儒家思想與現代中國

呂金錄

需要全本请访问 www.ertongbook.com



儒家思想與現代中國

呂金錄

一 題前的話

目前中國內外問題的嚴重，引起各方五光十色的救國言論和行動。我們試就許多言論和行動加以分析，不但看出見仁見智各有不同，而且向前向後也不一致。在百孔千瘡的中國，急待救治的病患很多。見仁見智的不同，可以說是各人所見病患的各異，因而分別投以特效的藥石，果能對症下藥，都可促進病體的健康。但是向前向後的歧趨，卻似熱藥和涼藥的懸殊，如果紛然雜投，決計不能使中國民族有起死回生的希望。

最近慕古傾向的開展，如尊孔的復活和讀經的提倡，我們不能不認爲一種向後運動的象徵。在主張尊孔讀經的人，當然認定這是一服特效的良藥，但是我們卻只發現牠是一服無效的涼藥，結果只能牽引中國向後，而足以阻礙向前的進展。

我們覺得尊孔讀經運動發生的原因，大概可分以下三項：第一，儒家思想久已深入民間，儼然蔚爲維繫社會的中堅，所以他們認爲能以新眼光研究儒家思想而加以發揚光大，善爲利用，當可挽救中國的末運；第二，孔、孟、顏、曾立身處世的精神確有值得後人效法之處，兼以古代史上的光榮又有值得後人留戀之處，所以他們於仰慕之餘，遂在不知不覺中發生傳統的慕古傾向；第三，他們認爲中國民族自信力的消失，是由國人馳騖於西洋的現代思想，必須搓出中國傳家至寶的儒家思想來應倒牠，纔有辦法。

殊不知一切學術思想都有時間性和空間性。儒家思想究是二千餘年以前封建制度的宗法社會之產物，斷斷不能適應現代中國的實際需要。生在二千餘年以後的我們，如果不能吸收現代世界的學術思想，自行創造適應現代中國的新學術思想，而惟『拚命鑽進古人的墳墓，想向骷髏分一點餘光，乞一點餘熱』（註一）當然不能謂爲善於「繼志述事」，恐怕只能算得孔、孟、顏、曾的不肖子孫。我們固然承認民族自信力的消失是中國前途的隱憂，非急起直追，設法恢復不可；但要

恢復這種自信力，應先認定我們自己的聰明才力不但不弱於西洋人，而且不亞於我們的祖宗；應該相信我們自己能夠向前邁進，創造我們自己光榮燦爛的新時代，而不應該徒然相信我們的祖宗有了那個能力。

我本着這個見解，鼓起勇氣，提出「儒家思想不適應於現代中國」的口號，於工餘匆忙中爲文分析其不適應的所在，想去打破慕古運動的幻覺；同時指出現代中國應走的方向，以供國人的參考。自知淺學薄才，乖謬難免，甚望國內明達加以切實的討論和指正。

二　儒家思想的要點及精神

我們要想探討儒家思想對現代中國適應與否的問題，自然應該先把儒家思想檢討一番。不過要做這番檢討工夫，卻有幾種困難。第一，我國古籍散失及假託者甚多，乃是國內治國學者所公認的事實。第二，我國古來學者多以立德立功相尚，不甚重視著書立說，『故其道理雖足自立，而所以扶持此道理之議論往往失於簡單零碎。』（註二）第三，我們生在二千餘年以後的現代，頗難想像當時社會的眞情實況，了解當時文字的原有意義。第四，儒家思想自孔子歿後，孔門弟子即已枝分派別，至於孟、荀，更如雙峯突起；其間變遷演化甚爲複雜，孰得孔子薪傳，亦難斷定。

以上各種困難都是探究儒家思想的大障礙，我們在這些障礙之下，要想明瞭當時儒家思想的全盤眞相，幾乎是不可能的事。但是我們仍可針對這幾種困難，定下幾個原則，求出儒家思想的要點。第一，一切儒家既皆師承孔子，我們檢討儒家思想的簡捷辦法自可求諸孔子本身，而將孟、荀、諸子作爲附帶資料。第二，先秦儒家所遺下最可信的古籍，自推論語、孟子爲首，而論語尤爲重要，我們對於論語如能理出頭緒，則對其他儒家古籍不難觸類旁通。第三，一切學術思想皆以時代及地域爲其出發點，我們如能就儒家思想所由發生的時代及地域着想，便容易理出相當的頭緒來。第四，現時治中國哲學史者，對於儒家思想頗多客觀的敍述，我們儘可利用他們苦心研求的成績往前推究。

我們根據上述各項原則，可將儒家思想總括爲五個要點及一種精神。所謂五要點，便是（一）慕古，（二）保守，（三）正名，（四）家族中心，（五）感化主義；而其一種立身行己的精神，則爲「自強不息。」請分別簡述於下。

（一）慕古　儒家思想的慕古傾向十分明顯。孔子自稱，『述而不作，信而好古；』又云，『好古敏以求之。』是以『在齊聞韶，三月不知肉味；』顏淵問爲邦，則對以『行夏之時，乘殷之輅，服周之冕，樂則韶舞。』道及堯、舜、禹、文、武，無不極口稱贊。蓋「祖述堯、舜，憲章文、武，」確爲孔子思想的主要出發點。這是孔子所處的時代與其所生長的環境使然，並無足怪。自春秋以至戰國，封建解紐，階級動搖，戰亂頻仍，變化急劇，確是中國史上一個大變局。孔子處在這個大變局的初期，生長於保存宗周

禮，早年好學，對於宗周文物自有見當時社會的動亂，當然發爲思古的幽情。其後「孟子相爭，皆必稱堯、舜」，慕古態度並無改變。至荀子始言「法後王」，（註二）然與孟子所謂「法先王」同其意義。（註三）至於顏曾一輩孔門弟子，則其宗奉孔子思想更不待論。

但是當時慕古態度，不獨儒家爲然，其他各家莫不皆然。託古改制的風氣在當時的盛行，康有爲氏在其孔子改制考中言之已詳，無庸贅述。他們託古的原因，都在借此以自重。因爲當時舊制度日即崩壞，各派學者發爲擁護、批評、或反對舊制度的主張，不得不各自抬出理想人物，描出理想時代，以相號召，而取得時人信仰。但古人雖係託古以自重，而後世便慕古而執迷了。

（二）保守　慕古與保守，本如車的兩輪，鳥的兩翼。儒家思想既然慕古，同時當然保守。孔子言天、言命，言敬鬼神，幾乎都接受舊日固有的信仰；守禮、重禮，贊美「中庸」，尤爲保守態度的明證。其論孝、弟、忠、信，亦可謂爲由遠古的祖先崇拜（ancestor worship）出發，而加以發揚光大；故其處世接物，能有「溫、良、恭、儉、讓」的美德，而「無所爭。」

孔子既抱保守態度，自然主張維護宗周的文物制度，恢宏文王、周公的事業。這也是他的環境及個性使然。其畏於匡，則曰：『文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後起者不得與於斯文也；天之未喪斯文也，匡人其如予何！』自述其志，則曰：『如有用我者，吾其爲東周乎？』自嘆其衰，則曰：『久矣吾不復夢見周公。』其後孟子亦「學孔子」，以繼承孔子的遺緒爲職志。

（三）正名　孔子既以恢宏文王、周公的事業爲職志，自應求一維繫宗周制度的根本辦法。他所求得的辦法便是「正名主義」。正名所以定分，即使天子、諸侯、大夫、陪臣、庶人各能循名以責實，素位而行事。這是他救世的大主張。所以子路問他：『衞君待子而爲政，子將奚先？』他便對道：『必也正名乎！』齊景公向他問政，他又對道：『君君，臣臣，父父，子子。』

孔子正名主義的最大原則，在於以上正下。是以季康子問政，孔子對以『政者，正也；子帥以政，孰敢不正？』這種以上正下的正名主義推行到極致，當然要「尊王賤霸」，使周天子仍握絕大的威權。故孔子曰：『天下有道，則禮樂征伐自天子出。……天下有道，則政不在大夫。天下有道，則庶人不議。』

到了孟子時代，舊日階級制度破壞愈甚，維持已感困難，所以孟子的正名主義便有不同。孟子雖仍主張天子、諸侯、大夫等治人者存在，如「周室班爵祿」，然但認這些治人者所以存在的理由，在其能「得乎丘民。」孟子甚至於說：『賊仁者謂之賊，賊義者謂之殘，殘賊之人，謂之一夫。聞誅一夫紂矣，未聞弒君也。』蓋孔子正名而「亂臣賊子懼」，至孟子正名則亂君亦懼。

（四）家族中心　儒家維護宗周典章制度，雖有正名主義爲其根

本辦法，但是那個辦法究涉理想，而欠具體。他們的具體辦法乃是家族中心的倫理政治哲學。這種哲學來源久遠，本是古代貴族政治的說明，如堯典謂帝堯『克明俊德，以親九族，九族既睦，平章百姓，百姓昭明，協和萬邦，黎民於變時雍。』便是明證。到了周代，因爲封建制度和宗法制度有了精密的結合，政治的家族化愈成事實，所以家族中心主義便在儒家手裏逐步開展，直至大學與禮記孝經而演成系統完整的倫理政治哲學。

在周代宗法本位的封建制度之下，周天子與全國宗親諸侯及大夫不啻聯合爲一大家族。周天子是一太上宗子，亦卽太上家長，所有分封各地的宗親諸侯或大夫則各爲其直接管領之下的大宗或小宗的宗子，亦卽各該封地的大小家長。蓋宗周的政治，正如大傳所云：『聖人南面而聽天下，所且先者五，民不與焉：一曰治親，二曰報功，三曰舉賢，四曰使能，五曰存愛。』其第一急務本是「治親」，換言之，便是「齊家」。

故在周代，「治國」和「齊家」，「事君」和「事親」，幾乎是一而二，二而一的東西。儒家明知「入則事父兄」與「出則事公卿」並無分別，故將自古相傳的祖先崇拜加以發揮光大，而成爲家族中心的倫理思想與政治思想。這種思想自孔、顏、曾以後，由兩個相對的觀點分途並進：一是家長觀點，二是子弟觀點。這兩方面的發展以大學及禮記孝經爲其最後的收穫。茲試就此三書關於這種思想的重要理論，加以簡單的檢討。

大學的理論綱目盡在第一章中，其言曰：『大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。（此爲三綱領。）知止而后有定，定而后能靜，靜而后能安，安而后能慮，慮而后能得。……古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知；致知在格物。（此爲八條目。）……自天子以至於庶人，壹是皆以修身爲本。……』此中最值得研究者爲「止」、「至善」與「身」等字，而最費解者則爲「格物」二字。據我探究的結果，所謂「止」便是「立足」，而其「立足」的根基則爲孔子所謂「不學禮，無以立」之「禮」——此點當俟下文論述「感化主義」時再加說明。所謂「至善」便是孔子所謂「天下有道，則禮樂征伐自天子出；天下有道，則庶人不議」的狀態，而所謂「身」便暗指周天子；所謂「格物」之「物」，則指宗周的典章制度。馮友蘭氏引荀子的話證明「天下有道」時的狀態至於「身」的暗指周天子，則大學全書都可作證：「自天子以至於庶人，壹是皆以修身爲本」一語，只是表明人人都要修身，並非認爲庶人修身亦可治國平天下。所以大學的全部理論純取太上家長觀點。

禮記與孝經所取的「子弟觀點」，則自天子以至庶人，皆可通用。不過在上者與在下者的孝弟作用卻有不同：在上者係以身作則，教民忠敬；而在下者則爲「始於事父，中於事君，終於立身。」這只消一看孝

需要全本请访问 www.ertongbook.com

父子之孝、」「諸侯之孝、」「卿大夫之孝、」「士之孝、」與「庶人」的分別，便可了然。禮記的理論與孝經相近，故祭義曰：『至孝近於王，至弟近於霸。……先王之教，因而弗改，所以領天下國家也。』又曰：『身也者，父母之遺體也。行父母之遺體，敢不敬乎？居處不莊，非孝也；事君不忠，非孝也；涖官不敬，非孝也。……』總之，只是說明在上者以孝教忠，而在下者則移孝作忠而已。

有了大學的三綱領和八條目，而以上正下的理論臻於美滿；有了孝經和禮記的「以孝治天下」，而以下事上的思想洽於人心。儒家的家族中心主義至此可謂發揮盡致了。

（五）感化主義　儒家所主張的以上正下及以上事上，都採取「有諸己而后求諸人，無諸己而后非諸人」的辦法，換言之，便是採取「感化主義」或「忠恕主義。」這是家長政治哲學極自然的結果，因爲古代家長對於子弟，一方可操絕大威權，而一方宜取感化態度，然後恩威並濟，教化大行；而其主要關鍵則爲「執兩用中」「以禮節之」，因爲恩與威的過或不及，都可發生絕大的弊病。

論語中孔子所謂「克己復禮爲仁」「禮以行之」「齊之以禮」「以禮讓爲國」「動之不以禮，未善也」「恭而無禮則勞，愼而無禮則葸……」等語，都認定「禮」是正己、修身、齊家、治國的大經大法，有節制一切行動的大用。有子最知此意，故曰：『禮之用，和爲貴……有所不行，知和而和，不以禮節之，亦不可行也。』孟子亦知此意，故曰：『仁之實，事親是也；義之實，從兄是也。……禮之實，節文斯二者是也。』荀子尤知此意，故其發揮禮治主義尤爲澈底。其後儒家對「禮」的闡揚，竟演成禮記、周禮、和儀禮的三大經，可謂盡其發揮的能事！

「禮」是宗周一切典章制度的基石，也是儒家維護宗法封建的利器。在儒家看來，有「禮」做了內心和外行的規範，然後一切人和一切事都有「立足」之處。孔子嘗謂：『不知禮，無以立。』又曰：『興於詩，立於禮，……』教鯉亦曰：『不學禮，無以立。』所謂「立」，卽是「立足」。知道這個立足之處，便是大學所謂「知止」。人能知此立足之處，自然守其階級，安其本分，而內心外行便「能定」「能靜」「能安」「能慮」「能得」了。但要使人「於止知其所止」，當從通曉宗周的典章制度入手，是以大學又云：『致知在格物。』

儒家用這個「禮」做基礎，又更向上建築「道德仁義。」若用我們現代的眼光看來，這自然是儒家的大失敗，但在當時階級制度之下，他們的道德哲學亦是應天順人的東西。我們應該知道當時社會上分爲兩大階級：一是「食人」的，「勞力」的，生利的，「治於人」的庶人階級；一是「食於人」的，「勞心」的，分利的，「治人」的士大夫以上階級。曲禮所謂：『禮不下庶人，刑不上大夫。』大概是當時階級制度的眞相。孔子在論語中稱庶人階級爲「小人」，而稱士以上之高尙者爲「君子」，認爲站在庶人階級的小人祇「喻於利」，祇能「懷土」，「下達」，卽「學道」，亦不過「易使」而已；惟有士大夫以上優閒階級的

君子，穩習禮樂，穩配談道德仁義。但「不謀食」「不憂貧」的君子，談起道德仁義，自然要反功利而避物質，不得不向所謂「天人之際」與「性命之原」方面以求「上達」，結果便祇有玄虛的人生哲學。孟子所標榜的「仁政」，雖有保民養民的功利觀念，然仍維護當時的階級制度，力主「義」「利」之別，依然落入反功利避物質的窠臼。所以我們找遍四書五經，簡直找不出眞正的道德仁義來。

不過儒家究是適應時代的救世主義者。他們既有其一貫的眞知灼見，自然便有其一貫的熱烈信仰，而得其知行合一的內心滿足，發爲「自強不息」的精神。我覺得這一點是我們值得效法之處。至於禮運的「大同」理想，堯、舜、禹、湯、文、武、成王、周公爲「小康」，與儒家思想根本異趣，馮友蘭氏認爲採用道家學說的政治社會哲學，（註五）可謂一語破的。

「自強不息」儒家思想所產生的自強不息的精神，謝霈明君已有詳盡的發揮，（註六）但他認定自強不息爲儒家哲學的中心思想，我卻不敢贊同。我覺得不論中外古今，一切大宗教家及一心救世的大思想家與大政治家，都具有這種精神，不過儒家先哲兼爲大教育家，能自道之而已。

這種精神以眞知灼見爲其骨肉，以眞情實感爲其血液。既有眞知灼見，又有眞情實感，自然發爲「至誠」，而達到眞正的知行合一；然後「其爲人也，發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至」，然後「篤信好學，守死善道」，而能「不惑，不憂，不懼」，然後「知其不可而爲之」，而至於「富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈」。此之謂「誠則形，形則著，著則明，明則動」。

總之，儒家思想雖然逃不出時間性和空間性的限制，而其思想的出發點則爲救世的至誠，由於此種至誠所發生的自強不息的精神，確有千古不磨的價值。

三　儒家思想之不適應於現代中國

我們探究儒家思想的結果，發現儒家思想確有許多缺點。第一，慕古與保守的態度，根本是反時代、反進步的東西。我們知道時代的巨輪只能向前推進，不能向後倒行。孔、孟、顏、曾雖本救世的至誠，發爲維護宗周文物制度的主張，費盡心思才力，欲挽狂瀾於既倒，然宗周的宗法封建及階級制度畢竟日趨崩壞，不能維持。第二，儒家的政治思想只知有人治，禮治，而不知有法治，民治；只希望聖王再世，以上正下，「道之以德，齊之以禮」，或「以不忍人之心，行不忍人之政」，而不去計畫政治制度，以求長治久安的良策。第三，他們只知道在宗周的宗法封建制度上面，探求治國平天下的道理，以致演成家族中心的倫理政治哲學，殊不知宗周開國之初，便已不能由齊家而治國。試看周公討伐管、蔡大義滅親，便是一個明證。第四，他們爲時代環境所限，只提倡個人對個人的忠、孝，只教人以下事上，移孝作忠，而不能料到後世國家社會發展演化的

情感　　村到現代所需要的新道德。第五，他們爲時代環境所限，只能在分別地位、身分的「禮」上面建築玄虛的道德仁義，只能站在不謀食、不憂貧的士大夫立場，向天人性命方面以求上達，而不能料到後世經濟狀況發展演化的進程，更不能料到現代生產分配問題的嚴重，以致發生反功利、避物質的思想。此外尚有一點亦值得我們在此提出，就是他們爲時代環境所限，絕無民族思想。我們在四書五經中，只看見孔子說過『微管仲，吾其被髮左衽矣』一語，反映出一種民族意識，其他說到蠻夷戎狄的話都是瞧不起外族的誇大之語，絕無現代中國所需要的民族思想。這是因爲當時中國四周的民族，文化都比我們落後，所以只認他們是不足齒數的「蠻貊之邦」，即「有君」亦「不如諸夏之亡也。」（朱子對此語的曲解，不足信，仍須依古注疏直解。）

儒家思想既有這許多缺點，所以不但在現代中國不能適應，即在春秋戰國及秦漢以降，亦早已不能適應。試看孔孟周遊列國以干諸侯，皆終其身不能行道；孔門弟子亦無治國經世的人才。且據史記孔子世家所載，齊國的大政治家晏嬰且譏「儒者滑稽不可軌法。」這便可見他們在當時已不能適應。孔子治魯的成績即使眞有其事，然始攝相事，即誅少正卯，甫三月又因齊人饋女樂而去職，亦已可見他的感化主義行不通。當時儒家學說的影響及其實幹的精神，實在遠不及墨家。到了孟子時代，孟子甚至聲言：『楊朱、墨翟之言盈天下，天下之言不歸楊，則歸墨。』可見當時儒家學說不敵楊墨之言，是很明白的事實。

表什麼反對儒家，可無待論。自漢武帝罷黜百家，表章六經以來，儒家思想形成獨尊的局面，但是按諸實際，儒家學說只被歷代帝王及士大夫階級所利用，幾乎有百害而無一利。其弊害之大者，約有如下數端：

（一）慕古與保守態度的持續，使中國文化永久停滯於中古狀態，（註七）而形成今日的落伍。（二）儒家的宗法思想和家族倫理經後儒的利用和闡揚，演爲維持階級狀態的民間新宗法制度及綱常名教，祇能發揮消極的道德作用，祇能產生無數犧牲於君、父、與夫的片面權益之下的忠臣、孝子、與烈婦。而所謂「蚩蚩之氓」更被局限在家族和宗族觀念中，絕難發生國家和民族的意識，尤爲國家與民族向前發展的障礙。（三）歷代帝王利用儒家「以孝治天下」的招牌，承襲「治親報功」的傳統政策，實行以天下養其宗親，歷代士大夫則頌揚這個招牌，承襲報本追遠的傳統觀念，實行以地方養其宗親，而中國的政治便不堪問了。（四）中國的學術思想承襲儒家天人性命的遺緒，專向玄虛的或拘泛的宇宙論及人生論方面發展，而有漢代讖緯象數之學，宋、明性理之學。（五）中國學術思想專向天人性理方面發展的結果，歷代士大夫便都站在不謀食、不憂貧的君子立場，反功利而避物質，以致中國的生產技術和經濟生活在二千餘年間絕少進步。（六）古代儒家本係針對當時、當地的環境，認爲撥亂反正非恢宏文王、周公的事業不可，因而發生澈底的保守思想，故能具有眞正的知行合一精神。然而後世獨尊儒家的結果，完全陷入慕古執迷的歧途，忘卻此時、此地的需要，失了古

代儒家的眞精神。

這樣看來，儒家思想在現代中國不惟不能適應，而且流毒甚深，已經十分明白。但在我國向後運動重新搥頭的今日，國內仍有不少人士贊成尊孔讀經，我們必須再把他們的意見加以辯正。茲爲便利起見，請就「讀經問題專號」的教育雜誌，撮合絕對贊成讀經的各位先生所舉擁護儒家思想的理由，分別加以辯正如下。

第一，他們似乎認爲現代中國的思想人心十分紛亂，必須提倡儒家思想以作中流砥柱，纔可發揚民族精神。殊不知處在世界文化普遍交流之下的現代中國，世界各地的學術思想如潮而至，中國早已無法關起大門，自在睡覺。況且儒家思想早已不能適應中國的實際需要，只纔歷代帝王和一班士大夫撐持門面，而陷中國於苦海之中；在現代中國既不可再作中流砥柱，亦不能再作中流砥柱。至於民族精神四字，原是現代的新名詞，在聖經賢傳中根本無處可找，又何發揚之有？須知「近來世變」乃是不能不變——中國已不能不脫中古時代而進入現代；只因有人依戀上古宗法封建的階級社會所產生的儒家思想，阻礙中國走上現代化的坦途，所以「人心日尙欺詐，殺機循環不窮」，弄得「人之心思」無所「匯歸」，「立國之精魂」與「一定之精神」無由產生，教育也失了「重心」。今欲「匡正學術，挽回人心」必須發揚孔、孟、顏、曾知行合一的眞精神，拋棄向日奉聖經賢傳爲圭臬的觀念，面臨現代社會科學和人生哲學爲圭臬，務使我國四萬萬五千萬人（？）皆對現代中國和世界具有眞知灼見，發生眞情實感，以創造我們自己「日日新，又日新」的眞正的知行合一。必如此，而後中國的文化可以發揚，可以與現代世界文化並駕齊驅；而後可以對世界文化有最珍貴的貢獻；而後可以效法孔子的「聖之時」，可以做得孔、孟、顏、曾的善於「繼志述事」的孝子賢孫。

這個向前的精神在現代中國實在太重要了，我們不能不起來大聲疾呼以警告現代中國的國民，尤其是現代中國的士大夫！「吾人生於今日，不欲吾國長治久安則已，不欲吾國生存競爭則已，如其欲之，則舍此道莫由！」中國的士大夫必定熟讀孟子，請取孟子之言爲鑑。我們要求現代中國的向前發展，正像孟子所謂楚大夫「欲其子之齊語」，我們必定要拜現代的社會科學和人生哲學做老師，也正像楚大夫必「使齊人傅之。」但是單單拜了現代的社會科學和人生哲學做老師還不夠，必定要把上古遺留下來的聖經賢傳從根拋棄，（此處所謂從根拋棄是指根本剷除奉聖經賢傳爲圭臬的觀念，若將聖經賢傳作爲史料以供自由研究，則我不惟不反對，而且極贊成）死心塌地沈浸在現代的社會科學和人生哲學當中，纔會成功；這也正像「一齊人傅之，衆楚人咻之，」決無效果，必須「引而置之莊嶽之間數年，」然後「雖日撻而求其楚，亦不可得矣。」

現代的社會科學和人生哲學是站在自由、平等的立場，追求人類社會眞正的眞、美、善的；是建築在現代文明之上，重物質，講功利，而反玄

需要全本请访问 www.ertongbook.com

和自然科學一般，是客觀的，實證的，批判的，世界性的；是日新月異的。所以粗看雖似「人自爲說，家自爲書，宗旨各殊，莫衷一是」，然其根本精神皆爲向前求眞，皆爲客觀批判，故能「日日新，又日新」，故能「窮則變，變則通，通則久」，故能擺脫舊時代而日向新時代邁進。

第二，他們似乎認爲聖經賢傳包含許多做人的大道理，眞是萬古千秋的人倫準則，在現代的社會科學和人生哲學當中找不出來。殊不知我們在前文早已說過，儒家所闡揚的人倫道德，都建築在宗法封建的階級社會之上，只有個人對個人的消極意義，而無個人對人羣或人羣對人羣的積極意義，在現代中國不惟不能適應，並且足以窒礙中國民族的復興運動。例如中山先生所指出的忠、孝、仁、愛、信、義、和、平等固有道德，在儒家手中都從正名定位、安分守己的個人觀點出發，只能發揮綱常名教的消極作用；自經中山先生附加以個人對國家和民族的積極意義以後，實已等於不換湯而換藥。

我們現在姑且把儒家全盤思想都在維持階級狀態這個基點拋開不談，純用現代社會學和人生哲學的眼光，把儒家的人倫道德單純地批判一下。誰都應該承認：人類社會是由簡單而漸趨於複雜，社會關係也由簡單而漸趨於複雜。在古代自足經濟的狀態之下，人類所結合的團體只有「原始社羣」(primary group)，如家族、氏族、村落等，這些社羣都是密接的，面對面的，親身接觸的小團體。這些社羣即使合而成國，也只是一種單純的湊合，而不是一種有機的結合。人類在這種社羣中所發生的社會關係，多半都是個人對個人的私關係，因而提倡各種私關係的道德，創爲分別地位、身分的德目，如「父慈子孝、兄良弟弟、夫義婦聽、長惠幼順、君仁臣忠」之類。但是到了現代，中國社會一方由於內在的自然發展，他方由於外力的強迫發展，古代的家族制和宗族制早已逐漸瓦解，而不能不分化爲現代個人本位的小家庭。古代的農村也已逐漸瓦解，而不能不形成現代工商業的大都市。古代單純湊合的國家不復存在，而不能不演變爲現代有機的複合的國家。於是古代固定性的原始社羣消滅了，只有現代流動性的原始社羣。但是社會關係錯綜而微妙的「後起社羣」(secondary group)，卻因現代經濟機構、政治機構的錯綜複雜，蓬勃而起。在這種社羣中，個人對個人的私關係簡直絕無而僅有，而個人對人羣或人羣對人羣的公關係，卻是繁複而重要。我們要求這一切公關係的調整和改善，應該提倡社會道德和公民道德，如權利義務的分別，自由、平等的相對，守法、奉公的態度，國家、民族的意識，政治、經濟的了解等等。要使國民具有這種道德，必先使其接受現代公民教育，使其對於現代中國與世界獲有眞知、實感，且受實地訓練，斷非提倡儒家的人倫道德所能爲力。

進一步說，在現代社會狀態之下，提倡個人對個人的私關係的人倫道德，很足以妨礙個人對人羣或人羣對人羣的公關係的社會道德和公民道德的發展。例如中國的政治始終不脫「家長政治」的臭味，

便是一個明證。在家長政治之下，凡曾取得「家長」地位、身分者，必不甘且亦不可再降至「子弟」地位而爲「家長」者亦不得不布置其私人「子弟」以求效忠於其個人。且照人倫道德來講，布置「子弟」不惟有政治上的必要，而且有倫理上的必要；因爲這是「親親之殺、尊賢之等」的道德行爲。此外如選舉制度的百弊叢生，「保管責任」的無人過問，（註八）其最大原因無不在此。因爲中國人向奉儒家思想爲圭臬，只知有私關係的人倫道德，而絕難了解公關係的公民道德和社會道德；只看見家族和宗族的具體實在，而絕難想像國家和民族的抽象實在；只能從家族和宗族的原始觀念向外推演，而不能從國家和民族的最高概念向內推究。說來可怪——其實幷無足怪，到了現在民國二十四年，陳朝爵先生還說，『尊君與尊國府無異』，楊壽昌先生更說，『君臣二字，特首領與佐助之代表詞。……今之一國之主席或總統，或委員長等等，……皆首領也，卽皆君也；其助首領以分任各事者，皆佐助也，卽皆臣也。』豈知君臣的關係純是個人對個人地位、身分的關係，只是一種私關係；而國府與人民，主席、總統等等與其佐助人員的關係，乃是雙方同對國家服務、效忠的關係，純是一種公關係。君臣是因地位、身分而分，近於家長與子弟，主席、總統、委員長、或省長與其佐助人員，是因職務、因能力而分，等於經理與職員。一則人格不平等，一則人格平等；一則由階級立場出發，一則不由階級立場出發。兩者之間截然相反。倘如楊先生所云，『君臣之名可改，君臣之實仍存，』則中山先生的革命眞是多事了！

再就父子、兄弟、夫婦的關係來說，亦宜打破儒家分別地位、身分的德目。在現代眼光中，我們只應該有以國家、社會爲前提的家庭，而不應該有以家族爲前提的國家、社會；只應該有各向國家、社會服務、效忠的父子、兄弟、夫婦，而不應該有同向家族報本、追遠的父子、兄弟、夫婦。這就是現代父子、兄弟、夫婦、站在國家、社會面前，各有自由發展、各得平等地位的眞精神。但是抱定父慈子孝、兄友弟恭、夫義婦聽的舊觀念者，絕難了解這種自由、平等的精神，在家庭之間硬要分出地位、身分，立出代表地位、身分的德目。結果父子、兄弟、夫婦之間，不是交相責便，是交相私，把各人在國家、社會方面的地位和意義完全忘卻，使各人畢生只做家族的奴隸。我們認爲在現代中國，關於一切個人對個人的私關係，應該提倡一個平等的、相互的「愛」字爲德目，應該掃除儒家分別地位、身分的各種片面的、煩瑣的德目，然後一切私關係的道德可以臻於健全，可以適應現代中國的需要。

第三，他們似乎暗示儒家昌言「仁、義、道、德」，「修、齊、治、平」，與「絜矩之道」，「大同」理想，及「智、仁、勇」等等，無論羣己、公私、無分中外、古今，皆可通用，今若棄而不講，世道人心不知伊於胡底，殊不知一切道德皆由社會關係而起，人類若無社會關係，各自分離生活，根本便不需要道德。人類所有各種社會關係如能調整得宜，便是道德的美滿表現，除此以外幷無道德可言。上文業已指明古代與現代的社會關係大相

題旨。

針對古代社會關係所講的仁義道德，我們要想搬來調整今代中國的各種社會關係，當然毫無用處。我們姑且不說儒家……建築在分別上下尊卑的「禮」上面，只是保守各人地位身分的人倫道德的抽象代表詞，拿出有子所謂「孝弟爲仁之本」與孟子所言『仁之實事親是也；義之實從兄是也；智之實知斯二者弗去是也；禮之實節文斯二者是也；樂之實樂斯二者』來作證。我們只就這些德目，向聖經賢傳去找定義、對象和內容，便已覺其空漠含糊而玄虛，絕對不能用以指導現代的人生。而在聖經賢傳的底面，我們卻找出這些好聽的名詞是不謀食、不憂貧的君子階級的專利品或裝飾品，是使人民「去兵、去食」而不可去「信」的人生觀，是反功利、避物質，而使人人各保階級，各守本分，各安天命的國家論及社會觀。所以儒家所講的仁義道德，只能陶鑄宗法階級社會的好人與順民，不能培養現代中國所需要的好領袖和好國民。故在現代中國，若再奉儒家思想爲金科玉律，拿來桎梏全國的人心，當然要像周予同君所云，『預先替帝國主義者製造順民』（註九）預備將來亡國滅種時可以死而無怨！

「修、齊、治、平」與「大同」理想，已在前文檢討一過；此外如「忠恕」之道與「絜矩之道」，則祇由個人推至個人，而非由個人推至人羣，由人羣推至人羣，或由人羣推至個人，皆不能適用於現代無形的，非親身接觸的關係錯綜而微妙的後起社羣的公關係，此處無庸多贅。但是擁護儒家思想的人士，曾引三民主義爲護符，我們仍有稍加解釋的必要。茲且說他們確是拋棄三民主義的最高原則和根本主張，而向三民主義的一個小小漏孔拚命去鑽。三民主義的最高原則有二：一是救中國，二是打不平。其根本主張有三：一是求中國民族的國際地位平等，國內各民族的地位平等；二是求中國人民的政治地位平等；三是求中國人民的經濟地位平等。我們可以說，三民主義是民族、民權與民生立場的功利主義，而從現代反階級的積極精神，即所謂「打不平」者出發。但是牠有一個小小漏孔，即是對於「儒家思想與現代中國」這一問題見解未眞，故在民族主義中既主張「團結宗族，造成國族」，又稱揚「中國固有的道德」，並推崇大學的八條目爲「最有系統的政治哲學」；在民權主義中又聲言「兩千多年前的孔子、孟子，便主張民權。」中山先生或許在當時別有革命方略上的深意，但我覺得在今日指明這個小小漏孔絕不損及三民主義的偉大。其理由有二：第一，中山先生是日日新，又日新的知行合一者，其一生的思想行爲，無不隨時向前進步；若至今日而能復生，必將提出儒家思想與現代中國的適應問題，與國人公開商榷。第二，這個小小漏孔與其最高原則及根本主張相較，譬猶茅草之與泰山，我們摘其茅草，不惟不損泰山的高大，且可愈顯泰山的高大。

第四，雷通羣先生用現代的社會學去比附孟子，又提出「國性」二字來反對「崇拜物質，崇拜功利」，頗易誘惑青年，尙有一辯的必要。雷先生說：『孟子一書，內中差不多處處都提倡民權。』其實孟子所提

倡的只是「周室班爵祿」之下的民權，骨子裏還是提倡君權。若說到現代的民權，自當以中山先生的民權主義爲準，何必再去取法二千多年以前，在宗法封建的階級政治之下的民權？雷先生解釋孟子所說的「王政」道：『他所說的「王政」就是「仁政」，「仁」字既從「二」從「人」，是表示社會相對待之意，那麼，他所主張的「仁政」是和現代所謂「社會政策」……恰當了。』這種比附，只能說是心勞日拙。我們姑且承認他的「仁」字解釋不錯，但是依然只有「二人」，只是個人對個民，和現代後起社羣的社會關係有甚麼相干！其實孟子的「仁政」思想只有一句話，就是「以不忍人之心，行不忍人之政。」孟子看見庶民逐漸抬頭，而當時的君主專事攻戰，視之如草芥，所以發爲這類議論。他的理想只有人治，只愁「聖王不作，處士橫議」，那裏有現代法治和民治的觀念？雷先生又指陳孟子的「社會政策」道：『他是首重「制產」，……他還注意到造林、水產、畜牧、蠶桑、教育諸端……最後他還主張要和民衆共同娛樂，……』孟子這種理想，自然值得我們佩服；但是他的出發點仍然只是「人治」，只望「聖王」來行菩薩的善心。從前王莽慨然以「聖王」自命，果然把這種理想實行起來，但是結果「天下大亂」，莽亦被殺。可見理想雖高，如無實現理想的客觀方法，依舊無用。再就孟子所說「斧斤以時入山林，材木不可勝用」，「數罟不入洿池，魚鼈不可勝食」的造林及水產，和現代的造林學及水產學相[illegible]幼稚得可憐。況且孟子最重「義」、「利」之別，其所謂「義」便是各守階級，各安本分的代表詞；孟子在這種「義」上建築他的「仁政」——他的功利主義，希望君主們「推恩以保四海，」「律諸現代，民有、民治、民享」的思想，根本便已乖離實在，毫無可取。至於雷先生所說的「國性，」爲何要反物質，反功利，的確使人莫名其妙！難道中國人都不食人間烟火，方可顯出中國「禮義之邦」的「國性」來嗎？

總之，儒家思想採取保守態度，擁護階級利益，只看見靜的，消極的，保守的，中庸的狀態的好處，且爲時代環境所限，只知有個人對個人分別地位，身分的私關係的道德，只看見個人對個人不別地位，身分，而講平等利益的功利主義，足以危害階級和秩序，只知道士大夫在不謀食、不憂貧的條件之下，應該去講道德、仁義、天人、性命；而不能夢見現代向前的，進步的，動的，積極的精神，不能料到現代反階級的，打不平的，講平等利益的功利主義的重要，不能見到現代國家、社會的機構如此複雜而錯綜，現代個人對人羣與人羣對人羣的公關係如此微妙而嚴重。這不是孔、孟、顏、曾的過失；這正是他們反應時代的精神。但是他們的不肖子孫——現代中國的士大夫，偏不理會他們的這種精神，不向「現代」往前去鑽，卻想向他們的墳墓裏盜取珍寶！

最後，我們還要指出現代的前進或現代的動，實在另有現代的方式。在現代社會，惟有團體的動，各個人在團體中合作的動，纔是眞正有效的動力。我們可將中國全民族比作一個極大的總動輪，民族內部的各種團體——不論政治的，經濟的，學術的，社會事業的，民衆運動的

殊不知，只有推動這個總動輪的分動輪至於全民族的各分子卽各個人，都只是分動輪上的輪齒，還有少數先知先覺者彷彿是輪軸。這些輪軸和一切輪齒必須都在分動輪中發揮其能力，方能推動分動輪以推動總動輪，而使全民族得以前進。我們倘若仍持儒家所謂「達則兼善天下，窮則獨善其身」的個人本位主義，或「家齊而後國治，國治而後天下平」的家族中心主義，都是反現代中國的需要，而足以阻礙現代中國的向前邁進的。不過這些團體的動，都應該採取國家立場，民族立場，與社會立場的功利主義爲其根本方針，否則不惟不能推動總動輪使其向前邁進，反而足以阻滯總動輪使其停頓，或逆轉總動輪使其倒退。這便是人羣對人羣最重要的道德關鍵所在。

以上所述，乃是我所指出中國民族應走的一個方向，誰以至誠獻於國人之前以供參考並盼指正（留）

（註一）語見十教授「一十宣言」。

（註二）見馮友蘭中國哲學史第九頁。

（註三）看前書第三五三頁。

（註四）見前書第四四〇頁。

（註五）見前書第四五五——六頁。

（註六）見東方雜誌第三十一卷第十四號謝君儒家哲學的中心思想一文。

（註七）參看馮友蘭中國哲學史第四九一——六頁。

（註八）參看胡適文存三集卷一請大家來照照鏡子一文。

（註九）見教育雜誌「讀經問題專號」第一一七頁。

此文採取馮友蘭先生中國哲學史的意見頗多，作者應對他表示最大的謝忱。又此文在趕草時，多承老友程克猷君貢獻有價值的意見，同事周建人先生時時加以鼓勵，作者亦宜在此一併申謝。——作者附記。二四、六、二五。

英德海軍協定的意義與影響勘誤（載本誌三十二卷十七號）

頁	欄	行	正	誤
四五	下	一	三十五	三十
四六	上	一四	予法以	予以
四六	下	一八	英帝國殖民地	殖民地
四七	下	一四	不能再	不再
四七	下	一八	區域公約	區約公約
四九	上	三	英意兩國感情亦因	兩國感情亦非
四九	上	一五	大西洋	太平洋
五一	上	二	英德同盟	英日同盟

一年制短期小學適用

混合課本

混合課本教學法

江蘇省立教育學院實驗
王倘 陳禮江 俞任聲 主編

全書六冊
第一冊 已出
有圖本實價七分
無圖本實價三分

第一冊 已出
實價四角

三大特色

(1) 以民族主義爲中心思想
(2) 取材注重生活化
(3) 採用混合編制法

課本 遵照教育部新頒佈之一年制短期小學課程標準編輯。全書思想一貫，組織嚴密，分編六冊：第一二冊爲鄉土教材，三四五冊爲國家情況，第六冊爲世界大勢，每冊供一個半月之用。教材組織，特重各科聯絡，採用混合編制，適合兒童學習心理。

教學法 爲求節省教師時力，將課本每課教學時應有之發問、應有之答案、應講解之字詞、應供給之練習材料、應準備之教具、應具備之參考資料等，均一一詳列。各課所舉之教學過程，多活動不一，期能適合課文內容及學習興趣；於文字教學外，尤着重「做」。

蘧購照實價七折
無圖本每冊只合洋二分一厘

商務印書館出版

*A22(1)-24:9

