

手稿整理

館藏徐復觀教授手稿整理(四)：
孔子的性與天道--人性論的建立者(下)

謝鶯興*

【四、仁是融合性與天道的其實內容】¹

現在更要進一步追索，孔子【將性與天道融合在一起】²的下學而上達的〔道德〕³內容，到底是甚麼？亦即是，孔子是通過一條什麼經路，而將性與天命連結在一起呢？不解決此一問題，即不能解決孔子學問的性格，乃至以後整個正統地人性論的性格。

前面說過，春秋時代統一地理念是禮；而且禮是出於義，與宗教無關；這一點孔子繼承了下來，所以說「義以為質，【禮以行之】（〈衛靈公〉）」⁴。但是，他對於禮的價值的最基本【地】⁵規定，却是比義更深一層的仁。因為孔子的統一〔地〕⁶理念，是仁而不是禮；所以他說「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」（〈八佾〉）仁字始見於《尚書·金縢》的「予仁若考」〔（註二十一）〕⁷，《詩經》則有「詢美且仁」（〈鄭風·叔於田〉）；《左傳》〔大約出現有三十個左右的仁字；以上大約皆只作「仁愛」「仁厚」解釋。〕⁸到了孔子，則把此一仁字深化，〔廣化〕⁹【亦即把〔所以會愛人、所以能〕¹⁰愛人的根源顯發出來，】¹¹以形成其學問的中心；孔學即是仁學，這是許多人都承認的，此處不必多說。

《論語》上的仁字，【我曾寫專文解釋過（註二十二），但現在還想作若干補充。在孔子以前及以外的人，皆以愛人為仁；這在孔子，依然是以愛人為

* 東海大學圖書館特藏組組員

¹ 按，論文及專書此序號，手稿一作「三、仁是性與天道融合的真實內容」。

² 按，論文及專書此 10 字，手稿一皆無。

³ 按，手稿一及論文皆無此 2 字。

⁴ 按，論文及專書此 7 字，手稿一作「禮以文之（《論語·衛靈公》）」。

⁵ 手稿一此字，論文及專書皆無。

⁶ 按，專書此字，手稿一及論文皆無。

⁷ 按，論文作「註十五」，手稿一作「註十」。

⁸ 按，專書此 26 字，手稿一及論文皆作「出現有兩個仁字，一是僖三三年的『出門如賓，承事如祭，仁之則也。』二是成五年的『神臨仁而禍淫』；大約皆作『仁愛』解釋。」

⁹ 按，專書無此 2 字。

¹⁰ 按，論文無此 8 字。

¹¹ 按，論文及專書此 20 字，手稿一皆無。

仁的一種基本規定，所以他有一次便以「愛人」答樊遲的問仁(註二十三)。但若僅以愛人解釋《論語》上的仁，則在訓詁方面對《論語》上許多有關仁的陳述，將無法解釋得通，而在思想上也不能了解孔子所說的仁的真正意義。首先應當了解《論語》上之所謂仁，在我們去研究它，而僅將其作一被研究的對象來看時，它是我們的知識所要求了解的一門學問。但就仁的自身而言，它只是一個人自覺地精神狀態。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(註二十四)。此種精神是一個人努力於學的動機，努力於學的方向，努力於學的目的。同時，此種精神落實於具體生活行為之上的時候，即是仁的一部分的實現；而對於整體的仁而言，則又是一種工夫、方法。即所謂「仁之方」(〈雍也〉)。仁之方，也即是某一層級的仁，而孔子教學生，主要便是告訴他們以「仁之方」。學生的程度、氣質，各有不同；孔子常常針對每一學生自身的問題，只就此種精神的一個方面，乃至一個方面中的某一點，加以指點，使其作為實現仁的起步工夫、方法；如答司馬牛問仁的「仁者其言也訥」(〈顏淵〉)，答樊遲問仁的「仁者先難而後獲」(〈雍也〉)之類，這即是所謂仁之方，也即是所謂「下學」。從下學的地方一步一步的上達，即是由此種精神局部地、低層級地實現，逐步充實而成為全體地呈露。但在孔子對於程度高的學生的教示中，更容易把握到仁地精神的完整性。

「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。仲弓曰，雍雖不敏，請事斯語矣。」--〈顏淵〉

「出門如見大賓，使民如承大祭」，這即是所謂「修己以敬」(〈憲問〉)，這是仁的精神的成己的一面。「己所不欲，勿施於人」，這是「恕」；朱元晦說「推己之謂恕」；推擴自己的所惡，不以之加於他人，這是在自己生活中，浮現出與他人的密切關連，因而將他人視同自己，這是任何人在任何環境下可以實踐的對他人的起碼責任，這是仁的精神的成物的一面。所以上面孔子的答復，是扣緊成己成物兩方面說的。

「子貢曰，如有博施於民，而能濟眾，何如？可謂仁乎？子曰，何事於仁，必也聖乎？堯舜其猶病諸。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〉

按博施濟眾，是一種功效。這種功效，當然是仁所期待的。但這種功效，一則有待於環境；無此環境的人，是不能實現的。二則以此種功效為仁，缺少為仁的工夫，亦即缺少由工夫而來的內在地人格世界的開闢，便沒有由自覺而來的博施濟眾的真誠動機。孔子提出己欲立，而立人；己欲達，而達人；這把仁的精神所包含的兩方面，從工夫、方法上，完全表達出來了。「能近取譬」的「近」，是指可以具體實行的工夫、方法而言。仁的自覺地精神，必讀落實於工夫、方法之上；而工夫、方法，必定是在當下生活中可以實踐的，所以便說是「近」。「近」是針對博施濟眾之「遠」而言。這裡孔子也是扣緊仁的精神的兩方面來說的。

「子曰，參乎，道吾一以貫之。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〉

按孔子一貫之道，當然是仁。仁的本身是一種精神狀態，不易指陳，所能指陳的只是「仁之方」。忠恕正是為仁的工夫與方法，忠是成己的一面，恕是成物的一面。孔子自述他是「學不厭而誨不倦」(〈述而〉)，學不厭是成己，誨不倦是成物。這也是包括兩方面的表現。

人的精神地自覺，如前所述，可表現為各個方面。追求智能，建立品德(註二十五)，這是成己的自覺；但有這種自覺的人，不一定感到要同時成物；因之，此種自覺可以為仁的自覺所涵攝；但不能算是仁的自覺。在《論語》中，孔子即使僅在成己這一方面的某一點上教導學生，但某一點的提示，也必消極的蘊含有承認他人存在的意味在裡面，如「其言也訥」，「先難而後獲」等即是。所以由某一點的工夫加深下去，便不僅是成己的進步，並且必在成己的進步中浮出成物的要求，這才是仁的精神地自覺。這種意思，在答子路之問中，表現得最清楚。

「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〉

按孔子說「君子去仁，惡乎成名」，是認為仁與君子不可分；故問君子，實等於問仁。此處之三「以」字，似應作「能」字解釋，古「以」「能」二字通用。由修己以敬，充實下去，便能安人，安百姓，這即說明成物即在成己之中。但由成己中成物，不易為一般人所了解；所以當孔子從工夫、方法上，提示人我雙成時，便把這種精神自覺的性格，表達得最為清楚。

但是，把仁的自覺精神從兩方面加以規定，這只是落實在現實的工夫、

方法上所須經歷的層級，及為了表詮上的方便。若就此種精神的自身來說，亦即是就仁的自身來說，則正如程明道〈識仁篇〉所說，「仁者渾然與物同體」，既無我與物之分，自然在工夫上、方法上，亦無成己成物之別。所以若剋就根源之地以言工夫、方法，則係全般提起，單刀直入的工夫、方法。由此種工夫、方法所實現的仁，乃是整個仁體的呈露，不復是一枝節、一層級地顯露。孔子答顏淵問仁，正是從根源之地以言工夫、方法。

「顏淵問仁，子曰，克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉。顏淵曰，請問其目，子曰，非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。顏淵曰，回雖不敏，請事斯語矣。」--〈顏淵〉

「己」是人的生理性質的存在，即宋明儒所說的「形氣」。人必須是有形有氣的；即必須有五官百體的。但五官百體，皆有自己的欲望，皆要求達到它們的欲望，以滿足它們自己；這即是孔子在上面所說的「己」。五官百體為了滿足自己的欲望，縱然由此而可發出智能上的努力，但亦會加深人我對立，以成就其「形氣之私」，即成就所謂「人欲」、「私欲」；這是障蔽仁地精神的總原因，也是最根本的原因。「克己」，即是，戰勝這種私欲，突破自己形氣的隔限，使自己的完全與禮相合，這是從根源上著手的全般提起地工夫、方法；在根源上全般提起的工夫、方法，超越了仁在實現中的層級的限制，仁體即會當下呈露；所以說「一日克己復禮，天下歸仁焉」。天下歸仁，即天下皆被涵融於自己仁德之內，即是渾然與物同體，即是仁自身的全體畢露。天下歸仁，是人在自己生命之內所開闢出的內在世界。而人之所以能開闢出此一內在世界，是因為在人的生命之中，本來就具備此一內在世界(仁)，其開闢只在一念之克己，更無須外在的條件，所以接著便說「為仁由己，而由人乎哉」。但這種全般提起的克己工夫，必須有具體下手之處，所以顏淵便接著「請問其目」。孔子所說的「非禮勿視」四句，即是克己工夫之「目」。

由上面的陳述，可以了解，仁的自身不是一門特定的學問；但仁的自我實現，即表現為對一切成的己成物學問的要求；仁的自覺，即浸透於各種學問之中，以決定各種學問的方向。仁對學問的要求是無限的，因為成己成物的責任是無限的。所以仁的自覺，必成為對學問的無限地努力。努力停止了，即是仁在生命中的隱退。朱元晦曾說「全體無息之謂仁」(《語類》)，這話說得非常恰當。由此可以了解孔子說顏淵「吾見其進也，未見其止也」(〈子罕〉)，即是顏淵的「其心三月不違仁」(〈雍也〉)。顏淵自己說他「欲罷不能」(〈子罕〉)，這正說明他的仁心的發用。孔子自述他是「學而不厭，誨人不倦」(〈述

而))；「發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至」(《述而》)；這正是孔子的仁。孔子責冉求的「今汝晝」(《雍也》)，實即責冉求之不仁。他嘆息其他學生不及顏淵的好學，實即是嘆息其他學生的「則日月至(至於仁)焉而已矣」(《雍也》)。子夏說「博學而篤志，切問而近思，仁在其中矣」(《子張》)，即是說仁在好學之中。由此可知，一切學問皆應為仁所涵攝、成就。古今中外，許多在學問上有成就的人，只能稱為「學者」，而不能稱為「仁人」，這並不是他們的學問與仁相對立，也不是他們的學問不能為仁所涵攝；而是他們只有智能這一層級的自覺，而沒有把這一層級的自覺提昇向成己成物，渾為一體的仁上面去；在工夫上，使缺乏直接通向仁上面去的「恕的工夫」。如前所述，忠恕是實現仁的兩方面的工夫。盡己之謂忠；但有的忠，可通於恕；有的忠，則並不一定通於恕。恕才是通人我為一的橋梁，是仁的自覺的考驗；所以我說它是直接通向仁的工夫，也和孝悌為直通於仁的工夫一樣。忠於自己的學問，而缺少恕的工夫的人，還是學者與仁人的分水嶺。

現在再要提出來說明的，孔子所說的仁，乃內在於每一個人的生命之內，所以仁的自覺，是非常現成的。他說：

「君子去仁，惡乎成名按便不足以成爲君子之名。君子無終食之間違仁；造次必於是，顛沛必於是。」--《里仁》

按上面這一段話，包含兩種意思：一種意思是，仁不是特定的一事物，而係貫澈於每一事物，因而賦予該事物以意義與價值的精神。若不是貫澈於每一事物，而賦予以意義與價值，便不必頃刻不離，也不必頃刻不離。另一種意思是，此精神乃內在於人的生命之中；否則也不可能頃刻不離。孔子又說：

「民之於仁也，甚於水火。水火吾見蹈而死者矣，未見蹈仁而死者也。」
--《衛靈公》

上面的話，也有兩層意思：一是仁為群體生活所必不可缺少的精神；其需要，較水火為更甚。另一是仁必為民所固有，始能為民所必需。

由上所述，可以斷定，孔子是認定仁乃內在於每一個人的生命之內，所以他才能說「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣」(《述而》)，及「為仁由己」的話。凡是外在的東西，沒有一樣是能隨要隨有的。孔子既認定仁乃內在於每一個人的生命之內，則孔子雖未明說仁即是人性，但如前所述，他實際是認為性是善的；在孔子，善的究極便是仁，則亦必實際上認定仁是對於人之所以為人的最根本的規定，亦即認為仁是作為生命根源的人性。

孔子既以仁為人性，並且認為「我欲仁，斯仁至矣」，但為什麼他除了說顏淵「三月不違仁」以外，對於當時的賢士大夫及他的有成就學生，皆不許之以仁呢？甚至連他自己也不敢以仁自居呢(註二十六)？朱元晦曾有幾句話說得很有意思，他說「仁通上下」。又說「一事之仁，也是仁；仁及一家，也是仁；仁及一國，也是仁；仁及天下，也是仁」。又作比譬說，「仁者如水。有一杯水，有一溪水，有一江水，聖人便是大海水」(註二十七)。剋就仁的本身來說，他是「天下歸仁」，「渾然與物同體」的精神境界。此境界之自身是無限的；由此境界所發出之要求，所應盡之責任，也是無限的。可以說，仁具有無限的展現，沒有限界，因之也沒有完成。以仁自居，即是有了限界，有了完成，仁便在這裡隔斷了。孔子的不許人以仁，不以仁自居，正是他對於仁的無限性的深切把握。

如前所說，孔子實際是以仁為人生而即有，先天所有的人性，而仁的特質又是不斷地突破生理的限制，作無限地超越，超越自己生理欲望的限制。從先天所有而又無限超越的地方來講，則以仁為內容的人性，實同於傳統所說的天道、天命。孔子的「五十而知天命」，實際是他到了五十歲，而仁體始完全呈露；使他證驗到了仁的先天性、無限地超越性。他是在傳統觀念影響之下，便說這是天命。子貢曾聽到孔子「言性與天道」，是孔子在自己生命根源之地--性，證驗到性即是仁；而仁之先天性、無限地超越性，即是天道；因而使他感到性與天道，是上下通貫的。性與天道上下相貫通，這是天進入於他的生命之中，從他生命之中，給他的生命以道德的要求、規定，這便使他對於天，發生一種使命感、責任感、敬畏感。他說「天生德於予」(〈述而〉)，「天何言哉」(〈陽貨〉)，「畏天命」(〈季氏〉)；在這種地方，可以看出最高地道德感情，與最高地宗教感情，有其會歸之點。從某一角度看，孔子比春秋時代的賢士大夫，好像多具有一副宗教感情，其根源正在於此。天是偉大而崇高地客體，性是內在於人的生命之中的主體。若按照傳統的宗教意識，天可以從上面，從外面，給人的生活行為以規定；此時作為生命主體的人性，是處於被動地消極地狀態。但在孔子，則天是從自己的性中轉出來；天的要求，成為主體之性的要求；所以孔子才能說「我欲仁，斯仁至矣」這類的話。對仁作決定的是我而不是「天」。對於孔子而言，仁以外無所謂天道。他的「天生德於予」的信心，實乃建立於「我欲仁，斯仁至矣」之上。性與天道的貫

通合一，實際是仁在自我實現中所達到的一種境界；而「我欲仁，斯仁至矣」的仁，必須是出於人的性，而非出於天。否則「我」便沒有這樣大的決定力量。如第八章所說，孟子是以心善言性善，所以當孟子說「仁，人心也」（〈告子上〉）的話時，實等於說「仁，人性也」。這正是繼承孔子人性論的發展。由於孔子對仁的開闢，不僅奠定了爾後正統地人性論的方向，並且也由此而奠定了中國正統文化的基本性格。這是了解中國文化的大綱維之所在。〕^{12】^{13】¹⁴}}

¹²按，專書此節的 4394 字，與論文差異頗大，論作文「如用歸納的方法加以解釋，則是一個人的道德自覺的工夫的過程，及其所到達的境界（註十六）。更具體地說，乃是一個自我超尅，自我突破，以達到人我一體，人物一體的工夫的過程及其境界。愛人乃此一過程及境界中的一種作用；但不能僅以『愛人』為仁；因為許多愛人的人，可能並非出於道德地自覺，因而其愛人是有某一限度；而且其中難免有許多夾雜的。要以愛人形容仁，只有『人類愛』這個名詞才勉強可以近似。仁的境界，乃是屬於人格世界的無限向上的境界，即《論語》所說的『子絕四，毋意，毋必，毋固，毋我』（註十七）的境界，也即是程明道〈識仁篇〉『仁者渾然與物同體，義禮智皆仁也』的境界。孔子以『克己復禮』答顏淵的問仁，克己即是自我的超尅。答仲弓問仁的『己所不欲，勿施於人』，乃自我超尅的消極方面的工夫。答子貢問仁的『己欲立，而立人；己欲達，而達人』，是自我超尅的積極方面的工夫。『君子無終食之間違仁』，即是君子無終食之間，放縱自恣。顏淵其心三月不違仁，即是顏淵的心，能自我超克，不以自己的欲望為中心，因而顯現人我一體的精神狀態，達三個月之久。孔子自己的『學不厭，誨不倦』，也是自我超尅的工夫和效果。他主張克己，能克己，即消除了人我的對立，而與『天下』為一體，所以他說『一日克己復禮，天下歸仁焉』（天下返回到自己仁德之內）。這種仁的境界，全係於各人一念之自覺，所以便說『為仁由己』，更說『我欲仁，斯仁至矣。』可見他是以仁為屬於各人自己的。前面已經說過，由孔子所創發的人格世界，實際即是仁；《論語》上所說的『為仁』『求仁』，實際即是對人格世界的開發。沒有仁，便無所謂人格世界。仁的無限性，即是人格世界的無限性。因為仁是屬於各人自己的，由反省，自覺而湧現出來，所以他雖然沒有明說仁就是人性，但他實際是主張仁即是人的性。《禮記·表記》『子曰……仁者人也』，即是說仁者，乃人之所以為人的特性。即是說仁即是性。孔子若不以仁與性，是一而非二，他便不能說『我欲仁，斯仁至矣』的話。也不能說『民之於仁也，甚於水火』（〈衛靈公〉）的話。因為孔子是從仁德上認定人性，而仁德是突破自我，向上向外作無限展開的，這便使他在現實上發現了普遍性的人間，發生了『吾非斯人之徒與而誰與，天下有道，丘不與易也』（《論語·微子》）的悲心，宏願。同時，在精神上使他感到個人的生命，是與無窮地宇宙，息息相通；並感到自己對生民的宏願，悲心，一直通於無際，而為此無窮地宇宙對他的要求，對他的使命，這便是他所說的『知天命』。所以五十而知天命，實際是他到五十歲時而他的仁德始能充其量，使他覺得他的性與天道融合而為一。朱元晦曾說『仁通於上下』的話。仁通於上下，一方面是指一德一善也是仁，萬德萬善也不能盡仁之量。另一意義，也可以說是由自己的性以上通於天道。由性到天地，都是由仁德實通，所以《論語》上兩處所說的一貫之道（〈里仁〉〈衛靈公〉），皆指仁而言。仁的自身是無限的存在，難以言語表詮，故就一般人所能用力之處而言忠恕。『五十而知天命』，是由性向天道（天

命)的貫通點。是他通過性德之仁，以與天道的結合。沒有仁的工夫與境界，則人性與天道，不會真正融合在一起。僅僅概念上的連結，不僅無意義，而且也是不合理的。中國正統地人性論的特點，都是把人性與天命結合在一起；而這種結合，都是意識地，或不意識地，以環繞著『存天理，去人欲』所呈現出的仁體為中心。這一條明顯的脈絡，本書的後面將隨處與以點出。所以我斷定孔子是中國人性論的真正建立者；從周初到春秋時代的不安定的，不明確的，天與人的關係，至此而開始通過人性之仁而得到了新地融合的基礎；原始性地宗教，至此而脫皮淨盡，人類在這裏，完成了非人格神而有人格神之實體性的宗教與人文的最高地統一。」

¹³按，專書此節的 4394 字，不僅與論文內容差異頗大，與手稿一與論文亦有差異，手稿一作「如用歸納的方法加以解釋，則是一個人的道德自覺的工夫的過程，及其所到達的境界(註十一)。更具體地說，乃是一個自我超克，自我突破，以達到人我一體，人物一體的工夫的過程及其境界。愛人乃此一過程及境界中的一種作用；但不能僅以『愛人』為仁；因為許多愛人的人，可能並非出於道德地自覺，因而其愛人是有某一限度；而且其中難免有許多夾雜的。要以愛人形容仁，只有『人類愛』這個名詞才勉強可以近似。仁的境界，乃是一無限向上的境界，即《論語》所說的『子絕四，毋意，毋必，毋固，毋我』(註十二)的境界，也即是程明道〈識仁篇〉『仁者渾然與物同體，義禮智皆仁也』的境界。孔子以『克己復禮』答顏淵的問仁，克己即是自我的超克。答仲弓問仁的『己所不欲，勿施於人』，乃自我超克的消極方面的工夫。答子貢問仁的『己欲立，而立人；己欲達，而達人』，是自我超克的積極方面的工夫。『君子無終食之間違仁』，即是君子無終食之間，放縱自恣。顏淵其心三月不違仁，即是顏淵的心，能自我超克，不以自己的欲望為中心，因而顯現人我一體的精神狀態，達三個月之久。孔子自己的『學不厭，誨不倦』，也是自我超克的工夫和效果。以繼承文王自許(見前)，也即即是繼承了周初的憂患意識，而產生了救世之念；春秋時代，總為禍亂之源是由於沒有秩序，所以特別重視禮；孔子更以為社會之所以沒有秩序，乃是出於各人以自我為中心的恣意，所以他便主張克己復禮。能克己，即清除了人我的對立，而與『天下』為一體，所以他說『克己以復禮，天下歸仁焉』(天下返回到自己仁德之內)。這種仁的工夫，全係於各人一念之自覺，所以他便說『為仁由己』，便能『我欲仁，斯仁至矣』。可見他是以仁為原於為人自己的。仁是屬於各人自己的，反省、自覺而湧現出來，所以他雖然沒有明說仁就是人的性，但他實際是主張仁即是人的性。《禮記·表記》『子曰：……仁者人也』，這句話，即是說仁者，乃人之所以為人的特性。即是說仁即是性。孔子若不以仁與性，是一而非二，他便不能說『我欲仁，斯仁至於』的話。也不能說『民之於仁也，甚於水火』(〈衛靈公〉)的話。他所說的『天生德於予』，即是說天把德生於我之身；與《中庸》上『天命之謂性』，同一意義。孔子在此處之所謂德，及『文不在茲乎』的文，實際即是仁。因為孔子是從仁德上認定人性，而仁德是突破自我，向外作無限的展開的；這便使他在現實上產生『吾非斯人之德與而誰與，天下有道，丘不與易也』(《論語·微子》)的悲心、宏願；在精神上使他感到個人的生命，是與無寬地宇宙息息相關；並感到自己對生民的宏願、悲心，一直通於無際，而為此無窮地宇宙對他的要求，對他的使命，這便是他所說的『知天命』。所以五十而知天命，實際是他到五十歲時而他的仁德始能充其量，使他覺得他已進入於普遍而永恒的世界--天，這是他通連性德之二，以與天道相結合；沒有仁的工夫與境界，則人性與天命，不會真正融合在一起。僅僅概念上的連結，不僅無意義，而且也是不合理的。中國正統地人性論的特點，都是把人性與天命結合在一起；而這種結合，都是意識地，或無意識地，環繞著『存

【附註】¹⁵

註一：《春秋公羊傳》隱元年「所見異辭，所聞異辭，所傳聞異辭」。《何氏解詁》曰「所見者謂定哀，己與父時事也」。

〔註二：《史記·孔子世家》「孔子以《詩》《書》《禮》《樂》教，弟子蓋三千焉，身通六藝者七十有二人」。《孟子·公孫丑上》「若七十子之服孔子也」。《呂覽·慎人篇》「委質為弟子者三千人，達徒七十人」。《淮南子·泰族訓》亦有類似之記載。〕¹⁶

〔註三〕¹⁷：《論語·述而》章。

〔註四〕¹⁸：同上〈憲問〉。

〔註五〕¹⁹：《漢書·藝文志》：「昔仲尼沒而微言絕，七十子喪而大義乖」。

〔註六：〕²⁰此文收入《學術與政治之間·乙集》。

天理，去人欲』所呈現出的仁體為中心。這一條明顯的脈絡，本書的後面將隨處與以點出。所以我斷定孔子是中國人性論的真正建立者；從周初到春秋時代的不安定的，不明確的，天與人的關係，至此而開始得到了道德地合理的基礎；原始性地宗教，至此而脫皮淨盡，人類在這裏，完成了非人格神而有人格神之實體性的宗教與人文的最高地統一。」

¹⁴按，專書的「二、《論語》中兩個性字的問題」，從「所謂氣質之性，落實下來說，即是血氣心知的性，也就是生理的性。但我們從《論語》一書來看」之後，一直到「四、仁是融合性與天道的其實內容」的「這是了解中國文化的大綱維之所在」止，手稿二因缺葉與內容的差異，僅存「悲心，一直通於無際，而為此無窮地宇宙對他的要求，對他的使命，這便是他所說的『知天命』。所以五十而知天命，實際是他到五十歲時而他的仁德始能充其量，使他覺得他的性已與天道融合而為一。前面已經引用過朱元晦『仁通於上下』的話，仁通於上下，在一個人身上的具體意義，即是由自己的性以上通於天道。由性到天道，都是由仁德貫通，所以《論語》上兩處所說的一貫之道（〈里仁〉、〈衛靈公〉），當指仁而言。仁的自身是無限的存在，難以言語表說，故就一般人所力之處而言忠恕。『五十而知天命』，是由性向天道(天命)的貫通點。是他通過性德之仁，以與天道的結合。沒有仁的工夫與境界，則人性與天道，不會真正融合在一起。僅僅概念上的連結，不僅無意義，而且也是不合理的。中國正統地人性論的特點，都是把人性與天命結合在一起；而這種結合，都是意識地，或無意識地，環繞著『存天理，去人欲』所呈現出的仁體為中心。這一條明顯的脈絡，本書的後面將隨處與以點出。所以我斷定孔子是中國人性論的真正建立者；從周初到春秋時代的不安定的，不明確的，天與人的關係，至此而開始通過人性之仁而得到了合理的基礎；原始性地宗教，至此而脫皮淨盡，人類在這裏，完成了非人格神而有人格神之實體性的宗教與人文的最高地統一。」

¹⁵按，手稿一及手稿二皆未見附註的內容。

¹⁶按，專書之「註二」內容，論文未見。

¹⁷按，專書之「註三」內容，論文置於「註二」。

¹⁸按，專書之「註四」內容，論文置於「註三」。

¹⁹按，專書之「註五」內容，論文置於「註四」。

〔註七〕²¹：按孔子之所謂請德治，乃指人君自正其身而言，與此後言德治之意義，有廣狹之別。

〔註八〕²²：《論語·衛靈公》「無為而治者，其舜也與」。

〔註九〕²³；同上〈雍也〉「雍也可使南面」。

〔註十〕²⁴：以上皆見《論語·陽貨》章。

〔註十一：《論語·八佾》「子曰，夏禮吾能言之，杞不足徵也。殷禮吾能言之，宋不足徵也。」〕²⁵

〔註十二：《論語·泰伯》「子曰，巍巍乎舜禹之有天下也，而不與焉」。「子曰，大堯之為君也，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」。「子曰，禹，吾無間然矣……」。〈衛靈公〉「無為而治者，其舜也與……」。〕²⁶

〔註十三：《論語·為政》「子曰，詩三百，一言以蔽之，曰，思無邪」。〈述而〉「子所雅言，詩書執禮，皆雅言也」。〈子罕〉「子曰，吾自衛反魯，然後樂正，雅頌各得其所」。《論語》上凡言及詩者，皆對其含義有所啟發。對禮則「人而不仁，如體何，人而不仁，如樂何」，使禮立基於仁德之上。〕²⁷

〔註十四：參閱附錄二〈陰陽五行及其有關文獻的研究〉一文中第八節。〕²⁸

〔註十五：六經的成立，是先有《詩》《書》《禮》《樂》；到了孟子，才加上了《春秋》。而《周易》之加入，恐在荀子以女後。《荀子·儒效篇》「《詩》言其志也」一段，總言五經而未及《易》。但這是《易》的重要性尚未被荀子這一派人所承認，並非《易》尚未成為傳習的教材。〕²⁹

〔註十六〕³⁰：《中庸》「君子居易以使命，小人行險以僥倖」。

²⁰按，專書之「註六」內容，論文置於「註五」。

²¹按，專書之「註七」內容，論文置於「註九」。

²²按，專書之「註八」內容，論文置於「註六」。

²³按，專書之「註九」內容，論文置於「註七」。

²⁴按，專書之「註十」內容，論文置於「註八」。

²⁵按，專書之「註十一」內容，論文皆無。

²⁶按，專書之「註十二」內容，論文皆無。

²⁷按，專書之「註十三」內容，論文皆無。

²⁸按，專書之「註十四」內容，論文皆無。

²⁹按，專書之「註十五」內容，論文皆無。

³⁰按，專書之「註十六」內容，論文置於「註十」。

〔註十七〕³¹：請參閱拙著〈釋論語五十而知天命〉。收入《學術與政治之間·乙集》。

〔註十八〕³²：見氏所著《中國哲學史》一二四頁。

〔註十九〕³³：《論語·陽貨》「如有用我者，吾其為東周乎」。

〔註二十〕³⁴：按《易·臨象傳》「大亨以正，天之道也」。〈無妄象傳〉：「大亨以正，天之命也」。故《詩》「維天之命」的「命」字，《鄭箋》，「猶道也」。是天道即天命〔，有時可以細分，此處則可不必〕³⁵。

〔註二十一〕³⁶：此句之解釋甚為紛歧，且皆欠明確；我以為「考」是指文王，周初以文王有仁德而最能「昭事上帝」，（《大雅·大明》「惟此文王，小心翼翼，昭事上帝」），所以周公說，「我之仁德，有如文王，所以也能事鬼神。」

〔註二十二〕³⁷：請參閱拙著釋〈釋論語問仁〉，見《學術與政治之間·乙集》。

〔註二十三〕：《論語·顏淵》「樊遲問仁，子曰，愛人」³⁸。

〔註二十四〕：《中庸》「成己，仁也。成物，知也」。按此處的成物，當然還是仁；其所以不說仁而說知，一方面是仁必攝知，由詞句之交互以見仁知之不可分。另一方面在指出成物必須有成物之智能。〕³⁹

〔註二十五〕：一個人的建立品德，可能僅限於私德方面；對於公德却採消極態度。〕⁴⁰

〔註二十六〕：《論語·述而》「子曰，若聖與仁，則吾豈敢」。〕⁴¹

〔註二十七〕：皆見《朱子語類》卷三十三。〕⁴²

³¹按，專書之「註十七」內容，論文置於「註十一」。

³²按，專書之「註十八」內容，論文置於「註十二」。

³³按，專書之「註十九」內容，論文置於「註十三」。

³⁴按，專書之「註二十」內容，論文置於「註十四」。

³⁵按，專書之「註二十」，無論文「註十四」之此12字。

³⁶按，專書之「註二十一」內容，論文置於「註十五」。

³⁷按，專書之「註二十二」內容，論文置於「註十六」。

³⁸按，因論文只到「註十七」：「《論語·子罕》。朱註：『毋，《史記》作無者是也。』」

故專書「註二十三」以下之內容，論文皆無。

³⁹按，因論文只到「註十七」，故專書「註二十四」之內容，論文皆無。

⁴⁰按，因論文只到「註十七」，故專書「註二十五」之內容，論文皆無。

⁴¹按，因論文只到「註十七」，故專書「註二十六」之內容，論文皆無。

⁴²按，因論文只到「註十七」，故專書「註二十七」之內容，論文皆無。