

孔子社會哲學

羅運炎 著

The Social Philosophy of Confucius

By

R. Y. Lo, Ph. D.

Published

By

上海图书馆藏书



A541 212 0009 8947B

Methodist Publication Department

23 Yuen Ming Yuen Road, Shanghai

Sale Agent

The Mission Book Company

13 North Szechuen Road, Shanghai

Price 20 Cents

Postage Extra

自序

孔子的學說，能夠研究嗎？我國二千餘年以來的政治，道德，禮教，文物，種種記述，無不以孔子爲中心。若是認真研究起來，搜羅汗牛充棟的書籍，竭畢生的精力，也必不能窮其究竟。況此區區小冊，要想包羅孔子的學說，如何可能？

孔子的學說，不能夠研究，就可以不研究嗎？試問吾輩學者，嘗自命東方文化的承繼者，且將發揮光大東方的文化，使與西方文化相接觸，相融洽，而產生更新的文化，若於東方文化的中心人物（孔子）不加以切實的研究，將何以盡東方學者的職責呢？

況世界方震驚我國於二千年前，篤生至聖，正不知其若何偉大，若何

神祕，倘竟任其淹沒不彰，將何以對世界人士之要求呢？

孔子的學說，既不易研究，而又不可不研究，不得已，惟有按照科學方法，分析一下，化驗一下，把他的精粹提煉出來，整理排比，構成結晶的小冊，使後之學者，展卷豁然，全神在握，勝於汗漫故紙，終身鑽研，毫無一得者多。這種責任，是我們過渡時代的學者，所不能辭卸的。但不學如余，且目力不給，似不足肩此重任。然而我自束髮授書以來，手披口吟的，無非是孔子的載籍，及遠涉重洋，又以孔子之學說，與世界學說相印證，益覺孔子之真，曠千百年不可磨滅。若論孔子的學說，我們打算升堂入室，盡窺其奧，誠非易易，但錯綜參伍，分別都居，使讀者得其領要，略知指歸，尙屬吾輩所能爲力，這正是纂輯是編的緣起，我於錯綜參伍的結果，鈎稽其中精義，撮爲四

編，揭於纒首，以就正於明達諸公，謂是編爲攻錯討論之用，亦無不可。

一、孔子學說，是進化的，不是守舊的。試觀孔子所主張的治道，由據亂以至於小康，由小康以至於昇平，由昇平以至於大同。現在世界，尙在據亂時期，能得小康，已沾沾自喜，去昇平時代，尙不知若干年月，更有何人，敢妄冀大同呢？殊不知孔子在二千餘年以前，早已洞見人類進化的途徑，且指示進化的步驟，詳盡如此，其進化之眼光，何其遠大？

二、孔子的學說，是民主的，不是專制的。孔子當春秋時代，主張君權，實出於不得已，這是孔子的時中，並不是孔子的本旨。至於孔子理想中的世界，是「大道之行也，天下爲公，選賢與能，講信修睦，故人不獨親其親，子其子……」此等平等自由博愛的精神，現在主張民權政治的，尙覺謙讓未

違，安得說孔子主張專制，妄加訾議呢？

三、孔子的學說，是入世的，不是厭世的。孔子抱大有爲之心，當萬無可爲之時，孔子仍然說：「吾非斯人之徒與而誰與？」「天下有道，丘不與易。」所以栖栖皇皇，往來於七十二君之庭，失於此而遇於彼，固將冀得一當，當時的長沮桀溺荷蕢晨門，接輿的楚狂，荷條的丈人，都恨孔子出世不速，譏諷諷刺，無所不用其極，而孔子不爲稍動。當其斷乎不能有爲的時候，猶復刪詩書，訂樂禮，作春秋，以期垂諸久遠，爲後世法。孔子救世的婆心，已昭然若揭了。

四、孔子的學說，是實際的，不是幻想的。孔子生平，凡不可見，不可知的事物，均置而不論，如：「子不語怪力亂神，」「子罕言利，與命與仁，」「季路問

事鬼神，子曰：「未能事人，焉能事鬼？」敢問死，曰：「未知生，焉知死？」不像黃老的學說，專從虛無處立論。至於修齊治平，誠正格致，更無一字一句，不切實用。所以孔子理想的社會，無論怎樣遼遠，總覺有實際可尋，不是虛幻飄渺，可望而不可即的。我們安得以孔子的學說高遠，而生畏阻的心呢？

綜以上四端，孔子的生平，已大略可觀，讀者果能本此大旨，詳參編內各條的疏證，庶不至徒歎宮牆的美富，而無門徑可求。果能由此區區小冊，引起研究孔子學說的興趣，遍搜羣籍，以窮其奧蘊，則是編之作，亦不無小補云爾。

民國十五年冬羅運炎序於上海

孔子社會哲學

自序

孔子社會哲學

目錄

第一章	導言	一
第二章	性	一四
第三章	人	三七
第四章	家	六三
第五章	國	八二
第六章	政府	一〇五
第七章	教育	一三二

第八章 社會生活……………一四八

第九章 社會理想……………一六七

孔子社會哲學

江九
羅運炎

第一章 導言

孔子學說的基礎，便是「道」，他說：「誰能出不由戶，何莫由斯道也？」「道」是孔子學說的發足點，這個「道」，宇宙依之而運轉，人類依之而生活，這是天地間的常道，這是人生的正軌，無論怎樣，決不能跳出牠的羅網。現於這個「道」，雖然是洋洋乎大哉，浩浩乎不可測，可是，揆之人們的生活，也能歸納起來，有一定的方式，故曰：天下之達道五，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。

孔子的學說與道家的學說，皆根據於「道」，而其旨不同，老子所說

的「道」如「道可道，非常道，名可名，非常名，無名天地之始，有名萬物之母，常無欲以觀其妙，常有欲以觀其徼，此兩者同出而異名，同謂之元，元之又元，衆妙之門。」

依易經上說，所謂道者出於太極，太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰，靜極復動，一動一靜，互相爲根，而陰陽生矣。陰陽交感和合而生水，火，木，金，土，以之運五氣，以之行四時，散而爲風雨，凝而爲霜雪，流而爲川，止而爲山，人物生生無窮，由是闢天地，生萬物，而造成現在這樣的大千世界。

天地之間，可分二元，曰理曰氣。道者理也。理之與氣，初非二物，而二者亦無先後之可言，蓋理卽存乎是氣之中，無是氣則理卽無掛搭處也。故朱子曰：「天地之間，有理有氣，理也者形而上之道也，生物之本也；氣也者，形

而下之器也，生物之具也。是以人物之生，必稟此理，然後有性，必稟此氣，然後有形。」這樣說來，我們可以知道，氣和理是不可分的。理宗於氣，而氣存於理，二者充塞乎宇宙，瀰漫于天地之間，所謂世界者，無非此二種元素而已。理氣二者，一靜一動，有氣無理，則妄動生亂，有理無氣，則落於空虛，所以陸桴亭論性謂「論性離不得氣質，一離氣質，便要離天地，蓋天地亦氣質也。」腦克斯博士解釋理氣的哲理道：水火氣也。火燃水流，氣也。火之所以爲火，燃而不流，水之所以爲水，流而不燃，是理也。燃也，流也，非理之眞象，而足以表明理之存在，及理之不變。推而至於花也，葉也，甘也，苦也，莫不皆然，當其未生之前，固已賦定，是卽理也。惟人亦然，耳目手足，氣也。視聽舉動，亦氣也，所以能各司其職者，理爲之也，他若情感知覺，氣也。然情感知覺之所

以能發生，如好好色，如惡惡臭者，理爲之也，理在人心，無間於聖愚。天下古今，莫不相同，蓋理也者，一定不變者也。」

是故理者即存乎是氣之中，氣常順序而動，不稍錯亂，生老病死，新陳代謝，皆由理主之。由是言之，則理之與氣，固非別爲一物，無是氣則是理亦無掛搭處也。理氣之說亦可以陰陽表明之，氣之動也，則謂之陽，氣之靜也，則謂之陰，一動一靜，互相爲根，於是乎道生，然其原動力則理也。這便是氣和理的關係。

故曰：由無極生太極，太極動而生陰陽，此之謂道。

致於這個「道」又可分爲「天道」「地道」「人道」。易繫辭下傳曰：「有天道焉，有地道焉，有人道焉。」說掛傳曰：「立天之道曰陰與陽，立地之道

曰柔與剛，立人之道曰仁與義。

上面已經說過，所謂「道」者原是一定不變的。惟其然也，人道也是這樣；如果政治變亂，社會騷動，那決不是人道的真義，却是出乎常軌的原故。這樣說來，我們可以知道，儒者之所尋求的便是「道」，「求「道」之法，必知性以明其要，主敬以持其志，窮理以致其知，力行以踐其實，這樣，然後可以適應於宇宙之間。自然本來是至善，人們順着自然的道而行，那當然漸趨於善了。總之，儒學之包括至廣，自天理以至人事，莫不研究，這是孔子的哲學，他們所用爲學的方法，或者是歸納的，或者是演繹的。依歷來學者看來，似乎是用歸納的多。他們所研究的問題，我們用最簡單的言辭，說明起來，可表之如下。

(一) 天人是否合一？

(二) 是否人皆可以爲聖人？

(三) 真理是否始終不變？

(四) 如何可得快樂的人生？

欲解決以上種種問題，非求道不可，因爲道乃明心見性，洞隱發微的惟一途徑，孔子所說的道，也無非爲人生指一途徑，讓人們向着這條正軌去追求人生底目的罷了。

日本儒學者 Ohashi Tunxo 君曾經解這個意思道：

「讀孔聖書，可以看見他時時論及天人之關係，原來天和人都屬此「理」。愚者以爲天自天，人自人，此特違道之偏見耳，聖人憐之，乃爲我人

闡明真理，以解惑者。

「欲明天理，先究人身，人之生也，五官四肢，前後左右，莫不相同，其故何也？蓋人皆稟此理而生，是理者，卽人生之父母也。然五官四肢所以能各盡其責者，心主之也，心之所以能爲主宰者，理使之也。天也，心也，同屬此理，故人之本心，卽是天性，孟子謂明乎性卽知乎天，此言實最確當，是故我人皆有羞惡之心，是非之心，不論賢不肖，所具皆同，此蓋人之本性，而稟之於天耳。此卽孔子之意也。」

然則以什麼方法，可以求到這個道呢？求道之法，端在爲學，爲學須格物致知，格物致知，乃窮此理，既窮是理，始明乎道，明乎道，就達到這理想的世界了。講到這里，我們不得不論及孔子所說的三個時代，就是「亂世」

「小康，」「大同，」所謂亂世者，當然是他所不滿意的社會。人們對於他自己所居的社會，大概不能滿意，而懷着一種理想國，「小康」和「大同」便是孔子所希望達到的了。

禮運篇中描寫「大同」和「小康」的理想國道：「大道之行也，天下爲公，選賢與能，講信修睦。故人人不獨親其親，子其子，使老有所終，壯有所用，幼有所長，矜寡孤獨廢疾者，皆有所養。男有分，女有歸，貨惡其棄於地也，不必藏于己，力惡其不出于身也，不必爲己。是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外戶而不閉，是爲大同。」

「今大道既隱，天下爲家，各親其親，各子其子，貨力而已，大人世及以爲禮，城郭溝池以爲固，禮義以爲紀，以正君臣，以篤父子，以睦兄弟，以和夫

婦，以設制度，以立田里，以賢勇知，以功爲己，故謀用是作，而兵由此起。禹湯文武成王周公，由此其選也，此六君子者，未有不謹於禮者也；以著其義，以孝其信，著有過，刑仁講義，示民有常；如有不由己者，在執者去，衆以爲殃，是爲小康。」

以上「大同」和「小康」二個時代，是孔子所希望的。然依孔子看來，「小康」這個時代，並不是理想的，原來古時治世，早已實現過，堯舜之治，已達到「小康」的極盛時期，三代而下，亦頗能繼其遺序，可惜到周室衰微，諸侯跋扈的時候，纔漸漸退化了，所以，我們務須明白，孔子之言必稱先王，時常嘆美古世之治平，並不是復古，倒退，原是慨嘆時代的落後，他覺得從古時的黃金時代反漸漸地退到亂世，那是十分可以痛惜的。他所希望的，就

是要把這種「開倒車」的文化及時代挽回過來，仍舊送到原有的地位，然後再振作精神，向前猛進。

人們批評孔子，往往說他是「復古」「開倒車」這未免誤解他了。

適者生存的原則，也可以用在哲學史中罷？從孔子哲學演進的程序看來，就很明顯了。當時與孔子哲學並行者有道家，名家，墨家，和楊朱的哲學等，多佔很重要的勢力，而楊墨之道，信者尤衆。那時，孔子的學說，正是在風狂雨驟，競激爭烈的中間，戰國時代，賴孟子竭力宣傳，得以存在，孟子卒後雖屢經起伏，仍不絕如縷地佔據一部分的勢力，迄於宋代，始得大盛。

宋代的理學，是根據於孔學的。宋代理學大家如濂溪周子，河南二程，關中張載，河南邵雍等，對於孔學哲理方面，皆多所發明，而尤有功者，當推

朱子。

朱子名熹，字元晦，亦稱仲晦。早年汜濫於佛老之學，及從李延平問道，始悟佛老之非，乃盡棄從前空遠不切之言，而以二程之學爲歸，其爲學也，窮理以致其知，反躬以踐其實，而以居敬爲主，嘗謂聖賢道統之傳，散在可策，聖經之不明，而道統之傳始晦，於是竭其精力，以研究聖賢之經訓，其於百家之支，二氏之誕，不憚深辯而力闢之，年七十一卒，著書數十卷，而其近思錄等書，對於孔子哲學，尤多所發明，朱子的工作，最值得紀念的是他把孔子的學說變成科學的哲學，其有裨益於後學，實非淺鮮。

朱子以爲求道之法，卽堅持仁義的大道，立志定本，明心見性，依真理而行，屏雜念於心，要達此目的，端在爲學，蓋惟窮理致知，讀，深思，然後方

以明天地之理，知立身之道也。

朱子又主理氣二元論，他說：「天地之間，有理有氣；理也者，形而上之道也，生物之本也；氣也者，形而下之器也，生物之具也。是以人物之生，必稟此理，然後有性。必稟此氣，然後有形。」既有氣矣，再導之以理，然後能格物致知。和朱子學派對峙的，有陽明之學。王守仁，字伯安，陽明其號也。陽明初溺於佛氏之言，任刑部主事，忤劉瑾，謫龍場驛丞，備嘗艱苦，一夕，忽悟致知之理，因知聖人之道，我心自足，自是以心即理，知行合一，致良知三者教人。及劉瑾誅，歷官至太僕寺少卿，鴻臚寺卿，兵部尚書等，封新建伯，嘉靖八年，卒於安南，年五十八。陽明先生完全是一個理想主義者，他所創的心即理說，以爲除心之外無他物，析心與理爲二，即無物理了。故曰：「夫物理不外

於吾心，外吾心而求物理，而物理矣；遺物理而求吾心，吾心果何物耶？」所以依陽明的學說而論，也可以說，心即道，而道即天。我們明白了自己的心，即明乎道，而亦通乎天了。所以，求道的根本，端在乎掃清雜念，發出這顆「真心」。故其論知行合一說曰：「今人學問，只因知行分作兩件，故有一念發動，雖是不善，然却未曾行，便不去禁止。我今說箇知行合一，正要人曉得，一念發動處，便是行了；發動處有不善，就將這不善的念，古倒了，須要澈根底，不使那一念不善，潛伏在胸中。」其注重在心的修養，由此可知了。這樣，我們可以說，朱子所持的是二元論，而陽明所持的却是一元論，這是他們最大分別了。

總之，我們可以說，歷來的儒學家，他們研究的方法雖異，而求道之目

的則同，一主讀書窮理，一主專修內心，這二種方法，可以來代表儒家的二大派別。

儒家的派別，可分爲六（一）自由派，子思，子需爲代表。（二）政治派，荀子仲公爲之代表，李秀實行之。（三）經學派，董仲舒，劉向爲代表。（四）史學派，史馬遷爲之代表。（五）理學派。（六）唯物派，這二派宋元明清都有繼續的發展。清光緒間，康有爲著「大同」一書，在儒學方面，也是一部很有價值的著作，孔子哲學在數千年來，能夠有這樣重要的地位，其有研究的價值，於此可知了。

第二章 性

我們如果要討論一種「社會哲學」和「倫理哲學」，就不得不先研究

「人」這個問題。可是，我們明白了「人性」就能夠了解什麼是「人」。我們了解人這個問題，纔可以明白人生的意義和價值。所以，有一位作家說道：「明白人性，實在是人類理性中最有用的材料。」

古來研究「人性」的學說，聚訟紛紜，莫衷一是，我恐怕世界上言論自由的時代一日存在，則這個問題，亦一日不能解決。以學理而言，孔子的學說，實最合情理而且是最易得到相當的結論。孔子論性，謂人性本善，其後受不良環境的影響，漸趨而向惡。故曰「性相近也，習相遠也。」孔子對於「性」這個名辭，並沒有下固定的解釋，於是人各一見，又成後世聚訟之源，但是據大哲朱子的解釋，以爲孔子之所謂「性」者，不但指倫理的「性」，也指人類實際上複雜的天賦。人們的性，並不是處處相同，不過在未與各

種環境接觸之前，大體上並無高下。朱子以前，又有人解釋道：性授自天生，所以是定的，當其未與外界接觸時，本來相同，迨既與外界相接，乃有後天，行其善者爲大人，行其不善者爲小人。

二子皆承認社會之影響於人性，很是重要，可是他們觀察的不同點，就是這樣，前者承認人生之後，父母的遺傳上，多少有一些分別，可是後者以爲這是生長時所受的一種外力罷了。

再解釋一下。我們可以得到以下的結論。孔子主「性相近。習相遠」之說，他的意思，就是世界上的人性，本來是差不多的，可是後來却漸漸地改變了。也許可以說，孔子要我們相信，人生之中，本來都有一個善因，但此種善因之能否發達而臻於完善，抑竟至湮滅，使天性汨沒，完全視乎個人

的社會環境以爲斷的。

「性相近」一語，也可以說，人之生也，心理的，智能的，道德的本性相近，可是後來和不同的環境相接觸後，就因之而異。物質上的人，所謂「天覆地載」有二目，二耳，二手，二足，一口，一鼻，五指，五趾，他的形體和其他的動物，有許多地方，完全不同。柏林大學人類學大家福喬氏 Rudolf Virchow 在維也納人類學研究大會中曾說道，「現在的各種族，莫不完全是人類的，我們決不能指出那一種是猿類或猿人類的。」

從心理方面講，人類對於外界的感覺，大體是相同的。沒有一個尋常的人，特別缺少了什麼，也沒有人特別多賦了什麼。「孟子曰：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……」又曰「口之於味，有同者焉，耳之於聲也，有同聽焉，目之於色也，有同美焉，至於心，獨無所同然乎，心之所同然者，何也，謂理也，義也……」人性之中，還有一種神祕的原素，使我們把所有的官感都集於一，這種東西，我人謂之「志」，希臘文謂之 *Boula* 拉丁謂之 *Voluntas* 德文謂之 *Willen* 荷文謂之 *Willen* 法文謂之 *Volonte* 古英文謂之 *Willan* 近代英文謂之 *Will* 孟子所謂三軍可奪帥也，匹夫不可奪志也。因為這種共同的志，於是政府以立法律以行，而人們之所以觸法受刑者，也無非是違背這種社會的「公共志願法」*Social Willed law* 罷了。

從倫理方面講，我們如要研究人性，不得不假定人本是一種倫理的

動物。孔子曰：「志於道，據於德，依於仁，遊於藝。」孟子曰：「詩曰：天生蒸民，有物有則，民之秉夷，好是懿德。」孔子曰：爲此詩者，其志道乎？故有物必有則，民之秉夷也，故好是懿德。」這樣說來，人之所以異於禽獸者，就是他的良知，也可以說，他能辨義理，人之異於禽獸，不但是他的智識言語，最重要的却是他的倫理觀念。人類社會之得以永久維持，端賴乎此，是故孟子云：「一人之所以異於禽獸者幾許，庶民去之，君子存之。」他的意思，就是以爲人和禽獸不同的地方，祇在義理二字，所謂「大人」者，不過他心中能保守着仁義罷了。

孔子以爲人是爲正義而生的，苟不受惡勢力的影響，那末無論何人都有傾向善的趨勢。是故行善立志，並不是很困難很遼遠的事情，苟其有

志，則「朝聞道，夕死可矣。」

這是孔子派的人性觀，他們對於這種學說，是非常樂觀的，甚至用赤子之心來比道德的最高度。故曰「大人者，不失其赤子之心也」換一句話說，就是小孩子不染片塵，一片真心，方是人的本性，行善者，並不是有什麼奇異的地方，不過反真歸樸，表其本性罷了。

致於這種人性本善和相近說，孟子尤說得透切，他說：「故凡同類者，舉相似也，何獨至於人而疑之，聖人與我同類者。故龍子曰：不知足而爲屨，我知其不爲屨也，屨之相似，天下之足同也，口之於味，有同者也，易牙先得我口之所耆者也，如使口之於味也，其性於人殊，若犬馬之與我不同類也，則天下何者皆從易牙之於味也，至於味，天下期於易牙，是天下之口相似

也。惟耳亦然。至於聲，天下期於師曠，是天下之耳相似，惟目亦然。至於子都，天下莫不知其姣也，不知子都之姣者，無目者也。」所以，人的感官同是能辨別聲色嗅味，人的心理，同是能辯別善惡，我們天賦的本性原是「同」的，也是「善」的。

孟子既力主人性本善，而且相同之說，同時有一位人生哲學家告子，則不以爲然。他想：人性本無所謂善惡，而其所以或善或惡者，則完全因其後的環境而成，當時他們二人曾很激烈地辯論，告子曰：「性猶杞柳也，義猶柎棬也，以人心爲仁義，猶以杞柳爲柎棬。」孟子曰：「子能順杞柳之性，而以爲柎棬乎？將戕賊杞柳而後以爲柎棬也，如將戕賊杞柳而後爲柎棬，則亦將戕賊人以爲仁義與，率天下之人而過仁義者，必子之言夫。」這樣，

我們知道，孟子的意思，如果在未做「桀桀」以前，必先「戕賊」杞柳，那末在未得「仁義」以前，也必先戕賊「人心」了。苟其如此，那末，人們要做仁義，必先害其本性，勢必致盡天下之人，將視仁義爲畏途。這種比擬，又如何講得通呢？

告子又曰：「性，猶湍水也，決諸東方則東流，決之西方則西流，人性之分於善不善也，猶水之無分於東西也。」孟子以爲水固不分東西，難道牠也不分上下嗎？所以答道：「水性無分於東西，無分於上下乎。人性之善也，猶水之就下也，人無有不善，水無有不下。今夫水，搏而躍之，可使過頽，激而行之，可使在山，是豈水之性哉，其勢則然也，人之可使爲不善，其於性亦猶是也。」孟子的比喻也可謂淋漓盡致了。

告子尙不服，所以說：「人之謂性。」孟子問他道：「人之謂性，猶白之謂白歟？」告子曰：「然！」孟子又問道：「白羽之白也，猶白雪之白，白雪之白，猶白玉之白歟？」告子曰：「然！」於是孟子就用他的推論，打倒告子的謬誤道：「然則犬之性，猶牛之性，牛之性，猶人之性與？」這樣孟子便得到他的結論，人們做不善，決不是本性之過，故曰：「若夫爲不善，非才之罪也，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。」

其後數年，大哲荀子，又提起這個「人性」的問題，他的主張，和孟子

之說，恰相反對，他的意思，以爲人之爲善，正是他本來性惡的原故，苟其善也，那又何必待師法然後正，得禮義然後治呢？所以，要人們做好事，須使他們先明白人的本性，原是惡的，苟欲上進，非行善不可，行禮義，守法度，然後偏險不正者，可以矯飾之而改正之，悖亂不治者，可以感化之而善導之，他的意見，可以從下段看出來：

荀子曰：「人之性惡，其善者僞也，今人之性生而有好利也，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。然則從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂離，而歸於暴，故必將師法之化，禮義之道，然後出於辭讓，合於文理，而歸於治，用此觀之，然則人性之惡明矣，其善者僞也。」

「荀子此說，並不是看輕人們的本性，却是因此而更使人們知道注重法律教育之重要，苟能如此，庶足以建立賢良的政府，組織安寧的社會，所以他又接着說道：「故拘木必將待礪括烝矯然後直，鈍金必將待礱厲然後利，今人之性惡，必將待師法然後正，得禮義然後治，今人無師法，則偏儉而不正，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，是禮義，制法度……不可學不可事而在人者謂之性，可學而能，可事爲成之在人者謂之僞，是性僞之分也，今人之性，目可以見，耳可以聽，夫可以見之，明不離目，可以聽之，聰不離耳，目明而耳聰，不可學明矣……用是觀之，然則人之性惡明矣。」

又曰：「故陶人埴埴以爲器，然則器生於工人之僞，非故生於人之性也，

故工人斲木而成器，然則器生於工人之偽，非故生於人之性也，聖人積思慮，習偽故，以生禮義而起法制者，是生於聖人之偽，非故生於人之性也。」

孟荀二子外，還有二個討論人性的哲學家，一個是楊雄（紀元前五三年至紀元後一八年）一個是韓愈（紀元後七六八年至八二四年）前者主張人之本性既不是完全善的，也不是完全惡的，却是二者的混合物，因環境的不同，二者發達的趨向，卽以是而異。後者以爲人之本性，可分爲三等，大別之，卽上，中，下，是也。荀向正道，則下者或能躍而成上，苟趨歧路，則上者或將墮而向下。

我們的哲學家，對於「人性」這個問題，雖然聚訟紛紜，意見不一，有的以爲性善，有的以爲性惡，有的以爲性是有伸縮形成性，可以隨遇而變。再

申說一下，如荀子以爲人性本惡，直之正之，端賴教育。孟子以爲人性本善，所以根本之法，就是良師益友，禮樂仁義，以保全此善根。其他主折衷說者，以爲人性非善非惡，却是二者的混合物，環境不同，趨勢遂異，於是染於蒼則蒼，染於黃則黃了，總而言之，各家對於環境和人性的關係，莫不視爲非常重要的。

經過數百年的紛爭，主張人性樂觀說者始全佔勝利，風行一世，奉爲至理，就是普遍國內，婦孺咸知的啓蒙書本三字經其起首便說：「人之初，性本善。」這種思想之入人深也，由此可見了。推其目的，大概爲鼓勵人們向善起見，因爲使人們知道善原是他的本性，自然是一種很好的鼓勵哩。人性之善既同，然則其所以異者，果自何時始？這是因爲世上的種種

變遷際遇之發生，使他們不得不違着本性而趨於惡。孟子以種麥做比喻道：「今夫粦麥，播種而耰之，其地同，樹之時又同，渤然而生，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。」這樣看來，我們知道性之漸異，完全是爲外面環境所影響的。在這一點，我們可以認韓愈的說素也，許是不錯，他說人性分爲三等，上智，中庸，下愚，人之生也，本性都已完備，可是其後各人所處社會環境的不同，而上者或移而趨下，下者或推而臻上，所以，人生入世，完全屈伏在他的環境之下，惟有這不同的環境，可以造成和決定我們終身的命運。環境之關係於人生，既重要如此，而考之事實，則又陷人於墮落者多，而推人於上進者少，這誠是世間極大的憾事哩。

儒家所主張的性善主義並不是沒有哲學基礎的。他們的根本思想是根據於「氣」及「理」。所謂「氣」者法之本，「理」者生之源，「理」成於天，存於人，賢智愚不肖，毫無分別，使人們明白「人之所以爲人」和知道天理正義，所以這是人的真性情。「氣」是動的，而「理」却不變的，惟其有一「理」是故古聖人謂人性本善。惟「氣」苟常變，則「理」不能受，「氣」本來不是惡的，牠和「理」是同成於天而始於生的。「氣」分爲二，曰「陰」曰「陽」（即動靜，乾坤，正負等）之二極者。其進行之道，或不依常軌（道）於是時而相吸，時而相拒，時而相擾，其所生的結果，也因之大異，或趨於善，或趨於惡。趨於惡者，則成黑暗，騷擾，不潔，慘酷，阻礙，艱困，懦弱等類種種不幸。趨於善者，則成光明，自由，清潔，強壯，喜樂，良美等優點。所以孟子說：「養其小者，爲

小人，養其大者，爲大人。」又說：「其大體爲大人。從其小體爲小人。」

「氣」是獨立的，動的。「理」寄於「氣」，所以不是獨立的，靜的。「氣」之動也，「理」亦隨之，「氣」中之善，因爲性同之故，常與理合，氣中之偏，因爲性異之故，常與理拒，是故理勝於惡，則趨而向善，惡勝於理，則趨入不義了。所以朱子以爲理也者，形而上之道也，生物之本也，氣也者，形而下之器也，生物之具也。是以人物之生，必稟此理，然後有性，必稟此氣，然後有形，所謂氣者，又分二質，曰陰曰陽，陰陽之變，遂分優劣。當氣中一質無理相合時，乃成善美，與理相拒時，乃成頑惡，可是，理無惡因。發展完全則善，阻而不進則惡，氣雖然有時掩蔽理性，可是牠自身也決不是惡的，氣常含二性，故有陰陽，動靜，美惡，相輔而存，相並而行，其中惟一的問題，就是二者的平均罷了，是

故頑惡者未嘗無善性，至善者有惡性留焉。惟有一種是理想中的「理」，方是完全善的。

這樣說來，我們理想中的「性」就是本來的，善的。當其和氣中之善相合，則善見，和惡相混，則惡成。然則所謂惡者，究竟是什麼呢？惡者，乃陰陽之變，不得常軌，換一句話說，就是陰陽相錯，而失其序。以天時言，則四時之變，本非惡也，惟變遷所致，則烈風暴雨，奇寒酷暑，饑饉以成，災荒以至，推至人性，亦何獨不然。人性原是善的，然當其本質與氣之某質，起了衝突，出乎常軌，失乎常序，於是，或善或惡，二者俱顯。所以，人之爲惡，乃是「理」性爲「氣」性所影響所致，苟去此氣中的「惡性」則人皆可以爲善，人皆可以爲堯舜。我們要達到道德上的完全，惟有克私心，正氣性，返真歸樸，其道始成。

是故此性既移，諸惡俱脫，潔白的本質，完全顯出來了。再解釋一下，如果一個尋常的人住在一個異乎常軌的社會裏，他的思想行爲，必將爲這社會的勢力所影響，可是一旦脫此勢力，他仍能還到他的本來面目。

孔子也是主性善的。他以爲：人之生也，其性本善，後來因爲教育，訓練的不同，其或善或惡，遂完全相異。但是聖王先賢如堯舜文武等人，却是生而知之，所以他們的爲善，可以不勞而成，不求而致，他們的稟賦，既與常人不同，其立德成善，自超乎凡庸了。故曰：「唯天下至聖，爲能聰明睿知，足以有臨也，寬裕溫柔，足以有容也，發強剛毅，足以有執也，齊莊中正，足以有敬也，文理密察，足以有別也。」這是至聖的天性，非常人所能及的。

聖人之質，雖非人人所能俱，但苟有志於道，力而行之，自能成功，故孔

子說魯哀公曰：「或生而知之，或學而知之，或困而知之，及其知之一也；或安而行之，或利而行之，或勉強而行之，及其成功一也。」

孔子以爲行善的根本法門，莫若修身，善人者就是那些行聖人之行，求本性之善的。惡人者就是那些自暴自棄，毀壞本性的罷了？根據這種思想，所以孔子主張勉力修身，修身所以治人，治人所以利天下也。有問孔子以大人之道者，孔子以爲修身治人，便是上德，其注重一己之修養，於此可知了。西方學者或謂孔子輕個人，重國家，其實大謬，孔子早已認個人道德的重要，其影響之巨，不特關係一己，而且及於一家一國。可是他在另一方面，也從不輕視了個人和他的同伴——社會——的關係之重要。

孔子之教其徒也，常以修身爲言，他希望他們明於自知，敏以求學，勇

於實行，人生是不絕地進行着，我們生在世上，非努力上進不可。孔子以爲人們倫理上進步的方法是大人向上，小人向下，所以自己是「十有五而志于學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩」，道德發達的第一步，爲志於學。

孔子以爲學所以求知，知者人生之第一天責，苟能知，則可以從心所欲，不踰矩，人們所以犯罪作惡者，無非不知之故，因爲不知，所以就不能無惑，既惑矣，於是措置失當而過失以生了。孟子說牛山之木，解釋得非常透切，現在把牠引證在下面。

孟子道：「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，非無萌孽之生焉，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，人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，則其禽獸不遠矣，人見其是禽也，而以爲未嘗有才焉者，是豈人之情也哉。」這種社會民主主義，說得多麼透切，和帕森教授 Prof. P. A. Parson 的「犯罪

的責任」一文，真可以先後相輝了。

這樣看來，我們知道孔孟二哲，都以爲罪惡之發生，皆源於不良之境，而非因作惡之動機。補救之道，惟有施仁義之政。孟子道：「民之爲道也，有恆產者有恆心，無恆產者無恆心，放僻邪侈，無不爲已，及陷乎罪，然後從

而行之，是罔民也，焉有仁人在位，罔民而可爲也。」又道：「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。」從這幾句話中，明明白白地告訴我們，犯罪是由於環境的，並不是天生的，這與最新的犯罪學理，恰相符合。

孔子以爲刑罰的目的，是促進道德，制止犯罪，除去刑罰。這種刑罰，猶病之在身，苟有所疑，決不當謬然施之。他的意思，以爲這種社會的病態，應當積極地研究，詳密地討論，以求補救消除之道，決不是殘酷的刑罰，所能收效的。根本的方法，惟有抬高道德的標準，以人民樂於向善，苛刑猛政，不特不足以濟之，適足以潰堤燎原。爲人君者當力求致亂之源，招禍之根，然後從而挽之，濟之，思有以補救之。否則狴犴愈堅，獄囚愈多，酷刑愈猛，觸者

愈衆，防壓愈嚴，擾亂愈甚，殺人愈多，繼者愈烈，「所謂民不畏刑，奈何？刑懼之，民不畏死，奈何以死懼之？」孔子之道，豈不有至理在嗎？

末了，我要結論一下，歷古以來，最高的文化常以性爲萬事之本，及宗教科學之秘鑰。我國的大聖孔子，在數千年前早已有此卓見，惜乎其後人君，鮮有採取施行之者，吾深願此後的立法界中能將我們古聖的寶訓施之於實行纔好。

第三章 人

上章既略論孔氏人性本善之說，現在要講到人爲萬物之靈的學說了。儒家以太極代表宇宙，太極生兩儀，曰陰（被動的，靜止的）曰陽（主動的，進行的）。二氣交感和合，乃成五行，所謂五行者曰土，曰木，曰水，曰火，曰

金，五行相合，始生萬物。

五行之氣，依天地間不變之律，互相尅逆，是故木尅土，土尅水，水尅火，火尅金，金尅木。是說創之主前二世紀，班固繼之，（主後二世紀）其說大概如下：

木生火，火生土（意謂木經火燃燒，變爲灰土）土生金（掘土得金）金生水（金溶則成水）水生木（以水灌溉則草木生）火溶金，則成流質，水遇火則火滅。火生土，而土尅水，此所謂相尅也。此種現象，非人力所能變，乃天地之大道，自然之定律耳。

大尅小，精神尅物質，無質尅有質，（如火尅金）剛尅柔，（如金尅木，質尅稀，（如木尅土）堅尅不堅，（如土尅水）

所謂五行者動之義，意謂五氣運動，始成萬物，這是證明無機物質造成有機物質之意，依此類推，乃有五官，五氣，五德，五倫，五星，五族，五色，五味，等等，莫不含有五數以表其玄妙焉。

世界上最高的本質爲動靜二氣，動卽陽，靜卽陰，一動一靜，互相爲根，陰陽相合，乃生五行，五行之生也，各一其性，惟極之真，二五之精，妙合而凝，乾道成男，坤道成女，二氣交感，化生萬物，萬物生而變化無窮，惟人得其全而最靈。動者真理之原動力，靜者萬物之常道，靜乃宇宙之本性，動乃進行之標的，二者之結果，宇宙始得以實現。人之身體，雖得自陰性而本元却得之陽性，陽爲善的，而陰與陽合，立即發生善性，是故陰陽交感和合而萬物始適其序。

上說頗覺玄妙，今再解說一下，使我們能得到一點瞭解。易經中曾經說乾元生四德，又說宇宙分陰陽，所謂陰陽者，亦可名之曰乾坤，坤指實質的原素，而乾則指空間的原素。乾坤即陽陰，而陰陽則生於太極。當元始混沌，天地未闢之際，沒有日月星辰，也沒有大地山河，宇宙之間，不過是一種大氣，旋轉不已。其後天地既闢，光暗始分，空間則清明澄澈，實質則陸水俱分，萬物衆生，各俱形狀，自混沌而清明，自無形而有形，爲實質，爲空間，是爲二儀，也就是造成宇宙的二要素。從古詩上看來，大概宇宙之初，最早的生物，是苔蘚之類，由苔蘚化爲叢木，叢木凋腐，乃化花草，花草繁茂，遍滿大地，於是受日月之光，吸水土之精，二者交感，再化生物，由是生生不已，化化無窮，漸漸地進化，漸漸地適應環境而生活，末了，纔變成了動物，由動物又漸

漸地變成了人類。

人類之發源，既如上述，然人類固萬物中之全且靈者，天地之精，皆鍾於人，我們不可不詳細地考察，約略研究他的來源。依孔子的學說而言，人在道德方面，則受天地之德氣而成，在形體方面，則因二氣之交感而生，我們如果把朱子的解釋來研究一下，就更能明白。據他的意思，是人爲五行之精，陰陽交感所成，他的物質元素在形體方面表現出來，他的精神元素在道德和思想方面表現出來。人類稟天地之至性，有思考之力，有理解之能，是故人之生也，早稟此性，人爲天地好生之德和陰陽二氣交感的產物，稟有五行中最靈秀最完備的氣質。

人類之生與物俱生，但他所受的氣質不同，非復與物比倫，故說人便

別于物，說物便別于人，孔子說：「鳥獸不可與同羣，吾非斯人之徒與而誰與？」

試以董子之言證之，董子曰：「觀人之體，一何高物之甚，而類于天也。物受折取天地陰陽以生活耳。而人乃爛然有其文理，是故，凡物之形，莫不伏從旁折天地而行，人獨直立端尚正當之，是故所取天地少者旁折之，所取天地多者正當之。」由此可見人禽之分。就形證之，人爲直生，禽獸橫生，所以，董子正當旁折之證，若草木之倒生則更不消說得。再就本能而證，人與獸似乎沒有不同，人有性慾，獸亦有之。人能禦敵，獸亦能之。人能互助，獸亦能之。但人能言語，著爲文字，保存經驗，這些事情，旁的動物，都不能夠，惟人能之。是以人與物較，則人之得氣爲最備，而其受性爲獨全，記曰：「人者

其天地之德，鬼神之交，陰陽之會，五行之秀氣也。」這是說：人受天地之中以生，他所得于陰陽，五行之氣，都是美滿，沒有欠缺，其性亦是超然而與物異。董子曰：「物痰疾莫能偶天地，惟人能偶天地。故物不能繼天，惟人獨能繼天。」此孔子所以稱「天地之性，人爲貴」，「人可以與天地參」也，這都是表現人與萬物不同的話說，然而人物之弊，僅僅是如此嗎？是又不然。

以上所言，既不足以著人物之別，則請言智識之性。董子曰：「生百穀以食之，桑麻以衣之，服牛乘馬，圈豹檻虎，其得人之靈，勝甚於物也。夫百穀，桑麻，六畜之所以能食人，衣人，而養人者，非天爲人生之，人之智識能利用之，以爲食，爲衣，爲養耳。」呂氏春秋曰：「凡人之性，爪牙不足以自守衛，肌膚不足托寒暑，筋骨不足從利辟害，勇敢不足以却猛禁悍，然且猶裁萬物，

制禽獸，服狡虫，寒暑燥濕不能害，不唯先有其備，而以羣聚耶？羣之可娶也，相與利之也。」此誠人高於物之確證，以其有智識之性，能合羣以制物，而不爲物所制者也。

戴東原曰：「有天地而後有人物，有人物而辨其資，始曰性，人與物同有欲，欲也者，性之事也，人與物同有覺，覺也者，性之能也，欲不失之私，則仁覺不失之蔽，則智。仁且智非有加於事與能也，性之德也。」由是以觀，人物之辨，在乎德性，無可疑矣。

荀子言性惡，孟子言性善，上章已略及之，但荀子之性惡論，是就食色之性而言。孟子之性善論，是就理義之性而言。食色之爲性，告子倡之，荀子演之，然此性非人所獨有，乃與禽獸共之。是以人生有欲，本與禽獸無別。其

區別，則在欲之不失其私，「欲之不失其私則仁，」仁是什麼呢？仁就是人之心，人心與物心不同之處在此，譬如猛獸捕食，血肉狼籍，不以爲忍，不以爲殘。人則不然。見了美味的東西，固然想吃，與禽獸同，而一想及死的殘慘，那不忍之心，便會油然而生的。這心卽是「仁」心，天賦之于人心也。如其不動心呢？便是「不仁，」不仁者，其與禽獸何異，此人之一所以異于禽獸者幾希。」

人物之辨，既然如此其微，則修道而教，實爲自絕于禽獸之不二法門，且可因以發展其固有之「仁」以造至高人格，此人之所以須教也。孟子曰：「人之有道也，飽食煖衣，逸居而無教，則近於禽獸。」中庸曰：「自誠明，謂之性，自明誠，謂之教，誠則明明則誠矣，」加以解釋。由至誠而明德，是人之性，

由明德而至誠，是人學而知也。是則性者其先天，教者其後天也。記曰：「鸚鵡能言，不離飛鳥。猩猩能言，不離禽獸。今人而無禮，雖能言不亦禽獸之類乎。夫惟禽獸無教，故父子聚斲，是故聖人作爲禮以教人，使人以有禮，知自別於禽獸。」教是什麼意思呢？就是引之，導之，發之，展之的意思，但使人無天賦之「仁」，亦安從引而教之，發而展之，使其存心養性，以自別於禽獸呢？抑孔子之所謂設教，亦不過教以「人道」，即今生今世做人之道，至於來生，則一概不題，不但自己不題，即弟子中有以來生見問的，他老人家却以「未知生焉知死」和「未能事人，焉能事鬼」的話作答。叫他們知道教人要人先知人的道理，所以「怪力亂神」的話，孔子都不講，而天命亦罕言呢？

由此可見孔子非宗教家，而其對於鬼神不曰「敬而遠之」，則曰「非其鬼而祭之，諂也。」其意蓋人之祭奉祖先，不過追念父母之表示，不是父母而祭奉，便不免近乎諂媚了。他又曰，「獲罪於天，無所禱也。」是孔子以修道代祈禱，而以不修德爲獲罪，彰然明矣。况孔子所論道德，遠離後世，而以今生爲言。

孔子曰：「君子素其位而行，不願乎其外。素富貴，行乎富貴，素貧賤，行乎貧賤，素夷狄，行乎夷狄，素患難，行乎患難，君子無入而不自得焉。」在上位，不凌下，在下位，不援上，正己而不求於人，則無怨，上不怨天，下不尤人，故君子居易以俟命，小人行險以徼幸。」此節所言，卽謂自修其身，然後可以達到人生的正鵠，人生本無修短，苟人生之目的已達，則雖暫亦久，人生之

正鵠未得，雖久猶暫，所以判其修短者，完全視乎人們是否善用其寶貴的人生，以追求其目的罷了。

所謂人生正鵠的意思，頗與近代天演物競的學說相似，其意蓋謂天生之人，對於個人方面，本無所偏倚，人生之成功與否，完全賴乎各人自身之努力而已。所以，他的方策是放任，他的步驟，却是淘汰，英語所謂 *Natural Selection* 即天演之意，孔子曰：「故天之生物，必因其財而篤焉，故栽者培之，傾者覆之。」孔子在二十五世紀以前，早已爲我們傳佈天演的學說，這不是一樁奇怪的事情麼？

易經上說道：「積善之家，必有餘慶。積不善之家，必有餘殃。」又道：「順天者存，逆天者亡。」聖賢本來同樣地是人，所以也可以同樣地遭災遇禍，

可是，他們對於自然的工作，能加一副誠切的同情，而使這活動的宇宙，得到一種新的生命。所以，人們苟能修己誨人，順天而生，積善修福，不圖私利，那才得謂之「順天者存」，因為順着自然的定律而去做，他的工作，都能很順利地成就，謂之「栽者培之」了。

反之亦然。「自然界」自身並沒有憐憫心的，自然之善，萬物所共稟，人者萬物之一耳。自然既化生萬物，當然不能薄於彼而厚於此，自然者，並無一些偏倚之心的。人苟逆天而行，即所以自殘，人必自殘，而後人殘之，苟能力圖上進，向着自然的軌道而行，決不致受何損毀踐踏的。俗語道：「禍福無門，惟人自召。」詩經上說：「永言配命，自求多福。」孟子說：「夫人必自侮而後人侮之。」太甲曰：「天作孽，猶可違，自作孽，不可活。」又曰：「今天下之

君，有好仁者，則諸侯皆爲之毆矣，雖欲無王，不可得已。」這都是證明依着天地仁義而行的好處。福之與善，禍之與惡，蓋猶音和迴聲，身和形影之不可相離也，無音無身，當然也無影響，有身有音，那末，影與響終必隨之而生，這是無可免避的。所以孔子說：「獲罪於天，無可禱也。」孔子的意思，蓋謂得福有慶者，惟順天而生，遭殃受災者，惟逆天而行，此屬自然定律，決不可以違反，人生禍福，完全人們自己求之，並無關於掌管福殃的鬼神。

日本儒者帥純田氏反對佛氏宿命之說云：「爲善者樂，行惡者苦，這自然是天定的，也是人間公理。然人生憂樂，決不是前定的，他的發生，完全環境的關係，聖人言天地間的眞律而不及未定的環境。求延壽者必戒酒節慾，以期體強，求昇遷者必勤於治事，以期識拔。然世事之背平常軌者，固

非絕無僅有，衛生者或竟夭折，不顧攝生者或反享高壽。勤者或久伏下僚而惰者或反得昇遷，可是，我們決不致於便說衛生和勤職都是沒有用的。難道我們因爲以上幾個例外的原故，便說衛生是沒有益的，所以狂飲縱慾，自殺其身，說勤職是沒有用的，所以便疏忽怠懈，自取其咎嗎？要知衛生是延壽的祕訣，勤職是昇遷的步驟，這是一定不易之理。再進一步想，當我們謀事之際，我們將完全聽之機會，抑先決進行之策呢？當然以後者爲急務，苟其如此，則雖顛躓失敗，亦非所悔。機會是不克預定的，苟不自悟，而完全聽之機會，則於失敗之後，痛悔曷及？罪爲禍根，善爲福源，這是一定不易之律，聖人之教，君子之行，皆決之於理，而其結果如何，則聽之於天。所以，我們之行善，並不爲求福，我們不蹈罪，也不是懼禍，孔孟之教，皆謂福在德而

禍在罪，其實「道」者人生之法。所謂「天道福善禍惡」者不過爲愚衆說法而已。」

總之，人爲天地之產物，二氣之交感，五行之靈秀，萬物之最高，謂之爲天地之心，誰曰不宜？但精神界與自然界，不能混爲一談，自然爲主動的元素，其運行大公無私，無所偏倚，人生之道，當與自然吻合。故孔子一生，專盡力於人生實際問題的研究，祖述堯舜，憲章文武，集大成而一貫之，以爲道德之宗，所謂道德者，天下所共由之道，所共得之以爲德者也。行則天下治，不行則天下亂。是以孔子教人如子夏之言曰：「篤信好學，守死善道，」方無愧於虛此一生，不與草木同腐朽也。

做人之道如何呢？就是盡人之道，完成人格而已。子路問成人，孔子答

道：「若臧武仲之知，公綽之不欲，卞莊子之勇，冉求之藝，文之以禮質，亦可以成人矣。」成人即是完成人格，亦即是「仁」。所以儒家批評人，常以「仁」字去評他，說一個人爲仁者，我們便懂得他是一個好人，責一個人爲「不仁」，我們便曉然他是一個壞人。所以樊遲問仁，子曰：「愛人」又如「爲仁者，能好人，能惡人。」意思就是說：仁者，見了好人，應當好之，如好好色。見了壞人，應該惡之，如惡惡臭。孔子又常常以「君子以文會友，以友輔仁。」一里仁爲美，擇不處仁，焉得智。「弟子入則孝，出則弟，而親仁。」一類的話，去規勉人去親近好人，至於那「不仁」者，他也講過，「人而不仁，如禮何，人而不仁，如樂何。」總而言之，「仁」卽完成人格之名，人們處身涉世之達道也。

人物之別，既緣人有智識之性，能合羣以制物，而不爲物所制，已見前篇，則人爲富於羣性之動物，固無疑矣。以是人離了社會，不能生存，反之，社會捨了個人，也是不能成立，人與社會之間，關係既然如此其切，則人與人之相互本分，孔子又何以見教呢？關於此點，孔子言之至矣。孔子教人，教以如何做一個社會中之完全份子，而又視家與國與天下爲與我對待之一體，所謂家與國與天下者，必我盡其在我，與社會間其餘的份子同心戮力，各盡其道，各循其序，才有法齊之，治之，平之，所以孔子教人，教以明人倫也。而又因人倫以正其名，名既正矣，實卽隨之，人倫者，人與人相互而生，使各從其類，而不相亂者。詩經有云：「天生蒸民，有物有則。」有物有則，卽是人倫的意義，孟子也說：「舜明於庶物，察於人倫。」是人之有倫，乃天然之

物則使人各有定位，而不相越，各得其所，而不相悖，又復互相維繫，持之勿失，納於自然之軌，中庸所謂行同倫是也。倫而能同，則人類庶乎可以相安而無紛亂之象矣。

人們對於自己的關係，是什麼呢？「君子求諸己，小人求諸人，」「古之學者爲己，今之學者爲人，」「司馬牛問君子，子曰：「君子不憂不懼，」曰：「不憂不懼，斯謂之君子矣乎。」子曰：「內省不疚，夫何憂何懼。」「不患無位，患所以立，不患莫己知，求爲可知也。」「不患人之不己知，患不知人也。」「知之爲知之，不知爲不知。」

「居處恭，執事敬，與人忠。」「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。」又孔門記孔子的生活說「子之燕居，申

申如也，天天如也。」還有「不怨天，不尤人。」一般勉人盡其在我的話很多。至於修己以安的名訓，則尙不勝杖舉，茲將最重要的節述如下：「湯之盤銘曰：苟日新，日日新，又日新。康誥曰：作新民，詩曰：周雖舊邦，其命維新，是故君子無所不用其極，詩云：穆穆文王，於緝熙敬正，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，止於愛，詩云：瞻彼淇澳，萋竹猗猗，有斐君子，如切如磋，如琢如磨，瑟兮僖兮，赫兮喧兮，有斐君子，終不可諠兮，如切如磋者，道學也，如琢如磨者，自修也，瑟兮僖兮者，恂慄也，赫兮喧兮者，威儀也，有斐君子，終不可以諠兮者，道盛德至善，民之不能忘也。」

「所謂修身，在正其心者，心有所憊忿，則不得其正，有所恐懼，則不得其正，有所好樂，則不得其正，有所憂畏，則不得其正，心不在焉，視而不見，聽而不

聞，食而不知其味，此之謂修身，在正其心。所謂齊其家，在修其身者。人之其所親愛而辟也，之其所賤惡而辟焉，之其所哀矜而辟焉，之其所教惰而辟焉，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，此謂身不修，不可以齊其家。所謂誠其意者，無自欺也，如惡惡臭，如好好色，此之謂自謙。故君子必慎其獨也。小人閒居爲不善，無所不至，見君子而後厭然，揜其不善，而著其善，人之視己，如見其肺肝然，則何益矣。此謂誠於中，形於外，故君子必慎其獨也。曾子曰：十目所視，十手所指，其嚴乎，富潤屋，德潤身，心廣體胖，故君子必誠其意。」大學一書中所言修身之道，一方面既足以行德，一方面又知所以治國，從這一點，我們可以看出孔聖之「社會的理想」和他所宣傳社會道德之由大而小，推近及遠，自

身而家，而鄰而國，而天下了。所以，在一章內又說：「古之欲明明德於天下者，先治其國，欲治其國者，先齊其家，欲齊其家者，先修其身，欲修其身者，先正其心，欲正其心者，先誠其意，欲誠其意者，先致其知，致知在格物。」

以上所述，爲人們和自身的關係，現在要講和人的關係。孔子的學說，在這一層，頗和康德的哲學相似。

「君子周而不比，小人比而不周。」言忠信，行篤敬，雖蠻貊之邦行矣。言不忠信，行不篤敬，雖州里行乎哉。」君子之道費而穩，夫婦之愚，可以與至焉，及其至也，雖聖人亦有所不知焉。夫婦之不肖，可以能行焉，及其至也，雖聖人亦有所不能焉。」又曰：「入則孝，出則弟，謹而信，汎愛衆。」君子愛人，「隱惡揚善，」益者三友，損者三友，友直，友諒，友多聞，益矣，友便辟，友善

柔，友便佞，損矣。」「樂多賢友，益矣。」「博施於民，而能濟衆。」「四海之內，皆兄弟也。」「孔子所言對人關係的話，不勝枚舉，弗再一一敘述，種種關係，皆可用一句話來包括，就是「己所不欲，勿施於人。」這句話，與基督教「待人如己」之旨，爲意正同。

個人對全人類的關係，什麼樣呢？在這一點，儒者對於個人的信心和公共的品德，理想和事實都沒有明瞭的區別。孔子的學說，爲「吾道一以貫之」，所謂「一以貫之」者，就是把自己的心，比他人的心，這個「一」字，便是宇宙間普遍的自然律，無論人民，國家，政府，莫不包含於此。這種「一以貫之」的學說，基於論理的和現實的原因，却足以施于萬事而無往不適，中庸內有一句話道：「天地之道，可一言而盡也，其爲物不貳。」就是這個

意思。

人是樂羣的動物。也是政治的動物，依孔子的學說而言，所謂「國家」者完全是一種道德的規則，淵源於家族制度的觀念。人民對於國家的義務，就是各盡天責。孔子的家庭觀，也是這樣。苟能父慈，子孝，兄愛，弟敬，家庭自能其樂融融，所以在個人方面的克盡厥責，是非常重要的。國家既淵源於家庭，那末，對於倫理，個人方面，自然是要十二分的注意。故孟子曰：「域民不以封疆之界，固國不以山谿之險，威天下不以兵革之利，得道者多助，失道者寡助，寡助之至，親戚畔之，多助之至，天下順之，以天下之所順，攻親戚之所畔，故君子有不戰，戰必勝矣。」

講到這裏，我們不能不重提當時性辯的紛爭，許多哲士，或主性惡，或

主性善，舍此二說，其餘皆湮沒無聞，視爲異端，而爲人深信者，則僅孔門性善之說罷了。所以，我們在中庸第一章的註解裏，可以看見子程子的話道：「中者天下之正道，庸者天下之定理。」天命章道：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」孔子倫理教育的最要點，就是社會生活的原則，人生行爲的定律，和家庭，社會，國家的組織，換一句話說，便是所謂「人道」了。

人類本爲萬物之靈，同此圓臚，同此方趾，原無甚麼區別，苟其有之，則家庭爲之不安，邦國爲之喪亂，種種災殃，亦卽隨之而起。人之生也，類皆平等，不平等便是違反人道，違反人道，便是和宇宙律的原則衝突，有了衝突，便要發生種種災殃，這是孔門學說的定律。孔子主平等，所以中國無階級，如其有之，則爲君子與小人，他們的區分，可大別之如下。

君子周而不比，小人比而不周。

君子喻於義，小人喻於利。

君子懷德，小人懷土。

君子懷刑，小人懷惠。

君子坦蕩蕩，小人長戚戚。

君子易事而難說也，說之不以道，不說也；及其使人也，器之；小人難事而易說也，說之雖不以其道，說也；及其使人也，求備焉。

君子泰而不驕，小人驕而不泰。

君子和而不同，小人同而不和。

君子而不仁者有矣夫，未有小人而仁者也。

君子上達，小人下達。君子義以爲質，禮以行之，遜以出之，信以成之，君子哉。

君子求諸己，小人求之人。

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。

章二章 家

孔子重視家庭，謂爲文化之基礎，所以大學說：「物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。古之欲明明德於天下者，先治其國，欲治其國者，先齊其家。」又說：「家齊而後國治，國治而後天下平。」其意以爲家庭能担保社會之秩序，賴婚姻制度以成立。此等家庭組織，實爲社會之要素，文化之先驅，今日盛倡社會，且將重社會而輕家族，殊不知人羣之結合，由簡及複，由

近及遠，倫重彼輕此，實屬本末顛倒，結果必如孔子所云：「其本亂而末治者否矣。」其所厚者薄，而其薄者厚，未之有也。」

家庭爲文化之本，而婚姻爲造成家庭之始，所以此等制度，不得不先加以注意。人類起原，始於夫婦，故中庸曰：「君子之道，造端乎夫婦。」易曰：「乾道成男，坤道成女，乾以易知，坤以簡能，易則易知，簡則易從，易知則有親，易從則有功，有親則可久，有功則可大。」又家人之象曰：「女正位乎內，男正位乎外，男女正，天地之大義也。」可知男女居室，原本天地自然之道，人羣由是而起，人倫由是而基，易繫詞云：「有天地而後有萬物，有萬物而後有男女，有男女而後有夫婦，有夫婦而後有父子，有父子而後有君臣，有君臣而後有上下。」此言人倫之序也。然則原人之始，不明男女之別，以野合

爲常，無所謂夫婦，或一男多女，或一女多男，所生子女，只知有母，不知有父，父子之名，亦無從立，有聖人出，定夫婦之制，以別男女，而夫婦之成，始於婚姻，故必慎婚姻，以篤夫婦之倫。左氏云：「女有家，男有室，毋相瀆也，謂之有禮。」孟子曰：「求其生而願爲之有室，女子生而願爲之有家。」是有夫婦，而後謂之家室，否則家之名何由起乎。語云：「女性爲陰，而孤陰不生，男性爲陽，而孤陽不長，必陰陽交媾，萬物乃生。」男子授室，女子成家，是則夫婦之倫，亦陰陽之道，陰陽和諧，則天地交泰，伉儷敦篤，則正當之生活，始克實現。

儒家之言如此，與釋道完全不同。儒家反對獨身主義，以爲邪說之作，違乎天道，悖乎人情，世人而皆獨身，則人類之滅久矣。儒家之孝，本以嗣續爲重，以爲父母生子，將以繼宗祧也。孟子說：「不孝有三，無後爲大。」又說：

「男女居室，人之大倫也。」其重視婚姻如此，苟有背乎天人，而反對此制者，安得謂知人生之真義耶？

儒家言人倫，大別爲五：卽父子，夫婦，君臣，兄弟，朋友。孔子之先世契，爲舜司徒，實始創之，至孔子而更廣其義，以爲天下之達道。五倫原名五教，孟子釋之曰：「父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。」易家人之卦曰：「父父，子子，兄兄，弟弟，夫夫，婦婦，而家道正，家正而天下定矣。」

五倫既立，則各盡其道。相生相養，以維人道於不墜。故孔子曰：「爲人君止於仁，爲人臣止於敬，爲人父止於慈，爲人子止於孝，與國人交止於信。仁，敬，孝，慈，信，皆人倫相互發生之權利與義務也。」傳有之曰：「父子親，兄弟睦，夫婦和，爲家之服。」君義臣行，父慈子孝，兄愛弟敬，謂之六順。」可見

人類相互之權利與義務，於情爲順，於理則平，此天秩也。

五倫之中，屬於家庭者凡三，卽父母，夫婦，兄弟。茲就三者略釋於下：

家庭之中，最重莫如夫婦，所謂「人之本也。」孔子注重夫婦，以爲「中庸之道，造端乎夫婦，及其至也，察乎天地。」俗稱妻爲「內子」，定其主理閭內之事也。男子之職，主乎外，女子之職，主乎內，故其於家庭，實有完全之自由，女主內以助外，男主外以助內，亦完全平等之地位也。至於妻之義訓爲齋，夫之義訓爲扶，齋則齋乎夫，扶則助乎妻也。易道以乾坤陰陽夫婦皆是表示無畸輕畸重之理，儒道之不輕視女權，於此可以概見。

夫婦平等之說，在親迎之禮尤爲顯著，禮云：「父親醮子而命之迎，男先於女也。子承命以迎，主人筵几於廟，而拜迎於門外，壻執鴈入，揖讓升堂，

再拜奠鴈，蓋親受於父母也。降出御婦車，而授綏，御輪三周，先俟於門外，婦至，壻婦以入，共牢而食，合巹而迎，所以合體，同尊卑以親之也。「親迎之鄭重如此。哀公聞於孔子曰：「冕而親迎不亦重乎。孔子愀然作色而對曰：「合二姓之好，以繼先聖之後，以爲天地宗廟社稷之主，君所謂已重乎。」由此可知孔子之重視女權，尊重婚姻矣。

古禮，新婚之日，新郎和親友排列儀仗，赴婦家親迎，延至午後始歸，其儀式極爲莊嚴，詩經咏婚姻有云：

桃之夭夭，灼灼其華；之子于歸，宜其室家。

桃之夭夭，有實其蔀；之子于歸，宜其家室。

桃之夭夭，其葉蓁蓁；之子于歸，宜其家人。

此詩贊美淑女之宜家宜室，迄今垂爲經典。古禮男女之別最嚴，孔子亦祖述之，似輕視女子，然而此則防範男女不規則之舉動，決非對於男女地位，有不平等之意義。在父權社會中，雖則婦女有時感覺不能自由，然別男女之古禮，確係平等。以別男女之故，女子固應坐守深閨，男子所享的幸福，不得參與；然反是以思，女子之幸福，男子亦不得干預也，男女地位，又何所差別耶？

女子參政之權，孔子未曾提倡，但亦未曾否認，其作春秋時，尙主張女子五十無子者，政府當供以衣食。並可任以搜集民間詩歌之職務，詩官一職，並非卑微，無關重輕，古來詩書禮樂，各有官守，國家之依任甚重，孔子主以此職屬之女子，其崇任女子之心，昭然若揭。

父子之倫，其愛出於天性，父母之愛子女，確係至性之流露，毫無報酬與自私之意，惟其然也，儒家極重孝道，孝爲吾國家庭之本，亦立國之基也，吾人於此，不可不特加注意。

何爲孝，質而言之，就是崇敬父母，生事，死葬，祭，均以禮，其餘如身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，公必告，出必面，口體之奉，養，遵命，養志等節，日，不勝枚舉，人子以父母之身，爲身，父母愛子心切，時有疾病災害之憂，所以吾人之身體，要格外慎重，所謂「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷。」並非畏縮不前，苟且偷生之謂，蓋保護身體，並非自私，乃所以安慰父母之心，爲社會服務之預備也。人子遠遊，棲無定所，父母門閭懸望，必以爲飢將誰哺，寒將誰衣，此其一刻不能去諸懷者，所謂「遊必有方。」「出必告，反必面。」始不愧

人子之職耳。哀哀父母，生我劬勞，提携撫育，畏其不壽，如是人子甘旨之供，豈非應盡之職？惟僅供口體，殊不足以盡孝道，至於犬馬，皆能有養，何況於人，所以養口體而外，尤以視於無形，聽於無聲，以養父母之志，試觀曾子養曾皙，與曾元養曾子，則口體之奉，固爲孝道之起點，僅供口體者，未必卽足爲孝子，然而未有孝子而不供口體者也。

以上皆所以教孝也，至於不孝之戒，孟子所謂不孝之行有五：「惰其四肢，不顧父母之養，一也，博弈好飲酒，不顧父母之養，二也，好貨財，私妻子，不顧父母之養，三也，縱耳目之欲，以爲父母辱，四也，好勇鬪狠，以危父母，五也。」

孔子論人子之本分，既詳且盡，論父之責任，少克圖博士所著「孔子

倫理」一文，以爲孔子立說，未免偏頗，然而我却以爲不然，孔子既主張爲人君止于仁，豈欲家庭中有不慈之父。番勃博士以爲孟子離婁章，所論舜盡事親之道一節，實能發揮大孝之意義，人子不但以不改父道爲孝，却要以自己言行，表現孝之真理，感化父母，感化天下，始得稱爲大孝。所謂順乎親者，並非盲目順從，乃是擇善而從，不然，不但不足爲孝，且足以助長親惡，總之，孔子以爲人子當順乎親意，父親有監察子女之權，而後可以維持家庭，以養成子女之人格。

載籍所傳，大抵關於父權，然母權亦實有足述者，列女傳中記文王之母，十分賢德，其懷孕時，卽注重胎教，目不視邪色，耳不聽淫聲，口不出惡言，專志於善，是故文王之生，聰慧絕倫，成爲當時聖君。孔子之母，亦有賢德，禱

於尼山，而生孔子，卽盡心教育，幼而習禮，卒成大聖，集儒教之大成。孟母三遷，斷機訓子，尤爲吾人所耳熟，母教之關係，豈不甚重。

我國聖賢，賴母教以成就者，實非鮮少，所以皆能深感母教與人子之關係，我人如果有賢良之母，卽可以受良好之家庭教育，日後卽不失爲良好之國民，母教與子女之關係，如此其大，母親之慈愛，何其深切！詩蓼莪篇云：

蓼蓼者莪，非莪伊蔚；
哀哀父母，生我劬勞。

蓼蓼者莪，非莪伊蒿；
哀哀父母，生我勞瘁。

瓶之罄矣，維罍之恥；
鮮民之生，不能死之久矣。

無父何怙，無母何恃；
出則銜恤，入則靡止。

父兮生我，母兮鞠我；拊我畜我，長我育我；顧我復我，出入顧我，欲報之德，昊天罔極。

父母之恩，育子女如此，乃出於至愛，而非出於報施，但子女感父母之恩，却不能不報之以孝，孝即愛親之心，最誠懇之表示，蓋非至愛無以成至孝，亦非至孝，不足以達其至愛也。

宇宙之運行，一愛力維繫而已。人與物皆秉愛之理以生，惟人爲物之靈，故其愛尤篤。男子有陽靈之愛性，女子有陰靈之愛性，陰陽愛合，而種族成。惟人之愛人，亦有親疏遠近之別，若其所厚者薄，而其所薄者厚，則爲理所必無，殊夫愛之原則。人之愛人，必自親始，孔子曰：「仁者人也，親親爲大。」又曰：「立愛自親始，親親之道，莫大乎孝。」可見孝非僅家庭之道德，人不

愛生身之父母，焉能愛及社會乎？必先愛父母，而後可推及於社會，此孝所以爲仁之始也。有本有末，順序而推，何慚於墨子之兼，况孔子所謂仁，卽汎愛衆之意。墨子兼愛上云：「聖人以治天下爲事者也，不可不察亂之所自起；亂何由起，起於不相愛；臣子之不孝君父，所謂亂也。子自愛，不愛父，故虧父自利；臣自愛，不愛君，故虧君而自利；此所謂亂也。蓋父之不慈子，兄之不慈弟，君之不慈臣，亦天下所謂亂也。父自愛也，不愛子，故虧子而自立；兄自愛也，不愛弟，故虧弟而自利；君自愛也，不愛臣，故虧臣而自利，是何也？皆起於不相愛。」然孟子所譏，兼愛等於兼父，兼父等於無父，豈墨子之真耶？或者曰：墨氏之說，恐有流弊。然孔子亦云：「君子篤於親，則民興於仁。」又曰：「一家仁，一國興仁；一家讓，一國興讓。」若夫愛情之施，由親及疏，不過略

言其序耳，非必遇事先家族而後社會也。

孝經云：「父子之道，天性也。」况人生子，不似禽獸之易，十月懷胎，自嬰孩以至成立，養之教之，豈能如禽獸之行所無事耶？此則僅就父母方面言之耳，若自人子方面言之，則父母之恩，又何時可忘？子女之所以必盡孝道者以此。故曰：「父父子子而家道正。」父之道慈，子之道孝，天下之大順也。

兄弟之倫，次於母子，親逾夫婦，情屬骨肉，出於天然。弟與孝常相提而並論，例如「孝弟也者，其爲仁之本與。」書云，孝乎，惟孝友於兄弟。入則事父兄，「有父兄在，如之何其聞斯行之？」孔子自己却說：所求乎弟以事兄未能也。意以爲兄要以期望於弟者，以事其兄，弟也要以期望於兄者，以待

其弟，卽兄兄弟弟，各盡其責而已。

或謂中國爲專制之家庭，父兄之權太重，甚或有父命子死，子不敢不死之說。然家庭專制，誠或有之，但父嚴母慈，亦恩威並濟，是猶專制家庭教育而言，至若子女，原非父母私有，父母安得而生死之？不慈之父，時或有之，然亦社會之病理，非孔子學說之過，况春秋之義惡殺親親，父母殺子，不得無罪，豈有父命子死，不得死之讐言乎？總之孔子立論，原正名定分，未嘗偏頗，父之道慈，子之道孝，推而極之，皆相對待。孔子說：「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，則民無所措其手足。」荀子亦云：「若五倫之舊名，則名之尤善者，當循而改，不宜折辭擅作以亂之。」孔子主張孝敬，決非欲在家庭中造成專制之魔

王，不過欲使子弟感父兄之恩愛，而盡子弟之本分。能盡子弟之本分，方足以治國平天下，能任一家之長，方足爲一國之君。家者，國之雛形，能齊家而後能治國，家國人羣，胥賴人倫之發展也。孔子教人愛人，先愛其家，蓋家爲人最親而摯之社會，言愛國不先言愛家，則愛情爲無根據，孝慈二字，所以保全家庭，卽所以保全社會，孟子謂「不孝有三，無後爲大。」其義亦使人人有繼承先業之心，光大神胄，不見欺於他族也。

大學云：「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。康誥曰：如保赤子，心誠求之，雖不中不遠矣，未有學養子而後嫁者也。一家仁，一國興仁，一家讓，一國興讓，一人貪戾，一國作亂，其機如此，是爲一

言僨事，一人定國。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。」此言凡事皆由小而大，由己而人，一家雖小，一人雖微，皆治國救世之根本。

英人撒母耳約翰云：「中國之家庭，苟無祖宗之威權，決不足以成文化之源，中國人與祖先相互之關係與孝道，已成爲一種宗教儀式。」儒家以爲崇拜祖先，確有極大之價值，蓋儒家之祭祀，非僅追念亡魂，亦所以表明報本延澤之意，人之精神，雖云得之於天，人之體魄，實傳之於祖，是以敬天法祖，聖人並重。

崇拜祖先之記述者，概爲吾人所熟悉。蓋家有神龕，所以供祖先也，逢

節則祭，各族有祠，所以供一族之祖先，歲時必祭，間有婚喪，則集族人於此，共相慶吊。大族酌宗祠，且有演劇宴會之舉，以爲祖宗光寵。

此外尚有墓祭，新葬者逢節致祭。其後則每歲祭掃，掃墓大概以清明爲期，暮春之日，鳥語花香，紙錢肴酒，携往陌頭，當此豔陽天氣，日暖風和，忽有哭聲悽然，發於松柏叢林間，是則掃墓人來也，吾人悵惘之餘，不禁油然而興祖先父母之慕，吾國人對於祖宗之情感，何其深切也！

以上論崇拜祖先，是中國之一種家庭宗教，中國人無論智愚貧富，皆曾受此宗教之洗禮，此等宗教，與吾人之關係，何其大耶？儒家倫理，行之四千餘年，迄今勿替，蓋全以孝道爲骨幹。曾子曰：「慎終追遠，民德歸厚矣。」這是我國宗教之基礎。前燕京大學教授馬丁氏曾說：「海士總統，在舊金

山演說，有云：『凡對於祖先，表顯最大之敬意者，庶幾不愧爲克承祖德之子孫。』此語對中國人言之，真可當之而無愧。」

孔子主張崇拜祖先之動機，凡三曰：社會的，道德的，宗教的。何言乎社會的？蓋祖先之崇拜，可以使家族之關係，合而不散，團結堅固，而治國亦易於從事。一族之家祠中，凡關同族之事，均易解決，分析產業，判斷是非，吩咐遺囑等，皆惟族長之命是聽。所以一族之祠堂，幾等於半官式之衙署，族長卽不啻半官式之統治者，其命令較官式告示，尤有勢力，從此卽可以養成家族之自治制度。以祖先之威權，非常偉大，雖年遠代湮，家族之關係，猶可以維繫，此團結性，所以可以永遠保存也。白虎通曰：「族者何？奏也，聚也，謂恩愛相流湊也，生相親愛，死相哀痛，有會聚之道。」又曰：「古者所以必有

宗者，所以長和睦也，通其有無，以紀理族也。」族原於家，而統於宗，古有大宗，有小宗，有羣宗，通其有無，時相聚會，以紀理族，此人羣所由合也。

除社會關係而外，道德與宗教之關係亦甚大，儒家以爲人生而不爲善，將無以對祖宗於地下。可見中國之人生，皆爲對祖宗而向前努力。如果一生努力，則臨終時便可安然長逝，否則祖宗在九原之下，亦難瞑目。語云：「努力前程，榮宗耀祖。」勉爲完人，克承祖德。」又說：「墜落至此，何以見祖宗於地下乎。」此中國人之祖宗崇拜，卽中國人之家庭觀念也，中國民族精神，於是乎在。

第四章 國

赫智爾解釋國家爲「各種善的關係，結合的實現。」孔子解釋國家，也和

赫氏相似，但有不同之點二：

(一) 國家不是一種理想的結合，乃是結合的理想。

(二) 孔子以謂國家，不是特定的具體國家，乃是惟一概括世界的名詞。天主教徒，主張一種普世教會，孔子所主張的國家，也是普遍的宇宙，無所不包，即所謂「天下」。天下的意義，乃是天和人的結合，天人關係，非常密切，二者中間，有適當的結合，纔有所謂「天下」，故曰：「致中和，天地位焉，萬物育焉。」

語云：「天下國家，蓋天下之本在國，國之本在家，家之本在身。」孔子的國家論，是要依自然的秩序做去，從人倫最切近的講，一曰慈，一曰孝，這是自然的秩序，必須遵守，然後社會安寧，國家天下得以治平，「或謂孔子

曰，子奚不爲政，子曰，書云孝乎，惟孝友於弟兄，是亦謂政，奚其爲爲政。」

孟子曰：「事孰爲大，事親爲大，守孰爲大，守身爲大，不失其身，而能事其親者，吾聞之矣。失其身而能事其親者，吾未之聞也。孰不爲事，事親事之本也，孰不爲守，守身守之本也。」又曰：「天下大悅而將歸已，視天下悅而歸已，猶草芥也，惟舜爲然，不得乎親，不可以爲人，不順乎親，不可以爲子，舜盡事親之道，而瞽瞍底豫，瞽瞍底豫，而天下化。」又曰：「君仁莫不仁，君義莫不義，君正莫不正，一正君，而國定矣。」

由是觀之，孔門是合政教爲一，故其建國施治之道，首在德化，孔子之拳拳於政治，拳拳於國家道德，所以說：身修，而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平。

大學書裏，說的尤爲精到，如「物格而後知至，知至而後意誠，意誠而後心正，心正而后身修，身修而后家齊，家齊而后國治，國治而后天下平。」這一段可以表明孔子治國的方法，他主張用道德的，智慧的，作爲達到和平之路。欲達此目的，必須由小及大，先治其國，然後推而至於天下，反過來說，就如欲治平天下，非切切實實把自己的國家整頓起來不可。

這樣，我們知道孔子不是幻想主義，不是烏託邦主義，乃是實際的政治家，他的目的，是要各個國家，先治平到好處，以達到和平的世界，這真是康德所謂「道德的政治家」了。

欲求天下太平，須各個國家自己整頓到好處，欲求國家整頓，須各「個人」自己修省到好處，所以天下治平的時候，就是各個國家的各個人

都遵循道德和法律的軌道。

一國沒有絕對的主權，是無從治理的，此等主權，或付託一人，或分掌於數人，或授於全民各依時代的環境而定，孔子依當時的環境，將此主權付託於一人。

此一人掌握統治全國的主權，並不是違反羣衆的利益，而謀自己的利益，是絕對公正，爲大多數人民的福利而服務，所以稱之爲「天子」，天子的地位，非常神聖，介乎權利與義務，命令與服從之間。

依天道而論，此維持人羣秩序中心的人物，是至尊無對，故又稱之曰「君主」，但所謂君主者，並不是說全國人民，都是他的奴隸，也不過是國家的代表，籍君主一身，就可以表明國家統治權絕對不可分離，禮記所謂

「天無二日，國無二君，家無二主，」就是表明一國之中，不容有第二個統治權存在。

孔子主張上操其權，下安其分，所以在上者，行仁政，非常重要。孔子深信在上的能盡職，在下的能安分，而後理想的國家，可以實現，所以非聖人不能制禮，作樂，教導人民，化行天下。聖人而在天子之位，便是民之父母，如堯舜禹湯文武周公皆是。其治民原是順乎天心，人民賴之保育，而後安居樂業，這樣，人民對於統治者的行爲，自然要絕對信任，孟子曰，「民之歸仁也，猶水之就下，獸之走曠也。」

孔子說：「苟有用我者，朞月而已可也，三年有成。」此種論調，孔孟都敢這樣自信，這也是儒家歸納的推論法，孔子主張家國天下，都是以一人

爲模範，然後子弟、臣民，推而至於天下，莫不效法，敬禮歸化。人心既安，天心自和，這纔是正真的「自由」。自由二字，我國無此名詞，所謂自由，並不是任情，漫無限制，乃是恪守個人的本分，大學所載，大半是使人明白個人權利義務的所在，和施行的方法，所以說：「自天子以至於庶人，壹是皆以修身爲本。」又說：「無爲其所不爲，無欲其所不欲，」都是教人循規蹈矩，奉公守法，以保障個人自由獨立的基礎。

以自然而論，人人都有自由，都有心思，可以自由思想，都有意志，可以自由行爲。反是則背乎自然，必感痛苦，不是一人而成，乃是由無數自由社會人所共組，凡人在法律上，政治上，都應受平等的待遇。甲有自由，不可侵犯，乙有自由，亦當尊重，推之丙丁，莫不如此，各個人都有自由的權利，以謀

幸福，如果要鞏固此等權利，保存天付自由，惟有彼此互相尊重，各不侵犯，始爲安適。

武力，決不能永久作統治權的堅固基礎，西哲盧騷說：「最強之武力，決不足以永久勝人，除非將武力化爲正義，屈服化爲本分。」孔子的主張，亦是如此。「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，君子之德風，小人之德草，草尙之風必偃。」

「衛靈公問陳於孔子，孔子對曰：俎豆之事，則嘗聞之矣，軍旅之事，未之學也。」

孔子對靈公這樣說，次日遂行，其意大約是以行爲諫，但靈公無道，終

未覺悟，而孔子以德治國的政策，竟無從做起。

孔子主張德化主義，所以不贊成純粹的法治，古者聖王治國，本無定法，行仁義之政，施禮讓之教，以身作則，遵民於正。故曰：「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。」這樣上行下效，不治而治，天下太平。又說：「其人存則其政舉，其人亡則其政息。」又說：「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。」又說：「爲政以德，譬如北辰，居其所而衆星拱之。」季康子問政於孔子，孔子對曰：「政者正也，子帥以政，孰敢不正。」又曰：「其身正，不令其行，其身不正，雖令不從。」

國家之法，自是統治權之要素，但國法之施行，則非強制與專斷不可。

然孔子終覺這種法子，不是上策，故曰：「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。」又曰：「夫民教之以德，齊之以禮，則民有格心，教之以政，齊之以刑，則民有遯心。」

由此可見刑罰不過是犯罪的結果，決不足以導人向善，人在嚴刑峻法之下，不敢爲非，實畏懼而不敢爲，非不願爲。惟有德化主義，總可以使民爲善，不但激人的良心，使知廉恥榮辱，而且使人樂意努力向善，所以儒道的國家，不但是人民的保護人，亦是人民的倫理的模範，正如俾士麥所說的。

「不教而殺謂之虐，不戒視成謂之暴，慢令致期謂之賊。」這幾句的意思，是說，初時不能教導百姓，使成良善之人，已屬爲政之罪，及百姓爲習

慣所染，一時難以改革，而在上者，反殘殺之，壓迫之，凌辱之，苛待之，此不但不能福國利民，簡直是禍國殃民。由此可見孔子之行政論，說的何等深切？即與今日之新刑法相衡，亦無不吻合。孔子行法，對於智者用嚴，愚者用寬，因為愚者冒昧妄行，情有可原，智者明知故犯，情無可恕。查民國新刑律，第十三條第一款云：「所犯重於所知，或相等者，從其所知。」為什麼所犯重於犯人所知者，從其所知呢？因為「不知」或「誤解」竟觸法綱，實愚昧所致，所以愚昧者，實無機會受教育所致，國民無機會受教育，竟誤觸法綱，實屬可憐，國家對於他的罪惡，應負相當的責任，憐憫之不暇，安忍科以重刑呢？

孔子主張德化，不藉刑罰，前面已經說過，但在未達到理想的社會以

前，爲社會安甯起見，刑罰却不能不用。惟祇用之爲客體，主體仍趨重道德，非至不得已時不用刑罰。孟子說：「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。」所以刑罰的制裁，斷不可任意使用，致失立法之意。子曰：「聽訟吾猶人也，必也使無訟乎。」必如此，始不失爲用刑之道哩。

孔子所謂法，非常平等，他以爲從法律的眼光觀察，並無貴賤高下，觸法必刑，大惡必誅，地位高下，身分大小，均所弗論。孔子爲魯司寇，先誅少正卯，雖然他的職分與聲望很高，孔子却絕不顧及。孔子在禮記所主張，不論三公九卿，諸侯大夫，皆當謹守國法，在法律之下，一切都是平等。孟子有一段說：「桃應問曰，舜爲天子，臯陶爲士，瞽瞍殺人，則如之何？孟子曰，執之而

已矣，然則舜不禁歟？夫舜惡得而禁之，失有所受之也。」由此，可見儒家守法的精神了。

凡無道之君，儒家亦甚惡之，當像英國却爾斯第一法國路易第十六一般的待遇。因為殘暴的君，便沒有人主的資格，所以號稱獨夫，兇殘的獨夫，人人得而誅的，雖高據君位，又有何用呢？

儒家以為誅戮暴君，是人民的本分，蓋國者國民之公產，立君正所以為民，先有民而後有君，所以民為國之主體，君為客體，書曰：「民為邦本，本固邦寧。」春秋繁露曰：「君者不失其羣者也。」白虎通曰：「君者羣也，下之所歸心也。」是以國之有君，必須先得民心，而後君位鞏固，國之本在民，得民而後可以得天，書曰：「天聰明，自我民聰明，天明威，自我民明威，」泰哲

曰：「天視自我民視，天聽自我民聽。」是皆以民爲天的明證。故「順天者保天下，畏天者保其國。」韓詩外傳。「齊桓公問於管仲曰：主者何貴？曰：貴天，桓公仰而視天，管仲曰：所謂天者，非蒼蒼之天，王者以百姓爲天。」這樣說來，君人者，倘能明乎君羣之義，以民爲天，雖貴爲天子，實不啻天下公僕，曷敢以天下自私，強奴欺主呢？左邱明白：「天生民而乏之君，使司牧之，勿使失性。」又曰：「天之愛民甚矣，豈其便一人縱於民上，以肆其淫，以棄天地之性，必不然矣。」假使君人者，不能教養百姓，反令其棄性，或竟自縱其淫，則爲君之道既失，是自棄其民，自絕於天，不誅何待？

孟子曰：「賊仁者謂之賊，賊義者謂之殘，殘賊之人，謂之一夫，聞誅一夫紂矣，未聞殺君也。」孟子的主張，民貴君輕，君要保民，倘不能保民，反使

百姓，「父子不相見，兄弟妻子離散」，那便是孟子所謂賊其民者也。賊其民者，即失爲君之資格，所以武王伐紂，孔子謂爲放獨夫，可謂義正詞嚴之至。

吾國革命，就是孔子的民本思想，孔子所謂「國」，正是上下各盡其道，所以說：「君君臣臣」，否則君不盡職，臣民必同受其害，討伐暴君的呼聲，往往臣民一致。孟子曰：「君之視臣如手足，則臣視君如腹心，君之視臣如犬馬，則臣視君如國人，君之視臣如草芥，則臣視君如寇讐。」爲人君者，苟德不足以符民望，政不足以安民生，徒以暴力壓制，則革命固屬當然的結果，所以我國革命，雖受近世潮流，但孔子的學說，亦有很大的影響。

孔子的政論，以德爲本，以法爲末，前已言之，而其施治的手續，則在富之教之，他以爲法治是消極的，富教纔是積極的，刑罰不過警戒兇頑，惟富

教始能使人向善，做一個真真的良民，故曰：「移風易俗，莫善於樂，安上治民，莫善於禮。」

孟子曰：「五畝之宅，樹之以桑，五十者可以衣帛矣，雞豚狗彘之富，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，七十者衣帛食肉，黎民不飢不寒，然而不王者，未之有也。」子適衛，冉有僕，子曰：「庶矣哉，冉有曰：『既庶矣，又何駕？』曰：『富之。』曰：『既寄矣，又何駕？』曰：『教之。』」孟子曰：「富歲弟子多，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。」又曰：「民之爲道也，有恆產者有恆心，無恆產者無恆心，苟無恆心，放僻邪侈，無不爲已。」又曰：「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，此維救死而恐不贍，奚暇治禮義哉？」子貢問政，子曰：「足食，足兵，民信之矣。」民以食爲天，無食不可以生存，不能生存，何從治平，所謂「倉廩實而後知禮義，衣食足而後知榮辱，」飽食煖衣而後可驅而至善，故孔子以「足食」爲治國第一條件。所以今日情形而論，擾亂的緣故，雖云非常複雜，而追本窮源，還是經濟問題。再將經濟問題，詳細分析一下，最要緊的還是民食問題，因爲食少人多，生寡食衆，富者少而貧者衆，就釀成貧富不均的現象，於是異說紛歧，騷擾日起，貧者既不能忍受飢寒，則道德不足以維持，法律不足以約束，威權不足以制止，智識不足以曉諭，眞孟子所謂「救死而恐不贍，奚暇治禮義哉。」

由此可見財富與道德，有密切的關係，用得其道，則財富正所以助道

德的完成，孔子對於生計問題，所以極爲注意。他並不痛惡財富，不過以財富而陷溺其心的，亦實爲孔子所不取。惜乎後儒誤解「子罕言利」矯枉過正，竟至視富強爲雜霸之術，甚或痛罵阿堵物，以致與實際的人生，愈趨愈遠，而吾國經濟，幾陷於破產。要知孔子義利並舉，並不諱言利字，不過孔子所說的利，必須合義，而常人所說的利，多背乎義罷了。再詳細考察，孔子所說的利，就是義，凡不合乎義的，均不得謂之利。大學云：「是故君子先慎乎德，有德此有人，有人此有土，有土此有財，有財此有用，德者本也，財者末也，外本內末，予民施奪。是故財聚則民散，財散則民聚，是故言悖而出者，亦悖而入，貨悖而入者，亦悖而出。……仁者以財發身，不仁者以身發財，未有上好仁而下不好義者也，未有好義其事不終者也，未有府庫財，非其財者也。」

孔子以道德問題，與經濟問題，相提並論，並且以民食問題，置之第一。但在二者衝突不能並存的時候，却是主張拋棄經濟，堅持道義，因為食物維持生命，實至重要，但有比食物更有價值，比生命更為重要的，就是道義，所以孔子說：「見利思義。」孟子也說：「魚我所欲也，熊掌亦我所欲也，二者不可得兼，舍魚而取熊掌可也，生亦我所欲，義亦我所欲，二者不可得兼，舍生而取義者也。生亦我所欲，所欲有甚於生者，均不為苟得也，死亦我所惡，所惡有甚於死者，故患有所不辟也，如使人之所欲，莫甚於生，則凡可以得生者，何不用也？使人之所惡，莫甚於死，則凡可以辟患者，何不為也？由是則生而有不用也，由是則可以辟患，而有不為也，是故所欲有甚於生者，所惡有甚於死者，非獨賢者有是心也，人皆有之。」又曰：「一簞食，一豆羹，得

之則生，弗得則死，噓爾而與之，行道之人弗受，蹴爾而與之，乞人不屬也。」可見貧賤如乞丐，亦能甘捨其生命，保存其人格，世有所謂「純粹的經濟人」對於這種極端的說法，也不能不承認，因爲人心之中，雖有經濟欲望，亦有廉恥的天性，倫理的生活，與經濟的生活，原可並行而不悖。

國家固不需財用，但孔子以爲財賦所入，並不是爲國君享樂，乃是爲百姓謀幸福，取之於民，仍用之於民，方爲正當，所以孟子因爲治國需財，並不主張寡取。「白圭曰：吾欲二十而取一，何如？孟子曰：子之道貉道也，夫貉五穀不生，惟黍生之，無城郭宮室宗廟祭祀之福，無諸侯幣帛饗飧百官有司，故二十取一而足也。今居中國，去人倫，如之何其可也，陶以寡，且不可以爲國，况無君子乎。」

故欲輕之於堯舜之道者，大貉小貉也。

欲重之於堯舜之道者，大桀小桀也。」

賦稅應當看人民收入的豐歉，以徵收而昭公平，論語曰：「哀公問於有若曰：年饑用不足如之何？有若對曰：盍徹乎？曰：二，吾猶不足，如之何其徹也。對曰：百姓足，君孰與不足；百姓不足，君孰與足。」民富則國富，民貧則國貧，國以民爲本，人民豐衣足食，安居樂業，國家自能日臻強盛，惜乎今之執政，見不及此，誰說孔子的學說，不適於今日呢。孟子曰：「有布縷之征，粟米之征，力役之征，君子用其一，緩其二，用其二而民有殍，用其二而父子離。」孟子嘗告齊宣王，謂君樂民憂之不當，曰：「今王教樂於此，百姓聞王鐘鼓之聲，管籥之音，舉疾首蹙額而相告曰：吾王之好鼓樂，夫何使我至於此極

也，父子不相見，兄弟妻子離散……此無他，不與民同樂也。」齊宣王又嘗問孟子說：「文王之囿，方七十里，有諸？」孟子對曰：「於傳有之，曰：若是其大乎？」曰：民猶以爲小也。曰：寡人之囿，方四十里，民猶以爲大，何也？」曰：文王之囿，方七十里，芻蕘者往焉，雉兔者往焉，與民同之，民以爲小，不亦宜乎？臣始至於境，聞國之大禁，然後敢入，臣聞郊關之內，有囿方四十里，殺其麋鹿者如殺人之罪，則是方四十里，爲阱於國中，民以爲大，不亦宜乎？」

國家施政，原是爲民興利除害，人君既以保民爲職志，人民的痛苦，就是自己的痛苦，人民的快樂，就是自己的快樂，所以大學說：「民之所好好之，民之所惡惡之，此之謂民之父母。」又說：「好人之所惡，惡人之所好，是而

拂人之性，菑必逮夫身。」利者民之所同好，害者民之所同惡，國君如能同民好惡，自當爲民興利除害，故大學說：「因民之所利而利之。」又曰：「財聚則民散，財散則民聚。」這是說從財富與民同好惡，人民自然同其樂利。荀子曰：「能用天下者謂之王，湯武非取天下也，修其道，行其義，興天下之同利，除天下之同害，而天下歸之也。」孟子曰：樂民之樂者，民亦樂其樂，憂民之憂者，民亦憂其憂，樂以天下，憂以天下，然而不王者，未之有也。」由是以觀，人君與民同樂，不但可得真樂，且可以王天下。然則舍民之憂樂，而不與之同其利害，其所謂利，一家一姓之私利，所謂害，一家一姓之私害，焉能得人民之心？此中樞機，至爲明顯，不待智者而始知之。所以孔子對於國家的主張，也是推之萬世而不敝，放之四海而皆準。

第五章 政府

在孔子時代，除了孔子的學說外，同時有三種政治哲學很佔勢力，（一）老子（二）楊子（三）墨子。

老子的主張是「無爲而治」故曰：「是以聖人處無爲之事，行不言之教。」又曰：「爲無爲則無不治。」是以聖人後其身而身先，外其身而身存，「其政悶悶，其民淳淳，其政察察，其民缺缺。」又曰：「爲無爲，事無事。」同時承老子之說者爲莊子，在莊子的學說里，把「無爲而治」的思想，尤其說得透切，在南華經馬蹄篇中，他說道：「聖人不死，大盜不止。」又曰：「掊擊聖人，縱舍盜賊而天下始治矣。夫川竭而谷虛，丘夷而淵實，聖人不死則大盜不止。」他的思想，於此可見了。第二派是楊子的「爲我」說。

「楊朱曰，百年壽之大齊，得百年者千無一焉，設有一者，孩提以逮昏老，幾居其半矣，夜眠之所弭，晝覺之所遺，又幾居其半矣，痛疾哀苦亡失憂懼，又幾居其半矣，量數十年之中，迥然而自得，亡介焉之慮者，亦亡一時之中爾，則人之生也奚爲哉，奚樂哉，……楊子曰，柏成子高不以一毫利物，舍國而隱耕，大禹不以一身自利，一體偏枯，古之人損一毫利天下，不與也，悉天下奉一身，不取也，人人不損一毫，人人不利天下，天下治矣。」

第三派是墨子的兼愛說。墨子的學說，恰和楊子的「爲我」說相反，因爲楊子是極端的「不損一毫，不利天下」，墨子却是「犧牲一己，兼愛世人」一種極端的利他主義。「子墨子曰，聖人以治天下爲事者也，必知亂之所自起焉，……當察亂所自起，起不相愛，……子自愛，不愛父，故虧父

而自利，弟自愛，不愛兄，故虧兄而自利，臣自愛，不愛君，故虧君而自利，此所謂亂也。……雖至天下之爲盜賊者亦然，盜愛其室，不愛其異室，故竊異室以利其室，賊愛其身，不愛人，故賊人以利其身，此何也，皆起不相愛，雖至大夫之相亂家，諸侯之相攻國者亦然，大夫各愛家，不愛異家，故亂異家以利其家，諸侯各愛其國，不愛異國，故攻異國以利其國，天下之亂物，具此而已矣。察此何自起，皆起不相愛。所以弭亂之道，惟有兼愛。」如果人們都肯互相愛，交相利，則天下自治，國家自安了。

儒家對於「爲我」派的楊子學說，和「兼愛」派的墨子學說，都竭力反對的。儒家所主張的是中庸之道，既不可「太過」也不可「不及」，過與不及，皆足以貽害人羣，擾亂天下，所以，儒門之徒，對於老莊楊墨之道，一

概排斥，孟子道：「聖王不作，諸侯放恣，處士橫議，楊朱墨翟之道盈天下，天下之言，不歸楊，則歸墨，楊氏爲我，是無君也，墨氏兼愛，是無父也，無父無君，是禽獸也。」

這樣看來，可知當時的楊墨之道，定然非常盛行，老子學說尤披靡一世，在那時候「放任派」*Taissez-faire* 的哲學，很佔勢力，那是無可疑惑的。老莊楊墨之道在戰國之後，漸次衰微，而孔子的學說，却日興月盛，秦時雖焚書坑儒，頗受摧殘，而儒家的勢力，終不絕如縷地保存着。到了漢朝，儒學大盛，歷代尊崇，視爲惟一的真理，孔子的學說，就根深蒂固地印在人們心中了。

或謂孔子學說最足以代表中國人民之政治思想，孔子所述堯舜禹

湯文武周公之治，最合中國人之理想，換言之，他確能明白中國人的心理和期望而能很有系統地解釋的。

致於老莊楊墨之能，不過是一種時代的產物，却不是合于中國人民的心理和理想的。老莊的極端「虛無」派學說，大概是因爲當時的政綱日壞，亂象日烈，惹起那些志趨高放者的反對心理，纔激而出此，主張這種理想的無治主義，也正如克羅包特金氏，感受當時專制殘暴的君權壓迫，激而趨入無政府主義一般的。

楊子之說，完全是一種悲觀的爲我主義，他對於人生，差不多很是失望，生不足喜，死不足悲，人生的目標，實在毫無意義。故曰「五情好惡，古猶今也，四體安危，古猶今也，世事苦樂，古猶今也，變易治亂，古猶今也，既聞之

矣，既更之矣，百年猶厭其多，况久生之苦也乎。」生活自身，既毫無趣味，那末，人之生也，爲名乎，爲利乎？如果爲名，那末，齊生齊死，齊賢齊愚，齊貴齊賤，仁聖亦死，囚愚亦死，生則堯舜，死則腐骨，生則桀紂，死則腐骨，同是一個死，同是變爲腐骨，同是一個死而無知，與生活毫無關係，何必皇皇然爲「稱之弗知，賞之無用，與株塊無以異」的名呢？如果爲利，則利之目的，無非爲聲色美厚爾，而美厚復不可常饜，聲色不可常翫，聞求之不得，空自違遽，何必這樣「重囚纍梏，自誤誤人」的汲汲爲利呢？

既不爲名，亦不爲利，人生之目的，簡直是毫無意義，那末，我們既生而爲人，將何以自處呢？他的結論是從心而動，不違自然，所好當身之娛，非所去也，故將爲名所勸，從性而游，不逆萬物，所好死後之名，非所取也，故不爲

刑所及，名譽先後，年命多少，非所量也。」這便是他的「放而任之」的人生觀，故曰：「既生則廢而任之，究其所欲以俟於死，將死則廢而任之，究其所以放以盡，無不廢，無不任，何遽遲速於是間乎？」這樣超越，這樣灑脫的人生觀，不幸生而爲人，那末，我們生活上本無意義中的意義，本無目的中的目的，便是「從心而動，任其自然」既要達此目的，非「爲我」不可，所謂「愛人，利人」也者，完全是無謂的多事罷了。但是，有一點，我們須要注意，楊子的「爲我」並不是損人利己的「爲我」却是「獨善其身，不損他人」的「爲我」故曰：「人人不損一毫，人人不利天下，則天下治矣。」所以，楊子的學說，雖然是悲觀的，失望的，消極的，却不是自私的，不道德的，後之附和者，忘却楊子學說之真義，反變本加厲，藉以暢其損人利己之實，那不是楊

學之罪人麼？

墨子的兼愛主義，原是仁民愛物的意思，與儒家的「獨善其身」「兼善天下」本來差不多，不過墨子所主張的不是「親親而仁民，仁民而愛物」和「仁者無不愛也，急親賢之爲務」。這種有等級的愛，却是普遍的愛，沒有等級的愛。他既找着了「亂起不相愛」的原因，就奮不顧身地去做，實行他的主義。其實呢，墨子之所以主張這種極端的爲人主義，也無非見當時的攻亂不已，禍變相尋，民不安居，國不太平，由時代而造成的一種思想罷了。所以，我在上面說，老莊楊墨之說不過是一種時代的產物，不足代表中國人永久的政治理想和期望哩。他們這種思想，既然是時代的產物，那末，時代過去，這種思想，亦隨之而不復適用，因此，老莊楊墨之道，其後

便一蹶不振了。

上面既將當時和孔子政治學說並駕齊驅的三種學派，大略提及，現在要言歸正傳，討論本題了。我們務須知道，孔子論政治，不但包括政治哲學，治國方略，而且紹述古聖的治國之道而加以整理，所以，他說的雖是祖述堯舜憲章文武，種種政治原理都不是創自孔子，可是，因為他精密的研究，具體的說明，使古來聖人之道，形成一種秩然可觀的政治哲學，治國方略，所以，後人便稱之為「孔子的學說」了。他的政治哲學是合乎天理的。

「爲政以德，譬如北辰，居其所而衆星拱之。」論語爲政

人們都要依着自然法而行，安分盡職，受統治者的管理，而治國尤當修己正人，治人以德，這樣，纔能「垂拱而天下治」，像天上的北辰一般，一

動也不動地居在一處，而億萬星辰，自閃閃現現地四面圍拱着。宇宙之間，完全有一種自然的秩序的。星辰羅布，恆河沙數，而日月運轉，不失其序，星辰往復，不相衝突，這是什麼原故呢？這是因為他們的運轉往復，能合乎天道。合乎天道謂之和，上下相和，君臣相愛，國始得治，這是非常重要的。

我國古來，既主上下和合，仁政利民之策，是故為政者對於人民，常採寬放政策，在可能的範圍內，一切事務，皆由人民自由處置，這種政策，既可免上下之衝突，又可保人民之利益，那是很有價值的。

政府的組織，既須合于自然律，那末，政府的根本原理，究竟是什麼呢？孔子所主張的政治根本原理，就是兼善主義，換一句話說，就是治者和被治者，皆當努力向善，「君君臣臣父父子子」各盡其道，各盡其責，然後天

下以平，國家以治了。中國的政治觀，向來是這樣，爲政決不是某特種階級的專利權，苟德高力厚，足以勝任治國的大責，則天命所在，必授之以統治之權，祇要他能竭力盡責，上下和合便夠了。

子貢問爲政，子曰：「足食足兵，民信之矣。」子貢曰：「必不得已而去，於斯三者何先？」曰：「去兵。」子貢曰：「不必得已而去，於斯二者何先？」曰：「去食，自古皆有死，民無信不立。」論語顏淵。「子路問政，子曰：「先之勞之。」論語子路。「葉公問政，子曰：「近者悅，遠者來。」論語子路。「愛民之所愛，惡民之所惡，此之謂民之父母。」

從這幾段看來，孔子的「政府」說，就很明白了。如果爲政者自己想好，那末，百姓自然都隨之而好，不願爲惡，故曰：「子欲善而民善矣，君子之德

風，小人之德草，草上之風必偃。」又曰：「苟子之不欲，雖賞之不竊。」

君主而下，爲大夫官吏者，其修身正己，也是很重要的。依孔子的哲學，天地人三者爲宇宙之原素，但三者必依着自然的定律而行，勿失其序。

講到天地人三者的本分，則天行四時，地產財貨而人類則維持社會的安甯秩序。四時往復，天道不變，產物叢生，地道不虧。然而人類則治亂興亡，變化不已，所謂永逸之道，殊未易得。中庸上說道：「人道敏政，地道敏樹，夫政也者，蒲蘆也。故爲政在人，取人以身，修身以道，修道以仁。」又曰：「文武之政，布在方策，其人存，則其政舉，其人亡，則其政息。惟其如此，求修明之治，非有德之君不可，聖君既出，然後「近者悅，遠者來」而理想的政治方略始實現。

「子張問於孔子曰，何如斯可以從政矣？子曰，學五美，屏四惡，斯可以從政矣。子張曰，何謂五美？子曰，君子惠而不費，勞而不怨，欲而不貪，泰而不驕，威而不猛。子張曰，何爲惠而不費？子曰，因民之所利而利之，斯不亦惠而不費乎？擇可勞而勞之，又誰怨？欲仁而得仁，又焉貪？君無衆寡，無大小，無敢慢，斯不亦泰而不驕乎？君子正其衣冠，學其瞻視，儼然人望而畏之，斯不亦威而不猛乎？子張曰，何爲四惡？子曰，不教而殺謂之虐，不戒視成謂之暴，慢令致期謂之賊，猶之與人也，出納之吝謂之有司。」要這樣做去，纔不愧爲一個良好的政府，纔能達到「近者悅，遠者來」的目的。

「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，吾得而食諸。」論語顏淵「季康子

問政於孔子。孔子對曰：「政者正也。」又曰：「子欲善而民善矣。」

這樣看來，孔子論爲政，注重二點，一正義，二禮讓。

孔子的政治制度，既根據于人間的天性關係，所以固定的禮義，是非常重要的。有禮義然後尊卑分，先後別人各親其親，子其子，夫其夫，婦其婦，君臣以正，兄弟以睦，舉世之人，都依着一定的軌道做去，那末，大道自行，天下自治了。

經濟狀況與政治有密切的關係，因爲經濟爲政治制度之基礎，而政治勢力亦足以造成一種新的經濟狀況，這二個問題是互爲因果的。

在禮記大傳中論及經濟狀況和良好政府的關係道：「重社稷故愛百姓，愛百姓故刑罰中，刑罰中故庶民安，庶民安故財用足，財用足故百志

成，百志成故禮俗刑，禮俗刑然後樂，詩曰，不顯不承，無斃於人斯，此之謂也。」

從上面看來，所謂「刑罰中故庶民安，庶民安故財用足」那末，經濟狀況之穩固，全賴法令之公平而造成的。因為「刑罰中」而後盜賊不起，變亂不興，人民處此四境安寧，社會穩固之時，當然可以安居樂業，從事生計。四民樂業，生產率自當增高，財富也隨之而豐足了。孔子所述者尙是當時家長制度的政府，可是滛乎今日，民主政府，又何獨不然？考之東西各國，法律之施行與經濟狀況都有密切之關係，因為刑賞不行之國，大規模之實業，決不能發達，而農工二民，尤感受騷亂的痛苦，而難以度日，我國現狀，卽一顯例。所以，要建設一個良好的政府，良好的經濟狀況是必需的，而造成

良好的經濟狀況，政治運動又是一條最好的途徑。

經濟和人生既有莫大的關係，所以，孔子對於這一點是非常注意的。人生於世，因為生活的原因，對於「所得」常比「所做」的更看得重要，換一句話說，人們大都祇想到他們所應當得的，而不注意他們所應當做的。

極端「放任」派之經濟學是謂人們苟能得着絕對的自由競爭，各人都能達到他需要的目的，因為世人對於自身的利益，莫不竭全力以赴之的。因此，他們就竭力主張經濟生活的自由競爭和政府不干涉主義，孔子的學說却不是這樣。孔子固然承認經濟生活上的競爭是不可避免的，但是競爭的圍範，也有相當的限度，絕對的自由競爭是不可能的。

為什麼絕對的自由競爭是不可能的呢？第一我們可以從天演論上

證明。在「論人」一章中，我已經將孔子的天演論，約略提及，現在，再把孟子的學說，借來假釋一下。「孟子曰，天下有道，小德役大德，小貢役大貢。天下無道，小役大，弱役強，斯二者天也，順天者存，逆天者亡。」

這樣看來，我們知道，宇宙自身，對於萬物人羣，本無偏倚，所謂「競爭」者完全賴乎人之自助而已。但「放任」派學者的說素，推其極端祇見強者方面的利益，不爲弱者方面設想，大千世界中，人們能自衛自謀者固有其人，而處在不幸環境中，無力自衛自謀者尤無量數，吾人安可忍心害理任其壓迫淘汰耶？所以，自由競爭，如不加以人爲的干涉，則大多數將爲少數人所利用壓迫，釀成世界最大的不公，極端放任是靠不住的，我們非借重於政府的權威來維持不可。所以孔子主張自由競爭，還須助以政府的權

力來支配消費，生產和分配，因為這樣，纔能夠免避種種的弊端。如果有這樣的良好政府建設起來，人民纔得享五福，去六災，所謂五福者曰富，曰壽，曰健康，曰攸好德，曰考終命。所謂六災者曰死，曰病，曰憂，曰貧，曰醜，曰弱，以上十一項，即孔子之苦樂觀。

其中德，憂，弱三者是屬於心理方面的，其他八種都屬於物質方面。苟能享五福，消六災，那纔是良好政府的最後目標，所以，這個理想的政府，不但在人民經濟方面，加以補助，就是在生活的其他方面，也莫不積極籌謀。經濟狀況，原是最重要的問題，是故五福之中，以此爲首，因爲財富乃享樂之源，各種物質生活所自出，賢良的執政者，自當格外注意哩。

孔子主張君君臣臣，父父子子之說，人每誤解爲提倡專制政體，其實

不然。在陶拉克 Doyrak's Confucius und seine ehre 的論著中謂孔子之所以言此，因當時周政日衰，綱紀日壞，孔子知自下而上的改造之不可能，（即自個人，家庭改造起）乃轉而主張此說，且國君的爲政，其影響於人民，實至偉大，君善則民善，君惡則民惡，核之往史，前例顯然，是故實行此法，也許可以用最短的時間，得最良的效果，這樣，孔子就毫不遲疑地鼓吹「子欲善而民善矣；君子之德風，小人之德草，草上之風必偃」的學說。這樣，我們可以說，孔子提倡忠心服從，決不是贊成專制，却希望在較短的時間內，由國君們修己正身，在上面倡導，而臣民感化倣效，天下之治，便可指望了。故曰：「其身正，不令而行，其身不正，雖令不從。」苟正其身矣，於從政乎何有，不能正其身，如正人何，「政者正也，子帥以正，誰敢不正？」

孔子之治，以德化爲基礎，在前章業已略述自與「專制」大異，高圖博士在他「孔子的論理學」一書中謂君主的權威，並不是授自上帝，却是從他自己的道德上出來的，故孔子謂臣民所當服從的不是在上者的命令，却是在上者的德行，惟其如此，治國者在愛惡方面，不得不鄭重取舍，因爲上行下效，百姓將從而法之，差之毫厘，失于千里，爲人君者，安可不竭力自正呢？講到上行下效這一點，墨子兼愛篇中，說得很透切，「苟君悅之，則士衆能爲之……昔者晉文公好士之惡衣，故文公之臣，皆牂羊之裘，韋以帶劍，練帛之冠，入以見於君，出以踐朝，是其故何也？君悅之，故臣爲之也。昔者楚靈王好士細腰，靈王之臣，皆以一飯爲節，脅息然後帶，扶牆然從起，比期年朝有鰲黑之危，是其故何也？君悅之，故臣能之也，昔越王勾踐，好士

之勇，教馴其臣和令之，焚舟失火，試其士曰：越國之寶盡在此，越王親自鼓其士而進之，士聞鼓音，破碎亂行，蹈火而死者左右百人有餘，越王擊金而退之。是故子墨子曰：「乃若夫少食惡衣，殺身而爲名，此天下百姓之所難也，若苟君說之，則衆能爲之。」上行下效的影響，既若是其巨，此孔子之所以竭力主張人君修己正身，藉以德化百姓也。致於謂孔子乃提倡專制者，要皆未明孔子政治說的真相耳。孔子的所謂君，乃是有德之君，惟其有德，故可託以無限制的大權，治理國家。況且君位雖尊，君權雖大，他的治國施政，決不是着憑他任意做去，毫不尊重人民的意見，孔子是力主人君爲政，要依着人民的利害好惡而行的，故禮記云：「上配民言，則下天上施，上不配民言則獨也，下不天上施則亂也，故君子信讓以泄百姓，則民之報禮重，詩

云，先民有言，詢于芻蕘。」從這一段看來，人君行施政教的時候，必先謹慎斟酌，參挹乎輿論之可否，然後順民之需要而行施之，方不致激起不平，釀成叛亂，古聖爲政，甚至問及取草取薪之賤者，這種純粹的民治精神，誰謂孔子是主張專制呢？

孔子是一個實際的政治家，他的議論，都根基於歷史上的觀察的。雖賢若堯舜，孔子尙不欲以無限制的政權給之，故他曾屢次稱美堯舜之德，如「大哉堯之爲君也，巍巍乎唯天爲大，唯堯則之，蕩蕩乎民無能名焉，巍巍乎其有成功也，煥乎其有文章。」舜有臣五人而天下治，但他覺得堯舜終不能像上帝這樣完全，欲託以全權，尙非確當哩。其實，堯舜之爲君也，常戰戰兢兢，修己正身，惟恐不克致百姓於安樂，孟子亦謂堯舜之智，未必

察及萬物，毫無缺點，不過他們能擇其要者而行之，務使人民得着利益，詩經云：舜王拜而受諫，其關心人生，注重政事，於此可見了。

我們現在要解釋天與君主以天下這句話，且看孟子的論調，萬章問孟子曰：「堯以天下與舜，有諸？」孟子曰：「否，天子不能以天下與人。」然則舜有天下也，孰與之？」曰：「天與之。」「天與之者，諄諄然命之乎？」曰：「否，天不言，以行與事示之而已矣。」曰：「以行與事示之者，如之何？」曰：「天子能薦人於天，不能使天與之天下，諸侯能薦人於天子，不能使天子與之諸侯，大夫能薦人於諸侯，不能使諸侯與之大夫，昔者堯薦舜於天而天受之，暴之於民而民受之，故曰：天不言，以行與事示之而已矣。」曰：「敢問薦之於天而天受之，暴之於民而民受之，如何？」曰：「使之主祭，而百神享

之，是天受之，使之主事，而事治，百姓安之，是民受之也。天與之人與之，故曰天子不能以天下與人。舜相堯，二十有八載，非人之所能爲也，天也。堯崩，三年之喪畢，舜避堯之子於南河之南，天下諸侯朝覲者，不之堯之子而之舜，訟獄者，不之堯之子而之舜，謳歌者，不謳歌堯之子而謳歌舜，故曰天也。夫然後至中國，踐天子之位焉。而居堯之宮，逼堯之子，是篡也，非天與也。太誓曰：天視自我民視，天聽自我民聽，此之謂也。」從這一段看來，我們可以明白，孔門所主張的並不是神權政體。

傑靈克教授解釋神權政體的意思道：「神權政體是社會的而不是法律的名辭，也可以用來分別世界上二大政體。（君主與民主）其實各個國家皆由神權政體組織而成，因爲他們都以意志爲各種責任的立足點，這個

意志或屬於個人的，或屬於大多數民衆的。」李琪博士以爲孔子所主張的爲神權政體，當以此說近是。因爲依孔子的意思，不但國君的意思是神聖，就是人民的意志也是同樣的神聖，這樣，偏面的定義，自然不適用了。

楚勃博士謂孔子主張鋤暴君，討無道，後世之人，受其說之影響，遂變本加厲，常喜作亂，釀成二千年來此興彼伏之革命，他又深責孔子的不能創設一種完善強固的憲章，藉以保障臣民之生命財產，那是他政治學說的最大缺點。

是的，孔子之稱美湯武，痛斥暴君，確是有提倡革命的意思，但是將歷來無數的擾亂，都歸過於孔子，那未免謊謬不倫，因爲歷朝騷亂，自有經濟上，政治上，種種原因促成之，與孔子的學說，殊少影響，致於永久的憲章，決

非一時一人所能成，英國的大憲章乃是經過長時期的奮鬥，和長時期的發達的產物，孔子雖智，又安能成之？所以，把後代的騷亂歸過於主張弔民伐罪的孔子，殊屬滑稽，惟足爲我國缺憾者，則數千年來歷盡喪亂，人民的犧牲，若是之巨，尙未造成一種足以保障人民生命財產的憲章，迨乎今日，跋扈亂國之徒，尤紛紛借制憲護憲之名，騷鬧不已，這殊令我們感到無限失望的。據孟德斯鳩說：憲法制度，在英國未實行前，德國的森林居民中早已發明。所以，我也可以說，孔子所主張的政府中，早已有憲政制度存在，即以禮記坊記篇所言：「上酌民言，則下天上施，上不酌民言則犯也，下不天上施則亂也，故君子信讓以泄百姓，則民之報禮重。」這不能稱之謂君民間的憲章嗎？

孔子的意思雖然近乎君主立憲而不像民主政體，但是我深信孔子決不是反對民主政體的。孔子所希望的，是一個良好的政府，爲人民的利益，導人民以道德，他對於君民之間，本毫無偏見的。子曰：「君子之於天下也，無適也，無莫也，義之與比」是故無論其爲君治，爲民治，祇要他能夠以正義爲目標，那就得了。依理論言，民主政體原是比较底最完善的，此由孟子對萬章之言，可以知之。

孔子所最注重的是人民信託國君，而國君尤當不負人民所託，察其利益而施之，苟能如此，則憲政之治，固已實現，可不問其元首之爲世襲抑推選也。總之，根本的問題，不在乎政體之爲君主或民主，元首之爲世襲抑推選，祇問人民在實際上是是否得享幸福，苟其人不以道德正義爲本，那末，

不論政體如何，終沒有結果的，以今日我國之現狀爲證，尤很明顯哩。

第六章 教育

古今來對於人民最有影響的，當然要推教育。政治家和教育家都深信教育爲增加人類幸福，促進社會進化的第一步；因爲多得正確智識，便能多享快樂，那是甚麼人也不否認的。從反面說來，最愚昧最沒有智識的，也便是最苦惱最易犯法的。教育社會的各個份子，卽是增進社會的道德，維持社會的秩序。彌爾的話說：「使人知書識字，卽是救拔世界。」魯俄的話說：「我們在一方面開一個學校，在那一方面，就是關閉一個監獄。」

道家却是看輕教育的。他們以爲教育不特不能增加人類的幸福，促進社會的進化，反足使懦弱的人類行惡；因爲智識愈進，作惡愈甚，文明進

化，適是人類滅亡的路途。儒家以爲不然。他們以爲智識之用，或善或惡，初無定向，然而應該知道的卽教育非目的，乃手段。這一點是我們不可不預先認清的。人類有了智識，或足以成舜之聖，或足以濟象之惡，但是我們豈可因其爲用之不同，便要返樸歸真，期現代的人類，立卽返於太古未開化的生活呢？

道家之說，也許是有感而發，對於某方面或許真確，但究竟不是正當的論調。真正的途徑，還是發展教育，向文化的標鵠而進。智識究竟是人類所需要的。

儒家的學說，對於古傳的經典是很尊崇的。因爲經典乃是傳佈文化，闡揚聖道的工具，筆之於書，集之成文，在歷史上佔最重要地位的。惟其如

此，儒家對於文字，很加尊敬。據古人的意見，以爲文字象形自然，合乎人性，從沙紋，龜背，河馬，獸蹄鳥跡，天象八卦中，逐漸造成，實含有無限的神祕，學者不可不重視之。

儒家既以文字爲很重要，故歷代人士，對於文字，頗加尊崇，不敢遺棄，因爲他們覺得這種文字似乎是神聖的。

躑躅街頭，每見龍鍾老翁，荷筐執杖，收集字紙，而道旁街角，收集字紙之箱；復觸目皆是，足見中國人士之敬惜字紙，推其原因，不外下列兩種意思：一爲愛惜天物，一則視爲神聖。

實在中國人的心理，自古以來，最恨的是戰爭，最愛的是教育。教育之功，深入人心，雖然歷經喪亂，頻受摧殘，專制帝皇甚至焚書坑儒以圖實行

愚民政策，但爲鞏固國基起見，歷代人君不得不禮賢下士，獎勵學者，以重學風。所謂士農工商四者，士居其首，足以見國人注重教育之一班。

儒家治國之道，無非要藉教育促進民衆資格，但其所主張的教育似與宗教相似，因自儒家方面而論，所謂宗教已經含在教育之中。

這種教育不必限於學校實施，亦可得自日常生活，不過幼年時代入學，卽爲一生打下根基，非常重要。禮記學篇云：「雖有嘉肴，弗食弗知其旨也，雖有至道，弗學不知其善也。」孩提之時，使志於學，初非期其在校滿受完全教育，不過使其明白智識的重要，學問的浩渺，引起一種追求上進的心思。故曰：「學然後知不足，教然後知困，知不足，然後能自反也，知困，然後能自強也，故曰教學相長也。」

孔子以爲人生於世，必當問道，所謂「道」者便是教育。這種教育便是使人們依着道德標準做去的日常生活。換一句話說，孔子的教育便是叫人如何做人，如何生活。人們既然生在世上，當然卽要生活，既要生活，非知生活之道不可，要知生活之道，不得不受教育。教育與生活，原是不可分離的。故曰：「道也者，不可須臾離也。」道既不可離，教育卽不可不受，故「君子學以志其道」爲的是要曉得如何做人。

孔子既然這樣注重教育，所以對於這種工作，真是孜孜好學，循循訓人，一生不懈，盡心努力地做去。他自己說道：「我學不厭而教不倦也。」又說：「我非生而知之者，好古敏以求之者也。」「吾十有五而志於學。」他對他兒子伯魚說：「不學詩，無以言。」「不學禮，無以立。」他對弟子們，也是

這樣勉勵他們努力，「有能百用其力於仁矣乎，我未見力不足者。」從這幾點看來，孔子努力教育的精神是多麼可佩！

孔子的教育，原是教人依着道德做人，所以在他眼中凡是有德之士，才是真正受過教育洗禮的人。論語學而篇道：「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。」

道德在教育中的地位既是如此重要，孔子對之，曾謂道德還比食物重要，所以子貢問政，謂必不得已而去信食二者，於斯何先，孔子對曰：「去食，自古皆有死，民無信不立。」換一句話說，就是生命是可以失去的，道德却決不可放棄。孟子上說：「城郭不完，兵甲不多，非國之災也。田野不辟，貨財不聚，非國之害也，上無禮，下無學，賦民興，喪無日矣。」

孔子教育中的道德原素既佔如此重要地位，所以他目中所認為士的是「見危致命，見得思義，祭思敬，喪思哀」可以託六尺之孤，可以寄百里之命，臨大節而不可奪也」的。

至於爲學應該如何精進，論語記載孔子的話很多，茲照錄一二：

「吾嘗終日不食，終夜不寢，以思無益，不如學也。」其爲人也，發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至云爾。學如不及，猶恐失之。十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好學也。」

「譬如爲山，未成一簣，止吾止也；譬如平地，雖覆一簣，進我往也。」

「溫故而知新，可以爲師矣。」

「惜乎，吾見其進也，未見其止也。」

「苟正其身矣，於從政乎何有，不能正其身，如正人何。」不患無位，患所以立，不患莫己知，求爲可知也。」

以上所記的話，就是孔子的教育目的，就是修己治人，或說他教育的目的，可以大別爲三：（一）社會的（二）倫理的（三）政治的。

講到教育的程序，第一步是求道，第二步是行道。求道的時候，總要抱着「君子謀道不謀食，憂道不憂貧」的主義，奮發上進，不恥惡衣惡食，不患陋巷蓬廬，「發憤忘食，樂以忘憂，終日不食，終夜不寢」的做去。迨至學成之後，便可爲國效力，「學優而仕」。原來孔子的教育目的，不像道家的「獨善其身」，乃是認定個人爲國家機能中的一個原子，必須有所貢獻於世，或在政治上發展，或在教育上致力，然後吾道得行，天責始盡。孔子的

教育程序，可以總結如下：（一）格物（二）致知（三）誠意（四）正心（五）修身（六）齊家（七）治國（八）平天下。

孔們的主張，既然如此，所以他認定要建設好政府，非用好人不可。但是用什麼方法，方可得好人呢？儒家有了一個發明，就是「以才取士」，這就叫「做科舉制」。

科舉之制，廢除未久，國人略知梗概的很多，不必詳述。我以為這種制度，也可說是一種代表制。因為所選士子，都能代表各鄉各地的俊秀，而且以學取人，尤其是最妥的辦法。雖然沒有普選制度，但與其使無數惘無主見，不免受人利用的人們，得着選舉的權利，選舉出不適當的代議士來，不如使士子用真正的才力來取得被選的資格，反較公平。何況當時教育，本

是完全自由，不論門閥，不分階級，祇要有才有學，便可應考，這種制度，在許多地方，也許比普選制度更好。不過歷代沿用的科舉制，往往以文取士，不重其他科目，於是積久弊深，竟至士皆習於文學，別無他技。因此，中國數千年來，無量數文人學士的精力，都耗在文藻詞章上面，不用力於科學，政治，經濟，以致養成今日的文弱，說不盡的貧苦。西國學者多有稱譽中國科舉制度，並採仿之變為甄拔文治人才考試。而在中山先生三民主義一書中亦有考試制之議，如此看來，科舉在教育上確有他相當的價值，不能一概抹煞的。從歷史上說來，中國本有代議士的制度，不過推選之權，不在人民，乃在政府，而且所取的額數均與各省各地的人口稅額，約略相等，所可惜的，便是當時的代議制度，不克充分發達，所選代表，完全受制於君，沒有一

種完善立法機關組織起來，俾可聽命於民，且可限制暴君罷了。

其實，中國早已是個君主的德謨克拉西制，每個國民都有執掌政柄，統治天下的可能。將相公侯，皆可布衣出身。天子訪賢治國的故事，是歷史上所常見的。因此我們從一方面看來，中國古時的教育制度，和現在比較起來，反多帶平民色彩。一個貧窮卑苦的人，祇要十年寒窗，耐苦力學，即可一朝成名，身致將相，不像如今的人們奔走鑽營，多事廣告那樣困難。

孔子教育常以禮樂二字相提並論，蓋前者所以治其外而後者所以感其內也。禮記云：「播樂以安之」因爲詠譎舞蹈，所以陶養其德性，消融其渣滓，使之和順於道德，得造乎自然。

禮之發源點。種類頗雜，或依天地之理，或依山河之象，或由祖宗之傳，

或從家族之儀。故禮記云：「禮也者，合於天時，設於地則順於鬼神，合於人心，心理萬物者也。」

天地之間，萬物都有一定的秩序，譬如日月，循着一定的軌道而行，四時依着一定的季候而變。天地陰陽，四時日月，莫不如此。人以萬物之靈，豈可以莫有一種生活的準則呢？社記云：「故聖人作則，必以天地爲本，以陰陽爲端，四時爲柄。以日星爲紀，月以爲量，鬼神以爲徒，五行以爲質，禮義以爲器，人情以爲田，四靈以爲畜，以天地爲本，故物可舉也。以陰陽爲端，故情可睹也。以四時爲柄，故事可勸也。以日星爲紀，故事可列也。月以爲量，故功有藝也。鬼神以爲徒，故可守也。五行以爲質，故事可復也。禮義以爲器，故事行有考也。人情以爲田，故人以爲輿也。四靈以爲畜，故飲食有由也。」

人有禮外，尙須輔之以樂。樂者生於人心，情動於中，發而爲聲，喜怒哀樂，由此表現。是故移風易俗，莫善於樂。孔子屢勸門人子弟學詩，就是這個意思。孔子在論語裏說道：

「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。」（論語陽貨）又曰：「移風易俗，莫善於樂」（說苑修文）從這一點看來，孔子以樂有陶養德性，移風易教的功效，其關係人生的之重要，不言可知了。

孔子是一個很有研究的音樂家，學琴於師襄的故事是我們大家所熟知的。孔子在齊國聽見人奏虞舜所定的音樂，不禁大悅，故論語云：「子在齊聞韶，三月不知肉味，曰：不圖爲樂之至於斯也。」他對於古樂的研究，

何等真切！

孔子自衛返魯，從事刪述詩書六藝之文，對於樂誦方面，尤其注意。史記孔子世家中有一節道：「孔子語魯太師，樂其可知也，始作翕如，繼之純如，皦如，繹如也，以成。吾自衛返魯，然後樂正，雅頌各得其所。古者詩三千餘篇，及至孔子去其重，取其施於禮義，上采契后稷，中述殷周之盛，至幽厲之缺，始於衽席，故曰，關雎之亂以爲風，始鹿鳴爲小雅始，示王爲大雅始，清廟爲頌始，三百五篇，孔子皆法誦之，以求合韶武雅頌之音，禮樂自此可得而述，以備王道，成六藝。」孔子對於樂之努力，由此可知了。

音樂之起，發自內心感於物而動，乃形於聲，故其哀心感者，其聲嗷以殺，其樂心感者，其聲嘽以緩，其喜心感者，其聲發以散，其怒心感者，其聲粗

以厲，其敬心感者，其聲直以廉，其愛心感者，其聲和以柔，抑揚婉轉，柔和悲壯，一曲調起，四座情動，音樂之感動人們的情緒，真是不可思議，神祕莫測。世有教之不馳，刑之不屈，誨之不知，導之不悟的人，可是不能欣賞音樂的人，恐怕是沒有的。音樂是廣漠中的清泉，黑暗中的光明，其感人動人之力，確是神祕莫測的。惟其如此，音樂之關係平民教育非常重要。孔子深信樂和人生，相關很切，不但影響於一時的思想，更能影響及於社會的、政治的。孔子的語錄和著作中屢次討論「樂」這個問題，但是我們可以明白，他推重音樂，不但爲了音樂給於人們的歡欣、怡悅，却是因爲牠能陶冶性情，調和心緒，使人們能達到更高尚的人生。孔子對於禮樂看得如此其重，甚至謂「禮樂不興，則刑罰不中，刑罰不中，則民所無措其手足。」因此，對於這一

點，人們往往有譏其言之過甚者，德國漢學家番勃博士謂音樂之移風易俗，影響法律，未必能如此偉大，因為音樂是人製的，音樂決不能造出特殊的人物來。我們務須明白，古者國有太師，專掌禮樂，苟國君賢明，政治有序，則百務自興，禮樂自行，否則，禮樂廢則朝綱當然也自紊亂了。由此觀之，安知樂之影響於人生，不如此大呢？

音樂是一種精神上的娛樂，藉聲音之和諧，可以把我們從現實的生活中立刻帶到理想的生活上，這是表現人們內心生活的最高藝術，音樂不但足以陶冶性情，怡養生活，而且引起人們對於美的欣賞，使我們得到一條趨向最高娛樂的新途徑，禮記上說道：

「樂者爲同，禮者爲異，同則相親，異則相敬，樂勝則流，禮勝則離，合情

飾貌者禮樂之事也，禮義立則貴賤等矣，樂文同則上下和矣，好惡著則賢不肖別矣，刑禁暴爵舉賢，則政均矣，仁以愛之，義以正之，如此則民治行矣。」從此可以明禮樂之別和樂的效用了。

第七章 社會的生活

孔子畢生教人，是教人如何過活。他的學問很博，但他從小而壯，而老，所講的，都是論到如何做人，如何過活。論到他自己的生活，他說：「吾十有五而志于學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所學，不踰距。」論到他的門生，他有一天誇獎顏回說：「賢哉回也！一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂。」又有一天，哀公問弟子孰爲好學？孔子對曰：「有顏回者好學。不遷怒，不貳過，不幸短命死矣！」這樣看，

來，孔子所謂學者，就是學過生活，所以他誇顏回，因為顏回在弟子中是頂明白怎樣生活的。孔子所講的是生活，弟子所學的，也是學一種生活。我們若是翻閱論語，從頭到尾，不是紀載孔子生活的飲食起居，便是他對弟子們講的生活之道，足見孔子是最熱心生活的。他生活的樂趣，在論語頭一章便說「學而時習之，不亦悅乎！」又一章記「子曰：飯蔬食飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣？」有一天，他對子路說：「汝奚不曰其爲人也，發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至云爾。」此外孔子弟子記孔子的話也說：「子之燕居，申申如也！天天如也！」這都表明生活美滿，有說不出的樂趣。所以有人問他死後的事情，他的回答是「未知生焉，知死？」意思就是，你既生在今世，便該務今世的事，問身後的事幹甚麼？可見孔子畢生所注意的，是今

生人世的生活。孔子之所以爲孔子，孔學之所以爲孔學，其特點不是在此麼？孔子不像釋迦摩尼，以世界爲苦惱罪惡之窟。他看世界，原是善的，美的。種種罪惡，不過是人倫的變亂，反常的，畸形的狀態罷了。佛氏的看法是悲觀的，消極的。孔子的看法，是樂觀的積極的。佛祖棄國修道，把王子之尊，視若敝屣，茹苦耐勞，專修出世之道，茫茫塵海看爲苦惱世界。孔子則不然，他看人們應該守分順時，如果覺得環境不良，便當努力奮鬥，不良良之，不善善之，依儒家的倫理而言，棄親修道，未免不孝。美人腦克斯對於此點，也曾提出疑問。他說：「何以宮禁則污濁，山穴便清高？穿僧衣則能歸真成道，衣王袍便無法超升呢？」孔子之異於佛氏，亦卽以此。

進一層說，所請善惡，不在物的自身而在人們的動機，善善惡惡，皆起

自我。人們的生活，也是如此。生活自身，本來無所謂善，也無所謂惡。無所謂樂，也無所謂苦。善惡苦樂，祇在你自己怎樣用牠罷了。也可以說，生活猶如一塊園地，在沒有受墾植以前，本來一切都沒有，豐盛的產物，祇看你怎樣去培養種植牠罷了。

生活的工作是什麼？生活的工作，便是立身修德，藉着堅忍不撓的意志，依着「道」的常軌而行，守着天賦的地位，勉力爲善。像佛氏的離家修道，披髮入山，儒家認爲不經，所以極不贊成。某儒者攻擊佛氏的話說：「棄君父入山自修，便是棄世，然而以我觀之，所棄者不過君父，依舊沒有棄却自己；要棄世的，非先棄却自己不可，那才是澈底的解決。今以求名利爲污俗，以求極樂爲清高，其間相去，誠不以寸。佛氏把家人親屬的關係，視爲孽債，

棄之如遺，以圖極樂，這豈是合乎人情之常？這是我們不得不根本否認的。我們要求清淨，非先棄絕名利慾念不可，然而棄絕名利慾念，不一定要逃世，人在聖道之中生于斯，長于斯，有天然快樂，何必要滅綱紀，斷五倫，而後纔能達得呢？如果因為要求極樂，忘期永生的原故，竟至棄家滅倫，非特不足，以稱清高，適足以增羞恥罷了。」

孔子和他的弟子們都抱着入世的主義，都覺得這個世界自身，就是一種很好的感動力，所以，孔子不但是一個倫理宗師，也是一個積極地在個人社會，政治方面實行的人。實際的生活是孔子所最注重的。德人蓋致拉夫（Guetzaff）在他“Geschichthevon China”一書把孔子和希臘哲學家權比，他說孔子很像依壁鳩魯（Epicurus），而配雪谷拉（Pythagoras）則

可爲其對照，因爲希臘哲學家都求遺世獨立，而這位中國聖人却主張入世行道，以世間的樂利爲努力的對象，所以他的學說和希臘的淡泊主義者 Stoics 是格不相入的。因爲前者竟至否定自己，而後者却以享樂施政爲歸結。蓋氏所言，自屬過猶不及，當無自可疑，其實這種攻擊，在孔子生前，卽已有之，何況數百世後，海外人士之研究儒學者呢？論語上記着說：

「楚狂接輿歌而過孔子曰：鳳兮鳳兮，何德之衰！往者不可諫，來者猶可追。已而已！而今之從政者殆而！孔子下，欲與之言，趨而而避之，不得與之言。」

「長沮，桀溺，偶而耕，孔子過之，使子路問津焉。長沮曰：夫執輿者爲誰？子路曰：爲孔丘。曰：是魯孔丘與？曰：是也。曰：是知津矣。問于桀溺曰：子爲誰？曰：

爲仲由曰：是魯孔丘之徒與？對曰：然。曰：滔滔者天下皆是也，而誰以易之！且而從辟人之士也，豈若從辟世之士哉！」

孔子聽見這些譏諷的話，也不在意，但他回答說：「鳥獸不可以同羣，吾非斯人之徒與而誰與？」這是孔子受激刺的時候說的。雖然人說他是徒勞無益，白費苦心，他心裏總覺是非「斯人之令徒與而誰與」因此他總是適齊之衛，如陳過匡，終日栖皇皇，不遑暇處，雖是幾經險阻，而志却不爲灰。就是像佛肸那樣的人召他，他也應召去見，指望「苟有用我者，期月而已可也，三年有成」及「苟有用我者，吾其爲東周乎？」的話可以實現，他也覺得生在衰周之世，舍道無以救之，所以歷聘七十二邦，盼望見用，可以大展他的政策，及已既不見用，乃退而著六經，以教後世，非得已也，勢之莫

可如何耳！

由是觀之，孔子畢生無論處境如何，總是熱心生活。邦有道的時候，他就去治，邦無道的時候，他就舍而去之，這是他「窮則獨善其身，達則兼善天下」的宗旨，不像佛老那樣的迂闊，那樣的厭世。這種「鳥獸不可與同羣，吾非斯人之徒與而誰與」的心懷，就是孔子之所以爲孔子。

孟子批評齊士陳仲子，以爲他矯情違俗，其實終不能達到廉的目的，因充仲子之操，則蚓而後可耳。

仲子雖然身織屨，妻辟瀘，以自食其食，不求於人，然仲子安知自己所居之室，伯夷之所築歟，抑盜跖之所築歟？自己所食之粟，伯夷之所樹歟，抑盜跖之所樹歟？這樣的矯情違俗，廉潔自許，適以造成顧此失彼之醜，除非

變了一個無知無識的蚯蚓，上食槁壤，下飲黃泉，又安可得？

準此而言，棄世絕羣，確是人生所不可能的。不但人類如此，推而至於下等動物，亦莫不如此。善於譟鳴的鳥類，慣於獨居的齧齒類，也天天不能缺乏羣居社交，物猶如此，何況於人？

究竟羣衆生活，還比個人生活快樂，所謂「獨若樂，與衆若樂，孰樂？」就是這個意思。看古禮的「鄉飲酒」便可以明白了。所謂鄉飲酒者，在每季行之，其最重要的儀式，足以表明賓主之樂者，可述之如下：「鄉飲酒之禮，六十者坐，五十者立侍，以聽政役，所以明尊長也。六十者三豆，七十者四豆，八十者五豆，九十者六豆，所以明養者也。民知尊長養老，而后乃能入孝弟，民入孝弟，出尊長養老，而后成教。成教而後國可安也。君子所謂孝者，非家

至而日見之也，合諸鄉射，教之鄉飲酒之禮，而孝弟之行立矣。」當行此禮時，自賓主以至沃洗者，互相酬酢，不遺一人，然後脫屣升堂，共相坐宴，脩爵無數，盡歡而散。這種盛會，是何等的歡暢有興，那時的秩序，又何等的整齊嚴肅呢？所以，孔子看了鄉飲酒之禮，不禁喟然嘆息道：「吾觀於鄉而知王道之易易也。」孔子說這句話，就是表明要達到大同的目的，非把社會生活，充分地發展不可，因為羣衆的結合，和歡暢的聚集，原是社會自覺方面最重要的原素。從這點看來，大規模的競賽，或普遍熱鬧的令節，確是社會上很重要的刺激，藉着這些東西，可以激起羣衆的熱情，和社會的改進，也是使民衆結合，造成團體生活的原動力。這樣我們可以知道，由合羣的遊戲和飲宴的裏面，可以看出人們歡喜社交的天性。換一句話說，所謂「人

事的快樂」就是人與人間的社交罷了。

還有和鄉飲酒相似的古禮，便是射禮。據禮記上說，諸侯行射禮之前，必先行燕禮，卿大夫行射禮，必先行鄉飲酒，蓋燕禮所以明君臣之義，鄉飲酒之禮，所以明長幼之序也。射者進退周旋必中禮，內志正，外體直，然後持弓矢審固，持工矢審固，然後可以言中，此可以觀德行矣。禮記註解射禮，很是詳細，約略節述於下：

「射者必先比耦，故一耦皆有上耦下耦，皆執弓而挾矢，其進也當階及階，當物及物，皆揖，其退也亦如之，其行者左右，其升降有先後，其射皆拾發，其取矢於楅也，始進揖，當楅揖，取矢揖，既摺挾揖，退與將進者揖，其取矢也有橫弓，卻手兼引，順羽拾取之節焉，卒射而飲，勝者袒決，遂執張弓，不勝

者夔說決拾。加弛弓升飲相揖如初，則進退周旋必中禮可知也。」這種儀式無非表明進退周旋之節，賓主歡集之樂，先王制禮對於社交的注重可知矣。禮記上有一段故事，講到孔子參與射禮，很有趣。孔子射於矍相之圃，觀者如堵牆，射至於司馬，使子路執弓矢出延射曰：「賁軍之將，亡國之大夫，與爲人後者不入，其餘皆入，蓋去者半，入者半。」孔子之重視射禮，于此可見了。

射禮的意義，大約有二種，第一，這是有倫理教育之價值的。故射義篇起首便說：

「故射者進退周旋，必中禮，內志正，外體直。然後持弓矢，審固，持弓矢審固，然後可以言中，此可以觀德行矣。」

孔子也說：「君子無所爭，必也射乎。揖讓而升，下而飲，其爭也君子。」又說：「射者，何以射，何以聽，循聲而發，發而不失正鵠者，其唯賢者乎。若夫不肖之人，則彼將安能以中。詩云，發彼有的，以祈爾爵，祈求也，求中以辭爵也，酒者所以養老也，所以養病也，求中以辭爵者，辭養也。」此種射禮深深地含着倫理教育，這是一件好處。第二，是有社會方面的價值。我們可以知道，當着少長咸集，濟濟一堂的時候，歡娛相對，自有社交上的快樂，此其一。競技鼓樂，各分勝負，自有生理上的快樂，此其二。勝負既分，互相褒美，自有心理上的快樂，此其三。我們又可知道，射畢宴會，歡聚暢飲，自有口腹上的快樂，此其四。雅樂雜奏，以助清興，自有聽覺上的快樂，此其五。歡聚一堂，宴樂雜陳，自有其他感覺上的快樂，此其六。

由此種種可以推定人是社會的動物，他的智力高超，地位優越，所需於合羣，社交，比其他的下等動物更緊要得百倍。希臘名哲亞力斯多德說：「如果有人不需社會的，他不是一隻野獸，便是一個天神。」所以，太古時代有所謂原始人者，他們渾渾噩噩，各不相顧，那時的人類，是沒有自覺心和社會自覺，因此，他們的生活，實與禽獸毫無兩樣。人類之所以成爲人類，便是由于客觀的思想，和個人結合造成團體而產生，苟不羣居，則種種人類的關係，斷然無從發生。因此，我們可以明白「鄉飲酒」「射禮」等事，在表面看來，似乎繁文末節，無甚意義，然細考之，實在有含有深意。這些禮節，正以表明人羣的結合，和秩序的維持，真正社會的快樂，適在此中了。總之，孔子深信「藉人羣的結合，始可使智力和德性，能充分地發展。」社會生活

在孔子的哲學中佔極重要的地位。那是沒有疑問的。

這樣，社會和社交實爲人羣進步的要道，不解自明。孔氏所說的社會，涵義較廣，可說是包括家，國，天下，和一切人羣的關係而言。試讀「大學」一書，更可知孔子所說的社會，實乃包括宇宙的全體。「大學」中所論的鵠的，不外乎三，曰在明明德，曰在親民，曰止于至善。其步驟不外乎八，曰格物，曰致知，曰誠意，曰正心，曰修身，曰齊家，曰治國，曰平天下。這步工夫，須要按次做去，然而有志習道的人，在未開始之先，應該本着取較大的鵠的——全世界——着眼。

爲什麼他的鵠的，要在這樣大處着眼呢？因爲孔子的社會和倫理信條，並不是專爲一人一家一地一國而發，却是認全世界爲一個社會結合，

所以便把此爲惟一的鵠的哩。

社交之中，孔子祇論到一個根本的原則。便是一個「恕」字，就是「己所不欲，勿施于人」或說絜矩之道。絜矩之道是怎樣講呢？他說：「所惡于上，毋以使下，所惡于下，毋以事上，所惡于前，毋以先後，所惡于後，毋以從前，所惡于右，毋以交于左，所惡于左，毋以交于右，此之謂絜矩之道。」又說：「好人所惡，惡人之所好，是謂拂人之性，菑必逮夫身。」

「恕」道爲孔子學說根本原理之一，可以從各方面推論。從政治方面而論，「恕」道可爲世界政治的基礎，從商業方面而論，「恕」道足爲交易場中的良規。換一句話說，「恕」道用在社會生活之中，可以使自利及利他二種觀念，合而爲一，而二方面的利益，都得顧全。

如果「恕」道見諸實行，則世界不但沒有戰爭，即戰備亦不必修，戰策都不必講，因為刀兵戰禍，不但是違反人道，而且不合互助的原則。

戰爭這件事情，實在是十二分的恐怖危險的，不但釀成國際間深結不解的仇怨，毀壞艱苦締造的政府，而且耗盡人民之資財，損折無限的英俊，使千百年來辛苦積聚之財富，建築，完全摧毀，這樣野蠻的，激烈的，雖然是科學的破壞，吾人無以名之，祇稱之為人羣的顛狂罷！

戰爭這件事情，和孔子「人」的觀念是根本衝突的。孔子視人為極尊重，極高貴，極有價值的。他的生命，決不是區區一些土地所能抵值的。所以他在春秋中，對於那班大興土木，勞民傷財的君主，痛加貶責，因為他認百姓的本分，是當安居樂業，自耕而食，苟為人君者，以暴力來強逼他們做這

些事情，便是無道了。孔子對於疲勞民力，尙痛斥如此，何況那般利用人民的生命來專爲他們爭城爭地的民賊呢？

春秋之世，帝室衰微，諸侯日相併吞，日事侵伐，興師動衆，滅國殘民。孔子重民，對於戰爭，惡其不仁，一概用筆誅之。常時征伐頻仍，兵禍連天，所謂寡人之妻，孤人之子，獨人父母，得一亡十，到處皆是。孔子目睹這情狀，憂心如焚，所以季氏將伐顓臾，孔子極其反對。他責備冉有曰：「毋乃爾是過與？」夫顓臾，昔者先王以爲東蒙主，且在邦域之中矣，是社稷之臣也，何以伐爲？」冉有回答說：「夫子欲之，吾二臣者，皆不欲也。」孔子說：「求！周任有言曰：陳力就列，不能者止，危而不持，顛而不扶，則將焉用彼相矣……」冉有又說：「今夫顓臾，固而近于費，今不取，後世必爲子孫憂。」孔子說：「求！

君子疾夫，舍曰欲之，而必爲之辭。丘也，聞有國有家者，不患寡而患不均，不患貧而患不安，蓋均無貧，和無寡，安無傾。夫如是，故遠人不服，則修文德以來之，既來之，則安之。今由與求也，相夫子，遠人不服，而不能來也，邦分崩離析，而不能守也，而謀動干戈于邦內，吾恐季孫之憂，不在顛輿，而在蕭牆之內也。」

孔子固惡戰者也，所以詩經裏面常有痛斥戰禍的歌謠。雖然詩人所遭遇的時世，去孔子時稍遠，但由當日造作禍因，垂至孔子時代，水深火熱，如出一轍，且更甚之，孔子訂詩，故未刪去，視若親見親聞。例如：「不我以，憂心有仲。」這是說軍行在遠，歎不得舊。又如：「行道遲遲！載渴載飲。」何日不行，何人不將，經營四方。」這都是說遠征之苦，無一日之安暇，再如：「

王事靡盬，不能藝黍稷，父母何食。」的話，尤爲慘痛。總之，詩人所詠的愁苦，昭然若揭。孔子不厭其詳，錄而存之，其意可以深長思矣。

第九章 社會理想

孔子的哲學，是人生哲學，社會哲學，前面已經說過。現在所要說的，就是他的社會理想，或說最高社會的觀念，立足在什麼地方？孔子時代，「社會」二字，尙未發明，通用的却是「天下」二字。孔子對於社會的志願曾經說：

「老者安之，朋友信之，少者懷之。」他的社會理想，也不外「親親而仁民，仁民而愛物。」總之他的社會立足點，是道德，不是功利，因爲功利是爭奪的導線，道德是安甯的保障。

孔子社會的理想，立足在什麼道德的上面呢？就是五常（仁，義，禮，智，信）。這種道德，本來根於人的天性，發於良知，祇要人人視爲固有，非由外燦，則理想的人格，自然養成，理想的社會，自然發現。孟子說：「人皆有不忍人之心……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，由其有四體也。」四端就是仁義禮智的種子，譬若鷄生卵中，杏樹生於核內，不過卵不孵化，則不能生雞，核不入土，則不能生樹，人心雖有仁義禮智種子，若不存養擴充，也不能成熟發揮。所以教

育之於人類，正如孵雞栽樹一般，時時培養，不使萌孽戕賊，否則人生和禽獸不遠了，如果人人能把四端成熟發揮起來，理想的社會就不期然而實現了。

子曰，「仁者人也，」仁道至大，仁之意義，自然不易了解，惟其難，所以孔子不肯輕易以仁述人，亦不敢輕易自述。仁之端，雖說人人有之，若登峯造極，則其爲道，「舉者莫能勝，行者莫能致。」本章標爲理想的社會，就是這個意思。對於自己，孔子曾說：「若聖與仁，則吾豈敢。」對於門人，「孟武伯問子路仁乎？」子曰：「不知也。」又問子曰：「由也，千乘之國，可使詐其賦也，不知其仁也。」求也何如？」子曰：「求也，千室之邑，百乘之家，可使爲之宰也。不知其仁也。」赤也何如？」子曰：「赤也，束帶立於朝，可使與賓客言也，不知其仁也。」雖然，

仁之城，不易至，仁之道不易測，可是「仁人心也。」朱子說：「仁者，生之性也。含生負氣，無不有仁。」

孔子說：「我欲仁，斯仁至矣。」又說：「力行近乎仁。」這兩句話，與前面似乎矛盾，其實孔子是注重實行，一方面，示人生來，心中就有仁的種子，一方面又表示仁不是空談理想，乃要深切著明，見諸行事。「樊遲問仁，子曰：『愛人。』」仲弓問仁，子曰：『出門如見大賓，使民如承大祭，已所不欲，勿施於人，在邦無怨，在家無怨。』」又答子張說：「能行五者於天下，可爲仁矣。請問之曰：『恭，寬，信，敏，謙，恭則不悔，寬則得衆，信則人任焉，敏則有功，謙則足以使人。』」

這樣看來，仁字，抽象的說，很不易捉摸，好似飄飄渺渺，不易接近，然則

從實行方面研究，婦人女子，都能懂得。「顏淵問仁。子曰：克己復禮爲仁。」何等直截了當。

仁字，是二人合成，所以必須人與人間，纔有仁的所爲。仁之爲用，就在能維持社會的關係，使社會人羣，不至發生分爭。程明道說：「守理便是仁。」程伊川說：「仁者天下之公，天下之正理。」公則一，私則萬殊。「公者以一能合乎多數人的心理，故能推行；私者悖乎多數的心理，故難存在。人羣若無公理，法律亦無從施用；公理之在人心，譬若木之有火，木不燃不生火。公理亦非主張不伸；所以欲使社會公道顯明，非培養個人的仁心不可。

孔子所謂「仁」，有時亦賅義字，至曾子、孟子，則仁義並舉，後儒且備舉仁、義、禮、智、信，五常爲德；蓋孔子以仁爲諸德之本，後儒擴而充之，實則言

仁已無不備。

義是什麼？「義者宜也。」朱子謂爲心之主。常人之心，多爲得失利害，艱難禍福所搖惑，故求其心之正，實不容易，必須藉義去判斷時物的是非，辨別進退，而後立身處事，各得其宜。易說卦傳說：「立人之道，曰仁與義。」論語說：「君子之於天下也，無適也，無莫也，義之與比。」人之天性，本善，所以不慮而知，不學而能，自然可以別是非，明善惡，故曰：「羞惡之心，人皆有之。」孟子詳爲解釋曰：「今人乍見孺子將入於井……非惡其聲而然也，」却是爲什麼呢？因爲這種行動，純出於良知，實在有一種天然的能力，逼着他救人，除非不是人就沒有這種心，此卽人之所以異於禽獸者幾希！於世界無論何事，均有適當之處。此適當之處，就是義。官吏欲用其義

民，必先除去自己之不義，表現純粹之義，然後用之於民，便適當其可。所以「義然後取，人不其取。」其使民也義。「務民之義。」都是孔子示人以人心均有此義。如果爲民上者，能執義以相繩，必與人人心理相吻合。若夫不義，就是惡與過之所從出，君子惡之，故「君子喻於義，」「見利思義，」「不敢推却此義，以爲立世之方針。」義者事之宜也，「就是人所當爲的事，當爲而不爲，便是怯。」孔子說：「見義不爲無勇也。」孟子亦有「捨生取義」之說。人誰不欲生而惡死，然所欲有甚於生，所惡有甚於死，就是義之可否。聖賢豪傑，歷險如夷，不改常度，正是義利生死之辨，認得請楚，絲毫不容假借。世之大勇，皆具大無畏的精神，臨事不懼，臨難不苟，軍人在戰場的勇敢，殊不足以比擬。

辭讓之心，禮之端也；所以孔子定禮樂，使大義畢宣，蓋人無禮不生，事無禮不成，國無禮不立。孔子說：「能以餐禮讓爲國乎何有？」孔子制禮，不過因着人情，爲之節制，使天下歸於禮讓，一範於正。禮運說：「故禮義也者，人之大端也，所以講信修睦，而固人肌膚之會，筋骸之束也，所以養生送死，事鬼神之大端也，所以達天道順人情之大寶也，唯聖人爲知禮之不可以已也，故壞國喪家亡人，必先去其禮。這樣看來，人羣社會，非禮不足以維繫，調和，禮也者，所以講信修睦，連合人羣，定親疎，決嫌疑，別異同，明是非也。禮之目的，無非欲於人羣生活之間，建樹一種公認的標準，使人知所去取，鑒別是非，互相尊重，揖讓樽俎，而致太平。禮經特詳於制度節儀，就是這個意思。禮儀的原理，無非意志的一種表現，但內心亦可以得着外面的影響。因

爲人心雖有禮之端，假使聽其受惡劣環境之支配，爲所欲爲，不受禮的節制，則內心的種子（禮端）必將汨沒消滅，所以孔子說：「立於禮。」不學禮無以立。」都是要人從外體約束內心，人能依禮以爲進退，必能啓發高尚的心志，得着優美的生活，否則「恭而無禮則勞，」恭且不可，何況粗鄙的心性，隨時發作呢？荀子亦云：「禮者法之大分，而羣類之總辦也。」倘人人敬而無失，與人恭而有禮，則自然四海之內，皆兄弟矣。

是非之心，智之端也。仁義禮之三端，苟能善加倍養，希聖希賢，當非難事。可是自知，知人，明乎人已間之生活關係，尤爲要緊，所以樊遲問智，孔子答以「知人，」蓋人必有知識，始可以明白事理，順自然之律而行，必得福，否則受禍，所謂「順天者存，逆天者亡，」就是這個意思。是以孔子注重求

知，論語記他，「發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至。」孔子自己也說：「吾十有五，而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩。」又說：「加我數年，五十以學易，可以無大過矣。」

大學說：「欲誠其意者，先致其知，致知在格物，物格而後知至，知至而後意誠，意誠而後心正，心正而後身修，身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平。」由此以觀，致知格物實爲一切道德政治的本原。欲於求知之道，惟有探討真理，時時修省，然後可以辨別是非，愈推愈廣。故曰：「好學近乎智。」至於能「見賢思齊，見不賢而內自省。」雖說思齊與自省，是努力進修，但見賢與見不賢，仍然是要知識正確。

我們求知，必須腳踏實地，從根本上做起，凡所研究，要澈底了解，深切

著明，然後纔可以洞悉事物的原理。若是一知半解，便沾沾自喜，那便是自欺。孔子說：「知之爲知之，不知爲不知，是知也。」然而既有真知，尤須堅決的意志，竭力以赴，否則「知及之，仁不能守之，雖得之，必失之。」換而言之，有真知，有毅力，則是「三軍可奪帥，匹夫不可奪志」，至此纔能知行合一。

仁義禮智諸德，雖爲社會立足要點，然而託諸空談，尤爲無益，故孔子重信，信有個人對於自己的鵠的，澈底的努力。凡有信的人，他所效忠努力的必有一種對象，而實行的時候，亦必有所表現。例如行船的船主，平時對於職務盡職，臨到危急的時候，尤必盡其力之所及，以救搭客，先人後己，至不能救，則與船俱沉。所謂「見危致命，篤信好學，守死善道」，就是這個精神。

若要實在明白信的意義，不得不從各方探討，其中最重要的，當推「誠」。「忠」經史問答記：「一者誠也，天地一誠而已矣，其爲物不貳，則其生物不測，維天之命，於穆不已，天地之一以貫之也。誠者，非自成己而已也，所以成物也，成己仁也，成物知也，性之德也，合內外之道也。」是以天地至誠無息，而萬物各得其所，至誠無息者，道之體也，萬殊之所以一本也。萬物各得其所者，道之用也，一本之所以萬殊也。大學云：「所謂誠其意者，毋自欺也。」一個有信的人，必先自己誠意正心，然後始能見信於人，而其出言必誠，行事必謹。孔子告子張說：「多聞闕疑，慎言其餘，則寡尤，多見闕殆，慎行其餘，則寡悔。」孔子觀人，或是聽其言而信其行，又或是聽其言而觀其行，都是表明注重信的意思。忠是盡己的意思，但忠與恕常常並提。例如曾子

釋孔子之道說：「忠恕而已矣。」盡己之謂忠，推己之謂恕，忠體也，恕用也。恕字之重要，見「子貢問曰：有一言而可以終身行之者乎？」子曰：「其恕乎？己所不欲，勿施於人。」語云：「心能推度曰恕，周以察物曰忠。」總而言之，忠恕之道，無非教人處世之要，施諸己而不願，亦勿施於人，「推之就是己欲立而立人，己欲達而達人。」

信之爲德，實爲人羣之根本道德。論語說：「言忠信，行篤敬，雖蠻貊之邦行矣；言不忠信，行不篤敬，雖州里行乎哉。」由此看來，忠信之與人生，猶渡者之有舟，舟行之須槳也。苟無忠信，則如渡者無舟，無舟無槳，烏能有濟呢？孔子說：「人而無信，不知其可也，大車無輓，小車無輒，其何以行之哉？」又說：「主忠信。子貢問政，子曰：足食，足兵，民信之矣。」子貢曰：「必不得已而去，於斯三

者何先？曰：去兵。又問：必不得已而去，於斯二者，何先？曰：去食。自古皆有死，民無信不立。」由此以觀，孔子之重信，可以概見。

就上所論，仁、義、禮、智、信，五常之德，可以說是孔子理想社會的要素。約而言之，仁能引人積極行善，義乃從而宜之，禮以節人的行為，智能明心見性，又鞏固之以信，使抵於成，則人羣生活之間，自然揖讓和諧，雍雍穆穆，身可以修，家可以齊，國可以治，天下可以太平矣。

上海圖書館藏書



A541 212 0009 8947B

中華民國十五年十一月初版

孔子社會哲學（全一冊）

每冊二角（寄費在外）



著者 哲學博士 羅運炎

出版者 美以美書報部

代售者 協和書局

上海北四川路十三號

