

萬有文庫

第一集一千種

王雲五主編

儒教與現代思潮

服部宇之吉著

鄭子雅譯

商務印書館發行



潮思代現與教儒

著吉之字部服

譯 稚 子 鄭

書 叢 小 學 國

編主五雲王
庫文有萬

種千一集一第

潮思代現與教儒

譯雅子鄭 著吉之字部服

號一〇五路山寶海上		
五雲王	人	行發
路山寶海上		
館書印務商	所	刷印
埠各及海上		
館書印務商	所	行發

版初月四年十二國民華中

究必印翻權作著有書此

The Complete Library

Edited by

Y. W. WONG

CONFUCIANISM AND CONTEMPORARY
THOUGHTS

BY DR. HATORI

TRANSLATED BY CHENG TZŪ YA

PUBLISHED BY Y. W. WONG

THE COMMERCIAL PRESS, LTD.

Shanghai, China

1931

All Rights Reserved

萬有文庫

第一集一千種

總編纂者

王雲五

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，他的勢力大爲增加，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，我只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，大概本於尙書五子之歌『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，這是就農業立國之關係，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，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，在近代有黃宗羲。

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。

黃宗羲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，卻能完全其為人之道，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「瞑」，乃是用意義相通的字解釋。苗是草木初生甚微弱的意義，瞑是盲目的意義。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，所以能扶弱而且瞑的民，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，卻生成又弱又瞑的人民呢？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瞑的民。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，他怎樣能不弱不瞑呢？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爲天子。原來在生民之初，爲天子的聖人，雖由天所特生，可是天子也不一定需要天生之聖，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，後人或解爲天和民的視聽，其實當從鄭玄解爲聰明睿智有德的人；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爲君師，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。

但前說民是弱而且瞶的，現在又說從於民的判斷，豈非互相矛盾？這卻另有一個道理。因爲從一個人說，民固然弱而瞶，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眞僞，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