

新中國文學
民主政治的基礎

吳恩裕著

商務印書館發行

吳恩裕著

民主政治的基礎

商務印書館印行

中華民國三十三年九月重慶初版
中華民國三十四年十二月上海初版

(• 32123 滬報紙)

民主政治的基礎一冊

定價國幣壹元伍角

印刷地點外另加運費

著者 吳 恩 裕

發行人 朱 經 農
上海河南中路

印刷所 商務印書館
商務印書館

發行所 商務印書館
各地

*** 版 翻 ***
*** 權 印 ***
*** 所 必 ***
*** 有 究 ***
*** ** ** **

自序

我這本小書的原稿，是一九四三年五月寫的，脫稿後曾有一篇序文，有云：「庚辰十月，始任教國立中央大學，居嘉陵江畔，柏溪分校。歲月不居，屈指三載。癸未五月臥病，輾轉病榻，幾及一月。終日無事，又不能起床，於是高枕馳思；或則追憶昔遊勝地，或則衡度古今人物，頗有佳趣。而最引以為快者，莫過於病中成「民主政治的基礎」一稿，即本書也。予向不談實際政治，此文亦係根據政理之基則，稍事推論。雖無系統之新見，然亦未步前人之舊塗。世人之於經濟、法律、教育諸科學，每尚專家之論；以為通人鱗爪之見，不足以窺堂奧而切實用。獨於政治，不惟執政主用通人，而談政亦尚通論。政治既為社會現象之一，則其可有政治家及政治學者，亦猶之世有教育家及教育學者然。政治家，嫻於為政者也；政治學者，長於論政者也。兩者表雖分而裏必相通。政治家不能昧政理而執政事，政治學者亦不能忽政事而析政理。蓋政事為專門之術，政理亦專門之學，皆非僅恃聰明與常識，所可蔑者。國人之見，每以政治人人可為，政理人人可論。此不啻否認政治為專術，政理為科學。卅餘年來，施政多試行錯誤（trial and error），論政罕灼見真知，誠是故也。予謂今後倘言實際政治之進步，必多有道德，有學識，有能力之政治家。必有道德，始可以守法勿私；必有學識，始可以釐理新

事，必有能力，始可以勝任愉快。三者具備，斯可以為政矣。至政理之昌明，亦必博覽羣說，俾可免游談無根；重視事實，庶不致空論無補。冀為「論專家與通人」一文，於此義慨乎言之。良以「天下興亡，匹夫有責」，予性雖不敏，而心存熱誠，一孔之見，不容不言。此書為予談政之始，繼此以往，或當有作。世之君子，幸賜教焉。回憶臥病時，柏溪政治系同學，來寓相視，日夕數至，而沙坪壩同學，或則致書慰問，或則百忙之際，跋涉而至。值此衰世，士習蒼新，漸廢古誼；而予又不學，荏苒三載，自慙誤人；乃得關懷如此，誠可貴已。本書脫稿之日，曾為柏溪政治系同學，公開演講。際茲印布，追記原始如上。癸未六月，著者序於栢溪。這篇原序很可以說明本書的性質，及成書的緣起，所以把它抄在這裏。

這本書的原稿寫成以後，一直收在行篋，沒有發表。今年歲初，主編「世界政治」的沈汝直先生向我索稿，我纔發爨本書的第一章。（見「世界政治」第八卷第三四合期）後來又把本書的第三章，給了高翰先生發表於「時事月報」第卅卷第一期。最近，伍啓元先生為「當代評論」要稿，我又把第二章寄給他。第四章沒有發表過。附錄中第一篇發表於「世界政治」第八卷第一二合期，當時的主編是王鐵崖先生。第二篇刊於儲安平先生主編時的「新評論」第一卷第四期。

原稿寫成時雖然在憲政運動之前，但本書所涉及之範圍，大體為民主制度的基本條件，為任何時任何國家施行民主制所不能忽視者。故本書所提出這四個問題，仍然值得注意。第一二

兩章所談的問題，雖然其他報章雜誌上也有類似的題目，但我的觀點與論證却與他們的不同。而且我覺得本書的主要精神，乃在根據政治理論的基本原則，來討論實行民主制度必須具備的條件。這種態度，就我個人見聞所及，報章雜誌上，尚無相似的文字。第三章似乎是一個新的問題，希望高明的讀者，賜予指正。第四章沒有充分地發揮，其原因是：我對於教育比較外行。附錄第一篇所討論的問題，我認為很重要。許多學者只談：「國際公法與和平，經濟與和平，人種問題與和平等，殊不知最根本的乃是人性與和平的問題。關於我那篇文章的結論，讀者如有興趣，請參閱我即將出版的「馬克斯的政治思想」（商務印書館出版）一書的最末一章。附錄中第二篇發表於一九四〇年，當時報章雜誌上，曾因雷海宗先生在大公報一篇「通人與專家」星期論文，而引起辯論。我因「新評論」主編儲安平先生囑為撰稿，遂寫該文。雖然是一篇短文，彼時頗承舊師友及二三不熟識的朋友，來函贊許。對於他們熱心的鼓勵，我十分地感激。

作者向不喜把文章故意地拉長。本書正文四章講得似乎稍簡略一些。所以有的朋友勸我把它們比較詳細地改寫一下。但我終於沒有這樣做，一則因為我正在忙於整理其他稿子；再則我覺得講原則的文章，似乎也不必太瑣屑了。

一九四四，四月，二日夜深十一時，著者於沙坪壩高家花園寓舍。

民主政治的基礎目次

自序

第一章	民主制的經濟背景	一
第二章	民主制的法治基礎	九
第三章	民主制的基本道德	一九
第四章	民主制的必要教育	二七

附錄

第一篇	論人性與和平	三四
第二篇	論專家與通人	四四

民主政治的基礎

第一章 民主制的經濟背景

近來中國的實際政治家及知識階級，似乎都希望中國的政治走向民主政治的道路。假如實行民主制，則有許多條件必須滿足。在我看來，實行民主制有下列四種必要的條件。一經濟的背景，二法治的基礎，三基本的道德，四必要的教育。中國要想實行民主制，自然也不能例外；也必須具備這些條件。本章即討論民主制的實施，與其經濟背景的關係問題。以後的二三四各章，則分別地討論法律、道德、教育等問題。

經濟能影響政治，柏拉圖在紀元前第六世紀至第五世紀之交，就有了這種認識。他痛心希臘城市國家，特別是雅典，之黨爭和不統一的現象。可是他認為促成這種現象的原因，却是由於貧富的懸殊。他很感慨地說過：希臘的每一個城市國家內，都有兩個國家，即「貧人之國」（city of the poor）和「富人之國」（city of the rich）。可見柏拉圖深切地認識，經濟上的分野對於政治統一的影響。也就是說：他承認經濟力量能够影響政治。

亞理士多德不但對於經濟影響政治認識的清楚，而且他還想出補救貧富衝突的辦法。在他看來，每一國家都有兩種執掌政權的要求（two claims to power）。這兩種衝突的勢力，便是代表民主勢力的大眾，和代表寡頭勢力的少數富人階級。他認為一個國家若允許這兩種勢力自由地衝突，則政治決不會安定。所以，他發明一種混合憲法的制度（mixed constitution）：把民主制（democracy）和寡頭制（oligarchy）合而為一。並且，在社會經濟方面，他主張用一個強大的，人數多的中產階級，來維持民主及寡頭兩種勢力間的均衡。無論亞氏這種辦法行得通與否，但可見他對於經濟影響政治的事實，認識的十分清楚。特別是，他了解：在政治上實行混合憲法制度，必須有強大中產階級的社會經濟背景。這一點很值得我們注意。

但經濟能影響政治的理論，自然以十九世紀的馬克斯發揮的最為透澈。馬氏其他理論如何，我們姑不置評。但他認為政治受經濟決定的理論，則確不可易。他認為「金錢的力量，是所有的力量中最大的力量」，並且「金錢的力量可以變成政治的力量」。他又主張：有某種特殊的經濟制度，便有某種政治及政治制度。例如在資本主義的經濟制度之下，實際政治及政治制度的運用，都受資本主義經濟勢力的決定。在他種經濟制度之下，經濟也同樣的可以影響政治，這種說法已為現代政治理論家所公認的了。

經濟既然能影響政治，某種政治制度又必需某種經濟制度的背景，那麼，實行民主制，需要一種什麼樣的經濟背景呢？最理想的自然是以根本取消人們在經濟上的不平等為佳。退一步

設想，也必須取消大富極貧的差異。取消這種差異，纔可以使人們在經濟上沒有大的懸殊，也可以說使人民在經濟上比較接近了平等。

爲什麼實行民主制必要經濟上的平等呢？這一點是需要解釋的。民主制有許多基本的制度與精神，非有經濟上的平等，不能澈底地實行與充分地表現。拉斯基教授(Prof. H. J. Laski)曾經說：民治主義也許還沒有發現其適當的制度表現(institutional expression)。這句話是有道理的，不過在已有的民主制度中，有些制度可以說是任何時代表示民主原則最基本而不可少的制度。例如代議制，選舉制等。至於民主制的基本精神，則如自由與平等。我們現在就要證明：若想澈底地實行選舉及代議制度，具體實現自由平等的精神，非有適當的經濟背景不可。這種背景，就是根本取消經濟上的不平等。至少，也要使人民在經濟上沒有類似「富者田連阡陌，貧者無立錐之地」的現象，沒有使貧者「除了鎖鏈之外，再沒有可遺失的了」的情形。

關於制度，我們可以拿選舉制度和經濟勢力的關係爲例。選舉權逐漸擴大或普遍化的歷史，差不多就可以說表示經濟勢力演變的歷史。大概各國的選舉權，最初都由貴族、地主、及其他特權階級所享有。後來工商階級的勢力增大，於是選舉權便擴大到工商階級。婦女爭取選舉權的歷史，也和經濟力量有密切的關係。影響婦女選舉權的主要因素有二：即教育及經濟的獨立。婦女的教育程度低或無教育也許是婦女不能有選舉權的理由。但這理由表面上看是教育

的問題，澈底地分析，乃知婦女的教育問題，仍然爲經濟因素所決定。因爲在自己出錢受教育的制度之下，一個婦女能不能受教育，能受多少教育，都受其經濟力的限制。所以這不是教育問題而是經濟問題。其次便是婦女經濟獨立問題。最初婦女在家庭中工作，雖然工作應該得到報酬，可是表面上在經濟方面却是依賴她丈夫的收入。這就是所謂婦女的經濟不獨立。工作是家庭瑣事，經濟又不獨立，教育亦無或較低，她們對於選舉權的要求自然不易達到。後來婦女走出了家庭，自己就業，經濟獨立，教育程度提高，又有興趣與時間關心國家大事；則選舉權的要求，自然就容易達到。可見婦女爭取選舉權的歷史，是和經濟力量有密切關係的。

民主制需要選舉權的普遍化。因爲民主制的一種意義就是全體人民的統治。最理想的自然是直接民主制，但這種制度只能在「小國寡民」的條件下實行。而在事實上恐怕是一種向未實行的制度。據史家所考，即雅典的民主也非純粹的或直接的民主；它也自有一種之代議制。在代表制的民主制中，原則上既應全民統治；而事實上因人口的衆多，地域的廣闊，職業的分工，時間的限制，又不能全民統治。因此，便應該每人都有選舉權（除不到相當年齡的幼童及神經病者外，所有成年人，無論貧富貴賤，都應該有選舉權），選舉代表，參加統治。可是這種普遍選舉權的獲得，根據歷史的昭示，必須經濟上比較平等，或至少沒有大富極貧的現象，纔能辦到。

其次，就民主制的理想說，它要實現自由與平等：因爲民主制的原則，是尊重個性。個人

在思想、言論、信仰、結社各方面，都要有自由。而在政治上，則需要平等。可是自由與政治及法律上的平等，都須以經濟上的平等為基礎。誠如盧騷所言：「在財富方面必使一沒有一個公民富到能購買旁人，沒有一個人窮到不得不出賣自己」的程度。假如一個人窮到不得不出賣自己的地步，請問他還可以有什麼自由？同時假使貧富懸殊到盧騷所描寫的那種程度，則法律上和政治上的平等也都只是表象而已。法律上的平等是說：人人在法律面前平等。但經濟上的不平等可以破壞法律面前的平等的事實，是很顯明的。一個貧人與一個富人涉訟，不但富人可以拿金錢的力量來運動勝訴；即在已經敗訴之後，也可以用金錢的力量贖刑或減刑。而貧人則無法得到這種特殊的利益。政治上的平等是說：無論窮富貴賤，都享受同樣的政治權利。也是說：在政治事項的表決中，窮人所舉的那隻手，和富人所舉的手的價值與效力是平等的。但事實上，不但窮人有時自慚形穢或受金錢的驅使，使他的舉手不能自由或不能表示他自己的真意；而且即使在這些形式方面都平等，但富人與窮人在實際政治中的影響，其力量的懸殊，更是不可否認的事實。所以我們認為無論法律上的平等或政治上的平等，都必有經濟平等的基礎，然後纔可以實現。

就整個民主制的基本目的說，它的實現也需要適當的經濟背景。在不適當的經濟背景中，民主制是不能圓滿實現的，甚至於不能長久存在的。民主政治，在近代資本主義的經濟背景中發展的歷史，便是明證。據拉斯基教授在「政治典範」的新序論章（一九三八）中所言，資本

主義是少數私人領有生產手段的制度。在這種制度下，經濟生產的動機，是領有生產工具的少數人要獲得利潤。這種動機是與民主制的目的不能協調的。因為民主制的目的，乃是在為全體公民求得最高度的物質福利。在近代史中，這種經濟上的寡頭制與政治上的民主制，不幸竟聯合在一起了。因為它們根本是衝突的，所以它們的聯合，始而皆大歡喜，終則不歡而散。

這怎樣解釋呢？因為資本主義自發生至現在以前的三十年止，是在一種擴展狀態（Phase of expansion）之中。在此期中，因為爭取殖民地的成功，在海外可以得到便宜的原料，又有充分的國外市場，可以銷售其大量出產而獲得利潤。資本家既然賺了錢，他們對於國內民主勢力的要求，都可使在他們支配下的政府，給與相當的滿足。在這種情形下，可以說經濟上的寡頭勢力和政治上的民主勢力，是皆大歡喜的狀態。

可是近三十年來，資本主義走入了縮緊狀態（Phase of contraction）：生產速率雖然照舊的大，但分配的力量却大為減小了。結果是利潤減少，工人失業及其生活標準的降低。然而政治上民主勢力的要求，仍然是要實現大眾最高限度的物質福利。到了這個時期，政治上的民主力量便是經濟上資本主義的一種威脅了。而它們不歡而散的時機也就快來臨了。在此情況下，資本主義有兩個可能。一、與大眾和平地合作，改造國家的法律基礎，取消經濟上的不平等，使其適合民主勢力的要求。二、因為在民主制中，資本家的特權已受大眾的表決權力（voting power）所威脅，故決意取消民主制。德國、意大利、所走的便是第二條路。英國、美

國，據拉斯基教授的意思，都應該有走第一路的可能。但是他對於英、美民主政治的前途，並不樂觀。美國走這條路，固然困難重重；英國走這條路，亦非易易。他認為在英國負這種使命的是工黨。目前的工黨認為，祇要他們能在下院取得多數地位，就可以保持住民主制度。但爲了切實實行民主制，工黨最後的目的乃是在實行社會主義的立法。因爲在那種條件下，纔能充分地實行民主制度。可是工黨能否克服反動的力量；卽一王權、二貴院、三投資階級，却仍然是個疑問。我們由此可見，若想要實現民主制的目的，非把民主制配合在適當的經濟背景中不可。

從上面的分析中，可知經濟對於政治的影響；以及民主的制度、基本精神、目的、與經濟背景的關係之大。所以，我們中國要想實行民主制，必須有適當的經濟背景或條件。最理想的背景或條件，乃是根本取消經濟上的不平等。「根本取消經濟上的不平等」一語的涵義，自然包括在經濟制度上有一種重大的變化。關於這一點，我們的實際政治家，窺度事勢，斟酌國情的結果，也許認爲這是不切實際的高調。那麼，退一步的辦法，也應該如上文所舉：取消大富極富的現象。如此，纔不妨害民主制度的進行，或民主基本精神及目的實現。爲取消大富極富的現象，儘可順利實行民主起見，我想孫中山先生的「平均地權」與「節制資本」便是最好的辦法。我以爲如果中國想走民主制這條路，必須切實施行「平均地權」和「節制資本」的計劃。從一方面說：「平均地權」和「節制資本」可以避免盧騷所說的：「富者可以富到購買旁

人，貧者貧到出賣自己的現象。沒有這種現象，縱能談自由、平等、不違良心（conscience）的投票，及同意的政治（government by consent）。從另一方面說：「平均地權」和「節制資本」，也有限制經濟發展，便避免走入資本主義老路的作用。這一點也很重要。因為在歐美先進國家中，資本主義和民主制之不快意的結合，及其民主政治之黯淡前途，已足為我們的前車之鑑了。所以，我們的結論是：必須認真實行「平均地權」和「節制資本」的政策，以奠定中國民主政治的基礎。我的結論，並不稀奇。但有裨於實際的往往不是高論，而是平凡的見解。我所側重的要點，一方面是提醒實際政治家們若實行民主制必須認識經濟背景的重要性。另一方面是希望實際政治家們要切實地施行「平均地權」和「節制資本」那些政策。

第二章 民主制的法治基礎

我們首先要說明：民主制與人治主義是衝突的。要想實行民主主義，必須反對人治主義；即柏拉圖的哲人政治，也應在反對之列。哲人政治本係柏拉圖的空想，事實上不但哲學家不曾變成國王，國王也不易變成哲學家。假定真有這樣一個聰明睿智的醫學王來統治，也遠不如法律的統治。因為醫學王也是人，既是人就有情感；有情感就有偏私，偏私不公是一切政治糾紛之源。法律則不然。誠如亞理士多德所說，法律乃是「不具情感的知慧」(intelligence without passion)。法律固然是人們的積習成規及有意造出的規則；但一經造出應用，它就變成一種不具人情的力量(impersonal power)了。西洋政治思想家，自亞理士多德以來以迄今日，沒有不以法治為治國最好辦法的。即唯心的，理想的，主張哲人治國的柏拉圖，到了晚年寫「法律篇」時，也不能不承認法治的必要。所以，關於法治與人治的區別，及民主制與法治的關係，我們必須先有清楚的認識。

民主制或民主主義，顧名思義，可知在這種制度或學說中，人民是重要的主體。雖然有治者，但治者不過是執行公務(public service)的公僕(public servant)。他們和被治者只能說是工作上的不同，我們不能說：做了治者便高高地在被治者之上，可以超越法網，不受

國法的約束；而法律祇是限制那般羔羊似的被治者的。因此，民主主義在法律方面，實有如德國人所謂「法治國家」(Rechtsstaat)的要求。「法治國家」最簡單的意義便是：把整個國家都置於法律的支配之下。(我們借用Rechtsstaat一字，專取此義)照現代的說法，國家包括治者與被治者，所以這就等於說：一國家的被治者與治者都要受法律的約束。民主主義不但在道德上認為人人是平等的，在法律上也不承認任何人有某種特殊的權利。無論是治者或治者，必須人人都受國法的約束。

在中國歷史中，法家自然是最了解人治與法治之優劣的。如管子、韓非子、商君書，都對這問題有正確的認識。他們認為法治優於人治，治國不能沒有法律而專憑人主一己之意志與智慧。他們的理由，也和西洋主張法治的思想家相似。大意認為：以法治國容易，公正(管子明法篇)，因為法律之於國家猶之規矩之於方圓；有了規矩便可以正方圓，同理有了法律即可以治國家(管子法法篇)。法律又可以避免偏私(管子君臣篇)，但假如沒有法而任人治，儘管是聖人賢人之治，也必將如廢規矩而正方圓一樣，國家是不會有治績的(管子法法篇)。以堯那樣賢明，沒有法他也不能治理一個國家。以奚仲那匠心巧思，沒有規矩他也不能造成一個車輪。廢尺寸而量長短，即王爾那樣的巧工也辦不到。所以，中等天資的君主以法治國，笨拙的工匠以規矩製造器物，就可以萬無一失(韓非子用人篇)。

況且，人主即使具有絕大的智慧，可是假如使他事事躬親，不但時間上不可能，精力也不

能支持（韓非子有度篇）。由上可知中國的法家，也深知人治法治之別，在任智與任法的不同；他們都以爲：『釋規矩而任巧，釋法而任智』（韓非子飾邪篇，商君書修權篇），是惑亂之源，結果必致勞而無功。故人治所以劣於法治，實因人治可以產生私弊，照例又不能周至，至於法治則採用不具恩怨的冷酷律令（即太史公所謂：法家「嚴而寡恩」之「恩」），所以無私情可言；又因法律的訂定，出於衆人的智慧，所以也比較一人的智慮照顧的周全。這種見解完全和西洋政治思想家的主張一致。

雖然在上述一點法家的思想視西哲的理論並無遜色，但是所謂「法治國家」的觀念，中國的法家則確是沒有。他們僅主張被治者的人民受法律的統治，至於最高的治者，他們僅僅希望：他最好不要自己立了法又再毀法。因爲假如他毀法於上，則臣民必將亂法於下；如是則法紀蕩然，國家必亂（管子法禁，君臣，任法，明法諸篇，都有這種思想）。他們並沒有明顯地主張：君主立法後自己亦必絕對遵守的思想。如果用近代術語來講，可以說法家主張：造法的治者（即主權者），如果守法並且受法律的制裁，乃是他的自限（Autolimitation）。亦即由於他自己的決定，自己加上的限制（self-imposed restriction）。在這裏我們要知道：如果主權自限說有意義的話，它就是反民主制的思想。此點很關重要，應略加說明。主權自限說可以有二種解釋。一種解釋是說：雖名爲自限，而實際主權者在事實上無例外地都會慾求（necessarily desire）法律的限制。若照此解釋，則主權自限說與主權有限說並無區別。勉

強造出「自限」之名，來巧爲解釋主權似若無限而爲自限，不過是一種詭辯而已。我認爲這種解釋的自限說，事實上毫無特殊的意義，所以不必討論。另一種解釋是說：主權者絕對不受法律的限制；當其受限制時，乃是由於他的自願。這種說法的涵義，自然有：若其自己不願受法律的限制時，則隨時可以不受限制之意。我認爲這種解釋固然是有意義的，但却違反民主制的基本原則。

從一方面說，民主制必是負責的政治，統治者既然是執行公務，則他對他的工作當然要負責。負責就包括受一切必須的限制之意。所以，第二種解釋的自限制說，與民主制是衝突的。又自民主制承認人人，無論治者或被治者，在道德上及法律上的平等言，治者亦無理由不受法律的限制，而祇令被治者受法律的限制。故由此觀點看，第二種解釋的自限說，也和民主制的原則不合。法家關於治者受否法律限制問題的主張，既與第二種解釋的自限說相近，則他們的思想中，自然即沒有一「治國家」的成分。他們也沒有民主制的理論。

如果可以隨便比擬的話，我覺得商君書中的法治理論和他在秦國的法治事實，頗有點「法治國家」的味道。商鞅在理論上，除了主張法治與其他法家一致外，他還有與其他法家很不同的重要主張。上面已經說過了：管子、韓非子祇有被治者必守法，而沒有治者必守法的思想。而商鞅則有：法律乃是治者和被治者所共守的規則（權修篇「法者君臣所共操也」。操，所守也。漢書，張湯傳：「雖貴人有賢操」。又守，操守也。書，洪範：「凡厥庶民，有猷有爲

有守」。)的卓見。不但在理論上商鞅有此種主張，他在秦國的法治，也有貫徹這種主張的事實。當他在秦國(以下據戰國策及史記商君列傳)已經實施了法治並且已經樹立了威信後，有一次秦太子(即秦孝公的兒子後來的惠王)犯了法。商鞅氣了說：「法之不行，上自犯之」(史記商君列傳)。但是他不便給這後補的統治者(即「君嗣」)施刑，於是，刑及太子的傅，即公子虔。(後來公子虔又犯了罪，復受劓刑)。又把太子的師，公孫賈，給受了黥刑。這件事實的涵意，非常重大。法雖沒有實際上及於太子本人，而在古代刑其師傅，其意義也等於：太子犯法與庶民同罪(他本有「刑無等級」的主張，見刑賞篇。又韓非子有度篇)。太子的地位，雖然不是當權的統治者，但他却是個準統治者。其地位之高，實與當權的統治者相伯仲。所以商鞅這件事實很可表現，全國上下，無論治者或被治者，都必須守法的思想。如果把這件事實的涵意與他的君民須共同守法的說法，比較一下，則我們上面的解釋。也許不算太牽強附會。我們說他這種理論與實踐略具「法治國家」之意，似乎也不無理由。即使不用西洋學說來解釋，祇就商鞅這種主張與實踐的本身言，也絕對值得我們的注意與提倡。

可惜商鞅這種理論和實踐，都及身而絕了。不但法家的學說在秦以後式微，具有「法治國家」意味的法治，從此亦與中國的政治歷史絕緣。後來的學者很少主張統治者與被治者，必須一致受法律限制的。而統治者在實際政治中的地位，自秦始皇至於滿清，都受一種類似西洋政治思想中所謂君權神授說(Theory of the Divine Right of Kings)的支配。中國君權神

授說的來源。固然由來已久；不過人君有意地利用這種說法以提高他在政治上的地位，把君主的地位神聖化或神秘化的，却是秦始皇以後的事。就來源說，詩、書中都有這種思想。而天子，皇帝等名詞，也都包含這種思想。天子就是神之子的意思。人間的君主既名天子，則有受命於天的意思。以皇帝一詞來名君主的，自秦始皇開始。始皇自稱曰「始皇帝」。但皇，帝二字，在古書中都表示天帝的意思（皇帝聯稱，見於書呂刑）。書大禹謨有云：「皇天眷命」，又湯誥云：「惟皇上帝」，都表示皇是天帝之意。而風俗通則直接釋皇為天。帝在古書中也是上帝之意，天神之意。易鼎卦云：「聖人亨以享上帝」，又書舜典云：「肆顧于上帝」，這都表示帝是上帝之意。又史記正義則直接訓帝為天。皇帝一詞原意既為上帝，乃以之名人間的君主，這自然表示君與神通，君權即神權之意。

但君權神授說起源雖古，而真正有意利用這個學說使君主神秘化的，却自秦始皇始。始皇又是第一個實行管子書中所載封禪說的君主。他會自己親到泰山頂上去祭上帝；這表示人間的皇帝可藉封禪的行爲，來和上帝通消息。而這種行爲更增加了君權神授的神秘性。漢初有尊重儒家的趨勢，因為在諸子中儒家是最尊重君主地位的。他們那一套君臣間的禮節儀式，又可以增加皇帝的威嚴與神秘。漢高帝用叔孫通根據儒家的典籍，造出一些朝廷的禮儀，便有這種作用。此外，明堂說的實行，三統五德說，讖緯學，雖性質不同，却都是在證明君權的神授，或增加君權的神秘性。由秦至清二千年君主專制的政治中，君權神授說的勢力，牢不可破。

但我們主要地却要認識：君權神授說對人民所產生之實際影響，及其在法律上的意義。講到它對人民的影響，我們可以說：相信某個皇帝是真命天子的，只有那般愚衆。有知識的人，和歷代爭奪國柄的英雄都知道：皇帝也不過是一個和常人一樣的人，並沒有什麼神秘性。例如，項羽看見了始皇車駕出巡那種輝煌威嚴的尊榮，於是便說：「彼可取而代也！」又劉邦有了同樣的事實，也說：「大丈夫當如是也！」這都可以表示：他們明白君主並不是大神，君權並非神授；只要辦得到，誰都可以做做皇帝。所以，就能否取信於人民一點說，君權神授除愚民相信外，對於知識份子，特別是創業的英雄，乃是失敗的。

君權神授說，在法律上，却有重大的意義。君權既是神授的，則君主不受人間法律（*Human Law*）的約束；而祇受神祇法（*Divine Law*）的限制。於是，在原則上只有臣民必須守法，而君主不必守法。這是阻礙「法治國家」實現的一大原因。其次，因為君權神授，他便可以不對人民負責，只對他的權力來源之上帝負責。這種負責就是騙人的玩意了。湯禱的故事（見荀子、尸子、呂氏春秋、說苑等書，而以呂氏春秋紀載為詳），似乎表示君主對上天的負責，但這故事不一定可靠。即使這故事是真的，後來的皇帝便聰明而且沒有那樣的好心腸了。據說災異本是上天對於否德君主的懲罰，但他却叫丞相自殺以謝上天。如漢元帝綏和二年，丞相翟方進的自殺，便表示對天負責。這不但不能算是什麼負責，而且是殘忍的惡作劇！所以，就法律方面說，神授權力的君主，既不必守法，也不必負責。

在中國政治史中，最高的統治者實際上等於立於國法之外的人物，他們既不必守法，也不必負責。因為在我們的政治歷史中，沒有治者守法，負責的良好傳統，所以，直到近代，雖然不乏賢明的領袖；但以整個統治階級論，卻仍然無正確而守法和負責的觀念。也許有人要問：最高統治者爲什麼不守法呢？他怎麼能夠辦到不守法呢？前一問題，是治者個人的問題，很容易回答：這可以說完全是一種原始的，或在自然境中(*state of nature*)的人們的心理。一個人，假如他有充分的力量統治旁人，又知道他自己不守法，旁人對他莫可奈何時，他自然會暴露其原始的，野蠻的天性，制人而不自制，責人而不責己了。後一個問題，是問他這種不守法，不負責的行爲何以能被人民忍受而行得通呢？回答這個問題，原因固然很多；但我們却不能不注意一件事實。即西洋人民之所以能獲得自由，能給君主加上種種限制使他亦要守法者，乃是鬥爭，甚至流血，換取來的結果。試觀英國人權法案(*Bill of Rights*)的成立，以至代表平民勢力的整個下院擴展的歷史，便可證明。但在中國歷史中，我們似乎就沒有爲了政治上的原理原則鬥爭過，犧牲過。對於我們的無知識民衆，因政治觀念不深或沒有政治觀念，姑置不論。可是在歷代智識階級中，我們也祇看到因忠於明室，忠於清室而死難死節的人物，却沒有爲某種政治原則或制度而犧牲過的人物。南宋亡國後以及明末清初，尚有些死節和自稱「遺民」而消極的人，他們所爭的可以說是一種民族主義。這倒算是爲了政治的原因。固然民族主義自有其歷史的價值，可是對於政治制度的真正進步說，它可謂沒有多大影響。而且，在

今後的世界政治中，偏狹民族主義的地位恐怕將日即降低了。

或者有人疑問說：西洋的政治運動有經濟的背景，如法國革命等，都是因為有了經濟上新階級，然後纔有政治上的革命運動。這話是對的。但是我們也要問：中國的農民在中國經濟發展上的力量不可謂不大，他們在政治方面則受貪官污吏的壓迫，甚至於不能喘息；然在中國他們却祇有「暴動」，甚至成爲「流寇」；絕沒有爲一原則，爭取本階級權利的事實。中國的商人階級的勢力，至西漢已大發達。但他們對於政府重農抑商的政策和法令也祇有忍受，沒有爲本階級爭取權利的具體表示。所以，中國人沒有爲爭某種政治制度或原則的事實，絕不是經濟的原因。

照我的看法，其原因甚多。如在專制淫威下，人民始則恐懼終則形成一種惰性的服從(Indolent obedience)，就是一例。但最重要的我認爲還是政治意識(political consciousness)的缺乏。所謂政治意識簡單地說，就是要深刻地瞭解亞理士多德「人是政治的動物」一語。人既經入了政治社會便不能再離開政治社會。他的利益可以說是與政治社會的好壞，休戚相關的。政治社會的好壞都對他的生活有直接的影響。使令社會上軌道，有秩序，唯一的辦法就是以法律來統治整個國家：全國上下，無論治者或被治者，都要守法。祇有都守法纔能有秩序，有秩序纔能有受保障的生活，纔能享受其他權利。在治者方面，必須守法纔不致用非法的暴力來壓迫人民；必須負責纔不致一意孤行地統治。所以，即純粹站在功利主義的觀點上，我們也

必須承認法治國家對於人民有利益。

中國治政史上這種祇有「以法治民」沒有「以法治國」（「國」包括治者與人民二者）的傳統，恐怕一直遺留到現代政治理面。在這種情況之下，可以說我們中國的民主政治的法治基礎，還差得很遠。也就是說，我們還需要很大的努力，纔會成功。可是努力的方法，即如上文所言，要用提高整個國民政治意識的方法。非如此則國民不會知道個人的生命，權利與國家政治良窳的關係。亦非如此不能使國民知道以法「治國」是使政治良好的唯一辦法。以法「治國」使治者不但要守法律，也要負責任；他在法律上，道德上與人民是平等的。人民當然也要守法。祇有這樣，纔算是建立了民主政治的法律基礎。若沒有法治的基礎，根本無法實行民主政治。所以，如果我們這種奠基的工作失敗，則我們即不必再做民主政治的夢想了。至於怎樣提高國民的政治意識的問題，這便有待於教育，特別是政治教育的努力了。

第三章 民主制的基本道德

關於施行某種政治制度必須有某種道德基礎的問題，在西洋政治思想史中，以馬基雅維里（Machiavelli 1469—1527 A.D.）認識的最為清楚。十五世紀的意大利有五個獨立的國家，政治上極度的混亂。這固然是馬基雅維里主張用專制政制統一意大利的原因之一；但他所以有此主張者，還有另外一個更重要的理由。即他認為當時意大利人民在道德上的腐化、貪詐、卑鄙、欺騙行為，不配實行共和政制。馬基雅維里的政治理想本是共和政制。但他絕對主張用專制的政制，來做統一建國的工具；並用峻法嚴刑來改造人民的敗德和社會的頹風。他之主張專制的政制，純係因十五世紀的意大利人民在道德上不配施行他種進步的政治制度。

民主政制的實行，確實需要一種道德上的條件。但所謂道德，並不是私人的道德，如勤勉、不浪費等。也不是一般的社會道德，如仁、禮、信等。實行民主政制所需要的基本道德乃是政治道德。我們試把這種政治道德稍舉一二，並加說明。

一、是容忍（tolerance）。也可以說是在政治上能行「恕」道。容忍這種美德是進步的政制，特別是民主政制，所絕不可少的政治道德。所謂容忍，並不是說：某甲欺侮了某乙，我們希望某乙無故地涵容某甲。政治上的容忍是理性的容忍，不是單純地制止感情的作用。

就個人言，在野的個人對於政治無論有何種意見，被在野的旁人贊成與否，但在野的旁人却不能限制他，干涉他（如有叛逆的言行，自有國法懲處）。同樣，一當權的政治家，也不能限制他，干涉他。其原因即爲：他有他的公民資格，他有他自由發表政見的權利。此種權稱，旁的私人固不能不尊重，即治者也必須尊重。

就政黨言，大概民主政制必爲多黨的政治。不同的黨，代表不同的利益集團，代表不同的政治主張。民主政制既爲多黨政治，而黨的成立又爲某一部分人民之利益及政見的表現，則政黨與此政黨之間，也需要一種涵容或容忍。不但在野的甲政黨，不能對其他在野的乙、丙、丁政黨企圖完全消滅；即當權的政黨與其立法機關中之反對黨，或與在野的某些政黨，也不能有消滅異己的企圖。他們只能在合法的原則下，從事於政治的鬥爭。不能用非法的、野蠻的、原始的手段來黨同伐異。這道理是很明顯的：以合法手續而當權的政黨，固然表示有多數民意的擁護；可是在立法機關中的反對黨及在野的各政黨的存在，也自是另一部分民意的反映。既然都是民意的反映，因此便都有存在的理由或權利。目前的民主政制乃是以多數觀念 (The idea of majority) 來解決政黨在政治上當權與否的問題；但須知立法機關之定期的改變，使其他非當權的政黨，隨時有因民意的贊助而在新立法機關中佔多數的可能。中國從前說：「唯有德者居之」，在民主制度之下，可以說：唯能取得多數的民衆支持者始能當權。這既然是民主制的基本原則，則當權的政黨便應該看得開些，便要以合法的手續爭取政權，以充分地表現政治

容忍的美德。一民主國家，如果其政黨不遵守固定的法則而從事政權的爭取，則根本不能算是民主制。此理至為明顯，不必多加說明。假如我們中國要想實行民主政制，則必須對於政治容忍的美德，有正確的體認與實踐。

二、忠於自己的良心(consience)。什麼叫做良心呢？良心就是每個人判別是非、善惡的能力(Faculty)；這種能力不只包括一種心理的性靈，而且也具有知識的成分。因為若沒有後天的知識成分，即黑白、大小、長短都不能辨別，何況辨別是非、善惡呢？所謂忠於自己的良心者，即自己所見是「非」，是「惡」，則坦白地照自己的判斷，表示自己的意見，決定自己的對策。反之亦然。絕不能在政治上做違心(against conscience)之論及違心之事。例如，受他人金錢的收買，或因倫理的關係，甚至友誼的影響，而在政治上發違心之論；或當表決某政治事項時受上述諸關係的影響，而出賣了自己的手；又或當選舉時因上述諸關係，而投違心之票，都是其例。

為什麼不應該這樣呢？因為民主政制承認每個人都是一個自具個性(individuality)、人格(personality)、或靈魂的個人。在此種制度之下，每人在原則上都須表示其「自己的」政見；必須如此，纔算是真的民主。雖然每個人都絕不應該有勉強他人同意自己的政見的念頭；可是都應該把每個人的政見，都加以均等的重視，都無差別地計算在內。在此原則下，如果一個人，在政治上有違背他自己良心的行為，出賣了他的手，出賣了他的票，那就等於出賣

了他自己的個性、人格、與靈魂，他還配做民主政制下的公民麼？甚至我們都可以說：他不够一個真正意義的「個人」。一個人，如果出賣了勞動力，他不過變成一個工錢勞動者；他仍有他之所以為「人」者在。至於出賣了靈魂，豈不成了行尸走肉的怪物了麼？這樣的一個人，便不能充分發揮他在民主政制下的崗位所附帶的功能（its station and its function）。

再就在台上的政治家言，固然有些國家，有成規或傳統：每當政府長官與其主要政治領袖政見衝突時，他必要辭職。但成規與傳統的限制是有形的，假如一個政府長官當肯犧牲自己的政見或根本不明白地表示異議，而貪得戀祿地繼續做他的官，這也是很可能的事情。所以有形的限制，不一定能鼓勵那種重氣節輕去就的事實。比較根本的辦法，還是得政治家必有忠於良心的政治美德。有了這種美德，自然就產生那種「合則留，不合則去。」的高風亮節，令人欽敬的人物。在民主政制下，特別需要這種政治家。因為他是有個性、有人格、有靈魂的政治家。

在中國的政治歷史中，我們的政治家有沒有這種政治美德的呢？有沒有這種在政治上忠於良心的思想呢？西洋人有沒有這種美德及這種思想呢？我們的回答是：就政府長官言，中國歷史上未嘗無極少這類重政見輕去就的人物，然而却很少有昌言宣傳此種理論的人。至於中國現代，則根本即缺乏此種人物。我們極少見到因政見不同，而引退的人。西洋的政治家，特別是現代進步的民主國家（如英國），這種人是很多的。社會人士也不以這種現象為奇，他們把這

種現象視爲當然。一般人因教育程度政治意識的發達，也大都發揮其忠於良心的政治美德。例如在進步國家中，一般人民的選舉行爲，大都能盡其在民主政治下公民一份子的職責。

何以西洋人有上述「政治容忍」及在政治上「忠於自己的良心」的美德，而中國比較缺乏這些美德呢？西洋有此二種政治美德的原因，我認爲理由固多，而基督教的幫助尤大。基督教在西洋歷史中，固然有過一段不快樂的歷史；但自各國統治者把宗教容忍 (religious tolerance) 的理論，常做國家的政策以後，基督教對西方社會人士的一般道德方面，便只有好的影響了。試觀「容忍」一字固與基督教的思想有關，即「良心」亦是基督教的理論。西洋思想家講道德哲學者固然很多；但實際對人民道德生活有影響者，不是道德哲學家的理論，乃是深入民間的基督教義。教義中既含有上述兩種思想，而西方人又差不多都是教徒，自然他們即受此種思想的影響了。

反觀我國，固然講道德說仁義之道德哲學家也不少，但他們對於像上述意義的「政治容忍」及在政治上「忠於自己良心」的觀念，則似乎沒有。中國自己可謂無宗教，先秦諸子中，墨家有類似宗教的理論，亦頗具有宗教的組織與精神；但墨學式微已久，這種風氣也隨之泯滅。外來的佛教對中國學問，因與儒學合流，而蔚成宋代之新儒學。這一點固然是它的貢獻，但佛教對中國人民之生活，則只有不良的影響。因爲佛教主張出世，無君親，這種思想根本違反政治生活；尤其不合中國之倫常觀念。基督教固然在明代即入中國；但它在中國的初期工作，與其

說是宗教的，不如說是科學的。著名的初期教士們大都幫助中國的士大夫和高級官吏來製造科學儀器；在宗教方面的影響反而很小。所以，中國人缺乏上述二種政治美德，並不是沒有原因的。

既然在原則上施行民主制必須全民具有上述那兩種基本的政治道德，而中國人又似乎缺乏此種道德；那麼，不行民主制則已，若行民主制，則必設法使中國人都具備此種美德。關於此點，我有兩種辦法。一個是：我相信蘇格拉底（Socrates）「美德可以傳習」（*Virtue can be taught*）的說法。所以我主張首先應用「教育」的方法，來以此種美德教導人民。特別是對於當政的治者，尤須以某種的教育方式出之。另一個是：以「法律」改造道德。此說在西方創始於馬基雅維里，他認為道德墮敗可用法律糾正及改善。中國管子一書中也有：「所謂仁、義、禮、樂者，皆出於法」（任法篇）的話；而戴望管子校正在下附云：「法行順，仁義生」。這正是認為法律有製造、取消、改善道德的力量。考之歷史事實，這種主張也可以得到證明。例如東漢光武以法令獎勵名節，因此風俗為之一變，士多卓特之行（石顯、蔡武、日知錄卷十三兩漢風俗，又趙翼廿二史劄記卷五東漢尚名節）。本來道德行為，始則為一種基於「善意」（*good will*）的努力，時間長了，也可以變成一種習慣。但如開始即以法律限制或提倡，當然也可以取消或建樹某些道德現象。所以，無論在理論上或事實上，我們都認為道德是可以用法律的力量來改變或建立的。因此，我主張爲了中國人民具有上述那類政治道德，俾可

實行民主政制起見，也可以用法律的力量來建立此種政治道德。至於其具體辦法，則亦不外獎勵與懲罰。

這兩種方法，都很重要。教育的方法，側重積極的傳習。使人們自己知道；民主的主旨在尊重個人的個性、人格、及地位。唯其如此，所以必要政治容忍的美德。如果不然，不但你不尊重旁人的個性、人格、及地位是不對的；而且旁人如果不尊重你的個性、人格、及地位也是你不願意的。教育的方法，即可以教給人民知道：個人在民主制度之下乃是一個有政治功能的單位，個人必須自己看重自己的人格，保持自己的個性，表示自己的主見。這纔算能忠實地，充分地發揮上述的功能。換言之，這也就是教給他在政治上忠於自己良心的美德。

法律的方法則注重消極的限制。在野的個人間，當權的個人間，在野的政黨間，當權的政黨與在野的政黨之不合法的排除異己，黨同伐異的現象，這都表示違反政治容忍的原則。我們對於這種現象，都可以用法律來限制。同樣，如果人民忽視他自己在民主制度下的地位與政治功能，放棄他的獨特人格與主見，法律也可以懲罰他。西洋國家有對自動放棄選舉職責者的處罰。可爲一例。對於賄選或出賣選票的行爲，法律尤其應該嚴加限制。即政府某一官吏如果表示出來與主要負責人的政策不同的意見，假如沒有傳統的習慣迫使他自動辭職，也可以訂定法律的規則，讓他辭職。這樣不但可以避免因貪位而苟合的，違反忠於良心之原則的行爲；又可避免因政見不同貌合神離，不能忠實合作的弊病。

綜上觀之，無論積極的教育方法或消極的法律方法，都可以增進國民政治容忍及在政治事項上忠於良心的美德。中國如欲實行民主政制，在道德方面必具備上述那兩種政治道德。其方法則是：在教育方面用積極的傳習來建樹此種美德，在法律方面用消極的限制來剷出與此諸美德相反的行爲。這一點，我認爲很值得實際政治家的注意。

第四章 民主制的必要教育

現代的民主制又稱爲間接的或代議的民主制(Indirect or representative democracy)。所謂間接的或代議的民主制，係對直接的或純粹的民主制(direct or pure democracy)而言。後者適於小國寡民的環境。相傳古代希臘的城市國家中，即盛行這種制度。至於間接的民主制，則現代主要的民主國家，都是這種制度的實行者。

在政治制度演進的歷史中，何以間接的民主制代替了直接的民主制呢？其原因雖然很複雜，但主要的理由不外：現代國家土地廣大，人口衆多，兼以人們在職業上必要的分工，時間上不能擺脫的限制，使一國家無法施行在直接民主制下人人參政的集會，無法使人人都去決定政治的問題。因此祇有選舉代表，由人民的少數代表，來組成立法機關，用以代替全民立法的工作。在間接的民主制中，立法機關掌握着國家最高的權力。無論行政機關怎樣產生，它對於行政機關終有一種約束、指導、與監督的權力與作用。這種因事實的限制，用人民推選的代表來替代全民立法的制度，就是典型的近代民主制度。

在直接民主制中，我們固然容易看出人民地位的重要；在間接的民主制中，我們也不要忘記，人民仍是第一重要的。如果否認人民的重要性，就等於根本否認民主制。所以，在民主制

中，人民的意志是最高的意志。立法機關中的分子，究竟不過是人民選出的代表，他們在原則上必須尊重人民或選民的意志；並且，他們在事實上，也要對人民或選民負責。一般人都知道：英國憲法學者戴雪（A. V. Dicey）創法律主權與政治主權二名詞。他並主張法律主權在議會，政治主權在人民。其實此種見解，遠在洛克（Locke）的「政府論」中，即已有之。洛克曾說：「須知立法機關祇不過是爲履行某些目的的委託權力，當人民發現立法機關的行動違反其囑託時，他們仍然保留一取消或變更立法機關的權力。」（見上書第十三章，第一四九至一五一節）這顯然地認爲人民是所謂政治主權的所有者。祇有承認人民是政治權力的所有者，纔庶幾可以略存直接民主制中，全民參政的遺意。

關於民主制與教育的關係，我們可以選擇幾項要點，說明如下。

一、在民主制下人民必須具有政治的意識（political consciousness），而政治意識的激發，實有待於教育的努力。我所謂政治意識，有兩種意義。第一，是人們必須知道政治與個人生活的密切關係。第二，是人們更須知道他們自己在民主制度下的崗位及其功能。關於第一點，我們要曉得：雖然政治社會的歷史，不即等於人類的歷史；但自有政治社會以來，人們便逃不掉它的影響。它的政令清明，人們固然要得到益處；它的政令腐敗，人們也要受到害處。我們可以說，政治的良窳，是和人們的幸福息息相關的。嚴格地逃避政治現實，根本是不可能的事情。伯夷和叔齊的逃避，總算是相當澈底的了，但他們終不免餓死首陽山，而無法生活。

另一部分人們的「誰做皇帝給誰納進」心理，可以代表另外一種對政治消極的態度。但這僅表示：在自己方面，不能或不願過問政治，至於政治給予他們的影響，無論是好的或是壞的，他們都無法逃避，他們都須接受。逃避與消極既都不可能，我們就應由此得到一種教訓：即我們對於政治必須採取一種積極的態度。因為它和我們的關係太密切了，所以我們不能忽視它。這種了解是需要教育的助力的。即使是最初步的近代普通教育，它也可以使你對於宇宙、人生、政治、經濟、美術、生物等等，有一種雖粗淺而正確的認識。這種認識就可以直接或間接地，幫助你了解：政治和人們生活之關聯的性質。換言之，亦即可以增加你的關心政事的興趣。此外，受了普通初級教育以後，你自然就有了相當閱讀的能力。你可以自由地閱讀政治讀物或報紙；這樣，不但你在原則上曉得了政治與個人的關係，並且在日常政治事項中，你也曾發現政治和個人的密切關聯。所以，政治意識的激發，實有待於教育的幫助。受了教育的人，即使是低級的，也會比較深切地認識政治與個人生活間的密切關係。

關於第二點，我們須知：在民主制之下，因為在原則上及事實上，都已承認人民為政治權力的所有者，所以，民主制下的人民更需要深切地認識他們自己的地位及其功能。此種認識，也有待於教育的助力。在專制君主的統治下，人民可以僅是個國家法令的接受者，談不到什麼人民自己的意志與地位。在民主制度的政治中，人民是領有政治權力的主體，他們固然要遵守國家的法令，但他們也是國家法令的製造者。他們在整個政治社會中，有他們自己的崗位，並

且隨着他們的崗位，也附帶着他們的職能。因為他們有具體的職能，所以他們的崗位並不是空洞的，口頭上的名詞；而真正具有實際的政治意義。同時，也正因為他們有這種具有政治意義的固定崗位，所以實現他們的職能不一定是義務而是責任。但一般人對於他們自己的政治地位之了解，與職責的認識，都須教育的力量來幫助。一般的社會及政治教育，如話劇、電影、公開演講，固然重要；但最基本的仍然是讀書識字的學校教育。

二、有了政治意識之後，一個人在民主制下纔能變成一個積極的，能動的公民。他纔可以堅固地守住他的崗位，盡心盡力地完成他的職責。在許多種職責之中，選舉當然是最重要的一個。因為選舉是選擇治者或當選治者，這是直接民主制所遺留下的精華所在。也可以說是間接民主制之所以為民主制的主要因素。選舉雖然是短時間即可完成的事情，但是在選舉之前，是要做教育選民的工作的。假如這個國家有合法的政黨，那麼，在加入某一個政黨之前，他需要認識該政黨的性質與目標，了解該政黨的基本黨綱。這都需要相當的教育程度。加入了某政黨之後，他又受該政黨的政治訓練及教育。近代的政黨，自某一方面言，即負教育、組織選民的責任。必須有上述一切的準備教育工作，然後一個選民纔能盡其在民主制下公民一份子的職務，纔能擔當起選舉的工作而無愧。如果選舉人沒有必要的教育，那等於使孩提參加選舉，則完全失掉選舉的意義了。

盧騷曾經用諷刺的口吻說過：在近代民主制度中，人民的重要性祇不過在選舉那一簡短

而可憐的時候。他的意思是：過了選舉時期，在近代民主制中就看不出人民的重要性了。實則，我們對於人民在間接民主制中的重要性，也不可祇是這樣單純地去認識。我們根據戴雪的法說法，議會中民選的代表是法律主權者，而人民或選民是政治主權者。則在間接民主制中，法律主權者的意志是要以政治主權者的意旨為指針的。法律主權者的言動，原則上必須能反映政治主權者的意旨。雖然格萊（J. C. Gray）曾說過：「一社會之真正的統治者是不能被發現的」，但我們假如承認法律主權者與政治主權者的區別，似乎沒有理由否認：人民乃是最後的權威，或真正的統治者。固然，人民是奧士丁（Austin）所謂「不確定的」集團，但人民的輿論（public opinion）在間接民主制中，却有影響統治的力量。新聞紙公開演說等都是表示輿論的工具。在代表們已經被選入立法機關以後，人民亦可藉輿論的工具，來影響他們的言動。這樣，則可以使法律主權與政治主權的意向，不致於相左。法律主權與政治主權之意志吻合，纔是間接民主制的成功。爲了避免他們的不一致，近代民主國家，又有定期更換或改選立法機關中之代表的方法。我們在這裏所要注意的是：在間接民主制下，健全的輿論是必要的；而健全輿論的形成，則必須形成此輿論的人民，都受相當的教育。他們必須能讀報紙，政府公報等等，然後他們纔能得到國內外政情的正確認識，因此纔能有所判斷，表示意見，並形成輿論。也因此，人們纔可以藉着輿論來影響實際政治。

綜觀上述一、二兩項，我們可知：凡政治意識的激發與養成，個人崗位及其職責的認識，

選舉的實行與輿論的造成，都須有必要的教育，纔可以圓滿地完成。如果沒有必要的教育，則個人仍然不知道自己地位的重要，不知選舉等職責的意義，不能形成健全的輿論，則他們仍然不免如一羣羔羊，由一個或少數牧羊人來導演一切；這樣他們便不配做民主制下的公民了。在人民必有相當的教育與訓練一點上言，直接民主制和間接民主制的要求完全是一致的。希臘的公民階級，對於政治工作，如開會、演說等等，都有專門的訓練。他們在少年時代，即聘請塾師，學習這類有關的學問。在近代民主制中，固然不能人人都如此；但至少，一般人都需要一種最低限度的教育，然後纔能充分地發揮他們在民主制下公民身份的功能。而這種民主政治也纔配稱為民主制。所謂：最低限度的教育，亦即我們之所謂必要的教育。在現代先進的民主國家，如英國，小學教育是普遍的，強迫的。以現行教育制度言，這是不能再減低了的「必要的」教育。我們中國若想澈底地實行民主制，至少在教育上，必須有普及教育的基础。不過，這並不一定是說：必須先有此種基礎，然後纔能開始施行民主制。社會及政治現象，不是這樣機械的。我們的意思祇是在：提醒今日主張民主制的實際政治家們，在所有施行民主制的重要準備中，普及教育是其中最重的一個，並且應該及早實施。

另外，在此還應提及者，即民主政治基本道德的造成，也有待於教育的培養和薰陶。關於民主制下的基本道德，我們在第三章中，已經詳論。所謂：政治的容忍，在政治上忠於自己的良心，固然與一民族的傳統道德，有密切的關係。也就是說，如果一民族的傳統道德高尚，則

自然在政治道德方面，也不會十分頹敗。但假如一民族根本缺乏這種道德，則亦自然可以設法造成。馬基雅維里用法律改造民族道德的辦法，固然是一種辦法；但我認為：一種美德的形成由於教育的培養和薰陶的力量，也不算小。法律多半是消極的限制，而教育則是積極的引導。在教學中，學者聽到講述他國一般人民的政治道德，他國政治家的高風亮節，自然會引人肅然起敬，聞風興起。這種力量，足以移人性格與行爲，是不容否認的事實。關於此點，我們已在民主制的基本道德一章中論及，此處不再多講。

附錄 第一篇 論人性與和平

歷來學者討論和平問題，多係從經濟、政治、道德、入種、宗教等觀點出發。我認爲採取上述諸觀點來討論和平問題，非不重要；但除此以外，似乎還有一個更重要，更根本的問題。卽人性與和平的問題。這個問題的重要性及根本性，似無須多加解釋。因爲所謂「和平」卽指人與人或人羣與人羣之間的和平；故對於這維持和平之主體的人的性質，自有正確認識一下的必要。

本文主旨在闡明：人性與和平的關係。但在說明此二者間之關係以前，必先解答「人性是什麼」一問題。認識了人的性質，然後再進一步探究人性與和平的關係。如果人性根本是好戰喜爭的，真是如某些學者所說有所謂「好戰本能」的話，我們便對和平相當的絕望了。因爲所謂「本能」是無法剷除的。西洋的社會及政治理論家，有意無意地持此種見解的者頗多。他們這種見解自然會影響他們關於人與人間的關係，國際關係，以及國際公法的理論。反之，如果「好戰」並不是人性中本來的成分，或不是人性中無法剷除的成分，那麼，我們對於和平的前途，甚至對於康德所謂「永久和平」(Perpetual Peace)，仍然可以樂觀。

我們先把人的基本性質，加以分析；然後再討論這種性質與和平的關係。

一、人性究竟是什麼性質的？關於這問題，歷來東西方的學者，解答甚多。我們在這裏，似無須一一列舉。但有幾種對於人性比較流行而又不切實際的看法，不能不加批評。又有比較正確的看法，亦不能不加介紹；俾由此種比較正確的對人性的見解，進而覈其與和平的關係。

我們先講認為人性是善的或是惡的的主張。這種說法，在中國學者中，如孟子和荀子；在西洋政治思想家，如盧梭（Rousseau）和霍布士（Hobbes）。這兩種見解，都可與「和平」的理論發生關係。我們既可以根據「人性是善的」的見解，創立一種關於「和平」的理論；也可以依據「人性是惡的」的主張，建立一種關於「和平」的理論。例如霍布士認為人性是惡的：在自然狀態（State of Nature）中，人與人互相敵視，互相爭殺，禍亂相尋，永無寧日。照此種看法，原始的人性乃是喜歡鬥爭的，反和平的。又如盧梭認為性善：他以為在自然狀態中，人們是自由的，平等的，本質是和平的。因此：盧梭永遠是在想望着自然狀態中人類生活的好處，而要「回到自然」（Go back to nature）。固然，我們知道他的「回到自然」大有「走向自然」（forward to nature）的意思：因為嚴格地說，回到原始的自然狀態中是不可能的事情。但無論如何，盧梭認為在原始狀態中人性是善的。

但是，這種認為人性是善的或惡的的說法，並不是正確研究人性的方法。我們研究人性，乃是想知人性的本質（human nature as it is）是什麼；並非祇是說它善惡便可了事。比如欲知某一個東西的性質，我們發見它是紅的或白的，是軟的或是硬的，是方的或是圓的，

都是發見它的本來的性質中的一部分性質。如果承認紅、白、軟、硬、方、圓這些範疇可以表示外在的知識，那麼，這些性質都是那個東西的真實性質。我們研究人性的問題，也是如此。我們必須知道人性本身的屬性，然後纔算是認識了人性的本質。僅僅說人性是善的或善惡的，都沒有涉及人性本身性質的問題。

因為善惡都是價值的範疇，都是些道德的形容詞。價值問題，道德問題，都是由社會關係而產生的估價作用 (valuation)。我們絕不否認：對於人性可以有一種社會的或道德的估價。如說某人的個性，亦即一個人的性，是惡的；因為他常常有欺騙、自私、野蠻等行為。這「惡的」乃是一種道德的估價。這種估價之重要性沒有人能否認。也計愈是在文明社會中，此種估價愈是重要。但我們不要忘記：這種估價是具有社會性的。若非站在社會的立場來講，亦即，若非把這個人視為與旁人發生社會關係，則欺騙、自私、野蠻等行為；根本無所謂善，也無所謂惡。這些行為祇發生對於本人有用無用，有利無利，必要與不必要的問題。

所謂人性，即是所有的人 (all men) 的性。所有的人的性，實即等於每一個人 (every man) 的性。既然如此，則每一個人的性的善與惡，都是就每一個人與其所處之社會人羣的關係而言。每個人自己的性，對其自己說，無所謂善惡；祇能講：由於其本性的某種流露，對他自己有利無利，有用無用。所以，我們認為：所謂善惡，祇是就社會的關係，來估價人性的道德形容字。把這些字加到人性二字上面去，並不能發現人性的本質是什麼。而我們研究人性，

乃是要知道人性的本質是什麼。

在一社會的及政治的學說中，純粹用善惡觀念來講人性的辦法，是沒有用處的。因為一種社會的及政治的學說的主要工作，便是研究人類的活動。在此對人類活動的研究中，最基本的「工作」便是要知道實際的人性；而不在用道德的形容字來估價人性。這種知道實際的人性的工作，正如理化學家分析化學原質的實際性質同樣的重要。如果一個化學家不知道某一原質本性；他一定不能充分利用那種原質。而這個化學家，也就不是一個好的化學家。研究社會的及政治的理論；而不知道實際的人性，他必將無法分析人類的活動，無法替人類設計各種制度。即使他分析，也不會澈底。即使他設計某種制度，也不會適用。由此可見知道實際的人性的重要；而祇說人性是善的或惡的，並不能解答「人性的本質是什麼」一問題。

二、談到人性的本質是什麼的問題，我們使不能不把「人性」一名詞的本身，分析一下。人性並不是個抽象的東西，形上學家所想像的「純粹的」、「本來的」人性，都是些抽象的概念，並不切合實際。西方學者亦有深切感到「人性」一名詞之含混的。所以他們主張不用「人性」一詞，而以「關於人性的事實」(facts of human nature) 名詞來代替。瓦拉斯(G. Wallas)在「政治中的人性」(Human Nature in Politics)及「大社會」(Great Society)中，即有此種見解。這種說法上或用語上的不同，實在也暗示着方法上的不同。用「人性」一名詞，總是有意無意地在假定有一整個的現成的人性在那裏擺着，祇待我們去發現它的性質。

實則人性的本質祇有從人的許多活動的性質中，總括 (generalize) 出來，歸納出來。說某甲的性質吝嗇，我們所以知道他有這種性質的，乃是由於歸納他的具體的，單個的行為而得到的總括概念 (generalization)。例如和朋友下小飯館，他不好給錢；應周濟人的場合，他不肯慷慨解囊等。鑒於這種種片斷的，具體的事實，於是我們說：某甲有吝嗇的性格。此吝嗇性格完全是由其體事例的顯示中，總括出來而概念。因此，我們診研究人性，最好說研究：關於人性的事實，特別是關於人性的「基本」事實。因為旁的事實在實際上都受此基本事實的影響；在理論上又都可由此基本事實推論出來。

對於此關於人性的基本事實的認識，自來學者很多不同的說法。如功利主義派認為人是受兩大勢力所支配的，此二勢力即是苦與樂。人是趨樂與避苦的，這是所有的人類本性中的基本事實。一切其他行為都以此事實為出發點。功利主義派其他難點，我們都無須提出；如果把它視為一關於談人性的學說，則它有顯然的困難。即所謂苦樂乃是感覺經驗 (sense-experience)，是人性中的成分與外在東西接觸後的結果，不是人性本身的屬性。因此，這不能算做人性本來的性質，亦即不是關於人性的基本事實。並且，如果以功利為人性的本質的話，趨樂避苦也並不是所有的功利現象。因此我們認為這種對於人的認識，並不圓滿。

斯賓諾莎 (Spinoza) 的看法，也許比較正確一些。他不從感覺經驗出發，而從本能，(instinct) 或衝動 (impulse) 出發。他認為關於人性的最基本的事實，便是人都有「自求生

存的衝動」(impulse of self-preservation)。這種衝動乃是一種內在的心理趨勢。這種趨勢是永久存在的；我們不能用任何方法取消它。因為取消它，就等於取消人的生存。這種衝動乃是休謨(Hume)所謂：人性中最物質的成分，是不能被取消或改變的。斯賓諾莎以爲：社會、政治、及倫理學者，都必須注意這種人性。一切社會的法度，政治的原則，道德的規律，都必須在適應此種基本衝動的條件下制定出來。如違反人們之自求生存之衝動，則一社會、政治、或倫理學說，絕不會有效。

斯賓諾莎這個自求生存衝動的概念，固然很重要，並且很合實際。但這仍不過是對於人性的心理學的解釋。爲了社會及政治學說的目的，最好把這個心理的事實，翻譯成爲一件社會的事實。我們在這裏使不能不把馬克斯的人性觀，要略介紹一下。照馬氏的看法，在社會科學中，我們一定要把這種心理狀態的自求生存之衝動，放置在其社會經濟的背景中，來研究它。這種衝動一經表現在社會經濟的背景中，它就變成了一件社會經濟的事實。也就是說，在馬氏看來，人性乃是一件在社會中可以觀察出來的事實。在此社會事實中，包括着一個心理的趨向。此趨向是會對於受經濟決定的利益刺激(interest-stimulus)起反應的。除了由其具體的表現外，我們沒有別的方法研究人性的本質。所以馬氏所謂人性，所謂關於人性的基本事實便是：人內在地(intrinsically)永久地(persistently)具有一種保持及改進其物質的生存形態(material mode of existence)的趨向。內在的，是因爲人本來即有的，不是後天學

習的。永久的，是因為不會中途取消，或中途改變。物質的生存形態，就是用生活資料所支持的生存形態。一個人求保持此形態，無須再多加解釋；一個人求改善此形態，理由亦甚明顯。例如一紡織工人以從事紡織工作賺取工資為保持其生存形態的辦法。在一方面，他要保持此形態，因為不保持此存在即等於失却了存在。另一方面，他也時時在慾求着改善此形態。他可以想像得到獎券，或有一天能變成一個廠主，因而改善他的生存形態。一廠主或資本家也是如此。他一方面要保持他的物質的生存形態，因為不保持他便降低了他的生活水準。另一方面也希望再改善他的物質的生存形態。由小廠主而大廠主，由小資本家而大資本家，甚至於可以操縱世界金融的大資本家。

任何制定社會或政治理論的學者，必須注重此關於人性的基本事實。假如忽略了它，則其所造出的理論，必不會實用。這種看法，比較切合事實。它既非對人性的道德估價，也非把人性問題囿於感覺經驗的分析，更非把人性限於心理衝動去認識。它從社會經濟背景中，來觀察人性的基本事實，於是認為：關於人性的最基本的事實便是，人內在地並且永久地具有保持及改進其物質生存形態的趨向。我們說最基本的，因為所有旁的事實都是次要的，都必以此基本的事實為依歸。

三、假如這樣地認識人性，認為這便是關於人性之最基本的事實，那麼，人性與和平的關係豈非未可樂觀？若果如此，則工人欲改進其物質生存形態，資本家亦欲改進其物質生存形

態，而照馬氏的經濟理論，此兩種慾求，又是衝突的（因資本的增加愈多便是剩餘勞動被剝削的愈多）；然則，由於階級間的敵愾必致引起公開的鬥爭。鬥爭無已，和平自無希望。國內的勞資鬥爭如此，其影響於國際間的勞資鬥爭問題，亦是如此。並且，國與國在國際係中，也自成單位，自己想保持並改善其物質的生存形態。因此而有物資，市場，殖民地等等的爭奪。這樣一來，豈非人與人，國與國之間的鬥爭，延續不斷，永無停止之一日？

馬氏對此，亦有解釋。他認為關於人性的基本事實，雖然是不能改變或取消的，但他却認為我們可以改變滿足那求保持及改善物質生存的方式（method）。這一點非常重要。和平，甚於永久和平，的希望，即繫於此第二步的辦法。這辦法乃是：不改變基本的人性，因為那是不可能的；但勞資的衝突，則並不表示人性本身便有衝突或鬥爭的本質；因為一羣人求保持改善其物質生存形態的趨向，是可以不相互衝突的。勞資的衝突祇表示在資本主義的特殊制度之下，勞資兩者求保持及改善他們相互的物質生活形態的事實是衝突的。這衝突，如果把資本主義的生產方法改變成爲另外一種生產方法，自然可能消滅。固然，人人都有求保持及改善其物質生存形態的趨向，但表現此趨向的方式不一定某甲必須用賺取工資的方式，而某乙必須用賺取利潤的方式。如果把維持及改善人們物質生存形態的方式或制度，改變成公共解決的方式或制度，則即不會發生上述的衝突。

什麼叫做公共解決的方式或制度呢？此即取消私產制度而採取社會化的生產及分配方法。

這樣則自求維持及改善物質的生存形態一基本需要，依然可以滿足；但却使它與私有財產根本發生關係。這不但沒有取消基本人性或關於人性的基本趨向，而且把這基本趨向的表現，引入一正當的途徑中去。在彼此維持及改善物質的生存形態一事中，彼此祇有有計劃的合作，而沒有衝突。沒有衝突自然即不會再有因此衝突而引起的戰爭。我們就此方面說，人性的本質，或關於人性的基本事實，是與和平不衝突的。亦即：並不是說只要人們都求生便必然的沒有和平。在人類歷史上，也許有類似動物界「生存競爭」(struggle for existence)的現象；但那是由於沒有發現：人們的生存活動並不是根本衝突的所致。換言之，即因沒有發現一種適當的表現維持及改善其物質生存形態的方式或制度所致。其實，私產為各種鬥爭之源，好多學者，都早已鑒及此點。祇以柏拉圖為例，他主張共產制度，便是為了防止統治階級的腐化及黨爭。不過他雖想到此辦法，却沒有意識到此中有：用改變制度的辦法來改變表現人性的方式的意思。

我們的結論是：人性是與和平不衝突的。所謂人性，拋開所謂性善惡不談，也有許多種特質。我們所要知道的，乃是人性的基本性質，或關於人性的基本事實。其他暴躁，易怒都是人性中的成分，也都可以引起鬥爭；但這都是可以用冷靜、理智的考慮，友人的勸導等方法免除的鬥爭原因。惟有因關於人性的基本事實引起的鬥爭，沒有方法剷除。這關於人性的基本事實便是：每個人都有維持及改善其物質的生活形態的趨向。在人們求實現此基本趨向的過程中，

人與人間，階級與階級間，甚至於國與國間，歷史上雖然充分地表示出衝突及戰爭的事實，但實則都因為未發現集體合作實現此基本趨向的制度或方式所致。人的基本性質不能改變，但我們可以改變表現此基本性質的制度或方式。如有適合的制度或方式，來表現上述的基本趨向，則「人性與和平是不衝突的」一命題，便可以得到證實了。我認爲人類和平之所以有希望者，便在於此。

附錄 第二篇 論專家與通人

專家與通人的問題，近來頗有人注意。但一般人講這個問題，似乎都不是嚴格的分析；而祇是陳述個人片斷的，甚至於籠統的感想。我認爲我們對於這個問題，有細密分析一下的必要。

「專家」是和對象相對而言的。比如說趙君是X專家，X就是他們所「專」的對象。如果X代表一種學問，則所謂專家的「專」，就表示「知之甚悉」的意思。如果X代表一種事業，則「專」不僅表示「知之甚悉」，而且也有「應付成功」的意思。因爲對於一種事業，祇能「知之甚悉」是不夠稱爲專家的。必須把那種事業做得恰好好處，纔算是專家。「知之甚悉」代表「學」；「應付成功」代表「術」。專家就是「學術精深」的人。

專家所以被稱爲專家的原因是比較的。趙君之被稱爲X專家，是因爲在他和錢、孫、李四個人組成的社會中，以他對於X的知識或技術爲最高明。至於在約翰、牛頓、詹姆士、威爾孫四人組成的另外一社會中，趙君對於X的知識或技術的程度，是否還夠得上稱爲專家，那是另一個問題。

某方面的專家所以被稱爲專家的原因是有層次性的。如以政治方面爲一範圍，則在政治方

面，地方政府，市政的人才，都可以叫做專家。而做大小政治集團領袖的人，算是具有豐富常識的通人。但由整個社會立場來說，政治方面，經濟方面同是特殊的範圍。所以政治上的大小領袖，在整個社會立場上也可以叫做專家。例如政治家一名詞，在政治本範圍內，應該叫做通人。在整個社會中說，他也算是一種之專家。用邏輯上的術語說，這些區別是層次上的區別。政治本身是一個層次，在其本層次內，可以有其自己的專家與通人。但整個社會是個更大的層次，在這個大的層次中，政治、經濟、教育諸同等的層次，都是特殊的小層次。所以，這些小層次中的通人，在大層次的立場看來，也是一種之專家。討論專家與通人的問題，若不明白其層次性，就不免有意義混淆的毛病。

以X專家見稱的趙君，他對於Y、Z等學問或事業，可以很「通」，可以謂「通」，也可以「一竅不通」。如果他對Y、Z很通，其通的程度，也必不如他通X的程度深刻。即使他對Y、Z一竅不通，也無害其為X專家。

由對社會有用與否的觀點來說，則在社會分工程度愈高的社會中，其專家愈不必通其所專以外的東西。因為在那種高度分工的社會裏，社會對X專家的需要，祇是他對X的專門知識或技術。此外，即使他對Y、Z有「一知半解」的知識或技術，而因社會對Y、Z的需要早已超過了趙君對Y、Z一知半解的程度，所以即知也對社會無大用處。

有些人認為專家必須相當的「通」。至於站在什麼立場必須要專家通，通什麼東西，通到

什麼程度，他們並沒有說明。我們認爲：如果嚴格站在對社會有利與否的立場來說，則在已經有高度化了的社會分工的社會中，這種見解除了代表一種心理的偏愛作用外，沒有其他的意義。這與看紅樓夢希望賈寶玉和林黛玉結婚，同樣代表心理的偏愛作用。須知紅樓夢假如是一部悲劇下場的小說，並且社會還需要有這種小說時，則林黛玉和賈寶玉一定不應該團圓。要團圓，就不成其爲悲劇下場的小說了。專家也是如此。你如果需要他「專」，他就不能太「通」。反過來說，如果需要他太「通」，通到「十八般兵刃件件皆通」的地步，其結果就自然「件件皆鬆」了。又如友人某君，認爲某大學化學教授，竟不知顧炎武是誰，以爲「真是奇聞」！我認爲假如以高度化了的社會分工之社會爲背景，這種見解也祇能表示一種心理的偏見。即使該化學教授不知道顧炎武是清初國學大師，他依然可以做出很精確的化學試驗。社會上對他所需要的，是他的精確的化學試驗；不是他一知半解的國學常識。所以不知道顧炎武是誰，無害其爲化學專家，對於上述那種社會，也不會有老大的害處。

但在社會分工程度較低的社會中，則情形大有不同。因爲在這種社會中，社會分工不十分嚴密，「外行」常常有被拉上台去做「票友」的機會。在一社會中，因爲專門人才不夠分配，可以使社會分工無法高度化。同時，即使有充分的專門人才，政治的不清明，也足以妨害人才的分配，因而阻礙社會分工的高度化。在這種情形下，我們有理由希望專家多「通」一些他所專精以外的學問。例如，一個物理學專家，被拉去做法官，在社會的立場，我們有理由希望他

旁通一點法律常識，以免有貽害於人的現象。但這只是退一步的着想。健全完善的社會，不應有拉外行上台票一齣的事實發生。而那種健全完善的社會，大概也就是社會分工高度化了的社會。

「通人」的意義，比較難說。假如劉君對於X、X、Z全有些知識，對於XY、YZ、和ZX之間的關係則「知之甚悉」。但對X、Y、Z的個別知識或技術，都不如X專家，Y專家，及Z專家。這種人似乎就應該叫做通人。專家與通人的不同，第一，是他們知識範圍大小的不同。專家的知識或限於X，或限於Y，或限於Z，而不能全專。通人則對上述的對象全通一些；但對任何一項，都不專精。所以專家的知識及技術的範圍狹小，而通人的知識及技術範圍的廣大。第二，就他們知識的性質說，專家是縱的，深入的，專精的。而通人只是「觀其會通」。通人可以說是具有豐富常識的人。

但是「觀其會通」的人和「不學無術」的人，却不可相提並論。通人有「學」，即其對於某對象及某某諸對象間之關係的知識。通人也有「術」，即其應付上述對象的技術。通人並不是「外行」；不過他所「內行」的方面比專家的多，他對其對象內行的程度比專家的淺而已。「不學無術」的人，可以說是「整個外行」。他對於X、Y、Z、及X和Y、X和Z、Z和X，都沒有正當的知識與技術。

自社會的觀點言之，專家有專家的用處，通人有通人的用處。專家與通人數目的分配，須

視實際上的需要而定。專家與通人的安置，必須各得其所：使其在適合自己的位置中，發揮其自己的才能。原則上，通人固然不能做好專家的工作；同時，專家也不能做好通人的工作。所謂：各有所長，各有所司。在一社會中，惟有「不學無術」的人是社會的廢物。他既不能做專家的事情，也不能做通人的事情。如果把「不學無術」的人拉上台去，他對社會的發展必有阻礙。

就中國現狀言，如果中國不想現代化則已，若想現代化，在人才方面第一個需要就是「專家」，就是「學術精深」的人。站在整個中國社會的大層次中說，我們在教育、經濟、特別是工藝方面，都需要更多的，學術更精深的專家。這一點我們無須多說，因政府早已在感到，並且正在設法滿足這種需要。政府近年大批選派留學生，就是一個明顯的例證。但我們要注意：專家是要放在他所專長的地位上，纔能充分地發揮他的技能。叫專家做普通事務或非他所長的事情，都是一種人力的浪費。所以祇有政府有計劃的安置，照顧全局的分配，纔可充分發揮專家的效能。

站在整個社會層次中所講的通人，大概就得像舊劇中形容諸葛亮那種「博古通今」的人。任何社會當然都需要這種最偉大的人才。在小層次中的通人，例如政治層次中的通人，雖其範圍大小不同，但既同稱為「通人」，使有相同之點。他們的知識大概都是：廣博地「觀其大略」（三國志諸葛亮傳裴注引），而又能「深得心要」。他們在「學」的方面固是如此，在

「術」的方面他們能「應付得當」的事情範圍，也比較廣大。促成社會的進步，通人領導和安排的功效也不在專家對於局部的精細技術之下。歷史上，成「大功業」的人，往往是通人。所謂「大功業」就是：對於大層次中的事實，應付的成功。這當然是通人的事情，因為通人永遠是在比較大的層次中，求學問、學技術的。

「不學無術」的人，其本身是對社會無用的。但這種人若加上「力」，往往會是有害於社會的人物。「力」本是支持社會的要素，但把「力」交給「不學無術」的人，其結果會是力的濫用 (abuse of power)。(read to ensh)。濫用了的「力」，對於社會是有害的。在中國社會中，很多這種人佔據在通人所應佔的地位。

