

108

社會學概論

九五叟相伯



社會學概論

社會學引言

近年來，吾國學者，對於歐美之各種科學，著書立說，盡量輸入；不特陳舊之學說，重興鼓吹，卽最新之學問，亦大事宣傳。惟各種新學說新學問，在其本身，固有相當之價值；然繩以哲理，光以信道，不無糾正之處；卽近今之所謂社會學，亦其一端也。

社會學法文曰 Sociologie，從辣丁文 Socius 及希臘文 Logos 二字聯合而來。Socius 卽同伴也；Logos 卽學問也；合一語解之，卽同

伴之學問。辣丁文之 *Socius*，推廣其義，卽社會之謂；故 *Sociologie* 卽社會之學問，簡言之曰，社會學。

社會學名詞，一八三八年，法儒孔德 *Aug. Comte*（一七九八—一八五三）創之也。社會學在科學中之獨立地位，由孔氏提倡之，亦由孔氏說明之也。孔氏爲實驗哲學 *Positivisme* 之鼻祖，其解釋社會學，亦以實驗爲根基。氏謂社會學是討論社會全體之科學，而非論社會某部分，或某方面之科學；蓋一切科學之發展，皆當歸宿於社會學。社會學之任務，是在設法尋求社會之組織，及其演進之定律；故社會學上各

問題，可分二部研究；第一部是社會構造的各問題；第二部是社會演進的各問題。孔德名前者爲社會靜學 *Statique sociale*，後者爲社會動學 *Dynamique sociale*。

社會學既係孔德新提出之科學，究能成爲一學問否？學者之見不一。但斯賓塞竊取此語，用於其進化哲學，以解釋有機體生物學，而此名詞乃成立矣。繼由李林斐 *Lilienfeld* 雅佛來 *Schaeffle* 胡滿斯 *René Worms* 等之緝熙廣大，而社會學名詞，頓放光明矣。卒又經社會學家擴大其義，不自限於有機生物學，而推至於人種學，人類學，心理學等之觀察，社會學之

界限乃愈形開拓矣。

總之：社會學之對象，既是社會中一切變遷之事實，及各種殊特之現象，故與人類而俱有。惟此社會學究能脫離別種學問，而成一獨立之學問，此則未必然也。

蓋社會學之所以成爲學問者，以其研究組織社會之根基，及其保存之公律，令以得獲造物主所定之宗向也。而此宗向，無非使社會中各份子得享其人生之物質幸福，及種種倫理之利益。故各份子彼此之關係，若權利，若義務，皆當有其秩序，皆當合於公義。社會學之任務，即規定此種倫理關

係。

此種倫理關係，即倫理之對象，所以社會學與倫理學有密切之關係；不能分離而獨立；實乃倫理學之一分，隸屬於倫理者也。何則？社會學之宗向，即社會之宗向，社會之宗向，爲國民求現世暫時之幸福；倫理學之宗向，爲人類求來世永遠之幸福。一則爲殊特宗向，一則爲普徧宗向。普徧宗向，包含殊特宗向，猶全體包含部分；此社會學所以隸屬於倫理學也。社會學導引人之行爲，得享社會幸福。社會幸福，爲社會全體之幸福，亦爲社會各份子之幸福。故社會學之範圍，

總攝社會各部分之私益，而倫理學實爲其總綱領也。

以上所說，固爲抽象理論；然社會學在科學上所佔之地位，可以瞭然矣。今再以具體事實言之，則此義更能顯豁。社會學所論之社會經濟，乃關於社會之經濟生產，分配，交易，消費之學問。社會經濟，即社會之財富。夫財富不能離人之動作，人之行誼，而獨佔一地位；換言之：財富與人之動作，及其行誼，有密切之關係；財富與人之行誼合論之，社會經濟，方成一社會學問。財富爲物質現象，行誼爲精神要素，財富爲效果，行誼爲原因。學問乃研究事實之原因；而人之行誼乃

關倫理學，此所以社會學屬於倫理學，不能脫離而獨立也。爲此，故社會學常附於倫理學中混而爲一。但自十九世紀之末，以迄今日，社會經濟，社會問題，日形複雜；而勞資間之齟齬，階級間之爭鬥，日益尖銳；於是留心社會問題者，考察社會經濟之現象，研究社會病根之所在，以種種方法，改良社會經濟，解決社會問題，而社會學之範圍頓成擴大，雖不脫離倫理學，而在科學上遂有其地位矣。

惟倫理學與社會學不無主從之別，依通俗意，倫理學者，風俗之規則也。所以規則人之行爲，使之得獲其終向。故倫理

學以其信光理光，光照人之行爲，何者當行，何者不當行，俾不與主律人律有所舐觸。任何行爲，不能越出倫理學之範圍。社會學之範圍祇視人之行爲，與社會生活有關係者，爲其管治之所及；而社會生活行爲，亦隸屬倫理學者也。故倫理學爲主，社會學爲從也。

社會學是研究人羣之學，考究人羣關係之原理，解釋人羣生活之狀態者也。故社會學與倫理學，政治學，經濟學，宗教學有密切之關係。與倫理學之關係，既如上言，不復贅言。試言與政治學之關係。

政治學乃管治人民之技，使國家在國際間有其當有之地位與關係也。社會學之對象，既是社會生活，社會組織；而政治學乃社會之一種特殊組織，為社會生活最完備之狀態；故二學之相關相係，至為密切。國家之第一任務，當以社會有良善法律，使社會生活有其安甯之秩序。社會學，政治學，雖各是專門學，然彼此相屬者也。至論經濟學，亦然。經濟學研究人類經濟之活動，其現象有四：一生產，二分配，三交易，四消費。而人類經濟之活動，發生於社會；而社會中各份子對於經濟現象，不無彼此之關係。社會學研究社會種種生

活之狀態，而經濟現象，亦是社會之一種現象，此所以互有關係也。

社會學與宗教學，亦有關係。宗教爲大造所立，爲受造人對於造物主之本分也。造物主爲人之原始原終，故亦爲社會之原始原終。社會之組織，不能不有宗教以爲之根本；社會中之法律，惟有宗教，能保持其公平；而人之服從也，亦惟有宗教，能遵守而勿敢疏忽。凡此種種，豈不與社會學有密切之關係哉？

異哉，今之研究社會學者，祇知從社會中互相關係之現象：

如生理現象，經濟現象，政治現象，宗教現象，心理現象，物理現象，而用觀察法，實驗法，比之較之，格爲統計，歸納其律，以爲社會現象之原理在此矣。殊不知此等科學方法，用之於機械的現象，固能切實，然施之有自由意志的人類現象，則不能得其效用；緣現象屬於人自由意志起伏者，神化不測者也。故以此法研究社會，無異不揣其本而齊其末也。

推本之道維何？曰：從社會之根基研究起耳。造物主者社會之主宰，社會之根本也。造物主以其上智，亭毒之工，與社會當有之法則，社會當遵而行之。人者組織社會之份子；人之

行爲，當合其靈明之性體，恪遵性律與人律。研究社會，當從其根本爲始，則社會現象，雖千變萬化，終不能逃其堅定不移之根本，社會學於是有其尊重之地位矣。

社會學既以人類之社會，爲其研究之對象，範圍廣大；而其研究所持之目的，又限於社會之現象，故一涉及他種學問之藩籬，卽生舐觸矣。譬如關於社會問題中之婦女問題，自由離婚，節制生育等等，本不合於性律，而社會學家之判斷視爲當然之事矣。社會學與哲學不無相關之處，然社會學家祇重視觀察，實驗，統計等等，傾向於唯物論，不可思議論，

決定論，忽視一切超形原則，及因果律，其學問未免缺而不全矣。至論宗教亦祇知考察人類宗教之信仰，及各宗教之現象，與夫人類宗教之生活情形；但及到於宗教之外表，而天主之默啟，與宗教之超性性，均不承認；此豈能盡宗教之性哉？又家庭及國家之起源，之組織，爲社會學之直接對象，然其研究之也，均偏於唯物，側重實驗；故其結論，有乖正理。此皆重要諸端，爲研究社會學者不可不知者也。是書所論，皆爲一公民所不可不知之知識；讀是書後，於是瀏覽關於是類之書籍，庶已有其正確之知識，而不爲謬論。

偽學所移；此其重要可知矣。

書中錄入陳之藩司鐸所著「進化論之家庭原始評觀」一篇，及丁汝仁司鐸所譯「近代教宗訓示中我人應有之政治學識」一論；皆爲護道之文，基利斯當國民當深思而讀之。

民國二十三年五月

徐宗澤序於徐家滙聖教雜誌社

社會學概論目錄

第一章 社會總論

第一篇 各等社會之組成

究會之構造根人性

構造社會是造物主之意

社會之三來源

性生之社會

自由之社會

倫責之社會

社會結論

第二篇 組織社會之生活素

人有合羣特性

惟有靈之人能合羣

人結社會有宗旨

社會學概論… 目錄

一

一

二

二

二

五

六

九

一

一三

三

四

五

社會學概論……目錄

動物不能有社會性	一六
人有社會性之理由	一六
社會有倫理性	二〇
權利是倫理權	二一
權利之特性	二三
權利義務之關係	二四
權柄爲社會之要素	二六
權柄乃社會之宗向	二八
社會組織之事實	二八
第二章	三一
論家庭	三一
第一篇	三一
家庭爲國族民族之保障	三一
家庭爲社會之根基	三二
家庭之要緊	三三
婚姻之宗向	三四
家庭與兒女	三五
家庭與社會	三五

家庭與民族

三六

家庭與傳類

三七

男女配合爲家庭之兆端

三八

離婚爲家庭之牢賊

三九

公教婚配聖事爲家庭之練鎖

四〇

公教婚姻之超越性

四一

進化論對家庭之謬說

四二

一夫一婦爲婚姻之正則

四三

古代之家庭觀

四四

第二篇 進化論之家庭原始評觀

五〇

進化律無解說家庭原始之可能

五一

羣婚制之之謬言

五六

母權制之臆說

六一

家庭原始起自一夫一婦制

六五

結論

七三

第三章 論國家

七四

社會學概論… 目錄

拾柒

第一篇 國家進展之程序

最完備之社會爲國家

國家成立之要素

國族民族之區別

國體政體之分別

組成國家之精神素

國家繁榮之要件

古代民族盛衰觀

第二篇 組成國家之核心

國家當有統權

家權爲國權之根基

統權之緊要

民權論之欠妥確

國民之權利與義務

統權來自造物主

國家發展能有之時期

七四

七四

七五

七六

七七

八〇

八三

八四

九〇

九〇

九一

九三

九五

九六

九七

九八

第三篇

國家成立出於天然
國家成立之概觀

一〇一
一〇三

國家之任務

一〇五

國家定義

一〇六

國家有宗向

一〇六

其宗向爲民謀福

一〇七

國家之立所以爲民之利

一〇八

國家當保護及扶助人民之權利

一〇九

分言民之權利

一一〇

政府國家行政機關

一一一

民生之物質幸福

一一一

國家當保護人民所有權及遺產權

一一二

國家當保護倫序

一一三

故有刑罰之用

一一四

刑罰當適中

一一六

執法當迅速

一一六

爲何當用死刑

一一七

社會學概論… 目錄

拾玖

社會學概論… 目錄

國家當爲人民謀知識之增進

對於眞宗教更當保護

國民教育之要

國家尤當注意公德

愛國心之提倡

愛國之準則

國家對國際之責任

總論國家之責務

第四篇

政府治民不能不知之事情

國家之三權

諮議權一

立法權二

行政權三

國民婚姻與人口問題

國家當保護家庭

政府

國家之富源

一一八

一一九

一二一

一二二

一二二

一二四

一二五

一二六

一一一八

一二八

一二八

一三〇

一三三

一三四

一三五

一三五

一三六

國稅之界限

一三七

司法

一三八

軍警

一四〇

結論

一四〇

第五篇

有權者當知如何用權無權者當

知如何服權

一四一

緒言

一四一

權柄定義

一四二

權柄之原來於人性

一四三

賦自造物主

一四六

權柄爲治人之具

一四七

用權之道

一四八

權柄所以結合人意志

一四九

權柄爲社會之靈魂

一四九

權柄之當尊敬

一五〇

尊敬卽服從

一五一

所以當善用權

一五二

社會學概論…目錄

貳壹

社會學概論… 目錄

權柄具體觀

一五三

大造如何賦權

一五四

羅梭民權之謬論

一五四

權柄當分別權之本身與權之用

一五五

權柄不變執權者有變

一五六

用權有限制

一五八

主權

一五九

獨立主權

一六〇

結論

一六一

第六篇

人民爲國家負義務國家當保護

其權利

一六一

人權

一六一

先言生活之權利

一六二

次言教育之權利

一六三

三言財產之權利

一六五

四言信仰自由之權利

一六七

公民權

一六七

一 加增人口	一六八
二 家庭教育	一六九
三 要求國家保護家庭之權	一六九
四 家產之保護	一六九
五 家庭生活工作之保護	一七〇
六 家庭有權要求國家待遇之公平	一七〇
七 家庭之選舉權	一七一
八 監察立法權	一七一
九 家庭有舉行宗教禮儀權	一七一
國民之義務	一七二
一 當兵	一七二
二 納稅	一七二
婦女參政權	一七五
婦女教育權	一七八
結論	一七八
第七篇 基利斯當國民愛國心當根於基 利斯督	一七九

國民與教友之二重資格

教友可談國政

教友愛國之責

愛國在守法律

教友有政權

愛國當不肯愛教

愛國當能爲之事

結論

一七九

一八〇

一八一

一八四

一八四

一八五

一八六

一八八

第四章

論國際

一九〇

第一篇

國際關係當知之原理

一九〇

國際法之基礎

鄰國之生存

鄰國之治安

一國之所有權

國際通商

國際間之文化與宗教之信仰

一九〇

一九二

一九二

一九五

一九六

一九七

國際間之戰爭	二〇〇
戰爭之條規	二〇一
國際間之公義與友愛	二〇六
國際關係之史觀	二〇七
國際間之權柄	二〇七
國際間之倫序	二〇八
結論	二一〇

第二篇 聖教會與個人與國家與國際之

關係

聖教會乃一完備之社會	一一一
聖教會由耶穌立定	一一一
聖教會與不奉教國交際	一一二
聖教會與奉教國之交際	一一五
聖教會之性質	一一五
聖教會與國邦之關係	一一六
聖教會與國際之關係	一一七
人與萬物之關係	一一九

第三篇 近代教宗訓示中我人應有之政

治學識論

一一一〇

緒言

一一一〇

神形之區別

一一一一

國家之自治

一一一一

聖教無侵略政權之慾望

一一一三

聖教卓立於各黨派及各政體之上

一一一六

神職班之政治中立

一一二一

公教協會之政治中立

一一二四

聖教不與黨派聯盟

一一二五

政治自由原則上之認可

一一三八

選舉人之自由

一一四〇

教宗定論從寬中吾人可有之自由

一一四一

被選人之自由

一一四二

運用方法之自由

一一四三

遇必要時之辦法

一一四四

與非公教人合作問題

一一四六

神形之不分離	二四七
十三世紀以後教宗之訓示	二五二
聖教如何參與政治	二五三
聖教參與國家政治之理由	二五五
國家之對等權利	二五七
現代政治職任之重大	二五八
教友之忠國主義	二五八
承認國家成立之政體	二六一
選舉時教友有謀獲國家利益之職	二六四
教友與國民二者不可分離	二六五
教友在政治上有捍衛聖教之職	二六七
教友有表示信德之職	二七〇
教友宜扶助國家創制基多化之政治法律	二七〇
社會國際上應有之愛德	二七一
在爭論上應有之愛德	二七五
在行爲上應有之愛德	二七八
公教之紀律	二七九

社會學概論……目錄

團結上之犧牲及其界限

二八一

服從神長之統權

二八二

服從神長統治之性質與範圍

二八三

結論

二八五

社會學概論

第一章 社會總論

第一篇 各等社會之組成

究會之構
造根人性

人不能離羣而獨居，緣其有合羣性故。合羣既根基於人性，所以有同樣之人性者，莫不團成社會；社會淵源於人性哉，淵源於人性，非謂組織社會，但由人性所迫，人自由之意志，絕無其工作；人之工作，大有分於社會之組織，不特有分於其組織，且有分於其保存，發展，完成，喪亡；緣社會之善惡，繫於人爲之善惡故。繫於人爲之善惡，故從人自由意志，所產生之工作，有研究之必要；即研

究此工作，在社會之組織，保存，發展，完成，喪亡，有何一定之原則。以遵循之乎？如曰有之；此原則維何？原則屬抽象，故欲知其爲物，須從社會之具體事實，演繹之也。

構造社會是 研究社會事實之前，有一根本問題，當先解決者，卽造物主之意。某某社會，當與某某階級團合。問此責淵源於何處？

曰：社會之組織，既根基於事物之性，事物之性，賦自造物，故此責亦來自造物主之聖意。造物主之聖意，顯示於寰宇之天序，凡社會事實符合於天序者，卽符合於造物主之聖意。緣遵循造物主所賦與於事物之性故。

社會之
三來源

至天序之顯露，不外從天然之事實，個人之權利，與夫人自由之意志見之也。因此組織社會之責，亦來自此三源。

換言之，人循天賦之靈明性，有與人協謀公益之責；此責維何？消極言之，即不侵犯人之權利；積極言之，則扶助人倫理上、物質上之種種需要。因此責任，人與人即有關係，不能離羣而獨居矣。

不能離羣，因而不能不有社會之組織，其組織，或因人性之需要，如父之與子而有家庭之生活；或因人自由之意願，集會而結社，如商會、學會；或因爲情勢所迫，而受治於他人，如戰敗之人民。第一類是性生之社會，第二類是自由結成之社會，第三類是倫責之社會。

性生之社會，不容人自由之意志以規定而成；如父不能擇其子，子不能擇其父；緣父子之關係，束縛，名分，本分等等，淵源於父子之天性故。自由之社會，則從二方面自由之意志，立定契約而成；契約出於二方面之真心誠意；契約一經成立，則彼此皆有權利與義務；不遵守則違

公義。故即自由之社會，其最終之原因，亦根基於事物之性，事物之性賦自造物主，故自由之社會，亦以造物主為最終原因。緣公義之責，來自造物主之聖意故。但在自由之社會，當注意二事：

一、具體之事實，可由人自由之意，先為轉移；如組織商會學會規律法式等人可以自由規定

二、具體事實一經規定而成立社會，則彼此之權利與義務皆當尊敬，皆當遵守。此則關於倫理，關於性法，非人自由之意志可以改變也。

倫責之社會，一方面有權利，一方面則祇有義務；如戰敗之兵士，在戰勝之軍官手，當服從其合理之命令。戰勝之軍官，有權以指揮之，責任之；此合於事理者也。合於事理，緣為維持社會之秩序故。上言三種社會之組織，有待深究，茲分論之。

性生之
社會

社會而曰性生，即根於人性，不由人自由之意志以成立者也；如父子組成之家庭，父不得不爲父，子不得不爲子，父子不得不有倫常之關係；蓋父慈子孝，天經地義之大道也。天經地義之大道，故出於人性之不能不然。Loi de la nécessité；出於人性之不能不然，因之骨肉間，當有家庭之美德，忍耐，互助，犧牲，安命，同甘苦，共生死；凡此種種皆爲人生所不能免，人生所不能免，故當順天安命，一任生我之大造安排之也。生我之大造，有生我之終向，亦預備我得終向之方法。人善用此方法，則不負所生矣；此性生之社會，所以爲得人生之終向者也。

性生之社會，其組成也，造端夫婦。未配之前，男女各享自由，擇此選彼，由各人自主之也。但一經配合，則終不能分離矣；其不能分離之故，根

基於婚姻之宗向，婚姻者人終身之大事也；終身之大事，與人生死爲終，性生之社會——家庭——，所以有其恒久性，不能分拆。

總之：性生之社會，有切定之人物，與之結成；有一定之權利與義務，非由人意規定；其組合不由契約，蓋由人性自然之要求成之也。治家之權，不容推選，當在家長；此其大較也。

自由之社會

性生之社會，與自由之社會不同；性生之社會，由造性者之大造創造之；自由之社會，由人自由之意志組成之也。

性生之社會，出於人性之不得不然；而自由之社會，可由人意以興廢；但人之自由意志，亦受心理作用之影響，心理之作用，亦爲覺情所左右，此中連帶關係，可以言之也；先言自由之義。

自由有多義，自由而貼諸社會，則更有多解。自由乃緊要之對待名詞；

凡有一阻，阻我行爲，我卽不自由；故自由之通俗解說，乃無阻之謂；但此非自由之要素，自由之要素，乃在欲司，欲司在悟司引領之下，能自動自決。

欲司雖能自動自決，但用其自由意志，組織社會，當有下列條件：

- 一，份子當能自由，緣不自由，則不能盡社會之義務與責任。
- 二，入社會，不受壓迫；否則，自由權已受剝奪。
- 三，社會之條件，能由入會者自由提出討論；但以不肯公義爲前提。

四，已議定之條件有遵守之必要；違者有重過。

五，得全體之同意，社會能自由取消。

但有上列條件組成之社會，亦當有執權之人，以管理之，緣權柄由社

會之性體，自然要求以存在者也。然人各平等，何人當執權；且此權柄亦當由人之公意而存在。夫人之所以組織社會，欲獲得利益也，緣由私人獨力不能得，故組織團體以謀之。但各份子欲得之利益，有大小多寡之不同；柔弱者更需團體之扶助，更需扶助，所以自願犧牲自己之平等權利，自由權利，而推荐一有才能者執行權柄，受其管治，以謀社會之公益。執有權柄者，因事實上，有其優越之性，得團體公意推選，在名分上，亦遂有其管理社會之權利矣。

有管理社會之人，即有被治之人；被治之人，其自由權，由治人者所束縛；有束縛，則治人者與治於人者間，已不平等；不平等則一方面必犧牲其自由權；但此犧牲，乃一代價，即代所希望獲得之社會公益，公益之獲得，乃有賴於管治社會者之智謀策劃；智謀策劃者之位望，必高

於治於人者；所以人與人間之平等權利，在社會中已不能平等；但犧牲此平等者，亦出於自知自欲，欲換得一更大之利益也。

由人自由意志組織之社會，擴大之，可推至於國家；但國家則循事理之當然，不能不立者也。

倫責之社會

倫責之社會，已由其名指示，是以倫理之責任而成立，卽有權者責別一方面投入其社會；譬如公義之戰，戰勝者，令征服地之人民，隸屬於其權下，而服從其命令。戰敗國之民，不特相迫而服從，且在良心上亦束有服從之責；卽因求社會之秩序而服從。但束人服從社會秩序者，既由爭戰之權利而來，故此權利當是合義的，適稱的；而權之所命，亦當有節制而合於事理。惟此種得權之手續，大抵出以激烈手段；其能有之過程，亦可得而言也。

其過程，不外一國之野心，違背公義而行侵畧政策，或不守約章，而無理挑釁耳。其受侵犯者，自有名分要求損失之補償，并保證將來不發生同樣之事情；其侵犯者則擾亂社會秩序，有應得之懲罰。但侵犯者與被侵犯者，於權利義務之間，往往各有爭執，爭執之不已，於是出以戰爭；戰爭固為不得已之舉，然戰爭觀念，不外欲伸公義；緣被侵之權利，要求補償，合於公義故。此公義有懲罰之意；緣侵犯他人之權利，是擾亂倫序；擾亂倫序，不但謂損失之權利，不但謂侵犯之動作，且尤謂侵犯者之惡意，因此惡意，倫序受無形之擾亂；緣人之視聽得以殺惑故。是以懲罰之公義，不但所失之權利，要有補償，且其惡意，要有懲罰；庶能警戒將來。懲罰之權，惟屬諸被侵者。懲罰之道，個人罪惡，則懲罰個人；社會罪惡，則懲罰社會。補償之責，先責禍首，次及從者。

雖然，被侵者如索補償，當責之於公家，不當科之於平民。保證將來，當對負責者，責求其切實之許誓，保證不犯於將來；無辜者不當誅求也。

社會 結論

從上所論，可知社會有大小，有成全與不成全之區別；國家者一大社會也，一成全之社會也；國家有不能一人獨治者，於是一國之中有分治；所以省縣制，聯邦制，由此組成焉。一國之中，又有別種特殊之團體，社會等組織，如文化機關，商會，學會，工會，農會等。凡此等小社會，生活於國家大社會之中，有何規定之關係？此最後本題欲研究者也。

答曰：此等社會各有自己之宗向，（如商會當求商務之發展是，）各有得宗向之方法，及其法律，並有掌權管治者，在其範圍之中，享有自主權者也。但亦當顧及國家之公益，即遵守國家之法律；國家亦當保

護，各個社會，俾得發展；但有弊病，國家亦能取締。誠以國家之盛衰，端賴一國社會公私事業之進展，國家之於各社會各團體，有唇齒之關係；譬如人身，手足耳目各有所司，各有本職；究其終境，爲人身全體之利益，而全體之於肢體，與以生命，與以存在也。

今夫大造之生人也，欲其相助相扶也；相助相扶，非團集社會不爲功，社會爲人生所不可缺。但人之團集社會，當有一事實，以規定其團結，方能共趨一向；又當有一秉權者掌治之，其向方能得獲，緣人團集社會，卽人結合自由之願欲，以冀得一美善；美善爲人自由願欲之對象。但美善分緊要者，正經者。對於緊要之美善，願欲之結合，根於權利與義務；對於正經之美善，願欲之結合。但基於協商，由協商乃產生彼此之權利與義務；所以任何社會，不能外於權利與義務；而大造造人，賦

與人以合羣之性，俾人與人互有關係，互相扶助，以得獲其人生之歸宿。觀於斯篇言上之性生社會，自由社會，倫責社會，可以知矣。

第二篇 組織社會之生活素

人有合羣特性

人之所異於禽獸者，以其能合羣也；禽獸則獨喙獨棲，不知伴侶；雖有牝牡，然無共同生活之常法；人則不然，營公同之生活，有合羣之特性者也。原人有此合羣之特性也，因人生在世，有生活之種種需要，非彼此互助，不能得。人與人當互助，當互助，故人與人不能不有交際，不能不有關係；有交際，有關係，所以有交際關係之規矩，即社會之倫序，國家之法律。倫序與法律惟有權者能制定之。此幾個簡單之觀念，分析言之，可以知社會之爲物矣。

惟有靈之
人能合羣

如上所言，社會者，團集有靈之人以構成之者也；但團集有靈之人，不能即成爲社會，蓋當有一束縛以束之，乃成一整個社會；而此束縛須適稱於有靈之人，蓋人有自由的悟司與欲司，而連貫此二司者，當有一原則，原則非他，悟欲二司之宗向，所以束縛人之二司者也。

束縛悟司欲司，當有其道。悟司是求真之司，欲司是向善之司。真與善是二而一；凡真必善，凡善必真；因真因善，故生向慕之心而有宗向之所趨；宗向者，悟司知識之欲司愛慕之，而歸向之也。是以社會之要素當有此三者，即知識、愛慕、宗向；宗向爲中樞，知識愛慕拱向之者也。試設譬明之：有商二十人，各營絲業；各知宗向，各欲生利，然各人各有宗向，各爲己事，故不成爲商會。設即此二十商人，同心協力，同趨一宗向；

即以各人之私向，合成爲眾人之公向，各人之願欲，合成爲眾人之願欲，眾人如一人，乃成一商會，有社會之性矣。

人結社會

有宗旨

蓋社會云者，乃多人之願欲，締結一致，并力以求公共之宗向。何謂締結願欲？曰：人之集會，非如無靈動物，藉其本能而蟻集也。必也洞知合羣之義，與權利義務之關係，而後同心協力，運用方法，以求得其立會之宗向也。是以立會之物質資料爲羣衆，而精神資料爲願欲；願欲當締結爲一，締結之道，由一公共宗向，束縛之，維繫之；如上吾已曰，有靈之人之組織社會，須有一束以束之；此束非他，卽立會之公共宗向，所以合多數人之願欲爲一個也，爲整個也。

動物不能
有社會性

說者謂：子言惟有靈之人有社會，意見似覺太狹；蓋蟻有羣，蜂有羣，其羣也，亦有同一之目的，亦營公共之生活，此非社會而何？答曰：蟻蜂集羣形式，雖似社會，而實非社會，雖合羣力，同作一事，而實不知其工作之宗向，不知宗向與方法之關係；但藉其天賦之本能，出於本性之當然；蟻與蜂本身無知識，無願欲，無宗向知識，願欲，宗向，惟在賦此本能之造物主，緣造物主生造萬物，無論其物為有靈為無靈，莫不知之，欲之，知之，欲之所以賦各物之性向也。而本題之所論社會，是言組織社會者之本身，自己已有知識，有願欲，有宗向，蟻與蜂自己無知，無識，不能成立社會也。

人有社會
性之理由

無知無識之動物，不能有社會，固已；但有知有識之人，其能立社會之故，根基於何在？曰：根基於人性之博

愛而已。人性愛己，欲己有善；愛己因亦愛人，以其與我同性故；愛人無非欲人有善；悉如我之有善，此蓋根於人性也。人之性與我之性，同是靈明之性也；我性令我愛己，令我求善，我推己及人，自然亦愛人而欲人有善。不愛己，不欲己善，是反乎性者也；不愛人，不欲人善，亦反乎性者也。有此性生之博愛，遂有其合羣之可能性，而人類之社會乃可以成緣。社會非他，多數人之締結，協力以求得所知識之善故。

此原理，証以人之公意，而更顯明。蓋物我同胞，善與人同之志，人人視為天經地義者也。試譬一人，飄流荒島，其欲生活也，非苦心勞力，墾闢是土不為功。當其獨居無侶，正歎悽傷，設忽遇一人，必喜不自勝矣。彼此卽通性情，歎衷曲，同心同意，同營公共之生活；因公共之生活，因而有公共之工作，以求公共之幸福，社會生活，於是已肇其雛形。設二人

中，其一只圖私利，罔顧公義；且起不好心，欲謀害其伴；則公共生活，已無可能之性；勢必爾詐我虞，出之以爭鬥；爭鬥者，各自以爲有理，欲伸之而後快。然理不能有二，有直必有曲；曲者爲非，直者爲是；換言之，欲責人之不善心也。不善心是反乎人性，不善心即不愛同類，不愛同類，即不能合羣，吾故曰：人類之社會，根基於人性之愛也。人性之愛，正所以使人相扶相助也；欲相扶相助，因人有智愚賢不肖，貧富強弱之不同；所以彼此當扶助，誠以天下之大，萬民之衆，必無一人能萬物皆備無缺，足以自給自足，而無需人助者也；需人助，故不能離羣而獨居，不能不與他人接觸而有關係也。但以傳類而論，生命之傳授，須有男女之同意，配爲匹耦；小兒初生，當有父母之鞠養，乃可長大。人之思想，言語，須有社會公共之生活，乃能宣達而有意義。人之意志，欲望，須

有社會相互之策勉，乃能進展而有實行；推而至於美術、文藝、道德，以及精神與物質之文明，惟藉社會以生存，以留傳；此無他，社會是人類之所需，與人類而俱有；與人類而俱有，非根基於人性而何？根基於人性，所以社會不能不有。以故羅梭謂人生自需自足，可以獨自生活，不立社會；社會由契約而成，純由人爲，非根人性；非根人性，故社會之成，適桎梏人性，非以完美人性，此等無稽之談，違於理，背於事，不言可知矣。

如上所言，社會根基於人性。夫根基於人性者，由造性者之造物主賦之，故社會爲造物主所欲。造物主所欲者，有其上智規定之倫序也。故社會有一倫序，倫序非他，言人與人之關係，及人與社會之交際，卽事物當然之理，所當行者是也。如孝親敬長，爲理之當然者，所以倫序是

悟司之自然規則；欲司之自然準繩，督飭人之行誼者也。

社會有倫理性

人之行誼，有社會倫序以範圍之；範圍云者，即各人尊敬他人之權利，而盡自己之義務；故權利與義務，為社會所以組織，所以存立之生活素；即社會之倫序也。序而曰倫，緣惟對有靈之人言故；有靈之人，其動作也，既出以自由，非倫理之行誼，而何有倫理？故有權利，有權利乃有義務，權利與義務為對待，而其致用，有待乎悟司之導引。試思孩提之童，固有其為人之權利與義務，但悟司未開，不知施用；故其實效未見，以其悟司未展到其明達之境地，不能成為倫理之行也。從此可知權利屬倫理之權，義務乃為倫理之責；故其影響演及於人之思想，即以真以善影響於人之悟司欲司耳。真為悟司之所向，善為欲司之所趨，而權利正根基於真與善；緣人之悟司，洞見

各人之所當得者當歸與之；此固合於正理；後乃曉諭欲司遵循正理之爲善，於是降心相從，恍然知義務之所在，而尊敬他人之權利。試取譬明之：隣友園中，紅桃纍纍，我羨恣之而勿敢動者，何哉？蓋我覺良心之提示，宛有所阻制。夫此阻制非一有形勢力，束縛我手，令我勿動。不過悟司洞明非己之物，採而食之，爲理之所不容；欲司於是諭我不舉手也。此無形之勢力，即是倫理之勢力，即是上所謂之倫理權；人有倫理權，我尊敬之不侵犯，此即義務，此即上所謂之倫理責也。

權利是。從上所言權利，是一倫理權，有此權者可以有所作爲，可倫理權。以責求於人，作爲如安排自己之財產等；責求如不容他

人干涉一己之行動；換言之，即不容他人侵犯其權利也。不容他人侵犯權利，其倫力淵源於何？曰淵源於法律，即法律之諭令或禁止，眾人

當承認此權力也。此權力之近基，根基於特律；遠基則溯淵於性律。特律即人定之法律，性律即性生之法律，法律必有法律之者；法律之者，無非是造物之主，緣任何法律，莫不加入以責，即諭其作，或禁其行，而此法律之責，惟造物主能責之，故人之權利，亦惟造物主賦之也。造物主賦此權利，惟賦於具有悟司欲司之人，故惟人為權利之主體，蓋無靈無知之動物，未嘗言其享有權利也；而權利歸向，亦惟具有悟欲之人，蓋我之權利當受人尊敬，即不侵犯之謂；而知尊敬不侵犯者，惟具悟欲二司如我者之人有之，緣權利言人與人中之關係故。至權利之對象可有無靈之事物，如此屋此田，亦可有有靈之動作，如父有名分令子孝敬（動作）惟不能以有靈之人本身為對象；緣權利是為人生得至其終止之方法；人對人各有獨立之人格，各當得獲其終向，不能用人如方法，以得

我人生之終向也。

權利之
特性

從上所言權利，有下列三特性；

- 一，不可侵犯性，即我之權利及其施用，他人不能侵犯；即被侵犯，其主權不因此而失去，而減少。
- 二，不能放棄性，即有數種權利，根基於人性，而為保障人類之益者，則人不能以自由之意志，而放棄。例如子女孝敬父母，父母不能放棄之也。
- 三，不容爭讓性，我有權利，人當尊敬，故人自由之意志，已受此束縛。但有時表面上，此一權利與彼一權利，似有相抵觸者；而實非真抵觸，不過言彼此之隸屬，即下級之權利，隸屬於上級之

權利耳。如受造者之權利，當隸屬於造物者也。

從此三特性可以知權利之爲物矣。權利言一人之所有權，亦言他人之尊敬責；此責非他，乃一倫理之義務，或諭人一事，或禁人一事，所以束縛人自由之意志者也。謂爲倫理義務，緣其主體，惟有靈之人具有悟欲二司者；無靈之動物不能爲權利之主體，而盡責亦惟對於有靈之人，具有悟欲二司者；對無靈之動物，人無盡責之本分，謂爲諭一事，或禁一事，乃指義務對象言。

權利義務
之關係

權利與義務有相關，與公義亦有相關；其相關之理，即基於社會之秩序。社會秩序，即各人保己權利，毋侵毋奪；公義者，言各人之權利，歸於各人，不加侵犯；不侵犯，則公義存在，而社會有其秩序矣。但公義對於私人，對於社會，有其不同之點，私人之

公義，嚴而密；侵犯若干，補償亦當若干。社會之公義，當視人與社會之關係而區別，關係有大小，斯公義有廣狹，例如國家有權，能責屬下爲社會盡一定之義務，然亦有責當量材授職，分施於其屬下權利。此權利與公義之關係，非若人與人之嚴厲可知。

社會上之權利、義務、公義，合言之，即社會之倫序，社會有倫序，方能得其安寧；但有倫序，尤須有權柄，何以故？蓋社會由有靈之人，團集而成，有一公共之宗向，爲其立會之目的者也。但人有自由之意志；自由之意志，人各不同，不同則人之趨向亦不同，趨向不同，故用以得獲社會宗向之方法，因而亦不同。夫使人人不同之意志，同而一之，使之同心協力，集中於社會公共之宗向，以謀社會公共之利益；社會當有統一之原則，統一之原則非他，權柄是也。權柄之具體，即執權者，所以統一

各人自由之意志，團結爲一，以趨赴社會公共之宗向。

權柄爲社會之要素

準此，權柄是社會之要素，任何社會，無論其性質如何，組織如何，宗向如何，凡是有社團性者，不能不有一權柄，以統轄之也。統轄之道，即有權柄者，爲保障社會之倫序，社會之安籌，制定法令或責人以必守，或禁人以不行也。若人違法令則罰隨之；守則賞報之。賞罰之權，惟操之於秉權者；但秉權者是人，從權者亦是人，人人與人是平等，如何能以賞罰加人？又以心理經驗之所知，人服從法律，因知有其責也；此責，有迫人之勢力，其迫之也，非爲有形驅策之迫，令人不得不爲者；然是無形勸誘之迫，令人知此事當爲，彼事不當爲；即良心之提告；人不從此提告則心有不安。此心此理，準諸百世，放諸四海，莫不皆同也。願此普徧同樣之事實，當有普徧同樣之理由以

解之。同樣之理由，當求之於人性。緣天下人性皆同，故能生此皆同之心理。故準此，權柄法令之責，根基人性；而人性賦自造物主，故權柄之淵源，惟在造物主。因此人服從秉權者，即服從造物主。緣治人者所秉之權，乃根基於人性，而受自造物主之故。受自造物主之權柄，爲社會之創立，及其存在，不能不有；蓋無權柄，則社會頓如散沙，失其團集之能力。權柄之與社會，猶靈魂之與肉身也；人非靈魂不生活，社會無權柄，不能生活也。社會無權柄，則爾爲爾，我爲我，人各謀己利，各爲己事，社會公共之宗向，不能得矣！社會有利之當興，弊之當除，方法之執行，無權柄，則何人管治而集中耶？緣無人負責，社會之榮華進展，失其生活之素矣。權柄也者，豈非爲社會存在生死之關頭哉。

權柄乃社會之宗向

綜上所述，可知社會是眾人組成之團體；有一公共之宗向，以營公共之生活者也。社會之物質要素，是靈性之人，精神要素，是眾人之意志，眾人之意志固當團結，即團結以共趨一向，故權柄為社會之模，社會之魂，與社會以生命者也。

社會組織之事實

社會生命之大綱原理，既已觀察之矣；今研究其如何組成焉。試想二人偶然相遇，彼此通款曲，雖暫時逢合，非為締結社會，但社會之萌芽，即人之合羣性，已在此顯現之矣。顯現者即彼此相扶相助之心也。有此相助相扶之心，乃團集成會，用一定之方法，以求得所欲之目的，斯成社會矣。如學問家，糾集同志，創立學會；商人集股貿易，創立商會；男女締結成婚約，成為夫婦等是。今夫社會之性質，由社會之宗向而定，宗向之有大小，斯社會之性質，

有殊異矣。社會之性質有殊異，所以社會有多類；而今之當研究者，即始初之人緣，何意以結成社會。

始初之人與今日之人無以異；緣其性同故。故從性其以研究社會之種類，與其性質，可以知社會之原始焉。人由傳生而在世，非無生而自有；故人爲可有可無者也。可有可無，故必有所以有之者，所以有之者，即原因是也。人有原因，所以由人組織之社會亦必有原因；換言之，社會未成立之前，先有所以能成立之緣由，如子女必有父母以生之者。社會之原因，當在人性上求之，人性之所表現者，無非是人之合羣性；有合羣性，人所以同類相求，遂生關係。關係有爲不能不有者，如父之與子；有爲自由以成之者，如商人之商會。不能不有之關係，因而成爲不能不有之社會，如父子之會；自由而成之關係，因而有自由而成之

社會，如商會。

再者，此關係，由人類全體同具之自然性向而來者，則成立之社會，為天性之社會，即根基於人性之社會，如父子之會；否則則成立之社會，不過為發展人之合羣性，助人之種種需要而已。

任何社會，莫不為人需要而團集，需要有為人類之保存，人生之宗向緊要者，有為可免者。為不可免之需要，而成立之社會，厥有二：家庭一，國家一。人有家庭，為人生所需之衣食住，固已足夠；但家庭與家庭，無彼此之關係，因而權利與義務，不能不有規定；家庭之保存，不能不有保障，因而更需最高權之保護；最高之社會，即國家，故人需要家庭，所以尤需要國家也。

考之人類歷史，而知家庭爲始初之社會，國家之基本細胞，緣國家由家庭集合而組成故。造物主始造亞當厄娃男女二人，令之結合，以成家庭；厥後生生不息，人類繁殖，由小家庭而成爲大家庭，祖父，子孫，叔伯，兄弟，姊妹；世代相傳，親疏隨之，由大家庭而成分治家庭，由族中之最長者統領之，爲族中遇有事故，以便排難釋紛，謀全族之公益；國家之趨形，豈不於此植其基，而國家亦豈不集合家庭以組成之乎？故論社會，要必以家庭及國家爲二個天然之社會，分別再論之。

第二章 論家庭

第一篇 家庭爲國族民族之保障

家庭爲社會之根基

人爲合羣的有靈動物，其合羣而團成社會，以家庭爲基礎。家庭非他，社會之細胞，社會之生命，社會藉之而創立者也。家庭自身之組織，乃出於人之天性，自然而成；此徵諸歷史而可考者也。

異哉，今之持進化論者，謂家庭之成，純然出於人爲，依科學之進化，而嬗變不已。問其進化之道，曰：人自猴猿傳生而來；人有男女兩性，兩性之關係，太古之時，是亂婚制，其後進化而爲母系制；人知有母，而不知

有父；再由母系制，進化而爲父系制；父權既重，多子多孫，團聚而成家庭焉。家庭之成，根於進化，今日之家庭，安知將來亦因進化，淘汰而成爲一種廢物乎。此等無稽之論，倡行於十九世紀，而生於二十世紀，自命爲文明之人，猶有崇拜其說，而鼓吹其荒謬絕倫之妄談者。爰作家庭論以闢之。

家庭之要緊

西文家庭 *Familia* 二字，淵源於辣丁文之 *Familis*，譯曰傭僕。依此意而言，家庭之廣義，不特合一家之人言之，且合傭僕等言之也。惟通常意義，祇言構成家庭之夫婦及子女。家庭是男女之正式配合，用以生養子女，傳佈人類者也。傳佈人類，是天經地義之事，出自天性，卽根基於人性；根基於人性，謂人有性生之傾向，陰陽配合，使人類繁殖，綿續不絕。夫根基於人性者，得之於造人性者之大

造得之於大造者，是大造欲之；故家庭爲大造所欲，當遵大造之意志，由正道以創立之，不當隨人之私欲，反覆無常，自由戀愛，自由分離也。

婚 宗
姻 之 向

準此：夫婦相室，有其宗向，即傳生人類，生之，養之，教之而已。蓋大造造人，欲人生生不息，常存於世，爲得此向，所以生有男女；有男女，然後有夫婦；有夫婦，然後有子女；有子女，然後有家庭。家庭者，所以爲子女也。子女生後，飢不能食，弱不能衣，須有父母，乳之，育之；教之，養之；以保生命。子女之知識，須有以發展之；子女之願欲，須有以培植之；發展之，培植之者，非父母而何。子女者，夫婦互愛之結晶，亦爲夫婦責任之所歸。夫婦盡此責任，舍家庭外，何處可以任之；家庭者，爲教育人類造物主創立之學校也。

家庭與兒女

在此家庭學校，小兒自幼而長，受父母之提携，學言語，習行走，盡一切起居爲人之道；父母則以潛移默化之工，訓練兒童。夫人當幼稚，腦質柔嫩，事物影像，易於印入。兒童在父母手，猶如蠟之在人手，任何模型，可埏填而爲之也。職此之故，父母之思言行爲，家庭之習俗規矩，能影響於其子女而輸進之也。甚易。蓋孝親敬長，治身克己之種種人倫大道，豈不在家庭學校中練習之哉？

家庭與社會

夫在家庭學校中所練習者，即能影響於其社會也。社會乃集合家庭而成，家庭乃夫婦子女所組合；社會之份子，即家庭之份子；家庭有好份子，即社會有好份子；蓋入孝出悌之子弟，即安分守己之國民也。社會要有秩序，要有治安，所以國家有制度法律；夫遵制度，守法律之國民，豈不是盡家道，守家訓之子女乎？盡

家道，守家訓之子女，莫不由父母教育而成；所以社會之善不善，由家庭教育之善不善爲轉移。家庭與社會豈不大有關係哉？

家 庭 與 民 族

不特此關係已也，猶涉及於國族民族之興亡也。蓋任何國族民族，莫不有文物制度，風化習尚，爲其所特著，爲其所特性。夫此特著，特性，因有歷史關係，傳統關係，有保存之必要。而保存之者，尤當恃家庭也。不觀波蘭國乎，十八世紀，慘遭德俄奧之瓜分，歐洲地圖上，已無波蘭之疆界，波蘭之名字矣。然波蘭人之家庭，不因之而消滅；波蘭國之文物制度，風化習尚，語言宗教，不與之而借亡；蓋猶在各家庭中，一一保存而勿失；波蘭之邦國雖滅，波蘭之家庭猶存也。歐戰而後，時遷勢變，已亡之波蘭，乘時而復；古國舊光，復得以光照於地球上者，有家庭爲之蘊藏也。家庭所以爲國族民族之興亡，

有至大之關係。

家
庭
與
傳
類

家庭與國族民族之關係，擴而大之，與人類之全體，其關係更爲重大，何以言之，蓋人莫不有自私自利之心；自私自利所以以自己之我，爲萬福萬利之所歸。但萬福萬利之所歸者——我——不能久活於世，則我費心勞力，所積之財產，所營之事業，一死將蕩然矣；一死蕩然，則人將無進取之心，奮勉之意，而人類社會之進展，行將中斷；雖曰爲人類全體謀進步，亦足以鼓勵人作事之心；但驗諸心理，爲人之思想，終不及爲己之思想，更有效力。家庭者，所以令人生爲己之心者也；緣有家庭，乃有子女；子女者，我之擴張體；有家庭則爲子爲孫之念，頓形熱切；於是買田置宅，擴張家道，一若己身爲子孫之盤根，而子孫爲其錯節；家庭因此亦有其堅固之根本，而社會得

以永存於世。蓋人必有此土，此屋，此產，於是人不願離此土，去此屋，失此產；於是人愛此土，此屋，此產所在之國，所居之鄉，而愛國愛鄉之心，油然而生，一國國家，於是能永立於天地之間，人類得綿綿不絕；此中相維相繫之理，莫不造端於夫婦，根基於家庭也。

男女配合爲
家庭之兆端

有好家庭，乃有好社會，好國家；家庭之重要可知矣。但要有好家庭，以擴大國族民族；構成家庭之要素，卽家庭之基礎，先當鞏固之也。家庭之基礎維何？卽構成家庭之男女婚姻是。

男女婚姻，是天經地義之事，惟其是天經地義，故一男惟能配一女，卽所謂一夫一妻制；配合之後，永當偕老，不能分離；此二者是人本性之律，爲大造所命者也。

聖經載厥初大造，惟造男女二人，使之配合；嗣後頒十誡，明布此令。耶穌亦親口諭令一夫一妻，爲神聖不可侵犯之制度。至夫婦不能分離，亦是大造所命，性律所禁。耶穌所訓也。若人違大造命，不守此性律，而行多妻制，多夫制，或自由離婚，則家庭與社會，將大受其禍矣。何以故？男女婚姻，至爲神聖，其配合也，基於愛情，成爲聖事；夫婦平等，各有權利義務之當享當盡也。設能多妻，多夫，則男女之人格污辱，夫婦之愛情損壞，將佳耦成爲怨耦，良緣變爲惡緣，而夫婦之道苦矣。又家庭多主，則怨妒叢生；多夫之女，其生不繁，其地位與人格，尤爲卑賤；社會與家庭間之種種變故，莫不兆端於此。

離婚爲家庭之牟賊

離婚之害，其禍更甚，破壞家庭之基礎，傾覆社會之根本者也。家庭者乃男女經過正式之婚姻，夫婦共同生

活之社會也。人有家室，則生活有所維繫，而不致浪漫，生有子女，則父母子女團聚，得享天倫之福樂，一旦離婚，則此已建立之家庭，棟折榱崩矣。此不特爲家庭之禍，且亦爲社會之禍。社會之健全，須有好道德，好風俗，以維繫之；則社會文明，方能日有進步。但社會文明之進步，莫非恃家庭以造成之，以流傳之。家庭者，一國文物制度之府藏也。若家庭因離婚而分散，則社會之根本，不將傾搖乎？

公教婚配聖事
爲家庭之練鎖

夫使社會之根本不傾搖，家庭之基礎不破壞，其當以聖教會之婚姻爲準則乎？蓋聖教會之婚姻，由耶穌基利斯督親自祝聖，親自提高，立之爲聖事者也。婚姻是男女授受己身之契約，契約因耶穌之祝聖，成爲聖事；聖事是契約，契約是聖事，二者不能分離。婚姻契約是聖事，故性律所責之一夫一妻制，有

超性恩寵以成聖之矣。耶穌在瑪竇經第十九章第四節以下上曰：「汝未讀經耶，

厥初大造生人，惟造一男一女，謂曰緣是，人離父母，好合其妻，二人成一體。然則非二人一體耳。天主所合，人勿析之。」此一夫一妻之制，大造命之於世初，耶穌重伸之於後也；此離婚之不可能，是性律主律之明命，不能由國法之許可，而人任意析之。性律在國律之上，反對性律主律之律，不成爲法律，人無遵從之責者也。

公教婚姻之超越性

聖教會之婚姻，有其超性之特性，故成聖家庭也，有其奧妙之義理；即一夫一婦之配合，表像耶穌與聖教會之契合也。聖保祿宗徒云：男子爲女子之首領，猶耶穌爲聖教會之首領。夫婦之配合，似耶穌與聖教會之締結。耶穌與聖教會之締結，爲至神聖者；故夫婦之配合，亦爲至神聖者也。緣表像超性之神合故，婚姻

宗向，是傳生命，俾人類得存；而此天大之義務，因爲與耶穌合作之工程，故亦爲至神聖者。至爲神聖，因父母給子女以肉身生命，而耶穌與以靈魂生命，卽由其所立之聖洗聖事，人再生而爲天主之嗣子；由是進入聖教會之門，成爲其子女，將來榮升天國，永享無窮眞福；豈非一至神聖之工程乎？又耶穌救贖之聖血，如是得以廣布於人，而天主造人之終向，得以實踐，此豈非與耶穌合作之至神聖之工程乎？

再進而思，父母所施於其子女之教育，則更有超性之奧秘。天主造人，原照自己肖像；欲人保存，而使之維妙維肖。但盡此初步之責任者，非父母而何？父母教之養之，提之攜之，保之護之，養育其身體，開導其智慧，培植其德性，繪刻其天主之肖像，使之顯耀光輝，繪刻之工愈深愈精，則其肖像亦愈明愈顯，天主之肖像愈明愈顯，則天主之光榮亦愈

揚愈大也。而此神聖之工作，舍聖教家庭外，何處可以護得之哉。

進化論
對家庭
之謬說

從上所論，可知今之人類學家，進化學家，社會學家，其論家庭問題，學說之錯謬矣。十九世紀之末葉，有人類學家，若栢谷芬 *Bachofen* (*Das Mutterrecht*, *Stuttgart* 1863) 若馬爾

根 *Morgan* (*Ancient Society*, 1877) 若冷能 *Mc Lennan*. (*The Patriarchal the-*

ory 1855) 若耶葛 *Lang* (*Custom and Myth* London 1855) 若呂包克

Lubbock, (*The origin of Civilization and the Primitive Condition of Man*, London

1889)

以上三說可參觀蔡和森著之社會進化史第一章易家鈇之家庭問題十六章以下

等，謂家庭之原始，淵源於亂婚

制。即一羣婦女，與一羣男子，無一定之配偶，而生產人類焉。又社會學家，根據恩格斯 *Enges* 之謬見，謂始初之家庭，其一切財富，皆為共有，即婦女亦共有焉。且有竟謂追溯人類歷史，在野蠻民族中，果有兩性

生活之亂交。又即血族婚姻，（即兄弟姊妹互爲配合；）母系制，（即一婦多夫，致子女只知有母，不知有父；）酋長及君王所享之一初夜權，「神寺中之宗教宣淫禮，男子以妻款賓；男女結婚前之浪漫性交，以及換妻等等；以爲此皆古代未開化民族之亂婚痕跡焉。因此卽謂家庭之基礎，以亂婚爲始焉。

嗚呼，此種妄言謬論，不特爲聖教會學士所擯斥，卽無宗教信仰之徒亦莫不非之。如衛斯特馬克 *Westernark* 在其所著之人類婚姻史

History of Human Marriage 及洛多祿 *Leetoureau* 在其婚姻之進化（中文有譯本神州國光社出版）*Evolution of Marriage* 書中，明言其無証據。曰，上言之亂婚制，無事實信徵；至於公妻一事，尤屬無憑；蓋原始社會雖云財產共有，然不因此而以妻子亦共有也；誠以經濟現象爲一

事，而婚姻又爲一事，不可二而一也。雖文學書中，有時不無一二處，有共妻等等之淫穢語，然略而不詳，不能以局部的，非恆常的現象，視爲普遍的，人類全體的也。亂婚乃人類婚姻之變態，非常性也。至於血統婚姻，一妻多夫，團體羣婚等等，恐偶一見之；從未聞有未開化之民族，生活於此種亂婚狀態中者也；可見捕捉影之紀載爲不足信。又婚姻進化之說，卽謂婚姻自亂婚制進化而爲羣婚制，爲一妻多夫制，一夫多妻制，卒爲一夫一妻制，更爲無稽之談；蓋社會學家謂亂交，羣婚，是原始之婚姻；然爲証此假設，社會學家既不能得確實之史証，但從現在未開化民族中一二局部之事，遂謂古初民族之性生活是如此，此豈合理哉？且高等動物之配合，雌雄尙且有一定，而況有靈之人，反不如動物乎？旨哉衛斯特馬克之言曰：「假定厥初男女，生活於亂交之

中，雖云此爲科學之假設，然無事實以徵之，正爲反科學者也。「厥初婚姻制，即是一夫一妻制，未嘗由亂婚進化而成，如社會學家之所言，明甚。」

一夫一婦爲
婚姻之正則

總之：一夫一妻制，爲婚姻之正則，自古已然；雖古代民族中有多妻之風，然反爲一出規之事。多妻之舉，

在塞米克族中，Semitique較多於阿利亞族，Aryan猶埃及及梅特人中，較盛於希臘及羅馬人，大抵國愈文明者，多妻之風愈少；多妻之習慣，無論在開化，或未開化之民族中，惟見於少數之階級中，如君王，酋長，富貴之階級。一妻多夫，古代民族中，亦未嘗無之，然較多妻爲少見。依衛斯特馬克可靠之証據，謂古代民族，一夫一妻爲婚姻之常制，婚姻之正則。

至於離婚則較多妻爲常見，無論開化或未開化之民族，在未聞耶穌福音之前，每卑視婦女，待之如婢，或財產焉。自福音光照普世，而婦女之人格，受人尊敬之矣。

古代之 家庭觀

吾嘗考之歷史，而知家庭在古代民族中，已有其尊敬之地位矣。家庭之組織，非常嚴密，而父權非常重大，若在埃及，猶太在雅典均有史可考者也；惟斯巴達之兒童，甫至七歲，即當歸諸國家，此非常道也。吾國自古迄今，家庭制度，完備異常，爲吾國社會史上之一優點。羅馬家庭，父不特爲一家之長，且爲一家之司祭，家庭生活，與宗教信仰，有密切之關係。父母親生之子女，有其絕對之權，可以變賣，可作奴隸，犯法且可科以死焉，是父權兼有政權矣。且凡非親生之人，亦可收納家庭，隸諸父權之下，而一視同仁焉。婚姻制度，法

律有明令，爲一夫一妻，離婚亦非習尚所許可；母權雖不及父權遠甚，然在家庭中，主母有貴婦之尊嚴也。

奈不久，而羅馬家庭，弊竇橫生；人慾汎濫，淫風日滋，而婚姻制度受其影響矣。男女苟合，恬不爲恥，離婚之事，習以爲常。奧古斯皇帝，憂之，立種種法律，以防家庭之分崩，而無濟於事。及後聖教福音，傳入羅馬，藉聖教潛移默化之功，風俗暫改，父權暫削，國家亦嚴定法律，以保護家庭，而頽風因之得以挽救。

日爾曼民族，父權亦甚大，父爲一家之主人翁；婦屬於夫權之下，而受其保護，然法律明定一夫一妻制。至法郎克民族，亦受聖教福音之薰浴，規定婚姻爲一夫一妻制，禁止離婚。其他新造之邦，亦莫不受聖教之化，婚姻循一夫一妻制，夫婦彼此忠心，無分離之罪惡。此固在歐洲

自聖教初世紀，以迄誓反教之興起，常然者也。不幸路得及英王恩利第八，擾亂婚姻制度，而家庭之基礎，至此乃浮動矣。及法國革命事起，偽哲學家鼓吹謬說，神聖之婚姻，更受打擊。蓋人有視一夫一妻制，夫婦間之忠信，婚姻之不可分離，以爲迂闊，而忽視之矣。自此迄今，又變本加厲，男女平權，婦女解放之聲浪，日高一日。兼之個人主義思想，瀰漫於青年腦海，有嫌婚姻之不自由，乃抱獨身主義，縱情恣慾者矣。有以生養子女爲嫌惡，乃行節制生育，以便自私自利者矣；法律許人自由離婚，自由戀愛，而個人之道德，社會之風化，日形澆漓矣。嗚呼！婚姻爲天經地義之大事，關係家庭之基礎，家庭之基礎，爲構造社會之根本，而與國家有切膚之痛者也。是以有國者，莫不重視婚姻，尊敬家庭。家庭之制度，是一夫一妻制，婚姻之要素，則同衾同穴，永不分離；而其

宗向乃爲傳佈人類生養子女也。社會學家謂原始婚姻爲亂婚制，群婚制；至一夫一妻制，實乃爲人爲之制，進化之制。社會之存在，不需有家庭，緣將來人類之關係，日益國際化，而至大同之世界，家庭已在淘汰之列矣！嗚呼，此真無本之謬言哉。

第一篇 進化論之家庭原始評觀

陳之藩

近今各種新問題中，家庭原始亦其一也。論此問題者，學說純雜不一；而僞謬之言論影響於人心甚鉅，其結果：青年對之，徬徨歧途而不知所從。余有概於此，爰將進化家對家庭原始之謬解，提綱挈領，分別評議，以明真理，而示青年以適從之原則焉。

進化律無解

說家庭原始

之可能

溯進化學說發現於十九世紀，達爾文創之於前，赫胥黎、斯賓塞、黑克爾繼之於後。大旨謂：世界形形色色之萬物，無論有機的或無機的，有靈的或無靈的，厥始賴一種進化力，由粗而精，由純而雜，經過一種不可覺察的千變萬化，由礦物而植物，而動物，直至有靈之人類。此說一興，一般久苦良心之督責，與宗教之束縛者，莫不歡迎崇拜，以為藉此可以推翻宗教，視「萬物受造」之說，為一種神話，純係宗教家矯揉造作，專為欺嚇愚夫愚婦者。由此進化論之巨魁健將，大整旗鼓，謂惟有進化論足以解決一切問題。此燦爛宇宙之由來，既以進化論解決之，故家庭之原始，亦唯恃進化論乃有解決之可能焉。白北爾 (Bebel) 德之社會進化家 (1840—1914) 於一八八三年刊印婦女與社會 *Die Frau und der*

Socialismus 一書，頗受人歡迎，益知當時之社會家，唯物家，進化家莫不酷信進化律 *Lex evolutionis* 爲解說宇宙間一總問題之唯一原則。白氏在其所著之 *婦女與社會中論* 及 *家庭原始問題* 下一武斷曰：「同一進化律，非獨支配有機體之發展，亦支配社會之進化；蓋人類既因進化之力，由動物而變成者，故其最初心理動作之原始，實借進化力而直接受自動物——猿猴——之心理動作來者焉。由此可以推斷：世界之原始人巢居穴處，與鳥獸同羣，係極粗魯極愚蠢的，無高上之情操，不分善惡，不別是非；饑則食，渴則飲，以延長生活。兩性接觸，則交媾以傳人類。原始人真可稱謂食色之奴隸焉。由此確知：原始人男女之關係與交際，是完全混雜無規律的，絕對自由無限制的；遂漸因時勢之循環，與環境之左右，質言之：因食慾性慾之要求，彼此戰攻敵禦，隨產

出所謂羣衆生活，即今日社會之起源；初而羣婚家庭制，既而母權家庭制，終成爲今日之父權家庭制。雖然，此說并非白氏獨創，而當時凡信仰社會主義，唯物學說者莫不迷執此說，例如思格爾斯 *F. Engels* 毛爾干 *Morgan* 巴黑奧分 *Bachofen* 諸輩莫不擁護此說。然就思氏所著家庭國家私產之原始 *Der Ursprung der Familie, und des Staates, des Privateitums* 觀之，此說發源於馬克斯之社會說。蓋思氏在此書序中會謂：「僅爲馬克斯所未成者耳。」卽利用種族學之新發明，以達社會說之目的也。

噫！白北爾妙想天開，不知準以哲理，徒托空言，無稍顧忌，真嚙語也！吾人茲僅舉哲學所用之因果律，以證進化論對家庭原始之謬解，完全與真理相反。夫此因果律微特哲學家視爲不易之定律，卽科學家亦

未嘗不特爲研究與發明新事物惟一科律也。良以宇宙萬物，莫不在此因果律支配之下，凡有果必有因，果既出自因，而果之性能決不能超乎因之性能。準是以推，礦物終不能爲植物之因，而植物亦不能爲動物之因，而推之於有靈之人，豈能變自無靈之猿猴乎？假使有靈之果出自無靈之因，是絕對反乎因果律，而爲哲理所不容也。於是社會進化家所持之原始人變自猿猴之謬說，既被因果律根本推翻，則其所迷執原始人度獸的生活，男女混居，兩性亂交，無所謂婚姻等謬解，自無存在之餘地矣。

意國方濟各會澤邁里司鐸 R. P. A. Gemelli o. f. m. (曾任米浪聖心大學實驗心理學，與生物學教授，現任該大學校長，著作極富，爲意國新潮流之泰斗) 在其所著家庭原始 L'origine della famiglia 上曰：「吾

人欲駁斥進化論之家庭原始之謬解，僅反其所恃之進化律，以解決宇宙萬物之公共原則之失當足矣。一蓋欲取用一原則於某種事物，必也此種事物彼此同類。即彼此有相同之性能，或彼此有聯貫之處，此理至爲顯明。今就事實，在礦物與植物上，詳細考驗之下，二者中間，判若鴻溝；進而作植物與動物之比較試驗，其懸殊區別，更明如觀火。即退一步言：假定進化律有解決植物動物之先後演進，彼此因果之可能，（其實絕對不能因物以類傳不得越雷池一步也。）其於無靈動物與有靈動物烏乎能？蓋二者實有天壤之懸絕。噫，社會進化家昧於哲理，徒嘵嘵其說，所引爲解釋家庭原始之基本原則，反爲太阿倒持，授人以柄而自危矣！以上不過僅將進化論所持之家庭原始的解釋，簡單畧述；并以簡短哲理証其與正理相背馳焉。茲再將進化論所謂

羣婚制，母權制，逐一列論；而進化家爲證其說，強拉事實爲徵，故吾人亦舉事實以闢之，所謂以子之矛，攻子之盾者也。

羣婚制之
之謬言

進化社會論既以先天之成見，假定進化律爲解決宇宙一切現象之原則，而肯定家庭原始起於亂交，勢不

得不強拉羣婚之制以自圓其說也。夫所謂羣婚云者，單由字面觀之已甚顯明，卽此一羣男子與彼一羣女子，互有性的關係，換言之，卽無一定配偶而彼此亂爲夫婦者也。弗來賽 *Fleiss* 認定此羣婚制，乃足證原始人之亂交，并異性關係之自由，爲演成一夫一妻制必須之階。弗氏爲證原始人羣婚之制，曾舉三種事實曰：

- 一，「有的民族中，男子能娶寡嫂或寡娣；
- 二，又有幾處民族，男子同時有與妻之姊妹結婚之權；

三、更有他處民族，男子能將已故妻之姊妹爲妻。
弗氏所舉三種事實，微特不能證原始人羣婚制之可能，却反能證原始婚姻制係一夫一妻也。至民族中，間有娶寡嫂寡姊，或同時與妻之姊妹結婚，乃爲人心澆漓，風俗退化所致；況此種事實係局部的，用局部之事實，作爲解決普遍公共事之原則，誠屬反乎邏輯。

擁護羣婚制者，又特舉奧洲中部與南部之土人所習沿皮勞路（Pit）之事實作證。所謂皮勞路者，卽「一男子除本妻外，能與他人之妻發生性的關係」，但須得本夫之同意。吾人試以皮勞路之定義與羣婚制之定義作一對照，確知二者根本有大的差別，既根本有差別，自不得削趾適履，強拉作證。蓋羣婚云者，已如上所言，係此一羣男子與彼一羣女子互相亂交，其間絕無婚姻之形式與事實，亦不分已婚

婦或未婚女。而皮勞路則不然，因「男子除本妻外能與他人妻子發生性的關係」一語，明明確指兩姓早經締結，已成契約矣。至能與他人妻子發生性的關係，亦不過惡風敗俗之一種耳；決不能因此推結家庭原始起自羣婚制也。爲此對澳洲土人羣婚制素所研究之專家陶瑪 N. W. Thomas 在其所著之澳洲羣婚與組織 *Organisation and Group Marriage in Australia* 上總結曰：於澳洲土人中種之男女社交上，固不能證明厥初羣婚制之存在也。與陶氏執同樣論調者尚有溫特 Wundt. 海斯太爾門 Hestermann 暨斯忒拉特門 Stratmann 謂：此種事實確係因人心不古，風俗敗壞，由一夫一妻退化出之多妻制之一種耳！尤其對此說下一痛快合理之批斷者，爲衛斯太馬克 W. Estermarck 衛氏在其所著之婦女婚姻史 *History of human Marriage* 曾曰：

「在幾處民族中，兩性關係，初由任何社交而卒成於自由者，非爲不可能之事；然男女亂交，在社會發展歷史中，總未成一普通之時期，亦屬極顯明之事。故假定厥初男女亂交之臆說，雖似屬於科學的合理之假定，但若無事實之根據，却成爲反科學的。」主張原始人羣婚說之中堅，毛爾干爲證。此說更別開路徑，謂：「有幾處民族中，孺子以同一名稱呼父親與伯叔，并以同一名稱呼母與嬸，就此確證兒童未能分明，或認清孰爲己父，孰爲己母，斯正爲此羣男子與彼羣女子互相亂婚之結果也。」反對者如來未斯 *Rivers* 謂：此說誠無證原始人羣婚制存在之可能，蓋當時原始人大盛過繼子之風俗，因而子呼伯叔爲父，呼嬸爲母，乃爲常事，固無足怪也。但吾以爲反對者之理由似不甚充分，蓋古時雖過繼之風大行，若無需要時，焉能若是之多，而致

亂父伯母嬖之名稱耶？

馬克蘭南 *M Lennan* 及衛斯太馬克謂毛氏以父伯母嬖名稱亂用之事實，來證厥初羣婚制存在，實爲不充分無價值之證據。蓋幾處民族——澳洲土人——所用「父親」「母親」二名詞，非絕對專指「生者」*Genitor* 或 *Genitrix* 之意，反含有敬畏之意，與我國之「長老」「大人」等名詞之意義相同；故伊等每對年齒較已高邁者，通稱之曰「父」曰「母」以示尊敬，吾人復察彼等所用「兄弟」「姊妹」二名詞之意義，益見其所用「父」「母」之名稱，非專指生己身之人位而言矣。澳洲土人對年齡相同者通稱曰「兄弟」「姊妹」，伊等所用「兄弟」「姊妹」之名專爲表現「同年」或「侶伴」之意。職是以推，幾處民族有稱伯爲父，呼嬖爲母，或稱較已年齒長者爲

父爲母，絕不專含血統關連之意義者明矣。於是毛氏所持之証理，實完全失其能力矣。

綜上所述，可知社會進化家庭所舉以証原始人羣婚制之種種事實，完全係詭辯之法，或以局部偶有的事實，強納爲公共本有的；或以非原因爲原因之謬理，符合其說，藉以欺世愚人，然吾人徵以事實，準以哲理，而確知原始羣婚謬說，純係杜撰，相去本來事實，誠不可以道里計也！

母權制 之臆說

社會進化黨爲証其原始人男女混雜，兩性亂交之主張，直至無孔不入，無法不用，此其斷斷焉以母權制爲家庭起源時代之一度公共時期也。夫母權云者，卽家庭系統以母爲主，換言之，家族是從母系傳統。社會進化黨謂：此証厥初男女無一定匹偶，

彼此任性亂交，致子女知有母不知有父，執此說之中堅爲巴黑奧分、馬克蘭南、達爾工、Dargun、泰浪、Giraud、Leueon 等。又謂在澳洲及非洲之黑族中，婦女在各色社會事業中，屢佔優越之地位，更間有參與判決宣戰或搆和之權；此適足証母權至今尤存在焉。

夫「家族系統從母」一說，在社會發展期中，是否爲一度通行公共之時期，純屬無根據之疑問，無容置辯；即假定有之，試問是否即証厥初亂婚之充分理由？邁愛爾 Ed. Meyer 在其所著之古歲史 Geschichte des Altertums 上說：「家族系統從父或從母，無甚關重要。」蓋間有民族習尚，家族系統從母之風，如希臘史家赫婁斗徒斯 Herodotus 425-480 會言利齊亞 Licia 之居民，家族是以母爲系統。然赫氏認斷此爲民族，通俗中例外之習，但在事實上仍係一夫一妻之制，若社會進化

家以此一家族系統從母一而推結原始男女混居亂婚，致子女知有母不知有父，吾人不能謂其爲合理之論的。況家族系統從母之制，在事實上與理論上，固無與一夫一妻之制相牴觸也。研究母權制之專家衛斯太馬克曰：「彼擁護母權制者之証理，爲子女隨母之姓，亦兼從父之姓，至家產之承繼則單從母系，但父親仍爲家庭之首領，居佔主人翁之位置焉。」又馬拉納西亞民族中亦有以母系爲主統，而從母姓者，但家庭之首領則爲父親。衛氏又謂：「在各民族中大多數皆行子女服於父權之制，惟父與母兼分此治理家務，管教子女之權耳。」由衛氏之言，益見母權制與亂婚完全爲二事，彼行母權制者，同時并無碍於一夫一妻之制，故不能謂凡行母權制者，必係亂婚所致；蓋此不過一種偶有之局部異俗耳。惟其所以行母權制之原因，諸研究

家各執所說，莫衷一是，茲因與本題無甚大緊要，故不贅，但無論如何，就研究家庭事實之證明，決非出自亂婚。

至社會進化黨引証之澳洲及非洲土人中，婦女在社會事業中，屢佔優越地位，係無價值之証理。試問優越地位，是否即為絕對之母權制？蓋所謂母權制者，除家族系統從母之意外，尚有統握家政之絕對權，固非僅佔優越地位即為母權制也。但考之史乘，徵之人類學，土俗學，而確知無一民族完全行絕對的母制權，換言之：即通行女子單獨掌握家庭之絕對權也。若退一步言，如果間或有之，亦無足怪，蓋牝雞司晨，為各國古今所恒見者；但不得因此局部之事實，即以為普遍公共的，更不能因此推結原始人之亂婚也。

家庭原始
起自一夫
一婦制

社會進化黨所主張家庭原始起於亂交之謬說，吾既評述如上；此外尙有所謂搶婚，買婚之說，但此二者更無置辯之價值，因其不能証原始男女亂交之可能性也。茲述家庭原始起於一夫一妻之真正學說，但就此說內容觀之範圍頗大，宜專論及之。惟閱者至此，恒抱一欲知家庭原始之正確解說的心理，故不得不作一簡單之介紹也。

夫家庭原始起於一夫一妻之制，証之性律固無半點懷疑者也。尤其按聖教信理，厥初大造生人，惟造一男一女，其意義正所以鄭重并規定一夫一妻之制也。嗣後願十誠於梅瑟，內有兩誠專禁不正之性慾，雖未直接重佈一夫一妻之制度，然其間接已明宣佈之矣；因第九誠明載「勿願他人妻」，其意亦甚明矣。至耶穌降生在世，曾親口再三

申明一夫一妻爲神聖之制度；尤其親立定一夫一妻之婚配聖事也。然反對者謂此種說法，乃宗教家之神話，有無足輕重者；故吾人又不得不以反對者所信仰之事實來作証也。顧世界文明各國，自有史以來，莫不皆有一夫一妻之法律，事實上雖不免有左擁右抱者，然確爲法律所不容，而成爲各教之罪人也。而反對者謂：自有史以來之一夫一妻制，乃人工之制度，換言之：一夫一妻之單婚制，乃是人群社會演進完備之形式，此種形式固無足以代表婚姻之起源也。蓋厥初一尙未進化至文明社會時代，一人受本能性之支配；一饑渴則飲食，性發則交媾，一而今也則因環境之逼迫，而人反支配本能性；故欲考家庭之原始，宜從彼未開化，尙度受本能性支配生活之民族着手，因惟此種民族足以代表世界之原始人也。

試問世界究何種民族確爲原始人之代表？此問題之答案，久爲一般研究者爭論之焦點，良以年代邈遠，線索莫考，加之太古民族缺乏相當之遺傳器具，文字，簡冊，碑記等，致我後人無考據之資料，雖費盡精力，對此問題終未有絕對確定之解決焉。雖然，據近世考古學，種族學，人類學等專家研究之結果，率皆認定散居於澳非二洲，昂達門 Andaman 麻拉加，菲律賓等處之土人——皮革買依 Pigmei 即矮子，及皮革莫的 Pigmeidi 一亦矮人之一種——爲世界之相對原始人，最足以代表原始人之心理之風俗之道德之信仰云。故吾人特舉此數種民族習俗之事實，以証家庭原始起於一夫一妻之制度，使社會進化家捫口結舌也。據研究皮革買依及皮革莫的之民族之專家馬爾談 B. Martin 撒拉散 Sarasin 塞里黑滿 Seligmann 諸人，尤其施米德之著

作所公認者：「此種民族——矮人——男女間，至今尤保持一種神聖不可侵犯之道德良俗，」其僅嚴與高尚，真有使彼物質文明進步，——精神道德——文明退化之民族驚嘆自愧也！茲將該數民族之本有習慣，對本題有密切關係者，畧述一二：

一男女交際：社會進化黨假定原始人度獸的生活，男女交際，兩性關係，是完全無限制而自由的；但吾若在代表原始人之民族的男女交際上，嚴格的研究一下，確知進化家所持之說，完全與本來事實相背馳。拋爾忒滿 Portmann 在其所著之余與昂達門民族交接史錄 *History of our Relation with the Andamene* 上曰：昂達門土人「女子普通至廿六歲始嫁，凡處女在結婚前，嚴守一種神聖童貞之生活，故女子常表現一種過度羞慚之態度。不寧惟是，更不知何為凶淫獸慾的

行爲，並無所謂男女喪恥之挑淫跳舞。「施米得謂：「凡男女缺正式婚姻禮，而私婚交媾者，昂達門民族視爲極大之罪惡。」里德 Reed 蒙德勞夫 Mundt-Laut 忙達惱 Mantans 諸人皆認定：菲律賓之原始土人，及他處之矮族，在婚姻前，或在婚姻後，男女當各嚴守貞操，故已婚者之男女對外若有失夫妻信義而犯姦者，當處以極重之罰，甚至處以死刑焉。就此吾人可與施米得作一結論論曰：皮革買依及皮革莫的民族，男女交際之高尙，之神聖，誠非一般自命新文明民族之所能及也。

二婚姻制度：據近代民族學專家研究之結果，凡代表原始人之矮民族之婚姻，完全係一夫一妻制。例如比來 Bille 之於安加得 Angai 黑族，拋爾忒滿之於昂達門土人，斯克德 Skead Bladgen 及馬爾談之

於塞滿基民族 *Semang* 等，莫不共認該數民族，皆通行一夫一妻制。尤其達衛德謂娃卜替 *Wambuti* 土族視多妻亂淫爲窮凶極惡之行爲。惟里德謂藏巴里 *Zambali* 土人中間有行多妻制者，惟此制單限於長子，然多不得過二女，但在事實上確爲甚尠見者。澤邁里司鐸曰：吾人與諸民族學家，就長久實際之研究，可與施米得作一邏輯的歸納曰：近代人類學，民族學專家，莫不認定皮革買依與皮革莫的矮族爲世界之相對原始人，最足以代表原始人之心理之風俗。但吾人經多年之研究，確知此數種民族完全嚴行一夫一妻制；由此可以推結：家庭原始實起源於一夫一妻制之無疑矣。至散居各處之矮族中，間有多妻者，此乃受附近民族惡風敗俗之傳染；蓋凡矮族中有多妻者，率皆一般與異種民族有接觸往來，或同居共處之份子，日漸月累，

而受薰蕕同化之力所致也

難者曰：據遊歷世界諸家報告：非澳二洲等處土人，屢見有多妻制，或亂婚之事；子豈可徧重一面，抹煞他方，而盲斷，散居各地之矮民族，完全行一夫妻一制耶？余曰：否否，夫各地矮民族中，間有多妻之事實，吾人并不否認，不過此種多妻，乃是局部的，非普遍的；尤其此種事實，乃是由人心敗壞，道德頹喪，風俗退化，出一種逾常的乖戾行爲，固不當由此推結多妻制，更不能就此斷定家庭原始起於亂交也。况彼遊歷世界者，率皆以探險家自名，其至某國境，或某部落，大多數如走馬看花，一經卽過，其對於某民族之性情，之精神，之思想，之風俗，并無深厚底研究與觀察。尤其澤邁里司鐸曰：彼遊歷探險家，有多數社會進化家，其胸中早抱一先天主義，每至一部落，必盡力搜集與進化家說相

連帶之偶有的事實，加以杜撰之解釋，以冀世人信仰其謬說也。施米得曰：近年民族學家，大半以彼遊歷探險家所報告之民族俗情爲不可靠，而轉托信傳教士之報告矣；蓋傳教士每至一方，卽與該方民族同居共處，促膝談道，幾乎與土人同化，故對於該民族風情俗尚，知之尤詳且明也。茲於本文之尾，再証亂交行爲之有碍生理，并不合比論 Analogice 之理，以作本題之附証。按生理學及醫學家之公認，凡與多數異性亂交之婦女，生育爲艱，若原始人自由亂交，必也生殖率減少，而一傳再傳數傳，馴至絕滅焉，揆之事實通乎哉？

若証以比論之理，尤爲顯明。顧彼無靈動物，微特孳尾有定期，且更有定偶，故雌鳩並遊不狎，鴛鴦偕合不離，此種事實即達爾文派亦莫不明認不諱，例如：Brehm 等一再確証幾種動物有一定配偶。夫同一大

造，既予無靈動物一性的定期與限度，以之傳類，豈獨不與有靈之人一傳類之定律耶？揆之於理，殊屬與大造之全善全義全智相反。傳類之定律爲何，即性律耳。惟亂婚以不合於人之靈明性體，雖然違背性律，性律根於人性，永不改變，故不能以亂婚爲合宜於起初時代之人類也。

見聖教雜誌第十四卷
十一期五百六十二張

結論 綜上所述，吾人可得如下之結論：社會進化黨主張家庭原始起自亂婚，完全係杜說臆意，決無存在之可能；蓋其所恃解釋之原則，完全與真理相背馳，所舉證據亦與事實不符也。職此，歐美各國人，殊少數喪心病狂，別具冀圖之輩，莫不鄙棄此進化之解說。獨惜吾國學子，日眩於歐美之名，凡舶自歐美者，皆視爲新文化，新學說，往往一學說，在歐美爲陳舊不堪，無人過問，一至中國則新穎無比，不問是玉是

硃，一概歡迎崇拜，奉爲金科玉律；其爲害個人與社會，誠大且劇矣！

第三章 論國家

第一篇 國家進展之程序

最完備之社會
會爲國家

語云，聚人成衆；是知任何社會，莫不由羣衆團集而成；惟團成之社會，除此羣衆物質之要素外，尤當有精神之要素，卽社會之成全是。

先言物質之要素。大凡社會之組成，不一躍而即至，必爲逐漸而演進；其最初之細胞，乃是家庭，家庭團集，乃成部落；部落團集，乃成民族；民

族團集，乃有國家。由家庭締結而成之部落，其始初之生活，以遊牧爲生涯，無一定之居處，迨文化漸萌，制度漸立，乃擇居而處，始有固定之住所，而於是鄉村，而於是城鎮，漸漸組成，進而成立完備之國家矣。

國家成之要素

國家者何，各家學說不一，而胸存主義之輩，其意見更涉徧私，要之國家能有二意：

一，言國族，

一，言邦國。

言邦國亦當分別何者爲組織之要素，何者爲其特性。

其組織之要素有二：

一，種族之統一，卽由一個血統，或一種人種傳下者；

一，言語之統一，卽文化，思想，習俗等之一致。

至論特性，亦有二：

- 一，執行公共意志之機關，即政府之組織；
- 二，佔定地球上一定之土地，而有獨立之自主權。若祇有前二條件，即血統之關係，言語之關係，此乃國族，而非邦國。

國族民族
之區別

國族與民族亦微有區別，國族可言同一血統之民眾，如猶太族；民族則受歷史之進化，乃複雜的一種團體，由環境之影響，在體格上，性情上，有其共同之性，如法人，意人，同是拉丁民族。持此義而言，我漢族中，有滿回兩族，大多數已同化於漢族，幾難辨別；在法民族中，有Gaulois，日爾曼German，及色爾脫Celte，因歷史之進展，亦同化於法族矣。

國體政體之分別

國家形體，有國體政體之可別。從前政治觀念分析未清，每以國家卽是政府，於是國體政體，遂混合爲一。殊不知國家與政府有區別，而國體與政體不同也。國家是一抽象之集名，政府乃一具體之政治機關。國家之形體，是基於主權之所在而定，政府之形體，是基於主權行使之形式而定。例如日本是一君主國體，立憲政體之國家；卽主權在於君主，但主權行使之形式，由法憲上規定立法，行政，司法三權分立；所以是立憲政體。

亞里斯多德有國體三分之說：大凡一國之主權在一人者，是君主國體；在少數人者，是貴族國體；在多數人者，是立憲國體。至論政體，亦能用此三分之原則，而有君主政體，貴族政體，立憲政體。但近世國體，祇有君主與共和，所以政體亦祇分專制政體，與立憲政體。立憲政體之

要旨，是以治權之行使，分配於各別獨立機關，或是立法，行政，司法三權分立；或是立法，行政，司法，監察，考試五權分立；人民能直接或間接參與於一國之政治。至專制政體，是一國之君主，或之狄克推多獨攬治權，人民無參政之權能。參觀世界書局A、B、C叢書政治學二十九頁

三權分立，於是立法與行政，有密切之關係，政治制度上，乃發生內閣制，與總統制之區別。

內閣制，又稱責任內閣制，或議會內閣制。此種內閣之閣員由議會選出，並須對於議會負政治上之責任；故內閣之存在，須得議院多數黨之信任；如果議院通過不信任投票案，內閣即行解體。

總統制，是一國之總統，身當政治之衝，直接向人民負責，不向立法部負政治之責任。所以總統制在比較上，嚴守三權分立之精神。但在具

體的事實上，立法，行政，司法，三權分立，原不能是絕對者，不過立法部之主要機能，是制定法律；行政部之主要機能，是執行行政務，司法部之主要機能，在裁決具體之民刑案件；然立法，行政，司法三權，未嘗無帶連之關係也。參觀世界書局出版之朱采真政治學一五五頁

至孫中山先生所創之五權分立，雖與三權分立之制度不同；但從政體方面觀察，是仍屬於立憲政體。五權分立之政體，一面是主權者國民政府主席不直接行使治權，以權力付與政府機關，且有憲法上五權憲法上限制政府之權限；一面人民能使用四個民權，參與政治，此與通常立憲政體之原理，並無二致。

五權分立之制度上，立法院之機能，非與民治國之議會可比；立法院與行政院，不但不成爲對壘形勢，如總統制且又不能聯成一片；如內閣制所謂

五院分立，分成「五個門徑去做工」；行政院當然不向立法院負責，立法院亦無權選任行政院院長，以及各部總長；且行政院長與大總統之地位不同，立法院之權限，因有國民大會，比議會之權限為小。參觀

全上書一
六三頁

組成國家
之精神素

上言國家之組織，在物質方面之進展，至在精神方面，則更為重要，緣關係於一國家之文明故。文明非他，卽事物得其完備之狀況。故言文明之國家，卽言國家之社會倫序，有其完備之狀況；完備之狀況非他，卽言人人各尊彼此之權利，各盡自己之義務，一切文物制度，工商學藝，皆循自然之秩序，發展而進步；政府則善盡保民之責，予人以信任之心；此所謂文明國也。反是，則謂之野蠻國，野蠻國，則社會之倫序，蕩焉無存，無公義，無正道；國家之榮華，掃

地以盡矣。

但國家欲享文明榮華之盛名，當洞明文明之爲物，而後努力以求之。人爲萬物之靈，自有其靈明之德能，以獲得靈明之知識，何者爲真，爲美，爲善；何者爲非真，非美，非善。既得此知識，又當施之於行事；知行庶能合一也。譬如立國之道，是爲人民求公益；一國元首，洞明此道，施諸政治，則社會能有倫序；有倫序，則人人各範圍於權利義務之中，於是文化之創造，事業之建設，可按步而進；如是國有不泰，民有不安者，未之有也。

雖然，文明之進程，當有其進程之原則，猶行人行路，當有軌道之遵循。其當遵循之原則，維何？曰：保存一國固有之文物制度，風化習尚而已。蓋一國有一國之國粹；一國之國粹，大抵由古聖賢，以其聰明睿智，竭

精彈力，以規劃成功之章典也。此等章典，或有筆之於書籍，或有樹之於風聲，歷世傳下者也。譬如吾國之家庭制度，家庭道德，有其特出之優美，為各國所不及，吾人當擴而大之，保存勿失。孫中山先生民族第五講謂：「中國有堅固的家庭和宗族團體，中國人對於家族和宗族的觀念是很深的，由這種好觀念推廣出來，便可由宗族主義，擴充到國族主義。」第六講又曰：「中國固有的道德，中國人至今不能忘記的，首是忠孝，次是仁愛，其次是信義，其次是和平。這些舊道德，中國還是常講的。但是：一般醉心新文化的人，便排斥舊道德，以為有了新文化，便可以不要舊道德。不知道我們固有的東西，如果是好的，當然是要保存，不好的，才可以放棄。」吾謂保存文明之原則，亦即此意也。

國家榮繁
之要件

國家之進展，當有物質與精神二質料，爲其進展之動機，上已言之矣，但此二資料之運行，當雙管齊下，互相爲用，否則，失其調劑之重心，而有過輕過重之病。今夫民族之進步，豈不由於人口之增加，而人口之增加，由於人民之生殖力，不期然而然者也。人口增加，則社會之經濟慾望，亦隨之增長繼高；於是不能不廣興生產事業，以餒饜人生之需要。但生產事業之進展，社會須要有安甯，有秩序；欲有社會之安甯，社會之秩序，非人人各安分守己不爲功。緣倫序之存在，當各尊權利，各盡義務故。顧此等國泰民安之狀況，卽是一國文明增進之狀況；此所謂道不拾遺，化行俗美之政治也。

設一國而祇有物質文明之進步，精神文明，墮落人後；則其國之富庶，雖或燦然可觀；然其失，在仗權勢，恃強力，奇技淫巧，風澆俗漓，民德民

智，每有不堪聞問者；而國際之道德，則更無論矣！蓋失其真正文明之基礎，適足植腐敗之根，而爲亡國之本，羅瑪末葉，豈不可作爲殷鑑哉？吾故曰：文明之進步，物質與精神當互演其勢力也。設此勢力，繼續前進，則一國之文明，能日進無疆；日進而至一定程度，迂緩其行，則文明進步，入於停止之狀況矣；停止而不前行，又有敗壞社會之菌毒以害之，則文明入於衰敗狀態，勢必日就枯萎也。此文明經過之三狀況，徵諸歷史，而可考者。

古代民族

盛衰觀

歷史之最古而可信徵者，是梅瑟之生民紀。生民紀記第一男名亞當，第一女名厄伐，二人爲上主所造，上主授以許多人生需要之知識，緣其爲人類之首人故。生三子，曰加音，曰亞伯爾，曰瑟德，自是傳生日眾，兆比益斯。有孫名拉默克 Lamoch 者，性

傲，强悍不馴；名都罷爾庚 Tubalcain 者，創製鐵器，爲耕鑿之用；名儒罷爾 Tubal 者，作響器爲音樂之始；名厄諾格 Enoch 者，智而巧，別有作爲。此人類文明之開始時期焉。

中國爲文明最古之國，最古之文明，當推三皇五帝之時；三皇：燧人氏始鑽燧而教民以火食之法；伏羲氏始畫八卦，結網罟，教佃漁神農氏始作耒耜，教耕稼，日中爲市以交易。自是至五帝，而吾國文化，上自官職，衣冠之制度，至宮室，舟車，文字，音律，曆數等等，已燦然放其相當之光彩矣。

洪水而後，人類所存者，惟諾厄夫婦，及三子三媳，八人而已。三子長曰 Sem，次曰 Cham，幼曰雅斐德 Japhet。其子孫散居全世界，分佈於歐亞非諸洲。生之子孫中，有往巴來思丁 Palestine 者，自其祖亞巴耶

及其子孫，別成一族，名義撒厄爾族。義撒厄爾族，是天主特選之民，保存天主所默啟之真實，而奉事真主；故其所得之真實，對於神，對於世，對於人與神之關係，有其正確之知識；有正確之知識，故凡施及於行事者，得有其正確之標準；因而義撒厄爾民族所得之文明，吻合於真實之正則。夫普世民族，無不發源於亞洲，而亞洲為文明之產地；其散佈全世界之民族，則帶有其文明之遺產，與之俱往。又此帶往之文明，始也必謹謹保存，永矢勿諛；繼則時移勢變，文明之真實，漸失其真旨，或且不久而敗壞之矣。其敗壞之情況，當視其保存之情況而定。保存而祇恃口傳，則其失而敗也，易且速；若美洲之土民，及古代歐洲之北蠻是；若保存而筆之於書，則其文明之踵跡，倫理之觀念，能維持人心，延存多世；但無進步，則呈枯窘之狀，如中國，如印度，可謂代表。若保

存而有歷代聖賢之明訓，道統之傳授，遵守之精神，教授之機關，則其所得之文明真實，有其生活之氣，而有進步，如義撒厄爾之民族是。其民族中出有許多先知，訓迪民眾，預告默西亞降生爲人，人而天主，示人以文明之眞光。眞光普照入世萬民，其先得光者，允猶太民族；繼而光至鄰邦，凡羅馬帝國聲教所及之地，莫不得其光也。得其光而守其道者，則文明無不蓬勃光耀；否則，奇技淫巧，趨於淫靡，文明正爲腐敗之種子，若希臘，若羅馬是。羅馬季世，社會腐敗如爛某，北蠻乘之，帝國乃分崩離析；然新文明之胚種，卽萌芽其中，新芽萌非他，承接羅馬帝國之各新邦也。各新邦受聖教精神之化導，潛移默化，一改其野塞鄙陋之態，入於文明之域；不久，而其進步一日千里，蔚爲大觀。夷考其文明之光，允發自羅馬聖而公會也。羅馬聖而公會至中世紀，有蔽其光

芒之黑霧起矣。卽普反教崛起，以其虛偽之文明，擾亂真實之文明；於是是非顛倒，真偽莫明；馬罕默德之回教，亦猖獗無忌，而歐洲遂分爲三種潮流所鼓盪：中歐爲聖教會真文明集精之地，北歐爲普反教騷擾之處，南歐爲回教跳梁之區。回教教旨，書於可蘭經，可蘭經者，集東方之宗教思想，猶太人之古教信仰，和以基利斯督之教義湊成者也；其教理蕪雜無序，祇能以武力擾亂一時，實無文明之真義；故雖一時爲害聖教會，而終不能爲聖教會信道之傷。爲聖教會信道之傷者，厥爲普反教；緣其提倡理司之絕對獨立，不受至高權之節制故。不受至高權之節制，社會倫序之基礎搖動；其禍之所至：神權受傾於強力，婚姻憑諸乎性慾，下犯上，強侵弱，人慾橫流；害民，害家，害國，害教。害教，害國，害家，害民之舉動；豈爲文明之舉動哉？聖教會之真文明，歷千古而

不變，愈挫而愈明，以其卓越之精神，之真道，照耀中天，底柱中流，能爲萬國萬民之導師；此乃真正之文明，生活之文明，歷史所昭示吾人者也。

要而論之：任何國家之國體政體，莫不與社會之進展，有其關係；社會之進展，由物質文明，精神文明而生變化。物質文明，精神文明，同時並進，則其文明，調劑均平，而社會之倫序，得以榮華而興盛；否則國勢凋敝，而無生活之蓬勃氣也。此等生活之蓬勃氣，吸取於聖教會之真道真理；緣惟真道真理，能與以真文明故。負有治國平天下之責者，其亦知深省乎斯言？

第二篇 組成國家之核心

國家當有統權

有人卽有社會，緣有人，卽有彼此之關係，而有合羣之生
活故。天下組織最完備之社會，莫國家若。國家者，團集家
庭而成，爲人民謀現世之幸福者也。幸福而曰現世，緣現世後，有永世
之幸福故；永世之幸福，卽人得歸其所，當享之永福也。

爲得現世幸福，人民團成國家；顧今之國家，不一其類，有爲君主國，有
爲民主國，有爲專制政體，有爲立憲政體；再翻閱歷史，有爲文明之國，
有爲野蠻之邦；有以農業立國，有以游牧團集；有爲強盛之帝國，有爲
征服之屬國。此種種不同類之國家，其現象，固在國體政體之區別；而
其無區別者，不外皆有一統權而已。

皆有一統權，故國體政體，雖多有區別，而論國家組織之細胞，已有線索之可尋；此線索卽是統權，此統權，乃胎始於家庭，故家庭爲國家之細胞，國家乃團集家庭而成。

**家權爲國
權之根基**

試驗之於事，而其理顯明矣。夫有萬物，然後有男女；有男女，然後有夫婦；有夫婦，然後有父子；有父子，然後有家庭；家庭者，夫婦子女所組成。夫婦子女組成之家庭，其有家庭之生活，或漁，或牧，或耕，或工，而擴大其家庭。擴大家庭，卽生齒繁盛，子孫眾多之謂也；但子孫眾多，莫不聽命於一家長；家長卽一家之主，操治家之權者也。

子女長大，各自成家；或有與父同居者，或有在父之地，別立家庭而分居者，或有闢地遠遷者。在此三種情境之下，父與其子女，乃發生其新

關係焉。

先論與父同居者，其關係，在父家，當從父命；緣父為一家之長，有治家之責；子女當屬其權下故。但家長運用其權，當為家庭謀利益，即為同居之子女謀利益，故有為父之權，有為家長之權。

次論與父分居者，其關係固與同居者為疏遠；緣彼已有家，有其治家之權故。但與其父不無新生之關係，即治家不得其道，能受父之糾正譴責也。糾正譴責之權，與治家之權不同；緣治家之權，各子自有之；故此權與父權有別；而為另一之權，此另一之權，淵源於何處？曰來自事物當然之理；事物當然之理非他，即父不特為一家之長，且為各家之長；為各家之長，是為公共之利益，為父者當監察之，當熟視之也。監察之權，熟視之權，公而汎，即祇在父之土地上，分居之家庭，為父者

能運用此權而已。設此土地而爲一絕島，一旦盡爲其子孫所居；則此島頓成爲島國，而父權竟成爲國權；國家之始基，亦卽植於是矣。

試進而分析之，則此事畢顯矣。該父所立之家庭，既如上述，成一大家庭矣。設此父臨死之際，以此管理之權，授其一子，則此權乃有承繼之人；承繼之人，固有其家長之權，族長之權，然此權與父權不同，緣父權不能傳授故。此大家族又世代傳下，因時世之遷變，遂日益疏遠；致血統之關係，無從可考，能可考而有束縛者，惟政治上之關係，卽受治於同一之統權，而成一國族。

統權之 緊要

從上而論：可知任何國家，溯其原始，有二事之當注意：

一，凡一邦國之成立，不能不有一權柄，以宰治之；此根於邦國之

性體者也；

一， 邦國之成立，必有一具體事實先之，具體事實，非他，即家庭，家庭擴展成爲邦國；所謂有家，而後有國也。

三論離父遠遷者，其情形則有不同。設兄弟二人，遠適他方，擇地而居；彼此各有子女，各分門戶；對於己家固各有其權，彼此平等也。但彼此不能無關係，有關係，而彼此之權利與義務，不能不有規定。又或別姓別族之人，亦來築室茲土；則關係之範圍，頓形擴大。各家之生活，固當各自爲謀，而此小小之社團，亦有共公之利益；不能不有人策劃以謀之也。於是眾謀僉同，舉薦更有才能者，出而任之。此蓋爲社會共同生活情形所要求者也。社會共同生活情形所要求者，即根基社會之性體，即社會之本身；社會本身，要有一統權，統治社會全體。握統權之人，

固爲衆人所選舉，衆人所指定；但衆人所以選，所以舉，因社會本身要求一執統權者，以管治社會；有執權者，而於是爲社會之利當興，弊當除，有其任責之人矣。於以知此社會之組織，有二點之當區別：

- 一，依抽象論，社會本身要求一管治之權；
- 二，依具體論，此管治之權，由社會中人之公意，舉薦以指定之；但社會公意，並不產生權柄，緣權柄由社會本身之所要求，出於事物當然之理故；惟在具體情形上，社會公意祇能規定執權之人；至社會公意之表示，或以選舉，或以契約，或用別種方法，均無不可。

民權論之
欠妥確

從上節所言，可知持民權論者之說，有其不妥之處矣。若輩謂人各平等，權利義務亦一律，統權民衆有之，民

象付諸執政；或予，或取，悉當以民意爲轉移也。殊不知人各平等，依抽象之論固然；但依具體之事實，則不能絕對平等；試卽以社會上之地位而論。一國之中，莫不有治人者，與治於人者；治人者與治於人者，以其均是人也，固爲平等，未嘗有此尊彼卑之別，但以治人者與治於人者方面言，則爲不平等矣；緣一爲出令者，一爲從令者之故，若必欲平等之，則顯然違背事理之倫序；蓋必當取消治人者之權，躋之於治於人者之列；或提高治於人者之位，升之於治人者之儔，方能得其平等。夫欲達到此目的，非顛倒倫序不爲功；夫倫序顛倒，則成爲非人之社會矣！此豈其可哉？

國民之權
利與義務

至謂權利與義務，亦當一律；則不無分別之處；蓋人生之根本權利與義務，無分尊貴卑賤，自當一律。何謂根

本之權利，即生命之權利，保全身體之權利，信教之權利，教育之權利，婚娶之權利；凡爲得人生終向，所不可少之權利是。除此而外，凡因智愚，貧富，地位，教育，環境之不同，在具體情境中，致生出殊特之權利；則不能一律平等也；一律平等，不特勢有所不能，且違性理。論人生根本之義務亦然，如孝敬父母之義務，服事真主之義務，遵守合理法律的義務等等，固爲人人一律平等；但有別種殊特之義務，如當兵之義務，豈能盡人皆同。

統權來自

造物主

至論國家之主權在民，而鼓吹民權，則尤當詳辨之矣。任何權柄，論其近源，來於事物之理，即任何社團，當有一社團之首，爲其生活之源；論其遠源，則來自造事物事理之造物主；即造物主爲權柄之最終原因。但此祇依其抽象而言。從具體而論，則

在民主之國，秉權者，固由民選而來，解鈴繫鈴，似在民手。殊不知選舉不過指定秉權之人，承受此權，未嘗能生造權柄，授與權柄也。謂余不信，試問在選舉未行之前，何以欲行選舉，豈非因國家無主，欲一統治之人乎？但此統治之要求，非民眾所能去取，緣根基社會性故；根基於社會性者，出於事物當然之理；事物當然之理，先事物而有；故統權，先選舉而有；選舉不是選舉統權，是選舉秉統權之人。譬如中華民國之國旗，秉權者，執旗之人，可由人選；而國旗在選舉執旗人之前，已有中華民國之國旗矣，民眾之於選舉，亦類是耳。

國家庭展能有之時期

國家之原始，以家庭為基礎，已如上言；然猶能有別種之資料，以進展家庭焉。譬如始初人類，智識淺陋，其團集合羣，本無一定之組織；其所以維持生活，專靠自然物品，如果

實等類，或藉漁獵，獵取魚族，獵取禽獸，以爲生活之需要；故此等民族之關係，甚爲簡單，無固定之居處，恃游牧而生活，其所以能團結者，不過因民族之關係，生活之需要而已；無所謂統權，無所謂酋長；酋長統權之需要，惟當民族間爭戰之時；於此時乃需要一統權，統率羣衆，一致對外，爲保護團體之利益。

此等民族文明之程度，固甚幼稚；無文物制度，學問藝術之可言；但家庭之關係，血統之束縛，甚爲堅強。但此游牧漁獵生活，不能持久；不旋踵而擇一定之地爲安插永居之所；於是墾地鑿井，拓置田宅，聚族成村而居矣。漁獵游牧之民族，遂進展而爲農業之民族；一切習尚制度，於是逐漸規定；始組之村落，爲社會之秩序安甯起見，不能不有一執權統治之人；再者於此時也，家庭之道德，擴進而有社會之道德，彼此

交際，出以誠信忠實；國家雛形，已造端於此矣。

農業社會之生活，不久而又進展至工業時代，商業時代矣。土地耕種之所出，衣食而外，猶有原料之餘剩，家庭利用之，小工業於是萌其芽矣。再者，社會生活日有進展，則生活之需要，亦日益加增；需要加增，則人用謀用智，許多技藝，亦漸以進展。人又各以其所有，易其所無，而交易之道興矣。交易之道興，而社會之道德，秩序，互助等等，更當有其保障；彼此交際，如有爭執，當有仲裁之人；於是社會更需有權者以統管之。家庭擴大為社會，社會擴大為村落，城鎮，而國家組成矣。旨哉柳宗元封建論曰。

「彼封建者，更古聖王堯舜禹湯文武而莫能去之；蓋非不欲去之也，勢不可也。勢之來，其生人之初乎？不初無以有封建，封建非聖人意

也。彼其初與萬物皆生，草木榛榛，鹿豕狃狃，人不能搏噬，而且無毛羽，莫克自衛。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，大而有兵；有德又大者，羣衆之長，又就而聽命焉，以安其屬；於是有諸侯之列，則其爭又大者焉。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，則其爭又大者焉。德又大者，方伯連師之類，又就而聽命焉，以安其人，然後天下會於一。

國家成立
出於天然

吾讀此柳氏之文，而知：

一、邦國之成立，出於事物之勢，有不得不然者；蓋其言曰：「非不欲去之，勢不可也。」夫出於事物之勢者，成於事物當然之理；成於事物當然之理者，根基於事物之性；根基於事物之性者，由於造性者之造物賦之；造物賦之，必不能由人之自由意志去取之；故柳氏又曰：「封建，非聖人意也；」即非人之意志可以轉移，如羅梭民約之所言；羅梭民約謂：國家之成立，純然出於人自由之意志，互相立約以團成之者；立約以成立者，可由立約以解散之，夫國家豈可解散哉？

二、成立之國家，當有一秉權者管治之，所以排難釋紛，保護人之權利，保護權利，當有法律以規定之；有律法當遵守，不遵守則擾亂社會倫序，於是有刑罰以隨其後，故柳子曰：「由是君長

刑政生焉；一君長刑政，隨國家而生也。

三、一國之中，不能有二權，有二權則政出多門，紛紜擾攘，不能得立國之宗向矣。故柳氏謂德之大者必爲眾望之所歸，「而天下會於一」。夫會於一，卽統一之謂，蓋國家必統一，而後能爲民造福也。

國家成立之概觀

綜而論之：天下人性皆同，賦自造物主；而人生於世，有其終向，卽人生之歸宿；得獲人生之歸宿，當有人生之種種方法，而方法之最大者，莫若國家。國家者，團成家庭而成，以家庭爲細胞。國家之宗向，是爲人民謀現世之幸福；而欲達到此宗向，不能不有一有權者，導引人民之思想意志，同趨一道也。國家之成立，基於人性；緣人爲有靈的合羣動物故。既合羣而爲國，於是不能不有一長

之者，卽執權之人是。故統權亦基於人性；即人類之倫序，當然之理也。國家之組成素，因以家庭爲核心；故家庭關係於國族民族之重要，不言可知。故孫中山先生欲以中國固有之家族宗族，擴充至國族主義，以救中國之民族。其言曰：

「中國國民和國家結構的關係，先有家族，再推到宗族，再然後纔是國族。這種組織，一級一級的放大，有條不紊，大小結構的關係，當中最是實在的。如果用宗族爲單位，改良當中的組織，再聯合成國族，比較外國用個人爲單位，當然容易聯絡得多。」

民族第五講

旨哉斯言！深明立國之本者矣。

第三篇 國家之任務

人爲有靈動物，有合羣性，故有社會之組織。社會二字，是一個新名詞；二字並用古者始見於宋程明道行狀中；又近思錄卷九，治法條下有云：「鄉民爲社會，立科條，旌別善惡，使有勸有恥。」惟古來中國所稱之社會，不及一鄉之大，其義過狹，如前漢五行志注云：「舊制二十五家爲一社」是也。

由此觀之：社會不一其類；有大小，與完備不完備之分別；如家庭，鄉村，都市，皆社會也；又如學校，公司，政黨，工會，學會，亦皆社會也；簡言之：凡一團體有共同關係，共同行爲，共同生活者，皆是。而團體之最完備，社會之最大者，允惟國家。

國家定義

國家者非他，集聚多數家庭而成最大最完備之團體社會也。此亞里斯多德所謂國家定義，乃多數家庭，由人本性，團合成之完美大社會也。但有家庭，已能經營生活，而得生活之所需；又必團集家庭，以立國家，何哉？蓋人生於世，世非久居之地；然則非爲世而生，必有其他歸宿之所矣；歸宿者，歸於所從來之所，所非他，即人之所以爲靈，生前有以完成之，生後有以享樂之，得歸宿，須有路途，須有方法；國家者，乃助人性，得歸宿之路途也，方法也，所以有家，而尤需有國也。

國家有宗向

準此：國家成立，有其宗向，其宗向，無非助人以得人生終點之所向也。終點之所向，身後之福耳。但身後之福，國家祇謀身前，何以能助之哉？曰：國家能爲人謀身前之世福，暫福，人苟善

用之，即能梯及身後之天福，永福；緣人有靈魂與肉身，二者結合而成，所以世福暫福，與天福永福，有隸屬之關係故。

其宗向爲
民謀福

其關係在國家之宗向上，可以分析見之。國家之宗向，在爲人民謀現世之幸福，如上所云；易言之：卽關係於肉身，物質之幸福，關係於靈魂，精神之幸福而已。此二種幸福，舍國家，無能爲人類全體，保障之，扶助之，指導之，謀劃之。

但此物質幸福，精神幸福，人非安分守己，無侵他人之權利不可；易言之：即大學所謂挈矩之道也。不挈矩，則社會失其倫序；倫序者，所以助人性，歸宿之途；歸宿者，歸宿人所從來；所從來，非造物主而何？故欲保社會倫序，非有造物主之觀念，不爲功；有，則人知警惕，不敢犯倫序；不敢犯倫序，方可完美其靈性，而歸宿於所從來之造物主，而享樂其

天福永福。吾故曰：世福暫福，與天福永福有隸屬之關係也。

國家之立所以爲民之利

由上所言，國家成立，有一宗向，其宗向，即爲人民謀現世之世福，暫福；而世福暫福，乃助得天福永福；故

國家之宗向，乃隸屬於人生之終向；緣國家惟在助人得終向故；其本身但一工具，而非終向；故國家是爲人而立，非人爲國家而生。以故，伯拉圖之極端推重國家，謂人爲國家而生；彷彿言人之生也，爲麵包；夫麵包乃爲人，非人爲麵包，無有不知者也。

然則國家何以能爲人民謀幸福，曰在助人民個人能力之所不及，非在效許子之不憚煩，事人民之所事，而衣人民，而食人民，而室家人民；即不事其所事；若事其所事，事事干涉之，亦等於一羊十牧，紛紜擾攘，民無所措手足矣；勢將欲衣而不得衣，欲食而不得食，欲室家而不得

室家，如蘇維埃之所爲。

國家當保護及
扶助民之權利

助人民個人能力之所不及：

- 一、在保護人民固有之權利，俾能自由使用，以謀一己之生計；
- 二、在協助其動作，俾公共之幸福，日益進展。但欲達到此目的，須有一統之者，運其方法，以趨所向之目的；故管理國家，須有一統權，令出而民從；操此權者，當鑒足國民之希望，意志，以達到立國家之宗向；非鑿足操權者個人之慾望也，身家也。然則管理國家者，是爲國家，是爲人民而管理之；國家者，是爲人民而成立，是爲人民之幸福，而立國於天地之間，所以國家爲人民而立，非人民爲國家而生也。

分言民
之權利

國家之爲人民幸福也，不特有責任，保護人民之權利；且有責任，積極爲人民謀公共之幸福。何謂保護人民之權利。

一，在保其身命。

二，在運用其保護身命之方法。

三，在得行其自由權，卽得行其自主權也。

分言之：即性命權，所有權，自主權而已。何謂謀公共之幸福，在完美人民之生活，生活者，活命之情狀也，情形也。生活有屬物質者，有屬知識者，有屬倫理者；倫理者，行誼也。此三種生活情形，在人自修自得；但恃個人一己之力，有所不逮，故人民須立國家，俾積極以謀之也。

政府國家 行政機關

雖然，國家是一個抽象名詞，集合家庭以成立；故所有之權力，當爲組織者之份子；國家之統權，也是一個抽象名詞，其具體，卽是執權者；故國家是衆人所立，是人民之國家；國家對於人民有義務當盡；執權者當爲人民服務；服務非他，卽如上所言，爲人民積極謀幸福而已；其謀之也，非一人一手之力，當一秉至公，量材授職，此非他，政府是矣。政府之政事，在保護各個他之權利，其大綱在維持倫序，俾治人與治於人者，各盡其義務，各得其權利。至論細目，各具體情形，一在物質方面，一在精神方面，兩言蔽之耳。

民生之物

質幸福

物質方面，第一國家當籌備國民生計；生計第一問題，要活命；活命，要衣，食，住，衣食住之情形，不能無貧富之別；因此活命有奢侈，有窮苦，此世界所以名爲欠闕世界；神如仙亦無

可如何者也。故爲國者，祇當問如何爲人民籌生計而已。生計富者，衣食住過分奢侈，靡費金錢，亦非經濟之道；甚或輸入過多，金錢外溢，政府自當防閑。生計貧者，或以不事生產，或以不務正業，如遊民，如乞丐，政府自當取締。至論無職業以謀生之循良窮民，政府尤當提倡實業，有以安插之。其有因天災人禍，居無屋，寒無衣，饑無食，政府更宜鼓勵扶助慈善事業；勸誘富者節奢制靡，救貧濟困。再者，倘有作姦犯科，爲社會蠹賊者，政府自當齊之以刑也。總之：國民之生計，關係於一國之存亡，生計之保障，乃法律之功用，曰功，曰用，造福於人民之生計也，多矣。

國家當保護人民
所有權及遺產權

人之生計，在衣食住固矣，衣食住之所養者，在軀殼；易言之：酒囊飯袋；大言之：祖宗之遺體，於

禽獸之軀殼迥乎不同；此所以中外風俗，自古以來，皆有衣衾棺槨以藏之；其藏之者，所以尊重之也；非野蠻之國家，無不有此風俗者也。祖宗有遺體，亦有遺產；遺產歸其指派繼承之人；繼承之人，自然是家族。其指派繼承，雖在臨危之前多年亦可；臨危之時，臨危之前，物主之權，皆是國人個人應有之權利，國家有保護之責任，不待言矣。其原理，物主之權，可相續而存，不以人死而亡，其相續之法，即繼承之權，繼承之權，即繼承人之物主權也；國家有保護之責任，同一理由。

國家當保

護倫序

國家對於物質方面，其崖畧已如上言；其對於精神方面，今試言之。其當爲者。

一，消極。

一，積極。

消極：凡有罪惡，破壞社會之倫序者，俱當取締；

一， 侵犯財產，財產有屬私人者，有屬法人者；

二， 侵犯人身，使不得身體之安全；

三， 侵犯社會秩序，即一切制度，文為，風俗等等，國家俱當取締；事

前事後，皆有防閑之責；防於事前者，以法律禁令；防於事後者，

即刑與罰也。

故有刑
罰之用

請言刑與罰。刑與罰，有三意義，

一， 糾正罪犯本人；

二， 恢復社會秩序；

三， 指示道德之正確觀念。

故國家之刑罰，有醫治性，恢復性，坊表性。惟此三性，各按罰者受者之關係，而區別其輕重。父之責子，重在改其行，不重在恢復家庭之秩序，故多醫治性；國家之刑犯人，重在補救社會之倫序，故多恢復性，坊表性也。但欲具此三性，非知人性而善導之不可。

人性本善，凡軼正軌，而成罪惡者，緣縱自由之欲司作之之故。自由之欲司，物欲以誘之。理司以導之；但物欲之影響於欲司也，在正道之範圍，悉受理司之審度，欲司從之，本無罪惡；苟出於私慾，不由於理司審度，則爲物欲所左右，而爲物欲之奴隸，乃爲罪惡矣。故治國者定刑罰，以科犯罪者，亦在以物欲，治物欲。何謂以物欲？物欲有四：

- 一，生命。
- 二，人格。

三，自由。
四，財產。

科犯罪者，亦惟剝奪其四者而已。

刑罰當
適中

刑罰當中，不當不中；不中者，與罪惡不適稱也。社會倫序，被罪惡所破壞，以刑之過或不及，是不適中也。人犯罪，破壞社會之倫序，故當以刑罰補償之，此公義也。因人犯罪，侵害他人之權利，侵害他人權利，而不加糾正，人將效尤，目無法紀，故刑罰有懲一警百之性。再者，犯法之心理，欲以不法之行爲，得不法之事物，故刑罰在反其道而行之，并其不法之事物，亦罰之而不使得也。

執法當
迅速

國家之定刑法也，欲其有效，欲其相當，此刑法，該令人洞知；洞知而後能知驚誠，不敢冒犯；執行宜迅速，使毋敢效

尤者；誠以刑罰者，原用以恢復社會倫序之破壞也；即各人之權利，彼此有法律之保障，各不侵犯。所以刑罰加人，欲令犯法者知悔而改；犯法者由於悟司見理之偏，欲司乃求一偏之善，究其根源，則由於物欲呈其一片之善，以淆惑其心耳。是以欲令犯法者，知非知改，亦惟在用刑罰，糾正其見理之偏；見理不偏，則欲司亦隨之而不偏矣；夫然後知非知改，刑罰方得其原理與實用。再者，一人之罪惡，有時影響於社會之全體，故當以糾正一人者，轉移社會之心理也。

爲何當
用死刑

刑罰之最重者，莫若於死刑。但爲保存公眾之安全起見，有時別無其他有效方法，不能不用；有時一命抵一命之說，法所謂殺人者死，亦不允確。何以故？蓋同是一命，而與社會之關係不同，或因地位，責任，勤勞，威望等等而不同；所以死有輕於鴻毛者，有

重於泰山者；以泰山而抵鴻毛，焉能爲允確？故法律有原情，贖金之文也。現際文明日進，我聖教博意觀念，深入人心，死刑日見其少，取消之說，日騰於學者之口矣。

國家當爲人謀
知識之增進

國家爲保衛人民之權利，在物質精神二方面，當爲之具體事實，上已舉要言之矣。然國家之責任，不僅在此，而在社會上，更當求其完美；完美云者，即令知識完美也，道德完美也，物質之文明亦不可不求完美。

試先論知識。人既有知識，卽該求真理，真理之大原，出於天，天非日月星辰所麗之天也；乃造此日月星辰之天，其天維何？非造天地萬物之造物主耶？不知造物主，不知真理之大原；不知真理之大原，知識何由完美？故國家之責任，第一當令人民知真理之原，得其原，乃得爲人之

道；爲人之道，惟恃刑法與政治，無宗教，不足以約束其心身；故國家當求助於宗教，尊崇其信仰；有此宗教信仰，而後人民有真正的服從，不至面是心非；於是社會之倫序知遵守，政府之號令肯奉行，蓋惟宗教可束縛人心，啟迪人智，策勉人修，防閑人過；夫然後國步蒸蒸日上，國際之交涉，無詐無虞，宗教能完美人民之知識，蓋如此。

對於真宗教
更當保護

宗教之有益於國家，既如上述；則國家該公同信奉，自不待言；試再進言之。天下不一國，不一教，教有真僞，故真教惟公教，輔世長民者，必如何而後可也。曰：國家而爲公教之國，治人者，與治於人者，皆爲公教之人，則事造物主之敬禮，該成爲國家的公共之信仰；卽一牧一棧之謂矣。有如中世紀前，歐洲各國全奉天主教是。設有違背信道，擾亂國人之信仰；此等異端，國家自當助聖

而公會取締之；緣擾亂社會之公共信仰，成爲社會之罪惡故。設或一國之中，教不一教，在此情境中，國家固不能迫人信仰某一宗教；緣宗教信仰當自由故。但所謂自由信仰，非謂人可自由信仰任何宗教；祇謂人信仰，當出於自由也。

在此情境中，對於不是真宗教，國家惟有容忍之耳。設在無宗教之國，當國者亦不能禁止人有宗教信仰，宗教禮儀，職當聽人自由；惟遇有邪教動作，迷信禮儀，妨害公眾之治安者，國家爲保護社會起見，職當干涉之也。總之：宗教完美人求真理之心，引導人歸造物之主；國家之職任與目的，正在是也。孫中山先生三民主義視宗教爲造成民族之一原因，可謂見到之語也。

國民教育之要

然而國家雖當以宗教完美人民知職，而並非宗教；則所用開明知識之學問，與宗教不同。其開明之也，當以教育；教育必先之以知書識字；何也？書字，求學問之工具也，自身並非學問；無論古今體，中外文，字自身本無學問之可言，非工具而何。故求學問，先當知書識字，善其工具。故國家教育，首當普及義務學校，小學校而曰義務者，為人民無家庭教育，及財力不能進私立學校而設，庶學齡子弟，皆得入學，以獲日用常識，如淺近物理等，免除民間種種舊迷信。其次，中等教育，乃所以完成小學教育之不及也；國家亦可多設，扶助私人學校財力之不足。再次，大學專門學校，如法政，工程，軍官，藝術，天文，地質等，各科學，關係國家之生活者，國家自當造就相當之人才，以發榮其事業也。要而論之：一國之文明，視人才之多寡，但私人求學，

力不能充，國家當扶助之，鼓勵之，俾盈科而進，以充其求學之能也。

國家尤當

注意公德

有學問固能別是非，但習非成是，善惡渾淆，則有才不如無才矣。蓋人之欲司，本屬警官，悟司不陳示，不見物之美善，不之感動也；但悟司之陳示，苟雜以覺司不正當之牽引，欲司亦同受其影響；蓋覺司之觸激極活潑，極深透，能迷妄悟司與欲司也。是以當國者欲完美人之知識，不完美人之心志不可；故當順人性，適人情，完美法律，導人遵守，養成公德，使有良風美俗而臻郅治。其有作姦犯科者，當化導之；化導之不從，則刑罰之，使入於正軌。夫然後社會之道德，社會之習尚，有其正確之坊表，而心志日進於正確之文明矣。

愛國心

之提倡

國家之心志，其最要者愛國心。何以故？蓋人有合羣性，國也者，所以合之也；具體言之，即合多數家庭以成社會，合

多數社會，以成有法之大團體。此大團體，有其宗向，有其統權，有其權利與義務；有治人者，有治於人者；治人者，即執行統權之人；治於人者，即生於茲土之國人。故國有一定之領土，爲一國人所生於斯，居於斯，長於斯；愛國心，即是愛吾所生，所居，所長之國；緣與吾有切身之關係故。

顧國之一字，是抽象名詞；愛國之對象，不能是抽象，當是具體；國之具體觀，無非是國中之人物；愛也者，即愛國中之人物耳。愛物之道如何？曰：一國有一國之文物，制度，風化，習尚；愛國，愛吾國固有之文物，制度，風化，習尚也。一國有一國之歷史，文化，法律，組織。愛國，愛吾國固有之歷史，文化，法律，組織也。

上言之文物，制度等，吾苟愛之，亦惟保持其固有之組織，審時度勢，使

日有進展，社會方有其安定性，能日臻完成。若妄事更張，倣效他國，不特失去固有之國性；此之謂猴兒戲，擾亂社會有餘，至曰完美，恐無國人敢領受之也。設無故而推翻社會之組織，破壞社會之倫序者，則是國之罪人，非愛國之謂也。

愛國之準則

愛國人之道如何？曰：國之內有治人者，有治於人者，皆在所當愛也。愛者祝其得幸福也。故各人之權利，義務，彼此當尊敬，不相侵犯，以絜矩之道行之；彼此又當以互助之精神，同趨立國之宗向，而得公共之幸福。至執權者，服勞社會，有功民眾，故當敬愛之；若反其道，而害民，非理勢不得已而用兵，無論勝負，殺一人，死一人，皆執權者殺之也，死之也；是執權者，反造禍，非造福；此孟子所謂善戰者服上刑，何愛之有？愛國除愛人愛物外，國土亦在所當愛，緣國土即

是家鄉，即是父母之邦，衣食住之所出，換言之，即自愛也。人呱呱墮地，生爲一家之子女，生爲一國之國民。故愛國心即是愛家心。擴大者，人無有不愛其家者，即無有不愛其國者。故曰愛家，即於愛國；愛家族，即是愛國族，愛民族，孫中山先生三民主義，所以欲擴張家族，宗族，到國族者，蓋見及此理由也。

國家對國際之責任

卒論國家當完美人民之物質方面者，無非爲人民謀財富，換言之，即謀經濟之發展也。經濟之發展，直接是國民本身自謀之事，國家不過用種種方法，或增加其生用之事業，或減除其生產之障礙。障礙如重賦厚稅等是；事業：

- 一，交通，如鐵路，航線，商埠，道路等；
- 二，商務，如關稅之自由，進出口貨之保護，國際交易之發展等是；

三、實業，如農，礦，林，漁，工，等是。總之：

凡足以爲人民裕生計，衣食，住三種問題者，國家當資助；住之一種，所包者尤大，如娛樂所，公園，遊藝場，及文化，教化所需公共場所，機關等等，當予以度支，取之於民者，還之於民，天公地道，政府不能據爲私有者也。

總論國家之責務

綜上論之：國家有其宗向，有其任務，當爲人民謀公共之幸福；故社會之治安，及倫序，務使完美；國民在精神及物質方面之生活，當求精進。爲此：執政權者之責任，當保障人之權利，即保護之，扶助之。

保護權利，在禁阻侵犯。權利：如身體權，財產權，居住權，名譽權，信仰權，言論權，求知權，謀利權，及一切關於公義之權。是保護之道。

一、在扶助人民，得自由使用一己之權利，毋少阻碍；
二、在規定各人之權利，毋軼範圍；
三、在解決權利之紛爭，毋少偏倚。扶助權利，無非爲人民謀精神，及物質方面之幸福。關於精神方面者，如提倡教育，增高國民之知識，保護風化，維持社會之公德是。關於物質方面者，如人民之生計問題是。

由是觀之：國家之成立，原爲國民之幸福，治國者專爲民求幸福也；蓋國家非治國者之國家，乃人民公共之國家；國家之權利，非秉權者之權利，乃人民公共之權利；若作福作威，恃國民以肥己，肥私，則失其爲國爲民之責任，而爲國家之罪人，國家之盜賊，是立國適以害民，非以福民，此豈立國之道哉，治國者之罪也。

第四篇 政府治民不能不知之事情

國家之
三權

今夫治國者，欲一國之興盛，莫要於統一國之人之心志，一國之疆土國界，一國之行政制度，以求行政之一致。行政之一致，大抵來自知，欲行，知，欲行，爲人作事所不可少之要件；而國家之行政，亦宛似乎人，亦須有知，欲行三者。須有知，故國家當有諮議權；須有欲，故國家當有立法權；須有行，故國家當有行政權。先論諮議權。

諮議
權一

諮議權卽國家之知識司，所以知何者爲國家有益有害，以行利民之政。利民之政，莫要於求踐立國之宗向；立國之宗向非他，爲人民謀現世之幸福耳。人民之幸福，首在實享自己之權利。

故國家之第一任務，要在保護人民之權利。人民之權利，即國力國勢，亦不能侵犯；緣國家爲人民而立，非人民爲國家而生故。有諮議之職者，當洞明此公益私益之分別，而尊敬之。

分別公益私益，當有正直之判斷，正直之意志。爲得正直之判斷，莫要於學問；學問者所以發展德能，增長知識者也。知識增長，則人之判斷，自然健全，不偏不倚，而得正直矣。正直之意志，乃由正直之判斷而來；意志之正直非他，即祛自私自利之心，而處事繩以公義。

- 諮議者，欲明國家之宗向，爲人民謀幸福，不外三種而已：
- 一，倫理幸福，卽風美俗善，以增社會道德；
 - 一，物質幸福，卽生計舒適，以得謀生之道；
 - 一，安樂幸福，卽人民之權利，得有保護，以享安居樂業之福。

爲得此三幸福，國家當設立相宜之機關，專爲盡此務者；例如一國之議院，一省之議院，一縣一鄉之議院，所以代表民意，爲民請求政府，興利除弊者也。爲議員者，當至公無私，悉心訪察民衆之疾苦，與夫民心之向背，陳達政府，俾人民得舒隱衷。治民之官，當採風問俗，與民休戚相關，民之所好，好之；民之所惡，惡之；如是則上下一心，而國有不治者，吾未之信也。

立法權二 國之治，當知民之所好所惡，固已；但知之，而欲施之於行，俾民意之實踐，不能不有法律。法律創立於有權者，是卽所謂立法權。

論立法權，有二事之當研究：

一，如何而使法律能合公義？

一、何種機關有立法權？合言之：法律當有條件，其條件：

一、在法律宗向方面；

二、在立法者之方面；

三、在守法者之方面。

三方面有當具之條件，所立之法律，乃合公義矣。

法律宗向方面言，非他言法律之性體也；法律之性體，觀其定義而自明；其定義曰：法律乃一合理之準則，用以得獲公益，由有權者製定，令屬下遵守之者也。云：「得公益之準則，」即法律之目的，為一社會之幸福；因此法律，該公義的，正經的；幸福即為人生所需之實利實益，其得之之方法，當適稱者也。準此：法律之要件：

第一、當公義的，即合宜於天序天典也；

第二，當有益的，即關於社會之幸福也；

第三，當適稱的，即定應用方法以得之也；

此皆在法律方面言之也。

立法者之方面言，非他，言有權立法之人，當如何製定法律也。法律原為社會之公益，故有權立法者，當以此是視。有權立法者惟一國之元首，元首惟一，斯有權立法者亦惟一。所以立法者，惟秉一國之最高統權者，有此權也。

守法者之方面言，非他，即治於人者之民眾也。民眾是有靈性的人，有知有覺；法律所以亦當有知有覺，即定明目昭章，能行能守之命令。能行能守之命令，即合於理，順乎情之法律；此種法律，方為有效，方為普遍。

除上言各條件之外，兼立法之權者，尤當至公無私，不該偏於一黨一派，緣法律爲社會全體之公益故。立法者尤當顧及民眾之境地，卽小百姓之境地；緣小百姓無權無力，往往爲有權有勢者之犧牲故。至立法院之組織，當完備；立法之委員，當公正，蓋立法是爲國爲民，不是爲黨爲派，是爲國家之公益，不是爲身家之私利故。

行政權三

立法矣，法之行，須有制度，卽行政是。行政非他，卽引導人與物，循法律之軌道，趨獲立國之宗向而已。

人，不外治人者，與治於人者而已。物，卽國富，例如土地之經濟力，國家之財力等是。夫使人與物，循政治軌道而進展，須有司法院之組織，以繩不守法者；於是有民法，刑法，訴訟法等之創立。但祇恃倫理勢力，卽法律之勢力，猶不足以繩頑夫，國家於是當有警力，以維持國中之治。

安；有兵力，以阻禦敵國之外侮；此皆歸於行政方面，所不可缺之準備也。

國民婚姻與
人口問題

上言人，今先論治於人者。國家之成立，須有土地，人民，主權三者；人民既爲立國要素之一，其緊要可知矣。一國之人口，所以關係於國家之盛衰甚大；人口之增減，關係於婚姻問題；婚姻爲人生之大事，既與國家不無關係，其關係亦當明定；但其關係是直接者歟？抑間接者歟？答曰：間接之關係；緣婚姻，以傳佈人類爲宗向，所以直接關係於當事者，及其家族；家族興盛，則國族民族亦興盛，所以惟間接關係於國家。與國家有關係，所以國家能施其影響，其影響能及之處，惟在社會公益範圍之內，即凡婚姻與社會，有連帶之關係者，國家能間接施其影響；例如民法中之親屬法，承繼法；嬰

孩之保護，離婚之取締，娼妓之禁止等等。凡此皆與社會風化，至有關係；國家爲社會道德起見，不能不注意及之也。

國家當保

護家庭

注意上述之事，不過在消極方面耳；在積極方面，爲鼓吹人口之增加，國家尤當保護家庭；保護之道，在獎勵家庭道德；父慈，子孝，兄愛弟敬，不外孫文三民主義中所言之舊道德。是有此舊道德，則生齒自然富庶，生齒富庶，家庭乃欣欣向榮，而國家能臻郅治矣。雖然，郅治之道，攀求非易；須有聖教精神，方得扶助，緣聖教會之道理，能補國家權力之不足，有教化人民意志之效力故。人民有此聖教之神化，則安分守己，成爲好國民，好教民。國家有好國民，好教民，而有不興盛者，未之有也。

政府

此論治人者，即政府是。政府非他，出號發令者也。政府分中

中央政府，省政府，縣政府，及各行政之機關等等。政府之上，有一元首，執行一國之最高統權，宛如人身之有靈魂，生活人者也。一國之元首，無論君王，無論總統，無論主席，其任務是為國為民，責任非常重大，所以除威望德學，有治國治民之才外，尤當善盡厥責也。輔弼元首行政之各服務員，亦當稱職，以行利民之政；其委選，尤當舉賢明之士，不當任用私人，視國家為一姓一家一黨之國家也。

國家之富源

上所舉一國之人與物，人既論矣，今繼論物；物者非他即一國之富源。一國之富源，惟恃賦稅及其他宗進款。但賦稅，進款等等，乃取之於民；故必民富而後能國富。富國之道，既在賦稅，取之之道，亦當研究。

取之之道，問國家有徵稅之名分乎？國家所以護民者也；護民當有護

之方，賦稅正所給政府護民之方，使之能善盡本分也。但徵稅有其界限。

國稅之界限

一，稅者，國家取之，當用爲民謀公益；故稅與公益，當有對待之相稱，即稅當爲公益，方合正義之稅；稅而害公益者，則爲不合正義之稅；公益所需若干，即徵稅若干，此爲正則。

一，稅既用爲社會之公益，公益有爲不能不辦的，即緊要的；有爲可有可無，祇關文飾的；有爲祇一階級享用的，則稅率之規定，國家不能任意爲之；允當徵求民情，緣徵稅與人以責任，責任不能無理無義加諸人故。

一，稅當輕薄不當苛重；緣稅是徵人之私財故；輸之者所以有所損失；而此損失，當補償之於公益，方能合義，而人肯輸將。若公益而祇爲一

階級所佔享，而稅則責之於民眾，或益雖能公享，而稅則過於公益之所能及，則稅顯為不公平矣。

總之，納稅是人民之義務；國家求之於民，當合於公義；緣人民輸餉，所以為國家，人民盡義務，所以為享權利；非為服務人提倡儲蓄心故。他若一國之地理經濟，工商政策，足以富國富民之設施，國家當通盤籌劃，用全力以謀之。人民之生產事業，個人之私有財產，國家不但當保護，且又該提倡鼓勵，緣人民之財富，即增國家之財富故。

司法

國家之富庶，當有法律，以植法治精神；欲得法治精神，莫要於守法；若人民不守法律，行政必多受障礙，今欲除此障礙，乃有裁判權矣。裁判權者，所以依法斷曲直，俾公義之昭著，屬於統權者也。故此權為社會之秩序而存在，為社會全體之公益，有其強制執行之力。

也。但此權之用，當自行政分出，成一獨立司法制，庶無偏無私，能執法而行。

執法，當知法之宗旨；法，所以解紛排難，俾社會倫序，不紛擾也；社會倫序非他，即社會各份子之權利。故解紛排難，無非是消除權利之阻礙耳。權利之阻礙有二：

- 一，權利之侵犯。
- 二，權利之抵觸。

不過二權之相並，而似有所觸；權利之侵犯，乃倫序之擾亂。故執法者，當依法解決權利之抵觸，按法懲罰權利之侵犯；俾公義昭著，而不義之舉，有以補償也。

爲得此宗向，執法者不但當洞明法律，不但當審察詳明事實之真偽，

且當一秉至公，有保護社會倫序之心，以判決權利紛糾之事。

軍警

雖然，有時以法律解決權利紛糾之事，猶不可能，須用武力以強制之。武力有維持國內之治安者，曰警備；有對外為保護國家者，曰軍備；歛財招兵，而自相殺戮者，則無名名之。警備、軍備，為任何國家所不可缺；惟其組織，當條理分明，職責劃清；軍界萬不能參與政治，至干涉而執政柄，則顛倒是非矣。軍法軍紀，務當嚴厲；警兵亦當約束；否則，國家養兵，非以衛民，適足以害民，何取乎武力哉？

結論

總而論之：國家者所以為民造福者也；為民造福，所以不能不分派政權，組織政府，俾能實行福民之政。而一國政府之重要組織，除諮詢之機關，議院而外，立法、司法、行政，允為組織政府之主要機關；但此等機關之權柄，均通自國家統治之權。蓋統治權惟一，猶國不能

有二元首，惟此權能有分任之耳。

秉權治民之政府，是爲人民服務，是爲人民謀公益。所以當有法治精神，行政當悉遵公義。如是，則民能安居樂業，而生愛戴政府之心手。

第五篇 有權者當知如何用權 無權者當知如何服權

緒言

現代人民，往往侈談革命，競言打倒；蔑視權柄，不肯受法律之約束；約束人者，亦往往以勢凌人，不顧人民之權利；此所以社會擾攘不安，而上下無信也。夫上下無信，緣有權者，不知用其權；無權者，不知敬權故。

**權柄
定義**

論權柄，當分別抽象觀與具體觀；許多錯誤學說，大抵皆來自不知分別。

論抽象之權柄，即論權柄之自身；自身，即不論此人之權，彼人之權，如父母之權，師長之權，軍官之權，元首之權等等；但言權柄而已。至具體觀，則反是，言此人之權，彼人之權，如父母之權，師長之權，軍官之權，元首之權等等是。試先論抽象之權柄。

抽象之權柄，當研究之問題有三：

- 一，權柄之淵源。
- 二，權柄之爲物。
- 三，權柄之要求。

權柄之原
於人性

考權柄之淵源，淵源於事物之理，即社會之性。性有二

一，言事物之宗類，如動物，分有靈，無靈。動物類也；有靈，無靈，宗也。
一，言事物之天序，Ordo naturalis rerum。此處所謂之社會性，是最後之意；即言人爲有靈的合羣動物，故人之能離羣而獨居，緣合羣乃出於人性，人不能逆性而行故。人所以合羣，因人彼此當相助，方得人生之需要，人生之終向；夫得獲終向，不但當用方法，且要集中方法；權柄者所以使人集中方法者也。方法集中，則人之意願，歸於一致，同趨一向矣。故權柄出於社會之性，事物之理也。旨哉教皇良十三世在其不死不滅之天主通牒

Immoratale Dei 中有言曰：

「人之本性，當營共同生活，生活於社會；若人寡居獨處，則人生之需要，不可得；心神之完美，不可求矣。故天主造人，使之合羣，令其生活於家庭，國家，社會之中，俾其所求之需要，得以完美。但任何社會，不能不有一掌管之人，令各人之傾向，環向於公共之目的；所以社會不能不有一權柄，以管治之。社會淵源於其性，權柄亦淵源於其性也。」

權柄淵源於社會之性，證之於理，亦甚顯明；蓋人之社會，合靈明之人以組織之。靈明之人組織社會，莫不有一目的，有一傾向；目的，傾向，乃關於靈明之人之知識，意願，判斷；人之知識，意願，判斷，至爲不齊，至爲不一；今欲使之至一至齊，同心同意，以求獲社會之目的，必當有一團結之原則，溶之合之而與之以責任；責任之者，即權柄是也。

準此任何社會，無論家庭，無論國家，無論野蠻，無論文明，無論正當不正當，當有一權柄，以統治之；此固根於事物之理，社會之性者也。

孫中山先生知其然，故以行政之執權機關，比諸機器，謂：欲機器之動行，須有駕駛之才；駕駛之者，即執權之人。試取鐘錶以解之：鐘錶之質料，不論金質，銀質，鋼質，但能以指時為前提。夫使指時，鐘錶中之針，輪盤，等等，錶匠當分配布置，大小輕重，各得其宜。鐘錶不過一物質機器，欲得指時之宗向，各針各輪各盤，須配置悉宜，方能收效；社會一大機器也，一有靈機器也。今欲社會中之各份子，各部分，同力協作，以收其效，豈不當有一權柄，令各人之願意，知識，認知社會之宗向，協用適宜之方法，以共趨之乎？否則，散漫無定，各行其事，如軍隊之無軍令，紛紛擾擾，而失其軍隊矣。此權柄所以為不能缺，而為事物之理所要求者。

也。

賦自造

物主

但事物之理所要求者，皆來自造事物之理之主宰；故權柄淵源於造物主。其理亦甚為顯明：蓋萬物既為造物主所造，自然屬於造物之主，而在其權下；造物主則當有此權，悉按自己聖意，亨毒萬物也。譬如錶之針、輪、盤，既為錶匠所製，為得其指時之宗向；則錶之行動，錶匠自有其權，任意支配布置也。惟錶乃物質之機器，人乃自由之機器，即有自由之意志，及知識者也。有自由之意志及知識，故尤足以証權柄來自造物主，緣權柄之執行，即言責任之加人故。責任加人，即責其良心，責其服從乘權者之命令，從之則心安，違之則心不安也。但良心，非人所能約束而責任之；緣人之所能及者，良心之外，非良心之本體。權柄既責人良心，責人良心，惟造物主能之，故其最

終之理由，分析之，則來自造物主，人對之而覺有所責，覺有所屬；所以人服從權柄，緣執權者是造物主之代表故。是以權柄之近源來自事物之理，即社會之性，遠源則來自造物主也。

權柄爲治
人之具

權柄之淵源既明，今言其爲物。權柄者，管治人之名分也；故其對象，惟有靈之人，非無靈之物；緣社會由有靈之人組織而成，非由物質成之也。由物質結成之房屋，不曰一社會，職是故也。又權柄之執行，能合義，能違義。義者，宜也；惟宜於有靈之人，未嘗對無靈之物而言義不義；權柄所以是管治人之名分，善哉聖多瑪斯之言曰：「自由之人組合社會，有一社長，其責爲眾人謀公益，方爲正當而合義，適合於自由之人。」*De regimine Princ. Li. I. C. I.* 亞利斯多德亦曰：「凡秉權管治者，注意公益，乃爲合義而適理；否則，祇謀一

己之私利，則爲不善之政府，其管治欠完美，是主人之對奴隸，非治自由人者之道也。』 *Polit. L. III. C. 3. 8. 1279* 準此：可知權柄是管治人之名分，惟施之於有靈之人。

用權之道

權柄爲管治人之名分，所以執行其權，不能用強迫，當用誘掖，卽令屬下洞明命令之意義，命令之效用，中心悅而誠服之。換言之：卽知之而欲之；但欲此效力，必所命之事，無悖於社會生活之發展而後可；否則，權之所至，民無所措手足；雖強迫執行，而權之尊嚴，在不知不覺中，已失其當有之地位矣。此無他，權柄者，關於倫理，人尊敬權柄，因知其責之所在；而權之所用，所以當合義合理，不義不理者，不能折服人之悟司，而予人以良心之責任也。

權柄所以結
合人意志

權柄又爲團結社會各份子之意志，思想，使之共趨
一向者也；蓋社會之中，人不一人，斯意不一意；社會
之宗向一也；各人有各人之思想，何以得惟一之宗向？權柄者正所以
集中各人思想於惟一之宗向，而求社會全體之幸福；如商會會長有
權召集在會商人，商議發展商務之事，規定計劃而令執行，爲商會全
體之益也。但權柄與組織社會之物質份子，如國家之人民，土地，有其
區別；緣權柄爲管治社會之名分，而份子爲被治之階級，惟與份子不
能分離，緣權柄爲社會之靈魂，生活社會者也。

權柄爲社
會之靈魂

權柄爲社會之靈魂，生活社會，故權柄當爲社會造福。
何以故？蓋人組織社會，需要社會，以個人之力，不能謀
人生所不可缺之利益，故結會立社以共謀之；社會所謀者，是人民公

益。謀公益之責者，乃在社會之首領；首領要盡厥責，當有權柄；權柄之要素，所以爲社會造福也。蓋強者護弱，富者濟貧，智者化愚，能者助弱，豈非爲人生當然之務乎？國家保護人民，扶助人民，使之享得當有之權利，豈非用權柄以造福人民乎？世有恃權橫行，魚肉人民者，是妄用其權，此豈權柄之本旨哉？

權柄之
當尊敬

權柄之本旨，既如上言，權柄自有其尊敬之地位矣。權柄之尊敬，卽言執權者，無論何人，權柄本身，當受人尊敬；緣權柄來自造物主故，所以尊敬權柄，卽所以尊敬造物主，執權者，是造物主之代表，代造物主以治人者也。教宗良十三世在其不死不滅之天主 Immortale Dei 通牒上曰：「若屬下深明權柄來自天主，按公義，自當遵行元首之命令，出以服從忠誠之心；宛如子女孝愛之心，敬侍父

母也。爲此，人不當蔑視正當之權柄，何論此權柄屬於何人之手；違抗權柄，即違抗天主之聖意也。所以以革命手段，煽惑民衆，傾覆社會，不特是一犯上罪惡，冒犯掌權者，且獲罪於至尊天主也。」

尊敬即服從

準此：權柄當受屬下尊敬，尊敬者，服從之謂也，忠信之謂也；誠以社會之秩序，社會之福益，莫不繫於權柄之效力，權柄而失效力，則社會失其重心，不能得其宗向矣。但秉權者亦當知其責任之所在，緣對造物主與人，負有社會重任也。教宗良十三世又在其通牒中曰：「不論任何政體，凡爲一國之元首者，當諦觀天主；因天主是世界之主宰，執權者爲盡自己責任，當取以爲表率，而奉爲準繩。爲無靈有形之物，天主造人以主宰之，所以使自己之美妙性體，及神智之工作，映照於萬物也；爲管治國家，天主亦定有秉權者爲其代

表，所以使自己之肖像，權能，上智，施及於人類也。

所以當
善用權

爲此，秉權者所出之命令，當是合義的；俾承領此令者，知此令來自在天我父，非出自世上主人；緣天主至義之權

能施之於人，往往伴以慈父之良善故。所以執權者既當爲人民謀公益，則其使用此權，自當以公益爲前提，不當用權爲私利。設執政者，虐政暴民，違反公義，則是妄用其權；又或爲人民當得之幸福，執政者知而不謀，則在天主前，有述職之本分；述職之本分，凡爵位愈尊，任務愈聖者，則責任亦愈嚴愈重也。」

聖保祿宗徒論權柄，亦有至理名言，在羅馬書第十三章上曰：一人服從在上秉權之人，而尊敬之，緣權柄來自天主故；緣秉權者爲天主所定故。是以抗拒權柄，卽抗拒天主之命；抗拒天主之命，必受嚴判也。秉

權者，不當使善人畏懼，但當使惡人畏懼。爾欲不懼秉權者，則行善可得其讚賞，緣彼爲天主之執事，爲爾益者也。但爾若行惡，則宜畏矣；緣彼非徒然佩劍，乃天主之執事，以罰作惡者。是以爾當服從，不但因懼刑罰而然，且當憑己良心以聽命也。因此爾當輸稅，執權者是天主之奉使，特定以盡此責者，夫爾所當予於人者，則予之；宜貢則貢，宜稅則稅；宜畏則畏，宜敬則敬，勿負人，但惟彼此相愛，緣愛人者，遵守法律故。

權柄具

體觀

上謂權柄分抽象觀，與具體觀；抽象觀既如上述，今言具體觀，具體觀，卽言權柄在具體之某某社會，換言之，論執

權者分三問題：

- 一， 權柄之事實。
- 二， 權柄之限制。

III, 權柄之階級。 *Degrés de l'Autorité,*

大造如
何賦權

權柄之事實問題：即問在事實上，如何此人有權，號令羣眾？此事實如爲天主所安排，則此人之權，當言賦自天主。如事實係人爲所造成，則此人之權，依抽象觀，固來自天主，但具體觀，則由人與也。

吾嘗披之歷史，除聖教會爲耶穌基利斯督所親立，管治聖教會之教宗，其權爲天主所親賦外，其餘世上之國，其國體無論爲君主，爲民主，其政體，無論爲皇帝，君王，總統，主席，其權柄之執行也，莫不由人事以規定之。但此人事維何？

羅梭民權
之謬論

羅梭在其民約 *Contrat social* 中答曰：國家之權，在於民，全由民之公意 *Volonté générale* 與之；人之服從統權，卽

是服從人民之公意，緣民意即法律，民約即統權故。是說也，顯然糾繆；緣如上所論，任何權柄，來自造物主故；然不無其片面之理由，緣民意亦能指定具體執權之人故。

權柄當分別權之
本身與權之用

從此可知：在事實上，分析權柄，可有二資料；

一、公普不變之資料；

一、殊特變化之資料；

前者即權柄之性體，後者即人事之支配權柄。羅梭祇見人事，能支配權柄；遂謂權柄來自民意，民意即是權柄。殊不知權柄固然為團集民眾之要件，民眾團結，乃見權柄，權柄在民眾而存在；然因此不能謂民眾創造權柄，權柄即是民眾之公意，緣權柄之授受與指定受權者，不

能混爲一談。試設譬以明之；例如有二素不相識之人，彼此並無關係；一旦相遇孤島，卽相親相愛，互助互扶，而營共同之生活。試問此等友愛情義，合羣純由二人之意志創造之乎？必也由於事理之當然，不期然而然者也。羅梭之誤，在不知分別支配權柄之人事，與權柄之本身也。

權柄不變執
權者有變

支配權柄之人事有變化，所以執權之人，用權之道，隨之有變化。社會有從人性自然組成者，如家庭；則秉權者自然是一家之長；此乃爲父者性生之名分也。社會有從人自由意志成立者，如商會等，則執權者，自必擇會員中之最有才能，足以發展商業者任之。推而至於國家，其國體政體，悉能由國人規定，且能隨時勢之要求而變改，執權者如君王，總統，主席，悉能由憲法，選舉等

而指定之。國家在平和之日，或爲革命之時，正式執政者傾覆，而代以事實上之執行政權者；此皆人事之支配權柄，而權柄之本身，卽權柄之來自天主，不因此而隨之改變也。此無他，二者之資料，不能混爲一談也。善哉教宗良十三世之言曰：「執權者可由選舉而規定，但權柄不因此爲賦予也；緣人不能改變權柄，惟能指定執行權柄之人。所以國體政體，並不發生問題；權在一人，或在團體，聖教會亦不疑難承認；只要權柄正式合義得之耳。聖教會亦不禁止有國者之改變政體，依其國人之智謀劃畧。」

總之：在具體的事實上，惟有人事以規定權柄之所在；即權柄或由傳授而得，選舉而得，公義之戰爭而得而已。若有無理強佔國權，推翻政府者；爲社會之安全秩序起見，人亦當服從當權者；非服從其僭竊權

柄也，乃服從其所出之合理命令也，暫時者也。

**用權有
限制**

權柄爲管治社會之名分，使社會能得獲其宗向；故權柄之使用，有限制也。其限制，一在權柄之外表，一在權柄之

本身。

在權柄之外表，即言權柄不能侵犯個人，或團體之權利，因而受限制；如國權，不能侵犯個人，或家庭，及教會之權利，然當保護，扶助。

權柄本身之限制，一即限制於其直接所當行之事，如謀社會秩序之保存，及其安甯；至若個人良心之事，非權柄所能干與。二即各種權柄，限制於自己之宗向，如父母之權，師長之權，國家之權；權雖有別，各有己權之限制，則同也。

總之：具體之權柄不一，其性質又不一，而其範圍，又當從各個具體之

事實而定；茲從畧。

主權 論權柄，亦不可不論權柄之階級，卽主權 *Souveraineté* 是。主權非他，卽絕對不屬於其他之獨立權也，試取事實以解之。譬一家庭，有傭僕，子女，夫婦；譬一軍隊，有軍長，師長，旅長，團長等等；然上下各等，彼此之權，有大小，主屬之分別；但主權之名，必歸之於執最高之權者，卽其權爲獨立，*Indépendance* 不隸屬於別權下者也。然長家對於一家之人，師長對於一師之士卒，因其權不他屬，能獨立；可謂有主權者矣。但此主權，在一家一師之外，猶有其隸屬性，不完全獨立；蓋猶有一國元首之權也。一國元首之權，苟爲完全之獨立國，則對內對外，有完全之主權，不隸屬於其他主權；如此可謂有其完全獨立之主權矣；然而對於聖教會之主權，凡關於神靈超性之事，世俗君長之權，又當對天

主代位教皇之權，退避三舍；因此一國元首之主權，仍不能謂絕對的完全獨立也。管理聖教會教皇之主權，似超出尋常一國元首之主權者矣；但其主權，必與耶穌基利斯督之主權不同，緣耶穌創立聖教會，其權天主而人之權也；教皇代天主管理聖教會，其權不能改更聖教會之組制，其權非絕對獨立。所以嚴格言之，惟天主，萬王之王，有其至高無上絕對的完全主權，其餘世上各級的主權，無論其如何獨立，如何完全，不過通於天主絕對完全之主權，受自天主，而隸屬於天主者也。

獨立主權

從上所言，可知學者有謂人民有完全獨立之主權，不可讓棄，不可分割，絕對無限；此皆不知主權之真諦，而有乖乎真道真理者也。雖然世上固無絕對的完全獨立主權，但在國際法上，有

所謂獨立主權；其意義可分三方面說明：

第一，對於國家的本身而言，主權就是國家之獨立權。對內對外，皆能基於自己的自由意志處理，不受別國的干涉。

第二，對於領土而言，即凡是一國對於領土以內之人與物的主權，所謂領土主權相適於對內獨立者也。

第三，所有涉及對於國內，或國外，國民之國家權力作用；即所謂政治主權。

結論

世上萬物，造自造物；緣不能自有故。既受造，又當保存。保存不能不有一秩序，以遵循之。無靈物之遵行，有其性生之性例，隨性而行，自有其一定不變之常軌。惟有靈之人，有靈明之知識，自由之願欲，不能強迫之也。惟其不能強迫，故遵行造物主所定之秩序，即人生

之終向，——彼此當團結社會，相扶相助。夫使相扶相助之方，集中於一向，不能不有一權柄以團集衆人之知識與願欲也。權柄所以爲事理所要求，賦自造物主，無非是造物主之聖意。爲造物主之聖意，故人當尊敬權柄，服從權柄；而秉權者當一秉至公，爲屬下造福，不妄用其權也。

第六篇 人民爲國家負義務國家當保護其權利

人權

胡適之先生近有人權論之發表，於是關於人權問題，興起許多的辯論。今吾雅不欲投入辯論漩渦，惟將此問題，超然論之。夫人有權利，亦有義務；權利與義務爲對待；故論人權，亦當論義務。此篇所言之人權，是人民對於國家當享之權利；義務，是人民對於國家所負

之責任。先言人權：

人由靈魂肉身結合而成，有人位，人格。人格非他，乃權利義務之主體，負人性者也。負人性的權利義務之主體，未有國之先，已有其爲人之權；爲人之權，有國，而更得其保障，緣有法律之保護故。

法律所保護之人權，是爲人所不可缺一物；缺之，則有損其靈明性體，靈明人格；緣人權是言生活之權利，教育之權利，自由之權利，宗教之權利，根基於人性故。

先言生活
之權利

人生於世，有其終向，即非生而爲斯生，乃生而爲來生。斯生乃爲來生而生，來生乃爲斯生而生；故來生爲斯生之終向，斯生不過爲來生之準備，即準備以得人生之終向。人生既有其終向，當有其方法；生活者乃得至人生終向之方法，人所以有生

活之權利。

願生活之權利，具體言之，不外衣，食，住而已。衣不必錦繡，食不必肥美，居不必大廈；然充飢，被體，托庇之所，爲生活最低之限度，人人當得而有之。故有貧窮如洗，自己無生活能力，富有者當救濟之。富者之財產，固有其所有權利，但此權亦當爲大造好生之德，以其所餘，用以救濟貧人；緣富者是大造經理財富之人，收支帳目，將來有報銷之責故；貧者爲苟延生命，有生活之權利故。

人有生活之權利，故有生命之權利；緣生活是爲生命故。生命爲大造所賦，惟大造有其權，人則但有享之之權。享之之權，與有之之權，異；有之之權，是言安排生命之權，即生死之權；享之之權，是言得用生命之權，即活生命之權。所以人當保護生命，重視生命，不能自戕生命；緣生

命非己有故；自戕生命，則僭造物之權，罪大莫甚也。人不能自戕生命，更不能戕人生命，緣人之生命非己有故，非己能享故。世有好兵黷武，驅民於死，或枉法峻刑，羅人於死；此皆犯殺人之罪；在造物主前，負有重責。是以秉權者，不當侵害人民生活之權利，然當規定法律，以保障之。人所貴有國家者，以其能保護人之權利。若人之權利，不能保護，生命且有危險；則有國不如無國。夫有國不如無國，此豈人民之福哉？

次言教育之權利

人受生而後，當教之育之；教育爲人生所不可少，人有要求之權；緣教育，教人爲人之道故。爲人之道，當有知識，當有道德；知識道德，非教育，無由發展。發展之權，首在父母；但子女爲將來立身計，謀職業計，有權要求教育。父母有不盡責者，國家有監察之權，父母有力不逮者，國家有扶助之責；教育之間接權，故次在國

家。聖教會超然於父母，國家之上，亦有其直接之教育權，但此權惟對於眞道眞理，道德風化而已。國家對於教育，不但無直接之權，且施用其權，亦有限止，所以教育當任人自由，不當專辦，妨害人之權利也。

三言財產之權利

上言人有活命之權利，故當有活命之法方；財產者，活命之方法也。財產大抵爲人勞心勞力所積；勞心勞力所積者，勞心勞力者有其權利，不勞心不勞力者，無權以竊取之；緣人積財產能自得，人乃勞心勞力以積之，若積之不能自得，反爲不勞者得之，則公義何在？則何以勉人勞力哉？爲此，國家對於人之所有權，財產權，當予以保障；當妥爲保護；若橫加剝奪，無故收沒，則悖正理，違公義；又或藉口主義，視爲共產，則更背天經地義之性律，罪莫大焉。

四言信仰自由之權利

凡人莫不有良心，作事須憑良心而行；至論宗教，眞者惟一，羅瑪聖而公教是。但眞教雖一，設人不知其眞實，或知之，而心猶未動；則其信仰心猶未發生，人不得而強之也。誠以人有信仰之自由；苟皈依宗教而不出於自由之意願，則似機械之運動，無倫理之價值也。人既有自由信仰之權，國家當尊敬之；取締宗教，限制宗教，仇視宗教，排斥宗教，皆妨害人之自由；妨害人之自由，爲法律所禁；國家以法治民，安可自犯法律。此信仰自由，所以不可不有法律以保障之也。至若其他種種自由，爲人所當享有者，如居住自由，身體自由，言論自由，集會自由，凡不害社會秩序，而在理性之範圍中者，亦爲國人所當享之權利，國家當有以保護之。

公民權不特此也，國人爲國家之一份子，有私人之權利，尤有爲公

民之權利；公民之權利，其最重要者，是選舉權。選舉權爲當今立憲國給於國人，參與政治之權利；亦是加於國人，爲國家肩負之責任；此責任，此權利，卽令人成爲公民之資格。

人爲公民之前，先爲一家之人，緣家先國而有故。家庭亦有當享之權利，枚舉之有：

一 加增 國家是團集家庭而成，家庭由夫婦子女組成；所以家庭人口 是國家之細胞。一國之人民，兵士，官吏，農夫，工商，莫不從

家庭而來；家庭是傳佈人類之製造所。是以節制生育，阻礙生產之種種工具，藥品，方法，國家當嚴厲取締；生齒之加增，家庭之保護，兒童之教育，國家當盡力鼓勵；家庭之人口，關係於國族民族之興亡，豈不大哉？

二 家庭教育

子女加增，而子女之教育，父母有其權。家庭教育後，當繼之以學校教育；入何學校，選何科目，皆在父母指導監視之下，非他人可得而干涉。國家惟當設種種方法，俾國人得教育之便易而已。

三 要求國家保護家庭之權

家庭是國家細胞，組織國家之要素；家庭與國家有生存之關係，故當設法保護之。凡社會上種種足以搖動家庭之基礎者，國家當監視之，取締之；如不肖之影片，誨淫之刊物，賣淫之妓女，傳染之隱病，離婚之自由，及他一切直接或簡接妨害家庭者，家庭有權，要求國家之禁止。

四 家庭財產之保護

家庭者，一小社會也，有傳下之必要；家庭之財產，不因人之亡而亦亡；然當傳諸子孫，此即遺產權也。為保護遺產，國

家當制定法律，以保障之；保障遺產，卽所以保障家庭；保障家庭，卽所以保障國家；此中有相維相繫之理。

五家庭生活
工作之保護

家庭之生活，通常而論，大抵恃工作；以贍養一家。故許多專事生產之工廠，凡工作之時間，工作之種類，工作之方法，足以妨害工人之精力，及家庭之生活者，國家當設法取締；童工女工，國家當特別保護；工資之所得，又當足以贍家，此亦爲家庭所當求之權利。

六家庭有權
要求國家待
遇之公平

國家有賦稅及種種義務，徵求於國民；然亦有許多公益善舉，分派同享。此等公益善舉，國家不當令一家一黨一派一階級獨享；而民衆獨抱向隅，或雖佔潤，而所得無幾，此則顯然爲不公平。家庭對此，有權要求分施之公平。

七 家庭之選舉權

當今立憲之國，重向自治，執權者往往由選舉而來，故城鎮鄉村於選舉之期，各有代表參與其間。被選之人，即是民眾之代表，當為民眾代謀幸福；選舉之重要，不言可知。家庭所以不能放棄是權。

八 監察立法權

孫中山先生民權之義，有創制權，複決權，此二治權亦足以監察政權之妄用也。緣國家之榮華，端賴社會事業；而社會事業，須依據於家庭故。家庭之榮華，即國家之榮華。故國家之法律，制度，當以家庭為前提；凡妨害家庭者，即妨害國家，家庭為自衛計，為愛國計，所以有監察國家之權。

九 家庭有舉行宗教禮儀權

人有信仰自由，但人亦必有家，有家而欲顯其宗教信仰，必當有權以舉行之；此家庭所以有權以

行宗教禮儀也。此宗教禮儀，苟非迷信，苟非異端，國家不但不當限制，且當保護。

國民之義務

國民對於國家，有當享之權利，已如上述；但權利與義務爲對待，故國民亦有義務之當盡。綜其要，不外當兵與納

稅二者而已。

一當兵

國家可百年不用兵，不可一日無兵；兵者所以衛國保民者也，衛國保民，是國家之責，而其任務當分任之於國民，國民盡此任務，卽所以盡當兵之義務。當兵之制，國與國不同，且一國之中，因時勢情境之不同，而兵制亦多有變遷。茲不深論。

二納稅

國家之立，原爲國民謀公益；但政府爲國民謀公益，不能枵腹從公，而建設事業，又不能無富財；故國家不能不徵稅；徵稅卽取

民之財，取民之財，當爲民之益，所謂取之於民，還之於民者也。但取之於民，當有其道，其道如何？

一、賦稅當合公義的，即爲國民謀公益，不能不有之需要，此稅方爲合義；否則爲不義，緣其取私人之財富，若靡費妄用，侵犯人之財產權故。是以當國者，一國之財政預算，當精明估計。

二、稅賦當公普的；即爲通國之人，皆有納稅之責，緣通國之人皆是公民，皆享公益故。但不無出規之事，如貧無資產，或無職業謀生者，衣食既虞不足，安能輸財爲國。

三、賦稅之分派宜均平，即依各人之財產及生產力而科稅；不當無分別，令人出一律之稅；蓋非此，則違背公義。是以稅則，首及奢侈之物，次及適用之品，而爲生活之要需，則當免稅。

四，稅者取之於民，故當用之於民，用之於民，卽是爲人民謀公益。故國家所收之稅，若用之於娛樂之所，但爲一般階級所享用；此則違背公道。緣私人損一分之財產，應當享用一分之公益；若損私產，而爲一般特殊階級之享用，卽爲不公道矣。若重稅歛民，而又用之以殺人，則更不公道矣。

五，賦稅當利多而弊少，卽稅當用之爲生利之事，不當投之於虛牝，用之於建設之事，不當靡之無用之地。是以定一稅，而國家所得者少，中飽者多，則顯然爲病民之政；當嚴厲改革之也。

六，收稅之方法，卽當切實規定，格除陋規。蓋往往有一稅而律外苛求，且較稅更重者。夫滴滴歸公，固爲事之難能者；故收稅之法，能直接歸至政府，不經其他機關，爲上乘，卽經過也，以愈少

愈妙，俾免侵佔舞弊。

要而論之：納稅，是人民所負之義務，是一個重任；國家非萬不得已時，不可無故徵稅；即徵也，當知所徵之稅，是民之脂膏，不當以之肥己，然當以之福民。福民則民樂於輸將，而上下皆利矣。

婦女參政權

論人權，隨有一女權問題，連帶興起矣。今人競言女權，大事女權運動，一若女權被壓迫，必欲伸展之而後已，但所謂女權，有何意義？

所謂女權，無非是政權而已；政權無非是選舉權而已；故女權之具體問題，是婦女之選舉權問題而已。

答此問題，當分抽象與具體二者。從抽象方面論，婦女亦是人，有其人格，有其人生之終向，有其尊敬之地位，故亦當享為人之權利；為人之

權利，婦人主要者，是在家庭中，依其位置當享之權利；但婦人亦爲國家之一份子，故亦當享國家一份子之權利，選舉權既爲公民當享之權利，故婦女亦當享有。

然從具體方面觀，婦女之選舉權，有承認之者，有否認之者。

否認者之理由謂：權利與義務爲對待，有選舉之權利，該有當兵之義務；婦女無當兵之義務，故亦無選舉之權利。

答曰：此似是而非之理由，不能折服人心。一若選舉之權利，必依據於當兵之責任；一若權利當爲眾人一致，而義務亦當一律，夫豈其然哉？辯之者曰：男女平等；男子有選舉權，女子爲何獨抱向隅？

答曰：此理亦未見圓滿；以具體的事實言之，男女之權利與義務，不能絕對一律；如男女當兵，而女子不當兵；女子生育，而男子不生育；天賦

之性不同，斯權利義務之各有其範圍，而不能全歸一律。

雖然，選舉之權，女子當然能享，試舉事實以明之：選舉非他，舉荐適稱之人，爲國爲民，任公眾之任務。舉荐，卽分別人才，分別人才，須有知識，須有判斷。但女子亦是人，有明悟愛欲；有明悟愛欲，豈不能判別人之賢不肖，而選舉之哉。

顧或者謂選舉當鑑別被選者人之政策，政見；婦女之知識有限，安能洞灼事情？殊不知非也。政客之政策政見爲一事，判斷人能稱職與否，又爲一事；選舉非選人之政策政見，然是鑑別人之賢否。夫鑑別之常識，婦人非因其女性而損於男性；女子既係人，具體言之，有其選舉之能力；有能力，自能有其權矣。

婦女教育權

再者女子有爲母之職任，爲母之職任，不特生育子女，又當教之養之，培植至人之所以爲人。有培植人之責職，故國家公佈之教育法令，凡有違背教育之宗旨者，爲母者不能漠然置之，必當設百計以爭求之。有選舉權，則能選出公正之人，在議院中，爲子女爭求教育之好法令，爭求教育之名分。又生有子女，爲父母者當爲之嫁娶。夫嫁娶之道，苟有不利於家庭之法令，如自由戀愛，自由離婚之不良法律，婦女有選舉權，則更能得忠心之議員，爲家庭之保護人。雖曰家庭之中，爲父者，有當有之責任。然試問家庭豈爲父者獨立之家庭，爲母者無其責乎？女子亦有人格，不當被男性侵沒之也。所以按之事實，揆諸婦女所有之責職，亦當有選舉之權利。

結論 今夫天地者，人生之一大倫序也；倫序之中，人與人，彼此互有

關係，互相維繫，以求得人生之終向。此關係，此維繫，非他，人之權利與義務而已。權利義務，當有一定之範圍，切實之保障；國家者，正所以保障人之權利，範圍人之義務者也。故人對於國家當享之權利，國家不能無理以剝奪之；當盡之義務，國民亦當忠心以實踐之；上下相和，各守倫序；而國家不榮華，人民不良善者，吾未之信也。

第七篇 基利斯當國民愛國心當根於基利斯督

國民與教友之二重資格

人自呱呱墮地，甫離母胎，即得一偉大之名號，曰：「某國之國民。」國民者，人將藉此名號，以有賴於國家者也。人一經初生，如獲聖洗之洗滌，而又得再生之恩寵，則又有一榮耀之名號，曰：「基利斯當。」基利斯當者，基利斯督奧體之一份子，

信基利斯督者也。

人因初生，再生，有二榮耀偉大之名，遂得二重之資格：

一，國民之資格。

一，基利斯當之資格。

有此二重資格，遂有此二重資格之權利與義務：即國民之權利與義務，基利斯當之權利與義務是。此二重之權利與義務，彼此當融和而調劑，勿當分離而妨害。茲篇標題，限於基利斯當愛國問題，所以僅按題旨而申論。

教友可
談國政

申論之前，有幾個似是而非之觀念，不能不先加糾正。

第一，人有以為基利斯當不能談論國事。此大錯而特錯，聖教會

未嘗禁止基利斯當談國事，惟談國事，該按聖教之精神，基利斯督之愛德，合於正理正道，無軌外之舉動。

第二，又有以爲神職班更不當談論國事。此又當分辨；有許多純然關於政治之問題，爲神職班的地位，固不甚適稱；但有許多問題，關係於政治，亦關係於宗教，如不良之法律，紺繆之學說，以及關於道德風化之事，豈非爲神職班，更當注意而監察之乎。

教友愛國之責

今夫基利斯當者，一國之國民也；國民有愛國之天職，故基利斯當當愛國。愛國云者，即愛生於斯，長於斯，遊於斯，釣於斯之鄉土也。生於斯，長教斯，遊於斯，釣於斯之鄉土當愛，以我之家屋所在故也。我之家屋，即我生命之歷史；我祖居之，我父居之，我之

子孫將居之。我之家屋，令我興起我家婚喪喜慶之種種紀念；我家之一几一桌，一門一戶，莫不與我以甘飴之安慰；令我居之而不忍他適也。凡環我家居者，莫不是我之鄰友親朋；推而至於一村一鎮一城，皆是我同鄉之叔伯姑嫂兄弟姊妹也。國家者，即合此許多鄉村城鎮而成，乃一擴大之我家也；則國與我之休戚相關，無異家之與我；我之當愛國，無異我之當愛家，有相同之理也。

有相同之理，故我亦當以相同之愛，愛我國，愛我國之人民，土地，主權，猶愛我家之人，我家之物，我家之事也；愛我國之文物制度，風化習尚，猶愛我家之家法家風也。愛我國之榮華強盛，猶愛我家之富貴平安也。只要是愛，合乎理，順乎性，不侵犯公義，不違背公理，則無往而非是也。

一家之人，當爲一家謀興盛之道；揚名聲，顯父母，豈非子女之職乎？但如何謀之？曰：不外父慈，子孝，兄愛，弟敬，各盡其分而已。一國之中亦然，有治人者，有治於人者；治人者，當盡治人之職，爲國民謀現世之幸福；治於人者，亦當盡治於人者之職，安居樂業。上下一心，謀大家庭之興盛而已。

不幸而此大家庭，受鄰家之欺侮，毀其屋，傾其室，則爲子女者，當謀所以保之之道；國民有當兵之義務，亦卽衛家保國之義也。但衛家保國，亦當衛人之家，保人之國；所以愛國，亦當愛人之國，愛人之國，卽尊敬鄰國之權利，不加侵犯；不侵犯鄰國之權利，鄰國亦不侵犯我國之權利，是卽所以衛我之家，保我之國；蓋彼此各以公義爲範圍，自無爭奪之可現，而和平可以維持；此卽基利斯督之愛德，基利斯當愛國之真

精神也。

愛國在
守法律

本此愛國之真精神，國民對於國家，當必忠必信；必忠必信者，忠信遵守國家合理之法律也；國家之法律，原爲一國之治安，社會之秩序而設，所以爲保護各人之權利，而規定各人之義務者也。法律有似爲社會之公益，而實違背正理者，如自由離婚之律，反對宗教之律，國民無守之之責者也。緣國家法律，不能相反更上之律——性律——故。

教友有
政權

夫欲達到此目的，基利斯當參與政治，而使用其選舉權，有爲時勢上所必要者矣。蓋法律之善惡，繫於立法委員，或國會議員，而委員議員依各國憲法，當由民衆選出；故選舉者而爲守法奉公之人，則被選者亦必爲公正之議員；公正之議員，必製定公

正之法律，間雖有許多例外之事，而原則當如是者也。職此之故，法比教友，關於國家選舉，皆不肯旁觀袖手，視爲無足輕重之事，即神職班爲聖教裨益起見，亦多去選舉，不肯放棄參政之權，此正示我教友，當如何秉聖教之精神，以與聞國家之政事也。

愛國當不背愛教

與聞國家之政事，所以表示我愛國之心，亦所以衛護聖教會也；蓋基利斯當既有二重資格，依國民之資格，自當愛國，企望國家興盛，而爲民族爭光；依基利斯當之資格，故此愛國之心，凡與愛教之心有抵觸，當以衛護聖教爲先；因二愛有隸屬故。凡有抵觸，必一愛出乎軌道；譬如聖教會之權利，國家當尊敬之，凡國家所定法律，害及乎此，則基利斯當當以聖教會置諸愛國之下。所以聖教會與國家之關係，有原則之當守：

一、純然在聖教會範圍中之事，則聖教會獨有其權，國家不能置喙；

二、凡純然在國家範圍之事，聖教會亦不可顧問；

三、凡事有關於聖教會及國家者，則彼此互商互助，以不妨害彼此權利爲前提，惟聖教會保有其指導訓誨之權；蓋天下萬國萬民，莫非是聖教會之赤子，當受聖教會之幟幟，不能分庭抗禮，如邦國之與邦國也。基利斯當國民愛國之道，亦當吻合此原則耳。

愛國當能
爲之事

依上言之原則而愛國，基利斯當有多種可爲之事矣；

關於一國之政黨政派，基利斯當亦未嘗不能組織，或加入；只要此等

政黨政派爲國家有益，不擾亂社會，不反對真教爲前提。至於共產黨，社會黨，以及一切聖教會所指斥之黨，則基利斯當當遠避之。至於政見等等，我基利斯當更當切實表示，積極宣傳以保教保國爲第一任務。

各種社會事業，又能助國家之榮華，爲基利斯當表示愛國之好法也。最切要者，莫若糾合同志，設立學校，一則可以爲聖教爲國家栽培人才；一則亦爲改良人心，宣傳真教。

爲基利斯當表示其愛國心，尤當保存我國之文物制度，風俗習尚，蓋此皆我祖我宗歷代傳下之遺產，是我國二千數百年之文化結晶也；此文化結晶，乃表顯我國之民族性，所以有別於他國之民族性也。則我愛我國，豈不當保存我國固有之民族性，豈不當保存我國之文物

制度，風俗習尚。所以一切歐美化，歐美俗，歐美性，歐美格，不當無鑑別，無去取，盲然灌注於我民族性中也。

最後爲我基利斯當，表示其愛國心，尤當爲我國，祈求天主；蓋此爲基利斯當真心愛國之真精神。天主爲萬王之王，亨毒萬物，主宰羣倫者也；天下萬國萬民，皆在其掌治之下；而天主之掌治，至公至義，欲令萬彙各得其所，萬民各得其安，故决不令任何強權暴力，侵犯公理公義，而不加懲罰者也。否則，天主所定之倫序，將被人之惡意擾亂，而永無恢復之日，夫此豈事理之當然哉？

結論

要而論之：國民有愛國之天職，基利斯當亦有愛國之天職，緣基利斯當雖奉教，而仍是一個國民也；且其愛國，更當勝於平常國民之愛國；緣此愛國之天職，更因天主之誠命，神而聖之矣。有愛國之

天職，故事有純然關於世務者，則基利斯當有其完全之自主權，何論在政治上，社會上，皆可以表示其愛國之精神；但有涉及宗教者，則依基利斯當之良心，當就訓於神長。

基利斯當愛國，又當愛及他國；此亦「愛人如己」之誠命也；愛他國，不外尊敬他國之權利而不加侵犯；尊敬他國之權利云者，即尊敬他國之獨立權，自主權；換言之：遵守國際之公法。夫使各國遵守國際公法，而尊敬各國之權利，則天下可永無戰爭，而大同之世界可以見矣。是以凡欲維持世界和平者，須先求世界各國基利斯督化；蓋惟真正之基利斯督國家，能得真正之和平。亦惟真正之基利斯當，能知真心愛國，我國基利斯當，既浸潤於基利斯督，聖愛之中，故當以基利斯督之聖愛愛我國家，庶能表示我基利斯當國民，真心愛國，真誠愛國之

仿表乎？

第四章 論國際

第一篇 國際關係當知之原理

國際法
之基礎

國於天地，必有與立；有與立，不能無交際；交際不能無其道。緣國與國，彼此各有權利義務故。權利義務非他，國際法也。國際法，平時與戰時不同，吾故分論之；但其基礎無不同，請先言之。

國與國，無異人與人；國與國之交際，猶人與人之交際。人與人之交際，當各尊權利，各盡義務。各尊各盡，人之情誼，方能持久；國與國，亦何不

然但國之名，是抽象名詞；故所謂國，是具體代表國家之元首；所謂交際，是甲國與乙國元首之交際；故此交際，非爲私人之關係，乃爲國家之關係，爲國家之關係，卽欲藉國家爲民造福，爲民造福，卽是立國之宗向。所以二國元首代表國家之交際，無非互相扶助，希望各爲己民造福耳。

造福以扶助爲要，是卽所謂欲善與人同也。但爲善之心，爲國際與爲己國，有其不同之點：爲國際，是爲一國之國民，合全國言之也；爲己國，是爲一國之國人，以各個人言之也。是以對國際爲善之心，其對象，是整個之民族；其宗向，是爲求幸福；其求之之方法，當假手於一國之元首；而其求之之標準，不外是公義，禁止侵犯他國之權利；此卽國與國互相扶助，善與人同之心也。

鄰國之生存

善與人同之心，在平時和好之際，第一是希望鄰國之生存，日進無疆；其國內之文物制度，日益完美；其國民則安居樂業，常享泰平。爲此，強國以不義之兵，侵略弱國，鄰國當仗義執言，出而干涉；此干涉無異一弱者受強暴者之毆擊，旁人代抱不平，出而排解，以保弱者之性命。

鄰國之治安

第二希望，是希望隣國之國泰民安；故國內有不良份子，擾亂社會治安，或革命運動，危及國家；甲國爲保全乙國國家之生存故，革命份子，若竄入己國，當嚴加取締，不得包庇，更不能接濟軍火，挑撥內亂；緣此等行爲，實犯傾覆人國嫌疑之罪故。

今問甲國內亂不已，分割而治；爲保全鄰國之統一，救出其民於水火之中，乙國亦能干涉其內政，制止其亂源乎？

答曰：此問題非常複雜，解決非易；然論原則：凡甲國爲獨立自主之國，有執權之政府，則不論其內亂如何，內爭如何，鄰國不得藉口干涉；猶如鄉鄰之家，子女不肖，家政廢弛，苟家有主人，他人不得干與其家事。但內亂擴大，政失其紐，演成無政府狀態，此時爲保護鄰國正式政府之統權，固未嘗不能干與，蓋國之統治權，猶人之自主權，人之自主權，如有神經損害，不能動用咸宜；他人能得而助之。一國之統治權，或因內爭，不能維持，他國能代行其權。但此祇爲抽象之理論；若論具體的事實，則有不然者；蓋無論內戰紛紛不已；一國中必有健全份子，出而保持其統權；即革命份子，以推翻政府爲目的，而革命勢力所及之處，亦亟亟以維持社會秩序爲心，故他國之干涉，在具體事實上，亦斷難許可。若心懷侵畧，藉口干涉，更爲公理所不能容忍也。

干涉固難許可；革命苟一旦成功，社會秩序亦逐漸恢復；惟失權之舊政府，仍一試再試，冀重得政權；於此時也，鄰國亦不當即承認新政府，助革軍之聲勢；然宜取中立態度，不示袒偏；緣公理之所求者，惟他國之生存，社會之秩序故。

但維持社會之秩序，保護國家之生存，設或他國之革軍，宣傳革命，鼓動民眾，以妨害政府；此時爲治安起見，當制止革命思想之輸入，有自保之必要，如近年吾國爲禁絕蘇俄宣傳共產思想，毅然與蘇俄絕交，此亦保護之政策也。

總之，國與國之交際，以友愛爲第一；而友愛之第一事，當祝望鄰國之存在於世；故凡有爲害於其生存者，當以友愛之精神，扶助之也。但扶助，當有其道，即當有方法；消極的，已如上述；積極的，即物質與精神二

者，再進論之。

一國之
所有權

先言物質，物質即指國家之財富；可分動產與不動產。動產如富幣等；不動產如領土等。扶助云者，即當尊敬他國之領土，他國之富幣，緣為公義所要求故。

國家有財富，故國家有所有權，所有權即享用一物之權，而攔絕他人之佔取。國家之所有權，亦猶乎人。人為保存自己之生命，當有其方法，如衣食住等，關於消費之物，所有權，乃人保存生命之方法。國家亦有生命，緣其為有生活之機體故；所以亦當有其保存生命之方法，即所有權是。

國家之所有權，可分二觀察：

一、國中公民之所有權，國家負保護之責，不容人之侵犯；

二、國家之公產，如賦稅等，屬於國家而由其管理者也。

從上所言，可知國家之所有權，與私人之所有權，有其區別。國家之所有權，即其統權行使所及之處也；私人之所有權，即其享有之權利也。私人之所有權，當受保護，當受尊敬；國家之所有權亦然。是以一國之領土領海領空國與國，當彼此尊敬，不加侵犯者，即爲此也。

國際通商

但國與國之友愛，不僅此也，猶當希望鄰國之興盛；商務者，使國家興盛者也。蓋有無相通，足以發展一國之社會經濟，足以交換學術知識，足以提倡國際道德；又况近代物質文明之進步，一日千里；而人民之經濟慾望，日益發達，一國之所產所出，有不足以自給者，有多而剩餘者；夫使世界經濟，分配得宜，國際之貿易，爲事勢所不可忽視者矣。

國際貿易，固爲國際所表示之友愛，但貿易當顧及道德，卽傷風敗俗之毒品，不當輸入他國，危及治安之物件，更當嚴加取締。交通當許以自由；俾國際商務之日益發達；但各國爲保護自己之商務起見，關稅須得自主；蓋此爲獨立自主國應有之主權。且爲提倡國貨，抑制奢侈靡風氣，關稅政策，須通盤籌劃，以防漏卮之外出。凡此，皆爲國爲民，對外當行之政策也。

國際間之
文化宗教
真之信仰

對外政策，以友愛爲前提；友愛，

一，見之於物質方面，如上已言；

二，見之於精神方面。精神方面之友愛，不外關於

明悟及愛欲二者而已。關於明悟者：

一，國家有責任，洞明立國之道，是引人得無窮無限之幸福；緣國

家爲民所求之現世幸福，不過一梯階，一方法，以得來世無窮無限之幸福故。

二，社會之治安，是民眾之真福，國家所以當積極以維持之。

三，國家對於他國之情誼，亦當知己知彼，審別而熟察之。

總之，國際間關於明悟真實之道，不外交換有益之知識而已；而盡此交換之責者，允爲駐在國之公使，報告國際政治之一切，一切；但報告須翔實，須公正，不能造謠生事，妨害國際友誼。更不可以公使爲護符，秘密宣傳害國害民之主義。誠以公使之地位與責任，何等神聖，而其道德學問又何等越超。至具體的公使所享之權利，與當有之義務，有國際法以規定之，茲不多贅。

至論愛欲，國家對內，是當求國人志趣之一致，社會之秩序而已。提倡

愛國之心，國人之志趣，乃能一致矣；執法一秉至公，社會自然有秩序而有治安矣。至於對外，即對鄰國，亦何獨不然；當祝望其國其民享社會之治安，社會之秩序，而更緊要者，即祝望鄰國信仰真正之宗教；緣惟真宗教，能與國家以治安，以和平，以秩序故。

今興起問題曰：甲國能令乙國，信仰自己之宗教，接受自己之信仰乎？答曰：個人有宗教信仰之自由，緣信仰當從各人之良心自情自願故。國家亦然，甲國不能強迫乙國之宗教信仰；惟能以真宗教當信之理由，以友愛之情，曉示之耳。若宗教而為異端，或為邪教，則更不能宣傳他國，以害生靈；他國為自衛見，為保護真教見，更當慎防輸入，設法以取締之也。

要而論之：國際之友愛，為保持世界和平一重要之事件；而欲達到此

目的，務要以愛德爲前提；蓋惟有愛德，足以剷除人自私自利之心，鼓勵人修犧牲克己之德；夫人肯犧牲克己，克除自私自利之心，則國際間雖有齟齬之事，不難以愛德之精神，相讓相容，以解決之矣。非然者，彼此不肯相讓，和平終難維持，不得不周旋於兵戎之間，乃入於戰爭之狀態矣。

國際間
之戰爭

戰爭者，乃社會變態之現象；變態之現象，由人而興，故戰爭可從人方面以觀察之。人有覺情，有理性，喜怒哀樂等情，歸於覺情者也；和平中正等情，歸於理性者也。戰爭既以武力，可比於人之怒；怒而無理性以節制之，無異猛獸之逞凶施暴；戰爭而爲無理覺情衝動，亦無異於猛獸。緣其舉動逸出理義之範圍故。是以不幸而有戰爭，戰爭亦當合理盡義。何以合理盡義，卽以保護被侵之權利，

與夫維持社會秩序之宗旨而戰。故戰者，二平等國爲保護權利倫序，用武力之爭鬥也。

戰爭之
條規

從此定義，可演繹戰爭當守之法律，有四：

- 一曰，當公共者，緣國與國之爭，有其公性故；
 - 二曰，當公義者，緣戰爭爲維持倫序故；
 - 三曰，當有效者，即用全力以爭勝之；
 - 四曰，當節制者，即不爲己甚，以恢復秩序爲標準。
- 一，戰爭當公共者，即宣戰、戰爭、停戰等等，當由一國之元首主之；緣戰爭關於一國之公事，非一人之私事故，故其權惟在秉統權者之手。但此統權不必有絕對的獨立性，祇須所侵之權利，

除戰爭外，別無他法足以恢復，則已有宣戰之權矣。

雖然，戰爭者，所以恢復侵犯之權利也；若戰爭不已，無論爲國內之戰爭，爲國外之戰爭，戰爭不過表示一國之秉權者，無相當之能力，以保護國家及國民之權利耳；夫秉統權者，致無能力以保護權利，此足証一國之文明尚在幼稚狀態；此徵諸歷史，而可考者也。

準此：戰爭是爲求復國家之幸福起見；非此，不能宣戰。但幸福有不能不有者，有相宜以有之者。戰爲而求恢復國家不能不有之幸福，則宣戰是秉統權者當盡之義務；宣戰而祇爲求相宜之幸福，則宣戰無充足之理由；甚至有爲開疆拓土，野心起見而戰者，則宣戰爲無理之極矣。

再者，尙有一點，至爲重要，即戰後，所能受之損失；其影響何在？曰：戰爭

而祇由一國之元首規定；或由元首規定，而全國之民眾，均同意欲之；則戰敗後之損失，前者則祇由國家名義而擔承；而後者則國民個人亦當分任其責。至戰勝之國，能責罰其政府，又能責罰其人民。

二、戰爭當公義者，戰爭是為恢復社會之倫序，而倫序之侵犯，或因不知，或因惡意。因不知而侵犯，則戰為被侵犯者，是為保護被侵之權利；譬如有人以不公道之舉動侵犯我，而我抗拒之；因惡意而侵犯，則戰爭乃為懲罰。譬如人有逞其野心，率民攻我；我雖仗義執言，提出調停條件，而不得要領，故彼方自處於罪惡之中，而戰乃懲罰其不義之舉動也。

夫為保護被侵之權利而戰，則戰所受之損失，足以相稱其被侵之權利，方為合義；緣戰爭之損失至重大故。戰爭為攻而興，其合義也，當實

因鄰國之惡意，倫序有所侵犯；故戰是為恢復被侵之倫序，所以懲戒其將來也。

但當注意者：設甲國之人口，日益增加，物質勢力，日形澎漲；久之恐將侵犯乙國之疆土；乙國為自衛計，尋釁開戰，先以制人，此等戰爭，亦不為公義所許；緣將來之危險，未必定，而現在之戰禍，則必確故；乙國不能為禍首也。

準此：戰爭而祇為耀武揚威，開疆拓土，蠶食人國為心者；此乃善戰，當服上刑；緣其為不義之戰故。是以戰之宗，向當公正；即以恢復被侵之倫序為前提；不當存報復之心，好兵之心，戰霸之心；蓋此顯然違背公義也。公義之戰，若由正式秉統權者所宣布，國民當服從其權；若顯然為不義之戰，國民不當參與戰事，若合義與否有所懷疑，

蓋有時兩方面均以為合義者

則人執戈從軍，亦可以許之。

三，戰爭當用有效之方法，緣合義之戰，是爲全國之利益，是爲恢復被侵之權利，故當用種種戰具，策畧，全力以赴之。若敵國爲強大之國，則更當調集重兵，出奇制勝，以盡衛國捍民之責。蓋或謀之不臧，一旦敗績，實自亡其國也。

四，戰爭當有節制，戰危事也，故不得已而後用之，且用之亦當有其節制，不但在開戰之始，戰之時，且在戰之後也。若夫開戰後，有友邦，出而調停，得以中止，則當適可而止；或一方戰團，獻停戰之條件，事苟相稱，理當接受，以免兵革之久延，否則，始雖爲合義之戰，終變爲不義之戰矣。

準此：兩國戰團，戰時不可害仇過度，不可殺害無辜，不可無理焚毀，待

遇虜俘，當有人道，攻城畧地之軍器，不可過於殘暴；不尙詐，不虛言，當遵戰時之國際法爲要務。

國際間之公

義與友愛

如上所言，國際關係，其綱領，惟恃公義與友愛互祝，己國之保存，及其社會之治安，其細目，則在互助增進彼此之物質幸福精神幸福而已。至不幸而二國失和，發生戰事，則戰也亦有法律，彼此各當遵守，俾和好早日告成。

此種原理原則，試帖諸且體之事實，而進論乎國際之關係。國際關係，追溯其起源，無異於人與人之關係；人與人不能無交際，交際不能不以禮讓，有禮讓，故當盡交際之道。交際之道非他，即互助，互助以得人生之終向；緣人與人之互助，在得永福爲其最終之目的。故國與國亦然，不能閉關自守，不能獨立於世，蓋必互有關係也。

國際關係 之史觀

此關係，在我國周代，已有其萌芽，即天子與諸侯朝貢之關係，霸君與諸侯會盟之關係。在歐洲，羅馬帝國統一時代，則帝國與同盟國之關係；在中世紀時，則聖教會與各奉教國之關係等等；此關係，至十七世紀，乃有所謂列強均勢 *Equilibre des puissances* 制度；至十九世紀，又有所謂歐洲指導政策 *Directoire européen* 歐洲協商 *Concert européen* 海牙萬國和平會 *Conférence de La Haye* 等等。歐戰告終，各國徇美總統威彌遜之國際聯盟案，有國際聯盟之組織。凡此種種，是証國與國，不能無交際，交際不能無組織，不能不有其道也。

國際間 之權柄

交際之道，最要者，要有一權柄，統執國際團體之事務；緣任何合羣之組織，當有一首領故。但以具體而論，秉權者

當由何手續以選舉之？曰：當由組織國際團體之國，同意選舉委員，執行任務，以謀國際公益；惟同盟諸國，當服從其命；不從，則國際之關係擾亂。擾亂者，當擯之於國際之外；而執行此等命令者，該有相當之權力，但此權力，根據何在？

國際間之倫序

曰：根據於倫序，倫序非他，言各序之權利與義務；秉國際權者當有之權利，當盡之義務，惟其對象各不同：秉一國之統權者，是對一國而負責，是爲一國人民謀公益，以求立國之宗向；秉國際權者，是對國際而服務，是爲國際謀公益，以保全各國自主獨立之權；此乃國際權之宗向。爲此：國際團體，有權保護各國固有之權利，及增進各國榮華之義務。

保護各國固有之權利，無非保護其自主，及獨立國當享之權利；如一國對內之主權，不能容他國之侵犯，不能受他國之干涉；當任獨立國能自由處置內政。對外之主權，當享平等之待遇，當享國際法所規定之種種權利等。

再有一國之幸福，無論物質的，精神的，國際團體亦當有互助之精神；緣國際權能統合各國互助之方法，而使各國均能享受故。如一國領土之保全，經濟之進展，學術之交換等等，國際權皆能鼓勵提倡之也。再者，一國各有自己之權利與義務，彼此當尊敬，彼此當盡職；設有爭執，居仲裁之地位者，國際團體也。國與國交際之道，有平時與戰時之不同，規定此種法典，俾各遵守者，國際團體之任務也。有法律各當遵守，而執行此任務者，亦是國際司法之責。故國際團體之組織，當有國

際仲裁，國際立法，國際司法等等，國際之權利與義務，庶能入於倫序之正軌乎？

結論——二十世紀之天下，國際關係，至繁至隨，而任何國家已不能閉關自守，與他國無交際矣。交際之道，端賴友愛與公義；友愛公義之第一效，是彼此尊敬各有之權利，而善盡自己之義務。爲此，人不能侵犯別國之獨立主權，而干涉其內政；不能無故加兵於人，而佔據其領土；反之，我當用種種互助之方法，助鄰國之物質文明，精神文明之增進也。夫使實獲此效，所以有國際法，國際聯盟，於國際之交際，獲益良多也。但國際聯盟，尤當秉聖教之精神，超性之愛德，庶盡善盡美，而得獲人生之終向。夫天地終窮之際，國際間種種不公不義之舉，將受判於永生永王之王，而昭白之也。

第一篇 聖教會與個人與國家與國際之關係

聖教會乃一
完備之社會

今夫天下萬國萬民之中，有聖教會焉；聖教會者，乃一至上超越，極端完備之社會；凡日月之所照，舟車之所至，皆當傳至者也。是以聖教會有特別尊敬之必要。

聖教會由
耶穌立定

尊敬之道，莫若從歷史，以考察其原始；史徵一千九百年前，巴來斯丁出一超人，名耶穌，爲衆人所崇拜，所企望，爲拯救義撒厄爾民之救世主。耶穌人而天主，卽先知聖人所預言之默西亞。其生，其死，其受難，其復活，皆爲先知一一所預報，而一一符應。耶穌在世，收徒授教，多行靈跡，升天前，遣宗徒至普世，宣揚聖道；凡信者，得救；不信者，受罰。聖教會是耶穌在世，已親自立定。

耶穌離世升天後，宗徒出外傳教，信從者眾；基利斯督之團體，遂為眾人所注目。其所以注目，因基利斯督教之新生活素，注入於垂斃之羅馬社會，頓顯一種蓬勃之生氣；斷非世上任何權力，任何強勢，所能摧倒，不能摧倒，所以聖教會起初三世紀，雖受種種重大之艱難，而卒能榮勝於公斯當定之朝者，蓋有由也。聖教會既經榮勝，在邦國中，遂有其當佔之地位；與世上之其他邦國，遂有其關係，遂有其交際；但此關係，但此交際，與奉教之邦國，及不奉教之邦國，有其不同之點焉。

聖教會與不奉教國交際

與不奉教之邦國交，如起初聖教之與羅馬帝國，其關係不過在外表，即羅馬皇帝不當難為聖教，然當保護聖教；緣聖教會是一個正經合理之社會故。聖教會則有權柄宣傳真教；此權柄，實關於聖教會內部之組織；國家當尊敬之。

至其國之人民，有尋求真教之本分，尋求而知真教之所在，當盡心研究之；緣真教關係於人生之永遠禍福故。惟此宗教信仰，當來自人之自由意志，非能強迫，不當禁止；但當任各人之良心，自由皈依之；惜乎今之人，往往爲物誘人慾所蔽，不從良心所指示，而故昧天良；故昧天良，則有應得之罪矣。

信仰自由固已；但國律凡不與教律，性律抵觸者，教友當遵守之；國民之義務，教友當擔負之；國家則當保障教友之信仰，賦給以國民當享之權利，使之能安居樂業，實得宗教信仰自由之權利；奈何當時羅馬之外教皇帝，不知此義也。

迨羅馬皇帝，及北歐新興之民族，棄邪歸正，聖教會與邦國之關係，乃發生新變化矣。夫一國之外教元首，見聖教之真，而皈依也，當知，并當

信；天主會默啟聖教會以信德道理，有訓誨世人之權；聖教會外，不能救己靈魂。故領洗入教者，雖貴爲元首，對於超性之事，悉如別個教友，當聽聖教會神長之命令，當守天主所立之誠命，當從聖教會所定之規矩。蓋信從真教後，元首對於國家當盡之義務，仍當善盡，無或改變外，又加一層對於聖教會當有之本分；而管治國家，則更當盡教友元首之本分，而一秉至公也。

準此而論：無論人民，無論元首，未嘗因入教而失其國籍，失其國民之資格，失其公民之權利；未嘗因入教，而能拋棄國民之義務，而能輕視己國之文物制度，而能絕去愛國之思想。而且反是，人因入教而更當保護己國之國粹，己國之國光，己國之國格；緣聖教是完美國家故。

聖教會與奉 教之國交際

設或一國人民，而全入聖教版圖也，則此國仍是此國，無異未入教前；有其獨立之自主權，有其固有之法律，有其政治之完全自由。關於純然國家之事，則不屬於聖教會，聖教會亦不能干涉；惟有關於聖教會之信德道理，及風化道德者，聖教會獨有其權，非國家所能問鼎；至若事有關於神形二方面者，國家與聖教會當彼此協商協助，此交際之大要也。

聖教會 之性質

聖教會者，乃耶穌基督所立之教會，團結在世諸人，同認基督之信條，同領基督之聖事，同屬於羅馬教皇及其正當之神牧。此教會之宗旨，是引人認識真主，得享後世永福；其所用得宗向之方法，乃神聖的；緣聖教會是神聖超性者之故。但組織聖教會者，是人，故爲有形可見者；管治有形可見之人之教會，所以亦當是有

形可見者。此有形可見之教會，無國界，國籍之區別，凡是人，均當入此教會；緣凡是人，均爲天主所造，所贖，均當承認其生造之造物主故。承認造物主而領洗，乃成爲聖教會之子女矣。

聖教會與國 聖教會既由入教之子女而擴大，乃頓成一社團矣。
邦之關係 社團不能不有管理之人；管理之人，卽耶穌基督親

自立定之伯多祿宗徒，是卽教會之首領，耶穌之代表也。管理教會，當有統治權，其權分司訓，司牧，司鐸三權。在教之信友，受治於教皇，主教，卽聖教會之神長。信友受治於神長，異於國民受治於國君；受治於神長，依神事而言；受治於國君，依國事而言；國民可爲信友，而信友仍是國民。一國之中，可以有聖教，可以有管治聖教之機關，而成爲超然獨立自主之聖教會；緣聖教會之宗向，不隸屬於國家之宗向故。聖教會

中，可以容納入教之國，而入教之國，亦保有其獨立自主之權，而不爲聖教會之屬邦；緣聖教會與國家各有其宗向故。但聖教會與國家不能分離；緣聖教會之宗向，與國家之宗向，不能分離故。國家之宗向，是爲人民求現世之暫福；聖教會之宗向，是爲人民謀來世之永福；暫福與永福，猶方法與宗向，方法不能與宗向分離，故暫福不能與永福分離；所以聖教會與國家，亦不能絕對分離也。

聖教會與國際之關係

聖教會與國家之關係，既如上述，試進言與國際之關係。國際者，合萬國萬民言之也，萬國萬民彼此不能無交際，聖教會亦爲國際之一，故與萬國萬民彼此亦不能無交際。惟聖教會，超然於邦國之上，有其固有之宗向，有其得宗向固有之方法，所以與國際之交際，有超然之效能，能影響於國際；即以愛德之繩，

締結各國，使互尊權利，互盡義務，以保護世界之倫序耳。夫國際間最要之倫序，是保護國家之存在，即國家之獨立權，自主權，非他國所能侵犯。聖教會以其博愛之精神，昭示國際，人同一源，終歸一向，故彼此當以互助爲前提，勿以侵畧爲能事；以侵畧爲能事，即冒犯倫序，冒犯倫序，即冒犯立定倫序之造物主。夫造物主所定之倫序，是造物主掌治世界人類之天條也。故搗亂天條者，必當受罰，不在今世，即在後世；否則，造物主所定之倫序，將爲人之惡意所傾覆，夫此豈合於天經地義之常道哉？

國與國存立於天地間，有其存立之宗向，即國家之立，原爲人民謀現世之幸福，卽爲人生當有之需要。聖教會以其信光，令治國者，洞明治國之道，在導引人民，以獲享人生之幸福。願人生之幸福，非人生之終

向，人生之終向，乃來世之永福；故人生之幸福，原為得來世永福之方法耳。聖教會將此真實訓迪之，燭照之，扶助之，扶助人得歸到最終之向，到得獲永生之福；此聖教會與國際間之關係也。

人與萬物之關係

要而論之：造物主造物，有其上智亭毒之功；受造之物，有礦植覺靈四類，而四類之受造物，彼此互有影響，互有關係，各有自己之本宗向，而又當趨赴萬物之公宗向。各物之本宗向，即成全各物之性體，而公宗向，即成全宇宙之美麗，而為造物主之光榮也；至天下邦國彼此之交際，亦類夫是。一國有一國之文物制度，風化習尚；而國與國，彼此不能無交際；但國與國有交際，而國與聖教會亦不能無交際；聖教會固超然於國家之上，而國家不能分離於聖教會，聖教會亦不能無國家以施其化導之功；有相關相係之理也。

第三篇 近代教宗訓示中我人應有之政治學識

丁汝仁

緒言

孫先生民權主義第一講，謂：政者眾人之事也，治者管理也，管理眾人之事曰政治。政治非眾人所能干預，而人人可以研究學習。我國近日民智漸開，對於政治問題，應有之學識，皆欲求一切實之講解。吾信友為國民重要份子，凡國民須知之學識，更宜爭先講求，不落人後；而政治學理之真諦，尤以聖教元首所訓授者，尤足為我人關心注目。法國公教生活週刊近載一九三二年一月十六日麥甯君 E. Maguin 所編纂之近代教宗「教友之政治自由與政治職任」之訓示一篇，譯而誌之。

神形之

區別

吾主有云：「天主之物歸於天主，責撒爾之物歸於責撒爾。」瑪竇廿一章廿一節昔者教國界限未清，神形權力難別；吾主此

言，卽與之分疆劃界，有條不紊。至於近世政治問題，層見疊出，教宗亦惟有引用吾主之言，以作解題答案之原理。良十三世於一八八四年二月八日，致牒於極可貴之法國云：「世有三大社會：國民社會，爲人類謀現世幸福；宗教社會，導引眾人獲得真福，即享受天主爲人類而造之天堂永福。世有二種社會，乃有二種權力之發生，各屬於永久之性律，而各在其範圍內，統治其掌握之事務。」

國家之

自治

良十三世論國家之有自治權云：「有人以聖教命人，首須聽從天地萬物大主之命令，而謂其嫉視國權，或思佔越君權者，可謂誣之甚矣；蓋聖教常囑屬下服從國家之合法命令，而

引以爲良心職守所在也。」教宗又於一八八五年十一月一日，在其 *Immortale Dei* 通牒中云：「天主曾將人類之統治權，分爲教國二權，一管神事，一理世務，各按其性質之要求，而爲最高之權；其區域亦按其性質與特向，而完全劃分，無所爭執；二權如各在圓周內，以其固有權利 *jure proprio* 設施一切。」由上而論，國家須自由使用相當方法，以達其謀獲現世幸福之宗旨。故教宗在其一八九〇年一月十六日之 *Sapientiae Christianae* 通牒云：「聖教盛行之國，已遐邇皆是，其人民種族不同，風化各異，然皆當遵守本國法律，及聖教規誡；此二種施諸同樣人民之權力，朕已謂其無衝突混亂之可能性；蓋一謀國家之幸福，一圖聖教之公益，共以率領人民至成全境地爲目標也。若此各無限制之權利與職任，一經剖明，則國家之長官，自能自由處理政務，聖教

不特不加絲毫反對，抑且竭力贊助，以其命人事奉天主，適亦訓人尊敬長官也。」

聖教無侵畧
政權之慾望

自上述所言而觀，聖教之不能有侵畧國家政權之慾望也，彰彰明矣。故良十三世於一八九二年二月

十六日，曉諭法國神職班曰：「今有謗語，播散外間，令人作反對教友，及進而作反對聖教之感想，而使聖教隱受莫大之侮辱，我人不得不指而出之。有謂教友之所以保護信德，若是乎堅執不撓，其隱秘之動機，非盡在保護宗教之利益而已，尤欲使聖教之政權，駕乎國家之上耳。此無他，欲使聖教初創時誣教之死灰，復燃於今日也。且此誣語，其始非施諸我贖世主可欽可崇之聖身乎，彼方宣講聖道，燭照人靈，施散天主仁慈之寶藏，以輕減人民之神形困苦也，而謗言起矣，曰：彼所

爲者，政治作用也。吾等見此惑亂吾人民，禁人納稅於責撒爾，又自

稱爲基多君王。

路加廿三章二節

汝若釋此，則汝非責撒爾友，因凡自立爲

王者，反叛責撒爾者也，吾等除責撒爾外，無他王也。

若望經十九章十二至十五節

良

十三世將逝世前

一九〇二年三月十九日

猶以激昂之辭氣，黜彼誣語曰：聖教固佔

奪國家之權利乎？侵畧國家之政權乎？然聖教知而教人，謂其教主會

命人以責撒爾之物，歸於責撒爾，天主之物歸於天主，因而堅定二種

權限，使之永有區別，各在其範圍內爲至高無上，於是教友之文明，遂

以之大大進展。是故聖教在同一之人身，同樣之社會上，（世界）循天

主使命之路程與意志，與國家權力並駕齊驅，合力工作，抱友愛精神，

而無敵對思想。現望上主啟迪人心，使之贊受聖教所行之事業，不之

稍疑，則聖教事業發生之美，將日增而月盛也。彼控告聖教有侵畧

之野心者，是適借用曩昔仇人屢作掩護其強暴之假面具也。証之史乘，我聖教待人接物，從未用過壓迫手段，而仇人之待我聖教，輒加以無理之壓迫，一若惡人之對待吾主然，何則？聖教所持者非戰械也，思想耳，真實耳。」

繼良十三世之位者，對於國家政治，皆以不干涉政策爲政策。庇護十一世解釋責撒爾之物，歸於責彌爾之語曰：「國家不當畏懼聖教有侵畧其政治權，及他權利之野心也。原夫聖教初興時，信友遵守創教者之命令，尊重國家權利，若是乎謹篤，致受虐刑酷死時，可坦然歎曰：『君王加我以刑，我未見其理由也。』旨者聖奧斯定之言曰：『信友如何能開罪於世間之君王耶？豈彼等事奉之萬王之王，曾禁其士卒服從世上君王之命令乎？如德亞人設計誣彼時，彼豈不云乎？責撒爾

之物歸於責撒爾，天主之物歸於天主。

聖教卓立於各黨派及各政體之上

近代教宗既承認國家之有獨立自治權而尊重之，則其對於國家之政體，政黨之派別，自在

嚴守中立地位無所偏袒和附。故良十三世謂聖教既言各種權力皆來自上主，則聖教對於國家採取之政體，殊不欲參加異議。其言曰：「所宜留意者，即國家在數種情景中，欲指定主治國務之人，可詢諸民意所在，聖教並無反對阻越；蓋人民選擇國家之元首，非將政權交付於元首，惟指定執行政治之人，而奉之爲元首也。至於政體或獨裁制，或多人制，要視其公益而轉移，初無若何問題也。故國家公理如得保障，人民可依其風化歷史之關係，自由採取政體，無可得而限制也。」

Immortale 通牒更伸其理由，謂國家之無上權限，本非與某種切定之

政體締結鞏固，無可更易，祇須採取之政體，實有益公眾足矣。故以良十三世觀之，民主政體，非政體之最下者也。其言曰：「人民組織之政體，與人民之職務，本不互相柄鑿，惟須尊重聖教論政權之由來，與使用之道理耳。至於政府組織之形式，在乎謀人民之幸福而已，聖教將不以其特異而否認之。聖教之所要求，而此要求頗合性理者，乃政府頒布之法律，不得侵犯人民天賦之權利，及聖教當享之權利也。聖教對於人民不欲事異邦，為奴隸，亦不加斥責，惟須視察事之無傷於義乎。若有人欲聯合數個都會，另訂法制，以便增進都人利益，聖教亦不表示反對也。原聖教見國民有願施用其合理之自由，常加贊助，無稍懈怠；如聖教社會勢力極盛時代，意國數處居民在工部局制度下生活，得享昇平，富厚，榮光之福是也。再者，無論何種政體，何種派別，如能

尊重聖教及人民天良之權利者，則聖教毫不遣責其非，然亦不願有偏袒之表示。故曰：聖教除保衛己權，及尊重他人權利外，不負判斷何種政府更爲優美，何種法制更宜於教友國家之責。

庇護十世與良十三世抱同樣態度，曾否認對於民主政體有所指責，曰：「宗座茲特宣言信教與採用共和政體，二者可相輔而行。彼當局者（指法當局）似言法國今日之共和政體，可與基多教無相聞問，此語殆傷害法國教友與國民之雙關誣言乎。」一九〇一年十一月十四日 一九〇

七年，四月十五日，教宗復聲言曰：「彼等（法當局）欲人民深信我人保護教權，用以反對民權，然不知我人常承認民權而尊重之者也。」本篤十五世於一九一九年十二月十八日，以同樣之思想，承認葡萄牙共和國，而通示葡國主教團曰：「聖教素以與各國政府聯絡感

情爲事，其政體之異同，不之計也。宗座近日已與葡共和國訂立國交矣。

庇護十一世一方面承認聖教接受各式政體，共和政體亦在其中，他方面則堅持聖教不涉政治之政策。謂：「聖教深以無故管理俗務，干

涉純淨之政治爲非分內之事。」

一九二二年十月廿三日

教宗又再三叮囑公教

進行會曰：「此會係教友之宗徒事業，須在主教指示之下，贊助聖教，

盡其爲人靈善牧之職，故公教進行會，非政治進行會。」

一九二八年八月十五日

一九

二六年八月三日，教宗召集意國公教聯合會，作訓辭曰：「公教進行會，高越於各政黨之上，不屬於任何政黨，且其本身亦非政黨。」拉脫
朗條約訂成以前，意國政教問題，非若今日之有條不紊，而公教進行
會，則常堅持其不干涉政治糾紛之主義也。一九二八年六月廿八日，

教宗函示列陶宛主教團，囑其監理「公教進行會，毋使涉足於政治之糾紛，及被囚於任何政黨之下。」公教進行會，以傳揚宗教事業爲務，職在提倡與維持教友間之和好，非在釀成政黨之爭持也。「一九二八年十一月三日，教宗函致於倍爾德拉樞機主教 Card Bertam 謂：「公教進行會，若愈能脫離黨派關係，卽信友組織之黨派，亦不干涉，則愈能發生良好之效果。」一九二九年九月八日，教宗致書於瑞士主教團，論公教進行會事，謂：此乃「宗徒事業，會員不當有政治舉動，而宜拋棄插入任何黨派之心。」教宗又向西班牙人民曰：「朕可於朕迄今關於公教進行會所作之訓言中，作一詳明之結語：卽進行會之性質，既異於政治性質，則自不能與黨派同居共處。惟以個人方面而論，教友如能遵守聖教規誡，無所欠缺，則亦可參與政治，處理公益

事務，聖教並不阻止；不特此也，教友亦能選擇一種政派，而自行加入，惟該政派須絕無反對天主及聖教規誡之舉耳。此外公教進行會，雖立於政治地位之外，然對於國家公益事務，非減少其効勞之責也。」

一九二九年十一月六日 一九二九年聖誕瞻禮日，教宗爲公教進行會向意國棒喝黨政府抗議曰：「吾公教進行會，迄今未受國家良好之待遇也，未受條約上應有之待遇也。若云公教進行會有藐視條約，而作政治運動，此誠反對真實之語，而在教友身上，毀謗聖座矣。若有個人，一從未得知其名，一堪受政治運動之譴責，則教宗知之，必將首先揭曉而懲治之；然此亦不能斷言公教進行會有政治運動也。」

法國樞機主教萬爾田 Card. Verdier 秉承教宗意旨，在工程聯合會中作訓辭曰：「諸君請將余言再三誌之於心，而轉告諸友人，謂公教進行會，不能，並不願

作政治運動；政治運動，非彼宗向，彼必不之爲也。」La Croix 1911 聖教不涉政治之政策，行諸各國，無新舊之別，故教宗近致書於銀國主教團曰：「所當避去之事，即毋使公教進行會干涉政黨，因該會性質，常要求其立於政黨派別之外也。」La Croix 1911 一年七月卅日

神職班之
政治中立

神職班與公教協會之政治中立，其理實基於聖教之不涉政治政策。良十三世於一八八二年九月八日，訓示班國神職班曰：「司鐸趨附政潮，終日未恐不逮，關心人事，勝於主務，可謂喪職也矣。」一九二一年七月十六日，本篤十五世致牒於波蘭神職班云：「主教及他神職班，以公民而論，自宜守持公民權利，而自由運用之，以敬禮之贊襄人，及天主恩寵之分派者而言，則不宜獻身於政治工作，而宜以其言語表率，引人善守國家法律，服從政府命

令，一心致志，爲聖教與善良之風化培植國民之靈魂也。」一九二二年十月二日，教廷國務卿笏斯巴理樞機代教宗向意國神職班致詞云：「主教暨本堂司鐸，以私人而論，皆有國民權利，能於正直之良心，及聖教利益之許可上，發表意見，贊成某種黨派，此理固屬顯著；然尙有一理，顯著同之，即以主教司鐸地位而論，則當遠離一切政治之糾紛，黨派之爭鬥。惟此種界限，實際上頗難劃清，而另於種種情景不同之事件上，更難判決：何者爲國民個人之意見，何者爲主教司鐸名義之表示。主教司鐸處此隱晦事件，及他類同之情景中，頗有損害聖教利益之險危；充盈神火之人靈善牧，必將拋棄政治之干涉矣。」庇護十一世致書於列陶宛主教團時，亦云：「神職班另有擔負使公教進行會脫離政治關係之義務。何則？彼等肩負全國人民之宗教利益，不

宜與某某黨派協約也。彼等宜特注意，毋使彼等之職位，因政黨之糾紛，而受動搖，亦毋使非政黨派者，發生惡感，而即離棄聖教也。以上諸端，苟能遵守無遺，則公教進行會將安堵無危矣。」

公教協會之政治中立

公教協會不入政治旋渦，以保宗教利益，其理亦甚顯著。良十三世曰：「各會友固可有政治之異見，然欲使合會公共和好，不以政見之不同而遭受破裂，則宜思協會既冠以公教美名，會友自不宜公然顯示其隸屬何種派別，而以聖保祿宗徒之語，引爲鏡鑒：『爾曹因領洗而投歸基多之人，已皆身穿基多，無如德亞人，外邦人，及爲奴僕，爲自由之區別矣。』因眾人在耶穌基多合而爲一也。」致加拉達人書三章二十七—二十八節協會會友苟能人人懷此思想，則豈特一會之人，獲其利益，即各協會間，亦能達到其所謂融合和好之最大

目的也。故吾人苟以黨派糾紛，置之度外，則諸凡糾紛之根原，可自消除於無形，而教友之真正團結，得出而代之矣。「庇護十世曾囑法國公教青年「屹立於政潮爭局之外。」庇護十一世則於一九二九年聖誕瞻禮談話時，特爲其在場之公教青年辯護，駁斥彼等所受干涉政治之謠言云。

聖教不與 黨派聯盟

聖教神長見信友欲以聖教名義，與黨派聯盟，以大聲勢，必力責其非。良十三世於一八八二年十二月八日，函示西班牙主教團云：「或欲聖教與黨派聯盟，一若異派之人，不得負教友之名者，此等人之思想，亟宜立即撲滅無遺；蓋誠如是，則聖教將爲黨派之戰場，而公教友愛和平，立將搗毀，於是種種危害之端，可接踵而起矣。茲所當釋也。」教宗又函示葡萄牙主教團曰：「彼等欲以聖

事俗務，一爐而冶之，使黨派投於聖教羽翼之下，其謬也甚矣，而其危害豈淺哉，抑爾曹亦染此謬想乎！其後在 *Sapientiae Christianae* 通牒中更作激烈之語氣曰：「反之，有多數人（即反對政教聯盟之無謀者）爲假僞之神火所煽惑，或過之尤甚者，有思想不符言行，把持一種越分之舉動，必將聖教之統治措置，合其私好，而後心快，否則快快不樂，難以從命；此等人可謂徒勞其心，當受之譴責，仍不亞於第一等人（主張政教聯盟者）蓋彼等所欲爲者，非服從合法之命令，欲以佔越分位自處，使神長之權限，陷於困厄之境地，豈上主欲聖教施行職權之初衷哉？彼等之不受上主之懲戒也，其幾希矣。」夫過與不及，二者皆非，聖教特別事務部，於一九〇二年發一布告曰：「教友民國日報，固可發表各種政見，然於可自由討論之政端上，不得妄用聖教名義，

亦不得將私人意見，提出公眾，強人趨附，以爲抱異見者，當視爲無誠心之教友焉。」

庇護十世與良十三世，可謂蕭規曹隨。其言曰：「公教聯合政治組織，乃一差謬險危之事，朕復再三說明之。此語乃自教宗一九一〇年八月廿五日致法國主教團通諭中摘出，諭中論 Sillon 之所以被棄於聖教，蓋使聖教與政黨聯盟，爲其原因之一也。」

本篤十五世謂：「聖教不得隸屬派別，亦不能事奉政黨。」庇護十一世則云：「在純淨之政治意見上，無人可有絕對之權利，亦不能妄用聖教權力或公教進行會，以維持任何政黨也。」教宗又於一九二六年十二月廿四日，談話時，末以庇護十世絕罰 Sillon 之原理，討論法國政派事 Action Française 曰：「無論如何，彼等以黨派利益置諸聖教利

益之上，而從而遣使之者，教友終不得與之攜手同行，或研究其學理也。

政治自由原則上之認可

良十三世於 *Immortale Dei* 通牒上論純粹之政治問題，可有殊見異議，及不同之辦法云：「吾人在純粹

之政治範圍內，採取政體，改良政府，得自由發表正當意見，不必泥守一義。苟有人焉，平日熱心敬主，樂受宗座定論，一旦操持不同之政見，而人即罪之，實公義所不容，甚有疑其喪失信德，如朕所歷聞而長歎者，則事之不公不義，莫甚於此矣。」又於 *Sapientia Christianae* 通牒上申言曰：「夫政治中發生正當之異見，是勢所必至，理所必然。故人如不傷於義，無害於理，欲將其崇拜之政見，施諸實行，以謀較大之公益者，則何不可之有耶？」

庇護十世，雖聲稱聖教能以道德倫理監視教友之舉止，然亦承認教友在政治經濟上可享自由之權利云：「諸凡扶助聖教神業之進行，權力之施設，事無論大小，須一概質諸聖教監察之下，及聖神簡選賴以統理各處教務之主教座前。至於其他工作，其目的乃於基多身上，恢復教友之真正文明，提倡公教進行事業者，須與聖教道理及風化規則，互相符合，自不宜脫離神長之指示訓誨，更不宜與之抗爭決裂；惟此等工作，以其性質而言，欲使舉辦人負責，必使其有相當之自由而後可；且此自由在經濟政治，及公共生活不屬神業範圍者，尤爲不可少之物。雖然，教友持基多之旗幟，卽持聖教之旗幟，聖教若以慈母之心關注一切，教友亦宜以孺子之忱，樂受其指揮，俾聖教之榮耀，不受絲毫損失，亦理所當然耳。」

庇護十一世追隨庇護十世之後，謂：「教友在各種未決問題上，得以己見自由討論。」樞機主教笛斯巴理亦於一九二九年四月十日，以教宗名義，致書於波蘭主教領袖黑倫 *Card. Aend* 請其轉囑公教進行會，准其會員，各隨所好，辦理善舉。

選舉人之自由

教友選舉事與議員之職務，其應享之自由，可以上述之原理中採取理論；然此種問題，複雜不純，變化無定，其解決之法，亦當視國體組織之異同，與時勢之轉移，而確定之。良十三世知之然，故於 *Immortale Dei* 通牒上申言曰：「欲以切定之格式，將時地互異之問題，一爐而冶之，殊非易易。」庇護十世對此亦懷同樣思想，謂：「教友每次運用選舉權時，將選舉情形，及境地時勢，深加考慮。」

一九〇五年二月二十日
教瑪德里城主教函

職是之故，近代教宗言及選舉之事，每不肯插入瑣

層叢微，如良十三世勸諭信友謂：「選舉熱心出眾，道德高尚之人，冀其以堅貞之志，竭力捍衛聖教之權理爲要。」一八九三年九月二日致匈牙利主教函又謂：「

教友宜勉以合理方法，簡選彼不特關注國家公益，即聖教權利，亦肯

深加衛護之賢能。」一八九四年七月二日致巴西主教團函庇護十世謂被教友選出之議員，

「宜爲國家之棟梁，聖教之干城。」一九〇五年二月二十日

教宗定論從寬中

近代教宗，不言選舉者必選信友，且若當選者，

吾人可有之自由

皆非善人，則當簡選寡德之人，以防奸宄之徒，

幸獲多數之選舉票。又主教本可囑屬下簡選某人，而此權尙未經教皇通過，而置諸實行者，蓋恐當選人，往往隸屬某某黨派，一經選出，人將謂主教袒護黨派，不守中立地位也。況當選人，若先由某黨派或某信友團體舉拔，有時可喪失其被選之效力乎？良十三世論法國樞機

主教曰：「有人所爲一切，惟其黨派之勝利是圖，名謂保障聖教權利，實則將分散之政治，置於主張統一之宗教以上，顛倒是非而已。」
九二年五月八日 由是言之，信友選舉時，亦不得分立門戶，互相爭衡也。

被選人之自由

議院中議論自由，與選舉時選舉自由，有同樣之範圍。故教友之被選爲議員者，在議院中完全有發表政見權，雖其個人之政見，異乎多數信友之政見，亦無放棄其個人政見之必要；否則將蹈於 *Syllabus* 論旨所黜責，「權力云者，人與物力相加之總數也」之誤點矣。近代教宗在通諭上，從未道及教友當聯合團體，以督促某政策之實現；彼等有時果見某處信友，政見紛紛，某地信友，政治一致，然從未強使信友，無論選舉者，被選者，皆取一致之政見也。庇護十一世諭信爾德拉主教曰：「公教進行會，如不涉任何政黨之利益，

卽信友組織之黨派，亦不之與聞，則其將獲之效果，必更爲圓美，「此其旨乎？」至教友互須締結，以護公教利益，乃另一問題，與國家內政外交，未必當取同樣手段也。

運用方法之自由

教友能自由運用方法，不特於政治爲然，卽保護宗教，亦何獨不然？庇護十世訓示 *Syllabus* 諸人曰：「苟有人一致信仰公教原則，而用異樣方法，以冀達到眾人所欲之目的者，汝等不必驚異。譬之大隊軍士，躍登戰場，制敵勝人，未必手携同式之戰具也，未必運用同樣之戰術也，要在乎一心一德，服從軍長之命令而已。」公教進行事業，直隸聖教神權，遠踰經濟政治，然庇護十一世論「同一非同樣 *L'unité n'est pas l'uniformité*」之言曰：「公教進行，以締結爲基礎，同一二字，不得概括之，以其無包含異趨同歸諸動作之意義

也。蓋動作必須有多數之進行方法與表示而後可。一夫作公教事業，既能自由運用方法，以達到其同一之目的，況議事選舉等務，其討論要點，祇限於政治範圍乎？

遇必要時
之辦法

教友議員遇多數議員議決之事，將危及聖教特殊利益，無力爭回時，則可趨赴公民權利之場，合力奮鬥，使公教人民不失普通人民之權利，而享國家之平等自由。此理為教宗贊許，與 Indifferentisme 異說，迥乎不同。一九〇二年十二月二十三日，良十三世致書於巴黎總主教 Card. Richard 曰：「目下法國既以人民自由平等，為憲法組織之基礎，則人民如蒙政府擔保其自由平等，其他特殊利益不必訴請羅瑪聖部代勞，向政府索還，否則與彼等自由平等之理論適相左矣。」一九〇三年十二月二日，庇護十世致書於

法總統羅倍氏 Loubet 曰：「方今自由平等之學理，成爲國家政治之基礎時代，而政府不准奉教國民享受公民之權利者，此豈獨開罪於宗教哉？亦剝削民權，違反其立國之根本而已。」教宗又於一九〇六年二月十一日在其 *Vehementer* 通牒上云：「國家既將優待條約廢棄不守，與聖教分立而治，則國家宜讓聖教自由運用其獨立統治權，安享一切公共權利，而不之阻越，是理所當然耳。」一九二六年六月十五日，庇護十一世謂「教中神長暨信友，除公權穩妥，自由外，他無所求。」又於一九二九年十二月卅一日，論公教現不復要求往日法國給與之特殊權利曰：「國家不宜謂國內信仰不同，宗教各異，遂不得不設中立學校，或混合學校，以授國民應要教育；祇須於聖教與家庭之自動工作上，以相當之輔助足矣。若此之事，已有多數人民信仰

不同之國家，爲之証實，其所獲效果，能使家庭滿意，教育發展，國家治安；彼等之學校組織，關於教育問題，頗能擔保家庭之權利，政府又從而予以物質上之補助，家庭更無異議。」

與非公教人 合作問題

信友與非公教人，在政府或議院中，互相締結，而其所議之事，無損聖教道理者，聖教亦未嘗不之許可。庇護十一世雖禁意國信友，在現在情形下，與社會黨人合作，然特申言其理由曰：「或謂他處公教人，與社會黨人同居共事者有之，曰：此無他，人未能瞭解諸性質不同之事實也。夫合作問題，除研究一國歷史，政治，宗教關係外，猶須視察我之與彼合作，以其已握政權耶？抑未握政權，而我之合作，正與以獲得政權之良機耶？此顯然不同之事，不可無清晰之界限也。」由此觀之，信友於切定之情景中，可與非公教

人携手合作。且合作可作具體解，亦可作分類解；分類解者：即在政治紛紛之舞台上，判定某種問題，可與某黨接洽，某種問題，可與某派聯絡是也。

神形之
不分離

神形二權，雖各區別，然非完全分離，良十三世於一八八二年十二月八日，諭班國主教團云：「有人不特將政治宗教區別爲二，且亦完全分離之，若風牛馬之不相及，雙方所有勢力，彼此不得影響；此等人與若輩希望國家脫離造化萬物大主之宰制，而受組織統治者，其間猶五十步與百步耳。且此誤點，甚堪痛惜，以其使社會脫離最豐富之泉源以獨流也。夫宗教而被淘棄，則勢必見公共社會之穩固賴以成立之原理，其本身將受動搖，而向日宗教給與之特殊勢力，如使出令者能秉公持義，奉命者肯堅守其服從之天職，

克除私意，隨從公好；欠人者歸償，物非我有，不敢侵犯等要理，莫不根本推翻，盡付東流。『夫權力與自由，能否並行不悖，乃近世一大難題，良十三世則謂公教道理，不難使之調和云：『政治問題上，所謂自由與權力之接近，論者始則多混雜之，及其施諸實行，又復分之太甚；公教理論則不然，公教以眾人公認之所謂無論何種形式演成之政權，皆來自上主之原則，一經標出，則治人者應享統治之權利，治於人者負有服從之職務，其理照然若揭：蓋治於人者，非服從於人，乃服從於主，故其爲人之地位，絲毫不受損害；治人者亦不得忘己代主執行治權，致所令違犯理義，以遭上主之重罰。至自由能合理施行於外無礙公共治安，無害於任何人，是亦可斷言也。』

一八九四年
六月三十日

教國二權，遇有神形混雜之問題，更宜彼此相輔而行，良十三世在其

一八八四年二月八日，致法國人民諭中論之曰：「世有二種權力，各屬於永久性律，而各在其範圍內統治其掌握之事務；惟有時雙方共理其相關之事務，縱或理由不一，形式有異，而雙方爲公益起見，須互妥洽合作，否則將來發生之事，倘有不穩當處，則聖教與國家間之安全可受危害，故凡教國二權，互訂條約，妥理某項事件，必宜以始終和好爲成功之佳兆；雙方彼此扶助，互相友善，則彼此能獲穩固之利益。」

良十三世之 *Immortale Dei* 通牒，論教國和好之緊要，其理根據國家對於天主應盡之職務，所言尤爲透切曰：「若性理命每人以至聖之敬禮欽崇天主，爲其來自天主，將來復歸於天主，且時時隸屬於天主，則性理亦以同樣法律，約束社會。何則？夫人合群，斯成社會，則社會之

隸屬於天主，自不啻個人之隸屬於天主，至少社會與個人，皆宜感謝天主生養保存及他無數恩德，而善盡其對於天主當有之本分。本分之重大者，莫若誠心信仰宗教，惟其信仰之宗教當非私好所構造，而為天主親自欽定，所謂惟一真教是。則是之故，如社會凡所作爲，置天主於不顧，一若天主之無有，或以宗教爲局外無用之物，或隨意接受任何宗教，不之審察，皆將同歸於罪。要之欽崇天主，當以遵守天主所願欽崇之形式爲合格，故國家當局宜使天主聖名受人尊敬，又宜優待宗教，與以法律之保護，其頒布之命令，慎毋絲毫危及宗教之尊權而後可。」

教宗繼言國家，不宜阻礙人民圖獲救靈宗向，然宜扶助其成功曰：「國家秉政諸公，爲人民領袖，職在優待宗教，此無他，我人生於此世，長

於此世，所以謀我人最高最大利益也；此益利不在暫而易壞之世界，而在永久之天堂，我人獲得與否，攸關至大。國家社會，暨爲我人公益而設。則爲人民謀公益時，不特不宜阻礙人民圖獲其永不壞之無上天福，且宜竭力扶助其成功；况救靈工作，不獨爲人民之事，亦秉政者切身之要務乎？國家對此第一任務，在使人民尊重天人相交之宗教，以遵守宗教命令，爲神聖不可侵犯之事。『教宗卒論教國二權』，在同樣人民之良心上，可有接觸關係，故當互相友善曰：「彼二種權力，既可施行於同樣人民，則有時能依不同之理由，與不同之法律界限，命令屬下執行同一事務。夫天主爲創權之主，其上智妙工，宜有使二權力攜手同行，毋相衝突，否則二權力或鈎心鬥角，以期勢力之膨脹，或彼此傾軋嫉忌，兩不相讓，人民處於二種相反命令之下，而同時良心

上感受服從雙方之警告，將如鴿立十字路口，不知所向而行矣。然此雙方糾葛之原因，決不發生於大造之公義與上智，是又可斷言大造統治有形世界，尚使無數物力，各循其軌道而行，以趨於世界之公共宗向，從未互相攻擊衝突；況統治無形之權力乎？

十三世以後
教宗之訓示

庇護十世在其一九〇六年二月十一日之 *Verbum* 通牒中，曾將良十三世之議論，提綱節要，畧謂教國有聯絡之必要，因國家須徵求教會之意見，以組織其政治之基礎，社會對於大造有當盡之職責，人生現世之宗向，當隸屬於永久之宗向，神形二界可有混雜問題之發生云云。一九〇七年九月八日，教宗復頒發 *Pascendi* 通牒，絕罰三種謬道：

一、教國不相聞問。

二、信德與科學各立門戶。

三、信友自信友，國民自國民，各分道揚鑣。

庇護十一世於一九三一年十二月卅一日，頒發教育通牒，道及好信友必善守國法，可作為教國二權宜互相友善之充分理由，云：「一善良之信友，以公教道理之薰炙，而為最善之國民，在無論何種合理政體之下，能愛護國家，服從命令。」

聖教如何參與政治

夫以神形二權，統治一人之動作，而其統治之界限，不能觀若畫一，則聖教為保護信友神益起見，不得不與政治發生關係，在此點上謂聖教干預政治亦可，謂聖教不涉政治亦可，要在洞明其詮解耳。庇護十世於一九〇三年十一月九日宣言曰：「我人干預政治之語，一輩人聞之，必大起驚愕，毋庸諱言，然任何人

若審情察勢，作一公平之斷語，則可見所謂干預政治云者，教宗不能將政治範圍與信德及風化之訓權，互相分離之謂耳。再者，教宗者，由人集合而成，與成立於人間之成全社會——聖教會——之元首與領袖也。教宗若欲使各處信友獲得自由，享受安全，則不得不與國家之首領，及政府之人員，互相周旋，互相晉接也。」庇護十一世於一九二五年九月十九日，公教青年聯合會作訓辭而言曰：「有時朕與主教及神職班，似乎干預國家之政治，其實凡為聖教之自由，為家庭為學校之神聖，及為祝聖天主瞻禮主日而奮鬥者，皆為宗教服務也，保護宗教及其一切利益也，干預政治云者，朕必不信之。我人遇政治與宗教接觸時，惟有擁護祭台而已。」

聖教參與國家
政治之理由

庇護十世與十一世，其參與國家政治之理由，大致有二：

一、為保護聖教及信友之自由，毋受政權之侵畧；

二、以公教倫理之原則，約束公共生命，並無操縱政權之妄想。

此外尚有數種理由，可以加入庇護十世在其一九〇五年六月十一日之 *Il fermo proposito* 通牒上，謂公教事業，其形式上雖無宗教性質，

「亦不能脫離神長之指示，而擅自進行，以其宜遵守聖教道理與風化之原則也。」庇護十一世於聖多瑪斯六百週紀念年，亦以同樣原理，訓誨有眾曰：「聖多瑪斯之理論，頗極確切，不特可作個人生命之準繩，亦可為治家平天下之規則。聖人超性學要第一份，所論家庭之管理，國家之合理治權，自然權與人民之固有權，和平與戰爭，公義與

產業，法律之遵守在神形二界中，應有濟私困，急公益之職責，我人可得最優美之教訓。世人或燕居，或合群，或邦交，苟能謹守聖人規訓，則普世渴望之。以基多之國而得基多之和平，不難及早獲到。深冀世人將聖人訓言牢記於心，另其所論人民之固有權，及國際關係之準則，尤當注意及之，以其實可為國際聯合會之基礎也。」

庇護十一世，又以 *Ubi Arcano* 通牒，論聖教有自衛之權利曰：「聖教無無故干涉俗事之權利，固然，然遇國家借託政治名義，以遞減有關救靈之較大利益，或以腐敗之法律命令，危害我神益，或侵犯天主自訂之聖教組織，或在社會中蔑視天主本身之權利時，聖教將出而干預，義不容辭。」一九二三年十一月廿三日 或曰：「政治問題，教宗當任我所為，不宜干預及之，我亦無須其指示。」不知政治與宗教交相見時，聖教與教宗

不特有指示之權利，且有指示之職任，使責撒肋之物，歸於責撒肋。天主之物，歸於天主，普世諸權，皆來自天主之正理，得受尊重。雖然，教宗之指示訓誨，非欲涉足於國家政治之內部，惟求公理得伸，教友之自由，毋受損失，足矣。

國家之對等權利

聖教對於國家政治上所取之態度，國家執政諸公若能明瞭之，則遇聖教干預政治時，可高枕而臥，不必作杞人之憂；然苟或遇有礙難，輾轉不安，則可運用其對等權利，咨詢教宗，此對等權利，為國家與聖教政治交際上發生之權利，聖教會公然承認之。譬如一九二一年五月，教廷秘書備忘錄，所載聖座允准法國政府，以政治關係，能向羅馬奏請改更已選之主教是也。惟所當注意者，聖教干預政治，莫非為神益起見，則國家使行其對等權利，亦當以

國家重大公益爲前提，此所謂雙方開誠布公，長治久安之道寓焉。

現代政治職
任之重大

時至今日，教國關係，愈趨嚴重，聖教爲保障神益起見，不得不使其干預政治之權限，上已論之。茲言我輩爲教國民者，亦有政治之重大擔負。何則？曩昔君主時代，教國有事，教宗輒與帝王直接議商，議決之後，人民惟命是從，無參與政治之必要，今則民權勢力日盛，一日，教廷政府，凡遇懸案，必先考求民意之所在，而後從事解決，尊重民意，實我民之幸，而我民政治職任之擔負，由是增加矣。

教友之忠
國主義

夫忠國愛民者，我教友神聖職務之一也，教友之不能脫離政治關係，豈特以政治與宗教接觸之必要哉？亦教友得信光獨明，知服務社會，謀獲公益，爲其公民之天職耳。頁十三

世在 *Immortale Dei* 通牒，論國家現世幸福，須有公教精神之補助，而教友對於國家公益，更宜竭力效勞，云：「尋常而論，凡人對於公益事務，絲毫不肯聞問，其罪與漠視公益，不加贊助，不相上下；教友以信仰真道，故其負責尤重。再者，國家公益事務，毫不參與，則宵小之徒，得乘機玩弄政局，將見仇教者得逞，保教者絕跡，教友之不受危害者，幾希矣。是故教友凡遇公益事務，亟宜自動加入，毋落人後，非謂地方願行之莠政，我或參與而贊成之，然謂我所期望者，乃地方願行利民之政治，我所渴願者，將公教之德能，作國家命脈之補血汁也。」

庇護十一世於一九二八年六月二十四日，謂高夫諾總主教曰：「教友以國民而論，可自由運用其選舉權。不特此也，教友若不量力所能，以助理市鎮省國之政治，可謂曠職之至矣。」至若公教進行會，雖不

能作政治運動，然以公民名義而言，仍宜關心政治，教宗論之曰：「公教進行會會員，皆當品高望重，卓立於政黨之上，然此非云遇及人民公益之事，當袖手旁觀，而不以國民資格，參與國家之政治也。」一九二六年十月三日向意國教友團演辭

庇護十一世論教友，欲善盡國民天職，須有相當之預備，以應付時艱云：「政治之物，應時而行，常行而行；未行之前，須籌備各種應付政治之學識，若宗教、禮儀、經濟、社會諸學，皆政治之良弼也。公教進行會，雖不宜干涉政治，然有訓示信友善行政治任務，故尤宜研究以上學識。

夫一國之民，有襄理一國政治進行之任務，信友既宜勉爲出類拔萃之國民，則其襄理國家政治之職，豈不宜勝人一籌哉？」一九二四年九月八日向意國公教學生之談話 教宗又謂：聖教並不阻止公教進行會會員個人，作其良好之政治

運動，抑且授以切定之職任，即以光明透切之良心，貢獻於政治云。

承認國家成立之政體

承認國家成立之政體，爲信友忠國之一大任務，雖云國家採取之政體，未必優越超凡，然承認與否，有

關秩序與公益之利害。故良十三世於一八九二年二月十六日，頒布

Au milieu des sollicitudes 通牒，謂「我人在理想上，可自由愛好某種

政體，」後又謂「聖教直至世末，定必保存其教會之組織，至論其他社會之組織，已有百年歷史之證明，而知其常隨時勢之轉移而變易不定；惟我人研究國體變更之程序，而後知國家多危，乃有變亂，甚者釀成流血之慘劇，於是政府動搖，爲人推翻，繼之以無政府，而國家秩序，因以完全破壞，至是社會危急恐怖，要求國家立早治安，其法要在乎組織新政府。故新政府之產生，實應國家治安之要求而產生，無政

府，無治安之可言，有政府，而後有治安，而政體之形式不論也。然則所謂國家維新云者，政體改革，新陳代謝，國權形式，勢亦隨之變易，原其本身，絕無損益，仍當受人尊敬，因權力為公益而生存，公益乃社會之宗向，互有唇亡齒寒之關，換言之，國家之權力，由天主而來，且常由天主而來，保祿宗徒所謂「從無不自天主而來之權力」是也。致羅瑪人十三章一節故新政府一經產出，能代表國權，我人不特可以承認之，接受之，且宜要求之；社會亦可命人維持其為公益而產生之新政府。況乎反對新政府，能引起多數國民之惡感，發生內戰，致國家混沌，陷於無政府之境，此非愛國志士所宜為。至於尊敬政府，服從政府命令之重大職任，常宜繼續不替，與國家公益共生共存；蓋國家公益，在社會上佔第一位置，為我人始終之法律，除天主外，無與倫比。」

法國國體改革後，良十三世曾曉諭雷高樞機主教 Card Lécot 曰：「法國地方情形，大大變遷，已由經驗証實，如欲恢復舊日政綱，非大亂不可。」教宗除關注地方公安外，又思及公教利益，又曰：「有人誤將騷擾紛爭之禍，歸咎於公教，如國體改革後，復厭新思舊，則凡紛擾之端，將不加諸公教乎？」一八九三年八月十三日

本篤十五世，於一九一九年十二月十八日，致書葡國主教團，重申良十三世之言曰：「聖教不屬任何黨派，亦不受政黨之利用，而能勸諭信友服從國家任何政權之命令。國家政權有擔保公益之職責，公益者，除天主外，社會之無上法律也。此理已由前教宗良十三世於一八九二年二月十六日，頒發 *Au milieu des sollicitudes* 通牒，以證明之矣。」

一九二六年十一月二十三日，笱斯巴理樞機主教，亦勸信友服從國家成立之政權云：「一九〇九年六月十九日，前教宗庇護十世函覆甘葉爵士 Comte Keller，謂彼希望圖謀公益之人，共立公教場中，聽從教宗之訓示。夫良十三世之理論，亦即庇護十世之理論，故教宗每逢政教事件，必向業已建設之政府接洽。良十三世所謂以信友忠貞之志，接受實已成立之國權，毋以其政體不同，而狐疑不決是也。」由上所言，可見政體，無論民主，立憲，專制，要在其代表國權而已。

選舉時教友有謀
獲國家利益之職

教友被選議員，須謀國家利益，前已言之。良十三世謂：「教友宜勉以合理方法，簡選彼不特能關注國家公益，即聖教權利，亦肯深加衛護之賢能。」庇護十世勸諭信友獲簡選賢能，善辦公務，為聖教，為國家謀幸福云。」

教友與國民二者不可分離

教友在政治舞臺上，宜盡忠報國，固然；然亦宜殫心竭力，謀獲公教利益，不可居家則恪守教規，登

臺則嚴守中立，不爲聖教謀一策，措一詞。良十三世曾責怪此輩假智之人曰：「有見奸宄弄權，不敢挺身抗衝，懼于威怒，反爲不美，余問此等人可謂贊助聖教乎，否耶？余不得而知也。彼等信仰眞道，而同時甘願聖教接受幾種謬理；彼等歎信德喪亡，世風日下，而同時不思補救之方。有時信德風化，以彼等手段柔軟，態度不明，致受較大損失。彼等擁護宗座之忠忱，常不容他人疑慮，而彼等對於教宗所爲，則常有不滿意處，此其可異也。」一八九〇年一月十日

庇護十世曾以 Pascendi 通牒，絕罰教友與國民分離之數種謬論，卽：「教與國宜兩相分離，一如教友與國民。教友同時亦爲國民，故爲謀

國家利益起見，有忽視聖教權力，拋棄聖教訓示與命令及輕忽聖教指責之權利與職任。教中神長，無論持何理由，爲國民規定舉止程式，乃越俎之動作，我人當羣起而反抗。」Sillon西榮之被教宗絕罰也，其教友與國民分離之理論，亦其理由之一。西榮之異說曰：「西榮派人有二身，一教友，二西榮，本派在動作上，主持嚴守中立。」一九一〇年底護函庇護十一世於一九二七年一月五日，函示盎德留樞機主教 Card. Andrilleu 論 L'Action française 曰：「庇護十世既係反對維新誤派之最有力者，則其對於維新誤派之學說所論政治與實際，莫不一一黜責之，朕之所爲，亦如是耳。」綜觀以上教宗之訓示，而後知教友在政治上之忠教主義，與神形有區別而不可分離之原則，互爲形影相隨。

教友在政治上有捍衛聖教之職

聖教遇政治上受人侵犯時，爲教友者，自有出而捍衛之職，不可旁觀坐視。良十三世於一八

八二年十二月八日，函囑班國主教團曰：「際此仇人攻擊聖教，不遺餘力時，凡我信友，皆宜攘臂而起，懷最大決心，一致抵抗。」*Immortale Dei*。通牒亦諭人曰：「眾人皆宜精神竭力，捍衛聖教得獲公益。」

Sapientie Christianae

通牒論捍衛聖教之職任曰：「當政治與宗教職

務，及風化法律不可分離之時，我上下一切人等，皆宜關注聖教利益之所在；倘或遭受損害，則爲教友者，速當拋除私見，專志奮鬥，共護聖教，以聖教利益置諸其他各種利益之上。：聖教會受天主囑付，有彈劾國家，施行不利聖教法律之職責，有使人民在法制與組織上，吸收福德能之義務。：教友受聖教付託，在政治上奔走，須係德高望重，堪

爲聖教効勞，故凡反對聖教之仇人，無論如何，終不得被選授以政權。
1 Au milieu des Sollicitudes 通牒，雖命人服從，業已成立之政權，然須悟明政權與立法有極大異點，故教友如遇國家任意發號施令，不合正軌時，宜以合理方法，阻止其進行。庇護十世以法國政教分離，人心離散，乃以 *Veementement* 通牒，向法國信友大聲疾呼曰：「法國信友，朕今宣告爾曹，爾曹其聽諸。爾曹明知彼惡黨所懷，歷迫爾曹之宗旨乎？彼等胆大妄爲，向爾曹宣言曰：爾等其破壞法國天主教，彼等欲芟除爾曹心中之信德，而後甘心也。夫信德者，充盈爾曹榮光之列祖列宗者也，信德者，致爾曹國家成爲偉大者也，信德者，支持爾曹於危難者也，信德者，使爾曹家庭歡樂和愛，啟爾曹至常生之道路者也，爾曹宜以全副精神，堅守信德，此爾曹共知共覺者也。」庇護十一世追隨庇護十

世之後，在其一九二五年十二月十一日，耶穌君王，*Quas primas* 通牒中，首言：「現有多數信友，寄生社會，無權無位，不足為聖教辯護人之後盾。」繼謂：「其故或因一班善良之人，性好遷就，膽怯畏事，抱不抵抗主義，即抵抗亦徒事敷衍，致聖教仇人，得以藉口，愈敢為所欲為。然一旦信友全體覺悟，欲於基多君王之旗下，奮鬥不懈，則傳教之神火，將炙熱人心，衆人皆願合力工作，使未識吾主或背棄吾主之人，得與吾主言和修好，而吾主之權利，將不復容人侵害矣。雖然，傳教神火，須以明智規程節制之。良十三世之言曰：「衆信友欲為公益服務，必當仰效聖教明智之行爲。聖教對於保護真道，嚴守權利之原則，用以建立事業，訂定公共習尚，或規定個人生活上之行爲，固私毫不肯退讓，然實際上當依時勢境地，採取常人態度，遇有不得改革阻止處，宜靜

待變更不取堅硬手段，以免較大禍害之發生。」

教友有表示
信德之職

教友在政治舞台上，見公教利益將受侵犯，則保教最力之法，莫若公然承認已爲信友。Immortale Dei通

牒會訓人曰：「在原則上，教友當勉力依從教宗所訓所示，而公然顯現其信德。」庇護十世亦勸人爲真信友者，在任何情景中，首先表示其真信友之言動，因教友常持基多之旗幟也。然有時教友在政教混雜問題上，表彰信德，不惟無益，且能引起教外人之敵對行爲，則可靜默以待，不必以教友名義，與人舌戰。

教友宜扶助國
家創制基多化
之政治法律

聖教之謀獲政治自由，其目的矣在在乎使萬日
晷福音，廣佈天下而已，如爭獲自由矣，而不能以
公教真精神，化及普世社會，則其爭獲之自由，又

焉將用之。故公教政治之第一職任，在以公教之德化，薰炙國家，使其創制之政治法律，漸趨於基多化，此 *Immortale Dei* 通牒之所謂：「以公教之德能，在國家命脈中下補血汁」也。庇護十世進言曰：「若論保障人權，命人盡職，惟宗教實爲規程，又明師；世間社會欲舍宗教而得長治久安者，未之有也。」

社會國際上

頁十三世論教友之真精神曰：「教友社會之賴以

應有之愛德

創建者，吾主聖心之愛情也，然則教友社會之將賴

以改造者，亦惟吾主聖心之愛情而已。此意曩者余已發表之。余曾云：吾人所希望之救援，當係愛德中顯出之一種效果，而余之所謂愛德，乃公教之愛德，萬日晷福音之總歸，攻擊今世自愛毒氛之良劑也。此愛德原自救世主聖心中射出，可作普世人類之救援焉。

一八九三年十月

今夫階級戰爭者，世界難治之病症也，今欲治之，其惟愛德乎？良十三世之言曰：「今日世禍頻興，推其原，莫非世人彼此親愛之心，及愛主之情，同時冷落耳。世人本皆天主子女，耶穌昆仲，然此等思想知之者甚鮮，世人平日所慘淡經營者，大抵私利私益，至於他人之利益，不特置之不顧，抑且侵畧剝奪之不暇；於是人民各階級中，紛擾四起，難端百出，有力者驕矜自負，強暴欺詐，柔弱者疾首蹙額，無可吾訴，至此而欲法律以防囿之，刑罰以威武之，智謀以解勸之，我恐無功效之可言也。然則補救之方，如何而可？曰：其事余已一再冗長言之，卽勉使各階級人民，彼此互相聯結，共奉天主爲其首領，彼此依職地所在，效勞服務，共爲充盈公教友愛精神之工作是也。夫社會各階級中，雖不無公義指定之規則，令人恪守無違，以作彼此交際之準繩，然吾人苟欲以

聖保祿宗徒所宣講之平等主義，格林多第二書第三章第十四節實行於國際社會，則非

愛德之扶助，愛德之調和，斷乎不可。」一九〇二年五月廿八日聖體通牒

庇護十世於一九〇四年二月八日，嚴諭工廠廠主曰：「爾曹所云社會階級，戰爭日趨劇烈，此言洵然。今余謂惟宗教能以倫理德能解之；無此倫理德能，工廠所訂之任何良好規條，皆將成爲廢紙，無效力之可言；而此倫理德能，亦惟宗教能驅使之；緣宗教能使人尊重權利善盡職任，徇私好者，則勸其樂輸義務，妒人者，教之以忍，恨人者，教之以愛。」

庇護十一世之 *Ubi arca* 通牒中，亦有類是之訓語，其言曰：「彼唯物毒瘡，傳染於公共生活，及家庭社會，誰能割去之？非聖教而何？惟聖教能使各級人民親善和好，能提高人之地位，使之上升，以與天主接

近也。

社會階級間之關係，須以愛德爲前題，天下人民中之關係，亦何獨不然？良十三世於一九〇二年三月十九日，即御極後二十五週紀念日，頒發通牒曰：「聖教訂定之原則，能使天下人民，親愛友善，一旦廢棄之，則國際上即發生一種自私自利之觀念，國與國雖未必常抱敵對思想，然常彼此監視，一旦有所欲爲，忘棄倫理與公理之重要原則，而任意欺壓弱小矣。今之國家，大抵沉溺利慾，利之所在，爭先攘之，他人之權利不顧也。彼等崇尚物質勢力，奉爲世界最高法律，乃有積極籌備戰爭之舉，或以武力作和平之利器，致所獲效果，有時能超越戰爭。噫，此種妄想可謂惡劣也矣。」

本篤十五世與庇護十一世，對此亦有同樣之訓示。庇護十一世有言

曰：「國家政府，如有日焉，以耶穌之訓示命令，在內政外交上，作爲解決政端之圭臬標準，則其國對內可享昇平之福，對外可修友誼之好，一切糾紛皆可以和平了之。」「國聯忙於集會開議，然若秉政諸公，不肯依照公理與愛德，彼此調解，則雖日日開議，亦無補於事，而反使人民視爲哄騙手段之多舉，故惟能依照公理與愛德而調解者，始能使勝負雙方均獲利益也。」

在爭論上應 教友欲以友愛精神，薰炙社會，則其一己之言行，須有之愛德

十二月八日，函致班國主教團，論教友組合之協會曰：「公教協會，須發愛德之光彩，凡所作爲，須以友愛爲伴侶；有管理屬下之權者，尤須以愛德爲表記，爲特號。」此律對於新聞界，著作界，可有同樣效力。教

宗曰：「余之訓示，亦頗適合於著作人，著作人守之，可脫免諸多無益爭端，而保持其溫良思想，使其在公共生活上，能聯合眾人之意志。著作人能益世，亦能害世，可不慎乎。夫凶悍之語氣，倉猝之武斷，誣僞之辭句，皆足亂人思想，聳人失和，著作人宜力避之也。至論保護聖教神聖之權利，論正道，闢邪妄，不在多作爭訟之論調，而在發表和平之証語；和平之設語，較之兇橫之筆氣，其理由尤爲充足，此可斷言也。」教宗論受人謾罵，亦不可報之以過於激烈之語曰：「往昔之不合意見，葬之遺忘可也，今之無理爭端，無論如何，終當以彼此之友愛精神，判定如何賠償雙方之損失；能尤以服從宗座之判決，最爲妥善。」（

Immortale Dei 通牒。）

庇護十世，勸人將愛德推廣於仇人曰：「以苦辣之傳教行爲，勸導人

靈，歸向天主，是猶緣木而求魚也。以過於峻刻之語氣，責人過失，其結果害多而益少，可不戒哉？聖保祿宗徒曰：「被人咒罵呢，我們就祝福，被人窘難呢，我們就忍耐，被人毀謗呢，我們就祈求。」格林多一書 四章十二節 夫惡人雖以惡習，謬想，壞表，人情，誘感之牽引，而陷人罪惡，然彼等之願欲，未必盡惡而不可予以諒宥，我人何不以愛德之火炬，驅逐其靈魂上之黑暗，而再賦以天主之光明與平安耶？教宗之神聖職責，固在證明真實，保護聖道，維持公義聖善，然以仁慈寬恕之寶藏，仰效吾主之爲仇人祈禱，而施與罪人，其職責之神聖，亦未嘗稍次焉。

庇護十一世，於一九二三年一月廿六日，頒發 *Quoniam omnium* 通牒，勸著作人則效聖方濟各撒肋爵曰：「聖師之表率，實足令人仰效，卽遇有仇人攻擊，雖可駁斥其差僞，而反對其作惡，然爲此事時，仍須以純

正意向，及友愛思想，表著於外也。」

在行爲上應

有之愛德

舉止暴戾，其害勝於言語之激烈，此不可不慎，故良十三世曾禁依爾蘭人民，結隊遊行，以與政府對抗。庇護十世見波蘭國家主義過激派人，暴虐無道，屠戮猶太人民，即出而干涉阻止之。一九〇六年，法國政教分離時，教宗曉諭法國信友曰：「爾等忠於教宗，而願服從其命令者，宜爲聖教作長久之奮鬥，惟慎毋有暴動叛亂之行爲；該知堅恒以者，能打勝敵人之頑固，而暴動則有害而無利也。」庇護十一世，對於懷有私利之派別，所採取之武力手段，如「以盜賊惡劣行爲，恐怖國民，革命警惕舉動，威武長官，」深覺歎息不已云。

公教之
紀律

國民團結一致，則國家鞏固，公教信友亦何獨不然。良十
三世已於 *Sapientia* 通牒上言之鑿鑿曰：「處今之世，仇
人之攻擊聖教，幾無所不用其極，則教友團結融合之職任，宜如何重
大耶？」教宗又以 *Au milieu* 通牒，勸諭法國人民，勿抵抗業已成立之
政府，而對於政府頒布之不法命令，宜與之鄭重交涉云：「凡善良之
人民，見政府一再頒布不法命令，宜各拋棄黨爭私見，團結宛若一人，
並採取合理方法，以與政府抗衡。」此諭頒布後，法國人民，仍未注意
覺悟；教宗復曉諭法國諸樞機主教曰：「余不斷大聲疾呼，直至喚醒
彼等雖懷善意，而不肯聽信之人而止，以冀真理有出路之一日。余以
余所揭曉之禍惡，不特危害信友，抑且波及誠實敦厚之人民，故待頒
Au milieu 通牒，勸諭彼等共挽法國於狂瀾，孰知此等努力，若在保護

宗教之生存上，缺乏團結一致之心，則將根本歸諸無效焉。」庇護十世之 *Vehementer* 通牒，亦有同樣之訓示曰：「爾等請勿茫茫然不介意，爾等苟不團結一致，則諸凡工作，種種努力，盡將付之東流，爾等如有異見在心，請卽拔而去之，爾等於思想行爲上，皆宜有最鞏固之團結，爾等爲正義而奮鬥，其勝利要在稍稍犧牲一己之私意耳。」雖然，團結一致，非易事也。故庇護十一世於一九二六年十二月二十六日，復作誠懇之談話曰：「我法國可愛神子，以政見不同，而各紛爭不已，不知此乃無益之舉，教與國亦不得從中取利也。然若眾人立於一致地位，以保衛聖教之神聖權利，保護信友之婚姻家庭權利，注重兒童與青年之教育權利，總之，衛護諸凡建造國家基礎之神聖自由，則無論如何，眾人皆可沾獲其莫大之利益，彼等之團結精神，可表示於

民眾運動，可煥發於宗教及倫理道德之宣傳，可融化於慈善事業；誠如是，則余之所謂神聖自由，其真諦可普徧於民眾，使民眾感覺其需要，而漸起要求之觀念，要求之觀念深，則進取之意志厚，此所謂人民之權利，必有完全獲得之一日也。」

團結上之犧牲及其界限

團結須有犧牲，故信友為保衛宗教利益起見，有時亦宜犧牲個人之政治私見。頁十三世曾曉諭法國樞機主教曰：「人苟以一切所為，置諸政黨勝利之下，以為此乃保護宗教最有效力之道，是正誤入歧途，將分析之政治，置諸聯合之宗教之上矣。」致論政體問題，我人已言人民須一致承認國家業已組成之政體，然對於純粹之政治問題，信友可自由選擇其個人愛好之政見；近代教宗從未強人每次選舉時，當選擇屬於某派之某人。由此觀

之，教友之宜犧牲政治私見，團結一致者，對於保衛宗教利益而言也，非對於純粹之政治而言也。故教友犧牲政治私見，而宗教利益遂得保障無礙，則仍可執持其信仰之政見也。樞機主教耶巴拉 *Card. Rampoll* 有言曰：「以合理方法，在相當時堅持其個人政見，乃我人認為許可者也。」

服從神長
之統權

教友欲團結一致，更宜與宗座主教等有密切之關係，凡神長所訓所示，皆當欣然領受。良十三世曾函致班國主教團云：「今之討論保護聖教權利之人，對於主教之尊威，不甚介意，主教若用權力出號使令，竟敢出而與之為難，謂其有利此害彼之觀念。此種態度，必發生於政教不惟區別，且各分離，彼此毫無影響之謬說也。」教宗又函致巴黎總主教，論報界諸人，尤宜服從神長之

訓示曰：「服從神長之訓示，爲眾信友當守之職，然報界諸人，尤當守之惟謹；蓋報界諸人，若無教友溫良謙下之心，則勢將助理仇人，增重余所指明之局勢。故報界諸人，凡遇關於宗教本身，及聖教在社會上進行之事業，當如眾信友所爲，思想意願，莫不服從於各本區主教，及羅瑪教宗，彼等有命，聽而轉諸他人，彼等有所提倡，中心立即悅服之，彼等頒發之諭旨，恭領之下，設法令人尊敬，則善矣。」庇護十世之所以絕罰尙新派者，以其在政治範圍上有藐視神長之意願，與指示神長之訓令與責斥，而絕不之理也。新近庇護十一世亦將尙新派之舉動，責諸 *L'Action française* 云。

服從神長統治
之性質與範圍

政治良莠，與宗教利益頗有關係，教友自宜服從神長之訓示，而後可望妥於盡職。然服從之性質

如何有何範圍則可聽庇護十世之語，其言曰：「教友所爲一切，無論神形之事，不得將本性以上之束縛，置之不顧。公教明智之法律，固命人作事時，心向至善，引以爲人生之終向也。人之行爲，或善或惡，僉以倫理衡之，即考其所爲合於性律與主律否乎；而此判決之權，惟聖教實握有之也。」一九一二年九月廿四日據此而言，我人可知凡爲神長者，對於世俗事務，亦宜關注留意，非謂如長官之監察屬下，然宜爲信德之裁判員，審查信德在俗務上有何效果之發生。如各本區域內，有特殊之情形興發，則不妨指示相當方準，令人遵行，惟不可引起地方一班人之誤會，藉稱神職班之干政而已。由是言之，神長之干預俗務，非爲俗務云爾，誠以教友之社會及政治工作上，有切定宗教與倫理之情景耳。神長可向選舉人曰：「卽以教友而論，爾等有選舉之任務，及選舉能爲

國民造福之人物之職責；爾等慎勿選舉反對宗教之仇人；凡熱心保護聖教利益之人，及對於社會國家與國際之服務上，抱有教友精神，且願將教友精神行諸事實者，爾等宜提名選舉之；且若此之人，苟有被選希望，則爾等選舉之之職任更重。教友或在議院，或在政府，遇有教務嚴重事件，則神長宜將上述之忠教精神，及教友之愛德思想，爲之耳提面命；至論進行途徑，彼等自有經驗，可任其選擇，要在爲聖教效勞，爭獲勝利而已。

結論 要而言之，聖教之所要求於我人者，欲我人在此變化不定之世界上，與聞世事時，不忘天堂永福，爲我人之終向，使我人之心，不以世事之變遷而轉移也。