

論語許著所展現孔子的形上思想

林繼平

一、引言

論語可以代表孔子的思想。孔子思想，實可概括天、人、事、物四大領域。據論語記載，孔子愛談人與事的問題，偶爾亦涉及物的問題；這些，可以說都是孔子形而下的思想，切於實際人生、社會、政治等，較多了知，疑義亦少。然而孔子自述其「五十而知天命」，子貢嘆「夫子之言性與天道，不可得而聞」，與孔子讚美會稽「吾與點也」，及孔子自言「下學而上達，知我者，其天乎？」等等，不獨時下一般人讀論語，多苦其義理難明，即歷代大師鴻儒之註釋論語者，亦多閃爍其詞，而無確解。這些，我們可以說是孔子形而上的思想，屬於哲學（形上學）與宗教問題。這些是論語的奧義，也是論語的難題。我們要研究、了解孔子思想，必須把論語中有關天、人、事、物四大領域的思想，或形上形下的思想，加以綜合融貫，才是孔子思想的全貌。惟本文重點在探究孔子的形上思想，至於形下部份，視行文之便，亦附帶論及。

論語自西漢流傳迄今，歷代學者注釋不絕，最具代表性的著作，又為人所習知者，有下列四部：「一、何晏集解，網羅漢儒舊義。又有皇侃

義疏，廣輯自魏迄梁諸家。兩書相配，可謂論語古注之淵藪。二、朱熹集注，宋儒理學家言，大體具是。三、劉寶楠論語正義，為清考據家言一結集。」（見錢穆論語新解序）以上三部，都是古人的書；而今人注釋論語之最具價值者，似可以錢賓四先生「論語新解」一書為代表。據錢先生自述：「新解旨取通俗，求其為一部人人可讀之注」，「其果能折衷羣言而歸於一是矣乎？」（均見錢著論語新解序）又云：「……然而千年來，中國學人對此書之解釋發揮，……惟南宋理學大儒朱熹之注，最得論語之精義。……本文作者，在七年前曾為論語新解一書，盡量保存朱注所得之精義，……自謂以現代人觀念，現代人文字，闡釋論語，此書用力，較勤較備。」（見錢著「孔子思想與世界文化新生」一文，載「孔子學說對世界之影響」第一輯，陳立夫主編，復興書局印行。）故錢著論語新解，可說是摭拾朱註論語精義、折衷羣言而歸於一是的一部現代人的注釋論語的鉅構。

然而就上述孔子的形上思想來看，何晏集解，皇侃義疏、劉氏正義，固不足道；即朱子集註，以理學家的意見註釋論語，似亦缺乏明朗通透的解說。唯明儒許鍾斗「四書闡旨合喙鳴」一書

，有關論語部份，對上述問題闡釋之精透，絕非朱註所能望其項背。該書就論語分為四卷，即上下論各兩卷，為該書目錄之卷三、卷四、卷五、卷六（卷一大學，卷二中庸），亦非朱註卷帙之舊（朱子分上下論各五卷）。惜湮沒四百餘載，近年始由金門文獻委員會就原抄本影印，公諸於世。一則坊間無售，再則近世理學式微，故其能評估其價值者甚少。有關許氏生平著述、及思想淵源等，作者已有專文介紹（請參看拙作「大學思想價值之重估」一文，載中華文化復興月刊七卷五期，六十三年五月出版），茲不贅述。此下即就許著闡釋論語有關各章，所展現孔子的形上思想，作一系統之論述，並言及形上、形下思想之關連。

二、孔子形上思想的展開

舉凡一位大思想家，皆有一段極堅苦的成學經歷，古今中外哲人均不例外，此在孔子尤為顯然。如云：「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。」（論語，為政）這應是孔子七十或七十以後的自述。孔子自述其成學經歷，非僅開中國學人的先河，即在先秦諸子中，

亦是值得我們重視的一段話。以後如孟子、荀子，和道家的老、莊，與乎墨子等，在他們的書中，決難發現其成學經歷的正面敘述及明確記載。所以孔子這段話，非惟研求孔子思想，極具價值，即探究先學各家思想的形成，亦有莫大的啓導作用。

孔子自述成學經歷這段話，我們如作粗略觀察，很顯然地，他五十以前和五十以後的學術思想境界，截然不同。其間唯一關鍵，便是「五十而知天命」一語。天命的義蘊，想必幽微深玄；不然，以孔子高度的智慧，何待五十才能洞悉呢？這自然是論語的一大難題。而這一難題，似乎只有理學家才提出了明確的答案。如朱子論語集註說：「天命，即天道之流行而賦於物者，乃事物所以當然之故也。知此，則知極其精，而不惑又不足言矣。」又引程子說：「知天命，窮理盡性也。」（均見爲政、吾十有五章註文）程、朱對天命一詞的詮釋，過於簡略，不易了悟。現在我們來看許鍾斗的解釋。許著以「講解」的方式，採語錄體，不鈔原文，甚似清代的「講疏」，故文體上不如註文之受限制。如上論卷三、吾十有五章云：「此聖人自敘進學之功也。聖賢一生只是學。……學以存天理……聖人……至於三十……却在天理上站脚。……至于四十，則閱歷已深，諳識亦到，於世上許多事物，紛紜錯雜，莫不懸而解之。蓋物無不格，而洞然明覺也。然此事物之理，乃上天所賦之理。當不惑之時，所知無非此天命；但猶二之也。惟至五十，則愈超愈玄，而洞見本原。時蓋瑩徹夫無極，玄解夫

無始，直到無聲無臭處，而一一冥會矣。所謂知天地之化育是也。……聖人到知天命，道之大本大原，已渾融于胸中，任隨千緒萬端，總只一脈所貫。凡六合之內，六合之外，世之所未嘗聞，人之所不能察者，一入於耳，即契於心，神隨聲徹，略無一毫窒礙停滯之意。如鑑之明於物，無擇妍媸，在彼一照，各甚分明。蓋所聞之理，原是吾心所固有之理，故不待思索而自應之速也。是謂之耳順。（朱）註「聲入心通」，乃心與事相通之通，非只以知言也。」

許著這一大段文字，仍然不易明悟，茲特疏釋如次：

(一)本體世界爲理學思想的核心。宋明理學家，無論程朱、陸王、無不刻意於本體世界之嚮往與追求。緣此本體世界，即聖人境界之體觀。宋明儒愛以學聖人自命者，以此。由於各人用語名稱互異，增加我們不少的困擾。但「天理」一詞，却爲程朱、陸王所共用。而天理觀念，又即此本體世界之異名。於是「存天理」——恢復此本體世界之湛然常明，爲其入學之鵠的，亦即理學思想之核心。基於是項基本認識，許著所謂「學以存天理，爲聖賢」及「聖人……至於三十……却在天理上站脚」等語之意義，皆可洞然大白。

(二)現象界之「理」的結構與形成。理學家對「理」的結構與形成，有一基本看法。即把人生界、事象界與自然界的種種關係法則，統名之曰「理」。亦即人理、事理與物理，以一概括名稱，皆呼之爲理。這是理的基本含義之一。其次，由於他們深受老莊和佛學的影響，認爲人與物同

具一本體。而此本體，他們亦稱之爲「理」。這是理的又一基本含義。是知現象界關於理的結構有二：即人、事、物各具之理則與乎人、物共同具有的「理體」（佛家語）。至於人、事、物各具之理則，紛紜錯雜，從何而出？他們以爲乃一無始的、共同的本體之流行所賦與。於是爲此紛紜錯雜之理的形成與產生，皆有其形上學的依據。許著釋孔子四十而不惑，意謂孔子至此已洞然明覺此紛紜錯雜之理，惟於其形成與產生之根源處，尚未領悟，故云「但猶二之也」。

(三)本體世界的呈露。許氏說孔子直到五十，工夫愈是精進，境界愈是超玄，才洞見道之本原。易言之，孔子要到此時，才親見得本體世界的呈露。當此本體世界呈露時，理學家即謂之「見道」。由此，吾人可以透徹了知，所謂孔子五十而知天命，理學家是以他們見道的境界來解釋。這可代表宋明儒的共同見解。而見道時的真實情境，許氏亦工於描摩。如說「時蓋瑩徹夫無極，玄解夫無始，直到無聲無臭處，而一一冥會矣。」此無異許氏見道的現身說法。如以現代語解釋，這個本體世界是無限靈明的、是超越時間的，又是寂寂淨淨的。這些情境，孔子皆一一冥契而會於心。同時，關於人、物之生成（許著云：「化育，就生人、物說。」見中庸唯天下至誠章。以及前述人、事、物各具紛紜錯雜之理則，皆以此本體世界爲依歸，皆由此「理體」而發散爲萬殊現象。（按：張橫渠「一本萬殊」的理論，即由此建立。）至此，前引朱子釋「天命，即天道（指本體世界）之流行而賦於物者」云云，

與乎程子謂「知天命，窮理盡性也」之義蘊，皆可暢曉無遺。

(四) 本體界與現象界的溝通。至於許著解釋孔子自知天命以後到六十耳順地步的一段話，不外下列三個要點：首先他認定，凡人、事、物紛紜錯雜之理，「任隨千頭萬緒，總只一脈所貫。」易言之，亦即他前面說的「此事物之理，乃上天（指本體世界）所賦之理」。其次是，凡人生宇宙間，人所未嘗聞、所不能察之事件，「一入於耳，即契於心。神隨聲徹，略無一毫窒礙停滯之意。」難道聖人學養至此，真有如此道行嗎？自不盡然。讚美聖人，有之；然學詣至此，已進入「他心通」（佛家語）的境界，則亦未必不無可能。（按：許氏駁正朱註「聲入心通」一語，意謂乃吾心之本體與事直接相通，而不單指學問上的通識言，即不難了知箇中消息。）再次是，如「鑑之明於物，無擇妍媸」的譬喻，實可看成本體世界的另一作用，即把宇宙萬象從證知者的本體中顯映出來。上述二、三兩項，無異道出理學家有關「先知」的神秘經驗。我們由以上各項的闡釋，本體界與現象界因而溝通，其間的關係，也顯得密切了。

以上各節所說，一言以蔽之，就是孔子的形上思想境界的展開。不過，許著所闡明的這一思想境界，在此必須研判者，即人、事、物各具紛紜錯雜之理則，是否皆由本體世界而來？或同導源於此本體世界？實在令人懷疑。舉凡人生大道，道德法則，政治法則等，皆賦予形上學的意義，以提高人的價值，顯示人格尊嚴及人權神聖等

觀念，固屬必須；但事物間的關係法則，尤其是物理方面，形成其所以然的主因，是否即導源於此本體世界？吾人只得採取存疑的態度。蓋自然科學所研究者，乃物理之實然；其所以然，已超越科學的範疇，似亦非科學所能解決。此外，許著一再強調「此事物之理，乃上天（指本體世界）所賦之理」，及「所聞之理，原是吾心（本體）所固有之理」云云，就現代科學的立場來看，實在有大大修正的必要。因為完全求理於吾心之本體，即難發展科學也。

×××

×××

論語又一難題，即公冶長篇子貢說：「夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也。」其中的「性」與「天道」兩個觀念，究應如何解釋？朱子在此章註文中說道：「性者，人所受之天理；天道者，天理自然之本體，其實一理也。」朱子作純理論解析，註文又簡略，領悟不易。許著則不然。如他在此章「發明」引或人云：「吾心之（與）天理，一而已矣。自其理之與心俱生者而言，則曰性。性，即天之命也。自其理之本體自然而言，則曰天道。天道，即性之純也。自其率乎性與天道而應之乎萬感，則曰文章。文章，則性道之時出而呈露也。……」由此可知孔子平時極少說的性與天道，和他同門弟子愛談的詩書禮樂——文章，其間仍然包含形上、形下的兩個世界。不過，或人這段話，甚重名言分析，他從人的觀點立論，把吾心、天理、性、天與天道等觀念，一齊脫出，仍令人不無迷離之感。現在如從其根源處說，情況可能立即

改觀。

蓋宇宙萬物有一共同具有的本體，特稱之曰「天」。從這共同具有的本體分別賦予宇宙萬物，而宇宙萬物亦各得一本體。現在單就人類說，人人各得一本體，名之曰「性」。復就此本體之自然而然，非人力所能造作，說，又呼之為「天道」。所謂性也，天道也，仍是指的這個本體說，不過名稱不同罷了。現在把這異名同實的性與天道，又給一個總稱，叫做「天理」。天理從何而見？必源自吾人之心。亦即由吾心所展現的本體，始能契合天理之超越而內在。故云「吾心之（與）天理，一而已矣。」今人常說「天理在人心」一語，實指此一意義言。而陸、王派主張「心即理」的理論，亦得以成立。同時，就宇宙萬物的根源處一直推行下來，又是張橫渠「西銘」的理論依據。理學家這番本體論的創見，與老莊思想的淵源，固然密切；但融攝華嚴「一多相涵」的哲理，尤為顯然。而許氏「講解」此章有「性與天道之妙，同源共出，通一無二」之勝義，亦可由此了達無遺。凡此云云，不外在點出一個形而上的本體世界。至於從這形而上的本體世界如何顯現為形而下的詩書禮樂——文章？或人之言，係就「感應」關係立論，自可彌補許著「文章、性道，本是一理，而有精粗顯微之不同」之說之未備，惟此項理論之詮釋及其價值之評斷，已如前說，茲不贅敘。

作者所以指陳孔子的性與天道問題，主要在釐清其在理學中的真實意義。由此進窺朱註，自可迎刃而解。而由性與天道義蘊之抉露，亦足以

展示孔子形而上的思想境界。

三、一尋孔顏樂處」一語的確誌

由理學家對孔子五十而知天命及性與天道等義蘊的闡釋，而透顯了孔子思想的形而上的境界。這一形而上的思想境界，我們可以看出成是孔子理想的人生、或他終極的人生。（實際上，理學家的看法就是如此，而他們安排自己的人生，亦復如此。）在這理想或終極的人生境界對個我的現實人生究竟有何意義？有何價值？於是就緊關連著孔顏之樂的問題。理學家無不重視這一問題。如程明道、程伊川兄弟曾從周濂溪問學，濂溪便教他們「尋孔顏樂處」。此後即形成理學中的中心論題之一。尤其是王陽明門下的泰州學派，更大力強調，視此為學的。其重要性，由此可以想見。

然而尋孔顏樂處一語的意義到底是什麼？價值又是什麼？在此實有推闡的必要。論語述而篇孔子說：「飯疏食，飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。不義而富且貴，於我如浮雲。」此代表孔子之樂。然而孔子究竟樂箇什麼？朱註解釋道：「聖人之心，渾然天理，雖處困極，而樂亦無不在焉。……」又引程子說：「非樂疏食、飲水也。雖疏食、飲水，不能改其樂也。」又說：「須知所樂者何事？」程、朱的話，雖含至理，但却費解。今人生活，即使高等智識份子，如果一旦真臨疏食、飲水的困境，還有人生樂趣嗎？可是程子說孔子仍然不改其樂，為什麼？同時，他又揭示問題：要瞭解孔子所樂的到底是件什麼事

？程子雖就事上釋孔子之樂，不無親切意味；然而，我們要解答上述問題，可就不太容易了。至於朱子純就理上為孔子之樂作註腳，即使我們對「聖人之心，渾然天理」的話，能作義理的解析，亦未必真知箇中的樂趣。

現在，我們看許著的解釋。他在飯疏食飲水章說：「……通章只說一樂字，知有『我』，自有樂。……樂亦在其中者，就今之所值，以盡乎今之所當為；飲食起居，皆吾性真，而所何慕于外？行吾之素位，以任乎外之所適然，感遇聚散，皆吾客形，而何所動于中？吾有此樂，又庸知有富乎？庸知有貴乎？況云不義之富貴乎？直浮雲視之而已。浮雲卷舒于太虛，而天之體自如；富貴紛紜于吾前，而聖心之體無累。其天定也，此可為真樂。」這段文字，有幾個名詞須先加以詮釋，始能洞徹其義蘊。如「知有我」、「皆吾性真」與「聖心之體」等，都是關鍵語，決不可輕易放過。知有我之「我」的意義，千萬不可與孔子「毋我」之我，混為一談。前者乃指上述形而上的本體世界，王陽明謂之「真己」，李二曲謂之「真我」，許氏則稱之為「我」。理學家為了調適自己的人生，畢生所追求、所嚮往者，就是這個「我」的本來面目，亦即從吾心所展現形而上的本體世界。至於後者孔子「毋我」之我，乃是身生的個我，也就是我們一般人所說的我。這是屬於形而下的現象界。兩者作一比較，精神意趣，截然不同。其次，所謂皆吾性真之「性真」與聖心之本體及上述的真我，三者名稱雖異，而義指無殊。這也就是朱子說的「聖人之心，

渾然天理」的意義。我人理解至此，即可確知許氏這段話，實在包含兩個意義不同的世界。他主要是就形而上的本體世界，來描述孔子的真樂。孔子就當時的際遇，以盡個人分內的責任，求其心安，而得一樂；但此樂的滋味甚淺，仍屬形而下的現實人生世界。必須要在此世界的日常生活，皆能時時呈露其形而上的本體世界（即「皆吾性真」之意），以到達理想的、或終極的聖人境界，而滿足人生之最高要求與最大願望。涵養至此，對外在一切即無企慕之心。本其素位而行，隨遇而安。而人生際遇，悲歡離合，皆與我之「性真」，了無關涉。於是人生獲得一大解脫、大自在；自然是一大快樂。臻至此境，早已物我雙忘，固不知人間之有富貴也。況且不義之富貴，直如浮雲過目而已。按程明道說：「堯舜事業，猶如太虛一點浮雲過目。」應就此一境界，始能了解其真實意義。明道非不重堯舜事業，蓋涵泳至此，縱使堯舜事業，亦屬形而下的粗迹了。而許著最末兩句：「浮雲卷舒于太虛，而天之體自如；富貴紛紜于吾前，而聖心之體無累。」可謂神來之筆。即富貴紛陳，亦無累於本真也。就理學家的觀點說，這便是孔子的真樂。

×××

×××

其次說顏回之樂。論語雍也篇孔子讚美顏回道：「賢哉！回也。一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回不改其樂。賢哉回也！」朱註云：「顏子之貧如此，而處之泰然，不以其樂；故夫子再言賢哉回也，以深歎美之。」又引程子說：「顏子之樂，非樂簞瓢陋巷也；不以貧窶

累其心而改其樂也，故夫子稱其賢。」又說：「簞瓢陋巷，非可樂，蓋自有其樂爾！」觀程、朱之言，對顏回之樂的解釋，實有深淺程度之不同。蓋程子意深，與釋孔子之樂，同一義趣；而朱子意淺，只就顏回之樂泛說，由後文他對程子語的闡釋，似乎關於樂的境界的認識，還游移不定。如該章註文又引程子說：「昔受學於周茂叔，每令尋仲尼、顏子樂處，所樂何事？」接着朱子加一段按語說道：「愚按程子之言，引而不發，蓋啓學者深思而自得之，今亦不敢妄爲之說。學者，但當從事於博文約禮之誨，以至於欲罷不能，而竭其才，則庶乎有以得之矣。」朱子說程子之言，「引而不發」，這是對的。亦是理學家教人的一種方式，與禪家較爲接近。但是，他後文從入學門經解說，以探求周、程所體會的顏子之樂，恐怕就有問題了。朱子最注重博學工夫的。嚴格說來，博學亦非樂。然而，顏回所樂的究竟是什麼？許著却有極精透的闡釋。如賢哉回也章說：「……（顏子）蕭然一貧至此。夫人處之，多覲觀于紛華靡麗之境，而不勝其憂戚無聊之懷，方且不堪其憂，而誰能樂之？乃回也能不改其樂。蓋心體原無一物，原無牽累，常是快活的。少（同稍）有一絲之牽，便有一絲之累，便不能樂。顏子克盡己私，全是天理。此心與理相湊洽，自有一段受用的好處。心上滋味，胸中意趣，眼前光景，直與造物者遊。一切世味，都不在心上。即此便是真樂。學能到樂，已超出塵垢之外，而獨得性體，是何等涵養？何等造詣？夫子所以深與顏子，而再言賢哉回也，以深嘆美之。」此處

許氏釋顏回之樂，較前述釋孔子之樂，在行文用語上，尤爲生動、親切而具體。蓋前面純就義理上落墨，作抽象的陳述；此處則不然，乃就本體世界作如實的描寫。如說「心體原無一物，原無牽累，常是快活的。」明白如話，無須解說。其中除「心體」、「性體」皆言本體世界外，又有「直與造物者遊」一語，出自莊子。（按莊子天下篇有：「彼其充實不可以已，上與造物者遊，而下與外生死、無終始者爲友。」等語。）許氏引用莊子此語的目的，仍不在在描摩這一本體世界。而莊子書中的確又有這一本體世界，此莊子所以遙道、所以樂的唯一思想背景。如果我們把他看成「太空人」般，而遨遊太虛，那就落在形而下的境界了。關此，須就莊子的思想方法及莊子思想的鍛鑄過程探討，才能解答這一問題，本文不擬多說。此外，許氏這段話，主要在描述顏回的真樂。顏回是否有此真樂？姑不具論；但這一寫實的形而上的境界，由工夫方面可以證實，其說詳後。

還有，許氏在此章「發明」中更有一段好文字，值得申說。他引或人云：「顏子之樂，非樂道也，亦非樂貧也。功名富貴，固無足樂。道德性命，亦無可樂。莊子謂至樂無樂。……要見此樂不得作道理商量，不得作言語理會，不得尋他樂處，參來參去。道本虛閒，機亦活潑，無升沉顯晦。任他簞瓢陋巷，任他千駟萬鍾，豈能分毫干涉得？」許氏評道：「此見道議論，最可玩味。」這段文字，無異或人「見道」後的現身說法。他就他自己湛深的悟境，來說顏子之樂，立論最

爲透關。據他深邃工夫和真切體悟，世俗所謂財富、權力、地位、名譽等，固無樂趣可言，即高一層次的道德理想和哲學意境之探求，亦無真實快樂可資滿足。何以故？因爲這些都屬形而下的物質世界與精神世界的範疇，都是有種種條件限制的。惟有超越可意識的精神世界之上，昇華爲形而上的「原無一物」（語出壇經。非真無物，蓋就形而下的有形質結構與意識活動的現象界相對而言，故謂之無物也。）、「一絲不掛」（高景逸語）的本體世界，解除一切條件限制，始能獲得永久的、圓滿具足的快樂。而此項快樂，莊子稱之爲「至樂」。以其超越任何條件限制，及感受方式之不同，特就「人間世」一切受條件限制的、短暫的快樂而言，謂之「至樂無樂」。此項快樂，可名之曰絕對的快樂。而此絕對的快樂，如作純理論的解析，或從他人言語上領悟，固屬不可，即就濂溪教人「尋孔顏樂處」的路徑，苦苦參究，亦白費工夫。何以故？蓋此本體，「虛若太空，明若秋月」（李二曲語），閒若野鶴，而變動不居，活潑自然，宛如鳶飛魚躍一般，絕無世間升降浮沉、榮辱得失之累，故與貧賤富貴了無關涉。此乃顏子之至樂，實非語言文字所能狀其萬一也。

如準或人「見道」之論，以上種種言說，不免皆屬臆語。雖屬臆語，但爲明悟理學家心目中孔顏之樂之真相，又不得不說。故此下再引「王學後勁」（梁任公語）李二曲的話，作一結束。二曲說：「學苟真實用力，操存久則自覺身心爽泰，當其未與物接，必有湛然虛明時。即從此收

攝保任，勿致汨味，馴至常虛常明，浩然無涯，所謂「夜深人復靜，此境對誰言」？樂莫樂於此。孔曰樂在其中，顏曰不改其樂，皆是此等景況也。」（二曲集卷四、靖江語要）按二曲三十一歲「見道」，其見道後之工夫進境，拙文「從李二曲成學經歷再究宋明理學真相」（載中華文化復興月刊七卷一期），論之甚詳，讀者可以參看。二曲四十五歲（即康熙十年，西元一六七一）東遊常州，因講學於武進、江陰、無錫、靖江等地。而上面引述的話，即其於靖江講學時答人問學語。其間所謂「必有湛然虛明時」，係指本體初步顯現之意；進而「馴至虛明，浩然無涯」，乃其第二步工夫境界之描述。在此境界中，所謂「夜深人復靜，此境對誰言？」乃畫龍點睛之筆，其樂的滋味如何？只有證會者自知，實難為局外人道其萬一也。所謂孔顏之樂的真實情況，即是如此。這可代表宋明儒的共同見解，亦是周、程以來教人「尋孔顏之樂」及其寬得此樂後的確切解釋。

四、孔子思想的圓融境界

上述圓滿具足的「樂」的境界，乃理學家為孔子所闡釋的藝術人生境界；而前引許著「知有我，自知有樂」的「我」或「真我」，又是他們為孔子所覓出的宗教人生境界。（以「真我」作為人生之歸宿，李二曲說得最為透闢。）而此藝術人生與宗教人生，皆為形而上的本體世界。他們解釋孔子的思想是如此，而他們調適自己的人生，更是如此。單就這方面說，宋明儒所推崇

所嚮往的孔子，毋寧說與老莊，尤其是莊子較為接近。但是，他們又注重儒家的治平事業，於是就透顯出孔子的道德人生。此可以孔子讚美曾點一事看出消息。他們闡釋孔子思想，至此已達到一個圓融的境界。

論語先進篇記載：「子路、曾皙、冉有、公西華侍坐。子曰：『以吾一日長乎爾，毋吾以也。居則曰，『不吾知也』；如或知爾，則何以哉？』……『點、爾何如？』鼓瑟希，鏗爾，舍瑟而作。對曰：『異乎三子者之撰』。子曰：『何傷乎？亦各言其志也。』曰：『莫春者，春服既成。冠者五六人，童子六七人。浴乎沂，風乎舞雩。詠而歸。』夫子喟然歎曰：『吾與點也！』……「這「吾與點也」一語，可說是論語的又一難題。孔子問曾點之志，曾點並未從正面說出他的宏遠抱負和理想，只就眼前景物閑閑敘來，而博得孔子讚賞如此，為什麼？以後王陽明更讀不絕口，又是為的什麼？古今來釋論語者除朱子外，在哲理上，可能是他們所遭遇的難題之一。而朱子此處註文，即我人讀來，亦驟難理解。如說：「曾點之學，蓋有以見夫人欲盡處，天理流行，隨處充滿，無少（同稍）欠缺。故其動靜之際，從容如此。而其言志，則又不過即其所居之位，樂其日用之常，初無舍己為人之意。而其胸次悠然，直與天地萬物，上下同流，各得其所之妙，隱然自現於言外。視三子之規規於事為之末者，其氣象不侔矣。故夫子歎息而深許之。」朱子這段註文，乃就形上形下兩個世界作義理解析，以釋曾點之學，亦可謂精到；然而許著的闡發，却

更有勝於朱註者。如子路、曾皙章「貫旨」云：「……夫人之心（之本體），本與天地民物為一體；然而天下國家之事，惟無意于天下國家者為之。三子之志，皆有意於天下，是用之用也。曾點之志，若無意于天下，而足以達乎天下，是不用之用也。充三子之志，不過效一官，辦一職；充曾點之志，掀天揭地，無不可為矣。此夫子所以獨與曾點，而于三子亦均有所取也。」該章點爾節亦云：「……此緣他心體灑灑落落，毫無窒礙牽絆，故就目前觸景，直從心體說出一段快活光景來。三子各言其用，當下不免空漏，即他日欲為曾點而不足。曾點獨得其本，隨處無不滿足，即他日兼為三子而有餘。所謂大行大加，窮居不損，分定故也。夫子生平受用，只是這消息，被曾點一眼窺破，不覺喟然歎曰：『吾與點也！』分明取他與時偕行，隨處皆宜，有天地同流，萬物得所之意。不是取其浮遊物外，清曠迷虛而已。」又該節「發明」引或人云：「大凡辦志者，未論勛名，先論識趣。識趣誠卓，則效用何患無設施？點即不求人知，而其氣宇迥別凡流。一充拓問，安知蓋世勛猷，不從春風沂水中起也？匡時事業，不由童冠詠歸中出也？效夫子所為與也。」

以上所引朱註、許著與或人四段文字，非僅含有甚深哲理，而且亦係一絕大學問，又多為近人所忽略者，茲特綜合疏解如次：

（一）本體之顯現與妙用。許氏所謂「夫人之心（之本體）」，本與天地民物為一體，就理論上說，是如此。現在改就工夫說，必須要在人欲盡

處，本體流行，隨處充滿，而無欠缺之時，始能證實民物一體之理論之得以成立。此非局外人所能知，惟有證知者知之。而局外人所僅能知者，只見其日常生活行動，從容不迫，素位而行，不慕乎外，而樂其所樂，悠然自適，如此而已。或則換一說法，適如許氏所謂：由於「他心」之本體灑灑落落，毫無窒礙牽絆，故就目前觸景，直從心體說出一段快活光景來。」這些文字描寫，主要在說明一個事實，即為證知者的本體顯現後，其外在之表徵與人不同。茲為加強其真實性，特引功力湛深之李二曲之言為證。他說：「：不起意，不逐物，內外澄湛，而實無一物之或遺。」（按：即無限大的靈明本體映出宇宙萬象之意。）……如是，則形骸肢體雖與人同，而視聽言動，渾是天機。通身是眼，十目十手，猶其未也。（按：理學家不重視「神通妙用」，由此可見一斑。）人盡而天全。朝聞之，夕死可矣。」（二曲集卷四，靖江語要）又說：「……力到功深，豁然炯悟。（悟本體也。）如此，則形骸耳目雖與人同，而所以視聽言動，渾是一團天理。……在乾坤謂之肖子，在宇宙謂之完人。今日在名教謂之聖賢，將來在冥漠謂之神明。方不在活人一場也。」（二曲集卷五，錫山語要）由此足以彰顯證知者之外在表徵，非但與人不同，而且更揭露此本體具有無窮的妙用。言其大者，如前節所述宗教人生、藝術人生以成己，與乎此下即將闡說的道德人生以成物。至於先知、前知或神通、妙用，皆其餘事也。

(一)體用全學的重要性。就理學家來看，曾點之

學，真是有體有用，可謂「體用全學」（李二曲語）。體用全學的範疇，包含兩個世界，即形而上的本體世界與形而下的知識世界。前者如本文所說之宗教、藝術、道德人生屬之，後者則為可意識的人、事、物之一切知識學問屬之。前者的目標，在實現個人理想的人生；後者的功能，則在滿足大群的現實人生。學問必須如此配合，才是「明體適用之學」（亦李二曲語）。而此明體適用之學，其最大功用，應有下列各項：①由於真我的宗教人生之體現，而徹底解決了人生的究竟問題。②由於至樂的藝術人生之滿足，而拓出個人精神享受的最高境界。③因此個人的人格得以儘量昇華，而解決了人生一大難題，即根除對權力、財富等的自私心和佔有欲。此點對政治領導人物，尤關緊要。而理學家所以能「塵視軒冕，芥視珠玉」，其唯一的理由在此。④就以上看來，似乎消極，無心用世，這是一面。但在另一面，由於民物一體，而痛癢相關；於是個人的仁心油然而生，蓬勃滋長，而無限擴充，由親親、仁民、而及於萬物。是仁心之普遍流露，浸潤於人間。悲憫情懷，救世動機，即栽根於此。⑤因為志在匡濟，而悲天憫人，自然襟度恢宏，識見超卓，其氣宇亦迥別凡流。再與知識才能等條件相配合，如因緣時會，道德化的功業未必不由此建立？孔子治魯，王陽明平宸濠，便是最佳例證。此曾點之學，體用兼備，「不用之用」，才是大用，「掀天揭地，無不可為矣。」孔子所以深許曾點的理由在此。體用全學的重要性，亦在此。而子路等三人之學則反是，只在事上着眼，

是乃「用之用」，有用無體，不免器局狹隘，自與曾點不類。

(二)道德主體之樹立。上述體用全學，是把形上、形下的學問統合融貫，而成一學問的整體。現在尅就統合融貫的立場言，應以何者作橋梁？前面曾述及以本體的靈知作用，映出宇宙萬象來，使本體界與現象界得以溝通。這屬於超世間的神通妙用，與儒家的治平事業極少關連，故李二曲猶認為末事，不足取法。現在的關鍵問題是，如何使這形而上的本體界與形而下的現象界發生密切關連？此可以許著釋顏淵問仁章的一段話獲得解答。他在顏淵問仁節中說：「此見聖門傳心之學也。……夫子知顏子真積力久，其用力已到，故直舉仁之全體告之。……克己復禮，是仁之全體。……心即理，理即仁。自虛靈言之謂心，自純粹言之謂天理，自燦然條理畢具則曰禮。」（按：只可通於禮的實質意義，至於禮的形式、規範、制度等，皆隨時空轉移，如何能「燦然條理畢具」？這是理學家認識上的錯誤。）自其渾然與物同體，則曰仁。（按：程明道的「識仁篇」，近人多誤解。由許著這一系列的詮釋，即可曉知「仁者與物渾然同體」一語的真實含義。）究竟不過是心體。「名目雖多，實質無異。一言以蔽之，吾心之本體而已。這個本體，便是仁的觀念的栽根處。不過仁心的流露與發現，還有一段距離，這只是說的仁之體。而道德之體，即奠基於此。關此，李二曲的解說，最為精闢。如云：「一時之清明無物（按：即本體初步呈現之景況），便是一時之仁體呈露。趁此一時之清

明，延之時時皆然。積時成日，積日成月，積月成年，綿綿密密，渾然罔間，徹始徹終，表裏湛瑩。（即成一個超越時空的無限大的靈明體。）

（二曲集九東行述）又云：「……敬則內外澄澈（即上文表裏湛瑩之意），自無物欲之累。……學者胸中能有此景況，不發則已，發則自無不善。遇親自能孝，遇兄自能弟。當惻隱時自惻隱，……當是非時自知是非。溥博淵泉，而時出之。經論、酬酢、變通，夫焉有所倚！」（二曲集卷四、靖江語要）很明顯的，前面一段話，除示人一大段工夫過程外，由「一時之清明無物」到最後「徹始徹終，表裏湛瑩」之靈明體，均視為仁體之自身，亦即道德主體之樹立。這仍是一個形而上的世界。由此經感應作用與體用互換原理，即發出萬善萬德的仁的觀念來。以此作中心，建立人生界的道德法則，再與各種知識和才能相配合，便可經綸天下，肆應世事，而變通無窮。至此，即已落實到形而下的人生界、事物界與知識界了。故道德主體之樹立，實為由形而上的世界通往形而下的世界所建造的一座橋梁，而孔子和孔門高足之道德人生，亦由此展現出來。

（四）孔子思想的圓融境界。基於以上的認識和了解，即可進而闡述孔子思想的圓融境界。蓋此本體流動不居（按：論語子罕篇孔子說：「逝者如斯夫？不舍晝夜。」程子釋曰：「此道體也。」許氏即以此本體之流行不息解釋。流行不息，乃此本體特性之一。）隨處充滿，同與宇宙——天地運行不息。這是一面。而其外在顯現，流露於個人的現實人生者，則為與時偕行，隨寓皆宜

，萬物得所。這又是一面。合而言之，宗教人生、藝術人生與道德人生已凝為一體，而不可分。形上形下兩個世界亦融成一片。這便是孔子思想的圓融境界。至此，可謂功德圓滿。遇時，開創治平事業，雖可福祉人群，但於此圓融境界了無增益，所謂大行不加之也。不然，退而講學傳道，以成千秋偉業，窮居不損，這個圓融境界還是依然我故。理學家心目中的聖人境界，便是如此。惟會點識見高卓，能窺破孔子的極詣；故孔子不覺喟然嘆曰：「吾與點也！」

五、下學上達的修為工夫

有關孔子形上思想的種種理論，宋明儒所以如此闡釋，實在由於這套理論背後還有重要的工夫在支持。這與現代自然科學重實驗的精神，甚為接近，只不過所要證實研究的對象、理論的內容、及使用的方法不同而已。理學家以他們自己的工夫做基準，來解釋孔子的修為工夫或治學方法；因此，孔子說的「下學而上達」一關鍵語，便成為他們言論的主要依據。故本文亦以此殿後

效據論語憲問篇記載孔子對子貢談話一則，孔子深為慨嘆地說：「莫我知也夫！」子貢回答：「何為其莫知子也？」於是孔子解釋道：「不怨天，不尤人，下學而上達，知我者，其天乎？」這則談話，揣度孔子語氣，當在晚年，或與前述孔子自敘成學經歷的時間，相距不會太遠。由這兩段話比較對觀，孔子在他成學經歷中的，確又有下學與上達兩段緊要的工夫。其意義，朱註引程子說：「凡下學人事，便是上達天理。」意

謂上達的工夫，即在下學人事上去踐履、去完成。這是把這兩段工夫打成一片，乃理學家的做法，孔子似不盡然。效據原文「而」字語氣，由下學進於上達，義甚明顯。同時由孔子自述五十而知天命的話來觀察，是孔子五十以前和五十以後的學向境界，亦迥然不同。再者，又就論語原文通體研讀，下學與上達的分野，亦可明白看出。故作者把他分成兩段解說。

在下學方面，據論語記載當時人的評語，孔子的最大特色，是「博學」與「多能」。博學一面，孔子以好古敏求精神，大量融攝中國古代文化，而成此後的詩、書、禮、樂、周易與春秋。在多能的一面，由於孔子是由破落貴族的後裔降為平民身份，隨時都在實際事務中學習，如云：「吾少也賤，故多能鄙事。」便是明證。而孔子所以練達人情，洞澈世故，多由這方面的生活工作體驗而來。此後宋明儒如陸象山的「及物工夫」，王陽明的「事上磨練」，就其增長實際知識才能說，與孔子甚為接近。而孔子就博學與多能融為一體，即展現為政事、言語（外交）、文學等多方面的學識與才能。而這多方面的學識與才能，又必以德行為基礎。於是孔子意欲從事治平事業的條件，就今人觀點言，可謂超水準的完成。至於完成這些條件所用的方法，不外好古敏求、學思並重、舉一反三、執事敬、內省不疚、反求諸己等等。注重內外兼修，冀使仁心普遍流露，以創建道德化的事功。這屬於下學的一面，本文不擬深論。

在上達方面，論語記載孔子的幾段話，頗堪

注意。如述而篇說：「子曰：『默而識之。學而不厭，誨人不倦，何有於我哉！』」子罕篇又說：「子曰：『吾有知乎哉？無知也。有鄙夫問於我，空空如也。我扣其兩端兩竭焉。』」從這兩段話，我們可以忖度孔子當時講話的神情、意態、和學問進境，與他在下學階段所側重的博學多能的工夫，迥然各別。以後陸象山、王陽明對默而識之等語特別重視，並諄諄以誨人。再後的李二曲，更把返求諸己與默而識之併為「返觀默識」一語，懸為契悟本真的基本工夫。因此，如說這些話，純係孔子的謙詞，亦未必盡然。蓋孔子為學工夫，此時已由下學臻於上達階段（即五十而知天命以後），其治學方法之轉變與乎學問境界之超越，似可於此等處窺知消息。故許著默而識之章「參攷」引或人云：「……當時類以言語觀聖人，故發此謂道貴心悟，不在言宣。一經闡揚，便非本色。縱說得十分精好，終是影邊之影。唯能不涉言詮，不落顯盼，從聲色不到處相逢，從面目未形處相會，此所謂默而識之也。」就理學的觀點，把默而識之的工夫與本體的關係，說得精妙可玩，縱然不完全是孔子的原意；但是理學家根據孔子「修己以敬」、「內省不疚」、「反求諸己及「毋固毋我」等基本修養，進而照默而識之的工夫做去，的確可以證會「不涉言詮，不落顯盼」、無形無體，無聲無臭的靈明本體，又是千真萬確的事實。因此，我們認定默而識之，就是孔子上達階段的緊要工夫，亦未為不可。由於此項工夫的修持，前述孔子由五十而知天命所展開的形而上的思想境界，即不無呈現之可能。

。至於吾有知乎章的意境，更為明朗。許著釋之云：「此見聖心之虛應也。無知，不是謙詞。聖人之心，虛虛朗朗，不涉知識，不落見聞，原本是無，安見其有？……鄙夫以下，正形容個空虛順應的景象；雖有答問，總歸于無知也。……」由默而識之的工夫，即可證會超越知識、超越經驗的「虛圓不測」的本體，由此本體世界以順應事物，自其表象觀眷，有時儼然像一「箇無識無知底人」（象山語）；然而真的無知嗎？不是！這可以說是無知之知，是一種超越知識的智慧，不合邏輯的邏輯。由許著的闡釋，非僅使前述孔子形而上的思想境界更趨於明朗化，抑且在此境界中，又為孔子刻畫出一「個虛空順應的景象」來。

此外，陽貨篇又說：「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！』許著予欲無言章釋之云：「此見學貴心得也。夫子緣學者徒以言觀己，謂道在言語間；不知言愈詳，道愈晦，故曰予欲無言。……此非真欲藏言於無，特喚醒二三子得意于言外，體認于日用躬行以求道而善述之也。」又「發明」云：「此一節只認得個理（指本體世界）不待言而顯，所以予欲無言。……天不言，而四時百物、無非教也。天心之形見者也。（按：許著此章講解有云：「天是理之源頭，時行物生，是天理發見流行之實。」故知此天字的意義，實即指謂前述無始無終的、宇宙萬物共有的本體；而我們常談觀念中的自然之天、以及物理學所探討的宇宙，

尅就此一意義言，乃不過其所表顯的雜多的形相而已。）吾無行而不與，無非心也。聖人之形見者也。（按：聖人所得於天的本體，因工夫之證會，得顯現於日用事為間，而有形可睹。）故無言之教，聖人實言也。」由無言之教，更足以展現孔子的形而上的思想。臻至此境，上達即在下學中，天理流行，仁心霽灑，駸駸乎優入聖域，而詣於孔子思想的圓融境界。而孔子的無言之教，與乎前面的無知之知、和默而識之的工夫等，對此後中國禪宗的教法，又有深遠影響。

以上是就上達的工夫方面，證明孔子思想中確有這個形而上的思想境界的存在。惟孔子當時這一境界，似乎已不易為門弟子所認知，故孔子才發出「莫我知也夫」的慨嘆。既不易為門弟子所知，亦惟有天知，故云：「知我者，其天乎！」（按：許著莫我知也章有云：「此句最難看。……此句猶云默契之耳！人知、便可見可聞，天不知、會何有見聞可言？只是默默契合。此正是人不及知之妙，心體上妙悟也。」由此可以了解此處「天」字的義蘊，實指這個形而上的本體世界言，而不是今人常識觀念的冥冥中的主宰。）而孔子這一形而上的思想境界，正是論語的最難懂處。漢儒與清儒注釋論語，這方面的觀念，都是模糊的。惟有宋明儒就自己的踐履工夫，才把他澈底澄清而證實了。所以他們說：「發千古不傳之秘」，絕非過甚之詞。

六、結論

以上各節所說，歸結起來，不外兩個重點：我們就論語許著先從理論方面之闡釋，以抉露孔子的形而上的思想；由此展現孔子的宗教人生、藝術人生、與道德人生，乃孔子「爲己」之學的最深處；並且與道德人生與現實的人生界、事物界、知識界相銜接，使形上形下的兩個世界互相關連，而凝爲一體。次就孔子下學而上達的工夫，不獨證實這個形而上的世界存在之可能，而宋明儒以畢生的踐履工夫，早已多番印證而深信不疑。這種研究精神，是近乎科學的，爲我們今後「整理國故」，或可拓出一條新的路綫。因爲整理國故，必須就他的青華用番踐履工夫，求得眞實理解後，再用歸納演繹的方法，才有價值和效果。

我們談論語的最大障礙，主要的，是因爲他牽涉到孔子的形而上的思想問題。如能把這部份作有深度的探討，則研究孔子形而下的思想，自然省力而無太多困難。（作者此一見解，是以宋明理學作橋梁，由此上溯隋唐佛學、魏晉玄學，以迄先秦儒、道思想，乃研究路綫上的一條捷徑；而不是說毫無學力準備，憑空談論語，即可以研究孔子的形上學。）進而把形上形下的思想融成一片，才能識得孔子思想的全貌。由此進一步還須了解孔子其人。司馬遷距孔子時代不遠，他曾說：「余讀孔氏書，想見其爲人。」實可作爲研究孔子其人的準則。試問：孔子到底是個什麼樣的人？單就論語看來，他的學識才能和精神面貌，絕非漢代的經學家，也不像宋明的理學家（朱子博學，象山、陽明於政治、軍事之練達，

倒與孔子有些近似。）更絕對不是清代的攷據學家，亦非西方哲學家的蘇格拉底型。實際上，孔子是一位極富於形上學修養的、以道德踐履爲基礎的偉大的政治家（如說：「爲政以德，譬如北辰，居其所，而衆星共（同拱）之。」）優秀的三軍統帥（如子路問：「子行三軍，則誰與？」孔子回答：「……必也，臨事而懼，好謀而成。」）又「子之所慎：齊（同齋）、戰、疾。」並兼長外交，文學（廣義的）、史學（修春秋）與教育、音樂等等。他是有高度智慧、主張由博返約、而又具多方面的特殊才能的歷史偉人。所謂「君子不器」，無異孔子的自道。他對大群人生的抱負，要「老者安之，朋友信之，少者懷之。」而他自己的享受，只須：「飯疏食，飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。」他並不像一位道貌岸然的大師；他有時，是很風趣的。孔子其人的特色，大體如是。我們必須從孔子思想中又能展現孔子其人的特色，則於今日所處的時代與環境，才能發生眞正的作用和深遠的影響。

孔子其人對今日啓發最大的，莫過於教育方面。就我人當前所處的時代與環境，以極現實的眼光來看，亦須積極而大力的作育一輩「孔子型」的高級人才，以領導專家學者，準備膺任未來的鉅艱，則國人長期嚮往的政治目標，乃有達成之可能。而今日完全模仿西洋的高等教育，顯然無力肩負是項教育任務。（即就中國歷史上的博士制度言，如漢武帝設置的五經博士，其最大成就，不過經師而已，與孔子其人，絕不類似；何況今日無根的教育？）同時，又爲今後中國的教

育設想，亦須把形上、形下的修養與知識才能作適度的配合，才是完美的教育。必如此，始能冀其大量作育有守有爲的各級幹部人才，以建設現代化的國家；亦始能普遍誘導未來的國民在中國新文化的薰陶之下，使物質人生與精神人生趨於平衡發展，不致再蹈西方文化的覆轍。

而孔子思想對今後中國文化之新生，更具有積極性的主導作用。在中國傳統文化融攝現代西方文化而產生一新文化的大原則之下，有關融攝的路綫問題，似乎有兩種不同的看法：他們認爲從孔子思想可以直接攝取西方文化；但是，也有人主張攝取西方文化，必須通過宋明儒所承傳、所發揚的孔孟學說，即所謂宋明理學或新儒學。這兩條路綫，如加以折衷調和，可能有利而無弊，亦面面顧到。蓋前者直接從孔子思想的研究闡揚着手，實難體認，把握孔子的形而上學；後者則認爲宋明儒所闡發的，即無異孔孟的眞傳。但宋明儒的風格，何以不甚類似孔子？這很明顯的，由於他們深受老莊、佛學的影響。因此，如能折衷調和，就朱子、陽明所代表的理學（陽明謂之心學），沖澆佛老思想的成分，盡量恢復孔子的眞貌，一則可以展露孔子的形而上學，再則就孔孟思想融貫理學，即可建構一龐大的思想系統。再透過中山思想，以浸入西方科學文化的領域。此一構想之完成，或即中國文化的新生。

最後則說論語西譯的問題。自十六世紀起，西方傳教士紛紛東來，翻譯論語携回，對近代西方文藝復興，自不無啓蒙作用。（按：研讀論語，尤其是孔子的形上學部份之不易，已如前述，

案文正既宗於范家，又愛於朱家，此乃最篤於「情」，又篤於「義」的全德表現；若非大「賢」大「孝」之人，何能有此情義兼顧的全德表現！

其所以為「全德」者，即是有始有終，情義不變；蓋文正雖然「迎母歸養」（註四）、與「遷奉母喪」（註五）之後，但對朱家的「恩澤」，仍然如故，不但不會間斷，並且不會減少。

公之手帖，與博士（指朱文翰）之孫延之，在（仁宗）明道二年（公元一〇三三）乃改郡至丹陽時，猶稱延之為秀才，而待以子姪禮。又一帖在（仁宗）慶曆五年（公元一〇四五）者，則稱之為官人，蓋已受公奏補，而帖中頗及延之兄之子，求異姓恩澤事（范公褒賢集卷三，池州祠堂記）。

案：文正之恩澤已及於文翰之孫延之，可謂既長且久矣；並且「頗及延之兄之子」，則是又及於文翰之曾孫矣。大賢大孝者之異乎人者以此，其超乎人者亦以此。即其表請歸宗復姓時，之引典故辭，亦頗異乎人與超乎人。如：

志在投秦，入境遂稱於張祿；名非伯越，乘舟偶效於陶朱（中吳紀聞卷三，范文正公復姓）（註六）。

案：文正所以「試為第一」者，確實由其「文行過人」（皇朝事實類苑卷三）；蓋其選用國史中兩位能臣名相改易姓氏之典故，以影射自己會隨母改嫁，初以朱說為姓名之事。唯其雖述自己而又隱藏自己，且雖藉范蠡、范雎以述自己而又不明不白，唯其用心之苦，與造詣之高，令人不

得不佩服，不由不同情。

(二)

孝為仁之「本」（註七），所以惟有孝者，始能「汎愛衆，而親仁」（論語，學而篇）。基於此義，所以其為大孝之人，必能行大仁之政；亦唯有奉親至孝之人，才會將一切成就與榮譽，歸奉於祖先，以此為動力，則發奮充實，期能造福人群，而為父母爭光，所謂「大孝揚名父母者」，正是此義。文正之為人，確是如此，為對祖上負責，則能以祖宗之心為心。如趙善瑛撰自警篇載曰：

其後名益大，位益顯，嘗語諸子弟曰：「吾吳中宗族甚衆，於吾固有親疏，然以吾祖宗視之，則均是子孫，固無親疏也，吾安得不郵其饑寒哉！且自祖宗積德百餘年，而始發於吾，得至大官，若濶享富貴而不郵宗族，異日何以見祖宗於地下，今亦何顏以入家廟乎（參閱范集卷六，范公年譜）？」

其所以為撫郵宗族而為之建義莊（范集、義莊規距），構義宅（范公褒賢集卷三，義宅記），置義田（同上，義田記）、辦義學（范集卷八，義學記）者，乃是上感祖宗之心，並以此心而傳授其子姪也。

文正乃由其孝心而擴大為仁心，復由仁心而回歸於孝心，如此之孝乃是大孝，如此之仁乃是真仁。其雖然自幼即「奮身孤弱，未嘗賴宗人毫髮之力」（樓鑰；范氏復義宅記），但其能將祖宗

之心而迎駐於自己之心中，復將自己之心而上達於祖宗之心內，如此由「大孝」而兼乎「大慈」矣。所以文正「自政府出鄉歸」，曾為「搜外庫惟綱之千匹，令掌吏錄親戚及閭里知舊，自大及小，散之皆盡」（龔明之：中吳紀聞卷三）（註八）。文正此一義行，乃是由宗族而擴展於「親戚及閭里知舊」，其不獨為告慰祖宗之心是已，更為祖宗「廣結因緣」，復為後世「廣積陰德」也；蓋其心境不止於儒家之「惻隱」，尤至於佛家之「慈悲」也。案文正固為「游心儒術」而「得道於心」者。更對佛法「大有所悟」；如曰：

余嘗覽釋教大藏經，究諸善之理。……使羣魔諸惡，不起於心；萬法諸緣，同歸於善。余一旬一嘆，一頓一悟；以至終卷，胸腑豁然；頓覺世緣，大有所悟（范集卷八，十六羅漢因果識見頌序）。

正是因為其有高度的佛學修養，故能長在平淡之生活中度日，不獨為「幼孤無依，零丁自生」者（富弼撰祭范公文）；並且至其顯達之後，亦「未嘗享有一日士大夫之奉」（范集補編卷四，克弘書）；且死後竟無餘資以殮，幸賴韓琦、富弼、田況諸公為之醴集以安葬之（高晦叟；珍席放談卷上）。可知由高度孝心，而化為廣潤的愛心之後，則能甘願燃燭自己，以照亮眾人也。此乃不獨為後世積其德，尤為祖上彰其德也。

文正由孝心而化為愛心之後，既能及於「親戚及閭里知舊」，則對其母子同所寄命之朱家，當然尤為關心與注愛。所以其雖然居官在外，但對朱家事則引為范家事，對朱家人則視為范家人

，而極願與之「相見」與「聚會」，如其致書朱家兄弟曰：

某頓首秀才三哥，……六塘神欄且安瓜州寺中，悲感悲感。七哥骨肉上下各計安，甚時來得相見，骨肉聚會，此最幸也。幸也（范集卷十，尺牘，與朱氏）。

對朱氏子弟亦愛之深、敬之切，其殷殷於開導與叮嚀者，直不啻於曾文正公家書。如：

秋涼希多愛多愛，四郎看恤伊，早會讀書；因人千萬示信，不宣。……（范集卷十、尺牘、與朱氏）。

惟勤學奉公，勿憂前路。慎無好書札，有文性，勿小其志也。……使專於學業，或來修學亦好，一如在陳州時，常有學徒三五人，日有功課，擬多多愛多愛（同上）。

固注意朱家子弟之身體與學業，尤關心其品性與節操，為此，亦常為修書以勉勵之，開示之。如：居官臨滿，直須小心廉潔，稍有點污，則晚年饑寒可憂也；更防兒男不識好惡，多愛多愛（范集卷十，尺牘，與朱氏）。

門戶再起，獨在吾仁，京師交游，慎與高議，不同當言責之地也。且溫習文字，清心潔行，以自樹立；平生之稱，當見大節，不必竊論曲直，取小名，招大誨矣。希多愛多愛（同上）。

並勸朱家兄弟「愛重」身體，保持健康，用慰祖先而「以副先德」；若其偶有身體違和者，則惦念之情無異於同胞手足。

得兒子書，知體理爽和，云會詢問，即不見賓客，或聞神思驚悸；近日調攝漸安否？屢會咨問，以足下起發衰門，宜愛重以副先德之心，何致多疾，極承憂（范集卷十，尺牘，與朱氏）。

有時身體不適，或心情不寧，亦奉函告朱家兄弟，此雖告憂，亦無異於告慰；蓋其雖異於同胞，却同於手足也。如：

某到沂代病嗽，醫藥過涼，傷及下臟，淋痔並作，日夜苦楚。于今稍開而未止，遠承誨問為慰（范集卷十，尺牘，與朱氏）。人生憂多樂少，惟自適為好，此間疏懶成性，日在池塘，或至歡醉，亦依舊行氣不廢，且遭疾耳（同上）。

篤於孝者，亦必為篤於誠者，觀文正所云「人生憂多樂少」與「遠承誨問為慰」等文句與文意，則直覺其中蘊有誠懇之真忱，毫無矯情之內涵。蓋篤孝之高士，其處同姓與處異姓，固皆以誠；而處家事與處國事，亦皆以誠也。

(三)

未有不能近孝於父母，而能遠孝於祖先者，故孔子曰：「未能事人，焉能事鬼」（論語，先進篇）！然若反而言之，若能遠而篤孝於其祖先，則必能近而篤孝於其父母。文正乃將其發奮努力之成就，認為是祖宗積德百餘年之榮耀；當然必為父母爭光，以慰雙親在天之靈。其表請追贈父母者，用心就是如此。

今為遷奉在今，未曾奉贈父母，竊念臣在

襁褓之中，已丁何怙，鞠養在母，慈愛過人。恤臣幼孤，憫臣多病，夜扣星象，食斷葷茹，逾二十載；至於其終。又臣游學之初，遠離者久，率常殞泣，將至喪明。而臣仕未及榮，親已不待，既育之仁則重，罔極之報曾無，夙夜永懷，死生何及。……今欲將磨勒改轉官恩澤，乞先移贈考妣（范集卷三，求追贈考妣狀）。

文正為思親欲報，以至於「夙夜永懷，死生何及」。為發憤讀書而「晝夜不息」，甚至「多月德甚，以水洗面，食不給，至以糜粥繼之」（宋元學案卷三，高平學案）。又因「喪母時尙貧」，所以「終生非賓客，食不重肉」（范集卷六，年譜）。「孝」為文正內在的基本動力，以成就其立功立德之盛業，可以說「功以仁義而立，則功為宗功」；而「德以仁義而立，則德為純德」也（范公褒賢集卷二，范公講義）。「孝」可促成人之立功立德，則「孝」的作用性大矣，故曰：「禮則著而家道正，孝弟形而家道成，聖人將成其國，必正其家」（宋元學案卷三，高平學案）。

未有孝而不弟者，亦未有弟而不孝者，蓋孝與弟皆以「仁」為「本」也（參見註七），故其為一而二、與二而一者。文正以「祖宗之愛，下及家世」之意懷（范集卷十，家書），故能善體父母一愛子女之心，而對其中舍三哥（註九）則禮愛有加，關切備至。偶或中舍不適，則善加分析、開導，並奉藥物治療之。如：

某再拜中舍三哥，今日得張祠部書，言二十九日曾相看三哥來，見精神不耗，其日

晚吃粥數匙，并下藥兩服，必然是實。緣三哥此病，因被二婿煩惱，遂成咽塞，更多酒傷着脾胃，復可吃食，致此吐逆。今既病深，又憂家及顧兒女，轉更生氣，何由得安？但請思之，千古聖賢，不能免生死，不能管後事，一身從無中來，却歸無中去，誰是親疎？誰能主宰？既無奈何，既放心逍遙，任委來往，如此斷了。既心

氣漸順，五臟亦和，藥方有效，食方有味也。只如安樂人，忽有憂事，便吃食不下，何況久病，更憂生死，更憂身後，乃在大怖中，飲食安可得下！請寬心將息將息。今送官都官服火丹砂并橋皮散去，切宜服之服之（范集卷十，家書，與中舍）。

觀文正此一家書，則知其對胞兄之病因早已盡悉，是以信中首先為之指出：其一、「因被二婿煩惱，遂成咽塞」。其二、「更多酒，傷着脾胃」。因之先為其作「心理治療」（註十），復為其作「藥物治療」（註十一）；更助解脫「憂生死，憂身後」的人生「大怖」，而使其「心氣漸順，五臟亦和」，俾得「藥方有效，食方有味」。至其三哥初癒之時，則勸其「宜調飲食，不得吃濕麪」，「亦少吃羹湯」；因為「脾惡濕」，所以「宜食焦餅蒸餅軟飯」（范集卷十，家書，與中舍）。由此可知，以仲溫之身體與性格，而能得享長壽（註十二），則其賢弟文正，確有其不可磨之功德也。

仲溫有五子四女，文正皆視同己出而「我其教之」（范集卷十二，中舍墓銘），雖其長子純

義，已為「守將作監主簿」（同上），而文正對之仍時為教誨；更特別注意諸侄之學業與德業。如：

純義以下並修學，純禮又受正字。媿甚媿甚，酷暑乞保重保重（范集卷十，家書）。純仁試程長進，更學書札不具。吾報張秘丞傳語煩得書，三郎不得慢易，勸學勤學（同上）。

至於敦品勵行之道，與為人處世之要，又特注意教導之，並以自己為榜樣，以示範於子侄之間，囑其「守官小心，不得欺事」；誠其「清心做官，莫營私利」。如：

三郎四郎，諸骨肉必安吉，莊上如何？各宜節儉，頻照管西山墳墓。……汝等但小心，有鄉曲之譽，可以理民，可以守廉者，方敢奏荐，須陪涉鄉中有行止人（范集卷十，家書）。

汝等守官處小心，不得欺事，與同官和睦多禮，有事即與同官議，莫與公人商量，莫縱鄉親來部下與欺。自家且一向清心做官，莫營私利。汝看老叔自來如何？還會營私否（同上）？

文正所以愛侄如子而毫無偏頗者，乃完全基於「純孝」之至性，為教育與激勵子侄們，除修家書之外，並常諄諄於面諭，每「與家人道先君子，必感激泣下」（註十三）。蓋其冀望子侄們「各為好事，以光祖宗」（范集卷十，家書）。所以，雖然文正守州牧民與守邊禦敵，均甚忙迫，但對家教從不放過，而家書亦從不間斷，蓋其教下

一代亦正是報上一代也（註十四）；唯「純孝」之人，方能體認與力行及此。

註：

註一：參閱濟南府志卷三四、秩官二，卷三四、官蹟二（頁二八三—二八三四）；及范文正公集、池州范文正公祠堂記（范公喪賢集卷三）。

註二：參見趙善瑋：自警篇（頁一〇八）。

註三：案文正雖於二十九歲即表請「歸宗易名」，何謂其「從朱姓幾四十年」者？應之曰：此乃就習慣上而言者也。

註四：文正「迎母歸養」事，在真宗大中祥符八年（公元一〇一五），是年以朱說登進士第，釋褐為廣德軍司理參軍，年二十七歲（范文正公年譜）。

註五：文正「遷奉母喪」事，見范文正公集喪賢集卷三、池州范文正公祠堂記。

註六：案范文正公年譜所載與中吳紀聞所載者，字句顛倒，如年譜曰：「名非霸越，乘舟偶於陶朱；志在投秦，入境遂稱於張祿」（天禧元年、二十九歲）。

註七：有子曰：「孝弟也者，其為仁之本歟」（論語、學而篇）。

註八：參閱李元綱厚德錄（卷一），俞文豹撰清夜錄（頁四），及彭乘撰墨客揮犀（卷八）。

註九：文正之仲兄仲溫，因「遷太子中舍致仕」，故文正文集中多稱其為「中舍」而崇敬

之(參見范文正公集卷十、家書、與中舍。及卷十二、太子中舍致仕范府君墓誌銘)。

註十：如文正慰其三哥曰：「但請思之：千古聖賢不能免生死，不能管後事，一身從無中來，却歸無中去。誰是親疎？誰能主宰？既無奈何，即放心逍遙，任委來往，如此斷了」(見文中所引之「與中舍」家書)。

註十一：如文正家書曰：「今送官都官服火丹砂并橋皮散去，切宜服之服之」(參見註十)。

註十二：案仲溫「享年六十有六」，在古時已屬長壽矣。復案仲溫為「雅喜利人，長於慮事」之人(范文正公集卷十二，太子中舍范君墓誌銘)。所以其「更憂生死，更憂後事」，加以復為二孀「煩惱」，又「多酒」傷身(范文正公集卷十，家書，與中舍)。如此之人，能活六十六歲，誠不易也。

註十三：案：「與家人道先君事，必感激泣下」一語，乃文正為王質所撰之墓誌銘，亦藉王以述己也。如其下則繼為書曰：「故厚於宗族，每拳拳焉憂樂同之」(范文正公集卷十二、尚書度支王公墓誌銘)。

註十四：案文正與子侄手書之後，常囑語曰：「頻寄最來，言彼動靜」。亦常分別垂詢家況，如云：「十叔房下如何？兄弟還漸識好惡否」(范文正公集十、家書)。

三國人物論續集

糕夢庵 著
定價 三十元

作者繼民國五十八年出版三國人物論第一集後，銷行甚暢，知國人對討論三國人物的文字興趣甚濃，歷久不衰，乃有續作之意。

抑尤有進者，由於常讀古文，益覺我國史書著述謹嚴，且大都可信。尤以三國志一書，記事與立論更一字不苟。思自近世以來，疑古之風大盛，此種懷疑精神，初看似甚科學，實亦頗有商榷之餘地。

蓋古史之作，必求之於文獻，多方搜求參考。文者，先儒之遺文；獻者，故老及賢者。太史公作史記，除博覽群書外，并遠遊四方，訪求故老，言談對話，必有所本，再加判斷選擇，然後筆之於書。史公如此，其他良史著述亦無不然。

因此本書行文時，於取材上力求客觀，然在議論上亦常自抒意見，因不如是，恐難免陷入堆積史實，人云亦云之譏也。且本書仍本「史論之作，識鑒固極重要，然如無真摯之感情貫注其間，亦不能親切動人。」至若動人之處，仍請讀者依照第一集之閱覽心情評賞之。

臺灣商務印書館 發行