

五來欣造著  
劉百閱  
劉燕谷譯

儒教對於德國政治思想的

響

商務印書館發行



五來欣造著  
劉百閱譯  
劉燕谷

儒教對於德國政治思想的影響

商務印書館發行

## 譯序

本書的著者早稻田大學教授五來欣造氏，早年肄業東京帝國大學法學院，專研儒教政治思想，得政治學博士學位。後為研究儒教對歐洲政治思想的影響問題，乃以九年的歲月，遊歷英法德等國，在巴黎東方語言學校擔任教授，并赴德國漢諾威國立圖書館，對萊白尼茲的札記，作深入的研究，而發現了東西文明傳播的經緯。

一九一七年以後，世界大戰告終，俄國革命蹶起，歐洲人士，咸信西洋文明，已入窮途末路，而「聖德在東洋」(La sagesse est l'Orient)的觀念，遂支配于歐洲的學術思想界。著者為指示今後東洋將如何補救西洋文明的缺陷起見，乃據平昔研究的心得，著成本書，對二百年前(十八世紀)儒教輸入歐洲的經過，及其與德國啓蒙專制主義的影響，作全面的分析。

本書的編製，除總論和結論外，雖共分為兩編，但就其本質的內容言，則為三部。即第一部份分析儒教的政治思想(第一編一至八章)；第二部份敘述德國啓蒙專制主義發生的社會背景及其與儒教政治思想的類似(第二編一至二章)；第三部份說明儒教影響德國啓蒙專制主義的過程(第二編三至八章)。實言之，第一部是理論的分析；第二部是社會的解釋；第三部是歷史的敘述。五來博士既為日本的政治學專家，對儒教及德國的政治思想，又有長期的研究，故此洋洋三十萬言的巨著，不惟資料方面有珍貴的貢獻，即在理論的闡明上，亦頗多新穎

獨到之處。不過本書也不是無瑕可指的完璧，據譯者看來，在上述三部分中，有商榷的地方尚多。特約略述之如左：

第一對儒教精神理解的不充分——本書第一編說明儒教政治思想的部分，關於經典的引用，往往犯時代

錯誤。例如認定大學中庸爲曾子子思所作（實係漢儒託古之作），以朱子家訓的作者爲朱熹（實爲明代作品）是。此足證著者對清代以降的考據學者的新發見，未曾留意。然此等錯誤，對儒教的基本精神，尚無直接關係。姑不詳論。我們在這裏所要說明的，是其對儒教政治哲學的本質，缺乏充分的理解。我們都知道，儒教的政治哲學是家長制的德治主義，故每稱模範的政治家爲「民之父母」。有子說：「其爲人也孝悌而好犯上者鮮矣，不好犯上而好作亂者未之有也。」大學所稱「止于至善」的政治路線，以正誠修齊治平爲原則，皆是例證。而尤以孟子的「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」最爲明顯。但儒教所說的德治的根本，不在於知識的打量計算，而在於情感的「不忍之心」；前者是慾望的行爲，後者是感情的行爲；前者的中心在於外面的所得，後者的動機在於內心的求安；由前者所導出的是人我的對立的均衡，由後者所導出的是推己及人的道德的自勵；前者的格言是：盡一分義務要享一分權利，後者的信條是：盡其在我。儒教的真精神，即在於排斥前者而發揚後者。儒教所謂「仁」即指此感情範疇的同情心而言，故孟子在闡明了惻隱之心爲仁之端以後，就舉出今人乍見孺子匍匐將入於井爲例，說明感情與慾望的不同。慾望生於知識，知識是打量計算，凡是人們對事物抱有打量計算的態度，則他所見到的是利害，利則蔑是非而爲之，害則舍正義而避之，一以自己的得失爲中心，完全沒有對方的同情，沒有同情即無所謂不安，無不安的人，就是不仁之人。所以叫做「麻木不仁」。例如論語載：「宰我問三年之喪，期已久

矣。子曰：食夫稻，衣夫錦，於心安乎？曰：安！子曰：汝安則爲之！宰我出。子曰：予之不仁也！可知儒教所排斥者，僅爲慾望。至於感情，儒教不但不排斥，反而竭力主張其爲行爲的合理的動力，爲道德的出發點，爲政治思想的根據地。今日心理學上所說的感情，在中國古書上通稱爲情，此情字，在春秋戰國時代，與誠字通（參照孫貽讓墨子閒詁註釋），故儒教以情爲行爲動力，實即指誠而言。大學說：「至誠而不動者，未之有也；不誠未有能動者也。」正是此義。並且，行爲是知識的源泉，知識是行爲的指針，故云：「誠則明矣，明則誠矣。」其由此種以仁（情）爲動力的行爲，而到達於知識的領域，使知識在仁的支配之下，而努力實現政治理想的模範代表者，中國稱之爲聖人，故孟子云：「仁且智，夫子其聖矣乎！」著者在本書第一編第二章第二節中亦云：『孔孟二人到達中國道德的最高點，即由於他們的純粹而高潔的感情。』不過因爲著者對此點無正確的理解，所以在總論中又說：「所謂義務，是抑制私慾或感情，而趨於道德的合理化。……義務是中國道德的根本原理。」像這樣，既說中國道德的最高點是純粹而高潔的感情，又說抑制感情是中國道德的根本原理，顯然是一種矛盾！這裏的矛盾根源，全然在於著者沒有理解慾望與感情的區別！我們必須知道，不理解此點，就是不理解儒教哲學的本質，儒教哲學，是中國民族文化的指導原理，中國數千年來，只講「君子之道」，講感情，而不講知識，在中國文化中，只有人，及人和人的關係，而沒有自然物質的解說；西洋只講知識，而不講感情，故西洋文化只有自然物質的剖析，而沒有完整的倫理思想；總之，在中國物質也要人類化，在西洋人類也要物質化，此種東西文化的根本差異，實因慾與情的取捨相反，關係倒置所致。以不明儒教斥慾主情的態度，必至忽視東西文化根本差異的由來。

第二關於敘述德國啓蒙專制主義與儒教政治思想的相似部分根本的缺陷——本書的主要部份在於發見文化傳播的法則，著者在序言中所說的「東西文明的交涉點」當屬此義。不過我們通讀全書，絕未見其關於文化傳播的法則，或原理的闡明；誠然原理或法則不是研究的出發點，而是其結論，但爲使研究超過實證主義的資料排列而成爲一種科學的體系，卽爲要使過去的歷史經驗，能作爲預見將來的指針，而解決當前的現實問題，則法則或原理的建立，實不可缺。茲爲補充原著的缺陷起見，特將一般公認的文化發展原理與其傳播法則闡述如下：（一）民生是歷史的中心，只要民生的發展階段相同，需要相同，縱令兩個或兩國以上的孤立國家，也可能并且常常發生相似的文化形態；所以我們不能單因國家或民族的文化相似，而斷定其必爲影響或傳播的結果。這一原理，每爲一般文化史家所忽視，而尤以考古學界最爲嚴重。例如歐洲考古學的權威修密斯特（H. Schliemann）與修哈爾特（C. Schuchardt）二氏，均以各地發見類似的彩色陶器，斷定係由傳播影響所致，而到達反歷史的形式比較主義的錯誤；又如郭沫若氏，在其中國古代社會中，因楔形文字與十二星辰爲殷代與巴比倫所共有，而斷定當時曾有通商行爲，皆是。本書著者五來博士，因不明民生的決定作用，故對於中國天道觀念的變遷及其與宗教的關係，有下述混亂矛盾的說明：「地球上的國家，只是天上王國的延長；而地球上的皇帝，也只是天上的上帝代表者。」（見第一編第二章第二節結尾）同編第三章又云：「天的觀念，何以會發生變遷呢？我以爲是禁止人民禮拜上帝的結果。」由前者言，則宗教觀念是民生（政治形態）的決定者；由後者言，則民生的發展又是天道（著者以天道與宗教爲同意語）變遷的原因；矛盾顯然。我們在儒教經典中，固然可以看出神人民與君主

三位一體關係，但我們不能認為儒教的政治思想，以神學的宇宙觀為基礎。反之，儒教的基本思想是以仁（感情）為中心的德治主義，據此擴而充之，遂產生了天人合一論的宇宙觀，故有「天視自我民視，天聽自我民聽」之言。著者不明民生在文化發展中的決定性，不惟在此處陷於混亂，即在中德文化傳播影響的研究中，亦失於牽強附會（如第二編第八章第二節第四節），此點容後詳論。（二）民生不惟在文化發生上為決定的力量，即在文化的傳播影響上亦是如此。換言之，兩個國家文化上相互影響的大小，和它們民生狀態的類似成正比例；在此種類似等於零的場合，就全然不發生影響。（例如愛因斯坦的相對論，至今尚未使霍屯督人受其影響。）在具有類似的民生狀態而又有先進和後起區別的兩國間，文化上的影響是一面的；即先進國影響於後起國，而後起國不能影響先進國（例如十九世紀的法國文化，雖影響於俄國，但絲毫不受俄國的影響。）後起國接受先進國文化影響，不是照原樣搬運的，而是以本國民生狀態的需要為尺度，加以選擇棄取或改造的。（例如日本在德川幕府時代，對朱子學或陽明學專講道德修養的理論，竭力獎勵；而對於偏重政治的古學派，則橫加壓迫。本來儒教的道德與政治，是不可分的，而日本所以接受前者否認後者，是因為孟子的重民輕君論，與其天皇至上主義背反的原故。）在兩國的民生狀態類似而發展階段相同的場合，則文化的影響傳播是交流的，即甲影響乙，乙亦影響甲（例如英法兩國文學上的交互影響）。以上的原理或法則，都應在本書的第二部分，詳加闡明，以為敘述第三部分中德文化影響的張本，而著者竟未言及，不無缺陷。

第三敘述儒教政治思想影響德國啓蒙專制主義的部分失於牽強附會——本書第一第二兩部為預備概



念的說明，至第三部，即第二編第三章以下，纔正式展開儒教對德國政治思想的影響之敘述。著者在這一部分中，確乎提供了非常寶貴的意見，如第四章萊白尼茲與儒教，不惟在分量上最為豐富（計占全書四分之一強），即就質量而言，亦極其精萃。雖第二節神的國家，有曲解儒教宇宙觀為神學宗教化的缺點（按儒教的宇宙觀，本質上是天人合一的一元論，而以天人同受一元法則支配為真諦）。但在此另一方面，卻適為上述文化傳播中非整個搬運原理之左證，而儒教對萊白尼茲的影響，並不因此而喪失其確實性，故本章可視為全書精華的所在。他如第五章克利沁·華爾夫與儒教，第七章腓特烈大帝與儒教均與萊白尼茲章有不可分的連繫，價值亦自相同。至於第八章第二節，以普魯士的國家社會主義，為儒教影響所致，而未能指出其吸收儒教思想的事實；尤其第四節以威廉第二亦受儒教影響，更屬牽強。我們知道，儒教雖有建立世界帝國的政治理想，但其實現理想的手段，是教化而非征服，著者在第一編第五章中，亦曾述及；而威廉第二的手段，則為征服而非教化，所以我們認為：儒教影響於德國政治思想，開始於萊白尼茲，普及於華爾夫，實現於腓特烈大帝，至威廉第二而消滅，代之而支配德國政治思想的，已不是儒教而成了羅馬帝國時代的西洋固有的征服精神。他如第六章，所論的賀爾巴哈氏，在血統或國籍上，雖屬於德國，而其哲學及政治思想，則屬於十八世紀法國唯物論的系統，這是哲學史上公認的事實。今著者竟將此百科全書派的領袖，列入德國政治思想系統，實成一大疑問。

以上係專就本書的缺陷而言，實則本書的優點，亦正多多，讀者儘可按原書研尋而得，恕不詳述。在這裏僅指出原著的缺陷或疏忽，而加以補充與商榷，對於本書的真實價值，及探求真理的讀者，或亦不無小補。至於所說有

當與否，不敢自信；而譯文方面的舛錯之點，亦所不免，尙望五來先生及海內名家，不吝指正！

劉百閱序於京寓

二五·十二·十一

# 目次

## 總論

### 第一編 儒教的政治哲學

第一章	緒論	五
第二章	天之信仰的政治性質	九
第一節	上帝的國家組織	一〇
第二節	上帝的國家目的	一三
第三章	天之信仰的非宗教性質	一一
第四章	儒教的自然法論	一三三
第五章	儒教的國家觀念	四三

第六章 儒教的君主論……………五二

第一節 君主權之起原……………五四

第二節 君主的資格……………六〇

第七章 儒教之兩大政務……………七一

第一節 教化……………七二

第二節 社會政策……………八二

第八章 儒教的社會組織……………九一

第一節 階級關係的支配原理……………九一

第二節 儒教社會之三單位……………九四

第三節 儒教的社會連帶主義……………一〇一

第二編 德國政治思想與儒教

第一章 啓蒙專制主義發生之原因……………一〇九

第一節	專制君主政治合理化的必要	一一〇
第二節	貴族專制解放政策的必要	一一四
第三節	非宗教精神的勃興	一一八
第二章	啓蒙專制主義的體系	一二六
第一節	哲學的基礎	一二六
第二節	自然法說與倫理觀	一三〇
第三節	國家觀	一三五
第四節	聖賢政治論	一四二
第五節	政策論	一四四
第三章	儒教之輸入歐洲學界	一五二
第一節	宣教師關於儒教之宗教訴訟	一五三
第二節	十七十八世紀介紹儒教的主要文獻	一六三
第四章	萊白尼茲與儒教	一七二
第一節	環境與生活	一七二

第二節 神的國家……………一八一

第一款 神爲萬有之君……………一八二

第二款 神以法則支配宇宙……………一八九

第一項 理神論……………一八九

第二項 道德的必然性……………一九一

第三項 自然法說……………一九四

第三款 建設世界教會……………一九七

第一項 建設容納異教徒的世界教會……………一九七

第二項 以宗教合同建設世界教會……………二〇一

第三節 道德觀……………二〇三

第一款 科學之實踐的意義……………二〇五

第二款 道德是宗教的本質……………二〇八

第三款 萊白尼茲的道德與儒教的道德……………二一一

第四節 政治觀……………二一四

第一款 國家觀念……………二一四

第二款 君主論……………二二一

第一項	權力與理性·····	二二二
第二項	專制與自由·····	二二三
第三項	聖賢政治·····	二二五
第四項	君主之義務心與親政·····	二二七
第五項	君主教育論·····	二二八
第三款	政務論·····	二三二
第一項	教育·····	二三三
第二項	社會政策·····	二三六
第四款	萊白尼茲的政治觀與儒教的政治觀·····	二三九
第五節	儒教觀·····	二四一
第一款	萊白尼茲研究儒教的由來·····	二四一
第二款	萊氏對於儒教自然神學的見解·····	二四五
第三款	萊氏對儒教政治與道德的贊美·····	二五五
第四款	萊白尼茲對易的新解釋·····	二六二
第六節	儒教對於萊白尼茲的影響·····	二七六
第五章	克利沁·華爾夫與儒教·····	二〇一

第一節 華爾夫之學說……………三〇一

第一款 華爾夫哲學之傾向……………三〇一

第二款 道德論……………三〇五

第三款 政治論……………三〇九

第二節 華爾夫之儒教觀及其影響……………三一五

第一款 哈萊大學放逐之始末……………三一五

第二款 對於中國實踐哲學史的見解……………三二〇

第三款 儒教與基督教之比較……………三二三

第四款 儒教與華爾夫學說之類似點……………三二六

第五款 儒教對華爾夫學說的影響……………三二九

## 第六章 賀爾巴哈與儒教……………三二五

第一節 賀爾巴哈之學說……………三三五

第一款 賀爾巴哈之唯物論……………三三五

第二款 道德的原理……………三三八



第三款 政治的體系……………三四一

第一項 政治與道德的關係……………三四一

第二項 政治的目的……………三四四

第三項 君主與道德……………三四八

第四項 教育與社會政策……………三四四

第二節 儒教對於賀爾巴哈之影響……………三六一

第七章 腓特烈大帝與儒教……………二七二

第一節 腓特烈大帝之教養……………三七二

第二節 腓特烈大帝的道德觀……………三七六

第三節 君主的義務觀念……………三八一

第四節 哲人政治的理想與儒教的影響……………三八三

第五節 啓蒙專制主義的實現者……………三八七

第八章 普魯士國家與儒教……………二九五

第一節 普魯士國家思想之變遷與儒教之影響……………三九六

第二節 儒教對於國家社會主義的影響……………四〇九

第三節 儒教對於義務教育制度的影響·····	四一八
第四節 儒教對於威廉第二的影響·····	四二二
第九章 結論·····	四二六

# 儒教對於德國政治思想的影響

## 總論

太陽給與自然以生命，理性的光明使人類社會開始進化。理性實在是人類的權威！這光榮的嚮導者，領導近代輝煌燦爛的文明向着前進；誰能把握住這理性的光明，便可以擔負這文明開拓者的榮譽。

三千年前，世界上有兩個國民以理性之光照耀於四周的蠻族。在西洋的是希臘，在東洋的便是中國。這兩個民族的合理主義，便是將來指導全世界的兩種強烈的支流。但是這兩種支流各有特色。希臘所產生的合理主義，是屬於知的方面，造成了近代西洋文明之哲學、科學的基礎；反之，中國產生出的合理主義，是屬於意的方面，發揚正義公正的觀念，使遠東橫溢着德化之光。前者是思辯的合理主義，後者是實踐的合理主義；前者是以數學與理論為中心，後者是以道德、政治為主眼；前者是包含着近代文明的精神的酵母；後者是傳播了特殊的遠東文明的種子。

中國的合理主義，一方面，是使神祕信仰合理化的實踐的道德教；他方面，是使專制政治合理化的民本主義。義務觀念，便是合理主義的產物。所謂義務，是要抑制私慾或情感而趨於道德的合理的一方面。義務是中國道德

的根本原理。在政治上，也是由義務觀念所支配着。所以君主的義務要比人民的義務來得重；在上者的義務要比在下者的義務來得先。過去的專制主義，承認人民爲君主而存在；而合理的專制主義，卻承認君主爲人民而存在。這便是民本的專制主義。要之，所謂神祕信仰的合理化，便是不偏重宗教而偏重道德；專制政治的合理化，不以人民爲君主的工具，而以君主爲人民的手段。這是中國儒教的特質。

希臘的合理主義，在柏拉圖 (Plato) 亞里士多德 (Aristoteles) 時代，已達全盛之期，對於哲學科學，都有極大的貢獻。羅馬滅亡以後，希臘的合理主義，亦隨之而消沈。在文藝復興後，重新現出黎明之光。至十七世紀笛卡兒 (Descartes) 時，又放出燦爛的光輝，這時候，可以說是集合理派哲學之大成。這一種哲學，想以哲學的理論使宗教的信仰合理化。至十八世紀時，更有了實踐的傾向。這一種合理主義，一方面，有偏重於道德的傾向；他方面，是使社會的，政治的制度合理化。換言之，十八世紀的合理主義，較之十七世紀，更帶着脫離形而上學的思辯而趨於實踐的傾向。這是歐洲文明與中國文明極類似的時代，也是希臘的合理主義與中國的合理主義極接近的時代。

在此時代中，中國文明，因當時在華基督教傳教師的往返，輸入歐洲。因之，歐洲便增加了中國的讚美者。尤其是當時一派哲學者所主張的「光的政府」(Gouvernement de Lumière) 的政治論，多少受到儒教的影響。後世就稱之爲啓蒙專制主義。(Despotisme éclairé, aufgeklärte Despotismus, enlightened despotism)

我現在想尋求儒教給與啓蒙專制主義的影響以及儒教對於二十世紀思想的感化痕跡。不過在立論之先，必須要研究儒教的性質，而且也不得不以儒教爲一種政治哲學的體系。其次是研討啓蒙專制主義，然後就兩者

的接觸，加以歷史的考察；最後研究崇奉啓蒙專制主義的哲學家學說中，有多少成分混雜着儒教的政治思想，以及這一種思想，到底怎樣地支配着歐洲的政治；對於歐洲政治思想的進步，又有何種貢獻。這些便是我所研究的大體。但是因字數的關係，在此僅能論及德國；至於對法蘭西的影響，則不能不讓之於異日。

要之，本書是研究東西兩文明的交叉點，並說明兩文明的特長與缺點。自信對於學界，當能給與一些暗示。



# 第一編 儒教的政治哲學

## 第一章 緒論

道德與政治的關係，柏拉圖與亞里士多德已經有不同的見解。柏拉圖認為要實現個人的正義，必須先要實現國家的正義，政治是道德的手段。反之，亞里士多德則認為要討論政治，先要討論道德。要造成一個良好的國家，應先從造成良好的個人着手。道德只是一種政治的手段。（註一）

同樣地，儒教也有偏重道德與偏重政治的兩種傾向。在中國大多都承認修身與治國，平天下是並行的；（註二）可是在日本卻以為儒教是偏重於道德而疏忽了政治。這也許是要避免書經上或孟子上所表現的中國民主政治的傳播。（註三）只有中國荀子一派，在日本古學派當中，如荻生徂徠等，也談到「先王之道，先王所造也。非天地自然之道也。」（註四）而以道德為政治的手段。但這不過是特殊的例外，日本人大抵都認為儒教是論道德的。因之，要從客觀的立場來研究儒教的政治哲學，最好是直接由中國經書搜集材料，庶不被後世的註釋書所誤。

不消說，儒教並非由一人之力而組成的，這是中國民族傳統的信仰。（註五）在這一點上，猶太教、婆羅門教也是一樣。不過後兩者是純粹的宗教；反之，儒教則毋寧說是中國民族的哲學信念。而這一種傳統，是由歷代聖賢的

言行所累積成的。孟子論聖賢爲先知者先覺者，並沒有包含着如猶太教、基督教所謂啓示者豫言者的神祕觀念。  
(註六)這一種傳統，與其說是道德教，毋寧說是政治哲學。關於這一點，我可以舉出下列的論證：

(一)在任何宗教或道德教中，必有信仰的模範人物，如聖徒 (Saint) 或聖人 (Sage) 一類。這些理想人物的特質，便可以決定信仰的性質。例如我們考察摩西 (Moses) 或以利亞 (Elijah) 等豫言者，可以瞭解猶太教的「神教、儀文的、國民宗教的性質；考察保羅 (Paul) 或聖·法蘭西斯 (Saint Francis)，便可以知悉基督教的神靈、人道的、犧牲的、社會宗教的性質；考察達磨或空海，也便可以明白佛教的瞑想的、理性的、出世的、忍辱的宗教的性質。可是儒教所稱爲聖人的都是君主或政治家，山鹿素行在其聖教要論 (註七)中，歷舉聖人十一人：即伏羲、神農、黃帝、堯、舜、禹、湯、文武、周公、孔子，至於曾子、子思、孟子，則爲賢人。(註八)在十一人中，武王以上九人，都是中國的天子；周公是周朝的攝政者，而且也是魯國的君主；孔子是魯國的政治家。只有賢人孟子，沒有得到官職。可是他卻歷訪天下諸侯，想得到爲政者的地位以行其道。所以中國的道德，都帶着政治的性質，而以權力來命令的一種法則。朱子論中國的道德與教育，曾謂：「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。」(註九)中庸也謂：「非天子不議禮，不制度，不考文……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。」(註一〇)這樣便如亞里士多德所謂政治立於道德的基礎之上，又如柏拉圖所謂道德是政治的目的了。所以儒教是實現了世界不能比類的「道德政治」，使十八世紀思想家賀爾巴哈 (Holbach) 產生了 *ethocratie* 的概念。



(二) 中國政治思想，是以「天」的概念爲出發點。天本來是神。但是儒教之所謂神，對於猶太教所謂天地的創造者，或基督教所謂人類之父的觀念，非常稀淡；而對於詭辯學派或萊白尼茲 (Leibnitz) 哲學所稱宇宙的君主的一種觀念，卻非常濃厚。因之又名天爲帝或上帝。即易經中「君萬物者，莫大乎天」(註一) 詩經中「蕩蕩上帝，下民之辟」(註二) 是。詳細論證，當於下章敘述，不過即此一事亦可以充分地證明儒教的政治性質。

(三) 儒教稱人爲民。如「天之生斯民也」，「天甚愛民」。五經中很少發現人字，通常都以民來代替。要之所謂天生民，便是產生被統治者。這一點也可以證明中國思想帶着政治的色彩。而儒教的特長與缺點，也便在這一點上面。

(註一) 柏拉圖主張以教育來實現個人的正義。但教育之於個人，其效力遠遜於國家。所以要實現個人的正義，須先實現國家的正義。「理想國」(The Republic) 一書，便是爲此目的而著作的，其以政治爲手段，非常明晰。反之亞里士多德則以政治爲諸學問的中心，道德也是附屬於政治的。「Un premier point qui peut sembler évident, c'est que le bien relève de la science souveraine, de la science la plus fondamentale de toutes. Et celle-là, c'est précisément la science politique。」(Moralité d'Aristotiles trad. par Bathélemy-Saint-Hilaire, p. 5-6) 法國哲學家巴退爾米也承認亞里士多德是以道德爲政治的基礎的。

(註二) 可參看朱子「大學章句序」

(註三) 德川幕府獎勵如朱子學或陽明學一類修養道德的學問。壓迫偏重政治的古學派，其原因也即在此。山鹿素行之書出版後，即行毀版。

(註四) 荀子是性惡論者，他反對孟子的性善論。他認定人類是私欲的動物，爭鬪有一種不可避免的必然性。聖人的儀禮，只是聖人

造作出來以平天下的手段。(性惡篇)他以為備禮便是法律制度;分別善惡的標準,也只是天下治亂之差。所以他承認道德是政治的手段。「古者聖王,以人之性惡,以為偏險而不正,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,合爲道者也。」「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!」(日本倫理彙編古學派下一三頁)「凡禮義者是生於聖人之德,非放生於人之性也。」(性惡篇)「性惡篇」朱子曰:「先王之道,先王所造也,非天地自然之道也。」(日本倫理彙編古學派下一三頁)「辨道」朱子曰:「辨道解蔽」賀養齋「非徂徠學」平論「非物氏」森東郭「非辨道非辨名」五井蘭洲「非物」中井竹山「非微」「闡距餘筆」服蘇門「燃犀象」富永滄浪「古學辨疑」石川香山「讀書正誤」等。

(註五) 徂徠曰:「伏羲神農黃帝亦聖人也,其所作爲猶且止於厚生利用之道。經顯頊帝學至於堯舜,而後禮樂始立焉。夏殷周而後粲然始備焉。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。」(日本倫理彙編古學派下一三一—一四頁)

(註六) 孟子曰:「天之生斯民也,使先知覺後知,使先覺覺後覺也,予天民之先覺者也,予將以斯道覺斯民也,非予覺之而誰也!」(孟子萬章上。)

(註七) 日本倫理彙編古學派下一八頁。

(註八) 朱子「大學章句序」中「中庸章句序」與山鹿素行之說類似。

(註九) 朱子「大學章句序」。

(註一〇) 中庸二七章。

(註一一) 易繫辭上。

(註一二) 詩大雅,蕩之什。

## 第二章 「天」之信仰的政治性質

社會學者常謂一切的社會制度，一定保留着原始宗教的痕跡。(註一)中國民族的政治體系對於這個普通原則，便是一個極好的例證。中國政治體系的基礎，便是中國人的宗教信念。現在我想分析中國民族信仰中心的所謂「天」的觀念，並指摘其政治的性質，以爲研究中國國家特質的基礎。

神和世界發生關係，有兩個不同的形態。一種是世界的創造者，另外一種是世界的統治者，第一種關係是有形的，第二種關係是精神的。在中國經書中，很少提到關於創造宇宙的字樣。尤其是道教以外，對於「無之創造」(Creation ex nihilo)的觀念，都沒有積極的論證。(註二)他們所謂神，是指本質的世界的君主而言。名之謂帝或上帝，這個神的觀念，構成了中國政治性質的中心。因之，無論宗教的信念、哲學的思想、家族的構成、道德的法則，以及一切關於政治上的思想，都以「神」的觀念爲出發點。所以要考察儒教的政治哲學，我想最好是從研究中國人對上帝的觀念着手。

中國人談到天的時候，有時作爲物質的解釋，有時也作爲精神的解釋。物質的天，稱爲天、蒼天、日月；精神的天，稱爲天、昊天、昊天、父母帝、上帝、皇天、天心等等。中國人言天地時，固然也包含着物質的意味，但是從精神上來解釋，便有天地的主宰者之義。例如中庸所謂「郊社之禮，所以事上帝也」。(註三)郊是祭天之禮，社是祭地之禮。所以

上面一句，也可以改爲「祭天地，所以事上帝也。」這就是以天地爲精神上的上帝。易繫辭上稱：「乾以君之，坤以藏之……君萬物者，莫大乎天；藏萬物者，莫藏乎地。」（註四）是以天爲精神的神，以地爲物質的自然。孔德（Auguste Comte）曾謂中國人崇拜天地的觀念，是一種拜物教（註五）（Fetichisme），也就是如此。

以天地作爲物質的解釋，雖則還有疑點，不過以天或上帝視爲天地主宰者的神，是毫無疑義的。可是這個神與基督教的神，是否同爲一物，當然還有討論的餘地。爲了這一點，中國新舊兩教的宣教師，發生了長期的爭辯。特別是舊教猶太教一派與杜美尼克派（Dominican order），起了激烈的爭論，涉訟於羅馬教皇。詳俟第二編第三章論述。（註六）新教徒中間對於天字的翻譯，也起爭執。波昂博士（註七）（Dr. Bonne）提議譯爲精神（Spirit），而麥都司博士（Dr. Medhurst）、斯島湯（Sir George Staunton）、白郎寧（Dr. Browning）、道端（Mr. Doty）及蘭奇（Prof. Legge）等都主張譯爲神（god）。

其中最可注意的是麥都司博士（註八）和蘭奇（註九）的著作。此外，如萊白尼茲以降的啓蒙專制主義的哲學者，也解釋天爲宇宙統治者的神。這當在第二編細述。

如果以上帝爲宇宙的統治者，便發生這樣的問題：統治對象之神的帝國，它的性質是怎樣的呢？現在我再來研究神的帝國之構成。

## 第一節 上帝的國家組織

由上帝所支配的，不消說是宇宙萬物。這是物的要素。至於靈的構成要素，第一是鬼神；第二是祖先之靈；第三是人。

## 一 鬼神

鬼神的名號，因人而異。書經中稱舜帝於上帝之外，還祭祀六宗、山川、羣神。（註一〇）此三者是要比上帝次一等的鬼神。孔子謂「敬鬼神而遠之」。（註一一）經書及中庸也都稱鬼神。孟子更稱之為「百神」。（註一二）最有興味的，便是這些鬼神所占的地位。中國祭典上的祈禱文中，天子對上帝自稱曰臣，對鬼神則稱朕。可知鬼神與天子是同輩或下輩。（註一三）可是人民的地位，卻要比君主或鬼神來得高，這是不可思議的。孟子謂：「民為貴，社稷次之，君為輕。」（註一四）社是土地之神，稷是五穀之神。由此可知神次於民，而君主則更次之。易稱：「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？」（註一五）則鬼神的地位，又較劣於人。左傳稱：「夫民，神之主也。」（桓公六年）要之，這些鬼神，大抵係上帝政府的官吏或大臣。輔助上帝來攝理宇宙。依照「大明會典」所揭載的祭文中，神之名稱，列舉如下：晝之神、夜之神、星辰之神、雲雨風雪之神、五岳五山之神、四海之神。儒教信奉這一類鬼神，宣教師便以為儒教的神學是一種多神教。其實這是錯誤的。因為這些鬼神，正如萊白尼茲所說：類似於基督教的天使或天之萬軍，而決不是一種多神教。要之，信仰這些鬼神的存在而參與上帝的統治，只是證明上帝靈的帝國之組織，有一種政治的特質而已。

## 二 祖先的靈魂

其次，是中國人信仰祖先的靈魂不滅。中國人有崇拜祖先的古俗，是爲人所共知的。天子每歲祭祀上帝時，同時也祭祀祖先。這已經成爲一種慣例。禮記大傳稱：「不王不諦。王者禘其祖之所自出，以其祖配之。」（註一六）中國人確信他們祖先的神靈有一種勢力，可以保護其子孫，讚賞善行，而譴罰其惡行。（註一七）甚至於還有左右人類生命的權力。書經金縢篇，說是周公在武王臥病時所作，以之乞靈祖先，欲以自己的性命來代替武王。

這些祖先之靈在上帝左右，果真執行何種職務，還不十分明白。但是他們與子孫有家族的連帶關係，則毫無疑義。而且崇拜祖先與孝的教育有密切的關係，也是一種事實。中庸稱：「事死如事生，事亡如事存，孝之至也。郊社之禮，所以事上帝；宗廟之禮，所以祀乎其先也。明乎郊社之禮，禘嘗之義，治國其如示諸掌乎！」（註一八）可知孔子也承認尊敬祖先，是中國道德的根本原則；禘嘗之祭與郊社之禮，是治國的根本原則。

### 三 人

人是構成上帝帝國的第三要素。書經謂：「惟天地爲萬物之父母，惟人爲萬物之靈。」孝經稱孔子之言：「子曰：天地之性，人爲貴。」（註一九）論語中更有一有趣的插話：「厩焚。子退朝曰：傷人乎？不問馬。」（註二〇）孔子畢竟是以人爲自然創造的目的物。即以人類爲宇宙觀的中心；以人類爲神之恩寵的究極的目的。沒有人便沒有宇宙，沒有人也就沒有上帝的國家了。

但是儒教所謂人類的性質是什麼呢？上帝不是使人類爲人而使之爲民。書經謂：「嗚呼，惟天生民有欲，無主乃亂。惟天生聰明時乂。」（註二一）就是人類爲國家之存在而存在，即爲政治的動物。關於這一點，大抵有兩種解釋：

第一如萊白尼茲所謂「自然以人類的運命付諸政治的生活，而給與不同的性質。有些是命令的，其他則爲服從的。」（註二）就是人類在支配者與被支配者之間，早已有天然的分別。第二說是亞里士多德的解釋：人類非創造國家，則不能有進步，完全和幸福。（註三）儒教包含這兩種意思。人類既爲創造國家而存在，人的抽象的觀念，在中國很難發達；而人類的平等關係，同胞關係的見解，也不容易發生。反之，中國人所謂民的觀念，是將人類立於治者與被治者，換言之，即命令者與被命令者的關係之上。所以儒教的中心原理，便是不平等觀念。（註二四）權力觀念。要之，構成上帝王國的四要素，即上帝、鬼神、祖先之靈、人類，構成了宇宙的國家，與基督教以生者與死者構成所謂精神的教會，有同一的意義。但是在兩者中間有一明顯的差異。前者是政治的，非宗教的；反之，後者是宗教的，而非政治的。現在再來研究神的帝國的政治目的及其任務。

## 第二節 上帝的國家目的

儒教所謂由上帝所支配的國家，其政治目的是如何呢？依據經典的記載，天就是愛，（註二五）而且也就是正義。因爲天愛民，所以希望民有幸福；因爲天是正義，所以希望國家有秩序。而民的幸福與國家的秩序，便構成了神的行政全體。欲民有幸福，則保民的愛育政策，是必然的結果。求國家有秩序，則監視人類的行動與明賞罰，也是論理上當然的結論。所以上帝王國的政治本體，便是仁愛與義烈。

上帝希望人民有幸福，所謂幸福，是現世的幸福，並非如基督教所謂來世的幸福。但是這不是說中國人不信

奉靈魂不滅。詩大雅謂：「文王陟降，在帝左右。」可知中國人確信祖先的靈魂不滅，因而要祭祖。但是對於靈魂不滅，卻並不以之爲幸或不幸。中國哲學家常常避免討論死後的問題。孔子對於弟子「敢問死」，答以「未知生，焉知死！」（註二六）他們確信一切行爲的酬報，都是現實的。書經稱：「天道福善禍淫。」（註二七）又稱：「天命勿僭，責若草木。」（註二八）孟子謂：「仁則榮，不仁則辱。」（註二九）中庸謂：「故大德必得其位，必得其祿，必得其名，必得其壽。」（註三〇）都說明報德是屬於現世的幸福。孟子也稱如果本人自己沒有得到幸福，則一定能及其子孫：「苟爲善，後世子孫必有王者矣。」（註三一）易經亦稱：「積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃。」（註三二）要之，這些都表示儒教傾向於功利主義。這是中國民族的國民性之一。

在另外一方面，爲善而善，卻是無上的道德。這一點在論語上可以舉出很多說明：「子曰：朝聞道，夕死可矣！」（註三三）「未若貧而樂，富而好禮者也。」（註三四）「仁者安仁。」（註三五）「賢哉回也！一簞食，一瓢飲，居陋巷，人不堪其憂，回不改其樂。賢哉回也！」（註三六）「求仁而得仁，又何怨！」（註三七）「飯疏食，飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。不義而富且貴，於我如浮雲！」（註三八）孟子有時也離開政治哲學者的立場，而作同樣的敘述：「君子有三樂，而王天下不與存焉。父母俱存，兄弟無故，一樂也；仰不愧於天，俯不作於地，二樂也；得天下英才而教育之，三樂也。君子有三樂，而王天下不與存焉！」（註三九）今日所以承認孔孟二人到達中國道德的最高點，即由於他們的純粹而高潔的感情。

這樣，上帝希望人民有幸福，結果，當然採取愛護政策。基督教之神爲父親，而儒教的天則爲君主。雖則是同樣



的愛，但是其間卻有區別。父親只是愛子，所以其愛是個人的；君主之愛，是求人民全體的幸福，所以是團體的。

左傳、文公十三年：「天生民而樹之君，以利之也。」（註四〇）又襄公十四年：「天生民而立之君，使之司牧之，勿使之失性。天之愛民甚，豈使其一人肆民上以行其淫。」（註四一）上帝愛護人民，並不能躬自施行。乃係僅能統制風雨，順節氣候，給與人民以物質的幸福。可是上帝並不以此爲滿足。因爲人民的幸福，除出了物質以外，還有精神的向上。因此天就產生出地上的代理者——君主，使之給與人民以物質的利益與精神的利益。這便是上帝愛護政治的基礎，也是儒教的社會政策與教化政策的出發點。書經謂：「天佑下民，作之君，作之師，惟其克相上帝，寵綏四方。」（註四二）所以天子是代天行天的政策。所謂「天功人其代之」，「惟亮天功於時」，而君主的義務，就是「天子爲民父母，以爲天下王。」（註四三）要之，上帝愛民政策的特質，並不是個人的，而是政治的團體的。

上帝王國的第二目的，即是宇宙的秩序。根據易的解釋，宇宙是法則的顯示。物質界與精神界都由同一法則所支配。（註四四）在自然界中，一切都由必然所支配。可是在精神界一方面，人類是自由的，所以其行動可以違犯法則。因此，社會便發生了不秩序。依據儒教的見解，社會的不秩序，直接可用制裁違法的刑罰去壓服它，然後秩序即可回復。支配精神界的法則與支配物質界的法則，雖則是同樣的必然，但是其必然性卻有差異。此兩法則，只是在保證確實的一點上，方纔是同一的。天因爲要使人類服從道德律，使秩序支配宇宙，所以就致力於以德化人。

上帝不得不確保世界上的秩序。他的地上代表者的君主，也不得不從事於監督人民，實現正義，確保秩序。詩經謂：「皇矣上帝，臨下有赫，監觀四方，求民之莫。」（註四五）從這點來說，則天成爲更峻烈，更嚴格。他已經不是民之

父母，而是檢察官、判事。他可以視見一切，同時，也監督一切。

這樣嚴密監視的觀念，產生了上帝遍在的信仰。所以詩經又說：「敬之！敬之！天維顯思，命不易哉！無曰高高在上，陟降厥士，日監在茲。」（註四六）

上帝爲了要確保其帝國的秩序，不僅是監視，同時，還要賞善罰惡。這不單是借助於自然法則，並且也要借用神的特別命令去實行。孟子所謂：「禍福無不自己求之者。」（註四七）「戒之！戒之！出乎爾者反乎爾者也。」（註四八）便是說明善行惡行，各有其自然的結果。奉行賞罰，也有由於神的直接命令者。如桀、紂之亡於湯武是。這些暴君的滅亡，都出於「天命誅之」（註四九）的信仰。

一般的信仰，都以爲天欲正人民的邪正，大抵借用君主的助力。書經謂：「民非后，罔克胥匡以生。」（註五〇）便屬於這一類的。因爲君主是人民的師、主，所以有賞善罰惡之權。君主對於天，就要負着監視人民的大責。賢明的君主，有時對於人民的善行，歸功於民；而惡行則由自己來負責。書經謂：「邦之臧，惟汝衆；邦之不臧，惟予一人有佚罰。」（註五一）神對於君主的監視，也特別嚴密：因爲人民的運命，可以由君主的行動來左右。

但是神是最仁慈者。對於姦惡，不立即責罰，而給與他們以自悔自勉的機會。假使君主治國有過失發生，神即下一天變地異的警告；君主的政績善良時，則又呈示百祥。即中庸所謂：「國家將興，必有祲祥；國家將亡，必有妖孽。」（註五二）中國歷史，充滿着這些自然現象的記載。孔子作春秋，就當時事實加以嚴格的批判。文字異常簡潔，可是也沒有忘記天變地異的記載。孔子對迅雷疾風，必先自正其貌。依據中國人的信仰，以爲天因愛君主的緣故，所以先

以災異警告之，因為天是異常寬大的（註五三）有時天也會爲惡所戰敗，但是最後的勝利，必然要屬於天。如詩經稱「視天夢夢，既克有定，靡人弗勝。」（註五四）

根據上列諸點，我們可以約略明白中國人對於天之信仰的政治性質。就是神不單是萬有的創造者，而且也是君主。他的愛民，不是慈父的愛，而是嚴君的愛。所以他的愛護與監視，是團體的，非個人的。至於他的實行，則常常由於君主的仲介。要之，中國人以宗教的信念爲其政治基礎。地球上的國家，只是天上王國的延長。而地球上的皇帝，也只是天上的上帝代表者。儒教的「道德政治」卽以此爲出發點。

（註一）Emile Durkheim, *La Prohibition de l'inceste et ses origines*. (*L'année Sociologique*, 1897 p. 1-70)

（註二）中國人對於天地創造的觀念，僅以天地的根源爲一，而不以爲天生萬物。易乾象傳：「大哉乾元，萬物資始，乃統天。」又易繫辭上：「乾知大始，坤作成物。」所謂「作成物」是 Completion 之義，卽笛卡兒所謂 *Création* (Continue) 的觀念。孟子：「且天之生物也，使之一本。」這是一元論的主張。英國的中國學者 Legger 譯作「Heaven gives birth to Creatures in such a way they have a root。」這當然並不如基督教主張「無之創造」那樣。其他經書，也提到唯天生民，生物。如書經：「嗚呼，唯天生民有欲，無主乃亂。惟天生聰明時乂。」一類是。老子曾說無生有，所以宋朝的哲學，也提到「無之創造。」（參照第三章）

（註三）中庸十九章。

（註四）易繫辭上。

（註五）Un concours spécial d'influences, surtout sociales, disposa la civilisation chinoise à déve lopper le fétichisme au delà de tout ce qui fut possible ailleurs. Mieux systématisé qu'en aucun autre cas, il y prévalut sur le théolofisme, et préserva la fiors de notre espèce du régime des castes, malgré l'hérédité des profe-

ssions, etc. (August Comte, Synthèse Subjective, tome I, introduction.)

(註六) Henri Cordier, Bibliotheca Sinica.

A. Thomas, Histoire de la Mission de Pékin, Paris 1923.

(註七) J. Boone: The Chinese Repository, Vol. XVII.

(註八) Dr. Meldurst: Reply to Bishop Boone-Dissertation on the Theology of Chinese.

(註九) Legge, The Notions of the Chinese Concerning God and Spirit, Translation of the Yi King, introduction.

(註一〇) 書, 舜典: 「肆類於上帝, 禋於六宗, 望於山川, 徧於羣神。」

(註一一) 論語, 雍也。

(註一二) 孟子, 萬章上。

(註一三) 大明會典。

(註一四) 孟子, 盡心。

(註一五) 易, 文言。

(註一六) 禮記, 大傳。

(註一七) 非先王不相我後人, 惟王淫戲用自絕。

(註一八) 中庸, 十九章。

(註一九) 孝經, 聖治。

(註二〇) 論語, 鄉黨。

(註二一) 書經, 仲虺之誥。

(註二二) La Nature, qui destine les hommes pour la vie civile les fait naître avec des qualités différentes, les uns pour commander et les autres pour obéir (Klopp, IV p. 461)

(註二三) Bruch-Leibniz'sche staatsidee S. 82.

(註二四) 有天地，而上下有差，明王始立，而處國有制。夫兩貴之不能相事，兩賤之不能相使，是天數也。勢位齊而欲惡同，物不能澹，則必爭，爭則亂，亂則窺矣！先王惡其亂也，故制禮義以分之，使有貧富貴賤之等，足以相兼隨者，是養天下之本也。維齊非齊，其此之謂乎！(荀子)

(註三五) 天生民而立之君，使之司牧之，勿使之失性。天之愛民甚，豈其使一人肆民上以行其淫。(左傳襄公十四年)

(註二六) 論語，先進。

(註二七) 書，湯誥。

(註二八) 同上。

(註二九) 孟子，公孫丑章。

(註三〇) 中庸，十六章。

(註三一) 孟子，梁惠王。

(註三二) 易，文言。

(註三三) 論語，里仁。

(註三四) 論語，學而。

(註三五) 論語，八佾。

(註三六) 論語，雍也。

(註三七) 論語，述而。

(註三八)同上。

(註三九)孟子，盡心。

(註四〇)左傳文公十三年。

(註四一)左傳襄公十四年。

(註四二)書，秦誓。

(註四三)書，洪範。

(註四四)天地以順動，故日月不過；而四時不忒。聖人以順動，則刑罰濟而民服。(易，象上傳)

(註四五)詩，大雅。

(註四六)詩，頌四。

(註四七)孟子，公孫丑。

(註四八)孟子，梁惠王。

(註四九)書，秦誓。

(註五〇)書經太甲中第六章。

(註五一)書經，盤庚。

(註五二)中庸。

(註五三)董仲舒對策：「天心仁愛人君，必出災異以警告之。」

(註五四)詩經，小雅。

## 第二章 「天」之信仰的非宗教性質

儒教是中國民族的傳統思想，也是國民的信仰，並不是由孔子所樹立的。在孔子以前，已有儒教；孔子以後，也有儒教。何以孔子在儒教中占着重要的地位呢？孔子以前的聖人，都沒有像孔子那樣的德行麼？孔子以前的哲人，都沒有像孔子那樣的才智麼？我的回答是：因為到孔子時，儒教的精神方纔到達了最高點；而中國傳統的本質，也方纔到達了最明白的時期。

儒教的精神爲何？中國傳統的本質又爲何？簡單地說，是合理主義；是理性的勝利。人類在原始狀態時，迷信與不正義常是支配着社會。荒唐無稽的信仰迷惑住人心，殘忍暴戾的行爲統治着人類。這一種野蠻狀態，當然是由於缺乏理性所產生的結果。可是到孔子時，以其明澈的理智，來排斥一切的迷信；以其高邁的德行，來匡救一切的不正義。所以子貢就高喊着「仁且智，夫子既聖矣！」（註一）

孔子事業最卓拔之點，便是排斥迷信，發揚理性之光。這在他編纂書經時，最可以表現出來。當孔子之時，古代已經遺留下來很多政治的記錄。其中有歷史事實的記載，有歷代制度的記錄，有道德和政治的哲學論，有各朝天子之宣言，甚至於還有君主和政治家對於神明的祈禱文。這些記錄，當然是非常古舊的。（註二）可是當孔子編纂書經時，關於堯舜以前的文獻，都摒棄不錄，僅以堯舜爲其開始的第一頁。換言之，就是孔子以堯舜爲中國歷史的開

端。這實在是一大英斷。根據中國的傳說，明白地記載着伏羲、神農、黃帝諸人的存在；尤其是易經的傳留，更爲他們存在的一種確證。可是孔子以爲堯舜以前的歷史，毋寧是屬於神話時代，擬附著一種荒唐無稽的傳說，不能爲有理性的君子所輕易置信的，所以便將它刪削了。山海經是中國最古的神話。依照史記本紀的傳說，伏羲皇帝是蛇身人首，女媧氏也是蛇身人首，神農氏是人身牛首，這些當然是荒唐無稽的傳說。又孔子所謂「不語怪力亂神。」（註三）「未能事人，焉能事鬼。」（註四）「未知生，焉知死。」（註五）「敬鬼神而遠之，可謂知矣。」（註六）等等，都是以理性來排斥神祕主義。中國文物之趨於合理化，他的功績是不容泯滅的。

堯舜以前是神話時代，其傳說也只是一種神怪的故事。但是當其成爲中國的傳統時，其中就表現着中國的民族性。所以在這時代的文獻中，有神怪的記載，同時也有合理的、實證的記載。例如作易，一般都信爲在伏羲時代。伏羲大約是在西歷紀元前三千年。依據易繫辭下傳及史記本紀的記載，易的發明，是實證地觀測自然及人事的結果。故謂：「古者庖羲氏之王天下也，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。」（註七）這裏所謂八卦，就是結合陰陽兩個記號，而表現以八種方式。至文王時（史記稱神農）更增至六十四種方式，使之變化，足可包羅宇宙萬有全體。此陰陽二符號的配列順序，由十七世紀德國哲學家萊白尼茲證明非常地適合於科學原理。萊白尼茲發明的 *Arithmétique binaire*，即以一與零兩符號包括一切數字的理論，與易的原理若合符節。萊白尼茲以爲中國文明在五千年以前，已能發見這樣的原理，那末現在中國民族文化發展至何種程度，當不言可喻。所以他在驚歎之餘，便成爲一個非常的中國



讚美者。我在德國漢諾佛圖書館中，看見萊白尼茲將中國輸入的六十四卦，列以圓形，並親附數號。要之，即此一事，我們可以測知中國人是優秀的理智民族，同時也可以判定由此產生出如何地合理的文化。（參照第二編第四章第五節第四款）（在堯的時代，中國天文學已發達，且有一年為三百六十六日弱的精確計算。）

合理主義的發達，結果便實現了聖賢政治。所以中國的君主，大抵不外乎「仁且智」的聖哲。正如啓蒙專制主義的哲學者所夢想的一樣，這些君主都是智識優異的哲人之流；而其臣下，也實現了人材集中的主義。所以當時的政治，即是哲學者的政治；當時的君主，也即是哲學者之長。假使我們一讀書經的大禹謨或皋陶謨，便不難明白當時天子與臣屬之間，討論着異常深遠的政治哲學。要之，中國的政治，可以說即是哲學者的政治。

現在，假定地上的國家是神之王國的反映，地上的君主是上帝的代表者，那末中國人的政治體系，也就是神政治（Theocracy）與猶太人回教徒的政治，並無何等區別。可是中國政治的性質，根本是非宗教的，君主決不是最高的僧正，而是國家的主長。其宗教的職務，如果與龐大的政治職務相比較，則不覺渺乎其小。那末中國人的這一種非宗教的特質，到底從何產生呢？

在實際上，中國人信仰上帝，當然是一種一神教。不過這種一神教，根本是與基督教或猶太教有別。雖則人民也相信神的存在，而且對之尊敬；不過神的禮拜，只能由天子奉行，不准由人民奉行。每年冬至日，天子於帝都郊外，建築圓形祭壇以祭天；夏至日則建築方形祭壇以祭地。這種禮拜，絕對禁止人民舉行，不過對於由周公子孫支配的魯國君主，是例外的特許。所以天是天子之神，並不是人民之神。我們既稱天子為哲學者之長，所以天也就是哲

學者之神。

這一件事情，產生了非常重大的結果，我們可以說明中國人的合理性之由來。這特別信仰習慣的結果，至少可以舉出下列三種：

一、上帝僅由皇帝禮拜，可以避免陷入於偶像崇拜的危險。

二、這一種禮拜上帝的特別方法，使天之信仰，在合理主義的一點上，漸次進化。從詩經時代的純粹宗教信仰，轉化到易經十翼時代的半哲學，半宗教的信仰，最後，再轉化到宋代的純粹哲學思想，其間經過了三段變化。

三、在此影響中，據我研究的結果，其最重大之點，便是使君主對宗教職務，減低到最少限度；而其道德職務，則愈形重大。

(一)一般地說，一神教有陷入於偶像崇拜的危險。因為人民都是沒有智識的，禮拜純粹的靈之神，不若禮拜有物質的形像的神。關於這一點，以色列豫言者叮嚀地勸告人民崇拜靈之神，方為正道。基督教的歷史，也表示着同樣的事實。在羅馬教會墮落時代，實行了與偶像教相類似的形像禮拜。可是中國皇帝每年祭祀時，僅書上帝之名於木牌上。中國禮拜上帝，並沒有採用偶像之形，即藝術家，也從沒有描畫過上帝的偶形。如猶太教保羅的神教或崇拜周必德 (Jupiter) 的擬人教，在中國從沒有出現過。上帝只是純粹的神靈，其信仰也保存着純粹的形態。要之，這實在是由於人民不得參與禮拜，因之就沒有用空想的表現法使之變形的機會。

(二)不准人民禮拜上帝，不僅可以避免陷入於偶像崇拜的危險，同時還更使信仰變更到正反對的方面去。就是中國人合理的傾向，乃由原始時代之一神教的信仰，轉化到半宗教半哲學的汎神論，而再轉化到宋明時代的純粹哲學。

本來上帝是哲學者之神，所以無論如何，都為他們的哲學研究之對象。因之，對於上帝的觀念，也隨學者思想的進化而進化。依據字野博士的意見，以為禁止人民禮拜上帝，從周代開始。因為中國的慣習，如夏桀般的一類暴君，是需要賢明的君主去撲滅他。從另外一方面說，這種習慣，很可以危及君主的地位。所以周朝便竭力廢止此傳統思想，嚴格地區別天子與人民間的關係。因之，禮拜上帝，便僅限於天子。而在周以前，禮拜上帝，完全是純粹的宗教觀念，使明白了解神的人格及其意識。這一類證據，我們可以在中國最古記錄的書經或詩經中尋覓出來。詩經稱：「文王陟降，於帝左右，」便是明白地描畫出上帝的人格，即上帝為聖人之靈所圍繞，在天上有意識的存在着。也有直接稱上帝是愛自己的。如詩經「大雅皇矣篇」的一節：「帝謂文王，無然畔援，無然歆羨，」（註八）便是這樣。上帝也憤恨不義。書經泰誓篇謂：「皇天震怒，命我文考肅將天威，天勳未集，」（註九）便是說上帝與民共趨與民共樂。（註一〇）要之，此時對於天的信念，到底不能否定其人格與意識。

可是從周代禁止人民禮拜上帝以來，關於天之信仰，也隨着變更。易經十翼，有謂孔子所作，也有謂後人所作，其中所稱天的性質，已變為非常合理的，哲學的東西。上帝已喪失其人格，同時又為無意識的論理的存在。

易經十翼所謂太極，便是一種表現法則觀念的抽象概念，即原理的說明。同時，也很少援用上帝的文字，而以

天地來代替。又稱與神同義的天地，也爲必然的法則所支配；而此法則的性質，則與支配人類的道德律相同。要之，這可以說原始時代的一神教觀念，一變而爲汎神教的信仰。

詳細地說，易經的第一特長，便是法則觀。易謂自然有無限的變化；而此變化，則以循環的法則而前進。天地間所行的變化，在人事上，也是這樣。更澈底地說，天本身便是一個變化，一個法則。而最後歸着到神、自然、人，即天、地、人三才，都是變化，都是法則。「天地以順動，故日月不過，四時不忒；聖人以順動，則刑罰清而民服。」（註一）這便是信仰所謂神，所謂自然的天地變動的法則，與人事變動的法則是同一的。所以又謂「天地變化，聖人效之。」（註二）至於「觀天之神道，而四時不忒；聖人以神道設教而天下服矣。」（註三）則又是說支配自然與人事的法則觀，與神的性質相適合。所謂「天」是指上帝而言；「四時」屬於自然；「聖人」是代表人類。這三者都受同一法則的支配。「夫大人者，與天地合其德，與日月（自然）合其明，與四時（自然）合其序，與鬼神合其吉凶。先天（神）而天弗違，後天（神）而奉天時，天且弗違，況於人乎？況於鬼神乎？」便是綜合此三者而言。

太極是天地的第一原理。由太極然後產生出陰陽二原理。陰陽二原理普及於萬物。萬物有陽有陰，也有兼陽陰兩性的，可是陽多則陰少，陰多則陽少。大概陽多是完全的，陰多是不完全的；陽多則強，陰多則弱。要之，陰陽是萬物的普遍原理，彌漫於神、自然及人之間。「是故易有太極，是生兩儀。」（註一）所謂兩儀，便是陰陽。又稱：「是以立天之道，曰陰與陽；立地之道，曰柔與剛；立人之道，曰仁與義，兼三才而兩之。」（註二）這便是說陰陽普遍於天地人三才。

所謂萬有之第一原理的太極，與其所產生出的陰陽，依照原來必然的法則而起變化作用。這不斷的變化，便從易當中反映出來。所謂「天地設位，而易行乎其中矣。」（註一六）易是變化的意思。伏羲觀察自然，考人事，於是作八卦以通神明之極祕。故謂「古者庖羲氏之王天下也，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。」（註一七）所以易便是忠實地描寫出萬有及其變化之形相，網羅了神明之心，自然的法則以及一切人事之變化。故又謂「乾坤毀，則無以見易；易不可見，則乾坤或幾乎息矣。」（註一八）「易之爲書也，廣大悉備：有天道焉，有地道焉，有人道焉。」（註一九）

易既然是指示出天地的變化，所以中國人便以之爲占未來事情之術。其法以木二根，爲表示陰陽之爻。一根是切斷的，一根是完全的。然後試以各種配列，以六根爲一卦，以八卦爲數之基礎，更延長之爲六十四卦，復將其變化展至無限，而構成了表現萬有全體之數學方式。這便是以人類的智識去測知萬有法則的象徵。以數學來解釋萬有，以數理來測知未來，在中國還可以舉出一個例證：如宋邵康節是原來以數理來解釋萬有，卽是決定論。法人惹納（Leibniz）曾謂決定論必然地要引起占卜。理由是「占卜是豫知的設想，豫知是決定論的設想。所謂自由觀，便是分離了人與神的結合緣系，而去除了神的援助。」（註二〇）

萬有雖則爲數學法則所支配，而且在某種程度上，可以由人智去測知。可是人類知識是很不完全的；縱令在某種程度上，可以測知自然，測知道德的法則，但是總不能測知其全部，何況其知識尚不能通達神明呢？所以要開啓天地之祕，神明之心，便又不得不採用另外的神祕方法。這便是設善的原因。其法以竹棒五十根，取一根作爲太

極，其餘四十九根，可任意二分之二。卽以此二分之數而定卦。所以善，完全是偶然的，不是由人所測知的。因之，含有神祕的意味。反之，卦是一種法則，一種變化。所以易稱：「是故善之德圓的神，卦之德方以知，六爻之義易以貢，聖人以此齋戒而神明其德，故神以知來，知以藏往。」可知易包含着神祕的部分，所謂神祕，便是不能以人智去測知的。於是以著開啓其祕密，在卦上所表示的陰陽，可以判定吉凶，卽所謂「陰陽不測之謂神」。「昔者聖人之作易也，幽贊於神明而生著」是。（註二）

要之，在易經體系中，含有法則的部分與神祕的部分，卽智的部分與神的部分。我們可以說易是哲學的，同時又是宗教的。因爲神祕是不爲人所知的，所以易全部的思想，就是一種決定論。易經十翼的信仰，便是由原始時代純宗教的一神教信仰，進化到這半宗教半哲學的汎神論的思想。

此後，在漢、唐時，繼秦火之後，學者僅事搜索經典，忙於恢復，所以僅能從事於訓詁之學。至宋時，一方因受盛行於漢唐時代之道教及佛教的影響，他方又因宋太祖、太宗熱心獎勵學問，結果，儒教便走入於空前的哲學時代。而其特長之點，卽是形而上學的發達。

周濂溪有名的「太極圖說」，便是宋儒理學的出發點。他的開頭一句是：「無極而太極。太極動而生陽。動極而靜。靜而生陰。靜極復動。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。」（註三）所謂「無極而太極」，便是老子「無生有」的概念，並不是先秦時代儒教正統派的主張。他所謂太極，是指實在的，也不是像易經僅以太極爲一種概念或原理的見解。所

以這新思想，產生了宋代的形而上學。

其次是邵康節唱陰陽剛柔的四元論，以之與易經陰陽二元論相對立；以數理來說明萬有，與易極爲類似。其次是張橫渠的太虛論，所謂氣的一元論，頗接近唯物主義。最後至程伊川，便高唱着有名的理氣二元論，朱子繼其後。程伊川一面想以理氣二元說明萬有，而以太極爲理氣的綜合；在另外一面，他又斷定所謂宇宙本體的太極便是理。因理而生氣。這好像是一元論。可是朱子始終主張理、氣是對立的，那末這又是二元論的說法。所以在這裏便產生矛盾。不過朱子的哲學，只是想調和周濂溪的太極說與程伊川的理氣二元論的結果。朱子的哲學，不僅是宋代之華，而且也是儒教形而上學的最發達的形態。

朱子學說，間接受了道教的影響。與朱子同時的陸象山，則受了佛教，尤其是禪學的影響。他提唱心即理的學說。理是遍滿充塞於宇宙的，可是理卻不外乎心。因之便到達了「宇宙便是吾心，吾心則是宇宙」的結論。

明代王陽明的學說，也同樣地受了禪學的影響，其出發點仍然是陸象山的「心即理」，同時他又研究觀念的分析與精神修養的方法，所以便組成一種唯心論，即知行合一，致良知的學說。

要之，宋明理學，是繼承了易的形而上學與中庸的心理觀念。易、中庸的學說，含有半宗教的意味，而宋明理學，是一種純粹的哲學思想。

天的觀念，何以會發生變遷呢？我以爲是禁止人民禮拜上帝的結果。天本來是宗教禮拜的對象，而現在則一變而爲哲學者的研究對象。這因爲儒教的政治，是哲人政治，天子是哲學者之長。這樣，天的特別禮拜法，便使中國

人的信仰，從純宗教的進化到半宗教、半哲學的，最後，還進化到純哲學的。

(三) 僅限於天子可以禮拜上帝，我認爲產生出更重要的第三結果。一般地說，任何宗教都是人與神間的關係。所謂禮拜、祈禱，便是兩者中間心之交通的方法。如果宗教的性質是高尙的，則其所禮拜之神的道德性質，也是高尙的，而結果，所給與一般信徒的禮物，僅限於精神的賜與。如猶太教、基督教、佛教等高尙宗教，神僅能對於禮拜者的精神，發生作用，而產生了道德上進步的效果。神對於道德的感化，一定先要精神與精神相接觸；而禮拜祈禱，便是最有效的方法。

如果禁止人民禮拜上帝，則兩者間靈的接觸，便成爲不可能；而心的交通，也就不可能了。因之，神就沒有感化人民的方法。但是民是由上帝所生，直接感化法既不可能，所以便採用間接感化法。天子便成爲兩者的仲介者。

上帝是天子之神。在經書上，常常說到兩者間的親密關係。神指導君主，保護君主，扶助君主，匡正君主，同時還賞善罰惡。有時，更以天災地變警告君主。舉凡神的各種努力，幾乎都集中於君主的感化。原因是要使君主作爲人民的道德上的模範。直接教化君主，就是間接教化人民。孟子所謂君心正，則天下正，就是說教化集中於君主一身，而君主要奉行天意。

君主的第一義務，並不是宗教上禮拜的方法，而是以純粹的道德理論，教化人民，使之履行。道德是宗教的代用物。所謂道德，是帝舜教民的五教，也是由天所囑咐的，所以也可以說是一種神的法則。卽中庸以天爲道之起原的意思。



禮拜上帝，從天子一方面說，是宗教上的，可是人民還是認爲道德的。至於道，天子也認爲是神的，宗教的，而人民也是認爲人的，道德的。如果允許人民禮拜上帝，那末中國恐怕也要像猶太國或回教國一樣，君主主要變爲最高的僧正。所以上帝的特別禮拜法，使中國政治體系，保存了非宗教的道德的特質。

中國的信仰，雖則傾向於哲學方面，可是古代一神教信仰的痕跡，還是保存着。孔子孟子雖有實證的傾向，有時還要洩露出對於人格之神之信仰心；儒者的一切學說，也雖屬於純理論方面，可是天子對於天的禮拜，每年冬夏兩季，仍舊照常奉行。所以在儀式上，還是保存着的。

(註一) 孟子，公孫丑上。

(註二) 左傳昭公十二年，謂中國有三墳、五典、八索、九丘等書。三墳記載三皇，五典記載五帝。所以堯舜以前，確有很多記錄。又尙書序亦曾述及。

(註三) 論語，述而。

(註四) 論語，先進。

(註五) 同上。

(註六) 論語，雅也。

(註七) 易繫辭下。

(註八) 詩經，大雅。

(註九) 書經，泰誓。

(註一〇) 詩經，大雅。

(註一)參照第二章(註四四)

(註二)易繫辭上。

(註三)易象上傳。

(註四)易繫辭。

(註五)易說卦。

(註六)易繫辭。

(註七)易繫辭下。

(註八)易繫辭上。

(註九)易繫辭上。

(註一〇) Janet Scailles, Histoire de la philosophie p. 334.

(註一一)易說卦。

(註一二)大極圖說。

## 第四章 儒教的自然法論

在前面，我已經敘述過儒教表現於宗教觀念及形而上學中之合理的傾向，本章更繼續研究支配儒教道德論的合理主義，即儒教的自然法說。

十七十八兩世紀，自然法的觀念，在歐洲，發達到最高點。此學說是建立於文藝復興的人本主義（Humanism）的基礎上面。所謂人本主義，便是支配基督教全盛時代之唯心主義，神本主義（Spiritualism）的反動精神。神本主義主張道德律為神所造。基督教的十誡，說是由神在雪南山上所啓示的。所以道德律是以神的意志為基礎。反之，人本主義主張人類有由自然所賦與的光明，光明即是理性。理性本身具有法則，即所謂自然法是，所以自然法排斥從前神本主義所稱神造的法則，而主張人造的法則，自然的法則，合理的法則。不過自然法論者同時又承認自然法與天啓法是同一物。因為自然法雖可稱為人類內部所具有的自然性，但是稍加以研究，便又不得不歸着於由神所啓示的十誡上面。這是一般自然法論者，特別是宗教改革論者，如德之米蘭西頓（Philipp Melancthon）和丹麥漢敏格（Niels Hemmingsen）的主張。荷蘭格老秀斯（Hugo Grotius）也贊成此說。他說：「自然法暗示吾人以純正理性（droite raison）的規則。這一種理性，可以使吾人確定某種行為是否適合於合理的自然性，因之，可以確知是否為道德的不完全所污，或是否有道德的必然性；換言之，即是否為創造

自然之神所禁止或命令。」（註一）所以他也主張自然法在其性質上是屬於人的，同時又與神的道德律相一致。十八世紀，法福魯特爾（Voltaire）研究各文明民族的風俗及思想，（註二）他以為「正如幾何學不能二者並存一樣，道德也不能二者並存。」（註三）同時他主張自然法的存在，可以由社會學的立場來證明。

依照上述事情，我們可以知道十七、十八世紀啓蒙時代，對於自然法，通常有三種說法：一種是摩西（Moses）的十誡；一種是人類的自然性；還有一種便是各文明國家的道德上及法律上的法則。關於第一種，是宗教上的啓示，所以也可以說是由神創造的客觀法；第二種是哲學的，也可以稱為主觀法，即一般所謂自然法；第三種是社會學的，也可以稱為科學的法則，所以也持有普遍的，同時，又是客觀的性質。自然法學派的理論家，大抵總不外引用這三種方法。不過普通所謂自然法，僅指第二種而言。

中國社會的法，也表示着同樣的進化順序；只是第三種科學的法則，他們還沒有發見。詩經、書經上所謂法，便是神的客觀的法；易經十翼裏面，法漸漸變為主觀的；中庸、孟子所謂法，則完全成爲決定的、主觀的東西。中國自然法說，隨着合理觀念的發達而進化；而宗教也表示出同一的傾向，即由超自然的信仰，一變而爲自然神學。

現在我們來研究儒教的（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。

### （一）自然界的法則

大學稱：「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；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知；致知在格物。」（註四）所謂致知，格物，從古便成爲爭論之點；中

國學者有七十幾種解釋，如果合日本學者的解釋，當在二百種以上。英人列格 (Lesse) 自「欲正其心者」以下，譯作：

“Wishing to rectify their hearts, they first sought to be sincere in their thoughts. Wishing to be sincere in their thoughts, they first extended to the utmost their knowledge. Such extension of knowledge lay in the investigation of things.”

他將「致知在格物」譯爲「欲擴張知識，在研究事物。」這是依照朱子的解釋。（註五）所以研究自然法則，便是儒教的政治及道德的出發點。

我們曾研究過中國古代聖人，觀察自然界的現象，發見了其中的秩序與調和，而認爲此調和與秩序，是由變化即循環運動所產生的。故謂：「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。」（註六）

但是他們也知道自然界的法則，是由天所創造的。故論語謂：「天何言哉！四時行焉，百物生焉，天何言哉！」（註七）  
易經亦謂「易見天地之心。」所以自然界的法則與道德、政治的法則，屬於同一的源流，都由天所創造。中庸謂：「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。」（註八）這一段話，便是說明道德律、人間性、自然律以及天地萬有的精神，都是同一的原理。這是汎神論的信仰。孟子亦云：「萬物皆備於我矣。」（註九）所以要研究自然，便如大學所說，必然地要了解天，要了解道德律。而此自然界的法則，正如萊白尼茲的世界觀一樣，（註一〇）只是神之立法的一部分。

(二) 客觀的道德法

論語稱：「七十而從心所欲，不踰矩。」（註一）此所謂矩，即是客觀的道德法，存在於吾人之外的規範，也就是人類行為的規則，中國人確信客觀法的存在。這一種法是由神所創造的。孔子云：「惟天爲大，唯堯則之。」（註二）漢董仲舒亦云：「道之大原出於天而不可易。」（註三）便是確證。奉守這一種法則的就有賞；反之，破壞這一種法則的就有罰。這必賞必罰的道理，構成了一種因果律。所以在這一點上，道德律也含有必然性。

如果道德上的因果律是必然的話，那末神的干涉，就成爲不必要；而人類也便成爲道德體系之中心。人類的命運，是自身行動的必然結果；因之，天就喪失了重要性。書經稱：「天作孽，猶可違；自作孽，不可道。」（註四）可知自然的制裁，要比神的制裁更重要。

但是道德法的起源是怎樣的呢？簡單地說，是由於聖人。帝舜曾以五教教民。（孟子滕文公上）臯陶更列九德。（註五）孔子舉智仁勇三德。（中庸二十章）孟子舉出仁義禮智四德。（孟子公孫丑上）漢董仲舒加一信德，名之爲五常。這些都是聖人研究的結果。他們是先知者、先覺者；他們的使命，是由天所賦與的。

聖人的使命，不僅是理論的教訓，而且還要它實行。

要之，中國的思想，並不是像基督教所謂道德律是由天所啓示的；而是由聖人基於理性的研究的成果。

(三) 主觀的道德法，即自然法。

書經說：「惟天地爲萬物之父母，惟人爲萬物之靈。」（泰誓）所謂萬物之靈，究竟是什麼呢？子思的回答是：

「天命之謂性；率性之謂道；修道之謂教。」（註一六）就是說神給與人類以自然之性，然後率此性以求真理，便能達到道。這就是萬物之靈的究竟。人類在先天的自然性中，有一種光明能够達道，即客觀的道德法。這一種說法，相當於歐洲的自然法說。所以我就稱爲主觀的道德法。歐洲自然法學者，特別是米蘭西頓一派的哲學者，竭力主張以此自然的光明通達於由神所啓示的十誡。子思也以爲人類自然性，根本是由天所賦與；所以能窮其性，即能通達神意。易稱：「觀變於陰陽而立卦，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。」（註一七）道德是正義的表現，窮理，則可以了解人之自然性。所以一方面說與自然界的法則同其基礎，而他方面則又承認性的起源是基於神之命令。

但是儒教雖然承認自然法的起源是基於神意；可是同時又主張自然法的必然性，不能由神意而變更。例如荀子謂：「天行有常；」「修道而不貳，則天不能禍。」（註一八）此與阿奎那（Thomas Aquinas）的永久法（註一九）（Loi éternelle）或萊白尼茲的自然法觀念的主張是同樣的。格老秀斯也是一樣，也說：「自然法是不變動，而且也不能因神意而有所變更。……正如神不能變更二二得四一樣。如果自然法的本質是惡，其結果也必然是惡。」（註二〇）這是善的本身就是善之學說，而置自然法的根原於理性上面的所謂合理主義之宣言。反對這一派的見解而主張「善之爲善由於神意」的，中世紀則有奧坎（Ockham），近世則有博芬道夫（Puffendorf）。這一種學說，是以善由於神意，而結果則人類的行爲，都須依附神之意志。不消說，這是一種錯誤。中國人的合理主義，贊成格老秀斯的學說，確信道德律的絕對性及獨立性，而主張道存在於人類自然性之中。

儒教承認道德不是客觀的由神所創造，而是主觀的存在於人類自然性之中。這樣，所以就開闢了一條大道。討論性的文字，在書經中時有提及。（註二）孔子則謂：「性相近也，習相遠也。」（註三）在論語雍也篇謂：「人之性也直。」（註四）便是承認性善的主張。不過孔子很少提到性的問題。（註五）到子思孟子時，性論方重新展開。

人類的自然性，即所謂理性。歐洲自然法學者大抵都承認自然法是理性的產物。如詭辯學派，格老秀斯、亞沙歇斯（Althusius）、洛克（John Locke）、博芬道夫、盧騷（Jean Jacques Rousseau）等等，都是這樣主張的。儒教所謂：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」孟子認見性就是理性。他說：「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。」（註六）此與笛卡兒所謂理性對於一般是「一與全部」（*Une et universel*）的見解相符合。所以理性是普及於人類，是先天所賦與的內部之光明。但是他承認理與義即理性與正義，是同一的。這表示着東洋的合理主義含有實踐的性質。孟子復將此理性分解為惻隱、羞惡、辭讓，是非四本能，而由此本能產生仁義禮智（註七）四德。這便是他的性善說。

孟子以性善說爲出發點，提倡意志自由說，反對孔子決定論的傾向。孔子所謂：「性相近也，習相遠也。」就是說習慣可以改變天分。這也是一種意志自由說。不過他附着一個條件，即「上智與下愚不移。」（論語陽貨）可是孟子是無條件的申說意志自由。「曹交問曰：人皆可以爲堯舜，有諸？孟子曰：然。」（註八）又引顏淵之言：「舜，何人也？子，何人也有爲者亦若是。」（註九）孟子的結論是：「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。」（註十）中庸也贊成孟子的意見。故謂：「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。」（註三〇）

如果說人性是善的，那末何以又會變惡呢？孟子以為有兩種原因：一種是怠於冥想；一種因受外界的障害而產生這樣的結果。在第一種場合，孟子有心理的說明：「公都子問曰：鈞是人也，或為大人，或為小人，何也？孟子曰：從其大體為大人；從其小體為小人。曰：鈞是人也，或從其大體，或從其小體，何也？曰：耳目之官不思，而蔽於物。物交物，則引之而已矣。心之官則思，思而得之，不思則不得也。此天之所與我者，先立乎其大者，則其小者不能奪也。此為大人而已矣。」（註三一）

第二種原因是由於外界的障害。孟子謂：「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。」（註三二）這就是年的豐歉，可以影響到子弟道德的涵養。

孟子承認人類的理性是同一的，故謂：「心之所同然者何也，謂理也，義也。」他確信理性普及於人類，所以又說：「聖人先得我心之所同然耳。」（註三三）至於涵養道德之道，則在於明理性。

中國哲學的合理主義，在這裏，改變了他的方向。人類不從客觀方面去尋求道德律，而求之於主觀方面；也不從外界尋求自然，而求之於內界。故孟子謂：「萬物皆備於我矣。」人類與其崇拜天上之神，毋寧崇拜內在之神。故孟子又謂：「盡其心者，知其性也。知其性則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。」（註三四）修道德即所以事神，是與萊白茲到達了同一的結論。

我們以禮拜上帝為出發點，結果到達了自然神學與自然法的道德法。此後便完全以儒教體系為中心。人間

的運命，完全附屬於人類自身，由自身的行為所決定。天已不能加以干涉。因之，所謂人類也不是人，而是神。因為人的意志，就是天的意志。所以孔子拒絕討論幽冥界的問題，因為研究現世便已足够了。君主是人民之官，因為人民的意志即是神的意志。這樣，所以無論宗教、道德、政治，都是合理的、非宗教的。儒教的道德政治，建立於此非宗教的基礎之上。

(註一) Le droit naturel est une règle que nous suggère la droit raison qui nous fait connaître qu'une action, suivant qu'elle est ou non conforme à la nature raisonnable, est entachée de difformité morale, ou qu'elle est moralement nécessaire et que, conséquemment, Dieu, l'auteur de la nature, l'interdit ou l'ordonne. Hugo Grotius, le droit de la guerre et de la paix, traduit par Pradier-Fodéré, tomr. I. P. 75-76

(註二) Voltaire, Essai sur les moeurs et l'esprit des nations.

(註三) Voltaire, Dictionnaire philosophique, art. "morale."

(註四) 大學。

(註五) 致，推極也。知，猶識也。推極吾之知識，欲其所知無不盡也。格，至也。物，猶事也。窮至事物之理，欲其極處無不到也。(中略) 物格者，物理之極處無不到也。知至者，吾心之所至無不盡也。(大學，朱熹章句)

(註六) 易繫辭上。

(註七) 論語，陽貨。

(註八) 中庸，二十二章。

(註九) 孟子，盡心章。

(註一〇) G. W. Leibniz, la Monadologie § 57-58 (參照第二編第四章第二節)

- (註一) 論語，爲政篇。
- (註二) 論語，泰伯篇。東江都集夫人三策。
- (註三) 論語，泰伯篇。
- (註四) 書，商書，太甲中。
- (註五) 寬而栗，柔而立，愿而恭，亂而敬，擾而毅，直而溫，簡而廉，剛而塞，彊而義。(書，皋陶謨)
- (註六) 中庸，一章。
- (註七) 易，說卦。
- (註八) 荀子，天論篇。
- (註九) Paul Janet, Histoire de la philosophie morale et politique, tom. I, p. 317.
- (註一〇) Hugo Grotius, ibid. p. 81.
- (註一一) 故天棄我，不有康食，不虞天性，不迪率典。(書經，西伯鈔象)
- (註一二) 論語，陽貨篇。
- (註一三) 論語，雍也篇。
- (註一四) 夫子之言，性與天道，不可得而聞。(論語，公冶長篇)
- (註一五) 孟子，告子篇。
- (註一六) 孟子，公孫丑篇。
- (註一七) 孟子，告子篇。
- (註一八) 孟子，滕文公篇。
- (註一九) 孟子，公孫丑篇。

(註三〇)中庸，二十章。

(註三一)孟子，告子篇。

(註三二)同上。

(註三三)同上。

(註三四)孟子，盡心篇。

## 第五章 儒教的國家觀念

儒教的國家觀念，也不外乎合理主義的思想。可是亦有其獨特的見解，與近代國家觀念有下列五異點：

### (一) 神、民、君主的三權分立

中國人以神爲國家的起源；所以信仰天，也帶有政治的性質。天就是上帝，就是宇宙的支配者。如單就此點而言，我們也可以說儒教是一種純粹的神政治。

但儒教並不是純粹的神政治。因爲儒教解釋國家的起源，不單歸之於神，同時也由於人類的要求。書經謂：「嗚呼，天生民有欲，無主乃亂，惟天生聰明時乂。」這正如黑智爾(Hegel)所說，國家是基於自然的必然與神的必然。人類卽以是組織了政治的社會。(註一)這一點，與亞德士多德主張人類有社會性，是相一致的。這樣，儒教對於國家之自然起源的主張，便是中國人的自然神學之論理的歸結；因爲人類的性質，就是神之意志。(註二)

理性卽是人類內在的光明，自然神學中所謂神，可以由人類內在的光明來解釋。這樣，神的觀念，只不過是合理的人類的反映。如果研究人間性，結果，必然地要歸着到神。神不是存在於人類之外，而是存在於人類之內。所以神也不外是合理的人。

根據上述原則，中國人確信天之聽視，是由於民之耳目。故書經稱：「天視自我民視；天聽自我民聽。」(註三)

又謂：「天聰明自我民聰明，天明畏自我民明威。」（註四）所以民之所正，亦天之所正。這不消說，是絕對地信任人類的合理性。書經所謂：「民之所欲，天必從之。」也是當然的了。以民之意志爲天之神志，結果，便產生了民就是神的結論。

儒教的國家觀念，並不是單純的神政治。因爲君主不僅是天之意志的執行者，同時又是民之意志的執行者。他不是專司祭祀的僧正，而是兼司政治事務的君主。這一種政治，正是柏拉圖「理想國」所謂哲學的神政治；換言之，即是合理的、道德的神政治。所以爲民之仕，也就是爲神之仕。儒教的神政治，也就是民主政治的一種。

但是這又不能認爲單純的民主政治。主權固然是屬於人民，可是僅屬於合理的人民，而不屬於利己的人民。書經稱：「罔違道以干百姓之譽，罔哂百姓以從己之欲。」（註五）又謂：「天生民有欲，無主乃亂。」可知人民可分爲二種：一種是動物的、暴亂的、利己的民；一種是神聖的、合理的、道德的民。第一種是由君主所支配、所教育、所輔導的民，第二種是選舉君主、監督君主、輔助君主的民。前者是臣民，是被統治者；後者是主權者，是神之意志者。所以君主不得對抗前者的橫暴；同時，又不得不服從後者之合理的意志。這與近代以人民的盲目的意志爲前提之民主主義，在性質上是不同的。儒教之民主主義，是由神所監督，同時又爲理性的君主所統制之民主主義；即由代表天意的賢明君主所監督之神政治而且合理之民主主義。君主支配人民的統治權，是由神所委任的。所以政府的性質，雖則屬於民主政治，而形式上還是君主政治。

但是我們又不能認爲這是單純的君主政治。君主並不是絕對的支配者。他只是宇宙之君主，即神的大臣。他

的行動必須服從神意。他以本身的人格代表神之理性。所以君主是神的肖像，而政府也就是合理的君主政治。在另外一方面，君主的權力，是由民所賦與的。所以君主爲民而存在，並不是民爲君主而存在。即腓德烈大帝所謂「君主是人民的第一奴僕。」他的義務，便不得不從事於人民的幸福；他的權力，只是在實現此目的一點上，方纔是正當的。如果要實現這一種目的，那末，君主便需要強大的權力。要之，這一種君主政治就是民主主義。即以民主的目的來實現專制政治，合理的君主政治。所以這也就是「啓蒙專制主義。」

神、人民、君主是儒教國家論的三位一體。任何一種都不能獨占國家的權力。神是最高主權者，但是他本身不能支配；於是委託君主來執行他的意志。可是君主也不能任意支配，他又爲人民所監視。所以在某一點上說，人民就是神。因爲人民的意志，就是神的意志。可是人民本身並沒有主權。他的權力，一方面是爲自然的道德律所制限；他方面又爲君主所監督。君主是神的代表者，權力非常強大。不過他要受神意的制限，同時又爲實現人民幸福的義務所制限。他不得不服從神之意志，也不得不尊重人民的意志。所以他對雙方都負有責任。

要之，在儒教國家中，神、人民、君主三者都沒有完全獨立的權力。這就是孟德斯鳩(Montesquieu)的三權分立論。如果三者之一濫用權力時，便要受其他二者的掣肘。儒教主張三要素的均衡，不外乎理性。因爲神就是理性，理性決定神的性質。任意而橫暴的神，不是儒教之所謂神。儒教之神是合理的。所以他的代表者——君主，也不得不由理性所限制。專制君主是中國人之敵。人民的性質，也是好德的。詩經謂：「民之秉彜，好此淑德。」就是說人民需要理性的支配。所以儒教的國家，是理性之王國。萊白尼茲曾謂：「討論國家形體的政治學，其目的是要反映出

理性帝國。君主政治之目的，是在於由賢明的君主來支配國家；貴族政治之目的，是要置政府於賢明者之手；民主政治之目的，是要引導人民於幸福之境。如果現在集合偉大的英雄，賢明的元老和理性的人民於一堂，則便形成三政體的混合。任意的權力，是理性帝國的反對者。」（註六）萊白尼茲希望以君主、貴族、人民的三權分立來實現理性的支配；儒教則以神、君主、人民的三權分立來實現理性的支配。其要求理性的政治則一也。

（二）文化的世界帝國

儒教以世界帝國（Universal Empire）為其理想。在這一點上，與羅馬帝國，有同樣的企圖。可是建設世界帝國的方法，則兩者根本上是不相同的。羅馬帝國以力為本質，以征服來統一世界。如最近德意志帝國繼承了神聖羅馬帝國的名詞，同時也繼承了征服的精神。反之，儒教以德為本質，企圖以文化教育世界。這不消說是儒教帝國當然的結果。所以中國三千年歷史，就是一部中國文化擴張史。堯舜之時，中國本部，只是黃河流域一小部分。（參照書經禹貢）此外悉為蠻夷所佔。中國能到達這樣廣袤的領域，實在是三千年奮鬥的結果。而此奮鬥歷史，不外乎以中國文化擴張於四圍蠻族；而使全國領域，都改奉中國正統的信仰。羅馬人以武器為征服工具；而中國人則以文學、哲學為工具。最不可思議的，便是征服中國建設王朝的蠻族，如金、如元、如清，不出五十年，突然會被儒教的思想所同化。所以福魯特爾對中國文化的教化力，不惜加以熱烈的讚美。（註七）

中國人厭惡戰爭，所以也就卑鄙武力。「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？曰：去兵。子貢曰：必不得已而去，於斯二者何先？曰：去食。自古皆有死，民無信不立。」（註八）可知孔子是輕視武



力的。孟子更有進一步的見解：「君不行仁政而富之，皆棄於孔子者也。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，辟草萊任土地者次之。」（註九）他主張名將應該處死刑。要之，孟子以爲以力服人，並不是真服；以德服人，方纔是真服。故謂：「以力服人者，非心服也，力不贍也。以德服人者，中心悅而誠服也，如七十子之服孔子。」所以仁政是最有力的武器。故又謂：「有人曰：我善爲陳，我善爲戰，大罪也；國君好仁，天下無敵矣。」（註一〇）

文化的征服，是儒教的中心思想。所以孔子說：「故遠人不服，則修文德以來之。」（註一一）孔子想居住蠻域中：「子欲居九夷。或曰：陋，如之何？子曰：君子居之，何陋之有！」孔子的理想，以爲道之所行，中國文化之所及，都是儒教之天下。所以儒教的教化主義，不外乎修道以征服蠻族。外國人征服中國，結果反爲被征服者所同化，其原因也就在此。子張曾問教化，孔子答謂：「言忠信，行篤敬，雖蠻貊之邦行矣。」書經亦謂：「道洽政治，澤潤生民，四夷左衽，罔不咸賴。」（註一二）這些都是中國文化的教化主義的宣言。

### （三）人類本位之國家思想

依據近世國家觀念：國家之成立，有三要素，卽土地、人民、權力是。此三要素，因時代不同，而各有重輕。封建觀念主張國家是君主的私有財產。可以自由讓渡或分割。土地是主要的原素，人民只是一種從屬。人民常附着於土地。土地分割，人民亦隨之分割。所謂財產國家（Patrimonial State）的名義，顯示着這一種制度的特質。反之，合理派哲學的自然法說，主張國家是人類的協同團體。這一種制度的特質，便是要在治者與被治者之間，建設一正義

觀念。人類爲其主要的原素，而土地則不成問題。所以國境的問題，並不視爲重要。依照這一種觀念，地上可祇有國民存在，而結果，便歸着到世界主義（Cosmopolitanism）。這是十七十八世紀合理派哲學的傾向，啓蒙專制主義也屬於這一類。至於第三要素，權力，在專制君主政治底下，占着重要的地位。忽略了人民與土地，而產生了君主即國家的觀念，這便是路易十四的國家觀。

羅馬國家思想，重視土地；中國霸道主義，也同屬此類。孟子謂：「以力假仁者霸，霸必有大國。以德行仁者王，不待大，湯以七十里，文王以百里。」（註一三）所謂王道，就是儒教的國家觀念。這在三種觀念中，應該從屬於第二種合理派哲學的國家觀念。大學稱：「有德此有人，有人此有土，有土此有財，有財此有用。德者，本也；財者，末也。」（註一四）孟子更主張王道不應以土地爲要素。他舉出大王的例子，證明爲救民而犧牲土地：「滕文公問曰：滕，小國也。竭力以事大國，則不得免焉。如之何則？」孟子對曰：昔者大王居邠，敵人侵之，事之以皮幣，不得免焉；事之以犬馬，不得免焉；事之以珠玉，不得免焉；乃屬其耆老而告之曰：狄人之所欲者，吾土地也。吾聞之也，君子不以其所以養人者害人。二三子何患乎無君？我將去之。去邠，踰梁山，邑於岐山之下居焉。邠人曰：仁人也，不可失也！從之者如歸市。」（註一五）所以孟子以殺人而得土地者，名之謂民賊。註一六他又謂爭土地而殺人，卽率土地而食人肉。要之，儒教的國家觀，是以人爲主，土地則並不重視，這與啓蒙專制主義之性質是相同的。

（四）「神之道理」

主權觀念，形成了近世國家論的基礎。這是根源於羅馬的權力說。西塞祿（Cicero）在其法律論（De Legi-

ius)一書中，曾謂：「人民的安全，是最高法律。」所謂人民的安全，是指抵抗外國侵入而言。所以要保人民的安全，國家便要有強力。增加這一種國力，就是人民的利益，而構成了最高的法律。此最高法律，稱爲「國家的道理」(raison d'Etat)。這一種國家觀念，與主權之法的觀念，有密切關係。根據這一種觀念，國家是集合的存在，是絕對的主權者。國家有其自身目的，而國家的意志，便是最高的法律。所謂法之主權的觀念，得到了基督教教義的幫助，更加大其力量。聖保羅 (Saint Paul) 嘗謂：「一切人類，都應該服從在上者的權威。沒有神，即沒有權威。一切權威，都由神所創造。所以違背權威，就是違悖神意；違悖神意，就要招致審判。」(註一七)路易十四根據這一種觀念，構成了專制的國家思想；步塞 (Bossuet) 的宗教理論，也以此爲基礎。十九世紀，黑智兒更以其哲學思想爲之辯護。近世國家，在法的理論一方面，採用了羅馬的主權論。所以近代國家是絕對的存在者，排斥其他一切的權力。「國家的道理」是最高道理，沒有一種東西可以凌駕牠。

儒教的國家思想，不承認「國家的道理」有絕對價值。在此道理之上，還有「神之道理」存在。國家只是上帝王國的反映。「國家的道理」必然地要與神之道理相一致。可是在實際上，國家不能履行此條件。一切權力，如保羅或黑智兒所主張，決不是屬於神；只有實現道的國家，方纔是神的。要實現道，只有調和君主與人民中間的關係。這一種調和是由於人民感受君主之教化所產生。我們只有在唐虞三代中，看見道的實現。不過一切國家必須追求「神之道理」，所以權力並不是政府最高的原理。

#### (五) 人與制度

哲人政治的目的，在於實現正義。可是關於實現的方法，儒教又有獨特的見解。柏拉圖理想國，在這一點上，便與儒教分道而馳。這位雅典哲學者，以為正義是特殊的國家組織之結果。正如其要實現公正之人，首先要調和欲望、勇氣與理性一樣，要實現正義的國家，也必須先調和勞動者、軍人、與哲學者三階級。而要調和此三階級，便不得不實行所有權與家族的共有制。換言之，柏拉圖認為制度有非常重大的意義。國家的形態，為其政治哲學的中心；而要建立理想的國家，便應該有理想的組織。正義即存在於國家公正組織之中，如果國家能實現正義，則個人便容易造就了。這是柏拉圖理想國的理論。

這一種理論，影響到近代歐洲的國家論。歐洲人主張要改良政治，首先應改良制度。一切歐洲的革命，都是制度的變革，一切政黨的目的，也在於改善制度。要之，制度的改善，構成了歐洲政治的全體系。

可是儒教的國家論，完全持着不同的見解。正義決不能由制度來實現，而是由人類來實現。自古以來，儒教的國家形態，都是同一的單純君主國。無論在堯舜的黃金時代，桀紂的暴君政治，以及春秋戰國的封建國家，都沒有發生何種變化。在整個儒教的體系中，沒有像柏拉圖廢止家族及所有權那樣奇妙的立論，也沒有像神政治那樣地誇張權力觀念。儒教道德政治的理想，僅在於選擇人物。書經謂：「明王立政，不惟其官，惟其人。」（註一八）就是說人要比制度重要。中庸謂：「優優大哉，禮儀三百，威儀三千，待其人而後行。」（註一九）也就是說無論制度怎樣完美，如果不得其人，就不能舉其效。中庸還有一段記載：「哀公問政。子曰：文武之政，布在方策；其人存則其政舉，其人亡則其政息。人道敏政，地道敏樹。夫政也者，蒲蘆也。故為政在人，取人以身，修身以道，修道以仁。仁者，人也；親親為大，義

者，宜也；尊賢爲大。」（註三〇）要之，儒教的國家，以君主爲其體系之中心。以君主之德化，而集天下人材，以至於野無遺材。這一種哲人政治，完全先由個人而後及於一國；與柏拉圖主張先完成國家制度而後及個人，恰是正相反對的。儒教修身的目的，爲治國平天下的先決條件；所以儒教理想國，是先創造正義的個人，然後方能實現正義的國家。

要之，儒教的哲學觀，倫理觀以及政治觀，都以理性的支配爲一貫見解。所以就發生了拒絕神、或君主或人民單獨支配的合理主義。

- （註一） Hegel, Die Rechtsphilosophie.
- （註二） Bluntschli, Théorie de l'Etat, P. 200.
- （註三） 書經，泰誓篇。
- （註四） 書經，皋陶謨。
- （註五） 書經，大禹謨。
- （註六） Klopp, Die werke von Leibniz Bd. VIII, S. 267-269.
- （註七） Voltaire, Dictionnaire philosophique, catholicisme chinois.
- （註八） 論語，顏淵章。
- （註九） 孟子，離婁章。
- （註一〇） 孟子，盡心章。
- （註一一） 論語，季子章。

(註一二) 書經，畢命篇。

(註一三) 孟子，公孫丑章。

(註一四) 大學。

(註一五) 孟子，梁惠王章。

(註一六) 孟子曰：今之事君者皆曰：我能爲君辟土地，充府庫。今之所謂良臣，古之所謂民賊也……孟子，告子章。

(註一七) 羅馬書，十三章之一、二節。

(註一八) 書經，周官篇。

(註一九) 中庸，二十七章。

(註二〇) 中庸，二十章。

## 第六章 儒教的君主論

儒教稱君主爲天子，其來源甚古。關於此名稱的性質，有兩種傳說：一種是宗教的解釋；一種則爲哲學的說明。根據第一說，中國古代各王朝的天子祖先的出生，都是無父的。換言之，卽由其母親感受上帝之靈而生。詩經稱殷祖契爲玄鳥之子，便是好例。（註一）這與聖母瑪麗亞產生基督、秀吉母夢日輪而生秀吉，以及漢高祖母見九龍而生高祖等等傳說，極爲相似。一切英雄豪傑，在出生時，大部分都潤飾了一種神怪的傳說。尤其在中國，因爲要說明天是天子之神的緣故，在理論上，必然是以天爲天子的先祖。星野博士的主張，以爲這一種傳說，在孔子以前，便已存在；至孔子編纂書經時，方加以刪除。（註二）

要之，這一種傳說，就是說中國天子，在肉體上，也是天之子。如果中國當真採用這一種傳說，而以之爲正統的信仰，那末儒教恐怕也不是合理的道德政治，而是單純的神政治了。一般神政治的共通特質，卽以君主爲神祕方法所任命；而一度任命後，則其意志便可與神意同等，而成爲神聖而不可侵的了。所以被選的君主，無論其行爲是  
否暴惡，或人格是否適當，都不能以爲顛覆其權力之材料。西藏或回教徒之神政治，以及古代埃及之神政治，都是這樣。

中國人合理的性質，並沒有使這一種神祕的信仰延長。他們使古代神政治合理化，而完成了哲學的神政治

之道德政治。孔子畢生事業，即以此爲主；其所以能成爲儒教體系之中心，也在於此。

第二說是哲學的說明，即對於天子的觀念，加以論理的解釋。星野博士曾列舉十種說明。（註三）我現在歸納爲三種觀念：第一，以天子爲上帝的地上代理者；第二，皇帝爲上帝與人民間之仲介者，故稱爲天子；第三，皇帝施行聖賢政治，即理想的完全政治，故謂天子。以上三點，很明顯地指示出儒教道德政治與神政治完全不同。換言之，即在（一）天子權力的起源，（二）天子所必具的資格，（三）天子的主要政務三點上，與神政治完全背道而馳。因爲神政治的君主，由迷信方法所任命；至於君主之人格如何及其政治之善惡，都可置之不問。這與儒教的特質，當然異樣。儒教所謂天子，只是精神上的，並沒有包含肉體的意味。這是儒教的正統信仰。我現在對於這三點，逐一加以研究，並與神政治的觀念相對照。本章僅討論天子權力之起源及其資格問題；至於天子政務問題，當留待下章。

### 第一節 君主權之起源

在第二章中，我曾經說明上帝的本質，就是愛與正義；其結果，在上帝王國中，以實現人民之幸福與秩序爲其政治目的；而上帝之監護政策，即是此目的之表現。

可是上帝統治王國，除出自自然界與物質界外，決不能直接影響人民；於是便由代理者的仲介與之接觸。書經所謂：「天工人其代之」（註四）「天其以予乂民」（註五）是。天決不親理政治，只是使地上代理者代行其意志。



此代理者即爲天子，所以天子只是參與上帝統治的大臣。天子的第一觀念，便是上帝的輔助者。故書經謂：「天佑下民，作之君，作之師，惟其克相上帝，寵綏四方。」（註六）所謂上帝的輔助者，不消說，即是由上帝所任命；而其權力之發生，也起源於神。從這一種見地來解釋，天子即是神的化身，其權力當然也是神聖的了。

如果單就這一點說，那末道德政治與神政治完全一樣。不過他們中間的區別，即在於天以何種方法賦與君主以權力呢？神政治主張神選擇和任命君主的方法，完全是神祕而粗亂的。被任命的君主，並沒有正確理由。有時由於單純的神託，有時則由於占卜。此所謂神之意志，是任意的而且也是宿命的。

反之，儒教選擇君主時，不用神祕方法，而以其意志呈現於人類。在第三章中，我曾經說過儒教以禮拜上帝爲出發點，使其信仰改變到形而上學的自然神學，而道德也變爲非宗教的性質。所以人類爲儒教哲學體系之中心。人類的命運從屬於人類自身，天不能加以何種干涉。此完成的人，即是理性的人，不是人類，而是神。因爲他的意志就是天之意志，故謂「民之所欲，天必從之。」這樣，君主雖確爲神所任命，而人民既爲神，則由人民任命與由神任命，就有同一意義。因爲人民意志，就是神之意志。所以儒教主張神任命天子，不用宗教的神祕方法，而採用了由人臣意志來任命的方法。這就是儒教的民主政治。孟子曾以卓越千古的雄辯來說明此原理，他並謂表現此民主政治，即神以人民意志來任命君主之方法有三：

第一是堯舜政治所表現的皇位授受方法，即天以天下授與才德優秀者。「萬章問曰：堯以天下與舜，有諸？孟子曰：否，天子不能以天下與人。然則舜有天下也，孰與之？曰：天與之，天與之者，諄諄然命之乎？」（註七）這問題已經

到了緊要關頭，萬章以儒教對於天之性質問題，質問孟子。所謂「諄諄然命之乎？」即是說儒教之神，是否如基督教或猶太教那樣，直接啓示人類，命令人類的呢？換言之，即儒教是否爲宗教。孟子答謂儒教所謂天，並不是宗教的神，而是哲學的神。所以當其表示意志，不用啓示，而以人類爲仲介者，「曰：否，天不言，以行與事示之而已矣！」以行與事示之者如之何？曰：天子能薦人於天，不能使天與之天下；諸侯能薦人於天子，不能使天子與之諸侯；大夫能薦人於諸侯，不能使諸侯與之大夫。昔者堯薦舜於天，而天受之；暴之於民，而民受之。故曰天不言，以行與事示之而已矣。曰：敢問薦之於天，而天受之，暴之於民，而民受之，如何？曰：使之主祭而百神享之，是天受之；使之主事而事治，百姓安之，是民受之也。天與之人，與之，故曰：天子不能以天下與人。」（註八）可知孟子主張天子之位，須由天、民雙方所給與；而天以民之意志爲意志。孟子更反覆說明「天與之人，與之」的意義，使瞭解中國的合理主義：「舜相堯二十有八載，非人之所能爲也，天也。堯崩，三年之喪畢，舜避堯之子於南河之南。天下諸侯朝覲者，不之堯之子而之舜；訟獄者不之堯之子而之舜；謳歌者不之堯之子而之舜。故曰：天也！夫然後之中國，踐天子位焉。而之堯之宮，逼堯之子，是篡也，非天與也。太誓曰：天視自我民視，天聽自我民聽，此之謂也。」（註九）

上述問答，說明堯舜的皇位的授受方法，完全以人類的價值爲基礎，依據屬人屬地的原則，以天子與天下有德者。

這充分地表現出中國的合理主義。此合理主義，達到了公正觀念的最高點。君主對於一切官職，搜集天下人材，而結果，不私天子之位。根據屬人屬地的原則，不傳位於子孫，而讓之於農夫之子舜。

亞里士多德分公正觀念爲二類：一是交換的公正 (Corrective, Compensative or Commutative justice)，一是分配的公正 (Distributive justice)。(註一〇)前者是指物品交換價格的公正，或賠償損害的公正而言；後者則指給與勤勞以相當酬報之公正而言。前者的公正，需要物品間分量的平等，後者則不僅物品，同時還須顧應到人。即根據德、才、勤、惰的人格價值，而定酬報。所以這一種公正，並不是分配貨物間的平等，而是人材與酬報間之比例的平等。高才有德者，可以獲取較多酬報，而才能低劣者則獲取較少酬報。這一種公正，不是平等，而是公平，不是分量的均一，而是比例的均一。要之，公正觀念之發達，顯示着理性之發達；堯舜時代的合理主義，便是此分配公正的極度發展。

書經堯典舜典所記，大部分都是記載對於何種人物，給與何種官職。如果皮相的觀察，那簡直是一部職員錄。可是從道德的見地來解釋，便如孟子所謂「爲天下得人者謂之仁」。(註一一)聖人養人材，而到達了「野無遺材」的程度。孟子對於當時人物，曾作一人物評。(註一二)爲天下得人，最顯著的便是堯不以己子爲後繼者而傳位於農夫之子舜；舜亦知其子之不肖而讓天下於禹，讓天下於他人，固然不一定就是好，不過在得天下人材的一點上，卻閃耀着中國合理主義的光輝。所以孟子說：「是故以天下與人易，爲天下得人難。」(註一三)

要之，堯舜政治所以成爲中國理想的時代，大概就是因爲皇位授受方法，實現了下列五種條件的緣故：

(一)舜爲堯，或禹爲舜之繼任者，皆由天子推薦於天。所以天子的意志，爲決定皇位之一要素。孟子也說：「匹夫而有天下者，德必若舜禹，而又有天子薦之者，故孔子不有天下。」(註一四)以孔子之德，而不有天下，

因不爲天子所推薦之故。

(二) 舜以孝聞，禹以治水之勳績聞。所以才德，也是天子的重要條件。

(三) 舜禹兩人在未爲天子時，曾爲長時期的宰相以試驗其手腕。舜是二十八年，禹十七年。

(四) 舜禹雖爲天子所推薦，可是在先帝崩御後，仍讓位於先帝之子，不輕易接受帝位，以示其謙讓之德。

(五) 諸侯與人民的人望，皆集於舜禹一身，這表示天子繼任者，還是由於一種選舉。

具備上述五條件，匹夫方能得天子之位。而此五項條件的特徵，卽都是合理的，沒有包含神祕的成分。

繼承皇位的第二種方法：就是血族繼承。這好像是違反合理主義，因爲才德登位是合理的，血族繼承，則爲尊重自然。可是實際上，這仍是一種皮相之見。當夏禹不傳位於其子啓，而傳位於大臣益時，人民仍舊選擇啓爲天子。這一種選舉法，也同爲民意，亦卽天意，所以是民主的、合理的。因爲人民是理性人的表現者。孟子對於這一點，曾說明如下：「萬章問曰：人有言：至於禹而德衰，不傳於賢而傳於子，有諸？孟子曰：否，不然也，天與賢則與賢；天與子則與子。昔者舜薦禹於天，十有七年；舜崩，三年之喪畢，禹避舜之子於陽城。天下之民從之，若堯崩之後，不從堯之子而從舜也。禹薦益於天，七年；禹崩，三年之喪畢，益避禹之子於箕山之陰。朝覲訟獄者不之益而之啓，曰：吾君之子也。謳歌者不謳歌益而謳歌啓，曰：吾君之子也。丹朱之不肖，舜之子亦不肖。舜之相堯，禹之相舜也，歷年多，施澤於民久。啓賢能敬繼承禹之道，益之相禹也，歷年少，施澤於民未久。舜禹益相去久遠，其子之賢不肖，皆天也，非人之所能爲也。莫

之爲而爲者，天也；莫之致而致者，命也。」（註一五）所以皇位繼承法，也是天意、民意，並沒有妨礙合理的範圍。所以孔子說：「唐虞禪，夏后殷周繼，其義一也！」（註一六）

第三種皇位授受方法，便是革命。如殷湯之誅桀，周武之伐紂，是卽代天誅伐暴君而爲天子。這一種非常手段，仍不失爲合理的。孟子謂：「繼世而有天下，天之所廢，必若桀紂者也。」（註一七）不過要革命，須具備下列三條件：

（一）供暴君犧牲的人民，必有表現出欲脫離虐政的欲望。書經紀載夏桀殷紂時，明白地敘述此欲望之表示。例如殷湯伐桀時所作的湯誓，詳載當時民衆的怨言：「我后不恤我衆，舍我穡事，而割正夏。」（註一八）周武王伐紂時所作泰誓中，也稱：「自絕於天，結怨於民；」（註一九）又謂：「今商王受，弗敬於天，降災下民，沈湎冒色，敢行暴虐。」（註二〇）如果人民眞苦於虐政，則殺戮暴君，是一種正當的舉動。換言之，暴君行虐政，終必離反天下人心，而殺暴君，也必訴之於民意。孟子謂：「桀紂之失天下也，失其民也；失其民者，失其心也。」（註二一）書經謂「撫我則后，虐我則讎。」（註二二）因人心離反而誅殺暴君，必須天下也不以之爲弑君方可。故孟子謂：「聞誅一夫紂矣，未聞弑君也！」（註二三）

（二）誅伐暴君的英雄，必須確信受命於天。殷湯伐桀時，曾下誓言：「天道福善禍淫，降災於夏，以彰厥罪。肆台小子，將天命明威不敢赦；」（註二四）武王伐紂時，也作同樣誓言：「皇天震怒，命我文考，速將天威。」（註二五）

這些英雄，都確信誅討暴君，是人民的希望，天的命令。如果不從其命，則反要遭受天罰。「夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正。」（註二六）這是湯王的自白，所謂：「商罪貫盈，天命誅之，予弗順天，厥罪惟鈞。」（註二七）所以代

天而討暴君，也是一個要素。

(三)受天命而解放人民於苛政之中，本人必須依其過去的德行及政績，表示能負此重責。換言之，解放者不僅是誅滅暴君，同時在暴君誅滅後，還須代即帝位。所以解放者不僅是名將，而且還是名君。殷湯在伐桀前，以仁德聞於天下，盛稱「仁及禽獸。」(註二八)周武王承文王之恩澤以滅紂。這就是所謂「天命有德。」(大德者必受命。)(註二九)

不消說，在這三項條件中，第一條與第二條是相平行的。實際上也就是同一的。能集民望，同時便爲天命所歸。儒教所謂天與民相一致的觀念，便是指誅討暴君的名君而言。易稱：「湯武革命，順於天而應乎人。」(註三〇)顯示着誅討暴君，一方是協和天意，他方則適合民望。書經謂：「欲王以小民，受天永命。」(註三一)也就是說由小民的人望而受天命之委託。故又謂：「皇天無親，惟德是輔；民心無常，惟惠之懷。」(註三二)可知天民，俱懷德惠。如果沒有德惠，則將爲天人所共棄。所以君主懼天畏民。故書經謂：「四海困窮，天祿永終。」(註三三)要之，誅伐暴君，也是中國合理主義的表現，同樣不失爲中國儒教的正統思想。不過以第三種非常手段而獲取君位，其價值較之第一種禪讓方法，當然要略遜一籌。孟子曾比較舜樂與武王之音樂，謂：「韶，盡美矣，又盡善也；謂武，盡美矣，未盡善也。」(註三四)便是這個意思。

## 第二節 君主資格

一般神政治的共通點，都主張君主爲神之驕子，他們選擇君主，只求適合神意，或爲運命所決定。所以君主的資格，反沒有重大的問題。反之，儒教對於君主資格論，認爲非常重要。這與君主存在的理由，有異常密切的關係。我們關於天子的意義，曾列舉三種理由：第一，皇帝是上帝的地上代表者；第二，皇帝是神與人中間的仲介者；第三，皇帝是地上人民的完善統治者。由這三種基本觀念，當然產出君主的三種資格：第一種，因爲皇帝是神的地上代表者，所以其姿態也必然是神的反映；第二，因爲皇帝是神與民間的仲介者，所以其資格須與神意、民意相適合；第三，皇帝是地上的完善統治者，所以也就是帝國中最大的人物。現在再詳細分析此三點於後：

(一) 天子是神的地上代表者，其姿態應與神相似。就是說與神的姿態相似，方能入選。書經謂：「都帝德廣運，乃聖乃神，乃武乃文。皇天眷命，奄有四海，爲天下君。」(註三五)春秋繁露亦稱：「德侔於天地者稱皇帝。天佑而子之，號稱天子，故聖人生則稱天子。」(註三六)這些文字都表示着所謂天子之德，之知，須與天類似。綜合此兩種資格者，名之爲聖人。聖人有支配天下的命運。即孟子所謂：「得百里之地而君之，皆能以朝諸侯，有天下」(註三七)是。因爲德與知是天子所必需的資格，所以天子便努力從事於此資格之獲取。如果他喪失了此種資格，結果就要喪失其天下。

要之，所謂天子的資格，就是模倣上帝之德。故書經謂：「德惟治，否德亂。與治同道，罔不興；與亂同事，罔不亡。終始慎厥與，惟明明后。先王惟時懋敬厥德，克配上帝。」(註三八)此所謂「德惟治，否德亂」便是儒教道德政治的根本原則。

(二) 皇帝是天與民的仲介者，所以必須適合兩者的意志。而適合此兩者的意志，仍不外乎德。所以書經稱：「非天私我有商，惟天佑於一德；非商求於下民，惟民歸於一德。」(註三九)因爲「天視自我民視，天聽自我民聽。」所以天與民對於君主資格的意見，當然是相一致的。而民又是非常愛好德聖的，這在管子的文字中，可以找出很多例證：「丹青在山，民知而取之；美珠在淵，民知而取之。是以我有過爲，而民無過命。民之觀也察矣，不可遁逃。」(註四〇)可知人民對於德的觀察，非常敏銳。他們常常求德，因爲德在他們認爲是必要的。無論社會的秩序或人民的幸福，都繫於德政之實現與否；而德政僅能由有德的君主方可實現。

(三) 一國最高之位，必須由最大人物所占。中國人素來信仰人類行爲的善惡，都有一定報應；所以天子之位，也就是大德的報應。故中庸謂：「故大德必得其位，必得其祿，必得其名，必得其壽。」(註四一)在這報應觀念以外，有德君主之所以成爲必要，尙有一實利的原因。因爲君主是替神來支配天下，所以要選擇大人物來充任，可以顧全到被統治者的利益。所謂「其人而不居其位，謂之亂天事。」選舉有德的君主，不僅是人民的利益，同時也是天之命令。

以上述三種不同的基本原則爲出發點，而到達了同樣的結論：即德是君主本質的資格。可是君子應該具備何種德行呢？現在再把這一點，作一簡單的論述。

(一) 人道精神 神就是愛，所以地上代表者——天子，當然要有仁德。仁從二人，即指人與人的關係。如論語謂：「樊遲問仁，子曰：愛人。」(註四二)中庸謂：「修道以仁；仁者，人也。」(註四三)孟子謂：「仁也者，人也。」(註四四)等



等要之，仁就是人道精神。儒教的根本精神是人道主義；其基本道德則爲仁。

關於仁的考察，孔子從道德方面着手；孟子則從政治方面着手。孔子以忠恕爲仁。所謂忠恕，是「己所不欲，勿施於人。」（註四五）孟子則謂：「三代之得天下也以仁，其失天下也以不仁。」（註四六）他對於仁的定義是：「勿傷事是乃仁術也。」這是當時戰國君主，徒事擴張領土從事戰爭的反動。梁襄王曾問孟子：「天下惡乎定？吾對曰：定於一。孰能一之？對曰：不嗜殺人者能一之。」（註四七）孟子解釋仁，不僅是不傷人的消極的愛，同時還要積極的爲人民謀幸福。他的社會政策與教化政策，也就是這樣。（參照第七章）

提倡仁爲君德的，不僅孔孟二人。大學也說：「爲人君，止於仁。」（註四八）又謂：「堯舜帥天下以仁而民從之。」（註四九）君主的仁德，可以實現寬大政治。所以儒教不好刑罰而主張德化政治。這一點與商子韓非子所謂刑名法術之學，是迥不相同的。書經稱皋陶對舜說寬大之德，謂：「帝德罔行，臨下以簡，御衆以寬，罰弗及嗣，賞延於世，宥過無大，刑故無小，罪疑惟輕，功疑惟重，與其殺不辜，寧失不經。」（註五〇）中國歷代名君，都具有此德。如殷湯、周文等等，都是好例。孟子讚賞文王之德：「老而無妻曰鰥，老而無夫曰寡，老而無子曰獨，幼而無父曰孤，此四者，天下之窮民而無告者。文王發政施仁，必先斯四者。」（註五一）要之，君主仁德之極端，即爲民之父母。如大學所謂：「民之所好好之，民之所惡惡之，此之謂民之父母。」（註五二）是。

（二）聰明 儒教道德政治，是哲人政治。所以其理想也是如初代明君那樣的哲學者。書經謂：「嗚呼，惟天生民有欲，無主乃亂，惟天生聰明時乂。」（註五三）又謂：「亶聰明作元后，元后作民父母。」（註五四）又謂：「嗚呼，知之

曰明哲，明哲實作則。天子惟君萬邦，百官承式。」（註五五）在實際上說，堯舜時代之所以為黃金時代，完全因為當時君主、大臣（舜有大臣二十八人）悉為哲學者。書經虞書所載當時君主與大臣間的談話，都是卓越的政治哲學。朱子稱伏羲、神農、黃帝、堯、舜之聰明睿知（註五六）具備了哲人的資格。君主所以需要明智，大約不外三點：第一、要教民；第二、要推薦有才德的臣下；第三、要善治天下。

要之，儒教的政治，不外要實現合理主義。合理主義的實現，由於哲人政治，所以智就占着政治及道德體系的重要部分。正如蘇格拉底（Socrates）提倡希臘理想主義一樣，儒教也有主智主義的傾向。如孔子好學不倦，謂「學而不思則罔，思而不學則殆」（註五七）中庸舉博學、審問、慎思、明辨、篤行（註五八）五德為一完全人格；大學則以平天下之道，以修身、致知（註五九）格物等知識的修養為出發點，都是同樣的見解。

（三）謙遜 孟子倡道仁義禮智四德，以恭敬之心為禮之端。這一種見解，就現在說，則禮為外形的儀節，何以道德上也成為必要呢？這當然不無疑義。可是儒教基本原理，是上下兩階級須互盡義務。互盡義務，必須尊敬對方，尊敬對方，必須謙遜。所以中庸謂：「居上不驕，為下不悖。」（註六〇）就是說上下應各互守謙德，而特別以在上者能下事，為政治的要諦。易謂：「以貴下賤，大得民也。」（註六一）論語謂：「上好禮則民莫敢不敬。」（註六二）所以謙德，就君主一方面說，占着重要的地位。書經稱堯舜皆能謙讓。其讚堯之德，謂「允恭克讓」（註六三）贊舜之德，謂「溫恭允塞。」（註六四）孟子認為以謙德治天下，非常重要。故謂：「仁者愛人，有禮者敬人。愛人者人恆愛之，敬人者人恆敬之。」（註六五）孟子更闡說君主求賢於天下，而言及謙遜之必要：「是故賢君必恭儉而下禮。」（註六六）他引子思

與經公的例證，說明君子不可不事德，而不可以爲友。（註六七）

要之，在儒教學說中，謙德占着重要的地位，特別是在政治上。即孔子所謂「上好禮則君易使」（註六八）之義。

中庸亦謂：「是故君子篤恭而天下平。」（註六九）

（四）正義公平 我曾說過父愛是個人的，君愛是團體的。所以君主的正義，也不得不是團體的。君主以其愛分配於人民，必須要公平。這就是亞里士多德所謂分配公正的學說。分配公正之表現方法有三。在君主必須要尊賢，即中庸所謂：「仁者，人也；親親爲大。義者，宜也，尊賢爲大」（註七〇）。是在人臣必須要尊君。孟子謂：「未有仁而遺其親者也，未有義而後其君者也。」（註七一）在個人必須要尊敬長者。孟子謂：「及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也，敬長，義也。」（註七二）

不但是分配的公正，即交換的公正，君主亦必須尊重。孟子謂：「殺一無罪，非仁也；非其有而取之，非義也。」（註七三）要之，君主率人臣以正義公平，而此正義，如果與愛相比較，應更爲團體的，政治的。

上述四德，是君主爲天與民之仲介者的當然結果，也爲君主所必備的資格。

（註一）天命玄鳥，降而生商，宅殷土芒芒。（詩·商頌·玄鳥篇）

（註二）經史說林二十五頁。

（註三）同上。

1 天之所助謂之天子。（莊子·庚桑楚篇）

2 能養天之所生而勿撓之，謂之天子。（呂氏春秋）

3 德侔天地者稱皇帝，天佑而子之，號稱天子，故聖人生則稱天子。（春秋繁露）

4 德侔天地者，皇天佑而子之，號稱天子。（同上，順命篇）

5 天覆地載謂之天子。（說苑，修文篇）

6 天子者，繼天理物，致政一統，各得其宜，父天母地，以養萬民，至尊之號也。（易緯乾鑿度）

7 人主與日月同明，四時合信，故父天母地，兄日姊月。（後漢書，李固傳注引春秋感精符，太平御覽卷一引）

8 或稱天子，或稱帝王，以為接上稱天子，明以爵事天也，接下稱帝王者，得號天下，至尊之稱，以號令天下也。（白虎通爵篇）

9 天王，諸夏之所稱，天下之所歸往，故稱天王；天子，夷狄之所稱，父天母地，故稱天子。（蔡邕獨斷）

10 天子，至尊之定名也。應神受名，為天所子，故謂之天子。（太平御覽卷七十六引帝王世紀）

（註四）書經，皋陶謨。

（註五）書經，泰誓中。

（註六）書經，泰誓上。

（註七）孟子，萬章上。

（註八）同上。

（註九）同上。

（註一〇）Aristotele-morale. Livre v. chap. 4-5.

（註一一）孟子，滕文公上。

（註一二）有大人之事，有小人之事。且一人之身而百工之所為備，如必自為而後用之，是率天下而路也。故曰：或勞心，或勞力。勞心者治人，勞力者治於人。治於人者食人，治人者食於人，天下之通義也。當堯之時，天下猶未平，洪水橫流，汜濫於天下，草木暢茂，禽獸繁殖，五穀不登，禽獸逼人。獸蹄鳥跡之道，交於中國。堯獨憂之，舉舜而敷治焉。舜使益掌火，益烈山澤而焚之，禽獸逃匿。禹疏九河，濬濟澤而注諸海，決汝漢，排

淮泗而注之江，然後中國可得而食也。當是時也，禹八年於外，三過其門而不入，雖欲耕得乎？后稷教民稼穡，樹藝五穀，五穀熟而民人育。人之有道也，飽食煖衣，逸居而無教，則近於禽獸。聖人有憂之，使契爲司徒，教以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。放勳曰：勞之來之，匡之，直之，輔之，翼之，使自得之，又從而振德之。聖人之憂民如此，而暇耕乎？堯以不得舜如己憂，舜以不得禹、皋陶爲己憂。夫以百畝之田，不易爲己憂者，農夫也。分人以財謂之惠，教人以善謂之忠，爲天下得人者謂之仁。是故以天下與人易，爲天下得人難。孔子曰：大哉，堯之爲君！惟天爲大，惟堯則之，蕩蕩乎民無能名焉！君哉，舜也！巍巍乎有天下而不與焉。堯舜之治天下，豈無所用其心哉？亦不用於耕耳！（孟子、滕文公）

（註一三）孟子，滕文公。

（註一四）孟子，萬章上。

（註一五）同上。

（註一六）同上。

（註一七）同上。

（註一八）書經，湯誓。

（註一九）書經，泰誓下。

（註二〇）同上。

（註二一）孟子，離婁上。

（註二二）書經，泰誓下。

（註二三）孟子，梁惠王下。

（註二四）書經，湯誥。

（註二五）參照第三章註。

(註二六) 書經, 湯誓。

(註二七) 書經, 泰誓。

(註二八) 湯出, 見野張網四面, 祝曰: 自天下四方, 皆入吾網。湯曰: 嘻, 盡之矣! 乃去其三面, 祝曰: 欲左, 左; 欲右, 右; 不用命, 乃入吾網。諸侯聞之, 曰: 湯德至矣, 及禽獸。(史記, 殷本紀。)

(註二九) 中庸, 十六章。

(註三〇) 易, 泰下傳。

(註三一) 書經, 召誥。

(註三二) 書經, 蔡仲之命。

(註三三) 書經, 大禹謨。

(註三四) 論語, 八佾。

(註三五) 書經, 大禹謨。

(註三六) 參照春秋繁露三代改制篇。

(註三七) 孟子, 公孫丑上。

(註三八) 書經, 太甲。

(註三九) 書經, 咸有一德。

(註四〇) 管子, 小稱。

(註四一) 中庸, 十七章。

(註四二) 論語, 顏淵。

(註四三) 中庸, 二十章。

- (註四四) 孟子，盡心下。  
 (註四五) 論語，衛靈公。  
 (註四六) 孟子，離婁上。  
 (註四七) 孟子，梁惠王上。  
 (註四八) 大學。  
 (註四九) 大學。  
 (註五〇) 書經，大禹謨。  
 (註五一) 孟子，梁惠王下。  
 (註五二) 大學。  
 (註五三) 見前。  
 (註五四) 書經，秦誓上。  
 (註五五) 書經，說命上。  
 (註五六) 大學，朱子章句序。  
 (註五七) 論語，爲政。  
 (註五八) 中庸，二十章。  
 (註五九) 大學。  
 (註六〇) 中庸，二十七章。  
 (註六一) 易，象上傳，屯。  
 (註六二) 論語，子路。

(註六三) 書經，堯典。

(註六四) 書經，舜典。

(註六五) 孟子，離婁下。

(註六六) 孟子，滕文公上。

(註六七) 繆公亟見於子思曰：古千乘之國以友士，如何？子思不悅曰：古人有言曰：事之云乎，豈曰友之云乎！子思之不悅也，豈不曰以位，

則子君也，我臣也，何敢與君友也，以德，則子事我者也，奚可以與我友！(孟子，萬章下)

(註六八) 論語：憲問篇。

(註六九) 中庸，三十三章。

(註七〇) 中庸，二十章。

(註七一) 孟子，梁惠王上。

(註七二) 孟子，盡心上。

(註七三) 同上。



## 第七章 儒教之兩大政務

儒教的道德政治，在政務問題上，更明白地呈現其特質。所以這一章，在儒教體系中，占着極重要的地位。我們在研究上帝之王國時，曾說明王國之目的，在於實現人民的幸福和保守社會的秩序。君主是神的地上代表者，所以也負着這兩種使命。從這兩種目的產生出兩大政務。所謂兩大政務，便是社會政策與教化。社會政策給與人民以物質的幸福，而教化則確保其精神的幸福。社會政策要實現社會中分配的公平，所以就牽涉到秩序的問題；教化要涵養人類的理性，所以也與秩序發生了關係。

有了上述的原因，所以儒教的哲學家們，在一切國家政務中，特別重視此二項。「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？曰：去兵。子貢曰：必不得已而去，於斯二者何先？曰：去食。自古皆有死，民無信不立。」（註一）根據孔子所說，可知足食使民信，更重於軍備。這仍然是同一的見解。從這兩件政務發達之順序而言！則伏義、神農、黃帝等古代君主，要拯救人民物質上的缺乏，傾心於社會政策；（註二）至於重視教化，當在堯舜以後。（註三）不消說，從社會進化上來考察，這是當然的結果。人必先求衣食，而後及於道德。所以管子說：「倉廩實而知禮節，衣食足而知榮辱。」（註四）孔子對於此二政務的緩急，也持有同樣意見。「子適衛，冉有僕。子曰：庶矣哉！冉有曰：既庶矣，又何加焉？曰：富之。曰：既富矣，又何加焉？曰：教之。」（註五）這便承認社會政策是教化的準備。至於

孟子，則準備的意識，更爲明瞭。他承認豐歲，子弟容易教化，而凶歲，子弟性情多暴。（註六）這也承認物質的生活，很能影響精神生活。所以他就以恆產爲恆心的先決條件：「無恆產而有恆心者，惟士爲能；若民，則無恆產，因無恆心。」

（註七）

孟子之說，係指實際上應先行何種政務；並非論述兩者之間，以何者爲重要。不消說，物質的必要，在人民是非常急切，所以社會政策之發生，先於教化。不過這不能說前者較後者爲重要。上述子貢與孔子問答中，所謂「自古皆有死，民無信不立。」就是說即令沒有社會政策，也不得不有教化；因無教化則民無信，馴至於社會無秩序。所以教化較之社會政策，有更重大的意義。本章卽以此理由先論教化，而後及於社會政策。

### 第一節 教化

「天生民有欲，無主乃亂。惟天生聰明時乂。」（註八）這說明天所以要任命君主，便是爲了社會的秩序。可是君主的存在，不僅是在政治上支配人民；同時，還要在道德上教化人民。所以他不僅是帝王，而且也是教師，所以書經說：「天佑下民，作之君，作之師，惟其克相上帝，寵綏四方。」（註九）因之，天子就有了教化人民的職能。但是何以上帝要特別選擇君主爲教師呢？要實現教化的目的，不是已經有學者、僧侶以及家長嗎？那麼何以要特別選擇有特殊地位而且易於腐化的君主爲教化人民的導師呢？

中國人確信要匡正人民的思想，非由於明君的感化不可。卽書經所謂：「民非后，罔克胥匡以生」（註一〇）是。

可是何以有德君主的感化，較之善良僧侶的感化爲更有效力呢？因爲社會下層者常常有模倣上層者的傾向。孟子謂：「上有好者，下必有甚焉者矣。」（註一）孔子以草喻民，以風喻君而言：「子欲善而民善矣。君子之德風，小人之德草，草上之風必偃。」（註二）

可是君主到底用何種力量，使人民在精神上感受到深切的感化呢？簡單地說，便是權力。中國人根本是政治的人民；他們的國民性，就是國家可以吸收住他們全部的生活。沒有權力的社會，在他們認爲只是一種空想。他們的社會，是組織於個人不平等的關係，上下的關係，優者與劣者的關係之上。他們以權力的原理組成道德。如果從這一種權力關係的見地，和其他道德體系相比較，那末，儒教在一方，與刑名法術之學相對立；在他方則與基督教相對立。

### 一 刑名法術之學與儒教

刑名法術論的心理根據，便是荀子的性惡說。荀子稱：「人生而有欲；欲而不得，則不能無求；求而無度量分界，則不能不爭。爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求。」（註一）荀子以人類爲私欲的動物，而終必至於爭奪。這與霍布士（Hobbes）的性惡論，如出一轍。繼荀子之後，則爲韓非子。他也是一個性惡論者。他說：「夫民之性，惡勞而樂佚；佚則荒，荒則不治，不治則亂。」（註二）這一種性惡說，與儒教——特別是孟子的性善論，立於正反對的地位。而此種心理觀的不同，使他們的政治觀，也呈着反對的趨勢。

一般地說，性善說以政治自由論爲歸着點，而性惡論則歸結到專制主義。柏拉圖主張人類有恆久的矛盾。理

性要征服物欲，必須惡戰苦鬪，並須得勇氣之助，方能達到目的。（註一五）這又是一種性惡論。國家制度也是一樣：代表理性的哲學者與代表物欲的勞動者中間，置一代表勇氣的軍人。他的「理想國」便是想調和此三階級。所以「理想國」是實行共產主義與妻子國有制度的一種智識的貴族政治，即哲人專制政治。反之，亞里士多德主張人類有社會性，重友愛，唱組合，以國家為一最大組合；其理想政治，便是以自由而平等的市民，組成民主政治。（註一六）這是由性善論出發而歸結到自由論的。

其次，在霍布士與洛克（Locke）當中，可以找出同樣的對照。霍布士以人類為私欲的動物。他考察自然狀態就是「一切對一切的戰爭」。要廢止這一種戰爭狀態，各人必須出讓全部權利於社會，而造成一絕對的專制國家。（註一七）洛克以為人類的自然狀態，非戰爭而是和平。不過在和平狀態中，個人相互之間，仍不免以暴力或權智來侵害他人權利的舉動。這些權利侵害者，有取締的必要；所以各人須依契約造一社會，並委之以處罰權。這樣的國家，僅有取締各人侵害權利的權力，所以只是一種司法的國家或法治國。（註一八）這是從性善論出發而歸結到政治自由論；而霍布士則以性惡說為出發點，以專制政治論為終點。

復次，在黑智爾與盧騷當中，我們也可以找出同樣的對照。黑智爾主張性惡，社會為一私欲爭奪之巷；所以體現理性的國家，必須以其強大的權力來支配。（註一九）反之，盧騷不主張性惡。他認為原始狀態是一個自由而平等的無政府共產社會；而由這一種自然狀態進化到現代社會。其所締結的社會契約，也不得不保存着固有的自然與平等。（註二〇）

這樣，性惡論者常以專制主義爲歸宿，而性善論者則常以自由主義爲終點。這一種有趣味的對照，我們可以在刑名法術論與儒教王道論中發見出來。韓非子主張以德來感化性惡之民，非常困難；不若帥之以力，較爲容易。他說：「民者，固服於勢，寡能懷於義。仲尼，天下聖人也。修行明道，以遊海內。海內說其仁，美其義，而爲服役者七十人，而爲仁義者一人。」（註二）這不消說表示出仁義的效果是如何地稀少。反之，以權力臨民，嚴賞罰而號令之，則治天下易如反掌。「賞罰使天下必行之。令曰：中程者賞，弗中程者誅。令朝至暮變，暮至朝變。十日而海內畢矣，奚待期年？」（註二）「處世而令下者，庸主之所易也；釋庸主之所易，道堯舜之所難，未可與爲政也！」（註三）韓非子這樣的論調，就是主張以法律造一絕對的專制主義。他又提倡寬重罪，嚴輕罪；因爲輕罪易犯，而重罪不易犯。韓非子闡說必賞必罰主義：「明主之所導制其臣者，二柄而已矣！二柄者，刑德也。何曰刑德？曰殺戮之謂刑，慶賞之謂德。爲人臣者，畏誅罰而利慶賞。故人主自用其刑德，則羣臣畏其威而歸其利矣。」（註四）可知韓非子僅主張君主權力之擴大，而不問民意。他又說：「夫虎之所以能服狗者，爪牙也。使虎釋其爪牙，而使狗用之，則虎反服於狗矣。人主者，以刑德制臣者也。今君人者釋其刑德而使臣用之，則君反制於臣矣！」（註五）總之，刑名法術主義是主張勵行必賞必罰的絕對專制主義。

反之，儒教在心理觀點上，已與刑名法術主義相對。特別是孟子的性善論，主張人類爲社會的動物，更與荀子的性惡說相對抗。儒教的見解，認爲人類並沒有以權力強壓之必要；縱不強制，民亦能自成社會。所以民僅可教化之以德，毋須壓制之以刑罰。所以孔子說：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。」（註

二六

刑罰不僅無用，反而有害。左傳謂：「昔先王議事以制，不爲刑辟，懼民之有爭心也！」（註二七）刑罰足以增進民有爭心，所以儒教的理想是不用刑罰。卽謂舜「四罪而天下咸服」（註二八）便是指不濫用刑罰。所以刑罰的目的，卽在於沒有刑罰之必要。故書經謂：「刑期於無刑。」（註二九）舜之大臣皋陶曾謂：「帝德罔衍，臨下以簡，御衆以寬，罰不及嗣，賞延於世；宥過無大，刑故無小；罪疑惟輕，功疑惟重；與其殺不辜，寧失不經。」（註三〇）可知儒教的精神，卽令施行刑罰，亦當從輕。孔子之不好死刑，當然無足怪異了。孔子謂：「子爲政，焉用殺！子欲善而民善矣！」（註三一）這就是說一方要輕刑罰，而他方要行善政。不用強制手段，以仁義化民，使民自服，這是儒教的理想。孟子也說：「以力服人者，非心服也，力不瞻也。以德服人者，中心悅而誠服也，如七十子之服孔子也。」（註三二）性善論的結果，當然產生了自由政治論。這就是所謂王道主義。

要之，儒教雖然沒有援用自由的文字，可是以自由政治爲理想；這與刑名法術主義以性惡說爲出發點而主張法治的專制主義的思想，正相反對。這一種法治的專制主義，自秦孝公任用商鞅以來，卽爲秦所採用；此後，苟卿弟子李斯爲秦始皇之首相時，秦國更極端奉行，而成爲非常的專制主義。因爲儒教爲其學派的正面之敵，所以結果，便發生了焚書坑儒。在這裏，我們很可以看出反對這一種學說的儒教，是抱寬大而德化的自由政治的思想。

## 二 基督教與儒教

基督教，就其純粹的形式而言，決非藉權力而使人改宗。神以自己的姿態，創造人類，與之以完全的自由，決不

用強制方法使他信仰自己。神常常示人以愛。基督教的贖罪論，就是說明天父對人子，用着非常的苦心，使之歸附於己之膝下。基督教分離了宗教與政權，同時也分離了個人內部的完成與社會的秩序。

在這一點上，儒教對基督教，持着絕對相反的態度。儒教主張以政權教化人民，為最有效的方法。人民在本質上是要尊敬君主的。所以君主之所好，人民也不得不做效。因為君主可以俯視全社會。中國人所謂「帝光天下」，（註三三）便是以君主為照世之光。教化天下，是儒教聖人的理想。這是由儒教的神學所產生之必然的結果。因為天是宇宙之君主，使有德的君主為地上的代表者，而施行團體的教化。反之，基督教之神，是人類之父，所以只能拯救個人。前者需要權力，後者則否認權力。這是儒教與基督教之第一異點。

儒教所以主張用權力教化人民為最有效的辦法，因為君主以其權力得於現世給與各個人以適當的地位。依各人的價值而得其所，即所以報德罰罪。反之，基督教的賞罰，不在於現世，而在於來世。這是第二個異點。

基督教所謂改宗，以神之愛來啓發人類的靈性；神的感化，是屬於感情的。儒教的教化，是表現理性的。聖人以道德教民，所謂道德並不是由天所啓示的，而是具備於人類固有的理性中。基督教從事於神由外部所發生之靈的感化；儒教則努力於人類內部所自出之理性的啓發。前者是宗教，後者則為哲學。要之，儒教教化之性質，其特徵在於着重智的方面。這是兩者的第三個異點。

不消說，儒教教化不僅行於學校中。國家本身便是一個大學校，天子就是教育長。其教化特質，可從四方面來觀察：

(一) 儒教之教化方法有二，一種是境遇的感化，一種是理性的啓發。第一種方法是經驗的性質，即以習慣來德化人類。第二種方法是合理的性質，即闡明理性以完成人格。前者是外在的方法，後者是內在的方法。亞里士多德曾列舉三事，認為可以影響人類之善良及道德。(註三四) 第一是天性，第二是習慣，第三是理性。其中除天性外，其餘二者與儒教的方法，正相吻合。這也是可異的一件事。

儒教聖人，大抵一般都承認習慣之重要。孔子說：「性相近也，習相遠也。」(註三五) 就是說人類本性，都相近似，而習慣的善惡，換言之，即環境的善惡（習慣由於風習，風習造成人類社會的環境，）為影響人類智愚賢不肖的原因。孟子亦以人心喻為谿谷，若人來往其間則成為路；如果停止來往，則將為茅所塞。(註三六) 此所謂「路」，譬人之道，道可以由習慣得之，而可以由怠惰失之。孟子視習慣與環境是同一的，並認為非常重大。孟母三遷之教，使他完成其學說。荀子也說：「蓬生麻中，不扶自直；白沙在涅，與之俱黑……故君子居必擇鄉，遊必就士，所以防邪僻而近中正也。」(註三七) 總之，儒教確認環境之重要，國家為創造環境之要素，所以中國人就利用政治權力以達教化的目的。

教化的方法，即以習慣德化人民。習慣以模倣為主，即無意識地產生行為的重複，所以容易實行；也可以之教化人民。可是這一種方法，通常不能出之以理解，所以對於有識者，收效不大。即孟子所謂：「行之而不著焉，習矣而不察焉，終身由之而不知其道者衆也。」(註三八)

對於有識者的教化，除出環境感化以外，不得不更訴之於理性的啓發。依據中庸的說明，我們已經知道理性



具備於人類本身；不過這種理性，因承受內外障害而發生蒙蔽。欲使之再明，便不得不借助於教化事業。孟子謂：「學問之道無他，求其放心而已矣。」（註三九）依何種方法，可以啓發理性呢？中庸舉博學、審問、慎思、明辯、篤行五種。這含有孔子所謂主智的道德之意。孔子曾論學問的重要：「子曰：由也，女聞六言六蔽矣乎？對曰：未也。居，吾語女。好仁不好學，其蔽也愚；好知不好學，其蔽也蕩；好信不好學，其蔽也賊；好直不好學，其蔽也絞；好勇不好學，其蔽也亂；好剛不好學，其蔽也狂。」（註四〇）所以孔子之主智主義，爲其道德的根本。而有識者的教化，要不外乎以學來啓發其理性而已。（註四一）

（二）環境感化與理性啓發，是教化的兩種方法，則君主處於教化的地位，也非常重大。因爲君主在一方面，爲人民的主要環境之一，而他方又擔負着啓發人民理性的重任。

君主的行爲，可以影響及於人民。他的地位，爲人民瞻仰的中心。詩經謂：「赫赫師尹，民具爾瞻。」（註四二）師尹（三公之一）既已如此，則君主的行動，無論善、惡，其影響當更爲重大。所以他的一切，都須務求其完全。大戴禮謂：「上者，民之表也；表正，則何物不正！」（註四三）又謂：「一人元良，萬邦以貞。」（註四四）季康子問政，孔子答謂：「政者正也。子帥以正，孰敢不正！」（註四五）大學稱：「堯舜帥天下以仁，而民從之；桀紂帥天下以暴，而民從之。」（註四六）孟子亦謂：「君仁莫不仁，君義莫不義。」（註四七）左傳謂：「匹夫爲善，民猶則之，況國君乎？」（註四八）這些都是說明君主感化力的強大。其行動不僅可以感化，而且「上之所好，下必好之。」孔子的意見也是如此。「季康子患盜，問於孔子。孔子曰：苟子之不欲，雖賞之不竊。」（註四九）無論君主的命令如何峻烈，如果所出命令與君主之所好相矛盾，

則人民毋寧服從後者，而不服從前者。故大學謂：「其所令反其所好，則民不從。」（註五〇）

君主不可不以自身爲民模範。這是教化人民最有效的方法，因爲君主「行動，是造成人民環境的要素。中庸稱：「是故君子不賞而民勸，不怒而民威於鈇鉞……是故君子篤恭而天下平。」詩云：子懷明德，不大聲以色。子曰：聲色之於以化民，末也。」（註五一）蓋指君主在不識不知之間以化民。

君主這一種感化，也僅是對小民的教化；至於對有識者的教化，君主也不得不擔負啓發理智的責任。本來，儒教理想，以君主爲哲人，爲聖賢。所以君主當然要背負這一種使命。朱子曾謂：「一有聰明睿智能盡其性者，出於其間，則天必命之以爲億兆之君師，使之治而教之，以復其性。」（註五二）所以君主連帶有君師的職能。孟子也以這些哲人爲先知先覺者，而重視君主啓發理性的責任。所以他說：「天之生斯民也，以先知覺後知，以先覺覺後覺。」（註五三）

（三）君主的感化，不僅以啓發理性爲滿足。同時，爲了教化人民，還需要一種設備，這種設備，就是學校。這一種學校，在舜時代，已經存在。特別是在三代以後，更有所謂小學、大學之別。禮學記謂：「古之教者，家有塾，黨有庠，術有序，國有學。」（註五四）鄭玄注謂五百家爲黨，一萬二千五百家爲遂。遂卽術。大學之教，在「大學」中曾論及。朱子論大學、小學之區別，謂：「小學教之以事，大學教之以理。」（註五五）要之，中國在三千年前，已經具備了教育機關，這就可以證明教化如何地占着政務的重要部分。

（四）教化爲儒教國家之基本政務，所以其所教的科學、藝術，當然也都帶着實踐的色彩。在中國就沒有純

粹爲科學而科學，爲藝術而藝術的思想；多少總帶有道德或政治的成分。例如在儒教的經典中，書經本來是一部歷史教科書，同時也討論治國平天下的原理。（註五六）

其次，詩經本來是搜集中國古代的俗謠，以及朝廷在祭典祝賀時所用的詩歌而成的；而孔子則謂：「詩三百，一言以蔽之，曰，思無邪。」（註五七）不消說，孔子以詩經也供爲教化之用。

又次是易經。易經本爲伏羲實證的觀察萬有而表現之以數學的方式。這是一種科學的，數理的文化財。可是在君主爲政時，又變爲決疑占卜之術。

又次，春秋爲孔子所作，是一部記載當時發生的事情的年代記；可是孔子曾謂「我志在春秋」，那末這又是一部時事的評論。孟子云：「世衰道微，邪說暴行有作。臣弑其君者有之，子弑其父者有之。孔子懼，作春秋。春秋，天子之事也。是故孔子曰：知我者其惟春秋乎；罪我者其惟春秋乎！」（註五八）「孔子作春秋而亂臣賊子懼。」（註五九）所以春秋是勸善懲惡之實踐的批判。

最後是禮樂。孔子謂：「移風易俗，莫善於樂；安上治民，莫善於禮。」（註六〇）則禮樂也是一種教化的機關。尤其是以音樂爲有效的教育工具，與柏拉圖（註六一）的思想，正相符合，這也是有趣味的東西對照。要之，中國的科學藝術，都有治天下，守秩序之實踐的目的。上述五種，就是所謂儒教教化經典的五經。

教化是國家的目的，所以對於人民的道德，與以鼓勵；而對於不道德，也有加以制裁的必要。所謂「五刑之屬三千，而罪莫大於不孝。」（註六二）這樣，便使道德與法律，陷於混同的狀態了。

要之，教化是政務的重要部分，而以君主之德爲中心。所以要教化天下，當然先要教化君主。孔子、孟子，生於春秋戰國之亂世，其所以要歷訪天下諸侯，也就是爲了這一點。孟子謂：「人不足與適也，政不足間也。惟大人爲能格君心之非。君仁莫不仁，君義莫不義，君正莫不正，一正君而天下定矣。」（註六三）也不外乎此義。啓蒙專制主義哲學者福魯特爾（Voltaire）謂：「今日並不需要路德（Luther）或喀爾文（Calvin）時代那樣的革命，要使爲政者發生心的革命，方纔是必要的。」（註六四）這也是東西洋文化的綜合點。

## 第二節 社會政策

儒教所謂天，就是愛，所以希望人民有幸福；可是這一種愛，並不是基督教所謂天父之愛，而是君主之愛。因爲天是上帝，是宇宙的主宰者。父愛是個人的，君主之愛是集合的。天子是神之地上的代表者，所以也不得不愛人民。而這一種愛，不是個人的而是集合的。所以天子的恩惠，也不是基督教之所謂慈善。因爲慈善起於憐憫的感情，有時會陷入於不公平的危險。可是君主的恩惠，基於正義公正的感情，在人民之間，要有公平的分配。絕對不許君主有橫暴或偏袒的一種不規則的心理。因此，就發生了合於規則的一種制度，換言之，即實現了一種社會政策。

孟子當說明這一點時，曾舉出一個例證：「子產聽鄭國之政，以其乘輿濟人於溱洧。孟子曰：惠而不知爲政。……君子平其政，行辟人可也，焉得人人而濟之？故爲政者每人而悅之，日亦不足矣！」（註六五）要之，孟子說明恩惠應該要公平而且集團的，這就是社會政策的特質。

在歐洲，救貧行政成爲政府事務之一，是比較最近的情事。英國在伊利沙伯（Elizabeth）王朝，方纔開始。可  
是這還不過是一種慈善性質的事業。真正的社會政策，是十八世紀啓蒙專制主義哲學者的主張。如萊白尼茲提  
倡國家強制保險說；華爾夫（Wolff）宣傳勞動權利；賀爾巴哈（Holbach）倡議設立國民工場；而腓特烈大  
帝（Frederick）則爲這些提議的實行者。俾斯麥（Bismark）以其國家社會主義，來實行社會政策，這不消說  
是繼承了普魯士的傳統與腓特烈大帝的事業。可是其間是否受到儒教社會政策觀念的影響，當於第二編詳論  
之。


儒教社會政策的出發點，起源於上帝養生萬物的觀念。「天地養萬物，聖人養賢以及萬民。」（註六六）因爲天  
養萬物，所以天子也不得不養民。書經稱：「德惟善政，政在養民。水火金木土穀惟收，正德利用厚生惟和。」（註六七）  
所以食是儒教行政的重要部分。故書經洪範謂：「三八政，一曰食……」（註六八）

在儒教哲人中，極力主張社會政策的，要算孟子。孟子根據無恆產卽無恆心的原則爲出發點，對於當時君主，  
下一猛烈的批評：「庖有肥肉，廄有肥馬，民有飢色，野有餓殍，此率獸而食人也！獸相食，且人惡之，爲民父母行政，不  
免於率獸而食人，惡在其爲民父母也！」（註六九）孟子主張人道主義，極力攻擊君主的利己主義，不許越過雷池一  
步。

孟子更進一步提倡君主應與民同苦樂。他認爲這一種仁政是統一天下的唯一方法。故謂：「樂民之樂者，民  
亦樂其樂；憂民之憂者，民亦憂其憂。樂以天下，憂以天下，然而不王者，未之有也。」（註七〇）

要之，孟子的社會政策，以大學所謂：「民之所好好之，民之所惡惡之，此之謂民之父母」(註七二)為主，以論語所謂：「百姓足君孰與不足；百姓不足君孰與足」(註七三)爲用，而更附加上一種百姓的財產制度，這就構成了他的學說的全部。

孟子不僅主張給與農民以物質上的安慰，所以他說：「今王發政施仁，使天下仕者皆欲立於王之朝，耕者皆欲耕於王之野，商賈皆欲藏於王之市，行旅皆欲出於王之途，天下之欲疾其君者，皆欲赴愬於王。」(註七三)就是說仁政的恩惠，應普及於萬民。不過他的有名的社會政策，還是井田法。

井田法是中國原始共產主義遺留下來的名稱。通典曾說明其起源，並謂黃帝時代所定的制度。現在姑不問其真僞。這一種制度，大概以廣九百畝之正方形地一塊。中劃井字，分九等分，卽成一 。周圍部分各百畝，分與八家；中央百畝，以二十畝爲八家之宅，其餘八十畝作爲公田，八家共同耕作，其收穫卽作爲進貢國家的租稅。這就是所謂井田法。(註七四)

夏朝每家分配五十畝。殷朝每家七十畝(孟子、滕文公上)。孟子時代，這一種制度早已廢除，他很想回復舊制度，可是多少想加變更。例如勸民養魚，獎勵林業，教養蠶，勸畜牧，設學校等等。對於這九點，他曾說過這樣的話：「不違農時，穀不可勝食也；數罟不入洿池，魚鼈不可勝食也；斧斤以時入山林，材木不可勝用也。穀與魚鼈不可勝食，材木不可勝用，是使民養生喪死無憾也。養生喪死無憾，王道之始也。五畝之宅，樹之以桑，五十者可以衣帛矣；雞豚狗彘之畜，無失其時，七十者可以食肉矣。百畝之田，勿奪其時，數口之家，可以無飢矣。謹庠序之教，申之以孝悌之

義，頽白者不負戴於道路矣。七十者衣帛食肉，黎民不飢不寒，然而不王者，未之有也。」（註七五）孟子更主張同井田的八家，應以連帶精神，相互扶助，則可實現社會的和平：「鄉田同井，出入相友，守望相助，疾病相扶持，則百姓親睦。」（註七六）

除開這社會政策以外，儒教也曾提到慈善。周禮會主張給與人民以六種安慰：「大司徒保息，以六事養萬民：一曰慈幼，二曰養老，三曰振窮，四曰恤貧，五曰寬疾，六曰安富。」

總之，人民物質上的享受，爲儒教政府之重要目的。這與啓蒙專制主義的思想，極爲類似。華爾夫下國家的定義爲：「國家之共通幸福，卽在於充分供給人生所必要而且快樂的物品，同時，又須保護防禦外部的攻擊。這些便是國家的目的。」（註七七）所以國家的政務，就是根據社會的必要而分配，同時，還以權力來維持社會經濟的秩序。在這一點上，儒教與啓蒙專制主義，可以說是「不謀而合」。

（註一）參照第五章（註八）。

（註二）古者庖犧氏之王天下也，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。作結繩而爲網罟，以佃以漁，蓋取諸離。包犧氏沒，神農氏作，斲木爲耜，揉木爲耒，耒耨之利，以教天下，蓋取諸益。日市爲市，致天下之民，聚天下之貨，交易而退，各得其所，蓋取諸噬嗑。神農氏沒，黃帝堯舜氏作，通其變，使民不倦，神而化之，使民宜之。易窮則變，變則通，通則久。是以自天佑之，吉無不利。黃帝堯舜，垂衣裳而治天下，蓋取諸乾坤。剡木爲舟，剡木爲楫，舟楫之利，以濟不通，致遠以利天下，蓋取諸渙。服牛乘馬，引重致遠，以利天下，蓋取諸隨。重門擊柝，以待暴客，蓋取諸豫。斷木爲杵，掘地爲臼，臼杵之利，萬民以濟，蓋取諸小過。剡木爲矢，弧矢之利，以威天下，蓋取諸睽。上古穴居而野處，後世聖人易之以宮室，上棟下宇，以待風雨，蓋取諸大壯。古之葬者，厚衣之以薪，葬之中

野，不封不樹，喪期無數；後世聖人，易之以棺槨，蓋取諸大過。上古結繩而治，後世聖人易之以書契，百官以治，萬民以察，蓋取諸夬。（易繫辭下）

（註三）（1）舜曰：契，百姓不親，五品不馴，汝爲司徒而敬敷五教而寬。（史記，五帝本紀。）

（2）舉八元，使布五教於四方：父義，母慈，兄友，弟恭，子孝，內平外成。（史記，五帝本紀。）

（3）使契爲司徒，教以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。（孟子，滕文公。）

（註四）管子，牧民篇。

（註五）論語，子路篇。

（註六）參照第四章（註三十二）

（註七）孟子，梁惠王上。

（註八）參照第二章（註二）

（註九）參照第二章（註四二）

（註一〇）書經，太甲中。

（註一一）孟子，滕文公上。

（註一二）（1）爾惟風，下民惟艸。（書經，君陳。）

（2）論語，顏淵篇。

（註一三）荀子，禮論。

（註一四）韓非子，心度篇。

（註一五）Platon: Le République, L. IX.

（註一六）Aristotles: La Politique, L. III.



(註一七) Hobbes: Leviathan.

(註一八) Locke: Essay on the civil government.

(註一九) Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts.

(註二〇) J. J. Rousseau: Discours sur l'origine de sur l'intégralité des hommes.

(註二一) 韓非子, 五蠹。

(註二二) 韓非。

(註二三) 韓非子, 說難。

(註二四) 韓非子, 二柄上。

(註二五) 同上。

(註二六) 論語, 爲政。

(註二七) 左傳, 昭公。

(註二八) 書經, 舜典。

(註二九) 書經, 大禹謨。

(註三〇) 同上。

(註三一) 論語, 顏淵。

(註三二) 孟子, 公孫丑上。

(註三三) 書經, 益稷。

(註三四) Aristoteles: Morale.

(註三五) 論語, 陽貨。

(註三六) 孟子，盡心下。

(註三七) 荀子，勸學篇。

(註三八) 孟子，盡心上。

(註三九) 孟子，告子上。

(註四〇) 論語，陽貨。

(註四一) 1 學而時習之（論語，學而）。

2 子曰：溫故而知新，可以爲師矣。（論語，爲政。）

3 子貢問曰：孔文子何以謂之文也？子曰：敏而好學，不恥下問，是以謂之文也。

4 子曰：十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好學也。（論語，雍也。）

5 子曰：德之不修，學之不講，聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也。（論語，述而。）

6 子曰：我非生而知之者，好古敏以求之者也。（論語，述而。）

7 達巷黨人曰：大哉孔子，博學而無所成名。（論語，子罕。）

8 子曰：吾嘗終日不食，終夜不寢，以思無益，不如學也。（論語，衛靈公。）

(註四二) 孝經，三才章。

(註四三) 禮記，大戴禮。

(註四四) 論語，或有。

(註四五) 論語，顏淵。

(註四六) 大學。

(註四七) 孟子，離婁。

(註四八)左傳昭公。

(註四九)論語，顏淵。

(註五〇)大學。

(註五一)中庸第三十三章。

(註五二)大學，章句序。

(註五三)參照第一章(註六)。

(註五四)禮學記。

(註五五)朱子。

(註五六)先君孔子生於周末，觀史籍之煩文，懼覽者之不一，遂乃定禮樂，明舊章，刪詩爲三百篇，約史記而修春秋，讀易道以黜八索，述職方以除九丘，討論墳典，斷自唐虞，以下訖於周。芟夷煩亂，剪截浮辭，舉其宏綱，撮其機要，足以垂世之教，典謨訓詁誓命之文，凡百篇。所以恢弘至道，示人主以軌範也。帝王之制，坦然明白，可舉而行，三千之徒，並受其義。(書經序)

(註五七)論語，爲政。

(註五八)孟子，滕文公。

(註五九)同上。

(註六〇)孝經，廣要道。

(註六一) Platon-Ia République L. IV.

(註六二)孝經，五刑。

(註六三)孟子，離婁。

(註六四)參照第二編第二章第四節。

第一編 儒教的政治哲學

〔註六五〕孟子，離婁。

〔註六六〕易，象上傳。

〔註六七〕書經，大禹謨。

〔註六八〕書經，洪範。

〔註六九〕孟子，梁惠王。

〔註七〇〕同上。

〔註七一〕大學。

〔註七二〕論語，顏淵。

〔註七三〕孟子，梁惠王。

〔註七四〕孟子：「方里而井，井九百畝，其中爲公田，八家皆私百畝，同養公田。公事畢，然後敢治私事，所以別野人也。」（滕文公）

〔註七五〕孟子，梁惠王。

〔註七六〕孟子，滕文公。

〔註七七〕參照第二編第五章第一節第三款「政治論」。

## 第八章 儒教的社會組織

### 第一節 階級關係的支配原理

在歐洲，社會 (Society) 與國家 (State) 常常作爲二元的考察。德國人主張社會與國家是相對立的：社會是利己心爭鬪之巷；國家則爲理性所支配的集團。英人稱社會爲「全體社會」(Community)，是一種總括的，自給自足的社會單位；與此相對立的，是一種有特別目的而且具有組織的「結社」(Association)。這一種結社，包括有政治性質的，就是國家。所以全體社會，如果從地域的立場來說，有時可以包含國家（即在人類或國民之場合），有時卻又較國家之範圍爲狹（即在都市或家族之場合）。法國人主張無論國家、家族，以及其他結社，都是社會 (Société) 之種類。

儒教反對這一種國家與社會的二元論；而主張國家可以包括一切社會。沒有國家，則個人、家族都不能存在。換言之，儒教認定社會的本質，是政治的；所以無論個人或結社，都應含有政治性質。這與亞里士多德的社會觀，非常類似。根據亞氏的意見，則任何國家，都是一種結社 (Association)。他說：「任何結社的成立，均以善爲目的。因爲人們在行動之先，必須考察其是否以善爲目的。所以一切結社，都以某種善爲目的。而最重要的善，便是最重要

的結社之目的。所謂最重要的結社，包括一切其他的結社，人們稱之為政治的結社或國家。」（註一）以國家來包括其他的社會，就是儒教與亞里士多德的共通點。

儒教認為社會是一大有機體，存在於地上的一切社會當中，以社會最近似於有機體。最近社會學，否認社會有機體說。因為個人在社會中，仍然有獨立的人格，換言之，即有獨立的目的；這與有機體的細胞完全為有機體所吸收，以有機體的目的為目的，當然不同。不消說，儒教的社會，是人格者的集團；可是這些人格，都希望以國家的目的作為自己的目的。換言之，儒教希望一切人格都是國家的官吏。

儒教的國家，最初是一個統一體（Unity）。社會全體，都須共同努力實現國家的目的。所謂目的，就是社會的秩序與全體的幸福。各人的活動，都不能超軼此範圍。所以各人的目的，不是私的；他們的生活，都有公的意義。在這一點上，可以說他們都是國家官吏。

這一種有機體，構成了一大金字塔。從頂點到最下一層，任何個人都立於有嚴正秩序的階級關係之上。此種關係，以不平等原則為基礎，而充分地表示着命令與服從，保護與尊敬的關係。

這一種不平等原則，發生於形而上學的觀念。易稱：「天尊地卑，乾坤定矣；卑高以陳，貴賤位矣。」（註二）孟子更敘述萬有的差別觀：「夫物之不齊，物之情也。」（註三）可知不平等是物的本質。這與萊白尼茲的單子論（Monadology）有同樣觀念。荀子在心理上說明物的不平等：「有天有地，而上下有差；明王始立，而處國有制，夫兩貴之不能相事，兩賤之不能並使，是天數也。勢位齊而欲惡同，物不能澹，則必爭，爭必亂，亂則窮矣。先王惡其亂也，故制禮義

以分之，使有貧富貴賤之等，足以相兼臨者，是養天下之本也。」（註四）依據他的見解，以爲人類地位及欲望之平等，是爭奪的原因。所以聖人制禮義，別上下，組織不平等的社會，以消弭爭奪。易經謂：「夫有天地，然後有萬物；有萬物，然後有男女；有男女，然後有夫婦；有夫婦，然後有父子；有父子，然後有君臣；有君臣，然後有上下；有上下，然後禮義有所錯，夫婦之道，不可以不久也。」（註五）中國人確信萬有的不平等和階級關係，而確立了社會組織的原理。

如果以階級關係而組織社會，首先必須認爲這一種關係是正當的。人類都不欲無故尊敬他人，或服從他人。其所以視階級關係爲正當，我想可以歸納爲三點：個人價值（*Mérite*），年齡（*Age*）及出生（*Naissance*），即孟子所謂：「天下有達尊三：爵（出生），一齒（年齡），一德（個人價值）。一朝廷莫如爵，鄉黨莫如齒，輔世長民莫如德。」（註六）是其人而居其官，謂之亂天下。」堯舜政治之所以爲理想政治，也即在此。

（二）年齡是一種特權，如果與前者相較，當然要減低其合理的程度；不過原始的自然的形態之下，依然有深切的道理存在着。因爲年齡雖爲一種特權，但是並不是世襲的，而且也不是不公平。正如亞里士多德所謂交互的特權（*Alternative Privilege*）一樣，任何人的一生，都有一定度享受的權利。所以這一種特權，是遵從公平原則的。因爲年齡可以表示經驗，而經驗就值得尊敬。中國人尊重年齡，也就毫不奇怪了。

（三）出生是一種階級關係的原理，好像不怎樣合理。可是中國社會，子孫與祖先有共同責任，而形成了一種連帶關係，所以有價值的人，其子孫也就被尊敬。孟子謂：「用上敬上，謂之貴貴（出生）；用下敬下，謂之尊賢。貴

貴尊賢，其義一也。」（註七）此所謂「貴」就是指世襲的貴人而言。

在上述三原理中，個人價值與出生，是規定政府階級的原理，至於年齡，則為支配家族秩序的原理。

假使儒教以不平等原理來組織社會，那末階級關係，在他們當然要認為最自然而且最確定的東西。要使這一種關係不被攪亂，則某種條件，就成為必要：就是在下者須服從在上者。此種服從原理，不僅在社會，同時還支配着萬有。這與萊白尼茲的單子論原理，極為近似。易稱：「天地以順動，故日月不過，四時不忒；聖人以順動，則刑罰清而民服。」（註八）所謂順，即別上下，所以也就是服從。儒教聖人對於如何可使民服，曾費了不少苦心。如：「舉直錯諸枉，則民服；」（註九）或「上好義，則民莫敢不服；」（註一〇）或「上好禮，則民易使也；」（註一一）或「君子學道則愛人，小人學道則易使也；」（註一二）等等，總之，上下學道，則命令或服從關係，便可圓滿地進行。所以儒教的理想，就是希望實現絕對的服從。孔子謂：「民可使由之，不可使知之。」（註一三）而孟子更謂：「以德服人者，心悅而誠服者也。」就是說只有有德的君主，方能引起人民的尊敬；只有以尊敬為基礎的服從，方纔是真服從。

## 第二節 儒教社會之三單位

儒教的社會，是三個單位的結合，即個人、家族、與國家是。（中國人所謂天下，為統一封建國家後的世界帝國之義，此處所謂國家，即指此而言；至於封建國家，即所謂國，則從略。）個人並不是直接與國家相結合，而是由於家族的仲介。所以個人必須附屬於國家，同時，也必須附屬於家族。此三者有特殊的關係。故大學謂：「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；又謂：「心正而後修身，身修而後家齊；家齊而後國治；國治而後天下平。自天子以至於庶人，壹是皆以修身爲本。其本亂而末治者否矣。」

愛及遜亞斯 (Egidius) 也有同樣的見解，他承認有三種政治：即自己的政治，家族的政治，國家的政治。這三種政治，都爲同一原則所支配。如果個人不修身，家族不能齊，則國家亦必不治，而天下亦失其秩序。所以個人與家族，是國家的要素，共同協力使國家有秩序，而以同一原則實現其調和。管子謂：「道之所言者，一也。而用之者異；有開道而好爲一家者，一家之人也；有開道而好爲鄉者，一鄉之人也；有開道而好爲國者，一國之人也；有開道而好爲天下者，天下之人也；有開道而好定萬物者，萬物之配也。」（註一四）即以同一原理來支配三政府。我們雖然不能說能修自身，即能齊家治國；不過道德或政治，換言之，即無論修身、齊家、治國，都是基於同一的原理，現在如果要更進一步研究這三者到底怎樣爲同一原理所支配，那末對於構成這國家的要素，即個人、家族、國家的本質，有加以個別檢討的必要。

### （一）個人

儒教以爲社會是一有機體。現在假定社會果爲一有機體，則其構成要素，即個人，一定要有構成社會的本能。這正如構成生物有機體的細胞，有構成生物之必要的本能一樣。伯倫智理 (Bluntschli) 提倡社會有機體說時，曾主張「有機體的國家本能」(Organische Staatstrieb) 的存在。

在第二章內，我已經說明儒教之所謂「天」，是萬有的君主；人類則爲天之民。所以中庸稱「天命之謂性，率

性之謂道，修道之謂教」時，就是說性，即人類的理性，爲天，即萬有君主的命令所創造，無疑地是屬於政治的。所以儒教的個人，就有社會的本能；所謂社會的本能，就是政治的性質。孟子對於這社會的本能，曾作心理的分析，同時也闡發了人類理性的內容。

孟子稱人之本能爲四端。這就是「惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。」（註一）憐愛人之心，爲仁之始；羞惡物之心，爲正義觀念之始；恭敬人之心，爲禮之始；判斷善惡，爲智之始。所以仁、義、禮、智，爲人類本能的基礎，也是構成人類社會性的四原理。萊白尼茲曾謂人類社會性是構成自然社會的本能；如果要使之發展而成爲理性，那末就有組織國家的必要。孟子所謂仁義禮智的精神，是政治理性的內容，這與萊白尼茲主張先組織國家而後發生理性，也極爲類似。

仁，即愛他，是儒教的重要原理，相當於基督教的愛。但是儒教的愛，是由於正義觀念所發生的，並不是像基督教那樣無區別的。所以在愛人者與被愛者之間，產生出各種不同的愛。君愛民爲仁義，臣愛君則爲忠，親愛子爲慈，子愛親則爲孝。

義，即正義的感情，是人類理性所具備的第二原理。這一種原理，使個人間相互了解了特種的關係，同時也決定了相當的義務。所以也可以名之爲義務的感情。換言之，正義給與人類以各種義務；義務的客觀性，就是正義，而正義的主觀性，就是義務。總之，正義與義務兩觀念，不外乎「道」的兩個方面。道就是社會上法律道德各種法則的表現。這全部法則，抽象地說，便是正義；具體地說，稱爲秩序。萊白尼茲謂：「正義建立了政治的秩序。」所以正義

是保持社會秩序的要素，其性質又是政治的。

人類社會性的第三原理，便是禮，即敬的感情。孟子以恭敬辭讓之心，爲禮之始。中國人普通所謂禮，含有儀式或制度的意味；不過當爲道德的原理時，則指尊敬的感情而言。曾子謂：「禮者，敬而已矣。」（註一六）我以爲尊敬是儒教的本質；也是儒教體系的中心。論語稱：「子游問孝。子曰：今之孝者，是謂能養。至於犬馬，皆能有養，不敬，何以別乎？」（註一七）這是敬表現於孝之中。孟子曰：「不以舜之所以事堯事君者，不敬其君者也。」（註一八）這是敬表現於忠之中。敬不僅爲自下對上的感情，即在平等關係之間，敬也占着重要的地位。「子曰：晏平仲善與人交，久而敬之。」（註一九）不但平等關係，即上對下也須有敬。「孟子曰：是故賢君必恭儉禮下。」（註二〇）要之，提倡階級道德的儒教，當然要以敬爲其根本原理。

智也是人類社會性的原理。可是智的本能有等差；有等差則學道也有難易。孔子謂：「生而知之者，上也；學而知之者，次也；困而學之者，又其次也；困而不學，民斯爲下矣。」（註二一）可知在學道時，知是必要的。因爲不知則不能行。所以知亦爲聖人的資格之一。

在仁義禮智四原理之外，漢董仲舒又加一信，名謂五常。仁義禮智，組成了個人的社會性；而由此四原理所支配的個人，其所創造的社會，是一種階級的社會；也是政治的社會。所以儒教對於個人自然性的主張，便是命令，便是服從。

## （二）家族

構成社會的第二要素是家族。家族和個人一樣，也為同一原理所支配。換言之，儒教的家族，其本質也是政治的。現代歐洲人主張家族是個人生活的根據，而儒教主張家族是國家的機關。齊景公問政於孔子，孔子答謂：「君君、臣臣、父父、子子。」可知家族的義務，也是政治上的義務。所以朱子編「家訓」時，曾謂「治家無私法」。近思錄也謂「父子之愛，本是公。」（註二二）「或謂孔子曰：子奚不為政？子曰：書云孝乎，惟孝友於兄弟，施於有政，是亦為政，奚其為為政？」（註二三）事親孝，即履行家族的義務，與為政有同一的意味。所以儒教又確信孝子必為忠臣。故孝經謂：「以孝事君則忠。」（註二四）易經對於家政與國政，也認為基於同一的原理：「家人，女正位乎內，男正位乎外，男女正天地之大義也。家人有嚴君焉，父母之謂也。父子，兄弟，夫婦，而家道正；正家而天下定矣。」（註二五）

要之，儒教的社會組織，是階級關係，以命令服從為其基本原理，故治家政即所以治國家，孝父即所以忠君。「有子曰：其為人也孝弟，而好犯上者鮮矣，不好犯上，而好作亂者，未之有也。君子務本，本立而道生。孝弟也者，其為人之本與。」（註二六）孝經也說：「君子之事親孝，故忠可移於君；事兄弟，故順可移於長；居家理，故治可移於君。」（註二七）總之，不問其為兄、為父、為君，其服從則皆一也。能服從父兄，也就能服從君主。

由此所發生的結果，便是家族是國家的機關。在家族中，父對於子，兄對於弟所使用的權力，決不是父、兄之權力，而是國家之權力。所以子弟服從父、兄，並不是服從父、兄，而是服從國家。

家族與國家，既有這一種關係，所以中國人即以家族為國家的起源。故謂「有夫婦然後有父子，有父子然後有君臣。」柏拉圖、亞里士多德、布丹（Bodin）、格老秀斯（Grotius）、博芬道夫（Puffendorf）、萊白尼茲等，特別是

萊白尼茲，都主張結婚爲構成社會的第一要素。不消說，這與易經序卦傳的思想是相一致的。

假定家族爲國家的機關，則家族的機能爲何？而家族的構成份子，尤其是父親所履行的職務又爲何？約言之，便是教育。家不僅是保護全體構成員的安全與慰安，同時，也是國家的教化機關，學校。在此學校中，各人獲得貢獻於國家的能力，此能力卽爲道德。要之，家庭生活是公共的生活，其構成員的關係，也是公共的關係。所以在中國，一切都爲禮所支配，訓練較之慈愛，更爲有用。西洋的家庭是一慰安休息之所，儒教的家庭，則爲意志緊張之所。所以我們也可以說歐洲有幸福，而中國則有秩序。

家庭是學校，則長者必以德教訓幼者。因之，長者必須先實行自身之德。實行道德，卽所以貢獻國家。大學謂：「宜兄宜弟，而後可以教國人……其爲父子兄弟足法，而后民法之也。」（註二八）所以家族各能盡道德的職務，便是國家的官吏。這一種見解，相當於賀爾巴哈（Holbach）之「家族的官吏」（Magistrat domestique）。要之，儒教所謂個人，家族與國家，俱由同一原理所支配，而其間有一種完全的調和存在着。這如與羅馬人主張家族與國家之間，常因權力的管轄問題而起爭執的一種學說相比較，我們就不難明瞭儒教的國家，如何地以社會的秩序爲目的，而有了一種異常巧妙的組織。

### （三）國家

儒教的國家是一有機體。其構成各份子，都同樣以平天下爲目的。要實現這一種目的，必須先給與各份子以適當的地位。不過在分配地位時，最重要條件，便是要實現亞里士多德所謂「分配的公正。」對於這一點，儒教聖

人卽政治家費了不少的苦心，選擇君主以實現此「分配的公正」，我們已在堯舜上敘述過，現在不再重複；左傳稱：「伊尹顏淵，大賢也。伊尹恥其君不爲堯舜，一夫不得其所，如撻之市朝。」亦卽此意。儒教的理想，就是置適當之人於適當之所。書經謂：「知人則哲，能官人。」論語謂：「不患人之不己知，患不知人耳。」孟子謂：「堯以不得舜爲己憂，舜以不得禹皋陶爲己憂。」可知求天下人材，就是君主的大事業。相傳魯周公「一沐三握髮，一飯三吐哺，起以待士，猶恐失天下之賢人。」周文王「禮下賢者，日中不暇食以待士。」他們都希望求天下之賢能而授與以適當的地位。儒教的理想，置適當的人於適當之所，則可使階級關係合理化。因爲儒教的國家，是一大金字塔，此金字塔的各層，悉依人類的價值，使上下各能得適當的地位。我們如果一讀書經：「君子在野，小人在位，民棄不保，天降之咎。」（註二九）便可以了解儒教何等重視實現分配的公正。

儒教的社會，從金字塔的頂點到最下層階級，一切都以「國權」爲一貫原理的階級關係的社會。至於社會各成員，則個人盡義務，官吏效忠，君主修德，這些都是社會秩序的貢獻。而這些成員，以同一的目的而生存，以同一的目的而活動。完全是一個有機體。更真確地說，儒教以有機體爲其理想。大學所謂修身齊家治國平天下的關係，也完全以此原理爲基礎；而書經所謂「同心同德」管子所謂：「天子出令於天下，諸侯受令於天子，大夫受令於君，子受令於父母，下聽其上，弟聽其兄，此至順矣……此先王之所以一民心也。」（註三〇）也不外乎此義。儒教的理想，以爲一切個人都須努力於社會的調和。所以儒教對於人類不同的個性以及不同的目的，都竭力禁止。他們稱理想的統一爲一德。殷伊尹曾作「咸有一德」篇以諫其君，中謂：「非天私我有商，惟天佑于一德；非商求于下民，

惟民歸于一德。德惟一，動罔不吉；德二三，動罔不凶。」（註三）儒教嚴禁政黨。孔子謂「君子矜而不爭，羣而不黨。」又謂「天下有道，則庶人不議。」總之，一切都以理想的一致為理想。孟子謂「位卑而言高，罪也。」也即此意。而程伊川更主張如有議及政治，即為私。他說：「公則一，私則萬殊；人心不同如面，只是私心。」（註三）要之，歐美人所謂個性，就是私。儒教的理想，則以國家的意志為各人的意志；以國家的目的為各人的目的，其結果便到達了個人是細胞國家是有機體的結論。

### 第三節 儒教的社會連帶主義

在上節我曾述說儒教的社會是階級關係；而結果，則上下兩階級，常是立於一種命令服從的關係。可是這僅是單面的見解。在實際上，上下兩階級是義務本位的關係，即兩階級都須各盡義務。孔子所謂「君君、臣臣、父父、子子。」就是說不僅下對上要盡義務，即上對下亦須盡義務。在儒教社會中，義務是支配各成員的普遍原理。這與主張各人須擔負社會債務的社會連帶主義的社會觀，極為類似。儒教提倡謙讓，以責己重而責人輕為理想。孟子所謂：「人病舍其田而芸人之田，所求於人者重，而所以自任者輕。」（註三）就是批評常人不責己而責人。孔子謂「不患人之不己知，患不知人耳。」亦即此意。要之，儒教主張各人應忠於盡自己的義務，毋須盡他人的義務。所以儒教是以不主張權利為要旨。

儒教以義務本位為出發點，無論上下，都應平等地盡義務，特別是由於階級關係的結果，在下者對在上者盡

義務，要較上對下爲重。其實這仍然是一種皮相的見解。儒教的正統思想，在上者的義務較在下者爲重。我們如果參看書經等各紀錄，便可明白君主對人民的義務，非常重大；君主如不能盡義務，即有被殺戮或爲他人所篡奪的可能。（參照第六章）書經謂：「撫我則后，虐我則讎。獨夫受，洪惟作威，乃汝世讎。」（註三四）孟子也說：「賊仁者謂之賊，賊義者謂之殘。殘賊之人，謂之一夫。聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。」（註三五）由此可知中國古代君主，都非常努力於修德利民。

儒教的君主，雖然自稱爲天之代表者，可是決不許以驕傲的態度臨下；反之，他們常常主張對下應盡敬。如易謂「以貴下賤，大得民也。」孝經謂：「昔者明王以孝治天下也，不敢遺小國之臣，而況於公侯伯子男乎。故得萬國之權心以事其先王；治國者不敢侮鰥寡，而況於士民乎，故得百姓之權心，以事其先君。」（註三六）這些都說明君主對下不可不執禮。故又謂：「上好禮，則民莫敢不敬矣。」「上好禮，則民易使也。」「仁者愛人，禮者敬人；愛人者人恆愛之，敬人者人恆敬之。」特別是君主禮下賢者，更爲必要。孟子謂：「君不可以不事德，豈曰友之云乎。」書經謂：「佑賢輔德，顯忠遂良……邦乃其昌。」（註三七）

上禮下，下尊上，相互盡愛敬之道，這是儒教的理想。所以孝經稱：「事親者居上不驕，居下不亂。」（註三八）中庸也稱：「在上位不凌下，在下位不援上。」（註三九）「居上不驕，爲下不倍。」（註四〇）總之，上下應各盡義務，而不應互相譴責。

可是，這只是一種理想。如果要使在下者盡義務，則在上者必先盡義務。孔子謂：「君君、臣臣、父父、子子。」而管



子更進一步主張「君不君則臣不臣；父不父則子不子。」（管子形勢篇。）孔子也說求下之所以事上，非常困難。所以他說：「君子之道四，丘未能一焉：所求乎子，以事父未能也；所求乎臣，以事君未能也；所求乎弟，以事兄未能也；所求乎朋友，先施之未能也。」（註四二）這就是說上不盡義務，則下亦不願對上盡義務。

如果我們以孔子與孟子相比較，則孔子嚴於責下而薄於責上，孟子重於責上而輕於責下。孔子作春秋，嚴格地譴責當時的不忠不孝者，故孟子謂「孔子作春秋，而亂臣賊子懼。」反之，孟子訪問戰國時代的諸侯，極力阻遏他們的野心，並說用兵徒使生民塗炭。這也許是孔子注重於道德論，而孟子着重於政治論的緣故罷。我覺得孟子對於書經所主張君主義務的傳統說，似乎比孔子還要忠實些。

孟子周遊天下，遊說諸侯，其所持的理論，畢竟是同一的。即主張君先盡義務，然後民亦必盡義務；君先愛民，然後民亦必愛君。反之，如果君不盡義務，則民亦不盡義務；君不愛民，則民亦不愛君。他更謂君如虐民，則民必惡君若仇敵，而君必失其位。

孟子所謂「樂民之樂者，民亦樂其樂；憂民之憂者，民亦憂其憂。」就是說君與民共苦樂，則民亦與君共苦樂。君之愛民，正如鏡之映物一樣，反射的程度，絲毫不差。所以他又說：「君之視臣如手足，則臣視君如腹心；君之視臣如犬馬，則臣視君如國人；君之視臣如土芥，則臣視君如寇讎。」（註四三）民對君的同情，是與君對民的同情相比例的。齊宣王曾問孟子：「何以周文王之囿方七十里，民不以爲大，而齊王之囿方四十里，民則以爲大？」孟子答謂：「文王之囿，方七十里，芻蕘者往焉；雉兔者往焉。與民同之，民以爲小，不亦宜乎？臣始至於境，聞國之大禁，然後敢入。臣聞郊

關之內，方四十里，殺其麋鹿者，如殺人之罪，則是方四十里爲阱於國中，民以爲大，不亦宜乎？」（註四三）

孟子遊說當時的君主，主張以仁義之心臨天下，則可不損一兵而統一天下。所以他說：「國君好仁，天下無敵焉。」（盡心下）梁襄王問：「天下惡乎定？」他答謂：「定於一；」「孰能一之？」「不嗜殺人者能一之。」（註四四）在這一段對話中，我們可以知道君主愛民，是使民愛君主的原因，同時也就是國力和社會秩序之基本。

要之，我們認儒教爲單純的專制主義，不消說是一種皮相的見解。儒教的根本思想，便是以君主之德爲政治之本，同時又包含着上必先盡義務，然後下也盡義務的社會連帶主義的原理。不過這上下兩階級的連帶主義和今日平等的連帶主義，是不同的。

在西洋，與階級鬭爭相伴發生的社會主義，攪亂了社會的和平；可是在東洋，階級調和支配了數千年的文化，並沒有社會主義與階級鬭爭的痕跡。這究竟是什麼緣故呢？西洋的歷史，正如馬克斯（K. Marx）所說「一部人類的歷史，是一部階級鬭爭史。」可是爲什麼東洋歷史是一部階級協調史呢？這一種東西兩文明的差異，我想這完全是由於西洋的上層階級與下層階級共同主張權利；而東洋上下皆重義務，特別是重上層階級對下層階級的義務。

在西洋歷史中，每逢社會發生革命危機時，一般從事於社會事業改良者，爲了要避免革命的爆發，常常主張社會上層階級的義務，並使他們承認犧牲，避免革命；可是等到改革事業失敗後，上層階級也不肯承認犧牲，結果便引起了革命。

十八世紀，法蘭西革命未爆發前，法、德兩國的情弊，並沒有特異的地方。法國因貴族的專權，使屠哥（Turgot）的改革，宣告失敗，結果，就發生了革命；反之，德國因腓特烈大帝勵行啓蒙專制主義的改革事業，而中止了革命。所謂啓蒙專制主義，與儒教一樣主張君主有盡義務的必要。服爾太所謂：「現在並不需要路德或喀爾文時代的革命，而需要為政者精神上的革命，」可謂救濟方法之要點。

現代社會革命的威脅，支配着全世界；原因也由於資本主義上層階級的利己主義所致。救濟方法，便是提倡資本階級要犧牲，要盡義務。這就是發生於法蘭西的社會連帶主義的主張，也是最適合於時弊的主張。

儒教與社會連帶主義的共通點，便是主張上層階級應盡義務。這在今日為革命主義所威脅的社會中，實在是救濟世界的唯一良法。在世界大戰後，儒教的研究，所以能在西洋再抬頭，大概也就是因為東洋文明的所謂義務心，特別是提倡上層階級的犧牲，要比西洋文明的權利主義，利己主義，持有特長的緣故罷。

（註一）Aristote: Politique, §1.

（註二）易繫辭上。

（註三）孟子滕文公上。

（註四）荀子王制。

（註五）易序卦。

（註六）孟子公孫丑下。

（註七）孟子萬章下。

- (註八) 易，象上傳。  
(註九) 論語，爲政。  
(註一〇) 論語，子路。  
(註一一) 論語，憲問。  
(註一二) 論語，陽貨。  
(註一三) 論語，泰伯。  
(註一四) 管子，形勢上。  
(註一五) 孟子，公孫丑上。  
(註一六) 孝經，廣要道。  
(註一七) 論語，爲政。  
(註一八) 孟子，離婁。  
(註一九) 論語，公冶長。  
(註二〇) 孟子，滕文公上。  
(註二一) 論語，季氏。  
(註二二) 近思錄，家道類。  
(註二三) 論語，爲政。  
(註二四) 孝經，士章。  
(註二五) 易，家人象。  
(註二六) 論語，學而。

- (註二七) 孝經，廣揚名。  
 (註二八) 大學。  
 (註二九) 書經，大禹謨。  
 (註三〇) 管子，君臣。  
 (註三一) 書經，咸有一德。  
 (註三二) 近思錄，道體類。  
 (註三三) 孟子，盡心下。  
 (註三四) 書經，泰誓下。  
 (註三五) 孟子，梁惠王下。  
 (註三六) 孝經，孝治。  
 (註三七) 書經，仲虺之語。  
 (註三八) 孝經，紀孝行。  
 (註三九) 中庸，第十四。  
 (註四〇) 中庸，第二十七。  
 (註四一) 中庸，第十三。  
 (註四二) 孟子，離婁。  
 (註四三) 孟子，梁惠王。  
 (註四四) 同上。



## 第二編 德國政治思想與儒教

### 第一章 啓蒙專制主義發生之原因

在前編，我們已經研究過儒教的性質，同時，也知道儒教的政治哲學，是東洋合理主義的產物。這一種東洋思想，居然能在西洋和類似的哲學學派有接觸的機會，這是一件不可思議的事！所謂類似的哲學學派，就是「光之政治」(Gouvernement de Lumière)，後世所稱啓蒙專制主義的思想體系是。如果在儒教由東洋輸入西洋以前，這一種學派早已存在，那末我們也許無所用其好奇之心了；可是正當啓蒙專制主義漸漸地在歐洲哲學者的腦中孵化之時，由於這些哲學者的熱烈讚揚儒教，同時也被介紹到了西洋。在實際上說，這些思想家，都是東洋思想的讚揚者；同時，又以中國爲實現他們的學說的理想國。如果我們研究這些哲學者的思想，一定會感覺到與儒教思想，有很多類似之處。可是啓蒙專制主義與儒教的類似，決不是偶然的事實；這完全由於後者在西洋宣傳後的結果，而使前者蒙受其影響。爲了要證明這一件事實，我想在本編中，先研究歐洲啓蒙專制主義發生的原因及其性質；然後對於此學派的哲學者，闡明其學說與儒教相關聯之處；最後，更介紹實行此政治體系的君主之學說及事業，并指示出與儒教之類似點。

啓蒙專制主義發生的原因，第一，是由於當時專制政治的腐敗，而有新政治體系發生的必要；第二，在當時貴族勢力異常強大的國家，如德國，這一種政治體系，提供了統一社會的壓力；第三，當時宗教非常腐敗，喪失了統一精神的權威；啓蒙專制主義產生了社會的新思想，同時也制止了當時反宗教的風潮。

### 第一節 專制君主政治合理化的必要

啓蒙專制主義的發生，是攜有改善歐洲王權腐敗的使命。歐洲王權的腐敗，原因是由於當時國王獲得統一之時，賠了極大的犧牲；而當統一事業完成以後，要想享受相當的酬報，於是不免濫用權力。

在歐洲，封建制度瓦解的歷史，便是王權擴張的歷史。國王要擴大權力而確立專制政治的基礎，自然要經過相當的努力。法國哲學者騰納 (Taine) 曾謂：「在八百年之間，國王以結婚、征服、詐略、承繼各種手段，實現了擴張領土的事業。在路易十五治下，法國併吞了勞蘭 Lorraine 和科西加 Corsica。本來是一個赤手空拳的國王，現在居然造成一個有二千六百萬人口的國家；而且還是歐洲最強的國家（指十八世紀之法蘭西）。在此時期，中國王是國防的指導者，同時，也是對外的解放者。他在十四世紀曾與羅馬教皇作戰；在十五世紀與英國作戰；在十六世紀更與西班牙作戰。在國內，自十二世紀以來，戴上了尊貴的王冠，爲人民的裁判長。他毀滅了封建山賊的要塞；廢棄了貴族堡壘的專橫，而確立了和平與秩序。」（註一）像這種事業，一直繼續到十七世紀中的路易十四。可是當時國王的權威，不易爲一般所認識。他們以爲國王只是封建國家的長期盟主，而國王也只好「繼續着中



世紀君主的放浪生活；如弗朗沙第一 (François I)，亨利第四 (Henry IV)，常身先士卒，居於城堡之中。其生活也極爲單純；時與朋友親戚，促膝而談。像亨利第四，且有負子嬉戲以見西班牙公使的傳說。可是到十七世紀初期，國王方始建築宮殿，而規定了朝廷的儀式。」(註1)

確立王權的最大難關，便是抑壓貴族的橫暴。其中最有功績的，在君主，要推路易十一；大臣則以黎塞留 (Richelieu) 爲第一。特別是黎塞留受了國王路易十三的信任，不管貴族的頑強反抗，以非常政策壓迫貴族；有不服從命令的，卽處以死刑。其後繼者馬薩林 (Mazarin) 輔佐幼主路易十四時，也不管貴族、高等法院 (Parlement) 和巴黎市民之猛烈的反抗，充分地擴大了國權，然後，返還政權於幼主。所以在路易十四時代，法蘭西專制政治，已經實現了理想的形態。

王權的確立，曾經支付了高額の代價；當其達到目的以後，獲得王權者自然亦要急於利用。路易十四一掌握到政權，便想置之於磐石之上。加之，當時又發生了步塞 (Bossuet) 的帝王神權說。主張：神是真實的君主。神任命國王爲大臣，使之支配人民。國王的權力，是由神所給與。國王的一身就是神聖，一切政府都是神權，因爲一切都聽命於神。所以人民必須尊敬一切政府，服從一切政府。而其中最好而最適合於自然的，便是君主政治。他說：「君主政治是父權的基礎；也是自然的基礎。一切的人，都是生爲臣民，必須使他們養成服從父權的習慣，同時也養成服從唯一的首長的習慣。」(註三) 就是說君主政治是最繼續的、最強固的、最統一的，所以也是最良好的政治。在任何其他著述中，都沒有像他那樣崇拜國王的。君主政治，在他的心目中，簡直是與宗教一樣。所以他說：「國王是

神聖的。」（註四）對於國王的加害，就是一種褻瀆。尊敬國王，應該與尊敬宗教一樣。神是宇宙的一切，同樣，君主是國家的一切。一切都由他所發動，一切都由他所產生。所以國王的權力是絕對的，超法律的。自然，國王也有義務。他不能以自己的意志來替代法律；同時，他也不能不服從法律以昭示臣民。可是他的服從法律的義務，只是良心上的，任何力量都不能強制他服從法律。這是統一權力後的當然結果。國王雖則服從法律，可是不服從刑罰。（註五）步塞又否認人民有奪取皇位的權利。因為人民是服從神的，有時固然可以拒絕服從君主，可是決不能反叛君主。所以無論君主怎樣殘忍、不誠實、不信仰，總不能認為脫離君主權力的正當理由。

步塞雖然承認君主權力的絕對性，但是他卻不承認君主的橫暴。橫暴的權力，分爲四種：（一）使臣民爲奴隸；（二）取消臣民所有權；（三）君主任意處分臣民之生命財產；（四）君主以自己的意志作爲法律。上述四種，便是絕對權力與橫暴權力的區別。君主不可爲暴君。不過要爲暴君，也沒有何等妨礙：因爲任何權力，都不能強制君主，任何人都不能避免君主的強制力。人民應該懼怕君主；而君主則要竭力避免爲惡。要之，「國家存在於君主人格之中；其中有君主的權力，也有人民的意志。」（註六）這一種理論，構成了路易十四所謂「朕即國家」之思想的基礎；而此種信仰，與英王傑姆斯第一的帝王神權說，同樣地支配了歐洲全部。

由於這種信仰的結果，我們便不難想像路易十四的權力是如何地強大！特別是他在容貌方面，具備了一種雄偉之氣，與他相接近的人，都會不自覺地爲他的威嚴所震懾。他非常熱心政務，頗有大政治家之風。他的前半部生涯，幾乎使他成爲歐洲的盟主。不過他的雄大的氣宇，使他酷愛豪華的生活。建築凡爾賽宮殿，便是一個最好的

例證。凡爾賽宮殿在一六六九年開始建築，等到一七一〇年方告完成。前後共歷時四十載，費錢一億一千六百萬法郎，相當於現在五億法郎。在此四十年之間，每日使用人工二萬二千乃至三萬六千人。此建築物爲世界首屈一指的大殿堂。周圍三里，環以庭園水池，裝塑希臘神像，並置極精美的噴水器。在宮殿中蓄養寵姬，過着古今稀有的華貴生活。他鑒於貴族的專橫，不賦與他們官職，僅使他們出入宮中，相互歡譁，不過對於他們的監視，仍舊非常嚴密，而這些貴族，感染上國王的風氣，也都酷好驕奢的生活。所以路易十四的宮廷，成爲當時歐洲君主和貴族的唯一目標。其結果，他的後半生就非常悲慘：一方面，他所企圖的霸權，因屢戰屢敗，遂爲英王威廉第三所攫取；而他方面，爲了戰亂與奢侈，治世盛名，只換得了人民的悲歎與怨恨。

繼任的路易十五，不學先人的特長，而承繼了先人的缺點。政府大權，完全旁落於寵臣嬖妾之手。而朝廷的驕奢，則與嬖妾的貪慾，同時增進。當時掌握政治實權的巴拜特夫人，凡十九年的宮廷生活，耗費了三千萬法郎。在她指導下的七年戰爭，法國終於敗北而喪失了加拿大與印度兩殖民地。這些宮廷生活的浪費，與無爲戰爭的軍費，其支出實可驚人。不消說這些支出，仍舊歸到人民身上。十七十八兩世紀，租稅的增加，頗超過了從前十倍以上。所以當時人民負擔的重大，我們也不難想像得到。這一種專制政治的墮落，不僅是法蘭西，法國歷史學家索勒爾（Albert Sorel）有一段記載：「歐洲王政崩壞的原因，如出一轍，大都由於宮廷費與軍費的過度浪費，建築宮殿，嬖寵臣妾，窮兵黷武，驕奢淫佚，以至財力不支。」（註七）

由是，我們可以明白這時代病患的特質，簡言之，是由於國君的利己心。其原因便是將君主的人格與國家相

混合。十七十八世紀的繼承王位戰爭，便是極明顯的例證。因為君主與國家既然混合，則承繼之爭，便是國家之爭。君主與國家混合的另一結果，就是確信人民為君主而存在，並不是君主為人民而存在。所以君主以人民為滿足自身慾望的工具，而結果便發生了濫用君權的錯誤觀念。

在這種狀態之下，自不難對症下藥：拿義務心勸導當時各君主。要使各君主有義務心，首先必須了解國家觀念。就是要使他們明白國家是為民衆幸福而存在的；因之，君主是為人民而存在，決不是人民為君主而存在。這種國家觀念的中心點，便是君主的義務觀念。假使君主不能履行其義務，那就要喪失其存在的理由。這就是民本的而且合理的國家思想，也就是促成啓蒙專制主義發生之第一原因。

## 第二節 貴族專制解放政策的必要

在歐洲諸國中，最先完成中央集權的，要算法蘭西。所以君主專制政治的特長與缺點，也在法蘭西表現得最明白。可是在十七、十八兩世紀時，法蘭西以外的歐洲各國，封建制度，尙未瓦解；貴族勢力，依然非常強大。這些貴族政治，都以等級 (estate, état) 制度形成。所謂等級，是一種永久的組織，就是一種政治團體。這種團體，由兩種分子所構成。一種是都市，一種便是貴族。在這兩者之中，貴族有特殊的勢力。他們不等君主的命令，有時甚至違反君主的命令，而自行集合。君主如果沒有得到等級的許可，不得在其地域內募兵，不得通過軍隊，甚至不得徵收租稅。而最使君主感覺痛心的，便是這些等級團體，可以直接與外國開國際談判。所以那時的歐洲各國，特別是德國，貴

族的權力非常強大；他們代行王權的一部分，至於警察權、行政權、司法權、租稅徵收權，也都由他們代為行使。例如東部普魯士國王真正的領地，僅佔三分之一。（註八）貴族與君主之間，常常發生戰爭，希望減少對方的權力。當時德國人民，擁戴着三個君主：第一，是名義上的君主，即神聖羅馬帝國的皇帝；第二，是聯邦各國的君主；第三，是地域上的貴族。

在這三者之中，最使人民感受痛苦的，便是貴族的特權。德國的農奴制度，要算最爲根深蒂固。法國政治學者托克維爾（Tocqueville）曾說明德國貴族的特權如下：「農奴不能離棄貴族的領土。如果一有離棄，貴族即可追緝，以強制的手段，迫令歸還。農奴不可不服從領主的裁判權。領主可以監督農奴的私生活；對於怠惰或強項，可任意加以責罰。農奴如未得領主之許可，不得擅自結婚，或提高地位或變更職業。農奴大部分時間，都爲領主服務。在青年時期，幾年當中必須爲領主的奴僕。建造或保存領主的住宅，是農奴的義務；運送領主的收穫物以及奔走勞役，也都是農奴的義務。農奴有時也可以獲取土地所有權，不過這是不完全的；農奴耕作土地，必須在領主監視之下，同時也不能任意出讓或抵押土地。在某種場合，領主可以強制其出賣農產物，有時或不許出賣。子孫承繼土地時，一部分必須獻給領主。」（註九）

這種制度，當然要使人民感受苦痛；所以不平之聲，遍於全國，他們這樣的說：「貝特曾經譬喻梅克蘭堡之貴族住所爲野獸洞穴。此野獸常乘人不覺時，四出傷人，荒棄土地。」魯塞斯的農民都是奴隸。漢森伯爵常以每人百挨舉（貨幣名）的代價，出賣與英國人。巴埃倫君主蠻視人民，腓特烈大帝譏之爲動物所住居的地上天堂……

：普魯士的農民，較爲優待。腓特烈大帝固然亦搾取人民，但他常用各種手腕。他命令貴族必須居住領土，教養百姓。百姓可直訴國王，國王必須躬自讀狀。官吏常監視土地的耕作狀態，改良農業，保護人民，勿受貴族壓制。可是在實際上，百姓的命運，依然非常慘痛。他們所納的直接稅或間接稅，超過貴族所繳納的七倍以上。……例如勃蘭登堡省，三十英畝土地，每歲收入九挨舉又四分之三；其中八挨舉三克郎，爲國家稅額，此外還須加上支付貴族與僧侶的稅額。波美拉尼省，因爲土地比較良好，每歲可以收入十九挨舉又二分之一，而國家稅額爲十六挨舉二十一克郎。克利溫省，是普魯士國家最貧困的處所，農民因感覺到生活的絕望，都拋棄土地不願耕種。」（註一〇）

在德意志聯邦中，普魯士是施行仁政之國。索勒爾嘗謂：「國王爲貴族之領袖，常抑壓貴族以扶助農民。」可是人民的苦痛情形，尙且如此，則其餘各國，不言而喻。當時大多數貴族，都是拋棄領地，過着都會生活。而一切驕奢淫佚之費，則取給於農民。他們都以法王路易十四的生活爲模範，結果職務廢棄，財產蕩然。而人民一任家臣豪奴的苛征暴斂，無以爲生。所以十八世紀，法蘭西貴族，早已沒有行使官吏的職務，祇賸司法權，多少還保存着一點。這樣，歐洲全部的貴族，殆已喪失了存在的理由。

貴族政治何以墮落？自然也是由於國家與私有財產之混同所致。封建制度的觀念，君主是以國家爲他的私有財產，其繼承，讓與或出售，和其他私有財產，沒有什麼不同。把公法的觀念和私法的觀念，混爲一談，所以後世名之爲「財產國家」(Patrimonial State)。

貴族跋扈，地方分權，其弊害，無不由於國家觀念之錯誤。要補救這些弊害，必須先改正封建的國家思想，而訓

導以近世的國家思想。換言之，就是要使他們了解國家並不是君主的私有物，而是君主與人民共同成立的協同團體。所以第一步便要實行中央集權，確立君主權。君主權確立以後，方可實現人民幸福，而人民也能愛護君主。君主和人民協力，自能得到良好的結果。君主拿人民的力量，集中權力，人民又賴君主的力量，抑壓貴族保障利益。所以新的專制君主，一反從前專制君主的利己思想，而成一仁慈而合理的君主。這就是「道德政治」(ethocratic)；也就是啓蒙專制主義。

德人薛摩勒 (Schmoller) 說：「十七、十八兩世紀，德國官僚政治，因當時特權階級的沒落，而建設了警察國家 (Polizei-Staat)。」(註 1) 此國家以國民的保護人自任，因而保護人民利益，促進人民幸福。固然，警察國家是行使絕對權的，可是能常常計算到人民的利益。

要之，這種國家觀念的改正，得力於哲學者不少；而哲學者的事業，同時亦借君主之力，方能告成。索勒爾說：「改革的人們，必須訴於君主。他們必須出此一途；因為無論如何，要實行他們的改革案，必須借用君主的力量。十八世紀所有一切集會、等級、討論會，都是特權階級的助手，新思想的敵人。一切關於改善人民的運命，與完成政府組織的方案，都為貴族與團體所反對。無論在瑞典，或波希米亞，議會與貴族團體，都是改革派的反對派。法蘭西高等法院 (Parlement) 反對屠哥的改革案，便是最著名的例證。托克維爾曾謂：地方議會，因為要保守古制，堅決地反對任何新時代的精神。因此人民不傾向於議會，而傾向於君主。所以一般哲學家獻議國王，主張對貴族和會議表示反對，而對人民表示親善。他們又主張增加國家權力，即所以增進人民幸福。因此，國王與哲學家的同盟，就不

期然而然了。國王有鼓動輿論的必要，而哲學家則有鼓動輿論的方法。哲學家有求助於政治權力的必要，而國王則能提供權力。所以國王和哲學家各爲自己的利益而努力。君主要獲取專制政治的勝利，哲學家要實現「光之政治」。他們的出發點相同，他們的目的亦相同。都是要對過去鬪爭。」（註一）貴族是人民的公敵，君主和哲學家協力與公敵宣戰，其目的便是要打破地方分權；打破地方分權，方能實現中央集權。實現中央集權，方能增進人民利益。增進人民利益的政治，是合理的政治。確立合理的君權政治，便要歸結到啓蒙專制主義。哲學者的事業，是要把人民從墮落的貴族政治中救出，所以一般的哲學者，便提唱啓蒙專制主義。

### 第三節 非宗教精神的勃興

法名文學家郎遜 (Lanson) 曾謂十七世紀是基督教的，勤王的；十八世紀是非基督教的，世界主義的。（註一）

三 卽就偉人而言，路易十四一方面是極度的驕奢淫佚；而另一方面，又是極度的信仰；可是十八世紀攝政者奧爾良公爵以及路易十五，都是極度不信仰的人物。這種相反對的傾向，就是十七、十八兩世紀的象徵。而兩時代的區分，也卽在於信仰之有無。法蘭西國民對於宗教的態度，所以會突然改變的原因，大約可歸納爲下述四種：第一，是宗教戰爭的反動，使智識階級發生了一種寬大主義；第二，教會本身的腐敗；第三，政權的攻擊，併爲教權的攻擊；第四，是哲學上懷疑精神的勃興。

第一原因 國家既已逐漸完成中央集權，卽可行使絕對權。可是使他們感覺到不安的，便是教會。教會雖然



主張拋棄世俗權，不過卻要行使精神上的支配權。所以國家與教會的權力，時常要發生暗鬪。歐洲北部宗教事業的改革，其原因即在於此。因為君主主要脫離教會的羈束。一六四八年，三十年戰爭終了後，締結了威斯特發里亞條約；可是決不能以此為宗教戰爭的結束。各國君主，由於條約上的保證，須確立國教；這樣便打破了羅馬教王的信仰統一與精神最高權的主張。威斯特發里亞條約目的，是要保障信仰自由。可是以確立國教來保障信仰自由，自然是一種矛盾。因為國家又要代替羅馬教會的職權來取締異教徒。所以宗教戰爭，依然繼續存在。啓蒙專制主義哲學者們所以一致主張寬大主義 (tolerance) 與信仰自由，其故即在於是。所謂寬大主義，是指國家對於一切宗教，與以公平的同一的保護之意；而公平保護，主張國家不必關心宗教教義問題。福魯特爾說：「教義 (dogme) 是人造的，所以有變化；道德是神造的，所以能普遍。」腓特烈大帝也說：「國君不應重視宗教的教義，而應該重視其所教的道德。」這樣，道德便漸漸代替了宗教的勢力以保持社會的秩序。

第二原因 這是因為宗教本身的腐敗。本來基督教的信仰性質是個人的。基督在創立時，曾謂：「我的國家，並不是世間上的國家。」這就顯明地劃分了宗教與政治。如果宗教承受國家的保護，終必至於腐化。在羅馬教 (Catholic) 全盛時代是這樣，而此後歐洲北部的新教，也是同樣。德國斯佩納 (Spener) 的 Pietist 運動以及英國衛斯萊 (Wesley) 的 Methodist 運動，都是新教腐敗的反動。加之，十六、十七世紀的宗教戰爭，以及基督教兩派的殺戮行為，都有背於人道主義的主張，而喪失了宗教的權威。郎遜謂盛行於十七世紀的神學上之鬪爭，只是使派別的精神尖銳化，而煽動了宗教的戰爭。有名的耶穌會派 (Jesuites) 與修道院派 (Janseniste) 之

爭，以及步塞與法納郎之爭，受損害的，還是宗教自身。因為他們關於爭論教義的裁判，無形中提高了裁判官的威權。路易十四末期的信仰生活，使社會發生了偽善心；攝政王奧爾良公爵的不信仰生活，使人民懷疑信仰，以為只有愚蠢者才能信奉上帝。十八世紀路易十五在位，昏闇無能，適與貴族政治以發展之機會，而宗教亦坐是沒落。這些貴族，放其次子、三子，去佔僧正大僧正的高位，攘奪廣大的僧領，以為私有。而他們都是一些昏淫愚駭之徒，既無信仰又無熱誠。比之十七世紀，大僧正由資產階級（當時的資產階級，是指介於貴族和農民中間的中產階級而言）所出，而鴻儒辯士，人材輩出，當然不可同日而語。所以十八世紀僧正之由一般愚駭的少爺們所獨占，結果，便是宗教文學的衰亡與教會權威的墮喪。而使十八世紀成爲一無信仰的時代。

第三原因 政權腐敗，必然的要牽涉及於教權。當時國王與貴族，日趨腐敗；一般有識之士，尤其是哲學家們，羣起攻擊。可是不久，他們攻擊政權的刀鋒，即轉向到教會。他們以教權是支持政權的工具，所以要顛覆後者，必須先顛覆前者。對於這一點，托克維爾說得最透澈。他以為在原則上，教會與當時的自由思想家之政治改革者已經發生了衝突。因為：「教會依賴傳統，而政治改革者對於一切過去的制度，都加蔑視；教會承認超理性的權力，而改革者主張應訴之於個人的理性；教會以階級關係爲基礎，而改革者主張打破一切階級。要使這兩者相互了解，必須使雙方先要明白：政府與教會的性質，在本質上是不同的，所以決不能以同一原理來支配。可是這種協調，到底是不可能的。因之，要達到攻擊國家制度的目的，必須先破壞爲其基礎的教會制度。」（註一四）

本來，教會以權力爲要素，如果沒有強大的抑壓力，則教會即爲世人所唾棄。教會一方面參預政務，同時，又使

政權承認他們的罪惡爲神聖不可侵犯的。所以教會希望這些政權永久存在。因此，攻擊政權者確信如先攻倒教會，必能得到民衆的同情。同時，當時自由思想家對於教會，還有一種直接的怨恨。因爲政權對於他們的出版物，很少加以干涉；而教會取締思想言論的權力，所以每日都會使他們感覺到不便。反對教權，就是要獲取言論自由加之，在他們所攻擊的目標中，教會又是最缺少防禦力的部分，而且當時政權，雖漸趨鞏固，而教會的勢力，卻日趨沒落。從前曾占優勢的教權，現在則反位於政權之下。不過政權與教權之間，雙方依然交換任務：政權以物質力貸與教權，而教權則以精神力貸與政權。教權服從政權的命令，政權尊重教權的意志。可是當時國王欲鞏固政權，雖然常以神命相號召，而防阻教權的膨大，則又無微不至；教會在此四面楚歌之際，也只得默然聽之而已。

國家對教會採取半保護態度，反而增加了教會敵人的力量。對於出版物的訴訟，非常緩慢；而執行裁判的效力，非常薄弱。結果，本來要禁絕著作，現在卻反刺激著作。如果當時真能實現出版自由，也許對教會本身較有利益。這種非宗教的精神，由哲學者文學者的筆力，遠達四方。最先表示贊同的，還是閒居無事的貴族階級。最後，反對基督教的聲浪，高入雲霄，而使一般信仰者，不敢發聲：這是托克維爾對於當時狀態的考察。

第四原因 十八世紀哲學，產生了懷疑精神，十八世紀法蘭西哲學，一方是合理派的哲學，他方是經驗派的哲學。前者由笛卡兒 (Descartes) 所傳播，後者則爲英人洛克 (John Locke) 所創造。笛卡兒哲學是合理哲學，以理性爲根本原理；洛克哲學是經驗哲學，以人類的感覺爲基礎。前者是理智的，演繹的；後者是實驗的，歸納的。這兩種哲學的混合，引起了十八世紀研究科學的傾向。哲學者，同時又是科學者。這樣，科學的研究，不僅局限研究室

內；同時，也成爲日常交際的談話資料。所以科學便超越了原有領域，而應用到解決人生問題上去。於是科學便代替了宗教，開始研究人類的本質，人類的起源，人類的旨趣以及人類的義務各種問題。所謂精神科學，便與神學分離，而歸結到物質科學。而人類也就被置於自然之中，與其他動物，同樣地服從自然法則。這樣，科學便打破了從來的信仰，而啓發了懷疑精神。

十八世紀的懷疑精神，大抵受了洛克經驗哲學的影響。所謂經驗哲學，即以感覺爲人類智識的唯一源泉。與笛卡兒以先驗的觀念爲認識之起源，正相反對。不過經驗與感覺，都是因人而異，其結果，則任何人都以自己的經驗感覺爲基礎，來判斷事物；而對於普遍的真理，則加以否定。這就是懷疑的傾向。要之，十八世紀的懷疑傾向，與希臘的詭辯學派（Sophist）的懷疑傾向，極爲類似。詭辯學派所謂「人類是萬物的尺度」也完全是一種個人主義的，破壞的思想。

十八世紀，宗教上的懷疑論者，當以福魯特爾爲代表。福魯特爾是法國介紹洛克經驗哲學的第一人。在宗教上，他信奉理神教（deisme）。他雖不反對神，可是非常憎惡基督教。因爲新舊兩教徒的相互殺戮，他便主張「宗教是不道德的。」他排斥宗教，尊崇道德，研究各文明民族的風俗，以社會學的研究方法，證明了道德律是世界人類的共通物、普遍物。

形而上學的懷疑論者，首推百科全書派。從洛克的經驗論轉化到唯物論，其間僅有一步之差。所以就產生了賀爾巴哈，拉美脫理（La Mettrie），赫爾維細亞（Helvétius）等唯物主義哲學者。這對於傳統的哲學信仰，又

不啻投一炸彈。

道德上的懷疑論者，可以狄德羅 (Diderot) 爲代表。他的思想較之形而上學的、宗教的懷疑論者，要更進一步。他主張健全的人類，第一便要破除一切迷信，同時要避免一切神祕的恐懼。這樣方能確立以自然法則爲基礎的道德。天是空洞的，所以我們毋須期待天命，只要注重現實。地上的人類，如果從自然科學者的立場來說，是有機的肉體，感覺的動物。人類的欲望與本能，都是正當的，而不是破壞的。所以唯一的救濟方案，便是如何使他們脫離拘墟的牢獄，而引入於自由天國之中。

盧騷的事業，是思想及藝術的解放。合理派的全盛時期，便是理智的專制時代。盧騷反對這一種思想。在許多著作中，他竭力誇張本能與感情的萬能；同時又排斥專制的合理派哲學之不當。這種感情主義，產生了浪漫藝術。從前的古典藝術，可以名之爲藝術的權力主義，因爲牠重視規則，與保守秩序。換言之，古典藝術，在藝術上、社會上、道德上，都表現着統一的意志。反之，浪漫藝術無論在美學上或社會上，都表現着個人主義的獨立精神。這就是思想與藝術上的破壞。

十八世紀的思想界，在宗教、哲學、道德各方面，都充滿了懷疑的精神，和破壞的傾向，一切都橫溢着個人主義的色彩與解放的空氣。加之，因教會本身的腐敗，以致威信掃地；而在另一方面，自由思想家主張寬大主義，以道德獻議君主，同時，又不斷地攻擊教會，以摧毀政權的後援。這些問題，便構成了使教會喪失威信，而使非宗教精神，支配着整個社會的因素。在十八世紀初期，哲學家貝爾 (Bayle) 提出「沒有神的社會，果否可能」的問題；這問題

便支配了全世紀。啓蒙專制主義哲學者的答案是可能的；他們主張確立社會秩序，應以道德來代替宗教。賀爾巴哈更主張以權力來推行道德，爲唯一有效方法。其結果便歸着於「道德政治」；他們更以中國爲實現理想的樂土。

要之，十八世紀的歐洲，第一，因改革專制君主的腐敗，產生了專制政治合理化、道德化的學說；第二，因貴族政治的跋扈，又發生了中央集權與確立君主權以解放人民的思想；第三，懷疑精神的勃興，結果，便助長了排斥宗教尊重道德的傾向。綜合此三原因，便希望有一強有力的非宗教的君主出現，以其權力推行道德。但是他們並不想輸入新政治制度，也不願顛覆從來的君主政治。他們所希望的，只是需要原來的君主能擴大權力，而以此權力來增進人民的利益與幸福。所以這不是革命的事業，而是改革的事業。這種改革，就是希望君主能覺悟。所以結果，還是歸結到專制政治合理化的觀念。即普萊特爾(Edmond Pléiderer)所謂客觀的理性與主觀的理性相交換。這就是「光之政府」，也就是啓蒙專制主義。所謂啓蒙專制主義，並不是當時哲學家的一種空想，而是適應於時代要求的一種政治體系。

(註一) Taine, Les Origines de la France Contemporaine, Tom I, p. 16-17.

(註二) Seignobos, Histoire de la Civilisation au moyen âge et dans les temps modernes, p. 354-355.

(註三) Bossuet, la politique tirée de l' Ecriture Sainte, Tom II, Art. 1, prop 7.

(註四) Bossuet, Ibid, III, art 2, prop 2.

(註五) Bossuet, Ibid, IV, art. 1, prop 4.

(註六) Bossuet,

(註七) Albert Sorel, L'Europe et la Révolution Française, tom 1, p. 38.

(註八) Godetroy Cavaignac, La formation de la prusse Contemporaine, tom 1, p. 7-10.

(註九) 1. Alexis de Jooqueville, L'ancien régime et la révolution. p. 34.

2. Allgemeines Landrecht für die Preussischen staaten.

(註一〇) A. Sorel, Ibid, p. 96-97.

(註一一) Schmoller, Umriss und Untersuchungen Zur Verfassung, Verwaltung, und Wirtschaft's geschichte, S. 302-303.

(註一二) A. Sorel, Ibid, p. 111-112.

(註一三) Gustave Lanson, Histoire de la Littérature française, 1908, p. 615-616.

(註一四) Toequerville, L'ancien régime et la Révolution. 1887, p. 222-223.

## 第二章 啓蒙專制主義的體系

### 第一節 哲學的基礎

文藝復興 (La Renaissance) 以人的發見爲其特徵。中世紀教權全盛時代的思想，以神靈一元論來解釋萬事；其結果，則人生觀過於偏狹，而終於走入了末路。反之，文藝復興的精神，以人類爲其人生觀的中心點。這種精神，我們稱爲人本主義 (Humanism)。(註1) 人本主義是宗教信仰的反動，以理智爲其特質。所以文藝復興期，就產生了劃時代的新科學與哲學。所謂新科學，又有兩種相對立的傾向：一種是訴之於直接的感性經驗，一種是以數學的理性爲基礎。這兩種傾向，有時相互結合；有時又相互分離。因爲這種緣故，所以我們在科學發達史上，發見了兩大天才的對立：第一，就是德國天文學者開卜勒 (Kepler)，第二是意大利數學家伽利略 (Galileo)。前者是經驗科學的大家，後者則爲數理科學的權威者；前者是歸納的天才，後者是演繹的天才。這兩種不同的傾向，我們也可以同樣在哲學界上發見到。英人培根 (Bacon) 是經驗科學的始創者，同時，又是以感性經驗來組織認識論的第一人。反之，法國笛卡兒爲一偉大的數學家，而以數學的理論爲其哲學體系之基礎。洛克集培根哲學之大成。他的經驗論與笛卡兒的合理論正相對立，而成爲近世哲學史上之一大異彩。笛卡兒的哲學，在十七世紀佔有勢力；



而洛克的哲學支配了十八世紀。這兩種哲學在認識論方面，表現出完全不同的傾向。

合理派哲學的認識論，主張先驗真理的存在；此先驗的真理，無條件地獨立存在於人類的經驗之外。這種真理，是一種特別的智能，為理性所創造。所謂理性是單一的，不可分的，同時又平等地存在於人類之中。他們名之為自然的光明 (*Lumières naturelles*)；而以此為人類的特點。笛卡兒的科學定義，即建築於此理性之上，然後用演繹的方法，即以少數的第一原理為出發點，而尋求其結果。所以他的科學，是以數學為中心；他的哲學方法，也就是數學的演繹方法。因之，他常常以簡明的原理為假定 (*Postulate*) 而以數學的原理，組成他的哲學體系。

洛克不承認這種先驗的觀念，與先驗的真理。他主張一切觀念的發生，都由於後天的感覺。他用心理學的方法，否認先驗的真理，他說：「人們都以為有一種絕對的真理，或根本的觀念，共通印刻於吾人精神上而預先存在着。同時，又確信當精神最初存在的剎那間，便承受了這一種原理，而挾之俱來。如果讀者能不為這一種偏見所羈束，那末我們只要說明人類的認識，僅由於使用自然的能力，毋須借助於先驗的印象，便可證明這種想像，是錯誤的。因為即使沒有這些自然觀念或先驗原理，我們也能了解物的確實性。」（註11）

笛卡兒的合理派哲學的追隨者，如麥爾勃蘭基 (*Molbrache*) 的遇因論 (*Cause Occasionnelle*) 絕對地主張先驗原理的存在，而陷入於極端的空想；所以洛克不僅排斥先驗的觀念，同時更主張人類的精神，在最初只是一張白紙；一切觀念的發生，都由於經驗；外部的經驗，是普通的感覺，內部的經驗，就是內省 (*Reflection*)。換言之，感覺是一切觀念的源泉；由於精神上的作用，然後，內省創造了抽象的概念。所以他說「精神是一張白紙，空無一

物，只有感覺方足以發生觀念；「內省只是由感覺所引起的反動。」要之，洛克的經驗論，是合理派哲學的反動；後者是一種獨斷論的傾向，前者則主張一切認識，都由於各人自己的經驗，其結果，便陷入於一種懷疑論的傾向。

啓蒙專制主義的哲學，是混合此兩派而成的。十七世紀的哲學家，如萊白尼茲，是純粹的合理論者；十八世紀的哲學家，除德國華爾夫（Wolff）以外，所有法蘭西啓蒙專制主義哲學者，都是受了洛克經驗論的影響，富於懷疑的精神。

理性是普遍的，共通的，所以常常有統一的、建設的、保守的傾向，同時也有利用國家與宗教來支配一切的傾向。反之，感覺是個人的、各別的，所以就否認普遍真理的存在結果，便有懷疑的破壞的傾向，而成爲反對過去傳統的武器。這個理由，可以說明十七世紀和十八世紀兩種相反的傾向：前者是宗教的、國家主義的，後者是非宗教的、個人主義的。關於這一點，騰納曾說明如下：「無論在歷史上，心理學上，道德上或是政治上說，巴斯噶（Pascal），麥爾勃蘭基（Molbranche），拉布律耶（La Bruyère）等等，都以宗教的教義爲出發點。我們只要一讀他們的著作，便可以明白。他們承認宗教是一種精神世界的理論，所以便根據這一種理論來描寫人類，以適合宗教的主張。可是十八世紀著作家的觀點，卻完全相反。他們以人類及其環境爲出發點，所以對於人類的靈性，起源以及歸趣等等結論，亦不是宗教的啓示，而純粹是一種觀察的結果了。」（註三）

十七世紀與十八世紀的時代精神，完全是不同的：前者爲合理哲學所支配，後者則受經驗哲學所支配。不過在實際方面說，歐洲大陸，特別是德、法兩國，在十八世紀時，合理哲學的勢力，依然牢不可拔。洛克的經驗論，雖然盛

行於啓蒙時代的法德，可是這些哲學者，在原則上，雖然採用經驗論，而在方法上，還是援用合理主義的演繹法。這就是後世所謂古典的精神。騰納也有一段說明：「所謂古典精神的自然方法，即當研究某種事物時，用數學的方法來分離或區別某種單純的普遍的觀念，使之抽象化，然後更使之完全脫離經驗，與以比較，而更以純粹的理論演出結論。這種方法是古典精神的精髓。兩世紀來，如笛卡兒及其追隨者，康的耶克（Condillac），盧騷，愛爾法修斯（Helvétius），以及經驗論者康多塞（Condorcet），服尼（Volney），西耶士（Sieyès），喀拜尼思（Cabanis），特脫雷西（Destutt de Tracy），都不外乎援用這種方法。無論他們是否是培根的追隨者，或高唱着排斥先驗主義的口號者，要之，經驗哲學者們與笛卡兒派的出發點雖然不同，可是結果仍舊走上了同一條道路。因為他們除最初曾引用過經驗以外，可是不久也就完全摒棄不用了。」（註四）

支配十七、十八兩世紀的合理主義，正如索勒爾所說，是立足於「古典精神，這種古典精神，發源於希臘，一傳至羅馬，再傳至法蘭西。其原理是抽象的思惟，其方法是純粹的論理」之上的。（註五）笛卡兒所用的方法，是演繹的論理法：即以最簡單而最易的事物，作為真理，然後演繹地求出結論。這種方法所產生的結果，便是：除出一切普遍的事物以外，都沒有何種價值；至其極便蔑視了人類的個性，忽略了人類的歷史，而純粹地呈現出一種抽象的人類。

十八世紀既然有了這樣的時代趨勢，所以無論研究政治或道德，總是以數學的論理來分析來批評；至於傳統或歷史，如果不適合於數學原理的，都加以排斥。要之，十七、十八兩世紀所謂革新的武器，是由於個人的懷疑的

經驗哲學之破壞傾向，和以純粹論理來批判社會制度的合理哲學之數理傾向綜合而成的。這種時代精神，給與了啓蒙專制主義一大影響。

## 第二節 自然法說與倫理觀

盛行於十八世紀的道德學說，是自然法與功利主義的倫理學。前者是合理派哲學的成果，後者則為經驗派哲學的產物。啓蒙專制主義的倫理觀，也不能軼出此範圍。不消說，在十八世紀，尚有斯各脫蘭之感情主義的道德觀與康德之批判的倫理觀，不過這些和啓蒙專制主義，並沒有深切的關係。

現在先來考察自然法。在數學中，特別是在算術及幾何學中，所發見的真理，其價值決不能為感覺所左右。合理派哲學，無論是形而上學、論理學，或道德，都含有這種性質。這種必然的真理，是由先驗的原理所產生的。法國自然法學者巴貝勒克 (Barbeyrac)，對於所謂道德原理的認識，有一種先驗的、簡易的性質，曾說明如下：「如果神給與吾人以證明或發見數學上思辯之真理的充分能力，那末也應該更賦與吾人以理解道德律的能力。因為道德律對於人類的幸福，含有重大的關係，所以必須加以理解。這從神愛一方面說，是當然的結果，同時，在事物的性質上，也可以同樣的推定。關於道德的學說，如形而上學，對於物的本質，並沒有深刻的理論，僅僅研究人類行為與一定法則的某種關係。不過在實際上，這種研究，正如證明思辯的真理一樣，非常簡單。只要我們拿幾何學原理和自然法所啓示的義務體系，作一比較，便可明瞭。蓋後者的原理及推論與前者相較，更為明晰。」（註六）由此，我們

便可瞭解自然法學派是合理主義的產物；引用的方法，也就是數學的方法。

自然法可以由理性去測知。可是關於理性的起源，又有兩種見解：一種主張由神所創造；一種主張由自然所創造。前者爲萊白尼茲等十七世紀的哲學者所提倡，後者則爲十八世紀哲學者所建議。不過他們都主張自然法的原理，是永久的真理，在社會制度未確立前，自然法即已存在；同時，自然法是絕對獨立的，決不爲神意所變更。如萊白尼茲、麥爾伯蘭基、格老秀斯、巴貝勒克以及孟德斯鳩都是這樣主張的。

自然法原理是一種普遍的法則，可以由理性的光明去測知它。在這一點上，他們的意見都是一致的。重農學派麥西 (*Le Mercier de la Rivière*) 曾謂：「這些自然的、本質的、普遍的法則，有一種簡明的必然性，不需要人們加以何種證明。所以這種法則，並沒有列入任何法典之中。我們只要在人類的精神中，便可以想像得到。」（註七）這就是說自然法並不是現實法，而是爲人類模範的理想法。

康多塞更主張自然法的適用，應以成文法表出之。因爲一切成文法，畢竟都是殊途同歸的。所以他說：「真理、正義、人權、所有權、自由，以及安全的利益，到處都是同一的；所以一切國家的刑法、商法，也都應該同一。善良的法律，對任何人都是善良的，正如真確的命題，對任何人都真確的。」（註八）這些法律，決不能以歸納的方法去測知；只有理性，方能有發見由人類與社會所產生的普遍真理之能力。康多塞也主張經濟學與數學有同等的確實性，只能由理性去測知，而不能作歸納的研究。

由這一種見地來說，那末我們可以不一問一國文明程度如何，只要認定有善良的立法與善良的政府，任何國

民，便都有同樣的價值。其結果，當然用先驗的演繹的方法來實現一國的理想政治。所以康多塞之政治論，也主張：「我們採用這一種方法，希望在人與物之永久性中，尋求一永久而普遍的原理。至於偶然發生的事實，雖然也有研究的必要，不過這只是研究普遍原理的初步。換言之，即希望在現在能發見一未來的真確而必然的原理。」註九

自然法學派的一般傾向，便是承認一切永久的，普遍的原理，而排斥特殊的偶然的事物。結果，他們便忽視了人類的個性、歷史，以及國民性，而只是抽象地考察人類；因之，他們都隔入於世界主義，否定了自國國家的境界。一七七二年，盧騷曾謂：「現在不應該分別法蘭西人、德意志人、西班牙人或英吉利人；因為他們都是歐洲人。他們有同樣的趣味，有同樣的熱情，也有同樣的風俗。任何人都不能依據特殊的制度來區別國民的形式。」註一〇一七六七年，福魯特爾對於當時歐洲的狀態，也曾說過這樣的話：「我很喜歡歐洲文化人（*Esprits Cultivés*）成立一龐大共和國。」當時法蘭西是歐洲文化的中心，法蘭西的哲學，便是歐洲的哲學。

德國 萊白尼茲，是古今稀有的天才哲學家，同時也是天才能科學家。他的著述，完全以法文或臘丁文書寫。一直到華爾夫，方纔用德文。基佐（*Guizot*）在其所著的「文明史」中，曾謂「十七世紀的法蘭西政府與十八世紀的法蘭西社會，轟動了全歐。」註一一我們如果要明瞭法蘭西的文化勢力到底給與歐洲以怎樣的影響，不妨借用狄德羅氏的話來說明：「勒新（*Lessing*）是法蘭西式的最大批評家；哥德（*Goethe*）是德意志人中最近似法蘭西人的一個。」

自然法家的倫理觀，主張各人都有理性；笛卡兒且謂此種理性，「一部或全部存在於各人之中」（*Une et*

causere à Chacun) (註 11) 則結果，當然確信人類都是平等的。福魯特爾所謂：「人類的性質到處都是同一的，」或賀爾巴哈所謂：「在人類種族間，我們雖然可以看出各種不同的性質，不過他們仍舊有一種不可避免的同性。」如果承認各人都有理性，結果，便與孟子一樣，產生了人性善的結論。要之，合理主義的倫理觀念，必然地歸着於性善論。這也就是啓蒙專制主義的自然法說。

啓蒙專制主義承受了合理派哲學的影響，一方提倡自然法學說，同時，又主張人道主義。所謂人道主義，在十七世紀，還沒有引起哲學家的注意，可是一到十八世紀，人道主義的色彩，便非常濃厚。無疑地，人道主義，受了亞里士多德之幸福論與洛克經驗論之倫理學，即功利主義的影響。所以我們也可以說萊白尼茲與華爾夫的人道主義，發源於亞里士多德之幸福論；而十八世紀法蘭西的人道主義，則胚胎於洛克之功利主義。

亞里士多德主張幸福是善之最高點。他說：「以我們視察所及，則政治所追求的善，與人類生活行動所追求的善，皆名之爲幸福。」(註 13) 又謂：「人之所求者三，其所避者三。所求的是善、有用、幸福；所避的是惡、有害、苦痛。」由此可知亞里士多德之幸福主義 (Eudemonisme) 與洛克之功利主義 (Utilitarisme)，有極密切的關係。

啓蒙專制主義哲學家萊白尼茲與華爾夫的倫理說，即以亞里士多德之幸福論爲出發點。霍夫丁 (Höft-ding) 曾謂萊白尼茲的倫理說與自然法說，都以幸福的慾望爲基礎。本來人類由於內心的調和與充實而感覺到快樂，幸福便是這一種快樂狀態的延長。幸福的條件是聖德 (Sagesse)。聖德可以明智，也可以訓練意志。人類常常無意識地圖謀自己的，甚至於他人的幸福。所謂愛，就是實現了自己的幸福後，希望他人也有幸福。(註 14) 萊

白尼茲的幸福論至此又突然一變爲人道主義。因爲他承認人類全體有幸福的本能，同時也希望他人能實現幸福，換言之，卽人類有一種同情。所以幸福主義與人道主義，有非常密切的關係。因爲萊白尼茲主張普遍的幸福與有用，霍夫丁便以他爲功利主義的先驅者（註一五）。

在十八世紀啓蒙專制主義哲學者間，高唱着人道主義的哲學，要算福魯特爾。他憤恨羅馬教僧侶的不人道，而遷怒到神：「創造人類，這好像是你的義務；可是你並不能使人類得到滿足。因爲人類並沒有充分的幸福。因之，人類就不能感覺到滿意。所以你必须補償這一種過失，你應該使他們得到一些東西。」（註一六）福魯特爾的一生，始終站在民衆的立場，反對僧侶的迫害。他認爲道德的最高原理，便是「己之所欲，使人欲之」（*Traite—Les autres comme tu voudrais être traité*）；並以之爲國民共通的格言，同時，也是普遍的真理。不消說，這就是人道主義的表現。百科全書家（*Encyclopedist*）是幸福主義的提倡者；可是因爲他們是經驗哲學的追隨者。所以對於感覺派倫理說的色彩，非常濃厚；卽主張人類是避苦就樂的。賀爾巴哈更以此與合理哲學相結合，主張人類追求快樂的行動，須以理性爲準繩；所謂理性，是「以適當方法獲取真幸福的認識。」（註一七）社會保證個人的幸福，政府的目的，便是要實現「德。」所謂「德」，是「因他人得到幸福，然後自己得到幸福。」這是功利的人道主義。腓特烈大帝曾主張功利主義卽是「專愛」（*Amour-propre*），不消說，也是同樣地受了感覺派倫理觀的影響。

啓蒙專制主義的倫理說，結合了合理派之產物，卽自然法說，和亞里士多德與英國經驗哲學的產物——功利主義與幸福主義；承認道德的目的，在於追求人類自然性的幸福或利益；可是追求這一種幸福和利益，不僅要



爲自己，同時還要爲他人。這樣，便開始確立了人道主義的道德觀。這與孔子所謂「己所不欲，勿施於人」；孟子謂「仁者，人也」的人道主義倫理觀，有同一的見解。以這一種共通的哲學與道德說爲出發點，中國儒教與啓蒙專制主義，產生了極相類似的國家觀，當然用不着驚異了。

### 第三節 國家觀

十八世紀的哲學者，反對君主政治，貴族政治的腐敗，在大體上說，可分爲革命派與改革派兩種；改革派又可分爲自由主義與權力主義兩派。革命派以盧騷爲代表。他的社會契約說，是一種無政府共產主義，主張建立直接的共和政治。在改革派中，自由主義派可以孟德斯鳩爲代表。他鑒於英國三權分立主義，主張以代議政體來確實保證政治上的自由。其次權力主義派，就是我們所說的啓蒙專制主義；其要旨不外乎使墮落的專制君主政治合理化。

革命主義，對於當時墮落的君主政治，呈現着完全的絕望。盧騷不但對於當時的政治，表示絕望，即對於社會文明，也表示絕望，所以他就高唱着「返於自然」的口號。

自由主義承認制度或法律的力量，可以改革當時政治上的弊端。這在法學家兼裁判官的孟德斯鳩眼光中，當然是毫無困難的。在當時社會中，英國制度，比較良好，所以他便注意到英國，並以此地方的制度，介紹全世界；使它蒙上一種普遍性的面具，然後任何國家，都可適用此制度。他的法意 (*L'esprit des lois*) 一書，便是將這一種

精神，流傳後世。

權力主義主張要廓清當時的腐敗政治，應借助國家之力。所以他的中心思想，就是國家；不過對於國家的觀念，希望從合理派的立場，加以改正。

第一種革命派是平等主義，第二種改革派是自由主義，第三種改革派是人道主義。無論在方法上有何種差別，這三派仍有一種共通的精神，就是人道主義。盧騷的個人主義，以基督教的唯心論為出發點，也主張人格的尊嚴，同時又受了喀爾文的革命主義和日內瓦共和政治的影響。康德的人格論，即脫胎於此。孟德斯鳩的個人主義，以確保政治上的自由為目的，從科學的、社會學的方面，作了系統的研究，影響不淺。所以他的個人主義，立足於實證的制度論之上，與盧騷的主義，立足於哲學信念之上又不同。啓蒙專制主義的個人主義，雖然尊重國家權力，可是尊重國家權力，並不是為國家，而是為個人。換言之，因為要增進個人的幸福。所以要尊重國家的權力；個人是目的，國家是手段。要之，啓蒙專制主義，是以亞里士多德的幸福主義與洛克的功利主義為基礎的政治哲學；這一派的首領，當然是福魯特爾。總之，自由、博愛、和平是十八世紀三大思想的代表；結果，便造成了法蘭西革命而實現了這三大綱領。

啓蒙專制主義的國家觀，是笛卡兒的合理派哲學與亞里士多德、洛克之幸福論的混成物；所以對於國家的定義，也是集合各思想家的意見而成的。法國哲學者布律爾（Lévy Brühl）曾謂：「人們都知道在十八世紀中葉，德國產生了啓蒙專制主義的著名理論，所謂專制主義，即須服從君主的統制，君主也應該遵守自己所規定的

法律；所謂啓蒙的專制主義，即是說，君主應盡義務，並應適當地使用權力。」（註一八）

法國著名普魯士歷史研究家卡芬雅克 (Cavaignac) 曾述其定義如下：「十八世紀歐洲中部的理想，便是國王親政。這種形態，即爲啓蒙專制主義，已經由腓特烈大帝所實現了。法國稱此爲“Règne du Prince ami des Lumières”（光之友的君支配）現在又略爲“Le despotisme éclairé”（啓蒙專制主義。）這不過君主專制政治的一種。即拒絕一切外在的制限，而容受義務的感情所發生的制限。所以這依然是一種權力觀念。……君主保存着監視者本身的利益與責任。腓特烈大帝曾謂：『最良的政府，莫過於君主施行啓蒙的王政，』又謂：『一切都爲民享，一切都爲民有；』（“Tout pour le peuple, rien par le peuple”）『國王是國民的第一奴僕。』（註一九）

啓蒙專制主義的中心觀念，正如腓特烈大帝所說，就是使專制主義合理化。在專制主義時代，君主任意發號施令；君主的意見便是法律；結果，完全以君主的私意來統治國家。啓蒙專制主義，則以表現君主義務心的理性來支配國家。德人夫來得勒 (E. Pleiderer) (註二〇) 曾謂專制主義是一種私意與橫暴的支配，主觀理性的支配；反之，理想的君主政治，是法、法律、與秩序的支配，即客觀理性的支配。啓蒙專制主義主張專制政治的合理化，即以客觀的理性來代替主觀的理性；以君主的義務心所產生的法，法律與秩序來代替私意與橫暴。

要之，啓蒙專制主義者，與其說是權力的反對者，毋寧說是權力的讚美者。如果對國家要施行某種改革，那末就不能不爲國家着想。如果要理解這一個時代，我們便首先應該明瞭這一種思想，是當時的中心思想。索勒爾曾

說明如下：「由當時政治家的眼光中看起來，國家是萬能的；國家的道理 (Raison d'Etat) 是至高無上的。當時哲學者所用的政策，即以理性來支配國家的萬能力，換言之，即以理性來創造新國家的道理。」這種原則，任何學派都表示一致：福魯特爾與百科全書家攜手；重農學派在這一點上，也與正統學派相提攜。」(註二)可知當時學派都希望以國家的權力，完成他們的理想。法國拉惟斯 (Lavisse) 在「普魯士史的研究」一書中，曾述及德國啓蒙專制主義與合理派哲學之關係：「在這國家中（普魯士），我們應該注意的，便是合理派哲學創造了絕對權力與善良家庭。換言之，合理派哲學，在合理主義的政府，承認了自己。博芬道夫，托馬修斯 (Thomasius)，華爾夫，費希特 (Fichte)，黑格爾諸人，曾經發見在普魯士王國中，實現了他們的理想觀念。」(註三)

啓蒙專制主義哲學者，希望以國家的權力來實現合理主義。結果，當然要傾向於權力主義。因之，他們也就反對主張國權應由憲法所限制的英國立憲政體了。

索勒爾對於這些改革者的權力主義，曾說明如下：「任何革命，都只是變更主權的所在，希望恢復原始時代的形態。換言之，即是希望主權屬於人民。可是主權的表現，永遠是同一的，就是國家。革命的目的，並不是消滅國家，而是奪取國家；並不是減少國家的萬能力，而是使市民獲得自由，反之，因為要強制市民，使萬能的力量蒙上了新宗教的色彩。所以哲學者希望能獲取幾小時的政權，即可以由國家的命令實現他們的理想；不僅足以改變世界的表面，同時還可以改變人類的靈魂。他們確信政府的力量是萬能的；執政者可以為所欲為。無論改革波蘭的政體，改建西班牙的財政，甚至於組織永久和平，都是易如反掌。」(註四)

啓蒙專制主義者稱當時的德國爲警察國家 (Polizeistaat)。德國國家學者耶律納克 (Jellinek) 以爲警察國家，是亞里士多德的幸福主義乃至功利主義的產物。他說：「幸福或與之近似的功利之概念，有各種不同的解釋，其範圍，亦不甚明晰。此種解釋，完全基於主觀的信仰，任何政策，都可以由此概念演繹出來。在一切時代中，都會有借用公益的名義，危害及於最重大而最貴重的個人幸福。所以幸福論，常爲增大國家活動範圍論者所主張。這就是專制國家主義與警察國家主義的傳統理論。這種理論的構成，在十八世紀方告完成。當時的啓蒙專制主義，亦曾引用此理論。特別是克利沁、華爾夫的哲學，對於此理論，更有發揮。華爾夫主張人類最大的目的，便是幸福的安全。幸福是人們對他人的一切行爲的目的；同時，他又宣稱國家的目的，就是保證個人的 *Vitae sufficientia* (*tranquillitas et securitas* (充分的和平與安全))，並以此爲實現幸福的必要條件。在這些國家目的要求的限度上，不能不制限個人的自由。這種自由制限，有時簡直與廢止自由一樣。華爾夫討論政治時，曾經證明了這一點。由於他的影響，朱斯提 (Justi) 構成了警察國家的理論 (朱斯提爲「警察學原理」(Grundsätze der Polizeiwissenschaft) 的作者)。他主張爲了一般幸福的必要，一切對於個人權利的侵害，都是正當的、合法的。換言之，國家在立法時，對於一般的權利，應有明白的記載。」(註二四) (儒教對於朱斯提的影響，可參看第九章結論。)

啓蒙專制主義，一方，是專制主義的反動；他方，又是財產的國家觀念的反動。所謂財產的國家，是一種封建觀念，在貴族政治時，曾經實行過的。可是在法蘭西大革命前，歐洲全部的君主，都還保存着這種觀念。當時屢繼屢起的繼承戰爭，便是最好的證明。所以德國君主，便希冀打破財產的國家觀念，以完成其中中央集權的事業。啓蒙專制

主義，是最良好的武器。因為啓蒙專制主義的國家觀念，以自然法爲出發點，假定了社會契約的存在，結果當然以人類爲中心；他們所謂社會，便是君主與人民協力創造的共同團體（*Communauté*），並沒有注意到土地。近代的國家觀念，雖然列舉土地、人民、主權三要素；可是封建的國家，僅以土地爲主要原素，而啓蒙專制主義，則以人民爲要素；兩者都有偏重一方的傾向。所以啓蒙專制主義的思想，不消說，是與財產的國家觀念相對立；因之，也就爲當時君主所歡迎了。

爲了要打破貴族政治，即財產的國家觀念，德國啓蒙專制君主便雇用能力本位的官吏，來代替從前無報酬的貴族。這一種最顯著的改革，其中施行最有效的，首推普魯士；所以普魯士就產生了有名的官僚政治（*Beamtenstaat*）。這種官僚政治，與警察國有密接關係，而且也是實現中央集權最有力的武器，德人薛摩勒（*Schmoller*）曾謂：「這種官僚政治，雖然創立了專制的警察國家與武斷政治，可是果真是否是一種進步呢？十八世紀大思想家，熱心鼓吹建設以公安（*Salus publica*）爲目的的警察。所謂警察，依據克利沁、華爾夫的主張，就是根據私權上的特權，以擴張其勢力；所以與中世紀的社會秩序，正相反對。警察國家，不承認從來的既得權（*Ius quaesitum*）；制定新國法與行政法，同時又以法的平等，合法課稅，轉居自由，宗教信仰自由，以及保護或改進下層階級爲原則。所以警察國家，希望將從前的腐敗政治，一掃而空。可是在這裏發生問題的，便是警察國家因爲要實現幸福主義，或社會主義，警察權力，無形擴大，因之，又侵入了個人自由的範圍。所以托克維爾說，警察的權力，使社會轉化爲牢獄或兵營。一七六六年，白登敕令中，有謂：『內閣爲臣民的自然保護人，使他們無過或不及，而導之

於正常之道。內閣如有違反臣民處理日常家務之意旨，亦必須遵從。」所以從這一種觀點來考察，警察國家的官吏，還要干涉到各市民的日常生活的。」（註二五）

要之，警察國家的觀念，認國民爲未成年者，還沒有獨立的能力，從而置國家於保護者誘導者的地位。國家之於臣民，正如父母之於子女，得強制臣民，以實現他們的利益。警察國家，因爲要干涉人民的瑣事，所以不承認自由權的不可侵犯。梅耶（Otto Mayer）敘述警察國家之法的特質，曾謂在此國家中，只有民法、刑法、訴訟法，而並沒有公法。因爲行政法規雖然可以拘束官吏，可是對於民衆，並不生效。這些行政法規，與現在的訓令一樣，只能限制官廳的自由；對於人民，並沒有法規的性質。要之，警察法規，雖以利益爲前提，可是只能由君主給與以適當的處分，對於人民的權利，絲毫都沒有保證。

合理主義認爲理性是普遍的同一的，所以結果便產生了人類平等的結論。可是在這裏，值得我們注意的，便是啓蒙專制主義的合理派，尊重國家的權力，尊重君主的權力，其結果，當然產生了一種不平等論。萊白尼茲謂人類決不是平等的，有些是被治者，有些是統治者。（註二六）這當然是他的單子論的結論。華爾夫雖然有時表示出平等論者的口吻，可是這種平等論，是他的特殊的產物：只是說明人類得享受快樂生活的平等和行使自然能力的平等，並不是政治上的平等。人類在本質上雖然平等，可是在舞臺上，仍舊扮演着不同的角色。平等決不是從屬關係的消滅。所以他說：「在人的意思上說，我們都是平等的；可是在社會構成員上說，我們決不是平等的。」（註二七）在百科全書家中，賀爾巴哈主張君主或個人獲取名譽和報酬，應與其給與社會的利益成比例。所以他也不是平

等論者。要實現社會的幸福，權力應集中於最適當者之手。君主使國家有一定的目標，所以君主應該有強大的權力。因為最足以影響人類的傾向者，莫若政府。（註二八）這樣，賀爾巴哈也就成爲一不平等論者。重農學派，同樣也是不平等論者。他們以自然的社會秩序之存在爲前提，以正義的秩序爲前提，同時，又以調和一切利益，即貴賤兩階級的利益，治者與被治者的利益爲前提。總之，啓蒙專制主義是一種提唱國家主義的個人主義；雖然有人格平等的觀念，可是缺乏市民平等的觀念。因之，啓蒙專制主義者也就不是真正的個人主義者。

#### 第四節 聖賢政治論

啓蒙專制主義，以權力觀念爲中心，主張要實現個人的幸福，應借助國家之力，這種政治哲學，當然尊重君主政治，而以君主爲政治體系的中心。所以腓特烈大帝說：「只要有啓蒙的君主，君主政治，是理想的制度。」

可是啓蒙專制主義的精神，是個人主義，承認君主爲個人而存在；這與從前專制主義主張個人爲君主而存在當然不同。所以無論國家的目的，或君主的目的，都應以個人的目的爲中心。

啓蒙專制主義的倫理觀，是幸福主義或功利主義；主張人類的人生觀，便是實現幸福的生活。幸福既爲全體人類之目的物，那末國家、君主，也應該以其國民全體的幸福，作爲政治的目的。這樣，君主之目的，無疑地，也建築於人道主義精神之上。腓特烈大帝說：「如果人們向着另外一人說這樣的話：『我們喜歡做奴隸，所以置一君主於我們之上；我們希望君主的意志，能够指導我們的思想；』或是『爲了要遵守規定的法律，爲了要服從賢明的支



配，我們承認君主是必要的。」那末他便是一個瘋狂者。」（註二九）總之，君主爲人民的幸福而存在，並不是人民爲君主的幸福而存在。俄女皇喀德鄰（Catherine）也說：「國民不是爲我而創造，反之，我爲國民而創造。」（註三〇）腓特烈大帝說「君主是人民的第一奴僕，」也不外此意。

所謂幸福，根據亞里士多德的解釋，有精神物質兩方面。因之，君主也要計及人民的精神與物質的幸福。要達到這一種目的，君主就不能不有強大的權力。換言之，即令人民不願意，君主亦必強制地給與他們以幸福。因爲君主是人民之父；父親對於子女，有絕對的權力支配子女，實現子女的幸福；君主權的制限，便是人民之父的義務心。所以腓特烈大帝說：「治國當如理家。君主爲父，人民爲子。幸福與不幸福，在他們之間，應該是共通的。當人民有不幸福時，君主亦不能有幸福……君主之支配社會，正如頭腦之於身體。他的視聽，以及行動，都應該爲着實現社會的幸福。」（註三一）

人民的幸福，在於精神、物質兩方面。要實現人民的幸福，第一必須感化君主。他們名此爲君主的啓蒙。這就是君主精神的改革。福魯特爾曾謂：「現在並不需要路德或喀爾文時代的革命，革命應該發生於人類精神的內部。」這種主張，爲當時啓蒙專制主義哲學家共同努力的目標。即孟子所謂「君正心而國定矣」之意。

當時哲學家在政治改革的著述中，常常題着敬獻君主或大臣的字樣。華爾夫關於倫理的著作，封面上寫着敬獻於普魯士王及皇太子（即後來之腓特烈大帝）撥內在其著作中，開頭就寫着「可憐的國王，可憐的人民！」（*Pauvre Roi, Pauvre Peuple!*）賀爾巴哈在「道德政治」一書中，懇求路易十六及啓蒙諸大臣能實行其學說。

腓特烈第二爲皇太子時，寫了「反馬基雅發」(Anti-Machiavel)一書，希望各君主能手執一本。

教化君主，其目的有二：第一，使他們了解君主的義務；第二，使他們有德。所謂君主的義務，即腓特烈大帝所稱

「君主是人民的第一奴隸」之義。他更宣稱君主不盡義務，即爲篡奪。(註三二)

君主何以要有德呢？如果能够盡政治上的義務，不就是良好的君主嗎？對於這一點，他們的問答是，君主的不德爲國民道德墮落的原因。一切社會的弊害，皆由道德墮落而起。所以腓特烈大帝主張以人民道德爲社會存在的第一條件；君主不能不以身作則。賀爾巴哈猛烈地攻擊路易十四，路易十五，斥他們爲社會的腐敗者。他們生活的豪奢，給與當時特權階級以不良的影響，都銳意模倣；結果，增加國費的支出，加重下層階級的負擔，而使他們陷入於極貧之狀態。

反之，如果君主有德，必能忠實履行其政治的義務。君主要完成其義務，必先使政務清明。所以教化君主，應該使道德與智慧兩方面，同時並進。要之，「既仁且智」的君主，便是道德家、哲學家。所以聖賢政治，或哲人政治，是啓蒙專制主義哲學者的理想。

## 第五節 政策論

啓蒙專制主義的目的，希望以賢明君主之力，實現人民的幸福。幸福包括精神與物質兩方面。所以他們所採用的政策，當然也包括精神、物質兩方面。所謂精神的幸福，不外乎道德；物質的幸福，使人民生活有餘裕。前者的實

現由於教育後者的實現，則由於社會政策。

宗教也能給與人民以精神的幸福。我們在前章第三節，曾詳細論述十八世紀的社會，鑒於十六世紀、十七世紀宗教戰爭，產生了否定宗教的輿論，君主行使政治，也都採用寬容主義。當時的傾向，希望以道德來代替宗教。福魯特爾曾謂：「教義是人造的，所以要變更；道德是神造的，所以不變。」排斥宗教，歡迎道德是十八世紀的時代精神。十八世紀初期，法哲學者貝爾（Bayle）曾提出「無神的社會，果否是可能的」一命題，可以說是十八世紀時代精神的預兆。啓蒙專制主義哲學者異口同聲地回答「是可能的。」結果，使一般的眼光，都轉向到中國。

萊白尼茲計畫使一切宗教混合爲一。首先是混同舊教與新教，然後更混同喀爾文派與路德派。他證明不應重視教義，而置宗教的本質於道德之上。特別是華爾夫論中國人的道德時，說明理性可以建立完全的道德，而毋須借助於啓示之力。至於如何因此而買一奇禍，我們當於後面詳述。（註三三）賀爾巴哈主張道德政治，即以道德爲國家組織之要素。

華爾夫撥內、賀爾巴哈更主張義務教育爲涵養道德之最有效的辦法。腓特烈大帝父子由理論進到實踐，在普魯士曾經系統地與以實行。（註三四）至十九世紀，國家社會主義者，主張國家爲一大教育機關，對此事實，當然也表示贊同。

啓蒙專制主義以社會政策爲其第二要素。十八世紀中，財產不均的現象，並不是資本主義制度的結果，而是由於特權階級的存在。所以唯一的救濟方案，和十九世紀救濟資本主義的弊害一樣，只有由國家來干涉。要之，社

會政策的目的，通常都是反抗上層階級的特權，以減少下層階級的不幸福。十九世紀國家社會主義的發生，我們也可以說是基原於十八世紀的啓蒙專制主義。

最令人不可思議的，便是兩者之間，所採用的方法，也極爲類似。萊白尼茲提唱國家對於全體國民，應設立強制保險，如火災、水災以及其他的災厄。（註三五）這種保險的範圍，雖較俾斯麥的三大保險制度爲廣泛，不過目的卻是相同的。

華爾夫以「國家的原理」爲出發點，說明「國家的共同幸福，便是使物質豐富，則一般可以享受有益而快樂的生活，同時，還須防禦外來的襲擊。所以國家的目的，縱不能使物質豐富，至少亦當使其充足；縱不能平和，亦當使其安全。」所以他主張，君主的義務，應該在領土內移植人民，共同協力生產必要的物質；同時，適應社會的必要分配職業；並禁止奢侈。華爾夫更主張怠惰者應強制勞動，有勞動能力而欲勞動者，不應常使之失業。（註三六）這不就是近代勞動權的宣言嗎？

賀爾巴哈的出發點，與十九世紀思想家，頗爲接近。他說：「社會不幸福的最大原因，由於財富分配的不平均。」依據他的意見，政府不僅制限財產的創造，同時還應防止財富集中的少數者之手。這樣，多數人民，便可以享樂生活的餘裕。救濟方法，如廢止農奴減輕下層階級的負擔，以及租稅之強制徵收法。賀爾巴哈更主張勞動權與設置公共工場（Ateliers publics）。他說：「有規律的國家，必須使一切人民，皆能賴勞動以生存。各市、各州應設置準備工場，以收容勤勉的貧困者。」（註三七）這種觀念，與一八四八年法國社會革命，路易白朗（Louis Blanc）主張

設置國民工場 (Ateliers Nationaux) 極爲相似。

使啓蒙專制主義哲學者的理論，實現於實際政治之上，是腓特烈大帝。大王的生活，可以說是啓蒙專制主義者的理論的具體化，結晶品。在第六章，我將再介紹他的學說與事業。在這裏，我只是介紹他所編纂的「普魯士國法」 (Allgemeines Landrecht für die Preussischen Staaten) 中，關於社會政策的一部分。這一部法典，係集合當時著名哲學者，如萊白尼茲、華爾夫等學說而成的。

「普魯士國法」第二篇第十九章第一條，規定國家對於扶助市民的義務如下：「對於一般不能生活，且不能由特別法規定有義務的私人補助給養之市民，國家當負擔給養或扶助之義務。」一般窮而無告的貧民，大都轉爲乞食者；腓特烈大帝對於這種窮民，極端表示同情。所以他又有「乞食王」 (Bettlers König) 之稱。同法第十六條 (第九章) 規定設立國立貧民院 (Land-armenhausen)，專門收容無所依靠的貧民；貧民院所收容的乞巧，在健康與能力許可的範圍中，亦須從事勞動。至一般向公衆乞食的乞巧，自國法施行後，一概不許 (同法十九章二十條)；地方警察官憲，必須協力去除乞巧 (二十一條)；又規定無論設置國立貧民院與否，任何人不能施食於乞巧 (二十二條)。第二十七條規定：「如年金不足時，經地方團體或國家之許可，得有向富人之奢侈、華美，或公共娛樂徵收相當租稅之權利。」又第二十八條規定：刑法上如無特別規定之罰金，應悉數充爲扶助貧民之用。至於此項設備經費，大部分取自收容貧民的勞動收入；在不足時，得向因去除街頭乞巧而獲取利益之人，要求補助 (三十、三十一條)。要之，這就是市民生活權的宣言。

「普魯士國法」更規定市民的勞働權。同章第二條稱：「對於無自活方法或機會者，應供給以適當的勞働。」又第三條規定對於怠惰或安逸的強制救濟法如下：「愛好怠惰或安逸，或有其他不健全的性格，而不欲講求自活之方法者，應由當地官廳處以強制或刑罰，使之爲必要的勞働。」第七條規定：「使下層階級養成安逸或有害勞働力的原因，國家決不能容其存在。」第八條並規定：「凡有獎勵上述惡傾向的各種設施，國家當廢止之，並以其收入支給於善良的貧民。」這種主張，最足以表現警察國家的特徵。

普魯士是歐洲的新興國家；她的起源，以柏林爲中心，領有勃蘭堡伯爵的領土，面積約大於日本四倍。加之土地瘠瘦，征服與繼承之事，相繼不絕。這樣的國家，居然一躍而爲德國的盟主，而駸駸然有統一世界的形勢。推其原因，完全由於歷代君主的人格與政治，能實現啓蒙專制主義的思想，和理想的聖賢政治而致。關於普魯士歷史，更於第八章述之。

薛摩勒所著「社會問題與普魯士國家」一書中，曾說明此事實與社會問題的關係如下：「法蘭西一七八九年的革命，產生了社會運動，而在德國，並沒有發生。其原因實由於普魯士諸君主的社會政策。這種社會政策，雖以其他各國，如英國的都鐸爾王朝，與善良的法國君主或政治家的政策爲模範，可是更能把握，更能實行。此社會政策，第一便是防止虐待德國農民階級；否認從來的判決例與慣習，使農民獲有土地所有權。同時還免除一切不均的負擔與租稅。兩百年來，國家要實現此偉大目的，無日不與上層階級處於對立的地位。不消說，有產階級確認自己正當的權利，所以不承認以一紙命令書，使他們蒙受損害。不過君主始終救濟一般小地主，同時也救濟了我

們未來的社會。」(註三八)

依據薛摩勒的意見，這些社會政策，並不是十九世紀建設德意志帝國後的社會政策，而是十九世紀前的普魯士君主的社會政策，即自大選舉時代至腓特烈大帝死亡的時代為止。因為十九世紀的社會政策，雖然使今日的大部分國民，對普魯士君主，發生愛戴及信賴的思想，不過這完全限於教育，並沒有涉及其他方面。

還有薛摩勒的反對論者。如法之卡芬雅克(Carvainac) (註三九)、德之特雷新(Dröyzen) (註四〇)、波赫克(Bornhak) (註四一)等等，都主張腓特烈大帝以前，國王的權力，極為微弱；君主雖每事都計及人民的利益，不過收效甚為微小。

依我個人的見解，普魯士的統一國家事業，完全賴於思想之力。所謂啓蒙專制主義的中央集權學說，因萊白尼茲及華爾夫等的介紹，漸次及於普魯士全國。在腓特烈一世及威廉腓特烈一世時代，雖已獲得相當效果，不過能够完全支配普魯士國家。實始於腓特烈大帝時代。在腓特烈大帝時代，無論在思想上或政治上，都完成了啓蒙專制主義；普魯士方有真正的統一，而成爲近代的國家。

要之，啓蒙專制主義，對於王權腐敗的國家，表現着充分肅清的效果；對於封建制度及貴族勢力非常強大的國家，則又有確立中央集權，建設近代國家的效果。這些都是以非宗教的道德政治，使君主能發生一種義務心，並能履行此義務心的結果。

對於啓蒙專制主義的特徵，大約可以歸納爲五：

(一) 國家爲實現人民幸福之制度。君主的義務，在於此目的之實現，所以君主爲人民而存在，並不是人民爲君主而存在。

(二) 君主主要實現此目的，必須有強大的權力。權力是履行義務的一種手段。所以其理想的政治體系，便是賢明君主的專制政治。

(三) 國家應施行非宗教的道德。所以對於一切宗教，應該採用超宗派的寬容的政策。

(四) 君主不僅要有非宗教的道德理論，並須使之實行。所以君主是哲學者，或聖賢。

(五) 教育與社會政策，是國家的重要政務，同時，也爲實現人民幸福的必要手段。

(註一) Höffding, Histoire de la philosophie moderne, tom. 1, p. 14-17.

(註二) Locke, An essay concerning the human understanding, Bk 1, ch. 1.

(註三) Taine, Les origines de la France contemporaine, tom. 1 p. 276.

(註四) Taine, *ibid* p. 315-316.

(註五) Albert Sorel, L'Europe et la Révolution Française, t. 1 ch. 2.

(註六) Puffendorf, Droit de la nature et des gens, traduit par Barbeyrac, préface du traducteur, § 2.

(註七) Le Mercier de la Rivière, L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques, p. 56.

(註八) Condorcet, Oeuvres, t. 1 p. 378.

(註九) Condorcet, Oeuvres, t. X, p. 70-71.

(註一〇) Rousseau, Considération sur le gouvernement de la Pologne p. 170.

(註一一) Guizot, Histoire de la Civilisation en Europe, leçon XIV.



(註111) Descartes, Discours sur la méthode, Livre VI.

(註112) Aristote, Morale, traduit par Berthelémy-Saint-Hilaire p. 26.

(註113) Höfding, Histoire de la philosophie moderne, tom, 1 p. 388-9.

(註114) Ibid p. 389.

(註115) "Vous avez créé l'homme, comme c'était votre devoir. Mais vous n'avez pas assez fait pour l'homme. Il se trouve in suffisamment bien. Il n'a pas lieu d'être content de vous. Au moins, il faudra réparer. Vous lui devez quelques chose."

(註116) Baron d'Holbach, Système social, t. I. p. 17.

(註117) "On connaît la célèbre théorie de despotisme éclairé, universellement admise en Allemagne, vers le milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle. Despotisme, puisque le prince n'est soumis, à aucun contrôle, et fait lui-même la loi dont il exige le respect; mais despotisme éclairé, parce que le prince sait que ses devoirs seuls légitiment son pouvoir."-Levy-Bruhl, L'Allemagne depuis Leibnitz, p. 95.

(註118) Cavaignac, La formation de la Prusse contemporaine t. I, p. 47.

(註119) E. Pfeiderer, Gottfried Wilhelm Leibniz als Patriot, Staatsmann und Bildungsträger, S. 331.

(註120) Sorel, L'Europe et la révolution Française, t. I. p. 107.

(註121) Lavisse-L' Etude de la Prusse, p. 2.

(註122) Sorel, ibid, t. I, 107-108.

(註123) G. Jellinek, Allgemeine Staatslehre, 1905, S. 236

(註124) Schmoller, Umriss und Untersuchungen Zur Verfassung, Verwaltung und Wirtschaftsgeschich-

te, 1890, S. 302-303.

- (註二六) Klopp, Die werke von Leibnitz, B IV, S. 461.
- (註二七) Voltaire, Pensées sur l'administration (t. V, p. 351)
- (註二八) Holbach, système Sociale, t. III, p. 1-2.
- (註二九) Frédéric II, Essai sur les formes du gouvernement et sur les devoirs des souverains. (Oeuvres IX, p. 208).
- (註三〇) Lavisse et Rambaud, L'Histoire générale, t. VII, p. 438.
- (註三一) Frédéric II, Lettres sur l'amour de la patrie (Oeuvres XVIII, p. 216).
- (註三二) Frédéric II Oeuvres VIII, p. 168.
- (註三三)參照第二編第五章第二節第一款。
- (註三四)參照第二編第八章第三節。
- (註三五)參照第二編第四章第四節第三款第二項。
- (註三六)參照第二編第五章第一節第三款。
- (註三七)參照第二編第六章第一節第三款第四項。
- (註三八) Schmoller, Soziale Fragen und preussische Staat, S. 330.
- (註三九) Cavaignac, La formation de la prussie contemporaine, t. I, p. 50
- (註四〇) Droysen, Geschichte der preussischen Politik.
- (註四一) Bornhak, Geschichte des preussischen Verwaltungsrechts

## 第三章 儒教之輸入歐洲學界

### 第一節 宣教師關於儒教之宗教訴訟

(一) 我們研究過儒教的政治哲學，同時也考察過歐洲啓蒙專制主義的體系。在此兩者之間，發見了極其可驚的類似。這一種類似，是否是兩種完全獨立的思想，發生於東西洋，而呈着偶然一致的趨勢呢？或是兩者之一，影響及其他之一呢？在一般學者的心目中，當然要抱着這樣的疑問。現在我們的目的，便是要解決此疑問。

在沒有敘述到本題以前，我們首先應該了解儒教怎樣會被歐洲所知；怎樣會與歐洲學者相接觸；怎樣會輸入到歐洲的思想界；然後再調查其中有無何種影響。可是出乎吾人意料之外的，儒教於十七世紀輸入歐洲，而在十八世紀，啓蒙專制主義全盛時代，儒教在歐洲，更風靡一時；他們稱孔子爲十八世紀的守護尊者。不僅如此，這些啓蒙專制主義哲學者，都是儒教的讚美者，同時，也是儒教的宣傳者。而結果，他們便以儒教爲政治哲學體系的理想，或模範。但是這些哲學者，到底以何種方法獲得儒教的知識呢？這一種歷史的事實，對此問題當然含有重大的意義。不過我們研究的要點，是儒教怎樣影響及於歐洲思想界；所以對於儒教傳入歐洲的問題，應列於次要的地位。因之，我們的主力，也專重於前者的研究；對於後者，即儒教輸入歐洲的歷史，只能加以簡單的敘述。

儒教傳入歐洲的歷史，與羅馬教(Catholic)在中國傳道的歷史，有極密切的關係。特別是耶穌會派(Jesuits)宣教師在中國的活動，引起了長時期的關於儒教之宗教訴訟，竟成爲介紹儒教的良機。宗教訴訟，始於義大利神父利瑪竇(Mathieu Ricci)。他是耶穌會派的中國宣教師。他於一五五二年生於義大利的馬徹刺塔(Macerata)；對於神學的涵養，並不深刻，可是信仰，卻非常熱烈，其意志也極爲堅強。本來耶穌會派主張擇目的不擇手段的原則，其宣傳方法，非常巧妙。所以他就一反從前傳道者在海岸或地方的活動，走入京師，謁見明帝。他於一五八二年到達中國；以謁見皇帝爲目的，由中國官吏作伴，於一五九五年入北京。他用盡各種方法，要求謁見皇帝，可是結果，仍舊沒有成功；於是只好退回南京。一六〇〇年，他復決意入京，由南京起程。途中遇一山東稅關吏，彼爲富裕而貪吝之老宦官，願介紹他謁見明帝，因獻呈禮物單。當時皇帝因爲要觀能自動發音的自鳴鐘，命其入京。利瑪竇遂於一六〇一年一月四日奉召入京，恩准留京並供給食宿，以便修理自鳴鐘。滯留北京時，他獲得了有力的信徒，其一爲徐光啓，曾竭力贊助上海徐家匯天文臺之設立；另一人則李之藻。利瑪竇滯留北京，前後共計十年。其主要任務，是修理鐘錶，訪問顯宦，并將宗教書籍，譯成中文。他於一六一〇年歿於北京，皇帝並爲他建一雄大之墓。(註一)

利瑪竇有熱烈的信仰與堅強的意志，且不辭勞瘁，只要能達傳教的目的，任何手段，都所不擇。因此，便散播下了宗教訴訟的種子。西洋名此爲「禮典的疑義」(Questions des rites)。訴訟的主因，可歸納爲三要點：第一、中國所謂天或上帝，是否卽爲基督教之神(God)？換言之，卽中國人是否信仰純粹的靈之神？第二、中國人祭孔，是否僅爲敬禮，沒有包含宗教的意義？第三、中國人祭祖，是否爲宗教上的儀式？利瑪竇因爲要宣傳宗教，覺得有調

和中國人之信仰的必要，所以對於第一點便主張基督教之神，即中國人所謂天或上帝；古代中國人之天的信仰，與基督教之信仰是同一的；所以現在改奉基督教，只是返還到古代的宗教。至於第二、第三兩點，即祭孔與祭祖，完全是一種敬禮，並沒有偶像崇拜的意義，所以基督教信徒，在這一點上，應該服從中國的習慣。耶穌會派大多數傳教師，都根據這一種解釋，因而在傳道時，得到了很多的便利。（註一）

可是對於這些問題表示異議的，不僅是羅馬教的多美尼加派（Dominicus），即耶穌會派中間的見解，也不能一致。特別是由利瑪竇自己任命的後繼者龍華民（Longobardi）宣教師，對於中國的經書，經過長時期研究後，也表示異議。當他研究了經書的註釋及參酌了儒家的學說以後，他的論旨是孔子及其弟子的學說，挾有唯物論，與無神論的嫌疑。

本來，中國人對於充塞於宇宙之間的，只知道有自然力，而不知有神。他們所謂靈魂，係指一種稀薄的實體，與空氣之類，正復相似。他們所謂靈魂不滅的學說，有點近似於印度哲學之輪迴說。如果從這一種見地來考察，那末，中國人的禮典，完全是偶像崇拜，不能與基督教之神聖性質相提並論。因之，中國的禮典對於他們的傳道，毋寧是有害。所以一切基督教信徒，必須絕對的禁止奉行這些儀典。同時基督教之所謂神，亦不准以天或上帝來替代。（註三）

耶穌會派對於中國人的信仰，採取妥協態度，既為同派表示異議；而羅馬教諸派，更施以猛烈的攻擊，結果乃訴之羅馬教皇。一六四五年九月十二日教皇英諾森第十（Innocent X）頒下命令，禁止妥協，如有違反，當與以開除教籍之處分。耶穌會派表示不服，更命該派馬梯尼（Martini）向羅馬教皇請願。一六五六年三月二十三日，

教皇亞歷山大第七 (Alexander VII) 更下教令，默認耶穌會派之宣教政策。我們在沒有涉及宗教訴訟以前，先來敘述當時法蘭西耶穌會派與康熙帝的密切關係。

(二) 十七世紀初期，中國發生了一大革命：清朝代明而起。清之統一中國，歷數代方告完成。繼清太祖之後為太宗，太宗之後為順治。順治即位時，年僅八歲，由睿豫兩親王攝政，順治為一文人，其子康熙帝，實為中國數千年來之一英主。在武功一方面，他平定了三藩之亂，破吳三桂，耿仲明，降尙可喜，更於臺灣大破鄭成功，而完成了統一中國的偉業；在政治一方面，戰勝俄彼得大帝於西伯利亞，結尼布楚條約以定中俄兩國之國境；親自遠征外蒙古，西藏而克服之；在文治一方面，編纂康熙字典，修經史，獎勵文學，統一思想。在這些部分中，最使我們感興趣的，便是與歐洲宣教師的關係。

順治時代，在北京集合了天文學者編纂日歷，職員一半為中國回教徒，一半為歐洲基督教宣教師。宣教師的首領為耶穌會派之湯若望 (Adam Schall) 與南懷仁 (Verbiest) 二人，這二人為利瑪竇之後繼者。順治帝死後，康熙帝尙幼，由四大臣暫攝政務。在攝政時代，回教徒天文臺長譏害基督教宣教師，誣為外國密探，因之，對於基督教，加以陷害，而一切天文上的職務，完全入於中國人之手。在此時間，湯若望病歿，南懷仁仍供職於天文臺。可是不久，康熙帝憤輔弼大臣的橫暴，十五歲即自行親政；對於基督教的仇視，突形弛緩，原因是由於中國所編纂的日歷，不甚精確。當時皇帝召中國天文學者楊光先與歐洲傳教師，公開試驗，藉以識別精確與否。經過三次試驗以後，判定中國人的觀測較歐洲人為劣。因此，處罰中國天文臺長，遠謫蒙古。(註四)

南懷仁是比利耳人，尙有同僚克潑來 (Philippe Couplet) 以翻譯中國四書成名。當時歐洲哲學家大都根據此譯本而了解中國儒教的學說。

自此以後，康熙帝非常信任傳教師，並表示歡迎他們入國。此時正值法蘭西耶穌會派擬派遣傳道師來華，於是便由路易十四之護法大師拉夏思 (Père La Chaise) 從中斡旋，經國王允許，捐助保護金，送遣他們來華。同時，南懷仁又去函催促。本來，在羅馬教各派中，以耶穌會派教士的學識最爲豐富，而法蘭西派遣的五宣教師，都是第一流的天文學者或數學家。他們於一六八五年，由巴黎出發，一六八七年，到達中國。此五宣教師卽神父白進 (Père Bouvet)、張誠 (Gerbillon)、劉應 (Videlon)、洪若翰 (Fontaney)、李明 (Leconte)。

謁見皇帝以後，白進、張誠二神父，留置宮中，並令其學習滿洲語。康熙二十七年，於尼布楚訂結中俄條約時，卽以張誠爲通譯。康熙首先從他們學習數學、研究幾何學、三角術以及計算天體之運行，最後，還研究哲學。(註五) 因之，皇帝對於他們，非常寵任，尤以張誠隨侍左右，是一刻不離的。他們利用這一種信任，便要求正式准許宣傳基督教；一六九二年三月二十二日，便以上諭公布。皇帝本來承認基督教與儒教的精神，並無不合；卽在禮典方面說，他也贊成耶穌會派的意見而反對多密尼克派的意見。且皇帝曾患瘧疾，中醫久治不痊，他們投以金鷄納霜，一服而癒，所以允許他們在宮內建立住宅與教堂，以示謝忱。張誠於一六五四年，生於法之凡爾頓 (Verdun)，一七〇七年，死於北京。

白進爲法之蒙斯 (Mans) 人，因奉康熙帝之命，招各宣教師來華，於一六九七年返法。就這一點而論，我們可

以判定康熙帝對於宣教師的態度。白進返國以後，呈獻中國書籍四十九部於路易十四，同時並將康熙帝的人物論及其肖像，公之於世。

由這一本書的介紹，康熙帝漸為世所知，同時，因其文化事業之偉大，歐洲人譽為中國聖賢政治之代表的主，使歐洲受了重大的影響。白進於一六九九年，偕其他宣教師十人，同返北京。白進的性情，非常和順，且富於犧牲及服從。與萊白尼茲作文字友，使他對於易經，有了偉大的發見。（註六）

巴多明（Paremin）於一六六五年，生於法國邦達利亞（Poutarier）近郊。一六九八年抵北京。康熙帝命他學習中國文與滿洲文。每年出狩滿蒙時，命之隨行。所以他就向皇帝講述歐洲科學及藝術的進步狀態。

康熙帝對於歐人富於研究的精神，非常讚美。巴多明又德惠皇帝改製中國地圖，並豫告中俄之衝突。巴多明的學識，極為博大。他不僅精通幾何學、博物學、天文學以及醫學，即對於中國之政治、歷史、文化等等，亦有獨特之見解。他對於中國古代科學及藝術，在原則上，極為景佩；惟以未能加以開拓為憾。此外，在他所著的十六封書信中，曾敘及當時皇族間信教的軼事。（註七）故事的主角為蘇彌那（Sourmina）親王的子女。蘇彌那親王共有子女十人，都受過耶教的洗禮。以後因事被放逐於滿蒙，遂死獄中。（註八）

（三）我們曾經敘述過一六四五年羅馬教皇英諾森第十，曾下教令，反對中國人的信仰與基督教信仰之同一的見解，並禁止教徒習行中國禮典；可是一六五六年亞歷山大第七又承認耶穌會派對於中國人之信仰的解釋。允許奉行中國禮典。此後，因福建省宣教師之間，又發生異論，爲了當地代理主教梅格洛（Charles Maigrot）



發一命令，又引起極大的糾紛。梅格洛於一六五二年生於巴黎，一七三〇年，死於羅馬。他是蘇邦納大學的博士；有堅強的意志，惟性情較爲剛烈。當時，他僅爲福建省代理主教，尙未獲得僧正（*evêque*）的地位。一六九三年三月二十六日，他公布對於中國禮典的見解，並命令部下服從。命令的內容，大體如左：（註九）

（1）稱呼基督教之神，自即日起，應專用「天主」，不准再稱爲「天」或「上帝」。

（2）教會禮拜「神」時，絕對禁止以「欽天」或其他同類字樣，懸掛壁上。

（3）中國古代祀孔或祭祖之禮典，雖經教皇亞歷山大第七之默認，但自即日起，宣告無效。

（4）每年祀孔或祭祖時，宣教師不得書寫官階級別；惟在萬不得已時，可僅書死者之名。

（5）一般主張中國哲學，並不與基督教抵觸，其所謂太極，係指神而言；並謂祭孔，僅爲政治作用；而易經則爲記載物理及道德的書籍。此等見解，易招致誤會，嗣後應一併禁止。

以明文答辯中國禮典問題，以此命令爲始；所以當時中國宗教界，引起了極大的不安。葡萄牙傳道師二人，因不服從此命令，即被禁錮。信徒向梅格洛請求釋放，卒被拒絕。信徒非常憤怒，羣起責難。又有多美尼加派宣教師二人，亦受同樣處置。（註一〇）不久，這種論爭，歐洲也起了反響。福魯特爾在「哲學辭典」中，曾有一段記載：

「羅馬教皇任命法蘭西人梅格洛爲中國某省的代理僧正，希圖解決此論戰。可是梅氏對於中國文，僅略識之。無中國皇帝會詢梅氏「欽天」二字，作何解釋，梅氏即瞠目不能答，反控訴中國皇帝於羅馬教皇。」（註一一）

由此，我們可以想像當時糾紛的大概了。

梅格洛赴羅馬哭訴教皇，歷很久的歲月，研究此問題，翻閱雙方的理論，並參酌各神學者的意見，終於以教皇克利門十一之名，於一七〇四年十一月二十日確定判決，勝利屬於梅格洛。可是其中妥協之點，即對於死者的非宗教禮典，可不必禁止；至於這一種禮典，是否為宗教的問題，則委之於教皇禮訪使、僧正及代理主教之判斷。其他儀式，應予廢除，並須遵從古代羅馬教的習慣。

羅馬教皇在決定此判斷之前，曾任命羅馬大僧正鐸羅 (Charles Thomas Maillard de Tournon) 為中國的教皇禮訪使 (Visteur apostolique)，巡遊遠東。鐸羅於一七〇三年二月九日向西班牙出發，於一七〇五年八月八日到達中國，於十二月十四日入京。北京耶穌教會信徒，予以盛大的歡迎；羅馬教皇使節，遂於十二月三十一日謁見康熙帝。

康熙帝以盛大儀式引見使節，盛筵招待，並由皇帝親自薦酒。使節於寒暄後，即告以來華目的，並提議設置一最高傳道師。康熙帝擬於住居宮中之歐洲人，擇一任命，使節對此條件，表示不能同意。

他駐留北京時，因研究禮典問題，特召梅格洛及反對派耶穌會派之劉應二人為顧問。此時，康熙已聞及羅馬僧正之會議及教皇否決禮典問題的消息。他自以皇帝的地位，又是學者，頗有自負的意思，所以表示不滿。一七〇六年六月二十九日，當使節謁見之時，他就對使節這樣說：「你們的宗教，當然是神聖的，并希望能傳道於全世界。可是在手段上，不免有錯誤之處，因為你們並不詳細考查各國國民的風習與輿論。」他詳細地說明了中國的經書後，又說：「歐洲人不能理解中國書籍的真意。如果教皇為一般無學者所誤，而發生謬解，深恐在敵國將來會有

廢棄基督教之危險，要避免這種誤會，我希望能先檢閱送達於歐洲之報告，俾得加以訂正。」使節當答謂我們首應區別事實問題與法的問題。對於第一問題，異教徒學者，雖能解答；而第二問題，僅能由羅馬教神學者來解決，並指名梅格洛。

翌日，康熙帝派遣官吏二人，往訪梅格洛，詢以在孔子學理中，果否有反對基督教教義？梅氏答以非常衆多。他們復令其指摘各要點。梅氏詢問鐸羅，應如何作答。鐸羅使節答謂在出版各書籍中，擇其不矛盾爲限。於是梅氏在此條件下，列舉中國諸家學說凡五十餘條，然後選擇其與基督教教義相反對之處。其中或與中國人之信仰有關係的，或與禮典有關係的。當時中國官吏鑒於梅氏大膽的批評，甚爲驚異；梅氏則答謂，只知真理，而不知有他。

是時康熙帝適有蒙古之行，當由此二人將梅氏的選注，送達御覽。康熙帝批評梅氏爲一無學淺識之徒；並宣召梅格洛入宮。同時使節又命梅氏將送達教皇的報告書，譯成中文。梅氏便當中國官吏面前，着手翻譯。次日，康熙帝由蒙古還返，於宮中詢問梅氏對於中國書籍，曾否加以研究。梅氏謂曾略加研究。於是他們便開始辯論。康熙帝爲一大雄辯家，同時又爲一幽默家，對於各點，經過詳細的說明後，便徵詢梅氏的意見。梅氏表示不能同意，並謂因良心的責備，不能遵從皇帝的論調。當時，在座官吏，憤恨異常，康熙帝則竭力制止。最後，康熙帝於玉座中，親寫四字，問他是否能讀梅格洛僅說明二字；第三字不能認識，第四字，則因距離太遠，不能辨別。這一件事情傳播到歐洲，遂發生了各種傳說。福魯特爾謂：「梅氏對於中國文，僅略識之無；中國皇帝曾詢以「欽天」二字作何解釋，梅氏即瞠目不能答，反控訴中國皇帝於羅馬教皇。」亦即指此而言。

康熙憤梅氏的頑強，遷怒於鐸羅。當於八月二日下令加意防護梅格洛之住所。次日復下令，命鐸羅準備返國。不久，梅氏遂被捕。一七〇六年十二月二十一日，更下令放逐梅氏於廣東，繼復改放澳門。其他宣教師，如未經中國政府之許可者，亦令歸國；新來的宣教師，應直接向政府領求證明書。此命令實行後，梅格洛即被送至廣東與澳門，然後返國。

鐸羅在梅格洛禁閉中，於八月二十八日，由北京逕返南京。途中曾寄梅氏函件一通，除致慰問外，復痛詆耶穌會派宣教師，以爲梅氏的禁閉，由於他們的挑撥所致。一七〇七年一月廿五日，使節命令在華宣教師應遵守克利門十一對於禮典的裁決書。可是這一種方法，到底不能鎮定人心。因爲服從使節命令的宣教師，俱爲康熙帝所放逐。耶穌會派宣教師，更高唱不服從的口號，並訴之於羅馬教庭。理由是鐸羅僅徵詢梅格洛一面的意見，並沒有徵求各宣教師的意見。且使節所發布的命令，有背於康熙帝的上諭，足以危及中國傳教事業。

在另外一方面，康熙帝對於使節公布命令，異常憤怒。立即逮捕鐸羅，並放逐澳門。澳門官吏，又加以虐待。可是羅馬教皇，承認鐸羅的命令，並進昇爲最高僧正。昇級命令，由德理格 (Perdini) 祕密傳入，於獄中舉行任命式。此後，一七一〇年六月八日，經二年有半的禁錮後，鐸羅遂死於獄中，年僅四十一歲。現在有很多宣教師，傳說常目覩其亡靈。(托馬著：北京傳道史二二〇——二二二頁。)

羅馬教皇復派遣使節嘉祿 (Tean-Ambroise Charles Mezza-barba) 來華。於一七二〇年十二月二十六日到達北京。他是一個謙遜而溫順的僧正，所以能克盡使命。他的教令，亦屬於妥協方面，即所謂「八種許可」。

可是宗教論爭，還持續二十年之久。最後，於一七四二年八月九日，奉蒲諾十四的教令，方告解決。教令的內容，大略如下：

教令首先敘述論爭的歷史；繼稱不能承認嘉祿的妥協條件，因為妥協有背於過去教皇的教令。現在應宣告無效。在肯定克利門十一的命令後，絕對禁止其他各種解釋。如宣教師有違反此解釋時，即勒令返國；如有不服從者，應處以刑罰。（註一一）

關於禮典的訴訟，自英諾森十世頒發教令以來，前後共歷百年之久。因中國古代信仰是否與基督教神學相類似的問題，引起了一場大訴訟。不過因此事件的發生，使歐洲耳目，俱集中於中國。科爾第（Henri Cordier）之“Bibliotheca Sinica”一書，列舉中國書籍名稱二百六十二部。此外，對於未出版的手記或函件，也列舉數百種，下章（第四章）所述萊白尼茲關於中國自然神學的研究，也是替耶穌會派辯護而起草的。

## 第二節 十七十八世紀介紹儒教的主要文獻

十八世紀法國重農學派始祖魁內（Quesnay），於所著「中國的專制主義」一書中，曾謂欲悉知此帝國之全部生產，非常困難；「僅能於宣教師回憶錄中，尋求材料。」（註一三）其所稱宣教師，無疑地係指耶穌會派宣教師而言。最近，德人賴世萬（Adolf Reichwein）於「中國與歐洲」一書中，亦謂「書籍中記載中國之智識，實以耶穌會派為始。」他對於中國與歐洲的關係，說明如下（註一四）

他以爲歐洲人與中國人開始接觸，當在耶穌紀元以前。此後近代因歐洲人發見好望角，復於一五一五年到達中國。自此以後，歐洲人與東方貿易，漸臻發達。葡萄牙人、荷蘭人以及英國人，均先後與東方貿易，中國貨物，充斥歐洲市場。關於記載中國的書籍，當以馬哥孛羅 (Marco Polo) 爲始；不過他所記載的，僅限於地理上的報告。十六世紀初期，宣教師們的函件，也只是介紹一點宗教的狀況與東方的奇異；對於中國內容，依然沒有提及。

至十七世紀初期，方纔以圖畫介紹中國的生活；十七世紀後半期，宣教師的書簡中，也漸漸提及中國。其出版地點，以荷蘭爲主，而且都是關於美術的著作。出版物可以下列二書爲代表：

(一) 馬鐵尼著：中國新地圖 (一六六五年)

Novus atlas Sinensis, de Martino Martini.

此書於維也納 (Vienne) 出版，流傳頗廣。

(二) 吉雪耳著：「中國」 (一六七〇年)

La Chine, d'athanase Kirschere.

此書原本爲拉丁文，一六六七年出版於亞姆斯達丹；一六七二年復於柏林出版。萊白尼茲曾記述於 *Novissima Sinica* 之序文中，福魯特爾於他所著的諸國民的風俗精神論第二三章中，亦批評此作者曾經記載關於景教傳來的碑文。

中國的經書被翻譯的，有下列各部：

(三) 哥斯達譯「大學」(一六六二年)

Ignatius de Casta, Sapeintia Sinica。

此書以木版印刷，於中國出版。

(四) 般鐸澤譯「中庸」

Père Prosperi Intersecta 的「中庸」譯本，於一六七三年出版。卷末並以法文及拉丁文附有孔子傳

記。

(五) 耶穌會著中國哲學家孔子(一六八七年)

Confucius, Sinarum Philosophus。

此書爲大學、中庸、論語的譯本，爲下列四宣教師所譯：

Prosperi Intersecta, Christiani Herdtrich, Francisci Rougemont, Philippi Couplet。

在序文中，大體介紹大學、中庸、論語的內容。以克潑來爲主動，因爲他對於哥斯達的「大學」譯文，受了很多的影響。前此，因中國商品，不絕地輸入歐洲，一般民衆對於中國，都有了相當的印象；可是學者之間，仍舊不能有很深的認識。等到這些著述出版了以後，學者們對中國，也漸漸留意。賴世萬曾謂：「在這裏，我們方纔看到十八世紀學術界對於中國孔子，與政治道德三種不同的音譜，呈現着和諧的步武。在這些著述中，孔子最爲人所尊敬，耶穌會派的宣教師，尊之爲道德及政治哲學的大師。」

十七世紀末期，尚有宣教師關於中國的著述。這是法蘭西耶穌會於一六八五年派遣宣傳隊所收穫的成果。  
(六)李明著：「中國現狀之新回憶」(一六九七年)

Père Le Comte, Nouveaux Mémoires sur l'état Présent de la Chine.

此書分爲二卷，爲著者對歐洲保護人所發之書簡，報告中國傳教之情形。第一卷收集書簡八封，第二卷收集五封。在第一卷第七封中，敘述了中國傳道情形以後，并涉及中國人的言語、國民性、書籍、道德等等。第八封標題爲「中國人之知能」(esprit Chinois)，曾提及中國的科學、藝術、經濟及物產。第二卷第一封信，述及中國之政治與政府；第二封信討論到中國古代及近代之宗教。在論政治時，曾謂：「在一切古代政府的觀念中，任何國民都不能建設像中國那樣完全的君主國。」(註一五)中國政府，無論古代或近代，都沒有重大變革，其優點即在於君主能履行義務與克服私欲。

(七)白進著：中國皇帝傳(一六九九年)

Bouvet, Histoire de l'Empereur de la Chine.

白進爲耶穌會傳道師中博學者之一，爲康熙所寵愛。此書即爲白氏將親歷之經驗，筆之於書，對康熙下一總評。著述內容，雖極簡單，然對於歐洲的影響則甚大。因爲康熙便是聖賢政治的理想君主。此例證使儒教在歐洲獲得了意外的效果。在其人物評一節中，曾謂：「一言以蔽之，他的人格構成了偉大英雄的資格，而成爲一不世出的君主。」(註一六)「此偉大君主，年僅四十四歲，可是已經統治了三十六年。就他的身段而言，沒有一部分不適合於



帝王的身分。他有偉大的容貌，健全的體格，端正的面龐，黑而大的眼睛，鼻端微圓，有些少痘痕，可是絲毫沒有減少他的偉大的風味。至於他的精神上的特點，更優於肉體上的特點。他的性情，活潑而愉快，有洞察力與堅強的記憶力，識見卓越。對於一切事情，都能不動聲色，措置裕如。且能言行合一。他的傾向，極度適合於王者的風度。人民讚美他的公平與正義。他服從理性，抑制情慾，愛護人民。雖為政務所羈，但是對於文學與科學的研究，仍非常熱心，實足為吾人所欽佩。」（註一七）其次他復敘述康熙帝的武功。此外更說明康熙擅長文學，能默誦論語，編纂經史，編訂字典等等；對於西洋科學，極為愛好。他以身作則，監督家庭教育與皇族教育。最後他還敘述到康熙帝確信中國古代哲學與基督教思想有一致的傾向。（註一八）

（八）諾厄爾著：中華帝國的經書（一七八四年）

Père Noël, *Les livres classiques de l'Empire de la Chine.*

此書為中國四書與孝經之譯本，原本為拉丁文，一七一一年出版。對於中國的經書譯本，以此書為最完善。在序文上，還登載了一篇「關於中國立法者的道德、政治、哲學的考察。」全文別為八章，先敘述中國的道德、政治、哲學之起源、性質及其實行方法；政府的構成；中國人之性格與政治道德的關係；國力與道德的關係；中國人對於和平與幸福的見解，最後，還述及政權安定與政治道德的關係。此書給與萊白尼茲及華爾夫的影響，非常重大。

（九）耶穌會著：好奇與信仰（一七一七年）

*Letters éditantes et curieuses, par des missionnaires, de la Compagnies de Jésus.*

此書係集合耶穌會各宣教師對於中國、印度、小亞細亞、南北美各地的科學、藝術、政治、道德、風俗等等報告而成。因為當時宣教師大都受有政府或學會的委託，於傳道之外，作各種調查。是書於一七一七年出版，全書共二十八卷。後於一七八〇年再版。再版時對於喪失時代性的文件，加以刪削。在第二版序文中，曾說明發刊的原因如下：「（一）宣教師以寬大精神，從事傳道，此種犧牲精神，頗蒙國人（法蘭西）所贊助；故於餘暇時，特成此書以報國人之不能忘懷者；（二）此書出版後，俾可養成歐洲同僚間從事於傳教事業及參加傳教職務之熱忱；（三）最後，希望此出版物能支持或獎勵傳教事業之援助。」

傳道者信扎出版後，使歐洲學界得能於聞所未聞，見所未見的地方，獲得大量智識，其功誠不可泯滅。所以福魯特爾、賀爾巴哈以及反宗教論者，都不能不承認此書的偉大，並極力慫恿讀者購讀。至於巴多明所發表的書簡中，更多涉及中國儒教之處。（註一九）

（一〇）杜哈第著：中華帝國及滿蒙之記述（一七三五年）

Du Harde, Description géographique, historique, chronologique, politique et physique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie Chinoise, Paris.

全書共四卷，篇幅鉅大，係集合宣教師二十七人之報告而成。也可以說是研究中國的百科全書。賀爾巴哈撥內對於中國的智識，大都依據此書。一七三五年出版後，第二年即行再版。英譯本名為「中國通史」（The General history of China）。第一卷記載中國各省地理，並就中國自夏迄清各朝之皇帝年譜及大事，一一記載。

第二卷爲政治、經濟之研究，並詳細說明中國的經書及教育。第三卷敘述宗教、道德、醫藥、博物等項。第四卷爲滿蒙、西藏及朝鮮之研究。

此外，在十七、十八兩世紀時，對於中國的記載，尙有商業家、使領及旅行記等等，可是在學術一方面，大體不外如上所述。其詳細情形，可參看科爾第的「中國文獻總覽」(Henri Cordier, Bibliotheca Sinica) (註110)

至於福魯特爾的「哲學美術辭典」中關於中國一章 (Dictionnaire philosophique, art: de la Chine) 與「各國風俗精神論」第一、二兩章 (Essais sur les moeurs et l'esprit des nations, Chapitre I, II) 及撥內的「中國專制主義」(Despotisme de la Chine) 三書，也產生了很大的影響。

要之，在十七、十八兩世紀中，儒教之輸入於歐洲，完全由於宣教師，特別是耶穌派宣教師之力，當然是毫無疑義的。而耶穌會派之所以能使歐洲人熟知中國儒教的情形，還不能不歸功於禮典問題的辯論。同時，在另外一方面，又因葡萄牙、荷蘭、英吉利各國商人，大批輸入中國商品，使一般民衆都受了深切的印象。加之，當時歐洲的文化，並不比中國優越，所以對中國文化，發生興趣，而繼之以讚美，最後，更轟動了十八世紀的歐洲。賴世萬曾謂十八世紀法蘭西的藝術、啓蒙哲學以及重農學派的經濟學，都受了中國的影響，實非過言。(註111)

(註1) A. Thomas, Histoire de la mission de pékin, p. 74-78.

(註2) 當時對耶穌會表同情的歷史學家有

Robrbacher, Histoire universelle de l'Eglise catholique, t. XXVI, p. 592.

又反對者有

Adrien Lannay, Histoire générale de la société des missions étrangères, 1894, t. I, p. 380-384.  
 綜說爭點的有：

A. Thomas, Histoire de la mission de pékin, 1923, p. 140-160.

(註三) Père Longohardé, Traité sur quelques points de la religion des Chinois, Paris, 1701.

(註四) Bouvet, Histoire de l'Empereur de la Chine, 1690, p. 79-81.

(註五) a. *ibid.*, p. 84-89.

b. 西本白川著康熙大帝一五三頁——一六六頁。

(註六) Rohrbacher, *ibid.*, t. XXVI p. 577-578.

(註七) *ibid.*, t. XXVI p. 581-583.

(註八) *ibid.*, t. XXVI p. 583-588.

(註九) Lannay, *ibid.*, t. I, p. 387-390.

(註一〇) *ibid.*, t. I, p. 391.

(註一一) Voltaire, Dictionnaire philosophique et art: abus des mots.

(註一二) Lannay, *ibid.*, t. I, p. 466-489.

(註一三) Quesnay, Despotisme de la Chine, chap. I, § 1.

(註一四) Adolf Reichwein, China and Europe, intellectual and artistic contacts in the eighteenth century,

p. 18-22.

(註一五) Père Le Comte, Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine, t. II, p. 2.

(註一六) Bouvet, *ibid.*, p. 7.

(註一七) *ibid.*, p. 10-12.

(註一八) *ibid.*, p. 147.

(註一九) Rohrbacher, *ibid.*, t. XXVI, p. 12.

(註二〇) 此一切文獻，俱爲東京駒込之「東洋文庫」所收集。

(註二一) 余留學巴黎時，(一九〇六年)曾於巴黎粧飾美術博物館(Musée de l'art décoratif)中，瀏覽十八世紀之中國美術品展覽會。對於當時法蘭西模倣中國之風，深爲詫異。在美術上既有如是之影響，思想上當更無論矣。

## 第四章 萊白尼茲與儒教

### 第一節 環境與生活

法蘭西哲學家布忒羅(Emile Boutroux)評郭達夫里·威廉·萊白尼茲(Gottfried Wilhelm Leibniz)爲古今最深遠、最博大的人物之一；可是對於他的人物與全部事業，並沒有加以充分的研究。因爲他所出版的書籍，僅爲一小部分；至於大部分的筆記，現在仍舊保存於德國漢諾威圖書館中。筆記中僅小冊子一項，已有一萬五千本。萊氏死後，有人曾將其筆記一部分，陸續出版，可是這還不過是一小部分。所以要整個地了解萊白尼茲，必須等待其記錄全部公刊了以後。因之，有人說要研究萊白尼茲，實無異於組織萊白尼茲。

曾任漢諾威圖書館長的鮑德曼(Bodemann)將此記錄，編爲目錄兩冊。此目錄在該圖書館中，成爲研究萊白尼茲的唯一索引，即「萊白尼茲之往來信簡」(Der Briefwechsel des G. W. Leibniz, 1889, Hannover)與「萊白尼茲的筆記」(Die Leibniz-Handschriften, 1895, Hannover)。一九〇一年以來，德法批評家會受編製總目錄的委託，即將鮑德曼的形式目錄，作一系統的配列。此重大事業，極爲柏林學士院、巴黎道德政治學士院與科學學士院同人所企圖，所以當此重任的學者，在德國方面有立忒(Paul Ritter)、刻俾支(Kabitz)、格

魯推遜 (Groethevsen) 威茲 (Wise) 諸人在法國方面有里瓦 (Albert Rivaud) 哈勃范肯 (Halbwachs) 達維 (Daviile) 西耳 (Sire) 諸人。這種工作，也可以說完成萊白尼茲全集的先聲。同時，在另外一方面，他們又想從歐洲各國的公私立圖書館及各公私文件中，蒐集他的全部函件。可是世界大戰以後，因財政不敷，以致工作進行非常緩慢。總之，萊白尼茲為學者研究的對象，正如一座不易搜掘的鑛山；至於能否獲得貴重的寶藏，則全視搜掘者的努力與識見而定。僅就這一點來說，萊白尼茲實在不愧為古今思想界中之偉大人物。

萊白尼茲是哲學家，同時又是政治家；是理想家，同時又是實行家；是神學家，同時又是道德家；是數學家，同時又是科學實驗家。所以法人巴魯齊 (Jean Baruzi) 說：「沒有一個人能够像他那樣言行一致的；沒有一個人的生活與學說體系，能够像他那樣有堅固的結合；沒有一個人能够像他那樣孜孜不息，以創造單一的目的。」

萊白尼茲是哲學家，同時又富有實踐的傾向。所以與其說他是思辯的西洋哲學者，毋寧說他是實踐的東洋哲學者。如果我們更詳細地研究他的生活，便可發見到與孔子的，至少，也是與第一流儒家的生活相類似。尤其可以注意的便是萊白尼茲與孔子的出生時代，即歷史的環境，也非常近似。

孔子生於春秋之時，當時周室的權威，完全掃地；諸侯互爭霸權，以致傳統的精神，所謂「王道」已蕩然無存；在政治上，有臣篡其君者，在家庭中，有子弑其父者。最顯著的例證，便是魯國。在孔子以前，魯國政治的實權，早已與君主宣告脫離，而移入於宰相之手。當時的宰相為季文子、季武子、季平子三人，即孔子所謂三桓。至孔子時，三桓的實權，又移入於陪臣陽貨之手。這不消說，與儒教理想中的秩序主義，完全不合，而呈現着上下顛倒的混亂狀態。故

司馬遷謂：「以是自魯大夫以下，皆僭離正道，故孔子不仕。」孔子的理想，便是希望將此混亂的社會秩序恢復到傳統的狀態；其最後目的，即挽回周室的權力，而實現政治的、精神的統一。孔子稱此爲「明大義、正名分。」孔子之所以作春秋，論時世，亦不外此意。孟子謂「孔子作春秋，而亂臣賊子懼。」也是讚美孔子恢復傳統的精神。

萊白尼茲生於十七世紀後半期。是時正當三十年戰爭結束，德國完全喪失了統一；國民的文化，也橫被摧殘。三十年戰爭的原因，起於宗教之爭，就是馬丁路德之宗教改革。三十年戰爭使德國喪失了精神的統一；國民陷入貧困與頹廢之中；人口驟形減少，有些地方僅存有十分之一。工業破滅，商業減退，人民風俗，粗暴無恥，貴族則流於淫靡。鄉村教育破產，宗教家欲救無力。大學教育，極度衰退，學生、教授，都爲平凡、淺學之輩。到處都爲貧困、無學，所支配，而藝術也極度低下。可是當時，法蘭西正在路易十四統治之下，古典文學，盛極一時；英國爲威廉第三所統治，政治繁榮，文化優美。相形之下，優劣判然。於是德國民族便完全喪失了國民的自信心；甚至於鄙棄國語。學者著述，都沿用拉丁文或法文，上流階級，專習法語；德語僅爲農人、婢僕所使用。蔑視本國言語，其禍更甚於土地分裂；因爲它可以毀滅國民的自覺。

當時，除出文化的墮落以外，還有國家的分裂。神聖羅馬帝國的觀念，早已不復存在於他們腦際之中。三十年戰爭，締結了威斯達法利亞（Westphalia）條約後，德意志聯邦各君主，都可單獨行動，自由締結同盟；因此，德意志帝國的政生命，也不得不宣告破滅。加之德意志盟主奧大利，輕視德意志帝國的利益，以致薩克遜、勃蘭登堡，以及其他各聯邦，也不肯履行帝國的義務。這種形勢，在十七世紀末期更甚。政治上的不統一，也可以說是精神上



分裂的象徵。

萊白尼茲與孔子，在歷史的環境上，既極爲類似，而他們的行動，在大體上，也呈着一致的趨勢。

萊白尼茲的父親爲萊比錫 (Leipzig) 大學的法學、倫理學教授，早死；萊氏爲其母氏所育。在幼小時，他走入父親的圖書館，翻閱各種書籍；精通希臘、拉丁二國文字。十五歲，入萊比錫大學，隨托馬修斯教授學習哲學。後於阿爾特多斐 (Aldorf) 大學提出博士論文。

二十一歲時，他在紐蘭堡 (Nuremberg) 研究鍊金術時，結識孟茲 (Mainx) 選侯腓立普之最高顧問波納堡男爵 (Freiherr von Boineburg)。男爵爲德意志第一流政治家，頗有勢力；萊白尼茲能與歐洲發生關係，大都仰仗他的幫助。男爵與萊氏的交誼極爲深篤。他曾將萊氏著述 "Methodus nova docendae discendaeque jurisprudentiae etc." 贈與哥林 (Coring)，並略作介紹。他說：「博士年二十二歲，博學而聰明，且富於思索力，實爲一優秀之哲學家，而且也是知識豐富、意志堅強、精力絕倫的人物。」(註一) 此時，萊白尼茲正致力於神學與政治的著述。

萊白尼茲最初與政治接觸，是在他當外交官的時候。一六六七年，他在紐蘭堡 (Nuremberg) 與波納堡男爵會見，於是連袂赴法蘭克福 (Frankfurt)，朝見孟茲選侯。他即以 "Methodus nova docendae discendaeque jurisprudentiae etc." 奉獻選侯。此書於一六六六年著成，於一六六八年出版。卡勒葉 (Foucher de Careil) 譽爲自然法的巨著。(註二) 一六七二年，他以孟茲選侯顧問官的資格，出使巴黎，作外交上的酬酢。當時孟茲侯爵

與路易十四往來頗密；萊氏的使遣，亦爲敦睦兩國的親善。可是萊氏利用此良機，以「征服埃及的建議書」呈獻法王。綜觀萊氏一生，其所慣用的方法，便是遇有機會，即將自己的哲學觀念，囑入於特殊事件之中。此際，當然他更不肯放鬆。在此有名的外交文件中，一方面，使此野心家的目光，移轉到東洋，可以防止他的離間德意志聯邦的政策；在另外一方面，路易十四利用歐洲盟主的地位，征服土耳其，其異教國，以實現基督教社會的精神統一。前者爲愛國的思想，後者則爲萊氏神學觀的表現。夫來得勒（Pleiderer）主張前說（註三）法、巴魯齊（Baruzzi）則採用後說（註四）這種外交政策，不圖日後竟爲拿破崙所採用；不過在當時，只是一種哲學者的空想。雖則他的議論，立足於實際的見解之上，可是始終沒有被路易十四所採用。

萊白尼茲駐留巴黎。前後四年，辦理外交之暇，輒致力於學問。他研究近代哲學，特別是笛卡兒的哲學，也關懷神學，常與巴斯噶爾派神學者，或耶穌會派教士結納。他更注重數學的研究。他很希望能久住巴黎；可是一六七六年，因好友波納堡男爵之死，不得不與孟茲選侯斷絕關係；同時，因生活的必需，又不得不應漢諾威（Hannover）王朝之召。他往遊倫敦，歸途經荷蘭，會見斯賓諾莎（Spinoza）。一六七六年十二月，到達漢諾威，他歿於一七一六年，在此四十年間，迄未他往，爲漢諾威朝編纂歷史；此外，尙以政治顧問的資格，與歐洲及德意志的政治，發生關係。當時漢諾威君主腓特烈（Johann Freiderich）是一個賢明的君主，死於一六七九年。其子奧古斯德（Ernest August）繼位，在位二十年。一六九八年由喬治路易（Georg Ludwig）繼嗣，卽爲一七一四年入主英國之喬治第一，而漢諾威王朝也就統治了英國。

萊白尼茲有博大的知識與卓越的識見，當然不願屈居於此鄉僻的小國中；可是因君主寵渥異常，也不得不稱為忍耐。自一六七八年至十七世紀末期，德國發生了有名的新舊教併合問題，同時新教中也發生了兩派，即路德派與喀爾文派之併合問題。這一問題的性質，在一方面說，是外交問題，在另一方面說，又是神學上的問題，內中的主角，不消說，當然是萊白尼茲。因為萊氏承認宗教的本質，並不是教義上的問題，而是道德上的問題。所以他便竭其精力，從事於解決歐洲及德意志的宗教糾紛。路易繼位以後，此問題漸歸消沉，而萊氏亦無滯留於漢諾威的必要，因而君主對他的態度亦冷淡了，使他感覺到孤寂而陷入於非常的逆境。

於是，他不得不轉移目光於前此曾發生關係過的柏林及維恩尼諸國了。他以歐洲政策，世界政策的立場，發揮他的宗教觀和神學觀。他覺到要實行其神學觀、宗教觀，非仰仗於當時歐洲偉大的君主之力不可；於是上書於法蘭西路易十四，倡議組織學會；亦曾干進俄羅斯彼得大帝，充任他的顧問；以後，亦曾向奧地利亞君主，上書獻策。一七二二年，他旅行到維恩尼，希圖活動，可是終於沒有成功，於是便折回漢諾威。一七一四年九月到達；可是君主及臣僚，都已向倫敦出發。自此以後，他便在漢諾威度着寂寞的生活，從事於漢諾威王朝歷史的編纂。一七一六年十一月四日，於漢諾威終其天年。舉行葬式時，除出了他的祕書倭克赫特（Eckhart）外，並沒有一人送葬。

萊白尼茲的一生，半為政治家，半為哲學家，與孔子非常近似；與斯賓諾莎之以勞働者自奉，當然不可同日而語。他以官吏立身，為漢諾威朝的圖書館長兼宮內顧問，並獲得德意志帝國的爵位。一生獨身，然生活卻甚優裕。他獲交各國的顯要，如俄之彼得大帝，奧大利之利歐普得皇帝，普魯士之腓特烈第一等等，此外尚有普魯士皇后夏

綠蒂 (Sophie Charlotte) 與漢諾威王姬蘇斐 (Sophie) 諸人。他寫給普魯士皇后的一封信，頗饒興趣。(註五) 還有一點，他也與孔子相似。孔子在論語中說：「吾十有五，而志於學，三十而立。」即在此十五年間，是研究時代。他往周學禮，深得魯大夫南宮敬叔之助。所以他的求學，借助於政治家之力不少；同時，他也與政治家結交，充任顧問，而獲得處置公事的機會。四十三歲，出仕魯國，漸被重用。「夾谷之會」，他以魯代表的資格，充分發揮其外交手腕。可是因了獲罪三桓的緣故，遂絕意於魯，而起周遊天下之志。他歷訪各國諸侯和政治家，但對於他的請求登用都加拒絕。且一再遭受桓魋、匡人之厄，與陳蔡之難，幾瀕於死。當他絕意政治，退居魯國時，君主及大臣還常常徵詢他對於政治的意見。

萊白尼茲為歐洲各強國的顧問官時，極蒙優待；不過漢諾威王朝的待遇，非常惡劣。孔子有弟子三千。在三千弟子中，政治家方面，有子貢、子路等，學者方面則有顏淵等，足以為心靈上的安慰。萊白尼茲則孑然一身，這大概是由於孔子為一大教育家，而萊氏則為一純粹的哲學者的緣故罷。

可是萊白尼茲何以不將其著述出版呢？萊氏每日僅睡眠三四小時，稍有餘暇，輒從事讀書、思索、研究、實驗等項，而結果只有零星的記載，並沒有自成系統的鉅著。他所出版的書籍，僅有為波納堡男爵所約定的「法學論」(Methodue nova etc.)、普魯士皇后夏綠蒂所約定的反駁貝爾之懷疑神學的「神學論」(Theodicée)，反駁英洛克之認識論的「新悟性論」(Nouveaux essais sur l'entendement humain)以及「單子論」(Monadologie)等書。大抵都受他人的委託或反駁而寫的。所以他的大部分思想，還留存於往來信札中。英拉塞爾

(Bertrand Russell) 讀「形而上學論」(Discours de Métaphysique) 一書，爲決定萊白尼茲哲學的最初著述，也是在他死後出版的。

從這些事實來說，我們知道他的思索目的，並不是要教人，而是要實行。德夫來得勒曾謂：「萊氏與博芬道夫相似，在講臺上，他不會感覺到興趣。他希望他的正確的信仰，能够以政治家或外交家的資格，直接實行。」（註六）其實稱萊白尼茲爲「政治家或外交家」毋寧稱之爲「政治或外交之理論家」。孔子與萊白尼茲，都富有政治的趣味。兩人都是熱情家，不甘於思索的生活，很願直接參加改善政事。可是就實際的力量而言，則萊白尼茲遠不及孔子。孔子本爲一學者，所以當其隱居後，猶能潛修經史，示後世以規範。不過這當然是一種不得已的結果，他的志向，還是傾向於實際政治方面。反之，萊白尼茲本身並沒有要爲實際政治家擔當政務的思想，只是希望有力的君主或政治家能够實行他的政論。所以萊氏是一個學者、思想家，並不是真的政治家。我們如果拿孔子的學說與萊白尼茲的學說相比較，在教學方面雖然可以發見類似點；不過在此類似點中，仍舊可以發見不同的趨向：即是孔子的教學是實際的，萊氏的教學是理論的。要之，萊白尼茲不是實行家而是實行的理論家。所以他的學說，即令在研討崇高的形而上學或純粹科學時，始終沒有離開實踐的目的。即所謂「表現神的光榮」是。

萊白尼茲有調和的天才。在幼少時，他便懷抱着調和宗教與哲學的志願；而當其組織哲學體系時，更想調和神力與自然，調和宇宙的目的觀與機械觀，以至於調和信仰與理性。這種調和的傾向，在宗教界一方面，也充分地表示着：首先他調和舊教與新教，其次又調和新教中之路德派與喀爾文派。他的後半生，研究中國文明，與耶穌會

教士通信，藉以瞭解東洋事情，也不外乎調和東西文明的意志。法布忒羅對於萊氏調和的天才，曾這樣批評着：「他亟願統一複雜的生活，並以此種精神，企圖調和基督教各派，反抗野蠻人（土耳其人）的暴力，以調和各國民的性情；同時也企圖調和笛卡兒與亞里士多德，數學與形而上學，一般的與特殊的，動力因（Causes efficientes）與目的因（Causes finales），以及自然與神力，哲學與宗教。萊白布茲的天才，正如各個單子竭力發展其本能，而明白地呈現出普遍的調和。」（註七）

萊白尼茲的調和癖，可以說是基於他的折衷主義的特性。所謂折衷主義，即採納各思想的優點，而使之調和。所以他說：「我所讀的一切書籍中，我都可容納他們的見解；因為我很瞭解他們對於考察事物時所採用的方法。所以我總是承認作者的意見，有時還替他辯護。」（註八）由此可知萊氏的性質，對於一切事物，總喜歡加以好意的解釋。他的秘書倭克赫特曾謂：「他希望一切都趨於最善」（*Erkehrte alles zum Besten*）（註九）可謂的評。萊氏所以有這一種見解，我認為還是由於他的特殊的哲學觀。因為萊白尼茲承認一切都為神所創造；同時也承認「在可能的良好的世界中，一切都趨向於最善；」所以到處都可以發見神的恩惠與善良的存在。故萊氏謂「到處都可發見神的光榮。」（註一〇）

可是萊白尼茲的折衷主張，並不是一種淺薄的結果。法布忒羅曾謂：「他努力尋求事物的底蘊，以消滅表面的對立。」（註一一）所以他的折衷，可以說是透徹的結果。換言之，即尋求根本的、超越的觀念來打破此無為的戰爭。萊氏對任何思想，都認為有採用的價值。換言之，他是一個為一切思想所影響的哲學者。二十一歲時，他開始

研究儒教，異常讚美儒教之自然神學、道德觀及政治觀；因之，所受的影響也特大。總之，他研究某種學說而加以賞讚時，則此後，必加以採用。不消說，我們要斷言其某部曾受儒教的影響，當然不是一件易事；不過如果我們僅指摘萊氏之神學論、道德論以及政治論，與儒教的學說相類似同時，因他熱烈讚美儒教而推定其曾受儒教的影響，則當無何種困難罷。

## 第二節 神之國家

萊白尼茲本來以調和宗教與哲學，神與自然爲目的，所以他的神學，也只是替基督教作哲學上的辯護；換言之，他的神學的使命，就是使基督教合理化，要以理性去理解它。（註一）所以德畢西勒（Pichler）稱他爲大神學家之一。可是他並不是真正神學者，是哲學的神學者。他自己曾說：「我以哲學者始，以神學者終。」（註二）萊氏晚年，因實踐的傾向，過於濃厚，所以對於僅以理論來解釋萬有的哲學，便漸冷淡；而對於與實踐有關的宗教，反形熱烈，因之，便專致力於神學的研究。可是他仍舊缺乏正統派的信仰。所以他的友人阿娜（Arnald），是一個著名的羅馬教神學者，曾說「萊白尼茲雖爲現世紀之大人物，可是缺少真正的宗教」（註三）法巴魯齊（Baruzi）也說他「雖然信仰基督教，但是並不透澈。」（註四）可知萊氏的學說，並不是普通所謂基督教；其中有某種特質，使他與基督教分離。其特質有三：第一，是以神爲萬有的君主，組織了政治的宇宙；第二，神以法則來支配宇宙；第三，神不僅以基督教徒爲其臣民，同時，還包括異教徒而組成一世界的人類的教化帝國。

第一款 神爲萬有之君

以神爲萬有的君主，不僅是萊白尼茲，即斯托亞學派（Stoic）與中國儒教，也有同樣主張。可是萊氏的特點，一面主張神爲萬有的君主，同時還認爲絕對完全的君主，在「形而上學論」一書中——這本書英拉塞爾曾譽爲萊白尼茲哲學的最初著述（註一六）——萊白尼茲開頭就這樣寫着：「對於神的觀念最爲我們所歡迎而且最有意義的，就是以神爲絕對地存在。但是人們都沒有充分地考察其結果。」（註一七）可知萊氏以神的完全性爲出發點，而企圖組織其哲學體系。他認爲神之完全性，是一種公準，是當然的道理。所以他的哲學體系，也便自然而然地歸結到神之完全性；同時，他從這一種神的完全性，產生了重要的結論。

第一、他以神的完全性證明神的存在。根據他的見解，某種事物，與其說是虛無，毋寧說是具有存在的傾向。所以，在事物的可能性或本質中，包含着存在的要求與存在的主張（exigence et Pretention）。正如物質有廣延的傾向一樣，本質自身也有存在的傾向。而一切的可能，與本質，即實在的數量成比例，換言之，即與本質所包含之完全的程度成比例，而具有存在的傾向。

在有限的本質之中，這種存在的傾向，並沒有充分的存在。因爲這種傾向，常爲其他本質的同樣傾向所反對。所以我們要使這種傾向轉化到存在，必須加以某種優越原理的干涉。同樣，物質雖具有廣延的傾向，如果不加以優越的力量，則不能有實在的廣延。不過就神而言，這種優越原理的干涉，並不必要。因爲除出神以外，我們決乎找不出他種物質，足以反對其存在。任何本質，都不能與神的本質相比擬；換言之，即不能與神的本質相抗爭。同時，神



的內在的矛盾，也不能發生何種障害以妨礙其最完全的存在。所以這種傾向，直接轉向到實際的行動。換言之，存在於神之本質中的可能，僅因其可能，而轉化為存在。所以神的可能與存在，簡直是同一的；因為存在是可能的無條件的結果。因此，萊氏便產生了這樣的結論：因為神是完全的，所以存在。

第二、神既然具有完全性，那末，為其所創造的物體，在可能範圍內，也應該是完全的，最良的。這是萊白尼茲的樂觀論。

我們在敘述萊氏的樂觀論以前，應該先研討萊氏的所謂充足理由。依據他的見解，一切真理，都可分為兩種，即論理的真理與事實的真理。論理的真理，具有必然性，絕不能加以反對。可是事實的真理，只是偶然的，決不能與公理或公準相並列。說明這種事實真理的原理，便是充足理由（raison suffisante）；所謂充足理由，也不外乎神。換言之，在世界的事實中，無論其是否偶然，都屬於神的啓示。所以一切事物，都有充分存在的理由，也都有充足理由。所以世界的事實，縱令是極其微細或偶然，都不屬於機械的必然的領域，而是從屬於道德的必然的領域。所以充足理由，除出了機械的必然性以外，還給與了一種道德的必然性。萊白尼茲承認全世界（物質世界與精神世界）都具有必然性，便組成了一種與斯賓諾沙各異其趣的決定論。（註一八）關於此道德的決定論，當於後段詳述之。

德斐雪（Kuno Fischer）對於萊白尼茲的樂觀論，即以神的完全性與充足理由為出發點，而承認所造物之完全，曾分論如下：

(甲)從形而上學的觀點來說：「我們先以世界的觀念爲出發點。此世界包括一切現實的事物。任何事物的本身，都沒有存在的理由；任何事物的存在，也都沒有絕對的必然性。所以事物是偶然的，換言之，即可以他物來代替此物的存在。妥合於各事物的，也能妥合於一切事物。所以現實世界的存在，完全是偶然的。一切可以反對的事物，也都是偶然的。所以在此世界以外，其他世界也是可能的。從可能性一方面說，有無數世界存在，可是從現實性方面說，只有一個世界存在着。如果要把無數可能的世界中之唯一使之現實化，那只有選擇的一法。所謂在無數可能的物中選擇一物，當然要選擇其較善的或較良的。如果這種選擇不十分正當，那末就不能具有充分的理由，即充足理由，因而便要與因果律的原理相違反。世界自身，並沒有存在的原因。所以其存在是偶然的；因之，其他世界，也都有存在的可能。所以現實世界，是被選擇的，被創造的。此選擇或創造，不能不具有充分的理由，這就是充足理由。所以在一切可能的事物中，現實的世界是最良的一個。」(註一九)

(乙)從神學上來說，斐雪以神的觀念爲出發點，而到達了同一的結論。神具有全能的力量。所謂力量，即智力與意力，聖智與仁慈。神的行爲，便是創造。創造是正義的行動。此正義爲最高的權利所決定。所以神常常具有最大的權利與最高的要求以創造世界。換言之，即在一切可能的事物中，選擇最完善的一個。此現實的世界，既爲神所選擇所創造，所以在一切可能的世界中，是比較最完善的一個。萊白尼茲自身曾舉世界存在的事實以批評樂觀論反對派的論調。他說：「我們應該作一個有效的判斷：就是神既然選擇了這一個世界，所以這世界是最良好的。」(註二〇)這世界之所以能爲良好的原因，不消說，還是從神的完全性當中演繹出來的。

如上所述，萊白尼茲以神的完全性為基礎，組成了他的哲學體系；同樣，他更以此原理，演繹出神之國家的性質。他在「形而上學論」一書中，曾經敘及神之完全性的分類：「首先應該了解何謂完全。完全之特徵就是沒有包括最後階段的形態或性質，皆不得為完全。例如數與圖形的性質。因為在一切數字中的最大數字與一切圖形中的最大圖形，都含有矛盾。可是最大的知識與最大的力量，並不含有不可能性。所以力量與智識是完全的，不過也僅限於神。從這一點來說，所以神具有最高的無限的聖智；不僅在形而上學方面，即在道德的方面，神也是依照最完全的方法而行動。」（註二）

萊白尼茲以最大的智識與力量，說明神之完全性；同時又指示出知識包含着道德的意義。總之，神具有完全的力量與完全的知識；而此完全的力量，依據其完全的知識，得能有完全的組織。所以萊白尼茲的神學，也可以說是力的合理化，即所謂神之國。關於此點，萊氏曾說明如下：

「人們在物的政治營中，關於治理的行動，應該加以注意。在行動的時候，應該像幾何學者一樣，尋求問題的最完善的構造；其次當像建築師一樣，以最有益的方法，使庭園與房屋，皆能各得其所，不使之有衝突，又不能缺少美感；其次，應該像賢明的家長一樣，不要使財產荒蕪或浪費；復次，應該像機巧的機械師一樣，在可能範圍內，使之不發生障害，而以各種方法收穫成效；最後，更應像博學的著作家一樣，以最少的卷冊包含最大的實質。在一切完全的存在之中，其占領範圍愈少，換言之，即障礙愈少，其精神亦愈完全。所以精神的幸福，是神的最高目的。在一般所許可的調和限度上，無疑地應該給與以幸福。」（註三）

這就是說，神的聖智，要使力有完全的組織，而以最少的犧牲，收受最大的效果。

這種論調終於使萊白尼茲構成其單子論的原理。因為神既然是完全的，則其被創造的事物，也應該完全。一切被創造的實體，應該與神相類似。「各實體有如全世界，而神則為全世界的反光鏡。各實體以特殊的方法表現宇宙，正如在同一的市場，可以由各種方法窺測。所以宇宙也常隨各實體的特殊方法的增減而增減。而神的名譽，也因被創造物的各種不同的表現而增加。所以一切實體，在某種場合時，具有神的無限的聖智與力量，在可能的範圍內，有時還甚至於模倣。因為各實體常常不自覺地在過去、現在、將來，表現着發生於宇宙的一切；這當然可以說與無限的表象或知識相類似。而一切其他實體也都一樣，所以常常模倣神的全能，以擴張其力量。」（註二三）

萊白尼茲對於這種實體，名之謂單子（*Monad*）。單子以力為前提。不過這一種力，曾為神的聖智所同化，因為神有無限的聖智與力量。單子為一點。可是並不是物質上的點，也不是數學上的點，而是形而上學上的點。物質的點，含有廣延的性質；可是單子並不含有廣延。數學上的點，沒有廣延，也沒有客觀的實在性。單子雖沒有廣延，可是含有實在性。換言之，單子是有實在性的形而上學的實體。萊白尼茲以力來說明單子之物與心的雙重性。同時，他又主張世界為單子所組成。單子可以分為三種階段。其階段隨瞭解認識（*Perception*）的程度而區別。第一為裸單子（*entéléchie*），為一結合的實體。此裸單子雖具有表象力，可是非常不明瞭。第二是靈魂（*âme*），其認識較前者為明瞭，且有記憶與感情。動物屬此類。（註二四）第三為精神（*esprit*），含有理性。理性不僅為記憶，且有認識事物原因的能力。神、天使、人皆屬此類。（註二五）此三種單子，皆有相當的身體；而其身體則又為多數單子的複合

體。所以宇宙全體，都充滿了生命。單子不僅有不同的形態，同時還有程度上的差別；可以支配其他。（註二六）換言之，就是宇宙組成了一種階級關係。以宇宙爲階級的單子所組成，而在階級的最高點，又承認神的支配權。這種主張與儒教的社會組織，非常近似。（註二七）因爲各單子都有特殊的個性，同時又是反映宇宙全部姿態的小宇宙；這與儒教社會的個人，共同表現社會統一原理的精神之見解，則非常類似。（參照第一篇第八章）

各單子是獨立的實體，也有特殊的個性，所以他們的活動，也都依照內在的法則，決不受外部的影響。可是在這裏，便發生了各單子中間的連絡問題。萊白尼茲依然主張各單子的連絡，還是由神所賜與；因爲神要使各單子有共同的原因，所以便豫先使各單子發生連絡，因而各單子的現象，可以與其他單子的現象相一致。（註二八）這就是萊白尼茲的豫定調和說。各單子既然以力的存在爲前提，同時，又依從自身的法則而行動，則秩序不致紊亂。世界既爲各單子的調和與協力所組成，因而，也建立了全體的秩序。所以萊白尼茲的單子論，也不外是力的合理化。

● 在世界中，一切都有連絡，秩序與調和。不過裸單子與靈魂，只是構成了自然；而精神則構成了超自然的領域，就是神之國（*Cité de Dieu*）。自然爲自然的法則所支配；而神之國，除出了自然律以外，還要受恩惠的法則所支配（*Lois de Grâce*）。

這兩種世界，呈現着很顯明的區別。單純的靈魂，只是被創造的宇宙之反映。神對於他們的關係，正如發明家對於機械。支配他們的法則，完全沒有包含着道德的性質。因之，對於他們的活動，沒有賞，沒有罰，也沒有幸福。反之，精神有較高的威嚴。如人類，如天使等等，不僅是反映着被創造的宇宙，同時，還反映着神的姿態；而且還依據理性，

獲得了認識自然體系的能力。所謂自然體系的認識，就是指科學或藝術，用各種方法，以模倣創造者之神，而自成一小創造者。所以他們與神之間，成立了一種特殊的關係。就其創造與生活而言，在某種程度上，可以說是神的協助者。因之，神對於人類的關係，並不是發明家對於機械，而是君主對於臣民，父親對於子女的一種關係。精神是最完全的存在；因為精神是不會佔有空間的，是最不會相妨礙的。所以完全便是德。人類的幸福，是神的創造目的。（註二九）所以神不僅要求精神瞻仰神之光榮，同時還希望精神能够完成自己，而成爲創造物中之王。（註三〇）這就是萊白尼茲的樂觀論。

神的世界，是由自然界所引導出來的道德世界。在一切創造物中，神的世界要算最高尚。萊白尼茲曾說過這樣的話：「精神的集團，組成了神之國。這是在最完全的君主統治底下的最完全的國家。」所謂神之光榮，即在此道德世界中出現，因為只有精神，方能瞭解偉大與善良。在神之世界中，與自然界不同之點，即神不僅有威力、聖智，同時還有仁慈。（註三一）威力 *Puissance*、聖智 *sagesse* 與仁慈 *bonté* 爲神的三特性，自然爲神力與智慧所支配，人類則爲神惠所支配。可是神惠的世界與自然世界的關係，又常常存在着完全的調和。正如「動力因」與「目的因」中間存在着調和一樣，自然的有形世界與神惠的道德世界之間，也存在着調和。前者我們又稱爲宇宙的目的，即萬物共同維護宇宙全體的秩序；後者可稱爲道德的目的，即在有形的世界中形成一道德的世界。更明顯地說，這兩界的調和，依照自然的法則，神惠必然地降臨於事物之間。所以萊白尼茲說：「神爲萬物的創造者，同時又爲萬物的立法者。依照自然的秩序，罪惡必然地帶來了痛苦，這是萬物的機械的構成之結果。同樣，善良行爲，依

照機械的法則，也應當承受獎賞。縱令沒有立即發生」（註三二）而賞罰終必隨之。（註三三）

這種信仰，不消說，與儒教的信仰，完全一致。如孟子謂：「禍福莫不自己求之者；」書經謂：「戒之戒之，出乎爾者，返乎爾者也；」「天作孽，猶可違；自作孽，不可追」等等，都主張罪惡的自然制裁；同時也想調和自然的世界與神惠的世界，機械的法則與道德的法則。（參照第一編第四章。）總之，他們都主張神力與智慧的完全，而歸着到力的合理化。

## 第二款 神以法則支配宇宙

### 第一項 理神論

萊白尼茲是一個提倡力的合理化的哲學者。他承認神具有完全的力與完全的聖智；而此完全的力，因聖智的統御，形成了一種完全的組織。因之，神的行動，就帶有必然性；神的國家也爲法則所支配。其結果，則無論自然界或道德界，也都爲機械的法則或正義的法則所支配。這種法則，有時他也名之爲「道」（Voye），與儒教的「道」相似。（註三四關於這一點，德策勒（Zeller）曾加以說明：「在全體本質行列的頂點中，都存在着本質的神性。凡對於神的行動或內容，認爲是偶然的或混亂的一種見解，哲學家必須加以排除。一切既存的或發生的事情，都是神之國家的工作。可是我們的哲學家（萊白尼茲）對於神世界的秩序，並沒有從自然的秩序當中區別出來。神之組織世界，是以自然的關係與物的自然進化爲目的。顯明地說，神一度創造了以後，即毋須重行改製，正如機械被放置於精確的軌道上面一樣。至於世界的進化，也毋須神力的干涉；因爲在起源時，已經確立了最完全的，合目的

的法則。聖智之所以爲人們尊敬，並不是因爲聖智不能理解世界的進化；反之，正因爲人們在世界運動中，能够依據合理的法則來說明一切，因而得以瞭解聖智的偉大」。（註三五）

這種見解，即認定神之國家爲法則所支配，根據裴雪的說法，是一種理神論的觀念。正如汎神論一樣，理神論也以法則的秩序觀來說明世界。不過兩者的區別，即汎神論主張世界就是神，而理神論（*Deismus*）則主張神是超越乎世界之上的，世界是神的創造物。在這一點上，理神論與宗教的有神論（*Theismus*）又相類似。可是理神論承認神一度創造了世界以後，對於世界的進行，決不干涉；而當時所設立的法則，也已經全部確定，毋須再加以干涉的必要；反之，宗教的有神論，尤其是基督教，主張神常常要干涉世界的進行。所以萊白尼茲的世界觀，我們可以說是理神論的結果。

裴雪對於理神論的見解，以爲神存在於全宇宙（包括有形世界與精神世界）之間；以機械的法則組織自然世界，以道德的法則組織精神世界。「神與道德世界的關係，比自然世界更來得密切。在自然界中，神並沒有與之發生意識的關係；可是在道德世界中，就發生了意識的關係。所以後者對神的關係，是道德的、宗教的關係，同時也是從屬的、親族的關係。」他又以爲「如果沒有精神，那末世界只是一部機械，而神也只是單純的創造者。精神是神性的反映。所以全世界都充滿着精神；而精神又啓示着神的本質。可是神的啓示，以創造爲其最後目的；精神是實現此目的的唯一手段。所以神，由於他的固有的要求，由於道德的必然，由於神性啓示的衝動，不得不創造一精神世界。這種創造的觀念，便是純粹的理神論的精神。」



## 第二項 道德的必然性

理論論主張有形世界，精神世界，都爲必然的法則所支配。不過萊白尼茲所謂精神世界的必然性，即道德的必然性，又另有一種特別的見解。法布忒羅曾說明如下：

「世界的創造，是否有一種必然性，斯賓諾莎與笛卡兒的學說，都各執一說。斯賓諾莎會明白地說明，目的必然性的存在。換言之，斯氏否認神有悟性或意志，萬有之所以能存在，完全由於神的幾何學的必然性。其間絕對不容神有選擇的餘地。所以善良與完全，只是與人類發生關係，並沒有與神發生關係。

「萊白尼茲對此學說，會依可能性與必然性的定義，加以反駁。」他承認一切不含有矛盾的，都是可能的；可是幾何學的必然性，是不可能的反對。例如  $\text{A} \rightarrow \text{B}$  的命題與 斯賓諾莎 死於海牙的命題，在意義上當然是不同的。因爲  $\text{A} \rightarrow \text{B}$  的命題，是幾何學上的必然；如果我們說  $\text{A} \rightarrow \text{C}$ ，那當然是一種矛盾。可是 斯賓諾莎 死於海牙和 斯賓諾莎 死於亞姆斯達丹的兩命題，並沒有矛盾。因爲斯賓諾莎 可以不死於海牙。所以神的創造，也不是幾何學上的必然。

「笛卡兒派的出發點，正與此相反。他們以爲神的性質，是完全自由的，同時也漠視均衡。（indifference d'équilibre）善與惡，永久的真理與物的本質，都足以表現神的命令之混亂。

「這種見解，不消說，剝奪了神之善良而正直的名義；使神徬徨於善惡的迷途上。例如宣稱神不禁止暗殺；對於暗殺的行爲，亦不加責罰，這當然是對神的侮辱。此外，他們主張正與不正，也足以使我們陷入於懷疑的陣營中。

如果正義的決定，也由於神的混亂的命命，那末我們就不能測知正義是否永為一物了。因為任何事物，都不能保證神是否確能守信。所以我們便不能不宣稱物的善良性，存在於神的命令以前。正如柏拉圖所說，人之所以為聖人，決不是由於神愛；反之，正因為是聖人，所以為神所愛。斯賓諾莎與笛卡兒的學說，陷入於共同的謬誤，因為他們都不知在幾何學的必然，所謂絕對的必然以外，還有其他的必然存在。如果斯賓諾莎與笛卡兒能够解除出幾何學的必然以外，尚有道德的必然，那末這矛盾恐怕就不會發生了。所謂道德的必然，是介於幾何學的必然與自由中間的仲介物。換言之，它有自由選擇善良事物的傾向；它採用了充足理由的原理，而且在必然的某種程度上，能與此原理相適合。

「所謂幾何學的必然與道德的必然之區別，一定要和本質與存在的區別相結合。斯賓諾莎與笛卡兒對於本質與存在的區別，都沒有充分的說明。本質是無限數中的可能性。存在是可能中的被選擇者，換言之，即對於可能的事物，加以選擇而使之存在。

「斯賓諾莎區別本質與存在，當然是正確的。可是他主張本質的存在，完全依照幾何學的必然；而本質的性質，也只是依照矛盾的原理，而確立其規則。所以本質的唯一條件，便是沒有內部的矛盾。一切本質，在實現了此條件後，皆為神之悟性所允許，而本質也獲得了本質全部所能實現的存在性。

「可是斯賓諾莎並不承認本質能使真正的事物擴展到存在。笛卡兒主張存在不是幾何學的一種必然；唯其不是幾何學的必然，所以他便以為存在是一種偶然的。這樣，他便將存在與本質的原理，混為同一。神的選擇，雖

然不是一種幾何學的必然，可是也不是偶然的。因為偶然並不能適用到神的身上。神的選擇，是一種道德的必然。這完全是假定的必然，同時也與神的聖智和仁慈相適合。所以雖然不是幾何學的必然，可是仍舊是一種合理的決定。因為神具有道德的完全性。總之，這一種必然，就是所謂中庸之道；沒有這一種必然，神也就不能獲得聰明而正直的美名。」（註三六）

要之，世界的創造，不論其為自然界或精神界，俱由於神的選擇。神根據其完全性，必然地選擇其最良者。這種選擇，含有道德的性質；所以自然界的必然，從根本上說，仍舊以道德的必然性為其出發點。因之，自然的法則，結果還是以道德的法則為基礎，動力因也是以目的因為基礎。所以萊白尼茲的哲學，以神為中心體系，而萊氏的形而上學，也不得不變為神學了。

我們在萊白尼茲思想體系中，發見了與儒教的神學，尤其是易的神學，有極類似之點。易是一種決定論，主張萬有皆為法則所支配。這不消說與萊氏的見解是一致的。不過易是萬有神教，萊氏則為理神論者。可是在易經中，還沒有脫離初期的一神教的思想，所以常常將哲學的部分與宗教的部分，合理的部分與神祕的部分，混合為一。易之卦，雖然是一種數理的必然，可是著卻包含着神祕的信仰。這與萊白尼茲主張在機械的必然的世界以外，尚有一充足理由的世界，即是僅為神所知的世界，亦相類似。易以占卜之術，以決定論者的眼光，觀察宇宙；萊白尼茲也主張機械的必然的世界與道德的必然的世界，而確定了一種決定論。尤其是易主張宇宙的法則，以道德律為基礎，故謂「天地變化，聖人效之」；萊白尼茲也主張道德律是自然律的基礎，自然的必然，以道德的必然為出發

點。這些見解，不消說都是極爲類似的。

綜上所述，我們可以瞭解萊白尼茲的神學體系，是一種決定論；他所謂神之國，也爲法則所支配。自然界的法則是機械的；精神界的法則是道德的。他的自然法說，便是說明此支配精神界的道德律。

### 第三項 自然法說

萊白尼茲在青年時代，著述了一本“*Methodus nova decendae discendaeque jurisprudentiae*”，曾敘及自然法說。（註三七）此書爲萊氏旅行中所著，呈獻於孟茲選侯者。出版以後，雖無籍名。可是，就內容言，較之格老秀斯名著「戰爭與和平」，當更勝一籌，實可稱爲倍根以後的巨著。在此著述中，萊氏提倡正義的客觀性，確立了他的哲學體系的根本原理，谷勞爾（*Gulhauser*）稱他的自然法說爲豫定調和說的基礎；（註三八）卡蘭葉（*Foucher de Careil*）則謂自然法亦引用此豫定調和說。（註三九）無論如何，自然法爲萊白尼茲哲學的基礎觀念之一，是毫無疑義的。

對於自然法原理，由何處產生的問題，有三種學說。第一說主張由於主權者或權力的意志；第二說主張由於神的意志；第三說主張由於人類的社會。可是萊白尼茲對這些主張，都屏棄不用。第一說爲霍布斯所唱道。君主的意志就是自然法，則法與意志便混爲一談。這當然不能說明法的原理；同時又有替暴君辯護之嫌。第二說以神的意志爲自然法的根原，是博芬道夫的見解。萊白尼茲所以不採用此說，因爲父權並不是絕對的；自然法或成文法常常限制了父權。而神對人類的關係，正如父之於子；所以神的意志，並不是紛亂的。如果神的紛亂意志足以爲自

然法的根原，那末神有時可以賞有罪者；而罰無罪者；其結果，與霍布斯一樣，承認了力的權利。（註四）第三說主張自然法爲人類社會，特別是社會保存的法則所產生。萊氏對此學說，也表示反對。因爲社會本身，並不是一種目的，而是一種手段。因爲人類社會，只是由神所創造的大社會的一部分。萊氏承認自然法只能訴之於理性，同時也只是從屬於理性。神不能變更自然法。所以自然法是理性的法則，普遍的法則。如果借用伯倫智理（Bluntschli）的話，就是「人類的理性，較神的精神，更爲明顯；理性在人類的心靈中，啓示着自然法。」（註四）

魯克（Ruck）在「萊白尼茲的國家觀念」一書中，曾謂：「神，就其本質而言，決不爲外物所制限。他只是承受自身的制限。在神之上，並沒有裁判官能够制限他所預定的行動方法。他的裁判官，就是固有的本質，即建立於神之本質上的永久真理。萊白尼茲說：『這種法則，裁判官不能強制。因爲它可以充分說明的。』所以神的正義，是從屬於聖智與仁慈之永久的法則。聖智與仁慈，並不是由神創造的。否則，神就可以破壞聖智與仁慈，或使其性質發生變化。所以聖智與仁慈，永恆地建立於抽象的理性之上，以有形的，與道德的法則來強制神。所以普遍的正義，並不是權力；反之，普遍的正義，可以制限神的支配權力。神有全能的力量，可是聖智與仁慈，給與此全能以制限；同時又以必然性來規定自然法的實現。在這一點上，萊白尼茲與貝爾（Bayle）共同主張神的正義，是不定的選擇；不然，則神便要與自由發生衝突，而神只是一種器具的行動而已。萊氏並稱贊貝爾爲此反對論的戰士。萊白尼茲以爲此種學說容易混同形而上學的必然與道德的必然；所以從正面來否認此學說，主張神並不是爲形而上學的強制，反乎意志的強制是不可能的。他承認道德的必然性是無條件地存在着。神決不能害法。可是神可以與外

形的法相分離。道德的必然性，不能使神變成不自由，反轉來說，道德的必然性可以使神獲得了真自由。正如人類的行動，只有在依據理性的時候，方能獲得真自由。」（註四二）這種正義的客觀性，即神亦須受正義的制限的見解，不消說，也是一種力的合理化的結果。

萊白尼茲以為自然法不僅是規定人類外部行動的法則，同時，也包含着人類的內部生活，如感情、思惟等等。所以自然法是一種法則，同時又是一種道德律；與人類的道德教養，有極密切的關係。

萊白尼茲分自然法為三階段，指示出人類行為的進行階段。所謂三階段，第一是嚴正法（*Droit Strict*），第二是公平（*equité*），第三是信仰（*Piété*）。嚴正法是一種消極的正義，換言之，即不能使他人發生損害；如正當防衛權，告訴權，以及戰爭權等等，相當於亞里士多德之改正的正義（*Justice Corrective*），或交換正義（*Justise Commutative*）。公平使各人獲得了正當的領分，與亞里士多德之分配正義（*Justice distributive*）相似。信仰，又名普遍的正義，為最重要；即萊白尼茲在自然法中所謂第三段權利。普遍的正義，僅附屬於神；所以自然法的最後基礎，也就是神。自然法可以緩和最後決定的制裁，可以使正義轉化到愛。（註四三）

萊白尼茲的自然法說，與儒教的自然法，也極為類似。第一，萊氏確信道德律的必然性，無論善惡，都不能避免自然的制裁。這與儒教的見解，正相吻合。不過萊氏所謂道德的必然，比儒教來得廣泛。因為宇宙全體，根據神的選擇原理，是一種道德的必然，所以善惡的裁制，只是道德必然的一部分。反之，儒教所謂道德的必然，是一種狹義的必然，確信罪惡的自然制裁，並由此制裁，使正義的恢復，得以實現。第二，萊白尼茲主張自然法應附屬於理性，應求

之於理性之內，這與儒教的見解，又相類似。且萊氏又主張自然法的客觀性，不能由神意變更，也與儒教相一致。第三、萊白尼茲確信自然法足以支配人類的感情與思惟，並以之爲完成道德的原理。這又與儒教，特別是子思、孟子所唱道的人性論，即研究人類自然性爲涵養道德的基礎的論調，又復一致（參照第一編第四章。）（註四四）總之，萊白尼茲與儒教，都持有合理主義的傾向。

### 第三款 建設世界教會（註四五）

萊白尼茲的目的，希望使基督教合理化。基督教之內部的合理化，就是要建設一種爲法則所統治之神之國。對於這一點，我們已經研究過了。可是基督教外部的合理化，就是要擴大教會的範圍，打破從前基督教教會狹小的軀殼，而設立一種世界教會。所謂打破狹小的教會，一方面要打破以基督教徒組織教會的癖見；在另外一方面，又要打破從前教會，各以特殊的教義與信條，演成相分立相關爭的陋習。

#### 第一項 建設容納異教徒的世界教會

萊白尼茲建設世界教會的思想，與建設世界帝國的思想有密切的關係。最初萊氏的哲學，不能脫離經院哲學的影響，他的國家思想，也不能脫離中世紀思想的色彩。一六七七年，在他所著的“*Caesarini Fursteneri de jure Suprematus ac Legationis Principum Germaniae*”（德國君主主權及外交權之研究）一文中，主張以歐洲基督教國，建設一神的教會；以基督爲君主，其下置一教皇與德國皇帝。前者掌握精神權；後者掌握世俗權。（註四六）

根據夫來得勒的見解，萊白尼茲對於德國皇帝的學說如下。教皇是神的精神代表者；德皇則為教會的護衛者以及世俗事務的代表者。所以德皇不僅保護宗教，同時還要處理一切俗務。皇帝與教皇，應相輔而行。精神的勤務，不能與世俗的勤務相分離。萊氏主張德意志聯邦統治德國，以孟茲代表精神的君主，撒克遜代表劍，共同處理帝國事務，當然也不外乎此二元論的反映。皇帝的權利，可以普及於全世界。其任務即為增進人類的幸福。不過他仍舊以歐洲為此先進國的代表。因為理性到處都具有支配的權利。而歐洲之頭，則又為全人類之頭。（註四七）這種思想，在萊氏晚年時，漸漸由冷淡而至於完全放棄。（註四八）

萊氏又希望建設一世俗的教會，可以使神的教會普及於世界人類。我們可以分此思想為三階段而加以說明。第一是萊氏的埃及遠征策；第二是他與傳教師通信，對於中國的建議；第三是他與彼得大帝之關係。

埃及遠征策，是以集合歐洲各強國於一處，以建設一「基督教共和國（Un seul Corps de République nommé tous Chrétiens）」為目的；雖則當時德國一般思想都感覺沒有對土耳其野蠻國重新作一次十字軍東征的必要。萊白尼茲以此思想為基礎，向路易十四，提出了埃及遠征的建議案。建議案的主旨，當然是非常複雜。就一方面說，可以使此野心勃勃的國王，沒有侵略德國的餘暇；同時可以消弭歐洲內部的戰爭；且法國如能佔有蘇彝士海峽，則歐洲可以與印度、中國，直接通路，可以使歐洲文明伸展到亞細亞。可是他的主要原因，還是要使此野蠻國，與基督教文明國相一致。所以萊氏說「領有埃及，則基督教的勢力，可以普及到非洲；使野蠻人都受感化，不發生侵略的野心。」萊氏更主張征服了埃及以後，應擴張勢力於非洲全部，然後，沿印度洋，至日本，最後，還要伸展



到有高度文明的中國。此時，他已經注意到中國，不過還沒有加以研究。

萊白尼茲常常希望借君主的力量以實現自己的理想。所以在那時，他完全仰賴路易十四。他希望君主能代替羅馬教皇，作為一切國民的仲裁者；他也希望君主能實現世界的和平。可是這種計劃，並沒有為路易十四所用；因為十字軍已經不適合於現代了。（註四九）

第二、萊白尼茲仰賴基督教傳道師團體。特別是耶穌會教士，開闢了東洋文化的交通。在萊氏青年時代，對耶穌會即表示不滿。可是當他旅行到法國時，曾與耶穌會派相接觸。一六八五年，耶穌會傳道師應康熙之召，聯袂來華，使他對於各人在中國的傳道事業，發生了極大的興趣。於是一方面，便獎勵基督教的宣傳；而另一方面，則從他們中間，吸收到中國文明。

萊白尼茲在中國人的信仰中，發見了天的崇拜；於是他就以為中國人的信仰與基督一樣地信奉絕對的唯一的神。當羅馬教庭發生神學訴訟時，他以此理論反對多美尼加派的主張，而援助耶穌會。即此一端，我們可以了解萊氏異常努力於世界基督教會的建設。當時因為萊白尼茲努力吸收中國文明，曾引起了某宣教師的非難。可是萊氏則認為「探究神的功業，是傳道師的本分。」（註五〇）萊白尼茲到處都發見了神的教會。換言之，即以人類全體建設一基督教會。他的偉大的理想，便是以歐洲文明教育世界；世界教會的使命，即以文明之力征服全人類。這與儒教建設世界帝國的思想，又非常近似。

第三、萊白尼茲曾為彼得大帝的顧問官（註五一）當他希望從西伯利亞方面，與中國發生聯絡，他首先接近瑞

典王查理十二，可是遭受了拒絕；其次復接近波蘭王蘇比斯基 (Sobieski)，也沒有成功；最後，便獲得了彼得大帝的青睞。他第一次寫給彼得大帝的信，是一六九二年一月八日，由駐奧俄大使哥羅夫金 (Golofkin) 轉達俄皇。內容略謂：「從少時，我的最大目的，就是要使表現神力、聖智與仁慈之進步的科學，能致力於神的光榮。我之懷此目的，有甚於名譽和財產。縱令命運強迫我從事於歷史、法學或政治，可是我的思想，總是傾向到這方面來。我並沒有獲得偉大的君主，能對我表示同情。可是我確信偉大的「沙」皇，能容納我的意見；同時也確信陛下能夠不以個人的特別利益為前提，而忽視了對於公共利益的貢獻。因此，陛下當然不以我的國籍或黨派而引起疑慮。科學最成功的國家，便是我最親愛的國家；所以我很喜歡俄羅斯對於科學能有盛大的發見。因為一切人類常常可以利用科學而增進了他們真正的幸福。」(註五二)

萊白尼茲所謂「科學最成功的國家，便是我最親愛的國家」，是文化的教化主義。這與孔子的「子欲居九夷，或曰陋，如之何？」子曰：「君子居之，何陋之有？」的精神，如出一轍。不過孔子以道德為主，萊氏則以科學為主，這也許就是東西洋文化的區別吧！

萊白尼茲更於一六九七年十月十二日，致書東洋學者盧道夫 (Ludolf)，內謂：「使他人發生善意與實行此善意之力，並以適當的善良的行動而傳播有理解的信仰，是最為人們所尊敬的一件事，耽於安逸沈溺於自身的信仰，決不是健全的信仰。與善良的人相接觸，正如與愛人相接觸一樣，全不自覺地為其吸引。我相信神之使人為善，是隨時提供吾人以偉大的機會。世界上最偉大的君主，是俄皇與康熙，他們都非常熱心地模倣我們的文明。而

更重要的，便是俄皇要使歐洲與中國相結合。(註五三)中國君主愛好歐洲科學及藝術的程度，幾乎令人不敢輕易置信。他由耶穌會教士的介紹，研究歐洲的科學與藝術。我們的疏忽，適足使他們獲得了良好的機會。我極願意，在我們之中，能有一有力的而且富於理解的人物，能實現此事業……我對於中國的交易，——這當然不是商品的交易，是與中國方面的德與信仰之交易，——希望能獲得有益的知識。我很願意閣下能夠貢獻一點意見，即如何可以使俄皇容納我的啓蒙的大計劃。」

一七一一年，俄皇以萊白尼茲爲顧問，曾三次召見。(註五四)聽從萊氏的計劃，設立學士會，爲俄羅斯教育的中樞機關。此後中俄發生戰爭，後由荷蘭人的介紹，康熙帝致書俄皇，申述外交意旨；結果，便締結尼布楚條約，確定了中俄的國界。

總之，萊白尼茲以其神學觀爲基礎，要建設一偉大的世界基督教會，且不限於基督教徒，即異教徒亦可參加；內容亦不限於宗教，并包含科學、藝術，以確立一合理的教會。並沒有羅馬教會，路得教會，或喀爾文教會的區別。結果他又發生了混合一切教會的企圖。

## 第二項 以宗教合同建設世界教會

混合教會的問題，可以說是十七世紀末期的歐洲大問題。萊白尼茲受漢諾威朝的聘請，還是約翰腓特烈公爵的時代。腓特烈公爵，雖爲一新教徒，可是在一六五一年，改宗舊教。以舊教的君主來支配新教的人民，當然使他陷入於非常困難的境遇。最後，君主得到了人民的了解，允許在國內亦可舉行舊教的儀式。可是從腓特烈的立場

來說，還是有混合新舊兩教的必要。

此時，正值萊白尼茲到達漢諾威。這是一六七六年。萊白尼茲從理神論的立場，對於基督教，抱着合理的觀念。所以在他的心目中，並沒有新舊教的對立。他對宗教教義的論爭，自少即感有興味，同時又有外交官的經驗和手腕。此時，便承受君主的委託，談判兩教會併合問題。曾與法蘭西神學家步塞（Bousset），大起筆戰；其來往書簡，現在還保存着。

萊白尼茲對於併合宗教的理論，大體如次：一切的國民教會，都是特殊的。羅馬教會，也只是國民的教會。普遍性與完全性成比例，教會依其完全的程度，而成爲普遍。一切教會，就其所含的完全程度，而決定牠的存在的可能。萊白尼茲承認一切可能，都有存在的權利；神是最完全的，所以神的存在是絕對的。這種見解，說明了各教會沒有分立的理由。基督教本質是愛。沒有愛，即沒有信仰。愛可以代替信仰，可是信仰卻不能離開愛而獨立存在。愛可以補救智識的缺乏，所以愛的存在，先於科學。教會的分裂，與爭鬪，都違反了愛的精神。所以從愛的見地來說，一切教會應該解除教義的區別；而此差別因愛而消除。（註五五）

對於新教兩派，即路德派與喀爾文派的併合問題，畢西勒（Pichler）以爲萊白尼茲所主張的理由，還是一樣。（註五六）關於此點，尙可參看斐雪（註五七）巴魯齊的說明。

要之，萊白尼茲的宗教合同論，其所根據之點，即以基督教的本質，是愛與融合，服從與善意；至於教義之爭，並不重要。結果，便產生了宗教是一種道德的結論。與福魯特爾所謂「教義是人造的，所以要發生變化；道德是神造

的，所以不變，」亦不外乎此意。儒教由宗教的信仰進化到哲學的信仰，終於歸結到純粹的道德教，與萊白尼茲表示着同一的趨勢。（參照第一篇第三章第四章）

總而言之，萊白尼茲對於神的觀念，有很多獨特的見解。可是對於他的學說的來源，學者尙不能一致。卡西勒（Cassirer）（註五八）與赫須特（Hecht）（註五九）以爲萊氏受了斯托亞哲學與聖奧古斯丁的影響；魯克（Buck）則又以爲是完全自出心裁。（註六〇）可是在萊白尼茲的哲學中，也許受了一點儒教的影響。如神之信仰，「道」的觀念，宇宙的階級組織，以及自然法的觀念等等，均與儒教極爲類似，這不會是偶然的罷。

### 第三節 道德觀

萊白尼茲的道德觀，也不外乎是神學觀的結果。（註六一）我們已經知道萊氏認定萬有是一種調和。對於普遍的調和，他簡單釋明如下：「所謂一般的調和，其體系約如下所述：動力因的世界與目的因的世界，是相平行的。神一方面是最伟大的創造者，同時又是最偉大的君主。物質運動的法則，其性質正與精神上的善良政府相似。所以如果我們認定人類具有形而上的善，物質上的善，以及道德上的善，則政府也就具有可能的最大的善。」（註六二）這就是說精神界與物質界之間，具有一種調和。

可是精神界與物質界的調和，決不是對立的調和。這我們只要一看萊氏所謂「物質運動的法則，其性質正與精神上的最良政府相似」就可明白。所以這一種調和，可以說由於神的完全性所產生，使物質界附屬於精神

界的一種調和。萊白尼茲主張世界是爲精神的幸福而存在，所以自然界也就不加入於政治的調和之中。所以萊白尼茲的宇宙觀，也具有道德的必然性；而這一種必然，則由於神的完全性之論理的歸結。

神的完全性，其根本觀念，便是「普遍的調和」；所以對於神，自不能不加以讚美，（註六三）因此，也便發生了「神之光榮」的觀念。萊白尼茲主張單子複雜化了以後，即能意識地發生調和，讚美「神之光榮」，（註六四）也不外此意。

從這一種見解來說，所以巴魯齊謂「神之愛」，「一般的幸福」，「神之光榮」等等，都是同一的。他的說明是：神是「普遍的調和」，所以神自身就是普遍的幸福。人類從事於調和，便是繼續神的事業；調和愈增進，則神的光榮亦愈增進。人類相互親愛以實現神的調和，即所以愛神。在另一方面說，人類能了解自然，亦即所以愛神；因爲神是普遍的調和。（註六五）

巴魯齊區別物與心兩界的調和。他以為世界是一最大的調和，物心兩界如能實現普遍的調和，則物質界與精神界都可調和。換言之，物質界的機械法則與精神界的道德律，都是一種調和。因此，研究自然界的調和之哲學家或科學家與研究道德界的調和之道德家或政治家，都應該從科學或道德的立場，來讚美「神之光榮」，實現人類的幸福。

萊白尼茲在德國提倡組織一藝術與科學學會。其提案中會謂：「爲了神的光榮，人類有三種主要的方法，可用理性與力。此方法存在於人之中，有三種不同形式：第一、是說好話的人；第二、有好意的人；第三、是做好事的人，

就是仁人。

(一) 以讚美或犧牲，使神獲得名譽的，是說教者與僧侶。他們又舉行祭典以安慰靈魂。

(二) 哲學家之拜神，屬於第二類。他們在自然與藝術之中，發見了新的調和；並以各種方法指示出他的力量與聖智。

(三) 第三種使神獲取名譽的方法，首推道德家與政治家。因為採用這一種方法的人，不僅於自然之內，尋求神之光榮，同時，還竭力模倣。他們在讚美、思想、言論、觀念之外，還要加上事業一項。他們不僅申述神之爲善，同時，還要犧牲自己，以求對一般的幸福，特別是人類的幸福，有所貢獻。」(註六六)

在這裏，我們知道科學家、哲學家拜神的方法，與道德家、政治家拜神的方法，是有區別的。所以就有分論此兩者的必要。

#### 第一款 科學之實踐的意義

萊白尼茲對科學的見解，德畢西勒曾有論著。(註六七)可是對於萊白尼茲的愛好科學，是否爲科學自身的目的，則各人的見解，都不能一致。例如德蘭特來堡(Trendelenburg)以爲萊氏對於科學爲科學而存在的傾向，非常稀淡；而達恩(Felix Dahn)則又以爲萊白尼茲絕對主張科學爲科學而存在。畢西勒又主張要解決此問題，首先應視科學爲科學而存在的一句話，作何種解釋爲斷。萊白尼茲以爲科學並不是超自然的，或是像某種人一樣的低等；而是介乎人與超自然的中間。科學的存在，也不是絕對爲科學自身的目的。

根據萊白尼茲的見解，科學的最後目的，即在於確定人類及人間性的運命。他說「人類以其才能，對神與國家負責。」就是說科學與一切部門一樣，是實現運命的一種手段。無神論者和唯物論者都主張科學為科學而存在，可是有神論者與基督教徒，並沒有這樣的主張。唯有基督教的學者能够了解真正的概念與目的；因為唯有基督教學者能了解人類最後的目的和本質。所以萊白尼茲主張宗教是一切科學的最高目的。就這一點而論，萊白尼茲對任何方面——無神論者或基督教正統派——都持着反對的見解。

可是當時的神學者，也承認宗教是一切科學的目的。與萊白尼茲不同之點，就是他們不承認在神學之外，尚有其他獨立的科學存在；一切科學，他們都稱之為不神聖的科學（Profan-Wissenschaft），而加以蔑視。可是萊白尼茲則不然；他嚴格地區別宗教與教義學。他宣稱神學是最高尚的科學，同時，又是一切科學的究極點。可是他所謂神學，並不是正統派的神學，而是一切科學之宗教的目的。一切科學，都是神聖的；不神聖的科學決不會存在。所謂神聖的神學，當普通稱為世俗的學術時，反為不神聖。因為宗教的教義學與公認的神學，是完全不同的。所以萊白尼茲不得不以宗教的名義，反對此公認的神學。

從來為神學所敵視的自然科學，萊白尼茲認為是宗教的城堡。「以實驗或證明的方法，發見自然的藝術品，方纔真正是神的讚美歌；而神因此更被讚美。」一六七八年，萊氏設立一「神友社」，又名「神愛社」（Gesellschaft von Gottesfreunden oder Liebe Gottes），其目的即以科學的研究，向無神論者反攻。萊氏常以科學來輔助宗教。他常常說，為了神學，即宗教的緣故，因而致力於數學的研究。換言之，為了探究神的真理，所以要鼓勵



他的精神。法卡雷葉 (Foucher de Careil) 曾謂萊白尼茲對於研究科學的見解，便是「新發明對於『神之光榮』的貢獻，更優於說教或讚美詩。無論藝術或於自然中發見新調和，都是拜神的方法。」(註六八)

一六九七年，萊白尼茲又說：「物理學之最善的效用，便是培養信仰，使我們的地位與神相等。」(註六九)這就是說物理學的一切，都由於聖智所確立的神之本質所啓示。神是物的最後基礎。正如本質與意志是事物的原理一樣，神的認識，就是科學的原理。一切自然科學，即令是醫學，其最終目的，還是逃不出神的光榮與人類的幸福。(註七〇)因爲保存人類的生命，原是爲實現神的光榮而勞動。所以他說：「除出研究自然科學以外，決不能使我們的精神，對於神的光榮，有更深切的認識。」(註七一)

萊白尼茲不僅以了解自然爲增進神的信仰的工具；同時，更主張宗教家，尤其是傳道師，爲宣傳宗教的緣故，也有研究科學的必要。萊白尼茲要求傳道師報告中國的消息，有許多耶穌會教士以爲萊氏此舉，完全是一種好奇，一種虛榮；因而加以非難。萊氏的回答是：「歐洲宗教家，不是自命爲宗教家兼學者嗎？那末何以東洋的傳道師與歐洲宗教家不保存着調和，而對於傳遞給我們的消息，要發生嫉妒呢？一切科學的研究，都充分地包含在宗教的職能之中。宗教家並不應高坐懺悔箱上以說教，洗心爲自足，同時還應探求神的事業。"Te faut aussi fouir les oeuvres de Dieu" 而且真正要使人改宗，分業當然是必要的。例如沒有健康則宗教上的努力，即不能繼續。同樣沒有言語或歷史的研究，宗教決不能有堅固的防禦。所以爲了實現神的光榮，我們都有穿上真理武裝的必要。」(註七二)

總之，萊白尼茲以爲研究自然的法則，並沒有與宗教發生衝突；反可以了解神的聖智的偉大。研究自然，卽所以愛神。萊氏又以爲神的完全性，無微不至；所以到處都可以發見神的光榮。自然是神智的表現。一切科學的發見，都是一種祈禱；他的結論是從世界的秩序當中，喚起神的信仰。（註七三）

萊白尼茲對於神的光榮與宇宙的調和之關係，曾作下列的論述：「宇宙的調和與神的光榮，其差異一如物體與陰影，人類與映像，直接光線與反射光線。它們的關係就是一則存在於事實之中，一則存在於精神之中。」（註七四）科學既可以發見宇宙的調和，當然也可以表現神的光榮。

## 第二款 道德是宗教的本質

要討論萊白尼茲的道德觀，首先應該研究萊白尼茲的理性論。因爲他的道德觀是建立於理性論之上。他以爲理性是人類天性的產物，不過並不是生而有之。可是人類挾有道德的本能，同時，也有尋求幸福的天性。此天性引導人類，發達人類的智識，修養道德的本能，而使之轉化爲道德的理性。

德周達爾（Jodl）對於這一點，曾說明如下：理性是人類精神後期的產物，並不是先天的產物。人類在最初，僅具有本能。這種本能，依據直接的衝動，與由滿足此衝動所發生的快樂，導入另一方向；然後更根據理性的智識，產生了固有的道德性。所以萊白尼茲便承認人類本能的道德性的存在。這種道德性，無意識地出現於人類的行動之中。正如人類在沒有啓發智識以前，他的思惟，能與論理的法則相適合，或是人類在沒有獲得數學的智識以前，他的日常行動，能與機械學的法則相適合一樣，都是一種無意識的舉動。人類對於同類間的人道精神，或對異

性與家族的關係，又如最爲我們所熟知的，社會性的衝動，以及威嚴或禮節的感性等等，萊氏也稱之爲道德本能之原始的表現。這種本能，是人類的一個根本要素，含有客觀的與實在的道德性。

這種根本的性質，對於日後發展的關係，即對於廣義的文化要素之關係，萊氏有二重解釋。一方面，本能是無抵抗地爲情慾、癖見，以及不良的習慣所誘引；另一方面，本能是理性的支持者，並以自然的意志勸告理性。所以要確立道德性，教育、習慣、傳統與理性的考慮，都是必要的。（註七五）

這種見解，與子思、孟子主張理性之外，還承認道德的本能，極爲相似。所以萊氏不僅是性善論者；他以教養、開拓本能，爲闡明理性的方法，與儒教的思想，也極爲一致。

萊白尼茲的道德論，還有值得注意的，便是道德與幸福的關係。根據周達爾的意見，萊白尼茲的學說，以幸福爲道德的目的。一切存在，都建立於自我主張的觀念之上。道德性是一種最高度、最純粹的形式，爲人類之自我主張的本能的產物。人類的本能，以各種方法，尋求幸福；可是這種幸福，並不是真幸福，而是各個的利益。因爲幸福是經驗系列的總和。

給與我們快樂的謂之善，給與我們苦痛的謂之惡。快樂是人類本質向上的感情；苦痛是人類本質向下的感情。在某種意思上說，現在的苦痛與現在的快樂，雖然具有某種價值，可是真正的幸福，常常向着新快樂的方向進行。所以幸福是快樂系列的綜合；個別的快樂，只是幸福的一部分。暫時的幸福，決不是最確實而且最良好的幸福。所以聖智是幸福之學；換言之，即令我們實現幸福的學問。

幸福是道德的原理；人類尋求真正的幸福，方能到達道德的目標。換言之，即人類有尋求真正幸福的義務。可是在另外一方面，萊白尼茲又主張人類應爲他人尋求幸福。道德家、政治家的義務，就是替一般人類實現幸福，因爲神愛人類，同時也希望人類的完全。他說：「人們不可輕信，不可缺望，必須有實踐的思惟，換言之，我們行動，要同神愛我們一樣真誠，我們愛神，亦必須有實踐的意志，方能愛神。我們應盡其所能以愛神。愛的實在，是存在於能愛人。」(La réalité de l'amour Consiste à faire ce qu'aime l'objet aimé) 同時，神之所好，我們應盡其所能以好之，我們認識神之所好。我們然後缺得如何愛神，我們應該了解，我們的意識，無非是神的全智與全能。」(註七六)

因爲神要實現人類的幸福，所以我們也不能不實現人類的幸福。對於這一點，卡雷葉曾說明如下：「政治的真目的，就是功利 (Utility)。神的意志，也就是實現此目的；換言之，即完成宇宙與人類。人類目的之成長，由於聖智與力。詩人與哲學家以他們的作品，來禮拜神；道德家與政治家，也應該以自己的作品來禮拜神。」(註七七)

萊白尼茲主張「行動的價值，優於理論。所以禮拜神的最良方法，莫過於模倣此普遍的恩主。」這就是說神使人類有幸福，人也要使人類有幸福。人類有幸福，則自己也可以得到幸福。因此便產生了宗教即道德的結論。

(註七八)

在這裏，我們應該要注意的，便是萊白尼茲所謂功利幸福，並不是功利主義者的所謂功利。霍夫丁 (Hofding) 雖然以萊白尼茲爲功利主義的先驅者，可是萊氏所謂功利，並不是指個別的功利或快樂而言，而是指永久

的幸福而言，同時，他所謂一般的幸福，或普遍的幸福，也不是指多數人的幸福；而是含有全體的意味。這是萊白尼

茲提倡宇宙全體的調和之結果。所以縱令有部分的不完全或罪惡，但是爲了全體的調和與完全起見，也不能制止，換言之，卽有充足的理由。所以各個的罪惡，各個的奇蹟，就全體的完全，全體的秩序而言，是不能制止的。(註七九)

在萊白尼茲的道德觀念中，尙有家族爲國家之起源的思想。他在自然法的著述中，曾有論及。(註八〇)社會以夫婦的關係爲主；其次是親子的關係。親對於子，有扶養的義務。子長成後，對親有從順與扶助的義務。這是一種感謝的感情。他對於夫婦親子的關係，異常重視，並獎勵互助，主張以親子親族爲一社會單位，爲建立大社會之基礎。其要旨便是「受過教育的人，方可教育；同樣，受過支配的人，方可支配。由此，發生了從屬關係。」(註八一) (Einer kann erziehen, der selbst erzogen wird, auch regieren, wenn er gleich re giert wird, Doch muss eine Subordination da sein.)

萊白尼茲以服從爲社會組織的原理。因此，便發生了職業世襲的觀念與等級 (Caste) 社會的思想。「一切世界，要有完全組織，第一，必須使兩親子女與親族之間，發生好感；此家族全體，選擇某種生活方式，住居一處；以他們的工藝，教育子弟。非同等職業不得結婚。則此民族，卽成爲一職業團體或等級。然後集等級而成村落，集村落而成國家，集國家而成神的教會。」

這是萊氏自然法論中之國家起源說。可是自然法學者的國家起源說，大抵只是一種理想。萊氏的學說，卽以家族爲國家的基礎，使華爾夫、與腓特烈大帝受了極大的影響。

### 第三款 萊白尼茲的道德與儒教的道德

萊白尼茲的思想，由思辯的進化到實踐的。他自己也說以哲學者始，以神學者終。這種實踐的傾向，至萊氏晚年為更甚。他曾謂僧侶是空言者；哲學家、科學家、思想者是實行者；政治家、道德家是實行者；而以實行者為最重要。他非常傾心於道德家或政治家。夫萊得勒曾謂萊氏與其說以學者自任，毋寧謂以實行家自任。所以他的思想，並不是教人，而是要實行。這也許是他的著作所以較為稀少的緣故罷。卡雷葉曾這樣說：「萊白尼茲不僅是偉大的思想家；他富於實踐的 (Pratique) 實際的 (Appliqué) 精神。因着年齡的增進，他異常地感覺到純粹理論的空虛。不消說，他根本不能與理論相分離，可是他卻感覺到現實的、實證的哲學之必要。」「行動的價值、優子理論、理解和禮拜神之最良的方法，莫過於模倣此普遍的恩主。」他的生活的後半部，是證實了這種論調。

這種實踐的傾向，更使萊白尼茲努力於人類幸福的實現。結果，便主張對神的真信仰，不僅是實行禮拜與祈禱；同時，必須對人類有所貢獻。科學的發見，道德的進步，都是極良好的祈禱。這樣，便發生了宗教即道德，人類相互親愛，即所以愛神，等等思想。宇宙為人類而創造；神的光榮，也為人類而實現。晚年，他更以為宗教決不外乎道德，如果能愛人，就沒有加入教會的必要。萊氏死後，並沒有僧侶參加他的葬式，所以有人譏之為「Glaubendichs」（沒有信仰）。（註八二）

我們研究萊白尼茲的道德觀，發見其與儒教相似之點有五：

(一) 萊氏之普遍調和說，儒教中亦有論及。在汎神教的觀念中，易經主張自然界、精神界俱為法則所支配；而此兩界的法則，性質相同，其中存在着調和。「天地以順動，故日月不過；四時不忒；聖人以順動，則刑罰清而民

服。」所謂「順」，即含有秩序或法則的意義。故謂：「天地變化，聖人效之。」可知儒教的社會組織與國家論，也都以調和為基本原理。

(二) 萊白尼茲以自然法則為調和神之國家的法則；服從自然法則，即間接服從道德法則；服從道德法則，間接由於自然法則，而獲得了報應。儒教以「致知」「格物」為正心修身之本。這與萊氏以研究自然法則，即所以愛神，從而可以增進道德的論調，又極相似。

(三) 萊白尼茲承認道德本能的存在。本能是一種自然的衝動；在產生理性以前，本能可以使人加入社會的生活。此本能雖為外界的誘惑所破壞，不過可以用各種手段，如教育、習慣、反省、傳統等等，使之轉化為道德的理性。這與儒教，尤其是孟子主張惻隱、是非、辭讓、羞惡四本能，為仁、義、禮、智四道德的根源，也極類似。而萊氏與孟子又是性善論者。

(四) 萊白尼茲非常注重家族思想；以服從為社會組織的根本原理。魯克以為萊氏的家族主義，受了柏拉圖、亞里士多德、布丹格老秀斯等人的影響；(註八三)不過我還認為受了儒教的影響。萊氏的 *Novissima Sinica* 的一篇序文，便是最好的例證。

(五) 萊氏晚年，更傾向於宗教合理化；並主張服務於人，即所以服務於神。這種非宗教的，合理的傾向，更使他與儒教相接近。所以他之崇拜儒教，也許不是偶然的吧。

#### 第四節 政治觀（註八四）

萊白尼茲晚年，富於實踐的傾向；所以他自己說：「我以哲學者始，以神學者終。」他深愛實行；主張與其以思想愛神，不若以行為愛神。他的理論，常常排斥純粹思辯的理想，富有實踐的色彩；而終於歸結到表現「神之光榮」的根本觀念。（註八五）因這種實踐傾向的濃厚，所以他便由神學轉化到道德，更由道德轉化到政治。特別是一七〇〇年起至一七一六年（萊氏歿於一七一六年）為止，其行動大有政治家之風。換言之，他的思想，都是以實行為目的。我們研究萊白尼茲的政治觀，可以分爲三部：第一是萊氏的國家概念；第二是君主論；第三是政務論。

##### 第一款 國家觀念

萊白尼茲所謂國家，係指多數團體所集合的實體而言。可是國家的形成，不僅是多數人類的集合，必須有一定的組織，方可形成國家。組織中之最要者，莫過於統治權。萊氏以爲統治是一種重要的原素，同時，又爲國家概念的本質。這種理論，脫胎於萊氏哲學所謂力的合理化。國家必須有組織；同時，還必須有力的組織。力的組織，便是統治。他對統治所下的定義，「統治是禁止或實施自由人的行動，並強制他們遵守的權利。」（註八六）因此便產生了統治者何以能有此權利的問題。萊白尼茲的國家起源論，便是此問題的解答。

萊氏在自然法說中，曾論及國家之起源。他主張在國家未成立以前，已經存在着法的秩序。換言之，國家未成立前已有自然狀態存在。這種自然狀態，在嚴正的法的支配之下，經營着共同生活。「神創造人類，不僅賦與以共



同生活的慾望與必然，同時更賦與以言語的能力，使此社會成爲一共同連鎖。」（註八七）

自然的共同社會，始於結婚，且有向外發展之性質。此社會，正如霍布斯所說，並不是一種戰爭狀態，而是和平的共有財產的社會。可是因人類不完全的結果，財產共有，不能永續，終於發生了分配，而漸漸地構成了私有權。財產分配後，個人與社會之間，仍舊繼續着和平。如果有危害及於個人的身體或財產，則對此加害者，又產生了戰爭權（*Jus belli*），而被害者自身，則爲裁判官兼執行者。所以「嚴正法」（*Jus Strictum*）並不是侵害他人，而是尊敬他人之範圍的法則。

這種自然狀態，雖存在於國家未成立之前；也可以說是一種社會關係。所以在近代國家尚未成立時，已經存在着神之國家；而神以支配者的資格，支配着一切國家。

在自然狀態繼續的中間，各人在沒有侵害及他人的限度上，其行動極爲自由；因之，也沒有人注意到所謂共同利益。可是因時間的變遷，他們漸漸認識了共同目的的必要，而且發見了在個人利益之外，尚有某種優越的原理存在。尤其是在家族社會的各成員中，都認爲有出讓一部分利益而謀共同妥協的必要。

從這種關係的開始，一直到侵害他人的境界爲止，由法律關係的立場來說，嚴正法當然是不甚適用，甚至於還有放棄的必要。這種意志，漸漸發達而成爲共同的思想。結果，便打破了嚴正法的束縛，而代替以個人相互協助爲基礎的公平法；於是便開闢了創造國家的大道。所以現代國家組織的發生，以三種必要的理由爲基礎。

第一、當被害者爲裁判官時，不得不自定一裁判的規範。這樣，他的裁判總不會實現公平法的原理。又必然地

發生了一種立於訴訟當事人之上的權力和體現自然法的立法者。這就是權力與法的一致。

第二、在此自然社會中，爲了要保護法的安全，不得不抗拒外敵。因此，在個人相互間，發生了一種共同社會；此社會具有健全的組織，與保護個人的力量。

第三、人類共同的本能，更形發達，終於轉化爲理性。這種理性更要求組織一法的社會來代替自然的社會，以實現人類的完全與幸福。換言之，人類之社會的本能，意識地組織了國家。

萊白茲與其他的自然法學者一樣，以爲國家的統一，也是由於社會契約。可是僅有社會契約，還不能實現真統一，必須俟此契約，確定了君主的地位，並強制社會各成員服從君主以後，方纔產生了真統一。萊白茲社會契約說的特點，就是契約爲人民所締結。所以這種契約，並不是像霍布斯所謂「統治契約」(Herrschaftsvertrag)；也不是像盧騷所謂「社會契約」(Contract sociale)，而是人民與人民之間相互締結的。霍布斯陷於專制主義，盧騷陷於極端的民主主義；而萊白茲則適得其中，即所謂「最良者的統治」(Herrschaft der Besten)。這就是力的合理化，也就是啓蒙專制主義。

有人主張萊白茲的國家思想，便是家長政治。在自然狀態，即在國家未成立前之社會中，萊氏承認男女、親子、與主僕(Herr und Knecht)的關係，是國家歷史的根源。在此狀態中，結婚是最重大的任務。(註八)萊氏喻模範的君主爲人民之父。而對於君主實現人民幸福之義務，稱爲父對子的義務。可是萊氏之家族國家說，僅爲國家起源說之說明；而對於君臣關係，以父子關係爲譬，也不能以此而斷定其國家說即爲家長說。

又有人主張萊氏學說是一種神政治。萊氏初期的政治學說，固與神政治相似；可是在晚年時，早已捨棄這種主張。不過就事實而言，他曾以神政治，視爲一種象徵。他反對帝王神權說；主張君主之權力，由於人與神雙方所賦與，依照萊氏形而上學的觀念，君主必然地被列入於萬有之中，而使之實現宇宙最高的目的。所以君主的主權是自然的權利，同時也是神的權利。換言之，爲了保護公安的必要，君主獲得了自然權，與由神所賦與的神權。在這一點上說，萊氏的君主觀，與儒教的觀念是相一致的。（註八九）夫勒得來謂萊白尼茲的國家觀念，是新舊世紀過渡期間的產物；家長政治與君主政治的調和。萊氏初期的政治哲學，是家長政治，主張信任與仁慈的政治；可是到晚年時，他的政治哲學，頗有近代國家觀念的傾向，也主張君主是一種國家的機關。

「權力由神賦與，」或「君主是神的反映」的一種思想，足以打動君主的良心，而引起他們的義務心與責任心。所以萊白尼茲說：「君主只是由神委任的國家行政官，日後，他還向神報告一切政務。」（Il n'est que l'administrateur d'un Etat que Dieu lui a confié, que lui en demandera compte à ce grand jour.）（註九〇）

「縱令君主握有偉大的權力，可是對於神，他決不能自稱爲國家所有者，或是權力的行使者（Usurfructuaire）；他只是附屬於神的財產管理者（administrateur）。因爲君主並不是動物的指導者，而是靈魂——以最貴重的代價所換得的靈魂——的指導者；同時，還須對神報告一切。」（註九一）

君主保存和發展其國家，當然也是由於神的命令。如果君主不盡義務，人民就有叛反的權利。就宗教的道德

的生活及行動而言，君主是神的代理者；此外，君主都可不愛神的制約。所以萊白尼茲並不絕對主張神政治；不過僅提倡教育君主的方法與君主之神性而已。

魯克主張萊白尼茲的國家本質是心理的、道德的。萊白尼茲主張人類社會本能的進化，與單子的進化相似。人類創造社會的性質，由先天所賦與；所以人類是社會的動物。（註九二）換言之，人類的本能，即同類不相殘賊，形成了社會的基礎。萊氏稱此為社會的一般本能，或人類的博愛心（*Pilanthropie dans l'homme*）。

因着實際共同生活的進展，這種社會本能，也漸漸合理化，而意識地努力於幸福的實現；而此共同生活，也得實現對外的安全與人類幸福。

社會本能的合理化，雖然可以說明社會共同生活的心理原理，可是還不能說明國家生活。要說明國家生活，必須更產生一新原理。於是萊白尼茲便從心理學與倫理學兩方面，來解釋國家生活。從心理學的見地來說，國家的秩序，形成了人類各種不同的性質；換言之，即產生了不平等；有些是命令者，有些是服從者。「創造人類運命的自然，爲了要實現社會共同生活，使人類產生了不同的性質；有些是命令者，有些是服從者。」（註九三）在人類進化開始的時候，個人如能有優良的性質與能力，即可支配他人。根據萊白尼茲這種見解，便是「自然給與自然以最大的特性與德行；並握有命令他人之權力。所以世界最初的國王，由於德性上與精神上的優越，創造了人民的政府。」不消說，現代的皇位繼承，不一定依照君主的能力來決定；可是近代賢明的君主，如果能有優越的才能，則國家的秩序，或統治者的地位，更可置於強固的基礎之上。所以萊白尼茲說：「暴君能獲得支配，皆由於法律之力；換

言之，他們的統治，除出了法律以外，並沒有其他的協助（即德行）。自然對於法律的反抗，德行對於幸運的鬪爭，擾亂了他們國家的安全，而引起了不斷的革命。」（註九四）「國家的法律，大抵都規定了子女有承繼父親的財產與權力的權利。因為依據立法者的先見與人類的弱點，人爲法常常與自然法相對抗。」「父的王國，不許他人分割而由長子承繼，是適合於自然法的原理的。開始主張分割的人，是不當的。」「國君的支配，依自然道德和法律，自必以平等爲原則；同時，還須避免德行與幸運，個人價值與法律的衝突；實現人民的安全；和表現正當權力的勝利。」總之，萊白尼茲從心理上的見解，說明了君權的正當；同時，更從倫理上的見地來向它督責。他主張國家的權力，如能正當行使，則永不能反抗。國家權力由道德而合理化，然後力與權利相一致，而權力得以安定。故從心理的見地來說，他承認夏禹的皇位繼承；從倫理的見地來說，他也贊同堯舜的皇位繼承。

萊白尼茲更承認國家進化的必然性。即各單子具有向上發展的性質，並持有模倣神的傾向。只有仰賴國家共同團體的力量，人類方能達進化的目的。所以創造國家，是人類道德的義務。

以上所述，是萊氏由事實上來考察國家的觀念。現在再研究萊氏法學上的見解。從法律的見地來說，國家便是人格。人格是合理的實體。關於萊白尼茲的國家人格論的解說，可分爲兩種：德基克（Otto Gierke）主張萊氏的國家人格論，不外乎支配者的人格論。（註九五）可是魯克則加以否認。魯克以爲國家有統一的意志，所以是一種人格。不過這種意志，並不是心理學上所謂意志。換言之，國家是構成意志的機關，使役人民。這種機關，根據自己的權限，構成了心理的意志。這便是國家的意志。（註九六）

萊白尼茲更提倡國家支配者意志的學說，他主張支配者並不是國家的所有者，而是國家之一員，乃至國家之機關。在討論德意志帝國時，他更明白區別支配者與國家之關係。國家為公共的目的，對於支配者或私人的目的，更為優越。所以支配者在國家內部組織中，只是國家之一員或國家之機關。因之，支配者不僅享有權利，同時還負有義務，即實現職務上的義務。

根據夫勒得來的意見，萊氏的政治哲學，可分二期：第一期是家長政治，以信任與仁愛為基礎；第二期，頗有近代思想的色彩，即以君主為國家的官吏或機關。（註九七）

這種君主機關說，使當時極度流行於德國的君主學說，受了極大的打擊。當時德國受了霍布斯與路易十四之流的影響，君主的人格與國家，視為一物。萊氏則極力反對此種傾向，力主君主為國家的官吏或機關。萊氏這種新學說，魯克以為是萊氏個人主義主張與全部觀察之結果；同時，又是法律見解與由憲法上反對專制主義之結果。不過我還以為是由於萊氏合理的神學說與承受儒教影響之結果。

魯克曾論及萊氏的國家說對於後世之影響。華爾夫希望結合君主主權與民主主權，無疑地是受了萊白尼茲的影響，可是華爾夫並沒有採用他的國家人格說。承受萊氏的影響，其次，當為腓特烈大王。我們如果以萊氏的國家機關說與腓特烈大王的學說作一對照，便可發見其中有許多類似之點。且腓特烈大王對於萊氏，備極景仰；其法律觀念，也受了萊氏的影響。

其次，復論及國家之目的。在神學中，萊氏曾主張社會與人類的幸福，為創造之目的。此幸福，同時又為萊氏之

道德原理。所以尋求幸福，是人類的天性，也是必然的性質。國家的成立，既依據此必然性，則其以實現人民的幸福爲目的，當然是毫無疑義的。所以萊白尼茲說：「稍有常識的人，都應該承認政府是共同的幸福。」拉丁人所謂 (République) 係指以「共同的平安」(Sûreté Commune) 爲目的之一大社會而言。可是我希望人類能實現比平安更進一步的事物，即幸福。人應該爲幸福而奮鬥。可是平安是幸福的本質；沒有平安，即不能實現幸福。」所以萊氏之國家目的，畢竟不外乎平安與幸福。

要之，萊氏雖爲一自然法主義者，可是他的國家觀，並不陷入於霍布斯的專制主義；承認國家是一有組織的人格，應由最善者來統治，成爲一人類的共同團體；並須受理性的支配，以維護平安與幸福。

## 第二款 君主論

### 第一項 權力與理性

萊白尼茲以人類爲神之創造目的一語，作爲道德觀的結論。所以「神之光榮」表現於人類之中；而在某種意味上說，人類便是神。(註九八)爲了實現人類的幸福而爲人類服務，即所以爲神服務。科學家、哲學者的發見，道德家政治家的事業，都以此爲目標；而萊氏則爲兼備兩重資格的人物。如果萊氏是一個純粹的學者或道德家，那末他可以用個人的資格來輔助神的事業；可是萊氏在學者與道德家之外，還有政治家的天分。換言之，他所謂愛，是集體的，而非個人的；是創造全體的幸福，而不是創造個人的幸福。這就是所謂「公共幸福」(Bien Commun) 的概念。要實現公共幸福，當然不是他個人的能力所能及。這也許就是他常喜借助偉大君主的力量之緣故罷。

「最有權力的人，常常是最賢明者；最賢明的人，可望其為最有權力者。」（註九九）可知權力與聖智，相輔為用，而要實現聖智的效果，則非借助權力之力不可。所以萊白尼茲的政治理想，一言以蔽之，便是「力的合理化」。而聖賢應常居其位，也就是萊氏的理想。就此點而論，則萊氏又主張權力與愛應相互結合。他的理想中的教會，也是根據此原理而成。所以他說「一切的支配，其歸結總不外乎愛；因為權力的目的，是實現人民的幸福。」（註一〇〇）

萊白尼茲更以正義為神的事業之一；實現正義，亦必須借用權力之力，他以權力、正義、愛，為神之三德；可是權力為實現正義與愛之唯一條件。「正義是聖智與仁慈的結合。仁慈的目的是最大幸福。要認識此目的，必須有待乎聖智；所以聖智永遠是幸福的認識。——聖智存在於悟性之中；仁慈存在於意志之中；而正義則存在於此兩者之間。至於力，則完全屬於另一種類。如果能產生「力」，權利（即正義）即可成為事實，存在於現實之中。這就是神對此世界的大貢獻。」（註一〇一）

萊白尼茲在人類社會生活中，注重權力；所以在國家中，也重視君主；一切理想之得以實現，皆須仰賴君主之力。所以萊氏的立場，非常明顯；即依賴權力者以實現其理想。他曾謂：「神賦與人們以高度的理性與權力；這就是神所創造的英雄，是神的重要機關，同時也是神意的實施者。」

可是理性與權力在單獨發生時，又怎樣呢？關於這一點，萊白尼茲會這樣說：「若權力大於理性，則握有權力者，或為一不能使用之小羊，或為一不善使用之狼，即暴君。若理性大於權力，則富有理性者，反受理性之厄。所以當理性與權力不均衡時，完全無益，有時，甚至有害。」



對於僅有理性而沒有權力與僅有權力沒有理性的人，此兩者的關係，萊氏也曾論及：「僅富有理性之人，有昌言的權利；同樣，僅握有權力的人，有聽從勸導和不爲無益的義務。」（註一〇二）

## 第二項 專制與自由

萊白尼茲既主張力的合理化，即權力與理性的調和，其結果，當然以君主國，特別是專制君主國爲其理想的中心。專制君主國，常有誘惑善人的力量；因爲專制政治，是消弭國家罪惡的最良方法，也是產生黃金時代的唯一原因。（註一〇三）

萊氏反對波蘭與英國的自由制度。他曾對自由下一定義：「自由是放縱的反面；我對你所說的話，雖屬我的自由，畢竟是我所熟論之結果。所謂真自由，也不外乎我的愛。真自由爲人類的至寶之一；其重要僅次於理性。換言之，真自由即是服從理性之力。此定義又可適用於神學。」（註一〇四）

要之，萊白尼茲的結論，便是「自由是服從理性之力。」同樣，所謂神的自由，也不是爲所欲爲，而是以永恆的正義爲基礎之創造力。所以正義與理性，可以束縛神，也可以束縛人類。故萊氏主張服從賢明之君主，更勝於自由。如萊氏曾說，服從約翰·腓特烈，較之服從自由，更勝一籌。（註一〇五）不過他又主張國家有強大權力，方可保證自由。（註一〇六）

萊氏對英人的自由，曾評論如下：「英人現在都以自由自誇，他們以爲在歐洲中，除出了英國以外，即沒有自由存在；一切國民都抑壓於君主的奴隸制度之下。可是我卻不以爲然：（一）亞美利加的蠻族，較英人更爲自由。

所以過度的自由，與野蠻相近似。(二)作惡的自由，是人民幸福的公敵。對於這兩種障害，他們也曾表示反抗，亞美利加蠻族之怠惰與放縱，在他們認為無足重輕；只要能獲得自由，則人民之幸福可置之不問。不過在實際上，他們確為我的抗議所感動；所以又主張如能服從善良的法律，即可實現幸福。不過我的意見是這樣的：他國國民，都是君主的奴隸，而英國則為易置無罪者於死地之法律所羈束。我以為與其服從惡劣的法律，寧可服從不公平的基督教的君主。因為法律的不公平，其禍害更甚於君主的不公平。所以近代的英國人或住居英國的人，都是十分危險的。」(註一〇七)

萊白尼茲雖然反對英國之自由主義，可是他又不贊同絕對的專制主義。一方面，他反對波蘭與英國之自由制度，同時又攻擊土耳其之專制主義。他的理想，是介於自由與專制之間，即以理性之力，來限制專制君主的權力。這就是萊氏之神學觀念，也就是力之合理化。

所謂以理性之力限制專制君主的權力，究竟會發生何種結果呢？最要的便是改正國家觀念，使一般都感覺到：臣民不是為君主而存在，反之，君主卻為臣民而存在；君主不應計算個人的利益，應實現人民的幸福；君主是臣民之父，或保護人。所以萊白尼茲說：「現在，大多數支配者都忽視了臣民的幸福。一切計劃與決定，與其說基於支配者為人民而設置，毋寧說基於人民為支配者而設置的一種概念上面……善良政府之目的，應實現一般的幸福，即臣民之最大幸福，正如保護人實現被保護人的幸福一樣……如政府能以實現人民之幸福為目的，而臣民亦能以信任父母之心，信任政府，則組織此政府之君主，即為真正的國王，或地上之神。而這些君主，服從神的教訓

與健全的理性，依種種方法增進臣民之利益。」（註一〇八）所以權力與理性的調和，其結果，仍舊歸結到民本主義。要之，萊氏的政治體系，以權力爲一大要素；不過權力應掌握於明主之手。這就是啓蒙專制主義的根本觀念。

### 第三項 聖賢政治

現在我們必須更研究君主的理想資格。依據萊白尼茲的意見，此理想不外乎德性與聖智。在國家起源說中，他曾謂原始的君主，須持有此二特點。

萊白尼茲讚美漢諾威朝明主約翰腓特烈的美德，作一人物評。（註一〇九）開頭便這樣說：「國家的秩序建立於支配權力與人民服從之上。所以創造人類運命的自然，使人類經營社會生活，也創造了各種不同的特性；有些是命令者，有些是服從者。一方是王國中君主的權力，另外一方，是命令者與服從者中間的不平等，在自然與法律德性與幸運上，建築了它的基礎。所以君主以自然法與社會法爲根據，而行使其統治權，並依據其德性與自然的特長，位於人民之上。正如世界原始的君主，以優越的德性與聖智，高踞人民政府的地位；以德性與個人價值，同時亦以法律與幸運，而行使其支配權。」

如果以智德優越爲君主理想資格之第一條件，那末，在此理想的王國中，當然要撤廢君主世襲制度，而代以選舉了。不過萊白尼茲以爲德是教育的產物。而教育則又爲幸運所造成的。換言之，君主的子孫，受良好教育的機會，較多於平民的子孫。所以他說：「攝理與宿命，可以了解德與運命的效能……大德是高貴與教育的產物。而高貴與教育，則又係於運命；所以君主的偉大，也係於運命與德。」

在這裏，我們更須了解所謂「德」果爲何物。依據萊白尼茲的解釋是：「君主之善良性質，由於誕生與教育所養成；故君主之德，爲智與意志所造成。卽指導那判斷和勇氣的思慮，以及規範那謙遜正義、仁愛、威嚴、和寬大等是。」在這些德性中，萊氏特別重視正義與仁愛。他說：「正義爲君主所必具之德。至於他種德性，不過是光榮的裝飾。德性存在於國家之中。正如理性存在於自然之中，理性指導神力，是萬物之自然的性質，且爲宇宙調和之保持者；而正義，在王國與共和國之中，也建設了政治的秩序，永續了人類的協力，社會結合，以三種政治道德爲基礎，就是友愛正義和勇氣是。在此三者中，可任意選擇一種。可是人生的弱點，僅有友愛尙不足以維持，又必須借助正義。對於作姦犯科者，正義應具有制裁力。而君主則爲此制裁力的保護者，所以第一、君主在繁榮的商業市場中，應使人民保守哲學家所謂交換的公正；第二、爲了實現臣民的幸福與安全，應自己遵守分配的公正。」

以上是萊氏對於正義的解釋；下面是對於仁愛的解釋：「君主施行刑罰時，應該要表示絕對的精確；不過有時也應該表示寬大之懷。爲了要表示偉大的權力，同時，又根據政略的理由，或與其殺不辜、寧失不經的理由，以表示對於刑罰有自由裁量的力量，君主常常行使寬大之德，以垂耀其權力的光輝。所以要辨別時與人，場所與犯罪，必須有明晰的思辨力。因爲寬大固可使君主發生光榮；可是過度的仁慈，則又要產生不良的結果。如君主過於寬大，則人民便可任意妄爲，置義務於不顧，反之，適當的寬大，得以正義與仁慈，施於犯罪者的一身，可以表現君主的偉大。」

萊白尼茲以德爲君主的第一資格；可是德仍舊包含着理智的成分。萊氏提倡主知主義說，與蘇格拉底（Socrates）

crates) 或孔子極爲相似。他說：「智能 (esprit; mind) 是德與科學的原理。此兩者在活動與生活上，賦與人類以特質。可是德與科學，都需要自然之光。因爲沒有知識，德不能實現，同樣，沒有理論，科學也不能存在。科學與自然的傾向，常常成比例的；如果智識不能作一完全的假定，則不能實現完全的科學。君主的任務與權威，高於一切，所以必須具有科學與德，因爲他們是人類的教育者。同時，他們的智能，必須超越一切。所以國王或君主，應根據其優越的智能，實現國家之利益；同時須講求實現公共幸福與人民安全的方法。」（註一一〇）此外，君主尚須以自己的判斷力，處理事務，選任官吏；君主又有獎勵科學的義務，自己也可兼習科學。（註一一一）

要之，所謂君主應有優秀的德、智，即不外乎以哲學者、道德者爲理想的君主，換言之，即以聖賢政治爲理想。這可以說是啓蒙專制主義的優點，也是力之合理化的結果。

#### 第四項 君主之義務心與親政

君主須有完全的德、智；同時還須熱心處理國務。換言之，明主的資格，便是要盡君主的義務。啓蒙專制主義之理想，即希望君主親自聽政。

萊白尼茲曾讚美德皇利歐破爾特 (Leopold) 之德，譽之爲模範的君主。他說：「利歐破爾特皇帝之熱心與信仰，已爲世所週知。君主之熱心於職務者，當首推此人；能接納忠言從諫如流者，亦當首推此人。我們常常看見他在活動；有時他出席大臣會議，有時頒發命令，無論在辦公室或其他各處，總是努力活動着。可是，他常處於逆境之中，反之，國王 J. C. (係暗指路易十四) 以遊興爲業務；遊興以外，不復有職務。他的唯一計劃，便是好作戰；可是他

的計劃是決不會成功的。」(註一一二)可知君主盡義務與親自問政，非常重要；不過實行又非常困難。因為處在君主的地位，很容易受誘惑，而流於頹廢。所以君主必須有充分的道德與勇氣。他又說：「國王或君主的勇氣，是由自然所賦與的。因為他們要反抗快樂與頹廢的生活，必須有偉大的勇氣；同時對臣民，又須表示始終一貫的精神，作為他們的模範。因為這種勇氣是自然的，所以不能以年齡或經驗，來作選擇國王的標準……」(註一一三)「君主的勇氣，尚有其他利益。如果勇敢的普通人，輕視生命，苦痛，則勇敢的君主須輕視肉感，快樂與安逸；普通人能避危險，則君主須愛好危險；普通人能至死服從君主或將軍的命令，則君主須親臨險阻；普通人耽於肉感，則君主只可擇時享樂，不可閒居樂逸；普通不欲非難，則君主應愛好名譽。」(註一一四)這些都是萊白尼茲對君主的要求；也可以說是建立道德的王國和實現權力合理化的要求。

#### 第五項 君主教育論

君主之地位，非常重要；他可以實現人類之幸福。所以萊白尼茲等哲學者，對君主人格，非常重視；於是便主張應借助於教育之力。格老耳 (Gulhauser) 在萊白尼茲傳一書中，曾謂：「萊白尼茲以貴族兼為臣僚。在他的心中，充滿了同情。可是他的行動方法及標準，始終不能脫離時代的羈束。他主張國民的進化，以君主的進化為前提；國民運命的改善，也係於君主與貴族的教育。他始終總是懷抱着這種見解。」(註一一五)格老耳更記述萊氏對君主教育，曾經盡力籌劃：「萊氏對於國民幸福最有關係的對象與思想，發表了很多意見。這種意見，包含着君主的理想。」(註一一六)

萊白尼茲以君主之教育家自命，且以此爲實現臣民幸福之最良方法。因此，他便起草了一篇有名的教育案。一六九三年，德意志某君主的教授曾草一教育案，徵求萊氏的批評，這篇教育案，便是萊氏的意見書。教育案於萊氏死後印刷出版；萊氏生前，曾將此案送給波蘭國王，並送呈服泰神父（Père Vola），希望對當時薩克遜選侯的教育，有所貢獻。萊氏復將此案送達勃蘭登堡大臣科諾（Kunau），以爲教育勃蘭登堡選侯之嗣子，即日後爲普魯士國王腓特烈第一之用。腓特烈第一以勤儉尚武名於世，充分準備國富與武力，築成了腓特烈大王勃興普魯士之基礎。所以這一篇教育案，獲得了很大的成效。（註一一七）現將此案之重要部分，約略介紹於下。（註一一八）

「關於君主的教育，我認爲有三階段：第一階段，是必要的（Necessité）；第二是有用的（Usage）；第三是裝飾的（Ornement）。

「在第一階段中，所謂必要，就是指君主應成一善良者（homme de bien），英勇者（homme de Coeur），判斷者（homme de Jugement）與穩健者（honnête homme）而言。

（1）所謂善良者，即持有信仰、正義、與愛的感情，且能盡義務。

（2）英勇者，即在一一切場合，皆須保持精神之自由。

（3）所謂判斷者，即對一切事實，絕不爲外形所惑，而能作真確的判斷。

（4）最後，所謂穩健者，即保持中庸，避免一切過度或不及。君主如無此項性質，即不能表現君主之偉大。

「在第二階段中，君主應了解政治與軍事的技術。這兩種技術，都爲君主所不可不知的。不過絕對地說，我以

爲不甚重要。如果君主是一判斷者，則可以選擇精明的大臣與勇敢的大將，使他們確守義務，並判斷他們的提議或獻策。如果君主是政治家兼軍事家，則可以實行自己的策略；否則，他就要設立一機關，處理專門事務。

「除出了這些資格以外，君主便進入了第三階段，即裝飾與快樂。有了裝飾與快樂以後，一切方可謂完全。不過此兩者如與君主之性質不合，或爲其他事情所不許時，則可逕行放棄。」

萊白尼茲的教育案，較之芬乃隆（Fenelon）爲路易十四之皇太子所起草的羅馬、希臘式之教育案，更爲現實。（註二一九）下面一節，係摘錄自萊氏之君主裝飾部分：

「君主如能研究歷史、地理、地質學、法律、教會法律、神學與教義論爭等，甚而更進一步研究經濟學、園藝學、建築學、數學、美術，以及其他自然之祕密，如醫學、化學等等，則君主之智識，當爲此所啓發。君主爲尋求自己的快樂起見，而獲得休息的時間，並不是可恥的事情。對人類生活持有興味，較之爲無益的快樂，不能並論。且君主因智識豐富，對人類科學的進步，當有所貢獻。這樣，君主便可獲得無上的榮譽。」

萊白尼茲常常引證中國伏羲及康熙二帝，以爲君主獎勵學術的例證。（註二二〇）他又主張君主應獎勵雄辯或文章，學習拉丁文，識別音樂，有時還應調弄樂器。這樣方可顯示君主人格之偉大。他的結論是：「有人也許要提出這樣的問題：即君主是否有空暇的時間去學習一切呢？我的回答是：君主有優越的威嚴與權力，所以君主的智識與個人的價值，亦當較其臣下爲優越。在實際上說，偉大的君主，稟有優異的性質；即令他們不爲君主，可是仍舊持有君主的品格。所以他們能於最短期間，精習各種科學。時間爲世間一切事物中最可寶貴者。時間的本義就是



生活。因為喪失了時間，間接便是喪失了人類的生命。所謂富的最大使用，莫過於借助他人之力以儲積時間。」

萊氏更主張君主應利用其環境，使各大人物演述其所能，以增進自己的智識。他更以兒童心理為出發點，討論人類全體的教育。最後，他竭力攻擊君主在少年時代，不宜作無益的旅行，以致沾染外國的不良風氣。「現在並不是德意志人旅行的時代，所以現在德國也不會滅亡。」蓋因當時歐洲君主一度見習路易十四之凡爾賽王宮後，即可成為習慣。夫來得勒稱此節與普魯士王腓特烈第一之人格，若合符節（註一二）

當萊氏送呈此教育案於科諾時，曾以為世界所週知的義務教育始創者臯塔（Gotha）之愛倫斯特（Ero-nerd）公爵為模範君主。「我選臯塔愛倫斯特公爵為國君之模範。他少年時，即有軍人之風。他從事於國家經濟及警察，使瀕於破產之工業，得以復興。他以信仰與正義勸導民衆。我以為一國的君主，雖然能努力政治學，雖然能精通各國語言，雖然能效法外國的優點，雖然能作流利的談話，可是如果他疏忽了政務，漠視人民的幸福，耽於快樂的享受，對貧困者的呼聲，充耳不聞；國民的恥辱與家族的損害，熟視無睹，而一任國家之衰亡者，決不能與愛倫斯特公爵同日而論。」普魯士皇腓特烈第一與愛倫斯特公爵，是屬於同一典型的。由此，我們便可以了解萊氏所謂理想的君主。

萊白尼茲的君主觀，構成了他的政治體系的中心。本來，神以人民的幸福為目的；可是神不能直接給與人民以幸福，於是他便假借君主之手以達此目的。所以君主是神的工具，代表者，也即是地上之神。因此，君主必須為有德者；同時又須為有權力者。總之，權力的合理化，是啓蒙專制主義的根本觀念。夫來得勒在一本匿名的著述中，即

「神聖羅馬帝國之真利益」(此書疑爲萊白尼茲所作)舉出五種特點。

(一) 攻擊當時君主不能了解君主爲人民而存在的真義；(二) 政府應以人民之幸福爲目的，正與保護人應以被保護人之利益爲目的相似；(三) 政府與人民之關係，有如父子；君主是地上之神；(四) 君主之權力，應受神的權利及人類的權利之限制；(五) 君主不可不爲善，並應服從神的教訓與健全的理智，以各種方法促進利益。基督教的君主爲神之輔助者，所以應視神之教訓及法律，作爲政治規範。君主絕不可模倣惡魔的教訓。(註二二) 上述各項，不就是啓蒙專制主義與中國儒教的精華嗎？

盛行於十八世紀的政治體系，爲萊白尼茲所創設；其次傳於華爾夫，最後乃至於腓特烈大王。不過腓特烈第一已經養成了這種政治體系的精神。所以薛摩勒稱普魯士警察國家，官僚政治，即啓蒙專制主義，實始於腓特烈第一，並不是毫無理由的。(參照第二編第二章)

### 第三款 政務論

萊白尼茲的政治體系，以君主爲中心，不過他所謂君主，決不是昏庸的專制君主。他所謂君主，一方面，是地上之神，他方面，則爲人民之奴僕。由於這兩方面，發生了權力的限制，而君主也就不能不以義務爲重了。君主的義務觀念，是限制權力的唯一根據。君主不履行義務，即不能確保其位。這是啓蒙專制主義的根本觀念，而萊白尼茲的政務，當然也以此爲根據。

在另外一方面，萊白尼茲又主張幸福是道德的目的。不過他所謂幸福，着重物質與精神兩方面；所以當他論

幸福時，主張道德的必要，同時又承認科學與工藝的必要。前者足以實現精神的幸福，後者則爲物質的幸福。換言之，萊氏與儒教相似，以教育與社會政策，爲政務的中心。

萊氏晚年時，因感覺理論的空虛，更傾向於實際的活動，所以對此兩大政務的籌劃，更爲熱心。同時又向歐洲各君主，如法國路易十四，奧大利利歐布爾特皇帝，普魯士腓特烈第一，以及俄羅斯彼得大帝等等，貢獻了很多意見；他的學士院組織草案，便是替各君主策劃的成果。尤其是在十八世紀初期，他常常作維恩納之遊，曾爲奧皇作一書簡，申論當時的經濟狀況，最爲名貴。現在我想根據這些紀錄，作爲研究萊氏的教育和社會政策的資料。

### 第一項 教育

萊白尼茲的教育論，仍以神學爲出發點。神是宇宙的君主，神的政治目的，便是一般的幸福。所以教育，也是神的重要政策之一。神既以一般的幸福爲目的，則君主亦不能不以人類的幸福爲目的；而教育也就是地上國家的重要政務。萊氏對於君主的義務，曾作下述的論證：「君主的任務與權威，高於一切，所以必須具有科學與德；因爲他們是教育人類的，不能不以身作則。」（註一三）這就是說君主有教育的義務，應該有優秀的智識與德性；換言之，即君主應爲哲學者或聖賢。

萊氏注重教育，特別是國民教育。「神如能假我以年，當更致力於信仰或國民教育。」「君主教育案」是研究萊氏教育論的好材料。在「君主教育案」中，有一段會論及兒童心理學：

「善良性質，是一切的基础。可是我們對於兒童所發生的第一印象，常常不免誤會。兒童對一切變化，只是服從，同時，還有強烈的感受性；所以我們應該注意，不要使兒童受恐怖、悲哀、欺騙、或失望等等不良的影響。我們應該屈從兒童的欲望，以養成其剛情的習慣。要改變兒童無理的欲望，在於增加兒童快樂的種類。教育兒童的方法，第一要使其易於記憶；一切呆滯枯燥的原理，都不適合。等到兒童理性有具體的發展後，其滿足更可增加。不過，在此時，理性，只是一種想像力的護衛，所以必須漸漸引導其進入於了解事物（抽象的）的路上去。算術便是入門的科學，兒童應以學習算術為始。因為數字，其本身是非物質的；算術的論理，即是刪除不純的附屬物。皇子在幼年時，應學習算術。首先，以幾何學及其他與幾何學有關係的科學，訓練他的理性；理性可以根據圖形，確立規則，而獲得正確的基礎與習慣。

「人生機會之多，無須於明白的理論，只要有單純的或然的，便可解決；而理論的專門技術，在於選擇，要使事物能適得其均衡的道理，所以應該以正確的技術，訓練皇子，使能達到道德、法律或政治的中庸之道。要達到這一種目的，又須自簡而繁；因此，必須發明一適當之法，作為教育上的輔助。

「歷史告訴人們以非常事變，並告訴人們以事例；所以年輕公子要準備以後能够指導他自己的顧問會議，先要使他出席先王的會議，同時，亦正是使他學習法律、教會法律、國家公法、重大誥令、國家利害與同盟關係，以及禮式等之最好的機會。因此，近世史的瀏覽，是必要的；與政治有關的神學，如聖書、教會史等之學習，亦是必要的。因為這是脫卻想像，而有基礎的宗教，可使良心獲得安慰，精神獲得和平。但是沒有基礎的信仰，是無常的，容易墮入

於放縱與僞善。最現實的哲學，以及與政治和法學有密切關係之道德哲學，上面曾經說過。道德與政治之第一要素率由圖畫、故事、俗諺、寓言、歷史小說，而得到訓練。

「由於自然與技術的舞臺，給年輕公子以實物的教訓，並且給他以物理學的基礎。然而物理學的建築物全體，則存於經濟、戰爭、醫學等適當的技術應用之中。娛樂休息，隨時可學，知識是無盡藏的。離開數學的思辨哲學，毋須另用講義，均可理解而得。實際的學說，要選擇最好的例證。金石的格言和充實的公理，要多多注入。所以我把哲學比之文法學，要多舉例證，少談法則。」（註一二四）而這些法則，要於不知不覺間，使他理會。」

這一段記錄，是萊白尼茲君主教育案中的一節，是知識教育的一部分。從大體上說，此案可適用於一切兒童。他在柏林、維也納、聖彼得堡以及其他各學士院的創辦緣起中，均經說過同樣的理論。（註一二五）關於道德教育的一部分，他為彼得大帝所草的學士院創立旨趣中，亦曾論及。

「小學校，應為德性、言語、技術的學校。德性的學校應使兒童從少就能畏神，而養成善良、服從與同情的習慣。」

「研究的真目的，是人類的幸福。詳言之，即在人類性質所許可的範圍內，獲得永久的滿足。更詳言之，即不於閒暇與佚樂中求生活；人們應各依其部門和能力，以實現公共的幸福和神的光榮。欲導人類進於道德與幸福之境，則教育青年誠為必要。人類飼養動物，無不成功；則神之飼養人類，亦應獲得更大的成功。所以青年必須於道德與科學之中，尋求快樂與幸福。」（註一二六）

使青年養成有德的生活，萊氏主張要採用特別的方法。所謂特別的方法，即以權力來訓練。此教育法不僅可適用於青年，即對社會全體，亦可適用。所以他要發行百科全書，他要設立學士院。萊氏之所以被稱為啓蒙專制主義始創者，其原因亦即在此。

萊氏主張國家猶如人身，人身有首，國家亦應有元首；元首以人民幸福為目的。「一切都以人為基礎。元首必須證明他的權力，就是真的利益，國家目的和人民的幸福，不能分離。」「要使人民獲得幸福，必須使人民有德。因為快樂是存在於人類的良心之中。」所以人類在幼少時，應養成堅固的信仰心，應明白神的賞罰；不為不德和不信所同化。君主的急務，在以權力來保護有德者和信仰者。「握有最高權力的仁君，應保障富於信仰的人民，使他們在權力的保護底下，獲得安全的生活。」這亦所以獎勵人民的忠義與服從。「一切惡德，如嫉妬、如鬪狠、如讒誣、如恥辱，均足以擾亂人民的安定生活，且使官吏行使職務時，發生困難；反之，畏神的精神，能使人民互相親愛、互相友善。」（註一二七）

而這實施道德教育的有效方法，端在於君主能以身作則。所以萊氏又說：「使人類趨向到善的方面去，與其教以道理，毋寧教以事實。因為要使人類做不經見的事情，是不能輕易置信的。」（註一二八）這就是道德政治的根本條件，也就是合理化的力的教育法。

## 第二項 社會政策

萊白尼茲主張一切事情，都由上而下。換言之，即萬事皆由君主所決定。救濟貧民，本來是基督教的信條，可是

基督教的慈善，是個人的。而萊氏向當時君主所提議的救濟貧民法，則是團體的。因而它不是慈善，而是社會政策。所以萊氏也頗為獎勵工業。他以為工業是永久的慈善。因為振興工業，不僅是一國的利益，同時，還可以拯救貧民。他主張能予貧民勞働的機會，則可以養成貧民的道德，使青年貧民遵守社會秩序。（註一二九）這與孟子所謂「無恆產者無恆心」的原理，是相一致的。這種精神，傳於華爾夫轉化為勞働權的宣言，至賀爾巴哈則變成了公共市場的提案。

萊氏關於社會政策與工業的書簡，現收集於克洛普（Kloppe）之「萊白尼茲全集」第十卷二十一頁以下，其他如關於人口的重要論文、貧民行政案，以及政治、經濟等之記錄，則存於漢諾威圖書館中，尚未出版。其中最可重視的，便是強制保險制度與慈善事業的提案。

萊氏的主張，大略如下：德國及其他各國之國家費用，漸漸增加；君主及臣民，悉趨驕奢。所以現在必須改善財政，以消弭經濟上的弊病。可是德國因三十年戰爭的結果，人口減少，窮困愈甚。且物價高漲，軍隊增多；而國民之負擔，亦隨之增加。所以現在唯一的補救辦法，便是國民的節約。徵收租稅，應擇其與國民有益者；且使國民覺悟納稅之必要。一旦國內有相當的貨幣與人民，可據此而改善國是，獎勵人民勞働，并協助人民出售商品，隨時施設各種必要事項，則國民與國家，兩俱獲益。不過欲求一改善國家與救助人民之方案，非常困難。「現在我敬向全國官吏與人民，擬一提案。此事與外國，絕無關係；同時，也沒有擴大組織的必要。只是使人民能獲得較為優裕的生活。」

「在自然社會中，親子、夫婦、主僕之間，常相救助；所以在現代社會中，個人之間，亦應相互救助，方得為公平。我

們應該明白同舟共濟的道理。國家是一大船，處此暴雨狂風之時，乘客自應相互救援。」

「在一切公司中，其所獲得的利益或損失，都共同分擔；社會是一大公司，所以其利益與損失，也應由全體成員負擔。此所謂負擔，就是援助他人的生活或其他事項。在有良好組織的國家中，一旦人民因無力抵抗偶然的不幸事變而陷入於貧困之中，國家就應免除其負擔，而與以必要的救助。即不僅免除租稅，同時還應負擔社會損失的一部分。」

「富人為獲得巨額收益，而使貧民勞働并予以衣食的機會。富人如不拯助貧民，則彼等勢必淪為乞丐；所以國家固須負擔救助的經費，而富人則尤宜支付更大的費用。」

「國家是一保險公司。遇國內災害發生，國家不僅應支付保險費，且應對全體受害人，毫無例外的，每年支付一定的保險費用。所以政府對受害人，有支付的義務。」

「全國民衆，亦須存儲金錢，作為保險基金；然後國家方能以此基金來豫防火災、水災以及饑饉各項災厄。」

(註一三〇)

此外，萊白尼茲更提議遇有使用人死亡或引退時，國家對當事人或其家屬亦須按月支付保險費。(註一三一)

這就是萊白尼茲於十七世紀末葉關於強制保險制度的提案，而為日後俾斯麥在十九世紀末葉所實現的三大保險制度的張本。保險制度是社會政策之最有效的制度。而萊氏主張社會各分子有相互救助災厄的義務，與社會連帶主義的主張也完全相一致。(註一三二) 所以萊氏實不愧為社會先覺者。



#### 第四款 萊白尼茲的政治觀與儒教的政治觀

萊白尼茲的政治觀，其根本思想，便是權力的合理化。萊氏一切的政治理論，總不外乎闡明此點。這一種根本觀念，與儒教的主張，恰相符合。現在且指摘此兩者的類似點於下：

(1) 兩者一致的主張第一是聖賢政治。所謂聖賢，即孟子所稱智且仁的意味，亦即所謂有德的哲學者。聖賢之德，以理性為根據；所以聖賢政治，也就是權力合理化之極致。

(2) 權力合理化的結果，當然是「聖賢統治」(Herrschaft der Besten)。如堯舜是。萊白尼茲在說明君主政治的起源時，曾謂由人民推選有德者，正是這種思想。萊氏以君主政治，特別是專制政治為理想，所謂有德者可以杜絕一切罪惡而實現黃金時代的政治主張，不消說，也受了儒教堯舜政治的暗示。

(3) 萊氏根據其聖賢統治的理論，又主張：君主不盡君主的義務，即為篡奪；人民對篡奪者的權利，有反對的權利。這一點，萊氏與儒教的主張又是相一致的。同時這也是權力合理化的必然結論。

(4) 萊白尼茲與儒教都承認國家的權力，是天人所共有。換言之，即國家的權力，由神與人所賦與。結果，便發生了君主因其德化為天人所選擇的觀念。孟子在萬章篇中，曾申論堯舜的權力，由天與人歸共同選舉而生；也就是這一種思想的結果。而此兩者與神權政治不同之點，即在於權力的合理化。

(5) 萊白尼茲以平安與幸福為國家之目的。儒教則以秩序與幸福，為神之國家的目的。萊氏之所謂平安(Sureté)，當然不外乎國家秩序的意義。在這一點上，兩者的見解也是相一致的。(參照第一篇第二章)

(6) 萊白尼茲以爲其自由是服從理性之力；所以服從有德的君主，更勝於服從自由。儒教以德化爲政治的理想，以權力反對專制的政治。兩者的立場，仍舊相一致。

(7) 萊白尼茲主張人民並不是爲君主而存在，反之，君主是爲人民而存在。這就是民本主義的宣言，儒教所謂「民之所欲，天必從之」也充滿着民本主義的傾向。

(8) 萊白尼茲主張聖賢的統治，君主應憑其德化歸人民推選；同時又主張君主的世襲。儒教雖然主張堯舜的禪讓，可是對禹之傳啓，也不反對。兩者都承認自然法允許世襲的原則。

(9) 萊白尼茲與儒教均主張君主理想資格，必須智德兼備，且以德——仁與義，或仁愛與正義——爲君主無上之資格。

(10) 萊白尼茲主張君主應熱心政務，並提倡君主的義務心。這與儒教所謂「四海困窮，天祿永終」有一貫的精神。

(11) 萊白尼茲的政治體系，以君主爲中心；所以一般無權力而有理性的學者或道德家，有輔佐君主的義務。這是其權力合理化之邏輯的結論，就此點而言，萊氏與孔孟諸人的生活態度完全一致。尤其萊氏以君主之教育爲生命，與孟子所謂「君心正而國定」的見解，若合符節。

(12) 萊白尼茲與儒教因主張幸福爲道德與政治的目的，所以均以教育與社會政策爲政務的中心。特別是以社會政策爲道德教育的預備條件，兩者都是相一致的。

(13) 萊白尼茲與儒教共同主張人類的不平等，尤其在政治組織中爲更甚。所以使以服從爲基本德性。可是在另外一方面，又主張君主對人民，應盡義務。這就是孔子所謂「君君、臣臣、父父、子子」的對等相互的義務。萊白尼茲也主張：「君主確信人民有反抗的權利，人民確信有服從君主的義務，這樣就到達了理想的境界。」（註一三三）

總而言之，無論儒教或萊白尼茲，都以建設「理性的帝國」（*Empire de la raison*）爲目的。萊白尼茲曾謂：「研究國家形體論的政治學，應以反映理性之帝國爲目的。君主政治之目的，是賢明的英雄的支配；貴族政治之目的，以政務托付於賢明者之手；民主政治之目的，即導人民於幸福之境。如果能集合偉大的英雄、賢明的元老、和理性的市民於一堂，便形成了三種政體的混合體。至於任意的權力，則爲理性帝國所反對。」儒教也主張天、人、君主三權分立，以實現權力的合理化。（參照第一篇第五章。）所以儒教與萊白尼茲均以權力的合理化，爲思想體系的根本原理。

## 第五節 儒教觀

### 第一款 萊白尼茲研究儒教的由來

我們在前面曾略述萊白尼茲哲學體系，並指摘其與儒教相類似之點。這種類似，當然不能斷定其是否完全受了儒教的影響。不過，萊白尼茲，誠如布忒羅所說，有調和的天才，同時也有吸收一切學說的特長而轉化爲自己的學說之傾向。（參照第一節。）而且萊氏對於儒教的讚美，有時竟超過了讚美的領域，而進到狂熱之境，所以我

們主張萊氏承受儒教的影響，也並不是一種臆度。賴世萬氏（Reichwein）曾云：萊氏所研究的儒教，是孔子的儒教。本來，先秦時代的儒教，其理論確甚卓越；如果僅從字面上來解釋，實在有值得景仰的價值。雖則中國當時實際的情形，與此理想，大相逕庭，可是當時的歐洲，也非常落後，尤其是德國經過三十年戰爭後，其情形遠不及中國。所以萊白尼茲讚美中國文化，特別是儒教的理論，決不是沒有理由的。十八世紀的歐洲，所以能盛行儒教，甚且稱孔子為歐洲的守護尊者，大部分還是由於萊氏讚美的結果。

在第二編第三章中，我們已經敘述過耶穌會教士，皆認為中國神學的觀念，和基督教並無衝突。他們讚美中國全部文化；他們表揚中國的實踐哲學，即政治道德，而把它搬入到歐洲。關於這一點，格老耳曾說明如下：「十七世紀，是表揚中華帝國的文化與藝術與科學的世紀。這種表揚的觀念，因僑寓中國的耶穌會宣道師的報告，而到達了頂點。」

萊白尼茲對耶穌會派表示同情的時期，我們還不能十分明白。當一六七二年至一六七六年，他居留法國時，法國耶穌會派尚未派遣中國傳道隊，因而不能認為他結交耶穌會派，來研究中國的情形。霍夫丁以為萊氏開始研究儒教，當在一六七六年左右，那時，他已經接受了漢諾威王朝的聘任。（見霍夫丁著：近世哲學史，法譯本，第一卷三五六頁。）不過萊氏曾自謂在一六八七年，讀過孔子的傳記，研究過中國人的理神思想，與自己的哲學觀念，頗為近似。據德國賴世萬所攷證：「萊氏研究中國哲學為時甚早。最初為萊氏所閱讀之著述，為吉耳顯之「中國古代遺物」（Kircher: China monumentis illustrata, 1687）與斯必賽留斯之「中國文藝論」。

(Spicelius, De re Literaria Sinesium) 二書。一六六九年，萊氏在『對於德國設立學士院制度以獎勵藝術及科學之暗示』一文中，曾列入中國之考察一節，作為結論。一六七九年，柏林普洛威斯脫、安徒雷斯、米雷耳計劃出版 *Clavis Sinica*。萊氏對此，極感興趣。且於其致友朋信簡中，曾提出各種問題；由此可知萊氏當時對中國問題已獲有相當知識。一六八七年，萊氏致海森·萊因法斯之愛倫斯特領主 (Landgraf Ernest von Hessen-Rheinfels) 一函中，曾謂：「今年巴黎曾發行孔子的著述，彼可稱為中國哲學者之王。」由此更可知萊氏曾翻閱此書。[*Reichwein, China and Europe* p. 79-80]。賴世萬的見解與「萊白尼茲與中國傳教」[*Leibniz und die Chinamission, 1920*] 的作者麥克爾 (Franz Rudolf Merkel) 的見解，大體相同。這樣，我們便可以斷定萊氏開始研究中國，當在二十一歲左右；萊氏學說的構成確實受了儒教的影響。

法國派遣耶穌會教士至中國傳道，是因路易十四之誠師 (Confesseur) 拉夏思神父 (Père la Chaise) 奏請法王而實現的。傳道隊於一六八五年三月一日出發，一六八七年七月二十三日到達中國，一六八八年二月七日入京。翌年，萊氏往遊羅馬，會見適從中國傳道回來的格列馬地神父 (Père Grimaldi)。格氏提及中國的情形，與康熙帝的熱心學術，使萊氏極為感動。這也許是使萊氏對中國感覺到趣味的最初原因吧？一六九七年萊氏出版 *Novissima Sinica* 一書，這可以說是受了格列馬地之賜。一七〇三年四月一日，萊氏收到白進神父 (Père Bouvet) 寄給他的周易六十四卦圖表，發見其與自己在一六七八年所發明的二元算術 (Arithmétique binaire ou dyadique) 完全一致；從此，便知悉中國的哲學，有深微的學理根據，對於中國文明，也就更加

景慕了。總之萊氏之所以對中國感覺到興味，大約不出下列三原因：

- (一) 中國自然神學，對於上帝的崇拜，與基督教的信仰及萊氏的神學觀念，適相一致；
- (二) 中國的道德與政治原理及其應用，正與萊氏之理想相合；
- (三) 周易與萊氏之二元算術之原理，極爲一致；因之，萊氏便想把中國文字或易卦體系應用到他歷年來所主張的「普遍文字」(Caractéristiques Universelles)上面去。

在上述三種原因以外，他還確信研究中國，是調和東西兩洋文明的好機會；並決心能在中國宣傳自己的哲學或基督教，以建設世界基督教教會。從十七世紀末一直到他的死期，不斷與中國傳道師交換函件，吸收中國文化，同時又貢獻他們以哲學或科學上的意見，常常獎勵傳道事業，這一種熱忱，實在值得我們的欽佩。法國巴魯氏對此點曾云：「一種生動的大膽的直觀，支配了這些部分的見解。這就是對中國的直觀。我們雖然不明白其原因何在，可是萊氏周圍的人物，對中國都極感興趣，是不容否認的。萊白尼茲對此新發見的世界，不僅感覺到興趣，同時他希望將此世界，變爲他的指導觀念 (Idée directrice)，對遠東有深刻的認識。他希望能了解遠東的實際情形，所以對此與歐洲文明完全不同的文明，作一詳細的研究。」萊白尼茲出版了一本 "Novissima Sinica"，其中蒐集各種關於中國的報告，附自序一篇，比較中國文明與西洋文明的優劣；讚美中國的政治道德，而痛論歐洲有派遣中國傳道師的必要。全文可參看下節。萊氏與傳道師的通信，尤以一六九五年至一六九九年及一七〇〇年至一七〇六年之間，最爲頻繁。

還有一件值得注意的，便是萊氏以交換東西洋文明爲動機，主張法蘭西、德意志、奧大利、俄羅斯等國，應創立學士院，其中應設一中國學研究課目，同時又竭力鼓吹中國文明。現在我想以上述三原因爲根據，來研究萊白尼茲的儒教觀。

## 第二款 萊氏對於儒教自然神學的見解

萊白尼茲對於儒教的一切見解，其中最有組織的，便是他關於儒教自然神學的研究。當耶穌會派與多美尼克派發生神學訴訟時，萊氏曾援助耶穌會派，撰述一篇論文，說明儒教之天與基督教之上帝是同一的。此文以書簡之形式而發表，係萊氏致法國德萊蒙特 (De Rémonde) 者；現收集於杜登 (Dutens) 之萊白尼茲全集第四卷第一部中。(註一三四) 德萊蒙特爲法國攝政奧爾良公爵之顧問。

萊白尼茲以爲中國歷代君主，都是哲學者的首領，而且也是法的生命，所以對古人的一切學說，君主有任意解釋的權利。因此，中國人的解釋，便完全喪失了古義。現在要使喪失了古義的中國人，了解古義，則必須導之以真理，即教之以基督教。萊氏更以中國哲學的解釋，來援助耶穌會派；可是他的研究，也僅限於中國人的學理；並未涉及議式。

萊氏分全篇爲四部。第一部是討論中國人對於神的觀念。

(一) 首先應該研究的，便是中國人能否了解精神的實體。萊氏對此問題，採取了肯定說。不過中國人之所謂實體，並不是完全與物質相分離的。這當然不一定是錯誤，因爲中國人主張天使也同樣是一種肉體。「中國人

對於神的考察，以爲神是一個肉體，並且是世界之靈。正如古代希臘、亞細亞的哲學者一樣，中國人也將神與物質結合爲一。」

萊氏又敘述宋學的理氣二元論并予以解釋。當時他因爲讀了耶穌會教士龍華民 (Longohardt) (註一三五) 與多美尼克派聖瑪利神父 (St. Maria) 的著作，乃誤認理氣二元論爲古代的學說。

萊氏云：「中國古代著者主張氣（即物質的生產）屬於理，即屬於第一原理。我們現在毋須判定其是否錯誤，不過應加以簡單的說明。近代中國哲學者，大抵都承認神是最高的知識，且位於物質之上。所以要證明中國人確認精神的實體，首先必須承認中國人所謂理，即規範，是原始的創造者，萬物的原理；與我們所謂神，有相同的意味。所以理並不能理解爲一種像物質那樣變動的、粗笨的、脫離一切的、甚至於無規範的範疇。規範不是由物質本身產生的，而是由賦與物質以形態的範疇產生的。」

反對論者因中國人祭祀六宗、山川、羣神而斥之爲偶像教，並以此爲其不信奉純粹的精神實體之明證。反之，萊白尼茲則以爲這些都不外乎神力的表現，而爲具有某種活動力或知識的特別的精神實體；縱令他們有模糊的體形也不過與古代歐洲哲學者或教主想像鬼神或天使應持有一種身體一樣，決不能以此來判斷中國人否認純粹的精神實體。

「中國人與確信天使能支配元素或其他物體的基督教徒，非常近似。這縱然是一種錯誤，也不一定會因此而顛覆基督教。在宗教哲學全盛時代，像亞里斯多德那樣的信奉智力能支配天體的主張尚不爲罪。至中國人確



信他們的祖先或英雄存在於他們的精神之中，這與基督教所謂被救者和天使的主張也極相類似。所以不能認為給鬼神或天使以肉體的人，爲否認創造的精神實體。因爲他們一方面給鬼神以肉體，同時也將和人類相似的合理的靈魂給與了鬼神。鬼神的肉體，較之人類，更爲完全，所以鬼神的靈魂，也較人類爲完全。基於上述原理，我們不能同意龍華民神父，或沙巴丁尼神父之所爲，因中國人以肉體附加於精神之上，而以此爲其否認精神實體的確證。」

萊氏復讚美中國文明，並謂中國人的信仰，殊堪欽佩。中國人口之衆多，行政之縝密，遠勝歐洲。中國的道德，建立於哲學與自然神學的基礎之上，有三千年之光榮歷史，其起源且在希臘之前。以這樣擁有權威的思想，而脫離野蠻狀態不久的歐洲後進者竟加以蔑侮，實爲鹵莽滅裂之舉。龍華民神父爲中國無神論者所誤；這種無神論者，在歐洲也有極大的勢力。所以爲今之計，中國應派遣哲人來歐，研究歐洲古藉，反對無神論者的潮流，和抗辯無神論者的嘲弄。

瑪利神父引用孔子的「天何言哉，四時行焉，百物生焉，天何言哉，」不直接反對，不過僅攻擊後世註釋者的論調。可是後世註釋者，常常會誤解原著者的意見的，有時還甚至與原著者的意見相反。

萊氏在批評龍華民對於理的解釋之前，曾略述龍氏對理的見解。（註一三〇）理有最完全的特徵，所以在初見時，常誤解爲神。可是理有一種缺點，就是具有物質的缺點。所以理，與其說是神，毋寧說是第一物質（*Première Matière*）萊白尼茲的解答是：「即令中國人由於自失的緣故而產生了矛盾的結論，可是也不能以此而遽然判

斷其所謂理，與其說是神，毋寧說是第一物質。我們必須考察：此二結論，孰為合理；是否有作出第三種解釋之可能？又中國人所謂理，其性質是否偏於神之一方？且在此二說中，果以何說與中國其他學說，發生更密切之關係？

瑪利神父以為中國人，在一方面，承認理，或太極，或上帝，含有神的意味；在另一方面，又不承認其有知識。因之，中國人的信仰，便陷入於矛盾的狀態中了。萊白尼茲則以為「如果這是一種矛盾，那末何以他們不肯定其善的性質或排斥其惡的性質呢？如果理、太極或上帝，是原始的統一，是純粹的善，是創造天地的原理，同時，自身又不包含萬物，只是為了相互疎通（*Pour se Communiquer*）的關係，而創造萬物，那末我們便可以說理的知識是創造，理的本質是完全。理、太極或上帝，可以處分一切，預測一切，同時又持有全能的性質。中國人之所以不矛盾，便是因為他們並沒有承認理、太極，或上帝是一種無生命的、無感情的、乃至無智識的東西。如果中國人的學說發生了矛盾，那也只是由於學派不同的緣故。」（註一三七）

萊白尼茲反對龍華民解釋理為第一物質，及其以中國人的信仰，有唯物的傾向的意見。萊氏據經書子書的不完全譯本，一一加以批評，以極精悍的論調，指摘龍氏的錯誤。（註一三八）其論調約如左所述。

「中國人有所謂萬有是一的俗諺，此與一為萬有的俗諺是相對應的。這一句諺語，就是說神是原始的一，其成果的完全，在於原因之中，決不是說神是完全的物質。成果的完全，由於放射（*Emanation*）。因為成果是神之直接的成果。神常常接近此成果，根據着他們的變動性，並在他們所具有的完全之中，表現了自己。因此我們可以說神是滿足一切的，也可以說神存在於萬物之中，或是萬物皆存在於神。神是圓，同時也是圓心。惟其是圓心，所以

到處都可以產生圓。這一切便是一的原義。龍華民亦曾證明。中國人認爲理是完全的統一性，而且是不可分的。對於這一種證明，我們當然更無所用其疑慮。因爲不能分割的範疇，決不是部分的。（註一三九）

如上所述，可知萊白尼茲以超越的神來解釋理；可是他對理的解釋，也曾從汎神論的立場來說明。

「有人以爲理雖不與我們哲學家所謂第一物質相類似，可是與第一形態（*Première forme*）非常類似。所謂第一形態，是世界之靈（*Âme du Monde*）。根據古代多數哲人或亞法里斯特（*Averroïsten*）或斯賓諾莎的意見，則以爲特殊的靈，只不過是世界之靈的轉化；這正與第二物質只不過是第一物質之轉化相似。所以特殊的靈，只是在世界之靈的某種機關中，發生作用。要擁護這一種學說，當然並不是不可能的。一切事物都有自己的個性。特殊物質只是第一物質轉化的結果；因爲後者是部分的。可是第一形態並不是部分的，所以第二形態並不由第一形態直接產生的（*Produit de*），而是由第一形態間接產生的（*Produit par*）。我不能否認有些中國人陷入於這一種謬誤中，可是在中國古代的著述中，我們始終不能發見此種謬誤的字樣。龍華民神父只是從古代中國官吏（儒者）當中，搜集了一點材料。所以我們確信中國古代經典承認與理不同的，同時又爲理所產生的實體的存在，決不是矛盾的。」（註一四〇）

（二）在第二部中，萊白尼茲會論及被創造物、第一原理、物質及精神等等。他糾正龍華民關於宋儒理氣關係的錯誤；主張理與太極，是同義語，氣是第一物質，爲太極所創造。他對於上帝的觀念如下：

「中國人認爲大問題的，便是上帝果否是永遠的實體呢，抑爲一單純的被創造物呢？龍華民神父曾謂中國

經典主張上帝是最高的君主，住居天宮之中，具有支配世界、賞善罰惡之權衡。可是在同頁中，龍氏又主張中國古代解釋者，一切皆歸之於天，或歸之於理、實體，與普遍的自然。不過這與我們主張以上帝之名附加於神的身上，並不衝突，且反形有利。因為理是永遠的，並具有可能的一切之完全性。換言之，即理與我們所謂神之意義相似。如果理與上帝是同一的，那末我們就有充分理由稱神為上帝。利瑪竇神父（Matteo Ricci）主張中國古代哲學者禮拜上帝及其臣下的精神，實在是真正的神學，決不是沒有理由的。」（註一四一）

萊白尼茲更申論上帝與道的關係云：「中國人對天、天之精神或天之法則，極為讚崇，如稱天之法則為不可測知的、最高的實體，由於理的作用，萬物皆受規範的支配。理是天的自然法則；此法則又可稱為天道。依據瑪利神父的見解，孔子在中庸一書中，曾謂天道與理是同一的；而在其進行和自然的作用中，表示出天的確實法則。又依據龍華民神父的解釋，則普遍的即根源的實體，存在於天上；理，即所謂法則，也存在於天上。因為第一原理，雖然存在於世界萬有之中，可是理是宇宙間最完全的範疇，所以存在於天上；而存在於天上的理，其效果也較為鉅大。」（註一四二）

關於中國人、日本人對天的合理信仰，萊氏也曾加讚賞他說：「瑪利神父曾謂古代或近代的中國人，以上帝之名，崇拜物質的天；小民所不能理解的理，他們稱之為德，也加以崇拜。可是中國所崇拜的上帝，與其說是物質的天，毋寧說是支配天的理。瑪利神父又謂中國人、日本人（由於中國人的感化）只知有第一原理，不知有他。對於天之支配性質，他們名之為上帝。天是上帝的宮殿；上帝居上臨下，指導一切、支配一切、影響一切。他們為可見的天

(或其君王)犧牲自己而在沉默之中，又崇拜渺不可察的理。這因為無智的人民，對於理無所認識之故。我們所謂理性之光，他們名之為天命或天則。我們所稱滿足或恐怖，是指服從或違反正義而言；他們則稱之為上帝或神明所賦與的靈感。逆天是違反理性的行為；向天求宥，足以匡正自己的過失；順天是言論與行動之正途，服從理性的法則。對於這一切，我都極端表示贊成。其中不僅沒有絲毫惡意，而且很適合於自然神學。一切非難的論調，完全是一種誤解或曲解。這實在是純粹的基督教，因為它可以改造我們固有的自然法則的概念。不過，在此學說中，還應加入啓示與神惠；因為這樣，將更可以改善天性。」

萊白尼茲復詳細解釋鬼神的存在與否。(註一四三)其論旨如下。龍華民曾列舉書經中祭祀上帝、六宗、山川、羣神；並謂這些鬼神，各有特殊精神。而中國的註釋家則認為這些都是自然的原因。(註一四五)由於這些原因而產生了某種結果的特性。不過萊氏駁之云：「這一種解釋，如果與古代無智的人民相較，當然是正確的；因為古代人民確信雷電或其他自然現象，都由周必得或空中之神所主宰；而這一種解釋，則以為這些現象，完全依據物質的本質而自然產生的。今中國的註釋家，竟誤信古人崇拜這些粗笨的物體，并希望以天或宇宙的支配者歸納於此同一狀態底下，他們這種見解，實完全錯誤。因為他們對這些不能顯現的特殊物體，認為僅能由第一原理的聖智所產生的。總之，中國古代的哲人確信鬼神是天地間最高君主的大臣，支配下位的物體；他們又希望引起人民的想像力，所以便創造適當的鬼神的名稱，來禮拜特殊的物體。要之，他們所謂一切都是「一」就是所謂唯一原理的德，到處表現於特殊物體之中；所以四季之神，山川之神，與支配天的上帝是同樣的。」(註一四六)

「這種感情是最真摯的。有人承認這些鬼神可以支配自然物、天體、原素、以及其他等等；且此與基督教原理也不發生衝突。其理由已如我上文所述。中國人將一切事物，皆歸之於德。換言之，一切無生被創造物的德，並不是表現他們自身的聖智，而是表現創造者之德，這當然是第一原理之創造的結果。如果遵從一切部歸之於德的合理解釋，那末我們就可很容易地接受中國人的思想了。」（註一四七）

萊白尼茲接着便介紹自己的哲學。宇宙充滿着活動的實體，實體有靈魂或精神；這一種靈魂，有些居人之上，有些居人之下。居人之上的，又稱爲天使或鬼神，服事最高精神之神。他覺得近代中國的哲學家，應該將天或其他事物的政府，歸着到自然的原因上面去。他讚美他們能引導人民接近合理的傾向。同時他又以爲應該使他們了解近代歐洲的發明，即將一切自然現象，幾乎都成爲數學的道理，以開啓他們的智識。「同時更應該使他們了解人類是由於最高的絕對的聖智與力，即他們所謂「理」所創造的；否則，一切驚異的現象便不會發生。」（註一四八）

龍華民曾敘述中國某哲學者以爲在祭者與被祭者之間，需要階級的均衡。如上帝必須由天子來祭祀，孔子必須由儒者來祭祀；至於人民，則僅能祭祀祖先。龍氏更引用孔子所謂「非其鬼而祭之，諂也」一語，主張中國人正如斯托亞學派一樣，信奉物質的、有形的神；神存在於宇宙之間，產生宇宙，且與其他下級各神，共同支配宇宙。萊白尼茲的意見是：「不過我以爲這種精神的神，同時又是物質的創造者，在粗笨的物體之中，表現其聖智與力，且依據其知識的精神來支配宇宙。所以中國人民，不需要無限地增加鬼神的種類；而中國的哲人，於神之外，僅禮拜

最高的精神及其大臣。」

最後，萊氏對中國人的信仰，更作一結論：「在任何一點上，我不欲批評或附和中國人的信仰。概括地說，中國哲人的企圖，便是尊崇理，即最高的理性。此最高的理性，隨處都可以表現出來，它活動於粗笨的物體中，有時，又追隨於下級鬼神之後，間接地活動於與有德之魂相結合的大臣之中。這些哲人，對最高聖智所特別表現的對象，也表示尊敬。不過各人都依照自己的身分，尊敬適宜的對象。如皇帝之對天地、貴族之對山川社稷，學者之對大哲學家或立法家之靈魂，以及各人之對家族祖先，均須表示尊敬。」（註一四九）

（三）萊白尼茲在敘述了上帝，及被造物以後，更進而敘述人類之靈。靈在離開身體以後，則名為魂或靈魂。龍華民引用詩經「文王涉降，在帝左右」一語，承認靈魂是永生不滅的。可是中國人對死後靈魂的觀念，也非常混亂。

中國人一般都確信人死後，靈歸於天，身入於地。他們以為英雄便是天使的化身。所以對於最偉大的人物，如堯、舜、孔子等聖人，都以為是上天的星宿。（註一五〇）

根據聖瑪利神父的報告，孔子和他的聖人，與上帝是同一的。在中華帝國中，常常有他們的化身，瑪利神父以靈為神之變化，死後是不能永存的。這種主張，與摩尼教（Manichaeism）及亞法里斯特派，并斯賓諾莎的見解頗相近似。如果根據這一種論調，那末英雄之魂與常人之魂，並無不同。不過天使如能永生，則與上帝相結合的英雄，在理論上說，也應該是永生的。

如果根據古代的傳說，人類的魂，與上帝之臣的鬼神，其性質極為類似；不過較劣於鬼神而已。可是龍華民和瑪利神父極力反對。因為他們都受了中國無神論者的影響，所以不惜反對經書的信仰與三千年來的習慣。他們主張，如最高理性的理，最高精神的上帝，和服務於上帝的精神等等，都是一種傳說。最高精神，即普遍的原理，是第一物質，是物質的氣。人提供精神為人民尊敬的對象，此精神也不過是氣的一部分；精神的活動並不是由聖智、正義所引導，而是由於單純的必然。所以中國人的全部宗教，簡言之，只是一部喜劇。他們曾主張上帝的存在，是毫無根據的；對於人類之靈，他們也是抱着同樣的見解。（註一五一）

「中國古說承認靈魂死後，應受褒賞、或責罰，則可知靈魂是不死的。不過儒家並沒有涉及天國或地獄之說。米修耳博士（為基督教所同化的中國人）亦承認此事。道教曾主張地獄與極樂國。近代中國人一言及來世，常置之一笑。」（註一五二）

君主管理臣民，必須施行賞罰；可是在現世中，賞罰有時不能實現，所以便有人主張賢明的英雄，死後就上昇天界，侍立上帝之側，施行賞罰。

禮拜祖先的風氣，在中國已經成爲一種制度。據古代中國人的解釋，這是一種對天的報酬，同時又有表示感謝之意。根據古代的傳說，在宇宙的君主之朝廷中，有德的祖先之靈，對子孫有施行禍福的權力。所以孔子在中庸一書中，曾謂郊社之禮，足以興國，所以非常重視。

中國人從未言及地獄或煉獄；不過間或論及山川之遊魂。這大概便是煉獄。又中國的儒者也確信犯罪的靈



魂，則從事卑微的職務。可是詳細情形，我們還不能十分明瞭。（註一五三）

萊白尼茲對中國自然神學的見解，大體俱遵從中國經典的解釋，不過有時，也依據自己的哲學觀念。在翻譯不甚完備的當時，能夠有這種精密的見解，實在是出乎我們的意料之外。萊氏的第四部，是關於易經的解釋，在第四款中，我們當詳細地介紹。

### 第三款 萊氏對儒教政治與道德的讚美

萊白尼茲研究中國，是從二十一歲開始的。在此時期以前，他雖曾經論及中國，不過那時對中國的文化，僅加以普通的賞讚而已。如在遠征埃及的提案中，所提及者。可是與耶穌會教士結識了以後，便對中國極感興趣。在一六九七年出版的 *Novissima Sinica* 一書中，他寫了一篇序文，極力讚揚中國。讚揚的中心，便是中國的實踐哲學及其應用，換言之，即中國的政治道德。尤其是當時的中國為賢明君主所統治，所以更引起他的注意。有四千年歷史的中國文明與有三千年歷史的歐洲文明，本來是不相問的，可是現在居然有相互接觸的機會。這在萊白尼茲的目光中，自然不能不認為一件奇蹟。一六九七年十二月二日，他在致凡奇斯（Vergus）一函中，曾有一段記載：

「對於傳道的舉動，我認為實在是現代的一最大事件。無論爲了神的光榮，爲了人類的一般幸福，或爲了中國及歐洲的科學與藝術的發展，傳道的功蹟，都要算首屈一指因爲一方面，它可以將數千年中國人努力的結果輸入歐洲，同時，也可以將歐洲的輸入中國；這樣，雙方便可增進真正的財富。傳道是一件出乎我們想像以外的大

事情。不過如果不經過長期間的歲月，恐怕也很不容易收獲效果。我對閣下的神聖的企圖，極願予以援助；可是在我個人研究範圍以外，恐怕不會有何等貢獻罷。」（註一五四）

萊白尼茲在 *Novissima Sinica* 一書的序文中，對儒教的政治道德極爲讚揚。*Novissima Sinica* 一書的記載是「中國的新報告，現代史料，基督教傳道的未知事實的說明，中國與歐洲的關係，中華民族與帝國之歡迎歐洲科學及其風俗，中俄戰爭與媾和（註一五五）」等等。（註一五六）

萊氏在序文中，首先敘述東西兩文明的接觸，其間殆有神助；同時又暗示着俄羅斯人擔負介紹東西文明的使命：

「全人類最偉大的文明與文化，現已集合在大陸兩極端的兩國，即歐洲與東方海岸的中國，這種集合，我認爲是一種宿命。最高的支配者，對此事實，給與以極巧妙的配合；即希望富於教養同時又極爲隔膜的兩民族，共同攜手起見，便使介於兩民族之間的國家，漸漸改善其生活狀態。因爲俄羅斯帝國，雄跨歐亞兩洲，爲中國與歐洲的交叉點；俄羅斯民族雖居於北極海岸，尙未脫離野蠻的風氣，可是現在依據俄國君主的獎勵，漸漸提高其文化，與歐洲相抗爭。」（註一五七）

接着，萊氏便開始比較東西兩洋的文明。精通一切學術的萊氏，充分地具備了公平審判者的資格。他是一個發明微分積分的數學者，所以他極了解歐洲文明的特長；同時在合理派哲學中，他最富有實踐的傾向，所以他也了解中國文明的特長，即道德政治的優秀。他關於歐洲思辨科學的優良，敘述如下：

「中華帝國，其幅員之廣，人口之衆，實較文明的歐洲爲優；且在其他方面，亦足與歐洲相匹敵；卽就戰爭而言，勝敗亦不能逆料。」

「可是現在要泛論一切，則必過於冗長，且亦不甚切合。擇其要者而論，就生活上的必要技術與經驗科學觀察，兩方都不相上下，互有特長。若就思惟與思辯的科學而言，則歐洲實較中國爲優越。因爲論理學、形而上學，爲我們固有的領域；其優越自不待言；在此無形的知識以外，我們對於物質抽象的形象考察，卽數學，亦較爲熟練。我們如果將中國的天文學與歐洲天文學，予以比較卽可明瞭。因爲他們缺乏證明的技術，所以卽令我們的勞働者具有普遍的幾何學知識，也可以使他們滿足。在軍事的領域上說，他們實遠不及歐洲。但這並不是中國人的無智；而是因爲中國人厭惡人類有瘳惡的精神，同時更具有較基督教更爲高深的學理，所以極力避免戰爭（有人誤解爲這是一種卑怯）。不過無論他們如欲在地上單獨生活，則爲免除一切的狀態下永不被狂暴的人類所侵害起見，害人的技術，仍舊有學習的必要。所以就此點而論，我們較他們爲優。可是我們絕不能以此爲自滿；因爲依據文明生活的綱領，在此世界上，尙有凌駕我們之上的民族存在。」（註一五八）

歐洲人雖然具有卓越的思辯科學，可是一轉向到實踐方面，歐洲人到底不能與中國人相抗衡。特別是中國的道德，更爲萊白尼茲所讚美。中國的道德，以維持公共秩序爲目的。所謂修身齊家，其結果，也仍舊歸結到治國、平天下。秩序是社會最高的理想。社會由各階級所組成，所以提倡「長幼有序」，以從順爲最高的德性，以尊敬爲道德的根本原理。對上對下，必須尊敬。故謂「賢君恭儉而禮下。」（參照第一編第八章。）這一種秩序主義的道德，

在主張「自由爲服從理性之力」的萊白尼茲眼光中，當然是值得極度讚美的。所以他說：

「在事實上，我們在中華民族之中發見了優美的道德。即在道德上，中華民族呈現着異樣的優越。在工藝與技術方面，雙方可以說是相等的；就思辯的科學而言，歐洲較爲優越；可是在實踐哲學方面，換言之，即生活與人類實際方面的倫理與政治，我們實不足與中國相比擬。（這是一種必須忍耐的屈辱。）因爲中國民族，在可能範圍內，相互團結以實現公共的安全與人類的秩序。這與他國民的法律相比較，其優劣當不可同日而語。對於人類的害惡，由人類自身所發生的，返還到人類自身。所以人心如狼的諺語，在中國永不適合。我們的愚昧，使我們沉淪於不幸之中，同時對我們自身，又創造了苦難。如果理性是一付清涼的解毒劑，那末中國民族便是首先獲得此藥劑的民族。中國全社會所獲得的效果，較之歐洲宗教團體所獲得的，更爲優良。他們服從長上，尊敬老人，尤其子女對於兩親，絕不能加以粗暴的詞色；如果一有粗暴的行動，便處以絞決之罪，與歐洲弑父的罪狀相同。在中國社會中，這些舉動，已經成爲習慣；所以無論對同級或下級的人，都竭力講求禮儀。這一種行動，在我們歐洲人的眼光中，也許會認爲是奴隸的習慣。更使歐洲人驚異的，便是中國的農夫或婢僕，他們在日常談話之間，或是在相隔一日後，相互會見之時，都表示着極度的親愛與尊敬；其慇懃的狀態，遠勝於歐洲貴族。中國官吏間的禮節，我們更不難想像。總之，中國人在談話之間，決不會侮辱他人，而呈現出憤怒、憎惡或憤激之狀。至於歐洲人的慇懃與謙遜，僅限於新結交後；這一種慇懃，不久便會變爲冷淡，然後更由冷淡進至譏諷或憤怒；而終於轉化到怨恨。反之，中國的鄰人或婢僕，因爲習慣的緣故，始終保持着禮節。」（註一五九）

在中國的政治上，萊氏又發見了他的理想。不僅中國古代的政治哲學，與萊氏的理論正相適合；不僅堯舜政治的黃金時代，證實了萊氏政治理論的正確；不僅孔子、孟子爲中國人所崇拜，其最令萊氏傾心的，還是統治中國的康熙帝；因爲康熙帝是萊氏理想中的「具有聖智的權力者」，而且也是好學不倦的君主。萊白尼茲曾謂「最有權力者，常常是最賢明者；最賢明者，可望其爲最有權力者」，「神以最高的理性和權力賦與君主，所以君主是神所創造的英雄，是神的主要機關，也是神意的實施者。」這一種理想，現在居然在中國實現了。讚賞賢明的君主，以之呈示於歐洲君主之前，這在自命爲君主的教育家的萊白尼茲目光中，不能不認爲是一種當然的舉動。

「中國人雖然有上述優點，可是仍舊不能免除貪慾或嫉妬的惡德。哈爾康氏在某劇本中曾描述月國的皇帝對待月國的人民，「到處都是一樣的。」這一句話，中國人實可當之無愧。中國人雖然不能實現天之惠，即基督教所謂真正的德，雖然不能緩和惡德的成長，去除罪惡之根源，可是至少在人類的性質中，去除了大部分的惡習。在實際上說，此大帝國的君主，由於他自身的偉大，爲人類所崇拜，一切都唯皇帝之命是聽。皇帝以其聖智與德性的優越，遵守道德律，尊敬聖賢，高居上位，俯視臣下，這不值得我們的敬佩嗎？

「還有一件不容易發見的事實，便是歐洲最偉大的君主，常常懼怕內閣或議會的反對；而中國的君主，則懼怕歷史的記載，和對子孫的敬意。因爲在中國皇帝的左右，有記載治世歷史的史官；爲了避免史官的不名譽的記載，所以皇帝就不得不注意自身的行動。

「中國現在的康熙帝，可以說是空前的君主。他以歐洲人反對皇帝的神聖爲理由，拒絕了公認基督教。可是

如果不允許基督教傳道（這是由於宣教師的努力），則此君主之偉大而有益的思想，即輸入歐洲工藝與科學，即不會成功。僅就此而論，可知他的識見，遠勝於一切顧問官。我以為皇帝之所以有偉大的聖智，因為他兼有中西的學識。康熙在幼年時，已經受了相當的教育，他考試官吏時，曾被譽為嚴格的考試官。基督教徒呈遞請願書時，其請願書曾經某大學者的筆削，可是他卻很巧妙加以刪改，以表現自己的思想。

「他能精確地了解人民的科學，且有正確的判斷。因着耶穌會教士南懷仁（Verhulst）的指導，他更注意及歐洲科學。研究歐洲科學，在中國實以康熙為嚆矢；所以他對理解事物的知識，較之一切中國人或滿洲人，實萬分優越。格里馬地神父在羅馬時，曾向予言及康熙帝之德、智，幾疑為一種傳說。因為他對於人民的仁愛與謙遜，以及知識慾的強盛，幾令人不敢置信。他雖為皇室及高貴大臣所崇拜，可是他與南懷仁神父，幽閉於斗室之中，每日耗費三四小時，研究數學。而結果，他了解歐幾里德的幾何學，精通了三角術的計算；且能以數學的方式表示天文現象。不僅如此，根據最近中國方面的報告，康熙帝親自著述幾何學，以其原理的要點，教導各王子。他希望自己的家族能輸入歐洲科學於此世襲國家中，以實現人民的幸福。這一種優美的行為，在人類中實不能多觀的。」（註一六〇）

康熙帝之所以研究數學，特別是幾何學的緣故，因為他已經發見了東洋文明的缺點，即缺乏數理的智識。於是萊白尼茲便讚賞康熙目光的精銳。萊氏以為歐洲文明，道德政治，遠不及中國，所以又主張應由中國派遣宣教師到歐洲來，以實行東西洋文明的交換。否則，中國人如果從歐洲傳道師手中獲得了數學的智識，則歐洲人便不能與中國人相匹敵。

「幾何學不應該從勞働者的見地來考察，而應該由哲學者的見地來考察。德是由聖智所產生的；聖智的精神，便是真理。如果具有幾何學的知識，那末他人雖然生活於不確定的想像中，而自己便可從不確定當中，辨別其確實性，認識永久真理的性質。柏拉圖曾謂要徹底了解科學的神祕，捨幾何學外，別無他法。中國的皇帝無疑地，也了解此原理。」

「中國數千年來研究科學的結果，使一般學者獲得了豐富的報酬；可是何以現在還不能到達科學的最高點呢？唯一的理由，便是因為他們缺少歐洲人的兩眼之一，即缺乏幾何學。中國人僅具有歐洲人的一隻眼，而歐洲人則另外具有一隻為中國人所不知的眼睛。這就是一般的哲學，它可以使我們測知無形的事物。南懷仁要使中國人明瞭基督教的道，所以就開始傳授。可是他不久便而死亡。現在我聽說因耶穌會派優秀人物的請願，科學學士院又遣送張誠、白進兩神父及其他四人來華。他們使中國君主獲得了數學的技術，同時還改宗了哲學的教義。這種情形，如果不斷地繼續，我相信我們不久就要較中國人為落後。現在我並不是羨慕他們獲得了新的光明，而加以祝賀，只是希望能從他們當中學習有益的智識，作為我們的報價。換言之，即希望能學習實踐哲學的應用，以改善我們的生活方法。我們今日的地位，殊為危殆，腐敗狀態，有加無已，所以中國傳道者，應以自然神學的應用與實行，傳授我們，以作為他們獲得啓示神學的智識之交換條件。因之，他們實有遣送傳道師來歐的必要。現在如有一聖人欲選擇一優秀民族，加以獎勵，那末他的金蘋果的賜與，一定會降落到中國人的身上；因為我們歐洲人除了基督教之超人的教義以外，並沒有其他優越之點。」（註一六一）

萊白尼茲欲調和東西兩洋文明，其動機即在於獲得中國道德政治的智識。不過他對中國其他方面，也都感到有興趣。他在致白進神父（Bouvet）一函中，曾謂：「中國人關於社會的事情，都具有一種善良秩序的法則。關於此法則，我極願意有詳細的瞭解。因為真正的實踐哲學，與其說存在於德性和義務之一般考慮中，毋寧說存在於人類教育與社會關係之善良秩序中。所以我覺得有詳細理解的必要。」（中略）

「閣下如能告我以中國的優點與缺點，則當尤為感激。因為我對此事，極感興趣；如此事業能告成功或能稍有貢獻，我便會感覺到無上的光榮。無論就中國或歐洲方面而言，這件事實是近代的一大事件，因為一方面，以注射的方法，使他們獲得了我們的智識；同時，我們又可以從他們當中獲得新智識。」（註一六二）

萊白尼茲讚美中國道德政治的結果，便希望在中國尋求聖智；並主張欲達到此目的，須以俄羅斯為仲介。這是一種思想，在萊氏死前之三十年，即蘊藏於其心目中。所以法國巴魯齊曾謂中國是萊氏的指導精神。（註一六三）

#### 第四款 萊白尼茲對易的新解釋

萊白尼茲對中國感有興趣，係由中國的道德政治所引起已如前述。可是在一七〇三年以後，因着其他偶然的事件，更引起了萊氏對中國的狂熱的信仰。即當時白進神父從中國寄來一部周易，萊氏以自己發明的二元算術，自信能闡明六十四卦的祕義。他與白進神父的書信往還，返復研究，在他認為是極有興趣的一件事。這些往還的書信，以及六十四卦的中國木版圖由萊氏親手編號整理過的，現都存在於德國漢諾威圖書館中，尚未出版。現在我先敘述萊氏與白進往還書札的大略：



(一) 白進與萊氏的初次通信，是在白氏歸返巴黎後一六九七年十月十八日所發。在第一封信中，白進先敘述從維吉斯 (Verjus) 和其他學者方面，聽到萊氏的大名，並拜讀過 *Novissima Sinica* 的序文，極表敬慕。他以自己著述的康熙評傳一書，贈與萊氏；並謂此來帶有中國書三百卷，轉贈法蘭西王圖書館。

(二) 萊氏於一六九七年十二月二日在漢諾威答覆一函。對白進的通信和寄贈書籍，表示感謝。更希望他此後能報告一點中國的情形。萊氏評述中國的政治，而對於歷史、文字、數學等等，亦應研究。他勸告白進，醫學是自然科學之主要部門，且為神的光榮與人類的幸福起見，亦須加以研究。他更敘述歐洲哲學有輸入中國的必要，因為這是使中國人了解基督教的最有效方法。最後，他更縱論數年來的理想云：

「我多年以來抱有一種重大的默想而且很想拿來試驗；可是因時間的缺乏與助手的難找，迄今尚未着手。我認為數或代數的證明，是一種最確實的證明，如以之解釋抽象的必然的真理，實在是最科學的。此種方法，所謂言語道斷空一切的依傍，而以之對於語言隔閡居住遼遠的國民，講解真理，真有不可思議的效用。例如我們所認為啓示宗教之連續的自然宗教，要使一般了解牠的抽象的真理，最好是應用此種方法。」

這數或代數的證明，萊白尼茲稱為普遍的文字 (*Caractéristiques Universelles*)，是一種哲學符號的發明。以數字來計算抽象的真理，是萊氏特殊的計劃。 (*Conturate-Logique de Leibnitz, P. 81-119*)。合理派的哲學家，認定人類理性是先驗的，普遍的，任何國民，都沒有差別的。此種特殊的計劃，即以此根本信仰為出發點。萊氏的復函，似乎希望在中國文字中，能尋求哲學符號，給白進一個影象。

(三) 白進的第二封信，是從法蘭西洛瑟 (Roscher) 地方寄的。這裏邊，開始談到易的傳說。

(四) 白進的第三封信，是一六九九年九月十一日從北平發的；並附送中國的法律書。且謂哲學雖然是傳道的必要工具，但近代哲學，不如古代哲學，尤為有用。

(五) 白進的第四封信，是一七〇一年十一月四日發的。(註一六四) 在這封信裏邊，看出萊氏給他的復信，似乎已經談到二元算術問題，並且送白進一張從六十四約為三十二的數表。白進認為此表與易卦的配列，若合符節，且謂此種數學，可以引申運用。白氏互贊和普遍文字的提倡，極力主張把易的原理，應用到這上面去。白進分析中國的文字，對於「唯」、「太」、「太」、「大」、「天」、「大為天」、「帝」、「立」、「中」、「主宰」、「王」、「主」、「六」、「十」、「皇」、「白」等字，都一一加以論述。最後，他送給萊氏以易六十四卦圓圖和圓圖裏面按八卦配列的方圖(參照第一表)。這就是中國的木版圖，在這木版圖上面，由萊氏親附號數，現保存於漢諾威圖書館中。

白進送給他易的六十四卦圖，無端地引起了萊氏的疑問。這陰陽兩畫，與這兩畫重疊六爻而成六十四卦，究竟有何種意思呢？白進對萊氏解釋，謂係中國人以爲這是表示宇宙萬有的現象。並詢問萊氏，此種解釋，是否適當？萊氏特別注意此圖中之數學的配列順序，且詳細加以研究。結果，發見了此配列順序與他在一六七九年所發明的二元算術(Arithmétique binaire ou Arithmétique dyadique)，頗為類似。(註一六五) 不僅類似，甚可謂如出一轍。所謂二元算術，即以○和1兩記號表示一切數字的數學理論。此種理論，在實用上，雖無何等意義，但頗能表示

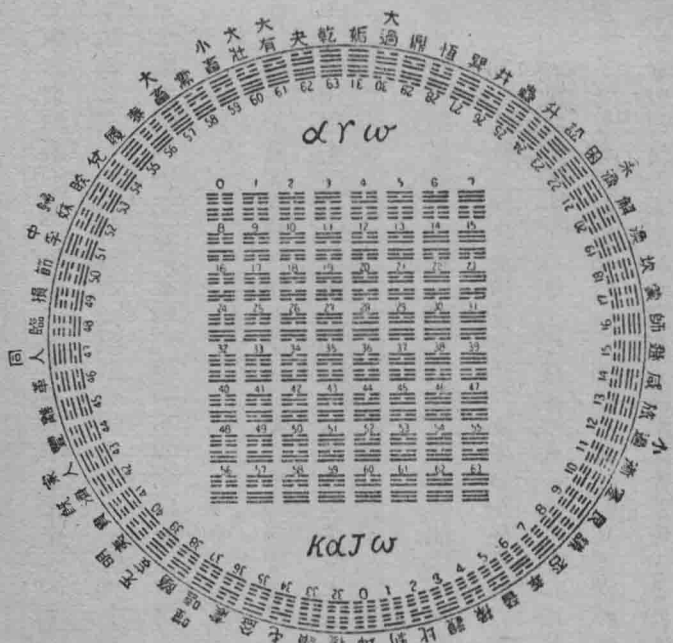
數的神秘性質，故萊氏引為獨得之祕。假令他沒有這種發明，那末他對於周易也許不能了解其配列的意義。幸而他是一個數學家，能够了解易的眞義；因而對於易的數理根據，也便表示了極度的驚異。

二元算術的原理，初在杜登 (Dutens) 的萊

白尼茲全集第四卷第一部二〇七頁二〇一頁刊布，最近又在科秋拉的萊白尼茲論理學(註一六六) (Couturat, Logique de Leibnitz) 的附錄上，登載了一篇「數的科學論」[Essai, d'une Science de nombre]。萊氏之算術體系，大略如下：(計表六個，統依次排入此處。)

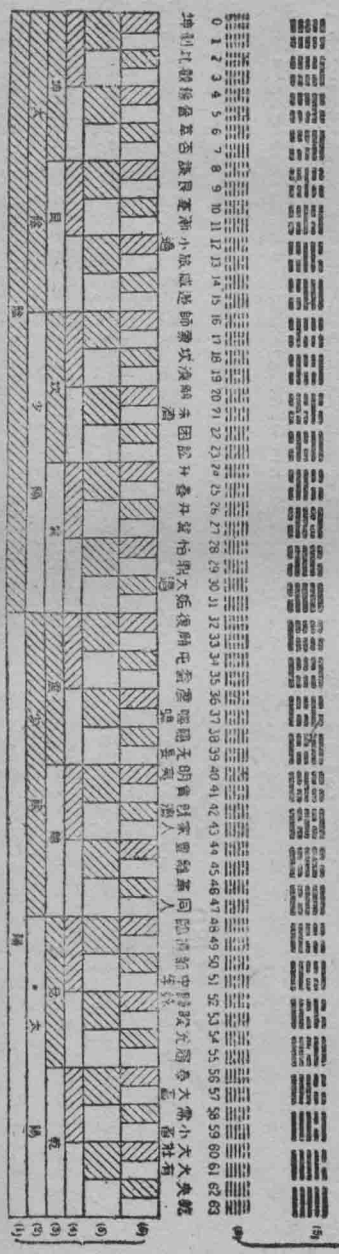
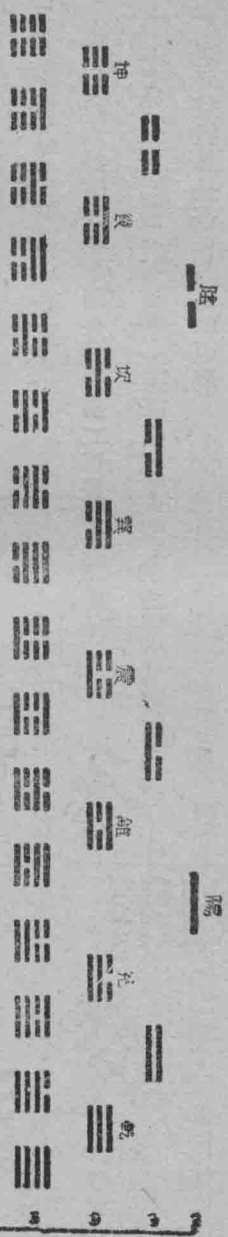
設以 0 與 1 表示一切的數，則如第二表。從零到六十三，表示六十四的全數。

第三表的配列方法，僅爲 0 和 1 的次順排列 (Permutation)。唯第二表僅去除第三表中 1 之左邊的 0。所以第二表和第三表，在大體上說是相同的。



表一第





四卦的配列，係白進送給萊氏的六十四卦木版圖。（第一表。）萊氏在此木版圖的各卦上，附記數字，表示易的配列順序與他的二元算術，是吻合無間的。二元算術之發見的由來及加減乘除法，在他給雷蒙特（Rémoude）討論儒教神學論的一函中，曾經論及。（註一六七）

萊白尼茲的二元算術，再從第二表引伸出去。他的方法，雖然是極其簡單，可是以 0 和 1 的單純二數，來表示一切數字的理想，不能不說是萊氏的天才的發見。易以陰陽兩符號表示天地萬有，也是天才的放射。此東西二大天才，藉着數學之普遍的直覺的方法，相互接觸，相互認識，相互理解，而至於相互攜手。在這一點上說，萊白尼茲是結合了東西兩文明，而二元算術與易，便是東西兩文明之契合點的象徵。

原來，六十四卦圓形圖的起源，是出於伏義的八卦方位圖。伏義八卦，為乾、兌、離、震、巽、坎、艮、坤的順序。用萊氏的數字來代表，便是 63, 54, 45, 36, 27, 18, 9, 0。但是伏義的八卦方位圖，對此順序，略有變更。乾兌離震，是從上而下的；可是到了巽卦，巽坎艮坤的順序，忽然變更即從右而上而下，這就是第一表的圓形圖，從這圓形圖想像出重卦的本源。伏義的八卦方位圖如下：

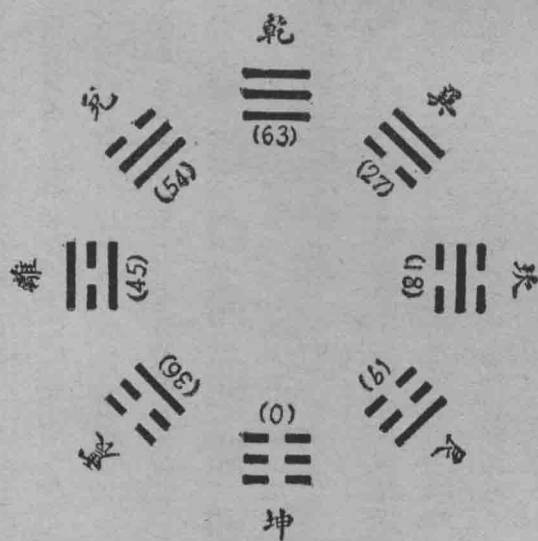


表 七 第

伏義的八卦順序，在中國是用陰陽二符號順次遞增，重成八卦，得之於自然（第五表）。萊氏又以第六表的方法來表示，這依然是基於同一的原理。

把伏義的八卦，演成六十四卦圓形圖，是宋代的數理

哲學者邵康節。圓形圖相傳爲邵康節的作品。邵得之李挺之（方）挺之得之穆修（伯長）伯長得之華山希夷先生陳搏（圖南）。元來，此六十四卦表，古代已有存在，中世失傳，唯八卦的順序，即乾（63）兌（54）離（45）震（36）巽（27）坎（18）艮（9）坤（0），尙傳人世。而邵康節復將此演繹爲數的哲理，如第五表，使之再復原狀。邵康節名伏義八卦爲「先天之法」。「先天之法是心法，圖皆由中起，萬化萬事從心生。」（邵康節觀物外篇上。）八卦的順序，是伏義的方位順序，但尙傳有文王的方位。所以邵康節與朱子，都以爲文王改製了伏義的方位。因之，六十四卦的順序，是隨時代的經過而漸漸喪失其古義。唯伏義的八卦，尙留痕跡。伏義的八卦，既爲數理的，則邵康節由此引申而爲更完備的六十四卦的順序，應爲古代的原義這種解釋也許是正當的罷。

數學本來是人類的先驗理性之產物。康德名之爲直覺的理性之作用，即任何國民不由人類的經驗而自然地所發生的共通的文化現象。邵康節以伏義的八卦順序爲「先天之法」，即已覺悟到所謂數學的先驗性（apriori）。萊白尼茲以此原理爲根據，發見中國已經喪失了的傳統的六十四卦祕密，決不是沒有理由的。

「我之不可思議的新發見，——就是對於理解三千餘年前中國最初的君主且爲唯一的哲學者伏義之古代文字的祕密之發見，對中國人實在是一件深可慶幸的事情。應該允許我們入國吧，因爲這包藏着不可思議的密教的神祕（Mystère Cabalistique）中國人，已經喪失了他的二千年前傳說的文字祕密；可是現在我居然發見了從未試用的計算方法。這新方法，對一切數學，都放射着異常的光彩；並且藉此方法的幫助，對人類所難理解的學問，也極有貢獻。我們試從一切的材料，加以考察，我們知道古代的伏義，把握着此方法的寶鑰。無論從文字本

身或宣教師基爾卻 (Kircher) 的中國圖解，或克潑雷 (Couplet) 以及其他各人的著述，都可以領會到的。就是中國人之所以稱六十四卦爲易，亦可窺見其中的道理。這雖然是白進送與我的中國原本的一種附錄，但是與我向他所說明的原理，是完全吻合的。」(Foucher de careil, t. VII, P. 398-399)。

第一表的伏羲六十四卦方位，與萊白尼茲的二元算術，有極可驚的類似點。此圖實由邵康節所造，朱子加以贊許，與古代傳說伏羲八卦之順序，極爲吻合。我們有充分的根據可以說中國古代的算術，中世失傳，以後在中國由邵朱兩哲人，在歐洲則由萊白尼茲再發見。

(六) 萊白尼茲曾在致白進一函中，敘述二元算術，可以解釋易的祕密，甚爲快慰。此信之年月日，並未寫明。漢諾威圖書館所收藏的萊白尼茲書簡集中，係將此信揭載於萊氏與白進往還手札自三十頁至三十五頁中。大約是一七〇一年至一七〇二年之間吧？

在這一封信中，萊氏首先敘述中國人有悠久的歷史，所以與其留意他們的理論，不若留意他們的實際。他們的技術，亟應研究，例如造紙和不透風不漏水的布，都是最精的技術。其次又談到中國的政治。

接着他又以爲這些都是世俗的事情，引不起何種興味，所以姑置不談。當他將問題轉引到科學時，他又論及微積分及力學的問題。

「現在，再回到大札的重要問題罷。這就是我的二元算術和伏羲易圖的關係。大家都相信伏羲是中國古代的君主，世界知名的哲學者，並且是中華帝國和東洋科學的創造者。易圖是留傳於宇宙間的科學中之最古的紀



念物。但是，依我愚見，這四千年以上的古物，數千年來，沒有人能了解牠的意義。牠和我的新算術，完全符合。當神父（指白進）正努力於理解此符號時，而我在接到大札後，便能給與以適當的解答，這也許是不可思議的罷。不過如果我沒有發明二元算術，我也不能明白六十四卦的體系和算術圖畫的目的，只好望洋興嘆！我發明二元算術，約距今二十年前。我認定 0 與 1 所表示的算術，使從前限於局部的算術，進展到更完全的領域。這是有不可思議的效果的。但是，我在沒有完成更大的效用以前，暫時保留發表。以後又因各種事業和默想，使我對於這部分的努力，妨礙不少；因而在任何著述中，都沒有把它公開發表。不料到了現在，在闡明中國古代的紀念物上，發生了重大的效用，並能對神父有所貢獻，實不勝喜悅之至。這難道在冥冥之中，殆有天助？如有相當的人物，再應用算術原理，加以研究，對神父的解釋，又產生一種新方法，更可以因此喚起中國皇帝及官吏的注意。伏羲的四角配列和圓形配列，是同一的，且可以由四角配列說明圓形配列。因為圓形配列的順序，稍有紊亂。我在圓圖上面，先從右方的下面數起，即從 0000 與 0001 等開始。換言之，即從 0 與 1，亦即從 0000 與 0001 開始。這因為我們考察圓圖的時候，視線先集中到中心，所以一定要從中心的邊線，開始計算。（圓圖的卦，從近於中心的一方數起，更改為 0 與 1 的算用數字。例如將 0111 改書為 31, 0001 改書為 3。）這是漢字本身所表示的方向。換言之，漢字可以從中心的一方看起。若以離中心較遠的一方，作為文字的上部，則圓形旋動時，亦可達到同樣結果。四角圖的順序亦是一樣，與圓圖甚為適合。這與地球離中心較遠的一方，常在最高部分的一種現象，完全相似。我想伏羲製作圓圖，也許是模倣地球罷。（萊白尼茲不知爻的順序是從下而上的，故加以這樣的說明。）

可是在圓形裏邊的四角圖上，神父必須加寫  $\alpha$  及  $\omega$  等字，方為正確。

現在再論及圓形之卦圖。以右方下部之 0 與 1 開始，數至左方的最高點，與中心最近之一線，即 011 111 或 31，然後，不經過左上部，而由左下部 100 000 而上行。邵康節圓圖順序，其所以有不規則的現象，完全是因為要與伏羲方位圖的不規則相符合的緣故。

這多少有點麻煩。圓圖與四角之間，顯然有外形的差別。左方由下而上，而歸結到 33 或 111 111 即 63，四角圖的秩序，是完全自然的， $\begin{matrix} \dots & \dots & \dots & \dots & \dots \\ \dots & \dots & \dots & \dots & \dots \\ \dots & \dots & \dots & \dots & \dots \\ \dots & \dots & \dots & \dots & \dots \\ \dots & \dots & \dots & \dots & \dots \end{matrix}$ ，即 000 000 001 000 010 000 011 等等順序，從左到右；每列終止時，又從左右行，全體八列，從上而下。這如果從各卦來說，與中國人之爻從下而上的習慣，適得其反。圓圖是由中心最近的爻數起，大約係模倣爻從下畫上的習慣。

在古代波斯所發見的紀念物，文字是歐羅巴式的，從下讀到右邊，又有不同的地方。」

萊白尼茲說明了他的二元算術和六十四卦的配列關係，更推論此發明應如何應用。萊氏富於宗教心，所以承認二元算術含有神的創造之象徵；因而對伏羲的易的配列，也認為與基督教的創造說，含有同一的真理。於是更推定中國人的古代信仰與基督教的信仰是同一的。基督教既存在於古代的中國，則中國人之改奉基督教，亦無不可。所以他又告訴白進：

「二元算術，不外是 0 與 1 的應用。換言之，即無與一的運用。此算術的主要應用，即以此為創造的象徵，產生了宗教上的極大效用。萬物之原始，僅有神明，沒有物質，只有虛無。可是虛無並不是絕對的，而是相對的。換言之，虛

無隨其不完全的度數，在被造物中存有本質的制限。這種制限對純粹活動的將來，是一種進步的否定。正如圓形爲圓周所制限着一樣。我相信中國學者，如能就此點考察，伏羲的智慧和我們相一致的時候，那末他們也會相信這偉人是顯示了物的創造者之神，神創造物體，是從虛無當中產生出來的。從中國古典裏面，引出了閣下教理問答之重要原理，這對於中國皇帝，也許有說明的價值罷。」

萊氏更論二元算術，若果加以深刻的研究，則對於人類的數學觀念，將有顯著的貢獻。而對於時間所限一層，頗爲惋惜。他又論及卦與文字的關係：

「我想伏羲當時把六十四的數（一倍爲一百二十八）加以他所認爲最基本的名辭，而對名辭又與以最適當的文字。這文字便是表示卦的數和卦的階段。由於單純的，重要的名辭，再加以字畫，作成他的文字。以後因爲時代的變遷，民衆使用文字，屢屢變更字畫，因而文字的性質，亦從而變更。（這可以了解古代文字和近代文字常常不同的緣故。）到了後世，又因爲民衆不了解文字的理由和造字的方法，或則由於比喻，或則沒有任何理由，而隨便變更了。」

固然歷代的君主和哲人，以改良爲目的，均曾對於文字，加以各種變更。但並不是基於同一的文法和語原之法則。這樣，文字起源的意義，完全消失，而伏羲造卦的起源，亦失其本來的意義。所以我很想知道各卦在中國文字中的意義。

近代中國人，顯然不能理解 0 與 1 的計算上之學理，而隨便加以說明。可是中國人雖然失去了計算的知識，

閣下對中國皇帝或學者，可以研討伏羲畫卦的真義，且宣稱在歐洲已經發見了用0與1的計算方法。據我個人的意見，這影響頗為鉅大，因為它可以使中國人增高對歐洲科學的尊敬心，及對於我們宗教的信仰心。」

其次，萊白尼茲更希望將易的象徵，應用到「普遍文字」上面去。他說：

「這個發明，對於留待將來要發見的神祕，更增加了極大的希望。引伸伏羲的文字，而發明一新文字，這對於我計劃中的思想分析與理想計算，不是已經說明其起源了嗎？祕密而神聖的文字，是到達啓示宗教的最簡捷的途徑。要使中國人理解哲學和自然神學的最重要的原理，這不是一個最好的方法嗎？縱令此文字與中國人的文字，完全不同，但與伏羲的精神，並無不合。未嘗不可以成爲有素養而忠於伏羲的學者階級的一種特別語言。所以這個發明，如果在歐羅巴或法蘭西能利用一下，則必能給與中國以絕大的效果。因爲我們已經發見了卦的祕鑰，中國人不能對我們再存何種疑難。所以我們將來在中國，應該會增加無上的信用。」

復次，萊白尼茲以爲易六十四卦給與普遍文字的發明以重大的暗示，使思想與數發生關係。對思想計算上，有非常利益。此發明對人類精神作用的完成及德性與宗教真理的進步，更有興趣，甚且可展拓吾人之眼界。他又進而討論易與二元算的關係就基督教的創造說及創世紀之記載，尋求印證：

「八卦是中國人所認爲八個基本的畫圖。我相信伏羲要將創造放入此八個畫圖之中。宇宙的一切，俱由0與1而來。此關係，在創世紀中亦曾談及0的存在，是先於天地的創造。其次，七日之間，每日表示已存在的和被創造之物。第一日是1即神的存在，第二日是2即爲第一日所創造的天和地的存在。（000 010之中，1是天，0是地。）

最後到第七日，萬有存在。因而最初五日，是最完全，也就是安息日。因為到了此日，萬有皆備。所以「應書為不與○相合的 III。」

以○與 I 的符號表示萬物皆備，這真是一極神奇的方法。從這些數字中，且可以指出三位一體的關係。所以巴魯齊 (Baruzi) 稱萊氏為神祕主義者。

最後，萊氏又主張不僅中國人，即古代的阿剌伯人、塞爾人、日爾曼人、高爾人，都會崇拜最高的原理，而不信奉偶像崇拜的傾向。所以他對耶穌會派主張中國人有宗教信仰而引起無謂的訴訟甚為不平。並謂如果判斷錯誤，則會引起不良的結果。

一七〇五年八月十八日，萊白尼茲又寫信給維吉斯傳教師云：

「縱令閣下的同僚與其他傳道師蔑視中國人的知識，可是他們的言語文字，乃至他們的生活方法，工藝和遊戲，和我們或和世界一切人，是迥然不同的。以我所見，他們社會中所表現出的現象，給與我們以非常而必要的光明。且較之許多學者重視希臘羅馬人的儀式或家具的知識，更為必要。」

他又論及二元算術與易卦之關係，認為是一種新發見：

「此發見將給與中國皇帝與知識階級人士以一大印象。且可以使他們知悉伏羲的記號，並不是淺薄的東西；喚起他們的好奇心，使他們注意及古代中國人的哲學及其起源。即對於羅馬教皇，此發見亦足使教皇對此遠隔的人民，發生更好的感想。而中國人亦將因此發見，而了解我們的宗教和形而上學，神和虛無是萬物的起源，神

由虛無創造萬有等等原理。」（註一六八）

他又論及在中國的科學研究：

「古代中國的言語、文字、歷史、哲學、科學底研究，對於宣傳宗教是必要的。歐洲人將所帶過去的科學，和他們交換，尋出中國之必要的事物。他們將更感興趣。宣教師熱心於這種研究，其重要並不亞於傳道的職務，而且是最合理的。」（註一六九）

帕斐爾拔洛克宣教師曾對於萊氏的結論，譏諷道：「以尊貴的宣教師作爲滿足學術上的好奇心，是不應該的。」萊白尼茲則答謂：「傳道師從事於神的創造物的研究，不是應該的嗎？」

（七）白進的復信，是在一七〇二年十一月八日。（註一七〇）

要之，萊白尼茲因他的數學能以解釋易六十四卦，引起了極大的衝動。中國人在四千年以前，即已了解這樣精微的科學，那末中國的古代科學，其發達程度，已可想而知。因此他便竭力贊美中國，且更熱心研究中國。他更獎勵英國人、德國或俄羅斯的學士院，組織新教傳道隊，以與舊教傳道師相對抗。

#### 第六節 儒教對於萊白尼茲的影響

我們在論述萊白尼茲的思想體系時，曾經說明萊氏的神學觀、道德觀，特別是政治觀，與儒教的思想體系，極爲類似。假使萊氏是不了解儒教的，那末這些類似，只不過是一種偶然的事件；可是我們知道萊氏曾熱烈讚美儒

教，甚至還公然宣稱在道德政治一方面，中國人優於歐洲人；並且我們也知道萊白尼茲有調和的天才，他能吸收一切思想的優點，而轉化爲自己的學說，所以我們不能說萊氏不受儒教的影響，現在我從他的記錄中摘錄一部分，可以瞭解他的思想與儒教的類似點。此記錄現收集於克洛普(Onno Klopp)之萊白尼茲全集第十卷第七頁以下，標題爲“Mémoires pour des personnes éclairées et de bonne intention”(有教養的人之回憶錄)(註一七二)

§9)「現在我想說明形而上學及道德的大原理。世界爲可能的完全的知識所支配。此世界可以認爲世界的王國，支配者有全能的最高的聖智，臣民是一切的精神。換言之，卽有相當知識，且能與神共同創造社會的一切實體。至於其他的一切，都是實現神的光榮和精神的幸福之手段。所以全宇宙便可以對精神的最大幸福，有所貢獻。」

§10)「這裏，還可以產生出更純粹的實踐原理。精神(卽人民——譯者註)具有善意，他們應努力於神之光榮及共同幸福之實現，以獲得自身的幸福。如果他們不努力時，則必受罰。因爲在秩序良好的王國中，賞罰的施行，是以行爲的善惡爲標準的。不過我們對於其中微妙的原理，依據我們的理性，僅能知其然，而不知其所以然，所以也毋須加以詳細的說明。」

§12)「如果要對人類的幸福有所貢獻，首先必須使他們獲得充分的知識，且使他們養成服從德性的意志，卽服從理性的行動之習慣。同時還必須去發見真理，實行幸福的障礙物。」

§13)「要養成人類良好的意志，必須確立一良好的綱領；而以國家的權力來推行。其最重要之點，卽明白規

定德性的優點，使他們承受以變化德性爲目的的教育。可是對於缺乏德性的青年人，更須示之以善良的實例；使他們愛一憎他，而明白地表現出善良；下面的箴言，須奉爲圭臬：“*dic eur hic; hoc age; respice; finem.*”這些方法，如果還不能養成堅固的德性，那末最後的步驟，在逼不得已時，應訴之於賞罰。要使他們傾向於這方面來，方法也有講求的必要。」

§15)「去除增進幸福的障礙物，其方法可別爲身體上與財產上兩種：即預防疾病與預防貧困。欲預防此二者，必須研究宇宙中萬物的性質，得以發見預防妨礙它們的東西。所以就獎勵自然科學與美術；前者是爲醫學起見，後者則可以使人獲得便利。」

§19)要實現上述各項，其最偉大而最有效的方法，便是勸誘偉大的君主與大臣以促其努力。同時，還須矯正君主及其子孫的惡德；而君主教育，也就成爲必要。

§20)個人也應努力公益，並應獎勵個人捨棄私益，研究科學。這種辦法，較之普通慈善事業，更爲有利，因爲可以使多數人獲得利益。

根據上面的記錄，我們可以看出儒教與萊白尼茲的思想，極爲類似。我們固然不容易決定儒教對萊氏的影響，果真達到何種程度，可是依據當時學者的意見，與參考近代著述家的見解，對於萊氏之受有影響，總不能加以否定。我現在再分述於後。

(一)在萊白尼茲的生前及死後，德國有很多學者鼓吹他的哲學。大部分都受了中國哲學的影響；至少，也



是中國哲學的崇拜者。如克利沁、華爾夫，便是很顯明地受了儒教的影響。其次如白斐格（Buffinger）曾有一部關於中國哲學的著述。（註一七二）再次如魯道維西（Carl Günther Ludovici）在“Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Leibnizischen Philosophie”（1737）（萊白尼茲哲學之完全發展史）一書中，在序文的末段，曾寫着這樣一節：

「……萊白尼茲與華爾夫兩人的世界觀，即主張人類要達到可能的最高完全。現在當本書開始時，我們應先研究萊白尼茲與華爾夫的思想的二重來源，即除柏拉圖以外尚有中國哲學。現在且先從中國哲學開始。」

…… Und damit Historie beydes der Leibnizischen als Wolffischen Welt-Weisheit dereinsten in Mensch-möglichster Vollkommenheit hervortreten Mögte; Werde ich, so bald ich nur mit diesen Entwürfe Völlig Zustande seyen werde, auch die Historie nicht nur der Platonischen sondern auch der Chinesischen Philosophie, als der beyden Haupt-Quellen der Leibniz-Wolffischen Philosophie, zu Hand nehmen und mit der vollständigen Historie der Chinesischen Philosophie den Anfang machen.

由此可以證明萊氏死後二十年，特別是在華爾夫哲學全盛時代，一般都認為萊白尼茲受了中國哲學的影響。

（二）德國賴世萬氏（Adolf Reichwein）也承認萊白尼茲受了中國哲學的影響。（註一七三）賴氏以為

萊白尼茲在一六六七年時（二十一歲），即已開始研究中國（參照第五節第一款），到他的學說完成期，即一六八五年時，相距二十年。在此二十年中，萊氏對中國，作更進一步的研究。所以他的形而上學、道德論、以及政治論等等，均與儒教極為類似，這大約是受了儒教的感化。

賴氏又說：「在西洋確認中國文化的重要性，並使其輔助西洋文化的發展，當以萊白尼茲為第一人。萊氏之單子論，與中國人的宇宙觀，有許多部分是相一致的。（參照第二編第四章第二節。）在根本上說，單子論包含着老子、孔子與中國佛教三要素，萊氏的豫定調和說，與中國人之「道」的觀念，若合符節。萊白尼茲，與中國的聖賢相似，也相信實在的世界是一個統一精神的存，漸漸發展為階級關係。無論從「道」的信仰或是從豫定調和說來考察，結果，都要產生無制限的樂觀論：「一切可能世界中之最良者，」「上帝的國家。」無論是萊白尼茲或孔子均承認一切宗教——包括基督教——的中心，在於實行生活。根據萊白尼茲的意見，宗教之本質的使命，在於創造知識；其目的是教育社會的必要行為。這就是啓蒙主義的明白而單純的福音；也就是孔子所謂「導之以德」的意義。他們都認為德是幸福，是一切思想之最高目的。」（註一七四）

賴世萬更論及萊白尼茲“*Notissima Sinica*”一書的出版及其序文，論及萊氏在柏林、彼得堡學士院創立案中之重視中國研究，論及萊氏之二元算術與易的關係，最後，更論及萊氏對哈萊大學之法蘭克與華爾夫的影響，法蘭克在傳道事業上，承認中國的重要，而華爾夫則在學術上重視中國。

由此可知承認萊氏受了儒教的影響，並不是我私人的意見。

(三) 在當時關於中國的著述中，尚有孟克尼 (Johann Burchardi Menckeni) 之「中國哲學史」(Historia Philosophiae Sinensis Brunsvigae, 1727) 一書。其中有一節也敘及萊白尼茲的理想，受中國的影響：

「學者言語的一致，無教派的宗教，富有實踐性質的思辯，博學而兼德行，高貴而兼博學，這些都是繁榮一文化國的必要條件。」 “Afin que la république littéraire fleurisse, il faut qu'il n'y a qu'une seule langue des érudits, pas de secte, pas de spéculation sans pratique, pas d'érudition sans vertu, pas de noblesse sans érudition.” (p.11)

霍夫曼 (Heinrich Hoffman) 曾謂：「萊白尼茲對於十八世紀之德意志的影響，與其說由於他的形而上學的體系，毋寧說由於他的實踐世界觀的根本性質。樂觀說，目的觀，以及宗教與科學的調和。而德意志所受的印象，與同時代的法蘭西急進主義的性質，也就完全不同了。」(註一七五)

霍氏所稱萊白尼茲哲學影響德意志的實踐世界觀的特質與法蘭西之革命的急進主義，完全不同，係指啟蒙時代的人生觀，即實踐的合理主義而言。簡言之，即不外乎上面孟克尼所述的五綱領：

- (一) 學者言語的一致，
- (二) 無教派的宗教，
- (三) 有實踐性質的思辯，

(四) 博學而兼德行，

(五) 高貴而兼博學。

此五綱領，爲萊白尼茲所主張，而其中之最後四項，爲儒教所主張。這些綱領，一言以蔽之，不外乎哲學者的政治，即聖賢政治，也就是權力的合理化。這一種社會理想的產生，如果以萊白尼茲的實踐哲學爲根據，那末我們決不能認爲僅由於他的抽象的理論。因爲萊氏的理論之所以能影響德意志，實際上還是由於他所舉的實例；而此實例的提供者，則爲中國，爲儒教。例如(1)所謂無教派的宗教，即以道德爲宗教的本質。萊氏主張教會併合，也以此爲根據。而中國便是以非宗教的純粹道德爲基礎的自然神學來統治的國家。(2)所謂有實踐性質的思辯，就是說一切哲學、科學，不僅是思辯的、理論的，同時，還持有道德的、政治的目的。中國的儒教，便是最良好的例證。(3)博學而兼德行，就是說學者不僅提倡理論，同時還要躬行實踐。換言之，便是哲學家必須爲聖賢。這也是儒教的主張。中國的思想。(4)所謂高貴而兼博學，便是哲人政治或聖賢政治的意味。此例亦創自中國。如發明易經的伏羲，傳播中國文化的康熙，都是最理想的君主。萊白尼茲借助於儒教，以實行其學說，所以儒教是萊氏學說的一部分。在這一點上，我們也可以說儒教不僅使萊白尼茲蒙受了影響，同時，也使德意志蒙受了影響。

(四) 萊白尼茲傳記的作者格老耳 (G. G. Gubrauer) 是一個對中國並沒有好感的人。所以他以爲萊

氏之嘆美中國，是一種誇大，一種謬想。他說：「十七世紀，對中華帝國的文化、藝術與科學，持有誇張的觀念。這一種觀念，由於滯留該處而獲得幸福的耶穌會宣教師的報告，更增高到極度。」(註一七六) 格老耳雖然認定萊氏對中

國的判斷，與事實不相符合，可是他仍舊以爲萊氏以古代中國爲理想，是毫無疑義的。「不道德、不秩序的毒氣，充滿了全歐。這使我們的哲學者，渴慕着中國文化的黃金時代，並以之爲社會組織的典型，而終於受了中國的誘惑。」（註一七七）

在反對者的口中，認定萊氏承受了中國的影響，這不是最確實的證據嗎？

（五）在萊白尼茲的學說中，最重要的部分，要算國權與君主權的關係。君主只不過是國家的機關，國家的官吏。這是啓蒙專制主義的特色。萊氏重視君主的義務，他以爲人民並不是爲君主而存在，反之，君主是爲人民而存在。所以便產生了君主是國家的機關的觀念。根據當時霍布斯或路易十四的意見，君主便是國家。結果，便混同了君主的權力與國家的權力。這一種學說，在當時佔有極大的勢力，一般學者，類多模倣此說。萊白尼茲提倡君主機關說，實在是劃時代的偉論。這一種思想，到底從何產生的呢？德魯克（Ruck）以爲萊氏明白地區別君主的權力與國家的權力，同時，又以公共的幸福，爲君主與個人的共同目的，所以結果，便主張君主爲國家的官吏，而提倡君主的義務。其根本的原因，完全由於萊氏之個人主義的思想，與法律觀念的清晰。總之，魯克承認此思想爲萊氏的獨特的產物，以作爲當時混沌觀念的南針。（註一七八）

腓特烈大帝蒙受了君主機關說的影響，而君主的義務心，便成爲普魯士國家的中心思想。可是對於君主機關說的來源，我卻不敢贊同魯克的主張。因爲萊白尼茲到晚年時，已經捨棄了個人主義的觀念；而高唱着君主的義務。所以依我的見解，這種思想，與其說由於個人主義，毋寧說由於儒教的影響。儒教的君主觀，以爲君主是神之

地上代表者，是神之國的官吏，對人民有行施仁政的義務。如果君主不盡此義務，則不能久居其位。所以君主應忠實履行此義務。換言之，君主應計及人民的幸福。所以君主是為人民而存在的，決不是人民為君主而存在。這就是儒教所謂權力合理化的思想，同時也就是主張君主為人民之第一奴僕的腓特烈大帝的思想。君主的義務心，在中國，並不是一種抽象的理論，自夏殷周以迄清代為止，各時代的革命，給與了實際的教訓。所以萊白尼茲研究中國，其所受的影響，也以此君主的義務心為最大。本來，萊氏在青年時代，曾主張羅馬教皇，代表精神之神的權力，皇帝代表世俗之神的權力。可是這一種觀念，與其說是激發君主的義務心，毋寧說是激發君主的權利心。所以萊氏如果沒有受儒教的影響，便不會竭力主張君主的義務，而結果，則君主機關說，以及啓蒙專制主義所謂君主為人臣的奴僕的學說，亦將無由產生。

(六) 萊白尼茲在青年時，曾具有個人的傾向。這是不容否認的事實。所以他的初期的著述，特別是關於自然法的著述，這種傾向，最為顯著。所以魯克認為萊氏的國家觀，是法治國 (Rechtsstaat) 的觀念。(註一七九) 對於這件事實，我當然不會否認。可是萊氏個人主義的傾向，僅限於中年時代，當晚年時，他早已捨棄了這種主張。夫萊得勒也有同樣的主張。(註一八〇) 例如他獲得法學博士學位時，其所提出的論文，是關於個人主義的。可是我們如果考察萊氏的政治觀，便可以發見他漸漸傾向於權力一方面，而他的哲學，也着重權力的合理化。因此，他捨棄了青年時代的平等說，而主張不平等；捨棄了青年時代的自由說，而主張服從賢明的君主，反較自由為優。要之，萊氏認定秩序與幸福是國家的目的，要達到此目的，捨實現理性的帝國外，別無他法。

萊白尼茲在思想上發生了這樣的變化，到底以何爲根據呢？依我的解釋完全是由於儒教的影響。他作約翰·腓特烈公爵的評傳時，首先敘述人間的不平等，或爲治者，或爲被治者；他討論家族制度時，以服從爲最重要之德。這些與其說是承受了亞里斯多德、格老秀斯、斐墨（Filius）的影響，（註一八一）不若說是受了儒教的影響，更爲自然。因爲在 *Novissima Sinica* 的序文上，萊氏曾讚美中國的政治，以及中國家族的道德。同時，他主張中國人應派遣宣教師到西洋來，在其所列舉的理由中，教授家族的道德，亦爲其中之一。他的家族主義的重要材料，有 *Divisio Societatum*（註一八一）與 *De Matrimoniarum*（註一八二）二書，其影響甚鉅，腓特烈大帝之道德說，亦蒙其影響。德國人向來偏重於個人主義，可是與此傳統思想相反的萊氏學說，居然能風靡一時，我認爲還是由於儒教的感化。

（七）萊白尼茲對於歷年來所發明的普遍文字，希望能從中國的文字中，獲到一點暗示。易六十四卦的配列，發見了與自己的二元算術，同一原理，所以便希望將易卦應用到普遍文字上面來。（註一八四）下面一段，是他的自白：

「據我所見，此發見能增進中國人對歐洲科學的尊敬，同時也可以增進對歐洲宗教的信仰。關係殊爲重大，不僅如此，且在有發見餘地的祕密上，尚抱有無窮的希望。而對於新文字的發明，其關係更非淺鮮。引申伏羲的文字，可作爲分析觀念，與本人所主張的理性的計算之開端。此祕密而神聖的文字，使中國人得能理解哲學與自然神學之最重大的真理，同時，也可作爲啓示宗教的入門。此新奇的文字，雖然與中國的文字不同，但可以理解伏羲

的文字。這樣對於最有教養而且最忠實於伏羲的學者，便可成爲一特別文字，而使此階級，可以形成爲一特別團體或學府。（中略）這種文字，與數的觀念，發生連帶關係，所以也可以引用到計算方面去。」

萊白尼茲認爲易卦對於他歷年來所企圖的普遍文字的發明，有所貢獻。雖則普遍文字的發明並沒有告成，可是易的原理使萊氏在思想上，發生了一極大的衝動，當然是毫無疑義的。

總之，我們確信萊氏承受了儒教的影響；其他的例證，也可以舉出許多。我們只要看萊氏晚年時，更增進了實踐的傾向，便可明白。

在笛卡兒、斯賓諾沙、馬爾勃蘭基等合理派的大哲學家，都沒有像萊氏那樣富於實踐的傾向。他的決定論，與斯賓諾沙相似，並不是機械的，而是道德的，且以神的完全，爲其組織的基礎。所以他的學說，常常持有道德的意味，而所謂神的光榮與人類幸福的一種實踐思想，支配了他的學說全部。

總而言之，歐洲的合理傾向，承襲了希臘的精神，所以常偏於理智的，思辯的；可是至萊白尼茲時，便特別地染上了實踐的色彩。所以萊氏雖然是歐洲的哲學者，其思想則與東洋思想相近似。從這一點來說，萊氏之讚美東洋，而蒙受東洋的影響，當然是毫不奇怪的。

(註一) G. E. Guhrner, Gottfried Wilhelm Freiherr v. Leibniz, 1846, B. 1, S. 54.

(註二) Foncher de Careil, Mémoire sur la philosophie de Leibniz, 1803, t. 1, P. 21.

(註三) Dr. Edmund Pfeiderer, Gottfried Wilhelm Leibniz als Patriot, Staatsmann und Bildungsträger,



- (註四) Jean Boruzzi, Leibniz et l'organisation religieuse de la terre, 1907. P. 14.
- (註五) 萊氏曾致書普魯士皇后夏綠蒂，敘及中國之事。原函從略。
- (註六) Dr. E. Pfeleiderer, *ibid.*, S. 311.
- (註七) Emile Boutroux, Notice sur la vie et la philosophie de Leibniz, P. 24.
- (註八) Gahrner, *ibid.*, B. II, S. 343.
- (註九) Gahrner, *ibid.*, B. II, S. 337.
- (註一〇) Lettre à Morell.
- (註一一) Emile Boutroux, *ibid.*, P. 24.
- (註一二) 關於萊白尼茲的神學，可參考下列各書：
- A. Lindovici, *Ansichtlicher Entwurf einer vollständigen Histoire der Leibnizischen Philosophie*, 1737.
- B. Röss und weiss, *Leibniz's System der Theologie*, 1820.
- C. Dr. Standenmeier, *Leibniz's Lehre von der Offenbarung*, 1836.
- D. Tholuck, *Vernischte Schriften*, Hamburg, 1839.
- E. Böckh, *Leibniz in seinem Verhältnis zur positiven Theologie* 1843.
- F. Pertz, *Über Leibniz's Kischliches Glaubensbekenntnis*, 1846.
- G. Onno Klopp, *Plan der Grundung der Societät der Wissenschaft in wien*, 1868.
- H. Pichler, *Die Theologie der Leibniz*, 1869.
- (註一三) Bodenmann, *Die Leibniz-Handschriften*, S. 58.
- (註一四) G. E. Gahrner, *Gottfried-Wilhelm Freiherr von Leibniz*. B. 1, S. 191.
- (註一五) Jean Baruzi, *Leibniz* P. 26-27.

- (註一六) Bertrand Russell, *La Philosophie de Leibniz*, ch. 1.
- (註一七) G. W. Leibniz, *Discours de Métaphysique*, § 1.
- (註一八) Leibniz, *La Monadologie*, § 31-39.
- (註一九) A. Kuno Fischer, G. W. Leibniz, S. 578-579.
- B. Leibniz, *La Monadologie*, § 31-44.
- (註二〇) Kuno Fischer, *ibid.*, S. 579.
- (註二一) Leibniz, *Discours de Métaphysique*, §. 1.
- (註二二) Leibniz, *Discours de Métaphysique*, §. 5.
- (註二三) Leibniz, *Discours de Métaphysique*, §. 9.
- (註二四) A. Liebzig, *La Monadologie*, § 63.
- B. J. Baruzi, *Leibniz*, P. 297-299.
- (註二五) Leibniz, *Principes de la Nature et de la Grâce*, 1714, §. 15.
- (註二六) Leibniz, *Principes de la Nature et de la Grâce*, § 4.
- (註二七) A. Leibniz, *La Monadologie*, § 1-36.
- B. Leibniz, *Lettre à un inconnu*. (Gulbraner, G. W. Freiherr Leibnitz, B. I. Anmerkungen S. 31-33.)
- (註二八) Leibniz, *Discours de Métaphysique*, § 32.
- (註二九) Leibniz, *Discours de Métaphysique*, § 5.
- (註三〇) A. Leibniz, *La Monadologie*, § 83-84.
- B. Leibniz, *Principes de la Nature et de la Grâce*, § 4.

- (註三十一) Leibniz, *La Monadologie*, § 86.
- (註三十二) Leibniz, *La Monadologie*, § 89.
- (註三十三) Leibniz, *Théodicée*, § 112.
- (註三四) Leibniz, *Lettre à Malbranche*. (Gerhardt, *Die Philosophische Schriften von G. W. Leibniz*, 1875, 1890, B. 1, S. 380.)
- (註三五) Zeller, *Vorträge und Abhandlungen Geschichtlichen Inhalts*, B. I, S. 126.
- (註三六) Emilie Boutroux, *Notice sur la vie et la Philosophie de Leibniz* P. 86-89.
- (註三七) 關於萊氏之法律哲學可參考下列各書
- A. G. Hartmann, *Leibniz als Jurist und Rechtsphilosoph*.
- B. E. Hecht, *Leibniz als Jurist*.
- C. Gnhrauer, *G. W. Freiherr V. Leibniz* B. 1, S. 226. folg.
- D. Ranmer, *über die geschichtliche Entwicklung der Begriffe von Recht, Staat und Politik*.
- E. Stahl, *Geschichte der Rechtsphilosophie*.
- F. Rossbach, *Die Perioden der Rechtsphilosophie*.
- G. Geyer, *Geschichte und system der Rechtsphilosophie*.
- H. Landsberg, *Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft*.
- I. L. von Stein, *Die Soziale Frage im Licht der Philosophie*.
- J. Kuno Fischer, *Geschichts der neuern Philosophie*.
- K. Überweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie der Neuzeit*.
- L. Zimmermann, *Leibniz's Monadologie*.

(註三六) Gnhrauer, G. W. Freiherr von Leibniz, B. I, P. 218-240.

(註三七) Foucher de Careil, Mémoire sur la Philosophie de Leibnitz, t. I, P. 28.

(註四〇) Leibniz, Méditation sur la notion commune de la Justice.

(註四一) Bluntschli, Geschichte des allgemeinen Staatsrecht und der Politik, § 178-179.

(註四二) A. Leibniz, Reflexions sur l'ouvrage de M. Hobbes: de la liberté, de la nécessité, et du hasard,

§ 12.

B. Leibniz, Theodicee § 28, 130, 178.

(註四三) Leibniz, codex Juris gentium diplomaticus, etc.

(註四四) 萊氏關於自然法的著述, 有下列各書:

A. Elements der Naturrechts.

B. Bemerkungen Zu den Elementen des Naturrechts.

C. Einleitung der Einführungen in das göttliche Recht.

D. Betrachtun en über den allgemeinen Rechtsbegriff.

E. Versuche die Begriffe Rech, Gerechtigkeit, Rechtswissenschaft zu definieren

上述五種, 皆收集毛萊 (Mollat) 所輯之萊白尼茲全集中。

F. Vom Naturrecht.

G. Divisio Societatum.

上述二著, 載於 Gnhrauer 之 Deutsche Schriften 中。

(註四五) 對於萊氏提倡建立世界教會的材料, 據巴魯齊之研究, 可於萊氏與下列各家之函件中搜集之:

Lettre à Pellisson, à Mme Briçon, à Bossuet, aus Th'ologiens de Helmstädt, de Berlin, an Land-

grave de Hessen Rheinfels, an chanoine Renschenberg, an R. P. Levesnis, à morell à Philippe Nande,  
à Pfaff, à Runckel, à Seckendorff, à Spener, à P. Bouvet, à D. Papebroch, à P. Verjus et à d'  
autres Jesuites. etc.

(註四六) A. Ruck die Leibnizsche Staatsidee. S. 33-35.

B. Edmund Pfeleiderer, Gottfried Wilhelm Leibniz als Patriot, Staatsmann und Bildungsträger  
S. 397-398.

(註四七) E. Pfeleiderer, G. W. Leibniz als Patriot, Staatsmann und Bildungsträger, S. 350-359.

(註四八) Gnhraner, G. W. Freiherr von Leibniz, B. I, § 222.

(註四九) A. Onno Klopp, Die Werke von Leibniz, B. II.

B. Foncher de Careil, Oeuvres de Leibniz, t. v.

(註五〇) Lettre à Papebroch, 1706.

(註五一) A. Maurice Posselt, Peter der Grosse und Leibniz.

B. Foncher de Careil, Leibniz et Pierre le Grand, 1874.

G. Guerrier, Leibniz und Seine Beziehungen an Russland und Peter dem Grossen, 1873.

(註五二) Barnuzi, Leibniz, P. 150.

(註五三) Foncher de Careil, Oeuvres de Leibniz, t. VII, P. 485. p. 495

(註五四) *ibid.*, introduction, P. 31-32.

(註五五) Jean Barnuzi Leibniz et l'organisation religieuse de la terre, P. 188-424.

(註五六) Pichler, Die Theologie des Leibniz, B. II, S. 503-513.

(註五七) K. Fischer, G. W. Leibniz, S. 179-187.

- (註五八) Cassierer, Leibniz's System, in seinen Wissenschaftlichen Grundlagen, S. 44.  
 (註五九) Hecht, Keilniz als Jurist, S. 17.  
 (註六〇) Ruck, Die Leibniz'sche Staatsidee. S. II.  
 (註六一) Dr. Ernest Cassirer, Leibniz' System in seinen Wissenschaftlichen Grundlagen, 1902, S. 425. folg.  
 (註六二) Leibniz, Théodicée, § 247.  
 (註六三) Leibniz, Discours de Métaphysique, § 4.  
 (註六四) Leibniz, La Monadologie, § 86.  
 (註六五) Jean Baruzi, Leibniz et l'organisation religieuse de la terre, P. 446.  
 (註六六) Leibniz, Plan de la création d'une société des arts et des sciences en Allemagne. (Fouquier de Careil Oeuvres de Leibniz, t. VII.)

(註六七) A. Pichler, die Theologie des Leibniz, B. I, S. 92. folg.  
 B. Leibniz, Préceptes pour avancer les Lettres.

- (註六八) Fouquier de Careil, ibid., t. VII, p. VIII,  
 (註六九) Pichler, ibid., B. I, S. 95, note 2.  
 (註七〇) Leibniz, Lettre à P. Bouvet, 1687.  
 (註七一) Leibniz, Lettre à P. Bouvet, 1697.  
 (註七二) Leibniz, Lettre à P. Papebroch. (Baruzi, ibid., p. 88.)  
 (註七三) Jean Baruzi, ibid., P. 448-449.  
 (註七四) Fouquier de Careil, ibid., t. VII, P. 83-84.  
 (註七五) Friedrich Jodl, Geschichte der Ethik als Philosophischer Wissenschaft, B. I, S. 616-617.

(註十六) Leibniz, Plan de la création d'une société des arts et des sciences en Allemagne. (Foucher de Careil, *ibid.*, t. VII, p. 32-33.)

(註十七) Foucher de Careil, *ibid.*, t. VII.

(註七八)萊白尼茲讚美中國人的道德時曾謂：「這是充分表示着古代中國人優於近代人。不僅是信仰方面，即道德方面，也是一樣的優越。」由此可知萊氏視道德與宗教爲一物。

(註七九) Jean Baruzi, Leibniz, p. 108-109.

(註八〇) Leibniz, Vom Naturrecht. (Guhrauer, Deutsche Schriften, B. I, S. 415.)

(註八一) Leibniz, *ibid.*, S. 418.

(註八二)德文 Glanbe Nichts 與 Lövenix 一音相似；而 Lövenix 又與 Leibniz 一音近似。故即以此音嘲之，盡譏其無信仰也。

(註八三) Bruck, Leibniz'sche Staatsidee, S. 77.

(註八四)關於萊白尼茲之政治觀，可參考下列各書：

A. Brack, Die Leibniz'sche Staatsidee.

B. Otto Gierke, Althusins und die Staatslehre.

C. E. Pfeiderer, G. W. Leibniz als Patriot, Staatsmann und Bildungsträger.

D. Bluntschli, Geschichte des allgemeinen Staatsrechts und der Politik.

E. Felix Fecht, Leibniz als Jurist. 1879.

F. Richard Schmitt, Allgemeine Staatslehre. B. I. 1901.

G. H. Rehn, Geschichte der Staatsrechtswissenschaft. 1890.

H. G. Jellinek, Allgemeine Staatslehre.

I. M. Liepmann, Die Rechtsphilosophie der J. J. Rousseau. 1898.

J. Hinrichs, Geschichte der Rechts und Staatsprinzipien seit der Reformation bis auf die Gegenwart.

(註八五)克洛普 (Klopp) 「宗教的根本觀念是一切精神生活與創造的根源。人類活動的真目的，即顯示「神之光榮」神之光榮，須與人類一般幸福中求得之。」

(註八六) Raek, Leibniz'sche Staatsidee, S. 37, note 98.

(註八七) Leibniz, Nouveaux essais sur l'entendement humain, III. ch. 1.

(註八八) Raek, *ibid.*, S. 70, note 191.

(註八九) Raek, *ibid.*, S. 75.

(註九〇) Raek, *ibid.*, S. 75, note 207-8.

(註九一) Rommel, t. I. p. 370.

(註九二) Leibniz, Nouveaux essais etc. III, ch. 1.

(註九三) Onno Klopp, Die Werke von Leibniz, B. V, S. 461.

(註九四) Raek, *ibid.*, S. 80-81.

(註九五) O. Gierke, Althusius und die Staatslehre, S. 197.

(註九六) Raek, *ibid.*, S. 48.

(註九七) E. Pfeiderer, *ibid.*, S. 381.

(註九八) Janet, Oeuvres Philosophique de Leibniz, t. I. P. 721.

(註九九) A. E. Pfeiderer, *ibid.*, S. 416.

B. Rommel, *ibid.*, t. I, P. 369.

(註一〇〇) A. Onno Klopp, *ibid.*, B. I, S. 152.



B. J. Baruzi, Leibniz et l'organisation religieuse de la terre, p. 268.

(註101) Leibniz, Méditation sur la notion Commune de la justice. (Mollat, P. 48.)

(註1011) A. Foucher de Careil, t. VII. p. 35-38

B. E. Pfeiderer, *ibid.*, S. 410-411.

(註10111) A. Bluntschli, *ibid.*, S. 181.

B. Datus, *Opera omnia*, t. VI, P. 574-578.

(註10112) Onno Klopp, *ibid.*, B. IV, S. 480-481.

(註10113) J. Baruzi, *ibid.*, P. 35.

(註10114) A. Datus, *ibid.*, t. IV, part. 3, p. 58.

B. Bluntschli, *ibid.*, S. 181.

(註10115) Onno Klopp, *ibid.*, B. VIII, S. 121, *und* B. IX, S. 282.

(註10116) E. Pfeiderer, *ibid.*, S. 382-383.

(註10117) Leibniz, Le Portrait du Prince tiré des qualités et des vertus héroïques de S. A. Sme Msgr, Jean

Frédéric duc de Brunswick et de Lunébourg. (Onno Klopp, *ibid.* p. 461-488)

(註110) Leibniz, *ibid.*, P. 464.

(註111) Leibniz, Préceptes Pour avancer les science. (Gerhardt, B. VII. S. 157)

(註1111) Foucher de Careil, *ibid.*, t III, P. 13.

(註11111) O. Klopp, *ibid.*, B, IV, S, 486.

(註11112) O. Klopp, *ibid.*, S. 479.

(註11113) Günther, G. W. Freiherr von Leibniz, B. I, S. IX.

- (註一六) Gmhraner, *ibid.*, B. II, S. 205.
- (註一七) E. Pfeiderer, *ibid.*, S. 622-623.
- (註一八) Leibniz, *Projet de l'éducation de Prince.*
- (註一九) A. E. Pfeiderer *ibid.*, S. 623.
- B. Gmhraner, *ibid.*, B. II, S. 204.
- (註二〇) A. Jean Baruzi, Leibniz, P. 146 以後。
- B. Foncher de Carell, *ibid.*, t. VII, P. 512.
- (註二一) E. Pfeiderer, *ibid.*, S. 623.
- (註二二) E. Pfeiderer, *ibid.*, S. 381-383.
- (註二三) Onno Klopp, *ibid.*, B. IV, S. 464.
- (註二四) G. W. Kolmer, *ibid.*, S. 183-194.
- (註二五) Leibniz, *Plan de la création d'une Société des arts et des sciences en Allemagne.*
- (註二六) Foncher de Carell, *ibid.*, t. VII, p. 468-469.
- (註二七) Onno Klopp, *ibid.*, B. VII, S. 220-226.
- (註二八) Foncher de Carell, *ibid.*, t. III, P. 207.
- (註二九) Onno Klopp, *ibid.*, B. X, S. 22-23.
- (註三〇) A. Leibniz, *Patriotische Aufsätze in Folgen der Ryswetzser Friedens*, S. 118.
- B. E. Pfeiderer, *ibid.*, S. 118.
- (註三一) E. Pfeiderer, *ibid.*, S. 748.
- (註三二) A. Léon Bourgeois, *La Solidarité.*

B. Essai d'une philosophie de solidarité.

- (註一三四) Guhraner, *ibid.*, B. II, Anmerkungen S. 30.  
(註一三四) Dutens, *Opera omnia*, t. IV, part I, p. 169-210.  
(註一三五) 聖德望 大德望 德望 Dutens, *Opera omnia*, t. IV, part I  
(註一三六) *ibid.*, p. 174.  
(註一三七) *ibid.*, p. 175.  
(註一三八) *ibid.*, P. 176-180.  
(註一三九) *ibid.*, P. 180-181.  
(註一四〇) *ibid.*, P. 181.  
(註一四一) *ibid.*, P. 186.  
(註一四二) *ibid.*, P. 187.  
(註一四三) *ibid.*, P. 188.  
(註一四四) *ibid.*, P. 190-201.  
(註一四五) *ibid.*, P. 194-195.  
(註一四六) *ibid.*, P. 195.  
(註一四七) *ibid.*, P. 195-196.  
(註一四八) *ibid.*, P. 196.  
(註一四九) *ibid.*, P. 200.  
(註一五〇) *ibid.*, P. 202-203.  
(註一五一) *ibid.*, P. 203-204.

(註一五二) *ibid.*, P. 205-206.

(註一五五) *ibid.*, P. 207.

(註一五四) Jean Baruzi, *Leibniz*, P. 153-154.

(註一五五) *Novissima Sinica*, *Historiam nostri temporis illustratura*, In quibus de Christianismo Pablicaxanne auctoritate propagato missa in Europam relatio exhibetur, degne favore Scientiarum Europæarum ac moribus generis et ipsius præsentium Monarchæ, tum et de bello Sinensium cum Moscis ac pace constituta, multa hæcenus ignota explicantur. Edno anno 1697.

Dutens, *ibid.*, P. 78-86.

(註一五六) *ibid.*, P. 78-86.

(註一五七) *ibid.*, P. 78.

(註一五八) *ibid.*, P. 78-79.

(註一五九) *ibid.*, P. 79-80.

(註一六〇) *ibid.*, P. 80-81.

(註一六一) *ibid.*, P. 81-82.

(註一六二) Leibniz, *Lettre à P. Bonnet*, 1697. 2 dec.

(註一六三) Jean Baruzi, *ibid.*, P. 154.

(註一六四) Dutens, *ibid.*, P. 152-164.

(註一六五) A. Leibniz, *De Progressione dyadica*, 15 mors 1679. (是書尚未出版，存於漢諾威圖書館中。)

B. Jean Baruzi, *ibid.*, P. 156, note.

C. Couturat, *Logique de Leibniz*, P. 471-509.

(註一六六) Conturat, *ibid.*, P. 478-478 (Sur le problem de la dyadique chez Leibniz).

(註一六七) Dutens, *ibid.*, P. 208-210.

(註一六八) Jean Baruzi, Leibniz et l'organisation religieuse de la terre, P. 80-81.

(註一六九) Jean Baruzi, Leibniz, P. 154-155.

(註一七〇) Dutens, *ibid.*, P. 165-168.

(註一七一) Onno Klopp, Die werke von Leibniz, B. X, S. 7 folg.

(註一七二) Büllinger, Specimen Doctrinae Veterum Sinarum Moralis et Politicæ; Tangnam Exemplum

Philosophiæ Gentium ad Rem Publicam Applicatæ; Excerpta in Libellis Sinicæ Gentis Classicis, Continet sive

Dieta, sive Faeta Complexis, 1724 Frankfurt, a M.

此書之內容如下：

- (1) 適用於政治上的新歷史哲學,
- (2) 中國的道德及政治哲學,
- (3) 智的教育, 即辨別善惡的知識,
- (4) 愛德服罪的教育,
- (5) 情熱的性慾, 及其統制與利用,
- (6) 外部的行爲與社會的交涉,
- (7) 家族的義務與家族的統治、葬禮、禮式、兩親之尊敬,
- (8) 國權與君主之義務,
- (9) 全帝國之行政,
- (10) 結論, 中國的教學與我國哲學、神學及道德之比較,

(II) 附錄 中國文學論

(註一七三) Adolf Reichwein, *China and Europe, intellectual and artistic contacts in the eighteenth century* P. 76-77.

(註一七四) *ibid.*, P. 41.

(註一七五) H. Hoffmann, *Die Leibniz'sche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Stellung*, S. 3.

(註一七六) Gahrner, G. W. *Freiherr v. Leibniz*, B. II, S. 95.

(註一七七) *ibid.*, S. 97.

(註一七八) Ruck, *Leibniz'sche Staatsidee*, S. 51-54.

(註一七九) *ibid.*, S. 1-33.

(註一八〇) E. Pfeiderer, *Leibniz als Patriot* S. 396.

(註一八一) Ruck, *ibid.*, S. 70-72.

(註一八二) Gahrner, *Deutsche Schriften*, B. I, S. 416-8.

(註一八三) Onno Klopp, *ibid.*, B. III, S. 165.

(註一八四) Conturat, *ibid.*, chap. IV, P. 81-118.

## 第五章 克利沁·華爾夫與儒教

### 第一節 華爾夫之學說

#### 第一款 華爾夫哲學之傾向

克利沁·華爾夫(Christian Wolff 1679-1754)生於德國之北勒斯勞(Breslau)。(註一)父親是一個受過相當教育的製革工人，華爾夫幼年的教育，即由彼所薰陶。華爾夫在幼年時，知識慾非常旺盛，隨處表現出哲學的天才。華氏在中學時，曾受兩個意見不同的教師所指導。一教師告以經院哲學之不足取；而另一教師則竭力鼓吹笛卡兒哲學之優異。教師意見的不一致，引起了華氏的好奇心。他對於神學，感有興趣。當時因為關於宗教教義的議論，風靡一時，所以華氏便想提出一種方法，使神學上的真理，得以普遍地映入於一般的腦海中。他的教師曾告以數學為不可爭的真理，因此，他便決心研究數學，希望能夠對神學有所貢獻。華氏抱着這一種目的，一六九九年赴耶拿(Jena)大學，於研究笛卡兒哲學之暇，兼治數學、物理學。一七〇二年，復轉入萊比錫大學，得博士學位，論文題目是「以數學的方法來解釋實踐哲學」。(註二)當時，他對笛卡兒，頗為心折；可是一等到認識萊白尼茲後，立刻便成為萊氏的門弟子了。

一七〇七年，他因萊白尼茲的介紹，被聘為哈萊（Halle）大學的數學教師，同時也兼授物理學及哲學，獲得了相當的成功。此後，他的德文與拉丁文的著述，提高了他的聲譽。在哈萊大學中，當時虔誠教（Pietists）的正統神學派極有勢力，以理性為信仰之敵，所以不久華氏與同僚之間，便發生了衝突。朗格（Lange）教授煽動學生反對華爾夫；弗蘭克（Frankke）請政府明令禁止華爾夫講述哲學。華爾夫也不甘示弱，對神學教授們，極批評之能事。不幸的事情便從此爆發了。

一七二一年，朗格教授昇任為大學長時，華爾夫演述祝辭，題為「中國實踐哲學論」，內容大致讚許儒教，並有蔑視基督教之傾向。於是即與虔誠主義派以譏諷的口實，勒令華爾夫於四十八小時內，脫離哈萊大學及普魯士國境。（詳情可參看下面第二節）華爾夫的被逐，漢森、加塞爾（Hesse-Kassel）國的領主，極表同情，於是復被聘於馬堡（Marburg）大學，直至一七四〇年，由腓特烈大帝召請時為止，他都任職此間。因此事件之發生，華爾夫的聲名，喧騰於全歐；著述會譯為數國文字。這對於當時的德國學者，不能不說是一件奇蹟。不過當他重返哈萊大學，講述哲學時，其資望雖已遠不如前，但柏林學士院、倫敦皇室學會、巴黎科學學士院，以及聖彼得堡學士院，皆聘他為會員，對他表示同情。至一七五四年死時為止，他的名譽，已到達極頂。

在實際上說，華爾夫並不是第一流的哲學家。他的哲學內容，完全採自萊白尼茲的學說。萊白尼茲以學者、政治家自任，不願就大學教授之職。其學說皆藉華爾夫之口講述出來。學者與教師，本來不一定是一致的。萊白尼茲雖然是第一流的學者，可是他對講學的技术，也許不十分高明。反之，華爾夫雖則缺乏創造的天才，可是他卻具備



了名教授的資格。所以萊白尼茲的影響，雖能及於後世，而華爾夫則能使當時蒙受影響。他支配着啓蒙時代的德國思想界，同時，又建立了德國哲學勃興的基礎。

華爾夫的優點，在於能應用方法。他常常用數學的方法，演繹出各種學說，他的高足福美（Forney）曾評爲：「終華爾夫的一生，其主要的任務，僅從事於所蒐集的哲學知識，使之轉化爲真正的科學。他在幼年時代，已經規劃着異日的宏大計劃。他從一切的哲學知識當中所獲得的材料，根據某一原理，組成一真正的體系，而在此體系中，更以論理的方法，來演繹出一切命題。華爾夫著述的特質，便是他的方法。他的頭腦，是一部哲學百科全書。以最精密的方法，來分配、整理一切。這是他歷年研究數學所得的結果。」（註四）華爾夫所用的方法，以演繹法爲主，與笛卡兒、萊白尼茲，極爲近似。他自己曾這樣說：「要獲得真確的知識，唯一的方法，便是精確地決定一切言論的真意，然後根據必然的關係，以前出的真理，來演繹後出的真理。」（註五）

以數學的方法，適用到學問，特別是哲學上面來，在當時爲煩瑣哲學所支配的德國，當然是必要的。其結果，便產生了新學風，創造了知識界的革命事業。在這一點上說，華爾夫在當時的德國中，是一個主要的人物，其所以能風靡一時，也決不是偶然的。法福魯特爾曾評之爲「德國思想界的教師」。密拉博（Mirabeau）則譽之爲「健全的哲學之父，使德國的人間精神蒙受最偉大而最有用的影響。」華氏的感化，含有通俗的性質，所以能深入於大眾。黑格爾曾謂「華爾夫是德意志的小學教師，」實可謂一語破的。華氏對民衆之所以能有鉅大的影響，原因還是由於他的德文著作。他以爲德文較之拉丁文，更適合於科學。

華爾夫的哲學，由大體上說，其特質即在於條目整然。一七二八年，他曾著述論理學一書（註六）對全部哲學體系，一一加以分類。他先分知識為三類：第一是歷史的知識或經驗的知識；第二是哲學的知識；第三是數學的知識。哲學的知識，因對象性質的不同，其原理亦各異。哲學的對象，可分為神、人間精神、與物體，所以哲學也可分為神學、心理學、物理學三類。精神的能力有二，即知的能力與欲望的能力。即所謂思惟與意志。要訓練此兩種能力，所以又產生了兩種哲學的科學，即論理學與實踐哲學。

實踐哲學包括道德學與政治學。此外尚有以特別的社會，如家族，為研究對象的經濟學。自然法為道德學、政治學、經濟學的共通基礎。自然法是討論人類行為的善、惡的。在自然法中，尚有研究全部實踐哲學之一般原理的普通實踐學。此外，他又列舉技術學與自由藝術的哲學二種。後者即為今日之美術是。

華氏替哲學分類時，還承認有一種歸屬於一般存在的事物，為本體論即第一哲學的研究對象。他所謂形而上學，包括本體論、先驗的宇宙論、心理學、合理的神學等等。他又以為有一種哲學專研究目的因的，故名之為目的論（Teleologie）。

華氏更編列哲學的科學之順序，主張前者可以提供後者的原理。其順序，第一是論理學，其次是形而上學；形而上學包含本體論、宇宙論、心理學、神學等等，而神學則又以目的論為主。其次則為合理的心理學和經驗的心理學，後者較前者為先。最後，是實踐哲學。實踐哲學以一般原理和自然法為基礎；可別為道德學、實踐道德學及政治學。

華氏著述，全書共二十三卷。其中有關於吾人之研究的，即爲自然法、道德、及政治等等著述。華氏的自然法論，學者都認爲與道德論（註七）並無軒輊，所以我想以自然法的著述爲基礎，來介紹他的學說。（註八）

## 第二款 道德論

華爾夫的自然法論，其特點便是一反從來學者的權利觀念，而以義務觀念爲出發點。這是他把法律與道德混合爲一的自然結果。他對於義務的定義是：「普遍的義務是拘束各人的義務。普遍的權利，是由義務所產生的，同時，也是歸屬於各人的權利。自然的義務，在人類的本質與自然性之中，具有充足理由，（中略）而人類又具有同一的自然性與同一的本質，所以拘束個人的義務，也能拘束全體人類。而結果，從屬於個人的權利，也從屬於全體人類。因之，便產生了普遍的義務與普遍的權利。」（註九）「如果沒有某種道德上的義務，便不會有何種權利。義務先權利而存在，權利是由義務所產生出來的。人類有先天的義務，所以也有先天的權利。此兩者對於一切人類，都是平等的。因爲它們是人類性質的產物，而此性質，則爲人類所共有。」（註一〇）

在華爾夫的道德論中，義務占着極重要的地位。他將義務分爲三類：（一）對自己的義務；（二）對他人的義務；（三）對神的義務。華氏根據此分類，復詳細解釋一切道德上的實際義務。

華氏主張「人類在道德上的平等，完全由於義務與權利的同一。所以人類是平等的。」（註一一）「一切的人，具有同等的權利與義務；所以如果某人爲他人服務時，則他人亦須爲某人服務。因之，在權利上說，他人不願意幫助我們，我們也毋須幫助他人；反之，他人願意幫助我們，則我們亦須幫助他人。」（註一二）這樣，華氏以人類的平等

觀念爲出發點，而到達了孔子所謂忠恕的觀念。這就是義務本位的自然法，同時，也是混同法律與道德的必然結果。

華氏更說明道德上的義務之性質。「人類的行動，有傾向於性質的完全與狀態的完全之義務。這種行動，完全爲究極的而且是自然的道理所決定。」（註一三）所謂「完全」，到底含有何種意味呢？我們再看他的定義：「一般地說，所謂某種存在的完全，係指各種性質之一致或調和而言；換言之，即指存在於某主體中的各種事物的一致而言。所謂一致，即含有發生單一效果的傾向。」（註一四）華氏更以完全與不完全，作爲測量善惡的尺度：「人類及其狀態的完全便是善，反之，不完全便是惡。」（註一五）

華氏更以爲實現完全，是人類的義務。可是這一種完全，非獨力所能實現。因之，人類必須幫助他人，同時又需他人的幫助，來實現完全。人類創造社會的目的，即在於造成自己及狀態的完全。「要想完成自己以及自己的狀態，單獨的力量，未免過於薄弱。所以各人都有求助於他人的必要。自然法有完成自身以及自身的狀態的義務，同時又有避免不完全的義務；自然法要使人類實現自身及其狀態的完全，所以人類在力所能及的範圍內，有扶助他人完成的義務。」（註一六）

關於完成的概念，德周達兒（F. Jodl）曾評論如下：「華爾夫的倫理說，完全採自萊白尼茲。華氏的倫理學，以完成的概念爲前提，而此完成的概念，則爲萊白尼茲的基礎概念。『人類趨向於完全的行爲，便是道德上的善。』可是華氏並沒有說明人類完全的概念。這種曖昧的論調，是華爾夫及其時代的特色。如果某種自由行爲，與

我們的自然行爲出於同一的動機，這當然是一種實際的行動。行爲者如果能充分地使用其精神的和肉體的能力，那末，此自由行爲也就傾向於我們的完全。道德之善惡的根源，在於事物的內在的性質及本質。這樣，華氏的見解（與萊白尼茲相似）便又回返到最高形態的樂觀論。這種樂觀論，也可以說是道德的實在論，希望在人類的有機構成中，尋求道德本質的根據。對於沙甫慈白利（Shaftesbury）曾確立了形式的理論。附加於人類的外部事物，決不是道德的。這一種思想，對於科學的思惟，給與了正當的形態。可是要想在自然的事物中，發見一道德的規範，當然是一種誇大。這樣，我們又回返到斯多亞學派（Stoic School）的倫理學圈中了，因為斯多亞學派混同了道德與自然，而將適合自然的生活要求，假設爲最高的道德命令。一切道德的，都是自然的；同時，在我們的精神構成中，以及本能的生活，都存在着根源。否則，道德便喪失了根基，而對於反對的衝動，也不會有絲毫抵抗的能力。可是道德的既爲自然的，那末，一切自然的，是否可稱爲道德的呢。關於這一點，人們也許會感覺到不大合理罷。道德如果是自然的產物，那就很不容易理解。我們一定要有教養的概念。道德是教養的產物。即爲經驗、反省、技術等等所高尚化的自然性的產物。這種自然性的方法，或是以法則、道德、命令之形而出現的自然性的要求，或是個人的主觀的理性，果否能爲決定的要素，當然是一個疑問。比較古舊的合理派，大抵以一般性的概念及超個人的立法概念爲基礎。反之，萊白尼茲及華爾夫哲學的所謂完全概念，希望從法律的道德之抽象的一般性轉化到人格的道德之具體形態。因爲道德的行爲，便是使我們意識地從事於所賦與的事物，換言之，即使我們充分地致力於精神的或肉體的能力之使用，所以在道德論中，必然地將我們導入於個性的權利，即強固的獨特的個

性的權利。華爾夫對於他的根本思想的歸結，獲得了極度的一致。他希望將置於誤謬基礎之上的自然道德，作一詳盡的研究體系；而在此體系中，抽出一先天的、獨立的人類自然性的根本概念。換言之，他希望將人格的道德，建立於完全的概念之上。所謂完全概念，即爲法則的道德諸原理所強制，絕對不容許個人有活動餘地的一種概念。德國啓蒙時代的道德論，都显示出這種特色，而華爾夫更爲顯明。華爾夫並沒有回返到演繹的道德論與法律論的實驗。他的主張，可以說是時代的基本概念，而形成了道德的教育和道德的思考方法的基礎。在完全主義的道德論中，其所附隨的特色，便是脫離教會的支配和家長政治的專制主義的二重束縛。這一種特色，康德（Kant）尙沒有加以說明；一直等到席勒（Schiller）及斐希特（Fichte）時，纔重新提倡文化社會，和德意志復興主義的新精神，以脫離此二重的束縛。」（註一七）

周達兒的評論，對於合理派哲學的特質及缺點，可以說是指摘無遺。要之，華爾夫的完全觀念，與人類的幸福觀念，有極密切的關係。他的道德綱領是「嚴格履行自己的義務，以完成自己及他人。在一般幸福的增進中，不要忽略了自己的幸福。」由此可知自己的完成與社會衆人的完成之間，有一種連帶關係，在自己的幸福與社會全體的幸福之間，存在着一種調和。這與儒教的修身、齊家、治國、平天下的原理，完全一致。

Vernünftige Gedanken von den Kräften des Menschlichen Verstandes und ihrem richtigen,

Gebrauch in der Erkenntnis der Wahrheit, Halle 1712.

Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen U. S. W. 1715.

Vernünftige Gedanken v. der menschlichen, Thun und Lassen zur Beförderung ihrer Glückseligkeit, Halle 1721.

Vernünftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen U. S. W. Halle 1721.

上述各書，爲華氏之論理學、形而上學、道德學及政治學等著述。此外尚有德文之物理學、目的論、及生理學三書。華氏初期的著作，皆以德文著述；自一七二八年至一七三六年時，則以拉丁文著述。

### 第三款 政治論

華爾夫的政治論，以社會契約說爲出發點。他曾述社會的定義如下：「社會是人類欲實現協力的目的而締結的契約或準契約。爲了要獲得某種目的而結合的人類集團，即稱爲社會。所以社會的種類，也因人類所提倡的目的而異。組成社會的份子，稱爲組合員 (associe) 或社會構成員。各組合員要實現原來的目的，必須各盡所能，同時還須訂立特別契約。所以社會的各份子，都有強制各組合員履行義務的權利。而一切的個人在結合以後，亦各有其特別的權利；各人的權利、義務，則由於他們底一致的目的與契約所規定。一切的人在結合了以後，就有決定實現社會的目的之必要事項或採用特殊方法的權利。」(註一八)

社會既爲契約所組織，可是契約的目的，——即社會的目的到底是怎樣的呢？華氏的解答是：「社會的目的，是社會的平安 (Salut de Société)，各人所追求的是一般的幸福 (bien Commun)。」(註一九)總之，社會的

結合，便是要實現共同的幸福；以多數人的共同生活來代替孤立的生活，使之實現多數人的幸福。華氏更說明如下：「無論是爲了生活的必要、便利、與快樂，或是爲了平和地享受權利，家族不能單獨地從他人身上獲得自己的領分；同時也不能單獨地防禦暴力的侵佔，而確保自己的產業。所以家族必須共同協力以獲取各家族所不能單獨獲取的東西。換言之，卽有組織社會的必要。以此爲目的而締結契約的社會，名之爲市民社會（*Société civile*）。市民社會的形成，由於各人的契約。此社會之目的有三：（一）使生活豐富。換言之，卽使人民能充分獲得生活上之必要、便利、快樂以及幸福；（二）求社會的和平，卽消滅權利的損害或侵害；（三）安全，卽避免外國的暴力侵略。所以市民社會的幸福，就是生活上的滿足以及和平、安全的享受。這一種幸福，又可名爲公共幸福（*bien public*）（註110）

市民社會，不久便成爲產生國家的原因。市民社會與國家的區別，華氏曾論述如下：「市民社會確立了秩序以後，則稱之爲國家。國家不能與市民社會相混同。市民社會是人類構成社會的契約，國家是實現社會目的的規範。僅有市民社會，社會尙沒有一定的形態，一到國家成立後，社會方確立了一定的形態。」（註111）

不消說，國家的本質便是權力。社會的組合員，本來是自由的，無論對任何人都沒有服從的必要。可是社會何以能發生權力呢？這因爲各人締結契約後，社會全體便有了一種權利。換言之，某人服從權力，所以也就服從社會全體。「全體有決定各人的行爲的權利。這種權利，卽所謂權力。權利由契約或準契約所產生，所以權力也由契約或準契約所產生。權力爲一切組成員所共有；因之，各人必須服從全體。」（註112）



華爾夫是一個人民主權論者，所以他主張國家的權力應歸屬於人民。不過這一種主權，人民可以依據契約而移交於一人或數人之手。這樣，便發生了君主政治和貴族政治的分歧。人民轉移主權於君主或貴族時，主權行使者的權限，完全為契約所決定，並不是同等的。

華氏將政體分為民主政治、君主政治、貴族政治、混合政治四類。就君主政體而言，當人民將主權移轉於國王後，正像民主國的人民一樣，君主具有最高的權力。因為君主是人民的代表。（註二三）華氏雖然提倡君主權力是絕對的，可是並沒有主張可以濫用權力，因為君主必須遵守一定的義務。

華爾夫學說的特點，便是混同了法律與道德的界限。他的自然法說，可以說就是道德論。關於這一點，伯倫智（F. Bluntschli）曾評之為學問的退化：「有了這種重大的關係，所以縱令華爾夫是進步主義的人物，而他的學說，卻不得不显示出顯著的退步。因為他混亂了法律學的界限，不當地擴張了法律的領分，而替啓蒙專制主義和警察的多頭政治，作成了強有力的辯護。因之，在腓特烈第二與約瑟夫第二時代，使人民感受了不少的苦痛。」（註二四）

要之，以權力來實行道德，必然的結果，便是道德與法律的混同。這是啓蒙專制主義的當然結果。可是這一種現象，在公法上發生了何種影響呢？伯倫智理會有下列的論述：「以實現一般幸福為理由，華爾夫替國家對個人自由的干涉，作了公然的辯護。對於移住國外的人民，他主張應加以禁止；他提倡社會主義的原則；國家應強制人民勞動；對於有勞動能力的人民，國家應盡力使其獲得勞動的機會。工資與物價，應由國家嚴格規定，並制限選擇

職業的人數。華氏更宣稱國家的義務，不僅應注意及一般的學校教育，同時更應注意及成人的道德與信仰。在私人住宅中，禁止虔誠主義者舉行集會。凡否認神之存在的無神論、理神論以及蔑視神之禮贊的人民，皆須處罰。國家更應禁止誘惑人民之謬說。凡有妨礙及宗教、良俗或國家幸福之舉動，國家亦應禁止。因此，他便主張有檢查出版物的必要。華氏雖然沒有提倡嚴刑拷問，可是他以為在某種情形底下，爲了束縛犯罪者的自由，不妨採用某種手段。」（註二五）

伯倫智理對於華氏的批評，似覺失之過嚴，特別是對於華氏的勞働與強迫教育的批評。因爲勞働與強迫教育，在華氏的心目中，是實現人類幸福的必要手段。他說：「自然的法則，強制我們履行以人類的完全爲目的的行爲，並禁止一切反對的行爲。」至於完成之道，則以勞働爲始。「人類應致力於其精神、肉體以及外部關係之完成。各人應於力所能及的範圍中，努力獲取精神與肉體的幸福以及外部的財產。同時各人又應竭力避免墮落與妨礙享樂的行爲。」（註二六）這一種努力，當然有賴於勞働。華爾夫更主張社會應注意貧民及乞食者之獲取生活必需品；設立勞働工場；強制貧民勞働。這些都是現代社會政策的嚆矢，也是啓蒙專制主義者的共通主張。

就教育而言，華氏以爲教育是人類道德上的義務，所以有設備教育之必要。「靈魂的完全，以知識與道德爲根據，所以我們應充分擴張知識與道德。我們應以實例昭示他人，使他人愛此實例。」（註二七）人類要使他人完成，不能不避免一切有妨礙完成的行動；同樣，國家要使國民完成，不能不施行強迫教育。「幸福存在於快樂永續狀態之中，快樂存在於人類固有的感情之中，快樂的獲得與保存，在於能遵守自然法，所以市民社會的幸福，應由遵

守自然法的市民，加以保護而對於不遵守自然法的市民，最低限度，應使他們的外部行動，與自然法相一致。君主應注意及臣民是否履行對自己、對他人甚至對神的義務。因之，就有設立免費學校的必要。使一般人得能了解自己的義務以及與日常生活有關之事項。學校應聘請有教養才能並足為青年模範的教師或教授。此外，國家更應設置學士院，養成科學或藝術的適當人材，以期有所貢獻。」（註二八）這就是近日義務教育與高等教育的主張，也可以說是啓蒙專制主義的特色。

最後，我們更應述及華氏在自然法一書中的「君主與臣民之義務」一章。伯倫智理認為這一章書，是華氏承受儒教影響的表現。「華爾夫將君主與臣民的義務，特闢一章。他敘述君主與人民的關係，大抵採自中國人的國家學與孔子的著述。」（註二九）

在該章中，華氏首先敘述正義的定義：「行使市民的權力，名之為政府或行政。市民社會，以增進公共幸福為目的，市民的權力，以有利於市民的行動及獲取公共幸福為前提，所以君主也應從事於公共幸福的增進。這就是良好政治。反之，君主反對公共幸福，即為不良政治。良好的統治，是君主的義務。」（註三〇）

所謂良好的政治，應該怎樣呢？華氏因此便論及君主與助言者的資格：「君主應該承受創造善良政府的教育，同時必須具有恆久不變的意志，創造一善良政府。可是君主不能單獨處理一切公務，特別是偶然發生的事項，所以便利用各賢明人物之報告或助言的必要。這就是所謂顧問。顧問的種類，因輔助種類的不同而異。顧問不僅應熟悉各項事件，且對於一切事項，均須作坦白的報告，而不應作阿諛的論調。」（註三一）

華氏更論及君主之德：「君主位於臣民之上，且有極大權力，所以應受一切德行與信仰的薰陶。爲了要保持恆久不變的善良意志，君主有愛護人民的必要。」（註三二）

君主不能濫用權力。「要使國家有良好的統治，帝國的主權與橫暴的權力，決不能混同。所以君主應了解君主權的正當使用，同時，更應遵守國家的根本法典。」（註三三）

華氏更論及臣民服從的義務：「主權的行使，任何人不能認爲無效，所以主權是不可抵抗的。在君主應有主權的範圍中，人民決不能抵抗。人民應服從正當的權力，但對於不正當的權力，可以抵抗或廢止；所以人民對於君主應有主權的範圍中，不能不表示服從。換言之，人民不僅應服從善良的統治者，同時對於不良的統治者，亦應在適當範圍中表示服從，（中略）人民不能不履行自然的義務。如果君主的命令，有違反及禁止的自然法時，人民就沒有服從的必要。可是因此而被處罰或虐待，人民亦須忍受，只要君主沒有違反根本法的權利。如果遇有類似的事件發生，人民即可表示反對。君主如有剝奪人民或貴族的權利，人民可以反抗君主或廢除君主。」（註三四）

華爾夫更論及篡奪者。對於篡奪者，可以抵抗或廢止，在必要的場合，也可以將他處死。君主對篡奪者，得能行使權利。在君主許可的範圍中，他人亦可有同樣的行動。如果君主不能抗拒篡奪者而人民亦沒有充分的抗拒能力時，而此時適值有防禦外國侵略的必要，則人民對君主與篡奪者，可以訂立同樣的契約。（註三五）

總之，華爾夫是權力的辯護者。有時他忽視了人民的自由，而主張政府積極的干涉。不過華氏所謂權力，畢竟

不外乎實現個人利益的一種手段。這一種見解，是啓蒙專制主義者的共同點。我們在第二章中已有述及。法人巴托墨斯（Bartholmess）對華氏的實踐哲學，曾評論如下：「華氏不承認哲學是神學的輔助，他以為此兩者對於社會與人類有同等的貢獻。所以他將道德哲學、社會哲學，列為人類科學的第一位。依據華氏的見解，正如論理學以確立理智的規則為目的一樣，哲學亦以統制意志為目的。可是我們不能執此一點，便認定華氏是主張犧牲個人以實現社會幸福的。反之，華氏以為個人是社會的目的，或終點。市民雖然是國家的手段，同時也是國家的目的。一切社會運動的法則，都不外乎道德的完成與精神的進步。個人如果沒有自由，固有的價值、個人的權威、個人的獨立以及個人的責任等等，社會便不能有進步。「完成自己，盡力幫助他人的完成！」這便是華氏的最高道德律的要點。此格律漸漸被運用到實踐哲學的四階段上面來，即所謂個人的道德、自然法說、公法說，及經濟學是。華氏堅決地展開了進步與完成的理論。這一種理論，對於借用洛克所謂純粹的美名的唯物主義，形成了一道鞏固的防禦線，而同時，也成為康德的斯多亞道德的起源。」（註三六）

## 第二節 華爾夫之儒教觀及其影響

### 第一款 哈萊大學放逐之始末

華爾夫因演說儒教而被放逐，在當時歐洲的思想界中的確是一件大事。德國歷史學者策勒（Zeller）對此事，曾加以研究，並與斐希特被耶拿大學放逐，作一對照：「在德意志哲學史上，有兩件事表示出這一種關係，

即華爾夫之被逐於哈萊與斐希特之被逐於耶拿。而在此二事件中，前者的意義，更為重大。」（註三七）

關於此事件之研究，曾有不少專書出版。（註三八）其中最可供參考的，則為巴托墨斯與策勒的研究。前者的記載，以歷史的事件為主，後者則認為是思想的衝突。我們要記述華爾夫與哈萊大學中的虔誠主義派的衝突，當然不能不從思想一方面入手。

認為這一種衝突是當時的信仰與合理派哲學的衝突；換言之，即虔誠主義派的創立者斯貝納爾（P. J. Spener）與萊白尼茲的衝突。他曾解剖華爾夫學說的特點。華氏企圖以數學的方法來組織一切學說，甚至於神學。可是此方法與神學相異之點，便是思想傾向的不同。因之，正統派的神學對於他的學說，便不得不正面的衝突。茲厄列爾曾云：華爾夫哲學的精神，與神學的超自然主義精神，絕對不能混同。華氏立證並說明信仰的信條，希望能將超理性的轉化為理性的產物，超自然的轉化為自然的信仰。因為要立證某一件事物，必須說明事物的必然性，由於理性的根據；要說明某一件事物，必須承認此事物是自然原理的產物。所以華爾夫的哲學內容，與支配當時的神學體系的内容，是截然不同的。即就證明信仰的信條而論，其立場也正相反對。（中略）以論理的方法來立證或說明一切，必須述及一切事物的必然性與不能中斷的，且以世界組織為基礎的因果關係。換言之，即以萊白尼茲的學說為其本質的前提。這種前提，對於超自然的奇蹟與超自然的啓示，當然是勢難兩立。所以正統派神學者認定華爾夫的哲學，是神學體系的反叛。他的衝突的原因，也便在此。」（註三九）

在萊白尼茲時代，並沒有產生這樣的危險。因為萊氏僅以外國語宣傳自己的學說，且通信談話，也僅限於少

數的有識者。而華爾夫則以本國文字作通俗的宣傳，這當然要引起正統派神學者的反感。

哈萊大學的正統派神學者，最著名的是弗蘭克與朗格二人。弗蘭克 (August Hermann Francke) 是一個虔誠主義的信徒。他的專一的活動，便是弗蘭克慈善事業的成功。可是他並不是一個學者，對於哲學的辯證，也不十分見長，簡言之，他不配做一個神學上的戰士。不過他在同僚中間，發見了一個足以當此重任的人材。這便是朗格 (Joachim Lange)。朗格由柏林轉入哈萊，是在華氏之後。朗氏博學多能，對哲學是極有研究，且擅長辯論，是一個最適當的辯護者。虔誠主義派本來是反對正統派神學的偏狹而起的，可是現在卻仍舊傾向於正統派的偏狹。而此神學上的戰士，便不得不與華爾夫短兵相接了。

在華爾夫與朗格之間，常常因其他私事而發生衝突。最顯明的例證便是華氏曾一度推薦其門弟子杜密格 (Thümmig) 為該大學助教，而朗氏則以其子為反對派候補者竭力爭執，終為華爾夫勝利。又華氏的門弟子斯德拉萊 (Strähler) 於一七二三年曾著述「關於神、世界、靈魂之華爾夫思想的批判。」(註四〇)一書，批評華氏的學說。這種舉動為大學法規所禁止，結果，便以國王腓特烈第一之名而取消其學位與教職。華氏的學說，以極淺顯的論理方法來說明難解的思想，對於被煩瑣哲學所支配的德國思想界，顯然產生了一種新傾向，因此，頗為學生所歡迎。朗格當然會感覺到不快。斯德拉萊的事件，不消說是受了朗格派的主使。

在此情感緊張之際，因了偶然的事件，問題便從此爆發了。一七二一年七月二十一日，哈萊大學副總長一職，由華氏轉讓於朗格。依照普通的慣例，當前任推薦後任時，應作一演說。華氏的演題是「中國的道德哲學論」，在

演說中，曾指摘朗氏的特徵並給與以「濫作者」(Polygraph)的綽號。演辭的內容極端讚揚儒教，也稍稍涉及基督教的批評。這正使朗格派有借題發揮的機會。

哈萊大學的神學部教授，立刻召集會議，對華爾夫的演辭，舉出二十七個錯誤的處所。華氏於一七二五年演說稿出版之際，加以答辯。神學部的教授同人，徵得了分科大學長弗蘭克的同意，對華氏作友誼的忠告，並請求將演說原稿交出。華氏當即加以拒絕。問題一時雖告鎮靜，可是學生對新副總長表示不滿，要求華氏復任。這便更引起朗氏的憤怒。於是便竭力向皇室活動。終於在國王侍臣中，結識了一位著名滑稽家龔德隣(Gundling)。龔德隣在國王面前，挑唆華爾夫學說的危險性。他認為如果世界的事件，都由前定，那末對波資坦(Potsdam)兵營中的逃兵，國王也不能處罰，逃兵使會陸續增加。國王腓特烈一世，本來是一個武人，在他的眼光中除出了軍隊、宗教與金錢以外，一切都認為無足輕重。所以他聽到這種讒言，異常駭懼，遂於一七二三年十一月八日，命令華爾夫於四十八小時之內，脫離哈萊大學及普魯士國境，否則即處以死罪。(註四)杜密格與斐雪教授亦同時被逐。華爾夫的教職，由朗格的兒子繼任，杜密格的助教授，則由斯德拉萊繼任。

華爾夫的敵人，獲得了豫想以上的成功。他們的目的，本來僅希望制限華爾夫的言論，使之專從事於數學與物理學的研究。所以接受了王命以後，感覺到狼狽的，並不是華爾夫，而是朗格。他曾爲此事失眠了三夜。

可是虔誠主義派的勝利，只是曇花一現。這一種壓迫，不久，便引起德國內外的反動，本來對華爾夫不甚注意的人，現在都對他表示同情。本來不傾向於虔誠主義派的人，現在都以華爾夫哲學的內容或基督教問題，作爲議



論的中心。專門研究此事件的，有兩百餘種書籍。據魯道維喜 (Ludovic) 的調查，其中百三十種是反對華爾夫，對華氏表示贊成的有九十種。(註四) 烏布薩拉 (Uppsala) 大學攻擊華爾夫，而賴德 (Ryde)、波倫亞 (Bologna)、斯德哥爾摩 (Stockholm) 等大學，則表示援助。瑞典國王聘請華氏為攝政顧問官，彼大帝聘請華氏為聖彼得堡學士院的副會長。當時某村落的鐵匠華格納也取筆攻擊朗格。(註四三) 論爭繼續了二十年之久。青年都熱狂地傾向於華爾夫。哈萊大學放逐後，不及十年，輿論界將華氏的地位提高不少。結果，華氏的哲學，便支配了當時的時代。

華爾夫自身也沒有受到何種痛苦。在哈萊大學被放以前，漢森加塞爾君主曾以有利的條件，聘請華氏為馬堡大學教授。被放逐後，華氏便決定過馬堡。在馬堡大學中，他雖然滿受學生的歡迎，可是卻又遭同事的排斥。國王的敕令，這一種態度，方告消滅。華爾夫在馬堡大學，共計十七年，是馬堡大學的最光榮時代。在一個小規模的大學中，聽講的人數，約在百名以上，這不能不歸功於華氏的吸引力了。華氏的經濟情形，也非常充裕。每年收入約有兩千達列爾（貨幣名），而支出尚不及五百。同時，他蒙受宮庭的優待，所以生活非常幸福。一七三〇年，漢森國王病歿，由威廉繼任，華氏便漸趨逆境。當他正擬就聘於荷蘭烏德勒支 (Utrecht) 大學時，出乎意料之外的，他復為哈萊大學所聘請。腓特烈第一於一七四〇年六月一日逝世，而繼位者則為腓特烈大帝。腓特烈大帝本來是華爾夫學說的讚美者，他要表現思想的自由，所以便命華氏重返哈萊，並與以宮內顧問官及柏林學士院等職。腓特烈第一在位時，華氏曾出版倫理學一書，且聲稱第一卷敬獻於皇太子，第二卷敬獻於國王。所以國王便於一七

三九年命令普魯士各大學教授華爾夫的學說。華氏返還哈萊時，其資望已遠不如前，可是他的學者之名，則遠播於歐洲全部。現在我約略介紹他在哈萊大學中的關於儒教的演辭。

華氏於一七二一年七月十二日在哈萊大學舉行演說。此演辭於一七二六年出版，題爲「中國人的實踐哲學論」。出版時，華氏曾加以詳細註釋。一七四一年，由福美譯成法文。演辭大體可分爲三部分。第一部，敘述中國政治及道德即實踐哲學的發達史，並闡明孔子的地位。第二部是儒教與基督教的比較，即以中國實踐哲學的原理與基督教的原理作一對照，並說明其性質的差異。第三部說明中國的道德原理與華爾夫的道德原理之異同。

## 第二款 對於中國實踐哲學史的見解

華爾夫開頭便主張儒教是中國國民的傳統，並不是由孔子所創，「中國人的聖智，自古以來，即爲世人所誇耀；中國政府的根本法，也爲世人所讚美。可是中國人的聖智與政治思想，如果依照普通的眼光來判斷，並不值得那樣的讚美。在歐洲，我們都以爲孔子是優秀思想的創造者。不過從中國整個的歷史來觀察，實際上並不如此。在孔子以前，中華帝國人已經呈現着非常繁榮的狀態。君主對於他們的臣民，都以自身作則，而產生了最完全的法則。中國的學者們，在文明開始時代，引導國王，貴族以及臣民的子弟進入於道德之域。一言以蔽之，君主與臣民之間，已經發生了光輝的德性的競爭。中國最古的君主，都是哲學家。柏拉圖以爲幸福的國家，應該由哲學家來支配。中國人便是此原則的實行者。在國王的光榮系列中，最初的是伏羲。他創立了中華帝國，同時也創造了文字。其後繼者是神農、黃帝、堯、舜，一直到夏、殷、周三代，都能保持最完全的法律與政府。」

華氏介紹伏羲與古代的皇帝時，在註釋中，附帶地說明了中國道德的大體：「伏羲以中華全帝國爲一大家族，主張君主與臣民的關係，正如父子間的關係一樣。這一種觀念，是由他在一切規則中推演出來的。伏羲精通天文學，他觀察天地的結果，發見了在宇宙運動體系中，存在着秩序與不變性。因此，他便應用簡要的原理，希望在國家中，建設一調和的體系，使國家成爲一有規則的統一體。根據這個原則，所以他對於優者與劣者、老者與少者、國王與人民，以及皇帝與帝國之間的關係，都代之以父子間的關係。四六七七年以來並沒有發生何等變化，而使其有五千九百餘萬人口的大帝國，永恆地保存於最優美的秩序中。」對聖賢政治的墮落，華爾夫亦曾述及：「人事的變化，是不可測知的。聖賢政治，不問其是否到達了極點，可是在不知不覺之間，轉化爲墮落，而終於湮沒無聞。君主與德遠離，且不遵守祖先的法律。學者也都怠於職守。臣民委身於惡德，而墮入於不良的生活中。中華帝國的後繼者，實足爲吾人所深惜。」

華氏在註文中，更說明中國道德墮落的原因：「堯帝不於王室當中，選擇繼任者，而以之禪位於舜。這一種舉動，使中國的賢明政府，可以永恆地繼續，這是中國的黃金時代。賢明的君主，隨處都以政府的幸福爲前提；唯有賢明的君主，方能享樂永恆的生命。舜帝也任命最適當的人物來代替自己。這就是夏禹。禹讓位於益時，諸侯不朝覲，益而朝覲禹之子啓。從那時起，皇帝就成爲世襲，並不是德的代價，而帝國也不是德的住宅。於是在中國的帝位中，與其他的國家一樣，我們也可以看見怠惰、剛愎、殘酷的君主。人民都模倣君主的惡例。這樣，在世界唯一的啓蒙國家中，仍爲惡德所侵入。到現在還是在惡德的支配底下。」

華爾夫更說明孔子的時代及學說：「莊嚴的寶座，脫離了智與德的光輝的領域；優美的法律，爲人們所蹂躪；少年與青年所受的教育，完全喪失了光輝；人民沈溺於柔弱與享樂之中，這一切的情形，無論誰都要感覺到悲哀！罷！孔子便在這極其紊亂的狀態中出現了。他是一個德、智兼優的人物，而且也是祖國的恢復者。他的救世則是着重權力，且使市民遵守權力。他是一個學者，所以他的使命，便是履行學者的職務。他不能爲所欲爲，可是在可能範圍內，他總是盡自己的能力。孔子有偉大的天才，他要使道容易實行，對於一切細事，總不輕易放過。在中國人的精神中，有一種牢不可破的傳統的見解；這種傳統的見解，由古代哲學家兼君主所創立的，這便是君主的言行與實例，是人民行爲的典範。中國古代的君主，大抵都有高尚的道德，賢明的政治，所以孔子便閱讀他們的年代記，並摘錄一切與善良生活、風俗的有關事項；希望能對於當時的社會，有所貢獻。他自己雖已到達完全之境，可是他並不以此自滿；他招收了三千門弟子，使他們都能留傳後世。孔子是中國聖智的復興者，並不是創造者。不過孔子的政治道德的體系，如果沒有偉大的天才與獨創的特色，而僅僅享受一些空虛的讚美，那末，近代的中國人，決不會對他那樣尊崇的。孔子有弟子三千人。中國人尊崇孔子，正如猶太人尊崇摩西，土耳其人尊崇摩罕德，基督教徒尊崇基督一樣。孔子的偉論，並沒有改善中國的風俗與政治。孔子死後，在某一時期中，其訓言曾爲學者所遵奉，可是對於他的真意奧旨，仍不能測知一二。國王不能模倣孔子所描寫的古代英雄的實例；人民對於孔子所指示的一切，也背道而馳。不過在這裏，我們不能加以詳細的敘述。」

華爾夫在註文中，說明孔子在中國的地位，並對孔子與基督，作一詳細比較，以答辯敵人的攻擊：「中國人的

記念孔子，尊敬孔子的學說，幾乎令人不敢輕易置信。愛普羅大神之受人尊敬，與中國人的尊敬孔子，彷彿相似。在中國各都市中，建立孔子的廟宇。官吏經過孔廟時，必須下轎，向孔子行最敬禮；然後步行數武，方再上轎。對於孔子的著述，中國人亦須屈膝禮拜。我們都知道耶穌會派與多美尼克派關於禮拜孔子的問題，引起了極大的論爭。多美尼克派以此為宗教的儀式，而耶穌會派認為這純粹是世俗的敬禮。要解決此問題，當然要先了解中國實際的情形。不過我們可以確定的，便是孔子權威的偉大，較之過去畢達哥拉或亞里士多德的權威，實有過之無不及。在門弟子的眼光中，孔子是理性的代理者。舉凡對孔子的言論或行為，有懷疑或非難時，便是一種褻瀆。一般人都認定孔子是絕對的性質，如果我們以之與謨罕默德或耶穌基督的絕對性質作一比較，便可以了解孔子所享受的名譽。所以在我的演說稿中，有人批評為以一詐欺者與上帝之子基督相比較，而大肆攻擊，當然是錯誤的。我所比較的，並不是兩者的人格或兩者的教義，我只是比較兩者的受人尊敬。我們對於救主的人格和中國人對孔子的人格，所持的觀念是完全不同的。爲了要表示此比較點，同時，要避免否認基督之神性的嫌疑，所以我特別附加了「基督是一豫言者」一語。」（註四）

### 第三款 儒教與基督教之比較

華爾夫在大體上說明了中國政治道德變遷史以後，便更進一步研究政治道德的原理。他將儒教與基督教的性質，作一比較，認定儒教以自然性為基礎，而基督教則以神之惠為基礎。換言之，華爾夫以為中國道德的根本原理，便是自然性。這是與華氏的道德學說相一致的。他說：「中國聖智的原則，為一般所讚賞；我們現在要區別其

善惡，必須先尋求其根本規範，然後對於各種事物，給與以適當的價值。聖智是幸福的科學。國家如果沒有賢明的法規和優秀的道德，國民便不能獲得幸福。所以聖智的根本原則，應與人類精神的自然性相適合。反之，如果不與自然性相適合，那就應該認為虛偽而摒棄之。物質的性質及其作用的原理，存在於物的本質或自然性中。靈魂的本質或自然性，從屬於靈魂，且為靈魂之所自出。此原則可適用於一切物質。如果某種原則，不於人類精神本性中，獲得其基礎，即為強人之所難。一般以超人類的聖智為職業的人，即所謂神學者，主張如果能獲得神惠的援助，人們便置身於超人類性的狀態中，可以處置一切超人類性的事件。接受神惠的人，其所獲得的知識，常常與物的自然性相適合；所以我們不能否定神學者的肯定。因為人類精神，如果能適當地感覺到神惠的作用，那末，在精神的本質或自然性中，便產生了感受此印象的理性或傾向。人類的自然性，由於神惠的援助，獲得了力的新比例，同時也可以增大。這些信仰的作用，雖然來自外部，可是決不會排斥我們所選擇的規範，這種作用，是與人類自然性相一致的。其結果，便是使我們接受與理性相適合的真原理，同時也要捨棄與理性不適合的假原理。」

華爾夫更說明聖智是幸福的科學：「關於此定義，萊白尼茲在國際公法的序文中已有述及。所謂幸福，係指非宗教的，世俗的幸福而言，是國家的目的。中國人並不知有其他的幸福。」（註四五）

華爾夫復說明規範是否與自然性相適合：

「格老秀斯曾主張自然法的決定，由於理性的原則；至於理性是否為道德的，則以某種行為是否與合理的或社會的自然法相適合而定。神，即自然的創造者，有命令或禁止某種行為之權。孔子的行為規範，也是以適合此

自然法與否而定。關於孔子的規範，我們可以參看「中庸」一書。

接着，華爾夫更申說基督教與儒教的差異是神惠與自然性的差異。「所謂神之惠，即神對人類精神上的作用。由於這一種作用，我們可以獲得充分的知識和神聖的意志。一般人都以神之惠來對抗自然，即人類的自然力。可是理性與啓示，決不是矛盾的。因為兩者都是神的產物。神是真理唯一的源泉。神傳達真理的方法有二。這我們只要看信仰與理性的調和論，便可明白。」（註四六）「悟性可以獲得不與理性相接近的光明。自然對於神與道德所教訓的事項，更可使之完全。意志可使人們以其他方法來尋求或避免某種目的物，而進入聖靈之境。這些我們都可以拿實例來說明。確認正直或義務的觀念建立於理性之上，然後改宗基督教的人，都主張神惠可以使這種觀念更爲完全，同時也可以增加必要的力量。某中國人對於基督教的教育，曾經說過這樣的話：『基督教教義的效果，可以補充先師孔子的學說與儒教哲學的不完全。』」（註四七）

華爾夫以爲道德的原理有三。第一是哲學上的德；其次是哲學的信仰；第三是基督教的德。「對道德稍有研究的人，都知道人類的行爲，縱令與法則相適合，可是因動機的不同，而發生各種變化。因爲靈魂的行動，可以引起內部或外部狀態的變化；同時，靈魂行動的動機，也可由於神性的最高權的觀念；最後，靈魂的行動，更可以參照啓示的真理，而忽略了理性的證明。（這三種場合，如果以其他的語言來表示，便是）確立行動規則的人，以理性爲唯一的指導者。人類的道德，僅能依據自然力。如果根據神的完全的觀念來決定行動，那末，便產生了自然宗教的德。最後，人類的行動與啓示的真理相一致時，那末他們的道德原理便是神之惠。」

華爾夫更以儒教與基督教的道德作一比較，並批評基督教的弱點：「古代中國人並不知有宇宙的創造者。他們不知有自然的宗教，更不知有啓示的宗教。他們僅以自然之力來指導自己，訓練自己。中國人並沒有注意及人類精神的不完全；他們的視線，僅集中於人類精神的完全方面。所以他們便希望從一切可能的事物中，獲得完全性。中國人忽視了人類的弱點，同時，對人類之傾向於罪惡，並沒有補救的方法。在這一點上說，我們也許得能加以非難。可是，人類的靈魂與肉體，是截然不同的。我們不能因人身體上的不完全，而推論到精神的不完全。學習道德的人，有時竟會忘記了不道德。因為兩種相反的東西，不能佔據同一的位置。道德的存在，可以使惡德歸於消滅。不懂得道德是有害的，可是不懂得惡德是有益的。因為惡德常常是有害的。中國人所以不主張豫防惡德，正因為他們不知有惡德，而專致力於德的方面。這一種方法，與論理學家的方法，堪可匹敵。論理學家的規律，並沒有提及關於注意謬見的方法。因為他主張檢討悟性之力，精確地展開了得能創造真理的一切方法，而嚴格地區別了真偽的界限，是可以除去一切謬見的。」

#### 第四款 儒教與華爾夫學說之類似點

華爾夫以理性爲道德的原理。他的論旨是：「靈具有一種力量，能趨善避惡。對於這件事，我想不會有什麼疑問。我們知道人力是一種判斷善惡的組織。如果靈捨善而就惡，（這是很不幸的，因爲事實常常是如此的。）那末，它就是以惡爲善，以善爲惡。例如，僅僅具有感覺的人，都是以快樂或苦痛的程度來測量善惡。可是感覺僅能指示現在的狀態；唯有理性，方能指示將來。所以我們常常將一時的和永久的，混爲一談。我們僅選擇外形的善，有時反



而忽略了真的善。這因爲真善所產生的快樂，是屬於未來的，它不能刺激現在的感覺。我們僅能於目光所能及的地方，使我們的行動，不致有觸礁之虞。這是我們決定行動價值的唯一法則。靈能够區別善惡，感覺的功用，便是消除掩蔽靈的障翳。真正地說，如果僅以狀態的變化來辨別行動的善惡，並不困難。受過訓練的理性，能够預測因某種行爲的行使或取消所發生的變化。善的特質，使我們處於平和或休息的狀態中，惡的特質，使我們處於顛沛或流亂的狀態中。根據理性的預測，所以靈就喜善而憎惡。因之，我們也就具有求善避惡的刺激性。在其他著述中，也曾指示我們應該結合理性與記憶之力，以求我們的忠實。這是人類自然的狀態，我們絕不能否認自然性具有趨善避惡的力量。中國人的道德與思慮，使他們獲得了優良的利益；他們曾充分地利用這一種力量。如果在探求真理的，無法決定理智的界限，那末自然對於這種力量，也無法加以制限。所以我們縱沒有想到我們的行動能進展至何種程度，可是在可能範圍內，我們總應向着我們的目的前進。這一句格言，與中國人效法先王的習慣，是相一致的。」

華爾夫更從心理學的觀點來說明道德原理，同時更涉及中國人的教育制度：「要實行道德須先將靈區別爲高等與劣等兩部分。這種區別，已爲人所習知，可是並沒有加以詳細的說明。（孔子也承認此區別。）（註四八）所謂靈的劣等部分，即感覺、想像、情感是。換言之，即一切不明顯的表象是。高等部分，即悟性、理性與自由意志，亦即明顯的表象是。僅有不明顯的認識，即哲學家所謂感覺的欲望與僅由情感而引起刺激的人，他們有行善的習慣；此習慣爲恐懼某支配者而發生的。在這種狀態底下，人與禽獸，並無區別；因爲自然拒絕了理性的使用。人類能使動

物養成某種行動的習慣，僅具有感覺的欲望者，也以此同一的動機，作為他們行動的指導。可是對於物體有明確的認識的人，即哲學家所謂合理的欲望，便可以依據自由意志，來決定一切。他們的行善，毋須仰仗支配者的意志。因為他們能够區別善惡的內容。在必要時，他們還可向他人解釋內容。我以為除中國人以外，關於道德的教養，很少能服從此原理的。（孔子獎勵父親應以嚴厲的手段，對付兒童，使其有所恐懼；可是他不能贊成以嚴厲的手段對付奴僕。君主應以德行使人民尊敬，不應以嚴厲使人民恐懼。）（註四九）在中國的幸福時期中，即在賢明君主的統治時期中，曾設立兩種學校：一為兒童學校，一為成人學校。兒童自八歲至十五歲，尚不能充分使用理性，應送入兒童學校，使受感覺的教育。直至理性漸臻發達，且能持有高尚的目的時，方開始送入成人學校。」

華爾夫更論述兒童教育與成人教育的區別。他以為成人教育是命令者的教育，以為他日作官吏時之準備；兒童教育是奴隸者的教育，使養成服從的習慣。「所以中國人的一切，總是傾向於政府的利益與國家的幸福方面。」

華氏對儒教學說的要點，亦曾論及：「中國人唯一的原理，便是理性的教養，使一般能明白地區分善惡，並不足使他們養成恐懼的心理。欲明白善惡的觀念，須探求自然及物體的道理。所以古代聖人唯一的任務，便是將他們的理性，導入於完全之境。」

華爾夫更列舉自己的學說與儒教學說的類似點。最後的結論是：「這一篇演說，是關於古代中國人的聖智原則的論述。此原則與本人的原則，完全符合。關於這一點，從前我會屢屢提及，而今天的演辭，更可以使諸君完全

了解。」

#### 第五款 儒教對華爾夫學說的影響

華爾夫的學說與儒教學說的類似，他自己也直認不諱。可是儒教對於他的影響，到底達何種程度，當然很難決定。不過從他讚美儒教的言論上說，這雖然是繼承萊白尼茲的思想，我們決不能否認他受了間接或直接的感化。據他自己的述說，他的學說的產生，在未了解儒教以前。「在我未了解中國人所謂聖智的概念以前（我閱讀中國的哲學，完全根據諾爾（Not）的中國經典譯文）（註五〇）同時又在青年時代（一七〇二年左右，彼時我尚在大學中求學）（註五一）我便具有應該替人類服務的思想。因之，我便開始注意道德的理解。讀過我的「普遍的實踐哲學概論」一文的讀者們（一七〇三年於萊比錫學士院提出的博士論文）（註五二）一定會知道這一種傾向的。此後，因年事漸長，因判斷力的發達，更增加了我的自信力。於是便在人類精神的內部，發見了一適當的聖智原則，指導着人類的行動。可是縱令中國的思想對此發見並無何等貢獻，這一種發見，爲了要洞察中國的聖智，在我認爲是必要的。（中國人並沒有明白的觀念。因言語的不同，不能與他們交換思想。所以要理解中國人的思想，必須具有相似的觀念。）（註五三）

中國經典的譯者宣稱中國的經典，僅包含指導家族或國家的淺顯真理。華爾夫反對此主張。他說：「我的意見則恰與此不同。我以爲在這些著述中包含神祕的聖智；並主張僅能以學術來發見此聖智。」

華爾夫在道德原理中所謂完成的觀念，在中國人的道德原理，我們也可以發見相似的見解。關於這點，華氏

曾論述如下：「中國人也主張人類應努力於自己的完成與他人的完全，以達最高的限度；可是要達到最高限度，在事實上是不可可能的，所以人類每日對於到達德的最高度，應有不斷的進展；同時，應指導他人傾向到這方面來。中國人行動的最後目的，便是最高的完全。所以中國人的學說，在很久以前，已經包含了自然法的全部要領。」

華爾夫不僅承認自己的道德與中國人的道德相一致，同時還宣稱只有中國人的道德，與他自己的道德相類似。「一般人都主張因言語的困難，不能研究中國的科學；可是這並不是一種不幸：因為在歐洲學派中，可以彌補這種缺憾。這種論調，實在不能不認為大膽的妄論。如果經過深刻的研究，便會覺得一切道德政治，都不能與中國人的原則相比擬。在孔子的著述中，固然有方法論上的缺點，同時也缺乏歐洲人那樣的雄辯。可是我們如果能夠了解他們的原則，同時能夠辨別他們的目的，即地上的政府與天上的政府相似，建立於堅固不動的原則之上，那末，便可以發見他們的見解是最深刻的，他們的思想，是最崇高的。」（註五四）

華氏讚美儒教，並以爲儒教的學說與自己的學說最爲類似，所以他蒙受儒教的影響，是不容否定的。如果我們以爲形而上學或道德論的主張，如完成的原則，以自然性爲基礎的道德原理，注重實踐哲學的傾向，以義務先於權利的自然法說，甚至於以神爲宇宙的君主等等，完全是一種偶然的一致，可是至少，在政治論一部分（參照前節政治論）爲強大的權力，民本的專制主義，聖賢政治的觀念，君主的義務觀念，臣民的服從觀念，抵抗暴君的權利，重視教育事業，社會政策的主張，國家的干涉主義，以及以父子關係的原理，來說政府與人民的關係等等主張，可以說完全採自儒教的學說。總之，德意志啓蒙專制主義的理論家之一的華爾夫，也是希望在儒教學說中能

發見真理與實例 (註五)

- (註一) 24, January 1679.
- (註二) *Philosophia practica Universalis, Mathematica Methodo conscripta*, 1708.
- (註三) *Oratio de Sinarum Philosophia Practica*, 1726.
- (註四) Lévy-Bruhl, *L'Allemagne depuis Leibnitz*, p. 61.
- (註五) *ibid.* p. 61-62.
- (註六) *Philosophia rationalis, sive logica, methodo Scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae ceptata*, Frankfurt, 1728.
- (註七) Bluntschli, *Geschichte des allgemeinen Staatsrechts und der Politik*, S. 218.
- (註八) A. *Jus Naturae methodo scientifica pertractatum*, Editio novâ, 1746.
- B. *Institutiones Juris Naturae et gentium*, Hallae, 1750.
- (註九) Wolff, *Institutiones du droit de la nature et des gens, traduit par Formey*, t. I, p. 139-141.
- (註一〇) Wolff, *Jus Naturae*, B. I, cap. I, §26.
- (註一一) Wolff, *Institutiones*, t. I, p. 141.
- (註一二) *ibid.*, p. 143.
- (註一三) *ibid.*, p. 85-87.
- (註一四) *ibid.*, p. 29.
- (註一五) *ibid.*, p. 33.
- (註一六) *ibid.*, p. 101-103.

- (註一七) F. Jodl, *Geschichte der Ethik*, B. I, S. 529-531.
- (註一八) Wolff, *Institutiones*, t. V, p. 19-21
- (註一九) *ibid.*, p. 28.
- (註二〇) *ibid.*, p. 295-305.
- (註二一) *ibid.*, p. 309-311.
- (註二二) *ibid.*, p. 29.
- (註二三) *ibid.*, p. 343.
- (註二四) Bluntschli, *ibid.*, S. 219.
- (註二五) *ibid.*, S. 221.
- (註二六) Wolff, *Jus naturae*, t. I, §170-180.
- (註二七) Wolff, *Institutiones*, t. I, P. 261.
- (註二八) *ibid.*, t. V, P. 405-407.
- (註二九) Bluntschli, *ibid.*, S. 222.
- (註三〇) Wolff, *ibid.*, t. V, p. 523.
- (註三一) *ibid.*, p. 525.
- (註三二) *ibid.*, p. 527.
- (註三三) *ibid.*, p. 527.
- (註三四) *ibid.*, p. 527-531
- (註三五) *ibid.*, p. 539-543.

- (註三六) Bartholmess, *Histoire philosophique de l'academie de Berlin*, t. I. p. 114-115.
- (註三七) Zeller, *Vorträge und Abhandlungen geschichtlichen Inhalts*, 1865, B. I. S. 108-109.
- (註三八) A. Bartholmess, *ibid.*
- B. Formey, *Histoire de l'academie de Prusse.*
- C. Adolf Harnack, *Geschichte der Königlich Preussischen Academie der Wissenschaften zu Berlin*, 1901.
- D. Zeller, *ibid.*
- E. Zeller, *Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz.*
- F. Wutke, *Mémoires de Wolff.*
- G. Biedermann, *Deutschland in achtzehnten Jahrhundert*, B. II.
- H. J. Schmidt, *Geschichte der geistigen. Leben von Leibniz bis auf Lessing.*
- I. J. Caesar, *G. Wolff in Marburg*, 1879.
- J. Voltaire, *Dictionnaire philosophique, Art de la chine*, sec. II.
- (註三九) Zeller, *Vorträge*, B. I, S. 123-124.
- (註四〇) Straehler, *Prüfung der Wolffschen Gedanken von Gott, der Welt und der Seele*, 1730.
- (註四一) Zeller, *ibid.*, B. I. S. 131.
- (註四二) Lindovici, *Ansführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Wolffschen Philosophie*, (1737)
- (註四三) Bartholmess, *ibid.*
- (註四四) Wolff, *Discours sur la morale des Chinois*, traduit par Formey, note 13.

- (註四五) *ibid.*, note 18.  
(註四六) *ibid.*, note 25.  
(註四七) *ibid.*, note 27.  
(註四八) *ibid.*, note 48.  
(註四九) *ibid.*, note 49.  
(註五〇) *ibid.*, note 56.  
(註五一) *ibid.*, note 57.  
(註五二) *ibid.*, notes 58-59.  
(註五三) *ibid.*, note 60.  
(註五四) *ibid.*, note 16.

(註五五) 關於華爾夫的演辭，手頭上僅有福美之譯本。所以不能記載原本的頁數，僅能舉示大略。譯本的書名如下：  
C. Wolff, *Discours sur la Morale des chinois*, traduit par Formey.



## 第六章 賀爾巴哈與儒教

### 第一節 賀爾巴哈之學說

#### 第一款 賀爾巴哈之唯物論

十八世紀中，所謂啓蒙時代的哲學，德法各異其傾向。在德意志合理派哲學的傾向，非常強烈；卽就政治、道德而論，也是溫和的改革派極佔優勢，他們主張使傳統的權力合理化以教化人民。可是在法蘭西情形便完全不同了：經驗派哲學，異常發達；而懷疑的傾向，尤爲顯著。對傳統思想，主張積極的破壞。所以法蘭西思想的傾向，較之德意志，更爲革命。這一章中所述的賀爾巴哈（Baron d'Holbach）（原名）（Paulo Heinrich Dietrich），雖然誕生於德意志，可是因其成長於巴黎，所以他成爲急進派中一最急進的人物。

賀氏於一七二三年生於德國普法爾次（Pfalz）省的海得爾顯謨（Heidelshelm）。早歲來法求學。父死後遺留鉅大資產。賀氏急公好義。對藝術家、思想家，盡力保護；對十八世紀文化的發展，他的功績是不可泯滅的。賀氏屬於法蘭西的百科全書派；他的會客廳，是百科全書派的集會所。

當時屬於該派的人物，有狄德羅（Diderot）、達蘭貝耳（D'Alembert）、格立謨（Grimm）、盧騷（Rousseau）。

馬蒙忒爾 (Marmontel), 累那爾 (Abbé Raynal) 諸人, 狄德羅雖為該派的首領, 可是每二週供給會所, 使他們有自由討論的機會者, 則為賀爾巴哈。因之, 賀氏的會客廳, 便成為當時歐洲著名的知識中心地點。遠來巴黎的旅客, 必一度來此訪問。賀氏是一個好人, 對金錢毫不吝惜。盧騷曾評之為「不希望報酬的慈善家, 較我們更有道德, 而利害觀念, 極為淡泊;」霞佛蘭夫人也謂: 「我從沒有看見過像他那樣單純的人。」(J'en'ai jamais vu un homme plus simplement simple) 賀氏是一個最不嗜虛飾, 最富公共心而且最善良的人。

賀氏初時, 對化學、礦物學、地質學, 極感興趣; 他曾將關於這方面的各種德文書籍, 譯為法文。他研究地質學, 從科學的立場, 來研究地球創造的過程。終於發見了與聖經上所載的地球創造說, 完全不符。於是他便一變從來科學者的態度, 而成為一最反宗教的哲學者。他以攻擊基督教為自己的使命, 因之, 便刊行二十餘種小冊子, 使當時的宗教界, 大受打擊。一七七〇年, 他著述「自然的體系」(Système de la nature) 一書, 構成了唯物論哲學的體系。後人稱之為「唯物論的聖經」。賀爾巴哈的學說, 大抵採自聚集於會客廳中的哲學者; 同時, 他的記憶力非常強盛; 對於當時各哲學家的演說, 採擇其最佳的部分, 成為自己的學說。所以他的學說, 是時代思潮的忠實反映, 他的唯物論, 是十八世紀全體唯物論、感覺論的精華。在這一點上說, 他的學說, 也可以說是最珍貴的時代紀念物。

賀氏唯物論的大要是: 唯心論者以為物質的自然, 是死的, 受動的, 自身並沒有能動的力量; 所以便假設「神」

以之爲精神的原因。可是我們觀察自然的結果，一切都是動的，運動是物質的本質。所以唯心論者假設精神的原因，在事實上說，是不必要的。精神是附屬於腦髓的，腦髓之所以有感覺性，也不外是將粗笨而無感的物質加以調整結合的結果。例如牛乳、麵包、葡萄酒等等，可以轉化爲人類的實質。與狄德羅的主張相似，賀氏也主張感性是物質根本的性質；沒有感受性的原素，經過一度結合或調整後，便可以發生感性。他對於思惟的解釋，也以此原則爲根據。思惟或意識，也是運動。我們曾看見過物質的醱酵、營養或成長，而這種運動，也不外乎是分子的運動。不消說，在此運動中，有爲吾人所不能理解的；可是假設精神的原因，也是同樣的不能理解。

一切科學都是物質科學。倫理學也是一種應用物理學。唯心論者以爲道德、義務是人類與超自然的存在所發生的關係，可是賀氏也根據自然性的立場來說明。因爲自然的法則，要實現我們的目的，便指示出一種不可不服從的原理。義務的觀念，便是此自然觀念的產物。因爲要實現人類的幸福，義務也指示着一種必須採用的方法。人類要尋求自己的幸福，理性使人類的行動，與自然的法則相適合，所以也是一種實現幸福的方法。自己的幸福與他人的幸福是不能分離的。

十八世紀這種唯物論與反宗教的傾向，在貝爾（P. Bayle）的哲學中，已有表現，福魯特爾（Voltaire）已成爲攻擊派的中堅人物；至賀爾巴哈更是趨向到極端。這使富於懷疑的破壞傾向之福特魯爾，也不得不表示反對。福魯特爾的立場是理神論。他只是攻擊基督教的奇蹟與教會殘殺的歷史，並不是否定神的存在。他對於賀氏的批判，以爲賀氏的唯物論，過於獨斷，毫無理論的根據。他說：「要明白否定神的存在，或主張物質的活動，由於

自身的永久必然時，我們必須像歐几里得證明幾何學上的問題一樣來說明。否則，閣下組織學說體系時，除出了「假使」以外，決不會有其他根據。這對於人類的關係，異常重大。閣下到底有何種根據呢？」

賀爾巴哈曾謂：「自然性使人類愛護幸福，同時，也使人類愛護實現幸福的方法。如果自己沒有做過不幸的事件，不能算是有德，那末德對人類，便是一種無益的東西。如果惡德能產生人類的幸福，那末，人類也必須愛護惡德。」福特魯爾對此見解，又表示反對：「這一種論調，不僅在物理學上為誤，謬站在道德論的立場來說，更應唾棄。人類沒有做過不幸的事件，不能算是有德，這句話即令與實際的情形相適合，我們還是不能不獎勵道德。」賀氏的論調，顯然會引起社會的墮落。」（註一）

## 第二款 道德的原理

賀爾巴哈的道德論，是其形而上學的信念之結果。賀氏的唯物論，以經驗主義為基礎，賀氏的道德論，也立足於經驗主義之上。在「社會體系」一書中，賀氏曾說過這樣的話：「道德的科學，與物質一樣，也建立於事實的基礎之上。換言之，即建立於經驗的基礎之上。」（註二）

以經驗為基礎的道德，即所謂感覺主義的道德論。感覺主義的道德，便是以快樂與苦痛來代表善惡。賀氏以利益、不利益、功利、非功利的名辭來代替快樂與苦痛。他說：「道德的目的，即使人類了解真正的利益。德不外乎人類的功利。」（註三）所以要使人類行善，應該充分地指示出德的利益與不德的害。

賀氏雖然以利益為道德的原理，不過他也主張利益可區別為道德的利益與不道德的利益。「人類一切的

利益，可分爲兩種。一爲啓蒙的，即以經驗爲基礎的，且爲理性所承認的利益；一爲盲目的，即僅知有現在且不爲理性所承認，而會產生不良結果的利益。」（註四）由此可知賀氏在道德原理中所採用的利益或快樂，決不是一時的利益或快樂，而是永續的利益或快樂。這種永續的快樂，自亞里士多德以來，即名之爲幸福。所以賀氏的道德原理，也不外乎幸福。「幸福永遠是人類的情熱，慾望能力的目的物。正如一般人所說，幸福是快樂的繼續，也是我們慾望的對象之持久的享樂。而且也可以是與我們的缺乏與慾望的一致。」（註五）

賀氏承認理性與幸福有密切的關係。理性的定義是：「所謂理性，是獲取真幸福的適當方法的認識。理性的獲得，僅由於確實而重複的經驗。人類涵養理性、發展理性，要實現自己的幸福，必須要實行，同時，理性還可以使人類避免一切的不幸。」（註六）

根據上述的言論，我們可以察知賀氏不承認理性的先驗性；理性的獲得，僅能由於經驗；同時，理性的發展，則由於經驗所指示我們得以實現幸福的知識。所以他的道德論，便帶着主知主義的色彩。「真理便是使我們的觀念與物體的性質相適合。真理之所以有益，因為它能够使我們了解物的真相。換言之，即能了解因果性質或關係。」（中略）真理爲人類所必需，因要人類爲獲得幸福，必須明白獲得幸福的方法。人類愛幸福，所以也愛真理。」（註七）這就是說知識，在道德上是必要的；同時也顯明地表示着主知的傾向。所以賀氏主張愚昧就是罪惡。

賀氏雖然否認理性的先驗性，主張以經驗來區別道德與不道德；可是在另一方面，他又承認人類有了解道德原理的本質。「人類出生後，即挾有了解道德真理的傾向；不過了解的程度，稍有難異之分。這種傾向，產生了一

種有組織的頭腦；這與了解物理學的或幾何學的真理而有迅速緩慢的區別，完全相似。」這就是說我們僅有能了解道德真理與天性，而要了解道德的真理，則由於經驗。

賀氏以理性為幸福的認識；尋求幸福是人類的本質；由人類的自然性，更產生了自然法。「從來為一般人所研討的自然法，與人類社會，毫不發生關係，而是由人類自然性所直接產生的法則。此法則以感覺的本質，即趨善避惡的存在者的本質為基礎；同時也以思惟，推理以及尋求幸福的慾望為基礎。社會的目的，與其說是孤立，毋寧說是造成人類的幸福；政府的設立，由於構成員的履行契約，所以自然法在社會狀態中，決不能被廢止或中止。因為在此社會狀態中，如果沒有自然法，人類不僅不能獲得幸福，同時還要被奪取。換言之，因為人是社會的一分子，他不能變更此自然性，同時，更應該設法滿足此自然性的慾望。」（註八）

自然法是普遍的。因為在任何國家中，人類常常是同一的，也常常具有同一的慾望。所不同的，只是滿足慾望的方法。因之，制訂的法規，不能違反自然法。可是在特殊的社會中，或對付某特殊事情或特殊慾望，則法規亦可稍異。（註九）不過在名義上雖然不同，在實質上，還是一樣；因為法規絕不能破壞人類自然的權利或道德上的義務。

這樣，賀爾巴哈便以經驗主義的感覺論為立足點，建立了道德論。就理論一方面說，我們決不能說是毫無根據。可是道德的目的，與其說是偏重理論，毋寧說是偏重實行。法哲學者貝爾在十八世紀初期，已經提出「無神論的社會，果否是可能的」一問題。福魯特爾、腓特烈大王帝諸人，雖然承認是可能的，但是他們還是承認神的存在。賀爾巴哈是一個純粹的無神論者，所以也主張功利主義的道德。可是賀氏雖然有縝密的理論，不過他的理論，果

否能建設一道德的社會，實在是一大疑問。人類的性質，並不怎樣堅固，不良的引誘力，異常絕大，使社會容易墮落。我們都明白爲惡較之修善，更爲容易。且不僅如此，僅僅以快樂與苦痛來測度善惡的淺近的感覺論，來建設一健全的社會，自不免過於輕率。十八世紀的法蘭西，宗教的墮落，政治的腐敗，風俗的頹廢，爲歷史上所僅見。哲學家的公憤和改革論，率皆由此而起。所以賀爾巴哈在提倡功利的道德論以外，更求一確實的保證來建設一健全的社會。這樣我們又發見了賀氏的「權力」論。

何謂權力？權力便是政治的力量。賀氏主張政府應依據固有的權力，強迫行施道德；並以這種權力，來代替從前宗教的道德上的實行力。所以他的道德論，與政治有密切的關係。在「社會體系」一書中，曾有一段記述：「道德與政治，有明顯的關係。要分離此二者的利害，或中止其提攜，是非常危險的。如果沒有政治上的後援，道德便沒有力量；同時，如果沒有道德上的援助，政治也會喪失其確實性，而脫離正軌。」（中略）道德僅能使人爲善，以法律來強制人民爲善，或以賞與來獎勵人民爲善，唯政府方有此權力。」（註一〇）可知賀氏也主張藉政治之力來實行道德。他的「道德政治」(Ethocratie ou le gouvernement fondé sur la morale)一書，是專門研究此問題的。

### 第三款 政治的體系

#### 第一項 政治與道德的關係

賀爾巴哈是一個唯物論者，所以他將道德的原理，置於經驗的基礎之上。他的政治論，也沒有脫離這種傾向。

賀氏首先從心理學的觀點來研究人類的性質，並欲從心理學的立場來創造政治的原理。他反對主張人性惡的基督教教義；而提倡人性無善惡之分。可是人類有尋求幸福的傾向；而人類的情感也有尋求快樂避免不幸的本能。最簡單的情感，便是保護自己，擴展自己。不過也有一種較複雜的情感。就人類的天性而言，此情感有強弱之差。人類所以有善惡之別，完全由於境遇與教育的不同，對情感有無統制的能力而斷。「各人自出生以後，情感即有強弱之差。情感的強弱，由於他自身的性情、體質、想像力的分量而定。因其是否能趨善避惡，對社會或為必要的人物，或成害羣之馬這種差異之由來，完全根據他人所給與他的教育，根據他所見的實例，根據他所聽的議論，根據他所交的朋友，根據他自己或採取他人的思想，根據他所獲得的習慣，甚至根據建立行動規範的政府，使他由自然所賦與的本質，轉化為善或惡。」（註一）要之，賀氏主張性格的決定，一方面由於本來的性情；他方面則由於環境的感化。

依照上述的見解，我們知道賀氏異常重視環境的感化。他所列舉的教育、例證、議論、友人、習慣、政府等等，都是環繞四週的事物，所以我們也可以說賀氏是一個重視環境的決定論者。賀氏因為重視人類的模倣性，所以他主張經驗是決定道德性的要素。「模倣，不問其為善為惡，在各人的行動中，總會發生最顯著的效果。我們在幼年時代，曾努力模倣我們的父母、教師，以及年齡最長的人。所謂模倣，是使我們的行為與我們時常接近的人物的行為相適合，以發見快樂與幸福。我們不模倣沒有幸福的人。這可以說明我們容易染上君主、貴族富人，與一切我們所尊敬的人物的風氣的原因。模倣可以使我們採用與我們共同生活的人物之思想、體系，行為與活動的方法。」我



們不要較他人落後，』是人類認爲無上的真理。如果違反這一句格語，即將爲人們所竊笑。」（註一二）

賀氏承認教育也是由模做的原理所產生的。善良的父親產生不肖的兒子，是異常罕見。他曾論說教育的重要：「人類以惡爲善，所以總是傾向於惡。他們之所以變爲腐化或不幸，是因他幼年時期的教育和壯年時期的輿論或政府常常給與他們以謬誤的思想。」（註一三）總之，由於經驗論的結果，賀氏承認環境勢力的重大，而理由則歸着於人類的模倣性。

在能使人類發生影響的環境中，最重要的莫若政治。這就是賀氏承認政治與道德有密切關係的原因。「在能使人類發生影響的各種原因中，沒有像政府那樣以最顯著的方法，使之發生作用。即就我們目前的事情而論，如人類的性格、輿論、法律、習慣、教育、國民的風俗等等，都是行政的印象。自然可使身體發達，氣候可使性情改變，而政府更可改變自然與氣候。」（註一四）

孟德斯鳩在「法意」一書中，力說氣候對政治、法律的影響。賀爾巴哈反以爲政治可以改變氣候。他反駁孟氏的見解云：「使人類風俗發生強烈的影響的，並不是氣候，而是輿論。所謂輿論，便是由教育、宗教，或政府所造成的傳統觀念。此傳統觀念，由於習慣或事實的輔助，結果，便與我們自身觀念相綜合。真的輿論，建立於經驗與理性之上；可是偽的輿論，則建立無智與僻見之上，而爲惡德的原因。」（註一五）「要之，政府以最顯明的方法，使社會的風俗發生影響；同時也影響及市民的性格、輿論、或精神。君主對市民的命令，都是同一的。君子德風，小人德草。於是宮廷之習尚便成爲國民風俗的基調，並因此而形成了卑賤者盲目地接受影響的觀念。因爲卑賤者確信宮廷較

自己爲優，而且又是最幸福的，所以便以之爲自己運命的決定者。」

政治與道德既有密切關係，則良好政府當然會使道德上發生良好的影響；而不良的政府，也會使道德產生不良的結果。所以賀氏又說：「在本章所述的一切原理，可申論之如次：無論是社會契約、立法、政府以及政治等等，其真正的目的，即在於使集合的人類保守道德上的義務。一切不良的蔑視或腐化風俗的政府，破壞了人類相互扶助的關係，打破社會的契約，甚至毀壞了固有的權力。」（註一六）因之，賀氏便宣稱政治與道德相分離的危險，而主張道德不能脫離政治而獨存。

要實行道德，必須有偉大的權力；否則，如果僅以哲學或宗教之力，而沒有權力的後盾，必不能收獲偉大的效果。賀氏云：「要改良風俗，必須結合政治與道德。與權力相分離的哲學，決不能產生偉大的效果。」（註一七）又云：「遵守着公平法則的君主，對善良者施與以恩惠，對惡人則示以嚴正的態度。這樣，對於道德的改革，較之一切僧侶及道學者，更爲有效。」（註一八）

## 第二項 政治的目的

賀爾巴哈既承認政治與道德有這樣密切的關係，那末對政治目的，當然也主張與道德的是同一的了。道德以人類的理性爲基礎，以法則的觀念而出現。法則觀念與秩序觀念又有連帶關係。所以賀氏的政治目的之一，便是建設一秩序的社會；此秩序的社會，又爲法則所支配。結果，他便承認法律的重要。

使人類獲得幸福，是道德的目的之一。所以政治的目的，也在於實現國民的幸福。賀氏在一方面，尊重法律，遵

守秩序；而在另一方面，則以教育與社會政策，來保護人民精神的物質的幸福。他的結論是政治的目的，在於秩序和幸福。

賀氏以爲政治的第一目的是秩序。「所謂秩序，即全體之間，共同致力於某種目的時所發生的一致。一個政治團體，由全體構成員共同協力支持時，則此團體即存在於秩序之中。在一特殊社會即家族中，父、母、子、女、親、戚、婢僕共同致力於共通幸福的獲得時，也產生了秩序。」（註一九）

要保持這種秩序，社會有施行道德的必要，而且也有以法律的權力，來強制施行道德的必要。秩序便是以法律來強迫施行的道德。所以他說：「實際的道德，必須由法律來公布；同時也爲法律所制限。」賀氏引用亨利第四之大宰相薩立（Sully）的論調：「善良風俗與善良法律，是相互地形成的。」他更引用亞里士多德的言論：「人類應服從必然與懲罰。唯法律方有強制人類的權力。情熱爲人類所反對時，足以害及感情。人類決不應反抗法律的制限。（中略）立法者自身能瞭解道德的義務，方可改良風俗。沒有道德，則任何立法都是不合理的。總而言之，服從理性的生活，便是服從法律的生活。」（註二〇）

依據法律的力量，道德方能獲得確實性。如果要保證道德能支配後世，便有頒佈憲法以規定道德政治的必要。所以賀氏便這樣主張：「良好的國王，不僅使臣民努力於現在的幸福，同時，更應該保證將來的幸福。國王要享受真正的榮譽，應該將自己的良好模範，傳留給子孫。他永遠是希望能支配人心，甚至於在他死後，所以最賢明的君主，要避免後代暴君的虐政，頒行組織國家的根本法以束縛子孫，使暴君不容易破壞或毀損法律。」（註二一）

賀氏以爲法律的目的，也在於幸福。所以國家的根本法，便是保證自由，所有權與安全。可是道德是一切的根本，如果沒有道德，則自由反可爲害。他說：「行動不正當的國民，不能有真自由。在缺乏善良風俗與理性的市民中，自由是危險的武器。善良風俗可以造成善良的人民，即善於使用自由的人民。」（註二二）

因爲賀氏混同了道德與政治，所以他不僅主張以法律來懲罰犯罪，更主張以法律來取締不道德。他說：「犯罪直接有害於社會，而惡德間接有害於社會。所以都應該以法律來禁止。」（註二三）賀氏根據這一種理論，便主張取締不良風俗；禁止賣淫；且論及男女關係的道德，嚴格取締引誘物；而以之爲養成人民道德的手段。（註二四）

要之，賀氏確信有權力的賞罰，最足以變動人心，所以主張以法律來實現道德的政治。就此點而言，與其說接近儒教，毋寧說接近韓非子。賀氏云：「善良的法律，是人民的最有效的教育。善良的法律，便是以懲罰來禁止惡德，以賞與來獎勵善行。」（註二五）借助法律的力量以實現道德，其目的仍不外乎確保社會的秩序。所以他說：「一言以蔽之，政治是國民的道德，國內政治的目的，便是保守自然法或制定法。這些法規，在特殊社會中，可以保持固有的秩序。」（註二六）

政治的第二目的是幸福。賀氏曾主張道德的原理是幸福與功利。所以就不得不把政治，也置於同一原理之上。他說：「道德的目的，並不是使人類孤立，使社會嫌惡，使人類變化；反之，是使人類集合，使他們悔悟分離的錯誤，使他們結合情熱與欲望，共同努力於一般的幸福和全體的福祉的獲得。」（註二七）賀氏所謂社會道德（Morale Sociale）的學說，（註二八）與盧騷的返還自然論，正相反對。這種社會道德，不消說，與政治有密切關係。政治也應

以一般的幸福爲目的。爲實現此目的，人類便締結社會契約，所以他說：「如果人類有尋求幸福的傾向，一切社會也必須具有同一的目的。人類在社會中的生活，不外乎實現幸福。所以社會是滿足人類慾望與實現共通幸福的一種集團。（中略）社會使他們獲得利益，所以對他們便有一種正當的權利。換言之，即各市民在暗中與社會締結了契約。這種契約，雖然沒有明確的記載，可是完全是實在的情形，而不容我們懷疑社會對一切構成分子，既然可以行使權力，那末便應該有正義，保護，法律等等以保證他們的人格，自由與幸福；同時，還要禁止一切不正與暴力。」（註二九）與當時的自然法學者一樣，賀氏也承社會契約；而以之來說明國家權力的起源，與各人必須服從國家權力的根據。他說：「這就是構成合理的社會之條件，也就是確立社會權力的條件。爲了自己的幸福，各市民應服從社會。社會是權利的付托者，意志的解釋者，所以各人都有服從社會的義務。」（註三〇）這樣，賀爾巴哈便將社會契約的締結，以及權力的基礎，都歸着到市民的幸福上面去了。

根據這一種原理，又產生了政治。政治主要的目的，當然是全體的幸福。政治與道德，有密切的關係。所以他說：「所謂支配，即使社會支持繼續於幸福的狀態中。成立支配的條件，必須使全體構成員致力於一般的幸福，同時，對於害及社會福祉的情熱，必須加以壓制。所以政府的目的，就是使社會全體構成員實行社會的道德，以及爲他們自身利益所必需的法則。」（註三一）

賀爾巴哈主張道德政治，應以全體的幸福爲目的；而社會各成員也應該實現自己的福祉。君主如果能够勵行道德的政治，則可以產生權力與光榮。他說：「國王要獲得永久的光榮，唯一的方法，便是以賢明的法律來支配

人民。這樣，君主的威嚴，臣民的幸福，便可置於磐石之上。」（註三三）所以「君主應求個人、家庭或團體的一致與幸福。因為這種一致，不僅不能貽害君主，同時，反可以作為防禦的利器。」（註三三）與道德遠隔的政治，為君主自身着想，是不利的，因為可以破壞君主的權力。「不問政府的形態如何，總是以社會的保存和幸福為專一目的，所以政府應該以道德為基礎。道德是君主與人民的指導者。如果與道德遠離，即會發生危險。沒有正義與道德的君主，是一個篡奪者。他早已喪失了支配的能力和正當的權力。因為正當的權力，是不能與人類的幸福相分離的。」（註三四）

以道德為基礎的政治，不僅使君主有幸福；同時，也可以使人民有幸福。他說：「道德可以使國民繁榮，且可以使他們獲得幸福。」（註三五）如果以道德來實現人民的幸福，其間，又有權力強制的必要：「要使人類更有幸福；必須以利益來鞏固他們的社會的結合；同時，又有強制他們趨善避惡的必要。這就是一切政府的目的。所謂政府，即以強制各構成員實行道德律為目的。而將社會的權力移置一人或數人手中是。」（註三六）

道德的政治，一方面，使君主有幸福；另一方面，則使人民有幸福；更同時使兩者獲得幸福。所以賀氏說：「立於道德之上的法律，是國民與君主、全體市民與家族的永久幸福。如果沒有道德，則任何個人、任何社會、任何人民，都不會在地上獲得幸福。」（註三七）社會全體的幸福與人民的利益以及君主的利益，是完全相一致的。「正義、仁慈，市民利益與首長利益的一致，是保護國家、應付事變的唯一方法。」（註三八）「自己的利益與為自己幸福所必要的他人的利益相結合，是道德的目的；使君主利益與人民利益相一致，則為政治的目的。」（註三九）

賀爾巴哈討論政治與道德的關係時，以君德爲體系的中心。他的「道德政治」一書，即爲此而作。他在此書的序文上，對於書名，曾解釋如下：卷頭的書名，已經表示出此書之目的。書名是由兩個希臘字拼合而成的。Εθός 卽道德，Κρατος 卽力、勢力、帝國或政治是。因爲要結合道德與政治，所以即將此兩名辭拼合。道德政治，是一種與君主、臣民、家族有利益的道德相適合的立法觀念。其特點卽在於不重空言，且能使以實現人民幸福爲職責的立法者容易實行。這一種立法者，在法蘭西人的眼光中，只有現在的仁慈而正義的君主（指路易十六）足可當之無愧。（中略）現在一般人都以爲一切改革，早已是不可能的，王國的運命，不久便會宣告終結。可是只要能恢復秩序，國王能夠決心實現人民的幸福，並能任用聰明正直的大臣來輔助一切，那末我認爲一切都是可能的。

此書於一七七六年寫成。當時正值路易十六鑒於財政的窮乏，乃任用屠哥（Turgot）改革財政。屠哥是有名的政治家，是啓蒙專制主義派中一個最誠實而最富愛國心的行政家。當時法蘭西的財政，已達山窮水盡之境。他在二年前，便決心擔負拯救的責任。所以一切改革者都願意作他的後援，與腐敗的特權階級相抗爭。屠哥的唯一希望，便是要消滅法國的革命。賀爾巴哈更著述此書，以作後援。屠哥受任財政部長時，卽向路易十六建議：「陛下應尊崇節儉，且應以身作則；」「陛下應愛護平民。並且希望陛下能顧慮到陛下左右所分配的金錢，到底從何處獲得；同時還請陛下將被奪取者的貧困狀態與特權階級的狀態作一比較。」（註四〇）可是屠哥的改革事業，因國王左右，卽當時腐化貴族的阻抑，終於沒有成功。屠哥也被逼辭職。賀氏的「道德政治」一書，顯然是對當時的改革方針，向國王及屠哥提出的建議。

賀氏首先敘述政治的目的是幸福，幸福的獲得，僅由於道德，接着他又說：「國民的首領應與國民相一致；然後依據各市民的能力，勸誘或強制他們，使協力於一般幸福的實現。」（中略）唯有政治與道德相結合，方可改善風俗；沒有權力的哲學，決不會產生力量。」（註四二）以權力來實行道德，是最有效的改革方法；而君主的德，更爲必要的原素。

君主要統治有德的人民，應該先自己修身。克羅狄阿斯（Clodius）曾說：「君主的品行，較之一切命令，更爲有效，更爲有力。」（註四三）所以君主不修德是最危險的；與正義或道德相分離的君主，便是一個篡奪者。所以君主爲自己的利益起見，不可濫使權力，應抑制自己的情感，施行道德的政治，使人民心悅意服。李維（Titus Livy）曾謂：「最鞏固的帝國，莫過於使人民心悅而誠服。君主的仁義與道德，可以引起鄰國的讚美，與本國國民的尊敬。換言之，良好的國王，是國民的名譽，且可以使外國不敢挑釁。人民常常憎惡暴君，而以之爲輕蔑與憐憫的目的物。」（註四三）因之，君主常常要計及人民的幸福。故賀氏謂：「君主總應站在人民一方；而不應聽信讒臣或佞嬖的誘惑。」所以公平的政府，是爲市民而設立的。君主應深知民間的疾苦。法律有強制君主履行重要義務的權力，如人民的幸福，國家的福祉，以及自身的安全等等。（中略）善良的君主應視人民如手足。使人民恐懼的君主，即爲人民之公敵。所以君主的唯一方法，便是善良。」（註四四）這不是孟子所謂仁君的思想嗎？

十八世紀的法蘭西王朝，寵臣嬖妾的權力，最爲跋扈。因之，賀爾巴哈便對之下一警告：「有德的君主，對於能够代表國王的大臣，方給與以寵愛，信用和權力。負有一切行政責任的人，其使命即以主人的道德，傳播於人民。」



(註四五)這是提倡官吏的道德。所以國家爲寵臣嬖妾所統治，是君主的不幸。

賀氏最反對貴族。他主張對一切沒有道德的貴族，應剷除其特權。尊敬貴族的封建制度，是國王的臣下預謀篡奪王權的制度。貴族的特權，是一種剝削人民權利的東西。在一國之中，不問其階級如何，總應計及國家的利益。寬大仁慈，信義是貴族的特點；如果沒有這些特點，貴族根本就應廢除。賀氏更攻擊軍人的缺乏教育和喪失廉恥，使士兵蒙受不良的影響。

對於政體一方面，賀氏僅主張國家應由嚴正的法律來統治；至於政體一應採用何種制度，則並未論及。不過賀氏是一個強大的權力論者。所以他以爲專制權在暴君的手中，固然足可爲害。可是在賢君手中，反爲有益。他說：「爲一般暴君所濫用的專制權，在公平的君主手中，是破壞陰謀的唯一武器。」(註四六)專制君主國，如果能有賢明的君主，是一種最適合的政府。「以偉大的權力來施行賢明與公平，那末，在最短期間內，便可以變更國家的面目。絕對權在去除弊害，矯除邪僻，匡正惡德，改良風俗時，則非常有益。專制政治，如果爲泰塔斯 (Titus) 圖拉真 (Trajan) 或安多尼 (Antonin) 諸人所施行，那便是最良的政治。可是這種權力，大抵都落於不善運用者的手中。」(註四七)「絕對權或專制政治，在圖拉真、泰塔斯，或奧勒爾的手中，是值得人們讚美的。可是權力如果由適合於正義或理性之規則的善人來行施，就不能稱爲專制政治了。」(註四八)

尊重權力的賀爾巴哈，當然不會主張民主國中的自由。他不承認自由存在於平等之中。無論在性質上，身體上，甚至於精神上，人類都是不平等的。「真正的自由，只能存在於匡正人類自然的不平等的法律中；換言之即存

在於平等地保護富者與貧者，貴族與平民，君主與人民的法律中。所以自由便是使社會各成員平等地獲得利益。」（註四九）自由固然可寶貴，可是決沒有抵抗權力或排斥法律的權利。正如萊白尼茲所謂自由不外乎服從理性服從法律。「蹂躪人民自由的君主，是篡奪者，曠職者，也就是社會之公敵。自由並沒有抵抗權力，蔑視規則的權利。自由是使人爲其所應爲，而不是使人爲其所欲爲。一言以蔽之，自由卽不外服從法律。」（註五〇）

賀爾巴哈是一個權力論者，是專制主義的提倡者；可是他反對暴君的虐政。他曾論述專制君主如下：「所謂專制君主，卽以個人的意志來決定國家運命的首長。可是這一種意志，不容易與公平法則相一致。所以普通專制君主便是暴君。暴君的權力，常常與正義、理性、權利、自由，以及人民的幸福，發生衝突。所以他的行動，也常常是反對自身的利益。與此相反的統治，便是以利益爲基礎，團結政治團體的各成員，使之努力於公益的獲得。可是專制君主使他們分離，同時，也使國家的利益與他們的利益相分離，而使他們努力於君主的特殊利益的實現。本來，政府應保護，防禦乃至支持社會的結合；可是專制君主卻使之瓦解。善良的統治，必須有經驗、注意、周密、光明、和理性；可是虐政僅需要權力。要建設須有才能與道德；可是破壞不需要任何特點。正當的權力，必須建立於公共幸福和人民的利益之上；可是專制的權力，卻建立於暴力與公共的貧困之上。所以暴君的權力，決不能爲被壓迫者所承認。」（註五一）這一種專制主義，喪失了組織任何政體的資格。以任意、橫暴爲基礎，是不合法的。因爲不與自然法相合。所以所謂合法的專制主義一辭，在邏輯上是矛盾的。專制主義的本質，與人類的性質、社會的目的，正相反對。所以他諷刺十八世紀專制君主路易十五云：「性質薄弱，而且充滿了情熱、惡德、辯見、誤謬，以及精神不完全的人物，要正

確使用實現公益的方法，是不可能的。沒有錯誤的君主，是理性的存在，經驗曾經告訴我們，這最高的權力，與其說完成人類的心靈和精神，毋寧說是使之腐化。一切都證明了專制主義，即絕對的權力，便是獨夫及其共謀者的專橫和暴力。這是醜惡的掠奪。專制君主及其奴隸，是不會有良好的結果的。」（註五二）賀氏更做效福魯特爾（Voltaire）名此專制君主為「社會的腐敗者」（Corrupteur de la Société）。

根據賀氏的見解，君主應以其天才與德性之優尚，被人民所推選。換言之，一切權力，如果能使國民發生利益，方有存在的價值，且可以使國民服從此權力。「對於我們自身的判斷，無論是怎樣地不公平，使我們受他人的支配，無論是怎樣地可怕，可是對於比較我們更為有用的人，我們便不能不承認自己的拙劣。換言之，即有人如果能實現我們自身不能獲得的利益，那末，我們對他應承認自己的拙劣。這就是權力和服從權力的正當理由。所謂服從某人，即是說，他們能給與我們的幸福，（中略）沒有利益的服從是真正的奴隸。不能產生幸福的權力，即以暴力為基礎的權力，是一種篡奪，不正，或暴君。這種暴力永遠是人類精神的仇敵。」（註五三）賀氏以為周必得之所以為神的領袖，僅因為他能使人類獲得利益。

賀氏云：「要之，君主的資格，應根據個人的價值。人類如果有經驗，理性以及先見之明，那末，社會上便毋須設立法律，立法者，乃至君主。君主對人民所以能有權力，因為他有優秀的才能和光明的道德，所以社會即以社會之名，賦與以特殊的權利。」（註五四）又說：「社會確信他們能夠領導此社會至於幸福之境，所以賦與以權力；而政府便是這些人的權力的總和。因之，君主決不是主人翁，而是具有約束人民并強制人民履行約束的義務的人。換言

之，君主是社會的大臣。」（註五五）

君主如果不盡義務，便要喪失君主的地位。故賀氏謂：「一切對人類有害的人，破壞了社會的關係，不能要求法律的保護。同樣，君主的權力，唯一的根原，是要使人民獲得幸福；所以君主如果蹂躪及公平的義務，那就要喪失一切權利和人民。」（註五六）根據這一種理論，則國民不僅有更換國王的權利，同時還可以向他宣戰。國民如果遇及暴虐的君主，即可行使當然的自由權。因為個人既有自由權，國民也當然有此權利。可是這種權利，應歸屬於國民而不應歸屬於個人。」（註五七）

總而言之，賀爾巴哈以為在任何地上的社會中，決不能以損害自己的權利，無條件賦與君主。這種契約，自然應歸無效。因為任何人都有保存自己安全的傾向；而對自己的不幸，決不會表示同意的。

是知賀氏的理想，是一種合理化的專制主義，即專制的君主應計及人民的幸福。這就是啟蒙專制主義。對於合理化的專制主義和純粹的專制主義，他曾區別如下：「任何種類的政府，總是為人民而存在的，決不是人民為政府而存在；國王為人民而存在，而不是人民為國王而存在。」（註五八）這與腓特烈大帝所謂「君主是人民的第一奴僕」的意義，完全相同。

#### 第四項 教育與社會政策

（一）賀爾巴哈的道德政治，也與儒教一樣，以教育和社會政策為二大政務。此二政務為實現人民幸福的唯一方法。「只有啟蒙的方法，可以使人類獲得更大的幸福。在光明的進步上，人民和君主，具有同等的利害關係。而

此光明不外乎自由的結果。」賀氏不承認自由國中的無秩序是國民的真幸福，因為缺乏德的教育。「立法者不能充分監視人民的風俗。人民因為缺乏普通理性，所以不能區別自由與放縱。人民成爲世界上最無教育的，最卑賤的部分。因之，便爲立法家注意的焦點。他們設立公平的法律和嚴峻的警察，以防止擾亂社會，施行不正的舉動。」（註五九）賀氏以爲人民的惡德，是政府教育不良的結果。而君主對於教育的義務，特別重大。有德的君主，最容易施行教化。「有德的君主對臣民的子弟，授以適合社會目的之教育，容易推行。道德是教育的基礎。教育應與年齡身分成比例，使他們了解人類的真義，人類的自然性，要求真利益和真幸福，沒有同類的互助是不能獲得真利益的，所以合理的社會，是必要的；要獲得同類的互助，必須先修身，然後以正當的行動，引起同類的愛護與同情。這樣，在幼年時代，他們便能夠了解自己。」（註六〇）這裏所謂有德的君主，係暗指路易十六而言。當時一般改革者，如賀爾巴哈等，對於路易十六的繼立，抱有極大的希望，此改革案，賀氏相信一定可以實行的。

賀氏特別注意下層階級的教育：「政府如果不注意下層階級的教育，即可使他們墮落。所以在有良好組織的國家中，都免費設立公開的學校。此學校教育及扶養貧苦兒童；由學校供給教科書及食物，父兄送兒童入學，應由法律強迫規定。昔霍拉司（Horace）會說，文化可以消滅野蠻。」（註六一）這就是義務教育的宣言。在腓特烈大帝統治底下，普魯士方徹底實行此制度。

賀氏不僅提倡兒童教育，同時，還提倡成人教育。所以這與其說是教育，毋寧名之爲教化。而結果，一切科學，藝術，他都認爲有實踐的目的。換言之，學術，技藝都是爲人類的幸福而存在的；而學問更可以助長道德。詩詞雖然是

純粹的文藝，可是也帶着哲學的性質；對文學家，應設立獎賞制度。賀氏又提倡考試制度。這與中國的科舉制度，極為類似。歷史是人類經驗的記載，且可以說明國民的富強繁榮名譽，都是以道德為基礎的。（註六二）

賀氏又提倡與儒教所謂修身齊家平天下相似的原理：「君主的目的，便是使個人、家族與國家團體相一致。因為這種一致，不僅不能貽害君主，反可以作為防禦的利器。所以君主願意人民有德，因為依照亞里士多德觀察的結果，構成善人的資格與道德，可以構成善良的市民。根據這一種精神，所以畢達哥拉（Pythagoras）也主張指導國家的政治，和指導家庭，原理都是同一的。」（註六三）「一切政治社會，都是特殊社會的結合。即集合多數的家族構成了國家。如果特殊社會不能有幸福或利益，則一般社會也不能有幸福。」（註六四）

賀氏以家族為社會的單位；更推論腐敗的市民，決不能有繁榮的社會：「家族是政治的建築物的原料，所以建築者在可能範圍內，使此原料得以完全。亞里士多德論政治時，曾研究及「經濟的科學」(Science économique)，即家族的內部組織。如果有人欲以腐敗的市民建設一繁榮的社會，那末他便是一個沒有價值的政治家。」（註六五）

要創造健全的國家，必須先創造健全的家庭；要創造健全的家庭，又必須先創造健全的國民。家族是國家的教育機關，家長是一官吏。家長的職務，即對子弟施行道德的教育。「父親的家，是兒童之秩序道德訓練所。家族的父親，是兒童的『家庭官吏』(Magistrat domestique)。家庭官吏，在教育或實例上，有輔助社會官吏，即立法者的任務。不過也有人主張父親的家是莊嚴的神殿。青年市民，在慈愛的祭司前面，承受私德的訓練，乃至公德的實

行。」(註六六)

要之，賀爾巴哈的社會，是階級社會，以不平等爲原則。「取締奢侈，改良風俗，立法者必須於良好的社會組織中，建立必要的家族階級。近代的歐洲，子女對兩親，視如路人，所以慈愛與孝行，只能在極少數的家庭中，方可以發見。」(註六七)

賀氏根據這種家族主義的道德，更主張不平等觀和服從的義務。「君主的權力，以社會的權力爲基礎。社會僅能以自己所有的正當權力，賦與君主。人民服從君主的動機，因爲他們希望君主能實現他們所不能獲得的利益。(中略)在一切社會中，一部份市民對其他市民，具有一種權力。這一種權力，因爲可以產生幸福，所以後者便有服從的義務。這種服從，是正當的，而且也是合理的。因爲它可以使正當的權力有獲得幸福的義務。所以大對小，富對貧，父對子，夫對妻，主人對奴僕的權力，都有其自然的基礎。」(註六八)

賀爾巴哈的教育論，即以國家之手使市民有德。這與從來的宗教教育，正相反對。當時的歐羅巴，並沒有想到教育是國家的任務，而一切都委之於宗教家。至於近代非宗教的教育制度的產生，雖由於時勢進步的自然順序，實際上，賀爾巴哈一派的自由思想家的改革案，也有了極大的影響。所以關於這一點，我們便有詳細敘述賀氏的見解的必要。

〔蒲魯塔克 (Puritargue) 對羅馬人的宗教創立者奴馬 (Numa) 因爲他的立法不以青年教育爲基礎而加以非難。我們對一切政府，也可以作同樣的非難。實際上，在任何國家中，我們都不能發見君主有一貫的方

針，致力於公私幸福的獲得。到處的政治，都忽略了教育的重要性。對於市民的有德、腐敗、啓蒙、無智理性等問題，政治都漠不關心。專制政治是光明與道德的仇敵。因為它使人民陷入於愚昧、黑暗的狀態中；妨害他們知識的發達，同時，爲便於服從起見，又使他們相互分離。在一切國家中：青年的教育，委之於宗教的祭司。祭司不僅沒有發達人類理性的意志與能力，反而主張權力應與理性宣戰，使之屈服。所以宗教家的意志，除出了使學生保持盲目的尊敬以外，並沒有其他要務。他以來世、神，甚至於自己來教育學生。他在學生當中，結合同類，要求他們的尊敬，並禁止承認他們之所爲善。他們所受的教育，都是一些個別的沒有共通點的道德。他禁止學生有愛科學或考察自然的情熱。不能了解人類的本質而僅作片面考察的宗教道德家，也不能利用人類的情熱，即自然的動力。而此人類的情熱，即自然的動力，對於公共利益，有利用的必要。」（註六九）賀氏指摘宗教教育與理性教育之區別；然後更論及脫離宗教教育的必要。他的道德政治體系，完全是爲反對宗教而組織的。義務教育制度的理想，終於使歐洲的教育與宗教教育相分離。

（2）啓蒙專制主義以幸福爲政治的目的，所以社會政策，也就有重要的意義。因爲教育是使人民獲得精神上的幸福，而社會政策則使人民獲得物質上的幸福。物質的幸福，是精神幸福的預備條件，所以社會政策也是教育的預備條件。昔孟子曾謂無恆產則無恆心，賀爾巴哈也有同樣的主張：「在國家中一無所有的人民，在社會中，也沒有何種關係與之相聯繫。」（註七〇）有複雜的社會關係之人，在關係未斷絕前，不易犯罪；可是與社會沒有何種關係的人，便很容易犯罪。因爲犯罪就是打破社會的關係。



賀爾巴哈雖然不是平等論者，可是他以為貧富懸隔過甚，是社會的不幸。他說：「一般地說，大財產是不正當或暴力的結果。對於此方法，公平的立法者決不能同意的。」「人類財富的不平均，是社會最大的不幸。支配者應注意及此。要實現國家的幸福，政府對此有妨礙君主與臣民利益的不正當的巨額財產，有加以限制之必要。國家的利害常常與多數人的利害相結合，所以國家在平時應使市民從事於有用的事出而在必要時。國家得要求市民提供資金。一無所有的人或生活不能安定的人，是沒有祖國的。祖國在不能獲得生活資料的貧困者的眼光中，是不會感到興味的。」（註七二）貧富的懸隔，產生了社會分離的傾向。這種觀察，為日後十九世紀的國家社會主義所採用；即講壇社會主義的宣言，亦有敘及。要救濟社會的弊病，社會政策便隨之而起。

賀爾巴哈更以貧富的懸隔，為貧民歧視社會，嫉惡上流階級的原因。這是近代階級鬭爭論的開端。（註七二）所以君主應扶助弱者以抗拒富豪。「公平應該保護弱者貧者乃至微賤者，使之與強者富者高貴者相對抗。因為強者富者高貴者要求法律保護，其必要的程度較淺。善良的國王，不應袒護強者；反之，應抑壓富強以保護人民的利益。」（註七三）「政府以公平態度對付富人，那末在他們手中所喪失的大量財產中，便可以發見有益於無數不幸者可以使用勞力的資源。不然則此等身無長物的不幸者不能獲得職業，只能以竊盜與暗殺的手段，為謀生的方法。」（註七四）可知賀氏主張財產與道德有密切關係；而提高下層階級的道德，則為社會政策之急務。可是他反對慈善，以為慈善足以獎勵怠惰。所以貧者要維持生活，在可能範圍內，必由於勞動。只是在不能勞動的條件底下，社會方有救助的任務。所以在文明的國家中，應設立多數病院或貧民院。（註七五）慈善僅在萬不得已的場合方可

施行。不過他又主張救濟貧民是富人的義務；此義務與財富適成比例。

賀爾巴哈最顯著的特點，便是主張勞動的神聖與勞動權的宣言。他說：「如果有人以為勞動可以減低戰士的地位，那我們便要告訴他，偉大的中華帝國的君主，一年一定有一度親自耕種，使臣民了解有用或必要的勞動，並不是可恥的；且就羅馬的常勝軍隊而論，他們在和平之時，每從事道路的修築。」海西特 (Hesiod) 曾謂神以勞動為道德的監護者。勞動保存人民的良俗，預防人民的無秩序和罪惡。(中略) 在有秩序的國家中，一切有手足的人，都以勞動為維持生活的方法。對於有益的事情，如果加以拒絕，法律必須禁止。何以遍地荒蕪的國家，不能供給大多數人的工作呢？何以怠惰的地主，在廣大的地面上，僅能獲得全收穫之半，而對大多數失業的貧民，不能給與以相當的工作呢？何以各都布各省，各地方沒有設立收容勤勉貧民的工場呢？(中略) 一言以蔽之，國家必須繼續與辦必要的建設事業，一方使一切正直的貧民，可以維持生活；他方面，對一切有不良傾向的貧民，應處以相當的懲罰。」(註七六) 賀氏不僅宣稱勞動的權利，同時，還主張設立公共工場，收容無職業的貧民。一八四八年法蘭西大革命時，路易白朗 (Louis Blanc) 設立國民工場，即以賀氏的思想為基礎的。

以上所述，為賀氏社會政策的理論。至於實際方法，亦有多種。對貴族獨占土地，而至於荒廢，賀氏極為反對。他主張要使土地為大多數所共有，則一切利用土地的權利，應歸之於國家；所以他承認國家強制徵收權 (Expropriation) 是正當的。(註七七)

其次，他又主張廢除農奴制度，使農民可以取得勞動收益；全部減輕農民一切的負擔，是促進國民道德的第

一步。保護富者的財產，適足增加奢侈淫佚的費用而妨礙及貧民的正當生活，所以他主張道德的國家，應課奢侈稅。至於貴族或富民在其領地內，振興工業，使貧民獲得職業，以拯救他們的貧困，則國家應予獎勵。賀氏是重農學派的一份子，所以特別主張保護農民。

## 第二節 儒教對於賀爾巴哈之影響

賀爾巴哈學說的特點，便是濃厚的反宗教色彩。在這一點上說，他確實是十八世紀的人物。反宗教的傾向，是賀氏的根本思想。所以我們也可以說十八世紀的經驗論，懷疑論以及唯物論的時代精神，都集中於賀氏一身。

我們會敘述過儒教的特質，也在於反宗教的一點，這就是賀爾巴哈所以接近儒教的原因。可是儒教的反宗教傾向，以合理主義為基礎。這一點是賀爾巴哈與儒教根本不同的地方。儒教承認理性的先驗性。所以說「天命之謂性，率性之謂道。」人類的自然性是道德之基礎；盡性便是修道的方法。孟子以此性為萬人所共有。此所謂性，即理性是先驗地具於人類之中。可是賀爾巴哈否認理性的先驗性，了解德或不德，僅能由於經驗。不過他以為人類出生後，即具有了解道德真理的傾向；至於了解程度之難易，則因人而異。這就是說，我們僅有認識道德真理的天性，至於了解道德，還是由於經驗。要之，儒教承認道是先驗的自然性的產物，而賀氏則以為道是後天的經驗的產物。所以儒教主張在任何社會中，道總是同一的，而賀氏則主張道因環境或社會的不同而異。這是兩者根本的差別。

在道德原理上，兩者雖然有這樣的差異，可是主張實現人類的幸福，以道德為根本條件，則兩者又有同一的見解。從這一種共通的傾向，而賀氏便主張以儒教的道德來代替基督教的道德。賀氏雖然否認理性的先驗性，可是他承認後天的理性。「所謂理性，是獲取真幸福的適當方法的認識。理性的獲得，僅可由於確實而重複的經驗。人類涵養理性發展理性，而欲實現自己的幸福，必須更使之實行；同時理性還可以使人類避免一切不幸。」

道德能實現人類的幸福，而理性則指示使用道德的方法。所以賀氏的道德，也具有一種合理性。這與宗教的道德，性質顯然不同；而與儒教的道德，則為類似。

賀氏根據這一種見解，便主張排斥宗教的道德，而代之以儒教的道德。儒教道德的特質便是以權力來教育道德。

儒教的目的，即以君主代替上帝，使民德化。所以在根本上說，儒教的政治，含有道德的性質。儒教提倡聖賢政治，以哲學家為君主，以國家為一大教育機關。這與賀爾巴哈的目的，即以權力施行道德，以實現道德政治，完全相似。在這一點上，賀氏確實受了儒教的影響。他說：「政治的根本法與道德相密接，中國是世界上唯一的實例。中華帝國歷史的悠久，使一切支配者都了解國家的繁榮，是不能與德相分離的。在此廣大的國境中，道德是人民唯一的宗教。對道德科學，如果有深切的研究，便可以立身致仕。在我們的社會中，有許多人以為此學問不僅不能獲得支配的恩寵，反足以為疎遠的原因。（中略）中國以聖智來補救法律的不足；曾經征服中國之野蠻滿洲人，卻反為此所征服。換言之，即理性對君主表示出一種不可思議的效果，而征服了中國的征服者。（中略）鐵與火可以

燒毀村舍，可是建立於永恆真理的基礎之上的聖人孔子的道德，可以抵抗暴風雨；而使野蠻的征服者，對此亦不能不表示尊敬，而作為政府施政的南針。總之，無論君主，或是代表君主的大臣、知事、官吏等等，都熱心從事於人民的教育。可是啓蒙的政府，對於最有利的教訓，僅加以獎勵施行，而沒力的後盾，那末在一般人的心目中，也只是一種一時的印象，決不能永垂久遠。（中略）對於這種良好的習慣，我們如能稍加考慮，便可了解，中國有德的君主，都是積極地改良風俗，驅逐惡德，而確立了道德的支配。（中略）最低限度，我們總可以說中國盛行孝道，而產業的發達，更非其他各國所能比擬。」（註七八）

賀爾巴哈引用中國的實例，提倡道德政治，其心理的根據，則為承認人類的模倣性和重視環境的感化之結果。在環境中，最重要的事物，莫過於政治。尤其是像君主貴族一流，在社會上占有重要地位，其感化力特大。這一點儒教與賀氏的見解又是相同的。儒教之教化方法有二。（參照第一編第七章）一是環境的感化；一是理性的啓發。前者基於人類的模倣性，使民衆養成一種習慣，而在不知不覺間，趨向道德化。後者則基於合理的性質，即闡明理性以完成人格。儒教啓發道德的本能，即所謂「學問之道無他，求其放心而已；」而以理性的啓發為教育的本義。所以君主在一方面，是人民的重要環境之一；而他方面，又必須擔負啓發人民理性的任務。因之，君主必須為哲學者；由於他的道德與才智，以當教化之重任。所以儒教的道德是主智的。

賀爾巴哈也深知啓發理性是教育的本義。他反對宗教教育，而重新組織國家教育。因為宗教教育，不僅不能闡明人類的理性，反而使他們無智化。「要啓蒙自己保存理性，人們便應忘記他們教師（僧侶）的毒化的原則。

不過這種努力，非常困難。因為要脫離自幼年時代所養成的不良習慣，是最不容易的；普通的人，通過了他的一生，還是保存着這種習慣。無智是最難克服的，特別是對於耗費了許多時間與努力所獲得的無智。」（註七九）

爲了反對宗教教育，賀氏便主張道德政治。其教育方法，則爲學校教育。這樣，他就不得不以反宗教的儒教爲模範了。

道德政治以理性爲基礎。要實行此道德政治，便有實現聖賢政治的必要；結果，當然以有德君主爲體系的中樞。賀氏讚美中國，而以堯舜政治爲理想政治。「中國某天子因爲感覺到自己的王子，不適合於偉大君主的資格，所以便選擇一有德的市民，爲後繼者。他說：『我願意與其使兒子幸福，人民不幸，不若使兒子不幸，人民幸福。』」（註八〇）君主的德，在道德政治上，非常重要，因爲一切人民都以君主爲模範。他說：「任何人都以君主爲模範。君主的生活，在人類精神上，與君主的命令具有同樣勢力。」（註八一）這就是「大學」所謂「其所令反其所好者，民必不從」之義。

賀爾巴哈更主張君主之德，爲人民幸福，國家繁榮之本；同時，也爲君主自身利益之本。「君主要使公益與人民的一切秩序相結合，而正當地使用政府的權力，那末君主便可無敵於天下。這樣，國家便成爲一良好的家族，國家的領袖，也享受着一切權力與光榮；而政治與道德也可相互結合，共同進展人類的幸福。」（註八二）這就是孟子所謂「仁者無敵於天下」之義。

君主是爲人民的幸福而存在的。如果君主在德智方面，喪失了資格的時候，也便喪失了存在的根據。特別是

君主有害及人民的幸福時，君主便成爲社會的公敵。對於這種君主，人民可以有反抗的權利。賀爾巴哈對人民與君主之間締結契約一事，曾申述如下：「我們現在與足下締結契約，足下應該對我們有良好的統治。換言之，即使我們能獲得安全與幸福，而避免一切抑壓與不幸。我們也願意服從足下，尊敬足下，且努力於足下的幸福與安全。如果足下不能使我們獲得幸福，我們便以冷淡態度對付足下。如果足下僅使我們獲得痛苦，那末我們的契約，便宣告無效，而足下應負破壞契約的責任。如果足下使我們忍受不堪的痛苦，我們便要憎惡足下，而以足下爲我們之公敵。如果我們的力量，過於微薄，不能脫離足下的羈縛，那末我們只好戰慄地忍受足下的壓迫。可是足下的敵人，已經遍滿於全國，而足下恐怕也不能安居於所謂篡奪者的玉座之上罷。」（註八三）這一類暴君，與書經所謂「自絕於天，結怨於民，」而結果，便如桀紂之喪其天下，是完全同一的。

賀爾巴哈認定教育與社會政策是道德政治的當然政策。他所謂教育，不僅限於兒童，同時，更應普及於民衆。這就是儒教所謂教化。賀氏的政治體系，無論是科學、歷史、詩詞、文學以及法律等等，都含有實踐道德的意義。這與儒教所謂文字、藝術、音樂歷史都是教化的目的，其意義也是同一的。

在社會政策方面，賀氏主張慈善並不是如基督教所謂個人的救濟，而是確保全民衆的物質幸福。這當然是受了儒教的感化。而賀氏更以社會政策爲道德教化的預備條件，其影響更爲明顯。他說：「在一國家中，一無長物的人在社會中，也決不會發生任何關係。」這與孟子所謂「無恆產則無恆心」之義，又相符合。

賀氏更進一步主張錄用人才的必要。「欲使帝國富強，必須有賢明的政治，嚴正的法律，與夫聰明練達的大

臣。」(註八四)至於他提議以考試選擇人才，與中國的科舉制度，又不謀而合。而賀氏的義務教育論，也完全受了中國權力的教育制度的影響。

要之，賀氏主張政治與道德有密切關係，常常援引中國的例證；在「社會體系」第二卷八十六頁以下，更公然宣稱「歐洲政府必須以中國為模範。」同時，賀氏又申論研究中國的必要，並列舉下列四書為必讀之書。書名如左：

1. R. P. Duhalde-L'histoire de la Chine.
2. R. P. Le Comte-Memoires de la Chine.
3. R. P. Le Comte, Les lettres édifiantes.
4. Halwell. Relations des événements de Bengale. Part, II.

由此，我們可知賀氏承受中國的影響，是毫無疑義的。總之，在啓蒙專制主義的理想家中，賀氏蒙受儒教的影響，最為完全，而且也最為顯著。

(註一) Voltaire, Dictionnaire philosophique, Art Dieu, Section IV.

(註二) Holbach, Systeme Sociale, t. I, P. 46.

(註三) *ibid.*, t. I, P. 60.

(註四) *ibid.*, t. I, P. 66.

(註五) *ibid.*, t. I, P. 167.



- (註六) *ibid.*, t. I, P. 17.  
 (註七) *ibid.*, t. I, P. 19.  
 (註八) *ibid.*, t. II, P. 7.  
 (註九) *ibid.*, t. II, P. 7-8.  
 (註一〇) *ibid.*, t. I, préface 7-8.  
 (註一一) *ibid.*, t. I, P. 12.  
 (註一二) *ibid.*, t. I, P. 20.  
 (註一三) *ibid.*, t. I, P. 16.  
 (註一四) *ibid.*, t. III, P. 1-2.  
 (註一五) *ibid.*, t. III, P. 3-4.  
 (註一六) *ibid.*, t. II, P. 19.  
 (註一七) Holbach, *Ethocratie*, P. 2.  
 (註一八) Holbach, *Système Social*, t. III, P. 84.  
 (註一九) *ibid.*, t. I, P. 97-98.  
 (註二〇) Aristotle, *Ethic ad Nicomachum*, liv. IV, Cp. 8.  
 (註二一) Holbach, *Ethocratie*, P. 15-16.  
 (註二二) *ibid.*, P. 22.  
 (註二三) *ibid.*, P. 249.  
 (註二四) *ibid.*, P. 252-272.

- (註二五) A. *ibid.*, P. 272.  
B. *ibid.*, P. 3-4.
- (註二六) Holbach, *Système Social* t. II, P. 20.
- (註二七) *ibid.*, t. I, P. 187.
- (註二八) *ibid.*, t. I, P. 200-205.
- (註二九) *ibid.*, t. II, P. 4.
- (註三〇) *ibid.*, t. II, P. 4.
- (註三一) *ibid.*, t. II, P. 10-20.
- (註三二) Holbach, *Ethocratie*, P. 4.
- (註三三) *ibid.*, P. 9.
- (註三四) *ibid.*, P. 10-11.
- (註三五) *ibid.*, P. 7.
- (註三六) Holbach, *Système Social*, t. I, P. 24-25.
- (註三七) Holbach, *Ethocratie*, P. 30.
- (註三八) *ibid.*, P. 12.
- (註三九) Holbach, *Système Social*, t. II, P. 76.
- (註四〇) Lavisse et Rambaud, *Histoire générale*, t. VII, P. 610.
- (註四一) Holbach, *Ethocratie*, P. 2.
- (註四二) *ibid.*, P. 9.

- (註四三) *ibid.*, P. 28-29.  
 (註四四) *ibid.*, P. 33-34.  
 (註四五) *ibid.*, P. 36-37.  
 (註四六) *ibid.*, P. 4.  
 (註四七) *ibid.*, P. 6.  
 (註四八) Holbach, *Système Social*, t. II, P. 14.  
 (註四九) *ibid.*, t. II, P. 71-72.  
 (註五〇) *ibid.*, t. II, P. 42-48.  
 (註五一) *ibid.*, t. II, § 13.  
 (註五二) *ibid.*, t. II, § 13.  
 (註五三) *ibid.*, t. I, P. 141.  
 (註五四) *ibid.*, t. II, P. 6-7.  
 (註五五) *ibid.*, t. II, P. 6.  
 (註五六) *ibid.*, t. I, P. 150.  
 (註五七) *ibid.*, t. II, P. 57-58.  
 (註五八) *ibid.*, t. II, P. 57.  
 (註五九) *ibid.*, t. II, P. 63-64.  
 (註六〇) Holbach, *Ethocratie*, P. 174.  
 (註六一) *ibid.*, P. 196-197.

- (註六二) *ibid.*, P. 153-175.  
(註六三) *ibid.*, P. 9.  
(註六四) Holbach, *Système Social*, t. III, P. 137.  
(註六五) Holbach, *Ethocratie*, P. 213.  
(註六六) *ibid.*, P. 216.  
(註六七) *ibid.*, P. 217.  
(註六八) Holbach, *Système Social*, t. I, P. 142.  
(註六九) *ibid.*, t. III, § 9.  
(註七〇) *ibid.*, t. III, P. 32-37.  
(註七一) Holbach, *Ethocratie*, P. 117-118.  
(註七十二) *ibid.*, P. 110-120.  
(註七十三) *ibid.*, P. 120-121.  
(註七十四) *ibid.*, P. 119.  
(註七五) *ibid.*, P. 147.  
(註七六) *ibid.*, P. 145-146.  
(註七七) *ibid.*, P. 118.  
(註七八) Holbach, *Système Social*, t. I, P. 86-89.  
(註七九) *ibid.*, t. III, P. 79.  
(註八〇) *ibid.*, t. II, P. 94

(註八一) *ibid.*, t. II, P. 85.

(註八二) Holbach, *Ethocratie*, P. 291.

(註八三) Holbach, *Système Social*, t. II, P. 12.

(註八四) Holbach, *Ethocratie*, P. 28.

## 第七章 腓特烈大帝與儒教

### 第一節 腓特烈大帝之教養

上面幾章，我們曾論及儒教對於啓蒙時代諸哲學者之學說的影響。我們知道十七、十八兩世紀的時代精神，受了儒教不少的感化，而經過了上述各哲學者的倡議，終於產生了啓蒙專制主義。這一種政治思想，極爲當時歐洲各君主及各大政治家所讚美；所以這種思想的確是風靡一時的。法人索勒爾（Sorel）曾列舉數十人。（註一）其中最著名的君主，要算俄羅斯女大帝喀德鄰，普魯士腓特烈大帝，奧大利約瑟夫第二，和意大利奧普爾特公爵等；政治家則爲法蘭西之屠哥，和葡萄牙之蓬巴爾（Pombal）。

其中最著成效的，便是普魯士的腓特烈第二（腓特烈大帝）。他是一個國君，同時，又是學者。所以在這一點上，他就有了啓蒙專制主義理想的君主的資格。在理論一方面，他綜合了啓蒙學派各哲學者的思想；在人格一方面，他是啓蒙學說的實現者。因之，他的實際政治，除出了外交政策以外，實行了啓蒙學派所主張的一切政策。索勒爾曾說：「腓特烈沒有與哲學家們辯論的必要。因爲他們所獻議的政策，都是合理的。他們期待着啓蒙的君主；而腓特烈則是一個空前的啓蒙君主。任何君主，都沒有像他那樣富於權利觀念和對國家的義務心。他是專制的君

主，同時，又是最忠實的奴僕。一切的人，都承認他的理論，讚美他的行爲。他的權威，震懾了歐羅巴全部。腓特烈大帝無疑地是一個體現當時時代精神的國王。」（註二）

腓特烈大帝不僅在行政方面，實現了啓蒙專制主義的學說；在「普魯士國法」中，他更使之體系化，而成爲普魯士的基本法典。所以在腓特烈死後，這種精神，還是爲霍亨索倫族的家傳政策。俾斯麥曾自謂他的國家社會主義，是以啓蒙專制主義爲基礎的。德皇威廉第二，在其政治哲學中，也屢屢提及啓蒙專制主義。我們實在可以說，儒教因啓蒙專制主義哲學者的介紹，而影響及腓特烈大帝；由腓特烈大帝而更影響及普魯士政治的傳統思想。

我們現在根據上述的原因，來分析腓特烈大帝的哲學和實際政治，便可以了解儒教是如何地影響了當時德意志的實際政治。尤其是大帝的學說，是採擷了諸家的學說而加以綜合調和的；所以我們也可以因此而了解該派思想的全豹。

腓特烈大帝生於一七一二年。少年時代的傾向，便與他的父親威廉第一，完全不同。父親要使他養成武將和政治家的才幹，可是他卻愛好哲學藝術與文學。因此他便爲乃父所憎惡，常常承受苛刻的懲罰。他不堪忍受這樣的虐待，企圖出奔英國或法國；可是因事機不密，爲乃父所悉，擬將他處死；幸因某將軍的力保，僅免於死。此後，他被禁錮於庫斯特林（Kustrin）的孤城中，而研學的方針，也便起了變更。他一變從前的性格，而專致力於軍事和實際政治的研究。他於一七三三年結婚。婚後，遷居於萊因斯堡（Rheinsberg）常召集學者、藝術家等，獲得了更進

一步研究藝術、文學和哲學的機會。

腓特烈的熱烈的智識欲和思辨的能力，充分地顯示着他是一個哲學家。當他十六歲時，曾致其幼妹威爾媚納 (Wilhelmine) 一函，在署名上，自稱爲「哲學者腓特烈」"Frédéric le philosophe"。(註二)當他就帝位時，他的友人亦譽之爲「現代的馬克安東尼」"Marc Antoin de nos jours"或現世紀的奧勒爾「"Marc Anlère de notre Siècle"。他自己也希望做一個啓蒙專制主義之理想哲學家 "le roi-philosophe" 或國王哲學者 "Le philosophe-roi"。

腓特烈在幼年時代，即從事於形而上學的研究。稍長，因爲感覺到以人智來了解形而上學的確實性，是不可能的；所以便決心捨棄。他對於各種哲學體系，不加以指摘，嚴守中立，願意自己永遠成爲一懷疑論者。他說：「神以充分的理性賜與我們，可是理性僅可作爲我們行動的指導，並不能使我們瞭解一切。笛卡兒和萊白尼茲所不能發見的，任何人也都不能發見。」(註四)由此可知腓特烈主張理性是實踐的，而並不是思辯的。這與儒教的見解，頗爲相似。

就宗教方面而言，腓特烈也持着同樣的懷疑態度。他在致威登白熙公爵一函中，曾謂：「閣下爲國家的市民宗教 (religion Civile) 之領袖。此宗教爲正直與道德所組成。所以閣下的義務，便是實行道德，特別是要實行人類最高道德的仁 (humanité)。至於靈的宗教，則一任之於最高的存在者可也。 (Laissez la religion Spirituelle à l'Être Suprême) (註五)這便是宗教即道德的一種見解。



可是腓特烈並不是無神論者，也不是唯物論者。他絕不否認神的存在。「我不能瞭解神，可是我禮拜神。縱令我不認識神，不過我具有充分的知識知道神是存在着的。」他極力排斥賀爾巴哈所謂「自然體系」的唯物論。在這一點上，他和福魯特爾是相一致的。

腓特烈的哲學教養，在幼年時代，受了萊白尼茲和華爾夫不少的影響，中年時代，又傾向於福魯特爾和達朗貝爾 (D'Alembert) 而晚年則極力推賞洛克。總之，他是一個折衷主義派。法布魯爾 (Lévy-Bruhl) 對於他的性質，曾申述如下：「腓特烈的重視論理，學自華爾夫，愛好明白或智慧，學自福魯特爾，精微的言論，學自貝爾，滿足人生，學自伊壁鳩魯 (Epikuros) 履行義務，則學自馬克奧勒爾。」(註六) 他的折衷態度，一方面使他不能產生獨創的見解，可是在另一方面，卻可以使他忠實地反映出時代思潮的特性。法里哥洛 (Rigollot) 曾謂：「腓特烈不僅沒有獨創的見解，同時，還缺乏個人的創意 (initiative personnelle)。不過我們雖然失之東隅，卻可以收之桑榆。因為在實際上，他們思想，與其說是他的獨創，毋寧說是採自他人。所以這對於子孫，可認為反映時代的紀念物。」(註七)

哲學家對於腓特烈的影響，最重要的要推萊白尼茲和華爾夫二人。他對於萊白尼茲的尊敬，雖晚年迄未少衰；而對華爾夫的敬愛，在幼年時代，雖甚熱烈，可是一至晚年，便加以輕視。他曾致函華爾夫，內中有云：「哲學者指示着何者當為，或何者不當為；國王是為實行你們的觀念而存在的。」他曾囑華爾夫將著作譯成德文，以便閱讀。威廉第一放逐華爾夫時，腓特烈對華氏極表同情；所以當他就位後，第一件大事便是召回華爾夫。可是到晚年時，

他又痛詆華爾夫說他違反了萊白尼茲的體系。不過無論怎樣，華爾夫對於他的影響，決不容否認；而華氏的論理學和道德論，更爲他所折節歡賞的。

## 第二節 腓特烈大帝的道德觀

腓特烈大帝以爲人類的智識，決不能探求哲學的真諦；而神學的考察，則爲一無益的空想。結果，他便主張哲學家應研究道德；同時，還應該以實踐的目的教訓後學。

腓特烈以政治家的立場，承認道德是保證社會秩序的唯一方法。所以他說：「道德是社會利益與公共平安的源泉。」（註八）「善良的風俗，較之最精細的學說體系或最偉大的發明，更爲有益。」總之，腓特烈與儒教相似，以道德爲國家最重大的政務；並希望政治體系，也能建立於此基礎之上。

腓特烈希望創立一最簡單，而最易於理解的原理，使道德更爲有效。這便是他的功利主義。他說：「獎勵人民抑制情慾的唯一方法，便是使他們能因此而獲得自己的幸福和社會的利益。」換言之，要使道德通俗化，則個人的幸福和社會的利益便成爲必要的先決條件。不過他所謂幸福或利益，不僅是名譽的欲望，同時更包括愛好道德，憎惡非難或恥辱等等。換言之，幸福即不外乎「建立於自己的滿足之上的靈魂底和平。」

腓特烈關於功利主義的著述，有「由道德原理所見之自愛論」一書（Essai sur l'amour-propre envisagé comme principe de morale）其中有一節記載：「有人以爲行惡可以招禍，行善可以致福。（中略）這當然

要引起一般的疑義。行善縱可以致福；可是道德有時能招致禍害，惡人有時也能享受榮華。這樣一來，便使我們陷入於矛盾之中。如果我們以為幸福僅指靈魂的和平而言，那末，這種矛盾，立刻就會消滅。因為所謂靈魂的和平，係指自己的滿足而言。即我們的良心，容許我們讚許自己的行動；換言之，我們對自己，不會有良心上的愧怍。這一種和平的感情，當然也可以存在於不幸者的心靈中。野蠻而殘忍的人，無論他的外形怎樣華美，可是在問心有愧時，決不會有此種情感。」（註九）要之，腓特烈以為道德的原理是對人民最良的教訓。至於實行道德原理，他主張應採用下述方法：「首先應該模倣古人的善例；採用一切可以使人民為善的獎勵方法。在學校中，應先研究道德，而後及於知識，在講授道德時更應用簡略方法，使學生得以充分了解。著述教理問答書（*Catechisme*），使兒童在幼少時，即能明瞭道德是幸福的基礎。」（註一〇）因此，他自己便著述數十種關於道德的教理問答書。（註一一）

腓特烈的實際道德，其原理有二。一種是由於華爾夫的感化；一種是由於福魯特爾的影響。前者的格言是：「正確地履行一切義務，以完成自己乃至他人。在社會公共幸福的增進中，放置你自己的幸福。」「*Perfection-ne-toi toi-même et les autres par le scrupuleux accomplissement de tous les devoirs, et place toujours le terme de ta félicité dans l'augumentation du bonheur commun*」這與儒教以修身齊家為治國平天下的出發點，完全相似。後者的格言是：「人們應該常常記憶：己所不欲，勿施於人。」（註一二）「*On doit toujours se souvenir de ne point faire aux autres ce qu'on ne voudrait pas qu'ils ne fassent*」這與孔子所謂忠恕之道，極為類似，而與福魯特爾在「各國風俗精神的考察」（*Essai sur les moeurs et*

*l'esprit des nations*) 一書的結論，也相符契。

腓特烈並不重視形而上學，也不重視宗教的教義。所謂不重視宗教的教義，當然不一定是宗教的敵人。而他更承認宗教的社會職能；在道德的限度上，宗教有存在的必要。我們看他在致威登白熙歐坎公爵一函中，便可以完全明白。「閣下為國家的市民宗教之領袖。此宗教為正直與道德所組成。所以閣下的義務，便是實行道德，特別是人類最高道德的仁。至於靈的宗教，則一任之於最高存在者可也。因為我們被惑於各種過失，不能解答此問題。在我們當中，我想沒有一個敢大膽宣稱能夠判斷此問題。」

總之，腓特烈以為宗教即道德。所以他採取平等地保護一切宗教的寬容主義。理由是宗教的狂熱信仰，在反對異教時，容易引起殘忍的行爲。他在致威登白熙公爵的一函中，還有一段偉論：「閣下應警戒狂熱，使宗教不產生禍害。因為可憐的人類，如果能够與最高存在者的意見相融洽，一定是由於他們對人類社會能表示同情，而決不是由於暴力。如果真正的宗教，即所謂仁，不贊成這種行動，那末就政略上說，閣下也一定要警戒狂熱；因為閣下的臣民大體都是新教徒。要之，寬容主義可以使閣下被尊敬；而迫害適足以使閣下被嫌惡。」

總之，寬容主義是腓特烈思想的當然結果。他確信寬容主義與聖經的精神，亦無不合。他說：「依我所見，君主的政策，決不能干涉人民的信仰；在力所能及的範圍內，它只能以寬容的精神引導全國的僧侶與臣民。此政策不僅與聖經主張以和平、謙遜、慈愛待遇同胞的精神相適合，同時，還可以有利於君主。因為去除國內的狂熱，同時也可以去除對君主不利的暗礁。普通人對於宗教的忠信，與宗教上的狂熱是不兩立的。因為狂熱替殺人者開放了

天國之門，作爲犯罪的報酬，毀損了殉難者的聲譽，以作爲他們殘暴行爲的代價。」（註一三）

腓特烈實行寬容政策，結果便吸收外國衆多的殖民；特別是法蘭西的新教徒，都以之爲無上的逋逃藪。他們同時將法蘭西的工藝輸入普魯士，這使法國蒙受了極大的損害。最不可思議的，便是當時爲歐洲各國所放逐的耶穌會教士，爲普魯士所歡迎，而他們替腓特烈大帝的新領土西利西亞（Silesia），盡了不少的義務。因爲西利西亞是一舊教國，而且剛對奧大利宣告脫離，所以新教國的普魯士，在統治方面當然要感覺到棘手了。

我們要說明腓特烈大帝如何實行他的寬容主義，只要看他在併合西利西亞時，便可瞭解。法國歷史家拉維斯（Lavisse）在「普魯士歷史的研究」一書中，曾有一段記載：「西利西亞知識的解放，始於被征服的第二天。本來在這一帶地方，由於奧國嚴密的檢查，很多書籍是被禁止的；所以他們幾乎無書可讀。可是在征服了以後，即陸續輸入大批書籍。最使他們驚異的，便是準許閱讀批評新君主的行動的小冊子。宗教上的憎惡，在當時已經異常嚴重。久被壓迫的新教徒，以爲普魯士的侵入，使他們獲得了復仇的機會。可是腓特烈反慰勞羅馬教徒，他減少了羅馬教的慶祝日，可是對羅馬教的僧侶，依然表示尊敬，給與大僧正以鑄造貨幣的特權，並保證信仰的自由。斯脫利哥戰爭的翌日，有兩千農民包圍住腓特烈大帝，要求「在附近的羅馬教徒，一一處以死刑的許可。」他的回答是：「愛你們的敵人，祝福咒詛你們的人，以善報惡，使你們受苦的人，你們也應該替他禱告，因爲你們是天父的真子。」當他演說了以後，農民也只好安靜地退卻了。」（註一四）

腓特烈的社會道德的原理，便是報恩的觀念。這一點與儒教又非常類似。他說：「違背道德，莫過於忘恩；因爲

忘恩是最卑鄙的最可恥的。」（註一五）他又非常重視家族的道德。他曾勸告威登白熙公爵要尊敬母親：「母親是你的生命創造者，應當對她尊敬。你對她愈尊敬，人民對你也愈敬重。如果與母親發生衝突時，你應當叱責自己。對於兩親的敬愛，是沒有限界的。如果報恩過少，一定要引起人家的非難；可是報恩過多，便不會引起人家的非難了！」（註一六）在「青年貴族的道德問答」中，他又論及家族的道德：「（問）對於社會的義務，是怎樣產生的呢？」

（答）因為當我們受教育時，我們的父親或祖父耗費不少的心力，所以我們應該對他們表示感謝或服從；而對社會的義務，也便由此產生了。我們在力所能及的範圍內，應協助父親或祖父。當他們衰老時，我們更應該表示敬愛以報答我們在幼年時所受的愛護；對於我們的兄弟，應當視如手足。對於子女，我們應以父親的資格，加以愛護。特別應該注意他們的教育和品行。因為以道德和知識作為子女的遺產，較之一切財寶，更有價值。」（註一七）

腓特烈又以為這種報恩觀念是人類對社會的義務或愛國心的動機。「要做一個良好的市民，便是應尊敬社會全體，一切的人，都是我們的同類，友好，乃至兄弟。他人願意幫助我們，我們也必須幫助他們。要做一個良好的國民，我們必須盡我們的所能，服務祖國，愛護祖國。因為祖國是我們共同的母親。如果對祖國有利時，雖犧牲我們的生命與財產，亦所不惜。」（註一八）這種家族道德的觀念，根據布魯耳和魯克的敘述，是由於萊白尼茲的影響；（註一九）可是我們再迴溯上去，那末這種觀念，無疑地，是受了儒教的感化。

腓特烈大帝還有一點與儒教相類似的，便是勸子孫不可污辱祖先。大帝曾列舉下述各項，作為己所不欲，勿施於人的實例：「現在我列舉一切於我有害或有損的事情如下：（一）如果有人劫奪我的財物，我一定要憤怒；

所以我也不能取人家的財物；（二）有人誘惑我的妻子，我感覺到無限的苦痛，所以我也不能污人家的寢褥；（三）我嫌惡人家食言或誤約，所以我必須忠實地履行我的盟約；（四）我嫌惡人家對我誹謗，所以我也不能譏誣他人；（五）任何人沒有剝奪我的生命的權利，所以我也不能剝奪人家的生命；（六）我不好忘恩，所以也不可忘記人家的恩惠；（七）我願意休息，所以也不可阻擾人家的休息；（八）我願意獲得必需品，所以也應該使他人獲得必需品。」

腓特烈以為家庭教育，是父親的責任，可是他不僅主張家庭教育，因為兩親盲目的愛情，有時可以使子女墮落；他是國民教育的提倡者，同時，也是歐洲最初實行義務教育的君主。

要之，腓特烈承認古代的或近世的道德，都有特徵；而一切宗教，無論是基督教或耶穌教，都不外乎道德的教養。（註110）

### 第三節 君主的義務觀念

腓特烈大帝為皇太子時，曾著「反馬基雅弗」一書；內容是主張君主的義務。其中最有名的一句便是「君主是人民的第一奴僕」，「*Le prince est le premier domestique de peuple*」這一句話充分地指示出啓蒙專制主義的特點，君主的義務觀念。君主決不是像從前專制主義那樣，以人民為私有物，為發洩私慾的工具。人民並不是為君主而存在的；反之，君主卻是為人民而存在的。所以他說：「君主並不是人民的主人，而是他們的第一

奴僕。正如人民是他的光榮的工具一樣，此奴僕是人民的幸福的工具。」（註二）

君主既爲人民而存在，便應當忠於政務；而第一，便是履行君主的義務。自從腓特烈威廉第一以後，普魯士由君主自行攝政，已經成爲一種習慣。此後，國王親政，便成爲普魯士的特產。而腓特烈大帝之熱心政務，更可以說是君主中的皎皎者。

腓特烈以爲合理是君主存在的理由，所以他重視君主的義務。他確信人類本來都是平等的；在誕生時，並沒有何種特權。「一切的人都是平等的。如果沒有個人的價值，誕生只是一個幻影。」（註三）「如果一國家重視誕生的門第，而忽略了個人的價值，那末一切都將宣告終結。因爲這種原理是誤謬的，不合理的。政府如果採用此原理，一定會產生不幸的結果。」（註四）

腓特烈更主張君主應該依據個人的價值，由人民選擇。「人民應在他們當中選擇一最賢明的，最公平的，最無私的，最仁愛的，最勇敢的人，使他擔負一切事務上的重大責任。」（註四）

君主是絕對爲人民的幸福而存在的。人民持有社會契約，在必要時，可以推選君主。「人民應該在他們當中選擇最賢明的，最公平的，最無私的，最仁愛的，最勇敢的人；可以裁判他們的訴訟，保護他們的財產，不致爲敵國所侵害；使他們不同的利害，趨於一致。（中略）所以君主的主要目的，便是正義和人民的幸福。」（註五）

君主的義務，已經明白規定；如果君主不履行此義務，那末他便是一個篡奪者。

腓特烈原來也是一個權力論者；所以他承認專制政治是最良的政治。他說：「國王如能決意履行義務，君主



國便是最良的政治制度。因為他的意志與權力，可以使他的仁慈發生效力。」（註二）要保護或監督人民，必須有強大的權力。「一切都是爲人民的，可是一切都不是由人民的。」「Tout pour le peuple, rien par le peuple, 這與孔子所謂「民可使知之，不可使由之」的論調，不是相一致嗎？總之，腓特烈對於政治的見解，雖然以民主主義爲立足點；可是對於人民的生活，又主張有加以干涉的必要。

#### 第四節 哲人政治的理想與儒教的影響

腓特烈大帝雖然間接受了儒教的影響，可是他實現了道德政治的體系。

腓特烈對儒教，並沒有多大興味。不過因福魯特爾的熱烈讚揚，使他間接獲得了儒教的知識。可是因為他沒有充分研究的時間，同時，本身又富於懷疑的性質，所以他總是採取傍觀的態度；僅僅從萊白尼茲、華爾夫、福魯特爾諸哲學家的倫理和政治學說上，採用了一點，並沒有直接受儒教的影響。關於這一點，賴世萬曾敘述如下：

在一七七六年一月十日的函件上，腓特烈曾與福魯特爾熱烈地討論中國問題。根據福魯特爾的手書的記載，腓特烈曾與他的侍講寶和 (Pauw) 談及此問題。寶和因爲福魯特爾的足趾，並沒有踐踏過中國的土地，所以他偏信曾經久居中國的耶穌會傳道師巴多明 (Parennin) 的意見。關於中國的問題，寶和並沒有堅決地固執着自己的見解；不過他以爲中國皇帝，日後一定會決定歐洲人對於本國國民的議論，同時，他又覺得沒有到過北京的人，不應該任意讚揚中國。至於腓特烈對於東洋諸國民的習慣風俗，本不甚了了；因爲他忙碌於處理歐洲的

事件，沒有餘暇可以顧及東方諸國，中國皇帝，據他所知的，只是某皇帝的詩歌。除出了誦讀詩歌以外，他覺得沒有研究中國文的必要。不過運命如果能够使中國產生福魯特爾那樣的天才，那末此問題便可迎刃而解，無庸自己操心了。一七七六年三月十九日，腓特烈又致福魯特爾一函，內云：「關於中國的問題，一任之於閣下和寶和二人。歐洲國民，已經使我沒有餘暇；同時我又不肯放棄此地球上最優美的部分（即歐洲）。」一七七六年四月八日，他再致函福魯特爾，在這一封信，我們可以看出腓特烈已經洞察到福魯特爾如何地熱烈讚美中國。「我曾告訴寶和，閣下和忒西塔斯（Taciuss 羅馬的歷史家），極爲相似。因爲要獎勵國民的道德，此羅馬史家，不管我們的祖先日耳曼人沒有絲毫模倣的價值，竭力向他們推薦。而閣下對國外的友人，總是以同樣的語調勸告他們：『應該學習中國人的有德的習慣；像他們那樣的獎勵農業。這樣我們在波耳達平原或香賓宜（Champagne）省，便可獲得豐富的收穫。中華大帝國全部，施行同一的法律，這難道不值得我們的模倣嗎？』」

根據上面的引證，我們便可明白腓特烈大帝對中國問題是採取傍觀者的態度；他願意人家研究中國，而自己僅採用一點優良的部分。所以他的獲益，並不是直接的，只是間接地採取了萊白尼茲、華爾夫、福魯特爾、賀爾巴哈諸人的道德和政治學說。現在我再分析他的政治體系如下：

（一）腓特烈的政治思想，是非宗教的。他希望於理性之上，建立政治。我們只要看他在致威登白熙公爵一函中，所謂「足下是市民宗教的領袖」一語，便可明白。他又說：「德是我們行動的唯一動機。因爲德與理性，是不可分離的。所以我們常常應該是合理的。我們之所以異於禽獸，就是因爲有理性。而且只有善良的行動，方可以使

我們和以生存賦與我們的至高者相接近。」（註二七）要之，他的哲學也是以合理主義爲基礎的；這與儒教的出發點是同一的。

腓特烈的非宗教傾向，使他產生了宗教即道德的思想；而君主對宗教，應該保守中立的態度；結果便實現了寬容主義。

（二）腓特烈理想中的政治，是聖賢政治。啓蒙專制主義者理想中的政治，當然是哲學者的政治。所以腓特烈即以哲學者自任；而在實際上，他確是一個哲學者。當他以道德教育人民時，確立了最容易理解的原則，即所謂功利主義。他創作了十幾種教理問答書。雖則他排斥形而上學，可是根據他的倫理學與宗教學，卻充分地證明了他是一個哲學家。他說：「君主應常常注意怎樣訓練自己；所以他要充分的知識和縝密的思想。他應該正當地計劃他的職務，因之，他必須常常訓練他的頭腦。」（註二八）

（三）因爲他主張哲人政治，聖賢政治，所以非常重視君主的德。「君主統治人民，施行仁政；對臣民更應以身作則。這樣，他便應該模倣神的姿態。君主之所以爲君主，與其說由於威嚴和權力，毋寧說由於個人的價值和道德。」（註二九）他知道君主の特權，有使他們墮落的危險，所以他常常以道德來勸告君主。他的「反馬克阿發」一書，極爲當時君主所推重。和孟子一樣，他確信正君心是正人類的最有效方法；同時他又憤恨使君主墮落的小人。「誘惑個人，對於世界的影響，雖極微細，可是已經是一件壞事；至於惡化君主，那當然是更不必說了。」

腓特烈更從功利主義的立場，獎勵君主的道德。他曾勸告威登白熙公爵：「閣下不應以自己的快樂爲重，而

忽略了人民的幸福。如果能在青年時期，使人民了解閣下會犧牲自己的欲望，來實現人民的幸福，那末，這不僅可以使閣下獲得將來的幸福，而且還可以成爲舉世讚美的原因。」（註三〇）總之，他以爲道德可以使君主幸福，而惡德則成爲人民憎惡的原因。

這一種道德，他不僅加以提倡，同時，還加以實行。他有哲學家一樣的思想，他的行動，頗類似聖賢。除出了雄大的武功以外，還有許多道德上的逸事。他唯一的享樂，便是研究文學，哲學，音樂。在波資但（Potsdam）的「無慮宮」（Sans Soucis）中，常常集合了學者文士，高談闊論。在無聊的時候，笛子是唯一的消遣良伴。這種高尚娛樂，充分地調和他的孤獨而嚴格的性情。腓特烈的晚年生活，成爲人民讚美的中心。德歷史家夫賴塔（Gustav Freitag）曾有一段詳細的記載：（註三一）

「如果我們說腓特烈大帝在七年戰爭中的奮鬥，是超人類的話，那末他對政治上的努力，也可以說是超人類的。（中略）國民因爲要深切了解大帝的言行，對於他的一舉一動，都加以異常注意，結果，他們方知道大帝是與常人無異的。他的住宅，他的庭園，都異常簡陋；可是普魯士國民，常常幻想着他的神聖的宮殿。有時，當夏天的晚上，他們徘徊於王宮附近，門口沒有一個守衛，窗戶洞開，在牆隙間，可以窺見大王安靜地睡在床上。只有花的香氣，鶯的夜吟，淡淡的月光，在他的左右。永遠地守護着（中略）他對於當時的人民，是一個偉大的中心人物；對於後世的我們，則更爲偉大。我們的國民性，我們的政治組織，我們的藝術，文學，一直到現在，都是蒙受了他的影響。」

（四）腓特烈重視君主的道德，結果，便主張君主應模倣神的姿態。這種觀念，固然是希臘、羅馬以來的傳統

思想，可是腓特烈卻受了萊白尼茲的感化；而萊白尼茲的來源，可是受了儒教之天子觀念的影響。萊白尼茲以神爲宇宙的君主，國王則爲其地上的代理者。非宗教的腓特烈，當然不會承認神是君主權力的起源。不過他雖則傾向於自然法學派，特別是華爾夫的學說，以君權的起源歸之於人民，可是他又常常主張君主應模倣神的姿態。他說：「君主應該履行最高法官，軍隊大將，財政管理者的職務；換言之，君主應履行與政治有關係的一切職務。君主行施職務時，應該模倣以智力賦與人類的神；同時，還應有明白的，勤勉的智力，以實行一切計劃和法規。」（註三）所謂君主應模倣神，即以神爲宇宙的君主。這和儒教的觀念，不是極爲類似嗎？我現在更引用他的幽默的論調，作爲本節的結束：「人們常常認定國王是地上的神像。可是當我每次攪鏡自窺的時候，心中便起這種感想：如果我真的與神相似，那末神也許會感覺到太難堪罷。」（Tant pis pour Dieu, si je lui ressemble.）（註四）

#### 第五節 啓蒙專制主義的實現者

腓特烈大帝不僅是啓蒙專制主義的理論家，同時，還是一個實行者。啓蒙專制主義，如果是僅僅一種政治哲學，那末在十八世紀中，決不會有多大價值。儒教對於歐洲的影響，如果僅僅限於思想方面，那末我們也不會感覺到多大興味。我們所感覺到興味的，便是儒教影響及歐洲的實際政治，使東西兩文明有相互接觸的機會。就此點而言，腓特烈大帝及其所施行的政治，在文明史上，其意義頗爲重大。

本來贊成啓蒙專制主義的，大抵都是君主或政治家。所以中國思想，在十八世紀的歐洲，佔有相當勢力。其中

有幾部分，曾爲各方面所實行。可是都沒有像腓特烈那樣顯著的成功。

正如啓蒙專制主義的理想一樣，腓特烈大帝是一個哲學者。不僅是哲學者，而且是聖賢。不僅是聖賢，而且還是一個賢明的君主。更不僅是賢明的君主，同時，還是戰場上的英雄，巧逞舌辯的外交家。不過根據我們的目光，所謂英雄，所謂外交家，對於他的理論，稍有妨礙。因爲他的英雄的行動，頗有野心家的氣味；外交家的事蹟，又充滿了權謀數術的手段。可是這些缺陷，由於內治的努力，可以彌補無遺的。確，他是一個卓絕古今的名君，是聖賢政治的理想君主。他不僅替普魯士建立了政治的傳統；同時，還提供了世界各國君主的典型。

法國實證哲學家拉斐特 (Pierre Lafitte) 曾批評腓特烈爲歷史上的英雄中最缺乏宗教性質的一人。換言之，便是富有實證主義精神的最偉大的君主，是一個純粹的聖賢君主。「腓特烈的合理性，以及使西洋主義 (Occidentalite) 代替了基督教，在政治家和人民的眼光中，產生一大變革。自從凱撒與圖拉真大帝以來，基督教的氣霧，籠罩着全歐；其中亨利第四和利塞留等等偉人，曾一時呈現出非宗教性質，可是收完全成效的，首推腓特烈，自夏理曼大帝以來，他是一個稱雄西洋的最偉大的政治家。」(註三四)

我們會經述及腓特烈的君德是人民的模範；而他的實際政治，更爲人民所讚美。他非常勤勉，每晨黎明即起床後，便決定本日應處理的事務。最先閱讀信件，且一一報以覆函。其次是處理軍務，檢閱軍隊。一切事務，都處決於他一人。大臣只不過是侍從左右的祕書。他使他們提出意見書，表示對某件的態度；然後在意見書上，記入自己的意見。除此以外，他絕不徵求他們的意見。總是獨斷獨行。

他常常旅行各地。可是他的旅行並不是因為享樂，而是要改革政治的弊害。法拉維斯曾有一段記載：「任何事物決不能逃過他的尖銳的目光。他的眼睛希望明察一切；由於天然的資質，他明察了一切。」（註三五）他辨別土地的肥瘠，使老農驚服。總之，正如腓特烈威廉第一所說，他是財政大臣，司法大臣，同時又是外務大臣。

從人類的觀點來說，他是有德者，從君主的觀點來說，他是理想的君主。他運用各種政策，可是目的要不外乎國民的幸福。對人民的教育，異常注意；根據以權力教養道德的啓蒙專制主義的理論，他實現了義務教育；並使國民教育與宗教教育相分離。他替外國的移民，建設學校。每次當產生一新村落時，立即購置教育的設備。至於宗教上的行政，他也遵從啓蒙專制主義的理論，以道德為宗教的本質；對一切教宗，都一視同仁。因之，當時受宗教上的迫害的外國人，都趨之若鶩。

腓特烈的努力，不限於精神方面，物質上的建設，也異常努力。他的生活，非常節儉。宮庭費用，每年僅耗費定額六分之一，其餘則移充國費。他的消遣方法，便是讀書，作詩，有時還吹笛。他實在是國民的第一奴僕。

腓特烈傾向於重農學派，所以他專致力於農業的發展。普魯士位於歐洲北部，氣候寒冷，多湖水，荒野遍地，土地瘠瘠。他先開鑿沼池，種植松樹，使土地肥沃；輸入馬鈴薯的種子，使農夫耕種。農夫都不願意以馬鈴薯充作食料，大王便以身作則，使農民做效。今日普魯士的馬鈴薯為世界第一，當然是由於大帝獎勵的結果。腓特烈政策最成功的，便是殖民招致策。他使他們獲得信仰的自由；且建設學校，發給移居經費，建設費等等，並免費供給種子。結果，他在位四十六年，而歐洲各國移民入者，共三十萬人，建設了九百座新村落。他更以武力征服各地，使普魯士領土，

擴張了二分之一；人口增加了一倍。對於普魯士國力的增進，腓特烈的功績，是不能泯滅的。

大帝的社會政策，是農民生活的保護政策。當時在德意志方面，封建制度，尚未完全瓦解；農奴制度，依然盛行。大帝致力於農奴的解放。解放農奴，在腓特烈威廉公爵及腓特烈威廉第一時代，本已開始，而至腓特烈大帝時代，更有了具體的實行計劃。他首先廢止農民身體上的虐待。在王領內，限制農奴的服役日。本來農奴的服役日，在某些地方，每週六日，他一律減至三日。他又廢止農奴子女的服役義務；更使農奴獲得土地所有權，允許他們繼承土地，並且可以自由處分，毋須徵求領主的許可，廢止農奴，不啻廢止貴族的特權；特別是當時普魯士的土地，三分之二在貴族手中，所以這種廢止事業，當然要引起激烈的反對。在他病歿數週前，還殷殷垂詢庭臣，東部普魯士的農民，是否已完全解放，享有土地的所有權。後世歷史家曾討論及法蘭西大革命以前，普魯士是否已經實現了社會平等的問題。德多賓西克 (Treitschke) 採取肯定說，法卡汾雅克 (Cavaignac) 則採取否定說。不過無論如何，腓特烈曾經努力實施，當然是事實；而他的農奴解放的計劃，為十九世紀初期史泰因 (Stein) 哈登堡 (Hardenberg) 兩政治家所完成，也是確切不磨的事實。

在工商業一方面，他開掘運河，設立銀行，招聘外國教師，創辦陶器，砂糖，玻璃及醫藥等等製造業。貸與巨額資金，建設新村落，復興古村落。資金的來源，則完全由於他的節約。

大帝對貧民極表同情。關於他的救貧政策，在本編第二章中，曾有述及。所以當時的人都稱他為乞食王 (Bettlerskönig)。



腓特烈大帝行施仁政，國民對他異常親愛。人民都稱他爲「老弗利茲」(Alter Fritz)。他死後，人民如喪考妣；歐洲全體，也莫不表示哀悼。腓特烈政治，是專制政治；他干涉國民的生活，不過這種干涉是善意的干涉，正如父母之干涉子女。所以國民也不以之爲苦。這樣，普魯士獲得了政治的傳統；這便是「專制君主的仁政。」我認爲其中含有儒教感化的成分頗多。(註三六)

(註一) Sorel, *l'Europe et la Révolution Française*, t. 1, P. 114-116.

(註二) 伯倫智理以腓特烈大王即位的初年——一七四〇年——爲啓蒙時代的開始。英白克爾(Thomas Buckle)亦贊成此主張。

(註三) *Lettre à sa soeur Wilhelmine*, Oeuvres de Frédéric II, vol. XXVII et XIII.

(註四) *Deutsche Rundschau*, Sept, 1885, cité par Zeller. *Friedrich der Grosse als Philosoph*.

(註五) *Preuss, Oeuvres de Frédéric II*, t. IX, P. 6.

(註六) *Lévy-Bruhl, L'Allemagne depuis Leibniz*, P. 88.

(註七) *Rigollot, Frédéric II*, philosophe, P. 24.

欲明瞭腓特烈大王與影響腓特烈之哲學家間的關係，可參閱左列各書：

A. Zeller, *Friedrich der Grosse als Philosoph*, 1886.

B. Rigollot, *Frédéric II*, philosophe, 1875.

C. Raymond, *Frédéric II et J.J. Rousseau*, 1877.

D. Bertrand, *D'Alembert*, 1887.

(註八) *Preuss, Oeuvres de Frédéric II*, t. IX, P. 87.

(註九) *ibid.*, P. 91.

(註一〇) *ibid.*, P. 97-98.

(註一一) 教理問答書有下列各種：

A. *Miroir des Princes.*

B. *Instruction du Major Boroke.*

C. *Instruction pour la direction de l'Académie des nobles à Berlin.*

D. *Essai sur l'amour-propre envisagé comme principe de morale.*

E. *Dialogue de la morale à l'usage de la jeune noblesse.*

F. *Lettre sur l'éducation.*

G. *Essai sur les formes du gouvernement et sur les devoirs des souverains.*

H. *Lettre sur l'amour de la patrie.*

(註一二) Preuss, *Oeuvres de Frédéric II*, t. VIII, P. 172.

(註一三) *ibid.*, P. 266-267.

(註一四) Lavisse, *Études sur l'histoire de Prusse*, P. 270.

(註一五) Preuss, *Oeuvres de Frédéric II*, t. IX, P. 93.

(註一六) *ibid.*, P. 7.

(註一七) *ibid.*, P. 101.

(註一八) *ibid.*, P. 102.

(註一九) A. Lévy-Bruhl, *l'Allemagne depuis Leibniz*, P. 82-110.

B. Ruck, Die Leibniz'sche Staatsidee, S. 70.

(註二〇) 這是由於福壽特爾的感化。

(註二一) A. Lévy-Bruhl, *l'Allemagne depuis Leibniz* p. 95.

B. Preuss, *Oeuvres de Frédéric II*, t. IX, P. 208.

(註二二) *ibid.*, P. 39.

(註二三) A. *ibid.*, t. XII, P. 22

B. *ibid.*, t. VIII, P. 88, 126, 197.

(註二四) *ibid.*, t. VIII, P. 7.

(註二五) *ibid.*, t. VIII, P. 167-168.

(註二六) A. Gavaignac. *La formation de la Prusse contemporaine* t. I, P. 47.

B. Preuss, *Oeuvres de Frédéric II*, t. VIII, P. 204.

(註二七) *ibid.*, t. VIII, P. 205.

(註二八) *ibid.*, t. VIII, P. 228.

(註二九) *ibid.*, t. VIII, P. 164.

(註三〇) *ibid.*, t. IX, P. 6.

(註三一) Gustav Freitag, *Bilder aus der deutschen Vergangenheit*, 1874, Leipzig.

(註三二) Preuss, *Oeuvres de Frédéric II*, t. IX, P. 6.

(註三三) *ibid.*, t. VIII, P. 9, t. XV, P. 230, 262.

(註三四) Pierre Lafitte, *Considérations générales sur l'ensemble de la Civilisation Chinoise*, P. 7.

〈註三五〉 Lavisse, *Etudes sur l'histoire de Prusse*, p. 232.

〔註三六〕關於腓特烈大王的的研究，除結論中所舉普魯士史料以外，可參看下列各書：

1. Droysen, *Friedrich der Grosse*, 1880.
  2. Koser und Kranske, *Preussische Staatsschriften aus der Regierungszeit Friedrich des Grossen*.
  3. Mirabeau, *De la monarchie Prussienne sous Frédéric le Grand*.
  4. Baron de Treck, *Examen critique de l'histoire secrète de la cour de Berlin*.
  5. Lavisse, *Etudes sur l'histoire de Prusse* 1879.
  6. Koser, *Friederich der Grosse als Kronprinz*, 1886.
  7. Lavisse, *La jeunesse du Grand Frédéric*, 1891.
  8. Laviss *Le Grand Frédéric avant l'avènement*.
  9. Preuss, *Friedrich der Grosse, Lebensgeschichte*.
  10. Onken, *Das Zeitalter Friedrichs des Grossen*.
- 此外尚有下列各著者之書籍，今僅舉著者於左：
- Reimann, Kugler, Koser, Caner, Trenbelenburg, Niegund, Mommsen, Oromar, Carlyle, Truttie.

## 第八章 普魯士國家與儒教

我們在上面幾章所討論的是儒教對於德意志哲學家直接的影響。至於對腓特烈大帝的影響，雖然是間接的，可是他是啓蒙專制主義的完成者，實現者。本章要討論的是儒教的間接影響，便是在十九、二十兩世紀中，對德意志到底發生了何種效果。

一般地說來，思想的影響，經過社會先知先覺者的口述筆授，傳至社會全體，便成爲一種社會的風氣或時代思想，而永遠被保存着。這種保存着的思想，或者轉化爲社會制度，或者支配着一思想家的意識，而轉化爲特殊的思想體系。所以本章的研究，我想一方面求之於普魯士的國家制度；而另一方面，則求之於普魯士君主的思想體系。

在德國，萊白尼茲的思想，並不能支配民衆。因爲他專致力於君主的教育。所以在君主的政策中，倒有相當的影響。特別是對普魯士王室，因爲過於親任，結果，腓特烈威廉第一的教育案，出於萊氏的手筆；而在威廉第一之勤儉尚武的人格中，也受了不少啓蒙專制主義的影響。（參照第二編，第四章第四節君主教育論。）所以普魯士自威廉第一以來，發生了解放農民的端緒，決非偶然。

華爾夫最偉大的成功，便是使萊白尼茲的學說，深入民間；影響及十八世紀的青年界與讀書界而統一了道

德，政治的思想。十八世紀中，德意志的實踐社會觀，可以說完全由他一手造成。所謂實踐的社會觀，我們在萊白尼茲的結論中，曾加以列舉。其主要的：

- (1) 學者言論的一致。
- (2) 無派別的宗教。
- (3) 以實踐爲目的的思辯。
- (4) 博學而兼有德。
- (5) 高貴而兼博學。

上述五項，與其說是華爾夫學說的感化，寧說是萊白尼茲的感化，而由華爾夫所敘述出來的。其中「高貴而兼博學」一條，不外乎要求哲人政治的實現；而適應此要求的，則爲腓特烈大帝。

普魯士的國家思想，至腓特烈大帝時代，完全決定。他不僅在政策當中表現出來。同時還創設「普魯士一般國法」施行後世。其影響甚且及於二十世紀。儒教之所以能影響德意志的實際政治，雖然由於啓蒙專制主義的介紹，不過實際上還是由於腓特烈大帝的實行，而影響及普魯士國體。我們如果要了解腓特烈大帝在普魯士國體中的地位，必須先理解普魯士的歷史以及建國的精神。

普魯士歷史，大體可分爲四期。第一期爲普魯士之起源；第二期是腓特烈大帝以前的創業史及其二名主；第三期腓特烈大帝時代；第四期則爲腓特烈大帝以後的普魯士歷史。（註一）

（一）普魯士的起源

普魯士發展的歷史，在世界史中，饒有興味；可與東洋周代的勃興，和西洋羅馬的建國，先後媲美。普魯士的起源，以勃蘭登堡的伯爵領土（*Margraf von Brandenburg*）爲出發點，面積僅足與日本之四國相埒。所謂 *Margraf* 係 *Mark*（境界）與 *Graf*（伯爵）二字之結合，爲「境界之伯爵」之義。至於名稱的起源，因夏理曼大帝欲聯合德意志，法蘭西，意大利三國，組織一大帝國，故羅馬教皇卽任以保護基督教的使命。所以夏理曼大帝的職責，不僅保護國境的安全；同時，還有使四圍蠻族改宗基督教的義務。故此國境名爲伯爵領（*Margraf*）。勃蘭登堡，原爲斯拉夫野蠻民族所佔，以溫德人（*Wenden*）爲主。他們領有易北河北岸，常與南岸的日耳曼人，挾河而戰。十世紀時，*Margraf* 曾渡河征服斯拉夫族，使他們改宗基督教，但不幸中途敗北。此後，一一三四年，日耳曼貴族阿布勒喜特公（*Albrecht*）被任爲該地領主，方改稱爲勃蘭登堡伯爵領。勃蘭登堡位於柏林西四十里，爲普魯士之發祥地，介於易北河與奧得河之間，爲柏林附近一帶之首府。

當時，尚有一東普魯士省（*Ostpreussen*），距柏林約百里。其首府哥尼斯堡（*Königsberg*）爲大哲學家康德之誕生地。東普魯士與勃蘭登堡同爲獨立省；中爲波蘭領土西普魯士所隔。

自十世紀至十二世紀，基督教已經深入北部歐洲諸民族；可是對於東普魯士的蠻族，仍不能使之改宗。波蘭

國王爲南方之鄰國，自不能高枕無憂。所以便欲求助於外來的軍力，以征服此蠻族。是時，適值十字軍東征告一段落，日耳曼武士陸續自小亞細亞返國。他們好勇鬪狠，應波蘭王之召，便從事征服東普魯士蠻族。此爲一二三〇年之事。這一批武士，便是東普魯士的開拓者，即所謂德意志武士團（*Teutonischen Orden*）。戰爭繼續了五十二年。武士團因人數衆多，戰略及築城術均甚優越，終於征服了全國。他們招致本國的農工，而建設了今日的東普魯士。當時的原名，僅爲普魯士。

從此，勃蘭登堡的伯爵領和普魯士的武士團領，成爲兩個獨立的國家。前者是純粹的君主國；後者則由國內武士選舉首長的貴族政治。十五世紀時，德意志南部霍亨索倫貴族被封爲勃蘭登堡領主。十六世紀初期，霍亨索倫族的阿德勒喜特武士，被選爲普魯士的武士團長，世襲普魯士公國。可是此兩國依然是獨立的國家。及至十七世紀初期，普魯士公族，因斷絕血統，當由勃蘭登堡伯爵繼承。勃蘭登堡的伯爵領與普魯士公國，至此方告統一。

（二）普魯士創業時代的二明主

一六四〇年，勃蘭登堡出現了稀代的英雄。其人爲腓特烈威廉公爵，當時稱之爲大選舉公（*Große Kurprinz*）。不論武功或內治，甚至在任何方面，他總是偉大的人物。當他即位時，正值三十年戰爭末期；國力疲憊已極。普魯士公國，始終不能脫離波蘭王的束縛。國內則貴族跋扈，加之兵力微弱，國威不振；在三十年戰爭，竟任瑞典軍隊，在國內自由通行。公爵就位後，即從事改良國政，增加兵力。藉武力與外交的力量，使國家漸臻穩定。當三十年戰爭結束後，締結了威斯達發里亞條約，在易北河與奧得河之間，合併了不少土地。一六五六年，瓦薩一戰，大勝波蘭，



普魯士公國，宣告完全獨立。一六七五年非耳柏林（Fehrbellin）一戰，大破瑞典軍隊，名震宇內。他不僅是一個軍人，而且還是一個偉大的政治家，在內政方面，輸入工商業，保護農民，招致殖民，而確立了近代普魯士的國是。而最饒興味的，便是臨死時的遺囑：「我的政治目的，在於增進一家的名譽，繁榮，與威嚴。我相信我的嗣子能够遵奉下列信條，以獲得國家的幸福：（一）眼中須有神明；（二）心中應愛臣下；（三）聽信忠言；（四）武器不可離手。這樣，神明的援助，國家的安全，家族的名譽，都可安然如故。你應該保存傳留下來的名譽，更應該使之增進。」威廉公爵是普魯士創業的名主。可是當時尚未脫離封建時代之財產國家的思想；君主以國家為自己的所有物。遺囑中所謂「我的政治目的，在於增進一家名譽繁榮和威嚴。」便是最顯明的證據。

一六八八年，由其子腓特烈繼位。腓特烈為一平凡的君主。愛好奢侈，濫用國費。結果國家的紀綱，萎靡不振，武力亦漸衰落。不過有兩件事足可記載的。第一，是一七〇〇年初期，普魯士由選舉侯國一躍而為王國。因為腓特烈第一曾以兵力援助奧大利皇帝，昇級是一種特殊的報酬。可是昇格後，德意志帝國不允許其加入為聯合國之一。東普魯士位於德意志國之外，腓特烈即自任普魯士國王，改稱腓特烈第一；改國號為普魯士，建都柏林。

還有一件值得我們注意的，便是創立柏林學士院。學士院的創立，原由於萊白尼茲的勸告。皇后夏綠蒂（Sophie Charlotte）來自漢諾威家，為萊白尼茲之哲學弟子。萊氏的神學論（Theodicee），係受皇后的囑託而書的。所以萊氏對於教育上的意見，亦為普魯士所採用。普魯士公布義務教育制度，也不外乎萊白尼茲的啟蒙專制主義的精神。

一七一三年，腓特烈威廉第一即位。他是一個特殊的人物。鑒於前王的缺點，極力主張儉約，除出宗教軍隊與金錢以外，他一無所好。就位後，大行裁員，由百人減至十二人。他出售父王的寶玉，融冶金屬器具，改鑄貨幣。他了解學藝爲何物，下令閉鎖柏林學士院。他的教育案雖爲萊白尼茲所起草的，（第四章第四節，君主教育論）而所得的效果則甚鮮。王精勤無比，事無大小，悉由一人裁決。他曾謂：「我是普魯士國王的財政大臣，陸軍大將，即此足以維護國王。」他替普魯士確立了國王親政主義。他愛惜兵士，特別是身體壯大的兵士，年俸以身長爲比例。其中有一最長大的愛爾蘭人，年金爲七千五百五十三達列爾（貨幣名）。當時的大學生，常告失蹤，可是又常於兵營中發見，這當然由於國王的指使。他雖然是一個勤儉主義者，可是對於軍隊的費用，不稍吝惜。晚年時，共有常備軍八萬四千人。在沒有實行國民皆兵主義的時代，擁有八萬四千的常備軍，除出法蘭西及奧大利以外，殆無先例。這樣雄固的兵力與豐富的金力，使腓特烈大帝得以充分發展普魯士。

專制與權力是腓特烈威廉第一最顯著的特色。他說：「我是一國之主，所以應該爲所欲爲。」我向着我的目的前進。確定我的主權，鞏固我的地位。」這幾句話成爲有名的傳說。這種專制主義，他曾加以實行。在宮內舉行煙草會時，不嗜好煙草的大臣和外國使臣，口內都含着烟管。腓特烈大帝爲皇太子時，因不堪王父的虐待，欲出奔外國。王非常憤怒，拔劍欲殺；幸因某將軍之緩頰，藉免於死。克利沁、華爾夫在哈萊大學演說，因賞讚儒教，國王勒令於四十八小時內，離開普魯士國境。普魯士專制政治的完成，和錄用有薪人員以代替貴族，也是爲威廉第一所開始。這是普魯士著名的官僚政治，同時也是他的專制政治的好機關。自此以後，普魯士方纔脫離封建的財產的國家。

轉化爲一武斷的專制的國家，而產生了近代統一的國家觀念。不過專制君主政治的合理化和實行啓蒙專制主義，還應該歸功於腓特烈大帝。

### (三) 腓特烈大帝時代

腓特烈大帝是普魯士中興的君主。他運用武將，外交家的手腕，擴張了本國的領土和人口。人口增進了一倍，土地增加了三分之一。由於偉大的人格，他統一了擴大的領土。如果他沒有施行仁政，那末能否以武力掠奪鄰國領土，還是一個疑問。他的思想，人格和政治，確立了普魯士國家的傳統觀念。他不僅繼承歷代君主的特質，更使之作爲後世君主模範的國家精神。他不僅是父祖的傑出的繼承者，同時，還是後世卓越的模範。換言之，腓特烈大帝時代是普魯士的黃金時代，中國的堯舜政治時代。他的思想與功業，我們在前章，已有述及。現在我想在他遺留給後世的紀念物中，尋求普魯士的國家精神。這就是「普魯士一般國法」(Allgemeine Landrecht für die Preussischen Staaten)

此法典並沒有法典的體裁。其中有憲法，有刑法，有民法，有訴訟法，可是沒有一貫的體系。我們所以重視此法典，完全因爲它是承受萊白尼茲、華爾夫等等啓蒙專制主義思想家影響的一種紀念品。腓特烈在此法典中，使理想中之道德政治體系，得以遺傳後世。普魯士的國家精神，便是普魯士的根本法典，憲法。腓特烈生前，已經開始編纂此法典；直至死後方發表。大帝在生時，曾將法典草案，分寄國內外有識之士，徵求他們的批評，藉以改正。法典內容，大抵採自萊白尼茲及華爾夫之學說。法人托克維萊 (Tocqueville) 在「舊制度與革命」(L'ancien

régime et la Révolution" (註11) 一書中，曾節述此法典之大意。現在特將其摘譯於左：

「在腓特烈大帝的事業中，最不爲人所知的，便是爲他所編纂，而爲其後繼者所公布的法典。要瞭解他的人和他的時代，最好參閱此法典，因爲在此法典中，充分地指示出兩者中間的相互影響。」

「約言之，此法典是一部真憲法（根本法）。其目的，不僅規定國民相互間的關係；同時，還規定國民與國家的關係，所以治民法刑法憲章於一爐。法典內容，大抵屬於哲學的抽象的方面；其中有些部分，與一七九一年法蘭西以「人權宣言」爲基礎原則的憲法，頗爲類似。

「根據此法典的宣言，國家與人民的幸福是社會的目的，法律的限界。除出以共同的統一目的以外，法律不能制限市民的自由和權利。國家各分子，依照地位和財產的關係，而努力實現一般的幸福。個人權利，對一般幸福也應當表示讓步。在此法典中，對於君主及其家族的世襲權利，以及與國權相分離的君主特殊權利，都沒有規定。除出國家的名義以外不能有其他王權。」（即「財產的國家」觀念，已經消滅，國土或人民，均非君主的所有物。）

「法典又規定人民的一般權利。人民的權利，以不侵害他人的權利，而能實現自己幸福的自由爲原則。凡爲自然法或國家的制定法所不禁的一切行爲，人民皆有自由行動之權。國民有要求國家保護人格及財產之權。如果國家未與以保護時，可以用自己的力量來防禦。」（啓蒙專制主義，正建立於此種個人主義的基礎之上。）

「宣稱了這些大原則以後，於是急劇轉變了方向，不主張法蘭西憲法中所謂人民主權的獨斷論，或民衆政

府的組織，而主張不自由的民主主義。承認君主是國家唯一的代表者，具有社會許可的一切權利。法典中並沒有宣稱君主是神的代表者，只是承認君主是社會的代表者（君主的國家機關說），或是腓特烈大帝所謂社會的奴僕。可是代表社會的，僅爲君主；且君主可以單獨行使一切權利。法典的序文中，曾謂國家元首，負有產生一般幸福以實現社會目的之義務；個人的一切行動，應以此目的爲前提；且有設立規則之權力。至於社會代表者（君主）的義務，我可以歸納如下：在國內，維護公共的平和與安全，使各人不受暴力的壓迫；對國外，有宣戰或媾和之權。他是唯一的立法者，可以頒行警察的普通法規。他可以赦免或取消刑法上的追訴。國內的一切集團或公共建築物，爲和平與安全起見，應該由君主指導或監視。國家元首，因爲要實行此等義務，必須有特殊的收入和必要的權利。對於私人財產、人格、職業、商業、生產物、消費物等等，都有課稅權。如果官吏的活動以國家元首的名義，那末在他們職權的範圍中，所施行的一切事項，任何人不能反對。」（官僚政治的基礎。）

「這一部法典，可以說在近代式的頭顱下面，配置了中世紀式的身體。換言之，腓特烈大帝只是去除了足以妨礙自己行使權力的部分，而形成了一首尾不相連貫的過渡的怪物。腓特烈不敢攻擊當時極占優勢的貴族階級，同時，爲避免他們的惡感起見，所以此不可思議的產物，便全部陷入於矛盾的狀態中了。」（卽近世國家思想，而承認封建的農奴制度與貴族的特權。）

「農村居民，除出某特殊地方外，完全被置於世襲的隸屬制度之下。此隸屬制度，不僅及於土地占有者的服役或勤勞，同時，更及於土地占有者的本身。」（農奴制度的特質。）

「至於土地所有者的特權，大體上說，法典都加以承認，有時甚至矛盾地予以承認。因為法典規定地方習慣與新法典相抵觸時，應服從習慣。還宣稱非由國家買收土地或交付仲裁時，此特權不得破壞。」

「法典規定了身體上的奴隸後，便宣稱應廢止農奴制度。而實際上所謂世襲的服從，仍舊是一種變相的農奴制。」

法典更明白地規定市民階級（布爾喬亞）與農民的區別。在市民與貴族之間，還有中間階級，包含不屬於貴族階級的高等官吏，宗教家，中學或大學的教授等等。此階級與市民階級有別，又不能與貴族混同，較貴族稍為劣下。他們不能購買武士階級的股份，也不能為最高級的官吏。除特殊場合外，他們不能出入宮門；至於攜帶家族，更為法律所禁止。此階級因教育的增進，勢力漸大，對貴族表示不滿，他們因為不能獲得最高級的官吏地位，對重要事務，毫無顧問機會，因之，更表示不滿。在法國，中間階級對貴族特權的怨恨，終於引起了革命的慘劇；德國當時也充滿了贊成法國革命的呼聲。法典主要的編纂者，是市民出身的，不過他不能不服從王的命令。

「歐洲古舊的封建制度，在德國尚未完全瓦解。腓特烈對此，雖有輕蔑之感，可是不能完全使之消滅。一般地說，他只是剝削了貴族團體的行政權利，至於個人的特權，依然在貴族的手中掌握着。他僅僅頒布法規，限制他們使用特權；可是並沒有進一步的表示，由腓特烈的命令所編纂，而在法蘭西大革命以後所頒行的法典，對於為全歐洲所廢棄的封建的不平等，公然給與以法律的保護。這實在是開立法上的新紀錄。」

「在此法典中，更宣稱貴族為國家的主要團體。貴族如果有相當的技術，對於一切有名譽的事務，即可優先

錄用。他們可以佔有其他貴族的財產，以及附屬於貴族財產的狩獵權或裁判權；他們享有保護教會的權利；他們可以用土地的名稱，作爲自己的名稱。他們除原有名稱外，還可附加上土地的名稱，如某某伯爵，某某侯爵。市民社會佔有貴族財產時，其附屬於貴族財產之權利與名譽，必須在許可範圍內，方能享有此權利。市民階級得佔有貴族財產，但子女不得承繼。」

「腓特烈法典中的刑法，其特徵更爲顯著。腓特烈大帝的承繼者腓特烈威廉第二，承認伯父（腓特烈大帝）的創作物，富於革命的傾向，臨時中止公布，一直至一七九四年，方纔頒行。對於危險部分，加以修改，而刑法上的規定，更爲嚴密，爲各國刑法中之最完全者。刑法中規定對於謀反者陰謀者，應嚴重處罰；且嚴厲禁止任意批評政府的行爲。禁止販賣或分配危險的記錄。印刷者，發行者，分配者，與著作者負同一責任。化裝舞蹈會或其他公共集會，須經警察之許可方可舉行，公共聚餐亦同。出版及言論，應受警察的監視。禁止攜帶武器。」

「這一部創作物，半爲中世紀的；半爲中央集權的產物；可是其中也有社會主義的傾向。它規定凡自己不能養活而又不能獲得領主或鄉村之救助的貧民，國家負有給與食物，工作或工資的義務。對於這些貧民，國家更應保證適合於他們能力的勞働。國家應有特殊的設備，救助市民的貧困。此外，國家可以撤廢獎勵怠惰的一切設備；對於此等設備的資金，國家有任意分配於貧民之權。」

「要之，議論的新奇大膽和實行的逡徐緩慢，實爲腓特烈大帝之特質。這種情形，我們到處可以發見。一方面，主張租稅應各人平均分配，創造近代社會的大原則；而另一方面，又存在着反對此規則實施的地方法律。一方面主

稱君主與臣民間的訴訟，其訴訟程序，應依照普通訴訟手續；而另一方面，又規定此規則與國王的利益或情熱相抵觸，則不能適用。人們都以無慮宮門前的風車，傳為美談，而實際上，在很多地方，他的裁判是不公平的。（據傳說：在波資但離宮前面，置有風車一具，腓特烈命令左右搬運。惟所有者未予認可。大帝為尊重其權利起見，立即收回成命，故一時傳為美談。）

「這一部法典雖然披上了一件鮮豔的外套，可是內容依然如故。如果要研究十八世紀末期德意志的社會情形，對於這一部不可思議的法典，誰都不會注意罷。只有法律家研究過此法典，而受過教育的人，大多數都還沒有讀過。」

托克維葉對於普魯士普通國法的評論，稍稍過於誇張個人主義的方面，而忽略國家主義的方面。不過法典內容的，確是受了啓蒙專制主義哲學者，特別是華爾夫的影響。至於腓特烈大帝自身的思想，如以君主為國家的機關，國家與君主的義務在於實現，人民的幸福等等觀念，在法典中，也有顯著的表示。普魯士普通國法第十三章第一條規定：「國家對於市民及被保護者之權利與義務，集合於國家元首的人格之中。」第二條規定：「國家元首的主要義務，在保持內部及外部之秩序與安全；遇暴動及混亂事，並保護所有權之安全。」第三條規定：「國家元首的義務，在發展居民的傾向與能力，以增進他們的幸福；並供給特殊的設備，使他們獲得利用的機會與方法。」這些規定，說明了君主之物質的與精神的義務，國家的教化性質，以及道德政治的特質。要之，腓特烈大帝確立了普魯士的國家精神。他使專制的武力的宗教的國家合理化，實現了「專制政治由仁君來統治」的啓蒙專



制主義。其中當然含有儒教的影響。這種精神，永遠地支配着普魯士；十九世紀的國家社會主義和完全的義務教育制，也不外乎這種精神的表現。

#### (四) 腓特烈大帝死後的普魯士歷史

普魯士自腓特烈大帝死後，君德成爲國政的要素。有之則國強，無之則國弱。腓特烈威廉第二，爲一凡庸的君主。不過他仰仗着腓特烈大帝的餘威，在分割波蘭時，獲得了巨大的領土。

其子腓特烈威廉第三，是一個善良而和平的君主。是時適值法蘭西革命告終，拿破崙擬掌握歐洲霸權之時。一八〇六年，普魯士軍隊於耶拿 (Jena) 及歐伊魯第多爲拿破崙所敗；締結的爾西特條約 (Treaty of Tilsit) 後，普魯士領土已喪失大半。結果，普魯士的軍人、政治家、國民，都一蹶不振。於是皇后魯意絲 (Luise) 挺身而出，收拾此支離破碎之殘局。皇后的愛國心，鼓舞起舉國一致的精神；選用史泰因及哈登堡二政治家，遵從腓特烈大帝所指示的方針，實行農民解放的政策，而完成了普魯士的仁政。同時，又利用國民的愛國心，實行國民皆兵主義，建立了今日徵兵制度的基礎。復興柏林大學，希望以精神的力量，恢復過去物質的力量。

皇后更專心教育子女。其長子腓特烈威廉第四，頒行了普魯士的憲法。次子威廉第一，任用俾斯麥，曾擊破奧大利、法蘭西二國，使普魯士戴上了德意志帝國的皇冠。威廉第一，當十三歲時，曾隨母后流竄北歐，常聽從母后的勸戒，他日誓必報復法國之仇。色當 (Sedan) 之戰，生擒拿破崙第三，方纔遂了他的本願。威廉第一時代三大勞働保險制度的實行，可以說是國家社會主義的成功。同時，也由於國王仁慈心的發動，一八六五年西里西亞的織

物勞働者生產組合，派遣代表三人，請求國王補助。在呈文中，有這樣一段：「陛下常常宣稱：普魯士臣民遇有大困厄時，不問其爲個人或團體，可以向國王請求補助；這是一種歷代相沿的神聖的權利。」（中略）腓特烈大帝在皇太子時代，也曾宣稱普魯士國王，決不願爲富者之王。所以我們的國王是貧民之王。我們知道歷代國王都忠實地信奉此主義。（中略）現在請陛下履行此神聖的權利。」威廉第一引見三代表，並贈與以一萬二千達列爾。當時代表資本家的一代議士，在議會中，對此事曾舉出質問，並攻擊俾斯麥怠於職責。而俾斯麥當即答謂國王保護弱者，是普魯士的國粹。勸阻國王行施慈善事業，並不是宰相的職責。這樣我們便可明白國家社會主義，是十八世紀腓特烈大帝的仁政主義的產物。對於這一點，歷史家薛摩勒會解釋如下：「普魯士王室的社會政策，使德意志農民脫離了虐待與掠奪耕作地的慘狀。雖經習慣與裁判所之堅決反對，可是王室終於到達了目的，使農民從負擔與課稅的慘狀中解放出來。爲了實現此目的，王室和貴族經過二百年的鬭爭；爲了實現此目的，王室不能不求王權的擴張，以限制貴族的利益。王室始終承認解放農民是一種權利；因爲可以拯救一般小資產的沒落，也可以保證社會政策的前途。」（中略）普魯士王室之所以得能有今日，在國民間發生親愛與責任的無形的財寶，與其說由於對德意志全國施行政策的結果，毋寧說由於施行上述社會政策的結果。」

關於國家社會主義與十八世紀啓蒙專制主義的關係，於下節中論述之。至於最後一節，我想再來分析德意志最後的國王威廉第二的政治哲學，並說明儒教的影響。

## 第二節 儒教對於國家社會主義的影響

我們在敘述普魯士歷史時，一定會感覺到國家社會主義色彩的濃厚。（註三）而且只要一閱及「普魯士普通國法」這一種概念，便不禁油然而生。（註四）腓特烈大帝的政策，鐵血宰相俾斯麥的政策，講壇社會主義的宣言，華格納或薛摩勒的學說，都是充斥着國家社會主義的論調。法蘭西歷史學家卡芬雅克在「現代普魯士之構成」一書中，曾指示出十八世紀的普魯士，國家社會主義與封建的農奴制度，經營着不可思議的同居生活。「在尚未完全開化的地方中，在廣大而多砂的平原上，因國內戰爭的連續以致常常荒蕪的斯拉夫領土中，即斷即續的文明事業，永遠是滯留不進。腓特烈第二的政務，便是從事於歐普脫利特人及魯意底斯人（斯拉夫種諸民族）之教化。根據他致福魯特爾的函件當時他對西普魯士蠻族，教以穿衣洗浴等事。他和他的父祖，專事移民於人跡罕至之地。他常常主張在和平中征服地方。他所統治的人民，都是由他自己創造的。以募集兵卒的方法，募集移民。他巡視國內，對於村落的殖民，改良的實現，工業的創造，工場的建設以及勞動者的使用，都一一加以指摘。在這一種狀態底下，居然會發生了實行國家社會主義的傾向。因着前代諸王的勳績，因着王權的擴大，使普魯士變成了一最干涉的國王親政主義的模範國，而同時又是一封建的國家。」「攝理的國家。」「L'Etat Providence」」（爲神所支配的仁義的國家），保持了古舊的社會組織。這是爲創造國權，發達國權而輸入新要素的準備。依據這一種方法來增大王權，當然與他的原則發生矛盾。可是他對於不能破壞的事實，即由社會狀態所產生的必然，

又不能不表示服從。在腓特烈威廉第一時代，因為要完成專制政治的使命，獲得了必要的權力。至腓特烈大帝時，便利用前王所預備的行動方法，以完成此使命。用權力增加了人口，而且以人爲的手段，發展了國家。由於軍事上的成功，更擴大了權力，而確立了國權。國權爲了要維護社會組織的原狀，便編纂法典，保障會喪失了政治最高權的封建制度。而國王親政的國家，也就施行各種方法，以保護封建階級。這樣，在內部組織中，便提供了國家社會主義與社會不平等的變形混合物。」（註五）這就是說，腓特烈大帝並沒有破壞當時社會組織，他保存着貴族與平民的不平等，而建設了一種權力政府和國家社會主義；而當時的制度，也是爲「普魯士普通國法」所承認的。

普魯士的歷代君主，雖然都傾向於專制主義，可是他們始終爲專制君主之仁政的觀念所支配，便是應該站在民衆的立場以反抗貴族。結果便產生了國家社會主義。當十九世紀時，德國工業勃興，貧富兩階級，日益懸殊。要救濟這一種弊害，國家就有採用干涉政策的必要；於是十八世紀解放農民的精神，又重新出現於德意志。一八七二年，德國發生了所謂「社會政策聯盟」(Verein der Sozialpolitik)運動；主要人物，於埃塞那哈(Eisenach)召集大會，並發表宣言。當時參加者多係大學教授；故資本主義的集團，又譏之爲講壇社會主義的運動。參加運動的，有南塞(Nasse)，恩格爾(Engel)，布雷泰諾(Brentano)，許華勃(Schwabe)，米刻爾(Miquel)，叔曼顯(Schunmacker)，申堡(Schönberg)，洛瑟爾(Roscher)，喜得布蘭(Hildebrand)，華格納(Wagner)，克納普(Knapp)，密托夫(Mithoff)，康拉德(Conrad)，厄刻特(Eckart)，薛摩勒(Schmoller)諸人。他們都

是經濟學、歷史學、法律學的教授，其中也有統計局長，其傾向大抵相同。中堅份子爲華格納及薛摩勒二人，宣言卽爲薛摩勒所起草的。薛氏是歷史學家兼經濟學家；對普魯士歷史，尤爲擅長；他非常忱慕十八世紀的普魯士。他主張普魯士人民所以忠於王室，完全由於歷代君主行施仁政的效果。他讚美啓蒙專制主義；同時，也承認國家社會主義，是十八世紀政治思想的復興運動。他所草的宣言，完全以啓蒙專制主義的思想爲根據，而附加上了一點自由主義的色彩。

在此宣言中首先敘述國家爲一道道德教育的大機關，德意志的農民解放，是普魯士的功績。「他們承認國家自有其歷史的進化過程；國家的義務，隨文明程度之高低，而有廣狹之別。可是他們並不是像自然法學派或曼徹斯特學派那樣，主張國家是一種禍害，在可能範圍內，應減少其行動範圍。他們承認國家是人類道德教育的制度。他們是立憲政體的忠實擁護者，所以不願意從事於經濟鬭爭的一階級來支配其他階級。他們願意有一超階級的國家，頒行法律，指導行政，保護弱者，以提高下層階級的地位。他們經過了兩世紀的長期鬭爭，使普魯士的行政與王權，終於實現了權利的平等，廢止了上層階級的特權。所以我們應該忠實地維護此德意志國家的最尊貴的遺產。」

此宣言更繼續敘述資本主義的缺陷，財富分配的不平均，下層階級的痛苦，更希望獲得一救濟的方案。「關於我們的經濟狀態的評價，他們當然不會否認技術與生產，商業與交通機關之空前的進步；可是他們也承認由此所產的弊害，如財產與收入的不平等，商業社會的不正直，不誠實，以及一部分下層階級的粗暴與無節制。」

可是這一種原因到底在什麼地方呢？宣言者認為是資本主義僅僅注意於經濟方面，而忽略了重要的道德方面的結果。

「他們在下面的事實中，可以發見主要的原因：當每次工業的設備和勞働契約發生新變化時，以及每次關於這些事實，產生新立法時，人們僅僅注意能否增加目前的生產的問題；至於其他重大的疑問，如此新組織對於人類會引起怎樣的反響；此新組織，能否增進有礙於整個社會的存在的道德要素；此新組織，對青年教育是否有良好的影響；經濟應用的進步，果否能平行地增進名譽和家族生活等問題，都沒有加以注意。他們承認忽視社會經濟的有機形態與國民道德狀態中間的心理關係，是罪惡的根源；所以改革的原理，便是要認清這一種關係。」

因為忽視了這一種道德要素，所以近代資本主義社會引起了階級鬭爭，而結果，便發生了社會分崩離析的危險。

「他們對於勞働問題的判斷，也是以事實的考察為基礎近代的勞働者，在衣服，食物各方面，較之前世紀的勞働者，當然是大有進步；因營養不良而死亡的人數，較前世紀亦為減少。可是這並不能使他們獲得真正的安慰。第一，他們要問大部分勞働者的日常狀態，是否形成了道德上及經濟上的進步。關於這一點，他們獲得了否定的回答。不僅如此，他們常常觀測到勞働者與有教養有財產的階級的對立狀態，愈益顯著；所以他們認為最危險的，並不是經濟上的對立，而是道德上，理想上，教育上，性質上的隔離。他們回想到過去的歷史，希臘，羅馬以及其他

各文明先進國之所以滅亡，也是因爲不能調和這一種對立，這一種階級鬭爭，上層階級與下層階級的衝突。如果我們的平等權，義務教育，徵兵制度，不能使下層階級獲得平和與調和的概念，那末我們的社會，一定會發生與過去同樣的危險。」

宣言中，更繼續敘述近代社會貧富懸隔的過甚與中產階級漸趨消滅的傾向：

「可是社會主義者所謂平等，並不是我們的社會理想。我們的理想，是有道德有組織的社會。換言之社會的組織雖然是不平等的，可是一階級可以容易地轉化到另一階級。我們現在的社會，固然是階級的社會。不過因中間階級，漸趨消滅；而兩極端的階級，便有發生固定的危險性。」

此宣言更敘述改良社會的意見和實際的要求：

「我們不能滿意現在的社會關係，且認爲有改良的必要。可是我們不主張科學的革命，顛覆現在的社會狀態。我們抗議一切社會主義的實驗。我們知道歷史的進步是幾世紀努力的結果。我們也知道現存的制度，對於一切新制度，總是要發生頑強的抗拒。因爲現存的制度，常常與大多數的生活或性格的習慣相適合的。我們承認現存的經濟立法，生產形態，各種社會階級的教育和心理關係，是改革的基礎，是我們運動的出發點。可是我們不拋棄改革與改良社會的鬭爭。我們不主張廢止產業自由與勞銀關係。可是我們要愛護理論上的原則，不願意這一種弊害有增大的趨勢。我們以溫和而確切的手段，要求施行工場法。我們要求確立勞働契約的基礎，勞働者有集會自由的權利。自由都應公開；不能公開時，然後由國家任調查之責；國家不干涉企業，可是希望能公開其結果。我

們要求設立場管理局，銀行及保險公司的監督局，以實現此目的。我們要求調查一切社會問題。我們不要求國家以金錢補助下層階級。我們要求國家以完全不同的方法施行普及教育。我們要求國家應注意勞動階級的住居與勞働狀態，勿使其低下。」

宣言中更列舉貧富的懸隔，階級鬪爭的弊害；並要求國家肩負道德的使命，以作為結論：

「我們相信財產與收入過於不均，階級鬪爭過於激烈，可以破壞一切政治的憲法，而使我們再受專制政治的壓迫。我們希望國家應注意及此。一切社會，一切個人，都願意履行現代的義務；我們要求國家也能夠產生一大理想。此理想不外乎能够使大多數民衆，能夠參與高尚的幸福。最有意義的事業，莫過於教育和物質的幸福，這種事業，是全世界的主要目的。我們的意見，已盡於此。我們認為現在毋須討論及原則的問題；所以只是對實際問題，加以研究。不過在開始討論時，對於基本原理，有加以明白陳述的必要。

要之，這一篇宣言，主要的目的，便是喚起國家之道德的使命，補救貧富懸隔的缺憾；而以教育與物質的幸福，為國家之主要政務。這依然歸着到十八世紀啓蒙專制主義的思想，換言之，即回返到儒教的精神。總之，國家社會主義是十九世紀中的啓蒙主義的復活，也就是儒教精神的復活。

講壇社會主義的主要人物，是華格納和薛摩勒二人。薛氏屬於歷史學派，華氏屬於十九世紀之合理派。（註六）薛氏為柏林大學教授兼大學長，兼王宮顧問，勃蘭登堡族歷史顧問。具有這樣的資格，所以他的國家社會主義，非常溫和。華格納亦為柏林大學教授，不過稍有急進的傾向；他在「經濟學基礎」一書中，曾論及國家的道德



性質說：「國家之文化和幸福的目的，在於追求肉體的，經濟的，道德的，精神的，宗教的生活理想，並研究場所的，時間的，甚至於社會的一般需要，以促進臣民的進步。現在將近世歐洲文明國家的目的，歸納如下：國家應具備為發展個人所必需的一般條件，保存個人的能力和教育的特點，以增進人民的地位。（中略）國家之任務有二：（一）凡為經營事業者所不能克服的妨害，國家應去之；或當他們去時，予以援助；這樣，便可以間接增進上述的利益；（二）在一定的條件底下，國家應設立各種制度及設備，使國家臣民可以滿足直接的需要。」（註七）

講壇社會主義，其團體份子，異常複雜，且意見亦不能一致。可是華格納會謂他們在歷史的倫理的觀點上，是相一致的。這僅僅說明了他們都是以啓蒙專制主義為根據的。一八七二年，在講壇社會主義宣言尚未發表以前，俾斯麥方攻破奧法兩國，建設德意志帝國；炙手可熱，勢燄絕倫。可是在另外一方面，繼馬克斯（Karl Marx）和拉塞爾（Lasselle）之後的巴貝耳（Babel），李卜克內西（Liebknecht）等的社會主義的勢力，日益抬頭。他們反對俾斯麥的帝國主義政策。這就是有名的社會民主黨運動。社會民主黨在一八七一年第一次德國議會選舉時，得票僅百萬；在一八七四年的第二次選舉時，票數增加到三百五十萬；而在一八七七年的第三次選舉時，更獲得了優良的成績，這因為是對俾斯麥表示不滿的緣故；一八七八年，暗殺皇帝威廉第一的凶手，曾出現二次，第二次且幾乎遇害。於是俾斯麥對社會民主黨，便採取高壓政策；可是社會黨的發展，並不因此而稍呈衰落之象。這樣，俾斯麥知道要減少無產階級的怨恨，必須實行社會政策。而三大保險政策，便漸次宣告實現了。所謂三大保險政策，即一八八三年之疾病保險法，一八八四年之災危保險法，和一八八九年之老弱殘廢保險法。這三種保險

法，都有強迫性質；保險基金，一部分由國庫支付，一部分由資本家支付，一部分則由勞働者徵集。此保險制，一九一二年，爲英國所採用，唯辦法稍有不同；現在除美國外，世界各國都已做效；（註八）即日本亦不能例外。

保險制度雖爲國家社會主義的立法，而實際上與講壇社會主義的理論，其精神實無軒輊。當此法案爲德意志議會討論時，俾斯麥在議場上的說明，充分地指示出此法案直接與十八世紀啓蒙專制主義有關，而間接受了儒教的影響。（註九）在一八八二年六月十二日的議場中，俾斯麥會說明如下：「爲獲得國家的幸福，我們從前所採用的政策，其性質大都傾向於社會主義。這種傾向，現在也許更有增加的必要。農民階級的解放是社會主義的。強迫徵收土地以建築鐵路也是社會主義的。以便於利用爲理由，徵收某人的土地而給與他人的一種政策，是高度的社會主義。根據水上法或水利法，使他人便於利用而強制徵收一部分土地，也是社會主義。以一切公共慈善義務教育，道路建築爲目的，而課以強制的徵收，也是社會主義……諸如此類的例證，更不勝枚舉。」

要之，俾斯麥所列舉的社會主義，大抵不外乎以公共目的而制限私有財產權。準此以觀，那末腓特烈大帝的政策，大部分我們不能不認爲是社會主義的。在一八八四年，五月九日的議場中，俾斯麥更於「普魯士普通國法」中尋求承認勞働權的原則：

「是的，我絕對承認勞働權。可是這與其說根據俾斯麥內閣的社會主義，毋寧說根據普魯士普通國法。普魯士法典第二編第十九章第一條會規定：『凡市民自己不能生活，而又不能享受特別法中規定有給養義務者之補助時，其給養與扶助，由國家負擔之。』第二條又規定：『凡市民不能獲得補助自己及家族之生活費的機會或

方法，國家應與以相當的勞働。」這就是說凡健全強壯且能從事於勞働的市民，不能獲得相當工作時，其權利是以我們的道德，領分爲基礎的；而國家的義務，便是使他們獲得適當的職業。」

總而言之，俾斯麥的社會政策，所謂三大勞働保險法，是以啓蒙專制主義及普魯士的傳統政策爲基礎的。這樣，我們便可以發見國家社會主義，發源於十八世紀；同時，也發源於儒教的思想。

俾斯麥不僅承認十八世紀的普魯士普通國法是國家社會主義的基礎，同時，更以之歸着於基督教道德。一八八一年四月二日的演說，便是最好的例證：

「我非常樂意接受「基督教」的名詞，因爲它可以指示出我們的傾向之特質……可是對於不信仰基督教啓示的人們，一切基於名譽的和基於義務感情的道德觀念，都認爲是人類行動的規範；在本質上說，這些觀念實在是他們祖先的基督教的遺物。道德的傾向，正義與名譽的感情，現在還支配着大多數的反宗教者，可是他們忘記了近代觀念的源泉……現在我更公開地說：啓示的信仰，我認爲是原始的決定的理由；對於此事件（勞働保險法），皇帝也採取着同樣的態度。不過基督教國家與非基督教國家的問題，完全是另外的問題。我是德意志帝國的大臣，也是基督教徒。我以基督教徒的資格，可以向天父宣誓。」

俾斯麥這一篇演說，原爲答辯反對黨的質問。當時微耳和博士（Doctor Virchow）的反對黨，曾質問如下：「置我們的文明於基督教的基礎之上，是一種奇怪的思想，我們知道文明的基礎，是一般人類發達的基礎；諸君名此爲自然主義，我們則名之爲人本主義。」俾斯麥在同日的議會中，更演述普魯士普通國法，爲災害保險法之

基礎。」我國如能設施貧民救助法，那末強壯的勞働者，便不致有饑餓之虞。如果能夠遵從普魯士法典，最低限度任何人都不可不為饑餓所苦。」

三大保險制度，為國家社會主義的根本政策，開拓了歷代政務的新局面。可是政策的根據，還不甚明瞭。俾斯麥曾自述其弱點：「我自從被人非難為共產主義以來，早已放棄了這種主張。對於這一種問題，我深信決不是個人的力量所能解決的；我願意我的敵人或親友，不為黨派的黨略所制束，不以感情用事，放棄『打倒俾斯麥』的口號，在共同的旗幟底下，採取一致的行動。」

這不過是俾斯麥在政略上的一種答辯；對於社會政策的來源，仍舊沒有加以解釋。不過依我的意見，這種政策是受了十八世紀啓蒙專制主義的感化，再遠一點說，也是受了東洋思想的影響。

### 第三節 儒教對於義務教育制度的影響

啓蒙專制主義哲學者，都主張權力與教育，應相互結合。萊白尼茲主張以權力來提倡道德。國家應如人身之有頭，萬事便可容易進行。人民應服從有至高權力的仁君之支配，善惡各得其報，則幸福無量。人民欲增進道德，必須以君主為模範。（註一〇）結果，他主張集合偉大君主，與國立學士院之力，以普及國民教育。

華爾夫的見解是：「幸福存在於快樂的繼續狀態中，快樂存在於個人的完全情感中，而快樂的獲得或保存，由於遵守自然法，所以遵守自然法的市民，應保護市民社會之幸福；並要求他人勿加以阻礙。對於不能遵守自然

法的市民最低限度，應使其外部行爲，與自然法相適合。君主應注意臣民是否履行對自己對他人以及對神的一切義務。要使民衆可以了解他們的義務與生活上之必需事項，應設立免費的教育機關，公開教育。所以國家應建設學校，使一般青年可以獲得必需的知識；同時，也應該聘請有教學才能，忠於職責，且足爲子弟模範的良好教師或教授。」（註一一）

華爾夫主張爲完成國民的道德，國家有設立學校的義務，同時也有強制臣民使受教育的義務。這與近代的義務教育，其立論極爲相似。

賀爾巴哈也是一個義務教育提倡者。他說：「政府不重視下層階級的適當教育，結果，使他們淪於墮落和貧困之中。所以在有良好組織的國家中，應設立免費公開的學校，教育貧苦兒童，並供給教科書與膳食等項。同時應頒布法律，強制父兄送兒童入學。」（註一二）

腓特烈大帝於一七六三年頒行之普通國民學校命令中，曾規定義務教育一項。他承認要使國民獲得幸福，必須先加以啓蒙；要啓蒙國民，必須先設立學校教育；而結果，便產生了義務教育的觀念。」（註一三）

義務教育制度，在啓蒙專制主義以前，已發生於歐洲。不過當時的性質，含有基督教的觀念。義務教育制，始於十七世紀中葉，創始者爲德意志中部一小國哥達（Gotha）。（註一四）當時哥達的君主伊倫斯特公爵（Herzog Ernst I.）是一個富於信仰的基督教徒。三十年戰爭的結果，使此小國淪於荒蕪，欲圖恢復，必須由於教育之力，公爵便決心從事於普通教育之革新。聘請精通當時教育思潮的學者萊黑（Adreas Reyhel）爲教育總監，並命

其調查教育改革案。萊黑於一六四二年，曾出版「學校經營法」“Schulmethodus”一書。調查的要點，便是強制主義。凡學生缺席或遲到，都應處罰。教師應尊重人道，不可過於峻嚴。設立模範小學二十餘所。課目內容，偏重宗教教育；此外兼及讀法、書法及算術等科。公爵亦曾著述專書，討論教育問題（一六五七年）。此教育制度，因公爵與萊黑之死，遂告中絕。所以這完全是一時的現象。

十七世紀的義務教育，在教育學史上，雖然占着重要的地位，可是這完全是一種孤立的現象；義務教育之所以能有系統的發展，而漸次為全世界所採用，我們卻不能不歸功於普魯士。這是一七一三年腓特烈威廉第一的時代。（註一五）威廉第一，被稱為普魯士國民學校之父。在未即位以前，他便承認知識與情感的教育，是人民幸福的基礎。所以當他就位的一年，便決心改革小學教育。本來，小學教育的主要目的，僅為宗教教育之準備。威廉第一對此傳統觀念，雖然沒有加以完全改革，可是他已經實現了第一步計劃，即以普通教育為國家制度之一。一七一三年十月二十四日的「中小學教育改革案」(Reformierte Gymnasien und Schulordnung) 雖然不甚完全，可是已經指示國王的教育方針。此後又頒佈各種法令，漸次改正。不過宗教的色彩，依舊非常濃厚。至一七一七年時，頒行普通強制教育法。規定兒童自五歲至十二歲，為入學時期，由父兄送入學校，每人給與津貼五芬尼（貨幣名）。主要課目，為宗教、讀法、書法、及算術等等。教師大抵為有職業之牧師所充任。因國王熱心獎勵之結果，當時東普魯士和利塔 (Litau) 二地，共設立學校一千六百餘所。

至腓特烈大帝時代，其前半期，因戰事頻仍，無暇兼顧教育事業。直至後半期，方致力於教育之改革。（註一六）大

帝任用赫克兒 (Johann Julius Hecker) 革新教育。在赫克兒時代，實科學校 (Realschule) 及師範學校，辦理最爲完善。又根據赫氏的調查，頒布了最著名的普通國民學校法令 (註一七) (General Land schulreglement)。在此法令中，繼續施行強制義務教育的原則，其管理制度，一仍其舊；惟教育目的，則改爲國民教育。

此後，由普魯士有名的政治家策德力次 (Zedlitz) 與教育家洛舟 (Eberhard von Rochow) 施行合理主義的教育法；稍稍發生了脫離宗教教育的傾向。及至建設官立師範學校後，此傾向更爲顯著。

法蘭西大革命後，義務教育制爲各國競相採用；可是在法蘭西大革命前，義務教育最發達的國家，應首推普魯士。而普魯士的義務教育制度始創者，爲腓特烈威廉第一；完成者則爲腓特烈大帝。我們在第二編第四章第四節君主教育論中，曾論及腓特烈威廉第一的教育，完全模倣萊白尼茲的精神。特別是在腓特烈第一時代，柏林學士院爲萊白尼茲所創立，而此學士院負有教育中心機關的使命。我們如果將這些情形加以綜合，便不難明白腓特烈威廉第一的義務教育與萊白尼茲的思想，存在着一種密切的關係。

中國的高等及普通教育制度，在夏殷周三代，更迴溯至堯舜時代，已燦然大備。(註一八) 中國的教育制度，是一種國家的制度，同時，也是涵養智德與教育的機關。不過這是否含有強制的性質，現在還是一個疑問。大概士大夫階級以上是強制的，庶民則任其自由。這種見解，我以爲較爲近似。

禮記王制篇云：「天子命之教，然後爲學。小學在公宮南之左，大學在郊。天子曰辟雍，諸侯曰頌宮。」(註一九) 可知天子與諸侯，各有大學和小學兩制度。又謂：「王太子，王子，羣后之太子，卿大夫元士之適子國之俊選皆造。凡入

學以齒。」(註二〇)可知入國學者，須爲士大夫以上及庶民之俊選者。又謂：「王命三公九卿大夫元士皆入學。」(註二一)則元士以上的教育，當然是一種強制制度。至於當時的階級制度，據王制篇所載，則爲：「王者之制祿爵，公侯伯子男，凡五等，諸侯之上大夫卿，下大夫，上士，中士，下士凡五等。」(註二二)可知士以上的階級，都是貴族階級。

禮記學記篇：「古之教者，家有塾，黨有庠，術有序，國有學。比年入學，中年考校。」(註二三)所謂家有塾，黨有庠，術有序，都是一種小學；至於國，方有大學。依據鄭莊的解釋，五百家爲黨，一萬二千五百家爲術。(註二四)所以當時普通教育的發達，實爲可驚。

以教育爲國家的重要任務，是中國特有的觀念。所以在蒙受儒教影響的普魯士國家中，系統地發生了強制的國民教育，即義務教育的觀念，是頗可供我們尋味的。如果我們直然斷定義務教育是儒教影響的產物，也許未免過於輕率。可是啓蒙專制主義哲學者，都異口同聲地提倡義務教育，而他們承受儒教的影響，當然是不可諱言的事實，所以普魯士義務教育的發達，其思想的背景，可以說是由於儒教的感化。不過要決定此問題，更有俟於學者的研究。

#### 第四節 儒教對於威廉第二的影響

德皇威廉第二是霍亨索倫族的最後君主。他結束了普魯士王室的歷史，換言之，他是書寫普魯士王國歷史結論的一人。可是他的結果的優美，恐怕爲任何人所不能及。他的人格與思想，可以說是普魯士國家思想的結晶。



品。

普魯士建國的精神，可別爲六種：第一是宗教，第二是武力，第三是專制政治，第四是仁義政治，第五是家族主義的道德，第六是忠君愛國的精神，服從的精神。歷代君主，都一致地鼓吹這種精神；而凡庸的君主，則由皇后代行鼓吹。普魯士本爲彈丸之地，今日則遼遼日上，有征服世界之雄心。原來，普魯士國土的擴張，完全由於武力征服；佔有德意志帝國版圖大半的普魯士，最初僅爲一不足重輕的附庸。普魯士君主以人格來實現統一。此人格調和了宗教與專制，武力與仁慈，此人格使國民獲得了家族的道德，忠君愛國的精神，以及服從的精神。這些都是普魯士傳統的國粹。

在此傳統觀念中，最主要的便是以仁義爲基礎的專制政治，西洋則名之爲家長的君主國 (Monarchie patriarchale) 或「攝理的國家」 (L'Etat providence)。就是說君主是人民之父，人民是君主之子。如果儒教果真影響及普魯士的國家思想，那末重視君德的觀念，社會政策的實行等等，都是輸入中國仁政主義的結果。至於尊崇家族道德和服從的一種精神，也可以說是受了儒教的感化，這些觀念，在威廉第二的國家思想中，更爲顯著。

### (一) 威廉第二的宗教觀

普魯士的建國，本來以對斯拉夫人宣傳宗教爲目的，所以歷代君主都是基督教的信徒。卽如因十八世紀的感化，富於懷疑精神的腓特烈大帝，以道德爲宗教的本質，准許學校公開教授。威廉第二，也非常信仰宗教，曾有時，

親自說教。根據他的見解，宗教是國民最大的結合力。在人民的生活中，宗教是本質的要素之一。宗教可以養成訓練與秩序，犧牲與道德的良好風俗；這些都是為偉大的國民所不可或缺的美德。一九〇二年六月十九日，他雖於查理曼大帝建都之亞亨（Aachen）作一演說，並述其對於羅馬教皇以羅馬帝國之權力授與查理曼大帝之感想：「現在，第二帝國已經產生了。日耳曼民族再可以擁護由他們自己所選舉的皇帝。帝冠是戰爭的勝利品。帝國的國旗，招展於空中；新帝國以古代帝國的熱狂，喚起了德意志人民的親愛。可是事情並不是同一的。我們不能超越出我們的國境，我們人民所負的使命，便是應該努力完成為中世紀所未竟的使命。（中略）我們應該永遠記着：新德意志帝國的基礎，便是我們祖先的單純、信仰和道德。我願意你們不分僧俗，都一致地擁護宗教，作為我的援助。我們應該共同努力保存日耳曼民族的健全的能力和道德的教養。這完全仰賴新舊兩教所含的宗教之力。」

威廉第二非常重视宗教；不過他對於宗教的見解，與基督教本質，稍有不同。因為基督教，就其本質而言，完全是個人的信仰，與政治毫不發生關係。所謂「王返諸王，神返諸神」，「我們的國家，並不是人世上的國家，」這就是說明了個人信仰的特質。可是威廉第二的宗教觀，以為宗教足以養良忠良臣民之道德。這當然含有政治的意味；所以他的宗教觀，我認為是受了儒教的同化。此外，他又有漠視基督教教義的傾向。無論是新教或舊教，他都夢想着使之脫離教義的形式，而轉化為實際的基督教。所謂實際的基督教，應具有下述各種美德：純潔的生活、秩序、訓練、勇敢、愛祖國、忠於國王、急公好義；一言以蔽之，應具有一切政治上的道德。一九〇八年九月二日，他曾在閔斯德（Münster）演說：「威斯特發里亞市民的一致與協力，使觀察者獲得良好的印象；我希望我們祖國全體

將此種良好情形加以擴大。要使全體人民實現這種一致與協力，只有一個方法，這便是宗教。所謂宗教，不僅指教會的教義，同時還包含着生活上實際的事物。」

總之，威廉第二的宗教觀，不外乎萊白尼茲的信念。在他的信仰中，我們更可以發見許多與萊白尼茲、華爾夫等等十八世紀啓蒙專制主義思想的類似點。關於實際的基督教，他所列舉的道德，都含有政治的性質。

法蘭西學者阿累 (Jules Arren) 在「基雲謨第二之言論與思想」(Guillaume II, ce qu'il dit, ce qu'il pense) 一書中，曾敘述德皇的信仰：

「我們知道威廉第二最重視實際的宗教；對教義問題，不甚留意。他不注意死文字，可是他尊重活精神。他有特殊的宗教觀念；其中混雜着各種不同的要素。日耳曼人混合了新教與舊教，我們認爲是不可思議的。威廉第二更承認君主的使命，是由神所賦與的。他以為偉人是神的工具，歷史是偉人的創造物。而霍亨索倫族的君主，都是第一流的偉人。」(註二五)

阿累更引用威廉第二致霍爾曼 (Holmann) 的函件，作爲佐證：「啓示的形態，可別爲二：一是恆久的啓示，歷史的啓示，一是純宗教的啓示。其第一種啓示有如下述：神在他所創造的人類中，表現自己。這是毫無疑義的。他自己的精神，置於人類之中；即所謂靈魂是他異常注意人類的發展。爲了要促進此發展，神有時在大聖人中有時在宗教家中，有時在國王中，不問其爲猶太人異教徒或基督教徒，表現自己。哈謨拉比 (Hammurapi)、摩西 (Moses)、亞伯刺罕 (Abraham)、荷馬 (Homer)、查理曼 (Charlemagne)、路德 (Luther)、沙士比亞 (Sha-

（Shakespeare）、歌德（Goethe）、康德（Kant）、威廉大帝（William I）都是神的化身。神選擇這些人物，使他們根據自己的意志指導人民，使他們造成了雄大不朽的事業，其目的是要表現自己的恩惠。我的祖父（威廉大帝）曾確信自己只不是神的機械。偉大人物的事業，是神餽與人類的禮物。」（註二六）

這一種見解，可以指示出威廉第二與萊白尼茲主張創設包括世界人類的教會的思想，非常近似。而威廉第二之所謂偉人，與孟子的「先知者」「先覺者」亦為類似。孟子謂：「天之生斯民也，使先知覺後知，使先覺覺後覺。」可知偉人是神的啓發人類之工具。這與德皇的主張，並無不同。要之，德皇的宗教觀，在政治的哲學的立場上，無疑地是受了儒教的同化。

### （二）威廉第二的君主觀

威廉第二的政治哲學，與儒教最為接近的，便是他的君主觀。基督教是個人的宗教，所以並沒有闡明君主的性質及義務。反之，儒教的信仰，以君主的人格為其中心體系。君主的人格是神的反映。換言之，神是天上的君主，君主是地上的神。至於威廉第二的見解，也主張神是君主，是「諸王之王」。一八八八年六月十八日的勅令中，曾謂：「我登上了父祖的玉座，我將做法諸王之王的神，處理政治。遵照祖先的先例，我要努力成為一仁義的君主。現在我謹對神宣誓：我願意畏信神明，保持和平，謀國家的繁榮，拯救貧困，遵守法律。」

所謂「諸王之王」，即以神為君主，一切政治的義務，都由此所產生。他每次實行君主的任務時，必向天默祝。這是儒教的信仰，並不是單純的基督教信仰。一八九九年二月三日，他從耶路撒冷巡禮歸來的演說辭，雖然竭力

讚揚純粹的基督教，可是結論，仍舊歸結到政治方面，且稱神爲「上帝」(Souverain d'en haut)。「在我所受到的印象中，最崇高而又最感動的，便是在橄欖山上，看見了一幕爲地上所罕有的鬪爭，就是耶穌基督從事於人類贖罪的鬪爭。當時我對上帝，也立了誓言，便是我不需要任何假藉，以實現人民的統一，撲滅一切分離的勢力。」

神既爲天上的君主，那末統治地上的君主，當然要受神的委任。這就是威廉第二的君主觀。帝王的權力，由於神的委任，是帝王神權說的普通觀念。可是威廉第二不僅主張委任說，同時更進一步，主張君主是神的機關。所謂神的機關，就是說神對人類，已具特殊的計劃，借助君主之力，以實現此計劃。威廉第二以爲神欲統一德意志帝國；威廉大帝曾完成了這種使命，所以威廉大帝，便是爲神選擇的機關。阿累氏曾說明如下：

「威廉第一的最大光榮，在其孫子的眼光看起來，便是宣稱皇帝的權力與使命，是由神所賦與的。威廉大帝的行爲，超過了帝王神權說的主張。他是神的機關。神爲德意志民族保留着偉大的計劃，所以希望能統一德意志。威廉第一便是替神實現此事業的機關。」(註二七)阿累氏更進一步指摘威廉第二不僅對於祖父，即對於一般君主，也都認爲是人類歷史的指導者，國民的命運，都掌握於君主的手中。「國民的運命，操之於君主，一切前進的方向，無論幸或不幸，進步或退步，勝利或滅亡，都由他們所決定。人類的歷史，只是記載君主的年譜。這並沒有引經據典的必要，我們只要看現在德意志帝國的統一，以結合各聯邦王侯的家族爲初步工作，便可明白。」(註二八)「君主的事實與行動，造成了世界歷史的本質。其中，有些君主的職務，特別重大。這就是神的機關。神使他們對人

類生活，發生一深刻的變動。」（註二九）

威廉第二以君主爲人類歷史的指導者，對人類文化，負有特別使命。這種哲學與儒教的哲學，若合符節。儒教希望君主成爲人民的主人或教師，且承認君主是人類的指導者。所以孟子重視君主的教育，並主張「君心正而國定矣。」這種符合，已經是不可思議的；而威廉第二更以人類指導者的君主是聖人。威廉大帝是聖人的典型。關於這一點，阿累氏曾敘述如下：「威廉第一是君主中的一人。威廉第二要誇張祖父的偉業，竭力加以讚揚。一八九六年二月二十日，在勃蘭登堡議會的宴會中，他曾謂威廉第一的人格，是爲我們平素所讚美的聖人。」一八九七年二月二十六日，在同一場所中，他又宣稱：「如果他是中世紀的人物，那末人們便將稱他爲聖徒，全世界的人類要在他的墓前祈禱。現在實際的情形，也是如此。他的墳墓，每日都開放着。忠誠的臣民，向之參拜。外國人也常常來觀光此崇高的老人和他的彫像。」（註三〇）

不稱普通的有德者爲聖人，而稱最有德的君主爲聖人，這與儒教的見解，又非常近似。

君主是實現神之事業的機關，結果，威廉第二非常重視君主的義務。這可以說是祖先的傳統觀念。一八九四年二月二十四日，他在勃蘭登堡議會的宴會中，宣稱「我們一翻閱勃蘭登堡的歷史，便可了解霍亨索倫與勃蘭登堡，常常是相一致的。由於歷史的發展和事件的力量，此兩者更結合爲一。我的祖先，特別是爲勃蘭登堡人所敬愛的大選舉公，爲實現國家的幸福，完成這一種偉大的事業。這是君主與人民相互信任的結果。霍亨索倫族，獲得今日的地位，皆神的賜與；所以對神負有報告的責任，同時也有實現國家幸福的義務。」

一八九七年八月三十一日，威廉第二在科布林茲（Coblenz）舉行威廉第一的彫像開幕式時，也提及君主的義務心：「他就帝位時曾來科布林茲。他是爲神所選擇的機關。他使神聖的王座，發出了燦爛的光輝。當接受此王座時辛勤的義務，永續的勤勞以及對世界創造者的責任，都連帶地發生。此偉大的皇帝，自任爲神的機關，同時以謙遜的美德和責任的自覺心，作爲前進的目標。」

君主是神的機關，並且對神負責，所以君主應愛護臣民；換言之，君主應爲臣民之父。關於這一點，阿累曾加以說明：「根據威廉第二的意見，君主是臣民之父。同時，應爲一良好的父親。以公平純正的態度，謀子女的幸福。他對於臣民，具有父親的權利。他可以違反子女的意志，以實現他們的幸福。他可以壓服一切反抗。不過父權應有道德的制限。這種制限是爲神所設置的。使國王爲臣民之父，其權力操之於神。神以無上的權力賦與國王，使之實現人民的幸福。所以國王只是對神負有責任。」（註三一）

總之，威廉第二主張君主的強大權力，其目的在於獲得臣民的利益；且君主應受義務心的制限。這種政治哲學，與啓蒙專制主義，並無不同；與儒教也非常近似。不過他對宗教觀念，稍過強烈；這可以說是他的特點。

### （三）威廉第二之政治理想

他的政治理想，在大體上說，是儒教理想的變形。他希望德意志帝國不僅是德意志民族的盟主，同時更爲世界的帝國。他之所以要急急完成海軍，其動機即在於此。他的獎勵工商業，其主要目的也不外希望以和平的經濟力來征服全世界。

一八九三年一月十八日，他在柏林舉行德意志帝國建國紀念的宴席上，曾述及世界帝國的觀念：「德意志帝國是世界的帝國。在世界最遼遠的地方，遍滿了德國人的足跡。德意志的物產，德意志的科學以及德意志的產業，都已經橫渡了大西洋。海上運輸的貨物，其價值，已增至幾億馬克。使德意志帝國成爲歐羅巴帝國，是我們的唯一的使命。」

從來人們都已承認了陸軍的軍力，可以確保歐洲的德意志的安全；可是要確保世界的德意志的安全，便有擴張海軍的必要。他認爲擴充陸軍是祖父的事業，擴充海軍是自己的使命。保護歐洲的和平，德國有擴張陸軍的必要；而保護世界的和平，德國就有擴充海軍的必要。他援引威廉第一的論調，說明軍力的必要：「在此世界中，要決定某一事件，如果沒有武力爲後援，筆力決不能獲得美滿的結果。」

要之，威廉第二以和平與戰爭來實現其世界帝國的理想。至於實現方法雖有不同，而與儒教的政治理想，則初無二致。

統一思想，是他的政治理想的特質之一。他不願意任何人反抗他的政治哲學。他知道自己的哲學，不適合於時代的潮流；可是他依然不顧輿論，銳意地向着自己的目標前進。「凡援助我者，我都表示歡迎；反抗我者，我一定要將他置之死地。」

社會主義者常常對他反抗，或予以譏嘲。所以他非常憎惡社會主義者，稱之爲反動的團體，並竭力加以攻擊。在色當勝利二十五週紀念日，他曾作簡短的演辭：「在此光榮的紀念日中，混合着一種不良的空氣。假借德意志



名義的團體，竟敢冒罵德意志民族，竟敢侮辱為萬人所尊敬的神聖人格。我願意全民族保持着空前的力量。如果他們繼續着這一種行為，那末我們爲了要驅逐這一批惡劣的分子，不惜全體動員，以消滅此反逆的團體。」

一八九七年二月二十六日在勃蘭登堡議會中，他曾作一攻擊社會主義者的演說：「攻擊國家基礎的黨派，反抗宗教的黨派，侮辱最高主人人格的黨派，在任何方面說，我們決不能聽其存在。在觀此戰爭中，能與我有力的援助者，不問其爲勞動者或君主，我都表示歡迎。」

威廉第二是一個絕對的專制君主。他希望任何人都服從他的命令；他不能忍受臣民的反抗。他愛軍隊；因爲服從是軍人的天職。一八九一年四月十八日，他曾向軍隊演說：「造成德意志帝國的統一，是軍人與軍隊，並不是議會的決議案。軍隊是我的生命的寄託所。」

一八九九年九月八日，他在加斯耳漢宣稱：「統一我們的祖國，最鞏固的結合力，便是有良好團結的勞動和戰場上勇士的血液。」

威廉第二需要祖國的精神統一，也需要國民的忠誠與服從。他以宗教的信仰來麻醉民衆。他確信良好的基督教徒，應具有服從、忠君、愛國、勇敢的美德。一八九七年九月十六日，在波資但舉行新兵宣誓式時，他曾演說如下：「不是良好的基督教徒，決不是善人，也不是普魯士軍人。在普魯士兵營中，他決不能履行兵士的任務。犧牲與公正是你們的義務。此兩者都是基督教徒的美德。可是你們還應該絕對服從長官的命令。」

一八九一年二月二十日，他對勃蘭登堡的忠良臣民，痛詆國內的反叛者：「國內現在發生了停止的狀態和恐怖。有些人好像是不能理解我的實現國民全體幸福的方針。有些人竭力散放恐怖的輿論。反抗的精神，遍滿國內。他們正努力以虛華巧飾的論調，淆亂民衆。他們要想欺騙一般對於我的主義有深切瞭解的人，發行了各種不同的刊物。可是這並不能動搖我的主張。不消說，對於他們不能了解我的苦心孤詣的計劃，使我異常地感覺到痛心。可是一切忠實的人民，尤其是勃蘭登堡的人民，應該毫不躊躇地，服從我的計劃。」

威廉第二不僅鼓舞服從的精神，宣傳忠君愛國的思想，同時，他又獎勵家族的道德，以猶太式的家長政治，作為其理想。（註一）

要之，威廉第二的政治哲學，與儒教頗為類似。這我以為是因十八世紀啓蒙專制主義者特別是萊白尼茲的影響，而間接地承受了儒教的感化所致。

（註一）關於普魯士歷史，可參考下列各書：

1. Droysen, Geschichte der preussischen Politik. 1870.
2. Ranke, Zwölf Bücher preussischer Geschichte. 1879.
3. Lavisse, Ehndes sur l'histoire de Prusse.
4. Isaacsohn, Geschichte des preussischen Beamtentums 1874.
5. Bornhak, Geschichte der Preussischen Verwaltungsrechts. 1884.
6. Schmoller, Das Brandenburgisch-preussische Innungswesen, von 1640-1806.

7. Schnoller, Die innere Verwaltung der Preussischen Staats unter Friedrich Wilhelm I.
8. Stadelmann, Preussens Koenige in ihrer Thaetigkeit fur die Landeskrutur, 1878.
9. Panig, Friedrich Wilhelm I. 1889.
10. Biedermann, Deutschland im achtzehnten Jahrhundert, 1880-1884.
11. Dove Deutsche Geschichte im Zeitalter Friedrichs des Grossen und Joseph II.
12. G. Cavaignac, La formation de la Prusse Contemporaine.
  - (註一) Tocqueville, L'ancien régime et la Révolution, 1897.
  - (註二) 關於國家社會主義之性質及其傾向,可參考下列各書:
    - A. Adolph Wagner, Grundlegung der Politischen Oekonomie, 1892.
    - B. A. Wagner, Finanzwissenschaft und Staatssozialismus.
    - C. O. Andler, Les origines du Socialisme d'Etat en Allemagne, 1897.
    - (註四) 參照第二篇第二章第五節。
    - (註五) Cavaignac, La Formation de la Prusse contemporaine t. I, p. 96-97.
    - (註六) 德國之歷史經濟學派及國家社會主義各派,可參考下列二書:
      - A. Gide et Rist, Histoire des doctrines économiques, p. 437-518.
      - B. A. Wagner, Grundlegung der politischen Oekonomie, §16, 17, 18.
      - (註七) A. Wagner, *ibid.*, 887-888.
      - (註八) 其他勞動保險制度,各國亦均已實行,惟其中有強制的與非強制的之分,詳情可參閱石丸盛三之社會保險論。
      - (註九) 德意志歷史派學者,亦主張普魯士王權與社會政策有關。(Cavaignac, *ibid.*, t. I, p. 50.)

(註一〇)參照第二編第四章第四節第三款第一項教育論。

(註一一)參照第二編第五章第一節第三款。

(註一二)參照第二編第六章第一節第三款第四項。

(註一三) Dr. Jürgen Bona Meyer, Friedrichs des Grossen Pädagogische Schriften und Anserungen, 1885.

(註一四) Emmanuel Martég, Geschichte der Erziehung in ihrer Grundzügen, 1901. S. 80-82.

(註一五) Thomas Alexander, The Prussian elementary schools, p. 8-12.

(註一六) *ibid.*, p. 13-21.

(註一七) A. Dr. Jürgen Bana Meyer, *ibid.*

B. Pinloeh, La reforme de l'education en Allemagne au XVIII Siècle.

(註一八)孟子曰：設爲庠序學校以教之。庠者養也；校者教也；序者射也；夏曰校，殷曰序，周曰庠。學則三代共之。皆所以明人倫也。人倫明於上，小民親於下。

Ping Wen Kuo, The Chinese System of public education, p. 7.

(註一九)禮記王制篇。

(註二〇)同上。

(註二一)同上。

(註二二)同上。

(註二三)禮記學記篇。

(註二四)鄭玄曰：術當爲遂，五百家爲黨，萬二千五百家爲遂。

(註二五) Jules Arren, Guillaume II, ce qu'il dit, ce qu'il pense, p. 52

- (註二六) *ibid.*, p. 53-54.  
(註二七) *ibid.*, p. 110.  
(註二八) *ibid.*, p. 111.  
(註二九) *ibid.*, p. 114.  
(註三〇) *ibid.*, p. 114-115.  
(註三一) *ibid.*, p. 02-08.  
(註三二) *ibid.*, p. VIII-IX.

## 第九章 結論

對於我的研究，也許有人以為是一家之言，不足置信，而儒教對於德國思想的影響，只是一種無稽的空想，本文所列舉的論證，我相信可以一掃上述的疑點。不過爲了貫徹我的主張起見，特地介紹二三歐洲學者的論證。一爲前述之賴世萬 (Reichwein) 氏，另一則爲腓特烈安得萊氏 (Friedrich Andrae)。

安得萊的研究，爲「中國與十八世紀」“China und achtzehnte Jahrhundert”一文。載於薛摩勒教授七十歲紀念論文集「國家及歷史學的綱要及資料」中。(Gundriss und Bausteine zur Staats und zur Geschichtslehre Zusammengetragen zu den Ehren Gustar Schmollers und zum Gedächtnis des 24 Juni, 1908 seines siebenzigsten Geburtstag, Berlin, 1908. S. 201-400) 賴世萬氏的研究，則爲「中國與歐洲，十八世紀中智的與藝術的接觸」(China and Europe, intellectual and artistic contacts in the eighteenth Century 1925.) 一書，德文本出版於一九二三年，此兩書內容的分類大體相似，唯前者僅限於十八世紀，後者則包括十七世紀。研究範圍，涉及藝術、經濟、政治各方面，較本文所述，尤爲廣泛，惟僅就大體立論，而於儒教對十九、二十兩世紀的影響，均未論及。

安得萊之文，共分五章：(一)關於中國的知識，(二)中國輸入貿易對於歐洲的影響，(三)中國藝術在

歐洲之變遷，(四)中國與歐洲經濟，(五)中國與歐洲憲法問題。賴世萬氏一書，共分八章：(一)緒論，現代青年與東洋之聖德，(二)十八世紀末期，歐洲與中國的接觸，(三)洛哥柯(Rococo)藝術，(四)啓蒙主義，(五)重農學派，(六)情操的時代，(七)歌德，(八)結論。兩書均於最近在東洋文庫中閱及，其立論大體與我的意見相似。兩書中均未述及儒教對賀爾巴哈的影響，我認爲是最大的缺點。不過安得萊曾指摘儒教對於十八世紀德意志國家學者周斯底(Juan)的影響，這實在值得我們的注意。

賴世萬承認「東洋熱」曾二度襲擊歐洲。一度是在十八世紀，一度是在現世紀。他說：「縱令在最不注意的觀察者的眼光中，也可以看到近日有一種力量在活動着。這種力量，在很久以前，曾爲好事者所提倡，終於通過了康莊大道，而深入於一般民衆。現在更捕捉着動搖於現代的人類全體。此「亞細亞熱」，果真能否使西洋了解自身的沒落而負起回返到自身的根源的使命，或是使西洋向着整理精神的目的，而產生一重大的變革嗎？這些只好在來世紀中加以決定。不過無論怎樣，在歐羅巴歷史中，東部亞細亞已經第二次開始與西洋的形而上學相接觸。最初的一次，是在十八世紀，當時曾宣稱模倣東洋的聖智，而爲現代精神問題所攪亂的一般青年，對於東洋聖智的安定性，繼續地產生了良好的印象。」(註一)這樣，賴世萬氏便主張東洋的研究，特別是研究十八世紀中，東洋對於西洋的影響，是最有意義的。

他以爲中國最初對西洋的影響，爲外形的部分即藝術。十八世紀著名的洛哥柯藝術，其中便含有中國藝術的要素。路易十四(一六四三——一七一五年)在晚年，受了曼脫諾夫人的影響，信奉宗教。因之，一切都趨向於

嚴肅的制欲的方面。所以路易十四時代的藝術，非常重視規則。凡爾賽宮殿的建築，其庭園均採取左右均勢式，椅桌等類，樣式亦極笨重。路易十四死後，所謂攝政時代的放縱生活，和路易十五時代的享樂風俗，藝術的作風，也突呈變化。這就是洛哥柯藝術。

在思想方面，貝爾 (Bayle) 的懷疑哲學，足以代表時代精神。貝爾以批評與破壞為其特點，否定了一切規範與規則。洛哥柯藝術的優點，也在於否定規則，打破從前的左右均勢式，而以輕快優美，奔放為主。其線務求曲線，色務求優雅淡白，決不用強烈的色彩。因之，中國美人的優豔姿態，花鳥的淡白色彩，陶器的優美光澤，以及絲絹的淡雅色彩，都足以影響此藝術。所以賴世萬說在感情的纖細幽雅上面，隱藏着洛哥柯藝術與古代中國文化相類似的祕密。(註二)

賴氏以啓蒙時代的精神，為洛哥柯藝術的正反對。因此他引用「兩極相接」的原理。啓蒙主義 (Enlightenment) 的第一特徵，便是冷靜而嚴格的研究態度。他承認純粹觀念之迷惑人心，當以十八世紀中葉洛哥柯藝術全盛期為最。啓蒙主義，含有創造的思想之義。其精神則為數學，宇宙的數學，為萊白尼茲所創立，人類心理的數學，為拉美脫理 (La metrie) 所創立；產業的數學，為梭內 (Quesnay) 所創立。表現同一的知的態度，其對象常常為先驗的，豫斷的原理所決定。而中國的文化，則調和了洛哥柯的情操的世界與啓蒙主義。(註三) 思想的計算。

啓蒙主義的第二特徵，是服從法則的思想。根據十七世紀的科學方法，依照理知的作用，構成了因果法則和



合理的新世界；使人類脫離了神學與煩瑣哲學的羈縛。在文藝復興期之半形而上學的思辨的自然哲學之基礎上面，產生了服從物體本質中所包含的法則之觀念。這是啓蒙主義的精神與儒教相似的地方。

啓蒙專制主義的第三特徵，統一實踐的人道理想，而求文化與宗教的調和；以「德」爲倫理的基礎，使理想文化得以實現。所以他們排斥基督教的教義，可是想利用基督教的道德。他們閱讀孔子和中國經典的譯本，發見了孔子在二千年以前，已經採用了與他們相似的方法。這使他們非常驚異；而孔子也便成爲「十八世紀的守護尊者」了。十八世紀，只知有孔子的中國。而對於中國經典的研究，更使他們了解比較宗教學的重要。

一七〇〇年是翻譯年。學者的眼光，都集中到中國方面。「自此以後，明白的觀念，將過去的懷疑，一掃而空。人們對於中國的古舊、聖德、宗教、聖智的卓越，不能不加以讚美。」一七六〇年，福魯特爾的「諸國民風俗及精神」一書，讚美的程度，更臻極頂。（註四）賴氏列舉萊白尼茲、華爾夫、福魯特爾諸人爲儒教的讚美者，而盧騷、孟德斯鳩、格林、(Grimm)、弗納龍 (Fénelon) 諸人則爲儒教的反對者。（註五）

賴世萬更論及儒教對重農學派的影響。對於重農學派始創者揆內的「中國專制政治」(Quésnay, Le Despotisme de la Chine) 一書，亦略加評論。揆內以中國爲服從自然法，獎勵農業的理想國。尤其是皇帝每年一度親自耕種，足可表示重視農業。一七五六年，路易十五親自執鋤，揆內便認爲模倣中國皇帝。揆內尤其重視中國的教育法。對於這一點，賴氏曾論述如下：「根據揆內的主張，使中國成爲一模範國，而充分地能與自然法相調和，悉由於此卓越的教育法。中國的國家，是以科學與自然法爲基礎的，而表現出兩者具體的發展。中國專制政治」

的緒言中曾謂：『中國學說的方法，可爲一切國家的模範。』按內對歐洲各國，不能遵從自然法，深爲嘆惜。（註六）

賴世萬在「情操的時代」一章中，論及中國的園藝、繪畫等等；在「歌德」一章中，論及歌氏對中國的趣味；以結束他的研究。要之，是書研究東西兩洋文化的交涉，其範圍過於廣泛，遂不免有淺薄之嫌。至於他說明中國在十八世紀中，勢力的偉大，則與我個人的見解，不謀而合。

安得萊氏的研究，較前者精密。其特質在於併合研究中國的同情者及反對者。同情者有福魯特爾、揆內、華爾夫、腓特烈大帝等，反對者則有孟德斯鳩、盧騷、累那爾（Raynal）諸人；而其中最爲我所同意的，便是對於十八世紀國家學者周斯底的研究。

周斯底是十八世紀重商學派的國家學者。正如耶律內克（Jellinek）所說，他受了華爾夫的影響，主張國家的目的，在於人民之幸福；要實現此目的，即蹂躪個人的權利，亦無不可。所以他稱啓蒙專制主義爲警察的國家（Polizeistaat）。當時的德意志，稱全體行政爲警察，稱行政學爲警察學（Polizeiwissenschaft），而普魯士爲「警察國家」的模範，完全實現了此原理。耶律內克承認周斯底是警察學大家，他的著述，曾影響及當時的實際政治。（註七）

根據安得萊的研究，周斯底也受了儒教的影響。（註八）至於周氏的主要著述，則有「亞細亞及其他被稱爲野蠻的政府與歐洲政府之比較」一書（Justi, Vergleichung der europaischen mit den asiatischen und andern vermeintlich barbarischen Regierungen, Leipzig 1762.）

也啓蒙專制主義者同樣承認中國君主之謙遜和節制的美德，足以防止專制政治的弊害。他讚宗教信仰，採取寬容主義；愛好正義，去除惡德。特別是中國皇帝努力於土地的改良，他認為可以與十八世紀普魯士國王相媲美，而譽之為帝國的第一勞動者；與腓特烈大帝所謂「君主是人民的第一奴僕」的名詞，成一對照。

周斯底以為君主的節制謙遜，是中國天子觀念的產物，可以使國民發生深刻的信仰。他更敘述中國古代官吏，對君主有忠告的權利。這種權利，漸漸轉變為法律，暴君恐懼民心背離，不得不服從此忠告。這樣，安得萊便附加上一句：「重商學派的國家學者周斯底，希望中國的制度，能普及歐洲，一切國家的臣民，向各政府要求行使此種權利。」周斯底主張如果政府發生過失或罪惡時，國家的臣民全體，不限於大臣，都有忠告的義務。最後，他更記載中國史官，對於君主的過失，執筆直書，不稍姑息；因而對於歐洲，臣民的諂諛情形，非常痛惜。（註九）

周斯底是十八世紀啓蒙專制主義，當時所謂「警察國家」的代表者，他的「警察行政學」一書（*Polizeiverwaltungrecht*），為當時的代表作。耶律內克曾謂他的學說與其師華爾夫的學說，同為德意志立法者所採用。這樣，儒教影響及「警察國家」的普魯士之實際政治，更為確切不磨之事實。而本人的主張，也藉此獲得了強有力的論證。

普魯士的國家思想，與轟動全世界的歐洲大戰，其關係尤為密切；所以此問題持有非常重大的意義。本文的研究，當然不免有掛一漏萬之虞。我很希望有志之士，繼續研究，獲得一真確的結論；而本人亦可忝居於不完全的

先驅者之列。

二

我在序文中曾謂：「要了解今後東洋文明能如何方可補救西洋文明的缺點，應先了解二百年前，儒教如何地補救了西洋文明的缺點。」

關於十八世紀西洋文明的缺點，我們在第二編第一章中，已有述及。一方是君主政治的腐敗；（第一章第一節）他方是貴族政治的弊害。（第一章第二節）前者表現於法蘭西，後者表現於德意志。法蘭西巴旁王朝的腐敗，以致財政支絀，怨聲載道。德意志農奴的生活，使腓特烈大帝嘆爲「人間地獄」。所以德法兩國的補救動機，迥不相同。法國農民希望防止專制君主濫用權力；德國農民希望廢止貴族的特權。不過我們歸納其病源，畢竟不外乎上層階級的利己和橫暴。因病源是同一的，所以補救的藥劑，也是同一的，即所謂啓蒙專制主義。藥劑的特質，便是犧牲上層階級的利益，減輕下層階級的痛苦。

德國因爲獲得了名醫，所以能藥到病除；而法蘭西也許是病入膏肓罷，不然便是醫師藥力的不足，終不能奏效。所以德國能實行啓蒙專制主義，抑壓了貴族的橫暴實現了農民的解放，由封建國家漸漸地平和地轉變爲近代國家；法蘭西因爲特權階級，不肯輕易犧牲自己的利益，結果爆發了大革命，以悲慘的手術，急激地建設了民主

以前，屠哥曾一度嘗試改革事業。他是啓蒙專制主義的共鳴者，重農學派的提倡者。對善良的路易十六，尚存有一線的光明，所以決心從事改革事業。他勸告國王節約宮廷費用；同時，也不要過於仁慈。因為當時的貴族生活，大都仰給於國王。屠哥承認主權的本質，存在於理性與正義之中；國王是絕對的立法者；政府應該有父愛的精神，和國民的憲法。基於這種合理的、進步的精神，他努力於專制政治的改革。不久，貴族煽動皇后安東涅特 (Marie Antoinette)，屠哥終於被放逐了。他的執政時期，前後僅約二年。國民和思想家，都祝望他的成功。可是當一七七六年五月十三日，屠哥提出辭呈後，法蘭西的時勢的車輪，不停地向着大革命的目的進展。屠哥在辭呈上，曾謂：「臣缺乏先見之明，對於一切的猜想，陛下以空想的危險目之可也。我願意時間能够證實我的虛妄。」但是不幸得很，時間卻證明了屠哥的正確。不過他並沒有看到大革命的爆發，在八年以前，已經與世長辭了。

我會謂德國獲得了名醫。屠哥雖然也是一個名醫，可是路易十六，不肯聽信醫生的忠告。在德國，腓特烈大帝本身是一個名醫，一個改革者。沒有人能够妨害他的改革事業。屠哥所以不能立足於法蘭西王朝，最大的原因，還是由於貴族的反對，因為他在一七七六年一月，明令廢止農民對貴族土地的服役義務。腓特烈大帝曾將每週六日的服役日減至三日，可是貴族不敢反抗。這當然是因為腓特烈大帝人格的偉大和政治手腕的靈活。啓蒙專制主義，在法國雖然宣告失敗；而在德國則獲得了成功。

二十世紀的病源，在性質上說，與十八世紀並無不同。世界大戰的起因，不外乎各帝國主義的爭奪利權。資本家逞其利慾，勾結野心軍閥，以無產階級的肉體，為大礮轟擊的標的。德意志的理想主義，已經為費爾巴哈 (Feuer-

Hackel) 赫克爾 (Hackel) 的唯物主義所代替；威廉第一的理想政治，因普法戰爭的成功，也醉心於征服主義。於是強權即公理的現實主義，犧牲了數百萬人的生命。

近代社會問題和俄羅斯革命，何爲而起。簡言之，因爲十八世紀理想主義的哲學，以人格爲尊嚴而不可侵犯的；可是近代唯物主義使這種觀念，完全傾向於利己主義，功利主義，而人類僅以利益爲前提；結果，資本家榨取無產階級，而無產階級則起而反抗。因之，便發生了階級鬭爭。所以階級鬭爭，畢竟不外乎權利本位的文明之墮落。社會革命，便是無產階級反抗有產階級的專政。

世界大戰，社會革命，都是物質主義利己主義的結果；而上層階級的橫暴，實爲主要的原因。二十世紀文明，仍舊蹈上了十八世紀文明的覆轍。十八世紀西洋文明的缺點，曾爲德國啓蒙專制主義所謂義務本位的思想，特別是上層階級的義務觀念所補救；二十世紀西洋文明的缺點，捨義務本位的道德觀念外，恐怕不會有其他救濟的方法了罷。

十八世紀的啓蒙專制主義，使德意志避免流血的慘劇，建設了近代式的國家組織。十九世紀德國國家社會主義的發生，其原因亦在於此。結果，德國實現了勞動保險制（第八章第二節），義務教育制的設立，遠在法蘭西以前（第八章第三節）。所謂國家社會主義，其目的即在於補救近代資本主義的弊害，使貧富兩階級不致懸殊；喚起有產階級的義務心，自動地犧牲自己的利益。其勞動保險制，自一九一二年英國開始模倣以來，世界各文明

們會詳細研究儒教如何地影響及啓蒙專制主義的構成。萊白尼茲是研究儒教的開山祖。他狂熱地讚美儒教。華爾夫因讚美儒教而賈奇禍，可是因此使歐洲引起了思想自由的問題。賀爾巴哈希望歐洲放逐基督教，而代之以儒教的體系。腓特烈大帝使十八世紀的普魯士實現了儒教式的聖賢政治，訂定憲法，使此種精神永垂後世。儒教對於啓蒙專制主義，可以說是提供了理論與實例。

如果十七十八兩世紀啓蒙專制主義的構成，以及十九世紀國家社會主義的發生，都是直接地或間接地承受了儒教的影響；如果儒教的特質，即義務本位的道德，特別是重視上層階級的義務，補救了十八世紀西洋文明的缺點，打破了十九世紀資本主義的難關，那末我們當然不能說儒教的精神，不能補救二十世紀文明以權利主義爲前提的利己主義的缺憾。現在歐洲所以盛行東洋研究的風聲，其理由亦在於此。

我認爲法國布耳喬斯 (Leon Bourgeois) 的社會連帶主義是解決近代社會問題的唯一方法。社會連帶主義與儒教的關係，已有述及（參照第一編第八章第三節）。社會連帶主義與儒教相似，以義務本位爲基礎，重視上層階級的義務，更甚於下層階級的義務。這是布氏的社會債務的觀念。社會連帶主義較國家社會主義爲優，因爲它根據近代社會學的理论，以平等觀念爲基礎。而它的重視社會義務的精神，實在可以補救二十世紀西洋文明的權利主義利己主義的缺點。在這裏我們可以約略窺見二十世紀政治的傾向；同時也可以明白儒教現在所以爲歐洲所歡迎的原因。

(註1) Reichwein, China and Europe, p. 3-4.

(註二) *ibid.*, p. 25-30.

(註三) *ibid.*, p. 75-76.

(註四) *ibid.*, p. 76-79.

(註五) *ibid.*, p. 79-98.

(註六) *ibid.*, p. 101-108

(註七) A. Georg Jellinek, *Allgemeine Staatslehre*, S. 236.

B. Murhard, *Der Zweck des Staates*, 1832, S. 178.

C. O. Mayer, *Deutsches Verwaltungsrecht*, B. 1, S. 38.

(註八) *Justi*的著書尚有七列三種

A. *Grundsätze der Staatswirtschaft*, 1755.

B. *Polizeiwissenschaft*, 1755.

C. *System des Finanzwesens*, 1766.

(註九) *Grundriss und Bausteine zur Staats und zur Geschichtslehre Zusammengetragen zu den Ehren  
Gustav Schmollers*, u. S. W. 187-193.