

一 之 書 叢 學 國

學 哲 子 孔



國學叢書之一

孔子哲學

中華民國十四年十月初版

版權
所有

著 者 吳 興 王 治 心

校 訂 者 吳 縣 范 頤 誨

發 行 處 上 海 岳 州 路 二 八 一 號
國 學 社

發 售 處 上 海 博 物 院 路 二 十 號 青 年 會 書 局
上 海 岳 州 路 二 八 一 號 國 學 社
上 海 北 四 川 路 一 三 號 協 和 書 局

南 京 金 陵 神 學 神 學 誌 出 版 部

孔子哲學目錄

- (一) 孔子學說的淵源
- (二) 孔子的生平
- (三) 孔子的形而上學
 - (甲) 道
 - (乙) 天
 - (丙) 生死——性
- (四) 孔子的人生哲學
 - (甲) 論仁
 - (乙) 論孝弟

孔子哲學 目錄

(丙) 論人格

(五) 孔子的教育哲學

(六) 孔子的政治哲學

孔子哲學

(一) 孔子學說的淵源

孔子集儒家的大成，故欲研究孔子，必先知道他的歷史和時代背景，所以對於孔子以前的儒家歷史，不能不先有一番追溯：

說文：「儒，柔也，術士之稱。」又說：「術，邑中道也。」邑即國，邑中

即國中。換個說法，所謂術士，即國中之士，國中也就是都中，是當時的太學學生。因為要與國外有所分別的緣故，所以稱為國中。

周禮：「儒以道得民。」鄭注：「儒，諸侯「保氏」有六藝以教民者。」

六藝就是禮、樂、射、御、書、數。保氏，周禮地官，掌三德三行，教國子，（三德：

一曰正直，二曰剛克，三曰柔克。三行：一曰孝行，二曰友行，三曰順行。國

子，公卿大夫之子弟。）保氏亦即司徒，古時司徒以禮教導民，班孟堅所

以說「儒家者流，出於司徒之官。」漢書藝文志 由此以觀，所謂儒者，即以六藝教人之士，亦即研究六藝之人；因為六藝是當時太學裏六種科目，猶之乎現在學堂中所分的科目一樣。

說文：「家，尻也。」

即所居之處，諸侯曰國，大夫曰家，从宀从豕，屋

之象形，豕是生子衆多的意義，就是聚衆而居，引伸之爲一派，故稱一派爲一家，如今所說文學家科學家之類，乃是多數人聚合而抱同一主義的人。漢書所分九流十家，也就是這個意思。至於儒，是以六藝自教教人的，一派，故稱爲儒家。孔子弟子三千，身通六藝者七十二人，太史公自序：「夫儒以六藝爲法。」孔子弟子，都法六藝——就是以六藝爲功課——故都得稱爲儒家。

藝與道並重，也就是道，周禮所謂「六德六行六藝，曰德行道藝。」

論語說：「士志於道，據於德，依於仁，游於藝。」由此可知道之於藝猶之乎體之於用，裏之於表。孔子志在行道，所以有「道不行，乘桴浮於海」之嘆，怎樣行道？就是以六藝致用於天下，所以說「六藝於治一也」。（此所謂六藝，雖指詩書禮樂易春秋而言，但是學以致用的意思，是一樣的。）荀子說：

「論德使能而官施之者，聖王之道也，儒之所謹守也。」荀子王伯篇

由此可知儒者之學六藝，原爲致用，而致用之途，就是「官施」。所以孔子說過：

「學也祿在其中矣。」論語衛靈公

子夏說：

「仕而優則學，學而優則仕。」論語子張

仕與學本來是有互相關係的，故說文「仕學互訓」。又說文儒字从人从需，需是待用的意思，小戴記有說：「儒者席珍待聘」，正是解釋這個儒字的意義。「學古入官」，所以「孔子三月無君，則皇皇如焉」。質言之，因欲行道而求仕，因欲求仕而學藝。故學藝以行道爲目的，以求仕爲手段，所以道與藝有連帶的關係。

現在且說到儒家學說的流傳：

中庸說：「仲尼祖述堯舜，憲章文武。」中庸三十章

漢書說：「儒家者流，蓋出於司徒之官，助人君，順陰陽，明教化者也。」

游文於六經之中，留意於仁義之際，祖述堯舜，憲章文武，宗師仲尼，以重其言，於道爲最高。孔子曰：「如有所譽，其有所試。」唐虞之隆，殷周之盛，仲尼之業，已試之效者也。……—藝文志—

韓昌黎說「堯以是傳之舜，舜以是傳之禹，禹以是傳之湯，湯以是傳之文武周公，文武周公傳之孔子……」原道篇

從這幾段書看來，可以說儒家是開創於堯舜，而大成於孔子，堯舜禹湯文武周公孔子，歷來稱爲道統相傳，所以論語中記孔子對於堯舜文武……等人的讚語，如：

「孔子曰：『大哉堯之爲君也，巍巍乎！惟天爲大，惟堯則之，蕩蕩乎！民無能名焉，巍巍乎！其有成功也，煥乎！其有文章。』」論語泰伯

「子曰：『巍巍乎！舜禹之有天下也，而不與焉。』」同上

「子曰：『禹吾無間然矣！非飲食而致孝乎鬼神，惡衣服而致美乎黻冕，卑宮室而盡力乎溝洫，禹吾無間然矣！』」同上

「子曰：『甚矣吾衰也，久矣！吾不復夢見周公。』」論語述而

「子曰：『周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周。』」論語八佾

子畏於匡，曰：『文王既沒，文不在茲乎！』」論語子罕

「子謂韶，盡美矣，又盡善也；謂武，盡美矣，未盡善也。」論語八佾

「衛公孫朝問於子貢曰：『仲尼焉學？』子貢曰：『文武之道，未墜

於地，在人，賢者識其大者，不賢者識其小者，莫不有文武之道焉，夫子焉不學？而亦何常師之有！』」論語子張

孔子又嘗說：

「述而不作，信而好古，竊比於我老彭。」論語述而

「我非生而知之者，好古敏以求之者也。」同上

可見孔子學說的淵源，有一明白的線索，就是堯舜禹湯文武周公，不過堯舜禹湯文武周公的思想，孔子又加以發揮和修正，如刪詩書，訂禮樂，

贊周易作春秋之類。書經亦稱爲虞夏商周之書，古有三千二百四十篇，詩經爲周以前的風頌，古有三千篇，都經過孔子所刪訂。禮樂本於周公，孔子亦爲之損益，所謂「夏禮吾能言之，杞不足證也，殷禮吾能言之，宋不足證也。」論語八佾。周易爲伏羲文王周公之書，孔子爲之作十翼。又因魯史以作春秋。無非欲把堯舜先王之治，推行到現社會中間，所以說：

「無爲而治者，其舜也與！」論語衛靈公

「如有用我者，吾其爲東周乎！」論語陽貨

現在再看孔子的時代背景怎樣？我們在胡適之與梁任公的作品

裏，都見有詳細的討論，梁說比較的正確，

參看梁任公評胡適中國哲學史大綱文

我們毋庸多加

討論。不過僅僅把我從論語上找出來的幾句話證明這個時代的情形。

當春秋時代的不良現象，有幾種最顯著的情形——篡弑，僭妄，講利，好

諛，——都可以從論語中看出：

(1) 篡弑 當春秋二百四十年中，弑君三十六次，其中有不少是子弑父的。中國哲學史大綱 72 正如孟子所說：「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。」孟子滕文公 我們在論語

裏也看見這種情形，如：「陳成子弑簡公，孔子沐浴而朝。」論語憲問 崔子

弑齊君。論語公治長 等……孔子曰：「弑父與君，亦不從也。」論語先進 可

見當時弑父弑君之事，不以爲異，故欲以「正名主義」——必也正名乎——來施補救。

(2) 僭妄 當時的諸侯大夫，大多專權僭禮，故孔子嘗深責季氏三家之僭，——孔子謂季氏八佾舞於庭，——「三家者以雍徹。」論語八佾——孔子又說：「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。」

「論語季氏」這一類的話很多。又嘗時陽貨之亡而往拜，大林放之問的崇禮，嘆魯衛之政如兄弟，痛事君盡禮以爲諂，以及餼羊的不可去，入廟的每事問，都足以證當時人的「不知禮」，故欲以「禮讓」——能以禮讓爲國乎何有——補救之。

(3) 講利好諛 春秋之世，羣講私利，王孫賈有媚竈之諷，——王孫賈問曰：「與其媚於奧，寧媚於竈，何謂也？」魯哀公行二徹之賦，——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。」——故孔子有尙佞之嘆，放利之箴，——「不有祝鮀之佞，而有宋朝之美，難乎免於今之世矣」——「放於利而行多怨」——鳴鼓而攻冉求——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。——可見當時的攘利情形，故欲以「喻義」——君子喻於

義，小人喻於利——挽救其弊。

由此可見當時的社會，真是邪說橫行，處士橫議；所以無論何人，對於這種社會，都表示他們的不滿；有主張極端的破壞的，有主張消極的遁世的。而孔子則不然，用積極的救世精神，從建設方面去改良，所以孔子欲用先王之道，造成禮運所說的「大同之世」，是一個積極的救世者。大意

(二) 孔子的生平

關於孔子的生平，祇有載在幾本書裏，就是世本、家語、史記、孔子世家、與左傳、公羊、穀梁等書。

家語所載爲獨詳，(家語十卷，王肅序云：孔子二十二志有孔子家語二十七卷，顏師古註云：非今所有家語，今世孫孔猛有其先人之書，漢書藝文之家語十卷，乃晉王肅所僞作，自唐以來已成定讞矣。)然以其僞，故不可取信。

還是世本和史記。(此本爲劉向所撰，漢志稱十五篇，記器物之始創，及氏姓之所自出。史記爲司馬遷撰，共一百三十篇，中分帝紀世家列傳。有孔子世)

世本既佚，惟存史記。春秋傳中雖不詳載孔子的年譜，而孔子歷年的大事，可以由此推算而出。現在根據這幾本書，略略地推究孔子的生平：

孔子的祖宗，本來是宋人，他的曾祖防叔，始遷於魯，父親叫叔梁紇，有九女而無子，惟妾生孟皮。(乃孔子之兄，論語載孔子以兄子妻南容，殆即孟皮之女。)乃求婚於顏氏，顏

氏有三女，最幼者名徵在，自願嫁他。(史記稱爲野合，唐司馬貞史記案隱說一老一少不合禮儀，故曰野合，猶一野哉)

由也「先進於禮樂野人也」之類，這是一說。唐張守節史記正義說：「有說顏氏夢男子六十四陽道絕，女子四十九陰道絕，婚姻過此者，謂之野合。」

黑帝而生孔子，有說顏氏私禱尼山而生孔子，（這話都帶些神話性質，不經之詞。）孔子生

的日期，公羊說在魯襄公二十一年（西紀前五五二）十一月庚子，穀梁略

爲把他修正說十一月沒有庚子，應當作十月庚子。但史記說孔子生於

魯襄公二十二年卽周靈王二十一年（西紀前五五一）這個問題，討論的

人很多。（司馬貞會解釋此相差的一年，說周正十一月屬明年，故有此誤。但這一說，已經給毛奇齡駁倒，祇以後月屬前月，周正十一月，第能作夏正九月，未聞倒爲夏正正月者。）

孔廣牧清人字力堂有先聖生卒考，分從公羊說者二十五家，從

史記說者六十家，從史記說的大約有五類：一，說孔子享年七十三，若從公

羊說，則爲七十四，孔子弟子，少孔子幾歲，又須遞差。（此王應麟因學記

聞黃宗羲南雷文討論之說。）二，關於孔子傳記，以史記爲最翔實，學者

多信史記紀事，有所考訂。（此馬驢先聖年譜之說。）三，學者考一人

行事，每繫以年譜，若從公穀，則推孔子事蹟，其年歲皆有牴牾。（此夏洪基孔子年譜說。）四，孔子子孫，多從史記，宋孔元措祖庭廣記引世本文，亦

云魯襄公二十二年冬十月庚子孔子生，其年月出自孔子子孫相傳者，當得其真。（此彭大翼山堂肆考說。）五，襄公二十一年日食，決非生聖人

之年，當從史記。（此金履祥通鑑綱目前編梁玉繩古今人表考說，乃屬迷信，不足取。）從公穀說的，說公穀傳經，當有講師，以次相授，去孔子時較

近，言必有據。（此宋濂孔子生卒歲月辨說之。）又有說孔子作春秋，口

授弟子，傳者各異其說，歷年既久，乃至於漢，寧必無誤，公羊已訛，其餘安可盡據。（此夏洪基孔子年譜說。）

孔子的容貌，各書亦多有記載的，荀子非相篇說：「仲尼之狀，面如蒙

俱。」

（楊倞註：俱方相也，其首蒙茸，故曰蒙俱，與期傾通。詩云：狐裘蒙戎，一作罷茸，即離亂貌。）

（蒙俱爲古神相，一名方相神，儼祭則設其像，

大約如今之鬼王。

白虎通說：「孔子反字，是謂尼甫。」

反字，論衡作反羽，史記作圩頂，生而首上圩頂，

故因名曰丘，說者謂其頭頂中低而周高，若盥然，字是屋頂，反字者猶言屋頂之反也。

孝經援神契鉤命訣說：「孔子海口，

牛脣，虎掌，等等。

大約孔子的相貌，生得非常古怪。

孔子少孤。

孔子幼年的事體，記載極少；惟史記說：「孔子爲兒嬉戲，

常陳俎豆，設禮容而已。」

此外無別的記載。

家語稱孔子年十九娶於

宋之亾官氏，生子曰鯉，字伯魚。

以魯昭公以鯉魚賜孔子，故名其子。

論語有二次記伯魚事：

第一，「子謂伯魚曰：女爲周南召南矣乎！人而不爲周南召南，其猶正牆面

而立也歟！」第二，「陳亢問于伯魚曰：子亦有異聞乎？」

對曰：未也，嘗獨立，

鯉趨而過庭，曰：學詩乎？」

對曰：未也，不學詩，無以言；鯉退而學詩。

他日又

獨立，鯉趨而過庭，曰：學禮乎？」

對曰：未也，不學禮，無以立；鯉退而學禮。

陳

亢退而喜曰：聞一得三，聞詩聞禮，聞君子之遠其子也。」

孔子對於伯

魚何以記載甚少？或者因爲孔子守古者易子而教之道，不親教訓；或者因爲伯魚才不若諸弟子，不多親教，觀孔子對顏路之言曰：「才不才，亦各言其子也。」可以見一斑了！孔子亦有女，論語記：「子謂公冶長可妻也，雖在繯綆之中，非其罪也，以其子妻之。」

檀弓記孔子有出妻之事。

（伯魚之母死，期而猶哭，夫子聞之曰：誰與哭者？門人曰：鯉也！夫子曰：嘻！其甚也！伯魚聞

之，遂除之。子上之母死而不喪，門人問諸子思曰：昔者子之先君子喪出母乎？曰：然！子之不使白也，喪之何也？子思曰：昔者吾先君子無所失道，道隆則從而隆，道污則從而污，伋則安能！爲伋也妻者，是爲白也母，不爲伋也妻者，是不爲白也母，故孔氏之不喪出母，自子思始也。）唐孔穎達正義釋此

兩節，以爲孔子出妻，所以怪伯魚期而猶哭，爲喪出母之證，實則不足以證孔子之出妻也。禮父在爲母服期，出妻之子爲母期，若爲父後者，則於出母無服，是并無期之喪，此清趙翼陔餘叢考中之說。且所謂先君二字，不必指伯魚，或者指孔父之於施氏，叔梁紇初娶施氏，生九女而無子，古禮

無子當出，既出施氏，乃求婚於顏氏，那末，所謂出妻者，是叔梁紇之出施氏，這是江永的辯論。

孔子甚好學，嘗說：「發憤忘食，樂以忘憂。」又說：「我非生而知之者，好古敏以求之者也。」晚年，嘗自述其爲學之次第，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。」由此可知孔子從十五歲起頭，勤於爲學，直到三十歲，然後立定基礎，三十歲以後，學業成就，漸漸明白大道，這是證明他自己爲學的步驟。

孔子無常師，問官於郈子，（家語左傳皆記云：「孔子聞之，見於郈子而學焉，既而告人曰：吾聞，天子失官，學在四夷，猶信。」杜預謂此當孔子二十八歲時。卽少皞之後，魯周公之後，禮反不如郈，故發此嘆，官爲禮事，問官卽問禮，有天子失官之嘆。）問禮於老聃，（莊子天運篇說：孔子行年五十有一而不聞道，乃南之沛，見老聃。孔子世家載孔子適周，在十七歲與三十歲之間，左傳昭七年九月孟僖子卒，孟懿子與南宮敬叔，從學孔子，孔子因與南宮敬叔同適周，索隱則謂昭公二十四年，禮記會子問，孔子曰「昔者吾從老聃一日有食之，春秋昭公二十四年夏五月日食，昭七年雖有日食，而敬叔尙未

從孔子遊，何能適周？如此，則孔子見老子則爲年三十有四以後。閻若璩江永皆有考，皆定昭二十四年。

訪樂於萇弘（國語載孔子嘗問樂於萇弘，萇弘周敬王大夫，晉范中行氏之亂，萇弘與焉，因而見殺。）學琴於師襄（孔子又孔叢子嘉言篇及王嘉拾遺記亦言其事，語多荒誕，不足信。）

世家記「孔子學鼓琴師襄子，十日不進，襄子曰：可以益矣，孔子曰：吾已習其曲矣，未得其數也。」孔子曾與魯太師語樂，曰樂其可知也，始作翕如也……子在齊聞韶，三月不知肉味。

其好學善問，（吾嘗終日不食，終夜不寢。入）有如此者。次

年（三十）自周返魯，昭公奔齊，（昭公二十五年，魯有）孔子也在此時赴齊，齊

景公嘗與孔子論政，（論語記齊景公問政於孔子，孔子對曰：君君臣臣父父子子。孔子世家，齊世家，韓詩外傳，家語檀弓，皆有孔子適齊的

載）景公很佩服孔子，所以想重用他，但爲晏嬰所反對。（晏子爲墨派。）墨

子非儒篇有一段記載。（齊景公問晏子曰：孔子爲人如何？晏子不對。公又復問，寡人問之而子不對，何也？晏子對曰：嬰不肖，不足以知賢人，雖然，嬰聞所謂賢人者，入人之國，必務合其君臣之親，而弭其上下之怨，孔某之荆，知白公之謀，而奉之以石乞，君身幾滅，而白公僂！景公曰：非夫子則吾終身不知孔某之與白公）

同也。孔某之齊見景公，景公欲封之以尼谿以告晏子，晏子曰：不可！）孔子

世家晏子春秋亦有晏子沮孔子的事，但是孔子不用於齊，是不是晏子之

故，却無從證實。從論語與呂覽兩處記齊景公不能用孔子事觀之。（論語齊

景公待孔子曰：若季氏則吾不能，以季孟之間待之，曰吾老矣，不能用也，孔子行。呂覽：孔子見齊景公，景公致廩丘以為養，孔子辭不受，入謂弟子曰：吾聞君子當功以受祿，今說景公，景公未之行，而賜之廩丘，其不知丘亦甚矣，令弟子趣駕而行。）知孔子去齊之故矣。

在齊一年，返魯後，至昭公卅二年，昭公死，定公立，季桓子執政，家臣陽

虎專權，孔子惡之。（史記孔子世家：魯自大夫以下皆僭，離於正道）但陽貨却欲

拉攏孔子，（論語：陽貨欲見孔子，孔子不見，歸孔子豚，孔子時其亡也，而往拜之，遇諸塗，謂孔子曰：來！予與爾言，曰懷其寶而迷其邦，可謂仁乎？

曰：不可？好從事而亟失時，可謂智乎？曰：不可！日月逝矣，歲不我與！孔子曰：諾，吾將仕矣！孟子：陽貨欲見孔子，而惡無禮，大夫有賜於士，不得受於其家，則

往拜其門，陽貨闚孔子之亡也，而饋孔子蒸豚，孔子亦闚其亡也，而往拜之。）而孔子避之若浼，後來陽虎與公山弗

擾畔季氏而召孔子，論語與史記皆有同樣的記載。（論語：「公山弗擾以費畔

曰：末之也已，何必公山氏之之也；子曰：夫召我者，而豈徒哉？如有用我者，吾其為東周乎！」史記：「定公九年，孔子年五十，公山不狃以費畔，季氏使人召孔子，

孔子欲往。」按此兩段記載，有一些不同的地方，一為人名，不狃大概即是弗擾；二為年期：弗擾召孔子，在定公五年，即陽虎幽閉季桓子之時；而史記則說在定公九年

；但在傳則云在定公八年，所以史記之說，根於左傳。三則爲所召的人，論語則云弗擾召，史記則云季氏召，此事討論甚多，該餘叢考中最高爲詳細。陽虎既

敗，孔子始仕於魯，（史記孔子世家：其後定公以孔子爲中都宰，四方皆則之，由中都宰爲司空，由司空爲大司寇。）攝行相事，誅

少正卯，（少正卯魯大夫，具有五惡，心達而險，行僻而堅，行僞而辯，記醜而博，順非而澤，荀子尹文子說苑史記皆載其事。）會齊侯於

夾谷，（左傳穀梁皆載其事，時在定公十年，齊乃歸魯侵地以謝過。）魯自孔子執政，魯國大治，因此齊人就獻

女樂，季桓子受之，魯君三日不朝，孔子乃去魯。孟子記孔子去魯，遲遲吾行；

琴操載孔子去魯的時候，作龜山操，（予欲望魯兮，龜山蔽之，手無斧柯，奈龜山何！）陸賈新語說

孔子作公陵歌，還有什麼去魯歌，都不足信。孔子去魯適衛，論語說：「子

適衛，冉有僕。」既到衛，住在顏讎由家，（孟子說，於衛主顏讎由，彌子之妻，與子路以告，孔子曰：有命。）見衛國政治腐敗，所以說：「魯衛之政，兄弟也。」孔

子世家，謂孔子於定公十四年，初適衛，居十月去之，經匡難，又適衛，居月餘，

又去，經曹宋陳鄭蒲，又返衛，未幾赴晉，臨河而還，又入衛，在靈公之世，往返

又去，經曹宋陳鄭蒲，又返衛，未幾赴晉，臨河而還，又入衛，在靈公之世，往返

於衛有四次，但論語僅記衛靈公問陳於孔子，明日遂行，所以崔東壁洙泗考信錄已將史記所說駁倒，大約孔子留衛約三年，在定公十三年至十五年之間，又歷遊諸侯各國約十年，其間所遭遇的，如桓魋之難，匡人之圍，陳蔡之厄，佛肸之召等事：

孟子記：「孔子不悅於魯衛，遭宋桓司馬，將要而殺之，微服而過宋。」

論語說：「天生德於予，桓魋其如予何！」

論語記：「子畏於匡，曰：文王既沒，文不在茲乎！」

又記：「子畏於匡，顏淵後。」

佛肸召，子欲往，子路曰：昔者由也，聞諸夫子曰：親於其身爲不善者，君子不入也，佛肸以中牟畔，子之往也，如之何！子曰：然有是言也，不曰堅乎磨而不磷，不曰白乎涅而不緇，吾豈瓠瓜也哉，焉能繫而不食？

荀子記孔子南適楚，厄於陳蔡之間，七日不火食，弟子皆有飢色。論語亦記在陳絕糧，從者病，莫能興。

其時有謂孔子過鄭，白虎通

欲赴晉，不果，

（至河臨水而歌曰：美哉水洋洋乎！丘之不濟於此命也夫。）

楚

昭王欲召孔子，子西阻止，見說苑

這三事論語中沒有查考，大概都在這幾

年之內。

史記衛世家，說出公八年孔子自陳入衛，論語有冉有問子貢的

話，

（夫子爲衛君乎？子貢曰：諾！吾將問之。入曰：伯夷叔齊何人也？）

子路問孔子爲政的話，

（子路曰：衛君待

奚先？子曰：必先正名乎！初靈公之子蒯聵，恥其母南子淫亂，欲殺之，不果而出奔。靈公立公子郢，郢辭，乃立蒯聵子輒（即出公）二人皆無父之人。）那時孔

子由衛返魯，正當季康子執政的時候，論語記季康子曾幾次問政：

季康子問仲由，可使從政也與？

子曰：由也果……賜也達……求也藝……

季康子問使民敬忠以勸，如之何？

子曰：「臨之以莊則敬……」

季康子患盜，問於孔子！

孔子對曰：「苟子之不欲，雖賞之不竊！」

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，草上之風

必偃。」

這時候，孔子又與哀公討論爲政的問題，（哀公問曰：何爲則民順？）當

時魯之君臣，都是極其搜括，（季氏富於周公，而求也爲之聚斂而附益之，）「求也

用不足，如之何，有若對曰：盍徹乎！」不能用孔子，乃退而著書，至獲麟而止。（公羊，哀十四

年，有王者則至，無王者則不至，有以告者曰：有麋而角者，孔子曰：孰爲來哉！孰爲來哉！反袂拭面，涕沾袍；顏淵死，子曰：噫！天喪予！子路死，子曰：噫！天祝子

！西狩獲麟，孔子曰：吾道窮矣！）

（檀弓，孔子蚤作，負手曳杖，消搖於門，歌曰：泰山其頽乎！梁木其壞乎！哲人其萎乎！既歌而入，當戶而坐，子貢聞之曰：夫子殆將病也！遂趨而入，夫子曰：賜！爾

來何遲也？子殆將死也，寢疾七日而沒。）卒年七十三，在哀公十六年（西前四七九年）四月乙

丑——四月十八日——門人服喪三年，（孟子）昔者孔子歿，三年之外，門人治任

將歸，入揖於子貢，相嚮而哭，皆失聲，

然後歸，子貢反，築室於
場，獨居三年，然後歸。（於）葬魯城北泗上，弟子及魯人從冢而家者，百有餘室，

因命曰孔里。

(三) 孔子的形而上學

孔子在本體論方面，絕少具體的討論，論語記

「子不語怪力亂神。」

論語述而

「子罕言利與命與仁。」

論語子罕

在孔子「不語」「罕言」中，有七個條目，而這七條目之中，有三條是屬形而上範圍的，「神，命，仁」，神在天的範圍，命在性的範圍，很容易知道他是屬於形而上的，惟獨那個「仁」字，却有懷疑了！孔子全部學說中，講到「仁」的地方很多很多，何以這裏說罕言呢？所以有人把這句話，分爲兩截讀：「子罕言利與命與仁。」以爲下半截四字，應當與上半截四字反過來，中間須加一「而」字的意義，證明孔子並不罕言「利與仁」。我以爲不然，還是程子所解釋的「計利則害義，命之理微，仁之道大，皆夫子所罕

言也」三者平列爲不錯，不過程子以「仁之道大」四字來搆統解釋，還不能十分透澈。所以我以爲這裏所說的「仁」字，完全是指着形而上方面的「心的本體」並不是行爲上的忠恕之道。孔子說：「仁遠乎哉！我欲仁，斯仁至矣。」請問這個「仁」在那裏呢？就是在人心裏，所以孟子說「仁人心也」，「惻隱之心，仁之端也」，這不是明明地指着心的本體麼？與佛教所討論的「心卽真如」一樣的。這種屬於形而上範圍的問題，他很不願意多說，因爲這些問題，原是十分抽象的東西，不能用言語來形容，祇能用直覺去體認。一部大乘起信論，對於「真如」的討論，橫說來，豎說去，仍舊到一個「不可思議」的地步。老子道德經，用了九牛二虎之力，討論一個「道」字，又加上了無數的形容詞，還是落到個「玄之又玄」。照孔子的意思，以爲討論無可捉摸的本體問題，大可不必，而且他不承認宇

宙有本體，所以說「神無方而易無體」，易從那裏來的呢？乃說「生生之謂易」。

（見梁任公評胡適哲學史大綱）所以他雖然也提起了「道」和「天」……但他却注重在經驗的實際方面，現在且看他所說的「道」和「天」的意義：

（甲）道

說文：「道，所行道也，从辵，首，一達之謂道。」道就是路，所以从辵从

首；辵，乍行乍止也；行，走的意思；首，嚮也，前進的意思。孔子說：「誰能出不

由戶，何莫由斯道也。」論語雍也也是以行走喻道。這是道的本義，但又

引伸爲天道，即宇宙之原理，遂有天道與人道的分別。易經說

「有天道焉，有人道焉，有地道焉。」繫辭傳

「立天之道，曰陰與陽，立地之道，曰柔與剛，立人之道，曰仁與義。」

所謂天道，朱子註：「天道者，天理自然之本體。」是即老莊所說的道，入於本體論的範圍。老子怎樣說這個道？他說：

「道可道，非常道。」

「有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以爲天下母，吾不知其名，字之曰道，強名之曰大。」

「道生一，一生二，二生三，三生萬物，萬物負陰以抱陽，沖氣以爲和。」這幾節書，已經可以看出老子論道的意義，莊子也有同樣的發揮，他

說：

「夫道於大不終，於小不遺，故萬物備。」天道篇

「天道運而無所積，故萬物成。」同上

孔子的形而上學

「夫道，有情有信，無爲無行，可傳而不可受，可得而不可見，自本自根，自古以固存，神鬼神帝，生天生地，在太極之先而不爲高，在六極之下而不爲深，先天地生而不爲久，長於上古而不爲老。」大宗師篇

他們把「道」字說得何等的抽象，何等的玄妙，叫人捉摸不得。孔子却不然，不從抽象玄妙方面去討論，而從倫理政治方面去實驗，因爲他抱着「吾欲載之空言，不如見之行事之深切著明」的宗旨，發揮他的學理，所以子貢說：

「夫子之言性與天道，不可得而聞焉。」論語公冶長

荀子說：

「道者，非天之道，非地之道，人之所以道也，君子之所道也。」儒效篇

可知孔子所講的道，是人道而非天道，他不從理性方面去着力，乃從

經驗方面去觀察；所以對子路說：

「未能事人，焉能事鬼？」「未知生，焉知死？」論語先進

合之子貢「不可得聞」之嘆，可以看出孔子的意思，不是不可以討論這些——鬼，死，性，天道——問題，乃是不必討論。去着現成的——人，生，文章！實在問題不講，偏要去討論那些抽象玄妙的問題，這又何苦呢！而且那些——鬼，死，性，天道——抽象問題，都包藏在現成的——人，生，文章——裏面，天道在人道之中，不必舍人而言鬼，舍生而言死，舍文章而言性，舍人道而言天道。故孔子不言天道，不是不可言，乃是不必言。然則孔子所說的道，究竟是什麼意思呢？試先讀：

「子曰：『參乎！吾道一以貫之。』」曾子曰：「唯！」子出門人問曰：「何謂也？」曾子曰：「夫子之道，忠恕而已矣！」論語里仁

「子曰：「賜也！女以予爲多學而識之者與？」曰：「然！非與？」曰：「非也！予一以貫之。」」論語衛靈公

這是孔子所自稱的一貫之道，歷來對於「一貫」二字的解釋甚多；
文達說：

「論語貫字凡三見：曾子之一貫也，子貢之一貫也，閔子之言仍舊貫也，此三貫字，其訓不應有異。元按：貫，行也，事也，三者皆當訓爲行事也。孔子呼曾子告之曰：「吾道一以貫之！」此言孔子之道，皆於行事見之，非徒以文學爲教也；一與壹通，壹以貫之，猶言壹是皆以行事爲教也。」學經堂集

又說：

「貫，猶統也，譬如以繩穿物，有貫統也。」論語集解疏

惠定宇說

「離騷經曰：『薛貫荔之落蕊。』」王逸注云：「貫，累也。」左傳宣六

年，中行桓子曰：「使疾其民，以盈其貫。」韓非子曰：「是其貫將滿

也。」貫皆有積義，道積於一，論語子謂曾參曰：「吾道一以貫之。」

釋詁云：「貫，習也。」習者重習，亦有貫義。荀子曰：「服習重積。」

又曰：「貫日而治詳之。」周易述易微言

又說：

「一貫之道，三尺童子皆知之，百歲老人行不得，宋儒謂唯顏子曾子
子貢得聞一貫非也。」——「吾道一以貫之，自本達末，原始及終，老
子所謂甚易知，甚易行；天下莫能知，莫能行也。」同上

統觀上二人之說，皆從日常行事方面解釋，與朱子所註：「道者事物

當然之理；「道則人倫日用之間所當行者是也；」同屬於倫理的觀念，因為曾子在當時已經明白地釋解「夫子之道，忠恕而已矣，」忠恕二字，是屬倫理範圍。惠定宇說：「忠卽一也，恕而行之，卽一以貫之也。」周易述 易微言 閻若據說：「夫子明言一貫，曾子明言忠恕而已矣，一貫者，卽此一貫之道也，而已矣者，更無他道也。」四書臚言可知一貫卽忠恕，忠恕卽一貫，忠恕就是一貫的內容，也是推行一貫之道的兩種方法，所以孔子答子貢之間，「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。」論語衛靈公 孔子又曰：「忠恕違道不遠，施諸己而不願，亦勿施於人。」中庸換個說法，忠恕就是以己之心度人之心，不但「己所不欲，勿施於人，」更是「己所欲，施於人。」孔子以爲這種道理，終身可行，違道不遠，故稱爲一貫之道，並沒有什麼艱深奧妙在內。只要人能在人倫日用之間，

本着這種「推己及人」的心，行乎其所當行，止乎其所當止，那便是道了！又何必舍此不講，別向抽象玄妙中去求呢？

(乙)天

孔子雖不從形而上方面討論「道」字，却也說到「天」，「道之大原出于天」，是天在道之先，所以在「天」字裏，就不能沒有形而上的意味了，其實孔子所說的天，是因襲古代遺傳而來，到了孔子，不但把古代「天的觀念」大加修正，也是不承認有形而上的意味在內，不過他沒有把牠明明地揭破罷了！本來這個「天」字，包含宗教的上帝；老子絕對否定天是上帝，是無神論；墨子絕對肯定天是上帝，是有神論；而孔子雖不言天是上帝，却不像老子那樣絕對否定，因為要利用這種遺傳的迷信，維持人心，所以可以說是半有神論。不信？我們可以從歷史上看看「天的觀念」的沿革；

孔子思想的淵源，大概逃不出詩書易——這幾本書，我們從這幾本書裏，看歷來的「天的觀念」。

(1) 詩經裏稱「昊天」「上帝」「上天」「天」「帝」不下百餘次，名稱雖不同，大概都認天是人格的天，創造的主宰——以為「天有威嚴」「天能明察」「天能賞罰」，所以說：

「浩浩昊天，不駿其德。」兩無正

「昊天疾威，敷於下土。」小旻

「皇矣上帝，臨下有赫。」皇矣 以上說天的威嚴

「明明上帝，照臨下土。」小明

「明昭上帝，迄用康年。」臣工 以上言天的明察

「昊天不傭，降此鞠凶，昊天不惠，降此大戾，不弔昊天，亂靡有定。」節

「天錫公純嘏」關宮以上言天的賞罰

天既是人格化了，所以要祭祀，求福免禍！完全是宗教的上帝崇拜。後來因為時局的變亂，人民感受痛苦，祈福的未必得福，對於人格化的天，就發生了懷疑，時常發出對於天的怨言——「昊天不惠」，「昊天不平」，「如何昊天，辟言不信」，「天之方虐」，「疾威上帝，其命多辟」——漸漸兒把牠推翻——「下民之孽，匪降自天」——而歸到人身上。換句話說：人就是天了！孔子自身不說牠這樣，也不說牠那樣，存一個「敬鬼神而遠之」的態度。

(2) 書經 書經是虞夏商周的記錄，是古代思想的結晶，裏面所稱的「天」或「上帝」，大概與詩經中的意義相仿，也承認是人格化的。能

啓示人，能鑒察人，能與人往來，如：

「天乃佑命成湯。」秦誓

「天命不易。」大誥

「乃天錫禹洪範九疇。」洪範 以上言天的啓示

「有夏多罪，天命殛之。」湯誓

「惟上帝不常，作善降之百祥，作不善降之百殃。」伊訓

「天亦哀於四方民。」召誥 以上言天的鑒察

「天矜下民，民之所欲，天必從之。」秦誓

「皇天無親，惟德是輔。」蔡仲之命 以上言天人相與

後來對天的觀念，也漸改變了！「天視自我民視，天聽自我民聽。」

秦誓 一切「天伐」「天討」就是「民伐」「民討」，離了人便沒有天。

(3) 易經 易經裏也有許多說到「天」和「神」的地方，然大概屬於宇宙論，比較詩經中說得空渺一些！牠說：

「天行健。」 乾卦

「天道草昧。」 屯卦

「一陰一陽之謂道，陰陽不測之謂神。」 繫辭

大概承認天地萬物，都出於最高之天，與不測之神，「天」是否爲人格化？牠的解答就若隱若現了。上來所提到的古代思想，雖大概承認天爲人格化，然而到後來就漸漸變了！到了孔子，他完全懷疑，所以他有一「獲罪於天，無所禱也」，「敬鬼神而遠之」的話。中庸是一本討論形而上學的書，但講到天時候，祇說個「天命之謂性」，「上天之載，無聲無臭」，「洋洋乎如在其上」的話。這可以證明儒家的懷疑，不單是孔子如此。

孔子既懷疑鬼神，何以他又注重祭祀？這是孔子利用古代思想來維持社會的苦心。他明明說：「祭如在，祭神如神在，」洋洋乎如在其上，如在其左右，」從這許多「如」字看來，就可以明白了！所以墨子揭破他的黑幕說：「執無鬼而學祭禮，是猶無客而學客禮——無魚而爲罟也。」所以我說孔子是半有神論，是懷疑家。

因爲他是懷疑家，所以他不言開關，他所說的天，是截源的，而非導源的，他說：

「天何言哉！四時行焉，百物生焉，天何言哉！」

論語陽貨

這是說天是一種循環的機械，與莊子「始卒若環」的思想，與老子「天地猶橐籥」的思想相仿，可以用「子在川上曰：『逝者如斯夫，不舍晝夜，』」子罕來解這一層意義。就現象論，則天道運而無所積，然則追究這

個「連」的起頭怎麼樣？就不可知了。莊子記：

「冉求問於仲尼曰：『未有天地可知耶？』」

仲尼曰：『可！古猶今

也。』知北遊

這種滑稽的回答，無怪冉有以爲失問！不滿意！却不知道孔子的天道觀念，確是如此，重在「今」，不重在「古」，以現在能見能知的爲範圍，一切不能見不能知的過去與未來，都置之懷疑之列，不問可也。後來那些以陰陽五行測天道的讖緯家，與以理氣太極言本體的理學家，雖懸着儒家的招牌，却已經不是孔子的本來面目了！

後來言天道的儒家，要算漢之王充、唐之柳宗元，爲極端的唯物派，仲壬有談天自然等篇，力闢天人感應之謬，以爲天無意志，不能施禍福於人，憑物理的觀察，以幸偶逢遇，斷定人的性命禍福。子厚有天說，以果蓏比

天地，以癰痔比元氣，以草木比陰陽。否認天能賞罰，故曰：「功者自功，禍者自禍，欲望其賞罰者，大謬矣。」至劉禹錫所作天論三篇，是心物調和論者的口吻，於柳說有所辯論。他說：「天之能，人固不能也；人之能，天亦有所不能也。」天與人交相勝，彷彿天演學家人治天行的說頭。這些思想，大概根據於孔子而來，孔子自身對於本體論是個懷疑派，就產生了後來的唯物論者，原無足怪。

(丙)生死——性

孔子對於天道的觀念，既是以模稜兩可的話，表明他的懷疑，而他對於「生死」和「性命」的問題，也是有同樣的態度。所以：

子貢問：「死人有知無知也？」孔子曰：「吾欲言死者有知也，恐孝子順孫妨生以送死也；欲言無知，恐不孝子孫棄不葬祀也；賜欲知死人有

知無知也，死徐自知之，猶未晚也。」說苑

這種回答，與莊子記冉求問「未有天地可知耶？」子路問事鬼神，

一樣的不着邊際。

至於言性，亦極簡短，他說：

「性相近也，習相遠也，唯上智與下愚不移。」論語陽貨

後來孟子的性善說，荀子的性惡說，韓子的性三品說，揚子的性善惡混說，都是根據這幾句話推演出來。

總之，孔子在形而上學方面，不願意把那些抽象的——玄妙的——不可知的——問題，多加討論，注重在實際的問題——爲人——梁漱溟以「生活的恰好」來概括孔子，實在是很對。生活是人生最大的問題，要求得恰好的生活，便有許多切合人生的事要做，來不及促膝清談，討論這些不切實

際生活的問題。

「子貢倦於學，告仲尼曰：『願有所息！』」仲尼曰：『生無所息！』

子貢曰：『然則賜息無所乎？』仲尼曰：『有焉耳！望其墻，望如也，

宰如也，墳如也，鬲如也，則知所息矣！』子貢曰：『大哉死乎！君子

息焉，小人伏焉。』仲尼曰：『賜！女知之矣。』列子天瑞篇

這明明說人生的問題，是生活，是勞動的生活，除死方休，所以他自己發憤忘食，樂以忘憂，「知其不可而爲之」，盡他「生無所息」的勤勞，得人生恰好的生活，其他一切不可知的問題，與實際生活沒有多大關係的，都可置之不問，祇盡人生當盡的責任就算了！

(四) 孔子的人生哲學

(甲) 論仁

「仁」是什麼？

孔子倫理學說的總綱，就是一個「仁」字。仁是什麼？梁任公說是「同情心」，梁漱溟說是「生活的恰好」，胡適之說是「盡人道」，他們的解釋，都有一部分的理由。不過我以為我們應當把牠的範圍放大一些！因為我們覺得孔子所講的仁，是多方面的，不是一方面的，不單是指着人生方面，也是含着形而上的氣味。

說文：「仁，親也。」从二人，是會意字，即「相人耦」的意思。段註：人耦，猶言爾我親密之詞，獨則無耦，耦則相親，故其字从人二。孟子曰：仁也者，人也，謂能行仁恩者也。禮運說：「人者天地之心，猶之乎果實之心，（果

實之心，本亦作人，明以後始改爲仁。果實之心曰仁，天地之心曰人，其義是一樣的。所以中庸說「仁者人也」。因爲人之爲人，不是單獨的名詞，乃是相對的名詞，是個「大共名」。人的裏面，包含你我他——二以上的相耦，既然有耦，就不能不從比較上有一種爲人的標準，就是「人格」。孔子提出這個「仁」字來，立人格的頂點，所以從倫理方面講，仁是人之德。

「仁」的形而上義

孔子回答顏淵的話裏說：「爲仁由己，而由人乎哉？」又嘗說：「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣！」又說：「有能一日用其力於仁矣乎？我未見力不足者。」所以孟子說：「仁人心也。」朱子註：「仁者私欲盡去而心德之全也。」此外如什麼「仁者心之德，愛之理」。「仁義禮智，人性之綱」。「仁者無私心而合天理之謂」。宋代理學家所說的「識仁」。

以爲「仁者渾然與物同體」他們主張爲學之道，必先識仁。怎樣識仁？用「誠」「敬」的工夫，作直覺上的體認，求心德之完全。雖然有些禪家明心見性的色彩在內，而解剖孔子「仁」字的本來，不能否認牠裏面有形而上的質素。孔子的形而上學裏，本來另外有兩個字：一個叫做「性」，一個叫做「中」。夫子之言性與天道——性相近也——一個叫做「中」——喜怒哀樂之未發謂之中——惟精惟一，允執厥中。——其實所謂「性」所謂「中」的狀態，乃是本然之善，也叫做「明德」，是一塵不染的「良知」。孟子稱之爲惻隱之心，他說：「惻隱之心，仁之端也。」換句話說：仁是人類先天所同具的善性，未發時是「無記」的中，（「無記」是佛教名詞，是無善無惡的意思。）已發則顯其無往不宜的和；一切良好的道德——孝弟忠信溫良恭儉——莫不根於牠，所以可以說「仁」確是人類善德的動機或居心。孔子說：「回也其心三

月不違仁，」細味「其心」二字，更能明瞭牠形而上的意味；在此，我們可以下一斷語：仁是體，德是用；仁是屬先天的，在內的，德是仁的表顯，是屬行爲的，在外的。正像基督教所說的愛字裏，也有體用的兩方面；「上帝是愛」與「愛人如己」的兩愛字完全不同。

「仁」爲諸德之綱

「君子無終食之間違仁，」君子去仁，惡乎成名？」就是說在君子的心裏，念念是仁，把這種念念是仁的居心，施之於行爲，便成了種種善德。原來在他裏面的心！主觀——是一樣的，在客觀的事物上就有分別了！譬如用這種居心對待父母，就是孝；對待師長，就是弟，論語雖說：「孝弟也者，其爲仁之本與！」其實可以倒過來說：「仁也者，孝弟之本與！」用這種居心來待朋友，就是「朋友有信」——「友其士之仁者」——「以友輔

仁」——用這種居心來接待人，就是恭敬；——樊遲問仁。子曰：居處恭，執事敬，「仲弓問仁？」子曰：出門如見大賓，使民如承大祭。」——用這種居心來處事，就是犧牲；——「志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。」——用這種居心來說話，就是謹慎；——「仁者其言也訥，」——「剛毅木訥近仁。」——至如君子篤於親，則民興于仁；是說秉國政者之以仁格民；仁人無敵於天下，「是說以至仁伐至不仁者之得道多助；」——「夫子循循然善誘人，」——「發憤忘食，樂以忘憂，不至老之將至，」——這種「教不倦，學不厭」的精神，是孔子的仁以施教，仁以爲學；「有教無類，」是平等的仁；「下學上達，」是安命的仁；「老安少懷，」是普遍的仁；推而至於一切舉止言動，苟出於仁的居心，無不成爲善德；所以說仁者諸德之綱，若樹之有本，水之有源也。

「仁」的分類

我們讀孔氏書，看見他一方面不輕以仁許人，一方面却常許人以仁，不能不叫我們發生懷疑；他曾經說：

「若聖與仁，則吾豈敢？」

這是他謙虛的話，但也可以知道「仁」的難能；再看他對於門弟子中，覺得能仁的人很少：

「回也其心三月不違仁，其餘則日月至焉而已。」

「孟武伯問：子路仁乎？子曰：不知也，由也千乘之國，可使治其賦也，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。」

「或曰：雍也仁而不佞。子曰：焉用佞？禦人以口給，屢憎於人，不知

其仁，焉用佞？——再看他論令尹子文與陳文子：

「子張問曰：令尹子文，三仕爲令尹，無喜色；三已之，無愠色。舊令尹之政，必以告新令尹，何如？」子曰：「忠矣！」曰：「仁矣乎？」曰：「未知，焉得仁？」

「崔子弑齊君，陳文子有馬十乘，棄而違之，至於他邦，則曰：『猶吾大夫崔子也。』違之，之一邦，則又曰：『猶吾大夫崔子也。』違之，何如？」子曰：「清矣！」曰：「仁矣乎？」曰：「未知，焉得仁！」

賢如顏淵，只能有三月的不違，才如仲弓、季路、冉有、公西華，都在不可知之數，令尹、陳文，更無論矣；可見能仁之難如此。然而孔子又嘗說：

「君子而不仁者有矣夫！未有小人而仁者也。」

「君子去仁，惡乎成名？」

「君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。」

那末，君子就是能仁的人，未有不仁而可以稱爲君子的，顏淵、季路這一班人，能不能算個君子，不去論他。且看孔子曾說過誰是君子，誰是仁人。他稱南宮适、蘧伯玉、子賤、子產爲君子；他又稱管仲、伯夷、叔齊、微子、比干、箕子等爲仁人；我們研究南宮适、蘧伯玉、管仲……這等人的品德，不見得在顏淵、子路這些人之上，一許一不許，究竟是甚麼意思呢？別的人暫且放開，單把孔子論管仲的兩章書寫出來看一看：

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。」

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。豈若匹夫匹婦之爲諒也，自經於溝瀆而莫之知也？

說：
孔子這樣贊美管仲，但我們讀孟子的時候，看見孟子竭力的詆毀他，

「管仲得君，如彼其專也，行乎國政，如彼其久也，功烈如彼其卑也，爾何曾比予於管仲？」

我們就管仲的「忘君事讎」一層看來，他的人格，宜其爲子路、子貢所懷疑，爲孟子所痛斥的，確有可以指摘的。何以孔子倒說「如其仁，如其仁」，而竭力的推重他呢？難道顏淵、子路這些人的品德，比不上他嗎？這又怎樣解釋呢？從此可以看出孔子所說的「仁」，有兩種不同的意義：一種是指「心德之全」，一種是指「行爲之善」。前者是對己的工夫，後者是對人的事業。朱子解釋「如其仁」之「仁」字，說：「指尊周攘夷利澤及人之功言。」可知孔子對於能有利人功業的人，往往抱「無求備於一

人」的態度，而亟稱之。焦循論語補疏有一段解釋「克伐怨欲章」的話，把利己利人的一層分得很詳細：

「克伐怨欲不行，苦心紮身之士，孔子所不取，不如因己之欲，推以知人之欲，即己之不欲，推以知人之不欲，絜矩取事不難，而仁已至矣；絕己之欲，而不能通天下之志，非所以爲仁也。」

從這個「欲」字上講，孔子答顏淵問仁，則曰克己復禮；然而他又答原憲，則說：「克伐怨欲不行焉，可以爲難矣，仁則吾不知也。」這兩個答案中，明明看出他的不同來。就克己的工夫講，果然能達到「絕己之欲」的地步，不但是「仁」，必定是個「聖」了！所以宋儒爲聖的工夫，都注重在絕欲。但是我們要曉得這種工夫，無論他如何高深，不過是偏狹的自度，不是普遍的度人，正如佛教的小乘大乘之分，自度固不可不注重，應當用全

力以求達至善，而度人尤爲重要，雖一長亦不可湮沒。因此，我們知道孔子對顏淵、子路等所論的仁，是全體的、純理的、自度的，而對管仲、微子等所論的仁，是局部的、行爲的、度人的。

行「仁」的兩面

孔子的「仁」，既然是屬於利他的愛人，那末怎樣行出來呢？就是用甚麼方法行「仁」？孔子不曾說過「吾道一以貫之」嗎？他所說的「一」，不同於老子所說的「一」，老子說「一」是道，孔子說「一」是仁，就是在人生方面，可以用一個仁字來貫通牠；曾子明白這個道理，把囫圇的「仁」剖做兩半個，也可以說就是兩種行仁的手段。什麼呢？卽「忠」「恕」兩字：

「夫子之道，忠恕而已矣！」

朱註：「盡己之謂忠，推己之謂恕，」其實無論是「忠」是「恕」都是「以己之心度人之心」的意思。所謂恕，即焦循所說的「即己之不欲，推以知人之不欲」；所謂忠，即焦循所說的「因己之欲，推以知人之欲」。前者是消極的仁，後者是積極的仁；在消極方面，則說「己所不欲，勿施於人」；在積極方面，則說「己欲立而立人，己欲達而達人」。這一層，范甯誨先生在中國道德學說之大概裏說得很詳細：

——今請以忠恕二字釋之，蓋仁之積極方面即忠也，而其消極方面則恕也。合積極消極兩方面，是謂仁。故由積極之忠言之，「己欲立而立人，己欲達而達人」，中庸所謂「所求乎子以事父，所求乎臣以事君，所求乎弟以事兄，所求乎朋友先施之」，皆忠之事，皆仁之事也。由消極之恕言之，施諸己而不願，亦弗施於人，大學所謂「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，「皆恕之事，亦皆仁之事也。」易言之，己所欲，施諸人，爲忠，爲積極之仁。己所不欲，弗施於人，爲恕，爲消極之仁。」神學誌九卷四號80頁

總之，忠恕二字，無論其爲積極爲消極，都可以概括在「推己及人」一句話裏。不過有人以爲「推己及人」比不上耶穌的「愛人如己」，他們所根據的理由，就是拿「以直報怨」和「仇敵要愛他」二句話來比較，說是有「差別的」「普遍的」不同，這種批評，我以爲不很恰當，因爲學說不能拉到神祕的宗教裏去。從學理上看去，「推己及人」與「愛人如己」實在沒有多大的分別，不過一個叫牠是仁，一個叫牠是愛，名稱不同罷了！

求「仁」的方法

從第二段「仁爲諸德之綱」看來，似乎他屬於直覺的，只要用一種內心體會的慎獨工夫去求就夠了！像宋儒「尊德性」的陸王派一樣主張。但我們從孔子自己給我們的方法裏，雖有一部分是屬於「尊德性」的工夫，也有一部分講到「道問學」方面，不是直覺的，乃是經驗的。現在且舉出幾條來：

(一)宜好學。 「博學而篤志，切問而近思，仁在其中矣。」

(二)宜擇交。 「君子以文會友，以友輔仁。」 「友其士之仁者。」 「

里仁爲美。」

(三)宜誠敬。 「出門如見大賓。」 「巧言令色，鮮矣仁。」 「色取仁

而行僞。」

(四)宜勇敢。 「仁以爲己任。」 「仁者必有勇。」

(五)宜堅忍。「仁者先難而後獲。」

(六)宜安貧。「求仁而得仁，又何怨？」「不仁者不可以久處約不

可以長處樂；仁者安仁，智者利仁。」

(七)宜愛親。「孝弟也者，其爲仁之本與。」宰我問三年之喪……

予之不仁也。」

(八)宜盡禮。「克己復禮爲仁……非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言。非

禮勿動。」「人而不仁，如禮何？」

(九)宜愛人。「樊遲問仁。子曰：愛人。」

(十)宜有善行。「子張問仁於孔子。子曰：能行五者於天下爲仁

矣，恭寬信敏惠……」

上列十條，屬於經驗方面者居多。另外還找出兩個朋友來幫助牠，

這兩個朋友：一個叫做「智」，一個叫做「勇」。

「好學近乎智，力行近乎仁，知恥近乎勇。」

「仁者不憂，智者不惑，勇者不懼。」

牠們三個朋友，也叫做三達德，看來是平等的，鼎立的，其實仁是牠的身體，智與勇是身體上的兩隻手。范甯誨先生說：

「有智則可以明施行之方而利其仁，有勇則可以堅求仁之志而策其進，故智與勇實所以輔仁，而與之並立爲三達德，以仁爲中權。智則

其前茅，勇則其後盾也。」神學誌九卷四號80頁

孔子說：「好仁不好學，其蔽也愚。」「見義不爲，無勇也。」好學是

智的問題，「學不厭智也。」——有了明白事理的智，就可以行出牠正當的

仁，不致於成爲「匹夫匹婦之爲諒」的婦人之仁。見義必爲，是仁者之心，

孟子說：「今人乍見孺子，將入於井，皆有怵惕惻隱之心。」這個心就是見義必爲的心，也就是勇於爲仁的心。爲什麼「殺身以成仁」？就是這種見義必爲的勇。所以說：智也勇也，都是達到仁的兩個幫手；正像基督教所說的「信望愛」三大道，內中最大的是「愛」一樣。

(乙) 論孝弟

孔子人生哲學中，最有益於世道人心的，莫如他所說的「孝弟」。儒家以「治國平天下」爲最高目標，但天下之本在國，國之本在家，家之本在身。故「身修而后家齊，家齊而后國治，國治而后天下平。」身怎能修？立本于孝：「夫孝始于事親，……終于立身。」「不得乎親，不可以爲人；不順乎親，不可以爲子。」「事孰爲大？事親爲大；修孰爲大？修身爲大。」這是說到欲修身必先盡孝。家怎能齊？亦本于孝弟：「弟子入則

孝，出則弟。」「事父母能竭其力。」「有事弟子服其勞。」「其爲人也孝弟，而好犯上者鮮矣。」這一類的句子，是說到弟子在家的本分，就是孝弟。而父兄亦當以孝弟之道，時時訓誨，然後可以父父子子而家道正。國怎能治？亦由于孝弟。「孝者所以事君也。」「君子篤于親，則民興于仁。」「孝慈則忠。」「惟友孝于兄弟，施于有政，是亦爲政，奚其爲爲政？」先王以孝治天下，是欲推其愛親之心以愛天下——「親親而仁民，仁民而愛物——養成人生的溫柔敦厚慈祥愷悌之風，庶幾國不言治而自治，天下不言平而自平矣。

儒家討論孝道之書，除論語上孔子自己講過幾條問答以外，要算戴記曾子十篇中的立孝大孝本孝事父母四篇，與孝經最有系統。但孝經一書，歷來對於真僞問題，有不少的討論。

(一) 謂係孔子爲曾子陳孝道而作。中有「吾志在春秋，行在孝經」之句，鄭註以爲孔子總會六經之書，爲孔子自作。此說劉歆七略何休公羊註陸德明經典釋文皆主之。

(二) 謂係曾子自論次其意，而追述孔子之言。此說孔安國古文孝經，姜兆錫孝經本義主之。

(三) 謂係曾子之門人述曾子之意而作。以其文體與中庸相仿，說是子思所作。此爲晁公武何異孫，以及馮掄古孝經輯註，汪宇孝經考異皆主之。

(四) 疑爲晚出之僞作。朱子著孝經刊誤，以爲除經一章外，其餘傳文，都是齊魯陋儒，采取左氏諸書爲之。

上列四說，我們無辯論其孰是孰非的必要，不過無論如何，我們不能

不認此書爲儒家論孝的根據，而歷來中國倫理思想受其影響者，非常之大！所以欲研究儒家孝道，惟有根據上述的數書，現在且先說牠的意義。

(一)孝爲百行的根本。孝經謂：「夫孝德之本也，教之所由生也。」

又說：「天地之性人爲貴，人之行莫大于孝。」又說：「聖人之德，又何以加于孝乎？」由此可知儒家倫理的總樞紐，莫如孝，能盡孝的人，便能在各樣道德上完全。

好像階級的初基，亦好像銅錢的貫索，諺所謂「孝爲百善先」，就是這個意思。也可以看見「孝道」包含的廣，不獨對於父母方面，卽人生的一切動作行爲，莫不屬於孝的範圍。所以說：

居處不莊，非孝也；事君不忠，非孝也；蒞官不敬，非孝也；朋友不信，非孝也；戰陣無勇，非孝也。民之本教四孝——夫仁者仁此者也，義者義

此者也，忠者忠此者也，信者信此者也——樂自順此生，刑自反此作。

(二) 孝爲天地的大道。孝經說：「夫孝天之經也，地之義也，民之行也，天地之經，而民是則之。」大孝篇說：「夫孝者天下之大經也，夫孝置之而塞于天地，衡之而衡于四海。」這兩次都說孝是天下之大經，經是什麼？是常道，就是天地所以立的常道，人本天地之性以生——天地之性人爲貴——所以當效法這天地常道。能合乎天地常道的，便可以算爲孝子，祭統篇以「順于道而不逆于倫」來做「孝」字的定義。這一層意思，不但是指人倫方面講，更是帶着些形而上的氣味在內。

(三) 孝爲人類的本分。上文已經說過「孝道不單是指着奉養父母一方面，乃是包括人的本分」，奉養父母，是狹義的孝，各盡本分，是廣義的孝。我們現在從廣義方面看，一等人有一等人的本分，能盡各人自己

本分的，就是盡孝。如：

「愛親者不敢惡于人，敬親者不敢慢于人，愛敬盡于事親，而德教加于百姓，刑于四海，蓋天子之孝也。」

呂刑曰：一人有慶，兆民賴之，在上不驕，高而不危，制節謹度，滿而不溢，高而不危，所以長守貴也，滿而不溢，所以長守富也，富貴不離其身，然後得保其社稷而和其人民，蓋諸侯之孝也。

詩云：戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰，非先王之法服不敢服，非先王之法言不敢道，非先王之德行不敢行，是故非法不言，非道不行，口無擇言，身無擇行，言滿天下無口過，行滿天下無怨惡，三者備矣，然後能守其宗廟，蓋卿大夫之孝也。

詩云：夙夜匪懈，以事一人，資於事父以事母而愛同，資於事父以事君

而敬同，故母取其愛，而君取其敬，兼之者父也；故以孝事君則忠，以孝事長則順，忠順不失，以事其上，然後能保其祿位，而守其祭祀，蓋士之孝也。

詩云：夙興夜寐，無忝爾所生，因天之道，分地之利，謹身節用以養父母，此庶人之孝也。

故自天子至於庶人，孝無終始，而患不及己者，未之有也。」孝經

「孝有二：大孝不匱，中孝用勞，小孝用力。博施備物，可謂不匱矣。」王公之孝

尊仁安義，可爲用勞矣。卿大夫之孝 慈愛忘勞，可謂用力矣。庶人之孝 大孝篇

要討論這樣廣義的孝，幾乎包括了人生道德，但在這種廣義的孝道裏，有一個共同的立腳點，就是「生事之以禮，死葬之以禮，祭之以禮」的三句話。父母生時，則盡力以事奉之，父母既歿，則虔誠以祭祀之；「事死

如事生，事亡如事存，孝之至也。

所以在上文所引孝經的話裏，最注

的，就是「保其社稷」。

社稷祭
祀名

「守其宗廟」「守其祭祀」。

進一步就是要打

算如何保其社稷？

如何守其祭祀？

必須推到人生道德的根本問題，是

從父母起頭，

——施由親始——所以我們從廣義的回到狹義的方面來

討論如何事奉父母？

從「事奉父母」的範圍，研究孔子的主張，不外兩層意思，第一是「服

從」，第二是「養志」。且分說之：

(甲)服從

(1)服從不是家庭專制。孔子對於服從，有兩次記載：

孟懿子問孝，子曰：「無違。」論語爲政

子曰：「父在觀其志，父沒觀其行，三年無改于父之道，可謂孝矣。」論語

爲政

一日無違，一日無改，都是孔子所主張的服從之道。關於這兩章書的討論，不一而足，下文再詳後儒便有人誤解「無違」的意義，發生什麼三綱之說——白虎通始有三綱六紀之說：「三綱者君臣父子夫婦也，六紀者諸父兄弟族人諸舅師長朋友也。」朱熹註論語有「愚按三綱謂君爲臣綱，父爲子綱，夫爲妻綱。」此可知爲漢以後的說素，非孔子本來的意思。——流爲家庭專制，造作「君要臣死，不得不死；父要子亡，不得不亡」的謬說，其實孔子何常有此主張。讀說苑曾子受杖的故事，下文引證便可以明白了。

(2) 服從不是無理性的屈服 朱子註「無違謂不背于理，」含着「理之所是則是之，理之所非則非之」的意思，所以孔子說過：

「事父母幾諫，見志不從，又敬不違，勞而不怨。」

論語里仁

假使「無違」爲絕對的屈服，那末何有于諫呢？可以知道當服從則服從，不當服從則諫，所以大戴記有一段說。

「父母之行若中道則從，若不中道則諫，諫而不用，行之如由己，從而
不諫，非孝也，諫而不從，亦非孝也。」事父母篇

在這段書裏，叫我們注意的，有兩點，即：

「從而諫，諫而不從。」

從而諫，是絕對的服從，諫而不從，是絕對不服從。絕對服從，固不是孝，而絕對不服從，又不是孝。所以說「諫而不用，行之如由己」。何以既諫之後，行之如由己？蓋恐逆父母之志，傷父母之心，而發生爭辯，一爭辯者作亂之所由興也，「不爭辯而全其敬，留爲移時再諫的地步。」立

孝篇所說「微諫不倦」，大孝篇所說「諭父母于道」，看這「不倦」，諭道的字義，可以知道有一諫再諫，以真道感化父母的意義在內，如同舜能感化瞽瞍一樣。——舜盡事親之道，能叫頑嚚的父母祇豫。——再有一段論子道的話：

「魯哀公問于孔子曰：子從父命，孝乎？臣從君命，貞乎？三問，孔子

不對。孔子趨出，以語子貢曰：「……賜不識也，昔萬乘之國，有爭

臣四人，則封疆不削，千乘之國，有爭臣三人，則社稷不危，百乘之家，有爭臣二人，則宗廟不毀，父有爭子，不行無禮，士有爭友，不爲不義。」荀子

(3) 服從當有限制。這是對於上一層所說的正面說，文說「善事父母者爲孝」，段氏引禮記「孝者畜也，順于道不逆于倫，是之謂畜」，詮釋其義。因此，應當注意善事父母之道，(1) 順於道，(2) 不逆於倫，所謂

順，所謂不逆，合言之，則爲「畜」；現在且引「曾子受杖」的故事以明此義：

「曾子芸瓜而誤斬其根，曾皙怒，援大杖擊之；曾子仆地。有頃，蘇。

蹶然而起。進曰：「曩者參得罪于大人，大人用力教參，得毋疾乎？」退

屏鼓琴而歌，欲令曾皙聽其歌聲，令知其平也。孔子聞之，告門人曰：「參

來勿納也！」曾子自以無罪，使人謝孔子。孔子曰：「汝聞瞽瞍有子名

曰舜，舜之事父也，索而使之，未嘗不在側，求而殺之，未嘗可得；小箠則待，大

箠則走，以逃暴怒也；今子委身以待暴怒，主體而不去，殺身以陷父不義，不

孝孰是大乎？汝非天子之民耶？殺天子之民罪奚如？」韓詩外傳及說苑皆

記其事

曾子以「不逆于倫」爲孝，而孔子却更進一層，欲其「不逆于道」，故嚴

斥之。可見孔子之所謂「無違」，一有相當的限制，因爲不限制的無違，足

以「陷親于不義，所以朱子解釋孟子三不孝之中，有「阿諛曲從，陷親不義」一條。「父子主恩」，故父子之間，當以「不傷恩」爲前提，「事父母幾諫，諫而不從，行之如由己」，恐傷恩也。「大筆則走，以逃暴怒」，亦恐傷恩也。「古者易子而教」，父子之間不責善，也是爲此。所以孟子論匡章說：

「夫章子子父責善而不相遇也，責善朋友之道也，父子責善，賊恩之大者。」孟子離婁

(4) 無違與無改。「無改」亦含「無違」的意思在內，不過「無改」是指父沒之後繼承父志而言，「無違」是包括「生事愛敬，死事哀戚」之義，故孔子以「生事之以禮，死葬之以禮，祭之以禮」爲「無違」的定義，朱子則直言「不背于理」，二者範圍的廣狹，可以知道了。現在且單從「無

改」二字略爲研究：

「子曰：父在觀其志，父沒觀其行，三年無改于父之道，可謂孝矣。」論語學而

「曾子曰：吾聞諸夫子，孟莊子之孝也，其他可能也，其不改父之臣與父之政，是難能也。」論語子張

對於「無改」的意義，歷來討論的人很多，最切實者，莫如皇侃與司馬光。

「或問曰：若父政善，則不改爲可；若父政惡，惡教傷民，寧可不改乎？」

答曰：本不論父改之善惡，自謂孝子之心耳。」皇侃疏

「光曰：先帝之法，其善者雖百世不可變也，若安石惠卿所建，爲天下害者，改之當如救焚拯溺。」司馬光傳

這兩說都是爲時代的關係而發的議論，皆有理由，可以見孔子「無改」之義，並非逢惡，乃是指人子不忍之心而言。故尹註：

「如其道，雖終身無改可也；如其非道，何待三年？然則三年無改者，孝子之心有所「不忍」故也。」

孝子之行，不忍驟反父母之道，不獨在消極方面如此，且更進而謀積極的「繼述之道」，故能「善繼人之志，善述人之事」者，便稱之爲達孝。（中庸）本此義以事父母在生的時候，便是所謂「養志」。

（乙）養志

儒家論孝，在這一層最爲精闢，試分述之：

（1）養志與養口體的不同。孟子記「曾子養曾皙」的一段說：

「曾子養曾皙，必有酒肉，將徹，必請所與，問有餘，必曰有。曾皙死，曾

元養曾子，必有酒肉，將徹，不請所與，問有餘，曰：「亡矣，將以復進也。」此所謂養口體者也，若曾子則可謂養志也。」孟子離婁

把養志與養口體分別得很清楚，可知單在口體上奉養，不得爲孝，所以孔子曾經回答子游說：

「今之孝者，是謂能養，至于犬馬，皆能有養，不敬，何以別乎？」論語爲政

又答子夏說：

「有酒食，先生饌，曾是以爲孝乎？」論語爲政

養父母之身，是一件事，養父母之志，又是一件事，爲人子者，不獨應當養父母之身，更應當養父母之志。

(2) 不使父母耽憂。「養志」的第一條件，就是以父母之心爲心，曾子大孝篇說：

「孝有三：大孝尊親，其次不辱，其下能養。」

「養可能也，敬爲難；敬可能也，安爲難；安可能也，久爲難；久可能也，卒爲難。」

這裏所說的「不辱」「安」便是不使父母耽憂，所以孔子答孟武伯之問，則說：

「父母唯其疾之憂。」論語爲政

孟子說：

世俗所謂不孝者五：惰其四肢，不顧父母之養，一不孝也；博奕好飲酒，不顧父母之養，二不孝也；好貨財，私妻子，不顧父母之養，三不孝也；從耳目之欲，以爲父母戮，四不孝也；好勇鬪狠，以危父母，五不孝也。」孟子

離婁

「愛親者不敢惡于人，敬親者不敢慢于人。」孝經

因爲這些事，都是使父母耽憂的，所以人子應當體貼父母之心，使父母無憂；所以孔子又說：「父母在，不遠游，游必有方。」論語里仁也是一樣的意思。

(3) 立身行道 這一層意思，似乎侵入到廣義的孝道裏去。但也
可以歸在「養志」範圍之中，因爲不使父母耽憂，是一方面，能使父母喜樂，
又是一方面；立身行道，是榮顯父母，使父母喜樂的事。父母憂，則不爲，父
母喜，則爲之。所以說，「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也。立身
行道，揚名于後世，以顯父母，孝之終也。」孝經

「夫孝，始于事親，中于事君，終于立身。」孝經

「立身行道」是孝的終極，不獨在區區的奉養方面，盡其責任而已，

即推之于一切動作職務，都有其相當的準則，所以說：

「孝子之事親也，居則致其敬，養則致其樂，疾則致其憂，喪則致其哀，祭則致其嚴，五者備矣，然後能事其親。」孝行

一君子事親孝，故忠可移于君，事兄弟，故順可移于長；居家理，故治可移于官，是以成行于內，爲名立于後世矣。」孝經

由此言之，儒家的孝道，差不多看他是一種宗教，父母就是「孝的宗教」的上帝，人子念念存着父母，無論他在什麼地位，都是把父母放在前面，所以亢倉子有一段話說：

發一言，舉一事，不敢忘父母，營一手，措一足，不敢忘父母，事君不敢不忠，朋友不敢不信，臨下不敢不敬，嚮善不敢不勤，雖獨居斗室之中，亦不敢懈其誠，此之謂全孝。」訓道篇

曾子亦說：

「天之所生，地之所養，人爲大矣；父母全而生之，子全而歸之，可謂孝矣；不虧其體，可謂全矣；故君子頤步之不敢忘也。」大孝

如此爲人，便是個完全的人，自然能使父母歡喜，這便是「養志」的最
大者。

上述兩層——「服從」「養志」——可以包括儒家的孝道。現在且略略說到祭祀方面：

孔子所說的孝道中間，包括「事生」「事死」兩部分。「事生」已在上文說明了。「事死」怎樣呢？便是「祭祀」。所以「祭之以禮」「慎終追遠」，「三年之喪」，都是關乎孝道的，他自己對祭祀何等鄭重！他說：

「祭如在。」

「吾不與祭如不祭。」論語八佾

因爲祭是表明紀念的意思，父母雖沒，人子心中，沒有一天忘了，所以藉祭祀以表其不忘之心。然而歐陽修曾說「祭而豐，不如養之薄。」這不獨是一句傷心的話，也是把儒家祭祀的意義揭糞了！我們再看說苑中有一段：

「孔子行游，中路聞哭者聲，其音甚悲。孔子曰：驅之！驅之前有異人音，少進，見之，丘吾子也。擁鎌帶索而哭。孔子辟車而下，問曰：「夫子非有喪也，何哭之悲也？」丘吾子曰：「吾有三失。」孔子曰：「願聞三失。」丘吾子對曰：「吾少好學問，周遍天下，還後吾親亡，一失也；事君奢驕，諫不遂是，二失也；厚交友而後絕，三失也。樹欲靜乎風不定，子欲養乎親不待，往而不來者年也，不可得再見者親也。請從

此辭，自刎而死。孔子曰：弟子記之，此足以爲戒也。于是弟子歸養

親者十三人。」敬慎篇

這一段故事，也有記在別的書上。丘吾子作臯魚，可以看出「祭祀」是不得已的事，是主觀的紀念，並不是承認客觀的存在，不過求其心之所安而已。所以孔子答宰予三年之喪：

「宰我問三年之喪，期已久矣，君子三年不爲禮，禮必壞，三年不爲樂，樂必崩，舊穀既沒，新穀既升，鑽燧改火，期可已矣。子曰：「食夫稻，衣夫錦，於女安乎？」曰：「安。」「女安則爲之。」宰我出。子曰：「予之不仁也！子生三年，然後免于父母之懷，夫三年之喪，天下之通喪也，予也有三年之愛于其父母乎？」論語陽貨

這裏孔子提出一個「安」字，那可以知道無論喪祭，都是求其心之所

安而已

「弟」是包括在「孝」的裏面，故不論。

(丙)論人格

大凡倫理學家，必立一最高人格的模範，示人以達到此模範人格的方法，例如釋家立「佛」于人格頂點，耶教立「基督」于人格頂點，各有其養成的方法。孔子爲中國倫理學家，自不能例外，其所立的模範人格，則爲「聖人」，其次則爲「君子」，其次則爲「士」。且分述之：

(一)聖人

聖人之稱，見于各種書籍者極多，大戴記有「庸人」「士」「君子」「賢人」「聖人」之名，莊子亦于「至人」「神人」「天人」之外，有「聖」人之名，孟子則有「大而化之之謂聖，聖而不可知之謂神」的名稱。雖然他們排

列的地位有不同，大概都認爲人格中的完全人格；所以孟子曾經說：

「聖人，人倫之至也。」孟子離婁

孔子雖沒有立定什麼聖人的界說，但從他所有的言論中，看出「聖人」是一個人格的最高頂點，他很覺得要達到這最高人格——聖人——却是非常之難的事體。所以他不但不敢自以爲聖，也不敢以聖許人，如說：「若聖與仁，則吾豈敢？」論語述而

「太宰問于子貢曰：『夫子聖者與？何其多能也！』子貢曰：『固天縱之將聖，又多能也。』子聞之，曰：『太宰知我乎？吾少也賤，故多能鄙事。君子多乎哉？不多也。』」論語子宰

孔子對於子貢「天縱之將聖」這個答語，認爲太過，故自言多能由于少賤，絕非「無所不通」之聖，這也是不敢以聖自居的意思。再看他對

于他人。

「子貢曰：『如有博施於民，而能濟衆，何如，可謂仁乎？』子曰：『何事於仁，必也聖乎！堯舜其猶病諸！』」論語雍也

博施濟衆，雖堯舜尙慮其不能做到，可見「聖人」的難能，所以說：

「聖人，吾不得而見之矣，得見君子者，斯可矣。」論語述而

由此可知孔子所說的「聖人」，是最高的理想人格，很不容易實現。

可惜他祇說個「這樣」，沒有說個「怎樣」？所以我們祇能從孟子裏找材料，說明聖人之所以爲聖人是怎樣的。孟子說：

「可欲之謂善，有諸己之謂信，充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之謂神。」孟子盡心下

「形色天性也，惟聖人然後可以踐形。」孟子盡心上

我們從這兩章書，可以略略知道「聖人」的情形，一則曰「大而化之，一則曰「可以踐形。」朱註：

「大而能化，使其大者泯然無復可見之迹，則不思不勉，從容中道，而非人力之所能爲矣。」

「人之有形有色，無不各有自然之理，所謂天性也；踐，如踐言之踐，蓋衆人有是形而不能盡其理，故無以踐其形；惟聖人有是形而又能盡其理，然後可以踐形而無歉也。」

從此我們可以得一結論，就是說：「聖人之一舉一動，無不合乎自然之理。」正像孔子「七十而從心所欲，不踰矩」，「堯舜性之也」那樣地步。

但欲達到這樣的地步，談何容易，孔子本此標準以求聖人，所以便嘆爲「不可得見」，而孟子則不然，不像孔子所取的嚴格主義，他以爲人不能求

全責備，只要有一部分長處超越衆人之上的，便可以算他爲聖。所以他說：

「伯夷，聖之清者也；伊尹，聖之任者也；柳下惠，聖之和者也；孔子，聖之時者也。」孟子

「聖人，百世之師也，伯夷、柳下惠是也。」孟子盡心下

從嚴格上論起來，「伯夷隘，柳下惠不恭」都是偏于一方面的，而孟子則舍其短而取其長，就其一部分之長而認之爲聖，並且本着這個意義，推論到子夏、子游、子張……等人，說：

子夏、子游、子張，皆有聖人之一體，冉牛、閔子、顏淵，則具體而微。」孟子

公孫丑

我們看孔子曾經論子張、子夏說：「師也過，商也不及，」照孔子的嚴

格主義講來，這些人都不合乎中庸之道，算不得個「文質彬彬」的君子，何況聖人？孟子的看法不同，所以說他們有聖人一體——具體而微——他又引子貢之言，說孔子有「學不厭」「教不倦」的精神，在「學不厭」「教不倦」的兩部分合起來便是聖了！

「學不厭，智也；教不倦，仁也；仁且智，夫子既聖矣。」孟子公孫丑

孟子在「聖」之上，又加一個「神」字，似乎表明他所說的「聖」不是登峯造極的人，所以他所說的「聖人」便等于孔子所說的「君子」。其實他所說的聖人，神人，並不是兩種人，乃是一種人的程度稍有差異的分別，所以朱註：

「聖人，神明不測之號。」

程註

「聖不可知，謂聖之至妙，人所不能測，非聖人之上，又有一等神人也。」
孔子所說的「聖」字裏，原包括着「神」的意義，孟子雖分析爲兩個名字，實則是一等人。因此，我們可以歸納到上述的意義，定一個結論，就是：（1）聖人是神妙莫測的人，能知人所不能知，像易經所說的「知幾」之人——知幾其神乎——所以易經又說：

「天地變化，聖人效之。」

「聖人之所以極深而研幾。」

故可以說「聖人是窮神知化」「生而知之」的一等人。

（2）聖人具有完全的道德，像孔子那樣「與天地合其德，與日月合其明」——爲門弟子所贊嘆——「夫子之不可及也，猶天之不可階而升也，」「仰之彌高……」「皜皜乎不可尙矣，」……同證其有完全而高

尙之道德。

(3) 聖人是以利濟爲心，有「修己以安百姓」「老安少懷」之願，行博施濟衆之功，像易經所說「聖人以此洗心，退藏于密，吉凶與民同患。」

(二) 君子

關於「君子」人格的討論，在論語中非常之多，出于孔子自己之口者有六十餘次，連門弟子所共同討論者，有九十多次，可見孔子注重于「君子」的人格。原來「君子」這個稱呼，不是從孔子獨創的，在詩經易經春秋……之中，數見不鮮。「君」是國君，「子」是爵位，所以最初是用來稱呼有爵位的人——君子知止，君子來朝——是稱諸侯的，也用來稱國君，或稱卿大夫，也有婦人用來稱丈夫，大抵都是稱有權位的人。例如：

「無君子莫治野人，無野人莫養君子。」孟子滕文公

「君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘亂。」易繫辭

「君子之德風，小人之德草。」論語顏淵

「君子信而後勞其民。」論語子張

這一類的稱呼，大概指權位而言，但也包含人格——道德——在內，因為古代思想，以為凡有道德的方能有權位，有權位的必定有道德，所以「君子」的名稱，便是有權位者的通稱。孔子是破除權位階級的革命家，他看見一般有權位的，未必有道德，有道德的未必有權位，所以他便把「君子」的稱呼，專歸于有道德的人，不問他有位無位。假使有位而無德，不能算君子，有德而無位，不失其為君子（參范爾誨君子人格考）因此，便成為有德者的通稱，與「小人」的名稱相對待。原來「小人」之稱，起初也是指無權位的普通人民說的，至此也成了道德上的名稱了，有道德的

稱君子，無道德的稱小人。現在專就「君子」的名稱，分析言之：

(1) 君子的道德 朱註：「君子，成德之名。」「君子，才德出衆之稱。」所以君子是個有德之人，在仁、義、禮、智、孝、弟、忠、信……各樣的道德上，都是全備的。所以說：

「君子去仁，惡乎成名？」論語里仁

「君子無終食之間違仁，造次必于是，顛沛必于是。」論語里仁

「君子而不仁者有矣夫？未有小人而仁者也。」論語子路

以上是言君子就是仁人，君子以仁存心，所以能完全各樣的道德。（此義詳論仁篇不贅）中庸記孔子的話：

「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，所求乎朋友先施之未能也。」

這四種君子之道，第一就是孝，第二就是忠，第三就是弟，第四就是信，都是根據忠恕——施諸己而不願亦勿施於人——之心而來的。這種推己及人之心，在大學稱之爲絜矩之道，也就是所謂「同情心」的仁道，所以仁是君子道德的根源。此外孔子又嘗提起各種君子的道德——禮、義、敬、勇……略舉如次：

「君人喻于義，小人喻于利。」論語里仁

「君子義以爲質，禮以行之，遜以出之，信以成之，君子哉！」論語衛靈公

「君子義以爲尚，君子有勇而無義爲亂，小人有勇而無義爲盜。」

論語陽貨

「君子道者三，我無能焉：仁者不憂，知者不惑，勇者不懼。」論語憲問

「君子博學以文，約之以禮。」論語雍也

「子謂子產，有君子之道四焉：其行己也恭，其事上也敬，其養民也惠，

其使民也義。」論語公治長

「君子敬而無失，與人恭而有禮。」論語顏淵

(2) 君子的爲學 上述的種種道德，合言之，就是孔子之所謂道；孟

子曰：「仁也者人也，合而言之道也。」爲學即以求道，所以說「君子

學以致其道。」論語子張 但是爲學的第一步，必先從言行上起頭，所以說：

「君子食無求飽，居無求安，敏於事而慎於言，就有道而正焉，可謂好

學也已。」論語學而

「君子欲訥于言而敏于行。」論語里仁

「君子恥其言而過其行。」論語憲問

「子貢問君子？」子曰：「先行其言而後從之。」論語爲政

「文莫吾猶人也。躬行君子，則吾未之有得。」論語述而

「故君子名之必可言也，言之必可行也，君子於其言，無所苟而已矣。」

——論語子路

言行一致，是君子爲學的第一種工夫，這種工夫，也叫做「躬行實踐」。

「能說不能行，本爲君子所深戒，況且越是能說的人，越是不能實踐，所以

孔子說：「其言之不忤，則爲之也難。」論語憲問「是故惡夫佞者。」論語先進因

爲君子的爲學，乃求實在，不求虛名，所以孔子就進一層勉勵人求實學，說：

「古之學者爲己，今之學者爲人。」論語憲問

「君子求諸己，小人求諸人。」論語衛靈公

「求諸己」的目的是躬行，是實學，「求諸人」的目的是虛名。君子

既不要圖虛名，乃是要求實學，所以孔子又屢次警戒圖名的人，說：

「君子病無能焉，不病人之不已知也。」論語衛靈公

「不患人之不已知，患不知人也。」論語學而

「人不知，而不愠，不亦君子乎！」論語學而

不問人的知不知，只求道的得不得，這是君子爲學的目的，所以除了求道以外，什麼事都不在他心上。所以說：

「君子謀道不謀食，耕也餒在其中矣，學也祿在其中矣，君子憂道不憂貧。」論語衛靈公

孔子自己和顏淵，都有這種求道的精神，如：

「吾嘗終日不食，終夜不寢，以思無益，不如學也。」論語衛靈公

「其爲人也發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至云爾。」論語述而

「一簞食，一瓢飲，人不堪其憂，回不改其樂。」論語雍也

「飯疏食飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。」論語述而

這種樂道的態度，就是君子爲學的精神。現在可以歸納起來說幾

句總話：

怎樣學？（一）須「敏行」。（二）須「求己」。

用什麼工夫？（一）須「專誠」——「主忠信，過則勿憚改」——

（二）須「求師友」——「無友不如己者」，「以友輔仁」，「三人行，必有吾師焉」——（三）須用恆久之心以求其上達——進步。

「人而無恆，不可以作巫醫」，「君子上達，小人下達」——「君子遵道而行，半途而廢，吾弗能已矣。」——如何方算學成？易文言說：「君

子以成德爲行……學以聚之，問以辨之，寬以居之，仁以行之。」德備

就是學成。（關於教學問題另詳下文教育哲學篇）

（3）君子的社會生活 君子原不是個獨善其身的人，要把所學的道，推行到社會中去，做社會上的表率。所以他的社會生活是很有關係的。現在且分三層說明之：

（一）君子的中庸態度 孔子的道德，以中庸爲極則，所以君子的態度，也必合乎中庸之道，如曰：

「君子中庸，小人反中庸，君子之中庸也，君子而時中；小人之反中庸也，小人而無忌憚也。」中庸二章

「君子依乎中庸——」中庸十一章

「中庸之爲德也，其至矣乎！」論語雍也

何謂中庸？就是不偏不易——程子說：「不偏之謂中，不易之謂庸，

中者天下之正道，庸者天下之定理。——朱子註：「中者不偏不倚，無過不及之名，庸平常也。」——也就是「文質彬彬」的意義。孔子說過：

「質勝文則野，文勝質則史，文質彬彬，然後君子。」論語雍也

文質不偏重，是君子當有的態度，所以子貢答棘子成之問，則曰：「文猶質也，質猶文也，虎豹之鞞，猶犬羊之鞞。」論語先進因爲棘子成以君子質而已矣！何以文爲？——來問，看出他是個尙質不尙文的人，所以子貢答他「文亦不可偏廢」的意思。當時大概有尙文尙質的兩派人，尙文的趨重時髦，大概就是孔子所說的「後進」，尙質的非常守舊，大概就是孔子所說的「先進」，這兩派人，都是偏的，不合乎中庸之道，尤其是趨重時髦的人更多，所以他說：

「先進于禮樂，野人也；後進于禮樂，君子也；如用之，則吾從先進。」

論語先進

孔子本來是主張文質彬彬的，何以這裏却重質輕文？這是爲了當時社會上發生的弊病，看輕尚質的先進爲野人，孔子欲挽救這種「文勝」之弊，故有「則吾從先進」的話。其實孔子仍是主張文質並重的中庸之道，所以又說：

「君子不器。」論語爲政

「君子之于天下也，無適也，無莫也，義之與比。」論語里仁

(二)君子嚴以處己，社會是人羣的結合，有己與人的相對，欲促進人羣的道德，必須從自己起頭，所以君子很注重如何處己。處己之道，先要有所警戒和改過：

「君子有三戒：少之時，血氣未定，戒之在色；及其壯也，血氣方剛，戒之

在鬪；及其老也，血氣既衰，戒之在得。」論語季氏

「君子泰而不驕，小人驕而不泰。」論語子路

「君子恥其言而過其行。」論語憲問

「君子疾夫曰：『舍欲之而必爲之辭。』」論語季氏

「君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。」論語季氏

「君子不重，則不威；學則不固，主忠信，無友不如己者；過則勿憚改。」

論語學而

「君子之過也，如日月之食焉；過也人皆見之，更也人皆仰之。」論語

子張

君子既然知過必改，自然是心地光明，無憂無懼，所以說：

「君子坦蕩蕩，小人長戚戚。」論語述而

孔子的人生哲學

「司馬牛問君子？」子曰：「君子不憂不懼。」曰：「不憂不懼，斯爲之

君子矣乎？」子曰：「內省不疚，夫何憂何懼！」論語顏淵

「君子懷德，小人懷土；君子懷刑，小人懷惠。」論語里仁

君子所以能無憂無懼，乃由於安貧知命之故。所以說：

「君子固窮，小人窮斯濫矣。」論語衛靈公

「不知命，無以爲君子也。」論語堯曰

「君子憂道不憂貧。」論語衛靈公

子夏因司馬牛有憂，故對他說：「死生有命，富貴在天。」論語顏淵要他

知道君子的樂天知命。然而樂天知命，並非絕對的定命思想，如道家的

莊列那樣消極，也不是像墨子所批評的有命，毫無進取精神。因爲孔子

知命的意義，乃是「待時而動」，「我有定見」的意義。程子謂：「人不知命，則見

害必避，見利必趨。」所以知命不是消極的，還是積極的。我們看孔子「知其不可而爲」的態度，是出於「人定勝天」的精神，所以君子是個富有思想努力進取的人。如曰：

「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。」論語季氏

不過君子的思想，有個範圍，就是所謂「君子思不出其位。」論語憲問

「不出位」的思想，可稱之爲合理的思想，簡稱之爲理想，不是漫無限制的，或空想，這也是一種知命的精神。

(二)君子和以接人。君子處己既用嚴格的裁制，一絲不苟，似乎與社會人羣，易生隔膜，其實不然，孔子曰：「君子有三變：望之儼然，卽之也溫，

聽其言也厲。」論語子張其態度雖極莊嚴，而其與人往來，却又十分溫和，如曰：

「論篤是與。君子者乎，色莊者乎？」論語先進

「君子所貴乎道者三：動容貌，斯遠暴慢矣；正顏色，斯近信矣；出辭氣，斯遠鄙倍矣。」論有秦伯

「君子和而不同……。」論語子路

「君子周而不比……。」論語爲政

莊嚴而不失和氣，便是君子的中庸態度，所以「君子惠而不費，勞而不怨，欲而不貪，泰而不驕，威而不猛。」論語堯曰以及「君子矜而不爭，羣而不黨。」論語衛靈公等一類的話，都是中庸態度的表現，由是以推，君子雖與人無爭，然却不是絕對不與人爭，乃別有爭之道，孔子曰：

「君子無所爭，必也射乎！揖讓而升，下而飲，其爭也君子。」論語八份

「此之謂不爭之爭，」與老子「不爭而善勝」的意義相仿，是本乎禮讓恭敬之義，不失中庸之道。可見君子的應世接物，不走極端。孔子自身，雖曾有一親於其身爲不善者，君子不入焉」的主張，但他「應召佛肸，親見南子，不像伯夷那樣「疾惡恐洩」，也不像柳下惠那樣裸裎與偕，乃抱「不曰堅乎，磨而不磷；不曰白乎，涅而不緇。」論語陽貨的「無可無不可」精神，與社會人羣周旋。所以他曾經贊舜之大知曰：「……隱惡而揚善，執其兩端，用其中於民。」中庸六章這可以看出他對於社會人羣的善惡，用持平的「中庸」態度來對付，所以子張說：

「君子尊賢而容衆，嘉善而矜不能。」論語子張

孔子自己亦說：

「君子成人之美，不成人之惡。」論語顏淵

不過對於一切「惡習」亦極反對，如：

「子貢曰：『君子亦有惡乎？』子曰：『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。』子貢又說：『惡徼以爲

知者，惡不孫以爲勇者，惡訐以爲直者。』論語陽貨 一是以君子惡居下

流，天下之惡皆歸焉。」論語子張

總上看來，君子之所惡的，一是趨向極端之人，一是虛偽造作之人。

凡趨向極端之人，每易犯「誇大狂」而不切實際的毛病，所以孔子說：「君

子病無能焉，不病人之不已知也。」論語衛靈公 但又說：「君子疾沒世而名

不稱也。」論語同上 一方面不要名，一方面疾無名，語似相反，實則不要名的

名，乃名副其實的名，不是「誇大狂」。因此，他在另一方面主張誠實無偽，

說：「君子以其所不知，蓋闕如也。」論語子路（即「知之爲知之，不知爲不知的意思」）「君子可逝也，不可陷也；可欺也，不可罔也。」論語雍也「君子易事而難說也。」論語子路「致遠恐沉，是以君子不爲也。」論語子張因爲君子以誠實待人——「不逆詐，不億不信」——。論語憲問所以可欺以其方。君子亦具不苟的志操——「君子於其言，無所苟而已矣。」——。論語子路所以能不爲感情所勝。

總之，君子處社會之中，抱着「文質彬彬」的態度，用「躬自厚而薄責于人」的方法，貫徹他的中庸之道。

（4）君子的政治生活 君子以學道爲工夫，以行道爲目的。怎樣行道？不能不借用政治，這不但是孔子的學說，也是歷來儒家的主張，儒從需從人，就是「席珍待聘」的意思，所謂「學古入官」，「學而優則仕」，無非

爲行道起見。所以孔子「一車兩馬，周遊列國」，「栖栖皇皇，知其不可而爲」，無非本此意義。嘗曰：「苟有用我者，期月而已可也，三年有成。」

論語子路

可見他待用之心，何等熱切！可惜當時諸侯，竟沒有人用他，不

能發展他的抱負，所以有「道不行」之嘆。孔子雖汲汲求仕，但亦慎重出處，不肯「枉尺直尋」，所以又說：「君子之仕也，行其義也，道之不行，已知之矣。」論語陽貨可見君子不是爲干祿而求仕，乃是爲行道而求仕——君子學道則愛人——愛人就是行道的方法，所以君子的政治主張，以德化爲前提。

（一）君子的德化政治 儒家注重德治，不注重人治與法治，德治就是以道德感化人民的賢人政治，故可稱爲德化政治。如曰：

「道以之政，齊之以刑，民免而無恥。道之以德，齊之以禮，有恥且格。」

從這一章書，可以看出很分明的兩種政治，前一節是講「法治」，後一節是講「德治」，更看出孔子不滿意於法治，因爲法治是勉強的，所以他主張「以德服人」的德化政治，而注重於「上行下效」的方法。

「君子之德風，小人之德草，草上之風必偃。」論語顏淵

季康子問政於孔子，孔子對曰：「政者正也，子帥以正，孰敢不正？」

論語顏淵

這種「德化政治」的第一條件，全在爲政者的道德，所以說：

「君子篤於親，則民興于仁，故舊不遺，則民不偷。」論語泰伯

「子路問君子。」子曰：「修己以敬……修己以安人……修己以安

百姓。」論語憲問

「君子正其衣冠，尊其瞻視，儼然人望而畏之。」論語堯曰

爲政者的「孝親」「修己」是德化政治的根本問題，所以說：

「君子務本，本立而道生。」論語學而

可見德化主義，是儒家政治學說的中心問題，在此不必詳細討論，另見「孔子的政治哲學」篇中。

(二) 君子在政治上的責任思想 從上一層我們已經看見君子在政治上的責任，就是以道德感化人羣。不但如此，更有「先天下憂後天下樂」的精神，對於國家社會的一切責任，莫不毅然擔負，所以說：

「君子不可小知而可大受也。」論語衛靈公

「可以託六尺之孤，可以寄百里之命，臨大節而不可奪也，君子人與？」

「君子人也！」論語泰伯

不過君子認清楚責任的範圍，在範圍以內的事，本責無旁貸之心，雖殺身亦無畏；非責任範圍內的事，乃不敢越俎代謀，所以說：

「君子思不出其位。」論語憲問即「不在其位，不謀其政。」的意思。

「三」君子的處事公明，爲政之道，首在公明，其對人也，能量才使用，遇事也，能探微索隱；心既無所蔽，自然能一秉至公，不爲私利所惑。所以說：

「君子易事而難說也，說之不以道，不說也；及其使人也，器之。」論語

子路

「君子不以言舉人，不以人廢言。」論語衛靈公

「易事」是君子的「見義勇爲」，「難說」是君子的操持不苟。因爲君子不貪財貨，不沽名譽，不溺於感情，不蔽於私欲，心地光明，無偏無黨，小

人便無法取悅於君子，以售其營私之技；所以君子的用人便至公，君子的處事便至明了！但是君子惟恐其有所蔽，又嘗不學「小道」，「故子夏說：

「雖小道，必有可觀者焉，致遠恐泥，是以君子不爲也。」

論語子張

「小道，卽小知——君子不可小知——正義解作「異端之說百家語也」朱註作「農圃醫卜之屬」因爲君子務其遠者大者，雖一技一藝，於理無所不該，然深恐爲小者近者所蔽，貽誤遠大，所以不爲，故孔子有「君子不器」的話。「不器」就是不爲一器一物所囿的意思，也是君子不必「多能」的意思——「吾少也賤，故多能鄙事，君子多乎哉！不多也。」

——這不是說君子排斥小道，乃是怕因小道而誤大事的緣故。

以上是略及君子政治生活的手段和目的，至於他的詳細，參見孔子的政治哲學篇。

總上所述：(1)君子的道德(2)君子的爲學(3)君子的社會生活(4)君子的政治生活，已可以略見君子之所以爲君子，爲孔子所非常注意的倫理觀念，不但他自己願意勉爲君子——躬行君子，則吾未之有得——更是希望他的弟子學爲君子，所以對子夏說：

「女爲君子儒，毋爲小人儒。」

論語雍也

不過能爲君子儒的人，却非常之少，所以他曾經說：

「聖人吾不得而見之矣，得見君子者，斯可矣。」

論語述而

這就是說，世界上不但找不到一個聖人，連比聖人次一等的君子，也不容易得到，正如他曾嘆息「吾未見好德如好色者也」「吾未見能見其過而內自訟者也」「吾未見好仁者惡不仁者」一樣的失望。所以我們在全部論語中，經孔子直接所稱爲君子的，見有四人：一爲子賤，一爲南宮

适，一爲蘧伯玉，一爲子產：

「子謂子賤，君子哉！若人，魯無君子者，斯焉取斯。」論語公治長

南宮适問於孔子曰：「羿，善射，奭，盪舟，俱不得其死然，禹，稷，躬稼而有天下。」夫子不答。南宮适出。子曰：「君子哉若人！尚德哉若人！」

二 論公憲問

「君子哉蘧伯玉，邦有道則仕，邦無道則可卷而懷之。」論論衛靈公

「子謂子產，有君子之道四焉：其行己也恭，其事上也敬，其養民也惠，其使民也義。」論語公治長

孔子對於上述四人，稱他們爲君子，各有他的意思：子賤能「尊賢取友以成其德」，南宮适能「賤權力而尙有德」，蘧伯玉「能潔身自好」，子產能「克己惠民」。雖不能算爲完全的君子，却有君子上達之心，與一

部分的君子之德；不過要求一完全的君子，就不容易得了！

(三)士

「士」是孔子人格論中的起碼人格，說文：「士，事也，孔子曰推十合一爲士。」白虎通謂：「士者事也，任事之稱也。」段註：數始一終十，學者由博返約，故云推十合一。」就任事之義而言，士與仕通；就推十合一之義而言，士卽學者；——是研究學問的人——包含「仕而優則學，學而優則仕」的意義。

禮有鄉人、士、君子之稱，穀梁有士、商、農、工、四民之別，禮所說的「君子」——指着鄉人之上的官，鄉人是普通的人民，士是普通人民中的讀書人，如同今所稱的上流社會。穀梁的商、農、工，等於禮說的鄉人，爲普通階級，士則爲智識階級，有做官希望的人。

孔子對於這一種人，提起得很少，不過我們可以從他的意義裏，推論到別種人，就是所謂「成人」和「善人」如：

「子路問成人……曰：『今之成人者何必然，見利思義，見危授命，久要不忘平生之言，亦可以爲成人矣。』」論語憲問

「子張曰：『士見危致命，見得思義，祭思敬，喪思哀，其可已矣！』」論語子張

我們把上二章書加以比較，可以知「士」與「成人」是一等人的兩種名稱。再看：

「子張問善人之道？」子曰：「不踐迹，亦不入於室。」論語先進

「善人爲邦百年，亦可以勝殘去殺矣。」論語子路

何謂善人？朱註：「質美而未學者也。」程註：「雖不必踐舊迹，而自不爲惡。」尹註：「勝殘去殺，不爲惡而已，善人之功如是。」質言之，善人是

不爲惡而可以爲善的人，他有超乎凡民的美質，不必依一定的規例，可以造就爲聖賢，亦能以善德化民，可以不用刑殺，是比君子還次一等。所以孔子說：

「聖人吾不得而見之矣，得見君子者斯可矣；善人吾不得而見之矣，得見有恆者斯可矣。」論語述而

把善人列在君子之下，乃是可以進一步而爲君子的人，君子卽賢人，士卽善人，何以言之？周子通書謂：「士希賢，賢希聖，聖希天。」又論語記：孔子答子貢問士說：「言必信，行必果，」由此可知士是一種有志爲聖賢而謹守言行的善人，我故以爲士就是善人。然而又何以在善人之下，另列一有恆者？須知有恆卽善人之初步，亦卽善人對於事業的態度，所以「善人」「有恆」都可以包括在「士」之內。

「士事也」然則究何所事？孟子說：「尚志」孔子說：「士志於道，」可知士就是有志求道的人——志者心之所之也——亦可稱爲「志士」。換句話說，就是一個有目的有主義的人，像孔子「吾十有五而志於學」是說到了十五歲，在學問上有了「一種目的」本着這目的努力，便一步一步的進行，而成功了事實。志爲聖賢則爲聖賢，志爲豪傑則爲豪傑，有爲者亦若是，那就是士的事。

士既是個有志上進的人，那末，必須專心一志，達到他的目的，就不應當分心於衣、食、住、那些事上，所以說：

「士志於道，而恥惡衣惡食者，未足與議也。」論語里仁

「士而懷居，不足以爲士矣。」論語憲問

也不應當專騫虛名，所以在「子張問士」的一章書，看出孔子的意

思：

「子張問士：『何如？』斯可謂之達矣！」子曰：「何哉？爾所謂達者。」

「子張對曰：『在邦必聞，在家必聞。』」子曰：「是聞也，非達也。夫達也者，質直而好義，察言而觀色，慮以下人，在邦必達，在家必達，夫聞也者，色取仁而行違，居之不疑，在邦必聞，在家必聞。」

論語泰伯

聞是名譽，達是實在，孔子明白地解釋這兩種分別，就是要子張知道士不尚虛名而務實在。因為士是志在求道，道的要素，就是如何「行己」？

「如何「盡孝弟」？如何「謹慎言行」？等等道德上功夫，所以孔子說：

「行己有恥，使於四方，不辱君命，可謂士矣。」——「宗族稱孝焉，鄉黨稱弟焉……言必信，行必果。」

論語子路

「一切切慤慤怡怡如也，可謂士矣，朋友切切慤慤，兄弟怡怡。」

論語子路

一方面學習道德，一方面練習精神；原來士是預備任事的人，當他學習的時候，便不能不抱定他的主義，養成堅強的毅力，為將來任事之用，所以曾子說：

「士不可以不私毅，任重而道遠，仁以為己任，不亦重乎！死而後已，

不亦遠乎！

論語伯泰

不但應當有堅強的毅力，更宜有「見危致命」的精神，所以孔子說：

「志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。」

語論衛靈公

總結，孔子的人格論，包括於聖人、君子、士三者，由士而為君子，由君子而聖人，一步進一步，達到最高的理想人格。

(五) 孔子的教育哲學

孔子是個大教育家，他的一切道德和學說，都可以歸納在他的教育學裏；我們從教育方面來審定他的地位，自然比較從宗教方面政治方面來得正確。弟子三千，賢人七十，不但爲空前絕後的春秋時代的大教師，尤其佔歷史上長時間的地位，爲萬世師表。

孔子乃契之後，契在舜時爲司徒，司徒本是教育之官——（孟子記「使契爲司徒，教以人倫——」即周禮所稱保氏——保氏以六藝教民，以三德三行教國子——）又稱之爲儒。班孟堅稱「儒家者流，出於司徒之官」，所以孔子的教育頭銜，由於乃祖乃宗世代相承而來。古代官學世襲，降及春秋，學說彪炳，孔子之於教育，尤足證也。茲分四則以研究

之：

(甲)孔子教育的目的

孔子教育的目的，可以「求道」與「行道」二者包括之。欲研究如何求道，如何行道，必先問「道」是什麼？朱子注得好：「道則人倫日用之間所當行者是也，」道者事物當然之理，「換句話說，就是「人類日常的適當生活，」亦即「人類日常的適當行動，」能有這適當的生活和行動，便是道，便是有道之士；可見孔子之所謂道，不像老子之所謂道，絕不含有形而上的臭味，所以荀子說過：「道者非天之道，非地之道，人之所以爲道也。」當時孔子的學生子貢，用玄妙的抽象的眼光去看這個道字，所以有「夫子之言性與天道，不可得而聞焉」之言，不知孔子之道，不能從抽象的形上方面去求，祇要在日常生活之中，俯拾即是，故無論一舉一動一言一

行，莫不是道，莫不是道之表現，所以說：「誰能出不由戶？何莫由斯道也！」可惜人每有「道在邇而求諸遠之弊」乃至愈求而愈不可得。所以孔子示人以淺顯易知的日常生活，叫人知道「道就是生活，生活就是道，」二者不可須臾分離的，故曰：

「道也者，不可須臾離也，可離非道也。」

中庸

道的定義既如此，則孔子教人求道與行道之目的，便是要人得到適當的生活。求道就是求自我有適當生活，行道就是求人類有適當生活，所以孟子有曰：「君子深造之以道，欲其自得之也，自得之則居之安，居之安則資之深，資之深則取之左右逢其原。」

孟子離婁 中庸有曰：

「君子無入而不自得焉。」

中庸

自得即得道，即得適當的日常生活，但是怎樣纔算是適當生活？

可以說「慈」是父的適當生活，「孝」是子的適當生活，以及其他君禮臣忠，兄弟弟恭——等等行動，凡合乎無過無不及的中庸的，那便是所欲求所欲行的——生活之道——教不倦就是教這個，學不厭就是學這個，所以說：

『君子學以致其道。』論語子張

現在且根據「求道」與「行道」二者來研究他教育的目的：求道是對己的工夫，行道是對人的工夫，但欲行道先必求道，而求道乃爲行道，換句話說，無論求道行道，都是欲把「道」推到社會的中心——人的生活，上，所以說：

『人能弘道，非道弘人。』論語衛靈公

朱子註得好：『人外無道，道外無人』——『人心有覺，道體無爲，故人

能大其道，道不能大其人也。」由此可知抽象的道，必藉人的生活纔能表現，而且道以人爲主體，沒有人便沒有道，道不假外求，只要返求之己，所以說：

「君子求諸己……」「古之學者爲己……」

然則如何求己？——以修己，一以修學，如——

「自天子以至於庶人，壹是皆以修身爲本。」大學

「修己以敬……」論語憲問

「篤信好學，守死善道。」論語泰伯

這一類的句子很多，叫我們知道無論修己，無論修學，都是求道的工作，我們看孔子贊顏淵好學的話：

「有顏回者好學，不遷怒，不貳過——」論語雍也

「不遷怒，不貳過，」乃修己的事；朱注：「顏子克己之功至於如此，可謂真好學矣。」由此可知修己好學，原是一件事，是求道的手段。所以說：「克己復禮爲仁，」博學而篤志——仁在其中矣。」一以克己求仁，一以博學求仁，「仁」是應化於人生的道之結晶，所以也可以說求道就是求仁，易繫辭說：「立人之道，曰仁與義。」換句話說：仁就是人之道，也就是孔子所說的一貫之道。我們不能用神祕的眼光去看這一貫之道，所以曾子用極明顯的忠恕二字做個註脚；惠棟釋忠恕二字，則曰：「忠卽一也，恕而行之，卽一以貫之也。」阮元訓貫爲行，其言：「孔子之道，皆於行事見之。」關於一貫之道之研究，詮釋甚多，見於孔子形上之學篇，此不贅。合之：

「子貢問曰：『有一言而可以終身行之者乎？』子曰：『其恕乎！——』」

可見都注重在一個行字，則所謂忠恕者，即行道的方法，所以說：

「忠恕違道不遠。」中庸

我們仍舊依據上文所說的「日常的適當生活」來歸納牠的意義，可以說：爲行道而求道，即爲行事而學問，亦即爲求道而學問，然既爲求道而學問，則所學問的，自當以道爲前提，所以說：

「君子謀道不謀食……君子憂道不憂貧。」論語衛露公

可惜當時的人，不是以求道而學問，乃是以學問爲干祿之具，所以有學干祿的子張，非正名的子路，可見當時的學風，多趨於名利之途，無怪孔子嘗太息：

「三年學不至，朱註至當作志於穀，不易得也。」論語秦伯

「士志於道，而恥惡衣惡食者，未足與議也。」論語里仁

孔子對於這種學風，極欲有所糾正，故對子張說：

「多聞闕疑，慎言其餘，則寡尤；多見闕殆，慎行其餘，則寡悔；言寡尤，行寡悔，祿在其中矣。」論語爲政

這是孔子明明的告訴子張，爲學之本，從謹慎言行起頭，但謹慎言行，是修己的工夫，能夠修己，不干祿而祿自至，——耕也，餒在其中矣，學也，祿在其中矣，——是即修天爵以要人爵的意思，否則便是舍本而逐末了！

再看孔子與子路討論正名的問題，看出孔子以正名做爲政的先務，自然在孔子當時的議論，是注意於政治方面，但抉擇他的內容，却含着「名副其實」的意義，所以說「名之必可言也，言之必可行也」，學問之道，也是要名副其實，「古之學者爲己，今之學者爲人」，正是勉勵學者的求實，看朱子所註「爲己欲得之於己，爲人欲見知於人」，因此，這種正名主義，不

獨是當時的政治問題，更是學問上的藥石。

有了實在的學問，就是把道融化在日常生活上，然後把他行出來，那便是所謂行道，「己欲立而立人，己欲達而達人」，己立己達，是求道工夫，立人達人，是行道工夫。但是用什麼手續行道？孔子主張以政治爲工具，所以子夏說：

「仕而優則學，學而優則仕。」論語子路

孔子自己也是極希望在治政上有所發展，可以有個行道的機會，嘗說：

「如有用我者，期月而已可也，三年有成。」論語子路

「如有用我者，我其爲東周乎！」論語陽貨

「齊一變，至於魯；魯一變，至於道。」論語雍也

孔子雖然抱了這種熱烈的志願，可惜得不到一個機會，一生栖栖皇

皇，周流列國，終是所如不遇，所以發出一番沈痛的太息：

「道不行，乘桴浮於海——」語語公治長

「道之將行也與命也！道之將廢也與命也！」論語憲問

「吾道窮矣」公羊

「道之不行，已知之矣。」論語微子

「甚矣吾衰也，久矣吾不復夢見周公。」論語述而

究竟孔子有什麼懷抱？就是他所說過的：

「老者安之，朋友信之，少者懷之。」論語公治長

「老安少懷」是欲使天下之人莫不得其所，與「修己以安百姓」一樣的意思，他回答子路問君子的話裏：

（一）修己以敬，

(二) 修己以安人。

(三) 修己以安百姓。

論語憲問

這三句話在功效上有廣狹的分別，而根本的工夫，却是立腳於修己，推修己以及天下——篤恭而天下平——他的究竟，便是安百姓，使百姓中的老者少者中年者——朋友——皆得其所，這種志願，何等的闊大，自然不是顏淵季路僅僅志在「公物」與「公善」可比，他抱這種行道的志願，也很希望他的學生有同樣的胸襟，所以曾經對顏淵說：

「用之則行，舍之則藏，惟我與爾有是夫！」

論語述而

換言之，孔子教育的目的，可以包括在「修己以安百姓」這句話裏，「修己」是求道，「安百姓」是行道，教者教此者也，學者學此者也。

(乙) 孔子教育的材料

「因材施教」是教育上重要的原理，所以施教者，欲求其教材的適當，必先把受教育者加以區別。——就是分別學者的資稟——孔子會分之爲三等：上智，中人，下愚。——中人以上，中人以下，——如說：

「中人以上，可以語上也，中人以下，不可以語上也。」論語雍也

「性相近也，習相遠也；……唯上智與下愚不移。」論語陽貨

中人以上即上智，中人以下即下愚，中人即普通的天資。又說：

「生而知之者上也，學而知之者次也，困而學之，又其次也，困而不學，

民斯爲下矣。」論語季氏

由此章看來，則分爲生知，學知，困學，困而不學，四等。然仍可與上文合爲三等，生知即上智，學知與困學皆中人，困而不學則爲下愚。若依佛教的分別言之，於利根鈍根之外，有「最上利根」與「頑石」兩等人，最上利

根卽不學而知，頑石則愚而不學，不學而知爲上智，愚而不學爲下愚。這是說先天稟賦，確有不同；然却可以利用後天的教育，使歸於一，所以說：

「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。」中庸

這樣講來，既然後天的教育，可以更移先天的根性，何以說「唯上智與下愚不移」？有人訓「移」爲「易」，就是移風易俗的意思，當作「轉變」解釋，上智下愚不移，可以說就是「上智不能轉變爲下愚，下愚不能轉變爲上智」，這樣解釋，無非欲說明「不移」二字與「習能移人」並不衝突之故。孔子是主張教育萬能的人，自然贊成後天的習慣，有改變先天根性的可能，所以我們細玩他「不移」二字，實在是包含「難移」的意義。上智自然是超人的，不必論他，而「下愚」就是困而不學的人，困而不學乃是自暴自棄，

所以程子註得很好：

「所謂下愚有二焉：自暴自棄也。人苟以善自治，則無不可移，雖昏庸之至，皆可漸磨而進也，惟自暴者拒之以不信，自棄者絕之以不爲，雖聖人與居，不能化而入也，仲尼之所謂下愚也。」

因爲教育之功，不能收效於自甘暴棄之人，既困而能學，尙能有所成就，若困而又不學，終成其爲下愚耳。其在「智」字上加以「上」字，「愚」字上加以下字，就是要表明這兩等人，是超乎普通的所謂智愚，而爲一種特殊的人；此種特殊之人，輕易不可改變，並不是肯定後天的教育不能變易先天的性格。看上文所說的「性相近也，習相遠也。」習何以能相遠？就是「習於善則善，習於惡則惡，一可以知道了！因爲孔子的根本主張，無論施教受教，都必本乎自動精神。所以他所說的「不移，一實在含着一

難移」的意思在內。

既然明白了受教育者的心理和能，然後可以研究取用何種教材，我們看孔子所列的教育科目，第一分德行——言語——政事——文學——四科。

「德行：顏淵、閔子騫、冉伯牛、仲弓；言語：宰我、子貢；政事：冉有、季路；文學：

子游、子夏。」論語先進

第二分文行忠信四科。

「子以四教：文，行，忠，信。」論語述而

讀這兩處的記載，看孔子所列的教育科目，似不一致；前者以文學置末後，後者以文學列首先。因此，有人以為孔子的教育，分爲兩級：前者爲孔子的小學科目，後者爲孔子的大學科目；小學科目，從「德行」起頭，大學科目，從文學起頭，原是我們不能否認孔子的教育方法，依人的程度而施。

教，然却不能牽強附會。照我看來，這並不是孔子私立大學裏的兩張課程表。前一段是記孔門十哲各有所長，後一段是說孔子教育注重的幾種。然而歸納起來，可以成爲兩科：一爲禮，一爲文，如：

「夫子循循然，善誘人，博我以文，約我以禮。」論語子罕

「子曰：君子博學以文，約之以禮。」論語雍也

「文」是文學，「禮」是道德，上述之「德行」「忠信」都屬於禮的範圍，換句話說，就是道德教育。孔子以道德爲教育的根本，文學次之，所以說：

「君子務本，本立而道生。」論語學而

此所謂本，是指着「孝弟」而言。孝弟是一切道德的根源，所以說！

「其爲人也孝弟，而好犯上者鮮矣。」論語學而

「夫孝百行之原也。」孝經

欲求道德，必先從孝弟做起，所以孝弟是教育中的第一件事。

「弟子入則孝，出則弟，謹而信，汎愛衆，而親仁，行有餘力，則以學文。」

論語學而

由此可知必先道德而後學文，且道德卽是學問，所以——「子夏曰：

「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。」

論語學而

這些賢賢，事父母，事君，等問題，都是道德問題，能有這種道德的，便是個有學問的人，可見孔子的教育，是注重在道德方面，其教門弟子以道德的話，見於論語中者甚多，例如論孝，論仁，論君子，不勝枚舉。（另篇說明，茲不具引。）

除了道德教育以外，又注重於文學，不過在這裏所講的文學，不是狹

義的——單指文字的組織——，乃是廣義的，包含一切周旋禮儀而言。我們看他所說的：

「周監於二代，郁郁乎文哉！」論語八佾

「文莫吾猶人也。」論語述而

「天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也。」論語子罕

「文質彬彬，然後君子。」論語雍也

這一套「文」字的意義，絕不是「以文害志」的文，乃是「道之顯者謂之文，禮樂法度教化之迹也」的文，所以孔門文學的範圍，包括六藝——禮樂射御書數——在內。因此，我們要研究孔門的文學，必須研究他所說的六藝。「藝」為學問的一種，是繼「道德」教育之後的文藝教育，所以說：

「志於道，據於德，依於仁，游於藝。」論語述而

「道德仁藝」四者，前三條皆屬於道德範圍，惟後一條則屬文學。朱註：「游者玩物適情之謂，藝則禮樂之文，射御書數之法。」可知孔門文學一科之中，又分六課。且分說之：

其言禮，每與樂合爲一談，如云：

「禮云禮云，玉帛云乎哉！樂云樂云，鐘鼓云乎哉！」論語八佾

「人而不仁，如禮何！人而不仁，如樂何！」論語八佾

禮樂並稱，自古已然，如曰：「安上治下，莫善於禮，移風易俗，莫善於樂。」古者樂正崇四術，春秋教以禮樂，冬夏教以詩書，可見禮樂本是相連的，是一種功課的兩部分，但「禮」比較尤重要些！

「禮」是什麼？坊記中有一個解釋：「禮者，因人之情，而爲之節文，以

爲民坊者也。」所以可以說禮就是行爲的標準，所謂「動容周旋中禮」者，就是在一切舉止行動上適合中庸之道，例如：

「禮與其奢也寧儉，」論語八佾

這明明說奢是太過，儉是不足，與其失之太過，毋寧失之不足，這是孔子欲糾正當時奢侈的習氣（如「季氏八佾舞於庭」，「三家以雍徹」之類）並不是孔子的根本主張。孔子的根本主張，乃是不奢不儉，就是無過無不及的中庸，因爲「禮是節文」，使一切舉動都有一個節制，所以說：

「恭而無禮則勞，慎而無禮則蕙，勇而無禮則亂，直而無禮則絞。」

論語泰伯

恭慎勇直，都是美德，沒有節制，便有太過之弊。其餘如「節于禮」，「執禮」，「克己復禮」等類，都可以本着這個意義去解釋，換句淺近的話來

說，就是「做人的規矩。」我們在家庭之中，則有對父母的規矩，如：

「生事之以禮，死葬之以禮，祭之以禮。」論語爲政

「事父母幾諫，見志不從，又敬不違，勞而不怨。」論語里仁

在國家裏頭，則有君臣互盡的規矩，如：

「能以禮讓爲國乎？有！不能以禮讓爲國，如禮何！」論語里仁

「爲國以禮。」論語先進

「事君盡禮。」論語八佾

「君使臣以禮，臣事君以忠。」論語八佾

「上好禮，則民易使也。」論語憲問

「上好禮，則民莫敢不敬。」論語子路

推這種規矩，行於修身齊家的方面，就是孝弟；行於治國平天下的方

面，就是仁道。所以說：

「一日克己復禮，天下歸仁焉。」論語顏淵

「君子篤于親，則民興于仁。」論語泰伯

篤于親，與曾子「慎終追遠」的意義相同，就是家庭中的「克己復禮」。牠的效果，可以感化天下，故曰「天下歸仁」「民興于仁」。然則如何習禮？必先從事于灑掃應對進退，然後周旋于廟堂賓客之間，無不中禮，所以子游以子夏教弟子灑掃應對進退，爲末而非本，而子夏則說明習禮爲學道之始。參論語子張篇是可知「禮」爲孔門教育的重要課程。

次言樂，樂本屬於禮的一部分，有時在講禮之中，附帶有樂的意義在內，所以單獨提到樂的地方很不多。祇有：

「子在齊聞韶，三月不知肉味，曰：『不圖爲樂之至于斯也。』」論語述而

「子謂韶，盡美矣。又盡善也；謂武，盡美矣，未盡善也。」論語八佾

「子之武城，聞弦歌之聲，夫子莞爾而笑曰：『割雞焉用牛刀？』」

論語陽貨

可見孔子對於音樂一端，非常重視，易曰：「先王作樂崇德，一蓋樂可以化民成俗，是教化的重要工具，與「禮」之功用相同，所以嘗以禮樂並稱。如：

「立與禮，成于樂」論語泰伯

「道之以德，（樂爲崇德之具）齊之以禮，有恥且格。」論語爲政

可以見得孔子注重禮樂的意思了！禮樂以外，他又注重學詩，所以嘗以學禮學詩訓誨自己的兒子——伯魚：

「陳亢問于伯魚曰：『子亦有異聞乎？』對曰：『未也。』嘗獨立，鯉趨。」

而過庭，曰：「學詩乎？」不學詩，無以言。」鯉退而學詩。

他日，又獨立，鯉趨而過庭，曰：「學禮乎？」對曰：「未也。」不學禮，無以

立。」鯉退而學禮。」論語季氏

孔子又嘗特別教伯魚學詩：

「子謂伯魚曰：女爲周南召南矣乎？人而不爲周南召南，其猶正牆

面而立也與？」論語陽貨

可見他教人在學禮之外，又須學詩，所以又在「立於禮，成於樂」之

上，加「興於詩」三字，論語記詩禮爲孔子所雅言——子所雅言詩書執禮

——他又明明的問弟子們：

「小子！何莫學乎詩？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

舉出了七種詩的功用，叫弟子知道學詩的重要。還有他關於「詩」所發揮的話，如：

「誦詩三百，授之以政，不達；使於四方，不能專對，雖多，亦奚以爲？」

論語子路

「詩三百，一言以蔽之，曰：思無邪。」

論語爲政

「關雎樂而不淫，哀而不傷。」

論語八佾

這不但講到詩的功用，更是講到讀詩的方法。孔子又因南容喜讀

詩，把兄之子，嫁他爲妻：

「南容三復白圭，孔子以其兄之子妻之。」

論語先進

又嘗與子夏子貢論詩，而嘆美之曰：「起予者商也，始可以言詩已矣。」

「賜也始可以言詩已矣。」他注重「詩學」如此。

古者樂正所崇的四術：即禮樂詩書，樂包於禮，書包於詩，故孔子提及書的地方不多。惟有：

「書云孝乎——」
論語爲政

此外在二十卷裏引幾處堯典湯誥的話，不及他引用詩經的話來得多，因爲書經單是一種政治記載，詩經却是感發性情，與道德教育很有關係的，所以特別注重，與禮樂並重。至於射御書數，雖爲六藝中的科目，論語中提起得很少，祇有：

「君子無所爭，必也射乎，揖讓而升，下而飲，其爭也君子。」
論語八佾

「射不主皮，爲力不同科，古之道也。」
論語八佾

「吾何執？執御乎？執射乎？吾執御矣。」
論語子罕

「富而可求也，雖執鞭之士，吾亦爲之，如不可求，從吾所好。」
論語述而

這不是孔子所十分注重的，故不贅述。

(丙) 孔子教育的精神

研究孔子的教育精神，可以「盡心力而爲之」一句話——努力——來包括，一方面看見他孜孜的好學，一方面看見他循循的訓人，都本着這種「盡心力而爲」的精神做去；正如他自己說過：「吾學不厭而教不倦也。」所以我們從這「學」與「教」兩方面來說到孔子教育的精神。

子貢說孔子是「天縱之將聖，又多能焉。」當時視孔子爲聖人的，實繁有徒，他們所以稱孔子爲聖的，不僅在道德方面，也指着知能方面，以爲既稱爲聖，便有完全的知識，是「生而知之」的一類人。所以孔子「入太廟每事問」的一段記載裏，有或人懷疑的話說：「孰謂鄒人之子知禮乎？」他的意思，鄒人之子既是個知禮的人，不當再有所不知了。這可以推

知當時孔子的名聲，差不多人都知道他是個有特別知識的人，但孔子自己怎麼樣？他很謙虛地說：

「我非生而知之者，好古敏以求之者也。」論語述而

「吾十有五，而志於學。」論語爲政

「吾有知乎哉？無知也。有鄙夫問於我，空空如也，我叩其兩端而竭焉。」論語子罕

這一類的話，很多很多，歷來詮釋家都說：「此夫子之謙辭也。」但我們從孔子的話裏，看出他的「求知」精神，自認是「學而知之」的一流人，所以他說：

「吾嘗終日不食，終夜不寢，以思無益，不如學也。」論語衛靈公

「其爲人也，發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至云爾。」論語述而

「學如不及，猶恐失之。」論語泰伯

「十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好學也。」論語公冶長

看他自己對於「求知」「好學」的一種工夫上，何等地自信！他也用

這種精神教訓他的弟子，叫他們在學問上努力，肯努力的人，便沒有不成功：

「有能一日用其力於仁矣乎！我未見力不足者。」論語里仁

冉求曰：「非不悅子之道，力不足也！」子曰：「力不足者，中道而廢，今

女畫。」論語雍也

「冉求不肯努力，特意作推托之辭，孔子就當面責備他「畫」，畫就是自暴自棄，大凡自暴自棄的人，是孔子所深惡，所以：

「宰予晝寢。」子曰：「朽木不可雕也，糞土之牆不可朽也，於予與何誅！」

「論語公治長」

這樣嚴切的責備，就是爲了他不當睡而睡，不肯努力的緣故，受教者既不肯努力，施教者也就沒有方法了！雖孔子嘗抱：

「有教無類。」論語

「自行束修以上，吾未嘗無誨焉。」論語述而

「二三子以我爲隱乎？吾無隱乎爾，吾無行而不與二三子者，是丘也。」同

的宗旨，而受教者若不自動的努力，實在無可如何！所以說：

「不憤不啓，不悱不發，舉一隅，不以三隅反，則不復也。」論語述而

孔子嘗本此理以贊美子貢：

「子貢曰：『貧而無諂，富而無驕，何如？』子曰：『可也，未若貧而樂，富

而好禮者也。」子曰：「賜也，始可以言詩已矣！告諸往而知來者。」

論語學而

「子謂子貢曰：『女與回也孰愈？』對曰：『賜也何敢望回。回也聞一以知十，賜也聞一以知二。』」子曰：「弗如也！吾與女，弗如也！」

論語

公治長

孔子何以贊子貢？因爲他不但能自動努力，更是有自知之明！這種自動努力，就是上文說的「憤」——悱——舉一而反三——告往而知來——聞一以知十；也是憑推理的功夫，由已知推到未知，正如墨經所說：

「聞所不知若所知，則兩知之，說在告。」

墨經

「知其所不知，說在以名取。」同

這是一種歸納的論理學，是求知的最好方法；也是一己私下的發明，

如孔子讚顏淵好學，其好學之點何在？且讀：

「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。」

論語爲政

孔子又嘗告曾子以一貫之道，而曾子能推出忠恕二字來，這都可以證明他們在學問上努力，善用推理的工夫，再從子貢的答案中，看見他的自知之明，這也是一種求學問的要道。所以孔子嘗自言：

「蓋有不知而作知者，我無是也，多聞擇其善者而從之，多見而識之，知之次也。」論語述而

他教訓子路說：

「由！誨女知之乎？知之爲知之，不知爲不知，是知也。」論語爲政

因爲學問之道，是講實在的，不是圖虛名的，所以孔子再三地警戒

弟子們說：

「不患莫已知，求爲可知也。」論語里仁

「古之學者爲己，今之學者爲人。」論語憲問

「君子求諸己，小人求諸人。」論語衛靈公

這一類句子很多，無非要叫人切實了解到學問以求知爲目的，求知是自己的事，不問人的態度如何，祇知道繼續不已的努力，所以又必有恆。

「人而無恆，不可以作巫醫。」論語子路

「亡而爲有，虛而爲盈，約而爲泰，難乎有恆矣。」論語述而

因爲專務虛名的，不會有恆久之心，既無恆久之心，怎能在學問上有所深造？所以君子爲學，以好名爲大戒，能無好名之心，庶幾能由博返約，研精深造，謙虛自持，曾子曾讚美顏淵說：

「以能問於不能，以多問於寡，有若無，實若虛，犯而不校，昔者吾友嘗從事於斯矣。」論語泰伯

孔子亦嘗有許多自謙的話說：

「默而識之，學而不厭，誨人不倦，何有於我哉！」論語

「若聖與仁，則吾豈敢？抑爲之不厭，誨人不倦，則可謂云爾已矣。」

論語述而

「吾有知乎哉？無知也！有鄙夫問於我，空空如也，吾叩其兩端而

竭焉。」論語子罕

這一章書，曾經朱子註說：「孔子謙言己無識，但告其人，雖於至愚，不敢不盡耳，叩發也，兩端獨言兩頭，言終始本末，上下精粗，無所不盡。」焦循疏：「鄙夫來問，必有所疑，惟有兩端，斯有疑也，故先叩發其兩端，謂先還問

其所疑，而後即其所疑之兩端，而窮盡其意，使知所問焉。」亦可證孔子教育的精神，更是示人以不自滿之意；因為爲學最忌自滿，自滿則無恆心，所以孔子以「有恆」「謙虛」爲學者的藥石，能本謙虛的求知精神，繼之以鏗而不舍的努力，便能有所成就；所以歸結孔子教育的精神，可以「努力」二字來包括，無論在施教者與受教者，非努力不足以言學問也。

(丁) 教育的方法

孔子教育的方法，我們從上文已經略見其大概，茲且把牠分爲三層，作爲有系統的討論：

(一) 注重個別教育，——以展發個性爲前提。人類的先天稟賦既有不同，環境影響又不能無別，故其生活上之需要，亦至不一；教育者，所以輔助人的生活，而補益個人生活的缺點者也。施教育者苟不能分別其

個性，調查其缺點，貿貿然施以同樣的教育，其效果必微，也是違背「教育即生活」的本旨。孔子明白此理，故很注意於先天的稟質，有「中人以上中人以下」的分別，又根據其「上中下」的等次，實用其「因材施教」的方法，所以他答子弟之問，各各不同，如：

「子路問聞斯行諸，與「冉有問聞斯行諸，同一「聞斯行諸」之問，而孔子則有極端相反的答案。對子路則說：「有父兄在，如之何其聞斯行之？」對冉有則說：「聞斯行之。」宜乎傍聽的公西華疑惑起來，說：「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。」孔子就說出他所以不同的理由來：

「求也退，故進之；由也兼人，故退之。」

我們從孔子「進」「退」的答案中，看出他對於個別教育，非常注意，在

此雖屬於消極的矯枉，亦可從另一方面看出他重在積極的發展個性。故同一「問仁」「問政」「問君子」「問孝」而所答各不相同；他如子路子貢之問，士子張樊遲之問，崇德辨惑，以及詔子貢曾子以一貫之道，皆各因其人的程度性質而施教焉。

(2) 引起自動精神——以啓發思考爲要素。注入式的教育方法，不如啓發式的教育方法，爲近今教育家所公認。看孔子所取用的教育方法，頗注重於啓發，所以說：

「不憤不啓，不悱不發，舉一隅，不以三隅反，則不復也。」論語述而

朱註：「憤是心求通而未得之意，悱是口欲言而未能之貌，必待其如此，乃啓發之。」又註：「物之有四隅者，舉一可知其三，反者還以相證之義。」換句話說，教育的先決問題，必須引起學者思考的運用，所以說：

「學而不思則罔，思而不學則殆。」論語爲政

「多聞闕疑……多見闕殆……」同上

「見賢思齊焉，見不賢而內自省也。」論語里仁

「君子有九思……」論語季氏

孔門中最優秀的弟子，要算顏曾，論語記他們倆如何運用思考，而得孔子的贊美：

「曾子曰：吾日三省吾身：爲人謀而不忠乎？與朋友交而不信乎？」

「傳不習乎？」論語學而

「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。」

論語爲政

他們倆既善用思考，故能「聞一以知二，二聞一以知十。」再看孔子

與曾子討論「一貫之道」一章，更可以證曾子的善用思考。孔子對曾子說：「參乎！吾道一以貫之。」而曾子不但自己了然，直應之曰：「唯，更能以忠恕二字來分析於同學們。」胡適之先生引用三朝記：「知忠必知中，知中必知恕，知恕必知外……內思畢心曰知中，中以應實曰知恕，內恕外度曰知外。」來詮釋忠恕的意義，申明忠恕之義，不在倫理方面，乃是推論的知識方法。（見中國哲學史大綱）其餘如子貢、子夏，亦是善用此種思考——推論的方法：

子貢曰：「貧而無諂，富而無驕，何如？」子曰：「可也；未若貧而樂，富而好禮者也。」子貢曰：詩云：「如切如磋，如琢如磨。」其斯之謂與。

子曰：「賜也！始可與言詩已矣。告諸往而知來者。」

子夏問曰：「巧笑倩兮，美目盼兮，素以爲絢兮，何謂也？」子曰：「繪事

後素。」曰：「禮後乎？」子曰：「起予者商也！始可與言詩已矣。」論語學而

他們都能運用思考的方法，舉一而反三，孔子所以深許他們。可見

孔子很希望學者能自動研究，責疑問難。所以對於顏回的終日不違，雖

發生了懷疑，等到後來知道他的悟澈，便有一回也非助我者也，於吾言無

所不說，論語先進之嘆。朱註：「助我，若子夏之起予，因疑問而有以相長

也，顏子於聖人之言，默識心通，無所疑問，故夫子云然，其辭若有憾焉，其實

乃深喜之。」可見他對於顏淵雖喜其能領悟，而實憾其不事討論，由此

以推，凡能本自動的求知精神，有所問難，不但是孔子所深喜，且莫不盡情

以告，——「有鄙夫問於我——吾叩其兩端而竭，」吾無隱乎爾，——反

覆說明。

(三) 鼓舞求知興趣——以互相切磋爲工夫。求知像取水，必須得

泉源，然後能用之不竭，若僅恃外注之水，其涸也可立而待。所以良好的教育方法，不是呆板的注入，乃是鼓舞自求的興趣；孔子善用這種方法，所以對於弟子們，於其所長則誘掖而獎勵之，於其所短則嚴辭以斥責之；又本其自身的求知精神，爲弟子們取法。試觀其如何稱譽弟子：

子曰：「賢哉回也！一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回也不改其

樂，賢哉回也！」論語雍也

「子謂顏淵曰：『惜乎！吾見其進也，未見其止也。』」論語子罕

「子謂仲弓曰：『犁牛之子，騂且角，雖欲勿用，山川其舍諸。』」論語雍也

「子曰：『雍也可使南面。』」論語雍也

「子曰：『片言可以折獄者，其由也與！』」論語顏淵

「子曰：『孝哉閔子騫，人不問於其父母昆弟之言。』」論語先進

這一類的句子很多，我們從這些稱譽中，看出孔子不要抹殺人的長處，譬如子路，孔子嘗有許多嚴厲的責備，如「由也好勇過我，無所取材，暴虎馮河，死而無悔者，吾不與焉」之類，但也嘗贊他「由也果，於從政乎何有！」片言可以折獄。不但如此，間有因求知而發的問題，孔子則嘗以「善哉問，大哉問」等語稱之。此在獎善方面，蓋欲勉勵人之自求進步，至對於弟子的缺點，亦嘗用嚴切的責備：

「宰予晝寢。子曰：朽木不可雕也，糞土之牆，不可朽也，於予與何誅！」

——論語公冶長

「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。」——論語先進

「冉求曰：非不悅子之道，力不足也。子曰：力不足者，中道而廢，今女

畫。——論語公治長

不知自求進步的人，最爲孔子所深惡疾痛，因爲這樣的人，在學問上不會發生興趣，更不能有何種進步。所以要學問進步，必先自求，故曰：

「譬如爲山，未成一簣，止吾止也；譬如平地，雖覆一簣，進吾往也。」

論語子罕

「後生可畏，焉知來者之不如今也？四十五十而無聞焉，斯亦不足

畏也矣。」——論語子罕

這一類鼓勵學者自求的話，不一而足；此外又常以自己歷年的進步，與求學的興趣，向門弟子述說：

「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。」——論語學問

「吾嘗終日不食，終夜不寢，以思無益，不如學也。」論語衛靈公

「其爲人也，發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至云爾。」論語述而

「飯蔬食飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。」論語述而

論語記「子在齊聞韶，三月不知肉味。」論語述而皆足以見其爲學的

興趣。自身既有興趣，方能求師友之助，所以孔子說：

「三人行，必有我師焉！擇其善者而從之，其不善者而改之。」論語

述而

「見賢思齊焉，見不賢而內自省也。」論語里仁

既得師友的切磋，庶可以日知其所亡，月無忘其所能——學問乃日進無疆矣。

總上所說，孔子的教育方法，不外以鼓勵學者自動爲前提，宜乎學者共稱：「夫子循循然，善誘人，」爲萬世之師宗也。

(六) 孔子的政治哲學

孔子的政治，是倫理的政治，我們已經在前文——君子的政治思想中——略略提及，現在不妨再有較詳細的討論。但欲討論孔子的政治思想，必先要知道他當時的社會環境和他的思想背景。

(甲) 當時的社會情形 周室東遷以後，王室漸漸衰微，諸侯互相攻伐，臣弑其君，子弑其父，上行下效，攘奪僭竊，正是孔子所說「天下無道」之時。所以說：

「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。」論語季氏

「天下有道，則政不在大夫，天下有道，則庶人不議。」同上

「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。」

同上

這幾句話可以看出當時社會的腐敗，政治的不良，去堯舜文武之治很遠了！所以孔子抱着和平的態度，謀政治的改良，要復到堯舜文武的治化。

(乙) 孔子思想的背景 這一層前文已經說過，我們都知道孔子的思想，是由於堯舜禹湯文武傳統而來的。他不但是「祖述堯舜憲章文武」更是「夢想周公」志在重興周道，所以有「郁郁乎文哉」之嘆，與「吾其爲東周」之願。因爲周公重禮，所以他以「禮讓」爲本，「正名」爲先，要使「君君臣臣父父子子」，各能盡其禮，核其名，所以作春秋，嚴一字之褒

貶，使亂臣賊子，知所怕懼，然後可以復到堯舜那時候的「垂拱而天下治」所以說：

「爲政以德，譬如北辰，居其所，而衆星共之。」論語爲政

「無爲而治者，其舜也與！夫何爲哉？恭己正南面而已矣。」論語

衛靈公

我們既知道當時社會的環境和孔子思想的來源，然後可以明白他在政治上的主張，自然與老子墨子等不同，而自成一種穩健——的道德的大同政治。現在可以分三層意思來說明：

第一 孔子政治的目的

要研究這一層意思，不能不根據禮運中的兩段記事，就是所謂「大同」和「小康」。

「大道之行也，天下爲公，選賢與能，講信修睦。故人不獨親其親，不獨子其子，使老有所終，壯有所用，幼有所長，矜寡孤獨廢疾者，皆有所養。男有分，女有歸；貨惡其棄于地也，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，貨力爲己，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，以利夫婦，以設制度，以立田里，以賢勇知，以功爲己，故謀用是作，而兵由此起。禹湯文武成王周公，由此其選也，此六君子者，未有不謹於禮者也；以著其義，以考其信，著有過，刑仁講義，示民有常；如有不由此者，在執者去，衆以爲殃，是謂小康。」

我們在前文已經說過，孔子志在行道，但怎樣纔能算「道之已行」？與「道之已行」後怎樣的情形呢？換句話說，就是孔子理想的政治如何呢？我們可以直捷了當的回答「大同」兩個字。「大同」爲孔子理想政治的極則，註疏謂爲五帝之善，指堯舜禪讓之治，以天下爲公；厥後三王承統，以天下爲家，流爲「小康」之治，故曰「大道既隱」，就可以知道孔子政治目標，不以「小康」爲圓滿。

大同小康的最大分別，即在「天下爲公」與「天下爲家」兩點。正義：「爲公謂揖讓而授聖德，不私傳子孫，卽廢朱均而用舜禹是也。」「天下爲家者，父傳天位與子，是用天下爲家也，禹爲其始。」推此義以及其親其子，亦有不同正義：「故人不獨親其親，不獨子其子者，君旣無私，言信行睦，故人法之而不獨親己親，不獨子己子。」「各親其親，各子其子，君以天位爲家，

故四海各親親而子子也。」前者謂堯舜之以德爲治，後者謂六君——禹湯文武成王周公——之以禮爲治，以德治則「人盡爲公」，以禮治則「謀用是作」，故禮記原目疏：「先師準緯候之文，以爲三皇行道，五帝行德，三王行仁，五霸行義。」正如老子所說：「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。」於此見禮治之不如德治也。故正義：「五帝猶行德，不以爲禮，三王行爲禮之禮，故五帝不言禮，而三王云以爲禮也。」因爲禮是遏情閉欲的方法，文子以爲如「決江河之流而塞之以手」，用之得當，可以得小安——小康——用之不當，一旦潰決，便發生臣弑君子弑父的反動。用禮義防止人爲非，不如用道德使人無爲非之心，不欲「民免無恥」，乃欲「有恥且格」，所以孔子的政治目的，不在「小康」而在「大同」。

「孔子在武城聞弦歌而心喜，在齊國聞韶樂而忘味，皆足以證其傾心大

同。不過「大同」政治，理想太高，不易實現，不得已而求其次，故亦嘗言禮，如：——「禮之用，和爲貴，」能以禮讓爲國乎何有，「爲國以禮，——」究竟孔子還是要由小康而達到大同，求其能化行俗美，近悅遠來，以成爲「太平之極」的世界。大學言孔子爲政的先後本末，則說「身修而后家齊，家齊而后國治，國治而后天下平。」傳釋「平天下」之義，一則曰「德者本也，」故君子先慎乎德，「再則曰「樂只君子，民之父母，」以及所謂「上老老」——上恤孤——的絜矩之道，與禮連「天下爲公，」不獨親其親子其子」的意思相同。因爲孔子政治的範圍在天下，故重修德，文子說：「修道德卽正天下，修仁義卽正一國，修禮智卽正一鄉，」可知孔子修德以平天下——修己以安百姓——的主張，卽爲大同的政治。後儒以爲儒家不重道德而重仁義——禮，——孟子言仁義，荀子言禮，——與孔子大同

思想有所矛盾，不知孔子的理想政治，實爲大同，其所以兼言「小康」者，不過欲用「小康」爲過渡的船而已。

第二，孔子政治的手段

孔子理想政治的目的既爲大同，而他用來做達到這目的的手段是什麼？依我的研究，可以說有兩種：一種叫德化主義，一稱叫正身主義。

（甲）什麼叫德化主義？——前文君子政治生活中已略略提及——就是爲政的人，以道德爲根本，也叫做仁政。所以說：

「爲政以德，譬如北辰，居其所，而衆星共之。」論語爲政

正義：「爲政之善，莫若以德，德者得也，物得以生謂之德，淳德不散，無爲化清，則政善矣。」這是說爲政以德者，能感化人心，使人民如衆星之共北。正如孟子所說：「以力服人者，非心服也，力不贍也；以德服人者，中心悅

而誠服也。」孔子不欲以力服人，故又說：

「道之以政，齊之以刑，民免而無恥。」「道之以德，齊之以禮，有恥且

格。」論語爲政

政爲法制，刑爲刑罰，以政刑治民，即以力服人，人民爲畏法畏刑的緣故，不敢爲非，不如以德禮教民，不用刑罰，可以格化其心。所以孔子又說：

「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

遜心。」禮記緇衣

格心是自然的誠服，遜心是強勉的順從，使民有遜心，就是小康之治，使民有格心，乃是大同之政。故爲政不在方法的如何！祇問感力的如何！

所以孔子答季康子之問，有說：

「季康子患盜，問於孔子？孔子對曰：『苟子之不欲，雖賞之不竊。』」

「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，草上之風必偃。」論語顏淵

主張法治的人，往往以「刑期無刑」的方法，殺盜以止盜，孔子却明明反對這種方法。殺以止盜，就是以力服人，是霸道，人且不服；以「不欲」——「欲善」感人，乃是以德服人，是王道，民化於上。「上之欲」等於「民之盜」，故欲止民之盜，必先反求諸己，去己之欲，不然，徒禁民之盜，而不能禁己之盜，怎能服人呢？進一層說，欲民之爲善，必先自己爲善，這就是「未有己不正，而能正人者」的正身主義。（下文再詳）故欲王天下，第一在「止殺」——孟子說：「不嗜殺人者能一之」——第二在「格化」——「聽訟吾猶人也，必也使無訟乎！」——

(乙)什麼叫正身主義？就是孔子所說的：

「其身正，不令而行；其身不正，雖令不從。」論語子路

「苟正其身矣，於從政乎何有？不能正其身，如正人何！」同上

「政者正也，子帥以正，孰敢不正？」論語顏淵

換言之，就是以自身的道德爲模範，爲政者既整飭自身的道德，自能收上行下效之功，故與「德化主義」同立於一出發點上。上行下效，是孔子倫理的方法，不獨在政治上如此，不過在政治上却格外的注重，所以說：

「臨之以莊則敬，孝慈則忠，舉善而教不能則勸。」論語爲政

「君子篤於親，則民興於仁，故舊不遺，則民不偷。」論語泰伯

「子路問政，子曰：先之勞之。」論語子路

「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。」論語子路

這一類的句子很多，但我們不必再舉什麼例子，已經可以叫我們知道孔子的致治之本，端在修己。所以孔子答子路之間說：

「修己以安百姓。」論語憲問

安百姓即所以平天下，欲安百姓，從修己起頭，猶之乎欲平天下，從修身起頭一樣；修己是倫理的根本。所以說：

「自天子以至於庶人，壹是皆以修身爲本。」大學經一章

用這種倫理上的原則，推到家，推到國，推到天下，都是一貫的，所以無倫對於家庭，對於國家，可以收一致的效果，爲家就是爲國，也就是爲天下，所以說：

一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。」大學傳九章

「或謂孔子曰：『子奚不爲政？』」子曰：「書云孝乎！惟孝友于兄弟，

施於有政，是亦爲政，奚其爲爲政？」論語爲政

「人人親其親，長其長，而天下平。」孟子離婁

因爲「天下之本在國，國之本在家，家之本在身」，所以修身卽所以齊家，齊家卽所以治國，治國卽所以平天下。不必「執政權」，「居高位」，纔算是爲政，就是「省晨昏」，「事灑掃」，也是爲政。「父父子子，兄兄弟弟，夫夫婦婦而家道正，正家而天下定矣。」易家人孔子對齊景公問政，亦說「君君臣臣父父子子」。論語顏淵可見所謂父父子子，便是定天下的大政。何謂父父子子？卽父子各盡其道，但也有互相感應的意思；父守父道，卽以身正家，而後子得感應以守子道，推而至於君臣夫婦兄弟，皆有互相

感應的意義，正如孟子說：「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，君之視臣如土芥，則臣視君如寇讎。」孟子離婁因爲有相對的感應，所以注重主觀方面的正身主義。在此，我們不能不連帶的說到「正名」與「禮治」。胡適之以爲「正名主義，乃是孔子學說的中心問題。」中國哲學史大綱 94 梁任公駁他「說孔子的春秋，以正名爲唯一作用，像是把春秋看窄了些？」評中國哲學史大綱要說正名是孔子學說的中心，我也有點懷疑，他對子路論正名的意義說：

「名不正則言不順，言不順則事不成，事不成則禮樂不興，禮樂不興則刑罰不中，刑罰不中則民無所措手足。」論語子路

他又緊接着下一個結論說：

「故君子名之必可言也，言之必可行也，君子於其言，無所苟而已矣。」

還是一種名實相副的意思，正義引緇衣「可言也，不可行，君子弗言也，可行也，不可言，君子弗行也。」……是以可明言，可遵行，而後君子名言之也。這是孔子糾正當時社會言不顧行，行不顧言的弊病，而主張以言行一致爲爲政之先，因爲言行一致——名實相副——而後可以爲人民榜樣，收「正己而後正人」的效果，其義仍舊包括於正身主義之中。

左傳記齊衛戰於鞫居之事，說：

新築人仲叔于奚救孫桓子，桓子是以免。既衛人賞之以邑，辭！請

「曲縣」「繁纓」以朝，許之。仲尼聞之曰：「惜也！不如多與之邑，唯

器與名不可以假人，君之所司也。名以出信，信以守器，器以藏禮，禮

以行義，義以生利，利以平民政之大節也，若以假人，與人政也，政亡則

國家從之，弗可止也已。」成公二年。

這是說「名器不可假」是正名，又說「名器之中藏禮」是禮治，失名器失禮，其害足以亡國家，都是起於名實不相副的緣故。

說到「禮治」是孔子政治學說上的一種主張，上文已經說過孔子政治的目的是大同，而不是小康，重德治，而不重禮治，何以又多說到禮治？但我們可以曉得一禮是德之用，一德治是孔子政治的目的，而禮治則爲孔子政治的工具，他要用禮治的工具，做成德治的目的。不然，則禮之爲用，不但不能施治，反足以造成虛僞，所以孔子所提倡的禮治，還是以德治爲歸宿。道家墨家都反對一禮。老子說：「禮者忠信之薄而亂之首。」文子說：「爲禮者雕琢人性，矯拂其情。」淮南子說：「墨子學儒者之業，既乃以其禮煩擾，故昔周道而用夏政，這都只從形式上看禮的緣故。」

其實孔子之所謂禮，並不是一種矯揉造作的虛偽，乃是一切言行舉動的節制，使無有過不及之弊。所以說：「君使臣以禮，」因為君的地位易於傲慢，故用禮以節之。「上好禮，則民易使也，」以及所說「爲國以禮，」事君盡禮，」都是注重在上下的次序，就是所謂「長幼有序，」也就所謂君君臣臣。所以說：「禮達而分定，」親親之殺，尊賢之等，禮所生也。」中庸「丘聞之也，民之所由生，禮爲大，非禮無以節事天地之神明也，非禮無以辨君臣上下長幼之位也，非禮無以別男女父子兄弟之親，婚姻疏數之文也。」大戴記可知孔子之所謂禮，重在倫理上的次序，原與後世所說的階級制度有別。厥後荀卿隆禮義，傳到李斯韓非，雜以法家的說素，變本加厲，尙智巧而工法術，禮之真義漸失，遂流爲專制之弊。司馬光曰：「天子之職，莫大於禮，禮莫大於分，分莫大於名。何謂禮？紀綱是也。何謂分？

君臣是也。何謂名？公侯卿大夫是也。夫以四海之廣，兆民之衆，受制於一人，雖有絕倫之力，高世之智，莫不奔走而服役者，豈非以禮爲之紀綱哉？「涑水紀聞」呂東萊曰：「是以民服事其上而下無以覬覦，賤不亢貴，卑不踰尊，一世之人皆安於法度分寸之內，志慮不易，視聽不二，易直淳龐，而從上之令。」「經義考」此蓋由於誤解「禮者君之柄」之說而來，實在不是孔子言禮的本意。孔子言禮，必兼及樂，其曰：「安上治民，莫善於禮，移風易俗，莫善於樂。」「說苑修文」這明明欲以禮樂爲化民成俗，施行仁政的工具，所以他所說的禮治，仍舊歸本於德治。

第三，孔子政治的責任

在政治範圍內負責任的人，大約有三：一曰君，一曰臣，一曰民。韓昌黎說：「君者，出令者也；臣者，行君之令而致之民者也；民者，出粟米麻絲作

器皿通貨財以事其上者也。一原道篇這種定義，在今日視之，完全不對了。不過無論何種政治，總逃不出這三等負責任的人，我們現在且從這三等，看孔子爲他們所定的責任。

(甲)君 今者政尙共和，易君主爲總統，一聞君臣之名，相率掩耳而疾走，因而以孔子五倫之說，已失時代上的價值。不知「君」字不是皇帝的專門稱呼，君羣也，就是羣衆的領袖，無論何種社會，都有一主任的領袖，如學校之有校長，商店之有經理，以及什麼會長什麼委員長，都是一羣人的領袖，都可以稱之爲君。君臣之名雖廢，而君臣之義不可滅，所以莊子說：「一君臣之義，無所逃於天地之間。」易說：「家人有嚴君焉，一則以父爲君。」尙書序說：「先君孔子生周末。」則以祖宗爲君。古樂府：「十七爲君婦。」則以丈夫爲君。王維詩：「勸君更盡一杯酒。」則以朋友爲君。「君」

的範圍這樣廣，決不專屬諸發號令之帝王，所以說文稱：「君尊也，从尹口，口以發號。」又說：「命使也，从口令，令者發號也，君事也。」這樣的解釋，純屬專制時代的片面意見，不能括概「君」之本義。不過不能因推翻專制之君，並一切領袖之義都可以不講；所以我們推廣「君」字的範圍，當牠領袖講。

孔子對於君臣的責任，祇有兩句話：「君使臣以禮，臣事君以忠。」以禮以忠，仍舊有互相感應的意思，故呂註：「使臣不患其不忠，患禮之不至，事君不患其無禮，患忠之不足。」注重在各有當盡之責。君之責在盡禮。「禮者履也，所以事神致福也。」履爲足所依，包含小心謹慎恭敬謙讓的意思在內。所以君之臨民，如祭祀時之對神明，所以說：「使民如承大祭，」臨之以莊則敬。」又說：

「居上不寬，爲禮不敬，臨喪不哀，吾何以觀之哉？」語論八倍

「能以禮讓爲國乎？何有！不能以禮讓爲國，如禮何！」論語里仁

「仲弓曰：居敬而行簡，以臨其民，不亦可乎！」論語雍也

「子曰：泰伯，其可謂至德也已矣，三以天下讓，民無得而稱焉。」論語

泰伯

「居處恭，執事敬，與人忠，雖之夷狄，不可棄也。」論語子路

「言忠信，行篤敬，雖蠻貊之邦行矣。」論語衛靈公

可見凡做領袖的人，必須恭敬謙讓。照履字本義看來，有如臨深淵，

如履薄冰的意義。做領袖的果然能夠這樣慎謹做去，不但可以感化臣

民，也不致於有所僨事，而且也能收到治的效果。——見上文所說的禮治——

(乙)臣 上文已經說明「君」不專屬諸帝王，乃是一切社會中的領

袖，本此義以論臣，也可以說凡一切對於社會負事業上責任的，無論在政治上團體中有一部分職務的人，都包括在內。所以孔子所說的「臣事君以忠」，換個說法，可以說凡有職務的人，對於他所擔負的事業，都當盡其忠心。這個「君」字，應當作事業看，不應當作人看，那末就不會為時代所限制。誰能否認「忠心做事」的不當呢？孔子答子張問政，則曰：「居之無倦，行之以忠。」論語顏淵曾子嘗以「為人謀而不忠乎？」為三省之一。論語學而這樣，所謂忠，豈是專對人君而言呢？說文：「忠敬也，盡心曰忠，未有盡心而不敬者。」朱子說「盡己之謂忠」，所以盡心待人，盡心處事，皆得謂之忠。何謂盡心？即用我的全副力量，對付我的責任，一旦發生危險的時候，為欲保全「我的責任」的緣故，雖至喪失性命，亦所不辭，所以說「見危授命」，「志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。」論語衛靈公這

樣的心，就是仁心，也就是忠；無論叫牠「忠信」「忠誠」「忠告」「忠實」「忠恕」總不外乎「盡心力而爲之」的意思。說文以盡心含敬意，孔子曰：「事君敬其事而後其食。」論語衛靈公明明說「敬其事」，敬其事即忠其事，忠其事，包括一切職務上的盡力，是以事爲盡忠的對象，不是以人爲盡忠的對象，所以後世所說的三綱——君爲臣綱——之說，以爲「爲臣盡忠」「事君盡禮」，「以道事君」是絕對的對人服從，以晉申生之死纔言爲盡孝，岳武穆之死僞召爲盡忠，都足以爲專制的厲階，這種狹義的見解，豈是孔子的本意呢？

(丙)民 民爲國家的主體，無論何種政體，都承認這句話，所以說：「民爲邦本，本固邦甯。」尙書「王者以民爲天。」管子「民爲貴。」孟子孔子雖不多講「民」，但他對子貢問政，也以「民信」爲本。

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。」子貢曰：「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。」論語顏淵

「兵」「食」都可去，惟民則與國同休，亦可以見民與國的關係，何等密切。不過孔子對「民」自身的責任，並沒有多大的討論，他祇從民的對面

——爲政者——說，所以：

哀公問曰：「何爲則民服？」孔子對曰：「舉直措諸枉，則民服，舉枉措

諸直，則民不服。」論語爲政

季康子問使民敬忠以勸，如之何？子曰：「臨之以莊則敬，孝慈則忠，

舉善而教不能，則勸。」同上

「子謂子產……其養民也惠，與使民也義。」論語公治長

「子貢曰：如有博施於民而能濟衆，何如？可謂仁乎？」論語雍也

總上看來，都是說到如何臨民！如何使民！似乎民祇有服從的義務。然而從另一面看，爲政者不能得罪於民，得罪於民者不能保其祿位，似乎民亦有監督政治之權。不過孔子沒有明白的說出。而且孔子每逢提到「民」的時候，却指着人而說的，如：

「古者民有三疾……」論語陽貨

「民之於仁也，甚於水火。」論語衛靈公

都是以人民混合起來講，找不出專門講到「民」的責任方面；不說「民之於國」，祇說「國之於民」。然而國之於民當如何呢？唯一的責任，就是教民；

「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：「一既富矣，又何加焉？」曰：「教之！」論語子路

一子曰：「善人教民七年，亦可以即戎矣。」同上

一子曰：「以不教民戰，是謂棄之。」同上

教民由於愛民，王者視民如子。教的方法，以身先民，所以欲民之忠身先孝慈，欲民之敬，身先好禮，所以孔子答子路之間曰：

「先之勞之。」論語子路

答仲弓之間曰：

「先有司，赦小過，舉賢才。」同上

身先於民，就是導民；爲政者既負導民的責任，人民就有隨從的義務。所以說。

「民可使由之，不可使知之。」論語泰伯

「天下有道，則庶人不議。」論語季氏

有批評這兩句話，是孔子的愚民政策，箝制思想，阻遏言論，爲自由時代所不容，不知孔子立言的意思，並不是不欲民知，乃是有許多不能知的事。程註：「聖人設教，非不欲人家喻而戶曉也，然不能使之知，但能使之由耳。」所以不是絕對的不可知，乃是不能知。「由」是實行，知是明理，有既明理而不實行者，亦有既實行而始明理者，與其明理而不實行，何如實行而不明理，况天下有天行而不知所以然的事，若欲待理明了以後再去行，就有許多不能行了；不過這不是妄行，因爲有已知的人在前引導，所以他很注重在導民的爲政者。至於說「庶人不議」，朱註說得很明白：「上無失政，則下無私議，非箝其口使不敢言也。」注重在「天下有道」四字，因爲天下既然有道，就是無所議，不是不可議，若天下無道就不然了！總之，

他注重在賢人政治，既有賢人在上，人民便可以安居樂業，享受太平的政治了！雖與現代思想有些出入，究不能誤解他的原意，加以「愚民」專制」……種種的罪名。

從上述三方面看他們在政治上的責任，大概側重在「爲政者」身上，乃是歸納到倫理的範圍，要凡「爲政者」須有完備的道德，而後可以感應臣民，臻於太平，所以他回答各人問政，都以道德爲根據。如：

「齊景公問政于孔子？」孔子對曰：「君君臣臣父父子子。」論語顏淵

子張問政？子曰：「居之無倦，行之以忠。」同上

季康子問政于孔子？孔子對曰：「政者正也。」「子欲善而民善矣。」

「同上」

「葉公問政？」子曰：「近者說，遠者來。」論語子路

「子夏爲莒父宰，問政。」子曰：「無欲速，無見小利。」同上

「顏淵問爲邦？」子曰：「行夏之時，乘殷之輅，服周之冕，樂則韶舞，放

鄭聲，遠佞人，鄭聲淫，佞人殆。」語論衛靈公

一方面以爲政須根於道德，所以他一方面痛斥反道德的爲政：

「季氏富於周公，而求也爲之聚斂，而附益之。」子曰：「吾非徒也，小

子鳴鼓而攻之可也。」論語先進

「子路使子羔爲費宰，子曰：『賊夫人之子！』子路曰：『有民人焉，有

社稷焉，何必讀書，然後爲學？』子曰：『是故惡夫佞者。』同上

「季子然問仲由冉求可謂大臣與？」子曰：「吾以子爲異之間，曾由

與求之間！所謂大臣者，以道事君，不可則止，今由與求也，可謂具

臣矣！曰：『然則從之者與？』子曰：『弑父與君，亦不從也。』同上

看這幾段書，似乎冉求、子路都沒有從政的資格，其實不然，他們二人却列於四科中的「政事科」，因為他們雖在事業上有責備之處，但他們却各有從政的才幹。

「季康子問仲由可使從政也與？」子曰：「由也果，於從政乎何有！」

曰：「賜也可使從政也與？」曰：「賜也達，于從政乎何有！」曰：「求也可使從政也與？」曰：「求也藝，于從政乎何有！」論語雍也

不過他們雖有為政的才幹，若在道德上有了缺點，便不免嚴切的責備他們！所以孔子的政治，是屬於倫理的，可以說是倫理的政治哲學。