



儒教之合理主義

日本五來欣造著
曹右芹 譯

一 儒教之敬天非宗教性質

儒教者，中國人之民族的傳統、民族的信仰也。儒教非孔子所建立，孔子以前已有儒教，孔子以後亦有儒教也。然而孔子何以於儒教中獨占重要之地位，豈孔子以前之聖人果無孔子之德乎？抑孔子以前之哲人果無孔子之智耶？予應之曰：此無他，蓋儒教之精神，至孔子而達於極點，中國傳統之本質，乃益以顯明故耳。

夫所謂儒教之精神、中國傳統之本質者為何？曰，合理主義，曰，理性之勝利是也。其在人類之原始時代也，迷信與邪惡，常支配社會，荒唐無稽之信仰，惑亂人心。而人類常苦於殘忍暴戾之行爲，是即由於缺乏理性之結果，名之曰野蠻狀態。至於孔子，以其明徹之理智，斥一切之

迷信，以其高邁之道德，匡一切之邪惡，遂使孟子有「仁且智夫子既聖矣」之嘆。

孔子事業中之最卓越者，在於屏斥迷信，闡明理性，此於孔子編纂書經一事足以見之。蓋當時頗多前代之政治記錄傳於世，其中有記載歷史的事實者，有記錄制度者，或爲朝中討論道德及政治之哲學，或爲天子之宣言，或爲君主及政治家之祈禱文。夫是等記錄之中，必有其甚古遠者無疑。然孔子之編纂書經也，則盡棄堯舜以前之文書，而以堯舜爲開宗明義第一章，——即以堯舜爲中國歷史之始，此可謂一大英斷也。何以故，據中國之傳說，堯舜之前，有伏羲神農黃帝諸聖人。觀易經爲一種傳來之文化，尤足以證明是等諸聖哲之存在。然孔子竟屏除之於歷史之外者，果何所根據乎？蓋以堯舜以前之歷史，無甯屬於神話

時代，多荒唐無稽之傳說，爲有理性之君子所不屑信。例如史記本紀所載：黃帝伏羲爲蛇身人首；皇帝女嫫氏亦同爲蛇身人首；而皇帝神農氏則爲人身牛首是也。孔子云「我不語怪力亂神」，未能事人焉能事鬼。未知生焉知死。」「敬鬼神而遠之，可謂智矣。」是皆彼以理性排斥一切神祕的信仰，舉全力以使中國一切文物合理化之證。孔子之偉大，實存於是。

堯舜以前，爲神話時代。其所傳說，雖不過爲一種稗官野史，然既爲中國人之傳統矣，則當然表現於其國民性中，宜乎此時代之文物中，有神怪的；同時亦有合理的實證的。例如易之始作，在伏羲時代，（此固係傳說，然爲一般人所深信。）伏羲沒於西歷紀元前三千三百二十二年，據易之繫辭下傳及史記本紀所稱：易之發明：出於自然及人事之實證的觀察之結果，如云：「仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德；以類萬物之情。」茲所云八卦者，係以陰陽二種符號各六個相結合以表現八個方式。至於文王，（史記云：係神農）：更增爲六十四個方式，使變化之以表現宇宙之萬有全體，是種陰陽二符號之配列順序，甚爲科學的。十七世紀時，已由德國哲學家萊布尼

（Leibniz）所證明——即萊布尼氏曾發見其所發明之數學的二元（Arithmetica: binaire），謂以一與零之符號，得以表現一切之數，與易之原理者合符節。竊念在五千年以前，中國之文明，既能發明如斯原理，則今日中國國民之文化，應達到如何程度！驚嘆之餘，遂成爲一非常之贊美中國者。萊氏對於由中國渡來之六十四卦而並列爲圓形者，躬自附以號數，予曾於德國漢諾瓦（Hanover）圖書館內目觀之，要之中國人爲有理智之優秀國民，故能產出合理的文化，即此一事，足以證之也。（堯時天文學已發達，有以一年爲三百六十六日弱之精確計算，見書經堯典。）

在合理主義者是發達之中國，聖賢政治之得以實現，乃當然之事，故稱其君主爲仁且智，此等君主，恰如啓蒙專制主義的哲學者之所想像，所謂優於智而既達於哲人之域者，其臣下亦由集合當世之人材而成，故當時之政治，即爲哲學者之政治；君主可視爲哲學者之長，試一讀書經之大禹謨皋陶謨諸篇，則當時天子與其臣下所討論者，爲何等高遠的政治哲學，可以明其大略矣。故中國之政治，殆可稱爲哲學家之政治。

今若假定地上之國家，爲神國之反映，地上之君主，爲上帝之代表者而立論，則中國人之政治體系，亦應爲單純

之神權政治，與猶太人及回教徒之國家無何等區別。然中國政治之性質，實根本上非宗教的，其君主之本質，爲國家之主長，非最高之僧官。君主之宗教的職務與其龐大之政務相較，殆不足云。若是，則中國人之非宗教的特長，果何由而致哉？

中國人對於上帝之信仰，確係一種一神教。但此種一神教，與基督教猶太教根本不同。人民固信神之存在而尊敬之，但不得禮拜上帝，惟天子乃得行之。每年冬至日，天子於京城郊外圓形祭壇上祭天。夏至日則於四角形祭壇上祭地。此種禮拜，民間懸爲厲禁。惟周公之子孫爲魯國之君主者，得許爲例外，是則天者天子之神非人民之神也。然如上節所論，天子乃哲學者，——即退一步言，亦爲哲學者之長。故天者亦可謂爲哲學者之神也。

此種信仰之特別的習慣，實發生重大之結果，可以說明中國人合理性之由來。試舉其結果，至少可得三點：

一、惟皇帝乃能禮拜上帝，故上帝不至墮落爲偶像。

二、此種特別的禮拜方法，使天之信仰，漸向合理主義的意味而進化，由詩經時代之純粹的宗教觀念，至易經時代之半宗教半哲學的信仰；最後達到宋時代之純粹的哲學思想，經過三階段之變化。

三、此等影響之中，就予之研究所得而視爲最重要之點者，在於唯天子乃得禮拜上帝，其結果遂使君主之宗教的職務，減至最少限度，而其道德上之職務益加重，茲更就以上三點，分別詳述之。

(1) 一般一神教，咸有墮落爲禮拜偶像之危險。蓋因多數人民常無智識，其喜崇拜純粹的靈的神，常不若禮拜物質的形像之神故也。以色列爾(Israel)之豫言者等，關於此點，曾費非常之努力以喚起其民族，使復歸於崇拜靈神之正道。基督教之歷史，亦昭示同一之事實。當羅馬教會之墮落時代，雕像禮拜盛行，殆與偶像教無所區別。然在中國則不然，皇帝每年登祭壇時，但書上帝之名於木版，不僅禮拜上帝之際不採用偶像之形，且無藝術家描寫上帝形像之事，故如猶太教之帕爾神像；擬人教之禮拜久匹脫(Jupiter)在中國均不見其例。是以其上帝常爲純粹之神靈；其信仰亦常保存純粹之狀態。此其原因要皆由於人民不得參與禮拜，故無由用空想的表現法使之變爲形像也。

(2) 上帝禮拜，僅可由皇帝舉行，人民不得參與，此雖可免於墮落爲禮拜偶像之危險，然此種信仰，遂向正反對方面變化而陷於危險，即中國人之合理的傾向，使原始時代之一神教的信仰，先變爲易學時代之半宗教半哲學的沉

神教。至於最後，更變形爲宋明時代之純粹哲學是也。

原上帝本爲哲學者之神，故無論如何，終爲彼等哲學的思索之對象，因之上帝之觀念，隨學者之思想進步而進化。

據宇野博士之說：謂不許人民禮拜上帝，乃始於周之時代。蓋彼時習慣，君主不得私其位，虐君如夏桀殷紂，當然可由人民中之賢者取而代之。此種習慣，最足使君位發生危險。因此，周代以來，苦心孤詣以求廢之，使人民不得希圖帝位——即爲欲區別天子與人民，故禮拜上帝，僅限於天子一人云云。是故周以前之禮拜上帝也，純粹爲宗教觀念，神之人格與意識，亦極明顯，其證據可於中國最大記錄之書經詩經中見之。詩曰：「文王陟降，在帝左右。」此實將上帝之人格明白描出，——即描寫上帝爲有意識的存在者，居天之中，而被聖人之靈所圍繞也。上帝又直接語其所愛者，詩經大雅皇矣篇中記上帝語文王之詞甚多：例如帝謂文王，無然畔援，無然歆羨。「上帝對於不義則怒，如書經泰誓曰：「皇天震怒，命我文考，肅將天威，大勳未集。」是也。且世人亦深信上帝與民偕行與民同樂。要之此時代對於天之信念，實不能否認上帝之人格與其意識。

自周代禁人民禮拜上帝以來 對於天之信念，確爲之一

變。易之十翼，或云孔子所作，或云後時之作，然其表示天之性質，則爲十分合理的；且爲哲學的。於是所謂上帝者，乃喪失其人格，而變爲一種無意識的論理的存在。

且在易經中，有所謂太極之文字出現，用作表示法則觀念之一種抽象的概念，——即原理。同時上帝之文字日漸稀少，而以天地二字代之。天地與神，同一意義，俱受必然的法則之支配。此法則又與支配人類之道德律同其性質。易之所言如是，則原始時代之一神教的觀念，已一變而爲汎神教之信仰矣。

試詳言之，據吾人之觀察，易經中第一特長，爲其法則觀。——即易以自然爲無限之變化，而其變化概依法則而行；且行於天地間之變化，亦復行之於人事是也。更進言之，則天之自身，已爲一個之變化；一個之法則，——即神與自然及人類，亦爲變化爲法則。換言之，則所謂天地人三才，悉爲變化、爲法則。易曰：「天地以順動，故日月不過而四時不忒。聖人以順動，則刑罰清而民服。」是即示神即自然的天地之動的法則與人事之動的法則爲同一之信仰也。故又曰：「天地變化，聖人效之。」又此種支配自然與人事之法則觀，亦適合於神之性質。如云：「觀天之神道而四時不忒；聖人以神道設教而天下服。」即其明

證。意即天即上帝，四時屬於自然，聖人代表人類，此三者，皆爲同一法則所支配也。故易更綜合之而言曰：「夫大人者與天地（神）合其德，日月（自然）合其明，四時（自然）合其序，鬼神合其吉凶，先天（神）而天不違，後天（神）而天奉時。天且不違，而況於人乎，況於鬼神乎。」

爲天地第一原理之法則，名曰太極，由太極生陰陽二原理，陰陽二原理，乃普遍於萬物者也。若者陽而若者陰，若者陰陽兼具，而或陽多陰少，或陰多陽少。大抵陽多者完全，陰多者不完全；陽多者強，陰多者弱，要之陰陽者乃普遍萬物之原理，且瀰漫於神與自然及人類者也。易曰：「易有太極：是生兩儀。」所謂兩儀者，即陰陽之謂。又曰：「立天之道，曰陰與陽，立地之道，曰柔與剛。立人之道，曰仁與義。」即言陰陽之普遍於天地人三才也。

爲萬有第一原理之太極與由此而生之陰陽，均依本來必然的法則而發生變化，此種恆久的變化，即在易中表現，所謂「天地設位，易行其中」是也。夫所謂易者，乃變化之義，蓋伏羲觀察自然，考察人事，於是始作所謂八卦，以通神明之極祕，故易曰：「古者伏羲氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文與地之宜，近取

諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。」此即言易者乃將萬有與其變化之真相切實描寫，而其神明之心，與自然之法則，及人事之變化，皆得網羅之於其中也。故易曰：「乾坤毀則無以見易，易不可見，則乾坤或幾乎息矣。」又曰：「易之爲書，廣大悉備。有天道焉；有地道焉；有人道焉。」

易既如是將天地之變化切實寫出，則中國人利用之以占未來之事，良有以也。表示陰陽之爻，其一畫爲完全之棒狀，他之一畫，爲切斷之棒狀。用種種方法排列之，以其六畫而作卦，以八卦爲數之基礎，延長之爲六十四卦，更變化之於無限，以構成數學的方式，使得表示萬有全體。此乃取象萬有之法則，亦即人智所得知之部分也。如是以數理解釋萬物，因此此數理得知未來，名曰占卜，其爲此說者，在中國尚有宋朝之邵康節。原夫數理的解釋萬有者爲決定論（determinism），決定論必誘起占卜。此法國加列（Jenet）之所說也。其理由曰：占卜者豫想豫知，豫知者豫想決定論，若允許自由觀，則是切斷人與神相結合之緣系，而奪去神之助言之可貴的援助云云。（見Jenet

Seailles de la Philosophie, P 334.)

蓋萬有爲數學的法則所支配，雖得以人力知之，然而人

之智識，甚不完全，縱令到某種程度止，得知自然與道德之法則，而決不能知其全部，況求人之智識達於神明，此

尤爲決不可能之事。是故欲開天地之祕密而見神明之心

更不得不訴之於神祕的方法，此卽卜筮之所由設也。著由

五十根之竹棒而成，取其一根以象太極，而任意二分其餘

之四十九根。由此分爲二分之數以定卦面，卦面與二分著

竹時之偶然的結果相應，亦變化於無窮。於是表現於著者

爲偶然的，非人之所得而知者，故有神祕之意味。而卦則

與之相反，有法則之意味焉，有變化之意味焉。故易曰：

「著之德圓而神也，卦之德方而智也。六爻之義變以告，

聖人以之齋戒，以見神明之德，神以告來，智以藏往。」

是卽言易有神祕的部分。所謂神祕者，非人智所能測，必

以著以開其祕密，表現陰陽於卦之上，以知其吉凶。吉凶

卽神意也。故易曰：「陰陽不測之謂神。」又曰：「昔者聖

人作易也，祐贊於神明而生著。」

要之，易之體系之中，含有法則之部分；亦含有神祕之

部分；含有智之部分；亦含有神之部分。故可謂易爲哲學

的；且同時又可稱爲宗教的。夫所謂神祕者，人所不能知

之謂也。易之全體思想，其爲一決定論也，本無可爭辯。

卽是由原始時代之純宗教的一神教的信仰所進化，以

達於爲半宗教半哲學之汎神論的思想。此卽易及十翼之信
仰也。

此後漢唐時代，繼秦火之後，學者唯再搜索經典，孜孜

汲汲，以求恢復爲事。故此時學者，僅埋頭於訓詁之事業

而已。然至於宋代，因一方面受漢唐時代之道教及佛教之

影響，一方面又以宋太祖太宗熱心獎勵學術之結果，於是

儒教乃進入前代所未聞之哲學時代矣。其所特長者，爲形

而上學之發達。

其出發點爲周濂溪，彼之有名之太極圖說，實開其端緒

，其最初一段有曰：「無極而太極，太極動而生陽，動極

而靜，靜而生陰，一動一靜，互爲其根，分陰分陽，兩儀

立焉。陽變陰合而生水火木金土，五氣順布，四時行焉。

五行一陰陽也，陰陽一太極也，太極本無極也。」此所謂

無極而太極者；原出於老子由無生有之思想。先秦時代之

儒教正統派，原無此思想。故是處所云太極者，非若易之

太極，僅爲一單純概念與原理，乃爲實在。此種新思想，

產生宋代之形而上學乃當然之事。

次之則爲邵康節，陰陽剛柔之四元論，以與易之陰陽二

元說相對立。其以數理說明萬有也，則甚與易相類似。

又次之則有張橫渠之太虛論，所謂氣之一元論者是也。

其說頗近唯物主義。至程伊川，始提倡有名的理氣二元論。朱子繼其後，一方面既以程伊川之理氣二元論說明萬有，使以太極綜合理氣。而他一方面，則又斷定宇宙本體之太極為理，謂為由理生氣。朱子之說，一見似為一元論；然彼固始終主張理氣對立，則又似為二元論。因是發生矛盾，畢竟是彼之哲學為欲調和周濂溪之太極說與程伊川之二元論，故有此結果。然無論如何，朱子之哲學，不僅為宋代之花；且為儒教中形而上學之最發達者。

與朱子同時代之哲學者有陸象山。陸氏受佛教之影響而構成其學說，且多受禪學之影響，與朱子受道教之間接影響相同。彼倡「心即是理」之學說，以與朱子相對，以謂理遍滿充塞夫宇宙，而此理要不外乎心。於是遂達到一種結論，謂：「宇宙便是吾心，吾心便是宇宙。」

明代王陽明之學說，亦同受禪學影響。其出發點亦本陸象山「心即是理」之說。常研究「分析觀念」與「修養精神」之方法。於是組織一種唯心論，即彼之「知行合一」與「致良知」之學說是也。

要之宋明之學說，乃繼承易之形而上學與中庸之心理觀而衍之者也。易與中庸之學說，半含宗教的意義。而宋明時代之學說，則為純粹的哲學。宇野博士論天之觀念之

進化：謂孟子所言之天為皇天、為上帝，即為神。荀子所言之天，為自然。程伊川所言之天為理。要之孟子之天為宗教的，荀子之天為科學的，而程伊川之天則為哲學的云。宇野氏之言如是，益可證前說之不誣也。（見宇野哲人著中國哲學史講話）

然則此天之觀念，果何由而變遷乎？竊以為此乃禁民之禮拜上帝，僅天子得以禮拜之結果。遂使為宗教的禮拜之對象之大，一變而為哲學者之思索的對象也。何以言之，蓋儒教之政治，為哲人政治，而天子即哲學者之長。故此種特別禮拜法，有使中國人之信仰，由純宗教的進化為半宗教半哲學的，最後更進化為純哲學的之效果。

(3) 據予之觀察所得，因禮拜上帝，僅得由天子舉行，更由是生出第三重要結果。蓋一切宗教，大率為神與人之關係，而所謂禮拜祈禱者，為此二者間之心的交通方法。以故宗教之性質愈高尚，則其所禮拜之神，亦愈為高尚的道德性質，於是由神賜予信徒之物，亦不得不為精神的。故如猶太教、基督教、佛教諸高等宗教中，其神常對於其禮拜者之精神，發生作用，使之有道德的進步之效果。苟無精神的接觸，則神之道德的感化，殆為不可能。是故禮拜祈禱，為最有效之方法。

若禁止人民禮拜上帝，則此兩者之間，不能有靈的接觸、心的交通，而神亦因是無感化人民之方法。然而上帝常生民者也，若不能用直接感化法，則非用間接方法以感化人民不可。即以天子為媒介者是也。

上帝既特別為天子之神，故經書言此兩者之關係，甚為親密。神之對於君主，常指導之、保護之、且忠告之、匡正之、酬其善行，罰其惡行，特以天災地變，警告君主。而凡神之一切努力，皆集中於感化君主一事，是即欲君主對於人民作道德上之模範，直接教化天子，即間接教化人民也。孟子謂正君心為正天下之本，是故獻身以教化君主，要亦體行天意而已。

是故君主之教化人也，亦不採用宗教的禮拜方法，而以理論及實行教民以純粹之道德，此為君主第一義務。道德者畢竟為宗教之代用物也。由是言之，所謂皇帝舜教民以五教者，是亦天之所委任，故亦可謂一種神之法則。中庸以天命為道之起原者，亦由於是。

雖然 此自天子觀之，道之性質如是耳。而自人民觀之則不然。蓋自天子觀之，禮拜天神雖為宗教的，然由人民觀之，則僅為道德的。故自天子觀之，道亦為神的、為宗教的。而由人民觀之，則道亦為人的、道德的。設若當時

許人民禮拜上帝，則中國恐亦與猶太教回教諸國相同，而成為神教政治。其君主亦成為最高之僧官也久矣。是故此種特別的禮拜之結果，實使中國之政治體系，得保存純粹的道德性質，而為非宗教的。

中國人之信仰，雖若是其向哲學方面發達，然古代信仰一神教之根跡，仍得保存。孔子孟子，雖均傾向於實證，時亦露出對於人格的神與其攝理之信仰。最近一切儒者之所論，固皆為純理論者，唯天子對於天之禮拜，仍於冬夏二季行之，但此亦僅為一種儀式而保存之而已。

二 儒教之自然法說

儒教在宗教觀念及形而上學的思想中，所表現合理的傾向，予已於前節論之矣。茲更於本節繼續研究支配儒教道德論之合理主義，是即儒教之自然法說也。

歐洲十七八世紀時，自然法之觀念，發達至最高潮。此種學說之基礎，為人本主義(Humanism)。所謂人本主義者，為文藝復興時代之精神；抑即從來支配基督教全盛期之唯心主義、神本主義(Spiritualism)之反動的時代精神也。依神本主義之主張，謂道德律由神而來，基督教之十誡、為摩西(Moise)在西奈(Sinai)山上由神所啓示。要

之道德律乃基於神之意志云。人本主義則與此相反：謂人類有由自然所賦與之光明，此光明即理性也。有法則備於此理性之中，是即自然法也，自然法排斥從來神本主義的神來的法則，而解釋人來的法則。——即自然的法則，合理的法則。然彼等同時又認此天啓法與自然法爲同一之物；以爲自然法雖備於人類內部之自然性，若將此自然性研究至盡，遂歸着到由神所啓示之十誡。此一般自然學者之論，尤爲宗教改革派哲學者如德國之美蘭西頓 (Philippe Melancthon) 丹麥之赫敏孫 (Niels Hemmingsen) 等之所

主張者也。和蘭之格羅喜士 (Hugo Grotius)，亦贊成此說曰：「自然法者乃正當之理性 (droite raison)，暗示我等之規則也。某種行爲，適合於合理的自然性與否，惟此理性能知之，換言之，即使知自然創造者的神或禁之，或命之也。是故自然法之性質，雖爲人的，亦與神的道德律一致。」見Hugo Grotius, *Le droit de la guerre et de la Paix*, traduit par Pradiet-Fodare, tom. I. P. 75—76)

至十八世紀，如法國之華爾特 (Voltaire) 者，研究各相異文明國民之風俗思想，而論謂道德不得有二，亦如幾何學之不得有二。主張自然法之存在，得用社會學證明。(見Voltaire, *Dictionnaire Philosophique, Art, Morale.*)

由上所述觀之，在十七八世紀之啓蒙時代，自然法通常可分爲三方面表現：一、摩西之十誡，二、人類之自然性，三、相異文明諸國民之法律，及道德上之法則。第一之表現，即宗教之啓示。其法爲由神而來之客觀法。第二爲哲學的，可稱爲主觀法。是即普通所云自然法。第三爲社會學的，乃科學的法則，故爲普遍的，且同時有客觀的性質。由此三方法所得之法則，雖自然法學之理論家，概歸之於一，然普通之所謂自然法者，則指第二種也。

在中國之社會中，自然法之表現，亦略同上之順序。惟第三種之科學的法則，則爲彼等所不知。其在詩經及書經，則以法爲神的，且爲客觀的。次之，在易及易之十翼，則漸以法爲主觀的。最後在中庸及孟子，則更確定的成爲主觀的矣。中國之自然法說，隨其合理觀念之發達而如是進化。而宗教亦隨同一之傾向，由超自然的信仰成爲自然神學。

茲更將儒教之(一)自然界的法則，(二)客觀的道德法，(三)主觀的道德法，——即自然法，逐一研究之。

(一)自然界之法則

大學曰：「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，欲其心者，先誠其意，欲誠其意者，先致其知。致知，在格物。」茲所謂格物致知者，自昔時以來，成爲問題，儒者之註解，人各不同。在中國已有七十餘種，若更合日本學者之說，則上二百種云。英國有名的漢學者 Legge，將欲正其心者以下譯爲英文曰：「Wishing to rectify their hearts, they first sought to be sincere in their thoughts, wishing to be sincere in their thought, they first extended to the utmost their knowledge. Such extension of knowledge lay in the investigation of things.

彼譯格物致知爲擴充智識，研究事物，此乃從朱子之解釋，以研究自然的法則，爲儒教之道德及政治之出發點。易繫辭云：「是故法象莫大乎天地，變通莫大乎四時，懸象著明，莫大乎日月。」是也。而彼等知自然界之法則出於天，故論語曰：「天何言哉。四時行焉，百物生焉，天何言哉。」易曰：「易亦夫見天地之心。」皆此之謂，於是自然界之法則與道德政治之法則，皆自天而出，同一起原。故中庸曰：「唯天下至誠，爲能盡其性，能盡其性；則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育。可以贊天地之化育，則可以與天地

參矣。」此言道德律與人性及自然律，與天地萬有之精神等，皆同一原理，乃汎神教之信仰也。故孟子亦云：「萬物皆備於我矣。」若如是研究自然，則如大學之所云，必然的知天與道德律，非達到此境地不可。是則此自然界之法則者，要不過綜轄宇宙全體之神之一部分立法而已。

(2) 客觀的道德法

論語曰：「七十而從心所欲，不踰矩。」此所謂矩者，乃客觀的道德法，卽是存在於我等之外的規範，而立人類行爲之規則者也。中國人堅信客觀法之存在。中庸曰：「道之本原，出於天而不可易。」孔子亦曰：「唯天唯大，唯堯則之。」固皆證明此法出於神。然而守此法者蒙賞，破壞此法者被罰，其必賞必罰之道理，成爲一個因果律。由是言之，則道德律亦有必然性。若道德上之因果律爲必然的，則神之干涉，自爲不必要。於是人類爲道德體系之中心——卽人類之運命，爲其行爲之自然的結果，而天自失其重要。書經曰：「天作孽，猶可違；自作孽，不可追」，蓋信仰自然的制裁比較神之制裁，爲精確也。然則此道德法之起原如何，果由何人教之乎？曰，聖人是也。舜始教民五教，及皋陶更列爲九德（書經皋陶謨：寬而栗、柔而立、愿而恭、亂而敬、擾而毅、直而溫、簡

而廉、剛而寒、強而義。」孔子舉智仁勇之三德，孟子則以仁義禮智四德教人。漢之董仲舒，更加以信之德，名曰五常。是皆聖人思索之結果，乃彼等先知先覺者所發明，換言之，即天賦與哲人等當然的使命之產物也。

聖人之使命，不僅徒以理論教人，以是等之德，更不可不以實行教之，要之中國之思想中，絕無如基督教的天啓道德律，惟根據理性的哲學之思索而已。聖人即發見道德律者也。

(3) 主觀的道德法，即自然法。

書經曰：「惟天地父母，惟人萬物之靈。」此所云人類之所以爲靈者，果何謂乎？子思應之曰：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」即謂神與人類以自然之性，苟率由此性，由性之光明以求真理，遂得達於道。此所以爲萬物之靈也。人類先天的自然性中，有一種光明，——即爲道。率由斯道，即得達於客觀的道德法，此說相當於歐羅巴之自然法說。予名之曰主觀的道德法。歐洲之自然法學者，尤以如美蘭西頓等一般宗教改革派的哲學者，均以爲由此自然的光明，得達於由啓示所得之十誡。子思之說，亦謂人類之自然性，原出於天命，故由窮性亦得達於神意。易曰：「觀變於陽陰而立卦，發揮於剛柔而生爻，和

順於道德而理於義，窮理盡性以至於命。」道德爲表現正義者，可由窮理性；人類之自然性以知之者也。儒教之自然法，雖在一方面，得其起源於神之命令；而在他一方面，則信仰此自然法之必然性，與自然界之法則同其基礎，雖神亦不得變更之。例如荀子天道篇云：「天行有常。」又曰：「修道而不貳，則天不能禍。」是也。如亞基拉斯 (Thomas Aquinas) 之永久法 (L'eternelle) 觀念。萊布尼茲 (Leibniz) 道德法觀念，皆與此爲同一之主張。又吾儕更得於格羅喜士之學說中發見之。格羅喜士曰：「自然法者，不變不動，雖以神力亦不得變更之。」(中略) 神不得以本質之惡爲非惡，恰猶神不得以二爲非四。」是即主張善自爲善之學說，置自然法之根據理之上。所謂合理主義之宣言者也。(見 Paul Jeneé, Histoire de la Philosophie Morale et Politique, tom. I. P. 314 與 Hugh Grotius, ibid. P. 81)

其與此說相反而主張善爲神之意志故爲善者，在中世則爲阿喀姆 (Ockam)，在近世則爲普煥多夫 (Puffendorf)。此學說歸善于神之意志，有使神之本質從屬於其行爲之不合條理處。中國人之合理主義，則深信道德律之絕對性，而贊成格羅喜士之學說，主張道德律之獨立，以道德爲主

觀的，得發見於人類之自然性中，而非客觀的由神而來。

故儒教爲之別開途徑而談性理。性的文字，時發見於書經

中，孔子於論語中，言「性相近，習相遠」。論語雖也篇有

「人之性也直」一語，均似乎認爲善，然孔子比較的罕言性

。此種性論，至子思及孟子而後發達，此所謂性，即人類

之自然性；亦即所謂理性者也；歐洲自然法學者均公認自

然法爲此理性之產物；如斯脫亞（Stoa）派，如格羅喜士，

如亞爾薩修士（Althusius），如洛克（Locke），如普煥多夫，

如盧騷（Rousseau）等，皆如是主張。儒教言「天命之謂性，

率性之謂道，修道之謂教。」此其所謂性，在孟子亦以爲

理性，曰：「口之於味也，有同嗜焉，耳之於聲也，有同

聽焉。目之於色也，有同美焉。至於心獨無所同然乎？心

之所同然者何也，謂理也義也。」此與笛卡兒（Descartes）

所言「理性萬人一樣而且充分」之說，若合符節。理性爲

普遍於人類備於先天之內部的光明。孟子更心理的解剖之

，而歸之於惻隱、羞惡、辭讓、是非之四個本能，謂由

此本能，生出仁義禮智四德。此爲孟子之性善說。

孟子由此性善說出發，而主張自由意志，與孔子之傾向

決定論者相反。孔子云：「性相近，習相遠。」謂以習慣得變更天分。此言雖似承認意志之自由，然又附以上智與下

愚不移的條件。至於孟子則無條件的承認意志自由。曹交

問曰：「人皆可以爲堯舜有諸？」孟子曰：「然。」復引顏

淵之言曰：「舜何人也，子何人也，有爲者亦若是。」更於

說性善之章而爲之結論曰：「有是四端而自謂不能者，自

賊者也。謂其君不能者，賊其君者也。」中庸曰：「或生

而知之，或學而知之，或困而知之；及其知之一也。或安

而行之，或利而行之，或勉強而行之，及其成功一也。」

此亦似贊成孟子之說者也。若人性皆爲善，則何故世人或

爲惡人乎？孟子以爲其原因有二：一由不事思索，一則全

由於外界之障害，故生出如是結果。關於第一點，孟子已

加以心理的說明，昔公都子問於孟子，人何以有大人小人

之別？孟子以從其心，即以「從其理性者爲大人；從耳目

之感覺者爲小人」之語答之。公都子復問：均是人也，何

故有從心與從耳目之區別？孟子更答謂：耳目之作用無思

慮力，故蔽於物，外物來與之交，則爲之引去。而心之作

用則爲思慮，故云「思則得之，不思則不得也」。耳目與

心同爲天之賦與我者，若以其大者——即心爲主。則小者

——即耳目不能奪之，故謂之大人云。第二原因，則由於

外界之障害而來。孟子曰：「富歲子弟多賴，凶歲子弟多暴，非天之降才爾殊也。其所以陷溺其心者然也」。是即

謂年之富凶，大有影響於道德之涵養。

前節所引孟子心之所同然者何也，謂理也義也之言。即是孟子言人類理性相同，深信理性之普遍於萬人，而謂聖人先得我心之所同然。故論涵養道德之法，要在於闡明理性。

於是中國哲學之合理主義，乃一變其方向。人類已不必求道德律於客觀，而惟求之於主觀已足。自然亦不待求之於外界，反以求之於內界爲宜。故孟子曰：「萬物皆備於我。」人類已無須拜奉在天之神，無甯以崇拜在人心內部知天爲必要。故孟子曰：「盡其心者知其性也。知其性則之神矣，存其心，養其性，所以事天也。」此與萊布尼氏所言「修道德即所以事神」之結論相同。

如上所述，中國人之合理主義，由禮拜上帝出發，而達到於自然神學與自然法之道德說。則由是以降，人類已完全爲儒教體系之中心。人類之命運，從屬於人類自身。由彼等自身之行爲而決定之，天已不能加以何等干涉。故凡完全之人，皆已爲神而非人。何也，蓋以彼之意志即天之意志故也，因以研究現世爲已足，故孔子不語幽冥界。因人民之意志即神之意志，故君主亦爲人民服役。舉凡宗教道德政治皆完全爲合理的而非宗教的。故儒教之道德政治

，實立於此非宗教的基礎上。

三 儒教之國家觀念

儒教之國家觀念，要亦不外根據合理主義而來。此國家觀念，完全爲特殊的。以下列之五點，與近世之國家觀念相異。

(1) 中國人歸國家之起原於神，其信仰天也，確含有政治的性質，故以天爲上帝；爲宇宙之支配者。由此點觀之，則儒教固一見似爲純粹之神政治；然而儒教實非純粹神政治也。蓋儒教之國家，其起原不僅歸之於神，而亦出於人類之要求。書曰：「嗚呼，天生民有欲，無主乃亂，惟天生聰明時義。」是則國家者亦如赫格爾(Hegel)之所言，乃基於自然的必然，且同時基於神的必然而生。即是人類爲組織政治的社會而設者也。此點與亞歷士多德(Aristotle)主張人類社會性之說相同。儒教主張國家之自然的起原，實乃中國人之自然神學的論理歸結，蓋合乎人類之性質，即順從神之意志也。夫自然神學之神，得由人內部之光明，——即理性，而知之。苟探求人類之性，必可達於神，神在人之內，非在人之外。故神之觀念，不過爲合理的人民之反映。中國人根據此種理由，深信天由民之

耳以聽；由民之目以視。書有之曰：「天視自我民視，天聽自我民聽。」又曰：「天聰明自我民聰明，天明畏自我民明威。」故民之所正，天亦正之。是即絕對的信任人類合理性之意義。書經所言「民之所欲天必從之」者，乃當然之事，蓋即以民之意志爲天之意志，換言之，即爲「民即神」的結論。是以儒教之國家，實非單純的神政治，因君主不僅執行天之意志，且爲民意之執行者，彼非司祭祀之僧官，而爲管理政務之君主故也。法國加列云：儒教之國家，與柏拉圖（Plato）之理想國的哲學神政治相似。換言之，即合理的道德的神政治。君主服務於民，即所以服務於神。故儒教之神政治，一方面可視爲民主政治。

然亦不得謂爲單純的民主政治也。蓋主權雖屬於人民，然僅屬於合理的聖哲的人民，而非屬於放縱的利己的人民。故書經曰：「罔遠道以千百姓之譽，罔拂百姓以從己之欲。」又曰：「天生民有欲，無主乃亂。」於是我等得知有二種相異之民。一種爲動物的，意志紛亂的，利己主義之民。他之一種爲神聖的，合理的道德的民。第一種之民，爲受支配於君主，由君主所教訓指導。第二種之民，則選舉君主，且又監督支持之。前者爲臣民，爲被治者。後者爲主權者，爲神之化身。故君主不可對抗前者之紛亂意

志，而同時又不可不服從後者之合理的意志。如是則與近世之民主政治，動輒有使人民放縱的盲目的意志得占勝利之虞者，異其性質矣。儒教之民主政治，乃由神所監督，由理性所統制，且爲代表天意的賢明君主所監督。蓋神政治的民主政治；而又合理的民主政治者也。是故君主支配人民之委任權，乃由神而得，其政府之性質雖爲民主，而形式則爲君主。

然謂此爲單純的君主政治，則亦不可。蓋君主非絕對的、任意的支配者。神爲宇宙之主，君主不過爲神之輔弼。彼之行動，不可不服從神意，且不可不以其人格代表神之理性。在此意味，君主實乃神之傀儡。故其政府爲合理的君主政治。而在他之一方，則君主之權力，由民而來，彼爲民而存在，民非爲彼而存在。正如腓立迭（Frederic）大王之所云：「君主者爲民之第一奴僕。」是以彼之義務，不可不獻身以爲民謀幸福。彼之權力，在求民衆幸福的範圍內爲正當，若要達此目的，則君主須有強大之權力。此種君主政治，實爲民本主義。由專制以達民主的目的，故視專制爲正當。蓋即合理的君主政治；亦即啓蒙專制主義也。

神與人民及君主，爲儒教國家之三位一體。此三者皆不

得獨占國家之全權。即爲最高主權者之神，亦不自支配之，而委託君主執行意志。君主亦不得單獨任意支配，而爲人民所監視。在某種意味之下，人民確爲神。因對於君主，人民之意志，即爲神之意志故也。然僅人民自身，亦不握有主權，其權力一方面既爲天命之道德律所制限。他一方面，復爲君主所監督。君主乃彼等中之有深思遠慮而保護彼等者。其在地上，確爲神之代表，權力甚強。但君主之權力，一方面既爲神意所節制；他一方面，復爲對於人民義務之所制限，既不可不服從神之法則；又不可不尊重人民之意志。故君主對於雙方負責任。

要在儒教的國家內，神與人民，及君主三者，皆不能完全握有獨特之權力。苟無其他二者之協力，則誰皆不能行動。惟由集合彼等之權力，乃造成國家之絕對權。此與孟德斯鳩(Mont squieu)之三權分立論相似。三者中苟有一者濫用權力，則可由他二者之權力制限之。在儒教國家內，此三要素之均衡，即爲理性。神亦不外理性，而理性又決定神之性質。故任意的意志紛亂的神，均非儒教之神。儒教之神，其本質爲合理的。故爲其代表者之君主，不可不由理性所指導，專制的君主乃中國人之敵也。又中國人民之性質，生來好德，書曰：「民好敘德。」是即謂人民

要求理性之支配，故儒教之國家爲理性之帝國。萊布尼氏嘗曰：「關於國家形體論之政治學之目的，在於使理性帝國出現。君主政治之目的，在於有賢明高德之英雄如陛下者所支配。貴族政治之目的，在以政權與最賢明而又老鍊者。民主政治之目的，在於啓導人民以達到彼等之幸福。若偉大之英雄，與賢明之元老，及理性的市民，得同時集於一處，則可形成此三政體的混合政體。任意的權力，乃直接反對理性帝國者也。云云。萊布尼欲以君主與貴族人民之三權分立，以求實現理性之支配。而儒教則以天與君主及人民之三權分立以實現理性之支配。其要求理性政治則一也。(見 Kloppe, Bb. VIII S.267-269)

(2) 儒教以世界帝國(Universal Empire)爲理想。此點雖與羅馬帝國相同，然其建設世界帝國的方法，則兩者之間，有根本的差異。羅馬帝國以力爲本質，故思以武力征服世界。如最近德意志帝國，既繼承神聖羅馬帝國(Holy Roman Empire)之名，且繼承其征服精神是也。儒教則與之相反，以德爲本質，欲以文化教化世界。此蓋因儒教之帝國，爲神國之反映，故有此當然的結果。是以中國三千年之歷史，畢竟爲擴張中國文化之歷史。在堯舜時代，中國本土不過黃河流域狹小部分。(參照書經禹貢)其他地

域，悉爲蠻夷之所居。中國爲求達到今日所有之領域，實費四十七世紀之奮鬥工夫。此奮鬥之歷史，要亦對於四圍蠻民而擴張中國之文化，使今日中國之全領域，皆改宗中國之正統的信仰之歷史也。此種中國人的征服，非如羅馬人之以武力爲之。乃以文學與哲學爲之。其尤爲不可思議者，則屢次征服中國而樹立外國王朝之蠻人，如金、如元、如清，皆不出五十年，忽爲儒教所化是也。故華爾特對於中國文明之此種教化力，爲之非常的熱烈嘆美不已。（見 *Voltaire, Dictionnaire Philosophique, Catechisme Chinois*）

是以中國人之惡戰爭鄙武力也，爲毫不足怪之事。昔者子貢問政，子曰：「足食足兵，民信之矣。」子貢曰：「必不得已而去，於斯三者何先？」子曰：「去兵」，子貢曰：「必不得已而去，於斯二者何先？」子曰：「去食，自古皆有死，民無信不立。」孔子之輕視武力也如此，孟子更進一步而言曰：「君不行仁政而富之，皆棄於孔子者，況於爲之強戰，爭地以戰，殺人盈野；爭城以戰，殺人盈城；此所謂率土地而食人肉，罪不容於死，故善戰者服上刑，連諸侯者次之，辟土兼地者次之。」彼孟子既極論名將應處死刑，又以武力之征服，爲非真征服，惟以德征服

，乃爲真征服。故又曰：「以力服人者，非心服也，力不足也。以德服人者，中心悅而誠服也。如七十子之服孔子也。」蓋仁政較軍隊爲更有力之武器，所云「有人曰：我善爲陣，我善爲戰，大罪也。國君好仁，天下無敵焉。」者，卽此之謂。

文化的征服既爲儒教之生命，故孔子曰：「遠人不服，則修文德以來之。」又孔子欲自居於蠻夷之中，或曰：「陋，如之何？」子曰：「君子居之，何陋之有。」蓋孔子之理想，以爲道之所能行之所，凡中國文化所及之地，皆爲儒教之天下。孔子又曰：「夷狄之有君，不如諸夏之亡。」蓋嘆中夏之無道的夷狄之有道也。儒教之教化主義，由於修道以至於征服蠻民如是，是故征服中國人之外國人，卒爲其被征服者所教化。此中妙諦，卽在乎是。昔子張問教化如何能行，孔子應之曰：「言忠信，行篤敬，雖蠻貊之邦行矣。」亦卽此意，書曰：「道洽政治，澤潤生民，四夷左右，罔不咸賴。」是皆中國文化的教化主義之宣言也。

（3）近世之國家觀念，以國家由土地與人民權力三要素而成立，此三要素隨時代而異其輕重。依封建時代的觀念，則國家爲君主之私有財產，得自由贈與；或作爲遺產與人；或分割之。蓋卽以土地爲主要之要素，人民不過爲其