

孔

子

(西元前五五一—西元前四七九)

陳大齊



一 傳 略

孔子是一位偉大的實踐道德家，亦是一位偉大的教育家。其德行與思想，滋潤了我們中華民族的精神，提高了我們中華民族的品德，餘波所屆，且亦澤及了鄰近諸國。教澤之廣被深入及其歷久不衰，世間甚少其匹，尊為萬世師表，不失為至當的稱謂。

孔子名丘，字仲尼。父名叔梁紇，母姓顏，名徵在。

孔子的生年，古來有不同的說法。一說謂生於周靈王二十一年（西元前五五一年），即魯襄公二十二年，亦即民國紀元前二四六三年。一說謂生於周靈王二十二年（西元前五五〇年），即魯襄公二十三年，亦即民國紀元前二四六二年。兩說相差一年，現在通行後說。孔子的卒年為周敬王四十一年（西元前四七九年），即魯哀公十六年，亦即民國紀元前三九〇年。故孔子卒時，依生年的第一說，為七十四歲，依第二說，則為七十三歲。孔子的誕辰，亦有異說。民國四十一年經教育部邀集專家研究，依據曆法，推定為國曆九月二十八日，並定為教師節，一以永誌景仰，一以鼓

勵教師們多多取法。

孔子是殷人的後裔，其先世居於宋國，曾祖防叔始遷於魯。孔子生於魯國的鄆邑，在今山東省曲阜縣南八十里。

「子入大廟，每事問，或曰：『孰謂鄆人之子知禮乎！』」（論語八佾）

孔子生於鄆，故當時的魯國人稱之為鄆人之子。

孔子家貧，青年時代嘗為貧而仕。孟子萬章下篇云：「孔子嘗為委吏矣，曰：會計當而已矣。嘗為乘田矣，曰：牛羊茁壯長而已矣」。委吏主管出納，只想把賬目整理得清楚確實，乘田主管飼養，只想把牛羊飼養得壯健肥碩，其盡忠職守有如此者。

「子聞之曰：『……吾少也賤，故多能鄙事。』」（論語子罕）

其言「多能鄙事」，殆即指會計飼養等技能而言。其後約在孔子五十一歲時，魯定公任命孔子為中都宰，在職一年，治績卓著，各地奉為模範。繼由中都宰遷司空，更由司空遷大司寇。定公十年，齊魯修好，魯定公與齊景公會於夾谷，孔子攝行相事。會見的正式儀節既畢，齊人搬來了殺伐與淫靡的樂舞，孔子責其不合於禮，義正辭嚴，景公懾服，乃悉罷去。景公返國後，深自愧悔，乃將前所侵佔的魯國土地歸還魯國，以表歉意。這是孔子在外交上以正義贏得的一次成功。當時孟孫氏叔孫氏季孫氏三家擅政，各於其封邑築有都城。孔子以大夫不當有百雉之城，輔佐定公，終於毀了三都。這是孔子在內政上的一大成就。定公十四年，孔子五十六歲，以大司寇攝行相事，為政三月，教化大行，齊國

甚怕魯國從此強盛，於己不利。

「齊人歸女樂，季桓子受之，三日不朝，孔子行。」（論語微子）

「子曰：『……所謂大臣者、以道事君，不可則止。』」（論語先進）

孔子看到政治理想的無法繼續推行，乃本其素所主張，不得已而忍痛離國。

孔子三十五時、因國內有亂，曾赴齊國。

「齊景公問政於孔子。孔子對曰：『君君，臣臣，父父，子子。』」（論語顏淵）

景公頗善其言，欲以尼谿田封孔子，為晏嬰所阻止。景公終不能用孔子，孔子居齊二年，復回魯國。及五十六歲致仕以後，又出國他遊。最初到衛國，居十月，欲赴陳國，途經匡地，匡人誤以為陽虎，拘留五日。其後又到過曹國宋國。在宋國時、司馬桓魋曾欲殺孔子。既而到陳國，住了三年。此後時或住衛，時或住陳，又遷於蔡，嘗受困於陳蔡之間，為楚國迎去。楚昭王欲以書社地封孔子，為令尹子西所阻，於是又返衛國。孔子周遊列國，雖受到禮遇，但其所懷理想終不為時君所採納而付諸實施。孔子在國外僑居了十四年，始由季康子迎歸魯國。自是以後，孔子不再出仕，專心從事於文物的整理。

孔子早年已知禮見稱於世，故從學者甚眾，開創了私人傳道講學的風氣。弟子多至三千人，身通六藝亦即學養深厚者、達七十二人，弟子之中、有父子先後受教的，有自遠方來學的。就弟子的家世而言，有貴族，有平民，有富人，有貧人。就弟子的資質而言，有領悟力甚高的，有領悟力較差的

，有性情急躁的，有性情遲緩的。

「子曰：『自行束脩以上，吾未嘗無誨焉。』」（論語述而）

只要其人有志上進，能自己檢束修飭其言行，孔子無不樂於施教。孔子的教誨弟子、誠摯而無所隱，懇切而不知倦。

「顏淵喟然歎曰：『夫子循循然善誘人……欲罷不能，既竭吾才。』」（論語子罕）

能把學生教到「欲罷不能」，其教育的效用、真達到發揮盡致無可復加的境地了。

孔子為人，非常謙虛，總以為自己的知識不夠充實，自己的行為不夠高潔，自己在改過遷善方面的努力不夠積極。

「子曰：『吾有知乎哉！無知也。』」（論語子罕）

「子曰：『……躬行君子，則吾未之有得。』」（論語述而）

「子曰：『德之不脩、學之不講：聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也。』」（論語述而）

正唯不自滿足，且引以為憂，故樂於為學，不敢厭怠，力求精進，不敢鬆懈。

「子曰：『默而識之，學而不厭，誨人不倦，何有於我哉！』」（論語述而）

「葉公問孔子於子路，子路不對。子曰：『女奚不曰：其為人也，發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至云爾。』」（論語述而）

孔子勤於學，至老不衰，持之以恆，積之以久，故其成就之大、遠非常人所能及。孔子在少年時代，

已覺察為學之可貴，已立志從事於學。

「子曰：『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，七十而從心所欲，不踰矩。』」（論語為政）

孔子立志既早，為學又勤，歲歲有所悟，年年有所成。修養到七十歲，瀰漫於胸中的、盡是正理，盤踞於腦際的、絕無邪念。一念之起、不煩再思三思而後始即於正。沒有一念不善，沒有一欲不正，其全部心境已與道德融合而為一，道德所要求的、已成了心境的自然狀態。故孔子之尊為萬世師表、有其理所必至的由來。

孔子的日常生活、雖小節，亦求其有合於道德的氣氛，不願見其流於苟且，例如論語鄉黨篇所載的「割不正不食」與「席不正不坐」。「割不正」，未必有害於肉味，「席不正」，未必有害於舒適。孔子之所以不食不坐、惡其為邪曲的象徵。養生之道、亦為孔子所注意，故衣著必求其有合於氣候，飲食必求其有合於衛生。孔子日常自處及接人的態度、有兩則記載，足以令人見其梗概。

「子之燕居，申申如也，夭夭如也。」（論語述而）

「子溫而厲，威而不猛，恭而安。」（論語述而）

前一則所記、是閒居時自處的態度，後一則所記、是接人的態度。自處則安祥愉悅，胸懷坦蕩，不亂打主意，不自尋煩惱。接人則溫和而不盡去圭角，令人不敢輕侮，威嚴而不兇狠，令人不生畏懼，謙恭而不局促，令人覺其出於至誠。孔子的生活、並非專主嚴肅，亦有其輕鬆的一面。

「子與人歌而善，必使反之，而後和之。」（論語述而）

「子釣而不綱，弋不射宿。」（論語述而）

孔子愛好音樂，深通樂理，遇到善歌的人，必請其一唱再唱，並且與之合唱。孔子亦嘗釣魚，只是不張大網，亦嘗射鳥，只是不射睡中的鳥。故康樂活動之無違於禮的、孔子未嘗鄙視而不為。

孔子未有所著作，其思想之流傳於後世的、都出於弟子及再傳弟子所紀錄。這些紀錄、後經結集為一書，名曰論語。紀錄者似乎互不相謀，結集者似亦未細心校核，故全書之中、同樣內容而重複錄入的、計有十一條之多。論語雖非孔子自作，但其傳述之真、當在其他儒書之上。弟子們的紀錄、得自親聞，再傳弟子們的紀錄、得自其師親聞的轉述。口說與耳聞、耳聞與手錄、其間固難免發生參差，但因其所紀錄的、僅係所說的大意，數語而止，故其保存所說的真相、尚較容易。且觀重錄諸條，有詳略雖異而所記及的卻無不同，有文字稍異而義理全同的，有不但義理全同而文字亦毫無差異的。由此可見：紀錄雖出自不同的人之手，紀錄的忠實、可以不必多所懷疑。故欲研究孔子思想，自應以論語為主要資料，其他諸書至多足供參證而已。

孔子行事之盛傳於後世且為一部分人士所樂道的、非可盡信，誅少正卯、即其一例。論語未載此事，孟子亦未言及，始載此事者、似為荀子的宥坐篇，史記及孔子家語亦因襲其說。誅、不一定是殺字的意思，如論語公冶長篇所載「於予與何誅」的誅字、只是責字的意思。荀子宥坐篇是否已把誅字用作殺字，不易斷言。孔子家語雖亦用誅字，卻已用作殺字的意思，因為其下文明言：「戮之于兩觀

之下，尸於朝」。孔子殺少正卯之是否實有其事、按諸孔子思想，殊難置信。

「子曰：『道不同，不相為謀。』」（論語衛靈公）

「季康子問政於孔子曰：『如殺無道以就有道，何如？』孔子對曰：『子為政，焉用殺。』」（論語顏淵）

孔子對於不同的道、只主張不理睬而已，絕未主張用激烈的手段以剷除其人。孔子不贊同季康子「殺無道」的想法，自己若果曾殺少正卯，能不感到所言與所行的不相一致！荀子宥坐篇的記載、疑係荀子弟子中傾向於法家思想者所製作，欲借孔子以提高自家思想的聲價。

二 基本思想

孔子的基本思想、是實踐道德哲學，適用於教育，則成教育哲學，適用於政治，則成政治哲學。故在闡述孔子教育思想之前、有簡述其基本思想的必要。

孔子是一位入世主義者，不是一位出世主義者，故其所懷的究竟理想、只打算把塵世改造為樂土，並不計劃在塵世以外另創天國。樂土的特徵、是社會國家的安定，是個人的安全，一個安字足以盡之。此在孔子答覆子路的言論中表示得非常明顯。

「子路問君子。子曰：『脩己以敬。』曰：『如斯而已乎？』曰：『脩己以安人。』曰：『如斯而已乎？』曰：『脩己以安百姓。脩己以安百姓，堯舜其猶病諸。』」（論語憲問）

孔子答語的含義、逐層推進，一層深一層，一層高一層。「安人」、謂使與我接觸的人莫不感到安全而獲得安寧。所安的人數較少，故其事較易。「安百姓」、謂使國內乃至舉世的一切人莫不感到安全而獲得安寧。所安的人數較多，故其事較難。「脩己以安百姓，堯舜其猶病諸」、謂「安百姓」那樣的偉大事業，雖聖如堯舜，猶恐不能完全做到，正表示了「安百姓」之應為全力以赴的究竟理想。「安百姓」而能竟其全功，則人人不愁吃，不愁穿，不愁受人欺騙，不愁遭人蹂躪，熙熙皞皞，形成一片祥和景像。

孔子之重視安寧、在他處言論文、亦有所表示。

「子路曰：『願聞子之志。』子曰：『老者安之，朋友信之，少者懷之。』」（論語公冶長）

「孔子曰：『……丘也聞有國有家者……不患貧而患不安。蓋……安無傾……故遠人不服，則修文德以來之。既來之，則安之。』」（論語季氏）

孔子的志願、對於老者、欲使其獲得安寧而不感到困擾。對於朋友與少者、雖未用有安字，但守信與懷念、不失為致安之道。故「安人」與「安百姓」、亦為孔子個人所懷抱的究竟志願。國家的最大憂慮、在於不安，不安到了極點，便會傾覆。遠人不服，則須勵行文德，使其來歸。既經來歸，更須謀所以使其安定。凡此所說、都表示了安之應為施政的根本指針。

孔子言論中用到安字而視為不足道的、誠亦有之。但孔子所視為不足道的安與其所重視的安、名雖相同，其義則異，不得因其有時視為不足道以證其實未重視。

「子曰：『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）

「居無求安」、並非教人：屋漏不要補，牆倒不要修，一任風雨與蛇蝎的侵襲。只是教人：不要專貪舒適，不要專圖享受，不要把「敏於事而慎於言」與「就有道而正焉」等緊要事情反置諸腦後。故此一安字、只是舒適或享受的意思，不是安全或安寧的意思。

「幸我問三年之喪……期可已矣。子曰：『於女安乎……女安，則為之。』」（論語陽貨）此中的安字、實已用作忍字的意思。「於女安乎」、責問其是否有短喪的忍心。「女安，則為之」、謂你若有此忍心，你去實行吧，以表示其不可教誨之意。故此一安字與「安百姓」的安字、其義大異，不可混同。

安是終極理想。欲實現此理想，必須勵行仁德。仁義是通往安域的唯一大路，遵行此路，一定會進入安域，不遵行此路，絕沒有到達安域的希望。故仁義、對安而言，只是手段，就人而言，卻不失為次極理想。因為仁義一經徹底實行，安寧已與之俱來，亦即次極理想一經實現，終極理想亦同時實現了。安寧是人人所知道企求的，求致安寧之須經由仁義的實行、則為許多人所忽視，或雖明知而不肯努力遵行。孔子為了救正人們的疏忽與懈怠，提倡仁義的言論多於提倡安寧的言論，一若終極理想之為仁義而非安寧。此下試就孔子所說的仁義、闡述其意義及其相互間的關係。

孔子非常重視仁，謂為高尚人格所不可須臾離去。

「子曰：『……君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。』」（論語里仁）

一飯之頃的短短時間、不可有離於仁，縱在忙迫乃至流離的時候，亦必有依於仁。此一須臾不可有離的仁、試就孔子言論加以分析與探索，可以見其既有集體概念的意義，亦有個別概念的意義。

解作集體概念，仁是眾德的總稱，是眾德的集合體。此於弟子們問仁時孔子所作不同的答語中，可以見之。

「樊遲……問仁。（子）曰：『仁者先難而後獲，可謂仁矣。』」（論語雍也）

「司馬牛問仁。子曰：『仁者、其言也訥。』」（論語顏淵）

「樊遲問仁。子曰：『居處恭，執事敬，與人忠。』」（論語子路）

「子張問仁於孔子。孔子曰：『能行五者於天下，為仁矣……恭、寬、信、敏、惠。』」（論語陽貨）

「仲弓問仁。子曰：『出門如見大賓，使民如承大祭，己所不欲、勿施於人，在邦無怨，在家無怨。』」（論語顏淵）

孔子因材施教，故對於弟子們同一問題、不同其答語，有舉一事以為仁的，有舉數事以為仁的。計其所舉，有先難而後獲，有訥，有恭，有敬，有忠，有寬，有信，有敏，有惠，有怨，有無怨。由此可見：仁中攝有恭敬諸德，但恭等任何一德不足以盡仁的整體，必待眾德畢集，無所短缺，而後始成其為仁。

解作個別概念，就其本質而言，則仁即是愛。

「樊遲問仁。子曰：『愛人。』」（論語顏淵）

「子曰：『……夫仁者、己欲立而立人，己欲達而達人。』」（論語雍也）

孔子對樊遲的答語、只說及愛人的一面，亦即只說及立人與達人的一面。但仁者所應為的、還有其另一面，即「己欲立」與「己欲達」。立己達己、是自愛。故仁之為德、兼攝自愛與愛人，一個愛字、即足以當之。自愛與愛人、可說是一事的兩面。對人盡忠，令人不抱誤事的恐懼，對人守信，令人不啻空等的苦楚，是愛人的表現，同時亦是自愛的表現。自愛的人、愛人之託，不肯不盡忠，與人約諾，不肯不守信。不自愛的人、纔會受託而不善盡其責，纔會約諾而不如期履行。故愛人正所以自愛，自愛必形諸愛人。

仁的這兩層意義、關係密切，仁之所以能為眾德的總稱、正因其本質之為愛。同此一愛，施諸不同的對象，便成不同的德目，為了兼示其對象，乃予以不同的德名。例如持此愛以事父母，則稱之為孝，持此愛以事長上，則稱之為悌，持此愛以為人任事，則稱之為忠，持此愛以與人約諾，則稱之為信。孝悌忠信、莫不出於愛，莫不為仁所統攝，故仁德為眾德的總稱。

孔子思慮清明而周到，故雖極度好仁，但不為愛好的情感所蔽，能夠透視到仁所可能的流弊。

「子曰：『……好仁不好學，其蔽也愚。』」（論語陽貨）

一味好仁而無所節制，流弊所極，甚易發為愚蠢的行為。故欲仁而不流於愚，必須有所節制。愚與智

相反，有了智，自不會愚。故救愚莫善於智，自是應有的結論。與其救愚於既然，不如防愚於未然。故用智以範圍仁，不任其橫溢，實為先務之急。孔子有些言論，確曾表示了此意。

「子曰：『……未知，焉得仁！』」（論語公冶長）

「子曰：『……知者利仁。』」（論語里仁）

「未知，焉得仁」、謂沒有清明而充實的智，不能成其為仁，反映了仁之有待於智為其設定範圍。「知者利仁」、謂智有利於仁的實行，意即有了智的幫助，行仁纔不患其有失，正面表示了仁之有賴於智的範圍。故孔子於重仁以外，亦甚重智，仁者與智者時常並稱。智是義所從出，故以智範圍仁，即是以義範圍仁，其理且俟下文再說。

孔子重視義，不亞於仁。

「子曰：『君子喻於義，小人喻於利。』」（論語里仁）

「子曰：『君子義以為上。君子有勇而無義，為亂，小人有勇而無義，為盜。』」（論語陽貨）

「子曰：『……君子義以為質，禮以行之。』」（論語衛靈公）

「子曰：『君子有九思……見得思義。』」（論語季氏）

孔子以懂得義為君子的特徵之一，故若不懂得義，便算不得君子。此其重義、已可見一斑。進而要「義以為上」，不但要懂得義，而且要尊重義，更進而要「義以為質」。質是實質，亦即事物所由以構成的材料。「義以為質」、要在精神上脫胎換骨，變成義的化身。其推崇義、真可謂推崇得無以復加

了。「見得思義」、謂遇到有利可得，必須訴諸義以決定其取捨，合義則取，不合義則不取。「君子有勇而無義，為亂，小人有勇而無義，為盜」、謂有地位的人、敢為而無視於義，則作亂，沒有地位的人、敢為而無視於義，則為盜，反映了義之足以止亂止盜。此兩則言論、點明了義之引導人們趨向正路與遏止人們走入邪途，亦說明了義之所以不可不崇。

義是人之所以賴以趨正避邪的，故是一切言行的準則，有合於義，則可言可行，不合於義，則不可言不可行。然則義字的意義究屬如何？中庸所說的「義者、宜也」、雖足表達義字的大意，但說得不够詳切，有待於依據孔子自身的言論作進一步的分析。

「子曰：『君子之於天下也、無適也，無莫也，義之與比。』」（論語里仁）

孔子此則言論、可據以推定義字的意義，且可見其成自消極與積極兩層因素。「無適也，無莫也」、指出了義的消極因素，謂不可執某一事以為無往而不可，亦不可執某一事以為無往而宜。世間事物、有宜於此而不宜於彼的，有宜於彼而不宜於此的。一條麻繩、用以捆紮物件則宜，用以支撐危牆則不宜。一支鐵桿、用以支撐危牆則宜，用以捆紮物件則不宜。故柔與剛、各有所宜，亦各有所不宜，不是偏宜的，亦不是偏不宜的。任何事物，都應作如是觀。

「子曰：『君子……學則不固。』」（論語學而）

「微生畝謂孔子曰：『丘何為是栖栖者與！無乃為佞乎！』子曰：『非敢為佞也，疾固也。』」

（論語憲問）

「子絕四……毋固。」（論語子罕）

固、是孔子所疾所絕的，不固、是積學所達成，為孔子所讚許。故不固二字、正足用以概括義的消極因素。「義之與比」、指出了義的積極因素，謂須依從事物的所宜以決定其用途，亦即要用當其宜。例如欲有所捆紮，則用麻繩而不用鐵桿，欲有所支撐，則用鐵桿而不用麻繩。用當其宜，則成效可期，用違其宜，則必終於失敗。

「子曰：『……禮樂不興，則刑罰不中。刑罰不中，則民無所措手足。』」（論語子路）

此中所說的「中」、係就效用而言，意即處理得恰到好處而收穫了甚大的成果。此一作用、亦為孔子所讚許。故此中字、可用以形容義的積極因素。綜上所述，孔子所說的義、可解釋為不固而中。處理事情而有所固執，勢必阻礙另作多方的考慮。不作多方的考慮，雖亦時或倖中，不能期其必中。故必先有所不固，而後始有所能中。不固、清除阻礙，誠屬重要，但功效畢竟得自能中，故能中尤其重要。義是不固而中，故其為用、必須隨應變遷，不能有定型。微生畝譏孔子為佞，徒見其不識義的精髓之所在。

義與智、有其密切的關係，因為要做到不固與能中，都須依賴智的指導。處理事情，一方面有待處理的對象，另一方面有用以處理的方式。在著手處理之前，必先觀察處理對象的性能如何與處理如何，同時又須瞭解通常所用方法的作用如何與影響如何。然後將方法與對象合起來考慮，以覘該一方之是否有對症下藥的資格。若發見其無此資格，便捨棄而不用。觀察、瞭解、考慮等、都是理智作

用。故必經歷了理智作用的階段，而後始能到達不固。通常所用的方法既遭捨棄，便須進而設計其他若干種方法，相與比較，預測其可能獲致的結果，選取其收效可能最大的，以從事處理。故又必經過設計等理智作用，而後始有能中的希望。故智與義、有如源與流，源不深，則流不長，智不足，則義不明。

「子曰：『務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。』」（論語雍也）

「務民之義」、謂智以講求民之所宜為要務，正透露了智之為義所自出。智與義、具有源與流的關係，故言智、有時可以攝義。孔子有關智的言論、其中若干、儘可認為說義的言論。

義與禮、關係更密，簡直可認為一事。上文曾引孔子語：「君子義以為質，禮以行之」，謂君子滿腔所懷的、是義，而藉禮以見諸實行。故禮是義的表現，亦即義之所可，則制為禮儀，供人共同遵行。由此言之，義是裏而禮是表，義與禮是一事的兩面。表裏不可分割，說到表，必牽及其裏，說到裏，亦必牽及其表。故說義，可以兼禮，說禮，可以兼義，義字與禮字可以互相代替。泰伯篇說：「勇而無禮，則亂」，陽貨篇說：「君子有勇而無義，為亂」，一用禮字，一用義字，其所說道理、則完全相同。即此二例，可以窺見孔子言論中義字與禮字相代為用的實況。

義的本義、是不固而中，其重心在於能中，亦即在於能收預期的效果。但能收預期的效果，不一定是價值的事情。想盡種種方法，把逃犯藏匿得非常隱密，使警方終於無從搜獲。如此行徑、確亦不失為不固而中。故黑社會中人加以盛譽，稱之為義。常人不察，亦有以盜匪的禍福相共為尊重義氣的。義字若果可以如此濫用，則義又何足貴！孔子別有止濫的提示，可用以預作防範。

「子曰：『君人成人之美，不成人之惡，小人反是。』」（論語顏淵）

成、謂使其事底於成就，故與義的重心所在的中、可謂同其意義。所成的、只許是美，不許是惡，則所中的、亦當以美為限。故所中而美，方足以稱為義，所中而惡，不得僭用義的名稱。

「子曰：『人而不仁，如禮何！』」（論語八佾）

此中的禮字、兼義而言，易作義字，其理不會因而有所變異。人而不存仁心，則禮不成其為禮，義亦不成其為義。故為義設立範圍而遏止其傍馳的、當即是仁。

綜上所述，孔子的終極理想、是眾人的安寧，其能使此一理想實現的、唯仁與義，外此別無他途。仁是一腔求安的心，義是一套致安的術。人人能以仁存心，以義行事，則舉世的安寧可立而待。仁的本義是愛，徙愛而無所節制，則可能流於愚，而為之節制的、則為義。義的重心在於中，徙中而無所節制，則可能成惡，而為之節制的、則為仁。故仁必待有合於義，而後始為真仁，義必待有合於仁，而後始為真義。孔子所提倡的、是合義的仁與合仁的義，故孔子的基本思想、可以簡稱為仁義合一主義。

三 教育的任務

教育的基本任務、在於把每一個人養成爲實行仁義的人，以維護安寧，增進安寧，乃至創造安寧。孔子有一句在教育思想史上具有無量價值的名言，為達成此一任務，提供了原則性的辦法。

「子曰：『有教無類。』」（論語衛靈公）

類、指智愚賢不肖乃至富貴貧賤等區別而言。「有教無類」、謂不論其人屬於何類，只要是人，都須施以教育，以發展其實行仁義的潛能。孔子此言、揭示了國民教育的基本原則。

教育的任務、在於發展個人實行仁義的潛能，故教育能否達成任務，其主要關鍵、在於人性中有無此一潛能及其能否發展。人性如何、孔子甚少說及，在論語全書所載孔子言論中、說到人性的、只有一章。

「子曰：『性相近也，習相遠也。』」（論語陽貨）

「性相近也」、謂各人天生的性、原屬互相近似，並無多大的差異，只說到人性的近似，至於是善是惡，則未有所說及。「習相遠也」、謂受了社會的薰陶以後，各人的為人、纔逐漸不同，形成甚大的距離而不復相近。故在為人上造成差異的、是習不是性。「習相遠也」、亦未說及善惡。不過孔子是道德哲學家，其時刻縈繞於胸中的、是善惡問題。故其所云「相遠」、縱或兼攝他事，亦必以善惡上的相遠為重點。依此說來，為人的有善有惡、起於習染，非出於人性的本然。習染於善，則成善人，習染於惡，則成惡人。習染能引人趨向於善，亦能引人趨向於惡。人的為善為惡、其決定權、操諸習而不操諸性。故就性而言，應當是可善可惡的，既不固著於善，亦不固著於惡，其善其惡、隨習染而轉移。故孔子的人性觀、如實言之，應稱為人性可善可惡說。人性既可善可惡，則其所儲潛能、應是雙向的，可發展以為非作歹，亦可發展以存仁行義。所以實行仁義的潛能、不是人性所無。潛能雖原

屬雙向，但習染力能令其專趨一向而不趨他向，故實行仁義的潛能、有其發展的可能。習染所包甚廣，教育是其中有計劃的設施，以發展實行仁義的潛能為專務。習染既有發展潛能的力量，教育亦當有力量以完成其任務。

教育以發展實行仁義的潛能為任務，易辭言之，亦可謂為以發展理想的人格為任務，故孔子所講求的教育、其重心在於人格教育。孔子在論述理想人格時、用有三個名稱，即聖人仁者與君子，其中君子一名、用得最多。此外亦嘗用到善人、成人、大人、賢者等名稱。但此諸名、似乎只用以表示理想人格某方面的特徵，非必在聖人等以外別成為類。君子一名、有時用作狹義，有時用作廣義。用作狹義時、理想人格分為高下三級，聖人最高，仁者次之，君子又次之。用作廣義時、君子為理想人格的通稱，兼攝聖人與仁者。教育的任務、在於發展理想人格，而君子為理想人格的通稱，故孔子所講求的、又可稱為君子教育。

孔子教育思想的重心、固在人格教育，卻未可因此輕斷孔子為蔑視技藝教育。

「子曰：『君子不器。』」（論語為政）

「子聞之曰：『……吾少也賤，故多能鄙事。君子多乎哉，不多也。』」（論語子罕）

「不器」即是「多能」。「君子多乎哉，不多也」、不但未以「多能鄙事」為多餘，且寓有多多益善之意。孔子既未以鄙事為不足道，自亦不會蔑視技藝教育。孔子是道德哲學家，關於人格教育、心得甚多，故論列不厭其詳，不是應用科學家，本其不知則不作的精神，關於技藝教育、不敢輕率論列。

故無所說、不能推定其為蔑視。

教育的任務、在於發展人格以成實行仁義的君子。然則如何纔能實行仁義？如何始得稱為君子？君子的特徵何在？試就孔子論君子的諸般言論，擇其強調為君子所應備的性行，除了依仁與喻義屬於總綱、不再舉及以外，列為八目，以見理想人格的特徵。八目之中、有近於理想的整體的，有僅屬理想的一面的。又此八目、互有關聯，並非各自孤立。

（一）情智並茂 此一特徵、為實行仁義的理想人格所最不可或缺。仁屬於情，故必情感豐富而又堅實，仁心纔能始終旺盛，不致衰頹。義出於智，故必理智清明，知識充實，而後義否始能分明，無所失誤。仁義要合一，故情智又須並茂，設或偏枯，必會釀成仁而不合於義或義而不合於仁的情形。孔子時常仁智並稱，可以見其情智並重的至意。

「子曰：『知之者不如好之者。』」（論語雍也）

容或有人依據此言，以為孔子重情而輕智，則未免有失孔子立言的本意。「知之」、雖可解作知而不好，「好之」、當解作知而又好，不當解作不知而好。不知而好、是盲目的好，很可能不合於義，應為孔子所不取。知而不好，不發為行動，雖能澄清觀念，但無補於事實。知而又好，則必發為行為，使現狀得以維持或得以改進。故在效用的觀點下、知而不好，不若知而又好之有價值。故孔子此言、正在要求理想人格之必須情智並茂。孔子關於情感、主張作適當的發洩，試以怨為例。

「子曰：『不怨天，不尤人。』」（論語憲問）

「子曰：『小子！何莫學夫詩！詩……可以怨。』」（論語陽貨）

孔子固不以一味怨天尤人為然，但如詩經所詠那樣有分寸的怨、則認為可以則效。故在孔子之意、不當怨而怨，是不可容許的，當怨而怨，是值得鼓勵的。推而廣之，不必問情感之屬於何類，只須問其當發與不當發。

「子曰：『……見義不為，無勇也。』」（論語為政）

見到義之所在，便應敢作敢為。故孔子所欲養成的、不是心如死灰而暮氣沉沉的人，是朝氣蓬勃而見義敢為的人。

（二）學思相濟 欲仁義實行得順利而有效，又須養成學思相濟的人格。學思相濟、意即又學又思，相輔為用。

「子曰：『學而不思則罔，思而不學則殆。』」（論語為政）

孔子此言、指出了學思偏廢的弊病，反映了學思的必須相濟。「學而不思則罔」的罔字、原是羅網的意思，引申後則成拘束的意思。只知倣倣前人而不自加思索，則為前人的言行所拘束而無以自拔。前人的言行、有正而是的，亦有誤而非的。所倣倣的、是正而是的，固有裨於仁義的實行，不幸而為誤而非的，則大有害於自己的人格了。故必濟之以思，判別其正誤是非以定從違。

「子曰：『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）

「子曰：『……多聞，擇其善者而從之。』」（論語述而）

擇善而從，正是以思濟學，為孔子所屢屢稱道。「思而不學則殆」、謂不參考前人所已言已行，只想憑藉自己的智慧以獨闢蹊徑，則有走入岐途的危險。前人有所處理時、曾經試行過多種方法，曾經走入過走不通的途徑，積聚了許多經驗，而後始獲成規。故當取為參考，以學濟思，庶免重蹈前人所嘗蹈的覆轍。

「子曰：『吾嘗終日不食，終夜不寢，以思，無益，不如學也。』」（論語衛靈公）

這是孔子自述其某次親身的經驗，謂苦苦思索，想不出更好的辦法，只好倣倣前人的行為，意在為「思而不學則殆」舉示實例，不在揚學而抑思。

（三）能好能惡 好惡是行為的動力，沒有好惡，不會有行動發生，好惡不得其正，則其所引發的行動、亦必因而失當。故能好能惡、又是理想人格所不可或缺的因素。

「子曰：『唯仁者能好人，能惡人。』」（論語里仁）

孔子此言、原只說及對人的好惡，現在推廣其意，去其人字，令其兼攝對事的好惡。好惡是人人莫不具有的情感，無所用其提倡。孔子此言所注重而提倡的、只是一個能字。此一能字的意義、可以析為三層。第一層：要分別善惡以異其好惡，善者好之，惡者惡之。不要濫充好好先生，對於任何人任何事、不論善惡，一律表示喜歡。亦不要妄學憤世嫉俗以自鳴高的人，不論善惡，一律視為可鄙而表示憎惡。第二層：要好惡與善惡相當。在理智上確認其為善的，則必加以愛好，確認其為惡的，則必加以憎惡，不因個人間的恩怨而好所不當好或惡所不當惡。

「子曰：『……以直報怨。』」（論語憲問）

對於所怨的人、仍應報之以直，不曲不枉，正表示了好惡之必恰如其善惡所應得，不可稍有偏差。第三層：好惡必須適度，不可過當。

「子曰：『……人而不仁，疾之已甚，亂也。』」（論語泰伯）

「子曰：『……愛之欲其生，惡之欲其死。既欲其生，又欲其死，是惑也。』」（論語顏淵）

此二則言論、正表示了好惡之必須適可而止，無使發生過猶不及的弊病。

（四）言不苟且 理想人格的此一特徵、亦稱慎言，謂說話必須有所節制，謹守分寸，不可隨便，不可放肆。

「子曰：『……君子於其所不知、善闕如也……故君子……言之必可行也。君子於其言、無所苟而已矣。』」（論語子路）

孔子這一番話、雖係對子路的教戒之辭，但類此的言論、在論語中屢見不一，故可視為君子所當共同遵守。且因其總攝類似言論的含義，故引以為代表。依孔子此一言論，說話所須接受的節制、來自兩個方面。「君子於其所不知、蓋闕如也」、謂必須知道得很確切的，方可發為言論，在言與知的關係上提示了言所應受的節制。故此一方面的不苟、意即言必有據，不說未經證實的話以自炫見聞的廣博。「君子……言之必可行也」、謂必須人所能做到的，方可發為言論，在言與行的關係上提示了言所應受的節制。故此一方面的不苟、意即言必能行，不說大而無當的話以自炫識見的高超。關於此二種

不苟、孔子所說甚多，現在各引二則，以資印證。

「子曰：『蓋有不知而作之者，我無是也。』」（論語述而）

「子曰：『多聞闕疑，慎言其餘，則寡尤。』」（論語為政）

此二則由知看言，說其不可苟。孔子不知則不作，作則必出自其所知。孔子所稱的知、是很嚴格的，必有憑有據，且無絲毫可疑，稍有可疑，便捨棄而不採以為依據。

「子曰：『其言之不作，則為之也難。』」（論語憲問）

「子曰：『君子恥其言而過其行。』」（論語憲問）

此二則由行看言，說其不可苟。放言高論，無法做到，勢且釀成言過其行的情形。君子應以言過其行為可恥，教戒得何等深切！

（五）過不憚改 人人都不免偶犯過失，貴在能夠隨犯隨改，不任其轉成累犯。孔子對於改過，甚為重視，自常人憚於改過的心理說起，說到憚改的最後惡果，以勉人過不憚改。

「子曰：『已矣乎！吾未見能見其過而自訟者也。』」（論語公冶長）

「子曰：『過而不改，是謂過矣。』」（論語衛靈公）

「孔子對曰：『有顏回者好學，不遷怒，不貳過。』」（論語雍也）

「子曰：『君子……過則勿憚改。』」（論語學而）

「能見其過」、即是自己承認過失，「內自訟」、即是心中自己譴責過失。常人有了過失，只想推卸

，不肯自己承認，到了無可推卸的地步，又飾辭寬恕，謂比諸他人所犯過失，微不足道。此種不健全的心理、實為人格進展的極大障礙。因為不自承認，不會引發改過的念頭，不自譴責，不能鞏固改過的決心。「過而不改，是謂過矣」、謂每一過失、初犯不知改，再犯猶不知改，三犯四犯，逐漸轉成習慣，及其根深柢固，欲改亦不易為力，卒至終身生活在過失之中。故必須取法顏淵的「不貳過」，一經發覺自己犯了某種過失，乘其軌跡尚未深入之際，立即填平，以杜絕其為重犯의故道。如此勤於改過，舊過自不致復萌，新過自不致生根。改過是寡過的重要法門，故孔子殷殷以「過則勿憚改」為教。

（六）處窮不濫 理想的人格、不是要安於窮困而不謀所以消除，是要不以胡作妄為充消除的手段。通觀下引的孔子言論，可以見之。

「子曰：『君子固窮。小人窮，斯濫矣。』」（論語衛靈公）

「子曰：『不仁者不可以久處約。』」（論語里仁）

「子曰：『……貧與賤、是人之所惡也，不以其道，得之不去也。』」（論語里仁）

「子曰：『……邦有道，貧且賤焉，恥也。』」（論語泰伯）

「君子固窮」、非謂君子應當固守窮困，不謀消除，僅謂君子的遭遇窮困、乃意中事，非意外事。因為君子不肯曲學以阿世，不肯枉道以取容，自不免所如不合而陷於窮困。至於消除窮困，則為孔子所許。孔子洞察人情，且亦尊重人情，未以「貧與賤、是人之所惡也」為可鄙，更進而以「邦有道，貧

且賤焉」為可恥。是則孔子不但未嘗提倡人們固守窮困，且曾鼓勵人們消除窮困。「不仁者不可以久處約」、謂沒有修養的人久處窮困，便生不耐，不耐的結果、便會步上「小人窮，斯濫矣」的途徑，只求消除窮困，不惜濫用手段，於是曲學阿世，枉道取容，無所不用其極。君子則不然，「不以其道，得之不去也」，雖非無意於消除窮困，但決不出以不正當的手段。孔子不教人處窮不去，只教人處窮不濫，使情與理各得其所。

（七）內省不疚 理想的人格應當擁有內省不疚的心境。此種純潔的心境、必待積久修養，到了內無惡念，外無惡行，而後始能達成。

「司馬牛問君子。子曰：『君子不憂不懼。』」曰：『不憂不懼，斯謂之君子已乎？』子曰：『內省不疚，夫何憂何懼！』」（論語顏淵）

「子曰：『君子坦蕩蕩，小人長戚戚。』」（論語述而）

「不憂不懼」即是「坦蕩蕩」。司馬牛懷疑不憂不懼之未足為君子、出於誤解孔子當時所說的「不憂不懼」。司馬牛的誤解與懷疑、不為無因。

「子曰：『德之不脩、學之不講；聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也。』」（論語述而）

「子曰：『……君子憂道不憂貧。』」（論語衛靈公）

君子明明是有所憂的，今言不憂不懼，字面上確有自相抵觸之嫌。但究其真義，可以見其不相抵觸。「是吾憂也」、係就「德之不脩」當時而言，「君子不憂不懼」、是就德之已修以後說的。合而言之

謂原來因為尚未做到而憂懼不止的，乃至做到以後，不復有所憂懼了。

「子曰：『知者不惑，仁者不憂，勇者不懼。』」（論語子罕）

仁者所為、莫不合於仁，故無所可憂，勇者見義敢為，故無所可懼。君子的不憂不懼、即指此種不憂不懼而言，不是不知道可憂可懼而懵然不憂不懼，亦不是明知可憂可懼而悍然不以為憂不以為懼，是經過深切的憂懼以後力謀補救所到達的不復可憂與不復可懼。內省不疚、正是無復可憂可懼的坦蕩心境。

（八）和而不同 此為理想人格對人對事所應具的態度。

「子曰：『君子和而不同，小人同而不和。』」（論語子路）

和與同、義相近似，都是贊同乃至協助的意思，其分別處、在於是否以義為準。只要義之所在，縱使於己不利，亦贊同而予以協助，這是和。只要於己有利，縱為義所不許，亦贊同而予以協助，這是同。故和、可解作和衷共濟，同、可解作同流合污。理想的人格、遇事都應和衷共濟，卻不可同流合污。孔子尚有其他言論，與和而不同的主張具有密切關係。

「子曰：『君子成人之美，不成人之惡，小人反是。』」（論語顏淵）

此則所說、可謂指出了君子之所以和而不同的原由。其和、是為了成人之美，其不同、是為了不成人之惡。

「子貢問曰：『鄉人皆好之，何如？』子曰：『未可也。』」鄉人皆惡之，何如？子曰：『未

可也。不如鄉人之善者好之、其不善者惡之。」（論語子路）

此則所說、可謂指出了和而不同所必至的結果。因其和，故鄉人之善者好之，因其不同，故鄉人之惡者惡之。善者所好而惡者所惡的人、孔子視為可取，亦反映了為人之必須和而不同。

「仲弓問仁。子曰：『……在邦無怨，在家無怨。』」（論語顏淵）

「在邦無怨，在家無怨」、昔人大都解釋為無所取怨，實難謂為的解。因為必待做到八面玲瓏，事事取悅於人，方能無所取怨。和而不同而為惡者所惡的人、絕不會是八面玲瓏的人。

四 教學的要件

任何事業，其能成功與否、莫不受條件的影響。條件具備而又優良，其事易於成功，條件不備或備而不優，則其事易於失敗。教育事業、亦非例外。教育成功的要件、依孔子諸般言論推之，可分為三事：一為受教者確有求學的誠意與耐力，二為施教者確有誨人的資格與風度，三為教授方法的能切中需要。本節僅述受教者與施教者所應備的要件，有為孔子明說其為要件的，有以孔子言行為資料推定其應為要件的。

先述受教者所應備的要件。搜羅所得，計有七事。

（一）不自滿足 滿足於自己已有知識的人、不會再想在知識上更求發展，滿足於自己已備德行的人、不會再想在德行上更求進步。所以自己滿足的人，不會懷有再加充實的意念，必自視未能滿足

的人，纔會覺得有求足的必要。

「子曰：『吾有知乎哉？無知也。』」（論語子罕）

「子曰：『……躬行君子，則吾未之有得。』」（論語述而）

「子曰：『德之不脩、學之不講；聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也。』」（論語述而）

孔子自承「無知也」，不滿足於已有的知識，故能力求知識上的發展。孔子自承「躬行君子，則吾未之有得」，不以已備的德行為滿足，故能在德行上力求進步。孔子以「德之不脩、學之不講；聞義不能徙，不善不能改」為憂，故能力求修德講學。孔子這些示範的心情、應為受教者人人所取法。有了不自滿足的心情，纔會引發接受教育的要求。故不自滿足、可說是受教者應備的基本要件。

（二）立志上達 懷了不自滿足的心情，又須更進一步立定充實自己的志願。否則空有心情，還是得不到實益。

「子曰：『吾十有五而志于學。』」（論語為政）

孔子在少年時代已經立定為學的志願，逐年上達，卒能進入聖域。故及早立志，亦為人人所當取法。

「子曰：『自行束脩以上，吾未嘗無誨焉。』」（論語述而）

束脩二字、後世解釋不一。通常解作進見贄物的一種，亦有人解作行為上的約束修飭。後一解釋、其義較長。依照此釋，則「自行束脩以上」、即是立志進修的表現。孔子重視立志，故只要有此表現，未有不竭誠教誨的。

「子曰：『三軍可奪帥也，匹夫不可奪志也。』」（論語子罕）

「子曰：『士志於道而恥惡衣食者，未足與議也。』」（論語里仁）

「子曰：『朝聞道，夕死可矣。』」（論語里仁）

任何事情、立定了志願要做，不論遭遇如何重大的阻礙與挫折，都要堅守不移，達到不可奪的境地，否則所志必難有成。有志於道而不甘受惡衣惡食的挫折，勢難與道接近。必須具有「朝聞道，夕死可矣」的決心，以維護其志願，使之永保不墜。故為學不但要立志，尤須堅守其志。

（三）自信不餒 有志向學，要有自信心，自信只要盡其所能，一定可以有成，不可以存自餒心，不要以為仁義高遠而非己力所能及。

「子曰：『有能一日用其力於仁矣乎！我未見力不足者。蓋有之矣，我未之見也。』」（論語里仁）

「冉求曰：『非不說子之道，力不足也。』子曰：『力不足者、中道而廢，今女畫。』」（論語雍也）

人人都能用其力於仁，其真正無力從事於仁的、縱或有之，如不移的下愚，其數甚少，一般人都不是力不足的。至若冉有的自以為力不足，只表示其自畫而怠於求進，並非真正力有不逮。

「子曰：『仁遠乎哉！我欲仁，斯仁至矣。』」（論語述而）

孔子又提示了仁的近邇而非高遠，只要肯求，未有不得，以鼓勵人的自信。

（四）悅而不厭 為學要引以為榮，不可久而生厭。引以為樂，則日有進展，一旦生厭，則不但

精進無望，且可能前功盡棄。

「子曰：『默而識之，學而不厭……何有於我哉！』」（論語述而）

「子曰：『若聖與仁、則吾豈敢！抑為之不厭……則可謂云爾已矣。』」（論語述而）

「葉公問孔子於子路，子路不對。子曰：『女奚不曰：其為人也、發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至云爾。』」（論語述而）

此三則所說，都是孔子自述為學不厭的情形。其勤學不厭、至於發憤忘食，且老年猶復如是，真可謂樂此不疲了。正唯孔子能學而不厭，故能成其大。如何始能學而不厭，孔子且嘗有所指點。

「子曰：『學如不及，猶恐失之。』」（論語泰伯）

「子曰：『學而時習之，不亦說乎！』」（論語學而）

孜孜為學，還怕失落。有了如此怕失的心情，則力圖保持之不暇，自不會發生厭惡之心。以「學而時習之」為可悅，自會加緊從事而不肯放鬆了。

（五）自動求正 為學又貴自動提出問題以求指教，不可專賴施教者為之填充。自動求正，其所得更能深入於心而有益於身，被動以待填充，其所得容易有食而不化的惡果。

「子曰：『不憤不啟，不悱不發。』」（論語述而）

「子曰：『不曰如之何如之何者，吾未如之何也已矣。』」（論語衛靈公）

不憤不悱的人、即是不能自動提出問題以求正而專待施教者予以填充的人。此種人、孔子視為不足造

就，故不為之啟，不為之發。「不曰如之何如之何者」、謂其人臨事不自想辦法而專待他人為之解決。「吾末如之何也已矣」、謂對於此種人真沒有辦法，亦表示其為不堪造就。自動求正、為孔子所甚重視，其高材弟子莫不具有此種精神。依論語所載，諸弟子不僅問仁問孝以求指點，且有提出自悟所得以就正的。試舉一事，以見其例。

「子貢曰：『貧而無諂，富而無驕，何如？』」（論語學而）

（六）恆久不歇 為學所應具備的精神、都須持之以恆，不可任其稍有間歇。若今日開始，明日中止，後日重新開始，則今日的辛勤、勢且等於白費。間歇復間歇，完成更將遙遙無期了。

「子曰：『善人、吾不得而見之矣，得見有恆者，斯可矣。』」（論語述而）

「子曰：『南人有言曰：『人而無恆，不可以作巫醫』、善夫！』」（論語子路）

孔子所最欲得而見的、誠然是善人，既不可得而見，不得已而思其次，得見有恆者，亦可感到相當滿足。孔子所欲見的、有恆者僅次於善人，可見孔子之重視有恆。沒有恆心，欲作巫醫，尚且不可能，欲養成理想的人格，自更無由實現了。

「子曰：『譬如為山，未成一簣，止，吾止也。』」（論語子罕）

恆久不歇的精神、且須堅持到最後關頭，不可任其有一簣的未成。孔子的「不知老之將至」、正垂示了此一方面的模範。

（七）篤實踐履 教育的任務、在於養成理想的人格，受教的目的、在於使自己的人格日即於理

想，而人格之得稱理想、在於能夠實行仁義。故學知了為人之應當以仁存心，便須時時存仁，學知了行事之應當以義為準，便須事事循義。知而不行，徒托空言，人格無所改善，等於未學而已。

「子曰：『法語之言、能無從乎！改之為貴。巽與之言、能無說乎！繹之為貴。說而不繹，從而不改，吾末如之何也已矣。』」（論語子罕）

「子曰：『知之者不如好之者，好之者不如樂之者。』」（論語雍也）

「說而不繹，從而不改」、即是口頭上表示心悅誠服，行為上依然故我，不稍改變。如此的人、孔子亦歎為「吾末如之何也已矣」，視為難於救藥的人。「改之為貴……繹之為貴」、謂於既從既悅之後、繼之以改變，以修飭其人格，纔是可貴的。「知之者不如好之者」、如上節所曾釋，知而不好、不如知而又好，亦即知而不行、不如知而又行。樂、是好之甚者。好到了樂的程度，雖有阻礙，亦不能已於行。故孔子此一言論、亦在於提倡所知之必須付諸實行。知而又行，教育的任務方可謂為完成。

次述施教者應備的要件，就孔子的言行及弟子受教所得的感想而分析之，亦可列為七事。

（一）大願立人 施教者第一應備的要件、是許下一個擔當大責重任的宏願。許下了如此的宏願，奠定了健全的基礎，其他要件纔會受到鼓舞，隨以俱來。

「子曰：『……夫仁者、己欲立而立人，己欲達而達人』」（論語雍也）

立人達人、即是就尋常的人格、雕刻琢磨，改造為理想的人格。改造人格、能不說是一件大責！人性本是雙向的，可善亦可惡。立人達人、要引導其走入向善的正路，防止其走入向惡的邪途，能不說是

一件重任！如此大責重任、不是輕易肩負得起來的。當肩負之初，能不許下大願，預作準備，以期善盡其任務！許下了大願而牢記於心，自會竭智盡能，不敢有所怠慢，自會謹慎周到，不敢掉以輕心。見到受教者在學行上日有進展，則喜形於色，見到受教者在學行上依然故我，則寢食難安。如此關切，教育定能收穫偉大的效果，而施教者亦可躋入仁者之列了。

（二）溫故知新 理想的人格要知行並茂，既要理智明通，又要行為修飭。故人格教育的首要、在於誘導受教者明理而修身。欲誘導他人明理修身，必先自己明理修身。故明理與修身、為施教者所應備的要件。茲分段言之，先說明理方面。

「子曰：『溫故而知新，可以為師矣。』」（論語為政）

「故」、是今日以前所已知的。「新」、是今日以前所未知的，不僅包括新近發生的事實與新近發表的學理，亦包括舊日早經發生的事實與舊日早經發表的學理而為迄今所未及知的。溫故，則舊有的知識不致淡忘，知新，則知識的積聚日益豐富。故必溫故與知新並進，而後知識始能達於充實。施教者要為受教者解答問題，必知識充實，而後解答始能無誤。施教者要領導受教者走上向善的正路，又必知識充實，而後領導始能無誤。故知識充實、是施教者善盡其責的一件利器。

（三）正身作則 培養理想的人格，於誘導其理智明通以外、尤須誘導其行為修飭。施教者在此一方面所應備的要件、孔子說得非常剴切。

「子曰：『苟正其身矣，於從政乎何有！不能正其身，如正人何！』」（論語子路）

「子曰：『其身正，不令而行，其身不正，雖令不從。』」（論語子路）

孔子此二則言論、自其所說「於從政乎何有」看來，似為從政者而發，但適用於教育，尤為切當。教育正是正人的工作，施教者正居於主持此一工作的地位。受教者的言行、一旦踰矩，施教者諄諄為之說明其踰矩的不當，自屬教誨的要道。當此之時、施教者若從來未有類似的踰矩言行，受教者易於心悅誠服而樂於受教，反之，受教者縱不反唇相稽，亦且覺其言不由衷，不思所以努力遵從。故施教者必須居常謹言慎行，不稍苟且，受教者敬佩其人，自會事事學步，達到「其身正，不令而行」的境地。身教效用之大於言教、應為施教者所深切注意。

（四）誠摯無隱 施教必須如孔子的教人，竭其誠摯，盡其所知。

「子曰：『二三子以我為隱乎？吾無隱乎爾，吾無行而不與二三子者、是丘也。』」（論語述而）

「陳亢問於伯魚曰：『子亦有異聞乎？』對曰：『未也……學詩乎……學禮乎……聞斯二者。』」

陳亢退而喜曰：『問一得三：聞詩，聞禮，又聞君子之遠其子也。』」（論語季氏）

孔子教人，知無不言，言無不盡，未嘗有所保留，未嘗有所隱匿。孔子教其子伯魚，不過教以學詩，教以學禮。學詩與學禮、孔子亦嘗屢以教其弟子，並非特別的秘寶。孔子用以教其子的、即是孔子用以教其弟子的，可見孔子對於弟子確未有所隱匿。陳亢所云「君子之遠其子也」、意即孔子教人未嘗因親疏而有所不同。

（五）勤懇不倦 施教者又須學孔子的教人，以勤懇為樂，不以辛勞為苦。

「子曰：『……誨人不倦，何有於我哉！』」（論語述而）

「子曰：『若聖與仁，則吾豈敢！抑……誨人不倦，則可謂云爾已矣。』」（論語述而）

孔子教人，不厭煩，不倦怠。唯其不厭煩，不倦怠，故能有問必答，講解詳明，縱或所問無甚價值，亦不稍露不豫之色。施教者的態度、是對於受教者的一種刺激。怎樣的刺激引起怎樣的反應、有其一定的軌道。施教者懶於講解，受教者會應以不求甚解。施教者面有不豫之色，受教者便會怯於質疑問難。如此教育，收效必不能宏。孔子的誨人不倦、不僅勤於講解而已，平素且對弟子們的言行、細加觀察，以認識其個性，以設計適宜的教法。

（六）秩然有序 孔子施教，不夾雜其辭，不含混其義。必須說的則說，不必說的則不說，應當先說的、則說在前，應當後說的、則說在後。務使義理的主從一目了然，俾人易於把握其要領，不致有釀成誤解之憾。此一特色、見於顏淵所述受教的感想。

「顏淵喟然歎曰：『……夫子循循然善誘人，博我以文，約我以禮。欲罷不能，既竭吾才……』」

」（論語子罕）

「循循然善誘人」、是顏淵歎服孔子施教的總感想，茲分為二事述之，先說「循循然」。「循循然」、註家都釋為「有次序貌」，亦即說話先後有序，絕不凌亂，試引孔子教人的實況以見其例。

「子曰：『參乎？吾道一以貫之。』曾子曰：『唯。』」（論語里仁）

「司馬牛問仁。子曰：『仁者、其言也訥。』曰：『其言也訥，斯謂之仁已乎？』子曰：『為之

難，言之得無訖乎？」（論語顏淵）

孔子教人，先提結論，以明要領之所在，遇有必要，始進而舉示理由。孔子告曾子以「吾道一以貫之」，曾子敬諾，表示其已徹底了悟，無復為之細說的必要，孔子遂不再說下去。司馬牛問仁，孔子告以「仁者、其言也訥」，司馬牛有所懷疑，孔子乃為之說明其故。

「子貢問政。子曰：『足食，足兵，民信之矣。』子貢曰：『必不得已而去……』曰：『去兵……去食。』」（論語顏淵）

孔子初告以要政的總體，謂三者同應重視。及子貢請示：必不得已而去，應當孰先孰後，孔子始告以先去兵繼去食。類似的例尚多，不再贅引。孔子施教時所說、層次井然，易於領悟，負有施教責任者、均應引以為模範。

（七）善於誘導 孔子的誘導、是多方面的，凡有裨於理想人格的培養的、莫不在其所欲誘導之列，而尤致力於受教者的自動求正及其辨別是非能力的發展。孔子又設為種種方法，以便利誘導，真可謂盡了善誘的能事。

「林放問禮之本。子曰：『大哉問！』」（論語八佾）

「樊遲……曰：『敢問崇德脩慝辨惑。』子曰：『善哉問！』」（論語顏淵）

孔子這些讚美之辭、意在鼓勵弟子們勇於發問，亦即在於誘導弟子們自動求正。自動求正、固應出自受教者本身，施教者能予以鼓勵，更可以加強其發展。

「顏淵季路侍。子曰：『盍各言爾志！』」（論語公冶長）

「子路曾皙冉有公西華侍坐。子曰：『……如或知爾，則何以哉？』」（論語先進）

孔子之囑弟子們各自言志、可說是誘導自動求正的另一方式。各人所言的志、若有欠妥之處，則可乘機糾正，若已妥善，則可作有言或無言的讚許以堅定其自信。

「子謂子貢曰：『女與回也孰愈？』對曰：『賜也何敢望回！』」（論語公冶長）

孔子此問、意在誘導子貢自省其才智，以啟發其自知之明。

「子曰：『賜也！女以予為多學而識之者與？』對曰：『然，非與？』」（論語衛靈公）

孔子此問、意在誘導子貢自省其見理已否明確，於應然應否之間能否無所猶豫。顏淵所歎服的「博我以文，約我以禮」、描述了孔子誘導其走上求知的大道。「博我以文」、即是教顏淵多多搜集資料，「約我以禮」、即是教顏淵在雜多的資料中整理出一個頭緒來，以充力能貫通雜多現象的統一原則。孔子善於誘導，使顏淵欲罷不能。能把學生教到欲罷不能的境地，教育的成效、可謂登峰造極了。故善於誘導、尤為施教者所當發憤取法。

五 因材施教

教育成功的要件、依孔子言行推之，計有三類。其第一第二兩類，已見前述，茲述其第三類：所教必須切中受教者的需要。所教而能切中需要，纔足以資其最大的受用。需要、有屬於一般的，有屬

於特殊的。一般的需要、指人人所同需者而言。特殊的需要、則因人而異，為此一人或其同類的人所需要的，不定為彼一人與其同類的人所亦需要。特殊的需要、且因時而不無轉變。為此一人所不斷需要的，則為經常的特殊需要，為此一人此一時所需要而非彼一時所亦需要的，則為一時的特殊需要。教育既須切中一般的需要，亦須切中特殊的需要，不容顧此而失彼。為了滿足一般的需要，所教自當從同。為了滿足特殊的需要，則所教不可以執一。孔子思想周密，既有從同的教誨，亦有別異的教誨。教育的任務、在於培養實行仁義的理想人格，故對於任何人都教以依仁循義，如「君子無終身之閒違仁」與「君子義以為質」，所採取的、是從同的教法。及弟子們個別問仁時，則改採別異的教法，所答未有完全相同的。樊遲三次問仁，所答且先後不一。孔子不僅顧及經常的特殊需要，且亦顧及一時的特殊需要了。孔子教仁，不一其說，有人因而懷疑仁德之本無固定的內容，甚或有人因而懷疑孔子思想之沒有定見。實則兩皆非是，孔子只是隨問者需要的不同而異其所答，以期其各可獲得最大的受用，此外別無他意。孔子教育成就之大、其基本正在於此。

孔子施教之顧及受教者的特殊需要、後世總稱為因材施教，頗能顯示其特色。孔子的思想、是仁義合一主義，因材施教，正是此一主義在教育上的表現。施教、即是誘導受教者立己達己，原屬仁者之事，自可謂為仁行。但若教誨不得其道，不教以其所需要或可能接受的，反教以其所不需要或不能接受的，則不但不足以舉愛之之實，或且反足以害之。故必衡之以義，其所需要或可能接受的，則教之，其所不需要或不可能接受的，則不教，庶幾受教者不白費精力而可以獲得實益。施教是仁，因

材是義。故必因材施教，仁義始克兼盡。因材施教、是一種辛苦的教法，既須認清受教者的材質，又須為不同的材質設計不同的教材。兩者均非易事，必具有孔子那樣誨人不倦的高貴精神，方能勝任愉快。因材施教，事雖辛苦，收效則宏，實應採為教育的理想方式，所可惜的、在現行合班教授且每班學生人數甚多的制度下、不易見其實行。

因材施教、首先認清受教者的材質而後施以各適其宜的教誨。材質的不同、或表現於性情的不一致，或表現於智力的參差不齊。所以說到材質，可以大別為性情方面的材質與理智方面的材質，因材施教亦因而可分為性情方面的因材施教與理智方面的因材施教。孔子並重性情教育與理智教育，故關於此兩方面的因材施教、各有所指示。

上述性情方面的因材施教。孔子在此一方面的施教實況及理論、在其訓誨子路與冉有時、表現得最明白。

「子路問聞斯行諸。子曰：『有父兄在，如之何其聞斯行之！』冉有問聞斯行諸。子曰：『聞斯行之。』公西華曰：『由也問聞斯行諸，子曰有父兄在，求也問聞斯行諸，子曰聞斯行之。赤也惑，敢問。』子曰：『求也退，故進之，由也兼人，故退之。』」（論語先進）

子路與冉有所問、是同一問題，都是「聞斯行諸」，而孔子所作的答語、則兩正相反。答覆子路的、是「如之何其聞斯行之」，答覆冉有的、是「聞斯行之」。「如之何其聞斯行之」、意在阻止子路，教其不要即聞即行。「聞斯行之」、明明係鼓勵冉有，教其即聞即行。以兩相矛盾的話分別教誨兩個

弟子，然則即聞即行這件事，究竟是好還是不好，實足令人迷惑，所以引起了公西華的質疑。孔子解釋道：「求也退，故進之，由也兼人，故退之」，說明其所以異答之故。「進之」、即是鼓勵其即聞即行，「退之」、即是阻止其即聞即行。依此一解釋看來，即聞即行、其本身不一定是好，亦不一定是不好，其好與不好、要依所教者的受用如何而定，不可以作籠統的論斷。教以即聞即行而有益於其人，則即聞即行是好的而值得鼓勵，教以即聞即行而於其人不但無益，甚或有害，則即聞即行是不好的而應當加以阻止。

「冉有曰：『非不說子之道，力不足也。』子曰：『力不足者、中道而廢，今女畫。』」（論語雍也）

「子路有聞，未之能行，唯恐有聞。」（論語公冶長）

冉有是一個自畫的人，屬於退的一型，唯有進之，方能矯治其弱點，方能令其受益。子路是「唯恐有聞」的人，屬於兼人的一型，若亦進之，適足以助長其弱點，唯有相反地退之，始能有所矯治，始能令其受益。故若拘執一定不易的教法，一律進之，則受益者只有退的人，而兼人者蒙其害。又若一律退之，則受益者只有兼人的人，而退者蒙其害。故對於性情不同的人、必施以不同的乃至相反的訓誨，方能使受教者各得救正其弱點，普遍受益，無一蒙害，而教育作用亦於此始能收其功效。孔子既愛子路，亦愛冉有，各欲其矯正弱點而益精進，因其弱點相反，對症下藥，故施以相反的教誨，其為仁至義盡的教法、甚屬顯然。於此又可見：孔子所推崇的中、只是作用上中肯的中，不是方位上中間的

中。「進之」與「退之」、是進退的兩端，不是進退的中間。兩端各能有所中，亦即各能有所救，不因其非中間而放棄不用。

次述理智方面的因材施教。孔子此一方面的因材施教、或就智慧的高下立說，或就知識的豐儉立說。就智慧的高下立說的、謂施行教育，必須適合受教者天賦智慧的程度，亦即必須適合其領悟的能力，就知識的豐儉立說的、謂施行教育，必須適合受教者既有知識的儲量，亦即必須適合其同化的能力。

關於適合智慧程度的因材施教、孔子說得非常明白而有力。

「子曰：『中人以上、可以語上也，中人以下、不可以語上也。』」（論語雍也）

孔子依天賦智慧的高下，分人為三級：一為中人以上，二為中人，三為中人以下，並進而主張：對於這三級智慧高下不一的人、施以深淺不同的教育。中人以上、智慧程度高，領悟能力強，足以理解高深的道理，故可授以高深的教材。中人以下、智慧程度低，領悟能力弱，不足以理解高深的道理，故不可授以高深的教材。因為對於中人以下而教以高深的道理，教者雖盡力講解，學者雖用心聽講，終以限於天資，無從理解，食而不化，不能受益。不但無益，或且有害。因為學習而不能理解，興趣索然，足以阻礙其向學的志願。故對於中人以下、只可教以卑淺的道理，俾其力能理解而獲得學習的實效。至若對於中人之應如何施教、孔子雖未明說，其應教以不過高深不過卑淺的道理以適應其智慧程度，是不難推知的。

「子曰：『可與言而不與之言，失人，不可與言而與之言，失言。知其不失人，亦不失言。』」

（論語衛靈公）

孔子此言、雖未必專為教育而發，但至少亦可適用於教育，且可與上引的「中人以上」章兩相發明。「中人以上」章從正面說，指示施教之應如何適合各級智慧，「可與言」章就反面說，指出施教而不適合智慧程度之有如何弊害。中人以上、可以語上，若不教以高深的道理，正成了「可與言而不與之言」，其結果埋沒了可造之材，故其弊為失人。中人以下、不可以語上，若竟教以高深的道理，則成「不可與言而與之言」，其結果必浪費教育的精力，故其弊為失言。「知言不失人，亦不失言」，故智者教人，必須審察受教者智慧的高下，施以各適其宜的教育。必如此因材施教，而後可以提高教育的效果。

關於適合知識儲量的因材施教、孔子有一則言論，粗看似與因材施教無關，細按實亦為因材施教的一種暗示。

「子曰：『民可使用之，不可使知之。』」（論語泰伯）

孔子此言、有人據以詆毀孔子為提倡愚民政策，這實在是誤解了孔子此言的本意。欲明孔子此言的真義，須把其中所用的民字知字及不可二字的意義探索明白。論語用民字，往往與上字相對，係指現代語所云老百姓而言。其立言內容、謂可教民由之，不可教民知之，故是有關教民的一則言論，涉及廣義的教育。道理之中、有高深的，有淺近的，其程度相去甚遠。淺近的道理是人人所能知的，高深的

道理則非人人所能知，愈高深，則能知的人愈少。道理有深淺的不同，知識亦隨以有高下的分別。卑淺的知識為人人所共有，高深的知識則為少數人所獨有。「不可使知之」的知字之必係專指高深的知識而言、可由「民可使由之」一語推而得之。「由之」、意即依樣實行。依樣實行，必須先了解如何依樣，然後始能實行。若併如何依樣而亦不知，一定無從行起，亦即無從「由之」。故「由之」必以知其如何由為起點。知其如何由、亦不失為知識的一種，不過屬於卑淺的一層而已。故「由之」中不能不攝有知。「由之」屬於「可使」，而「由之」中又必攝有知，則「不可使」的「知之」、其不兼攝「由之」所必攝的知而僅攝「由之」所不必攝的知、應屬當然。若亦兼攝「由之」所必攝的知，則此「知之」又屬「何使」，又屬「不可使」，豈不自相矛盾！「不可使知之」的知字、朱註釋為「知其所以然」，可謂得其正解。知其如何由、只是知其然，是較卑淺的知識，知其所以然，則更進一步知其為什麼要如此由，是深一層的知識。知其然的知識、是由時所不可或缺的，知其所以然的知識、則由時有之固有利於由，無之亦無礙於由，是由時所可有可無的。故「不可使知之」的知字、專指由時所可有可無的較高知識，不兼攝由時所必不可缺的較淺知識。不可二字、在論語中、雖有用作不許可或不應該等意義的，亦有用作不可能一義的。此處的「不可」、若解作不許可，其義殊覺不順。「民可使由之」，既已許可老百姓知道由時所不可不知道的事情，又何必禁止他們進一步知道其所以要如此由的道理！故此處的「不可」、應當解作不可能。「不可使知之」、謂不可能使老百姓理解較深的道理，非謂不許可老百姓有所知道。老百姓為什麼不可能理解高深的道理呢？因為理解、除了需要

相當的智慧來領悟外，還需要相當的既有知識來同化當前的經驗。故對於高深的道理、雖有優異的智慧，倘無充足的知識，依然不能理解。老百姓中、誠然亦有智慧很高的，但孔子當時教育未普及，一般老百姓未受教育，其所存儲的知識、既少且淺，不足以同化高深的道理，故只可能使之知其然而依樣實行，不可能使之知其所以然。故孔子此言的宗旨、在於闡明因材施教之亦當適用於教民事業。