

# 從「忠信」到「忠恕」——「子以四教：文行忠信」續探

汪治平\*

## 摘要

- 一、《論語》中孔子十分重視「忠信」，甚至可說孔子教學的核心就是「忠信」。
- 二、孔子之所以如此重視「忠信」，與時代風氣密切相關。
- 三、孔子從時代中來，卻又超越時代。孔學，簡單的講就是一個由「禮」到「仁」的發展過程。「忠信，禮之本也」，「忠信」是孔子屬於時代的部分；「忠恕」則是孔子超越時代的部分，這方面或許可以對應的說成：「忠恕，仁之本也」。
- 四、此一對應若成立，可見孔子的「仁」有兩個突出：〈1〉主體的突出，〈2〉他人意識的突出（心中常有對方）。
- 五、從「忠信」到「忠恕」並非以「忠恕」替換「忠信」，而是一個從「盡己」到「推己」的發展，從「己」本位向「人」本位的發展。只有如此，以關係為核心的社會才可能真正和諧。

關鍵字：忠信 忠恕

---

\*海軍官校教授

# From 「devotion of soul and truthfulness」 to 「devotion of soul, and reciprocity」 -- 「Confucius' four teachings」 Continues searches

Wang Zhiping\*

## Abstract

01. 《The Analects of Confucius (論語)》 values “devotion of soul, and truthfulness (忠信)” very much.
02. We can even say that values “devotion of soul, and truthfulness” is the core of Confucius’ teaching. The reason why Confucius put such weight on values “devotion of soul, and truthfulness” was related to the era.
03. Confucius came from his era, and yet went beyond his era. Confucianism as a whole is a course of development from “ceremonies (禮)” to “ceremonies”. “devotion of soul, and truthfulness” is the foundation of “ceremonies” is the part from Confucius’ time. And “devotion of soul, and RECIPROCITY (忠恕)” is the part that went beyond Confucius’ time. Correspondingly, “devotion of soul, and RECIPROCITY” is the foundation of “virtue (仁)”.
04. From this we could see that the “virtue” of Confucius highlights one’s own self on one hand, and highlights others on the other hand. It is a course of development from “oneself” to “the other”.
05. This is the only means to have real harmony in a society where everything is centered around relations.

**keywords :** devotion of soul    and truthfulness    devotion of soul and reciprocity

---

\*Navy public school professor

## 一、「德行時代」

《論語》重「忠信」，如：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」<sup>1</sup>。子曰：「十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好學也」<sup>2</sup>。子曰：「主忠信，徙義，崇德也」<sup>3</sup>。子曰：「言忠信，行篤敬，雖蠻貊之邦行矣；言不忠信，行不篤敬，雖州里行乎哉」<sup>4</sup>？這些還是「忠信」連言，如果分言或隱言那就更多了<sup>5</sup>。而在《論語》這些言忠言信的篇章中，有一章頗特別，那就是《論語·述而第七》的：

子以四教：文，行，忠，信。<sup>6</sup>

「四教」一詞，非常清楚的展現孔子在其教育體系與課程設計中超越常規的重視「忠信」之德！實則無論「忠」或「信」，都只是「行」的部分而已。既然如此，本章邏輯的說成「子以二教」亦無不可。因而除去將之解讀為超常重視外，很難合邏輯的說明孔子這種——將「忠」、「信」與「文」、「行」等高，讓局部與全體等大的觀點。無怪乎宋·楊簡看得扎眼，因而判定：「《論語》曰：子以四教：文，行，忠，信。此非孔子之言，亦非德行諸賢之言也。」兩卷後他又肯定的說：「子以四教：文，行，忠，信。此記者之辭耳，非孔子之言也」<sup>7</sup>。

雖然貌似不合邏輯，但若因此即判定該說「非孔子之言，亦非德行諸賢之言」，恐怕楊簡也過急論定。解讀古文獻，尤其邏輯或事實有疑處，應先盡量為之尋求合理解釋，直到無論如何也無法合理解讀之後，再轉而尋求證否之據。這樣的態度可能較理性客觀。所以在這

<sup>1</sup> 見：楊伯峻：《論語譯注·學而第一》 北京·中華書局，1980.12.二版，p.6；又見於楊伯峻：《論語·子罕第九》北京·中華書局，1980.12.二版，p.94，但只有下半段。

<sup>2</sup> 見：楊伯峻：《論語譯注·論語·公冶長第五》 北京·中華書局，1980.12.二版，p.53。

<sup>3</sup> 見：楊伯峻：《論語譯注·顏淵第十二》 北京·中華書局，1980.12.二版，p.127。

<sup>4</sup> 見：楊伯峻：《論語譯注·衛靈公第十五》 北京·中華書局，1980.12.二版，p.162。

<sup>5</sup> 如：〈學而第一〉的：「吾日三省吾身：為人謀而不忠乎？與朋友交而不信乎？」和：「道千乘之國：敬事而信，節用而愛人，使民以時。」「為人謀而不忠乎」和「與朋友交而不信乎」雖然分言，但強調的就是「忠信」；至於「敬事而信」的「敬事」其實也就是「忠」的另一種表述而已。這種表述與同樣是〈學而〉篇的「事君能致其身，與朋友交言而有信。雖曰未學，吾必謂之學矣」。差別只在前者站在「君」的立場言忠，此處站在「臣」的立場言忠。

至於單論「忠」或單論「信」處亦多，如：「臨之以莊則敬，孝慈則忠，舉善而教不能，則勸。」（《論語·為政第二》），「人而無信，不知其可也。大車無輓，小車無軌，其何以行之哉？」（《論語·為政第二》）。

<sup>6</sup> 見：楊伯峻：《論語譯注·述而第七》 北京·中華書局，1980.12.二版，p.73。

<sup>7</sup> 見：宋·楊簡：《慈湖遺書》卷九〈家記·三·論春秋禮樂〉 《叢書集成·續編·文學類》130冊，新文豐，1989.臺一版，p.262，上左。

宋·楊簡：《慈湖遺書》卷十一〈家記·五·論論語·下〉 《叢書集成·續編·文學類》130冊，新文豐，1989.臺一版，p.334，上。

又：「子以四教」章中「二教」化為「四教」其實有著嚴重的邏輯問題，不過有點奇怪的地方就是，《論語》如此眾多的注本中很少有人將之視為一個問題。關於這個問題，本人前有〈「子以四教：文行忠信」初探〉一文討論過，見：《海軍官校九十五年度通識教育學術論文集》，2006.10，pp.77~88。

個問題上恐須先問，孔子為何如此設計教學大綱？

吳龍輝指出，「孔門弟子普遍地把求學當作入仕干祿的途徑」<sup>8</sup>。雖然孔子確認君子應「謀道不謀食」<sup>9</sup>，雖然他也確有以道而非以祿為依歸的高足顏回<sup>10</sup>，但孔子也明白說過「三年學，不至於穀，不易得也」<sup>11</sup>。這個「不易得」恐怕是孔子有些失望之後的感歎<sup>12</sup>，然而這畢竟又是人性之常，「謀道不謀食」確實強求不得。而孔門弟子求學多以「學干祿」為目標<sup>13</sup>，這一點，已為孔子嫡傳弟子子夏一句「學而優則仕」明白概括出來<sup>14</sup>。

那麼為何學干祿就得超常強調「忠信」呢？《中庸》「凡為天下國家有九經」，其中「忠信重祿，所以勸士也」之說<sup>15</sup>，即點出問題的重點。「忠信」是春秋戰國之際貴族階級無上的品德要求，無論在上位的國君、卿大夫，還是在下位的士，理論上都必須俱備的高貴品德。這點，在「子路問成人」中清楚可見。《論語·憲問》「子路問成人」時，孔子分兩段回答。孔子先說了高標：

臧武仲之知，公綽之不欲，卞莊子之勇，冉求之藝，文之以禮樂。

能如此有才有德大概就可以算是「成人」了。可是再想想，現今有人能達到這個境地嗎？於是又說了一個低標：

今之成人者何必然？見利思義，見危授命，久要不忘平生之言，亦可以為成人矣。

16

「見利思義，見危授命」就是「忠」，「久要不忘平生之言」就是「信」。唯有既忠且信，才「可以託六尺之孤，可以寄百里之命」<sup>17</sup>——面對著唾手可得的潑天富貴，卻能夠抑制住幾乎是與

<sup>8</sup> 見：吳龍輝：《原始儒家考述》 中國社會科學院出版，1996年2月一版，p. 89。

<sup>9</sup> 見：楊伯峻：《論語譯注·衛靈公第十五》 北京·中華書局，1980.12.二版，p. 168。

<sup>10</sup> 孔子說「賢哉，回也！一簞食，一瓢飲，在陋巷。人不堪其憂，回也不改其樂。賢哉，回也！」（《論語·雍也第六》）、「回也，其心三月不違仁，其餘則日月至焉而已矣。」（《論語·雍也第六》）都指出了顏回「有道」的特點，而顏回所說的「仰之彌高，鑽之彌堅；瞻之在前，忽焉在後」、「欲罷不能」（《論語·子罕第九》）所追隨的也是孔子之道。此其所以當顏回先孔子而亡時，孔子會「哭之慟」，且向其他的學生說：「有慟乎？非夫人之為慟而誰為！」（《論語·先進第十一》）。

<sup>11</sup> 見：楊伯峻：《論語譯注·泰伯第八》 北京·中華書局，1980.12.二版，p. 82。

<sup>12</sup> 吳龍輝認為「孔門師徒間在行道理想上存在很大的距離。而尤令孔子失望的是，與孔子所提倡的殺身成仁、謀道不謀食的新君子人格相反，孔子弟子竟然做了很多損道謀食的行為。其最明顯的例子莫過於孔門中以政事著名的子路、冉求所做的幾件給李氏為虎作倀的事情了。」

說見：吳龍輝：《原始儒家考述》 中國社會科學院出版，1996年2月一版，p. 86。

<sup>13</sup> 「子張學干祿」見：楊伯峻：《論語譯注·為政第二》 北京·中華書局，1980.12.二版，p. 18。

<sup>14</sup> 見：楊伯峻：《論語譯注·子罕第十九》 北京·中華書局，1980.12.二版，p. 202。

<sup>15</sup> 見：宋·朱熹：《四書章句集釋·中庸·傳·第廿章》 北京·中華書局《新編諸子集成》本，1983.10.一版，p. 30。

<sup>16</sup> 上引兩段均見：楊伯峻：《論語譯注·憲問第十四》 北京·中華書局，1980.12.二版，p. 149。

<sup>17</sup> 見：楊伯峻：《論語譯注·泰伯第八》 北京·中華書局，1980.12.二版，p. 80。

生俱來的巨大貪婪衝動，作到「臨大節而不可奪」是多麼的艱辛<sup>18</sup>。因為困難，所以可貴。這種臣子，這種朋友正是每一高階既得利益者、每一為人友者對臣子、對朋友發自心底深處的期盼。

估計這一點正是「子以四教」特別突出「忠」、「信」的核心因素。根據近人研究，「忠信」為當時高級知識分子群體普遍認同，是士大夫從政必備的顯要品德<sup>19</sup>，雖然實際上多數人也未必能作到。但是當它成為一個世代人的共同願望時，以「忠信」為核心的德行就突顯了出來。陳來在考察了《左傳》、《國語》、《論語》等書的各種德行，包括「忠信」之後指出：「總的來看，信在春秋時代更多的是作為國家行為的準則。這與後來孔子側重於個人的德行，有所不同」<sup>20</sup>。其說有妥有不妥。指出「信」的政治層面義，極是；說孔子之「信」與春秋時代「作為國家行為的準則」的「信」不同，恐略有不妥。

當然，從文字的脈絡義看陳說是，但若從整個時代的脈絡義看，陳說有疑。如果持國者在一國之內、相互間都不講信用，那麼國與國之間又如何講信修睦？換言之，國君、卿、士大夫每個個體必須講信，恰恰是國與國之間能講信的前提。《論語》乃學生記錄的孔子教育札記，孔子的學生都在為出仕作準備，所以孔子教學當然特別重視充滿政治義的「忠信」。若從這個角度看，孔子教學所側重的「忠信」雖確為個人道德；但從時代要求上看，此信正是國家之信的基礎。因而就算如陳來所言，兩者有所不同，那也只是一體兩面之異而已。

同書，陳來認為春秋是中國文化內在特徵出現新因子的時代，以此為基點，德行獲得了肯定與重新建構的機會，使之成為這一時期人文精神的主調，因而春秋時期可說是個「德行的時代」<sup>21</sup>。陳來在他研究中指出：「在統計上，『忠』和『仁』被置於首位的次數最多」。雖然陳來同時也指出「也不能說出現次數多的德目，一定比出現次數少的德目重要。因為，首先我們所佔有的資料不一定能夠全面反映歷史的實際情形；其次，這種統計離開了具體的敘述和解釋，故難以代表實質性的說明」<sup>22</sup>。確實如此，但若同意中國歷史自來皆以政治為核心，就不難看見在春秋時代，「仁」與「信」的特殊意義及其重要性，何況在先秦古籍許多地方的「忠」、「信」義實可互換，或可「以偏概全」<sup>23</sup>，如：《國語·晉語》叔向雖然分說忠信，以

<sup>18</sup> 見：楊伯峻：《論語譯注·泰伯第八》 北京·中華書局，1980.12.二版，p.80。

<sup>19</sup> 詳說可參：魏健：《春秋時期忠信觀研究》 黑龍江大學·歷史學·碩士論文（2006.05）。羅海英：《郭店楚簡〈忠信之道〉研究》 山西大學·碩士論文，2006.6。

<sup>20</sup> 見：陳來：《古代思想文化的世界——春秋時代的宗教、倫理與社會思想》 北京三聯書店，2002年12月一版，p.277。

<sup>21</sup> 見：陳來：《古代思想文化的世界——春秋時代的宗教、倫理與社會思想》 北京三聯書店，2002年12月一版，p.269。

<sup>22</sup> 上引兩段見：陳來：《古代思想文化的世界——春秋時代的宗教、倫理與社會思想》 北京三聯書店，2002年12月一版，pp.269~270。

<sup>23</sup> 《大戴禮·小辨》中哀公「請學忠信之備」，孔子回以一大篇「忠有九知」，未有一言及「信」。對此一現象，黃君良認為「此處忠信連用或分立，大概都是一個籠統『誠信』的意思」。

見：漢·戴德/清·王昶珍/王文錦點校：《大戴禮記解詁》 北京·中華書局，1983.3.一版，p.207~208。  
黃君良：《〈忠信之道〉與戰國時期的忠信思潮》《管子學刊》2003年第3期，p.36〈注2〉。

為：「忠不可暴，信不可犯」，但接著又說「忠自中，而信自身」。〈韋昭注〉「忠自中」為「自中出也」，「信自身」為「身行信也」<sup>24</sup>。也就是信從內在發生之後，之所以能實踐之，乃其外顯的結果。很明顯，在此「忠」、「信」的體用關係明確，「忠」是「信」的根本，「信」是「忠」的實踐。而「信」在政治中的作用，今舉《左傳》記子服景伯一段說詞為例：

季康子欲伐邾，乃饗大夫以謀之。子服景伯曰：「小所以事大，信也；大所以保小，仁也。背大國，不信；伐小國，不仁。民保於城，城保於德。失二德者危，將焉保？」<sup>25</sup>子服景伯明確指出大國之至德為「仁」，小國之至德為「信」。能在廟堂之上談論的觀點應是為眾人認可的時代主流。因而子服景伯之言能從側面說明在春秋這個「德行的時代」，「忠（信）」在政治上確實很重要<sup>26</sup>，至少在這股德行風潮中，「忠信」佔據了極為突出的位置。魏健在他的研究中就指出，從先秦的文獻資料，以及新出土的〈忠信之道〉可以略窺春秋戰國以來，「忠信」之德一路激揚的盛況<sup>27</sup>。

## 二、從「禮之本」到「仁之本」

雖然有極少數的研究者認為孔子思想的中心是「禮」而非「仁」<sup>28</sup>，但絕大多數的研究者多半會同意：「孔子思想的主要範疇是『仁』而非『禮』。後者是因循，前者是創造」<sup>29</sup>，從「禮」到「仁」明顯是個有思想史意義的發展過程。

馬克斯·韋伯認為西方宗教倫理有一個從「儀式倫理」向「信念倫理」的發展過程<sup>30</sup>，陳

<sup>24</sup> 見：韋昭注：《國語》卷十四〈晉語·八〉 臺北：漢京，1983.12.初版，p.464。

<sup>25</sup> 見：晉·杜氏注/唐·陸德明音義/孔穎達疏/李學勤主編：《春秋左傳正義（標點本）》卷五十八〈哀公·七年·夏〉 北京大學出版，1999年12月一版，p.1641。

<sup>26</sup> 《左傳》裡談為國以信的地方要比為國以仁者多，推估大概「仁」只是大國為國的理想，而「信」在某一時段裡，卻是小國救命的希望，與大國擴大利基的法寶。此所以管仲會堅持桓公要踐要約，並以此為「霸之始」（《史記·齊太公世家》），而晉文公會說「信，國之寶，民之所庇也。」（《左傳·釐公廿五年》）當子反要背約時，申叔時會說「子反必不免。信以守禮，禮以庇身。信、禮之亡，欲免，得乎？」（《左傳·成公十五年》）楚伐鄭，子展主張等待晉救時說「小所以事大，信也。小國無信，兵亂日至，亡無日矣」（《左傳·襄公八年》）當鄭人賂晉侯，晉侯以半賂賜魏絳，魏絳不受而說「夫樂以安德，義以處之，禮以行之，信以守之，仁以厲之。而後可以殿邦國，同福祿，來遠人」（《左傳·襄公十一年》）令尹子木欲背盟襲晉，伯州犁針對此事說令尹不到三年就會死了，因為「求逞志而棄信，志將逞乎？」（《左傳·襄公廿七年》）

凡諸例可見，「仁」未必，但「信」在當時貴族的意識裡確是多麼的重要。至於在先秦典籍中「仁」、「義」、「忠」、「信」、「敬」等德目出現的情況可參（〈附表·1〉）

<sup>27</sup> 見：魏健：《春秋時期忠信觀研究》 黑龍江大學·歷史學·碩士論文（2006.05）pp.1~6。

<sup>28</sup> 1972年，芬格萊特（Herbert Fingarette）出版了《孔子：即凡而聖》一書。該書由五篇論文構成，只有82頁，卻得到了幾乎所有從先秦思想史研究的漢學家的推崇（自然也引來許多爭鳴）。該書的一個重要觀點就是「人是禮儀的存在」，他認為「禮」才是孔子思想的中心。

參：程鋼〈人是禮儀的存在——芬格萊特對禮的闡釋〉《中國思想史研究通訊·第三輯》，2004.11.2：<http://www.guoxue.com/ws/html/chinassx3/20041102/488.html>。

<sup>29</sup> 見：李澤厚：〈孔子再評價〉《中國思想史論·上》合肥：安徽文藝，1999.01.一版，p.20。

<sup>30</sup> 陳來將「信念倫理」譯作「心志倫理」，本處從臺大社會系教授·林端的譯名。

來借用此一架構說明中國從西周到春秋時期的倫理思想，是一個「從『儀式倫理』到『道德倫理』」的過程。雖然西方文化宗教與中國傳統文化實有著根本的差別，可陳來卻依據韋伯「向內在化發展似乎是古代文化向下發展的一個趨勢」的假說<sup>31</sup>，發現在倫理層面，韋伯的觀點似乎能夠通約中西，於是借之以解說傳統中國倫理思想從西周到春秋的發展過程<sup>32</sup>。而李澤厚所說的「禮」是孔子的因循，「仁」才是孔子的創造，放到這個背景上就可以看到個中關捩。孔子在中國文化系統中至高的地位，正因為他剛剛好趕上了這個由「儀式倫理」過渡到「道德倫理」的關口，並第一次完成了影響以後千百年中國文化思維，屬於「道德倫理」範疇的「仁」學體系。本文以為，若將繼「忠信」之後在《論語》中出現的「忠恕」概念放在這個歷史語義脈絡中解讀，恐怕可以出個有點新義的假說<sup>33</sup>。

與「忠信」相較，「忠恕」在《論語》中出現的次數較少，但少歸少，卻都很重要<sup>34</sup>，在《論語·里仁》篇中有這麼一章：

子曰：「參乎！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。」<sup>35</sup>

這章除先秦曾子一系外<sup>36</sup>，對宋以前儒者的影響不算大。王弼主要努力將看起來唯「二」的「忠恕」，轉成「一以貫之」的「一」。於是就藉著孔子「一言而可終身行者，其唯恕也」的觀念，用「恕」統一了「忠恕」<sup>37</sup>，從而圓滿達成自我設定的任務。之後解《論語》「忠恕」者少，至唐代，韓愈竟以「忠與恕一貫無偏執」解「忠恕」與「一以貫之」之間的關係，這種解法不禁讓人想起了「半半歌」。李翱則以為曾子的「魯」正是他的「忠」，而他的「孝」就是他的「恕」，且因「仲尼嘗言，忠必恕，恕必忠，闕一不可」，所以「曾子聞道一以貫之，便曉忠恕而已」<sup>38</sup>。言下之意，孔子「一以貫之」之道絕非或絕不僅止是「忠恕」，只因曾子太過

見：林端：〈韋伯論中國法制傳統：批判與反思〉<http://homepage.ntu.edu.tw/~linduan/070116.pdf>。

<sup>31</sup> 見：陳來：《古代思想文化的世界——春秋時代的宗教、倫理與社會思想》北京三聯書店，2002年12月一版，p. 286。又「從『儀式倫理』到『道德倫理』」為其書第九章「德行」的第四節標題（p. 285）。

<sup>32</sup> 由於中國在西周初恐怕早已經超越了「儀式倫理」的階段，套用解說時或須注意觀念發展階段實有自身的相對性。不過對本文而言此一問題不大，故此處仍從陳來之說，雖然本文以為中國更可能的發展過程是從「儀式倫理」到「信念倫理」再到「道德倫理」。

<sup>33</sup> 論文完稿後方才看到王漢苗的博士論文《儒家恕道思想研究》（曲阜師大，2010.4），頗為完整的論述了從孔子到民國的儒家「恕道」。但或許照顧面太廣，也或許是體例問題，故未涉及「忠恕」與「忠信」參照，可證成在孔子思想體系中確有一個從「禮之本」向「仁之本」發展的進程。此一假說雖未必確，尚略有新義，似仍可聊備於此。

<sup>34</sup> 另《論語·衛靈公第十五》章只言「恕」，不過在本文作者看來，兩者等值。

<sup>35</sup> 見：楊伯峻：《論語譯注·里仁第四》北京·中華書局，1980.12.二版，p. 39。

<sup>36</sup> 情況略可參（〈附表·1〉）。

<sup>37</sup> 見：魏·何晏集解/梁·皇侃義疏：《論語集解義疏》卷二〈論語里仁第四疏〉上海：商務印書館《叢書集成初編本》，民26年6月初版，p. 50。

<sup>38</sup> 見：唐·韓愈李翱：《論語筆解》卷上〈里仁第四〉臺北：臺灣商務印書館，1986年3月影《文淵閣四庫全書》本，冊196，頁7·上右。

魯鈍，故而他的體會僅止於「忠恕」。李翱之說應是朱熹「世儒以為夫子之道高遠，而曾子未足以見之，所見者止於忠信（恕）而已」之說的源頭<sup>39</sup>。從這一路推衍下去，大概就必然得出「曾子曰：『夫子之道，忠恕而已矣』。『而已矣』者，竭盡無餘之詞。『忠恕』，學者之事，果足以盡聖人之道歟」的質疑了<sup>40</sup>。

這類質疑不能說沒道理，表面上看，孔子說的分明是「一」以貫之道，可到了曾子那裡卻成了可切分為「二」的「忠、恕」；其次就是孔子一以貫之道應是屬於「仁」那個等級的範疇，豈是一個實踐級的德目就能概括淨盡，難道真的只體踐忠恕，就能「違道不遠」嗎<sup>41</sup>？但一如上言，面對看似有問題的文獻不當草率否定。畢竟這些傳了兩千多年的文獻是研究問題時極少數能夠依憑的第一手材料，為免陷於自由心證的困境，沒有過硬的證據就不能隨意否定第一手材料的真實性，雖然看起來有些材料確實有問題。何況，在此一問題上，同樣一部《論語》，另有一章確見孔子將「恕」的地位抬得極高。

當子貢問老師：「有一言而可以終身行之者乎？」的時候，孔子的回答是：「其恕乎！己所不欲，勿施於人」<sup>42</sup>。這個對應有點趣味，「一個字」的德目很多，為什麼孔子偏偏挑了「恕」字回應？是針對子貢的人格特質？還是因為子貢不如顏回能「三月不違仁」，所以挑個簡單些的德目讓子貢終身尊行？當然，「仁」確實難為，且或許子貢確非得饒人處且饒人的人，所以孔子針對他的人格特點而回應之。但本文此處的重點是「終身行之者」，至於以上針對子貢個性問題，由於無論是或不是都不影響本文的結論，故不予討論。「終身行之者」的意思就是，作為德目，「己所不欲，勿施於人」必須心心念念在此的同時，也能切切實實的付諸實踐。

如此，將觀察《論語·衛靈公》的「恕」聚焦於「終身行之者」之後，再對映回〈里仁〉篇的「忠恕」與「一以貫之」間的關係，或許就較能承認，清·阮元所指出的：《論語》「一以貫之」的「貫」應從《爾雅》「貫，事也」、《廣雅》「貫，行也」解，亦即「一以貫之」解作「一以行之」為當<sup>43</sup>。不過與「行」相較，「貫行」之義又兼有「通」、「統」之義，所以即使是當「事」、「行」義解時，仍有「一路行來」、「從頭至尾行來」的意思在內。《漢書·王莽傳》載陳崇上書拍王莽馬屁，說了一堆乃「公之謂也」的聖人偉行之後<sup>44</sup>，總結的說：

此皆上世之所鮮，禹稷之所難，而公包其終始，一以貫之，可謂備矣！<sup>45</sup>在這兒「一以

<sup>39</sup> 說見：宋·朱熹：《論孟精義·論語精義》卷二下〈里仁第四〉 臺北：臺灣商務印書館，1986年3月影《文淵閣四庫全書》本，冊198，頁92·下左。

<sup>40</sup> 見：元·王充耘：《四書經疑貫通》卷四 臺北：新文豐出版社，1989年臺一版，p.241·下左。

<sup>41</sup> 《中庸》「忠恕違道不遠，施諸己而不願，亦勿施於人」。見：宋·朱熹：《四書章句集釋·中庸·傳·第十三章》 北京：中華書局《新編諸子集成》本，1983.10，一版，p.23。

<sup>42</sup> 見：楊伯峻：《論語譯注·衛靈公第十五》 北京：中華書局，1980.12，二版，p.166。

<sup>43</sup> 見清·阮元/鄧經元點校：《學經室一集》卷二〈論語一貫說〉 北京：中華書局，1993.5，一版，p.53～54。

<sup>44</sup> 如：「孔子曰：『能以禮讓為國乎，何有？』公之謂也。」

<sup>45</sup> 連上〈注〉均見：漢·班固：《（新校本）漢書》卷九十九·上〈王莽傳第六十九·上〉 北京：中華書局，1962.6，一版，p.4060。

貫之」差不多就是「打包都做到了」的意思，所以這個實為實踐義的「貫」字，要如《皇侃疏》釋作：「貫，猶統也……吾教化之道，唯用一道以貫統天下萬理也」似乎也沒什麼不可以<sup>46</sup>，只是太強調「統」義時，容易忽略掉「貫」也有「終身行之者」的「行之」之義。

孔子說：「君子無終食之間違仁」<sup>47</sup>，君子之所以能無終食之間違仁，就在君子能「中心」有「仁」，並同時且始終能將此一堅持付諸實踐<sup>48</sup>。從既有存心，同時又有實踐的角度看，「忠信」、「忠恕」也有著與此處「仁」的存念與實踐一體的相同架構<sup>49</sup>。上文所引《國語·晉語》叔向所說的「忠自中，而信自身」，以及「中心曰忠，如心曰恕」之說即是此一架構<sup>50</sup>。從這個角度觀察可知，至少在孔子那裡，「忠」與「敬」一般，是「仁」的基本功，其在心念之間不可須臾離，無論其時「己」的心中有無「他者」在焉<sup>51</sup>。而一旦與他者互動，心念中的「忠」雖仍不須臾離，但卻也不再僅僅是心念態度，而成為可以「忠於某人」、「忠於某事」的具體行為；同理，一旦有了他者，「中心」就可以從另一個方向將一種態度發而為「寬恕某人」、「體

<sup>46</sup> 見：魏·何晏集解/梁·皇侃義疏：《論語集解義疏》卷二〈論語里仁第四疏〉 上海：商務印書館《叢書集成初編本》，民26年6月初版，p.49。

<sup>47</sup> 見：楊伯峻：《論語譯注·里仁第四》 北京：中華書局，1980.12.二版，p.36。

<sup>48</sup> 陳來在比較早期儒家倫理思想與西方倫理思想差異時說道「孔子提供了對德性、嘉行、原則綜合探究，而非把三者割裂對立的典範。與羅爾斯(Rawls)以規則為倫理學全部探究任務，麥金太爾(MacIntyre)只以美德為倫理學首要任務都不同，孔子提供的是結合各種道德探究的方式。更為值得注意的是，孔子與西方哲學家不同，他還從實踐的修養方法方面討論了人格發展的途徑。」在這裡陳來指出了中國傳統倫理學思想的根本精神：實踐。

見：陳來：〈春秋時代的德行倫理與早期儒家倫理學的特點——兼論孔子與亞里斯多德倫理學的異同〉《國際儒學聯合會》網刊，2009.4.30。

[http://www.ica.org.cn/content/view\\_content.asp?id=22913](http://www.ica.org.cn/content/view_content.asp?id=22913)

<sup>49</sup> 但無論存念或實踐「仁」都稱作「仁」，而「忠信」、「忠恕」的存念則偏於「忠」，實踐則各偏於「信」、「恕」。

<sup>50</sup> 《周禮·大司徒》有「忠，言以中心；和，不剛不柔」之說，《疏》云：「『忠，言以中心』者，此以字解之。如心曰恕，如下從心；中心曰忠，中下從心，謂言出於心，皆有忠實也。」

見：漢·鄭氏注/唐·陸德明音義/賈公彥疏/李學勤主編：《周禮注疏》卷十〈大司徒〉 北京：北京大學出版，1999年12月一版，p.267。

<sup>51</sup> 這裡的「他者」主要是借用列維納斯(Emmanuel Levinas)的概念，但沒有像他一樣，認為道德不應從自我開始，而應從他者而來，道德始於為他人存在，然後才是為自己存在。一句話，本文作者認為主體性無從否定，因而無論如何「換位」，「己」都不可能因換位而消失，所以真正如同列維納斯所主張的道德始於為他人存在，「己」仍然先於他人。因此此處只能說是「借用」。此外，這種借用，即使是強調「西方語境中的『the Other』被譯為『他者』，在當下的漢語學術界被廣泛使用，但現有的研究多流於表面化的批評術語借用，筆者認為這種借用是缺乏學理推敲的」。因而努力在符合他者原語境的前提下，「詮釋學三個層次分析《論語》中潛在的主體和『他者』的結構關係」，「從而建構潛在於《論語》中的『他者補充主體』的邏輯」的作者喬瑩瑩也認為「朱熹《論語集注》將『己所不欲，勿施於人』解釋為『推己及物，其施不窮，故可以終身行之』。在此，行動的『己』是可以通過對『他者』的包融將自身的『善』加以推廣、擴充的。」是可見一般在使用「他者」時都仍以「己」為中心。

參：喬瑩瑩：《從非彼無我到依經立義——《論語》中的「他者」特質與詮釋模式》 復旦大學·中國語文學系·碩士，2009.5，pp.1/23。

諒某人」、「己所不欲，勿施於人」的某種具體行徑了<sup>52</sup>。朱熹在此將「忠」釋為「盡己」，將「恕」釋為「推己」。雖然無論忠、恕最後都要向自己，也只能向自己負最後的道德責任，也就兩者都有著「盡己」的意涵；然而另一方面，忠、恕又都是人倫道德，也都明確有著與「己」互動的「他者」在焉，因而也都有著「推己」的意涵在內。但在互有你的情況下忠、恕卻也各有所偏，朱熹「盡己之謂忠，推己之謂恕」的闡述<sup>53</sup>，可說已在這種情況下準確的說明了兩者的同中之異。也就是雖然無論忠、恕最後都要向自己，也只能向自己負最後的道德責任，可是與「忠信」相較，「忠恕」有個更多的「換位思考」的意味<sup>54</sup>，而不僅止是盡我一己之力即可完事兒了。由此可見，雖然「信」也絕對關涉「他者」，但理論上講卻無須關涉「換位思考」<sup>55</sup>。因此可說，孔子「忠恕」的提出才真正「看見」他者，才將主體的主體性完整呈現。從「仁」既是人的發現，又是「相人偶」的角度看<sup>56</sup>，必定要等到「忠恕」的提出，才是孔子「仁學」的真正完成。

除以上邏輯義的完成外，「忠恕」的提出才是孔子「仁學」的完成還有著歷史義。簡言之，孔子「仁學」得以成立的背景乃為春秋之際，人已能從以敬「神之他者」為核心的「禮」中跳脫出來，並逐漸以「主體的發現」為依據，將「神—人關係」為主的倫理體系發展成以「人—人關係」為主的倫理體系。而「神—人關係」倫理或可借稱為「儀式倫理」，其核心即為以繁複儀式為根本的「禮」，而「人—人關係」為主的倫理體系韋伯稱之為「信念倫理」，其核心即為對神對人皆宜的「信」<sup>57</sup>。但陳來在借用此一概念描述春秋為「道德的時代」時卻將「信

<sup>52</sup> 從這個角度看，「忠」、「恕」實為一個概念，差別在「已發」、「未發」而已。但全面的看，「忠」、「恕」兩個概念又不可能相等。總之，這個問題過於複雜，本文僅選用以忠為體，以恕為用為基本概念。

<sup>53</sup> 見：宋·朱熹：《四書章句集釋》北京·中華書局《新編諸子集成》本，1983.10.一版，p.72。

<sup>54</sup> 當然有人不同意「推己及人」就是「換位思考」，比如胡啟勇就以為「推己及人」與「換位思考」不同，「推己及人」是從自己的「位」出發來度量別人的心理與行為，而「換位思考」是從他人之「位」而非己之「位」來考量我關係。」這種觀點邏輯也通，但在實踐上則不可能，因為無論換不換位，人不可能真的取消「己」之位——除非這人精神狀態已經有問題。因而，在「己」不缺位的情況下，「恕」仍然可以視作「換位思考」，比如安晉軍就這麼看問題：「在「推」的方式上，要講求將心比心，設身處地，站在別人的位置上考慮別人的感受，這就是所謂的換位思考。」〈注〉中引文見：胡啟勇：〈「忠恕之道」及其實踐困境〉《蘇州大學（哲學社會科學版）》，第1期，2008.01，p.26。

安晉軍：〈儒家忠恕的理論疑點和實踐難點探析〉《齊魯學刊》第209期，2009.02，p.25。

<sup>55</sup> 各種「信」的相關闡釋，基本不見有「換位思考」的必要。如漢·許慎《說文·信》「信，誠也」。漢·劉熙《釋名》「信，申也。言以相申束，使不相違也」。宋·朱熹《四書章句》「盡己之謂忠，以實之謂信」。宋·真德秀《論語集編》「信者，言之有實也」。元·陳天祥《四書辨疑》「心無私隱之謂忠，言有實之謂信」。以上諸注略不緊要，出處不一一出注。這些主要是說明「信」德之施，必有他者，但無須換位思考亦能徹底執行。

<sup>56</sup> 《中庸》「仁者，人也，親親為大；義者，宜也，尊賢為大。」〈鄭注〉「人也，讀如相人偶之人，以人意相存問之言」，點明「仁」是倫理道德，必須有「他者」方能成立。

見：漢·鄭氏注/唐·陸德明音義/孔穎達疏/李學勤主編：《禮記注疏》卷五十二〈中庸〉北京·北京大學出版，1999年12月一版，p.1440。

<sup>57</sup> 基督教當然也講寬恕，但由於基督教有其「原罪」的教義，所以基督教的寬恕必成為來自主上的

念倫理」改為「道德倫理」<sup>58</sup>。陳來並未交待所以改稱的原由，依筆者推估，其實「神—人關係」與「人—人關係」只是一個相對關係。實際上中國倫理思想發展到春秋之際，若與西方對照，可能已更接近韋伯所謂的「信念倫理」而非「儀式倫理」階段<sup>59</sup>。因而轉換到東土來用，或許可以簡化的說，「儀式倫理」的「本」就是對神的「敬」，「信念倫理」的「本」是既可對神又可對人的「信」<sup>60</sup>，而「道德倫理」的「本」則是對人的「恕」<sup>61</sup>。

這裡須要進一步解釋一下上文「本」的涵義。從這個理路上看，「忠信」實屬於由儀式倫理向下發展成道德倫理的重要路標<sup>62</sup>，但相對而言，此一倫理德目的時代性更偏向於禮而非德，此所以《禮記·禮器》會有「忠信，禮之本」之說。這段較完整的文字為：

先王之立禮也，有本有文。忠信，禮之本也；義理，禮之文也。無本不立，無文不行。

63

估計宋儒初看到這段文字的第一個反應大概都會搖頭：怎麼主要為實踐義而少本體義的「忠

教勉，從而在邏輯架構上必得以「信」為前題。劉順在其碩士論文《理解與對話：孔漢思的儒教與基督教對比研究》中指出「在人性論上，孔子及其後來者，無疑是反對‘原罪’及人的拯救要依賴於上帝的出場，這一基督教理論。以‘德感’與‘樂感’為主要特徵的儒教文化構成了與基督教‘罪感’文化的鮮明對比。」頗能說明西方倫理為何最後難以如中國般，「道德倫理」體系進一步成為倫理的核心系統。當然，由於「罪源於自由意志」，因而即便在人格神的籠罩之下，人類社會最終仍必走上「人—人關係」為主軸的倫理體系，但這種人學思想必然歸結到「自由意志說」、「恩典論」以及「因信稱義」的觀點（楊華明，p. 24）。也就是無論人學思想怎樣發展，在基督教制約下的西方倫理學只能向「信念倫理」發展。

見：劉順：《理解與對話——孔漢思的儒教與基督教對比研究》 上海·華東師範大學·碩士論文，2004.4，p. 14。

楊華明：《基督教神學教義中的人學思想》 鄭州·鄭州大學·碩士論文，2003.5，p. 24。

<sup>58</sup> 見：陳來：《古代思想文化的世界——春秋時代的宗教、倫理與社會思想》 北京三聯書店，2002年12月一版，p. 285。

<sup>59</sup> 如：《左傳·莊公十年》「公將戰，曹劌請見」問魯莊公憑何而戰，當莊公答道「犧牲玉帛，弗敢加也，必以信」時，曹劌的答覆則是「小信未孚，神弗福也」。而當莊公講出第三個理由「小大之獄，雖不能察，必以情」時，曹劌首肯，以為「忠之屬也，可以一戰」。這段有幾點值得注意：〈一〉魯莊以為必得神佑的理由是祭神「必以信」，這談的是「人—神關係」的倫理，〈二〉曹劌面對「人—神關係」的儀式倫理本應有神聖性時，所表現出來的輕蔑，實與近現代人不相上下。〈三〉在這段對話裡，「人—神關係」倫理的核心德目是「信」，而「人—人關係」的核心德目是「忠」。

見：晉·杜氏注/唐·陸德明音義/孔穎達疏/李學勤主編：《春秋左傳正義（標點本）》卷八〈莊公·十年·春〉 北京·北京大學出版，1999年12月一版，p. 240。

<sup>60</sup> 在韋伯那裡「信」主要還是對神，不似在東土，已主要是對人。又：「敬」之基本態度仍在。

<sup>61</sup> 當然，「敬」、「信」之基本態度也仍在。

<sup>62</sup> 此所羅海英會認為，雖然「自身誠實，交友（誠）懇摯，踐履諾言仍是普遍最廣泛的意義，直到今天」。但另一方面具特殊時代意義的「忠信」有一個潮起潮落的過程，大概春秋以降直至《忠信之道》成篇，當是「忠信」成為時代當紅德目的高點，在其之前的《論語》雖多忠信，但多「是個人修養的一種品德」而已。到了《忠信之道》之後的《孟子》提到忠信更少，並且以「孝悌忠信」、「仁義忠信」的形式出現，而「到後世，除《荀子》中較多提到忠信，其他古籍中很少提及，忠信一詞漸趨於消退」。見：羅海英：《郭店楚簡〈忠信之道〉研究》 山西大學·碩士論文，2006.6，p. 25。

<sup>63</sup> 見：漢·鄭氏注/唐·陸德明音義/孔穎達疏/李學勤主編：《禮記注疏》卷二十三〈禮器〉 北京·北京大學出版，1999年12月一版，p. 717。

信」為「禮之本」，反倒是那樣重要的「義理」卻只是「禮之文」！當然，〈禮器〉的「義理」並沒什麼哲學上的本體義，只是說明行禮要合於義理，不然會出問題。這大概約略同於孔子所說的「君子義以為上。君子有勇而無義為亂，小人有勇而無義為盜」<sup>64</sup>，中能讓德行合於節度的「義」而已。所以這裡的「本」義大概等同於《論語》「孝悌也者，其為仁之本歟」的「本」<sup>65</sup>。——「孝悌」並非仁，但卻是仁得以確立的基礎，「忠信，禮之本」亦當如是觀。

於是我們在這裡可以看到一個合乎邏輯義的發展序列：從①、以「敬」為核心德目的「儀式倫理」向②、以「信」為核心德目的「信念倫理」發展，同時與西方不同，中國倫理還繼續向③、以「恕」為核心德目的「道德倫理」發展。而傳統中國「道德倫理」發展階段以「仁」的確立為完成的標幟。「仁」既是人的發現，主體的確立，又是「相人偶」的肯定，在這個架構之下，他者的主體性亦獲得充分的確立。從「他者」亦獲得與「己」一般的主體承認，方為仁的完成這一角度看，「己欲立而立人，己欲達而達人」、「己所不欲，勿施於人」，在「立德」面向上確乎可以說就是孔子仁學範疇的核心。執是之故，本文以為有著「換位思考」義的「恕」的確立，才是孔子仁學體系的基本完成。

### 三、結語

雖然上面好像已經推出了一個尚待檢證的假說，但其實問題遠未完成，至少還有兩個問題須要解決：〈一〉為什麼說「道德倫理」要以「忠恕（恕）」為本？前面不都說孔子倫理的主要範疇為「仁」嗎？〈二〉既然孔子的道德倫理已發展至以「忠恕（恕）」為本的地步，那為何「忠恕」自戰國以來卻長期不為後人所重，直到宋代才有了變化（參見〈表·1〉）？

〈表·1：電子本四庫所收由漢至宋「別集」反映的「忠信」與「忠恕」之消長表<sup>66</sup>〉

時 代	忠信一詞出現量	忠恕一詞出現量	兩 者 比 值
漢至五代	190	24	7.92 : 1
北宋建隆至靖康	537	117	4.59 : 1
南宋建炎至德佑	1099	405	2.71 : 1
兩宋	1636	522	3.13 : 1

從〈表·1〉可見，宋，尤其南宋無論「忠信」還是「忠恕」的詞條量都大增，這是文獻資料量大增的自然結果。但另一方面，雖然宋代「忠信」的總數遠大過前代，但宋代「忠恕」一詞的增量更是遠大過「忠信」。由於理學自二程開始就非常重視孔子「吾道一以貫之」的「忠

<sup>64</sup> 見：楊伯峻：《論語譯注·陽貨第十七》 北京·中華書局，1980.12.二版，p.190。

<sup>65</sup> 見：楊伯峻：《論語譯注·學而第一》 北京·中華書局，1980.12.二版，p.2。

<sup>66</sup> 之所以只到宋代，乃因為《四庫全書》宋以後的收書並不全（比如清人詩文集僅收數百種，而上海古籍出版社出版預計今年底出齊的《清代詩文集彙編》所收清人詩文集超過4000種），且還有定選擇方向，因而只暫統計至宋為止。

恕」<sup>67</sup>，因此而一增量應是理學興起之後的自然反應。

這兩個問題也都是非常有趣的問題，惜因為篇幅所限，本文暫時不處理，只簡單的指出，「本」乃基礎之意，用「忠信，禮之本」、「孝悌也者，其為仁之本」這種方式表達，除了告訴我們「忠信」是「禮」的根本基礎，「孝悌」是「仁」的根本基礎外，這種表達方式大概還有特別強調的意思，就是「禮」的根本基礎恐怕也不少，但如果談到「禮」，我們如不能一一談來，卻也不得不談「忠信」；同樣，「仁」的根本基礎恐怕也不少，但如果談到「仁」，我們如不能一一談來，可就是不得不重視「孝悌」。所以「忠恕」確實是「仁之本」，但在強調「忠恕，仁之本」的同時，並未有以「忠恕」取代「仁」的意思。而最多只能說「忠恕」是「仁」的必要條件而已。此外，仁的必要條件很難講到底有多少，但決不止忠恕而已。所以雖然提出「忠恕，仁之本」之說，也並未否決「孝悌，仁之本」的觀點。由此亦可見「仁」的範疇遠大於「忠恕」。

當然，本文最主要的論述點就是，忠恕，這個一以貫之道在春秋末期就已提出，從主體意識覺醒的角度看孔子的仁，這點恐怕要比「我欲仁，斯仁至矣」的提法更為耀目<sup>68</sup>。「我欲仁，斯仁至矣」確為主體意識的高揚，但「忠恕」的提出則更進一步認可他者的主體意識，並予以充分的尊重<sup>69</sup>。

最後還須要指出的是，本文並未企圖談論「仁」，原因在於「仁」在孔子那裡，僅只《論語》中所呈現的「仁」就已是個極其複雜的概念，且不好掌握<sup>70</sup>，所以本文談的只是與「仁」相關的周邊問題，只是藉著「恕」或說「己所不欲，勿施於人」這個實踐層面的道德概念，說明在孔子所創造的「仁」學中，有一個夫子或自覺，或不自覺的重要體踐，那就是孔子在「恕」，在「推己」的概念中，已明確呈現了「換位思考」的意識，而這恰恰就是主體意識覺

<sup>67</sup> 「在整部《論語》中，朱子對「忠恕一貫」章予以特別的重視，認為忠恕一貫乃儒學第一義，本章是《論語》最重要的一章，對此章之理解關涉到對整部《論語》的認識，亦反映出一個人儒學造詣的高低……本章原文僅有 35 字，注文則多達 500 字，足為原文之十數倍。」

以上引文見：許家星〈「聖門末後親傳密旨」——朱子「忠恕一貫」章解的思想意義〉《人文雜誌》，2009 年第 5 期，p. 23。

<sup>68</sup> 見：楊伯峻：《論語譯注·述而第七》北京·中華書局，1980. 12. 二版，p. 74。

<sup>69</sup> 王鈞林有著與此相近的觀點，他以為「忠和恕小異而大同，二者的基本精神是設身處地，替別人著想；若一言以蔽之，則叫作推己及人。顯然，推己及人所表達的，不是像仁、禮一樣的思想觀念，而是如何實踐仁、禮的思想方法」。與本文不同，他把「忠恕」視作孔子的思想方法，並強調「曾子的領會和概括沒有引起後人足夠的重視，致使忠恕為孔子「一以貫之」的思想方法這一點湮沒不彰，今天揭發這一點的時候了。」該文某些觀點與本文有相類處，特置於此。

見：王鈞林：〈從孔子到孟子的儒家「修己」思想——兼論曾子承先啟後的中介性作用〉《孔子研究》第 4 期，1994. 07，p. 38。

<sup>70</sup> 比如一般來講，孔子「仁」概念當屬「立德」範疇；可《論語》所呈現的「仁」卻又跨足「立功」範疇。如孔子批評管仲「桓公九合諸侯，不以兵車，管仲之力也。如其仁！如其仁」（《論語·憲問第十四·第 17 章》）即是。但是道德範疇一旦涉及功事範疇，就必然觸及偶然性（立大功須要時機），那麼這樣一來就必然與「我欲仁，斯仁至矣」的道德必然性相抵觸。這個困難要解決起來恐怕非常麻煩，是以本文不敢談《論語》的「仁」。

醒的極致。《孟子》云：「充實之謂美，充實而有光輝之謂大」<sup>71</sup>，其此之謂歟！

本文曾於 2010 年《高師大經學研究所第一屆國際經學會議》宣讀〈附表·1〉：先秦要籍中敬、仁、忠、信、義、禮、孝、勇、寬、儉、慈、惠、溫、恕等德目出現次數統計表

論語：

敬	仁	禮	忠	信	義	勇	孝	寬	溫	儉	慈	惠	恕
22	110	75	18	38	24	16	19	4	5	6	1	12	2

孟子：

敬	仁	禮	忠	信	義	勇	孝	寬	溫	儉	慈	惠	恕
43	158	68	8	30	107	15	29	4	0	7	2	22	1

禮記：

敬	仁	禮	忠	信	義	勇	孝	寬	溫	儉	慈	惠	恕
231	128	741	31	75	208	17	126	11	22	11	31	22	3

荀子：

敬	仁	禮	忠	信	義	勇	孝	寬	溫	儉	慈	惠	恕
95	133	343	73	107	316	31	47	18	12	9	4	20	5

孝經：

敬	仁	禮	忠	信	義	勇	孝	寬	溫	儉	慈	惠	恕
23	0	6	4	0	8	0	37	0	0	0	1	0	0

墨子：

敬	仁	禮	忠	信	義	勇	孝	寬	溫	儉	慈	惠	恕
25	116	25	42	52	294	27	51	3	2	7	26	16	1

老子：

敬	仁	禮	忠	信	義	勇	孝	寬	溫	儉	慈	惠	恕
0	8	5	2	15	5	4	2	0	0	3	7	0	0

莊子：

敬	仁	禮	忠	信	義	勇	孝	寬	溫	儉	慈	惠	恕
13	112	50	23	41	118	16	19	2	4	2	4	39	0

列子：

敬	仁	禮	忠	信	義	勇	孝	寬	溫	儉	慈	惠	恕
3	22	17	8	20	25	12	2	2	6	0	0	7	0

<sup>71</sup> 見：楊伯峻：《孟子譯注·盡心章句·下》 北京·中華書局，1960.1. 一版，p. 334。

鵠冠子：

敬	仁	禮	忠	信	義	勇	孝	寬	溫	儉	慈	惠	恕
3	16	11	16	32	34	5	3	0	1	0	3	3	0

文子：

敬	仁	禮	忠	信	義	勇	孝	寬	溫	儉	慈	惠	恕
14	79	54	14	32	130	19	4	4	4	9	6	13	0

韓非子：

敬	仁	禮	忠	信	義	勇	孝	寬	溫	儉	慈	惠	恕
22	97	89	92	149	137	27	30	8	4	21	35	72	2

商君書：

敬	仁	禮	忠	信	義	勇	孝	寬	溫	儉	慈	惠	恕
0	14	26	9	21	23	30	11	1	0	0	2	4	0

申不害：

敬	仁	禮	忠	信	義	勇	孝	寬	溫	儉	慈	惠	恕
0	0	0	0	2	1	1	0	0	0	0	0	0	0

慎子：

敬	仁	禮	忠	信	義	勇	孝	寬	溫	儉	慈	惠	恕
1	2	11	16	2	3	2	5	0	0	0	3	1	0

管子：

敬	仁	禮	忠	信	義	勇	孝	寬	溫	儉	慈	惠	恕
70	58	131	69	148	198	39	42	20	10	11	37	44	5

公孫龍子：

敬	仁	禮	忠	信	義	勇	孝	寬	溫	儉	慈	惠	恕
0	1	0	1	2	1	1	1	0	0	0	0	0	0

孫子：

敬	仁	禮	忠	信	義	勇	孝	寬	溫	儉	慈	惠	恕
0	3	0	0	4	1	7	0	0	0	0	0	0	0

吳子：

敬	仁	禮	忠	信	義	勇	孝	寬	溫	儉	慈	惠	恕
0	3	7	1	7	9	13	0	1	2	0	0	1	0

六韜：

敬	仁	禮	忠	信	義	勇	孝	寬	溫	儉	慈	惠	恕
---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---

9	19	7	11	20	11	32	1	0	1	1	1	2	0
---	----	---	----	----	----	----	---	---	---	---	---	---	---

司馬法：

敬	仁	禮	忠	信	義	勇	孝	寬	溫	儉	慈	惠	恕
1	10	5	0	15	21	8	0	1	1	0	0	2	0

尉繚子：

敬	仁	禮	忠	信	義	勇	孝	寬	溫	儉	慈	惠	恕
0	1	5	0	13	4	4	1	2	0	0	2	2	0

呂氏春秋：

敬	仁	禮	忠	信	義	勇	孝	寬	溫	儉	慈	惠	恕
49	47	64	70	106	233	42	47	8	5	6	17	85	1

鬼谷子：

敬	仁	禮	忠	信	義	勇	孝	寬	溫	儉	慈	惠	恕
0	5	1	5	12	11	4	0	0	1	0	0	2	0

尹文子：

敬	仁	禮	忠	信	義	勇	孝	寬	溫	儉	慈	惠	恕
1	17	11	2	3	8	7	0	0	0	1	0	2	1

鄧析子：

敬	仁	禮	忠	信	義	勇	孝	寬	溫	儉	慈	惠	恕
2	6	2	4	7	7	3	1	1	0	2	0	0	0

春秋左氏傳：

敬	仁	禮	忠	信	義	勇	孝	寬	溫	儉	慈	惠	恕
128	39	537	70	217	112	43	50	25	33	10	17	158 <sup>72</sup>	6

逸周書：

敬	仁	禮	忠	信	義	勇	孝	寬	溫	儉	慈	惠	恕
97	46	54	32	56	70	21	12	15	8	7	10	33	6

國語：

敬	仁	禮	忠	信	義	勇	孝	寬	溫	儉	慈	惠	恕
65	62	122	52	97	91	28	28	22	9	13	12	66	0

晏子春秋：

敬	仁	禮	忠	信	義	勇	孝	寬	溫	儉	慈	惠	恕
17	36	117	53	31	90	36	10	3	4	13	10	12	0

<sup>72</sup> 數量如此大乃因有諸如「惠公」之類名號使然。

戰國策：

敬	仁	禮	忠	信	義	勇	孝	寬	溫	儉	慈	惠	恕
33	21	48	100	226	111	22	42	4	10 <sup>73</sup>	0	5	80 <sup>74</sup>	1

詩經：

敬	仁	禮	忠	信	義	勇	孝	寬	溫	儉	慈	惠	恕
22	2	10	0	22	3	3	13	2	11	0	0	25	0

書經：

敬	仁	禮	忠	信	義	勇	孝	寬	溫	儉	慈	惠	恕
66	5	18	7	11	21	2	9	9	3	3	0	19	0

易經：

敬	仁	禮	忠	信	義	勇	孝	寬	溫	儉	慈	惠	恕
8	10	9	1	23	43	0	1	1	0	2	0	4	0

周禮：

敬	仁	禮	忠	信	義	勇	孝	寬	溫	儉	慈	惠	恕
9	1	201	1	20	3	1	7	2	0	0	1	4	0

儀禮：

敬	仁	禮	忠	信	義	勇	孝	寬	溫	儉	慈	惠	恕
13	0	193	2	2	2	0	15	0	0	0	3	1	0

楚辭：

敬	仁	禮	忠	信	義	勇	孝	寬	溫	儉	慈	惠	恕
2	5	4	31	33	9	1	2	0	1	0	3	1	1

山海經：

敬	仁	禮	忠	信	義	勇	孝	寬	溫	儉	慈	惠	恕
2	4	8	1	3	5	1	0	0	2	0	0	2	0

索引據：「中國哲學書電子化計劃」網站

<http://ctext.org/pre-qin-and-han/zh?en=on>

## 徵引書目

古典經籍

漢·鄭氏注/唐·陸德明音義/賈公彥疏/李學勤主編：《周禮注疏》 北京·北京大學出版，1999.12.一版。

<sup>73</sup> 皆國名、地名、人名。

<sup>74</sup> 多「惠王」名號。

漢·鄭氏注/唐·陸德明音義/孔穎達疏/李學勤主編：《禮記注疏》卷五十二〈中庸〉 北京·北京大學出版，1999.12.一版。

漢·戴德/清·王聘珍/王文錦點校：《大戴禮記解詁》北京·中華書局，1983.3.一版。

晉·杜氏注/唐·陸德明音義/孔穎達疏/李學勤主編：《春秋左傳正義（標點本）》 北京大學出版，1999.12.一版。

魏·何晏集解/梁·皇侃義疏：《論語集解義疏》 上海：商務印書館《叢書集成初編本》，民 26.6.初版。

唐·韓愈李翱：《論語筆解》 臺北：臺灣商務印書館，1986.3.影《文淵閣四庫全書》本，冊 196。

宋·朱熹：《四書章句集釋》 北京·中華書局《新編諸子集成》本，1983.10.一版。

宋·朱熹：《論孟精義·論語精義》 臺北：臺灣商務印書館，1986.3.影《文淵閣四庫全書》本，冊 198。

宋·楊簡：《慈湖遺書》 《叢書集成·續編·文學類》130 冊，新文豐，1989.臺一版。

元·王充耘：《四書疑難貫通》 臺北·新文豐出版社，1989.臺一版。

漢·班固：《（新校本）漢書》 北京·中華書局，1962.6.一版。

韋昭注：《國語》 臺北.漢京，1983.12.初版。

清·阮元/鄧經元點校：《擘經室一集》 北京·中華書局，1993.5.一版。

楊伯峻：《論語譯注》 北京·中華書局，1980.12.二版。

#### 今人專書

李澤厚：《中國思想史論·上》 合肥·安徽文藝，1999.01.一版。

陳來：《古代思想文化的世界——春秋時代的宗教、倫理與社會思想》 北京三聯書店，2002.12.一版。

吳龍輝：《原始儒家考述》 中國社會科學院出版，1996.2.一版。

赫伯特·芬格萊特（Herbert Fingarette）/彭國翔等譯：《孔子：即凡而聖》 南京·江蘇人民出版社，2002.9.一版。

#### 學位論文

王漢苗：《儒家恕道思想研究》 曲阜師大·博士論文（2010.04）。

魏健：《春秋時期忠信觀研究》 黑龍江大學·歷史學·碩士論文（2006.05）。

羅海英：《郭店楚簡〈忠信之道〉研究》 山西大學·碩士論文（2006.06）。

喬瑩瑩：《從非彼無我到依經立義——《論語》中的「他者」特質與詮釋模式》 復旦大學·中國語文學系·碩士（2009.05）。

劉順：《理解與對話——孔漢思的儒教與基督教對比研究》 上海·華東師範大學·碩士論文（2004.04）。

楊華明：《基督教神學教義中的人學思想》 鄭州·鄭州大學·碩士論文（2003.05）。

#### 期刊論文

黃君良：〈《忠信之道》與戰國時期的忠信思潮〉《管子學刊》2003.第 3 期，p.36〈注 2〉。

胡啟勇：〈「忠恕之道」及其實踐困境〉《蘇州大學（哲學社會科學版）》，第 1 期，2008.01，p.26。

安晉軍：〈儒家忠恕的理論疑點和實踐難點探析〉《齊魯學刊》第 209 期，2009.02，p.25。

許家星：〈「聖門末後親傳密旨」——朱子「忠恕一貫」章解的思想意義〉《人文雜誌》，2009.第 5 期。

王鈞林：〈從孔子到孟子的儒家「修己」思想——兼論曾子承先啟後的中介性作用〉《孔子研究》第 4 期，1994.07。

汪治平：〈「子以四教：文行忠信」初探〉《海軍官校九十五年度通識教育學

術論文集》，2006.10，pp.77～88。

網路論文

程鋼〈人是禮儀的存在——芬格萊特對禮的闡釋〉 《中國思想史研究通訊·第三輯》

2004.11.2

<http://www.guoxue.com/ws/html/chinassx3/20041102/488.html>。

林端：〈韋伯論中國法制傳統：批判與反思〉

<http://homepage.ntu.edu.tw/~linduan/070116.pdf>。

陳來：〈春秋時代的德行倫理與早期儒家倫理學的特點——兼論孔子與亞里斯多德倫理學的異同〉《國際儒學聯合會》網刊，2009.4.30

[http://www.ica.org.cn/content/view\\_content.asp?id=22913](http://www.ica.org.cn/content/view_content.asp?id=22913)。

