成大中文學報 第三十五期 2011年12月 頁 1-22 國立成功大學中文系

# 孔子仁教之形上根據

吳肇嘉\*

#### 摘 要

儘管儒家以鮮明的人性主張著名於世,但對於宗師孔子之形上思想,則歷來少有人談及。其原因除《論語》中罕有天道人性之論述外,子貢「夫子之言性與天道,不可得而聞也」一語亦讓不少學者望而怯步。本文認為,孔子既提出一套旨趣明確的思想體系,則不可能沒有作為此體系之基礎的形上觀念,故應對《論語》重新審視。因而本文耙梳《論語》中相關的道德論述,分析各項命題成立的前提,最後由孔子「志於道,據於德,依於仁」的實踐自述,確認了「仁」作為天道、人性等形上本體之內涵的意義。「仁」在儒家儘管具有超越性格,但由其能發為「不安」實感的活動性,亦可以視為天道在經驗界之表現。亦由此,我們可為儒家形上本體的內涵作出勾畫。

關鍵詞:仁、論語、天道、人性、形上

1

<sup>\*</sup> 耕莘健康管理專科學校全人教育中心助理教授。

# The Metaphysical Basis of Confucius Humanistic Ideas

Wu Cha-Chia Assistant Professor, CTCN Holistic Education Center, Cardinal Tien College of Healthcare & Management

#### **Abstract**

Although Confucian famous in the world with distinctive human nature theory, for the Master Confucius's Metaphysical ideas, but few people have been talking about it. In addition to this reason there is few metaphysical discussions in *The Analects of Confucius*, Zi Gong's phrase "Master of the words of Human nature and Dao, no one ever heard that." had so many scholars are prohibitive. We believe that Confucius purport clear ideology must come from the Metaphysics as a basis, and so we must re-examine *The Analects of Confucius*. After analysis of the proposition in the classic, we proved that the "Ren" as the transcendent essence of the meaning. "Ren" of the concept of Confucian thought, while having the transcendent properties, but because it has the activity to exhibit "Guilt", so we can be regarded as the performance of Dao in the experience world. So, we would have to be outlined the content of Confucian metaphysical basis.

Keywords: Ren, The Analects of Confucius, Dao, Humanity, Transcendence

# 孔子仁教之形上根據

#### 吳肇嘉

# 一、前言

任一思想家派理論體系的建構,基礎都必奠定於其關於「存有」的理論上,存有論(Ontology)的意義在於標示出此派對於「存有」的界說,爲其理論體系奠定意義基礎。「故而欲根本地把握某家思想,瞭解其特殊性,探究其存有論乃爲不可不由的途徑。

存有論的內容,在中國傳統上一般首先表現爲思想家派特有的天道觀,其爲宇宙萬物的存在安立基礎;接著由天道觀而人性論、心性論,生命該如何「存有」的價值理序於是乎建立。當然,「由天道而人道」的理論展開次第,並非是所有體系創建時普遍的發生順序,在此若說到「先後」,也僅爲邏輯意義的先後,而非時間意義上的先後。對於天道人性議題的論述,不見得一定是人生哲學產生的先導,但這並不減損我們採取「直接探究天道人性論」此一研究進路的合理性,因爲不管天道論、人性論實際發生於何時,在人道論之前或是之後,它都必然成爲一家思想論述的前提。換句話說,儘管生命哲學的建構可以不具備天道人性之「論」,但也必有作爲前提的天道人性「觀」存在,這是不可否認的基礎,否則任何哲學思想體系

<sup>1</sup> 布魯格說:「更深刻的加以詮釋,Ontology 這一字就把存有者(on)與理念(Logos)聯在一起。我人如對『理念』一詞作客體的理解,則它意指存有者藉之而成爲它自己的內在基礎,亦即存有;存有學即藉存有來詮釋存有者。反之,我人如對『理念』一詞做主體的理解,則精神就顯示爲一個空間,存有者之爲存有者在此空間或存有中開顯自己。」見布魯格著,項退結譯:《西洋哲學辭典》(臺北:華香園出版社,1992.8),頁388。王邦雄教授亦云:「人之所以爲人,人當如何存在?人是什麼?或人有什麼?這都是哲學理論或宗教教義所要解答的問題,是即所謂的存有論,……爲萬物的存在,找到可以安身立命的理論基礎。」見王邦雄:《二十一世紀的儒道》(臺北:立緒文化事業,1999.6),頁128。

的構築都是不可能的。

孔子的思想,若以其最可靠的文獻——《論語》——爲研究根據,我們就很難尋出其中有明確的「存有論述」存在;最起碼不能說孔子有明確的人性界說或是天道論。故歷來有不少學者認爲不應該逕自談論孔子的形上思想,而僅須直就其人生哲學的教誨討論即可。此意見之成立,建築在兩個基礎上:一是《論語》中僅有兩處提及「性」字,且並未明言其善惡屬性;其次在於〈公冶長〉與〈子罕〉篇中存在著兩段具有否定意味的記述。《論語·公冶長》篇裡邊提到子貢曾發出這樣的慨嘆:

夫子之文章,可得而聞也;夫子之言性與天道,不可得而聞也!

〈子罕〉篇一開首亦言:

子罕言利,與命,與仁。

若僅就此二段記述字面上的意思來看,孔子既言「天道」不可得而聞,又罕言「性」、「命」<sup>2</sup>,那麼他在天道人性的論題上似乎無太大興趣。這樣的證據對於嘗試探討孔子天道人性思想的意圖來說,確實是一堵阻路的高牆。顧炎武便曾經就此說道:「命與仁,夫子之所罕言也;性與天道,子貢之所未得聞也。……其與門弟子言舉堯舜,相傳所謂危微精一之說,一切不道」<sup>3</sup>,而嚴責宋明儒者空談心性。<sup>4</sup>因此,在欲研

<sup>2</sup> 朱子《集注》解釋「夫子之言性與天道,不可得而聞也」句,云:「夫子之文章,日見乎外,固學者所共聞;至於性與天道,則夫子罕言之,而學者有不得聞者。蓋聖門教不躐等,子貢至是始得聞之,而歎其美也。」見宋·朱熹:〈論語集注〉,收入:《四書章句集注》(臺北:大安出版社,1996.11),頁 106。至於「子罕言利,與命,與仁」句,則引程頤之言曰:「計利則害義,命之理微,仁之道大,皆夫子所罕言也。」見宋·朱熹:《四書章句集注》,頁 147。二處皆以孔子「少言」天道人性爲釋,歷代學者亦多從此解。

<sup>3</sup> 清·顧炎武:〈與友人論學書〉,《亭林文集》,收入:《顧亭林先生遺書十種》(臺北: 進學書局,1969.8), 百993。

<sup>4</sup> 顧炎武〈與友人論學書〉云:「嗚呼!士而不先言恥,則爲無本之人;非好古而多聞,則爲空虛之學。 以無本之人而講空虛之學,吾見其日從事於聖人,而去之彌遠也。」見清·顧炎武:《顧亭林先生遺 書十種》,頁996。《日知錄·夫子之言性與天道》條則曰:「劉石亂華,本於清談之流禍,人人知之; 孰知今日之清談,有甚於前代者。昔之清談談老莊,今之清談談孔孟。未得其精而已遺其粗,未究 其本而先辭其末。不習六藝之文,不考百王之典,不綜當代之務;舉夫子論學論政之大端,一切不 問。而曰『一貫』、曰『無言』;以明心見性之空言,代修己治人之實學。股肱惰而萬事荒,爪牙亡

究孔子的存有論思想之前,首先就必須面對這樣的質問,即:孔子之言是否果真不 牽涉「性」與「天道」這些存有論的相關論題?若答案爲「是」,那麼我們必須逼 問其整套的生命哲學究竟是據何而言?若答案爲「否」,那《論語》中「不可得而 聞」、「罕言」的說法又將如何解釋?這些誠然是棘手的問題,但唯有跨越此一限 制,才能使關於孔子天道人性之觀點的考察成爲可能。

細審《論語》一書,「性」字的確僅出二次(分別在〈公冶長〉與〈陽貨〉篇),但「天」、「命」、「天道」、「天命」等具有超越意義的詞彙卻俯拾皆是,呈現了豐富的意涵;更重要的,整部《論語》孔子言「仁」多達七十九處5;看來,「子罕言利,與命,與仁」之說,就《論語》文本的呈現而言似乎並不確實。因此對於夫子「罕言」命、仁之說,並無輕信其言的必要。同樣的道理,對於「孔子不言性命及天道」的說法6,我們也一樣應抱持保留的態度。如此的態度,有助於我們考慮其他解釋的可能性。

事實上,若仔細審視「夫子之言性與天道,不可得而聞也」這句話,就會發現並不能直接將此言與「孔子不言性命及天道」之意相等同。〈公冶長〉裡的這句話,所否定的頂多只有子貢對性與天道的「聞」,卻並不否定夫子對性與天道的「言」;所以孔子談不談存有論,從這句話裡是不能得到確定的。就此,郭沫若有個推想,他說:

聰明的子貢曾經嘆息:「夫子之文章可得而聞也,夫子之言性與天道,不可得而聞也」。但這性與天道之說是子貢未曾聞,並不是孔子得未曾言。孔子是因材施教的人,對什麼樣的人說什麼樣的話,會做生意的子貢何須對他談

而四國亂;神州蕩覆,宗社丘墟。」見清·顧炎武:《日知錄集釋》(上)(臺北:世界書局,1984.11), 百 154。

見孫又予:〈論「子罕言利與命與仁」的斷句〉,《大陸雜誌》95:5(1997.11),頁47。

<sup>6</sup> 顏師古《漢書·外戚傳》注云:「《論語》稱子貢曰:『夫子之文章可得而聞也,夫子之言性與天道不可得而聞也已矣!』謂孔子不言性命及天道;而學者誤讀,謂孔子之言自然與天道合。非唯師於文句,實乃大乖意旨。」見王先謙:《漢書補注》,收入:《續修四庫全書》史部第270冊(上海:上海古籍出版社,1995),頁371。

#### 性與天道呢!7

覽諸〈先進〉篇,有「賜不受命,而貨殖焉」的說法。以朱熹的解釋,謂此處之「命」爲「天命」<sup>8</sup>,則子貢此人乃爲執著經驗價值之貨殖商賈,難以領會天命,故孔子不與之言。若此,則郭氏之說或亦可通。《四書集注》引范祖禹之言曰:「貧富在天,而子貢以貨殖爲心,則是不能安受天命矣」<sup>9</sup>,大概也是這個意思。

另外,朱子於《集注》中注「夫子之言性與天道,不可得而聞也」句時,則引 述程頤之言曰:

此子貢聞夫子之至論而歎美之言也。

並自作解釋云:

蓋聖門教不躐等,子貢至是始得聞之,而歎其美也。

這是以「不可得而聞也」爲嘆美之辭。若據此說,則子貢並非真的不得聞夫子言性 與天道,只是之前未得聞,聞後讚嘆其美,故發爲此言而已。如此說法當然臆測性 質頗高,所以朱熹也用一「蓋」字帶過。但是不管如何,由以上的引述可以知道「孔 子不言性命及天道」的說法是不必然成立的,因此據「夫子之言性與天道,不可得 而聞也」句來否定孔子具有存有論思想的論點,事實上論據不夠堅強。

接著來看「子罕言利,與命,與仁」這句話。前面說過,據統計《論語》中孔子親口言「仁」達七十九處之多,說孔子「罕言」仁根本不合理;若拋開數字的統計不談,而採取直接把握《論語》核心思想的讀法,甚至可以認爲孔子是專言「仁」這個觀念。「仁」爲孔子中心思想的命題,乃是歷來學人所共許,若道孔子「少言」或「希言」<sup>10</sup>仁,那真是教人不敢相信。程頤力圖爲此句疏通,而說出「仁之道大,夫子所罕言也」的話,若衡之以〈述而〉篇「仁遠乎哉?我欲仁,斯仁至矣」的表

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> 郭沫若:〈莊子的批判〉,《十批判書》,收入氏著:《中國古代社會研究》下冊(石家莊:河北教育出版社,2002.1),頁 780。

<sup>8 《</sup>論語集注・先進》曰:「命,謂天命。」見宋・朱熹:《四書章句集注》,頁 175。

<sup>9</sup> 宋·朱熹:《四書章句集注》,頁 176。

<sup>10</sup> 晉·何晏《論語集解》曰:「罕者,希也。利者,義之和也,命者,天之命也,仁者,行之盛也。 寡能及之,故希言也。」見梁·皇侃:《論語集解義疏》(臺北:廣文書局,1991.9),頁 289。

述,明顯可以看出其解釋的未盡周延。故而可以斷定,夫子「希言」仁之說必不可從,〈子罕〉篇此句應該另有其指。

考諸皇侃《論語集解義疏》,其有云:「與者,言語許與之也。」<sup>11</sup>是則「與」還有「推許、肯定」之意,依此義來詮釋「子罕言利,與命,與仁」句,則可謂孔子雖不以「利」爲尚,但肯定「命」和「仁」之爲人生價值。<sup>12</sup>陳天祥《四書辨疑》中即云:

聖人於三者之中所罕言者惟利耳,命與仁乃所常言。命猶言之有數,至於言仁,寧可數耶?聖人捨仁義而不言,則其所以為教為道、化育斯民洪濟萬物者,果何事也?王滹南曰:「子罕言利一章,說者雖多,皆牽強不通。利者,聖人之所不言,仁者,聖人所常言,所罕言者,唯命耳。」此亦有識之論,然以命為罕言,卻似未當。如云「五十而知天命」、「匡人其如予何」、「公伯寮其如命何」、「不知命無以為君子也」,如此之類,亦豈罕言哉?說者當以「子罕言利」為句。與,從也。蓋言夫子罕曾言利,從命從仁而已。13

陳氏釋「與」爲「從」,義與皇侃「許與」較近,都有「肯定」的意思,但是多了「遵從」的實踐之意。本文贊同這樣的解釋,因爲就《論語》中描繪的孔子來看,他既肯定天命,也推許仁道,所否定者,唯有以「利」作爲價值的人生觀而已。〈里仁〉篇說得很清楚:「君子喻於義,小人喻於利」,喻於利者既然是小人,孔子會「罕言利」並不難理解;而天命和仁道,正是「義」的根源,孔子又怎麼能夠少談得了。所以理解「子罕言利」章,不能將「與」字作「和」解是很明顯的,它該釋爲「許與」或「從」較恰當。若依此解,孔子既許與、遵從天命,則對於天道實應有所論及。故子貢說夫子言性與天道不可得而聞,應從程朱之說,視爲他對孔子的

<sup>11</sup> 梁•皇侃:《論語集解義疏》,頁 289-290。

<sup>12</sup> 朱子於此處曰:「命,只是窮通之命。」見宋·黎靖德:《朱子語類》(臺北:文津出版社,1986.12),第 3 冊,頁 950。以此爲命限之義。徐復觀亦道:「《論語》上凡單言一個『命』字的,皆指運命之命而言。」見徐復觀:《中國人性論史——先秦篇》(臺北:臺灣商務印書館,1994.4),頁 83。但《朱子語類》中亦載,在「命」這個詞義上,「范、楊、尹氏皆以『盡性』、『知性』爲言。」則范、楊、尹諸家乃是將「命」字解爲「天命」、「天道」等具有存有律則意義的概念。孔子在此既將「仁」、「命」一齊推許,則似乎將此處之「命」理解爲「形上的超越根據」之意義爲佳。

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> 見元・陳天祥:《四書辨疑》,收入:《四庫全書薈要》經部第 76 冊 (臺北:世界書局,1988.2),頁 73。

讚嘆,這讚嘆也表示子貢對性與天道有若干程度的解悟。14

或許有人質疑,此處的「命」字若解爲「天命」,意義會和「仁」重複,則孔子此言便成蛇足,所以「命」字應該從客觀限制的「命限」意義這面來解。若依此說,則重視生命主體性的孔子,想來不會以這樣的「命」作爲價值,那麼「子罕言利與命與仁」的斷句,則應作「子罕言利與命,與仁」;第一個「與」字作「和」的意思,而第二個「與」字則作「許與」解。15這樣的解釋,在理論上自有其一定程度的合理性,但在一句話中,兩個相同的字卻分別釋爲二義,其詮釋理路未免太過曲折。並且,將「命」字釋爲「天命」而和「仁」並列,也不能說就是意義重複了。因爲一邊是就超越的天道言(命),另一邊是就內在的人性言(仁),雖是同言一事,涵義卻並不完全相等;〈公冶長〉篇中「夫子之言性與天道」的提法,不也是將「性」與「天道」並列而言嗎?所以筆者認爲將「命」理解爲「天命」也是說得通的。

至於「性」,《論語》中確實沒有明顯的論述,或者可以說幾乎沒有論述。就 孔子親口所提及的,僅有「性相近也,習相遠也」一句話而已。不過即使是只有這 句話,還是有不小的思想價值。透過「性相近也,習相遠也」的表述,雖然不能得 曉孔子對於「人性根源」或「人性善惡歸屬」之類問題的看法,但起碼可以確定他 在一定程度上肯定著「普遍人性」的存在。「性相近也」的說話,不就是指明了這 一點嗎?當然這樣子的瞭解,是往「性」作爲「理」的面向去認識,其並不把「性」 字理解作萬有各殊的「氣質之性」意義。但朱熹在此則有不同的看法,他認爲:

此所謂性,兼氣質而言者也。16

接著又引程頤之言曰:

<sup>14</sup> 參閱牟宗三:《中國哲學的特質》(臺北:臺灣學生書局,1998.5),頁39。

<sup>15</sup> 孫又予運用統計的方法,將「子罕言利與命與仁」中的四個關鍵字「利」、「命」、「仁」和「與」分別作統計。依歸納分類後的結果,他主張本句兩「與」字意義有別,前一字解作「和」義,後一字解作「認同、贊成」的意思。見孫又予:〈論「子罕言利與命與仁」的斷句〉、《大陸雜誌》95:5(1997.11),百47。

<sup>16</sup> 宋・朱熹:《四書章句集注》,頁 246。

此言氣質之性,非言性之本也。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?<sup>17</sup>

伊川之所以認爲此「性」爲「氣質之性」,主要是因爲他緊扣著「相近」二字「不同」這一面的意義來理解。由於義理之性人人皆同,只是一,不應謂之爲「相近」。能言「相近」者,唯有萬殊不同的氣質之性而已。但是根據牟宗三的說法,「相近」二字未必一定要往「不同」這面意思上解,主要是因爲先秦的論述用語不見得像後世般地嚴格。如《孟子·告子上》中有「其日夜之所息,平旦之氣,其好惡與人相近也者幾希」的一段話,朱注解之曰:「好惡與人相近,言得人心之同然也。」以「同然」釋「相近」,可見朱子以爲《孟子》此處之「相近」有「相同」之意。既然《孟子》的「相近」可以是「相同」,《論語》的「相近」當然也可以作「相同」解。如是,則透過「性相近」的說法,即可理解爲孔子認爲具有「普遍人性」的存在。18

當然在兩萬餘言的《論語》裡,僅憑一個「性」字就確定「性善」命題確屬勉強;不過藉著前面一番論述,還是可以相信孔子是認爲有普遍人性存在的。歸納前面所述,則夫子言「性」實可得見,言天道、天命亦有可聞,雖然例子不多,但我們不能完全視而不見。牟宗三認爲:「孔子在《論語》裡,暫時撇開從天命天道說性這一老傳統,而是別開生面,從主觀方面開闢了仁智聖的生命領域。」「9當然,我們不會否定「孔子罕言天道性命」這個事實,但如牟先生所言:「說孔子對於性與天道根本不談,或根本無領悟,那是不對的。」20孔子即使未曾有意識地建構「存有論」,也不代表他沒有潛在而作爲其思想基礎的「存有觀」,何況他確實或正面、或側面地談了一些。由於存有觀對於一家思想之基本型態與理論發展往往起著決定的作用,探討孔子思想,若完全不談其對於天道人性之體會,則將使其教誨或指點看似憑空而出,而成無根之木、無源之水。故天道人性之論,在孔學研究中實爲不

<sup>17</sup> 宋・朱熹:《四書章句集注》, 頁 246。

<sup>18</sup> 參閱牟宗三:《心體與性體》第1冊(臺北:正中書局,1999.8),頁217。

<sup>19</sup> 牟宗三:《中國哲學的特質》,頁 37。 20 牟宗三:《中國哲學的特質》,頁 39。

可忽視之課題。

## 二、天道的彰顯在於「性」

依前文所述,孔子並非不言性與天道,既有言及性與天道,則對作爲超越者<sup>21</sup>之 天道必然有所言說。檢諸《論語》,發現對超越者的表述約有三類,依其性質大概 可分爲「人格神」義、「命限」義及「存有律則」義等,下面各舉數例以示:

#### (一)人格神義:

天下之無道也久矣,天將以夫子為木鐸。(〈八佾〉)

子見南子,子路不說。夫子矢之曰:「予所否者,天厭之!天厭之!」(〈雍也〉)

#### (二)命運義:

大宰問於子貢曰:「夫子聖者與!何其多能也?」子貢曰:「<u>固天縱之將聖</u>, 又多能也。」(〈子罕〉)

司馬牛憂曰:「人皆有兄弟,我獨亡!」子夏曰:「商聞之矣:『死生有命, 富貴在天』。君子敬而無失,與人恭而有禮;四海之內,皆兄弟也。君子何 患乎無兄弟也?」(〈顏淵〉)

#### (三) 存有律則義:

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> 下文所列三類「超越者」的判定,乃據布魯格所編著《西洋哲學辭典》的界說。其云:「存有秩序中,超越性指超出有形世界之特性,超出有形世界之物則稱超越者(Transcendent)。」又云:「針對人我感覺經驗而言,超越性意指超感覺而非經驗所不可及者。一切事物的本質核心以及一切精神事物均超越我人感覺經驗而爲超感覺的(Supra-sensible),但並非絕對無法經驗到。……有些事物的本質可以輕而易舉地直觀得到,對於這樣的本質,可以說也有某種意義的經驗。但另外有一些完全無法直觀的本質及其規律,它們和純精神事物都超越任何經驗,祇能以完全不屬於經驗範圍的方法(抽象、本質之洞見、推論)去達到。」見布魯格著,項退結譯:《西洋哲學辭典》,頁544。

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。」(〈為政〉)

子曰:「大哉堯之為君也,巍巍乎!唯天為大,唯堯則之;蕩蕩乎!民無能 名焉。巍巍乎!其有成功也;煥乎!其有文章。」(〈泰伯〉)<sup>22</sup>

以上各類對於超越者的理解,僅有第三類「存有律則」意義的超越者,與人性論中的「性」有較直接的關聯。在《論語》中,關於一些表述「超越者」之用詞的涵意,學者大抵上同意「天」、「天命」、「天道」之概念可以用來指涉存有律則這類意義<sup>23</sup>;唯有在「命」這個字上,歷來說法莫衷一是。《韓詩外傳·卷六·第十六章》中云:

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。故曰:「不知命,無以為君子。」<sup>24</sup>

以「天之命生仁義禮智順善之心」來解釋「命」,意謂著「命」乃爲一價值取向,這便讓「命」字具備了存有律則的意涵;故「命」與「天命」在此意義實同。這樣的說法拿來解釋「不知命,無以爲君子」倒頗適合——不知天所生之仁義禮智順善之心,則不足以爲君子——這是可以說得通的。但是這種解釋不盡爲人所接受,如《論語集解》中引孔安國之說曰:

#### 命,謂窮達之分也。25

徐復觀將此主張發揮得更清楚,他認爲「《論語》上凡單言一個『命』字的,皆指運命之命而言」,而對把「命」與「天命」釋爲同義的主張提出駁斥:

<sup>22</sup> 以上的分類並不是絕對的。牟宗三云:「……孔子的生命與超越者的關係實比較接近宗教意識。孔子在他與天遙契的精神境界中,不但沒有把天拉下來,而且把天推遠一點。在其自己的生命中可與天遙契,但是天仍然保持它的超越性,高高在上而爲人所敬畏。因此,孔子所說的天比較含有宗教上『人格神』(Personal God)的意味。」見牟宗三:《中國哲學的特質》,頁 48-49。故而儘管某些「天命」觀念展現出存有律則方面的意義,但也同時具有宗教上人格神的意味。

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> 徐復觀言:「孔子的所謂天命或天道或天,用最簡捷的語言表達出來,實際是指道德的超經驗地性 格而言……。」見徐復觀:《中國人性論史——先秦篇》,頁 86。

<sup>24</sup> 許維遹:《韓詩外傳集釋》(北京:中華書局,2005.11),頁219。

<sup>25</sup> 見梁·皇侃:《論語集解義疏》, 頁 702。

孔子的知天命,乃在「四十而不惑」以後的五十歲,這如後所述,孔子在人格知識上的成就,已經快到頂點的時候了。而對一般人,卻把這種知天命,只作為用工夫去作君子的第一步,這如何可以說得通?<sup>26</sup>

如此說法看似頗有道理,但實際上卻未必然。事實上,要成爲君子必要條件應是「踐仁」而不是「知命」(以「知窮達之分」義而言)。宰予問三年之喪,孔子僅從仁心顯發處指點,宰予以禮崩樂壞的外在條件來考慮道德,孔子反而不贊成。真正的道德實踐,應該是能擺脫經驗上窮達的計慮,一憑仁心發用而行;就此而論,勘破命中窮達似乎不見得一定必要。況且,即使明瞭了窮達之分,也未必就等於掌握了成爲君子的充分條件。筆者認爲,若以「命」爲運命之義,則「知命」即近似於「知(智)者」境界,知者看透窮達,可以利於行仁,卻未必能安仁。徐先生在駁斥《韓詩外傳》之類的說法時,似乎將「無以爲君子」的「無以爲」三個字意思看得太緊,好像《韓詩外傳》的說法,即意指著「不知天命就完全無法行道德」一般。這樣的理解,取義未免太狹隘。

實際上,孔子立志作君子之初,憑藉的可能是外在的「禮」與內在的「仁」,這時雖踐行道德,但對於內在仁心與超越天道間的聯繫,可能尚未有深刻的感受。到了五十之齡後,對於仁心呈現的「必然性」與「普遍性」大概較能夠把握,因而終於體悟到超越的「天道」之存在,而認爲能窺見它,於踐仁行德時會有更親切的感受,於是才發出「不知命,無以爲君子」一語,其目的應在於強調「瞭解法則之超越性」對於道德實踐的指標性意義。若如此解釋算是合理,則說「命」與「天命」同義應是可以接受的。本文言「命」,亦傾向於《韓詩外傳》的解釋。

前面曾經提過天道、天命含具著「存有律則」的意義,則它顯然須爲萬物的存在提供一套關於「如何存在」的原則。〈爲政〉篇中孔子言道:「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。」透過這段著名的夫子自述,可以窺見「天命」一詞的意涵逐漸清晰。楊祖漢曾就這段文字提到:「孔子所說的『知天命』之境,是在志學、立(於禮)、不惑

<sup>26</sup> 徐復觀:《中國人性論史——先秦篇》,頁 83-84。

的實踐後而至的。」<sup>27</sup>這番話提示了我們一個關鍵處,即:「知天命」的意義,是必須放在孔子「道德實踐」的序列上來理解的一天命、天道的活動,作用於生命修養的領域。此外,就前引〈泰伯〉篇所述<sup>28</sup>,堯因爲以天爲則<sup>29</sup>,而致生命煥乎有文章。「文章」一詞,朱熹認爲是「德之見乎外者」,徐復觀則釋爲「一個人在人格上的光輝地成就」。<sup>30</sup>不管是文章是「德之見乎外者」或是「人格上的光輝成就」,其意義指向道德人格的挺立是不會錯的。它既爲堯「則天」而顯發,則「天」的內容爲道德法則不言可喻。因此我們可以斷言,在孔子的思想中道德法則與「天」脫不了關係;或者可以更進一步說,「天」是道德法則的超越根據。

由「唯天爲大,唯堯則之」一語,也許還看不出內在的「性」與超越的「天道」 之間的關係,因爲畢竟堯所「則」者可以是外在的理則,如上帝的十戒一般,未必 定爲內在於生命中的「性」。《論語》中天道與性的關係,還要從以下幾段話來推 敲:

天生德於予,桓魋其如予何?(〈述而〉)

子曰:「莫我知也夫!」子貢曰:「何為其莫知子也?」子曰:「不怨天, 不尤人;下學而上達。知我者,其天乎!」(〈憲問〉)

子曰:「予欲無言!」子貢曰:「子如不言,則小子何述焉?」子曰:「天何言哉!四時行焉,百物生焉;天何言哉!」(〈陽貨〉)

《述而》篇的「天生德於予」這句話,將「天」、「德」與「生」三個概念密切地關聯在一起,而令天所賦予的道德法則在人的生命中有了內在性。天能夠給予人以

<sup>27</sup> 參閱楊祖漢:《當代儒學思辨錄》(臺北:鵝湖出版社,1998.11),頁 90。

<sup>28 〈</sup>泰伯〉篇,子曰:「大哉堯之爲君也,巍巍乎!唯天爲大,唯堯則之;蕩蕩乎!民無能名焉。巍 巍乎!其有成功也;煥乎!其有文章。」

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup> 何晏《集解》引孔安國曰:「則,法也。美堯法天而行化也。」見梁·皇侃:《論語集解義疏》,頁 281。

<sup>30</sup> 朱注「煥乎!其有文章」之「文章」曰:「禮樂法度也。」見宋·朱熹:《四書章句集注》,頁 144。而注「夫子之文章,可得而聞也」一句之「文章」時,則更深入地說:「德之見乎外者。」見宋·朱熹:《四書章句集注》,頁 106。徐復觀據此以爲《論語》使用「文」與「文章」二詞,指涉有所不同。「文章」一詞所指,「係一個人在人格上的光輝地成就」。見徐復觀:《中國人性論史——先秦篇》,頁 79。

道德,從「唯天爲大,唯堯則之」的說法就足以得知;但此處所描述的天之降德,是透過「生」的方式(即內在化)將「德」和「予」(孔子)結合在一起的。換句話說,上天「生」孔子時,亦同時將德「生」給了他。<sup>31</sup>就這一點,可以認爲孔子承認超越的天道(道德法則)是可以下貫而內在於生命中的。

其次看上引〈憲問〉與〈陽貨〉篇這兩段話。徐復觀以爲:「前者認爲只有天才能瞭解他,後者則以天自況」。用「以天自況」形容孔子,或許說得有些不恰,但由此卻可看出孔子感到自身生命與天命的連結。32〈憲問〉篇「下學而上達」一句,何晏《集解》引孔安國注曰:「下學人事,上知天命也。」33由此注我們僅知道「人事」乃由天命所「生」或所「律」,以天命作爲根據而存在(故「下學」方可能上達天命),還不能確定天命對人而言究竟屬於外在的或內在的;但孔子接著又言「知我者,其天乎!」這卻意味著天與人是可以相通無隔的。孔子認爲在別人皆「莫我知」的時候,只有上天能夠瞭解他,這樣子的「知」自然是超越一切現象的本質性瞭解。此種天人關係得以成立的前提,乃在於有一「貫通天、人的本質」之存在。如此,則非要肯定由「天」下貫於生命內在的「性」不可,不然孔子是很難說出「知我者,其天乎!」這樣的話的。並且,若天命不與生命爲一貫,那〈陽貨〉篇中「天何言哉!四時行焉,百物生焉;天何言哉」的以天寄感之言,也就成爲無太大意義的囈語了。

<sup>31</sup> 王邦雄言:「孔子說:『天生德於予』,較『天命在我』的使命感,已往前推進一步,此天已不是主宰之天的天帝,而是義理之天的天道,此一『生』字,不是天帝『創生』的生,而是天道『理生』的生。創生是以意志生萬物,理生是以實現原理生萬物,在天理流行中,『四時行焉,百物生焉』,此理遍在萬物,就人而言,就是『天生德於予』。」參閱王邦雄、曾昭旭、楊祖漢:《論語義理疏解》(臺北:鵝湖出版社,1997.9),頁 17-18。

<sup>32</sup> 參閱徐復觀:《中國人性論史——先秦篇》,頁87-88。

<sup>33</sup> 見梁·皇侃:《論語集解義疏》,頁 518。對此,牟宗三言:「『下學而上達』的『學』,當然亦須從日常生活的實際經驗著手,可是它以上達天德爲最終目標。用現代化的語言來解釋,它的作用是把知識消化於生命,轉化爲生命所具有的德性。……簡單的說,就是怎麼轉智爲德。」參閱牟宗三:《中國哲學的特質》,頁 46。

# 三、人性的內涵是「仁」

牟宗三說:「孔子在《論語》裡,暫時撇開從天命天道說性這一老傳統,而是別開生面,從主觀方面開闢了仁智聖的生命領域。」<sup>34</sup>因此,《論語》裡天道與人性的關係少有正面提及。不過若如前述,孔子確然以下貫於生命中的天道(即「性」)作爲修養成德的依據,那麼此「性」當該具有特定的內涵,並且能相契於牟先生所言之仁智聖的生命領域。檢諸論語,〈述而〉篇中孔子有段話頗能作爲闡明人性內涵的根據,其云:

志於道、據於德、依於仁、游於藝。

這句話歷來有多方的解釋。依皇侃《義疏》的注解,「德」謂行事得理者也<sup>35</sup>;王邦雄將之釋爲「德行」<sup>36</sup>,簡單的說也就是道德實踐、人格修養。<sup>37</sup>「據於德、依於仁」因此可以解釋爲:固守於道德實踐,依據於仁心自覺。換言之,道德實踐的依據在於人有「仁心」,故謂之「依於仁」。以此解釋爲前提,我們既由之前的論述瞭解成德的根據是由天命下貫於「性」(天生德於予),在此又知修養德行的根據在於「仁」(依於仁),將前後理緒相接,那麼顯然「仁」就是「性」的實際內涵了。

其次,我們還可以透過孔子認定「君子」的標準,來考察性與仁之間的關係。 「君子」一名在《論語》中的意涵,大體是以道德爲其價值歸趨:

子曰:「君子懷德38,小人懷土。」(〈里仁〉)

子曰:「君子謀道不謀食;耕也,餒在其中矣;學也,祿在其中矣。君子憂 道不憂貧。」(〈衛靈公〉)

<sup>34</sup> 見牟宗三:《中國哲學的特質》,頁37。

<sup>35</sup> 見梁·皇侃:《論語集解義疏》,頁 220。

<sup>36</sup> 王邦雄、曾昭旭、楊祖漢:《論語義理疏解》,頁5。

<sup>37</sup> 參閱王邦雄:《老子的哲學》(臺北:東大圖書公司,1993.10),頁8。

<sup>38</sup> 皇侃《義疏》云:「懷,安也,君子身之所安,安於有德之事。」見梁·皇侃:《論語集解義疏》, 頁 124。

子曰:「君子上達;小人下達。」39(〈憲問〉)

由此知君子以「懷德」、「謀道」、「上達」與小人區別,是以成德知天爲其價值方向。據前述,「性」既是成德的依據,故君子之道,所據在於性也。再觀〈里仁〉篇所言:

君子去仁, 惡乎成名。<sup>40</sup>君子無終食之間違仁, 造次必於是、顛沛必於是。 這又是表明「君子」之名,是以實踐「仁」的價值來規定的。君子之道既以「性」 爲據,君子之名又是成於「不違仁」,可見人性的內涵可用「仁」來加以界定。此 外,性與仁的關係還可透過〈子路〉篇記載的一段對答來瞭解:

葉公語孔子曰:「吾黨有直躬者,其父攘羊而子證之。」孔子曰:「吾黨之 直者異於是:父為子隱,子為父隱。直在其中矣。」

孔子以「父爲子隱,子爲父隱」是「直」的體現,並非是要人徇私枉法,其主要的 用意,在指出父子相隱之行爲中所賅藏的仁心。〈泰伯〉篇說:「君子篤於親,則 民興於仁。」〈學而〉篇更云:「孝弟也者,其爲仁之本與!」兩者皆以親情作爲 仁道實踐的基礎。父子相隱,是親情的自然流露,其爲仁心之發固不待言。夫子在 此許之以「直」,可見「直」乃爲仁心的一種發用。不過在另一段話裡,孔子更說:

#### 人之生也直,罔之生也幸而免。(〈雍也〉)

「人之生也直」,程顥解之爲「生理本直」<sup>41</sup>,可見「直」乃人天生本然之理,亦即「性」之內容。馮有蘭也說:「孔丘常講『直』。他說:『人之生也直,罔之生也幸而免。』意思就是說,以自己爲主,憑著自己的真情實感,是什麼就是什麼,

<sup>39</sup> 皇侃《義疏》云:「上達者,達於仁義也;下達,謂達於財利。所以與君子反也。」見梁,皇侃:《論語集解義疏》,頁 511。朱熹《集注》則云:「君子循天理,故日進乎高明;小人殉人欲,故日宪乎污下。」見宋,朱熹:《四書章句集注》,頁 215。

<sup>40</sup> 徐復觀對此句下按語曰:「便不足以成爲君子之名。」見徐復觀:《中國人性論史——先秦篇》,頁 97。

<sup>41</sup> 朱注引程顥言曰:「生理本直。罔,不直也,而亦生者,幸而免爾。」見宋・朱熹:《四書章句集注》, 頁 119。

有什麼就說什麼,這是人的本性,生來就是這個樣子的。」<sup>42</sup>更清楚地指明了「直」就是「人的本性」。如前所言,孔子既許「親親」的仁心顯發爲「直」,現在又謂「人之生也直」,可見仁心之有必是天生而具。天生而有者,性也;故孔子之以「仁」爲「性」,其義亦明。

# 四、由主觀仁心之自覺出發

由天道而性而仁一路往下的追尋,可以發現孔子之存有論裡一切的問題,最後都必須歸結到「仁」這個觀念上來找答案。如果說存有論是思想理論的基礎,而仁又是孔子存有論思想的關鍵;那麼說孔子之學是「仁學」,真是一點兒也不爲過。徐復觀即認爲:「《論語》一書,應該是一部『仁書』。即是應用『仁』的觀念去貫穿全部《論語》,才算真正讀懂了《論語》。」<sup>43</sup>所以談孔子的天道人性論,最根源性的課題,即在於找出「仁」字的真正意涵。這課題就《論語》而言,是最容易入手、卻也是最難完成的工作;因爲《論語》雖然滿紙皆言「仁」,對之卻從來沒有明確的定義。眾所周知,孔子對於弟子問仁的答覆,不但會因人而異;甚至連對同一個人的回答,前後也常常不一致。最有名的例子,就是樊遲的問仁,孔子前後給了他三次不同的答案:

樊遲問知,……。問仁。曰:「仁者先難而後獲,可謂仁矣。」(〈雍也〉) 樊遲問仁。子曰:「愛人。」(〈顏淵〉)

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〉)

由此可以意會到,「仁」不是一個具有確定外延的概念,因而也不能以字義訓詁的方式來加以釐定,甚至連以歸納的方式去把握都有所不能。於是有的學者便認爲,

<sup>42</sup> 見馮友蘭:《中國哲學史新編》第1冊(臺北:藍燈文化事業,1991.12),頁143。

<sup>43</sup> 見徐復觀:《中國思想史論集續編》(臺北:時報文化,1982.3),頁357。

仁字的指涉涵蓋了一切德目,故不如以「全德之名」的意義來認識,則可免於掛一 漏萬之失。採取這樣「全面籠罩」的方法或許能將「仁」字的眾多意義一網打盡, 但如此的解釋卻失之籠統,實際上不過是將「仁」字的不確定性丟給另一個概念而 已,這對學者識仁之工作其實並無太大助益。因此要瞭解「仁」,還必須透過其他 的途徑。

遍檢《論語》,可以發現孔子對於自身之學,其實曾經作過兩次通貫性的表述:

子曰:「賜也,女以予為多學而識之者與?」對曰:「然,非與?」曰:「非 也!予一以貫之。」(〈里仁〉)

子曰:「参乎!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。」(〈衛靈公〉)

這兩段話,筆者以爲對於瞭解孔子之「仁」,具有關鍵性的價值。在第一段〈里仁〉篇的引文中,我們可以獲得一個重要的訊息,即孔子爲學並非倚仗博學多識,而是依循著一個通貫性的原則來進行。這樣一個通貫性原則的存在,在第二段〈衛靈公〉篇的引文中再度被重提;並且更進一步的,曾子還對之作出了說明。前面曾經說過,孔子之學實際上可被槪括地以「仁學」的意義來認識,現在孔子自己講出了他爲學的一貫之道,則此「一貫之道」豈非即是「仁」乎?透過對一貫之道的闡明,我們或者即可窺知「仁」字之確切意涵。不過,有些學者認爲孔子的「一貫之道」其實可能就是泛說地指涉著「仁」,果真如此,那麼在「一貫之道」中追尋「仁」的意義,即成爲以「仁」釋「仁」,那不是循環論證嗎?其實不然。因爲孔子「一貫之道」儘管可以是指「仁」而說,但在〈衛靈公〉裡曾子卻將其意義作了分解的陳述,而析爲「忠」、「恕」二目。如果我們相信曾子對孔學的理解程度,那麼還是可以據其言而爲「仁」字作出界說的。

曾子「夫子之道, 忠恕而已矣」之說, 朱子對之作出了很精要的解釋, 其云:

盡己之謂忠,推己之謂恕。而已矣者,竭盡而無餘之辭也。44

以盡己釋「忠」,推己釋「恕」,包括了「成己」與「成物」的內外兩面,就朱熹

<sup>44</sup> 見宋・朱熹:《四書章句集注》,頁 97。

的解釋,就此釋仁已然「竭盡而無餘」。即文本而觀之,這樣的原則大體能夠窮盡 《論語》中對「仁」的所有表述,而獲得不少佐證,如:

夫仁者,已欲立而立人,已欲達而達人。能近取譬,可謂仁之方也已。(〈雍也〉)

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〉)

子路問「君子」。子曰:「修己以敬。」曰:「如斯而已乎?」曰:「修己以安人。」曰:「如斯而已乎?」曰:「修己以安百姓。修己以安百姓,堯舜其猶病諸。」(〈憲問〉)

以上幾則引文,都同時包含了「盡己」與「推己」兩面的意義。「己欲立而立人,己欲達而達人」是先自覺到「己欲立」、「己欲達」,然後再以此普遍之心去「立人」、「達人」。「己所不欲,勿施於人」則是從反面說,先意識到己之所不欲,然後推擴之而不施於人。而〈憲問〉篇所言,「修己」的目的即在於「安人」、「安百姓」,此則更緊密地結合「盡己」與「推己」兩面意義,把「成物」的要求納入「成己」之中。看來所謂的「仁」,不是孤立的「忠」或「恕」可以窮盡其意義,而是必須兩者兼備,甚至融而爲一地展現,才能充分表現出仁的內涵。徐復觀說:

……就仁的自身而言,它只是一個人的自覺地精神狀態。自覺地精神狀態,可以有許多層級,許多方面。為了使仁的自覺地精神狀態,能明白地表詮出來,應首先指出它必需包括兩方面。一方面是對自己人格的建立及知識的追求,發出無限地要求。另一方面,是對他人毫無條件地感到有應盡的無限地責任。再簡單說一句,仁的自覺地精神狀態,即是要求成己而同時即是成物的精神狀態。45

這樣的看法,滿足於曾子的忠恕一貫之說,並且可徵於前文的引證,故應該是可以接受的。

不過若進一步細審徐先生上面的說辭,可以發覺到「仁的自覺地精神狀態」既然是「要求成己而同時即是成物的精神狀態」,那麼我們是否可以更守約地以「惻

<sup>45</sup> 見徐復觀:《中國人性論史——先秦篇》,頁 91。

隱之心」這一個概念來表述仁呢?牟宗三曾言仁具有「覺」的特質,它不是感官知覺或感覺(Perception or Sensation),而是悱惻之感,指的就是孟子說的「惻隱之心」或「不忍人之心」,也就是《論語》中「宰我問三年之喪」章所言的「不安」之感。<sup>46</sup>《論語・陽貨》篇裡記道:

宰我問:「三年之喪,期已久矣!君子三年不為禮,禮必壞;三年不為樂,樂必崩。舊穀既沒,新穀既升,鑽燧改火,期可已矣。」子曰:「食夫稻、衣夫錦,於女安乎?」曰:「安!」「女安則為之!夫君子之居喪,食旨不甘,聞樂不樂,居處不安,故不為也。今女安則為之!」宰我出。子曰:「予之不仁也!子生三年,然後免於父母之懷。夫三年之喪,天下之通喪也。予也有三年之愛於其父母乎?」

在這裡,孔子對宰我的質問,即是要促成其「成己同時成物」的精神自覺。他要宰 我在「食夫稻、衣夫錦」的同時,也要意識到推愛父母之心的存在。當宰予罔顧推 愛父母之心的呈顯,不願推愛父母,而自允爲「安」時,孔子即責之「不仁」。孔 子在此所點出「有三年之愛於其父母」的內在要求,也就是孟子所謂「惻隱之心」。

「惻隱之心」往往透過「不安」而顯,並且必然地要求「成己同時成物」。如此看來,這不就是夫子的忠恕一貫之道嗎?故而若欲以「一貫」之道釋「仁」,爲「仁」找到一個統貫而具體的意涵,「惻隱之心」似乎就是答案。在此必須強調的是,「惻隱之心」不是個只存有不活動的靜態之理或法則,它還必然地會透過「不安」這樣的精神活動來表現;因此若欲檢別「仁」的體現與否,「不安」之感即爲其衡準。換言之,從表現方面而言,「仁」就是在道德上能夠「不安」,會產生不安,其實正顯示了惻隱之心的活動不已。

## 五、結語

<sup>46</sup> 見牟宗三:《中國哲學的特質》,頁43。

孔子生於春秋末年那樣的時代,其思想在當時雖已極具創造性、突破性,但放在儒家思想的整體發展歷程中來看,其理論體系畢竟仍處於初創的階段,因此《論語》中有不少的哲學觀念確實是含意籠統,牽涉廣泛。此事實對於先秦儒家思想的研究而言,既有好處亦有困難。好處在於其中可以涵攝豐富的意蘊,在詮釋活動中具備較佳的延展性;而困難亦在於觀念不易釐清,容易誤入歧途。以本文面對的「形上根據」此一課題而言,不管是面對「天道」、「人性」或是「仁」的概念,儘管深知其中涵蘊深遠,但仍每有「橫看成嶺側成峰」的難識廬山面目之憾。這種不確定性,事實上常見於孔子研究的相關文獻,故本篇行文將近篇末,亦難爲諸形上觀念作出清晰而絕對的劃界。

不過儘管天道人性方面的性格不易界定,孔子「由主觀仁心之自覺出發」的思想進路卻是顯明不晦。故最後本文在釐定孔子「仁」之概念的意涵時,在本體上乃以「惻隱心」的顯發與否來決定「仁」與「不仁」的區別;在作用上則以「安」與「不安」的實感來證實「惻隱心」的存在。這樣的認識,相信應該不致偏離仁教之本義;以此來談形上觀念,也才能具體把握孔子天道人性的內涵。

## 引用書目

#### 一、原典文獻

梁·皇侃:《論語集解義疏》,臺北:廣文書局,1991。

宋·朱熹:〈論語集注〉,收入:《四書章句集注》,臺北:大安出版社,1996。

宋·黎靖德:《朱子語類》,臺北:文津出版社,1986。

元·陳天祥:《四書辨疑》,收入:《四庫全書薈要》經部第76冊,臺北:世界書局,1988。

清·顧炎武:《亭林文集》,收入:《顧亭林先生遺書十種》,臺北:進學書局, 1969。

清·顧炎武:《日知錄集釋》,臺北:世界書局,1984。

清·王先謙:《漢書補注》,收入:《續修四庫全書》史部第 270 冊,上海:上海 古籍出版社,1995。

程樹德:《論語集釋》,臺北:藝文印書館,1998。

許維遹:《韓詩外傳集釋》,北京:中華書局,2005。

#### 二、近人論著

王邦雄:《老子的哲學》,臺北:東大圖書公司,1993。

王邦雄、曾昭旭、楊祖漢:《論語義理疏解》,臺北:鵝湖出版社,1997。

王邦雄:《二十一世紀的儒道》,臺北:立緒文化事業,1999。

布魯格編著,項退結編譯:《西洋哲學辭典》,臺北:華香園出版社,1992。

牟宗三:《中國哲學的特質》,臺北:臺灣學生書局,1998。

牟宗三:《心體與性體》,臺北:正中書局,1999。

徐復觀:《中國思想史論集續編》,臺北:時報文化,1982。

徐復觀:《中國人性論史——先秦篇》,臺北:臺灣商務印書館,1994。

孫又予:〈論「子罕言利與命與仁」的斷句〉,《大陸雜誌》95:5(1997.11), 頁 46-48。

郭沫若:《中國古代社會研究》,石家莊:河北教育出版社,2002。

馮友蘭:《中國哲學史新編》,臺北:藍燈文化事業,1991。

楊祖漢:《當代儒學思辨錄》,臺北:鵝湖出版社,1998。