

郭漢揚 著

文言課堂的

# 點翠飛花

新高中文言文  
指定課文注釋及簡說

## 目 錄

代序：文言課與我 / 001

### 輯一：文言課堂的點翠飛花

不容易理解的〈顏淵問仁章〉 / 006

「仁者安仁，知者利仁」的解釋 / 021

曹劌的「論戰」與「說戰」 / 026

從「葫蘆」到「逍遙」 / 037

〈庖丁解牛〉「為善無近名，為惡無近刑」解 / 041

也說說〈廉頗、藺相如列傳〉的事 / 047

細看柳宗元〈西山宴遊〉的「始得」 / 052

齊登岳陽樓 / 057

歐陽脩的文采 / 071

「抱薪救火」典故之用 / 073

〈山居秋暝〉說「隱」 / 076

〈月下獨酌〉：苦悶的矛盾 / 085

看杜甫〈登樓〉的心靈編織 / 089

周郎與東坡 / 094

千方百計寫個「愁」字 / 101

誰人正在燈火闌珊處 / 105

有這麼的一回事。 / 111

## 輯二：新高中文言文指定課文注釋及簡說

第一課 《論語》：論仁、論孝、論君子 / 116

第二課 《孟子·告子上·魚我所欲也》 / 131

第三課 《荀子·勸學》(節錄) / 134

第四課 《莊子·逍遙遊》(節錄) / 141

第五課 《史記·廉頗藺相如列傳》(節錄) / 146

第六課 〈出師表〉 / 161

第七課 〈師說〉 / 170

第八課 〈始得西山宴遊記〉 / 177

第九課 〈岳陽樓記〉 / 184

第十課 〈六國論〉 / 188

第十一課 〈山居秋暝〉 / 195

第十二課 〈月下獨酌(其一)〉 / 197

第十三課 〈登樓〉 / 201

第十四課 〈念奴嬌·赤壁懷古〉 / 206

第十五課 〈聲聲慢·秋情〉 / 211

第十六課 〈青玉案·元夕〉 / 216

跋 / 221

## 代序：文言課與我

我在唸小學五年級時，首次接觸文言作品，那時有一科叫「尺牘」，教我們寫書信、撰公函。範篇都是文言，甚麼如晤、青鑿；甚麼睽違雅範，敬維動止綏和，為慰為頌；甚麼不勝屏營待命之致；甚麼崑此奉稟等等，都通背熟記下來。那時中文科叫「國語」，我們已經讀到了冰心女士的〈紙船〉、老舍先生的〈趵突泉的欣賞〉、朱自清先生的〈背影〉、徐志摩先生的〈雁兒們〉。老師說，高小的同學要讀些古文，於是為我們購備了《古文評注》（上、下冊），上課時要準備紅鉛筆，方便斷句。《古文評注》是舊版書（說是甚麼銅版精印本），沒有標點，老師讀一句，我們就畫一個小圈，很緊張，也很好玩。小五、小六兩年積聚所得，由《禮記·檀弓篇》的〈孔子過泰山側〉、《戰國策》的〈馮煖客孟嘗〉，到唐宋的〈陋室銘〉、〈愛蓮說〉，以至明·宋濂的〈秦士錄〉，都讀過了，而且全都背了下來。難嗎？不覺得；苦嗎？也不甚覺得。背書是習慣了的事，說不上苦。老師常「恐嚇」說，背不過的，罰抄三十次，並以毛筆抄寫，翌日得交，直是「文字獄」變體，怎敢不好好的背？

《古文評注》的注釋很簡單，須得老師再解，方知文義，那時沒有甚麼白話語譯，但無礙理解。所有閱讀能力和理解能力都在課堂上得來，有些老師想是廣東南海、番禺那些舊學底子深厚的宿儒前輩教導出來的，解說課文清晰精當，語言生動，讀字絕無苟且。

朗讀課文語調鏗鏘跌宕，不須看本，全然背出，那種聲扣心弦的韻味，如今或已失傳，有時在粵語「殘」片中，在吳楚帆的口裏，偶然還可掇拾一二。人道是，此乃廣州西關音，曾有老師自稱是廣州寶華街人，啊，怪不得聲美如此！

文言文難嗎？上了中學，中一、二的文言選篇是〈岳飛之少年時代〉、〈習慣說〉、〈貓捕雀〉、〈論毅力〉等，反覺粗飯吃慣了，現今吃的是粥，滑得很，哪有難這回事？但是，趣味反不及小學時所讀的了；而較有趣味的〈虬髯客傳〉、〈祖逖傳〉，那已是中三的課文，但西關朗讀，卻已去如黃鶴了。初中時，因唸孔教學院，要修讀「經訓」一科，亦即讀《論語》，教材經編者莫儉溥先生類分為「立德篇」、「為學篇」、「明道篇」三大綱領施教，劈頭第一課就是「立德篇」的「論孝悌」，這已是現今「文憑試」的課程內容了。執教者就是莫儉溥老師，他是晚清以來，孔教學院陳煥章、朱汝珍、盧湘父諸位先生這一派傳統的孔門學者<sup>1</sup>。讀「經訓」即有系統地讀《論語》，那是較古樸的文言，但每章都很短，容易熟記，作文也大可引用，我也讀得開懷。中四、中五，由《詩經·豳風·東山》到洪亮吉的〈出關與畢侍郎箋〉、袁子才的〈祭妹文〉，都是會考課程，在「考試」二字的陰影裏，所有課文都是「盲婚啞嫁式」的閱讀對象，趣味大減。老師講授〈出師表〉時聲稱，讀此篇而不哭者，就是「不忠」，然而我就是「哭」不出，環視四周同學，笑的、呆的都有，只是沒有哭的；反而細閱袁枚的〈祭妹文〉時，看到「哭汝既不聞汝言，奠汝又不見汝食。紙灰飛揚，朔風野大，阿兄歸矣，猶屢屢回頭望汝也。」竟也鼻子一酸，幾乎下淚。

稍後，再讀到洪亮吉所述黃仲則生前寄客運城西寺時，撫其遺痕，亦惻然有感，淚眼昏花。其辭曰：「猶復丹鉛狼藉，几案紛披，

手不能書，畫之以指。此則杜鵑欲化，猶振哀音；鷺鳥將亡，冀留勁羽；遺棄一世之務，留連身後之名者焉。」

現在新高中的文言選篇，這些篇章都沒選上了。而且說到以「範文」作應考之篇，而考的又盡是技法、枝節，文章的感染力幾乎不聞不問，頗違教育「變化氣質」的大義，實在可惜極了！

讀文言作品，要讀入骨子裏，文中情意、義理自當細研斟酌，不要單憑語譯了事。理解文義，可從不同角度、層面切入，不要只重句法、修辭，否則必會掛一而漏萬了。

這本小書可分兩個部分，「文言課堂的點翠飛花」，是說一些教科書裏沒有說的材料，這些材料，我曾在課堂上爭取時間都講一些，好與課本作比較，增加同學閱讀文言作品的興趣。老師亦大可斟酌選用之。下半部是「課文的注釋和簡說」，所作注解會較一般課本詳細，亦有較深入的說明，其中自有異於課本之處，老師、同學們更宜仔細琢磨，因為「應試」就是「應試」，請大家小心便是。

我不大贊同以「語譯」當注釋，因為二者的層次分別很大，若說只求粗通文義則尚可，但說到藝術層面，那就不用說了。我真不懂得如何去語譯李白詩、東坡詞。請問，「浮雲變古今」、「王孫自可留」、易安那十四疊字，就算是稼軒「暗香」二字，應該怎樣語譯？

同學若以語譯了解課文，這是可以的，但若以此為閱讀文言作品的最後目標，那就太單薄了。

我自 1972 年夏天初執教鞭，至 2016 年因惡疾才退下火線，四十多年來，與同學力拼難關，深明為考試而讀文言，意義狹窄。真希望考試的路向能細加修正，目前考的，老實說，實在把中文的教育價值壓得太低、太低了。

## 注

1. 陳煥章先生，廣東高要人，曾肄業於康有為「萬木草堂」，梁任公是他的師兄，他是恩科進士，曾留學美國哥倫比亞大學，獲哲學博士學位；回國後創立「孔教會」。

朱汝珍先生，廣東清遠人，是清末最後的榜眼，授翰林院編修。我們尊稱他為太史。民國期間，他是香港孔教學院的院長，曾受聘於香港大學，任哲學文詞教習。

盧湘父先生，我是見過的，他是新會人，他很長壽，九十多歲時，每年仍都出席學校的畢業禮。我中五畢業時（1969年），他已一百零一歲，因年邁，再不能出席我們的畢業禮，翌年他老人家就仙逝了。盧先生也是康有為的弟子，康有為長盧先生十歲，而梁任公反少先生五歲。論年歲，盧先生最大，他生於1868年；次為朱太史，生於1870年；最幼反而是陳博士，生於1880年。朱、陳二位，我都不曾見過，陳博士卒於1933年，朱太史歿於1942年，只有盧老先生見過多次，而且頗愛他那顏體書法，一直臨摹、應用至大學仍不自止，當年大一、大二國文要以毛筆作文，我寫的就是盧湘父體。

莫儉溥先生（1915－1975），番禺人，北京大學畢業，他父親莫敦梅先生在上世紀三十年代，於灣仔主持敦梅學校，1949年由儉溥先生繼任校長，他熱心教育，與孔教學院關係密切，曾發表過多篇儒學的文章，其中〈孔子世系表〉、〈釋仁篇〉，皆屬傑作。

2019年11月1日下午4時30分

輯 一

文言課堂的點翠飛花

## 不容易理解的〈顏淵問仁章〉

### 原文

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。」

《論語·顏淵》(第十二)

### 顏淵是誰？

解讀此章，須應先知曉發問的是甚麼人。

向孔子問「仁」的，是顏淵。那麼，顏淵是怎樣的一個人？

我們若先知道顏淵的本性、為人，和他與孔子有怎樣的關係，那麼，孔子為甚麼會作這樣的回答，所側重的地方在哪裏，都有了基礎的鋪墊，理解章義的方向就不會弄錯了。

顏淵（前 521 年－前 481 年），本名顏回，字子淵，春秋時魯國人，少孔子三十歲，是孔子最得意的弟子。他為人聰敏、好學，聞一而知十，居七十二門徒之首，以德行稱著，有「復聖」之稱。然壯年而歿，孔子哀之。

且看看《論語》裏，一些關於顏回的記載：

有顏回者好學。不遷怒，不貳過。不幸短命死矣。（〈雍也篇〉）。  
一簞食，一瓢飲，居陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂，賢哉，  
回也。（〈雍也篇〉）。

據上述兩則，足見顏回的德行修養甚高。

又於《論語·先進篇》，所記顏淵之事尤多，如：

德行：顏淵，閔子騫，冉伯牛，仲弓。言語：宰我，子貢。政事：  
冉有，季路。文學：子游，子夏。

這是「孔門四科」，「德行」為最要，而領德行之冠首的，就是顏回。

孔子與顏回的感情有如父子，所以孔子曾說：「回也，視予猶父也。」

又孔子甚看重顏回，但顏回早死，且死於孔子晚年，因此有：「顏回死，子曰：『天喪予！天喪予！』」的慘痛記載，又：「顏回死，子哭之慟。從者曰：『子慟矣。』曰：『有慟乎？非夫人之為慟而誰為？』」慟，是過哀的意思<sup>1</sup>。（以上俱見〈先進篇〉）。

綜合上述，可見顏回的優點很多，如：好學，德行高超，安貧樂道等。他與孔子的關係有如父子。因此，顏淵問仁，孔子的回答很具體也很仔細，這既是專就顏回的德性本質而作答，也是孔門闡說「仁德」最重要的理論所在。而「克己復禮」等句的意義，對應於顏回的德性本質，應該怎樣解釋，也有了明確的取向。

## 「仁」的基本意義是甚麼？

「仁」，是孔門學說中最重要的道德概念。「仁」在《論語》（一般的通行本）裏，出現了 109 次。

據《說文解字》的解釋：「仁，親也。」段玉裁注：「親者，密至也。從人二。會意。〈中庸〉曰：『仁者、人也。』注『人也。讀如「相人偶」之「人」。』以人意相存問之言。」因此，根據字書的解釋，「仁」的基本字義是：「兩人相遇相處，表示親切和問好的意思。」

在儒家的典籍裏，「仁」有以下各種不同的意義：

上下相親謂之仁。（《禮記·經解篇》）

子曰：「仁者人也，親親為大。」（《禮記·中庸》）

仁者愛人。（《孟子·離婁下》）

仁者，無不愛也。「仁民而愛物。」（《孟子·盡心上》）

仁，愛也，故親。（《荀子·大略篇》）

因此，「仁」的基本字義，就是「愛」，「親之、愛之」的意思。但「仁」在孔門思想中，是一個極崇高的「道德概念」。在《論語》中，孔子說了很多關於「仁」的道理，但從沒有給予「仁」下定義。為甚麼呢？

這是因為「仁」是「複雜的概念」。所謂「複雜」，因為它有不能定限的意義和內容；換句話說，「仁」有極豐富的內容，而且會因人、因時、因事而有不同的表現方式和意義。其實，「仁」本身就帶着強烈的道德意義。既具「道德意義」那就必然帶着「實踐

性」，一旦具有實踐性，那就必然具有個別、時效、特殊、多元等意義，就是這個緣故，所以不能指定以某一意義作為它的定義。因為下任何一種定義，都不夠圓滿，也不是最準確的；而且，一有定義，就會將「仁」的意義狹窄化，實踐「仁德」的人，或許會執着「仁」的局部意義當作整全的意義而實踐，其後還以為已取得「仁」的道德神髓和全部精義，問題可就大了。

又，「仁」是複雜的。要感覺它、認識它，按層次說，起初是「感性」的，如乍見孺子將入於井，乃生惻隱之心（不安），這就是從「感性」方面感受到「仁」的內存於心；有了這種感覺、感受，再作反思，那就是「知性」的，我們要了解、確實認識「仁」是甚麼，這就是「知性」的；到了認知清楚「仁」的大概，要作理性思考以求力行實踐，有時甚至要殺身成仁，這是「理性」的。但「仁」，到最後，是超越一般的理性，那就是「仁」突破了個人自我，而進至宇宙大化（所謂踐仁而知天），那是聖賢境界，從境界層次來說，那是清明無礙，優美逍遙的藝術境界<sup>2</sup>。

孔子在《論語》中有百多次提及「仁」，那是孔子本人從高層次體驗過「仁」後，才能有這多元、深入的解說。這不是說：是孔子發現「仁」，而是說：孔子是體現了人的生命中最真貴之價值所在，在長期體驗和力行中，感受到「仁」的價值、意義，為了予世人標示原則及指出路向，因而提出「仁」。

而孔子回答弟子問「仁」，其回應每因人而異，除了見到孔子是因人之要而施教外，亦可反映「仁」的含義能統合諸德<sup>3</sup>。而〈顏淵問仁〉這章，正好是說明實踐「仁」的根本工夫，其中對認識「仁」的意義、「仁」與「禮」的關係及實踐德操的實用意義等，都有說明。

## 對於顏淵問仁，孔子的回答，側重於何處？

儒家所稱道的各種德行，如仁、義、禮、智、信等，其本身都有一個「中性」的字義，如「仁」，是「相人偶」，即兩人見面、相處的意思。「義」，即儀，儀者，度也，法度的意思。「禮」，履也，《說文》：「履，足所依也。」又：「禮，履也。所以事神致福也。」「智」，《釋名》的解釋是：「智，知也。」「信」，屈伸之「伸」也；《說文》：「誠也。从人从言。會意。」意思是誠實，慤也，不疑也，不差爽也。

周代禮樂昌而文教盛，禮教所及，這些字詞都添加了道德意義，而儒家歸納前賢先哲的道德行為，將各種道德行為匯撮為各種道德概念，以一字一詞而統括稱之，因此，我們有所謂五德，即：「仁、義、禮、智、信」是也。又如《論語》裏，有所謂「三達德」，即「智」、「仁」、「勇」是也。「仁」的道德意義，本來自種種親切、愛親的行為表現，因此，它雖屬道德概念，但這個道德概念都很難作定義，因為道德行為屬多元表現，很難統一；而且一加定義，其意義必受限制。所以在《論語》中，問「仁」，一般都是問「如何行仁」。這是孔門論述「仁」的一般現象，儒家所稱之「仁」、「義」、「禮」、「智」等，俱以實踐為重，所以孔子所答，幾乎全都側重於實踐意義。

顏淵是賢德之士，問仁於孔子，則孔子所答，必按其德行特質而回應之。故孔子所答，不予「仁」作甚麼定義，而是落實於日常生活中，說明踐履「仁」的種種工夫，並作出具體之行為指導和實踐目標，把配「禮」以行「仁」的道德意義，給顏回說個清清楚楚。然而，我們絕不說「克己復禮」是「仁」的定義。

又，孔子以「克己復禮為仁」應顏回之問，「克」、「復」，都表示着從實踐的意義而言之，而不從道德概念作說明。如以「道德境界」或「概念意義」言，「仁」既然統攝諸德，必包括「禮」，故「仁」已成，則「禮」必就。此處從個別、特殊之行為言，「仁」是一「個別展現」的道德行為，主觀意義甚濃，故可以「禮」相提並論，並須以客觀之「禮」確定其意義及價值。二者兼合，則道德生命具立體意義矣。

「克己復禮」是甚麼意思？甚麼叫「復禮」？

「復」是甚麼意思？

孔子以「克己復禮」回應顏淵所問，可見「禮」在於實踐「仁德」，意義重大。其實，「禮」本身就是一個很重要的概念，在《論語》裏，就出現了 74 次。「仁」、「禮」在《論語》中，為出現最多次數的首兩個概念。（按：古代，「儒」是學者的意思，而其所長，就是精於「禮」。）

在此，必須先行指出「克己復禮」此句，不是孔子始創的。

「克己復禮」，先見於《春秋·昭公十二年》所載：「楚靈王問〈祈招〉之詩，不能自克，以及於難。夫子聞之嘆曰：『古也有〈志〉，克己復禮，仁也。楚靈王能如是，豈其辱於乾谿。』」據此，則「克己復禮」本為成語，或是早載之語。對於楚靈王問詩之事，《左傳·昭公十二年》有較詳細的說明：「楚子（即靈王）次於乾谿，右尹子革讀〈祈招〉之詩。<sup>4</sup>……王揖而入，饋不食，寢不寐，數日不能自克，以及於難。仲尼曰：『古也有〈志〉，克己復禮，仁也。」

信善哉，楚靈王能如是，豈其辱於乾谿。』」

據杜預注：「克，勝也。仲尼曰：『古也有〈志〉，克己復禮，仁也。信善哉。楚靈王若能如是，豈其辱於乾谿。』」（杜注所言，乃指楚靈王誇功利，多嗜慾，不能修身自勝，以歸於禮。雖感於子革之言，嘗饋而不食，寢而不寐者數日，但不能久耐，不能自勝其慾，終不免於蒙難敗亡。）

「克己復禮」之句，孔子曾引用來評論楚子（靈王），在《論語》卻引來以回答顏淵。然而必須指出的，楚靈王與顏淵是兩個完全不同的人，如果以道德修養而言，靈王怎可與顏淵相比。故孔子在這裏再引「克己復禮為仁」，其用心與批評楚靈王之用意，實在是不相同的。

那末，甚麼是「克己復禮」？

南梁皇侃的《論語義疏》說：「克，猶約也；復，猶返也。言若能自約儉己身，使不奢泰，返於禮中，則為仁也。」

克，意思是「約束」、「克制」，這個的解釋是大家都接受的。克，猶「約」也。這個說法沒有問題。「仁」的首要工夫，就是克制自己，一般都指克制私慾。那麼，復禮呢，復，意思是「返」。返，就是再回到的意思，那麼，再回到「禮」是甚麼意思？怎樣才算是「再回到禮」？

宋代邢昺疏解何晏《論語集解》時說：「劉炫曰：『克，訓勝。己謂身，身有嗜慾，當以禮義齊之，嗜慾與禮義戰，使禮義勝其嗜慾，身得歸復於禮，如是乃為仁也。復，反也。言情為嗜慾所逼己離禮，而更歸復之。』」邢昺疏解引劉炫先生所說，其要義是說，私慾容易使人乖離道德禮法。復禮就是要克制自己，把乖離禮法的意念、行為，扭轉過來，回歸到「禮」的範疇中。晚清俞樾的《群

《經平議》也有類似的解釋：「『克己復禮』者，身復禮也。謂身歸復於禮也。能身復禮，即為仁矣。故曰『克己復禮為仁』。」

以上的解釋，都是合理的，可接受的。反而朱熹先生說的「仁者，本心之全德。克，勝也。己，謂身之私欲也。復，反也。禮者，天理之節文也。為仁者，所以全其心之德也。蓋心之全德，莫非天理，而不能不壞於人欲，故為仁者，必有以勝私欲而復於禮，則事皆天理。而本心之德，復全於我矣。」（見《四書集注》）以「天理」解「禮」，說得有些遠了。所以近人程樹德說：「解經須按古人時代立言，孔子一生言『禮』不言『理』，全部《論語》並無一『理』字。蓋朱子欲申其『天理』『人欲』之說，而不知孔氏言『禮』不言『理』也。」（見《論語集釋·顏淵》上）。

「克己復禮」的「復」，自漢以來，如孔安國所說：「復，反也。身能反禮，則為仁也。」（反、返二字相通。）就是唯一的解釋嗎？當顏回再向孔子請教「克己復禮」的細目時，孔子說了「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」這四句說話，無疑是緊扣着「克己復禮」而說的。可是這四句的動詞都是「勿」（不要），全都具有「約束」、「克制」的意義，那麼「復」字的意義去了哪裏？是隱藏了還是別有解釋。

以句子的結構及字義來看，「克」，是動詞，具約束，克制的意思，意義很具體、很明確。而「復」，當然也應動詞，是「反也」、「再也」：即「再回到」的意思。「禮」，是要「再回到」的那個道德範疇。這裏似乎有一個預設，就是其行為、私慾已經或正在乖離「禮法」，因此才有「返回」、「再回到」或「恢復」的需要。如果乖離禮法的行為不曾出現，則怎會有「再回到『禮』」這回事呢？

但拿這個「再返回禮」的解釋，與「非禮勿視，非禮勿聽，非

禮勿言，非禮勿動」合起來看，它們的意義能完全相連、扣合嗎？「非禮」四句，警惕、提點的意思很重，是勉勵道德實踐的說話，預先提醒、警戒的意思得明顯。其精神意義與「再回到」的補救、修正意識有差距。因此，「復」，是否可解釋為「再加以檢察」的意思呢？而「復禮」，就是覆核、檢視以禮。

「禮」的道德實踐工夫大可歸納有二：一是禮敬，向人（或神靈）恭敬行禮的意思；另一，就是約束的意思。《論語·顏淵篇》內有「博之以文，約之以禮」之句，「禮」就是「約束」、「克制」、「制約」的工夫，其意義和「克己」很一致。（《詩·大序》有「發乎情，止乎禮義」。「止」亦為制約之意。）所以「克己復禮」，就是約束自己的意念、行為，「再加上」以「禮」作檢察、制約。這樣一來，「克己」，為內在之個人修養，即約束自己的行為，指內在道德之實踐與完成；「復禮」，禮為客觀之道德標準，復禮，指外在（客觀）道德實踐之完成，一內一外道德行為的條件盡皆圓滿，故得「仁」矣。

因此，「以禮再加審視」（復禮）與「克己」意義相接而要求更加嚴謹，意義積極。這樣的解釋，是否較「再回到禮來」更合理呢？或許學者都忽略了孔子所回應的是顏淵，顏淵一向守禮，又何須「再回到禮來」呢？孔子言「非禮」云云，就是加強顏回守禮的道德意識，是嗎？

### 孔子所說的四個「非禮」，有甚麼特別意義？

「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」四者，是緊扣「克己復禮」而說的。顏回約束己身，絕無問題，他能一簞食、一

瓢飲而不改其樂；而「視，聽，言，動」四者，是行為實踐之擴充，此四種行為，足涵蓋為人處事之所有行誼，此四行如能全部依禮而作，則人皆稱道，「仁者」之美名亦當可建立矣。

再看，「視」、「聽」、「言」、「動」四者，實在有層次上的差別：「視」、「聽」的生發，是因外物的牽動、刺激，所以行為較被動；而「言」、「動」，則是一己所出之行為，所以較主動。故「視」、「聽」置於前，而「言」、「動」置於後也。人的思想行為，不外主動、被動兩大端，故此四者既為概括人行為之總稱也。

然而，孔子闡述「行仁」之目，何以全作「反面說法」？即此四句，皆以「勿」字為行為字眼。「勿」，不要的意思。勿視，勿聽，勿言，勿動，就是不做甚麼甚麼的意思，這是一種反面陳述之句法。因此，從表面之句義來看，「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」四者，都屬於基礎性的道德行為。克己的「克」，就具有這種意義。然而，「克己」亦自應擴而充之，它不只具基礎義、消極義；因為克己的最後，就是要為「仁」、為「義」而犧牲自己，這可是最大的「克己」，也就是道德的最高層次的完成。故孔子稱：「志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。」若能至此，則天下焉能沒有感應、觸動的呢？

又，「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」以「勿」字表達，是顯示出一種「道德的自我反省」意義。一切言行舉止，都先作「禮」這個準尺的考量，而後按禮而行，這就是反省意義之所在。若換作正面陳述，那就是「視之以禮，聽之以禮，言之以禮，動之以禮。」如「禮」皆具客觀的道德意義，那麼一切言行舉止都實踐在「道德範疇」中，這是對人對事的完好表達，而「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」就是先對自己所有意念、行為

所一合乎客觀（即所有人，或大多數人）道德標準之反省，然後才用以對待人，這是「仁」的表現。「仁」的道德規範也在這樣充分表現。因此，「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」是實踐「仁」的根本項目，其整體道德工夫，就是「克己復禮」，而「克己復禮」的充分表達，也就是「仁德」是充分體現。因此，「仁」的基本字義是「愛人」，那麼，怎樣「愛人」才是「仁」的表現呢？那就是曾子說的「君子之愛人也以『德』<sup>5</sup>」，「愛人以德」，「仁」乃能充分表達出來，而「克己復禮」，就是「愛人以德」的根本修養和實踐工夫的說明。而顏淵問仁，孔子答以「克己復『禮』」，其所表示「禮」和「仁」的關係，也在於此。

還有一些不涉大義的補充：

「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」與「克己復禮」的另一種之關係說明，即：孔子何以取「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」此四者作為「克己復禮」的細目？（其實，一稱之以「目」，即具實例義、個別義、局限義，不能完全統括「踐仁」之所有行為。）

我們仔細看「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」四句，「勿視、勿聽、勿言、勿動」，用一個「勿」，即義同於「克」，「勿視、勿聽、勿言、勿動」即「克己復禮」之「克己」也。如從其積極面而作正面之言。即為：「視而合禮、聽而合禮、言而合禮、動而合禮」，「視、聽、言、動」之行為既能一一合禮，此非「復禮」而何？故「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」四者，實為「克己復禮」之具體化說明。孔子之言其緊密如是。

抑有進者，「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」全屬「肢體、五官之行為」，而此等行為之所本乃「心」（思想）。故

孔子亦有「思無邪」之說，思無邪即「思勿邪」，亦具「約束義」，這裏不及細道了。

又，「克己復禮」為一極漫長之道德修養過程，孔子何以又有「一日克己復禮，天下歸仁焉」的話呢？

### 「一日克己復禮，天下歸仁焉」是甚麼意思？

朱熹先生說：「歸，猶與也。又言一日克己復禮，則天下之人皆與其仁，極言其效之甚速而大也。」（見《四書集注》）。

上文已稱：克己，是內在道德條件的完成；復禮，是外在（客觀）道德條件的完成，一內一外盡皆圓滿，故得「仁」矣。歸仁的「歸」，是給與、歸予；「歸仁」就是將「仁」這個美名，送歸予行仁有成者的意思，極具「讚譽」之意。而「天下歸仁焉」，即天下之人歸仁於克己復禮者，也即是天下人皆稱譽之也。朱熹先生的注解意義是準確的。《禮記·哀公問》有言：「君子也者，人之成名也。百姓歸之名謂之」。這裏「百姓歸之名」的意思，也就是「歸贈名謂」的意思。

又，或有解作：「天下人都歸服你的仁德」，這個歸服，有敬佩、佩服的意思。但「歸」而解「歸服」，有些「言重」了，因以顏回的身分、地位，如何使天下皆歸服於他呢？而儒家言道德實踐，例如克己復禮一事，皆人人可行，人人可做的，有甚麼誰歸服誰的分別？而道德實踐全在自己，所謂「為仁由己」，對於他人稱不稱許，人家是否佩服，都不着重，這才是「行仁」的大義所在。

然而，這裏為甚麼又有「一日克己復禮」這麼的一句呢？一日，

是甚麼意義？

明朝張岱的《四書遇》〈顏淵第十二·克己章〉有精彩的解釋：「『一日』字最可味，舍此『一日』不下手，永無下手永期矣。百事都始於『一日』，況『為仁』乎？」

那麼，這個「一日」，就是「短時間內」之意，有「即日」、「當日」、「當下」的意思。「克己復禮以為行仁」的道德行為，當下就要踐行。張岱先生說的「『一日』不下手，永無下手永期矣。」很能道出道德實踐的積極精神。《論語》這種「短時間內」意識，也見於〈里仁篇〉中的「朝聞道，夕死可矣！」朝、夕，亦即是「一日」，此句也具有這種短時間意識，反映着道德、真理的價值意義。

再者，「一日克己復禮，天下歸仁焉」句中，一日，指短時間；天下，指最大地域空間。合起來，則見出道德實踐的重要意義和奇妙效果。「一日克己復禮，天下歸仁焉」，意即只要你當下實踐克己復禮的工夫（而不斷力行），那麼，不論你去到那裏（天下間任何地方），都會讚譽為「仁者」的！孔子這話極具鼓勵意義，因此朱熹先生也說，所謂「一日」，「極言其效之甚速而大也。」再說，請不要以為孔子在鼓勵顏回，行仁以得「仁者」之名或稱讚為目的。

**注**

1. 以上兩段〈先進篇〉的話，大概是說：顏回去世，孔子有如「喪己」，呼叫着：「老天爺要我的命啊！」對於顏回之死，孔子痛哭哀慟，悲不能已。隨從都說，夫子過於悲傷了。孔子聽了這樣的話，才從痛苦中醒悟過來，然後說：「我真是過哀嗎？如不是為了顏回而哀，還有誰能使我這樣悲哀呢！」孔子過哀而不自知，可見孔子對顏回之死內心是怎麼樣的悲傷啊！

2. 孔子實踐「仁德」，是要「下學而上達」，以求達至「知我者其天乎」的境界。「下學」的「學」帶道德意義，那就是道德的充份實踐，即「踐仁」；「知我者其天乎」，則是「知天」的間接說明，曰「知我者」，帶謙卑的意識。「仁」是知天的大道，可通「形而上」的天。所謂「藝術境界」，可從《論語》所說的「志於道，據於德，依於仁，遊於藝」中感悟之。
3. 據朱熹之說：仁是「統攝諸德」的。統攝，有包括義、高層次義。但不能說「仁」因統攝諸德，而會消滅諸德的個別性，仁，是與諸德一體，它是一個包容、補助、滋養、化育的力量，在實踐的工夫裏，它不與諸德有甚麼層次上的分別，它是融入諸德中，並於其中生發指導、化育、補足等作用，這才是仁的本質義和道德功能。如果一旦與諸德分拆，或抽離，那就有點「不仁」了。而「仁」能統攝諸德，可有論據嗎？有。其論據如下：
  - 3.1 孔子回答弟子問「仁」之含義，其回應每因人而異，除了可見孔子是因人之要而施教外，亦可反映「仁」含義能統合諸德。再如：
  - 3.2 「克己復禮為仁」，即「仁」與「禮」的關係密不可分。
  - 3.3 「知（智）者利仁」，則「仁」與「智」有其相繫的關係。（此句詳解，見於別篇。）
  - 3.4 「巧言令色，鮮矣仁」；「剛毅木訥近仁」，則「仁」與「信實」相關切。
  - 3.5 「君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是」，又稱「君子喻於義，小人喻於利」，「造次，顛沛」必於是，這就是「義行」。君子喻義，可知行仁必守其義。兩者關係密切。從上述諸點，可見「仁」連屬於諸德，包容互補，貫通各種德性，並統合之；如若以層次的角度而言之，則應為五德之首，故朱子稱「仁，統攝諸德」。又因此，「仁」居諸德之首，我們一般都會先稱「仁」，然後稱「義」、再後是「禮」、「智」、「信」等，何以如此呢？因為其他德目，需要「仁」的滋養才能飽足、圓滿。如「義」沒有「仁」，則很「尖銳」、「冷酷」；「禮」沒有「仁」，則淪為「形式化」、欠「生命感」；「智」沒有「仁」，則沒

有準確的判斷，變成小聰明，不明達。「信」沒有「仁」，那是小誠小信，或誤信、淺信。因此，有仁，則所有德目都活潑、充實。

4. 〈祈招詩〉：「祈招之愔愔，式昭德音。思我王度，式如玉，式如金。形民之力，而無醉飽之心。」愔愔，安和貌。式，用也。昭，明也。式昭德音，指祈招掌甲兵而愔愔然安和以不用。用則能昭明王之德音也。形民一句，指以民力從王事，當如飲食，適饑渴之度而已，若必至於醉飽，則民不堪命矣。〈祈招〉之詩，為逸詩。祈父，周司馬，世掌甲兵之職。招，其名。
5. 「君子愛人以德」出自《禮記·檀弓》中〈曾子易簣〉一文。其文為：曾子寢疾，病。樂正、子春坐於牀下，曾元、曾申坐於足，童子隅坐而執燭。童子曰：「華而晄，大夫之簣與？」子春曰：「止！」曾子聞之，瞿然曰：「呼！」曰：「華而晄，大夫之簣與？」曾子曰：「然。斯季孫之賜也，我未之能易也。元，起易簣。」曾元曰：「夫子之病革矣，不可以變。幸而至於旦，請敬易之。」曾子曰：「爾之愛我也不如彼。君子之愛人也以德，細人之愛人也以姑息。吾何求哉？吾得正而斃焉斯已矣。」舉扶而易之。反席未安而沒。按，簣，就是席。

2019年10月1日晚上9時23分稿

2019年10月2日上午11時正定稿

## 「仁者安仁，知者利仁」的解釋

《論語·里仁篇》裏有「不仁者，不可以久處約，不可以長處樂。仁者安仁，知者利仁。」其中「仁者安仁，知者利仁」，實在不易解釋妥貼。

在這一章裏，孔子分別舉出了三種人，即：不仁者、仁者和智者。又分別說出了這三種人的一些特質。

不仁者，因「仁德」的修養不足，所以不能長期處於緊縮、制約，又不能長期處於安樂、舒泰。簡單說來，就是：「不仁者，既不能長期吃苦，也不能長期享福。」這是一般人的毛病。所以「不仁者，不可以久處約，不可以長處樂」這幾句的含義清晰，解釋容易。

然而，「仁者安仁，知者利仁」這兩句就不容易解釋了。

原因之一：這兩句造句簡約，較難拿捏它的用意；其次是詞性的改變，我們不能以平時慣用的意義來作解釋。

首先，「仁者安仁，知者利仁」，以造句的結構來看，就可以有「仁者安於仁，智者利於仁」，和「仁者以仁為安，智者以仁為利」的解釋；然而有學者為了方便解釋，就不按原句的句法結構，來一個：前用「仁者安於仁」，後用「智者以仁為利」的取巧解釋。

如何晏的《論語集解》，那是漢魏的解釋，屬較古老的解說：「包氏曰：唯性仁者，自然體之，故謂安仁也；王肅曰：智者，知

仁為美，故利而行之也。」又：「智者利仁者，智者，謂識昭前境，而非性仁者也。利仁者，其見行仁者，若於彼我皆利，則已行之；若於我有損，則使停止。是智者利仁也。」這裏的解釋是「仁者」，因以「仁」為本性，「仁」的表現是一種自然的體現；所謂「安仁」，是指不必靠外力推動，便能「行仁」，而且完全沒有困阻、障礙。因此這依句法作「安仁」的解釋，就是「安於仁」，說得確切點，就是「安於行仁」。

智者呢，智者不是以「仁」為本性，而是智慧過人。他們見到行仁有好處，這好處是對他人、對自己有利的，他們便去做；見到有損自己利益的，就停止不做。據此，「利仁」，就是以「以行仁為利」的句法作說明，這就是「智者以仁為利」的意思。

再看清代劉寶楠《論語正義》的解釋：「安仁者，心安於仁也。利仁者，知仁為利而行之也。」他的「心安於仁」，意思就與「仁者安於仁」相似。仁者，其心安處，就是「仁」，因此，仁者「安於行仁」。而利仁者，是「知仁為利而行之。」那就是「智者因行仁有利而行之」，意思是「智者以仁為利」。而「安仁者，心安於仁也」的句法，和「利仁者，知仁為利而行之也」的句法，就是兩種不同的句法結構，也可以見出注解者覺得如按原句的句法作前後一致的義法作解釋，是有困難的。

由此可見，不論遠古學者，或近代學者，大都不按原句結構來作解釋。可見要確解這兩句是有困難的。

那麼，宋代的朱熹先生，他的《四書集注》又有怎樣的說法呢？朱先生說：「惟仁者則安其仁而無適不然。知者則利於仁而不易所守。蓋雖深淺之不同，然皆非外物所能奪矣。」朱先生採取了「久處約、長處樂」的角度作解釋。說出「仁者是安於其仁，自然安泰，

無所不適」，這是「安於仁」，「安於行仁」的意思；又說出「智者利於仁而不改變其道德操守」，很明顯是指行仁有利益，而不被外在利益所引誘。這是「智者行仁以為利」的意思。朱熹先生的解釋，也是不能緊扣原句句法作解釋的。

最奇怪的是，學者們對「利」的解釋，都偏於「有利」、「利益」的意思。為甚麼「智者行仁」，就是因「有利」他才行仁？「行仁」變成取得利益的手段，行嗎？或有則將「利」，解釋為「利用」。「利仁」，就是「利用仁」，基本意識還是與「利益」有關，對嗎？

我們香港的教科書，多是跟隨朱熹先生那「久處約、長處樂」的角度作解釋的，例如：「安仁，安於仁。」這句是說，有仁德的人，因克服了一切私慾，所以在任何環境中都能堅持仁的操守。知，通「智」，知者，聰明人。利，動詞，利用。全句指這是次一等的精神境界，雖目的不純，但畢竟仍堅持了仁，比不仁者為強，而遜於仁者。

再看課本上的語譯：「有仁德的人能長期實行仁而心安，聰明的人則能為『長遠利益』而實行仁。」

而網上的解釋、語譯，更是五花八門，頗為可觀：

先看解釋：

「安仁、利仁：安仁是安於仁道；利仁，認為仁有利自己才去行仁。」

「利仁，利用『仁』作為立身的準則。」

「仁者安仁，仁者天賦仁厚，為仁無所希求，只為心安理得，否則其心不安。是為安仁。知者利仁，智者知行仁為『有利於己』而行之也。」

再看語譯：

「一位天生仁厚的仁者，行仁時只求心安理得，並不希望得到甚麼好處；一位智者為了利人利己，便能力行於仁。」

「有仁德的人，不論窮困快樂都能安然地行仁；有智慧的人知道仁是於人於己都『有利』的，所以也能行仁。」

其實，儒家所說的「智者」，都是具「道德意義」的「智者」，不光是聰明人的意思。「智」的能力，不僅在於認知，更重要的是「明辨是非」，在道德行為上「知所進退」、「判其取捨」。因此說到「顏回好學」，這是指他的「智」，而隨即就說「不遷怒，不貳過」，這都指德行的修養；又，《論語》裏有所謂「三達德」，那就是「智」、「仁」、「勇」。「智」與「仁」、「勇」齊頭並列，並居三者之首，可見「智」是道德概念，不是認知、智力的概念。這一點必須弄清楚，否則，「智者」，會被解釋為「聰明人」，層次地位都下降了，不能跟「仁者」相提並論了。

孔子這裏說的「仁者安仁，知者利仁」，就是將「仁者」、「知者」相提並論，那有甚麼知者次一級的意思。因為在「知者」心中，也必有「仁德」存在，否則他們怎能「利仁」呢！

這裏「仁者安仁，知者利仁」的「安仁」，「利仁」，都具道德實踐意義，都須緊扣「行仁」而發。因此，「安」、「利」，都是動詞，這就改變了它們原有的詞性。而仁者、智者的「行仁」的內在意義，就是要看他們是「怎樣行仁」的。

「仁者安仁」，就是「仁者，安於行仁」。他們行仁，能安於現實，能心安理得。所謂安心於行仁，就是「造次必於是，顛沛必於是。」行仁既不苟且而心內安然。這就是「仁者安仁」的意思。

而「知者利仁」，「知」與「智」通。「知者」，就是「智者」。知者利仁，就是智者利於行仁。「利」，具「鋒利」義，與「鈍」相對。

利，是靈活於、靈巧於、精於的意思。知者利仁，就是智者靈巧於行仁，懂變通、具細巧、能精微而不失，這就是智者行仁的鋒利處。

因此「仁者安仁，知者利仁」，就是「仁者安愜於行仁；智者靈巧於行仁」，句法結構沒有改變，而義理清晰可明。那麼「仁者」能「安」，「知者」稱「利」，有沒有理論作為旁證呢？

《論語·雍也篇》有「知者樂水，仁者樂山」之句，仁者樂山，山，安穩，堅實，故具「安」義，仁者得而樂之；而知者樂水，水，流動、靈活，故具「巧」義、「利」義，智者得而樂之。知者之利於行仁，一如其精於樂水，對嗎？

2019年10月2日下午5時30分定稿

## 曹劌的「論戰」與「說戰」

### 〈曹劌論戰〉原文

十年春，齊師伐我。公將戰。曹劌請見。其鄉人曰：「肉食者謀之，又何間焉？」劌曰：「肉食者鄙，未能遠謀。」

乃入見，問：「何以戰？」

公曰：「衣食所安，弗敢專也，必以分人。」

對曰：「小惠未徧，民弗從也。」

公曰：「犧牲玉帛，弗敢加也，必以信。」

對曰：「小信未孚，神弗福也。」

公曰：「小大之獄，雖不能察，必以情。」

對曰：「忠之屬也。可以一戰。」

戰，則請從。公與之乘。戰於長勺。

公將鼓之。劌曰：「未可。」

齊人三鼓。劌曰：「可矣。」齊師敗績。

公將馳之，劌曰：「未可。」

下視其轍，登軾而望之，曰：「可矣。」遂逐齊師。

既克，公問其故。對曰：「夫戰，勇氣也。一鼓作氣，再而衰，三而竭。彼竭我盈，故克之，夫大國，難測也，懼有伏焉。吾視其轍亂，望其旗靡，故逐之。」

這是一篇優秀的教學範文，可以啟發學生很多東西。

## 從「文體」說起

〈曹劌論戰〉屬哪類文體？一般教科書都說它是記敘文，是記述往事的文章。又可舉證說，本篇有另一標題，稱「齊魯長勺之戰」或「長勺之戰」，正好說明這是一篇記載戰事的文章。

然而，為甚麼會有〈曹劌論戰〉這個題目。以篇名看來，最重要的兩個字就是「論戰」，它應屬於「論」這一類的文章，為甚麼說它是記敘文。

再以文章內容來看，關於「戰事」的文字，只有「十年春，齊師伐我。公將戰」、「戰於長勺」、「齊師敗績」、「公將馳之」、「下視其轍，登軾而望之」、「遂逐齊師。」共 35 字。其他幾乎是對話（論戰），那麼，以所佔的篇幅看，它還是記敘文嗎？

當然，我們可以向學生解釋，本篇出自《左氏春秋》（《左傳》），《左氏春秋》是歷史典籍，記載往事的，屬記敘之類的著作，所以本篇也是記敘文。但這樣解說，可以接受嗎？《文心雕龍》的「文體論」（論文敘筆）中，有〈史傳篇〉和〈論說篇〉，很明顯自古以來「史傳」、「論說」是兩類文體，不應混淆。因此，我們應該怎樣解說呢？

這篇文章嚴格來說是一篇以記事為主而附以「論」、「說」的文章。它的主要內容是記載戰事，只因魯國戰勝強敵齊有特別作戰觀點和理論，因此將這些觀點、理論也記錄在這戰事中。這種以記敘附帶論說的文章，《左傳》還有很多，如〈子魚論戰〉（《左傳·僖公