

萬有文庫

第一集一千種

王雲五主編

中國古代教育

陳東原著



商務印書館發行

查

萬有文庫

第一集一千種



商務印書館發行

公用
愛惜
圖書
使用

中國古代教育

陳東原著



空軍軍官學校圖書館

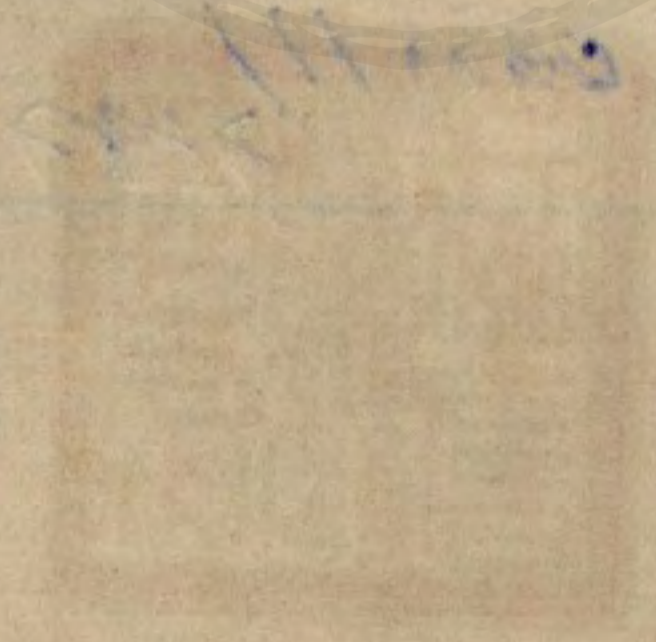
登錄號

0301

類號

083.11





中國古代教育

目次

一	游牧與宗法的社會	一
二	商及周初的社會	五
三	教育的起源	一〇
四	所謂庠序教育	一五
五	古代教育目的	二〇
六	禮樂與古代教育	二六
七	養老與齒學	三〇
八	東周社會之變亂	三三
九	思想的勃興與士的興起	三七

十	道家的思想與教育·····	四〇
十一	法家的思想與教育·····	四五
十二	墨家的思想與教育·····	五三
十三	儒家的倫常觀念與宗法·····	六四
十四	書本教育與孔子學說·····	七三
十五	「六藝」與孔子時的教材·····	八三
十六	孟子思想與其時的教育·····	九三
十七	荀子思想與其時的教育·····	一〇九
十八	秦代的教育·····	一二五

中國古代教育

一 游牧與宗法的社會

教育的基礎建築在社會組織之上。社會組織又建築在生產方式之上。所以在研究古代教育之時，必須討論到古代的社會組織和生產方式。

社會的演進是有幾個階段的，最初是射獵，進而到游牧，進而到宗法，進而到封建，進而到軍國；再進而到大同，便到了社會進化之最後階段。那最初的以射獵為生產的野蠻人類，如何可以進而為游牧的部落呢？射獵之民，雖然全靠射獵以得衣食；肚子餓了就去覓食，身暖食飽時就蚩蚩然逍遙自在，但積久之後，他也曉得把吃不了的肉晒乾了，以備凶歉，或者埋藏土中，以禦風雨。更進一步，他不但曉得把宰割了的肉存儲下來，並且曉得把整個活的動物保留下來，畜為玩好，或儲為芻豢。於是就有一些動物，漸漸由野獸變為家畜，而那野蠻的人類，也漸覺從事畜牧的利益，比全靠射獵

要好得多了。於是生產方法，不知不覺便由射獵進到了游牧。

當游牧開始時，便有了部落。種族觀念，也漸漸產生，宗法關係，也就開始了。宗法是分爲兩期的。前期的宗法是種人宗法；種人宗法組織，常有幾百幾千的人，自稱同系，但那所謂同出一本，實在不容易分辨。後期的宗法，是族人宗法，同宗之中，人數遠較種人宗法爲少，常有譜系可溯，大抵到高曾祖而止，蓋四五代後人口蕃多，便別爲小宗，爲新族。這種宗法，是宗法觀念明確後纔有的。而其內容，亦信而可考。不過究竟什麼時候是種人宗法的開始，什麼時候是族人宗法的開始呢？據嚴譯甄克思社會通詮說：

蠻夷之社會，自能牧畜而轉爲宗法之社會；

種人之宗法，自能耕稼而轉爲族人之宗法。

這便是說游牧時代已是宗法社會的開始，到能耕稼的時候，便是族人宗法的開始了。

宗法社會與中國歷史有極密切的關係。因爲中國民族自從脫離了射獵社會而入於宗法以來，三四千年，至今尙未出宗法。所以中國的教育，與宗法有不可分離的關係。宗法的要素，我們可以

等敘述到宗法組織確立的春秋時代再說，而現在先應說明的，是宗法開始後社會上的變化，與野蠻的射獵社會有極不相同的兩點：

(一) 男性的中心 野蠻社會，民知有母而不知有父，此在中國或西洋都有古籍記載可尋的。因為野蠻社會轉徙無定，無親親之義可言，所以纔以母為中心。但女子生質不能與男子並駕，分業作用亦即由漸而起，馳逐狩獵蕃育牛羊歸之男子，鞠育幼稚織毳捫漚歸之女子。而畜牧狩獵之餘產，為親逐勞苦之男子所有，於是男子遂為家主。家主死後，家主之子繼為家主。家主之子又有子。總之，一切以男系為主，女子不能參預，這是宗法社會與野蠻社會不同的第一點。

(二) 祖先的宗教 野蠻社會，最重宗教，而其天演階級有三，最初崇拜身外之物，其次崇拜偶像，再次便崇拜祖先。崇拜祖先，由於兩種作用：一是心理的作用，以為人死有鬼，長存天壤，故須崇拜。一是宗法的作用，以為死去的家主既為眾所愛戴，何能遽令湮沒呢？但在未入宗法之先，民既不知所自出，如何還能崇拜祖先呢？所以這是宗法社會與野蠻社會最不同的第二點。

宗法社會與野蠻社會既有此顯然不同的兩點，我們便可據以討論中國春秋以前是怎樣的

社會了。

中國古代教育



二 商及周初的社會

後世敘述歷史，每喜尙言邃古，以羨淵博，這是最不妥當的。崔東璧在他的考信錄提要裏會說：世益古則其取舍益慎，世益晚則其采擇益雜。故孔子序書，斷自唐虞；而司馬遷作史記，乃始於黃帝……近世以來……乃始於庖犧氏、天皇氏；甚至有始於開闢之初盤古氏者……嗟夫，嗟夫，彼古人者誠不料後人之學之博之至於如是也！

這真是敘述歷史者之不磨的金鍼。我們討論古史，實不能不採取慎重的態度，以免爲崔東璧所笑話。

其實崔東璧的話，也有可疑之點。因爲孔子是否序書，唐書虞書是否是信史，都還是未曾解決的疑問。孔子說：「夏禮吾能言之，杞不足徵也；殷禮吾能言之，宋不足徵也；文獻不足故也，足則吾能徵之矣。」孔子於夏道殷道，尙慨歎當時文獻之不足徵，何況堯舜，更何況三皇五帝。

不過殷商的事，據近世甲骨文字之發現，到有比較可信的情況，足以敘述。第一、商之帝王並不

是父子相繼的。三十一帝中，傳弟者實居其半，所以用大甲、小甲、大乙、小乙等名號。第二、商代的女人，是無姓的。祖甲的妣爲妣甲，祖乙的妣爲妣乙，足見女姓的制度，到周纔有。第三、那時祭祀極繁，卽以所祭之祖之生日爲卜日。祭的名稱也甚多，有宗、禘、烝、彤、酒、羹、品、衣、伐、濮……等。第四、祭祀所用之牲，或牛、或羊、或豕、或犬。用牲之法，或者、或豕、或沉、或卯、或兩三法兼用。第五、祭祀是卜的日子，祭祀之外，征伐、田、漁、出入、風雨、求年，均有卜，當時是最重鬼神的。——根據這所發現，足見殷商是一個已經進入宗法的國家，而帝統不一定傳子女，子無姓，更可以證明那時的宗法制度尙不完全。

在商時，還有許多游牧的部落。夏在山西，周在西北漆沮一帶。尙書上說：

天休於寧王，興我小邦周。（大誥）

皇天上帝，改厥元子，茲大國殷之命。（召誥）

天既遐終大邦殷之命。（召誥）

周人既稱殷爲大邦，自稱爲小邦，足見商時的國家，并非像後世般的統一的國家，商或止是部落的盟主。

公元前一一九八年，西北的周，因受狄人之侵，公亶父率領着族人向西尋去。到了岐山之下，有一塊肥美的平原，叫作胥，就在那兒住下了。詩謂「古公亶父，來朝走馬，率西水滸，至於歧下。爰及姜女，聿來胥宇。」（綿篇）就說的這事，足見那時的周，尚是一個游牧民族。公劉時，還是如此。詩云：「乃積乃倉，乃裹餼糧，于橐于囊，思戢用光，弓矢斯張，干戈戚揚，爰方啟行。」（公劉篇）足見那時除游牧的狀況外，農業不過纔興盛。就在那時，周民族闢地很廣。除了原有的胥以外，又有京、豳、渭水、芮水一帶，都是他們的領土。其後經過太王王季文王三個很好的君王，驅了昆夷，平了岐山的道路，判斷了虞芮的質成，伐滅了密崇二國，東作邑於豐，於是纔宿意伐商。

文王既死，武王繼位，聯合了許多同盟的部落，大舉伐商。公元前一二二二，和商國的兵旅，在牧野開戰，勇將師商父，奮力戰鬥，遂把商國滅了。

周既滅商，他的同盟部落及領主，分散中原各地，建立爲多數封建侯領。而以殷之臣民爲其臣民。殷的貴族，保留領地於河南，叫做宋。夏的部落，在淮上的滅於周，在山東的滅於齊與魯，所遺留的貴族，建立領地於河南，叫做杞。所以史記說：「武王克殷，廣封先王之後，」實際就是承認舊有的部

落。等到周公攝政，「周公弔二叔之不咸，乃衆建親賢，以屏藩周；」又新封了十幾國。而同姓居什之七八。是一種一面承認舊有部落，而以新封國參錯其間的形勢。不過舊部落每爲新建國之附庸，間接以隸於天子。（詩閟宮：「錫之山川土田附庸。」任宿須句顓臾便都是魯的附庸。）何以有的做領主，有的做附庸，有的甚至根本併滅？這完全要看領主的武力爲定了。周公時，雖真是封建制度成立之始，但諸侯大夫之受有領地，並不像後世集權國家那樣，得自王之命令或委任的，有時必用武力，有時須自加開墾，所以領地的獲得，名義上要受命於王，實際上卻仍視武力。

那時諸國與中央的關係，大略分爲甸侯衛荒四種。甸爲王畿內之采邑，侯卽諸侯，衛大概是舊部落之變爲附庸的，荒便是封建不及之邊地，中央以朝覲巡狩會同等制度，以保主屬的關係，諸國相互間也有朝聘會遇等制度，以常保聯絡。政治的方面如此，社會方面呢，便形成游牧的武士貴族，與其所附屬的農奴兩大階級。大部分土地都是領主和他的族人，所謂貴族階級的。他們分耕地給農奴，卽是最大多數之庶民，或「耕戰之士。」農奴有三種義務：一是地租，二是徭役，三是貢物。耕戰之士，不納租稅與諸侯，算是自由的農民。但要負戰役的義務。

8773
20

中國一切文化制度的成立，周公有極大關係。周禮雖然是偽書，但在周公手裏，曾確立了封建制度。由居徙無定的游牧，變而為土著的封建。農事漸見發達，社會組織漸見嚴密，一切制度文化也纔有所遵循，教育也纔得有所施。所以中國古代教育，是應從周初封建成立時敍起的。



國家圖書館



004759367

二 教育的起源

政治上的封建制度之產生，由於社會之宗法的組織。而封建制度產生後，更足以推行宗法，堅固宗法。周公既封建天下，恐人之不服，所以於「攝政之六年，朝諸侯於宗周，遂率之以祀文王，以配上帝。」（見夏曾佑中國歷史）禮記明堂位說：「六年朝諸侯於明堂，制禮作樂，頒度量而天下服。」這都表明周公欲以宗法的宗教，（以祀文王，以配上帝；）與種種拘束宗法的工具，（制禮、作樂、頒度量等；）來維持封建政治的。同時這種宗教與工具，遂為教化之起源。而宗法勢力，益以堅固。

中國的教化，向來是最重「禮」的。所以過去的中國，素稱為「禮教」的國家。本來人類當羣居開始之後，便會有一種共同遵行的風俗儀式，這種風俗儀式，後來被聖賢哲士把他系統化了之後，便成為「禮」。又因為這是一社會所遵行，故以之指導新入社會的青年，便成了教育。自來教育的起源，沒有不與「禮」有密切關係的。希臘初期的教育，無論男女，都有民歌及儀節的學習。斯巴達更有鞭笞兒童於神壇之前的儀式。現存之澳洲美洲土人，以族教儀式為其教育方式。這都足以

證明「禮」對於教育的重要。不過在中國附「禮」而起的還有「樂」。禮是樂之成，樂是禮之和，二者的關係是分不開的。春秋以前的教育，可以說除「禮樂」外，便別無所有了。文王世子說：

凡三王教世子必以禮樂。樂所以修內也，禮所以教外也，禮樂交錯於中，發形於外，是故其成也，懌恭敬而溫文。

這可以代表古人禮樂教育的見解。

何以見中國的禮教，也是出於初民的風俗儀式呢？上一節曾經說過，男性的中心與祖先的宗教，是宗法社會兩件顯著的特徵。本來宗教與男女是初民社會最基本的問題。在這兩件事上，當然可以發生許多風俗與儀式。而中國禮樂的起源，總不外乎宗教或男女的關係。

現在先說宗教的關係。

周禮春官云：

以禋祀祀昊上帝，以實柴祀日月星辰，以禋燎祀司……以血祭祭社稷五祀五嶽，以貍沈祭山林川澤，以醢辜祭四方百物。

燒着柴草，讓牠的煙火燎繞天空，去祭上帝和日月。殺了動物，以其血腥洒在地上，去祭五祀五嶽。這不是狩獵時代野蠻風俗的表現麼？後來進步了，不用血腥爲祭了，把牲物煮熟了祭，但已不是澈底的禮。所以樂記說：「孰亨而祀，非達禮也。」陳注：「熟烹牲體而荐，不如古者血腥之祭爲得禮意。」

如此說來，宗教迷信的表現，是漸漸社會化而變爲後世的禮了。社會上因爲宗法組織的進步，政治上因爲封建勢力的推演，禮遂爲治國者所利用，所不可少。禮運說：

是故禮者，君之大柄也。所以別嫌、明微、儆鬼神、考制度、別仁義，所以治政安君也。

禮器說：

祀帝於郊，敬之至也；宗廟之祭，孝之至也；喪禮，忠之至也；備服器，仁之至也；賓客之用幣，義之至也。——故君子欲觀仁義之道，禮其本也。

禮到這時，竟成爲仁義忠敬的工具了。

再說男女的關係。

在古禮之中，婚禮佔重要的部分。所以然者，因男女兩性本是人類最基本的關係。至今所存野

蠻或半開化的民族，無論其社會別種事情如何簡單，男女的事情一定已先有許多約束。即如存在雲貴山間的苗人，以「跳月」爲婚禮。兩廣間之獠人，以春秋佳日集於廟旁唱歌跳舞爲婚禮。中國古代婚禮，也是與此彷彿變化而來。易乾卦：「嘉會足以合禮。」周禮：「中春之月，令會男女，於是時也，奔者不禁。」這與苗人之跳月，趁墟唱歌；獠人之仲春集會，有什麼區別？但是後來進步了，婚姻必須受命於家長，卜於先廟。儀禮士婚禮敘述求婚的使者到時，「主人如賓服，迎於門外，再拜；賓不答，揖入。至於廟門，揖入，三揖至於階；三讓。」這樣三揖三讓，婉轉週折，無非是要使對於男女的事，有更多的約束罷了。淮南子本經訓云：

陰陽之情，莫不有血氣之感。男女羣居而無別，是以貴禮。性命之情，淫而相脅，不得已則不和，是以貴樂。

禮樂的起源，與男女的關係，是如此其重的。並很可以見其演進的痕迹了。

古時社會簡單，政教不分，禮樂就是教育，並沒有專門具體的教育。而同時也就是所以施政。樂記說：「是故先王，慎所以感之者。故禮以道其志，樂以和其聲，政以一其行，刑以防其姦。禮樂政刑，其

「極一也。」所以禮樂的起源，也就是教育的起源。



四 所謂庠序教育

後世盛稱古代之庠序教育。而載籍所記，又甚錯雜。依王制：虞叫作庠，夏叫作序，商叫作學，周則兼而用之，有東膠、虞庠、辟廱、泮宮、成均、瞽宗等。依孟子：則「夏曰校，殷曰序，周曰庠，學則三代共之。」依學記：則這庠序等等，是依範圍大小及所在區域不同而分的。家叫作塾，黨叫作庠，術叫作序，國叫作學。——同是一種制度，既衆說紛紜，莫衷一是，故除摭拾附會而外，很難得知古代教育的真相。不過有一種情形，是可以斷定的，即凡此種種，都不是專門教育的地方。而古代也並沒有有一種專門施行教育的地方。

例如庠，是什麼地方呢？據禮記明堂位：「米廩，有虞氏之庠也。」通考載江陵項氏松滋縣學記：「有虞氏始卽學以藏粢，而命之曰庠，又曰米廩。則自其孝養之心發之也。」則明明是藏粢盛的米廩叫作庠，何嘗是專門施教之所？若謂就學米廩，便可發其孝養之心，那末難道米廩內之藏米，是專門給父母或老年人吃的麼？

又如序。通考謂：「以習射事則曰序。」又：「次序王事也。瞽宗樂師之所宗也。古者有道德者使教焉，死則以爲樂祖，於此祭之。」那末序是習射的意思。又是司樂者生居死祭之所。也不是專門施教育的地方。

庠序既都不是專門施教的地方，而復認爲是施教育的地方，足見那時並沒有專門的教育。也許農業生產初發達時，桑盛積藏之所，便是尊貴而應保護之處。把青年聚到那裏，示以種族生存之具，人生養護之方，便形成所謂虞庠的教育。又國家的維持武事，是必不可少的，在「次序王事」之所，爲禦外則習射，爲治內則學樂，也是很可能的，這或就是夏序的教育。至於周代的教育，項氏松滋縣學記說：

內卽近郊，並建四學。虞庠在其北，夏序在其東，商校在其西；當代之學居中，南面而三事環之，命之曰膠，又曰辟廱……其外亦以四學之制，參而行之。凡侯國，皆立當代之學，而損其制曰泮宮。凡鄉，皆立虞庠。凡州，皆立夏序。凡黨，皆立商校……

這所謂四學，是虞庠、夏序、商校與辟廱或泮宮。關於庠序的解說，已如上述。商校呢，更是以樂造士之

所，而不是專門的學校。周代天子之學曰辟廱，諸侯之學爲泮宮。辟廱是什麼地方？詩靈臺云：「虞業維樅，賁鼓維鏞，於論鼓鐘，於樂辟廱。」據此，也是聚樂游宴的地方，不是專門設學的。至於泮宮，魯頌泮水云：

魯侯戾止，在泮飲酒。……允文允武，昭假烈祖。既作泮宮，淮夷攸服。矯矯虎臣，在泮獻馘。淑問如皋陶，在泮獻囚；烝烝皇皇，不吳不揚，不告於謫，在泮獻功。

如此說來，泮宮只是諸侯供祀祖先，飲酒、獻馘、獻囚、獻功之所。例以王制說：「天子將出征，受成於學。出征執有罪反，釋奠於學，以訊馘告。」足見學的地方，都是祭祀、昭告、獻囚、獻馘的。反過來說，也可以說是，僅把祭祀昭告獻囚獻馘之所用作施行教育的地方罷了。

那時沒有專施教育的地方，足見那時的教育制度很是簡單。也許那時僅有廣義的教育，而並沒有具體的正式教育。關於這一點，在下兩節裏，還可提出證據。至於那時何以沒有專施教育之所，也是有理由的。

周初宮室制度，甚是簡單。左傳鄭祭仲言：「都城不過百雉。」足見那時城堡甚小。堡中有領主

的宮室，範圍又很大。詩斯干說：「似續妣祖，築室百堵，西南其戶，爰居爰處，爰笑爰語。」則領主之供祀祖宗在此，住居也在此，差不多就是後世所稱道的明堂了。因為據清代阮元說，初有明堂時候，宮室制度尙未完備，天子就只有這一所房子，什麼事情都在裏頭辦。後來社會進化了，屋子一天多一天，什麼路寢、宗廟、學校等纔從明堂裏搬了出來。那時宮室之簡陋，工作之難分，可以想見。其實，據夏會佑中國歷史所說，周公攝政之六年（公元前一一〇），朝諸侯於宗周，遂率以祀文王時，那個明堂還連屋子都沒有哩。等到作雒之後（公元前一一〇二），纔有有屋的明堂。

宮室既是如此簡單，難怪沒有專施教育的處所。無論是天子或諸侯，班朝布令，會師集旅，獻功獻囚，飲酒作樂，教育國子，聽政寢息，都在一個地方。所以那時的制度，是政教不分的。政教不分的政治，是極簡單的政治。政教不分的教育，也是極簡單的教育。

於此須一略述所謂鄉遂之學，又稱小學的。學記既說：「家有塾，黨有庠，術有序，國有學；」庠序與學已如上論，至於塾是什麼呢？尚書大傳說：

大夫七十而致仕，老其鄉里。大夫爲父師，士爲少師，耆耜已藏，祈樂已入，歲事已畢，餘子皆入

學。年十五始入小學，見小節焉，踐小義焉。……距冬至四十五日始出學，傳農事，上老平明坐於右塾，庶老坐於左塾，餘子畢出，然後皆歸。夕亦如之。餘子皆入，父之齒隨行，兄之齒雁行，朋友不相踰，輕任并，重任分。

古書對於鄉遂小學之記載，以此爲最詳。其實也甚不可靠。但卽如所言，那致仕的老者，也不過像地方紳董般，在那裏指揮一切。同時指導那地方子弟，如何作農，如何走路，與自己父親年齡彷彿的，要隨在後面走；與自己哥哥年齡彷彿的，要並行走；朋友們也不能搶先走。負載了輕擔子時，可以把年老者的擔子并來；負載了重擔的，可以分些給別人。這是平日父師少師所指揮照料的工作。到冬天時，始令入學，見小節，踐小義。至於塾的地位，則在城堡的門口。如此說來，鄉遂小學，也算不了怎樣正式具體的教育，不過是天子的辟雍諸侯的泮宮之一種具體而微的廣義的教育就是了。後人固作牽強附會的解說，以爲古代二十五家有塾，五百家有校，二千五百家有序，一萬二千五百家有庠，並且還都是小學。試問春秋以前，那樣簡單的社會，如何會有一萬二千五百家的都會？更如何會有那樣大規模的小學？說這樣話的，是甘心在替古人圓謊罷了。

五 古代教育目的

春秋以前的教育制度，既是那樣簡單，當時的教育目的，又如何呢？於此有兩點足述：一、當時教育專為執政者而設，以教育貴族子弟的。二、其目的在教育人之如何執政。關於這兩點，清代俞正燮說的最是透澈。他說：

太古至春秋，君所任者，與其開國之人及其子孫也。慮其不能賢，不足共治，則選國子教之。

（見癸巳類稿卷三君子小人學道是弦歌義）

封建社會，階級嚴格，「士農不易業」，（程子語）據春秋時楚芊君無字之言，則「天有十日，人有十等……王臣公，公臣大夫，大夫臣士，士臣阜，阜臣輿，輿臣隸，隸臣僚，僚臣僕，僕臣臺。」春秋以前，或並不如是嚴格。但貴族與平民是絕不能自由逾越的。無論是農奴（庶民）或自由農民（耕戰之士）都沒有參與國家政治的權利。孔子那時尚說：「民可使由之，不可使知之。」則何況春秋之前。一切政治文化與教育，自然更是封建君主貴族階級所包辦的了。荀子曾說：「王公大人之子孫，不

能禮義則歸之於庶人；庶人之子孫，積文學正身行則歸之卿相士大夫；」這或者是西周末年社會階級開始崩潰時的現象。但俞正燮已認爲是一種理想，「徒設此義，不能實行」的。所以那時受教育的，完全都是貴族子弟。王制說：

師氏掌微以詔王，掌國中失之事，以教國子弟。凡國之貴游子弟學焉。保氏掌諫王惡，而養國子以道。大司樂掌成均之法，以治建國之學政，而合國之子弟焉。……大胥掌學士之版，以待致諸子。

又王制「將出學，小胥、大胥、小樂正、簡不帥教者以告，」注謂：

此所謂簡者，謂王太子、王子、羣后之太子、卿大夫士之元子、適子。

文王世子云：

凡學，世子及學士必時。

尙書大傳：

王子年八歲，而出就外舍，學小藝焉，履小節焉。

大戴禮：

王子束髮而入大學。

以上所引，或以爲都恰是講到貴族子弟的。但即內則所說：「十年出就外傅，住宿於外，學書計，」大

戴禮注亦云：

謂公卿以下教子弟於家也。

據此等說，則所謂王子、太子、國子、世子、適子、諸子等等，豈不都是貴游子弟？何嘗有爲平民而施的教育？

但學記明有，「比年入學，中年考校」的話。鄭注云：「周禮，三歲大比，乃考焉。」好像周代選舉制度，選賢獻能，是進平民於貴族的。惟俞正燮已批評此事並不像後世的科舉。其升荐材能，也是有限制的。俞云：

周時，鄉大夫三年比於鄉，考其德行道藝，而興賢者，出使長之，用爲伍長也。興能者，入使治之，用爲鄉吏也。其用之止於此。王制推而廣之，升諸司馬曰進士焉，止矣；諸侯貢士於王，以爲士

焉，止矣。（見同上）

足見三年考比，平民並不能就藉以作升入貴族之階梯的。其所錄用，都是有限的。那末一般平民，未見得就因此而有特殊的教育。

至於春秋以前之教育目的，前所引俞正燮的話，「太古至春秋，君所任者與共開國之人，及其子孫也；慮其不能賢，不足共治，則選國子教之。」——這已很是明白。教育無非是要他們的子孫「賢以共治」而已。

這其間，又因出身的不同，分爲兩等：一是國君的子孫，「王子」「太子」「世子」「國子」等的教育，其目的在「如何爲君」。一是鄉大夫貴族的子孫，「適子」「庶子」「諸子」等的教育，其目的在「如何做官」。前一種的教育在春秋以前，差不多爲正統的教育。文王世子說：

凡三王教世子必以禮樂……君子曰德，德成而教尊，教尊而官正，官正而國治，君之謂也……是故知爲人子然後可以爲人父，知爲人臣然後可以爲人君，知事人然後能使人。

學記說：

君子知至學之難易而知其美惡，然後能博喻，能博喻然後能爲師，能爲師然後能爲長，能爲長然後能爲君。——故師也者，所以學爲君也。

古籍所載春秋以前的教育，大多都是學爲君的。尤其是文王世子一篇，幾乎純說的關於世子的教育。雖其中也有說到庶子教育的，如：

庶子之正於公族者，教之以孝弟睦友子愛，明父子之義，長幼之序。

這所謂庶子，陳澧注是「司馬之屬官」，又正於公族者，是「爲政於公族」的人，可見這又是學爲官的教育。

春秋以前，學爲君的教育，本來是教育的正統。但後來社會漸見進步，封建組織漸見破壞，諸侯國家之間，漸起了兼併作用，政制漸見統一。爲君的人日少，爲官的人日多，於是學爲官的教育，漸漸起來替代了學爲君的教育，而入於正統。所以後來教育的意義，率性變爲「官就是學，學就是官」了。曲禮云：「宦學仕師。」鄭注：宦，仕也。正義引左傳宣二年服虔注云：「宦，學也。謂學仕宦之事。」說文亦謂：「仕，學也。」章太炎說古時「非仕無學，非學無仕。」又說：「不仕則無所受書。」胡適之謂：

「古代書冊司於官府，故教育之權柄於王官，非仕無所受書，非吏無所得師，此或實有其事。」見諸
子不出於王官論。足見古代之教育目的，惟在教育人之如何執政了。這種意義，到春秋以後，復大
加肯定。影響於中國教育是直至現在都未能擺脫的！



六 禮樂與古代教育

前已說過，春秋以前教育，惟有禮樂。這須分兩層細說：第一、那時教育的人，惟有樂官。第二、那時教育材料，除禮樂便他無所有。關於第一層，茲將古書所述教者的地方，略錄如次：

文王世子——小樂正學干，大胥贊之，籥師學戈，籥師丞贊之……胥鼓南。

又——春誦夏絃，太師詔之瞽宗。秋學禮，執禮者詔之。冬讀書，典書者詔之……凡祭與養老

乞言合語之禮，皆小樂正詔之。

又——大樂正學舞干戚……大司成論說在東序。

王制——將出學，小胥、大胥、小樂正、簡不帥教者以告於大樂正，大樂正以告於王。

周禮春官大司樂——掌成均之法，以治建國之學政而合國之子弟焉。

樂師——掌國學之政，以教國子小舞。

大胥——掌學仕之版，以待致諸子。

小胥——掌學之徵令，而比之，鱣其不敬者。

籥師——掌教國子舞羽歛籥。

據上所引，主持教育的人，都是樂官。而以所教學干、學戈、學籥、學羽……都直接是樂，間接屬禮的。古代教育的實際方法，就止如此。

本來禮與樂是互相關聯的。樂記說：「是故不知聲者不可與言音，不知音者不可與言樂，知樂則幾於禮矣。」所以禮是不容易直接教的，乃藉樂爲教。因此一般樂官樂師，都成爲主持教育的人了。

雖然樂師施教以合樂爲教科，而學校中也有特殊教禮的。例如下一節所要說到的養老，就是禮之一種。又祭祀也是禮。其輕者薦豆用蘋藻，叫作釋菜。重者薦俎有牲牢，兼舞，叫作釋奠。學校之釋奠，一在始立學時，一在春夏秋冬四時，爲祭先聖先師之禮。釋菜亦分兩種：一在始教時，樂記謂：「大學始教，皮弁祭菜，示敬道也。」一在仲春上丁，月令謂：「仲春上丁，命樂正習舞釋菜，」也都是敬先師的。陳澧注釋奠：「以其主於行禮，非報功也。」又注釋菜：「示之以尊敬道藝。」所以釋奠釋菜，與

其他一般的祭祀不同。

既說春秋以前教育惟有禮樂，但王制教造士，明說：「春秋以禮樂，冬夏以詩書。」文王世子亦有一冬讀書，典書者詔之」的話，究竟春秋以前的教育，讀書不讀書呢？

按後世甲骨文字的發現，（註一）知商代已有文字。至周又有金文。足供今世的研究。尙書中之堯典禹謨皋陶謨雖係偽書，但盤庚大誥康誥酒誥等也有相當可靠。故春秋以前之有文字，已無疑問。不過雖有文字，卻不定就有供人誦讀的書。刻在龜甲龍骨上的文字，不是書；鑄在鼎彝上的金文，更不是書。盤庚大誥等是從前宣言告示一類東西，也不能算書。即使後來汲冢出土的竹簡是書，（註二）但既出自魏安釐王之冢，便也是春秋以後的東西。因此我們可以說，春秋以前的教育，絕沒有像後世一般的「讀書的教育。」

春秋以前雖無書可讀，然而是有文字可供學習的。王制：「冬夏教以詩書，」大概就指文字之學習。至於詩呢，尙書云：「詩言志，歌永言，樂和聲，」古時詩便可歌，歌便可以入樂，所以詩應屬樂的範圍。但若照俞正燮的意見，不僅詩屬於樂，連上所謂書，也是屬於樂的範圍的，俞正燮說：

古者背文爲誦，冬讀書爲春誦，夏弦也，亦讀樂書。周語召穆公云，「駿賦矇誦，瞽史教誨。」檀弓云，大弓廢業，大巧誦。孔子既祥，彈琴十日而成聲。子夏除喪而見，予之琴。子張除喪而見，予之琴。——通檢三代以上書，樂之外無所謂學。內則學義，亦止如此。漢人所造王制學記，亦止如此。（見君子小人學道是弦歌義）

總之，春秋以前，禮樂以外無教育，是無疑義的。下一節再述一種禮——養老，便更可見出當時之教育作用了。

（註一）殷商甲骨，發見於河南安陽縣城西北五里之小屯中。三面環洹水，爲古河亶甲城。光緒二十五年（一八九九）始見於世，文字刻在龜甲獸骨上，歷經劉鶚羅振玉王國維等之搜採研究，對於中國古代文化，有極大貢獻。

（註二）晉太康二年（公元二八一）汲郡人不準，盜發魏襄王墓（或言安釐王冢）得竹書數十車，皆竹簡素絲編。簡長二尺四寸，以墨書。一簡四十字。初發冢者，燒策照取寶物，及官收之，多燼簡斷札。文既殘缺，不復詮次。武帝以其書付祕書校綴次第，尋考指歸，而以今文寫之，得竹書紀年等十六種。凡七十五篇。

七 養老與齒學

養老與教育，本應當是兩件事，但古籍所載，都認爲一事。玉海云：「天子一入學，而所教者三：釋奠以教其重道，合樂以教其崇德，養老以教其致孝。」原來古時借養老以教育，就這一件事說，實在一方面表示那時教育的簡單，沒有很多直接的教育方法；一方面表示對於老者的尊重之宗法初期的社會狀態。——春秋以前的養老，據禮記王制說：

有虞氏養國老於上庠，養庶老於下庠；夏后氏養國老於東序，養庶老於西序；殷人養國老於右學，養庶老於左學；周人養國老於東膠，養庶老於虞庠。

文王世子：

凡大合樂，必遂養老。

樂記說：

食三老五更於大學，天子袒而割牲，執醬而饋，執爵而醕，冕而總干，所以教諸侯之弟也。

按養老的意思，後世謂：「帝王之世，以孝弟爲治，老者近於父，長者近於兄，故設爲視學養老之禮，所以教天下人之孝弟。」其實春秋以前，書契文物不怎樣發達，沒有傳授知識的間接工具，一切社會經驗，全憑年老的人傳授給年幼的人，這也是很自然的現象。故養老的作用，除宗法社會尊年敬德而外，還重在乞言修治。文王世子說：「凡祭與養老乞言合語之禮，皆小樂正詔之於東序。」陳澧注謂：「祭是一事，養老乞言是一事，合語是一事，故以凡言之。養老乞言，謂行養老之禮，因乞善言之可行者，於此老人也。」故孟子稱紂之時，「西伯昌善養老者，」未見得純是要標榜孝弟，實際上還是要網羅年老有才德之人，以發展他的國家的。若將乞言修治一點，與教育並論，則益發可見那時政教不分之簡單教育的狀態了。

養老是有的一種儀式的，故爲古禮之一。據王制：「有虞氏以燕禮，夏后氏以饗禮，殷人以食禮，周人修而兼用之。」什麼是燕禮？陳澧注謂：「一獻之禮既畢，皆坐而飲酒，以至於醉，其牲用狗。」這樣以狗爲牲而醉飲，就頗有野蠻的遺風了。若說這種禮節，是要教天下人之孝弟，那一定也是社會進化後纔發生的意義。大概是宗法觀念產生後的事罷。在宗法社會，尊重年長者之心理，確是有的，故

養老外，尙有「齒於學」的禮節。文王世子云：

行一物而三善皆得者，唯世子而已，其「齒於學」之謂也。故世子齒於學，國人觀之曰：「將君我，而與我齒讓何也。」曰：「有父在，則禮然；」然而衆知父子之道矣。其二曰：「將君我，而與我齒讓何也。」曰：「有君在，則禮然；」然而衆著於君臣之義也。其三曰：「將君我，而與我齒讓何也。」曰：「長長也；」然而衆知長幼之節矣。——故父在斯爲子，君在斯爲臣……故學之爲父子焉，學之爲君臣焉，學之爲長幼焉，父子、君臣、長幼之道得，而國治。

養老與齒讓，都是禮。春秋以前，傳播文物的工具簡單，故不能有如何具體的教育，而藉種種禮以發揮教育意義，所以禮就是文化進步的表現。孔子曾說：「先進於禮樂野人也，後進於禮樂君子也。」這話意思就是說，禮樂是文化的表現。禮樂初發生的民族，都是未脫野蠻的民族。孟子所謂：「西伯昌善養老者，」正表現周是先進於文化的民族。如此說來，春秋以前之僅以禮樂爲教育，正是很自然的現象。我們用不着替古人掩諱，也用不着替古人造謠圓謊的。

春秋以前的教育，略如上述，以下便要說春秋戰國以至秦代的教育了。

八 東周社會之變亂

自周有天下，周公攝政，制禮作樂，經過成康四十年之盛治，先後不過一百年。算是封建之黃金時代。到了周昭王時，周天子威勢業已漸失，魯人弑君，王不能討；而其末年，荆楚叛周，昭王親將往征，楚人沈之於漢水。（公元前一〇〇二。）周朝之統治勢力，便開始崩潰了。穆王以後，犬戎屢次犯亂，宣王曾與玁狁開戰，幽王更爲犬戎所殺。（公元前七七一。）周室竟因以東遷。國外之亂如此，其於國內，孝王封非子爲附庸邑於秦，秦日強大。夷王因王家陵替，下堂以就見諸侯，而諸侯勢力日猖。於是互相侵伐，目無周室。楚在公元前七〇四年稱王，吳亦於公元前五八五年稱王。故依胡適之先生說，周自前八世紀至前五世紀（周宣王二十八年至周敬王二十年）情形更壞。他說：「這三百年中，那一年沒有戰爭侵伐的事。周初許多諸侯，早已漸漸的被十幾個強國併吞去了。東遷的時候，晉鄭魯最強，後來魯鄭衰了，便到了「五霸」時代。」又說，「這三個世紀中間，也不知滅了多少國，破了多少家，殺了多少人，流了多少血。只可惜那時代的政治和社會的情形，已無從詳細查考了。」但

他根據詩經國語左傳幾部書，研究那時代的時勢，說大概有四種情形：

一、這長期的戰爭，鬧得國中的百姓，死亡喪亂，流離失所，痛苦不堪。

二、諸侯互相侵略，滅國破家，不計其數。古代封建制度的種種社會階級，都漸漸的銷滅了。

三、封建時代的階級，雖漸銷滅，卻添了生計上的階級，成了一個貧富很不平均的社會。

四、那時的政治，除了幾國之外，大概都是很黑暗很腐敗的。

其實胡先生所說一四兩項，倒是當時的情形，二三兩項，只能算是由那種情形而產生的結果。至於何以會產生這種長期戰爭和政治黑暗的情形呢？我以為有兩種原因：

(一)關於經濟方面。周初封建時代，生產技術簡單，其時尚為銅器時代，春秋時始有鐵耕，戰國時始有「深耕易耨」。生產技術進步既慢，生產量自然不足，災荒饑饉，接迭而來，演出人口過剩的現象。這是長期戰爭和政治黑暗的第一原因。

(二)關於政治方面，周有天下，不過是換一個部落的盟主，並沒有經過一種強有力的統一作用。周代當時政治，也沒有那種維繫統一的方法。僅恃禮樂以統一天下，在生產不足人口過剩的情

境中，自然歸於失敗。這是第二個原因。

果：
有了這兩個原因，所以產生長期戰爭和政治黑暗的情形。由於這兩種情形，又產生了幾種結果：

(一) 封建勢力的崩潰 諸侯強盛，目無周室，在昭王時已然。西周末年，犬戎既殺幽王，當時定亂而立平王者爲秦晉魏三國，周已毫無實力。所以後來各國纔相繼僭號稱王，互相侵伐，大小吞併，封建勢力，完全崩潰了。

(二) 宗法組織之搖動 前曾言封建之產生，由於宗法，其結果又可鞏固宗法，但封建勢力既已崩潰，宗法組織自亦因之搖動。所以有子殺其父，臣殺其君的現象，而倫常之間，發生了相烝相報的事實。

(三) 貴族階級之分解 春秋以前，階級本極嚴格，但因國破家亡者多，於是在那一國是貴族的，到這一國變成了平民；或即在一國，原是貴族的，因政變結果，後來也成了平民。這就是胡先生所說的二三兩個情形，而士的階級卻因此興起的。

(四)禮樂之不足維繫 春秋前「禮樂政刑」原爲一致，故以禮樂爲教；但社會既經紊亂，便需要另一種實力來維持，禮壞樂崩，是很自然的現象，如何還能有維繫社會的能力呢？

以上四種，是春秋時的社會現象，至戰國而益烈。後世以儒家的主張爲標準，故覺得這春秋戰國時代真是洪水猛獸，相率吃人的賊亂時代，其實拿歷史的眼光去看，正也是很自然的。不說別的，卽以教育而論，若常守著春秋以前那種簡單社會的簡單教育情形，那便簡直無教育可講了。惟其社會上有這樣大的紛亂，打破了封建、宗法，以及其所附麗的階級界限，方發生了蓬蓬勃勃的春秋戰國時代的思想，纔開了古代教育的燦爛之花哩！

九 思想的勃興與士的興起

思想的發生是發生於困難阻礙磨折的。有了困難阻礙，然後方有問題，有問題然後纔可以有思想。周時社會既經大亂，政治民生以及社會組織方面，都發生了問題，所以是思想最容易發生的最好時代。

這時貴族階級既經分解，政治上有一種實際需要，所以有新興的士的階級代之而起。最初當然是有一度奮鬪。故如周單公用羈，（左傳昭公七年，）鞏公用遠人，（定公二年，）皆被殺。但齊能用管敬仲寧戚，秦能用由余百里奚，楚能用觀丁父彭仲爽，都開戰國養士的先聲。就是孔子，原是宋之貴族，至魯已爲平民。所以最初只爲「仕委吏乘田。」他的學生，都只是大夫的家臣。到了戰國，士的階級益盛，孟嘗平原信陵春申四公子，都各養士數千人。史記田完世家「稱齊稷下常聚數萬人，或賜列第大夫，不治而議論，」都是士的興起之證據。

士的階級既盛，那些由貴族而降爲士的，便帶了固有階級之文化工具，而去自由發揮光大。卽

如老子，他原是「周守藏室史。」古時史官原是世襲的。他這時脫離了史官的地位，自由發抒他的思想，不爲貴族階級所限制，自然會有成績了。所以在春秋戰國時代，諸家學說燦然並起，爲中國學術思想立了一個偉大的基礎，是過去歷史中極盛的時候。

這時代的思想，後世或分之爲九流，或分之爲六家。從我們的眼光看去，最好分之爲四派：道家、墨家、法家、儒家。（梁啟超先秦政治思想史如此分）

這時思想之所以發生，既由於當時的時代紊亂，所以各派思想都趨於一個問題，就是「怎樣解決這種時代的紊亂？」關於這個問題，這四派便有不同的解決方法。依道家的主張，是要無爲而治，歸真反樸，小國寡民，返於自然的。所以道家的解決方法，在政治方面是無政府主義；在教育方面是自然主義。他這種自然主義，是「歸於自然」的主義。與盧梭教育思想到頗有相似之點。墨家主張發揮沒有差等的愛，節葬、非樂、節儉耐勞，排斥戰爭，而趨於絕對平等之境。故其解決方法，在政治方面是社會主義。在教育方面是實利主義。法家主張政府萬能，不承認人類個性如何神聖。故其解決方法，在政治方面是法治主義，在教育方面是嚴格訓練主義。——這三家對於當時社會之解決

方法，雖趨向不同，但都是革命的，推翻現狀的，就原有的宗法社會進一步以謀解決的！儒家則不然，孔子好古，贊美周初及其以前的三代社會，認為所有解決方法之中，鞏固宗法的組織，恢復封建的勢力，是最好的解決方法。故其主張，在政治方面是人治的、德治的、禮治的；在教育方面卻極力主張倫常道德與禮樂之教，以維持那行已崩潰的社會。

固然儒家的思想主張，後來居了正統教育的地位，支配了二千五百年的中國教育和文化，但其他三派，也正有其不可磨滅的理論，在生活的後面與人生有極大影響。所以將這四派分節述之如下：

十 道家的思想與教育

道家的思想，祖於老子，（約當公元前五七〇——？）老子是一個極端革命者，他對當時社會不滿，說：

民之饑，以其上食稅之多是以饑；民之難治，以其上之有爲是以難治；民之輕死，以其求生之厚是以輕死。

天下多忌諱而民彌貧；民多利器國家滋昏；人多技巧奇物滋起；法令滋彰，盜賊多有。天之道損有餘而補不足；人之道則不然，損不足以奉有餘。

這可以見出他對於當時政治的憤慨。因此他主張「無爲之治」。以爲無爲而無不爲，都有一個獨立而不變周行而不殆的自然道理，用不着什麼神道作主宰，什麼人力去安排。所以他反對仁義，反對智慧，反對親族間不自然的約束。他說：

大道廢，有仁義；智惠出，有大僞；六親不和，有孝慈；國家昏亂，有忠臣。

所以他主張「絕聖棄智……絕仁棄義……絕巧棄利」而歸到見素抱樸清淨無爲的境界。

既將聖智仁義巧利等等一齊禁絕，那便無教育可言了。因此老子便主張一種不言之教。他說：天下皆知美之爲美，斯惡已；皆知善之爲善，斯不善矣。故有無相生，難易相成，長短相較，高下相傾，音聲相和，前後相隨；是以聖人處無爲之事，行不言之教。

這種不言之教，就是自然之教。他和盧梭一樣，也是覺得只有自然是好的，一經人爲便壞了。所以說「我無爲而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無爲而民自朴。」意思是不要加什麼人力，只任自然便好。

上章言春秋以前的教育，惟有禮樂，道家便是極力反對禮樂的。老子道德經會斥「禮爲忠信之薄而亂之首。」史記敘述孔子問禮於老聃，老子說：「子所言者，其人與骨皆已朽矣，獨其言在耳。」意思說若仍任禮樂爲治，只有坐以待斃罷了。其後莊子書中更多排斥禮樂的話。駢拇篇云：屈折禮樂，响俞仁義，以慰天下之心者，此失其常然也。

馬蹄篇云：

及至聖人，摘僻爲禮，而天下始分矣。

聖人屈折禮樂，以匡天下之形，縣跂仁義，以慰天下之心，而民乃始踈跂好知，爭歸於利，不可止也。此亦聖人之過也。

我們所說的四大派思想，除儒家極力主張禮樂，發揮古教外，其他三派，都是反對禮樂的。站在道家的立場批評禮樂，最澈底的莫如淮南子本經訓所說的幾句話。原文云：

陰陽之情，莫不有血氣之感；男女羣居而無別，是以貴禮。性命之情，淫而相脅，以不得已則不和，是以貴樂。是故仁義禮樂者，可以救敗，而非通治之至也……立仁義修禮樂，則德遷而爲僞矣。

本來禮樂也是根據初民天性而發生的。初因心靈上得不着安慰，所以有宗教，所以有祭祀，所以有禮樂。又因男女之間若沒有一種約束，社會恐會紊亂，所以也纔有禮樂。如此說來，禮樂雖出於情性，實也是救敗的東西。社會的維持，若不另找出一種根本的東西，而僅靠徒有形式的禮樂，當然是靠不住了。所以道家之反對禮樂，是很有理由的。不過禮樂既經排斥，則不但儒家站不住，便連古代教

育都要根本被革命了。依道家主張的不言之教，又是怎樣的的教育呢？老子說：

古之爲道者，非以明民，將以愚之。

又說：

爲學日益，爲道日損。

所以老子主張的教育，是「見素抱樸，少私寡欲，絕學無憂」的教育。換句話說，就是返於自然的教育。

這種返於自然的教育之理想的對象，便是「嬰兒」。老子說：「專氣致柔，能嬰兒乎？」又說：「常德不離，復歸於嬰兒。」他認爲能做到嬰兒的程度，便是最完善的了。因爲嬰兒是無知無識最自然最天真的。嬰兒的狀況，道德經有一段敘述較詳，道：

衆人熙熙，如享太牢，如登春臺，我獨泊兮其未兆，如嬰兒之未孩。儻儻兮若無所歸，衆人皆有餘，而我獨若遺。我愚人之心也哉。沌沌兮，俗人昭昭，我獨昏昏；俗人察察，我獨悶悶；澹兮其若海；颺兮若無止；衆人皆有以，而我獨頑似鄙。我獨異於人，而貴食母。

像這樣昏昏悶悶，一無所知，頑而似鄙，能食其母的現象，便是歸於嬰兒的狀態。

這種自然主義，在思想上本是極有價值的。西洋在文藝復興後，盧梭（一七一二——一七七八）的自然主義教育，開了近世教育的新紀元。他的積極價值，在指出兒童的重要，使人注意兒童之天賦材能，不再去揠苗助長。近二百年來的教育家，誰不受了他的影響？盧梭原也主張歸於自然的。其方法以純粹自發的活動爲標準，故其流弊實與揠苗助長一樣的錯誤。然而盧梭並未因此而損失其在教育史上的地位。老子不也提出「嬰兒」麼，叫人注意嬰兒的狀態，勿再「屈折匍匐」的戕害他，在這一點，直與盧梭的主張有同樣見地。只可惜他僅根據嬰兒天賦，而未能注意其自發的活動。只以爲歸於嬰兒就完了，是保守的，故其影響毫未使人注意到兒童天賦的發展，而僅養成一些樂天安命渾渾沌沌的惰民。這自然是時代不同，老子未對教育多所致力的原故。（老子在盧梭二千三百年以前。）但中國學術籠統，教育未爲專科，使人忽略了這一部分，也是重要的原因。

十一 法家的思想與教育

管仲子產生在老子孔子之前，古書中說到他們的法治見解處很多。後人研究古代政治學的，很少不以他們爲根據。但適之先生說古代沒有什麼法家。管仲子產申不害商君都是實行的政治家。他們的政策，都很有成效，所以發生一種思想上的影響，然後纔有學理的法家。能够稱得上法家的，是慎到尹文尸佼韓非。而韓非的思想尤爲整飭，不過韓非書中曾經提到商管之法，所以管子的書，大概是前三世紀的人假造的。有許多議論可作前三世紀的參考。而那時中國的法理學，亦最爲發達。商君書也是後人假造的，但未斷定其在何時。（見中國哲學史大綱）所以嚴格討論中國古代法理學的，竟可置管子商君書於不顧。不過我們是只須知道春秋戰國時中國的政治家及法理學者對於教育見解的，故亦不必深論管子究竟是否管子著，或商君書究竟僞造於何時。只要他們能代表那時的一派思想便得。

法家是主張法治主義的，管子任法篇說：「法者民之父母也。」又「法者天下之至道也，聖君

之實用也。」「上之所以一民使下也。」又七法篇：「不明於法而欲治民一衆，猶左書而右息之。」明法篇：「以法治國，則舉錯而已。」何以他們這樣重視法治？因為他們希望着一個有秩序的富強的國家。因為他們覺得，人都是願生悲死，趨樂避苦的，沒有國家便沒有權利義務的分別，人人皆趨樂避苦，人人皆貪得權利，社會便要有詐欺相爭威力相向的現象，無所謂是非，無所謂善惡，惟以勇力詐謀爲唯一道德，人口愈多，財力愈少，相爭愈烈。但這種現象是不能久的，因為人情既趨生避死，捨苦就樂，這樣蝸蟻鼎沸，彼此相爭，反到無生趣無樂事了。所以就需有一法治的國家，共相遵守其法制，人人之權利各有所限而不相侵，於是民樂其生，人安其法，是非善惡與道德纔有所自出。故管子書上說：

古者未有君臣上下之別，未有夫婦妃匹之合，獸處羣居，以力相征，於是智者詐愚，強者凌弱，老幼孤弱，不得其所。故智者假衆力以禁強虐，而暴人止，爲民興利除害，正民之德，而民師之。……上下設，民生體，而國都立矣。是故國之所以爲國者，民體以爲國；君之所以爲君者，賞罰以爲君。（君臣篇下）

民者被治然後正，得所安然後靜者也。夫盜賊不勝，邪亂不止，強劫弱，衆暴寡，此天下之所憂，萬民之所患也。憂患不除，則民不安其居，民不安其居，則民望絕於上矣。（正世篇）

春秋戰國時代，便是盜賊不勝，邪亂不止，強劫弱衆暴寡的時代。所以民不安其居而絕望於上。故解決當時的時代問題，惟有建設強有力的國家，爲民除害，正民之德，體民生，設上下，嚴賞罰，這便是法家所提出的辦法。韓非用經濟的眼光，解釋當時人口過剩之社會情形，尤爲法家的根本見解。他在五蠹篇說：

古者丈夫不耕，草木之實足食也；婦女不織，禽獸之皮足衣也；不事力而養足，人民少而財有餘，故民不爭，是以厚賞不行，重罰不用，而民自治。今人有五子不爲多，子又有五子，大父未死而有二十五孫，是以人民衆而貨財寡，事力勞而供養薄，故民爭雖倍賞累罰，而不免於亂。

法家是以民生問題爲唯一前提的。管子書中，即多關於富裕民生的見解。治國篇說：「凡治國之道，必先富民，民富則易治也，民貧則難治也。奚以知其然也？民富則安鄉重家，安鄉重家則敬上畏罪，敬上畏罪則易治也。民貧則危鄉輕家，危鄉輕家則敢陵上犯禁，陵上犯禁則難治也。是以善爲國者，必

先富民，然後治之。」立政篇說：「民不懷其產，國之危也。」權修篇說：「無以畜之，則往而不可止也。」又侈靡篇：「足其所欲，贍其所願，則能用之耳。」所以他對於教育的見解，也是「倉廩實則知禮節，衣食足則知榮辱。」因為他覺得困倉空虛，則攘奪竊盜殘賊進取之人起，還怎能談到禮節與榮辱呢？法家並不是不要教育的。管子說：「四維不張，國乃滅亡。何謂四維？一曰禮，二曰義，三曰廉，四曰恥。」（牧民篇。）這便是尊重教育的證據。不過他覺得禮義廉恥的基礎，或竟說教育的基礎，應當建築在兩個根基之上。一是民生的根基，約如上述。一是法的根基，管子曾說：「所謂仁義禮樂者，皆出於法。」（任法篇。）如果民生困難，經濟基礎動搖，人民求生救死之不遑，危鄉輕家，陵上犯禁，攘奪竊盜，殘賊詐偽相繼起，還說什麼禮義廉恥？還說什麼教育？但即使民生已裕，而無「法」，則是一樣難免於爭奪。所以談到治國，民生是第一，法是第二，教育是第三！

以上是法家對於教育的意見，很有相當價值。那時儒家以禮樂教人，而忘却教育的基本，這種知其一不知其二的皮毛見解，法家是最反對的。在教育上，法家與儒家根本不同處，可以說有兩點：

（一）重嚴格的訓練 儒家以仁義教人，但仁義是極抽象的。受了這種教育的，不一定就能實

行仁義。商君書畫策篇謂：「仁者能仁於人，而不能使人仁；義者能愛於人，而不能使人相愛。」所以聖人雖有使人必信之性，而無使人不得不信之法。就是沒有教人強行仁義的力量。韓非顯學篇說：「夫聖人之治國，不恃人之爲吾善也，而用其不得爲非也。恃人之爲吾善也，境內不什數，用人不得爲非，一國可使齊爲治也。」他這所說的聖人，是法家的聖人。依法家的意思，就是要有一種強制的教育，嚴格的教育，使人不得爲非之法。韓非於此，曾舉一個譬喻。

今有不才之子，父母怒之不爲改，鄉人譙之不爲動，師長教之弗爲變。夫以父母之愛，鄉人之行，師長之智，三美加焉，而終不動其脛毛……州部之吏，操官兵推公法而求索姦人，然後恐懼，變其節易其行矣。——故父母之愛，不足以教子，必待州部之嚴刑者，民固驕於愛聽於威矣。

若不用嚴格的訓練，便收不着效果。這嚴格的訓練，便是法。自由與啓發的教育，法家是不贊成的。

(二)重合時而實用 儒家尊古，是最不講究合時的。且既以古人爲法，無論仁義禮樂如何高尚，合乎古時的需要，未見得合乎今時。徒唱禮義的虛名，未見得能合乎實用。譬如我們天天說毛嬙

如何美，西施如何美，毛嬙的美是毛嬙的，西施的美是西施的，與我們自己有什麼好處？我們自己若
想美，就得實地的在美上做工夫，施一點脂粉，穿幾件好看的衣服。那儒家稱道先王仁義，也就同空
口稱道西施毛嬙一樣，與自己之治國家是無益的。要想與治國有益，必需明法度，嚴賞罰，這就同講
究美的人施脂粉穿好衣一樣了。這是韓非在顯學篇中所舉的譬喻。下面他接着說道：

今巫祝之祝人曰：「使若千歲萬歲，」千歲萬歲之聲括耳，而一日之壽無徵於人，此人之所
以簡巫祝也。今世儒者之說人主，不言今之所以爲治，而語已治之成功。不審官法之事，不察
姦邪之情，而皆道上古之傳，譽先王之成功，儒者飾辭曰：聽吾言則可以霸王，此說者之巫祝，
有度之主不受也。

儒者既如此不合世情，不恰實用，故爲法家所不取。韓非在五蠹篇中，反覆條陳人主應去五蠹。那第
一蠹便是道先王仁義的儒家學者。韓非說這一蠹是「稱先王之道以藉仁義盛容服而飾辯說以
疑當世之法而貳人主之心」的。

所以法家的教育政策，重實利，重民生，像儒家所造成的不事生產的士的階級，是法家所最反

對的！
商君書農戰篇說：

雖有詩書，鄉一束，家一負，獨無益於治也。故先王反之於農戰……說者得意，道路曲辯，輩輩成羣，民見其可以取王公大人也，而皆學之。夫人聚黨與說議於國，故其民農者寡而游食者衆，衆則農者殆，農者殆則土地荒，學者成俗，則民捨農從事於談說，高言僞議，舍農游食，而以言相高也。

管子的書中，經濟方面，講到獎勵生產，均節消費，調劑分配，發達國家資本之處很多。而政治方面，又主張統一的有實力的政府。惟其是想造成一富強的國，所以管子兵法篇所講幾乎完全是軍國民的教育。總之，推法家主張的極致，就是要造成一個資本主義的帝國。又難怪秦用李斯，竟使成秦爲空前的一個大帝國了。由宗法社會進化，便自然到軍國社會，法家這種主張，對於中國社會的進化是很有貢獻的。可惜一向爲儒者所鄙視，以致未能發展。其對於教育的見解，更埋沒在他們政治主張之下，便毫未爲人注意了。其實在經濟基礎低落、人口過剩、社會紊亂的時代，法家的教育主張，是極值得研究闡發的。

以上關於法家主張及其對於教育的影響，已略論及。至管子書中有弟子職一篇，雖然說的都是小學教育之實際方法，但與法家一向的主張毫不相干。所以缺而未論了。不過管子小匡篇中說到士農工商四民不可使雜處：「處士必就閒燕，處農必就田野，處官必就官府，處商必就市井。」如此則士農工商各等人「少而習焉，其心安焉，不見異物而遷焉。是故其父兄之教不肅而成，其子弟之學不勞而能。」於是士之子常爲士，農之子常爲農，工之子常爲工，商之子常爲商。這種主張，有人說是分科教育。但究竟這種辦法太奇怪，若要使士農工商各定其居，非特事實上不能有，即使有了，「士農不易業」這不是同儒家有一鼻孔出氣的嫌疑麼。增加游惰階級，好像也不是法家的原來主張。

十二 墨家的思想與教育

墨家解決社會問題的方法，與道家不同。墨的始祖墨翟，（約在公元前五〇〇至四二〇年，）生在春秋的末年，那時人口過剩，財用不足；而一部分人既不生產，復極奢侈，另一部分人則連飯都沒有吃。所以社會紊亂。諸侯之間，殺伐征戰，無有寧歲。因此他主張尚同、尚賢、非命、非樂、節葬、（短喪）、非攻、天志、兼愛。依他的意思，應當在經濟方面努力生產，節制消費；政治方面，不要再打戰，本着上天愛人之意，各在國內整飭內治，替人民謀幸福，興天下之利，除天下之害。舉賢能以爲國君，正長統治者。在下者以在上者之意志爲意志，在上者又以天下意志爲意志。一德一心，以爲國家，國家自然會好的。墨子說：「夫明乎天下之所以亂者生於無政長，是故選擇天下之賢可者立以爲天子。天子立以爲其力未足，又選擇天下之賢可者置立之以爲三公。天子三公既以立，以爲天下博大，遠土異國之民，是非利害之辨，不可一二而明知，故畫分萬國，立諸侯國君，……又選擇其國之賢可者置立之，以爲正長。」所以他的主張，很像民主政治。由這選賢而來的政府，是極有權力而萬能的政府。「上

之所是，必皆是之；所非，必皆非之。上有過則規諫之，下有善必傍薦之。」例如國之萬民，皆要上同於天子，天子之所是必亦是之，天子之所非必亦非之。他的理想，「天子者固天下之仁人也，舉天下萬民以法天子，夫天下何說而不治哉。」這種民主制的萬能政府，上下一心的大同制度，就是他解決社會問題的理想。至於教育方面，他最重實際應用的學問。以刻苦自勵實行其道爲目的。他以爲真知識是應從親身經歷而來，真學問是應以供給實際需要爲準的。墨子的教育主張，可稱爲實利主義。

墨子是極能宣傳他的主義的。所以孟子時已是楊墨之言盈天下。孟子竟視爲洪水猛獸。墨家之所以能收着這種效果，就因爲墨子之宣傳勸說刻無寧處所至。文子自然篇，淮南子修務訓，均稱：「墨子無煖席，」班固云：「墨突不黔，」趙歧孟子章指云：「墨突不及汗，」可見墨子一生忙迫的情形了。墨子書中也曾說到他這樣忙的原因。貴義篇云：

子墨子自魯卽齊，過故人，謂子墨子曰：「今天下莫爲義，子獨自苦而爲義，子不若己。」子墨子曰：「今有人於此，有子十人，一人耕而九人處，則耕者不可以不益急矣。何故，則食者衆而

耕者寡也。今天下莫爲義，則子如勸我者也，何故止我？」

故墨子之不遑寧處，是存心救世的。他一生最大的事，曾止魯陽文君之攻鄭，緇公輸般以存宋，辭楚越書社之封。所以後世稱墨子是實行非攻主義的救世家。就因爲他這樣刻苦宣傳，以及他的明鬼天志等主張，好像一個宗教家的行爲，所以後世又多稱墨學爲墨教。墨子宣傳他的教義，認爲要說的話必得說，是「不扣必鳴」而不能「扣則鳴」的。（見公子孟篇）他之說教，又不分階級。他說：「上說王公大人，次匹夫徒步之士。王公大人用吾言，國必治；匹夫徒步用吾言，行必修。」所以莊子說他：「墨子真天下之好也。……周行天下，上說下教，雖天下不取，強聒而不捨者也。」

墨之學，莊子天下篇又云：「不侈於後世，不靡於萬物，不暉於數度，以繩墨自矯，而備世之急。」其使學者，「以裘褐爲衣，跣躄爲服，日夜不休，以自苦爲極。」墨子魯問篇有一段故事，說墨子介紹他的學生曹公子在宋國做官，做了三年，曹公子回來了，對墨子說：「從前跟你求學的時候，穿的是短褐的衣，吃的是藜藿的湯，有時早晨有得吃，晚上還沒有，更沒有東西去祭祀鬼神。但那時也過得好好的。現在因你的力量，到外面做官，比從前有錢得多了，也有祭祀鬼神的東西了，但是人徒多死，

六畜不蕃，身湛於病。照這樣看來，你的學說只能守窮，不能發展。我真不曉得他有什麼用處。」墨子說：「不然，鬼神並不是只希望受你那擢黍拊肺之祭祀就够的。他還希望在高位的能讓賢，有錢的能分貧。如果這兩樁做不到，就同關着一個門而開着一百個門，又怎怪盜竊之不能入呢？」——從這一段，可以看出墨子是怎樣教訓他的學生。在求學時，極訓練其刻苦，等到做官發財，就教其分財讓賢。祭祀鬼神，不過是藉以推行其教的方法罷了。

墨家在教育上的最大貢獻是其實利主義，這可作三層解說：

(一) 知識須謀實際應用。墨子最反對空洞的抽象知識。必定要聽着的，看見的知識，纔算是知識。那聽不着看不見的，就不能信其爲有。我一個人聽着看着還不算，還要衆人耳目都聽着看着。明鬼篇說：「天下之所以察知其有與無之道者，必以衆之耳目之實知有與無爲儀者也。誠或有以聞之見之，則必以爲有；莫聞莫見，則必以爲無。」

知識既以見聞爲標準，故僅紙上空談是不能算作真知識的，必定要能够實地應用，纔算知識。貴義篇會舉一個譬喻，說瞎子也會說什麼是白什麼是黑，和有眼的人說的一樣。但若把白黑放在

一起，給瞎子實地去拿，他就不能分辨了。所以我們說瞎子不曉得黑白，並不是因為他不會「說」，是因為他不會「用」。而天下人之於仁義道德，也是這樣。墨子說：

今天下之君子之名仁也，雖禹湯無以易之。兼仁與不仁而使天下之君子取焉，不能知也。故我曰：「天下之君子不知仁」者，非以其名也，亦以其取也。

所以空口說仁義道德，不能算仁義道德，嘴上說的話，一定要能改進實際行爲，方有價值。否則與實際行爲並無影響，雖說的好聽，都是「蕩口」，不足尊尙的。但怎樣纔是改進行爲與實際應用有關的學問呢？墨子說：

言必有三表。何謂三表？……有本之者，有原之者，有用之者。於何本之？上本之於古者聖王之
事。於何原之？下原察百姓耳目之實。於何用之？發以爲刑政，觀其中國家百姓人民之利。——

此所謂言有三表也。（非命篇）

由於這一點，所以墨子最反對儒家空談禮樂的教育方法。墨家的教育，是要教人能實有所本，實有所原，而又能實際應用的。

(二)行爲須求實際的利益。學問既重在應用，應用的標準唯在於有利。節用中說：「諸加費不加於民利者，聖王弗爲。」非樂上說：「仁之事者，務求興天下之利，除天下之害。」墨子勞身焦思以爲義，義就是我們應該做的。但應該做什麼？經上說：「義、利也，利所得而喜也，害所得而惡也。」那得着後使情欲上有快樂的就是利，就是應該做的；那得着而使厭惡的，就是害，是不應該做的。人莫不樂生惡死，爲什麼要迫着他去征戰？人莫不希望吃的飽穿的煖，爲什麼多數人都沒有衣食？所以墨子纔「突不及汙」的去救世。這利的標準，完全是從人民情欲之實際需要上發生的。

所謂「義者利也」的利，並不是私人的利，乃在求最大多數之大利。故應與「兼愛」並論，而後纔得其真義。例如天下之亂，都亂在只顧自己的私利，而不顧他人的利。「盜愛其室，不愛其異室，故竊異室以利其室。賊愛其身，不愛人，故賊人以利其身。……大夫各愛其家，不愛異家，故亂異家以利其家。諸侯各愛其國，不愛異國，故攻異國以利其國。」如果天下的人都能相愛，則做盜的視人之室若其室，就不竊了。作賊的視人之身若其身，就沒有賊了。大夫視人家若其家，就不亂人家了。諸侯視人之國若其國，就不攻人之國了。所以說：「兼相愛則治，交相惡則亂。」

但兼愛並不是只要利人而完全不顧自己的。總要「利之中取大，害之中取小，」方纔是義。譬如攻國，便是不義的。因為攻國，「計其所得，反不如所喪者之多；」勝亦沒有大利，敗反蒙着大害的原故。又如儒家之厚葬久喪，墨子以為都是繁文縟節，不但沒有利，反而花費了許多時間，許多金錢；故其結果，國家必貧，人民必寡，刑政必亂。所以他主張節葬短喪。非樂也是此意，因為鐘鼓琴瑟等笙之聲，刻縷文章之色，芻豢煎炙之味，高臺厚榭邃遠之居，都是費錢財不能救百姓之貧苦的。不能保護國家，而會使人變成奢侈的習慣的。所以他非樂。

這種義即是利的主張，既太重於實際需要，其結果便有流到狹義的功利主義之危險。以為當前的利纔是利，那一種收效較遠的便不認為是利了。即如墨子非樂的主張，三辯篇有一個程繁駁他道：「昔諸侯倦於聽治，息於鐘鼓之樂；士大夫倦於聽治，息於竽笙之樂；農夫春耕夏耘秋斂冬藏，息於飮缶之樂。今夫子曰：『聖王不為樂，』此譬之猶馬駕而不稅，弓張而不弛，無乃非有血氣者所能至耶？」墨子答復他道：樂愈繁其治愈寡，聖人用樂而少，所以也同沒有樂一樣。這種答復，究竟有些牽強。樂雖無表面之利，但卻有骨子裏的利。雖利不在目前，卻利在事後。墨家因過重實際利益，遂

忘卻較遠的效果，這就是他的缺憾。

不過墨子也不是絕對棄文用質的。他有一次問他的學生禽滑釐，「今當凶年，有欲予子隨侯之珠者，又欲予子一鍾粟者，得珠而不得粟，得粟而不得珠，子將何擇？」禽滑釐說：「吾取粟耳，可以救窮。」墨子說：「誠然，則惡在事夫奢也。長無用，好末淫，非聖人之所急也。故食必常飽，然後求美；衣必常暖，然後求麗；居必求安，然後求樂。爲可長，行可久，先質而後文，此聖人之務。」（見說苑反質篇。）足見墨子並不是不知求美、不知求麗、不知求樂、不知求文的。總以時代紊亂，財用不足，所以纔尙儉非樂，作實地求是的根本主張，也是應實際之需要罷了。

（二）主張須據實際的需要 能够實際應用的知識，纔是真知識；能够謀實際利益的行爲，纔

是應該做的行爲。所以對於國家社會的主張，也要根據實際的需要。例如魏越是墨子弟子，墨子使之游，越曰：「既見四方之君子，則將孰先語？」墨子曰：「凡入國，必擇務而從事焉。國家昏亂則語之尚賢尚同，國家貧則語之節用節葬，國家熹音湛湎則語之非樂非命，國家淫僻無禮則語之尊天事鬼，國家務奪侵凌則語之兼愛非攻。」——故曰擇務而從事焉。」（魯問篇。）孔子因材施教，原所以

根據個人需要，對症發藥。墨子之擇務而從事，也正是這種道理。因為主張若不恰合實際需要，也是無用，便收不着實際利益，違乎墨家的本旨了。

以上三層，已可概見墨子在教育上之實利主義。他既以實利為重，便視書籍為次，有時連書也可不用。不過那時竹簡之書已甚通行，故他雖重在實行，也並未棄書不觀。渚宮舊事載楚惠王五十

年墨子至郢，曾獻書惠王。（見孫詒讓墨子傳考。）貴義篇亦說：

墨子南遊使於魏，關中載書甚多，弦唐子見而怪之，曰：『吾夫子教公尙過曰：「揣曲直而已。」今夫子載書甚多，何有也？』墨子曰：『昔周公旦朝讀百篇，夕見七十士，故周公旦佐相天子，其修至於今。翟上無君上之事，下無耕農之難，吾安敢廢此。翟聞之，同歸之物信有誤者，然而民聽不鈞，是以書多也。今若過之心者，數逆於精微，同歸之物既已知其要矣，是以不教以書也。而子何怪焉。』

依墨子之意，書籍之用在能使民聽之鈞。若能根據實際情形，推論到同歸之物，而於精微之處都能明白，那就用不着書了。常人既不能達到這種地步，所以書籍是少不掉的。即周公旦，他是聖人，每日

尙讀書百篇，對於其佐相天子是很有幫助的，那末一般人又何必廢書呢？我們看墨子書中屢屢引用各國春秋，以及引詩引書之處均甚多，以此推想，墨子之實地教學生，一定也教人讀詩讀書的。

墨子本是一個大教育家，所染篇述其曾見染絲而歎，說「染於蒼則蒼，染於黃則黃，所以入者變，其色亦變，五入而爲五色矣。故染不可不慎。」嗣說非獨染絲如此，國亦有染。列舉古之天子國君霸主以證。末言非獨國有染，學亦有染。呂氏春秋當染篇，上述相同，後則列舉儒墨二家以證。謂孔墨「此二士者，無爵位以顯人，無賞祿以利人，舉天下之顯榮者必稱此二士。」又說：「皆死久矣，從屬彌衆，弟子彌豐，充滿天下。王公大人從而顯之。有愛子弟者隨而學之，無時乏絕。」呂氏春秋這一篇，既說到墨子以後的事，自然是墨之學者據墨子見染絲而歎之事，增益其說而成。但墨子徒屬之多，於此可見。呂氏春秋尊師篇，亦有「孔墨徒屬彌衆」的話。墨子本書公輸篇，墨子說楚王曰：「臣之弟子禽滑釐等三百人。」淮南王書謂：「墨子服役者百八十人。」新語思務篇云：「墨子之門多勇士。」當時的人，又稱墨子書中經上至小取六篇爲墨經。足見墨學勢力之大。

墨子實際教育之尙儉，已見前所引曹公子的一段。禽滑釐之事墨子，則「手足胼胝，面目黎黑，

役身給使，不敢問欲。」可見墨子實際教育又尙勤。墨子既是實利主義教育家，故其教育重在實行。例如說到非攻，不僅是口勸人主非攻而已，還要有教人必定非攻的方法。所以禽子問他：「今之世常所以攻者，臨鈎衝梯堙水穴突空洞蛾傅輶輻軒車，敢問守此十二者奈何？」墨子遂語以守城之具六十六事。這種注重實際的教育方法，也是墨子教育的特色。但墨子並不是只重實際而否認士之存在的。他曾說：「王公大人用吾言國必治，匹夫徒步之士用吾言行必修，故翟以爲雖不耕而食，不織而衣寒，功賢於耕而食之，織而衣之者也。」足見他也承認一部分專事政治及教育之士之存在。

墨學在秦時與儒同隱，至漢代，人主既極力表彰儒家，墨學遂絕。但他的救亂重實的精神，與其實利主義的思想，佔教育史上偉大的一頁，是很值得我們研究的。

十二 儒家的倫常觀念與宗法

以上已略述道家法家墨家之解決社會問題的方法，與其對於教育的影響了。中國的正式教育，本來到這個時代纔有，儒墨之徒屬滿天下，不用說了，即無爲而治的道家，也有不少正式的或私淑的學生。法家本來不是法理學者，只是政治的實行者，所以他們尚沒有什麼實際的教育。但總合起來看，這時代對於教育的表現，比較春秋以前那僅具其意的教育，已顯然不同了。在這地方，我們應當注意這些教育的大師，儒墨老子，他們是私人在那裏從事教育。他們都是感覺着一種興趣，適應着一部分需要，在從事教育。並不是受政府的委託而教育。那時政府也絕未想到要辦教育的。所以我說據中國教育歷史而論，廣義的教育在正式的教育之前；私人的教育在公家的教育之前。這所謂正式的教育，依後世眼光看，儒家又是正統的教育了。

儒家原於孔子（公元前五五一——四七九）。孔子比老子約小二十歲，與子產鄧析同時。那時管仲已死，墨子尙未生。在孔子時，封建已經崩潰，宗法已經搖動，所以道家主張無爲而治，不要政

府法家主張法治建設統一的強固的國家；他們的意思，都是要丟掉這破爛的宗法制度而另謀出路。孔子則不然，極力讚美唐虞三代的盛世。「祖述堯舜，憲章文武」而於文武周公崇拜尤極備至。據後世儒者所稱誦，孔子的道統，遠承之於堯舜湯禹，近則承之於文武周公。他自己曾說：「甚矣吾衰也，久矣吾不復夢見周公。」（論語述而。）當他被圍於匡時，他深怕有性命的危險，曾慨然歎息道：

文王既沒，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）

意思是說：「文王既已早死，文的責任，不都在我一人身上麼？天啊！你若不要斬絕斯文呢，我死也不要緊，只後世便無人懂得斯文了！你若不斬絕斯文呢，那匡人能如何到我！」他這種獨肩道統繼往開來的抱負，該多麼大。公孫朝曾問子貢說：「夫子焉學？」子貢說：

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。（論語子張）

以上所述，可見孔子以繼承堯舜禹湯文武周公爲己任。因此他對於解決社會問題的方法，不是啟新而是復古，不是革命而是改良。那時封建明已破壞，他卻極力維持封建；宗法明已動搖，他卻明白提出倫常道德，以加緊宗法。他的一生，著書立說，教育行動，無不趨向於復古改良，維持封建社會，嚴密宗法組織。所以孔子解決社會問題的方法，與墨道法三家均大不同。而自從漢武「罷黜百家尊崇儒術」以及後世認孔子爲教育正統以後，其影響於中國，歷二千餘年，他的勢力至今都儼然存在，真了不得。

宗法的關係起乎夫婦，終乎鬼神，鬼神與夫婦是宗法組織的兩個基礎。有夫婦而後有父子，有父子而後有兄弟，有兄弟而後有君臣，有君臣而後有朋友，有朋友而後又有夫婦。這一種連環的關係，以組成人的社會。結果人死之後，又都有鬼。好像一個車輪，夫婦是軸，鬼是他的外圈。父兄弟君臣朋友，都是繞輪軸的鏈條。中間輪軸得力之大，固不待言，外面的輪圈也是極重要的。初民社會，鬼神與男女已同其重要，這是本書第一節曾說過的。孔子雖「不語怪力亂神」，但對於鬼神的祭祀，宗廟配饗的禮節，卻看得極重。他自己曾說過：「慎終追遠民德歸厚」的話。郊特性說：「萬物本乎天，

人本乎祖。」尊祖與敬天，竟有同等的意義。論語又曾說：「祭如在，祭神如神在。」儒家倘真能撇開鬼神，以爲人死之後就完了，那末宗族祖孫的關係，根本便不能存在了。對祖先之鬼，既無關係，對活的人，也就沒有關係。弟兄所以能親，因爲都是父親的兒子，所以親；夫婦所以重要，因爲能傳宗接代，所以重要；這就是一個「慎終追遠民德歸厚」的本意。孔子雖不信鬼，卻極重祭祀，就是要借鬼的威信來維持社會的。

但是夫婦男女的關係，也是人性之本然。所以中庸說：「君子之道造端乎夫婦。」其論人生行爲，則以孝爲一切道德的基本。有子說：「君子務本，本立而道生。孝弟也者，其爲人之本歟。」這話極足以代表儒家的倫常道德。儒家就想利用這種人性本然的觀念，定出許多關係，以維持宗法社會的。顧炎武日知錄敘述儒家以這種道德來維持社會的情況道：「王道之大，始於閨門。妻子合，兄弟和，而父母順，道之邇也，卑也。郊焉而天神格，廟焉而人鬼饗，道之遠也，高也。先王事父孝，故事天明，事母孝，故事地察。修之爲經，布之爲政。本於天，殺於地，列於鬼神，達於喪祭射御冠昏朝聘。而天下國家可得而正也。」（鬼神條。）這話異常明白。儒家說政治說社會說一切總以齊家爲基本。齊家又以治

閨門爲基本。詩云：「刑於寡妻，至於兄弟，以御於家邦。」孟子極稱誦這詩。請問刑於寡妻，如何便能御於家邦？李石岑對於這一點說得極澈底，極有趣，他說：

孔子的學說，是從「生殖崇拜」的思想出發。但所謂生殖崇拜，非崇拜生殖器，乃崇拜生殖本身。正是「天地之大德曰生」的意思。若崇拜生殖器，乃是一種宗教性質，而孔子的思想，完全屬於哲學性質，即倫理的性質。孔子所以重孝，而孝必自親始，就因爲是直接血統的關係。由直接血統關係，推到間接血統關係，遞次推廣……鬚髯像柏格森所說的「生命乃以發育之有機體爲媒介，由一胚種移於他胚種之一潮流」，如果這個潮流截斷了，那就根本上危及生命。孔子說仁，所以要推本於孝，就是看重這個潮流。（人生哲學卷上頁二七二）

孟子說：「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼，」所謂直接的血統關係，便是「老吾老」推到間接血統關係，便是「以及人之老。」儒家「愛有參等，」「施自親始，」便是以宗法家族爲基礎，推擴到社會國家的。假使人人都能老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼，那社會上還有什麼爭端呢。自然「天下可運於掌」了。

所謂宗法之制，大傳謂：「別子爲祖，繼別爲宗，繼禰者爲小宗。有五世則遷之宗，有百世不遷之宗。」禮記喪服小記謂：「五世而遷之宗，其繼高祖者也。故祖遷於上，宗易於下。」今試以周時一諸侯爲中心，作簡單的解釋。假定有一諸侯，生了三個兒子。其長嫡子襲爲諸侯，餘二子不襲爵者謂之別子，各自爲開宗之祖。繼其世者，謂之宗。宗有大小，此別子之長嫡，累代襲繼的爲大宗。此別子所衍之子孫，皆永遠宗之。其國一日不已，則其家一日不絕。故曰百世不遷之宗。此別子若復有三子，其長嫡子繼世爲大宗，餘二子復自立宗，繼之者謂之繼禰。其所衍之宗，便謂之小宗。小宗亦長嫡世襲，其支庶亦代代另立小宗。大小宗之世襲，原皆一樣。所異者大宗則同此一祖所出之子孫，永遠宗之，小宗則宗至同高祖昆弟而止。如是一國中，國君之外，有唯一的百世不遷之大宗，復有無數五世則遷的小宗。小宗之宗人，共宗其小宗。羣小宗各率其宗人以宗大宗。大宗又率羣小宗以宗國君。如是國內各部分人民，各以「同姓從宗合族屬」而統之於君。故大傳說：「君有合族之道；」又說：「人道，親親也，親親故尊祖，尊祖故敬宗，敬宗故收族。」人都有親愛父母的天性，因父母而尊父母所自出之祖先，因祖先而敬及代表祖先之宗子，最後復以宗子的關係聯絡全族，似此大規模的家族組織，

遂成爲社會組織主要原素。郊特性曰：「萬物本乎天，人本乎祖。」尊祖觀念與敬天觀念相結合，推論的結果，可以認全人類爲一大家族。——這便是宗法的制度。（參看梁任公先秦政治思想史第四章）

此種制度，雖遠具於周代封建之前，但其組織的嚴密，效力之擴大，是自孔子和他以後的一般儒家著書立說而生的結果。上一段說，人有愛敬父母的天性，然在孔子那個時代，就有弑父之子了。這明是破壞宗法的唯一表現。所以儒家以孝弟爲倫常之本，推孝可以事君，推弟可以事長，推慈可以事衆，所以說天下之本在國，國之本在家。易經家人卦說：

家人有嚴君焉：父母之謂也。父父子子，兄兄弟弟，夫夫婦婦，而家道正，正家而天下定矣。

這便是孔子追本窮源要在宗法制度既已搖動之後而從新確定其關係以維持社會安定天下的根本要義。儒家的倫常道德，就是處處表現這種以倫理的關係來維持社會的。論語上說齊景公問政於孔子，他說：「君君臣臣父父子子。」景公慨然歎道：「對啊！假使做君的不君，做臣的不臣，做父的不父，做子的不子，就是有飯，我們還吃得上嘴麼？」於此可見他認宗法倫常的關係之怎樣

可以維持社會了。有子說：「其爲人也孝弟，而好犯上者，鮮矣；不好犯上而好作亂者，未之有也。」也
可見出同樣的作用。所謂倫常的道德，是什麼呢？中庸說

天下之達道五，曰：君臣也，父子也，夫婦也，昆弟也，朋友之交也。

大學說：

爲人君止於仁，爲人臣止於敬，爲人子止於孝，爲人父止於慈，與國人交止於信。

左傳六順：

君義、臣行、父慈、子孝、兄愛、弟敬。

禮運十義：

父慈、子孝、兄良、弟悌、夫義、婦聽、長惠、幼順、君仁、臣忠。

孟子五倫：

父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。

儒家既以這種倫常道德爲安定社會秩序以及人生行爲的標準，所以墨子兼愛，孟子說他是無父。

楊子爲我，便說他是無君。無父無君，就是禽獸。罵得何等厲害！

宗法制度，本來產生於農業生產及交通不便之經濟基礎甚低的狀況之下。因爲宗法最重聚族，白虎通說：「族者湊也，聚也，謂恩愛相依湊也。生相親愛，死相哀痛，有會聚之道，故謂之族。」宗法關係，以九族爲疇範。今文家謂父族四，母族三，妻族二，合稱九族。古文家謂九世——上自高祖下至玄孫——爲九族。倫常道德以宗族之聚處爲最上標準。自來數世同堂，傳爲美談。對於鄉土看得也很重。所以說：「古者重去其鄉，仕宦不離鄉里。」又每以「狐死正首丘」爲例。因爲是祖宗坵墓之所在，所以特別尊重。孔子論孝，以「三年無改於父之道」爲難能。又說：「父母在，不遠遊。」因此種種，所以儒家的倫常道德，適足以倡導社會之靜，而阻礙社會之動。尤其足以阻滯交通之發展，與生產方法之改進。因爲這都是最害於孝道的。

在倫常道德一方面，儒家既藉以維持宗法而得着上述結果，致使經濟與社會停滯而不能進步。在教育方面，孔子更倡導書本的復古的文雅的教育，尤積極妨害社會與經濟的發展，請於下節述之。

十四 書本教育與孔子學說

孔子極好古。他之倡導倫常道德，以維持宗法社會，與他的好古，有聯帶關係。史記說他兒時嬉戲，即常陳俎豆，設禮容。他十七歲時，孟釐子即稱之爲「年少好禮。」論語說他「入太廟每事問。」他自己也說他是「述而不作，信而好古」的。他的學問，是「好古敏以求之」得來的。而他之好古，甚至有極可笑處。如禮記檀弓云：

孔子既得合葬於防，曰：「吾聞之也，「墓而不墳，」今丘也東西南北之人也，不可以弗識也，於是封之崇四尺。

孔子先反，門人後，雨甚。至，孔子問焉，曰：「爾來何遲也？」曰：「防墓崩。」孔子不應。三，孔子泫然流涕，曰：「吾聞之，古不修墓。」

墓崩，應修則修，可不修則不修，一面自己想修，一面又因「古不修墓，」以致泫然流涕。孔子這不是好古，簡直是迂於古了！

因爲好古，重視古人的事業政功，所以他的知識，不能靠親身經歷去求，必須重「學」方能對於古人有所瞭解。孔子曾說：「學而不思則罔，思而不學則殆。」又說：「吾嘗終日不食，終夜不寢，以思，無益，不如學也。」又說：「好仁不好學，其蔽也愚；好知不好學，其蔽也蕩；好信不好學，其蔽也賊；好直不好學，其蔽也絞；好勇不好學，其蔽也亂；好剛不好學，其蔽也狂。」他這所謂：「學」都指那間接去求的學問，書本的知識。固然徒思不如學，就是徒行也不如學。學是從古人之書以得着經驗的。所以說：「學而知之；」所以說：「博學於文；」所以說：「敏而好學，不恥下問。」總之，孔子講的學，都是讀書，都是指那由文字傳來的學問。

原來孔子那時，已有竹簡書籍。史記稱：「孔子讀易，韋篇三絕。」論語子路駁孔子：「何必讀書，然後爲學。」都是有書的明證。那時初有書籍，讀書完全是專門的事，所以有些人不瞭解這種事，懷疑讀書的很多。國語有一段故事說：

文公學讀書於白季，三日，曰：「吾不能行也，咫聞則多矣。」對曰：「然而多聞以待能者，不猶愈乎？」

文公因爲書上寫的都不是眼前的事，所以不願讀，說「眼前的事就够學的了，何必讀書呢？」他是想用親身見聞以增廣學問的。但白季仍勸他從書本得些知識。雖然不能在眼前應用，但可等待能用的時候的。莊子天道篇又有一段故事：

桓公讀書於堂上，輪扁斲輪於堂下，釋椎鑿而上，問桓公曰：「敢問公之所讀者何言耶？」公曰：「聖人之言也。」曰：「聖人在乎？」公曰：「已死矣。」曰：「然則君之所讀者，古人之糟粕已夫。」

桓公曰：「寡人讀書，輪人安得議乎？有說則可，無說則死。」輪扁曰：「以臣之事觀之，斲輪徐則甘而不固，疾則苦而不入，不徐不疾，得之心而應之於手，口不能言，有教存焉於其間。臣不能以喻臣之子，臣之子亦不能受之於臣。是以行年七十，而老斲輪。——古之人於其不可傳也，死矣；然則君之所讀者，古人之糟粕已夫。」

新序亦有同樣的記載，不過說是楚成王的事。這斲輪的人，懷疑讀書，以爲學問是一種技術，這種技術要自己去做纔會習成，而不能靠傳授的。所以說「口不能言，有教存焉。」若將這種不能傳的技

術，勉強寫在書上，給牠去傳，結果只有糟粕存在了。

孔子既倡導書本教育，故到戰國，書本之流行更甚。莊子天下篇說：「惠施多方，其書五車。」戰國策說蘇秦去秦而歸時，「負書擔囊，形容枯槁。」又說他回家之後，「乃夜發書，陳篋數十。」學記謂「今之教者，呻其佔畢。」註謂：「呻、吟諷之聲也，佔、視也，畢、簡也。」則呻其佔畢，就是看着竹簡唸書。由上所述，可知中國之書本教育，起源於孔子時代。到了戰國，算已普遍化了。

這種教育應怎樣實施呢？孔子說：「默而識之，學而不厭。」默而識之是用功的注意，學而不厭是反覆的練習。論語開端就說：「學而時習之，不亦悅乎。」因為練習既久，就可習與性成。孔子又說：「性相近也，習相遠也，惟上智與下愚不移。」他是認定除天才或低能以外，都可用教育的力量改變他的。以教育改變行爲，影響行爲，本是孔子所最主張，所以他把知識之學得，分作知之、好之、樂之的三步。「知之者不如好之者，好之者不如樂之者。」到能够樂之的時候，便能「從心所欲不踰矩，」便是教育的最高效果了。

孔子的教育方法，除學與習外，最重推論。即所謂「一以貫之。」論語載孔子問子貢：「賜也，汝

以予爲多學而識之者歟？」對曰：「然，非歟？」曰：「非也，予一以貫之。」又：

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。」

所謂一以貫之，便是說天下事雖極繁賾，然而「殊塗而同歸，一慮而百致。」所以總有系統條理可尋。故多聞多見，勉強記憶，不能算是真學問。應於繁中求簡，難中求易，以一知萬，以一持萬，這就是「舉一隅而以三隅反，」和「聞一知十，」「聞一知百」的意思了。曾子解一以貫之爲忠恕。忠恕也就是推論。大戴記三朝記：「知忠必知中，知中必知恕，知恕必知外。」章太炎說：「心能推度曰恕，周以察物曰忠。」恕字本訓「如。」類聲說：「以心度物曰恕。」中庸謂：「施諸己而不願，亦勿施於人。」足見推己及人爲恕。胡適之說孔子說的「一以貫之，」和曾子說的「忠恕，」都「只是要尋出事物的條理系統，用來推論，要使人聞一知十，舉一反三的。」這便是孔子的教育方法。

孔子自己是慣能運用這種方法的。所以三百之詩雖汎，而曰：「一言以蔽之。」六爻之義雖賾，而說：「知者觀其彖辭，則思過半矣。」禮儀三百，威儀三千雖繁，而說：「禮與其奢也寧儉。」百世之

事雖遠，而說：「其或繼周者雖百世可知也。」百王之治雖殊，而說「道二，仁與不仁而已矣。」其教門人，必先叩其兩端，使之舉一反三，聞一知十。學生之中有能運用推論的，他就極力誇獎。因為「貧而樂富而好禮，子貢想到「如切如磋，」孔子稱他：「告諸往而知來者。」因為「繪事後素，」子夏想到禮後，孔子稱他：「可與言詩。」——本來，零零碎碎的書本知識，即使能博聞強記，也算不得學問。必須自己有一種見解心得，纔能有一種判斷力，對於所遇的事物有辨別是非的眼光，加以抉別比較，這是做學問最要緊的方法。又子路為衛大夫孔悝之邑宰，孔悝幫助出公和兒子爭立，孔子聞衛亂，就歎息子路必死，已而果然。這也是孔子一貫道理的實驗。

孔子最善於因材施教，教人時能因對象不同，而改易其辭。顏淵說他：「循循然善誘人，」他自己也說：「誨人不倦。」論語中問孝、問仁、問政、問君子幾項，更多不同的解答。最好的例莫如答子有子路兩人問：「聞斯行諸。」論語記冉求問：「聞斯行諸，」子曰：「行之，」子路問：「聞斯行諸，」子曰：「有父兄在，如之何其聞斯行之。」這兩句話，都給子華聽着了，因怪孔子答的話為什麼不同，孔子說：「求也退，故進之，由也兼人，故退之。」這最足以表示孔子因材施教的精神了。

因材施教的結果，遂使他的學生有許多不同的品格。孔子自己曾說：「師也辟，參也魯，柴也愚，由也喭，回也屢空；賜不受命，而貨殖焉，億則屢中。」這是品格方面的不同。至以學科成績而分，則「德行顏淵、閔子騫、冉伯牛、仲弓，政事冉有、季路，言語宰我、子貢，文學子游、子夏。」孔子雖倡導書本教育，但其造旨卻重在致用。德行、政事、言語、文學這四科，都是可以致用的。所以孔子常讚他的門人，如「雍也可使南面；」子路「可謂具臣矣；」又「千乘之國可使治其賦；」又說冉有「千室之邑，百乘之家，求也可使治其賦。」長於政事的冉有季路，希望他做官，固不用說。長於德行的仲弓，卻希望他做國君，這已很有點奇怪。那長於言語的宰我，卻做過臨菑大夫。長於文學的子游，卻做到武城宰——足見孔子雖把他的門人分成四科，但只是學科本身的劃分，而不是求學目的的劃分。不是教育結果的劃分。所以無論擅長那一科，到頭來他都贊助他們去做官。

因此談到孔子的教育目的，差不多都是教人做官。既沒有為學問而研究的學問，更沒有為實業而施行的教育。假使孔子那時已有為學問而研究的學問，那如何不使擅長言語文學的在言語文學本身發展，而給他們去做官呢？上面所說的致用，都指的是做官。孔子自己曾說他的學生，「天

下無行，多爲家臣。」足見他對於家臣還是極不滿意。總希望他們都能做正經的官。本書第一章所引說文「宦學事師」的教育，差不多在這時方最型成。孔子曾自己說他的教育目的：「君子謀道不謀食；耕也，餒在其中矣；學也，祿在其中矣。」所以樊遲請學稼，曰：「吾不如老農；」請學爲圃，曰：「吾不如老圃；」最後還罵他是小人。孔子說：

小人哉，樊須也。上好禮則民莫敢不敬，上好義則民莫敢不服，上好信則民莫敢不用情。夫如是則四方之民，襁負其子而至矣，焉用稼。

孔子那時，封建既已崩潰，貴族階級業經漸就解體，一方面是商業資本的發達，不能專靠土地以維持貴族；一方面是政治的不安，原有貴族既多降爲平民，剩餘的不够做統治者，所以士的階級能應運興起。孔子是很想把士的階級貴族化，以代替原有貴族在政治上之統治的。所以他的教育目的，完全在做官致仕，治國平天下。所以說：「學也祿在其中，」而鄙薄那想耕田想學圃的爲小人。

小人的對待是君子，君子原指的是貴族。喪服傳云：「君子子者，貴人子也。」易繫辭：「負也者，小人之事也；乘也者，君子之器也。」論語亦說：「無君子無以治小人，無小人莫以養君子。」足見惟

有統治階級，纔是君子。但孔子卻懸着君子爲模範的人格，教育的標準。所以說：「魯無君子者。」所以說：「君子哉若人，尙德哉若人。」孔子所說的君子的意義，雖還指那貴族統治者，但其內含並不一定要「有土」，只要有完全品德的人，也就是君子了。所謂君子的品德，第一便是仁，其次便是知勇。孔子說：

君子而不仁者有矣夫，未有小人而仁者也。

又說：

君子道者三，我無能焉。仁者不憂，知者不惑，勇者不懼。

對於仁所下的定義更多，論語上說：

顏淵問仁，子曰：「克己復禮爲仁，一日克己復禮，天下歸仁焉。」……

仲弓問仁，子曰：「出門如見大賓，使民如承大祭，己所不欲，勿施於人；在邦無怨，在家無怨。」

司馬牛問仁，子曰：「仁者，其言也訥。」

子貢問爲仁，子曰：「工欲善其事，必先利其器；居是邦也，事其大夫之賢者，友其士之仁者。」

子張問仁於孔子，孔子曰：「能行五者於天下，爲仁矣。」請問之曰：「恭、寬、信、敏、惠。恭則不侮，寬則得衆，信則人任焉，敏則有功，惠則足以使人。」

這所引都是對於仁的定義，看來甚是繁賾。但嚴格的說，又都不能算是定義。因爲究竟如何是仁，沒有一條能夠賅括的原故。所以蔡子民中國倫理學史，解釋孔子平日所言之仁，以爲就是「統攝諸德，完成人格的總稱。」所以對諸弟子所說，因人而異，因時而異，並無一定含義，不過認是君子應具的品德。具有這種品德的君子，雖然沒有土地，原來不是貴族，也就可以算是貴族了。所以我說孔子懸君子爲教育標準，便是貴族的人格化；是士的階級之確定。這樣一來，雖然有土的貴族，他若不具有這種品德，便失其貴族的資格；而讀書的士，若能訓練了這樣品德，却一天天侵入到統治的地位。中國社會之變成現在這樣，這是極大關鍵。士的階級之所以能支配中國社會，也實在起源於孔子這種學說！

十五 「六藝」與孔子時的教材

上面說孔子是注重書本教育的，但當時用些什麼書做教材，到是很值研究而又有趣的問題。據後世所傳，孔子所用的教材爲：「六藝」。所謂六藝，有兩種傳說：一說是禮、樂、射、御、書、數；一說是詩、書、易、禮、樂、春秋。若從第一說，便要根本否認孔子之倡導書本教育。若從第二說，則六藝便是六經。此兩說之是非，茲爲一一論之。

六藝之說，見於周禮地官。原文云：

以鄉三物教萬民，而賓興之。一曰六德：知、仁、聖、義、忠、和。二曰六行：孝、友、睦、婣、任、恤。三曰六藝：禮、樂、射、御、書、數。

此六藝之教，爲保氏之職。保氏是掌養國子的。這六藝中又分爲五禮、六樂、五射、五御、六書、九數。按鄭注云：五禮是吉凶、軍、賓、嘉；六樂是雲門、咸池、大韶、大夏、大濩、大武。五射是白矢、參連、剡注、襄尺、井儀。五御是鳴和鸞、逐水曲、過軍表、舞交衢、逐禽左。六書是象形、會意、轉注、處事、假借、諧聲。九數是方田、粟米、

差分、少廣、商功、均輸、方程、贏不足、旁要。

周禮是劉歆向壁偽造的書，其所說只是劉歆和他一派人的理想，不能算是周代信史。不過也頗感動後世儒者，即以顏習齋而論，他就相信孔子是以禮樂射御書數教人，而不信孔子之用書本教育的。顏習齋這種說法，自然因他是實踐主義教育家，重在實行，是別有用心說法。但六藝說之惑人，已可概見。

在我們看來，孔子時的教材，決不是禮樂射御書數。第一、鄭註所云禮樂射御書數如彼的詳盡，但記載孔子最可靠的論語中，何以毫未提及？第二、御雖是當時所有的一種行動，孔子曾說過：「吾執御乎」的話，但執御就是執御，並沒有什麼鳴和鸞逐水曲。亦未見孔子有教人如何執御的記述。第三、射是禮之一種，孔子曾說：「揖讓而升，下而飲，」但並沒有教人如何習射以攻城戰守。第四、象形會意轉注指事假借諧聲等，是漢代許慎的發明，孔子絕未談過文字的形義，更不會用後世的發明為教材的。第五、孔子是提倡書本教育的，若說孔子以禮樂射御書數教人，那便失了孔子的本來面目了。

六藝之說既不能成立，那孔子時的教材，就是六經了，不過我以為還有商確的地方。

六經之說，最初見於莊子天運。原文云：

孔子謂老聃曰：「丘治詩書禮樂易春秋六經，自以為久矣，熟知其故矣，以干七十二君，論先王之道，而明周召之迹。一君無所取用，甚矣夫人之難說也！」

莊子一書，可信者惟「內篇」七篇，天運在外篇，非莊周所自作，當出於戰國之末。則此「六經」之名，假借孔子之言，斷非孔子真言；不過是戰國時人雜配掇拾而成。然自此名成後，於是荀子儒效篇，商君書，農戰篇，禮記經解，春秋繁露，玉杯篇，史記，漢書藝文志，白虎通等，每一道及，總是六者並舉。司馬談論六家要旨云：

夫儒者以六藝為法，六藝經傳以千萬數，累世不能通其學，當年不能究其禮。

史記孔子世家云：

孔子以詩書禮樂教弟子，蓋三千焉，身通六藝者七十二人。

這樣一來，六藝與六經，遂混而為一。後世談六經的，有人也稱之為六藝。這種名詞之是非，固無甚重

要；最要緊的是孔子時的教材，是否就是詩書禮樂易春秋。依我們看，易與春秋，斷不是孔子時的教材。一部論語中間，沒有一句說到春秋的話。這一件大事，論語中却一絲不載，豈不是可疑的事？原來春秋是一種國別史，「晉之乘，楚之檮杌，魯之春秋」都是同樣性質的東西。王安石說他是一「斷爛朝報」，梁啟超說他是「流水賬簿」，這批評都很確當。原不是什麼經。只因孟軻要借重孔子，造出「詩亡然後春秋作」，「孔子成春秋而亂臣賊子懼」的話，於是春秋遂爲人所重視。但即使承認春秋是孔子所作，亦斷不至將這種隨手編成的新聞或史料，用作教材的。所以春秋一經決不是當時的教材。而且當各國皆有春秋，魯之春秋也不能稱作經的。

論語中關於易的，只有一句重要的話，即「子曰，加我數年，五十以學易，可以無大過矣。」這一句話，很發生了一些爭論。因爲論語有魯論與古論兩種本子，對於此句，讀法大異。今本出於鄭玄，從古論讀是如此。若從魯論，則作「五十以學，亦可以無大過矣。」（見經典釋文。）漢高彪碑說，孔子「恬虛守約，五十以學」，即從魯論。所以今本雖通從古論，而此文究竟總還是一個隨時足以引起聚訟的疑問。究竟孔子是否讀過易，尙不可知，更說不到贊易作象象了。即使我們承認古論的話，那

孔子學易，已在七十歲左右，所以才有相見恨晚之感。他自己到老年纔學易，則斷沒有將此現學的易，教授學生之理。所以易也不是孔子時的教材。

如此說來，孔子時的教材，便只有詩書禮樂。是四藝而不是六藝。是四經而不是六經。原來莊子天下篇和史記每次都只是詩書禮樂並稱。有時加上易與春秋，文氣總覺不自然。如莊子天下篇云：其在於詩書禮樂者，鄒魯之士搢紳先生多能明之。——詩以道志，書以道事，禮以道行，樂以道和，易以道陰陽，春秋以道名分。

在關頭一句爲什麼不說詩書禮樂易春秋，而只說詩書禮樂？這是一個破綻。史記孔子世家說：孔子以詩書禮樂教弟子，蓋三千焉，身通六藝者七十二人。

又云：

孔子之時，周室微而禮樂廢，詩書缺。

這兩處都未將易與春秋帶上。足見孔子並未以此二者教人。所以說：「身通六藝」的原故，那全因易與春秋已經過孟子的贊揚，在孔子後作了儒家的教材，流行已久，成爲術語，誤爲混入罷了。

禮樂本是春秋以前的教育材料，到孔子時因爲有了竹簡書籍，所以纔添上詩書兩種教材。二者之中，尤以詩教爲重。論語：

子曰：「詩可以興，可以觀，可以羣，可以怨。邇之事父，遠之事君，多識於鳥獸草木之名。」

子曰：「誦詩三百，授之以政，不達，使於四方，不能專對，雖多亦奚以爲！」

鯉趨而過庭，曰：「學詩乎？」對曰：「未也。」「不學詩，無以言。」鯉退而學詩。

子曰：「小子何莫學夫詩？」

子謂伯魚曰：「女爲周南召南矣乎？人而不爲周南召南，其猶正牆面而立也歟。」

由上所引，足見詩是孔子的重要教科書。他既說：「誦詩三百，」又說：「詩三百，」可見在他那時，詩已有編成的本子。後人說孔子刪詩，這話頗有疑問。

書是古代的公文告示，孔子時既已有了書籍，這些東西自然有流傳的。論語引書之處共七見：

或謂孔子曰：「子奚不爲政？」子曰：「書云孝乎，爲孝友於兄弟，施於有政，」是亦爲政，奚

其爲爲政。」（引周書君臣）

武王曰：「予有亂臣十人。」（引周書泰誓中）

子張曰：『書云，「高宗諒陰，三年不言，」何爲也？』（引尙書說命上）

堯曰：「咨爾舜，天之曆數在爾躬，允執其中，四海困窮，天祿永終。」（引逸書）

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。」（引商書湯誥）

「雖有周親，不如仁人，百姓有過，在予一人。」（引周書泰誓中）

所重民食喪祭。（引周武成）

但這七處引書，都無以書爲教的痕迹，更無教人學書的話。不過他和他的門人，既能常常引書，足見

對於書是都注意，都攻讀的。後來孟子和其他儒家書中，引書之處更多了。就是墨子，也引了很多的

書。孟子說：「盡信書不如無書，」足見書確是春秋戰國時流行的教材。

春秋以前的教育，既只有禮樂，孔子好古，以禮爲教，自然更不足怪。論語說：「子所雅言，詩書執

禮。」孔子說禮，原重在實行，故曰：「立於禮。」他的行爲，處處都以禮爲標榜。前引其因墓崩而流涕，

便是一例。孔子世家載晏嬰說他：「繁登降之禮，趨詳之節。累世不能殫其學，當年不能究其禮。」足見其演禮之繁重。論語載他以禮教伯魚云：

他日又獨立，鯉趨而過庭，曰：「學禮乎？」對曰：「未也。」「不學禮，無以立。」鯉退而學禮。

這足證他之以禮爲教。但論語中說到禮的地方，大都是論禮意，與後世所傳儀禮的書無關。現在所存的三禮，據考儀禮是戰國時代胡亂鈔成的偽書，周禮是劉歆偽造的，兩戴禮記十分之九是漢儒造的，則孔子雖以禮爲教，當時也沒有禮書。學禮只是學禮之行，却不是讀禮之書。孔子世家說孔子爲兒嬉戲陳俎豆，設禮容，人便稱他年少好禮。便是禮重在行的證據。後來孔子「去魯適宋，與弟子習禮大樹下。」（亦載孔子世家。）這可見孔子對禮的實際教法。

樂亦是重在實行而無書的，後來古文家造出「魏文侯底樂人竇公獻書於漢文帝，乃周官大宗伯之大司樂章」之說，欲以冒充「樂經」，其實都是多事。論語所記：「子語魯太師樂。」「子謂韶，盡美矣，又盡善也；謂武，盡美矣，未盡善也。」「子在齊聞韶。」「自衛反魯然後樂正。」……凡此等等，都可證明孔子對樂確實有點研究。孔子主張以樂完成人之人格。所以說：「成於樂。」又說：「文之

以禮樂，亦可以爲成人矣。」子游爲武城宰，子之武城，聞絃歌之聲，子曰：「割雞焉用牛刀。」足見樂不僅足以教人，還可以化民。樂重在作，不重空講。孔子世家載孔子學鼓琴的故事云：

孔子學鼓琴師襄子，十日不進，師襄子曰：「可以益矣。」孔子曰：「丘已習其曲矣，未得其數也。」有間，曰：「已習其數矣，可以益矣。」孔子曰：「丘未得其志也。」有間，曰：「已習其志，可以益矣。」孔子曰：「丘未得其爲人也。」有間，若有所穆然深思焉，有所怡然高望而遠志焉，曰：「丘得其爲人，黯然而黑，幾然而長，眼如望羊，心如王四國。非文王其誰能爲此也。」師襄子辟席拜曰：「師蓋云文王操也。」

從這一個故事，可以看出鼓琴有四個階段：第一要習得其曲，第二要習得其數，第三要習其志；這還不算，還要有絃外之神。這雖近於迷信，但孔子以樂爲教，本重在成人或化民，而不限於樂之本身。故曰：「樂云樂云，鐘鼓云乎哉。」鐘鼓固是樂之要件，僅是鐘鼓，亦不足以盡樂之能事的。

孔子以樂爲教，除奏樂器外，還重歌。曾點「風乎舞雩詠而歸」，孔子稱之。孔子世家又說他：「使人歌，善，則使復之，然後和之。」可見歌在當時教學中亦最重要，上說詩之重要，與歌極有關係。後世

常以「絃誦之聲」讚美教學，都本於孔子之以詩樂爲教的。

綜上所述，孔子時的教材，只有四藝——禮、樂、詩、書——而沒有六藝。這四藝之中，禮樂是沒有書的，詩書是有書的，如此而已。後世所傳小節小義，大節大義，或洒掃應對進退諸節，都是由禮演繹而出的，也都是禮，不必備述。

十六 孟子思想與其時的教育

孟子生於周烈王四年（公元前三七二），上距孔子之死，已一百零七年。那時正是戰國鼎盛
的時代。史記說：「秦用商鞅，楚魏用吳起，齊用孫子田忌，天下方務於合縱連橫，以攻伐爲重。」蘇秦
張儀都與孟子同時。四君子之養士，亦在其時。所以那是「上無道揆，下無法守，」諸侯放恣，處士橫
議的時代。其與教育最有關係的，便是那不勞而食、無功受祿之士的階級，到這時實際已佔社會上
的重要地位，操政治上的無形支配權。孟子當然反對那一班橫議之士，所以說：「吾爲此懼，閑先聖
之道，距楊墨，放淫辭。」又說：「我亦欲正人心，息邪說，距詖行，放淫辭，以承三聖者。」但他並不是根
本反對那說話不做事之「士」的。他不過反對那不是儒家的士，而他對於服從文武周孔的士，還
認爲有其應當存在的理由。所以說：「無恆產而有恆心者，惟士爲能；若民，則無恆產，因無恆心。」他
是根本承認士在社會之地位的。根本主張士之不勞而食的。他的書中，此等主張處很多。如：

彭更問曰：「後車數十乘，從者數百人，以傳食於諸侯，不以泰乎？」孟子曰：「非其道則一簞

食不可受於人，如其道則舜受堯之天下，不以爲泰，子以爲泰乎？」曰：「否，士無事而食，不可也。」曰：「子不通功易事，以羨補不足，則農有餘粟，女有餘布。子如通之，則梓匠輪輿皆得食於子。於此有人焉，入則孝，出則悌，守先王之道以待後之學者，而不得食於子，子何尊梓匠輪輿而輕爲仁義哉？」（滕文公）

公孫丑曰：「詩曰：『不素餐兮。』君子之不耕而食何也？」孟子曰：「君子居是國也，其君用之則安富尊榮，其子弟從之則孝弟忠信；不素餐兮，孰大於是！」（盡心）

王子墊問曰：「士何事？」曰：「尚志。」曰：「何謂尚志？」曰：「仁義而已矣。」（盡心）

孟子既承認仁義孝弟爲一種特殊技能，具有這種技能的或從事政治而爲其君用，或從事教育而使子弟從之，這政治或教育便是士的職業。孝弟仁義便無異於一種財產，有了這種財產的人，是應該不耕而食。又如：

陳相見孟子，道許行之言，曰：「滕君則誠賢君也。雖然，未聞道也。賢者與民並耕而食，饗餐而治。今也滕有倉廩府庫，則是勵民而以自養也，惡得賢！」

孟子曰：「許子必種粟而後食乎？」曰：「然。」「許子必織布然後衣乎？」曰：「否，許子衣褐。」「許子冠乎？」曰：「冠。」曰：「奚冠？」曰：「冠素。」「自織之歟？」曰：「否，以粟易之。」曰：「許子奚爲不自織？」曰：「害於耕。」曰：「許子以釜甑爨，以鐵耕乎？」曰：「然。」「自爲之歟？」曰：「否，以粟易之。」以粟易械器者，不爲厲陶冶，陶冶亦以其械器易粟者，豈爲厲農夫哉？且許子何不爲陶冶，舍皆取諸其宮中而用之，何爲紛紛然與百工交易？何許子之不燂煩？」曰：「百工之事，固不可耕且爲也。」「然則治天下獨可耕且爲歟？有大人之事，有小人之事，且一人之身而百工之所爲備。如必自爲而後用之，是率天下而路也。故曰：或勞心，或勞力；勞心者治人，勞力者治於人；治於人者食人，治人者食於人；天下之通義也。」（滕文公）

後人對於這一點，往往只以爲孟子是提倡分工最早的。以爲他的主張，極合於科學的經濟原則。其實科學的分工，並不是孟子的真意。而一心維持這一種不耕而食的士的階級，纔是他的真意。卽如那行墨子之道的許行，主張「與民並耕而食，饔飧而治。」他的主義，也不是說做人之道唯一只要耕田。他代表的是一種生產主義。以爲人生要消耗，所以要生產。大家都勞動，都生產，經濟富裕，一

切社會問題自可迎刃而解了。在生產主義之下，自然也有分工。我種田，你織布，他打鐵；以我所餘，易你不足，大家都生產，這種分工，是生產的分工。是合於經濟原則的。孟子所主張的分工，卻是勞心與勞力的分工，階級的分工。所說：「有大人之事，有小人之事。」又說：「從其大體爲大人，從其小體爲小人。」又說：「或勞心或勞力，勞心者治人，勞力者治於人。」所以孟子硬要把社會分爲治者與被治者兩個階級，而讀書的士，就是站在治者階級一方面的。——這一點影響於後世教育甚大。孟子以前沒有如此的明白主張的。後世士之所以爲士，讀書人之所以爲讀書人，不能生產，成爲社會上特殊階級。孟子這種學說給了不少保障。

孟子學說還有一件極影響於士之品格的，便是孟子的傲氣。孟子是氣魄很大骨格很高的人。所以他雖然「所如不合」，未嘗得志，但是他架子很大。他在齊國時，有一天，明明要去看齊王，卻適逢齊王遣人來叫他；他因爲齊王叫他，反到不去看齊王了。一連幾天都不去。他的學生和朝中同事，都駭怕得罪齊王。他卻坦然的很。（見公孫丑篇。）他這種架子，比較那替衛靈公和南子做次乘而招謠過市的孔子，（見史記世家，）要高得多了。孟子在平時，亦極多夸口負氣表明他傲氣的地方。

如：

孟子曰：「說大人則藐之，勿視其巍巍然。堂高數仞，榱題數尺，我得志，弗爲也。食前方丈，侍妾數百人，我得志，弗爲也。般樂飲酒，馳騁田獵，後車千乘，我得志，弗爲也。在彼者皆我所不爲也，在我者皆古之制也，吾何畏彼哉！」（盡心）

「……故將大有爲之君，必有所不召之臣，欲有謀焉則就之。其尊德樂道，不如是不足與有爲也。」（公孫丑）

「居天下之廣居，立天下之正位，行天下之大道。得志與民由之，不得志獨行其道。富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈，此之謂大丈夫。」

「彼丈夫也，我丈夫也，吾何畏彼哉！」（滕文公）

「舜何人也，禹何人也，有爲者亦若是。」

「五百年必有王者興，其間必有名世者，由周而來，七百有餘歲矣，以其數則過矣，以其時考之則可矣。夫天未欲平治天下也，如欲平治天下，當今之世，舍我其誰也？」

以上所引，都可見孟子之夸口與傲氣。中國教育以士爲標準，就同英國教育在造就紳士（Gentlemen）一樣。紳士有紳士架子（Gentlemanship），士也有士的骨格。孟子是首先標明這種士的骨格的人。所以挾貴而問，挾長而問，挾有勳勞而問，孟子都是不答的。這於後世的影響也極大。後世讀書人志向總是高的，口語總是夸大的，無論如何窮架子是要有的，體面是要講究的。這一點實在是好現象。所謂：「士可殺不可辱，」可使「頑夫廉懦夫有立志，」大家生活之中，有一種較高的理想，進可以做努力的目標，退可以做個人的安慰。歷史上有許多有精彩有價值的事，如東漢明末之士氣；忠臣義士之「可殺不可辱；」每當政治紊亂時一班人之直言敢諫；都是這種精神的表現！

孟子這種精神，不是平空得來的，也自有其養之之道。即所謂知言養氣。孟子曰：「我四十不動心。」又說：「我知言，我善養吾浩然之氣。」所謂知言，就是對於環境的認識。人要先認識了環境，然後纔能認識自己。認識了自己，然後纔能養氣。氣是什麼呢？孟子說：「氣，體之充也。」這種解釋，實太抽象。我以爲氣就是心志的表現。就是個人的精神氣魄。再說淺顯一點，就是「膽氣。」孟子在公孫丑篇中，解釋不動心，連舉北宮黝孟施舍二人之養勇。嗣復比之於曾子子夏。說曾子曾聞之於孔子

說：「自反而不縮，雖褐寬博，吾不憚焉；自反而縮，雖千萬人，吾往矣。」所謂養氣，就是要訓練自反而縮」的。縮就是理由充足。怎樣便可自反而縮？一要理直，二要集義。孟子說：「以直養而無害，則塞於天地之間。」又說：「其爲氣也，配義與道，是集義所生者，非義襲而取之也。」俗話說：「理直而後氣壯。」便是孟子養氣的最好註脚。孟子又說：「行有不慊於心，則餒矣。」一餒便一毫氣都沒有了。在孟子的意思，以爲人應當時時刻刻做理直與合義的事，要訓練到一舉一動都不悖於義，自反而直，這樣便可「仰不愧於天，俯不怍於人，」便自然有一種偉大而無畏的精神；實行達到那富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈」的地位。這是讀書之士訓練其品格的不二法門。

所以要想做一個讀書人，僅是表面上學會擺架子而沒有養氣功夫，不能從直與義兩方面訓練其品格，那便是：「非義襲取，」沒有用的。要維持讀書人的真正品格，這一點非常重要。普通人最易犯「見利則遷」的毛病。在貧賤時，到還能擺架子，講門面；一朝而得富貴，還要其不淫不屈，那便難了。那都是儒教的罪人，士的敗類，孟子所痛罵的。孟子曾說：

生亦我所欲也，義亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取義者也。……是故所欲有甚於生者，

所惡有甚於死者，非獨賢者有是心也，人皆有之，賢者能勿喪耳。一簞食、一豆羹，得之則生，弗得則死，噉爾而與之，行道之人弗受；蹴爾而與之，乞人不屑也。——萬鍾、則不辨禮義而受之。萬鍾於我何加焉？為宮室之美、妻妾之奉，所識窮乏者得我歟？鄉為身死而不受，今為宮室之美為之；鄉為身死而不受，今為妻妾之奉為之；鄉為身死而不受，今為所識窮乏者得我而為之；是亦不可以已乎！此之謂失其本心！（告子）

因為「宮室之美，妻妾之奉，所識窮乏者得我」便去作那非義之事，簡直是失其本心！孟子既如此說出，自然在他那時已有這種現象。若說：「無恆產而有恆心」的纔能算真士，那這種人簡直不配稱「士」了。孟子提到這一點，對於教育是很有貢獻的。只可惜後世很少對此特別發揮。宋儒只會把養氣解釋得玄之又玄，難能可貴，不知在實際生活上注意。所以歷史上骨鯁清介的讀書人，在一個時代中常如鳳毛麟角，可遇而不可求。而二千年來，充斥着貪官污吏、寡廉鮮恥、見利忘義的人們，實在很是可惜。這也是教育的失敗！

孟子雖說不應當不辨禮義而受萬鍾，但孟子並不是主張讀書人不做官的。他自己也曾周遊

列國，到處求售。他認爲「士之失位，猶諸侯之失國家。」農夫不能丟掉他的耒耜，士也不能丟掉他贄見國君的禮物。爲什麼士要急於仕呢？孟子說：

丈夫生而願爲之有室，女子生而願爲之有家，父母之心，人皆有之。不待父母之命，媒妁之言，鑽穴隙相窺，踰牆相從，則父母國人皆賤之。古之人未嘗不欲仕也，又惡不由其道。（滕文公）

孟子主張爲仕，直比之於男婚女嫁，可見他認士的唯一出路，只是仕了。然而仕必由其道，這便針對上文所引二者不可得兼捨生而取義之意。

以上已略述孟子當時士之階級的情形，及其主張之對於後世讀書人之影響，以下當再述其對於教學方面的見解。

孟子本來是一個教育大家，他曾說：

君子有三樂，而王天下不與焉：父母俱存，兄弟無故，一樂也；仰不愧於天，俯不怍於人，二樂也；得天下英才而教育之，三樂也。（盡心）

教育二字聯用，始見於此。古籍中說「教」說「學」只是沒有說「教育」的。這也是孟子的貢獻。

——至於說到這三樂，實在說來，只有第三樂「得天下英才而教育之」是讀書人可以努力的。其餘那第一樂，是家庭關係。第二樂是個人的修養。都不是事業，更不是讀書人所得而專的。惟有第三樂是職業的限制，只有讀書的士纔可達到了。足見孟子個人對於教育的愛好。至於教的方法，孟子說：

君子之所以教者五：有如時雨化之者，有成德者，有達才者，有答問者，有私淑艾者。此五者君子之所以教也。

又自云：

予未得爲孔子徒也，予私淑諸人也。

「私淑」是未能及門受業而僅崇拜其學說以自習的。其他四種，雖已及門，程度亦有不同。雨露之滋，及時而化，是第一等的成就。因其固有聰明，而完成其品德，是第二等。發展其固有才賦，爲第三等。隨時答問釋疑，並不必其如何成就，爲第四等。由這幾種方法推測，足見孟子時的教育，重在整個行爲之領導薰染，而不重讀書。雖然那時書本已較孔子時爲發達，如孔子時只有詩書，孟子書中，除引

詩書外，卻常言：「傳曰」「禮曰」「志曰」等，足見書是多了。但他並未教人學詩學書。並說：「盡信書不如無書。」又教人不要固執解詩，均可見孟子教育對於實際行爲的重視。所以他注重自動的涵養，他說：

君子深造之以道，欲其自得之也。自得之則居之安，居之安則資之深，資之深則取之左右逢其源。——故君子欲其自得之也。（離婁）

因爲實際的行爲，是只靠自己體驗而不能授受的。所謂：「大匠能與人規矩，不能使人巧。」便是此意。既須自己體驗，便要爲之不倦。「一日暴之，十日寒之，」是不成功的。（盡心）這又比孔子所說的「習，」增進一步。

如何自己體驗？必須專心。關於這一點，孟子最愛以奕射作譬。因爲這都是最常見的小事，個人可以明瞭的。孟子說：

羿之教人射，必志於彀，學者亦必志於彀。（告子）

又說：

今夫奕之爲數，小數也，不專心致志則不得也。奕秋，通國之善奕者也，使奕秋誨二人奕，其一人專心致志，惟奕秋之爲聽；一人雖聽之，一心以爲有鴻鵠將至，思援弓繳而射之，雖與之俱學，弗若之矣。

都是說求學應專心致志。

孟子是主張「唯心」最力的。在他以前的大教育家，最重要的是孔子，但孔子對於教育主張，所說尙沒有他詳細。所以可說孟子的唯心學說，是第一個顯明而影響後人最大的。

孟子唯心的重要主張，便是他的性善論。孔子說：性相近，子思說：「天命之謂性，」孟子則進一步用各種譬解，說明性善。他說人生有一種善端，這善端便是惻隱之心，羞惡之心，辭讓之心，是非之心。這種善端，是天生就有的，發出便爲仁義禮智。所以說人生的本然是善。在知識方面便是：「良知良能，」堯舜與常人都是一樣的。何以見得呢？因爲口之於味，耳之於聲，目之於色，鼻之於嗅，四肢之於安佚，都是：「聖人與我同類。」那末心又何獨不同呢？所以說：

心之所同然者何也，謂理也、義也。聖人先得我心之所同然耳。故禮義之悅我心，猶芻豢之悅

我口。（告子）

又說：

仁義禮智非由外爍我也，我固有之也。

既說人性皆善，人之爲不善又是什麼原因呢？孟子說：「若夫爲不善，非才之罪也……或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也。」才就是本質。人之不善，是未能將本質盡量擴充的原故。

人之不能盡其才，有兩種原因：一是由於自暴自棄，一是由於環境影響。孟子說：

自暴者不可與有言也，自棄者不可與有爲也，言非禮義謂之自暴也，吾身不能居仁由義謂之自棄也。（離婁）

因爲人會自暴自棄，所以孟子有一種激勵的教育方法。他說：「教亦多術矣，予不屑之教誨也者，是亦教誨之而已矣。」這就是孔子「不憤不啟，不悱不發」的方法了。

至於環境之足以影響天性，孟子說到的更多，如云：

富歲子弟多賴，凶歲子弟多暴，非天之降才爾殊也，其所以陷溺其心者然也。（告子）

又：

孟子謂戴不勝曰：「……有楚大夫於此，欲其子之齊語也，則使齊人傅諸，使楚人傅諸？」曰：「使齊人傅之。」曰：「一齊人傅之，衆楚人咻之，雖日撻而求其齊也，不可得矣。引而置之莊嶽之間數年，雖日撻而求其楚，亦不可得矣。」

如此說來，孟子對於環境與習慣的養成，看的原很重要。但他的教育方法，并不知從改造環境入手，而是只知心的制裁的。所以說孟子是一個唯心論者。前曾引不辨禮義而受萬鍾，孟子斥之爲：「失其本心。」他是主張以心的力量抵制那萬鍾的。孟子自己養氣的功夫，說：「我四十不動心。」是要以心力爲主而制駛環境的。又說：「萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉，強恕而行，求仁莫近焉。」是主張求其在我不管環境的。至於做學問，孟子說：

仁、人心也，義、人路也，舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！人有鷄犬放則知求之，有放心而不知求。學問之道無他，求其放心而已矣。（告子）

更是以心爲主而不管環境的教育方法。孟子放心的主張，與養氣極有關係。因爲養氣之首要在心，

故云：「君子所性，仁義禮智根於心。其生色也，晬然見於面，盎於背，施於四體。」要達到晬然表見於四體，纔是教育的極致。孟子這種主張，影響於後世極大。固然宋明的理學，明心見性，良知良能，是受孟子的影響；即後世讀書人之紆徐和緩，雍容文雅的態度，亦未始不是受了孟子「盎於背施於四體」的主張之影響啊！

在政治方面，孟子極言王政，說：「仲尼之徒，無道桓文之事者。」所以動則勸人王天下。孟子理想中王政的社會是：

五畝之宅，樹之以桑，五十者可以衣帛矣。雞豚狗彘之畜，無失其時，七十者可以食肉矣。百畝之地，勿奪其時，數口之家可以無饑矣。——謹庠序之教，申之以孝悌之義，頒白者不負戴於道路矣。

在他的書中，一再提到這一段話，足見他主張之切。這一段前一節說的是經濟方面的，後一節說的是教育。孟子對於社會經濟，原極注意，尤詳於制民之產。如說：「明君制民之產，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，樂歲終身飽，凶年免於死亡。」又如：「有恆產者有恆心。」以及其對於井田及什一

徵賦的主張，均甚熱心。但綜其對於經濟方面的見解，都是維持宗法社會農村分配的，所以他的：「謹庠序之教，申之以孝悌之義，頒白者不負戴於道路，」也是宗法社會的教育政策。在這一層，孟子是繼承孔子的學說，以極力維持宗法社會的。



十七 荀子思想與其時的教育

荀子的生卒最不易考。所可根據的，只有史記孟荀列傳，云：「荀卿趙人，年五十始來遊學於齊，……田駢之屬皆已死，齊襄王時，而荀卿最爲老師。」適之先生把「齊襄王時」四字連上讀，故推斷荀子遊齊在襄王之後，大概在西曆前二六五至二六〇間。那時荀卿已五十。如此說來，應比孟子小六十歲。但很多人都把「齊襄王時」四字連下讀，荀卿最爲老師，是在齊襄王時。而其年五十遊學來齊，是遠在襄王之前。故有說比孟子只小四十歲者。（參考陳登元荀子哲學商務本。）至其死時，適之先生說在二三〇左右，那時離春申君之死已有八年，他的學生李斯亦已見用於秦，不過尙未做丞相。但孟子生於西曆前三七二，如說荀子比孟子只小四十歲，那末到二三〇時，荀子應一百零幾歲了。未知是否。然荀子與孟子同時而較後，可以斷言。

孟子時已是處士橫議的時代，到了荀子時，更了不得。鹽鐵論說：「齊宣王褒儒尊學，孟軻淳于髡之徒，受上大夫之祿，不任職而論國事。蓋齊稷下先生千有餘人。潛王矜功不休，諸儒不從，各分散，

慎到捷子亡去，田駢如薛，而孫卿適楚。」足見那時學說議論的分歧龐雜，荀子自己也說：

假今之世，飾邪說、文姦言，以梟亂天下，裔宇嵬瑣，使天下混然不知是非治亂之所存者，有人矣。（非十二子篇）

那時的學術界，已養成一種腐化的習氣。他在不苟篇把士分爲通士、公士、直士、慤士、與小人五等。在儒效篇把儒分爲俗人、俗儒、雅儒、大儒四等。這都是他氣憤不過那當時學術界的紊亂與腐化而說的。那時學術界腐化的程度，極爲可笑。非十二子篇說：

吾語汝學者之嵬容：其冠俛，其纓禁緩，其容簡連，填填然，狄狄然，莫莫然，眊眊然，瞿瞿然，盡盡然，盱盱然。酒食聲色之中，則瞞瞞然，瞑瞑然。禮節之中，則疾疾然，訾訾然。勞苦事業之中，則儻儻然，離離然。偷儒而罔，無廉恥而忍諫詢，——是學者之嵬也！

嵬是狂險不平的意思。荀子說學者的態度，是狂險不平的。帽子戴的很低，巾纓如帶而緩，容色傲慢而不前，有填填然滿足的樣子，狄狄然跳躍的樣子，莫莫然安靜的樣子，眊眊然規矩的樣子，瞿瞿然瞪着眼，盡盡然觀察底細的神氣，又盱盱然張着目。學者平時的態度已如此詭譎變化，捉摸不定。在

酒食聲色之中，又常瞞瞞然閉着眼，冥冥然佯若不視；行禮節的時候，又疾蹙着眉，訾出乎口。真到勞苦做事的時候，又億億然不能刻苦，離離然不能親於其事，偷惰而不畏人言，無廉恥而忍受詈辱。這就是學者的態度了。

依荀子這一段所形容，那末當時一定有一班學者，狂傲既不可一世，而又懶惰得無以復加，活現出一種蹣跚樣子。但是這種人是自恃於士的階級與儒的系統的。那時士已成爲特殊階級，自不待言。儒呢，也分出多少派別。韓非顯學說：「自孔子之死也，有子張之儒，有子思之儒，有顏氏之儒，有仲良氏之儒，有孫氏之儒，有樂正氏之儒……故儒分爲八。」但同是孔子弟子，竟如此分立派別，則其原因，定由於各人皆不能保持真孔子之道，而自以爲是。那末便不能說凡孔子弟子都是良儒了。所以荀子指實幾種而批評道：

弟佗其冠，冲澹其辭，禹行而舜趨，是子張氏之賤儒也。正其衣冠，齊其顏色，嚙然而終日不言，是子夏氏之賤儒也。偷儒憚事，無廉恥而耆飲食，必曰君子固不用力，是子游氏之賤儒也。

（非十二子篇）

不獨如此，荀子對子思孟軻，也是一樣的攻擊。荀子自居爲仲尼之徒，何以對儒家也這樣詆謗呢？於此遂有一個最重要的發見，是荀子與從前儒者絕不相同的，便是荀子重實際，不重空談，重人格教育，不重書本教育。這是荀子教育的特色。讓我申述之如次。

荀子那時之書籍。原又較孟子時爲發達。孔子寫的春秋，又經孟子的表彰而見重於世，故教材除詩書禮樂外，又有春秋。荀子在勸學篇曾說：「禮之敬文也，樂之中和也，詩書之博也，春秋之微也，在天地之間畢矣。」足見那時教材有此五種。他對於讀書，原也認爲必要。曾說：「學惡乎始，惡乎終，曰其數則始乎誦經，終乎讀禮。」但他不是贊成死讀書的。他是主張藉讀書而得着陶冶訓練使整個行爲態度性格一齊變化過來的。如果讀書之士，不但對行動上沒有好的影響，僅藉幾句書以談說混飯吃，反養成一種讀書人的蹣跚態度，那他是極端反對的。因此說：

君子之學也，入乎耳，著乎心，布乎四體，形乎動靜。端而言，蠕而動，一可以爲法則，——小人之學也，入乎耳，出乎口，口耳之間則四寸耳，曷足以美七尺之軀哉。（勸學篇）

又說：

古之學者爲己，今之學者爲人。君子之學也以美其身，小人之學也以爲禽犢。（同上）

爲己之學，就是以美其身的學，怎樣便以美其身呢？要能「入乎耳，著乎心，布乎四體，形乎動靜。」無論言、是動，都要以其所學爲法則。他這種學，須影響整個行爲，這主張是很顯明的。小人之學，只能爲人當禽犢一樣，供人家犧牲，作人家牛馬，僅在口耳四寸間以自羨，不足以影響其七尺之軀，是他所最看不起。因此他極不贊成讀死書。說：「禮樂法而不說，詩書故而不切，春秋約而不速。」這是他根本懷疑當時的書本教材了。

依他之意，學重在行。無論是立是坐是行是說話或是表示顏色，你既是一個受教育的，都應當受有教育的影響，迥然與未受教育者不同。大略篇說：

君子之學如悅，幡然遷之，故其行效，其立效，其坐效，其置顏色出辭氣效；無留善，無宿問。

儒效篇說：

不聞不若聞之，聞之不若見之，見之不若知之，知之不若行之。學至於行之而止矣。

荀子所主張「學至於行之而止」，是要學術能够實行，而生活能够學術化的，所以不能僅以

「知行合一」四字賅括得了。尤其「知行合一」一辭，經王陽明之倡導，曾別有其概念，是不能用來解釋荀子的。荀子主張學者應養成一種一致的德操。今日我是如此，明日我還是如此；對於這事，我是這種態度，對別的事我也是這種態度；在學者的心中有一種理想抱負，不僅是做起事來這樣去解決；就是目之所見，耳之所聞，口之所言，心之所慮，無非都是這種理想，這種抱負。這種全之盡之的一致表現，荀子稱之爲德操。是荀子理想中的教育結果。他說：

百發失一，不足謂善射；千里踰步不至，不足謂善御；倫類不通，仁義不一，不足謂善學。

學也者，固學一之也。一出焉，一入焉，塗巷之人也。其善者少，不善者多，桀紂盜跖也。全之盡之，然後學者也。——君子知夫不全不粹之不足爲美也，故誦數以貫之，思索以通之，爲其人以處之，除其害以持養之。使目非是無欲見也，使耳非是無欲聞也，使口非是無欲言也，使心非是無欲慮也。……是故權利不能傾也，羣衆不能移也，天下不能蕩也，生乎由是，死乎由是，夫是之謂德操！（勸學篇）

受教育底目的，就在養成這樣的德操，然後他的學問，方能著乎心，布乎四體，形乎動靜。方能入到骨

子裏，而不是口耳四寸間的玩意。子張氏之儒，子夏氏之儒，子游氏之儒，和當時的一班偷儒，他們只曉得穿着儒的衣服，擺着儒的架子，怎能透澈體會到這一點？所以這種主張，也可以說是荀子人格的表現，同養氣是孟子人格表現一樣。以一致的德操爲教育目的，也可稱之爲人格的教育。

這種人格教育用什麼方法纔可以做到呢？這就要談到荀子的教育方法了。

荀子的教育方法，可說有三點：專一、積善、與師法。什麼是專一呢？上面所說一致的德操，目之所見，耳之所聞，口之所言，心之所慮，既都應以一爲歸，那末專一自然很重要。我們若朝三暮四，或一會想到這裏，一會想到那裏，「東扯葫蘆西扯瓜」，我們的心便不得沉靜，學問也不得做好的。所以荀子說：

人心譬如槃水，正錯而勿動，則湛濁在下，而清明在上，則足以見鬚眉而察理矣。微風過之，湛濁動乎下，清明亂於上，則不可以得大形之正也。心亦如是矣，故導之以理，養之以清，物莫之傾，則足以定是非決嫌疑矣。……故好書者衆矣，而倉頡獨傳者，壹也。（解蔽篇）

孟子之養氣，說「四十不動心」，重要就在其能心地坦白。荀子之專一，重在心不二用，也是要訓練

心境光明的。

既專一了，還要積善，學問就是積善而成的。聖人也可以積善而致的。人生原皆一同。飢而欲食，寒而欲煖，勞而欲息，好利而惡害，禹桀皆一樣。然而「可以爲禹堯，可以爲桀跖，可以爲工匠，可以爲農賈。」初雖同後竟異者。都是所積不同的原故，所以性惡篇說：

今使塗之人伏術爲學，專心一志，思索孰察，加日縣久，積善而不息，則通於神明，參於天地矣。故聖人者人之所積而致矣。

積的功夫，異常重要。千里之遠，是一步一步積來的；江海之大，是一點一滴積成的。學問只要肯做，總有成就之一日。所以說：「鏗而舍之，朽木不折，鏗而不舍，金石可縷。」這與孟子「一暴十寒」的譬誠，也有同樣的意思。

荀子所謂積，並不是要積那書本上的死的知識的。荀子的教育主張，重在實行，不重空說。而他的教育目的，是要養成那種行動坐立完全一致的德操，所以他說的積，是要終身爲善而不能一刻離的。他說：

學惡乎始惡乎終……曰其義則始乎爲士，終乎爲聖人。真積力久則入，學至乎沒而後止也。故學數有終，若其義則不可須臾舍也。爲之人也；舍之，禽獸也。（勸學篇）

如此說來，他的教育方法是真積力久則入，沒世而後止的。他根本不承認學問是具體的死的東西。即如後世拿考試來量度人的學問，並且規定被試者的等級，此甲彼乙，此高彼低，這可說是荀子所夢想不到的。因若照荀子的說法，教育的產品是要身體力行沒世而後止的，如何還能像鷄鴨魚肉一樣，供人秤較呢？換句話說，荀子所主張的教育，決不是那身外的可數的知識，所以說受教育的期限雖有盡，而教育的意義是終身力行而不可舍的，這就是荀子所說的積善。

荀子教育方法的第三點，是師法。荀子最重從師，儒效篇說：「人無師法而知則必爲盜，勇則必爲賊，云能則必爲亂，察則必爲怪，辯則必爲誕。人有師有法而知則速通，勇則速威，云能則速成，察則速盡，辯則速論。故有師法者，人之大寶也；無師法者，人之大殃也。」爲什麼師法如此重要？荀子是否認性善，不贊成有良知良能，而認爲環境重要的。所以賢師良友之益，可使人潛移默化，而趨於積善。於此纔見出教育的功效。他原是主張性惡的。若沒有師法，那惡性便要發展到極度，豈不更壞？有師

法則可以得乎情而化其性。「習俗移志，安久移質，」善可積成，「則通於神明參於天地矣。」這是師法的好處。所以說：

夫人雖有性質美而心辯知，必將求賢師而事之，擇良友而友之，得賢師而事之，則所聞者堯舜禹湯之道也，得良友而友之，則所見者忠信敬讓之行也，身日進於仁義而不自知也，靡使然也。（性惡篇）

師法的好處，既在於「安久移質，」那末就是以人格的感化爲教育主體。對於那僅以教授詩書爲能事的，爲荀子所最不贊成。那樣到老也不過是一個陋儒。所以荀子所說的師法，絕不是僅僅教書的。他說：

學莫便乎近其人，……學之經莫速乎好其人，隆禮次之。上不能好其人，下不能隆其禮，安特將學雜識志順詩書而已耳，則末世窮年，不免爲陋儒而已。（勸學篇）

近其人是希望一切行爲思想都受其人感化的，隆禮僅是外表的事，所以次之。若從了一個老師，上焉受不着他人格的感化，下焉學不着外表的禮節，而僅僅從他讀了幾句百家之語詩書之書，那末

世窮年也止是一個陋儒了。荀子輕視書本教育而重人格感化，這意思是極明顯的。

現在再說荀子的性惡主張對於教育的貢獻。

荀子主張性惡，是何所見而然呢？他是由推論得來的。一、人性本惡，許多壞事都是自然的表現，若說性善，爲什麼還發生攘奪偏險悖亂的事呢？二、禮義法度是已有的事實，其所以產生，就是古者聖人用以擾化人之情性的假使。人性不惡，聖人又何必發起禮義法度呢？由於這兩層的推論，所以荀子說：

人之性惡，其善者僞也。（性惡篇）

僞是「人爲」的意思，並不是真僞之僞。這就是說天生的性原惡，要善須得人力去做。「妻子具而孝衰於親，嗜欲得而信衰於友，爵祿盈而忠衰於君。」這真是人情。惟其性惡，所以纔（一）教育是必需的，（二）教育是不可能的。

何以見得教育爲必需呢？荀子說：

今人之性，生而有好利焉，順是，故爭奪生而辭讓亡焉。生而有疾惡焉，順是，故殘賤生而忠信

亡焉。生而有耳目之欲，好聲色焉，順是，故淫亂生而禮義文理亡焉。然則從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理而歸於暴。故必將有師法之化，禮義之道，然後出於辭讓，合於文理，而歸於治。（性惡篇）

這說人的天性有種種情欲，若順着情欲做去，定做出惡事來，故必須有禮義法度，「以矯飾人之情性而正之，以擾化人之情性而導之，」方纔可以爲善。所以教育是必需的。又說：

故枸木必將待礪，栝烝矯然後直，鈍金必將待礪厲然後利，今人之性惡，必將待師法然後正，得禮義而後治。（同上）

這也是說教育之重要不可少的。

何以見得教育可能呢？荀子說：

凡性者天之就也，不可學不可事，禮義者聖人之所生也，人之所學而能所事而成者也。不可學不可事而在人者謂之性，可學而能可事而成之在人者謂之偽。

這說性是天生成就，不可學不可事。惟其性惡，不能順着天生，所以用人力去學，便可成其善。這完全

是人爲的。荀子因爲極力解譬教育之可能，曾說：「塗之人可以爲禹，」何以言之呢？荀子說：

凡禹之所以爲禹者，以其爲仁義法正也。然則仁義法正有可知可能之理，然而塗之人也，皆有可以知仁義法正之質，皆有可以能仁義法正之具。然則其可以爲禹明矣。今以仁義法正爲因無可知可能之理耶？然則雖禹不知仁義法正，不能仁義法正也。將使塗之人固無可以知仁義法正之質，而固無可以能仁義法正之具耶？然則塗之人也，且內不可以知父子之義，外不可以知君臣之正。不然，今塗之人者，皆內可以知父子之義，外可以知君臣之正，然則其可以知之質，可以能之具，其在塗之人明矣。今使塗之人者，以其可以知之質可以能之具，本夫仁義之可知之理，可能之具，然則其可以爲禹明矣。（同）

塗之人可以爲禹，足見教育是可能的。但「可以知」未必就知，「可以能」未必就能，「可以爲」未必就爲，這就更須教育的努力，更須積善了。荀子說：

小人可以爲君子，而不肯爲君子；君子可以爲小人，而不肯爲小人；……故塗之人可以爲禹則然，塗之人能爲禹未必然也。雖不能爲禹，無害可以爲禹。足可以徧行天下，然而未嘗有能

徧行天下者也。(同)

以上說的是荀子教育哲學。至於他的實際教育材料，說到禮樂的地方很多，但都互見於今之禮記與儀禮等書。適之先生說的好，「究竟不知誰鈔誰，」也不值得我們細論。

有一點須得敘述的，荀子對於教育價值，看的很重。於此亦可見荀子是一個真正教育家。他說：我欲賤而貴，愚而智，貨而富，可乎？曰：其唯學乎……鄉也混然塗之人也，俄而竝乎堯禹，豈不賤而貴矣哉。鄉也效門室之辨，混然曾不能決也，俄而原仁義，分是非，圖回天下於掌上，而辯白黑，豈不愚而智矣哉。鄉也胥靡之人，俄而治天下之大器，舉在此，豈不貧而富矣哉……故君子無爵而貴，無祿而富，不言而信，不怒而威，窮處而榮，獨居而樂。——豈不至尊至富至重至嚴之情，舉積此哉。(儒效篇)

受教育的人，可以賤而變爲貴，愚而變爲智，貧而變爲富，雖窮而榮，獨居而樂。與堯禹相竝，與帝王相抗禮，學者的地位功效，如此其大，那末教育之尊貴可想。荀子這話的影響，也更加鞏固了士的階級。他並且進一步擡高學者身分道：

君子能爲可貴，不能使人必貴己；能爲可信，不能使人必信己；能爲可用，不能使人必用己。故君子恥不修，不恥見汙；恥不信，不恥不見信；恥不能，不恥不見用。是以不誘於譽，不恐於誹，率道而行，端然正己，不爲物傾側，夫是之謂誠君子。（非十二子篇）

這是說受教育的人應盡其在我，見用與否，不應愁慮。且我行我是，別人的贊譽不足動，別人的毀謗不足怕，不爲社會惡勢力所傾側，這是一個真正受教育者應有的身分——這一層也是荀子注重人格教育的表現。

荀子的學生韓非李斯，都是著名的法家。李斯更助秦始皇統一天下，組成有史以來第一個軍國，變更了很多古制。後世儒者，因爲大罵李斯，遂波及到他的老師荀子。所以他在中國學術史上的地位，向未能超過孟子的原故，這有很大的影響。有些人愛惜荀子的，遂爲他遮掩，設法申述荀子學說中沒有法家的成分，韓非李斯的學說與荀子無干。這些人用心雖苦，但實是不值得的。我們若不存在着陋儒的成見，一定可以覺得韓非李斯自有其地位與價值，斷不是什麼大逆不道。那末做他們老師的，又有什麼不名譽之處？我們從教育的立場看，荀子因主張性惡，所以推重教育的必要，注重

實行，注重人格感化。他所主張的，是訓練主義的教育，比那孟子主張性善提出的擴充主義的教育，實在有着落多了。故從教育觀點說，荀子並不差似孟子。至於他的學說中，實不免有法家的傾向。如富國篇說：「賞不行則賢者不可得而進也，罰不行則不肖者不可得而退也。」君子篇說：「刑罰不怒罪，爵賞不踰德，分然各以其誠通。」不苟篇說：「君子位尊而恭，心小而道大，所聽視者近而所見聞者遠，是何耶，則操術然也。」又仲尼篇他曾以持寵固位終身不厭之術，爲臣事君之寶，這些地方，他主張刑賞，主張操術，自然都足以引啓法家的思想。但社會由宗法而軍國，正是進步的現象。法者的主張爲軍國社會所必需，這一層正是荀子學說較前進步的表示，怎反以責怪荀子呢。

十八 秦代的教育

秦自始皇二十六年（公元前二二一）并天下，至二世三年（公元前二〇七）而亡，僅十五年，可算短了。但古人之遺法，無不革除；後世之治術，悉已創導；造成中國第一個大軍國，爲上古轉入中古之一大關鍵，實足令人驚歎！其在政治方面，并天下，號皇帝，自稱曰朕，定制詔，改天下爲郡縣，子弟無尺土之封，定律法，夷三族之形，定官制，制禮樂，齊律度，貢獻甚大。在教育方面，也很有幾件大事。分述於次。

（一）文字之改革與統一

七國之時，文字異形。始皇初兼天下，丞相李斯乃奏同之，罷其不與秦文合者。而李斯作倉頡篇，中車府令趙高作爰歷篇，太史令胡毋敬作博學篇，都是損改大篆稱爲小篆；獄吏程邈又作隸書。秦代於匆匆十五年間，竟有四次的文字改革。都是由繁趨簡，由難趨易，用政治力量，由雜亂而令其統一的。倉頡爰歷博學三篇，文雖不傳，但小篆隸書之體，是存在的。於學者的貢獻很大。

文字趣於約易，固然可使教學方便，文化易於普及了。據日知錄，則倉頡爰歷博學三篇還就是秦時的小學教科書哩！日知錄「小學急就篇」一條，證明急就篇是漢魏以後的小學教材。而黃汝成案語，推溯爰歷博學篇等，謂今雖不傳，然恐與急救篇一樣，也是便利小學的。這話未始無理。後人稱字書爲「小學」，以意推求，當初自然會爲初學者所必學。王國維史籀篇攷錄云：「史籀十五篇，古之字書。後人取句首史籀二字以名其篇，非著書者之名。其書獨行於秦，非宗周時之書。」又：「其書，秦人作之以教學童者。」是明白說秦時已有統一小學教科書的事實了，這是秦對於教育的第一個貢獻。

(二) 學術專官之設置。

始皇置博士官七十人，巡遊郡縣，登山刻石，均與儒生博士具。朝廷有

事，也要下博士議。對於博士，可謂重視。不過究竟「博士所職」是些什麼事，很不易考。史記始皇本記：「史官非秦紀皆燒之，非博士官所職，天下敢有藏詩書百家語者，悉詣守尉雜燒之。」那末秦之史記，藏於史官，詩書百家語在民間者雜燒之，博士所職者，依舊保存。是因爲戰國之末，厚招游學，主義繁複，思想雜亂，到這時爲統一學術起見，設爲專官以理其事的。開漢以後置博士經師的先例。這

不能不說是秦代的第二個貢獻。

(三)法令教育的重視。漢書刑法志：「蕭何雜摭秦法，作律九章。」足見漢之法律，抄襲於秦。秦之先未聞有律。秦既以專制立國，法令爲重，所以李斯奏有：「若有欲學法令，以吏爲師。」又：「今天下已定，法令出一，百姓當家則力農工，士則學習法令辟禁。」俱見始皇本紀。那末那時讀書人以法令辟禁爲普通教材，已有明證。至於詩書百家語，那是專門的學問，博士之官所掌，並不是要人人學到的。這也是秦代教育一個特色。

(四)兔毫筆之創用。秦代之前，已有文字，自然亦應有筆。但古時的筆以枯木爲管，鹿毛爲柱，羊毛爲被。而兔毛竹管筆，則創始於蒙恬。故後世稱「蒙恬造筆」。(見中華古今注。)案在木管鹿毛筆之前，商周曾用刀簡，所以現在所傳的籀書，筆法多尖，後曾用漆書，故其字頭尾皆圓。自秦代創用毫筆後，便成方筆書了。(見康有爲廣藝舟雙楫。)秦代文字之改革，筆的發明，很有幫助。而對於教育文化的推進，效力尤大。如漢代以後，著書日多，便是重要證據。這也是秦代對於教育的一個貢獻。

(五)宗法觀念之撼動 封建之制爲秦代所廢除，尙行專制，不封子弟，重視法令，原欲造成一個法治的國家。故對於古代宗法觀念，破壞甚多。夏曾佑中國歷史，推論這是出於荀子學說的影響。他說：

李斯之學，出於荀子。始皇父子，雅信韓非。韓非之學，亦出於荀子。……觀荀子非十二子篇，子思孟子子夏子游子張，悉加醜詆，而已所獨揭之宗旨，乃爲性惡一端。天性旣惡矣，則君臣父子夫婦兄弟朋友之間，其天性本無所謂忠孝慈愛者。而弑奪殺害，乃爲情理之常。於此而欲保全秩序，舍威刑刦制末由矣！（原書秦於中國之關繫下）

如此說來，好像他在指責荀子，評斥秦代。不知這真是秦代要出於宗法入於法制的一個很好現象。然而秦代並未真脫宗法，且中國一直到現在都未脫離宗法，是什麼原故呢？夏曾佑又在嚴譯社會通詮一書序中云：

夫李斯學帝王之術於荀子，旣知六藝之歸，相其君以王於天下，其爲術皆昔所聞之於荀子者也。……孔子書稱「君子之道，造端乎夫婦，」蓋君子以前，人倫之道有忠臣孝子而無貞

女。表章貞女，事始於秦……自此以往，有貞婦以爲忠臣孝子之後盾，而五倫之制始確立而不可疑。此皆實施君子之道之證。自漢以來，用秦人所行之主術，卽奉秦人所定之是非。秦之時一出宗法社會而入軍國社會之時也，然而不出者，則以教之故。故曰鈐鍵厥惟孔子也。於此我們看出，秦代雖厲行法治，廢封建，改郡縣，燔詩書，坑儒士，然其根本精神，仍未脫儒家窠臼。荀子之學，終不免是孔門的別派。所以雖有出宗法而入軍國的趨勢，其結果只不過把宗法觀念略略撼動而已。

(六)焚書坑儒及其影響 這一樁公案，很有在此說及的必要。秦所焚書，是民間的藏書，那史官及博士所藏，並沒有被焚。所以燒後所存之書，尙有四類：(一)秦之史記，史官所職。(二)詩書百家語，博士官所職。(三)天下圖籍，丞相府所藏。(四)醫藥卜筮種樹之書，民間所籍。如此看來，存在的並不少。再就漢書藝文志看，可以說秦火簡直并未有如何損害。然而後世儒者，卻藉爲口實，造作許多偽書，鬧出許許多多的是非，不能說不是一種不好的影響。

秦代爲什麼要焚書呢？因爲有些人反對始皇的新政，『人善其所私學，以非上之所建立……』

聞令下則各以其學議之，入則心非，出則巷議。夸主以爲名，異取以爲高，「率羣下以造謗」的原故。李斯主張「別黑白而定一尊」，把學術統一起來，所以纔非博士官所職，天下敢有藏詩書百家語者，悉詣守尉雜燒之。就以這種情形看，李斯並不是不要學術；不過爲統一學術起見，纔焚書的。至於說：「有敢偶語詩書棄市」，這也不是決不要人談詩書。若果不要人談詩書，那末博士之家，又怎能藏詩書呢？所以這句話的意思，應該是說對於焚詩書這一回事，有敢偶語者，就要棄市。無非要嚴厲執行這命令而已。

阮儒的事，更沒有什麼重要。我們應記得在荀子時候，已有一般陋儒腐儒賤儒。這些人專門只靠讀得幾句書，說幾句空話，裝着一種讀書人懶散的樣子，實在與社會國家毫無益處。到秦始皇時，「入則心非，出則巷議」的，想必都是這一班人。這一班人已值得阮了。但秦所阮的，還不是這一班人。據史記，始皇慕長生之術，求仙藥之方，羅致方士及候星氣者數百人。但韓衆一去不返，徐市費金巨萬，終未得藥，始皇業已憤怒。而候生盧生，又誹謗他，說他剛戾自用，貪於權勢，未可爲求仙藥，相率逃去。始皇纔恨極這班術士，纔阮之於咸陽。史記儒林列傳也只說：「秦之季世阮術士。」故所阮殺

的，四百六十餘人，都是一班望星氣求仙藥的術士。於真正的學術，並沒有什麼損害。若說所阮的都
是儒者，那末天下之大，儒者豈止四百六十餘人，爲什麼不一齊阮殺呢？

焚書的事，引起後二千年中今經古文無謂之爭，是一種不好的影響；阮儒一事，則毫無關係。所
可惜者，秦無一定的信仰，既不專於儒，又不完全尙法，且神仙方士，並重於時，所以鬧成這樣結果。雖
然革古創新，但在學術方面終無一深固基礎，未能造成長久局面，故一因政治之推移，遂全歸於消
滅。這真是千古爲之增悲的！

中國古代教育，在周初只有禮樂，爲執政者所專有。春秋時已有禮樂詩書，士的階級便已興起，
變爲做官者的教育。戰國時教材方面，又加上易與春秋，成爲六藝。士的階級，更外擴大。同時百家學
說，益形發達。秦有天下，學術定於一尊，立爲專官，民間只能受法令教育，而不能輕易去學詩書百家
語。在秦的意思，誤以詩書爲帝王之術，故不願公開習授。所以春秋戰國時百家並起的自由空氣，至
秦而滅。誰知承秦之後的帝王，卻專奉孔子詩書爲牢籠之具，以鞏固專制政體，這也是秦始皇等所
夢想不到的。古代教育，大概就分着上述的四個階段。秦亡以後，到了漢代，教育在思想制度兩方面，

3765469

中國古代教育

都有一種特殊變化，非本篇所論及的了。



一五三十一

中華民國書局發行 中華民國二十九年一月拾日

編主五雲王
庫文有萬

號一〇五路山雲
五

路山寶海上海
館書印務商
埠各及海上海
館書印務商

版初月四年十二國民華

究必印翻權作著有書此

The Complete Library

Edited by

Y. W. WONG

EDUCATION IN ANCIENT CHINA

BY CHEN TUNG YUAN

PUBLISHED BY Y. W. WONG

THE COMMERCIAL PRESS, LTD

Shanghai, China

1931

All Rights Reserved

國家圖書館



004759367

