

中 華 文 庫

初 中 第 一 集

孔 子

童 行 白 編

中 華 書 局 印 行





智者不惑

仁者不憂

勇者不懼

——論語子罕——

例言

(一) 孔子的事實，因後人的盲目崇拜，至有許多荒誕不近人情的記述，本書爲力求信確，曾徵引多書；但關於神話式的記事，一概屏棄不加論述，成爲比較上信確而有統系的一冊。

(二) 孔子的思想，因歷代科舉的關係，研究者多重訓詁、注釋，而忽略綜合融會的研究。更因迷於信古，前人所誤者，後人不敢更正，其義因以晦澀。本書對於此點，力爲闡明，幸讀者注意！

(三) 本書所有徵引，均於每節之末註明出處。惟引用論語各語，僅於每條下加註數字，表示論語的篇次，以便讀者檢查。

(四) 本書所引，以論語爲主，兼及於中庸、大學、孟子、史記、春秋、公穀等書，而於崔東壁的洙泗考信錄、胡適之的中國古代哲學史大綱，每得有力之參證，不敢掠美，特此聲明。其他所引各書，均經註明。

(五)本書由作者編就詳細綱目，配置相當材料後，除中間第二編第三章「孔子的哲學方法」由作者自行起草外，餘多承趙逸萍先生幫助編草，並書於此，用誌感謝！

(六)本書雖力求信確，惟個人識力有限，尙望讀者賜以指示。

孔子

目錄

第一編 孔子的生平與環境

第一章 孔子的生平

第一節 引言

第二節 孔子的家世

第三節 孔子的幼年時代

第四節 孔子的壯年時代

(甲) 娶妻喪母

(乙) 入仕

(丙) 問禮

(丁) 講學

(戊)

去魯適齊

第五節 孔子的老年時代

(甲) 再仕於魯 (乙) 周遊列國 (丙) 蒲人要盟 (丁) 陳蔡

絕糧 (戊) 歸魯

第六節 孔子的衰老時代……………二二三

第二章 孔子的環境……………二二六

第一節 歷史的背景……………二二六

第二節 政治的背景……………二三一

第三節 社會的背景……………二三四

第四節 思想的背景……………二三七

第二編 孔子的哲學思想

第三章 孔子的哲學方法……………四一

第一節 一貫……………四一

第二節 知機……………五七

第三節	中庸	六三
第四節	正名	七一
第五節	絜矩	八六
第四章	孔子的人生哲學	九三
第一節	標準人格的建立	九四
	(甲) 士	
	(乙) 君子	
	(丙) 聖賢	
第二節	標準人格的內容	一〇二
第三節	標準人格的修養	一一〇
第四節	人倫關係的建立	一一四
第五章	孔子的政治哲學	一一九
第一節	禮法觀念	一一九
第二節	階級思想	一二二
第三節	功利主義	一二四

第四節	治平學說	一二六
第五節	一統主張	一二八
第六章	孔子的教育哲學	一三一
第一節	教育思想	一三一
第二節	教學效率	一三四
第三節	發展個性	一三五
第四節	教育學科	一三七
第二編	孔子的不朽事業	
第七章	政治的成就	一四一
第一節	內政的成就	一四一
第二節	外交的成就	一四四
第三節	吏治的成就	一四六

第八章 著作的成就……………一四八

第一節 演周易……………一四八

第二節 編詩書……………一五〇

第三節 訂禮樂……………一五二

第四節 修春秋……………一五三

第九章 教化的成就……………一五六

第一節 政教的分離……………一五六

第二節 學派的興起……………一五八

第三節 弟子的繼述……………一五九

第四編 偉大的孔子

第十章 政治思想的支配……………一六三

第一節 儒家的執政……………一六三

第二節	帝王的尊敬	一六五
第三節	科舉的發達	一六六
第十一章	社會思想的影響	一六九
第一節	人心的向化	一六九
第二節	儒家的權威	一七〇
第三節	後世的尊崇	一七一
第十二章	現代思想的批評	一七三
第一節	以時代爲觀念	一七三
第二節	以進化爲觀念	一七五

孔子

第一編 孔子的生平與環境

第一章 孔子的生平

第一節 引言

攤開亞洲地圖，便知中國的圖形，恰像一片秋海棠葉。那葉尖向西，緊接着帕米爾高原，由葉尖向西北行，彎彎曲曲的伸到東，便構成了鋸齒形的上葉邊，那兒交接着的是蘇聯屬的中亞細亞、西伯利亞，轉到東北角，便是日屬的朝鮮，再下來便是黃海了。由葉尖向西南行，也是彎彎曲曲的展延，構成了鋸齒形的葉下邊，那兒交接着的是英屬的印度和不丹、尼泊爾、緬甸，轉到南方，便是法屬的安南，折到東面，便是東海。在東面突出黃海的青島恰好成了葉柄。

葉尖、葉柄、葉邊都有了，沒有葉脈，豈不是美中不足麼？所以自然便在中國安排了三條大河，貫通中部的是長江，偏在南方的是珠江，偏在北方的是黃河，由這三大河流，再分佈及於全國，便恰到好處的構成了葉脈。啊！多麼美麗啊！我們的祖國，我們的秋海棠葉！

三條大河所流經的地方，土質都是非常肥沃，適宜各種農作物。漢人便首先得着黃河的實惠，在黃河流經的地方，耕耘灌溉，造成了光華燦爛的文化。

黃河的水流，最爲湍急，奔騰澎湃，終年不息，象徵着勇敢的英雄，努力進取，沒有片刻的顧慮和躊躇，確是壯美極了！因山川靈秀之所鍾，所以古代文化和一切大政治家、大哲學家，也都生長在這裏，便成了東方文化的發祥地，而生長在黃河流域的許多大哲學家，能發揚光大，昭垂久遠的，要算我們偉大的哲人——孔子了。

第二節 孔子的家世

孔子的家世，是不大清楚的！據說他的父親，名字叫紇，別字叫做叔，再推上去呢，就更模糊了。他是住在魯國的昌平鄉郕邑。（郕或作鄆）孔子就生在那裏。據括地志說：

鄆邑在兗州泗水縣東南六十里。昌平山在泗水縣南六十里。孔子生昌平鄉，昌平鄉是因昌平山而命名的，故闕里在泗水縣南五十里。』但現在的闕里爲甚麼會在曲阜呢？是後來搬去的。搬到曲阜後，仍舊把住處叫做闕里。

孔子的父親，據史記上說：起先娶了一位施氏女做夫人，一連生了九個女兒，另外一位夫人，生了一個男孩，叫做孟皮。孟皮就是孔子的哥哥。但孟皮是個跛子，所以孔子的父親，便另外再娶一位顏氏女，名叫徵在的做夫人，便生下了孔子。

孔子未生之前，據說他的父親和母親曾經向尼山禱告過。這也許是事實，因爲那時科學不昌明，人到了沒法時，便去拜天地山川。他的父親年老，沒有兒子，就會去拜拜山川啦。故孔子生後，就把他叫做丘，字仲尼。這也是一種紀念。因爲「丘」是小山，「尼」便是尼山。「仲」是行次，因孔子是有一位跛兄的，所以他的名字雖然命得奇怪，是有來由的。

孔子生的時候，是最模糊的，據清代的學者崔東璧的考正，說是魯襄公二十一年十月二十一日，按周曆計算，就是夏曆的八月二十一日，普通謂孔子生在八月二十七日，實在有點可疑。但國民政府爲推行國曆，尊敬孔子起見，特改定國曆八月二十七日爲孔子

誕生紀念。這不過是推行國曆，而紀念孔子也祇是看重禮節，儘不妨假定一日做紀念日，至於他的生日是否就是八月二十七日，那是另外一個問題了。

第三節 孔子的幼年時代

孔紇和顏氏結婚的時候，年紀已很高，孔子生下來不久，紇便死去了。紇死在甚麼年月日呢？現在也不大清楚，總之，孔子的父親死得很早。孔子在父親死了之後，就倚靠着母親，孔子是由母親教養長大的。他的家境也不好，不過，孔子生來的天資極高，雖然是在一個不良的環境裏，仍然得着很大的成就。

據史記孔子世家說：『孔子爲兒戲，常陳俎豆，設儀容。』由這樣看來，顏氏定是一位很有教養方法的賢母，不然，孔子幼年，那裏懂得這樣的玩法呢？

孔子發奮讀書的時候，大概是十五歲吧！他跟甚麼人學呢？現在也不清楚。大概孔子沒有一定的老師。但我們現在確可知的，他無論在甚麼時候，如果看見別人有一點長處，他便跟着別人在學，他看見了別人的短處，也會把別人的短處來檢察自己，有沒有

和別人一樣不妥當的地方。三他有了這樣的虛心，無怪他的成就超乎一切人之上。

註 〔一〕論語爲政 〔二〕論語述而

第四節 孔子的壯年時代

(甲) 娶妻和喪母

孔子的事跡，在他聲名未顯之前，多半模糊不清，即欲詳加考信，也沒有足資證據的文獻，殊爲可慨！

孔子的壯年時代，雖然沒有甚麼偉大的樹建，但他的生平，殊多足述。他的少年時代，是從不良環境裏奮鬪的，可惜這種資料，完全湮沒無聞！不然定有很多足爲後輩借鏡的。他的壯年時期，第一件大事是娶妻，據孔子家語說：『他十九歲的那年，娶了宋國的亓官氏爲妻，二十歲便生了一個男孩子，命名爲伯魚。』不過，家語的話，多是後人附會，其中不可靠的居十之八九，現在沒有更正確的資料，也祇好借用一次。

孔子少壯時的環境，確是不幸至極！他幼年死了父親，但在二十歲左右，又死了母親。

他母親確實死在甚麼時候呢？也不大知道。史記孔子世家說死在十七歲前，戴記和檀弓則沒有說明年月。但檀弓的記載說：『孔子因爲不知道他父親葬在甚麼地方，暫把母親的靈柩停在五父的衢路，後來去請教他的前輩曼父的母親，纔合葬在防山。當合葬的時候，孔子說：「古者墓而不墳，今某也，東西南北之人也，不可以弗識也。」於是便封起來，高四尺。』從這一段話，我們就很多懷疑了。第一，孔子不知父親的墓，是不應該的，第二，把母親的靈柩停在衢路，更不近情理，此外還有孔子的學生替他修墓，如果孔子十七歲，則他的學生最大也不過十歲，不見得能够替孔子修墓吧！而且，孔子後來周遊列國，是不得已的事，他又怎能預知後來的事，而自稱爲東西南北之人呢？從這幾點看來，就完全靠不住了。好在這件事沒有多大的關係，我們可以不必多說。不過，孔子的喪母則確在他的少壯的時期罷了。

(乙) 入仕

孔子少年便死了父母，他的家境又不大好，他便不能像公子哥兒們的安心坐着讀書，他便得找點工作，來維持他的生活。還有一層，古時沒有學校的設立，也沒有現在那樣

的需要許多科學的知識，纔能應付生活，而且那時讀書求學的目標，完全是做官，故有「學而優則仕」的說法，孔子有了這兩種原因，便不得不去做一個小官，練習知識和技能了。

孔子最初做的官是很小的，據孟子說：「孔子嘗爲委吏，嘗爲乘田。」委吏是管理糧草的官，最多也不過等於現在的催徵員。所以祇稱爲「吏」，乘田是管理牛羊畜牧的官，其官階和委吏差不多的。孔子做這樣的小官，並沒有一些兒不樂意，而在委吏的任內，對於糧草的出納，都很小心的辦理，沒有糟蹋過公家一分，也沒有自私過一分。在乘田的任內，也是一樣的謹慎，對於牛羊的管理，無論是初生的，或是已長大的，弄到每一頭都壯健起來。從這樣看來，足見他每做一件事，都是很慎重的負責任的啊！

孔子在這樣的小官任內，學了不少的技能和知識，他絕不因爲官小而屑做，而後來還對他的學生說：「吾少也賤，故多能鄙事。」他所指的「鄙事」便是管理糧草和管理牛羊等。他說這句話，並不是指那些事是卑鄙不足道，不過是說那樣的事和管理國家的治平大道沒有關連，而且還帶有點客氣的！讀他書的人，切不要誤會啊！而從這裏，我們

又可看見孔子的偉大，他爲了要增高自己的知識和技能，雖然是小官也去做，或者是他的環境迫他去做，但他並不敷衍，而且很盡責任；不但肯盡責任，而又不掩飾他過去的卑微的事。在現時或者不見得甚麼可貴，但在他那時的階級森嚴的社會，着實是不容易的啊！

(丙) 問禮

古時的「禮」和現在一般人所謂的禮是兩樣的，現在的禮，祇適用於對人應酬，但古時的禮，卻是一切大法所在，在政治上說，等於現在的一種憲法，在社會上說，等於現在的一部民法。帝王使人民要根據禮，人民對帝王，自然更非禮不行了。不但如此，就是人間的一切關係，也都要依禮而行才好。孔子一方面在做小官，但他不以做了小官便滿足，他爲要把自己的學問提高，他便極力的講究禮法，去追求治國平天下的大道，以作百尺竿頭更進一步的準備。他有了這樣的心，便是在都特別考究。論語的八佾篇記載：「子入太廟，每事問。或曰：『孰爲鄆人之子知禮？』入太廟，每事問。」子曰：「是禮也。」可見他對於禮的注意了。

古時祭太廟，本來是一件極隆重的大典，而且入太廟助祭，並非一般人都可參預的，必須受過了官職的人纔有這種機會。孔子得入太廟助祭，對於太廟的規矩，雖不至於完全不懂，但避免做錯事，失了儀節，故他便每事都問問長輩，這不過是他的謹慎和注重禮法，並不算得深切的研究。他研究禮法是到周去的。因為那時周室衰微，諸侯對於周公的禮法多不遵守，任意出入，他爲求真實起見，便不惜長途跋涉，親自到周去觀察一番。

他去周問禮，據說同行的有南宮叔敬，他在周細細的考察，而且還見過老子，大概他和老子研究禮法，有過一場辯論，最後老子送給孔子的結論是：『子所言者，其人與骨，俱已朽矣！獨其言在耳。吾聞之：「良賈深藏若虛，君子盛德，容貌若愚。」去子之驕氣與多慾，態色與淫志，若是而已。』

這件事，後人很多懷疑，最大的理由便是：（一）孔子不致有「驕氣」和「淫志」，「多慾」，「態色」等，（二）則老子所說的話，不似春秋時代的文字，（三）則論語裏面沒有提及老子。但我覺得這些話也有可疑，（一）孔子去周時，年紀還小，少年人的舉動，常常使老年人看不慣，故老子發出這樣主觀的話。（二）老子說的話，雖然和論語的文字不像，但

和左傳的文字未嘗不像。(二)沒有理由來證明，便硬說沒有這會事，似乎太過武斷。孔子是一個虛心好學，講究禮法的人，遇着老子那樣的人在相近，豈有不去請教的道理。我們儘管懷疑孔子的事蹟，但沒有充分的證據，便不能說沒有這回事。

(丁) 講學

孔子不斷的考究禮文，他的聲望一天比一天隆高，別人仰慕他的，都來向他請業了。因為周室衰微，王官已經一無可學的東西，一般追求學問的人，都要在外面找尋有學問的人來師事。雖然那時所學的，仍不外「禮」和「文」。可是春秋之世，諸侯妄自尊大，任意僭位，弄到子殺父親的，臣殺君王的，天天都有，而當時稍留心時事的人，又都想恢復周公的禮法，俾上下有所遵循，而復見太平。但那時精通禮法的人很少，孔子既是講究禮法的人，他的學生自然一天比一天的多起來。

到了這時，孔子的名字，不單是廣著士林，即公卿大夫，也很多看重他。如孟僖子病危的時候，預作遺囑，要他的兒子懿子師事孔子，後來懿子和他的哥哥南宮适都師事孔子。從這件事看起來，可見孔子在當時，已聲名大著，不是寂寂無聞的人了。這時孔子的年紀

大概總在三十以外了。

史記上說他的弟子有三千多人，這話也許是可靠的，但他的學生絕對不是同一時同一地的從他學。大概向他請業過的是有這個數目，而常常跟着他的，也不在少數。他遺下來的論語一開首便說：

學而時習之，不亦說乎！有朋自遠方來，不亦樂乎！人不知而不愠，不亦君子乎！

這明明有點像現代的學校行開學禮時，校長致的訓詞一般，而他說這一番話，也是向某一個學生說，他是向着一大羣學生說，並且含有歡迎遠方來學的學生的意思，他這時聚徒講學，在表面看來，似乎沒有甚麼關係，但他的影響到後世，就功勞不少了。

古時的求學，是在王官的，但周室衰微，諸侯妄自尊大，王官已沒有可學的東西，如果沒有他來教授，講究禮法，則後人完全不會知道周朝以前和周初的文化。私家講學的風氣，雖然是他首創，得失如何，且不去議論他，但提倡「有教無類」，開近世平等主義的教育，實在是不可忽略的事。

(戊) 去魯適齊

在魯昭公二十五年前，魯國的政治混亂到極點了。孟孫、季孫、叔孫三家以大夫的地位，竟敢僭用天子的禮樂，^二鬧得一塌糊塗，其中以季氏來得最橫行無禮。昭公想盡方法要驅逐他，但昭公的左右，都是些飯桶，不但沒有成功，反給季氏趕走，昭公便出奔到齊國去。孔子是個講究禮法的人，看了這種無法無天的行爲，自然要忍痛去國了。這時他已經三十五歲了。

孔子到了齊國，使他最得意的要算聞韶樂了！韶樂是虞舜的樂，在春秋時，諸侯各自逞雄，古代的文化，多被摧毀，故孔子到了齊國之後，始得聞韶樂的奏演。在論語上面說：他老先生聽了韶樂的奏演後，快樂到足有三個月不知道肉的味道，他對於韶樂的傾倒，可以想見了。他不但祇是欣賞韶樂的美，而且他自這次聞韶樂後，他的音樂竟大有進步。而他能成爲一個大藝術家，這次聞韶實予以不少的助力。

據說齊國的景公和晏平仲，本來和孔子有相當的交情，^三而且很看重孔子，孔子到齊國之後，自然和齊景公交遊，齊景公便向他請教爲政之道，孔子答道：

『君君；臣臣；父父；子子。』齊景公很感動地說：

『善哉！信如君不君，臣不臣，父不父，子不子。雖有粟，吾得而食諸。』(十二)

孔子說這幾句話，正說中了齊景公的毛病，齊景公大大地感動。最後他又勸齊景公「節財」，使齊景公高興得了不得，便想把尼谿的田封他，這個消息一經傳播，就有人在齊景公的面前說孔子的壞話，齊景公便不再見孔子。這是當然的，齊國那時雖然很強，但齊景公不是真正有爲的人。況且齊景公那時正在大治宮室，聚犬馬，準備個人的快樂，錢財不夠用，拚命的加重賦稅，弄到民不堪命，便有「父不父，子不子」的怪狀。景公手下，雖然有一位頗具政聲的晏平仲，但不如晏氏的人多着呢！聽見景公要重用聲名隆重的孔子，那些低能和圖私利的人，自然要出來破壞，以保存他自己的地位，恰好景公又是一個昏庸的人，於是便托詞不再見孔子。孔子是聰明人，見了這樣的情形，便不願再逗留在齊國了。

註 〔一〕論語八佾 〔二〕史記孔子世家 〔三〕史記齊世家

第五節 孔子的老年時代

(甲) 再仕於魯

孔子的幼年和壯年的事蹟，多不大可考，其原因大概是孔子生時，他的家庭已中落，沒人注意，其後聲望日隆，後人乃追紀之，故便有不少荒誕記載，其意或在尊隆「聖人」。直到四十歲以後，出任魯國的司寇，政績卓著，記在官書，然後纔留其真面目。

孔子自齊返魯，大概是在定公立後，因為他的去魯，是因昭公的被逐，昭公死後，定公即位，孔子當然可以回到魯國去了。他回到魯國後，仍然是聚徒講學，因為那時季平子仍然握着大權。後來季平子死了，季氏的家臣陽貨又起來搗蛋，弄得每況愈下，孔子是聰明人，當然不去過問那時的政事，但此時孔子的聲望愈隆，許多人都希望他出來做官，但他卻很委婉地謝絕了。①直到陽貨失敗後，孔子纔出仕，第一任的官是中都宰，他在中都宰任內，大概有一年吧！政聲大著，四方都知道他的政績，而且爭相仿效。②後來由中都宰遷為司空，後又為司寇，在司寇任內，曾經做過定公的儉相，和齊侯會於夾谷。這次的會盟，齊人是包藏禍心，想以兵力來劫定公，但孔子以禮和齊侯周旋，使齊人無所施其技，齊侯不敢作非分的要求，這是孔子在外交上第一件政績。自夾谷會後，他便開始整理內政，廢掉

三家的私邑，統一魯國的政治系統，可惜孔子這種計劃，僅完成了三分之二，^{〔三〕}但叛逆的勢力已衰，也可算是大功告成了。這時孔子已五十四歲了。

過了兩年，孔子年五十六，即定公十四年，孔子由司寇攝行相事，^{〔四〕}這時孔子管理全魯的政事，自夾谷之會後，外患已減少，三家私邑廢掉後，政治已上軌道，此時唯一的要圖，便是澄清吏治。魯國當時的不肖官吏少正卯，結黨營私，散佈邪說，淆亂觀聽，孔子攝相後七日，即用斷然的手段處置，把少正卯殺掉，這時魯國上下一心，日趨強盛。

當魯國政治上上了軌道，日趨強盛的時候，魯國比鄰的齊國便起了恐慌，設法阻止魯國的興盛。齊國便選了美女八十人，教以音樂歌舞，送給魯君，魯君收了這批女樂，便終日躲在深宮去享受，不再理政事，孔子見了魯君如此昏庸，知難行大事，他很憂鬱的，丟了宰相不幹，^{〔五〕}便到各國流浪去了。

註 〔一〕論語爲政 〔二〕〔三〕〔四〕俱見史記孔子世家 〔五〕孟子萬章

(乙) 周遊列國

孔子離魯國，他便先到衛國去，他到衛國去的時候，也有不少學生跟從着。^{〔一〕}他初到

衛國時，對衛國抱着無限的希望，^三所以他在衛國的時候較多。他到了衛國後，即住在顏錡由的家裏，^三並且和衛靈公交遊，更見過衛靈公的夫人南子，衛靈公的待遇孔子，可算是很優渥，每年送俸祿六萬粟，^三但孔子在衛國住了還不够一年，衛靈公對他的禮貌就漸漸的不如初到的時候，他便離衛國而他去。

他去衛國的時候，本打算到陳國去的，但由衛到陳，必先經過匡，匡人曾吃過陽貨的虧，恨陽貨刺骨，聽說魯國有名人過匡，誤以孔子爲陽貨，便派兵把孔子一行人包圍起來，後來知道不是陽貨，纔把圍解了。

孔子脫了匡人的圍，再到蒲國去，住了一個多月吧，又回到衛國來，亦僅住了一個多月的樣子，又離去衛國。他這次來去匆匆的，爲甚麼原因，現已無從考正，以理想度之，大概是衛靈公待他的禮貌既衰的時候，他已決心去衛的了。祇因過匡時，遭遇了匡人的厄難，不得不回衛國來暫避，他這次離衛國是到陳國去的，這本是他一貫的目的。由衛國到陳國，有兩條路可走，一是經過匡，一是經過曹宋兩國，匡在孔子是視爲畏途的，於是他便決定走經過曹宋兩國的那條路，過曹國時，總算平平安安的，但到了宋國，又遇着了和過匡

時同樣的事，真是生來不幸啊！

因為孔子在宋，看見桓魋的奢侈無度，勞民傷財，孔子曾發表過意見，批評桓魋的不當，^{〔五〕}桓魋知道了，便很不高興。一天，孔子和他的學生在大樹下習禮，桓魋便派人去驅逐孔子，並且把他在樹蔭下習禮的大樹也拔掉，表示深惡痛絕的意思。^{〔六〕}

孔子遭逢了這一次厄難，惶惶出走，竟駭他的學生失散，他到鄭國的時候，他便在鄭國的城門等他的學生。當時他很狼狽，致鄭國人形容他像「喪家之狗」。一個老年人遭逢這樣的厄難，確是悲哀的事。但是，孔子卻處之泰然，並不怎樣的覺得難過，這也是他過人之處。他在鄭國本來沒有甚麼認識的朋友，所以他還是繼續他漫漫的長途，跋涉到陳國去。

註 〔一〕論語子路和八佾 〔二〕論語子路和憲問 〔三〕孟子萬章 〔四〕史記孔子世家 〔五〕曲禮子

貢問解 〔六〕史記孔子世家

(丙) 蒲人要盟

孔子自去衛國後，過匡過宋，都受了非常的厄難，直到到了陳國，纔得安住，在陳國時

候，孔子也沒有什麼建樹，據史記孔子世家上面說：孔子住在陳國足有三年那麼長久，但這三年中的生活如何，各書都沒有記載，大概也是像在衛國一般的受着陳國的公養。孔子在陳國住了三年，適值晉楚兩國要打仗，陳國將被波及，孔子於是又踏上征途。他想到衛國去，但當經過蒲國的時候，又發生了危險。

因爲那時恰好公叔氏以蒲叛，蒲人想扣留孔子，他的弟子公良儒把私人置備的戰車五輛護送孔子。公良儒是一位勇士，使盡平生之力，和蒲人力戰，蒲人覺得公良儒不是易與的，便和孔子訂立條約。這條約的內容是：「若果孔子不到衛國去，便可放行。」孔子當時隨便的答應了蒲人的條約，蒲人見目的已達，便送孔子出東門。孔子既脫險，依然到衛國去，這不是他不講信義，違背盟約，實在是身處危境，不得不從權應變。

孔子這次重到衛國，衛靈公特地在郊外迎接，似乎衛靈公又恢復了孔子初到時的態度了。但是，衛靈公問孔子，蒲國能不能討伐？孔子即答復說：『可以的。』其理由是『蒲國的男子不願跟公叔氏去做亡國奴；蒲國的女子也不願意戰爭。這次的討伐蒲國，不過是討伐少數的叛逆，是不大費力的。』但衛靈公雖然贊美孔子的說法，並不照他的辦法

去做，^三孔子此時心裏很不快樂，對於時事更爲感慨了。^三

孔子在衛國仍不見用，他憂心如焚，於是栖栖皇皇，又離衛國去晉國，想見趙簡子，但他剛欲渡河，便聽着竇鳴犢和舜華兩人被殺的消息，他便沒有勇氣再到晉國去。因爲趙簡子在未得志之前，是靠着竇鳴犢和舜華兩人的幫助，但趙簡子一旦得志，便殺掉患難相從的朋友，他覺得趙簡子這人，一定不能用他，於是便停止他的行程，在陬鄉略作休息。據說孔子在陬鄉作了一首陬操，哀悼竇鳴犢和舜華兩人。但孔子在陬鄉休息不久，仍然回到衛國去。不過這次在衛國，也住了不久。據史記孔子世家上說：『孔子這次到衛，衛靈公和他討論作戰方法，孔子回答：「祇知禮法，未學軍旅。」衛靈公見他這樣的答法，心中便不大高興，下次和孔子談話時，態度就很不恭敬，孔子見了這樣，便不再住在衛國了。』

註 「一」史記孔子世家 「二」論語憲問

(丁) 陳蔡絕糧

孔子離衛國便再到陳國。這一年的秋天，季桓子病死了，當季桓子垂危的時候，曾預先囑他的嗣子季康子說：『我死後，若必相魯，相魯必召仲尼。』這幾句話，也許是季桓子

的良心發現。但是季康子立後，也不能用孔子。孔子在哀公三年時，由陳國到蔡國，孔子在蔡國的時候，兩次遇到隱者，那兩位隱者，自以為清高，孔子受了他們不少的譏諷，但孔子委委宛宛的把心曲告訴他們說：『天下有道，丘不與易也。』從這點看來，可見孔子不是孜孜為利的。

孔子在陳蔡之間，往來無定，大概有三年吧！這三年當中，貧困極了！因為陳國的政治日非，道路不修，賓旅無依，^一雖鄰居失火，亦不相救助，^二孔子看了這樣的情形，身雖然住在陳國，但不和他們的君臣交往。而陳國的政治既然這樣糟糕，自然也沒有餘暇來招待孔子。

蔡國本來是楚國的地方，楚亦主張富國強兵，和孔子主張依禮來處分政事的理論不符，自然也沒人來招待孔子。孔子本來是一個寒儒，他的生活費用，全靠着當時的君主公養或致送，他在陳蔡之間碰着那樣的情形，沒人招待他，自然窮得不亦樂乎！甚至於絕糧，跟隨的人都病，病到不能起床。

孔子當時的名聲自然是很隆重，他窮到絕糧，自然也很引人注意。孔子絕糧的消息

一傳出，身爲主人的總覺有點難爲情。楚王爲顧全面子起見，便派員奉金幣來迎孔子，孔子纔免卻挨餓的痛苦。孔子到了楚國，昭王雖然以禮相待，但昭王的聘孔子來楚，並不是想用孔子；不過，因爲孔子在蔡地絕糧，蔡爲楚地，不得不敷衍敷衍，免失掉大國的面子，所以孔子在楚國，仍是不能有所展佈，而楚昭王又在這年的秋天死掉。

魯哀公六年，孔子已六十三歲，他便由楚國再到衛國。孔子的學生，在衛國做官的很多，衛國的人也很看重孔子，希望孔子去主持衛政。祇是孔子覺得此時的衛國實在談不到政治，因衛國的世子蒯聵恨他的母親南子淫亂，陰謀殺南子，但陰謀未成，卻被衛靈公發覺了，於是蒯聵便出奔到齊國。衛靈公便立公子郢，公子郢以蒯聵在，自己不應立，靈公死後，南子又立郢爲繼，但郢仍然遜辭，於是衛人便立蒯聵的兒子輒繼位，以拒蒯聵回國。衛國的君王家事，就鬧得一團糟，那裏能够服民呢？孔子自然不願意出仕於衛了。

註 〔一〕國語 〔二〕春秋 〔三〕論語子路篇

(戊) 歸魯

孔子既不仕衛，而孔文子又欲攻大叔疾，孔子便離衛，恰巧魯人奉幣聘孔子，於是便

返魯，孔子離魯國十四年，此時歸魯，已是六十八歲的高齡了。

孔子返魯後，雖然得着魯君的優遇，以國老相待，但因孔子的主張和當時君王的思想相去太遠，孔子所發的議論，多不見實行，那時孔子着實有點憤慨！他在憤慨之餘，便說出：

道不行，乘桴浮於海……（五）

子欲居九夷……（九）

這些話，在甚麼時候說的，雖然不能詳加考正；但以常理度之，則當在晚年歷聘列國之後，而所經各地，親自目睹民生的疾苦，更深信非實行他所主張的治平大道，不能挽救頹風，但每一個國家，都予他十分的失望，故發起牢騷來。但是，他發了這次牢騷之後，並不消沉下去。

孔子晚年，他明白了政治之途走不通，於是便努力學問，著書立說，傳諸後世，不再干謁時君了。而這位博學多能的哲人，便轉入衰老之年，更逢悲哀之境，大有令人不堪回首的傷感！

第六節 孔子的衰老時代

這時期便是他距臨終的三年，時間雖然很短，但他老人家在這三年之中，是遭逢極人世的不幸！晚景淒涼，莫有甚於此者！現在照次序的說在下面：

第一要算他的兒子死了，孔子的兒子名字叫伯魚，伯魚死的時候是五十歲，而孔子已經七十歲了。以一個七十歲的老翁，既失意於仕途，晚景蕭條，更逢兒子去世，他的心情是如何的難過啊！

第二件是顏淵的死了。他的學生，雖然極其衆多，據說前後執經請業的有三千多人。但是，能够繼續他的學問的，祇有顏淵，而顏淵的年齡也很輕，故孔子在顏淵的身上，是懷着很大的希望的。

在伯魚死後不久，而顏淵又死了。顏淵的死，真是使他萬分難受，一慟幾絕，他在那時說：

噫！天喪予！天喪予！（十一）

他是如何的難受啊！他簡直認顏淵的死是自己的死，我想他這時，一定比自己死還要傷心，因為顏淵死了，他的學問，便無人繼述了。怎能教他不痛心欲絕呢！

第三件是西狩獲麟。這件事，在現在的人看來，自然是一件很平常的事，但孔子當時，卻認麒麟爲仁獸，有王者出，麒麟纔到的。西狩獲麟的時候，大概在他七十一歲的時候。據左傳記載說：

「……或有告之者曰：『有麇而角。』孔子曰：『孰爲來哉？孰爲來哉？』反袂拭面，涕泣沾袍。……孔子曰：『吾道窮矣。』」

這一事未免有點兒傳會的，因孔子是不語「怪、力、亂、神」的，爲甚麼見了麒麟便傷心至此，而自知道之窮呢？雖謂當時的思想如此，但他既不語怪、力、亂、神，何以忽然又大談其怪，而自知吾道之窮呢？況且這事發生後兩年，孔子纔逝世，更覺得可疑。不過，許多書上都有這項紀載，故亦併入。

第四件是子路的死。子路雖不是孔子的頂好學生，但子路在孔子的學生中，年紀最長，而孔子自己也說過：『由也升堂矣，未入室也』的話，則子路雖然不能及得上顏淵，但

顏淵既死，則學業的繼承，是在子路的身上了。而不幸子路竟然橫死，更使孔子傷心。他迭次遭逢不幸的事，刺激過甚，在他七十三歲那年的春天，竟然一病不起，於是這偉大的哲人，便與世長辭了！

孔子死時年七十三歲，卒時正月二十一日。

第二章 孔子的環境

第一節 歷史的背景

一個人的思想言論，無論他怎樣偉大，都不能超越時代的背景，孔子自然也不能例外。我們研究孔子，若拿現代的眼光去觀察，則孔子實在是一個時代的落伍者！還有甚麼可以令人稱誦呢。但當春秋的時代，一切都去草萊未遠，孔子能創立那樣偉大的思想系統，而且能支配人心達二千多年的長久，實在是超出世界上一切哲學家的思想支配力之外。

孔子生當春秋之世，去唐、虞、夏、商未遠，而堯、舜的到治，在中國上古史上是最豔羨的，雖時至今日，年代荒遠，史料不足，唐、虞成了疑問。但洪水之後，夏、禹確建立了農業的社會，直至周興，文化大備，封建制度，也已成爲政治上的黃金時代。

周武王卽位後，大封同姓的子弟爲諸侯，以羽翼他的王室。而在事實上，周武王僅是各諸侯的共主，若認周室爲中央政府，則距事實尙遠，而周室的大封諸侯，除其同姓子弟

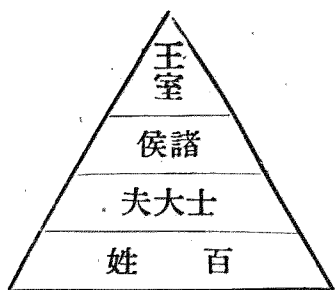
和開國功臣——如呂尙等——外，則實非其所願。祇以各諸侯俯首應允擁護周室，而實際上，周室又並沒有任何力量足以支配或兼併各諸侯，故不得不予以爵位，使其不叛己。故此時的周室，僅名義上的「共主」而已。

而此共主的名義，亦有相當權益，即共主於必要時，仍可命令各諸侯作相當的服役，而共主的對諸侯，也有相當的好處，即緩急相濟，或保護其所有權的確立，不被別部份侵害。此項權益和義務，共主均得享受與擔負。積久共主的聲威顯赫，權益固可安坐享受，而所負擔的義務，往往片言便能解紛，絕少須實際行動的。故此時的共主，實亦為時代所需的必然產物。

部落社會為甚麼需要共主呢？因為有了共主，可以免卻許多戰爭。而共主給予民衆的利益，便是「安居樂業」。因天下沒有共主以鎮壓各部落時，則各部落時時刻刻都得準備戰爭，防避別人的侵害。共主雖不能直接加惠於百姓，但共主消滅了戰機，間接予百姓的福利，實在是不可磨滅的。

共主既有權益，所以當時的為共主者，便亟亟的確保自己的優越地位；為了確保自

己的權益，便須取得各部落的同情，於是使百姓得着安居樂業。封建制度因此而產生，建立了塔形的社會，現在特以圖表出之。



依上圖，則王室管理諸侯，諸侯管理士大夫，士大夫管理百姓，在這層層約束的底下，王室就祇要能操縱諸侯，則共主的地位可以永固。諸侯操縱士大夫，則其諸侯的地位也可以永固。但這塔形社會，若在一定範圍以內，各階級的利益成相等的協調時，便可保其長治久安。若在絕對的衝突時，便免不了有叛亂的發生。

叛亂的發生既是以各階級的利益衝突為其起因，則共主自應竭力使其利益協調。所謂協調，便是使各上層階級役使下層階級有一定的限度，這種限度，便產生了當時的「禮」。當時的「禮」和現在人們應酬的儀禮絕對兩樣，當時的「禮」是含有權利義務的性質，和現在民主國家的憲法差不多。——雖在政治上沒有現在有組織的國家的憲法那樣完備，但範圍之廣，有兼憲法、民法兩者而有之，豈僅具其雛形而已。

周室既確定了封建制度，於是便不得不講究維持此制度的禮法。他們認定政治和社會的關係，不外五個方面連結而成——便是五倫，只要這五倫有維繫的方法，一切都成問題了。於是便制定君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友之禮。而君臣之禮，又分天子和諸侯之禮，諸侯和士大夫之禮……於是便有「君使臣以禮，臣事君以忠」和「父慈子孝」、「兄友弟恭」……等的確定。

大概天子的對諸侯以及百姓，均適用君臣之禮，諸侯和大夫的關係，也適用君臣之禮，不過略有等差。爲甚麼一定要君使臣以禮，臣事君以忠呢？這就是上面所說的上對下的一定限度。如果沒有規定一個適當的限度，則共主持其兵強，任意剝削諸侯的權益，諸侯更剝削士大夫的權益，士大夫更剝削百姓的權益，百姓至忍無可忍，便會揭竿而起，稱兵叛亂了。禮法既經製定，則權義分明，上下都須循着軌道進行。雖在上的養尊處優，權益獨多；但在下的非但不視爲不平，反而賦予一種道德的解釋，視爲在上者應有的權益，所謂「帝德天命」等。在下的，反而絕對擁護此種視權義爲道德，視道德爲神聖，實爲禮的偉大性之所在，遠非今日法的觀念之所及，故能維持其相當的協調。成康的郅治，便奠基

在此。

此種禮法，在當時確有很大的效果，如史記周本紀裏所載，周厲王奢侈無度，恣行暴虐，百姓便起來毀謗厲王。厲王恃其有兵力，派衛巫禁止，如有毀謗者即殺之。厲王以爲其力無敵，但各諸侯即不來朝貢。三年之後，民衆均叛，厲王便出奔到彘去。他的太子靜，匿於召公家內，民衆往圍，但召公說了「事君者怨而不怒」，便能脫靜於羣怒涵湧的當中，且後來還能把靜立爲宣王。在靜幼年未立之前，召公、周公二相行政至十四年的長久，稱做「共和」。

厲王奢侈無度，剝削超過了限度，就召民謗，謗了還不聽，還要殺謗者，自然是越了常軌，超出法外，所以諸侯首先不朝貢，以示警告。但厲王仍不聽，直到了忍無可忍，便起了叛亂，這便是失禮者的懲戒。召公一言，動之以禮，便能脫靜於難，而召公和周公當國十四年，不私王位，也就是守禮的成績。

孔子受了當時那樣禮制的影響，所以要奔走千餘里到周去問禮。而孔子的一生，對於禮的觀念，所以特別來得深切，也就是由於這時代精神的影響啊。

第二節 政治的背景

周自平王遷都洛邑，封建制度開始崩潰，周室以外的各諸侯，互相兼併，得勝者領土擴張，財富充足，勢力強盛。風會所趨，便形成了一種時代的新潮。

據說，周初的時候，周建諸侯千餘國，但春秋時，則僅剩齊、楚、晉、秦、魯、衛、宋、燕、曹、陳、杞、鄭等十二國，不消說，這十二國是兼併而成的，此種過程，如何發展，時至今日，實不易詳考，茲僅略說其概。

楚國在西周時，還被人稱作荆蠻的，不能和魯、衛、齊等國有同等地位，但楚得江漢之利，發展其農業，遂併了四五十個小國，到了春秋時，便蔚成大國了。

秦國僻處西陲，閉關自固，免卻戰爭，休養生息，春秋時也成了不可侮的大國。而此十二國中，亦非安分守己，各保疆土，以維持其割據的局面，乃時時刻刻設法掠奪別人的土地，一方假仁假義的挾天子以令諸侯，於是又產生所謂霸者。

第一個霸者是齊桓公，桓公因國內銅鐵魚鹽之利，又引用了幹練的管仲爲相，內政

和軍事，均大事改革。那時周室衰微，又苦於戎狄的外患。齊桓公打起「尊王攘夷」的招牌，大會諸侯，前後九次，使他自已成爲盟主。但齊桓公死後，他的兒子紛爭繼位，宋襄公便趁着這個機會，率師伐齊，於是第一霸者終，而第二霸者興起。過了兩年，宋襄公又敗於楚，又過兩年，晉文公即位，時晉楚勢力相等，遂又變成了晉楚爭霸的局面。此時處在函谷關內的秦國，羽毛已長成，舉足輕重，晉既想稱霸，勢非結好於秦不行，而介在晉楚間的鄭國，便成了他們爭霸的標的。晉文公雖然曾大敗楚兵，但他死後，則被秦穆公擊破，其後更被楚莊王打敗，於是霸業又再轉入秦楚晉三國分掌。楚莊王雄視於南方，秦穆公虎踞於西方。

後來東南的吳越興起，互相爭奪，戰線且由東南延至中原。此外如大夫的亂政，諸侯亦莫可奈何！

在這二百餘年長時間的混戰，簡直談不到政治的建設。周室雖仍有其名，但衰微已極，不但沒有餘力來行使其職權，鎮壓各諸侯的越軌行動，反而靠着各諸侯的力量來苟延殘喘。此時的周室，僅在政治上供諸侯作號召的傀儡，此外則久已無人過問了。

在這樣的長期混戰中，各諸侯雖然也會整飭內政，但他們是以軍事作中心，換一句話說，即各諸侯的整飭內政，是以如何侵略別人爲標的，故每經一次整飭內政，民衆即多受一分痛苦。

每一個國家和別一個國家交戰，其主要條件是財富的充足，於是各諸侯不斷的增加賦稅。原來古時行井田制，僅十稅其一，而用民力有一定的時間，大概總在農隙的時候。但春秋時，因各諸侯的熱中戰爭，賦稅既重，力役又復增加，更不依時役使，壯丁因戰爭而死亡，賦稅又重，民不聊生！這種局面，已足夠使人煩惱而傷痛了！而當時的禮，更廢弛得可憐，終春秋之世，臣弑其君者，足有三十六次，其中更多是子弑其父的，不但政治系統錯亂，即倫常關係，也混亂得不堪，真是天下滔滔，不知何所適從！

本來一種思想的建立，不論是順應的，或是逆轉的，定然產生在社會有毛病的時候。孔子生長在這樣的環境裏，當然是憂心如焚，便產生了他的倫理的哲學和政治的哲學思想。

註 「一」韓非子左度篇呂氏春秋通諫篇說苑正諫篇

第三節 社會的背景

古代社會，洪水以後，雖開始農業生活，但仍未盡脫卻遊獵生活，那時的生活實況，今已無從詳考，惟以一般未開化的民族來參證，則其生活殊易。

農業社會的生產，是離不開土地。我們研究當時的社會，當然得從土地的制度說起。三代的田制，考諸古籍，殊多令人懷疑的地方。依孟子的說法，在夏代的時候，一個農夫可以有田五十畝，田稅僅十分之一。即每年須把五畝的收穫物交納給政府，殷代是施行井田制度，每個農夫有田七十畝，其法把六百三十畝的田地，劃成一個井字形，共分九區，每區七十畝。這九區的田地，分給八個農夫耕種，各得七十畝。其井字中間的七十畝，則由八個農夫共同耕種，所有收穫，悉數交納政府，算作租稅。到了周代，每個農夫可以種田一百畝，納十畝的收穫物給政府，算作租稅。

依孟子的說法，則需要廣大的田土，而且須縱橫三十畝的原野，方能照這辦法支配，故後人疑惑的很多。不過有人認為每代的尺度大小不同，夏殷周的五十畝，七十畝，一百

畝，實在是相等，而且僅等於現在的二十七畝，這話或許有相當的理由。

當時的土地，仍是公有。人民三十而受田，六十而歸田。人人耕作，人人勞動，稅既祇十分之一，而役民均在農隙，故人民似無若何的困苦，亦即古史中最可豔羨的時代。

周初呂尙用九府圜法，鑄造錢幣，其用意不外便利民間，免卻「以物易物」的麻煩。此時雖然有了貨幣，但尙沒有專業的商人。

及入春秋，各諸侯實行兼併，戰爭鬪殺，軍力不斷的擴充。如晉作六軍，魯作三軍。這許多兵士，當然徵自農間，（古行農兵制）農民既被徵去當兵，則土地的生產減少，亦是一定的道理。軍額既擴充，軍食又不能缺少，生產就愈感不足。

古時的兵制，不但人民有兵役的義務，即兵器亦歸民間擔負。而兵器製造的技術，並未普及民間，於是販運兵器的商人，便大興盛起來。

商人階級的興起，農業的生產成員更見減少，而商人的活動能力，更超於農民之上。所以春秋穀梁傳有「士商工農」的排列，可見商人的地位高於農民。

本來農民爲生產之源，商人怎能一躍而居於農民之上呢？這也有原故的？因爲當時

的諸侯，熱心好戰，雖云農兵的兵器由農民負擔，但其來源，不可不注意。商人既能轉運金，屬爲製造兵器的原料，則其得諸侯的殊遇，自屬意中。而商人目的是謀利，金屬爲戰爭的必需品，戰爭的機會愈多，則商人獲利的機會亦越多，故商人贊助戰爭，參加政治活動，亦屬可能之事。商人既參加政治活動，勾結諸侯，名雖爲營利，而實際上，則直接剝削農民，於是農民的社會地位低落，除了諸侯和士大夫的剝削而外，更增加一層商民階級的敲詐。

商人的興起，本來是農民羣中分裂的一部份，此時的農民羣中，少壯者被徵服兵役，精明者去而從商，剩下的僅少數的老弱，生產份子既少，生產量亦隨之而減。戰爭既無已時，財賦的暴斂，力役的增加，……層層壓迫，種種重擔，均加於農民身上，民生狀況，便如江河的就下。

民衆生活既日趨困難，則常思設法逃避一切力役和賦稅，以全其衣食，此亦人之常情，正如貪生怕死一般的道理。而當時的諸侯，不察民隱，爲滿足戰鬪慾起見，妄以爲民衆不願爲國服役，於是便濫用強大的政治力量，嚴刑峻法，實施強迫，至民衆流離失所。

孔子是一個聰明人，他的感覺自較一般人爲敏銳，他親自目睹這種情形，於是他便積極設法使他的素懷，得着積極發展的機會。

孔子抱了救世的宏願，可惜沒有得着可仕之君，於是栖栖皇皇，徧遊列國，雖至菜色陳蔡，絕糧斷炊，病不能興，纍纍如喪家之狗，受盡長沮桀溺荷蓀丈人等之訕笑，但他以六十之年，東西南北，奔走數千里，慨然以天下爲己任，非但不因天下無道而稍存「明哲保身」之念，反因天下無道，而求其一朝能行其「期月而已，三年有成」的志願，可見他救人救世的熱情，是多麼偉大啊！

註「一」羅振玉殷商貞卜文字考

「二」沈彤周官祿田考

「三」左傳僖公三十三年又成公三年

第四節 思想的背景

我在上面說過，一種思想的發生，必定在社會有毛病的時候，社會沒有毛病，則沒有刺激，思想便無從發生。但社會一發生毛病，毛病的醫治方法，便各有不同的見解。而此種見解，定然是各是其是，而各非其非。爲了這樣，每種思想，便因互相排斥，而更精確的完成。

了自己的體系。

和孔子同時而又相反的思想家要算老子了。老子的思想是異常激烈的，他主張「無爲」，拿現代語來說，便是「放任主義」。

老子認社會的不安寧，民生的疾苦，是政府干涉的結果。老子對政治的干涉，深惡痛絕。所以老子便直接起來攻訐政府。老子曾說過：『民衆的飢餓，是政府收稅太重。民衆的難治，是政府的干涉。』老子大概以爲當時的君王，多是昏庸無能，實在不配來干涉民衆。老子在當時雖然盡力的攻訐政府，而政府仍然要有爲，要硬加干涉。老子於是更進一步的攻訐從政的人。他以爲治國若烹小鮮，稍加搖動，便易糜爛，而彼執政的所謂聖君賢王，偏要弄出種種花樣，定出種種禮法，弄得人民目迷五色，無所適從。所以老子主張「絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈。」老子爲了要貫徹他的「無爲」主義，便又說出「聖人

不死，大盜不止」的話，使民衆恢復「安其心，實其腹，老死不相往來」的狀態。沒有政府來干涉，則民衆自能悠然自得的過其快樂生活。

老子這種激烈思想，恰好給孔子的保守思想一個絕大的反應。孔子受了這種思想

的反響，更覺得君權的不宜濫用，臣權的不宜越限，應得以「禮」來確定其範圍。而民衆與諸侯大夫，均得尊崇天子的地位，俾天子能行使其至上的職權，使社會有一統率的人。孔子對當時社會的救濟方法，以爲最善莫如恢復西周時的封建制度，孔子和老子的思想絕對的不相容，是毫無疑義的。

此外另一種厭世派的思想，其代表人物要算長沮和桀溺等，他們覺得社會混亂，陳說是沒有用的，不如隱姓埋名，明哲保身的過着泉石生活，與世無爭來得好，何必明知不可爲而爲呢？

孔子對這兩種思想，都是很贊成。他覺得前者過於迂闊，徒唱高調，不切實用，後者是過於消極，於社會沒有貢獻，雖然潔身自好，但總不免自私自利。所以孔子是不取的。

孔子認定，像老子那樣的思想，社會既沒有政府來統率，以禮來作準繩，則人民將由「無爲」化作「無所不爲」，這樣便很容易成了孟子所說的「放僻邪恥」和禽獸無異。像長沮、桀溺等的行爲，雖沒有老子那樣的遺毒，但亦不是正道。因孔子以爲天既降德於人，則人應該把德佈施於百姓，若把天降的德，竟不佈施出來，是其行有負神明，況做人

之道，正在能推己及人，否則便成個人主義了。

然而，這兩種思想，在當時的社會，已發生相當的影響，雖然沒有可靠的史料，足資證明，但民衆對於這兩種思想，不從前者必從後者，那是一定的道理。若從前者，必定反對政府。蓋人類心理，都是「利己」，前者既是放任，無人干涉，則其從者必衆。所以便有少正卯之流的結黨營私，鼓吹邪說，淆亂觀聽，我們雖沒法證明少正卯所鼓吹的邪說便是老子的思想。但春秋時代的思想，可以給保守派的人認爲邪說的，除了老子那樣的激烈思想之外，更沒有可認爲邪說，而在必殺之列的，故當時老子的思想，或已發生了行動了。

至於長沮、桀溺等的思想，不是普通人所敢有的行動，因他們的生活是刻苦的，除了少數有特殊信念的人外，是不肯附和的。

從這點看來，若老子的思想，確能戰勝當時的勢力，反乎原始狀態，人民真能够安居樂業，則孔子也沒有甚麼話可說。偏偏老子的思想，沒有那樣的效力，反弄得人心惶惶，距離事實過遠，而少正卯之流，更從中漁利，益激發孔子的救世熱情，而創立了他的思想體系。

第二編 孔子的哲學思想

第三章 孔子的哲學方法

自來一切大哲學家，他們所以能超羣軼類，有偉大燦爛的成就，決不是因為他們讀書多，經驗富，能力强的原故，而是由於他們有種種澈底的求知、推理、明事的方法，才能够「聞一知十」「以一持萬」明乎事之本末，察乎物之終始，不言而喻，不動而明，爲常人所不能企及了。就是我們偉大的哲人——孔子，他所以能成爲中國唯一的大哲學家，也就是因爲他的哲學方法有偉大超特的地方啊！所以哲學的方法，實爲一切哲學上最基本最重要的問題，這是我們不可不知的。

孔子的哲學方法，有屬於人生方面的，有屬於教育方面的，有屬於政治方面的，範圍絕廣，我們也不能加以顯然的畫分，茲爲便於研究起見，分五節說明於後。

第一節 一貫

「一貫」是孔子的知識論，也就是孔子的求知推理方法。孔子的學問淵博，思想偉大，有人說：因為他得天獨厚，所以是「生而知之」的。也有人說：因為他天縱之聖，所以是「多能」的。其實，是不是這樣？我們只有讓他自己說。他說：

我非生而知之者，好古敏以求之者也。（七）

他又說：

吾少也賤，故多能鄙事；君子多乎哉，不多也。（九）

可見孔子自己也不認生而知之與多能之說的。但他既非生而知之與天縱之聖，那末他的豐富而透闢的知識，究從那裏來的呢？有人說：因為他「好學不倦」，「學而時習」，「十有五而志於學」，「發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至」的原故。好學果然可以增進知識，但黃童白首，窮年兀兀的人，世上決不止孔子一人，何以總沒有孔子那樣的成就呢？這就是一個方法的問題了。我們且看孔子自己說吧。

子曰：賜也，汝以予爲多學而識之者歟？

對曰：然，非歟？

曰非也，予以貫之（十五）

可見孔子的一切知識，並非由於多學而得，而是由於「一貫」的方法中得來的。但甚麼叫做「一貫」呢？照我們的研究，一貫就是根據一個基本的原理，貫通下去，就可推知一切相關的問題。好比數學上由一個已知數，便可推知其餘的未知數；也好比論理學上由一個大前提，可以推知其餘的小前提，是一樣性質的。不過數學與論理學是多涉於程式技巧的方面，一貫則偏重在原理原則的方面，至其作用，則完全一樣的。自從曾子把一貫二字，當作「忠恕」解釋以後，後人又誤把忠恕二字，當作「盡己之心，推己及人」的解釋。於是一貫本是論理學上的方法問題，轉變成倫理學上的方法問題了。而孔子一貫的哲學方法，也就永遠湮沒不彰於世，這是多麼可惜的事啊！關於這層，容後再說。現在先把孔子這一貫的哲學方法，他究竟根據那幾種原理構成的，分敘在下面：

甲、因果原理 天下萬事萬物，無論它演變得如何繁複，在這繁複的中間，必然逃不了一個因果的關係。我們要明白萬事萬物的演變，也只要明白這因果關係，就能推知一切。所以現在一切進步的科學或哲學，他們的推理方法，莫不以因果原理為中心，而因果

律也就成爲現代科學上鐵的定律了。孔子所用的一貫方法，也根據這因果律的原理來的。我們只要看孔子說：

物有「本末」，事有終始，知所「先後」，則近道矣。大學

君子務「本」，本立而道生……（一）

德者「本」也，財者「末」也，外「本」內「末」，爭民施奪。大學

……其「本」亂而「末」治者否矣，其所厚者薄，而所薄者厚，未之有也。大學

古之欲明明德於天下者，「先」治其國；欲治其國者，「先」齊其家；欲齊其家者，「先」脩其身；欲脩其身者，「先」正其心；欲正其心者，「先」誠其意；欲誠其意者，「先」致其知；致知在格物。大學

自天子以至於庶人，壹是皆以脩身爲「本」。大學

「本末」「先後」是因果關係的形式，因果關係表現在時間方面的，便是「先後」因果關係表現在性質方面的，便是「本末」。「本」是因，「末」是果，「先」是因，「後」是果，所以孔子說的「本末」「先後」便是一個因果的關係。但是何者爲「本」

何者爲「末」，何者爲「先」，何者爲「後」，就是何者爲因，何者爲果呢？這是要看實際的問題來決定的。譬如一個「我與人」的問題，孔子認定我是「本」，人是「末」，我是「先」，人是「後」，就是我是因，人是果。我要果好，只要你自己的因做得好。因爲我與人雖沒有直接的關係，但同在一個社會中，我若是個善人，則人家就受到一種爲善的刺激，我若是個惡人，則人家就受到一種爲惡的刺激。這種刺激，就是影響人家爲善爲惡的原因。可見我是因，人是果，也是事實如此。孔子便根據這一個因果的認定，來推知一切的。我們看他說：

夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人，能近取譬，可謂人之方也矣。（六）

君子篤於親，則民興於仁，故舊不遺，則民不偷。（八）

……一日克己復禮，天下歸仁焉。爲仁由己，而由人乎哉。（十二）

季康子患盜，問於孔子。孔子對曰：苟子之不欲，雖賞之不竊。（十二）

季康子問政於孔子曰：如殺無道，以就有道，何如？孔子對曰：子爲政，焉用殺？子欲善

而民善矣。……（十二）

君子之道四：丘未能一焉。所求乎子，以事父未能也。所求乎臣，以事君未能也。所求乎弟，以事兄未能也。所求乎朋友，以先施之未能也。中庸

赫赫師尹，民具爾瞻。大學

孔子關於「我與人」的推論，書中所載，何止數百則。但不論其議論範圍屬於人生方面、社會方面或政治方面，蓋無一不根據這我是因人是果的因果律來論斷的。（就是正己正人，參看第五節）而且他更堅決的認定，惡因決沒有善果，善因也決沒有惡果，所以論語說：

其爲人也孝弟，而好犯上者鮮矣，不好犯上而好作亂者，未之有也。（一）

因爲如此，所以他的人生哲學、政治哲學，便主張要從「修身」做起，而修身更要從「致知格物」做起。這都是由於他這一個因果關係的重要觀念上來的。他老先生有了這樣一個推理致知的重要工具（因果律），自然他就可以「聞一而知十」，「告之往而知來」，「舉一隅而以三隅反」了。也無怪他要說：

能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地

之化育；可以贊天地之化育，則可與天地參矣。中庸

這在常人說來，我們當然要疑心他吹牛，但在這位有推理致知工具的老先生說來，我們實在只有承認和佩服。

乙、歷史原理 歷史就是人事演變的記載，一切善惡功罪的實錄，何人做了何事，而得何果，何朝起了何變，而由何因，皆如清水觀魚，瞭如指掌。根據此種實例，以推證一切，也是最好的方法，此其一。天下事往往有種因在數百年前，而結果在數百年後的，若不從歷史上求實例，而惟從人生上求體驗，則不論其人更事多，閱世深，終覺範圍太狹。數百年相距的因果，決非人之一生所能要其終始，歷史觀念的重要，也就在此，此其二。近代關於社會學說的發展，大都重用歷史的方法。馬克思研究社會演變的階段，發見正反合的定則，而成爲辯證法與階級鬪爭的經濟史觀。中山先生研究歷史演進的重心爲民生，而成民生史觀。以過去歷史的定律，作今後政治發展的指導原則，實爲一切科學家、哲學家公認的好方法。因爲人類的一切認識，最重要的根據爲經驗，而歷史就是供給人類無窮經驗的寶庫。所以歷史的原理，也無非是經驗的原理。而孔子卻常常歡喜應用此種原理，以推

證一切的。我們先看他對歷史的觀念如何：

子曰：我非生而知之者，好古敏以求之者也。（七）

「好古」便是歡喜研究歷史，敏以求之便是求其因果關係，而著爲定例，以推證一切。我們再看他下面的說法，更可明白：

子曰：溫故而知新，可以爲師矣。（二）

「溫故」就是研究已往的，「知新」就是推證未來的。溫故而不能明其因果，著爲定例，如何可以知新？世上溫故的人，當然很多，但能知新的有幾個呢？這就是因爲不懂得方法，以致食古而不化。我們再看他說：

子曰：賜也，始可與言詩已矣，告諸往而知來者。（一）

詩卽史，知來卽知新，與上面一段更可互相發明。孔子研究歷史最注意其因果關係，而歸納成幾條原則，然後再以此項原則，以推論一切相類而未知的問題。這種方法，就是西洋的歸納法與演繹法。我們再看他下面一段話，更可證明：

哀公問政，子曰：文武之政，布在方策，其人存，則其政舉，其人亡，則其政息。中庸

文武兩朝所行的政事，當然千頭萬緒，決非一端。孔子就在這千頭萬緒的兩朝政治史中，歸納成一條最簡明的原則，就是「其人存，則政舉，其人亡，則政息。」這是應用歸納法的。以後如遇有類似的特殊問題，即可根據此項原則以推論之，便是演繹法了。我們再看他說：

堯舜帥天下以仁，而民從之；桀紂帥天下以暴，而民從之，其所令反其所好，而民不從。是故君子有諸己，而後求之諸人；無諸己，而後非諸人。所藏乎身，不恕而能喻諸人者，未之有也。（學）

這一節說得更明白了。上半段是孔子研究歷史上關於堯舜桀紂的史事，而歸納成的原則。下半段則根據上半段的原則，而推論到君子的行爲應該如何的方面，可說歸納與演繹並用的一個好例。孔子因爲有了這些好方法，所以無怪他高傲地說：不但十世以後的事可知，就是百世以後的事，也可知呢。

子張問十世可知也，子曰：殷因於夏禮，所損益，可知也；周因於殷禮，所損益，可知也。其或繼周者，雖百世可知也。（二）

丙、類比原理 類比就是以同類之事相比，亦可由已知推及未知。譬如同是人，此人因吞服鴉片而死，則那人吞服鴉片，亦有死之可能。這就是類比原理。在論理學上本亦爲推理方法之一種。孔子之求知與推理，常常喜用隅反的方法，而隅反方法的性質與作用，可說完全與類比推理相同。因爲「隅」就是房子的一角，「反」就是推求。譬如一間正方形的房間，當然有四個角，我們若知道了一個角的尺寸大小，就可推知其餘三個角的尺寸大小了。這在物理上或數學上講，都是很正確的。孔子的「隅反」就是由一隅而反三隅。隅與隅爲同類，同類可以相比而推，所以說「隅反」是根據類比原理來的。

孔子一生，不但自己求知推理，喜用隅反方法，而且他教學生，也特別注重隅反的方法。所以他的教學方法，是完全採用啓發式的。論語上說：

子曰：不憤不啓，不悱不發，舉一隅而不以三隅反，則不復。（七）

「憤」爲心求通而未得之意，「悱」爲口欲言而未達之貌，就是學生不在發憤求通，欲言求達的時候，孔子決不去指示他，啓發他。可見他的教育，很注意動機的，一有求通求達的動機，他就循循善誘的指授他了。若孔子已舉了一個原理，教授他以後，學生還不

能以此類推，瞭解其餘的問題，那就不肯再教他。非等他能類推不可。這就是「舉一隅而不以三隅反則不復」的意思。所以他主張：

學而不思則罔，思而不學則殆。(二)

思就是要能明其原理，推證一切。這樣的學法，效用自然特別大了。我們只要看孔子學生的議論，就可知道：

子謂子貢曰：汝與回也，孰愈？對曰：賜也，何敢望回。回也，聞一以知十；賜也，聞一以知二。(一)(五)

子貢聞一何以能知二，顏回聞一何以能知十，這就是隅反的道理。不過子貢理解的，能力還不如顏回大，所以推理範圍就有大小多少的參差。顏回好學深思，故能默識心通。孔子看見他外貌沈默寡言，而成就獨多，很以為奇怪，所以時常注意他。論語上說：

子曰：吾與回言終日，不違如愚，退而省其私，亦足以「發」，回也不愚。(二)

「發」就是隅反，就是推理。顏回在孔子面前，雖不違如愚，但早已默識於心，故遇事便觸類旁通，無所不明了。我們再看下面一段，更可知隅反方法的應用。

冉有曰：夫子爲衛君乎？子貢曰：諾，我將問之。入曰：伯夷、叔齊，何人也？曰：古之賢人也。曰：怨乎？曰：求仁而得仁，又何怨。出曰：夫子不爲也。（七）

這一段話說得非常巧妙，眼前的問題爲孔子是否願在衛君處做官，卻不敢直問；乃另取一同類之事，伯夷、叔齊爲問。夷、齊二人雖甚窮困，但不願作周官，這是已知的問題。惟不知孔子對於夷、齊二人的批評如何？故進而一問。孔子既告以夷、齊爲古之賢人，又告以求仁而得仁無怨，則孔子今日之處境，與夷、齊相若，雖不得官，亦求仁而得仁也，尙有何怨。故出對冉有曰：夫子不爲也。這是一個子貢聞一知二的實例。我們再看：

樊遲問仁，子曰：愛人。問知，子曰：知人。樊遲未達，子曰：舉直錯枉，能使枉者直。樊遲退，見子夏曰：鄉也，我見於夫子而問知，子曰：舉直錯諸枉，能使枉者直。何謂也？子夏曰：富哉！言乎！舜有天下，選於衆，舉皋陶，不仁者遠矣。湯有天下，選於衆，舉伊尹，不仁者遠矣。十二

這一段話，與上一段話，說得同樣巧妙。樊遲問知，孔子已兩次告訴他，樊遲還是不懂。及子夏一聽到，便恍然大悟，將孔子舉直錯枉的原則，應用到舜與皋陶，湯與伊尹的問題上去，而無不切合。子夏能隅反，故觸類旁通。樊遲笨伯，非但聞一不知二，且聞二而不知一，

怪不得孔子要罵他「小人哉樊須也」了。

孔子的一貫方法，就是根據以上所舉的三個原理而成的。「因果原理」「歷史原理」「類比原理」與現在最進步的論理學，處處有暗合的地方。可見這一個一貫的哲學方法價值之可貴！後來曾子把一貫解釋成「忠恕」二字，忠恕二字本來是個連詞，沒有輕重出入可言。譬如「思念」「要求」二字只是一字的意思。「忠」與「恕」亦然。一貫作忠恕解說，就是根據一個基本原理，推廣出去，便可知道類似的一切問題，本來也好講。無奈後人又把「忠恕」二字釋作「盡己之心，推己及人」的道德問題，於是把孔子光輝萬丈的邏輯方法，埋沒到荒烟蔓草中去了。現在我們再附論一些孔子關於知識方面的見解，以作這一章的參考。

孔子對於知識思想的問題，研究最透闢，見解亦異常超特。他對於主觀、客觀、獨斷、懷疑、唯物、唯心、感情、理智、態度、根據種種問題，均有所論及。論語說：

「子絕四，毋意，毋必，毋固，毋我。」（九）

這是孔子的知識論，雖寥寥數語，而意義甚為重大。「毋意」就是凡事不可以意猜。

度；以意猜度，危險甚大；必須根據事實，然後判斷，方不虛妄；此其一。就是以意猜度，亦無不可；但只能算作一種假設，而不能算作一種定論；所謂「毋必」者，就是不能以假定作肯定，否則仍易謬妄；此其二。更進一步言，就是自以為肯定的判斷，也須博採周咨，虛心接納；也許自以為是的，而未必是；故曰：「毋固。」固則即無修正之可能；此其三。常人之情，每喜是己而非人；我見太深，主觀太甚，每足以掩滅真理；故曰：「毋我。」我則便要文過飾非，強詞奪理，陷於誤謬而不自知矣；此其四。以上四端，皆切中常人虛妄誇矜的情弊。蓋四者皆發於情欲之私，遂失理智之公，研求真理者，實萬不可有也。於此可見這位老先生，他頭腦之冷靜，態度之客觀，立場之嚴正，分析之精到，即求之今日講求科學知識者，亦無過於此，豈非怪事！我們再看：

子路曰：衛君待子而為政，子將奚先？子曰：必也正名乎！子路曰：有是哉！子之迂也！奚其正？子曰：野哉！由也，君子於其所不知，蓋闕如也……（十三）

於其所不知，要付之闕如，這是最公正的態度。子路偏欲以不知為知，責人之迂，就犯了意，必固，我四種毛病。無怪孔子要申斥他「野哉由也」了。

子曰：由！誨汝知之乎？知之爲知之，不知爲不知，是知也。（二）

「不知爲不知」就是付闕如的意思。能够瞭解「不知爲不知」的是，與「不知爲知」的非，便是一個知，所以說是知也。大學上說：

所謂脩身在正其心者，身有所忿懣，則不得其正；有所恐懼，則不得其正；有所好樂，則不得其正；有所憂患，則不得其正。

所謂齊其家在脩其身者，人之其所親愛而辟焉，之其所賤惡而辟焉，之其所畏敬而辟焉，之其所哀矜而辟焉，之其所敖惰而辟焉。故好而知其惡，惡而知其美者，天下鮮矣。

故諺有之曰：人莫知其子之惡，莫知其苗之碩。

以上兩段，前一段論正心，後一段論修身，普通均視爲孔子的政治哲學。鄙見卻以爲均應放入知識論的範圍，因爲「心」照孟子說法，雖有「惻隱之心，羞惡之心，恭敬之心，是非之心」四種。但此處所說，全屬是非之心方面，所謂知之端也。即本章之前，原文亦有「此爲知本，此爲知之至也」；本章之末，又有「人莫知其子之惡，莫知其苗之碩」；其爲

知識論的範圍，蓋已甚明。「心」是知識發生之處，故心有所不正，則一切知識，皆易流於謬妄。大學所舉忿懣、恐懼、好樂、憂患四種，皆係偏於情欲氣勢方面，均足以使「心」失其正的。蓋人當憤恨之際，往往不顧一切，臣可弑其君，子可弑其父。當恐懼之際，為威力所壓制，常有屈己從人，公道不彰之處。當好樂之際，常有溺愛不明，所謂不愛江山愛美人者，可為註腳。當憂患之際，亦只好為五斗米而折腰。若夷齊之寧死不從，守正不阿，世上能有幾人？故言真知識，必須正心，而正心必須祛此四者，至少在此四者之時，應特別注意，勿為偏見所蒙。

後段論修身，必須注意有所偏僻不公之處，大學所舉親愛、賤惡、畏敬、哀矜、傲惰五種，即為最易使人泯其理智，發其偏見之處。親愛則曲為之庇，賤惡則橫加誣蔑，畏敬則阿諛所好，哀矜則故予優容，傲惰則妄自尊大。五者之偏，人所難免，惟言真理，則應力自克制，否則便有任情害理的危險。

孔子論知識如此細密，並非出於偶然，蓋都從他平日「博學、審問、慎思、明辨」的工夫中來的。而且言致知，又不尚空想而重格物；言歷史，又不尚傳聞而重實證。如：

子曰：夏禮我能言之，杞不足徵也。殷禮我能言之，宋不足徵也。文獻不足故也。足則我能徵之矣。（三）

故君子之道，本諸身，徵諸庶民，考諸三王而不謬，建諸天地而不悖，質諸鬼神而無疑，百世以俟聖人而不惑。中庸

以古代的人物，而學術思想有現代的精神，其價值也就可見了！

第二節 知機

「知機」爲孔子推理明事觀人方法的一種。「機」就是機微，天下萬事萬物，在未發未動以前，必先有其將發將動的徵象。此項徵象，就是叫做「機」。《易》曰：「機者動之徵，吉凶之先見者也。」可說最好的解釋。現在我們常說的「動機」「相機行事」「見機而作」也就是這個「機」的意思。

「機」既然是事物未發未動以前的動機先兆，那末知道了這個機以後，自然就可預料到事物將來的演變了。所以能够知機的，就有曲突徙薪的先見。不能够知機的，就有

焦頭爛額的危險。可見「知機」實在是一個人立身處世最重要的方法，而孔子就是知機的一個人。

不過「機」並不一定就是事物所以演變的原因，事物的演變，也不一定就是這「機」的結果。若以機與事物的演變，完全出於因果的關係，那也很容易引起誤會的。譬如《易》曰：「履霜，堅冰至，蓋言順也。」履霜以後，則堅冰必至，此爲事理所常然，可見霜就是冰的「機」，冰就是霜以後必至的現象。但即說霜就是冰的原因，冰就是霜的結果，那就不對！因爲今日的霜，與他日的冰，兩物之間，並無直接的因果關係。霜爲氣所化，冰爲水所成，實風馬牛不相及的。又如：「月暈而風，礎潤而雨。」兩語，月暈以後，常見風至；礎潤以後，常見雨至；故月暈爲風之「機」，礎潤爲雨之「機」，本可說也。若硬說月暈爲風之原因，礎潤爲雨之原因，實一樣不合氣象學、物理學的原理的。故知機的方法，與其說出於因果的原理，還不如說出於經驗的原理，類比的原理，較爲適當。

現在我們要說孔子的知機觀念，究竟是如何的？《易》文言上說：

臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故也，其所由來漸矣；由辨之不早辨也。《易》曰：「

履霜堅冰至」蓋言順也。

臣弑其君，子弑其父，何等樣的大事。及其事已發生，然後討逆誅叛，欲圖補救，已屬無及。其實在叛逆未形以前，早有先兆之機，所謂其由來漸矣。惜人不能辨於機先，以致聽其發展，而造成滔天大禍，這就是不知機的害處。譬如冰之將至，必先見霜；霜即冰之先兆，故見霜即可推及見冰；無奈人都熟視而不察耳。孔子深知其故，所以他特別注意隱微之處，中庸上說：

知遠之近，知風之自，知微之顯，可與入德矣。

又說：

莫見乎隱，莫顯乎微，故君子慎其獨也。

又說：

是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。

蓋機即寓於隱微之處，每爲人所忽略，事前如不能防微杜漸，事後必至束手無策，故智者必須戒恐懼於機先也。我們再看他說：

至誠之道，可以前知；國家將興，必有禎祥；國家將亡，必有妖孽；見乎蓍龜，動乎四體；禍福將至，善必先知之，不善必先知之，故至誠如神。中庸

禎祥爲國家將興之機，妖孽爲國家將亡之兆，善爲福之機，不善爲禍之兆，如能察於機先，則凡事皆可前知；前知則預爲布置矣。關於此層，他又有說明：

凡事豫則立，不豫則廢，言前定則不跲，事前定則不困，行前定則不疚，道前定則不窮。中庸

前定就是預爲布置，及有變化，即可應付裕如。所謂不跲，不困，不疚，不窮，皆說明前定的好處。而所以能前定，全在能知機也。譬如積薪厝火，是將焚之機；曲突徙薪，是前定之策；焦頭爛額之禍，當然不致及身矣。我們再看他說：

詩云：「潛雖伏矣，亦孔之昭。」故君子內省不疚，無惡於志；君子之所不可及者，其唯人之不見乎。故君子不動而敬，不言而信，不賞而民歡，不怒而民威於鈇鉞。中庸

這裏他又有更深一層的意思，就是君子不但知其機而不知所趨避，且可利用機的效果，以收更大的事功。譬如商鞅之徙木立信，鄭伯之肉袒牽羊，皆收意外的效果。蓋不僅能

知機，且還能造機也。所謂不動而敬，不言而信，不賞而歡，不怒而威者，皆因早予人以可敬，可信，可歡，可威之機也。孔子對於知機，看得十分重要，已見上文。但孔子對於知機方法如何應用的呢？論語上說：

子曰：視其所以，觀其所由，察其所安，人焉廋哉！人焉廋哉！（二）

子曰：巧言，令色，鮮矣仁。（一）

子曰：人之過也，各於其黨，觀過斯知仁矣。（四）

這是孔子觀人而用知機方法的一個實例，從其所以，所由，所安方面，即可知其人之大概。從其巧言，令色方面，即可知其人之鮮矣仁。從其對於黨的一切言論行動觀察，即可知其人之仁不仁。所謂「方以類聚，物以羣分」者是也。世傳「里名勝母，曾子不入。邑號朝歌，墨翟迴車。」蓋皆用知機方法以觀人的。我們再看論語上說：

子貢欲去告朔之餼羊，子曰：賜也，爾愛其羊，我愛其禮。（三）

子貢欲去告朔之羊，本是小事，但此正事之機也。去羊之結果，必然至於去禮，則事關重大矣。故孔子期期以爲不可，寧犧牲其羊而不願犧牲其禮。子貢雖賢，惜只知羊而不知

禮，可見知機亦非易言也。我們再看：

子曰：居上不寬，爲禮不敬，臨喪不哀，我何以觀之哉！（三）

子曰：鄙夫可與事君也與哉！其未得之也，患得之；既得之，患失之。苟患失之，無所不至矣。（十七）

上一段謂不寬，不敬，不哀，可知其無禮無義。下一段苟患失之，無所不至矣，意甚明顯。蓋人一有患失之心，則一切希榮固寵，放僻邪侈，無所不爲矣。我們再看孔子對於自身之事，論語上說：

齊人歸女樂，季桓子三日不朝，孔子行。（十八）

一國君臣，既有「留連之樂，荒亡之行」，必致百政廢弛，國將大亂。孔子爲知機之人，安能再居於此，自然要「接淅而行，不俟終日」了。我們再看史記孔子世家說：

孔子既不得仕於衛，將西見趙簡子，至於河而聞竇鳴犢、舜華之死也，臨河而歎曰：「美哉水洋洋乎！丘之不濟此，命也夫！」子貢趨而進曰：「敢問，何謂也？」孔子曰：「竇鳴犢、舜華，晉國之賢大夫也。趙簡子未得志之時，須此兩人而後從政；及其已得志，殺之。」

乃從政。丘聞之也，刳胎殺夭，則麒麟不至郊；竭澤涸漁，則蛟龍不合陰陽；覆巢毀卵，則鳳凰不翔。何則？君子諱傷其類也。夫鳥獸之於不義也，尚知辟之，而況乎丘哉！」乃還。

這些都是孔子知機方法的應用。

第三節 中庸

「中庸」是孔子的人生哲學，就其應用上說，亦可算是孔子人生哲學的方法論。因為中庸根本就是提供人生一種立身處世的合理態度，與正當方法的。但中庸究竟是甚麼一種意思呢？據程子的解釋：「不偏之謂中，不易之謂庸。」又據孔子自己說：「道之不行也，我知之矣，知者過之，愚者不及也。道之不明也，我知之矣，賢者過之，不肖者不及也。」又據論語上說：「子貢問賜與商也孰賢？子曰：「賜也過，商也不及。」曰：「然則賜愈歟？」子曰：「過猶不及。」」可知不偏不易，無過無不及，便是中庸的消極解釋。我們再看孔子說：

君子之中庸也，君子而時中……

……執其兩端，用其中於民。……中庸

「時中」與「用中」便是中字的正面解釋。「時中」就是時時皆有其中，天下萬事萬物，無一不有其端，亦無一不有其中。就物理言之，一尺之兩端，其中點爲五寸；五寸之兩端，其中點爲二寸半；二寸半之兩端，其中點爲一寸二分半。就事理言之，一事之兩端爲過與不及，不論大事小事，執其兩端，而用其中，便是「時中」的意思。所謂「中無定體，隨時而在」者是也。庸就是平常，能合於「時中」「執中」的平常之道，便是中庸的積極解釋。但中庸這本書上往往把「中和」與「中庸」並舉，究竟「中和」與「中庸」同異若何？這又是我們一個急欲先知的問題。就鄙見的研究，以爲「中和」與「中庸」在性質與範圍上，微有不同，而在原理與應用上，是完全一致的。「中和」是孔門觀察天地自然現象而歸納成的一個定則，換言之，也就是天地之間的一個自然法。日月的經天，江河的委地，萬物的生長發育，莫不循着一定的規律，與適宜的途徑。（發而皆中節謂之和）不能因其遲而加速之，亦不能因其速加遲之。若強加增減，矯揉造作，便非中節。非但不能成功，且亦決無可能。宋人揠苗助長，而反以速死，便是違反這一個「中和」的定理。所以中

庸上說

喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和。中也者，天下之大本也。和也者，天下之達道也。

致中和，天地位焉，萬物育焉。

「中節」便是一定的規律，與適宜的途徑。天下之大本，與天下之達道，便是天地之間的自然法。能依着這「中和」的自然法去發展，自然天地可位，而萬物可育了。人類如能把這一個「中和」的原理，應用到人事界方面來，便是「中庸」的方法。所以「中和」是廣義的原理，「中庸」是由中和原理演化出來的一條狹義的原則。「中和」的中心爲「中節」，中庸的中心爲「時中」。「執中」可知「中和」與「中庸」完全出於同一原理的，不過，在應用的範圍上有廣狹的不同罷了。「中庸」既祇是一個「時中」，「執中」的尋常之道，那末爲甚麼一般人還不能做到呢？因爲人類天性，每喜好高而務遠，標新而立異，明明道在邇的，他們偏偏要求之遠。明明事在易的，他們偏偏要求之難。明明道不遠人的，他們偏偏要遠人以爲道。智愚與賢不肖一般，都向兩端去發展，遂失「中庸」

的本旨。而且也因為是中庸太平凡了，所以他們更不屑去奉行。所以孔子要慨嘆着說：

「中庸」其至矣乎！民鮮能久矣。

人皆曰：予知，擇乎「中庸」而不能期月守也。中庸

天下國家可均也，爵祿可辭也，白刃可蹈也，「中庸」不可能也。

「中庸」既不爲人所喜，但爲甚麼孔子偏要積極的提倡呢？因爲人類智愚賢不肖之相去太遠，社會的一切制度禮教，如完全以智者賢者爲對象，則愚者不肖者，便不能奉行。如完全以愚者不肖者爲對象，則社會永無進化的希望。所謂：

中人以上，可以語上也。中人以下，不可以語上也。(六)

一般智者賢者，昧於此理，偏要語上，偏要遠人以爲道，遂不合大衆的需要，而所唱的高調，也就祇能標新立異於一時，永無實現的可能。如老子的「無爲」，墨子的「兼愛」，揚子的「爲我」，以及農門、荷蓀丈人等等的明哲保身，隱姓埋名主張，都是各執一端，各偏一見，在他們自己或以爲是「維新」，或以爲是「清高」，其實無非是一種遠人以爲道的個人主義。孔子是救世主義的實行者，當然不贊成他們這種無裨事實的空論，所以他根

據中和的自然原理，主張「中庸」之道，以適應人生社會的實際情形，兼以糾正一般過與不及的極端思想。孔子自己也曾說過：

攻乎異端，斯害也已。(一)

索隱行怪，後世有述也，我弗爲之矣。中庸

道不遠人，人之爲道而遠人，不可以爲道。中庸

子路最能瞭解孔子的志趣，所以他爲反對晨門、荷蓀丈人一般人，曾這樣說過：

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。君子之仕也，行其義也。道之不行，已知之矣。(十八)

可見孔子所以定要主張「中庸」之道，也好比孫中山先生一面不贊成保皇黨的僞立憲（不及），一面又竭力反對馬克思的共產主義（太過），而主張切合中國實際情形，大衆需要的三民主義（中庸），是一樣的意思。

以上已把中庸的解釋，及孔子所以主張中庸的道理，大略說過了。現在我們再看孔子對於中庸之道的實際應用如何？

子路問強，子曰：南方之強與？北方之強與？抑而強，歟？寬柔以教，不報無道，南方之強也。君子居之。衽金革，死而不厭，北方之強也，而強者居之。中庸

故君子和而不流，強哉矯！中立而不倚，強哉矯！國有道，不變塞焉，強哉矯！國無道，至死不變，強哉矯！中庸

「強」當然也有兩端，衽金革，死而不厭，便是極端的強。惟有寬柔以教，不報無道，才是中庸的強。或以爲寬柔以教，不報無道，未免太弱了。太弱便是強的不及，也是偏於一端的。其實寬柔之下，有「以教」兩字，含有義正詞嚴以申責之意，而必欲報無道，又趨於太過的一端，故曰：「不報無道也。」再看第二段的「和而不流，中立而不倚，不變塞，至死不變」的幾句，更可知君子之強，決非游移遷就，隨風逐浪者可比。蓋進退取捨之際，自有一定的標準，所謂以中節爲中心是也。試看下一段更易明白中節的道理。

子曰：恭而無禮則勞，慎而無禮則蕙，勇而無禮則亂，直而無禮則絞。（八）

恭、慎、勇、直，皆是良好德行。但亦不能漫無標準，必須依乎「禮」。「禮」就是中節的抽象名詞，所謂「爲之節文也」是也。有人疑心孔子的中庸，只不過是折衷調和而已，因此便

指孔子是妥洽派，騎牆派，其實皆因不知孔子的中庸，有「中節」爲之標準也。我們再看：

子曰：關雎樂而不淫，哀而不傷。（三）

季文子三思而後行，子聞之曰：再斯可矣。（五）

或曰：以德報怨何如？子曰：何以報德？以直報怨，以德報德。（十四）

以上三段均爲孔子中庸之道的實際應用。哀樂如無節制，便趨兩端，故樂則必以不淫爲準，哀則必以不傷爲範，此其一。凡事不假思索，逕情直行，未免失之粗率。然凡事過慮太多，亦有逡巡不進，一事無成的危險。故曰：「再斯可矣。」何必三思？正與慎而無禮則憊，勇而無禮則亂，意思相同，此其二。凡事矯情立異，均非中庸之道。人能不報怨，已屬難能；乃報怨而以德，則報德又將如何？此種極端的詐僞行爲，雖有其事，亦將畏其人。故孔子深否之，謂只宜「以直報怨，以德報德」，方合情理。試與下面兩段合看，更可知孔子的言行，完全以中庸爲中心主張的。如：

子曰：孰謂微生高直，或乞醯焉，乞諸其隣而與之。（五）

葉公語孔子曰：吾黨有直躬者，其父攘羊，而子證之。孔子曰：吾黨之直者，異於是，父

爲子隱，子爲父隱，直在其中矣。（十三）

所謂「直」，當然以不背情理爲原則。乃竟因欲得直之名，而不惜悖情害理，無醜與人，則乞諸其隣而與之。甚至其父攘羊，則自去作證，以博直名。此種極端的「直」，便不合中庸的原則。蓋所謂「直」者，必須根據實情，子不忍其父之遭鼎鑊之誅，實爲人之常情所然。今反其本心，尙何直之可言？孔子說的子爲父隱一語，與孟子說的「舜爲天子……瞽叟殺人……竊父而逃」一語，更可見先聖後聖，於中庸之道，遙相一致。我們再看下面兩段：

子曰：巧言、令色、足恭，左丘明恥之，丘亦恥之。匿怨而友其人，左丘明恥之，丘亦恥之。（五）

宰我問曰：仁者雖告之曰：井有仁焉，其從之也？子曰：何爲其然也？君子可逝也，不可陷也。可欺也，不可罔也。（六）

巧言令色，與匿怨而友，一則背常理，一則反常情，均非中庸的正道。聞井有仁而屈從之，皆爲矯情造作者所爲。所謂君子可欺之以方，而不可陷之以詐，故曰：可逝而不可陷，可欺而不可罔。此兩段與前記數段，一正一反，都可相互說明。茲再錄其他關於中庸應用的實例：

然(六)

仲弓曰：居敬而行簡，以臨其民，不亦可乎？居簡而行簡，毋乃太簡乎？子曰：雍之言

子華使於齊，冉子爲其母請粟，子曰：與釜。請益，曰：與之庾。冉子與之粟五秉，子曰：赤之適齊也，乘肥馬衣輕裘，吾聞之也。君子周急不繼富。(六)

原思爲之宰，與之粟九百，辭，子曰：毋以與爾鄰里鄉黨乎？(六)

子路問聞斯行之？子曰：有父兄在，如之何其聞斯行之？冉有問聞斯行之？子曰：聞斯行之。公西華曰：由也問聞斯行諸，子曰：有父兄在；求也問聞斯行諸，子曰：聞斯行之。赤也惑，敢問。子曰：求也退，故進之；由也兼人，故退之。(十一)

第四節 正名

「正名」本爲論理學上的問題，論理學於名辭的分析、研究，最爲精密，外延內包，均所深究，故於推理判斷，不致錯誤。如有強詞奪理，以僞亂真的判斷，只須用論理學的方法，加以檢查，即可知其錯誤之所在。故言科學必始邏輯，而言邏輯必始於「正名」也。

積實以成名，積名以成辭，故言詞的是否正誤，基於名實的是否正確。若名不符實，指鹿爲馬，則是非不明，善惡不別，必致天下汹汹，造成大亂。故自來一切哲學家論究知識，推尋真理，莫不有名實的研究。就中國說：如老子的「無名論」，墨子的「名學」，荀子的「正名篇」，揚子的「名實論」以及法家的「正名論」皆是。就中尤以墨子「墨辨」所論爲最精，蓋不僅顯示其觀念而已，且進而作方法公式的探討矣。就歐洲哲學的發展說：則自希臘蘇格拉底、柏拉圖的「觀念說」起，一直至亞里斯多德的「演繹法」，培根的「歸納法」，穆勒的「新歸納法」以及其他各哲學家的修訂貢獻，而造成現代爲一切科學哲學之母的「論理學」。可知名學在知識思想上的關係，中外皆知其重要，固不僅孔子一人有何偏見。子路不明其故，反說孔子「有是哉！子之迂也。」真是「野哉！由也。」了。

不過西洋的名學（用嚴復譯名）其動機與作用，偏重在推理與求知的方面，而中國古代的名學，除墨子「墨辨」的名學，性質近於西洋名學外，其他各哲學家的名學，大都偏重在政治與人生方面，而尤以孔子的正名學說爲最甚。我們只要看他對子路講的一段話，就可知道。

子路曰：衛君待子而爲政，子將奚先？子曰：必也正名乎。子路曰：有是哉！子之迂也。奚其正？子曰：野哉！由也。君子於其所不知，蓋闕如也。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。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子之於其言，無所苟而已矣。（十三）

可知孔子正名的動機與作用，完全着重於政治與人生的方面，而孔子的正名學說，也就屬於孔子的政治哲學與人生哲學的範圍了。

但孔子爲甚麼在政治上要主張先從正名做起呢？因爲當時的衛國，綱紀廢弛，淫亂不堪，我們可舉一個例來說：

譬如靈公的世子蒯聵恨靈公的夫人南子淫亂，曾陰謀殺南子，但事不成而出奔。靈公即欲立其次子鄆爲世子，鄆以蒯聵在，遜辭。靈公死後，南子恨蒯聵，欲立鄆爲繼，鄆仍辭。於是便立靈公之孫輒爲繼，以阻止蒯聵的回國即位。但蒯聵終得着晉國人的實力援助而回衛。

就上例即可見衛國的父子、母子、與兄弟之間，倫常乖亂的狀態。靈公家事已亂得一

團糟，政治黑暗，更可想見。而且也不僅衛國爲然，當時的其他各國，其荒亡淫亂，亦何嘗亞於衛國。春秋書弑君三十六次，其中更有許多子弑父的。綱常掃地，天下滔滔，回想當初在文武成康之世，封建社會全盛時代，階級制度，井井有條，政治社會，秩然有序的狀況，真不勝有今昔之感了。而原因呢，完全由於名實紊亂所致，名爲君而不盡君道，名爲臣而不盡臣職，名爲父子而不盡父子的道理，以致弄成君不君，臣不臣，父不父，子不子的紊亂局面。在此情形之下，決非頭痛醫頭，腳痛醫腳的方法，可以糾正得過來的。孔子看清楚當時的病根所在爲亂名，所以他要主張從正名做起。

而且亂名的危險，也不僅及於政治而止，卽人生社會的一切事業，莫不交受其毒。蓋政治的基礎，完全建築於人生社會的一切秩序之上，而人生社會一切秩序的維持，在法治的社會，固然有賴於公認的法律，而在封建的社會，便全靠有公認的是非。有了公認的是非，做最高的標準，便能發生一種社會公認的道德勢力，以維繫人心，而形成社會一種嚴整的秩序。譬若有人爲非作惡，社會便一齊深惡而痛絕之，乃至父不以爲子，兄不以爲弟，親戚朋友，不以爲親戚朋友，則其人非至自殺，決無僥倖生存之餘地。所謂『十目所視，

十手所指，其嚴乎！故盜賊不怕犯法，而惟怕遭衆怒，怕遭衆怒，則衆怒難犯之事，自必不敢亂爲。孔子說的『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。』也就是這個意思。所謂「德」與「禮」，便是是非的道德標準。假定說：君之實爲義，臣之實爲忠，父之實爲慈，子之實爲孝，則不義，不忠，不慈，不孝者，即不得名之曰：君、臣、父、子了。然今之不義之君，不忠之臣，不慈之父，不孝之子，滔滔者天下皆是，名不副其實，實不如其名，名實既亂，必致言不順而事不成。乃至禮樂不興，刑罰不中，都是必然的趨勢，並非孔子故意說嚇人的話。我們只要看荀子說的話，便可明白。

聖王沒，名字慢，奇辭起，名實亂，是非之形不明，則雖守法之吏，誦數之儒，亦皆亂也。異形離心交喻，異物名實互紐，貴賤不明，同異不別，如是則志必有不喻之患，而事必有困廢之禍。

「志必有不喻之患，而事必有困廢之禍，」是言不順，事不成最好的說明。「守法之吏，誦數之儒，亦皆亂也。」是禮樂不興，刑罰不中的最好說明。可知亂名的危險，是何等的重大啊。

孔子的正名，因為偏重在政治與人生方面，所以孔子正名學說的內容，也就與其他各家的名學內容，大有不同。其最大的特色有二：（一）正名義，（二）正名分，茲分別說明於後。

（一）正名義

名是義之表，義是名之實，名起於實，有其實始有其名，故名必須符實，而實必須如名。名實正，則言有標準，而事可成功。否則公說公有理，婆說婆有理，無論如何爭論，決無結果可言。所以現代一切科學著作，開首必先說明其名之定義，確定其性質與範圍，也都是同樣的意思。孔子對於名實之辨，最為謹嚴，論語有一段說：

子曰：觚不觚，觚哉！觚哉！（六）

「觚」本是有角的酒器，但到後來沒有角的酒器，也都叫做「觚」了，所以孔子憤慨的說：現在的「觚」都沒有「觚」的意義了，這樣也能算「觚」嗎？其實名實之亂，近代尤其，譬如以前外國來的東西，中國都加一個「洋」字，以示區別，所以有洋船、洋車、洋紗、洋布等等的名稱。但到現在中國自己製造的東西，還是以洋紗、洋布等名之。又如「申報」

兩字本來是一種專名，但到現在不論何種報紙，一概呼之曰「申報」，把專名變成通名了。不過這些都是小事，無關宏旨，若大的事情，也亂其名來，那就不得了，所以孔子在政治上首先要主張正名義。論語說：

季康子問政於孔子，孔子對曰：政者，正也。子帥以正，孰敢不正？（十二）

「政」的意義，就是「正」，能正己而正人的，方得名為行政、執政，並不是做了高官，有了厚祿，便算是「政」的。論語又說：

子曰：苟正其身矣，於從政乎何有？不能正其身，如正人何？（十三）

子曰：書云：孝乎惟孝，友於兄弟，施於有政，是亦為政；奚其為為政？（二）

季康子患盜，問於孔子，孔子對曰：苟子之不欲，雖賞之不竊。（十二）

這三段一正一反，可以互相說明正己正人之理。惜世衰道微，一般貪官污吏，都居上位而臨下民，己不能正，偏欲正人。名實之亂如此，故孔子對齊景公有下面一段正名的主張：

齊景公問政於孔子，孔子對曰：君君，臣臣，父父，子子。公曰：善哉！信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，雖有粟，我得而食諸？（十二）

既名爲君，義當盡君道；既名爲臣，義當盡臣道；既名爲父，義當盡父道；既名爲子，義當盡子道；然後君、臣、父、子，方能名符其實。試想君、臣、父、子都能各盡其道了，國有聖君賢臣，家有嚴父孝子，社會國家還有甚麼問題不能解決？反過來說：若君不君，臣不臣，父不父，子不子，而還是要專君、臣、父、子的名號，試想名存而實亡以後，那得不要造成子弑其父，臣弑其君，的紊亂局面呢？孔子用這樣輕輕八個字，便把一個治國平天下的大政策，很澈底地寫了出來。而這一個大政策，也不過是「正名主義」一個哲學方法的運用而已。我們再看孔子對葉公說的一段話：

葉公語孔子曰：吾黨有「直」躬者，其父攘羊，而子證之。孔子對曰：吾黨之「直」者異於是，父爲子隱，子爲父隱，「直」在其中矣。（十三）

所謂「直」，當然含有真實的意義，子不忍其父之遭鼎鑊之誅，而欲有以援救之，乃爲人之常情。今反其本心，而陷父於罪，非但非直，且成詐了。所以孔子說：『父爲子隱，子爲父隱，「直」在其中矣。』

孔子因爲主張正名，所以他最痛恨一般淆亂是非，顛倒黑白的人。我們只要看下面

一段話，便可知他那種憤憤作色的樣子。

子曰：惡紫之奪朱也，惡鄭聲之亂雅樂也，惡利口之覆邦家者！(十七)

放鄭聲！遠佞人！鄭聲淫！佞人殆！(十五)

他因爲對這一般人疾惡如仇，所以他爲魯司寇不到七天，便開手殺了一個亂政大夫少正卯。他爲甚麼對少正卯這樣嚴厲，不惜違反他自己「子爲政，焉用殺？」的主張，而定要殺他呢？我們只要看孔子宣布他的三種罪狀說：

- 一、其居處足以撮徒成黨，
- 二、其談說足以飾褒熒衆，
- 三、其強禦足以反是獨立。

胡適之說：這三件罪名，譯成今名，便是聚衆結社，鼓吹邪說，淆亂是非。可見除了第一罪聚衆結社以外，其餘二罪，都是因爲他亂名亂實的緣故了。

孔子的正名，不但是正名詞的含義，并且還要正言詞的含義。他對於出言吐語，真是一字不苟的論語說：

定公問：一言而興邦有諸？孔子對曰：言不可若是其幾也；人之言曰：爲君難，爲臣不易，如知爲君之難也，不幾乎一言而興邦乎？曰：一言而喪邦有諸？孔子對曰：言不可若是其幾也；人之言曰：予無樂乎爲君，唯其言而莫予違也。如善而莫之違也，不亦善乎？如不善而莫之違也，不幾乎一言而喪邦乎？（十三）

「爲君難」一語，孔子以爲甚善。「唯其言而莫予違也」一語，孔子便以爲含有很大的語病。他把這句的含義，分成善不善的兩層，而認爲有一言喪邦的危險，真是細密之至。論語又說：

子貢問曰：鄉人皆好之，何如？子曰：未可也。鄉人皆惡之，何如？子曰：未可也。不如鄉人之善者好之，其不善者惡之。（十三）

鄉人皆好之，其人必定是個兩面敷衍的滑頭。鄉人皆惡之，其人必定是個不識好歹的笨伯。所以說：必要善者好之，不善者惡之，方見他是從善如流，疾惡如仇的正人。

又如史記楚王說「楚弓楚得」的一句話，他聽了就說：何不云「人失人得」呢？他對於名詞的範圍、性質，分析得如此精深，不是一個論理學專家，何以至此？我們再取春秋

中兩句話來對照一下，更可知他對於言詞的意義講究得何等厲害。

（僖公十有六年春王正月戊申朔）隕石於宋五。

（是月）六鷁退飛，過宋都。

五石六鷁，同樣兩句，而句法的組織，全然不同。言鷁則先六，言石則後五，究竟有甚麼講究呢？因爲言石的一句重在聽，而言鷁的句重在看。譬如：有物砰然落於人之左右，人必先聞其聲（隕）而驚異之，回首一看，原來都是些石塊，數數呢，一共五塊，事實的先後如此，故其句法便成先隕而後石，先石而後五了。第二句重在看，譬如：遠望天空中有些黑點，不知是甚麼東西數數呢，共有六個；等他飛得近了，方知是鷁，但並不是順飛而是退飛的，因爲事實的先後如此，所以句法便成先六而後鷁，先鷁而後退飛了。關於這兩句文詞的解釋，公羊穀梁兩傳最好，現在并錄在此，以供參考。

曷爲先言隕而後言石？隕石記聞，聞其砰然，視之則石，察之則五。……曷爲先言六而後言鷁？六鷁退飛，記見也。視之則六，察之則鷁，徐而察之，則退飛。……公羊傳

「隕石於宋五，」先隕而後石何也？隕而後石也。……後數，散詞也，耳治也。……」

六鷁退飛過宋都，「先數，聚辭也，目治也。……君子之於物，無所苟而已。石鷁且猶盡其辭，而況於人乎？故五石六鷁之辭不設，則五道不亢矣。」穀梁傳

春秋辨物之理，以正其名，名物如其真，不失秋毫之末，故名隕石而後其五，言退鷁而先其六，聖人之謹於正名如此，「君子之於其言，無所苟而已矣。」五石六鷁之辭是也。董仲舒春秋繁露

(二) 正名分

孔子爲甚麼於正名義以外，還要正名分呢？因爲封建社會的社會關係，完全是五倫的關係，（有人以爲除了五倫關係以外，尙有地主與農奴的關係，其實在封建社會裏，地主與農奴的關係，就是主僕的關係。主僕關係，是包括在君臣關係裏面，就是適用君臣關係的一切的）所以解決了這五倫的關係，等於解決了社會的關係，解決了這社會的關係，也等於解決了政治的關係了。

那末五倫關係又是怎樣呢？五倫關係就是：君臣的關係，父子的關係，夫婦的關係，兄弟的關係，朋友的關係。試想一個社會不過是人與人的關係，人與人的關係裏面，除了五

倫關係之外，還有甚麼關係可說？但五倫關係怎樣才可融和而減少一切糾紛呢？這就完全在各種關係的名分上面。君臣有君臣的名義與本分，父子有父子的名義與本分，只要各能顧其名而守其分，就彼此融和而沒有糾紛了。若空負其名而放棄其應盡的本分，或僭竊其名號而侵越其不應有的權限，都是足以惹起糾紛而造成大亂的。孔子因爲重視一切名義與職分，所以對於越權逾分的人，是最痛恨的。論語說：

三家者以雍徹，子曰：相維辟公，天子穆穆。奚取於三家之堂？（三）

孔子謂季氏八佾舞於庭，是可忍也，孰不可忍也？（三）

雍徹，八佾，都是天子所用的儀式，三家就是魯國的大夫孟孫、仲孫、季孫氏，大夫有大夫應有的儀式，今大夫而僭用天子的儀式，就是不守其本分，而侵越天子的權限了。若不痛加糾正，而任他發展下去，便可造成弑君竊國的大禍。所以說：是可忍也，孰不可忍也？

孔子要定名分，不是先說一句空話就行的，必要確定出名分的界限權責來，方可叫人照着去做，因有定禮正樂的積極工作。恐怕有人要想爲善，卻沒有公共的道德標準，於是有君義，臣忠，父慈，子孝，兄友，弟恭等等的積極主張。還恐怕有人明知故犯，怙惡不悛，因

有春秋的微言大義，以爲褒貶。所以胡適之說：春秋於吳楚之君只稱子，齊晉只稱侯，宋雖弱小卻稱公。踐土之會，明是晉文公把周天子叫來，春秋卻說是周王狩於河陽。周天子的號令久不行了，春秋每年仍舊大書「春王正月」，這都是正名分的微旨。

春秋一書，本來就是孔子爲正名分而作的，全書主要的作用，無非要人做到「君君，臣臣，父父，子子」八個字。孟子論春秋說：

世衰道微，邪說暴行有作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之，孔子懼，作春秋。昔者禹抑洪水而天下平，周公兼夷狄，驅猛獸而百姓寧，孔子成春秋而亂臣賊子懼。

又史記引董仲舒的話道：

夫春秋上明三王之道，下辨人事之紀，別嫌疑，定猶豫，善善惡惡，賢賢賤不肖，——王道之大者也。

就上列三段議論中，也就可知孔子作春秋的動機、作用和目的了。

春秋的書法，非常嚴峻，譬如同是弑君的，但有的書弑者之名。（一）衛州吁殺其君定。

(二)宋督弑其君與夷，及其大夫孔父。(三)楚世子商臣弑其君頽。(四)晉趙盾弑其君夷皋。以表明弑者有罪。但內中也微有出入，如(二)多及其大夫孔父六字，有褒獎孔父與君同死的意思。(三)多「世子」二字，以表明商臣不但弑君，而且是弑父，有罪大惡極的意思。(四)與(一)是同一句法，但實際上弑君的不是趙盾而是趙穿，孔子不書趙穿而偏書趙盾，是甚麼意思呢？因爲趙盾有討賊之責，而故意放棄職守，以致造成弑君的大禍，所謂「我雖不殺伯仁，伯仁由我而死」故孔子以弑君之罪加之，俾後之有臣責者，皆當以此爲深戒，而忠於其君。有的不書弑者之名，如(一)衛人殺州吁於濮。(二)宋人弑其君杵臼。(三)莒弑其君庶其。(四)晉弑其君州蒲。以表明君主有罪。但也有出入，如(一)只說殺州吁於濮而不書州吁爲君，以明其不君之罪。孟子所謂「聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。」可說是同樣意思。而且祇說殺而不說弑，祇說衛人而不說殺州吁之人，有舉國共棄之意，使後之爲君者，不敢多行不義而失其本分。(二)(三)(四)雖與(一)相同，但被弑者雖有罪，究竟是正式的君主，故都書「其君」二字，與(二)光是書名不書位者有別，以明州吁之罪，較宋之杵臼、莒之庶其、晉之州蒲爲尤大。其中又有一點更可注意的，就是(三)莒弑君

的人是太子僕，與楚世子商臣弑君而又弑父，事實上完全相同；但一書世子商臣，而一不書太子僕，是什麼道理呢？蓋前者表示楚君無罪，故責世子商臣以弑君弑父之罪，後者表示莒君有罪，故不責太子僕以弑君弑父之罪，而諉爲莒全國之人，以示其君有舉國共棄之意。孔子有了此種「君罪該死，弑君不爲罪。父罪該死，弑父不爲罪。」的主張，而湯放桀，武王伐紂，周公大義滅親等等，都變成了名正而言順了。使爲君爲父的，不敢妄自尊大，而擅作威福；使爲臣爲子的，不敢犯上作亂，多行不義。所謂「孔子作春秋而亂臣賊子懼」者是也。這是何等的精神啊！

第五節 絜矩

「絜矩」爲孔子政治哲學的方法論，與「一貫」頗有不同。兩者的方法雖同在「推」，但「一貫」是重在推理，「絜矩」是重在推情（性）。「一貫」的用處偏於知識方面，「絜矩」的用處偏於政治人生方面。故「一貫」屬於知識論範圍，而「絜矩」屬於政治學範圍。這是兩者的同異點。

「絜矩」二字據朱注：「絜，度也。矩，所以爲方也。君子必當因其所同，推以度物。」鄭注：「絜，挈也。矩，法也。絜矩之道，善持其所有以恕於人耳。」兩說相同，就是以其繩墨，就其性質相同處，推人度物的意思。

孔子的政治學上爲甚麼要採取這一個絜矩的方法呢？因爲社會的一切關係，不外人與人的關係。而人與人之間，雖有種種知愚、善惡、賢不肖的不同，但這都是後天習染上的出入，其先天的性質上是沒有不相近的。譬如口之於味，目之於色，耳之於聲，就有共同的感覺。乃至飢則思食，寒則思衣，樂生畏死，喜逸惡勞等等的天性，都是相近的。人類既有相近之性，則執一以推百，以一以化萬，實爲最簡易，最扼要的方法。所謂：「一家仁，一國興仁。一家讓，一國興讓。一人貪戾，一國作亂。……此謂一言僨事，一人定國。」就是利用這一個「人性相近」的原理，以爲政治推行的方法的。論語說：

子曰：性相近也，習相遠也。（十七）

「性相近」一個觀念，非常重要。不僅絜矩之道，由此而出，就是孔子全部的政治哲學，人生哲學，可說莫不本此而來。中庸說：

唯天下至誠，爲能盡其性。能盡其性，則能盡人之性。能盡人之性，則能盡物之性。能盡物之性，則可以贊天地之化育。可以贊天地之化育，則可與天地參矣！中庸

「盡其性」就是依相近之性而盡之（推），便可盡人之性，盡物之性。最後且能贊天地之化育，與天地參矣！說得何等偉大而精深。可見孔子關於政治人生的一切學說，都是以「性相近」爲基礎，而以「盡其性」爲方法的。「盡其性」就是「絜矩之道」，我們祇要看下面兩段，就可知道。

所謂平天下在治其國者，上老老，而民興孝；上長長，而民興弟；上恤孤，而民不倍；是以君子有絜矩之道也。大學

所惡於上，毋以使下；所惡於下，毋以事上；所惡於前，毋以先後；所惡於後，毋以從前；所惡於右，毋以交於左；所惡於左，毋以交於右；此之謂絜矩之道。大學

上一段從積極方面說，下一段從消極方面說，一正一反，都是說明絜矩的道理，也都是說明盡其性的道理。我之所好，人亦好之；我之所惡，人亦惡之；我老老，人亦老老矣；我長長，人亦長長矣；所謂能盡其性，則能盡人之性是也。而所以能盡人之性，無非出於「性相

近」的一個原理耳。

更有一點我們不可不知的，就是封建社會裏面執政的人是人民的模範，羣衆的導師。在政教未分以前，官爲民師，由來已久，韓氏有「作之君，作之師。」的說法，孔子謂：「政者正也。其身正，不令而行。其身不正，雖令不從。」又云：「君子之德風，小人之德草，草上之風必偃。」詩云：「赫赫師尹，民具爾瞻。」都是認官爲民師，民以官範。上有所行，則下有所效，已成風氣。故「堯舜帥天下以仁而民從之，桀紂帥天下以暴而民從之，其所令反其所好，則民不從。」可知封建社會以吏爲範，與民主社會以吏爲僕，看法絕然不同。孔子的絜矩之道，所以有推行盡利的理由，也就是利用這「赫赫師尹，民具爾瞻。」的風氣。只要人民觀瞻所繫的範本做好了，人民是可令而行的。故爲政不在正人，而祇在正己。能正己的，自然能正人。絜矩的道理，也就是以「正己」爲始，「正人」爲終，「盡性」爲法的。這是孔子政治學上一個特色。

但「正己」與「盡性」不是一句空話所能行的，究竟「正己」與「盡性」的標準如何應用如何呢？孔門有下面各段的說明：

爲人君，止於「仁」。爲人臣，止於「敬」。爲人子，止於「孝」。爲人父，止於「慈」。與國外交，止於「信」。大學

所謂治國必先齊其家者，其家不可教而能教人者無之，故君子不出家而成教於國。「孝」者，所以事君也。「弟」者，所以事長也。「慈」者，所以使衆也。大學

詩云：「其儀不忒，正是四國。」其爲父子兄弟足法，而後民法之也。大學

所謂平天下在治其國者，上「老」老，而民興孝；上「長」長，而民興弟；上「恤」孤，而民不倍；是以君子有絜矩之道也。大學

在上位，「不陵」下；在下位，「不援」上。正己而不求於人，則無怨。中庸

在下位不獲乎上，民不可得而治矣；故君子不可以不「脩身」。思脩身，不可以不「事親」。思事親，不可以不「知人」。思知人，不可以不「知天」。中庸

故爲政在人，取人以身，修身以「道」，「修道以「仁」」。中庸

「好學」近乎知，「力行」近乎仁，「知恥」近乎勇。知斯三者，則知所以修身。知所以修身，則知所以治人。知所以治人，則知所以治天下國家矣。中庸

「修身」則道立，「尊賢」則不惑，「親親」則諸父昆弟不怨，「敬大臣」則不眩，「體羣臣」則士之報禮重，「子庶民」則百姓勸，「來百工」則財用足，「柔遠人」則四方歸之，「懷諸侯」則天下畏之。中庸

顏淵問仁，子曰：「克己復禮」爲仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。爲仁由己，而由人乎哉？(十二)

君子「篤於親」則民興於仁。「故舊不遺」則民不偷。(八)

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，則四方之人，襁負其子而至矣。……(十三)

「正己」「盡性」的標準，及其應用，已如上述。現在我們再引些孔子對於絜矩之道的反面說明，以資參證。

在下位不獲乎上，民不可得而治矣。獲乎上有道，不信乎朋友，不獲乎上矣。信乎朋友有道，不順乎親，不信乎朋友矣。順乎親有道，反諸身不誠，不順乎親矣。誠身有道，不明乎善，不誠乎身矣。中庸

所惡於上，毋以使下；所惡於下，毋以事上；所惡於，毋以先後；所惡於後，毋以從前；所惡於右，毋以交於左；所惡於左，毋以交於右；此之謂絜矩之道也。《大學》

好人之所惡，惡人之所好，是謂拂人之性，菑必逮乎身。《大學》

未上有好仁而下不好義者也。《大學》

君子之道四：丘未能一焉。所求乎子，以事父未能也。所求乎臣，以事君未能也。所求乎弟，以事兄未能也。所求乎朋友，以先施之未能也。《中庸》

有子曰：其爲人也孝弟，而好犯上者鮮矣。不好犯上，而好作亂者，未之有也。《二》

子貢曰：「我不欲人之加諸我，我亦欲無加諸人。」子曰：賜也，非爾所及也。《五》

……焉知賢才而舉之，曰舉爾所知。爾所不知，人其舍諸。《十三》

……子曰：其恕乎！己所不欲，勿施於人。《十五》

……是故君子有諸己，而后求諸人。無諸己，而后非諸人。所藏乎身不恕，而能喻諸人者，未之有也。《大學》

第四章 孔子的人生哲學

孔子的哲學方法，既見前述。他的人生哲學的實行，是一個「倫」字。我們且看大學和中庸的記述：

爲人君，止於仁；爲人臣，止於敬；爲人子，止於孝；爲人父，止於慈；與國人交，止於信。
天下之達道五，曰：「君臣也，父子也，夫婦也，昆弟也，朋友之交也。此五者，天下之達道也……」

上面兩條所講的，都是倫常的「倫」字，甚麼叫做倫呢？據說文的解釋，「倫輩也，一曰道也。」中庸明明白白的說：「君臣，父子，夫婦，昆弟，朋友」是天下之達道，而這五者之中，每一種有一關係的標準，如君「仁」，臣「敬」，子「孝」，父「慈」，友「信」，這「仁敬孝慈信」便是每一倫輩的「倫理標準。」

孔子的人生哲學既注重倫理的標準。爲要行這種倫理的標準，便得有一「標準的人格。」

第一節 標準人格的建立

子貢問成人。孔子答道：

若臧武仲之知，公綽之不欲，下莊子之勇，冉求之藝，文之以禮樂，亦可以爲成人矣。
(十四)

甚麼叫做「成人」呢？成人即是盡人道，亦即「完全的人格」。因一個人走進這社會裏，自然早就替你安排妥當了倫輩，倫輩既是必然而無法逃避的，則倫輩的義務非履行不可，但許多人對於這種義務，竟不能履行，或履行得不完備，則此種人即不能算盡了義務，不能履行倫輩的義務，即不能算得「做人」。

孔子提出了做人的內容，有「知、不欲、勇、藝、禮、樂」，因爲有了上述六項的修養，方不至逆倫，但這六項是不容易達到的。試看孔子所提出的六項，其中舉了四個負時名的人，而每人僅佔其一，而餘下的兩項，竟沒有人可舉，是則當春秋之世，在孔子心目中，竟沒有一個可稱爲「完人」的人。有完全人格的人既是這樣的不易得，於是孔子退而求其次，

把人格的標準劃分作三個階級。而這三種階級卻是一貫的，祇看修養的程度來定。孔子所提出的三種階級，即「士」、「君子」和「聖賢」。這三種階級，第一是士，第二是君子，第三是聖賢，因其修養的增進，即可由士而進爲君子。如荀子所謂「始於爲士，終於爲聖人」。孟子亦有「人皆可爲堯舜」之言，堯舜是儒家所尊爲聖人的，是即人皆可爲聖人了。聖人既人皆可爲，可見只要人格修養好就行了。現在且考查這三種人格的標準。是如何的？

(甲) 士

子貢問孔子怎樣可以爲「士」呢？孔子答道：

行已有恥，使於四方，不辱君命，可謂士矣。(十三)

這就是說：士的標準是要有氣節有材幹的，但子貢覺得這種標準太高了，不能求諸於一般人的，便繼續的說：「敢問其次。」孔子又答道：

宗族稱孝焉，鄉黨稱弟焉。(十三)

宗族鄉黨，是人倫之本，能得宗族鄉黨皆稱爲孝弟之人，自然是好的了，但其本雖立，

其材不足，雖仍可稱爲士，等級是不及第一種的高了。但子貢仍然見得這標準太高，因爲求得宗族鄉黨均稱孝弟，則其修養斷非有一長而能達到的，於是又說「敢問其次」孔子答道：

言必信，行必果，硜硜然，小人哉，抑亦可以爲其次矣。（十三）

言信行果，乃是個人的事，較諸能在宗族鄉黨，樹立孝悌，則其修養力爲小，僅是個人的自守，但能個人謹慎自守，其量雖狹，然仍有可取。故仍可謂士，若個人自守也不能的，則毫無可取，必爲小人了。但士的標準，是否僅限於上述呢？孔子答子路問士的話可以考證。切切偲偲，怡怡如也，可謂士矣。（十三）

是則士不但要有氣節，有材幹，而更要有懇切的態度，慎勉的習慣，樂觀的胸懷。反是則不足與議了。

士志於道，而恥惡衣惡食者，未足與議也。（四）

由此看來，則士的完成，也非易易，有了上述種種之外，還要有操守，蓋不能安貧，則流於濫取，故孔子曾說過：

不義而富且貴，於我如浮雲。(七)

後來曾子便把士演繹爲：

士不可以不弘毅，任重而道遠，仁以爲己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？(八)

曾子這樣說法，未免陳義過高，似非孔子的本意，而最切實的，要算子張說的話：

士見危授命，見得思義，祭思敬，喪思哀，其可已矣。(十九)

士雖是第一級的標準人格，但其爲士的條件已如是之高，可見爲士的不易。現在我們再考察君子的標準。

(乙) 君子

君子的位置既高於士，則其條件更高，自是不待言，惟君子的說法，普通均作人君之子，而自成爲一貴族階級。但孔子所說的君子，則指有德行的人，這裏所討論的君子，不過是一個借用的名詞。

孔子答子貢問君子說：

先其言而後從之。(二)

這就是說，君子是重行的。孔子所說的君子，當然是知識階級，而知識階級每高談闊論，言過其實，不着邊際，故孔子對於君子特別重行。論語裏論君子重行的話很多，現在把它錄出來：

君子於言，無所苟而已矣。（十三）

君子欲訥於言，而敏於行。（四）

君子食無求飽，居無求安，敏於事而慎於言。（一）

孔子對於士和君子的分別，是士祇能守本已足，而君子則須發揮人道，昭示模範，故君子特重於行。所以說：

君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。（四）

綜上以觀，則君子是謹慎戒懼，臨事不苟。孟子所說的：「富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈。」意思相同。可見君子絕無輕率苟且，故又說：

君子不重則不威，學則不固。（一）

君子不但絕無輕率苟且，而且要莊重威嚴。這是君子的條件之一。君子雖然重行，但行而

無知，則近於「盲動」，不能成大事也，非君子之道。於是又提出君子處事的方針。

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。（十六）

君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。（十六）

君子有三戒：少之時，血氣未定，戒之在色；其壯也，血氣方剛，戒之在鬪；及其老也，血氣既衰，戒之在得。（十六）

君子道者三……：仁者不憂，知者不惑，勇者不懼。（十四）

能行而無知，迹近盲動，其更甚的，便有類於「暴虎馮河」，故君子須有智慧，如「疑思問，視思明，聽思聰」……都是求知的門徑。然徒有智慧，而不知循理，則又流於狡滑，於是君子又有三畏，能畏天命，畏聖人之言，自然不至於狡滑和悖理了。三戒所述，則更知君子是須珍攝軀體，陶節性情，廉潔操守，此三者須終身奉行，不因環境的更易而稍有變動。

總之，君子固重行，然其行須合乎中庸，不亢不卑，恰到好處，這是君子條件之二。

一個人既具有知行二種的美德，未可謂之君子，蓋單純理知的判斷，近於寡情，寡情

而見諸於實行，則是乏義，寡情乏義，絕非具完全人格的人所有的態度，故君子除了知行二種美德外，益以優美的情操，然後完成其美滿的人格。

君子成人之美，不成人之惡，小人反是。(十二)

君子求諸己，小人求諸人。(十五)

成人之美，而不成人之惡，這是多麼偉大的理知和同情交織成的情操呢！這種情操的織成，豈尋常人所能爲，必具有洞燭善惡的知識，方能達到的。子貢問孔子說：

君子亦有惡否？

孔子答道：

有惡。惡稱人之惡者；惡居下流而訕上者；惡勇而無禮者；惡果敢而窒者。(十七)

這一條和上面所述的參看，君子所惡者是悖理的人，是君子的行事，必在「知情意」三者共同判斷之下，以定去捨，去捨既定，更加上力行。所謂「君子不器」(二二)也就是這個道理。

君子是介乎士與聖賢之間，其標準既不高而又易致，故孔子對君子論之獨詳。至於

聖賢，雖沒有生而是聖賢，然非有特殊的天資亦不能致，而君子則中人之資，即可達到的。

(丙) 聖賢

聖賢兩字，有人以爲是同一的，又有人以爲聖是生而知之的，賢則僅是多材多藝罷了。以科學的眼光觀之，則世界上當沒有「生而知之」的人，不過天資較高，則爲不可否認的事實；因其天資特高，學習速率較快，則又是必然。聖賢的界說既不易於分明，而孔子所論聖賢的明文也甚少，這裏祇好合併來討論。

孔子嘗贊賞顏淵說：

賢哉回也。一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回不改其樂，賢哉回也。(六)

孔子在論語裏面論及賢者的，除了這一章之外，很少論及，然亦僅局部的論述，並非全豹。此外如子貢的問伯夷叔齊，孔子亦僅答以「古之賢人也。」(七)而憲問篇有賢者避世……這樣看來，賢者是近於消極的了。至於聖人和賢人的最大不同，大概是態度剛積極吧？子貢問孔子說：

博施於民，而能濟衆，何如可謂仁矣？

孔子的答案卻是：

何事於仁，必也聖乎！堯舜其猶病諸。（六）

堯舜本來是孔門尊爲聖人的，而聖人對於「博施於民而能濟衆」又有所不足；可見聖人是較諸賢人態度積極得多了。此外孔子答子路問君子說：

修己以敬……修己以安人……修己以安百姓；修己以安百姓，堯舜其猶病諸！

（十四）

由此看來，則聖人之所以成爲聖人者，在乎其能修己，擴而充之，推及百姓，是以聖人是不易達到。

孔子提出了這三種人格的標準，使人有所模擬。這種標準人格的建立，是根據倫常而來；爲要完成這標準人格，使得先盡人道。這是因果互惠的，所謂「人格」所謂「人道」都是一個抽象的名詞；爲明瞭這「人格」和「人道」起見，使得考察人格的內容。

第二節 標準人格的內容

標準的人格，孔子提出的是：士、君子、聖賢，這三種階級，並非如貴族階級或倫常次序是肯定的，這種階級是以修養爲標準，而甚麼是修養的標準呢？不外是「知、仁、勇」三者。換一句話說，所謂士、君子、聖賢，是以其實行知、仁、勇三者的程度而言，而知、仁、勇三者，實在是「完全人格」的抽象標準。現在把他分列作三種，正如機能派的心理學家把心分作「知情意」一般，知情意三者各自發展，定必不能得着健全的意識。知、仁、勇三者分道揚鑣，也不能得着健全的人格。如知而不勇，則近於懦，勇而無知則亂，仁而無知則類於婦人，孺子之仁，知而無仁則寡情……故三者，實不能割裂各自發展，獨立成爲一種單純的人格。孔子說：

知者不惑，仁者不憂，勇者不懼。（九）

甚麼叫做知呢？依孔子的說法，不惑便是知，然則怎樣纔能達到不惑的境地呢？這就先得克服感情，感情不衝動，然後纔可完全受理知的支配，受了理知的支配，方纔可以至不惑。大學裏面有：

……人之其所親愛而辟焉，之其所賤惡而辟焉，之其所敬愛而辟焉，之其所哀矜

而辟焉，之其所敖惰而辟焉。故好而知其惡，惡而知其美者，天下鮮矣。

孔子所說的知，雖似僅爲對人，於是便誤會孔子僅是一個道德家；但實際上則不然，論語上面說：

學而不思則罔，思而不學則殆。(二)

學和思兩樣，孔子是看得同樣重要，學而不思，祇得着一些片斷的知識，因學習而未加以整理故也。思而不學，則沒有思想的原料，祇是胡思亂想。而思想的判斷，又須絕對的客觀，能避免主觀，方能爲知。所謂「親愛而辟，賤惡而辟，敬愛而辟，哀矜而辟，敖惰而辟，」直到好而知其惡，惡而知其美，都是說明這個意思。這種思考判斷，倘含有一分感情，便失了理智的正確性。(參看二篇三章一節)

世界上有許多僞善而實惡的假君子，這種人的行動，很容易魚目混珠的淆亂觀聽，若果沒有嚴密的知識來判斷，這種人的奸計很容易得售。亦有許多不避人議，不畏人言，一意專行其意而實爲善的，不把這兩種作嚴密的批判，得其真相，實在不能算得知。如論語上面所載，孔門弟子關於管仲的事便是一個實例。

……桓公九合諸侯不以兵車，管仲之力也。如其仁，如其仁。（十四）

……管仲相桓公，一匡天下，民到於今受其賜。微管仲，吾其被髮左衽矣。豈若匹夫匹婦之爲諒也。（十四）

孔子對管仲本來是瞧不起的，論語有「管仲之器小哉」（三）又有「管氏而知禮，孰不知禮」（三）的說法，惟獨管仲的相桓公，九合諸侯，不以兵車一事，孔子便盛稱其仁，這是多麼客觀呢！

子路和子貢兩人，對於管仲的爲人，便極致不滿，因管仲事公子糾不終，而把其「九合諸侯，不以兵車」的偉大功勞也抹煞，這明明是爲感情所遮蔽。而孔子獨許其仁者，一則公子糾未必能盡用管仲的政策，能匡天下；二則公子糾是桓公之弟，公子糾不應拒桓公；三則管仲相桓公，確建立了功業。故管仲之行雖可議，而其心實可諒，絕非「匹夫匹婦之爲諒」的。

我們從這一點看來，孔子的知是如何嚴密呢！是如何不含感情呢！這真是「知者不惑啊！」

其次說仁，論語關於仁的問答很多，但都是籠統的答案。並沒有系統的敘述，現在祇得把這些籠統的答案，加以綜合或分析，作爲討論的資料。樊遲問仁，孔子答道：

仁者先難而後獲，可謂仁矣。（六）

「難」字的解法，通常均作「易」之對，許多注疏家因此章的上一節答樊遲問知的「務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。」便把他解作敬鬼神而遠之的難，實在這一段和前一段，是毫無關係的。這裏的「難」字，應作克己解，「仁」是「愛人」，既要愛人，則首先要克服自私心；換一句話說，一個人爲甚麼老高興去做利己損人的勾當呢？是因爲要達到某種慾望，此種慾望，如超出了自然的範圍，就非用力去侵佔不爲功，利己損人的事便演出來了。

要達到仁者愛人的境地，底障礙物，就是非分慾念，而克服這非分的慾念，卻是一件很難的事。試看當時的諸侯，爭城略地，無非是一種慾念，爲了滿足這種慾念，雖「殺人盈城，殺人盈野」，亦毫無顧惜！所以爲仁者之難，是難在克己，禁壓慾望。

然則克服慾念，是否毫無辦法呢？這也不盡然，且看孔子再答樊遲問仁說：

居處恭，執事敬，與人忠，雖之夷狄，不可棄也。(十三)

「恭敬忠」三種，都是克服慾念的必要條件，居處不恭，執事不敬，便有越位非分的慾念，因此與人不忠，專事利己，擴而大之，便成殺人略地的「混世魔王」。故此種「恭敬忠」的心理，無論何時何地，均須絕對遵守，雖在教化不週之地，蠻橫之鄉，亦不可稍加疎忽，可見克己的重要。此外如答顏淵問仁說：

克己復禮爲仁，一日克己復禮，天下歸仁焉，爲仁由己，而由人乎哉？

顏淵聽了孔子的說法，不大明白，於是「請問其目」，孔子說道：

非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。(十二)

視、聽、言、動均繫於禮，禮是合乎人情法則，約乎中庸，既不損人，也不損己，是執其兩端而用其中的，所以仁的細目，在行爲方面表現時，雖視、聽、言、動的簡單動作，也須合乎禮。推而廣之，則立身處世，一切較複雜的事情，均以禮來防範，克制慾念，所以說：「爲仁由己，而由人乎哉！」再看孔子答仲弓之問則曰：

出門如見大賓，使民如承大祭。己所不欲，勿施諸人，在邦無怨，在家無怨。(十二)

這是說做人盡人道的方法，一切不能越出禮的範圍之外，爲仁要克服慾念，克服慾念的方法，是以禮來作準繩。惟仁的實行，是以己身爲出發點，故孔子又說：

夫仁者己欲立而立人，己欲達而達人……（六）

仁既是由己而推及他人，這種方法如發生障礙時怎樣呢？是否適用權變呢？那是絕對不然的，蓋既明其機是仁，仁是善的，那就祇好赴湯蹈火，義無反顧的前進了。論語說：

志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。（十五）

所以我在上面說「知、仁、勇」三者不能獨自發展，倘若沒有精密的知，怎樣辨別仁的真偽，沒有剛毅不拔的勇，又怎能守仁行仁呢？故孔子在里仁篇裏上說：

惟仁者能好人，能惡人。（四）

這就是因爲仁者具有真知卓見，故不論好人惡人，無一不合於仁的。文王的「鰥、寡、孤、獨」

發政施仁，先此四者。」是好人的說明。武王的「聞誅一夫紂，未聞弑君。」是惡人的

說明。孔子的「放鄭聲，遠佞人。」「誅少正卯」都是所謂「先聖後聖，其揆一也。」故論

語又說：

仁者必有勇，勇者不必有仁（十四）。

孔子對於知和仁的理論，已經詳述。但孔子對勇又怎樣呢？子貢問「君子尚勇乎？」孔子答道：

君子以義爲上，君子有義無勇爲亂，小人有勇無義爲亂（十七）。

孔子說君子重義，這是甚麼緣故呢？有勇無義，很容易變爲鹵莽，正如孟子說：撫劍疾視曰：彼惡敢當我哉？

那樣匹夫之勇，自然非仁者的勇了。然則孔子的勇是怎樣的呢？

見義不爲，無勇也（二）。

從這一條看來，孔子所論的勇，亦正如孟子所說：

率然臨之而不驚，無故加之而不怒。

惟有見義勇爲、臨難不苟、具備剛毅果敢的精神才是勇。

總觀孔子的人格觀念，不出乎「知、仁、勇」三者，但如何能達到知、仁、勇三者兼而有之的境地呢？請看下一節人格的修養。

第三節 標準人格的修養

明白：人格的內容，既是知、仁、勇三者，然則怎樣能達到知、仁、勇的境地呢？大學裏面說得很

格物而后致知，致知而后意誠，意誠而后心正，心正而后脩身……

宇宙間的任何事物，都有一定的道理，但這種道理，若是顯淺的，吾人便一目瞭然，但有許多事物，其理深奧，非洞燭機微，決難瞭如指掌的。單是認得些事物的名稱，而不明其構造和用途，原因和作用，則物理不明，事理不別，是非無定，進退失據，自然意無自誠而心無自正，心無自正而身無自修了。所以人格修養的第一步在「格物致知」。

吾人日常的行爲，儘有許多知其然而不知其所以然的，即就常人的生活而論，但知饑餓時需食，疲勞時思睡眠或休息，但何以每一個人一定要飲食睡眠休息呢？各個人的答案大概都是「飢思食，渴思飲，倦思睡。」試進一步的追求，何以會飢、渴、倦呢？則各人不能答；雖或能答然亦僅含糊籠統的說是生理作用。但再追進一步，生理何以會起這種

作用呢？則非生理學專家不能作答。這種吾人日常生活必然的條件，尙且不能窮其理，無怪一般人不懂攝生之術。人體的生理學，雖然是專門的學問，但爲保護生命起見，實有任何人都得細細研究的必要。

儒家的人格修養所以要從格物致知做起，因爲他們認定人類有一種天賦的智慧，此種智慧，能因其學而更發揚光大，則物質可以文明，社會可以進步，文化可以提高，就是現代世界的文明，也都是從格物致知的科學中來的。所以大學所說「格物而后致知」和「致知在格物」反復的伸述，便是這個道理。

孔子曾說過：

學而不思則罔，思而不學則殆。(二)

這和格物致知是同一道理的，可惜孔子的學生爲要替老師捧場，硬加上甚麼「天縱之聖」的怪話，致後來的人傳會其說，把一個不語怪力亂神的哲人，變成天上的菩薩，替孔子的事蹟，染上不少神話色彩，而他的學問根本，遂反被神話湮沒！此種神話的影響，把學和思與格物致知的方法，被一般懶蟲有所藉口，凡是不用功，不努力而不能成就的事，都

委諸天命，而孔子最良好的求知方法，便束諸高閣，棄置不用，此種人真是可笑可憐又可恨了！

但是，宇宙間許多事物，一去追尋其原理，勢有所不可能，因此便有舉一隅而反三隅的推論，蓋宇宙間的事物雖多，但其理類同的復不少，如「物體三態」適用於一切流質，「血液循環」適用於一切高等動物……研究生理的初步，必先解剖動物等等，都是因其類似而推知其他的。

許多人認知識和人格是兩個絕緣體，殊不知間有很密切的關係。據心理學家的報告，白癡的人專門犯罪；其原因是白癡者的本身無知，彼之在社會上恣意的公然行兇，是他不懂得此種行爲是妨害別人，換一句話來說，就是白癡者缺乏理知以宰制其行動。再就正常人的生活來論，正常人亦有許多過失，這過失的原因，除了尋仇報復，爲感情所蒙蔽者之外，其他都是不知其故，不明其理的，所以孔子說：「過不憚改，善莫大焉！」又稱贊顏回說「不二過」，這就是說第一過是出於「不知」，其二次的過就近於故意了。「止於至善」之途徑，首在格物致知，亦即這個道理。

知雖然是一切之本，但知不一定即能達到「至善」之境，因爲人有七情，天賦所具，當喜怒哀樂之來，每易發其偏見而泯其理智，所以在格物致知之後，必得再有「誠意正心」的兩種修養工夫。

但七情何以能使意不誠而心不正呢？大學裏說得很明白：「身有所忿懣，則不得其正，有所恐懼，不得其正，有所好樂，則不得其正，有所憂慮，則不得其正。」可見感情一有所偏激，各種行爲便失其中心，故一個人立身處事，應時時保存着正常的心意，客觀的態度，不能含有絲毫的感情於其中的。大學說得好：「人莫知其子之惡，莫知其苗之碩。」又說：「好而知其惡，惡而知其美者，天下鮮矣。」其所以好而不知其惡，惡而不知其美的原因，就是爲感情蒙蔽所致。而排除一切感情，雖科學家亦有所難能。但欲修養成一個健全的人格，則非如是不爲功。

在有了知識能正其心，能誠其意之後，最難解決的問題，便是自私心的克服，克服自私心，必先能循着禮，因禮是一種法律，每個人都有守法的義務的。

自私心的興起，每由於視、聽、言、動的反應而來，社會上許多盜劫案，其動機完全爲見

財而起；如某甲看見了某銀行的金庫，裏面累累然的黃白物，便想着據爲己有，因有行竊或盜劫之舉。如果此人不知某銀行內有如許財富，他未必會貿貿然去行竊盜劫的。諸如此類的事實，在是由於視、聽、言、動反應的結果。故孔子答顏淵問克己復禮的細目說：

非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。

也就是這個道理。總括上述，孔子的人格修養方法有三個步驟，積極方面即「格物致知」消極方面即「克己復禮」而在本體方面即「誠意正心」。

第四節 人倫關係的建立

人格的建立，是爲實行倫常關係要道。因爲倫常是自然的，凡人在一家之中，對於前身，則爲人子；對於後身，則爲人父；對於先生，則爲人弟；對於後生，則爲人兄；……中庸說：天下之達道五：……曰君臣也，父子也，夫婦也，昆弟也，朋友之交也。五者，天下之達道也。

此種輩分，既自然成立，則各輩中應各有其義務，所謂義務，即各盡其本分。孟子說：

人有恆言，皆曰天下國家；天下之本在國，國之本在家，家之本在身。

身既是「家」、「國」、「天下」之本，則盡其本分，然後可使天下治平，亦即大學所謂：

所謂治國必先齊其家者；其家不可教，而能教人者無之。故君子不出家而成教於

國……

易亦說：

……父子，兄弟，夫婦，而家道正；家道正，天下定矣。

孔子的注重家族，是由小而大的推廣，故人倫關係的建立，是刻不容緩的事。至於人倫的義務是怎樣的呢？大學裏面說：

爲人君，止於仁；爲人臣，止於敬；爲人子，止於孝；爲人父，止於慈；與國人交，止於信。

「仁、敬、孝、慈、信」是倫輩義務的關係，仁之說，已詳本章第二第三兩節。敬是恭敬，服從，蓋爲人臣的，應尊崇其君，使能行其君的職權。爲人之父者，很少不愛其子，且世有「人莫知其子之惡」之語，可見慈也是出於天性的。孝的解釋，據爾雅釋訓則爲「善事父母爲孝，說文的解釋，亦作「善事父母者，從老省，從子，子承老也。」是則孝是善事父母，毫無疑

義了。故孔子答子夏問孝說：

色難。有事弟子服其勞，有酒食先生饌，曾是以爲孝乎？（二）

甚麼叫做「色難」呢？色是容貌的顏色，因爲人子而有深愛於父母的，對於奉事父母的時候，其氣和，其色愉，其容婉，使父母得着快樂，並非祇使父母不饑不寒，便算是孝了。此外孔子答子游之問孝，說得更詳盡了。

今之孝者，是爲能養，至於犬馬，皆能有養，不敬何以別乎？（三）

這些都是說明人子奉父母時的態度，但孝之道，除此而外，似尙應有子承父母的一端。論語說：孔子答孟懿子問孝說：

無違。（一）

樊遲對無違二字，不明其意，於是有「何謂也」之問，孔子詳細解釋說：

生事之以禮，死葬之以禮，祭之以禮。（二）

這一條的說法，似嫌籠統，說得最明白的，學而有：

父在觀其志，父沒觀其行，三年無改於父之道，可謂孝矣。（三）

奉與承兩者合而觀之，則如孝經的說法：

孝子之事親也，居則致其敬，養則致其樂，病則致其憂，喪則致其哀，祭則致其嚴，五者備矣，然後能事親。事親者，居上不驕，爲下不亂，在醜不爭，居上而驕則亡，爲下而亂則刑，在醜而爭則兵，三者不除，雖日用三牲之養，猶爲不孝也。

是則孝之所謂善事父母，包括着精神和肉體兩方面而言。

至於信則孔子曾說過：

人而無信，不知其可也。大車無輓，小車無軌，其何以行之哉？（二）

此外又說：

自古皆有死，民無信不立。（十二）

人倫的次序和人倫關係的義務，既見前述，然則這種整齊劃一的倫輩，有甚麼效用呢？在易的序卦裏說得很清楚：

有天地然後有萬物，有萬物然後有男女，有男女然後有夫婦，有夫婦然後有父子，有父子然後有君臣，有君臣然後有上下，有上下然後禮義有所錯。

上下既明，禮義由此而生，一切人倫關係，便由此建立；人倫建立，上下分明，家有慈父孝子，國有仁君忠臣，試想這樣的社會還有甚麼問題不能解決。在貴族政治的時代，這確屬最優美不過的思想。

總之，人倫關係的確立，人各盡其分，自可達到中庸所謂「無入而不自得焉」之境，既至無入而不自得之境，還有甚麼人作違法非禮的事呢？「止於至善」即止於此了。

第五章 孔子的政治哲學

第一節 禮法觀念

孔子的人生哲學，以倫理的關係，建立一個層次整齊的倫理社會，使各人不越出軌道。而維繫上下層次的工具是禮，禮的偉大性，已詳論於第二章第二節中；惟當時禮的觀念已不在人的腦中，在上位的任意濫用職權，在下位的卻思僭越篡奪，社會極度的混亂，孔子爲要恢復有層次的倫理社會，於是提倡禮法，欲以禮法奠定上下的名分和職權，促成封建的維持論的禮法觀念。

禮在宗族上和政治上，都有很大的作用。如禮在宗族上，規定大宗小宗，大宗是長子，百世不遷，次子則別爲小宗，五世而遷。^{〔一〕}這種規定，一運用到政治上，便有深刻的意義。——因宗族上的大宗是百世不遷，永遠繼承王位；小宗則降爲諸侯或卿大夫，這樣一來，國土永遠完整，實力充足，永無分裂的憂慮。在上者實力充足，在下者自然不敢犯上，所以那時的禮，一方面具有法治的精神，而一方面卻是封建的維護者。

孔子認爲社會的混亂，是社會成員的不安本分。「本分」是根據於倫輩，倫輩的關係確立，便可消滅一切不幸事件。故孔子說：

道之以政，齊之以刑，民勉而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。（二）

怎樣齊之以禮呢？因爲禮是防範各種人倫關係的，各階級能循禮守分，以立身處事，則上下分明，誰也不敢再作非分之想。而且「政、刑」兩種是帶着威脅性，民衆在嚴刑峻法之下，雖或能相安一時，但決非心悅而誠服的，還是以禮來收拾民心，使其永不妄爲，較爲妥當。故孔子又說：

其身正，不令而行；其身不正，雖令不從。（十三）

在上位的要先正其身，而後能匡正在下的，如此則上下守禮，上下守禮，則上下間的一切義務，均視爲當然的道德，自然是「不令而從」。若上下間的關係不清，名分不明，則雖令亦有所不從。蓋當時禮的演進，由上下關係而變爲當然的道德；此種當然的道德，乃是依天命而來的，試看中庸說：

天命之爲性，率性之爲道。……道也者，不可須臾離也，可離非道也。

所謂「道」，即倫常之道，人倫之道。人既不可須臾離去倫常之道，則禮儀彬彬，循分守己，便是「君君、臣臣、父父、子子、夫夫、婦婦……」。如此，則「政不道，刑不齊」，而民自齊了。故孔子又說：

上好禮，則民易使也。（十四）

在上的一切措施，能嚴守禮法，自不過分剝削民衆；不剝削民衆，在上者有所命令，民衆自必樂於從命，所謂風行草偃，民衆自然奉之唯謹了。

上下間的維繫，既全靠禮的力量，因此，孔子對於一切非禮越禮的人，便大肆攻擊。例如季氏以雍徹，舞八佾，不知這都是天子的儀法，而季氏僅一大夫，如此倒行逆施，君臣不別，以知機言之，這正是一個弑君竊國的機；以正名言之，這正是一個觚不觚的笑話，怪不得孔子氣得鬚子發抖的說「是可忍也，孰不可忍」。管仲位非國君，但是「邦君樹塞門，管氏亦樹塞門；邦君爲兩君之好有反坫，管氏亦有反坫」，所以孔子要說「管仲而知禮，孰不知禮」了。

註「一」見禮記

第二節、階級思想

孔子既重禮，謀恢復封建制度，則其階級思想，自是必然的。封建制度下的社會的特色，便是階級的層次整齊。不過封建社會裏的階級與現代社會所講的階級是不同的，前者是以上下爲關係，而後者則是以勞資爲關係的。孔子的階級思想，是屬於前者，就是要嚴定人與人的尊卑關係，確立每個人的地位與身分，然後再以禮來嚴定其分際，權責使每個人都能各安其本分，所以在禮法觀念之下，階級思想是連類而生的。

孔子的階級思想，除在人倫關係中確立出「君臣，父子，夫婦，兄弟，朋友」的相對階層外，更在政治關係中確立出帝、王、公、侯、伯、子、男的爵位階層，君、卿、大夫、士的上下階層，士以下後之儒家更有許多輿臺、皂隸等名目，雖此種階層並非由於孔子所自創，在歷史上由來已久，但孔子至少是個階級思想的中興者，維護者，發揮者。我們祇要看春秋「春王正月」大一統的主張，以及於吳楚之君祇稱「子」，齊晉祇稱「侯」，宋雖弱小卻稱「公」，踐土之會，明是晉文公把周天子叫來，卻說「天王狩於河陽」，論語說：

天下有道，則禮樂征伐自天子出；天下無道，則禮樂征伐自諸侯出，自諸侯出蓋十世，希不失矣；自大夫出，五世希不失矣；陪臣執國命，三世希不失矣。天下有道，則政不在大夫；天下無道，則庶人不議。（十六）

祿之去公室五世矣，政逮於大夫四世矣，故夫三桓之子孫微矣。（十六）

孟子萬章篇曾歷舉周室班爵之制：「天子、公、侯、伯、子、男爲五等，君、卿、大夫、士、中士、下士爲六等；天子地方千里，公侯百里，伯七十里，子男五十里，凡四等；天子之卿受地視侯，大夫受地視伯，元士受地視子男。」祿之等級「君十卿祿，卿祿四大夫，大夫倍上士，上士倍中士，中士倍下士。」階級之森嚴，西周爲盛，降及春秋，封建制度已崩潰無遺，亂臣賊子滔滔者天下皆是，孔子欲實行禮法觀念，首先須恢復封建制度，欲恢復封建制度，首先須恢復封建的階級，故孔子的階級思想異常濃烈，他一切定禮正樂作春秋的工作，皆所以爲嚴立階級，身分與實行禮教觀念而起，使各階級均能嚴守其本分，視爲天職，則一切犯上作亂之事，自不致發生。若階級混亂，上下不分，尊卑不別，而空談禮法，非但毫無效果，而且也還有甚麼價值呢？

第三節 功利主義

把「功利主義」加在孔子的頭上，也許有人大爲駭怪！其最大理由是孔子栖栖皇皇十數年的東西南北，都是急切行道，從未有爲利的表示。況「君子喻於義，小人喻於利」豈有身爲聖人而尙欲言利乎？但這也未免有些誤會，我所說的利，是利人利國的利，非自私自利的利。我自然承認孔子週遊列國的目的，不在乎自私自利，無非想把這涵涵的天下，回復到均平樂利的郅治境界而已。現在我們且看他對管仲的批評，便知其大概了。

孔子對管仲，本來是十分不滿意，故有「管氏而知禮，孰不知禮」和「管仲之器小哉」之語。他批評管仲是這樣嚴峻，但他對子路和子貢等則盛稱管仲爲仁，論語說：

子路曰：桓公殺公子糾，召忽死之，管仲不死。曰：未仁乎？

子曰：桓公九合諸侯，不以兵車，管仲之力也。如其仁！如其仁！（十四）

子貢曰：管仲非仁者與？桓公殺公子糾，不能死，又相之！

子曰：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。

子路和子貢，在孔門弟子中，其地位雖不若顏淵之高，但亦僅次於顏淵，其對管仲猶如此鄙視。獨孔子力闢其非，而盛稱其仁。程子解釋這兩章，以爲桓公爲兄，子糾爲弟，以弟與兄爭，其義不當。管仲輔子糾爭國，實非義，及其覺悟，改事桓公，故孔子不責其不義而稱其功。程子的說法，雖能自圓其說，但細玩詞意，殊涉牽強。果如孔子的嘉管仲能悔過，則孔子可以說「管仲過勿憚改，不失其仁。」何以單說其「九合諸侯，不以兵車」之功呢？這明明是孔子的功利思想的表現。

其次，我們再看孔子去魯時的情形。孔子去魯的原因，雖是季氏受齊人的女樂，孔子爭諫不從，魯君不朝所致。但其去魯時，其行甚緩，和「君命召，不俟駕」那樣緊張，顯然是兩樣。若說他會戀棧着宰相的位置，則未免厚誣他老人家了。但他之所以遲遲其行的，是因爲魯相的地位，可以發揮他的政治的抱負，若魯君因他的掛冠而去而覺悟，則孔子定可復其位的。他去魯之後，栖栖皇皇，奔走數千里，無非欲得一可仕之君，發揮他的政治主張；雖明知不可爲而爲，也就是功利主義表現之一。

此外孔子批評齊桓公和晉文公的話，也可以看出來：

晉文公譎而不正，齊桓公正而不譎。（十四）

齊桓、晉文兩人的行爲，本來和儒家的思想衝突的，所以孟子有「仲尼之徒，無道齊桓、晉文之事者」蓋齊桓、晉文通是假仁假義的尊周室，攘夷狄，孔子何以會稱贊齊桓公呢？因爲齊桓公肯仗義執言伐楚，而晉文公則伐衛致楚，陰謀取勝，有自私自利的陰謀；可見孔子不管甚麼人，就是爲非作惡的，祇要有一事有功於國，有利於人，便竭力稱贊不休了。

第四節 治平學說

孔子的政治哲學，幾乎可以說是倫理的政治哲學，他認爲在上能盡其道，則在下者未有不受其感化的。故他說：

君子之德風，小人之德草，草上之風必偃。（十三）

因此，他很反對用刑罰，以爲刑罰祇能治標，而不能治本，爲根本解決，最好還是「道之以

德，齊之以禮。」這樣一來，便「有恥且格」了。他答季康子問政說：

政者正也，子帥以正，孰敢不正。（十二）

此外他又答季康子患盜的話，也可以看見他思想的一斑。

苟子之不欲，雖賞之不竊。（十二）

季康子又問殺無道以就有道何如？孔子答曰：

子爲政，焉用殺？子欲善，則民善矣。（十二）

這些答話的中心，孔子均以爲在上者先正其身，則有絕大的感化力，而感化力所及，必能使人如水之就下，欣然來歸的。故孔子又說：

爲政以德，譬如北辰，居其所，而衆星拱之。（十二）

孔子推崇德治，以德治喻北辰，衆星相拱，這就是孟子所說：

一正君而天下定。

但孔子的治平學說從何處做起呢？大學裏面說得好：

古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先脩其身；

欲脩其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知；致知在格物。

大學這一章，已在第四章詳論過了。他的治平主張並非好高務遠，只要從本身做起就行。所以大學裏面所說的「一大段」，以修身爲總關節，修身以前完全是克己的工夫，修身以後就是治平的要道。因爲天下成於國，國成於家，家成於身，所以身修了自然會家齊，家齊了自然會國治，治了自然會天下平，這正是合於因果原理的一貫的有系統的政治原理。中山先生稱他這樣精微發揮政治哲學，絕非外國零零碎碎的政治學說所能及。大學又說「修身則道立，尊賢則不惑，親親則諸父昆弟不怨，敬大臣則不眩，體羣臣則士之報禮重，子庶民則百姓勸，來百工則財用足，柔遠人則四方歸之，懷諸侯則天下畏之。」此種學說，竟如剝蕉抽繭，條理井然，其關節亦歸之於修身，蓋上行下效，推己及人，其勢有必然者。

第五節 一統主張

孔子既重禮法，尊崇階級，則他的主張自然是一統的，失掉了一統的體系，則階級將無形消滅。春秋裏面大書特書「春王正月」便是他一統主張的明顯表示，故他說：「天

下有道，禮樂征伐，自天子出。」孔子所說的道，便是封建制度的特質；封建制度存在，天子的力量，使超越一切諸侯大夫，故「禮樂征伐」能出自天子。在春秋的時候，孔子雖明知天子已等於傀儡，靠着諸侯的力量來苟延殘喘，故晉文公把周天子叫來作踐土之會，孔子編訂春秋卻說是「天王巡狩於河陽」此外季氏僭用天子的禮樂，他便說：「是可忍也，孰不可忍也。」「奚取於三家之堂。」（三）

八佾舞於庭，爲甚麼不可忍呢？因爲天子纔可用八，諸侯六，大夫僅用四，而季氏竟敢僭越用天子的禮，破壞了一貫的體系，真是大逆不道了！故孔子對季氏之行動，引起他極大的忿怒；齊桓、晉文雖有糾合諸侯一匡天下的威望，然終不敢稱王易朔，孔子大一統的主張，雖祇在文字言論上，但其道德勢力亦足以奪犯上作亂者之魄，所謂「孔子成春秋而亂臣賊子懼」者是也。

總括孔子的政治主張，完全是封建的維持論，他一切都以周公爲模範，故其晚年說：甚矣，吾衰也久矣，不復夢見周公！（七）

可見孔子寤寐都景仰着周公。而綜合他的全部言論和行動，無一不擁護封建制度。

的；惟他的時代，正值封建制度總崩潰的時候，環境如此，他的封建制度的維持論，原不是憑空而起的呀！

第六章 孔子的教育哲學

第一節 教育思想

一個哲人的教育思想，大都跟着人生哲學而來；因為教育的目的，無論古今中外，無非是教人如何做人，所以教育的目的，便和人生哲學聯合。孔子的人生哲學，已詳第四章，現在且就其教育的立場上一論其教育思想。

孔子的教育思想，在個人方面看來，則是人格主義，這是他的人生哲學的第一個信念。論語紀載子夏的說話：

賢賢易色，事父母能竭其力，事君能致其身，與朋友交，言而有信，——雖曰未學，吾必謂之學矣。(一)

古代名詞缺乏，在整部論語或其他的書籍中，沒法找着「教育」的名詞，而和教育相當的名詞，則有「教」「學」「誨」等三個名詞，上面引子夏的說話，便是一個明證。子夏所說的「事父母」、「事君」、「與朋友交」等，均是做人的道理；既能盡其做人之

道，便是「未學」也。算是「學過」了。若把子夏的話反轉來說，則是「雖受了高深的教育，若不能盡做人之道，也不能算是受過教育。」論語記孔子說的話更可證明：

誦詩三百，授之以政，不達；使於四方，不能專對，多學亦奚以爲？

此外論語記孔子說：

子曰：弟子入則孝，出則悌，謹而信，汎愛衆，而親仁，行有餘力，則以學文。(二)

這一章孔子說得最明白，先盡了做人之道，然後學文，所謂「文」便是詩、書、禮……等，推而廣之，爲學之道，最要緊的是做人，「文」是次要的，爲甚麼人比較「文」要緊呢？因爲不能盡人道，便是人格的喪亡。這是孔子教育的人格主義。

孔子的教育觀念既重人格，然人格是每一個人都需要建立，爲要使普遍的人都建立良好的人格，於是便不得不把教育的範圍推廣，使每個人因教育的效能而建立健全的人格。故孔子曾說：

有教無類。(十五)

所謂「有教無類」據皇疏說：「人有貴賤，同宜資教，不可以其種類庶鄙而不教之也；教

之則善，本無類也。」這樣的見解，就社會的立場而言，則有類於近世的平民主義。這樣說法，或有人懷疑我故意尊崇孔子，事實上，孔子的教育觀念，確是主張普及的。且看論語說：

子曰：善人教民七年，亦可以即戎矣。（十三）

子曰：以不教民戰，是謂棄之。（十三）

善人教民七年，所謂七年，乃估計的時間，以七年的時間，大概可以普及全國的人民，故謂「亦可即戎矣。」不教民戰，即使未明禮義廉恥，不知忠其上，死其長的民衆來戰，無異棄之於死地，是不應該的。從這兩章看起來，孔子豈不是要全國的民衆，完全受教育嗎？所以說孔子的教育主張，是平民主義的。我們更看論語紀載說：

互鄉難與言，童子見，門人惑。子曰：與其進也，不與其退也，唯何甚！人潔己以進，與其潔也，不保其往也。（七）

子曰：自行束脩以上，吾未嘗無誨焉。（七）

互鄉風俗雖固陋，不信人言，但孔子並不因其固陋，而不屑教誨，雖一童子，亦與以扶掖。孔子此種行動，連他的學生也不明白。足見孔子所說的「有教無類」是平民主義，而

他自己不但提倡，而且實行，孔子的教育思想趨向平民主義，是毫無疑義了。

第二節 教學效率

孔子教人，最重實行，故他曾說：

始吾於人也，聽其言而信其行；今吾於人也，聽其言而觀其行。（五）

從這一章看來，可知孔子是極注重實行。一個人爲甚麼要學呢？在孔子的見解，無非是「修己」和「成人」，既要修己成人，則最重要的就是以行爲表現。修己雖由學而成，但學既成而不能成人，則這人的學，亦等於不學；因爲學既然重行，而行動時修己的工夫不到家，必會發生障礙，發生障礙，便得更深切的考察自己的修養，是否合乎標準，而考查的標準便是詩、書、禮……等。至行有餘力，勉力從事於學文，則修養工夫更爲週到，於是人格的標準，得以提高——可由士而君子，由君子而聖賢。孔子用這種方法來教學生，實與現代「知行並重」、「教學做合一」的教育思想，如出一轍。

一個人雖懂得做人應有高尙的人格，和人格的修養方法，而卻安於素習，不努力奉

行，則所有的學問，既不能修己，亦不能成人，試想這樣的學問有甚麼用處呢？孔子的人生哲學，注重「成人」之道，故孔子教人，也主張「知行合一」。有下列一段話可以證明：

子曰：誦詩三百，授之以政，不達；使於四方，不能專對，多學亦奚以爲？（十三）

孔子既主張學後必行，而行動須有一定的志向，此志向一經確定，無論如何，是不能更易的。所謂：

三軍可奪帥也，匹夫不可奪志也。（九）

其志向是如此偉大，故孔子平日也常常和學生們討論立志的問題。如論語所載：

子路、曾皙、冉有、公西華侍坐，子曰：以吾一日長乎爾，毋吾以也……（十一）

讀這段紀載，可見孔子靄然可親和學生討論「立志」的問題。他爲甚麼要看重立志呢？因志向堅定，其行易於表現，這也是孔子學行兼重的反面說明。

第三節 發展個性

孔子對學生們的問答，每有不同，並非因其對學生有所偏愛，實爲適合學生們的個

性需要，使其能充分適用。我們試一讀論語爲政篇關於孟懿子、孟武伯、子游、子夏等的問孝，其答詞各有不同，而顏淵篇紀載各生問仁的答案亦殊，這是甚麼故緣呢？論語先進有：

子路問：聞斯行諸？

子曰：有父兄在，如之何其聞斯行之！

冉有問：聞斯行諸？

子曰：聞斯行之。

公西華曰：由也問聞斯行諸；子曰：有父兄在；求也問聞斯行諸；子曰：聞斯行之。赤也惑，敢問。

子曰：求也退，故進之；由也兼人，故退之。

子路是一個氣質豪爽的人，孔子怕他過強，常常抑止他的。所以論語的紀載，關於孔子抑壓子路的話也特別多。蓋過與不及，均不合乎「中庸」，冉有則不及，故孔子獎進他，這不是針對個性嗎？

以上是從孔子實際教學生時觀察其重個性，至他對教人所下的原則，也是很明白：

中人以上，可以語上也；中人以下，不可以語上也。（六）

爲甚麼中人以上可以語上呢？因其天賦的資質高超，足以語上；而中人以下，則因其天賦的資質魯鈍，雖欲使之於向上，但爲天賦所限，不能達到。教育家的最大責任，是使人盡其器；但其資質魯鈍的，僅能成其下，而必欲其成上，則有類於欲求三加二等於五的一樣，不可能，這絕非教育家所勝任。故孔子把人性分作三級，其在中等以上者，尙可勉其爲上，其在中等以下，則絕無爲上等的可能，在論語裏面，更有所謂：

生而知之者，上也；學而知之者，次也；困而學之者，又其次也；困而不學，民斯爲下矣。（十六）

所謂生而知者，不過天資聰穎，異乎常人，此等人卽「上智」與「天才」；學而知之者，則爲普通人的資質，困而始學，則近於愚。至困而不學，則類白癡下愚。孔子當時科學未發達，而將人的資質，劃分如此清楚。至其因材施教，論語所載，在在皆是，這裏不再縷舉了。

第四節 教育學科

孔子的弟子衆多，而他一生所抱負的，不外拯救萬民，所以他所教授學生的，當然是經世的學問，在春秋時雖然沒有現在大學那般的某院某系，詳爲分析，以造就專材，但他的學生，學有專長的，也不在少數，如論語先進篇所記：

德行：顏淵、閔子騫、冉伯牛、仲弓；

政事：冉由、季路；

言語：宰我、子貢；

文學：子夏、子游。

這裏所說的德行，即修身的事，其範圍包含甚廣，舉凡知、仁、勇三者，皆在其中，而三者之說，業已詳於第四章了。政事即從政的方法，包括軍事、司法、財政、內政等，論語裏面所紀，關於軍事者較少，這大概孔門學生中，專精軍事者較少，而子路又剛勇過人，孔子不願再和他討論，益長其剛。但孔子對於軍事，並非絕口不談：

子路曰：子行三軍，則誰與共？

子曰：暴虎馮河，死而無悔者，吾不與也；必也臨事而懼，好謀而成者也。（七）

從這寥寥幾句話裏，可知孔子固一絕好參謀人材，而這些話，加在剛勇過人的子路，又極恰當。關於司法方面，論語亦有談及：

子曰：片言可折獄者，其由也與！子路無宿諾。（十二）

子曰：聽訟，吾猶人也，必也使無訟乎！（十二）

據此，則孔子對於司法也有精到之處；他主張司法先以信立，子路之所以能片言折獄者，以其心直口爽，無宿諾所致。其信既立，則訟者自服，這是子路對於司法的特長處。但孔子對於司法則更進一步，使天下無訟，這不但是司法的精神，抑亦內政的要求。而關於財政方面，則孔子主張分本末兩個方面。大學曾說：「德者本也，財者末也；外本內末，爭民施奪。」又說：「有德，此有人；有人，此有土；有土，此有財；有財，此有用。」又說：「生之者衆，食之者寡，爲之者疾，用之者儉，則財恆足矣。」孔子對於財政方法最反對專事剝削民衆。

季氏富於周公，而求也爲之聚斂，而附益之。子曰：非吾徒也，小子鳴鼓而攻之可也。

（十一）

這是孔子關於財政方面的意見，而關於內政方面，茲亦舉一事以明之：

子適衛，冉有僕。子曰：「庶矣哉！冉有曰：『既庶矣，又何加焉？』曰：『富之。』曰：『既富矣，又何加焉？』曰：「教之。」（十三）

孔子關於政事的授諸學生，當不止此，其詳已見各章。其次言語，所謂言語，即外交，春秋時，列國並立，非有精於外交，嫻於辭令者，實不足以圖存。故孔子對於這事，也特別注意。赤也何如？子曰：「赤也束帶立於朝，可與賓客言也。」……（五）

所謂賓客，是指諸侯之專使，或來聘的卿大夫，當時列國並立，國力的充實，固然重要，而外交辭令之折衝，也屬不可少，所謂「使於四方，不能專對，多學亦奚以爲？」其看重言語，於此可見。其次文學，所謂文學，當然就是詩、書、禮……詩是紀載各國的風俗人情，爲政的人，對於民風習俗，實有明瞭的必要。禮更是從政者不可不知，孔子所謂「人而無禮，不知其可也。」……「書乃紀載前朝史實，欲知未來，實應檢查過去，以明進化的途徑，故孔子常說：「博我以文，約我以禮。」又說：「興於詩，立於禮，成於樂。」（八）還有「禮、樂、射、御、書、數」六藝的說法，可見孔門對於教育學科是相當完密的。

第二編 孔子的不朽事業

第七章 政治的成就

第一節 內政的成就

孔子在中都宰任內，制定了「養生」和「送死」的禮節。甚麼是養生呢？書闕有間，無法詳考，但後來孟子所說：「……斑白者不負戴於道路，七十衣帛食肉，黎民不饑不寒。」大概孔子所訂定的養生禮節，和孟子所說的差不多。送死的禮節，據檀弓記有子的說話：「夫子制於中都，四寸之棺，五寸之槨。」這樣一來，則長幼有序；更用「慎終追遠」的方法，來達到「民德歸厚」，無怪各地爭相仿效了。

據各書所載，孔子爲中都宰兩年，遷爲司空，在司空任內，除了推行他的既定政策而外，並別五土之性，各物得其所生之宜，教民農事，使民生產力量增加。後來由司空遷司寇，魯國大治，商人不敢討虛價，道途不拾遺，斑白不負戴。這時民心的欽服，可想而知。上面

所說的，還是孔子在政治上的牛刀小試，偉大的成就，還是在強幹弱枝廢三家的私邑呢。

三家的私邑就是郕費成，都是屬於季孫的；費是屬於叔孫的，成是屬於孟孫的。魯自文公死後，公子遂殺掉子赤，自立爲宣公，政遂淪於大夫之手。計成公、襄公、昭公、定公、五世，均不能復政。而大夫自季武子以後，季悼子、季平子、季桓子四代，又被陪臣所奪，故孔子時的魯政，實際上握於陪臣的手中。

魯政握在陪臣手中，爲甚麼要廢掉三家的私邑呢？這是有由來的。當大夫專政的時候，權勢在握，他們先把自己的私邑築得金城湯池那般的堅固，以爲萬世之業。但大夫身秉國政，便不能常常居住在家內，家內的事，一概委諸家臣。家臣見主人不常在家，一切權力又已在握，城池又堅固，野心一動，就把季氏築來自用的萬世之業，作爲反叛季氏的工具。到了這時候，季氏也沒有辦法可想，祇好任他。話雖如此，季氏卻始終不忘自己的私邑，時時刻刻的在謀恢復。

孔子爲司寇，身既秉政，看着政權旁落，自然設法謀恢復。於是孔子一方面陽示與季氏友善，另一方面，卻積極的謀恢復張公室，故公羊傳定公十三年有：

費。
孔子行乎季孫，三月不違。曰：「家無藏甲，邑無百雉之城。」於是帥師墮郈，帥師墮

我們看了這一段紀載，可見孔子當時的苦心，一方面要用「禮」來動季氏之心，使之爲己用，而這種方策，又要使季氏不察覺自己是恢張公室的策略。最可惜的，孔子這種計劃，祇成了三分之二，我們且看左傳紀載這事的詳情：

仲由爲季氏宰，將墮三都。於是叔孫氏墮郈，季氏將墮費。公山不狃、叔孫輒帥費人襲魯，公與二三子入於季氏之宮，登武子之臺，費人攻之，弗克，入及公側。仲尼命申勾須、樂頎下伐之，費人北，國人追之，敗諸姑蔑。二子奔齊，遂墮費。將墮成，公斂處父謂孟孫曰：「墮成，齊人將至北門，且成，孟氏之保障也，無成，卽無孟氏也。子僞不知，我將不墮。」冬，十月，公圍成，弗克。（左傳定公十年）

從左傳的紀載，可知孔子的墮三都，是先得了三桓的同意，後來因公斂處父一言而發生變化，這是甚麼緣故呢？因爲公斂處父是成之宰，陽貨作亂時，有大功於孟氏。而且公斂處父的感覺較靈敏，知孔子的墮三都，是謀三桓、張公室的策略，故孟孫爲所動，而孔子

的計劃，就僅能成三分之二。但家臣的勢已衰，不足爲患了。

註「一」見淮南子

第二節 外交的成就

昭公以前，各諸侯均事晉，自定公四年，召陵會後，諸侯便多改事齊。而定公七年，齊侯鄭伯盟於鹹，齊侯衛侯盟於沙，而魯仍然事晉，不與諸侯之會；魯不但不與諸侯之會，且更爲晉討鄭討衛。齊國便派國夏伐魯，魯亦不示弱，兩次侵齊。直到陽貨出奔後，魯和齊始和好。那時是定公十年的春天，在這年的夏天，就作夾谷之會。

在春秋時的慣例，國君的出與人會，必有上卿爲儗相。齊魯新和好，三桓曾和齊搆釁，恐有妨礙國交，而孔子新用於魯，政聲大著，頗得人望，於是便由孔子攝行相事，會於夾谷。

這次會盟，齊侯實已包藏禍心，欲以兵力來劫魯君，報復前仇。當獻酬已畢，齊人忽然鼓噪而起，欲劫魯君，以作要盟。在這千鈞一髮的當兒，孔子卻能從從容容的以禮來退兵。左傳有這樣的紀載：

夏，公與齊侯會於祝其，實夾谷。孔丘相，犁彌言於齊侯曰：「孔丘知禮而無勇，若使萊人以兵劫魯侯，必得志焉。」齊侯從之。孔丘以公退，曰：「士兵之兩君合好，而裔夷之俘，以兵亂之，非齊君所以命諸侯也。裔不謀夏，夷不亂華，俘不干盟，兵不偪好。於神爲不祥，於德爲衍義，於人爲失禮，君必不然。」齊侯聞之，遽辟之。

齊人欲以兵力劫魯君謀未成，但野心仍未死，將盟的時候，又在載書加上一條，「齊師出竟，不以三百乘甲車從我者，有如此盟。」孔子當時卻使茲無還答復齊侯說：「而不反我汶陽之田，吾以共命者，亦如之！」

盟誓既畢，齊侯享魯君，孔子也覺得不大妥當，便對梁丘據說：「齊魯之故，吾子何不聞焉？事既成矣，而又享之，是勤執事也。且犧象不出門，嘉樂不野合。饗而既具，是棄禮也。若其不具，用秕稗也。用秕稗君辱，棄禮名惡。子盍圖之？夫享，所以昭德也，不昭，不如其已也。」於是便不享了。〔二〕

這一次的會盟，孔子自始至終，都用「禮」來怯服齊侯，使齊侯一切的野心，均不能實現，亦不敢再有所妄動。齊魯自這次會盟後，確能相安無事。而齊也能履行盟約，把陽貨

奔齊時送給齊人的鄆謹龜陰的田，歸還魯君，這就是載書所說的「汶陽之田」。

總上所述，孔子的外交政策是「不願人之加諸我，亦欲毋加諸人」。他在那樣的場合，能不亢不卑的收到外交的實效，實在不容易的啊！

註「一」見左傳定公十年

第三節 吏治的成就

孔子向主張正名，他對一切事，都異常拘謹，他在司寇任內，攝行相事，即澄清吏治。因他是主張「正己而後正人」，在上位不正，在下的自然要亂來，故他便得先正官吏了。

當時有一大夫，名字叫少正卯，無惡不作，孔子朝政七日，便把少正卯殺掉。孔子這樣措施，自然是一件驚人的事。因少正卯在當時是一個很有勢力的人，而少正卯的黨羽也可不少，故子貢驚訝的問道：

夫少正卯者，魯之聞人也，今夫子爲政而始誅之，或者失乎？

孔子曰：

天下有大惡者五，而盜竊不與焉，一曰心逆而險，二曰行辟且堅，三曰言僞而辨，四曰記醜而博，五曰順非而飭，此五者人有其一，則不免君子之誅，而少正卯兼而有之。其居處足以聚徒成黨，其談說足以飾表熒衆，其強禦足以反是獨立，此乃人之奸雄者，不可以不除。^{〔二〕}

若把少正卯的罪狀，譯爲今文，則是「聚衆結黨，鼓吹邪說，淆亂是非，」實在是十惡不赦了。而且少正卯的勢力，實在是超過許多人之上，如果再放任下去，說不定會惹出重大的事變呢！且看論衡的紀載：

少正卯在魯與孔子並孔子之門，三盈之虛，惟顏淵不去。夫門人去孔子，歸少正卯，不徒不知孔子之聖，而又不知少正卯，門人皆惑。子貢曰：「夫少正卯魯之聞人也，子爲政，何以先之？」孔子曰：「賜退非爾所及！」

從這一段看起來，則少正卯當時的勢力，可以想見，故孔子朝政七日，便不得不誅少正卯，然後他的養生送死等等的政策，才能順利進行，有所成就。

註 〔一〕見孔子家語始誅荀子有坐篇

第八章 著作的成就

第一節 演周易

司馬遷的孔子世家有「孔子晚年而喜易，序彖、繫、象、說卦、文言。讀易韋編三絕。」乃有孔子作十翼之傳說，自班固以降，此說幾成確定。而細玩史記之文，含糊籠統，其所謂「序」是序卦呢？還是序述呢？實在可疑。而按諸十翼諸文，則重複矛盾，似非出自一人之手。是否孔子所作，實大有研究之價值。關於這事，崔東壁說得好：

世家云：「孔子晚年而喜易，序彖、繫、象、說卦、文言。」由是班固以來諸儒之說易者，皆傳爲孔子所作，至於唐宋，咸承其說。余按春秋孔子之所作，其文謹嚴簡質，與堯典、禹貢相上下；論語後人所記，則其文稍降矣。若易傳果孔子所作，則當在春秋論語之間，而今反繁……繫詞文言之文，或冠以「子曰」，或不冠以「子曰」，若易傳果孔子所作，則不應自冠以「子曰」字；即云後人所加，亦不應加或不加也。孟子之於春秋也，嘗屢言之，而無一言及於孔子傳易之事。孔孟相去甚近，孟子之表彰孔子也，不遺餘力，不應

不知，亦不應知而不言也。由此觀之，易傳必非孔子所作，而亦未必一人所爲，蓋皆孔子之後，通於易者爲之，故其言繁而文……（見洙泗考信錄）

崔氏這一段說法，非常透澈。然則怎樣會傳說孔子傳易呢？大概因爲論語述而篇有：

子曰：加我數年，五十以學易，可無大過矣。

後人讀了這一章，便斷定孔子在五十以前即喜易，及孔子晚年編詩書（其說詳後一節）時，也有傳易之事。其實這一章的文字，和史記孔子世家相對照，則發覺了一點小錯誤。世家作「假我數年，若是我於易則彬彬矣。」史記的說法，雖多訛傳，但亦不無可信的地方。蓋無論是「加」是「假」都是老年人的口氣，若在五十之年以前，孔子正東西南北奔走列國，恐怕沒有機會來學易，亦更不用說「加」或「假」。然則怎樣說法呢？

據朱熹論語集註說：

劉聘君見元城劉忠定公，自言嘗讀他論：「加」作「假」，「五十」作「卒」，「蓋」作「加」，「假」聲相近而誤讀，卒與五十字相似而誤分也。愚按：此章之言，史記作「假我數年，若是我於易則彬彬矣。」加，正作假，而無五十字，蓋是時孔子已幾七十矣，五十

字誤無疑也。

我以為朱熹的解釋很對，孔子雖然通易，但他仍以爲未足，故有假我數年的感嘆，是則孔子實在沒有傳易的一回事；而易傳有「子曰」的字樣，乃後人採孔子的說話以作解經，因徵引過多，和人自爲說，致易言繁而文，而後人更認爲孔子所作，未免太過傅會了。

第二節 編詩書

孔子的晚年，既不得志於仕途，中心悒悒，眼看着那些人君，都是一丘之貉，不足與有爲，他便於憤慨之餘，退而努力學問，著書傳之後世。他第一件值得稱道的，便是編詩書。

司馬遷的史記孔子家上說：「孔子刪詩書」而許多人便傅會其說，謂詩原本共三千餘篇，而孔子刪成三百篇，這些都是謬說。在論語上可以找出這種傳說荒謬的證據。如：

子曰：「詩三百，一言以蔽之，曰思無邪。」（二）

誦詩三百，授之以政，不達，使於四方，不能專對，雖多，亦奚以爲？（十三）

細細玩其詞意，則孔子時的詩，其僅三百十一篇，那裏來刪呢？

而且孔子對詩，是特別注意的，即縱有刪詩的事，亦不至刪去十分之九那樣的多。而現存的詩，又多頹廢之詞，他如鄭衛風，更多淫靡之作；孔子是一個「發奮忘食，樂以忘憂」那樣堅強勇毅的人，何至專存頹廢淫奔之詞，盛世之頌，竟不值得一顧，竟至盡行刪卻，此點實在不近常情。

以我的觀察，大概是這樣的：漢以前，造紙之術未發明，書籍的紀載，多以竹簡，流傳既極難，而散逸則極易，至孔子時，詩的存留，僅剩了三百篇，孔子拿來整理編訂，使成系統，眉目清楚，以教學生，則或許有之；至謂其刪去十之九，則絕對不確的。

至於世俗孔子刪書之說，則更無根據；但此說又深入人心，殊爲可怪！司馬遷在史記也說：

孔子之時，周室衰微，禮樂廢，詩書缺。追跡三代之禮，序書傳，上記唐虞之際，下至秦繆，編次其事。

由此看來，孔子實在未刪書。書是紀載前事，唐虞夏商四代的史實，多存在書內，孔子

是一個「好古敏以求之」的人，豈肯大量刪節。縱使書原有三千多篇，然竹簡的不易保存，早已失落，傳至孔子時，則剩百餘篇。孔子爲易於講授，加以整理，則在所不免。至謂孔子刪詩書，則未免近於「指鹿爲馬」了。故我這本冊子內不說刪詩書，而說編詩書，就是這個道理。

第三節 訂禮樂

禮樂兩件事，是孔子所特別注重的，他的政治哲學，幾全爲一禮字所包括。故他曾說：

興於詩，立於禮，成於樂。（八）

禮樂不興，刑罰不中。（十三）

孔子這樣的看重禮樂，而禮樂在春秋時，已不成樣子，於是他對於禮樂，自然要有一番整理，但他的訂正禮樂，也是非常困難的，蓋禮本是防範各階級越軌的法律，而各諸侯的東侵西奪，超越了軌範，對於禮經那類的書，自然要消滅，免得人們以禮經向他們責備。故孔子所訂的禮，大概僅就陵替的禮節儀文，有所矯正。

至於樂，許多人都認有「樂經」一書，這是靠不住的。所謂孔子的訂樂，不過孔子自衛反魯後，把三百餘篇的詩，按着詩譜加以整理，使雅頌各得其所，世上實在沒有樂經那一部書。因爲奏樂的事，是有樂工專任的。

但有些人還是相信有樂經，且傳會其說，謂樂經的失傳是後來墨家的反對，其實墨家非難儒家的，何止樂一事呢？別的不因墨家的非難而失傳，單失傳樂經，這話說得幼稚極了！雖然禮記裏面有所謂樂教，但「樂教」是樂教，和樂經截然不同，因古時樂的綱目具於禮，而歌詞則詳於詩，至鼓樂的節奏，那是樂工的事，「樂經」是沒有的。

不過，孔子對於樂的愛好，并深切瞭解其意味與作用，是不可否認的事實，論語裏面論樂的紀載也很多。且聞韶而至於傾倒得三月不知肉味，可見孔子對於樂理樂教寢饋之深有如此其甚的。

註 「一」班固漢書藝文志

第四節 修春秋

修春秋是孔子晚年最大的工作，而他成就最大的也就是修春秋。所以孔子曾說過：「知我者其惟春秋乎！罪我者其惟春秋乎！」孟子這些話裏面，可以看出春秋關係的重要了。

許多人對於春秋，都說是孔子作的，這實在是錯的；春秋原是史官的官書，漢書藝文志說：

古之王者，世有史官。君舉必書，所以慎言行，昭法式也。左史記言，右史記事，事爲春秋，言爲尚書，帝王靡不同之。

從這樣看來，春秋不是孔子所作，孔子不過把史官所記的官書，加以修訂罷了。

在這裏發生一個問題，他老人家奔走了許多地方，得了滿懷的失望，備受了種種的譏諷和非難，然後跑回魯國去，魯人待以國老之禮，正可優遊以度餘年，爲甚麼還要做這樣繁重的工作呢？據孟子說：

世衰道微，邪說暴行有作。臣弑其君者有之，子弑其父者有之，孔子懼，作春秋……孔子當時看着社會的混亂，他是歸咎在「名不正」和「上下不明」的，故他關於正名

的話，也特別說得多，而春秋卻是孔子正名主義的工具。他看着自己年齡老邁，行道以匡天下的機會沒有了，而這班亂臣賊子仍是天天鬼混着，並且越來越兇，於是孔子憤然修春秋，正其名，嚴其義，指摘一班亂臣賊子，使其知所戒懼，所以孟子又說：「孔子作春秋，而亂臣賊子懼。」

春秋的主旨只是要「正名義」，「別上下」，「寓褒貶」。因此後世的史家，遂有許多「爲親者諱，爲賢者諱」等等的書法上的講究，其影響於後世確屬不少。

第九章 教化的成就

第一節 政教的分離

古代的學制，似乎是規模大具。如孟子所說：

夏曰校，殷曰序，周曰庠，學則三代共之。

從這樣看來，則夏時起，學制已大具規模了。而實際上，所謂「校、序、庠」三者，雖名爲學，實是政治機關。蓋夏商周三代，政治與教育，皆融合爲一。不但一切政治，都合有教育作用，就是用兵議和，審訊俘虜，也往往謀諸學校。如王制所謂「受成於學」，「釋奠於學，以訊馘首」，便是實例。此外如王制所謂「有虞氏養國老於上庠，養庶老於下庠。夏后氏養國老於東序，養庶老於西序。殷人養國老於右學，養庶老於左學。周人養國老於東膠，養庶老於虞庠」。這些都是政教合一的明證。而孔子少年時，卽出爲「乘田」、「委吏」，亦是求學的原因。而古代所學的都是禮。周禮說：

大司徒施十有二教：一曰以祀禮教敬，則民不苟；二曰以陽禮（鄉射飲酒之禮）教

讓，則民不爭；三曰以陰禮（婚姻之禮）教親，則民不怨；四曰以禮樂教和，則民不乖；五曰以儀辨等，則民不越；六曰以俗教安，則民不偷；七曰以刑教中，則民不讎；八曰以誓教恤，則民不怠；九曰以度教節，則民知足；十曰以世事教能，則民不失職；十有一曰以賢制爵，則民慎德；十有二曰以庸制祿，則民興功。

從上所引，可見當時的教育最重要是「禮」，而春秋之世，諸侯熱中戰爭，學者亦多講求兵術，研究禮的人絕少，故孔子有「禮失而求諸野」的感嘆。孔子在當時又以知禮著名，許多貴族，都要跟他學禮，如孟僖子臨終時，遺囑他的嗣子孟懿子師事孔子，而孔子當時的年紀並不大，何以他要這樣看重孔子呢？因為當時知禮的人太少了。而且要學在王官，王官祇有戰爭，實在無可學的東西了。故不能不跟着知禮者來學習，這樣也可說是孔子教授生徒的開始，而歷史上私家講學之風，也就在這時開發了。

政治和教育分離的得失如何？在這裏無暇批評，但孔子以一個中落的世家，竟能毫不費力的把政教自然分離，使後世的庶人也能有向學的機會，不必限於貴族，更不必專向王官裏面鑽，這不能不說是孔子的偉大貢獻啊！

第二節 學派的興起

在孔子之前，雖有老子的道家 and 管子的法家的學說；但老管二派，在孔子以前，尙未能自成一派，後來經莊子等的發揚光大，道法兩家，始獨立爲一家。

自孔子開私家講學之風，憲章文武，祖述堯舜，蔚成儒學，因儒家的思想，和老子的思想，是絕對的衝突，互相排斥，乃是必然之理。孔子的殺少正卯便是一個實例。

但孔子死後，他的學生不傳其正統，僅講究其繁文褥節，引起墨家的反對。如儒家倡「親親之殺」，墨子則倡「兼愛」；儒家主張「禮樂」，墨家則倡「非樂」；儒家主張「厚葬」，而墨家則倡「節葬」；儒家信「天命」，墨家則倡「非命」；無不針鋒相對。

從這裏看起來，則墨翟一定曾受儒家之學，但學後感到極端的不滿，於是便別倡一說，和儒家對抗，恰好那時因戰禍連年，民窮財盡，墨子的省費省事的學說，正合時代需要，所以墨子的學說，便得着多數人的歡迎，而自成爲一家。

孔子的學說是封建維持論，已詳前文，而墨子的學說，可以說是民約論，打破封建的

範圍。此兩種思想，在當時的社會，互相爭論，定是必然的。而爭論所得的副產，便是楊朱的「爲我主義」。

孔子的推愛說不滿於墨子，而墨子的兼愛說又不滿於楊朱，楊朱的爲我說，便是孟子所謂「拔一毛而利天下不爲」的個人主義。

兼愛的學說，其理固極崇高，但實行起來，也是很不容易。而楊朱的悲觀論主張「爲我」，自然容易實行得多。而當時的戰禍頻仍，實實在在沒有餘暇來顧及他人。到了孟子時，這兩派學說，便佔滿了天下，故孟子說：「天下不歸楊即歸墨。」可見這兩說的盛行了。這些異說的興起，都是由於孔子的開私家講學之風氣，學說始能各成爲一系統，以自樹一幟，而周秦諸子思想的發皇，也是從一點來的。

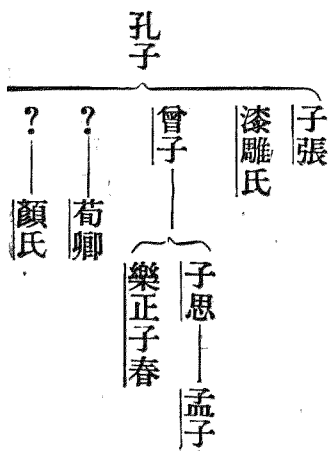
第三節 弟子的繼述

孔子的一生，備受門徒的感戴。故他一死，他的學生竟然如喪了父親般的議起喪服來；這種行爲，是否合乎禮法，這裏也無暇批評，不過證明他的受學生感戴罷了。孔子感化

生徒既如是之深，則他的學說，弟子們自然要廣為傳流。但很可惜的，現在已無可考的史料。據韓非顯學篇說：

自孔子之死也，有子張之儒，有子思之儒，有顏氏之儒，有孟氏之儒，有漆雕之儒，有仲良氏之儒，有孫氏之儒，有樂正氏之儒。

自孔子到韓非，經過了二百多年的時間，便產生了八大派的儒學，這八大派的儒學，並不是同時發生，如子思則為第三代，孟子則為第四代，而孔子的直系，僅子張和漆雕兩派。胡適把這八派作成一表，說得最明白，現在把它介紹如下：



這八派的儒學，現在祇有曾子一派還可考，而子張和漆雕兩派，則已湮沒無聞。

曾子把孔子的「禮」修改成「孝」，無異把孔子的倫理範圍縮小，雖然孔子也說孝，但孔子說的孝並沒有曾子那樣的嚴重，曾子把人格的來源，全推在父母身上，故曾子說孝有：

孝有三，大孝尊親，其次弗辱，其次能養。禮記祭義

尊親便是「揚名聲，顯父母，光於前，垂於後。」弗辱就是「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，」變成了家族主義；能養說得明白，就是奉養。

總之，曾子把孔子的人生哲學，縮在家庭範圍內；孔子的人生哲學是盡「人道」，曾子的人生哲學是盡孝道了。

至於子張是一個胸襟廣闊的人，他的學說是完全失傳了。漆雕的學說，也僅見於韓非顯學篇的「不色撓，不目逃；行曲則違於藏獲，行直則怒於諸侯。」這種理論，有點近於武俠派。

史記說孔子的學生有三千多人，身通六藝的有七十二人；但傳至後世，爲甚麼僅存曾子一派，是他的學生不繼承呢？還是由於其他的緣故？這的確令人有點感慨了！

但儒家學說雖中絕於秦，而漢朝的董仲舒之輩，竟能罷黜百家，其後儒生繼武前賢的亦代有其人，故能一統至今，稱爲萬世師表，其勢力也就可驚了。

第四編 偉大的孔子

第十章 政治思想的支配

第一節 儒家的執政

孔子的一生，除了在魯做過司寇之外，此後即栖栖皇皇，迄未得着行道的機會，而他的學生，在政治上有成就的也無一人。戰國時，孟子力彰孔學，然亦僅理論上的闡發，沒有事實上的表現。其他如荀子等的成就，究屬有限。而荀子的學生李斯，竟成了儒家的大敵。李斯任秦相時，竟大演其「焚書坑儒」的慘劇。然儒學並不因此而中絕，至漢武帝時，董仲舒爲相，悉罷百家，而儒學便獨尊了。

董仲舒的興起，在一方面可說是劃時代的人物，起儒家的中絕，但他的學說，則不是孔子的正統。董氏所說的，實已雜入道家的思想，而董氏的能起儒家於中絕的，就是這點，蓋他實爲適應環境，略加變更的。

漢高祖劉邦，僅一泗水亭長，其未即位以前，他的生活行動，實是一名小流氓，雖史家多方掩飾，但狐狸尾巴總是要露出來。劉邦因其本身未嘗學問的原故，甚鄙儒生，嘗爲迂腐，而其部屬如樊噲之流，正所謂販夫走卒，劉邦即位後，彼等亦因之而貴，但其本性不改，毫無禮儀，甚至在御前飲酒，拔劍擊柱狂歌，劉邦看見如此失態，中心殊不暢快，然又格於患難相隨，不能遽加制裁。而儒生孫叔通等，便投機而進，請爲制禮作樂。劉邦對儒生既存鄙視的觀念，但對樊噲等又無法制裁，乃謂孫叔通等「度我所能行者爲之。」於是漢初的禮制始立，樊噲等的狂態乃滅，然儒生亦不因此而得重用。

漢武帝即位，他是一個倖運兒，承着孝文兩代的休養生息，國富充實，有此良機，他便得發揮他開拓邊疆的計劃。此種計劃，是勞民傷財，非專制君王不能辦到。而董仲舒等又能投其所好，把孔子修訂的春秋，解作絕對尊君，此種說法，正合武帝的胃口，於是便悉罷百家，獨尊儒術。儒家在政治取得優越的地位，即在這時開始。

儒家自取得政權後，即置太學，廣設博士員，但此風一開，士習日益虛矯，真能向學，努力求進，其數極少。至唐代佛學東來，幾取儒學而代，幸韓愈等力爭，作原道力闢佛老之非。

自宋以降，中央集權制完成，儒家的尊君學說，適合帝王需求，故仍得保其優越地位。

第二節 帝王的尊敬

儒家自董仲舒等的投機，把孔子的春秋解作尊君後，各代帝王因其說於己有利，均備極尊崇。雖鄙視儒生的劉邦，也以太牢祭孔子，其他如漢文帝封孔子後裔孔霸爲褒成君，平帝封孔均爲褒成侯，而魏文帝黃初二年，下詔以奉議郎孔羨爲宗聖侯，邑百戶。此後北魏高祖、孝文皇帝、宋文帝、齊武帝、齊明帝、梁敬帝、周宣帝、陳後主等，先後下詔褒揚，至隋煬帝大業四年，下詔立孔子後裔爲「紹聖侯」。

降至唐代，唐高祖武德二年，下詔改前隋封的紹聖侯爲褒聖侯，而唐高宗元年正月，高宗車駕發泰山，至曲阜，幸孔子祠廟，並下詔追贈「太師」，並免孔子後裔徭役，而唐玄宗開元二十七年，更追謚孔子爲「文宣王」，命三公持節冊封，其後裔改封爲嗣文宣王，其崇隆如此。及至宋代，其封誥益隆，並及孔子的父母。祥符元年，追封文宣王父叔梁紇爲齊國公，母顏氏爲魯太夫人，孔子妻亓官氏爲鄆國夫人。自此以後，迭有追加封誥，上及其

父母，下至其妻，均備極尊崇。宋仁宗改封孔子後裔爲「衍聖公」，經元明清四代，至今不改。

我們研究帝王之所以尊崇孔子，並非在發揚文化，實因所謂儒家之流，把孔子的春秋解爲一統王權。而唐宋以降，中央集權制度完成，此時君王正需求一種尊君的學說，於是因利乘便，乃假尊孔的名義，以行其私圖。

細考儒家自董仲舒以後，便很少說禮，即間或說禮，亦與孔子所說的「君使臣以禮，臣事君以忠」的說法，相差萬里。帝王的尊崇孔子，固然是孔子後人的幸運，而孔子的學說，反趨於曲解，孔子以禮定君權的思想，反因此湮沒無聞，轉一變爲絕對尊君，故帝王的尊崇孔子，自有其用心，實無補於孔子的。

第三節 科舉的發達

孔子既經歷代帝王的尊崇，則其學說，爲帝王所推重，自不待言。惟孔子的學說底真面目，與各野心君主所需求的適得其反。而孔子自被尊崇後，儒生養尊處優，間有發揚孔

子學說的眞面目者，是與君主極大的不利。於是君主爲籠絡儒生，使用政治力量來規定標準，經疏，開科取士，以祿儒生。以標準經疏爲取士的標準，科舉因是而發達。

科舉發祥於隋，而隋國祚短促，可述者殊少。唐李世民底定中原，對開科取士，仍多因隋制。科舉的大要有三：其一由學館應試的叫做「生徒」；其二由州縣選舉的叫做「鄉貢」；其三由天子自詔的叫做「制舉」。當時的科舉制度，得生徒鄉貢之後，仍須經尙書省考試及格，然後乃得官爵。而尙書省有秀才、明經、進士、俊士、明法、明字、明算、一史、三史、開元禮、道舉、童子科等。各科之中，以秀才試方略策，五道爲最難，而明經先試帖文，後試經文十條，答時務策三道。所謂帖文，便是拿所研習的經，掩其兩端，中間開一行，裁紙爲帖，應試者填其上下文字，這樣的辦法，務使儒生理頭經典，不務其他。而所謂經典，有加以標準的解釋。於是儒生爲求干祿，亦就埋首窗下，祇求經義的熟讀。此種辦法，歷宋、元、明、清五代不廢，其間名稱雖有變更，而法定的經疏和其實質，則從未改變。

歷代帝王的如此苦心安置儒生，固然爲保持其王位，但其原因則是孔子的學說，一部分固適合治道，而不適於專制君主的地方，早經董仲舒等的修正。而儒生的勢力，自漢

以後，逐漸澎漲，與日俱增，其勢實不可侮。科舉制度既能使儒生的勢力消弭於無形，於是科舉制度，便能維持至千數百年之久長，我國今日文化低落，國勢衰弱，其原因也是科舉的遺毒。但此則絕非孔子的罪過，而孔子的偉大性，也並不因此而受絲毫損失！

總之，孔子是一位獨特的哲人，他許多觀念，是有甚大價值的，惜因後人的曲解過甚，至真相湮沒；直至近代，思想自由，始漸啓發其真理。

第十一章 社會思想的影響

第一節 人心的向化

儒家的經典，因科舉制度發達而僵化，儒生爲利祿所誘惑，每以科舉爲進身之階。儒家的經典，既爲達到利祿的途徑，則孔子遂成萬世的寶筏。

直到最近，社會上一切事理的引證，人格的根據，只要一經引用孔子的言語或動作，竟沒有再敢加以非難的，而孔子的在人心目中，實無異一位天上的菩薩，人間的上帝，這並非一般所謂孔教徒的硬把孔子送上西天，要孔子成爲「教主」，實在是孔子學說的偉大性，已深入於人心有以致之。蓋孔子的人格修養和人格的內容，雖時至今日，孰能加以否定！人心的欣欣向化，雖說歷代帝王的尊崇和科舉的發達有關，然孔子的淪浹人心，絕非強力所能致。

至於孔子所倡導的禮義廉恥，垂至今日，仍爲不磨的教訓。近如孫中山先生的哲學系統，蔣介石先生的新生活運動，無一而非從孔子的思想所演化。晚近人心翳薄，世風日

下，慾念高漲，均是未能「克己」所致，如均能實行孔子的人格修養，則無待於高呼新生活，而中國的社會現狀，亦斷不至如今日的混亂。而蔣先生在南昌振臂一呼，全國靡不風起響應，這實是受了二千餘年來的孔子思想的影響。足見孔子的思想勢力，至今仍支配著全中國的人心了。

第二節 儒家的權威

孔子的學說，既博得大多數人的信仰，由信仰而生力量，亦是一定的道理；此地所說的權威，即由此而來。

儒家自漢執政以後，降及隋唐宋元明清，儒家在政治上，仍然佔絕對優勢，迄今中國全部文化史，儒家實佔一重要位置。故漢以後，凡爲學讀書的，捨孔子遺著或發揚孔學者外，幾無書可讀，而人亦不屑讀，目之爲異端邪說；此種勢力，絕非任何力量所能致，亦非儒家自身所能確定。考其原因，不外孔子學說的偉大，而且合於實用，立身處世，在在可據。而科舉制度的誘人於利祿之途，則亦是原因之一。

科舉所取之士，皆習孔子學說，而取錄之士，即出而仕，於是上自中樞要政，下至鄉黨瑣事，莫不握在儒生手中，而儒生勢力，便成爲不可侮的境地。於是儒生的進退，關係國家庶政。如宋初名相趙普，有「半部論語足以治天下」之語，可見儒生在政治上的地位，和孔子思想在政治上的勢力了。

抑更有進言者，在數十年前，沒有一人敢指摘孔子，或批評孔子；如果有敢非難孔子的人，必被社會目爲大逆不道，竟有不待法律審判，而先置諸死地的，這固由於儒生的在社會上有特殊的地位，而社會人心的向化，亦一大原因。雖然此種態度不對，然社會的趨向如此，非爲孔教論者張目也。

第三節 後世的尊崇

孔子在世時，雖一無所成，但他死後，卻博得偉大的尊崇，上面已略述及，然多屬於帝王方面，至於民衆方面，其崇敬之深厚，絕非任何力量所可致。

自漢高帝幸孔廟，以太牢祀孔子而後，全國各地，均先後建祠祀孔，春秋二祭，奉之唯

謹。而儒生在祭期前，多齋戒沐浴，虔誠備至。每年孔子誕日，其慶祝的熱鬧，竟超過雙十節，而在學的學生，尤爲虔敬誠謹。此雖非孔子的本義，乃後人踵事增華的結果，苟於民衆沒有相當的信仰，如何能達到這境地呢？

古代的一切哲學家、政治家，能深入民間，獲得無上之尊崇者，孔子而外，實無第二人。而孔子不但受中國人的尊崇，即高麗、日本亦先後建祠推崇。最近日本還建孔子殿，有請衍聖公東渡演講之舉，其推崇之尊，豈普通哲人所能獲得的！

中國的尊崇孔子的話，刊印成書，足夠放滿一屋子，茲亦不暇備引，且錄外人的言論，作本章之結論，以證明孔子的偉大。德人加擺倫資 (G. von der Gabelentz) 說：

吾人欲測定歷史上偉大人物的程度，最適當的方法，即觀其所及於後世人民感化程度之大小，存續時間之久暫，及其程度之強弱。用這方法，測定孔子，彼實不可不謂人類中最大人物之一。蓋經過二千年的歲月，以迄於現在，使全人類三分之一，於道德的、社會的和政治的生活之點，全然存續於孔子精神感化之下……

加氏所用的方法既縝密，所下的結論，亦復精當，可知孔子的偉大，是中外共欽的！

第十二章 現代思想的批判

第一節 以時代爲觀念

孔子的思想言論，既見前述。他生在春秋之世，眼看着封建社會制度的崩潰，諸侯的橫暴，他能大膽地歷干八十餘君，大倡封建維持論，而更以禮來節制君權。而他的理論，雖未能成爲事實，但他在魯任司寇時，夾谷之會和三都之墮，均能證明其理論有成爲事實的可能。一個人的思想言行，無論他怎樣偉大，全不能脫離社會的背景。良以思想的發生，全由於環境的刺激，苟社會安寧，人民康泰，則政治哲學，社會問題，無從發生。孔子因社會環境的刺激，憧憬着前代封建制度的井井有條，而當時社會，正如孟子所謂「臣弑其君，子弑其父，邪說暴行。」爲要維持昔日的社會形態，使民趨於康樂之境，確是當時社會的一個最大問題。

我們細細考察古代的社會，一切活動，均包含在土地上面，有土地然後有生活，這種原則，在任何初期文明的社會所不能逃的鐵例。而人民的能免卻畋獵的奔馳，或逐水草

以求生活，方能安心於文化的創造。封建領主亦因農業社會的確立，方能統治農民，容與相當的剝削。此封建社會之所以成立，而春秋之世，正值鐵器發明，商業擡頭，諸侯因戰爭而需用多量的鐵器，商人遂一躍而居農民之上，生產之最大集團和生產的根源的農民，地位日益低落，往日祇有統治者的剝削，此時又多一商人階級的剝削，農民實痛苦不堪。而商業勢力，又未發達臻於資本主義的階段，商人勢力，自然未能推翻封建制度取而代之，僅依附於封建領主剝削農民。有心人看了這種情形，自然惕然憂傷，大倡其封建制度維持論。此種論調，當然不能博得任何君主的採納，而孔子卻不投機以取得祿位，確信其主張，雖其間有匡人之難，陳蔡之厄，不稍移其志，自非尋常人所能有的。因孔子有過人之知，現在把孔子當時難見的見解說明如下：

春秋時的社會經濟，雖日趨發達，但尙未能完成資本主義；換一句話說，當時的社會經濟，祇是資本主義的胚胎，而個人的活動力實居首位，故孔子的學說，首重「成己」而「成人」。論語裏面說「己欲立而立人，己欲達而達人」。他主張修身盡己，則一切事情均專於內，無暇及於外，天尤人之感，無從而生，處境雖苦，其心自樂。孔子提出這義為標

準，使人生的真正價值，超乎經濟力之上。我們固然不能否認吾人的生活不能超起經濟勢力之外，然社會的組織不良，經濟的實在價值不能發揮，祇能錮蔽人的心理，使之屈服，喪失人格。孔子生在當時，社會的紛亂，其原因是資本主義的發達，人心趨向利祿，人格日益墮落；他積極地提倡人格，使人的胸次，浩然有坦坦蕩蕩之樂，補救當時的人心，實有莫大的功勞。

綜彼一生所言所行，均熱心救世，切合時代；不尚空談，好高驚遠，而時間與環境的限制，使孔子的思想限於範圍，也是自然而然的。我人居今之世，論古之人，不能一一以現代思想爲標準，而苛責於古人，蓋時與世不同呀。

第二節 以進化爲觀念

孔子的思想，支配中國達二千餘年，其時間的悠久，超出任何哲人之上；而時間越久，便尊崇越隆，其原因已見上述。而其得失，頗引人爭訟，平心而論，孔子是保守派，彼不滿於春秋時代的社會，但他不向未來追求，而欲返古代。遂至後之學者，動以古爲貴，而流於泥

古。中國思想自漢以後，即入於衰落期，其故由於漢以後的思想定於一尊，不復如周秦時的異說繁興，努力創造，以此而論孔子，則孔子實是中國思想的罪人。但細考孔子一生所言所行，則又似不是如此的泥古，如論語子罕篇所記：

麻冕，禮也；今也純儉，吾從衆。

從這一節看來，則孔子實未泥古，他並能擇其善而從。孟子且說：「可以進則進，可以退則退，可以速則速，可以久則久，孔子也。」又說：「孔子聖之時者也。」可見孔子亦無所謂泥古，惟義是適而已。惟後世的儒者，迷於孔子「述而不作，信而好古」的話，孔子的學說便由保守而進爲泥古。總之，孔子的思想趨於保守，則是絕對不能否認的事。實就他的政治學說而論，倘是一個進步的思想者，當封建制度崩潰的時候，自然主張中央集權。惟他的人生哲學原則，至今也還能適用，苟個人沒有高尚的人格，何異於禽獸？有高尚的人格而各個獨立，形成個人主義，則又安能改良社會？