

民國期刊資料分類彙編

儒家、儒學與儒教

初小榮 選編



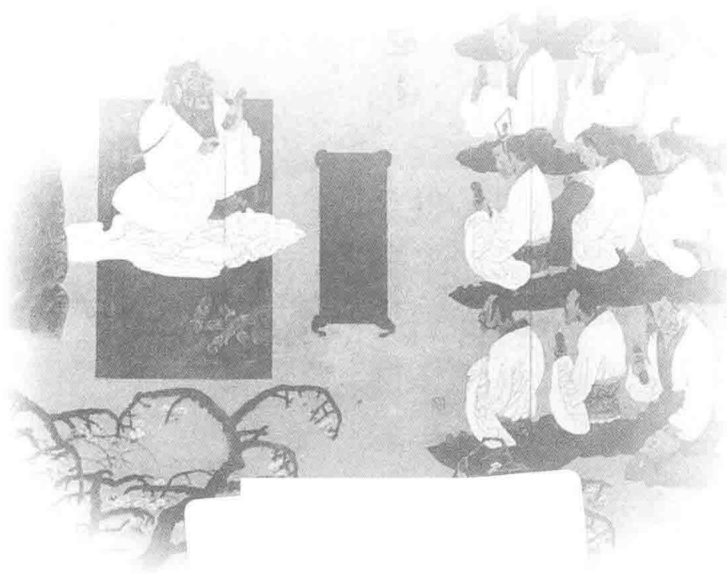
國家圖書館出版社

民國期刊資料分類彙編

儒家、儒學與儒教

下

初小榮 選編



國家圖書館出版社

下冊目錄

儒家倫理思想的變遷 《文友》(上海一九四三)一九四三年第一卷第九期……………	墨 僧 (五三七)
從中大教授辭受美國救濟金談到中國儒家的傳統精神 《青年學報》一九四三年創刊號……………	(五四一)
從『子見南子』談到儒家的婦女觀 《女聲》(上海一九四二)一九四三年第二卷	
第七期……………	樂未央 (五四二)
儒家哲學之精神 《中央周刊》一九四三年第五卷第四十一期……………	馮友蘭 (五四五)
先秦儒家哲學述評 《中央周刊》一九四三年第五卷第四十三期……………	馮友蘭 (五四八)
宋明儒家哲學述評 《中央周刊》一九四三年第五卷第四十五期……………	馮友蘭 (五五一)
對於儒家哲學之新修正 《中央周刊》一九四三年第五卷第四十七期……………	馮友蘭 (五五五)
儒家精神 《中央周刊》一九四三年第六卷第一期……………	燕義權 (五五九)
儒家的人生哲學 《民族正氣》一九四三年第一卷第二期……………	馮友蘭 (五六一)
論儒家創始者之基本思想 《民主世界》一九四四年第一卷第十二期……………	梁 嘉 (五六六)
史官與儒家 《申報月刊》一九四四年復刊第二卷第九期……………	倉 冥 (五六九)

儒家歷史觀第一人爲篇	《文化先鋒》一九四四年第三卷第九期	燕義權	(五七四)
儒家歷史觀(二)禮樂篇	《文化先鋒》一九四四年第三卷第十一期	燕義權	(五七九)
儒家歷史觀(三)道德篇	《文化先鋒》一九四四年第三卷第十八期	燕義權	(五八四)
儒家歷史觀(四)民心篇	《文化先鋒》一九四四年第四卷第三期	燕義權	(五八九)
儒家思想與革命哲學	《民族正氣》一九四四年第二卷第二期	胡炯心	(五九三)
儒家八派的檢討	《中原》一九四五年第二卷第一期	郭沫若	(五九七)
中西倫理學上『中道』之討論：	(一)亞里斯多德之中道論與儒家中庸之比較	侯春福	(六〇八)
一九四五年第一卷第二期	……		
中西倫理學上『中道』之討論：	(三)儒家中庸之真義與亞里士多德中道之異同	王恩洋	(六一〇)
《文教叢刊》一九四五年第一卷第二期	……	張公望	(六一四)
儒家學說要指	《文藝與生活》一九四六年第三卷第一期	張東蓀	(六二〇)
儒家思想上幾個重要的概念	《文藝與生活》一九四六年第二卷第一期	李 濂	(六四一)
先秦儒家之詩論	《文藝與生活》一九四六年第二卷第二期	洪 誠	(六五一)
繆鉞論戰國秦漢間新儒家商榷	《文化先鋒》一九四六年第六卷第一、二期	張道藩	(六六〇)
三民主義與儒家學說	《文化先鋒》一九四六年第六卷第十一期	李鼎芳	(六六二)
儒家的富民思想	《中央周刊》一九四六年第八卷第三十二期	波 浪	(六六四)
儒家和民主	《文獵》一九四六年第一卷第四期		

儒家思想的新檢討	《中國建設》(上海一九四五)一九四六年第五號	郭紹虞 (六六六)
先秦儒家底財政思想	《中國青年》(重慶)一九四七年復刊第一期	白 鑫 (六七一)
儒家的名與辯	《民友》一九四七年第七號	陳虞裳 (六七五)
儒家『非訟』的法律思想及其影響	《中華法學雜誌》一九四七年第六卷第三期	曹德成 (六七九)
孟子和其他儒家	《五華》一九四七年第三期	錢穆講 于乃義記 (六八三)
談儒家思想	《再生週刊》一九四八年第二二三期	喻淦邨 (六八九)
論儒家思想(續)	《再生週刊》一九四八年第二二六期	喻淦邨 (六九二)
論儒家思想(二續)	《再生週刊》一九四八年第二二七期	喻淦邨 (六九四)
論儒家思想(續完)	《再生週刊》一九四八年第二二八期	喻淦邨 (六九六)
論儒家思想(續)	《再生週刊》一九四八年第二三〇期	喻淦邨 (六九八)
儒家大同說探原	《民友》一九四八年第二卷第五號	洪秀笙 (七〇〇)
儒家思想與中國社會	《文訊》一九四八年新第八卷第一期	魯 山 (七〇五)
儒家教育方法之研究——從朱晦庵為學之序說到戴東原治學的精神	《中華教育界》	于彥勝 (七一六)
一九四九年復刊第三卷第二期		
儒家之側面觀	《進步雜誌》一九一二年第三冊	詔 誨 (七二一)

儒 學

- 儒學論 《孔教會雜誌》一九一四年第一卷第十二期……………馬敘倫（七二五）
- 歷代儒學概論 《國學雜誌》一九一六年六月第七期……………曾學傳（七三〇）
- 擬彙刊周秦諸子校註輯補善本敍錄： 儒學類 《中國學報（北京一九一二）》一九一六年
第二期……………王揖鄭（七四三）
- 清儒學派考 《教育週報（杭州）》一九一八年第二一八期……………真立（七五五）
- 中國儒學史之研究 《安徽教育月刊》一九二二年第五十五期……………高亞賓（七六一）
- 中國儒學史之研究（續） 《安徽教育月刊》一九二二年第五十六期……………高亞賓（七六七）
- 漢武帝時儒學復興的總檢討 《蘇中校刊》一九三三年第三卷第八十七期……………張協（七七四）
- 廣平儒學集王碑……（題詞） 《河北月刊》一九三四年第二卷第六期封一……………（七八二）
- 黨義與儒學： 在漢口廣播電臺講演 《中興周刊（武昌）》一九三五年第四卷第十三期……………艾毓英（七八三）
- 經學與儒學 《文化與教育》一九三五年第五十四期……………王曉舟（七八六）
- 儒學作聖教刼編序（即用劉念台先生人譜） 《佛學半月刊》一九三五年第一〇〇期……………（七九三）
- 儒學系統圖 《民族（上海）》一九三五年第三卷第十二期……………（七九五）
- 中國現代之佛學與儒學 《文化與教育》一九三六年第八十五期……………又蓀（七九六）
- 儒學大義跋 《佛學半月刊》一九三九年第一八六期……………王恩洋（八〇〇）
- 日本儒學的特質 《日本評論》一九四〇年第一卷第三期……………惕誠（八〇二）
- 略談論語與儒學之大乘思想 《佛學月刊》一九四二年第一卷第十一期……………劉劍青（八〇九）

隋代儒學之史的研究(附表) 《中和月刊》一九四三年第四卷第四期……………志賀昇(八一二)

儒學與法蘭西的啓蒙運動： 十七世紀中國文化對歐洲輸出及其影響 《民族文化》一九四五年

第五卷第一期……………朱 渺(八二三)

儒學在人類文化之地位及其意義與源流 《文教叢刊》一九四五年第一卷第一期……………王恩洋(八二六)

從儒學史上言孝弟義 《文教叢刊》一九四五年第一卷第二期……………李源澄(八三九)

禪學與儒學 《中國文化(壁山)》一九四六年第二期……………任繼愈(八四四)

總論南北朝隋唐的儒學 《中央周刊》一九四六年第八卷第十二期……………錢 穆(八四六)

宋明儒學之總評騭 《中央周刊》一九四六年第八卷第二十八期……………錢 穆(八四九)

儒學及其流變 《中央周刊》一九四七年第九卷第十八期……………胡秋原(八五二)

儒學中興論敘論 《文教叢刊》一九四七年第一卷第七期……………王恩洋(八五六)

六藝與儒學 《文化先鋒》一九四八年第八卷第十二期……………王夢鷗(八六二)

南北朝時代河隴儒學淵源論略 《西北通訊(南京)》一九四八年第三卷第六期……………甘德澤(八六六)

南北朝時代河隴儒學述評 《西北通訊(南京)》一九四八年第三卷第八期……………甘德澤(八七一)

儒 教

孔孟之政治經濟說： 第一章： 儒教之本源及末流 《大中華》一九一六年

第二卷第十期……………立明(八八一)

- 儒教闡微 《宗聖學報》一九一六年第二卷第四期……………右東（八八九）
- 書請定儒教為國教等書後 《聖教雜誌》一九一七年第六卷第一期……………馬相伯等校訂（八九七）
- 謝祖賢先生論孔教稱儒教並釋儒之真義 《宗聖學報》一九二〇年第三卷第一冊……………謝祖賢（九一〇）
- 吳虞底儒教破壞論 《北京大學日刊》一九二二年第九四九期……………青木遠陽（九一六）
- 基督教經與儒教經 《生命（北京）》一九二三年第三卷第六期……………吳震春（九一九）
- 什麼是儒教：對中國作如是觀之二 《中學生》一九三〇年第三期……………陶希聖（九二五）
- 從儒教大會說起 《芒種》一九三五年第九卷第十期……………張香山（九二九）
- 明末清初耶穌會士的儒教觀及其反應 《國學季刊》一九三五年第五卷第二期……………陳受頤（九三一）
- 儒教倫理思想引端 《中國學生（上海一九三五）》一九三七年第四卷第一期……………姚寶賢（九九五）
- 儒教流傳及其影響（一） 《大亞洲主義》一九四一年第二卷第五期……………周敬節（九九八）
- 儒教流傳及其影響（續完） 《大亞洲主義》一九四一年第二卷第六期……………周敬節（一〇〇四）
- 日本精神和儒教道德：中日文化提攜具體案 《中日文化》一九四一年第一卷第一期……………武內義雄（一〇一五）
- 日本儒教史 《中和月刊》一九四一年第二卷第十一期……………中川久四郎（一〇一九）
- 日本儒教史話（二） 《遠東經濟月報》一九四二年第五卷第二期……………子文（一〇三二）
- 日本儒教史話（四） 《大東亞經濟》一九四二年第五卷第四期……………子文（一〇三五）
- 日本的儒教（上） 《日本評論》一九四二年第三卷第五期……………李之遠（一〇三八）

日本的儒教(二)	《日本評論》一九四二年第三卷第六期	李之遠	(一〇四六)
日本的儒教(三)	《日本評論》一九四二年第三卷第七期	李之遠	(一〇五一)
日本的儒教(四)	《日本評論》一九四二年第三卷第八期	李之遠	(一〇五九)
日本的儒教(五續)	《日本評論》一九四二年第三卷第十一期	李之遠	(一〇六五)
日本的儒教(六續)	《日本評論》一九四二年第三卷第十二期	李之遠	(一〇六八)
日本的儒教(續完)	《日本評論》一九四三年第四卷第二期	李之遠	(一〇七一)
日本之儒教文化	《中國留日同學會季刊》一九四三年第四期	彭炎西	(一〇七六)
儒教與革命(中日文對照)	《吾友》一九四三年第三卷第三十九期	內山完造	(一〇八四)
儒教與日本	《東西》一九四三年第二期	武內義雄	(一〇八五)
儒教之精神	《出版月報》一九四四年第七期	未明	(一〇九〇)
論秦與儒教之關係	《中國學報(北京一九四四)》一九四四年第一卷第四期	孫海波	(一〇九二)
儒・儒家和儒教	《青年界》一九四八年新第五卷第四期	周予同	(一〇九九)

儒家倫理思想的變遷

墨 僧

一 儒家倫理的中心思想

儒家倫理，集成於周公，發揚於孔子，推源其所始，則本於堯舜的「克明俊德」與「允執厥中」兩端道理。所謂「克明俊德」，以親九族，九族既睦，平章百姓，協和萬邦，（見尚書堯典）便成為「修身齊家治國平天下」的根據；（見大學）所謂「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」，（見尚書大禹謨）（註：大禹謨雖為古文尚書的一篇，言不足據，然而此所謂十六字之心傳，在論語堯曰篇中曾引其語，認為是堯舜相承的重要道理。）便成為「不偏不倚，無過無不及」中庸之道的根據。（見中庸）所以儒家倫理學說的演成，據一般儒家的意見，都承認是根源於堯舜，子思說過「仲尼祖述堯舜」，（見中庸）昌黎亦說「堯以是傳諸舜，舜以是傳諸禹，禹以是傳諸湯，湯以是傳諸文武周公，文武周公傳諸孔子」，（見原道篇）以為孔子的學說，不過是繼承堯舜周公的道統而已。孔子自己也會稱美堯舜，說：「巍巍乎惟天為大，惟堯則之」，「舜其大智也與！執其兩端

，用其中於民」。其言大學之道，首重「明明德」，言中庸之義，本於「天命之謂性」，由此可見孔子在倫理上的主張，乃是純粹的動機論，由內在的先天善德，擴充到自身的行為，以至治國平天下，在政治上成為德化主義的哲學，這便是儒家倫理的中心思想。

二 儒家的論性

孔子承認人本天之性以生，所以他讀到詩經「天生烝民，有物有則，民之秉彝，好是懿德」的話，而嘆作詩者的知性，（見論語）由此可見孔子雖不明言性的善惡，然却是明指出人性是善的。考他生平對於性的討論，只有這樣的幾句話：

「性相近也，習相遠也，惟上智與下愚，不移」。（見論語）

這裏好像是把人類分成三等：有上智，有下愚，有不智不愚的中人，這樣的分別，不免有些含糊，使後世言性者發生不同甚至相反的意見，都自以為是折衷於孔子。如同孟子言性善，荀子言性惡，揚子言善惡混，韓愈言性有三品，朱熹言有天命氣質之分，皆假孔子之

說以行。其實孔子對性的觀念，未嘗不是承認絕對的善的，我們一看他所討論的仁，便可以明白。因為他承認「仁」乃是先天所同具的善德，他說：

「仁遠乎哉！我欲仁，斯仁至矣」。（同上）

仁既不待外求，而是蘊藏在人的內心的，這不是承認人性是善的明證麼？他以為人能發揮這內在的仁以待人，便是愛人，所以說：「仁者愛人」，「仁也者人也，合而言之，道也」。明明說仁是內在的動機，是統攝各種道德的：本此動機以待父母，便是孝；本此動機以待兄長，便是弟；於國家則為忠，於朋友則為信，推之於一切行為，便成為各種道德，故由內德言之則為仁，而從行為方面言，即是孝弟忠信的諸德，這不是明指出性是善的麼？

三 儒家的孝道

儒家倫理中，以孝道為人生行為的第一義，以為盡孝的人，一切行為，皆能成道德，所以孝經說：「夫孝，始於事親，中於事君，終於立身」，能為孝子，便能為忠臣，大學說：「孝者，所以事君也」，「君子不出家而成教於國」，這些話雖帶點封建色彩，然而我們現在把這個字改成國字，不能不說也有相當價值。我們知道國字是孔門中特別發揮孝道的人，大戴禮記中的曾子十篇與孝經中所講的孝道，比較孔子所講的更加廣大，可以說孔子所講的是狹義的，而曾子所講的即是廣義的。孔子只說到如何事奉父母，他回答門弟子們的問

孝，只說「無違」、「色難」、「父母唯其疾之憂」、「事父母能竭其力」、一類的話，專注重兒子在家庭中的如何承歡，如何體諒的行為；而曾子在孝經及大戴禮中所說的，範圍却廣大了許多。因為他不單是指陳如何奉養父母，竟把一切行動都包括在孝的範圍內。在禮記祭義裏說：

「居處不莊，非孝也；事君不忠，非孝也；莅官不敬，非孝也；朋友不信，非孝也；戰陣無勇，非孝也」。

上面說仁是諸德之綱，乃指內在的動機而言；這裏說孝是百行之原，乃指外在的行為而言。孝的範圍裏，包括了仁義忠信等種種道德，所以說：「仁者仁此者也，義者義此者也，忠者忠此者也，信者信此者也」；簡直把事父母的行為，擴大到整個的人生。且看孝經中言天子之孝，則曰「德教加於百姓」；言諸侯之孝，則曰「保其社稷，和其人民」；言卿大夫之孝，則曰「非法不言，非道不行」；言士之孝，則曰「忠順不失其事其上」；言庶人之孝，則曰「夙興夜寐，無忝爾所生」；這不是把各階級整個的人生道德，都包括在內麼？

孟子是繼承曾子思想的，所以他也把孝的範圍看得很廣大，這是從消極方面說明一切不良的行為，都是不孝，正是前述的另一面。不過在孟子的意思裏，還是注重到父母之養，如何養法？不只是養體，還是要養志，他不是說過這樣一段故事麼？

「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」。(見孟子)

只養口體而不能養志，算不得盡孝，這也是廣義的孝道。及至漢儒出來提倡三綱之說，離開孔子原始的意義更加遠了，他們簡直把儒家變成了儒教，把孝道變成了教義，使孔子所講的孝道，成為父權專制的片面道德，一般不知道原委的人，往往把漢人的謬說，一筆寫在孔子賬上，以為孔子是提倡父權專制的始作俑者，乃至發生了反動，要打「孔家店」去，其實孔子何嘗有過這種極端的話？不信，請看韓詩外傳中所記的故事：

「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，退屏鼓琴而歌，欲令曾皙聽其歌聲，令知其平也。孔子聞之曰：『……小簞則侍，大簞則走，以逃暴怒也；今子委身以待暴怒，殺身以陷父不義，不孝孰是大乎？』(說苑中有同樣記載)」

在曾子只知道順受父擊，以絕對服從為孝，並沒有想到有陷父不義的罪名；不料孔子竟以這種行為為不孝，正是出乎曾子意料之外的。但是曾子從受了這次教訓之後，他的觀念，也就有極大的轉變，我們從禮記中看見：

「公明儀問於曾子曰：『夫子可以為孝乎？』曾子曰：『是何言歟！是何言歟！君子之所謂孝者，先意承志，諭父母於道，參直能養者也，安能為孝乎？』(見祭義篇)」

請注意這裏所說「諭父母於道」這句話，不是與上文所記順受杖擊的態度完全相反了麼？為什麼要「諭父母於道」？不是為了父母有不合於道的事，兒子就有勸戒父母的責任麼？這才與孔子「事父母幾諫」的道理相合。荀子也記過一段故事：

「魯哀公問於孔子曰：『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？昔禹乘之國，有爭臣四人，則封疆不削；父有爭子，不行無禮士有爭友，不為不義』」。

孝經中亦說：「父有爭子，則身不陷於不義」。既曰「諫」，曰「論」，曰「爭」，則可知孔子所主張的孝，決不是無理性的絕對服從，所以大戴禮中更明白地說：

「父母之行，若中道則從，若不中道則諫；從而諫，非孝也」。

從上面這些記載看，知道儒家所提倡的孝道，至少有三種變遷，一為孔子所說的，二為曾子所說的，三為漢儒所說的。起初不過是狹義的奉養，繼則擴展為廣義的人生道德，終則成為父權專制。後世不明此種變遷情形，誤以專制的孝道為孔子所倡導，而產生出非孝主張並罪及孔子，豈不冤枉？查非孝之說，起源於漢末孔融，路粹述孔融之言說：「父之於子，當有何親？論其本意，實

為情慾發耳；子之於母，譬如寄物瓶中，出則離矣」。這或者是路粹虛構譏諷的話。及至民國初年新文化運動時，一般維新的人，公然揭發非孝主義，雖然近於偏激，要亦不為無因。

四 儒家的人格論

在一種倫理學的主張上，必立一最高人格做修養的標準，好像佛教中的佛菩薩，基督教中的耶穌，道教中的神人至人。而儒家的理想人格，則為聖人，其次則有君子、善人、士。孟子說：「規矩，方圓之至也，聖人，人倫之至也」，孔子雖沒有指出聖人的資格，却承認聖人是極難能的人，曾經說：

「聖人，我不得而見之矣，得見君子者斯可矣」。(見論語)

有人疑心孔子的多能為聖，而他自己則說「若聖與仁，則吾豈敢」？究竟怎樣才可以算是聖人呢？孟子却有過一番解釋，說道：

「大而化之之謂聖，聖而不可知之謂神」。(見孟子盡心篇)

「形色，天性也，惟聖人可以踐形」。(同上)

這可以說是孟子為聖人所立的定義，一則曰「大而化之」，一則曰「踐形天性」，朱子解釋其義，則說：

「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，而非人力之所能為矣。」

「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，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，然後可以踐而無歉也。」

朱熹這種抽象的解釋，仍使讀者不能十分了解，其意以為聖人者，即在一舉一動上，莫不合乎自然之理，正如孔子「七十而從心所欲，不踰矩」的情形。換句話說，聖人便是在道德上最完全的人。孟子論聖人時，則曰：

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」。(同上)

他又推論到子夏子游子張，說他們「皆有聖人之一體」，不過是「具體而微」罷了。伯夷柳下惠這些人，是不是可以算得完全的人呢？他曾批評過「伯夷隘，柳下惠不恭」，「伊尹以割烹要湯」，孔子也批評過「師也過，商也不及」，那末，這些人怎能當得起聖人之稱呢？可見孟子論人，不像孔子那樣嚴格，孔子說博施濟眾，堯舜猶病，而孟子卻以為一個人只要有一方面的長處，就可以算他是聖。意見雖不同，而認聖人為最高的人格，卻是一樣的。

次於聖人的，便是君子，論語一書中提到君子有九十多次，原來君子這個名稱，在詩禮易春秋等書中已經數見不鮮，不過原始是指有爵位的人，並不是專指道德而言，以為有爵位的人必須要有道德才可以相稱，及至時勢改變，有爵位的人未必有道德，有道德的人未必有爵位，於是君子這個名稱，便成為有道德的人的專稱了。所以朱子解釋他的意義，則曰：「君子，成德之名」，「君

子，才德出衆之稱。『單從論語中所提到的君子，便可以見得君子在道德上的情形，如曰：

「君子去仁，惡乎成名？」

「君子義以為尚」，「君子喻於義。」

「君子義以為質，禮以行之，遜以出之，信以成之。」

「君子博學於文，約之以禮。」

「君子敬而無失，與人恭而有禮。」

此外如「君子恥其言而過其行」，「君子學以致其道」，「君子謀道不謀食」，「文質彬彬，然後君子」，……等，

見得君子在待人律己的各方面，都有極完備的道德，所以孔子的教育，是欲人勉爲君子。

再次則有善人，善人也就是孔子所說的士，士是初學道的人，是人格的第一級，由士而進一級則爲君子，由君子而進一級則爲聖人，故曰「士希賢，賢希聖」。士既然是學道的人，故必專心於道，不當分心於衣食等問題，所以說：「士志於道，而恥惡衣惡食者，未足與議也」。「士而懷居，不足以爲士矣」。孔子曾答子貢之問說：「行己有恥，使於四方，不辱君命，可謂士矣」，其次則必「宗族稱孝焉，鄉黨稱弟焉」，言必信，行必果，這便是士所應具的資格。有此資格，便可以算爲成人，「見利思義，見危授命，久要不忘平生之言，亦可以爲成人矣。」這可以說是儒家中起碼的人格。

五 非功利的主張

非功利，乃是儒家最有價值的道德主張，我們翻開孔孟的書，見有許多非功利的話，如曰：

「君子謀道不謀食，學也祿在其中矣。」（論語）

「君子喻於義，小人喻於利。」（大學）

在義利之辨上，何等嚴格！特別是孟子，他一開口就反對利，對梁惠王一再曰「何必曰利」，對宋牼說「懷利以相接」，又以爲舜跖之分，就在這一點上：

「雞鳴而起，孳孳爲善者，舜之徒也；雞鳴而起，孳孳爲利者，跖之徒也。」（見孟子）

他非常崇拜伊尹，以爲伊尹是一個「非其義也，非其道也，祿之以天下，弗顧也」的人，他自己也是抱着這種精神，不肯遷就，不肯「枉尺直尋」的非利主義者。後來董仲舒有兩句名言：「正其誼不謀其利，明其道不計其功」，乃是要人「窮不失義，達不離道」，所以在消極方面言之，則爲非利，而在積極方面言之，則爲唯義，非利唯義，實爲儒家的根本精神。從表面上看，它與墨家思想不同，墨子不諱言利，嘗曰：「兼相愛，交相利」，承認愛是從利上表出的，實際上並沒有什麼不同，只是觀點不同罷了，孟子是從利己方面看，墨子是從利人方面看，都是站在非功利的基礎上。就是道家的思想，亦何獨不然，老子的「謙虛不爭」，莊子的「忘名忘功」，也是極端的非功利的，不過道

家的態度，不免帶點消極色彩，與儒家有些不同，因爲儒家一方面不求自利，一方面卻欲唯義，所謂「殺身成仁，舍生取義」，就是這個道理。

六 儒家倫理上的兩大派

上面所說的，是儒家倫理上的共同目的，然而達到這目的的方法，卻有兩派不同的意見，即是一屬於純理論，一屬於經驗論。何謂純理論？即承認人類都具有先天的道德根性，要成一個有道德的聖人君子，必須從內心上發揮固有的本性。何謂經驗論？即以爲要做一個聖人君子，必須從學習而成。這兩派的對峙，在儒家的倫理史上，有很顯著的兩個時期：一爲孟荀二子的對立，一爲程朱與陸王二派的對立。且分說之：

孟子是主性善的，他以爲人心本有道德根性，會說：「仁義禮智根於心」，只要把這種根性擴充出來，便可以成爲君子聖人。而擴充的方法，要從養氣寡欲兩方面做起，寡欲是消極的方法，養氣是積極的方法。因爲「欲」是戕賊善性的斧斤，曾說：

「牛山之木嘗美矣，以其郊於大國也，斧斤伐之，可以爲美乎？……雖存乎心者，豈無仁義之心哉？其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也。……」（見孟子告子上篇）

「養心莫善於寡欲，其爲人也寡欲，雖有不存焉者寡矣；其爲人也多欲，雖有存焉者寡矣。」（見又盡心篇）這裏所說的存，即是存其本性中的善，意思就是說：欲與善性是互相消長的

，要保存善性，必須克制私欲，能克制私欲，便可以使善性不受戕賊。

他又曾說：「我善養吾浩然之氣」，什麼叫浩然之氣？他自己解釋：「其爲氣也，配義與道」，換句話說，這氣就是人稟於天的精神，要使這精神合於天理，全在於養，故曰：「苟得其養，無物不長，苟失其養，無物不消」，又曰：「養其大者爲大人」，所謂養，就是保持其先天善性，此種理解，完全承認道德爲先天所固有，不假外求的。

而荀子則恰與之相反，他以爲人性是惡的，說道：「人之性惡，其善者僞也」，「僞」是人爲，就是要用人爲的力量，才可以矯正人性，所以說：「桀紂性也，堯舜僞也」。因爲桀紂是順性的，故成爲惡人，堯舜是矯性的，故成爲善人。但是怎樣證明人性是惡的呢？他曾經說：

「人之性，生而好利，生而有耳目之欲，從人之性，必出於爭奪，合於犯分亂理而歸於暴。」（荀子性惡篇）所以必須用人的力量去矯正它，欲矯正人性，「必將待師法然後正，得禮義然後治」，所以禮義是矯性的工具。他以爲「人生而有欲，順欲則好惡生而辭讓亡」，故必矯情逆性以制欲，制欲必藉禮，禮是人爲的，人爲之極，可以成聖人，故曰「聖人者僞之極」。故荀子是經驗論者。

孟荀的對立以後，則有程朱與陸王的對立。程即程頤，主張集義致知，何謂集義致知？即實踐倫理學上所講的經驗

，他的方法，便是（一）讀書講明義理，（二）論古今人物分其是非，（三）應事物而處其當。朱熹祖述其說，主張「窮理以致其知，返躬以踐其實」，如何窮理？全在讀書，讀書尤須循序漸進，取古人的嘉言懿行，做我的人生模範，由此而達到作聖之路，這與程顥的見解相同，重在經驗的一方面。

與朱熹同時有陸九淵，普通稱為象山先生的，他的主張，與朱熹恰相反。他以「心即理」為主旨，嘗曰：「心一理也」，人心就是天理，作聖之道，只要發揮內在的「心」，心是一切道德的根本，所以主張「尊心」，主張「先立乎其大者」。若是不先把心弄好，則讀書不但無用，反而增加人作惡力量，他曾用比方說：「田地不淨潔，若讀書，則是假寇兵資盜糧」。所以他以為朱熹注重讀書，乃是舍本而逐末，因為學問之道，不在外而在內，不在古人的文字而在其精神。王陽明祖述其說，也主張「心即理」的學說，這個理，在宇宙間叫做天理，在人的心裏就是良知，良知也就是具有完全道德的先本性。人的修為，只在發揮這個內在的良知，把良知中具有的道德，施之於行為，便成他「知行合一」的主張。這種主張，與孟子的思想相同，所以是純理論者，與程朱的經驗論站在對峙的地位。

七 漢以後儒家倫理思想的變遷

漢以後的儒家倫理思想，可以說有三種變遷：第一、是漢代的天人合一思想

；第二、是六朝的儒道混合；第三、是宋元明的儒佛混合。茲且分別地加以說明：

古代神權思想發達的時候，無論何種學術，莫不奉天意，及至孔子出來，把天道與人事截然劃分，「子不語：怪力亂神」，顯然是只重人事，不言天道的。不意漢代儒家，受着方士陰陽家學說的影響，使當時的倫理思想，發生了極大的變化，而可以代表當時思想的，莫如董仲舒與楊雄等人。

董仲舒的倫理思想，本折衷孔孟的非功利主義，不過他因受了陰陽家與方士派的影響，乃有天人合一的主張，充滿着古代的神權色彩。他以為人之生乃本於天，天不獨是理法的標準，也是人類思想的淵源，曾經說：「天覆育萬物，化生而養之，察天之意，無窮之仁也」。這思想有點與墨子相仿。他又以為人之理與天無二，所以天是一大天地，人是一小天地，天地間一切自然的變異，莫不與人相應應，人的一切行動，亦莫不與天相應應，這樣事體，都牽合到陰陽五行上去，便成了漢代迷信的濫觴。

但他的論性，則否認孟子性善情惡的意見，以為性可以為善而非即善也，說道：「人之有性情，猶天之有陰陽，性之中有仁食，不能以一名之」。其論仁義，亦以人我分之：「仁之為言人也，義之為言我也；仁之法在愛人，義之法在正我，必先正我然後能愛人。」故其倫理學說，則為二元的動機論，為後世宋儒們言倫理的根據。

揚子著太玄與法言，太玄仿易，法言仿論語，自以為是折衷於孔子，實則其學說乃近於道家，稱字由本體為太玄，與老子稱字由本體為道相同，以為玄含陰陽，與董子的思想異流同歸。他以玄含陰陽，推測性混善惡，「修其善則為善人，修其惡則為惡人」，亦以為天地為一太玄，人乃一小玄，故人當法天；人的修為，貴在得師，故曰：「動學不若得師，所師莫如天道。」

董揚二子，每以天為模範，而產生天人感應的觀念，雖非自我作古，要不可謂非開漢以後的新說。然在漢代學者中，對儒家倫理取反抗態度的，則莫如王充，他主張自然主義，雖有點像荀子，實則淵源於老子。不信天人感應之說，力破迷信，與老子所主張的機械觀念沒有兩樣。他把人性分為三等，中人以上的性是善的，中人以下的性是惡的，中人的性是善可惡，下視其稟氣的厚薄而定，稟氣厚則性善，性善則恬淡無為，又與老子以無為為上德之意相仿，這些思想，很受漢末一般學者所歡迎，於是道家思想漸漸抬頭，而演成了儒道混合的時期。

第二時期的特徵，可以替代清談派為代表，清談派產生的原因，一以因時局的混亂，使人生陷於厭世，一以因漢家重禮的結果，發生反動，於是探道家清淨無為思想，走了厭世消極之路，對於儒家所主張的倫理與固有道德，往往取一種反抗態度，視儒家所倡導的禮法為人生桎梏，力求解放而得自由，成為浪漫主義的人生。飲酒便為當時一般人的嗜好，像劉伶舉一一流人，只知道從醉鄉中去尋快樂，列子一書中所表現的揚朱主義，主張極端的縱樂自由，便可作當時一般思想的代表。（列子一書

，為六朝偽作。）楊朱一篇中所表現的人生觀，以守法為迂闊，以講禮為束縛，阮籍嘗曰：「禮豈為我輩設哉！」從他所著的大人先生傳中，更充分表現着當時的人生觀，這分明是受道家思想的影響使然。及至隋王通等出來主張復興儒學，與唐韓愈排斥佛老，方始轉變了風氣，但是又受到佛學的影響，而成為儒佛混合的倫理。

第三個時期，便為宋元明理學，雖以發揚儒理為號召，而在骨子裏，卻是充滿着禪家的氣味，雖有「尊德性」與「道問學」的兩派，而其為動機論卻是一樣的。尊德性的陸王派，他們所揭舉的「心即理」理論，固與佛教十分相近，就是主張道問學的程朱派，他們所說的「涵養須用敬」，「敬以直內」，與明道「識仁的工夫，朱子解釋這個仁字，則曰：「仁者私欲盡去而心德之全也」，乃是從形而上方面解釋仁的意義，正是孟子「仁義禮智根於心」的道理。所以他們在道德修養上主張慎獨，主張誠敬，主張靜慮，主張克己，與佛教的參禪機，悔初無二致，仁義禮智孝弟忠信這些道德名稱雖然沒有改變，而意義卻大大地不同了，這是一個很顯著的道德變遷。直到最近二三十年來，受新文化運動的影響，使千餘年所服膺的儒家倫理，將重新估定其價值，而走入了「一種新道路，就是從玄想的轉到實用的方面，從個人的轉到社會的方面，宗法道德變成社會的轉到社會的，動機論變成行為論了！上面所略舉的儒家倫理，實際上也可以說是中國倫理，因為數千年來的中國倫理思想，都以儒家為骨幹，所以研究儒家倫理，也就是研究中國倫理。

雜感 隨筆

從中大教授辭受美國救濟金談到中國儒家的傳統精神

這次中央大學教授聯合致函全國大學教授們，並代表全國教授婉却美國贈送的四百萬元作爲救濟中國大學教授的救濟金，實在是一件至爲值得歌頌讚嘆的事。我們的六年苦鬥，只得全世界都認識了「中國精神」的偉大，得道者多助，這原是事有必至，理有固然，但「中國精神」的高度發展，也許還是一班資本主義國度裏的國民，以及一些爲利欲迷忽了本性的國人，所不可得而聞也。大學教授們這次婉却別人的餽贈，我們覺得做得實在是在恰好處，這不僅是君子固窮的消極行爲。而且足泰而不驕的積極表現，這種見得思義，應視金玉，耿介絕俗的作爲，真是足以揚聖哲之懿訓振大漢之大聲的。

我們十分的相信，而且確切的知道，友邦對我國大學教授的援助，實在是一種基於同情的餽贈，這不會是一種出於憐憫的施捨，我們即使樂受了這種援助，憑我們幾年來爲反侵略戰爭作先鋒，爲全世界和平作中流砥柱所受的千磨百鍊，本會至於敗壞名聲而且這也不是一無處之謁，很可以居之不疑，受之無愧，但這件事就正是「中國精神」的高度表現，此之謂發達憂貧，此之謂強立而不反。

我們還覺得明白，他們所說的「未便接受」，決不是自己富有，可以不必接受，而是有其獨到的卓識卓見，我們知道，目前有很多教授，不得不飽，這種做法，不是唯利是務的人所能了解的，這不是打腫臉充胖子的矯作行爲，也不是刻意而行以鳴其高的變態心理，而是一種儒家精神極自然的表現。教育事業的神聖尊嚴，是不應爲任何外物所能有損分毫的這件事是整個中國大學教授身份的總評價，也是中華民國國格的總考量，我們很欣幸得到一個這樣的結果。

我們相信任何事業可以受別人的資助和眷顧，作爲全國師表的教授們，却是無論如何要例外，要受到國家的合理合法的崇奉的。

這裏容我們申說幾點我們的感想，第一，安貧樂道，無恆產而有恆心，這是儒士爲能，我們可以認衣食足而後知禮義，凡民也，若乎學人則衣食不足也，權力知識。這也就是窮且益堅的表現，我們覺得這種見得思義的精神，在整個國家民族的立場上，是正相當於軍人的捨生取義的精神的，第二，要求國家民族而獨立先要有自己獨立的學術，所以學術獨立有極重大的立國意義，但要求學術獨立，便是要使學者們有一種超然獨立地位，固然我們不能希望政府即能拿出一筆巨款來改善並充實教授的生活，但我們覺得至少政府現在應該有這種打算，退一萬步講，在任何困難情形之下，維持師道尊嚴無幾如，何是必要的。維護教授們的生活的費用是絕對的要不假外求。第三，士風日下，人欲橫流的動亂時代裏，教授們這種作爲，實在是時代的鮮紅，叫一班貪多嗜利是圖的人們也知道世界上還有比錢更可寶的東西，世界上也竟有謙遜不謀食的人，有人覺得這是愚不可及嗎？老實說一句，人格國格的完成，就是基於這種不可磨滅的精神的！我們希望這種高風亮節，能夠風行草偃，俾使抗建大局裏的黑暗的一小部分也都光明起來！

委之以質財而不貪，見利不悅其義的古訓，經過教授們的表揚，更是充滿到全世界了，陳教授對全國教師所說的「一忠貞之操，歷久而不渝，孟晉之思，與時俱進，凡此淡泊以明志志，辛若甘之如飴，其精神良足以對國家」的一翻話，也叫海內外人士知道這是一個實在的事實！

最後我們祝福教授們的康泰，希望全國人士的風從！(宗)



讀書隨感錄：

從「子見南子」

談到儒家的婦女觀

樂未央

「子見南子」是一件微妙而有趣的故事。

這樁舊事很使後世的正人君子，尊男卑女的先生們竊眉，覺得有些難堪。在他們正統觀念中，多少總認為是件不大榮譽的憾事，未免與「萬世師表」的顏面有所抵觸，因此不惜用種種的方法來替古人辯解，似乎這樣就可洗滌這一「白圭之玷」，而收「求全」之效。

然而不幸，這件「子見南子」的最初記載，偏巧明明的寫在論語的「雍也篇」裏。

「子見南子，子路不說。夫子矢之曰：『予所否者，天厭之！天厭之！』」

文句雖簡，但意義是很可噴然的。要是照現在語體文寫起來，應該是：「孔子跑去拜見南子，子路極不開心。害得孔老先生發起誓來：『如果我錯錯了，一定為天所棄！一定為天所棄！』」

從「子見南子，子路不悅」和他老先生對天發誓的嚴重態度看起來，這樁事就顯得有些蹊蹺，內中定有些微妙的線索可尋，至少南子是這些微妙線索中的一個中心的環結。

那麼，南子是一個如何樣的人哩？

南子，据朱熹集注說：「南子，衛靈公之夫人，有淫行。」記載比較詳細的是列女傳。在列女傳中劃向把她歸入於「孽嬖傳」的一類，和夏桀末喜，殷紂妲己，周幽褒姒，這些歷史上出名的「妖孽」並列一起，貶為衛二亂女之一：

「南子者，宋女，衛靈公之夫人，通於宋子朝。太子蒯聵知而惡之，南子讎太子於靈公曰：太子欲

殺我，靈公大怒，刺蒯聵，蒯聵奔宋」。

以這樣一個聲名狼藉，素有「惑淫」的婦人，而一向嚷着「唯小人與女子為難養也」的孔老夫子，却去「北面稽首」，拜見南子，未免有損男性之尊嚴，而失聖人之體統，真是從何說起！

所以隔了幾百年後，太史公司馬遷作史記，大約有察於此，覺得論語的話有些模稜不安，看上去有些刺眼，於是擷筆為文，做起文章來時，就有了些增刪。不過和論語的記載一比較，一對證，修正的跡痕是顯得很清晰的。下面是「孔子世家」中的一段：

「靈公夫人有南子者，使人謂孔子曰：『四方之君子不辱欲與寡君為兄弟者，必見寡小君。寡小君，願見。』孔子辭謝，不得已而見之。夫人在絳帷中，孔子入門，北面稽首。夫人自帷中再拜，環珮玉聲璫然。孔子曰：『吾鄉為弗見，見之，禮答焉。』子路不說，孔子矢之曰：『予所不者，天厭之！天厭之！』」

又說：

「居衛月餘，靈公與夫人同車，宦者雍渠參乘出，使孔子為次乘，招搖市過之。孔子曰：『吾未見好德如好色者也。』」

由上二小段文章裏，不難想見司馬遷是怎樣在玩弄文字，竭力替孔子辯解：他由論語中截取了「頭」和「尾巴」，中間湊入了男性的主觀成見和儒家的正名觀念；從論語的「子見南子」到世家的「不得已而見之」，這一變化過程無疑地也反映了當時衛道者對這樁事情的看法。司馬遷的意思，照他這段文字看來

「子見南子」這事並不否認，不過他抱過了一些事實並把它加以曲解罷了。

他說：

(一)是南子使「人謂孔子曰」，可見是南子主動求見孔子。

(二)「孔子辭謝，不得已而見之」，可見孔子本來不高興去見她，出於無奈何，可見不是孔子自己跑去「北面稽首」的。

(三)「夫人自帷中再拜」答禮，還請夫子一起坐車，招搖過市，則髣髴南子也沾了孔先生的光，的確當得起孔子的贊語：「我不願見她，但是見了，她倒也頗能答我以禮！」(吾鄉為弗見，見之禮答焉！)而子路不悅，簡直是「孺子不可救也」(？)多此一舉。

如此一個轉灣，把主動卸責任在南子身上，替孔子總算爭還不少面子，妙則妙矣，無奈「北面稽首」，「同事」，「招搖過市」之「倒底又留給世人一個惡劣的印象，多一重譏諷聖人的話柄。

到了宋朝出了個朱熹夫子，除了抄襲「太史公」的老文章繼續以保存，並更進一步與以發揮，加入些新的資料。

他說：「孔子至衛，南子請見，孔子辭謝，不得已而見之」這是抄襲。「蓋古者仕於其國，有見其小君之禮」這是新的發揮。「而子路以夫子見此淫亂之人為辱，故不悅」。到「……聖人道大德全，無可不可。其見惡人，固謂在我有可見之禮，則彼之不善，我何與焉！然此豈子路所能測哉，故重言以警之，欲其始信此而深思以得之也」。則是正面為孔子解嘲，「聖人道大德全」，即使見惡人，與孔子有何損？總之，孔子自有道理，「豈子路所能測哉」！

妙論！妙論！原來「子見南子」不是什麼「不得已」的問題，而是「禮」的問題，以滿口禮義廉恥的孔老先生，在「禮」的大帽子底下，當然只得乾脆去拜見——向着南子「北面稽首」了。

時代畢竟是向前的，而朱子也的確比太史公要設想高明得多並且考慮週到。但他們都認「子見南子」不虛，對於聖人這雖不是一個污點，祇少也是個小瑕疵

。抹粉，雖然暫時能掩遮一下生在臉上的癰疽或雀斑，但流了淚或汗，就難免要顯出原形來，最好想法根本把雀斑剷掉去，不過可憐人間似乎尚無美容院有方法能剷除雀斑，因此祇有一方法，那就是否認，說：「那不是我臉上的雀斑」！那頂爽快，然而使她悲哀的，拿鏡子一照連她自己也不會相信自己的話的。

「子見南子」跟癰疽或雀斑在這些地方就有些相像，司馬遷和朱熹的熱心辯護論之為粉飾，該不算是誣蔑的罷。可是粉飾得太不合情理，就容易叫人覺察到他們是在「聊以解嘲」，袒袒袒袒孔子，使使「障眼法而已」。

崔東壁就不同了：他是個敢於疑古的學者，是有清一代學術人材中之佼佼者，他還以考據的姿態出現批評過朱子的「曲為之解」，他在誅洵考信錄中他曾辯道：

「朱子謂『仕於其國，有見其小君之禮』，且據世家之文，以為『南子請見，孔子辭謝，不得已而見之』，其說似矣。然古禮不可考，春秋傳中亦殊不見，則朱子亦僅出於臆度，恐不足據也」。

然而不幸得很，崔東壁一方面指摘朱子的「不足據」，一方面自己却更進一步以疑古的方法來抹煞「子見南子」的事實，替孔子抱腰，臨時客串扮演一下「幫忙」角色。他把論語「雍也篇」『子見南子』一章冠以「存疑」而加以否認，以為這一章「蓋後人采他書之文，附之篇末，而未暇別其醇疵者，其事固未必有，不必曲為之解也」。

經他這樣輕輕的一點撥，朱熹一類的注疏家竟如瞎子斷匾，極廣心機，原來「區區」固未必有「哩」！東壁先生畢竟是個「亮眼」的聰明人，然而——又是一個個，但可帶上偶像崇拜的有色眼鏡，所以也不管區區是否正樹在那兒就急急忙忙脫口而道：「此事固未必有」！其實若使明瞭他連孔氏三世出妻，孔子女兒再嫁的事實都敢加以否認，(皆見考信錄)以見他對孔子的盲從，重男輕女的偏解，也就無足為怪，而知其謂「未暇別其醇疵者」則言外之意實也不難推測——換句話說，假使是一件關於美德的事，就是「附

之篇末」也無妨矣！

所苦的，是他又缺乏充分的證據來抹掉這一污點，因而祇好半途裏捧出孔子第十二世孫的孔安國來做陪容，以重信實，「你們還用懷疑嗎？他老先生的後代也這麼說呢」！

且看他怎樣引孔安國的話：

「此章漢孔安國固已疑之。孔氏曰：『舊以南子者，衛靈公夫人，淫亂而靈公惑之。孔子見之者，欲因以說靈公使行治道。……行道既非婦人之事，而弟子不悅，與之咒誓，義而疑焉。蓋男女之別，本不應見，加以淫亂，益非所宜。而指天為誓，亦與論語所記聖人平日之言不倫』。孔氏疑之是也」。(洵洵考信錄卷二)

江慎源先生說得好：「孔子這種態度與語言，(按：子見南子及咒誓)其實無所用其懷疑，因為孔子對子路是常常如此的」。(江編：孔子真五十八)。孔安國根據於「指天為誓，亦與論語所記聖人平日之言不倫」，而懷疑「子見南子」係後人托偽，莫非古人罷了。因為論語中記孔子日常生活發怒咒誓是不乏前例的，尤其是對子路，如「久矣哉，由之行詐也！……吾誰欺，欺天乎？」子路是個剛直的老實人，常時喜歡與孔子辯過明白，不像顏回只會順從孔子的意思，弄得孔老夫子窘住。有一次「子路使子羔為費宰。子曰：『賊夫人之子！』」子路曰：「有民人焉，有社稷焉，何必讀書，然後為學？」孔子被他說倒了，只好說：「你這個討厭的饅頭人！」(子曰：是故惡夫佞者！)

而且按常理，靈氣的路對於素有淫行的南子，當然早已不滿，而現在平日講仁義談廉恥的先生即跑到衛國「北面稽首」去拜見她，非但稱贊她禮禮，還陪著靈公與南子，同坐一車，招搖過市，怎能不使子路「是可忍孰不可忍」地粗氣大發，逼得孔老先生賭咒發誓，這豈是孔安國之言所能輕輕抹掉了的！

其實這些都不過是「曲為之解」的托辭，問題的癥結却還在他老先生如何要跑到衛國去拜見南子。換句話說就是「子見南子」的企圖怎樣？這原因是不難推測的——孔子的企圖說得動聽點不外想實行王道，「

「臣春秋對因篇」有云：「孔子至衛，欲用兵，見夫人，因也」。這位釐夫人就是那子南子女士，「因也」也即「意欲因以說釐公也」的那個「因」。

吳處曰：「其以干祿爲心，汲汲於從政，三月無君，猶猶皇皇，自比匏瓜，貽譏喪家之狗，下拜南子，思赴佛前，所於至七十二君之多，愈於求沽。」（詳見吳虞文錄）這話出自五四時代打倒孔家店的英雄之口，在我們看起來雖然嫌火，流於偏執，然而平心靜氣細細一想，却不得不承認他的話並非架空捏造，實也事出有因，蓋皆明載於論語中也。

「子見南子」，「意欲因以說釐公」，在理論上不單與論語中孔子日常言行相符，而按諸事實，也屬可能，因爲當時正當孔子從政治舞台上最得意的黃金時代，而遭受挫折的一時期：也即魯君受齊女樂，三日不聽政，膳肉不至，孔子被迫離魯他去，蹣跚路遠，又因狀類陽虎被拘於匡，經過一連串不如意的變故，可謂鬱鬱不甚得志，也是孔子自己所說的：「沽之哉，沽之哉，我待賈者也」。這時候。

身處逆流的低潮，這位被孟子譽之爲「聖之時者也」的老先生，抱著「無可無不可」的處世哲學，要是能因南子之故而得行治道的話，則也何樂而不爲呢！子不云乎：「吾嘗鉤瓜也哉，焉能繫而不食！」「富與貴，是令所欲也」。豈不是很好的註腳嗎？且如朱子所云「聖人欲大德全」。那麼見「惡人」又有何妨。若使果真能獲得一官半職，則「大展鴻圖」以冀實行「小康」大同，那倒也實惠之至。這本來也引起許多注疏家的「曲爲之解」。所可怪者，是這種事竟會因人情之常，固不足爲奇的。和正人君子的不安，却也是極可令人會味的。

然而最使人煩惱的，乃是抹煞既不可能，否認又不

更有名的，「子見南子」，這書是二千九百年前孔子所撰。孔子有一場有趣的官司。民國十八年山東省立第二師範師生根據林語堂「子見南子」的劇本在校慶時演出，不想惹起孔氏六十戶族孔傳尊等向省立二師校長朱還書提出侮辱祖宗的控告，其呈文中有一云：「……學生扮作孔子，丑末脚色，女教員服裝南子，淫冶出神，歌聲中之淫詞：『一時輿論譁然，但不久教育部一紙下行文』，結果迫得校長辭職了事。」（詳見陳子展編「孔子與戲劇」）

大概由於「子見南子」的富有戲劇意味，這些年來不僅沒有被人遺忘，反而被歷代作廣泛的文藝題材，它不但曾在舞台上演出，也竟成歷史小品（南容容、見歷史小品集），甚至外國作家如日本著名文學家谷崎潤一郎也把它創作為小說，題名麒麟（即漢譯），並且銀幕上的孔夫子似乎也還沒放過這一有趣的「插曲」。但是這些都祇能算作「閒話」。歸根結蒂，問題的「中心」被穿了，骨子裏却還不過是儒家重男輕女的婦女觀在背後作祟。

所謂儒家的婦女觀是產生於自然經濟的基礎上而服從於宗法社會男權中心的生殖本位底一種典型思想——一種蔑視女性的思想。它的內容簡要包括了下面的四點：

（一）男尊女卑是自然現象。

如孔子贊易作十翼，其繫辭傳首就寫道：「天尊地卑，乾坤定矣，卑高於陳，貴賤位矣。」乾道成男，坤道成女。」這不是明明承認男女尊卑貴賤之別嗎？是天生如此的嗎？

既然天生男女，「已分畛域」，是故詩經斯干之詩曰：「乃生男子，載寢之衾，載衣之裳，載弄之璋；乃生女子，載寢之席，載衣之褐，載弄之瓦。」

（二）男女有別。

「禮記鄭特牲說」：「男女有別，然後父子親，父

在儒家的眼光中，男女互非但是不能平等，並且更進一步認定婦女是沒有獨立人格的附屬品。『大戴禮本命』說得最爽脆：「婦人者，伏於人者也」。又釋女子道：「女者如也，子者孳也，女子者，言如男中而教而長其義理者也；故謂之婦人。」禮記郊特牲中也說：「婦人，從人者也。幼從父兄，嫁從夫，夫死從子。夫也者，夫也也。夫也者，以知帥人者也也。」穀梁隱公二年云：「婦人謂嫁曰歸，從人者也。婦人在家制於父，既嫁制於夫，夫死從長子，婦人不專行，必有從也。」於是三從四德是每個女子必須具有的德性了，如喪服傳里記載着：

「婦人有三從之義，無專用之道，故未嫁從父既嫁從夫，夫死從子。故父者，子之天也。夫者，妻之天也。」

孟子亦言婦人以順爲正。把女子的地位，變成服從役使的地位。

（四）女子應該守在室內。

「易家人」卦云：「女正位乎內，男正位乎外。男女正，天下之大義也」。這不是把女子的職務局限在室內，養孩子，侍候丈夫，到廚房去的濫竽嗎？因為家內的職責既在丈夫之內做個賢妻良母，扮演一場馴復的羔羊，所以「秦郎之盟日：毋使婦人與國事」（穀梁傳），而遂爲後世君王引爲書經收誓之「牝雞無晨」並列爲同樣的真理，實也有其必然的趨勢。然而，所有儒家的婦女觀實其可以拿一句來包涵，那就是出於孔子之口而而成爲後世文人常常引用的話：「惟女子與小子爲難養也，近之則不遜，遠之則怨」。