藏於形體之內，猶粟米在囊橐之中也。死而形體朽，精氣散，猶囊橐穿敗，粟米棄出也。粟米棄出，囊橐無復有形，精氣散亡，何能復有體而人得見之乎？」(論死)常人以鬼為有形，形乃依附血脈精氣而存。人死則無形，鬼何得有形。

(五)「夫為鬼者，人謂死人之精神。如審鬼者死人之精神，則人見之宜徒見裸袒之形，無為見衣帶被服也。何則？衣服無精神，人死與形體俱朽，何以得貫穿之乎？精神本以血氣為主，血氣常附形體。形體雖朽，精神尚在，能為鬼可也。今衣服，絲絮布帛也，

生時血氣不附著，而亦自無血氣，敗朽遂已，與形體等，安能自若為衣服之形？由此言之，見鬼衣服象之，則形體亦象之矣。象之，則知非死人之精神也。」（論死）若謂精神不死可以為鬼，鬼宜為裸體。蓋衣服無精神，不能為鬼。惟所見之鬼，皆曰衣帶被服。自相矛盾。有鬼之說，自不成立。

（六）「天地開辟（闢），人皇以來，隨壽而死。若中年夭亡，以億萬數。計今人之數，不若死者多，如人死輒為鬼，則道路之上，一步一鬼也。人且死見鬼，宜見數百千萬，滿堂盈廷，填塞巷路，不宜徒見一兩人也。」（論死）自開天闢地以來，生者少，死者多。若人死而為鬼，則是億兆千萬之數，盈滿天地之間，觸目皆是，而非偶爾一二見之。

精神附屬於物質。物質就是血脈形體。人之精神氣魄是靠血脈形體而存。血脈停頓，精神即滅，別無其他。

二曰死者無知。其說有三：

（一）「人之所以聰明智惠者，以含五常之氣也。五常之氣所以在人者，以五藏（臟）在

形中也。五藏不傷，則人智惠。五藏有病，則人荒忽。荒忽，則愚痴矣。人死，五藏腐朽。腐朽，則五常無所托矣，所用藏智者已敗矣，所用為智者已去矣。」（論死）人有聰明智慧，由於具五常之氣。五常即五行。人由陰陽二氣，配合五行而成。此禮記所謂「人者其天地之德，陰陽之交，鬼神之會，五行之秀氣也。」（禮運）人死之後，五臟既朽，五氣不存，遂無藏智之地，故曰死者無知。

（二）「人之死也，其猶夢也。夢者，殄之次也。殄者，死之比也。人殄不悟，則死矣。案人殄復悟，死復來者，與夢相似。然則夢、殄、死，一實也。人夢不能知覺時所作，猶死不能識生時所為矣。人言談有所作於臥人之旁，臥人不能知，猶對死人之棺為善惡之事，死人不能復知也。夫臥，精氣尚在，形體尚全，猶無所知，況死人精神消亡，形體朽敗乎！」（論死）以夢喻死。生者夢時尚且無知，何況死者乎！故曰死者無知。

（三）「人之死，猶火之滅也。火滅而耀不照，人死而知不惠，二者宜同一實。論者猶謂死有知，惑也。」（論死）再以火為喻。生火有光，人生有知。火滅無光，故曰死者無知。

鬼神有二態：以常態言，人安樂而死，魂歸於天，魄降於地，不留半點。以異態言，人死於非命，含冤而死，則遊魂為變。王充只言常態，終是一偏。對於遊魂為變，給終末道出其所以然。

五·范鎮神滅論

佛教自東漢傳入中土，至於齊梁，約四百五十年，其說已根深蒂固。佛徒向執神明相續以成佛。苟證神明不相續，佛說即破。晉宋之間，多有討論。以有宋居士宗炳明佛論（一名神不滅論），最為有名。至齊竟陵王蕭子良，盛招賓客，開西邸。范雲、蕭琛、任昉、王融、蕭衍（梁武帝）、謝朓、沈約、陸倕尤以文學見親待，號曰「八友」。范鎮亦預焉。子良篤信佛教，數於邸園營齋戒，大集眾僧。范鎮博通經術，尤精三禮。苦於佛教之害政蠹俗，遂盛稱無佛。南史記鎮嘗侍子良。「子良問曰：君不信因果，何得富貴貧賤？鎮答曰：人生如樹花同發，隨風而墮，自有拂簾幌墜於茵席之上，自有關籬牆落於糞溷之中。

墜茵席者，殿下是也。落糞溷者，下官是也。貴賤雖復殊途，因果竟在何處？子良不能屈，然深怪之。」（南史卷五七范縝傳）范縝說話，口辯機靈。修辭藝術，玲瓏剔透。然以「偶然」立論，終不可難到「因果」之說。遂退論其理，著「神滅論」。「此論出，朝野誼譁。子良集僧難之而不能屈。」（南史本傳）至梁武帝，更詔命釋法雲等僧侶，以至皇親貴胄，達官文士共六十四人，共難「神滅論」。

范縝神滅論共分五段，除三、五段無關宏旨，現將一、二、四段稍作介紹：

第一段：「神即形也，形即神也。是以形存則神存，形謝則神滅也。形者，神之質。神者，形之用。是則形稱其質，神言其用。形之與神，不得相異也。」（全梁文卷四五）形神為一，乃一質一用之別。質即人之形，耳目口鼻，五官百骸是也。用即人之神，神采氣脈是也。未有無質而有用者，是以形具神存，形沒神滅。

第二段：「神之於質，猶利之於刀。形之於用，猶刀之於利。利之名非刀也，刀之名非利也。然而捨利無刀，捨刀無利。未聞刀沒而利存，豈容形亡而神在。」以刀為喻。無

刀則無利，形謝即神滅。

第四段。設有三問。一問曰：「形神不二，既聞之矣。形謝神滅，理固宜然。敢問經（禮記）云：為之宗廟，以鬼饗之。何謂也？答曰：聖人之教然也。所以弭孝子之心，而厲偷薄之意，神而明之，此之謂矣。」儒家言鬼神，在表揚孝道。俾子女思念父母祖宗，以達仁孝。然亦有磨礪之功，以免忤逆子孫，數典忘祖。

再問曰：「伯有被甲，彭生豕見。墳素著其事。寧是設教而已耶？答曰：妖怪茫茫，或存或亡。彊死者眾，不皆為鬼。彭生伯有，何獨能然。乍為人豕，未必齊鄭之公子也。」並非伯有，彭生死而為鬼，只妖怪作祟耳。此鬼雖非伯有，彭生，卻承認有妖怪。

三問曰：「易稱故知鬼神之情狀，與天地相似而不違。又曰：載鬼一車。其義云何？答曰：有禽焉，有獸焉，飛走之別也。有人焉，有鬼焉，幽明之別也。人滅而為鬼。鬼滅而為人，則未之知也。」人是人，鬼是鬼。並非人變鬼，鬼變人。則反自墮其殼，承認有鬼。

范縝持論，每有矛盾。然而當時六十四人，七十五篇駁難，都不著邊際，並未難到范

續。直至北齊，杜弼與邢邵議生滅論，始駁倒范縝刀利之喻。由王充以火為喻，范縝以刀為喻，至邢邵以燭為喻，皆以物喻人死神滅。杜弼則不以為然。曰：「燭則質生光，質大光亦大。人則神不係于形，神小形豈小。故仲尼之智，必不短于長狄。」（全北齊文卷五）人與物異，不能以物喻人。即荀子所謂「水火有氣而無生，草木有生而無知；禽獸有知而無義，人有氣有生有知且有義，故最為天下貴也。」（王制）比喻不倫，論難成立。再者，形神分立，范縝形即神之論，不攻自破。

六朝以來，儒生每以王充、范縝無鬼無神之論，抗衡佛徒鬼神之說。惟無鬼神滅之說，與儒家之重祭祀存仁孝，柄鑿難安。既曰人死神滅，何須祭祖？不言祭祖，仁孝何存？仁孝理論，難以站穩。到了宋儒，鬼神之說非徹底改觀不可。

六·宋儒鬼神觀

宋儒多通佛理。佛徒言鬼神，宋儒亦言鬼神。宋儒言鬼，非佛徒六道論迴之說，乃孔

孟天地陰陽之道。其論本乎繫辭：「凡天地之數五十有五，此所以成變化而行鬼神也。」天地陰陽之氣，日夜變化，而成鬼神。鬼神並非人死而變，與人無關。故宋儒以為有鬼神。

鬼神來由，宋儒看法，頗為一致。張橫渠曰：「鬼神者，二氣之良能也。」程明道曰：「鬼神者，陰陽二氣之變化。」程伊川曰：「鬼神者，陰陽之屈伸往來，天地之化功而造化之迹也。」天地一氣，動而生陽，靜而生陰。陰陽二氣，屈伸往來，流動變化，而成鬼神。朱子曰：「神，伸也。鬼，屈也。如風雨雷電初發時，神也。及至風止雨過，雷住電息，則鬼也。」鬼神並非人死而變者，鬼神亦非一人一物。鬼神是陰陽二氣之狀態。當其流動時，若風雨雷電交作，就是神。當其靜止時，就是鬼。換而言之，今人言物理現象，宋儒謂之鬼神。又曰：「鬼神不過陰陽消長而已。亭毒化育，風雨晦冥，皆是。在人則精是魄，魄者鬼之盛也。氣是魂，魂者神之盛也。精氣聚而為物，何物而無鬼神。遊魂而變，魂遊則魄之降可知。」又曰：「鬼神只是氣。屈伸往來者，氣也。天地間無非氣。人之氣與天地之氣常相接，無間斷，人自不見。人心才動，必達於氣，便與這屈伸往來者

相感通。如卜筮之類，皆是心自有此物，只說你心上事，才動必應也。」（朱子語類卷三鬼神）宋儒將陰陽二氣之動靜變化，稱之曰鬼神。朱子編「近思錄」，開篇「道體」論萬物本源。首論「太極」即以「鬼神」為繼。宋儒極重視鬼神，無鬼神即不能成天地。至此，鬼神之說，始覺圓融。

對於先秦以來，人死變鬼之說，朱子更有解釋。「伯有為厲之事，自是一理，謂非生死之常理。人死則氣散，理之常也。它卻用物宏，取精多，族大而強死，故其氣未散耳。」（朱子語錄卷三）人由氣凝合而成，正常情況，人死氣散。若遇冤鬱，則氣不散。陰陽二氣仍鬱結一起，就出現非常現象，使人見到。朱子又說一故事為證。「如漳州一件公事（案件）：婦殺夫，密埋之。後為祟，事才發覺，當時便不為祟。此事恐奏裁免死，逐於申諸司狀上特批了。後婦人斬，與婦人通者絞。以是知刑獄裏面這般事，若不與決罪償命，則死者之冤必不解。」（朱子語類卷三）丈夫是人，是由陰陽二氣結合。其氣未完而強行了結，其氣即盤結不解，不解就生出異象。這是「二氣之良能」，是本能使然。這是「造化之迹」，是天地造化留下來之痕迹。這些變異，宋儒稱之為「厲」為「祟」，不曰

「鬼神」。

宋儒之於鬼神，莊嚴崇敬。所謂厲崇靈怪，均不能施福降禍，故反對淫祠迷信。朱子曾說其一段經歷：「某(朱子)一番歸鄉里(新安)，有所謂五通廟，最靈怪。眾人捧擁，謂禍福立見。居民纔出門，便帶紙片入廟，祈祝而後近。士人之過者，必以名紙稱『門生某人謁廟』。某初還，被宗人煎迫令去，不往。是夜會族人，往官司打酒，有灰，乍飲，遂動臟腑終夜。次日，又偶有一蛇在階旁。眾人鬨然，以為不謁廟之故。某告以臟腑是食物不著，關他甚事！莫枉了五通。中有某人，是向學之人，亦來勸往，云：亦是從眾。某告以從眾何為？不意公亦有此語！某幸歸此，去祖墓甚近。若能為禍福，請即葬某於祖墓之旁，甚便。」(朱子語錄卷三)朱子敬鬼神而遠之，無懼厲崇靈怪。所謂靈怪異象，子虛烏有而已。厲崇無庸恐懼，鬼神本是莊嚴。因果禍福，不攻而破。儒家鬼神與佛徒鬼神，名同實異。道其所道，非吾所謂道也。

宋儒以「陰陽二氣」言鬼神。儒家之鬼神觀，才得圓滿解釋。繫辭所謂「知鬼神之情

狀」，就是指天地萬物。中庸所謂「鬼神之為德，其盛矣乎！」就是天地間之動靜變化。鬼神之說，並非奇異可怪之論，實乃莊嚴崇敬之名。千百年來之疑惑爭論，至此「渙然冰釋，怡然理順」矣。

言行論

右合符契今將刊布其祖若考之世
為之序者宜莫吾子若矣之報學
一不敢辭既為詩以附柳虛詩鈔
為文以著竊丈文行之全而吾兩家先
行相同者可言者予以庚寅歲寓來

言行論

一·言行並重

乾文言：「庸言之信，庸行之謹。」中庸曰：「庸德之行，庸言之謹。」言行一目，看似平凡而極重要。固是希聖希賢之上達工夫，也是修己治人之基本態度。論語凡四百九十章，一萬三千餘言，苟非坐言起行，豈能萬古常新。惟其能躬行實踐，而後其言可法，其行可師。鞭辟近裏，不容苟假虛妄。先行體味下列三章。

易繫辭上：「言出乎身，加乎民；行發乎邇，見乎遠。言行，君子之樞機。樞機之發，榮辱之主也。言行，君子之所以動天地也。可不慎乎！」

論語子路：「故君子名之必可言也，言之必可行也。君子於其言，無所苟而已矣。」
 禮記緇衣：「子曰：言從而行之，則言不可飾也。行從而言，則行不可飾也。故君子寡言而行，以成其信。」

言語行為，一體兩面。「言之必可行」，人固易知，「行之必可言」，每多忽視。慎言之最，流於無言。孔子之「予欲無言」，固是有為而發。即繫辭所謂「君子慎密而不出」，是就政治「幾事」而言。以修身言之，無言易流於陰鷲刻酷。故曰：「言之必可行，行之必可言。」緇衣曰：「可言也，不可行，君子弗言也。可行也，不可言，君子弗行也。」中庸曰：「言顧行，行顧言，君子胡不慥慥爾。」論語記孔子答子貢問君子。曰：「先行其言而後從之。」言行相符，而後表裏如一。司馬溫公一生無妄言，同時也無事不可對人言。言行相顧，互相約制。

二·先聖垂訓

仲尼祖述堯舜，憲章文武。孔門言行教育，乃歷聖相承而來。

首述帝堯。書經記帝堯治績。帝堯年邁，擇繼承者，「帝曰：疇咨。若時登庸？放齊曰：胤子朱啟明。帝曰：吁！嚚訟，可乎？」嚚，左傳云：「口不道忠信之言為嚚。」說文言部：「訟，爭也。」言以口舌爭訟也。堯子丹朱不肖，不肖之首，在口不擇言，好以口舌勝人。即遭否決。驩兜再提備選者：「共工方鳩僝功。帝曰：吁！靜言，庸違，象恭滔天。」孔傳曰：「共工自為謀言，起用行事而違背之。」加以貌為恭順而心懷叵測。言行相違，又遭否決。及至「有鰥在下，曰虞舜。」「帝曰：格汝舜，詢事考言，乃言底可績，三載。汝陟帝位。」（舜典）意謂：舜！三年觀察，言行合一，可承君位！孔子刪書，斷自唐虞。舉賢自代，言行居首。

其次帝舜。中庸曰：「舜好問而好察邇言。」孟子謂舜：「及其聞一善言，見一善行，若決江河，沛然莫之能禦也。」是舜樂取人之善言善行。故虞廷九官，首置「納

言」。舜命龍作納言，曰：「龍！朕聖讒說殄行，震驚朕師，命汝作納言，夙夜出納朕命，惟允。」（舜典）意謂巧言傷德，擾亂群眾。你要主持考查言之任，務使一言一行，統歸允信。後來舜讓位大禹。舜曰：「無稽之言勿聽，弗詢之謀勿庸。」又曰：「惟口出好興戎，朕言不再。」（大禹謨）正是慎言之本。孔子答魯哀公，以為「如知為君之難也，不幾乎一言而興邦乎？」（子路）大舜之修己治人，治國任官，一以言行為本。

其三大禹。夏禹承堯舜之訓，言行之間，尤三致意。孟子曰：「禹聞善言則拜。」（公孫丑上）皋陶謨記「禹拜昌言。」昌，明也。孔疏釋為當理之言。大禹謨、皋陶謨、益稷謨諸篇，常見君臣之間，互拜昌言。尤其「賦納以言，明試以功」，見堯舜以來，以言行任官之意，至夏禹而成定法。皋陶謨陳述九德，作為考查言行準則。「寬而栗，柔而立，愿而恭，亂而敬，擾而毅，直而溫，簡而廉，剛而塞，強而義。」又對言不願行者，明定罰則。「汝無面從，退有後言。庶頑讒說，若不在時，侯以明之，撻以記之，書用識哉，欲并生哉，工以納言，時而颺之，格則承之庸之，否則威之。」太古民風淳樸，政簡刑清，夏廷賞罰，首標言行。言行一目，已由德性修養，進而為黜陟賞罰之常法。

其四商代諸君。商湯革命，去禹時已四百多年。對於言行，更加重視。適其誓師曰：「爾尚輔予一人，致天之罰。予其大賚汝。爾無不信，朕不食言。爾不從誓言，予則殛戮汝。」（湯誓）是要共守諾言。踐履守諾，非徒道德，而是法律。伊尹述成湯官訓曰：「敢有侮聖言，逆忠直。時謂亂風。」（伊訓）其後，商代第廿三代高宗武丁，與宰相傅說，諄諄以言行為戒。高宗曰：「旨哉！說乃言為服（行也），乃不良于言，予罔聞於行。」（傅說拜稽首曰：「非知之艱，行之為艱。」（說命中）言之易而行之難，先哲引為深戒。商紂亡國，史記述紂之言行曰：「帝紂資辨捷疾，聞見甚敏。知足以拒諫，言足以飾非；矜人臣以能，高天下以聲。」（殷本紀）商紂能言而無行，致使亡國敗身。周康王亦判定「商俗靡靡，利口惟賢，餘風未殄。」（畢命）言行相違，竟是亡國之因。風末氣衰，良由上位者不正其身。

其五周代諸君。文武周公，奠周家八百年基業。君臣相與之際，莫不以謹言慎行為先。大戴禮文王官人篇，記文王告戒太師以官人之法，試之以言行者特多。要其言曰：「王曰：太師，汝推其往言以揆其來行，聽其來言以省往行，視其陽以考其陰，察其內以

揆其外，其飾偽者可見也。」逸周書官人解又有「考言」「揆德」兩大端，亦以言行為觀人之法。韓非子荀子並載太公治齊，誅狂裔華士兄弟二人，以其言談足以飾邪惑眾。抱朴子逸民篇雖力斥太公之無當，而不知太公正以文王官人，審查言行之法處之。又大戴禮武王踐阼記武王登位，召士大夫而問曰：「惡有藏之約，行之行，萬世可以為子孫行者乎？」所謂藏之約者，言簡之意。行之行者，可言而可行之意。當時太公告以黃帝之丹書，武王為之戰戰兢兢，銘其用具有者十七事。其中几之銘曰：「皇皇惟敬，口生啗，口戕口。」「生啗」即書經「惟口起羞」之意。「口戕口」即大學「言悖而出者亦悖而入」之理。史記晉世家載周成王以桐葉作珪，封其弟唐叔虞為侯。史佚提出「天子無戲言」，應是文武周公一脈相傳家訓。穆王立而周道始衰，命伯冏為太僕，猶慎重提出「慎簡乃僚，無以巧言令色，便辟側媚，其惟吉士。」（冏命）其命呂侯為司寇，又曰：「敬忌罔有擇言在身。」（呂刑）仍本文王官人以言之舊章。

乃至八世厲王，十世幽王。前者為人民放逐。由於不受善言。國語記厲王監諂，召公譏為「防民之口，甚於防川」。後者為犬戎侵殺。由於好聽讒言，長舌為厲。詩經小雅雨

無正。大夫刺幽王也。五章曰：「哀哉不能言，匪舌是出。維躬是瘁，哿矣能言。巧言如流，俾躬處休。」小旻。大夫刺幽王也。四章曰：「哀哉為猶，匪先民是程，匪大猶是經，維邇言是聽，維邇言是爭。」巧言。刺幽王也。大夫傷於讒，故作是詩也。五章曰：「蛇蛇碩言，出自口矣。巧言如簧，顏之厚矣。」在位者既不能慎爾出言，又不能躬行自致，與「商俗利口」，如出一轍。至於春秋，捨本逐末，佞人反得欽慕。雍也仁而不佞，見疑於人。（公治長）不有祝鮀之佞，難乎免於今之世。（雍也）佞人來矣。見載於公羊（莊公十七年）。故孔門論君子，首重言行相顧，既弘先聖令德，亦在論救時弊。

三· 儀表教育

孔子曰：「郁郁乎文哉！吾從周。」（八佾）孔子經常贊歎西周之文。文之表現，首在言行。內而明德，外而新民，皆以言行為之樞紐。詩經言周之君子，曰：「彼都人士，狐裘黃黃。其容不改，出言有章。行歸于周，萬民所望。」（都人士）其容不改，是行之—

端。出言有章，即言之態度。易經家人卦。象曰：「君子以言有物而行有恆。」其義與詩意相通。孔門教育，先以言行，立其儀表。

儀表之教有三。論語：「曾子曰：君子所貴乎道者二：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）禮記：「君子不失信於人，不失色於人，不失口於人。」（表記）孔子曰：「巧言、令色、足恭，左丘明恥之，丘亦恥之。」（公冶長）三者又相同於損者三友中之便辟、善柔、便佞。爾雅李巡注約為體柔、面柔、口柔。上述三病，足為邪說殄行。禮記玉藻更詳而言之，曰：「足容重，手容恭，目容端，頭容直，立容德，色容莊，坐如尸。燕居告溫溫。」八項是行之細目。又曰：「口容止，聲音靜，氣容肅。」三者又屬言之細目。賈誼新書，容經篇有容之四類：「一曰朝廷之容，二曰祭祀之容，三曰軍旅之容，四曰喪紀之容。」又有言之四術：「言敬以固，朝廷之言也。文言有序，祭祀之言也。屏氣折聲，軍旅之言也。言若不足，喪紀之言也。」他如「立而跂，坐而蹠，體怠懈，志驕傲。趣視數顧，容色不比。動靜不以度，妄咳唾，疾言嗟氣不順。」皆為禁例。玉藻容經，是秦火以後，記儒門儀表教育最詳實者。後學嚴立規

程，或不無過於拘謹處。觀乎孔子之言行態度，其見諸於論語鄉黨篇者，無不敬嘆聖人儀表之容從中度。下學工夫，入德之門，又必須從點滴做起。孔子告顏淵以克己復禮之仁，先求視聽言動之一依於禮，全在謹言慎行之平實工夫。蓋先從儀表之恭慎，以直透內心之誠敬，方能及至「言必先信，行必中正」（儒行）之上達工夫。

四· 言語教育

孔門言語教育，首重兩點：一曰善言，二曰慎言。

（一）善言

何謂善言？左傳記叔孫豹三不朽有立言。孟子曰：「近而旨遠者善言也。」書經君陳曰：「政貴有恆，辭尚體要。」旨遠而體要，就是言之有物之善言。孔叢子：「宰我問君子尚辭乎？孔子曰：君子以理為尚，博而不要，非所察也。繁辭富說非所聽也。」易繫辭曰：「吉人之辭寡，躁人之辭多。」論語：「魯人為長府。閔子騫曰：仍舊貫，如之何？」

何必改作。子曰：夫人不言，言必有中。」（先進）是體要之善言。左傳記晏嬰諫齊景公踊貴履賤而齊侯省刑。孔子曰：「仁人之言，其利溥哉！晏子一言而齊侯省刑。」（昭公三年）是旨遠之善言。樊遲問知，孔子告以舉直錯諸枉，能使在枉者直。樊遲退以告子夏。子夏曰：「富哉言乎！舜有天下，選於眾，舉皋陶，不仁者遠矣。湯有天下，選於眾，舉伊尹，不仁者遠矣。」（顏淵）是有物之善言。反是者而徒嘵嘵啾啾，初則為「佞」，繼而為「巧」，終必為「妄」。佞直訓為才。朱子以「利口捷給」釋之。大抵務以口舌勝人，自矜其才。而孔子尚謂「惡夫佞」。又以「遠佞人」為為邦之戒。佞進而為巧，則朱子所謂：「致飾其外，務以悅人」。悅人者，或阿諛諂媚而陽有所求，或口蜜腹劍而陰有所害。巧言以下，非至於狂妄不可。法言問神篇：「無驗而言謂之妄。」凡孔子所謂誣善人之言，侮聖人之言者；孟子所謂誑、淫、邪、遁者，皆屬無驗之妄言也。

（二）慎言

為求善言而戒佞戒妄，則非慎言不可。呂氏春秋審應覽：「凡主有識，言不欲先。人

唱我和，人先我隨，以其出為之入，以其言為之名，取其實以責其名，則說者不敢妄言。」（審應）又重言篇引述商書「高宗諒陰三年不言」之事，以為人主慎言之證。慎言為教，必先由大人君子以身作則。孔子家語記「孔子觀周，遂入太祖后稷之廟。堂右階之前，有金人焉，三緘其口而銘其背曰：古之慎言人也！戒之哉！無多言，多言多敗。無多事，多事多患。孔子顧弟子曰：小子識之：此言實而中，情而信。行身如此，豈以口過患哉？」（觀周）時孔子與南宮敬叔適周問禮。論語記「南容三復白圭，孔子以其兄之子妻之。」說者以其得金人之教也。

慎言之由，不出兩端。其一慎言以求行。此在修己言之。言以足志，言之不行，非特多言無當，勢必自遂其非。故「君子恥言過其行。」又曰：「古者言之不出，恥躬之不逮也。」易經頤卦象曰：「君子以慎言語，節飲食。」即是其意。其二慎言以遠禍。此在涉世言之。易經坤卦六四曰：「括囊无咎无譽。」象曰：「括囊。无咎，慎不害也。」六四之爻，重陰居上，天地閉，賢人隱，正是邦無道，危行言遜之時。左傳記「晉伯宗每朝，其妻戒之曰：子好直言，必及於難。」其後伯宗果為三郤所害，是不知慎言遠禍之明證。

慎言者何？慎者，權衡於事理之宜，斟酌於人我之際，當其可言，雖口若懸河，言出禍隨，不為不慎。當其不可言，則箝口結舌，卷而懷之，不為畏蒞。

第一當其時而後言。「孔子曰：侍於君子有三愆：言未及之而言，謂之躁；言及之而不言，謂之隱；未見顏色而言，謂之瞽。」（季氏）所謂三愆，非限於侍坐君子，並用於人際相處。

第二當其人而後言。「子曰：可與言而不與之言，失人。不可與言而與之言，失言。知者不失人，亦不失言。」（衛靈公）孔門施教，中人以上可以語上，中人以下不可以語上。夫子之言性與天道，子貢不得聞於入門之初。忠恕一貫之端，惟曾子子貢得聞於成德之後。論語中往往同問而孔子異答，朱子皆釋為因材施教。是當人而言之明證。說苑曰：「鍾子期死而伯牙絕絃破琴，知世莫可為鼓也。惠施卒而莊子深瞑不言，見世莫可與語也。」（談叢）可謂慎言者矣。

第三當其事而後言。易經節卦初九：「不出戶庭。无咎。」子曰：「亂之所生也，則言語以為階。君不密則失臣，臣不密則失身，機事不密則害成，是以君子慎密而不出也。」（繫辭上）凡身當大任者，均以慎言為第一守則。漢代孔光，不言溫室之樹。西晉羊祜，獻計伐吳，必焚諫草。就是恪守當其事而言之戒。乃若鄭之雍糾，謀及婦人，招來祭仲之殺。（左傳桓公十五年）漢靈帝洩言於宦官，遂使何進，竇武先為張讓所誅。當時，當人，當事而後言，是待人處事之慎言工夫。

至於內省其躬，不能實踐，則有鑒於為之之難，言之必訥。孔門言語高材，一為宰我，二為子貢，而孔子曰：「以言取人，失之宰予。」又曰：「始吾於人也，聽其言而信其行。今吾於人也，聽其言而觀其行，於予與改是。」（公冶長）是儆惕宰我能言而不能行。子貢論魯君和邾子皆有死亡。孔子曰：「賜不幸而言中，是使賜多言者也。」（左傳定公十五年）論語：「子貢好方人。子曰：賜也賢乎哉？夫我則不暇。」（憲問）是儆惕子貢能言而不能行。對此三寸之舌，處處提點，總歸之於慎訥。孝經云：「口無擇言，言滿天下無口過。」正是孔門言語教育之一大節目。

既論儒家言行一致態度，對於先聖先賢嚴謹自律，不徒致以虔誠嚮往，尤須多方切實內省。現在民主制度，人人享有言論自由。若漫無限制，言論濫用者，不負責任者，日趨嚴重。觀乎今日，為政治者，多是利口捷給，自我吹擂，對人抨擊，奢談空言，取悅選民。為學問者，出自深造有得，躬行自致者日少，而出於標新立異，浮詞欺世者日多。前一現象，即邵康節所謂「天下將治，則人必尚行也。天下大亂，則人必尚言也。尚行則篤實之風行焉；尚言則詭譎之風行焉。」（漁樵問答）後一現象，即朱元晦所謂「為學是分內的事，纔見高自位置，便是不務實了。更說甚的，今日正當反躬下學，讀書則以謹訓說為先，修身則以循規距為要。」（答詹體仁）邵朱二儒之言，尤應深思反省。雖然無意人人為聖為賢，但也得堂堂正正地做一個人。禮記云：「君子道人以言而禁人以行，故言必慮其所終，而行必稽其所蔽。」（緇衣）宜乎銘於座右矣！

認
知
論

右合符契今將刊布其祖若考之
為之序者宜莫吾子若矣文揮
不敢辭既為詩以附柳虛詩鈔
為文以著爾文文行之全而吾兩家
行相同有可言者予以庚寅歲寓

認知論

一·知之來源

古昔聖賢，對於認知一事，每不大了了。有關言論，約有四則：

(一)詩經大雅烝民：「天生烝民，有物有則，民之秉彝，好是懿德。」此周宣王時代詩句。言上天誕育人類，即給予做人規矩。下民本著上天之常法，追求這種美德。

(二)左傳成公十三年：「劉康公曰：民受天地之中以生，所謂命也。是以有動作禮義威儀之則，以定命也。」人受陰陽天地二氣而生，就有生命。上天亦賦予言行規矩。所謂一舉一動，都有威可畏，有儀可象。這種威儀，指導生命方向。

(三)易繫辭上：「一陰一陽之謂道。繼之者善也，成之者性也。」陰陽二氣，化育萬物。物各有性，各具其道。所謂準則，亦由天賦。

(四)禮記禮運：「人者，其天地之德，陰陽之交，鬼神之會。五行之秀氣也。故天生時而地生財，人其父生，而師教之。」人由天地陰陽五行結合而成。由父而生，由老師教得有規有矩。

四則經典，獨言規矩方向來自上天，並未說出人何以會「知」。人為何能「認知」民之秉彝，「認知」動作威儀之則，能受老師之教。至於孔子，述而不作，對於認知問題，仍無論及。直至孟荀，其說始備。

孟荀論知，各執一端。孟主內因，知乃天生良知。荀主外因，知由後天所學。孟子言能知，荀子言所知，二說相反相而實相成。

孟子曰：「人之所不學而能者，其良能也。所不慮而知者，其良知也。」（盡心上）良知良能，今所謂「本能」。本能有生理心理之分。良知良能，乃心理本能。故「孩提之童

無不知愛其親者。及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也。敬長，義也。無他，達之天下也。」（盡心上）孟子以為人之「認知」，乃屬本能。為內發，為先天，與生俱來。孟子之說，並不周延。蓋人之知能，莫止於親親敬長，他如修身齊家治國平天下之法，天下間事物之理，都要認知。如何認知，孟子未嘗言及。

荀子曰：「人何以知道？曰：心。」（解蔽）孟子謂人心與生俱來，即充滿仁義禮知。荀子則不然。以為人心本是空虛，惟其空虛，故可包容載物。「故曰：心容，其擇也無禁。必自見，其物也雜博。」（解蔽）然心何以認知？曰：「虛壹而靜。」何謂虛壹而靜？虛也者，「心未嘗不臧（藏）也，然而有所謂虛。人生而有知，知而有志。志也者，臧（藏）也。然而有所謂虛，不以所已臧（藏）害所將受，謂之虛。」心中所納者，其一為「知」，認識外界事物，即「感性知」。其二為「志」，考索思想概念，即「理性知」。心中既藏知志，焉得謂之虛？所謂虛也者，內心不存成見，不要先入為主，才可將心空出，接受新事物，即今所謂排除主觀偏見。壹也者，「心未嘗不滿也。然而有所謂一。心生而有知，知而有異。異也者，同時兼知之。同時兼知之，兩也。然而有所謂一，不以夫一害此一，

謂之壹。」人有兼知之兩。能同時認知不同知識。如何能守壹，工夫在不以異物分心，即專心致志者也。靜也者，「心未嘗不動也，然而有所謂靜。心臥則夢，偷則自行，使之則謀，故心未嘗不動也。然而有所謂靜，不以夢劇亂知，謂之靜。」人心常動。一如睡中作夢，意念仍動。再如心不在焉，就會胡思亂想。三如立心思考，即能謀畫設計。上述三種心靈狀態，無論靜止、放任、控制，皆不離「動」。養心之法，在於能「靜」，不以迷妄（夢）煩惱（劇）擾亂內心，就能夠「靜」。當心理狀態，發展到沒有主觀偏見，沒有錯覺，沒有夢思，沒有妄想，沒有情緒，可謂心理健全。故曰：「虛壹而靜，謂之大清明。」大清明，就是「智」。就能知道萬事萬物。

認知之說，能知配合所知。然而由孟子良知良能，到荀子大清明，中有漫長道路。成為大知大覺者，必經一番努力，此為求知過程。認知方法，孔子言之甚詳。

二· 認知方法

孔子雖未言知之來源，而論求知方法則甚多。論語言及知者凡七十二條，一百一十次。輯而疏述，其說有三：

(一) 知曉分明

知與行異。行為外發，人皆可見。知則內斂，藏於方寸，他人莫知。知與不知，自當瞭然於心，切勿強不知以為知。孔子謂子路曰：「由（子路）誨女（汝）知之乎？知之為知之，不知為不知，是知也。」（為政）就是要子路將懂與不懂的分別開來，才算有自知之明。故「君子於其所不知，蓋闕如也。」（子路）要將不懂的放開一邊，不要強不知以為知。才是真知。子夏引申曰：「日知其所亡，月無亡其所能。」（子張）每日檢查自己有何不懂，每月總結懂了多少。不論求學做事，講道德，做學問，亦復如是。善乎顧亭林之言曰：「昔日之得，不足以為矜。後日之成，不容以自限。」（日知錄序）今日所懂，不可驕矜；今日未懂，毋庸自限。能夠知曉分明，自會勇猛精進，化未知為已知。

(二) 觸類旁通

生也有涯，知也無涯。天下之事，焉能盡教盡學。求知之法，在觸類旁通。孔子授徒，「舉一隅而不以三隅反，則不復也。」（述而）若無聯想能力，就不再授新知。反過來說，「溫故而知新，可以為師矣。」（為政）能夠讀舊東西，就可發明新東西，新東西由舊東西而來。今日讀書有今日境界，明日讀書有明日境界。生活經驗，亦復如此，今日經一事，明日長一智，此之謂溫故知新。不知舉一反三者，不能為學。能夠溫故知新者，可以為師。觸類旁通之意也。「子謂子貢曰：女（汝）與回也孰愈？對曰：賜也何敢望回。回也聞一以知十，賜也聞一以知二。子曰：弗如也。吾與女弗如也。」（公冶長）觸類旁通，始能下學上達。證諸子貢。「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（歟）？子曰：賜也，始可與言詩已矣，告諸往而知來者。」（學而）可知子貢之能觸類旁通。師徒談理，一問一答，由淺入深，由粗入精，愈論愈高，告往知來。求學之道，聞一知十，是橫面延展；告往知來，乃縱線引申。宜乎易繫辭曰：「引而申之，觸類而長之，天下之能事畢

矣。」一縱一橫，學問之道，盡在此矣。

(三) 學思並重

學有二訓：效也。數也。即模仿與創造。學思並行，唯取「效」義。王夫之釋學思二字，最為精準。「學則不持己之聰明，而一唯先覺之是效。思則不徇古人之陳迹，而任吾警悟之靈。」（四書訓義卷六）學是不可徒恃一己之聰明，要虛心接受前輩教訓。思則不徒跟隨古人舊說，要運用智慧解決問題。孔子認為求知之道，學思並重，二者平衡。若謂孔子嘗言，「吾嘗終日不食，終夜不寢，以思，無益，不如學也。」（衛靈公）是重學輕思，則大謬矣。此話並非要人不去思考，而是凡事未經模仿而想入非非者，終是不行。學思平衡，則曰：「學而不思則罔，思而不學則殆。」（為政）徒然模仿，不知創造，腦筋即停滯，顯得愚昧無知。徒然空想，不設實際；又無經驗，則設想之問題，易生危險。結論是「博學而篤志，切問而近思。」（子張）博學切問是學，篤志近思是思。一面接受他人經驗去學，一面拿出自己智慧去思。學思並重，所得之「知」，就是「真知」。

知人生而善，而能擇善固執；知心容無禁，而能虛心接物。加以知曉分明，觸類旁通，學思並重；能如是，雖愚必明矣。

人我觀

若合符契今將刊布吾祖若考之也
錄為之序者宜莫吾子若矣文摺函
之不敢辭既為詩附柳虛詩鈔
為文以著爾文文行之全而吾兩家生
行相同有可言者予以庚寅流寓在

人我觀

一·義本春秋

孔子人我觀，在修己治人，其義通乎春秋。春秋書法，錄內而略外。於外書大惡而隱小惡，對內諱大惡而書小惡。春秋為魯史，於魯為內。華夏諸國，以至夷戎蠻狄，皆謂之外。春秋筆法，外國只記大惡，小惡不書。至於本國，大惡不直斥，婉轉其辭；小惡必記，細碎無遺。由內外而有人我。於內為我，對外為人。對內修己，對外治人，態度方法，各有不同。簡而言之，約有二途：一曰先正己而後正人。二曰責己嚴而待人寬。

先正己而後正人。茲舉春秋二事，以作說明：

其一：「魯僖公四年。齊人執陳袁濤塗。」公羊傳曰：「濤塗之罪何？辟（避）軍之道也。其辟軍之道奈何？濤塗謂桓公曰：君既服南夷矣。何不還師濱海而東，服東夷而歸？桓公曰：諾。於是還師濱海而東。大陷于沛澤之中。顧而執濤塗。執者曷為或稱侯，或稱人。稱侯而執者，伯討也。稱人而執者，非伯討也。此執有罪，何以不得為伯討。古者周公，東征則西國怨，西征則東國怨。桓公假塗于陳而伐楚。則陳人不欲其反由己者，師不正也。不修其師而執濤塗，古人之討，則不然也。」齊桓公伐楚，戰勝班師，陳國（在今河南）恐大軍所過，軍紀不良，滋擾苛索。遂遣大夫袁濤塗使計，勸桓公改由東面沿海返國，威攝東夷，更壯聲威。桓公信以為真，豈料陷於草棘大澤之中。桓公怒而拘執袁濤塗。孔子記此事，不稱桓公「齊侯」而稱「齊人」。良由齊師不正，使陳人恐，致出詭策。桓公不思正己師，不先正己，反欲正人。聖人有所不取。

其二：「魯昭公四年，楚子伐吳，執齊慶封，殺之。」左傳曰：「執齊慶封而盡滅其族。將戮慶封。椒舉曰：臣聞無瑕者可以戮人。慶封惟逆命，是以在此。其肯從於戮乎？播於諸侯，焉用之？王弗聽。負之斧鉞，以徇於諸侯。使言曰：無或如齊慶封，弑其君，

弱其孤，以盟其大夫。慶封曰：無或如楚共（恭）王之庶子圍，弑其君兄之子麋而代之，以盟諸侯。王使速殺之。」慶封助崔杼弑齊莊公。後奔吳，封於鍾離。楚靈王伐吳，坐慶封弑君罪。惟楚靈王亦是弑其兄子得國，反招慶封之譏，軍人粲然皆笑。故穀梁傳曰：「慶封弑其君，而不以弑君之罪罪之者，慶封不為靈王服也，不與楚討也。春秋之義，用貴治賤，用賢治不肖，不以亂治亂也。孔子曰：懷惡而討，雖死不服，其斯之謂與！」由此可見，其身不正，無以服人。

責己嚴而待人寬者，春秋寬以待人，善善及子孫，惡惡止其身，故責人以恕。春秋錄內，大惡以諱。董仲舒曰：「諱者，刺也。」諷刺者，不直斥其過，而婉轉其辭。是以「諱深者，其刺顯。」越是委婉，其刺越深。亦出於忠厚寬恕之道。春秋所諱者三：為尊者諱，為親者諱，為賢者諱。分述如下：

一曰為尊者諱。春秋：「哀公十二年，夏五月甲辰。孟子卒。」公羊傳曰：「孟子者何？昭公之夫人也。其稱孟子何？諱娶同姓，蓋吳女也。」（穀梁傳曰：「其不言夫人，何也？諱取同姓也。」）何休曰：「不稱夫人，不言薨，不書葬者。深諱之。」魯君娶于吳，

為同姓，（論語）於禮不合，「皆為大惡，大惡不可言，故曰深諱之也。」（徐彥疏）孔子不言「夫人姬氏薨」，不言「葬我小君昭姬」，必生疑竇，越辨越明，魯昭公之惡，即昭然若揭。

二曰為親者諱。春秋：「閔公元年，冬，齊仲孫來。」公羊傳曰：「齊仲孫者何？公子慶父也。公子慶父，則曷為謂之齊仲孫？繫之齊也。曷為繫之齊？外之也。曷為外之？春秋為尊者諱，為親者諱，為賢者諱。子女子曰：以春秋為春秋，齊無仲孫，其諸吾仲孫與？」公子慶父、公子叔牙、公子季友，皆莊公之母弟也。莊公疾，叔牙欲立慶父，季友欲立子般。季友酖殺叔牙，而立子般。慶父弑子般，立莊公庶子，是為閔公。魯國亂，季友奔陳，慶父如齊。慶父弑君，罪不容赦。慶父於魯為親，故春秋言「齊仲孫」，而齊無仲孫。一經考查，即知為慶父。不言慶父，而慶父之罪，昭於天下矣。

三曰為賢者諱。春秋：「僖公十七年，夏，滅項。」公羊傳曰：「孰滅之？齊滅之。曷為不言齊滅之？為桓公諱也。春秋為賢者諱。此滅人之國，何賢爾？君子之惡惡也疾

始，善善也樂終。桓公嘗有繼絕存亡之功。故君子為之諱也。」春秋外書大惡。前乎此，皆直書齊桓大惡。計有「莊公九年，冬，十月，齊人取子糾殺之。」「莊公九年，冬，十月，齊師滅譚。」「莊公十三年，夏，六月，齊人滅遂。」其後，僖公元年城邢，二年城楚丘（衛），十四年城緣陵（杞），於邢衛杞三國，皆有繼絕存亡之功，故滅項一事，孔子諱之。何以知其諱之？滅國例書月，以惡其篡，不書月，以示諱也。言滅不諱，非謂魯也。不言齊滅而齊滅明矣，不書桓惡而桓惡彰矣。

孔子修己治人之道，一本春秋書法。

二·正己而後正人

道德來自天性，肇基本心；由內而外，躬行實踐。實踐之方，在言行一致。言行之道，重正己反躬。大學云：「是故君子有諸己，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。」忠孝仁愛，信義和平，禮義廉恥，要一己做到，

才可要求他人。自己不違乎道德，始可責備人家不忠、不孝、不慈、不悌。自己所作所為，不能推己及人，易地而處；所說之理，難以服人。孔子反省一己言行，然後曰：「君子之道四，丘未能一焉。所求乎子以事父，未能也。所求乎臣以事君，未能也。所求乎弟以事兄，未能也。所求乎朋友先施之，未能也。」（中庸）言辭似覺謙遜過份。其實，要求他人容易，要求自己困難。反躬自問，未免有愧。必先正己，然後正人，則近者悅服而遠者懷之。

孔子教人，惟重正己，略於正人。正己在我，謹言慎行，動靜有則，即收潛移默化之效。子曰：「其身正，不令而行。其身不正，雖令不從。」（子路）又曰：「以身教者從，以言教者訟。」證諸東晉謝安。謝公夫人教兒。問太傅（謝安）曰：「那得初不見君教兒？」答曰：「我常自教兒。」（世說新語德行）正己自可正人。詩云：「刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦。」父子之教，夫妻之道，兄弟相處，朋友相交，以至國家統治，皆由此道。季康子問政於孔子。孔子對曰：「政者，正也。子率以正，孰敢不正。」（顏淵）又曰：「苟正其身矣，於從政乎何有？不能正其身，如正人何？」（子路）故舜恭己以正南面

而已。孔子論治國，一言以蔽之，曰「正己」。正己工夫，無所不賅，忠孝仁愛，信義和平，禮義廉恥，盡在其中。一息尚存，不容稍懈，任重道遠，死而後已。

三· 責己嚴責人恕

董仲舒曰：「仁者，人也。義者，我也。仁以治人，義以治我。」（春秋繁露仁義法）仁者，愛人。文從二人。與人相處，本以愛心，處處為人着想，故仁以待人。反之則不然，事事寬恕自己，必流蕩無返。故律己以義。義者，宜也。行事理所當宜者。不放鬆，不妥協，如律法之嚴。子曰：「躬自厚而薄責於人，則遠怨矣。」（衛靈公）北宋呂東萊，自謂少時喜撫拾人過。一日讀此章，即恍然大悟，受用一生。

人我之間，嚴恕之用，約有三種：

第一，責己嚴，責人恕。韓愈原毀：「古之君子，其責己也重以周，其待人也輕以約。重以周，故不怠。輕以約，故人樂為善。」乾象「君子自強不息」，曾子「三省吾

身」(學而)，皆律己以嚴。古昔聖賢，皆設日課自省。清初顏習齋「定日記每時勤心：純在則○，純不在則×，在差勝則○中白多黑少，不在差多則黑白少，相當則黑白均。」(顏習齋先生年譜，丙午，二月，三十二歲。)「日記時心在則○，不在則●，以黑白多少，別在否分數。多一言則○，過五則⊗，忿一分則○，過五則⊗，中有×，邪妄也。」(己酉，十一月，三十五歲。)
 「每日習恭，時思對越上帝，謹言語，肅威儀。每時心自慊則○，否則●，以黑白多少別欺慊分數，多一言○，過五則⊗，忿一分○，過五則⊗，中有×，邪妄也。」(己巳，正月，五十五歲。)
 以觀言之進退。古人律己之嚴，由此而見。再者，自責不暇，又奚暇責人哉？故嚴於律己者，待人多恕。先觀孔子二事：

(一) 論語：「互鄉難與言。童子見。門人惑。子曰：與其進也，不與其退也。唯何甚？人絜己以進，與其絜也，不保其往也。」(述而)洗心向善，既往不咎。可見孔子待人之寬大為懷。

(二) 禮記：「魯人有朝祥而莫(暮)歌者。子路笑之。夫子曰：由，爾責於人，終無已

夫！三年之喪，亦已久矣夫！子路出。夫子曰：又多乎哉！踰月則其善也。」（檀弓）祥是除衰杖（喪服）之日。於禮，歌哭不得同日。子路之笑，合乎道理，但受孔子責備，以其苛於責人。孔子待人，出於寬宥，以為穿二十五個月孝服，實在辛苦，日子太久，難怪急不及待作樂，從人情之常以寬之。其後更作補充，若過多一個月才彈琴唱歌，就更合情理。如此一說，情理兼備，中和無偏。恕人之情，活然於紙。

三代以下，東漢儒者，至淳至厚，再舉三事，以說明之：

一是吳祐。祐為酒泉太守。「嗇夫孫性私賦民錢，布衣以進其父，父得而怒曰：有君如是，何忍欺之。促歸伏罪。性慚懼，詣閣持衣自首。祐屏左右問其故，性具談父言。祐曰：掾以親故，受汗穢之名，所謂觀過斯知人矣。」（後漢書卷六四吳祐傳）吳祐看人錯處而知其良心。私賦民錢是錯，動機卻出於愛親，所以寬恕孫性。

二是陳寔。「寔在鄉閭，平心率物。其有爭訟，輒求判正，曉譬曲直，退無怨者。至乃歎曰：寧為刑罪所加，不為陳君所短。時荒民儉，有盜夜入其室，止於梁上。寔陰見，

乃起自整拂，呼命子孫，正色訓之曰：夫人不可不自勉。不善之人未必本惡，習以性成，遂至於此。梁上君子者是矣。盜大驚，自投於地，稽顙歸罪。寔徐譬之曰：視君狀貌，不似惡人，宜深剋己反善。然此當由貧困。令遺絹二匹。自是一縣無復盜竊。」（後漢書卷六二陳寔傳）當時政治黑暗，宦官當道，外戚擅權，民不聊生，迫而為盜。寔審己度人，拘之迫使為惡，宥之可使向善。遂寬宥之。

三是郭林宗。有鄉人賈淑者，「性險害，邑里患之。林宗遭母憂，淑來修弔。既而鉅鹿孫威直亦至。威直以林宗賢而受惡人弔，心怪之，不進而去。林宗迫而謝之曰：賈子厚誠實凶德，然洗心向善，仲尼不逆互鄉，故吾許其進也。淑聞之，改過自厲，終成善士。鄉里有憂患者，淑輒傾身營救，為州閭所稱。」（後漢書卷六八郭太傳）能在可原諒處原諒他人，人必改過遷善。如此雅量，成就東漢士風。

第二，責己嚴，責人亦嚴。宋代理學家是也。程伊川更是表表者。司馬光嘗言：「河南府處士程頤，言必忠信，動遵禮法。」（宋史卷四二七程頤傳）宋元學案謂程伊川「氣質

剛方，文理密察，以峭壁孤峰為體。」（明道學案）伊川容貌莊嚴，不假辭色，律己極嚴。責人也苛，君上朋友，一視同仁。史謂「頤每進講，色甚莊，繼以諷諫。」（宋史本傳）「一日講罷未退，上（哲宗）折柳枝，先生（伊川）進曰：方春發生，不可無故摧折。」（伊川學案）其言雖合理，終嫌不近人情。宜乎「為哲宗所不悅，由是見疏。」（伊川學案引翁祖石語）對待皇帝，尚且嚴苛，至於朋友，尤有甚焉。「經筵承受張茂則嘗招講官啜茶觀畫，先生（伊川）曰：吾平生不啜茶，亦不識畫。竟不往。」（伊川學案）自處待人，同一嚴苛，故難與人親近。「二程（程灝、程頤）隨侍太中知漢州，宿一僧寺。明道（灝）入門而右，從者皆隨之。先生（頤）入門而左，獨行至法堂上相會。先生（頤）自謂此是某不及家兄處。蓋明道（灝）和易，人皆親近，先生（頤）嚴重，人不敢近也。」（伊川學案）律己以嚴，心必不壞。然律人也嚴，則難以容眾，終似峭壁孤峰，而未能如春風動人，化民成俗，良為可惜。宜乎程明道之言曰：「異日能使人尊嚴師道者，吾弟也。若接引後學，隨人才而成就之，則予不得讓焉。」（伊川學案）

第三，寬以待己，嚴以律人。此為忝德敗行者，其弊有二：一則偽善。既嚴於責人，

又寬以待己，其過必流於偽。因要責人，非滿口仁義道德，偽為善者不可。孔子所謂「鄉愿，德之賊也。」（陽貨）鄉愿者何？曰：「非之無舉也，刺之無刺也。同乎流俗，合乎污世。居之以忠信，行之以廉潔。眾皆悅之，自以為是。而不可與入堯舜之道，故曰：德之賊也。」（孟子盡心下）二則刻薄。凡善於責人者，必吹毛求疵。習而久之，則有己而無人。凡事必利在一己，責在他人。涼薄至此，能不寒心。嚴以律人，寬以待己，不是偽善，就是刻薄。

四·本乎仁義

儒家修己治人之道，本乎仁義。義以律己。義者，宜也。行其所當宜也。所當宜者，先去其利欲之心。論語：「子曰：士志於道，而恥惡衣惡食者，未足與議也。」（里仁）又曰：「君子食無求飽，居無求安。」（學而）求，是物欲之追求。無求於利，則不恥於無利。儒者修身，必輕物欲，將生命昇華，完成偉大人格。故孔子曰：「志士仁人，無求生

以害仁，有殺身以成仁。」（衛靈公）孟子曰：「生亦我所欲也，義亦我所欲也，二者不可得兼，舍（捨）生而取義者也。」（告子上）董仲舒曰：「正其義不謀利，明其道不計其功。」此乃儒家修己工夫。

待人以仁。仁者，愛人。孔子既知「富與貴是人之所欲也」。故答冉有之問，曰：既庶而富。（子路）儒者自己不追求飽安，他人則必須飽安。是以孔子曰：「無欲而好人者，無畏而惡不仁者，天下一人而已矣。」（禮記表記）此語極近人情，世上幾乎沒有無求而為善者，無懼而疾惡者。又曰：「是故君子議道自己，而置法以民。」（表記）君子修己，依循理想。待人原則，以尋常可行為準，絕不以律己之心待人。甚為近情合理。故董仲舒所謂「正其義不謀其利，明其道不計其功」是對己而言。對於他人，則是「明明求財利，常恐身乏者，庶人之事也。」農工商謀利，乃天下至正之事。焉得要求商人何必曰利，要求農工不求飽安。儒家待人，本乎仁心，以己之心度人之心，自然寬大仁厚。

先正己而後正人，律己嚴而待人寬，乃儒家修己治人之不二法門，人我關係之中心思想。千百年來，根植國人心靈。直至現在，仍如活水甘泉，沾溉無窮。

經濟觀

若合符契今將刊布吾祖若考之
為之序者宜莫吾子若矣文報
一不敢辭既附柳虛詩鈔
為文以著願文文行之全而吾兩家
行相同有可言者予以庚寅法寓

經濟觀

一·前言

從來言孔子者，以為孔子只懂得講道德、說仁義，進而論小康、言大同；而忽略孔子對工商業，對經濟之獨到觀點。

先說孔子出生地齊魯地區。二千四五百年前，齊魯為工商業最發達地區。據漢書地理志：「齊織作冰紈綺繡純麗之物，號為冠帶衣履天下。」顏師古注：「言天下冠帶衣履，皆仰給齊國。」班固曰：「魯俗儉嗇愛財。趨商賈。」齊魯，乃工商互相聯繫之國。齊之商業，人所共知。魯之工業，少人注意。左傳成公二年：「楚侵及陽橋，孟孫請往賂之以

執斲、執鍼、織衽皆百人，公衡為質，以請盟。」杜預注云：「執斲，匠人。執鍼，女工。織衽，織繒布者。」魯國當日以土木工程、紡織、縫紉等三種技術人員各百人，向楚國求和。可證魯實為工藝先進國。技術專家之輸出，可以和解戰爭。

孔子稍後，公輸班墨翟之相繼出生，亦證明魯國工業人才輩出。孟子嘗稱公輸子之巧。墨子一書中「魯問」「公輸」各篇記述；魯班於水戰有鉤強之器，陸戰有梯雲之械，空中更有木鵲飛行，可以「三日不下」。已從工藝進為科技，宜為後世土木工程之「行神」。至於墨子，據呂氏春秋高誘注，孫詒讓墨子閒詁都證為魯人。嘗為匠，手藝精巧。韓非子曰：「墨子為木鳶，三年而成。」又能載重五十石之車轄。子墨子謂公輸子曰：「子之為鵲也，不如翟之為車轄，須臾斲三寸之木，而任五十石之重。」墨子和孔子關係很深。淮南子要略訓云：「墨子學儒者之業，受孔子之術。」墨子工藝科技之精，相信和多能之孔子，有密切關係。

論語：「太宰問於子貢曰：夫子聖者歟？何其多能也。」多能，當然不是孔門四科及

子所雅言詩書執禮，而是工商知識。孔子生於魯國，工藝發達，制作之事，不會茫然無知。子曰：「吾少也賤，故多能鄙事。」又曰：「吾不試，故藝。」（子罕）皇侃疏：「鄙事者，周禮百工之事，皆聖人之作也。」鄭玄謂藝，即技藝、百工。據周禮冬官考工記云：「知者創物，巧者述之，守之世，謂之百工。百工之事，皆聖人之作也。鑠金以為刀，凝土以為器，作車以行陸，作舟以行水，皆聖人之作也。」然則孔子所自信之「鄙事」和「藝」，正指工藝製作而言。證諸史實，孟子曰：「孔子嘗為委吏矣。曰會計當而已矣。嘗為乘田矣。曰牛羊茁壯長已矣。」（萬章下）孔子對於會計、牧畜，都有專業知識。孔子家語記：「孔子為司空，乃別五土之性，而物各得其所生之宜，咸得厥所。」（相魯）孔子在定公時為司空。司空之職，據禮記王制云：「司空執度，度地居民，山川沮澤，時四時，量地遠近，興事任力。」孔子對於土地勞工分配，土地性質劃分，作出合適調度，使魯國農桑繁茂。司空一職，當之無愧。至於樊遲請學稼學圃，孔子自謂不如老農老圃，非謂不懂農圃，而是從教育立場把樊遲引進到士大夫層次。農圃之事，幾千年讀書人以耕讀傳家，都具備基本實踐知識。孔子第一位學生顏路，就家有負郭之田。孔子出身士

族，原就要耕田，豈有不懂耕稼之理。由此可見，孔子之於農工商之事，實皆勝任自如，然而不囿於一藝之長，不規規於事為之末，涉及經濟言論，皆有關係國濟民之大者，或者群己道德問題，而無從技術上發展。孔子經濟觀，今天依然有其價值。以下從三方面概述。

二一·貧富問題

貧富本無絕對標準，而有相對價值。據說文云：財分少為貧。無所不備之謂富。故無財謂之貧（原憲語）。家豐財貨謂之富（洪範孔疏）。無財豐財，並無界定。「富與貴，是人之所欲也。貧與賤，是人之所惡也。」（里仁）富貴貧賤，只有愛憎之別。孔子評斷貧富真正價值，在於獲得手段之義與不義。故曰：「不義而富且貴，於我如浮雲。」（述而）然而手段之義與不義，必依據事實以為斷。呂氏春秋記「孔子見齊景公。景公致廩丘以為養。孔子辭不受。入謂弟子曰：吾聞君子當功以受祿。今說景公，景公未之行，而賜之廩丘，其

不知丘亦甚矣。令弟子速駕而行。」又孟子卻齊宣王兼金一百而不受。原因在「若於齊，則未有處也，無處而餽之，是貨之也。焉有君子而可以貨取乎？」（公孫丑下）孔孟周遊列國，本欲行道，若不受其道而厚餽之，便是無功受祿，流於貨取，是為不義之富貴。至於子貢從商致富，所謂「賜不受命而貨殖焉，億則屢中。」（先進）據俞樾解釋，不受命，是不受官府公營約束，進行私人貿易。是以其道而得富。宜乎太史公立傳於貨殖。

如何面對貧富。論語：「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。」（學而）此章言簡義深。子貢以為身處貧賤，不向富貴人阿諛諂媚，已夠得上硬骨頭。但是，「無諂」只是外在行為，內心有無怨天尤人，這是心理上安頓問題。孔子提昇到「貧而樂道」，以精神快樂抵消物質痛苦。說文貝部：「貧，財分少也。」財分等於現在國民平均收入。個人入息低於國民平均收入，顯然是貧。又怎能轉出樂字？宋儒每每教人尋孔顏樂處。孔子「飯疏食，飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。」（述而）顏子「一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂。」（雍也）讀此兩章，要注意「亦在其中」之「亦在」和「不改其樂」之「不改」。聖賢並不是矯扭造作，

硬要說貧賤生活可樂。而是別有足以自樂之高尚情操，可以抵償物質。就是孟子三樂中「仰不愧於天，俯不忤於人」。歷來大政治家諸葛亮、王猛、范仲淹，未得意時，都是極度貧苦。又不少文學家如陶淵明、杜甫、蘇軾，在仕宦失意時也過著貧苦生活。賴以樹立者，即孔門「安貧樂道」一語。

富，說文宀部：「富，備也。」財多，則無不備也。富而驕，蓋人之常情。惟驕則恃己凌物，是以古昔聖賢多戒驕之論。尚書曰：「位不期驕，祿不期侈。」（周官）孝經曰：「在上不驕，高而不危。」（諸侯章）富而無驕，已是難能可貴。無驕，止於個人修養，未必有益於人，未若好禮之能博施濟眾，推己及人。歷史上不少守財奴也可無驕。世說新語記王戎、和嶠二人之事，最為傳神。「司徒王戎既貴且富，區宅、僮牧、膏田、水碓之屬，洛下無比。契疏鞅掌，每與夫人燭下散籌算計。」雖如是，仍常若不足。「家有好李，賣之，恐人得其種，恆鑽其核。」（儉嗇）至於和嶠，官至中常侍，治家富擬王公，而至儉。「嶠諸弟往園中食李，而皆計核責錢。」（世說新語注引語林）至有「錢癖」之謂。類似王和這等富人，古今多有。故孔子誠恐無驕而流於「守財奴」，故是提出富而好禮。

禮者，哀多益寡，利人利物。清康熙皇帝讀蘇東坡奏摺時批道：「財者，人之所以養生也。豐於此，即嗇於彼。唯納而不出，則身雖未嘗享其用，而使養生之具，積而不流。則亦必有不知誰何之人，不得被其養者？其造禍在於無形也。」（阮葵生茶餘客語卷二）這話真是富人之金科玉律。好禮者何？首為「禮賢下士」。韓詩外傳記周公之言曰：「吾於天下亦不輕矣。然一沐三握髮，一飯三吐哺，猶恐失天下之士。」次則「利澤施於人」。春秋時，晏嬰相齊景公，浣衣濯冠以朝。景公嗟其身為相國，不應儉約如此。（晏子春秋外篇）晏子放棄一人一家享受，養活百家同鄉同族。此為富而好禮楷式。凡古今中外疏財仗義、仁民利物之富人，都屬此類。論語所謂君子「周急不繼富」，亦由此引申。曲禮曰：「積而能散，安安而能遷。」是教人處富之道。又曰：「臨財毋苟得，臨難毋苟免。」則是教人處貧之道。

三· 奢儉以禮

孔子之奢儉準則，不在物質享用之多少，而是配合個人能力與社會環境。個人而言，

所謂「君子素其位而行。素富貴，行乎富貴；素貧賤，行乎貧賤。」是以孔子有「飯蔬食，飲水，曲肱而枕之」之貧士生涯。也有「食不厭精，膾不厭細。」「狐貉之厚以居」之享受生活。當其仕為下大夫，出則有車，即「以吾從大夫之後，不可徒行。」（顏淵）至考慮社會環境，則「麻冕禮也。今也純。儉，吾從眾。」（子罕）此謂之奢儉以時。

奢儉以時，是儒家中庸之道，生產消費不平衡時，則寧儉毋奢。孔子曰：「禮，與其奢也，寧儉。」又曰：「奢則不孫（遜），儉則固。與其不孫也，寧固。」（述而）生活豪縱，驕氣橫生，容易恃富欺人，便是不遜。過於節儉，又流於吝嗇鄙陋，甚至損人利己。兩害相權取其輕，則「固」尚無害於人，無礙於社會。而「不遜」，則金錢可以為萬惡矣。孔子家語記子貢曰：「管仲失於奢，晏子失於儉，與其俱失矣，二者孰賢？」孔子曰：「管仲鏤簋而朱紘，旅樹而反坫，山節藻稅。賢大夫也，而難為上。晏平仲祀其先祖，而豚肩不揜豆。一狐裘三十年。賢大夫也，而難為下。君子上不僭下，下不僭上。」鏤簋朱紘，旅樹反坫，山節藻稅，是天子諸侯之禮。孔子非謂管仲濫用財富物質。依唐書評郭子儀豪奢而言，管仲是可以「奢」，惟管仲位不過亞卿。生活等同於天子諸侯，則在

上者又將何以自處？故曰「難為上」。晏嬰身為景公之相。在齊國是一人之下萬人之上，而生活儉僕得令人難以置信。滿朝文武，全國上下，又該如何消費。故曰「難為下」。孔子論奢儉之偏失，持平中正。

何謂寧儉毋奢？儉，在群體而言，有助社會財力物力培養。在個人而言，則如歐陽修母親鄭太夫人所云「儉薄所以居患難。」（灑崗阡表）諸葛亮云：「夫君子之行，靜以修身，儉以養德。非淡泊無法以明志，非寧靜無以致遠。」（誠子書）儉則寡欲，寡欲則無求，無求則自廉，廉則淡泊明志，品格自高。左傳云：「儉，德之共也。」（莊公二十四年）孔子儉德之實踐，證諸薄葬之論。禮記：「子路曰：傷哉貧也。生無以為養，死無以為禮。孔子曰：啜菽飲水，盡其歡，斯之謂孝。斂手足形，還葬而無槨，稱其財，斯之謂禮。」（檀弓下）子游曾問喪具。「孔子曰：稱家之有亡（無）。子游曰：有無惡乎齊？孔子曰：有，毋過禮。苟亡矣，斂手足形，還葬，縣（懸）棺而封，人豈有非之者哉。」（檀弓上）皆孔子之薄葬理論。見諸行事，貫徹如一。「顏淵死，門人欲厚葬之。孔子以為不可。」（先進）甚至「子疾病。子路使門人為臣。孔子以為欺天。」（子罕）親似父母，愛若

門人，重莫如禮。面臨生死，尚且力行儉約。故曰：「禮，與其奢也，寧儉。喪，與其易也，寧戚。」

四·平均財富

儒家言生產，首重「生之者眾」。易繫辭云：「備物致用，立成器以為天下利，莫大乎聖人。」又曰：「神農氏沒，黃帝堯舜氏作。通其變，使民不倦。神而化之，使民宜之。易窮則變，變則通。」古之所謂聖人，即後世科學家發明家。周禮考工記云：「知（智）者創物，巧者述之，守之世，謂之百工。」尚書大禹謨云：「德惟善政，政在養民。水火金木土穀惟修，正德利用厚生惟和。」「備物致用」，「利用厚生」是農工生產原則。其論有二：

（一）生財有道

易繫辭云：「富有之謂大業。」富有是從個人財富，進而提升全民生活水平。古代富

民，首重農業。務農之術，先重「農時」。故孔子論「道千乘之國」則曰：「使民以時。」（學而）孟子論王政，則曰：「不違農時。」（梁惠王上）時，是順應天時地利之生產知識。次為「水利」。孔子曰：「禹，吾無間然矣。卑宮室而盡力乎溝洫。」（泰伯）大禹放棄一己享受，而盡力於農田水利。大禹治水，人所共知。至其平日留意水利灌溉，孔子特加稱許。三為「土質」。孔子為司空，「乃別五土之性，而物各得其所生之宜。」（孔子家語）四是「民食」。孔子曰：「足食足兵，民信之矣。」（顏淵）又曰：「所重民食，喪祭。」（堯曰）尚書洪範八政，食居其首。周禮太宰以九職任萬民，第一職是三農生九穀。大司徒辨十有二壤之物，而知其種，以教稼穡樹藝。頒職事十有二于邦國都鄙，一為稼穡，二為樹藝。理論實踐並行，可知孔子重視生產。

中華民族立國之始，即四民並重。見於易經書經詩經，為例可數。先秦社會，農工商虞並行。「此四者，民所衣食之原也。」（史記貨殖列傳）只漢初承戰國，工商發達。田制破壞後，取重本抑末之策。及至漢武，商業再度抬頭。孔子出身士農，但對工商從無貶抑。子夏嘗述孔子之言曰：「百工居肆，以成其事，君子學以致其道。」（子張）孔子「多

能」「鄙事」，是包括工農技藝而言。中庸記孔子答魯哀公問政，提到「日省月試，既稟稱事，所以勸百工也。」日省月試，是定期考核生產成績。既稟（餼廩）稱事，是計算薪酬與勞動之關係。為現代工商管理之重要工作。

孔子更是維護商人，反對苛捐雜稅。孔子謂臧文仲其不仁者三。「廢六關」即是其一。（左傳文公二年）「廢」反訓為「設置」。魯國廣置六個關卡徵收商稅。正如孟子所謂：「古之為關也，將以禦暴。今之為關也，將以為暴。」（盡心下）是以孔子譏之。

孔子之生產政策在勸農、通商、惠工。目的即大學所謂「生財有大道。生之者眾，食之者寡，為之者疾，用之者舒，則財恆足矣。」今日看來，依然是富國富民之本。

（二）藏富於民

近世經濟學極重均衡理論。無論生產消費、市場供應、物價指標，都得從均衡中謀求穩定發展，推而至於民生政策。孫中山先生節制資本，平均地權，正是近四十年來台灣「均富」之據。大陸在久經貧乏之後，要實行少數人先富起來。何以致富？在義與不義。

孔子曰：「丘也聞有國有家者，不患寡而患不均，不貧而患不安。」（季氏）沒有一個社會可以在貧富懸殊之下而獲得安定。所以，儒家認為「均富」是安定之首務。孔子均富之論，身體力行。從其行政實踐中，首抑奸商暴富。孔子家語記孔子為司寇之治績。「初，魯之販羊有沈猶氏者，常朝飲其羊，以詐市人。有慎潰氏，奢侈踰法。魯之鬻六畜者，飾之以儲價。及孔子之為政也，則沈猶氏不敢朝飲其羊，慎潰氏越境而徙。」孔子大力裁抑奸商富豪，平均財富。於是「三月，則鬻牛馬者不儲價，買羊豚者不加飾，四方客至于邑，不求有司，皆如歸焉。」（相魯）

始於平均財富，進而藏富於民。故曰：「百姓足，君孰與不足，百姓不足，君孰與足？」（顏淵）政府與人民之關係乃是「財聚則民散，財散則民聚。」（大學）故荀子曰：「田野荒而倉廩實，百姓虛而府庫滿，夫是之謂國蹶。」（富國）誰足誰不足，誰聚誰散，乃至誰實誰虛，是均與不均問題。至於如何達到藏富目的。在政府而言，首重節用，毋浪費公帑。對人民而言，則輕賦薄斂。若人民生產成果，無限制地進入政府豪門之手，自然破壞生活均衡，引致社會動盪不安，罪案無日無之。今日社會，竟淪於此。孔子在二千五

百年前，已對殘民自肥者，深惡痛絕。

五·結語

綜合孔子之經濟思想與經濟生活，早已認定私欲為天賦本能，是經濟原動力。論語云：「富與貴，是人之所欲也。」禮記云：「飲食男女，人之大欲存焉。死亡貧苦，人之大惡存焉。」若私欲漫無節制，則妨害全體經濟利益。要以仁制欲，以義謀利，作為個人與群體之均衡約制。今日所謂工商道德，即從孔子仁義利欲中來。儒家主藏富於民，在滿足人民私欲。奢儉以禮，平均財富，又是反過來約制個人私欲。今天資本主義和社會主義正在糾纏不清，孔子經濟觀應是平和中正之藥世良方也。

義利論

右合符契今將刊布其祖若考之

為之序者宜莫若矣文擢出

不敢辭既為詩以附柳虛詩鈔

為文以著爾文文行之全而吾兩家生

行相同有可言者予以庚寅法寓

義利論

一·義利之辨

論語云：「君子喻於義，小人喻於利。」（里仁）。先述朱陸故事：朱熹主持白鹿洞書院。嘗邀陸九淵主講。陸子講題，就是「君子喻於義，小人喻於利」。史稱聽者如堵，無不感激流涕。時值春寒，朱子感愧得熱汗直冒。其所愧者，未曾教人義利之辨也。陸子論義利，在針砭當時熱中名利之士風。今日工商發達，功利思想主導。義利之辨，有否不合時宜？

蓋義與利，原非對立。大學云：「國家不以利為利，以義為利也。」利之本義，從禾從刀。表示鎌刀收割，獲得成果。銛利財利，乃係引申義。割禾收成，乃農事之大者。乾

卦四德，元亨利貞。利即秋收。文言曰：「利者，義之和也。」義之和者，合情合理合法之謂也。又曰：「利物足以和義。」合義之利，利物之和。時至今日，仍守此道。如何處理，如何行義，如何行之合義，實為出處大節。今日談義利之辨，並無不合時宜。

君子小人，原以位言。古代社會，自天子諸侯公卿大夫士都是君子，即今所謂統治階級。農虞工商，沒有行政責任，謂之小人。君子為有德之稱，小人為敗行代名，乃後起之義。孔子認為，大人君子有民人社稷之責，處處以大公為先；庶民百姓則以個人利益為重。「君子懷德，小人懷土；君子懷刑，小人懷惠。」（里仁）同是此意。義利是取向之分，而非好壞之別。戰國以後，義利對立。淮南子云：「伯夷見餒，謂可養老，盜跖見餒，謂可沃戶牡。」喻義喻利，即薰蕕異器矣。

二·義之作用

論語提及義字凡二十四次，利字只有十次。孔子言利，非全指「利益」。例如「知（智）者利仁」、「利口覆邦家」、「必先利其器」，皆與義利論無關。孔子之於利，不若

孟子之低貶。觀乎「因民之所利而利之」(堯曰)，與小人喻於利相近。至於「放於利而行多怨」(里仁)，所以使人「見利思義」也(憲問)。孔子不言利之為害，惟曰制之以義。

義之為用者三：一曰指導。二曰節制。三曰貫串。面對利益，當思取與之可否，此導之以義。既以是非判斷，又思其所當行，如何適可而止，是節之以義。然後行為舉止，貫之以義。

(一) 指導

孔子曰：「不義而富且貴，於我如浮雲。」(述而)孔子肯定富貴。然取富貴，當由之以義，不義則不取。又曰：「邦有道，貧且賤焉，恥也。邦無道，富且貴焉，恥也。」(泰伯)孔子厭惡貧賤。但邦國有難，卻尸位素餐而享高官厚祿，與邦有道而貧，同樣可恥，兩者皆為不義。故「見利而思義」(憲問)，「見得思義」(季氏)，乃衡量義利之指導。

(二) 節制

節制者何？不良品行固然要節制，德行操守也非全無規限。勇為三達德，孔子亦要節

制。子路問孔子：「君子尚勇乎？」孔子曰：「君子義以為尚，君子有勇而無義為亂，小人有勇而無義為盜。」（陽貨）勇而無義，有力者犯上作亂，下位者作奸犯科。推及其他德目，「好仁不好學，其蔽也愚；好知不好學，其蔽也蕩；好信不好學，其蔽也賊；好直不好學，其蔽也絞；好勇不好學，其蔽也亂；好剛不好學，其蔽也狂。」（陽貨）好學，朱子解作明理。明理，是明白義之所在。任何德操，應由義以制衡。孝為仁愛之本，若不合理，就是愚孝。晉世子申生為驪姬所讒，晉獻公執之。既不辯白，又不逃走，卻一死了之，自以為孝。實則陷親於不義，使其父有殺世子之名。自殺盡孝，焉能合義。好知而不知義，莫過於三國楊修。楊修機智過人，卻過於任性。屢揭曹操權術，是借故殺之。好信而不知義，尾生是也。尾生與人期於橋下，水至不去，抱柱而死。孔子曰：「尾生之信，不如無信。」好直而過於坦直，流於急切。漢武帝時，汲黯以直聞。漢武嘗問如何可成堯舜之君，汲黯竟指「陛下內多欲而外施仁義，奈何欲效堯舜之治矣。」常人尚且難堪，何況君上。好勇無義，即春秋楚國白公勝。楚相子西扶植白公勝，後竟殺子西奪權。人謂子西，白公勝好勇而亂。子西曰：「勝如卵，予翼而長之。」及亂事作，只有以袂掩面，含

恨而終。好剛無義則狂。齊有三士，公孫接、田開疆、古冶子以剛強聞，晏嬰以二桃賜之，使三人爭勇先食。古冶子自覺相爭之恥，自殺而死。兩人感動，亦先後自盡。如此偏激，似是剛強無懼，實則無聊輕生。

(三) 貫串

論語云：「君子義以為質。」（衛靈公）立身處世，以義為本，然後「禮以行之，孫（遜）以出之，信以成之。」簡而言之，做任何事，由始至終，都以義為中心貫串。

三· 出處之義

何謂義？中庸云：「義者，宜也。」劉熙釋名：「義者，裁制事物使合宜。」朱子曰：「心之制事之宜也。」具體而言，義者，合乎天理人情國法者也。出處之義，不能一成不變，蓋因時因地因事因人而異。孟子曰：「可以仕則仕，可以止則止，可以久則久，可以速則速，孔子也。」（公孫丑上）孔子出處進退，一之以義。史記孔子世家謂定公初

年，孔子不仕。及亂臣季平子死，然後出仕。任中都宰而至司寇。仕魯三月，治績昭然。齊人嫉忌，送給魯君名馬美人。魯君遂荒怠政事。孔子便以魯君不致膳於大夫，辭官而去。國君怠於政事，本可辭官，由於忠臣去國不潔其名，要待郊祀以後不致膳於大夫，才脫冕而去。乃孔子「欲以微罪行，不欲為苟去。」此「可以仕則仕，可以止則止」也。孟子萬章下篇記孔子去齊，「接淅而行」，十分焦急。辭別魯國，卻遲遲不行。魯，父母之國也。去魯別齊，遲速不同。此「可以久則久，可以速則速」也。孔子一生出處，皆本於義之權衡。

四· 辭受之義

「辭受取與」，拒絕、接受、索取、給予也。又必與利祿關連。辭受取與，現在看來，即是義務與權利之交換與對應。交換對應，就是義利制衡。孔子之於辭受取與，既不像戰國說客，「說人主金玉錦繡以取卿相之尊」。又不同魯仲連「所貴乎天下士者，謂其

為人排難解紛而無所取也」。孔子既不肯「無功受祿」，又反對「功成不受賞」。孔子三十五歲，拒絕齊景公廩丘之封，謂其弟子曰：「吾聞君子當功以受祿，今說景公，景公未之行而賜之廩丘，其不知丘亦甚矣。」「當功受祿」，既然有功，受祿無愧，是義務與權利之均等。論語云：「仁者先難而後獲。」（雍也）又云：「事君敬其事而後其食。」（衛靈公）「後」有二義：第一有但問耕耘不問收穫之意。其次是公爾忘私精神。做人處事，必先付義務而後得權利。試舉二例，以見孔子之執著。呂氏春秋先識覽：「魯國之法，魯人為人臣妾於諸侯，有能贖之者，取其金於府。子貢贖魯人於諸侯，來而讓不取其金。孔子曰：賜失之矣。」（察微）失者云何？說苑云：「孔子曰：今魯國富者寡而貧者眾，贖而受金則為不廉，不受則後莫復贖。自今以來，魯不復贖人矣。」（政理）又「子路拯溺者，其人拜之以牛，子路受之。孔子曰：魯人必拯溺者矣。」（察微）子貢功成不受賞，孔子非之。子路先難而後獲，孔子譽之。其說即本「見利思義」。利合乎義，取之有道。不義而富貴，則於我如浮雲。

五·貪利則亂

善乎日人兒島獻吉郎之言曰：「古今哲人中，孔子用智而深於情。」深情本仁愛之善心，立於洞達人情之智慧。中庸思想，中正不偏。義利兩端，孔子均衡制約。利源於情，義本乎理。以理約情，無所偏矣。至於戰國，井田大壞，工商發達，國與國爭，家與家爭，上下交征以利。財富利益，成為破壞人性之具。孟子聲稱「何必曰利」，莊子則以「無恥者富」（盜跖）。又謂「民之於利甚勤，子有殺父，臣有殺君，正晝為盜，日中穴阨。千世之後，其必有人與人相食者也。」（庚桑楚）荀子本言富國強國，亦曰：「上好富，則民死利矣。」「民語曰：欲富乎？忍恥矣，傾絕矣，絕故舊矣，與義分背矣。」皆是「為富不仁矣，為仁不富矣。」戰國時代，社會重利忘義。義之與利，成為善惡對比。財富利益，變成同聲唾罵。此又非孔子所能預見。時至今日，與孟子莊子荀子之時，義利失控，尤有過之。從前毛澤東說：「舊社會人吃人。」資本主義社會之醜惡，何嘗不是人與人相食？太史公曰：「嗟乎！利誠亂之始也。」（孟子荀卿列傳）貪利則亂，然禍始於上下交征。義利矛盾，孟莊荀矯枉過正，難以垂訓。孔子義利均衡之說，則百世可知也。

經權論

右合符契今將刊布吾祖若考之
以為之序者宜莫吾子若矣文
不敢辭既詩以附柳廬詩鈔
為文以著竊文之行之全而吾
兩家先生
行相同有可言者予以庚寅
流寓

經權論

一·釋權

儒家之道，原重守經。哀公問政，孔子告以凡為天下家有九經。親親、尊賢、子庶民、來百工、柔遠人，均放之四海而皆準之大經也。孟子曰：「君子守經而已矣，經正則庶民興。」經也者，董仲舒所謂「天不變道亦不變」也。仁義禮智孝弟忠信五倫六行諸德，為正常可守之大經大法。人事之間，有正常不變之道，亦有非常可變之法。因而有「經權互用」之說。權，原於易繫辭，所謂「巽以行權」。巽為風，最能隨時間空間物態而波動。巽卦大象曰：「隨風巽，君子以申命行事。」其說通於水澤節。節之彖曰：「節亨。剛柔分而剛得中，苦節不可貞，其道窮也。」本來貞節自守，為剛健中正之事。而守

之太過，其道必窮，窮變而通，則巽權之義起。左傳記曹子臧曰：「聖達節。」（成公十五年）是易學通權達變之理。孔子嘗曰：「可與立，未可與權。」王弼釋之曰：「權者道之變，變無常體，不可豫設，尤至難者也。」權之意義，孔子雖未解釋，平生仕、止、久、速，無可無不可，無適無莫，皆是權之實踐。子思中庸，強調「君子時中」，可與「權」義，互相發明。孟子曰：「權然後知輕重。物皆然，心為甚。」又曰：「執中無權，猶執一也。」又謂武王誅一夫紂，未聞弑君。舜之不告而娶，未為不孝。嫂溺援之以手，不為非禮。共姜拒其父母改嫁之命，不為違親。（韓詩外傳二。孟子曰：「夫衛女行中孝，慮中聖，權如之何。」）權之意義，更為落實。此外莊子曰：「知道者必達於理，達於理者必明於權。」（秋水）文子曰：「上言者常用也，下言者權用也，惟聖人為能知權。」（道德）荀子曰：「故人無動而不可以不與權俱。」（正名）戰國以下，權之體用，經已確立。

二· 行權之道

以行權理論論斷歷史，春秋公羊傳最為明確。太史公自序云：「為人臣者不可以不知

春秋，守經事而不知其宜，遭變事而不知其權。」是指公羊大義。桓公十一年公羊傳：「權者何？權者反於經，然後有善者也。權之所設，舍死亡無所設。行權有道，自貶損以行權，不害人以行權，殺人以自生，亡人以自存，君子不為也。」公羊論權，義正辭嚴。春秋之權，非後世奸雄機關變詐者所能冒濫。行權之道有三：第一，先要置個人利益得失於不顧（自貶損）。第二，不要損害自己忠誠負責之對象（不害人）。第三，不要殺害無辜以求一己之苟存。與孔孟成仁取義，忠君愛民，行一不義殺一不辜而得天下不為也，一脈相通。不過公羊特從經權互用而言，用意更為靈活而深切。列舉公羊行權四例，以作明證。

（二）祭仲逐君為行權

桓公十一年公羊傳：「祭仲者何？鄭相也。莊公死，已葬。祭仲將往省于留，途出于宋。宋人執之。謂之曰：為我出忽而立突。祭仲不從其言，則君必死，國必亡。從其言，則君可以生易死，國可以存易亡。少遼緩之，則突可故出，而忽可故反，是不可得則病，然後有鄭國。」當時宋強鄭弱，世子忽（昭公）為莊公所付託於祭仲之嗣君，公子突（厲公）為宋女所生。宋人威脅祭仲帶公子突回鄭，出忽立突。若祭仲守經，除了一死之外，無救

於鄭亡忽死。祭仲權衡君與國之輕重，毅然同意。五年後，突出奔而忽復國。雖然數月之後，祭仲死，昭公仍不能保有鄭國。公羊借事明義，曰：「祭仲以全國之功，除逐君之罪。」董子春秋繁露曰：「祭仲措其君於人所甚貴以生其君，故春秋以為知權而賢之。故凡人之有為也，前枉而後義者，謂之中權，雖不能成，春秋善之。」（竹林）並以祭仲和魯隱公攝位讓國，為行權典範。

秦漢以後，君權日漸高張，廢君立君之事，儒生嚙口不敢言，難有祭仲之例。但人臣屈辱降敵，以求復國，見諸蜀漢姜維，行權意念，與祭仲同。據三國志姜維傳，鍾會幾次誘降，維俱不答，後聞成都已陷，蜀主出降，才接受鍾會之優禮。據裴松之注引漢晉春秋及華陽國志：「（姜）維教（鍾）會陰懷叛魏，構成擾亂，以圖克復。徐欲殺會，盡坑魏兵，還復蜀祚。密書與後主曰：願陛下忍數日之辱，臣欲使社稷危而復安。」後來會維並為魏兵所殺。事雖不成，律以公羊之義，姜維屈辱就降，符合反經有善，前枉後義之權。

(二) 季友酖兄為行權

魯莊公同母弟三人，以次為慶公（共仲）、叔牙及季友。莊公嫡夫人哀無子，莊公欲立子般。子般，庶夫人孟任所生。慶父與哀姜有私，勾結叔牙，覬覦君位。左傳云：「公疾，問後於叔牙。對曰：慶父材。問於季友。對曰：臣以死奉般。」（莊公三十二年）公羊傳云：「莊公病，將死。以病召季子。季子至而授之以國政。」（莊公三十二年）同年「八月癸亥，公薨於路寢。」七月，春秋經文記「秋，七月，癸巳，公子牙卒。」公羊傳云：「俄而牙弑械成。季子和藥而飲之，曰：公子從吾言而飲此，則必可以無為天下戮笑，必有後乎魯國。」（莊公三十二年）何休注：「是時牙實欲自弑君，兵械已成，但事未行爾。」季友雖先發制人，除慶父之爪牙。兩月後，左傳云：「冬，十月，己未。共仲使圍人犇，賊子般于黨氏。」（莊公三十二年）改立哀姜之娣所生之啟方，是為閔公。不到兩年，又為慶父所殺。春秋閔公二年，一書「九月，夫人姜氏孫于邾。」再書「公子慶父出奔莒。」慶父哀姜連殺兩嗣君後，不能容身於魯。一年後，慶父為莒人所逐，又為齊人所拒，走投無路，自剄而死。季友迎立莊公長庶子申，是為僖公。這場宮庭鬥爭，先後三

年，始終由季友維持大局。閔公元年經書：「秋，八月，季子來歸。」三傳同指為春秋美季友之辭。公羊傳云：「(七月)季子殺母兄，何善爾？誅不得辟兄，君臣之義也。」(莊公三十二年)班固白虎通誅伐篇謂季友「明善善惡惡之義」。後漢審配為袁尚致書袁譚亦謂：「季友獻歆而行叔牙之誅。何則？義重人輕，事不獲已故也。」(後漢書七四下袁紹傳)是公羊反經有善之定論。

(二) 宋公子目夷守國復君為行權

僖公廿一年，楚成王約宋襄公舉行乘車之會。襄公弟公子目夷諫曰：「楚，夷國也。疆而無義，請君以兵車之會往。」(公羊傳)宋公不聽，楚人果執宋公以伐宋，襄公請目夷歸代守國。「公子目夷復曰：君雖不言國，國固臣之國也。」(公羊傳)歸設守械，楚人以殺宋公為要脅。目夷曰：「吾賴社稷之神靈，吾國已有君矣。」楚人知雖殺宋君，不得宋國，遂釋襄公。襄公走之衛。「公子目夷復曰：國為君守之，君曷為不入。」(公羊傳)然後逆(迎)襄公歸。當襄公被執時，目夷一再表示不在乎君兄之存亡，一意以全宋拒楚為己任，使人疑其有乘危奪國之嫌，這就是「反經」。終於把國家交回君兄手上，這就是「然

「後有善」。春秋繁露云：「夫權雖反經，亦必在可以然之域。不在可以然之域，故雖死亡，終弗為也，公子目夷是也。公子目夷復其君，終不與國。」（玉英）董子以目夷和祭仲同「以宗廟為重」。

何謂在可以然之域，不在可以然之域？明正統十四年八月，英宗於土木堡為蒙古人先所擄。九月，皇太后命皇弟郕王即位，改元景泰，尊英宗為太上皇。似用目夷對付楚人之法。次年八月，也先放回英宗。景泰帝果有目夷用心，宜即讓位。豈料摻兄之臂而奪之食，是為奪門之變。律以公羊大義，景泰是奪位，而非行權。此董子所謂「不在可以然之域」也。

（四）子反及宋人平為行權

宣公十五年，楚莊王圍宋，僅餘七日之糧，使司馬子反乘堙而闚宋城，以覘虛實。宋華元言於子反，宋人已至「易子而食，析骸而爨」之絕境。據左傳所記，子反就私下同意「退三十里而許之平」。攻城之戰，持續九月，慘酷進行，戲劇結束。公羊釋經文「宋人及楚人平」曰：「外平不書，此何以書，大其平乎已也。」又曰：「其稱人何？貶。曷為

貶？平者在下也。」是公羊學中「一事而褒貶互見」之典例。今日民主法治之國，和戰之權雖在總統，批准仍在國會，何況當日楚王正在軍中，子反豈容奉命窺探敵情而私許和約？春秋不滿「平在下也」，是以經而論。若子反稟命楚王，則如大舜之「告則不得娶」，遂原恕其逼切之情，何休云：「大其有仁恩。」是就權而言。董子論此事，極其精闢。「司馬子反為其君使，廢君命，與敵情，從其所請，與宋平。是內專政而外擅名也。而春秋大之，奚由哉？曰：為其有慘怛之恩，不忍餓一國之民，使之相食。推恩者遠之而大，為仁者自然而美。今子反出己之心，矜宋之民，無計其間，故大之也。」（竹林）子反抉擇於君權人權，臣道人道之間，符合反經有善，前枉後義之權。子反一事，與莊公十九年傳：「大夫受命，不受辭。出竟，有可以安社稷、利國家者，則專之可也。」互相發明。行權之道，可知之矣。

漢書記馮奉世出使大宛，中途擅自攻殺叛漢之莎車王。（漢書卷七十九）西域都護甘延壽、副校尉陳湯矯制入康居，斬郅支單于。（卷七十）亦是引用公羊大義，決斷是非。尤在「有慘怛之恩」，「大其有仁恩」之下，往往反經行權。徐偃使行風俗，至膠東，以民

貧，矯制令鼓鑄鹽鐵。張湯劾其害法，偃即引公羊大義為辭（卷六四）。又河內大飢，父子相食，汲黯矯制開倉賑之（卷五十）。後漢王望為青州刺史，行部見飢寒，以便宜出所在布粟賑給之（後漢書卷七一）。明太祖洪武廿六年且有凡遇歲飢，先貸後奏之令。皆公羊行權之道。

三· 行權以義

由此可知，季友之行權，則親親為輕，君統為重。祭仲目夷之行權，則國體為重，人君為輕。子反之行權，則一國為輕，人民為重。孟子「民為貴，社稷次之，君為輕。」與公羊大義，一脈相通。陸宣公曰：「權之為義，取類權衡。其施於事，則義之輕重不差。其趣理也，為取重而捨輕其遠禍也，必擇輕而避重。」（論替換李楚琳狀）即今而言，人權重於國家，國家重於領袖，領袖重於一黨。皆可以公羊大義，作為依據。反經行權，取決於義，以摒棄個人生死利害為先決條件。故曰：「權之所設，舍死亡無所設。」

四·經權合論

公羊反經行權之說，兩漢以下，絕少異議。發揮公羊大義者，春秋繁露之外，如淮南子汜論訓：「忤而後合者謂之知權，合而後忤者謂之不知權，不知權者，善反醜矣。」荀悅申鑒時事篇：「權者，反經無事者也。」趙岐注孟子：「權者，反經有善也。」皇侃論語義疏：「權者，反常而合於道也。」皆本公羊。北齊劉晝新論明權篇：「循理守常曰道，臨危順變曰權。」唐馮用之權論：「夫權者，適變時，非悠久之用，蓋適變於一時，利在悠久也。」（唐文粹卷三七）。司馬光機權論：「機者仁之端，權者義之平。」仍然不出公羊和董子之論。

反經行權之說，至宋程伊川，首啟疑竇，曰：「漢儒以反經合道為權，故有權變權衡之論，皆非也。權只是經，自漢以下無人權。」朱子又本程子，創出「權不離正，正自有權」之說。（朱子大全卷二四答魏元履書）大抵程朱一派，鑒於曹氏父子任用機權，後世篡奪相尋，巧偽百出，對「反經」一詞，意存警惕。即陸宣公以德宗苛刻猜忌，提出「若以

反道為權，以任數為智，君上行之必失眾，臣下用之必陷身，歷代之所以多喪亂而長姦邪，由此誤也。」乃從冒濫行權立論。公羊開宗明義，標出行權有道三大原則，明示千秋萬世，不容以私智巧詐、損人利己，冒稱行權。古今大姦小詐較之公羊「反經合道」，始終判若雲泥。至於程朱「權只是經」、「權不離正」之說，似源於柳宗元斷刑論：「權也者，達經者也。經非權則泥，權非經則悖。是二者，強名也。」經權合一而異名，轉陷於模糊。

權本非常，分明反經，如何合一？伯夷諫伐紂是經，武王革命是權。季札讓國是經，唐太宗殺兄是權。告親而娶是經，大舜不告是權。人臣五諫是經，鬻拳兵諫是權。經權之間，何得等同？宋儒極重君臣倫常之大分，不如公羊學家之通達。而反經行權，必先出於反君臣之大經，故兩漢公羊學家敢於倡言三統，認為「匹夫可以起為天子。」（漢書卷七五 睦孟傳）「五帝官天下，官以傳賢，四時之運，功成者退。」（漢書卷七七 蓋寬饒傳）至東漢末，何休已視為「非常異義可怪之論」。《公羊解詁序》何況程朱？此宋儒之不敢反經行權也。