

121.2
2
國學小叢書

儒教政治哲學

五來欣造著
胡樸安譯
鄭嘯厓



原著者 五來欣造
譯述者 胡嘯厓
主編者 鄭嘯厓
王雲五

國學
叢書

儒教政治哲學

商務印書館發行

中華民國二十三年八月初版

(二一六六六)

國學叢書 儒教政治哲學一冊

每冊定價大洋叁角

外埠酌加運費匯費

原著者 五來欣造

譯述者 胡嘯樸 厓安

主編人 王雲五

印刷所 商務印書館

發行所 商務印書館

版 翻
權 印
所 必
有 究

(本書校對者林懷民)

序

余嘗謂中國有三大學派，一儒家之倫理說，二道家之自然說，三墨家之功利說，儒家之倫理說，影響中國政治尤巨，蓋儒家之學說，立脚於見在之點，而以過去之善惡，爲將來之法戒，因其立脚於見在，故時時思謀社會之安寧，因其以過去法戒將來，故事事皆含有教化之用意，因其思謀社會之安寧，而以生活爲人民最必需，因民之利而利之，故有使民以時之說，最合農業國之環境，因其含有教化之用意，而以修己爲治人之本，君子之德風，小人之德草，故有其身正不令而行其身不正雖令不從之說，極有人治之精神，近年以來，儒家學說，日漸淪亡，舊者莫知儒家學說真義之所在，而以似是而非之論，以推尊儒家，反使儒家之價值減低，新者耳熟於迂儒之議論，而以種種虛僞之惡習慣，歸過於儒家之身，無怪夫舉世以儒相詬病，日本五來欣所選儒教政治哲學，頗能得儒家之真義，如第七章儒教之二大政務，爲全書最重要之一章，所謂二大政務者，一社會政策，一教化是也，論民生主義，當然以生活爲政治之先務，論訓政時期，當然以訓練爲政治之首施，

是儒教政治之精神，並非反古之道，實合於今之世也，因與江甯鄭嘯厓譯之國人覽者，或因此加以精深之研究，俾儒家之真義更爲發展也，中華民國二十二年六月涇縣胡樸安

目錄

第一章	緒論·····	一
第二章	「天之信仰」之政治的性質·····	七
第三章	「天之信仰」之非宗教的性質·····	二一
第四章	儒教之自然法說·····	三七
第五章	儒教之國家觀念·····	四九
第六章	儒教之君主論·····	六三
第七章	儒教之二大政務·····	八五
第八章	儒教之社會組織·····	一〇九

儒教政治哲學

第一章 緒論

關於道德與政治之關係，柏拉圖（Plato）與亞里斯多德（Aristotle）異其見解。柏氏以政治爲道德之手段，謂欲個人實現正義，必先國家實現正義；亞氏則與之相反，以道德爲政治之手段，謂欲講政治，須先講道德，欲造成善良國家，須造成善良個人。（註一）

儒教既有重道德之傾向，亦有重政治之傾向。中國一般人士，對於修身治國平天下，大率等量齊觀。（註二）日本人士，則多偏重儒教之道德而忽視其政治；（註三）是殆恐尙書與孟子所表現之中國德謨克拉西傳播於日本歟？惟中國荀子一派，（註四）與日本古學派如荻生徂徠者，皆以道德爲政治之手段。徂徠有言曰：『先王之道，先王所造也，非天地自然之道也。』然此等學說，

實爲例外，日本人士，究以視儒教爲道德者居多。故對於儒教之政治哲學，欲獲得客觀的正解，則須直接求材料於經書，勿爲後世之註釋書所惑。

儒教之組成，當然非出自一人之力。故儒教者，中國民族之傳統的信仰也。（註五）其於此點，與猶太教及波羅門教相同。然此兩教爲純粹宗教；儒教則爲中國民族之哲學的信念，其傳統，乃由歷代聖賢之言行而組成。孟子以聖賢爲先知先覺者（孟子萬章上），此其爲說，並不含有猶太教基督教所謂啓示者豫言者之神祕的觀念。且儒教之傳統，與其視爲道德教，勿寧認爲政治哲學。關於此點，著者可舉出如下之證據。

（一）任何宗教，及道德教，必有所信仰之模範人物。是云聖徒（Saint），亦稱聖人（Sage）。視其理想的人物之特質，決定其信仰之性質。例如，就摩西（Moses）依利亞（Elijah）等豫言者而觀之，則見猶太教之一神教的儀文的國民的宗教之性質；就保羅（Paul）與聖法蘭西斯（St. Francis）而觀之，則見基督教之神靈的，人道的，犧牲的，社會的宗教之性質；就達磨與空海而觀之，則見佛教之瞑想的，理知的，出世的，忍辱的宗教之性質。至儒教之所謂聖人，悉指君主

及政治家而言。山鹿素行於其所著聖教要論中，列舉聖人十有一人。曰：伏羲、神農、黃帝、堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子是也。曾子、子思、孟子皆爲賢人，較低聖人一級。而此十一聖人中，自伏羲至武王，九人皆爲天子，周公爲周之攝政及魯之君主，孔子則爲魯之政治家。此外如皋陶、伊尹諸賢亦皆爲政治家。孟子雖未得官職，然獲居爲政者之地位，以行其道而歷訪諸侯。故中國之所謂道德，無不帶有政治的性質，有類乎以權力而命令之法則。朱子論中國之道德與教育曰：「而其所以爲教，則又皆本之人君躬行心得之餘，不待求之民生日用彝倫之外。」（朱子大學章句序）故中庸謂：禮樂非其位者不得作之（註六）。是則如亞理斯多德所說，政治立於道德基礎之上；如柏拉圖所說，則道德爲政治之目的。世界上無與比類之「道德政治」，因此實現，十八世紀思想家何爾巴哈（Holbach），因此生出“ethocratie”之概念。

（二）中國之政治思想，自天之觀念而出發。天本爲神。而此所謂神，所含猶太教所謂「天地之創造者」觀念，及基督教所謂「人類之父」觀念，極爲稀薄。惟如斯多噶（Stoics）哲學及來布尼茲（Leibnitz）哲學所謂「宇宙之君主」觀念，斯爲其最著之特色。故呼天爲帝或上帝，易

所謂「君萬物者，莫大乎天」(易繫辭上)；詩所謂「蕩蕩上帝，下民之辟」(詩大雅，蕩之什)者，是也。此當於次章更詳論之，蓋此一事，足以充分證明儒教之政治的性質也。

(三)儒教呼人爲民。如所謂「天之生斯民也」，「天之愛民甚者」是也。在五經中，「人」字發見甚稀，蓋常以民字代之。天生人爲民，即生人爲被治者；即此一點，可證明中國之思想帶有政治的色彩。要之，儒教之特長與缺點，皆可歸著於此。

(註一)柏拉圖謂：欲個人實現正義，須施以教育，教育施諸國家，較施諸個人，尤爲有效；是則欲個人實現正義，須國家實現正義。柏氏之理想國 (The Republic) 一書，即爲此目的而作；其意思所在，以政治爲道德手段，顯然可見。反之，亞里斯多德則將政治視爲諸學之中心，而以道德隸屬之。法之哲學者聖提雷耳 (Barthélemy-Saint-Hilaire) 亦謂亞氏係以道德爲政治手段者。

(註二)如朱子之大學章句序，足以證之。

(註三)日本德川政府時代，獎勵朱子學派與陽明學派之道德的修養，而因古學派注重政治，則對之加以迫害，山鹿素行著作之毀版，即其例也。

(註四)荀子爲性惡論者，其說與孟子之性善論相反；謂人類乃私欲之動物，具有難免爭鬥之必然性，聖人之作禮儀，無非用爲平天下之手段，所謂禮儀，乃法律制度之義；而善惡之分，其標準，僅爲天下治亂之差。故荀子謂道德爲政治手段，曰：『古者聖王，以人之性惡，以爲偏險而不正，悖亂而不治，是以爲之起禮義，制法度，以矯飾人之情性而正之，以擾化人之情性而導之也，使皆出於治合於道者也。』又曰：『古今天下之所謂善者，正理平治也，所謂惡者，偏險悖亂也，是善惡之分也已。』又曰：『凡禮義者，是生於聖人之僞，非故生於人之性也。』（以上皆見性惡篇。）

(註五)徂徠曰：『伏羲神農黃帝，亦聖人也，其所作爲，猶且止於利用厚生之道。經顓頊帝嚳，至於堯舜，而後禮樂始立焉，夏殷周而後樂然始備焉，是更數千年，更數聖人之心力知巧而成焉者，亦非一聖人一生之力所能辦焉者。』（日
本倫理叢編古學派之部）

(註六)中庸曰：『非天子不議禮，不制度，不考文，（中略）雖有其位，苟無其德，不敢作禮樂焉；雖有其德，苟無其位，亦不敢作禮樂焉。』（二七章）又曰：『是故君子動而世爲天下道，行而世爲天下法，言而世爲天下則。』（二八章）

第二章 「天之信仰」之政治的性質

如社會學者所常論，一切社會制度，必留有原始的宗教之痕跡。(Emile Durkheim, L'année sociologique 1897, P.1-10) 中國民族之政治的體系，在此一般原則上，爲一適例。蓋此體系之基礎，即中國人之宗教的信念也。天之觀念，既爲中國民族信仰之中心；著者於此，特分析之，摘出其政治的性質，執以爲基，以論證中國國家之特質。

神之與世界發生關係，有二道焉：一由於爲世界之建造者，一則由於爲世界之統治者。第一關係，乃有形的；第二關係，乃精神的。中國經典中，關於宇宙創造之語甚少。關於「自無而創造」(Creation ex nihilo)之觀念，捨道教外，別無積極的證據。(註一) 其所謂神，於本質上，表現爲世界之君主，稱爲帝或上帝。而其所以成爲神之觀念之中心者，可證明其政治的性質。故中國民族之宗教的信念，哲學思想，家族構成，道德的法則，皆爲政治的。其所由來，無非出於神之觀念。故

著者以爲：欲考察儒教之政治哲學，必先研究中國之上帝觀念，始爲至當。

中國人之言天，有時由物質解之，有時由精神解之，其解爲物質的天，則以天、蒼天、日月等呼之；其解爲精神的神，則以天、旻天、昊天、父母、帝、上帝、皇天、天心等呼之。中國人之言天地，有時附以物質的意義，有時亦加以精神的意義，而含有天地主宰者之義。中庸有云：『郊社之禮，所以事上帝也。』（中庸十九章）夫郊乃祭天之禮，社乃祭地之禮，祭天地即所以事上帝；是即由精神上視天地爲上帝也。易繫辭上傳云：『夫乾其靜也專，其動也直，是以大生焉；夫坤其靜翕，其動也闢，是以廣生焉。』此即解天爲精神的神，解地爲物質的自然之義。如法之孔德（Auguste Comte）即將中國人崇拜天地之觀念，視爲一種拜物教（fétichisme）。

所謂天地，由物質解之，縱有疑義；然所謂天，所謂上帝，若解爲神，解爲天地之主宰者，則毫無疑義。惟是否與基督教之神同係一物，當然有討論之餘地。新舊兩教徒派遣於中國之宣教師，因此而有長久之爭論；舊教徒耶穌會派與多米尼加派（Dominican）之間，爭論尤烈。當羅馬教王朝，爭訟至百年之久。新教徒之間，對於譯天爲神（God）與否，議論未能一致。布恩（Dr. Boone）

主張譯之爲精神 (Spirit) 麥德赫斯特博士 (Dr. Medhurst), 斯坦吞爵士 (Sir George Staunton), 布拉靈博士 (Dr. Browning), 達替博士 (Dr. Doty), 勒格教授 (Professor Legge) 諸人，則反對之，而主張天卽爲神 (God)。

上述諸人之主張，以麥德赫斯特博士及勒格教授之著述最可注意。至以天爲宇宙統治者之神，則自來布尼茲 (Leibnitz) 始，是卽啓蒙專制主義哲學者一流之解釋。

上帝若爲宇宙之統治者，則其統治之對象，乃神之帝國；此帝國之性質如何，是一問題。是則對於神之帝國之構成，有研究之必要。

第一節 上帝國家之組織

上帝所支配者，爲宇宙，爲萬物，自不待言。然此爲物的要素，若言其支配下之靈的構成要素，則有三種：(一)鬼神，(二)祖先之靈，(三)人，是也。

(一)鬼神

鬼神因人而異其稱呼，尚書中載有舜於上帝之外致祭六宗，山川羣神之事（註二）。此三者，位於上帝之下，爲鬼神之種類。孔子有「敬鬼神而遠之」之語，經籍中，亦有同一之稱號。孟子更加以百神之名稱（註三）。最有興味者，則爲此等鬼神所佔之地位。中國祭典所宣讀之祈禱文，天子對上帝稱臣，對鬼神則稱朕，殆以同輩或低輩視鬼神也。然對於人民，反視爲居於君主及鬼神之上位者，是則不可思議矣。孟子曰：「民爲貴，社稷次之，君爲輕。」社乃土地之神，稷乃米穀之神，地位皆在人民之下，君主亦在其下。易曰：「夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶，先天而天弗違，後天而奉天時，天且弗違，而況於人乎？況於鬼神乎？」此與孟子同一見解，視鬼神之地位較劣於人。左傳亦曰：「夫民，神之主也。」（桓公六年）此等鬼神，要不外上帝政府之官吏或大臣，各依其職分以補助宇宙之攝理者。如大明會典所載之祭文，舉此等神而稱之爲畫神，夜神，星晨之神，雲雨風雪之神，五岳五山之神，四海之神，卽其例也。基督教之宣教師，信仰此等鬼神，遂主張以儒教之神學爲多神教。來布尼茲則反對之，以爲此等鬼神，要可稱爲基督教之天使，而決非多神教；其主張可謂允當。要之，既信此等鬼神之存在，並信其能參

與上帝之大化，是已證明上帝靈的帝國之組織具有政治的特質矣。

(二) 祖先之靈魂

中國人信祖先之靈不滅。其崇拜祖先之俗，人所皆知。天子每年祭上帝時，必同時祭其祖先，此慣例也。故禮記大傳有言：『不王不諦，（諦者祭上帝之謂，）王者諦其祖之所自出，以其祖配之。』蓋中國人信其祖先在天之靈有某種勢力，保護其子孫，讚其善行，罰其惡行，（註四）甚至信此等神靈有左右人類生命之力。如尚書金縢篇所載，武王病時，弟周公禱於祖先之靈，乞以己身代武王之生命。

此等祖先之神靈，在上帝之旁，果執行如何職務，殊不明瞭，惟其與子孫確有家族的連帶關係耳。故祖先崇拜，實與孝德之教育有密切關係也。中庸曰：『事死如事生，事亡如事存，孝之至也；郊社之禮，所以事上帝也，宗廟之禮，所以祭其先也；明乎郊社之禮，禘嘗之義，治國其如示諸掌乎？』（中庸十九章，）禘者，天子宗廟之大祭，祖先之祭，嘗者秋祭，乃例示四時之祭者。故孔子以尊敬祖先爲中國道德之根本要義，以禘嘗之祭與郊社之禮（祭上帝者，）爲治國之根本要義。