

國學小叢書

儒教與現代思潮

服部宇之吉著
鄭子雅譯

著者 服部宇之吉
譯述者 鄭子雅
主編者 王雲五

國學
叢書

儒教與現代思潮

商務印書館發行

儒教與現代思潮

目次

第一	儒教與民主主義	一
第二	儒教與功利主義	一九
第三	儒教與主觀主義	三五
第四	儒教與個人主義	四八
第五	儒教與平和主義	六一

儒教與現代思潮

第一 儒教與民主主義

隨着現時世界大戰而起的各種思想中最是傾動一世的，大概要算民主的思想了。這種思想自然不是現代的產物，也不是近世的產物；但是從這次大戰後，他的勢力大為增加，卻是不可掩的事實；便是將來，他的勢力還要增添，也無可疑的。但我現在對於民主主義的本身，無暇詳論，我就儒教是否爲民主主義一端討論。

關於民本主義和民主主義二語，常人都認做同意，隨便使用，其實是大不相同的。原來德謨克拉西(democracy)這字，雖然不止一意，但在西洋是一字二用，在東洋則民本民主視同一意，其實大有差別。至於『民本』兩個字，大概本於尚書五子之歌『民惟邦本』一語。但五子之歌屬於古文，係後代所輯成，學界早有定說，若要別求其本，那末淮南子主術訓有『民者國之本也』一

語，又秦族訓有「國主之有民也，猶城之有基，木之有根，根深則木固，基美則上寧」等語，也可算做「民本」兩字的出典；至於淮南子上所說各語，應該也有來源，只是現在不知道罷了。但淮南子上這兩處所說的話，意義也前後不同。主術訓另有「食者民之本也」一句，這就農業立國之關係，專稱農民爲民，乃對工商等而言；所以他的意思不過說農業爲國之本，農民爲國之本。但秦族訓中之語，卻與此異。那裏的民字，是指一般的人民說，意思是說民不安，君亦不得安；所以君須以安民爲務。五子之歌所說，本與此同意，就是說人君失了民心，便不得安於其位了。這原是勸人君不可圖逸豫的意思，所以下文有「予臨兆民，懷乎若朽索之馭六馬」等語，就是勸人君須常常懷着恐懼的心思。論語堯曰篇有「四海困窮，天祿永終」等句，據古注解釋，這是說人君德行若能傳遍四海，天祿就永遠在他身上了；但依朱子說，這是說四海百姓困窮，天祿就永遠離開他了。我們若照朱子的解釋，其語卻與五子之歌所說相合。

由上面所說看來，民本一語，原有兩個意義，不過今日所用民本主義的意思，只用第二義，沒有用如第一個意義的；所以現在專就第二個意義立論。要明白民本主義的意義，須先知其根本上究

有何種思想和主義。現在且把其根本思想分析一番。

所說民不安君亦不安，失民心必失君位，就是說人君的地位、權勢，並非無條件的絕對的給與他的；其實就是說人君的地位、權勢，是依着一定條件給與他的。條件是什麼？就是人君須知他必以人民的幸福安寧爲唯一目的，須爲最善的努力以達此目的。也就是說人君非爲自己而存在，乃爲人民而存在。人君既爲人民而存在，那末，他所爲必能保全人民的生存，增進他們的幸福，才算稱職；若是危害其生存，施以不幸，就算不稱職了。能稱職的，人民自然服他；不能稱職的，人民也必反對他了。而人民歸服的得保其地位權勢，不歸服的必失其地位權勢，那又是理之當然，不待言了。

在春秋戰國時代的政治家及學者中所謂法家者流，雖想把人君置於無責任的地位，但儒者總是認人君爲完全負責任的。但人君究竟對於誰負責任呢？就是說人君爲人民而存立，究竟由於人君自身的覺悟，或信念呢？還是由於什麼人所指定的呢？從這種問題的解答，儒教的民本主義是否和現在的民主主義相合，便可決定了。

要回答上面的問題，必須先講一講儒家對於國家起源的思想是怎樣。但關於國家起源，中國

有兩派思想。一派是儒家以外的墨家思想。

墨子的學說，其出發點和霍布斯學說很相似，但再進一步，便全然不同了。墨子以爲人類初生，不知營社會的生活，各人獨立孤行。這樣的不知經過了多少年。這就是霍布斯所說人與人爭鬪，久後才入於共同生活，最後乃一躍而成國家組織的了。但國家組織是怎樣的纔能成功呢？關於這一方面，墨子的見解，便和霍布斯相異。他並無『民約』一類的思想，他只把當時所行的封建制度，認爲惟一的國家組織。他以爲最初人類不營共同生活，所以『一人一義，十人十義』。義就是善惡是非的標準；當時社會意識未發達，各人都用自己的心去判斷善惡是非，所以各人所說善惡是非各不同，就是說『一人一義，十人十義』了。等到後來，才漸漸入於共同生活。最初是一里之長，率領里中的人服從國君就是諸侯，以國君的義爲義，於是一里之義才得統一；國君又率一國之民服從天子，以天子的義爲義，於是一國之義統一；最後天子又率天下之民奉天意天志爲義，然後天下之義才得統一。

上面的說明，關於里長、諸侯、天子怎樣發生，他們怎樣能够率他們的屬下奉上之義，都沒有說

明，所以很不徹底。至於『民約』一類的思想，那是墨子尤其沒有的了。

墨子的思想雖然處處和儒家反對，但他把義的最後根據置於天意天志，卻與儒家相似。這也是中國思想一特色。

儒家學說與墨子相近的，在古代有荀子，在近代有黃宗義。

荀子說聖人制禮法以矯人慾而拂人性，使出亂而入治，可見他是以為生民之初，聖人未制禮法之先，是人人任欲從性而行的。但是聖人既出來組織國家，他的權威的由來，又是怎樣的呢？關於這一端，荀子卻沒有明說，所以也不徹底。

黃宗義也說最古沒有國家組織，但後來這組織怎樣成立的呢？他也沒有說明。

但儒家本來的思想，是說生民之初便有天子的。這卻與墨子不同。

老子的根本思想，原和儒家相異，但關於這一端，也與儒家相同。不過關於天子怎樣會發生，老子的見解又和儒家不同。原來老子是鼓吹自然主義的，所以雖說生民之初便有天子，但以爲是自然而然的，儒家則說天子是天立的。

所以儒家說：天子對天負責任，天子須爲人民盡最善之努力，天子爲人民而存在，就天所以立天子的動機上言，當然如此的。欲明此理，須一說天的自體、天與民、天與天子間的關係。

天字見於經傳上多極了，但其中有相對和絕對的區別。相對之處，與他相配，爲萬物生成的原因，絕對之處，爲宇宙或人類的主宰。相對之時，天和地相同，只是氣。氣大概是微妙的物質，乃有永久無盡的生命的。氣又有精粗之別；精的是天，粗的是地。地又叫質，天又叫形；也有以地爲形以天爲氣的。周易彖傳有『天氣下降，地氣上騰』之語，以此說二氣交感的可能。二氣交感時，其作用有主從的分別。天氣屬陽，乃能動的，伸張的，流行的；地氣屬陰，乃受動的，屈縮的，凝滯的。故雖同有無盡的生命，但生活作用最顯著的是天氣，地氣的生活作用大概是潛在的。二氣交感作用中，概由天氣先布以感動地氣，地氣乃感之而動。於是天地二氣交感而萬物生成。凡物皆有形體，其中各有生活作用。形體爲地氣所成，生活作用爲天氣所成。故地氣爲萬物的形體的原因，天氣爲萬物的生活作用的原因。周易彖傳說萬物資始於乾就是天，資生於坤就是地。以『始』與『生』相對；生以個體的成就言，始以個體的始生言，其實就是說天生地成了。天不爲『始』，什麼都不得生，此點最着重，所以

只說天生，不說地成的地方很多。

萬物生成有一定的次序。無機物先成，植物次之，動物又次之，最後才有人。荀子說：水火只是氣，未有生；草木有氣，有生，但沒有知；禽獸有氣，有生，又有知，但沒有義；到了人才有義。知字有廣狹二義：狹義指知覺，廣義指知識，此處屬於狹義。義與仁義之義不同，與孟子所謂理義之心相同，大概如同康德所說實踐理性。水火雖說無生，但不能看做死物，不過生活作用沒有顯現罷了。所謂生，知、氣等物，皆為天氣的作用，天地二氣配合的情狀不一，天氣所現的作用也有差別了。但關於配合的情狀，古人沒有詳說，宋儒雖然有理氣說，但除氣之精粗厚薄以外，所說很少。總之，向來關於氣的研究是不很完全的。人生在萬物生成的後頭，他有知，萬物也有知，但因他有義，所以能超過萬物。人不但是有知，又有欲，也和禽獸一般；而且他的知又勝過禽獸，所以欲也多。至於義，雖則由天生成，但若只照天賦的樣子，決非完全，必須依後天的發達，才能完全實現。故人類，若由義的方面看，只有極微弱的可能性；若由知和欲的方面看，是但憑本能盲目的向前進行的。可是只憑本能行事，卻能完全其為入之道，而因此傷身的也很多。由這一點觀察，人是弱而且愚的，所以叫做民。民字漢儒解為「苗」。

爲「瞶」，乃是用意義相通的字解釋。苗是草木初生甚微弱的意義，瞶是盲目的意義。因其微弱，所以不能自立，因其盲目，所以不能自行，所以必須扶他，才能自立自行。但誰能扶他呢？民當然不能互相扶，所以必求於民以外，以天爲能扶他，這是必然的思想。但若說天自己扶民，那便是神道主義（theism）了。儒家卻不是這樣，他以爲天非直接扶民，乃使聖人代他扶民。聖人是有完全之德者，就是完全之人格者，所以能扶弱而且瞶的民，使他立，使他行，以完全天所生的人。

但天何故不生成能自立自行的人，卻生成又弱又瞶的人民呢？而且既然生他，何故任他在自然的運命裏，必須扶他呢？這是因萬物生成，並非由於所謂創造作用（creation），乃由於自然作用。因爲二氣的交感，並非出於天的意志依照一定的計畫進行的，只是必然的機械的行動。所以結果生出弱而且瞶的民。由這生成的過程言，所謂天乃是自然理法之名。宇宙乃是一種機械的體系。但在儒家看起來，天既然生民，必然願他能遂其生。這種見解是儒家和老子的自然主義全相反對。

以人推天，天必然不喜他所生不能遂其生，而願他得遂其生的。必然這樣去觀天，才可見天的仁。後人雖有專以生說仁的，但其說不的當。因爲仁者雖然不亂害人物，但生不能就算仁；而且天的

生人物原非有意的作用，那能看出仁來！故因天生人物其力廣大，稱之爲天，爲昊天，其中卻不含有仁的意味。所以必由天欲人得遂其生上言，才見得仁來。仁在宋儒看起來，有專言即絕對和偏言即相對的區別。後者乃情的德，其作用爲愛憐；前者朱子說是心的全德，乃統一知情意全體的。天的仁自然是絕對的，他不像一般人，徒然可憐他人窮困，束手無策；他憐憫民的不能遂其生，便有實現其憐憫心的手段和實行的意志。所以從憐憫的方面看，稱天爲昊天。昊和憫或愍意義相同。又由天在上監臨於下言，名天爲上天。而上天又有明的觀念，乃專以知言。人的明所照有限，所知也有限，不能洞見人心之底，只能用想像去忖度。天便不然，人心裏面怎樣的祕密，都照得見。以天力的廣大言，稱爲昊天，乃專就生萬物的原因的天言，但亦含有意力絕大的意義。所以天具有知情意之力；天又絕對無限，爲人所不能測度，故又稱爲蒼天。蒼天並非蒼蒼大空的意思，乃遠而不可測的意思。所以天又爲超越人類的主宰，尊爲皇天，又爲表明人格的主宰的意義，稱爲帝，爲上帝。所以天爲人物生成的原因又爲其主宰；他爲實現其仁，因命聖人代自己去扶民，使他能自立自行。但聖人也是人，他怎樣能不弱不隳呢？所以又假定聖人乃能自成的（self-made），或是在生時已經具有異於平民的

素質的。但也有說是天所特生的。也有說是天啓的 (inspiration)。天啓一類的思想，也見於左傳，但都是夢想的觀念，不能適用於此處；又有說潛思默想，長久可與鬼神相通的，古書屢屢有此種思想，但也與天啓不同。漢代學者又有說聖人乃天的兒子，創立感生說的。但這種思想不能通行。人皆可以爲聖人一語，不但後來的陸王學派極力主張，孟荀二子早已這樣說了。其實這也是儒家的標的。但據中庸上說，有生知安行的聖人，學知利行的聖人，困知勉行的聖人等區別，可見聖人也許有天生的。總而言之，在生民之初，天命的聖人，和非天生的，其說到底不可通。所以在生民之初，天已命聖人代自己扶民，使他爲君以治民，爲師以教民，授以政教二者的權威，使居至高極貴的天子的位。譬如孟子所說『天降下民，作之君，作之師』就是這個意思了。孟子又說明此語，以爲其由天命而助上帝，故又置於特別尊嚴之位。所以天子的地位權勢，是因他替代皋陶所謂天工，因他幫助上帝而得的；而人君的責任職分，是全然由此萌芽的。這樣看起來，儒家的民本主義中，並無主權在人民全體的思想，而且他以天子的權威爲天所與，也可看做一種神權說了。儒家和民主主義相異的所在，還不很顯明嗎？

但後來又想到天怎樣知聖人，命他居君師之職的問題，因此又發生一種稍異的思想。原來歷代雖把當代天子稱做聖人，實際卻視聖人的地位甚高，所以說孔子以後無聖人，孔子乃中國唯一的聖人；必是這樣的聖人才可為天子。原來在生民之初，為天子的聖人，雖由天所特生，可是天子也不一定天生之聖，故天必就非天生的聖人，探知其是否可以當君師的責任。因此又發生天怎樣知聖人的問題。要求其解答，可看尚書皋陶謨的『天聰明，自我民聰明，天明畏，自我民明畏』等語。此『聰明』二字，後人或解為天和民的視聽，其實當從鄭玄解為聰明睿智有德的人；明畏乃顯罰的意義。就是說，天要判斷某人是否聰明睿智可以為君師，只從人民的判斷；要判斷某人不德而降以罰，也從人民所判斷。天不用己的知去知，己的意去決，只從於民的所知，民的所判斷。

但前說民是弱而且瞋的，現在又說從於民的判斷，豈非互相矛盾？這卻另有一個道理。因為從一個人說，民固然弱而瞋，但當多數民衆的判斷一致時，總可無誤的。而且若是單使民人判斷事理的真偽，雖然有衆人一致的判斷，也許難以信賴；可是現在的問題，只是判斷某人的德與不德。德就是人格之力，必與衆人的人格接觸，自然感於衆人之心，而且所說聖人，也不是和民沒關係的人，必

是居位任職的人；所以他的行動，對於人民的生活，有直接或間接的關係，人民常常痛切感其影響的。在這樣的情形中，人民若一致認某人有德，認某人爲不德，其判斷總可看做不錯的了。這就是天從人民的緣故。所以皋陶的意思就是說：民心歸往的，天就認爲有德，給以大命；民心所離叛的，天就認爲不德，奪其所給的大命；天意完全從於民心。這就是所謂天命說了。

天命的去留，全然由於民心的向背，到皋陶才言明。若照他所說，天意必從民心，得民心便爲天子，失民心便失勢位；民是唯一的判斷者，天子的廢立，其權完全在民，這倒有點近於民主呢！但是皋陶所說，還有須注意的地方。就是民的判斷，到底須等他成爲天的判斷，才有效力；不然便全無力量，最後的決定，還是操於天呢！所以後來孟子雖有『得乎丘民而爲天子』一語，但正式還須膺天命；論語堯曰篇雖有『命舜』之語，但仍說『天之曆數在爾躬』。照這樣說，可見天子的權威，仍舊要從天得來的。等到夏朝王位歸一家世襲之後，一直到了周朝，爲調和這種事實起見，已經把皋陶的說話稍爲改變了；但仍舊大倡天命之說，這從詩書都可證明。又據墨子，殷湯的伐夏桀，周武的伐殷紂，也都採取祀天而受天命的形式，才敢進兵呢！但是天命說，雖經周人改造，還不能爲王位歸於萬

世一家的理由，不能否定革命。萬世相傳的理想，周人只是放在心裏罷了；到了秦始皇，才想實現他，立絕對專制主義。秦始皇焚滅詩書，想也因其中含有天命說的結果和理論罷。原來天命說，以德爲天命的唯一理由，和德治主義很有關係，始皇以武力平定天下，所以不採德治主義；其他如韓非，乃始皇所想見而不得見的人物，他和其他法家所主張的法治主義，始皇也沒有採取。始皇所採取的，是人君意志絕對無限的主義。漢以後，大概沿用秦制，但自從經學復興，天命說，德治主義，也隨之並興，絕對專制只在形式上罷了。

世人多說孟子的言論很近於民主主義，這是因孟子高倡前述的民本主義，他以爲民最重，社稷爲次，君最輕；又說人君不圖民利危害國家的時候，可以易他的位；譬如桀紂，天下的民心已去，雖在君位，也不算得君了，所以湯武伐之，如同誅一獨夫，並不是弑君。他有這種種議論，所以人家有此樣的批評了。但誅獨夫之說，荀子也曾道過，這是戰國時代思想，並非孟子一人的說話。而且孟子也非說人君不德，不論什麼人都可以伐的，他說必須天吏才可伐之，他原非說人民有廢立人君之權的。但他的議論，往往流於怪僻，失於中庸，所以執一端而觀，不免要誤解爲民主主義。這也是後人多

有非難孟子的緣故。

此外，黃宗義也有很痛快的議論。他說人君須棄自己的利益，爲天下萬民謀公益；後世人君以天下爲產業就是私有財產，實是不應該。又說人臣本是助人君謀天下的利益的，其出仕乃爲天下萬民；若人君以天下爲私有財產，專圖自己的利益，人臣還要去幫助他，那是僕妾之道；孟子所說，真是聖人之言；世上所傳伯夷叔齊說君臣之義阻武王伐殷，只是無稽之談；『君臣之義，無所逃於天地之間，』乃是小儒的議論。

若照此說，君位爲一家所世襲，自然是極不合理的事；堯舜禹的禪讓，乃是合理的事了。又禮記禮運篇上託名孔子的大同說，由黃宗義的議論看起來，也是最合理的事了。現在中國人，也有對於大同說，全不加考證，便以爲是孔子之言，又因此認孔子爲民主共和主義之祖。大同對於小康而言，含有太平的意義；小康是對於大同之語，含有差別的意義。據禮運篇說，大同乃唐虞三代以前大道盛行之世；小康乃唐虞三代大道已隱之世。大同乃太平、平等之世；小康乃小安、差別之世。大同乃平等之世，所以拿差別爲本的禮義，沒有發生；禮義到差別之世，小康的時代才有。大同和小康最大的