

孔子思想與當前中國社會的人文建設

戴璉璋

(一)

當前中國，海峽兩岸的政、經體制顯然不同；而在社會形態、文化生活方面，彼此也都存在著很大的差別。可是兩岸中國人努力追求現代化的目標大體上是一致的，雖然所謂現代化的內涵彼此看法仍有歧異；兩岸中國社會正從舊形態中逐漸蛻變大體上也是一樣的，雖然蛻變的方式不全相同。細心觀察台海兩岸社會，可以發現它們追求現代化的蛻變過程都不順利，而其中所暴露出來的問題基本上有一相同的癥結，那就是人文的失調。

個體生命的物化，是人文失調的第一個症狀；文化生命的偏枯，是人文失調的第二個症狀。

所謂個體生命的物化，主要是由於人們喪失了人要成爲一個真正的人的自覺，因而所表現出來的生命樣態是情的恣肆、欲的無饜、意念的偏執與心思的封閉。這些人欠缺自省、自律的能力，而自我意識卻極度膨脹。有些在財富的追求、權力的角逐上顯得貪婪而自私，巧取豪奪，不擇手段，寡廉鮮恥，無所不用其極，利字當頭，顧不了人間的仁愛正義，勢之所趨也就不惜殘忍地鬥爭殺戮。另一些則在事理的思辨、學術的探討上顯得偏激而頑固，心智拘限於意識形態之中，架構成一套固定的思維模式，師心自用；以成見爲真理，既喪失了明辨真相的觀察力，也培養不出洞燭情理的思考力，更表現不出開拓新境的創造力。

他們面對變動不居的時勢，不能適切地因應；遭遇層出不窮的問題，也無力周全地解決。顛顛倒倒，手忙腳亂，陷於困境，無以自拔。

個體生命的物化，必然導致文化生命的偏枯。中國大陸，十一億人口，有兩億五

P10019009

千萬文盲；八億多農民，大多數必須憑藉艱辛的體力勞動才能免於飢寒。知識的追求、藝術的鑑賞，對他們來說是無法企及的奢望；社會的變遷、世界的情勢，對他們來說也都事不關己。讀書無用論持續地影響著青少年們的求學意願，文盲及半文盲的人數還在有增無減。至於那些屬於少數人口的知識份子，被一次又一次的政治運動摧殘得元氣大傷，僥倖得以苟全性命的，隨時都要遵從上級的指示行事，重重複複地溫習政治領袖的談話，既喪失了自由思想的空間，也就難有研究發展的動力。八九年六四事件以來，反人文的低氣壓嚴重地籠罩在大陸每一角落，人們的心思被強勢的政治力量壓抑著，逐漸趨向僵滯與封閉。

台灣地區，向來以教育普及自豪。學童的入學率高達百分之九十，九年的義務教育計畫中要延長為十二年。可是如果我們注目於這裡的教育品質，文化生命偏枯的病態也顯然可見。急功好利的升學主義是迫使教育品質惡化的罪魁禍首，它使道德教育僵化，徒具生硬的教條；它使藝文教育空洞化，令人索然無味；它使知識教育填鴨化，扼殺了學生的想像力與判斷力。社會上唯利是圖的拜金主義、好勇鬥狼的暴力歪風、顛倒是非的利口詭辯，對於青少年思想的誤導與傷害也越來越嚴重。教育品質的惡化與這些社會文化的流弊互為因果，造成惡性循環，就構成難以遏阻的亂源。

宗教信仰，向來被認為是安定人心的一股主要力量。不論什麼宗教，基本上總是引導人懲忿窒欲、改過遷善的。可是在中國大陸，馬列的唯物思想主導一切，宗教被判為精神的鴉片煙，長時期加以排斥壓制以後，宗教人口已大為減少，近年雖然稍稍開放一些，但宗教的內涵已經變質，教義的闡揚仍受限制，一般的活動徒具形式而已。至於台灣，宗教與教育一樣，都有蓬勃發展的表象，而在實質上卻有令人憂慮的地方。部分人士恣意擴張個人的宗教信念，不但難掩其狂熱的情懷，而且暴露出仇視異己的心態。或表現為學術上的獨斷，或表現為政治上的專橫，都明顯地摧殘了文化生機。在臺灣，所謂民間信仰佔有極高的人口比人例⁽¹⁾。地方上神壇林立，人神雜處，信徒們求神祈願一擲萬金毫不吝嗇。他們接受由乩童、杯筊以及詩籤所傳達的神旨，作為生活的指針；他們也仰賴神明無邊的法力，來助其滿足個人的欲望。由於思

(1) 根據台灣師範大學學生輔導中心對1989年8月入學的新生所作的調查，學生的宗教信仰人數分布的情況如下：佛教27.14%，基督教8.34%，天主教2.48%，民間信仰34.73%，其他26.84%，未答0.90%。其中民間信仰人數最多，超過三分之一。

想的提撕不足，精神難免退墮，神棍、賭徒藉機興風作浪，宗教就淪為欺世愚民、詐財騙色的工具。

個體生命的物化，固然導致文化生命的偏枯；而文化生命的偏枯，也助長個體生命的物化。兩者互為因果，就造成嚴重的人文失調。一個人文失調的社會，追求現代化，必然是未蒙其利而先受其害。因此在追求中國現代化的過程中，如何積極從事人文建設以救治人文失調的病痛，提高社會成員的品質，恢復全面文化的活力，這實在是值得我們深思的問題。

(二)

當前中國社會，應該怎樣來從事人文建設呢？這要從很多方面去尋找答案。孔子思想，是台海兩岸共同的文化傳統。探索孔子的人文思想，提煉傳統的文化資源，對於上述問題的解答當然也是一條重要途徑。

孔子思想，基本上是一種人文思想。它著重於對人的關懷，也著重對文化的關懷。所謂對人的關懷，根源於人要成為一個真正的人的自覺，首先表現為自我的反省。孔子說：

默而識之，學而不厭，誨人不倦，何有於我哉？（論語、述而）

君子道者三。我無能焉。仁者不憂，知者不惑，勇者不懼。（又、憲問）

這樣的自我反省，隱隱然透露出一種自我期許；這樣的自我反省，也肫肫然引發出一種憂患意識：

德之不脩，學之不講，聞義不能徙，不善不能徙，是吾憂也。（論語、述而）

這樣的憂患意識，激發了自律的道德願力，於是：

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）

一個仁者生命從自覺到圓融境界的升進歷程由此而展開。這個歷程，有不厭不倦的精神貫徹始終。由仁德的實現，促使智德的成就；又由智德的成就助長仁德的實現。就這樣，在仁智之德的相輔相成之中導致理性與情欲的調適；導致自我與人、與物、與天命的調適。在調適中突破情欲的限制、人際的限制以及命運的限制，終於獲致一種無入而不自得的至樂⁽²⁾。

突破情欲的限制，就可以「己立」，「己達」；突破人際的限制，就可以「立人」，「達人」。孔子說：

夫仁者己欲立而立人，己欲達而達人。（論語、雍也）

由個體關懷推擴為群體關懷，是仁者生命忠恕之道的必然發展。群體關懷植根於仁心之不容自己——一種對人世的深情、對生命的尊重。當孔子面對長沮、桀溺的諷刺時，他透露了這樣的心情：

鳥獸不可與同群，吾非斯人之徒與而誰與？天下有道，丘不與易也。（論語、微子）

群體關懷，表現為一種義不容辭的擔當、知其不可而為之的精神。當年子路跟隨孔子奔波於列國時作了這樣的宣示：

不仕無義……君子之仕也，行其義也。道之不行，已知之矣。（論語、微子）

群體關懷，蘊涵有一種歷史文化的關切，承先啓後的使命。當孔子被困於匡時表達了這樣的情懷：

(2) 《中庸》：「君子素其位而行，不願乎其外。素富貴，行乎富貴；素貧賤，行乎貧賤；素夷狄，行乎夷狄；素患難，行乎患難。君子無入而不自得焉。」（朱子章句·第十四章）

文王即沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也；天之未喪斯文也，匡人其如予何？（論語、子罕）

群體關懷的終極目標，無非是祈使所有的人都能成為真正的人。具體地說，也就是：

老者安之，朋友信之，少者懷之。（論語、公治長）

人要成為一個真正的人，仁心的自覺、道德的自律，固然是首要條件；文化的薰陶、人文的教養，其實也不可或缺。孔子以六藝教導弟子，就是善用人文傳統，來輔導弟子「興於詩，立於禮，成於樂」⁽³⁾，使他們能充分地實現自我，完成自我。在孔子那個時代，人文傳統的主要典籍，就是《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》。這六部典籍，本是古代的史料⁽⁴⁾，它們能夠被後世尊為「經」，被公認為人文傳統的寶藏，孔子的整理與詮釋是主要關鍵⁽⁵⁾。

孔子論詩，著重於詩的兩種功能：情志的感發與才識的培養。三百篇，孔子曾經用「思無邪」加以概括⁽⁶⁾。孔子認為詩人所表現的是一種真摯、純正的情志，它「樂而不淫，哀而不傷」⁽⁷⁾，而又多出之以比興、諷喻的手法，人們反復吟詠，在抑揚頓挫的韻律中，自然會有所感發興起。弟子中子貢、子夏兩人在這方面表現傑出，因而得到孔子的稱許，認為他們「可與言詩矣」⁽⁸⁾。由詩歌的吟誦而感發興起，雖然層面

(3) 《論語·泰伯》

(4) 《文史通義·內篇·易教上》：「《六經》皆史也。古人不著書，古人未嘗離事而言理，《六經》皆先王之政典也。」

(5) 參考《史記·孔子世家》

(6) 《論語·為政》

(7) 《論語·八佾》

(8) 《論語·學而》：「子貢曰：『貧而無諂，富而無驕，何如？』子曰：『可也。未若貧而樂，富而好禮也。』子貢曰：『《詩》云：『如切如磋，如琢如磨。』其斯之謂與？』子曰：『賜也，始可與言《詩》已矣！告諸往而知來者。』」

很廣，內涵豐富，但基本上總不離於真實的生命、純正的性情。所以「興於詩」就能使人具備「立於禮，成於樂」的良好基礎。

在孔子那個時代，賦詩以明志是人們言談的風尚，引用詩句來美化語言也反映出人的文化教養。所以孔子告訴伯魚：

不學詩，無以言。（論語、季氏）

人而不爲〈周南〉、〈召南〉，其猶正牆面而立也。（又、陽貨）

除此之外，三百篇也可以培養待人接物的能力，開拓知識的領域。孔子告訴弟子：

小子何莫學夫詩？詩可以興，可以觀，可以群，可以怨。邇之事父，遠之事君，多識於鳥獸草木之名。（論語、陽貨）

經過孔子這樣的評價，三百篇就成爲人文傳統中的經典，後世儒者，重視《詩經》在人文教養上的功能，乃有「溫柔敦厚，《詩》教也」的說法⁽⁹⁾。

孔子論禮，一方面重視功能的肯定，一方面關懷本源的疏導。春秋之世，禮壞樂崩，周文凋敝。人們或者肆無忌憚，逾越禮分，以滿足虛榮心與權力欲；或者痛心疾首，指責禮制是「忠信之薄而亂之首」⁽¹⁰⁾。孔子對於逾越禮分者雖也嚴辭譴責，但並不因此否定禮制之作爲日常生活常軌的意義。他認爲無論是個人的行爲抑或國家的政治，都不能沒有禮制的規範。他說：

恭而無禮則勞，慎而無禮則蒺，勇而無禮則亂，直而無禮則絞。（論語、泰伯）
所以他教導弟子，做一個君子必須「博學於文，約之以禮」⁽¹¹⁾。

又〈八佾〉：「子夏問曰：『「巧笑倩兮，美目盼兮，素以爲絢兮。」何謂也？』子曰：『繪事後素。』曰：『禮後乎？』子曰：『起予者商也，始可與言《詩》已矣！』」

(9) 《禮記·經解》。下文《禮》教、《樂》教、《書》教、《春秋》教、《易》教部分同此。

(10) 《老子·三十八章》

(11) 《論語·雍也》

禮是養生送死的常軌，也是治國安民的正道。三代文化就在禮制的因革損益中見⁽¹²⁾。但是執政者必須真能「以禮讓爲國」⁽¹³⁾，人人真誠地以禮相待，郁郁的文制才能發揮調和節制的功能，以善化、美化人們的言行，而使人道歸於正。所以「禮云禮云，玉帛云乎哉？」⁽¹⁴⁾禮不只是一些外在的儀式而已，它還有內在的精神，那就是人們的道德理性，孔子稱之爲仁⁽¹⁵⁾。仁是禮的本源，禮是仁的客觀化。攝禮歸仁，就可以使僵化的文制復活；據仁踐禮，就可以使內在的理性朗現。孔子揭示了仁與禮的這種體用本末關係以後，《儀禮》才成爲人文傳統中的經典。後世儒者重視《禮經》在人文教養上的功能，乃有「恭儉莊敬，《禮》教也」的說法。

孔子論樂，重視形式的完美與內容的至善。所謂形式的完美，可以據下面這段記錄來了解：

子語魯大師樂。曰：「樂其可知也：始作，翕如也；從之，純如也，嘽如也，繹如也，以成。」（論語·八佾）

孔子認爲，樂的完美形式，在一開始的時候就要表現五音合奏的多樣性（翕如）；接著要有清濁高下的和諧性（純如）、和諧而不混雜的清晰性（嘽如）；並且自始至終要一氣呵成，具有相續不斷的完整性（繹如）⁽¹⁶⁾。

完美的形式，不能脫離至善的內容而存在，所以孔子說：

(12) 《論語·爲政》：子張問：「十世可知也？」子曰：「殷因於夏禮，所損益可知也；周因於殷禮，所損益可知也。其或繼周者，雖百世可知也。」

(13) 《論語·里仁》

(14) 《論語·陽貨》

(15) 《論語·八佾》：「子曰：『人而不仁，如禮何？』」又〈顏淵〉：「顏淵問仁。子曰：『克己復禮爲仁。』」

(16) 朱子集注引謝氏曰：「五音六律不具，不足以爲樂。翕如，言其合也。五音合矣，清濁高下如五味之相濟而後和，故曰純如。合而和矣，欲其無相奪倫，故曰嘽如，然豈宮自宮而商自商乎？不相反而相連，如貫珠可也，故曰繹如也，以成。」

樂云樂云，鐘鼓云乎哉？（論語·陽貨）

人而不仁如樂何？（又·八佾）

顯然，至善的仁德是樂的大本大源，它使樂獲得生命，具備魅力。孔子聽到《韶》的演奏，陶醉得三月不知肉味⁽¹⁷⁾，就是由於《韶》樂盡美而又盡善⁽¹⁸⁾。而《韶》樂之所以能盡美盡善，則是根源於舜的仁孝之德。孔子揭示了內容與形式的關係，使樂的美與善得到統一，於是也使《樂》書成爲人文傳統的經典。《樂經》雖已亡佚，但是後世儒者仍然重視樂在人文教養上的功能，認爲「廣博易良，《樂》教也。」

孔子在古史方面，著重於古人德業的表揚與歷史事理的會通。堯、舜、禹、湯、文、武、周公，是孔子敬仰贊揚的人物。孔子對他們贊揚的重點，是居高位而不把高位放在心中⁽¹⁹⁾有大功卻不因此而使人們對他造成個人崇拜⁽²⁰⁾，不貪圖享受，卻積極謀求社會公益⁽²¹⁾，不推諉責任，且甘願代人受過⁽²²⁾。孔子這樣表揚前人德業，真正目的應該是爲後人樹立楷模，所謂見賢思齊，鑑往知來實是孔子歷史教育的重點。

鑑往知來，當然不侷限於人物的崇敬與效法，對於事理作深入的探究與推論，也能獲得很多的啓發。子夏在這方面有傑出的表現。他從「舜有天下，選於衆，舉皋陶，不仁者遠矣；湯有天下，選於衆，舉伊尹，不仁者遠矣」⁽²³⁾的故事中，了解到孔子所謂「舉直錯諸枉，能使枉者直」的道理，藉以協助樊遲來體認仁者愛人，智者知人的師訓。

人能鑑往知來，歷史就不只是過去的陳跡而已。孔子的歷史教育，使古史總集

(17)《論語·述而》：「子在齊聞《韶》，三月不知肉味。曰：『不圖爲樂之至於斯也。』」

(18)《論語·八佾》

(19)《論語·泰伯》：「子曰：『巍巍乎！舜、禹之有天下也，而不與焉。』」

(20)《論語·伯泰》：「子曰：『大哉！堯之爲君也。巍巍乎！唯天爲大，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。』」

(21)《論語·泰伯》：「子曰：『禹，吾無間然矣！菲飲食而致孝乎鬼神，惡衣服而致美乎黻冕，卑宮室而盡力乎溝洫。禹，吾無間然矣。』」

(22)《論語·堯曰》：「（湯）曰：『予小子履，敢用玄牡，敢昭告於皇皇后帝：有罪不敢赦。帝臣不蔽，簡在帝心。朕躬有罪，無以萬方；萬方有罪，罪在朕躬。』周有大賚，善人是富。『雖有周親，不如仁人，百姓有過，在予一人。』」

(23)《論語·顏淵》

《尚書》成爲人文傳統的經典。後世儒者重視《書經》在人文教養上的功能，乃有「疏通知遠《書》教也」的說法。

孔子在春秋方面，著重於時人的褒貶與時政的評論。所謂時人，包括列國的諸侯、大夫以及士君子等。孔子依據他們的實際行事而有所褒貶。其人有一善可取，即加以褒揚；行爲失當，則加以譴責。孔子這種褒貶，有兩點特色；一是綜覈名實，一是稱理而談。前者如根據孔文子、公叔文子的美德而肯定他們夠資格擁有「文」的美名⁽²⁴⁾；根據臧文仲捨本逐末的事實，而否定世俗給他的智者之名⁽²⁵⁾；根據微生高曲意待人的事實，而否定世俗給他的直者之名⁽²⁶⁾。後者如對於管仲爲人的評論，既批評他「器小」、「不知禮」⁽²⁷⁾，又肯定他相桓公霸諸侯維護中原文化的功業⁽²⁸⁾。綜覈名實與稱理而談，都可消除個人的意氣與主觀的成見，而使這種言論制裁確能體現仁者的好惡與社會的正義。

孔子對於時政的評論，可以拿批評季氏將伐顓臾的事件作爲代表⁽²⁹⁾。孔子洞燭季氏擴張領土的野心，指出顓臾是先王的封國，不可伐；又在邦域之中，不必伐；而且是社稷之臣，又非季氏所當伐⁽³⁰⁾。孔子的評論，不僅是消極地阻止不義的征伐，而且還積極地提出治國之道：

丘也聞：有國有家者，不患寡而患不均，不患貧而患不安。蓋均無貧，和無寡，安無傾。夫如是，故遠人不服，則修文德以來之，既來之，則安之。（論語·季氏）

(24) 《論語·公治長》：「子貢問曰：『孔文子何以謂之文也？』子曰：『敏而好學，不恥下問，是以謂之文也。』」

又《憲問》：「公叔文子之臣大夫僕，與文子同升諸公。子聞之曰：『可以爲文矣！』」

(25) 《論語·公治長》：「子曰：『臧文仲居蔡，山節藻稅，何如其知也？』」

(26) 《論語·公治長》：「子曰：『孰謂微生高直？或乞醢焉，乞諸其鄰而與之。』」

(27) 《論語·八佾》

(28) 《論語·憲問》

(29) 《論語·季氏》

(30) 參考朱子集註。

這種見解，當然不只是可以作為當時魯國的治國原則，而且是可以永遠作為任何地區執政者的為政之道。

伐顓臾的事件，未見於經傳記載。前人推測，可能就是由於孔子的批評遏阻了季氏的野心⁽³¹⁾。孟子說：

孔子成《春秋》，而亂臣賊子懼。（孟子·滕文公下）

孔子在「世衰道微，邪說暴行有作」的時代⁽³²⁾，挺身而出，藉《春秋》這部史籍發揮言論制裁，伸張社會正義，於是《春秋》就成為人文傳統的經典。後世儒者重視《春秋》在人文教養上的功能，乃有「屬辭比事，《春秋》教也」的說法。

孔子在《周易》方面，著重於易理的引伸與天道的契悟。《周易》本是占筮用書。重人事而遠鬼神、凡事反求諸己的孔子，理當不會相信占筮有什麼意義。可是《周易》成書的時代，是周初，是人文精神覺醒的時代。《周易》的內容可以證明，它的作者絕對不是迷信的筮者。《周易》作者不只是藉著占筮活動來指示人事的成敗得失、吉凶禍福而已，他還注意到人應當怎樣來因應現實中成敗得失、吉凶禍福的遭遇，於是他在卦爻結構及卦爻辭中展示了事物相互感應的變化規律，強調了物極必反、以「中」為吉的人生經驗，提出乾乾惕厲、謙抑誠信的進德修業之道⁽³³⁾。這些應當是《周易》能夠吸引孔子的地方。孔子以「引而伸之，觸類而長之」⁽³⁴⁾的方式讀《易》，闡發《周易》義理，藉以作為人們崇德廣業的南針。他引用《周易·恆卦》九三爻辭：「不恆其德，或承之羞」，來說明人必須有恆才能有成⁽³⁵⁾。他也發揮《周易》以中為吉的思想，強調中庸之德的重要性⁽³⁶⁾。

(31) 朱子集註：「洪氏曰：『伐顓臾之事不見於經傳，其以夫子之言而止也與？』」

(32) 《孟子·滕文公下》

(33) 參考拙著《易傳之形成及其思想》第二章。

(34) 《周易·繫辭上傳》

(35) 《論語·子路》

(36) 《論語·雍也》：「子曰：『中庸之為德也其至矣乎！民鮮久矣。』」

《史記》與《漢書》都說孔子晚年好《易》⁽³⁷⁾，這應該是根據《論語》：

子曰：「加我數年，五十以學《易》，可以無大過矣。」（述而）⁽³⁸⁾

這裡「五十」兩字，有人認為是「卒」字之誤⁽³⁹⁾；朱子集註也認為「五十」是錯的，因為孔子說這話時年齡已接近七十⁽⁴⁰⁾。其實這些說法都是臆測之辭，難以令人信服。如果我們拿孔子自述來檢討朱註，那麼年近七十一——早已「不惑」、「知天命」、「耳順」、而且將可「從心所欲不踰矩」的孔子，又何至於要靠學《易》才能無大過呢？

「五十以學《易》」，使我們想起「五十而知天命」。五十歲左右的孔子，在經歷了四十多年克己復禮、修己安人的道德實踐之後，逐漸體證到仁德的不容自己正是天命的「於穆不已」。於穆不已的天命，從萬物的消息盈虛中見；不容自己的仁德，從人事的吉凶禍福中見。而《周易》卦爻正可助人通過吉凶禍福、消息盈虛的變化來契悟仁德與天道。玩索卦爻的意涵，人可以修仁德以證天道，也可以明天道以弘仁德。孔子所謂「可以無大過矣」當如此理解。由孔子弟子及再傳弟子寫成的《易傳》正發揮了上述這層意思。

孔子在《周易》這裡，開啓了易理與天道之門，《易》因而成爲人文傳統的經典。後世儒者重視《易經》在人文教養上的功能，乃有「絜靜精微，《易》教也」的說法。

如上所述，《六經》之所以成爲「經」，是由於孔子彰著了它們在人文教養上的功能。孔子使《詩》教、《禮》教與《樂》教相結合，也就是使道德實踐與藝文活動相結合。於是藝文活動在道德生命中獲得源頭活水；道德生命在藝文活動中調適而上

(37) 參見《史記·孔子世家》及《漢書·儒林傳》。

(38) 「易」字《魯論》作「亦」，連下句讀。李鏡池等認為當據《魯論》（見李氏《周易探源·易傳探源》），但是好學如孔子何以至於「五十以學」？這與孔子「十有五而志於學」的自述顯然不合，《魯論》可能有誤。

(39) 朱子集註引劉聘君說。

(40) 朱子集註：「愚按：此章之言，《史記》作『假我數年，若是我於《易》則彬彬矣。』加，正作假，而無五十字。蓋是時孔子年已幾七十矣，五十字誤，無疑也。」

遂，孔子所開啓的《書》教與《春秋》教，是將道德意識與歷史意識加以會通。歷史意識因道德意識而豐富其內涵；道德意識因歷史意識而擴大其關注。孔子所開啓的《易》教，則是將道德精神與宗教精神加以會通。宗教精神因道德精神而轉化，從巫術迷信中脫穎而出，清純地表現了人們的終極關懷；道德精神也因宗教精神而提昇，在下學上達的歷程中一步一步加強敬畏天命的情懷，開展事天立命的德業⁽⁴¹⁾。

《六經》在人文教養上的功能，與道德實踐有不可分割的關係。後者的疏誤即導致前者的變質。《禮記·經解》說：

《詩》之失，愚；《書》之失，誣；《樂》之失，奢；《易》之失，賊；《禮》之失，煩；《春秋》之失，亂。

孔子以來，《六經》在儒家的講習提倡下，固然成爲人文教養的寶典，但是在現實中，《六經》之教並非都能彰顯正面的功能，如《經解》所說的「失」，在歷史上也是斑斑可考的。

(三)

今天中國社會在趨向現代化的蛻變中，人文建設是當務之急。今天談人文建設，當然不能罔顧時代的需要，一味地提倡讀經，以爲《六經》之教一恢復就可以解決一切問題。事實上現代社會人文領域的問題非常複雜，已經不能單憑《六經》之教來解決。但是孔子思想，那種以人的自覺爲起點的人文思想，使人在自律的道德實踐中突破情欲的限制、人際的限制以及命運的限制，維持理性與情欲的和諧統一，以實現自我，成就自我，用以對治物化的個體生命，仍然是一帖有效的良方。孔子的思想，那種以道德生命復活文化生命的人文思想，使全面文化得有均衡的發展，具備生生不息的創造活力，用以對治偏枯的文化生命，也有不可忽視的意義。孔子思想，是台海兩岸中國人所共同擁有的傳統資源。善用這份資源，在當前中國社會的人文建設上必能增添成功的要素。

(41) 孟子說：「存其心，養其性，所以事天也。殀壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」（孟子·