

儒教与現代教育思潮

郑子雅

编译

# 儒教與現代教育思潮

## 目次

- |    |         |    |
|----|---------|----|
| 第一 | 儒教與民主主義 | 一  |
| 第二 | 儒教與功利主義 | 二二 |
| 第三 | 儒教與主觀主義 | 四一 |
| 第四 | 儒教與個人主義 | 五七 |
| 第五 | 儒教與平和主義 | 七二 |

# 儒教與現代教育思潮

## 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，常人大概都認做同意，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，又泰族訓有『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；至於這淮南子上所說各語，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。但泰族訓中之語，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

罪人；若有盜賊從他處攔入，須協力從事緝捕。凡享有土地利用的權利的，都須負此義務，這就是一種力征，後世名爲役。爲使地方不出破壞社會安寧秩序的人，平時有施教育的必要，所以國家以所謂鄉三物教育一般人民；又利用各種情形，表示其實行的範圍，與以實行的機會；此外，又使地方團體之長，例如國家的命官，或是地方的公吏，以時會民讀法，務使人民不至因不知法而犯法；若有犯輕罪不及五刑的，那末，可應於情狀，在一定期間，繫於圜土（卽牢獄），使爲苦役；期滿，可由地方人民任監督之職，暫行保釋。此外，地方團體的生活中最顯著的，是社祭。社是以土地爲神而祭之。土地的祭有兩種。一是祭那載人類的大地，乃是天子及諸侯的特權。二是祭那生五穀養人的土地，就是社，自天子到庶民都可祭。但社又有兩種：一是天子和諸侯爲人民所立的社，一是祭籍田的社。大夫以下不許各自立社，但可相集爲社，故人民的社是一地方的人民共同設置維持的，祭祀時，一地方的人民都須出而從事，社實是一地方人民的共同生活

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？還是由於什麼人所定東西呢？從這種問題的解答，儒教的民本主義（民本）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，久後方入於共同生活，最後乃一躍而成國家組織的了。但國家組織是怎樣的才能成功呢？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，他們怎樣能夠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。周易象傳有『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，皆爲天氣的作用，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。但人不但因有知，又有欲，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，卻能完全其爲人之道，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。民字漢儒解爲『苗』爲『暝』，乃是用意義相通的字解釋。苗是草木初生甚微弱的意義，暝是盲目的意義。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，所以能扶弱而且暝的民，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，卻生成又弱又暝的人民呢？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。因為二氣的交感，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暝的民。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。因為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，稱之為天為昊天，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

卽相對的區別。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，人心裏面怎樣的秘密，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，如非天生的，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，可看尙書皋陶謨的『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。

但前說民是弱而且暝的，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，民固然弱而暝，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，黃宗羲也有很痛快的議論。他說人君須棄自己的利益，爲天下萬民謀公利公益；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，由黃宗羲的議論看起來，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。大同和小康最大的區別：在於大同以『天下爲公』，小康以『天下爲家』，天下爲家，君位傳於子孫；天下爲公，君位讓於賢者。但此說和孔子之教不合，確非孔子之言，先儒已經屢屢論及。大概戰國時代受老莊派思想的影響的儒者，以此說假託於孔子，漢初編禮記的，無端採取，後人竟誤認爲孔子之說，近人又附會其說，竟謂孔子在二千多年前早已主張民主共和了。其實就算是孔子之言，但天下爲公，也不過堯舜所行的禪讓，堯舜也只依天命說而行動罷了。堯舜時，也是君主制的時代，並非共和時代。所以這『天下爲公』四字，就算是孔子說的，也不過說讓天下於有德的人罷了，全然不含民主的思想，也沒有主權在人民全體的意思。再讓一步說，就算含有民主的思想，卻還不見得有共和思想。『天下爲公』四字中，並沒有大總統公選的意味。總而言之，決不可把這一句說話認做民主共和主義。

民主主義，必以自由和平爲理想和根本，我現再考一考儒家有沒有自由平等的思想。在古時原有一事很近於自由思想，但後世又不行了。這就是周禮所載三詢之法，凡遇國家有大事，便叫百姓來問；這種大事有三：（一）國家遇有危險的時候；（二）遷國和遷都的時候；（三）立君的時候。（沒有相當的人可立的時候。）遇到那種時候，便召百姓到外朝（第二重宮門）來，問他們的意見。但所召的百姓，只是邦畿中千里以內的，諸侯之民並不在內；又畿內之民，大概也只是代表。至於諸侯之國，這種事想也有的。

或說周禮只記理想，並無實事，但左傳記王室遭亂，召民間以主君的事情，共有二次；孟子也載太王避狄難去國，曾召父老相告的事情；尚書盤庚篇也載盤庚遷都時召百姓來告訴他們不得已的緣故；可見殷周兩代確有此例，並不可看爲理想的空文的。

此法和盎格羅薩克森人所行的賢者會（Witenagemot）相似，若是後世

逐漸發達，原可成爲國會的。但後世此法全亡，只有聽民言察民意的主義；實際上也只有遇到天變地異天子下詔求直言罷了。這都不能算做自由之證。

至於平等一項，中國社會組織的根本，確是平等的。或說周代有士大夫庶人之別，禮記載『刑不上大夫，禮不下庶人』，這便是階級之別了。其實不然。但凡階級以不能互相移易爲本義，若說士大夫和庶人是階級，那末，士大夫必然不可爲庶人，庶人絕對不能爲士大夫了。但如荀子所言，士大夫的子孫無學不德，可降爲庶人；庶人的子孫有學問道德，也得爲士大夫。這也不但理論上爲然，庶人得爲士大夫，還規定於法制呢！即如後世科舉之法，實淵源於周代的『賓興法』。『賓興法』是先施教育於一般國民，選出其長於道藝，或長於德行者，就其最優者送入大學，和天子公卿大夫的子弟同受教育，後來又任以官職。所以實際上庶人是得爲大夫的，他和本來的士大夫相異之點，只是不能世祿。這樣說起來，把士大夫和庶人看做階級，確是誤的了。

但春秋時代有晏嬰，戰國時代有慎到，曾經主張士農工商的世農。假若嚴格實行，也許發生階級，不過他們只由便利主義主張此事，沒有什麼根據，也沒有實行。

又周代前後有奴隸，但也不成一種階級。古時奴隸，大概是被捕虜的野蠻人及罪人失去身體的自由，但早已和齊民相混，不留痕迹了。後世奴隸，都由賣身，大概只限於一身。此外，又有一種因職業關係稱爲身家不清白的人，不能享有良民所有的某項權利如應試做官等事，但這種人若是改業，經了三代，仍舊得享一切權利。至於廣東的蠻戶，在民國以前，長久算做身家不清白，只是極少數的人。所以說中國通古今沒有階級，也未嘗不可。

若要勉強區別，那末，從古到今，只有君子小人之別。但君子小人，只是以德或是以位言，而且位也以伴於德爲原則；所以這種區別也不能算是階級。到了後世又有一種『士』的稱呼，其實就是讀書人的代名詞，書是人人可以讀的，所

以士也不能成階級。由此說來，中國社會組織，既然以平等爲原則，可見中國確有平等思想的了。

總而言之，中國儒家思想中，雖有民本主義，卻無民主主義；把民本主義直接算民主主義，不是曲解，便是誤解。但是關於天的信念，後世漸漸失其力量；自從以天爲理的學說興起，關於天的人格觀念，是尤其薄弱了；而且因屢經革命，對於天命說中天的威力，也不甚信從了；所以從此移到民本主義是很容易的。

## 第二 儒教與功利主義

近代思想有多數特徵，而自然科學的勢力的強大，確是其中的一種。因此發生了法國孔德〔奧古斯德〕(Auguste Comte) 的實證哲學 (positivism) ；

又由此主義中所含的思想發生了其他種種主義。實證主義以實和利爲根本思想；實是可以實際證明的，利是可以生實際上的效果的。實證主義除了實際可以證明的和可以生實際效果的以外，一切的知識都以爲沒有考究的價值。



這是自然科學的精神探到哲學範圍內時所必生的思想。後來又有專取其以實爲主的方面別成一思想的，那就是自然主義 (naturalism) 和不可知論 (agnosticism)；又有以利爲本別成一思想的，那便是實用主義 (pragmatism) 和功利主義 (utilitarianism)。拿這種思想爲標識以成一家之言的，自然是近代才有，但這種思想的本身，卻非近代的產物，並且也不但見於歐美思想界，中國古代思想界早已有之。

最初主張自然主義以成一家的哲學的是老子。但老子非研究自然的人，其實當時也沒有近代意味的自然科學，所以老子的自然主義和近代的自然主義，根據不同，是無可疑的了。可是老子認道爲自然的理法，主張須體道以觀萬物，他以爲人若由己意說事物該是這樣那樣，那是不行的，他極力排斥之；這都和近代自然主義的精神相合。老子的流派如楊朱主張爲我和享樂，晉時竹林七賢度放縱生活，也都和近代自然主義相似。

至於不可知論，也有說孔子是這樣主張的。他們以孔子答季路問死之語『未知生，焉知死』又答問事鬼神之語『未能事人，焉能事鬼』說孔子是以死和鬼神爲不可知的。我們看論語二十篇，只是關於倫理、教育、政治之事，不及其他問題，好像也可以證明其說。但細想孔子答季路之語，明是告訴他知人事和生乃『當務之急』，不一定是說不能知死和鬼神。靈魂不滅，本儒家所信；荀子以葬爲由此世遷於彼世之道，好像信人格的繼續，也是儒家的本來思想。孔子關於此點，特加以倫理的意義，對於儒家的本來思想，確有所改革，但非否定靈魂不滅說，是不待論的。孔子深信天命之在己身，又極重祭祀，其態度決和宋儒不同；宋儒以鬼神爲二氣的良能，那才是無神論呢！論語有『子不語怪力亂神』一語，解者或以爲是怪力亂神四事，或以爲是怪力亂神二事，鄙見以解做四事爲當。原來語和言不同，乃是教導的意思，不語怪力亂神，不是不說及這四事，乃是不以這四事爲教。除去天命的信念，孔子的人格便失其根本，孔子後半生的行動

便失其行動。孔子對人雖常取謙遜的態度，但說到『好學』、『教誨』、『天命』等事，便坦然吐露其所信，毫不畏憚。試想他這樣深信天命，還會以天道鬼神爲不可知嗎？孔子言性與天道，只是不可得而聞，並非不可得知。

至若實用主義，中國人本有實際的方面，其論事理，都置重於以人爲本的實際效果。但儒教卻重視與實際相異的方面，到了極端，都有流於非實用主義的。若要在中國古代思想界中求實用主義的例，那末，在墨子學說可以尋得。墨子是很有論理思想的人，其書中關於論理的，有大取、小取、經上下、經說上下六篇；其門徒以詭辯出名一時的，見於莊子天下篇。墨子以爲凡立說須有一定的標準，他因此立三個標準，名爲三表——表又名儀。三表是本、原、用三者。本是本於天鬼的意志、先王的事、先王的書。原是原於百姓耳目之情，就是天下衆人實際所見聞，或是天下衆人實際所願欲。這和實證主義所說的『實』相同。用是實際施行所能得的效果，就是爲政者施政，須看他在人民安寧幸福上有無效果。

墨子就依這三表斷定他的兼愛主義爲真理，第一他由一種類例法 (analogy) 論定天兼愛天下之民，因說兼愛乃是天志；關於先王的事，他取夏禹苦身治水爲天下盡力的事實。第二他說若問天下衆人：利己主義的人好，還是兼愛主義的人好，那末，誰都說兼愛主義的人好了。第三他說以利己主義爲政和以兼愛主義治民，對於人民安寧幸福上的效果，大有分別；以兼愛主義治民，對於民生上可得最好的效果。這樣說起來，墨子是實用主義的人可見了。

至於功利主義，那不但是倫理上的主義，現代多數方面都有功利思想存在。功利主義乃是現代最有力的思想。彭坦米爾的功利主義，以最大多數的最大幸福爲目的，但是凡重實利實益的，也可說是功利主義。現在姑從廣義解釋，論定儒家對於功利主義取怎樣的見地。

功利主義，因重視實用實益的緣故，往往眩於目前的小利，成爲淺薄的實利主義；或有重視物質的利益，而輕精神的利益的。近代的功利主義，由自然科

學的勢力而生，偏於物質的方面，原是難怪的，但古時的功利思想，也有這樣的弊病。墨子信天鬼的意志，不專據於實用主義；但其思想卻是功利的，又很偏於物質的方面。譬如墨子一切和儒家反對，而對於儒家以長喪厚葬爲教，攻擊尤其利害。他攻擊長喪厚葬，是因其徒然消財，妨害人的活動，阻止人口的繁殖。這是他惟一的理由。試想儒家爲什麼要立長喪厚葬的教呢？其最大的理由是要使兒子盡其父母之心，也在使一般民心歸於敦厚。但墨子全不顧此等精神方面，只就物質方面立論，他的攻擊點和儒家的立腳地，是全然不相干的。此外，他的非攻論也是這樣。而且墨子的兼愛非攻等說，雖然本於天志而立，屬於形而上學的方面，但其所說反以物質的利益爲主。他所說的天和儒家不同。據墨子的見解，天的兼愛萬民，並非本於天之仁，只是人民對天所行爲的報酬。他說諸侯因其國民所納租稅以爲衣食，所以愛民；天子因天下之民所納租稅以爲衣食，所以兼愛天下之民；他因推定天享受萬民供物，也必兼愛天下之民。原來祭

天雖是天子的特權，但天子非爲自己而祭，乃爲萬民而祭，故天下各國的人民，各把其土地所產的東西來供獻，天子便用此祭天，因此，天能享受天下萬民所供之物，故天兼愛萬民。由此看來，墨子雖以天志爲兼愛的第一根據，但其所論，差不多沒有理想主義的分子，乃是物質的功利主義。

但儒教非功利主義，已經在前面略加指示了。這也是儒教與墨子異其根據的地方。也有人因中國國民性中多含功利思想，以爲儒教自身也是功利主義，其實不然，儒家主義不必和中國國民性相同，這如同基督教以博愛爲教，歐美人不必都是實行博愛的。不過德教和國民性並不是全然無關係的，中國國民既然富於功利思想，也必侵入儒教，那是自然的趨勢了，但是事實上，功利思想，卻和道教相結託，侵入儒家方面的反少。

功利主義，自倫理學上言，乃屬於結果論；關於行爲的善惡，專由結果判斷，全不問動機。儒家卻和此相反，他屬於動機論的，關於行爲的價值，乃以動機的

善惡爲判斷。這事可由儒家所謂義利之別來說明。原來義利之別，是儒家所常言的；利有兩種意義：第一種是和義不相容的；第二種是本於義而生的。左傳上所說利爲義之本，乃屬於第二種。這種利，在於個人是以精神的福祉爲主，在於國是國家民人的公利，乃由行義而得的結果。第一種的利，如孟子所說『王何必曰利』之利。原來孟子初到梁國的時候，梁惠王便問孟子怎樣可以利他的國，孟子反詳言利的害處以止之。這是因惠王所說的利，只是圖一國的利，便是有害他國也不顧；而且所謂利國，也只是王的私利，並非國家人民的公利，所以孟子舉出言利的害處，一面又把仁義便是大利的道理對他說明。總而言之，與義不相容的利，是當初便以利爲目的者；本於義的利，乃是以義爲目的自然而得的結果。此外，以義利對言意思最明白的，爲論語上『君子喻於義，小人喻於利』二語。喻是最先湧上心頭的觀念。這兩句說話的意思，不是說小人不解義，君子不知利；是說做某事或是遭某事的時候，君子心中先起的觀念是義，小人

心中先起的觀念是利；其實，就是說小人的動機在於利，君子的動機在於義。所以行爲雖然相同，但由其動機在義還是在利，就生出君子和小人的分別了。譬如服事父母，若其動機在博得孝子的名譽，以謀己身的利益，便是小人；若其動機在於盡人子應盡之道，便是君子。但儒家所說君子之道，其實就是爲人之道。總而言之，儒家既然不問結果，只憑動機判定行爲的價值，更由此差別人格的高下，其非結果而屬於動機，無可疑的了。前漢董仲舒所言『正其義、不謀其利、明其道、不計其功』最能說明此點。又孔子所說『觀過斯知仁矣』一語，也是結果論中所不能不有的，這也是儒家爲動機論的一個證據。但關於義的概念不十分明瞭，還不能表明儒家的非功利主義。請再講義的意思。

古來關於仁雖多有說明，關於義只視同自明的一般，其實義究竟是什麼東西，是應該仔細研究的。而且義的觀念，決非和仁一樣簡單的。自從中庸有『義者宜也』一語，以後學者便專以宜字解義。但所謂『宜』必定不光是一種形



式的原則；若專以此爲行爲的法則，實際上必然遇到困難的。因爲這時必然要想到：怎樣的行爲才合「宜」呢？宜是主觀的還是客觀的呢？若是主觀的，由於各人的判斷，那末，我以爲宜的，他人未必也以爲宜；甚至在於同一人，今日以爲宜，明日未必也以爲宜。這樣的義，便不能得普遍性了；可是義之所以爲義，就在他的普遍性呢！朱子以爲義是「心之制、事之宜」，心之制乃義的體，事之宜乃心的用。心若能依照天理活現，那末，其所制自能得普遍性；但若不能盡究其理，完全明其心，那末，心之制那裏能得普遍呢？宜若說是客觀的，又不能不有一定的標準；一定的標準，除禮以外，沒有旁的東西。但禮是以義爲本的，這樣又要歸到「義是什麼」的問題去了。康德所謂無上命令，雖是一種形式的法則，但康德又說到發命令的主體，解宜爲義，其中是否還有主義，這又要成疑問了。或說義是差別的原則，所以節制仁的施與，使其由近及遠，由親及疎。照此說，又要發生疑問，就是說：仁是否本來平等，實施上才立差別，爲遠心的施與呢？還是以遠心的

作用爲其本性的呢？若本來是遠心的，那末，義只是仁的差別方面的別名，離仁便沒有義。此外，又有說義是使本來平等性的仁爲遠心的作用的；義不但是獨立的原則，就某種意義，比仁還要高還要有權威。但也有說仁是本來遠心的，平等就是差別。果如這樣說，那末，義只是仁的顯現的自然過程，離仁便無意味，稱仁卽足，不必以仁義併稱了。但孟子常以仁義併稱；又孟子前後離仁說義的如論語『見義不爲，無勇也』，孟子『君臣有義』，左傳『大義滅親』等，難道都是說明所以差別仁的施與嗎？又如平等和差別固然其有相反之性，但古來對於仁義，別有種種相反之性：仁有溫厚之意，義有嚴肅之意；仁有包容之意，義有判斷之意；這些意義，都可以理會義的本質。此外，和孟子同時的有一位告子，孟子說仁義是人性所有，他卻說仁在內義在外；孟子說孝是仁，敬是義，他卻說敬是敬長者，但長者乃他人的資格，並不在於我的性中。原來告子以孝是人性中固有的仁的顯現，敬卻由性外的事情所制。告子思想的謬點，孟子駁得很是；但若推廣

其說義可說是性外的權威的命令。其實性外與否，原是別的問題，現在且不必討論，但義別有一種不可和仁混同的權威，那是不能否定的。孟子說仁是安宅，義是正路，也含有一種暗示。總而言之，義實在含有制斷權威、正當等觀念，原有不能單看做人性自然的顯現的。更從他方面觀察，如有若說『孝弟也者，其爲仁之本與』是以孝弟同爲仁本，孟子以孝爲仁、以弟爲義，禮記禮運篇『何謂人義，父慈、子孝、兄良、弟弟、夫義、婦聽、長惠、幼順、君仁、臣忠，十者謂之人義』是孝弟可謂仁，也可謂義。如禮運篇所言，人義卽人道，但仁本是人道，所以人道可謂仁，也可謂義。但同是孝弟，何以或說是仁，或說是義呢？原來從人性自然的發現看，孝弟同是仁；從人所當行之道言，孝弟便同是義了。所以義含有人所當行之道的觀念。在人所當行之道的觀念出現時，孝弟都是義，單是人性自然的發現，不伴以此觀念時，孝弟都是仁。而在當行的觀念出現時，我心中有二種念慮相鬪，例如圖一身安佚的觀念，和爲君父盡力的觀念，同時並起，結果竟舍前者而取

後者。這是因當行的觀念較強的緣故。此時有制斷的觀念含在裏面，所以忠孝並成爲義，出現於我心中。但制斷又是什麼東西呢？這必由於我自己所爲，是不必說的了；可是所以制斷，是否畏外部的權威如墨子所謂天鬼的命令或制裁呢，還是由自己所命令呢？若說畏外部的權威，那末也和告子的義外相類了。但義和仁並非二物，仁既在內，義也不能不在內的，便是說不能不想爲由自己所命令的，所以義實含有自由的觀念。但是命令於己的又是什麼東西呢？那是前章所言的義便是實踐理性自身的命令；命令的主體和受命令的客體，同是實踐理性，就是孟子所說的『義內』。這樣看起來，義是和康德所謂無上命令相同的，其內容是仁。惟其是無上命令，所以對於我有絕大的權威，其性很嚴肅。義的意味雖不止一端，但根本的意味，大概是這樣：孔子分用仁義而不併稱的緣故，也由此可見；中庸以親親爲仁、尊賢爲義，孟子併稱仁義，義的根本意味，反而不明了。欲使仁爲道德的軌範，必須着做義；義以仁爲內容，二者相依爲對立的法

則時，仁義兩者，便從根本義降爲第二義了。

現在依前述的意味解義，『再把君子喻於義』一語來講。此語並非說君子行道，想爲自己或他人得到怎樣的利益，以此爲目的而行動；這是同他知道此事乃人所當行之道，遂排去別種念慮來行此事。但這也非說不考慮結果；因爲須豫先考慮其及於自己以外的結果，那是當然如此的；但是否考慮結果便以此爲動機，卻是別的問題。君子考慮結果，只存於志向中，並不拿來做動機；他的動機在於義。動機論往往以爲動機善就好，有看輕結果的弊病；儒家屬於動機論，卻不看輕結果。前面所說董仲舒的說話，並非不顧結果，只不過不拿結果做目的罷了。

此外，儒家的非功利主義，可從別一方面看出。什麼方面呢？就是儒家的要諦在於自我實現。但關於此點，古今思想各有異同。宋儒以人性爲理，就與自我實現說相異。原來宋儒雖以理爲宇宙的原則，卻不以此說明宇宙的生成，另外

又提出一個氣，以此爲宇宙的物质方面的原因。氣是有往來消息動靜屈伸的；但此種種動作，不是無規律無法則的，必有自然的法則。此法則就是理，理具於氣中，是超越於氣的實在，但此外，對於理氣的關係還有不明瞭之點。等到說人的時候，又變其說。就是說，在於宇宙，理雖完全流行於氣中，氣決不妨害理的流行；在於人，理卻墮在氣中。心是肉體就是氣，人因有肉體，便有種種欲；肉體內雖則爲理所寓，但有欲妨礙其發現，奪其自由。修養的目的，就在打勝欲的妨礙，使理的發現得以自由。理是先天完全的，後天的修養，不能加一分，但能照本來的樣子發現出來。故宋儒之說，終究在克人欲，復天理，和自我實現說大不相同。

王陽明的致良知說，也和自我實現的思想不相容。最初說良知的是孟子。孟子只說人生而知愛父母敬兄，不學而知的是良知。但陽明借用此『良知』之語，解爲今日所謂良心的意味；他以爲人有知善惡而不過之力，那就是良知。良知是先天所備完完全全的，不容後天的發達。但人多自己妨礙其良知的作用，

所以無論什麼時候，都須良知的作用自由，使其判斷常爲最上的權威，便可成完全的人格。此所謂致良知說，也和自我實現說大有差別。

儒家本來的思想在於性的發達。關於性古來有兩種見解。一和宋儒指所謂人欲、物欲、私欲爲性相同，就是節性說（見尙書召誥）；二以道德的可能性爲性，就是彌性說（見詩卷阿）。前者荀子所反，後者子思、孟子取之。前者之性，孟子雖亦認之，但以爲君子不謂之性。荀子在說明人所以能達聖人的禮法時，也不得不行人有知仁義法正又能爲之之質素；他也認後者之性。孔子平常關於性不多言，但由儒家不以人欲爲性的一面解，他認道德的可能性是無疑的了。此可能性，孟子最說得分明，乃是直覺的作用，能擴充發達，便成仁義禮智之德。這便是自我實現說。孔子所謂仁，含有成己成物（見於中庸）二方面：成物在後，成己在前。成己須智情意三者圓滿調和的發達，纔能實現，也是自我實現說。既然以自我現爲理想，還能算是功利主義嗎？

此後再說孔子的所謂仁和功利思想不相容。

仁列於周禮所謂『鄉三物』便是國民教育三大科目中之一，就是『六德』其他亦時見於詩，原不是很重要之德。到了孔子纔把仁看做一貫之道。『一貫』之語見於論語，告曾子時和告子貢時，都曾說過。或說由文氣上及由曾子子貢的爲人看，告曾子時是以行言，告子貢時是以知言。又關於一有一理、誠、專等說，關於貫有穿、習等說。其實，還是物徂徠以仁爲一貫之道，解得不錯。就是說，仁是一貫孔子之教的根本原則，凡德皆本於仁，皆歸於仁。又仁從一方面看是道，從別一方面看是德。物徂徠分道德爲二：以仁、智爲德，以義、禮爲道，實在是錯的。在孔子以前稱六藝爲通藝，通六藝的人叫做儒或稱能者；此外，又別立六德六行之目，通此者叫做師又稱賢者；分道德爲二，等到孔子立教，已經合道德爲一了。就是以仁看做道和德。

關於仁，從來有許多解釋，而宋儒對於漢唐學者以愛說仁不滿意，想離愛



說仁，因此更生出種種解釋。譬如朱子也知不能全然離愛說仁，偏要避開以愛說仁，只說是心之德、愛之理；物徂徠說是安民長人之德等，異說甚多。原來宋儒想使仁高尚，所以這樣說；其實高尚與否，並不關乎以愛說或不以愛說。但宋儒因其哲學思想的關係，不得不於仁愛之間別立體用性情之別，不能以愛說仁。其實離愛是到底不能說仁的。又宋儒以孔子未嘗說仁之體，只說仁之方或仁之用，其實由孔子之言，也可明知仁是什麼東西。原來仁是天的德，具於人心的。儒教理想中的天人合一，所以可能，他的根據就在仁。具於人心的仁，是一種可能性，合知情意三者的東西，其作用呈露出來的，是愛情和同情相結合的情，在最初發生時甚是薄弱，不加培養，不能完全發達。而其發達，一面要知的發達，一面要意的發達。所以知情意的圓滿調和的發達，乃是仁的發達的必要條件。中庸以知仁勇並說，這其中的仁，便是宋儒所謂偏言（即相對）的仁，知仁勇二者，完全調和的發達的性態，中庸叫做誠，叫做仁叫做誠，只是名異，其實還是一物。

因爲見地不同，所以一物二名。原來誠是就一人格的統一徹底的方面言，中庸以知情意乃本來調和的。此調和的物最初潛存的時候叫做中，等到漸漸現實出現於各個的情形時，叫做和；和完全實現了叫做『致中和』也便是誠。誠是人格統一的意味，仁是由知情意調和發達而自我完全實現，人格完發達的名稱，是附於『成己』的名詞。但成己還不能便算做仁，成己還沒有達於仁的極致，成己之後，須再去成人，使天下的人皆完全其人格。孔子五十歲知道德具於其身，悟到天要使他明道於天下，爲生民致太平，所以具道德於其身就是所謂『知天命』了。他因此努力行道，等到晚年知道之不能行，乃修經以明道於後世。成人的理想能否實現，雖大概不由個人的努力如何而定，須依左右個人意志的時勢及其他事情而定，但還須盡最善的努力，這就是仁者之事了。孔子周遊天下使子貢告訴荷篠丈人的語中，也說『道之不行也，我知之矣。』明知道的不行，還不惜努力，便是仁者之心了。這難道是功利主義者所能知的嗎？孔子又說

『仁者先難而後獲』這也是後結果，而先行道的仁者之心，這是功利主義者所不能想到的。

孔子言仁時也有先結果的，如論語上評管仲，因他功業及於生民的結果，便評他仁的是了。這是因評人和自處有以結果和以動機的差別。這種差別很有趣。後來的學者專以義評人，常常論其出處進退，是否合於義；或論其心術，是否合於義；孔子卻有以其人行爲的結果論仁，這是仁厚之心所使然。評人必就其動機而論，勢必揣摩人心，流於刻薄。故嚴於自責寬於待人的仁人，不專以動機論人的心事，反就其行爲的結果及於衆人的明白事實主論。

自從功利思想得勢後，到了今日，感其弊者已經不少。這不但在理想低下的精神方面爲然，便是以實利實益爲主的方面，也痛感其弊，所以若能明儒教之道，以正義主義救其弊，正是對症好藥呢！

## 第三 儒教與主觀主義

儒教本不是純粹的形而上學，所論大概屬於倫理、政治、教育。所以有許多哲學上的問題，儒教中都沒有討論過。譬如實在論，本是哲學上的重大問題，儒家多不論及；認識論，儒家也不大說起。但儒家主要的議論雖然不在此等問題，也非全然無關係。現在且把儒家對於哲學中主觀主義把怎樣的見解來說一說。主觀主義另外還可分成若干主義，那是由於所觀的主觀本體不同的緣故。現在只是取其有關係的來說。

主觀有個人的和超個人的不同，現在先就個人的主觀來討論，第一先說明儒家的心的概念。

譬如心是否自由，儒家對於這個問題抱怎樣的見解呢？從來討論的人很多，都是認為自由的。從正面論心的自由的是荀子。他在解蔽篇主張心是發命的，不是受命的；自禁的，不是被禁的。他以禮法為道，以為禮法乃聖人所作，以此矯拂人的性情，使本質為惡的人行善，完全主張道德他律主義。其實一方以道

德爲人性中所不存；一方又認心的自由；那末，關於道德法則怎樣能拘束人心全然不能說明。既然舉行道德與否，全然須由各人自決，那末，聖人雖制禮法，治理之效，還是不能必的了。於是荀子又辯道要求自己所無是人情；寒故求暖，飢渴故求飲食，人性本惡故求善，所以道德法則人必能遵守。其實荀子此說含有大誤。原來性和飢渴寒熱之情不同，性不在補充不足，乃在矯正自己。他忽視此等差別，確是大謬。這是論理上誤其類例的過失，不消再加說明。荀子也知其說不完全，於是又說人有知仁義法正之質，以助其性惡說的漏洞，又說雖桀紂不能奪人的好義心，承認由心的自由以遵道德法制。

孟子說不動心的時候曾說『氣壹則動志』好像是說心不一定自立自由的。但由孟子自己的說明來看，他說人在走路的時候，遇物蹶到，其勢必向前趨。這不是心裏要趨，是一種勢，乃是氣所使然。但那時必覺心悸，便是動心了。這不過舉一個例，其實喜怒時言動異平日，也是氣壹則動志。但孟子只認氣專一要

動志，並非說志常爲氣所動而不自自由。孟子以爲仁義不是由外面來附於人，乃是人性所固有的；人對於仁義，是由仁義而行，並不是去行仁義；所以他主張自律主義，他所以和中庸的性道說一致，闡明儒教思想，實和心的自由自主相待，纔有意義。孟子又說：耳目之官不思，外物來便把他引去，不認耳目的自由；一面又說：心之官則思，主張心的自由自主。又其『放心』、『存心』之說，也和心的自由自主大有關係。

宋儒甚重心性。心性之論，很是精微。關於心也分爲體和用的區別，或用禮記樂記篇『寂然不動，感而遂通天下之故』等句，以爲寂然不動，是心的體；感而通天下之故，是心的用；或以心的體爲虛靈，心的用爲知覺；或以爲心的體虛靈不昧具有衆理，心之用應付萬事；其說不一。但或說體用一源顯微無間，或說用卽體的用，出於體的自然不爲外物所制，那是大概相同的，就是自由說。心有時也許爲物欲所制，不能便由此否定心的自由。心的爲物欲所制，是由其不虛的

緣故；心若真虛，決不爲物欲所制，常常自由。虛是什麼呢？這是孔孟所沒有說過的，乃宋儒的常套語，實在是矛盾的思想。前面所說虛靈的字面，宋儒言惟虛故能靈；但虛若是無物空虛的意思，那末，又何以能靈，這卻難以索解呢！又如朱子所說『虛靈不昧，具衆理』，其中也分明含有矛盾。程伊川說：『有主則虛無主則實』，也含有矛盾；而無主則實，朱子也說不妥。現在且把朱子所說伊川的所謂虛實的意味來敍一敍。朱子說中有主。外邪不能入，便是虛；中有主，理義甚實，便是實。原來虛是以無物欲、邪念言，實是以本然的天理的實言。無物欲、邪念，故天理實；天理實，故物欲、邪念虛，虛實是互相表裏的。所說虛靈的虛，是就物欲、邪念不妨害天理的發現時立言，這樣看，虛就靈了。虛靈故心常能照本來面目活現，不論何物，都不能妨害他，心的全體都活動，應於事，通於故，沒有不中於理，這就是自由的活現。程朱的重『究理』、『實踐』、『居敬』，陸象山的精神收斂，皆所以求心的完全自由活現；王陽明的致良知說，亦最重心的自由活現。從來關於自由

問題，雖沒有從正面論到，其實是沒有不重自由的。

次論心的作用。孟子說：『心之官則思』乃專以思慮爲心的作用。又說口之於味，耳之於聲，目之於色，衆人有同嗜同悅，至於心何獨不同心之所同然是理和義，理義乃人心所同悅，他的意思也是這樣。此外，他引孔子『操則存，舍則亡，出入無時，莫知其鄉』之語，接着說『惟心之謂與』這時所說的心，也專以思言。

宋儒以心爲理，亦專以思觀心，然宋儒又把心看得比思廣，譬如朱子以張橫渠『心統性情』一語爲千古名言，就是以爲心含情的了。性情是什麼東西呢？朱子以心性共爲理，既然是同一不二的東西，何以又分爲二呢？心性既然共爲理，又何以相異呢？朱子以爲心是心臟內的空洞，理便寓於此處，其實爲理所寓之心和爲理的本體的心，全然不同，但朱子說心之理，乃惟一之理 (reason)，性乃仁義禮智信五常之理 (reasons)。此處很有難解之處，現在且不要論。情是性的作用，便是孟子所說怵惕惻隱之情；若依體用一源說，性情也該是一源的。



但統性情的心有怎樣的意味，甚是難解。而且情不但是五常之理的作用，禮記禮運篇喜怒哀樂愛惡欲叫做七情，凡情都是由一種不學而能的東西就是本能，隨直覺而起的。其實這種七情，也是性的作用了，但宋儒以爲欲不是性的作用，是由氣發出的。但同是情，或爲性的作用而統於心；或出於氣而不統於心；也很難解。宋儒因理氣之說，不得不說七情不屬於心，其實是不通的。不但七情，便是樂記所說物至而知，然後好惡生，好惡生而欲起，其中知覺好惡都和欲有密接關係。就算不是孟子所說思的作用，也不可依宋儒理氣說認他屬於氣。此外，如禮運篇也以欲惡爲心的大端，大學所載曾子之語：有『心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而不知其味』等句，也以知覺好惡欲爲心的作用。但他們何以有這種矛盾思想呢？這大概是由於把心用作廣狹二義的緣故。孟子所說的思，宋儒所說的理，是指狹義的心；以知覺好惡欲爲心的作用，是把心用作廣義的。左傳載鄭子產之說，以爲知覺運動等作用，乃附於人體的魄所營，思慮等乃附人

體中的氣的魂所營。他們都用心的語，但因用法有廣狹的分別，往往使人誤會。總而言之，以廣義言，凡知情意都是心的作用，以狹義言，乃以實踐理性爲心。

但儒家在心情中的觀察，以何者爲主呢！其最顯著的，是以知觀心的方面。由這一點說，儒家確可稱得主知主義。知有兩種意義：一是知覺和知識記憶的意思，一是理性實即實踐理性的意思。其實這不但儒家如此。管子所說：『心者知之舍也，』以及老莊等，都以知觀心。但哲學上有以知覺爲主的主知主義和以理性爲主的，儒家屬於後者。又哲學上主知主義有個人的和超個人的分別，儒家除宋儒以所說之理爲天理乃超個人的以外，其餘都在個人的見地。又哲學上的主知主義，關於實在認識等問題，各有各說，但儒家對於這類問題，卻不大討論。儒家的主知主義，是專關於倫理問題的。此方面最顯著的現象是儒家重學，這也是儒家和老莊相異的一點。論語二十篇，從學而篇爲首各篇中言學之處不少，就爲孔子重學的緣故。但這不獨孔子爲然，孔子前後都是這樣。但老

子說『爲學日損，爲道日益』絕對反對學。

原來老子的主義，在於順自然。他以為自然雖柔弱，但無論何物，不能反自然；就令人能一時反抗自然，永久的勝利還歸於自然，人爲終不能勝自然。他主張順自然而以柔弱自期。要順自然，第一須知自然。人有感寒取暖，感熱就涼，飢思食，渴思飲等動物的自然之欲。但人想超自然的範圍，擴張其欲，豈知止於自然的範圍，乃是知自然的要義。其次，人所知優於禽獸，欲亦多於禽獸，因此，常以其知觀事物，隨自己所好惡以定事物的價值。於是不把世界看爲一定，卻把他看做必須這樣，想以己律世界。這是大反於自然的。其實，一切事物都須依他們的原樣子去看。這是知自然的第二要事。老子以學是人用自己律世界所生的知識，乃是使人反於自然而入於人爲的第一步，他極力反對之。老子的理想，要使人柔弱如嬰兒；學是以成人爲理想，在於益人的知，強人的志，使其剛強，正和老子的理想相反。老子排斥『爲學』，主張『爲道』，就爲這個原因。此外，諸子對於

學，也都沒有儒家那般重視的。儒家所說的學，就是成己、成物之學，也便是倫理、政治、教育之學。但若以仁義爲人性所固有，人察其性，便可知仁義行仁義了，又何必爲學纔能知呢？這樣的思想，是自然要發生的，所以陸象山以爲萬物皆備於我心，一心明，萬理都可明，沒有學問的必要。但宋代哲學有心卽理，完全之理都備於我心的前提，所以象山之說得以成立；宋以前卻沒有這種思想。孔孟的思想只在可能性的發達，雖說仁義在於人性，也只是可能性的存在的意味，故以爲無論如何察自性，終不完全知仁義，必須學問，然後能發達其已存的。唐朝李翱有復性說，以爲性是本來明本來善的，但有情暗其明蔽其善，去情則性的本來光明復發。想去情，只須悟到心是本來無動的便好了；能悟此事，任心的動性的光明自然赫赫。這是假道佛之說來說性的。依此說，學問不但非必要，是反有害了；李翱欲由詩書禮學以復性，其立場正和儒家相反。陸象山不認學問的必要，原有種種理由，但他也非絕對排斥學問。他說六經都是我心的注腳，那末，

不依注脚能讀本文的人，雖無學問的必要，若不用注脚不能讀本文的人，就不妨去學問了。王陽明之學，不以學問爲絕對必要，也不以爲絕對有害；有害沒有害，不在學問本身，只在學者自身的態度。和陸王相反絕對主張學問的必要的，是程伊川朱子一派。他們以爲理本具於人，想明理，須積究理的工夫。究理有兩方面；一在研究發於事物上的天理，一在就人事研究其理。原來程朱以心爲理，以性爲五常之理，孝弟等屬於仁義的發現，不是性中之物。而且實行孝弟，須隨各人的境遇爲定，使仁義發現於其中，境遇自然是不具於性中，存於心性之外的。所以不論怎樣省察其心性，但對於各種事情境遇該怎樣行動纔能使仁義完全發現，還不能知。要知此事，必須學聖人之教，又由歷史考究古人行事的得失。這就是學問絕對必要的緣故了。陸王一派非難他以心究心外之理，但程朱派，如陸象山所言，乃奉中庸謂『道問學』的主義，確是忠實於儒家的本來主義的。

程朱派，如前所述，是重學問重知識的，但同時又主張反躬實踐和主一居敬。主一居敬，和陸象山以收斂精神爲見心明理的惟一手段相似，是防止心的馳向外面，想把他收於內的。這是出於精神統一的目的，其方法爲靜坐，也和陸象山相同。反躬實踐，是由究理的方法以實行所知。至於這兩事都以意志爲主，是不消說的了，所以也是一種主意主義 (Voluntarism)。但主意主義，不但宋儒爲然，其實，通古今的儒家都是這般。這一點也和老莊相反。老莊是絕對否定意志的。老子的所謂道，從一面觀是渾沌的實在，從別一面觀只是自然理法。萬物都由道而生，但其間全無什麼意志作用和計畫。道家不惟對於萬物生成的時候不認意志作用，就如儒家以天爲萬物和人的主宰，認天爲人格的實在等思想，他也沒有；他以爲道總是非人格的，非宇宙的主宰，只是自然理法。道所以柔弱，也在於此。他既然把道看做這樣，那末，他主張體道順自然，否定意志，這是自然的結果了。

儒家的理想，取於天道的剛健，故以養成鞏固的意志爲目的。仁的爲德，從一方面觀，自然和義的嚴肅果斷相反，具有溫厚柔和的氣象的；但孔子也說『剛毅木訥近仁』。曾子說士以仁爲己，任不可不剛毅，而且仁必須完全的調和統一。知仁勇，才得完全，可見也。決非專於溫柔的。又從中庸所說『力行近乎仁』，也可見仁和意志的關係。中庸又說『誠之者，擇善而固執之者也』。這是說次於『自誠明』的聖人者，做『自明誠』的工夫，就是說，知善而擇之，固執不失，到底可入於誠的境界的。也便是以意志的執持力爲致誠的一要因了。儒家的重意志，由此可見。

但論語上所載『子絕四』，其中有『毋意』之語，似乎否定意志，其實，卻和此處不相干。那裏頭所說的意思，是說以自己的意思判斷事理。哲學上的主意主義，論到個人的意志，常以爲是絕對的權威，常由『我欲』以判斷一切事理，但孔子卻沒有這樣的意思。

又君子常持一種無抵抗主義，雖然不至像基督所說：人家打我右頰，可再請他打左頰，但人以橫暴相加，也不敢抵抗，這就是所謂寬柔主義，好像和主張意志者不和。但細考其所以不抵抗，也有道理。原來人的加暴於我，必有其原因，我只宜努力去其原因，那裏還有閒工夫和他抵抗呢！若是在我並無何等原因，他還要加暴於我，那末，他只是暴人，我也不足把他當敵人。故無論怎樣，總不抵抗。但君子也不是絕對無抵抗，仁人君子有赫然大怒的時候，不過非爲私而怒，乃爲公而怒，爲義而怒。所以決不是專以無抵抗爲主義的。又宋儒思想中，好像也有和主意主義根本相反的，這是由於宋儒從靜的一方面觀心性的本體的緣故。

孟荀二子的性說，表面雖然相反，但都由情觀性。他們都不直接從性的本體立論，乃就其發爲情時加以觀察考究，然後溯源於性，下以判斷。原來關於性而起作用的就是情，若以情爲動，便以性爲靜了。但性若常靜，又怎樣能生情，所



以孟荀並不就動靜立言。自從禮記樂記篇以人生而靜爲天之性，感而動爲性之欲，後儒才以動靜觀性情。又孟荀二子之說，都以性情爲一致。孟子以爲情善故性善，荀子以爲情惡故性惡。到了漢朝才有性善情惡的思想；唐朝李翱便全由此思想立其復性說；宋儒又稍加變更，創性善欲惡之說；王陽明又立心善意惡之說。善惡說和動靜說很有關係，就是說，性本是靜的，原無不善，等到動而爲情便有惡了。但善惡本爲稱動的名詞；若是靜便不能附以善惡之名了。故朱子以爲性無善無惡，王陽明對於心也抱相同的意見。但朱子以爲無善便是至善，以此說性，其實，在論理學上是不能維持的。總而言之，既然以靜的性爲善，就必以斥動取靜爲理想；若再極端主張，便成爲寂靜主義（quietism）了。但最有走於此極端的傾向的李翱，卻先否定情，而以任情使性恢復本來面目爲理想，已由禪的影響陷於寂靜主義了。惟宋明儒者都不至流於寂靜主義，雖有和主義相反的思想，卻不棄主意主義。又哲學上也有想用超個人的意志解決實

在問題，把宇宙看做超個人的意志之顯現的。但儒家沒有這一類的思想，所以現在不論。

近時專從生命方面去看主觀而別成一家之說的，以柏格森的創造進化說為最新。或說儒家以氣為永久不盡的生命，以萬物生成為氣的作用，又關於個人生活要求不斷的奮鬥努力以達最終的理想；都和柏格森的思想相近；但只是皮相的見解。程伊川所說『心要活』頗有意味，好像可看做生命主義的根本，可是事實決非這樣。據朱子說，活是死活的活，對於死而成意味。死是人欲的得勢，活是天理的周流無窮。若照此說，『心要活』只是克人欲伸天理的發現自由的理想罷了，和生命主觀的思想相離還很遠呢！

哲學大概從知識或是意志的一方面去看主觀，成立其說，儒家卻不偏於主知或主意的一方，乃兼二面以成其說。故不免不徹底之譏，而其不徹底的地方，反可發見中正的長處。現代思想界主義 (isms) 之爭很盛，都想以一偏的真

理律事理的全體，雖然言之成理，若細加考察，便知其終是小成之道。儒家說所以穩健，正在其無執一之弊；不徹底正是他的長處。

#### 第四 儒教與個人主義

個人主義，本非近代文明的產物，不可名現代思想；而且現代又有團體主義 (collectivism) 和共同責任主義 (principle of solidarity) 等起來，和個人主義對抗，足以矯正其弊端，但個人主義在近代依然還有勢力，所以這裏又把儒家有沒有個人主義的思想來論。原來誰都知道中國國民取個人主義而且很利己的，但這是否由於儒家的影響，必須探討一番。照許多事例看起來，中國原有家族制度、團體生活、共同責任制的存在，但再從裏面去考察，其中卻含有個人主義的又利己的思想，這是出於儒家的影響嗎？現在且從家族制度等，加以實際的觀察。

中國的家族制度，從古以來有一貫的原則，就是說，家是可分的。譬如男

子四人，除嫡長子承父後外，其餘三人都獨立成家，這樣家就分爲四了；四家的主人，如其各有男子，又分爲各家；以後每世都是這樣。但要分家，必須分割財產，所以家產不可分割的時候，便不可分家。這是一種例外，原則上總是可分的。

周以前的制度習慣，現在不可考了。周以後的制度習慣，是明立於可分的原則上面的。以後唐律不用說，便是明清律，也都立於同原則上面。以家的分立爲原則，實在足以促起綜合的家族制度的宗法發生，必定有了此法，才能綜合事實上分裂的同祖的子孫，維持所謂家族制度。若無宗法，中國的家，也和現今歐美諸國的家差不多了。中國律令現存的，以唐律爲最古，唐以前的制度，難知其詳細；儀禮也無可分的明文，而五世同堂九世同堂等事，見於正史的不少；因此，很有人疑心古來是以不可分爲原則，後來才變成以可分爲原則的。但考周代住宅的實際，其間確有可分的意味。原來中國一棟的建造物，只有三四間房室，所以家族人數多時，棟數自然也多了。周代士以上的住宅，四周有牆，名爲宮，

中央有正寢和廟；正寢後面有主人的燕寢和妻妾子女的寢，各成一個小宮。女子長大許嫁於人的時候，別在邸內作小宮，使他居住；男子長大娶妻時，也是這般。照理想，父母的宮，須在邸內中央，子女的宮在其周圍。但男子娶妻後怎樣必須異宮呢？這是因娶了妻子，不得不正夫婦之道；將來生了子女，又不得不正父子之道；爲了各子其子各父其父，所以衆兄弟不可同居。此時父子雖然異宮，財產卻不分割；但實際，分立之勢已成，只以父尙在世，衆子須統於父，所以相依爲一家罷了。父死後衆子相分，那是自然之勢。儀禮雖無可分的明文，但以可分爲原則，很可從這種情勢看出來。正史記五世同堂等實例，乃是理想，不是原則，所謂特別大書之例，並非常書之例。同居有兩種情形：一種是同居同爨，是共有財產的；一種是同居異爨，是分別財產的。前者乃真理想的。其次足證古時以可分爲原則的，是中國的相續法，古來不注重財產相續之事；關於相續最重要的在於正體和傳重。體是血統，重是祖先的祭祀。正體以嫡嫡相承就是家必傳於嫡

長子爲原則。這兩件事乃相續的唯一意義，財產相續卻不成問題。這樣的情形難道不是和家的可分有大關係的嗎！最後由宗法的發達可知其確是家的可分的結果。關於宗法，或說只有諸侯之子爲大夫下於臣籍時才有，其實，決不這樣，天子之子而諸侯時以及一般士大夫間都有。而且此法在周代已經完成，可見其發生還在周代以前。又周末戰國，兄弟分財別家，已成一般習慣，是可分的原則存於古代，更無可疑了。

宗法是怎樣的呢？這是在同祖子孫所成的各家中，就其承始祖後者立爲宗，使統其他諸家；爲了便於統括，立有諸種制度。（一）宗家主人有祀祖先的權利，族人全體有助祭祀的義務。（二）一般親族法，五世以後便無相互服喪的義務；但宗法凡族人相互的服喪義務，從於一般法，對於宗家卻設除外例，不論世代怎樣遠，族人對於宗家的主人、主婦及主人的母，一律須服齊衰二月的喪。

（三）一般親族法，凡親族關係既絕之後，不妨通婚；但在統於宗家的一族間就

是同族間，卻絕對禁止通婚。(四)宗家的主人及主婦，一年一次或數次會族人的男女爲饗燕。(五)族人遇身分的變動及其他一身一家的重大事項，必須報告於宗家。此外，宗家對於族人經濟上的補助義務，似乎沒有特別的規定。後世因族人不必在於一地，對於上述諸項，雖不能一一遵守，但同宗的服喪義務、通婚的禁止、結婚生子等，凡須登錄於家譜的事項的報告等，依然流行；又如現在新聞紙上所登修輯家譜的報告，也屢屢看見。原始制度，雖不免略有破壞，但宗法的大體依然存在。所以中國的家族制度，由其以可分爲原則去看，其根柢含有個人主義的要素，是不可否定的了。

父有家長權，乃中國古來的制度，所以孝道，非但是對於父的道，實含有對於家長之道。家長在內對於家人有絕對的命令權，在外對於社會國家，關於家人行爲的善惡，須負責任，故家人犯法抵罪，家長須連帶負責。漢儒的所謂三綱，雖只是人倫三大綱的意味，但就各綱而言，乃君爲臣綱，父爲子綱，夫爲婦綱，這

樣說時，是父以身率子，以家長爲一家儀表，家人有不善不法，自然不能免責了。太古之事，現在已經不明白了，後世有連坐之法，家長犯法遭刑，家人連坐，甚至有誅九族的。這是以家爲一單位，出於一種聯帶責任主義。後來連坐之法廢，除非常的情形外，刑止及於本人一身，這也可見個人主義的得勢了。

聯帶責任主義，不但行於家，也適用於地方行政上。周代井田法，已經採用此法。井田制，現在沒有工夫詳說，但其精神，總不外乎土地的共同利用，故其實行，必須取一地方人民的聯帶責任。孟子論井田時說到人民相互的協力，其實，就是說明此責任。關於土地利用的大體事項，自然須遵守國家所規定的條件，服從國家的監督；但國家於其規定的範圍內許地方人民自治之處也不少，例如穀物的種類、耕耘的方法，都可由各地方的便宜規定，一地方人民對於這種規定，有服從的義務，不許個人的自由。關於地方安寧秩序的維持，屬於一地方人民的聯帶責任的，例如各地方人民，須互相警戒，務使本處不出盜賊和其他



罪人；若有盜賊從他處攔入，須協力從事緝捕。凡享有土地利用的權利的都須負此義務，這就是一種力征，後世名爲役。爲使地方不出破壞社會安寧秩序的人，平時有施教的必要，所以國家以所謂鄉三物教育一般人民；又利用各種情形，表示其實行的範圍，與以實行的機會；此外，又使地方團體之長，例如國家的命官，或是地方的公吏，以時會民讀法，務使人民不至因不知法而犯法；若有犯輕罪不及五刑的，那末，可應於情狀，在一定期間，繫於圜土（卽牢獄），使爲苦役；期滿，可由地方人民任監督之職，暫行保釋。此外，地方團體的生活中最顯著的，是社祭。社是以土地爲神而祭之。土地的祭有兩種。一是祭那載人類的大地，乃是天子及諸侯的特權。二是祭那生五穀養人的土地，就是社，自天子到庶民都可祭。但社又有兩種：一是天子和諸侯爲人民所立的社，一是祭籍田的社。大夫以下不許各自立社，但可相集爲社，故人民的社是一地方的人民共同設置維持的，祭祀時，一地方的人民都須出而從事，社實是一地方人民的共同生活

的中心。社之以地方稱的，往往見於周代的書，但以社爲中心的，地方的大小廣狹，也不一定。後世社廢了，以城隍廟代之。凡府縣州廳的所在地，都以濠圍繞，故稱大地爲城隍；又以其土地爲神而祭之，名爲城隍神。古時的社，只有天子和諸侯爲人民所立的國社，爲己所立的社，以及大夫人民共同設置維持的社，總共三種；後世城隍廟，卻隨地方行政區畫的階級，分爲幾多階級。但無論是社或是城隍廟，都無日本國的氏神的性質。因此，古代人民生活上多有聯帶責任的組織。等到周末井田的法漸廢，私有土地的制度起來，這種組織也被破壞，但國家還努力維持他。商鞅事秦，行變法自強的政策，以破壞井田出名，但他卻行什伍連坐之法，也是其一例了。其法以五家或十家爲一團，使互相警察，不出盜賊及隱匿等事；若有違背，一團都須連坐。其團體範圍的廣狹及責任種類的多少，雖不能和古制相比，但其爲聯帶責任制卻相同。到了漢代，地方有所謂三老五更的耆老，使維持一地方的善良風俗，不出紊亂社會安寧秩序的人，也是古制的

遺意。此制及周代地方團體之長會民讀法的制，後世以鄉約宣講之名施行，這便是所謂風教的事業，一直傳到清末。此外如宋代王安石所行的保甲團練之制，也遺傳到清末，不過其間各有變化罷了。近代團練，乃是地方人民的團體，平時置武器習武術，遇有盜賊來襲，則對之執自衛的行動。保甲之制，以一地方一百戶爲一保，以保正爲之長；一保分爲十區，每區十戶，名爲甲，各甲有甲長。甲長調查甲內各戶的人品，有無盜賊博徒娼妓或其他惡人以及收容隱匿等情事；保正則負保全之責任。此等制度和風教事業相異。風教是專以教化爲目的，保甲團練則專以治安及風俗警察爲事。但保甲團練，也都是古制的遺意，並非王安石所創。至於訴訟，則以須在風教範圍內了事不煩國家司法權爲理想；故就原則言，凡關於人民權利財產的爭議，須先由負風教責任的地方耆老判決，如有不服，才可訴於官吏。此外，由人民以聯帶責任經營之事還不少。此等團體的生活、聯帶責任的事業，所以能行到近代，就因其是保護各人利益的最良方法。

原來中國國家保護人民生命財產的力很微弱，所以人民有執行自衛方法的必要。

而且儒教雖持德治主義，以人君之德爲政治的原動力，以得民心爲保持勢位的惟一原因；所以常懇切地說人君須以人民的利益幸福爲先，以己之利益幸福爲後；但實際上卻如黃宗義所言，明君賢主很少，其餘的都勞於得天下，佚於治天下，常以人民爲自己幸福之具。又如德治主義雖和法治主義相反，常說『徒法不可以爲善』，又說『有治人，無治法』，好像是不重法的，其實決不然。德治主義只以爲徒然靠法難期治平之效，並非法不必要。意思是說無論怎樣的良法，運用的還在人；法是死物，使他有生命而收治平之效的，是人君之德，並非說無法可致治平。但後世儒者往往只知高談性命道德，不留心於法制經濟。中國歷代的法制未嘗不好，保護人民生命財產的方法也未嘗沒有，只是不能爲法治主義者的所主張，法律一成之後，不許人君以自己的意思或便宜出入；以

法爲超越人君意志的權威，無論如何都須服從；所以法雖備而不能完全施行。而且違法的不是人君，便是官吏，也得自由出入，上下其手；甚至以保護人民生命財產之法去危害人民生命，搜括民財。黃宗羲說『三代以上有法，三代以下無法』。他以爲後世之法，乃私天下的人君，爲一家的利益所制，非爲天下而制，所以不能算做法；又說後世的人君爲天下的大害，其說不免過激，其實有法而無法之效的地方很多，確是不能否定的。雖然屢經革命，制度法律時時變革，但官吏只圖肥私不顧國利民福之弊，終究不能改，縱有良法善政，一經官吏之手，便弊端百出。王安石的新法，本未必壞，只因由官員施行，便不勝其弊了。其中的保甲團練的制度，近代使人民自行，利雖不多，卻並沒有大害。又如平準法，春秋時代管仲行之於齊，戰國時代李悝行之於魏，前漢時施行不久，弊端忽生，因此遂廢。到南宋時，朱子取其意稍加變通，任人民自治，果然有利，後人紛紛倣效。那個制度名爲義倉或是社會。這樣說起來，難道官吏獨貪婪人民都清廉嗎？

其實，官吏也從人民出來，並非異種；人民的清廉者，未必一旦爲官，便變成貪婪。這是由官和民利害不一致；在於人民，衆人的利害一致，故一人獨占利益，爲衆人所不許，勢必不能作弊。這樣看起來，除三代井田時代暫且不論外，後世人民以團體主義、聯帶責任主義經營事業，只是因其爲保護人民利益的最善方法。這是出於一種的自利主義，其根柢中還含有個人主義。

又儒家有沒有國家呢，這也須一爲考究。原來家有二義：一是普通所說的家，二是三代時大夫的采地也叫做家。據第二種意義，家只是小國，故常合國稱國家。後世也有稱天子爲國家的，如晉書陶侃傳『今國家年少』之類的了。

又所謂國家的觀念，本含有國土、國民、主權三要素。但中國屢經易姓革命，主權屢有變更。至於國土，廣狹時有不同，除西域及其四圍外，中國本部十八省之地，歸於全部中國民族的勢力，自有史後已經不少的時代，雖然其間國土的一部分爲異民族所占有，但就大體論，依然是本來的國土。國民自然不都是古

時漢民族的子孫，但大部分爲漢民族的苗裔，那是不能否認的。這樣說起來，變易無常的，只是主權者罷了。凡新成主權者的人，都別立新號爲國號；亡者稱勝國或是亡國，或說國亡而山河依然；其實都在主權者和國家當中，認其有密接的關係。若再嚴密說，主權者便是有國者，但不改國土只改主權，故有國者直須和國相聯想起來。至於國土之名，中國人自稱爲中華、中國等，外國稱之爲漢土、唐土等，中國人自稱則乃以主權者的代名，爲國土的代名。此等事實，都足以妨害國家觀念的發達。原來國家主義，是把國家看做超越個自身有目的的實在，但中國人大概把國家和主權者混看。其實，如第一章所說，中國人以主權者爲人民而存在，所以把國家看做是自身有目的的實在，是超越個人的實在，等等思想的不發達，也不足怪的。

總而言之，中國國民思想中含有個人主義的思想，是不能否定的。但儒家是否本來有這種思想，還是養長助成這種思想呢，也都可成問題。儒家所唱高

調的道德仁義之教，確足助成共同生活、共同責任等觀念，卻不含有個人主義的要素，也不養長個人主義。若要強求個人主義的根本，那末，義的某一方面可以當得。如前所述，義的意味不止一端，但前面所說義的概念，都和個人主義全然不相干；不過現在再就其他方面觀察，也有和個人主義相關的。那就是差別的方面。差別是我與人的關係中，我的地位，由於各種情形而變，須一一差別。就是因我和相對的人的不同，我的地位就跟着變化：父是父，子是子，兄是兄，弟是弟，各有相當的地位。因此，隨着我的地位改變，各有當行之道，那便是義。此當行之道，跟着對手變化，故必使人我相對以明其在怎樣的關係中；而關係既明，又須明那關係人和我的位置的相異。這也是一種差別。要正我當行之道，須尊重對手的人格及其權利；要守我的地位，須尊重自己的人格及權利。凡人必先自侮，然後爲人所侮；必先自賤，然後爲人所賤。所以妄侮人賤人固然不可，但自侮自賤，也不能守我的立場，正我當行之道。董仲舒說義之法『在正我』，正我須不



失我的立場和我的所守；而要達此目的，必須有對於自己人格及權利的尊重和主張，才是可能。這就是從差別看義的一方面。孔子說義還沒有及到這一方面，孟子說義才有這一方面。孟子說『人能充無欲害人之心，而仁不可勝用也』，又說『人能充無穿窬之心，而義不可勝用也』。穿窬雖爲害人的行動，但和『無欲害人之心』對言，便是別種意味。原來不盜他人之物，就由尊重自己而來。孟子又說，『人能充無受爾汝之實，無所往而不爲義也』。爾汝是輕賤的稱呼，受爾汝，是受他人輕侮而不以爲恥辱。所謂不受爾汝，分明是以尊重自己人格言了。但在己有受他人輕侮的理由，也不能不受了。所以自己努力使無受他人輕侮的理由，真能尊重自己便是義。這樣說起來，孟子以尊重自己人格爲義的一面可見。孟子自己以道自任，以爲我有天爵而不屈於人爵，乃其高尚的人格所使然。但由其高調義的一方面看，正是他所以尊重自己的人格。若從這一方面認義，使他發達了，便可成爲個人主義和權利思想。雖儒家理論上卻不敢爲此種

發展，但中國國民思想中卻有個人主義和利己主義存在，惟不和仁結着而和義結着。前章所說後人少言仁多言義，也是由個人主義的方面所使然的。

## 第五 儒教與平和主義

平和主義，也是歐美近代思想產物中的一種。雖在大戰時暫爲屏息，但戰爭終了後，勢必捲土重來，平和運動必盛行於各方面，那是不難想像的。但在東洋二千年前，已經標榜平和主義了；而且不但在言論上如此，也有爲實際運動的。周末戰國時代，有墨翟宋輕二子的平和運動，便是好例。墨翟由兼愛主義推出平和主義，也便是非攻主義了。但如前所述，墨子的學說是功利的，沒有深遠的哲學的根據，所以其非攻主義，也只是從實利方面主張。據墨子所載，墨子很能忠實於其主張，他想防戰爭於未然，曾經遠從北方到楚國去，阻止其攻宋。韓退之說『孔席不暇暖，墨突不得黔，』莊子也說墨子遊歷諸國，但徵諸墨子所載，除上述一事外，別無防止實際戰爭之運動。墨子和今日極端的平和主義者不

同他是一種武裝平和論者。原來他精於兵技，對於防禦術造詣尤深。據傳說墨子曾經以木作鳶，放到天空，經過三日還沒有落下來。他以此種技巧爲防禦的研究。他去見楚王阻其攻宋時，楚王拒絕他，說是軍備已成了。那時有一位以製雲梯出名的魯般，便是後世木匠的祖師，剛在楚國做各種攻擊的器械，一切都整備好了。於是墨子請魯般比較技術，以其勝敗決定戰否，果然魯般九次攻擊，墨子九次破之，魯般只得輸服了。墨子又對楚王說他有三百個弟子做這種防禦器具，防守宋城，於是楚王也只好息戰了。所以現在墨子書中還有數篇專論防禦技術。

宋輕也作宋鉞，字榮子，也曾說一種哲學，鼓吹平和主義。其書現在不傳，其言論只散見於先秦諸子書中，現在把這些議論綜合起來，大概像老子，是從寡欲出發的，至於他所說是否出於老子，那卻無從知道呢！所謂寡欲，不是教人須寡欲，乃是說人的欲本來是寡的。其實，就是以出於生物本能的爲本來之欲。但

人誤認欲是本來多的，所以認滿足欲望爲當然之事，那裏知道其妄想本來錯誤呢！所以不知自足，孜孜營求。若能知人情本是少欲的，那便常常自足無他求了。知自足，一切外物便全無價值，因其非我所欲也。所以宋輕說世上的毀譽褒貶，在於我也都無價值；所以人侮我，不足爲侮；人辱我，不足爲辱；這樣，便不會怒了；不怒，戰鬪便無由發生了。而且又不和人爭利，戰爭又怎樣會起來呢？這就是宋輕的平和說，原來也是一種無抵抗主義。凡承老子之說者，都主張順自然以爲生活，所以否定社會的生活，以各人孤立獨行爲理想；宋輕之說，若再徹底一點，就可達到同樣的結論。但老子自己卻不否定社會的生活，他以小範圍中的共同生活爲理想，同時又認此小社會立於一王之下。而且老子屢屢說兵，可見他認現實世界不能去兵，不得已而用兵，乃自然之勢。但宋輕卻倡絕對的和平主義。孟子上載宋輕將到楚國去阻其討宋，在路上碰到孟子，孟子問他怎樣去說二國之君，他答將以戰的不利去說。孟子對他說，你若用利不利去說，那末，今

天因不利而止戰，明天難免因利而又戰了，你何不用仁義去說呢？其實，以戰的不利說，本和宋輕之說不合，只是現在無從考究其真偽，只好暫且把他當個疑案罷了。此外，關於宋輕的平和運動的事實，現在都不得而知。

總而言之，墨翟和宋輕二人的運動，乃是當時風行天下的軍國主義的反動，是無可疑的；可是就中國思想史看，軍國主義只是一時的變態現象，決非由中國思想自然而生的，請述其理由於後。

考中國民族發展之跡，當初就是以文化之力同化其所接觸的人民爲根本方針。中國民族，立於不知文字的民族間，獨有文字，又知車的用處。這就是以其文化比周圍民族爲高而自誇的緣故。有文字足爲文化高超之證，那是無消說得的，但中國人以車乃合木工、金工、革工之力所成，是工藝的上乘；以其文字和車能一般通用爲理想。所以中庸上和李斯在泰山所建頌始皇功德的碑文上，都以『書同文、車同軌』之語，說明天下統一的事實。以文化同化周圍的

民族，以圖自家的發展，乃中國民族的根本主義，至於武力，惟有同化不行時才用他。黃帝和蚩尤戰於涿鹿一事，雖然事屬神話，但中國民族向東方發展時，遇到反抗他不能同化的民族，終以武力征服之，以開東方發展的前途，卻可由此想見。又從此到堯舜之際和三苗繼續衝突，也是向南方發展中所起之事。尚書有『分北三苗』及『竄三苗於三危』之語，可見其結局以武力制勝，但又有舜修文德，三苗來服的傳說，也足見其重文了。所以武事早就對於文事在於從屬的又補助的地方，必是文窮而不通時，乃用武通之。故左傳及說文所引楚莊王之語有『止戈爲武』之說。所止的戈，乃是反抗及妨礙文的力，止戈以爲文開道，乃爲武的用。楚莊王又說『夫武，禁暴，戢兵，保大，定功，和衆，豐財者也』。正是說武之用。所以武必用爲手段、道具，才有意義效用，但其自身卻無目的。故古來不得已用武，等到文再通時，便不再用武。周武王克殷時，詩經說他『載戢干戈，載櫜弓矢』。尚書武成篇說他『偃武修文，歸馬於華山之陽，放牛於桃林之野，示天下弗

服，』乃是據史記之文稍加改變的。『偃武，』據僞孔傳，乃是『倒載干戈，包以虎皮，示不用。』若當偃而不偃，便不免窮兵黷武之譏。古來多用兵的君，例如漢武帝、唐太宗，都受這樣的譏刺。原來蠻夷猾夏之事，從堯舜以來就有。對此爲受動的用兵則可；若由我進而用兵，或其目的在於杜絕外，乃是自衛的一法，非出於侵略的目的，但還不免看爲窮兵黷武呢！你想在這樣思想佔勢力的民族間，那裏會發生軍國主義？何況是侵略的軍國主義呢？『軍國』之語出於左傳，是軍事和國事的意義，並非今日所謂軍國之義。此外，又有以文武爲經緯而稱『文經武緯』，又有『右文』『尙武』等語。所謂經緯，其間確有所軒輊，非是文武並重。尙武或是一時的主義，決非和右文並行；中國的右文主義，乃文偏重主義。所以其國民概流於文弱，便是勇悍強勁的外族，來到中國，也不久化爲文弱；這是歷史所可證的。中國文學上，其議論歌咏戰爭慘禍以鼓吹戰爭的悲觀思想的很多，如唐杜甫的兵車行，李華的弔古戰場文，便是其好例。其實，中國雖也有用武以揚

國威之時，但不久威勢又日漸衰弱，苦於外敵的壓迫，甚至國家陷於滅亡；這樣的情形，屢屢遇到，所以國民心中會發生厭戰的思想，原也不是怪的。

在周末戰國時代以及漢代，有爲之士，還有以武立功名的；到了後世，有爲的人材，都是都以文立身，不肯向於武的。自隋以來，科舉已有文武二途，但談到科舉，人都以爲是文科舉；武科舉幾乎爲一般人士所想不到。原來由武科舉出身後來得高位大官的很少，至於武人執國政之事，那是尤其少了；凡爲大臣宰相而任國政的，差不多全是由文出身的人。而且唐以前文武未分途，往往以文官兼武職，所以武職還不十分受人輕視；自唐宋以後，文武截然分爲二途，武官概受文官的節制；明以後又使文官總督巡撫節制武官，莫說平時，便是戰時武官也無財政之權，所以文官常得節制武，甚至有謂武官乃是文官的走狗的。照這樣的情形，也難怪有爲之士少有志於武了。漢高祖得天下後論開國諸臣的勳勞，以爲蕭何張良雖無攻城野戰之力，其功卻優於韓信等之破敵拔壘，可謂



早已有重文官的傾向了。俗語說『好漢不當兵』，也可見輕武之情。再從歷史上去看，凡得天下都由馬上，所以開國之初，兵強武盛，但不久又兵制頹廢，兵又不足用了。歷代都是這樣，這也由重文輕武所致。此外，還有可注意的一件事，如春秋戰國間所出的兵家，其理想卻不在戰而制勝，乃在不戰而屈人的兵。孫子以爲百戰百勝非善之善，兵之妙在不戰而勝。所謂不戰而勝，自然是指不怠於兵備，但兵備而外要事還很多，如善其國政，謀民心的一致，增殖國家的富，養成人材，計算一切事情，使什麼國都不能勝，以形勢禁人不能戰等事是了。你想以兵爲專家的人，尙且這樣說，這豈是以戰鬪侵略爲主者所能知道呢？孫子外，吳子也有仁義之論。吳子就是吳起，據說他曾從學於孔子門人曾子，所以他也言仁義，其實，孫吳二子的言論，也可說是不脫中國思想的範圍。

照前面所說，經傳中確無軍國思想了，儒家的平和主義，由此已可想見。但儒家還非絕對的平和主義，試看以仁爲理想的孔子，還說兵備不可廢，便分明

了。子路問政於孔子，孔子答說『足食、足兵、民信之矣。』就是說第一在使民衣食無虞，安定其生活，孟子所說王道和仁政，只是着重這一點。孟子生當戰國用武時代，見那時以縱橫策、農業經濟政策、攻伐侵略等遊說諸侯的很多，諸侯也經心於此等政策，因此高倡仁義以反對之，甚至說若以仁義治國教民，便是以杖爲兵器，也可敵秦楚的堅甲利兵的，但孔子沒有這樣極端之論。衛靈公問陳，孔子辭以未學，原有別種理由存在，並非否定戰爭。他卻說：『以不教民戰是謂棄之。』又說『善人教民七年，亦可以即戎矣。』他是認戰爭的不得已而說用民於戰之道。所以他答子路之間，第二便舉兵。治民以信爲最重要，所以他最後又舉信。子路又問若在不得已時，三者中該去那一件，孔子答說『去兵。』又問所餘二者中該先去那一事，孔子答他『去食。』說信終不可去。照此看來，他也非以兵備爲絕對必要，他以爲遇不得已時可以撤廢的。

再就儒家的根本主義來看，其關於政治上的理想是在治國平天下，一言

以概括之就是在於太平。太平之說，本爲漢代公羊學者所主張，據現代中國人所信，乃是一種世界統一主義。但現代中國人，也不是以此爲統一今日世界的理想；漢人所說，只是就春秋時言，所謂世界，只在中國民族所生息的範圍中，漢人所接觸的周圍民族並不包含在內；只以去華夷內外之別出現平等世界爲太平之義。但中國國民若欲高遠的理想，那末，擴充太平思想，以成世界統一主義，也很容易了。

但公羊學者所謂太平，究竟怎樣纔能出現呢？是先由亂世到升平，再由升平到太平；要想撥亂世反之正，以成太平之世，只在明春秋之法，就是說，不可以兵力，只須以道德之力。公羊學者之說，雖只是一種見解，而所謂太平的概念，是完全的道德支配的意味，由於明文卽道，便可太平。以武力統一天下的思想，不含於太平的概念中。亂的意思，是道不行，文不明，道德失其支配人心之力；要撥亂反正以致治平，除行道明文以外無他法。文行世便治平；世治平，文更完全行。

德意志軍國主義者，僅以戰爭爲人類最高道德，和儒家的主義全然相反。老子以爲國亂乃出忠臣，六親不和出孝子；其實，國亂時自然多不忠不孝的人，忠臣孝子只是偶然遇到罷了。要忠孝完全行，自然以國治爲必要條件。戰爭破壞治平的情態，對於道德的完全實現，有害而無利。如前所述，中國屢次受戰爭的虧，也難怪不能容德意志式思想的發生了。惟春秋戰國時代，戰爭道德頗發達，列國間也有一種國際道德，其後和外國民族間戰爭，又無道德可言，至於國內戰爭也是公行姦淫、掠奪、殘害等惡事，但還要託名平亂誅賊呢！中國國民畏官兵甚於賊匪。例如岳飛行兵，秋毫不犯民，兵有取民麻一束的，便把他正法以肅軍紀，後世傳爲美談；但此事爲正史所特筆大書，傳於後世，也可見他人多和此相反了。由這樣的事實和經驗看起來，也難怪中國人不能從道德上稱揚戰爭，只把他看做不得已的惡事了。

中國民族本以和平爲主義，儒家也以和平爲理想，便從國民福利上看，也

是以平和爲利。這樣中國該是治多亂少了，何以事實上反而亂多治少呢？其實，這並不是中國人好亂所使然，是由土地廣闊，人口衆多，交通不便，所以雖然撥前代之亂而反之正，社會的安寧秩序，卻難完全回復，只圖大體復於治平，至於裏面有害治安的分子，便不暇過問；自昔傳來的積弊，不論何代，都不能一掃而空之；治平稍久，在上者已居治忘亂，只貪眼前的安佚，官吏相率舞弊，遂使民不聊生，迫得起來作亂了。原來治安警察法甚不完全，不論什麼國什麼時代，匪徒橫行的機會多；而且民畏官兵甚於盜賊，每遇匪徒起來，不敢報官，團練力量不足防禦時，只有賄匪徒以求免害，地方亦多怯懦，每逢匪徒起來，多裝做不知，故匪徒常得橫行。禍亂之機常在。國法雖不盡不善，但非積極的謀國利民福，只是消極的以災害爲美，制度雖屢有改革，但常使官和官相牽制以防權歸於一人，故處事多缺敏活，不便於防小禍亂，這便是亂多治少的理由了。

清朝末年曾經發布關於教育的上諭，揭出五大綱以示教育的目的。五個

就是忠君、尊孔、尙公、尙武、尙實五事。前二者是中國固有的道德，後三者乃所以矯正中國國民的缺點。但關於尙武，在教育上還沒有特別的施設，忽然遇到了革命。今民國教育家間雖往往有主張軍國主義的教育的，但尙武主義軍國主義，將來究竟能發達到什麼程度，還完全不能知道呢！

