

孔子思想的研究

馬璧著



世界書局印行

121.23
91
2

自敘

歐風東漸以後，孔子的思想已經減少了信仰，作者也不免懷疑孔子思想的超越性，以爲在這個物質文明的世界，對自然的現象，應積極的追求，至於人事現象的法則，如倫理道德一類思想，是要被時代的思潮推湧過去了；同時又覺得現代的社會已趨入一個嶄新的階段，人事現象的法則，也隨着社會的新趨勢有所轉變，過去的人事現象的法則，不能應用於現代的新社會。基於這些觀點，所以作者對於孔子的思想，也曾不絕對的信仰。

由於我國現代事實的經驗，和作者對學術思想廣泛研究的結果，現在作者個人對孔子的思想已經轉變了態度。我國最近五十年以來，接受西洋的思想，追求物質的文明，不遺餘力，造成了緊張的空氣。然而事實告訴我們，西歐學術思想的接受，祇是些皮毛，物質文明追求的結果，我們仍是一個落伍的弱者。一般人不良的習氣，萎靡的精神，卻深重了許多。這些事實的經驗，卻促使作者回復到孔子的思想之上，以爲非倫理道德，不足以補偏救弊。加以過去作者對孔子思想的懷疑，積極的把中西古今大思想家的思想，比較研究，研究結果，更使作者加深對孔子思想的信仰，於是一變懷疑的態度而爲研究精神。

此外，孔子是一個偉大的社會科學思想家，作者所看過關於研究孔子思想的書籍，卻沒有把孔

子的思想，用社會科學分類的方法來分析研究。但作者雖然有心這樣研究，在抗戰時期，參考書籍不容易搜集，勉強分類論述，材料很少，作者本人仍未能認為滿意，不過自信對孔子思想研究的動機和研究的方法，卻相當正確而且合理。

本書於一九四〇年十月六日開始起草，至十一月六日全部脫稿，這三十天內並附帶草成管敎新制一書，都由舍弟光亞校閱一過，特附帶敎及。

一九四〇年十一月六日馬璧於湘潭

目錄

第一章 總論……………一

第一節 孔子思想的概說……………一

第二節 孔子的思想在我國思想界佔着獨一無二的地位……………三

第三節 孔子的思想超過外國一般思想家的思想……………六

第四節 孔子思想豐富的原因……………八

第二章 孔子的哲學思想……………一

第一節 目的論……………一

第二節 方法論……………二

第三節 本體論……………四

第四節 宇宙觀……………七

第三章 孔子的政治思想……………一〇

第一節	理想中的大同之治	二〇
第二節	同情說	二一
第三節	秩序說	二二
第四節	刑治說	二六
第五節	人治主義	二七
第六節	人格感化	三〇
第七節	孔子政治思想的來源	三二
第八節	孔子政治思想的支派	三五
第九節	孔子政治思想的評價	三七
第四章	孔子的經濟思想	四〇
第一節	理想中的經濟社會	四〇
第二節	孔子的經濟思想與現代的經濟社會	四一
第三節	國家財政	四四
第四節	國民經濟	四六

第五節	經濟政策	四七
第六節	孔子經濟思想的來源	四九
第七節	孔子經濟思想的支派	五一
第五章	孔子的教育思想	五二
第一節	孔子對教育事業的興趣與目的	五三
第二節	唯智論	五四
第三節	實行說	五七
第四節	個性教育	五九
第六章	孔子的倫理思想	六一
第一節	倫理的意義與孔子的倫理思想	六一
第二節	個人的修養	六三
第三節	人羣倫理的標準	六五

121-22
91
2

第一章 總論

第一節 孔子思想的概說

孔子思想的範圍

孔子的思想，精深博大，無窮無盡，歷代雖然沒有哲學及社會科學這些名詞，但是他的思想已經包括了政治經濟教育種種思想，尤其是對於哲學的研究，已極精微奧妙之能事，他的思想的範圍，真寬大無比。

孔子思想的分類

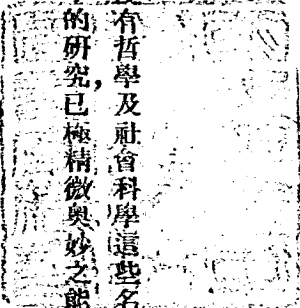
往古關於哲學和社會科學的思想，是混合而沒有分析的，近代發明了科學方法，對於學理的研究，雖然感覺到系統有條理的方便，但是對於思想的發揮，究竟沒有超過孔子的範圍，過去一般學者，沒有在孔子思想的範圍裏找出科學的頭緒，便以為孔子的思想，不合時代的精神；便以為孔子思想的範圍，非常狹小，這種見解，絕對錯誤。其實，孔子的思想，並不狹隘，並不陳腐，我們祇要拿現在的哲學和科學的分類法去細心分析，便知道他的思想範圍非常寬廣，並且適合時代的需要，作者現在把他的思想，分析起來，有如下列的五類。

一、哲學思想

哲學思想為一切思想的來源，孔子是一個富有哲學思想的人，他平生喜歡研究易經，易經在中國，是一部很有價值的哲學書籍，他既深知易理，他的哲學思想，自然有着很深的根柢。講到人生哲學，他更有特殊的見解，他以為實現人生的兩大工具，一個是心——就是精神的工具，一



(南)



個是身——就是物質的工具，他以爲正心和致知，是求發揮精神的作用的；以爲修身和明哲保身，就是適應物質的環境的。他的思想注重實用，和普通的哲學家祇注重空理、迷信神意，大異其趣。

二、政治思想 孔子對於政治上，有許多貢獻，他以個人本位的政治思想，說明治者階級的政治效能，這種思想，便是修己治人；他以國家本位的政治思想，說明人民福利的所從出，這種思想，便是仁者愛人；他以社會本位的政治思想，來說明國際政治的意義，這種思想，便是大同之治。他的政治思想，雖然不免偏重於唯心論，但是，這是當時社會環境的影響，況且唯心是唯物的本源，他的見解，如果拿到現在的社會來應用，仍可以收到絕大的效果。

三、經濟思想 經濟學，爲現代一般社會科學的學者所重視。孔子也早有其經濟思想，他的經濟思想，與現代社會主義的經濟思想相合，他忽視國家財政，注重國民經濟，所以他主張薄賦斂，賑困窮，同時並注重社會經濟地位的平等，這些思想，留待後面討論，這裏不必詳述。

四、教育思想 孔子是春秋時候一個教育家，不僅當時他的門下的「賢人七十弟子三千」受了他的思想的薰陶，就是現在的教育思想，還出不了他的範圍。現在一般教育家，所高唱的三育，便是孔子教育思想的項目。所謂三育，不待說便是德育、智育、體育，孔子所講的好學近乎智，不是智育嗎？他所講的力行近乎仁，不是德育嗎？至於所講的知恥近乎勇，當然是體育，現在的教育思想，那裏出了他的範圍。我們來研究他的教育思想，對於現代的教育，當然有相當的裨益。

五、倫理思想 中國的倫理思想，由孔子集其大成，過去雖然沒有用科學的方法把倫理組成有系統的學問，然其思想則已發揮無遺。我國過去對倫理思想的分類，大概都是五項：一君臣，二父子，三兄弟，四夫婦，五朋友；孔子對於這五項倫理，都定了有合宜的標準，如君仁臣忠，父慈子孝，兄愛弟敬，夫和妻柔，朋友先施之類，都是倫理行為的準則，現代西洋倫理的分類，為家族倫理，社會倫理，國家倫理三項，分類的方法，雖然與我國不同，然其倫理行為的法則，也不出孔子倫理思想的範圍。

下面各章的任務 上面所列舉的，都不過是孔子思想的鳥瞰。至於把他的思想分類詳細的研究，都是下面各章的任務。

第二節 孔子的思想在我國思想界佔着獨一無二的地位

中國古今學者的思想與孔子的思想之比較 中國古今學者的思想，可分為兩類：一類是孔子的正統思想派，一類是非孔子的正統思想的各派，孔子的正統思想派，都沒有承繼孔子思想的全部；非孔子的正統思想的各派的學者，所有的思想，也不如孔子的精到而切於實用。茲分別論述於次：

孔子正統思想派的學者都祇能承繼孔子思想的一部 梁任公在所著中國學術思想變遷的大勢一文中說：「盈虛消長，萬物之公例也。以故極盛之餘，每難為繼，彼希臘學術，經亞里士多德後而漸衰，近世哲理，經康德後而稍微，此亦人事之無如何者矣。」梁氏以為希臘的學術，經亞里士多德後

而漸衰，作者則以爲我國的學術思想，經孟子後而漸衰。我國的學術思想，既經孟子後而漸衰，則可知孔子的思想在我國思想界佔有獨一無二的地位。現在讓我拿事實來證明罷。就先秦的孔子正統思想派而言：曾子游直接承受孔子的思想，由子思再傳而至於孟子，這是一派；曾子的大學，子思的中庸，都是發揮孔子的學說的，這還是孔子所有的思想。到了孟子的手裏，才是承繼孔子的思想，所著孟子一書的含義，可概括爲仁義孝弟的幾個倫理或政治的標準，他把孔子的忠恕之道，卻無意的遺棄了，即間有所論及，也是言之不詳。並且對於孔子所注重的禮，也不能發揮盡致，就是孟子，也祇能承繼孔子思想的一部。另一派便是由孔子的弟子仲弓傳至荀子，荀子言性惡與孟子言性善，顯然形成兩派對峙的形勢，荀子專門治禮，對於禮節制度雖然能對孔子的思想有所發揮，而對於仁義道德，卻大部份的遺棄了。這一派也祇能承繼孔子思想的一部。降及漢唐，是一個學術思想的衰落時期。漢朝除說經之儒，僅能對於經書加以解說的以外，比較有思想的，便是賈誼、董仲舒、龔勝、蕭望之、匡衡、劉向等人。賈誼、董仲舒之流，其政治思想，雖稍受孔子思想的影響，都不過是孔子思想的餘波。揚雄對於孔子的倫理思想，雖有所發明，如三門之說，五常之用，都有見地。但是，對於孔子的其他思想，卻無所承繼。至於唐朝，祇是一個文章發達的時期。韓愈雖然推崇孔子，對於孔子的思想，承繼很少；到了宋朝，有所謂理學出現，如周濂溪、邵康節、張橫渠、程明道諸人，對於個人的修養，都能本着孔子的思想而有所發揮，但亦空疎而不切實用，中間朱晦庵、陸象山又分爲兩派，對於個人的修養，朱子主張從道學問入手，

陸子主張從尊德行入手，他們都是各把孔子思想的一部份，互相爭論，就是明朝的王陽明和顧亭林，都不僅對於孔子的思想，無所發揮，即思想中的承繼，也是部份中的一部份了。由於上面的論列，足以證明孔子的正統思想派的學者，都祇能承繼孔子思想的一部。

非孔子的正統思想的多派學者所有的思想都不如孔子的精到而切於實用。中國的思想，除孔子的思想以外，便要算老子爲宗的道家了。老子主張去禮學，棄仁義，以爲清靜無爲可以爲治，這種思想大過於抽象，大過於理想。這是不切實用的。其次便是墨家，墨子主張兼愛，及節儉二者，這是由於倫理政治而歸本於實利的，這種思想，亦多疏漏而不及孔子的思想有本有源。管子爲宗的法家，專重法治，尚功利，也不免偏執一說。至於名家，如尹文惠施之流，注重形名，思想的狹隘，已卑無足道。此外的農家縱橫家的思想，更不能與孔子的思想相提並論。非孔子正統思想的學派，或偏於理想，或偏於實利，掛一漏萬，當然不及孔子思想的精到。

孔子的思想在中國的思想界佔着獨一無二的地位。上面所舉孔子正統思想派歷代的學者，所有的思想，不僅不能超過孔子思想的範圍，就是承繼孔子思想的一部，也還是言之不詳。非孔子正統思想各派的學者，雖然也各成一說，但是各派的思想，影響很微，既不及孔子思想的純正，又不及孔子思想的勢力之大。他們的思想，或僅及本身而止，或數傳而止，或數傳又起了變化，到現在他們的思想，已經消失殆盡了。由此可見孔子思想在中國佔着獨一無二的地位。

第三節 孔子的思想超過外國一般思想家的思想

外國古今學者的思想與孔子的思想 拿孔子思想的立場來分析外國思想家的思想，外國的思想家的思想，也可分爲兩類：一類是與孔子思想相同的，一類是與孔子思想不同的。與孔子的思想相同的，也不及孔子的思想的精到，與孔子的思想不同的，更不及孔子的思想的純正。現在把他列舉或比較說明於次：

外國思想家與孔子相同的也不及孔子的精到 外國的思想家，與孔子相同的，要算希臘的蘇格拉底了。張東蓀在他所著的西洋哲學史 ABC第五章裏面說：「大家知道蘇格拉底是西洋的孔子……」從這句話裏面，可以看出蘇格拉底在西洋思想界的地位與孔子相同，這個思想家的思想，頗有與孔子恍惚相似之處，其實卻不及孔子的精到。蘇格拉底一生所最關心的卻是國家，他以爲國家既然由公民組織而成，所以人們如要救國，先得要糾正公民的心理，使他們能够賞識德行和公平，成爲一個良好的公民，那國家的政治纔有修明之望。他的見解，雖然與大學裏面孔子所講的身修而後家齊，家齊而後國治的見解相同，但是沒有注意到方法，蘇氏所講的要糾正公民的心理，使他們能够賞識德行和公平，成爲一個良好的公民，究竟沒有明白定出造成良好公民的方法，孔子卻注意了這點，他所講的明德親民止至善的三綱，和格物致知誠意的幾個條目，都是些具體的方法，這是孔子的

思想超過蘇格拉底之處。至於蘇氏著名的學說，便是德行即知識，他以爲諸種德行皆是相通的，其根本同點即爲智識。這種見解，與孔子的知止於至善的說法相同，但是孔子把求知識，做到德行的步驟說得詳明，他說的物格而後知致，知致而後意誠，意誠而後心正，心正而後身修的理由，是何等的精微透到。並且就信仰說，蘇格拉底深信虛無的神道，孔子卻不言神，孔子注重明哲保身，蘇氏卻服毒自盡於繹綆，在事實上，也足以證明蘇氏的思想很不及孔子，蘇氏在西洋學術界既和中國的孔子一樣，在蘇氏以下的思想家，便祇能與孔子以下的思想家相比擬，亞里士多德和柏拉圖祇能比擬中國的孟子和荀子。培根笛卡兒，祇能比擬朱熹和陸象山，康德祇能比擬王守仁。孔子的思想，既超越蘇格拉底之上，蘇格拉底以下的思想家，當然不能與孔子相提並論了。

外國思想家與孔子不同的更不及孔子的純正。外國的思想家與孔子的思想不同的，有釋伽牟尼的宗教主義，孟德斯鳩的自由學說，邊沁的樂利主義，馬克思的社會主義。釋伽牟尼的教義以慈悲忍辱爲主，提倡衆生平等主義，排斥階級制度。以爲苦行和祭祀都不是解脫的良法，以爲應該鍊心修行，脫離生死輪迴的苦痛，進到寂滅無爲的妙境，以求得道德的圓滿，這叫做「涅槃」。這種思想，是與中國的老子的思想一樣的不適用。孟德斯鳩是一個法理學的大家，西洋法律的內容，雖然和中國的法律不同，但是研究法律的適用於政治社會的原理原則，卻是一樣的，所以孟德斯鳩也祇能比擬中國的韓非李斯之流。至於邊沁的樂利主義，卻與管子的功利主義相當。馬克思的共產主義似乎和

我國古代農家許行之說，有相同之處，這種種思想，都祇見到事物的片面，當然不及孔子思想的純正而且周密。

孔子的思想確有研究的價值。近代有許多學者，受了歐化的影響，趨重於物質文明的追求，以為西歐的學術都是好的，把獨一無二的思想家的孔子的思想置之九霄雲外，以為沒有研究的價值，這種盲目的見解，非常普遍，言之實深愧怍，不知我們要改造社會，改造國家，改造個人，不是單靠物質的力量所能做到的，實須要精神的效能。孔子的思想，無所不包，我們不患歐美的思想不能接受，卻患孔子的思想不能發揮，外國的學術家的思想，能日趨科學化，是由於富有研究精神的緣故，我國的思想沒有新的發現，其缺點就在於沒有研究的精神，孔子的思想在中國在外國既是獨一無二的，確有研究的價值，能够深切的研究，或將有新的發現。

第四節 孔子思想豐富的原因

孔子思想豐富的原因 思想的豐富，由於知識的豐富。生而知之的人，不可多得，既不能生而知之，然則豐富的知識，究竟從那裏來的呢？這當然是先由於努力學問，次由於專心思辨得來。孔子曾自謙說：「我非生而知之者，好古敏以求之者也。」這可見他的思想，也由於努力學問專心思辨而得。

孔子的努力學問

孔子生平說話，非常謙遜，獨對於好學，卻自認為滿意，他說：「十室之邑，必有

忠信如丘者焉，不如丘之好學也。」這是孔子自己承認自己比一般人不同的地方，在於好學。他又說：「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。」這是他由於好學，有不少的心得。他不僅承認自己好學，並且希望他人知道他好學，這個也可以拿四書裏面的話來證明。「葉公問孔子於子路，子路不對。子曰：女奚不曰，其爲人也，發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至云爾。」這是希望他人也要知道他好學的語氣。他對於好學的人非常喜歡，他的心愛的弟子是顏回，他的滿意顏回，就是由於顏回能好學的緣故。「哀公問弟子孰爲好學？孔子對曰：有顏回者好學，不遷怒，不貳過，不幸短命死矣！今也則亡，未聞好學者也。」他對顏回是非常稱贊的，他總希望他的弟子好學，他對子路說：「由也！女聞六言六蔽矣乎？對曰：未也。居，吾語女。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。」他既主張好學，他確是一個好學的人。他曾學琴於師襄，學樂於萇弘，他的好學精神，確值得後人的取法。除好學以外，他又好問，他曾說：「疑思問。」他的意思以爲有疑難的時候，必須問人。他稱贊孔文子的文，一由於敏而好學，一由於不恥下問，他自己也是常常問人的，四書上載着：「子入大廟，每事問，或曰：執謂鄒人之子知禮乎？入大廟，每事問，子聞之曰：是禮也。」他又常稱贊舜好問爲大智，所以他自己問禮於老聃，問官於鄧子，謙虛好問的精神，又可見一斑了。

孔子的專心思辨，有了豐富的學問，若不加以精明的思辨，仍是不能構成豐富的思想的，所以

他對於思辨，特別重視。中庸裏面說：「……慎思之，明辨之……」所謂慎思明辨，便是思想豐富的來源。子思的思想，就是他的正統思想，子思的中庸，都是敘述他的思想的。由於中庸裏面這一些話，可知孔子重視思辨。他自己又曾說過，「君子有九思，視思明，聽思聰，色思溫，貌思恭，言思忠，事思敬，疑思問，忿思難，見得思義。」又說：「學而不思則罔。」這些話，都是注重思辨的。他喜歡研究易經，對於易經研究到了深處，他讀易至韋編三絕，讀易時的思想，可以說是用之於至精至微之處了。上面都是說明他的思辨的，至於他對於事物，又能夠精明的考察。他尤其是對於人事注重考察，他說：「衆惡之必察焉，衆好之必察焉。」他又說：「視其所以，觀其所由，察其所安，人焉廋哉，人焉廋哉。」這些話，足以證明他對於人事考察的精神。

孔子得來的思想都會應用了科學的方法。由於上面的論述，可以知道孔子的思想，是由於研究的方法而來。博學，審問以致知，求得了許多知識，再加以考察和思辨的工夫，便成了有系統的思想，他畢生的精力集中於學問，所以他的思想才有如此的豐富。

第二章 孔子的哲學思想

第一節 目的論

哲學上的目的論 凡是哲學家，都富有理想，理想便是最高的目的。哲學家研究一切事理，必須拿定一個目的，作研究的標準，沒有目的，一切思想，便失了依存的根據。孔子既是一個偉大的哲學家，自然有他的合理的目的論。

孔子的幾個目的 孔子的哲學思想，其範圍非常廣大。我們來研究他的哲學思想，是先要把他的目的加以分析的。人類理想範圍的對象，本來有廣狹的不同。有以個人為本位的，有以家庭為本位的，有以國家為本位的，有以世界為本位的。孔子對於這些理想範圍的對象，各有他所定的目的。現在把他的目的，分別論述於次。

個人本位的目的 孔子以為個人的目的，就在於止至善，這種見解，頗與蘇格拉底柏拉圖的目的論相同。蘇柏二氏以為所謂理世界是一個系統。一層比一層高，好像一座塔一樣，而最高的塔頂是所謂「好之理」就是一切理之標準。好像太陽一樣，一切東西本來是黑暗的，但因太陽的光被於其上而使生色彩。一切理都有趨於好。但有近些的，有遠些的，所以好是標準，而一切求接近於好。這種說法，便是孔子止至善的意思，孔子理想中的模範人格，便是君子、聖人、善人，凡是人類都應該做到聖人

君子善人，能够做到這樣，便是人生最高的目的。

家庭本位的目的 他的家庭本位的目的，要做到齊家的地步。家又怎樣齊呢？就是要父慈子孝，兄愛弟敬，夫和妻柔。他以為家庭能够弄好，國家也可以弄好，這就是所謂「一家仁，一國興仁，一家讓，一國興讓」的意思。

國家本位的目的 孔子的國家本位的目的，就是要做到治國。他理想中治好了的國家，便是做官的人，能够「賢其賢，親其親」做人民的，便是「樂其樂，利其利」做到了這個地步，國家就可以相安無事了。

世界本位的目的 現代國際間，由於帝國主義和資本主義的發展，形成了「強凌弱，大凌小」的局面，這就是孫中山先生所講的國際地位不平等。在春秋的時候，雖然沒有甚麼帝國主義和資本主義出現，但是當時小國國際間的糾紛，也是一樣的混亂，所以孔子主張平天下，平天下，是即所謂大同之治。

上面的幾個目的都是哲學裏面的理想。個人本位的目的，便是人生哲學的觀點；家庭本位的目的，便是倫理哲學的觀點；國家本位的目的，便是政治哲學的觀點；世界本位的目的，便是國際政治的理想。這些目的，都是一般哲學家所追求的。

第二節 方法論

方法的重要 我們做事做人，固然先要目的。但是有了目的，還要方法，沒有方法，目的始終不會實現。有些事理，雖有目的，卻不能用方法達到，那是一種幻想，是無補於事實的。如果用方法可以達到的目的，目的雖然很遠，祇要在方法方面下一番研究的工夫，便可以做到事實的實現。所以目的固然重要，方法比目的更重要，因為沒有方法，目的便成了幻想。

兩個天經地義的方法 現在進步到了科學的時代，所謂科學就是有條理有系統的學問。現代的學者，研究學問，都必須依據這個科學的公例。有些人以為這個科學公例是近代的產物，不知這個方法，我國的孔子便最先發現了，他主張應事接物，要有本末先後，所謂本末先後，不是有條有理嗎？此外另有一個方法，卻為現代一般科學家所忽略。這個方法，比系統和條理還要重要，這個方法是什麼呢？就是所謂有恆，有恆確是一切事物運行的定理。現在機械化的器具，他的運行，卻是有恆的，這個有恆，是人為的方法；世界上的生物，他的活力，也是有恆的，這個有恆，是自然的方法。孔子對於這個方法，特別注重，他以為「人而無恆，不可以作巫醫。」可想見他對於這個方法的重視。曾子所作的大學便說明了前者的方法，大學說：「物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。」這是研究系統和條理的方法；子思所作的中庸，便說明了後者的方法，所謂「道者不可須臾離也，可離非道也」的話，便是講恆字重要的意義。就應事接物的程序說，是須要先後本末的方法。就應事接物的功效說，是需要有恆的方法。

先後程序的方法 曾子的一部大學，切實發揮了孔子的方法哲學。就目的來說，個人本位的目的，在於「止至善」，要達到這種目的，究竟要什麼方法呢？首先在於「明明德」，也就是所謂修身；修身的方法，又以何者爲先呢？在大學裏面有所謂「欲修其身者，先正其心，欲正其心者，先誠其意，欲誠其意者，先致其知，致知在格物」，這是說明達到個人本位的目的的先後的。家庭本位的目的，在於齊家，要齊家必先修身；國家本位的目的，在於治國，要治國必先齊家；世界本位的目的，在於平天下，便先要治國。這種根本的道理，是永遠不能移易的了。

有始有終的方法 所謂有始有終，就是「道不可須臾離」和「至誠無息」的意思。中庸解釋有始有終的話說：「故至誠不息，不息則久，久則徵，徵則悠遠，悠遠則博厚，博厚則高明，博厚所以載物也，高明所以覆物也，悠久所以成物也。博厚配地，高明配天，悠久無疆。」這都說明了有恆的效果。孔子自己做學問的方法，便是「學而不厭」，所以他成就了偉大的學問事業，他教人做學問的方法，便是「學而時習之」，一句話，所以他的學生也有不少的就。有恆的效果，真是不可想像的。

第三節 本體論

哲學家努力於本體的發現 世界上一切事務的現象，都是普通一般人所能見到的，現象之外，另有一個本體，這個本體，希臘的柏拉圖稱之爲理，德意志人康德稱之爲本相，他們對於本體的發現，

祇是一個空洞的概念而已；柏拉圖所講的理和理世界，都是一種幻想；康德則以為本相不可知，其實他們對於本體論，都沒有貢獻，就是有所論說，也無絲毫補益於實際。

孔子真正的本體論

孔子的本體論，和柏拉圖康德的不同，他的見解，是有益於人生的，是有益於物理進化的，所以稱之為真正的本體論。他的本體論，依作者的意見，仍然可以分析。世界上的現象，可以分爲人事現象和宇宙現象兩種，現象既有兩種，本體自然不同，所以他的本體論，是可以就社會現象和自然現象來分析說明的。子貢說：「夫子之文章可得而聞也，夫子之言性與天道，不可得而聞也。」以子貢的聰明，尙沒有瞭解孔子的性與天道之意，其實，這是兩個本體，性是人事現象的本體，天道是自然現象的本體。

人事現象的本體

人類不僅是這個五官百骸的身體發生作用，另外有一個與生俱來的東西，這個東西，就是本體，這個本體，即所謂「性」。性字是由生心兩個字構成的，與生俱來的心便是本體，他以為這個本體，各人沒有甚麼不同，其所以造成不同的原因，在於物慾的牽引，就是所謂習慣。他說：「性相近也，習相遠也。」這兩句話，是即說人的本體沒有多大的差異，人事現象，由於習慣的不同，便因之而懸殊了。曾子在大學裏面，曾發揮他的本體論，大學裏面所謂本體，就是「明德」，曾子以為「明德」也是與生俱來的，他引證了許多的話，來說明「明德」是固有的，康誥上說：「克明德。」大甲上說：「顧諟天之明命。」帝典上說：「克明峻德。」所謂明德，明命，峻德，都是人所固有的，不過加以自明

罷了。所謂固有的，便是本體。子思在中庸裏面，劈頭便說：「天命之謂性，」他對於孔子的本體論切實發揮，他在性字之下，又加一個註腳，他說：「自誠明謂之性，」性的本源，既出於天，又出於誠，性自然是人類的本體，人類如果發現了這個本體，使這個本體發生效用，才有合理的人生觀出現，否則，便要造成不良的社會現象。

自然現象的本體 所謂自然現象，就是宇宙間一切物質的現象。人事現象，以性爲本體，自然現象的本體，就是所謂天道，天道是自然的有條理的，孔子會有這樣一段話：「余欲無言，子貢曰：子如不言，則小子何述焉？子曰：天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」這是形容天道是自然的有條理的。他又常把天道，簡稱之爲命，也是自然的有條理的。他說：「道之將行也歟？命也，道之將廢也歟？命也。」在這種感慨言語之間，可以知道命字的意義。他又說：「不知命，無以爲君子也。」這個命字，是作真理的解釋，以爲不知道真理的，便不是一個完全的人。就是中庸所講的「天命之謂性，」也是講人性出於天命，總之，自然的本體，不外一個「命」字和一個「理」字。

孔子的本體論是精微奧妙的 孔子的本體論，自孟子以後，便沒有人討論了。朱熹和陸象山，雖然有理氣二元論，和心即理論之爭，不是偏於所見，就是言之不詳，都不能探本求源，至於現代用科學方法來研究本體論，可以說是根本沒有。孔子的本體論是精微奧妙的，我們應該切實發揮，根據他的思想，求出新的哲理。

第四節 宇宙觀

甚麼是宇宙 我國古代對宇宙兩字有一個肯定的解釋，就是「上下四方爲宇，古往今來爲宙。」所謂上下四方，是指空間而言，所謂古往今來，是指時間而言，萬事萬物，莫不依存於空間時間。宇既爲空間，宙既爲時間，我們要瞭解人事現象和自然現象，便需要對於宇宙有澈底的瞭解。

孔子的實用宇宙觀 有許多哲學家的宇宙觀，祇是一個幻想的影象，理論迂遠，而不切於實用。這樣的宇宙觀，是無補於人事的，孔子的宇宙觀，就是一種實用的宇宙觀，他把宇宙現象，看做人事現象的法則，以爲宇宙間的動靜變化，不僅與人事現象有關係，並且爲人事現象的標準。卽如他在《易經繫辭上傳裏面說：「一陰一陽之謂道」他又說「乾道成男，坤道成女，乾知大始，坤作成物。」這便把宇宙現象和人事現象看做有不可分的關係。他同時又以爲宇宙是一個變化無窮的活體，並且認爲變化有一定的法則，這種見解和希臘哲學家蘇格拉底柏拉圖的見解相仿，蘇格拉底和柏拉圖也把宇宙看做一個大的活物。他立一個創造世界的靈魂，這個靈魂其實就是我們現時所稱的「生氣」。他是居於理世界與事世界中間的。換言之，卽他是理混合於事而成。理是不可分的，永恆的，自同的。而事是可分的，變化無居的。此靈魂實連綴此二界，使紛雜之中有同一，變化之中有永恆。這種見解，頗與孔子的見解相合。現在就變化一事來研究孔子的實用宇宙觀。

孔子從空間方面推出人事現象的標準。他在《易經繫辭上》傳第十二章裏面說：「乾坤其易之緼邪，乾坤成列而易立乎其中矣。乾坤毀則無以見易，易不可見則乾坤或幾乎息矣。是故形而上者謂之道，形而下者謂之器，化而裁之謂之變，推而行之謂之通，舉而措之天下之民謂之事業。是故夫象，聖人有以見天下之賾，而擬諸其形容，象其物宜，是故謂之象，聖人有以見天下之動，而觀其會通以行其典禮，繫詞焉以斷其吉凶，是故謂之爻，極天下之賾者存乎卦，鼓天下之動者存乎辭，化而裁之存乎變，推而行之存乎通，神而明之存乎其人，默而成之，不言而信，存乎德行。」這段話是從乾坤說到變通，由變通說到事業。最後又以德行爲事業的標準。這種精微開展的理論，是從空間而說明的，空間事象的一切變通，都是永恆的，正確的，足爲一般人事現象的法則，並且是一切人事現象的本源。

孔子從時間方面推出人事現象的標準。孔子以爲事功德業，皆由於存身修養而來，他把時間的推移，來說明這個理由。他在《易經繫辭下》傳第五章裏面說：「日往則月來，月往則日來，日月相推而明生焉；寒往則暑來，暑往則寒來，寒暑相推而歲成焉。往者屈也，來者信也，屈信相感而利生焉。尺蠖之屈以求信也，龍蛇之蟄以存身也，精義入神以致用也，利用安身以崇德也。過此以往，未之或知也，窮神知化，德之盛也。」日往月來，寒往暑來，構成恆久的時間，而一屈一伸，卻造就了許多事業，這種盈虛消長的理由，原來相同。孔子這許多見解，真是極精微奧妙之至了。

孔子從宇宙現象方面瞭解自然的法則來實用於一般人事現象

從上面的論點，可以知道孔

子的宇宙觀，不僅是發現宇宙現象的本身，並且把宇宙現象的法則，做了人事現象的標準，這是具有科學的眼光的。

第三章 孔子的政治思想

第一節 理想中的大同之治

大同的意義，所謂大同，便是全世界相安無事的意思，做到了全世界相安無事，生存既可以安全，生活復可以滿足，社會上便不會發生糾紛，人生也特別顯出了意義。

孔子所講的大同之世，孔子的大同之世，是「具象」的理念，和柏拉圖所講的理想國相同。柏拉圖的理想國，是描寫共產主義的國家社會，他對當時希臘國家的政治形態，不能滿意，所以在意象中假定一個社會來發揮他的主張。孔子在意象中假定一個社會來發揮他的主張，卻與柏拉圖相同，不過柏拉圖所講的理想國，是以一國為範圍；孔子所講的大同之世，是以世界為範圍，柏拉圖所描寫的共產主義的社會，祇是就人類共同生活的關係上着眼；孔子所描寫的天下為公的社會，便是從人類安全生存和共同生活的兩種關係上着眼。這樣說來，柏拉圖的理想不及孔子理想的周到。

安全生存是大同之世的第一個政治形態。人與人之間，如果沒有糾紛，便是安全生存的社會，這種效果，是由於博愛而來，能够博，便存一種「民胞物與」的心理，法國的福祿特爾所講的博愛主義，現代的人以為是了不得的主張，其實我國的孔子早就講到這點。他在禮運裏面會說：「大道之行也，天下為公，選賢與能，講信修睦，故人不獨親其親，不獨子其子，使老有所終，壯有所用，幼有所長，

矜寡孤獨廢疾者，皆有所養，男有分，女有歸……」這一段話，形容安全生存到了極度，如果以天下爲一家的私物，不僅在人與人之間發生深刻的界限，就是國家與國家之間，社會與社會之間，也發生彼此不相容的意見，人類的生存，便得不到安全了。

共同生活便是大同之世的第二個政治形態。我國在三代的時候，實行井田制，到春秋時，還沒有變更，井田制便是共產主義的制度，不過當時的田地雖然共有，但是有少數的東西，已經有私有的趨勢，所以孔子不僅主張貨財公有，就是本身的體力，也應該爲大眾而效用，他在禮運裏面說：「……貨惡其棄於地也，不必藏於己，力惡其不出於身也，不必爲己，是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外戶而不閉，是謂大同。」所謂貨惡其棄於地也，不必藏於己，就是主張土地的生產權是可以公有的；所謂力惡其不出於身也，不必爲己，這是主張個人的勞力，也是可以公有的。做到這樣，便是互助共存的極治之世。

大同之世的概念的由來。我國古代的極治之世，要推唐虞，因爲唐堯虞舜，不以天下爲私有，互相揖讓，這就是所謂「天下爲公」。至於這時人民的安全生存，和共同生活，都沒有問題。孔子的大同之世的概念，全由於唐虞的政治形態得來，這種概念，是和一般幻想家的幻想不同，他是有着歷史的根據的。

第二節 同情說

古代政治重視統治者的立場。我國古代的政權，完全操於君主之手。對於君主的立場非常重視，君主的責任，在於爲人民謀幸福。人民的疾苦，惟有望君主解救，由於這種種關係，君主便取得了特殊的地位。

統治者對被統治者應有充分的同情心。統治者對被統治者有同情心，存着「一民飢曰我飢之，一民寒曰我寒之，一民有罪曰我陷之」的心念，人民對於統治者，必定如子女的愛父母一樣，因此便可用感情形成統治的秩序。反之，不同情於人民，對於人民的疾苦漠不關懷，甚至剝削民脂民膏，以自私自利，人民必至疾怨統治者，而有叛離的動機，所以統治者，要被統治者傾心服從，須要統治者對被統治者有充分的同情心。孔子對統治者的同情心，特別重視。

同情心的標準。孔子以爲統治者對被統治者有充分的同情心，人民莫不服從。他心目中統治者的同情心，就是一個「仁」字和一個「德」字，他答覆樊遲問仁的話說：「仁者愛人，」又答覆曾子的話說：「仁者莫大於愛人，」愛人便是同情於人的意思。他又說：「爲政以德，譬如北辰，居其所而衆星拱之。」這是講能夠愛民以德，人民沒有不服從的意思。大戴禮載着他的話說：「……夫政善則民悅，民悅則歸之如流水，親之如父母……。」韓非子難三編載：「葉公子高問政於仲尼，仲尼曰：政在悅近而來遠……。」所謂歸之如流水，親之如父母，所謂悅近而來遠，都是就統治者的立場說明同情心能够使被統治者心悅誠服的意思。

消極的同情心。被統治者有了疾苦，統治者能加以矜恤，這叫做消極的同情。人民的品質高有不齊，其生活環境又不一致，有些人民是懦弱的，貧窮的，孤獨的，這些都需要統治者加以矜恤。尚書大傳裏面載着孔子的話說：「古之聽民者，察貧窮，哀孤獨，矜寡，宥老幼，不肖無告，有過必赦，小罪勿增，大罪勿繫，老弱不受刑，有過不受罰。故老而受罰謂之悖，弱而受刑謂之尪，不赦有過謂之賊，逆率過以小謂之枳。故與其殺不辜，寧失有罪，與其增以有罪，寧失過以有赦。」這段話都是從消極方面同情於人民的口吻。

積極的同情心 積極的同情心，是統治者專爲人民謀幸福的一種政治。說苑政理編載着：「魯哀公問政於孔子，對曰：政在使民富且壽，哀公曰：何謂也？孔子曰：薄稅斂，則民富，無事則遠罪，遠罪則民壽，公曰：若是則寡人貧矣，孔子曰：詩云：『愷悌君子，民之父母。』未見子富，而父母貧者也。」孔子這段話，便是主張統治者要爲人民謀幸福，所謂薄稅斂則民富，無事則遠罪，遠罪則民壽，都是統治者從積極方面同情於人民的。

同情民衆可以使統治者保持自己的立場 孔子所主張同情於民衆的德政和仁政，是政治思想上重要的貢獻，是統治者維持自己統治地位的惟一方法。在人民政治知識，沒有普遍以前，統治者仍自有其立場，能够實施這個唯一無二的方法，政治便達到清明的境地。

第三節 秩序說

秩序的重要 在自然現象方面，可以看出秩序的重要。天上一切星體的運行，都有一定的秩序；地面一切生物的生長，也有一定的秩序，這種種秩序，都是自然的法則。假使天上一切星體，沒有運行的自然法則，便沒有今日的世界；地面一切生物的生長，沒有生長的自然法則，便沒有今日的生物從自然現象方面，已證明了秩序的重要。社會方面的各種事業，也一樣的需要秩序。沒有秩序，便成了混亂的狀態。無論是政治的事業和社會的事業，都須要一定的法則，來形成一種人事現象的秩序。法人盧梭說：「社會的秩序，為一種神聖的人權，」他把秩序看得如何重要。

維持秩序的兩個方法 維持社會秩序，不能沒有方法，形成社會秩序的方法祇有兩個，究竟有兩個什麼方法呢？簡單的說：一個是禮，一個是法，禮是普通社會，一般人所遵守的習慣法；法是政治社會所特定的一種法制。就範圍來說：禮的效用範圍廣，法的效用範圍狹。就性質說：禮是從積極方面維持秩序的，法是從消極方面維持秩序的。一個社會的裏面，如果「禮」發生絕大效用，「法」的效用是要減少的，不過這裏所講的法，是廣義的，包括了刑法在裏面，但都是從消極方面維持秩序的，這樣說來，就維持秩序的效果說：法自然不如禮了。

孔子主張禮治其目的在於維持社會的秩序 現在許多人都極力的破壞舊禮教，甚至因破壞舊禮教而否認禮的效用，並且因否認禮的效用，而懷疑孔子禮治的主張，這種見解，未免過於偏執。舊禮教的節目，固然因時代性而失其效用，然而禮治是以維持社會的秩序，這一個原則，也可以反對嗎？

孔子主張禮治，是以維持社會的秩序爲目的，社會的秩序，是不是應該維持呢？社會的秩序，如果應該維持，禮治這一個原則自不容反對。

孔子認爲禮治的重要 孔子以爲禮節是政治事業的必要工具，以爲有了禮節便可以治國家，治人民。論語裏面載着他的話說：「能以禮讓爲國乎？何有？不能以禮讓爲國，如禮何？」這是說禮節可以治國的。禮記上面說：「故治國不以禮，猶無耜而耕也；爲禮不本於義，猶耕而弗種也；爲義不讓之以學，猶種而弗耨也；讓之以學，而不合之以仁，猶耨而弗獲也；合之以仁，而不安之以樂，猶獲而弗食也。」這是說明不以禮節不能治國的意思。他在論語上，又說：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。」這是說禮節可以整齊人民，使人民不至於公然犯法，做出不軌的事業。禮記上又說：「故聖人以天下爲一家，以中國爲一人者，非意之也，必知其情，辟於其義，明於其利，達於其患，然後能爲主。何爲人情？喜怒哀懼愛惡欲，七者弗學而能。何爲人義？父慈子孝，兄良弟弟，夫義婦聽，長惠幼順，君仁臣忠，十者謂之人義。講信修睦，謂之人利；爭奪相殺，謂之人患。故聖人之所以治人，七情，修十義，講信修睦，尚慈講讓，去爭奪，舍禮何以治之。」這是說管理人民，也不能夠無禮節，他把禮節，是看得非常重要的。

禮的節目與應用 孔子既把禮節看得非常重要，禮的內容，又究竟怎樣呢？大概當時的禮節，都是周公所制定的，孔子不過加以鼓吹罷了。當時禮的節目特別的多，有所謂「禮儀三百，威儀三千」

的話，上至君臣，下至庶民，凡一舉一動，往來交際種種行爲，在禮的節目，都有詳細的規定，因不屬本書研究的範圍，所以從略。

第四節 刑治說

孔子對刑治的態度 孔子主張治國家治人民，完全以禮節爲根本法則。他以為有了禮節，人民可以減少不法的行爲，人民既沒有不法的行爲，刑法自然失去了效用，所以他對於刑治是不甚重視的。他以為就是少數行爲不軌的人民，也是統治者的政治設施沒有盡善，如果統治者的政治設施沒有盡善，人民被迫，做出不法的行爲，這不能以刑法制裁的。但這種見解，卻超過歐美近代盛行的自由平等博愛的理論，與時代潮流，是非常吻合的。

刑罰不可輕用 孔子是力持人道主義的，所以他主張刑罰不可輕用，因為刑法是一種消極制裁，大有背於人道。論語裏面載着他的話說：「聽訟吾猶人也，必也使無訟乎？」他的意思，以為訊問罪人犯罪事實的虛實，他與別人卻沒有什麼不同，不過他必定要想出方法，使人民不至犯罪，這種意思，是想從積極方面實行禮治，以減少消極方面的刑治，這可以說是一種根本治人的方法。

人民需要刑治的原因 孔子以為人民需要刑治的原因，不外兩個，一個是由於統治者的政教不好，不能以禮齊民；一個是由於人民的生活不滿足，由於生活需要的驅使，做出不法的事。孔叢子刑

論第四裏面載着：「仲弓問古之刑教與今之刑教，孔子曰：古之刑省，今之刑繁，其爲教，古有禮然後有刑，是以刑省；今無禮以教，而齊之以刑，刑是以繁。」書曰：「伯夷降典，折民惟刑。」謂先禮以教之，然後繼以刑折之也。夫無禮，則民無恥，而正之以刑，故民苟安。這段話說明了統治者沒有禮教，所以需要以刑治民，以刑治民，人民可以苟免，對於犯罪的事實不會減少，刑治仍收不到效果，孔叢子刑論又載：「孔子曰：民之所以生者，衣食也。上不教民，民匱其生，飢寒切於身而不爲非寡矣。故古之於盜，惡之而不殺也；今不先其教而一殺之，是以罰行而善不反，刑張而罪不省。夫赤子知慕其父母，由審故也，況爲政者，奪其賢者，而與其不賢者，以化民乎？知審此二者，則上盜息。」這段話說明了人民因生活不滿足而做出犯罪的事實，由於這種原因而造成的罪犯，是不可以用刑法加以制裁的，這兩種人民犯刑的原因，都由於統治者所造成，應歸統治者負其責任，罪犯本人是沒有責任的。

孔子對刑治的主張 孔子並不反對刑治，所以他沒有主張廢止刑治，他祇設法使刑治不用，從許多遺教裏並且可以推求出一個概念。人民犯了罪，卻可以赦宥，因爲人民是沒有知識和沒有受過教化的，官吏犯了罪，便應該有罰無赦，這些都是他對刑治的主張。

第五節 人治主義

人治主義的意義 普通的事件，要做到圓滿的結果，便需要做事的人，具備兩個條件：第一是人

格，第二是能力。沒有人格的人，祇做些不正當的事業，那裏還有時間來做正當的事業呢？沒有能力的人，更是不能做事業的。做普通的事業，尚且如此，何況國家的政治事業呢？一般政治工作人員，更需要有特殊的人格和特殊的能力，沒有特殊人格的人，假借行政上的職權，營私舞弊，貪污枉法，反弄糟了政治事業；沒有特殊能力的人，便不知道政治工作如何做起，結果也辦不好政治，所以政治方面的人，治主義，特別值得重視。

孔子尚賢的主張與人治主義 孔子的尚賢主義，就是現在所謂人治主義。他以為國家的政事，祇有賢人才能弄好，所以他的政治主張，是一種賢人政治。他當時向有政治權威的人，貢獻政治上的意見，總是勸他們舉賢才。他本身是一個賢人，當時的諸侯，都不能任用他，不僅是他本身的不幸，也是當時天下國家的不幸。

孔子主張人君應以舉賢為第一職務 他以為當時的人君能够得了賢人，一切政治事業都可以弄好，他說：「昔者帝舜，左禹而右皋陶，不下席而天下治。」（見孔子家語）這是說帝舜得了賢人，便無為而治了。孔子家語 王言解第三又載：「曾子曰：敢問何謂三至？孔子曰：至禮不讓而天下治；至賞不費而天下悅；至樂無聲而天下民和。明王篤行三至，故天下之君可得而知；天下之士可得而臣；天下之民可得而用。曾子曰：敢問此義何謂？孔子曰：古者明王必盡知天下良士之名，既知其名，又知其實，然後因天下之爵以尊之，此之謂至禮不讓而天下治；因天下之祿以富天下之士，此之謂至賞不費，而天

下悅，能如此，則天下之名譽與焉，此之謂至樂無聲，而天下之民和。」這一節說明了舉賢才的重要和效用。孔叢子記義第三又載：「衛出公使人問孔子曰：寡人之任臣無大小一一自觀察之，猶復失人何故？答曰：如君之言，此即所以失之也。人既難知，非言問所及，觀察所盡，且人君之慮者多，多慮則意不精，以不精之意，察難知之人，宜其有失也。君未之聞乎？昔者舜臣堯，官才任士，堯一從之。左右曰：人君用士，當自任耳目，而取信於人，無乃不可乎？堯曰：吾之舉舜已耳目之矣。今舜所舉人，吾又耳目之，是則耳目人終無已已也。君苟付可付，則己不勞而賢才不失矣。」這裏便說明了用賢的方法，他以爲祇要把國事交給一個賢人，其他的賢人，必定會相率而至。

孔子主張人臣應以薦賢爲第一職務 他以爲人君能得到許多賢人，除自己甄拔之外，都是由人臣推薦出來的，人臣不能薦賢，便是放棄職責。說苑臣術篇裏面載：「子貢問孔子曰：今之人臣孰爲賢？孔子曰：吾未識也。往者齊有鮑叔，鄭有子皮，賢者也。子貢曰：然則齊無管仲，鄭無子產乎？孔子曰：賜也，徒知其一，不知其二，汝聞進賢爲賢耶？用力爲賢邪？子貢曰：進賢爲賢。孔子曰：然吾聞鮑叔之進管仲也，聞子皮之進子產也，未聞管仲、子產有所進也。」他認爲鮑叔、子皮爲賢，就是因爲他們能够薦賢的緣故。孔叢子記義第三載：「公父文伯死，室人有從死者，其母怒而不哭，相室諫之。其母曰：孔子天下之賢人也，不用於魯，退而去，是子素宗之而不能隨，今死而內人從死者二人焉！若此於長者薄於婦人厚也。既而夫子聞之曰：季氏之婦尙賢哉！子路愀然對曰：夫子亦好人之譽己乎？夫子死而不哭，是不慈也，何善爾？」

子曰：怒其子之不能隨賢，所以爲尙賢者，吾何有焉？其一善此而已矣。」公父文伯不能薦賢，死後其母因這事便不哭他，孔子以爲季氏之婦能够尙賢。由於這些遺教，可以知道孔子主張人臣以薦賢爲第一任務了。

去惡是人治主義裏面的附帶要點。孔子以爲任賢，同時就要去惡，因爲有惡人在位，政治便不會清明，所以他論舉賢的時候，便附帶的說到去惡。論語上面載：「哀公問曰：何爲則民服？孔子對曰：舉直錯諸枉，則民服；舉枉錯諸直，則民不服。」所謂舉直，就是舉賢，所謂錯枉，就是去惡，他以爲舉賢去惡，人民自然服從。說苑尊賢篇載着：「子路問於孔子曰：治國何如？孔子曰：在於尊賢，而賤不肖，子路曰：范中行氏尊賢而賤不肖，其亡何也？曰：范中行氏尊賢而不能用也；賤不肖而不能去也。賢者知其不己用而怨之，不肖者知其賤己而讎之，賢者怨之，不肖者讎之，怨讎並前，中行氏雖欲無亡得乎？」范中行氏尊賢而不能用，賤不肖而不能去，以至於亡。所以他認爲去惡和舉賢二者同樣重要。

第六節 人格感化

人治主義與人格感化 孔子主張統治者，須要得人，所謂得人，就是統治者需要得到有特殊人格的人。爲甚麼要有特殊人格的人，才能够執行治權呢？這有兩個意義：第一，有特殊人格的人，才可以領導人民歸於政治的軌範，古時的政治，祇注重治人，站在統治地位的人，所以應該以身作則。如果統

的那些話，都是有本有源有條有理的見解，確爲一般政治學者所未曾見到的。

現在統治者與現在的政治 現在的政治社會，可以說混亂到了極處，人民因生活需要的不足，被迫而作犯法的行爲，或者因教育不普及，盲目的做出不合法的事業，統治者唯一的對付方法，便是法律制裁，這種不平等的社會，殊令人言之痛心！人民的生活困苦，都是由於貪官污吏剝削民脂民膏，所造成的。人民的不法行爲，都由於統治者的倡率。今不從根本上制裁不法的統治者，徒然祇制裁不知不識的人民，不平之事，莫此爲甚。今日如果要使政治清明，便需要統治者本身修養人格，不然便談不到政治，便望不到政治的清明。

第七節 孔子政治思想的來源

孔子的思想都有所根據 孔子思想的偉大，皆由於歷史經驗得來。本來社會科學，尤其是政治學，其思想的正確與否，全視有無歷史經驗以爲斷。因爲這種科學，不比自然科學，自然科學是可以憑物質實驗的，所以自然科學的思想，一般學者都沒有偏見。至於社會科學的思想，是一種人事現象的概念，這完全淵源於歷史的經驗，孔子的政治思想，是有着歷史的根據的。他自己常說：「述而不作，信而好古，竊比與我老彭。」（見《論語》）所謂述而不作，就是把自己的主觀含置，對於一切事理，就歷史的經驗裏面，用客觀的眼光，加以評判，這樣才是有着社會科學的精神。他的政治思想，最主要的，便是

仁政——同情說，德化——人格感化，禮治——秩序說，尚賢——人治主義等思想，現在推究他這種思想的來源，逐一論述於次。

一、同情說的來源 同情說就是所謂仁政，仁政的意義就是愛民，就是處處同情於人民的政治。這種政治，在堯舜的時候，曾收到了政績，禮運所謂「大道之行也，天下爲公，選賢任能，講信修睦，故人不獨親其親，不獨子其子，使老有所終，壯有所用，幼有所長，矜寡孤獨廢疾者皆有所養，男有分，女有歸，貨惡其棄於地也，不必藏於己，力惡其不出於身也，不必爲己。是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外戶而不閉，是謂大同。」這段話就是描寫夏禹以前的政治社會，這種政治社會，是由於仁政所造出來的，他所講的仁政，其思想淵源於此。

二、秩序說的來源 秩序說完全注重於秩序的維持。他主張維持秩序的方法，是積極的禮治，而不是消極的法治。他平生最喜歡講的便是禮，他又非常崇拜周公，他就是做夢，也常常看見周公。夢裏沒有看見周公，便嘆息起來，所以他說：「甚矣吾衰也久矣，吾不復夢見周公！」（見論語）他爲甚麼這樣崇拜周公呢？就是因爲周公是講禮節的人，周公所著的周禮，在當時實用的結果，也得了不少的政績。禮運裏面所謂「今大道既隱，天下爲家，各親其親，各子其子，貨力爲己，大人世及以爲禮，城廓溝池以爲固，禮義以爲紀，以正君臣，以篤父子，以睦兄弟，以和夫婦，以設制度，以立田里，以賢勇知，以功爲己，故謀用是作，而兵由此起。禹湯文武，成王周公，由此其選也。此六君子者，未有不謹於禮者也，以著其

義，以考其信，著有過、刑、仁、講、義，示民有常，如有不如此者，在執者去，衆以為殃，是為小康。」這是說明禮治的效果的，他的禮治說的思想的來源，也就可以知道了。

三、人格感化說的來源 人格感化說的思想的來源，也出於堯舜之世，書經堯典上載：「若稽古帝堯，曰放勳，欽明文，思安安，允恭克讓，先被四表，格於上下，克明峻德，以親九族，九族既睦，平章百姓，百姓昭明，協和萬邦，黎民於變時雍。」這是敘述堯的人格，可以感化人民的事實，舜典又載：「若稽古帝舜，曰重華，協於帝，濟哲文明，溫恭允塞，玄德升聞，乃命以位。慎徽五典，五典克從，納於百揆，百揆時序，賓於四門，四門穆穆，納於大麓，烈風雷雨弗迷。」這是敘述舜以人格感化人民的事實。孔子抓住了這許多歷史的經驗，所以他覺得統治者人格的偉大，可以感化一般人民。他所說的「物格而後知至，知至而後意誠，意誠而後心正，心正而後身修，身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平」那一段政治哲學的系統，都出於堯舜的政治經驗。

四、人治主義思想的來源 人治主義，就是孔子所講的尚賢主義，在上面已經論及了。這種思想，也是有着歷史的根據的。在堯的時候，用了舜，天下便治了，舜是一個賢人；舜的時候，用了禹和皋陶，天下也治了，禹和皋陶也是賢人；商湯所用的賢人是伊尹，周武所用的賢人是太公，他們都治好了天下。這顯示着人治主義有了不少的收穫。孔子認清了這些歷史的經驗，所以他主張為政在得人。他的人治主義思想的來源，可以說是由於二帝三王時代的賢人政治所構成的概念。

孔子的政治思想絕無幻想。孔子的政治思想，就上面的論述，都是由於歷史經驗得來，當然與一般幻想家的幻想不同，所以他在思想界，佔了獨一無二的地位。

第八節 孔子政治思想的支派

孔子爲政治思想之祖。我國歷代的政治，多爲儒家政治思想所支配。法家的思想，在政治上雖曾幾次活動，但是其影響所及，總是不及儒家的政治思想的普遍。儒家的政治思想，以孔子爲祖，因爲他的政治思想，無所不包，無所不到，所以在政治上，發生了支配的絕大效能。

孔子的政治思想有兩個略異的支派。孔子的政治思想，既無所不包，無所不到，他逝世以後，繼承他的學說，研究他的思想，都祇能得到一部份的要旨，所以就兩個略異的支派。這兩個支派，一個是注重仁政，一個是注重禮治。注重仁政的，兼說明德化爲政治的手段；注重禮治的，漸以法治爲政治的手段。這兩派各有一個最先主張的人，主張仁政的，就是孟子，主張禮治的，便是荀子，茲分別論述於次。

孟子發揮孔子所主張的仁政。孔子所贊美的仁政，就是統治者處處同情於人民，這點在前面已經說明了。孟子的政治思想，卻全部的承受了這一點。孟子對當時的梁惠王等人，貢獻政見，總不離王道和仁政這幾個標準，他總是主張統治者與民同憂樂。他對梁惠王曾說出這樣一句話：「古之人

與民偕樂，故能樂也。」又說：「今王與百姓同樂則王矣。」又說：「樂民之樂者，民亦樂其樂，愛民之憂者，民亦憂其憂，樂以天下憂以天下，然而不王者，未之有也。」這都是說明統治者同情於人民的效果。他又曾說過：「以力服人者，非心服也，力不贍也；以德服人者，中心悅而誠服也，如七十子之服孔子也。」這是說祇有統治者能愛人，便可以使人民心悅誠服。總之，孟子的政治思想，不出孔子所講的仁政和德化的範圍。他對於孔子所講的禮治的道理，都沒有許多發揮，這算是儒家的政治哲學的正統思想派。

荀子發揮孔子所主張的禮治 荀子的思想與孟子的思想，略有不同。孟子以爲人的性善，所以提倡德化的王道主義；荀子以爲人的性惡，所以提倡禮治的專制主義。荀子的學生韓非子，漸變禮治爲法治，儒家的政治思想，便分離而爲法家了。禮治本來是孔子所極力主張的，因爲禮治是一種積極治人的方法，荀子對於禮治頗能發揮盡致。他在性惡篇上說：「人之性惡，其爲者僞也，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，順是故殘賊生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，而有好聲色焉，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，用此觀之，然則人之性惡明矣，其善者僞也。故拘木必將待鑿，括丞矯然後直，鈍金必將待鑿，厲然後利，今人之性惡，必將待師法然後正，得禮義然後治。今人無師法，則偏險而不正，無禮義，則悖亂而不治，古者聖王以人之性惡，以爲偏險

而不正，悖亂而不治，是以爲之起禮義，制法度，以矯飾人之情性而正之，以擾化人之情性而導之也，使皆出於治合於道者也。」他在禮論篇又說：「禮起於何也？曰：人生而有欲，欲而不得，則不能無求，求而無度量分界，則不能不爭，爭則亂，亂則窮，先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求，使欲必不窮乎物，物必不屈於欲，兩者相持而長，是禮之所起也。」從這些話裏，可以看出荀子專言禮治，這種思想，也是承繼孔子的。

其他的政治思想除道家外，大概都是孔子的文派。自子荀以後，儒家的政治思想，若斷若續的在我國政治社會，佔着相當的勢力，但是因爲後來的學者研究不能澈底，見解不很超特，所以對孔子的政治思想，不能切實發揮，至於歷代所有的政治思想，除道家外，大概都是孔子思想的支派，都沒有超出孔子思想的範圍。

第九節 孔子政治思想的評價

孔子政治思想的優越 政治的目的，在於維持人民的生活和安定社會的秩序。但是有許多政治學者，對於維持人民的生活這一個目標都忽視了。人民在生活上不能得到滿足，遂至弄糟了社會的秩序，一般政治學者便以爲政治上不安定的秩序就是研究政治的題材，所以認爲政治，就是以安定社會的秩序爲任務，於是就研究許多消極方法，來防止社會的秩序的紊亂，這樣的政治思想，可以

說毫無價值。孔子的政治思想的優點，就在從根本上彌補了這個缺陷，他主張「政以德化」，是同情於人民的憂樂的，既同情於人民的憂樂，人民的生活問題，自然在政治上得到了圓滿的解決，人民既解決了生活的問題，自然不至因生活的不滿足，而發生影響社會秩序的行爲，這是第一個從根本上解決政治問題的方法，也就是孔子政治思想第一個優點；人民的生活問題，雖然解決了，但是人類的行爲，又難於整齊劃一，這也足以影響社會的秩序，於是孔子又定了整齊劃一的禮節，使人民一舉一動，都有一定的方法，和機械一樣的有秩序；種方法是積極的法治，這種方法實行了，消極的刑法的制裁，便減少了效用，這是第二個從根本上解決政治問題的方法。也就是孔子政治思想的第二個優點。上面都是作者對孔子政治思想的評價。

孫中山先生對孔子政治思想的評價 孫中山先生在民族主義第六講裏面說：「……中國古時有很好的政治哲學，我們以爲歐美的國家，近來很進步，但是說到他們的新文化，還不如我們政治哲學的完全。中國有一段最有系統的政治哲學，在外國的大政治家還沒有見到，還沒有說得那樣清楚的，就是大學中所說的格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下那一段的話。把一個人從內部發揚到外，由一個人的「部」做起，推到平天下止，像這樣精微開展的理論，無論甚麼外國政治哲學家，都沒有見到，都沒有說出。這就是我們政治哲學的智識中獨有的寶貝，是應該要保存的……」中山先生的這段話，對孔子政治思想的推崇，可以說是無微不至了。

日人五來欣造對儒家政治思想的評價 五來欣造博士對儒家的政治思想，有深入的研究，在他所著的政治哲學第五章第二節裏面說：「……蓋儒教之道德政治理想殆不過僅歸結於人物之選擇一點上而已。」書經曰：「明王立正，不惟其官，惟其人。」此即爲人比制度重要之說。中庸說：「優優大哉，禮儀三百，威儀三千，待其人而後行。」此爲如何盡善盡美之制度乎！然此即謂說不得其人，仍不能得其效果。又曰：「哀公問政，子曰：文武之政，布在方策，其人存則其政舉，其人亡則其政息，人道敏政，地道敏樹，夫政也者，蒲蘆也，故爲政在人，取人以身，修身以道，修道以仁，仁者人也，親親爲大，義者宜也，尊賢爲大。」要之，儒教之國家，是以君主爲其體系之中心；依君主之德化集天下之人材，最終目的則即是在想做到野無遺賢爲止。蓋此等之哲人政治，是要先完成個人，而後再去完成國家。柏拉圖則否，彼是要先完成國家之制度，而後再去完成個人。此兩種見解適相反。要之，儒家修身之目的，即是治國平天下，亦即是要保守秩序。所以儒家之理想國，是要先造成正義之人而後再去實現正義之國。從這段話裏，可以知道五來欣造對儒家政治的重視，孔子爲儒家之祖，這段話即無異於對孔子的政治思想的評價。

第四章 孔子的經濟思想

第一節 理想中的經濟社會

孔子與現代的經濟思想 經濟這一個社會科學的名詞，雖然是近代的產物，但是經濟的思想，已被我國孔子的思想，全部的包括了。現代有許多，有兩種見解，一種見解以為孔子是沒有經濟思想的，所以不去研究孔子的思想；一種見解是孔子雖然有經濟的思想，但不合時代的科學精神，這真錯誤到極點了，殊不知孔子的經濟思想，超越現代一般經濟思想之上。現代的研究經濟的學者，試一研究孔子的經濟思想，便覺得現在的經濟思想，都不出孔子的經濟思想的範圍。

孔子理想中的經濟社會 現代一般經濟思想家，都有一個理想中的經濟社會，他們以為現代的經濟制度，是不合理的，所以在理想中假定一個具象或抽象的經濟社會，這是一般社會主義者所共同有的概念。其實這種思想，不是現代才有，在兩千年以前，孔子就有這種概念。他的概念，不僅不與現代的經濟理想相違背，而且是近代經濟理想的先覺者，現在就具象和抽象來分析孔子理想中的經濟社會。

孔子具象中的經濟社會 孔子理想中的經濟社會，有兩個略異的具象，一個是產物公有主義的經濟社會，一個是全民勞動的經濟社會。他在禮運篇曾說過：「……貨惡其棄於地也，不必藏於己；

力惡其不出於身也，不必爲己……」所謂貨惡其棄於地也，不必藏於己，這是產物公有的意思。所謂力惡其不出於身也不必爲己，這是勞力共有的意思。他這幾句話，是形容大同之治的社會制度，他不僅以爲大同之治是共產主義的社會，而且是物件公有勞力公有的社會。大戴禮千乘篇載：「……太古之民，秀長以壽者食也，在今之民，羸醜以貧者事也，太古無游民，食節事時，民各安其居樂其宮室……」這是描寫古代社會一般人民都能勞力的情況。現代的經濟學者，所有的經濟理想，都祇注重做到財產共有的社會，而沒有注重做到人民都能勞力的社會，這是近代的經濟思想不及孔子的經濟思想的地方。

孔子從抽象方面發揮理想中的經濟社會的理論。孔子以爲社會經濟，是應該平允的，不應該有經濟地位的高下。四書載着他的話說：「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。」所謂不患寡而患不均，就是主張社會上的經濟地位應該平等的意思，所謂蓋均無貧，就是認爲社會上的經濟地位平等，便沒有貧窮的現象，這與現代的產業共有的理論相同。此外他又主張使人民富足，論語上載着：「子貢問政，子曰：足食足兵，民信之矣。」又載：「子適衛，冉有僕，子曰：庶矣哉！冉有曰：既庶矣，又何加焉？曰：富之……」所謂足食，所謂富之，都是滿足人民生活需要的意思。這種種見解，都把經濟思想發揮無遺了。現代的經濟理論，難道還有超過了這些見解嗎？

第二節 孔子的經濟思想與現代的經濟社會

孔子經濟思想的概說 在上節敘述孔子理想中的經濟社會的時候，已經可以找出孔子經濟思想的概說，他的經濟思想，不外兩個原則：第一個原則，是一般人的經濟地位需要平等；第二個原則，是一般人都要普遍的勞力。在春秋的時候，井田制度，尚沒有破壞，產業公有的主義，還多少存留一點痕跡，就是當時的風氣，也還沒有十分窳敗，一般人民，雖然不能個個勞力，但是偷懶等不良的習氣，還是很少，孔子的經濟思想，對當時的經濟社會，似乎還不很滿意。他理想中的經濟社會，雖當時的現實社會，還是很遠，但是孔子的經濟思想，確與一般幻想不同，在今日來研究他的經濟思想，確為時代的需要。

現代經濟社會一般的鳥瞰 我們研究孔子的經濟思想，得到了概念以後，再來分析現代的經濟社會，覺得現在經濟社會的現象，與孔子的經濟思想，適得其反，我們來分析現代的經濟社會，也可用兩個原則來作分析的標準，一個是分配方面的問題，一個是勞力方面的問題，現在把他各別分析於下：

一、從分配方面來敘述現代的經濟社會 現代經濟社會裏面的問題，形成一個不可解決的趨勢，就歐美的經濟現狀來說，經濟的命脈，完全操在資本家的手裏，大多數的無產階級，時間餓死的呼聲，不僅經濟命脈操之於資本家之手，就是政權，也為一般無產階級所不敢過問，這種經濟方面的畸形現象，可以說是前古未有。我國呢？我國一般的經濟狀況，雖然陷於大貧小貧的境地，但是貧富的懸

殊，富的人過着安逸和奢侈的生活，貧的人過着勞苦困窮的生活，經濟地位的不平等，也是不可諱言的事。這種現象，和孔子產物公有的經濟思想不是懸殊太遠嗎？所以現代一般的社會主義學者，對於這個問題，都在積極研究解決的方法。

二、從勞力方面來敘述現代的經濟社會 現代社會的風俗，已不似從前那樣樸實，那樣勤勞，美關於這一點社會現象，我們得到的材料很少，不能敘述；至於我們亞洲，尤其是中國，一般人民，都成了不肯勞力的習性，先就印度來說：他們的民性懶惰而懦怯，迷信淵深，階級森嚴沒有團結心，國家觀念又很薄弱，婦女的地位極低，且有早婚的惡習，這種萎靡不振的民族性，就是做英國奴隸的原因；安南的人民，也是性情驕惰，懦怯成風的，所以爲法蘭西人所統治；朝鮮的人民，也是性疏懶，喜午睡，好閒談，儲蓄心至爲薄弱，如勞工得錢，足敷一日食用，即歸而高臥，這種不肯勞力的風氣，就是被日本人壓迫的主因；緬甸的人民也是好安逸，少勇氣，迷信甚深，一切生活勞動都由女子任之，這樣的人民，也是不肯勞力的，終於被英國征服了。上面所舉的幾種民族，因爲沒有勞力的民性，都滅亡了自己的國家。我們的國家呢？說來真是痛心，許多的人民，都是懶惰成性，不肯從事生產，以致國家的農業和工業，都非常落後，這種社會的現象，不是很危險的嗎？把孔子的經濟思想來對照這種社會現象，便覺得現代的社會現象，須要改進的地方很多，尤其是我國，如果不積極改進，國家便有被人滅亡的危險。

研究孔子的經濟思想來改造現代的經濟社會 我國現在的社會，既有經濟地位不平等的現

象，又有人民不肯努力的習性，只有拿孔子的經濟思想，才可以救治。

第三節 國家財政

國家財政的意義 國家財政，在經濟學上是一種公共經濟。這種經濟，其目的在於做一般人的事業，這是一種公共的消費。至於這種經濟的來源，不由於生產的手段，而由於政治手段向人民取得的租稅，到近世雖然也有國營商業和工業，國家財政的來源一部份固然由於生產手段的取得，但是在古代，國家財政卻沒有這個生產手段，所以古代國家和現代國家的財政的意義，頗有不同之處。

孔子的國家財政觀念 古代國家財政的來源，既全出自人民，所以孔子的國家財政觀念，便顯出一種愛護人民的見解，他對於國家財政有兩個主張：一個是薄賦斂，一個是節財用，現在把他的言論，關於說明薄賦斂節財用的理由的話，分別縷述於次。

一、薄賦斂 薄賦斂的主張，便是減少國家的收入，古代國家的財源，既不由於生產手段而來，完全取之於一般的人民，人民自然不堪其苦，所以孔子主張薄賦斂，以減少人民的負擔。說苑政理篇載：「魯哀公問政於孔子，孔子對曰：政有使民富且壽，哀公曰：何謂也？孔子曰：薄賦斂則民富，無事則遠罪，遠罪則民壽，公曰：若是則寡人貧矣，孔子曰：詩云『愷悌君子，民之父母』，未見其子富，而父母貧者也。」這段話是說薄賦斂，則人民自然富足，人民富足，便是國家的富足。孔子家語王言解第三篇說：

「……政之不中，君之患也，令之不行，臣之罪也，若乃十一而稅，用民之力，歲不過三日，一入山澤，以其時而無征，關市譏壓，皆不收賦，此則生財之路，而明王節之，何財之費乎？」這是說明薄賦斂的標準，往古國家祇取十分之一的稅收，關卡並沒有關稅。孔子平生最反對暴斂橫征，他說：「征斂無時，暴也。」（見孔子家語始誅第二）這是說征斂無度，便是暴虐的行爲。論語上載：「季氏富於周公而求也爲之聚斂而附益之，子曰：非吾徒也，小子鳴鼓而攻之可也。」他的學生冉求，爲季氏聚斂民財，便有不認爲他是學生的表示，這可見他對於暴斂橫征的痛恨。由於上面的遺教，可以知道他對於國家的財政的收入，主張儘量減少，以減輕人民的負擔。人民對於公共經濟的負擔既然減輕，他們的生活，自然滿足，這樣既不致促成官吏變爲資產階級，而人民也不致變爲無產階級，社會經濟的地位，就平等了。經濟地位，既然平等，國家的秩序，也就非常安定。

二、節財用 孔子對於國家的財政，既然主張減少收入，然則對於公共的事業，又如何舉辦呢？但是要知道他不是主張全不收賦斂的，不過少收罷了，少收只有節用所以除開主張薄稅斂之外，又主張節財用。就現代的政治社會言，公共的事業，固然舉辦了不少，但是公共經濟，用之於公共事業的，卻不甚多，這種國家的財政，究竟作何用途呢？當然不外濫用和肥私的幾個弊端。如果要本着節財用的標準，國家可以減少許多經費，人民可以減少許多負擔了。孔子主張節財用，在古書裏也可以找出許多言論，論語載「子曰：道千乘之國，敬事而信，節用而愛人，使民以時」所謂節用，所謂使民以時，都

是說明這個理由的。大戴禮載着他的話說：「奢侈者財之所以不足也」他認為奢侈就是貧窮的原因，齊景公問孔子怎樣辦政治，孔子說：「政在節財」子貢問他為什麼這樣答覆，他說：「齊景公築雍門，為路寢，一朝而以三百乘之家賜者三，故曰政在節財」他認為景公奢侈，所以主張節財用。本來國家的加重人民的稅收，除有特殊的事業外，多是由統治者的藉公肥私浮開濫用，這樣，不僅國家貧弱，人民也非常怨恨，國家的滅亡，人民的叛離，多由於這個原因。

孔子的國家財政的理論仍可適用於今日。今日的国家財政，其弊端在本節已經說明了，這種弊端的補救，除積極發達國家的資本以外，也只有薄賦歛節財用的兩個方法，所以孔子的國家財政理論，仍可適用於今日。

第四節 國民經濟

現時國民經濟的理論 國民經濟這個名詞，就是現代的產物。國家財政，是政府的經濟，國民經濟，是社會的經濟，也是以國家為本位的經濟。過去的經濟命脈，多操之於官吏或資產階級之手，形成一種經濟上的畸形狀態，造成了混亂的局面，如勞資階級的分立，人民與政府的惡化，都不外這種原因。最近的學者，所以便有國民經濟的理論出現，國民經濟的理論的原則，注重以國家為本位的全民的生活問題。這種理論，可以說是解決現代經濟問題的新理論。

孔子的經濟思想與現代的國民經濟的理論 孔子雖生於二千年以前，他的經濟思想，頗與現代的潮流相吻合，他也曾着重人民的生活需要，注重發展國民經濟。論語上載：「……子張曰：何謂費而不費？子曰：因民之所利而利之，斯不亦費而不費乎……」所謂因民之所利而利之，便是以政治的力量發展國民經濟的意思，說苑建本篇載：「子貢問爲政，孔子曰：富之，既富，乃教之也，此治國之本也。」所謂富之，也是要使國民經濟發達的意思，古代沒有國民經濟這一個名詞，便只有一個「利」字和一個「富」字來概括這種理論。

國民經濟的真正目標 國民經濟的真正目標，就是要做到以國家爲本位的全民經濟地位的平等和全民經濟機會的均等，以達到全民經濟富裕的境地。這種思想，雖然到近代才開始盛行，但卻是中國固有的思想，已經被孔子發現於兩千年以前了。

第五節 經濟政策

經濟政策的演變 依現在一般經濟學者的見解，把經濟的進化分做五個時期。第一是漁獵時期，第二是畜牧時期，第三是農業時期，第四是手工業時期，第五是機械工業時期，就國家本位的經濟設施來說，依經濟進化時期的劃分，又定出些不同的政策，有所謂農業政策、商業政策、工業政策種種，農業政策是畜牧時期以後以國家爲本位所定出的經濟制度，商業政策是農業時期以後以國家爲

本位所定出的經濟制度，工業政策是商業時期以後以國家爲本位所定出的經濟制度，現在的經濟政策，因爲時代的演變，已經進化到工業政策的時期了。

孔子的經濟政策 我國在春秋戰國的時候，還是農業時期，在這個時候，不僅沒有海外交通，就是內陸交通，其範圍也非常狹小，所以沒有發展商業的必要。當時一般人民的生活需要，也比較簡單，工業又非常幼稚，所以這個時期，是正式的一個農業時期。孔子生在這一個時期裏，因時代的影響，他的經濟政策，就是重農主義，就現在的經濟眼光來說，並不是他的經濟思想的不進步，確是由於社會的環境和時代的影響，我們來研究他的經濟思想，就要明瞭他所處的經濟環境和經濟時代，他的經濟思想，能够順應當時的經濟環境和經濟時代，這就是思想進步的地方，如果他不顧當時的經濟環境和時代，高唱商業政策或工業政策，那就是他的幻想，即不進一步高唱商業政策或工業政策，而存一種漁獵或畜牧的經濟思想，這便是他的思想退步了。孔子思想偉大的地方，就在於能够順應環境與迎合時代。

孔子重農主義的言論 我們知道孔子重農經濟的政策，都是從他的言論裏看出的，大戴禮千乘篇載着他的話說：「……方秋三月，收斂以時，於時有事，嘗新於皇祖皇考，食農夫九人，以成秋事。司空司冬，以制度制地事，準揆山林，規表衍沃，畜水行衰，濯浸以節，四時之事，治地遠近，以任民力，以節民食，大古食壯之食，攻老之事……」這段遺教的裏面，所講的「食農夫九人」「收斂以時」都是重

農的主張。

當時重農的經濟政策的要點 當時的重農的經濟政策，就是以滿足人民的生活爲目的，禮記王制篇載着：「……國無九年之蓄曰不足，無六年之蓄曰急，無三年之蓄曰國非其國也，三年耕必有一年之食，九年耕必有三年之食，以三十年之通，雖有凶旱水溢，民無菜色，然後天子食，日舉以樂。」孔子重農的經濟思想，也就是根據這種制度的要點而切實發揮的。

第六節 孔子經濟思想的來源

孔子經濟思想的歷史根據 在第三章第七節敘述孔子政治思想來源的時候，已經說明孔子的思想，都由於歷史經驗得來，他的政治思想，既有所根據，就是他的經濟思想，也是有着歷史的根據的。他生於二帝三王之後，二帝三王的事業，在中國的歷史上，大放異彩，所以孔子的經濟思想的根據，都不外二帝三王的歷史經驗。他的經濟思想與一般經濟學家着重於社會事實的觀點不同，着重社會事實的觀點，便忽略了歷史的經驗，這可以說是舍本逐末了。

一、國家財政思想的來源 由於本章對孔子國家財政的思想的分析和論結，已經知道他的主張是減少國家的收入，以減輕人民的負擔，和節省統治者的消費，以保持公共經濟的常態。在當時這種思想，是適合時代的，因爲當時的公共需要，不及今日這樣複雜，國家的歲出，以統治者的消費，佔去

了最大的部份，所以減少統治者的消費，是可能的。當時帝堯「土階茅茨，粢食不斲」夏禹的「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」都是極力減少統治者個人的消費，而盡力於公共事業的實行，當時既不需要暴斂橫征，人民的負擔，也就非常輕薄，孔子的節財用薄賦歛的國家財政思想，都是根據帝堯和夏禹的事實。這種思想，可以說是由於歷史的經驗得來。

二、國民經濟思想的來源 孔子對於當時一般人民，有視之如傷的心念，加之春秋的時候，諸侯肆行無忌，釀成彼爭此奪，干戈擾攘的局面，人民的負擔，突然加重，孔子存着悲天憫人的心理，所以重視國民經濟，他這種思想，也有所根據，大禹說：「德惟善政，政在養民，水火金木土穀惟修，正德利用，厚生惟和……」這一段話，就是孔子所主張的「足食」那些思想的根據。

三、經濟政策思想的來源 孔子的經濟政策，就是重農主義，這種思想，是順應當時的經濟環境和經濟時代而發生的，后稷的播百穀，周公的重稼穡，都是農業經濟社會的推動者，這些與孔子的經濟政策的思想，有着很大的影響。

孔子的經濟理想非常超越 孔子的經濟理想，便是經濟社會一律平等，個個勞動，這種理想中的經濟社會，都是三代以前所經過的社會，這種理想中的經濟社會，與柏拉圖理想中的共和國不同，孔子理想中的經濟社會，是歷史經驗所形成的具象，柏拉圖的共和國，祇是一種抽象的東西，比較起來，可見孔子經濟思想的超越。

第七節 孔子經濟思想的支派

孔子的經濟思想可概括爲兩個觀念。根據本章上面各節所搜集的材料和分析研究的結果，可以知道孔子的經濟思想，有兩個觀念：一個是根源於仁政而發的，如主張經濟地位平等的產物公有社會，和薄賦歛以減輕人民的負擔，都是根據仁政所發生的經濟思想。一個是根源於禮治而發的，如節財用，就是以禮節之的意思，足民食，也是禮治經濟制度的標準。孔子的經濟思想，包括了這許多概念，這可見他經濟思想的超越。

孔子兩個經濟思想的概念就形成後人兩個經濟思想的派別。孔子的政治思想，到了孟荀的手裏，就形成兩派，他的經濟思想，也在孟荀的手裏分爲兩派。孟子是社會主義的經濟思想派，他承受了孔子產業公有的社會的思想，和發揮薄賦歛的主張；荀子是國家主義的經濟思想派，他承受了孔子節財用，足民食的經濟思想，這兩派的經濟思想的內容，再在下面分別的說明。

社會主義的經濟學派 孔子理想中的產物公有的社會，是一種社會主義的經濟思想，孟子對於這種思想，很有所發揮，他在答覆滕文公使畢戰問井地的話說：「子之君，將行仁政，選擇而使子，子必勉之。夫仁政必自經界始，經界不正，井地不均，穀祿不平，是故暴君污吏，必慢其經界，經界既正，分田制祿，可坐而定也。夫滕，壤地褊小，將爲君子焉？將爲野人焉？無君子莫治野人，無野人莫養君子。請野九

一而助，國中什一使自賦。卿以下必有圭田，圭田五十畝，餘夫二十五畝。死徙無出鄉，鄉田同井，出入相友，守望相助，疾病相扶持，則百姓親睦。方里而井，井九百畝，其中爲公田，八家皆私百畝，同養公田，公事畢，然後敢治私事，所以別野人也。此其大略也，若夫潤澤之，則在君與子矣。」這就是社會主義的經濟制度。至於他主張薄稅歛的話，在孟子裏面，隨時可以看到，這種經濟思想，在孔子以後，顯然成了一派。

國家主義的經濟學派 以立田里，以設制度，這是根源於禮治而定的經濟制度，節財用，也是禮治的標準，這都是國家主義的經濟思想，都是孔子經濟思想的一部份。荀子對這部份的經濟思想，卻能承受過來，他在富國篇裏面說：「足國之道，節用裕民，而善臧其餘，節用以禮，裕民以政，彼裕民故多餘，裕民則民富，民富則田肥以易，田肥以易，則出實百倍。上以法取焉，而下以禮節用之，餘若丘山，不時焚燒，無所臧之，夫君子奚患乎無餘，故知節用裕民，則必有仁義聖良之名，而且有富厚丘山之積矣，兵無他故也，生於節用裕民也，不知節用裕民則民貧，民貧則田瘠以穢，田瘠以穢，則出實不半，上雖好取侵奪，猶將寡獲也，而或以無禮而用之，則必有貪利糾譎之名，而且有空虛窮乏之實矣，此無他故焉，不知節用裕民也。」康誥曰：弘覆乎天，若德裕乃身，此之謂也。」這段話反覆說明節用以禮裕民以政之意。

孟荀經濟思想也有相同之處 孟子和荀子的經濟思想，既然都是承受孔子的，當然也有相同之點，不過他們各有偏重罷了。

第五章 孔子的教育思想

第一節 孔子對教育事業的興趣與目的

孔子的教育事業，孔子是我國古代最偉大的教育家。中國的教育，到他的手裏劃一個新的時代，在孔子以前的教育，爲統治階級所把持，因爲統治階級，過着奢侈的生活，祇求物質欲望的滿足，對於精神事業，他們是不着重的，所以教育的思想，非常錮塞，根本談不到教育，到了春秋的時候，君權旁落，官藏典籍，漸漸的散失到了民間，一般的思想都解放了，孔子在這個時候應運而生，成就了他的偉大教育事業。他當時設教的地方就是杏壇，他的學生有三千之多，在古代以個人收到學生三千，除孔子以外，再沒有第二人了。他的學生裏面很優秀的有七十二個，他當時也分科教學，卽如《論語》載：「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。」在這種記載裏面可以看出他的分科教學。總之，我國古代的教育思想，到了孔子手裏，才發揚光大。

孔子對教育事業的興趣，孔子的政治事業，因不適合於當時混亂的政治環境，沒有甚麼建樹。在教育上，卻表現出特殊的成績，他生平對於教育很有興趣，所以他對於教育事業富有責任心。《呂氏春秋》載着：「子貢問孔子曰：『後世將何以稱夫子？』孔子曰：『吾何足以稱哉？勿已者則好學而不厭，好教而不倦，其惟此耶？』」《論語》載着他的話說：「若聖與仁，則吾豈敢，抑爲之不厭，誨人不倦，則可謂云爾已矣。」

「公西華曰：『正唯弟子不能學也。』」他自己承認好教而不倦，誨人不倦，這可以看出他對教育事業的興趣。

孔子教育的目的 孔子對於教育事業有兩個目的。一個是他本身的目的，一個是對人的目的。他覺得自己年老，需要把自己的經驗傳授給後生，所以才從事於教育。他說：「君子有三思而不可不思也，少而不學，長無能也，老而不教，死無思也，有而不施，窮無與也，是故君子少思長則學，老思死則教，有思窮則施。」（見荀子法行篇）上面所講的老思死則教，就是他傳授經驗給後生的目的。至於他對所教授學生的目的，就是使學生努力學習，做一個能夠自立的人，他在陳國的時候曾說：「歸歟歸歟！吾黨之小子狂簡，斐然成章，不知所以裁之。」（見論語）這些話就是以教化當時的青年學子為目的。他並且自己力求自立，同時也希望受過他的教育的人能夠自立，他說：「己欲立而立人，己欲達而達人。」這兩句話的意思，就是想造成一個教育的社會，個個都能自立，個個都能自立，便是他對人的教育目的。

第二節 唯智論

知識的重要 我從前在某處講演，曾有下列的一段話：「人類出生的時候，生命雖然開始了，但是『呱呱而泣』、『蠢然而動』，不覺得自己有生命，這是什麼緣故呢？因為在這個時期裏不識不知，

所以就不覺得生命有意義；晚上睡眠了，恍恍惚惚，懵懵懂懂，也不覺得有生命，這又是甚麼緣故呢？當然也是不識不知，在迷夢中過活。這樣看來，不識不知，是沒有生命意義的，有生命而無意義，又有甚麼人的價值？樹林裏的野獸，『飢食渴飲』，『蠢然而動』，他也是有着生命的；樹枝上的鳥兒，『飢食渴飲』，『撲然而飛』，他也是有着生命的。牠們的所以爲野獸，爲飛鳥，就是沒有知識的緣故。至於鳥獸和人類體質上的區別，並沒有特殊。換句話說：形體天然的賦與，絕無特厚於人的條件，『付之翼者，不具四足，具四足者不付之翼』，人類亦不過具手足，而沒有四足兩翼的動物罷了。要是沒有知識，又有甚麼分別呢？人們不求知識，在世界上活着，就等於過小娃的生活，等於過睡眠的生活，等於過鳥獸的生活了。既生爲人，知識豈不重要？我這段演詞，已經把知識說得非常重要。

孔子的唯智論 智，就是由於知識結合而成的。孔子的教育，極着重於知識的灌輸，他對於學生的求知，非常重視。他對子路說：『由，誨汝知之乎？知之爲知之，不知爲不知，是知也。』這是指示子路要求真正知識的話。他又說：『溫故而知新，可以爲師矣。』他認爲不斷的求知知識，就可以爲人師長了。

知識的效用 孔子認爲有了知識，然後一切的行爲才會合理，大至治國平天下，小至個人自立，都由於知識而來。他說：『大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得。物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。』古之欲明明德於天下者，先治其國，欲治其國者，先齊其家，欲齊其家者，先修其身，欲修其身者，先正其心，欲正其心者，先誠其意，欲誠

其意者，先致其知，致知在格物。」這是講治國平天下最基本的條件在於致知，就是個人的修身事業，其基本條件，也在於致知。他又說：「好學近乎智，力行近乎仁，知恥近乎勇，知斯三者，則知所以修身，知所以修身，則知所以治人，知所以治人，則知所以治天下國家矣。」所謂知斯三者，就是要知道智、仁、勇、三個達德的意思，這仍着重於求知知識的一方面。

求知的方法 孔子既認為知識是唯一無二的東西，所以他重視求知的方法，他以為做學問，就是求知的第一個方法，他認為求知的結果，是沒有甚麼不同的。他說：「或生而知之，或學而知之，或困而知之，及其知之之一也。」這就是說求知的結果並沒有不同，不過是因各個人智力的差異，有難易不同罷了。他雖然說：「生而知之者上也，學而知之者次也，困而學之，又其次也，困而不學，民斯為下矣。」這些話並不是就知識的效果說的，而是就求知的資質的優劣說的，知識的效果，既然相同，求知的方法，也不外一個學字，孔子一生從事於教育事業，也就是要使一般人都有知識，都能努力求學的意思。

知識的社會 社會上一切混亂的狀態，都是由於知識問題而起。個人的事業，至於失敗，也是由於知識問題而起，少數的統治者，利用他們的知識，以統治一般無知識的被統治者，無知識的受到壓迫，這可以說是由沒有知識的原因所造成，無知識的，因壓迫力愈大，反抗力愈強，統治者大蒙其害，喪失自己的統治地位，這也是由於沒有知識的緣故。孔子的思想，就是要使社會上一般人都有知識，造成一個知識的社會。

第三節 實行說

知與行的關係，教育的效果，完全在於受教者的行為上表示出來。德人康德說：「學然後知，知然後行。」從這兩句話裏，可以見到知和行的關係。學而不知，祇是未學，知而不行，祇是未知，孔子的教育目的，第一步雖然是使受教者求得特殊的知識，但是最後的目的，還是要學生知道了就要照着去做。所以他說：「君子有三愛，弗知可無愛，與知而不學，可無愛，與學而不行，可無愛，與。」（見韓詩外傳）他以爲不知，是一件可憂的事，不行也是一件可憂的事。他又說：「或生而知之，或學而知之，或困而知之，及其知之之一也；或安而行之，或利而行之，或勉強而行之，及其成功一也。」在這段遺教裏，便可見知行的關係非常密切。

實行的教育便是德育。現在的教育，德、智、體三者並重，作者以爲實行便是德育，凡是在學校裏所受的教育，自然都是實用的知識，有了知識還要實行，所以孔子曾說：「力行近乎仁。」力行就是實行的意思，所謂仁，就是德行裏面至上的標準。「力行近乎仁」當然就是德育，現代教育的缺點，特別着重於智育方面，一般學生在行為上，都不檢束，這是沒有教育的效果的。

自修的重要。孔子認爲德行教育始於自修，自修是要靠師友的指導的。他從前對子路說：「汝何好？」子路曰：好長劍。孔子曰：非此之間也，請以汝之所能，加之以學，豈可及哉？子路曰：學亦有益乎？孔子

曰：夫人君無諫臣，則失政；士無教友，則失德。狂然不釋其策，操弓不返於檠，木受繩則直，人受諫則聖。學重問，孰不順成，毀仁惡士，且近於刑。君子不可以不學。子路曰：南山有竹，弗揉自直，斬而射之，通於犀革，又何學爲乎？孔子曰：括而羽之，鏃而砥礪之，其入不益深乎？子路拜曰：敬受教哉。所謂括而羽之，鏃而砥礪之，都是進德修業的意思。所謂士無教友則失德，就是以爲德行，都是由於教育而來。

孔子的實行教育的標準 所謂實行，究竟是實行些甚麼事呢？據孔子平時教他的學生，都是實踐倫理的條件。荀子大略篇載：「子貢問於孔子曰：賜倦於學矣，願息事君，孔子曰：『溫恭朝夕，執事有恪。』事君難，事君焉可息哉？然則賜願息事親，孔子曰：『詩云：『孝子不置，永錫爾賴。』事親難，事親焉可息哉？然則賜願息於妻子，孔子曰：『詩云：『刑於寡妻，至於兄弟，以御於家邦。』妻子難，妻子焉可息哉？然則賜願息於朋友，孔子曰：『詩云：『朋友攸攝，攝以威儀。』朋友難，朋友焉可息哉？然則賜願息耕，孔子曰：『詩云：『晝爾於茅，宵爾索綯，亟其乘屋，其始播百穀。』耕難，耕焉可息哉？然則賜無息者乎？孔子曰：望其壙，臯如也，嶺如也，鬲如也，此則知所息矣。子貢曰：大哉死乎？君子息焉，小人休焉。』」這段話是對子貢的實行教育裏面所講的對君臣父子兄弟夫婦朋友之道，都不可休息，就是勉勵子貢盡力於倫理條件的實行，至於講到耕的事業，也不可休息，這也是實行教育的一種，因爲人類生在社會上，有兩個經營生理的條件：一個是求生存的，一個是求生活的，實踐倫理的條件，是求生存的，運用生活技能，如從事農工商賈等職業，便是求生活的，概括起來，實行教育，就是一種求生存與生活的行爲教育。

第四節 個性教育

孔子教育的方法 孔子的教育事業，既收到偉大的效果，當然有着進步的教育方法，他的進步教育方法，可以從他的學生的話裏面看出，顏回說：「仰之彌高，鑽之彌堅，瞻之在前，忽焉在後。夫子循循然善誘人，博我以文，約我以禮，欲罷不能，既竭吾才，如有所立卓爾，雖欲從之，末由也已。」所謂夫子循循然善誘人，這一句話可想見孔子善於教導，但是循循然善誘人這句話，還不足以形容孔子的善教，他的教法的特點，在於考察個性和順應個性，他的教法和現在所通行的齊一的教學法絕對不同，現代的教學法和孔子的教學法相比較，真遠所不如了。

個人意志的考察 受教者的意志和個性，各有不同，施教的人，當然不能夠拿一定的方法和一定的教材施教，所以在施教之先，就應該詳細的考察個性和意志，當子路將要北面執弟子禮的時候，孔子便問他，汝何好，這便是考察子路的個性和意志。四書上載着：「子路曾皙、冉有、公西華侍坐，子曰：以吾一日長乎爾，毋吾以也，居，則曰：不吾知也，如或知爾，則何以哉。」子路率爾而對曰：千乘之國，攝乎大國之間，加之以師旅，因之以飢饉，由也爲之，比及三年，可使有勇，且知方也，夫子哂之；求爾何如？對曰：方六七十，如五六十，求也爲之，比及三年，可使足民，其禮樂，以俟君子；赤爾何如？對曰：非曰能之，願學焉，宗廟之事，如會同，端章甫，願爲小相焉；點爾何如？鼓瑟希，鐸爾，舍瑟而作，對曰：異乎三子者之撰，子曰：何

傷乎？亦各言其志也。曰：莫春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸，夫子喟然嘆曰：吾與點也。三子者出，曾皙後，曾皙曰：夫三子者之言何如？子曰：亦各言其志也已矣。曰：夫子何哂由也？曰：爲國以禮，其言不讓，是故哂之。唯求則非邦也，欬？安見方六七十，如五六十，而非邦也者？唯赤則非邦也，與？宗廟會同，非諸侯而何？亦也爲之小，孰能爲之大。」這一段記載，就可以見到孔子對學生個性的考察，學生的個性，在這些不同的言語裏，也就可以完全看出，他考察學生的個性，不僅祇限於言語方面，就是對學生的行爲也特別注意，他說：「吾與回言終日，不違如愚，退而省其私，亦足以發，回也不愚。」在退而省其私這一句話裏，可以看出他對學生行爲的考察。

個性教育的事例 他考察學生個性的結果，就定出適應個性的教法，論語裏載着：「……子路問聞斯行諸？子曰：有父兄在，如之何其聞斯行之；冉有問聞斯行諸？子曰：聞斯行之，亦也惑，敢問，子曰：求也退，故進之，由也兼人，故退之。」這種答覆學生的請問，是順應個性的，就是他自己對公西華也解釋清楚了。論語裏面所載顏淵、仲弓、司馬牛三個人的問仁，孔子的答覆不會一樣，又載孟懿子、孟武伯、子游、子夏四個人的問孝，孔子的答覆也不會一樣，難道仁和孝的道理有許多分別嗎？原來各個人的能力有高下不齊，各個人的缺點也不會一樣，所以他的教法，也就隨機應變了。

第六章 孔子的倫理思想

第一節 倫理的意義與孔子的倫理思想

倫理的意義 倫理的意義，究竟怎樣呢？這個問題，難作肯定的答覆，因為中國向來沒有倫理學這個名詞。西洋的倫理學家，因處於另一個社會環境，對倫理的意義的說明，又與中國的倫理思想難於一致，所以對倫理的意義，不容易說明。作者現在就一般倫理的思想，推出倫理的意義，大概倫理的意義，就是一種善良的品行和一種合理的行為，所構成的道德條件。

孔子是中國倫理學的宗主 中國的倫理思想，至孔子而集其大成，他是我國倫理學的宗主，他在倫理學上，是一個繼往開來的人，他對唐虞三代的倫理行為，曾有深切的研究，由研究得來的倫理思想，再傳遞於曾子和子思，我們要研究中國的倫理思想，除孔子的倫理思想以外，便無從研究了。

孔子倫理思想的概說 孔子的倫理思想，精深博大，不容易探求其底蘊，但是也可以把他概括起來，他平時所講的倫理條目雖然許多，然而總合的名詞，不外道德兩個字，實踐的標準，不外中庸兩個字，在子思所作的中庸裏面，曾看見孔子所講過許多道字，所謂「道之不行也」所謂「道其不行矣夫」所謂「君子遵道而行」所謂「道不遠人」一再的講到道字，這個道字，包括了實踐倫理行為的方法。至於德字，他也是不時的講着，大學前面的一章，據朱子的意思，也是孔子的言論，這一章劈

頭便講到大學之道，在明明德，論語裏面也會載着他的話：所謂「爲政以德」推究起來，德字便是內心的倫理動機，也就是所謂善良的品行的意思。把道德兩個字分析起來，便可以看出道德兩個字，包括了倫理的行爲和倫理的動機。至於他所講的中庸兩字，是實踐倫理的步驟和標準，他認爲人類的行爲，要合乎中庸，不要好奇立異，他說：「索隱行怪，後世有述焉，吾弗爲之矣。君子遵道而行，半途而廢，吾弗能已矣，君子依乎中庸，遁世不見知而不悔，唯聖者能之。」他又說：「道之不行也，我知之矣，知者過之，愚者不及也，道之不明也，我知之矣，賢者過之，不肖者不及也。」上面兩段話，都是解釋中庸的。他以為要做到高明，必需由中庸做起，中庸載：「君子之道，譬如行遠必自邇，譬如登高必自卑」都會說明了實踐倫理的步驟。

從孔子的言論中推求孔子的倫理目的。據作者的推求，孔子的倫理目的，不外兩個，一個是對人的，一個是對己的，他認爲人人能實踐倫理的條件，便可以做到國治天下平的社會，他說：「好學近乎智，力行近乎仁，知恥近乎勇，知斯三者，則知所以修身，知所以修身，則知所以治人，知所以治人，則知所以治天下國家矣。」這就是他所認爲倫理行爲的效能，可以達到安全生存的目的。他又以爲個人能實踐倫理的條件，便是個人的福利，不實踐倫理的條件，本身便要受到惡果，他說：「人皆曰余知，驅而納諸罟獲陷阱之中，而莫知之辟也，人皆曰余知，擇乎中庸而不能期月守也。」所謂驅而納諸罟獲陷阱之中而莫知之辟也，這句話，就是講惡劣環境，驅逐人類，違反了實踐倫理的行爲，陷於罪惡，而不

知道迴避的意思，這已經從反面說明實踐倫理的條件，可以達到個人的目的。

第二節 個人的修養

個人與人羣的關係 個人絕對不是可以孤獨生存和單獨生活的，一切的動作和行爲，都與他人息息相關，個人——尤其是統治者的行爲，能够合乎倫理的標準，就可以使全社會，全國家，都受到好的影響；個人的行爲，不能合乎倫理的標準，全社會或國家，就要受到壞的影響。大學裏面說：「一家仁，一國興仁，一家讓，一國興讓，一人貪戾，一國作亂，其機如此，此謂一人僨事，一言定國。」這可見個人的行爲與人羣的關係。梁啓超氏在他所著的新民說中曾有一段話，從反面說明個人與人羣不能沒有關係，他說：「且吾見夫今世所謂識時俊傑者矣，天下之危急，彼非無所聞也，國民之義務，彼非無所知也，顧口中萬言之沸騰，肩上無半銖之負荷，叩其故則曰：天下大矣，賢智多矣，某自顧何人，其敢語於此！推彼輩之意，以爲一國四百兆人，其三百九十九兆九億九萬九千九百九十九人中，其德慧術知，無一不優於我，其聰明才力，無一不強於我，我之一人，豈足輕重云耳，率斯道也以往，其必四百兆人，人人皆除去自己，而以國事望諸其餘之三百九十九兆九億九萬九千九百九十九人，統計而互消之，則是四百兆人，卒至實無一人也，夫一二人之自賊自暴自棄，而不自尊，宜若與天下大局無與焉矣，然窮其弊，乃至若此。」這段話說得何等剴切詳明，一二人的自賊自暴自棄，若窮其弊，則全人羣，無不受其影

響，所以梁啓超氏，以為救國必需從新民做起，孔子以為要治國平天下，必需從修身做起。個人與人羣的關係，可見非常密切了。

孔子對個人修養的主張，個人的修養，便是孔子所講的修身的意思。大學裏面所謂「自天子至於庶人，一是皆以修身為本」，中庸所謂「修身則道立」，都是這個意思。大學是曾子的著作，中庸是子思的著作，他們都是發揮孔子的思想的，他們都一樣的承繼孔子個人修養的思想。

個人修養的方法，實踐倫理應先從個人做起，個人修養的重要，自不待言，然則個人修養的方法，又究竟怎樣呢？個人修養的事項雖然很多，但是可以把消極的修養和積極的修養來概括說明於次。

個人消極的修養，所謂消極的修養，就是自己的行為，經本身或他人發現了錯誤以後，就積極的改正，所以孔子最注重改過。他說：「無友不如己者，過則勿憚改。」所謂勿憚改，就是有了過，不要因循不改的意思。他又說：「已矣夫，吾未見能見其過，而內自訟者也。」這是孔子嘆息沒有能夠改過的人，他常稱贊顏回為好學，他說：「有顏回者，不遷怒，不貳過，不幸短命死矣，今也則亡，未聞好學者也。」顏回的受孔子的稱贊，就是勇於改過，做錯了事，馬上就改正，決不做第二回。孔子自己是一個聖人，他也不說自己沒有過錯，他總是力求減少過錯，他說：「加我數年，五十以學易，可以無大過矣。」他的研究易經，也是求減少自己的過錯的，他以為行為錯誤了，如果不改正，就算是過錯，他所講的「過而不

改，是謂過矣。——就是這個意思。總合上面的遺教，足見改過，爲個人修養的第一要務。

個人積極的修養 所謂個人積極的修養，就是要有正確的和合理的行爲。沒有正確的思想，便是品行上缺乏了修養，沒有合理的行爲，便是行爲上缺乏了修養。他說：「君子有九思，視思明，聽思聰，色思溫，貌思恭，言思忠，事思敬，疑思問，忿思難，見得思義。」這些思想，都是正確的內思想。此外他又主張做學問也要慎思，他說：「學而不思則罔，」學而不思則罔，就是等於不學的意思，他又主張對一般人，也須運用思想，他說：「見賢思齊焉，見不賢而內自省者也，」這是主張對人的思想，他同時又主張對不正當的事情，不應該思想，他說：「詩三百，一言以蔽之，曰思無邪，」這是主張不應該思想不正當的事，至於他所說的合理行爲的條目很多，舉不勝舉，現在作一個簡單的引述，他說：「弟子入則孝，出則弟，謹而信，汎愛衆，而親仁，行有餘力，則以學文。」他又說：「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，立則見其參於前也，在輿則見其倚於衡也，夫然後行。」這都是個人行爲的標準。

第三節 人羣倫理的標準

倫理的範圍 倫理不祇是個人的動作，而是人與人之間的行爲。如果一個人是和魯濱遜一樣，的在孤島上過着生活，決沒有倫理的行爲發生，一個人的行爲，對於人羣總有許多關係和影響，總之，

所謂倫理是對人的，就是個人的修養，其目的也是對人的，所謂道德，不過是對人的合理標準罷了。英儒可立福爾特說：「道德者，人類締結而成社會的條件，故有社會而後道德之用乃見，離社會而言道德，直空談耳。」所謂社會是指人羣而言，然而分析起來，這個人羣卻有不同的三個倫理的界限，第一以家族為本位的倫理界限，第二以國家為本位的倫理界限，第三以社會為本位的倫理界限，一切的倫理行為，都不出這三個範圍。

三個倫理範圍的標準 每一個倫理的場合，都有一個標準，各個標準，都是人類行為的法則，現在把他分類研究於次：

家族本位的倫理標準 倫理行為的起點，先由於一個家庭，組成家庭的份子，就是父子、兄弟、夫婦。父子之間的合理行為就是孝慈，兄弟之間的合理行為就是友弟，夫婦之間的合理行為就是和順。孔子常以孝弟並講，孝弟確是家庭倫理唯一無二的標準，他說：「入則孝，出則弟，謹而信，汎愛衆，而親仁，行有餘力，則以學文。」入孝出弟這幾個字，已經是我國一般人的口頭禪，論語上又載着：「或謂孔子曰：子奚不為政？」子曰：「書云：孝乎，唯孝友於兄弟，施於有政，是亦為政，奚其為為政？」這是講孝弟之道，推至極處，便可以治國平天下。他讀詩經到「妻子好合，如鼓瑟琴，兄弟既翕，和樂且耽，宜爾室家，樂爾妻帑」這幾句話，便說父母其順矣乎，他把兄弟夫婦之間的倫理行為，和父子之間的倫理行為，都說得非常關切，凡屬有弟子從遠方來求學的，首先就問到他父子夫妻的事，呂氏春秋孟冬紀異載：「孔

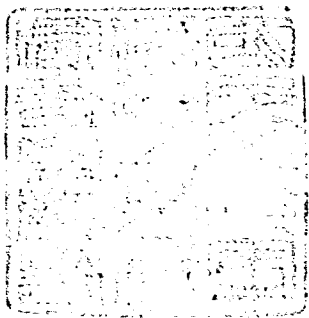
子之弟子從遠方來者，孔子荷杖而問之曰：子之公不有恙乎？搏杖而揖之問曰：子之父母不有恙乎？置杖而問曰：子之兄弟不有恙乎？伐步而倍之問曰：子之妻子不有恙乎？由於這段記載，可以知道孔子對家族倫理的重視。

國家本位的倫理標準 當君主政體時代，在倫理意義上構成國家的份子，便是君臣。孔子認為國家倫理的最高標準，就是忠與仁，忠是臣民的倫理行爲，這是對君主切實負責的，仁是君主的倫理行爲，這是對人民的一種行爲，他說：「事君敬其事而後其食」所謂敬其事而後其食，就是對君主能夠切實負責的意思，定公問孔子，臣子怎樣事奉君主，他說：「臣事君以忠」忠字就是一個責任心的名詞，至於君主對待臣民，不外仁政和爲政以德這幾個標準，「仁」就是愛人，「德」也是愛人，統治者能夠愛人，人民自然心悅誠服。

社會本位的倫理標準 就廣義說：社會範圍非常闊大，可以包括國家社會和國際社會，但是從狹義講，所謂社會，是指因生活的需要所結合的團體而言。把孔子的社會倫理觀念來推究，他卻是狹義說的，他所講的構成社會倫理的份子，就是朋友，他認為這個倫理的標準究竟怎樣呢？歸納起來，不外一個信字和一個仁字，他說：「與朋友交，言而有信，雖曰未學，吾必謂之學矣」所謂信就是信實的意思，就是處處要開誠布公的對待一般朋友，不要稍存虛偽，此外仁字也可以適用於社會倫理的理由，就是仁是同情於人的意思，一個人如果同情於朋友，一定可以得到許多助力，孔子說：「己欲立而

立人，己欲達而達人，能近取譬，可謂仁之方也已。」他所講的這個仁字，實可以適用於社會倫理的行爲。

孔子倫理思想的來源 我國傳統的倫理標準，是君臣有義，父子有親，夫婦有別，長幼有序，朋友有信，這就是所謂五倫之說，再歸納起來，又爲仁、義、禮、智、信五字，這就是所謂五常。孔子對於五倫和五常的思想，有許多貢獻，他這種思想究竟從那裏來的呢？據有些人說：儒家的思想出於司徒之官，古代的司徒官是掌教化的，書經舜典裏面，就有敬敷五教在寬的話，所謂五教，就是五倫五常之教。這可見孔子倫理思想的來源，是出於古代司徒之官。



有所權版
究必印翻

中華民國卅六年九月再版

孔子思想的研究

實價國幣

外加運費匯費

編者 馬瀛璧
著者 李煜瀾
發行人 世界書局
出版者 世界書局

發行所 上海及各埠 世界書局

10
713270
4)



(91)

31.2