

中國政治哲學與中國歷史中之實際政治

馮友蘭

依中國舊日對於歷史之見解，中國歷史可截然分爲兩時期，即所謂三代以上及三代以下。所謂三代以上之時期，乃一完全黃金時代。在其時社會之各方面，皆完全爲理想的。至於三代以下，則完全爲一墮落時期；在此時期中之各時代，其距三代愈遠者，其墮落愈甚。邵康節之皇極經世，即此種見解之最有系統的表現也。近日依吾人對於歷史研究之進步，此種見解，已完全不能存在。近日吾人皆知，所謂三代以上之社會之所以似爲完全理想的者，乃因古人已將其理想化也。古人所述三代以上之社會，多非歷史，而實即其政治或社會理想。現此已爲一般人所共喻，不必再煩詳說。

本文所欲詳說者，即現在一般人雖已打破上述之傳統的見解，而仍不免有爲另一種見解所囿者。現在一般人固已知，在實際歷史中，所謂三代以上與所謂三代以下，並無如前人所說之不同，但多仍以爲先秦哲學所託諸古代之理想，與歷史多完全無關。中國歷史中人之行事，與中國哲學中所提倡之理想，大部分全不相干。依此見解，歷史與實際，完全成爲兩概。此見解，就一方面言，乃與上述之傳統的見解正相反。蓋依傳統的見解，以前哲學家所有關於政治社會之理想，即是實際；不過此實際只古代有之耳。依此另一種見解，則以前哲學家所有關於政治社會之理想，只是理想，不但在所謂三代以後，與實際政治社會無關，而且迄未與實際政治社會有關。就另一方

面言，此兩種見解，又有相同處。蓋此兩種見解，俱認為實際歷史可與哲學家之理想，完全不相干；實際與理想，可以完全成爲兩橛；不過此所謂另一種見解，卑所謂三代使之同於所謂後世耳。

此二種見解，所以有此相同之處者，蓋此二種見解，皆以爲所有政治社會哲學，皆爲哲學家所憑空特創，以爲其當時或後世之實際政治或社會所取法。依此看法，則各種政治社會哲學，乃似來自實際政治或社會之外，硬加於實際政治或社會者。因其係外來硬加之物，故實際的政治或社會可受之可不受之；換言之，此諸哲學家所有對於政治或社會之理想，可以行，可以不行。其實各種政治社會哲學，對於實際政治或社會，並非外來硬加之物。某種政治社會哲學即所以說明某種實際的政治或社會之純形式。某種實際的政治或社會之存在，亦必依某種政治或社會哲學，爲其理論的根據。二者“相依爲命”，有不可分之關係。純形式之有，固不待人之說明。然人之所以有說明某種純形式之政治社會哲學，則因事實上某種政治或社會之將出現或已出現。因此之故，理想與實際，不能成爲兩橛。所謂理想者，即人對於純形式之知識也。

因哲學家之政治社會哲學有時係說明將出現之某種政治或社會，故哲學家常有見稱爲先知者。先知固可說，但須知哲學家所先知之出現，無待於哲學家之先知。“雄鷄一鳴天下曉”，非雄鷄能使天曉，乃天欲曉而鷄始鳴也。天將曉而鷄能先感覺之，故先鳴焉，人聞其鳴亦感覺天之將曉；由此義言，此即所謂“以先覺覺後覺”也。非鷄鳴能使天曉，乃天將曉而鷄始鳴，故鷄鳴之於天曉，必不能成爲兩橛。在普通狀況下，天將曉，鷄必鳴，鷄已鳴，天必曉。政治社會哲學之於實際政治社會，其

關係大致亦如此。一種政治社會哲學之發生，常爲一種實際的新政治新社會之先聲。故在表面視之，似此新政治新社會爲此新哲學所創造。其實實際的政治社會乃爲各種實力所支配，非空論所能影響。實際的新政治新社會乃自實際的舊政治舊社會中生出，非哲學之空論所能生出也。所謂哲學家者，不過先感覺此新者之將至，故爲雄鷄之一鳴焉。在此方面，謂哲學家爲先知先覺，固無不可，不過其所先知之出現，應不待其先知，如上所說。

然哲學家亦有比鷄高明之處，有大過於鷄者，即鷄對天曉之先知不過有一種感覺，可謂爲“先覺”而不可謂爲“先知。”哲學家對於新政治新社會，不但先能感覺其將至，並有時能知其純形式。故可謂爲“先覺”與“先知。”哲學家亦有須待某種政治或社會之已出現，方能逐漸知其純形式者。要之對於純形式之知識，乃哲學家所特有。惟因其知之有早晚，故某種政治或社會理想，有時發生於某種政治或社會實現之前，有時於其後，有時與同時；有時有一部分於其前，有一部分於其後，有一部分與同時。要之皆所以說明此某種政治或社會之純形式，而某種政治或社會之得此說明，亦得有其理論的根據焉。此理想與實際之所以互爲依附而不能不相干也。此就政治或社會哲學之起源看，政治或社會哲學不能與實際政治或社會成爲不相干之兩橛。

上文謂某種實際的政治或社會之存在，必依某種政治或社會哲學爲其理論的根據。一種政治或社會之存在必有實際的力量以維持之。其所以尚需理論的根據者，人雖不完全爲理性動物，而亦非完全爲非理性動物。故統治人羣之政治

社會，除依實際的力量維持外，尚須在理論方面，對於其自己之存在，有所說明，以滿足人之理性。所以每一種政治或社會，必需要一種政治或社會哲學以爲其存在之理論的根據。有一故事謂：孔子廟之香火常不及財神廟及關帝廟之盛。孔子怪而問財神及關帝。財神及關帝說：汝無大洋，無大刀，香火安能如我等之盛？然孔子香火雖不及財神關帝之盛，而畢竟尙有其廟，尙有相當香火，則可見在人事中，理論亦不可少者。孔子爲漢以後政治之理論的靠山，故在事實上孔子之香火，自漢迄清，有增無減。至清末孔子升爲大祀，大成殿改爲九楹，香火之盛，可謂極矣。雖世變之來，以孔子爲理論的靠山之政治，一時似不能繼續，孔子之廟，有成爲歷史上之陳蹟之勢，然實際政治之勢力，有不能一時即轉變者，所以孔子之香火，亦不能即全廢。所可言者，即實際政治，無論如何演變，要之皆不能不有其理論的根據。故爲實際的政治之理論的靠山者之廟，終必有居之者，不過其爲誰則不定耳。

上文謂政治或社會哲學，所以說明將出現或已出現之實際的政治或社會。如其所說明爲將出現者，而其將出現者，又與現在者相反對，則此哲學家即常爲人所視爲叛徒。如其所說明爲已出現之政治或社會，而且爲正存在者，則常爲人所奉爲國師，帝師。常有一人而先爲叛徒，後爲國師者，歷史中其例甚多。此就政治或社會哲學之實際用處看，可見政治或社會哲學不能與實際政治或社會成爲不相干之兩概。

下文乃就中國政治哲學中之禪讓說，與中國實際政治之關係，加以說明，以見中國之政治哲學與中國之實際政治，亦非爲不相干之兩概。禪讓說爲一種說明君主政權權力來源之

理論,亦可謂係一種轉移政權方式之純形式之說明。在春秋戰國時,政權之轉移頻繁。左傳昭公三十二年引史墨云:“社稷無常奉,君臣無常位,自古以然。故詩曰:‘高岸爲谷,深谷爲陵。’三后之姓,於今爲庶,主所知也。”此所云‘自古以然,’雖不必是,而當時之實際的政治狀況,則確係如此。在政權轉移之際,新得政權者之所以得政權,在理論上必有所說明。戰國時之政治哲學,即所以說明此諸種政權轉移方式之純形式而爲其理論的根據。故戰國時之政治哲學,即其時實際政治之反映也。此時之政治哲學,可分數家論之。

依其時儒家之政治哲學,政治上之大位,必有大德者方應居之。如荀子說:“天下者,至重也,非至強莫之能任。至大也,非至辨莫之能分。至衆也,非至明莫之能和。此三至者,非聖人莫之能盡,故非聖人莫之能王”(正論篇)。惟聖人方可爲王,但聖人不必生即爲王,或生即可爲王。無位之聖人,得位之方法,或爲和平的,即所謂揖讓,或爲非和平的,即所謂革命或征誅;前者以堯舜爲理想的代表;後者以湯武爲理想的代表。(堯舜揖讓之說,顧頡剛先生謂起於墨家,頗有可能,但其說究係大成於儒家。)

儒家又以爲爲王者固需是聖人,然不必每聖人皆可即爲王。聖人之爲王,尚須有天命。天命不可見,於民意中見之。故凡爲民之所歸者,亦即天命之所與,所謂“天與人歸”者。依此說,則一聖人得政權,其政權之根據,乃因其有聖德及奉天命。

墨家之說,就政權權力來源之一點言,大約與儒家同。至陰陽家則有五德終始之說。依此說每一統治天下之政權,皆代表五行中之一德。五德各有其“數”,即各有其當運之時。其數既終,則繼起之德,即代之以興。依此說則一新政權之興,

乃因有此政權者所代表之“德”之“當運。”後世於皇帝銜上加“奉天承運”四字，即用儒家及陰陽家之說，以表明其政權之所自來。

道家亦講所謂讓王。但從其個人主義之觀點，以為凡聖人皆不欲以治天下自苦。故遇有機會，即棄天下若敝屣而樂於讓之他人。但見讓者亦必不受。此不能說明一新政權之所以興，而可引以說明一舊政權之所以廢，故後世亦有用之者。

此數理想，為當時實際政治之反映，而以後實際政治上政權之改易，亦多以此為其理論的根據。秦本為舊有的政權，其有全中國，乃舊政權之擴大，非新政權之取得，然已用陰陽家之說，自以為得水德而王。漢高祖之即帝位，在形式上係由諸侯之公推。諸侯以為高祖“存亡定危，救敗繼絕，以安萬民，功盛德厚。”故“昧死再拜上皇帝尊號。”高祖謙辭，說：“寡人聞帝者，賢者有也。虛言亡實之名，非所取也。”諸侯又說：“大王起於細微，滅亂秦，威動海內，”“德施四海。”“居帝位甚實宜，願大王以幸天下。”高祖於是乃說：“諸侯王幸以為便於天下之民則可矣”（漢書卷一高紀上）。於是乃即皇帝位。其所以即位之形式的理由，即為其有大功，為“天下之民”之所歸。此所用完全為儒家之政治哲學。所以高祖雖初輕儒生，而後却以太牢祀孔子。孔子已漸成以後實際政治之理論的靠山矣。

及西漢末年，王莽以新代漢。其所以代漢之形式的理由，據說是受漢高帝的禪讓。他即位時，“坐未央前殿，下書曰：赤帝漢氏，高皇帝之靈，承天命，傳國金策之書。予甚祇畏，敢不欽受”（前漢書九十六上）。此開漢魏以後用禪讓方法轉移政權之先路。不過用此方法之手續禮節，尚未十分完備。

及東漢之末，曹操執政，漢封他魏公，加九錫。後又封他爲魏王，詔書稱他：“勤過稷禹，忠侔伊周。”又命他“設天子旌旗，出入稱警蹕，”“冕十有二旒，乘金根車，駕六馬，設五時副車”（三國志 魏志一）。及操死，曹丕繼爲魏王。“漢帝以衆望在魏，乃召羣公卿士，告祠高廟，使兼御史大夫張音，持節奉璽綬禪位。冊曰：‘咨爾魏王，昔在帝堯，禪位於虞舜，舜亦以命禹。天命不于常，惟歸有德。漢道陵遲，世失其序。降及朕躬，大亂茲昏。羣凶肆逆，宇內顛覆。賴武王神武，拯茲難於四方。惟清區夏，以保綏我宗廟。豈予一人獲乂，俾九服實受其賜。今王欽承前序，光於乃德，恢文武之大業，昭爾考之弘烈。皇靈降瑞，人神告徵。誕惟亮采，師錫朕命。僉曰：‘爾度克協於虞舜。’用率我唐典，敬遜爾位。於戲，天之歷數在爾躬，允執其中，天祿永終。君其祗順大禮，饗茲萬國，以肅承天命’”（三國志 魏志二）。曹丕於數次謙讓之後，乃“爲壇於繁陽。”他登壇受禪時，“公卿，列侯，諸將，匈奴單于，四夷朝者數萬人陪位。燎祭天地五嶽四瀆，曰：‘皇帝丕，敢用玄牡，昭告於皇皇后帝。漢歷世二十有四，踐年四百二十有六。四海困窮，王綱不立。五緯錯行，靈祥並見。推術數者，慮之古道，咸以爲天之歷數，運終茲世。凡諸嘉祥，民神之意，比昭有漢數終之極，魏家受命之符。漢主以神器宜受於臣。憲章有虞，改位於丕。丕震畏天命，雖休無休。羣公庶尹，六事之人，外及將士，洎於蠻夷君長，僉曰：‘天命不可以辭拒，神器不可以久曠，羣臣不可以無主，萬機不可以無統。’卜之守龜，兆有大橫。筮之三易，兆有革兆。謹擇元日，與羣僚登壇，受帝璽綬，告類於爾大神’”（三國志 魏志二注引獻帝傳）。至此用禪讓轉移政權之手續禮節乃完全齊備。在此手續禮節中，可算是把

“天與人歸，”“奉天承運，”的情形，表示淋漓盡致。此冊文幾完全用論語堯曰篇文。完全用儒家及陰陽家之政治哲學，亦可說完全用當時儒家之政治哲學。

以後歷代禪讓，大都用此手續禮節。大都某人將受禪，其時之皇帝，即先封之爲某王，加九錫。在九錫文中，列舉某人之“聖德神功，”繼之即正式將帝位傳於某人。其禪位冊文，大都與上所引冊文相同。就中國歷史上看，我們可以說，曹丕之受禪，乃爲以“禪讓”轉移政權之方式，立一完全的套子。所以趙翼說：“自曹魏創此一局，而奉爲成式者，且數十代，歷七八百年。真所謂奸人之雄，能建非常之原者也”（二十三史札記卷七）。

歷代禪位冊文，亦有與上所引不相同者。有禪位冊文，爲舊主留地步者，不言其自己有失德，但言其自己厭倦政事，故須讓賢。如南齊禪梁的策文說：“農軒炎皞之代，放勳重華之主，莫不以大道君萬姓，公器御八紘，居之如執朽索，去之若捐重負。一駕汾陽，便有窅然之志，暫適箕嶺，即動讓王之心。故知戴黃屋，服玉璽，非所以服貴稱尊。乘大輅，建旂旌，蓋欲令歸趣有地。是故忘己而字兆人，殉物而君四海。及於精華內竭，畚鍤外勞，則撫茲歸運，惟能是與”（梁書卷一）。此從另一立場立論，故不用儒家哲學，而用道家哲學。

梁敬帝又禪位於陳，他的策文說：“自羲農軒昊之君，陶唐有虞之主，或垂衣而御四海，或無爲而子萬姓。居之如馭朽索，去之如脫敝屣。裁遇許由，便能捨帝；暫逢善卷，即以讓王。故知玄扈璇璣，非關尊貴；金根玉輅，示表君臨。及南觀河洛，東沈刻璧，精華既竭，耄勤已倦，則抗首而笑，惟賢是與；謗然興歌，簡能斯授”（陳書卷一）。又璽書云：“三才剖判，九有區分。情性相乖，

亂離云起。是以建彼司牧，推乎聖賢。授受者任其時來，皇王者本非一族。人謀是與，屈已從萬物之心，天意斯歸，鞠躬奉百靈之命。謳歌所在，則攘袂以膺之。菁華已竭，乃蹇裳而去之”（同上）。此全抄齊禪梁策文，亦用道家哲學。他的禪位策文如此說，故梁書“史臣”亦說：“敬皇高讓，如釋重負焉”（梁書卷六）。

禪位冊文之絕不爲舊皇帝留地步者，則如隋禪唐冊云：“在昔唐虞，揖讓相推。苟非重華，誰堪命禹。當今九服崩離，三靈改卜，大運去矣，請避賢路，”“庶憑稽古之聖，以誅四凶；幸值惟新之恩，預充三恪。”“若釋重負，感泰兼懷”（舊唐書卷一）。依此所說，舊皇帝因失德之故，不但失了有天下的資格，並且失了讓天下的資格。照普通禪位冊文，末尾有“於戲”云云，一段訓誡新皇帝之詞。若此冊文，則自然不能有此一段了。

冊文中亦有兼用儒家及道家哲學者，如唐哀帝禪梁冊文云：“上古之書，以堯舜爲始者，蓋以禪讓之興，傳於無窮。故封泰山，禪梁父，略可道者，七十二君。則知天下至公，非一姓獨有。自古明王聖帝，焦思勞神。惴若納隍，坐以待旦。莫不居之則兢畏，去之則逸安。且軒轅非不明，放勳非不聖。尙欲遊於姑射，休彼太庭，矧乎曆數尋終，期運久謝，屬於藐孤，統御萬方者哉？”（舊唐書卷二十下）。此意謂既不願幹，也幹不了，故讓賢。

有人說：儒家之政治哲學，必聖人乃應有天子之位。揖讓禪位，必聖人乃可受之。孟子所謂：“有伊尹之志則可，無伊尹之志則篡也。”上所述歷代禪讓，其受天下而執新政權者，其果爲聖人乎？對於此問題之答案是：自形式上觀之，新朝之主，無不是有聖德神功者。如王莽將卽皇帝位，有公卿大夫，博士議郎，列侯等，九百二人，稱他的政績：“九族既睦，百姓既章。萬邦

協和，黎民時雍。聖瑞畢臻，太平已洽”（前漢書九十六上）。以後歷代受禪之主，無不受這一種的稱讚。況後世凡皇帝無不是聖人者。故皇帝的身體稱聖躬，皇帝的旨意稱聖旨，聖諭。在後世，凡為皇帝者都是“當然”聖人。

有人說：那都是假的呀！我回答：我並沒有說他是真的呀！不過當時的人們所以要用那個假者，即是必需用那個假話才可以說得下去。換言之，即必需用那一套理論，他的政權之存在，纔有理論上的根據。

要說到假，我們可以說古今所有的實際的政治，若以其所依之理論，即以其純形式，嚴格繩之，都可說是假。現在西洋所行之代議政治，在清末民初之際，一般人都認為其實際情形與其所依之理論，完全相合。現在我們知道在代議政治之實際政治裏，巧取豪奪的情形，也是家常便飯。照反對代議政治的人的看法，在代議政治之實際的政治中，各政黨之後台老板之操縱民意，無異於三國演義中所說曹操司馬懿之操縱其名義的君主。

要說到不假，古今所有的實際的政治，大都能於相當程度內，使人或一部分人，相信他真能代表他所依之理論，他的純形式。就此方面言，則又可謂為不假。例如西洋在中世紀，各君主的尊號上有 by the Grace of God 字樣，正如中國皇帝之銜上有“奉天承運”字樣者。此在當時，大部分人真信之。如中國人所謂“真龍天子”者，衆皆以為其有當天子之“命。”故其“洪福齊天”“聰明無過帝王”，“金口玉言”，皆為其當然有之資格。故皇帝為“當然”聖人。又如西洋之代議政治，雖不免有以上所說之情形，然至少有一部分人深信其真能代表民意。

卽以禪讓一事言，近世一般人以爲堯舜爲真禪讓，曹魏以下，乃假禪讓。其實在宋以前，一般人並不是這個看法。在六朝時，魏晉與唐虞並稱。如北魏禪北齊詔云：“遠惟唐虞禪代之典，近想魏晉揖讓之風。”又冊云：“漢制告否，當塗順民。曹歷不永，金行納禪。此皆重規習矩，率由舊章者也”（北齊書卷四）。此可見當時人以魏晉之揖讓，真可與唐虞比擬，非若以後以莽操爲罵人之詞也。卽舊五代史周恭帝紀贊亦云：“夫四時之序，寒往則暑來。五行之數，金銷則火盛。故堯舜之揖讓，漢魏之傳禪，皆知其數而順乎人也”（舊五代史卷一百二十）。宋太祖受周禪，薛居正不能不於此贊禪讓之美，此亦固然。但引漢魏爲例，以爲贊美之詞，可知當時人對於漢魏禪讓之意見。若以後，例如袁世凱稱帝，人只可以唐虞頌之，不可以魏晉頌之。

以魏晉之事爲截然與唐虞不同者，大約始於南宋，其時正是爲三代以上及三代以下之分正嚴之時。所以漢魏之事，司馬光資治通鑑書漢帝禪位於魏。而朱子資治通鑑綱目則書“魏王曹丕稱皇帝，廢帝爲山陽公。”尹起莘資治通鑑綱目發明說：“自唐虞禪繼，舜禹承之。循其名可以責其實，古人豈固假此以欺天下哉？成湯放桀，惟有慚德；武王伐紂，義士非之。湯武不失爲聖人，商周不失爲正統，亦惟求其實耳。後世欺孤弱寡，篡竊相尋。考其實皆羿浞莽卓之徒，而求其名乃欲高出商周之上。前史信其僞辭，袁世襲其遺蹟。一則曰禪位，二則曰受禪。胡爲自漢而下，一何堯舜之多耶？今綱目於此，直以稱帝廢主，大書於冊。至於傳禪之說，絕不復舉。斯言一出，諸史皆廢”（資治通鑑綱目卷十四引）。所謂前史信其僞辭者，非以前作史之人盡可欺，蓋宋以前人對於此事之看法，有不同耳。

趙翼說：“六朝忠臣，無殉節者。” “蓋自漢魏易姓以來，勝國之臣，即爲興朝佐命，久已習爲故然，其視國家禪代，一若無與於己，且轉籍爲遷官受賞之資。故偶有一二耆舊，不忍遽背故君者，即已嘖嘖人口，不必其以身殉也。”不惟不必以身殉，並可再仕新朝，而當時亦“初不以其再仕新朝而薄其爲人。則知習俗相沿，已非一朝一夕之故，延及李唐，猶不以爲怪。顏常山，張睢陽，段太尉輩，一代不過數人也。直至有宋，士大夫始以節義爲重，實由儒學昌明，人皆相維於禮義而不忍背”（陔餘叢考卷十七）。所謂“儒學昌明，”即宋學昌明也。自南宋以後，朱子之思想，籠罩一切。故“斯言一出，諸史皆廢。”自此以後，漢魏、魏晉之事，不復爲禪讓之實例。於是其惟一實例，只有曾無人見之唐虞、虞夏之事矣。

然此不過對於漢魏、魏晉之事，看法改變耳。以禪讓方法移轉政權之理想，仍繼續存在，不過行之者不自以爲莽操，而自以爲舜禹耳。清末清帝退位，政權轉移之際，在形式上乃由皇帝下詔，將政權讓於民國。其詔稱：“欽奉隆裕皇太后懿旨。”“今全國人民心理，多傾向共和。”“人心所向，天命可知。予亦何忍因一姓之尊榮，拂兆民之好惡。”“特率皇帝將統治權公諸全國，定爲共和立憲國體，近慰海內厭亂望治之心，遠播古聖天下爲公之義。”“予與皇帝得以退處寬閑，優游歲月，長受國民之優禮，親見邳治之告成，豈不懿歟？”此詔所用之哲學，與歷朝禪位冊文所用大致相同。所以在當時隆裕太后有“女中堯舜”之稱。清室優待條件，准清帝於其小朝廷內，保持其原來排場，正如曹魏以“漢帝爲山陽公，行漢正朔，郊祭上書不稱臣”（三國志魏志二），所謂“虞賓”者是也。隆裕太后所說“長受國民之優

禮”云云，正隋恭帝所謂：“幸值惟新之恩，預充三恪。”

民國三四年間袁世凱籌備帝制，其所根據之理論，仍為儒家之一套政治哲學。袁世凱於民國三年先修改總統選舉法。依其新選舉法，“每屆行大總統選舉時，大總統代表民意，敬謹推薦有被選舉為大總統資格者三人”“被推薦者之姓名，由大總統先期敬謹親書於嘉禾金簡，鈐蓋國璽，密貯金匱。”此金匱藏於特設之石室。石室金匱，平日不得開啓，至選舉大總統之日，大總統始“敬謹”將所推薦之人名，宣布於大總統選舉會。大總統選舉會就大總統所推薦之三人，及現任大總統，共四人中，選舉一人。此規定雖用選舉之名，而其中所包涵之哲學，完全為孟子所稱堯薦舜，舜薦禹之說。

袁世凱所召集之國民代表大會，決定君主立憲國體，即上表奉袁世凱為皇帝。其兩次表文，歷叙袁氏功德，如歷代禪讓之九錫文。並云：“歷數遷移，非關人事。曩則清室鑒於大勢，推其政權於民國。今則國民出於公意，戴我神聖之新君。”“我皇帝功崇德茂，威信素孚，中國一人，責無旁貸。昊蒼眷佑，億兆歸心。天命不可以久稽，人民不可以無主。伏冀撫衷勉抑，淵鑒早回，毋循禮讓之虛儀，久曠上天之寶命。”此謂清室禪讓於民國；民國禪讓於袁世凱。其立意措辭，與歷代禪讓冊文，完全相同。

總之，在二十四史中，歷朝之取得政權，在形式上幾乎是以用禪讓方法為原則；所謂“征誅”，乃是例外。自秦以後，在諸統一中國之大朝代中，在形式上完全以征誅得政權者，只漢高與明太。東漢雖亦以征誅起，但他在形式上，是恢復故物，並非取得新政權。唐雖實際上以征誅起，但形式上仍是受隋禪。

至於元清二朝，乃外國入主中國，乃舊政權之擴大，非新政權之取得。以至清末清帝退位，政權轉移之際，在實際上為革命，但在形式上，乃由隆裕太后讓位，如上所說。至袁世凱稱帝，仍以儒家之政治哲學為根據。此可見儒家之政治哲學，直至最近，仍與實際政治，不可分離也。

本來儒家禪讓之說，乃理想的一人政治所必要者。理想的一人政治中之“一人”必為一首出庶物，能領袖羣倫者。此“一人”既必有此資格，故於其死後，必須另有同資格者以繼之。原有之“一人”既首出庶物，則於繼任者之選擇，亦必有較一般人更正確之見解與判斷。所以繼任之人，亦即歸其選定，推薦。今日一人政治，有重興之勢。若莫索里尼，若希特勒，皆以“聖王”自居。前游歐時，與國社黨中之談政治哲學者晤及，當詢以若現在之首領，一有不幸，則將若何。彼答謂現正計議，由現在之首領，預先指定一繼任者，以備其自己不幸時，繼其職務。此正中國政治哲學中聖王禪讓之說。蓋禪讓說所說，既為理想的一人政治所必要，故實際上之一人政治，必須用之。此所以理想與實際之不能為不相干之兩概也。至於在實際政治中實際與理想，果相差若干遠，則可隨時隨地不同，乃另一問題，非此所論。