



朱謙之著

大同共產主義

泰東圖書局印行

大同共產主義

朱謙之著

序

我們因不忍看現社會的不安寧，寧願從幾千年已經開掘的東西中，選出最有價值的『大同主義』，做我們政治宣傳的目標。我們以爲『大同主義』是我們中國知識線上向前的動向，只有『大同主義』能夠給我們社會運動以一道新光！我們相信：我們的中國，是能夠從布爾扎維克主義或狹義的國家主義裏得救的，他們對於中國

傳統的政治思想是外行，他們的論潮，都是反文化的民族性的；並且用他們不澈底的辦法，也決乎不會實現我們理想的平和歡樂的世界！

我們的思想，有一個特色，就是『歷史的基礎』。我們不但從歷史哲學上證明世界是力向着光明前途走，我們還要從我們文化史裏面，看出我們民族精神的偉大。我們對於傳統的政治思想知道得愈詳愈切，那我們對於『大同主義』的信仰，也愈學愈堅。我們應該有胆量承認我們民族文化的光榮，就在這裏。讓我們爲人道，爲真理，先把大同社會建設起來，這就是我們的民族文化運動。

目錄

本書宣傳中國政治之傳統精神，以人性為基礎，以大同為門戶，以美的社會組織為匡廓，以禮樂為妙用，以游藝為依歸，意在撥亂反正，以躋斯世於永遠太平而止。

第一章 釋大同主義

第二章 大同主義的人性基礎

第三章 大同主義的社會組織

第四章 大同主義的政治組織

第五章 大同主義的經濟組織

大同共產主義正文

第一章 釋大同主義

我們宣傳中國政治的傳統精神，就是『大同主義』。這種主義的理想；現在還保存在禮記禮運裏；但今本禮運，分明有『大同』、『小康』之別，這又實在可疑；如果不是有殘闕錯亂，那就不能不疑到本文的價值了。最早如呂東萊鄭漁仲朱晦菴黃叔陽都已發過這個疑問，到陳澧禮記集說（卷四），就簡直不客氣決定『大同小康之說，非夫子之言』；又引石渠王氏說：『以五帝之世爲大同，以禹湯文武成王周公爲

小康，有老氏意。」清代學者抱同樣論潮的更多，如朱軾說：「大同之說，創自老莊。」陸奎勳說：「首章以五帝爲大同，三王爲小康，蓋緣漢初崇尚黃老，故戴氏附會爲聖言。」最痛快的是姚際恆的禮經通論，他說：「此周秦間子書，老莊之徒所撰，禮運乃其書中之篇名也，後儒寡識，以篇名言禮，故採之。」又說：「以老莊解此文者，鄭氏於「兵由此起」，下曰：「老子曰：法令滋章，盜賊多有。」於「是謂小康」下曰：「大道之人，以禮於忠信爲薄。」陳用之曰：「莊子述伯成子高對禹之辭，堯治天下不賞而民勸，不罰而民畏，今子賞而民且不仁，德自此衰，刑自此立，大同小康之辨也。」觀鄭陳之解，不煩更駁矣。」

參考杭世駿續禮記集說卷三十九至卷四十二。

近來吳

又陵先生因之也有儒家大同之義本於老子說吳虞文錄卷下。梁漱冥先生更

覺得這一篇話看着刺眼，覺得大不對。東西文化及其哲學頁一三五平心說起來，這篇要

分別什麼大同小康，實在自相矛盾，康長素一般人根據于此以立論的，

更可謂毫無價值；並且將大同主義的根本精神，喪失乾淨了！但是因此

我們就否認禮運大同，也實在過于武斷，我們在沒有做過攷證的工夫

以前，也實在用不着這樣武斷好！現在我就把大同一節，用校勘的方法，

把他和孔子家語禮運第三十二卷作一個對照表，看那些是禮運的本

文？那些是錯簡？那些是後來人加增上去的？

孔子家語禮運第三十二

孔子曰：昔大道之行，與三代之英，吾未之逮而有記焉。大道之行，天下爲公，選賢與能，講信修睦。故人不獨親其親，不獨子其子。老有所終，壯有所用，矜寡孤疾皆有所養。貨惡其棄於地，不必藏於己。力惡其不出於身，不必爲人。是以姦謀閉而弗興，盜竊亂賊不作，故外戶而不閉，謂之大同。今大道既隱，天下爲家，各親其親，各子其子，貨則爲己，力則爲人。大人世及以爲常，城郭溝池以爲固。禹湯文武成王周公由此而選，未有不謹于禮。禮之所興，與天地並，如有不由禮而在位者，則以爲殃。

禮記孔本禮運第九

孔子曰：大道之行也，與三代之英，丘未之逮也，而有志焉。大道之行也，天下爲公，選賢與能，講信修睦。故人不獨親其親，不獨子其子。使老有所終，壯有所用，幼有所長，矜寡孤獨廢疾者，皆有所養。男有分，女有歸。貨惡其棄于地也，不必藏於己。力惡其不出于身也，不必爲己。是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外戶而不閉，是謂大同。今大道既隱，天下爲家，各親其親，各子其子，貨力爲己。大人世及以爲禮，城郭溝池以爲固，禮義以爲紀，以正君臣，以篤父子，以睦兄弟，以和夫婦，以設制度，以立田里，以

賢勇知，以功爲己。故謀用是作而兵由此起。禹湯文武成王周公由此其選也。此六君子者，未有不謹于禮者也。以著其義，以考其信，著有過，刑仁講讓，示民有常，如有不由此者，在執者去，衆以爲殃，是謂小康。

把這兩段比看一下，就知道家語無『小康』兩個字，那麼大同小康的分別，卻從何來？家語沒有「禮義以爲紀」至「兵由此起」四十七字，和「以著其義」至「是謂小康」三十七字，這分明是後人添進來的！家語有「禮之所興」以下二十一字，這分明是脫出去的。又如家語文：「貨惡其不出于身，不必爲人；」王肅注道：「言力惡其不出于身，不爲德惠也；」這個意思很好，禮記改作「不必爲己」說雖可通，卻把

無所爲而爲的精神失掉了。並且就禮記本來看，今文也有錯簡，如據鄭注孔疏，則「謀用是作」十字，當在「貨力爲己」下。這種比較的研究法，在清代日講禮記解義（卷二十四），禮記義疏（卷三十）已發其端，姜兆錫的禮記章句，任啟運的禮記章句（卷九之二），杭世駿的續禮記集說（卷三十九案語），發揮得更爲透澈。他們都主張把家語參定原文，根本取消「小康」的說法。禮記解義說：「家語義理甚優，此記似以禮于忠信爲薄，恐是漢人傅會。」禮記義疏說：「篇首小康之說，乃老氏禮起于忠信之衰，道德之薄之意，與通篇殊不相應，考之家語皆無之；惟有禮之所生與天地並，不由禮而在位則以爲殃，與下言偃如

此乎禮之急，緊相接，則此爲小戴所攙入，竊老莊之說以爲高，而不知其謬也。辨此一節之繆，則通篇釋然無疵。』又說：『昔王子雍謂禮記所述孔子之言，皆家語文，後人見其已見禮記，遂于家語除其本文，而亦有以己意增改者。今考家語無謀作兵起等語，則爲後人竄入無疑。』記者見本文有大同字，增小康字作對，殊失聖人本旨，又改去與天地並句，與通篇全不照管，此記者增改之繆也。』姜兆錫說：『小康謂不如大同之世，家語無此句。』任啓運說：『通篇文勢，前後呼吸，「是謂大順」才與是謂大同相應，家語原文可據也。記者不解，忽竄入是謂小康一句，致前後全不相應，故愚謂刪此四字卽得。』杭世駿也說：『末後增小康一句，』

其病滋多；』可見小康一句，應無存在的價值，這在近代學者，早已有此定論。乃近人康長素全不問禮運原文是否可靠，還要分別什麼大同小康，一面把大同一段認爲孔子理想的社會制度；一面又甘心受古代作僞之人的欺騙，拿小康一段，以完成他極右的復辟派的論潮。他知道中國二千年來，凡漢唐宋明總總都是小康之世，卻不知道二千年來腐儒所根據的『小康』之道，根本就是作僞欺人，就是假冒孔子名義杜撰出來的！他既不能看破小康的僞，也自不能認識大同的真，試看他大同書甲乙部夾七夾八說什麼『入世界觀衆苦』便知道他的淺薄無聊，那裏算得聖人之道？

我們意思，小康算不得禮運的思想，說大道廢棄，然後禮興，我們翻遍十三經也沒見同樣的論潮。依照禮運的本義，應該大道之行，禮義沛然，這纔是大同的真氣象！所以說：『講信修睦，尚辭讓，去爭鬥，舍禮何以治之？』可見大同社會沒有禮是不行的。即不幸當平和的社會破裂以後，尚有禹湯文武周公爲三代的英選，能够在紛亂當中，寓大同的思想，弦歌揖讓，以風化天下，這正是孔子所「有志未逮」的，何嘗有輕視六君子的意思？至于疑到大同之說，本于老子，則請睜開眼睛，看看老子有沒有這種「選賢與能」的思想？老子三章說：『不尚賢使民不爭』；十章說：『絕聖棄智』；這不是分明兩相反的？我們再把大同一大段和

老子八十章比較一下，如果「民至老死不相往來」還用得着「講信修睦」，「使有什百之器而不用」那末「貨棄于地」豈不是最好的事情？老子的社會，要「使民無知無欲」（二章）是一種無爲的政治；大同的社會，要使「老有所終，壯有所用」是一種有爲的政治。這個分別很大，卻爲什麼許多人都不會覺得？現在既經指出來，便可毫無疑義，我們大同主義的信徒！讓我們堅信我們傳統的政治精神——大同主義！

第二章 大同主義的人性基礎

『大同』是什麼？鄭康成注：『同猶和也，平也。』孔穎達疏：『率土皆然，故曰大同。』日講禮記解義卷二十四道：『大同，天下如一也。』任啟運禮記章句卷九之二道：『舉天下猶一家，中國猶一人，故曰大同也。』可見大同的生活，正是歡天喜地的平和生活；大同的社會，正是一切平等的全人類的社會。但我們不要忘記了，這個最有望而愉快的理想世界，是基礎于人類的本性上面的。所以禮運說：

『故聖人耐耐能同，以天下爲一家，以中國爲一人者，非意之也，必知其「情」，辟於其義，明於其利，達於其患，然後能爲之。』

宋蔣君實注道：『天下之大本，在于人情離合，而衆寡遠近不與焉。』

情之所合，則惟天下之異而歸之同，情之所離，則天下之勢，不可得而強一矣。今夫天下一家，中國一人，此豈臆度料想，姑爲是言哉！惟知天下之情，是以開闢天下之大義，興利銷患而人心一也；惟不知天下之情，是以失天下之義，背利縱欲而人心離也。

衛湜禮記集說卷五十四引

明徐師曾注道：「天

下非一家而能以爲一家，若家人父子然；中國非一人而能以爲一人，若腹心手足然；此豈私意臆度所能爲哉！蓋天下中國之離合，繫乎人情，故必先知其情。」

杭世駿續禮記集說卷三十九引

原來人一生下來，都是有「真情」的，我

們的政治原理，就是站在這一個觀點上，引導人們來發揮本來的美性，——情——使他擴充發達，便自然趨向于大同和四海皆兄弟的原理上。

面。但是我們要怎樣纔知道這個「情」呢？禮運說：

『何謂人情？喜怒哀懼愛惡欲，七者弗學而能。』

我們要知道「情」，必先加一番考究的工夫，如這裏所說七情，雖有七個條目，綜合起來，卻只有欲惡兩個心理要素。如心有所欲然，後有喜愛，心有所惡，然後有喜怒哀懼，所以說：『欲惡者，心之大端也；』原文單舉欲惡，便可以包括人情。欲惡又稱好惡，我們傳統的政治心理學說，就是完全根據于這好惡上面。明王龍溪說得好：『大學之道，在明明德，而其功正在親民上用。親者萬物一體之謂，其幾不出於好惡兩端，民好好之，民惡惡之。』全集卷十二 與吳中淮書又說：『大學之書，乃千聖心脈，徹首徹尾，徹體徹

用，只好惡兩字盡之。……天地萬物本吾一體，……故自意身心以至國
家天下，皆以好惡發之。卷十一答孟會源又說：『自誠意以至于天下，不出好惡
兩端，是故如惡惡臭，如好好色，而毋自欺之誠之也。好惡無所作，心之正
也；無作則無辟矣，身之修也；好惡同于人而無所拂，家齊國治而天下平
也。其施普于天下，而其機原于一念之微。』卷十答吳愷齋清凌廷堪也有很精
透的話道：『人之性受于天，目能視則爲色，耳能聽則爲聲，口能食則爲
味，而好惡實基於此。……大學言好惡，中庸申之以喜怒哀樂，然則性者，
好惡二端而已。大學言誠意在好惡，正心在好惡，修身齊家在好惡，治國
平天下亦在於好惡也，終于拂人之性，然則人性初不外乎好惡也。』大學

性字，祇此一見，卽好惡也。』清經解卷七百九十
七校禮堂集好惡說不但大學中庸如此，我們試
拿樂記一篇來看，如說：『人生而靜，天之性也，感於物而動，性之欲也。物
至知知，然後好惡形焉。』焦循禮記補疏解這一段最好：『人欲卽人情，
與世相通，全是此情，有己之欲，而不通乎人之欲，是爲窮人欲，窮人欲猶
云不通人情。』聖人通天下之志，正賴以己之欲不欲，絜矩乎人之欲不欲，
所謂反躬也。人生而靜，首出人字，明其異乎禽獸者，未感於物也。性己具
于中，是天賦之也，感于物而有好惡，此欲也，卽出於性。欲卽好惡也。惟人
知知，乃有好惡，有好惡乃有欲，有欲乃能反躬，故人之性善。反躬則人之
所好好之，人之所惡惡之，從心所欲不踰矩也。』清經解卷一
千一百五十總上所述，可

見禮運以好惡兩端來解釋人性，實和大學中庸樂記都很相合。好惡只是一個真情，所以在大同學說實行之下的生活，是一種「真情生活」。如人有飲食男女的大欲，則因其天機之動，天籟之發，而教之以禮樂。所謂「志之所至，詩亦至焉；詩之所至，禮亦至焉；禮之所至，樂亦至焉；」子孔居問本文所謂「玩其所樂，民之治也。」這種最諧和最幸福的政治生活，我可以說都是從人們活潑流轉的「真情」，凝聚融結出來的。

我們大同主義者，心目中並沒有一個統治者的存在，因為統治者是反乎人性的。論語子路篇：「今之從政者何如？子曰：噫！斗筲之人，何足算也！」斗筲以今語釋之，即飯桶是也。可見現在在政治上統治的人，都算不得「為政」

的人爲政篇：「或謂孔子曰：子奚不爲政？子曰：書云：孝乎！惟孝，友于兄弟，施于有政，是以爲政，奚其爲爲政？」又禮記仲尼燕居篇：「子張問政，子曰：君子明乎禮樂，舉而錯之而已。」由我們的意思，政治的行爲，不過如此意義，不過極端發揮人們的真情罷了。極端發揮真情的人們，他滿腔子都是惻隱之心，所以一面極端自愛，把個人看作天下之大本。論語顏淵篇：「季康子問政于孔子，孔子對曰：政者正也，子帥以正，孰敢不正？」中庸說：「君子篤恭而天下平。」孟子說：「君子之守，修其身而天下平。」都是從這個根本思想出來的一面極端愛人，禮記哀公問記孔子對哀公的話：「古之爲政，愛人爲大。」愛人便是爲政，除了「愛」這一字

以外，實在沒有什麼政治可言。所以我們理想的政治，是順人們的自然趨勢，使萬人都能快活安樂。阮元釋順篇說得最好：『聖人治天下萬世，不別立法術，但以天下人情順逆，叙而行之而已。故孔子但曰：至德要道，以順天下，順字爲聖經最要之字。』『不曰治天下，不曰平天下，但曰順天下，順之時義大矣哉！』擊經堂集因爲大同政治的理想，是在順天下，所以用不着叫別的力量來支配人們。論語爲政篇『子曰：爲政以德，譬如北辰，居其所而衆星共之。』郭象論語體略注道：『萬物皆得性謂之德，夫爲政者奚事哉？得萬物之性故云德而已矣。得其性則歸之，失其性則違之。』皇侃義疏引既然尊重本性，便對於反人性的統治制度，不消說是要

反對他。所以爲政篇『子曰：導之以政，齊之以刑，民免謂思而無恥；導之以德，齊之以禮，有恥且格。』這裏簡直斥現在所說的政治，不過引導人們沒有廉恥罷了。郭象論語體略道：『政者立常制以正民者也，刑者興法辟以割物者也。制有常則有矯，法辟興則可避；可避則違情而苟免，可矯則去性而從制；從制外正而心內未服，人懷苟免，則無恥于物，其於化不已薄乎！故曰民免而無恥也。德者得其性者也，禮者體其情者也，情有可恥而性有所本，得其性則本至，體其情則知至；知恥則無刑而自齊，本至則無制而自正，是以導之以德，齊之以體，有恥且格。』又論語『子曰：民可使由之，不可使知之。』皇侃義疏引論語張氏注晉張憑撰道：『爲政以

德，則各得其性，天下日用而不知，故曰可使由之。若爲政以刑，則防民之爲奸，民知有防而爲奸彌巧，故曰不可使知之。言爲政當以德，民由之而已，不可用刑，民知其術也。』由上所述，可見論語的政治學說，也是根據于人性的基礎上面，和禮運全然相合。禮運說：『人情者聖王之田也；』又說：『人情以爲田，故人以爲與也；』日講禮記解義卷三十五道：『聖人之治天下也，人情以爲田，亦異夫率法而強之者矣。』可見政治的最高理想，實在只有人情，沒有法律；只有極和順優美的禮樂；並沒有強權階級的存在；總而言之，這就是澈底信任天下人的自由組織。

我們相信人類的行爲，本都是從真情迸透出來，都是好的，沒有壞

的。孟子說過：『乃若其情，則可以爲善矣，乃所謂善也。』我們大同政治的原理，就在乎順導人們這個本來的真情，不使失掉。那些忿忿的人們，難道是天生壞的？只不過好惡上略過些子；我們不能教化他，變他污染的習慣，這是我們智識線上人們的責任，難道還忍拿來責備他們？忿疾他們？並且我們知道現社會紊亂的最後原因，在大家好惡不平，好惡不平由于大家不能快活安樂，不能享受精神的幸福。只要我們能夠爲人道努力，從人性的基礎上，使萬人都能快活安樂，都能享受精神的幸福，那末好惡自然會平；好惡平就自然輕快脫洒，還他本來的真情。這就是我們所想創造的完全實現人類善性的大同社會。

第三章 大同主義的社會組織

一

我們大同主義是一種組織，這個組織的特質，是超國家的。我們相信人類依共同生活團體的擴大，必至有超越國民國家以上的全人類的組織，禮運所謂「天下爲公」就是我們理想的最高團體。在這最高團體之下，天下如一，本沒有什麼國界種界，但並不是沒有組織，我們是極端承認組織的好處的。如我們中國，就是大同組織的一個單位，所以

說：『天下本一家，中國本一人』到了這個時候，世界是我們廣大和平的家庭，我們中國只算家庭上的一分子。全人類的組織，好似一個絕大的新豐里，大家歡欣鼓舞，生趣盎然，這是何等一個平均、諧和的藝術組織！我可以說這個藝術組織法，就是我們大同主義的根本思想。我們中華是以藝術立國的，所以教育是藝術的教育，陳暘樂書卷八曰：變教胄子，則成于樂，述志道之序，則終于游藝，豈非樂與藝固學者之終始歟。又卷四十曰：古者教人之法，未嘗不始終以樂。文王世子曰：三王之教世子，必以禮樂。孔子曰：成于樂。則樂者固教之始終歟。人生是藝術的人生，論語憲問篇曰：冉求之藝，文之以禮樂，亦可以成人矣。科學是藝術的科學，史記律書曰：制事立法，物度軌則，壹衷于六律，六律爲萬事根本焉。索隱曰：夫推厥生律，制器，規圍短方，權重衡平，準繩嘉量，探賾索隱，鈎深致遠，莫不用焉，是萬事之根本也。政治也是藝術的政治，周禮春官大司樂以六律六同五聲八音六

曰：司徒以樂禮教和，則民不乖。禮記樂記曰：聲音之道與政通。又曰：審樂以知政，而治道備矣。生產也是藝術的生產，易繫辭制器者尚其象，盛象之謂乾。漢上易云：乾爲美。這種純粹藝術本位的燦爛的文化，我們很可以

看出大同主義的藝術的社會組織法和國家主義的國家組織法，是怎樣不同的。

我們數千年來賢哲的企圖，想把社會基礎于『藝術』之上，孔家常常禮樂並列，這禮樂就是藝術國唯一的建國方針。禮運一大段告訴我們：大道由禮義而行，所以載子游問禮的話，一層緊似一層，『如此乎禮之急也？』『夫子之極言禮也，可得而聞與？』這個『禮』就是大同主義所主張的『藝術法』。子游會給他下個定義道：

「人喜則斯陶，陶斯咏，咏斯猶，猶斯舞；愠斯戚，戚斯歎，歎斯辟，辟斯踊矣。品節斯斯之爲禮。」（檀弓）

可見藝術法是專門作用于情感中的，並不是爲着要節制人情，倒是使人情都一一流露出來，做到生活的恰好。現在把禮運講禮的話來看，如：

「夫禮先王以承天之道，以治人之情。」

「何謂人情？喜怒哀懼愛惡欲七者，弗學而能……故聖人所治七情，舍禮何以治之？」

「禮義以爲器，人情以爲田。」

『禮義也者，人之大端也。……所以達天道，順人情之大憲也。故唯聖人爲知禮之不可以已也。』

『聖人修義之柄，禮之序，以治人情。故人情者，聖王之田也。修義以耕之。』

『故禮之不同也，不豐也，不殺也，所以持情而合危也。』

把禮看作情感的表现，這在後來學者都沒有異議。如鄭樞六經奧論卷五云：禮本于人情

，情生而禮隨之。又云：何謂禮？本情而已。程子曰：禮之本出于民之情，聖人因而導之耳。 但我們要注意的，禮是所以制

中的，人心之禮，本周流無不偏，當其從真情裏表見出來，都是恰好，便都有藝術的意味。詳說起來，是有三端：一，充實之美。如禮記禮器云：『君子

之于禮也，有所竭情盡愼，致其敬而誠若；有美而文，而誠若。』二，均○衡○之○美。如程子說：『天下無一物無禮樂，且置兩隻椅子，纔不正便乖，乖便失和；』即是此意。三，諧○和○之○美。論語有子曰：『禮之用，和○為○貴，先王之道斯為美；』和便是樂底意思。所以孔子閒居篇云：『志之所至，詩亦至焉；詩之所至，禮亦至焉；禮之所至，樂亦至焉。』知道禮是有這幾個美的作用，便直截了當，稱他做『藝術法』實在很相當的。這『藝術法』實在是我們『藝術國』裏的靈魂，禮記仲尼燕居篇：『子曰：治國而無禮，譬猶瞽之無相與，佞俵乎其何之！譬如終夜有求于幽室之中，非燭何見？若無禮則手足無所措，耳目無所加，揖讓無所制。』又論語里仁篇說：『能以

禮讓，爲國乎何有，不能以禮讓爲國，如禮何？』又禮記哀公問篇：『古之爲政，愛人爲大，所以治；愛人禮爲大，所以治……故爲政先乎禮，禮其政之本歟。』藝術法的好處，在能涵養人們內心的真情，使他自然的誠于中，形于外；自然的能保持一種諧和的謙讓的生活態度。因此我們大同社會制禮的旨趣，也非常看重這點。繫辭傳：『履以和行，謙以制禮。』陸九淵解道：『履以和行，行有不和，以不由禮故也；能由禮則和矣。謙以制禮，自尊大則不能由禮，卑以自牧，乃能自節制以禮。』我們的大同社會，凡名位愈高的，愈能自愛自晦，自愛所以被人尊敬，自晦所以格外光顯。若稍有絲毫自尊自耀，要揀取高底作，便要被人看作不中禮的了，不中

禮的，自身尙不能立，怎麼能够節文人類相互的情感？
反一面說，那深通藝術法的旨趣的人，能够渾身而復于禮，如論語所謂「一日克己復禮，天下歸仁焉」；渾身放下，視聽言動，都能信任藝術的法則，這麼一來，自然能够情順萬物，以諧和的藝術法，來移風易俗了。
周禮春官「三曰禮典，以和邦國，以諧萬民」王昭禹周禮詳卷一注道：「不乖之謂和，合而和之謂之諧，禮典頒之于邦國，燦然有文以相接，懽然有恩以相愛，則不乖而和矣，故曰以和邦國。施之于萬民，則非特和之，又合而諧之，故曰以諧萬民。」我們可以說，我們大同制度的特質，就是認定人性根柢的諧和的管理，藝術的管理。

二

藝術的管理，要使人喜怒哀樂，都自然隨感而應，無不恰好，那末樂的作用，比禮的作用還要重要得多。我們中華從來是把禮樂兩件，看作政治的根本，互相關係似的。如樂記說『先王之制禮樂也，非以極口腹耳目之欲也，將以教民平好惡而反人道之正也。』漢書禮樂志說『六經之道同歸，禮樂之用爲急。』大學衍義補云：易以道禮樂之原，書以道禮樂之實，詩以道禮樂之志，春秋以道禮樂之序，是則六經爲治道之本原，而禮樂又爲大經之要道。歐陽修說：『三代而上，治出于一，而禮樂達于天下；三代而下，治出于二，而禮樂爲虛名。』都是把禮樂相提並舉，看作治道的本原的。却是禮樂也自有個區別處，如樂記說：『禮節民心，樂和民

心；『樂者爲同，禮者爲異；』『樂由中出，禮自外作；』『樂也者動于內者也，禮也者動于外者也；』類此的話可見禮是外面行爲的一種節奏，儒行云禮節者仁之貌也樂便是內心生活的一種和諧。但禮樂並不是判然二物，不相

干涉的，實在說起來，樂中有禮，禮中有樂；分開說則禮是包括在樂裏面的，所謂外面行爲的節奏，也不外乎內心和諧的一種表見。我們大同主義的目標，是要做到社會上男男女女沒有斯須不和不樂的地步，則禮樂兩件，都是極重要的。所以說：『樂至則無怨，禮至則不爭，揖讓而治天下者，禮樂之謂也。』又說：『大人舉禮樂，則天地將爲昭焉。』（樂記）然而藝術的管理上，樂實爲更切近于情感的，所以禮運說『以樂爲御，』

陳陽樂書四卷云：『以樂爲御，則無作而非樂也，禮何與焉？』因此所以大同社會，要寓禮于樂，而主張一種歡天喜地的『音樂的政治』。什麼是音樂的政治？如我們大同主義的元祖——子游——的一段故事。論語陽貨篇云：『子之武城，聞絃歌之聲，夫子莞爾而笑曰：割雞焉用牛刀？子游對曰：昔也，偃也聞諸夫子曰：君子學道則愛人，小人學道則易使也。』子曰：二三子，偃之言是也，前言戲之耳！』按這章只說弦歌，弦歌就是樂，武城雖然很小的地方，還可以實現音樂的政治。我們再看尙書舜典舜命夔典樂的一段話：『詩言志，歌永言，聲依永，律和聲，八音克諧，無相奪倫，神人以和。』益稷謨：『子欲聞五聲八音，在治忽。』國語周語下：『政象樂，樂

從和，和從平。』可見孔家認古代的傳統政治，都只是音樂的政治。因音樂的感化力，入人最深，能夠使人動盪鼓舞，流通精神，用聲音來養人的耳目，用舞蹈來養人的血脈，所以和平人們的善心，洗却人們的邪念，意思是很明顯的。樂記說音樂政治的原理道：『凡音者生人心者也，情動于中，故形于聲，聲成文謂之音。是故治世之音安以樂，其政和；亂世之音怨以怒，其政乖；亡國之音哀以思，其民困；聲音之道，與政通矣。』李光地古樂經傳卷二注云：『蓋政治者，所以同民之心，而和其聲音也。』又說：『審聲以知音，審音以知樂；審樂以知政，而治道備矣。』又說：『先王之爲樂也，以法治也。』又說：『夫民有血氣心知之性，而無哀樂喜怒之常，應感起物而動，然後心術行焉。是故志微噤

殺之音作，而民思憂；憚譖慢易繁文簡節之音作，而民康樂；粗厲猛起奮末廣賁之音作，而民剛毅；廉直勁正莊誠之音作，而民肅敬；寬裕肉好順成和動之音作，而民慈愛；流辟邪散狄成滌濫之音作，而民淫亂。是故先王本之情性，稽其度數，制之禮義，合生氣之和，道五常之行，使之陽而不散，陰而不密，剛氣不怒，柔氣不懾，四暢交于中，而發作于外，皆安其位而不相奪也。」又說：「樂行而倫清，耳目聰明，血氣和平，移風易俗，天下皆寧。」又說：「修身及家，平均天下，此古樂之發也。」可見音樂的功効，能夠移風易俗，使社會的男男女女，都情意安舒，而實現了太平的世界。周禮春官『大司樂掌成均之法，成其行之虧均其習之偏以治建國之學政，……以六律

六同五聲八音六舞，大合樂以致鬼神示，以和邦國，以諧萬民，以安賓客，以說遠人，以作動物。』又說：『凡建國，禁其淫聲，過聲，凶聲，慢聲。』可見大同主義的建國方針，不過以和諧的音樂，來創造一切，感動一切。地官

『大司徒以樂禮教和，則民不乖……以六樂防萬民之情，而教之和。』

陳陽樂書卷二十七云：發而皆中節謂之和，而樂所以道之。

公羊傳隱公五年何休注：『凡人之從上教也，

皆始于音。音正則行正，故聞宮聲則使人溫雅而廣大，聞商聲則使人方正而好義，聞角聲則使人惻隱而好仁，聞徵聲則使人整齊而好禮，聞羽聲則使人樂養而好施，所以感蕩血脈，流通精神，存寧正性。』這種傳統的音樂政治的理想，雖然以後講政治的人們，很少知道他的精意，然如

漢之劉向，唐之裴耀卿，宋之田錫，明之朱載堉，參看樂律全書卷十六論禮樂二者不可偏廢上。都很相信這個原理。我可以更進一層來說：我們大同制度的特質，不但是藝術的管理，而且是音樂的管理——原始的藝術的管理。

三

我們的社會組織，是以基于藝術的組織，做社會組織的中心的。這種組織，是從人性的基礎上，而謂一切產業，都是藝術，一切人都是藝術家，用句簡括的話來說，就是「分藝聯羣」四個大字。什麼是分藝？禮運說得好：「義者藝之分，仁之節也，協于藝，講于仁。」又說：「協于分藝。」鄭康成注：「藝猶才也；」張子注：「藝業也，謂事業也；」方慤注：「藝有

能否，各隨力而施之，乃協之。」這就可見大同的社會，是根據「分藝論」出來的社會，是依據藝術的分工，而表現為各種不同的「藝能團體。」這些「藝能團體」，在互相扶助底名義底下，分任他們的藝術事業。周禮並言道藝的地方很多；如天官云：「會其什伍，而教之道藝。」地官云：「州長攷其德行道藝而勸之。」「黨正書其德行道藝。」「鄉大夫考其德行，察其道藝，三年則大比，攷其德行道藝，而與其賢者能者。」「司諫強之道藝，巡問而觀察之。」案王引之注，道藝即是藝術。王引之云：道者術也。章昭

吳語注：道術也。道藝即術藝。列子周穆王篇魯之君子多術藝是也。道訓爲術，藝亦是術。故以道藝連文，道即藝也。

在大同社會的成年男女，例須以若干年受藝術教育，這藝術教育，就是預備以後從事藝術

的事業的。學記說：『不興其藝，不能興學；』少儀說：『問道藝，曰子習于某乎？子善于某乎？』大戴禮說：『古者八歲而就外舍，學小藝焉，束髮而就大學，學大藝焉。』論語述而說得更好：『依於仁，游于藝；』程石開注道：『游者終身涵泳于藝中，如魚之在水，而不可斯須離也。』勞動到了這個時候，已純爲表現藝術的事業，已成了一種創造的愉快，是人人應該享受的。所以禮運說：『力惡其不出于身也，不必爲人；』王肅注道：『言力惡其不出于身，不爲德惠也。』人們的自由勞動，都是無所爲而爲，並且都是建設于藝術上的分工制度上面，大家歡欣鼓舞，各盡所能，這是何等地一個理想中最愉快最優美的社會！

復次『聯羣』的觀念，在周禮中，很明白表示出來。如地官『聯兄

弟，鄭注兄弟昏姻嫁娶也。公羊僖二十五年何注云：宋魯之間，名結婚姻爲兄弟。聯帥儒，孫詒讓周禮正義卷三，僉懣曰：有伎術者也。說文人部儒，術士之稱，是古稱術士爲儒，凡有一術可稱，皆名之曰儒。儒以道得民，謂以道術得民也。案僉說得之而未盡也。此經之帥儒，師則泛指四民

之有德行材藝，足以教人者而言。上者國學鄉遂州黨諸小學，以逮里巷家塾之師，周爲師而兼儒，下者如孀婦有女師，巫醫農亦皆有師，蓋齊民曲藝，咸有傳授，則亦各有師弟。江永曰：友以任得民，德行道藝相勸，吉相慶，凶相恤，緩急相益之分。聯朋友，有無相通是也。而同井合耦，勸作亦其一。孫詒讓云：朋友蓋通

乎四民言之，以其各有相保任之義，故云以任得民。』又說『凡小事皆有聯』把聯羣的觀念，用得

極其廣泛。宋葉時禮經會元卷一釋六一條說得最好：『周人聯事之意，其在鄉

也，則比閭族黨州縣之有聯，其在遂也，則鄰里鄣鄙縣都之有聯，司徒之安民，則曰聯兄弟，聯師儒，聯朋友，族師之登民，則十人爲聯，十家爲聯，八

閩爲聯。至於司關之官，亦掌國貨之節，以聯門市，是無往而不爲聯也。」又說：「惟聯而後骨理相湊，脈絡相通，而合天下爲一家之氣象可見矣。」我們的大同社會，就是完全代表這種「分藝聯羣」的原理。易文言傳說得好：「嘉會足以合禮；」朱子語類云：「嘉美也，會是集齊底意思，許多嘉美，一時門湊到此，故謂之嘉會。」又說：「所會皆美，所以能合於禮也。」我們大同的社會組織，正好借用「嘉會」——「美的社會」這個名稱，來表示我們的「藝能團體。」依我們理想，將來人人都成了廣義的藝術家，而一切的生活，都以藝術的價值爲標準，大家都快快活活的從事一種自己認爲最有興趣的藝術事業，並且沒一人不是有非

常的藝術的本領的。即在藝人與藝人之間，以共通目的而集合的團體，也都是以藝術的事業爲分別，例如種田的農人，有農人的『藝團』，農業是一種藝術，查古今圖書集成博物彙編，農部圖部和畫部，是一樣列在藝術典的。手藝人有手藝人的『藝團』，建築家有建築家的『藝團』，這各種不同的藝能團體，一面在共同的感情關係上互相扶助，一面因藝術上分工的結果也自然是有編制的，有責任的依歸的，不過管理他們底藝術事業的，是以人才之合於該藝能爲標準罷了。這種藝能團體，在中國是含有一濃厚的宗教基礎，與一宗教格式的，這就是所謂祀社。周禮地官『州長正月之吉，各屬其州之民而讀法，以攷其德行道藝；若以歲時祭祀州社，則屬其民而讀法亦如之。』

這就是很明顯的藝能組織。到了宋代，祀社很是發達。吳自牧夢梁錄云：諸

會，諸行亦有獻供之社，諸行市戶俱有社會，迎獻不一。如七寶行獻七寶玩具爲社，又有錦繡社，青果行，獻時果，魚貨活行以異樣鱸魚呈獻等社。元代的

農社在藝能組織之中，格外是很完善的一個雛形。元典章戶部九立社：一

家立爲一社，不以是何諸色人等，並行立社，會社衆推舉年高通曉農事有業丁者，立爲社長。如一社五十家以上，只爲一社，增至百家者，另設社長一員。如不及五十家

者，與附近附村相併爲一社。若地遠人稀，不能相併者，斟酌各處地面，各村自爲一社者聽。或三四村五村並爲一社，仍于適中村內選立社長。專一鼓勵本社之人。」又

「社內遇有病患凶喪之家，不能種時者，令社衆各備糧飯器具，併力耕種，勸治收刈，其養蠶者亦如之。一社之中，災病多者，兩社併勸。」明代的里

社，仍寓法講約之意。明會典禮社云：祭畢就行會飲會中，先令一人讀抑強扶弱

，或貧無可贖，周給其家。其婚姻喪葬有乏，隨力相助。如不從衆。及犯姦盜詐僞一切非爲之人，並不許入會。讀誓詞畢，長幼以次就坐，盡歡而退。直到現

在，我們還可以說藝能的組織，在中華社會的潛勢力，還沒有間斷過來

！顧炎武日知錄卷二十二云：今日人情相與，惟年社鄉宗四者而已。除卻四者，便實然喪其天下焉。

自然，我們理想的聯藝的

組織，實在要比過去的進步許多，我們的社會，要包羅所有的藝能團體，而組織一個絕大的「藝術國」，這個「藝術國」就是以所有的「藝團」做組織的基礎的，並且在這有條理有系統的藝能組織當中，音樂的團體，算是一切藝團所公認為最有藝術本領的中心組織。

四

我們的社會組織，是有系統的，有秩序的。這種組織，是完全基礎於藝能的分區制度之下，將土地按着藝術的分工，區劃為各個部分。孟子說過：「仁政必自經界始，」可見分區制度，正是實現唯情政治的切要

方法了。可是這個制度，有三個特點，是不可不注意的。第一是方。系統如漢書地理志說：『黃帝方制萬里，畫壘分州。』孟子說：『方里而井，井九百畝。』顏習齋存治篇云：以今里推之，方里之地，合該十二萬九千六百步。周之九百畝，當今五百四十畝。每區六十畝，內公外私。若田饒處，除公田內六畝給八家爲場圃廬舍，田窄給三畝爲窩鋪，其地亦可桑。又周禮每篇通各井兩端，爲田車之路。宜縱者縱，宜橫者橫，隨邑人出入之便。

開頭，便是『辨方正位，體國經野。』體猶分也，經謂爲之里數，鄭司農云：營國方九里，九經九緯，左祖右社，面朝後市，野則九夫爲井，四井爲邑之屬是也。又小司徒經土地而井牧田野的次序，是『九夫爲井，四井爲邑，四邑爲丘，四丘爲甸，四甸爲縣，四縣爲都。』鄭注：『此謂造都鄙也。』可見無論都市或鄉村，都是方本位的。這種方本位的分區制，不但便於公平分配，而且有整齊平均調和之妙。夏官『形方氏掌制邦國』

之地域，而正其封疆，無有華離之地；不是很好的證明嗎？第二是以藝能爲單位的最明顯如管子小匡篇所說：『制國以爲二十一鄉，商工之鄉六，士農之鄉十五……士農工商四民者，國之石民也，四者國之本，猶柱之石也故曰石也。不可使雜處，雜處則其言嘯，其事亂也。嘯亂也。是故聖王之處士必於間燕，處農必就田廩，處工必就官府，處商必就市井。』把四民分作四個地域，這是最便於藝能的自治組織的。但在周禮，則似乎沒有這樣嚴格的區分。牠在都市方面，要分行政區（朝）和市易區（市），在鄉村方面分教育區（鄉）和工藝區（遂），這種分區制的基本組織，也是以藝能爲主，不過比較的有伸縮的餘地罷了。宋陳祥道禮書卷二十四云：鄉以禮義爲主，故鄉大夫待之以駁法。遂以功專爲主，

故遂大夫齊之以政令。鄉學謂之庠，庠者養也，所以養人材。塗學謂之序，序者射也，所以教藝事。鄉稽鄉器，塗稽稼器。鄉三年大比則考其德行道藝而興賢者能者，遂三歲大比，則興祀，明其有功者，屬其地治者，凡此鄉遂之辨也。

第三是以樹木爲村界的地官大司徒云：

「以天下土地之圖周知九州之地域，廣輪之數，辨其山林川澤丘陵墳衍原隰之名物，而辨其邦國都鄙之數，制其畿疆而溝封之，設其社稷之壇，而樹之田主，各以其野之所宜木，遂以名其社與其野。」木謂若松柏栗也。若以松爲社者，則名松社之野。以別方面。如栽種杏花爲界的，則名杏花村；以桃花爲界的，則名桃花村；這種藝術的分界法，比「城郭溝池」不知優美得許多了。

五

我們大同社會，不但要實行藝能的分區制，就是我們的選舉團，也

是要以藝術事業作單位，這就是所謂『藝能的選舉制』了。徐幹中論藝紀篇說：『聖人因智以造藝，因藝以立事；』這種『因藝立事』的選舉制度，實在是我們藝術國裏的一大烏托邦。在這種選舉制度之下，一切藝人都有選舉的希望，並且由藝能組織中所選出的代表一定是個才能卓絕道德篤實的人。一定他的藝術，在同伴中是有很高的美的評價的。禮運開頭便說：『選賢與能，』王引之曰：選賢與能之與，當作舉。大戴禮王言篇選賢舉能是也。舉與古字通。周禮天官『四曰使能，』註能多才藝者禮記大傳『四曰使能，』疏，使能謂有道藝亦祿之，使各當其職。葉時禮經會元選舉云：『所謂賢能者，曰德行道藝而已。』這句話不異給各書下一個注腳。實在我們社會以藝術為單位所選出的代

表，必爲賢能的代表，藝術事業的代表，這種代表的選舉法，完全從藝團自選。在地方方面，則以鄉爲選舉的起點，這是根據周禮地官鄉舉里選的遺法的。葉時禮經會元選舉篇告訴我們：『論成周選舉之法，孰不知鄉舉里選之爲公，三年大比之法，孰不知德行道藝之爲重……且以鄉大夫賓與之制視之，三年大比則合六鄉之民，而考其德行道藝，有德行者爲賢，則與其賢；有道藝者爲能，則興其能……所謂賢能者，曰德行道藝而已。六鄉之民，果何修而臻此？蓋自鄉大夫以正月頒法教民之時，而其考察者即德行道藝也。黨正以正歲屬民讀法之時，而所書者亦德行道藝也。族師所書，雖曰孝友睦嫺有學，閭胥所書，雖曰敬敏任恤，無非德

行道藝中物。特於二十五家之間，百家之族，凡有一行一藝皆書之，而未遽責其德行道藝之全備爾。』可見這種地方選舉法，是以藝術爲本位的。不但如此，這種選舉還有一個好處，就是所選出的，都是一鄉所公認爲最有藝術本領的人們，所以接着說：『謂使民與賢，是民自知其賢而與之矣，出而使爲之事，則民豈有不服者哉？使民與能，是民自知其能而與之矣，出而使治其事，則事豈有不理者哉？賢能之興，皆出於民，此鄉舉里選所以爲公也。以所興之人，而還以治之，必能趨事赴功，而與民相勸助，故入而在官府治事者此人也，出而在比閭爲長者此人也，則是在官臨民也，孰非德行道藝之人哉！』這話真是實在！這種選舉法，一方面使

有藝能的作社會的中心人物，一方面又實收社會事業自主自治的好處。並且在這個藝能的選舉制下，還可看出禮義之邦的一個特點，周禮地官『鄉大夫攷其德行道藝而興賢者能者，鄉老及鄉大夫帥其吏與衆寡，以禮禮賓之；』在選舉之後，鄉老們以極隆重的鄉飲酒禮，禮賢下士，這樣德讓的精神，也決不是現在從事選舉競爭的人，所夢想得到的。周禮訂義引鄭鏗注：『三歲賓興之時，彼賢彼能，我從而賓之，我賢我能，彼亦賓乎我；』這是何等的平等的優美的選舉制度，怪不得孔子要說：『吾觀於鄉而知王道之易易也。』鄉飲酒義了。

但藝能選舉有鄉村的一面，也有都市的一面，固然理想的社會，必

定是市鄉合一制，這在周禮裏也有可攷。龔元珍周禮客難云：周制二百里內，鄉遂遠郊各居五十里，可以爲四百里之都者十二，與小司徒井邑邱甸縣都之文合此以知鄉遂之地有縣都也。大司徒正月施教法於邦國都鄙，使之各以教其所治民，下卽繼之日令五家爲比云云，此以知都鄙之地有鄉遂也。不過兩者之間，都市似乎藝術事業，格外發達，所以在藝術的選舉制下，都市應佔更重要的地位，這也是決無可疑的。

魏原
默觚

下治篇九云：聖王求士，與士之求道，固不於野而於城邑也。城中曰都，人萃則氣萃，氣萃斯材藪焉。野外曰鄙，人渙則氣渙，氣渙斯人材少焉。……山林之氣雖清，而禮樂不至，師友無資，都邑學未成之士，而卽入山中，則去昭曠而就封鄙矣。……烏有舍國士天下士，而友一鄉一閭之士者乎？烏有舍國士天下士，而求一鄉一閭之士者乎？

因此我們主張都市的選舉，和鄉村標準不必全同，都市應以各工藝場各藝團爲選舉單位，其代表的比例上，也應佔優勝的地位。我們知道禮記王制的選舉法，正是以藝術的事業爲主，王制命卿論秀士，陳注：劉氏曰：論者述其德行道藝，

而保舉之也。但他却顯然分作兩個不同的途徑，有由鄉學選出來的，鄉大夫掌之；有由國學選出來的，大樂正掌之。可見藝能的選舉制，都市與鄉村不同，鄉村可以遞推而至於都市。如鄉的聯藝的大會，可以委派代表若干人出席於縣，縣的聯藝大會，可以委派代表出席於市。鄉藝會，專管鄉的藝術的管理。縣藝會，專管縣的藝術的管理。就中只有全國聯藝代表會，算做藝術國的中心管理機關，一方面由都市中各工藝場各藝團直接選派代表，一方面由鄉再次選舉選派的代表組織而成。於是而都市的和鄉村的藝人的意志，很巧妙地爲聯藝代表會所代表。這種聯藝代表會的組織，最好是採兩院制，一是代表德行的（選賢），叫做上藝院，

一是代表工藝的（舉能），叫做下藝院。樂記云：德成而上：藝成而下，是故先王有上有下，然後可以有制于天下也。這藝院因討論重要事務，開連席會議的時候，就叫做聯藝代表會。代表會是藝術國的鎖鑰石，是藝人意志的最高表示，所以凡一切藝術法，均須得該會同意，才能算是成立，不過須經藝人執行複決的手續。藝人對於專門的藝術法，也都有創制權罷了。但代表會還有一個重大事業；就是於第一次會議時，要選出一個獨立的分職的委員會式的聯藝行政部，以三百六十人爲限，是要對聯藝代表會負責任的。聯藝行政部又因藝術的分工，選出十二委員，以組織各種機關——事務院，教育院，音樂院，平和院，禮制院，工藝院，——每院二人，一正一副，任期和代表會

都規定三年，但可以繼續被舉。就中以音樂院的委員，算做委員會的主席，居最高的地位，並接受儀式上最高的榮典。其餘藝術行政部的一切會員，亦各就專長，分任各院的職務。每院六十人，院主席均有出席於代表會，並可在他職務範圍以內，提出一種專門議案之權。這麼一來，大家才能興致勃然，各盡其與天性相近的政治行爲，會事務的事務，會教育的教育，大家互相聯結着，鼓舞着，來負擔建設的事情，還怕理想的藝術國，不會完全實現嗎？那時再拿中華藝術國做基礎，和世界的各藝術國，再次聯合，因而實現了藝術的世界。藝術的世界，就是聯合全地球上的藝人，成爲一個平和與安全的『大同世界。』

第四章 大同主義的政治組織

大同主義的政治組織，是完全依據於周禮一書的。周禮十一處言

『周』鄭玄注：『周猶徧也。』禮記仲尼燕居云：『吾語女禮，使女以禮，

周流無不徧也。』可見周禮本爲周徧大同的書，和禮運是互相發明。近

以周禮爲古文學，禮運爲今文學，此殊不確。案毛奇齡周禮問云：「嘗讀大戴記朝事一篇，其中所載大宗伯典命典瑞大行人職人方射人諸職，全是周禮原文，所差不過一二字。內則一篇，亦有凡食視春時，凡和春多酸，及牛宜稌羊宜黍一十四句，又有春行羔豚膳膏臠及牛夜鳴則瘡十句，與周禮文全同，所差不過一二字間。」又今文家如莊存與獨重周官，著周官記五卷，周官說五卷，有味經齋遺書本。莊綬甲著周官禮鄭氏注箋十卷。廖平著周禮新義凡例一卷，周禮訂本略注一卷，有四川成都存古書局刊本。

。至謂周禮爲百世以後俟聖人之書，可見周禮亦今文家所兼治。

禮運所講是大同主義的通論，周禮則對於

政治組織，有許多條貫，徧布精密，直到現在，還沒有完全實現過的。雖然

今本的周禮，給漢人亂以僞句，算不得『先秦之舊』。

俞庭樞周禮復古編云：六官大抵皆秦亂統

記，非先秦之舊。卻是太平博大的氣象，仍不失爲一部致太平的書。所可惜者，就

是這一部致太平的書，本來是『委員會式』的組織，却給後世誤會作

『官僚式』的組織。如歷代的六部，何嘗不做周禮的六官，但那一回能

脫却官僚政治的臭味？其實官僚政治，和中國傳統的政治理想，是根本

不相容的。儀禮士冠記云：『以官爵人，德之殺也，古者生無爵，死無諡。』

所以周禮的六職，本只有治事的能力，沒有治人的權力。無奈不善用周

禮的人，對於這一點，攏統讀過，不加精析，如漢之王莽，宋之王安石，都是不懂周禮法度，而妄用治人的權力的。『數十百官吏，結罔羅，置陷阱，於山澤之中，民生其間，真一步不可行，一物無所有；』萬斯大周官辨非山虞條這不是不善用周禮的罪過嗎？程子說得好：『有關雎麟趾之意，然後可以行周官之法度；』朱子說：『須是自閨門衽席之微，積累到薰蒸洋溢，天下無一民一物不被其化，然後可行周官之法度。』我們現在雖然承認周禮的良法美意，可以盡量採用，却有許多殘闕錯亂的地方，則認為絕不必要。如周禮以冢宰統百官，這實在是個大疑問，江永周禮疑義舉要卷一，引詩冢宰，非復統百官均四海之職。夏官，秋官，可疑之點更多，陳仁錫曰：以周官全經言之，洵有可疑者。墨辜五百，劓辜五百，剕辜五百，別辜五百，太平之世，殘形刻膚，絺衣菲履

，交臂歷指，而塞路，疑一也。又夏官脫文頗多。鄭注小司馬云：此下字脫滅札爛，文闕，漢興求之不得，遂無識其數者。

現在不消說都要

根本取消他。至於萬斯大周官辨非所攻擊的五十餘條，有的是出於誤會，（如媒氏一條）有的實在『官冗賦重』的官僚政治，和我們的理想，絕不相合。所以大同主義的政治理想，雖本於周禮，實在却比周禮還要高明許多，進步許多，這一點是和從前誤用周禮大不相同的！

我們理想的政治組織，是一種『委員會式』的組織，由下各種機關組成之。

（一）事務院

（二）教育院

大同共產主義

(三) 音樂院

(四) 平和院

(五) 禮制院

(六) 工藝院

這六院的組織，和周禮的六官相當，也是以義類相從的事務院與天官大宰相同。天官六十屬，所管理的，不過宮室（宮正，宮伯），飲食（自膳夫至膳人），醫藥（自醫師至獸醫），酒肴（自酒正至宮人），旅行（掌舍至掌次），府藏（自大府至外府），會計（自司會至掌皮），婦人（自內宰至典婦功），衣服（自典絲至夏采）等，我們事務院的職

鞀、鞀氏，典庸器，司干等合二十人。或掌詩歌，或教舞蹈，或掌樂器，這在我們的音樂院裏，也

是應該照樣編制起來的。次言平和院，與夏官大司馬相當。大司馬言政而不言兵，葉時禮經會元卷四云：大司馬掌邦政，見兵非先王所樂用，不得已而用兵，則有征而無戰，未嘗示民以用武也。如職方氏、土

方氏、懷方氏、形方氏和川師、濂師之屬，也都是折衝尊俎的和平外交家；

我們現在即推廣這個意思，而有平和軍的組織。次言禮制院，與秋官大司寇相當。大司寇不言刑而言禁，周禮集說卷八云：司寇不言刑而言禁，蓋治子已然，不若沮于未然。而司儀、

大行人、小行人、行夫、掌客、掌訝、掌交之屬，都是專管禮制的；所以依照我們的主張，應該把地官中的司諫、司救、調人和春官中的宗伯，合此司儀、行人等職，重新結合為禮制院，這就是我們的理想了。次言工藝院，和冬

官考工記相當。但是講到考工記，不免要有許多事論，如主張冬官不亡的一派，——愈庭椿的周禮復古編——反對考工爲六官之一。他的理想是：『如以一工爲一官，如今考工所載，則司空者，乃一大匠梓人之類耳！』因他沒有看出工藝制度在周禮裏的重要，所以對於攻木、攻金、攻皮、設色、刮摩、搏埴的藝人不知道他的價值，這是不足責的。但他也有一個貢獻，如說：『九職任民，此雖載在天官，其實則司空事也。任者事也，所以任其力也，曰農、曰圃、曰虞、曰藪、曰工、曰商、曰嬪、曰臣、曰妾、曰閭、曰民，九者民之各有其職者也。』王制所謂使民興事任力，無曠土，無游民，食節事時，樂時樂事，勸功者此皆其凡也。惟司空實掌之。』這話却是很對！就是把地官內

遂人、稻人、山虞、林衡、圃人、場人，均歸入冬官，亦極含至理。我們的意思是，認考工記爲冬官的遺意，是沒有可否認的理由的。不過在考工記以外，見於經傳的，還有大司空、小司空、匠師、梓師、豕人、嗇夫、司里、水師、玉人、雕氏、漆氏、陶正、汚人、舟牧、輪人、車人、芻人等職，見江永周禮疑義舉要卷六，都應該盡量補入。於是依照我們的意思，周禮的六官，可以重新釐定一過，訂正的結果，一定和我們理想的政治組織，差不了許多。但這不是這裏的事，暫好從略。我們最要緊的，還在超過周禮的範圍，來談我們理想的『六院制』。

(一) 事務院 這一院的委員，須以專長於數學或統計學者充之。在這一院裏，純粹爲科學家所組織，只有科學家纔能擔任這院裏的

事情。他們應用『科學的管理法』在社會生活的紛亂當中，找出一些美的秩序來，把『清楚』『明白』的眼光，來管理事務，支配事務，飲食起居及人生所需要的各種問題，處處料理得當，處處講求清潔衛生，使事務院在藝術國裏，成了愛與美的媒介。他應辦的院務是：（一）美的衣食住；（二）郵政電報水道煤氣以及電氣鐵路等事業；（三）保管公共場所如公園，食堂，浴室，醫院，墓地等等；（四）設市易所，以所有生產品，平均分配之於社會。現在先從飲食講起，禮記夫禮之始，始諸飲食。在現代社會，飲食是全不講究衛生的，但到這個時候，烹調術都成了科學的研究，自然做到如論語鄉黨所說的：『食不厭精，膾不厭細，食饅而餽，魚饅而肉

敗不食，色惡不食，臭惡不食，失飪不食，不時不食，』的地步。我們再看周禮天官膳夫、庖人、烹人、腊人等職，都是何等地講究衛生，我們的公共食堂，更不要說是千珍百味，以豐滿人間的飲食，為社會公共享受的了。並且周禮『以樂侑食』的制度，在我們公共的食堂，更可以適用。王昭禹周禮詳解卷四注云：『蓋人之養也，心先樂而後氣體從之，食飲膳羞以奉氣體也，侑徹以樂，則所以和志而助氣體之養矣。』這種『樂食法』，是很可以造就平和的心理的！再講到食物的供給，也是按着各人的生理要求，是要極其充足的。周禮地官『司稼掌均萬民之食』、『廩人掌九穀之數，以待國之匪頒。鄭注：匪，讀為分。凡萬民之食，食者人四鬴上也；八三鬴

中也，人二鬴下也。鄭注：此皆謂一月食米也。六斗四升曰鬴。若食不能人二鬴，則令邦移民就

穀。』每人至少一月有十二斗八升的食米，還有什麼不滿足呢！至於老

年的人們，尤特別有他的好食品。如王制所說：『五十異糧。陳志，振糧也。異者精粗，

與少者殊也。六十宿肉，謂恆備日備之，不使求而不得也。七十貳膳，膳食之善者，每有副貳，不使闕乏也。八十常

珍，常珍常食皆珍也。九十飲食不離寢，飲從於遊可也。不離寢，言寢處之所，恆有度

之飲，隨其常游之處，而爲之備具可也。』這又是何等美的養老制度。次言衣服，如禮記深衣

云：『古者深衣蓋有制度，以應規矩繩權衡，短毋見膚，長毋被土。』是很

適中很華美的，孔子稱『禹致美乎黻冕。』書稱『舜曰：予欲觀古人之

象作服，日月星辰，龍華蟲，作繪；宗彝藻，火粉米黼，黻絺繡。』這些珍貴

的章服，也應該大家穿的。所以周禮地官『大司徒六曰同衣服』論語
公治長篇子路說：『願車馬，衣輕裘，與朋友共，敝之而無憾』這種舊禮
教極盛時代的思想，在現代人聽之，怕要喫一大驚。至于幕帷供帳之屬，
這在周禮也是由公共供給，好比現在下雨時，每人都要撐把雨傘，但在
這時，有幕人供給一種天蓬，每逢下雨的時候，便把他攤開，這真再講公
益也沒有了。次言居住，王制：『凡居民量地以制邑，度地以居民，地邑民
居，必參相得也。無曠土，無游民。』可見居住也是有編制的。在市政方面，
如周禮地官所說：『司市以次叙分地而經市』賈氏云：『經界其市，使
各有處所，不相雜亂。』把都市的組織，分作行政區，工業區，和住宅區各

個部分並且『面朝後市』考工記使都市變爲一個和諧的理想的系統組織，這都是我們事務所應該計劃的。不但如此，都市面積也是依照人口爲比例，考工記說：『市朝一夫，』可見人口一人，必須若干的都市地域，在這些地域內，到處綠樹婆娑，茂林蔭翳，有秀美的公園，宏壯的家屋，利用電氣，引溫泉，導冷水，使社會人人都得享受自由幸福。並且事務的整理，也是極端地利用近代科學，凡一切不愉快的微瑣工作，都可以由機器代之。如『一個洗濯機，在數分鐘內，能够洗淨數百個碟鍋；中央暖氣管節省搬運煤炭的事務；一個真空掃除機，打掃住宅的灰塵；』就是每個住屋的設備，也是極其富麗，那個繁華，實不是從前所能夢想得

到的。講到公家地方，更不消說了。我們的社會，不但使人有飯吃，有衣穿，有房子住，還且籌設各種公共食堂，公共浴室，公共醫院，公共墓地等，使人們都能充分享受精神的幸福。現在試把周禮做個旁證。周禮天官：「醫師，凡邦之有疾病者，有疢瘍者造焉，則使醫分而治之。」「疾醫，凡民之有疾病者，分而治之，死終則各書其所以，而入於醫師。」這不是有公共醫院？又春官「冢人掌公墓之地。」「墓大夫掌凡邦墓之地域爲之圖，令國民族葬而掌其禁令，正其位，掌其度數，使皆有私地域。」案孫詒讓周禮正義卷四十一云：「古者葬地皆官授之，故王制云：墓地不請，孔疏云：冢墓之地，公家所給。」王安石周官新義卷八更說得好：「墓大夫凡邦

墓地域，禁令度數皆掌焉，帥其屬巡墓，厲而居其中之室以守之。則與後世人自求地，家自置守，富則僭而不忌，貧則無所歸葬，掘墓盜尸斬木之獄不絕於有司，其爲利害煩省異矣。』可見公墓制度，也是有所本的。禮運說：「使老有所終，幼有所長，矜寡孤獨廢疾者，皆有所養。』於是年老的有公共養老院，年幼的有兒童公育院，有殘疾的入聾盲啞院。王制：「瘠蠶跛躄斷者侏儒，百工各以其器食之。』這不是有殘疾的，由社會公養的意思嗎？復次郵政、電報、自來水管、煤氣、電燈、煤氣燈、中央暖氣管、以及鐵路等事業，也是由公家供給。我們大同社會的交通，應如蜘蛛集網一般，極其便利，用火車輪船飛機，當作交通轉運的利器，最敏捷靈敏。

的還算飛機，火車輪船在將來也許不大適用。我們知道用飛機去運郵件，爲事頗早，一九一一年徐伯林公司開始用飛船載運旅客或遊客，一九一九年倫敦巴黎間實行了商業航空，直到現在，飛機已變成安穩交通利器，所以我們的事務院，要專注意去發達這種事情。用飛機飛船代替了火車輪船，這是決無可疑的。

但事務院還有一個最重要的事情，就是於都市中，到處設立公共的市易所。這市易所的職員，大多數都是以女子充之。因爲女子最善管理這些市易的事情，所以周禮內宰『凡建國，佐后立市，正其肆，陳其貨賄，出其度量；』這分明是認市易的事，應由女子擔任。禮庫因不明此理，

說什麼：『今內宰却佐后立市，市井之令，出於房闈之中，此漸不可長，而况宮中之秘密，却與市井之事，其意果安在？』他全不知道周禮尊重女子的意思。古代一夫一婦受田百畝，可見男女都是生產者，怎麼女子不可擔任社會間一切的市易事情呢？我們的社會，既然男男女女都要各盡所能，所以萬物也應該歸萬人所有，所以禮運說：『貨惡其棄於地，不必藏於己。』朱彬禮記訓纂九卷注得好：『正義貨謂財貨也，既天下共之，不獨藏府庫。但若棄擲山林，則無所資用，故各收而藏之，非是藏之爲己有，乏者便與也。』我們知道周禮藏財貨的公共棧房，自郊野縣都以至畿外，隨處皆有。天官有大府、王府、內府、外府等職：『大府掌九貢九賦九

功之貳，以受其貨賄之入，頒其貨於受藏之府，頒其賄於受用之府——凡萬民之貢，以充府庫……凡邦之賦用取具焉。『玉府掌凡良貨賄之藏。』『內府掌受九貢九賦之貨賄良兵良器，以待邦之大用。』『外府掌邦布之出入，以共百物，而待邦之用。』這種制度和我們的理想差不多。我們的大同社會，沒有買賣的店舖，只有公共的市易所；沒有私人的府庫，只有公共的貨棧。在每一條街上，都有這麼一個貨棧與市易所，我們要用什麼貨物，只要在本處棧裡都可以領到。只有幾種緊要珍玩之物，存在總棧，我們要時，總棧就照單發貨。我們的交易，也用不着什麼錢幣，我們有的是藝值證，周禮地官『司市凡通貨賄，以璽節出入之。』

「掌節，貨賄用璽節。」我們用藝值證就是不用錢幣而用璽節的意思。只要每人從市易所，以貨物交換證書，把證書付與公棧一看，就能照證取得所值的東西，這就是事務局關於分配生產的辦法。至於藝值證怎樣估定？分配怎樣公平？那全由禮制院去定，這裏不過按照執行罷了。

(二) 教育院 這個院務，是在實施廣義的藝術教育，使人人能夠享受美的歡樂，人人能夠有美的藝能。蕩蕩休休，使人們「優而柔之，饜而飲之，如江河之浸，膏澤之潤；」渙然冰釋，羣趣愛美一途，這就是我們對教育方針的意見了。我們教育院應辦的院務是：(一) 藝能教育；(二) 性美育；(三) 管理文化機關如科學館、博物館、歷史館、圖書館

等。我們認廣義的藝術教育，實爲大同世界的原則，自音樂、文學、以及百
般的美術工藝，都是我們教育院所獎勵的。我們社會無論何人，都要受
一種藝術的訓練，我們社會的幸福與光榮，也全在乎這有訓練的藝人
身上。學記說過：「不學操縵，不能安弦；不學博依，不能安詩；不學雜服，不
能安禮；不與其藝，不能樂學；君子之於學也，藏焉修焉，息焉游焉。」可見
我們教育，是一種愉快的藝術教育，是沒有一點束縛人性的。如果把現
在的學校叫做苦學，那末我們藝術國的教育就是樂學了。如果把現在
所讀的教書叫做苦書，那末我們藝術國的書籍就是樂書了。這種樂書
樂學，不是別的，就是孔家所提倡的六藝。六藝就是六種不同的「藝術

教育。』周禮天官『儒以道得民。』馬氏注：『道六藝。』太平御覽卷七百四十四王安

石注：『儒以道藝教人者也。』周官新義卷一地官『大司徒以鄉三物教萬民

而賓興之。一曰六德，知仁聖義中和。二曰六行，孝友睦婣任恤。三曰六藝，

禮樂射御書數。』這裏六德六行，都包括在六藝中的。李璿聖經學規纂卷二云：據謂六德六行，

實事皆在六藝。以樂德教國子，中和祇庸孝友，及文王世子篇樂以修內，以禮修外之

言觀之益信。又禮元玠周禮客難亦云：大司樂六德此兼鄉三物之六德六行而爲言。今

按春官大司樂云以樂德教國子，中和祇庸孝友，說中和與六德同。又『保氏養國子

以道，乃教之六藝。』那末我們爲簡單說明起見，可以直截了當說：我們

的教育制度，就是六藝，就是六藝的藝術教育。所以孔門弟子，如某長禮

樂，某達某藝，一共『身通六藝者七十二人。』史記孔子世家『太史公

曰中國言六藝者，折中於夫子。六藝非六經，李燾學規藝卷二云：六經則古人載列道藝之籍，敘行道藝之詞耳。非單稱書冊以六藝名之，殊爲貨亂。現在把他分析起來，六藝就是（一）禮制教育；

（二）音樂教育；（樂）（三）武藝教育；（射）（四）工藝

教育；（御）（五）師範教育；（書）（六）科學教育；（數）總括起

來却都是廣義的藝術教育。這種藝術教育，就是中華教育的傳統精神；

就是我們社會的「藝能選舉制」，也是以專長六藝的天才者，依次選

舉出來的。如長于禮的，可被選爲禮制院委員；長于樂的，可被選爲音樂

院委員；長于射的，可被選爲平和院的委員；長于御的，可被選爲工藝

院委員；御字從來解作五御之節，却不知考工記分明說過：「周人上與，故一器而工聚焉者車爲多，」這裏把御字來代表工藝的教育，即本此意。長于

書的，可被選爲教育院委員；

書字從來解作六書之品數，如不知周禮地官大司徒之職，掌建邦之土地之圖，這個書，就是指圖書而言。

長于數的，可被選爲事務院委員。因爲先有了六藝的教育做基礎，所以造就的都是藝能卓絕的人材。原來中華教育，從周公孔子以來，都是不看重讀書而看重學習一種藝能的。顏習齋存學編說：『周公之法，春秋教以禮樂，冬夏教以詩書，豈可全不讀書，但古人是讀之以爲學。如讀琴譜以學琴，讀禮經以學禮，博學之文，是六府六德六行六藝之事也。』

一論語載孔門教育的宗旨，未嘗及于繙讀，如云：『學而時習之。』這就是春誦夏弦，秋學禮冬學書的意思。又云：『博學于文。』也不過于詩書禮樂射御書數之文，一一講習。

李掾學規纂一卷云：『博學于文所指廣，兵

農禮樂射御書數水火工虞之事，皆可學也。」可見我們大同主義的教育，就是藝能教育。周禮言道藝，又言學藝，（地官十曰學藝，鄭司農注：學藝謂學道藝。）禮記少儀：「問道藝，曰：子習于某乎？子善于某乎？」文王世子云：「曲藝皆誓之以待。」論語子罕篇：「牢曰：子云，吾不試故藝。」史記集解引鄭玄曰：言孔子自云我不見用，故多技藝也。李塏云：「教世子必時者，一以分時，使藝與之宜；一以分藝，使業有所專。」聖經學規 纂卷二因為我們教育的目的，只在使人人有美的藝能，于是就就其藝能以參加社會事業，這自不是那消耗歲月去「袖手高坐，徒事誦讀」的知識階級所可以企及的了。

現在的社會，生涯純為機械的動作，做了一個勞工的工人，就是那

純粹藝術，給人類一切的那些高尚的快樂，他們都不能享。但在我們社會，最初的兒童教育，即受純粹藝術的訓練，如詩歌，音樂，跳舞，尤其注意。內則說：『十有三年，學樂，誦詩，舞勺，十五成童舞象，二十而冠，始學禮，舞大夏。』陳陽樂書卷六曰：樂以聲音爲始，以舞爲成。教人必期成人而後已，此所以必先舞也。變鼓冒子，大司樂教國子，皆先樂者，仁言不如仁聲之入人深故也。始學者必由樂以立乎禮。周禮樂師『掌國學之政以教國子小舞，』鄭注謂以年幼少時教之舞。

這種鏗鏘鼓舞的兒童教育，實在把兒童快樂可喜的時代，充分地表現出來了。明李之藻類宮禮樂疏卷八說得最好：『嗟乎！先王之教，所以必從事于舞者何也？人生而成童，血氣筋骨，漸以充實而憤盈，其嬉笑跳躍動于手足舞蹈之間，如熊經鶴舞，獅攫猿騰，機自有所不容遏。禁之鬱，縱之蕩，聖人

因而導之曰：『來！吾教爾舞！』進而示之以盤蹙顧盼之容，束之以俯仰進退之節，而又鐘鼓悅其耳，羽旄快其目，而習之者亦相率而以爲便，不自知其困于節，範於正，而幼志之潛消也。故曰：聽雅頌之聲，志意得廣焉。執其干戚，習其俯仰，詘信，容貌得莊焉。行其綴兆，要其節奏，行列得正焉。進退得齊焉。古者之教，灑掃應對以禁傲，詩書羽籥以舞和，若夫動而有節，則莫舞若矣。固以動陽氣，導萬物，其於成就人才則尤親切焉。由小學之書而進之以瞽宗之禮樂，由瞽宗之禮樂而成之以東序之舞，則聖人之教可想也。』這一段話，把我們兒童教育宗旨，都完全說盡，用不着再講什麼了。成年後的教育，是以音樂爲主，如王制所說：『樂正崇四術，立四

教，順先王，詩書禮樂以造士，春秋教以禮樂，冬夏教以詩書。

李光地古樂經傳卷五云

：詩書禮樂，即四術四教也。春秋樂饗之中，宜于歌舞，冬夏寒暑之極，可以吟誦而已。

文王世子說：『春誦夏弦。』

註誦謂歌

樂也，弦謂以絲播詩。

周禮春官『大司樂以樂德教國子，中和祇庸孝友。以樂語教

國子，興道誦言語。以樂舞教國子，舞雲門大卷大咸大磬大夏大護大

武。』這種音樂教育，在清代如俞正燮

癸巳存稿卷四云：虞命敎胄子，止屬典樂。周成均之敎，大司成小司成樂胥樂

主樂，周官大司樂樂師大胥小胥皆主樂。……子路曰：何必讀書，然後爲學？古人肯文爲誦，冬讀書爲春誦夏弦地，亦謂樂書。周語穆公云：腹賦臚誦，晉史敎誨。禮

弓云：大功廢學，大功誦。……通檢三代以上，書樂之外無所謂學。內則學義亦止如此。漢人所作王制學記，亦止如此。

龔元玠周禮客難云：成均之法，以

大司樂掌之何也？曰：古者師之敎，弟子之學，惟樂之功用最神。故師保二氏所養，大比所賓，邦國所貢，必受學於大司樂。其所以優游涵養，鼓舞勸盪，深入人心，有

非人力所能興者矣。舜敎胄子以變，周敎國子大司成，其揆一也。西漢博士諫太常，有威周遺意。而先王之樂已亡。後世更分大司成太常爲二職，學與樂全不相關，敎學

兼俱不如古，此又古今學政人材升降一大限也。

都早已看出，所以我這裏只須就樂德樂語樂舞

言之。現在先講樂德。原來我們中華的道德觀念，如所謂六德六行，都是從藝術出來的。唐荆川說：『古聖賢教人，雖一曲藝，未嘗不與心學相通；』

與袁刻溪書

又說：『六藝之學，皆所以寄精神心術之妙，非特以資實用而已；』

與顧箬溪書

說到音樂，更有他特有的道德生命，就是諧和。朱子說過：『夔教

胥子只用樂，大司徒之職也是用樂。蓋人朝夕從事於此物，得心長在這上面，蓋爲樂有節奏，樂他底急也不得，慢也不得，久之都換他一副當情性。』因爲樂的作用，在剛柔疾徐之間，很能夠養人心的諧和，所謂中和。祇庸孝友，都只是諧和中事，都只是音樂性的充分發達。如舜命夔典樂

教胃子，「直而溫，寬而栗，剛而無虐，簡而無傲。」如暴慢麤鄙，邪穢渣滓，有一毫沒有融化，都算不得樂德。這不是以音樂教育爲道德教育的一

個例嗎？次言樂語。古代發洩情感，全用詩樂。詩三百篇都是可歌可誦可

舞可弦的樂章。

荀子勸學篇云：「詩者中聲之所止也。」鄭玄曰：「詩弦歌誦諷之聲。」孔穎達曰：「詩是樂歌。」又曰：「詩是樂章。」楊士則

曰：詩者樂章也。鄭樵通志卷四十九云：詩爲聲也，不爲文也，凡律其辭則謂之詩聲，其詩則謂之歌。作詩未有不歌者也。樂者樂章也。又六經異論卷三云：詩三百篇皆

可歌可誦可舞可弦，大師世卒其業，以教國子，自成童至既冠，皆往習焉。誦之則習其文，歌之則識其聲，舞之則見其容，弦之則寓其意。劉濂樂經文義曰：三百篇者，

樂經也。朱載堉律呂精義卷十七云：樂經者何，詩經是也。

朱載堉律呂精義

卷十

說得好：「孔門禮樂之

教，自興于詩始。論語曰：取瑟而歌，又曰子於是日哭則不歌，其非病非哭之日，蓋無日不弦不歌。由是觀之，弦歌乃素日常事，所謂不可斯須去身

信矣。至若子游子路會暫之強，皆以弦詠相尚。伯魚未學，周南召南，則以面牆之喻規之，其諄諄誘以詩樂而無間也。『詩樂就是樂語，我們要使大同社會充滿歌詠歡樂的聲音，必須從詩樂教育下手。』樂記說：『樂終可以語，可以道古。』又說：『弦歌詩頌，此之謂德音，德音之謂樂。』能夠使全社會的言語，都和八音一樣和諧，全社會的人們，都用樂語互相感發，便到處都是詩，到處都是樂了。次言樂舞，陳陽樂書卷四注：『大司樂之教國子，始于樂德，本之情性也。中于樂語，發之聲音也。終于樂舞，形之動靜也。』我們的音樂教育，是生機活潑的教育，既有鍾磬筦弦的聲音，則必有手舞足蹈的儀容。朱載堉說得好律呂精義卷十九：『詠歌之不足，不知

手之舞之足之蹈之，蓋樂心內發，感物而動，不覺手足自運，歡之至也。此舞之所由起也。……有樂而無舞，似瞽者知音而不能見；有舞而無樂，如癡者會意而不能言；樂舞分節謂之中和，致中和天地位焉，萬物育焉。必使觀者聽者，感發其善心，懲創其逸志，而各得其性情之正，至于不取雛禽，不殺孕獸，是以胎生者不殞，卵生者不恤，夫然後鳳凰來儀，而百獸率舞，斯則學之效也。』我們大同社會的同胞們，沒有一個不能舞的，幼而未嘗不學舞，長而未嘗不起舞，這種舞蹈的教育，使人們都如騰空飛鳥一樣的快速！

我們的教育院，不但教人以美的藝能，還要教人以互相親愛。我們

以爲愛的發端，是發生于男女之間，所以我們愛的教育，特別注意廣義的性教育。我們試看孔家對於性教育，是抱怎樣態度？李觀說孔子『於詩則道男女之時，容貌之美，悲感念望，以見一國之風，其順人也至矣。』原文禮運更是一開口使說：『飲食男女，人之大欲存焉；』中庸更分明地以夫婦爲仁之本，如說：『君子之道，造端乎夫婦，及其至也，察乎天地；』這和周易序卦傳裏『有男女然後有夫婦，有夫婦然後有父子；』焦循易章句云？父子上下禮義皆本於夫婦。一樣地知道男女是愛的起點。因此我們的教育，也實實在在要企望一男一女的愛，所以關於戀愛所必須的虔誠和清潔，在教育期間，都應該有一個準備。戀愛！在我們的社會裏，是一種公開的神聖

的事情。我們教育院認戀愛是人生一樁大事，如韓詩外傳就有一大段關於性的發達的研究，這都應該講授給青年的男女們使他知道。到了那青年男女情竇一開，我們教育院還可以爲他們或伊們介紹性趣藝能相同的人，使他成爲情人或夫婦。周禮地官『遂人以樂昏擾阨』鄭康成注：『樂昏勸其昏姻，如媒氏會男女，擾順也。』又地官『媒氏掌萬民之判，凡男女自成名以上，皆書年日名焉。令男三十而娶，女二十而嫁，凡娶判妻入子者皆書之。』媒氏是掌男女婚姻的官，他知道性愛的成熟和年齡是很有關係的。賈疏引聖證論王肅曰：周官之令，男三十而娶，女二十而嫁，謂男女之限，嫁娶不過此也。家語孔子說：『男子二十而冠，有爲人父之端，女子十五許嫁，有適人之道，于

此以往，則自昏矣。『儀禮士昏禮賈公彥註』『昏禮據士身自昏；』可見愛的成年的自由戀愛自由結婚，元是天經地義。周易家人卦說：『王假有家，交相愛也。』如沒有雙方的戀愛，還成什麼家呢？不但如此，我們的教育家，還要于一定時日，大會合青年男女，爲之擇配，所以媒氏『中春之月，令會男女，于是時也，奔者不禁。』又說：『司男女之無夫家者而會之。』這段文在歷來學者是一大爭論，鄭注『重天時權許之也。』穀梁文十二年范注引譙周云：『奔者不待禮聘，因媒請嫁而已矣。』玉燭寶典引董助問禮俗云：『周禮仲春奔者不禁，謂不備禮而行，非謂淫泆。』惠士奇禮說清經解卷二 百一十七云：『媒氏會男女，即管子掌媒之合獨，所謂合獨』

者，凡國都皆有掌媒取鰥寡而和之，予田宅而家室之。」近人謂男女二月，羣聚歌舞，自相擇配，心許目成，即諧好合，但無論如何，總可見得我們教育院尊重自由戀愛自由選擇的一點意思。并且在青年的男女自動的得到稱心情熱的伴侶以後，那關於戀愛的道德，也應講給兩方知道。唐甄潛書內倫篇：『詩曰：鴛鴦在梁，戢其左翼。鄭氏曰：鳥之雌雄不可別者，以翼知之，右掩左雄，左掩右雌，陰陽相下之義也。夫婦亦相下以成家也。孔氏曰：易之咸爲夫婦之道，其象曰：止而說，男下女，以證夫婦相下之道。』要我們的社會，變成功愛與美的社會，自然不能不要男女互相協助，將拘囚的、狹隘的、自私自利的偏見和性癖，都在愛人的面前犧牲了。

並且我們爲要保持男女真情之純潔，還要極力提倡兩方的貞操。愈正
說得好：『婦無二適之文，男亦無再娶之儀，自禮意不明，苛求婦人，遂
爲偏教。古禮夫婦合體，同尊卑，古言終身不改，身則男女同也。』癸巳類稿
卷十三

我們大同社會的男女，都是極其神聖的，單一的，永續的，既沒有什麼出
婦，也沒有什麼出夫。見癸巳存稿卷
十四出夫一條『黽勉同心，不宜有怒。』既然以戀愛

而結合，則倘若有破壞戀愛的事情，須盡一切去努力回復，無論拿什麼
理由，也不要和其他一人離異，這纔是大同社會的好女子，好男兒！至于
胎教和看護幼兒的方法，這在我們教育家更有『胎教院』『嬰兒院』
和『避孕院』等的設備，這種設備，都是專爲製造美好的世界公民的。

(三) 音樂院 這個院務，以提倡藝術的信仰與道德爲主旨。要有許多最壯麗最適中的建築，以爲羣衆集合歌舞之場，選舉任命人才之所。這一部的委員，應選一個多材多藝參贊化育的大哲學家，做我們藝術國的表率，情感的指導師。他的院務是：(一) 宣傳泛神的宗教；(二) 製定樂歌，爲社會輿論的機關；(三) 提倡藝術的道德；(四) 調劑各院，爲大同社會的中心。原來我們藝術國的信仰，便是『泛神的宗教』。泛神宗教便是愛與美的宗教。史記律書有一段說得最好：『神生于無形，成于有形，然後數形而成聲，故曰神使氣，氣就形，形理如類有可類，或未形而未類，或同形而同類，類而可班，類而可識，聖人知天地識

之別，故從有以至未有，以得理若氣，微若聲。然聖人因神而存之，雖妙必

効情核其華，道者明矣，非有聖心以乘聰明，孰能存天地之神而成形之

情哉？神者物受之而不能知，及其去來，考證云：按及字衍文。言物受之而不能知其去來也。何以不能知。以知者神知

之，神不知神，猶日不見日，眼不見眼也。雖然神無去來，受者物而神者物物，則本無去來，無知而無不知也。故聖人畏而欲存之，唯

欲存之神之亦存。正義曰：言聖人畏神妙之理難識，而欲常存之，故其神亦存也。其欲存之者，故莫不貴焉。

正義曰：言平凡之人，欲得精神存者，故亦莫如貴神之妙焉。『這一段話，是告訴我們宇宙即神的真情

的歌聲，我們只憑真誠惻怛的一點情，使自能感神的所在。既感得神的所在，于是神就存在了。原來神的存在只是感，只有表情最自然最美的聲音，纔能引人復歸于神。尙書舜典云：『詩言志，歌永言，聲依永，律和聲，

八音克諧，無相奪倫，神人以和。』益稷謨云：『憂擊鳴球，搏拊琴瑟以詠，祖考來格，虞賓在位，羣后德讓。下管鼗鼓，合止祝敔，笙鏞以間，鳥獸跄跄，簫韶九成，鳳凰來儀。』可見音樂的功效，不獨感動神明，甚至于鳥獸無知，尙且相率踴躍而舞。周易：『雷出地奮，豫先王以作樂崇德，殷薦之上帝，以配祖考。』周禮春官：『大司樂以六律六同五聲八音六舞，大合樂以致鬼神示，以和邦國，以諧萬民，以安賓客，以說遠人，以作動物。乃分樂而序之，以祭以享以祀。乃奏黃鐘，歌大呂，舞雲門，以祀天神。乃奏太簇，歌應鐘，舞咸池，以祭地示。乃奏姑洗，歌南呂，舞大磬，以祀四望。乃奏蕤賓，歌函鐘，舞大夏，以祭山川。乃奏夷則，歌小呂，舞大護，以享先妣。乃奏無射，歌』

夾鍾，舞大武，以享先祖……凡六變者，一變而致羽物及川澤之示，再變而致羸物及山林之示，三變而致鱗物及丘陵之示，四變而致毛物及墳衍之示，五變而致介物及土示，六變而致象物及天神。『最明顯的是：』若樂六變，則天神皆降，可得而禮矣。若樂八變，則地示皆出，可得而禮矣。若樂九變，則人鬼可得而禮矣。』由上面的話，可見古代的音樂，是拿來祭天神地示人鬼用的，本來就帶有極濃厚的泛神色彩。周禮集說五卷，四庫本頁十八，不著撰人名氏。解道：『夫樂天地之和也，以天地之和，寓諸器，形諸文。以是而祭天，則天神可使降；以是而祭地，則地示可使出；以是而祭宗廟，則人鬼可禮；吾豈聞其聲見其形哉？得于想像如在其上，如在其左右，然是

禮行焉，易慢之心不起，鄙詐之心不作，而鬼神享之矣。所謂一變致羽物之類，亦言其可以感動，凡是血氣之類，無不應，猶其言百獸率舞，鳥獸跄跄，鵲巢可俯而窺之耳。只有音樂可以存養感神的心理，只有音樂可以與神交通，因為神本來只在若即若離之間，是有圓融不測之妙，而音樂感通的妙用，卻在乎『鼓之舞之以盡神』（繫辭）如『瓠巴鼓瑟而遊魚出聽，伯牙鼓琴而六馬仰秣』知道至樂可以感通天地，便可以證明泛神宗教和音樂的關係了。

我們音樂院既從事于泛神宗教的宣傳，便自應每年舉行祀神的一種宗教大會，在這大會併有規定的樂歌舞蹈，以助興趣而動情好聞。

頌思文篇；『無此疆爾界，陳常于時夏；』姚際恆註：『謂郊祀每歲常行，時是夏大，爲陳此常行之禮，于是大之樂歌也。』從前的宗教，都只表明各民族的差別來，都有特別的教旨，祇有泛神的宗教，是沒有一切界限的；祇有泛神的宗教，是一切審美的藝術的本原，所以祀神的典禮，也是以宗教式的音樂，舞蹈爲主。在舉行典禮的那一天，全社會都應休息，不論男的女的，都應該儘量快活。案禮記雜記下云：『子貢觀于蜡，孔子曰：賜也樂乎？對曰：一國之人皆若狂，賜未知其樂也。子曰：百日之蜡，一日之澤，非爾所知也。張而不弛，文武弗能也；弛而弗張，文王弗爲也；一張一弛，文武之道也。』孔子是很看重這個宗教節的，他分明承認這一日裏應

該舉國若狂，全社會的男男女女，都飲酒燕樂，互相交爵，坊記云：子曰：禮非
宏全不知禮義，攻周禮云：王饗同姓，諸侯后出雜獻，其爲男女之別安在？真是放任快活，到了極點。並且在我們的
大會裏，一面唱歌，一面狂舞，闕宮云：『萬舞洋洋』，商頌云：『萬舞有奕』，
小雅云：坎坎鼓我，蹲蹲舞我。賓筵之詩云：『亂我籩豆，屢舞傲傲；側
弁之俄，屢舞傴傴』。這種狂舞痛舞，確是平民的一種娛樂。樂記裏說：
『其治民勞者，其舞行綴遠；其治民逸者，其舞行綴短；故觀其舞，知其
德』。行綴是舞蹈者行列的數目，我們在這一天裏，因民之勞逸，可以作
我們大同政治的評價。此外我們的音樂院，每年還要定時日開養老大
會，這一天將通國的老翁與老嫗，擇其年齡最老的，加以尊嚴的崇拜。並

且這一天，通國的行政人員，都可以盡情地得國老的指教。文王世子說：

『凡大合樂必遂養老，始之養也，適東序，釋奠于先老，遂設三老五更羣

老之席位焉。蔡邕云；更當爲叟，三老三人，五更五人。適饌省醴養老之珍具，遂發味焉，退修

之以孝養也。』樂記說：『食三老五更于大學，天子袒而割牲，執醬而饋，

執爵而醕，冕而總干。』總之，這一天通國的人都要痛飲大醉一場，以爲

老人們祝福。有的掌割烹，周禮天官外饗邦饗耆老孤子，則掌其割烹之事。有的獻齒杖，秋官伊耆氏共齒杖。

有的獻珍食，夏官羅氏中春羅養鳥，獻鳩，以養國老。有的共酒，天官酒正，凡饗耆老，皆共其酒，無酌數。有的共食，

柔人，若饗耆老，共其食。最有趣的，就是音樂院的委員，也學老萊子着斑斕之衣，舞

他一場。這真禮運所說：『故人不獨親其親，不獨子其子，』這一天的娛

樂，不異是大同主義的超家族精神的表現了。

實在我們音樂院，不但是信仰的中心，也是道德的中心。周禮「大司樂以樂德教國子，中和祇庸孝友。」「大師教六詩，以六德爲之本。」「瞽矇掌九德六詩之歌。」樂記云：「樂者所以象德也。」周濂溪說中國音樂的特性是：「樂聲淡而不傷，和而不淫，入于耳，感于心，莫不淡且和焉。淡則欲心平，和則躁心釋。」所以樂教的好處，在能宣暢道德，使人們因音樂的妙用，悟到諧和靜定友愛的真理，以四海爲兄弟，樂記云；四海之內，合敬同愛。論語孔子云：孝乎，惟孝，友於兄弟，施於有政，此即孝友二字之真話。這就是中國音樂提倡中聲的好處了。國語周語下伶州鳩道：「古之神瞽，考中聲而量之以制。」謂合中和之聲，而量度

之，以制樂也。

左傳昭元年秦醫和道：『先王之樂所以節百事也，故有五節，

節之遲速本末以相及，中聲以降。五降之後，不容彈矣。于是有煩手淫聲，

噎心耳，乃忘中和，君子弗聽也。』說苑修文篇孔子說：『先王之制音也，

奏中聲，爲中節，流入于南，不歸于北。』呂氏春秋適音篇說：『太鉅太清，

太小太濁，皆非適也。何謂適？衷音之適也。何謂衷？大不出鈞，重不過石，小

大經重之衷也，黃鍾之宮，音之本也，清濁之衷也。』把諧和的中聲，看作

樂的根本，這種思想，從古代以至近代，如宋陳陽樂書卷一朱子蔡元定律呂

新書明李之藻類宮禮樂卷十朱載堉律呂精義葛中選泰律卷六清應撝謙古樂書李光

地古樂經傳卷四乾隆律呂正義後編卷一百十八中聲江永律呂闡微卷七胡彥昇樂律表微卷三徐養源律呂臚說

相生
說上

程瑤田

琴音記
續編

方成培

詞塵卷三
論中聲

陳澧

聲律通
考卷九

雖然他們對於中聲的

解釋不同，卻都認音樂爲諧和的性質，拿來美教化移風俗的。因爲所咏

的是中聲，所道的是中德，自非心氣和平不能合律，心氣和平就是靜，李

之藻

類宮禮
樂疏

說得好：

『五方之歌固殊，六律之用則一，無他繆巧，一本靜

定之功。倘于學問無關，后夔詎以教胃；若無中和之養，輒謂可交神明？

周官九變之說真誕，而儀舞允諧，聖人亦欺我耳！

陳暘

樂書卷一
百五十二

也說：

『歌之所宜，頌則寬而靜，大雅則廣大而靜，風則正直而靜，蓋歌以聲

爲主，聲以靜爲本。此歌風雅頌皆本于靜也。記不云乎：『聲容靜。』郝懿行

禮記箋

卷十
九

也說：

『風雅頌三以靜言者，靜安也，樂由中出本靜，又詩本

性情，須具安恬之性者，乃能領會其義也。」知道中國的音樂，是一種諧和靜定的『德音』，就知道我們大同社會的道德，也就是音樂的道德。我們音樂院借音樂的暗示，來開發人們的性情，周禮大司樂『凡建國禁其淫聲，過聲，凶聲，慢聲』，論語顏淵問爲邦，孔子告之以『放鄭聲』。按鄭聲非鄭國之音。王夫之四書稗疏云：雅正也，鄭邪也。醫書以病聲之不正者爲鄭聲。么哇嚙呢，而不可止者也。其非以鄭國，言之明矣。鄭聲就是不諧和的音樂，很容易使人陷于偏激的。但在我們却要由諧和態度的音樂，使人情感調和得中，所以能夠『樂而不淫，哀而不傷』。（論語八佾）于是而人們的內心生活，更能夠溫柔敦厚了！于是而人們到了那沒有斯須不和不樂的地步了！

我們音樂院不但是道德的中心，也是社會輿論的中心。現在社會輿論的機關是新聞紙，將來的輿論是民衆的詩歌，詩歌比新聞紙，自然格外能表示情感些。並且這時民衆的詩歌，都是可以歌唱的，都是可以『各言其心之所之』的。我們音樂院的職務，就是搜集這些民歌，拿來定行政的方針，那最好的，還要拿來演奏咧！王制『命大師陳詩以觀民風』章黃圖書編樂詩總論云：先王之世，樂官以詩爲職。方其坐明堂而端委以臨天下也，必命樂官以詩察政治。考人材之得失，故曰工以納言，時而屬之。又曰：闈六律五聲八音在治忽；以出納五言。其出而省方巡狩以朝諸侯也，亦必命大師陳詩以觀民風，民風者田夫野婦之所自歌詠闈里而爲言者也。而天子猶命之樂官，以播之金石絲竹之間，由此觀之可見當世自王公大人，凡至中林免置之士，無一人之不能言而爲之詩，而其詩也，由朝廷宗廟以至國都里巷之間，無一言之不美於樂官而爲之樂。

漢書食貨志云：『春秋之月，羣居者將散，行人振木鐸于路以采詩，古師』

云：采詩采取怨刺之詩也。

獻之大師，比其音聞。

師古曰：大師掌音律之官，教六詩以六律爲之音者，比謂次之也。

『我們

理想的大同社會，人人都能够賦詩見志，吟咏性情，更不在話下；這時只要情感有所感觸，便發洩爲歌詠之聲，很快地將這種聲音，被之管絃，以流行于天下。如『男女有所怨恨，相從而歌，飢者歌其食，勞者歌其事，』

（公羊春秋定十五年何休註）或陳情欲，

韓詩外傳云：精氣闖溢，而後傷時不可過也，不見道端，乃陳情

欲，欲以歌道義，詩曰：靜女其姝，俟我乎城隅，愛而不見，搔首踟躕，瞻彼日月，悠悠我思，道之云遠，揚云能來？急時辭也。是故稱之日月也。

或作頌

聲，公羊傳宣十五年，什一行而頌聲作。

或籥，幽章，獻幽詩，禮下管象下或管，禮下管象下

或簫，國語叔孫穆子聘晉晉伶簫詠鹿鳴之三

或鼓，文王世子云胥鼓南

總之，這時代的社會輿論都可以

隨意，在詩歌裏表現出來，到處都是絃歌之聲，便到處都是輿論的所在。

「幸有絃歌曲，可以喻中懷；」凡厥含生，情本一貫，那怕歌詠所及，不會互相感發呢？將來音樂院的每日新聞，也不過把這些人心自然的聲詩採集起來，製成五綫譜，好給人興發想像，如史記孔子世家：「三百五篇，孔子皆絃歌之，以求合韶武雅頌之音；」荀子云：「大師審詩商，」謂審中若有商音，則避之。這都是以詩歌來同民之心，而和其聲音的。這麼一來，詩歌成了民衆表情達意的工具；我們的音樂政治，就是站在這歌咏歡樂的輿論政治的上面。

音樂院無論在那個時候都是民衆的機關，如選舉時候，在鄉村方面由音樂分院執行，在國都方面，則由音樂總院執行。禮記王制選舉的

方法，國學則掌于大樂正，注大樂正即周官大司樂，可見選舉方法，也和合樂聲一般；都是音樂院的職掌。並且在選舉時，還要演奏一種和氣正聲，來感動選舉者的人格。樂記云：『正聲感人而順氣應之，順氣成象而和樂興焉，倡和有應，回邪曲直各從其分，而萬物之理，各以類相動也。』真正的選舉，實在和音樂的道理相合，和以召和，使人自無爭，選舉人聽之莫不欣喜歡愛，于是選出來的自然都是德藝兼長的人了。不但如此，音樂院還有調劑各院爲六院之連鎖之妙，因爲音樂院是大同社會的中心，運無爲之化，在藝術國裏人民全體一致尊敬這個職位，所以禮式上應受最高的榮典。周禮春官大司樂生爲樂職之長，『死則以爲

樂祖，祭于警宗；警宗就是一種紀念廟，音樂院是由現象世界而引以到達本體世界之最高機關，他是藝術國裏的靈魂，所以值得永遠存留于我們的心腦，做我們長時間的紀念。

（四）平和院 我們以情愛為基礎的社會裏，人類都是同胞，都是和平的分子。國語周語下云：『聲應相保曰和，細大不踰曰平。』平和院的宗旨，就是要使全人類都充滿着和平的聲音，互相扶助，絕對不用戰爭。我們反對暴力，我們的目的，寧願為和平而死，不願為暴力而生，所以平和院的組織，就是本于這種平和主義的精神，是以絕對希求世界弭兵為宗旨的。這個院務是：（一）平和軍的組織；（二）武藝的訓練；

(三) 平和的外交家；(四) 毀兵器，禁殺戮。依我們的意思，過去軍隊的組織，實可分爲三時期，第一期爲奴隸的軍隊；第二期爲職業的軍隊；第三期爲國民的軍隊；但現在已到了第四期『平和的軍隊』的時代了。我們的『平和軍』的組織，完全是基于全人類極深的真情衝動，完全是一種非戰的同盟。我們要聯合科學家與人道主義者，應用科學，專門守禦，只要世界有戰事發生，我們都要「披髮纓冠，而往救之。」可見平和軍完全是爲毀滅世界軍備之殘酷而戰，爲真理而戰，和從前的軍隊是絕對不同的。我們相信無論在何環境下，平和總是對的，戰爭總是罪惡的，無論是國家戰爭，國際戰爭，或殖民戰爭，我們都絕對否認他。我

們的意思，以爲只有平和可以達到大同的社會，『平和』非他，即不用造作，不用戰爭，世界本無敵人，何用造作？本無敵人，何用戰爭？生命如無間斷，使都是穩靜平和的狀態，所以『戰爭』生于生命間斷時候，而暴力的手段，在我們的社會，自然都不必要的了。所以我們的平和院，雖號召民衆，從事平和軍的組織，用『愛』來感動一切，戰勝一切，但無論怎樣，逢着了迫害，總不肯取消我們『平和』的信念。自然這種積極的平和組織，以對付暴力，其所需要的勇氣與訓練，比較從前的軍隊，還要重大許多。我們的軍隊，有一個絕大的「無形力」，能夠使抱暴力主義的人們失望落膽，這個「無形力」就在我們有威武不能屈的平和思想。

平和思想，就是我們中國傳統的軍事精神，我們中華的思想家，激首激尾，都是非戰論者。如老子儉武章云：「以道佐人主者，不以兵強天下，其事好還。又云：兵者不祥之器，物或惡之，故有道者不處。甚至以戰名家如孫子作戰篇要人「盡知用兵之害」，謀攻篇以「不戰而屈人之兵，爲善之善」。尉繚子武議篇也說：「兵者凶器也，爭者危道也，事必有本，故王者代暴亂，本仁義焉。戰國則以立威，抗敵相圖而不能廢兵者。」兵家之言如此，可見民族根性，是如何主張和平，反對戰爭的了。

儒家更是很明顯反對戰爭的論語衛靈公篇『衛靈公問陳于孔子，孔子對曰：俎豆之事，則嘗聞之矣；軍旅之事，未之學也。』又說：『遠人不服，則修文德以來之。』孟子對齊宣王說：『仲尼之徒，無道桓文之事者。』董仲舒說：『仲尼之門，五尺童子，羞稱五霸。』孟子也說：『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，罪不容于死。』離婁下『有人曰：我善爲陳，我善爲戰，大罪也。』盡

所以我們大同主義者，應高揚非攻寢兵的鮮明旗幟，以完成孔孟『春秋無義戰』的理想。但是我們要用怎樣的方法去作實力的宣傳呢？這裏我特別要提出墨子的防禦方略。墨子是受過孔門非攻思想的影響的，淮南要略云：墨子學儒者之業，受孔子之術可證。所以每次聽見有人要攻國，他都要出力阻止，如齊欲攻魯，墨子見項子牛和齊王，說而罷之。楚欲攻鄭，墨子見楚國的執政魯陽文君說而罷之。公輸篇記公輸般在楚，爲楚王造高雲梯，要來攻宋，墨子聽見，趕緊從魯動身，裂裳裹足，日夜不休，十日十夜，而至于郢，勁公輸般不要攻宋，這一段故事，實在就是我們『平和軍』的先聲。現在即將他抄錄起來，做我們的模範。

「墨子見王曰：聞大王舉兵將攻宋，計必得宋，乃攻之乎？亡其不得宋，且不義，猶攻之乎？」王曰：「必不得宋，且有不義，則曷爲攻之？」墨子曰：「甚善，臣以爲宋必不可得。」王曰：「公輸般，天下之巧工也，已爲攻宋之械矣。」墨子曰：「令公輸般攻，臣請守之。」于是公輸般墨子般帶爲城，以牒爲械，公輸般九設攻城之機變，墨子九距之，公輸般之攻械盡，墨子義守圍有餘。公輸般詘而曰：「吾知所以距子矣，吾不言。」墨子亦曰：「吾知子之所以距我矣，吾不言。」楚王問其故，墨子曰：「公輸子之意，不過欲殺臣，殺臣宋莫能守，乃可攻也。然臣之弟子禽滑釐等三百人，已持臣守圍之器，在宋城上，而待楚寇矣，雖殺臣不能絕也。」楚王曰：

善哉！吾請無攻宋矣。」

這種犧牲的精神，同情的守禦，愛平和的天性，實在是我們中國民族的美質，從墨子的事裏，完全表現出來了。我們平和軍的組織，也是以積極守禦爲平和主義的後盾。我們要聚集許多專門的科學家，造爲各種守禦的利器，不問國界種界，只當有戰事發生，便要爲人道，爲真理，出來爲弱者守禦。一面用飛機在天空裏散布和平的傳單，並且時常排隊游街，擊鼓鳴笛，運動各處平民，一致的從事和平運動。

我們平和院的最大計劃，是在實行傳統的『和平的革命』，我可以大膽地說，這就是我們爲萬世開太平的最方便的方法。我們時常聽

見儒者稱道湯武的革命，是『順乎天而應乎人』，究竟湯武的革命，是怎樣一回事呢？禮記外傳云：『武王以萬人同滅商，故謂舞爲萬』；孔子家語：『武王承命興師，渡孟津，前歌後舞』；公羊春秋宣八年：『萬者何？干舞也，何休注：干謂楯也，能爲人扞難，而不使害人』；可見這種平和軍的組織，只是一個音樂隊，一個跳舞團，已儘可完成和平革命的事業。我們大同社會爲和強力決戰的原故，應該有真的平和之全部的活動表現，于是平和軍出發于槍林彈雨之中，傳播一種平和的聲音，仗着音樂的感化力，不怕不能化狼戾而爲和平的。周禮春官：『大師執同律以聽軍聲，而詔吉凶』；史記律書云：『六律爲萬事根本焉，其于兵械尤所重，

考證云：按械字爲戒字之訛。

故云望敵知吉凶，聞聲效勝負，百王不易之道也。武王伐

紂，吹律聽聲，經解卷一：百二十道：『武王伐紂，吹律聽聲，故名其樂曰

武宿夜，言武王宿商郊，士卒皆歡娛，夜半持律管至敵壘大呼，有聲來

應。』要懂得吹律聽聲的意思，須先明瞭國語周語下『聲以和樂，律以平

聲』的原來說法，如果吹律的結果，所詠的都是和平的聲音，便自然衆

心成城，衆口鑠金，不怕對方的兵械，不會盡行銷毀？你看禮記樂記所說：

『女獨未聞牧野之語乎……濟河而西，馬散之華山之陽，而弗復乘牛

散之桃林之野，而弗復服車甲，衅而藏之府庫，而弗復用，倒載干戈，包之

以虎皮，將帥之士使爲諸侯，名之曰建囊，言所以囊弓矢而不用者，將率之士力也。然後天下知

武王之不復用兵也。散軍而郊射，左射狸首，右射騶虞，而貫革之射息也。
裨冕摺笏，而虎賁之士說劍也。（終語辭樂解作脫劍）可見平和軍所到，只是以音樂代兵械，只是以音樂的迫人性，作鼓勇制勝的方略。樂記說過：『樂終而德尊，君子以好善，小人以聽過；』（鄭氏禮記箋卷十九注云）『小人聽之有以形其醜，則自知其過而必改，故曰以聽過也。』我們不信人心有感罷了，我們既相信人類都是好的，便自然能够以和平的德音，感發人們的美性，使人們自然革惡歸善，流邪改正，那還用得着戰爭嗎？還用得着別的武器嗎？

平和院的第一職務在組織『平和軍』，第二職務則在平時武藝

的訓練。這在古代，就是射禮。論語八佾孔子說：『君子無所爭，必也射乎！揖讓而升，下而飲，其爭也君子。』假使平時沒有這「勇而有禮」的訓練，又怎夠在槍林彈雨之中，個個都願意爲平和主義的犧牲呢？真的，我們「勝殘去殺」的平和軍，他們的熱誠勇敢，都是從平時鄉射裏訓練出來的。敖繼公云：『鄉射者，士與其鄉之士大夫會聚于學宮飲酒而習射也；』陳祥道禮書總論鄉射云：『使人泯爭心于揖遜之間，奮武事于燕陳之際；』我們試着周禮地官，就更明白了。周禮『鄉老及鄉大夫退而以鄉射之禮五物詢衆庶，一曰和，二曰容，三曰主皮，四曰和容，五曰興舞。』惠棟禮說地官注道：『一曰和志，其志和也。二曰和容，其容和也。三』

曰主皮，志和容和，能中質也。四曰和頌，其聲和也。五曰與舞，其節和也。』
可見平和軍的訓練，是以平和爲主。在大同社會裏人人都是平和軍的
一分子，人人都要受平和的訓練，假使沒有訓練得好，便有大典禮時，不
許參加。如禮記射義試貢士于射宮：『其容體比于禮，其節比于樂，而中
多者得與于祭。其容體不比于禮，其節不比于樂，而中少者，不得與于
族。』這是何等地勸勉人的武藝的精神！並且在行射禮之前，或先行燕
禮，或先行鄉飲酒禮，這又是何等地鄭重其事！射時鐘師奏樂，或奏騶虞，
或奏狸首，或奏采蘋，采蘋以『既和且平』的樂聲，使聽者不能不興起
感動。于是發揚蹈厲，聲韻慷慨，或爲弓矢舞；阮元學經堂集釋頌篇云：狸首采蘋采蘋皆以弓矢舞。或爲

兔宜舞，

朱載堉云：武舞，爲干城腹心發揚，蹈厲之狀，樂奏周南兔宜之詩。

或爲野舞。周禮舞師教野舞。

周禮夏官「司

兵授舞者兵；

虞書說：

「舞于羽于兩階，七旬有苗格；」

如是之舞，纔是

平和軍的舞蹈！

李剛主在寥忘編七頁

說得最好：

「昔陰康氏患人多重

脆，乃制舞儀，教人利導其關節而民和。後世知舞意者蓋鮮，而知武舞之

意者更鮮矣。其意在使人日習武而不弛，在使人日習武而不覺，更使人

日漸日摩，視之如手足飲食，舍是則筋骨縱張，氣血潰敗而不可生也。故

周禮舞師教野舞，樂記云：天子夾振之而駟伐；又曰：冕而總干，是上自天

子，下逮庶人，未有不習舞者矣。後世失武舞之法，而武藝技擊別爲一事，

儒者披甲冑而色赤，持戈矛而慚汗，以致天下皆如痿夫疍人，幼婦嬌女，

可勝歎哉！剛主的話是對的，我們大同社會，人人都要強健勇敢；人人都要「勇而有禮」，但這種勇氣，却是從武舞裏學出來的。古代射儀，在將來雖不大重要，我們也可任意改作長途賽跑，野外露宿，或短艇競漕，或射擊競馬，總而言之，平和軍的訓練，無往而不要表見其平和尚武的精神！

平和院裏有許多平和的外交家，這種外交家，是以天下為一家，中國為一人，是抱着「四海同胞主義」，而以世界永遠平和為理想的。他們在平時則聯合各處民衆，宣傳和平主義；「上說下教，強聒不舍」，即不幸當有戰事的時候，也要不失本色，不辭勞瘁，不避艱難，不畏強禦的，

仗着三寸不爛之舌，努力做平和的運動。中國古代這種人才很多，如左

傳襄公二十七年，『宋向戌以弭兵相號召』。尚有如公孫龍子鄭玄以爲子石，孔

子弟。呂氏春秋會記他勸燕昭王偃兵，審應又與趙惠王論偃兵。審應一莊

子天下篇述宋鉞尹文一派的學風是：『作爲華山之冠以自表，華山上下均平。』

……以眡合驩，以調海內，眡和萬物，合則歡矣。……見侮不辱，救民之鬪，禁攻寢兵，

救世之戰，防禁攻伐，止息干戈，意在調和，不許戰鬪。假令欺侮，不以爲辱，意在救世，所以然也。以此周行天下，上說下

教，雖天下不取，強聒而不舍者也。眡調之理然也。『我們平和的外交家，也須有

這一段義勇的精神，纔可以算得稱職。周禮夏官『懷方氏掌來遠方之

民，治其委積，館舍飲食』。『合方氏掌達天下之道，通其財利，同其數

器，壹其度量，除其怨惡，怨惡邦國相侵虐同其好善；』這樣的外交家，何等平和而慈愛，自不是現在空言「國際親善」的，所可以假託的了。不但如此，我們平和院爲要實行根本廢兵，還要盡罷兵工廠，戰艦改爲遊歷艦，一切城塞險要堡砦礮台，也一概改爲農工場。又如兵器彈藥及軍用器材的製造，也都看作鴉片毒藥一般，盡行銷毀，拿他鑄爲人道主義者的銅像，或農工器具等。並且這時平和主義旣告勝利，便無人能有消滅他人生命的權利，自然也沒有殺戮的事。所以在周禮秋官就有『禁殺戮』一職；鄭氏云：『禁殺戮者，禁民不得相殺戮。』我們大同社會，使人人都能自由生活于日光之下，社會間人都無罪可罰，于是『兵革不試，五刑不

用；『拿現代的話來說，就是『一切牢獄要塞，斷絕人跡；不要斷頭臺和手槍火炮等的時候來了。』』

(五) 禮制院 我們大同社會是主張施設「藝術法」來改造社會的。我們以爲一切人爲的，由強力而統馭抑制人生的法律，實絕不必要；我們現在要完全以禮制代法律，使人們真誠慚怍的情，一一流露出來，把他定爲藝術法，這就是我們任德不用刑的意思。這個院的職務是：(1) 戶口調查，與預算決算的編制；(2) 名譽獎勵；(3) 調解社會的紛爭；(4) 製定藝術法典。我們大同社會的生產分配，都按着『藝術法』將社會一切事情，均平得整齊，調和得周到，他第一樁的大事，就是戶口的調查。

因其戶口的多少，年齡的長幼，定以一種良好的預算制度。周禮地官

『媒氏自男女成名以上，皆書年月。』

東萊呂氏曰：按周官媒氏男女自成名以上，皆書年月日時焉。成名，子生三月

父名之也。內則子生三月之末，男角女羈，以見於父，父名之，宰書曰某年某月某日生，而藏之。宰告閭史，閭史書爲二，其一藏諸閭，其一獻諸州史，州史獻諸州伯，州伯命藏之州府，其制詳密如此。戰國以來，此制廢壞久矣，不復重民之生也。秦始皇復令男子書年，其制及男而不及女，特恐民之避征役耳，豈有三代重民之意哉。

秋官『司民掌登萬民之數，自生齒以上皆書于版，辨其國中與其都鄙

及其郊野，異其男女歲登，下其死生，及三年大比以萬民之數詔司寇。』

又小司寇『及大比登民數，自生齒以上，登于天府，內史司會冢宰貳之，

以制國用。』可見戶口的調查，是大同社會裏頂重要的一樁大事。徐幹

中論民數篇說得好：『民數者，庶事之所自出也，莫不取正焉。以分出里，

以令貢賦，以造器用，以制祿食。』我們禮制院即按着戶口衆寡的數目，製爲各種證書，使『老有所終，壯有所用，幼有所長；』如老者給養老證，壯者給藝值證，幼者給教育證，有這種證書的，都能夠在公共貨棧裏取用生活上及享樂上需要的東西，最重要的是『壯有所用』。李觀周禮致太平論國用三肝江集卷六說：『天之生民未有無能者也，能其事而後可以食，無事而食，是衆之殃政之害也。故聖人制天下之民，各從其能以服于事；人各有事，事各有功，以興財征，以濟經用，無惰而自安，無賊于糧食。』這不是充分證明『不做工不配吃飯』的一句話嗎？至于每人應該按着年齡做多少工，這也是有個定制的。如玉制說：『凡使民任老者之事，

食壯者之食。

民雖少壯，但實以老者之
功程，而食壯者之食。

『周禮天官』醫師歲終則稽其醫

事，以制其食；十全爲上，十失一次之，十失二次之，十失三次之，十失四爲

下。』這都是製定公平分配的標準。這種分配法，好比權衡一般，是照各

人的藝能力量，測定收入的多少，是沒有絲毫的私意的。復次禮制院還

要以崇高的名譽，優美的儀容，來鼓勵民衆的德行道藝。如周禮天官云：

『以其藝爲之貴賤之等。』書大傳云：『民能敬長憐孤，取舍好讓，舉事

力者，然後得乘飾車，駢馬，衣文錦。』這些在社會上有特別貢獻，或在工

藝上有所盡力的，我們都要特別獎勵他，尊敬他。反之那遊手好閒的人

們，也有一個懲罰的辦法，禮記玉藻云：『惰遊之冠，並綏五寸。』周禮地

官云：『凡庶民不畜者祭無牲，不耕者祭無盛，不樹者無椁，不蠶者不帛，不績者不衰。』這時沒有錢財的等級，只有名譽的等級；沒有刑罰的觀念，只有恥辱的觀念。於是獎勵名譽的結果，便一切事業都容易舉行，事業舉行就禮樂興盛，禮樂興盛就人人快活幸福，和論語子路篇所謂『名不正則言不順，言不順則事不行，事不行則禮樂不興，禮樂不興則民無所措其手足；』這不是剛剛相反的嗎？不但如此，我們還要把這個意思應用在繪畫上面，來感動觀衆，如『有虞氏之時，畫衣冠，異章服以爲儆，而民不犯；』史記孝文本紀除肉刑詔這就是應用名譽賞罰的最好效果了。

禮制院的最大任務之一，就是調解社會的紛爭。周禮關於這類的

任務是很多的。如地官『司諫掌糾萬民之德而勸之，朋友正其行而強

之道藝；

『司救掌萬民之衰惡過失而誅讓之，

鄭注誅責也。

以禮防禁而救

之。』最重要的就是調人，『掌司萬民之難而諧和之，

難相與爲仇讎，諧猶調也。

凡過

而殺傷人者，以民成之，

以鄉里之民，共和解之。

鳥獸亦如之。凡和難，父之讎，辟諸海外。

兄弟之讎，辟諸千里之外，從父兄弟之讎，不同國；

弗辟則與之，瑞節

而以節之，凡殺人有反殺者，使邦國交讎之。

『春官』典瑞，穀圭以和

難。『這是何等保護人道，和調解紛爭的意思。

宋葉時禮經會元卷三說

得好：『周人設官，謂之和難，調人一職，而繼于司諫司救之後，正以講解

其難而開導其和，使之不得胥戕胥虐，其調伏人心，涵養風俗亦厚矣。故

調人曰：掌司萬民之難，而諧和之，官名曰調，民難曰諧，其意明甚，儒者尙何疑乎！真的，我們的大同社會，沒有警察，沒有法官，只有滿街的「調人」，拿着一種穀圭，到處給人排難解紛。還有秋官「銜枚氏掌司囂禁，詔呼欺鳴于國中者」；「行夫掌邦國傳遞之小事，媿惡而無禮者」；還有司儀一職，常常在街上糾正行人儀容辭令揖讓的禮節，但也只有勸解，沒有押收。如是則禮制院的人員，便代替了現在警察的職務。依我們意思，世間根本沒有壞人，他們犯禮的原因，由于一時不自知罷了，不然就應該從犯禮者底肉體的及心理的狀態上去求，如果是他腦髓底病的狀態，如現在犯罪人類學所證明的，那自應該送公共醫院裏用手術

把他醫好，仗着我們社會醫術的精明，不怕不醫好他，使他和常人一樣勤勉守禮的。總之我們主張犯禮的應該救治，不應該懲罰，救治的方法，就是將現在的病院制度完全應用，再加上一種微妙的音樂去感化他。即不幸頑梗到了極點，我們也還有一種遷民之法，周禮集說卷首引鄭景望云：『古之化民，純任德教，于是有遷民之法。夫其遷之也，蓋別其頑弗友之民，而即之禮義之邦，薰之以教化已成之俗，而變其朋類污染之習，使枉者終以直，惡者卒以善，以並生天地之間，是聖人之心也。』這種遷民的辦法，正是所以感發人們的善性的！

我們禮制院還要製定許多藝術法典，這種藝術法典，和過去的禮

典，如儀禮所載的士冠禮、士昏禮、士相見禮、鄉飲酒禮、鄉射禮等很不相同。因為古禮不適用於現代，已是一種決無可疑的事實，所以我們所取于古禮的，不過那『無聲之樂，無體之禮，無服之喪』孔子閒居的禮意，長樂陳氏曰：夫有聲之樂，有體之禮，有服之喪也；無聲之樂，無體之禮，無服之喪也；有其文未必盡其情，有其情無所事乎文，此三無之所以為天下貴也。不是什麼繁文的禮節，繁文的禮節好比『鋪几筵，升降酌，獻酬酢』是無關重要的，是應該隨時變動的。

繫辭說得好：『觀其會通，以行其典禮』樂記

說：『三王異世，不相襲禮』焦循禮記補疏序清經解一千一百五十六。有最直截的

話道：『禮記之言曰：禮以時為大，此一言也，以蔽千萬世制禮之法可

矣。』我們禮制院知道一時代有一時代的典章度數，一時代有一時代

的藝術的法則，因此我們所製定的藝術法，都是最合時代思潮，而爲一種表情的工具。如衣食住有衣食住的藝術法，娛樂有娛樂的藝術法，婚姻有婚姻的藝術法，總之凡一切人生切要的問題，處處都要酌量人情，以美的藝術法爲依歸，如祭統所說：『燕處則聽雅頌之音，行步則有環佩之聲，升車則有鸞和之音；』禮記集說辨疑云：野謂鄙而少儀說：『言語之美，穆穆皇皇；朝廷之美，濟濟翔翔；祭祀之美，齊齊皇皇；車馬之美，匪匪翼翼；鸞和之美，肅肅雍雍；』把全部的人生，都涵泳于藝術的環境當中，真是何等滋味！現在即把婚喪的禮爲例。如喪禮，我們主張的不是表面上的虛文，是心理上的情感，所以對於那般虛偽的假哭，應該絕對廢止。禮記集說辨疑云：野謂鄙而

無節
文。

論語微子篇『子游曰：喪致其哀而止。』禮記載『孔子之衛遇舊館人之喪入而哭之哀，出使子貢說驂而賻之，子貢曰：子門人之喪，未有所說驂，說驂于舊館，毋迺已重乎？』夫子曰：予鄉者入而哭之，遇于一哀而出涕，予惡夫涕之無從也！小子行之。』你看孔子的行事，何嘗和當時的禮制相合，但何嘗不合于自然的法則。由自然法則看起來，喪禮也只有橫的關係，並沒有縱的關係，所以古代儒者主張父母和妻子一樣是三年之喪。依墨子非儒篇下說：『儒者曰：喪父母三年，伯父叔父弟兄庶子其戚族人五月，若以親疏爲歲月之數，則親者多而疏者少矣，是妻後子與父同也。』若以尊卑爲歲月數，則是尊其妻子與父母同，而親伯父宗兄。

而卑子也。』這一段是反對派的話，一定可靠。次言昏禮。墨子非儒篇也。是很反對的。他說：『取妻身迎，祇端爲僕，秉轡授綏，如迎嚴親，昏禮威儀，如承祭祀。顛覆上下，悖逆父母，下則妻子，妻子上侵事親，可謂孝乎？』因爲墨子主張縱的關係，所以重孝。（按淮南要略云：墨子背周道而用夏政，是故欲明孝經首禹之義，必觀墨子，又漢書藝文志云：以孝視天下，是以前同宗祀嚴父，是以尙鬼。章太炎先生因之有孝經本夏法說，見文錄一，頁五至七）但在我們意思，則孝也是包括在愛裏面的。所以一男一女的愛，實在是藝術法的根本。禮記哀公問告訴我們：『古之爲政，愛人爲大，所以治；愛人禮爲大，所以治。禮敬爲大，敬之至矣，大昏爲大。』李光

坡禮記述注卷二十二云：『易曰：有夫婦然後有父子，故先後之序如此。三者之正。一以夫婦爲之本，故後言大昏爲大也。』任啓運禮記章句十卷內則爲首云：『今先夫婦者，易曰：有夫婦然後有父子，本篇亦曰禮始于謹夫婦也。』但怎麼樣纔是真正的婚禮呢？依我們意思，男女戀愛要極端的自由，但也實需要一個藝術的法則，不過這個法則是全然時間性的，却不是空間的方式罷了。我以爲婚姻的法則是：(A) 神聖歸妹天地之大義也，天地不交而萬物不興，歸妹人之終始也。見歸妹卦。(B) 單一天地網緼，萬物化醇，男女構精，萬人行則得其友，言致一也。見繫辭傳。(C) 永續夫婦之道不可不久也，故受之恆者久也。見序卦傳。這麼一來，男女戀愛的結果，自然是悠久而且靈化了。

(六) 工藝院 我們理想的大同社會，人人都是工藝家，萬人都要勞動，於是勞動成了快樂的東西，工藝院成了我們創造快樂的公共機關。這個院的職務，在興事造業，使社會富裕起來，有的『審曲面執以飭五材，以辨民器，謂之百工』；有的『飭力以長地財，謂之農夫』；有的『治絲麻以成之，謂之婦功』；(周禮考工記) 這院就是實行這些工藝隊之民治的組織與自治的。他的院務是：(1) 管理礦山土地及一切生產要件；(2) 製造潛運器械並工程事業；(3) 農業；(4) 手工業。周禮考工記『國有六職，百工與民一焉』；可見這聯事合志的工藝制度，是怎樣被人尊重。但工藝院的職事，却不止考工一件，他實在還有更重大的職務，

即在管理生產的機關。這層，只有宋俞廷椿的周禮復古編知道最詳。他說：「司空古官也，舜以水土命禹，而共工則咨垂，然則司空之官實重。……周官之書曰：掌邦土，居四民，時地利，大宰之職，六曰事典，以富邦國，以養萬民，以生百物。禮經王制則尤詳焉，曰：司空執度，度地居民，山川沮澤，時四時，量地遠近，興事任力，凡使民任老者之事，食壯者之食。凡居民材，必因天地，寒煖燥濕，廣谷大川異制，民生其間異俗。又曰：凡居民量地以制邑，度地以居民，地邑民居，必參相得也。無曠土，無游民，食節事時，民咸安其居，樂事勸功……凡此皆著見于經，粲然可據者也。後人徒以司徒之爲地官，土地之事，地官之類也，故司空之屬皆泊乎其中。蓋自大司徒

之職，已皆譌誤，大半皆司空事也。」又說：「凡力役地征，一皆歸之于司空，然後可以復經之舊。」俞氏認邦土之任，完全屬於司空，實在很有見解，元吳澄三禮序錄明章演圖書編。解工曹總叙均有同樣的論調。我們的社會，凡一切生產機關，都應該歸于

社會公有，工藝院即從工藝隊選舉組織出來的，當然一切關於土地礦山工廠機器及一切生產要件，都應該看作社會全體的所有歸他管理。這麼一來，便能完全脫離地主和資本家的羈絆，以謀人類經濟的根本平和。次言建築及一切工程事業，也全歸工藝院去辦理。書經蔡傳云：「冬官卿主國空土以居士農工商四民，順天時以興地利。」考工記云：「匠人建國，」匠人營國，鄭注：「司空掌營城郭，建都邑，立社稷宗

廟，造宮室。』自然我們的大同社會，自音樂館劇場博物院屋宇以及一切工程的事業，都要照各種建築上最新的形式建築，從建築上具體的表現一種特殊的美，這就是『燬宮室』地官一曰燬宮室，錢大昕曰：燬古美字。的說法了。但如此，工藝院還要發明製造各種新的器械，所謂『知者創物，巧者述之，百工之事，皆聖人之作也。燦金以爲刀，凝土以爲器，作車以行陸，作舟以行水，此皆聖人之所作也。』（考工記）我們工藝的目的就是創造的目的，所以對於能夠製造器具和發明物品的，都認爲有聖人的資格。試看繫辭歷舉諸卦，如庖犧氏作結繩而爲罔罟；神農氏斲木爲耜，揉木爲耒；黃帝堯舜剡木爲舟，剡木爲楫；又斷木爲杵，掘地爲臼；可見我們古

代的種種器物，都是聖人製造出來的。所以說：『備物致用，立成器以爲利，莫大乎聖人；』（繫辭）到了『利用出入，民咸用之』的時候，便神乎其神了。我們看古代這樣看重製造的精神，便知我們工藝院應該怎樣要有所貢獻，怎樣才能努力把中華工藝的傳統精神，發揮光大起來。考工記說：『魯之無罇也，非無罇也，夫人而能爲罇也。燕之無函也，非無函也，夫人而能爲函也。秦之無廬也，非無廬也，夫人而能爲廬也。胡之無弓車也，非無弓車也，夫人而能爲弓車也。』我們理想工藝的發達，就是要做到人人都能製造器具，人人都是生產家的地步。周官義疏卷二說得好：『九職任民，生之爲之道，細大無遺，貨惡其棄于地，力惡其不出。』

于身，如是以保之，是以貨有不匱之原，人無游惰之習也。』這麼一來，還怕社會不會生產充裕起來嗎？至于我們大同社會所造的器具，其『材美工巧』考工記更是不消說的大概。這時的藝能，可分三種：一機器工業，二手工業，三農業，却都是以美為本位的。如機器工業有量的美，速度的美，我們社會應有大規模的工場組織，去發展這種生產事業。不過現在的機器，在那時必須改良，新的機械變成一種很美的藝術，機器運轉的聲音，一變而為和諧婉脆的音樂節奏，機器工業須到了這個地步，則所製造出來的物品，也是很美麗的物品了。但是機器雖有他特殊的優點，但也只可以代替我們勞動的辛苦，却不能代替人們勞動的愉快，所

以一切愉快的手工業，在我們工藝院裏，爲着本質上的美，是要格外提倡他的。因爲我們大同社會生產者和消費者提高美感標準，對於一切製品受美的評價的支配，所以我們的手工業，也自格外精良，格外美麗。考工記所列攻木之工七，攻金之工六，攻皮之工五，設色之工五，刮摩之工搏填之工二，和元經世大典所列絲枲之工，氈罽之工，畫塑之工，大抵都是美的手藝。而『百技效能，各有其屬』元經世大典
工曹總敘在各種『藝能組織』之下，也都能各自發展創造的天才。最妙的就是在一個藝能組織中，大家互相互道，拿不出惡劣的貨物，所以這時生產品，必須經大家公認爲優美和諧的東西，纔可以拿得出來。禮記王制云：『用器不中度，不

粥于市；布帛精麤不中數，廣狹不中量，不粥于市。』考工記云：『凡陶旗

之事，王昭禹曰：凡陶旗之事，謂陶人旗人所作之器。髻墾，穉暴不入市。』鄭鏗注道：『陶旗之事，

剛則甄，柔則壞，以其失剛柔之節。故器之或過乎堅，或不及乎堅，而其病則甄則坏，皆不可用也。用器不中度，不入于市，髻而踞者，則有敬斜之病，墾而傷者，則有毀頓之病，與夫穉而破裂暴而墳起者，皆不得以入市，則工人用器，不敢以苟簡而罔利也。』陶工如此，所以後世『陶成雅器，有素肌玉骨之象』。明宋應星陶埴說。至今英文 China 之義，等于 Porcelain

（瓷器），可見這種美的工藝的眞價值了。又如銅器，試看周鼎商彝，便見二千餘年前良工的手迹。如紫珉馮氏金石索，金索，西清古鑑西清續鑑廣倉學齋叢書乙類第二集，及呂宋大臨考古圖續考古圖，王翬

等宜稱博古圖等書，均可參看。

再讀明宣德鼎彝譜一書，八卷明宣德中禮部尙書呂震等奉敕編次的。

更可見鑄

造工程的偉大，在世界工藝史上，也是得未曾有的了。至如琢玉，參明張繼文清禮藏

卷上，曹昭格古要論卷二珍寶論。

雕漆格古要論卷三古漆器類

這些都是中國美術工藝的重鎮，我們工

藝院不消說都要極力提倡他的。復次農業，這是解決生命問題的方法，在我們要求人的生活安適，平和幸福的大同社會，更非大規模從事發展運動不可。張橫渠說過：『大道之行，窮乏皆有養者，蓋民足固自如此。菽粟如水火，民焉有不仁者哉！』現在社會最大的病根，即在有許多人『不爲而尙乎食』的，是『不爲而尙乎食』。我們爲社會的分工計，固然不必使人人從事農業，但農業在我們社會的重要，却實在無可比擬。所

以我們工藝院爲要穩固一切生產尖塔的基礎，便不能不提倡『中國農業復興』使社會大多數的青年男女，『到田間去！』這就是我們大同社會最切要的經濟計劃。

由上六院的組織，都是從傳統的政治學說脫胎出來的。我們可以說過去的政治組織，都只是『富貴役貧，豪傑兼衆』的政治；都只是『人自爲禮，家自爲俗』（王安石周官新義卷一語）的政治。但我們大同主義的政治組織可不然了。我們的政治完全是藝術家的政治，也就是工人的政治。鄭宗顏考工記解說：『百官謂之百工，以其如之故也，當其分職率屬則謂之百官，當其興事造業，則謂之百工。』因爲這種政

治組織之下，社會個個都是工人。藝術行政部的十二委員，也就是藝術工人的代表，而統屬之於音樂的諧和性之下，所以又叫做『音樂的政治』。音樂的政治，是一種純太平的政治，不但沒有『專權』的毛病，而且『有關雕麟趾之意！』

但這裏要注意的，六院都不過藝術行政部的分工，在必要的時候，還應該聯合起來，開一聯藝行政會以解決我們社會的根本問題。於是在周禮就有『以官府之六聯合邦治』的一個辦法。鄭衆注：『官聯謂國有大事，一官不能獨共，則六官共舉之，聯事通職相佐明也。』賈公彥注：『六事皆聯事通職，然後邦治得會合。』一方面六院相聯辦事，一方

面又逐院屬中各相聯屬，自相和睦，這便是「禮讓爲國」的意思。如果照這個政治組織做去，只要二十年，五十年最多不過百年，我們所理想的『大同世界』，不怕他不會完全實現。那時包管天下太平，干戈永息。這就是禮運所謂『姦謀閉而弗興，盜竊亂賊不作，故外戶而不閉；』疏孔

扉從外闔，既無盜竊亂賊。則戶無所捍拒，故從外而閉也。這就是我們理想的『天不愛其道，地不愛其寶，人不愛其情，……其餘鳥獸之卵，皆可俯而闕也』禮運的平和歡樂的

世界！

第五章 大同主義的經濟組織

一

我們的大同社會，是純太平的境界，但什麼纔叫做純太平呢？周生子要論 隋志儒家類有玉函山房輯佚書本說：『天下所以平者，政平也；政所以平者，人平也；人所以平者，心平也；心所以平者，衡平也；衡所以平者，銖兩平也；銖兩所以平者，毫釐平也。無所不均也，無所不平也，謂之太平。』實在我們傳統的社會思想，就是這種『無所不均，無所不平』的太平世界。中庸說：

『天下國家可均也。』樂記說：『平均天下。』所以我們不要求政治上的均平，政治上的均平，如呂東萊云：『冢宰均邦國者，是使若貴若賤，若小若大，各得其平爾。古之稱宰相者，多以平爲主，若商則謂之尚衡，阿衡平之之謂也。不過欲平天下之所不平者爾。使四海之內，耕者耕，織者織，士農工賈，饒寡孤獨，事事物物咸適其宜，是宰相均平天下之道，均之一字，是宰相之大綱。』還

且要求經濟上的均平，經濟上均平，如葉時禮經會元卷一云：『太宰以九式節財必曰均，小宰執九式以節財用，司會掌九式以節財用，皆曰均。蓋均則中，不均則或過不及，且周官立法秩序必曰均，力政必曰均，貢賦必曰均，一制一度，無所往而不爲均也。太宰掌均邦國，而曰秉國之均者也。豈於財用，而不可不均乎？』這種經濟上的均平，我們叫他做『均產主義』、『王源平書卷十

一云：『均也者，均上下，均貧富，均有無，均出入也。』孔子曰：『論語季氏篇』：『不患寡而患不均，不患貧而患不安，故均無貧，和無寡，安無傾。』董仲舒春秋繁露調均篇云：『孔子曰：不患寡而患不均，故有所積重，則有所空

虛矣。大富則驕，大貧則憂，憂則爲盜，驕則爲暴，此衆人之情也。聖者則于衆人之情，見亂之所從生，故其制人道而差上下也，使富者足以示貴而不至于驕，貧者足以養生而不至于憂。以此爲度而調均之，是以財不匱，而上下相安。』我們在經濟方面，一面主張生產當爲社會共同經營，而當置于一藝術管理之制度下，一面主張社會的收入，應該平均分配于社會全體。不過這種分配，是要照各人的藝能力量，以測定收入的多少的，好比權衡一般，物輕則衡抵，物重則衡重。各人的藝能力量，無論如何不能相同，那麼我們分配的方法，也只能依照藝術的法則，『各盡所能，各取所值。』但也有個定制，就是使藝能最薄弱的人，也能保持生存的

權利，生活資料是很富裕的，那藝能最高的人，則在生活資料以外，還可以享受藝術上特種的娛樂，但也只能以各人勞動的結果拿來供自己的享用爲限。並且這時金錢早已廢止，禮制院檢查藝能的結果，在藝值證上寫明某人的藝能在藝術上值得幾多，至于各人怎樣使用其藝值證，或以其收入兌換那件東西，乃是各人自由支配的。但這上面所說的，還不過均產的分配制的一部分，而均產主義最重要的策略，第一件是在平均土地。按周禮地官『小司徒乃均土地，以稽其人民，而周知其數』賈氏注『均上地下地等，使得均平，故曰均土地。既給土地，則據土地，計考其人民，可任不可任之事，而周偏知其數』又『均人掌均地政，

均地守，均地職，均人民牛馬車輦之力政；『黃氏注道：『均人掌均力政，自國中推行之天下也。周禮地職，必聯地守山川林澤丘陵墳衍原隰五地，其政本通，因其地之多寡嫩惡而均之，必使一夫所受皆足以食其一家，不使有餘不足相懸絕。是故地政均則地守地職可均矣，民之作業必使皆得自盡其力，而後任公家之事，爲之程等。』又『遂人以歲時稽其人民，而授之田野；』把社會公有的田地，很公平地還歸社會公共享用，于是農之生九穀，圃之毓草木，虞之作山澤之林，藪之養蓄鳥獸，凡有勞動能力的人，都可以平均享受社會公地的一部分，以從事社會的生產事業。公羊傳宣公十五年何休注云：『司空講別田之高下善惡分爲三

品，上田一歲一墾，中田二歲一墾，下田三歲一墾，肥饒不得獨樂，境壤不得獨苦，故三代一換土易居，財均力平，是謂均民力。』這『財均力平』四個字，就是均產主義的根本思想。

二

均產主義應用在鄉村方面，就是一種『井田制度』。這種制度的理想，相傳始於黃帝，源流大概是很遠的。通典鄉黨篇：『昔黃帝始經土設井，以塞爭端，立步制畝以防不足，使八家爲井，井開四道而分八宅，鑿井于中。一則不洩地氣，二則無費一家，三則同風俗，四則齊巧拙，五則通財貨，六則存亡更守，七則出入相同，八則嫁娶相娛，九則有無相貸，十則

疾病相救，是以性情可得而親，生產可得而均。均則欺陵之路塞，親則鬥訟之心弭。』這種土地公有制，雖不必照後人所說的那樣整齊，却也斷不至完全杜撰，就使是後人托古改制的學說，仍不失為中國經濟思想的大烏托邦。并且依照周禮 孟子 王制 韓詩外傳 穀梁傳 何休公羊解詁 和 漢書食貨志 等書所說，這種烏托邦，也不是決不會實現的。孟子說：

『夫仁政必自經界始，經界不正，井地不均，穀祿不平，是故暴君污吏必慢其經界。經界既正，分田制祿，可坐而享也。』他的理想是：『死徒無出鄉，鄉里同井，出入相友，守望相助，疾病相扶持，則百姓親睦。方里而井，井九百畝，其中爲公田，八家皆私百畝，同養公田。』

漢書食貨志引此云：民是以和睦而教化齊，同力役，生

產可得而平也。這種均產的計劃，雖很不清楚，很不完全，但在穀梁傳說得就稍

爲詳細一點，如云：『古者三百步爲里，名曰井田，井田者九百畝，公田居

一，私田稼不善則非吏，公田稼不善則非民。……古者公田爲居，井竈葱

韭，盡取焉。』何休公羊解詁宣十更衍其意以構成理想的互助社會，他

說：『民以食爲本也，夫飢寒并至，雖堯舜躬化不能使野無寇盜；貧富兼

並，雖陶臯制法不能使彊不凌弱。是故聖人制井田之法，而口分之一，一夫

一婦，受田百畝，……五口爲一家，公田十畝，……廬舍二畝半。凡爲田一

頃十二畝半，八家而九頃，共爲一井，故曰井田，廬舍在內。……還廬舍，種

桑荻雜菜，畜五母雞兩母豕，瓜果種彊畔，女工蠶織，老者得衣帛焉，得食

肉焉，死者得葬焉。……田作之時，春父老及里正旦開門坐塾上。晏出後時者不得出，暮不持樵者不得入。五穀畢入，民皆居之，里正趨緝績，男女同巷，相從夜績，至於夜中，故女功一月得四十五日作，從十月盡正月止，男女有所怨恨，相從而歌，飢者歌其食，勞者歌其事。男年六十，女年五十，無子者官衣食之，使之民間求詩。……十月事訖，父老教于校室，八歲者學小學，十五者學大學，其有秀者移於鄉學，鄉學之秀者移于庠，庠之秀者移於國家。……三年耕餘一年之畜，九年耕餘三年之積，三十年耕有十年之儲，雖遇唐堯之水，殷湯之旱，民無近憂，四海之內莫不樂其業，故曰頌聲作矣。』這一大段話，雖和我們大同社會的理想不能完全相符，

然爾一種平和社會的景象，却正該如此。那時社會有『千斯倉萬斯箱』的食品，還怕人們的享受，有窮盡的時候嗎？至于分田的年限，如漢書食貨志所說是：『民年二十受田，六十歸田，七十以上，上所養也；十歲以下，上所長也；十一以上，上所彊也。』師古曰：勉強勸之令習事也。這種勞動的年限，在現代完全科學耕種的時候，却不必這樣長久，只須每人一生從二十五歲至五十歲，每天做四小時的工作，也就很够用了。我們的意見，以為土地的公有制度務必實行，周禮大司徒『分地職，奠地守，制地貢，而頒職事；』小司徒『經大地而井牧其田野；』這種辦法，實在最公平不過的。既然土地是社會公有的東西，則凡能應用土地以從事生產的，都算

得是一種『地職』，都應該平均分配他山林藪澤的地方，這種土地的均產制度，實在是我們大同經濟的根本思想。後漢仲長統昌言損益篇，他是最初提倡井田制的復興的，他說：『井田之變，豪人貨殖，館舍布于周郡，田畝連于方國。身無半通青綸之命，而竊三辰龍章之服；不爲編戶一伍之長，而有千室名邑之役；榮樂過于封君，勞力侔于守令，財賂自營，犯法不坐，刺客死士爲之投命。至使弱力少智之子，被穿帷破，寄死不斂，冤枉窮困，不敢自理。……蓋分田無限，使之然也。今欲張太平之紀綱，立至化之基趾，齊民財之豐寡，正風俗之奢儉，非井田實莫由也。此變有所敗，而宜復者也。』此後主張井田復興論的，都以井田爲致太平的政策，

如禮經會元卷二井田云：周禮致太平之書，井田，然實際拿來提倡最有力的，太平之綱紀也。不井田，則不可以行周公之道。

却只有清初的顏李學派。顏元存治編開頭便主張井田應斟酌復之，他的理由是：『天地間田，宜天地間人共享之，若順彼富民之心，卽盡萬人之產而給一人所不厭也，王道之順人情，固如是乎？况一人而數十百頃，或數十百人而不一頃，爲父母者使一子富而諸子貧可乎？又或者謂畫田生亂，無論至公服人，情自輯也……搜先儒之格議，異當代之人謀，加嚴乎經界之際，垂意于釐成之時，意斯時也，孟子所謂百姓親睦，咸于此徵焉。遊頑有歸，而土愛心臧，不安本分者無之，爲盜賊者無之。』井田篇他還和他的朋友王源李塨們，各自提出許多收田的政策，以爲公有基礎。

這些政策且載于平書訂制田卷七一書內，很有許多尙可採用的。如王源所說：『明告天下以制民恆產之意，謂民之不得其養者，以無立錐之地，所以無立錐之地者，以豪強之兼并，今立法：有田者必自耕，毋募人以代耕，自耕者爲農，無得更爲士爲商爲工。士士矣，商商矣，工工矣，不爲農，不爲農則無田，士商工且無田，況官乎？官無大小皆不可以有田，惟農爲有田耳。』這種辦法，在現在情形看來，或者也是一種過渡分工的好辦法。

三

均產主義應用在都市方面，也是主張公平的分配的。周書大聚解云：『市有五均，且募如一。』孔晁注：均平也，言早募一價。漢河間獻王著樂元語，因之

有五均之說，他道：『立五均則市無二賈，四民常均，疆者不得困弱，富者不得要貧，則公家有餘，恩及小民矣。』

漢書食貨志注；臣瓚引鄧展曰；樂元語河間獻王所傳，道五均事。今按樂元語

右玉函山房輯佚書本。

但五均究竟是什麼？因為樂元語一書早已失傳，我們只好就

漢書食貨志所說來看，却都是『均衆庶，抑並兼』的大同經濟政策。固然大同社會的完全實現，要做到『市無二賈』，由社會公平分配土地，以設立社會工場，因而廢止資本私有制和私的賣買制。但在過渡期中，爲撲滅私的工場計，就食貨志的五均制，是不妨選擇採用的。依食貨志是：

(一) 平市。『諸司市常以賈時中(仲)月實定所掌，爲

物上中下之賈（價），各自用爲市平，毋拘它所。」這就是周禮地官「司市以陳肆辨物而平市，以量度成賈而徵價。」和「質人同其度量，壹其消制。」「質師辨其物而均平之，展其成而奠其賈，然後令市。」的說法。陳肆辦法，是使上中下的貨物各有一種固定的公平的價格。王昭禹注道：「量以量多少，度以度長短，長短既以度量而平之，則物價之高下既定，然後可以召續。」這種平均物價，實在是救濟貧窮的最好政策。

（二）歛。『衆民賣買五穀布帛絲絲之物，周于民用而不離（售）者，均官有，以考檢厥實，用以本賈取之，毋令折錢。』這就

是司市『以泉府同貨而歛賒』和泉府『歛市之不售，與貨之滯于民用者，則以其賈買之物，揭而書之，以待不時而買者，買者各從其抵』的辦法。鄭玄注：同共也。王昭禹注：『歛之則民無賤價之患，賒予之則民無貴買之患，如此則盈虛有無，通乎上下，豈非與民同其貨乎？』所以同貨就是均產社會的一個表徵。

(三)防貴庾。『萬物叩貴，過平一錢，則以平賈賣與民，其

賈氏賤減平者，聽民自相與市，

師古曰：貴卽爲叩賤則爲氏。

以防貴庾者。師古曰：庾積也，

以防民積物得貴也。

』這就是司市『以政令禁物靡而均市』和賈師『凡

天患，禁貴儻者，使有恆賈』的辦法。這麼一來，使無論何人不能積

貨居奇，而投機交易的弊病，也完全可避免了。

(四) 賒。『民欲祭祀喪紀而無用者，錢府以所入工商之貢，但賒之。』師古曰：但空也，徒也，言空賒之，不取息利也。祭祀毋過旬日，喪紀毋過三月。』

這段就是根據泉府的原文，在一般平民呼號乞貸沒有辦法的時候，能够供給他的需要，又不取他的利息，這是社會的義務，應該如此。

(五) 貸。『民或乏絕，欲貸以治產業者，均受之。除其費，師古曰：除其費，謂衣食之費，已用者也。計所得受息，毋過歲什一。』這就是泉府『凡民之貸者，與某有司辨而授之，以國服爲之息』的辦法。不過『以國

服爲之息』一句，先後鄭鄭司農都有誤解，尤以鄭玄的解釋爲後來莫大的禍根。却不知國服的服，是爲公家服務的服，是以力不以錢的。這層明王應電解得最透澈，他說：『以國服爲之息，蓋力者民之所自有，而無待于外，事者上之所不能無，而心欲假之于民者，故貸之而使服國事。下之用物者，若食其力，上之與物者，若假之……古者貨惡其棄于地也，不必藏于己，于後而有借，孔子曰：有馬者借人乘之。借而收息，乃周衰已後事，注疏一差，荆舒因執之以殃民。』可見以後傅會泉府來講國家資本主義的人，都是失掉了泉府的本意！

但上面所說『五均制』也不過到大同社會的一種經濟政策罷了。這種政策的實施，須靠社會自身的美的組織，政府是靠不住的。政府是代表權力的機關，如五均之制，由他辦理，結果必爲王莽爲王安石，『內帑出錢數百萬，以爲資本，以壓富商之利』，這也不過爲「利」這一個字罷了。宋馬端臨似乎很看到這層，所以說：『後世曰均輸，曰市易，曰和買，皆以泉府藉口者也。然泉府所以便民，初未嘗有征利富國之思，今古意寢失，其市物也，亦諉曰摧富賈居貨待賈之謀；及其久也，則官自效商賈之爲，而指爲富國之術矣。』文獻通考論市權我們大同主義對於這種附會泉府來實行國家資本主義的，當然在排斥之列。我們是以天下爲一

家的，計贏受息的辦法，應該絕對廢止；而提倡一種『均有無，均出入』的制度。因為人生世間無論那一個都有需要貨物的必要，那就無論何人都有應受社會互相協助的時候。所以我們理想的泉府，就是『公共市易所』，不可不由社會自身組織，凡社會各人之交換貨物，都要經這個公共市易所，而後再適應各人欲望的需要，公平分配起來，這就自然資本制度要應手倒下來了。並且我們公共市易所裏，也是只用證書不用錢幣的，有錢幣便有賊物，如宋史食貨志王安石主張『出內帑錢帛，置市易務于京師』，既然拋不了錢幣，結果安得不錙銖聚斂？安得不禍國殃民？其實在周禮裏何嘗有錢幣的觀念？如司市云：『凡通貨賄，以璽

節出入之國凶荒札喪，則市無征謂無正供而作布；『掌節云：『貨賄用璽節；』可見布幣原爲救荒而設，而當太平年代，貨物出入只要有一種璽節就够了，更不用說錢幣還在布幣以後，更在廢止之列。布幣還是以布帛爲俯仰，錢幣則簡直是無用的贓物！所以漢章帝時穀帛價重，便有人主張封錢無用，令天下一概以布帛爲租。魏明帝時廢錢用穀，又桓玄也要廢錢。可見我們傳統的經濟思想，都是主張廢盡這個贓物的。黃宗羲明夷待訪錄財計一說：『欲天下安富，必廢金銀；』『吾以爲非廢金銀不可。』李剛主說得最痛快：『民以金刀爲用，則商賈得操其奇贏，以至沾泥塗足者，無升斗之儲，而逐末者千倉萬箱，坐牟厚利。及至凶災匱乏，又

出所得之豐，高其價值，以制農民之緩急，此天下之最不平者也。」憲志編 頁十二
又說：『官吏之俸皆以銀，此銀可卷懷而藏，鍵笥而積也，而貪官污吏比比矣。若出入皆以粟布，能貯邱山以取敗耶？』平書訂 卷十 真的萬惡的金銀！
我們的大同社會應該絕對廢止牠！我們要主張用藝值證來代替金銀制度，如果藝值證能够實行，不但便利得很，而且官僚資本家盜賊都可以一概沒有了。我們的辦法，就是首先提倡與社會一般以藝能，由社會于適當地點，建築社會工場，這社會工場的生產品即可直接貢獻于公共市易所，以交換與藝能相當的『藝值券』。如周禮閭師『凡任民，任農以耕作，貢九穀；任圃以樹事，貢草木；任工以飭材事，貢器物；任牧以畜

事，貢鳥獸；任嬪以女事，貢布帛；任衡以山事，貢其物；任虞以澤物，貢其物；』這種『制其貢各以其所有』的辦法，就是使人們各盡所能各取所值』的均產方法。于是各人把自己由勞力生產出來的東西，拿來交換藝值證，藝頭証上寫明號碼，並照像，使勞人不得移用。但在老幼不能勞動的人，則有教育證、養老證等，使雖不能從事生產，却依然能夠各應其需要而消費。于是把這些證書向各處公共貨棧裏自由使用，購買與其藝能或年齡相當的東西，這就是禮運『使老有所終，壯有所用，幼有所長』的經濟政策。但這時如公共貨棧存貨堆積太多，怎麼辦呢？周禮又告訴我們：『泉府凡國事之財用取具焉，歲終則會其出入，而納其餘。』泉府在供給全社會

的需要以外，如有餘剩，則納之于遺人。遺人在各處設立公共貯藏所，如『路室有委，候館有積』，而這委積的東西，却是很有用處的。故說：『遺人掌邦之委積，以待施惠，鄉里之委積，以恤民之羸阨；門閭之委積，以養老孤；郊里之委積，以待賓客；野鄙之委積，以待羈旅；縣都之委積，以待凶荒。凡委積之事，巡而比之，以時頒之。』這麼一來，便『矜寡孤獨，皆有所養』，豈不是完全實現了大同的社會嗎？

大同社會裏無論農工，每人都是從事愉快的藝術的勞動，因此財富成了藝術的創造品，恰如音樂的原理相通。國語周語下云：『樂以殖材。』韋昭注：『古者以樂省土風，而紀農事。』又說：『夫有和平之聲，則

有蕃殖之財；』這種音樂的生產計劃，是要使生產者從事勞動藝術，却又不至過于消耗。因爲『用物過度妨于財，正害財匱妨于樂』周語。我們快樂的勞動，勞動的時間既不甚多，剩下的又可以儘量地享受精神生活的幸福。如平時則有公共圖書館、公共娛樂場、等自由享用，有病入公共養病院，年老入公共養老院，死則有公共墓地，即生育兒童，也由社會公養，這時人們當然沒有儲蓄金銀的觀念，藝術證更是天然不能儲蓄的！但有人要問，那一切最苦的勞動，有誰肯出來担任呢？我以爲這是不成問題的，將來即是溝道的建築，廁所的設備，都要含有醫學的及藝術的精神，將來一切辛苦的事，總是儘量應用機械，那「以時埤館宮室」

的巧人（左傳）都由機械去做，還怕社會中人不曾各盡所能嗎？

四

我們知道要使大同的理想完全實現，第一樁事就在先使社會富裕起來。易繫辭下云：『何以聚人曰財。』古論語河間獻王書引云：『子貢問爲

政，孔子曰：『富之，既富乃教之也。』我們再看古代的經濟思想，如呂氏春

秋引神農書云：『士有當年而不耕者，則天下或受其饑；女有當年而不

績，則天下或受其寒矣。』唐甄潛書宗孟篇說：『堯舜之治無他，耕耨是也，

桑蠶是也，雞豚狗彘是也。』可見傳統的經濟制度，是以社會人人都能

從事生產事業爲理想的。孔子說生產的計劃是：『生之者衆，食之者寡，

爲之者疾，用之者舒，則財恆足矣。」大學這十六字不但是對農業說的，實則一切生產原理，都可以包括在內。自然不勞而食的人們，在我們社會裏是不能存在的。我們的社會，每個男男女女都各盡所能，財富還怕不會充足嗎？依據禮運「貨惡其棄于地，不必藏于己，力惡其不出于身，不必爲人」便知這種社會裏，生產怎樣地發達，用力怎樣地不憚劬勞。我們再根據周禮大司徒途人兩職，便知道這時地無遺利，人無遺力的情形。李觀周禮致太平論國用四肝江集卷六說得好：「言井田之善者，皆以均則無貧各自足也，此知其一未知其二。必也人無遺力，地無遺利，一手一足無不耕，一步一晦無不稼。餘夫致仕者仕者庶人在官者畜牧者之家皆受田，

則是人無不耕，無不耕則力豈有遺哉！一易，再易，萊皆頌之，則是地無不稼，無不稼則利豈有遺哉！李埭擬太平策卷二更直截了當地主張對不勞而食的人們，以一種必要的處置，他說：『天下有一無事之民則一民廢，無一無事之民則天下治，今士人玩愒觴咏，或博奕嬉戲，里井之民，閒處曠遊，羣飲聚談，非勤學，非力農，非工商力作，皆游惰也。責之不變，士宜如明太祖築逍遙樓令爲其玩，而斷其食，哀毀求改，誠者釋之。』這種過分的懲罰，在我們社會似還可以不必，然天地間人『生存一日，當爲生民辦事一日』，這却是真理，那末我們對於不游惰的人們，自不能不有一種獎勵的辦法。因此我們同時主張社會應依各人勤勞的美的比例，

與以相當報酬。中庸很明顯地說：『日省月試，既廩稱事，所以勸百工也。』

鄭康成注：『時使使之以時，日省月試，考校其成功也。既讀爲餼，餼廩稍食也，稟人職曰乘其事，考其弓弩，以下上其食。』這種勤勞的估價，是完

全從藝術的觀點出發的。天官宮正『幾其出入，均其稍食；』鄭注：幾呵，其衣服，持

操，及疏數者，稍食祿廩。

內宰『均其稍食，施其功事；』這種生產的美策，很可以鼓

勵人的天性；使他努力工作，把自己勤勞的結果，拿來自己享用。

最後我們社會生產的額數，也是有個通盤統計的。現在的生產，穀物過多的時候，兒童反有嗷嗷待哺，李埭李埭忘編常引『豐年病農』的諺語，以證那時生產界如何的不公平，如何的不經濟；但在我們社會，使

決無這種流弊。我們的生產是很有秩序的，有組織的，關於『藝能組織』的話，且不說他，最明顯的就是我們以消費額爲生產標準的主張。我們意思，要先預算若干年內的消費額然後統一生產力，以適應這個需要；使生產和消費平均，不致弄成生產額過多過少的毛病，這就是周禮『理財』的根本方法。案周禮是一部理財的書，他的理財，可用葉時禮經會元所說幾句話來包括，就是：『周人理財之道，非見于理財之日，而見于出納之際；非見于頒財之頃，而見于會計之時。』卷二財計如太宰以九式均節財用，一曰祭祀之式，二曰賓客之式，三曰喪荒之式，四曰羞服之式，五曰工事之式，六曰幣帛之式，七曰芻秣之式，八曰匪頒之式，九曰好

之下，能夠『使有菽粟如水火，』孟子盡心下自然『姦謀閉而弗興，盜竊亂賊不作，』所謂純太平的景象，如是如是。

一九二七，一月一日西湖。

第五章 大同主義的經濟組織

一八二

附錄

大同共產主義的孫中山

(一)

『中國沒有的東西是科學，不是政治哲學，至於講到政治哲學的真諦，歐洲還要求之於中國。』（頁九五）『中國古時有很好的政治哲學。我們以為歐美的國家，近來很進步，但是說到他們的新文化，還不如我們政治哲學的完全。中國有一段最有系統的政治哲學……無論

外國甚麼政治哲學家，都沒有見到，都沒有說出，這就是我們政治哲學的智識中獨有的寶貝，是應該要保存的。」（頁一二八）這些話是我們革命的先驅者——孫中山先生在民族主義裏時常反覆說的。但什麼是我們政治哲學的根本動向呢？用一句簡單的話來包括，就是「大同共產主義。」雖然中山先生一生的努力，只提倡三民主義，對於大同主義覺着未免過早，但在這一派的學者中，很多都已知道：「三民主義之終結的目的，在以全人類之共同努力，建設新共產社會，完成真正民有民治民享的大同主義，就是要造成「均無貧，和無寡，安無傾」的世界。」（見戴季陶孫文主義之哲學的基礎頁六六）可見中山先生在

根底上，却是一個大同共產主義者。再把他的全部著作來看，更可知先生傾向大同的意思。如云：『人類進化之目的爲何？即孔子所謂大道之行也，天下爲公。』（建國方略頁五一）『化彼族競爭之性，而達我大同之治。』（同上頁一二四）又說：『吾人生在惡濁世界中，欲打破此舊世界，剷除一切煩惱，以求新世界之出現，則必有高尚理想以爲之先。』在吾國數千年前，孔子有言曰：『大道之行也，天下爲公。』如此則人人不獨親其親，人人不獨子其子，是謂大同世界。大同世界即所謂天下爲公，要使老者有所養，壯者有所用，幼者有所教，孔子之理想世界，真能實現，然後不見可欲，則民不爭，甲兵亦可以不用矣。』（軍人精神教育第

五課）『至於此時，幼者有所教，壯者有所用，老者有所養，孔子之理想的大同世界真能實現，造成莊嚴華麗之新中華民國，且將駕歐美而上之。』（同上）三民主義裏講大同共產的話更多了。民族主義最後一講，竟歸結到：『用固有的道德和平做基礎去統一世界成一個大同之治，這便是我們四萬萬人的大責任。』（頁一四一）民權主義裏說：『孔子說：「大道之行也，天下爲公，」便是主張民權的大同世界。』（頁一六）民生主義裏更下一個定義道：『民生主義就是社會主義，又名共產主義，即是大同主義。』（頁一）又說：『三民主義的意思，就是民有民治民享，這個民有民治民享的意思，就是國家是人民所共有，』

政治是人民所共管，利益是人民所共享，照這樣的說法，人民對於國家不只是共產，甚麼事都是可以共的。人民對於國家要什麼事都是可以共，才是真正達到民生主義的目的，此就是孔子所希望之大同世界。』

（頁七八）由上所說，可見中山先生實在是中國政治哲學的傳統者，大同共產主義的發明家，他三十餘年的革命事業，最初的動因，最後的目的，都是在於發揚光大中國的政治哲學——就是大同共產主義。

（二）

實在，中山先生是一個共產主義者，（季諾維埃夫說中山不是共產主義者，我是不服氣的。）是認共產主義為最高的理想，來解決社會

問題的所以說：『共產主義是民生的理想，民生主義是共產的實行。』（民生主義頁五二）『我們對於共產主義不但不能說是和民生主義相衝突，並且是一個好朋友，主張民生主義的人，應該要細心去研究的。』（頁六三）但我們在這裏要知道中山先生的共產主義，實在就是大同共產主義，却不是一九一七年俄國十月革命以後的共產主義，十月革命實現了無產階級專政的局面，這在俄國革命的實際的歷程中，自有很大的歷史意義，但在中國使用不着。（頁七五）這不但是就中國目前的狀況，仔細考量，覺着如此，就是馬克斯主義者的學說，也有許多不充分的地方。所以中山先生在民生主義對馬克斯在社會主義

上的功績，雖讚美不置，說他：『所著的書，和所發明的學說，可說是集幾千年來人類思想的大成』（頁一四）但是社會主義到了馬克斯，難道就算止境了嗎？！不決不！馬克斯發明物質是歷史的重心，經過歐戰後幾年的試驗以來，使有許多人說是不對』（頁二〇）因此中山先生便特別提出他的『民生史觀』——就是廣義的「生物史觀」——來代替馬克斯的『唯物史觀』。依中山先生的意思，馬克斯的唯物主義並沒有發明社會進化的定律。「歷史的重心是民生，不是物質。」這個貢獻，實在是很偉大的。復次馬克斯主張階級戰爭，中山先生則以為階級戰爭只是社會當進化的時候所發生的一種病症：『馬克斯研

究社會問題所有的心得，只見到社會進化的毛病，沒有見到社會進化的原理，所以馬克斯只可說是一個社會病理家，不能說是一個社會生理家。（頁二八）然則什麼才是社會進化的原因呢？社會生理家的中山先生，告訴我們：『古今一切人類之所以要努力，就是因為要求生存，人類因為要有不間斷的生存，所以人類才有不停的進化。所以社會進化的定律是人類求生存。人類求生存，才是社會進化的原因；階級戰爭不是社會進化的原因。』（頁二八）這種生物史觀的見解，和我的歷史哲學最相符合，並且比馬克斯的學說，不知進步得許多了。知道中山先生不是馬克斯主義者，便知道中山先生的共產主義，和馬克斯派

的共產主義不同。然則中山先生心目中的共產主義是什麼呢？在這裏我們最好是把他自己的話來作答案，他說：『俄國所行的，其實不是純粹共產主義，是馬克斯主義，馬克斯主義不是真共產主義，蒲魯東巴古寧所主張的，才是真共產主義。』（民族主義頁九四）又說：『民生主義就是共產主義，這種共產主義的制度，並不是馬克斯纔發明出來的，當原始人類發生的時候，便有這種制度，便行實行共產。』（民生主義頁六四）曉得中山先生的共產思想，是傾向於蒲魯東巴古寧的共產主義，便知道中山先生是一個純粹的大同共產主義者！

（三）

大同共產主義是有組織有計劃的政治哲學，是我們政治哲學的智識中獨有的寶貝，是有蒲魯東巴古寧共產主義的好處，而沒有他的壞處的。雖然俄國布哈林先生在共產黨底計畫一書裏（頁一六一——一九）很排斥蒲魯東巴古寧一派，說他怎樣地沒有組織，沒有秩序，但把那同樣的話來批評我們的『大同共產主義』就全然不對。因為大同共產主義是中國政治的傳統精神，是極端承認有計劃有組織的好處？在經濟的領域之內也是要確立生產和分配底嚴密一致的計算和管理的。如中山先生對於民生主義定了兩個辦法，第一個是平均地權，第二個是節制資本，這兩個辦法，實在就是實行大同共產主義的基

礎。並且『我們所主張的共產，是共將來，不是共現在，這種將來的共產，是很公道的。』（頁六九）如從前顏習齋李剛主王崑繩都曾提出土地公有的政策，這些政策具載於李剛主平書訂（卷七制田）一書內，但都是不容易實行的，如王崑繩所說：『明告天下以制民恆產之意，謂民之不得其養者，以無立錐之地，所以無立錐之地者，以豪強之兼并。今立之法，有田者必自耕，毋募人以代耕，自耕者爲農，無得更爲士爲商爲工。士士矣，商商矣，工工矣，不爲農，不爲農則無田，士商工且無田，况官乎？官無大小，皆不可以有田，惟農爲有田耳。』這種辦法，說得很好聽，却是一步也不能行。只有中山先生所主張的平均地權，很簡單很容易的，從

地價稅着手，精漸的實行土地公有。這實在是中國二千年來許多共產主義者所沒有想到的。所以中山先生很不客氣地說：「我們所主張的平均地權，才是民生主義，這種民生主義，就是共產主義。」（頁六九）這種共產主義，我們在禮運周禮何休公羊解詁和漢書食貨志等書，都可以尋出許多痕跡，但在從前所認為烏托邦的，現在因中山先生的提倡，却有實現的可能了。復次節制資本，也是中國二千年來中絕的政治觀念，如漢劉德著樂元語主「五均」之說道：「立五均則市無二價，四民常均，彊者不得困弱，富者不得要貧。」雖然樂元語一書早已失傳，（只有玉函山房輯佚書本）我們只就漢書食貨志和周禮司市泉府

各節來看，也可見這種『均衆庶，抑兼併』的大同共產政策，也正是中山先生所要發揮光大的。總而言之，我們要認清中山先生的共產主義，是立腳在中國政治哲學的系統上，是要把三民主義來達到大同共產的社會的。

我是大同共產主義者，對於中山先生許多有益的見解，應該在這裏特別感謝，並且在我們大同共產主義的發展史，和中國政治哲學史上，都應該永遠牢記着我們所崇敬偉大的孫中山先生。

一九二七，三，十日。

附錄 大同共產主義的孫中山

一九六

大同共產主義

定價四角

外埠加寄費一成

——版權所有不許翻印——

著者 朱謙之

發行者 趙南公

印刷者 泰東圖書局

總發行所 泰東圖書局

分局 南京長沙

中華民國十六年七月出版

大同共產主義

定價四角

外埠加寄費一成

——版權所有不許翻印——

著者 朱謙之

發行者 趙南公

印刷者 泰東圖書局

總發行所 泰東圖書局

分局 南京長沙

中華民國十六年七月出版