

聖教雜誌叢刊

國家真詮

上海土山灣印書館發行

No 806-7

[

已 出 版

806-7	806-5	806-4	806-3	806-2	806-1	804	66
國 家 真 詮	灌 輸 西 學 之 偉 人	蘇 維 埃 俄 羅 斯 之 觀 察	共 產 主 義 駁 論	勞 工 問 題	婦 女 問 題	社 會 叢 談	方 德 望 神 父 小 傳
六 分	八 分	八 分	五 分	五 分	八 分	一 角 五 分	六 分

將 出 版

非
非
基
督
教
教
育
之
原
理

003
26

Mission Yenchowta, Shanhai
山東兗州府天主堂

聖教雜誌叢刊

國家真詮

上海土山灣印書館發行

170 868-V

2000 D-1328



3 2168 9266 5

國家真詮目錄

緒論

一

國家之定義

二

國家之宗向

三

國家之統治權

八

國家原始

十二

國體

十九

統治權之原始

二十一

統治權之得失

三十四

結論

三十七

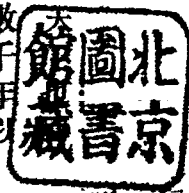
國家真詮

緒論

中國自古以來，爲君主專制國；天下者，一人之天下，一家之天下，姓耕田而食，鑿井而飲，服從皇帝之命，不知其他也。故何怪數千年以來，百姓對於國事，如秦人視楚人之肥瘠，不知有國家思想。此豈中國人無愛國之心歟？吾有以知其不然，蓋積重之勢使然焉。近者滿清傾覆，共和成立，國內國外，人民飽嘗切膚之痛，恍然憬悟爲保護人民之名分，當有一富強之國家，良善之政府，以爲之助援。愛國之心，勃然興起，此固人民覺悟之好現象也。然愛國亦當有理義以範圍之，換言之，政府與人民，皆當知國家之所以爲國家，而後能各盡厥職。爰不揣謏陋，作國家論。

國家真詮

一



國家之定義

今試執一鄉人而問之曰：國家二字，有何解說？彼將曰：國家乃家庭所合成之會；國家之上，有一元首，有發政施令之權，爲全國人民謀幸福。此卽凡人之所謂國家，而亦合於哲學之定義也。蓋國家之要素有二：一物質要素，土地，人民是也；一精神要素，結合個人意思，以得公益是也。此爲理想的，抽象的精神要素。若夫權柄，乃一具體的精神要素，爲組織國家之緊要原則。故國家之定義曰：國家者，乃多數家庭，爲享權利，爲得公益，聚成之完美大會，而有一統權宰治之者也。今將以此義解釋如下。

何以謂國家爲完美之大會？夫國家之宗旨，爲人民謀公共之利益，非如其他特殊之會；如商會，教育會，惟謀局部的幸福。國家之任務，乃爲

人民在物質上，智識上，倫理上的公益。所謀者普遍，故其會爲完美；且會之成立，與夫執行其任務之人，非特不隸屬於他會，且有統治其他社會之權，權限既廣大，故其會亦完美。

何以謂國家集家庭而成？蓋組織國家之單位，非個人，乃家庭。亞里斯

切德云，國家者，多數家庭，率性集合之完備大會，卽此意也。何以謂爲衆人得緊要之公益？蓋有一種利益，爲人度生計，依其靈明之性體，有不能不有之者；且藉各人之心力，或一私立之團體，此類幸福，未易獲得，故必須有一完備之國家以代謀之也。

國家之宗向

自來任何團體集會，其會之性質，由其宗向而定；商會之宗向，是擴充商務，教育會之宗向，是發展教育。一會之宗向既確定，而後能進考其

事，故今試言國家之宗向。

國家之當有一宗向，無待贅述。國家之任務，之權利，之名分，惟視此宗向爲攸歸。何以故？國家之任務，乃在獲得其立國之宗旨；國家之權利，乃使秉國鈞者，用一種緊要方法，以善盡其職；國家之名分，乃爲享受宗向所與之幸福。國家之宗向，安可不切實研究之哉？

嘗攷國家之原始，根於人性；（見後）故國家有一天然之宗向；天然宗向，卽公家之興盛，使一國人民，得獲所屬於人生終向之現世幸福。質言之：國家之宗向，乃爲人民謀現世之公共利益。夫人爲合羣的有靈動物，國家之組織，不外求一利益；而利益有公私之別，國家所求之利益，是公益，而非私益；倘爲私益，則國家何異家庭；衣食住，婚娶，以及學藝積財，皆關私益，國家不能干涉。故國家非爲私益，乃爲公益也。

國家之宗向，是天然之宗向，非人爲之宗向。天然之宗向，生性之大造賦之；人爲之宗向，隨人之意志爲轉移。天然之宗向，根基於人性，人性有自然合羣之傾向，故依本性之需要，有不能不立國之勢。國家之成立，既出於性，故其宗向，亦必來自乎性。蓋物之工向，工向謂一物從其性所有之動作淵源於物性，火炎上，水就下，水火之性也；則其向，必是天然的，無庸疑也。吾謂國家之宗向，是現世之幸福；而此現世之幸福，乃隸屬於人生之終向者。蓋人生於世，其終向，是在享來世之永福；而現世之暫福，人雖不能不享，然非最終之幸福也。職是而論，孟德斯鳩 *Montesquien* 謂國家分公私二向：公者，各國相同，即公家之保存；私者，各國殊特之向，如古之猶太，以守教立國；斯巴達，以尚武立國。此說不甚的確，蓋以國家之宗向，與以得之之方法，混而爲一。亞肋爾 *Feller* 謂國家由各團體湊合

而成，無天然之宗向，此說亦不正確。

國家之宗向，爲人民求公共之利益，前既言之詳盡；然公益二字，語頗浮泛，茲將翔實言之。夫公益，是一種人生之實在的幸福，足以饜飫人求福之心，而助其得獲永福者也；又爲人性傾向之所需，有此人性，需此幸福，無爾我之區別。公益之所求者，爲一種外福，暫福。外福，對於物質一方面而言；暫福，謂人生現世所能享之福；卽對於人之物質生計，知識生命，倫理度生，必獲得之而後快者也。

公益爲私益之對待名詞。公益當恃公家而得，非個人之力，或一團體之功，可以幸獲之；譬如與外國立約通商，以擴張商務；在國中興築道路，以發展實業等是。若私益，則純由私人之經營謀劃，可以致之；譬如行商以得富是。公益非直接計算其利，然籌生利之源；譬如鼓勵實業，

設立郵電等是。若私益則專爲直接的利用，又爲具體指定的人之好處；譬如別墅花園等之類。公益爲眾人之所共，譬如國立學校，國立之慈善機關。私益則反是，祇爲一姓一族一人之用而已。由是觀之，公益非私益之集合益，如甲乙兩人之富，兼併有之；公益非直接使人富，使人貴，然與人以方法，使之安樂度生。公益超越於私益之上，能統馭私人之益；如公家築國道，能使私人出賣土地，以成善舉。公益中之要素條件，爲保護人民之權利，令各人安享自己所得之名分；次要爲幫助個人發展權利，使之生計富裕，心身均獲其安。蓋國家之宗向，在使公家興盛，以得公共之幸福。人生在世，皆有天賦之權利，若爾詐我虞，彼此侵奪，則人民不得安居樂業，公家安能興盛；此保護人之權利，所以爲國家之職務。且人爲有靈動物，求福之心，出於天性，身不得其合理

之需要，心不獲其慕善之傾向，則人之靈明性體，未得謂之完備。故國家之義務，又當助個人不逮之力也。

國家之統治權

國家之宗向，是爲人民求公益固已；而所以得此宗向，要惟有一統治權。統治權者，總攝國是，令人民同力合作，以趨赴立國之宗向。統治權之宗向，雖與國家之宗向有別，然彼此有密切之關係。故吾論國家之宗向，不能不及國家之統治權，今試言之。

統治權者，統攝會員之名分，使之同力合作，以得會之宗向。會之宗向不同，斯會之性質乃異。統攝國家之權，卽總理全國事務，令合羣之人民，各盡己力，以得國家之宗向耳。

統治權既爲總攝國事之權，故其權關爲倫序之事務；蓋統攝人民自

由之意志，與夫役使無靈之品物，有要素之區別。役使萬物，是爲人之利，統攝人之自由意志，是與人以倫理上之義務，使之趨赴國家之宗向。故秉權之人，當出循理之命令，輒人於倫理法律之中也。

國家當有統治權，亦爲事之至顯見者。夫合億兆人民自由之意志，地位，權利，職務之各不同，欲其同心同德，合作國家所以成立之宗向，苟非有一天賦之統權，以宰制之，總攝之，勢必有所不能；此固無人敢非之者也。統權之職務有二：一保護人民之名分，二幫助人民以謀現世之幸福。

(甲)保護名分有三：一，保護人民，安享其名分，如執業名分等是。凡有狡黠之徒，侵犯他人之名分，國家當按公義，以法繩治。保護貧窮人之名分，尤爲國家之要務。二，設法律以範圍名分。個人之名分，賦自造物

主；然名分之施用，在事實上，具體的界限，未嘗全定，國家當設法律以明定之，俾免抵觸，而保存秩序。三，解決法律上之抵觸；蓋個人與個人，此社會與彼社會，往來交接，名分上，難免齟齬涉訟之事，故國家有義務，以釋紛排難也。

(乙)幫助權利，幫助云者，非謂干涉，非謂放任，謂國家助民以獲權利耳。幫助之道，一，在經濟界上；夫使人民財富，人民生產，日見興隆，國家當輕賦薄斂，除去各種障礙，此用消極法以幫助之也。廣開道路，以利交通；與外國訂定通商條約，以利商務；用勸懲法，以獎勵國貨；留心國民生計問題，均派國中產出財貨，此用積極法以幫助之也。二，在學問界上，國家有監視之權，務使國民為日後度生計，得一相當之教育，然不當行強迫教育，竊去家庭主權。三，在倫理及宗教界上：凡有傷風敗

俗之事，違背性律，窒礙公德，遺害宗教者，如淫書邪說等類，國家當設法以制止之，此消極法也。凡有事足以模範風化，增長道德，國家當鼓勵之，保護之，如慈善事業，孤兒院，濟貧局等，此積極法也。

國家之義務，國家之統權，既如以上所述。然國家之主權，亦有範圍以限之也。一，絕對的範圍，即為各國一律的，無有政體國體之別。一，對待的範圍，即以政體國體而區別。

(甲)關於絕對範圍，一，國家不能直接干涉個人名分以內之事業。二，國家無直接權，擅攬私益，除非為公益不得不然耳。三，國家無主權行所欲為，然當放任個人及社會，藉己力以實行，如私力有所不及，然後國家當幫助之。至論關於國家本分內之事，不過為個人及社會不能自為之公益耳。故國家不能藉口於小利小益，而直接干涉人民之主

權也。

(乙)關於對待範圍者：一，當視一國風土人情，文明程度，國民性質。二，當視國體政體之組織，以及中央集權，行政法式。三，當視國家之國力國勢，以規定法制。此皆混舉犖犖大端，欲得其詳，非累篇連牘不能也。

國家原始

人生在世，不能離羣而獨居；於是有國家之組織也。論國家之原始，學說不一。英之哈勃 Thomas Hobbes (1588-1679) 創言厥初，生民常爲自私，自利之心所左右，貪求無厭，見財卽奪，於是爭競之風盛行，直至不可收拾；人民乃思制止搶奪惡俗，合羣互約，聯絡自衛，冀得平安以度生焉。然使人民相居無事，保存安寧，當有一人爲首，掌權衡，判曲直。於是

由民衆之意志，而授統治之權。凡元首對於國中之和平，所出命令，眾

人皆有服從之義務，而國家之雛形乃以成焉。

法之羅梭 Jean Jacques Rousseau (1712-1778) 謂生民之初，人與動物無區別，且較動物尤爲孱弱，其志向亦不高尙，不過求口腹之樂而已。嗣後理司發展，其他能力亦與日俱增，人與人於是始有交際，因交際而尋獲言語。於此時也，民之智慧日開，習藝學技，各展厥長，人之能力，乃形優劣，天賦之平等地位，於焉顯其不一，強凌弱，眾暴寡，桀傲之徒，日以蠶食財物爲事，無平安之日矣。然此混亂狀態，不有以制止之，則社會終無安寧之日。於是人民相約，組織國家，以資保衛；而國家由是產生焉。故羅梭民約之要素，是各人以己之生命，己之所有，置之爲公，組成團體，服從公意之指導。要而論之，依羅氏之說，起初人民，皆享用性生之自由與平等，本無禮義之約束。厥後生齒日繁，奸詐並生，於是相

約立會，規定法律，限止人無厭之慾望，以求社會之安寧。迨國家由民約組成，人之野心的本能，有禮義以代之，而於人之行爲，方有倫理之價值。人之性生的自由權，亦被契約所束縛，然公民之自由權，亦藉契約而產出。此說也，大約與告子所謂仁義必待矯揉而後成之意相同焉。

哈勃與羅梭之學說，按之人性，驗之史事，而知不合於性理。古哲學士亞利斯忒德曰：人爲有靈的合羣動物，故聯絡集會，出於人性，非如哈勃之所謂反乎性也。國家由家庭而成；家庭之組織，出於天性，故國家亦由性來。羅梭謂人民始生野居，與鳥獸同羣，國家之成，由於民之契約，何其所言之違背乎史，而妄造此一種臆度之說耶？今試言純正學士之學說。

士林派學士謂：國家之原始，根基於人性。考之史事，國家之立，亘古已然，天下五洲無地蔑有。且人民愈文明，而其國亦愈興盛。其組織之次序，不外起初時，一般家庭，互相聯絡，守望相助，以保護公共之利益。雖其始基未爲完備，然國家雛形，已兆端於此。多數家庭，既相合成會，勢必愈聚愈眾，鄰境之家，亦樂來集會，以禦寇盜，以獲互助，歎性情，通有無。然會既大，不可不有一統治全會之人，而於是有統權之必要，以資治理。故國家出於性，非反乎性。如哈勃之所謂成於性之自然，非由契約而成。如羅梭之所謂柳子厚曰：（封建論）「彼此初與萬物皆生，草木榛榛，鹿豕狺狺，人不能搏噬，而且無毛羽，莫克自奉自衛，苟卿有言，必將假物以爲用者也。夫假物者必爭，爭而不已，必就其能斷曲直者而聽命焉。其智而明者，所伏必眾，告之以直而不改，必痛之而後畏，由是君長刑政生焉。」

故近者聚而爲羣，羣之分其爭必大大而後有兵有德；又有大者，眾羣之長，又就而聽命焉，以安其屬，於是有諸侯之列。故封建，非聖人意也，勢也。柳子所謂「非聖人意也」，卽謂非由民約也；「勢也」，卽謂性之所要求，有不得不然之勢；國家之成立，根基於人性，豈非彰明昭著哉。

又証之人性，此義尤爲顯明。何以言之，人生在世，其一種求福之心，出於本性之自然；雖完備之幸福，端在來世，然現世之暫福，人莫不日夜求之羨之者也。人之本性，依其體力，知識，行誼，有可能性，發展以至完備。然人獨居寡處，以一人之智力，欲完美一己之靈性生命，勢必有所不可。我人日用之物，不生於一地，學問之精，不出於一人；寇盜至則小戶不能禦，疾病作則常人不能治。以故商賈，師傅，軍士，醫藥等，皆不可

少。於是人由其性來之合羣傾向，暨願善與人同之性情，勢不得不立會，以資守望，以得公益。既合會，則漸推漸廣，使公共之權利之幸福，得以久持，而獲安寧；於是不得不有一統權，總攝全會事務，組成國家，豈非人性之所要求哉？

試再設譬以明之。有小戶百家，飄至荒島，披荆棘，始擇地而居焉；不久生齒日繁，家與家不無交際，交際難免齟齬，島中且有不肖之徒，出而擾亂治安；生有子女，不能不施以適當之教育；分配土地財產，不能不有一中正人爲之主持。於是依環境之逼迫，事情之要求，不得不推舉一人，爲之解紛釋難，總理全島事務，而眾人服從其命令，以得公益。國家於是由事理之需要而組成矣。

顧或者曰：士林派謂國家固根基於人性，不由人之自由意志而成立；

然彼等謂具體的組織，實昉於相約，相約非立會之原因，乃立會之要章。 *Conditio sine qua non* 既立會，在會之人，有應盡之責，有責必有權，權出於生性大造，譬之形物有模有質，國家之模，統權是，國家之質，百姓是，人之相約，惟成其質模，大造錫之統權，即付在全會，由全會轉授國主焉。

應之曰：國會成立，必出於相約，則未必然；出於同意，則可能之事。相約則出於口，同意則在於心。百人入市，均為購物，同意而未約也。古人初立國，同意者必多，若謂必相約則誤矣。義撒厄爾豈非古代之有名民族乎？當其立國之始，良由古聖祖之家族，日漸擴大，人烟簇聚，井臼相連，始而一村，既而一鄉，一縣，直至基羅星布，一望萬家，居然有國家之氣象。事機至此，彼巨族長，理當馭眾，用免合境紛爭，眾人則從其令，以

保地方安謐，而於是國家以成，統權以立；皆性律所必然，豈人民相約而然哉？參觀李司鐸倫理學

國體

吾既言國家爲何物，國家之宗向，之統權，之原始；今再言國體。國體，謂一國統治之式，統治之式不一，斯國體之有異。其大綱不外有三：一君主國，一人總攝統權，統治全國。二紳主國，以若干巨紳，合議行政。三民主國：議員代達民意，公議定律。君主國又有立憲君主，與專制君主之別。立憲君主，則治人與治於人者，皆有一定憲法之遵守；專制君主，則權掌一人，獨斷獨行。要之四式國體，皆有利有弊，君主國統權歸於一人，政治之進行，亦能一致，此其利也。然其失，則作威作福，措施難免失宜。紳主國，則詢謀僉同，運籌握算，誠一利也。然其弊，一階級把持政權，

盤踞中樞，縉紳所議，未必悉愜民心。民主國，則易杜暴君之虐政，貴紳之把持，下情不至壅塞，似較前法爲優。然數百議員，羣聚一堂，爭辯曉曉，各持己見，國是之進行，反不能速定。加以議員謀職，賄賂公行，有財者捷足先登，未必品行公正而中選，持正不迂之士，反置諸清閒，此則數見不鮮者也。君主立憲，似能鎔解以上諸弊，而爲適中之治式，誠以民選議員，代民議律，以保護民權，所議新律，奏呈國君，國君降從違之令，從則行，違則否，上下自必和洽，無隔閡之弊。惟勵精圖治，愛國愛民之君主，亦不數數覯耳。

綜而論之：國家之宗向，是爲人民謀現世之幸福，各國之風土，人情，習尚，環境不一；時代之趨勢，亦至不同。某種國體，爲甲國適宜者，未必施之於乙國而中肯焉；適宜於甲時代者，未必卽能應付於乙時代之潮

流也。故任何國體政體，無絕對之優美。總之能妥得國家所以成立之宗向者，卽爲完美，卽爲適宜。譬之鐘錶，原爲指時，錶苟報時，纖毫不爽，錶之形式，大小不計也；錶之質料，金銀不顧也；國體之與國家，亦猶是也。雖然，上古之世，國體大抵君主，攷之各國古史可知。原其故，因由家而鄉，由鄉而國，終乃推舉一統理之人，爲勢所必然。今日則時勢大變，民智日進，民權日增，必欲以一人高拱深宮，總攬政務，勢必有所不可。故爲應付今日之潮流，似必以民主爲宜，蓋雖不欲，而風潮之所至，勢有所不可遏者。惟冀秉國鈞者，善盡任務，保護人民之名分與權利，鼓勵之，扶助之，無苛政，無亂事，朝野胥安，上下輯睦，是爲上乘耳；國體之爲君主，紳主，民主，猶其餘事也。

統治權之原始

自來論統治權原始者，亦不一其說矣。概其大要，不外二說：一曰天與之，一曰人與之。主人與之之說，其主要之代表爲羅梭及霍布斯。羅梭之學說，盡在其民約論一書中。大旨謂：生民之初，人類至爲自由，率性而行，無法律之牽連，無社會之壓制；迨生齒日繁，而詐端百出，於是爲保護彼此之權利，由人民之自由意志，立爲契約，組成國家，令人之野性自由權，以禮義矯揉之，攘奪權利之慾心，以法律限止之；然人皆平等，無尊卑之別；國家之權，全由民意與之；人之服從衆意（卽統治權）純由自由契約；民意爲法律，民意爲統權，此卽羅梭民約論之根本觀念也。霍布斯之思想，大概與羅梭相同，卽近今論統治權由來之各種學說，大抵皆祖羅梭以民爲本，權在於民，治國者所握之權，由民意授之，解鈴繫鈴，視民意爲轉移耳。

羅梭之民約論，既如以上所述；然其學說，實無充分之理由，且與正理背馳；觀於純正哲學士，及聖教會之論國家統治權，可以見之。其言曰：統治權直接授自大造，直接云者，即不由人之意志，間接而得之也；授自大造云者，質言之，天與之，非人與之，由大造之意志而授之。故造物主實爲統治權之根源，人不過布置種種緊要條件，準備承領此權之人，俾大造逕直授之權耳。何以言之？國家之當有統治權，根基於人性，人性不能離羣而獨居，於是男女配合，組成家庭；家庭亦不能獨自生活，無守望之助；於是合億兆之家庭，組成國家。家有長，以管理家事，家庭無統權，則家政淆亂。國家有國家之政治，內務也，外交也，統攝國事，亦當有一統治權；不有國家則已，有國家，不能不有此權，此理之至顯者也。夫萬百事物，凡根基於性者，皆由造性者賦之。集合家庭而成國，

有國不能不有統治權，此皆根基於人性。從此知統治權，由造人性者之大造授之，非由民意結約而來，無庸疑議矣。

難者曰：子謂統治權，由生性大造授之；因人性自然組織國家，而國家自然不能不有統治權；然余猶未見其充分之理由。蓋依羅梭之說，由民約而結成國家，由民約而付與統治權，亦未嘗不可解說其原始焉。應之曰：相約立國，亘古如是乎？各地如是乎？換言之，無時間空間之區別，凡有民必立約以成國。如曰：亘古如是，無時間空間之區別；則此歷久不變之事實，當有其歷久不變之原因，此歷久不變之原因，宗羅梭說者必曰：在民意。然試問此民意何以對於組織國家，隨處皆同？彼將曰：民意根於性，性不變，故民意亦不變。然人性賦自大造，故性之所要求，亦授自大造；國家統治權，隨人性之需要而來；故曰統治權生性之大

造默授之，非人與之也。且統權之用，直至刑人殺人，與兵開戰；夫生命之權，獨操自大造，非人民得而有之，得而與之；故其權必出於大造。國家能立法律，命人遵守，不守其律，則有良心之譴責；夫立法以良心負責，惟大造能之；統治權非大造付之，安能有此效力？今吾又退一步說，縱曰：國家統治權出於古人之相約，如羅梭所云；然古人約之，今人可以廢之，誠以古今人之性體同，主權亦同也。國家不能由民約而相廢，是知出於性，出於性故不可廢；統權與國家有表裡密切之關係，亦必出於性，不可廢之；既不可廢，則不出於民約，不亦彰明昭著哉。

國家之統治權，由生性者之大造授之；然進一步而此具體的授權問題，又有二學說。而此二學說，皆承認統權授自大造，故與羅梭之說，完全不同；惟對於授受之具體情形，解說不同耳。

第一等之學說，爲蘇亞來辭 *Stanzel s. j.* 真福伯辣彌諾 *Bellarmin s. j.* 及十七世紀之士林學派。說謂：統治權授自大造，然大造不直接付於攝政之人，惟付於社會團體，由社會團體轉授於掌治國家之人耳。其理由：自來國家之成立，由於多數家庭之結合，家庭一經結合，不能卽成爲國家，必也彼此同意，或默喻，願組成國家，以得公共之幸福，然後方有其倫理上之束縛耳。於斯時也，團體旣聚成國家，理勢上不能不有一統治權，統治權於是隨事物之性之要求而始行實現，宛如傭人與主人間之任務，一經彼此之同意，主人對於傭人有役使之權，傭人對於主人，有服務之職也。故統治權雖直接授自大造，然社會團體爲承領此權之主體，繼由社會轉授於人也。其轉授之手續，依具體的公共利益而定；是以國君之權，能由公眾之民意，轉移於人。若一人握權

之際，民相安無事，足証民意之貼服，而君之得權亦爲正式，而順序的。孟子所謂「使之主事而事治，百姓安之，是民受之也。」否則卽非民之公意，而失其統治之權矣。

準此而論，國家每當鼎革之際，更易國體，易專制爲共和；社會團體，則轉移其統治權於他姓，一如官員交替之際，交付印信，惟其任命來自上級官長耳。至論握政權者，則當依大造所付之使命，與夫各國之憲法，善治國事，導引人民，得享現世之公共幸福。

士林學派之學說，吾旣言其梗概；人驟視之，將疑此說近於羅梭之言；故將以二說比較之，使人洞明其真相也。二派學說，均謂國會之原始，由於契約，人民爲統治權主體，此其同點。然其所異者有二：一論民約，羅梭謂國會非出於人性，乃純由人爲，故其統治權，亦非出於性；士林

學派之言則反是。羅梭謂民約乃彼此權利義務之基礎；士林派謂大造乃倫理之創造者。二論統權之原始，羅梭謂純由人授，人人有此權，且不能自行放棄；故民主政體，最爲完美，而正式的。士林派論國權之自身，直接由大造授之，然大造先授於團體，非授於人人；團體轉授國主，或民意具體指定的人，故君主政體，最爲適宜。羅梭之學說，不能容於聖教會。而爲聖教會所屏斥；以其謂統治權，非來自大造也。士林學派之系統，不得謂之爲非，因亦承認統治權直接來自大造。然彼等謂：起初承領統權之主體是民眾，由民眾轉授於人。此等論調，在十七八世紀時，固爲普遍的；然在今日，已受人舍棄，蓋其所持之理由，不無可議之處。何以言之，從具體的方面觀察，國家之統治權，宛如生活的機體，由質模二者集合而成，質爲人民，模爲國權；夫有服從命令之人民，

始有發政施令之統權，無服從命令之人民，必不能有具體的統治權；一如生活機體，不有其體性，安能施行其動作，如植物無根，幹、枝、葉，則安能運用其生活之動作，此爲事之顯見者也。又士林學派謂，人人平等，無生而爲王者，故統權不在此人，不在彼人，惟在社會團體。此說無充分的理由；人人生而平等，從其性體而言，誠爲的確之論；然從具體的名分言之，則實非是。譬如均是赤子，生於王家爲王子，生於民家爲常兒，誰謂二赤子絕無區別耶？

第二等之學說謂：考之人類起初之歷史，國家之組織，由於時勢變遷，生齒繁增，戶口日益孳乳，事端因之疊起，爲解紛排難，使人民各安居樂業，各保其權利，各守其義務，不能無總攝之人，維持其交際。總攝者伊誰，必係眾望之所歸；眾望之所歸者，要惟巨族長之饒於財，優於德

者。於是因事機之要求，彼巨族長，理當出而馭眾，用免合境紛爭，眾人則從其命，以保地方安謐；因此巨族長，秉治理之權，眾人有服從之責；由人理性之要求，自然而成；握權之人，不必由人民相約指定也。柳子厚之封建論曰：夫假物者必爭，爭而不已，必就其能斷曲直者而聽命焉，其智而明者，所伏必眾；告之以直而不改，必痛之而後畏，由是君長刑政生焉，故近者聚而爲羣，羣之分，其爭必大，大而後有兵，有德，又有大者，眾羣之長，又就而聽命焉，以安其屬，於是有諸侯之列，則其爭又有大者焉，德又大者，諸侯之列，又就而聽命焉，以安其封，於是有方伯連師之類，則其爭又有大者焉，德又大者，方伯連師之類，又就而聽命，以安其人，然後天下會於一。故封建，非聖人意也；即非由民約而成勢也。順即柳子之言，與西哲之說，豈不先後符合哉？

性律之自然

順即

難者曰：子謂統治權授自大造，先受權者，又非民衆，而爲掌國政之主；則問此權大造逕與之歟，抑由大造所造之人性逕與之答曰：統治權歸於一人，不可謂大造逕與，亦不可謂人性逕與，然出於時勢之要求，由大造默授之焉。吾嘗徧閱國家興亡之歷史，其默授之情景可有四：（一）多數家庭合成之巨族，（如古聖祖亞巴郎）民衆同居，爭端頻起，不能無統理之人；於是彼巨族長之權，進而爲統治國家之權。（二）或一田主，富有田土，其所有之僮僕佃戶，儼然一小國家焉；久之而田主之權，演爲總攝國家之權。（三）或聚族成村，井臼相連，爲保護公益以禦外寇，須有一人設防抵禦；於是不得不有一統治權焉。（四）鄰國相居，難免齟齬，有時爲保護正當之公共利益，不得已而出於戰爭，由公義的爭戰獲得之國權，未始亦非握權之一情景焉。

難者又曰：子之所言，據千古之歷史以証統權之歸於一人，不由民衆先得而轉授，雖似言之成理，持之有故，殊不知近今民權日益發達，握政權之人，大抵由國會此處所謂國會即由議員組成之國會投票選出，與之統攝全國之權，此所以人民爲統治權之主體，由人民轉授總統焉。應之曰：近今憲法制度，選舉總統，國會雖爲代表民意之機關，然國會依法選舉，不過選出承領統權之人，選出之人，全國奉之爲總統，並不因此能給其統治全國之權，統治權由大造直接授之也。蓋行選舉以具體指定領權之人，與授此權與承領之人，實分爲二事，不能混而爲一；孟子所謂「天子能薦人於天，（指定領權之人）不能使天與之天下，（授統權）即此意也。」

難者又曰：國家每當亂世之際，羣雄爭權奪利，於此時也，君主易民主，

專制變共和，皆由民，由民意而爲轉移，故統權在於民。應之曰：不然，不能謂統權在於民也；蓋統權爲一事，執行統權之人，又爲一事。君主易民主，專制變共和，於統治權之自身，並不發生何種問題。專制政府，當有一統權，共和政府，亦當有一統權；惟變更國體後，如何解釋其得統權之爲正當耳。

後見

蓋國家成立之宗旨，原爲人民謀現世之公共幸福，令民安居樂業，得享其天賦之名分與權利，保護之，幫助之；統治權者，正所以爲此目的也。苟一國之國體，因時勢之變遷，環境之壓迫，對此國家之宗旨，有所背馳，改而革之，使之入於軌道，以得人民所求之公益，專制未嘗不能改共和，總統制未嘗不能易委員制，聯邦制焉。蓋國體政體，本無關於國家之統權，依一國之風土，人情之向背，規定其國體，政體可也。

難者又曰：自來大奸巨逆，往往僭竊神器，倒行逆施；若大造逕直付統權，則付託非人，大造之上智必不出此；故統權先在民衆，由民授之焉。應之曰：國家當有統權，由於國家之性質之要求；其一種組織國家之條件，既準備完全，則統權不得不隨之而有，此性律之逼迫，有不得不然之勢；猶火之近燃料，則蓬蓬燎之矣。火火物，性也；國家有國權，倫理之性律也，今國權在僭竊者之手，非大造因其僭竊而與之，使之禍國；然因時勢之要求，理性上不能不有一領權之人，而準備此領權之人，純由人爲之事，大造惟以性律之要求，因而授之。譬如火近無辜者之房屋，焚爲焦土；夫火近可燃之物則焚之，火性也，非因其爲無辜而失其燃性；否則將謂其非火矣。大造對於非法選出之人，亦猶是也。

統治權之得失

統權得失者，卽得位失位之意。得位非他，掌握統治權也；失位則失去此權。吾嘗攷之歷史，見夫自古迄今，凡君王之得有天下也，此處不言國家原始之式不外四式：一，家天下式，統治權由傳授而得；以王位傳於子，或傳於同族之人。其傳授之手續，有一定之集議，或憲法以規定之，君不能擅改成章。大抵傳位愈於選舉，人民尊王之意亦深，不若受選者趙孟所貴，趙孟能賤之也。二，選舉式，推舉之權在眾民，或在紳宦，或在議員。選舉以擇賢爲要，惜人心不古，往往爲勢力權利所利用，是則可歎耳。三，由戰勝而得權，然戰必出於公義，且戰勝後，原無奪國之理，懲罰之已足，惟若不取其國，後禍堪虞，如是而後可。否則依恃強力，竊人之國，強盜而已。四，讓國於人，或售國於人，惟須民眾允洽，無法律之束縛乃可行之。蓋官可以告退，何國君不可擇賢而讓位，古之王有行之者矣。

以上四式，皆爲得統治權之合理者。然苟不幸強鄰日逼處此，或國有反賊，僭竊神器，攻之前世，已數見不鮮。丁斯時際，若國人力能抵禦，當出全力以拒之；蓋國人當保守己國以攻敵，猶個人當保守己之生命也。不幸地雖已失，而有恢復之望，又無極大可虞之患，國人仍能與仇軍接戰；誠以地雖失，而名分猶存，理當恢復之也。若國已失，而無抵禦之力；當是時，篡主審斷事件，亦能有效；其所出之命令，有關公益者，國人有遵守之義務。聽篡主之命令，非以其有統權而聽之，然爲國家公益，聽命性律所宜然。換言之，人當遵守性律，以命令有關於公益者，爲性法所許可，聽篡主合理之命，所以遵守性律也。由是觀之，無理竊權之人，雖勢力上，能以威迫刑畏，然初無統治權也；蓋他人之權，竊而有之，則其權非己有之也。惟設使篡國之後，多歷年數，舊主無驅逐之力；

而民心歸附新主，以致篡位者雖欲告退而不可得，萬一別有更張，國將大亂，民之被害更深。當此之時，爲公益計，惟此公益爲得權之名目非以其勢力故祇有認篡位者爲君，時勢至此，統權隨之。不然，國中長久無統治之權，國家不能成立；國家當有土地，人民，統權，三者缺一，國家不能長治久安。吾謂時勢至此，統權隨之者，卽此意也。參觀李秋同鐸哲學提綱倫理學論統權得失

結論

綜而論之，人爲合羣的有靈動物，有明悟，有願欲，不能離羣而獨居；國之組織，合無數之家會而成；國家之宗向，是保護人民之名分，而爲民生謀幸福。國家之國體不外三式：曰君主，曰紳主，曰民主，然無絕對之最美式，惟以適獲立國之宗向爲上乘。國家之成立，不能不有一統治權，猶家庭之不能不有父權也；然國權之來源，非人與之，乃天與之，猶

父權之非子與之，天與之也，卽生性者之大造與之也。大造授此統治權，非諄諄然而命之；然由理性之需要，之要求，從性律，大造直接與之也。大造與之云者，謂此統權，非由民約而成立，如羅梭之所謂；直接與之云者，謂此統權，大造非先與社會團體，厥後由民意而轉授於人，如士林學派之所說。大造之授權，從具體的方面觀察，其領權之人，大抵由人事人法而定，卽由具體的某情景，或時勢之要求，或依一定法律的手續，而指定承領權人，大造乃實授其權。如聖教會樞機主教，選舉教皇，具體指定某人，有當爲教皇之資格，乃天主親授其統治聖教會之權。惟教宗之權，根基於神律，而國王之權，則淵源於性律。統權由大造授之，而授受統權之一種手續，由人爲之也。由人爲之，所以人能舞弊，而選出之人，未必悉依民意，而有統治之資格；然實際上，不妨其爲

出令之人，所出之令，亦不能目爲無效。綜觀中西歷史，有非法得權而實行利民之政，有雖依法握政，而妄用其權以禍民者，比比皆是也！此無他，統權之宗旨，原爲利國利民，而握權之人，能以之禍人福人，能僭竊而有之，能正式而得之，水能載舟，亦能覆舟，非水之無道也。

孟子萬章上萬章問孟子曰：「堯以天下與舜，有諸？」孟子曰：「否，天子不能以天下與人。」萬章又問曰：「然則舜有天下也，孰與之？」孟子答曰：「天與之。」萬章欲澈底知道天如何授舜以天下，乃又問曰：「天與之者，諄諄然而命之乎？」孟子答曰：「否，天不言，以行與事示之而已矣。」余細玩萬章之間，分別爲二問題：一爲理想的，抽象的問題；「舜有天下也，孰與之？」孟子答以「天與之。」一爲實際的，具體的問題；「天與之者，諄諄然而命之乎？」對此抽象問題，孟子之答應，深

合哲理；對於具體問題，孟子之答意，不甚顯豁；蓋孟子答曰：「否；天不言，以行與事示之而已矣。」夫大造之授統治權也，固不以言語耳提面命，然究竟欲以行與事示之者如之何？此萬章欲澈底知之問題焉。孟子答曰：「天子能薦人於天，不能使天與之天下。昔者堯薦舜於天，而天授之；故曰天不言，以行與事示之而已矣。」以上數語，殆孟子欲謂大造授權之具體手續，純由人爲，卽指定領權之人，然後大造實授之耳。下文又曰：「天與之人與之。」此二語並列，疑義橫生；蓋或能懂天授權，人亦授權；天先授權於民，由民眾轉授於君王；或由民意之所屬，所指定之領權人天於是授之權。然吾細玩上下經義，孟子之意，謂天子個人不能私授天下，此理言之明白，統權天授之，此意亦言之詳明，惟「人與之」一語，不知孟子究有何意。殆孟子欲謂凡民意所歸附之人，卽

爲民意所指定之領權之人，乃天授之統權；故「人與之」者，人指憲
領權主體之謂，非與之權也。後之人有以人民爲國權之主體者，其亦
不思之甚爾。

中華民國十五年八月初版

聖教雜誌
叢刊之七

國家真詮 一冊

每冊實價洋六分

郵購另加一分

編輯者 青浦 徐宗澤

出版者 徐滙聖教雜誌社

印刷者 土山灣印書館

發行者 土山灣印書館

版權所有
南京天主堂
准

57
282933

