

錢穆《孔子與論語》義涵之探究

楊錦富*

摘要

宋朝宰相趙普曾說：「半部論語治天下。」雖是誇飾之詞，但能讀通《論語》，用它來持家立身，推而廣之，仍具治國平天下之質。

錢穆的著作所以闡述孔子思想的多，理由無他，壹在孔子思想近可持家立身，遠可治國平天下，可視為放諸四海皆準的經世典範。以其為典範，如再加闡述，其輝澤姿采亦必若璞玉之出石中，更顯燦耀光朗，這即是《孔子與論語》述作動機的緣由。

然則錢穆教人讀《論語》，不必一定從深處探求，卻是從基本工夫入手，所以〈怎樣讀論語〉，簡要的方法，一在讀「疏注」；一在「不偏考據、辭章、義理」。由「疏注」而知前人之說，由考據義理等而知上下文脈及思想精要，二者聯貫一致，對《論語》義涵就有通透深入的瞭解，這就是從近處卑處求的意思。

至於《論語》之學，所涵雖廣，不外人生之道，道就是路，由路而通向坦然的途徑，是人人所求，而這途徑並不外求，當如《論語》所說「志於道」、「據於德」、「依於仁」、「游於藝」，才是基本要件，而歸結最後，就是由「藝」返「道」，可知「藝」是術，而「道」是本來，所謂「歸根復原」才是大義的所在，因此，「道」與「藝」相合，而以「仁」、「德」為津樑，循序以進，會通交貫，至善理境就可達至。

總之，儒家主體在於人文，人文的極致就在使天下人相安相樂各得其所，讀《論語》而有這樣的理念，由修己而安人，由安人而安天下的百姓，讓這一「安」字，不僅安己，也安所有的群體，使人人皆安，那麼這人的胸懷豈不是非常寬廣非常闊越！這寬廣闊越的思想，在《孔子與論語》一書中，不亦已概括齊全了。

關鍵字：錢穆、論語、志道、據德、依仁、游藝

*美和科技大學通識教育中心專任教授

一、前言

近代學術中潛研史學的先進不乏其人，但能從史學中脫逸而出且以儒家思想為職志者，又是非常鮮少；再以能懷抱中國文化本位且能在現代思潮中不失其方向者，更是少之又少。而這其中，能縱橫史運且能肩負中國文化傳承穎越騰躍者，錢穆先生當是其中的佼佼者。

錢穆原名恩嶸，字賓四，民國元年（1912）改名為穆。生於清光緒二十一年六月初九（1895年7月30日），卒於民國七十九（1990）年八月三十日。錢氏是我國現代著名的史學家、思想家及教育家。他以豐博的學識，湛深的思想，建立獨特的文化學體系，在二十世紀的史學中佔有重要的席位。

以整體治學說，學術思想無疑是錢穆學術的重心，也是其治學的主線，簡言之，在諸子學、經學、玄學、佛學、理學及清代學術等方面，錢氏都有極大的創新與貢獻。今如以思想史的背景說，錢穆主張思想史觀的一貫，反對以西學方法裁斷中國傳統的學術，亦即在西學掩進的潮流中，不失本位主義的立場。在中國傳統思想的建構上，錢氏亦主張以混合代替分離，以融洽代替對立，因而混合經、史、子、集割列之言，混合考據、義理。辭章分離之說，亦混合程朱、陸王門戶之見；此外，其亦混合宇宙與人生論的分野，而能直接承繼中國文化的大本大源。

若夫學術的研討，錢氏更注重學術與制度、典章的結合，此種結合，使學術史與思想史有一切當的溝通，即治思想史，乃以學術史為根基；治學術史亦以思想史為指歸，一面連結學術史與思想史的範疇，一面擴大學術研究的氛圍，為現代中國傳統學術立下一鮮明的指標。

錢穆學術的脈絡雖然由先秦至清葉上下縱橫，其源頭活水仍自孔孟思想而來。儘管先秦思想的研究，錢氏有舉儒、道、墨以為探討，儒家研究仍為主體，而主體又在孔孟；孔孟思想落實，錢氏思想即落實，易言之，尋得孔孟章節，即尋得源頭活水，是而探本溯源，則錢氏治學的根基仍在孔孟。

孔孟是儒家的骨幹，探討儒家必自孔孟始，然如以時代說，推孔孟以上，周公之述亦是一源頭。因之，真正理解儒家思想，其源則宜周、孔、孟並稱。而依錢穆所見，欲理解孔子遺儒家思想，其始亦自周公，此因「孔子為中國儒家傳統之大宗，而孔子生平為學，其最所尊仰者，實為周公，故曰：『甚矣！吾衰矣。久矣，不復夢見周公。』則孔子之所志所學，夢魂縈繞，心香一瓣之所歸依，獨在周公，顯可知矣。¹」周公之所以為周公，是其在政治上，建立封建政治制度；在倫理上，建立宗法制度；在經濟上，建立井田制度；合而言之，即為理想的治道，以此治道，行之久遠，正所謂「禮成而樂興」，其影響孔子及儒家最為深遠。

如果說周公的治道在前，孔子的治道理念無疑承之於後，若此，錢穆必以為孔子即是將「宗教政治化」且將「政治倫理化」的先進；換言之，孔子即是將「王權替代神權」，且以「師權規範君權」的覺者。至所謂「師權規畫君權」，在儒家

¹ 錢穆《中國學術思想史論叢》（一），頁 84。

而言，即是順古文化的演進而以「師」的教育理念置於君的理想之上，終其目的，則在君師的合一。因之，儒家的進路即不必著眼於宗教與政治，亦即不必用力於神道與威權之上，而是落實在人間世的君道合一，此君道的合一，無寧是君師的相合，亦為政治與教育的相合，此政教連結如密切相契，則可為治世；如有所偏倚，或偏君道，或倚師道，則政治與教育仍無法相合，終為亂世。而政教相合的終極仍在以人道為理想之域，此理想之域即所謂「天下太平」與「世界大同」的大群之道，亦即豁顯徹底的「人道」理念。進一層說，孔子的道不是神道，亦不是君道，其理想真諦無疑即在突出人的價值，乃即由太平與大同境界的提昇完成人精神最高的層面，那就是「仁」。

所以錢穆《孔子與論語》開展衍伸，圍繞的即是孔子行仁的「人道」思想，亦必如此，纔能扣緊儒家思想的脈絡，對孔子學說的旨趣纔能發揮其精要。否則不能見孔子人道的理念，只談孔子思想的變遷與文化的傳承，難免隔靴搔癢，仍無法進入孔子生命的源泉。

二、篇章增補

〈前言〉部分將《孔子與論語》旨要作主體性說述，意在彰顯錢穆對孔子思想見解的高明。然此為就大體言，而於版本篇章言，則本書猶有可說之處。

以錢穆著述年表言，錢氏最早之作為《論語文解》²，書在 1918 年 11 月出版，是為研究孔子思想的嚆矢。相同性質之作，類若《論語要略》³、《孔子論語新編》⁴、《論語新解》⁵、《孔子傳》⁶、《孔子與論語》⁷、《孔子略傳〈論語〉新編》⁸，及前述孟子⁹、周公¹⁰等作，是錢氏探討周孔孟思想不遺餘力，對孔子思想的理解更是殫精竭慮，黽勉以研。

再以《孔子與論語》一書，1974 年由聯經公司出版，篇章為自〈孔子誕辰勸人讀論語及論語之讀法〉，至〈中國近代儒學趨勢〉，計十八篇，是為初版；〈孔子略史及其學說之地位〉至〈日譯本孔子傳序〉，計二十九篇，是為補本，補本較初本多增十一篇，所增篇目除上之二篇外，餘為〈孔子略史及其學說之地位〉、〈大哉孔子〉、〈孔子誕辰講辭大綱〉、〈孔子誕辰紀念辭〉、〈一九八六年美洲第五屆祭孔大典獻辭〉、〈談論語新解〉、〈孔子之為人及其學與教〉、〈孔子論語與中國文化傳統〉、〈孔子之心學〉、〈孔子的心性學〉、〈日譯本孔子傳序〉，而所以篇章

² 錢穆《論語文解》，上海：商務印書館，1918 年。

³ 錢穆《論語要略》（國學小叢書），上海：商務印書館，1925 年。

⁴ 錢穆《孔子論語新編》，台北：商務印書館，1963 年。

⁵ 錢穆《論語新解》上下冊，香港：新亞研究所，1963 年。

⁶ 錢穆《孔子傳》，台北：孔孟學會，1974 年。

⁷ 錢穆《孔子與論語》，台北：聯經出版公司，1974 年。

⁸ 錢穆《孔子略傳〈論語〉新編》，台北：廣學社印書館，1975 年。

⁹ 錢穆《孟子要略》，上海：大華書店，1926 年；《孟子研究》，上海：開明書店，1948 年。

¹⁰ 錢穆《周公》，上海：商務印書館，1929 年。

不離孔子，正如錢氏所言：「知讀孔孟書者，亦已日益凋零。¹¹」蓋以讀孔孟書者日益凋零，而為維護文化植根的強烈意願，以孔孟為題的論作必須有所多述，否則數十年後，知孔孟者，更見凋零，其識風簷展讀、典型夙昔的賢智，究竟有幾！

三、怎樣讀論語

《論語》是儒家的經典，亦是人生必讀的書。有人讀《論語》，一生受用不盡，有人則否，重要的在是否能心感神受。以錢穆言，其認知孔子，最簡要的話，即是「孔子之自居，在學在教，不在求為一聖人。¹²」既不求為聖人，則在學、教上，即以人間世作為奮進的目標，指引後進，並充實自我，在有限的生命歲月，追求行道用世的理想，這樣的用心與努力，在現實環境中或許遭到許多的挫折，但孔子不憂不懼，始終黽勉以對，完成的即是俯仰無愧的人生理境，也就是何以司馬遷在〈孔子世家贊〉會終結出「雖不能至，心嚮往之」的原因。至於讀《論語》在於由近及遠，由卑而高，要緊的在貼到自家的心上來，這心是自愛而愛人，所以在平易中做起，不必刻意求高遠，也就是為何錢穆會說孔子在學在教不求為聖人之義，聖人是一理想，但始終在高遠處立基，不從平凡處求，如何達到此境。因此，為教為學，應是最基本的卑處近處，亦才是為人成功之道。

然則讀《論語》，不應只是盲目的誦記，應從其中篇章語句作體驗的省思，使自家性情及人格趨於正道。人格端正，則外在環境如何變易，皆搖動不了己志，為非及作姦的事即無從發生，心胸光明磊落，徹上徹下即無有憾怨，這是讀《論語》的精神價值。至於讀《論語》有通讀與深讀二者，通讀為一般讀法，是個人志趣的體認，體認的深淺因人而異；深讀則在求如何研讀，進之理解人文精神的意脈與價值。錢穆教人讀《論語》指的是後者，以為有志之士深研之後，有助《論語》義理的闡揚。因之，錢氏教人讀《論語》篇章，首在兼讀注，次則不偏考據義理辭章。茲分述如下：

（一）要兼讀注

《論語》注，錢穆以為有三部書可讀：一是魏何晏《集解》；一是宋朱熹《集注》；一是清劉寶楠《正義》。三書之中，宜先讀朱注，再讀何、劉二家之說。何、劉之作，錢穆未加細說，其實三書之外，南北朝皇侃的《論語義疏》、宋邢昺的《論語疏》二書亦為影響歷代學者之作。

云及何晏《論語集解》，實際為孫邕、鄭衝、曹羲、荀顛、何晏五人共同完成。所匯乃三國孔安國、包咸、馬融、鄭玄、陳羣、王肅、周生烈諸家之說，保留《論語》古本風貌，是《論語》最早的集注本。

皇侃《論語義疏》，是對何晏《論語集解》所作的注解。由於其時玄學盛行，加之皇侃本即玄學家，是以《義疏》攙雜不少玄學內容，以玄學較深奧眇遠，故

¹¹ 錢穆《孔子與論語》〈序言〉頁6。

¹² 錢穆《論語新解》再版序，頁1。

錢穆未主張深讀，是以不取，然是書「博極羣書，補諸書之未至，為後學所宗」，仍有極佳的參考價值。

邢昺《論語疏》，是對何晏《論語集解》所作的疏證。其書「剪皇氏之枝蔓，而稍傳以義理」，側重章句訓詁，復寓義理之學的特色，表見漢學轉折至宋學的徵象，影響超過《皇疏》。

朱熹《論語集注》，為朱熹畢生精力所作《四書》章句、集注之一。以朱子是宋理學集大成者，故藉注《四書》闡揚理學思想，所採則二程及其弟子之說，後隨理學之升為官學，所作又成封建科舉考試的教材。義理之外，朱子並注意文字訓詁及史實考訂，其亦採擷前人注釋成果，對《論語》研究頗具參考價值。

劉寶楠《論語正義》，乃針就何晏《論語集解》所作的注釋，是書充分吸取前人注釋的成果，對《集解》謬誤多所匡正。此外，本書亦採集不少清人注釋、考證《論語》的新素材，注重文字訓詁、史實考訂及闡述經義，在《論語》舊注中，所採資料非常充實。

五書中，錢穆以皇作、邢作較奧衍，未擷取亦未延伸，而以何、朱、劉之作，作為有志者深讀之作。三書中，朱注義理抒發，最為曉暢，是錢穆以朱注為尚，而以何、劉注為輔，並以為「普通讀論語，都要讀朱子注。若要深讀精讀，讀了朱注，最好能讀何晏所集的古注，然後再讀劉寶楠編撰的清儒注。不讀何劉兩家注，不知朱注錯誤處，亦將不知朱注之精善處。¹³」只以何、劉注凸顯朱注，使《論語》精義自然顯露，此是深讀《論語》的方法。

然朱注《論語》長處為何？一般學者蓋以其深明義理為言，錢穆則以為有三長處可說：一是簡明，古今注說《論語》之書多矣，即《四庫全書》、《續四庫全書》何止上百家，但以朱注簡要明白，最為所知；次則朱注深入淺出，淺讀可，深讀亦可，涵誦既久，越讀越入味；再以義理、考據、辭章三者皆優，雖宋人長於義理，然朱注於考據訓詁亦極精善，於《論語》的章法、句法、字法均體會探微，是諸注中，最能勝處。¹⁴

（二）要考據義理辭章三者不可偏廢

讀《論語》未可只在義理上打轉，其於考據、辭章二者，仍宜注意，不偏義理，又兼考據、辭章，於社會背景的認知、文章脈絡的理解，才不致空泛無據。此如：

（1）讀《論語》不可忽略考據之例：

1.子曰：「人而無信，不知其可也。大車無輓，小車無軌，其何以行之哉？」

此章載於〈為政第二〉，如不知車「輓」與車「軌」即無法取譬，亦無法與「信」字相連，這就須要考據名物的工夫。

朱注：「輓，五兮反。軌，音月。大車，調平地任載之車。輓，輦端橫木，縛輓以為牛者。小車，調田車、兵車、乘車軌，輦端上曲，鉤衡以駕馬者。車無

¹³ 錢穆《孔子與論語》頁 2-3。

¹⁴ 同上，頁 14。

此二者，則不可以行。¹⁵」朱注是清楚，但只是字面義，於名物之說，或稍缺微，劉寶楠《論語正義》所引注疏則較明晰。依《正義》所舉，大車駕牛，小車駕馬。輶端橫木謂之「衡」。衡即橫，大車謂之「鬲」，輶端橫木以縛輶，用以解輶之制，此包咸以為「輶」即「鬲」之謂。鄭玄注則謂：「輶穿輶端著之，輶因輶端著之，車待輶輶而行。」¹⁶包說與鄭注是有不同，但可並存，分別言之，則大車之鬲以駕馬，小車之衡以駕馬，二者皆橫木上的木銷，無此木銷，車馬皆不能行，由此引喻，知人的無信，亦猶車之無輶輶，誠不知何以行。以上借包鄭引注，確可使朱注更顯明白。

2.子曰：「禘自既灌而往者，吾不欲觀之矣。」或問禘之說。子曰：「不知也。知其說者之於天下也，其如示諸斯乎！」指其掌。

此章載於〈八佾第三〉，錢穆以為這兩章，孔子問及禘禮，那是有關制度方面的事。「禘」究是個什麼禮？「灌」是此禮中如何一個項目？為何孔子看禘禮到灌以下便不願再看？那必有一番道理。孔子弟子們，正因不明白孔子心中這一番道理的；所以緊接有下一章，有人問孔子關於禘的說法。但孔子閃開不肯說，說我也不知呀！下面又接著說知道了這番道理治天下便像運諸掌。¹⁷

朱注引趙伯循之說，謂：「禘，王者之大祭也。王者既立始祖之廟，又推始祖所自出之帝，祀之於始祖之廟，而以始祖配之也。¹⁸」成王以周公有大勳功，賜魯重祭，故得禘於周公之廟，如〈祭統〉所載：「昔者周公旦有勳勞於天下，周公既沒，成王、康王追念周公之所以勳勞者，而欲尊魯，故賜之重祭。外祭則郊社是也，內祭則大嘗禘是也。夫大嘗祭，升歌〈清廟〉，下而管〈象〉，朱干玉戚，以舞〈大武〉，八佾以舞〈大夏〉。此天子之樂也，康周公，故以賜魯也。」又〈明堂位〉云：「季夏六月，以禘禮祀周公於太廟，鬱尊用黃目灌用玉瓚大圭。」所謂「黃目」者，〈郊特牲〉云：「黃目，鬱氣之上尊也。」鄭注：「黃目，黃彝也。周所造，於諸侯為上也。」《正義》云：「〈明堂位〉：『灌尊，夏后氏以雞彝，殷以斝，周以黃目』。天子則黃彝之上，有雞彝、斝彝。諸侯但有黃彝，故曰於諸侯之上也。」乃知尊魯且敬周公，是行禘禮，此禘禮等同天子之禮，蓋以顯稱之義。今魯禘之灌雖用黃彝，卻不備前代之器，基本上仍不出諸侯禮，在禮上已有所失，而灌者，在用郁鬯之酒灌地以降神，須出之以誠，魯國的君臣，當此之時，誠意不足又寢以懈怠，非禮之行昭昭明顯，是為失禮中的失禮，所以孔子不欲觀而發此歎。

以上是禘禮的考據，不似大車小車輶和輶的簡單。對於這樣的問題，有許多不同的說法，如果不從考據去尋求，問題怕不容易解決。錢穆以為考據的工夫是煩人的，但意見不過四、五種，只要肯細心耐心把這四、五種異同的說法平心研討，自然可明白大概，以是如錢穆所說「壞是壞在我們先有一存心，說這些是考

¹⁵ 朱熹《四書章句·論語集注》頁 17。山東，齊魯書社，1996。

¹⁶ 劉寶楠《論語正義》頁 69。

¹⁷ 錢穆《孔子與論語》頁 4。

¹⁸ 朱熹《四書章句·論語集注》頁 23。

據，和義理不相關。其實這兩章的考據不明，則義理終亦無法明。¹⁹」這說法值得有識之士的深思。

(2) 讀《論語》不可忽略辭章之例：

1.子曰：「晏平仲善與人交，久而敬之。」

此章載於〈公冶長第五〉，指的春秋時候的晏嬰善於和別人交友，彼此相處久了，仍能對人敬意不衰；另一說法則是別人對他更是尊敬。二種意思，不同的說法，錢穆以為問題發生在「之」字上²⁰。「之」是指稱詞，因此這「之」字指的晏子敬人呢？還是人敬晏子？依字面義，是晏子敬人還是人敬晏子，古注與朱注就有明顯差別。鄭玄注：「敬故，不慢舊也，晏平仲久而敬之。」²¹據鄭說，久是久故的意思。在位的君子不棄舊友，影響所及，百姓即不刻薄，所以稱晏嬰為「善交」；鄭說所持為晏嬰之敬人，皇侃則作「久而人敬之」，疏云「凡人交易絕，而平仲交久而人愈敬之也。」²²皇說所持為人之敬晏嬰，劉寶楠則尊鄭說，謂：「實則當從鄭本無『人』字，解為平仲敬人。」²³這裏有一問題，即鄭注皇疏各有所見。鄭玄不多一「人」字，皇侃則多一「人」字，多一人字，少一人字，就成「人敬晏子」與「晏子敬人」，意思便有出入，在語法上，便不是義理的問題，而是辭章的問題。

以句法說，這「之」究竟指的是晏嬰還是其他的人，從上下句式看，「之」字指的當是晏子。到底是多一人字對，還是少一人字對，朱子對這章的詮釋就很特別，並沒有提及是否要增減「人」，只引程子的話說：「人交久則敬衰，久而能敬，所以為善。」巧妙地把「之」字引去不談。錢穆則從校勘處提出意見，說：「皇侃本在其他處也多與相傳《論語》有不同字句，而頗多不可信，則此處多一人字，也不值得過信。至於其他本多一人字的還多，但多承襲皇本，更就無足輕重。因多一人字始見是人敬晏子；則少一人字，自當解作晏子敬人。而多一人字之本又不值信據，則此問題也自然解決了。」²⁴就這樣的說法，錢穆則有一說：「此之字有兩解：一，人敬晏子。故一本作久而人敬之，謂是善交之驗。然人敬晏子，當因晏子之賢，不當謂晏子之善交。二、指晏子敬人。交友久則敬意衰，晏子於人，雖久而敬愛如斯。此孔子稱道晏子之德。」²⁵於是作一結論：「孔門論人當重其德之內蘊，尤過於其功效之外見。如前子產章可見。今從二解。」²⁶由晏子敬人與人敬晏子，二者是有轉折，如不以增字為說，則從文辭句式看，古注之說，是言之成理。

2.子見南子，子路不說，夫子矢之曰：「予所否者，天厭之，天厭之。」

此章載於〈雍也第六〉，南子是春秋衛靈公的夫人，傳聞其有淫行。《史記·

¹⁹ 錢穆《孔子與論語》頁4。

²⁰ 同上，頁5。

²¹ 劉寶楠《論語正義》頁189。

²² 同上。

²³ 同上。

²⁴ 錢穆《孔子與論語》頁5。

²⁵ 錢穆《論語新解》頁125。

²⁶ 同上。

世家》則載云：「孔子自蒲反乎衛。靈公夫人有南子者，使人謂孔子曰：『四方之君子，辱欲與寡君為兄弟者，必見寡小君。寡小君欲見。』孔子辭謝，不得已，而見之。夫人在絺帷中。孔子入門北面稽首夫人自帷中再拜，環佩玉聲璆然。孔子曰：『吾鄉為弗見，見之禮答焉。』」這段文章看來，孔子見南子，南子對待孔子是守禮規矩的，並不像傳說的行為失當，而子路對孔子的態度就表現得更激烈，孔子也指天發誓，說心裏沒有特別意思，似乎是一矛盾的情節。

這裏，關鍵字在「矢」與「否」二字。矢有解為「發誓」，亦有解為「陳述」。如蔡謨即解矢為「陳」，云：「矢，陳也。夫子為子路矢陳天命，非誓也。」²⁷蔡氏之意，在孔子所陳，若不為所用，天將厭塞此道。而「否」之說，可解為「不」或否極泰來的「否」之意。如王弼即持後者之說，云：「否泰有命，我之所屈，不用於世者，乃天命厭之，言非人事所免也」²⁸否泰之說，為連接天命之義；此蔡、王之見。朱子則以簡易的「誓」與「不」解「矢」與「否」，云：「矢，誓也」，「否」，不合於道也。只就誓說，朱子語簡而肯定，而何以如此肯定，因下文是古人常用的誓辭，如朱注所說：「所，誓辭也。如云所不與崔、慶者之類。」²⁹可見朱子也用了考據工夫。朱子根據這一判斷，底下「予所否者，天厭之，天厭之」三句，解作「如我的行為不合於禮，不順正道而行，天將厭棄我。」於是連接「在我有可見之禮，則彼之不善，我何與焉？然此豈子路所能測哉？」³⁰這一解法，上下一致，較蔡、王之說有過之，對子路的「不說」之語也能會通。此外，錢穆亦舉陽貨之例，云：「如陽貨欲見孔子，孔子初不欲見，及其饋蒸豚，亦不得不往而謝之。」故結語云：「然何不以此詳告子路，而為此誓辭？禮，在其國不非其大夫，況於小君？若詳告，則言必及南子，故孔子不直答而又為之誓。其實則是婉轉其辭使子路思而自得之。」³¹婉轉其辭，不亦章句間接的運用。

(3) 讀《論語》不可忽略義理之例：

1. 子貢曰：「我不欲人之加諸我也，吾亦欲無加諸人。」子曰：「賜也！非爾所及也。」

此章載於〈公冶長第五〉，孔穎達注：「言不能止人使不加非義於己。」³²此注稍簡，程瑤田《論學小記進德篇》云：「仁者，人之德也；恕者，行仁之方也。堯、舜之仁，終身恕焉而已矣。勉然之恕，學者之行仁也；能恕則仁矣。不以勉然者為恕，自然者為仁，生分別也。子貢曰：『我不欲人之加諸我也吾亦無欲加諸人。』此恕之說也。自以為及將止而不進焉，故夫子以『非爾所及也』警之。」³³程氏是乾嘉學者，其以名物考證為尚，《論學小記》則甚能抒發理義。程氏說如此，今看朱子之注，謂：「子貢言，我所不欲人加於我之事，我亦不欲以此加之於人。此仁者之事不待勉強，故夫子以為非子貢所及。」又引程子說謂：「『我

²⁷ 劉寶楠《論語正義》引，頁 246。

²⁸ 同上。

²⁹ 朱熹《四書章句·論語集注》頁 59。

³⁰ 同上。

³¹ 錢穆《孔子與論語》頁 163。

³² 劉寶楠《論語正義》引，頁 182。

³³ 劉寶楠《論語正義》引，頁 183。

不欲人之加諸我，吾亦欲無加諸人』，仁也。『施諸己而不願，亦勿施於人』，恕也。恕則子貢或能勉之，仁則非所及矣。」又自注云：「愚為『無』者，自然而然；『勿』者，禁止之謂，此所以為仁、恕之別。³⁴」這裏，朱子用了「無」、「勿」二字，雖皆否定辭，其實仍有差別，「無」在強調自然而然，「勿」卻是禁止之辭；章節之意明言欲無加諸人，所重在「欲」字，人有欲即非自然而然，於是回到「無」字，當即非自然而然的「無」，而是亦欲不加諸人的「無」，因此，仁、恕應合而說之，程朱把仁恕分說，在理說上站不住腳，而回應程瑤田「能恕則仁」的說法，實較可靠，亦知乾嘉學者，在《論語》章節的解析上，仍有過人之處。

2.子曰：「飯疏食，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。不義而富且貴，於我如浮雲。」

此章載於〈述而第七〉，錢穆常誦此章，認為大有詩章，可當作一首散文詩讀。³⁵再以此章深富詩意，尤其末尾「不義而富且貴，於我如浮雲」十一字，那「於我如浮雲」的「如浮雲」，在飄盪中更是畫意十足，如去此三字，則情思的迴流就無法蕩魄有味。但蕩魄是蕩魄，仍要研尋其義理，如只在文字上打轉，恐亦無法抒其理義。

劉寶楠解這段文字謂：「不義而富且貴者，謂不以其道得富貴也。浮雲者，《說文》：『浮，汎也。雲，山川氣也。』孟子謂：『行一不義，殺一不辜，而得天下，孔子不為。』故孔子自言不義之富貴，視之如浮雲然，明無所動於心。³⁶」舉《說文》作詮釋，這是一解。若朱子則謂：「聖人之心，渾然天理，雖處困極，而樂亦無不在焉。其視不義之富貴，如浮雲之無有，漠然無所動於其中也。」二者相較，在義理層面上，朱子較劉說能深入其境。

就這十一字的文句說，如從義理處求，則「不義而」三字連結便顯得緊湊有力。譬素富貴行乎富貴，富貴並非要不得，正如孔子所說：「富與貴，是人之所欲也；不以其道得之，不處也。」不以其道，嚴格說來，仍是不義而富且貴，而所謂不義的富貴，是因行了不義才富貴，基本上就是不義。倘若我無不義之行，那不義而富貴的事豈會到我身上來，如此，即同於天上的浮雲，和我必不相干，我云何不樂。再以此中之樂，乃別無所求，以其無所求，樂即在其中。如王船山所說：「天不我違，而何不適？物皆我備，而何不遂？心之自得，而何自逆吾心？道之不遠，而何所疑於道？誠樂矣。若夫富貴，則以義為取舍矣。使不義而富且貴，如太虛之中忽而有浮雲焉，非太虛之所有，而必不終有也，其於我何哉？³⁷」心之自得，無有不順，樂即在胸，此義理之境，固不必以考據考量。

總合說來，讀《論語》除要瞭解各章各節意義，要緊的更要循考據、訓詁、文理、辭章各方面仔細推求，不忽略其中一字一句，最後回到身心作真實的踐履，這就是讀《論語》的要訣，也是浸入儒家殿堂之鎖鑰。

³⁴朱熹《四書章句·論語集注》頁10。

³⁵錢穆《孔子與論語》頁11。

³⁶劉寶楠《論語正義》頁267。

³⁷王夫之《四書訓義》頁496-497。《船山全書》第七冊。

四、讀論語而知孔學

錢穆以為讀《論語》，當讀朱注；朱注而外，當求會通，會通之道，則在志於道，據於德，依於仁，游於藝，而志道、據德、依仁、游藝，合而言之，即成人之教，亦即完成人格教化的學習歷程。

〈述而第七〉載子曰：「志於道，據於德，依於仁，游於藝。」朱子注：「此章言人之為學當如是也。蓋學莫先於立志，志道則心存於正而不他。據德則道得於心而不失。依仁則德性常用而物欲不行。游藝則小物不遺而動息有養。學者於此，有以不失其先後之序，輕重之倫焉，則本末兼該，內外交養，日用之間，無少閒隙，再涵泳從容，忽不知其入於聖賢之域矣。³⁸」由「志據依游」而「道德仁藝」四者，其實已涵括孔學的全體，朱子解此，是依順序說，但從學的次序看，似應逆轉由末談起，因有藝有仁，學才有順，學之有順，尋道德以行，人格次序即能臻於美好。茲分述如下：

（一）游於藝之學

孔門之學，首重技藝時務，雖讀書博古，然有一技一藝，即得謀生之術，謀生之術既得，生活無慮，因術入道，即無後顧之憂。此例如

1.大宰問於子貢曰：「夫子聖者與？何其多能也！」子貢曰：「固天縱之將聖，又多能也。」子聞之，曰：「大宰知我乎？吾少也賤，故多能鄙事。君子多乎哉，不多也。」牢曰：「子云：『吾不試，故藝。』」

此章載於〈子罕第九〉。文中有以「牢」稱者，牢，為孔子弟子，姓琴，名子開，一字子張。至如此章所云，即《禮記·王制》「春夏學詩樂，秋冬學書禮。」。又如《禮記·內則》所載：「六年教之數與方名，七年男女不同席，八年始教之讓，九年教之數目，十年學書記，十三年學樂，誦書舞勺，十五年，成童舞象，二十始學禮，舞大夏。」云云，雖是為學的進階，其實是循序漸進學其藝能，如今之通識教育課程的設計，是有助通才者的學習。進一步說，如今之技職教育所開設學門，如汽車修護、資訊設計，美容、護理、餐飲、觀光等科目，亦皆「藝」能的表現，對職場需求的類別說，此「藝」是利多於弊，以是如昔之孔子有許多藝能，在今之社會，憑一技之長，即可安家糊口，當不至栖皇而困於陳蔡。

2.子曰：「三年學，不至於穀，不易得也。」

此章載於〈泰伯第八〉。穀，指的俸祿。至，朱子云：「至，疑作志。³⁹」如孔子所說，經過三年努力地學習，而[心不在做官求俸祿的，這種人不容易找到。然則學以求祿，亦為習藝之學，如人無祿以養身，則道德理想恐束諸高閣，古如此，今亦然，即或束脩之薄物，在相互饋贈下依然可行，則孔子以為穀之祿仍不失滿足生活的條件，故不排斥此等志穀謀業者以為其人不得為學，畢竟安貧樂道在己可行，要人人皆行，事實必不可能。如妻飢子寒，而仍申言理想志趣，既使己能踽踽於世，而妻兒寒涼悲淒，亦不為世所容，所謂「飢寒交迫難度日」，與其日難度，不若有一技之長，三餐先糊口，後而談理想，先後有序，不亦美善，

³⁸朱熹《四書章句·論語集注》頁 63。

³⁹同上，頁 78。

否則生存空間受擠壓，要口沫橫飛講未來，落人笑柄仍是不宜是而志穀謀食非為無當。

（二）依於仁之學

孔子之學為人，學為人，乃心中有仁，愛己亦愛人，知人與人相處之況，即是最大的和樂。故如：

1.子曰：「弟子入則孝，出則弟，謹而信汎愛眾，而親仁，行有餘力，則以學文。」

此章載於〈學而第一〉。孝弟、謹信、愛人，皆行人之道，亦學人之道學人之道，看似平常，如規矩行事，卻是不易。《大戴禮·保傳》云：「古者年八歲而出就外舍，學小藝焉。束髮而就大學，學大藝焉。」言自幼至青少年，皆就師長學藝，此藝亦涵做人的道理。此〈保傳〉又云：「故孩提，三公三少固明孝仁禮義，以導習之也。逐去邪人，不使見惡行，於是比選天下端士、閑博有道術者以輔翼之，使之與太子居處出入，教太子乃目見正事，聞正言行正道，左視右視，前後皆正人。夫習與正人居，不能不正也，猶生長於楚，不能不楚言也。」當若劉寶楠所言：「言教太子當孩提時宜近正人，即此教弟子親仁之意也。⁴⁰」以是知「親仁」非隨處可親，在於有所教之謂。亦知入孝出弟，皆在躬行實踐，必有師友之教，後輩之學，其學方有得，其行方有立，如學行皆得，進之以學文，文必精進，亦非徒記誦辭章而已。

2.子曰：「君子不重則不威，學則不固。主忠信，無友不如己者。過，則勿憚改。」

此章載於〈學而第一〉。所求乃君子之道，亦為君子之德，故凡事皆須用心，不可馬虎行事，此方足以為君子。至於何以為君子，錢穆以「此章亦主學為人之道而言⁴¹」概括，倒是王船山所敘較能彰顯且補充此義，所謂：「乃君子所學者，皆以見之言行，被之民物者也，而道散於萬事，各有其理而或不相貫通，必有主焉。道可變，而所主者不變。貞之己，加之民，應之於事，皆此主以為眾善之統宗，則必求之於吾心焉。心有其可盡，而有所不盡則雖為其事，而無以成一事之始終；心有其至實，而或不以實，則雖可見功，而非為功於身世之實效。故君子所學所行者，極用其心，以窮理而求合於理，必因其誠，以循物而無違於物。無所往而不本此心之德，以御萬行之殊差，此尤君子立本之大要，必以忠信為主也，所為本之心以制事也。⁴²」本之心以治事，而以忠信為主，此即依仁以行仁，依仁行仁，其必為君子者無疑。

（三）據於德之學

錢穆云：「游藝依仁，乃古今言學之通誼。」而「據德志道，乃孔門論學之淵旨。⁴³」淵旨者，即孔學要義之所在。此要義所在，即以〈學而第一〉即涵概之。

1.子曰：「學而時習之，不亦說乎？有朋自遠方來，不亦樂乎？人不知而不慍，不亦君子乎！」

⁴⁰劉寶楠《論語正義》頁19。

⁴¹錢穆《孔子與論語》頁75。

⁴²王夫之《四書訓義》卷五，頁160，《船山全書》第七冊。

⁴³錢穆《孔子與論語》頁76。

此章載於〈學而第一〉，依義理層面說，「學而時習」，即依仁游藝之學，乃君子者，終身於學而不自己，內而信諸心，外而徵諸行，於未知者求其覺，於未能者求其效，因覺而涵泳日進，因效而服習日熟，與時俱進，則天下之理，隨所遇而渙然無疑；日用之事，隨所為而適然皆順，於是學益廣而業益博，其悅莫非有得之悅！再以天下之未學者，聞其道而生興起之心，相就以學，彼此切磋琢磨，互為砥礪，斯不亦悠然相感於道義之中，其欣暢和豫之情，又豈言語文字能形容。且樂由悅而得，若己能守性情之正，卻不隨外物以遷流，不亦卓然獨立於流俗之表，既獨立流俗，則人不知亦何所慍，不為所慍，而志操以正，其品自成，其行自得，則其為君子不亦可乎！

然則悅樂在乎其心，如心豫然自得，則外在情境豈能干擾，人之不知我，我亦不必與之計較，所樂在己不在人，則又何憂何慍！此如朱子所言：「及人而樂者順而易，不知而不慍者逆而難，故惟成德者能之。」⁴⁴則此言語，即為游藝依仁而深入於據德之境的最佳註腳。

（四）志於道之學

學必有其標的，亦有其對象。如游藝之學，在事與物為對象；依仁之學，在以人與事為對象；據德之學，在以一己心性內德為學之對象；綜述此學與對象，又在志道之學。志道之學，乃兼通括越以上三學，求物與事與人與己心性之德的會通合一，融凝成體而為對象，就是為所謂的「道」。所以志道之學，實際即以會通合一為對象，會通合一之至，乃達以天為對象的至高之境，亦就是孔學所以高極而不可驟企之處。⁴⁵再以例言：

1.子曰：「可與共學，未可適道也。可與適道，未可與立。可與立，未可與權。」

此章載於〈子罕第九〉，所謂「共學」，在不津津於俗學，亦不投身於異端，順先王詩書禮樂而服習，是即共學之士。而此諸士，學以服躬且思見諸行事，即可與之適道，言有物，行有恆，立乎不易之方而不為物欲所亂，乃所謂之道。是道者，非在遠，而在近，順其自然，無有違背，道即在身，若其權者，則在使事理各得其宜而無執一之偏，斯乃有以立，此立必如有子所言：「本立而道生，孝弟者，其為仁之本與⁴⁶？」孝弟是做人的根本，由孝弟的根本而愛父母親兄弟，進之包容庶物而盡誠盡道，此即謂之君子，亦為「游藝依仁據德三者之外，別有志道之一目⁴⁷」。

2.衛公孫朝問貢曰：「仲尼焉學？」子貢曰：「文武之道，未墜於地，在人。賢者識其大者，不賢者識其小者，莫不有文武之道焉。夫子焉不學，而亦何常師之有？」

此章載於〈子張第十九〉，略以衛之公孫朝以夫子博綜物理，參酌古今，而懷疑夫子有受到特別的傳授，問子貢夫子從學習而能如此高明，子貢回答所承來自文王武王的道藝，此道藝因天道，修人紀，夫子冥然以合，乃設制度文章，宰

⁴⁴朱熹《四書章句·論語集注》頁1。

⁴⁵錢穆《孔子與論語》頁82。

⁴⁶《論語》〈學而第一〉

⁴⁷錢穆《孔子與論語》頁83。

萬物以役羣動，而道以之備。

《中庸》云：「仲尼祖述堯舜，憲章文武。」憲，法也。章，明也。大道之傳由堯舜，遞至周朝，制禮作樂，於是大備。乃知文武之道在禮樂的教化，此禮樂教化，當如《禮記·樂記》所云：「先王之制禮樂也，非以極口腹耳目之欲，將以教民平好惡，而反人道之正也。」教民知所好惡而返人道之正，此即孔門教人之道。

然則「道」之意涵頗多，欲一一臚列，恐費周章，簡言之，夫子所謂的道，即人人當由之路，此道雖為博文約禮，但必由此而進，道之途才能有所豁顯，蓋必如此，乃知有據德之學。「知據德之學，則使學者一一就其所學而反之於己之心性，而得見學之會通，會通之極，而有見於其大全之一體焉。⁴⁸」由此推之，則據德之學貴在反躬於己，而志道之學貴在能思能行，據德志道之學會通合一，修己及人，終則勻為一貫，此孔門之學，乃思過半矣。

五、孔子思想與儒家人文精神價值

錢穆寫孔子寫儒家，不單純為反求諸己的內省，重要在如何將儒家思想與中國文化及世界前途作一連結。換言之，即是內聖之教外，一定要推外王的工夫，無外王，則內聖只能是修己，要使天下的人皆通達竟是不易。以是內聖、外王，由己及人，是孔子的理想，也是儒家終極的善境。至於此善境，不論其為內聖為外王，都不離於人，而此人者，除深具價值外，其在人間世，即有其映現的表徵，此表徵規約言之，又是羣己的合同，政治的條貫，教育的無別等等。茲分述如下：

（一）人的價值說

錢穆以為理解孔子思想，不僅要衡定其在歷史得地位，重要的在於指引現代的意義。以儒家基本的意義說，孔子的教義，基本仍從人類歷史文化傳統中提出，上自堯舜，下至文王周公，都是實人實事，所以儒家立基所在，乃是教人如何在人羣社會中做人，並教人如何在人生羣相的分別中，做一真正的人，譬男與女，老與少，乃至知識、職業、家屬、國家民族等等，都期待人倫的合宜，就是「各人各一樣，但同時又是大家都一樣。⁴⁹」的意思，這因沒有「人」的架構，那麼一切都免談⁵⁰。

儒家原本孔子，儒學亦本中國文化孕育而茁長，所以孔子思想就是儒家思想的主幹，孟子直稱孔子為「集大成」，是有其因的。是而「集大成」，就是人文思潮的總集；可以說，孔子思想既代表儒家的源頭，同時也是人文思潮的主流。因此，孔子的思想尋根究底，必是人文的本位以及人文的中心，孔子只就這本位、中心，來論人事、來求人文的實際，換言之，孔子的人文觀點無不從天地大自然來，也必在此天地自然中孔子人文思想才能實現。所以由人可見天，由人生乃可

⁴⁸錢穆《孔子與論語》頁 89。

⁴⁹同上，頁 194。

⁵⁰如《論語·八佾》所云：「子曰：人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何。」禮樂的架構也在於人，無人的尊嚴，禮樂亦無意義。

見自然，但孔子的思想並不妨礙人生的範疇，也不違反天地與自然，是順著人生範疇與天地自然去追尋或深求；換個角度說，是找到一個人生觀點和一個人間理想，然後再回頭來對人文實際作一領導。由是知，孔子的思想自始至終都不曾脫離人生，是「先向遠處繞大迂迴，然後以此等迂迴回頭來安放在實際人文本位之上。⁵¹」由大處遠處迂迴，再安放在人文之本位，就是孔子思想最大的特出處⁵²。

（二）羣己的合一

孔子思想雖有其建構，但不曾破棄在他之前人類社會所曾有的宗教觀念和宗教信仰，所謂「圓通合一，無對立，無分歧」，其實就是孔子思想的終極願景。這個願景，在宗教上，是天人合一，相融相貫，既不尊天以抑人，也不倚人以制天；在哲學上，是心物合一，融為一體，不尊心也不蔑物，不崇物也不賤心。至於在現實的人生中，孔子的思想，不僅求羣己的相合，也求羣己的互融，每一個小我，皆為大我的核心；每一個大我，又為小我的外圍；沒有外圍就無法樹立中心，沒有中心就無法預見外圍，羣與己只見其一體，不見其對立。⁵³總之，孔子思想是就人論人，就事論事，非常平常，又非常切實，就普通的任一個人，推而到所有的人；就普通的每一件事，推而到所有的任何事，非常平常，卻又極高遠；非常和易又非常圓通；既可從任何一人一事推向於大羣，也可由任何一人一事推向於宇宙天地；甚至推向於任何時空任何境界⁵⁴。

（三）政教的統攝

論及政治，當然以人為本，主體又在羣己的諧合。然而要由己推之於羣，或由任何之境推於一切之境，都在實行，沒有實行，就沒有辦法如實行道，行道的終點又在於政治。但政治非人人或時時可得，基點便在由小及大，由近及遠，而這小而近的端點，不若由家做起，而在家的孝弟之道，卻是人人可為、時時可行。如果人人在家，行其孝弟，使父慈子孝，兄友弟恭，一片和樂，那麼家自可為政。為子女者，在家盡其孝弟，行的就是一家之政，推廣出去，修身齊家治國天下，就是這孝心的一貫暢遂。人人都具這一片孝心及一片仁愛的心，那麼修身齊家治國平天下，不就是這仁愛的孝心表達，而政治的臻至善道，此不就是「『孝乎惟孝，友於兄弟。』施於有政是亦為政」之理。

進一層說，儒家思想所期即在政治和教育彼此相尋相依。教育理念佳，政治必清明；政治上軌道，教育必完善。但教育不僅教自己教家人，它的目標必是所有的人。故孔子的思想乃是以人類全體為其教育目標，此目標無國別、無種族別、無男女老少、貴賤貧富、智愚敏鈍、種種人生間的自然別與人為別，綜述言之，即是「有教無類」。之外，又不論時間別，其為極尊傳統，亦重開新，在人類社會的種種差別中，都直指人心以為教，直指人心的全體，即兼顧感情理智意志與

⁵¹ 錢穆《孔子與論語》頁 210。

⁵² 如程顥語錄所說：「仁者，渾然與物同體。」《二程遺書卷二上》

⁵³ 錢穆《孔子與論語》，頁 209。

⁵⁴ 如《論語·憲問》：「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。』」不怨天尤人，下學而上達，毋寧是時空與境界的開拓。

人心的種種功能與活動，在這種種功能與活動中，又必本人心之同然以為教，如前述的教父以慈，教子以孝，教為人下者忠其上，教在人上者敬其下，如此，一以貫之，而達忠恕之至情至善，其無彼無我，易地皆然。以是談修齊治平，孔子的胸襟與理想，當非是個人的而是全體的，是期望在大羣通涵容一切個人，在一切個人相互得結合中團聚成為各種羣體；所求則在羣體人類的性情上開出理智，在羣體人類的理智中完成性情。故其理念乃由家達於國，由國達於全民族、全天下進之完成一世界人類的大羣，使之相安相樂，無往而不各得其所，「老者安之，朋友信之，少者懷之。」即是在這一理念下展開。而此老者、朋友、少者的安之信之懷之，其皆自人文之本位著眼，此人文本位由大羣人以至各個人，而由各個人以至大羣人，其莫不本於一心，以相通合一。而此人心如合培育其源則從人人易知易能者開始，向於天道與性難窮難盡處趨赴，最後求其當下各自圓滿的歸宿。⁵⁵

政治教育外，孔子亦有其宗教觀，然孔子的思想並非純宗教的色采，是在潛沉思想中，具備深厚的宗教精神，此宗教精神，雖亦天命神君的觀念，但並非神佛極樂無終始的天，而是人文理境的天，這天與人文理境彼此相關聯，以其彼此相關聯，故在儒家系統言，即非崇拜信仰或人格神化的天，而是一德化淳然的天，此如《詩經·文王》所載：「維天之命，於穆不已，於天不（丕）顯，文王之德之純。」又如《周易·繫辭下傳》所言：「天地之大德曰生。」孟子則更清楚謂：「盡其心者，知其性也，知其性則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。」是此天者，其德化義甚明，知此德化義，則於《論語·憲問》所言：子曰：『不怨天，不尤人，下學而上達，知我者其天乎！』此「下學上達」的天，朱子與王船山皆有解，在朱子則謂：「不得於天而不怨天，但知下學而自然上達，此但自言其反己自修，循序漸進耳，無以異於人而致其知也。然深味其語意，則見其中自有人不及知而天獨知之之妙。⁵⁶」於天之說，較言其普遍義；若船山則謂：「此聖人自言其合天之至德」，且謂：「雲行雨施，品部流行，下學之理也；自彊不息，下學之心也。萬物資始乃統天，上達之理，各正性命，保合太和，下學而上達之德也。⁵⁷」統合說來，對孔子德化之天的意涵即能更確切掌握。此天的觀念，推衍開來，仍是以人為主體的天，與宗教信仰的意願是有差別。換言之，孔子並未曾推衍出一套完整的宗教信仰，有的只是一向前的實際人生，然此人生非閉固而是開通，亦非緊鎖而是敞發，而與其他宗教如佛教、耶教、回教等和平相處，表現對諸大宗教的兼蓄與包容，則孔子終極之天於人文境界中更顯其豁達與寬闊。

人文理境之外，孔子思想亦是一科學的接受者，如《大學》格物窮理之說，《中庸》言盡物性之論，《易傳》開物成物之見，等等，皆正德利用厚生充分的展現，亦即在自然科學所能完成的種種事物上標示出人文目標，譬算數、天文、曆法、水利、建築、農業、音樂、醫藥，種種專門人才，都曾有偉大的成就，而

⁵⁵ 錢穆《孔子與論語》頁 224-225。

⁵⁶ 朱熹《四書章句·論語集注》頁 150。

⁵⁷ 王夫之《四書訓義》頁 810，《船山全書》第七冊。

幾乎絕大多數是崇奉孔子思想的儒家⁵⁸，乃知孔子思想於歷朝中發皇光大，但決非是反科學者流。

總之，在政治、教育與科學、宗教精神上，孔子皆立一境界，即此境人人可知可行，亦此境可為一起點，同時也可為一終點，不論其為知或行，或為起點、終點，孔子的信念始終一致，因此，即使政治、教育或宗教的行為展現，孔子可能受到來自多方層面的壓力，但他從不為此憂慮，這也就是何以孟子要稱孔子為「聖之時者」之理，以其在任何環境中，皆能自處其道安然自得之故。

六、結語

錢穆《孔子與論語》篇章甚多，如本論文〈篇章增補〉所述，計二十九篇，欲通篇皆論，或只能是概敘，於理必如所得，若自其旨趣概括，則於先生微言之義或能略知梗概，此殆本論文論述要義之所在。

然則要理解孔子，不讀《論語》，則無由知孔子；而欲知孔子，不讀古注古疏及前賢今作，則雖有所意會，當只能是零碎的感受，不能作通透的熟知。是以讀《論語》有全然無感者，有手舞足蹈者，所別即在零碎與通透，而先生之作，無疑在使讀者由零碎而通透，其為在暗夜中撐掌一盞明燈，是為必然。

再以學以成器。無學，器即不足成。其志道、據德、依仁、游藝，反向以上，由藝而道，又是學成的終始，乃知孔子教人，皆在循序以進，錢穆敘此篇章尤為盡致。且以儒家思想本在人文理境的抒發，所重在人，故不離政倫類教化，最後則以果敢從容表達宗教精神的宏闊意脈，是讀斯作，乃知孔子思想當非只存於古代，其已飛越時空成為今之世界潮流，此潮流正如錢穆所言：「在人類的性情中開出理智，在人類理智中完成性情。在人類之大羣體中涵容一切個人，在一切個人之相互結合中團具成為各種之羣體。由家達於國，以達於全民族、全天下，而完成一世界人類之大羣，使之相安相樂，無往而不各得其所。⁵⁹」然則使天下人相安相樂各得其所，即儒家用世的極致，亦孔子思想永久的理念，揆之今世，在紛紜動亂的人間世中，錢穆論述孔子之言，實深具指引的作用。

⁵⁸ 如《易》〈繫辭〉中的「象、類、器、數」等觀念，尤其是「制器尚象」的思想，恐怕是中國科學思想主要的濫觴之一。而如漢桓寬〈鹽鐵論〉、李冰父子的水利建設，乃至漢末華陀的醫術等等，其學的源頭皆緣自儒家。

⁵⁹ 錢穆《孔子與論語》頁 225。

參考文獻

- 宋·朱熹(1996)。《四書章句·論語集注》。山東：齊魯書社。
- 宋·朱熹(1986)。《朱子語類》。台北：中華書局。
- 清·劉寶楠(1990)。《論語正義》。台北：文史哲出版社。
- 清·王夫之(1996)。《四書訓義》、《船山全書·第七冊》。長沙：嶽麓出版社
- 錢穆(1925)。《論語要略》(國學小叢書)。上海：商務印書館。
- 錢穆(1929)。《周公》。上海：商務印書館。
- 錢穆(1926)。《孟子要略》。上海：大華書店。
- 錢穆(1948)。《孟子研究》。上海：開明書店。
- 錢穆(1963)。《孔子論語新編》。台北：商務印書館。
- 錢穆(1963)。《論語新解》上下冊。香港：新亞研究所。
- 錢穆(1974)。《孔子與論語》。台北：聯經出版公司。
- 錢穆(1975)。《孔子略傳〈論語〉新編》。台北：廣學社印書館。
- 韋政通(1989)。《中國思想史》。台北：水牛出版社。

Exploring the Implications of 《Qian Mu Analects of Confucius》

Chin-Fu Yang *

Abstract

A Prime Minister of Song Dynasty, called Zhao Pu, once said “Half of the book *The Analects of Confucius* can rule the world.” Although his words were a kind of exaggerating praise, if people can fully understand the contents of *The Analects of Confucius*, they can use them to manage their families and conducts, and apply them extensively to other areas, then, the book still possesses the nature of ruling a country and making it peaceful. Qian Mu had many of his writings elucidating the thinking of Confucius. The reasons for this were very simple. The thinking of Confucius, in the short run, could help manage people’s families and conducts, and, in the long run, could rule a country and make it peaceful. His thinking is regarded as a model thinking universally applicable at all times. When the thinking of Confucius is taken as a model thinking and is further explained, its wonderful contents and meanings are just like an uncarved jade being cut off from a rock, and would even more show its brightness and shining light. This is the motive and reason for writing *Confucius and The Analects of Confucius*. Nevertheless, Qian Mu asked readers not to necessarily explore the deepest part when reading *The Analects of Confucius*, but to start to comprehend the contents from the basic part. Therefore, “How to read *The Analects of Confucius*” shows the simple methods: one is the reading of “footnotes,” and the other is “not to rely on references, prose, principles.” From “footnotes,” readers can know the explanation of our ancestors; and from references and principles, readers can know the connection between contexts and the essence of Confucius’ thinking. When these two parts link to each other and are consistent, we can have thorough and in-depth understanding of the meaning of *The Analects of Confucius*. This is just meant by pursuit from the places nearby in a humble manner. As to the learning of *The Analects of Confucius*, despite the broad scope it covers, it is no more than the way of life, which is just a path. From the path, we can walk to a flat road, which is just what everybody pursues. But we do not pursue the flat road from the outside. As mentioned in *The Analects of Confucius*, “set heart on way,” “support by virtue,” “abide by benevolence,” and “swim in the art” are just the basic elements. To sum up in the end, from “arts’ back to “way,” we can know that “art” is technique, and “way”

* Professor, General Education Center, Mei-Ho University

is the origin. The so-called “recovery to its root” is just where the great meaning is. Therefore, “way” and “art” combine together, with “benevolence” and “virtue” being the beams. They step by step exchange and connect with each other, and then perfection can be reached. Above all, the main body of Confucian thinking is humanities; and the ultimate part of humanities is to make all the people in the world live peacefully and happily, and achieve what they want. People reading *The Analects of Confucius* should have such a concept: from cultivating oneself to making civilians peaceful, and from making civilians peaceful to making all the people in the world peaceful. Let the word “peace” refer not only to oneself, but also to all the groups, making everybody feel peaceful. In this way, the breadth of mind of this person is very broad and very surpassing! Such a broad and surpassing thinking has just been well covered in the book *Confucius and The Analects of Confucius*.

Keywords: Qian Mu, *The Analects of Confucius*, set heart on way, support by virtue, abide by benevolence, swim in the art

