

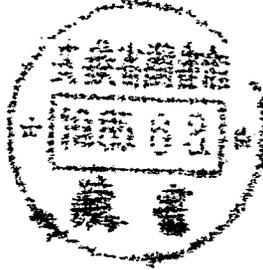
萬有文庫

第一集一千種

王雲五主編

中國古代教育思潮

王一鶴著



商務印書館發行

萬有文庫

第一集一千種

總編者
王雲五

商務印書館發行

039252

中國古代教育思想

王一鵬著

國學小叢書

中國古代教育思潮目錄

第一編	孔孟的教育思潮	一
第一章	孔孟和人文主義	一
第一節	孔孟和人文主義	一
第二節	孔孟和希臘的人文主義	二
第三節	孔孟和蘇格拉底	六
第四節	孔孟和柏拉圖	七
第五節	孔孟和阿里士多德	一九
第六節	孔孟和羅馬的人文主義	二九
第七節	孔孟和近世的人文主義	三二
第二章	孔孟和理想主義	二八

第一節	孔孟和理想主義·····	三八
第二節	孔孟和希臘的理想主義·····	三八
第三節	孔孟和羅馬的理想主義·····	五六
第四節	孔孟和近世的理想主義·····	五九
第五節	孔孟和新理想主義·····	六〇
第六節	孔孟和人格的教育·····	六九
第三章	孔孟和自然主義·····	七九
第一節	自然主義和人文主義及理想主義·····	七九
第二節	自然主義的區分·····	八一
第三節	時期的區分·····	八五
第四節	消極教育·····	八八
第五節	環境·····	九一

第四章	國家主義的教育	九六
第一節	國家主義的教育	九六
第二節	孔孟和希臘的國家主義	九九
第三節	孔孟和近代的國家主義	一〇八
第二編	荀卿的教育思潮	一一三
緒論		一一三
第一章	荀子和人文主義	一一五
第二章	荀子和國家主義	一二六
第三章	荀子和機械主義	一三四
第三編	莊子的教育思潮	一五五
緒論		一五五

第一章 莊子和自然主義……………一五八

第一節 莊子和客觀的自然主義……………一五八

第二節 莊子和主觀的自然主義……………一六一

第三節 莊子與消極教育……………一七〇

第四節 莊子與書本……………一七九

第五節 學問與技藝……………一八四

第六節 莊子的不可知論……………一八九

第四編 墨子的教育思潮……………一九五

緒論……………一九五

第一章 墨子和人文主義……………一九七

第二章 墨子和國家主義……………二〇三

第三章	墨子和實用主義	一一三
第四章	墨子和社會主義	一一一

中國古代教育思潮

第一編 孔孟的教育思潮

第一章 孔孟和人文主義

第一節 孔孟和人文主義

要明孔子的教育學說和人文主義有怎樣的關係，必須把人文主義的性質先說一說。原來關於教育一事，雖在智識極幼稚的時代，也沒有不知道的；不過那時階級的區分不很顯著，生活極其簡單，凡事只求其能滿足直接的需要罷了，所以教育上的目的也傾於實利主義。等到後來，文化漸漸發展，人民間漸漸分成治者和被治者兩階級，就是孟子所說「勞心者治人，勞力者治於人」的情形；這治者階級間爲維持他們的地位，必預備有相當的智識，所以對於他們的子弟，施行一種修

養的教育，就是人文主義的教育；又因他們享有各種特權，衣食無虞，很是閑散，可以隨心所欲，從事各種學問，或爲文學藝術上的賞玩，所以他們的教育，自然要比那專學一藝一能只圖餬口的人更進一步了。所以這人文主義的教育，是文化進步後所必起的，不但西洋有這種主義，東洋也有。

西洋的人文主義雖說是起於文藝復興之後，其實最初的起源還遠在希臘；東洋的人文主義，其源可遠溯於唐虞三代，但集其大成的，卻是孔子。我且把孔子的人文主義和西洋比較於後。

第二節 孔孟和希臘的人文主義

先就社會組織上說，希臘的人文主義，興於雅典。雅典隆盛時，爲純然的民主國，由市民中互選施政者以行政，但市民之下爲平民和奴隸。所以仍可看做一種貴族政治。孔子生在周室衰微之時。各地諸侯，儼然成爲許多獨立國，其間有士大夫和平民兩大階級，情形也和雅典差不多。再就教育的理想說，雅典的人文教育，只施於市民間，他們的主要科目是音樂和體操，另外也教些算術、幾何、天文學等，至於實用的科目，卻不是市民必修的學問，其實學校中也沒有這種科目，大概只由有職業的人實地指導，市民高興時，或去研究研究，但只當做玩意兒罷了。便是他們所必修的音樂，也不

是盼望這兩樣學問的發達，只是把來做修養品性的工具罷了。受教育的人所最盼望的是內心的堅實，思想的豁達和思慮的周密。所以一般都抱着教育即修養的觀念。以教育爲生活手段，那是平民的事，並非公民的事。總而言之，雅典的平民教育的理想，就個人言，是要修養人性的全體，就社會言，是要修養其維持支配者特權的支配能力，想造成學問藝極進步的文化國。

再看孔子的教育的理想怎樣。論語上載：『子以四教：文、行、忠、信。』這四項除文外都是品性上的事情。但所謂文是先王的遺文；先王自然是堯舜禹湯文武，孔子生平所最仰慕的有道德的聖王，學他們的文也必爲著修養的參考了。孔子又說：『從我於陳蔡者皆不及門也。德行：顏淵、閔子騫、冉伯牛、仲弓；言語：宰我、子貢；政事：冉有、季路；文學：子游、子夏。』這四科中文學是指博學言，就是所謂『博學亦藝之文』了；政事是治國之術，言語是出使時所需的才能，德行，不用說是品性上的事情了。這四科，不是屬於修養，便是屬於治者階級所必要的才能，都全和生活無關係。孔子又說：『弟子入則孝，出則弟，汎愛衆，而親仁；行有餘力，則以學文。』必定行有餘力纔去學文，也可見他的旨意了。孔子又說：『志於道，據於德，依於仁，遊於藝。』藝是禮、樂、射、御、書、數六藝，書是認字，數是數學，射御可看做

體操，禮也可看做一種體操，樂是音樂。這幾種科目也和雅典人所習的差不多，而且把他放在道德、仁三種品性之後，也和雅典人把音樂、體操做爲修養的工具差不多了。所以孔子又說：『禮云禮云，玉帛云乎哉！樂云樂云，鐘鼓云乎哉！』就是說禮樂若不能表現德性，便無價值的。

再看孔子對於職業的見解是怎樣，論語上載：『樊遲請學稼，孔子答他說：「吾不如老農。」樊遲又請學圃，孔子答他說：「吾不如老圃。」』由這一段書看來，孔子是不承認職業教育的。他以為職業該從有職業的人那裏去學，用不着學校教育的。這種見解，也和雅典人看輕實用科目差不多。又如論語所載長沮桀溺以及丈人等隱士，自己親身耕種，都反對孔子的態度和他的政治運動；丈人還譏孔子『四體不勤，五穀不分』就是說他_{只知勞動頭腦，不知勞動手足}；_{只知在書本上用工夫}，不知研究自然，甚至連五穀都分不清楚了。這一班人，並非『不學無術』的尋常百姓，可惜他們不肯同孔子辯論，不然，我們定可從其中得到許多和人文主義相反的好見解呢！

此外，孔子對於生活上的實利，也是極端反對的，所以他說：『君子謀道不謀食，耕也，鋤在其中矣，學也，祿在其中矣，君子憂道不憂貧。』又說：『君子食無求飽，居無求安……』又說：『士志於道，

而恥惡衣惡食者，未足與議也。」又說：「飯疏食，飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣；不義而富且貴，於我如浮雲。」他稱贊顏淵說：「賢哉回也，一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回不改其樂。」又說：「回也其庶乎？屢空。」又稱贊子路說：「衣弊緼袍，與衣狐貉者立而不恥者，其由也與？」他反對子貢說：「他不知天命而殖財貨，但孔子也非絕對排斥財利，他曾經說：『富而可求也，雖執鞭之士，吾亦爲之。』」又說：「富與貴，是人之所以欲也，不以其道得之不處也；貧與賤，是人之所以惡也，不以其道得之不去也。」論語鄉黨篇所載孔子關於衣食之事還很考究，可見上面所述孔子的見解，只是說修養時，不可爲生活分心罷。

以上所說，都是關於重修養輕生活的事情，再看孔子對於他所欲造成的君子的內容怎樣。孔子說：「君子不器。」器是器具，各有一定的用處，不器是說不限於一種用處，就是說君子兼修衆德，不是止於一材一藝便算數的。又說：「君子道者三：仁者不憂，知者不惑，勇者不懼。」就是說君子兼修知情意三育。又子路問君子，孔子答說：「修己以敬。」曰：「如斯而已乎？」曰：「修己以安人。」曰：「如斯而已乎？」曰：「修己以安百姓，堯舜其猶病諸。」這一段書的意思，是說君子

最大的學問，只在修養自己；修養的工夫深了，便能平治天下了。此外，關於君子的理想所說很多，但沒有這幾段重要，暫且略去不說。

第三節 孔孟和蘇格拉底

蘇格拉底是希臘轉變期中的一個大界標，他雖然生在貧苦人家，但他的名聲，已經永遠留存於一切有文化的地方。他的人格很偉大，兼抱着救助國人的大志，他想造成賢人以達他的目的，所以他的名聲比那些詭辯派更偉大，可惜他的愛國精神不為國人所諒，竟把他處死。孔子先世雖然貴顯，但後來漸漸式微了，所以孔子說：『吾少也賤。』孔子的人格也很偉大，他曾經周流列國，親自為政治運動，屢屢遭人家謀害和奚落，從不喪氣；又親自為教育家，造就許多子弟。蘇格拉底的狀態很醜陋，孔子的面貌也很奇怪。這是兩人家世、人格、遭遇，以至狀態等項相同的地方。再則蘇格拉底生平遭逢不幸，死後永享大名，孔子也是生不逢辰，死後卻垂名百世。這也是他們兩人人格偉大學問高深的緣故。現在再把他們的學說來比較一番。

蘇格拉底主張激起個人的自動，把問題上的材料變成觀念。他喜歡和人家問答，一直問到人

家自知錯誤，還要問下去，直問至得到普遍的直理纔止。他這種態度和孟子很像，和孔子稍有不同。孔子曾經說：『有鄙夫問於我，空空如也，我叩其兩端而竭焉。』他這種態度和蘇格拉底差不多。但是他對於門弟子卻不這樣。他逢到門弟子問難，往往不肯盡說，或是只略露端倪；或是竟不置答，卻對旁的弟子說，讓他去傳語。這大概有三個原因：一因孔子是主張啓發教育的，他恐怕問答得太急，人家沒有思索的餘地，或是不能深切玩味了；一因孔子認人格的暗示比言語更重要，所以他說：『天何言哉，四時行焉，百物生焉！』一因他恐辯論之際，容易流於意氣，所以他說：『是故惡夫佞者！』又說：『禦人以口給，屢憎於人。』但這種不同，只是方法上的不同，其實蘇格拉底原反對詭辯派一味對人直說，他纔用問答法；他也主張內省法，也主張發達思考力，不在於灌輸知識，和孔子的用意也差不多呢！此外，關於他們兩人學說同異的地方，可以比較的還很多，但爲篇幅所限，只好作罷了。

第四節 孔孟和柏拉圖

柏拉圖是蘇格拉底最誠實最聰明的學生。他的教法和蘇格拉底相似，也用問答法。他曾經做一部書，叫做『理想的共和國』，或名『公道問答』，在裏頭敘述他的教育計畫。他以爲人有二種

性能：一是智慧，其德性爲「精細」；二是感情，其德性爲「強毅」；三是欲望，其德性爲「節制」。所以就個人說，當他的智慧能够強制感情，駕御欲望，以至操縱行動的時候，或是當感情可做智慧的助手，欲望能絕端順從時，那纔可以獲得適於各項性能的德性，他的生活上便可維持公平。社會上也是這般，假如其中各項人物，都依照各種性能，各盡其適宜的職分，公道便可維持了。社會依照個人的性能，有三類人物：一是哲人類，專心探討智識，其德性爲智慧；二爲軍人類，專從事戰爭，其德性爲榮譽；三爲實業類，專從事工商，其德性爲蓄積。若使哲人當統治之任，軍人依他的命令，以事防禦，工商服從前兩種人，供給他們，那末，社會的公道便可永保了。

這是柏拉圖對於國家組織上的大計畫，其間最可注意的，是誰該爲那一類人，全不由階級決定，乃由一種教育制度去決定。由這種教育制度，可以發見誰的天性最適於在那一類，又好好培養起來；於是個人的德性和社會的公道都可維持了。柏拉圖這種打破階級尊重個性的教育理想，確是很進步的，試問我們東洋主張人文主義的教育的孔子有沒有這種思想呢，這是一個很有興趣的問題。

孔子雖沒有做成專書討論政治和教育像柏拉圖一樣，但論語上所記他的言語行動，大都和政治教育有關，把他歸納起來，也可以知道他的理想。他理想中組織國家的分子，大概可別爲二類：一是道德高尚的人；一是修養較差的人民。他對於軍人，似乎不認爲一種專業，所以他說：『以不教民戰，是謂棄之。』又說：『善人教民七年，亦可以即戎矣。』就是說只要有教育，人人可以作戰。關於這一端，孔子的見解，似乎較柏拉圖進步，但也因中國由來沒有遇到大強敵，已經養成右文的習慣，所以古來大思想家都不好戰事，孔子也逃不出這個例。

至於孔子對那兩種人區分的標準，也和柏拉圖想由天性決定治者被治者兩階級的所屬，而不由階級，孔子也是這般。原來中國的階級，從來不十分嚴格，無論是天子諸侯的子孫，只限於長子，在數代內，有特別的權利外，其餘的都和普通人民沒有大區別。卽如孔子自身，他本是成湯，商朝的天子的子孫，後世又曾經爲宋大夫，後來更漸漸式微，等到孔子出世，更加微賤，但孔子因有學問，後來又爲魯大夫；公羊學派也說孔子譏世卿；足見他斷然不贊成階級的。既然不贊成階級，那末，一國中誰該在上位當統治之責，誰該在下位立於被治的地位，自然須依才情德性爲斷。

了。

但才情德性是生成的呢？還是由於修養的呢？孔子說：『中人以上，可以語上也；中人以下，不可以語上也。』他又說：『生而知之上也，學而知之次也，困而知之又其次也，困而不學，民斯爲下矣。』由這兩段書看，他分明把人的性能分爲三等，但其中說到『語』，說到『學』，足見他總不忘修養，他怎樣重視教育，也可見了。

大概孔子理想上的國家分子，可分君子和小人兩類：君子是可以造就的，使統治的責任；小人是難以造就的，就是人民。原來孔子所說的小人，並不如後世所想，是生性暴戾的惡人。試看樊遲請學稼，他便斥他『小人哉樊須也』，其實他只是說他不知治理和尋常人一般罷了。又如他說：『君子學道則愛人，小人學道則易使也』，尤足見他所說小人是指一般人民。此外，如他所說：『君子喻於義，小人喻於利』，又『君子上達，小人下達』，尋常都看作性情上的區分，其實，也無非說求義是在上位者之事，求利是人民之事，只是職分該如此罷了；並沒有說一般人都不可求利，小人是應該排斥於人類之外的。假若一國都是不知利的君子，又有誰來養活他呢？所以從理學家看起來，君子和

小人有善惡貴賤之別，若從政治家的見地論，此兩者正是相反相成，缺一不可的。總而言之，孔子是承認人性差別的，他正想利用這一點，以爲分業的標準的，所以他一面說：『有教無類，』又說：『自行束脩以上，吾未嘗無誨焉，』一面又特注重君子的造就，他的見解，正和柏拉圖以教育決定地位的思想相同。

而且孔子對於個性，似乎比柏拉圖更有心得，他更兼有實驗教育家的態度。你看他說：『知者樂水，仁者樂山；知者動，仁者靜……』可見他把個性分爲動靜二型（type）。又說：『不得中行而與之，必也狂狷乎？狂者進取，狷者有所不爲，』又可見他把個性分爲進取保守二型。至於中行，就是性情極調和之人，那原來很難得的，所以孔子說『不得』。其實動和進取，靜和保守，相差很微，可見他分析的細了。他又本於這種標準去實驗，所以他能知道『師也過，商也不及，』這過與不及，大概可和進取型保守型相當。又知道『柴也愚，參也魯，師也辟，由也喭，』愚魯可入於保守型，辟喭可入於進取型。

現在再把諸人的性情行事來比較推論一番。先說師商，商是子夏，師是子張；『過』是過當，就

是過乎中行，『辟』依朱子註，是便辟，就是習於容止，少誠實的樣子。大概子張是知者一流，性情好動；所以言語舉止往往過當。再看子游說：『吾友張也，爲難能也，然而未仁。』就是說子張這個人，性情乖僻，專好做難能的事；『未仁』就是不屬於仁者型。又曾子也說：『堂堂乎張也，難與並爲仁矣！』堂堂是氣宇軒昂很有作爲的樣子，正是好動和進取者的狀態；『難與並爲仁矣』和『然而未仁』的意思差不多。此外，還有一段書，也可以看出子張和子夏的性情，我且把他引在下面：『子夏之門人問交於子張，子張曰：「子夏云何？」對曰：「子夏曰：「可者與之，其不可者拒之。」子張曰：「異乎！吾所聞，君子尊賢而容衆，嘉善而矜不能。我之大賢與，於人何所不容；我之不賢與，人將拒我，如之何其拒人也！」』原來子張是進取的，所以他交人，不管他賢不肖；子夏是保守的，他行事交友，惟恐因而喪德累行，所以教子弟謹於擇交。其實，他們兩人的說話，也各有是處。大概青年鑒別力未精，意志沒有堅定，自然該擇交；若是年齡既長，鑒別力既精，意志也很堅，就不必那樣了。所以孔子說：『毋友不如己者。』又說：『三人行，必有我師焉，擇其善者而從之，其不善者而改之。』正是這個意思。

再說由，由就是子路。他的性情大概可歸於進取型，所以又說：『由也果。』果是果敢，就是說大

膽而富於決心。又說：『由也好勇過我，無所取材。』又說：『由也進……』又說：『若由也不得其死然。』後來子路果然死於衛孔惺之難，也可見孔子觀察個性的精密了。子路惟是性情粗俗果敢富於進取精神，所以很是自信，甚至對於他所師事的孔子也敢懷疑。有一次，孔子到衛國，因為照古禮該去見國君的夫人，所以孔子去見衛靈公的夫人南子，子路因南子是淫亂的婦人，孔子還要去見他，心中竟大不高興，迫得孔子只好對他立誓，他纔肯信服。

再說參就是曾子。曾子性情遲鈍，所以凡事好思索，惟恐有失。他自己說：『吾日三省吾身：為人謀而不忠乎？與朋友交而不信乎？傳不習乎？』他對於與人往來之際，是怎樣的謹慎呀！再看他臨終時，令他弟子看他的手足，又引詩『戰戰兢兢，如履薄冰，』以明他平日對於身體保護的怎樣小心；最後纔對他弟子說，我從今可以免得毀傷身體了。他這樣的小心謹慎，一直到了死，纔敢自信，他平日做人怎樣的拘謹，也可見了。

說到這裏，又令我另外注意到一件事。試想孔子所說子路和曾子的個性，後來直影響到他們的終身，孔子對於個性的觀察是怎樣深刻精密，自然使我們十分佩服；但同時也可使我們感到個

性這件東西任是怎樣修養壓伏，終究不能掩蔽的。饒他孔子那般學問，弟子那般信服他，他又明知『由也不得其死然』，卻也沒奈何他，終究逃不了那個結果，何況那蔑視個性的模型教育，又怎能得到好結果呢？所以孔子一面想藉修養使他子弟性情歸於中和，他說：『由也進，故退之；求也退，故進之；』一面又利用他們個性，分科施教，使他們各自發揮其所長，如同令顏子等在德行科，令子貢等習言語科，定子路等習政事，令子游子夏學文學的是了。

最後尚有一言。據論語所載孔子論弟子的性情以及各弟子的言語舉動，都很一致，足見做論語的人確能知道孔子的教育精神，也知尊重個性的；而朱子的註釋，也能處處關顧到，足見朱子也是尊重個性的。西洋人著書，只把他所見到的科舉教育做根據，硬說中國教育從來是壓制個性的，這不是很冤枉的嗎？

孟子的思想比孔子較為激烈，他對於政治和教育上的見解，和盧梭很相似，這且等到後面自然主義中再說；他因不滿於當時的政治，想拿一種理想政治來替代他。所以他的主張也有和柏拉圖相似的地方。他也主張一國中的分子該分爲二類，和孔子的意思相同，不過他說得更分明，他說：

『……百工之事，固不可耕且爲也，然則治天下，獨可耕且爲？與有大人之事，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。』又說：『夫滕讓地褊小，將爲君子焉，將爲野人焉。無君子莫治野人，無野人莫養君子。』由這兩段書看來，我們可以知道孟子顯然把全國分爲兩類：一是治者階級，凡爲頭腦勞動者都屬於此類；一是被治者階級，凡爲手足勞動者如農工商賈都屬於此類。前一類負治理之責，後一類負供養之責。他這種理想完全和柏拉圖相同，不過他於治者被治者階級間獨少軍人一類。

關於這一點，孟子的見解也和孔子相同。不過他的非兵態度，比孔子還要顯著。原來兵的作用不出於攻取防禦二端。孟子則以爲只要行仁政，便可統一天下，防禦鄰國的。他說：『地方百里而可以王。王如施仁政於民，省刑罰，薄稅斂，深耕易耨；壯者以暇日，修其孝悌忠信，入以事其父兄，出以事其長上，可使制梃以撻秦楚之堅甲利兵矣。彼奪其民時，使不得耕耨以養其父母，父母凍餓，兄弟妻孥離散，彼陷溺其民，王往而征之，夫誰與王敵？』故曰：『仁者無敵。』王請勿疑。』試想他旣信制梃可

以撻秦楚的堅甲利兵，自然不主張國家設常備兵了。又如滕文公問他：「滕小國也，竭立以事大國，則不得免焉，如之何則可？」他便把古時太王因狄人侵他，不得已遷避的故事對他說，又說他退去後人民怎樣來歸他。可見孟子的意思：遇到不得已的時候，雖然暫時退讓也可以的。孟子又極端非議戰爭，他說：「……爭地以戰，殺人盈野；爭城以戰，殺人盈城。此所謂率土地而食人肉，罪不容於死。故善戰者服上刑；連諸侯者，次之；辟草萊，任土地者，次之。」

由以上三段書總觀起來，孟子的主張廢兵，是顯然無疑了。現在再論他對於區分治者被治者的標準是怎樣。孟子承認人性皆善，又說：「人皆可以爲堯舜。」又說：「舜發於畎畝之中，傅說舉於版築之間，膠鬲舉於魚鹽之中，管夷吾舉於士，孫叔敖舉於海，百里奚舉於市。故天將降大任於是人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所爲，所以動心忍性，曾益其所不能。」可見他不但認階級制度，他還認在上位的人，若能先使他們從民間閱歷，可以鍛鍊身體增進智慧，愈能擔當大任。他這種見解確是很高超的了。

但孟子是承認分業的人，他自然不說一般的人都可以做卿相，他說：「人皆可以爲堯舜。」只

就德性上論；他說：『天降大任，』分明說那些是天才政治家了。他又說：『……得天下英才而教育之，三樂也。』他欲就一般人中選出英才來教育，和柏拉圖以教育制度決定階級所屬相同，而和後世尼采的超人說也相類。

我們從上面所說，孟子的承認個性，已足窺見一斑了；但孟子論個性，還不止此。且把孟子引一兩段來看，便知分曉。萬章問曰：『孔子在陳曰：『盍歸乎來？吾黨之小子狂簡，進取，不忘其初。』孔子在陳，何思魯之狂士？』孟子曰：『孔子不得中道而與之，必也狂狷乎？狂者進取，狷者有所不爲也。』孔子豈不欲中道哉？不可必得，故思其次也。』敢問何如斯可謂狂矣？』曰：『如琴張、曾皙、牧皮者，孔子之所謂狂矣。』何以謂之狂也？』曰：『其志嚦嚦然，曰：『古之人！古之人！』夷考其行而不掩焉者也。狂者又不可得，欲得不屑不潔之士而與之，是狷也，是又其次也。』孔子曰：『過我門而不入我室，我不憾焉者，其惟鄉原乎？』鄉原德之賊也。』曰：『何如斯可謂之鄉原矣？』曰：『何以是嚦嚦也！言不顧行，行不顧言，則曰：『古之人！古之人！』行何爲踴踴涼涼，生斯世也，爲斯世也，善斯可矣，闔然媚於世也者，是鄉原也。……』孟子這樣解釋狂狷，是否合於孔子的原意，雖不可知；但照他的意思，是把『中行』以外的人

分爲二類：一是逆社會的，是狂獯一流人物，狂者不滿於現狀，想改造而不得，因此激成反動的行爲；獯者也不滿於現狀，不過自知能力不足以改造他，只是堅持自己的操守，不與同化。這兩種人雖性情各有所偏，但都有益於社會的改良，所以可取。二是順社會的，就是鄉原，他對於社會，並無不滿之感，而且還要去媚他，這種人最有害社會的進步，所以說「鄉原德之賊。」

此外，孟子又就已往的聖人分析他們的個性，他說：「伯夷，目不視惡色，耳不聽惡聲，非其君不事，非其民不使；治則進，亂則退；橫政之所出，橫民之所止，不忍居也；思與鄉人處，如以朝衣朝冠坐於塗炭也；當紂之時，居北海之濱，以待天下之清也。故聞伯夷之風者，頑夫廉，懦夫有立志。伊尹曰：『何事非君，何使非民？』治亦進，亂亦進。曰：『予天民之先覺者也，予將以此道覺此民也。』」思天下之民匹夫匹婦有不與被堯舜之澤者，若已推而納之溝中，其自任以天下之重也。柳下惠不羞汙君，不辭小官；進不隱賢，必以其道；遺佚而不怨，阨窮而不憫；與鄉人處，由自然不忍去也；爾爲爾，我爲我，雖袒裼裸裎於我側，爾焉能浼我哉！故聞柳下惠之風者，鄙夫寬，薄夫敦。孔子之去齊，接淅而行；去魯，曰：「遲遲吾行也。」去父母國之道也。可以速而速，可以久而久，可以處而處，可以仕而仕，孔子也。」又

說：『伯夷聖之清者也，伊尹聖之任者也，柳下惠聖之和者也，孔子聖之時者也……』

照孟子的意思推起來，伯夷是癡者，伊尹柳下惠是狂者，所以他曾經說：『伯夷隘，柳下惠不恭；孔子纔是『中道』之人。若用西洋的學理來說，伯夷是精神質，伊尹是膽汁質，柳下惠是多血質，孔子乃兼有三質之長者。

第五節 孔孟與阿里士多德

阿里士多德 (Aristotle) 生於斯太劇拉 (Stagira) (紀元前三八六年。) 他家世代做醫生，他自己也做馬其頓王的醫生。他雖生在斯太劇拉，但在雅典柏拉圖的學校裏受教育。後來又做亞歷山大的先生。紀元前三三五年，他又在雅典創立一個學校。亞歷山大死後，愛國黨告他左袒馬其頓，因此充軍到歐白 (Euboea) 島，後來竟死在那裏 (紀元前三二二年。) 他生平遭遇似乎比蘇格拉底好一點，但晚年的命運也差不多。他集希臘思想的大成，又為近代科學家的始祖；他的思想支配西洋思想約二千年。關於這一點，他的地位，也和孔子在東洋的地位差不多。

阿里士多德的政治理想和柏拉圖很相似。他在他的『政治學』中論國家目的在於造成一

種道德機關，以統一國民，使之有德。柏拉圖把組織國家分子爲三種，阿里士多德只分爲二種：就是治者階級和被治者階級；但治者階級又分爲定國政的立法者及行其所定的司法者；至被治者階級乃指從農工商等業者。

關於教育，阿里士多德以教育歸於國家的責任，他的見解，和柏拉圖相同，可算是後世義務教育根芽。至於他所贊成的教育計畫，大都取法於雅典教育，他也相信體操可以陶冶品性，不僅在於發達體力和軍人的勇悍；他承認古來的音樂和文學，最適於道德修養和早期的智育。他和柏拉圖大概相似。但有一點，他似乎不及柏拉圖。柏拉圖想以教育制度決定階級所屬，他的根本原理是叫人各盡所長，拓出極大的自由範圍讓各人發展個性。阿里士多德雖然主張一般市民都須受教育，但不贊成實業家和奴隸受教育。原來希臘的社會建設在奴隸制度上，阿里士多德卻很贊成，他以為有一種人不能以理性自制的，所以他們是天生的奴隸。又他對於一般工人的態度也很不好，他謂度工人生活的人是不配修德的。試想他這種見解是多少鄙陋呀！現在且把孔孟對於政治和教育的理想來和他比較一番。

孔子關於國家的組織，雖然沒有明白說起，但依推想，大概是如前面所說，分爲君子小人二階級的。其實中國書如左傳等以君子稱治者階級以小人稱被治者階級，其例很多。現在且看論語上屢屢把君子和小人對舉，而且其德性職務都有顯然的差別，就是第一個證據。再看他所說君子都是治者之事，所說小人都大概是尋常百姓之事，就是第二個證據。

但孔子於君子之上又說聖人，所以他說：『聖人吾不得而見之矣，得見君子者斯可矣。』於君子之下又有士，論語上屢見，可不必舉例了。聖人大概可相當於周代的天子，是立法者；君子可相當於諸侯，士可相當於大夫，都是行法者。公羊學派說孔子自比素王，託古改制，雖爲世所詬病，但他理想上確有一種治世聖人，那是可信的。但這事無甚關係，現在攔過不提，再論孔子治國的見解。

孔子主張以德治國，和柏拉圖阿里士多德相同。他說：『爲政以德，譬如北辰，居其所而衆星拱之。』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。』北辰是北極星，說北極星不動，在天文學上說，雖然有點錯誤，但此星的位置，比較少移動，所以古來航海家都以他定向，也難怪孔子要這樣說了。總之，不管錯不錯，他不過拿來做個比喻，藉此表達他的意思罷了。

「有恥且格」的「格」字，朱子註爲「至」，固然不錯，但他又說：「……則民恥於不善而又以至於善，」立意未嘗不好，但未免太牽強了。其實原文的「格」字，和書經裏「帝乃誕敷文德，舞干羽於兩階，七旬有苗格」的格字相同，就是歸向的意思。又孔子說：「……故遠人不服，則修文德以來之；既來之，則安之。」那個「來」字，就是使他來格的意思。總之，這幾段書，都是說德政的功效。此外，他又說：「君子之德風，小人之德草，草上之風必偃。」又說：「……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！」禮、敬、義就是德政的內容。孔子這樣反覆說明德政的功效，自然因當時有實用主義的傾向（其實孔子自己也帶有實用主義的傾向的），恐怕人家以德爲迂遠，不肯去試驗，所以不得不懇切說明。

再說孔子的教育計畫。孔子的教育計畫，大概也從古代採取。他最重德育。他的德育，最主要的，是教人先從人倫日用上去做工夫，然後使他修習種種學科以爲德育的輔助；至於這種種學科，兼含有智育體育在內，那是不待言的。

人倫的細目是孝弟忠信等，日用是灑掃應對等。學科的細目是詩、書、禮、樂、射、御、書、數八科。書數

是最淺近的教育；射御是一藝之長，效用不甚普遍；所以他聽見蓬巷黨人稱他「博學而無所成名」，他便對門弟子說：「吾何執，執御乎？執射乎……？」

以上四科，都是初步學科；較高等的科目是禮樂詩書四科。論語上載：「子所雅言：詩書執禮皆雅言也。」雅言就是常言，就是說這詩書禮是孔子常常談論的。詩書是古代的遺文，孔子拿來做教本，也和希臘人以荷馬詩做教本一般。禮樂的範圍最大，自尋常日用以至經國大計，都離不了禮樂。禮的功用，在節制，樂的功用，在和悅。但禮有從容不迫之態，也兼有和的功用，所以說：「禮之用，和爲貴；」樂有一定的節奏，也兼有節制的功用，所以說：「樂節禮樂。」總之禮樂是兼有節制和悅二種陶冶力的，所以孔子以此用於教育上兼用於政治上。他說：「……禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足。」就是想以此用於治國。又說：「興於詩，立於禮，成於樂。」就是想以此用於教育。最後所引一段書，程子注得很好，我且把他附錄在這裏，他說：「天下之英才，不爲少矣；特以道學不明，故不得有所成就。夫古人之詩，如今之歌曲，雖閭里童稚，皆習聞之而知其說，故能興起；今雖老師宿儒，尙不能曉其義，況學者乎？是不得興於詩也。古人自灑掃應對以至冠昏喪祭，莫不有禮，今

皆廢壞，是以人倫不明，治家無法，是不得立於禮也。古人之樂，聲音所以養其耳，采色所以養其目，歌詠所以養其性情，舞蹈所以養其血脈；今皆無之，是以古之成材也易，今之成材也難。」

孔子於禮樂外，兼重詩，所以他說：「小子何莫學夫詩？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。」這一段書，大概是說明詩最適於形式陶冶。孔子信詩能陶冶悟性，論語上有兩個例可舉。一，子貢曰：「貧而無諂，富而無驕，何如？」子曰：「可也。未若貧而樂，富而好禮者也。」子貢曰：「詩云：『如切如磋，如琢如磨。』其斯之謂與？」子曰：「賜也，始可與言詩已矣，告諸往而知來者。」二，子夏問曰：「巧笑倩兮，美目盼兮，素以爲絢兮，何謂也？」子曰：「繪事後素。」曰：「禮後乎？」子曰：「起予者商也，始可與言詩已矣！」

除上面普通科目外，又有分科教育，就是前面所說過的德行、言語、文學四科。

但以上所說，都是屬於上級社會的人文教育，再看孔子對於下級的教育抱怎樣的見解。關於這一端，孔子的見解比阿里士多德高超得多。阿里士多德雖然主張市民的普及教育，但從他的理論上看起來，他是很反對一般奴隸和職工的教育的；孔子一面主張治者階級的教育，一面也贊成

民衆的教育。他說：『有教無類，』就是說無論什麼人都可教，不用分貴賤種類；又說：『自行束脩以上，吾未嘗無誨焉。』就是說無論甚麼人，只要他自己願學，他沒有不教誨的。所以有一次，互鄉的童子來見，孔子居然肯見他，門人都很疑惑，以爲互鄉的人習於爲惡，難與言善，孔子見他，不是白費心嗎！孔子因對他們說：『人潔己以進，與其潔也，不保其往也；與其進也，不與其退也。』他這種見解，較諸阿里士多德以奴隸和職工在天性及業務上不適於教育，真要高超幾十倍呢！

以上是論孔子從天性和職分上主張普及教育，但孔子也從政治上的見地論普及教育。有一次，他到武城去，適值子游在那裏做宰官，以禮樂爲政，所以邑中常常弦歌，孔子聽得弦歌之聲，不覺微笑道：『治這樣小邑，又何必裝這樣排場呢？』子游答道：『我曾經聽見你說過：「在上位的君子學禮樂之道，則愛養下人；在下的小人學禮樂，則和悅而易使。」並沒有聽見說施行禮樂的教化，須分個地方大小。』孔子聽了子游的答話，便對他從者說：『子游的話果然不錯，我前頭所說，乃是戲言，切不可誤會。』又有一次，孔子到衛國去，冉有替他御車，他看見衛國的氣象，不覺贊道：『庶矣哉！』冉有問道：『既庶矣，又何加焉？』曰：『富之。』冉有又問道：『既富矣，又何加焉？』曰：『教之。』由這

兩說看起來，他自然也把教育認做國家的責任，和柏拉圖阿里士多德所抱的見解相同。

孔子又承認民衆教育對於戰爭上的效果。他說：『以不教民戰，是謂棄之，』就是說以不教之民去戰，無異斷送他們。又說：『善人教民七年，亦可以即戎矣。』他這種見解，和後世德意志施行普及教育的意思極相似。原來歐美諸邦最初實行普及教育的是德意志，若更溯其源流，最先在理論上提倡的，是文藝復興後的路德（Luther），他說：『國家的安寧，不單靠他的鉅大財富華嚴的建築物 and 軍備，也在有許多光明博學、聰明、誠實有教化的國民。』後來弗萊特列大王公布學校法，令一切公私立學校歸國家管理，但還不能十分推行，直到一八〇六年，被法國打得大敗，纔知國力和財富是必須永遠靠在民衆的智識的，纔肯聽信菲西太（Fichte）的訴願，一心一意地去施行民衆教育。豈知中國的大教育家孔子早已看到這一層道理呢！雖然在現今舉世希望和平的時候，自然不該把民衆教育做爲戰爭的基礎，可是拿歷史的眼光來看，孔子的見解確是不凡的了。

以下再論孟子對於政治和教育的見解。孟子對於孔子和阿里士多德對於柏拉圖不同。阿里士多德雖曾爲柏拉圖的弟子，但後來因見解不同，他不承認是柏拉圖的弟子，孟子離孔子一百多

年，不會受教於孔子，但他是孔子的孫子思的門人，所以非常崇拜孔子。

孔子主張德治，他主張仁政，仁政就是德治。因爲仁是最高之德，所以仁政就是最高的德法。孟子說：「……今王發政施仁，使天下仕者，皆欲立於王之朝，耕者皆欲耕於王之野，商賈皆欲藏於王之市，行旅皆欲出於王之塗，天下之欲疾其君者，皆欲赴愬於王。其若是，孰能禦之？」他論仁政的功効和孔子論德治之効，完全相同。孟子又主張井田制，計夫授田，和後世社會主義的立意很相似；其實孔子也說：「吾聞有國有家者，不患寡而患不均。蓋均無貧，和無寡。」又說：「百姓足，君就與不足。」他的意思也和孟子很相近。

但關於兵事方面，孟子的議論更徹底。孔子還說：「卽戎，」「足兵，」又稱贊王孫賈善治軍旅；孟子則對梁惠王說：人民只要財力充裕兼有教養，便可制挺以撻秦楚之堅甲利兵，又痛言善戰者之罪。這是孟子的見解較孔子進步的地方，其實，也因戰國之際，戰爭慘禍較春秋時擴大好幾倍，所以他痛惡戰爭，比孔子爲甚。

孔子一方想造成君子，一方又主張普及教育，孟子也一面提倡英才教育，一面又主張民衆教

育。他說：「……后稷教民稼穡，樹藝五穀；五穀熟而民人育。人之有道也，飽食煖衣，逸居而無教，則近於禽獸。聖人有憂之，使契爲司徒，教以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。」他這段說話，很能表出人文主義的教育起源。他的教育主張，也從這個意思出發。他說：「無恆產而有恆心者，惟士爲能；若民則無恆產，因無恆心。苟無恆心，放辟邪侈，無不爲已，及陷於罪，然後從而刑之，是罔民也。焉有仁人在位，罔民而可爲也。是故明君制民之產，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，然後驅而之善，故民之從之也輕。今也制民之產，仰不足以事父母，俯不足以畜妻子；樂歲終身苦，凶年不免於死亡。此惟救死而恐不贍，奚暇治禮義哉？王欲行之，則盍反其本矣。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；百畝之田，勿奪其時，八口之家，可以無飢矣；謹庠序之教，申之以孝弟之義，頒白者不負戴於道路矣。……」

從這一段書裏歸納起來，我們可以得到兩個意思：一、宜先使人民生活無虞，纔可以興教化，這和孔子所說「富之，教之」的意義正相同；二、國家除爲人民謀生活外，又宜爲人民設學校以謀教養，這種見解和柏拉圖阿里士多德正相同，但他所說「庠序之教」是要施於一般人民的，所以

他的見解，比之阿里士多德除外奴隸和職工，更勝一籌了。

第六節 孔孟和羅馬的人文主義

羅馬的人文主義，是紀元前一四六年希臘滅亡後輸入的。但羅馬人的性格本是傾於實利實用的，所以希臘的哲學文學流入羅馬之後，竟成爲修辭雄辯的材料，產生一種羅馬式的人文主義。其由此影響所造成的人物如細色羅（Cicero）、坤鐵林（Quintilian）等，均由實用的見地解釋文學和教育。其由希臘輸入的各項學科，羅馬人只看做軍人政治家練習才辯的好材料，和希臘人以此圖人性修養的見解，正相反對。這種變相的人文主義，原是很奇怪的，但在我們中國主張人文主義的孔孟，也有這種傾向，只是其中原因，一時不及細說，現在只述個大概罷。

先說孔子。前面說過，孔子是極端主張德治的，但他論德治時，必兼述及其功效；又如他以詩練悟性，論詩的陶冶力，甚至說學詩可以「多識於草木鳥獸之名」；此外，他又說：「誦詩三百，授之以政，不達使於四方，不能專對，雖多亦奚以爲？」這不是帶有實用的傾向嗎？又如孔子教他子弟除德行外又有言語、政事、文學三分科，也足見他傾於實用了。

再看佛肸召他，子路想阻止他，說佛肸是個畔人，你怎好前往呢？他便說自己的德性怎樣堅定，人家縱然不善，終究不能累他的；他最後又說道：「吾豈匏瓜也哉，焉能繫而不食？」更足見他一生學問，無非求一個用字了。

又如子路問他：「桓公殺公子糾，召忽死之，管仲不死，曰未仁乎？」孔子答道：「桓公糾合諸侯，不以兵車，管仲之力也，如其仁！如其仁！」此外，子貢也拿此事問他，說管仲不是仁者，他又答道：「管仲相桓公霸諸侯，一匡天下，民到於今受其賜，微管仲吾其披髮左衽矣。豈若匹夫匹婦之爲諒也，自經於溝瀆而莫之知也。」他這樣從功利主義的見地論仁，使後來的人發生許多迷惑，豈知他原有實用主義的傾向呢？

再說孟子。孔子論德治，必兼及其功效，孟子論仁政，也必連說其功效，可見他也有實用傾向了。但孟子開篇便載孟子答梁惠王道：「王，何必曰利，亦有仁義而已矣。」因此，人家都誤認孟子是極端反對功利的，豈知他這一章書，正可見他主張功利。他此處所說的利，是說的利己心，並不是說世間一切事物都不可拿功利的目光去看。試看他在後段說利己的結果怎樣反而有害，仁義的結果

怎樣有利，那還不是拿功利的見地去評價利己和仁義嗎？

又如孔子論管仲就他的功勞說他的仁，孟子反說他的功烈卑卑不足道，可見他對於功利主義，比孔子還要注重了。

有一次公孫丑問他：「詩曰『不素餐兮』，君子之不耕而食何也？」孟子答道：「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，就大於是。」又有一次，彭更問他：「……否，士無事而食，不可也。」孟子答道：「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者哉？」彭更說：「梓匠輪輿，其志將以求食也；君子之爲道也，其志亦將以求食與？」孟子答道：「子何以其志爲哉？其有功於子，可食而食之矣。且子食志乎，食功乎？」彭更答道：「否！」孟子又說道：「然則子非食志也，食功也。」我們從這兩段書論斷，孟子的意向更可窺見了。

此外，他又曾經說：「仕非爲貧也，而有時乎爲貧……」周霄問古之士人出疆必載贄，那是什

麼理由，他答道：『士之仕也，猶農夫之耕也，農夫豈爲出疆舍其耒耜哉？』據他這樣說，簡直把做官看爲職業了，他的實利傾向，是多少的著明呀！

第七節 孔孟和近世的人文主義

近世的人文主義，可分爲三期述之。

第一期在十五世紀，其時正值東羅馬滅亡，其地的古典學者，都避居於西羅馬就是意大利，相與圖古典的恢復，便是文藝復興運動，於是古典的研究大盛。所謂古典，就是拉丁希臘的語言文藝。但這種古典的研究，其目的也不僅在語言文字之末，實由仰慕古代的生活，想造成一種希臘羅馬的完全人品，因此，又生出一種人文主義的教育理想。這人文主義的名詞出現於教育史上，實始於此時。

第二期在十八世紀，古典研究自十六世紀以後，已漸漸流於形式，加以實科主義逐漸發展，到了十八世紀，人文主義愈爲衰落，於是另有一派新人文主義起來，以與實科主義對抗。此派中有牛托亨邁耳，曾經列舉共和派愛院派（實科主義的代表）的異點，頗爲確切，現在把他寫在下面：一、

此派想教化人的精神全體，彼派以實利爲目的；二，此派在鍛鍊精神力，彼派惟務博識；三，此派想用少數學科教人，彼派強以多數的學科；四，此派想用古人的高尚思想教化兒童，彼派用卑近的事物；五，此派以真善美爲修養精神的要素，彼派以物質的；六，此派欲以過去之宗教化人，彼派以現在者；七，此派視學問爲真事業，彼派視爲一種遊戲；八，此派欲令其完全理解定數的事情，彼派但令其淺嘗甚多的事情；九，此派練記憶力，彼派則怠於此等事。

第三期在十九世紀以後，其時自然科學愈加發達，實科主義愈加得有堅牢的根據，於是以古典研究爲主的人文主義，遂不得不采形式陶冶論以爲武器。怎樣叫形式陶冶論？就是說，一切科學各有陶冶的價值，一方所練的能力，他方也有裨於其他心力的發達，譬如拉丁希臘語的形式甚合論理，發表亦甚精確，所以能使學者得到此種精神。更有謂古典的教育與科學教育不同，因其不但涉及人的智識和思想方面，也兼涉及其情意，所以有練成完全人格的價值。

以上所述，都是近代西洋人文主義的大概，現在把孔孟當時的地位及其思想和他們來比較一番，究竟有沒有相同的地方，能不能及到他們。

先就第一期比較，歐洲的文藝復興的動機，始於東羅馬滅亡，孔子的文藝復興運動，卻始於周室東遷，所差只是時間的遠近。孔子距幽王遭犬戎之難，京師殘破，雖然有二百多年，但平王東遷後，尚擁有名義上的主權，和東羅馬滅亡後學者競奔避於一地不同，中央的文化只是逐漸流於各國，所以到孔子時還如文藝復興初期時的情形一般。他眼見當時政教風俗日趨腐敗，同時因中央文化流入四方，與他接觸的機會愈多，因此，發生一種蒐集遺亡追求古代精神的熱情，他親自爲種種運動的主人翁，一面從政治上着手，一面又廣求師友，結果遂產生一種人文主義的教育。我且分述在下面。

一關於蒐集遺亡的方面。其間可分爲二種：一古代的禮樂和其他典章制度；二古代的遺文。試看他說：「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。」足見他探求古禮之勤。他又說：「殷因於夏禮，所損益可知也；周因於殷禮，所損益可知也；其或繼周者，雖百世可知也。」就是說禮雖千頭萬緒，但原則卻大概相同，這也可見他對於古禮的心得了。至於關於樂的方面，據他自己說：「吾自衛反魯，然後樂正，雅頌各得其所。」此外，他又從齊太師習韶樂，

經過三個月，快樂非常，甚至忘了肉味。他又和魯太師論奏樂的程序，均足證明他對於古樂的熱忱與心得。至關於典章制度方面，據他所說：「行夏之時，乘殷之輅，服周之冕，樂則韶舞……」足見他對於古代制度確曾仔細研究過，所以能這樣斟酌取捨。關於古代遺文，經過他編訂的，爲詩、書、易、禮、春秋等書，後來被秦始皇焚毀，到漢朝又把他搜尋出來，已經頗有散逸；書經遺失較多，一直傳到近代。就這一點說，他對於後世的影響的偉大，斷然不讓文藝復興期諸學者的。

再論他怎樣仰慕古代精神。他說：「我非生而知之者，好古敏以求之者也。」他所求的什麼？孔子曾經就德性，把人的資質分爲生知、學知、困學三等，此處以「敏求」和「生知」對舉，足見其所求是古代的精神修養了。試想他以爲研究古代的精神修養，足抵生知，他是多少欣慕古代呀！他又說：「述而不作，信而好古，竊比於我老彭。」「述而不作」是說創作固然重要，但當學術存亡絕續之際，述古較爲重要。「信而好古」是說把古代精神忠實實地表現出來。「竊比於我老彭」是說老彭曾抱過這態度，由這一點說，可見復古運動原非始於孔子的。

再看他說：「古之學者爲己，今之學者爲人。」又說：「古者民有三疾，今也或是之亡也。古之狂

也肆，今之狂也蕩，古之矜也廉，今之矜也忿戾，古之愚也直，今之愚也詐而已矣！』有一次，子路問他怎樣可算成人，他答說：『若臧武仲之知，公綽之不欲，卞莊子之勇，冉求之藝，文之以禮樂，亦可以爲成人矣。』他又接說道：『今之成人者何必然，見利思義，見危授命，久要不忘平生之言，亦可以爲成人矣。』由以上所說，均足證明他怎樣希慕古代精神，而由此最後一段書看，也可見古代的成人，必須兼修知情意以造成完全人性爲宗旨的了。

以下再論孟子。孟子對於考訂禮樂，雖然不及孔子熱心，但他對於古代制度及其精神，確是很有興趣的。所以他一開口便說堯舜三代；他極端尊崇孔子，也因孔子集古代學術的大成；他也研究古代文字學，他引書『洛水警子』一句，爲之解釋道：『洛水者洪水也；』又解釋庠序的意義道：『庠者養也；校者教也；序者射也。』原來中國文字也隨時代變其意義，不過沒有希臘拉丁文和後世歐洲的文字那般差得遠罷了，所以孟子不得不研究古代文字學，他對於詩書春秋等書，也很有研究，所以孟子中屢有引用；他又說魯的春秋，如同晉的乘，楚的檮杌，足見他對於古代遺文的蒐探，也很勤的了。但孟子去古較遠，遺集沒有孔子時那般多，而且經過孔子及諸弟子做過一番工夫後，到了

孟子自然要容易一點，所以他對這一方面的努力可以少一些，因此，他有餘閒向於創造方面，他對於古書也有懷疑的餘地，對於古制往往參加己意，他所主張的仁政井田等制度，一大半是他的理想政治。他這種態度，正和文藝復興期帶有近世精神相同。

至於第二期的新人文主義特點及第三期的形式陶冶論，和孔子的思想及主張，也很相似；但把前面所述各節閱讀一過，便可明瞭，所以現在不多贅了。

第二章 孔孟和理想主義

第一節 孔孟和理想主義

理想主義和前章所述人文主義很有關聯，都非近代的產物，但其間也有差異。人文主義希望人性的平均發達；理想主義不免偏重理性，而以此爲人和宇宙的根本，故主張服從理性以完成其道德的品性，建設智德俱高的文化國。這種主義也出於希臘，現在還很有勢力。至於我們中國的理想主義，自然該推宋明爲最盛，但其最遠的源流還要推孔孟；而且本書的範圍原限於孔孟的教育思潮，所以後面所論，卻把宋明略去，只提孔孟的學說。

第二節 孔孟和希臘的理想主義

希臘的理想主義，也當以蘇格拉底柏拉圖阿里士多德三人爲代表。他們的學說和方法，也有較近於孔子的，也有較近於孟子的，若是逐項的說明，未免沒有意味；若照前章的方法，一個個提出來比，也怕令人生厭，所以現在只把他們的要點提出來比。其實，無論怎樣的學說，都不免要受個性

和環境的影響，而個性又有個人的和團體的區別，環境又含有精神的和物質的差異，範圍非常廣闊，所以中國的學者固然不能與外國的學者十分相同，便是國籍相同，時代相同，例如孔子和孟子，顏子和子貢，也不能完全同的。但微細之點，雖然難同，大致是不至於全差的。原來宇宙間，不是如理想主義所想，真有種種絕對的普遍真理，雖然難於斷定，但至少總有較普遍的真理，為一切文化達到相當程度的人民所公認，孔子說得好：「言忠信，行篤敬，雖蠻貊之邦行矣。」便是說忠信篤敬等德性，雖然野蠻的人也承認為美德的了。

以上我已經把這一章書的編法說明了，現在且把他們的要點比較於後：

一、關於德性的存在 他們都承認人是有理性的，都能知道真理。真理是絕對的，不是相對的。所以蘇格拉底說智識便是道德，又承認他是智識的收生婆（*intellectual midwife*）。柏拉圖說人性中有聰明、勇敢、節制三德，由此三德更生公道之德；人的精神沒有和身體相合之前，住在觀念界，得見真美。阿里士多德以為人之所以異於禽獸草木，是由其能從於理性而行動。孔子說：「性相近……」就是說人類的生性總不大相遠的，此處朱子註為近於善，確是不錯。又說：「鳥獸不可與同

羣，吾非斯人之徒與而誰與……。」就是說人和鳥獸不同，是可與爲善的。他又說：「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣！」這個「我」是指普遍的，我就是說仁是人性中所固有的，所以不遠，我要他，他就來了。仁既爲人性中所固有，其餘的德性可見了。孟子更分明說：「性無有不善；」又說：「……仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也……。」又說：「心之所同然者何也？謂理也，義也……。」

二、關於知行的方面 由上面所述，可知他們都承認德性是人所固有的了；但德性既爲人所固有，何以有的人行善，有的人又行惡呢？我們若把他們的意思歸納起來，大概有二個緣由：一是關於知行的，二是關於苦樂的。

知行二端是宋明理學家聚訟的焦點，但關於希臘諸人和孔孟的學說，也可以此二端去推求。大概蘇格拉底、柏拉圖、孟子是偏於知的；阿里士多德、孔子是兼重行的。

蘇格拉底以爲智識就是道德。人若知勇敢、公道、節制是什麼性質，他沒有不能去行的。人的爲惡，完全由無智識所使然。他甚至說與其昧然行惡，還不如「明知故犯；」他這種議論似乎有點奇怪，其實確是有理由的。因爲「明知故犯，」還有改悔的機會；至於「習非成是，」那纔不得了呢！例

如現在還有一種蠻人，他們的風俗，但凡父母年老，必須把來殺了，纔算孝順。又如從前皇帝死，使臣下殉葬，那不是『習非成是』的惡結果麼？所以蘇格拉底一面使人『求是』，一面又使人『知非』。他以爲愚是知的先導。他的勝人的地方，只在他自己知道他的愚。他常用對話法，使人家知道自己的錯誤，然後再去求得普遍的真理。

他怎樣使人知道錯誤？例如他和某人對答。他先在一邊寫個甲字，但凡公正的行爲，都歸在這一邊；又在別一邊寫個乙字，但凡不行的行爲，都歸於那一邊。他然後對某人說：『欺騙、掠奪、造謠，該歸在那一邊呢？』其時某人自然說該歸在乙字下了。但蘇格拉底又問他：『假若欺騙敵國掠奪其財產，也可說不正當麼？』如其說不是，那末原來的定義必須改變了。又如一位司令官造一個謊去鼓動他的兵隊，一個父親用詐術騙他生病的兒子喫藥，一個人看見他的朋友要自殺，把他的刀奪去，都能說是不正當麼？蘇格拉底這樣的問下去，於是某人終究不得不承認他原先的意思是錯了。這個法子叫做反駁法(irony)。其實孟子也常常用這種法子，但等到後面再說。現在且說蘇格拉底從正面去求普遍的真理。

怎叫普遍的真理，就是甲以爲是的，乙也必以爲是；若是甲以爲是，乙以爲非，那便不是普遍的真理了。蘇格拉底從正面去求普遍的真理，是因他先假定人是有智識的可能性的；假使意見之下沒有智識的要素存在，那就沒有標準可以改變從前的錯誤了。所以他和人家問答，只是把那已經合在內面的智識引導出來，他自己稱爲智識的收生婆。

柏拉圖也承認智識就是道德，他說人有三種德性：一理性之德，爲聰明；二情感之德，爲勇敢；三慾念之德，爲節制。此三種之德各得其職，乃有第四種之德，就是公道。三種之德怎樣纔算得職？他以爲須使理性居指揮的地位，使感情爲之輔佐，使慾念處於服從的地位，纔算各得其職，那纔有公道。他的怎樣重知，由他這種見解裏頭，也可想見了。

柏拉圖又把世界分爲觀念的和現象的。觀念的世界乃真實的世界，現象的世界不過觀念界的寫照。平常的人不能達到理想世界，只因他爲感覺所誤，不能訓練那達到觀念的機關，就是做成概念的機關，也就是理性，所以他安於較低的世界，以世俗之美自滿；哲人就不這樣。他借世俗的美做階梯，逐漸達到真美，先從種種好形式達到種種好行動，再達到種種好觀念，再達到絕對美，最後

乃知美的本質。

但觀念非感覺所能把握的，我們又怎樣能夠達到他們呢？據柏拉圖的意思，這是由於回憶。因為精神沒有和身體相聯之前，原是位在真實世界裏頭的，那時他卻能用無所蔽障的眼光去看各種不變的觀念。這種舊景在精神合於體之後，還有時出現，而使這種景象出現於意識界的作用，就是我們所說的思想了。憑着思想總可達到觀念界。他這樣重視思想，自然要把行看做等閒了。

孟子和蘇格拉底柏拉圖的見解很相似，也偏於知的「方面，前面已經說過，他是承認善爲人性所固有的。但他怎樣知道這事呢？第一個方法屬於主觀的，就是「思」，就是蘇格拉底柏拉圖的反省法；第二個方法是客觀的，這個方法又分爲三種，一是就事實上去看觀察，二是研究古代專家的見解，三是和當代人辯論。

現在先說他的客觀方法。他以仁義禮智四德爲最根本的德性。他說：「……所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心，非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。由是觀之，無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，

非人也；無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。……擴而充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。」

他這一段書裏頭只有惻隱之心有實例，其餘都沒有實例，便一概下斷定語，這必是因「由是觀之」以上有脫簡；若說由一件事看出四種德性來，他的意義就太晦了。見孺子入井，便生惻隱之心，只是一瞬間之事，確是來不及打算的，以此推惻隱之心根於天性，確是很自然的方法。此外，他又說：「人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親也；及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也；敬長，義也。無他，達之天下也。」後世王陽明提倡良知說，主張知行合一，所用「良知」二字，就出於此。此處孟子從兒童的行爲上去觀察其天性，這是因孟子一面重視稟賦，一面也很重環境的影響；兒童所受環境的影響最少，所以最適於觀察。他這個方法也是很有意味的。

以上都是孟子從事實方面探求德性；再看他研究古人見解的方面。他說：「惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：「求則得之，舍則失

之，」或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也。詩曰：「天生蒸民，有物有則，民之秉彝，好是懿德。」孔子曰：「爲此詩者，其知道乎？」故有物必有則，民之秉彝也，故好是懿德。」前面他引客觀的實例，證明仁義禮智四德根於人心，此處又引古代專家之言，證明他的方法似乎比蘇格拉底柏拉圖還要高超。

但孟子也用反逆法，有一次，任人問屋廬子道：「禮與食孰重？」曰：「禮重。」「色與禮孰重？」曰：「禮重。」曰：「以禮食，則飢而死；不以禮食，則得食，必以禮乎？親迎，則不得妻；不親迎，則得妻，必親迎乎？」屋廬子不能對，明日之鄒，以告孟子。孟子曰：「於答是也，何有不揣其本而齊其末，方寸之木，可使高於岑樓。金重於羽者，豈謂一鈞金與一輿羽之謂哉？取食之重者，與禮之輕者而比之，奚翅食重；取色之重者，與禮之輕者而比之，奚翅色重。」往應之曰：「紵兄之臂而奪之食，則得食；不紵，則不得食，則將紵之乎？踰東家牆而摟其處子，則得妻；不摟，則不得妻，則將摟之乎？」此處任人用反逆法難倒屋廬子，孟子也教屋廬子用反逆法去難任人，煞是有趣！此外還有一段書，第一章已經引過，但也是爲孟子用反逆法的明證，現在再把他引在下面：有一次，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者哉！」曰：「梓匠輪輿，其志將以求食也；君子之爲道也，其志亦將以求食與？」曰：「子何以其志爲哉？其有功於子，可食而食之矣。且子食志乎？食功乎？」曰：「食志。」曰：「有人於此，毀瓦畫墁，其志將以求食也，則子食之乎？」曰：「否。」然則子非食志也，食功也。」

原來孟子所處的地位，和蘇格拉底差不多。蘇格拉底當說辯學派橫行之際，要想立自己的地位，自然不得不講辯術；孟子時異派紛起，其間楊墨兩派最佔勢力。墨子的書，直流傳到現在，其人很長於名學，其徒派也必善於雄辯；楊子的書雖不傳於今，但孟子認他爲一強敵，其流派想也不弱。孟子那時要攻擊他們，一面爲自己佔地位，自然也不得不講辯術了。所以他說：「予豈好辯哉？予不得已也。……聖王不作，諸侯放恣，處士橫議，楊朱墨翟之言盈天下。天下之言，不歸楊，則歸墨。……楊墨之道不息，孔子之道不著，是邪說誣民，充塞仁義也。仁義充塞，則率獸食人，人將相食。吾爲此懼，閉先

聖之道，距楊墨，放淫辭，邪說者不得作……」

以上所論，都說的孟子從客觀方面探討人性，再看他對於主觀方面的態度。柏拉圖峻別觀念界和現象界，而着重於思想，謂人不可為感覺所欺，宜藉思想之力由現象界以達於觀念界。孟子雖然沒有把觀念界和現象界劃成鴻溝，但他確是重思想而輕感覺，以此定聖凡之別的。公都子問他：「鈞是人也，或為大人，或為小人，何也？」孟子曰：「從其大體為大人，從其小體為小人。」曰：「鈞是人也，或從其大體，或從其小體，何也？」曰：「耳目之官，不思，而蔽於物。物交物，則引之而已矣！心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所以與我者。先立乎其大者，則其小者不能奪也，此為大人而已矣！」「心之官」、「耳目之官」就是心的功用和耳目的功用；心的功用為思想，耳目的功用為感覺。心如不思想，便失其功用，終為感覺所支配，成為小人；心能思索，積久功用愈大，便能支配感覺，成為大人。孟子這種說法，和後世拉馬克（Lamarck）的用不用說很相似。

但孟子這樣說法，並非說感覺是絕對不可要的，他說：「耳目之官，不思，而蔽於物，物交物，則引之而已矣。」就是說耳目的職分在引介紹外物。外物不一定惡，他說伯夷「目不視惡色，耳不聽惡

聲，』既有惡聲惡色，便有善聲善色了；此外，一切物都可這樣看。孔子教顏子也說：『非禮勿視，非禮勿聽……』有『非禮』便有『禮』了。可見孔孟都不是說外物全不可接觸的。不過孔子的意思，似乎想使感覺慣於排斥非禮，積久便不知足之蹈之，手之舞之，不待心之運用，而無不合行禮了。孟子卻最重心的運用，他的意思是想使耳目所介紹的物，一一受心的審判。積久心的功能愈加發達，便無論什麼，都逃不過心的洞鑒，所以他又說：『盡其心者知其性也；知其性，則知天矣……』又說：『……學問之道無他，求其放心而已矣。』這就是後世王陽明良知說所本，也就是他和孔子相異而和柏拉圖相近之處。

前面曾經說過，柏拉圖分人世爲觀念界和現象界；以觀念界爲真實在，現象界爲觀念界的寫照；人要達到觀念界，還須借徑於現象界。所以他只說不爲感覺所欺，並非絕對排斥感覺。但他又以爲觀念不是可由感覺得來的，也不是從出生時便存在人心中的，惟藉思想可以把那預先存在精神中的遺迹再現出來。所以人若能由於思想十分發揮其理性而實現公道之德，便能由現象界之我入於觀念界之我，達到至善之觀念。但是人若沒有向上的修養，雖然暫時入於觀念界，終究還墮

落於世，再度下賤的生活，甚或度牛馬的生活。柏拉圖這種思想，未免和輪迴說相類，但若把他看做一種喻言，那就和孟子的思想相近了。

孟子以爲能盡心的功用，便爲大人；不能盡心的功用，便爲小人，甚至與禽獸無異。他的意思正和柏拉圖說人可由修養而入觀念界，由無修養而再墮於現象界的意思相同。

此外，孟子又有一種夜氣說，他說：『……雖存乎人者，豈無仁義之心哉？其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也，旦旦而伐之，可以爲美乎？其日夜之所息，平旦之氣，其好惡與人相近也者幾希。則其旦晝之所爲，有梏亡之矣。梏之反覆，則其夜氣不足以存。夜氣不足以存，則其違禽獸不遠矣！人見其禽獸也，而以爲未嘗有才焉者，是豈人之情也哉？故苟得其養，無物不長；苟失其養，無物不消。』這夜氣的意思，也和柏拉圖的回想說相似。

總之柏拉圖分人的精神爲三種要素：就是理性、情感、慾念，應於此三要素有聰明、勇氣、節制三德。但柏拉圖說智識就是道德，未免混理性與意志，又以爲勇氣可助理性行道德，又未免混同意志與情感。孟子卻把人的精神分爲四種要素：就是心、志、氣、欲。心就是理性，仁義禮智都由此出，其中又

含有志，志就是意志，氣就是情感，欲就是慾念。孟子怎樣重視心（理性）的作用，已經論過，現在再看他論意志和氣的作用，我先把孟子裏頭一大段書引來，便見分曉：公孫丑問曰：「夫子加齊之卿相，得行道焉，雖由此霸王不異矣。如此，則動心否乎？」孟子曰：「否，我四十不動心。」曰：「若是，則過孟賁遠矣。」曰：「是不難，告子先我不動心。」曰：「不動心有道乎？」曰：「有。北宮黝之養勇也，不膚撓，不目逃，思以一毫挫於人，若撻之於市朝，不受於褐寬博，亦不受於萬乘之君，視刺萬乘之君，若刺褐夫，無嚴諸侯；惡聲至，必反之。孟施舍之所養勇也，曰：「視不勝猶勝也，量敵而後進，慮勝而後會，是畏三軍者也。舍豈能爲必勝哉？能無懼而已矣。」孟施舍似曾子，北宮黝似子夏。夫二子之勇，未知其孰賢，然而孟施舍守約也。昔者曾子謂子襄曰：「子好勇乎？吾嘗聞大勇於夫子矣。自反而不縮，雖褐寬博，吾不憚焉；自反而縮，雖千萬人，吾往矣。」孟施舍之守氣，又不如曾子之守約也。」曰：「敢問夫子之不動心，與告子之不動心，可得聞與？」「告子曰：「不得於言，勿求於心；不得於心，勿求於氣。」不得於心，勿求於氣，可；不得於言，勿求於心，不可。夫志，氣之帥也；氣，體之充也。夫志至焉，氣次焉。故曰：持其志，無暴其氣。」既曰：「志至焉，氣次焉。」又曰：「持其志，無暴其氣者。」何也？」曰：「志壹則動氣，

氣壹則動志也。今夫蹶者趨者，是氣也，而反動其心。」「敢問夫子惡乎長？」曰：「我知言，我然養吾浩然之氣。」「敢問何謂浩然之氣？」曰：「難言也，其爲氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。其爲氣也，配義與道，無是餒也……」

孟子這段話，說得很分明。朱子註這段書的後面兩句道：「……言人能養成此氣，則其氣合乎道義而爲之助，使其行之勇決，無所疑懼；若無此氣，則其一時所爲，雖未必不出於道義，然其體有所不充，必不免於疑懼，而不足以有爲矣。」可見孟子雖極端重心，亦未嘗不借助於氣；柏拉圖以理爲主，又以情感有勇氣之德，可以爲理性之助，正和孟子同意。其實柏拉圖所說的情感和孟子所說的氣，都含有衝動在內。柏拉圖所說智識就是道德，孟子所說的心，各含有理性和意志在內，不過柏拉圖沒有特別提出，所以只說理性指揮情感，孟子卻從心中分出意志來，所以以心和意志同居於指揮的他位，其說更完滿。

現在我再舉一段書來，證明他的着重意志，他說：「……今夫弈之爲數，小數也，不專心致志，則不得也。弈秋通國之善弈者也，使弈秋誨二人弈，其一人專心致志，惟弈秋之爲聽；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。爲是其智弗若與？曰：非然也。」一人思射鴻鵠，是由於心不專，但也由不致志於弈，心纔不專，所以學不會，所以意志也是個很重要的部分。

以下論阿里士多德和孔子。

阿里士多德雖也重知，但兼重行。蘇格拉底柏拉圖以爲智識就是道德，阿里士多德以爲但有智識不能便算是道德，必須有堅決的意志，常常爲理性的活動，纔能達到最高善。道德不全由於天賦，也是行爲的結果。天只賦人以道德的可能性；這可能性惟由習慣，可使其完全。譬如要成建築家，必須去建築；要成琴師，必須去彈琴；要做有道德的人，必須去做公正的行爲。在烏林賓賭賽（Olympian Games）中獲勝的人，不是那最美最強的人，必是那加入鬪爭的人。徒然思索而不實行，猶如只聽醫生說話而不喫藥，又有什麼益處呢？總之，蘇格拉底和柏拉圖不免混同意志和意識，所以只重知，阿里士多德更於意識外提出意志，所以尤重行。

但行有過與不及，都非道德，必須取其中庸之道，常常行去，使成爲第二天性，纔可成德。譬如飲食是能增進健康的；但若過與不足，便有害於健康了。畏事的人是懦夫，但無論甚麼事都去管，又是

潑夫了。又如一味求樂，自然是貪人敗類，但無論什麼樂事——甚至性命之樂——都一概排斥，又是鄙夫了。

阿里士多德這種學說，和孔子很相近。孔子也認人性非全善，他只說：「性相近也，習相遠也。」又說：「惟上智與下愚不移。」又說：「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，民斯爲下矣。」上智就是生知的人，下愚就是不能困學的人。惟有這兩種人都不爲習慣所左右，但這種人是實際所少有的，實際一般的人性都很相近，都有爲善的可能性，但爲習慣所左右，或善或惡，終至相遠了。

孔子對於人性抱着這樣的見解，所以他於理性外又重一個意志。他說：「三軍可奪帥也，匹夫不可奪志也。」試想他把志看做多少有力呀！又屢屢說：「志於學，」「志於仁，」「志於道，」「學，」「仁，」「道，」都須理性辨明，但必須有志去做，所以必須重行；但每事必須用意，未免還要怠惰，所以他又極重習慣。先說他對於知行的見解。他說：「蓋有不知而作之者，我無是也；多聞，擇其善者而從之，多見而識之，知之次也。」又說：「知之者不如好之者，好之者不如樂之者。」可見他明認知行

的分別而尤重行。再論他重習慣，他說：「若聖與仁，則吾豈敢；抑爲之不厭，誨人不倦云爾……」。「不厭」。「不倦」正是養成習慣的要着。他又稱南人之言：「人而無恆，不可以作巫醫；」又惜人不能玩索易經所說「不恆其德，或承之羞」。「恆」也是養成習慣的要德，無恆，雖如巫醫一技一藝之事，都學不會，何況修德呢！又說：「聖人，吾不得而見之矣；得見君子者，斯可矣！善人，吾不得而見之矣，得見有恆者，斯可矣……」這段書張敬夫註道：「聖人君子以學言，善人有恆者以質言。」聖人君子以學言，誠然不錯，但善人有恆者也以學言，並非以質言，只是工夫有淺深罷了。朱子說：「有恆者之與聖人，高下固懸絕矣，然未有不自有恆而能至於聖者也……」確是不錯。孔子又說：「……據於德，依於仁……」。「據」是據守的意思，「依」是憑依的意思，其實，也就是有恆，就是反覆練習，使成爲習慣的意思了。又說：「回也其心三月不違仁，其餘則日月至焉而已。」這也就修養言。因爲顏子修養的工夫較深，漸成習慣，所以能三月不違仁；其餘的人修養工夫較淺，沒有形成習慣，所以不能長久不違仁。但孔子又說：「君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。」難道顏子學問還够不上君子麼？這卻不然。大概「回也，其心三月不違仁」是以結果言；「君子無終食之間違仁」，

是以方法說。其實，就方法論，無論什麼德性，都該時時刻刻反覆練習着，積久纔能夠爲習慣，纔靠得住。

他惟重習慣，所以又重禮樂。禮樂雖可陶冶性情，其實還以關於動作方面的居多。就最初步的言之，如小子當灑掃應對進退，十三學樂誦舞勺，十五成童舞象等類，也無非關於動作上的練習。再進一步說，如顏淵問仁，孔子教他復禮，說道：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」由視聽言動的練習，便可達到最難的仁德，可見行動和習慣的教育，孔子早經主張。阿里士多德還不是唯一無二的創始人了。雖然古禮太繁，而且大都是死形式，迂儒想一切依着古禮事，必使人成爲木偶，非人情所能堪，但這是後人的過處，孔子的原則又何嘗不是呢？

以上已經把孔子兼重知行和阿里士多德相似的地方論過了，現在再說孔子也主張中庸之德。孔子說：「師也過，商也不及。」就是說這兩人性情各有所偏，行事必難合於中庸。又說：「過猶不及，」就是說兩者都不合中庸，所以不能分出高低。再看他說：「……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，』也可見也取中庸之德，和阿里士多德的意思差不多。原來仁、知、信、直、勇、剛的對面爲忍、拙、詐、曲、懦、柔，各爲其一極端，這是誰都知道的了。但孔子又舉出愚、蕩、賊、絞、亂、狂爲其另一極端，可見孔子也主張德常在兩極端之中了。

第三節 孔孟和羅馬的理想主義

羅馬的理想主義，本由希臘所輸入，其創始者爲希臘的柴奴（Zeno），就是斯透阿派；自從輸入羅馬後，竟成一種有力的學派，其代表爲塞內加（Seneca）和愛匹克太托斯（Epictetus）。此派的思想，大致也和前述希臘諸賢相似，但有數點和孔孟更近。

（一）柏拉圖主張以理性統御情慾，阿里士多德主張以理性調整情慾，此派則主張以理性克滅情慾。孔子說『剛毅木訥近仁』又說『梟也慾焉得剛』又說『克伐怨欲不行焉，可謂仁矣』顏淵問仁，他說『克己復禮爲仁』『克』是戰勝的意思，『己』是私慾之我，『克己』就是戰勝私慾。可見他承認慾和仁不能兩立的了。孟子說『養心莫善於寡欲』既說『寡欲』自然也希望去欲了。

(二) 前述希臘諸賢雖排斥快樂，但他們所斥的是世俗之樂，並非性命之樂，蘇格拉底嘗惜人只知廣積名利而不知修養其心，柏拉圖以爲智慧外的快樂，不能不與痛苦相伴，故智者求快樂，只問質的純雜，不問量的多寡；但快樂到底不能和至善相並，算做人生目的。但阿里士多德見解卻和柏拉圖相反，他以爲人生目的在求至善。達到至善，便得至樂。至樂乃和至善一致者。此派則不惟排斥一切快樂，并以爲人於性分所有就是他人所不能奪的東西外別無所需。這種見解，和孟子很相似，和孔子稍有不同。

孔子的見解卻和阿里士多德相近。他說：「賢哉回也，一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回不改其樂。」又說：「飯疏食，飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。不義而富且貴，於我如浮雲。」所謂「不改」，「在其中」，就是說不以飲食居處之苦易其道義之樂了。但孔子除道義之樂以外，也承認世俗之樂，不過要合於道義，所以他說：「富與貴，是人之所欲也，不以其道得之，不處也。……」此外，孔子也承認自然之樂，但這等到第三章自然主義中再說，以免重複。

孟子對於快樂有二種見解。一是世俗之樂，孟子也不絕端排斥，但須使普及。苟能普及，雖宮室、

田獵以至好貨好色，均無不可。孟子這種見解，和斯透阿派很相似。斯透阿派以世界爲一全體，所以部分的惡可化爲普遍的善。孟子自己並不欲世俗之樂，但以爲能與民同樂就好，就是說這種世俗之樂，就其獨立的狀態言，雖然不好，但在統一的狀態之下，便不算壞了。他的見解正和斯透阿派相同。

二是道義之樂，自然也爲孟子所主張，所以他說：「……反身而誠，樂莫大焉。」又說：「……古之賢士……樂其道而忘人之勢……」又說：「君子有三樂而王天下不與存焉……」

但孟子並不以快樂爲人生目的，推到極致，性分中並無快樂可言，所以他說：「廣土衆民，君子欲之，所樂不存焉；中天下而立，定四海之民，君子樂之，所性不存焉；君子所性，雖大行不加焉，雖窮居不損焉，分定故也……」又說：「口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也，有命焉，君子不謂性也……」又說：「……人之所貴者，非良貴也，趙孟之所貴，趙孟能賤之。」又說：「求則得之，舍則失之，是求有益於得也，求在我者也；求之有道，得之有命，是求無益於得也，求在外也。」總括以上所說，可見孟子已經把性分爲兩種了，一是普通的性，例如聲、色、臭味、安佚，

就是宋儒所說氣質之性了，孟子叫做命；二是最根本的性，就是宋儒所說義理之性，也就是理性了，孟子叫他爲性。命中的得失，其權全操於人，性中的得失，其權卻全操於己。斯透阿派以爲凡人除由自己招惹，無從受害；除他人所不能的東西，別無所需，意思正和孟子相同。

(三) 斯透阿派不惟輕一切快樂，又主張凡人遇有害理性之際不妨自殺。孔子也說：「志士仁人，有殺身以成人，無求生以害人。」孟子說：「……義亦我所欲也，生亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取義者也……」

第四節 孔孟和近世的理想主義

近世倡理想主義的教育者，有可莫尼斯 (Comenius)、盧梭 (Rousseau)、派斯他勞奚 (Pestalozzi)、福祿培爾 (Froebel)、康德 (Kant) 等人。但這一班人，大概是自然主義的健將，所以現在可莫尼斯來和孔孟比較，其餘的都在自然主義章再論。又孔子雖然也有自然主義的傾向，但其色彩不如孟子濃厚，所以也略去不提。

可莫尼斯以爲人性中具有理想的要素，足以發展爲似神之人格，人是小宇宙，此小宇宙中有

充塞天地的各種要素；人心如同植物的種子，雖未成形，但有成草木的能力存在裏面，一旦播種於地，便能生根、抽葉、開花、結實。所以人的教育，只須把他含在裏面的各種理想要素開發，原不必加以外部之力的。

孟子也說：「人心中有仁、義、禮、智四端，擴充起來，便可成爲大人物；他也以人爲小宇宙，他說：『萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉。……』」他也常常拿植物和人心相比較，他以牛山之木比人性，又說：「拱把之桐梓，人苟欲生之，皆知所以養之者；至於身而不知所以養之者，豈愛身不若桐梓哉？弗思甚也！」又說：「五穀種之美者也，苟爲不熟，不如萑稗，夫仁亦在乎熟之而已矣！」但怎樣能使他成熟呢？他說：「必有事焉，而勿正，心勿忘，勿助長也。無若宋人然。宋人有閔其苗之不長而揠之者，芒芒然歸，謂其人曰：『今日病矣！予助苗長矣！』其子趨而往視之，苗則槁矣！天下之不助苗長者寡矣。以爲無益而舍之者，不耘苗者也；助之長者，揠苗者也，非徒無益，而又害之。」他說：「勿忘」「勿長」，他對於教育主張順自然的發展，不必以外力干涉，很是分明。

第五節 孔孟和新理想主義

新理想主義乃德國羅道耳夫 (Rudolf) 倭鏗 (Eucken) 所創，最着重行動，所以和孔子的學說最相似，現在先把他的學說述個大概，再論孔子。

倭鏗以爲世間有普遍的精神生活，我們若能達到精神生活的水平線，便可和世界融合。精神生活離人而獨立，同時又現於人的活動中；而此事惟可由經驗所直覺，所以離經驗而不伴以實行之思想，乃倭鏗所不取。倭鏗以爲人不是自然的奴隸，也不是思考的奴隸，是有個性的，有人格的人。想由個性的存在進於人格的存在，惟有依於努力與活動。人惟由行爲使自己參加於精神生活，乃可發揮其人格。自然界爲物理學上的慣性定律所支配，就是說一切狀態，沒有遇到外界的勢力，必永久不變。但精神界卻不能應用這慣性定律，必須時時刻刻依賴新努力去支持着。古今所已經得到的一切精神努力，只是一種可能性，要實現此可能，必藉新努力；稍有懈怠間斷，必把所已得的一同失去。精神生活，不是摸牆扶壁可以安安穩穩達到的。總而言之，精神生活，乃是不斷的努力和創造了。精神生活，不是依於真理去活動，乃是依於活動去覺真理。真理非由知識所能理解，惟可由行爲中直覺而得。

倭鏗重行動，孔子也重行動。孔子的重行動和習慣，已經在第三節中論過。關於這習慣一端，似乎與倭鏗所說不斷之創造有點矛盾，其實不然。孔子所重的，並不是種種死習慣，他說：「性相近也，習相遠也。」就是說人都有度精神生活的可能，但有一種人，因養成努力精進的習慣，便日近於精神生活；又有一種人，因為養成怠惰無恆的習慣，便日遠於精神生活。而這一近一遠之間，相差更不知多少！所以說「習相遠也。」譬如顏子能「三月不違仁」，其餘子弟但能「日月至焉而已」，並不是其餘的子弟天資沒有一個趕得上顏子，只因顏子能「好學」能「不惰」罷了。總之，孔子所最重視的，還不是習慣，乃是學。

孔子關於進德的方法，大概不出於知、行、言、學、思五端。知、言、思三端，屬於知的方面，行、學二端，屬於行的方面。孔子雖不廢知，但尤重行，所以常常以知行、言行、學思對舉，而偏重學、行。關於知行，已經在第三節論過了，現在再論言行。言究竟是什麼？原來孔子對舉言行時所指的「言」，並非「言而有信」的意思，乃是「概念」，就是抽象的「定義」的意思，也就是理想了，他說：「有德者必有言，有言者不必有德，」意義最爲分明。德有「獲得」的意思，含有經驗行動在內，所以又說：「據於德，」

如是抽象的東西，怎好說「據」呢？「有德者必有言」就是說由於行動經驗，必能獲得可靠的理想，若是離開實行憑空設想，便不可靠了。所以他又說：「君子欲訥於言而敏於行。」訥於言，就是不肯輕易發言；「敏於行」就是不斷的努力。又說：「仁者其言也訥，」爲之難，言之得無訥乎？「訥」和「訥」的用意差不多；「爲之難」就是說須時時刻刻向精神生活努力，自然不容易了。又說：「君子恥其言而過其行，」「古者言之不出，恥躬之不逮也，」就是說超越行動的理想，乃君子所恥。此外，他又說：「天何言哉！四時行焉，百物生焉，天何言哉！」就是說天未嘗先懸一個理想，立一個法則，由外面促迫他去行動，他只是自由自在的自己行動着罷了。由這一層推去，孔子自然也抱有「人非自然的奴隸」的意思了。

總之，孔子所說的言，原有種種的意思。一是指辭令，例如他所設的言語科，乃是養成「專對」之才；二是指諂諛，例如「巧言令色」之類；三是指強辨，孔子叫做「佞」；四是指應承，例如「言而有信」之類；五是抽象的理想，上面所舉各例是了。此外，如「一言而可以興邦，」「一言而喪邦」以及「一言而可以終身行之者，」也都指「概念」或「理想」。

又如孟子，也曾以言指概念和理想，例如他所說：「不得於言，勿求於心，不可」的是了，所以他在下面又說：「諛辭知其所蔽，淫辭知其所陷，邪辭知其所離，遁辭知其所窮，生於其心，害於其政；發於其政，害於其事。聖人復起，必從吾言矣。」諛辭淫辭等，就是誤謬的理想；知言就是辨別理想的得失。他此處把言的關係看得這樣重要，不指理想而言，又指什麼？不過孟子以言知對舉，孔子以言行對舉，稍有不同，但這是因立腳點不同，原不足怪的。又孟子此處以利害判斷真理的得失，也有實用主義的傾向。

再論學思。孔子的學字有兩種意義，他說：「行有餘力，則以學文，」「小子何莫學夫詩，」乃指智識上的學問；又如他稱顏回好學，他所舉的內容只是「不遷怒，不貳過，」「不遷怒」是責自己的不努力，「不貳過」是時時刻刻的創造；此處所說「學」乃是行動，就是以行動去直覺真理。

孔子於學思對舉的時候，大概偏重學，他和孟子的見解大不相同，孟子極重思索，以為由思索便可成爲大人物，孔子只以思爲學的補助，他說：「學而不思，則罔；思而不學，則殆。」他已經把思看做與學同等了；又說：「吾嘗終日不食，終夜不息，以思無益，不如學也。」又把思降在平等以下的地

位了；外此，單論學思的地方，也可看出他的態度。季文子三思而後行，他便說道：「再斯可矣。」足見他承認多思的無謂；但他對於學卻極有興味，他說：「學如不及，猶恐失之。」又說：「默而識之，學而不厭，誨人不倦，何有於我哉？」又說：「若聖與仁，則吾豈敢，抑爲之不厭，誨人不倦，則可謂云爾已矣。……」這後一段書，會爲孟子所引，他的全文是「聖則吾不能，我學不厭而教不倦也。」「爲之不厭」一句，已經改作「我學不厭」，也可見學就是行爲了。孔子又述自己的經驗道：「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。」可見他逐年的進步，但這種種進步是從那裏來的呢？自然是由於學了；可見他無時不學，無時不進步；也可說他從十五歲到七十歲，只是不斷的努力和不斷的創造了。再看他又自說：「……其爲人也，發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至云爾。」他的意思，也只是不斷的努力和不斷的創造了。總而言之，孔子惟信由行動可以直覺真理，惟信由努力與創造可以使精神生活的內容豐富，所以又信年齡和學問的關係，他說：「四五十而無聞焉，斯亦不足畏也已。」又痛惜顏子短命，因歎道：「惜乎吾見其進也，未見其止也。」原本是一個意思。

但人的年齡無論怎樣長久，在這無窮盡的宇宙中，終覺爲時有限，要想脫卻這種自然限制，確是很難的。但孔子以爲精神是不受這種自然限制的，孔子以爲精神生活是可打成一個全體的，所以古人未盡的德業，可待今人完成；今人未盡的德業，可待後人完成；甲未盡的德業，可待乙來完成；乙未盡的德業，可待丙來完成。所以孔子又說：「我非生而知之者，好古敏以求之者也。」就是想以今人完成古人的德業；他汲汲於行道，汲汲於傳徒，就是要使大多數人的共同努力，想使後人完成今人的德業了。孔子既抱着這種見解，所以一面重學問和年齡的關係，一面又說：「朝聞道，夕死可矣。」又說：「志士仁人有殺身以成仁，無求生以害仁。」他又分明承認精神生活的超越生死。

他想把精神打成一個全體，所以對子貢曾子說：「吾道一以貫之。」又申明他並非「多學而識之者。」「多學而識之」是零零碎碎的智識，「一以貫之」纔是一個全體。一貫之道是什麼？就是仁。但由來關於仁的解釋，太屬紛歧，最易使人迷惑，黃百家有求仁篇，方法最好，我且把他引在下面：

「孔門之學，莫大於求仁；求仁之外，無餘事矣。顧未知仁之奚若？於何求之？……夫天下沿流而

不獲者，則當溯其源，求仁之言出於孔子，則當還自孔子之言仁者以求之。顏淵問仁，子曰：「克己復禮爲仁。」禮天則也，攝心之規矩也，不踰乎距而有仁者乎？此以禮求仁也。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。」朱子曰：「敬以持己，恕以及物，則私意無所容而心德全矣。」此以敬恕求仁也。司馬牛問仁，子曰：「仁者其言也訥，」此「言顧行，行顧言，」心存乎慥慥而不自知其緘默以求也。樊遲問仁，子曰：「愛人，」曰：「先難而後獲，」曰：「居處恭，執事敬，與人忠。」此以仁者之心，胞與爲懷，自強遠利，無在而不存以求仁也。子貢問爲仁，子曰：「事其夫之賢者，友其士之仁者，」此求仁於友輔者也。子張問仁，子曰：「能行五者於天下爲仁矣。」此求仁於感應者也。其在人而直與以仁者，於微箕比干則曰「殷有三人，」於伯夷、叔齊則曰「求仁而得仁。」蓋五人迹雖不同，俱能以此惻恆之苦心，懇摯婉轉於倫類間而克全其至性者也。於子顏子曰「三月不違仁，」與其「不遷，」「不貳，」「復禮」而「庶」幾也。於管仲曰「如其仁，」就其功亦可稱也。至於仲弓可使南面矣，子路可使治賦矣，冉有可使爲宰矣，子華可使掌朝會矣，皆曰「不知其仁，」不欲以才混德也。子文之忠，文子之清，曰「未知焉得仁，」不可以一節概生平也。幸我之食稻衣錦，

季氏之舞佾歌雍，直斥之爲不仁，惡忘親，嚴犯分也。慨好仁惡不仁之未見，中心安仁者天下一人，言夫全德之難其人也。一日用力，力無不足；「我欲仁，斯仁至矣。」言夫奮往之當決其機也。其他如「仁者不憂，」「觀過知仁，」「殺身成仁，」「仁者靜，」「仁「能守，」「立人，」「違人，」「能好人，」「能惡人，」「無終食之間違仁，」「力行，」「剛毅木訥」近仁，亦既詳矣。……聖人之言，如詔入室，學者得門，八面皆可入。……」

試想孔子就人論仁，就事論仁，何止幾十處，處處各不相同，幾乎把各種美德都包括在內；而且還有互相矛盾的地方，例如論語上載孔子言仁的地方既這樣多，但又載「子罕言利與命與仁，」孔子言「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣，」又說：「若聖與仁，則吾豈敢？」又如孔子以仁爲最高的德性，他對於弟子也無非教其求仁，但其結果，只有顏子能「三月不違仁，」其餘的只說他們「日月至焉而已，」所以要求一個統一的定義，真是不容易的了。惟百家說：「學者得門，八面可入，」確是有意義的。其實孔子既着重行動，教人由行動去直覺道體，他自然不能立一個抽象的定義，使人無自己創造的餘地，所以他只把仁看做一個無所不包的大全體，惟其是一個大全體，所以無論古人

今人某甲某丙，都可努力，都可增加其內容，不論什麼處所，都可適用。

倭鏗以爲精神生活乃一全體，無人我之別，無主客觀之分；也非尋常所謂智力意志等心理作用；乃從真實體內應於必要而出現，有強制、支配、統率一切可見不可見的世界的力量。吾人惟由此可於人類生活上施一種根本的革新，立一新基礎。他所說的精神生活，正和孔子所說的「仁」相同。

第六節 孔孟和人格的教育

現代的人格教育派，大概本於倭鏗的新理想主義，他們對於人格的內容，見解各有不同，因此，各人主張也相差異；不過就教育目的教授訓練上而論，卻有一致之點，我現在且提出勃泰和林特兩人的主張說個大概，其餘的也不難推想而知了。

勃泰以社會教育學以社會爲目的，勢必壓迫個人，個人的教育學又不免混同個性和人格，兩者都不可取，我們必須建立人格教育學而以精神的倫理的人格爲目的。至於教授上，人格的教育學必不專重知識，必兼圖知情意與一切全人格的發達。例如修文法古代語，固非但謀其知的修養，

還以其作物中所含的、倫理的、美的陶冶爲必要；其餘諸科學，也當照此辦理。關於訓練上，雖不反對服從，但必取自由的服從，故尤獎勵自治。又人格的教育學，最重個性的稟賦，故又主張中等學校的上級，必須任諸個性的自由選擇。

林特也反對主知主義，而重視各科的陶冶價值。關於知情意三方面尤重感情，以爲知和意志都由感情而活動，教授的中心乃是同情，教授的本質，乃師生間精神生活的對立，就是教師和生徒的人格之交涉。故教授上必依於熱誠與特有之個性；教材必依自己的精神加以改造和創作，使完全受自己的支配。而欲養成生徒的人格，必須使其生活於直觀界，凡抽象的事項，必須使其具體化直觀化。感情上所得，雖不能明白發表，但其價值極大，極能感動人。又如使生徒常持悅樂的心情，自由的生活，使自由發問及發表等，也是人格教育上必要的條件。

至於孔孟雖沒有明說重人格教育，但他們確是最重人格的。孔孟所說的聖人君子，依朱子說，「聖人君子以學言，」「君子乃成德之稱，」就是指的人格。但孔子所說的「名，」也指人格言，他說：「君子疾沒世而名不稱焉，」可見孔子也是主張人格不滅的。他所說的「名，」並非尋常的名

性，和班固人物表上所載的一般，乃是有內容的。他這句話的意思，就是說君子惟恐不能養成偉大的人格，不能垂範於後世。孟子說：「聖人百世之師也，伯夷柳下惠是也。故聞伯夷之風者，頑夫廉，懦夫有立志；聞柳下惠之風者，薄夫敦，鄙夫寬。奮乎百世之上，百世之下，聞者莫不興起也。非聖人而能若是乎？而況於親炙之者乎？」此處所說的「風」字和孔子所說的「名」字相同，都指人格言。孔子又說：「君子去仁，惡乎成名。」仁就是精神生活，就是人格的內容，所以他這句話的意思是說沒有精神，便不成人格了。孟子說伯夷是「聖之清」，柳下惠是「聖之和」，就是以「清」「和」兩字表他們人格的內容。

試想孔孟既這樣重視人格，他在教育上的主張，自然也和現代人格教育學相似了，我現在且把他分作三項討論於後：

一、關於教育目的者。孔子在教育上的立腳點，雖不忘國家和社會，但他所尤重的是精神的人格。有一次子路、冉有、公西華、曾皙四個人一齊聚在他面前，他問他們各人的志向怎樣，子路便說他將來怎樣治國，怎樣使百姓「有勇知方」，冉有便說他將來怎樣治國，怎樣「足民」，孔子都不

置可否，最後曾皙說道：「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。」孔子不覺極端贊成，這是什麼緣故呢？原來子路所說「有勇知方」雖有關於內部的精神修養，但還不是重要的部分，冉有所說「足民」只關於外部的經濟條件，所以不合孔子的意思；惟曾皙所說，採用直觀方法，着重於感情的陶冶，最合於人格教育的本旨，所以他極端稱許；孔子對於教育上的態度，我們也可由此推知了。

至於孟子他曾說：「君子有三樂，而王天下不與存焉……得天下英才而教育之，三樂也。」可見他承認人格教育是超越國家的了。孟子又曾說：「耳目之官不思，而蔽於物，物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之；不思，則不得也。此天之所以與我者。先立乎其大者，則其小者不能奪也。」耳目之官就是感覺，他既輕感覺，自然也不贊成以感覺的個性爲目的的個人教育了。

二、關於教授訓練方面 孔子也反對主知主義，第一章人文主義中已經說過，他所教各項科目，並不是單想拿那些智識教人，也重視其陶冶力。他關於修養，也用例話，常常舉歷史上的名人和當時賢士和弟子討論；這個方法，孟子也採用。他也使弟子從實際生活上去直覺，譬如闕黨童子，他

見他有躡等的意思，他並不是用言語教導他不該這樣做，他只使他去任傳達之事，使他自己知道。又如各弟子問孝問仁，他所答總不相同，必隨着各人性情和境遇立言，可見他對於抽象的事項，常常想使其具體化直觀化了。至孔子的重視個性主張分科，也在第一章說過了；但孔子雖一面主張分科，一面似乎又有個普通科。譬如顏子既選習德行科，他又說：「……夫子循循然善誘人，博我以文，約我以禮……」孔子自己也說：「君子博學於文，約之以禮，亦可以勿畔矣夫？」可見「文」是一種普通科了。此外，孔子又說：「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。」由這一段書，可見孔子的教法是要使生徒習於道德的生活，智識只做修養的輔助；但也可見他把「文」當作爲兒童的普通教科了。此外，孔子也喜歡使學生自由發問及發表，但須聽教師指導。他說：「俟於君子有三愆：言未及之而言，謂之躁；言及之而不言，謂之隱；未見顏色而言，謂之瞽。」就是說沒有教他發表，他便發表，教他發表，他卻不發表；兩者都不好。又如教師想要發表了，他不看他的態度，偏要任意發問或發表，那更不好了。所以子路、曾皙、冉有、公西華侍坐，他想教他們發表意見，必先說：「以吾一日長乎爾，毋吾以也……」可見未經教師指導，生徒不許輕易發表的。但孔子雖於

教授時取這種形式，而其重視學生發表，也由此可見了。而且孔子也不願以形式拘束個性，所以論語上又載：「閔子侍側，聞閔如也；子路，行行如也；冉有，子貢，侃侃如也；子樂。」

孟子關於教科上雖然沒有論到，但他說：「君子所以教者五：有如時雨化之者，有成德者，有達財者，有私淑艾者。」可見他也是主張個性的陶冶的。又說：「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。」既說「自得之」，那末，一味從外面輸入智識的主知主義，他自然也反對了。

再論孔孟對於教師的見解。他們最重人格影響，所以又重教師的人格。孔子說：「其身正，不令而行；其身不正，雖令不從。」又說：「二三子以我爲隱乎？吾無隱乎爾！吾無行而不與二三子者，是丘也。」至於孟子，前面已經說過，他說伯夷、柳下惠的人格能影響百世之下，何況在當時親受熏陶的人呢？又如公孫丑問他：「君子之不教子何也？」他答道：「勢不行也。教者必以正；以正不行，繼之以怒；繼之以怒，則反夷矣。」夫子教我以正，夫子未出於正也，則是父子相夷也。父子相夷則惡矣。父子之間不責善；責善則離，離則不祥莫大焉。」這一段說話和孔子所說「其身不正，雖令不從」的意趣

相同。此外，他又說：「羿之教人射，必志於穀，學者亦必志於穀。大匠誨人，必以規矩，學者亦必以規矩。」規矩是什麼？孟子曾經說：「規矩方圓之至也，聖人人倫之至也。」可見學者的規矩是聖人，就是人格。又如公孫丑問他：「道則高矣，美矣！宜若登天然，似不可及也；何不使爲可幾及而日孳孳也？」孟子答他說：「大匠不爲拙工改廢繩墨，羿不爲拙射變其殺率，君子引而不發，躍如也，中道而立，能者從之。」就是說教師以身作則，不能因學生程度不及，降低了人格去教他；若是降低了人格去教他，不但違反教育目的，且先把自己貶損了。自己人格貶損了，又何以能教人呢？此外，孟子又有一個很好的譬喻。他說：「……昔者趙簡子使王良與嬖奚乘，終日而不獲一禽，嬖奚反命曰：「天下之賤工也。」或以告王良，王良曰：「請復之。」彊而後可，一朝而獲十禽，嬖奚反命曰：「天下之良工也。」簡子曰：「我使掌與女乘，」謂王良，王良不可，曰：「吾爲之範我馳驅，終日不獲一禽，爲之詭遇，一朝而獲十……我不貫與小人乘，請辭。御者且羞與射者比……如枉道而從彼何也？且子過矣，枉己者未有能直人者也。」他這一段書，雖就出處言，但立意也和前面所說一致。

以上所論，是說孔孟最着重教師的人格感化，其次，教師又須有創造力。所以孔子說：「溫故

而知新，可以爲師矣。」『溫故』是搜集教材，『知新』是把教材加以改造，或是由自己創造。又說：『道聽而塗說，德之棄也。』『道聽而塗說』只是一邊聽來，一邊向人家說，毫不經自己精神的改造，徒有抽象的智識，所以沒有益處。孟子說：『人之患在好爲人師，』立意也和孔子相同。

最後再把孔孟的人格內容說個大概，以爲本章的結論。他們的人格內容可分爲四項：

一、溫情感動力 溫情爲感動人的要素，沒有溫情，必不能使人心服，就是不能感動人。子貢說：『夫子溫、良、恭、儉、讓，以得之。』孔子自己對微生畝說道：『非敢爲佞也，疾固也。』都可見他的溫情。孟子說：『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。』他以力與德對舉而取德，可見他也主張溫情的了。

二、自由 孔子說：『仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。』孟子說：『求則得之，舍則失之，是求有益於得也，求在我者也。』那是學問上的自由。孔子說：『士志於道，而恥惡衣惡食者，未足與議也。』又說：『士而懷居，不足以爲士矣。』孟子說：『口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也；有命焉，君子不謂性也。』這是生活上的自由。『仁者不憂，智者不惑，勇者

不懼，」是說精神上的自由。孔子說：「用之則行，舍之則藏……」孟子說：「……舍，則留；不舍則去……」是說出處的自由。

三、責任心 孔子所說忠信，就是責任心。他說：「……自古皆有死，民無信不立，」「無信」就是無責任心；曾子說：「……爲人謀而不忠乎……」「不忠」也是無責任心。所以孔子以忠信爲最根本之德，他說：「言忠信，行篤謹，雖蠻貊之邦行矣……」「言忠信」就是有責任之言。又說：「居處恭，執事敬，與人忠，雖之夷狄，不可棄也。」「與人忠」就是爲盡責任。再看他自己一生栖栖皇皇，不知遭遇到幾多困阨羞辱，他卻毫不灰心，還說：「鳥獸不可與同羣，吾非斯人之徒與而誰與？天下有道，某不與易也，」也可見他的責任心。孟子說：「……夫天未欲平治天下也；如欲平治天下，當今之世，舍我其誰也？吾何爲不豫哉？」他這句說話意思和孔子所說完全相同。此外，他又稱贊伊尹，說他「思天下之民，匹夫匹婦，有不被堯舜之澤者，若己推而內之溝中，其自任以天下之重如此，故就湯而說之，以伐夏救民……」但孟子雖重責任心，也重責任的範圍，他說：「禹稷當平世，三過其門而不入，孔子賢之；顏子當亂世，居於陋巷，一簞食，一瓢飲，人不堪其憂，顏子不改其樂，孔子賢之。」又說：

「禹稷顏回同道……禹稷顏子易地則皆然……」所說「地」就是責任的範圍。孔子說：「君子思不出其位，」不在其位，不謀其政，那個「位」字和此處「地」字同意。其實要人盡責任，必須定出範圍；否則人家必無從措手，所以孔孟的定責任範圍，正是其重視責任心的地方。

四、創造，改造，努力 孔子所說的「溫故而知新」，子夏所說的「日知其所亡，月無忘其所能」，就是創造；孔孟所說的權，就是改造。孔子所說「不厭」、「不倦」、「有恆」、「有能一日用力於仁矣乎？」都指努力而言。孟子與齊宣王辨別「不爲與不能」，又說：「顏淵曰：『舜何人也？予何人也？有爲者亦若是。』」「有爲」就是努力。

五、抵抗力 孔子對子路說：「……不曰堅乎！磨而不磷；不曰白乎！涅而不緇。……」這「不磷」、「不緇」就是抵抗力；孟子說：「……富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈……」也是抵抗力。

總而言之，孔孟的人格內容，原不止此，但我以爲這五項內容最爲重要，確不背於團結 (Solidarity) 和進化 (evolution) 原則，所以把他提出來。至於孔子該不該尊崇，他的壞處在那裏，卻不是此處所應討論，用不着饒舌了。

第三章 孔孟和自然主義

第一節 自然主義和人文主義及理想主義

自然主義，就表面看起來，似乎和人文主義理想主義大相矛盾；其實他們的矛盾，只屬於形式和材料上面，至於教育目的上面，是沒有大差的。即如自然主義的代表盧梭以及派司他勞奚，亦都含有一種理想主義；又如取理想主義的可莫尼斯，若就其教育方法論，也可算做自然主義中的一人。又如阿里士多德，在第一章及第二章已經論過，他原屬於人文主義和理想主義，但他也說：兒童的生活，乃合動植物和人類的的生活而成的，所以須照其自然發達施以教育，可見他也有自然主義的傾向了。所以孔孟雖然分明主張人文主義和理想主義的教育，一面也有自然主義的傾向。

原來歐洲的自然主義，雖可着做人文主義的反動；但促起這種反動的原動力，並不是人文主義的本身，乃是人文主義的末流。近世人文主義，因中世流於形式，想研究古代人的精神和生活，不得不研究古典；不料後來漸漸趨重文字，竟忘記本來面目，連自己也流於形式，因此，又使自然主義

得了機會，起來和他對抗。這正和中國人所謂「琴瑟不調之甚者，必改絃而更張之；『物極必反，』」同其意義，並不能說這兩種主義乃根本上絕對不相容的。

而且從來所謂人文科和自然科的區別，只就其對於人生的關係而言；其實，人文科誠然有關於人生有陶冶性情的價值，自然科又何嘗和人生沒有關係，沒有陶冶性情的價值呢？

再就古人論，他們也非完全是自然的奴隸，太古時且不論，譬喻孟子他也很着重自然。我且舉出他的一段書來，替他下個解釋，自然明白了他說：

「當堯之時，天下猶未平。洪水橫流，氾濫於天下。草木暢茂，禽獸繁殖，五穀不登，禽獸逼人，獸蹄鳥跡之道，交於中國。堯獨憂之，舉舜而敷治焉。舜使益掌火，益烈山澤而焚之，禽獸逃匿；禹疏九河，瀰濟漯，而注之海；決汝漢，排淮泗，而注之江，然後中國可得而食也。當是時也，禹八年於外，三過其門而不入，雖欲耕得乎？后稷教民稼穡，樹藝五穀；五穀熟而民人育。人之有道也，飽食煖衣，逸居而無教，則近於禽獸。聖人有憂之，使契爲司徒，教以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。放勳曰：『勞之，來之，匡之，直之，輔之，翼之，使自得之，又從而振德之。』聖人之憂民如此，而暇耕乎？」

試看他所舉堯、舜、禹、稷的功勞，無非關於征服自然和利用自然之事，而教育又須在這些功勞成就之後纔可施行，也可見他承認自然和人生關係的重要了。至於他把所說五事，叫做「人倫」，認是人性中固有的東西，雖然不能無誤，但他認教育必從人性上着想，正和自然主義的見解相同；他舉放勳所說「使自得之」一句，也和自然主義所說順其自然發達的意思相似。

又如孔子常常說禮。禮雖是死形式，但其本原也多取法於自然。孔子又說：「禮云禮云，玉帛云乎哉……」「人而不仁如禮何……」「禮之用，和爲貴……」可見他並非絕端重禮，只重其陶冶價值罷了。

總而言之，孔孟一面采人文主義和理想主義，一面又帶自然主義的傾向，就爲這三種主義，根本上原有相共通之點的緣故，原不足怪的。

第二節 自然主義的區分

自然主義所說「自然」有兩種意義：一是自然性，謂自然性本來偉大，其發展有一定的法則，決不能違反；二是客觀的，謂自然環境的影響及其材料大有陶冶的價值。因此，自然主義又可分爲

主觀的和客觀的兩種。但這種區分還不是絕對的，譬如莫尼斯主張取法於自然，明取客觀的自然主義，一面又謂人具有理想的要素，承認兒童的自然發達，也有主觀的傾向；盧梭謂自然之物無不善，承認兒童有自然發達的性質，一面又欲使愛密爾接近自然，藉此獲得必要的智識，卻有客觀的傾向。孟子說：「人無有不善。」又說：「……乃若其情則可以爲善矣，乃所謂善也；若夫爲不善，非才之罪也。」又說：「……人見其禽獸也，而以爲未嘗有才焉者，是豈人之情也哉……」又說：「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……」他說才、情、性三者沒有不善，可見他承認主觀性的真價值了。孔子雖沒有明說自然性的善，但他觀察諸弟子情性各有所偏，他並不說某人可教某人不可教，即如子路性情粗暴，最富於感情，他也說：「由也升堂矣，未入於室也。」可見他也是很尊重自然性的了。不過孔孟一面尊重自然性，一面也尊重客觀的自然，想取法於自然。所以孔子又說：「知者樂水，仁者樂山；知者動，仁者靜……」就是說知者接近水，可以助活動性的發達；仁者接近山，可以助其鎮靜性的發達。又說：「天何言哉！四時行焉，百物生焉，天何言哉！」又說：「苗而不秀者，有矣夫？秀而不實者，有矣夫！」以上都可說是取法於自然了。此

外，還有一處，比得最有意義。有一次，孔子經過川上，看見那水滔滔，流個不了，他不覺歎道：「逝者如斯夫！不舍晝夜！」這段書程子註道：「此道體也。天運而不已，日往則月來，寒往則暑來；水流而不息，物生而不窮，皆與道爲體。運乎晝夜，未嘗已也。是以君子法之，自強不息；及其至也，純亦不已焉。」所謂「君子法之」，就是取法於自然的意思了。又如曾皙對孔子言志道：「莫春者，春服既成，冠者五六人，童子六七八人，浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸。」這番說話，看去本極平常，孔子卻極稱讚他，想也是蘆梭接近自然的意思了。

孟子對於水又有一種解釋。有一次，徐子問他：「仲尼亟稱於水曰：『水哉！水哉！』何取於水也？」孟子答道：「原泉混混，不舍晝夜，盈科而後進，放乎四海，有本者如是，是之取爾。苟爲無本，七八月之間雨集，溝澮皆盈；其涸也，可立而待也。故聲聞過情，君子恥之。」他的這種解釋，和孔子稍有不同。孔子只重其「不舍晝夜」，孟子更重其本，以爲惟有本纔能不舍晝夜，否則一時盈滿，頃刻又沒有了。林氏說：「徐子之爲人，必有躡等干譽之病，故孟子以是答之。」這話確是不錯。因爲躡等就是違背自然性的發展定律，必不能得到好結果的；所以學者必須從根本，就是自然性上做去，纔靠得住。其

實，孟子這樣解法，已經把孔子的客觀解釋變為主觀解釋了。

但孟子也主張取法於自然，所以他說：「天下之言性也，則故而已矣。故者以利爲本。所惡於智者，爲其鑿也；如智者若禹之行水也，則無惡於智矣。禹之行水也，行其所無事也；如智者亦行其所無事，則智亦大矣。天之高也，星辰之遠也，苟求其故，千歲之日至，可坐而致也。」他這段說話很是分明透關，他的取自然主義是毫無疑義了。原來孟子的意思是說：水、天、星、辰，其發展都有一定的法則，就是他所說的「故」；順着自然的法則，沒有不好；逆着自然的法則，便沒有不壞，所以他又說：「故者以利爲本，」「利」就是順其自然之勢了。卽如禹的治水，雖然不知費去幾多氣力，用了幾多方法，但其根本原理只是一個，就是順其自然之性。這「順其自然之性」一個要訣，便是禹的大智；其餘所用種種方法，乃是小智。必先有了大智，那些小智纔有用；如其沒有那種大智，縱有許多小智，只能圖得一時或是一段的好看，結果必定靠不住。至於自己修養以及教人，又何嘗不是這樣呢！所以他又說：「……如智者亦行其無所事，則智亦大矣……」

可莫尼斯說欲導人於其自然的發達，須以大自然間的自然法爲標準，正和此處所說孟子的

意思相同，可見他也兼采客觀的自然主義了。

第三節 時期的區分

可莫尼斯和盧梭都承認兒童精神上的發達有一定時期，教育須依照這種自然次序。

可莫尼斯依照兒童的發達時期，把學校分爲四等。第一幼兒期，從嬰孩到六歲，進母親學校，在養成道德和恭敬的習慣；第二兒童期，從六歲到十二歲，進國語學校，計畫大概和第一期相同，但又兼重實用的性質；第三成人期，從十二歲到十八歲；第四青年期，進拉丁學校，除七大人文科外，又有自然科學倫理宗教等；從十八歲到二十四歲，進大學或旅行；這期不但須探求各科的奧旨，兼須培養發明和發現的能力。

盧梭也依兒童的自然發達的次序，分成四期。第一期從出生到五歲，只注重體育；第二期從五歲到十二歲，只注重官覺教育，例如量度長短，權衡輕重等事；第三期從十二歲到十五歲，仍舊注重身體的發達；第四期從十五歲到二十一歲，這期纔有許多智識的訓練，但以帶有自然和實用性質的爲限；此期也可讀一本魯賓孫飄流記，又學一種木匠的行業。又使他從自愛推到愛人，提醒他的

道德性宗教性，加以訓練。

教育應該依照兒童的發達次序，這是教育史上一個大進步，中國大概在周朝已經有這種觀念了。孔子着重學問和年齡的關係，已經在第二章論過了。此外，他又從消極方面論年齡和修養的關係，他說：「君子有三戒：少之時，血氣未定，戒之在色；及其壯也，血氣方剛，戒之在鬪；及其老也，血氣既衰，戒之在得。」所謂「血氣未定」大概指的青年期；其實，孔子既重青年期以上的生理和心理的關係，青年期以前的關係，他自然也必注重的了。他曾經說：「吾十有五而志於學……」可見他把十五歲以後劃成一個時期，他的區分法和盧梭相似。而且我們看他所說十五以後的進步都屬於道德方面，可見他所說的「學」是道德上的學問；更看他說十五歲纔志於道德上的學問，可見十五以前還沒有專於道德的訓練了。關於這一點，他的主意也和盧梭相同。

此外，孔子重視兒童的時期，還有一個明證。孔子所說「學而時習之，不亦悅乎」這一句書，據朱子註，也無非反覆練習的意思，原和時期沒有關係；但「學」字若解作學記中「學不躐等」的「學」字，「時」字解作「當其可之謂時」的「時」字，那麼，「學而時習之」也就是教育該依

時期的意思了。

說到這裏，我覺得禮記內則中一段文字，關於兒童時期說得很詳細；雖然禮記爲漢儒所編，但無非承襲儒家思想，和孔孟總有關係；所以我現在趁便把他引在後面：

「……子能食食，教以右手；能言，男唯，女俞；男鞶革，女鞶絲。六年教之數與方名。七年男女不同席，不共食。八年出入門戶及卽席飲食，必後長者，始教之讓。九年教之數日。十年出就外傅，居宿於外，學書記，衣不帛，襦袴，禮帥初，朝夕學幼儀，請肄簡諒。十有三年，學樂，誦詩，舞勺。成童，舞象，學射御，始學禮，可以衣帛，舞大夏，惇行孝弟，博學不教，內而不出。三十而有室，始理男事，博學無方，孫友視志……」

據這段書看，兒童的教育大概分爲六個時期：第一期從出生到六歲，只就飲食言語之事施以教育。第二期從六歲到十歲，教以數目方向日期等；以上是家庭教育期。第三期從十歲到十五歲，就是成童，略有智育，但最重的，還是體育。第四期從成童到二十歲，此期，仍繼續前期的體育。第五期從二十歲到三十歲，此期纔專重智育。

這種區分法，不管他好歹，中國古代教育已經注重到兒童的發達時期，總可由此證明了。雖說禮記是漢儒所編，但漢儒並不是自己憑空創造出來，大概有所本的，即如學記，本是一篇極有價值的教育論文，其中卻屢屢引證說命，也可見一斑了。所以我們由此推想，也可知秦漢以前的學者，必然注重兒童的發達時期的，至於孔孟那般大學問家，更不用說了。

孔子承認教育該依時期，有學而一章可證，已經在前面說過了；此外，如論語所載闕黨童子將命一章，也可爲證。那段書說孔子使闕黨童子掌賓客之事，門人疑心孔子寵他，因問道：「益者與？」孔子答道：「吾見其居於位也，見其與先生並行也，非求益者也，欲速成者也。」「居位」以及「與先生並行」就是以兒童而學成人的行爲；「速成」就是躐等，就是違背發達時期而求進步，結果必不能得到益處；所以說他「非求益者也，欲速成者也。」由此一端，孔子的贊成兒童時期，也可見了。至於孟子，他雖沒有明說教育時期，但他笑宋人揠苗助長，又常常以植物比人性，又說「欲速則不達」均足見他重視自然發達的傾向。

第四節 消極教育

消極教育是盧梭所提倡的。盧梭以前的人以爲人性是惡的，所以須用教育和宗教去革除他，別用一種人爲的去替代他。這種思想和我們的荀子很像。盧梭卻不這樣想。他以爲人性是善的，所以最初的教育須全然屬於消極，不必用種種道德原則去教人，只須保護着不去爲惡或是陷於誤謬。盧梭所說的消極教育，並不是全然不用教育的意思，他曾經說：「我所謂積極教育，是那一種求速成和以大人責任去教兒童的教育；我所謂消極教育，是那一種不汲汲於給智識而惟練習官覺以達到理性修養的教育。」

盧梭所說的消極教育，似乎很新奇，其實，孔孟也有這種思想。孔子雖不像孟子那樣極端言性善，也不像荀子那樣明言性惡；他雖常常說禮，然而又說：「禮之用和爲貴。」又說：「禮云禮云，玉帛云乎哉？」可見他所重是禮的作用，並不像荀子把禮看做神聖，把凡先王所做的禮一條條去教人。孔子曾對顏子說：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」此處所說的「禮」並非一條條的規則，「非禮」就是不合天理的行動。不爲「非禮」就是全其自然性。此處四個「勿」字確可代表消極教育的意義。再就視聽言動說，也可見孔子是兼重官覺教育的。孔子又曾說：「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。」所說視聽色貌，都屬於官覺方面；所說「思明」「思聰」「思溫」「思忠」就是官覺的練習。他這種主張，也和盧梭所說消極教育相合。又如前面所述，孔子不贊成闕黨童子「居於位」及「與先生並行」，以小孩而學大人，斥他「非求益」而「欲速成」也和盧梭同意。

至於孟子，他的見解更和盧梭相似。孟子主張性善，前面已經論過好幾次，但還有一端須討論。盧梭說一切自然性都好，孟子說：「性無有不善，」立意原極相合；等到宋儒又別提出一種氣質之性以和義理之性相對立，以為凡人做惡事是因有氣質之性，若能把這種性漸漸克去，便沒有不善。宋儒這種說法卻不是孟子的本意。大概宋儒所說義理是指理性言，氣質之性是指感情衝動言；說氣質之性不好，就是說感情衝動不好了；其實，感情衝動又何嘗全不好呢？譬如孟子所說見孺子將入井而生惻隱之心，便是衝動；「惡其氣」和「納交於孺子之父母」以及「要譽於鄉黨朋友」纔是理性。但孟子偏說此惻隱之心乃仁之端，可見他分明認衝動為道德的基礎了。但在種種衝動之間，須有個選擇，卻不得不用理性。譬如想喫魚想喫熊掌，是兩種相類的衝動，不能同時並喫，必須

捨一樣取一樣，那就是理性作用了。總之，孟子雖重視理性，同時卻不輕視感情衝動，其實，還以為是必要的東西呢！等到宋儒纔重理性一端而輕視其他種種自然性，所以他們解孟子往往自出主張。譬如孟子說性情都善，他們偏說性情才都有不善的地方，戴震所著的孟子字義疏證，證駁得很好，我現在不用多說了。總而言之，孟子承認一切自然性都好，主意確和盧梭相同的。

孟子承認一切自然性都善，所以也主張消極教育。他說：「……如智者行其所無事，則智亦大矣。……」又說：「……必有事焉而勿正，勿助長，心勿忘也。……」又說：「予不屑教誨也者，是亦教誨之而已矣。」所謂「行其所無事」、「勿助長」、「不屑教誨」均可認他主張消極教育。

第五節 環境

主觀的自然主義以一切自然性都善，人的爲惡，是由社會上的惡影響，所以又重視環境。盧梭說：「凡從神手來時沒有不好，到了人手乃墮落。」所以他主張教育須在田舍施行；若在都會，將使兒童蒙惡影響，日趨腐敗。又主張兒童不必用書本去教他，但使他去觀察自然就好了；因爲自然乃是頂好的書本。雖然他也許愛密兒在青年期中讀一本魯賓孫飄流記，但那本所描寫的是一個孤

客在無人島中的生活，他所接觸的無非自然的東西。看盧梭這種主張，簡直把社會看做蛇蝎一般了！其實他不是主張人人都須孤立到底，只是重視環境的影響罷了。他說愛密兒年紀稍長，可從自愛推到愛人，最後又可和社會接觸，他的主張似乎有點前後矛盾，其實不然。他的意思只是說沒有達到一定年齡，須避社會的惡影響，若是年紀既大，自然發達已經完成，便不怕了。

關於此點，孔子也有相同的見解。第一章曾經論過，孔子一面說：「毋友不如己者，」一面又說：「三人行必有我師焉，擇其善者而從之，其不善者而改之；」又如子夏對門人說須擇交，子游卻說不必擇交；其間各有矛盾。其實並非矛盾，其關係只在年齡和修養上。譬如年齡大了，有了修養，自然不必擇交；若沒有達到相當的年齡修養，那就不得不擇交了。又如孔子一面說：「親於其身爲不善，則君子則不入也；」一面又說：「不曰堅乎，磨而不磷；不曰白乎，涅而不緇；」立意也與前面所說相同。

不過孔子對於環境的影響，總沒有盧梭和孟子那般看得重要。盧梭的見解，前面已經大略述過了，現在再說孟子。孟子所說的環境，大概可分四種，各引例在後面：

一、社會的，他說：「牛山之木嘗美矣；以其郊於大國也，斧斤伐之，可以爲美乎？是其日夜之所息，雨露之所潤，非無萌蘖之生焉，牛羊又從而牧之，是以若彼濯濯也。人見其濯濯也，以爲未嘗有材焉，此豈山之性也哉！雖存乎人者，豈無仁義之心哉？其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也，旦旦而伐之，可以爲美乎？其日夜之所息，平旦之氣，其好惡與人相近也者幾希；則其旦晝之所爲，有梏亡之矣。梏之反覆，則其夜氣不足以存。夜氣不足以存，則其違禽獸不遠矣。人見其禽獸也，而以爲未嘗有才焉者，是豈人之情也哉？」

二、經濟的，他說：「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。今夫麋麥播種而耨之，其地同，樹之時又同，淳然而生，至於日至之時，皆熟矣；雖有不同，則地有肥磽，雨露之養，人事之不齊也……」又說：「無恆產而有恆心者，惟士爲能，若民則無恆產，因無恆心。苟無恆心，放辟邪侈，無不爲已……是故明君制民之產，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，然後驅而之善，故民之從之也輕。今也制民之產，仰不足以事父母，俯不足以畜妻子，樂歲終身苦，凶年不免於死亡。此惟救死而恐不贍，奚暇治禮義哉……」

三、地位的，例如孟子有一次到齊國，他看見齊王之子歎道：「居移氣，養移體，大哉居乎！夫非盡人之子焉？王子宮室車馬衣服，多與人同；而王子若彼者，其居使之然也，況居天下之廣居者乎？魯君之宋，呼於埳澤之門，守者曰：「此非吾君也，何其聲之似我君也！」此無他，居相似也。」

四、人格的，例如他所說：「無或乎王之不智也。雖有天下易生之物也，一日暴之，十日寒之，未有能生者也。吾見亦罕矣，吾退而寒之者至矣，吾如有萌焉何哉……」又如他對戴不勝說：「子欲子之王善與，我明告子。有楚大夫於此，欲其子之齊語也，則使齊人傳諸，使楚人傳諸。」曰：「使齊人傳之。」曰：「一齊人傳之，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！子謂薛居州善士也，使之居於王所。在於王所者，長幼卑尊，皆薛居州也；王雖與爲不善？在王所者，長幼卑尊，皆非薛居州也；王誰與爲善？一薛居州獨如宋王何？」

以上所舉四項環境，惟第四項最爲儒家所重視。其實，社會的狀態，雖然千差萬別，但語其要，無非爲人對人的關係，儒家重視此點，確是有意義的。卽如盧梭主張愛密兒在青年期以前不與他人相接，只用一個年齡和他相若的人輔助他，主意也和醫家相彷彿。至於施行教育的地方，以都會爲

宜，還是以田舍爲宜，就孟子上看，雖沒有顯明表示，卻不難推測而得。孟子曾經說：「舜之居深山之中，與木石居，與鹿豕遊，其所以異於深山之野人者幾希；及其聞一善言，見一善行，若決江河，沛然莫之能禦也。」此外，他又說：「伊尹耕於有莘之野，」伯夷避紂，居北海之濱；」又說：「舜是東夷之人，文王是西夷；」又說：「傳說舉於版築之間，」孫叔敖舉於海。」試想他所舉的聖君賢相，沒有出仕之前，都在山海田野之間，足證他承認田野宜於修養，他對於教育地的意嚮也可見了。又由以上各例，可看出孟子尊重職業，和盧梭主張令愛密兒學木匠的意思也相合。

第四章 國家主義的教育

第一節 國家主義的教育

這一章論孔孟的國家主義的思想，我先把孔孟以前的中國教育略說一說，便可知他們含有這種思想的原因了。

原來古代教育，大概採取國家主義。西洋如斯巴達雅典等都市國家，東洋如波斯印度等國，都采國家主義的教育。至於中國，差不多在虞舜的時候，已經施行國家主義的教育；那時沒有司徒的官專管民衆的教育，又沒有典樂的官專管貴族的教育。雖然這種事實只見於尙書，不十分可靠，但孟子也說舜使契爲司徒教民人倫，想來總有幾分根據的。況且教育這樁事，雖然極野蠻的人種也有的，不過越野蠻越簡單罷了。中國自舜以前早由游牧進於耕稼，已有相當的文化，想也有若干教育；再由其時傳到虞舜，自然更進步了。

自此以後，歷夏商周三代，都有國立學校。等到孔孟的時候，他們纔自己創立學校，教授子弟；又

如前面所述，他們各有理想主義和自然主義的思想，漸漸由國家主義趨於個人主義。我們由這種事實和理想兩方面推察，當孔孟時代，國家主義的教育，確是很廢弛的了。但雖說「廢弛」卻不能說其時全無國家主義的教育。譬如左傳詩經這兩部書，一部是孔子弟子編的，一部是孔子自己刪訂過的，離孔子的時代較近，而且比其他的古書更可信，所以很可以供參考。這兩部書都不大說起學校的事，雖一半由於體裁，但也可見國立學校的不發達了。又如孟僖子因不習禮，吩咐他兩個兒子將來必須到孔子那裏去求學（昭七年傳）。試想孟氏爲魯三家之一，乃是握有政權的貴族，還要求教於私人教授，國立學校的不振，可見一斑了。但左傳有司徒之官，又載鄭人遊於鄉校以議執政，可見普通的學校還沒有全廢的；詩經國風有刺學校廢之詩，既刺其廢，可見其廢還不久，而且有不廢的了。

再就孔孟的本身來說。孔子原是做過大夫的。所以他在當教授的時候，曾經對他門人道：「以吾從大夫之後，不可徒行也；」又如他在陳國，因不得志，歎道：「歸與歸與！吾黨之小子，狂簡，斐然成章，不知所以裁之。」他忽然又由做官想到做教授了。至於孟子，忽梁忽齊，也未嘗沒有相當的政治

經驗。我們由他們的政治經驗和教育經驗相關聯的一端來說，也可見教育的難以超越於國家主義了。

再就孔孟以後來說。大概把國家主義的教育表現得最分明的要算大學。大學這部書大概科舉時代的學者，沒有不讀過的。這大學開頭便說：『大學之道，在明明德，在新民，在止於至善。』朱子的註說道：『大學者，大人之學也，古者十五入大學。』以下又說道：『身修而后家齊，家齊而后國治，國治而后天下平。』可見學問只爲修身，修身只在治國。反轉來說，要治國纔修身，要修身纔受教育。這不是從國家的見地看教育麼？再看他把『止於至善』列在『新民』之後，可見他承認至善不是一個人所能表現，必須合全國來表現，和柏拉圖的哲人治國的思想很相似。試想他是多少着重國家呀！

雖說這大學是不是曾子所做，還成問題，但他承襲孔孟的思想，是無疑的。孔子嘗說：『書云，孝乎，惟孝友於兄弟，是亦爲政，奚其爲爲政？』這分明是說齊家乃是治國的初步了。又如子路問君子，孔子答說：『脩己以安百姓，』也不外這個意思。孟子也曾引詩道：『刑于寡妻，至于兄弟，以御于家

邦，」家邦便是國，可見齊家治國的思想，確是孔孟所固有的了。

總而言之，孔孟的時代，國立學校已漸漸廢弛，思想得了解放，所以他們能有理想主義和自然主義等傾於個人本位的教育思想；但在他們以前，國家主義的思想，確是盛行過的，所以他們還帶着這種思想的濃厚色彩。至他們對於這種思想，不是完全承受，曾經加以改變，那也是無可疑的。

第二節 孔孟和希臘的國家主義

希臘的國家主義的代表，要推柏拉圖和阿里士多德。他們兩人所以全抱國家主義的教育思想，其原因也和孔孟相似。因為希臘各都市國家，大概施行國家主義的教育。斯巴達行軍國主義，對於人民的教育，尤其采極端干涉主義。雅典雖略認個人的自由，但亦行一種文化的國家主義。所以有人說：柏拉圖的『理想國』，乃斯巴達的軍國主義為基礎，而建立雅典的文化國家主義者。這樣說來，他的思想淵源也可見了。阿里士多德的態度雖緩和一點，但大致是差不多的，我現在分為三項，把他們的學說和孔孟的學說比較於左，但本書目的是要表彰孔孟的學說，自然對於孔孟要詳細一點的。

一、關於分功的原則 柏拉圖主張一國中的人民須依資質分爲三類；既經分定之後，各類宜守其本分，各自發揮其所能，纔能謀國家的發達；否則國家安寧必不能保。所以他很重視範圍。阿里士多德的思想大概相同，但他主張分爲二類罷了。

孔子雖然沒有明說國家的分子該怎樣區分，但綜合他的思想，大約如第一章所論，是主張分爲治者（君子）和被治者（小人）兩大階級的。這兩大階級既然分定之後，也不可逾越範圍；須各盡所能，纔能謀天下治平。關於這一端，孔子採取一種名位說。這種名位說和法家的責任說很相似，其實也和柏拉圖所謂各守範圍的意思相類。試看子路問他怎樣治衛國，他答說必先「正名」，這「正名」就是明定各級人的責任了；責任既定，各人依着分內做去，國事自然會好；否則必不能維持安寧的。定責任和守責任雖然是兩事，但最要是先定責任；責任不先「定」又怎能談到「守」呢？所以他說：「名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足。」這段說話，他已經把不明定責任的害處說得很是透徹了；此外，他對哀公說「君君，臣臣……」也就是正名的意思；又說「君不君，臣不臣……」就是不能正名的意思了。

又如說，『不在其位，不謀其政；』『君子思不出其位，』那卻是說的『守責任』的意思。

由以上所說，孔子的重視責任，很是分明了，但他對於君民（治者被治者）間的責任抱着怎樣的見解，還須略加討論。

孔子嘗說：『民可使由之，不可使知之；』又說：『天下有道，則庶人不議，』可見他認人民對於政治是沒有發言權的；再由上面所引『言不正……』一段，也可知在上的責任是立法，在下的責任是守法；在上的人不能盡其立法的責任，在下的人必至無所適從，其結果必至發生橫議，於是上下的責任混淆，勢不至於大亂不止的。孔子這種見解，雖然不合近代的民治潮流，但和柏拉圖的思想確是很相近的了——其實，也都不背分功的原則。

孟子對於一國中該分爲兩種階級，意思很分明。他說：『有大人之事，有小人之事；』『勞心者治人，勞力者治於人；治於人者食人，治人者食於人；』又說：『無君子，莫治小人；無小人，莫養君子；』他分明承認在上者負統治之責，在下者負供給之責，立意完全和柏拉圖相同。但孟子所說人君不能兼爲耕稼之事，孔子也說過的，試看孔子對樊遲請學稼一章書便知。又如孔子說『天下有道，則

庶人不議，『孟子也排斥「處士橫議」之事，庶人和處士雖不同，其實孔子所說庶人只指一般不在位者而言，並沒有指說庶人是一般愚民，所以「庶人」也可說就是處士了。

但孟子雖認人民的責任只在供給，一面又兼重民意。他認民意所在可以決定君主的命運。又極重輿論，以爲治國須以輿論爲標準；無論是任命官吏或是聽斷罪犯，都須視輿論爲從違。關於此事，他說得很有趣，齊宣王問他怎樣辨別賢否，他說：「國君進賢，如不得已，將使卑踰尊，疏踰戚，可不慎與？左右皆曰賢，未可也；諸大夫皆曰賢，未可也；國人皆曰賢，然後察之；見賢焉，然後用之。左右皆曰不可，勿聽；諸大夫皆曰不可，勿聽；國人皆曰不可，然後察之；見不可焉，然後去之。左右皆曰可殺，勿聽；諸大夫皆曰可殺，勿聽；國人皆曰可殺，然後察之；見可殺焉，然後殺之，故曰國人殺之也。如此，然後可以爲民父母。」關於這一點，孔子的見解卻和孟子相反。子貢問他「鄉人皆好之，何如？」他說，「未可也；又問他「鄉人皆惡之，何如？」他說，「未可也；不如鄉人之善者好之，其不善者惡之。」此處的「鄉人」和「皆」字應加注意。原來古時的鄉，乃是含有一萬二千五百家的大地方——退一步說，至少不是尋常鄉村，所以「鄉人」的意義和「國人」差不多；至於「皆」字，至少是指其中的

大部分了；孔子偏說不能作爲辨別賢否的標準，他的態度的強硬也可想見了。

總而言之，孔孟都信治國須采分功原則，都和柏拉圖一致；但孔子信絕對的賢人政治，孟子卻含有民主的傾向，所以孔子的思想要近柏拉圖一點。

二、關於國和人民的觀念 孔孟等四人都採取國家主義，一般都重視國家。柏拉圖態度尤爲嚴肅，他以爲眞人類便是眞國民，沒有國家便沒有完全的人類。阿里士多德也認個人離國家便不能實現自己；又說人類乃政治的動物，非但爲一身而生存，所以國家實先於個人而存在。但阿里士多德雖如此說，他的態度卻較柏拉圖緩和，他說國家絕對無強迫個人的權利；他反對柏拉圖以個人供國家犧牲的思想而采國家有機體說，認國家和個人的幸福一致。關於這一點，孟子卻更近於阿里士多德。

原來雅典的政體和中國古代不同，但柏拉圖的采極端國家主義，是要矯正當時的極端個人主義，孔子的採取國家主義，或者也出於這種動機。

孔子當時是否流行個人主義，我們先把四書上所載來看，便可知道。孔子因眼見當時局勢的

混亂，人民的痛苦，便奔走列國，想從政治上去做工夫，挽回劫運，雖然沒有收到效果，他卻不因此灰心，仍然抱着國家主義的理想，認個人是不能和國家分離的。於是荷黃者譏他不知進退，他便說這種人忘國家的心太堅決了；做人豈有這種容易！楚狂諷他退隱，他便去和他辨論；他感於長沮桀溺的言語，歎道：「鳥獸不可與同羣，吾非斯人之徒與而誰與？」這兩句說話，他分明承認個人是不可獨自生活的。後來子路也了解孔子的理想，他因丈人拒絕見孔子，便說道：「不仕無義；長幼之節，不可廢也；君臣之義，如之何其廢之！欲潔其身而亂大倫……」就是說有智識的人，受過相當的教育，便須出仕，去擔當治者階級的責任；否則便是不盡責任，便是不知國家和個人的關係了。子路這番說話，確是能表現孔子的精神的，但孔子想應公山弗擾和佛肸的召請，又有一次想去見衛靈公夫人，南子，子路便不高興，發生懷疑孔子的心思，難道他終究不能了解孔子的真精神麼？這大概別有原因，或許是在遇丈人以前的事情，也未可知。總而言之，單就四書所載無意中和孔子遇到的隱士，已經有荷黃者、楚狂、長沮、桀溺、丈人等五人，又有微生畝、辰門、丈人等人，其餘書上沒有記到或是沒有會過孔子，想更不少。這種人大概是抱個人主義的，所以看見孔子專門在國家上面做工夫，便笑

他不知進退，憐他勞而無功了。孔子卻毫不感動，還想去感化他們，也可見他對於國家主義的信念來得堅決了。

再說孟子。欲知孟子對於國家和個人間的見解，也可從他自己的出處和他的議論去推求。孟子曾經說：「窮則獨善其身，達則兼善天下。」他似乎對於出處很是自由；不過孔子也曾說過，「用之則行，舍之則藏；」子張學干祿，孔子也不以為然。這都別有用意，和他們對於國家的根本思想無關。現在再引一段書來看：周霄問曰：「……仕如此其急也，君子之難仕，何也？」曰：「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；不由其道而往者，與鑽穴隙之類也。」他把求仕之情和男女的婚嫁相比，和子路以「長幼之節」比「君臣之義」相似，而他說得更懇切。因爲婚嫁之情顯然出於人的本能，若仕宦和婚嫁相似，那末，也是出於本能的了。所以孟子確有「人爲政治動物」的思想的。此外，孟子又說：「仕非爲貧也，而有時乎爲貧；娶妻非爲養也，而有時乎爲養……」尤足見他認仕宦爲直接本能，並非出於口腹的本能，意義更爲分明。

總而言之，孟子的國家主義，確是較孔子來得徹底；其中卻有個原由。因為戰國時的國家，就種種方面，都比前代發達，所以國家主義的理想也較前代發展。試看孟子也和孔子一般的周流列國，雖然遇到許多反對，卻沒有遇到長沮桀溺一流人物護他不知進退的，也是一個明證了。

再說孔孟對於國家人民間的利益關係。關於這一端，孔孟都無犧牲個人以全國家的思想，都認人民國家間的幸福一致。試看孔子說：「百姓足，君孰與不足！」便可窺見其意了。至於孟子說得更透徹。所以說：「民爲貴，社稷次之，君爲輕；」又說：「行一不義，殺一不辜而得天下，勿爲也；」又說伊尹「思天下之民，匹夫匹婦，有不被堯舜之澤者，若己推而內之溝中。」他是多少重視人民利益呀！他惟其這樣重視人民利益，所以他主張用人殺人，都須以民意爲依歸。此外，他又主張好貨、田獵等等，都須和人民共同，也足見他重視人民的幸福。

三、教育爲國家事業 柏拉圖本於分功原則，主張依國民資性分爲三種階級，這已經在前面說過了。但他們的資性怎樣纔能區分呢，他以爲須由教育去決擇，所以他又主張以教育屬於國家的管理經營。阿里士多德也極重視教育和國家的關係，他以爲政體的好壞，由於國民本質而定，所

以必有改良國民本質的教育，纔能造善良的政體；教育必須定為國家事業，其目的和方法，都須以國家主義為本位。他們兩人實是歐洲提倡國家教育的先導，所以後來談教育制度的人，都要追溯他們兩人。其實，孔孟也會在二千多年承認國家應負教育人民的責任，這在第一章已經大略說過，不過關於這一端，孟子比孔子說得更具體，此處須再為他略加解釋。

總括孟子對於國家教育的計畫，約有二端：一須設立專管教育行政的長官，二須立公共學校。他對陳相說：「……后稷教民稼穡，樹藝五穀；五穀熟而民人育。人之有道也，飽食煖衣，逸居而無教，則近於禽獸。聖人有憂之，使契為司徒，教以人倫。」可見他認國家的責任，不單在使人民豐衣足食，兼須施以教育。他的立意和孔子所說「富之教之」相同，但他又引古代有教育長官為證，所以我說得他比孔子更具體。

孟子又對滕文公說：「……設為庠序學校以教之。庠者養也，校者教也，序者射也；夏曰校，殷曰序，周曰庠，學則三代共之，皆所以明人倫也。人倫明於上，小民親於下，有王者起，必來取法，是為王者師也。」試看他歷舉三代的學校制度，又說「可以為王者師」，可見他承認學校應歸國家辦理了。此

外，他又屢屢說起『謹庠序之教』，也可窺見他的主張。總之，不管虞舜三代有沒有那種事業，孟子對於國家主義的思想，卻很可由這些議論具體的表示出來了。再則我們也可以由此推見戰國時代國家教育制度的廢弛了，所以孟子雖對一國君主或是一時學者談論，尙且有稱引古制的必要。

第三節 孔孟和近代的國家主義

近代的國家主義，應推路德爲先導，菲太和非愛爲代表。路德雖兼采個人主義，但他又主張國家可超越於教會而獨立，卻含有國家主義。總而言之，他們雖同采國家主義，見地卻各自不同，大概有兩種特色：一是排除階級而主張民衆教育，二是從富國強兵的見地去看教育。這兩種特色，和西洋古代的國家主義雖異，卻和孔孟的主張相似，但關於這兩點，都在第一章大略說過了，惟關於第一項關係較大，現在尙須再加一番討論。

原來古代東西洋諸國，雖說都採取國家主義，其實，所謂國家教育，也無非階級教育罷了。印度、波斯、猶太、埃及諸國，不用說了；便是希臘的雅典斯巴達，也難免偏重於特種階級；又如柏拉圖阿里士多德，他們的思想那般超越等倫，但終究不能擺脫現狀，也說實業階級不配受教育呢！所以西洋

的階級教育的思想，直到近世纔打破。

中國古代的情形，都不這樣。中國本來沒有強固的階級制度，後來又因君主制度發達很快，兼以有勢力的學者如孔孟等人的反對，所以就全歷史論，幾乎沒有階級可言；其實，就一時代論，卻也不是全然沒有階級的。

現在先就孟子的議論來看。孟子曾經說：『舜自耕稼陶漁以至於爲天子，』又說：『舜發於畎畝之中，傳說舉於版築之間，膠鬲舉於魚鹽之中，管夷吾舉於士，孫叔敖舉於海，百里奚舉於市。』他的不承認階級制度，很是分明。雖然據史記上舜是黃帝的子孫，但帝王的後裔，可降而爲平民，平民又可升而爲天子，更足見階級制度的不在了。

又從舜到孫叔敖，其間相去一千多年，若是孟子的說話可信，那末，中國是從來沒有階級的了；但事實上卻不盡然。即如管夷吾，他相桓公，霸諸侯，論功勞，齊國的臣子再沒有比他上了，但他的爵位終不能超過國高二氏（見僖十二年傳）也可見階級的限制了。而且管子上主張工之子恆爲工，農之子恆爲農，士之子恆爲士，雖然管子不是他自己撰，還成疑問，但國語上也載管子有這

種主張；所以我們至少可以說管夷吾是承認階級制度的。

此外，春秋時的貴族階級，周室有尹單劉諸氏，齊國除高國二氏外，又有陳氏，魯自桓公以後有三孫，晉自獻文二公後，六卿的權勢日漸強大，而趙盾執政，恢復公族，又添設餘子公行，（宣二年傳）更足為春秋時逐漸造成貴族的明證。

總而言之，階級發生，有因於種族的，有因於宗教的，有因於政治的，大概不出於此三種。印度，猶太，埃及的階級大概出於前二種的，所以最為嚴厲，不可移易；中國的階級，大概由於政治。即如中國古代的姓氏，本可為階級的代表，但其發生的原因，也由於政治，不由於種族。試看桑仲所說：「天子建德，因生以賜姓，胙之土而命之氏；諸侯以字為諡，因為族；官有世功，則有官族，邑亦如之，」便很分明了。惟其由於政治，所以勢力迭有興衰，一般人民不至永遠受階級支配；縱然有生而富貴的貴族，卻沒有天生貧賤到底的平民。管子雖有「工之子恆為工，士之子恆為士……」的主張，但只是理論，沒有見諸事實，試看齊景公欲更晏子之宅一事（昭三年傳），便可知了。又觀鄭子產拒絕韓宣子賈環一事（昭十五年傳），可見鄭有商人一階級，從鄭桓公以來，經過二百多年，依然保存。但

這種階級，雖然受國家特別保護，一方面亦不必受什麼限制。試看鄭商人弦高詐退秦師一事（僖三十三年傳），便知鄭國的商人在政治教育方面都不受什麼限制，所以有那般才識。總而言之，中國在春秋以前，雖不能說全無階級，但那種階級大概不能妨害人民的個性的；而且到了戰國時，又因君主制逐漸發達，貴族制又大衰了。所以孔孟的思想，自然比柏拉圖等容易超越階級一點。但孔子除主張一般人都可受教育外，他又說：「言忠信，行篤謹，雖之夷狄，不可棄也。」他承認野蠻民族都有德義，比阿里士多德說職工奴隸不配受道德訓練，識見究竟要高出一級了。

第二編 荀卿的教育思潮

緒論

荀卿是孟子以後的大儒，他對於秦以後的政治和學術，都極有關係。輔秦始皇成帝業的李斯，便是他的弟子；漢初諸大師的經說，也都出於荀卿所傳（參看清王容甫荀卿子通論）。他確是一個承先啓後的大學問家，所以董仲舒劉向輩都很尊重他。至唐韓愈始專尊孟子，以爲獨得孔子之傳，以荀卿和揚子雲等觀，謂：「荀與揚也，擇焉而不精，語焉而不詳；」又說：「孟子純乎者也，荀與揚大純而小疵。」至宋儒又極端推崇孟子，於是荀卿在學術上的權威，竟隨儒家以外諸子一同衰落。其實，荀子學問的偉大，斷然非揚子雲一流學者所能及，他確可和孟子並駕齊驅的，而且就儒家言，他是尤其能守孔子家法的。後儒所以非他，大概因他有性惡一篇。關於這一端，乃是漢以後學者聚訟的焦點，現在且替他下一個大略的解釋，詳細等到後來再說。其實，孔子雖沒有明言性惡，卻也沒有

明言性善，何以見得孟子言性善就合孔子，荀子言性惡就不合孔子呢？況且荀子所說性惡，並非指人性全體，他於性外又說情欲心意等，他又有『化性』之說，性而可化，便不是絕對惡了。又如孟子雖然主張性善，但他把食色一類的性除外，立說雖巧，而其承認這一類的性不善，見解正和荀子相同。但孟子和荀子的不同點究竟在何處呢？就現代的目光看，孟子和盧梭一派的自然主義相似，他承認一切自然性都善，只須使其不為外面的物欲所障礙，便自然會發達起來，用不著由外面加工，所以他是主張開發的教育的。荀子和海爾巴托一派的機械主義相似，他以為使人為善須從外面加工，他說：『積禮義而成君子，』乃是主張外部構成的教育的。

總而言之，他們兩人的出發點和主張，各不相同，完全是由於他們各人的個性和時代不同，若以此判斷其優劣，那是不公道的。

第一章 荀子和人文主義

荀子是最能遵守孔子家法的，他於諸經無所不通，所以他對於教育除自己創立機械主義外，對於孔子所采的人文主義國家主義，也完全採取，現在且論他的人文主義。

他承認國家須注意一般民衆的生活和教育，立意完全和孔孟相同，但他尤注意於君子的教育，立意也與孔孟相同。他所要造成的君子是怎樣的呢？

他在儒效篇說：「故君子務修其內而讓之於外，務積德於身而處之以遵道。」又說：「人積耨耕而爲農夫，積斲削而爲工匠，積反（販）貨而爲商賈，積禮義而爲君子。」又在勸學篇說：「君子博學而日參省乎己，則知明而行無過矣。故不登高山，不知天之高也；不臨深谿，不知地之厚也；不聞先王之遺言，不知學問之大也。」又在修身篇說：「志意修，則驕富貴矣；道義重，則輕王公矣；內省，則外物輕矣。」

他說：「內省，」「參省乎己，」「修其內，」可見他注重內心的修養了；他說：「志意修，」此外

又說「化性」「治情」「道欲」「治氣養心」所說志意性情欲心氣等，大概智情意三方面都包括在內，可見他認學問是在全人性的修養的了。至所說禮義道德，就是內心修養所要達到的內容；先王之遺言，是指有關於禮義的，他認禮義是先王所造的，他說，「不聞先王之遺言，不知學問之大。」換句話，就是說最大的學問只是禮義。因此，他認其餘的事，是和學問沒有大關係的。

他在儒效篇說：「君子之所謂賢者，非能徧能人之所能之謂也；君子之所謂知者，非能徧知人之所知之謂也；君子之所謂辨者，非能徧辨人之所辨之謂也；君子之所謂察者，非能徧察人之所察之謂也，有所正矣。相高下，視境肥，序五種，君子不如農人；通貨財，相美惡，辨貴賤，君子不如賈人；設規矩，陳繩墨，便備用，君子不如工人。」

「有所正」或曰，正當作止，謂止於禮義也，可見凡禮義以外的知能辨察以及農工商賈的生活技能，都非君子所必要，都和君子的學問無關係。

所說禮義以外的知能辨察，是指非儒家的惠施一派人，但儒家中有一派俗儒，也是荀子所反對。他在儒效篇說：「故有俗人者，有俗儒者，有雅儒者，有大儒者……逢衣淺帶，解果其冠，略法先王

而足亂世術，繆學雜舉，不知法後王而一制度，不知隆禮義而殺詩書……呼先王以欺愚者而求衣食焉，得委積以揜其口，則揚揚如也。隨其長子，事其便辟，舉其上客，僂然若終身之虜而不敢有他志，是俗儒者也。」

原來荀子以爲君子不但必兼具農工等生活技能，便是藉學問以爲生活也不對。其實，儒家藉學術以謀生活，在墨子時就有的，所以墨子非儒篇說：「夫夏乞麥禾，五穀旣收，大喪是隨，子姓皆從，得厭飲食，畢治數喪，足以至矣。因人之家以爲肥，恃人之野以爲尊，富人有喪，乃大說喜曰，此衣食之端也。」墨子所非的儒者，便是荀子所說俗儒了。俗儒高一點是做諸侯食客，低一點便是因喪謀食，也就是墨子所非的儒者了。孟子斥樂正子道：「子之從於子敖來，徒舖啜也。我不以子學古之道而以舖啜也。」孔子說：「君子謀道不謀食；」立意正和荀子相同。希臘人因詭辯學者收受學費，以爲有損學問的尊嚴，便羣起非議，可見東西洋人文學者對於學問和生活的區別，一樣的嚴格。學者旣不得爲農工商賈，又不得藉學術以營生，他在國家社會上究竟佔什麼地位呢？

荀子對於學者在國家社會上的活動範圍，可由下引幾段文字看出來。儒效篇說：「儒者法先

王，隆禮義，謹乎臣子而致貴其上者也；人主用之，則勢在本朝而宜；不用，則退編百姓而慤，必爲順下矣。雖窮困凍餒，必不以邪道爲貪，無置錘之地而明於持社稷之大義，嗚呼而莫之能應，然而通乎財萬物養百姓之經紀。勢在人上，則王公之材也；在人下，則社稷之臣，國君之寶也。雖隱於窮閭漏屋，人莫不貴之，道誠存也。仲尼將爲魯司寇，沈猶氏不敢朝飲其羊，公慎氏出其妻，慎潰氏踰境而徙；魯之粥牛馬者不豫賈，必蚤正以待之也；居於闕黨，闕黨之子弟罔不分，有親者取多，孝弟以化之也。儒者在本朝則美政，在下位則美俗……」又宥坐篇載：「孔子曰，吾有恥也……幼不能彊學，老無所教之，吾恥之……」又法行篇載：「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……是故君子少思長則學，老思死則教……」

由以上所引，可知儒家認學者在國家社會上的地位，不爲政治家便當爲教育家。爲政治家則在美政，爲教育家則在美俗傳道。政治家和教育家所需要的本領，乃是可共通的，就是道德。孟子說：「禹稷顏回同道，易地則皆然。」就是這個意思。荀子也信政治家只須有德，不必有專門的技能，他在解蔽篇說：「農精於田而不可以爲田師；賈精於市而不可以爲市師；工精於器而不可以爲器師；

有人也，不能此三技，而可使治三官，曰精於道者也，精於物者也。」這農賈工三種事務官，也不必精通此三端技能，只須有道德便可以做，可見事務官以上的王公卿相尤其須要有德的人來做了。荀子這種主張，和孔子所主張的德治，孟子的仁政，柏拉圖的哲人治國，立意完全相同。

次論荀子的教育科目和教本。大概孔子所用的詩書禮樂，荀子都採用，又加入孔子的春秋。他在勸學篇說：「學惡乎始，惡乎終？曰，其數則始乎誦經，終乎讀禮；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。故書者，政事之紀也；詩者，中聲之所止也；禮者，法之大分，羣類之綱紀也。故學至乎禮而止矣，夫是之謂道徳之極。禮之敬文也，樂之中和也，詩書之博也，春秋之微也，在天地之間者畢矣。」

上面所引例子，可分做兩段看，前段說明「誦經」「讀禮」乃所以助修養；後段乃稱贊禮樂詩書的好處。

儒效篇也有一段說明詩書禮樂的好處：「詩言是其志也，書言是其事也，禮言是其行也，樂言是其和也，春秋言是其微也。故風之所以不爲逐者，取是以節之也；小雅之所以爲小者，取是而文之

也；大雅之所以爲大者，取是而光之也；頌之所以爲至者，取是而通之也。天下之道畢是矣。鄉是者，滅倍是者亡；鄉是如不滅，倍是如不亡者，自古及今未嘗有也。」

由以上所引兩個例子，他對於詩書禮樂也可說極端佩服了，本例又特別稱贊詩，但在別處又有抑詩書之語，他在勸學篇說：「將原先王，本仁義，則禮正其經緯，踐徑也；……不道禮憲，以詩書爲之，譬之猶以指測河也，以戈舂黍也，以錐飡壺也，不可以得之矣。」他又說俗儒不知隆禮義而殺詩書。他的立論未免前後矛盾，其實，他此處所說禮，所說隆禮義，與所說禮言禮經有別，乃指修養而言，不重修養而徒讀詩書，自然無益的，所以他的意思，並不是詩書本質不好，乃是不知讀詩的方法不好；孔子說：「誦詩三百，使於四方，不能專對，雖多亦奚以爲？」也是說的不善讀書的壞處。孔子也常常和門弟子討論讀詩的方法，可見儒家對於讀書方法，也很講求的。大概他們讀書的方法，是想由許多材料中得出有益修養的簡要原則來。孔子說：「詩三百，一言以蔽之曰，思無邪。」荀子說：「詩言是其志也，」所說「思無邪」所說「志」就是詩的原則；又如荀子說：「禮以順人心爲本，故亡於禮經而順人心者，皆禮也。」順人心便是禮經的原則，有了這種原則，便是禮經所不載的，也可由

自己變通增訂了。他這種讀書方法，確是很有意味的。他所說「殺詩書」大概就是由繁趨簡的一個方法了。

其次，再論關於孔子的六藝，荀卿是否也完全用作教科。關於禮樂，上面已經說過了，關於書數兩項，荀子認學者須知先王之遺言，須誦經讀禮，自然不能不作爲基本科。惟關於射御兩項，荀子是否列入教科，頗爲疑問。大概就孔墨孟荀四家論，其直接論到射御和學者的關係的，只有孔子。孔子曾說：「君子無所爭，必也射乎……」而他的弟子如樊遲、冉有，都曾親自替孔子御車。等到墨子他就說：「學者不能成學又成射」了，又曾說及「國家欲衆其射御之士」，可知他已認射御乃是專門的技能，是和學問無關係的。至於孟荀，都沒有直接論到射御，偶然說起，也不過作爲比喻的資料。所以我們可推想孔子以後，這射御二端，已漸漸職業化，和學問界脫離關係了。

最後再論荀子對藝術抱怎樣的見解，以爲本章的結論。大概儒家取人文主義，主張全人性的陶冶，他們對於有關情育的文學和藝術，自然也有相當的注意。所以孔孟荀三家好詩，孔子更明說「詩可以興」，這「興」字就是激發情緒，也就是他從感情方面論詩的一個好例。再就儒家所倡

導的禮樂論。談到禮，必然要究古今的衣裳冠冕車旗宮室等項，而這些東西，在古時，卻都有繪畫刺繡雕刻等美術在其中，孔子說：「臧文仲居蔡山節藻稅，」已經論到雕刻，他又說：「乘殷之輅，服周之冕，……」他必然又考慮到金木工刺繡等端了。至於樂，除聲音一端，又有舞容和干羽等物的美術問題包括在內。譬如希臘的美術都由宗教發生，中國的禮樂有一大半和祭天神地祇人鬼有關係。總之，采人文主義的儒家容許藝術，和采實用主義的墨家，見解完全不同，只由他們對於禮樂的贊否，便可知了。現在再舉墨子和荀子正相反的議論來看：

墨子在節用篇道：「聖王爲政，其發令與事，便民用財也，無不加用而爲者。……其爲衣裳何以爲？冬以圍寒，夏以圍暑；凡爲衣裳之道，冬加溫，夏加清者，芊鋸（鮮明貌）不加者去之。其爲宮室何以爲？冬以圍風寒，夏以圍暑雨，有盜賊加固者，芊鋸不加者去之。其爲甲盾五兵何以爲？以圍寇亂盜賊。若有寇亂盜賊，有甲盾五兵者勝，無者不勝，是故聖人作爲甲盾五兵，凡爲甲盾五兵，加輕以利盛而難折者，芊鋸不加者去之。其爲舟車何以爲？車以行陵陸，舟以行川谷，以通四方之利。凡爲舟車之道，加輕以利者，芊鋸不加者去之。凡其爲此物也，無不加用而爲者。」

又在非樂篇上說：「且夫仁者之爲天下度也，非爲其目之所美，耳之所樂，口之所甘，體之所安。以此虧奪民衣食之財，仁者弗爲也。是故子墨子之所以非樂者，非以大鐘鳴鼓琴瑟笙之聲以爲不樂也，非以刻鏤華文章之色以爲不美也，非以櫛象煎炙之味以爲不甘也，非以高臺厚榭邃野之居以爲不安也。雖身知其安也，口知其甘也，目知其美也，耳知其樂也，然上考之不中聖王之事；下度之，不中萬民之利；是故子墨子曰，爲樂非也。」

荀子在富國篇說：「我以墨子之非樂也，則使天下亂；墨子之節用也，則使天下貧；非將墮之也，說不免焉。墨子大有天下，小有一國，將蹙然衣麤食惡，憂戚而非樂；若是則瘠，瘠則不足欲，不足欲則賞不行……天下敖然若燒若焦，墨子雖爲之衣褐帶索，嚼（啜）菽飲水，惡能足之乎？旣以伐其本，竭其原而焦天下矣！故先王聖人爲之不然，知夫爲人主上者，不美不飾之不足以一民也……故必將撞大鐘，擊鳴鼓，吹竽笙，彈琴瑟，以塞其耳；必將雕琢刻鏤黼黻文章，以塞其目；必將芻象稻粱五味芬芳，以塞其口……使天下生民之屬皆知己之所願欲之舉在是於也，故其賞行……」

又在王霸篇上說道：「重色而衣之，重味而食之，重財物而制之，合天下而君之，飲食甚厚，聲色

甚大，臺榭甚高，園囿甚廣，臣使諸侯，一天下，是人情之所同欲也，而天子之禮制如是者也……故人之情，口好味，而臭味莫美焉；耳好聲，而聲樂莫大焉；目好色，而文章致繁，婦女莫衆焉；形體好佚，而安重閒靜莫愉焉；心好利，而穀祿莫厚焉。合天下之所同願兼而有之，舉牢天下而制之，若制子孫。人苟不狂惑戇陋者，其誰能睹是而不樂也哉？

由以上四例看，墨子反對聲色，自然不贊成藝術，荀子贊成聲色之好，自然也承認藝術的價值了。但荀子對於墨子的辨論，還不免傾於經濟的見地；其實，他也本於心理的見地論聲色。

試看正論篇所載：『子宋子曰，人之情欲寡，而皆以己之情爲欲多，是過也……應之曰，然則亦以人之情爲欲（此字衍）目不欲綦（極）色，耳不欲綦聲，口不欲綦味，鼻不欲綦臭，形不欲綦佚，此五綦者，亦以人之情爲不欲乎？曰，人之情欲是已。曰，若是，則說必不行矣。以人之情爲欲此五綦者而不欲多，譬之是猶以人之情爲欲富貴而不欲貨也，好美而惡西施也。古之人爲之不然。以人之情爲欲多而不欲寡，故賞以富厚而罰以殺損也……今子宋子以是之情爲欲寡而不欲多也，然則先王以人之不欲者賞，而以人之所欲者罰，邪？亂莫大焉！』

由上例可證他從心理的見地贊成藝術。總而言之，荀子從心理的經濟的兩種見地去看藝術，確是合於古今的藝術思潮的。原來藝術本身雖不合有實用性，但近代多於工業品上應用藝術以圖推銷，也是從經濟的見地看藝術了。

第二章 荀子和國家主義

荀子的教育理想，是在於使人有禮義，而他又以爲人之所以能羣，國之所以成立，是因有分別差等；所以能有分別差等，就爲有禮義；故荀子的教育理想，當然也是立於國家主義的見地的。

所以他在王制篇說：「水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義，人有氣有生有知亦且有義，故最爲天下貴也。力不若牛，走不若馬，而牛馬爲用何也？曰：人能羣，彼不能羣也。人何以能羣？曰：分。分何以能行？曰：以義。故義以分則和，和則一，一則多力，多力則彊，彊則勝物，故宮室可得而居也。故序四時，裁萬物，兼利天下，無它故焉，得之分義也。故人生不能無羣，羣而無分則爭，爭則亂，亂則離，離則弱，弱則不能勝物，故宮室不可得而居也，不可少頃舍禮義之謂也。」

又在非相篇說：「人之所以爲人者何已（以）也？曰：以其有辨也。飢而欲食，寒而欲煖，勞而欲息，好利而惡害，是人之所以生而有也，是無待而然者也，是禹桀之所同也；然則人之所以爲人者，非特以二足而無毛也，以其有辨也。今夫狴狴形笑，亦二足而毛也，然而君子啜其羹，食其臠，故人之所以

爲人者，非特以其二足而無毛也，以其有辨也。夫禽獸有父子而無父子之親，有牝牡而無男女之別。故人道莫不有辨，辨莫大於分，分莫大於禮，禮莫大於聖王。」

上舉二例，是說人之所以異於禽獸而戰勝他們，是因其能羣，能羣是因有分辨，分辨是因有禮義。

他又在禮論篇說：「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，是禮之所以起也。……故禮者養也。君子既得其養，又好其別。曷謂別？曰：貴賤有等，長幼有差，貧富輕重皆有稱者也。」

又在王制篇說：「分均則不偏，勢齊則不壹，衆齊則不使。有天有地而上下有差，明王始立而處國有制。夫兩貴之不能相事，兩賤之不能相使，是天數也。勢位齊而欲惡同，物不能澹（贍）則必爭，爭則必亂，亂則窮矣。先王惡其亂也，故制禮義以分之，使有貧富貴賤之等，足以相兼臨者，是養天下之本也。書曰：維齊非齊，此之謂也。」

上舉二例是言人羣中（就是一國中）沒有差等，結果必亂，故聖王制禮義以分之。觀此處所說『明王始立而國家有制』，『聖王制禮』，此外，他又在王制篇上說，『禮義治之始也』，可見他認禮義乃是與國並存的，無禮義便無國，人不可須臾舍禮義，也就是不可須臾離國而獨立了。

由以上諸例看，可知荀子承認國家必藉禮義以爲分別的理由了。以下再論他怎樣分別階級。他在王霸篇說：『大有天下，小有一國，必自爲之然後可，則勞苦耗頓莫甚焉。如是，則雖臧獲不肯與天子易勢業。以是縣（懸）天下，一四海，何故必自爲之爲之者，役夫之道也。墨子之說也。論德使能而官施之者，聖王之道也。儒之所謹守也。傳曰：農分田而耕，賈分貨而販，百工分事而勸，士大夫分職而聽，建國諸侯之君分土而守，三公總方而議，則天子共己而已。出若入若，天下莫不平均，百不治辨，是百王之所同也，而禮法之大分也。』

又榮辱篇說：『夫天生蒸民，有所以取之。志意致修，德行致厚，智慮致明，是天子之所以取天下也；政令法，舉措時，聽斷公，上則能順天子之命，下則能保百姓，是諸侯之所以取國家也；志行修，臨官治，上則能順上，下則能保其職，是士大夫之所以取田邑也；循法則，度量刑，辟圖籍，不知其義，謹守其

數，慎不敢損益也，父子相傳以持王公，是故三代雖亡，治法猶存，是官人百吏之所以取祿秩也；孝弟原慤，鞠錄疾力，以敦比其事業而不敢怠傲，是庶人之所以取煖衣飽食，長生久視，以免於刑戮也。」

又在同篇說：「夫貴爲天子，富有天下，是人情之所同欲也。然則從人之欲，則勢不能容，物不能贍也。故先王案爲之制禮義以分之，使貴賤之等，長幼之差，知賢愚能不能之分，皆使人載其事而各得其宜，然後使懸祿多少厚薄之稱，是夫羣居和一之道也。故仁人在上，則農以力盡田，賈以察盡財，百工以巧盡械器，士大夫以上至於公侯，莫不以仁厚知能盡官職，夫是之謂至平。故或祿天下而不自以爲多，故監門御旅抱關擊柝而不自以爲寡。故曰，斬而齊，枉而順，不同而一，夫是之謂人倫。」

上舉三例，第一例是論分職的必要，第二例是主張以志行的厚薄定階級的高低，第三例是說以性能定差等，卻極公道；故人各盡力而無怨恨。但由這些例也可看出他對於階級的分類。大概荀子的意思，一國中的階級可分爲兩大類：一爲統治階級，其中含有天子、三公、士大夫、官人、百吏；二爲庶民階級，其中包含農工商賈，——軍人自然也在內。他這種分類法，和孔孟並無所異。

原來儒家這種主張，並不是憑空結撰出來的。事實上，中國自三代以降，一國中的階級，大概是

這樣分配的；自周初以來，更加顯明固定。所以許行倡並耕說，必遠溯至神農以前；孟子言必稱堯舜，但談到井田，就只能溯至三代而止。三代是否確有井田制，雖不可知，但至少可以認定農人一階級是發生於那個時代，不久又有工商階級隨之發生。於是歷夏商周初以迄儒家時代，經過很長久的年歲，這農工商賈三者竟變成固定的分業，這是進化上一定的過程。不過其間也有若干學者，例如樊遲、長沮、桀溺、許行等，遠慕上古，想恢復並耕的制度，所以儒家不得不在學理上替種種社會趨勢找出根據來。

此外，還有一事，可乘便說明於此。原來墨子的分業的主張，實在和儒家沒有什麼不同，這已經在墨子的教育思潮中說過了，但荀子往往把他看作許行一派，說他「上功勞苦，與百姓均事業，齊功勞」又說他「上功用，大儉約而僂差等」未免有點奇怪。這大概有兩種原因：一或者荀子所說墨子與百姓「均事業」「僂差等」乃是由其主張上功儉約諸點所得出來的結論；二或者墨子雖那樣主張，但他和他的門徒，因急於為社會服務，不得不兼學許多技能，以致引起誤會，也未可知。不過第一原因較有根據，試看他說「我以墨子之非樂也，則使天下亂；墨子之節用也，則使天下貧；非

將墮之也，說不免焉。」這「說不免焉」一語，就是說其結果必出於此，可見他對於墨子學說的批評，往往好用推論，所以易起誤會。

以下論荀子對於階級的決定抱何種見解。由前面所舉的例看，他除一種事務，叫做官人百吏的，承認他可依門閥決定外，其餘各種階級，都須依志行的厚薄，或是性能所宜決定的。但他在王制篇開端說得更爲分明：

「請問爲政，曰：賢能，不待次而舉；罷不能，不待頃而廢；元惡，不待教而誅；中庸雜民，不待政而化。分未定也，則有昭穆也；雖王公士大夫之子孫也，不能屬於禮義，則歸之庶人；雖庶人之子孫也，積文學，正身行，能屬於禮義，則歸之卿相士大夫。故姦言、姦說、姦事、姦能、遁逃反側之民，職而教之，須而待之，勉之以慶賞，懲之以刑罰；安職則畜，不安職則棄。五疾，上收而養之，材而事之，官施而衣食之，兼覆無遺；才行反時者死無赦。夫是之謂天德，王者之政也。」

他所說「雖王公士大夫之子孫，不能屬於禮義，則歸之庶人；庶人之子孫也，積文學，正身行，能屬於禮義，則歸之卿相士大夫。」可見他認統治庶民兩階級，都不由門閥決定，須由禮義來決定，就

是應由教育來決定了，——因為禮義是他的教育理想。再則由本例看，他於一般的道德教育外，承認國家更須對於凡不依正軌的無業游民施以職業教育，對於有廢疾的人民施以特殊教育，他的卓識，確是可佩服的。

以上論荀子對於階級決定的標準，其次再論荀子對兩大階級間應守的範圍。他在大略篇說：「故天子不言多少，諸侯不言利害，大夫不言得喪，士不通貨財，有國之君不息牛羊，錯質之臣，不息雞豚，冢卿不修幣，大夫不爲場園，從士以上皆羞利而不與民爭業，樂分施而恥積藏，故民不困財，貧寡者有所竄其手。」

此外，還有兩個例，可以證明荀子是贊成以教育爲國家的職務的。

他在大略篇說：「不富，無以養民情；不教，無以理民性。故家五畝宅，百畝田，務其業而勿奪其時，所以富之也；立大學，設庠序，修六禮，明十教，所以道之也。詩曰：飲之、食之、教之、誨之，王事具矣。」

又在王制篇說：「順州里，定廛宅，養六畜，閒樹藝，勸教化，趨孝弟，以時順修，使百姓順命，安樂處鄉，鄉師之事也。」又說：「論禮樂，正身行，廣教化，美風俗，兼覆而調一之，辟公之事也。」

前舉二例，第一例是論國家應爲人民設立學校；第二例是論國家立教育專官，鄉師是地方教育官，辟公是中央教育官。

第三章 荀子和機械主義

我們在緒論中曾經說，孟子承認性善，主張內部開發的教育，和盧梭的自然主義相似；荀子承認性惡，主張外部構成的教育，和海爾巴托一派的機械主義相似。這兩種主義各有相當的理由和功用，不認清他們的立足點，驟然斷定誰是誰非，是太不公道的。韓愈和宋儒伸孟抑荀，就犯了這種毛病，所以我們須替他們再下一個公平的判斷。再則人性的善惡，乃是教育基礎的問題，確是值得討論的，故專設本章來研究，以下把他分作一款款的論列，以清眉目。

(一) 孟荀的不同點 孟子極言性善，荀子極言性惡，我們初看見，必然認他們乃是正相反對的議論；其實，荀子所說的性和孟子截然不同。孟子認可以自主的性爲性，大概是就理性言，荀子認自然的性欲爲性，大概是就本能欲望言；所以孟子把官覺的欲望劃出性外，荀子卻認定這些欲望正是性。其實，荀子自然認這種性爲惡，孟子也沒有說他好，所以孟子所說的性善，和荀子所說的性惡，絕對是兩件事。那末，孟子何以會和荀子不同呢？

因爲孟子高視理性，他認理性乃是最高的指導者，依理性指導，自然合於道德，不必加以外部的助力；這理性，如果沒有外物障礙，反有自己發展的能力，所以我們只須把他的障礙除去，不必去助長他。荀子似乎也認理性可以節制情欲，但不能獨立於指導的地位，必須依據外部的禮義做標準，所以須使慣於禮義，積久也可達於完全之境。

(二) 孟荀的相同點 總之，孟荀的種種不同，其起源只在高視理性與不高視理性的一點。其實，孟荀也有相同之處，就其重要的言，約有三端：(a) 孟子一面言性善，一面又承認個性；荀子一面言性惡，一面也承認個性。關於孟子的個性說，已經在孔孟的教育思潮中論過了，現在且說荀子的個性論。

試看他在修身篇說：「治氣養心之術：血氣剛強，則柔之以調和；知慮漸深，則一之以易良；勇膽猛戾，則輔之以道順；齊給便利，則節之以動止；狹隘褊小，則廓之以廣大；卑溼重遲貪利，則抗之以高志；庸衆騖散，則劫之以師友；怠慢僇棄，則炤之以禍災；愚款端慤，則合之以禮樂，通之以思索。凡治氣養心之術，莫徑由禮，莫要得師，莫神一好，夫是之謂治氣養心之術也。」

所說「血氣剛強」「知慮漸深」等，就是個性上種種之型。但這種種個性的短處，可藉修養來矯正。

又在性惡篇說：「有聖人之知者，有士君子之知者，有小人之知者，有役夫之知者。多言則文而類，終日議其所以，言之千舉萬變，其統類一也，是聖人之知也。少言則徑而省，論而法，若佚之以繩，是士君子之知也。其言也詔，其行也悖，其舉事多悔，是小人之知也。齊給便敏而無類，雜能旁魄而無用，折速粹執而不急，不恤是非，不論曲直，以期勝人爲意，是役夫之知也。有上勇者，有中勇者，有下勇者。天下有中，敢直其身；先王有道，敢行其意；上不循於亂世之君，下不俗於亂世之民；仁之所在無貧窮，仁之所亡無富貴；天下知之，則欲與天下同苦樂之；天下不知之，則傀然獨立天地之間而不畏，是上勇也。禮恭而意儉，大齊信焉，而輕貨財；賢者，敢推而上之；不肖者，敢授而廢之，是中勇也。輕身而重貨，恬禍而廣解，苟免不恤是非，然不然之情，以期勝人爲意，是下勇也。」

所說三種知三種勇，乃是就知勇兩大型中各分出三類來。原來以知仁勇分別個性，乃是儒家通用的法則。我們在孔孟的教育思潮中曾經說過，孔子有知仁兩型——其實，孔子說：「由也好勇

過我，無所取材，」他原有勇者一型的；又如中庸所說：「知仁勇三達德，」達是通達的意思，就是說一般的型了。不過荀子更就知勇分別，方法略有不同。至荀子所說三種知，大概是就言語方面觀察；所說三種勇，乃是就行為方面——為意志所決定——觀察。總之，荀子的承認個性，由此可見了。

此外，他又常舉騏驥驚馬為喻，可見他信才智確有不同的了。他又在性惡篇明說：「夫人雖有性質美而心辯知，」是於眾人中認有特別優秀之質了。又在正論篇：「世俗之為說者曰，堯舜不能教化。是何也？曰，朱象不化，是不然也。堯舜者至天下之善教化者也，南面而聽天下，生民之屬，莫不振動從服以化順之，然而朱象獨不化，是非堯舜之過，朱象之罪也。堯舜者，天下之英也，朱象者，天下之鬼，一時之瓊也。今世俗之為說者，不怪朱象而非堯舜也，豈不過甚矣哉？夫是之謂鬼說。」孟子也說：「丹朱之不肖，舜之子亦不肖。」他們兩人一則主性善，一則主性惡，都認有例外，與孔子所說「性相近也，習相遠也，惟上知與下愚不移，」大意相同。

(b) 孟子說：「人皆可以為堯舜，」以為人之不為善，乃由自暴自棄。荀子也承認「塗之人可以為禹，」至於不能為，乃是他不肯去做。性惡篇中說：「聖可積而致，然而皆不可積，何也？曰，可以

而不可使也。故小人可以爲君子，而不肯爲君子；君子可以爲小人，而不肯爲小人。小人君子者，未嘗不可以相爲也，然而不相爲者，可以而不可使也。故塗之人可以爲禹，然則塗之人能爲禹，未必然也。雖不能爲禹，無害可以爲禹；足以徧行天下，然而未嘗有能徧行天下者也。夫工匠農賈，未嘗不可以相爲事也；然而未嘗能相爲事也。用此觀之，然則可以爲，未必能也；雖不能，無害可以爲。然則能不能之與可不可，其不同遠矣，其不可以相爲明矣。」所說「可不可」乃是本質的問題；能不能，乃是努力的問題。所以孟荀都注重努力。

(c) 孟子主張性善，荀子對於教育，亦絕對抱樂觀，由前例已可推知。但他在同例前段更分明說道：「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。」質是本質，大概指人的性質言；具是工具，大概是指禮法師友等，其實就是學，也就是教育了。

以上是孟荀的相同點，但就大體論，孟子總近於自然主義，荀子總近於機械主義。關於孟子的學說，已經說過了，以下專就荀子說，也可分做幾點論列。

(a) 機械主義對於教育抱極樂觀的態度，他們認人的心意，全如白紙，可任意由外面去變

化；海爾巴托認兒童的心意，可任教師自由裁量。如前面所說，荀子對於教育的可能性亦很抱樂觀；他所以抱樂觀，也因为他承認人的心意是可由外面任意變化的，所以他在性惡篇中說：「問者曰，禮義積僞者，是人之性，故聖人能生之也。應之曰，是不然。夫陶人埴埴而生瓦，然則瓦埴豈陶人之性也哉？工人斲木而生器，然則器木豈工人之性也哉？夫聖人之於禮義也，譬（譬）亦陶埴而生之也，然則禮義積僞者，豈人之本性也哉？凡人（又）之性者，堯舜之與桀跖，其性一也；君子之與小人，其性一也。今將以禮義積僞爲人之性邪？然則有（又）曷貴堯禹，曷貴君子哉？凡所貴堯禹君子者，能化性，能起僞，僞起而生禮義。然則聖人之於禮義積僞也，亦猶陶埴而生之也。用此觀之，然則禮義積僞者，豈人之性也哉？」

他認君子的「化性」「起僞」「生禮義」和陶人做瓦工人做器一般，他自然也認人性如同泥土木料一般，可任意由外面加工的了，所以說他和機械主義相似。但荀子這種思想，也有前導。告子也曾說過「以人性爲仁義，猶以杞柳爲杯棬」又說「性猶湍水也，決諸東方則東流，決諸西方則西流」又如告子說「生之謂性」荀子也說「生之所以然謂之性」所以荀子的人性觀，或

者本於告子，也未可知。不過告子所說杞柳，是較有生活力的；所說湍水是較有活動力的；故告子的人性觀，似乎比荀子更妥當。

(b) 機械主義認人的心意可由外面干涉，因此，又極重教師，謂教師乃左右兒童之命運者。荀子的教育工具，大概不出教師禮義教本三者，但他所尤重視的是教師。

他在勸學篇上說：『故曰學莫便乎近其人。學之經，莫速乎好其人，隆禮次之。上不能好其人，下不能隆禮，安特將學雜識志（識志二字衍一字）順詩書而已爾，則末世窮年，不免為陋儒而已。』
『其人』就是賢人，也就是師了。又在修身篇說：『禮者所以正身也，師者所以正禮也。無禮，何以正身？無師，吾安知禮之為是也？』又在大略篇說：『故禮之生，為賢人以下至庶民也，非為成聖也，然而亦所以成聖人也，不學不成，堯學於君疇，舜學於務成昭，禹學於西王國。』

由以上三例，荀子是怎樣重視教師的關係，可以推知。關於這一點，孟子的見解，卻和荀子不同。孟子說：『人之患在好為人師，』又說：『夫道若大路然，子歸而求之，有餘師，』他對於教師的關係，看做很平淡。盧梭在他的教育小說上主張愛密兒的教師，須與他年齡相近，免得用成人的智識去

妨害他。所以盧梭也是輕視教師的關係的。孔子說：『三人行，必有我師焉，擇其善者而從之，其不善者而改之；』又說：『見賢思齊焉，見不賢而內自省焉。』他這樣解說師的性質，把教師和教育的關係，看得比孟子盧梭還更平淡了。

(c) 機械主義思以心理學為教育學的基礎，荀子亦重心理，他的教育方法，也本於心理，現在且把他的心理學說略說一說，再論到他的方法。

荀子的心理分析 荀子對於人的心理作用，大概可分為三項：就是性、情、心——慮——三項。他在正名篇說這三項的定義道：『生之所以然者謂之性；性之和所生，精合感應，不事而自然謂之性；性之好惡喜怒哀樂謂之情；情然而心為之擇，謂之慮；心慮而能（態）為之動，謂之偽。』又說：『性者天之就也，情者性之質也，欲者情之應也。』可見他認性情欲三者關係的密接，但這些作用都出於自然，其間並無選擇作用，故關於此方面，無論堯舜桀紂，全無區別。選擇作用在於心，最為重要，教育上所應處置，所能處置的就是心。現在且引幾個例來，看這性情欲究竟是怎樣的，隨後再論心性的關係。

他在榮辱篇說：「凡人有所一同。飢而欲食，寒而欲暖，勞而欲息，好利而惡害，是人之所生而有也，是無待而然者也，是禹桀之所同也。目辨白黑美惡，耳辨音聲清濁，口辨酸鹹甘苦，鼻辨芬芳腥臊，骨體膚理辨寒暑疾養（癢）是又人之所常生而有也，是無待而然者也，是禹桀之所同也。」又說：「人之情，食欲有芻豢，衣欲有文繡，行欲有輿馬，又欲夫餘財蓄積之富也，然而窮年累世不知不足，是人之情也。」

又在王霸篇說：「夫人之情，目欲綦色，耳欲綦聲，口欲綦味，鼻欲綦臭，心欲綦佚。此五綦者，人情之所必不免也。」又在性惡篇說：「今人之性，生而有有利焉，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，有好聲色焉，順是，故淫亂生而禮義文理亡焉。」又在性惡篇載：「堯問於舜曰：人情何如？舜對曰：人情甚不美，又何問焉？妻子具而孝衰於親，嗜欲得而信衰於友，爵祿盈而忠衰於君。人之情乎，人之情乎，甚不美，又何問焉？」

以上諸例，往往以情性並舉，把他分析出來，大概含本能、衝動、感覺、感情、情緒、欲望等作用。這種種作用，都出於自然的感應，乃是低等的心理作用；其較高等作用的是心，其中含有理性意志等作

用。他在解蔽篇說：「心者形之君也，而神明之主也，出令而無所受令。自禁也，自使也，自奪也，自取也，自行也，自止也。故口可劫而使墨云，形可劫而使詘申，心不可劫而使易意，是之則受，非之則辭，故曰心容。」他這段議論所說的心，是指意志，可見他也認意志自由，關於此點，他和海爾巴托很相似。以下論心和各種心理作用的關係。

(一)心和感覺的關係 荀子說心和感覺的關係，很是分明。他在天論篇說：「耳目鼻口形，能各有接而不相能也，夫是之謂天官；心居中虛以治五官，夫是之謂天君。」他認心和五官的關係，如同君臣，確是很有趣。

他又在正名篇說：「凡同類同情者，其天官之意物也同，故比方之，疑似而通，是所以共其約名以相期也。形體色理以目異，聲音清濁調竽奇聲以耳異，甘苦鹹淡辛酸奇味以口異，香臭芬鬱腥臊酒（漏）酸奇臭以鼻異，疾養滄熱滑鉞（鉞，與澀同）輕重以形體異，說故喜怒哀樂愛惡欲以心異。心有徵知。徵知則緣耳而知聲可也，緣目而知形可也。然而徵知必將待天官之當簿其類然後可也。五官簿之而不知，心徵之而無說，則人莫不然，謂之不知，此所緣而以同異也。」

他所說『以目異』是視覺，『以耳異』是聽覺，『以口異』是味覺，『以鼻異』是嗅覺，『以形體異』是觸覺。徵知是表象。表象比感覺複雜，往往有合數種感覺而成的，例如所說蘋果一個表象，其中實含有色香味形等感覺。所以他說『徵知則緣耳而知聲可也，緣目而知形可也，』就是說有了表象，就可使用各種機關去辨別其對不對了。至於所說『五官簿之而不知，心徵之而無說，』就是說單有感覺而不能構成表象，或是單有表象，不爲他取名，都不能使人知道的了。但無論是感覺或是表象，都離不了心和五官的作用，所以他在王霸篇說：『國危則無樂君，國安則無憂民，亂則國危，治則國安，今君人者急逐樂而緩治國，豈不過甚矣哉！譬之是由（猶）好聲色而恬無耳目也。』這是末後一句就說感覺機關的必要。又在解蔽篇說：『心不使焉，則白黑在前而目不見，雷鼓在側而耳不聞；』又在正名篇說：『心憂恐則口銜芻象而不知其味，耳聽鐘鼓而不知其聲，目視黼黻而不知其狀，輕緩平簞而體不知其安。』就是說沒有心知，也不能起感覺。既不能起感覺，自然更不能構成表象了。

（二）心和情性的關係 荀子認情性俱惡，已在前面說過了。但情性雖惡，卻不可把他們磨

滅，磨滅情性，在個人將不成其爲人，在國家也不成其爲治。因爲情性乃是盲目的、受動的、不能自主的，所以不應該使他們負責任；應該負責任的乃是心。所以他在正名篇說：『故欲過之，而動不及，心止之也。心之所可中理，則欲雖多，奚傷於治？欲不及而動過之，心使之也。心之所可失理，則欲雖寡，奚止於亂？故治亂在於心之所可，亡於情之所欲。不求之其所在而求之其所亡，雖曰我得之，失之矣！性者，天之就也；情者，性之質也；欲者，情之庶也，以所欲爲可得而求之，情之所必不免也；以爲可而道之，知所必出也。』

本例「失之矣」以上是說治亂應由心負責任，心的指導得當，情欲並不爲害；以下是說性情欲心四者的自然的感應，就是說，心雖立於指導的地位，但終脫不了自然感應，所以名爲天君——就是自然的主宰。他既是自然的主宰，那末，要使他辨別人爲的善惡，當然不得不用外面的標準去幫助他了。

這外面的標準叫做「術」「道」「禮義」其實，只是一物，就是聖王所做的禮義。但聖王很多，該怎樣去取法呢？他曾在非相篇說過：『聖王有百，吾執法焉！故曰文久而息，節族久而絕，守法數』

之有司，極禮而褻。故曰：欲觀聖王之迹，則於其粲然者矣，後王是也。』他承認古代聖王之迹都遺留於後王的制度中，猶如孔子說：『周豎於二代，郁郁乎文哉，吾從周。』可見他也是取進化主義的。以下再論他對於道術禮義的見解。

關於術，他曾在非相篇說：『故相形不如論心，論心不如擇術。形不勝心，心不勝術，術正而心順之。』可見他承認術比心更爲重要了。

關於禮義，他在性惡篇說：『故枸木必將待櫟栝烝矯然後直，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。今之人，化師法，積文學，道禮義者，爲君子；縱情性，安恣睢，而違禮義者，爲小人。用此觀之，然則人之性惡明矣，其善者僞也。』

關於道，他在正名篇說：『凡人之取也，所欲未嘗粹而來也；其去也，所惡未嘗粹而往也，故人無動而不可以不與權俱。衡不正，則重縣於仰而人以爲輕，輕縣於俛而人以爲重，此人所以惑於輕重

也。權不正，則禍託於欲而人以爲福，福託於惡而人以爲禍，此亦人所以惑於禍福也。道者古今之正權，離道而內自擇，則不知禍福之所託。」

「內自擇」就是任心自擇，任心自擇不用道來幫助，必不能調節情欲以趨福避禍，所以他雖說心是自由自主的，但不承認他是最高的指導者。他的主義和宋儒性卽理之說正相反對，和孟子的立說也不同。孟子說：「學問之道無他，求其放心而已矣。」他是承認心爲最高指導的。總之，孟子的美惡分界，是從動機着眼；荀子對於善惡的分別，是以結果爲標準的，所以立論互異。若論到心志的自由自主，他們的見解，乃是一致的。至荀子以結果爲善惡標準，性惡篇有一個例，他說：「今當試去君上之勢，無禮義之化，去法正之治，無刑罰之禁，倚而觀天下民人之相與也。若是，則夫彊者害弱而奪之，衆者暴寡而譁之，天下之悖亂而相亡，不待頃矣。用此觀之，然則人之性惡明矣，其善者僞也。」他認任人性，天下必亂，可見他說性惡，只重其結果。

荀子又在正名篇舉例說明道與欲的關係：「性者天之就也，情者性之質也，欲者情之應也，以所欲爲可得而求之，情之所必不免也，以爲可而道之，知所必出也。故雖爲守門，欲不可去，性之具也；

雖爲天子，欲不可盡。欲雖不可盡，可以近盡也；欲雖不可去，求可節也。所欲雖不可盡，求者猶近盡；欲雖不可去，所求不得，慮者欲節求也。道者進則近盡，退則節求，天下莫之若也。」

守門與天子欲望相同，守門未嘗不欲天子之所欲，天子亦未嘗以其所享爲滿足，而其情又皆以爲可得而求之，其心以爲可而道達之，勢非大亂不止，若使知得道，那末，以道佐心，以心制情，可使賤者節其求，貴者知所求已近盡，這就是道的妙用了。

他又在解蔽篇很分明的說心與道的關係：「故心不可以不知道。心不知道，則不可道而可非道。人孰欲得恣而守其所不可，以禁其所可以其不可道之心取人，則必合於不道人，而不知合於道人；以其不可道之心與不可道之人論道人，亂之本也。夫何以知？曰：心知道然後可道，可道然後能守道以禁非道。以其可道之心取人，則合於道人，而不合於不道之人矣；以其可道之心與道人論非道，治之要也，何患不知？故治之要在於知道人。」

但道是道，心是心，心何以能知道，這卻是一個很重要的問題。這個問題得了解答，那末，他所說「皆有可以知仁義法正之質，皆有可以能仁義法正之具，」也可同時解決了。

他於是繼續說道：『何以知道？曰心。心何以知？曰虛壹而靜。心未嘗不藏也，然而有所謂虛；心未嘗不滿（兩）也，然而有所謂一；心未嘗不動也，然而有所謂靜。人生而有知，知而有志，志也者藏也；然而有所謂虛，不以已所藏害所將受，謂之虛。心生而有知，知而有異，異也者，同時兼知之；同時兼知之，兩也；然而有所謂一，不以夫一害此一，謂之壹。心臥則夢，偷則自行，使之則謀；故心未嘗不動也，然而有所謂靜，不以夢劇亂知，謂之靜。未得道而求道者，謂之虛壹而靜。』

本例是釋心的自然作用，立意和海爾巴托很相似。所說『人生而有知』就是所說『心有微知』，也就是表象了。『不以已所藏害所將受』就是說新舊表象可以互相結合。『異』是相反對的表象，『壹』就是專心，靜是集中注意，就是致思。荀子承認由這虛壹而靜的方面，可以使人知道。也如海爾巴托認兒童的心意，可由教師任意造成或改變之，以達其目的了。所以海爾巴托重視教師，荀子也最重師。他在本例論心的本體，在上文就論『治之要在知道人』，『道人』就是使人知道道了。

關於專心他又在勸學篇說：『蚯蚓無爪牙之利，筋骨之強，上食埃土，下飲黃泉，用心一也。蟹六

跪而二鰲，非蚺蟪之穴無可託者，用心躁也。是故無冥冥之志者，無昭昭之明；無惛惛之事者，無赫赫之功。行衢道者不至，事兩君者不容，目不兩視而明，耳不能兩聽而聰。螭蛇無足而飛，梧鼠五技而窮。詩曰：尸鳩在桑，其子七兮。淑人君子，其儀一兮；其儀一兮，心如結兮。故君子結於一也。」本例中所說「冥冥」「惛惛」就是專心的樣子。

又如不苟篇說：「君子養心莫善於誠，致誠則無他事矣。唯仁之爲守，唯義之爲行。誠心守仁則形，形則神，神則能化矣；誠心行義則理，理則明，明則能變矣。變化代興，謂之天德。」誠就是專心，「致誠」「誠心」也是專心；守仁乃是專心於仁的觀念，其結果便能體現，便能神化了。楊倞注「則下尊之如神」他把神當做鬼神解，乃是大謬。試看原文以形理、神明、變化對舉，顯然都是抽象詞了，豈可把神字解作鬼神之神？又如「天德」他解作「德同於天」也不對。試看天論篇以心名爲「天君」，以五官名爲「天官」，便知所說「天」只是「自然」的意義，天德乃是自然之德，就是心的德了。總之，楊倞的荀子注，確是有工夫的，但顯著的誤謬，往往不免，本段的就是一個例子。

關於致思，荀子也很重視。他在勸學篇說：「君子知夫不全不粹之不足以爲美也，故誦數以貫

之，思索以通之；」又在修身篇說：「愚歎端慤，則合之以禮樂，通之以思索。」他以「思索」和「誦數」「禮樂」等並列，也可見他認思索是一個重要方法了。其實，孔子也以思和學並列，孟子尤其重思，我們已在第一編論過，足見致思乃是儒家共通的法門了。

荀子於專心致思外，又重貫徹，就是有恆。因為專心致思乃是比較短期的，貫徹乃是長期的。他在勸學篇說：「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以為美也，故誦數以貫之，思索以通之，為其人以處之。除其害者以持養之；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；及至其致好之也，目好之五色，耳好之五聲，口好之五味，心利之有天下；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。」

本段「目好之五色」云云，猶言如目之好五色云云，楊注亦謬。又由本例看，荀子似乎亦兼注意於官覺教育的。

又在修身篇說：「故跲步而不休，跛鼈千里；累土而不輟，丘山崇成；厭其源，開其瀆，江河可竭；一

進一退，一左一右，六驥不致；彼人之才性相縣也，豈若跛鼈之與六驥足哉？然而跛鼈致之，六驥不致，是無他故焉，或爲之，或不爲爾。道雖邇，不行不至；事雖小，不爲不成；其爲人也，多暇日者，其出入不遠矣。」

荀子因爲重視貫徹，所以又重習慣——積，和環境——漸與靡。關於習慣，如前例所說「使目非是無欲見也」等語，就是養成心和五官的習慣。他又在榮辱篇說：「材性知能，君子小人也。好榮惡辱，好利惡害，是君子小人之所同也。若其所以求之之道則異矣……則君子注錯之當而小人注錯之過也。故孰察小人之知能，足以知其有餘，可以爲君子之所爲也。譬之越人安越，楚人安楚，君子安雅，是非知能材性然也，是注錯習俗之節異也。」本例說君子小人之分，不在材性而在習俗，正和孔子所說「性相近也，習相遠也」極其相似。

又在儒效篇說：「人無師法，則隆情矣；有師法，則隆性矣。而師法者，所得乎情，（當作積字，下同）非所受乎性；性（依王念孫說補）不足以獨立而治；性也者，吾所不能爲也，然而可化也；情（積）也者，非吾所有也，然而可爲乎。注錯習俗，所以化性也；并一而不二，所以成積也。習俗移志，安久移質。」

并一而不二，則通於神明，參於天地矣。故積土而爲山，積水而爲海，旦暮積謂之歲，……塗之人百姓積善而全盡，謂之聖人。……人積耨耕而爲農夫，積斲削而爲工匠，積反（販）貨而爲商賈，積禮義而爲君子。工匠之子莫不繼事，而都國之民安習其服，居楚而楚，居越而越，居夏而夏，是非天性也，積靡使然也。故人知謹注錯，慎習俗，大積靡，則爲君子矣；縱性情而不足問學，則爲小人矣。」本例所論，大概屬於積習方面，但所云「居楚而楚，居越而越」等語，亦含有環境的影響；又所云「謹注錯」乃屬於行動，行動爲習慣之始基，故要「慎習俗」，不得不先「謹注錯」。關於慎習一事，他又曾在大略篇說：「乘輿之輪，太山之木也，示諸鑿枅，三月五月，爲疇菜斂而不反其常，君子之鑿枅，不可不謹也，慎之。」這「不反其常」一語，很可注意，因爲習慣不論好壞，一經養成，便不容易改變，所以荀子一面主張習慣教育，一面又說「不可不謹」。自然主義的盧梭惟恐養成惡習，孟子也說「故習不可不慎也」，他所說的「習」，表面雖指職業而言，其實，也含有慎習慣之意。

上面所論，除習慣一端外，又有一個積字，關於積和習的分別，須約略說幾句。大概積是屬於心方面的，習是屬於行爲的方面的。所以正名篇說：「心慮而能（態）爲之動，謂之偽；慮積焉，能（態）

習焉，而後成，謂之僞。」性惡篇說：「聖人積思慮，習僞故，以生禮義而起法度。」

其次，關於環境，荀子名爲「漸」，或名爲「靡」。因爲習慣屬於主觀的方面，乃是積極的，所以名爲積或名爲習；環境屬於客觀的方面，乃是消極的，所以名爲漸或靡。關於環境的影響，他在勸學篇說：「蓬生麻中，不扶而直；蘭槐之根是爲芷，其漸之滫，君子不近，庶人不服。其質非不美也，所漸者然也。故君子居必擇鄉，遊必就士，所以防邪僻而近中正也。」

又在性惡篇說：「夫人雖有性，質美而心辨知，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者也，靡使然也。今與不善人處，則所聞者欺誣作僞也，所見者汗漫淫邪貪利之行也，身且加於刑戮而不自知者，靡使然也。傳曰：不知其子，視其友；不知其君，視其左右，靡而已矣，靡而已矣。」

總而言之，荀子的教育目的，是要使人有禮義；至於怎樣使人有禮義，他的方法可分兩大項：一爲內部的，例如心意官覺的修養；二爲外部的，例如詩書禮樂以至師友等。關於內部的修養，完全要靠外面的教育來幫助，以達其輸入外面材料的目的，所以說，荀子乃是主張外面構成的教育觀。

第三編 莊子的教育思潮

緒論

要述莊子的教育思想，關於他的時代以及他的學說來源和特點，須先說幾句。

莊子的時代，差不多和孟子相同，他的生地又和孟子故鄉很相近，兩人又都好辯，但他們的書上都彼此沒有提起過，這原很奇怪。其實，孟子上所稱諸學者，大都是直接間接辯論過的，莊子或者沒有親自遇到孟子，或者他的年齡較孟子爲幼，他們的門徒間也沒有相遇過，所以孟子上不及載莊子的議論。至於莊子上所載諸學者，大概屬於假託，所以沒有孟子的名姓。但孟子稱道堯舜，提倡仁義，他卻輕視堯舜排斥仁義，又如孟子說：「離婁之明，公輸子之巧，」對於技巧有相當的敬意，莊子偏說：「膠離朱之目，攬工倕之指，」極端排斥技巧，可見他雖反對各派，而尤注意於孟子的學說。

了。史記稱莊子「善屬書辭，指事類情，用剽竊儒墨，雖當世宿學，不能自解免也。」所謂當世宿學，大概就是指孟子一流人物了。

至於莊子和各派不同之處，卻有二點。原來儒、墨、權、名、法諸家，大都採取國家主義和主知主義，莊子卻取個人主義自然主義。他所以會取這兩種主義，和當時流行的時髦學派立於顯然相反的地位，自然可認他是由於時代的反動，但於天下篇看，他的學說，確是有所本的。再則關於個人主義，我們在前幾編曾經說過，自孔子、墨子以迄孟子的時代，都有這種學派。至於這種學派是否和莊子相同，還有討論的必要。由來都把他们看做一種自食其力的隱士，其實，他們決不是毫無主張的。我們現在把孔子、孟子、墨子對於他們的辯論總括起來，也可得到一個大概。試看孔子所說：「鳥獸不可與同羣，吾非斯人之徒與而誰與？」子路說「君臣之義，胡可廢也？」孟子對許行之徒說堯、舜怎樣驅除猛獸，怎樣教育，怎樣必須分別治人與治於人的階級，又說通工易事的怎樣必要，又斥他變於夷狄；墨子對吳慮說「教人耕勝於自耕，教人爲義勝於獨爲義。」我們由這些議論看起來，可以推定他們是反對人治、文化、教育、（積極教育）工商等事，而重農耕倡個人主義的。關於這幾點，和莊

子的思想很是融洽，莊子在馬蹄篇說：「彼民有常性，織而衣，耕而食，是謂同德，一而不黨，命曰天放。故至德之世，其行填填，其視顛顛，當是時也，山無蹊隧，澤無舟梁，萬物羣生，連屬其鄉；禽獸成羣，草木遂長；是故禽獸可係羈而遊，鳥鵲之窠，可攀援而闕。夫至德之世，同與禽獸居，族與萬物並，惡乎知君子小人哉？同乎無知，其德不離；同乎無欲，是謂素樸，素樸而民性得矣。」所說「山無蹊隧，澤無舟梁」自然沒有工商了；與「禽獸居」就是鳥獸同羣，「禽獸偪人」了；不知君子小人，就是沒有治者被治者的分別了；素樸就是反對文化了。至於莊子反對積極教育，且等到後面再說。我們由以上諸端看，可見莊子確是和孔子以來的個人主義有關係的了。

再以莊子和歐洲的學者比較，在教育方面，他的思想大概和盧梭、托爾斯泰相似；在哲學上，則和叔本華相似。若論到文學方面，他也不下於他們，後代學者雖然極端崇拜孔孟，但一方也從文學的見地去研究莊子，因此，他對於後代的學者，確有極大的潛勢力。

總之，莊子這個人，一方確可為中國古代一大思想的代表，一方對於後代學界的影響也極大，所以他對於教育上的見解，確是值得研究的。

第一章 莊子和自然主義

第一節 莊子和客觀的自然主義

教育上的自然主義，原有主觀的和客觀的分別，但兩者間並非絕對不可通融。譬如盧梭承認一切自然性都好，原是采主觀的自然主義的；同時又以自然爲一大書籍，又說愛密兒宜時時接近自然，亦兼采客觀的自然主義。莊子也是兼取兩種自然主義的。

至於莊子所謂「自然」的命意，也很和盧梭相似。試看他在秋水篇說得很分明：「何謂天？何謂人？北海若曰：『牛馬四足，是謂天；落（絡）馬首，穿牛鼻，是謂人。故曰：無以人滅天，無以故滅命，無以得殉名，謹守而勿失，是謂反其真。』又在漁父篇說：『禮者世俗之所爲也，真者所以受於天也，自然不可易也。故聖人法天貴真，不拘於俗；愚者反此，不能法天而恤於人，不知貴真，祿祿而受變於俗，故不足惜哉。子之蚤湛於僞而晚聞大道也。』他所說「天」「真」等，就是自然；所說「人」「禮」「俗」「僞」等，就是社會的人爲習慣。所說「法天」，就是客觀的自然主義，「貴真」就是主觀

的自然主義。以下論客觀的自然主義。

莊子的客觀自然主義，可分爲兩種：一是取法於大自然，一是和自然界接近。

關於第一點，凡莊子所說的「道德」、「自然」、「無爲」、「不言之教」都本於自然。所以他在知北游篇說：「天地有大美而不言，四時有明法而不議，萬物有成理而不說。聖人者，原天地之美，而達萬物之理，是故至人無爲，大聖不作，觀於天地之謂也。」又說：「天不得不高，地不得不廣，日月不得不行，萬物不得不昌，此其道與？」又在天道篇說：「天道運而無所積，故萬物成；帝道運而無所積，故天下歸；聖道運而無所積，故海內服。明於天，通於聖，六通四辟於帝王之德者，其自爲也，昧然無不靜者矣。」又說：「夫帝王之德，以天地爲宗，以道德爲主，以無爲爲常。」又說：「天不產而萬物化，地不長而萬物育，帝王無爲而天下功，故曰，莫神於天，莫富於地，莫大於帝王，故曰，帝王之德配天地。」又說：「夫天地者，古之所大也，而黃帝、堯、舜之所共美也，故古之王天下者，奚爲哉？天地而已矣。」又說：「夫子若欲使天下無失其牧乎，則天地固有常矣，日月固有明矣，星辰固有列矣，禽獸固有羣矣，樹木固有立矣。」

上舉諸例中所謂「不言」、「不議」、「不說」就是「不言之教」的根據；所謂「不得不」乃是以天地萬物明道之自然；所謂「固有」乃是以天地日月星辰禽獸樹木明德無不宜。盧梭說：「但凡從造物主手裏傳下來的東西，樣樣都好；但來到人手裏後，就漸漸不好了。」莊子的意思也是如此，所以他常常從自然界中去求他的立說根據；因為自然界是沒有經過人工的。

至關於第二點，莊子既然反對人爲而主自然，他必然也贊成田野生活而厭棄都會的；更看他所描寫的至德之世（參看緒論所舉馬蹄篇的例子），亦可證明他是極端贊成和自然接近的。但現在還有兩個例，第一他在徐無鬼篇說：「徐無鬼因女商見魏武侯，武侯勞之曰：『先生病矣，苦於山林之勞，故乃肯見於寡人。』徐無鬼曰：『我則勞於君，君有何勞於我？君將盈者欲，長好惡，則性命之情病矣；君將黜者欲，擊好惡，則耳目病矣。我將勞於君，君有何勞於我？』他分明認宮中生活極不適性情。第二他又在描寫一個故事道：『子綦有八子陳諸前，召九方歎曰：爲我相諸子執祥！九方歎曰：梱也爲祥，子綦矍然喜曰：奚若？曰：梱也將與國君同食以終其身。子綦索然出涕曰：吾子何爲以至於極也？九方歎曰：夫與國君同食，澤及三族，而況於父母乎？今夫子聞之而泣，是禦福也，子則祥

矣，父則不祥。子綦曰：「汝何足以識之而相？耶？蓋於酒肉，入於鼻口矣，而何足以知其所自來？吾未嘗爲牧，而牂生於與；未嘗好田，而鶉生於矣，若勿怪何耶？吾所與遊者，遊於天地。吾與之邀樂於天，吾與之邀食於地。吾不與之爲事，不與之爲謀，不與之爲怪。吾與之乘天地之誠，而不以物與之相撓；吾與之一委蛇而不與之爲事所宜。今也然有世俗之憤焉。凡有怪徵者，必有怪行，殆乎非我與吾子之罪，幾天與之也，吾是以泣也。無幾何而使相之於燕，盜得之於道，全而鬻之則難，不若刑之則易。於是刑而鬻之於齊，適當渠公之街，然身食肉而終。」

他這段故事，是說子綦以自然教育教養兒子，所說：「邀樂於天，」「邀食於地，」就是使他接近自然，所說「不與之爲事，」「爲謀，」「爲怪，」「不以物與之相撓，」就是不以成人的知識去教他，使他隔絕社會了。

第二節 莊子和主觀的自然主義

莊子和孟子，雖然同采主觀的自然主義，但莊子的人性解釋，卻和告子荀子相同，和孟子相反。孟子於人性中雖亦注意到本能衝動感情等，但尤其重視的是理性；莊子卻注重本能衝動情緒等

方面。所以孟子反駁「生之謂性」的定義道：「然則犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性與？」他認人性和獸性不同，就是說人獸相同之點是本能，不同之點是理性，人所以能有道德，就爲有理性，所以他要嚴人禽之辨，他說：「人之所以異於禽獸者幾希，」所謂「幾希」就是說只在有無理性的一端了。所以他又說：「逸居而無教，則近於禽獸，」他亦相對的承認教權的重要。莊子卻不然，他偏說：「性者生之質，」他並不嚴人禽之辨，他甚至說道在螻蟻、稊稂、瓦甓、屎溺等等（見北游篇）他論到性情道德以及政治教育等方面，往往舉牛馬魚鳥猿狙等物做例。他並不認道德是人類的專有物，因爲他認道德就在任其自然之性，就是說依本能做去；若參以思慮人工，便不是道德。所以他最羨慕太古時代的人類生活，屢屢說：「返真」「復其性情。」孟子所說仁義禮知四端，以爲「人之有是四端猶其有是四體，」他以爲並不重要，他在知北游篇說：「道不可致，德不可至，仁可爲也，義可虧也，禮相僞也。故曰，失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。禮者道之華而亂之首也。」所謂「不可致，」「不可至，」便是說出乎性之自然不待他求的，所謂「可爲」「可虧」「相僞，」便是人力所致。出乎自然，乃能如天之無不覆，地之無不載，不求其普遍而自然普遍，斷然

非人力所及，故他又在馬蹄篇說：「道德不廢，安取仁義；性情不離，安用禮樂……夫殘樸以爲器，工匠之罪也；毀道德以爲仁義，聖人之過也。」他關於道與仁的功用廣狹，有一個很好的比喻，他在天運篇載老聃之言：「泉涸，魚相與處於陸，相响以涸，相濡以沫，不若相忘於江湖。」又在大宗師篇引孔子之言：「魚相造乎水，人相造乎道。相造乎水者，穿池而養給；相造乎道者，無事而生定；故曰：魚相忘乎江湖，人相忘乎道術。」總括這兩段議論，就是說仁不知道了。

他又在天道篇設爲孔子和老聃相問答之辭：「老聃曰：請問仁義人之性耶？孔子曰：然。君子不仁則不成，不義則不生，仁義真人之性也，又將奚爲矣？老聃曰：請問何謂仁義？孔子曰：中心物愷，兼愛無私，此仁義之情也。老聃曰：意，幾乎後言，夫兼愛不亦迂乎？無私焉，乃私也。夫子若欲使天下無失其牧乎？則天地固有常矣，日月固有明矣，星辰固有列矣，禽獸固有羣矣，樹木固有立矣。夫子亦放德而行，循道而趨，已至矣，又何偈偈乎揭仁義，若擊鼓而求亡子焉？意，夫子亂人之性也。」這擊鼓以求亡子的比喻最妙。亡子是失道之人，苟不使失道，何必擊鼓去求，猶言人苟不失其性情，合乎至道，何必用仁義。總之，仁義所以不知道德，就因道德是任性情行事，仁義是拂性情行事。任性情行事，故無在

而不自得；拂性情行事，便有過與不及之弊。以下就莊子對於仁義的見解，分做三項：

(一) 性和仁義的關係 試看他在駢拇篇說：「……故此皆多駢旁枝之道，非天下之至正也。彼正正者，不失其性命之情。故合者不爲駢，而枝者不爲跂，長者不爲有餘，短者不爲不足。是故龜脛雖短，續之則憂；鶴脛雖長，斷之則悲。故性長非所斷，性短非所續，無所去憂也。意仁義其非人情乎？彼仁人何其多憂也。且夫駢於拇者，決之則泣；枝於指者，斲之則啼。二者，或有餘於數，或不足於數，其於憂一也。今世之仁人，蒿目而憂世之患；不仁之人，決性命之情而鑿富貴，故意仁義其非人情乎？自三代以下者，天下何其蠶蠶也。且夫待鉤繩規矩而正者，是削其性也；待繩約膠漆而固者，是侵其德也；屈折禮樂，响俞仁義，以慰天下之心者，此失其常然也。天下有常然。常然者，曲者不以鉤，直者不以繩，圓者不以規，方者不以矩，附離不以膠漆，約束不以纆索，故天下誘然皆生，而不知其所以生，同焉皆得，而不知其所以得。故古今不二，不可虧也，則仁義又奚連連如膠漆纆索，而遊乎道德之間爲哉，使天下惑也？夫小惑易方，大惑易性。何以知其然邪？自虞氏招仁義以撓天下也，天下莫不奔命於仁義，是非以仁義易其性歟？」

他又在馬蹄篇說：「陶者曰，我善治埴，圓者中規，方者中矩；匠人曰，我善治木，曲者中鉤，直者應繩。夫埴木之性，豈欲中規矩鉤繩哉？然且世世稱之曰，伯樂善治馬，而陶匠善治埴木，此亦治天下者之過也。」

他論仁義和人性的關係，和荀子極相似；但他信自然性最好，「易性」是大壞事；荀子卻認自然性本惡，正須用仁義去化性起偽；所以兩人的主張截然不同。荀子以爲滅卻禮義，天下必然大亂；莊子則以爲天下之亂，乃由於失性，並不關於禮義。

所以他在在宥篇說：「聞在宥天下，不聞治天下也。在之也者，恐天下之淫其性也；宥之也者，恐天下之遷其德也。天下不淫其性，不遷其德，有治天下者哉？」又說：「自三代以下者，匈匈焉終以賞罰爲事，彼何暇安其性命之情哉？而且說明耶，是淫於色也；說聰耶，是淫於聲也；說仁耶，是亂於德也；說義耶，是悖於理也；說禮耶，是相於技也；說樂耶，是相於淫也；說聖耶，是相於藝也；說知耶，是相於疵也。天下將安其性命之情，之八者，存可也，亡可也；天下將不安其性命之情，之八者，乃始櫛卷槍囊而亂天下也。而天下乃始尊之惜之，甚矣天下之惑也。」

原來莊子承認凡可以「易性」「失性」「淫其性」的都不好。但失性的不僅關於心的方面，關於官覺的方面，也可使人失性，他在天地篇說：「百年之木，破爲轆樽，青黃而文之，其斷在溝中；比轆尊於溝中之斷，則美惡有間矣，其於失性一也。」跡與會史，行義有間矣，然其失性均也。且夫失性有五：一曰，五色亂目，使目不明；二曰，五聲亂耳，使耳不聰；三曰，五臭薰鼻，困悞中顙；四曰，五味濁口，使口厲爽；五曰，趨舍滑心，使性飛揚。此五者皆生之害也。」

以上所引諸例，大概關於性的方面，以下再就情的方面說。莊子曾在庚桑楚篇說：「欲惡喜怒哀樂，六者累德也；」又在刻意篇說：「悲樂者德之邪，喜怒者道（應作德）之過，好惡者德之失。」這欲惡喜怒哀樂等心象，荀子叫做情，其實就是感情和情緒等作用。莊子似乎是認感情情緒不好的。其實，莊子所說感情情緒不好，只是說他們爲外物所亂之後纔不好，並不是說他們本來不好。他在馬蹄篇說：「夫馬陸居則食草飲水，喜則交頸相靡，怒則分背相踞，馬知已此矣。夫加之以衡扼，齊之以月題，而馬知介倪，闔扼驚曼，詭銜竊轡，故馬之知而態至盜者，伯樂之罪也。」原來馬在沒有受衡扼月題之前，他的喜怒並沒有不當；受了衡扼月題的人爲束縛，他的喜怒纔不當。可見莊子原不

說自然的感情情緒不對了。再看他在漁父篇載：「孔子愀然曰，請問何謂真？客曰，真者精誠之至也。不精不誠，不能動人。故強哭者雖悲不哀，強怒者雖嚴不威，強親者雖笑不和。真悲無聲而哀，真怒未發而威，真親未笑而和。真在內者神動於外，是所以貴真也。其用於人理也，事親則孝慈，事君則忠貞，飲酒則歡樂，處喪則悲哀。忠貞以功為主，飲酒以樂為主，處喪以哀為主，事親以適為主。功成之美，無一其迹矣；事親以適，不論所以矣；飲食以樂，不選其具矣；處喪以哀，無問其禮矣。……惜哉！子之蚤湛於偽而晚聞大道也。」這一段議論，大概駁斥禮俗而重天真，所謂「真悲」、「真怒」、「真親」就是說自然的情緒了。

總之，莊子常以性情並列，又屢屢說：「反其性情，」他並非說性好而情不對。他所說「復其性情」也如盧梭所說：「返到自然」了。以下再就莊子對於仁義等事的別種害處略說幾句。

仁義既屬人爲，也容易爲奸人所假借，其害處更大。所以他在徐無鬼篇說：「齧缺遇許由曰，子將奚之？曰，將逃堯。曰，奚謂耶？曰，夫堯畜畜然仁，吾恐其爲天下笑。後世其人與人相食與？夫民不難聚也，愛之則親，利之則至，譽之則勸，致其所惡則散。愛利出乎仁義，捐仁義者寡，利仁義者衆。夫仁義之

行，唯且無誠，且假夫禽貪者器，是以一人之斷制利天下。譬之猶一覲也。」

最後，再論知。莊子以爲知的害處也有二項：

(一) 知能使人亂性，他在胠篋篇說：「上誠好知而無道，則天下大亂矣。何以知其然邪？夫弓弩畢弋機變之知多，則鳥亂於上矣；鉤餌網罟罾筴之知多，則魚亂於水矣；削格羅落置罟之知多，則獸亂於澤矣；知詐漸毒頡滑墜白解垢同異之變多，則俗惑於辯矣。故天下每每大亂，罪在於好知。故天下皆知求其所不知，而莫知求其所已知者；皆知非其所不善，而莫知非其所已善者，是以大亂。故上悖日月之明，下爍山川之精，中墮四時之施，惴輒之蟲，宵翹之物，莫不失其性，甚矣夫好知之亂天下也！」人類好知，其害足以亂及動物之性，又焉能不自亂其性，所以他又在天地篇述一故事道：「子貢南游於楚，反於晉，過漢陰，見一丈人方將爲圃畦，鑿隧而入井，抱甕而出灌，搢搢然用力甚多而見功寡。子貢曰：『有械於此，一日浸百畦，用力甚寡而見功多，夫子不欲乎？』爲圃者叩而視之曰：『奈何？』鑿木爲基，後重前輕，挈水若抽，數如沃湯，其名爲槩。爲圃者忿然作色而笑曰：『吾聞之吾師，有機械者必有機事；有機事者必有機心；機心存於胸中，則純白不備；純白不備，則神生不定；神生不定者，道之所

不載也。吾非不知，羞而不爲也。」機心能使純白不備，就是說「好知足以亂性」，「羞而不爲」就是所謂「而天下始人含其知」了。

(二) 知足以引起爭奪，也容易爲奸人所假借，所以他認知爲凶器又認爲利器，他在人間世篇說：「且若亦知夫德之所蕩，而知之所爲出乎哉？德蕩乎名，知出乎爭。名也者相軋也，知也者爭之器也。二者凶器，非所以盡行也。」又在胠篋篇說：「將爲胠篋探囊發匱之盜而爲守備，則必攝緘縻，固肩鏹，此世俗之所謂知也；然而巨盜至，則負匱揭篋擔囊而趨，唯恐緘縻肩鏹之不固也。然則鄉之所謂知者，有不爲大盜積者也？故嘗試論之，世俗所謂知者，有不爲大盜積者乎？所謂聖者，有不爲大盜守者乎？何以知其然耶？昔者齊國鄰邑相望，雞狗之音相聞，罔罟之所布，耒耨之所刺，方二千餘里，闔四境之內，所以立宗廟社稷，治屋邑州閭鄉曲者，曷嘗不法聖人哉？然而田成子一旦殺齊君而盜其國。所盜者豈獨其國耶？并與其聖知之法而盜之……故跖之徒問於跖曰：盜亦有道乎？跖曰：何適而無有道邪？夫妄意室中之藏，聖也；入先，勇也；出後，義也；知可否，知也；分均，仁也。五者不備而能成大盜者，天下未之有也。由是觀之，善人不得聖人之道不立，跖不得聖人之道不行。天下之善人少而不善

人多，則聖人之利天下也少，而害天下也多。」又在同篇說：「故曰，魚不可脫於淵，國之利器不可以示人，彼聖人者，天下之利器也，非所以明天下也。故絕聖棄知，大盜乃止……。」

第三節 莊子與消極教育

莊子的消極教育，可從他關於道學知言心五項的見解中看出來。道是莊子的理想，但他以為道是不可受約；知學言三項，乃是積極教育上所共同的目標，所必要的工具，但他偏說：「不言之教」偏說：「絕聖棄知」，又說孔子「絕學捐書，弟子無挹於其前，其愛益加進」。至於心，他亦足從消極方面認其價值，關於積極方面，他以為有害而無利的。現且就敘述的便利，把他分作三款論列：

一、關於道，他在大宗師篇說：「夫道有情有信，無爲無形，可傳而不可受，可得而不可見……。」又天運篇載：「孔子行年五十有一而不聞道，乃南之沛，見老聃，老聃曰：子來乎？吾聞子北方之賢者也，子亦得道乎？孔子曰：未得也。老子曰：子惡乎求之哉？曰：吾求之於度數，五年而未得也。老子曰：子又惡乎求之哉？曰：吾求之於陰陽，十有二年而未得。老子曰：然，使道而可獻，則人莫不獻之於其君；使道而可進，則人莫不進之於其親；使道而可以告人，則人莫不告其兄弟；使道而可以與人，則人莫不以

與其子孫……」

上舉二例，乃明道之不可受與不可教；度數乃是各項具體的智識，就是學問；陰陽是心性的修養。不可從度數陰陽求，便是消極的教育了。

此外，他又在知北游篇說：「知北游於玄水之上，登隱莽之丘，而適遭無爲謂焉。知謂無爲謂曰：予欲有問乎若，何思何慮則知道？何處何服則安道？何從何道則得道？三問而無爲謂不答也。非不答不知答也。知不得問，反於白水之南，登狐闕之上，而覩狂屈焉。知以之言也。問乎狂屈，狂屈曰：唉！予知之，將語若，中欲言而忘其所欲言。知不得問，反於帝宮，見黃帝而問焉。黃帝曰：無思無慮始知道，無處無服始安道，無從無道始得道。知問黃帝曰：我與若知之，彼與彼不知也，其孰是邪？黃帝曰：彼無爲謂真是也，狂屈似之，我與汝終不近也。夫知者不言，言者不知，故聖人行不言之教。」又說：「知謂黃帝曰：吾問無爲謂，無爲謂不應我，非不我應，不知應我也。吾問狂屈，狂屈中欲告我而不我告，非不我告，中欲告而忘之也。今予問乎若，若知之，奚故不近？黃帝曰：彼其真是也，以其不知也；此其似之也，以其忘之也；予與若終不近也，以其知之也。狂屈聞之，以黃帝爲知言。」

又同篇說：「阿荷甘與神農同學於老龍吉，神農隱几闔戶晝瞑，阿荷甘日中麥戶而入曰：『老龍死矣。』神農隱几擁杖而起，曝然放杖而笑曰：『天知子僻陋慢訥，故棄子而死，已矣。』夫子無所發，子之狂言而死矣。夫弇弇弇弇之曰：『夫體道者，天下之君子所繫焉。今於道秋毫之端，萬分未得處一焉，而猶知藏其狂言而死，又況夫體道者乎？』視之無形，聽之無聲，於人之論者謂之冥冥，所以論道而非道也。」

「於是秦清問乎無窮曰：『子知道乎？』無窮曰：『吾不知。』又問乎無爲曰：『吾知道。』子之知道，亦有數乎？』有曰：『其數若何？』無爲曰：『吾知道之可以貴，可以賤，可以約，可以散，此吾所以知道之數也。』秦清以之言也問乎無始曰：『若是，則無窮之弗知，與無爲之知，孰是而孰非乎？』無始曰：『不知深矣，知之淺矣，弗知內矣，知之外矣。於是秦清中而歎曰：『弗知乃知乎？知乃不知乎？孰知不知之知？』無始曰：『道不可聞，聞而非也；道不可見，見而非也；道不可言，言而非也。知形形之无形乎？道不當名。』無始曰：『有問道而應之者，不知道也；雖問道者，亦未問道。道無問，問無應。無問問之，是問窮也；無應應之，是無內也。以無內待問窮。若是者，外不觀乎宇宙，內不知乎太初；是以不過乎崑崙，不游乎太虛。』」

以上三例，明道之不可以知與言求，對於消極教育的精義，闡發極透關。

次關於知（智識）與仁義禮樂諸端，雖在前節論過，但就其與學道方面的關係，還可再舉兩個例來看：

他在大宗師篇說：「意而子見許由，許由曰，堯何以資汝？意而子曰，堯謂我汝必躬服仁義而明言是非。許由曰，而奚爲來軼？夫堯既已黥汝以仁義，而剽汝以是非矣，汝將何以遊夫遙蕩恣睢轉徙之塗乎？意而子曰，雖然，吾願遊於其藩。許由曰，不然。夫盲者無以與乎眉目顏色之好，瞽者無以與乎青黃黼黻之觀。意而子曰，夫無莊之失其美，據梁之失其力，黃帝之亡其知，皆在鑿捶之間耳。庸詎知夫造物者之不息我黥而補我剽，使我乘成以隨先生耶？許由曰，噫，未可知也，我爲汝言其大略……」

又說：「顏回曰，回益矣。仲尼曰，何謂也？曰，忘仁義矣。曰，可矣，猶未也。他日復見曰，回益矣。曰，何謂也？曰，回忘禮樂矣。曰，可矣，猶未也。他日復見曰，回益矣。曰，何謂也？曰，回坐忘矣。仲尼蹴然曰，何謂坐忘？顏回曰，墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。仲尼曰，同則無好也，化則無常也，而其賢乎？丘也請從而後也。」

以上二例，前例是言受過仁義的教育，比沒有受過仁義教育的人更難進乎道，他認仁義的害人，如同黥劓，又以盲者瞽者相喻，也可算是極端否認仁義了。後例言顏回每稱進益一次，卻是忘了若干，可見損之功用，正和益相等；老子說：『爲道日損，爲學日益，』也就是這個意思了。其實，有忘必先有益，終不如不益不忘的好，這真是消極教育的妙諦。盧梭主張不用使愛密兒分別善惡，但常常保護着他避開一切惡事，只使他不受一切惡影響，立意也是如此。

又其次，關於心，莊子亦只於消極方面認其價值，而於積極方面認爲有害。

試看他在齊物論說：『夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎？奚必知代而心自取者有之，愚者與有焉。未成乎心而有是非，是今日適越而昔至也。』

又如人間世篇載顏回將使衛，孔子問他怎樣對付衛君，他答道：『我內直而外曲，成而上比。內直者，與天爲徒。與天爲徒者，知天子之與己，皆天之所子，而獨以己言斲乎而人善之，斲乎而人不善之邪？若然者，人謂之童子，是之謂與天爲徒。外曲者，與人之爲徒也，擊踣曲拳，人臣之禮也，人皆爲之，吾敢不爲邪？爲人之所爲者，人亦無疵焉，是之謂與人爲徒。成而上比者，與古爲徒，其言雖教，謏之實』

也，古之有也，非吾有也。若然者，雖直不爲病。是之謂與古爲徒。若是則可乎？仲尼曰：「惡！惡可！大多政法而不諛，雖固亦無罪；雖然，止是耳矣。夫胡可以及化，猶師心者也。」顏回曰：「吾無以進矣，敢問其方？」仲尼曰：「齊，吾將語若……」顏回曰：「回之家貧，唯不飲酒，不茹葷者數日矣，若此則可以爲齊乎？」曰：「是祭祀之齊，非心齊也。」回曰：「敢問心齊？」仲尼曰：「一若志，無聽之以耳，而聽之以心；無聽之以心，而聽之以氣。聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛，虛者心齊也……瞻彼闕者，虛室生白，吉祥止止；夫且不止，是之謂坐馳。夫徇耳目內通而外於心知，鬼神將來舍，而況人乎？」

再看他在山木篇說：「方舟而濟於河，有虛船來觸舟，雖有懼心之人不怒；有一人在其上，則呼張歛之。一呼而不聞，再呼而不聞，於是三呼耶，則必以惡聲隨之。向也不怒而今也怒；向也虛而今也實。人能虛己以游世，其孰能害之？」

以上三例，是言成心之害與虛心之利；但心怎樣能虛？要一要靜。

他在刻意篇說：「悲樂者德之邪，喜怒者道（德）之過，好惡者德之失。故心不憂樂，德之至也；一而不變，靜之至也；無所於忤，虛之至也。」又在庚桑楚篇說：「徹志之勃，解心之謬，去德之累，達道

之塞。貴富顯嚴名利，六者物志也；容動色理氣意，六者謬心也；惡欲喜怒哀樂，六者累德也；去就取與知能，六者塞道也。此四六者不盪胸中則正，正則靜，靜則明，明則虛，虛則無爲而無不爲也。」胸中便是心，心須虛壹而靜，其說乃後來荀子所本，但荀子以心之「虛壹而靜」爲入道之不二法門，乃積極的，以爲必如此乃可輸入禮義，正如機械主義者認教育只在處置心意；莊子所謂虛壹而靜，乃消極的，所以說：「無爲而無爲也。」

荀子重心而輕性，莊子則重性而斥心，所以他在繕性篇說：「德又下衰，及唐虞始爲天下與治代之流，漢淳散朴，離道以善，險德以行，然後去性而從於心。心與心識，知而不足以定天下，然後附之以文，益之以博。文滅質，博溺心，然後民始惑亂，無以反其性情而復其初。」

又莊子雖說心之虛壹而靜，但他同時又認心是最難對付的，他的立意也和荀子不同，所以在宥篇說：「崔瞿問於老聃曰：不治天下，安藏人心？老聃曰：汝慎無撓人心。人心排下而進上，上下四殺，淖約柔乎剛強，廉劌雕琢，其熱焦火，其寒凝冰；其疾俛仰之間，而再撫四海之外；其居也濶而靜，其動也懸而天。憤驕而不可係者，其唯人心乎？」他把心看做最難駕御不可積極處置的東西，與儒家

認心意爲惟一受道之具，見解大不相同。

最後，還有兩點，爲行文便利上，也附說在本節中。莊子雖沒有明說不可以成人的智識教兒童，兼須注重兒童的時期；但他反對主知主義，他又重視自然性而排斥人爲的禮俗，他自然也不贊成用成人的智識教兒童的了。再就第二節所舉子綦教子一端論，他說：「吾不與之爲事，不與之爲謀，不與之爲怪，」這「事」、「謀」、「怪」三者，便是關於成人的智識了。

總之，莊子是不主張強人從我的定型教育的，所以他在達生篇舉一個很有趣的故事道：「有孫休者，踵門而見子扁，慶子曰：休居鄉不見謂不修，臨難不見謂不勇，然而田原不遇歲，事君不遇世，賓於鄉里，逐於州部，則胡罪乎天哉？休惡遇此命也！扁子曰：子獨不聞夫至人之自行邪？忘其肝膽，遺其耳目，茫然彷徨乎塵垢之外，逍遙乎無事之業，是謂爲而不恃，長而不宰。今汝飾知以驚愚，修身以明汙，昭昭乎若揭日月而行也，汝得全而形軀，具而九竅，無中道夭於聾盲跛蹇，而比於人數，亦幸矣，又何暇乎天之怨哉？子往矣。」

「孫子出，扁子入，坐有間，仰天而歎，弟子問曰：先生何爲歎乎？扁子曰：向者休來，吾告之以至人

之德，吾恐其驚而遂至於惑也。弟子曰：不然，孫子之所言是耶？先生之所言非耶？非固不能惑是；孫子所言非耶？先生所言是耶？彼固惑而來矣，又奚罪焉？扁子曰：不然。昔者有鳥止於魯郊，魯君說之，爲具太牢以饗之，奏九韶以樂之，鳥乃始憂悲眩視，不敢飲食，此之謂以己養養鳥也；若夫以鳥養養鳥者，宜棲之深林，浮之江湖，食之以委蛇，則平陸而已矣。今休款啓寡聞之民也，吾告以至人之德，譬之若載驥以車馬，樂鳩以鐘鼓也，彼又惡能無驚乎哉？」

本例他認款啓寡聞之民，不可告以至人之德，他自然也不贊成以成人的智識教兒童了。

他又在田子方篇描寫一段故事道：「溫伯雪子適齊，舍於魯，魯人有請見之者，溫伯雪子曰：不可。吾聞中國之君子，明乎禮義而陋於知人心，吾不欲見也。至於齊，反舍於魯，是人又請見。溫伯雪子曰：往也，蘄見我，今也又蘄見我，是必有以振我也，出而見客，入而歎；明日見客，又入而歎。其僕曰：每見之（是）客也，必入而歎，何耶？吾固告子矣，中國之民，明乎禮義而陋乎知人心。昔之見我者，進退一成規，一成矩，從容一若龍，一若虎，其諫我也似子，其道我也似父，是以歎也。」

「明於禮義而陋於知人心，」所以不論什麼人，一概想施以禮義的教育，這就是定型的教育。

了。

至於莊子的反對速化，也有兩個例：

一、他在天運篇說：『堯之治天下，使民心競，民孕婦十月生子，子生五月而能言，不至乎孩而始誰，則人始有夭矣。』『子生五月而能言，』乃是生理上不可能的事，但莊子每多寓言，不可泥拘。

二、他在應帝王篇有一個很妙的比喻道：『南海之帝爲儵，北海之帝爲忽，中央之帝爲渾沌。儵與忽相與遇於渾沌之地，渾沌待之甚善，儵與忽謀報渾沌之德，曰：人皆有七竅，以視聽食息，此獨無有，嘗試鑿之，日鑿一竅，七日而渾沌死。』

儵忽乃是急速的意思，急速之間，想用人力鑿開渾沌，違背自然的發達時期，所以有大害。

第四節 莊子與書本

莊子往往稱引傳記，他書中所說：『故曰』『故謂』以下之語，亦是述古人之辭，他又在天下篇說：『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，其數散於天下，而設於中國者，百家之學，時或稱而道之，』可見他對於詩、書、禮、樂、易、春秋以及百家之學，都有相當的研究。

他乃一個很博學的人；但他對於教育上卻不重視書本與盧梭宣言他恨書之旨相合。原來他們二人都反對主知主義，而主張消極教育，所以一般不重視書本了。

試看他在天道篇說：「孔子西藏書於周室，子路謀曰：由聞周之徵藏史有老聃者，免而歸居，夫子欲藏書則試往因焉。孔子曰：善，往見老聃，而老聃不許，於是繙十二經以說，老聃中其說曰：大謾，願聞其要……」

又在同篇說：「世之所貴道者書也。書不過語，語有貴也；語之所貴者意也，意有所隨，意之所隨者，不可以言傳也，而世因貴言傳書。世雖貴之，我猶不足貴也，爲其貴非其貴也。」

又同篇載：「桓公讀書於堂上，輪扁斲輪於堂下，釋椎鑿而上，問桓公曰：敢問公之所讀爲何言耶？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，古人之糟魄已矣？桓公曰：寡人讀書，輪人安得議乎？有說則可，無說則死。輪扁曰：臣也以臣之事觀之，斲輪徐則甘而不固，疾則苦而不入；不徐不疾，得之於手而應於心，口不能言，有數存焉於其間，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。古之人與，其不可傳也，死矣，然則君之所讀者，古人之糟魄已夫？」

又天運篇載：「孔子謂老聃曰：丘治詩、書、禮、樂、易、春秋六經，自以爲久矣，孰知其故矣，以奸七十二君，論先王之道而明周召之迹，一君無所鉤用，甚矣夫人之難說也！道之難明耶？老子曰：幸矣，子之不遇治世之君也。夫六經先王之陳迹也，豈其所以迹哉？」

又在駢拇篇說：「臧與穀二人相與牧羊，而俱亡其羊。問臧奚事，則挾策讀書；問穀奚事，則博塞以遊。二人者，事業不同，其於亡羊均也。」

以上所舉四例，大概前二例明書本散漫難稽，不但不足以載道，便是技藝，也須藉手和心的練習，非書本所能達。第三例言書本所載只是古人的陳迹。陳迹原是不足取的，何況書本。第四例亡羊喻失性，同爲失性，讀書未必賢於博塞，可見他認書本是與性情無關的。總而言之，他是認書本對於道藝性情都無關的。

其實，莊子不但認書本無關於人性的修養，他並且以爲書本是不合人性的。關於這一點，他有一個很有趣的故事，也附帶引在下面。他在徐無鬼篇說：「徐無鬼因女商見魏武侯……徐無鬼曰：嘗語君，吾相狗也，下之質，執飽而止，是狸德也；中之質，若視日；上之質，若亡其一。吾相狗，又不若吾相

馬也。吾相馬，直者中繩，曲者中鈎，方者中矩，圓者中規，是國馬也；而未若天下馬也。天下馬有成材，若
卹若失，若喪其一。若是者，超軼絕塵，不知其所，武侯大說而笑。徐無鬼出，女商曰：先生獨何以說吾君
乎？吾所以說吾君者，橫說之則以詩、書、禮、樂，從說之則以金板六弢，奉事而有大功者，不可爲數，而吾
君未嘗啓齒，今先生何以說吾君，使吾君說若此乎？徐無鬼曰：吾直告之，吾相狗馬耳。女商曰：若是乎？
曰：子不聞夫越之流人乎？去國數日，見其所知而喜；去國旬月，見其所嘗見於國中者喜；及期年也，見
似人者而喜矣，不亦去人滋久，思人滋深乎？夫逃空虛者，藜藿柱乎鼯鼯之逕，踉位其空，聞人足音登
然而喜矣，而況乎昆弟親戚之警欬其側者乎？久矣夫莫以真人之言，警欬吾君之側乎！本例乃明
詩、書、禮、樂、金板、六弢之教，還不如說狗馬之能悅人性。

又關於莊子的反對先王陳迹，他也有一個很妙的比喻，也附帶引在下面，以爲本節的結束。他
在天運篇說：「孔子西遊於衛，顏淵問乎師金曰：以夫子之行爲奚如？師金曰：惜乎而夫子其窮哉！顏
淵曰：何也？師金曰：夫芻狗之未陳也，盛以篋衍，巾以文繡，尸祝齊戒以將之；及其陳也，行者踐其首脊，
蘇者取而爨之而已；將復取而盛以篋衍，巾以文繡，游居寢臥其下，彼不得夢，必且數昧焉。今而夫子

亦取先王已陳芻狗，聚弟子游居寢臥其下；故伐樹於宋，削迹於衛，窮於商周，是非其夢耶？圍於陳蔡之間，七日不火食，死生相與鄰，是非其昧邪？夫水行莫如用舟，而陸行莫如用車。以舟之可行於水也，而求推之於陸，則沒世不行。尋常古今，非水陸與？周魯非舟車與？今蘄行周於魯，是猶推舟於陸也，勞而無功，身必有殃。彼未知夫無方之傳，應物而不窮者也。且子獨不見夫桔槔者乎？引之則俯，舍之則仰。彼人之所引，非引人也，故俯仰而不得罪於人。故夫三皇五帝之禮義法度，不矜於同而矜於治。故譬三皇五帝之禮義法度，其猶粗黎橋柚邪？其味相反，而皆可於口。故禮義法度應時而變者也。今取猿狙而衣以周公之服，彼必齧齧挽裂，盡去而後慊，觀古今之異，猶猿狙之異乎周公也。故西施病心而矚其里，其里之醜人見而美之，歸亦捧心而矚其里，其里之富人見之，堅閉門而不出，貧人見之，挈妻子而去之走。彼知美矚，而不知矚之所以美。惜乎，而夫子其窮哉！

本段議論，用許多比喻，乃是一篇極有趣的文字，但其主旨只在表明古今異宜而已。又所說：「三皇五帝之禮義法度，」頗可疑。他曾說：「黃帝以仁義擢人之心；」又說：「故意仁義其非人情乎，自三代以下者，天下何其囂囂也；」又說：「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮；」

三皇遠在黃帝以前，似乎三皇五帝不得有禮義法度。或者此處所說禮義法度，乃是泛言，猶言先王之陳迹罷了。

第五節 學問與技藝

莊子雖對於技藝與學問，似乎比較重視技藝。因為他認學問是道的反對方，技藝比較近道，也是可以進於道的了。

試看他在達生篇說：「仲尼適楚，出於林中，見洴澼絖者承蜩，猶掇之也。仲尼曰：子巧乎？有道邪？曰：我有道也。五六月累九二而不墜，則失者錙銖；累三而不墜，則失者十一；累五而不墜，猶掇之也。吾處身也，昔厥株拘，吾執臂也，若槁木之枝。雖天地之大，萬物之多，而唯蜩翼之知。吾不反不側，不以萬物易蜩之翼，何爲而不得？孔子顧爲弟子曰：用志不分，乃凝於神，其洴澼絖丈人之謂乎？」

又同篇載：「孔子觀於呂梁，縣水三十仞，流沫四十里，鼃鼃魚鼃之所不能游也，見一丈夫游之，以爲有苦而欲死也，使弟子並流而拯之，數百步而出，被髮行歌而游於塘下。孔子從而問焉，曰：吾以子爲鬼，察子則人也，請問蹈水有道乎？曰：亡，吾無道。吾始乎故，長乎性，成乎命，與齊俱入，與汨皆出，從

水之道而不爲私焉，此吾之所以蹈之也。孔子曰：何謂始乎故，長乎性，成乎命？曰：吾生於陵而安於陵，故也；長於水而安於水，性也；不知吾所以然而然，命也。」

「梓慶削木爲鑿，鑿成，見者驚猶鬼神，魯侯見而問焉，曰：子何術以爲焉？對曰：臣工人，何術之有？雖然，有一焉。臣將爲鑿，未嘗敢以耗氣也，必齋以靜心。齋三日而不敢懷慶賞爵祿，齋五日不敢懷非譽巧拙，齋七日輒然忘吾有四枝形體也。當是時也，無公朝，其巧專而外骨消；然後入山林，觀天性，形軀至矣，然後成見鑿，然後加手焉；不然則已。則以天合天，器之所以疑神者，其是與？」

他又在養生主篇引一故事道：「庖丁爲文惠君解牛，手之所觸，肩之所倚，足之所履，膝之所踣，砉然騞然，奏刀騞然，莫不中音，合於桑林之舞，乃中經首之會。文惠君曰：謔，善哉！技蓋至此乎？庖丁釋刀對曰：臣之所好者，道也，進乎技矣。始臣之解牛之時，所見無非牛者；三年之後，未嘗見全牛也；方今之時，臣以神遇而不以目視，官知止而神欲行，依乎天理，批大郤，導大窾，因其固然，技經肯綮之未嘗，而況大軀乎？良庖歲更刀，割也；族庖月更刀，折也；今臣之刀十九年矣，所解數千牛矣，而刀刃若新發於硯。彼節者有間，而刀刃者無厚，以無厚入有間，恢恢乎其於遊刃，必有餘地矣，是以十九年而刀刃

若新發於硯。雖然，每至於族，吾見其難爲，怵然爲戒，視爲止，行爲遲，動刀甚微，謦然已解，如土委地；提刀而立，爲之四顧，爲之躊躇滿志，善刀而藏之。文惠君曰：善哉，吾聞庖丁之言，得養生焉。」

又徐無鬼篇載一個故事道：「莊子送葬，過惠子之墓，顧謂從者曰：『郢人要慢其鼻端，若蠅翼，使匠石斲之，匠石運斤成風，聽而斲之，盡垠而鼻不傷，郢人立不失常。宋元君聞之，召匠石曰：嘗試爲寡人爲之。』匠石曰：臣則嘗能斲之，雖然，臣之質死久矣。自夫子之死也，吾無以爲質矣，吾無與之言矣。」

以上所舉諸例，雖然各有寓意所在，但觀諸種技藝所以能精進，總因他能壹志凝神，那便是入道之門了；至於學問，他只許他有一時之用，並不許他可爲入道之基，他曾經稱說：「孔子絕學捐書，所以說莊子對學技二者，是尤其重技的。此外，還有一端須注意，上舉諸技，除呂梁丈人外，其餘都屬手上的工夫，足見他於頭腦和心（關於心的訓練可參觀前節）的教育外，特提出手的教育。我們知道近代教育中的手工一項，也源於自然主義的教育家；其實，自然主義反對主知主義，必然要趨向於手的練習，原也不是怪的。」

以下再由積極方面看莊子對於學問的見解是怎樣。莊子雖然以個人主義爲主，以道德爲理

想，但他亦非主張全廢學問。他以道爲君上所必要，以學爲臣下所必要，道爲本，學爲末，道須先於學，學須統於道。他原認學問各有一時之用的。但他既相對的承認學問，何以又說：「絕聖棄知，」「絕學捐書」呢？那大概因他見當時學者一味殉物過於重視智識，反把本源的道德忘記了；所以不得不提出一種消極教育來救濟。我們知道盧梭也因見當時習俗腐敗，學者皆傾向於主知主義，他想求助於自然，纔建立他的自然主義，而主張消極教育，但同時他對於愛密兒也不全廢智識的訓練，不過他的方法和舊教育不同。例如舊教育想用文學藏真理，憑符號去研究現象而不用觀察；盧梭卻主張學地理只須看邱陵、高山、溝渠、大河，不可用圖畫，學言語須和一個本土人會話，不必用文規。總而言之，莊子和盧梭的自然主義，一般可看做時代的反動的。以下再論莊子對於學問的見解：

一、莊子關於學問在人羣間的位置，他在天道篇說：「天不產而萬物化，地不長而萬物育，帝王無爲而天下功。故曰，莫神於天，莫富於地，莫大於帝王。故曰，帝王之德配天地，此乘天地，馳萬物，而用人羣之道也。本在於上，末在於下；要在於主，詳在於臣。三軍五兵之運，德之末也；賞罰利害，五刑之辯，教之末也；禮法度數，刑名比詳，治之末也；鐘鼓之音，羽旄之容，樂之末也；哭泣衰絰，隆殺之服，哀之末也。」

也。此五末者，須精神之運，心術之動，然後從之者也，末學者，古人有之，而非所以先也。」

又說：「是故古之明大道者，先明天而道德次之，道德已明而仁義次之，仁義已明而分守次之，分守已明而形名次之，形名已明而因任次之，因任已明而原省次之，原省已明而是非次之，是非已明而賞罰次之，賞罰已明而愚知處宜，貴賤履位，仁賢不肖襲情，必分其能，必由其名。以此事上，以此畜下，以此治物，以此修身，知謀不用，必歸其天。此之謂太平，治之至也。故書曰：有形有名。形名者，古人有之，而非所以先也。古之語大道者，五變而形名可舉，九變而賞罰可言也。驟而語形名，不知其本也；驟而語賞罰，不知其始也。倒道而言，迂道而說者，人之所治也，安能治人？」

本例言道爲本學爲末，道在先學在後，道是君道，學是臣道。

其次，關於學問之用，他在徐無鬼篇說：「知士無思慮之變則不樂，辯士無談說之序則不樂，察士無凌辭之事則不樂，皆囿於物者也。招世之士興朝，中民之士榮官，筋力之士矜難，勇敢之士奮患，兵革之士樂戰，枯槁之士宿名，法律之士廣治，禮樂之士敬容，仁義之士貴際，農夫無草萊之事則不比，商賈無市井之事則不比，庶人有旦暮之業則勸，百工有器械之巧則壯。錢財不積，則貪者憂；權勢

不充，則夸者悲；勢物之徒樂憂；遭時有所用，不能無爲也。此皆順比於歲，不物於易者也。馳其形性，潛之萬物，終身不反，悲夫！

本例言百家之學，未嘗無一時之用，但其末流，往往趨於極端，一味殉物，不知反於性情之本，所以他又在駢拇篇說：「自三代以下者，天下莫不以物易其性矣。小人則以身殉利，士則以身殉名，大夫則以身殉家，聖人則以身殉天下。……天下盡殉也。」又在天下篇說：「悲夫，百家往而不反，必不合矣。」總之，莊子雖想望太古時代，但他又承認「時不可止」，又說：「禮義法度者應時而變者也；他又承認道德仁義，以至是非賞罰諸端，誠能不失其先後之序，也是至治，他何嘗完全廢棄學問。總而言之，莊子雖以道爲理想，而主張消極教育，同時亦不完全排斥積極教育；不過他認由道至學，乃是順路；由學至道，乃是逆行；所以說孔子由數度陰陽不能得道，惟許神於技者可進於道。他的教育工具，確是重技而輕學的。

第六節 莊子的不可知論

以上各節，已經把莊子的教育思想大概說過了；但他的爲人，往往爲後世人所誤會，多有認他

是一個極神祕的人物的，所以關於他的哲學，須略說幾句。他曾在刻意篇說過山谷非世之人和道引之士的所爲，以爲不若天地之道，聖人之德；可見他和後世的隱士道家並無關係。至於他的哲學上更毫無信迷。他雖說：「人不勝天，」但他所說的「天」乃是自然，並不是造物主，他在齊物論敘述萬有的狀態，而其斷語是「若有真宰而特不得其朕，」所說「若有」「不得其朕，」就是懷疑的態度。又說：「六合之外，聖人存而不論；六合之內，聖人論而不議；春秋經世先王之志，聖人議而不辯。」這「存而不論，」也可代表他的不可知論。

再看他在天運篇說：「天其運乎？地其處乎？日月其爭於所乎？孰主張？孰維綱？孰居無事，推而行之？意者其有機緘而不得已耶？意者其運轉而不能自止耶？雲者爲雨乎？雨者爲雲乎？孰隆施，孰居無事淫樂而勸？風起北方，一西一東，有上彷徨，孰噓吸？孰居無事而披拂？敢問何故？巫咸曰：來，吾語汝。天有六極五常，帝王順之則治，逆之則凶。九洛之事，治成德備，監照下土，天下降之，此謂上皇。」本例所設種種疑問，若使迷信家對答，至少要說有義和飛廉等等神祇主持其間；但巫咸卻只說天有六極五常。這「六極五常，」大概是指的天地間的自然原則。莊子的不取神怪說，很是

分明。

至於樂篇所載觸醜能談話，乃是寓言，試看那段文字：「莊子之楚，見空觸醜，饒然有形，撥以馬捶，因而問之曰：夫子貪生失理而爲此乎？將子有亡國之事，斧鉞之誅而爲此乎？將子有不善之行，愧遺父母妻子之醜，而爲此乎？將子有凍餒之憂，而爲此乎？將子之春秋故及此乎？於是語卒，援觸醜枕而臥。夜半，觸醜見夢曰：子之談者似辯士，視子所言，皆生人之累也，死則無此矣。子欲聞死之說乎？」莊子曰：然。觸醜曰：死無君於上，無臣於下，亦無四時之事，從然以天地爲春秋，雖南面王樂，不能過也。莊子不信，曰：吾使司命復生子形，爲子骨肉肌膚，反子父母妻子閭里知識，子欲之乎？觸醜深矐蹙頰曰：吾安能棄南面王樂，而復爲人間之勞乎？」所說：「生人之累，」「死則無有，」又以爲死人無知識，又說：「死無君於上，無臣於下，」又焉有地府之說。我們知道叔本華說：「但丁描寫地獄，除開人世，又從何處覓取材料？他惟其用人世的材料，所以寫得很好。至於他描寫天堂，那便不能從人世取得適當材料了。」莊子的觸醜問答，立意正和他相同，所以不能看做神話。

至於他所說司命，也不是指的神道；因爲他認人的忽生忽死，只是物質的變化。他在本篇末段

又載一段故事道：「列子行食於道，從見百歲髑髏，攪蓬而指之曰：『唯予與汝知，而未嘗死，未嘗生也。若果養乎？予果歡乎？種有幾……萬物皆出於機，皆入於機。』胡適之以爲機便是原子，確是不錯。莊子又在知北游篇說：『故萬物一也，是其所美者爲神奇，其所惡者爲臭腐。臭腐復化爲神奇，神奇復化爲臭腐，故曰：通天下一氣耳。』所說『氣』也就是原子，臭腐而神奇，神奇而臭腐，也不過是原子的變化。他對於人的生命，專取物質說，又焉有靈魂之迷信。

以下再看他對於人的知識限度是怎樣。且先引幾個例來看。

他在齊物論說：『故知止其所不知，至矣。』又說：『齧缺問乎王倪曰：『子知物之所同乎？』吾惡乎知之？子知子之所不知耶？吾惡乎知之？然則物無知耶？吾惡乎知之？雖然，嘗試言之。庸詎知吾所謂知之非不知耶？庸詎知吾所謂不知之非知耶？』

又在養生主篇說：『吾生也有涯，而知也無涯，以有涯隨無涯，殆已；已而爲知者，殆而已矣。』

又在秋水篇說：『計人之所知，不若其所不知；其生之時，不若未生之時。以其至小求窮其至大之域，是故迷亂而不能自得也。由此觀之，又何以知豪末之足以定至細之倪？又何以知天地之足以

窮至大之域」又說：「可以言論者，物之粗也；可以意致者，物之精也。言之所不能論，意之所不能察致者，不期精粗焉。」

以上諸例，所謂「知止其所不知，至矣，」「計人之所知，不若其所不知，」足以代表他的不可知論。所說惡知其所不知，「意之所不能察致，」足以代表他的懷疑論。

第四編 墨子的教育思潮

緒論

墨子博通名學、哲學、政治學、雄辯學、軍事學、建築學，他又能發揮他的主張，乃是一個最熱心的社會運動家；他的門徒極盛，自然他也是一個大教育家了。他在戰國時佔有極大的勢力，因此，孟子不得不出全力和他對抗。他確是最完全無缺的古代大學者，所以他對於教育上的見解，必然也可珍貴的。雖然現在墨子上直接論到教育的地方沒有論語孟子上多，——那卻有兩種原因，一或者因當時教授之際，他的主張，門弟子沒有把他記載下來，例如近代大教育家派斯他勞的教育學，也只有寥寥幾條，爲他的門徒友人記下來；二因墨子一書，脫誤很多，也許把那些直接關於教育的議論連同脫去了不少，例如徐廣所引墨子有「年踰五十則聰明心慮不徇通矣」等語，今本已

經沒有了——但許多有關教育的大問題，還可就這書上求出他的意見來。這就是我編墨子的教育思潮的立意了。

第一章 墨子和人文主義

春秋戰國之際的學者，差不多有一個共通之點，就是各家都帶有復古的色彩，孔孟不用說了，荀子也法後王——就是文武——便是思想最激烈的莊子，也常常稱道黃帝等，所以那個時期，也是中國學術史上的一個文藝復興期。墨子也是這期中的一個鉅子。又如近代歐洲文藝復興，起初只注意古代的羅馬，後來又注意到希臘，春秋戰國之際的學派，對於古代文化也各有所偏重，譬如孔子常稱三代，孟子屢道堯舜，荀卿取法文武，莊子好引黃帝，墨子常常舉堯舜禹湯文武的故事，尤其偏重夏禹，這其中原因很複雜。但大概是因古代文化原各有特色，所以各家只就其最合於自己的時代和自己的個性的取了來，現在不暇一一研究，且就墨子論。

論到墨子，有一個要點不可不注意。孔子說：「述而不作，信而好古，」墨子卻反對「述而不作，」非儒篇載他駁儒家的學說道：「又曰君子循（述）而不作，應之曰：古者羿作弓，奚仲作車，巧垂作舟，然則今之鮑函車匠，皆君子也，而羿、奚仲、巧垂，皆小人邪？且其所循，人必或作之，然

則其所循皆小人道也。」又耕柱篇載：「公孟子曰：「君子不作術（述）而已。」子墨子曰：「不然。人之其（甚）不君子者，古之善者不誅（述），今也（之）善者不作。其次不君子者，古之善者不遂（述），已有善則作之，欲善之自己出也；今誅而不作，是無所異於不好遂而作者矣。吾以爲古之善者則誅之，今之善者則作之，欲善之益多也。」由這兩段記載看，可見墨子一面想維持古代文化，一面又想創造文化；他所要造成的君子，不是單能模倣的，乃是兼有創造性的；他的立意確較儒家進步；所以他一面取古代的人文主義，一面又建立實用主義，現在且先說他的人文主義。

墨子理想中的人物是士君子義士，這士君子義士怎樣造成呢？自然要學問，但最要的乃是品行；所以他於修身篇說：「君子戰雖有陣而勇爲本焉，喪雖有禮而哀爲本焉，士雖有學而行爲本焉。」他又於尚賢篇上說：「譬若欲衆其國之善射御之士者，必將富之貴之，敬之譽之，然后國之善射御之士，將可得而衆也，況又有賢良之士，厚乎德行，辯乎言談，博乎道術者乎？」他以行爲學問的內容，以德行冠於言談道術，均足見他極端重視品行。惟其重視品行，所以他常取先王之書有益修養的來教人，所以他對吳廬說：「翟以爲不若誦先王之道而求其說，通聖人之言而察其辭；上說王

公大人，次匹夫徒步之士。王公大人用吾言，國必治；匹夫徒步之士用吾言，行必修。」

但墨子用先王之道教人，是否也用六藝教人和孔子一般呢？

現在墨子書上有非樂篇，專論音樂的害處；又有三辯篇，他承認古代聖王如湯、武、成王等的作樂，但終不信樂可以治天下，他的主意正和孔子相反，想來他也必不贊成以音樂做教科了。至於禮，他雖然不十分反對，卻也不甚提倡。再取非儒篇一段文章來看：「晏子曰：……孔丘盛容修飾以盡世，弦歌鼓舞以聚徒，繁登降之禮以示儀，務趨翔之節以觀衆，博學不可使議世，勞思不可以補民，累壽不能盡其學，當年不能行其禮，積財不能贍其樂；……其道不可以期世，其學不可以導衆。」試想墨子既然稱引晏子的議論，他自然也反對孔子所采的繁禮了。總而言之，墨子對於禮樂，並不是根本反對，只因他們愈趨愈繁，反而有害，所以他說：「其樂愈繁，其治愈寡。」他反對儒家所采的喪禮，但他又主張桐棺三寸，服喪三日（月），可見簡單的禮樂不妨害他務的，他也採取。

由這一端論，墨子的復古是由周轉到夏的。他所以由周轉到夏，是因最初起的復古運動偏重於周。孔子說：「周監於二代，郁郁乎文哉，吾從周。」——周代的文物，本較前代複雜，再加以儒家的

增益附會，自然愈趨愈繁，完全流於形式，所以墨家起來反對，想從周轉到夏，這種情形，極似歐洲文藝復興起初只注意羅馬，後來又轉而上溯於希臘了。

至於射御，墨子似乎以為應與學問分離的。他曾說欲衆其國射御之士，必須用富貴來獎勵，何況有德行才能之士，可見他認德行重於射御了。又公孟篇載：「二三子有復於子墨子學射者，子墨子曰：『不可，夫知者必量其力所能至而從事焉，國士戰且扶人，猶不可及（兼）也，今子非國士也，豈能成學者又成射哉？』」更足見墨子認射與學爲兩事。但此處所云「射」乃指軍事上的射，所以墨子說不可兼學，至於墨子是否也以射鍛鍊身體陶冶品行，還不能因此斷定。而且便就軍事上的射術論，墨子必然自己知射，弟子纔會請學；又如公輸篇載墨子對公輸般說：「然臣之弟子禽滑釐等三百人，已持臣守圉（國）之器，在宋城上而待楚寇矣。」可見墨子弟子亦有習戰者，此處所說二三子他不許其習射，只因力不能及罷了。

再論書，試看今墨子書上多古字，墨子又深通古代學術，誦先王之道以教人，他必然精於字學，自然也用以教弟子的。至於數，今墨子經上下往往有幾何學定義等在內，其中最顯著的如云：「圓，

一中，同長也。」就是圓只有一個中心，由中心至圓周距離相等了。而且這類定義必然是墨子自作的，纔會列入經說。試想墨子既然能創造幾何學，他對於古代數學也必精通，他自然也用以教弟子的了。

再論詩書，孔子用爲教本的，墨子是否也用爲教本，頗有討論的價值。墨子對書本教育有相當的注意是不成問題的。原來以古代事實爲左證，乃是墨子哲學中的一個重要方法，要知古代事實，自然惟有求於書本了。又如魯問篇載墨子說自己誦先王之道以說匹夫徒步之士，匹夫徒步之士用吾言行必修，那也是書本教育的一種了。又貴義篇載：「子墨子南遊使衛，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？」子墨子曰：「昔者周公旦朝讀書百篇，夕見漆（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（均），是以書多也。今若過之心者，數遺於精微，同歸之物，既已知其要矣，是以不教以書也，而子何怪焉！」可見凡於同歸之物不能知其要的，他必教以書本了。

至於『同歸之物』大概是同類的材料，『要』是其中綱要或是原理，經上下就是各項綱要或是原理罷。

墨子既然採用書本教育，而現在墨子書所援引的古書，要算詩書爲多，可見詩書乃是尤其常用的教本了。

但墨子採用詩書和孔子的命意卻有不同。墨子自然也以詩書爲修身之助，但就他所援引各端，大概只用爲事實或理論上的證據，至於孔子所認詩經的陶冶價值，墨子似乎不甚注意。原來墨子是頗傾於實用的，所以他於古代學問，只注意其實用的科學的方面，孔子是傾於文藝的，所以他於古代學術，頗注意於其涵養的陶冶的方面。這不但關於詩書爲然，關於禮樂射御書數諸端也是這樣。所以孔子的人文主義近於希臘，墨子的人文主義則近於羅馬。

第二章 墨子和國家主義

我們在孔孟的教育思潮中曾經說過：古代諸文明邦大都施行國家主義的教育，中國古代也不能超越此例，春秋以後，國家主義的教育已漸漸廢弛，但孔孟因歷史和時代的關係，仍然採取國家主義，他們忽而做官，忽而做教授，便是國家主義的教育尙然流行的明證；墨子也是這樣。墨子的時代大約在孔孟之間，他的門徒極盛，他也曾爲大夫，曾周遊列國以游說當道，由他的生平經歷着，也足表見他是承認教育和國家的關係的。以下論他對於國家的觀念。

世人以墨子主張兼愛，又因孟子以墨者爲愛無差等，往往誤會墨子是主張一切平等，其實關於國政的分配他也主張分功，立意和儒家並沒有大差。孟子主張一國須分爲治者被治者兩階級，墨子也主張一國分爲在上者和賤人兩階級；在上者包含王公大人（君王）、士君子（官吏、學者）等，責任在治事聽政；賤人階級包含農工商賈，責任在供給。這兩階級能各盡其責則國治，不能盡則國必亂。

非樂篇有一段文字，關於此點最說得分明，那段文字道：「然即始嘗數天下分事而觀樂之害。王公大人蚤朝晏退，聽獄治政，此其分事也；士君子竭股肱之力，亶其思慮之智，內治官府，外收斂關市山林澤梁之利以實倉廩府庫，此其分事也；農夫蚤出暮入，耕稼樹藝，多聚叔（菽）粟，此其分事也；婦人夙興夜寐，紡績織紉，多治麻絲葛緒緇（搗）布縿（縲）此其分事也。今惟毋（二字語詞）在乎王公大人說樂而聽之，即必不能蚤朝晏退聽獄治政，是故國家亂而社稷危矣；今惟毋在乎士君子說樂而聽之，即必不能竭股肱之力亶其思慮之智內治官府外收斂關市山林澤梁之利以實倉廩府庫，是故倉廩府庫不實；今惟毋在乎農夫說樂而聽之，即必不能蚤出暮入耕稼樹藝多聚叔粟，是故叔粟不足；今惟毋婦人說樂而聽之，即必不能夙興夜寐紡績織紉多治麻絲葛緒緇布縿，是故縿不足。」

原來墨子因爲樂有妨害於各項分事，所以反對他，由此推論，但凡有妨害各分事的事物，墨子自然也反對的了。更推而至於使王公大人兼務農事如許行一派所主張，結果必使王公大人不能蚤朝晏退聽獄治政，是故國家亂而社稷危矣；使農夫兼理國事，結果亦必不能蚤出暮入耕稼樹藝

多聚叔粟，是故叔粟不足了。這樣，墨子自然也反對的了。關於這一點，墨子和孟子的見解完全相同。又墨子此處所舉四種分事，乃就大略而論，其實還有學者（也是教育家）階級，墨子也認爲有分立的必要的。例如前舉弦唐子怪他載書甚多，他對他說：「昔者周公旦朝讀書百篇，夕見漆十士，故周公旦佐相天子，其修至於今，吾上無君上之事，下無耕農之難，吾安敢廢此？」可見他認讀書教士乃是學者的分事。

又在魯問篇載：「魯之南鄙人有吳慮者，冬陶夏耕，自比於舜，子墨子聞而見之。吳慮謂子墨子：「義耳義耳，焉用言之哉？」子墨子曰：「子之所謂義者，亦有以勞人，有財以分人乎？」吳慮曰：「有。」子墨子曰：「翟嘗計之矣，翟慮耕而食天下之人矣，盛，然後當一農之耕，分諸天下，不能人得一升粟，籍而以爲得一升粟，其不能飽天下之飢者，既可睹矣。翟慮織而衣天下之人矣，盛，然後當一婦人之織，分諸天下，不能人得尺布，籍而以爲得尺布，其不能煖天下之寒者，既可睹矣。翟慮被堅執銳，救諸侯之患，盛，然後當一夫之戰，一夫之戰，其不御三軍，既可睹矣。翟以爲不若誦先王之道而求其說，通聖人之言而察其辭，上說王公大人，次匹夫徒步之士。王公大人用吾言，國必治；匹夫徒步之士用吾

言，行必修。故翟以爲雖不耕而食飢，不織而衣寒，功賢於耕而食之，織而衣之者也。故翟以爲雖不耕織乎，而功賢於耕織也。」

吳慮謂子墨子曰：「義耳義耳，焉用言之哉！」子墨子曰：「籍設而天下不知耕，教人耕，與不教人耕而獨耕者，其功孰多？」吳慮曰：「教人耕者其功多。」子墨子曰：「籍設而攻不義之國，鼓而使衆進戰，與不鼓而使衆進戰而獨進戰者，其功孰多？」吳慮曰：「鼓而使衆進戰者其功多。」子墨子曰：「天下匹夫徒步之士少知義，而教天下以義者功亦多，何故弗言也？若得鼓而進於義，則吾義豈不益進哉？」

這兩段議論極有意味。原來吳慮主張與民並耕，乃是許行一流人物，他以爲只要個人自己合於義，不必向人多言，所以先對他說明學者的功賢於衣食入者，再對他說教人行義其功賢於獨自行義。我們由此可見墨子承認德義是藉羣衆而愈能表見的，國家的羣聚的愈衆，所以愈能表見最高的義；他又承認一國中研究學問教育民衆的階級，其要重過於耕農，就是說，墨子也是採取國家主義的教育的主義的。

再則也可見墨子和孟子之際，確有吳慮許行一流主張並耕採取個人主義的學者——這一派，或者在孔子時已有相當勢力，長沮桀溺是其代表——所以主張分功採取國家主義的儒墨，都會和他們辯論過。又關於一國中學者的位置比農夫重要，孟子的意思完全和墨子相同，現在且從孟子上引一段文字來證：「公孫丑問曰：詩曰，「不素餐兮」，君子之不耕而食何也？孟子對曰：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？」

由以上所述，可知墨子是贊成一國中分爲數種階級的了，但這種種階級該怎樣決定呢？什麼人該在什麼階級呢？關於這一點，墨子也不贊成用一種固定的（世襲的）階級制度來決定，他的意思以爲須由教育和個性來決定。他很反對固定的階級制度，他以爲古代原沒有階級，他在尚賢篇中說：「故古者聖王甚尊尚賢而任使能，不黨父兄，不偏富貴，不嬖顏色。賢者舉而上之，富而貴之，以爲官長；不肖者，抑而廢之，貧而賤之，以爲徒役。是以民皆勸其賞，畏其罰，相率而爲賢者；以賢者衆而不肖者寡，此謂進賢。然後聖人聽其言，迹其行，察其所能而慎予官，此謂專能。故可使治國者使治國，可使長官者使長官，可使治邑者使治邑。」

又在尚賢篇上說：「故古者聖王之爲政，列德而尚賢，雖在農與工肆之人，有能則舉之，高予之爵，重予之祿，任之以事，斷予之令……故當時，以德就列，以官服事，以勞殿（定）賞，量功而分祿，故官無常貴，而民無終賤，有能則舉之，無能則下之……故古者堯舉舜於服澤之陽，授之政，天下平；禹舉益於陰方之中，授之政，九州成；湯舉伊尹於庖廚之中，授之政，其謀得；文王舉閔天，秦顛於置罔之中，授之政，西土服。故當是時，雖在於尊位厚祿之臣，莫不敬懼而施；雖在農與工肆之人，莫不競勸而尚意（德）。」

他所說：「官無常貴而民無終賤，」把古代沒有階級制度的情形說得很透徹。但他反對階級的理由又在何處呢？他又在尚賢篇說：「親戚則使之，無故富貴面目佻好則使之；夫無故富貴面目佻好則使之，豈必智且慧哉？若使之治國家，則此使不智慧者治國家也，國家之亂既可得而知已。」可見墨子的立意，階級的決定應以是否賢能爲斷的。

但人怎樣可以賢良，墨子的意思，那是由於教育和個性的。墨子曾經說過欲衆其國射御之士必須富之貴之，欲衆其國賢良之士尤須富之貴之。他認賢良之士既可由國家獎勵而增多，可見他

認賢良可由人力而致了。他又說：「故古者聖王之爲政也，言曰，不義，不富；不義，不貴；不義，不親；不義，不近。」義就是賢良所應有的修養，我們前面論過墨子於教育上也就是要使人有修養，所以說墨子的意思，賢否是屬於教育的。

賢不肖既然判定了，於是又須由聖王加以進退。進退既定之後，又須由聖人擇其所能以定其服務範圍，所以他說：「……此謂進賢。然後聖人聽其言，迹其行，察其所能而慎予官。此謂事能。故可使治國者使治國，可使長官者使長官，可使治邑者使治邑。凡所使治國家官府邑里，此皆國之賢者也。」同是一般賢者，卻須分別所能以定其官守，可見墨子對於個性的長短是十分重視的了。

以上所論，乃墨子對於培養賢才及其進用上的見解，至於一國政權該怎樣分配呢？墨子以爲一國政權須完全由賢人操持，不可由人民干涉。關於這一點，他的立意完全和孔子相同。孔子說：「民可使由之，不可使知之；」「天下有道，則庶人不議；」「天下有道，則禮樂征伐自天子出。」墨子也在天志篇中說：「義不從愚且賤者出，必自貴且知者出。何以知義之不從愚且賤者出而必從貴且知者出也？曰，義者善政也。何以知義之爲善政也？曰，天下有義則治，無義則亂，是以知義之爲善也。」

政也。夫愚且賤者不得爲政乎貴且知者……然後得爲政乎愚且賤者，此吾所以知義之不從愚且賤者出而必自貴且知者出也。」

又在天志篇下說：「然而正者無自下上者，必自上正下。是故庶人不得次（忝）己而爲正，有士正之；士不得次己而爲正，有大夫正之；大夫不得次己而爲正，有諸侯正之；諸侯不得次己而爲正，有三公正之；三公不得次己而爲正，有天子正之。」

但他在尚同篇中論得更徹底。他在那篇中先論古者沒有正長（尚同篇上作刑政二字）的時候，人各異義，互相非議，以致不能互助，天下大亂；次論天下之亂由於無正長，所以建天子三公諸侯庶官以一同天下之義；第三論尚同的次第，最是分明，那段文字道：「是故里長順天子政而一同其里之義。里長既同其里之義，率其里之萬民以尚同乎鄉長，曰：凡里之萬民，皆尚同乎鄉長而不敢下比。鄉長之所是，亦必是之；鄉長之所非，亦必非之；去而不善言，學鄉長之善言；去而不善行，學鄉長之善行。鄉長固鄉之賢者也，舉鄉人以法鄉長，夫鄉何說而不治哉？察鄉長之所以治鄉者何故之也？曰：唯以其能一同其鄉之義，是以鄉治。鄉長治其鄉而鄉既已治矣，有（又）率其鄉萬民以尚同也。」

乎國君……國君固國之賢者也，舉國人以法國君，夫國何說而不治哉？察國君之所以治國而國治者何故之以也？曰：唯以其能同一其國之義，是以國治。國君治其國而國既已治矣，有率其國之萬民以尙同天子……天子者固天下之仁人也，舉天下之萬民以法天子，夫天下何說而不治哉？察天子之所以治天下者何故之以也？曰：唯以其能一同天下之義，是以天下治。」

由以上各項議論，墨子的主張自然是很專制的了，但墨子並不是說凡在上位者必然不錯，他常常以桀、紂、幽、厲、湯、文、武對舉，他確也承認君主原有不對的，他又在法儀篇說：「然則奚以爲治法而可？皆當法其父母奚若？天下之爲父母者衆而仁者寡，若皆法其父母，此法不仁也；法不仁，不可以爲法。當皆法其學——就是師——奚若？天下之爲學者衆而仁者寡，若皆法其學，此法不仁也；法不仁，不可以爲法。當皆法其君奚若？天下之爲君者衆而仁者寡，若皆法其君，此法不仁也；法不仁，不可以爲法。故父母、學、君三者，莫可以治法。」墨子這種議論，在後代一般中國學者看起來，乃是很放肆的；其實，他在倫理上不取不平等的父子關係，在教育上不取教權萬能說，在政治上卻沒有韓愈、姜里操上所謂：「天王聖明，臣罪當誅」的思想，卻由此可見，那末，他何以又有前述種種很專制的思

想呢？我們總括說一句話，可以斷定那是他的烏託邦中的政治理想。就是說，國家必須由聖賢施行專斷的政治纔好。這種理想正和柏拉圖的「理想邦」相似。

第三章 墨子和實用主義

前面曾經述過墨子贊成一國中須有一種專求學問不必謀生的閒暇階級，這種階級的職務，是在以先王之道教人修行，他原也傾於人文主義的，但就他的思想全體論，寧可說他是采實用主義的。而且他的實用主義較羅馬還更徹底。他的學說頗和孔德（Comte），詹姆士（James），杜威（Dewey）相似。

他曾在非命篇上稱他的學問方法道：「故言必有三表。何謂三表？子墨子言曰：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。於何用之廢（發）以爲刑政，觀其中國家百姓人民之利。此之謂言有三表也。」

墨子此處所論，很可注意，我們現在看墨子的書，差不多篇篇都用這個方法，可見這是他的根本方法，並不是某事某時偶然應用的。也可見他的學說乃是基於事實的智識全體，和徒然思索的學問完全不同。

孔德以爲須用「實」和「利」二根本標準決定一切價值。所謂「實」乃是實際可證明的，所謂「利」乃是可生實際上的效果的。墨子也說：「我所以知命之有與亡者，以衆人耳目之情知有與亡。有聞之見之謂之有，莫之聞莫之見謂之亡，自古以及今，生民以來，亦嘗見命之物聞命之聲乎？則未嘗有也。」他以耳目可得聞見爲實，就是以實際可證明爲實了。又如他所說：「發以爲刑政，觀其中國家人民之利，」就是以能發生實際利益爲利了。

但「實」是客觀的，「利」是主觀的，不能常常一致，所以孔德的實證哲學，後來終分裂爲實在論和實用論二派；墨子也不免有矛盾的地方，譬如一面非命，一面又主張鬼神，豈知鬼神也和命一般不能實證呢？那末，他爲什麼非命而明鬼？就因有命說將使人怠惰，有鬼說可懲惡勸善了。所以名墨子的學說爲實證哲學，還不如名他爲實用主義更爲妥當。

詹姆士、杜威以爲真理乃是滿足人生的手段；真理須由人生實用爲斷；須使真理和一切智識成爲各人生活的手段和方法。墨子也說：「而義可以利人，故曰義天下之大寶也。」（耕柱篇）又說：「用而不可，雖我亦將非之；且焉有善而不可用者！」（兼愛下）又說：「故所爲功利於人謂之

巧，不利於人謂之拙。」（魯問篇。）以下更就墨子所贊成和反對的各端觀察，便可見的立意所在。墨子最信天，他立天志以量度一切，他在天志篇中說：「是故子墨子之有天之（志），辟人無以異乎輪人之有規，匠人之有矩也。今夫輪人操其規，將以量度天下之圓與不圓也，曰：中吾規者謂之圓，不中吾規者謂之不圓；是以圓與不圓，皆可得而知也。此其故何？則圓法明也。匠人亦操其矩，將以量度天下之方與不方也，曰：中吾矩者謂之方，不中吾矩者謂之不方；是以方與不方，皆可得而知之。此其故何？則方法明也。故子墨子之有天之意（王引之云：天之意本作天之，天之即天志，古志字通作之）也，上將以度天下之王公大人爲刑政也，下將以量天下之萬民爲學出言談也……觀其言談，順天之意，謂之善言談；反天之意，謂之不善言談。觀其刑政，順天之意，謂之善刑政；反天之意，謂之不善刑政。故置此以爲法，立此以爲儀，將以量度天下之王公大人卿大夫之仁與不仁，譬之猶分黑白也。」

墨子立天志以量度一切政教的得失，已足徵他不尙空論而務實際的精神了，但天志究竟是什麼呢？他又說：「然則天之將何欲何憎？」子墨子曰：天之意，不欲大國之攻小國也，強之暴寡，詐之謀

愚，貴之傲賤，此天之所不欲也；不止此而已，欲人之有力相營，有道相教，有財相分也。」總而言之，墨子以爲天志是惡物競而喜互助的。

但天志何以惡物競而喜互助呢？他又在天志下說：「順天之意者兼也，反天之意者別也。兼之爲道也，義正，別之爲道也，力正。曰，義正者何？若曰，大不攻小也，強不侮弱也，衆不賊寡也，詐不欺愚也，貴不傲賤也，富不驕貧也，壯不奪老也，是以天下之庶國，莫以水火毒藥兵刃以相害也。若事上利天，中利鬼，下利人，三利而無所不利，是謂天德。故凡從事此者，聖知也，仁義也，忠惠也，慈厚也，是故聚斂天下之善名而加之。是其故何也？則順天之意也。曰，力正者何？若曰，大則攻小也，強則侮弱也，衆則賊寡也，詐則欺愚也，貴則傲賤也，富則驕貧也，壯則奪老也，是以天下之庶國，方以水火毒藥兵刃以相賊害也。若事上不利天，中不利鬼，下不利人，三不利而無所利，是之謂賊。故凡從事此者，寇亂也，盜賊也，不仁，不義，不忠，不惠，不慈，不孝，是故聚天下之惡名而加之。是其故何也？則反天之意也。」

這一段議論，總括起來，就是說，競爭是三不利而無所利的，所以反天志；互助是三利而無所不利的，所以順天志；可見得以天志量度一切，也無異於以利不利量度一切了。

次就墨子的非樂一端論。墨子對於音樂的見地，完全和孔子不同。孔子主張用音樂治國和教人，是因其能陶冶德性；他反對鄭聲，是因其淫靡有害德性；所以他對於音樂的贊否，是全然立於道德的見地的。墨子的反對音樂，卻完全立於實利的見地。非樂篇上說：「非以大鐘鳴鼓琴瑟笙之聲以爲不樂也……然上考之，不中聖王之事；下度之，不中萬民之利，是故子墨子曰，爲樂非也。」又說：「舟用之水，車用之陸，君子息其足焉，小人休其肩背焉，故萬民出財贖而予之，不敢以爲感恨者何也？以其反中民之利也；然則樂器反中民之利亦若此，卽我弗敢非也；然則當用樂器，譬之若聖王之爲舟車也，卽我弗敢非也。」可見墨子的非樂，只因他不中萬民之利，所以反對；若是反中萬民之利和舟車一般，他也必贊成了。至於樂的本身他並不反對。

其實，不但不反對，他也承認他有相當價值的，他在此處明說：「非以大鐘鳴鼓琴瑟笙之聲以爲不樂也。」又三辯篇載：「程繁問於子墨子曰，夫子曰聖王不爲樂，昔諸侯倦於聽治，息於鐘鼓之樂；士大夫倦於聽治，息於竽瑟之樂；農夫春耕夏耘，秋斂冬藏，息於聆（飴）缶之樂。今夫子曰聖王不爲樂，此譬之猶馬駕而不稅，弓張而不弛，無乃有血氣者之所不能至耶？」他對於這番議論，並

沒有直接駁斥，他只說古代聖王其樂愈繁者其治愈寡，所以樂不足治天下，可見他也認樂有相當價值，只因其「非所以治天下」，所以非他的。

再就兼愛一端論。這一端也是墨子的重要主張，其實也出於功利的打算，所以他說：「姑嘗本原若衆利之所自生，此胡自生？此自惡人賊人生與？即必曰非然也，必曰從愛人利人生分名乎？天下愛人而利人者，別與兼與？即必曰兼也，然即（則）之交兼者，果生天下之大利與？是故子墨子曰兼是也。且鄉吾本言曰：『仁人之事者，必務求與天下之利，除天下之害。』今吾本原兼之所生天下之大利者也，吾本原別之所生天下之大害者也，是故子墨子曰別非而兼是者，出乎若方也。『原來這『仁人之事者，必務求與天下之利，除天下之大害』幾句話，差不多墨子上每篇都有，可見這就是墨子的實用主義的綱領，他在此處明說他斷定『別非而兼是』便是由這個綱領出發的，可見其餘各項重要主張和他所最反對的方面，也是由這個見地出發的了。以下爲避免重贅，不再爲他一篇篇的分疏，只提出幾個重要問題和幾個例子以爲本章的結論。

（一）墨子並不信有一定的真理，可以「放諸四海而準，百世以俟聖人而不惑」的，他對於

自己所主張的各點，只認其於或時或地有效，所以他說：「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；國家喜音澆酒，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，即語之兼愛，非攻；故曰擇務而從事焉。」（魯問篇。）

（二）墨子雖不信世間有永久的真理，但人類有適應環境的本能，那是已往未來一例的，魯問篇載：「彭輕生子曰：『往者可知，來者不可知。』」子墨子曰：「籍設而親在百里之外，則遇難焉，期以一日也及之，則生不及，則死，今有固車良馬於此，又有奴（駕的古字）馬四隅之輪，使子擇焉，子將何乘？」對曰：「乘固車良馬，可以速至。」子墨子曰：「焉在矣（不知）來？」

（三）墨子好稱道先王，只是注意其關於生活的方面，試看耕柱篇所載：「巫馬子謂子墨子曰，舍今之人而譽先王，是譽槁木也，譬若匠人然，智槁木也，而不智生木。」子墨子曰：「天下之所以生者，以先王之道教也，今譽先王，是譽天下之所以生也，可譽而不譽，非仁也。」

（四）墨子當復古潮流最盛的時候，目睹當時復古家過重形式，例如儒家載章甫，衣逢掖之衣；又如孟子對曹交所說「子服堯之服，誦堯之言，行堯之行，是堯而已矣。」可見春秋戰國之際，確

有模倣古代衣冠言語的，關於這一端，他很反對；所以公孟子說：「君子必古言服然後仁。」他答道：「昔者商王紂、卿士費仲爲天下之暴人，箕子、微子爲天下之聖人，此同言而或仁或不仁也；周公旦爲天下之聖人，關叔（管叔）爲天下之暴人，此同服或仁或不仁；然則不在古服與古言矣。」

第四章 墨子和社會主義

墨子的學說，是完全立於社會的見地的。第一先就他的方法論。他的方法和儒家不同。儒家的方法是演繹的、理想的、主觀的、個人的，他的方法是歸納的、實驗的、客觀的、社會的。他先就廣泛的古今社會事實施以嚴密的觀察，然後以客觀的標準來決定其得失。他說：「言有三表，有本之者，有原之者，有用之者。」這「本之者」「原之者」就是古今來對於社會的共同觀察；因為他恐自己個人的觀察有不周，所以必須加入一般人的觀察，但一般人的智識有限，他們的觀察還靠不住，他因此又加入古代聖王的觀察，古代聖王乃是社會中活動最多的分子，他們的經驗智識都高出於一般人，自然他們的觀察也比較可信了。這兩般觀察集合之後，又須觀察其應用方面怎樣：有利於社會全體是善，不利於社會全體便不善。這應用方面便是客觀的標準，便是他所說「有用之者」一個方法了。所以我說墨子的方法乃是歸納的、實驗的、客觀的、社會的。

但墨子對於社會的觀察，又施於文化較低的蠻族中去，節葬篇載：「今執厚葬久喪者言曰，厚

葬久喪，果非聖王之道，夫胡說中國之君子爲而不已，操而不擇（釋）哉？子墨子曰：此所謂便其習而義其俗者也。昔者越之東有輟沐之國者，其長子生，則解而食之，謂之宜弟；其大父死，負其大母而棄之，以爲鬼妻，不可與居處。此上以爲政，下以爲俗，爲而不已，操而不擇，則此豈實仁義之道哉？此所謂便其習而義其俗者也。楚之南有炎人國者，其親戚（謂父母）死，朽其肉而棄之，然後埋其骨，乃成爲孝子。秦之西有儀渠之國者，其親戚死，聚柴薪而焚之，燼上，謂之登遐，然後成爲孝子。此上以爲政，下以爲俗，爲而不已，操而不擇，則此豈實仁義之道哉？此所謂便其習而義其俗者也。

由以上諸例看，可見墨子觀察的廣博，他確是勤於社會調查的；更可見主張進化而反對便其習義其俗的。

又關於墨子的實驗的精神，他自己也曾分明說過，試看非攻中一段議論便知：「飾攻戰者言曰，南則荆吳之玉，北則齊晉之君，始封於天下之時，其土地之方未至有數百里也；人徒之衆未有數十萬人也；以攻戰之故，土地之博至有數千里也；人徒之衆至有數百萬人；故當攻戰而不可（不）爲也。子墨子曰：雖四五國則得利焉，猶謂之非行道也。譬若醫之藥人之有病者然。今有醫於此，和合

其祝藥之於天下之有病者而藥之，萬人食此，若醫四五人得利焉，猶謂之非行藥也。」原來實驗的精密程度，是以例子的多少為比例的，現在有一萬個例子，若是只有四五例子屬於甲方，其餘的例子都屬於乙方，自然以乙方為確實了。中國古代號稱萬國，現在只有四五國有利，可見其餘的都不利了。但這樣的推論還靠不住，所以他又歷舉東南西北四方許多因戰亡國的反證來，例如莒、陳、蔡、莒、不一著何等——墨子當時所舉必不止此數，大概記載人為免累贅，把他略去了。

次論墨子對於社會組織上的見解。他以為人類的根性是能互助的。這互助有三個最重要的方面：就是有力者須以力助人，有財者須以財助人，有道術者須以道術助人。這三種互助，乃是勞動、經濟、教化三種社會成立的主因；沒有這三種主因，人類社會便要分崩，和禽獸一般，天下必然大亂的。所以他在天志中說：「然則天之將何欲何憎？曰：欲人之有力相營也，有道相教，有財相分也。」又在尚同篇說：「古者民始生，未有刑政之時……其人茲衆，其所謂義者亦茲衆……至有餘力不能以相勞，腐朽餘財不以相分，隱匿良道不以相教，天下之亂若禽獸然。」

在三項互助中，墨子最重的是教化。如第二章所引的例子，他在耕柱篇和吳慮的辯論，他便承

認以道教人，勝於以力勞人以財分人。他更以為若是天下不知耕，那末，教人耕者，其功必然多於不教人耕而獨耕者；因為教人耕者，乃是有道相教，可以造成無數以力相勞的人；獨耕者只是以力相勞，其力終屬有限，所以他主張教人勝於以力勞人。再如本章所引的例，他歎世俗之君子視義士不若負粟者；因為負粟者只是以力相勞，義士乃是以道相教者，所以負粟者不若義士。

再就墨子所主張各點來看。墨子對於政治、經濟、教育等方面，都是立於社會的見地的。關於政治、經濟兩方面，可參看第二章，現在專就他對於教育的方面論。

他的教育目的是怎樣的呢？公孟篇載：「有游於子墨子之門者，身體強良，思慮徇通，欲使隨而學，子墨子曰：姑學乎，吾將仕子，勸於善言而學其（期）年，而責仕於子墨子。子墨子曰：不仕子。子亦聞夫魯語乎？魯有昆弟五人者，其父死，其長子嗜酒而不葬，其四弟曰：子與我葬，當為子沽酒，勸於善言而葬，已葬而責酒於其四弟。四弟曰：吾末予子酒矣。子墨子曰：我葬吾父，豈獨吾父哉？子不葬，則人將笑子，故勸子葬也。今子為義，我亦為義，豈獨我義也哉？子不學，則人將笑子，故勸子於學。有游於子墨子之門者，子墨子曰：盍學乎？對曰：吾族人無學者。子墨子曰：不然。夫好美者，豈曰吾族人莫之好故

不好哉？夫欲富貴者，豈曰吾族人莫之欲故不欲哉？好美欲富貴者，不視人猶強爲之，夫義天下之大器也，何以視人必強爲之？」

由上述二段看，可見學問只爲一個義字。這義又是什麼呢？義就是社會服務了。耕柱篇載：「治徒娛，縣子碩問於子墨子曰，爲義孰爲大務？子墨子曰，譬若築牆然，能築者築，能實壤者實壤，能欣（睇）者欣，然後牆成也。爲義猶是也，能談辯者談辯，能說書者說書，能從事者從事，然後義成也。」他以爲義須合衆力而成，也和築牆須合衆力而成一般，可見他所說的義是社會的道德，不是個人的道德，他所舉談辯、說書、從事三項，就是他的內容了。但社會所需的衆力比築牆所需的衆力不知要增加多少倍，墨子只舉談辯、說書、從事三者，乃是擇其最重要的而言。其實，這三項有廣狹二義，就廣義言，談辯說書屬於教化方面，是指學者而言；從事屬於政治經濟等方面，凡農工商賈等都須從事。就狹義言，談辯說書乃是宣傳上所必要的技能，從事乃是當世最急的事務。

關於言談一端，墨子的見解完全和儒家不同。孔子曾說：「是故惡夫佞者。」「禦人以口給，屢憎於人。」「天何言哉，四時行焉，百物生焉，天何言哉！」他這樣反對談辯，所以有人疑他不言不笑。

孟子雖然好辯，但他偏說是不得已，可見他原不主張談辯的。墨子卻不然，他是很重視談辯的。他在上文所舉的例，認談辯爲成義的要務，他又在尚賢篇中說：「況又有賢良之士，厚乎德行，辯乎言談，博乎道術者乎？」他以言談與德行道術並列，認爲賢人所必修的科目，也可見他的重視言談了。孔子雖有言語科，但和墨子所指的談辯絕不同。孔子的言語是指小子的應對，儂相的傳語，以及使臣的辭令，他所研究的是言語怎樣纔可合禮，墨子既然反對儒家所提倡的禮，那末，關於禮上所用的言辭，他自然反對的，所以說墨子所指的言談，絕對和孔子的言語科不同。那末，墨子的言談是什麼呢？自然是雄辯學了。

墨子何以重視雄辯學呢？我且引兩個例來便知。貴義篇載：「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，子不若已。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（宜）勸我者也，何故止我？」

又公孟篇載：「公孟子謂子墨子曰，實爲善人，孰不知。譬若良玉（巫）處而不出，有餘精；譬若

美女處而不出，人爭求之，行而自銜，人莫之取也，今子偏從人而說之，何其勞也！子墨子曰：「今夫世亂，求美女者衆，美女雖不出，人多求之；今求善者寡，不強說人，人莫之知也。且有二生於此，善筮，一行爲人筮者，一處而不出者，處而不出者，與行爲人筮者，其精孰多？」公孟子曰：「行爲人筮者其精多。」子墨子曰：「仁義鈞，行說者其功善亦多，何故不行說人也？」

由以上二例看，可見墨子認義爲當世急務，要使人知義，不得不「強說」，「強說」就是雄辯了。

次論狹義的急務。譬如墨子身處戰國之際，眼見當時諸侯好戰，他心裏很反對，他想盡種種方法止戰，他甚至研究兵事學，替人家布置防禦工程，也是從事的一端了。現在且舉二個例來看。

公輸篇載：「公輸盤（班）爲楚造雲梯之械，成，將以攻宋。子墨子聞之，起於齊，行十日十夜而至於郢……子墨子見王……王曰：「善哉！雖然，公輸盤爲我爲雲梯，必取宋。於是見公輸盤，子墨子解帶爲城，以牒爲械。公輸盤九設攻城之機變，子墨子九距之。公輸盤之攻城盡，子墨子之守圍有餘，公輸盤誦而曰：「吾知所以距子矣，吾不言。」子墨子亦曰：「吾知子之所以距我，吾不言。」楚王問其故，子墨子

曰，公輸子之意不過欲殺臣，殺臣宋莫能守，可攻也；然臣之弟子禽滑釐等三百人，已持臣守圉之器，在宋城上而待楚寇矣，雖殺臣，不能絕也。楚王曰：善哉！吾請無攻宋矣。子墨子歸宋，守閭者不內也，故曰治於神者，衆人不知其功；爭於明者，衆人知之。」

又魯問篇載：「魯人有因子墨子而學其子者，其子戰而死，其父讓子墨子。子墨子曰：子欲學子之子，今學成矣，戰而死，而子慍，是猶欲糶，糶（糶售）則慍也，豈不費（恃）哉！」

由以上二例看，可見墨子的弟子是兼習戰術的；爲學的目的在成義，就是社會服務，爲社會服務而死，正所以達其目的，不當怨恨的。總而言之，墨子認爲義，乃是共同生活中所應該做的事。

但這種服務的精神，是一般人所不易知道的，所以他又說：「世俗之君子，視義士不若負粟者。今有人於此，負粟息於路側，欲起而不能，君子見之，無長少貴賤，必起之，何故也？曰：義也。今爲義之君子，奉承先王之道以語之，縱不說而行，又從而非毀之，則是世俗之君子之視義士也，不若視負粟者也。」這一番議論的立意，和前引「治於神者，衆人不知其功；爭於明者，衆人知之」相同。

此外，還有一端須注意；墨子常常說：「世俗之君子明於小而不明於大。」此處更以「世俗之

君子』和『義士』或是『爲義之君子』相對舉，可見他不滿於當時非社會的教育所造成的學者，他想以社會的教育養成義士，他確有改造嚮來教育的思想。他所要造成的義士，精神上，是能耐勞苦，肯犧牲，富於自信力的；實質上，是能談辯，說書，從事——例如服兵役等。

墨子的教育目的中何以含有兵役呢？原來墨子雖然非攻，但他並不主張廢兵，並不贊成不抵抗主義，他是提倡武裝自衛的。他不但提倡而已，還親自實行着。他對吳慮說：「……霍慮被堅執銳救諸侯之患，盛，然後當一夫之戰；一夫之戰，其不御三軍，既可睹矣……」他以一夫之戰和耕織學者等並列，可見他承認國中須有擔任國防的一階級，其重要和擔負供給的農人相同。又如他的弟子禽滑釐等三百人，都能使用他的防禦之器，可見他不但提倡，他并且親自組織武裝自衛軍的。關於這一端，儒家的思想是怎樣呢？

孔子主張『足食足兵，』又說：『善人教民七年，亦可以即戎矣，』他當然贊成自衛的；孟子引太王避狄一事，似乎采無抵抗主義，但他又說：『可使制挺以撻秦楚之堅甲利兵矣，』他亦未嘗不贊成國民自衛。不過孟子以善戰善陣爲罪人；孔子對衛靈公說：『軍旅之事未之學也，』一面又贊美王

孫賈治軍旅，他們都不贊成學者兼治兵事，他們的態度似乎和墨子相反，其實，墨子在根本上原也不贊成學者兼治兵的，所以他輕視一夫之戰，他又從個性上不許門徒學射；那末，他何以又偕同弟子助宋防楚呢？原來墨子是采實用主義的，重視社會服務的。他根本上雖反對學者治兵，但眼見當時社會有武裝自衛的必要，他又不得不親自去提倡的了。

以上論墨子重視社會服務，現在再論墨子承認教育便是生活，不是只學生活形式的。公孟篇載：「公孟子曰，無鬼神，又曰，君子必學祭禮，子墨子曰，執無鬼而學祭禮，是無客而學客禮也，是猶無魚而爲魚罟也。」墨子這種主意，完全和儒家不同。儒家所盛道的禮，一大半是已死的古代生活形式，孔子偏常常和門徒演習，想把他們恢復起來，正是「無客而學客禮」，離生活而談學問，也難怪世主要說他們迂闊了。但後代學者，受了他們的暗示，往往以「禮樂可興」爲政治的極軌，真不知誤卻多少蒼生！

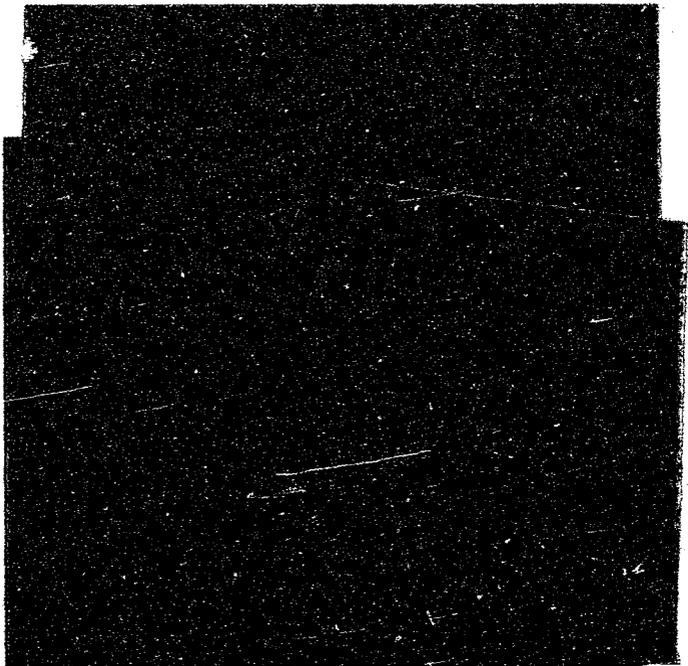
以下再把儒墨兩家的教育科目開列出來：

一 儒家的教育科目

禮 樂 射 御 書 數 {詩經} {書經} 德行——就是倫理 言語——就是修辭
學 政事 文學

二墨家的教育科目

書 數——含有幾何學物理學在內 {詩經} {書經} 列國春秋 德行——修身 談
辯——就是雄辯學 兵事學——含有建築學等



編主五雲王
庫文有萬
種千一集一第

潮思育教代古國中

著鴻一王

號一〇五路山寶海上
五雲王 人 行 發
路山寶海上 所 刷 印
館書印務商
埠各及海上 所 行 發
館書印務商

版初月四年十二國民華中

究必印翻權作著有書此

The Complete Library

Edited by

Y. W. WONG

EDUCATIONAL THOUGHT IN ANCIENT
CHINA

BY WANG I HUNG

PUBLISHED BY Y. W. WONG

THE COMMERCIAL PRESS, LTD.

Shanghai, China

1931

All Rights Reserved

一九八五符

039252

