

楊玉清著

現代政治概論

蔡元培題



楊玉清著



現代政治概論

商務印書館發行

中華民國二十三年十二月初版

(31213)

現代政治概論 一冊

每冊定價大洋壹元肆角

外埠酌加運費匯費

著者 楊玉清

發行人 王雲五

印刷所 商務印書館

發行所 商務印書館

版權所有
翻印必究

*B五七八二

廠

(本書校對者王重慶)

自序

一

將要把這點小小的禮物，呈獻於國人之前，照例的，在前面不能不講幾句話。

第一，我認爲讀書是目的，還是手段？這個問題，在現代的中國，確有重行估價的必要。

本來，就書的本身說，也可以說有一個目的之學，一個手段之學。目的之學，重在知；手段之學，重在行。前者或稱之爲純粹科學；後者或稱之爲應用科學。前者爲知的藝術主義；後者爲知的技術主義。就政治學來說，政治哲學，就是目的之學；政治政策，就是手段之學。就經濟學來說，經濟原理，就是目的之學；經濟政策，就是手段之學。這種目的或手段，是客觀的問題；我們把讀書當作目的或手段，是主觀的問題。這正如藝術是人生的，抑是超人生的，這是客觀的問題；爲藝術而藝術，抑爲人生而藝術，這是主觀的問題是一樣。

西洋蘇克拉底曾說過：知識就是道德，愚蠢就是罪過。柏拉圖論政治，也把好的國家，當作好的學校；好的政治家，當作好的先生。他們幾乎都是把求知當作人生應有的義務。大體說來，「爲真理而求真理，」「爲學問而致學問，」這在西洋的文化史上，是有大的貢獻的。

中國對於讀書的傳統觀念，歷來是重現實而不重真理。「文以載道」、「學以致用」、「學而優則仕」、「盡信書不如無書」，這都是極好的例證。尤其是對於著書，更是覺得是不得而爲之的。「太上忘情，其次立德，其次立功，其次立言。」立言是在最後。孔孟周遊列國，總希望得着機會，展佈自己的經綸，到後來仍是「手無斧柯」沒有辦法，纔回到自己的故鄉，做點著作的工夫。司馬遷身受宮刑，成了廢人，無可奈何，纔寫出一部史記。韓愈自己嘲諷自己能文，是「雕蟲小技」。宋儒說：一爲文人，便不足觀；明儒說：他年得遂投閒計，只對青山不著書；這更是輕視文人與著書到極點了。

時代畢竟是特變了，我們對於讀書的觀念，也得轉變一下。世界人類的競爭，不是槍礮的競爭，不是機械的競爭，更不是輪船火車的競爭，做一句話說，就是一個知識的競爭。我們如果對於知識沒有一個相當的增進，那末，想與世界人類，同立於一個水平線上，是不可能的。所以我覺得我們要有以讀書爲目的的精神，至少，在現代的中國，是需要着這種精神的。梁任公先生曾說過：社會文化的責任，都寄託在書呆子的身上。這是我們一個最好的教訓。我們要以讀書爲目的，絕不好使一切的人們，都爲現實忙，都以讀書作生活的橋梁。

二

第二，我認爲在現代的中國，讀書不是一件容易事，尤其是著書，更是難之又難。

中國的現狀，是在暴風雨的前夜。各種學說和思想，都是亂雜無章的，擺在我們面前。讀了甲書，不能讀乙書；把

握了這一點，又放鬆了那一點。這的確是現代中國人的苦惱。

不知道是什麼而信仰，不知道是什麼而反對，這種「庸人自擾」的現象，在中國社會，是到處可以看見過。我們對一切學問，應該一視同仁，以平等眼光待遇，希望能從荆棘叢中，殺出一條血路來。

在象牙之塔的人們，是高讀學理；在街頭吶喊的人們，又偏重實際。知道世界最多的人，是鄙棄中國；知道中國最多的人，又是鄙棄西學。這種矛盾的現象，也是使我們不可忽視的問題。我們在這個轉變的時代，應該多吃點苦，多費點力，負起一個使學理與實際結合，使現代與中國結合的任務。至少中國的著述界，不能抹煞這個問題。

離開了實際，而作論理的遊戲，這種的學理，在現代的中國，是不需要的。西洋的歷史哲學家，對於行為與真理的結論，是重視行為，而不重視真理。我們主張要在行為之中，去找真理。真理至多只能作行為的幫助，決不能作行為唯一的源泉。中國的陸王學派，重個人的良知良能，而討厭煩瑣的咬文嚼字。他們「尊德性」的綱領，也無外於是使得所學的，適用於日用尋常之間。實際是學理的顧客，沒有實際，學理不會有更高的聲價；實際又是學理的基礎，沒有實際，學理不會能砌成宏壯的樓台。

現代與中國，不是永遠不可以化合的。文化是沒有什麼限界的。把現代的，中國化；把中國的，現代化，更是我們應負的特殊使命。舶來品的生硬面孔，苦了我們幾十年，我們今後正應該減少些生吞活剝的弊病，使得後來的人，占點便宜；使得初學的人，事半功倍。如果太艱澀了，實在是未免太苦了讀者。同時我們既是一個中國人，就應該多知道一點中國事。中國已有的東西，我們應該盡其可能，不辭勞瘁的把牠整理出來。不管是好是壞，我們總得知道。

什麼纔是中國的本來面目。

三

這本書的產生，就是根據以讀書爲目的而得來的一點收穫。同時我爲了使學理與實際結合，使現代與中國結合，也費了相當的苦心。這是我理想的實踐，這是一種草創，這是一種初步的嘗試。我希望從此以後，能引起國人的注意，使得最近的將來，中國的學術界，能產生出更鮮豔更美麗的花來。

真理沒有絕對的，牠常受着時間與空間的限制。尤其是社會科學，尤其是社會科學中的政治學，我們更得細心體會，以已有的學理作武器，去分析客觀的事實。我過去曾懷抱着懷疑一切的態度，所以促成我進一步求學問的動機。我爲了許多問題的探討，使我的生活，幾與人世隔絕，有時竟繞室徘徊，寢食俱廢。我每草一篇論文，更懷着絕大的愛懼，惟恐自己錯誤了，又使得讀者隨着我錯誤而錯誤。畢竟我還是一個在旅程當中的旅客，我正應該把我在辛勤跋涉中的消息，報告給束裝待發的人們！

英國穆勒 (John Stuart Mill) 受其父與邊沁的影響，完全服膺功利主義。後來受環境的刺激，以及當時社會主義者聖西門輩學說的影响，就發生「心上的危機」。他曾這樣對自己發問：假如能實現你一生的目的，你所希望思想上和制度上的變化，能完全實踐，你果真就能得着大的歡悅和大的幸福麼？隨後他的思想，漸漸變遷，脫却了「人生的目的，是只爲自己的幸福」的思想，而趨向於犧牲，而趨向於能增加社會幸福總量的犧牲。所

以穆勒最後的成果，是功利主義、人道主義、社會主義的調和。穆勒是站在個人主義與社會主義的十字街頭的。

偉大的時代，擺在我們的面前。只要我們是有感覺而不麻木不仁的話，我們對於面前的許多問題，不好輕輕放過。穆勒在他的時代，得出了『心上的危機』的反映；同樣的，我們每個人，在這樣的時代，更容易發生『心上的危機』。我相信還有不少的人，被『心上的危機』支配着他們的生活，他們的行動。我這本書，就是從『心上的危機』而得出來的一點教訓。敢將這點教訓，貢獻給站在十字街頭的兄弟姊妹們！

四

本書的內容，都只不過是一種輪廓的描畫。每一章都有很多的分量。甚至於每章內之一節，每節內之一段，詳細研究起來，也可以成一部鉅著。著者學力有限，自不能盡其所有，都網羅於此。又因為環境之拘限，亦不得隨己意之所之，暢所欲言。尤其是有很多的地方，係出自個人草創，各種問題，非有很長的時間，不足以充實其內容；更非藉很多人的精力，不足以使之成爲定論。如蒙海內外賢達，不吝教正，實爲幸甚！

本書的敘述，完全係取各種材料，積多年困學所得，融會貫通而成。凡所論列，範圍亦甚廣。參考書中，以日文書爲最多，餘次之。五來欣造、杉森孝次郎、高橋清吾、大山郁夫、高田保馬、小野塚苜平次、今中次磨、浮田和民、蠟山政道、河上肇諸先生之著述，助我尤多。蔡子民先生爲本書題封面；王雲五先生對本書內容曾詳加指示，這都是我應該感謝的。

中華民國二十三年四月著者自序於中華學藝社之四樓。

目錄

自序

第一章 政治學論

第一節 科學

科學萬能與科學破產——科學的先天性——科學的後天性——科學的實體性——
科學與常識——科學與獨斷——相對真理與絕對真理

第二節 自然科學與社會科學

科學的分類法——加層式分類法——縱橫式分類法——樹木式分類法——三者不
同的態度——社會科學的特殊性——科學與實踐

第三節 宗教哲學與科學

神學時代——形而上學時代——實證時代——相對知識與絕對知識——宗教與哲
學之分歧點——哲學與科學的分歧點——哲學史上的認識論

第四節 政治學……………一四

政治知識的重要——政治學的貧乏——政治學在科學上的地位——政治學研究的

範圍——政治學研究的困難

第五節 政治學史大要……………一八

政治學研究的發端——柏拉圖與亞里士多德——希臘與羅馬——中世紀俗權和教

權之爭——社會有機說——近世馬克維尼對於政治學的貢獻——布丹的主權論

——浩布思與洛克——唯心論與唯物論對於政治學的影響——空想的社會主義

——科學的社會主義——結語

第二章 政治論……………二三

第一節 西洋政治概念……………二三

一元的國家論者的政治概念——多元的國家論者的政治概念——階級的國家論者

的政治概念——理知主義與理想主義的國家論者的政治概念

第二節 中國政治概念……………二六

著者分類的標準——人權時期的政治概念——天權時期的政治概念——君權時期

的政治概念

第三節 東西政治概念的比較……………三二

本體的不同——目的的不同——性質的不同——方法的不同

第四節 現代政治概念……………三六

政治概念的諸種學說——著者的政治概念——客觀的事實與主觀的希冀

第三章 國家論……………四一

第一節 國家概念……………四一

國家的實體與心理的要素——人格的個人——土地的排他性——權力的必要

——無政府主義者對於權力的否認——權力的性質——人的主權說與物的主權

說

第二節 關於國家種種之說明……………四六

國家團體說——國家關係說——國家目的物說

第三節 國家與社會……………四八

國家與社會存在的關係——國家與社會發達的關係——一元的國家論者的意見

——多元的國家論者的意見——全體社會與部分社會——文化的國家論與機能的國家論

第四節 國家與法律……………五四

協力與鬭爭——社會規範的必要——禁止法與恢復法——交換正義與分配正義——債權與債務——國家與法律——國家與法律上的制度——法律與規則

第五節 國家之起源變遷及其將來……………五八

柏拉圖的見解——亞里士多德的見解——神意說——契約說——征服說——榨取說——恩格思的分類法——奧邊海馬的分類法——蠟山氏的分類法——普遍的說明——國家的永久性——國家的機能性——國家的燬碎與國家的死滅

第四章 政黨論……………六五

第一節 政黨是什麼……………六五

政黨的定義——西洋與中國的差異——中國政黨不發達的原因

第二節 政黨的基礎.....六八

著者分類的意見——思想與階級——幾種詰問——超階級與爲民衆的見解——普

通政黨與革命政黨——由上而下與由下而上

第三節 政黨的條件.....七一

觀察與宣傳——喚起輿論——主義——領袖——羣衆

第四節 政黨的利弊.....七四

利弊是同一事物的兩方面——政黨利的方面——政黨害的方面

第五章 階級論.....七九

第一節 階級的本質.....七九

階級的定義——階級與血族團體的不同——階級與地域團體的不同——階級與文

化團體的不同——階級與利益團體的不同——階級與職業團體的不同——同宗同

鄉同好同志同事與同階級

第二節 階級與階級意識.....八三

階級意識是什麼——階級的階級與爲階級的階級——階級利害與階級鬭爭——階

級意識與民族意識——民族是什麼——地理決定說與歷史決定說——階級意識與民族意識的交錯

第三節 階級固定與階級周流……………八八

社會科學家所用的階級與社會主義家所用的階級——多元的解釋與一元的解釋——階級固定的原因——階級周流的原因

第四節 現代階級之特性與階級鬪爭……………九四

階級的根據是一元的財力——階級周流的不可能——私有財產問題——資本家與蓄財家——階級的分類——階級鬪爭問題——階級心理的分析——階級與中國

第六章 制度論……………一〇三

第一節 政治制度汎論……………一〇三

政治制度是什麼——制度之價值——制度之非個性——英雄政治與英雄崇拜——制度與習慣——制度與黨——政治制度的評價——政治制度的重要

第二節 政治制度之史的考察……………一〇六

好的政體與壞的政體——混合政體——一員政治——少數政治——多數政治——
社會經濟行程與政治制度之關係

第三節 現行各國政治制度概觀……………一一

單一制度與聯邦制度——君主制度與共和制度——專制制度與立憲制度——權力

分立主義與法治主義——三權分立制度——立法部中心制度——行政部中心制度

——立法行政合併制度

第四節 現行各國政治制度實況……………一五

美國——德國——法國——英國——日本——俄國——政治制度與中國

第七章 政策論……………一三〇

第一節 總說……………一三〇

現代國家實際活動的兩大特色——打破現代社會不安的兩種方法——兩者所取的

人材——兩者的弊病——斯達林對於俄國精神與美國精神結合的鼓吹

第二節 政策之概念……………一三二

政策的定義——政策的分類

第三節 治安政策……………一三四

治安政策與干涉主義——危害國體的防範——出版言論自由問題

第四節 社會政策……………一三六

調和階級鬭爭——對無產階級利益的保護——對有產階級利益的限制——社會政

策實施問題

第五節 教育政策……………一三七

富而後教——人格主義的教育——國家主義的教育——職業主義的教育

第六節 實業政策……………一四一

技術人材生活的保障——發明的獎勵——公有土地的開放——鑛業的開發——青

年工業的保護——苛捐雜稅的減除——農具肥料的改良

第七節 外交政策……………一四三

國家主義——民族主義——國際主義——帝國主義——其他

第八章 革命論……………一四六

第一節 革命之意義……………一四六

革命的解釋——弔民伐罪說——造反說——打不平說——新陳代謝說——鬭爭說

——革命的兩個條件

第二節 革命之理論……………一四九

存在決定意識——生產力與生產關係的矛盾——矛盾的解決——無產階級的使命——必然和偶然

第三節 革命性問題……………一五四

什麼是革命性——忍耐——犧牲——刻苦——公明

第四節 革命之種類……………一五七

資產階級的革命——無產階級的革命

第五節 革命之階段……………一五九

思想革命——政治革命——經濟革命——技術革命

第九章 政治基礎論……………一六一

第一節 總說……………一六一

政治之基礎的一般的認識——著者的意見

- 第二節 政治之經濟的基礎……………一六二
- 馬克斯的研究——經濟學批判裏所言——哥達綱領所言
- 第三節 政治之社會的基礎……………一六五
- 小野塚博士關於國家競爭力的分析——著者的意見——自然對於政治之影響——歷史對於政治之影響——國民性對於政治之影響
- 第四節 政治之心理的基礎……………一七四
- 中國注重心理之一斑——支配心理與服從心理——實力與國民心力——國內政治的心理——國際政治的心理
- 第五節 政治之倫理的基礎……………一七九
- 倫理與政治——人格——道德的內容——馬克維尼的主張——孔子的忠恕之道——以義務為本位的政治——政治不能離開倫理的理由
- 第六節 政治之哲學的基礎……………一八二
- 政治者人格也——政治理想與政治——馬克斯主義——孫文主義——大同思想——老子的唾棄政治——法治國家思想——福祉國家思想——文化國家思想——仁政思想

第十章 政治要件論

一八七

第一節 總說

一八七

政治要件是什麼——著者的意見

第二節 治理

一八八

治理的必要——大同主義——社會主義——機能主義——社會連帶主義——治理發生的條件

第三節 治法

一九四

治法與法治——治法的四種範疇——王道政治——霸道政治——民主政治——獨裁政治——治法的本質

第四節 治人

一九七

治人與人治——中國重人治——法治與好人——人與政治——西洋重能力——中國重行爲——現代政治的積極性——從政治之經濟化到經濟之政治化——英雄要去征服自然——楊萬里之名言——「大臣的風範」與「我之愛國主義」

參考書目摘要

現代政治概論



第一章 政治學論

第一節 科學

科學在現代所佔的權威，是誰也不能否認的了。自從這個怪物——科學——呱呱墮地以來，一方面固然給了人間不少的幸福；同時在另一方面，又給了人間不少的苦惱。謳歌科學的人，還依然唱着『科學萬能』的高調；咒咒科學的人，就高呼着『科學破產』的悲音。不過科學的本身，絕不是從天上落下來的一個奇妙不可捉摸的東西。科學不是自動的，只是他動的。宇宙現象，千差萬別，人類爲了瞭解宇宙現象起見，不能不有一種分門別類的方法。科學就不過是爲了達到這個目的的手段。換言之，就是科學只是人類求知的一種工具。我們離掉了這個工具，要想得精確的知識，的確是不可能；我們誤用了這個工具，出發點一錯，全盤的東西，就不會好。正是『差之毫釐，謬以千里。』

科學到底是什麼？這是我們首先要知道的。我以為有下列三點，是值得在這兒加以說明的：

第一，科學的過程，是方法的。這就是說，科學的知識之獲得，一定是適用一種論理的方法。這種論理的方法，是有秩序，有計劃，有意識，而在某一種問題之下追尋，去達到一種普遍的妥當的認識。比如說，研究一個什麼問題，牠的原因如何？牠的結果如何？牠的原因和結果當中所發生必然的關係又如何？經過了這樣的階段，所得的結論，纔是科學上的法則。論理的方法，有多種。有的是從具體的事象出發，達到單純的範疇；有的是從抽象的範疇出發，達到具體的事象。前者為歸納法，後者為演繹法。歸納法的特徵，是在「雜」之中去求「一」；演繹法的特徵，是以「一」去說明「雜」。

第二，科學的成果，是組織的。這就是說，科學的知識，一定是整個的，某部份與某部份，都是相關聯的，有因一髮而牽動全身之概。一部份與全部份，不僅不能矛盾，並且在同一體系之下，相互支持，成一種有機體的關係。零碎的，不是科學，科學一定是聯貫的。斷張的，不是科學，科學一定是系統的。

第三，科學的內容，是實在的。這就是說，科學的對象，就是實在。科學絕不是在空中架橋，憑自己的幻想，就可以成功的。牠是要把握着實在，使實在抽象化。科學是實在的形式，實在就是科學的內容。知道科學，就是知道實在。用科學，就是用實在。信科學，就是信實在。所有科學，就是所有實在。沒有科學的基礎的東西，也就是沒有實在的基礎的東西。

關於上面的三點說明，第一者可稱為「科學的先天性」，第二者可稱為「科學的後天性」，第三者可稱為「科學的實體性」。具備了這三個條件的，纔是完整的科學。否則不失為普通的常識，即失為哲學上的獨斷。

原來常識與科學知識，並沒有性質的不同，只不過是精粗之別。常識的判斷，誰也會能，誰也會知。只要是對於日用尋常應付裕餘的人，一定是常識很豐富的人。常識就是把一切的知識，簡單化，淺薄化，現實化，普遍化。社會愈進步，人智愈發達，科學上的原理，也一天一天會常識化。常識所含『當然』的成分多，科學所含『所以然』的成分多。從常識的發見，再進一步研究，而得出一個不可搖動的說明，就是科學知識。所以把常識又可以叫做『前科學知識』。

哲學上的獨斷，就是丟掉了『存在』，而只注意『當爲』。客觀的一切，都置之不問，只憑自己的主觀，覺得非這樣不可，就斷定要這樣纔好。『真』的問題，是漠不關心，只管『善』的問題。其實離開了『真』而去談『善』，這個『善』的價值，雖不是等於零，至多也有限得很。

中國的過去，是不科學的。所以人家批評我們民族，是一個常識的民族。東方的文化，也是不科學的。所以又有人說，東方的文化，是不實在的文化。

常識每包含一部份的真理，但科學更是全部的，充分的，不可否認的真理。因爲科學是客觀方面有普遍效驗性的。不過真理，只是相對的，不是絕對的真理。有時間上的限制。在古代認爲是真理的，在現代不必認爲是真理；在現代認爲是真理的，在將來也未必認爲是真理。在過去中國曾有『放諸四海而皆準，行之萬世而不悖』的論調，其實這那裏辦得到總之，科學的知識，只可以說接近真理。人生的進程，就不過是在這個相對真理的過渡期中，向絕對真理之途運行。尤其是各門科學，不過是爲了便於研究學問起見，而設下的一種限界。各門科學，都有相互的

關係，這好比晝夜分界的那一剎那，誰也不能分出那一個剎那，應該叫牠作晝，那一個剎那，應該叫牠作夜是一樣。

第二節 自然科學與社會科學

科學的分類法，從來學者的主張，不致一致。大概說起來，不外三種分類方法。第一是加層式的分類方法，第二是縱橫式的分類方法，第三是樹木式的分類方法。

第一加層式的分類方法，爲孔德所主張。他是把學問當作地層狀看待。某種科學，是在第一層，某種科學，是在第二層，由此推引，一層一層遞加起來，前者是後者之基礎。如數學、天文學、物理學、化學、生物學、社會學等，這樣的排列法便是。數學是一切科學的基礎，先由單純而漸進到複雜。所以化學，可以說是原子的物理學；生物學，可以說是蛋白質的化學；社會學，又可以說是人類的生物學。

第二縱橫式的分類方法，即辯證法的方法，這是最近馬克斯主義者所採用的方法。一直到現在，還沒有到完全發達的領域。依此分類，可以把科學分做三大類。第一是無機界的科學，如數學、天文學、機械學、物理學、化學等。第二是有機界的科學，如生物學等。第三是關於人類的科學，如社會學、經濟學、政治學、法律學等。

第三樹木式的分類方法，就是現在一般所採用的方法。首先是確定科學的地位，其次再把科學分爲先驗科學與經驗科學。先驗科學，是關於宇宙現象研究的方法的科學；經驗科學，是關於宇宙現象本身的研究的科學。先驗科學，只是一種形式的科學，不基於經驗，只以先驗的思惟，構成根本原理，再從根本原理演繹，牠的研究對象，以

思惟的抽象形式爲主體。經驗科學是根據經驗組織成體系的一種科學。牠的研究對象，以經驗的事實爲主體。前者如數學是，後者如自然科學與社會科學是。

上面的三種分類方法，形式既然不同，於是對自然科學與社會科學的態度，也各不一致。在孔德實證派的方法，（加層式的）是把物理自然、心理自然、社會自然三者視爲同一。這就是說把社會也當作與其他東西一樣看待。社會科學也可以適用自然科學的方法。社會科學與自然科學沒有多大差別。在辯證法的唯物論者（縱橫式的）是把辯證法運用到自然科學與社會科學。自然科學，是把握自然的法則；社會科學，是把握社會的法則。社會現象是動的，自然現象，同樣是變動不居的。辯證法就是說明一切動的過程的唯一法則。社會科學能適用辯證法，自不待言；自然科學同樣的也可以適用辯證法。辯證法是通貫自然科學與社會科學的。這一派唯一的意見，就是要以社會科學的方法，去改造自然科學。在康德學派（樹木式的）是把社會科學與自然科學分開研究。自然科學是以自然爲對象；社會科學是以社會爲對象。自然是靜的現象，無所謂價值；社會，是動的現象，離了價值，就沒有生命。自然科學的方法，是普遍化的；社會科學的方法，是個別化的。普遍化，就是一個原理，普遍都可以適用，不限於某一物，某一面。個別化，就是關係個人人格的行動，只有一回，不能以關於甲的說明，而應用到乙的特徵。前兩者（加層式與縱橫式），是自然科學與社會科學的一元論。一個是偏重自然科學的研究法，一個是偏重社會科學的研究法。後者（樹木式）是自然科學與社會科學的二元論。並承認社會科學與自然科學不同，有牠的特殊性。所謂社會科學的特殊性，就是價值的判斷。什麼是價值？價值是依人而存在的。價值都參加得有人格觀念。人

格的滿足，就是價值的意義。價值有個人價值，有社會價值，有普遍價值。個人價值，是個人人格的滿足。社會價值，是社會人格——集合意識的滿足。普遍價值，就是最高人格——終極的滿足。個人價值，不過個人心理的作用；社會價值，比較有客觀的存在，如道德、習慣等類之社會規範，可以範圍個人即是；普遍價值，也可以叫做哲學的價值，這就是人類最高共通標準的創造。換一句話說，就是最高的時代的真理。

完全價值之學，就是哲學。社會科學，如果太重價值觀念，那末，一定是人各一說，得不着一個精確的判斷。價值觀念，是因人而不同。主觀的成見太重，對於客觀的現象，一定不能有一個普遍的妥當的認識。自然科學，是完全客觀的解剖，絲毫不參加主觀的選擇。社會科學，因為社會現象有人為性，固然不能不加以主觀的選擇，但是單純以價值判斷向前研究，又不成其為科學。所以康德以後的西南學派，唱為「內在世界的自由」與「環境世界的自由」之說。內在世界的自由，就是屬於價值判斷的問題。環境世界的不自由，就是屬於自然科學研究的問題。社會科學，有不自由的部份，就是與自然科學同一的一部份；有自由的部份，就是社會科學關於價值判斷的一部份。社會科學，重在個性的記述。所以牠的方法，是個別化的。但是爲了普遍原理的確立，也不能不採取自然科學的方法。個別化是主要手段，普遍化是補助手段，所以又產生社會科學之二元論的論調。

要之，社會科學比自然科學發達較遲，到現在還不能像自然科學一樣有確立不拔的基礎。至今還有人發生社會科學到底能不能成立的疑問，於此可見一斑。完全偏重價值，把社會現象，不承認牠有客觀的存在，這就不免盲目；完全不承認社會有人為性，把社會現象，當作絕對超然離人而獨立，這也未免偏激。所以我們對於社會科學

研究的態度，應該參酌樹木式的方法，一方面應該作靜的研究——社會現象本質的認識；一方面應該作動的研究——社會現象價值的認識。前者重事實，後者重是非。前者重過去，後者重未來。前者是自然科學普遍的方法，後者是社會科學特有的生命。

不過還有一點，須得加以說明的，就是：哲學的發生，都是隨實踐而來的。天文學是爲了確定農業的季節，確定時間的區分。物理學關係於物質的生產技術和軍事技術。化學的發達，是產生於工業生產和鑛山業的地盤之上。鑛物學是感於鑛物的使用和生產的必要而發生的。植物學起初是研究藥用植物，再進而有有用植物，最後纔到一般植物。要知道動物的有用和有害的性質，纔有動物學。爲了實地診療，纔發生解剖學、生理學、病理學。有了貿易和殖民地的戰爭，所以發生地理學和人種學。其他社會科學，亦莫不如是。尤其是社會科學，重在以現在而溯及過去，再推測將來。牠的功用，重在豫知。如果僅僅只能把已經的如何如何，不着痕迹的寫下來，那就沒有生命，失去了意義。我們一定要根據這個原理，說明將來要如何如何，必然的是如何如何。所以社會科學的研究，應該占兩部份，一部份是靜的研究，一部份是動的研究。合靜的研究與動的研究，纔是一部完整的社會科學。

第三節 宗教哲學與科學

人類社會的進化，在知識方面，呈獻着很顯著的歷史。孔德曾把人類知識發達的階段，分爲三個時期觀察。第一是神學時代，第二是形而上學時代，第三是實證時代。神學時代，人類所恃以解釋宇宙現象的武器，就是宗教；形

而上學時代，人類所持以解釋宇宙現象的武器，就是哲學；實證時代，人類所持以解釋宇宙現象的武器，就是科學。原來人類文化還沒有發達的時候，和自然接觸的機會很多，一切的生活，都是仰給於自然，好像大家的命運，都是由自然安排似的。所以形成崇拜自然的風尚，這就是宗教的起源。比如就中國的情形說，刮風，明明是空氣的動盪，以宗教的解釋，牠偏偏要說是「風伯」；在那兒指揮；下雨，明明是空中水蒸汽凝結的下降，以宗教的解釋，牠偏偏要說是「雨師」；在那兒發號施令；打雷，明明是陰陽兩電的摩擦成聲，以宗教的解釋，牠偏偏要說是「雷神」；在那兒大顯神通。像這樣的例子，真是舉不勝舉。到了哲學時代，大家總稍稍脫離宗教的信仰，不過宗教的信仰，又換了一個理知的崇拜。我們要曉得哲學的發達，是在人類生產力發達的時期。所以有人說：哲學的第一個條件，就是閒散。當時社會生產力發達，所以容得一般生活餘裕的人，去作知識的探討。那末，他們有了知識，所以在社會的地位，也就增高起來。衆人都是拜倒於知識者之前。「人爲萬物之靈」，過去在自然的面前屈服的，現在居然在自然的面前驕傲起來了。「一言可以爲天下法」，於是具有知識的人，在社會上形成了很大的魔力。到了科學時代，大家的要求，就不僅要抽象的思考，而還要具體的實驗。真理是在客觀上存在的，決不是人類頭腦的臆斷。有知識的人，也不過是能利用方法，從客觀的事實，去發見真理，並不是什麼不可思議的知識的魔王。

大體說起來，人類對於知識的追求，有兩種：一種是相對的知識，一種是絕對的知識。（自然，宇宙的一切，就沒有一個什麼絕對的，知識當然不能例外。這個絕對的知識，與其說是絕對，不如說是籠統還好吧。）科學是屬於相對知識，宗教和哲學，是屬於絕對知識。前者是對於部份的現象，作統一的說明；後者是對於萬有的現象，作究極的

說明。前者是實證的，後者是理想的。不過人類這個東西，很是奇奇怪怪，他決不以部份的統一的知識爲已足，對於人生的整個問題，比如說，人生到底是爲了什麼，正是說『忙個什麼，所爲何來？』這一類永久成問題的問題，一部份人總戀戀不捨的還在那兒揣摩。這就是宗教、哲學與科學在現代之下，還並存的理由。

茲更將宗教與哲學之分歧點，哲學與科學之分歧點，分項說明如左：

第一，宗教與哲學之分歧點。

甲、是目的的不同。宗教的目的，對於人類，是給他一種情意的滿足；哲學的目的，對於人類，是給他一種知識的滿足。我們有苦難，藉宗教可以解脫，我們有罪過，藉宗教可以懺悔。宗教是人類安心立命之所。哲學不過只指示那是對的，那是不對的，引導人類離開愚笨的深淵，漸入於光明之途。

乙、是對象的不同。宗教的對象，有具體的人格；哲學的對象，不過只是抽象的原理。宗教對於神的祈禱，懷然是把神當成有血淚，有活氣的一個對象。『天網恢恢，疎而不漏，』『舉頭三尺有神明，』這一類的話，都是證明宗教的對象，是存在人腦筋中的一個實體。哲學家有時對於哲學的原理，和宗教家的神一樣看待。『十目所視，十手所指，其嚴乎，』這就是哲學方面的一種假設。因爲要做到『慎獨』的功夫，非要這種假設不可。

丙、是方法的不同。宗教的信仰，和哲學的原理，都不過是一種假定。爲了判定這個假定的真偽，宗教所用的方法，是依於經驗，而訴之於想像力；哲學所用的方法，是依於論理的形式，而訴之於理性。宗教的信仰，是一個『當然』，哲學的原理，是一個『所以然』。『當然』就是非這樣不可的問題；『所以然』就是爲什麼要這樣的問題。

第二、哲學與科學之分歧點。

甲、是研究範圍的不同 哲學與科學的關係，有一個全體與部份的關係。哲學是科學的總和。

乙、是研究性質的不同 哲學是偏於動的現象的研究，科學是偏於靜的現象的研究。哲學多偏於「實踐」，科學多偏於「認識」。認識只是客觀事實的說明，實踐就是主張一種理想，要在這種理想之下，促成一種行動。所以哲學，是價值判斷之學。

丙、是研究對象的不同 離開了客觀的對象物，就沒有科學，然而離開了客觀的對象物，還有哲學。這正是所謂「觀念的遊戲」。不過現代科學的發達，哲學也大受影響，絕不容許這種空中樓閣的哲學存在。就是哲學，幾乎也要科學化了。

丁、是研究方法的不同 科學的研究，一定要從觀察而實驗，由實驗而確定結論。哲學的研究，是先有了一定的理想，再去找材料，補充這一段議論。科學的研究，依賴於客觀的要素多，哲學的研究，依賴於主觀的要素多。

第三、哲學史上的認識論。

我們研究任何一門學問，對於哲學史上的認識論，至少須求得一個簡單明瞭的概念。簡單的說來，約分下面的幾大流派：

甲、是素樸的實在論 這就是我們意識着外界的事物，我們很忠實的把牠寫下來，好像一個透明的鏡子，照出物體的本來形像是一樣。這是普通科學家所取的態度。不過哲學者常懷疑到這種論調。最大的理由，就是指人

類不免有錯覺，有謬想。這就是說鏡子的本身有了毛病，怎會照出物體的真實原形呢？

乙、是合理派的認識論。這就是說，人類所感覺到的宇宙現象，只不過是一種幻想。實在的存在，一定要賴於理性的活動。這個理性，就是人類先天所稟賦的一種理念，這纔是真的知識。一般人所知道的，只是俗人的幻想，惟在哲學家腦子裏存在的東西，纔是實在。此說從柏拉圖以來的唯心論者實主張之。

丙、是經驗論。這一說完全是和前說相反的。這就是說，知識是從經驗得來。人類的心，好比是一張白紙。因了經驗，從外界吸收許多印象；更把這許多印象，加一番內省的功夫，所形成的概念，這纔是真的知識。先天的知識，是一點也不存在的。此說自英國洛克以來實證哲學者實主張之。

丁、是純粹理性批判。合理派的認識論，太偏於空想，自不待言；經驗論又太偏於機械，假定無論什麼，非依靠經驗不可，那末，也很難求得科學的普遍妥當性。兩說都未免各走極端。於是康德折衷兩者而有純粹理性批判的主張。他說，——認識，即科學知識之獲得，有兩個條件，是必要的。第一個是感覺，第二個是理性。感覺是提供判斷的材料，理性是把這所提供的材料，加一種吸收的作用。感覺是接受外界的印象，是盲目的，是無定形的。理性纔是把這些盲目的材料，給牠一定的形態。外界盲目的材料，好比是水；理性就是盛水的器皿。理性把感覺所得來的材料，加以整理、分類、判斷、組織，然後得來一個正確的認識。這個認識，就是科學知識。感覺是後天的經驗，理性是先天具有的認識能力。康德又把認識能力，分做三個階段：

1 感性

2 悟性

3 理性（狹義的）

外界物首先經過感性，由感性確定牠時間或空間的存在。再經過悟性，加以比較、配列、統一的作用，換一句話說，就是加以論理的作用，最後纔經過狹義的理性，而得着科學的知識。依康德的意見，人間的一切，都是經過了人的認識能力，即理性的染色的。所以康德的論調，謂之爲唯心論也可，謂之爲唯物論亦無不可。唯心論者可以拿他的理性說作唯心論的辯護；唯物論者，又可以拿他的感覺說作唯物論的辯護。不過普通因了康德以先天的理性爲認識的泉源，也把他列入唯心論者的範疇。

戊、是辯證法的唯物論。唯物論是一種哲學，辯證法是一種研究學問的方法，辯證法的唯物論，就是唯物論與辯證法的結合。辯證法發源於古希臘，到赫格爾以辯證法與唯心論結合，完成了唯心論哲學的一段工作。費爾巴哈在哲學方面，恰與赫格爾立於反對地位，在方法方面，就丟掉了辯證法。馬克斯取費爾巴哈的唯物論，又取赫格爾所用的辯證法，於是就完成了辯證法的唯物論的一段工作。

赫格爾認識論的出發點，是理念；馬克斯認識論的出發點，是存在。理念是存在於人間頭腦以內的，所以赫格爾認定人類社會的發展，都得力於人間頭腦的活動。馬克斯不承認人的頭腦有先天的理念，只承認頭腦賦有思惟的作用。頭腦之能思，就好比胃之能消化食物是一樣。假定外界沒有桌子的存在，頭腦當中，不會憑空發生一個桌子的觀念。推之人間之一切意識，莫不皆然。

辯證法是一種論理的方法。普通論理學，或云形式論理學，與辯證法的論理的方法，是不同的。普通論理學的公式是：然者，然也；否者，否也。辯證法的公式是：然者，否也；否者，然也。普通論理學思惟的根本法則有三個：一個是同一的法則，一個是矛盾的法則，一個是拒中的法則。同一的法則，就是甲是甲；矛盾的法則，就是甲非乙；拒中的法則，就是甲是乙，或甲非乙，這兩個命題，只有一個是對的，兩者不能同時並存。普通論理學對於一切的思想，都是很斬釘截鐵的，非然則否，不能於然否之外，另有答案。辯證法的思惟方法則不然。牠是說明然之中包含有否，否之中又包含有然，世界的一切，都是在然否，否然這種矛盾的過程當中前進。普通論理學，只可以解決極簡單的問題，不足以解決極複雜的問題；只可以解決靜止的現象，不足以解決運動的現象。萬有流轉，萬有變化，世界上沒有恆久不變的東西。同時互相影響，互相擁抱，世界上也沒有絕對孤立的東西。所以恩格斯說：形而上學者，對於事物及概念，是以孤立的，不變的，強固的，只限於一回的，作考察的對象。辯證法論者，對於事物及概念，一定要考察牠的關聯，牠的運動，牠的生成和消滅。西洋人說：智者就是狂愚，快樂就是痛苦；中國人說：禍兮福所倚，福兮禍所伏。辯證法的根本意思，就在這個地方。

辯證法的唯物論，是把自然、歷史、思惟三者作一個聯貫的觀察。自然是辯證法的發展，歷史是辯證法的發展，人類的思惟，也是辯證法的發展。一顆穀子，是『然』，埋在土中，腐化了，是『否』。但是不久又長出新植物，又變化成『然』。不久又枯槁，是『否』，結成穀子，又仍然還到『然』。推之一切自然現象，莫不皆然。所以自然是辯證法的發展。封建社會，是『然』，在封建社會底下，而胎生資本主義的社會，又是『否』。資本主義的社會，是『然』，但

同時又孕育成社會主義的條件，又是「否。」推之一切歷史現象，莫不皆然。所以歷史是辯證法的發展。人類的思想，是客觀存在的反映，歷史是辯證法的發展，所以人類的思想，也是辯證法的發展。在甲時代，發生甲的思想，到乙時代，又發生乙的思想。有唯心論，就有唯物論的對立。有唯心唯物物的對立，又有心物二元論的調和。有絕對理念的唯心論與宿命論式的機械的唯物論，又產生辯證法的唯物論。推而至於人類一切思維的發展，莫不皆然。

因為一切不能靜止，所以有運動，運動就是一切發展的因素。這個發展的過程，又是由量到質的變化的過程。由量到質的變化的頂點，就是一種飛躍。比如就植物說，把穀子埋在土中，經過了一定時期的變化，就產生新植物。這個由腐化到產生新植物的過程，就是由量到質的變化的過程。辯證法的唯物論者，最注重兩種曲解，因為曲解了辯證法就會發生許多錯誤。一種是機會主義者的曲解，一種是無政府主義者的曲解。機會主義者希望避免由量到質的變化的痛苦，仍引前例，就是把穀子不埋在土中，而放在自己的櫃子上，結果，穀子雖沒有受腐化的重刑，但新植物仍產生不出來。無政府主義者是抹煞了由量到質的變化過程中新舊交迭的關係，這好比一顆穀子，不埋在土中，只自己用東西把牠搗壞，否定是否定了，但結果仍沒有產生新植物的希望。

第四節 政治學

打算要做一個現代下的普通民衆，對於政治知識，至少要求得一個水平線以上的程度。因為「政治」這個東西，你雖然不願意找牠，牠偏偏是處處關照你的。「出世」之說，到底只是宗教家哲學家的幻想。伯夷叔齊痛惡

周武王沒有道理，自己跑到首陽山去餓死，畢竟是很笨的一種辦法。我們對社會，應該自己負起責任來。一死不足以了事，「獨善其身」也不足以了事。

現代下的中國，現代中國下的我們，尤需要一種政治知識。事實告訴我們：軍人不懂現代的軍事，從事政府的人，不懂現代的政治，這在中國是特有的現象。現代的軍人，不應該只簡單的具備軍事知識，就以爲滿足，尤應該有政治頭腦。從事政治的人，不應該只利用流氓地痞的手腕，去攫得自己的戰利品——高官厚祿，尤應該把政治原理弄清楚，遵循著真理的指示向前。

政治學在現代社會科學中，實爲晚出。不但在一切貧乏的中國，沒有建立起一個很好的基礎，並且在世界各國，也找不出一個很完善的產品。所以一切致力於政治學研究的人，要特別努力。

茲將政治學在科學上的地位，政治學研究之範圍，政治學研究之困難，分條說明如左：

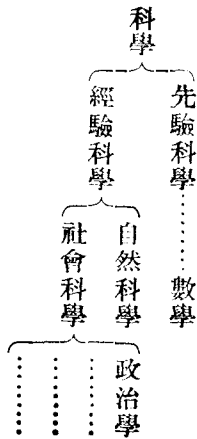
第一、政治學在科學上的地位 我們普通所稱的政治學，是政治科學。與政治科學相對的，就是政治哲學。政治哲學，是政治思想的總匯。把歷來的政治思想，作一個系統的研究，就是政治哲學。關於政治現象，除了政治哲學的部份外，其餘的應該是政治科學的任務。

根據前面的意見，政治科學，就是屬於政治現象靜的研究，政治哲學，纔是動的研究。一部完整的政治學，應該是合兩者的研究而爲一。兩者的分界，只能說是爲了便於說明，絕不是根本截斷兩者的關係。

有的人說：政治現象，千變萬化，不容易給牠一個範疇來研究。尤其是政治牽連的問題很多，很容易侵犯其他

科學的領域，如倫理學、經濟學、社會學、法學、史學等等。這種的論調，就是否認政治學有獨立的科學的地位。反對這個意見的就是說：政治學有牠獨轄的領域，在這個領域上，可以建立起一個獨特的基礎。不但可能，而且必要。政治現象，雖是動的，但在這個動的當中，並不是沒有頭緒可尋。所以古代的倫理學，就包含了政治學的研究。到現代來，經過多數學者的努力，政治學纔離開倫理學而獨立。

政治學有成立科學的可能，是不可否認的了。政治現象，本是摸不着，看不見的東西，但是我們都能意識着牠的存在。所以政治學是經驗科學的一種。同時政治現象，又是社會現象之一，所以政治學又是社會科學當中的一種。政治學在科學上的地位，以圖表之於左：



第二、政治學研究的範圍 政治學分爲廣義的政治學與狹義的政治學兩種。我們普通所稱的政治學，即狹義的政治學。

廣義的政治學，有的學者，分爲純理的與應用的兩種。純理的，就是所謂「爲真理而研究真理」，僅對於現狀，作一個純理的記述與說明。應用的，就是把關於現狀的知識，應用到人生目的的達成上。一般的學問的過程，應用

的較純理的先發達。純理的是「學」，應用的是「術」。前者如政治史、政治地理、政治統計、國法、國際法等均是。後者如行政政策、經濟政策等均是。

狹義的政治學，又分兩種：一種是英美派學者的學說，一種是德奧派學者的學說。英美學者的學說，就是說政治學是關於國家現象全部研究之學。德奧學者的學說，就是說政治學只是關於國家現象特殊部份研究之學。後者的見地，比較妥當。因為國家全體現象，至為繁雜。法律現象，應該讓之國法學。經濟現象，應該讓之經濟學。政治現象，纔歸納到政治學的身上。政治現象，最值得我們注意的，就是政治組織；進一步纔是政治的活動。從形式上我們要去求知道國家到底是一個什麼東西；從實質上我們要去求知道國家到底所做的是一些什麼事。縱的方面，過去到現在的變遷；橫的方面，甲國和乙國的差異，我們都要作一個有系統的研究。這就是政治學研究的範圍。

第三、政治學研究的困難。我們不打算把一門學問求好則已，如果要打算求一門學問，並且要求好一門學問，就必得對於那一門學問的源原本本，探求清楚。比如說，研究經濟學的人，馬克斯的資本論，固然要讀；同時亞丹斯密的國富論，也不可以不讀。因為古典學派的經濟學，是馬克斯主義經濟學的源泉，我們一定要從他們著作當中，去找出一個歷史的路線。

關於政治學的出產，不是那麼樣豐富。有不少的著述，老是使我們把握不着牠的內容。以這樣的書，縱是讀破萬卷，也不會能幫助我們理解點什麼。有的偏於談國家的起源，不是說國家是神意的創造，便是說國家是理念的發展，把政治談得玄之又玄。有的偏於談國家的組織，不是說立法部是如何如何，便是說內閣制是如何如何，又令

人一望無餘，不能感覺學之趣味。前者是忘掉了政治的意味；後者是忘掉了學的意味。所謂政治也者，一定要不脫離現實的社會；所謂學也者，一定要富於研究的性質，多少有耐人尋味處。

本來，政治就是比較空洞的東西，我們要致力研究的，確困難；加以已有的東西，又沒有內容，使我們沒有依據，幾乎要我們白手興家，更是難之又難。作者於此，感覺不少的苦惱。很願意抖起精神來，完成一部比較足以自信的著作。怎奈這項工程，非有較長期間的修養，是不足以達到目的的。現在所要寫出來和大家見面的東西，只能說是供給大家研究這門科學的材料，指示大家研究這門科學的門徑。一方面是幫助自己理解，同時也幫助大家理解。但對於每個問題的探討，都想博採衆長，都想比較深入。對於已有政治學的缺陷，雖然不能完全彌補，但自信却能彌補幾分之幾。如果說只是一種百科全書式的幾個名詞的解釋，實在再用不着我們費力了。關於政治學研究的困難，這是一個普遍的事實，所以在這兒特別加以說明。

第五節 政治學史大要

在西洋古代希臘，已經有政治學研究的發端。最初有哲人派的斷片的思想。他們是以人類為萬物的準則。政治社會，並不是天然生成的，乃是個人由契約結合而成的。到蘇克拉底就極力矯正哲人派的學說。他以為人類的天性，總以社會的和政治的生活為主。國家不是由個人意志產生的，乃是上帝或自然的出產品。到柏拉圖更擴大政治方面的研究，他襲用蘇克拉底的「知識即道德」、「政治即藝術」的教訓，最重知識。他把哲人政治，當作最

好的政治。他以知識爲出發點，把人類分做三大階級：一種是治民的階級，這種人屬於金質，如哲人是。所持爲理，用爲腦，所重的道德爲智慧。一種是保民的階級，這種人屬於銀質，如軍人是。所持爲氣，所用爲心，所重的道德爲勇敢。一種是養民的階級，這種人屬於銅或鐵質，如生產者是。所持爲慾，所用爲腹，所重的道德爲節制。通三個階級而必要的最高的道德，就是公正。他對於哲人所與的權限很大。只要是以知識支配民衆，不必問是遵從民意，或違反民意。也不必問是遵守法律，或違反法律。更不必問是用和平的手段，或用強制的的手段。到亞里士多德，政治學的面目，爲之一新。從柏拉圖以上，大家都是偏於哲學上的幻想，都不免一種觀念論的獨斷。亞里士多德吸收前人的長處，更自己實地搜集許多材料，加以整理研究。有的人把柏拉圖當作哲學上的唯一源泉，把亞里士多德當作科學上的唯一源泉，也不爲無因。亞氏不僅僅談到政治的起源，國家的目的，而且談到國家的組織、法律、經濟、理想的國家、革命諸問題。他以爲人類是天生的政治動物。國家是自然的創造。政治學，是講究人類全體至善的生活的。國家的目的，不單是爲了羣集的生活而存在，更是爲了更高貴的生活而存在。他承認革命的正當。他說：革命發生的原因，是不平。防止的方法，要從政治、社會、教育三方面着手。他把政體分作六種。善的三種，如君主制、貴族制、民主制是。惡的三種，爲僭主制、寡頭制、暴民制是。他的主張，是以混合政體爲最好，即合善的三者而有之的一種政體。這就是中庸的主張。

後來到羅馬，對於政治學的研究，沒有多大的進步。希臘人重美的觀念，羅馬人重實行的手段。希臘人重知識，羅馬人重意思。希臘人把道德和法律歸一，羅馬人把道德和法律分開。羅馬對於政治的收穫，可以說法律的收穫，

多於政治的收穫。

歐洲中古，在歷史上稱爲黑暗時代。對於政治的討論不外於教權和俗權的歸趨。教權寄託在教會，俗權寄託在君主。有的主張以教權包括俗權，把君主納於教會之下。有的主張以俗權包括教權，把教會納於君主之下。所重不同，而所以求一個統一的社會則一。

中世還有一個比較重要的學說，就是社會有機體說。把國家的各部份，同肉體一樣看待。說君主是頭，元老院是心臟，裁判所是肋骨，官吏及裁判官等是耳目口舌，行政官是不拿武器的手，軍隊是拿武器的手，財政是腹，農工商民是足，教士是全體的靈魂。因此就認定君主是教士的臣僕。凡值不得煩勞教士的事體，都給君主去做。此說爲一般教父所主張。

到了近世，最有功於政治學的人，要算馬克維尼。馬氏主要的目的，並不在說明普通的政治學說，專門重在直接的事實問題。他最大的與前人不同之點，就是使政治與道德脫離。政治的評價與道德的評價，不可混爲一談。在道德上認爲不善的，在政治上也許可以認爲是極善的。他把政治的觀點，集中到功利上。只要能夠完成政治的目的，任何手段，都可以採用，道德不道德，在所不問。他極力指摘人性是惡的，所以尙權謀。縱橫捭闔，鉤心鬥角，在他是極力獎勵。中國古之所謂『行一不義，殺一不辜，而得天下，所不爲也』。馬氏的主張，恰與此成反比例。所以有的人稱馬氏爲一個事業家，不是一個單純的理論家。

關於主權的爭論，也是近世的特色。布丹對於主權的原理，最有貢獻。他說：主權有最高性，永久性，唯一不可分

性。主權的所有者是國家，不是政府。政府只不過是代表國家而行使主權的一種組織形態。國家與政府的區分，也是布丹破天荒的見解。

關於主權的來源，有的主張在君主，有的主張在人民。主張在君主的一派，形成一種君父論。主張在人民的一派，形成一種反對君政論。在十七世紀英國革命時代，浩布思的巨靈，就是反對革命的主張的代表；洛克的政府論，就是贊成革命的代表。一個是以絕對君權政治為理想，一個是以君主立憲政治為理想。

哲學上的唯心論與唯物論，反映到政治學，也形成兩大潮流。從莫爾的烏託邦到康盤尼拉的太陽之都，都是一種理想的天國。他們目擊當時政治情形的沒有條理，民衆的痛苦，是水深火熱，於是不能不想有一個光明的世界出現，以彌補現實的缺陷。莫爾所描寫的是一種極樂國的生活，康盤尼拉所描寫的是一種社會主義的國家觀。到聖西門、福利葉這一般社會主義者，他們期以理想與現實接近，所以也說出很多的方法。莫爾等僅僅只注意到「怎麼樣好」的問題，到聖西門等纔注意到「怎麼辦」的問題。聖西門曾說：十六世紀，是神學時代；十七世紀，是藝術時代；十八世紀，是批評與革命的時代；十九世紀以後，纔是組織時代。從前對於社會的不安，只注重精神的解放，從聖西門以後，一般社會主義者輩出，纔注意到物質的解放。然而他們的這種救濟方法，仍只訴之於上層階級的熱性和仁慈，所以仍只能稱為空想的社會主義。唯物論一派，到費爾巴哈集其大成。馬克斯恩格斯更以唯物論與辯證法結合，纔產生科學的社會主義。他們認定：是存在決定意識，不是意識決定存在。從資本主義達到社會主義，是一個歷史的必然。完成這個歷史的任務的人，是無產階級。無產階級的解放，不能訴之於資產階級的仁慈和

恩惠，要訴之於無產階級的本身的努力。歷史不是死的，歷史是人爲的。不過人爲一定要受客觀的限制。修正派的馬克斯主義者，老是指摘馬克斯主義的矛盾。一方面既承認從資本主義到社會主義是一個歷史的必然；同時却又要無產階級去拚命。其實這正是馬克斯主義之所以成爲科學的社會主義的重要地方。這正是辯證法的唯物論與機械的唯物論不同的地方。馬克斯主義的武器，就是要把握着無產階級，使世界的無產階級，同時行動起來。

上面不過是簡單說明西洋歷史上關於政治學研究的一個路線。總括起來可以說：古代的政治學的研究，不能離開倫理思想；中古的政治學的研究，不能離開宗教思想；近世的政治學的研究，不能離開社會思想。所以研究政治學的人，不能忘掉政治學週圍有關聯的東西。

第二章 政治論

第一節 西洋政治概念

因為歷史背景的不同，所以西洋與中國所構成的政治概念，也各有差異。西洋政治概念根本的特色，就是把政治寄託在國家的身上。無論彼此間對於政治概念怎樣不同，而把政治是當作離不開國家的東西，這是一致。中國歷來對於政治的觀念很模糊，尤其是對於國家沒有一個明確的認識，所以對於政治概念，與西洋是形成兩樣。西洋的政治概念，大概可以分作四種不同的見解。第一是一元的國家論者的見解，第二是多元的國家論者的見解，第三是階級的國家論者的見解，第四是理知主義與理想主義的國家論者的見解。茲分述如左：

第一、一元的國家論者的政治概念。一元的國家論者，是把國家當作全體社會看待，把國家當作人類文化最高的表現。他們的主張，是國家至上，國家萬能。中世紀神學者，就把國家當作神意的創造。斯賓諾莎，赫格爾之流，又把國家認作理念的發展。他們把政治就認作是國家的活動。他們對於國家，是把人類社會都納入國家的範疇；對於政治，是把國家的活動都納入政治的範疇。國家成了無限大，政治也成了無限大。幾乎把一切社會，都包括在國家範疇之內；一初社會現象，都包括在政治現象之內。其實政治現象，只是社會現象當中的一種。社會現象當中，

有政治現象，也有經濟現象，又有文化現象，以及其他的社會諸現象等。國家的活動，也不限於政治活動。國家的活動，除了政治活動以外，更有經濟的活動，文化的活動，其他的活動等等。尤其是近代民法觀念發達，國家與人民間，國家與國家間，也有時構成私法上的關係，只把國家當作一個私的人格看待。所以此說已不足以解釋現在的政治了。

第二、多元的國家論者的政治概念。多元的國家論者，是把國家當作部分社會，把國家當作全體社會下的一分子，一平民。他們的主張，是國家機能主義。隨事務的性質，交給國家辦理比較是要好的，這種的事，就付之國家；否則讓社會自由發展。國家的權力，是有限度的。國家不能超出他的職務以外。所以他們對於政治的認識，是說，政治是國家機關所經營的事務。國家好比是一個公司，這個公司所活動的一切事務，就是政治。這就是說，政治是國家爲了自身的經營所必要的，與其他國家本身以外的什麼，沒有關係。其實國家的地位，無論如何，是與公司的地位不同。公司的經營，僅及於公司的本身，國家的經營，是及於其他的個人或團體。公司的事務，是以私的利益爲前提，政治，是以公的利益爲前提。此說亦未免有點偏見了。

第三、階級的國家論者的政治概念。階級的國家論者，是把國家當作一階級壓迫其他階級的工具。沒有階級，沒有國家。國家有時而死滅，到了沒有階級的時代，就是宣布國家的死刑。政治是經濟集中的表現。國家之下，強大階級霸佔了經濟的特權，隨而就奪得政治的特權。經濟是土台，政治是上層建築。政治就是一種支配力量。經濟的特權階級，取得了政治地位，就可以利用以壓迫、支配其他的階級。離了階級，沒有國家；離了階級，也沒有政治。離

了階級談政治，只是形式的空論，只是沒有內容的妄談，只是迴避現實的自欺欺人的幻想。階級的支配，就是政治的實在。站在政治舞台上的，本身縱不是經濟的特權階級，至少也是幫助特權階級以壓迫弱者的。政治在資產階級的手裏，就是資產階級利用以壓迫無產階級；政權在無產階級的手裏，就是無產階級利用以壓迫資產階級。以階級的國家論者的見解，前者的支配，是非合理的，後者的支配，是合理的。所以有人說：政治的支配，本身絕無善惡，固然可以用來殺人，同時也可以用來救人。『無產階級，要奪取政權，是爲了解放自己，同時更是爲了解放全人類。』

第四、理知主義與理想主義的國家論者的政治概念 此說與一元的國家論者相彷彿。不過對於政治的認識，更是偏重價值的創造。他們是說，國家是爲人民謀幸福的。政治是向善的前途進行。個人的理想，一定要藉政治的力量，纔可以實現。政治是道德的，是倫理的。理知主義，就是哲人的崇拜。政治要付託在哲人的身上。理想主義，是政治的目標，依着個人的理想而前進。個人有如何的理想，就去造成如何的政治。柏拉圖說，要好的個人，先要求得好的國家。他是把政治當作道德的手段，政治只是爲了道德的存在，道德的實現。亞里士多德說，要好的國家，先要求得好的個人。他是把道德又當作政治的手段，道德是幫助政治的推行，政治的運用。自由、平等、正義、福祉、文化，都是政治努力的目標。政治的最高階段，就是人類理想國的實現。這一派的論調，只是一種合理派的口吻。事實告訴我們，政治的過程，就不是哲學家頭腦內所想像的那麼樣令人樂觀。

第二節 中國政治概念

前面說過：西洋政治概念，是處處離不了國；說到中國的政治概念，却又是處處離不了天。不過西洋古代把政治與倫理不分，中國古代把政教幾看成一個東西，這是共同經過的階段。關於中國的政治概念，在過去既少專書記載，在現在也很少有人注意到。我們如果把過去的材料，整理起來，作一個科學的觀測，倒是很值得，很需要的。茲就個人心力所及，對於中國的政治概念，作一個簡單的觀察如下：

中國古代對於政治概念的變遷，可以把牠分做三個時期：第一個時期，是一直從上古到禹爲止，我們可以把牠叫做人權時期。第二個時期，是從禹到秦始皇爲止，我們可以把牠叫做天權時期。第三個時期，就是從秦始皇到現在爲止，可以把牠叫做君權時期。第一個時期，政治的重心在衆人，衆人喜歡怎麼幹就怎麼幹。第二個時期，政治的重心委之於天，天意要怎麼幹就怎麼幹。第三個時期，政治的重心委之於君，皇帝要怎麼幹就怎麼幹。

第一時期——人權時期 在這個時期當中，社會的情形，還很幼稚；大家的生活，更是簡單。大家都是崇拜自然。衆人當中，假定有能從自然而得到發明的人，那末，大家一定都很推戴他。所以燧人氏，他做領袖的資格，只是發明了「鑽木取火」的一套本領，使大家都能熟食，脫離「茹毛飲血」的生活。以現在的眼光看：庖犧氏至多不過是一個能幹的「廚子」，神農氏至多也不過是一個高明的「醫生」。到后稷教民稼穡，他對衆人的功勞，更是偉大，所以一直到他的子孫——周文王、武王以下，大家還享受着他們祖先的餘蔭。

後來生活稍稍進步，於是又發生抵禦外侮的需要。這就是僅憑個人的天才，替衆人做事還不夠，更需要一個武力，去打倒敵人。黃帝與蚩尤打戰，他得到了勝利，所以更是當時赫赫威靈的人物。在中國歷史上，其所以把黃帝寫得特別有聲有色的，也許就是爲了這一點。

時間稍久，對內說，大家日常的生活，都很有餘裕；對外說，敵人方面，征服的被征服了，同化的被同化了，也毫無問題。在這個時期，就形成一種太平景象。這就是所謂堯舜盛世。過去的領袖，或是有發明，或是有武功，現在就不同了。這時候所需要的，就是冠絕一時的賢者。而且到了這時候，社會已經發現沒有飯吃，沒有衣穿的人。所以後世形容堯的盛德，謂堯遇着一個受饑的人，就說：『我饑之也。』遇着一個受凍的人，就說：『我寒之也。』

雖然這時候大家所求的人不同，但以衆人爲中心，還是依然不變。堯死了，舜本不想繼堯來做領袖。但是，當時的人，『朝覲者，不之堯之子而之舜；訟獄者，不之堯之子而之舜；謳歌者，不謳歌堯之子而謳歌舜。』事實逼得舜不得不擔負起大的責任來。到舜死了，禹對舜的態度，和舜對堯的態度也是一樣。但是結果下來，仍逼得禹不得不勉爲其難。禹死了，他本想學堯舜的一套，把位讓給益。但是衆人厲害，『朝覲訟獄者不之益而之啓，曰：吾君之子也；謳歌者不謳歌益而謳歌啓，曰：吾君之子也。』所以把天下又給了禹的兒子——啓。

大家在這個時候，把朝廷，把政治的，確是看作一種義務。衆人的事，一定需要人辦。誰適合這個條件，衆人就可以把誰請來。卽令他本人不願意，也非忍耐幹下去不可。這就是這個時期的政治特色。

在這個時期的政治，處處只看見衆人的權威。社會組織，是由下而上的，並沒有站在高高在上的一個東西來

指揮衆人存在衆人頭腦當中的一個政治概念，不過只是『我們擁戴一個人來替我們辦事』這一個簡單的事實罷了。

第二時期——天權時期 這個時期，本可以代表中國過去的整個政治概念，不過特別是由禹到秦始皇這個時期，更是色彩表現的濃厚。在禹以前，雖然內內外外，都沒有什麼憂患，不過天然的洪水爲災，大家都感覺沒有辦法。到禹治水，八年於外，三過其門而不入，真是以身殉之衆人，不顧其他。結果，禹終能以人力征服自然。從此以後，水也不足爲人患了。於是社會的情形，一天一天繁榮起來，農業也一天一天興盛，其他工商業也漸漸萌芽。社會上就慢慢產生出閒散的人，『四體不勤，五穀不分』，天天只在那兒弄筆墨遊戲。過去只是說，『日出而作，日入而息，擊井而飲，耕田而食，帝力何有於我哉！』到現在却變成『天佑下民，作之君，作之師。』過去是說，君之於民，沒有什麼了不起的關係，有固然可以，沒有也未嘗不可以。到現在却變成非有不可的了。既有民，一定要有君，『天子作民父母，以爲天下王』，這是天經地義。這些閒散的人，自然，他們在社會上沒有十分確切的生活依據。就只有『傍人門戶』，在現實之下討生活，替有地位的人鼓吹。一方面是想幫助統治者，使衆人承認既成的權威；一方面却又不敢完全抹煞過去的事實，又掩護衆人，使統治者承認衆人的權威。於是假一個『天』的力量，超立於兩者之上。對老百姓就說，君是天派定的，你們不能不服從。對君就說，你是天指定來替衆人作事的，你一定要順着民心去做事。根據這個大的原則，又產生不少的道德，不少的社會關係。

這時候的義務，是雙方的。老百姓要服從君，君同時也要體恤老百姓。不過政權到了自己手裏，積久就會弄壞

起來。禹以後就是傅子，當時的論調，是天命如此。孟子也說，天與賢，則與賢；天與子，則與子。到了夏桀，就是極點的殘暴。但是大家在此時，就不能像從前那樣簡單，那樣自由，不擁戴桀，另外去擁戴一個人就了事。一定還希望一個『順天應人』的湯王的義師來征討。『後我后，後來其蘇，』大家到這個時候，該是如何的痛苦，這該是如何令人傷心的悲音。自己的痛苦，自己不能解除，一定要希望天來解除，一定要希望天派一個人來解除，這簡直是湯王來纔能活命的口吻！湯以後的子孫，一直到紂，又是殘暴。老百姓只是怨紂，用手指起日頭咒罵，說，『時日曷喪，予及汝偕亡！』在紂一方面，仍然肆無忌憚的橫行下去。他奉行的哲學，是說，『我生自有命在天。』所以『天』的這個東西，一方面可以利用牠使人行善，一方面又可以利用牠爲口實作惡。

『聞誅一夫紂矣，未聞弑君也，』『民爲貴，社稷次之，君爲輕，』這該是如何革命的理論！孟子看見當時的君的確鬧得太不像樣了，所以站在民衆方面喊出這多口號來。怎奈時代註定了大家的命運，仍是絲毫無補時艱。到此時天權好像已經不可以維持這個社會了。實在到此時天權已失掉了牠的時代性。所以未久到秦始皇就斬釘截鐵，痛痛快快的離天權而建立起一種君權來。

批評孔孟學說的人，都是說，他們的學說，是迎合上層心理的。中國封建社會的穩定和延長，孔孟是最大的罪人。不過據我個人的意見，覺得不要太冤枉了孔孟。孔孟在當時，至少的限度，是反抗當時社會的。我們要曉得孔子雖然是『席不暇煖』而所得的結果，仍是『手無斧柯』。孟子雖然是『忙忙走魏齊』而所得的結果，仍是『終老牖下』。孔孟在當時並沒有『得志』，他們是『失意』到底。至於他們所提出來改造社會的方案，對與不對，自

是另一問題。至於後來的人，要利用他們的學說做幌子，孔孟也不能負責任。

在這個時期的特色，就是一切以天為主，一切委之於天。好是天要他好，壞也是天要他壞。大家所存在頭腦當中的政治概念，只是簡單的一個『天意』。要提到『國法』，先就有一個『天理』。要提到『下民』，先就有一個『上天』。我們一直到現在，在各縣署，還可以看到不少的遺迹。一進大門，就是一個大的匾額豎着，寫的是『爾俸爾祿，民膏民脂，下民易虐，上天難欺。』再往裏走，又有一個小匾額懸着，寫的是：『天理、國法、人情。』足見天權政治在中國的影響了。

第三時期——君權時期——自從秦始皇併吞六國以後，中國的歷史，就進到一個新的階段。當時的社會，極形複雜。大家的思想，也是異常的紛亂。沒有一個強有力的政權，的確不容易統馭。所以秦始皇毅然打破過去的傳統思想，自己建立起一個君權制度。自己以為德邁三皇，功高五帝，所以自稱為始皇帝。有皇帝之名，是從秦始皇始。從此以後，一切都以皇帝為中心。皇帝說是的，大家不敢非；皇帝所好的，大家不敢惡。老百姓，是皇帝的兒子，所以形成『君父』一體的稱呼。一切臣工，都是皇帝的奴隸。他們的身子，都是由皇帝任意支配，所以又形成『君要臣死，臣不敢不死』的道德。

秦始皇的君權，是從武力爭奪得來的。從此以後，就開一個歷史上的亂源。把整個的國家，都當作一個東西追逐。於是『逐鹿中原』成了野心家的生活。因為要憑武力，所以就沒有什麼道理可講。對的未必就是勝；不對的未必就是敗。『未知鹿死誰手』這就是大家已經失却了一個判斷的標準。『成則為王，敗則為寇』大家也只能在

既決的事實底下努力。可憐中國的歷史，不知道冤枉了多少正人，不知道湮沒了多少大道。

劉項之爭，劉邦畢竟是勝利了。以個人比較，無論如何，項羽是要比劉邦好。項羽至少是一個爽直的人。歷史上稱劉邦是「豁達大度」，其實就不過是陰險狡詐的別名。劉邦以一個當地保——亭長——的出身，把一副流氓地痞的手段，運用得很圓滑。先是謾儒洩冠，後來做了皇帝，却不能不利用叔孫通定朝儀。因為他要鞏固他的君權，所以對於自己共患難的朋友，也不得不殺的殺，貶的貶。「刻薄寡恩」這又是歷史上對劉邦成功後的批評。在這個君權制度之下，中國的歷史，又不知發生了多少慘劇，又不知汨沒了多少人材。

過去人權時期，君完全是一種義務。到天權時期，君與民，義務是平均負擔的。到君權時期，就多變義務而為權利。君權時期，皇帝的利益，完全站在他一身一家的利益上。只要他的地位可保，「殺人盈城」，也不算一回事；「殺人盈野」，也不算一回事。為皇帝個人出力的，就是忠臣。有大功的人，可以賜封同姓。能夠與皇帝同姓，就是莫大的光榮。衆人都是為了皇帝而生的，都是為了完成他一個人的尊榮而生的。皇帝是「金口玉言」，皇帝所講的話，是聖旨。違背了聖旨的人，就是大逆不道，亂臣賊子。

為了使君權更加穩定，所以歷史上對於皇帝的誕生，都是形容得奇奇怪怪。這就是說，要當皇帝的人，實在是與衆不同。使衆人對皇帝的信任，更加堅定。不過他們自己，也一定是自命不凡。所以曹操會着了劉備，公然就敢說：「天下英雄，惟使君與操耳。」

因為一切都以皇帝的利益為前提，一家一姓的利益為前提，在中國民族史上，也鑄成了不少的羞辱。南宋偏

安，大半個中國，都給了人家也不管，割地輸金也不管，只要趙氏的天下這個名義還存在。尤其是宋高宗太豈有此理，自己寧可向金人稱臣稱姓，不願意打仗，不願意徽宗欽宗回來了，自己不好做皇帝。於是想痛飲黃龍的岳飛，終於功敗垂成，作了『精忠報國』這個偷理下的殉教者。

從秦始皇以後，中國的歷史，老是重演。正所謂『治極必亂，亂極必治』。『六十年一大亂，三十年一小亂。』全憑『馬上得天下。』幾乎一部歷史，充滿了英雄，充滿了戰爭，充滿了血腥。中國到底生產方法不能進步，物質文明不能發達，這要算是一個最大的原因。一直到現在，除了幾個通商口岸以外，還充滿了要真命天子出世的空氣，這可以說，君權政治的毒，深入了中國人的血液，不曉得幾生幾世，纔洗得乾淨？

在君權時期，大家對於政治的認識，就只有一個皇帝。小百姓見了一個『衙役』，就怕得厲害，實在他們不是怕衙役，而是怕衙役的後台老板——『老爺』。更進一層說，他們也不是怕老爺，他們怕的是『朝廷』，怕的是『吾皇萬歲萬萬歲。』中國人的政治觀念薄弱，中國人的視政治為污穢，『賢者避世，其次避地，其次避色，其次避言』，養成這樣一些退避的思想，真是由來很久了。

第三節 東西政治概念的比較

東西政治概念的差別，可以作下面的幾種比較：

第一，本體的不同。

西洋人談政治，處處離不了『國』，中國人談政治，處處離不了『天』。關於國家的解釋，到現在科學發達，雖然把牠當作一個實體看待，在西洋過去，仍不脫一種形而上學的意義。這就是說，西洋是把國認作政治的形而上的本體；中國是把天認作政治的形而上的本體。在西洋認國家爲一切政治的源泉。國家意志，是集合意志的表現。法律，又是國家意思的發露。國家可以拘束個人的自由，個人要受國家權力的限制。在中國認天爲一切政治的源泉。『順天者存，』『逆天者亡，』『秉國鈞者，一定要服從天意。不但國家的盛衰興亡治亂，一切委之於天，即個人的信仰、成敗，亦莫不委之於天。孔子說，天生德於予；孟子說，天之將降大任於是人也，必先……；項羽說，我之不勝，非戰之罪也，天也；李白說，天生我材必有用，黃金散盡還復來；曾國藩說，盡其在己，聽其在天。在中國的史冊上，教訓上，這些例真是舉不勝舉。國與天，雖然同是一種形而上的概念，但比較起來，畢竟天是指天上，國是仍存在於人間。一個重天上，一個重人間，我認爲這是東西政治概念最大的一個分歧點。

第二目的的不同。

西洋人談政治，是他目的；中國人談政治，是自目的。在西洋古代，把政治當作倫理的手段。亞里斯多德曾說過，政治不僅是平凡的生活，而是要求得至善的生活。在西洋中古，是把政治當作宗教的手段。一個是天國，一個是人國。一個是僧權，一個是俗權。國王不過是神的奴隸，神命令國王來管理俗界的事。先有教會，後纔有國家。先有教皇，後纔有國王。政治只不過是宗教的附庸。在西洋近代，又把政治當作經濟的手段。政治是經濟集中的表現。要變換經濟制度，首先要打破現有的政治組織。政治不是一個目的，政治只是達到經濟改造之途的一種手段。中國談政

治則不然。把政治本身就當作一個目的，有幾個好的人在台上，就得了。每逢得了天下以後，就偃武修文，制禮作樂。「政者，正也，子帥以正，孰敢不正？」政治就是修己以治人，修己以安百姓。「君子治人，小人治於人，」政治除了一方面管理人，一方面被人管理外，就找不出其他的什麼事。所以在中國的歷史上，奪得了政權，就以爲了事，大家從此就可以安享太平，再也不願意有其他的麻煩。

第三，性質的不同。

西洋人談政治，是積極的；中國人談政治，是消極的。積極的，就是要負責，要動；消極的，就是要不負責，要靜。積極的，就是霸道的，功利的；消極的，就是王道的，非功利的。因爲是積極的，不是行大善，就是行大惡，所以西洋的政治，與社會環境是密接的，衆人起來直接行動的事件很多。甚至於殺戮暴君，衆人都承認是正當的。因爲是消極的，既能爲大善，也不能爲大惡，所以中國的政治，幾乎是空中樓閣，與衆人不發生關係。「不在其位，不謀其政，」這是指政是在位者的事，與我們不在位者不相干，不要管牠吧。又說：「天下有道，則庶人不議，」反轉來說，就是天下無道，庶人就要議。這種的議，是不得已的，尤其是中國的老百姓，沒有勇氣直接行動，只能坐而言，不能起而行，縱議亦無補於時艱。總而言之，中國老百姓所希望的政治，不希望你能給他們一些什麼，只希望你不要加害於他們，他們就要對你歌功頌德。西洋社會的繁榮，執政者有一部份的功勞；中國社會的貧弱，執政者也要負一部份的罪過。

就中國的歷史看，有最大的兩個積極的政治家，一個是商鞅，一個是王安石。商鞅變法的結果，是「作法自斃」，不能容於當時，不見諒於後世。商鞅卒召分屍之慘。後之論者，反謂：「老氏有言：『其施厚者其根美，其怨大者其禍深，

鞅所謂害於爾家，凶於爾國者哉。」王安石變法，惹得當時文人學士之流，大加非難。甚至於蘇洵作辨姦論以詆王安石。並罵王安石囚首垢面而談詩書。其實這就是王安石刻苦精神的表現。但新法終不能推行盡利，爲千古遺憾。這就足證明中國的歷史，中國的社會，在政治上，只容許不生不死的人，只容許不負責任的人，稍有生氣，稍能負責，稍欲積極的幹的人，就不容於清議，必至身敗名裂，鑄成萬古恨事。至今的衙門行文，最圓滑的是不負責任。上行的文件，把責任委之於上方；下行的文件，把責任推之於下方；平行的文件，把責任送之於對方。三週九轉，到底責任在誰的身上，仍是令人摸不着頭腦。大家想想，這樣的政治，還談有什麼成績？真令人不勝感慨繫之！

第四，方法的不同。

西洋重法治；中國重人治。西洋在古代羅馬，法制即大備。自是以後，一切政權的推行，都是以法律爲依歸。不但人民要受法律的限制，即君主亦不能不受法律的限制。所以西洋社會，能使得大家養成一種守法的精神。中國歷來只重人，不重法。天天希望「王者興」，「有德者必得其位，必得其祿，必得其名，必得其壽」，「只要有德的人，就應該使之登諸高位」，「惟孝友於兄弟，是亦爲政，奚其爲爲政」，「刑于寡妻，止于兄弟，以御於家邦」，「只要是在家庭骨肉之間，能和順的，就算好人。由親親到仁民，由仁民到愛物」，「求忠臣於孝子之門」，「在家內能盡孝的人，在國一定能盡忠。這都是要每個人能自修，以負起大任的話。同時又要教社會尊重好人，於是「賢者在位，能者在職」，「尊賢容衆」，「賢賢易色」，又有這種種的話。「人存政舉，人亡政息」，「徒法不能以自行」，「有人就一切有了，否則法縱好，亦無從實施。羿善射，羿的射的方法，非不存在，只是沒有羿這樣的人。人可以產生法，人可以推行法，沒

有人，法卽等於廢紙，法卽等於虛文。西洋人重法，所以經過一回動亂，就有一回新法的產生。西洋現代立憲的成績，都是革命的收穫。中國重人，所以每經一回大亂，就有一個雄才大略的明君爲之創業。從此以後，他的子孫，就守成下去。如果一出不肖的子孫，那末，卽遭亡國敗家之禍。所以說，創業難，守成亦不易。這也是中國政治不進步的根源。

第四節 現代政治概念

關於政治現象，是社會現象當中的一部份，這是現代學者大家都承認的。不過與國家有關的方面，仍是學說紛歧，莫衷一是。茲列舉主要諸說，說明如左：

一、國家爲達到自己的目的，自不可不採取一種手段，這種手段的行爲的總稱，就是政治。這一說未免把政治與政策混同。政治可以包含政策的運用，但是政策的本身，不能指爲就是政治。

二、關係國家權力競爭的現象的總稱，就是政治。但這也是政治的一部份，不能就指爲是政治的全體。尤其是現代，不僅國內有權力競爭的現象，國際間也不少這種現象的角逐。所以這一說，也不足以說明政治概念。

三、關係人類社會權力競爭的現象的總稱，就是政治。這一說更是茫無邊際。這是把一切的社會現象，都納入政治現象之中，更否認了政治的特殊性。

四、國家機關及國民，對於國家的活動的行爲的總稱，就是政治。這一說比較明確，但對於司法和行政現象等，又沒有分清楚。

五、國家機關或國民的行爲，直接對於國家根本的活動有關，這個現象概括的名稱，就是政治。這一說對於現代政治的共通點，都有一個充分的說明；並且對於政治與司法行政現象的區別，也很明瞭。

六、直接影響政權（內閣）的運命的行爲的概括名稱，就是政治。這是現代國家之下最狹義的政治的解釋。

七、其次還有主張政治是社會的統一的經營；政治是人和人結合，組織化了的最高秩序之下的，直接和間接的行爲等等。在中國過去孔子解釋政字，就是說「政者正也。」近代孫中山先生解釋政治，就是說「政是衆人的事。治是管理，管理衆人的事，就是政治。」這都是值得供我們參考的材料。

以上對於政治概念的主要學說，有一個簡單的說明。現在我還想就我個人的意見說一說。

本來，以常識的判斷，「政治者，國事也。」以這種說明，爲最直接了當。不過這種說明，內容太不確定，我想根據這個簡單的概念，而確定政治的幾點特性如左：

第一、政治之組織性 亦可稱之爲秩序性，亦可稱之爲條理性。政治最重組織，重秩序，重條理。在原始人類，大家都是一個自由人。在後分業日繁，每個人不能不仰給社會生活，所以說，人都是社會化了的人。社會化了的人，自由不是絕對的，只是相對的。自己要自由，同時人家也要自由，自由與自由衝突，勢必至都失掉了自由。於是更進一步形成政治的結合，所以也可以說，現代的人，都是政治化了的人。在政治底下，每個人沒有他的自由，至少可以說，每個人的自由，都有一定的限度。愈是人少，愈是自由的成分多，愈是人多，愈是自由的成分少。因爲人多的場合，沒有秩序，大家不但不能好好生活，幾乎一分一秒的呼吸，也不能延長下去的。所以組織性，是政治的第一特性。

第二、政治之獨占性 亦可稱之爲統一性，亦可稱之爲唯一性。一個籠裏，不能容兩隻老虎，同樣一個環境當中，也不能有兩種政治。從有政治以來，政治就是獨占的，也可以說，因爲要獨占，所以纔發生政治。就政治的過程說，雖然是不免衝突，不免競爭，然就政治的現狀說，牠老是獨占。不獨占於甲之手，必獨占於乙之手。政治是統一的，不能統二統三；政治是唯一的，不能唯二唯三。政治是力的均衡，力的最高的表現。如果力不得其均衡，即無異失其獨占性，即演成政治的混亂。欲求這種混亂的終熄，亦必使獨占而後已。所以獨占性，是政治的第二特性。

第三、政治之支配性 亦可稱之爲強制性。有了政治，即有了治人的人，同時就有了治於人的人。換一句話說，就是有了支配者，同時就有了被支配者。支配者對於被支配者，可以作的事，即命令他們去作；不可以作的事，即禁止他們去作。政治是要利用自己支配的權能，去把一切的人，納入一種範疇之中。法律只是消極的，個人不犯法，牠不會來「興問罪之師」。政治是積極的，在牠勢力範圍之內，誰也逃不了牠的關係，牠的統治。政治好比是一個生產者，社會全體，好比是一個消費者。大家對於政治的消費，不管你主觀上願不願意消費，而客觀的事實，是形成非消費不可的。所以支配性，是政治的第三個特性。

第四、政治之實利性 亦可稱之爲功利性。政治不是兒戲，牠有牠的目的。在政治的過程中，雖不能無犧牲，然犧牲必是有代價的。虛無主義者的活動，是不問一切，只幹一個痛快。所以虛無主義者，是否認政治的大收。政治不容許沒有代價的犧牲，政治必期其有意義的建設。革命是一種非常時期的政治，然革命必有牠的目的。所以在政治舞台上的人，沒有不打出爲國爲民的口號的。成績好，即可以實現理想當中的幾分之幾；成績壞，則惟有把兩肩

重的負擔，交之於後來的人。所以政治老是實利的追求。有所謂國家文化的向上，有所謂人民福祉的增高，有所謂社會發達的促進。所以實利性，是政治之第四特性。

第五、政治之階級性 此種特殊性，可以說是縱貫上面四種特殊性的核心。詳細闡明起來很長，僅就實利一項說，就離不掉階級的關係。有的人說政治的實益，是在國民全體；有的人說政治只是少數人壓迫多數人的工具；有的人說政治只是官僚的活動；又有的人說政治只是「吃人階級」的裝飾品。衆說紛紛，不勝枚舉。不過政治是實利的，我們不可以否認。至於說這個利益是少數人得了，或者是國民全體得了，這是一個客觀的事實。儘管說政治是爲國民全體，而事實上只是爲了少數人，又有什麼方法否認這個事實？好就是利益歸之階級全體，不好就是利益僅歸之號稱爲階級的先鋒軍的個人。所以階級性，又是政治之第五特性。

最後還不能不說明的，就是上面我所提出的幾點，只不過是對於存在的分析，對於客觀忠實的說明。如果要我提出一個哲學上的概念，換言之，就是說，照道理講，我們要求得怎樣的一種政治纔好？自然，我也是主張『中庸之道』，不偏不黨，大公無私，真正是普遍主義，既不丟掉一部份人的幸福，也不偏重一部份人的欲望。做到『王道蕩蕩』，『王道平平』。然而這種的說法，只能作我們精神上的安慰。如果一定要說現實的政治，就是這樣，那就不僅欺人，且是自欺。我們試看：孔子教忠，歷史上有幾個忠臣？孔子教孝，歷史上有幾個孝子？中國幾千年來，尊重儒術，試問能躬行實踐的有幾個人？愈是讀書人，愈是會作壞事。開口也是『我夫子』，閉口也是『我夫子』，實際不過利用『我夫子』的一塊金字招牌，獵取功名，貪求祿位，誇張聲勢，赫耀鄉里罷了。孔孟主張王道政治，以幾千年來

的努力，實現了幾分之幾？很可以以不客氣的說，一絲一毫也沒有實現。我說出這些話，並不是自己對現實冷氣，也不是故意要大家冷氣。我承認人類不會這樣滅絕下去，我也承認政治不會永遠污濁下去。人類的努力，是有意義的。不過在努力以前，我們一定不要迴避現實，一定不要抹煞真理。我們一定要從現實底下，去找出我們改造的方案。否則自己只關起門來打主意，只自己固執自己的意見，不肯苦心研究，大度寬容，縱自己有最好的存心，其結果仍無補於實際。作者敢於此請全國人士特別注意。

第三章 國家論

第一節 國家概念

關於國家的解釋，有種種不同的學說。其紛歧之點，留在後面再加以說明。其普遍的共同的要素，可以指出實體的與心理的兩種。實體的要素，如人民、土地是。心理的要素，如權力是。

第一、人民 國家的第一要素，是人民。我們提到國家，就會聯想到人民。沒有人民，是不會成立國家的。人民，自然是包括多數的人類。一個人或少數人，不能稱之為人民。人民，又是對國家而言的。對世，對人，只可以說是一個單獨有人格的人。現在大家都用民衆這個名詞的，就是含有超國界的意義。人民只限於某一個國家下的。這些多數的人類，有共同生活的歷史。血統、語言、文字、風俗、習慣，都是在同一範疇之下，積漸就形成一個民族。在後民族與民族接近，纔發生民族意識。民族是客觀的存在，民族意識，是主觀的存在。民族是一個自然的事實，民族意識是一個人為的覺醒。一個國家內，可以包括幾種民族；一種民族，也可以分成幾個國家。一種單純的民族，成立一個國家，自無民族上的爭執。幾種民族，成立一個國家，在這幾種民族當中，一定有一種強大的民族，形成一種中心力量。民族間的鬭爭，是一種原始的狀態，現代政治，依然還不脫離這種原始的狀態。

過去國家與人民的觀念不大明顯，甚至竟把人民當作國家的所有物。人民雖服從國家的權力，但人民絕不是國家的所有物。奴隸制度盛行的時候，主人把奴隸是當作器物使用，不承認奴隸有人格。人民對於國家，依然是一個有人格的個人。在國權禁止的範圍以內，人民的行為，是絕對自由的。人民到底不失爲人，絕不是物。原始的政治，是英雄政治。大家崇拜一個英雄，就生死以之。這些人幾乎成了英雄的附屬品。這種的觀念，在現代的學理上，是失了存在的價值的。

第二、土地 國家的第二要素，就是土地。土地，是指領土、領空、領水而言。人民是國家的人的基礎，土地是國家的物的基礎。沒有人民，不成其爲國家；沒有土地，也不成其爲國家。土地的制限，就是生活的安定的要因。畜牧時代，大家逐水草而居，在那時不會發生土地的觀念。漸次農業繁興，大家可以定居，繼對於土地結成不解之緣。自己的土地以內，絕對是排他的。因爲要維持領土的統一，不得不爲此。中國古代，「太王遷居岐山之下，從者如歸市，」這就是土地不固定的例證。甲地不好，可以遷之乙地。人民也可以自由選擇居住，大家喜歡到什麼地方就到什麼地方。這種的情形，到現在除了少數遊牧和野蠻民族以外，已不存在。每塊土地，都有主人。土地的界限，就是國家的界限。土地又是封建的基礎。中國人向是「安土重遷，」所以中國人的封建色彩，隨時隨地，都表現的很濃厚。不過就整個的世界說，依然是一個世界的封建時期。土地的界限，也不過是一種現實的設定。甲國的土地，和乙國的土地，也不過是從祖宗得下來的一部遺產。官爵的世襲，是政治上的世襲，到現在已有完全摧毀的趨勢。財產的世襲，是經濟上的世襲，到現在還沒有根本動搖。一個工廠，所有的是廠主，使用的是工人。一塊田地，所有的是地主，使用的

是佃農。一個國家的土地，也彷彿如此。有的國家是地大人稀，有的國家是地小人稠。前者所有而不使用，後者雖使用而不能所有。這就是現代一個根本矛盾。『四海之內，皆兄弟也。』這就是打破人民的界限的理想；『從所有主義到使用主義。』這就是打破土地的界限的理想。（後詳）

第三、權力 國家的第三要素，就是權力。單有人民，單有土地，還不能成爲國家，一定還要有權力，對內保持最高的統治，對外保持獨立的主權。權力是一種強制力，是對於人民所加的一種意思的拘束。這在維持公共的秩序與安寧上是必要的。一定的領土以內，多數的人類，營共同的生活。要使得大家安居樂業，於是形成一種有秩序的組織。權力就是保持秩序與共同生活的原動力。假定沒有這個原動力，多數的人類，想營共同秩序的生活，完全不可能。所以權力，是國家必要不可缺的要素。

無政府主義者，是絕對否認權力的。他們覺得人類最高的要求，是自由。權力對於自由，是一個最大的障礙。要使得人類最終的目的，遂其發展，一定非打破權力不可。不過無政府主義者，分兩種見解。一種是不但否認權力，而且否認道德，否認社會，這就是極端個人主義的無政府主義。此外還有一種見解，僅否認權力，但不否認道德，否認社會。蒲魯東說：我們要尊敬我們的鄰人。巴枯寧說：真的自由，不僅僅是我自己有自由，周圍的人們，也同樣有自由。他人的自由，不但不會妨害我的自由，並且是我的自由的保證。這就是承認人和人的關係。中國老子的學說，是一個否認權力的代表。『剖斗折衡而民不爭，』社會本是很平和的，有了權力，到反是庸人自擾。要使得天下太平，非打破權力的世界，使回復到自然不可。孔子雖不絕對否認權力，但老是把權力置於道德的次位。『道之以政，齊之

以刑，民免而無恥。道之以德，齊之以禮，有恥且格。」這就是說：與其以力服，不如以德化。孟子也說：「以力服人者，非心服也；以德服人者，中心悅而誠服也。」不過權力是隨社會的必要而擴張的。古代社會生活很單純，所以用不着權力，也看不見權力。漸積而社會繁榮，人事紛更，在這種千頭萬緒的當中，一定需要一個綱領；在這個千變萬化之下，一定需要一個繩墨。到現代政治學者，都還維持權力的學說，也不定是好為煩瑣，不走「王道」之門，而入於「霸道」之路。反轉來說，就是權力在現代的社會當中，還有牠的存在價值。

國家行使這種權力，這就是國家的作用，即意思力。國家的意思力，就是國權，又名為統治權。統治權是爲了達到國家的目的的權力。牠的性質有種種。第一，國家的統治權，是原始的，無條件的。這就是說，國家的統治權，是國家本身所有的，不依其他的什麼而成立，所以牠的行使，不受任何方面的干涉。比如地方團體，是依國家成立的，牠要受國家的監督和命令，所以牠的權力，是附與的，是條件的。第二，統治權有潛働和現働的範圍。國家的權力，是支配人的外部的生活，但不是現實共同生活的全部，只是在國權範圍以內的一部份。屬於國權範圍以內的，就是現働的部份；否則即爲潛働的部份。潛働的部份，國家雖無明文拘束，但不知不覺中，要受國家的影響。道德、學藝、思想、宗教，這是人的內部的生活，不屬國權支配的範圍，但有時國家的權力，可以阻止精神生活的發展；也有時可以襄助精神生活的向上。總之，國權行使的範圍，總必得有一定的限度。否則遇事干涉，人民亦不堪其擾。第三，統治權之本質，是單位的；統治權實行之方法，是可分的。統治權是國家的意思力。意思力就是人格的表現。國家是一個有人格的單位。意思力只能有一個，決不能有兩個，甚至於兩個以上。但是實行起來，不一定只限於一個人，或一個機關。種

種的事物，分作種種機關行使，其源泉不外於國權的發動。立法、行政、司法，這三權的分立，只是作用的分立，決不是本質上的差異。第四，國家的統治權，有獨立和最高性。獨立是對外而言，最高是對內而言。國家對外的地位，是不受其他國家的干涉。即令國際間信義的尊重，條約的締結，仍不失其獨立地位。這一切的交涉，都是依自己的意思而產生的。國家對內的地位，就是一切要受國家的支配，國家不受其他的什麼的支配。所以牠對於一切團體或個人，牠有最高的性質。像這對外獨立，對內最高的國家統治權，就是主權。主權就是國家的最高的統治權。對外國家獨立的統治權，就是國際法上的主權；對內國家最高的統治權，就是國法上的主權。這並不是兩個權力，只不過是行使的作用的異趣。國法上的主權，可以支配國內的一切；但國際法上的主權，不能支配其他的國家。所以國法上的主權，有積極的意味；國際法上的主權，只限於消極的意味。

主權的主體，是國家，這是物的主權說。此說成於格老秀斯，後來各國學者均從其言。此外還有人的主權說，如君主主權說與人民主權說。君主主權說，英國浩布思是一個最大的代表；人民主權說，法國盧梭是一個最大的代表。君主主權說，對於君主權力的源泉，有兩種不同的論調。一種說君主的主權，是神授的。人民要服從神，所以不得不服從君主。此為君權神授說。反之，另一種說明，就是君主的主權，並不是神授，只是人民所賦予。人民對於君主信任，所以把自己的絕對的自由，提供於君主，立下服從的契約。人民主權說，也有兩種。一種是政府契約說，一種是社會契約說。政府契約，就是人民與君主約，願把一切的權力，交給君主，這就是偏重君權，為君權作辯護的主張。社會契約，就是人民與人民約，人民覺得有成立政府的必要，所以成立政府，一切的權力，仍保持於人民之手。人民是

能動的，不是被動的。人民到一個時期，有一種新的要求，一定要順應這種要求，誰也不能否認他們這種的權利。這些學說，都給了現代民權思想不少的影響。

第二節 關於國家種種之說明

國家是什麼？大體區別起來，有三種不同的解釋。第一，國家團體說。這是說國家是一個團體，是統治權之主體。第二，國家關係說。這是說國家只是治者與被治者間的統治關係。第三，國家目的物說。這是說國家是一種統治的目的物，統治的對象。茲分述如左：

第一、國家團體說 此說以國家是多數人依據一定的土地作基礎，所組成的一種團體。原始人類，生活簡單，「日出而作，日入而息，鑿井而飲，耕田而食，」一切的生活，都是自給自足，與他人「老死不相往來，」所以形成一種無政府的社會。後來人口加多，生產發達，社會繁榮，文化向上，向之營個人生活者，現在就不能不營共同生活了。自己以外，還存在一種不可抗的壓力，於是形成一種秩序的組織。這種秩序組織的最高形態，就是國家。國家是存在社會當中的一種特殊現象。牠有牠的目的，牠有牠的作用，可以作一個單位看待。社會不是團體。國家與社會不同的，就是牠有組織性。

個人有精神與肉體。肉體是無數細胞的組合。肉體上細胞無時無刻不營新陳代謝的作用。精神上隨年齡與環境的差異，心理狀態，也多所變遷。綜合這肉體與精神的永續，可以看出一個人的個性。以目的觀的觀察，一個人

永遠是在他自己的目的下追求。國家是集合無數個人而組成的一個單位。牠負得有共同的目的。爲了這個目的，雖然有時似乎妨害個人，但結局仍無損於共同的目的。既有了目的，自然不能不有手段。權力就是國家爲了達到牠的目的的手段。沒有權力，想完成國家的目的，是不可能的。犯罪的人，可以給他一種刑罰的制裁。爲了國家機關的存在和經營，於是又不得不課人民以納稅的義務。權力就是國家強大的意思力。這個意思力，屬於團體的本身。所以國家是權力的主體。一個團體，對內對於團體下的各個分子，可以支配；對外對於其他的團體，要加以防禦。所以國家存在社會當中，有牠的特殊地位。

第二、國家關係說 此說以國家是在一個領土內的人民被統治的關係。他們以爲以經驗觀察，有思想力的只是各個自然人。自然人享受權力，同時可以負擔義務。除了這些自然人以外，看不出還有一個什麼國家團體存在。沒有自然的思想力的，就不能有存在。沒有存在的實物，不能作權力的主體。國家，僅是一種關係，僅是治者與被治者間的一種法律關係。法律關係，就是依法律而生的人與人的關係。就是權利者與義務者的關係。比如君主國，君主是統治者，人民是被統治者，國家，就是這種法律的表現。

此說還有一派，就是狀態說。國家只不過是一個領土內爲了人類共同體的確立，所行使的最高權的一種狀態。國家既不是統治者，也不是權力的主體，更不是被統治的目的物。國家只不過是一種根據憲法而樹立的一種事物的秩序。

第三、國家目的物說 此說多爲君主國家作辯護。君主是統治權的主體，人民和領土，是被統治的目的物。這

個目的物的說明，就是國家。這是以私法的觀念，應用到公法上，把國家也當作財產。君主對於國家，有財產權，有承繼權。私法上自然人對於所有物是有支配權；同時君主對於國家也有支配權。這個國家，就是君主支配的對象。此說並攻擊國家團體說是一種空想。事實上只有君主是統治權的主體。其實這種論調，違反今日的法制。如果把國家當作目的物，那末，一定要一個物的所有權者。這個所有權者，必為君主。但是君主除了可以有他的私有財產外，更不能有國家財產的存在。且統治權如果以君主為主體，那末，君主死亡，統治權當然隨之消滅。這種消滅，是否就是國家的消滅？君主雖死亡，統治權依然存在，這就是離開了君主，此外還有一個本體的存在。這個本體，就是國家。還有一說，就是國家君主同一說。國家有統治權，君主是統治權的總攬者，所以君主就是統治權的主體。君主與國家是同一的，沒有什麼區分。此說亦不免失於模糊籠統。

綜括上面各說，自以國家團體說較妥當。第二說否認國家的實在，第三說又否認國家的生命，惟有第一說纔把國家當作一個實在物，當作一個有生命的單位看待。

第三節 國家與社會

關於國家與社會，歸納起來，有兩個問題，是值得我們研究的。第一是國家與社會存在的關係，第二是國家與社會發達的關係。關於第一個問題，就是說國家是包括社會呢？還是社會包括國家呢？國家與社會是對立的呢？還是調和的呢？關於第二個問題，就是說國家的發達，對社會發生什麼影響？反之，社會發達，對國家發生什麼影響？是

國家進化到社會呢？還是社會進化到國家呢？

關於這兩個問題的解決，有種種的意見。一種是一元的國家論者的意見，另一種是多元的國家論者的意見。一元的國家論，法國是其代表；多元的國家論，英國是其代表。他們把社會分作兩大類：有的叫做全體社會與部分社會；有的叫做基礎社會與機能社會；有的叫做本然社會與構成社會；有的叫做共同社會與利益社會。前三者用語不同，內容是一樣。後者與前三者意義有差別，可以說是更進一步的分析。後者承認共同社會與利益社會之上，還有全體社會。也可以說共同社會與利益社會是對於部分社會的解釋。一元的國家論者，多把國家認作全體社會，多元的國家論者，多把國家認作部分社會，更實在些說，就是共同社會。社會的定義，就是多數人的結合的一種意思關係。這多數人的結合，有協力，也有競爭，包含這一切協力和競爭的錯雜關係的最高形態，就是全體社會。只協力的結合的一面的，就是部分社會。換言之，就是全體社會是包括一切個個社會的；部分社會，只不過是全體社會當中的一個部分而已。

把國家視作全體社會，有兩種見地：一種是經驗科學的見地；一種是形而上學的見地。經驗科學的見地，第一，任何社會的成立，對於內部各個分子，多少要加一種統制作用。一般的社會，這種統制作用，只限於和各個分子有關係的事項。這就是說，結合的範圍有多大，統制的範圍纔有多大；統制的範圍，離不了結合的範圍。國家的統制，不僅僅及於全體社會下的各員，並且統制的範圍也極廣。到必要時，國家可以隨自己的需要，擴張自己的統制作用。比如各種社會，要得法律上的許可，纔可以有法人的資格，國家就是這種資格的賦予者。一切的社會，是存在於國

家的掌握中。第二，國家統制下的各員，是屬於國家，可以看做是國家的一部份。如果以法的見地來解釋，人民，就是國家構成的要素。全體社會下的一切結合，即部分社會，畢竟不過是國家各員間的關係，離了各員，這個關係，就可以說沒有了。各個成員，既是國家構成的要素，那末，成員間關係的一切的結合，自然不能不包括在國家之中。第三，國家統制下的地域，也是屬於國家。地域也是國家構成的要素。地域既是屬於國家，這個地域上的人人，以及人與人之間結合的關係，也當然包攝於國家之中。有以上的幾種理由，所以斷定國家是全體社會。依形而上學的見地，出發點就是現實意志與實在意志的區分。現實意志，就是吾人刻刻所懷抱的一種意志；但是這種意志，不能就認為是實在意志。吾人的要求，不能即刻有真實的滿足，同時并希望有其他的什麼來調和、補整這種要求。實在意志的到達，就是一種理想的無矛盾的意志。比如性欲和家族的愛情，充分的表現這兩個意志的區別。性欲的追求，是各個人一時的偶然的、不定的意志。一種持續的滿足，在性欲的本身，是得不着的。性欲只屬於人性的一部分，是個人自我對於他我熱愛的表現。到了家族的愛情，這種性質，就為之一變。不僅僅性欲的要求，而且還有種種方面的調和與補整。愛情的利害的全世界，幾乎成了個人的生命以上的目的。所以家族的愛情的實在意志，就是對於性欲的現實意志的調整。所以實在意志，又可以說是合理的意志。國家不僅僅是政治的構造，並且包括家族教會等一切的社會。這種包括，不僅僅是集合的包括，是一種組織的包括。一切制度的組織，都是從國家得一個相互的調節。換言之，國家的本身，是一個制度；同時又包括一切的制度。所以國家是制度的制度，社會的社會。國家是制度的生命。國家可以使得人間的意志，向合理之途進行，所以國家又是吾人實在意志的體現。

把國家看作部分的社會，這種見解，有如下面的說明。各人的意志，成立相互作用的關係；這個關係，有肯定的，也有否定的。意志相互的肯定的關係，構成有機的實在的東西，這就是共同結合的本質。否則僅觀念的機械的關係，這就是利益結合的本質。共同的結合，是親密的共存的，一切的禍福相倚的一種結合；利益的結合，只是利害的關係的湊合。所以共同結合，又是永續的真實的共同生活；利益結合，只不過是一時的，皮相的。前者是有機的結合；後者是機械的結合。共同結合有三種：一是血緣的共同結合；二是地緣的共同結合；三是精神的共同結合。一是植物的生活的樣式；二是動物的生活的樣式；三是人間的生活的最高的樣式。這三種共同結合，相互間有密切的關係，又可以叫做血緣、地緣、友誼的名稱。友誼是以同樣的行動與思想為條件，離血緣、地緣而獨立。職業以及技術的相結，這種友誼最簡單的表现，就是理解的一致，就是心的共鳴。血緣的結合，只限於一家一姓；地緣的結合，只限於一地一鄉；友誼的結合，纔是不問同姓與否，同鄉與否，一種人間友好的結合。友誼的結合，就是統一精神的體現。共同的結合與利益的結合，形成共同社會與利益社會。共同社會與全體社會差異之點，就在一個有組織性，一個無組織性。共同社會，是大家有意識的一個組織。共同社會與利益社會不同之點，可以分兩方面來說。一方面是客觀的，一方面是主觀的。客觀的不同，就是共同社會的利益，集中在公共的目的；利益社會的目的，僅集中在個人的目的。公共的目的，以公共的利益為前提；個人的目的，以個人的利益為前提。主觀的不同，就是共同社會，是本質意志的結合；利益社會，是任意意志的結合。本質意志，就是存在於人的內部的心理的等價，生命之統一的原理。任意意志，只不過是思维的構成的一部分作用。本質意志，沒有意欲與不意欲的二重可能性，任意意志，就可以隨時選擇。

出入自由。國家就屬於前者；公司、組合，就屬於後者。

依一元國家論者的見解，社會愈進步，國家的權力與範圍愈擴大。國家是人類文化最高的表徵。人類社會愈發達，對於國家的需要愈密切。一切的文化，都是伴着國家而產生的。沒有國家，文明就沒有地方寄託。社會是進化的，國家更可以促社會的進步。進化是自然的；進步是人爲的。進步主觀的條件多；進化主觀的條件少。只有盲目的進化，但絕沒有盲目的進步。這就是一種文化的國家論。依多元國家論者的見解，恰和前者相反。就是說社會愈進步，國家的權力與範圍愈縮小。國家的存在，只不過是爲了國家機關的經營與繼續。國家在社會當中所占的地位，只是一部分的作用，絕不是全部的作用。社會生活，都要離國家生活而獨立。社會的自然發展，比受國家所拘束而獲得的較多。這就是一種機能的國家論。

機能的國家論，近代社會學者多主張之。分析起來，也有兩種見解。一種是說文化的發達，社會的團結愈是弛緩；一種是說文化的發達，社會的團結愈是增加。前者的根據，是說，古代倣野民族，社會精神很強。社會精神，形成一種力；這種力，對於個人加以壓迫，使個人作社會的犧牲。後來分業發達，交易繁昌，就形成一種文明民族。昔之所謂社會精神，到現在就漸趨衰微。這種社會精神，就以交易精神替代。所以到此時，與其說大家是爲社會犧牲，不如說是爲自己的利益追求。結果下來，社會制度，失了力量，社會的團結，一天一天弛緩下去。後者的根據，是把人類的團結視作人類的連帶關係。這種連帶有兩種：一種是機械的連帶，一種是有機的連帶。機械的連帶，使大家日趨於類似；有機的連帶，使大家日趨於分業。一方是只看得出社會意識，而看不出個人意識；一方是個人的個性，特別顯著。

一部分人與一部分人，營絕然不同的生活。機械的連帶，對於各個分子團結的強度，不及有機的連帶。古代機械的連帶最著，現代有機的連帶最著。文化愈發達，社會的團結，就以有機的連帶，代替機械的連帶。這種團結力，比從前更是增加。現代分業的發達，就是好的例證。

依文化的國家論作根據，就產生國家萬能，國家至上主義的主張。依機能的國家論作根據，就產生聯合說的主張。這種聯合說，有三種見解。一種是把國家看作社會之社會，牠有統制各種社會的機能。這就是一種國家的聯合說。一種是把國家全然看作與他社會有對等的地位，牠們相互間成立一種聯合關係。這就是全體社會的聯合說。第三種見解，就是前兩者的折衷。一方面承認國家的特殊地位，占在各種社會的上位；一方面又承認與其他社會的對等關係。但總觀聯合說的原理，不外於「對於共同的利益，需要一個共同的組織；爲了特殊的利益，需要一個特殊的組織；爲了一般的秩序與安全，要集權；爲了生活的充實，要分權。」

德國的學者，多主張文化的國家論；英國的學者，多主張機能的國家論。德國的學者，把國家認爲有至上的價值；但英國學者也並不完全否認國家的作用。如基爾特社會主義，把國家當作消費者的代表即是。法國的無政府主義諸學者，就恰和德國的相反。他們是絕對否認國家的存在。國家的存在，是一種罪惡。要人類得到光明，非先搗毀這個罪惡的東西不可。但學說是依事實而存在，並不是事實依學說而存在，先有了事實，纔再產生學說。國家與社會，是互有影響的，誰也不能否認這個事實。我們固然希望一個無強權有公理的世界實現，但在這個世界還沒有完成以前，我們還未可一旦拋棄這個工具——國家。

第四節 國家與法律

人不能離羣而索居，必得在衆人當中，營共同生活。人是一個有意思的動物。人與人意思關係的相結合，就是社會。社會現象，千差萬別，大體區分起來，不外協力的形式與鬭爭的形式兩種。社會心理學者，把這兩種形式，歸之於人類的本能。人類有協力的本能，所以社會現象，有協力的形式；人類有鬭爭的本能，所以社會現象，又有鬭爭的形式。在社會的成長與創造的過程上，鬭爭與協力，都是有意義的。就部分看，協力固然是好；就全體看，鬭爭也並不絕對的壞。的確，社會的進化，不能抹煞了人類的鬭爭，馬克斯說：人類的歷史，就是階級鬭爭的過程。所以我們對於鬭爭，與其說是社會破壞的，不如說是社會構作的；與其說是社會否定的，不如說是社會肯定的；與其說是反社會的，不如說是社會的。

因爲人類有了鬭爭，但同時人類需要一種平衡的狀態，纔能生活，如果讓這種的鬭爭現象，自然的下去，那末，一定會衝破社會的平衡，人類欲得安居樂業，是不可能的。所以不能不設定一種社會的規範，對人類的行爲，加以限制。對的，就許爲；不對的，就不許爲。這個對與不對，又以什麼爲標準呢？許多哲學家，就把這個標準，叫作正義。鬭爭的現象，在動物中間，尤爲顯著。動物的鬭爭，沒有一定的限制，以撲滅對方爲止。強者殺戮弱者，任憑暴力角逐。人類與動物不同的，就是以社會的力量，對相互間的鬭爭，加以束縛。這種束縛人類行爲的東西，就是法律。

法律有禁止法與恢復法。禁止法是對於違反了普遍的秩序與安寧的人的一種制裁，對於某種行爲，定下某

種罪狀，科以某種刑罰。犯了這種刑罰的，就可以說是非社會人，是社會所不容的。這種法律，如刑法即是。恢復法是對於特定人利益的保障。換一句話說，就是誰損害對方的利益，誰就要負恢復原狀的責任。最大的，就是對於私有財產權的保護。私有財產，是現在社會下神聖不可侵犯的信條。觸犯了這個信條的人，就會受相當的處分。這種法律，如民法、商法、行政法、憲法等均是。禁止法就是對於鬭爭形式的束縛；恢復法就是對於協力形式的規定。前者使鬭爭趨於和平，後者使協力歸於分業。和平纔能使社會秩序安定，分業纔能使士農工商，人各一業。

亞里士多德曾把正義分作兩種：一種是分配的正義，一種是交換的正義。分配的正義，只是比例上的平等；交換的正義，纔是數量上的平等。如甲得A之報酬，乙得B之報酬，兩種報酬，分量上一定不會相等，但在比例上，甲對A之比例，與乙對B之比例，比例與比例之間，是會相等的。此即屬於前者。其次如買賣交換，損害賠償等，對於對方，非以同樣的數量不可，所以分量的相等，是交換的條件。此即屬於後者。如果說法律的源泉是正義，那末，就是這分配正義與交換正義的實現。

但是正義，要受時間與空間的限制，沒有絕對的正義，也沒有永世不可變易的正義。比如社會學者主張法律正義，都是由人與人的連帶關係而起的。中國民間有兩句俗話，就是說，生不帶來，死不帶去。這個意思，就是指人從呱呱落地的那一天起，到進墳墓的那一天止，這中間一切的生活，都是仰給於社會吃的，是社會的；住的，是社會的；穿的以及一切的一切，莫不是社會的。甚至於語言、文字、風俗、習慣、個性，都是受社會的薰陶。在自給自足經濟時代，還可以說：『這是我的。』因為那時的一切，雖不是自己從身邊取出的，卻是以自己的勞力，向自然界得來的。到了

以後，尤其是資本主義發達的現代，即如一尺布，一塊麵包，誰也分不出是誰的，誰也不敢說是誰的。沒有辦法，就只有說是社會的。社會好比是一個債權人，我們好比是一個債務人。我們享了社會的權利，所以不能不盡義務。但是就現代的情形看，權利與義務的享受，太不平均。有的只完全享權利而不盡義務，有的是盡義務而得不着權利。一方面是不勞而食，一方面卻又勞而不得其食。這種現象，是正義麼？不待言的，是太不正義了。現代社會運動，也可以說是一個正義的運動。這種運動，就是要使得法律秩序的變更，要使得權利享受、義務擔負的適當。

國家與法律的問題，也是一個極難解決的問題。有的人，把國家與法律的問題，看作神與世界的問題。唯心論者的主張，是說先有了神，後纔有這個世界。神是世界的創造者，神是世界最高無上的支配者，沒有神，便沒有世界。世界的一切，是遵着神的意旨進行。唯物論者的主張，是說宗教是人間的產物，神是人間所設定的一個象徵物。人是創造宗教的，並不是宗教創造人。同樣對於國家與法律的問題，也有這樣的論爭。一種是說先有國家，後纔有法律。法律是國家所制定或承認的規則。國家所制定的，就是成文法，國家所承認的，就是習慣法。國家創造法律，同時國家又保護法律的執行。國家是法律效能的付與者。另一種是說先有了法律，後纔有國家。國家不過只是法律上的一個制度。沒有法律的存在，便沒有國家的存在，國家的依據，就是法律。尤其是近代法治國家，更足以充分證明這種學理的確當。其實這兩種論調，都包含有一部分的真理。

國家是法律上的一個制度，一個秩序，一個單位，這是對的。有了國際法，保持國家主權的獨立；有了國內法，保持國家主權的最高。不過法律的存在，就是國家的存在，這只是國家最近的特性。國家的過程很長，在古代國家，雖

沒有法律的存在，但不能否認國家的存在。國家是一個事實的起源，先是國家是原因，法律是結果；其次纔轉到法律是原因，國家是結果。原因與結果，本不是絕對的。過去的原因，造成現在的結果；現在的結果，又可以成未來的原因。國家本是制定法律，但在法律制定以後，實行起來，效力鞏固，範圍伸張，於是反轉來可以管住國家的本身了。

法律就是規則。規則，無論在自然界也好，人類社會也好，都是必要的。四時的運行，晝夜的起伏，月暈而風，潤而雨，這都是自然的規則。如果離開了這個規則，就必有災異。萬有的存在，一定是自然界規則的保持不破。把蘋果向天上拋，一定還是下墜，這是受地心吸引力的支配。地球以及其他星球，懸在空中，不會傾跌，也不會自相撞擊，這就是受萬有引力的支配。如果自然界規則一破，全宇宙就會毀滅。人類社會，營共同的生活，也須得一種規則。個人的生活沒有規則，必會損害個人的健康；社會的生活沒有規則，也會損害社會的健康。個人不規則的生活繼續太久，個人必至於毀滅；社會不規則的生活繼續太久，社會也必至於毀滅。革命只是由一個舊的規則之下，交換一個新的規則，並不是不要規則。中國古書上有幾句話：晝見星而天雨血，非妖；而子不聽父，弟不聽兄，君令不行，此則妖之大者。這就是說，天下血，白天裏看見星斗，還不算妖，只有臣不聽君的命令，子不聽父的教訓，弟不聽兄的勸導纔是妖之又妖。那時的規則，就是三綱五常。沒有綱常的人，就是犯上作亂的人。要得天下太平，一定要綱常不紊。這就是過去維持社會的規則。現在再也聽不着這種的言論了。但是維持社會的規則，在任何時候，是必要的。現在的規則，是什麼呢？舊的拋棄不用，新的又沒有建設起來，中國正是在這一個青黃不接的時候。所以這就是社會動亂的根源，這就是人們不安的要因。

第五節 國家之起源變遷及其將來

關於國家的起源，有種種不同的學說。亞里士多德把國家的起源，委之於人類的天性，委之於自然的創造。柏拉圖則委之於人類的需要。柏拉圖曾把權力的根據，作下面七種的分類：

- 一、父對於子的權力。
- 二、高貴者對於下賤者的權力。
- 三、長者對於幼者的權力。
- 四、主人對於奴隸的權力。
- 五、自然的強者對於自然的弱者的權力。
- 六、被治者對於賢者的信服，合理的權力。
- 七、抽籤當選者的權力。

柏拉圖的政治理想，是哲人政治，所以柏拉圖的結論，是承認賢者的權力。國家的起源，是衆人有要求賢者統治的必要。至亞里士多德，則稍異趣。柏拉圖僅憑空想，亞里士多德尙探求事實。當時的奴隸制度盛行，亞里士多德就替奴隸制度作辯護。他說：人類是天性的政治動物。主人對奴隸的支配，也是依於天性。「劣等的人，不僅可以說

是天性奴隸，使他們在主人支配之下，勿寧說是他們的幸福。」所以他把國家的起源，委之於人類的天性，自然的

創造。強者對於弱者的支配，不但必要，而且合理。

此外對於國家的起源，最重要的學說有四種，分述如下：

第一、神意說 此說淵源於基督教。在中世紀支配了整個的歐洲。這是說國家是神意建設的。國王是代表神的意旨。大家要服從神，所以不能不服從國王。在英國詹姆士一世曾說過，沒有僧侶，就沒有國王。在德國威廉二世對軍隊演說，也曾說，朕是上帝的機關。上帝的神靈，降於朕之身。朕是上帝的劍，朕是上帝的使徒。違背朕的意旨的，就是自取災禍。

在新約全書羅馬書第十三章，要順服掌權者，這段文章，把神意說得更透澈。茲抄錄於左：

「在上有權柄的人，人人當順服他。因為沒有權柄不是出於上帝的。凡掌權的，都是上帝所命的，所以抗拒掌權的，就是抗拒上帝的命令。抗拒的，必自取刑罰。作官的，原不是叫行善的人懼怕，乃是叫作惡的懼怕。你願意不懼怕掌權的麼？你只要行善，就可以得他的稱讚。因為他是上帝的用人，是與你有益的。你若作惡，卻當懼怕。因為他不是空空的佩劍。他是上帝的用人，是伸冤的，刑罰那作惡的。所以你們必須順服，不但是因為刑罰，也是因為良心。你們納糧，也為這個原故。因為他們是上帝的差役，常常特管這事。凡人所當得的，就給他。當得糧的，給他納糧。當得稅的，給他上稅。當懼怕的，懼怕他。當恭敬的，恭敬他。」

把這一段文章一看，就可以看出基督教神意的教旨。如果遵從這個教旨下去，那末，永世就不會有革命的發生。所以共產主義者，特別反對基督教，這不為無因的。

第二、契約說 這恰是一種革命的學說，至少是對於神意說革命的學說。十七世紀以來，英國的密爾東、法國的盧梭等，羣起倡契約說，對於君主專制，加以攻擊。過去是說國家是神意創造的，君主是代表神的職權。君主作惡，人民也只有服從，莫可如何。契約說者，即把國家的起源，委之於人民的合意上。密爾東是說，人類的原始狀態，本來自由，不會服從什麼人的命令；不過後來因為作姦犯科之事起，如果任其自然下去，勢不至招人類全體之滅亡不止，所以不得不設定一種權力，作衆人平和的保證。這種權力的授與者，是人民；寄託者，就是君主或執政者。盧梭與密爾東根本思想，沒有多大差別；不過密爾東的契約說，近於政府契約說，這種契約，是君民之間的契約。盧梭則主張社會契約說。他曾說：『人間的第一法則，是自己的保存和自己的營養。他對於自己保存的手段，是唯一的判斷者。他是自己自身的主人。』他這就是說人是生而自由平等的。以後對於自己的自由，加以限制，仍是爲了自己的利益。因爲自然的狀態，足以障害個個自由的發展，要打破這種障害，只有形成一個大的團結。所以他又說：『各人把他的人格和全權，委之於全體的意志的最高支配之下，並且各人又獲得構成全體之部分的一員的資格的代表。』這就是說國家是全體意志的代表，人民一方面是在這個全體意志支配之下，一方面卻又是組成這個全體意志之一員。

第三、征服說 此說是以國家的起源，歸之於武力。國家的造成，就是強者對於弱者的征服。始而僅是人的侵略，繼而就變成物的侵略。從前所捕得的俘虜，都是一殺了事，在後可以以把俘虜用來作奴隸，戰勝者可以指揮奴隸工作，自己安享其成，把俘虜當成一部份財產。捉來的俘虜，可以由大家平均分配。在逐水草而居的時候，土地是沒

有什麼重要。在後農業發生，土地就變成人類唯一生活的源泉了。所以「爭地以戰，殺人盈野；爭城以戰，殺人盈城。」爭地爭城，也成了必要。由少數的人，漸漸吸收被征服的人，於是成了大的集團。由很小的土地，漸漸擴張到被征服者的範圍，於是成了大的王國。武人崇拜，英雄崇拜，戰勝謳歌，武力謳歌，所以在過去的歷史，特別表現的深。

第四、榨取說 此說是以國家的起源，歸之於經濟的原因。奧賓海馬在他的國家論內面，曾把人類活動的主要原因，以心理的解剖，斷定爲自己保存慾。自己保存慾又分兩種，一種是飢餓，一種是戀愛。實際的人類活動的主要原因，他又歸結到生存慾。因爲要生存，於是不能不需要物質上的準備和供給。這種必需品獲得的方法，有兩種：一種是掠奪，一種是勞動。前者是奪取他人勞動的成果，後者是自己勞動而獲得必需品的的方法。前者是政治的手段，後者是經濟的手段。國家，就是這種政治的手段之組織與完成。就時間上說，是先有經濟的手段，後纔有政治的手段。

恩格斯在家族財產及國家之起源內面曾說過：「國家是階級之對立的必然的結果的表現。同時因了階級鬭爭的成立，國家常是使優勢的經濟的支配階級成爲政治的支配階級，所以國家的成立，就是對被抑壓階級，而獲得更新的抑壓和榨取的手段。」所以恩格斯的國家觀念，是經濟的有力的階級抑壓機關。他把人類的文化分作未開化時代與文明時代兩種。未開化時代，又分作三期：第一期，是人口稀薄，狩獵區域的時代。種族及氏族間，沒有階級的共產的時代。第二期，是牧畜及耕作發達的時代。漸漸社會的分業，有可能，交換現象，也隨之發生。土地原來是種族的共有，漸漸向氏族家族或個人的手中移轉。第三期，是農業和工業分離，奴隸制度的發生，商品生產，貨

幣經濟的時代，階級對立漸漸的萌芽時代。等到奴隸制度的確立，貨幣制度的完備，資產階級的發生，就入於社會文明時代。在這個時代，把對於物的權力，擴大到對於人的權力。這個時代，就是近代國家成立的時代。所以國家的成立，是以對物的支配權，擴大到對人的支配權。換言之，就是因了奴隸制度的確立，自由人與奴隸，榨取者與被榨取者之對立的顯著，階級支配，經濟的抑壓而起的。

以上諸說，神意說與契約說，只是一種觀念論，不是一種實證的學說。征服說與榨取說，都是有歷史的根據的。尤其要說明國家的過程，更不能離開武力和經濟的關係。

談到國家的變遷，在前面所說的恩格斯所分的幾個時期，這就可以作馬克斯主義者對於國家認識的代表學說。奧賓海馬把國家的過程，分作六個時期，與恩格斯的學說，是大同小異。恩格斯的研究，取材於奧賓海馬的地方也很多。第一個過程，是邊境戰，掠奪與殺戮的時代。第二個過程，是家畜、家具、食糧有剩餘的時代。大家從事農耕，爲了自己的利益，不徒以殺戮爲事。第一個時代，可以說是富的破壞的時代；到第二個時代，大家纔認識了經濟的價值，是富的建設的時代。第二個時代，可以說是國家成立的最重要的一個過程。第三個過程，就是農耕民以自己的剩餘，供自己的蓄積的時代。牧畜民與農耕民，雙方都有一定的規則遵守。第四個過程，就是兩個種族以上的場所統一，構成統一的地域團體的時代。在這個時代，使向之種族與種族間的國際關係，變成國內關係，構成領土國家的形態。第五過程，是宮廷制度發生的時代。這就是各地方設行政官、裁判官、收稅官，這般人，置於首長命令之下，掌握實際權力的時代。第六過程，是場所統一的種族混合狀態，變成化合狀態，發生新階級對立的時代。在這個時

代，國家的形態和內容，纔告完成。

日本東京帝國大學教授蠟山政道氏，在他所著的政治學之任務與對象內面，有一章說明政治社會之歷史的態樣，換言之，也就是國家的過程。他首先提出觀察的標準有三點：第一是統制的權力之構成者的性質如何？第二是統制的權力之運用方法如何？第三是統制的權力之行使範圍如何？他說歷史的態樣，都是不完全的。要求得一個極限的態樣，第一是要統制的權力構成之民衆化；第二要統制的權力運用的職能化；第三要統制的權力行使之人道化。他根據這個標準，把歷史上的態樣，分做四個時期：第一是族長的習慣的種族社會時代。第二是貴族的身分的封建社會時代。第三是君主的專制的國家社會時代。第四是市民的立憲的國家社會時代。

綜合來說，國家的變遷，是先由血緣的，而進到地緣的。國家是一個地域團體。國家的唯一條件，就是地域的限制。恩格斯說氏族制度沒落以後，纔發生國家，這也就是由血緣社會而進到地緣社會的意思。

在原始人類，只知有母而不知有父，這時就形成一種母系制度。男子在外漁獵，女子在家從事與農耕性質相近的工作。日常所需，都保存於女子之手。女子要操男子的經濟權，所以男子只成了女子的附庸。女兒在母親死了的時候，母親的兄弟，有與甥女結婚的義務。因為重母系，不得不避免母系的絕嗣。

後來漸漸與族外通婚。從族外俘虜來的女子，也可以結婚，不殺戮，也不使之爲奴。於是又形成一種掠奪婚姻。女子到此時，就失了她的地位，從此以後，就變成了男子的戰利品。生產稍有餘裕，又不得不確定男子的繼承權。父權制度，由是以確立。

人口加多，由家族而聚成氏族。氏族與氏族間不免戰爭。家有家長，族有族長。族長對內，可以調解家族間的糾紛；對外，可以排除異族的侵侮。那時候一人受了異族的侮辱，全族中人，都有復讐的義務。尙武鬪狠，成了當時的風氣。

強大的氏族，漸漸兼併弱小的氏族，成一個定居的種族。過去無論是母系制度也好，父系制度也好，總不外於血族間一個系統。大家的結合，是以血緣爲起點。到種族定居以後，血緣就混雜了。此時的結合條件，是在土地。有了土地，所以又發生封建制度，各霸一方，自稱雄長。封建時代的國王或諸侯，都是大地主的化身。一般的百姓，也就變成農奴了。

到了近世，工商業發達，尤其是產業革命以後，機械的魔力，使得大家競爭市場與殖民地。種族與種族間又形成更大的團體，而成民族的國家。各自爲了各自民族的利益，盡量發揮自己民族的武力，經濟力，向外開擴。民族主義，民族自利主義，一民族主義，都是近代國家的產物。

第四章 政黨論

第一節 政黨是什麼

政黨是什麼？政黨的定義，可以說是以奪取政權、實施政綱爲目的的有組織的政治集團。

黨是什麼？黨是一個集團，政黨就是一個政治集團。整個的社會人羣，是一個大的集團。在這個大的集團之下，又化分無數小的集團。這個集團，從具體方面說，是多數人的結合；從抽象方面說，是多數意思的結合。人的結合與意思的結合，本是分不開的。人不是一個機械，絕對沒有無意思的人的結合。不過政治集團，意思結合的成分，更包含的較多。

政黨又是一個有組織的政治集團。評論會、討論會、研究會、或其他的種種結社，這可以說是一個集團。完全以批評政治爲對象的，這也可以說是一個政治集團。但這種結社的性質，只不過是自由研討，集團下的各個份子，都有絕對的自由，都有個人的個性。各個份子相互間，更結成一種平行的關係，既無所謂權力，也無所謂服從。政黨就不同，他是一個組織體，他有他的系統，他有他的結構。各個份子，都要在一定的規模之下活動。假定違反了黨的規範，黨會要他離開；假定對黨失了信仰，自己也會自動的退出。

政黨又是奪取政權的一個政治集團。政黨的發生，是隨民權伸張而來的。人民有參政的權利，但是人民的數量很多，又因能力的差別，興趣的不同，所以實際政權的行使，仍不能不委之少數人。這般少數人，以衆人爲背景，以輿論爲前鋒，到了一個相當的時機，即起而奪得政權，政權的更迭，於是不免政黨的鬭爭。

自然，政權的奪取，絕不是爲了政權而奪取政權，是爲了實施政綱而奪取政權。政綱是黨對政治環境的認識，而在這個認識下，得出來的結論。政綱是黨的意思的結晶。政綱的性質，不在批評過去，警惕現在，而在預測未來。政綱不在消極的批評，而在積極的建設。政綱不在言論的動聽，而在切於實用。政綱不在怎麼樣好，而在怎麼樣能。政綱不是不兌現的支票，不是奪取政權的幌子，而是政黨的精髓，政黨的生命，政黨的成功與失敗的測量器。如果奪得了政權，政綱自政綱，不能履行，那末，政黨的功用，就等於烏有。奪取政權，是靠政黨的能力；實施政綱，又全仗政黨的道德。一個政黨，沒有道德的實踐性，徒使黨的各個份子，盤踞要津，尸位素餐，坐糜國帑，其害真是不堪設想！

前面曾經說過：西洋人談政治，是他目的。有時候把政治當作倫理的手段，有時候把政治當作宗教的手段，有時候把政治當作經濟的手段。因爲是這樣，大家總要從政治的本身以外，找出他的價值，所以西洋的政治，是積極的。因爲積極，所以有權利，有鬭爭。大家都希望把政權奪到自己的手裏，去建設自己理想中的世界。中國人談政治，是自我的。把政治本身，就當一個目的，不希望離開了政治，還另外找出一點什麼來。重無爲，重垂拱而治。只要使天下太平，盜賊平息，禍亂不興，就算是政治之極軌了。民間的一切，聽其自然發展。『不求有功，但求無過』，至今還留存着這種消極的觀念。西洋社會的物質繁榮，中國社會的物質凋敝，這也許是最大原因之一。

中國人最不主張「黨同伐異」，「入主出奴」。至多也只重精神上的契合，而鄙棄形式上的組織。孔子的教訓，是「君子羣而不黨」。孔子所說的羣與黨，雖然沒有下個一定的界說，但褒羣貶黨之意，我們是可以看得出的。爲什麼褒羣呢？羣是公，羣是循乎自然。爲什麼貶黨呢？黨是私，黨是勉強湊合。中國有「植黨營私」的舊話，一提到黨，好像就聯想到私。「大道之行也，天下爲公」，所以孔子說，君子只有羣而不結黨。黨又是有範圍的，中國人尙無拘無束，隨隨便便，所以大家也不願意組黨。但是到了宋時歐陽修，對於黨的解釋就不同了，好像就把黨認作羣了。也許當時黨的萌芽，在歐陽修的眼光當中，認爲也不算壞，所以他只得承認現實。歐陽修在朋黨論裏面是說，只有君子纔能有黨，小人不能有黨，因爲小人對利害關係，計較的太深，利害衝突，自無結合的可能。君子有一定的懷抱和主張，所以易於結合。「紂有臣億萬，惟億萬心，予有臣三千，惟一心」，「武王之能得天下，即得力於好人一心之結合。歐陽修且主張對於朋黨要不加干涉，更從而進賢退不肖，纔是國家之福。所以他說，堯除四凶，而進八元八愷，所以堯稱盛世。唐昭宗殺黨人而投之黃河，說此輩清流，可投之濁流，所以卒招亡國之禍。像歐陽修這種見解，是不可多得的。但中國歷史上之所謂黨禍，也不過是指幾個文人書生的結合而言，自然與現在規模完備的黨不同。東晉五胡亂華，使得當時的讀書人，精神上沒有寄託，所以飲酒賦詩，以求解脫，對於國政，大家不能實際的幹，只能在野發發牢騷。後人做詩說：漫說風流誇兩晉，慙將塵尾誤中原。這就是痛罵當時一般名士，所謂風流人物也者。要之，中國的政治，只看見個人的力量，而看不見衆人的力量。「輔世長民莫如德」，有德的人，就可以輔世長民，個人的修養，就是一個大的力量。假定自己有偉大的人格，崇高的能力，衆人自然會拜倒，即可以號召天下，命令當時。甚至

於有時「天子不得而臣，諸侯不得而友，匹夫可以抗王侯，用不着組黨，也用不着自己費力。這就是中國政黨不發達的原因。

第二節 政黨的基礎

政黨絕不是空中樓閣，他一定有他的基礎。基礎確定了，纔能清醒政黨的意識，纔能決定政黨的行動。不然，在半空中打亂拳，是得不着什麼結果的。

談到政黨的基礎，一定會聯想到階級。現在大家都已承認政黨的基礎，只有階級，除了階級，不能另外還有什麼基礎。在現在中國的情形，對於階級的認識，形成兩個絕對不同的見解。一個是侈談階級，幾乎離了階級，沒有話談。一個是諱言階級，幾乎聽見了階級就害怕。我認爲這都是未免太意氣用事了。關於階級的問題，下章再論。

作者在這兒，想把政黨的基礎，分作思想與階級兩種。一種是代表思想的政黨，一種是代表階級的政黨。主張階級的一元論的人，或許認爲這是一種錯誤的分類，因爲「存在決定意識」每個人的思想，都是他的環境決定的，結果，思想仍不脫離階級的背景，有一個什麼階級，纔發生一個什麼思想。不過我的根本意思，並不與此原則違反。我這樣分類，是不抹煞思想的重要；尤其是在中國，不如是不足以解釋許多實際問題。

在前面曾講過：黨是一個集團。集團，從具體方面看，是人的結合；從抽象方面看，是意思的結合。階級就是指人，思想就是指意思。人與意思，階級與思想，是一個統一的東西。一方面有人，一方面就有意義；一方面有階級，一方面

就有思想。反言之，亦如此。如以此推論，把代表階級當作代表思想，亦無不可。沒有階級，不足以構成思想；沒有思想，也不足以構成階級。

德國某學者，曾作一種詰問：就是說，一個人來加入黨，我們是不是要問「你是一個什麼階級？」自然，入黨的條件，是以服從黨綱為主，絕不會說我們黨是代表一個什麼階級，某人不是這個階級，我們就拒絕他。在十六年武漢分共時代，某中央委員演說，會對共產黨作下面的指摘。大意是說，「共產黨自命是代表無產階級的，自命是無產階級的政黨，但是這個無產階級怎樣確定呢？有的人，明明是資產階級，他們偏偏要引為忠實同志，他們的理由是，這位無產階級意識化。明明是無產階級，他們偏偏要把他逐出陣營以外，他們的理由又是，這位資產階級意識化。真是令人摸不着頭腦，無所適從。」

這些詰難，非拿思想來，不足以解釋。就是說政黨固然是代表階級的，但是政黨與階級不同的，就是階級僅是客觀的存在，他們的意識，並不明顯，並不齊一，並不尖銳化。政黨就是一個階級的前鋒，階級意識的結晶。政黨不但有客觀存在的基礎，而且有主觀明顯的、統一的而且尖銳化的意識。不然，政黨就是階級，階級就是政黨，政黨與階級又有什麼區別呢？

法國的政黨，代表思想的成分多；英國的政黨，代表階級的成分多。比如說法國小黨林立，我們是不是能說他代表幾十個階級呢？以至於中國歷史上的黨派的分歧，我們是否可以斷定他是代表那一個階級呢？日本過去自由黨與改進黨之爭，也就是板垣和大隈之爭，我們能說他們是代表階級之爭嗎？至今民政黨與政友會還形成一

個對立，我們對他們能說是階級的對立嗎？當孫中山先生要推翻滿清的時候，稍有血氣，莫不願效前驅。這是階級的推動嗎？現在許多人，放棄書不讀，放棄家庭的樂事不享，甚至於不要性命的去爲革命努力，我們能斷定他們都是自身感於階級的壓迫嗎？列甯說：沒有革命的理論，即沒有革命的行動；兵書云：攻心爲上；孫中山先生重心理建設。思想的激動，比什麼都厲害，許多人自己明明是被思想驅使着，但口頭上卻又否認思想，好像要說到思想，就近乎唯心論，就不大漂亮似的，我認爲這是一個極不忠實於現實，也可以說極不忠實於真理的現象。

我上面雖然不捨棄思想而偏談階級，但同時我的意思，並沒有把思想當作與階級不相干的東西。說到這兒，就有一個問題，就是說政黨有沒有『超階級』的可能？拿實例來說：關於國民黨是代表什麼的問題，也有兩種意見。一種是代表階級的意見，一種是代表思想的意見。代表階級的意見，有種種不同，有的是說代表全民，換言之，就是說，有多少階級就代表多少階級；有的是說代表農工小資產階級；有的是說代表在帝國主義與封建勢力底下一切被壓迫的民衆。代表思想的意見有兩種：一種是汪精衛先生『超階級』的意見，一種是戴季陶先生『爲民衆』的意見。超階級就是一種排難解紛的態度。不站在某一個階級底下作戰士，只站在各階級間作一幅調劑劑爲民衆，是站在民衆之上，替民衆做事，有一種扶危救顛的意味。戴先生說中國的革命，沒有階級與階級之分，只有覺悟與不覺悟之分。中國的革命，是覺悟分子的團結，去革不覺悟分子之命。共產黨唱『民衆的』，國民黨是『爲民衆的』。有的人批評汪先生的話，是『不通』，是『反動』。又有的人，指摘戴先生的話，是『代表中國士大夫階級的思想』。其實，平心論之，汪先生與戴先生的意見，也是不可抹煞的，他們的思想，是中國社會的反映，抹煞了他

們的思想，就無異抹煞了中國的社會。我在這兒，自然只是一種學理的探討，不是要提出一種什麼政治主張。在學理上說，政黨有代表思想的可能，但這個思想，絕不是與階級不相干的。政治主張，重在未來的創造力，如果以「超階級」「爲民衆」作一種政治主張，我們也未可十分加以非議的。

因爲政黨的基礎不同，所以又形成普通政黨與革命的政黨兩種。普通政黨，是既成政黨，已經有深長的歷史，在議會內面活動。他們的能事，只是競爭選舉，搶得了議會的議席，就算滿足。革命政黨，是後起的政黨，新興的政黨，以改造社會爲前提，時時刻刻在不斷的努力中，要在他們努力之中，建設起新的社會。

普通政黨的組織，多是由上而下的；革命政黨的組織，多是由下而上的。普通政黨，以個人爲中心，黨的興衰成敗，都寄在幾個領袖的身上。革命政黨，以羣衆爲中心，最高的權力，握於羣衆之手，領袖只不過是羣衆團結力量的一個象徵。羣衆可以左右領袖，領袖不革命了，羣衆會把他驅逐到革命戰線以外。

第三節 政黨的條件

政黨的活動，是以實際的政治環境爲對象，所以對於政情的觀察與宣傳是必要的。觀察是分析客觀的事實，以定此後努力的方針；宣傳是要以觀察的結果，宣佈於社會，在衆人當中發生力量。觀察最好是以純客觀的態度，如果成見太深，顛倒是非，實在是徒損自己的信用。宣傳有口頭的，有文字的。口頭與文字的技术要好，自不待言，但只話講得漂亮，文章做得動人，也不能達到宣傳的效用。羣衆的心理，本是最容易激動的，宣傳的技术好，一時得到

羣衆的狂熱，是有可能的。不過宣傳沒有內容，宣傳不切實際，口頭的宣傳與實際的行動，不相符合，羣衆的擁護，也必隨之崩壞。因爲只可欺騙民衆於一時，絕不可欺騙民衆於永久。民衆對政黨不信任了，就無異宣告了政黨的死刑。

喚起輿論，博得輿論的同情，也是政黨必要的一件工作，輿論是什麼？輿論就是存在社會當中的自由發表的占優勢的意見。輿論是一個社會當中普遍的存在，既不是某個人的意見，也不是某個集團的意見，他是透過各個各集團的。輿論是自由發表的，是人心的一種自然發露。他並不是受了命令的驅使而發生，也並不因了命令的制止而消滅。輿論又是一種最占優勢的意見。自然，存在於社會當中的意見，一定很多，能造成一種輿論，就是在各個意見當中最占優勢的一種。政黨在事前要喚起輿論，在事後要博得輿論的同情。衆人的生活，大半是不知不覺的，對於某件事，至多只能有直感，而不能進一步的思維，得出一個明確的認識。至多只能知其當然，而不能知其所以然。所以政黨要盡喚起輿論的責任。喚起輿論，就是先給羣衆一種暗示，使得羣衆在這個暗示之下行動起來，如催眠術然。但輿論雖由政黨喚起，而輿論的本身，仍是自發的，否則由少數人製造的，那又不是輿論。博得輿論的同情，當以自己能順從輿論爲主，否則箝制輿論，違反輿論，政黨的行動，與輿論相對立，那末，這個政黨，縱不滅亡，也不是社會所需要的了。

主義、領袖、羣衆，這又是政黨的所必需的三個條件。

主義是什麼？主義就是政治意識形態的結晶品。社會的意識形態，都是客觀環境的反映，政治意識形態，自不

能例外。政治意識形態，是片段的，一時的現露。統整這個片段的一時的政治意識形態，而得來的結晶體，就是主義。所以主義是整個的，是連貫的，是繼續的，可以供多數人長時間所努力的標準。前面曾講過政治理想與政治空想，主義就是一種政治理想。政治空想，絕不能構成一種主義。主義是通乎整個的政治的行動的出發點，是主義；政治行動的歸宿地，也是主義。主義是行動最初的準繩，同時又是行動最後的目標。所以政黨努力的過程，也可以說主義實行的過程。

領袖是什麼？領袖是代表羣衆力量，統一羣衆行動的一個機關。過去把領袖看成人的條件，現在可以把領袖看成物的條件。過去羣衆是爲領袖勞作的，現在領袖是爲羣衆勞作的。過去，領袖只是自己的創造；現在，領袖是衆人的需要。一個政黨，是結合許多分子的。這許多分子，平時行動起來，散漫無所歸宿，是不大好的。要集中許多分子的力量，要統一許多分子的行動，於是就產生領袖的需要。領袖的修養，自應比衆人更進一步。在主觀方面說，要有體力，要有智力，要有道德力。在客觀方面說，要能作衆人的先生，要能作衆人的朋友，又要能作衆人的奴僕。作衆人的先生，就需要智力的修養。領袖是立於領導衆人的地位。一個政黨，就是一個最好的學校，領袖就是學校當中最好的先生。作衆人的朋友，就需要道德力的修養。道德力的修養，也可以說是人格的修養。領袖的人格，一定要能作衆人的模楷。領袖不是離開衆人的，是時時刻刻接近衆人的。自己的人格，足以使衆人信仰，衆人也必情願來接近自己。在這個彼此接近的關係上說，又可以說是衆人的朋友。一個政黨，也是一個最親密的社會。在這個社會當中的人，都是友愛、精誠。領袖的精誠、友愛，就是衆人精誠、友愛的起點。領袖自身對衆人不精誠、不友愛，要希望衆人精

誠、友愛，是不可能的。同時領袖還要能作衆人的奴僕，這又不能不需要體力的修養。領袖不是不作事的，並且所作的事，要比衆人多。領袖不是過舒服生活的，並且所過的生活，應該還要比衆人苦。這就是說，當領袖的人，應該能耐勞，應該能吃苦，應該以身殉之衆人，作衆人的奴僕。這就必得要身體好；否則智力、道德力雖好，也不足以勝艱鉅了。

羣衆是什麼？就是我們平時所說的衆人。羣衆就黨方面說，仍是一個機械。做了政黨的一個黨員，就是獻身爲黨作工具，供黨的驅使，供黨的犧牲。羣衆是黨的基本，沒有羣衆不健全，而會有健全的黨的。黨是一個寒暑表，黨員是氣候，氣候熱，寒暑表的度數就上升，氣候冷，寒暑表的度數就下降。黨是革命的工具，黨員又是黨的工具。要革命成功，需要黨的健全；要黨的健全，尤需要黨員的健全。黨是摸不着、看不見的東西。所摸得着、看得見的，只是黨員。在黨的基礎鞏固的時候，是黨可以造人在黨的一切尙待草創的時候，是要人去造黨。所以人的條件，是政黨最不可忽視的條件。尤其領袖是寄托在羣衆的身上，羣衆有力量，領袖也無從壞；羣衆沒有力量，領袖也無從好。領袖的力量有限，領袖的行動，衆人也都有責任。壞既不是領袖一個人的過，好也不是領袖一個人的功。與其責備領袖，不如責備羣衆；與其希望領袖，不如希望羣衆。

第四節 政黨的利弊

天地間的事物，沒有絕對的利，也沒有絕對的弊，利弊都是相循的。一方面有利，同時另一方面就有弊，愈是利大，愈是弊深。「兩利相權取其重，兩害相權取其輕」，我們對於利弊的選擇，也只能持同樣態度，取其利之重者，而

不避其弊之輕者。

政黨自不能例外，利固然多，弊也不能說沒有。茲據觀察所及，而分析如左：

甲、利的方面：

一、集中力量 這個理由很簡單，這就是衆志可以成城的意思。耶律楚材臨危的時候，把他自己的小孩都叫到面前，以幾根箭給他們，要他們截斷。所得的結論是：單則易折，衆則難摧。他這個意思，就是要他們兄弟和氣一堂，與家立業。以此推之，整個政治環境，是多麼複雜，多麼廣汎，如果只憑人自爲戰，不但不經濟，而且還犧牲許多無謂的努力。政黨可以吸收多數的羣衆，統一他們的意志，整齊他們的行動，把多數羣衆的力量，集中起來。政黨是一個作戰的工具，要力的維繫，要力的表現。能集中力量，就是政黨第一個大的功用。

二、增加質量 「兵不在多而在精」，政黨的功用，更在能以寡敵衆。黨員的數量，固然要求多，同時質量方面，也要特別注意。政黨不是消極的，黨員也不只盡了消極的義務，就得了。但注意質量的方法，絕不是對於沒有能力的人，就不許他爲黨員；是要使沒有能力的人，入黨以後，而化爲有能力。這就是黨的訓練的結果。黨對於黨員的訓練，就是平時對於作戰的準備。訓練是要充實每個黨員的力量，換言之，也就是要充實整個黨的力量，使能一以當十，一以當百，一以當千。黨是一個好的學校。黨員入黨，尤其是一個好的受訓練的機會。黨對於黨員，不施訓練；黨員對於黨的訓練，或不接受，這就是黨的危機。

三、範圍個人的私慾 每個人有個人的個性，每個人有個人的私慾。黨與黨員是不能對立的。黨員的意志，應

該集中於黨的意志之下，黨員的自由，應該活動於黨的自由之中。如果黨員的個性伸張，黨的紀律就要沒有了。如果黨員私慾發展，黨的工作就要沒有了。黨是要以鐵的紀律，範圍個人的私慾，使得每一個人的個性，一天一天的縮小，使得黨的權力，一天一天的擴大。要使得處處只看見黨的力量，而看不見個人的力量，那麼纔是一個政黨成功的兆候。『一切權力屬於黨，』『黨權高於一切，』這並不是對黨外誇耀、威嚇的口號，而是對黨內使黨員要絕對遵守的信條。一切權力都要集中於黨，換一句話說，就是一切的權力，不能集中於個人。黨權高於一切，是黨權高出於個人的一切，換一句話說，就是個人的一切，要屈服於黨權之下。個人的能力，以及個人的意志，甚至於個人的生命，一切都要交給於黨。黨的命令，要馬上執行，不能爲個人打算，以個人的利益去做出發點，而有所考慮，有所猶豫。

乙、弊的方面：

一、易爲個人利用 黨的功用，本在範圍個人的一切，但世事就不是理想中那樣簡單。在一個集團之中，往往使野心家攘取霸權，而衆人也莫敢如何。個人利用衆人的力量，而作爲自己的力量。自己不作黨的工具，而以黨爲自己的工具；衆人原來是願作黨的工具，今一變而爲個人的工具。衆人的犧牲，不是爲黨犧牲，而是爲個人犧牲。以犧牲而獲得的成果，不屬於衆人，而屬於某少數人。犧牲是衆人的，利益是野心家的，這就是政黨最大的一個危險。

二、不能集中人材 政黨內面，有許多分子；這些分子，自是種種色色。如果好分子多，就可以壓倒壞分子。否則

壞分子就可以壓倒好分子。但是事實的教訓，有時候好人與惡人戰，好人不免於失敗，因為好人總是偏於消極的，惡人總是偏於積極的。好人重是非，惡人重成敗。好人爲善，不必以達到目的爲滿足；惡人爲惡，必以達到目的纔了事。在經濟學內面，曾有「惡幣驅除良幣」的法則。這就是說惡幣與良幣，同時在社會上周流，結果下來，看不見良幣，只看見惡幣，政黨的弊病，也可以借用這一個法則。

三、感情用事 感情用事，就是公私不分的意。我記得是晉朝時代，有兩個人共立於朝，私仇甚大。有一次皇帝以某事求人於甲，甲以乙對。乙得大用。後來知道得力於甲之推薦，於是登門道謝。但甲對乙說，「吾與君之仇，私也。薦君，公也。吾不能因私廢公。但吾輩之仇，仍自若也，君去矣。」大意好像是這樣。這是如何的明白的見解。但是在政黨的弊病，往往使得大家公私不分，明明在公的方面，是同志，但私人感情不協，偏以仇敵遇之。明明在公的方面，是壞人，但私人感情還好，偏偏引以爲同志。同志與否，完全以與我感情相洽與否爲標準。這末樣來，政黨焉得不糟？政局焉得不濫？

四、偏於政爭 政治鬭爭，本是政黨所不能免的；而且需要的；但政治鬭爭，絕不是政黨唯一的工作，絕不是政黨除了政治鬭爭，就沒有其他的事可作。怎奈近年來的政黨，尤其是中國的政黨，完全偏於政爭，釀成一種政治混戰的現象，的是可哀。我曾這樣想：中國一百人當中，沒有幾個人能讀書。能讀書的當中，又沒有幾個明白人。明白人當中，更沒有幾個投身政黨，關心國事，爲革命捐軀的人。假定有了這種人，真是鳳毛麟角，合全國所有的這般人，來建設中國，改造中國，尙虞不足。然而事實教訓我們是怎樣？這般人正日事拚命的互鬭。爭戰戰爭，殺人人殺，真是

現代政治概論

「屍填巨壑之溝，血滿長城之窟，」言念及此，能不痛心？

第五章 階級論

第一節 階級的本質

階級是什麼？階級的定義，可以說是地位相同利害相同的一個相對的無組織的集團。

階級是個集團。在一個階級概念之下，包括着許多人類。階級又是個無組織的集團。組織是參加有主觀的意識，階級只是個客觀的事實的存在。有組織與無組織，就是政黨與階級不同的屬性。階級下的各個分子，都是散漫的，自由的。政黨，是組織化、意識化的階級；階級，又是無組織無意識的政黨。政黨是階級的後果，階級是政黨的前身。階級是一個相對的集團，絕沒有單獨一個階級的存在。有甲階級，同時就有乙階級。有階級的此方，同時就有階級的彼方。有自由民，同時就有奴隸；有地主，同時就有農奴；有資產者，同時就有無產者。

階級是地位相同的集團。地位是隨社會關係而產生。人與人構成社會關係，在這個社會關係之下，有的是取得很高或較高的地位；有的是只落得很低下的地位，於是有了上下，於是有了尊卑，於是有了貴賤。上者、尊者、貴者，彼此間構成一個平等的關係；下者、卑者、賤者，彼此間也構成一個平等的關係；上者與下者，尊者與卑者，貴者與賤者，彼此間則構成一個對等的關係。換一句話說，就是構成一個不平等的關係。人的結合，老是在一種平等的關係上。上者、尊者、貴者，對下者、卑者、賤者，則不屑與之交；下者、卑者、賤者，對上者、尊者、貴者，則不敢與之交；以此社會上就形成種

種地位不同的人類。階級就是指地位相同的一部份人類而言。地位相同，也可以說，就是身分相同。階級與身分的區別，就是階級包含社會的意味多，身分包含法制的意味多。階級是一個具體的事實，身分是一個法制的規定。先有了階級，後纔產生身分，階級是身分的基礎。

階級又是利害相同的集團。利害對於個人言，有取捨；利害對於社會言，有衝突。假如事件之來，就個人言，必權衡輕重，取其利而捨其害。就社會全體言，則不免利害衝突。因為利害不是絕對的，一方面有利，同時一方面又有害。甲欲甲之利，乙欲乙之利，於是不免衝突。有利己而又利人的事，有利己卻不害人的事，更有利己而害人的事。前者對社會自無問題，後者對社會則發生無限紛擾。這就是說利於己而必害於人，利於一方面，同時就必害於他方面。這種利害的共同，又使社會當中，形成無數的集團，階級就是這個集團的總匯。就經濟方面說，有榨取階級與被榨取階級。利於榨取階級的，就是害於被榨取階級的。反之，利於被榨取階級的，又是害於榨取階級的。就政治方面說，有壓迫階級與被壓迫階級。利於壓迫階級的，就是害於被壓迫階級的。反之，利於被壓迫階級的，又是害於壓迫階級的。這種利害關係，更促成階級的團結。階級意識，階級鬭爭，都是從階級利害而發生的。

階級與血族團體不同。血族團體的結合，以血緣為紐帶。同在一個血統之下出生的人，形成自然的團結。自家族，以至於氏族、部族，都是如此。氏族是更大的家族。部族又是更大的氏族。合親子、夫婦、兄弟而成家族，合家族而成氏族，合氏族又成部族。族以內的人，相扶相助，相勸相規。對族外的人，則以仇敵視之。『非我族類，其心必異』。更對於異族，得出這種結論。階級則不然。血族團體，是一個縱的解剖，階級，是一個橫的解剖。儘管是同一血族，但仍有地

位不同的人。血族以內，有不同的階級；血族以外，也有相同的階級。

階級與地域團體不同。地域團體的原動力，是以地緣為基礎。同在一定地域之下過生活的人，就形成一種團結。大家的習慣相同，大家的感情相同，大家的一切，都莫不可以發生共鳴作用。自小的村落，以至於大的國家，就是地域的團結。在地域團體之中，也包含異的階級。階級的範圍，與地域的範圍，不是一致的。

階級與文化團體不同。文化團體，是以思想、感情同一為結合的基礎。有同一宗教信仰的宗教團體，有以同一學問，或同一學派為中心的學術團體，有採取藝術上的同一宗派，或同一方針的藝術團體，有在政治上奉一主義的政治團體，有以同一服裝、趣味、娛樂為中心的遊藝團體，我們試檢查這些團體當中，沒有那一個團體不包含異階級的分。同一基督教，信徒當中，坐擁百萬者有人，貧無立錐者亦有人。同一馬克斯主義的研究者，出身資產階級者有人，出身無產階級者亦有人。自然，階級的不同，對於文化的風尚，亦因之有異。以文學說，資產階級的愛好，多有偏於貴族色彩的貴族文學。無產階級的愛好，多有偏於平民色彩的大眾文學。不過也不可一概而論，也許有恰與此相反的場合。總之，我們只可以說階級與文化團體是有連帶的關係的，絕不能指兩者是一個東西。

階級與利益團體不同。利益團體，是以團體成員各個人的利益為依歸。並且團體的意識，很尖銳化。商會就是代表商人的機關，產業組合，就是代表各組合員的機關，政黨就是代表某一部分人的要求的機關。在這些團體之下，不會使各個成員還有利益的衝突；必使各個成員的個性減殺，一致對外。階級就是一個散漫的存在。在同一階級底下的人，會有利害衝突，會彼此鏖戰。資產者的互相競爭，勞動者的彼此攻擊，散在社會上的事實，不難立觀。

階級又與職業團體不同。職業團體，是技術的分業，對個人，無貴賤之分，對社會，是全體的必要。作金工的要有人，作木工的，也要有人。同時作金工與作木工，人格都是平等，誰也不能說作金工的人，就比作木工的人要尊貴，作木工的人，就比作金工的人要下賤。不過在中國過去，儼然以職業的不同，定社會地位的不同，士農工商，就大體說，只是一種職業的差異，但是一定要說士為四民之首，『萬般皆下品，惟有讀書高。』在漢時甚至有禁商人坐轎乘輿的命令。就實際上說，中國古代，最重倫理，其所以把士置諸四民之首的，是因為士人『知書明理。』其所以最看不起商人的，是因為他『放於利而行，』『錙銖必較，』『壟斷牟利，』『狡奸百出，』此所謂『賤丈夫。』

血族團體與地域團體，是以時間與空間的關係而組成一種物理的生理的規定。血緣是以時間的關係為本而成的一種生理的規定。地緣是以空間的關係為本而成的一種物理的規定。文化團體與利益團體是以個人的心意的內容為本。文化的同一，有知情的同一的意味；利益的同一，有欲望的同一的意味。職業與階級，則係本社會組織之分化而生。職業是社會水平的分化，階級是社會垂直的分化。古代重生理的規定，重物理的規定，現在重社會之分化。同在一個血族團體下的人，可以叫做同宗。同在一個地域團體下的人，可以叫作同鄉。同在一個文化團體下的人，可以叫做同好。同在一個利益團體與職業團體下的人，可以叫做同志與同事。唯有同在一个階級底下的人，還沒有一個適當的名詞，無已，就叫作同階級吧。同宗、同鄉，這是一種封建關係，在中國社會最發達。同好、同志、同事，近年來，在中國社會也很發達，這比較脫離了純粹封建的色彩。但存在中國社會，比較最大的力量，仍是同宗、同鄉、同好、同志、同事，則關係實微乎其微。同好、同志、同事，尚且如此，則同階級，更不待言。大家就根本不懂有那末一

回事。這都是中國社會的實際問題。如果要談改革，大家絕不能侈談學理，而丟掉這許多實際問題。

第二節 階級與階級意識

階級意識是什麼？階級意識，就是客觀的反映的一種自覺。階級是一個客觀的事實。各階級爲了實際生活的感受，各階級的心理狀態，各階級的感情作用，自各不同。這個不同的結晶，存在各階級的頭腦當中的，就是階級意識。心理學者，把人類的本能，認爲有自己保存，自己主張，自己擴大的傾向。每個人首先意識着的，就是自己。『飢寒所至，雖慈母亦不能保其子，』儘管怎樣慈愛的母親，到了不能生活的田地，仍然只有放棄小孩子的生命，自己去圖苟延殘喘。推之到各個階級，仍是以自己保存，自己主張，自己擴大爲依歸。因爲大家要生活着，就不能不有害關係。有利害的共同，就促其結合。彼一個結合，此一個結合，結合與結合間，又不能無交通。交通起來，就形成營壘，就形成鬭爭。不過階級的自覺，不是隨階級同時而發生的。不是有了階級，就會有階級意識。有的是階級意識很明顯，有的是階級意識很模糊，甚至於沒有。同時階級意識，又會被其他的意識征服着，隱蔽着，也可以不形成階級鬭爭。這就是說有階級，不必有階級意識；有階級意識，也不必有階級鬭爭。

我們看：老板是靠夥友吃飯；地主是靠佃戶吃飯。沒有夥友，老板的贏利不會有；沒有佃戶，地主的租稅不會有。但在中國，恰是相反，大家認爲不是老板靠夥友吃飯，是夥友靠老板吃飯；不是地主靠佃戶吃飯，是佃戶靠地主吃飯。於是平時夥計對老板，佃戶對地主，都是打躬作揖，感恩不盡。甚至有『窮沾富恩，富沾天恩』的話。實際上是富

沾窮恩，窮則誰的恩也不沾。如果要說沾恩的話，那就是沾自己的恩。這就是有階級而無階級意識的實例。許多人因為要否認階級鬭爭，也隨而否認階級。其實階級是一個事實，不能因為你否認而消滅，也不能因為你承認就存在。階級不是一個什麼危險的東西。階級的危險，是在他完全成熟，完全自覺以後。

還有一個最重要的問題，就是階級意識與民族意識。參加世界大戰的無產階級，以至於現在依然忠於帝國主義國家的無產階級，他們的行動，雖不免受資產階級的麻醉，雖不免被動，但不能絕對謂之被動，多少有幾分自動的意味。這就是說，他們的行動，不是出於資產階級的強迫，不是出於不得已。他們的行動，他們本身可以負責，甚至於曾經受過了他們的良心的審判。他們爲了民族的光榮，國家的強大，不能爲橫斷的階級犧牲，一定要爲縱斷的民族犧牲。民族意識，蒙蔽了階級意識。民族意識，在現代國家中，還依然有不少的魔力，還依然占很重要的地位。

民族是什麼？普通的解釋，或則以民族爲共同種族團體，或則以民族爲共同宗教團體，或則以民族爲共同言語團體，或則以民族爲共同文化團體，或則聯貫各者，以民族爲共同種族、共同宗教、共同言語、共同文化的團體。自然，這種種的解釋，都是對的。不過這只能言其大體，我們深邃觀察，還有許多費思索的地方。

從社會進化史上看，民族的形成，是由種族進化而來。種族的形成，又是由氏族的進化而來。氏族形成種族，當中經過了氏族的兼併，氏族的征服的階段。種族形成民族，當中也經過了種族的兼併，種族的征服的階段。現代的國家，都是民族國家，都是以一強大民族爲中心。許多弱小民族，經過了一番同化作用。當強大民族征服弱小民族的時候，必以恩情主義，和衷協力，種種的話作宣傳，使得被征服民族，俯首貼耳，來就範圍。這就好比舊教育家一手

拿教鞭，一手拿蘋果，以勸誘小孩子一樣。民族的共同祖先，這個賬，真算不清。到底一民族間，是兄弟，還是敵人，真難斷定。與其說民族是一個共同種族的團體，正不如說民族是一個種族同化的團體。

其次是說民族是一個共同宗教的團體。這尤不足以解釋民族。一個民族，不僅奉一宗教；同一宗教，也不限於一個民族的信仰。基督教發生於猶太，卻傳遍了整個的歐洲。在基督教崇拜之下的，不知是有多少民族？愛爾蘭民族重羅馬舊教，日本民族重佛教，這都不是他們固有的宗教。這都是取其他民族的信仰而為信仰的實例。

言語是傳達意思的工具。要感情相通，言語共同，是一個必要的條件。民族大多有一個共同言語的團體。但有時候，用許多言語，也不失為一民族。如在瑞士國中，有用德語者，有用法語者，有用意語者，這就是一個例證。

文化不限於一民族，更不待言。有的把文化分為東西洋兩大潮流。在東洋文化之下的民族很多，在西洋文化之下的民族也很多。又有的把文化分為資產階級的文化與無產階級的文化兩種。在這兩個概念之下，也不知包括有多少不同的民族。文化沒有國界，文化也沒有民族界。尤其是交通工具發達以後，天涯比鄰，沒有一個單純屬性的文化。在十八世紀的歐洲，尤其是德國的哲學界，就受東方文化思想的影響不少。今後不但文化不能為民族的私有物，即東西洋之分，也恐怕不能成立了。

以上不過是幾點重要的說明，並不是根本否認前面對於民族的解釋。至於民族意識呢？也和階級意識是一樣。有了民族，不一定就有民族意識。民族是一個客觀的事實，民族意識，是一個主觀的覺醒。民族意識的發生，是因為民族與民族間的交通。有交通就有利害，有利害就有鬭爭。民族意識的發達，經過了很長久的歷史。比如就中國

說吧，不是歐風東漸，帝國主義的力量，深入了我們的堂奧，我們不會覺醒，我們不會有民族意識。『九天闔闔開宮殿，萬國衣冠拜冕旒』。歷來中國是以大國上國自居，歷來中國人，是以神明華胄自任，那裏知道世界上還有什麼歐洲，什麼美國？心目中不但沒有日本人，更沒有西洋黃髮碧眼兒。到現在來是如何呢？有一般人，是完全失掉了自信力，爲了自己生活的方便，不惜低聲下氣。日伺候於異族者之前。有一般人，仍冥頑固執，守着中堂痛哭，惟恐祖先的遺產，將全敗於一般不肖子孫之手。不過就大體上說，總算是有進步的。這種的經驗，不知經過了多少的犧牲，纔換得的。最近六十年來的中國史，就是一部民族羞辱史、民族遭難史、民族意識養成史。關於民族意識發達的路程很長，此處暫不討論。

民族意識，是根據什麼決定的呢？關於這個問題的解答，有兩個最重要的學說，一個是地理決定說，一個是歷史決定說。地理決定說，是把民族性、民族精神、民族意識，歸於地理的產物。氣候之寒暖，山川之起伏，雲圍之乾濕，港灣之深淺，海洋線之長短，地積之廣狹，地味之肥瘠，在在足以影響到民族的生活，民族的感情，民族的一切的一切。原始人類，近山者獵，近水者漁，這就是地理環境決定的例證。在中國也有所謂『近水識魚性，近山識鳥音』的話。魯敬姜更曾講過，『沃土之民不材，』『瘠土之民好義』的話。地理決定說，我們的確是不可否認的。其次歷史決定說，是把民族性、民族精神、民族意識，視爲歷史的產物。共同的歷史，共同的傳統，共同的習慣，共同的光榮與屈辱，都足以影響一民族的一切。過去的一切，是現在一切存在的基石。歷史是人類社會的積累。儘管現在與過去不同，儘管現在比過去要進步，要好，但歷史的價值，仍依然存在。世界上沒有斬斷自己的歷史的民族，更沒有不受歷史

影響的民族。歷史原來是不完全的。人類社會的努力，就是天天在那兒爲歷史彌補缺陷，也就是天天在那兒造歷史，造許多缺陷，讓後來的人彌補。歷史決定說，也是我們不可否認的。

民族意識與階級意識，在現代的政治問題當中，確成最重要的問題。一部份人，正努力作民族意識的喚醒，去爭民族的自由，民族的平等。一部份人，卻又正努力於階級意識的喚醒，去爭階級的自由，階級的平等。這兩個大的潮流，形成兩個大的競爭。不過列寧雖承認世界革命的必要，階級革命的必要，但絕不否認弱小民族的獨立運動。在某種場合，並且還要幫助各地的民族運動，以期他日與無產階級革命合流。幫助各地的民族運動，就無異是減少帝國主義者的力量，增加帝國主義者的打擊，促成帝國主義者的滅亡。

到底事實的證明，無產階級，不能爲主義，爲思想，而丟掉了言語、習慣、傳統、居住的共同。兩相比較，民族意識比階級意識，畢竟更自然，更悠久，更容易直覺。民族意識，更加以政治的訓練，就形成國民意識，以全體國民，一致對外。「無敵國外患者國恆亡」，現代不少的國家，仍利用敵國外患，以維持國家的地位。更深刻點說，就是一部份執政者，仍利用國民意識，以維持政權，以維持自己特殊的利益。無疑的，這種加了色彩的民族意識，即國民意識，或有時而滅，惟單純的，自然流露的民族意識，恐怕是要隨人類社會而終始。將來的社會，到底是如何，雖未敢臆說，但民族意識之存在，只能說程度之深淺有別，但絕對不能使其完全消蝕，這是可以斷言的。至少至少，地方的色彩，鄰保的感情，鄉土的觀念，故舊不忘的精神，在人類社會，是有他的存續的餘地的。這正如一個人臉上的斑紋一樣，心裏雖然十分討厭牠，不喜歡牠，然而生就了的這一副尊容，自己也把牠沒有辦法。

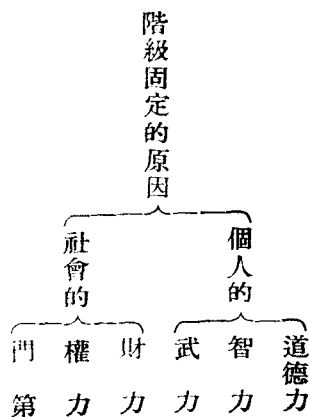
第三節 階級固定與階級周流

階級的基礎是什麼？換言之，發生階級的根據，在什麼地方？關於這個問題的解答，有兩方面的意見。原來階級的一個名詞，有兩種用法，包含的意義，也有廣狹不同。一種是社會科學家所用的階級，一種是社會主義家所用的階級。前者所取的範圍，比較廣，後者所取的範圍，比較狹。前者是合社會的各種事實，作一種冷靜的研究，是多元的；後者是僅從經濟土台上立論，作動的觀察，是一元的。關於後者，在下節說明，茲先在本節說明前者。

社會科學家所取階級的意義，沒有社會主義家那末嚴格。社會主義家認為資本主義社會下，只有兩個主要的階級，一個是資產階級，一個是無產階級，其餘的人，任他數量怎樣的多，不過是這兩大階級的附庸。說資產階級，一定是指坐擁厚資，並且占領生產手段的人；說無產階級，一定是指新式產業工人，手無寸鐵，每天只跑到工場內去，被機器使用的人。社會科學家，把階級只認作尊卑的意味。這就是中國社會裏面，所謂高低，所謂強弱，所謂優劣。在中國過去對於社會不平的解釋，都委之於天。「死生有命，富貴在天」這就是一個最好的例證。又普通人行文，時常用到「天之生人不齊」的一句話。中國民間還有一句俗話，就是「十個指頭有長短」。這個意思，就是說，社會上不能無貴賤，不能無窮富。我今根據各社會科學家所取階級的意義，而把社會階級的固定與周流說明於左：

階級的固定，就是有一部份人，占在社會的上風，有一部份人，打在社會的下風，上風與下風，各成固定的形式的意味。他的根據有幾種。我以為可分為個人的與社會的兩種。個人的，又可分為道德力、智力、武力三種。社會的，也

可分爲財力、權力、門第三種。恰如左表：



道德力的有無，就是賢不肖的區分。賢者應該在上位，不肖之徒，應該喪失社會的地位，『故大德者必得其位』，就是這個意思。中國之孔孟崇拜王者，西洋柏拉圖之歌頌哲人，所重者亦惟道德力。中國社會，在過去，節婦孝子，必得皇恩旌表。得了皇恩旌表的人，儼然的就與衆不同，當時後世，均爲之景仰不置。這也是表示道德力的魔力。

智力的有無，就是智愚的區分。劉玄德在白帝城臨危的時候，教訓後主，要他修養到『德足以服人，智足以禦衆』。德就是我之所謂道德力，智就是我之所謂智力。德重行爲，智重能力。中國昔之稱普通人爲『民』，『民者，冥也，民字即含有冥頑無知的意味。秦始皇焚書坑儒，以愚黔首，黔首就是指無知的衆人。似乎有把無知就當作下賤的意味。『君子治人，小人治於人』，此之所謂君子與小人，雖不全以智力爲標準，然至少含有有知與無知的意味在內。所謂『俊傑』，所謂『聰明睿智之士』，所謂『得天獨厚』，所謂『精力過人』，這都是尊重智者一類的話。

武力的有無，就是強弱的區分。在武器沒有發明的時代，只是以人與人鬪，個人的體力，有絕大的關係。「有萬夫不當之勇」的人，一定是衆人崇拜的人，許多人都站在他的指揮之下。原始人類的酋長，史冊上所記載的「武士」、「英雄」都是武力過人的人。武力過人，在社會上也可以形成很高的地位，甚至可以「屯兵買馬」、「逐鹿中原。」

以上三者，道德力、智力、武力，都是個人可以造就的，所以我把他列入個人的範疇。以下再說明社會的。其所以說是社會的，就是因爲這幾項東西，是隨社會制度而起的。

財力是起於私有財產制度。財力的有無，就是富厚與貧窮的區分。固然，有財力的人，也有一部份是勤勞儲蓄而來，節衣省食，勤爬苦做，纔積得一點財產，尤其是在中國，更多此現象。中國蓄財家多，而資本家少。關於私有財產制度的可否，以及蓄財家與資本家之區分，留待下節再說。中國鄉間還有一句俗話，就是「窮秀才，富舉人」。這就是說，在過去考功名的時代，得了一個秀才，也許還要受窮，但是如果考取了舉人，就不會長受窮下去，漸漸就會富起來。如此可以看出，在中國過去的社會，以功名也可以換取財力。「不信但看筵中酒，酒杯先勸有錢人。」那怕你是一個傻子，只要你有錢，衆人都會尊敬你。所以財力自始至終，是一個階級最大的根據。

權力是起於政府的組織。權力的有無，就是大人與小民的區分。有了權力，可以作福作威。生殺予奪，操之在己。「伺候公卿之門，奔走形勢之途」，所謂公卿也者，所謂形勢也者，都是指有權力者而言。有了權力，就可以指揮衆人，就可以受衆人的尊敬，並且可以操一部份人的命脈。中國的歷史上，因權要而擾亂社會者，不知凡幾。權要不

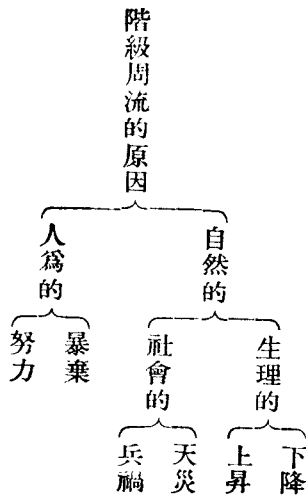
定是賢者，也不一定是智者，更不一定是百夫不當之勇者。因有了社會的種種關係，或則得自親戚聲援，或則取自個人諛媚。「一人成佛，雞犬皆仙」，有了某種關係，可以攬得權力，得着了權力，就會大顯神通。此種情形，實社會罪惡之源。

門第是起於閥閱的尊奉。門第的有無，就是高貴與下賤的區分。門第完全以出生為標準，只要是生在名門貴族的家內，自己在社會的地位，無形就會高起來。在社會上讀書、作事，都要占許多便宜。以出身於名門貴族的人，與出身於平民的人比較，無論作什麼事，勞力少而成功多，真是「事半功倍」。張之洞是生長在貴族家內，當他還沒有置身社會的時候，已是聲滿天下。到他最後一次考試的時候，衆人都以為這一次的狀元歸他，不成問題，他本人亦以該屆狀元自任。那曉得因自負太過，破格寫卷子，終於只落得是第三名探花。自然，張之洞個人的能力，固然不壞，但以同樣有能力的人，而沒有張之洞的門第，成功的結果，一定是兩樣。日本明治維新時代，出身於貴族之人物，占大多數，惟大隈重信，則出身於平民。伊藤博文輩老是在朝，赫赫威嚴，受封公爵。大隈重信在野的時候很多，不得已辦學校，組政黨，仍與在朝派力戰。論起先後來，大隈當朝，比伊藤博文輩要早，然而到了七十多歲，仍是伯爵，封侯爵是在他死前幾年的事。「侯之不辛，日本之大幸也」，到現在景慕大隈的人，還這樣贊歎。因為論起個人的利益來，他個人雖多挫折，論起他作事來，卻使日本受惠不少。的確，一直到現在，門第一項，在社會還存着很大的威力。樹着帝國招牌的日本，自不待言，即令打起民國的旗幟的中國，亦依然如故。

什麼是階級的周流？階級周流，就是階級轉變的意思。在上風的人，可以轉變到下風；在下風的人，可以轉變到

上風。昔人詩云：古古今今多改變，貧貧富富有循環，這正可以說明階級周流的意味。

我認爲階級周流，可以分爲自然的與人爲的兩種。自然的，又可分爲生理的與社會的兩種。生理的有下降，有上昇；社會的有天災，有兵禍。人爲的也可分暴棄與努力兩種。有如左表：



中國人重先天，西洋科學家也研究遺傳。提倡優生學的人，更把改良人種，當作改造社會的一副藥劑。優秀的父母，每產生優秀的子女；劣種的祖先，每出生暴亂的子孫。『龍養龍，鳳養鳳，老鼠養的兒子會打洞，』這是中國民間常用的俗話。晉時王衍當小孩子時代，山濤見了他，就贊賞說：何物老嫗，生此寧馨兒。這就是看見好的小孩，就聯想到好的母親。不過以上的說法，或可概其大體，但有不少的例外。每有很好的父母，偏生不肖的子孫，或是面貌醜惡，或是性情乖張。在古人解釋這個原因，就是說：積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃。以子孫的賢否，委之於祖人的有德與否。又有一句話，是說，一代鷹子一代雞。這個意思，就是說，能幹的父母，也許會出生許多無用的子孫。

又有很多不好的父母，偏生很好的子孫，聰明伶俐，頭角嶢嶢。『許多朱門成餓殍，無限白屋出公卿。』此之所謂白屋公卿，就是說，貧窮人家，也會養出有用的孩子。前者可以叫做生理的下降，後者可以把他叫做生理的上昇。一方面漸趨於下降，一方面漸及於上昇，如此周流下來，就會破壞階級的固定。

天災與兵禍，也是階級周流的兩個最大的原因。假如家內起火，頃刻之間，百萬的財產，就可以化為灰燼，今日的富翁，明日就是貧民了。旱災、水災，對於農業大有影響。如果時期太久，或大旱三年五年，十年二十年，或大水成年不退，那末，同地的人，不問貧富貴賤，都會一體變為難民、災民、乞食四方者了。尤其是在中國昔時的社會，交通機關不發達，縱有甲地的出產，可以養活、救助乙地的人，但無法運輸，也只有讓他飽的飽死，餓的餓死。兵禍也幾乎與天災性質相近。『秀才遇着兵，有理講不清。』『好鐵不打釘，好兒不當兵。』歷來在中國的社會，把兵看成毒蛇猛獸。在當兵的人的本身，自己對社會也不負絲毫責任，索性『假裝瘋魔』，隨處隨時，大殺一氣，大鬧一場。『軍行所至，廬舍為墟』，兵禍之慘，在中國的文章上，真是形容的令人不忍卒讀。隨便可以殺人，隨便可以奪取人家的財物，隨便可以破壞社會的秩序，所以使社會上即發生大的動亂，富者會變成窮人，窮人更弄得死無葬身之地。善者則隱忍苟活，惡者則乘機竊勢。所以每經一回兵禍，社會上必發生一個大的變化。『十年興敗許多人』，『這種的興敗，就是階級的周流。天災兵禍，實居其泰半，此非人力之所可阻止的。』

關於人為的，有兩方面：一方面是自暴自棄，日即於下流；一方面是自強不息，日蔚為大器。在暴棄的方面，或恃先人的遺產，或恃名門的餘蔭，不事生產，不務正業，好一點的，就是聽其自然，『坐吃山也崩』，等到吃完用光，一家

纔同歸於盡。更有一種，積極的爲惡，暴殄天物，騷亂成性，狂嫖浪賭者有之，吸食鴉片者有之，一食千金，恣意揮霍者亦有之。『可憐道上飢寒子，昨日華堂臥錦茵。』這是鄭板橋的詩句，正可以形容富貴子弟的流落情形。這樣暴棄的人，自己如不覺悟，即不能得到社會的同情，勢不至淪於盜賊不止。在努力的方面，貧無立錫，心存向上。『將相本無種，男兒當自強。』於是勸勤懇懇，孜孜矻矻，終會有由幽谷而遷入喬木之一日。從中國的歷史上看，凡知名之人，莫不出身貧苦。孔子曾說過：『吾少也賤。』孟子也說，孔子曾作過委吏，曾作過乘田，這都是很低下的事。孟子本身也是很窮的。他如車武子之映雪讀書，朱買臣之負薪勉學，百里奚、管夷吾以及其他很多的人，都是生於憂患，死於安樂。甚至孟子把這種的情形，認爲天則，而曰：『天之將降大任於是人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所爲，所以動心忍性，增益其所不能。』又有『英雄不怕出身低』的話，出身低，不但不是英雄的恥辱，並且是英雄的光榮。『十年窗下無人問，一舉成名天下知。』這是過去中國社會的特色。一朝之間，會變成顯達之士，會由布衣而王侯。人情之所榮者，就是『富貴而歸故鄉』，甚至謂『富貴不歸故鄉，如衣錦夜行。』至今還有人主張中國社會，是一個無階級的社會，這就是看慣了過去這些情形而得下的結論的。確，中國社會階級的固定性弱，階級的周流性強，真是『有爲者，亦若是』，遍地皆黃金，人患不努力耳。

第四節 現代階級的特性與階級鬭爭

上節的說明，只可以解釋已往的社會，而不可以解釋現在的社會。也可以說，只可以解釋一部份的社會，而不

可以解釋全部份的社會。論起道德力吧，有人講得笑，道德不可以當飯吃，道德不能拿到社會上賣錢，你如果要講道德，就不如痛痛快快關起門來餓死還好。的確，這是不可抹煞的事實。擺在眼前的現實，是金錢萬惡，是金錢萬能。儘管怎樣好的人，爲了要生活之故，也逼得你不得不鬼混，不得不向社會投降。論起智力吧，現在的教育，是有錢人的特權。要想如昔日之囊螢映雪，在書裏求黃金，是不可能的。不但大學專門教育，無錢的人，不敢問津，即中小學教育，能撐持下地的，也就要費很大的氣力。貧窮的人，在現在真是要愚蠢到底。這並不是他們不願意求知，實在是欲求知而不可得。古人云：容我讀書並是福，於此已可見古人讀書，已屬不易，現在更是難之又難了。論起武力吧，那怕你的武藝怎樣好，無論如何，你敵不過槍砲。你滿身的本領，對方一點本領也不要，只要有一支槍，就可以制你於死地。本領大的人，也只能拿一支槍打人，絕不能拿十支八支槍，同時並發。所以武力，在現在的社會，也成爲不中用的了。論起權力吧，又是資產者的獨占品。比如帝國主義國家的選舉，就有財產的限制；縱沒有財產的限制，窮人也不會能作官吏。因爲作官吏的，至少是知識階級，沒有錢受教育，當然不會有高深的知識，無財力對於權力一項，也不得不絕望了。論起門第吧，這只能騙騙封建時代的老實百姓，到了資本主義的社會，你縱是一個達官貴人的兒子，如果你沒有錢，社會上的人，仍給你以白眼。鄭板橋說：『盡把黃金通顯要，惟餘白眼到清貧。』這在過去可以這樣說，現在要把顯要改爲富厚了。汪精衛先生曾講過這樣的話：過去大家是由貴得富，現在大家是由富得貴。前面所講窮秀才、富舉人的話，就是由貴得富的說明。現在大家有了錢，就可以住學校，就可以混資格，就可以搶官做，這就是由富得貴的實例。這樣一個社會，所以社會主義者把現代階級的基础，看成經濟的一元論。這就是說，現在階級的

根據，只是一元的財力。

因為階級的根據，只是一元的財力，所以形成階級的固定，欲求階級的周流，真是很不容易。論起生理的吧，先天的稟賦，固然很好，然而後天沒有培植，沒有好的環境，不能使適材得適所，仍只有成棄材。縱然先天的稟賦很壞，然而現在醫學發達，資本主義化的生活一切設備很完全，那怕是一個糊塗蟲，在那個環境當中，也會變玲瓏。論起社會的吧，天災，不會災到資產者的身上。交通機關發達，銀行事業發達，有錢無論什麼都可以買得着，有錢無論什麼地方，都可以跑得去。遇着天災之來，有錢的人，正可以跑到大都市，去過更舒服的生活。或可以當販運，物價居奇，更可以有更多獲贏利的機會。兵禍，也不會禍到資產者的身上。他們的消息靈通，在沒有打戰以前，老早就有很好的準備。受軍隊蹂躪的，仍只是一些沒有錢的賤骨頭。這些苦況，真是令人思之傷心，言之墮淚。論起人為的吧，有錢的人，驕奢淫佚，是他應有的權利，不但社會不加干涉，不加非議，並且許多人的血汗，都是爲了他們享樂的準備。技術家天天在那兒計劃，怎樣使得資產者更舒服，更歡喜；勞動家在那兒勤作，一天到晚的生產，都是供了資產者的消費。他們自己也很大膽，任是如何的揮霍，不會一下子貧落。沒有錢的人，天天爲了生活打攪，談不上怎樣努力，也談不上怎樣做人。『任你孫悟空的筋斗翻得怎樣的好，總翻不過佛爺的巴掌心，』無論怎樣拚命，總逃不出社會制度鐵鎖的範圍。這就是時代決定了這般人的命運，永生永世，總不能翻身。階級周流之困難，這就是現代階級的特性。

階級的基礎，起於財力；財力的起點，又源於私有財產制度。關於私有財產的解釋，有很多的學說，茲簡述各說

如左：

第一，是天賦人權說。此說爲自然法學者所主張，以天賦人權，來解釋民權，又以此說，用以解釋私有財產權。這就是說，人間的財產權，是自然所賦與。此說只是哲學的獨斷，毫無科學的根據。

第二，是占有說。這就是說，財產權，是依對無主物的占有而生，但是就實際上說，私有財產制度，係由公共的財產變化而來，並非得自個人之占有。

第三，勞働說。此說以財產爲人間勞働的結果。每個人勤勞，以其勤勞之所得，歸之他本人，這是應有的結論。如果勤勞所得，不能爲本人所有，那末，誰也不會勤勞了。但此說只能解釋財產權之一面，而不能解釋財產權之全體。如承繼權，子孫受祖人之財產，非得自勤勞。

第四，是法定說。此說以財產權歸於法律的設定。自然，現代法律以明文保障財產，自不待言，但法律的規定，不過是承認既決的事實。我們絕不能說，在沒有制定法律以前，即沒有私有財產權。

第五，便宜說。此說以財產的私有，是爲了時代的便宜。某個時代，爲了經濟的進步，社會的繁榮，不得不有這個制定。如果一到不適當的時候，也可即時廢止。此說亦很空洞而無根據。

第六，社會信託說。此說以私有財產制度，是社會對個人的信託。爲了個人和社會的利益，付託個人活用，似覺適宜。如果個人用不得其當的時候，社會即可沒收。此說以財產所有者，應負道德上的責任，較前各說較勝一籌，但仍不足解釋承認財產權之理由。

第七，掠奪說。無政府主義者說，財產是贓物。共產主義者，亦以財產為榨取的結果。此說為否認私有財產權的健將。

日本早稻田大學教授鹽澤昌貞博士，在他的經濟學講義裏面，曾提示幾點關於私有財產制度的比較的合理的意見。（鹽澤博士自己用語。）即：

第一，經濟行為的自然之結果。

人間的經濟行為，可以說，就是對於外界事物的支配。這個支配的擴張，於是漸生私有的觀念。如果我們承認人間的經濟行為，那末，私有財產的發達，即為當然之歸結。

第二，人格之發達的必要。

此思想東洋古代就存在的。如孟子之所謂：無恆產者無恆心，即此。管仲謂：衣食足而知禮節，亦即此意。人格這一個名詞，在哲學上的解釋，有很廣義的意味。欲求人類存獨立的品性，人格的向上，是最必要的。如果讓他每天為貧窮所苦，自然難望有好的人格之修養。在這一點上看，私有財產制度，又不能不說是必要。

第三，生產之增進的必要。

一個人，自己的勞働的結果，如果不歸自己所有，他一定不樂於從事勞働。到底人各有自利心，這是不可否定的。心理學者，又把人間的欲望，分為所有欲與創造欲。如果沒有所有欲，創造欲也必隨之減退。所有是人間本能之一，如果禁止，是不合理；如果發生了弊病，加以善導，是可以的。

以上不過是說出鹽澤博士的大意。關於私有財產制度的問題，自然不是短時間短篇幅所可討論完盡的；尤其是本書，也沒有負着解決這個問題的任務。所以我只能在這兒介紹幾點重要的意見。

前面曾提到資本家與蓄財家的問題。什麼是蓄財家呢？什麼是資本家呢？蓄財家與資本家又有什麼不同呢？原來蓄財家與資本家，有很多的金錢是相同的，用自己的金錢，去換取更多的金錢，也是相同的。不過兩者所採取的方式不同。前者是死用，後者是活用。前者是自己節衣縮食的結果，後者是剝削他人勞働剩餘的結果。蓄財家只是以自己勞働的結果，儲藏起來。再以儲藏的成數，或存之銀行，或借之私人，去取得贏利。在沒有積蓄以前，自己要吃苦；在既有成數以後，以錢賺錢，所得的贏餘，也有限得很。資本家就不同。資本家是要以自己的資本，用之於流通界。以金錢去購買商品，（按此說將勞働亦納入商品範疇以內）再由商品而販賣，換成金錢。如此循環不已，資本沒有一天停息，資本也即隨之一天一天擴大。資本家的購買，是爲了販賣。從購買到販賣的過程，資本家的資本，就無形的增大，這個增大的原因，馬克斯就歸到剩餘價值。自然，這個原理，也不是簡單幾句話可以講完的。總之，財富與資本是有區別的。蓄財家，只是財富的所有者，資本家，纔是資本的所有者。資本的特性，一個是生產的方便，一個是營利的手段。假如這一個人有百萬的財產，我們只可以把他叫作百萬的財產家，而不能叫做百萬的資本家。如果他以全部財產，用作生產財，用作營利的手段，那末，我們纔可以叫他爲百萬的資本家。

關於階級分類的標準，也是一個很重要的問題。美國某學者以收入的多寡，爲分類的標準，這自然是不科學的意見。馬克斯關於階級的問題，雖未完成而早卒，但他對於階級的意見，也不少的散見於他各種著作中。在資本

論第三卷末尾，曾說過貨幣勞動者、資本家、地主，以資本家的生產樣式立脚，構成現代社會的三大階級。他們收入的源泉，一個是賃銀，一個是利潤，一個是地租。布哈林在唯物史觀裏面，把階級分爲左列各種：

第一，是基本的階級。即指資產階級與無產階級而言。一個是獨占生產手段，命令的階級，一個是沒有生產手段，只爲前者而勞働、實行的階級。兩者形成一種經濟的榨取與隸屬的關係。

第二，是中間階級。即指技術的頭腦勞動者，亦即知識階級而言。他們是站在命令階級與被榨取階級兩者之間的。

第三，過渡的階級。即指資本主義社會下的手工業者與農民而言。他們本是封建制度的遺物，一天一天，被資本主義社會分解。如農民，富農或即於資產階級的一方面，貧農或流於無產階級的一方面。手工業者也一天一天，失掉了在社會生產上的地位。

第四，混合階級。即指一身兼事各種勞動而言。如一個鐵道工夫，他一方面在鐵道上作工，同時又僱着一個人經營農場。對鐵道上說，他是一個勞動者，對僱的人說，他又是一個企業家。

第五，落伍的階級。即指流氓無產階級而言。這千人是被拒絕在社會勞動圈以外的。

關於階級鬭爭的問題，有主張階級鬭爭論的，也有主張階級協調論的。階級協調論者，既否認階級，也不否認階級鬭爭，只不過是以一種和平方法，善導階級間的不平，階級間的衝突。階級鬭爭論者，是說，鬭爭是必然的過程，是不可避免的事實，過去的歷史，就完全是一部階級鬭爭史。在現在的階級鬭爭，自集中到資產階級與無產階

級的身上。不但無產階級要自己覺醒，要作革命的主力軍，有意識的去與資產者拚命，在資產階級方面，有意的，無意的，也形成一種鬭爭的方式。如現代制度的保持，社會秩序的維繫，私有財產的神聖，警察干涉的尊嚴，都莫不是對無產階級的威嚇、壓迫、鬭爭。階級的鬭爭論者，又爲什麼要以無產階級爲主力軍呢？布哈林在唯物史觀裏面，曾將農民、流氓無產階級、無產階級三個階級的心理，作下列一表的分析：

	農	民	流氓無產階級	無產階級
一 經濟的榨取	+	+	-	+
二 政治的壓迫	+	+	+	+
三 貧乏	+	+	+	+
四 生產性	+	+	-	+
五 與私有財產不結緣	-	-	+	+
六 生產上的結合與共同勞動	-	-	+	+

把上表一看，就可以知道農民的革命條件還欠缺，因爲他們是與私有財產結緣的。農民有一片土地，他也是歡喜的。他們的勞動，又是散漫的，各人耕種各人的田地，沒有共同勞動的機會。流氓無產階級，根本不事生產，只有破壞的能力，沒有建設的能力。他們又是無政府主義者的流亞，他們不願意有絲毫的拘束，沒有組織的能力。只有

無產階級，富於一切革命的條件。他們絕不能夠有私有財產，因為龐大的機器，絕非一個人可以私有，可以一個人操作的。他們共同勞動的機會又很多，一個工場內，至少可以容幾百人，推之於幾千人，幾萬人，天然的使他們形成一個大規模的組織。好比軍隊一樣，一個工場內的工人，就是一個旅，或一個師，或一個軍的軍隊。他們的訓練相同，他們的生活相同，他們的利害相同，所以他們握有時代最高的權威。

以上我不過是把關於階級方面的理論，匯集於此，加以概括的敘述，使我們研究政治學的人，對於這個問題，有一個簡單明瞭的概念。這只是靜的研究，而不是動的觀測。至於說中國有一些什麼階級，這些階級相互間的利害何如，階級與階級間應該取一種什麼態度，站在政治立場上，應該施以如何合理的指導，這些問題，都毫無論及。至少我以上的說明，是可以幫助讀者理解這些實際問題的。有一部份人，把階級理論，當作一個寶貝，以為很新奇；有一部份人，又把階級理論，當作一個怪物，以是很危險；我認為這都是畸形的現象。尤其是我們求學問的人，冷靜的多求理解，是最必要的。

第六章 制度論

第一節 政治制度汎論

制度是什麼？[？]簡單的說來，制度就是社會所公認的比較有意識的行動方法或生活樣式。

立步是一個行動方法，但不是制度。因為誰也是立着走的，這是自然的決定，不是人類有意識的決定，既無所謂肯定，也無所謂否定。立步不是肯定與否定的對象。

地動說以及三角之和等於兩直角，這是肯定與否定的對象，這是人類意識着而且進一步研究得來的結果，但又不是行動方法，所以也不屬於制度。

制度是以社會公認為唯一條件。制度絕不是空中樓閣，絕不是與人類社會不發生關係的裝飾品。制度是依附於人類社會而存在的，牠在人類社會是要占據很大的力量的。唯其是得了社會公認，纔能發生力量。自然，承認的另一方面，還有否認，制度如果到了被社會否認的場合，制度的力量，就會解體。舊制度的崩壞與新制度的誕生，就是人類對制度的否認與承認的新陳代謝的過程。

政治制度是什麼？[？]政治制度，就是國家所製定的政府的行動方法。前面曾講過：國家與政府的區別，是自十六

世紀以來布丹 Jean Bodin 破天荒的見解，後始成爲定論。國家是最高主權的所有者，政府不過是代行國家主權的一種機關。國家的存在，有牠的目的，政治制度，就是爲了要達到牠的目的。一種重要的手段。政治制度，只是國家爲了方便，交給政府所運用的一種工具，一種機械。政治制度的本身，沒有價值。政治制度的價值，是手段價值，不是目的價值。我們一定是爲了其他的什麼，纔維持政治制度。如果只是爲政治制度而維持政治制度，那纔是絕大的錯誤。

制度的價值，就是一種經濟的協力。經濟的原則，是以小的勞力，獲大的效果。如通信是衆人共通的必要，如果委之於各個人辦理，那是多麼不經濟，所以發生郵政制度。推之其他一切制度，莫不皆然。中國過去的政府，只是做官的衙門，而不是做事的機關；所以政府就成了少數人裝門面的東西，而不是衆人共通所需要的東西。

制度是一個工具，是一個機械，機械又是勞動人們所必用的東西。機械的效用，就是有製造品；這些製造品，不是滿足某個人或某部份人的要求的，而是滿足衆人的要求的。所以政治制度的實施，要以公衆的需要爲出發點。機械的出產品，對於工人說，沒有他個人的生命，沒有他個人的個性。制度也是一樣，不能有個人的生命，不能有個人的個性。甲是一個專制的崇拜者，不能說甲上台，就變換一個專制制度；乙是一個平民主義者，不能說乙上台，就變換一個共和制度。

把制度本身當做一個目的，爲了制度而維持制度，於是就形成專制的傾向。專制，就是把自己作中心，把一切當作手段，當作犧牲品。牠的目的，就只要能維持自己的本身，雖犧牲本身以外的一切，亦在所不辭。專制，又是個性

的創造。這就是說，要使得政治制度，隨着某個人的意志向前走。歷史上的英雄政治，就是如此。英雄政治，多帶專制的傾向，要使得一切的人，都屈服到自己威力之下。自然，英雄政治的能存在，是有牠的條件的。一個條件是主觀的，一個條件是客觀的。主觀的條件，就是英雄的人格，英雄的能力，英雄的一切，都超過一般人，都足以使一般人傾倒。客觀的條件，就是產業的幼稚，民智的愚劣，社會的一切，都不開化，足以使某個人壟斷一切，爲所欲爲。

制度與習慣，是一個東西，又是兩個東西。要改造制度，先要改造習慣。制度，意識的條件多；習慣，意識的條件少。只有不知不覺的習慣，沒有不知不覺的制度。制度的改造，一紙命令，就可以完成；一個革命宣言，就可以建樹起來。習慣的改造，就不是這末容易。習慣尤可以阻礙制度的進行。民國二十餘年來，大家只努力於制度的改造，而抹煞了習慣的破除，甚至於唱改革的人們的本身，就不能破除習慣。所以釀成制度自制度，習慣自習慣。最明顯的一個例，政府儘管廢除舊曆，民間還是說：陰陽合曆。你過你的年，我過我的年。制度的改造，力量費得有限；習慣的改造，要有大的努力，要有持久的努力，要實在跑到民間去努力，絕不是高高在上，叫幾句空口號，就可以了事的。

制度與黨，完全是兩個東西。黨是制度的創造者，制度是被創造者。黨是人的條件，制度是物的條件。黨是主動的，制度是被動的。黨不是一個制度，只可以有沒有生命的制度，不可以有沒有生命的黨。

政治制度，是關係衆人幸福、社會榮枯的東西。政治制度好，即如有一座好的機械，那末，生產力增加，大家都可以分享幸福，取之不盡，用之不竭。否則生產力減少，甚至於停滯，社會情勢，一定是隨之枯萎。政治制度，本身沒有絕對的好，也沒有絕對的壞，好壞的分野，就在適與不適。

自來談政治史的人，注意兩方面：一方面是政權的維持；一方面是政策的實施。維持政權，絕不是爲了政權而維持政權，是爲了實現主張、實施政策而維持政權。但政治史上，無論古今中外，多致力於政權的維持，而不遑顧及於政策的實施。有的是『四面楚歌』，政權老是臨於風雨飄搖之中，政策無從實施；有的是以『馬上得天下』，卽酣歌太平，丟掉了自己從前所有的抱負。其所以弄到這種田地的原因，自然很複雜，而政治制度之不良，多不失爲原因之最大者。如果政治制度良好，卽可以集中工作，集中人力，不但可以減少一切無謂的打擊，並且可以化敵爲友，使一切關心政治問題的人們，同站在一個旗幟下努力。換言之，如果政治制度良好，則政權的穩定與維持，是不大成何問題的。政權可以維持，則政策的實施，自可迎刃而解。我們關心政治制度的人，對這一點應該特別注意。

第二節 政治制度之史的考察

前面曾講過：亞里士多德曾把政體分做六種，好的方面與壞的方面，各占其半。好的方面：第一是立憲的君主政體（卽君主制），第二是貴族政體（卽貴族制），第三是立憲的民主政體（則民主制）。壞的方面：第一是專制政體（卽潛主制），第二是寡頭政體（卽寡頭制），第三是極端的民政政體（卽暴民制）。他們是以主權者一人、少數人、多數人爲分類的標準。好與壞，又是以合法與非法爲分類的標準。不過他們的意思，不贊成行單純的某種政體。因爲要行君主政體，難免不流於個人專制；要行貴族政體，難免不流於寡頭專制；要行民主政體，難免不流於暴民專制。所以他主張行混合政體。混合政體，就是治君主、貴族、平民爲一爐的政體。自然，他的意見，不能離開

他所處的環境。當時希臘的情形，差不多經過了幾次政變以後，就形成了混合政體的事實。執政官就是代表君主的力量；元老院就是代表貴族的力量；平民議會就是代表平民的力量。總察希臘政治制度的變遷，也離不了亞氏所提出來的幾種範圍以外。更進一步說，希臘政治制度的變遷，也可以說是整個世界政治制度的一個縮影。現在把歷史上政治制度的一般的變遷，分做三個階段，說明如下：

第一是一員政治。一員政治，就是一切的政治活動，都由一個人發動。對內說，這一個人是至高無上的統治者；對外說，這一個人又是全體國民的代表者。一員政治，牠的長處，就是事權統一；牠的短處，就是威福自專。通常的一員政治，是指君主國體而言。一國的最高統治權，以一個自然人——君主行使。在國家最初的雛形，君主是一國的元首，同時他的能力，他的聰明，也一定是高出衆人之上。家長式的君主，酋長式的君主，族長式的君主，在歷史上是數見不鮮。所以過去哲人的理想，是希望一個哲人來做君主。要理想的政治實現，這個責任，一定要理想的君主擔負起來。到人類文化進步，一國的君主，就不一定是高出衆人以上的智者。一員政治，也可以說是一家政治，一姓政治。父做了皇帝，兒子就是一個當然的皇帝。君主世襲，形成一種不成文憲法。即令是聰明才智之士，也只有屈服於君主之下，去聽他的差遣。「巧者拙之奴」也許就是在這種情形下而得來的不平的歎聲。

第二是少數政治。少數政治，這就是說一國的最高統治權的行使，是屬於少數的自然人。既不是國民全體，也不是君主一個人，是介乎兩者之間的形式。通常把這種少數政治，就叫做貴族政治。貴族，是指他的身分與衆人不同而言。其實他這種身分，也不過是依附君主的權威纔得到的。所以貴族，依然是站在國民頭上的，並不是站在

衆人當中的。貴族政治與君主政治，也沒有什麼根本不同的性質，只不過把君主一個人的權利，分做幾個人享受罷了。不過最重要的一點，到貴族政治，『父死子繼』的這種制度，就漸漸失掉了牠的魔力。每逢君主與國民鬭爭到了極厲害的時候，貴族政治就是最好的一副調和劑。其實貴族與平民仍然是鬭爭的。同時『一國三公，無所適從，』牠本身也不免有這樣的弊病。少數政治，最好可以說是從一員政治到多數政治的一個橋梁。

第三是多數政治。多數政治，是指全體國民都有權過問政治，參加政治。一國的根本大法，都要經過國民的同意。行使統治權的個人或機關，也要經過國民的承認。通常稱多數政治爲民主政體，或民主政治，或平民政治。這是近代政治制度發達的最高形式。不過多數政治，很難辦到直接民主制，至多只能辦到間接民主制。間接民主制，就是一種代議制。大家所負的責任，也可以說，大家所享的權利，僅僅只選出自己所願意選舉的代表就得了，以後的一切，都歸代表去處置。在這兒隨着就發生許多問題。第一代表的選舉，是不是公平？事實告訴大家。代表的選舉，仍離不了金錢的運動和權勢的競爭。儘管說機會均等，沒有飯吃的人，卻不能來玩這一套把戲。第二自己的意見，旁人是否可以代表？每個人的意見，是自己的環境，自己的性格，自己的考慮的結晶。不但說普通不相干的人不能代表，就是親如父子，愛如夫妻，也不能代表。代表云云，實在是大成問題。第三代表是否代而且表，忠於他的職務？我們要知道一個人的行爲，是隨環境而有不同的。今天我們相信得過的人，說不定明天就會作起惡來。大家對代表的選舉，是希望他能代表衆人的意思，爲衆人效勞；假定他要藉代表的名義，作一個升官發財的捷徑，只圖個人的活動，忘掉了自己的後台老板，衆人在這種情形之下，也只有徒喚奈何！所以一員政治，少數政治，固然是不好；同時

多致政治，也不是理想中的那末完善。政治制度，原來是一個活動的東西，在歷史的進程當中，雖然是不斷的進步，同時也是不斷的試驗。

上面這種說法，只不過是一種形式的觀察。我們如果要進一步問：爲什麼這個時代纔適應這樣的制度，時代一變，制度也要變呢？這於是我們不能不一考察社會經濟的行程。

經濟生活，固然不是人生唯一的生活，但至少是人生第一位的生活。一切是吃飽了飯以後的事，一切都有經濟的力量在背後作祟。有人說，唯物史觀也可以說是唯心史觀。因爲這是一事物的兩面，唯物論者，只不過把物置之於主位，把心置之於從位罷了。中國舊的教訓，也並沒有忽視物的地位。所以孟子說：無恆產，則無恆心。管子說：衣食足而知禮節，倉廩實而知榮辱。至於「富歲子弟多賴，凶歲子弟多暴，」近朱者赤，近墨者黑，「這都是極科學的話，他們都是極承認物質環境的重要。孔子談仁政，所以說庶之、富之、教之。孟子談王道，所以說要辦到老者衣帛食肉，黎民不飢不寒。

本來，歷史上的經濟行程，大家的分類，都不一致。不過，漁獵時代，畜牧時代，農業時代，工商業時代，這樣的分類，是誰也肯定的。在漁獵和畜牧時代，固無所謂怎樣分明的政治制度，不過不知不覺中也顯露着一種政治統治的形態。在漁獵時代，大家都是很自由的，自主的，誰也不能侵占誰的獲得物。獲得物的分割，是以各人的工具爲標記。假定一匹獸，是被甲的箭射死，那匹獸歸甲得無疑。如果是幾個人共同射死的，那末，大家按股分割，也毫無問題。而且那時候大家也不知道儲藏的方法，自己剩餘的東西，不久就會腐化下來，也沒有什麼用途，所以也不能產生私

產觀念。到畜牧時代，大家生產的方法比較進步，對內說，需要一個維持秩序的長者；對外說，需要一個抗禦敵人的強權。一個人的勞力，可以產生很多的剩餘，強者即收攬其剩餘，作自己的生活資源。而且過去捕虜的敵人，都是殺無赦，到現在更可以用作奴隸驅使。因使用奴隸勞力的結果，也養成主人不少的繁榮。所以這時候是酋長專政的。到農業時代則更進一步，不過政治形態，則由中央集權，一變而為地方分權。各地的封建諸侯，領有大的土地，領有很多的農奴。而且有很多的武士，作他的家臣，作他的護衛，上以控制君主，下以脅迫農民。到工商業發達時代，他們即不能不求人的待遇。第一步工夫，是要打破地方的割據，把權力集到中央。第二步工夫，是要打破君主個人的專制，把權力歸到國民全體。於是再持以很久的努力，纔造成所謂現代資本主義的繁榮。總之，政治制度，是被社會的經濟組織所決定的。在封建農業時代，絕對不會產生一種民主制度。在資本主義的工商業繁榮時代，絕對不容許一種特權的專制制度。但民主制度的推行，尤其是有條件的。希臘在當時都市制度有相當的發達，所以曾經有一度民主制度的實行，直到於今還為後人稱頌，但當時之所謂民主，是九萬的自由民，對三十七萬奴隸的民主，謂之為貴族專制，亦無不可。近代的民主制度，也有人說是資產階級的獨裁。所以發展到了金融資本這一個階段，資產階級，即不得不痛痛快快「法西斯」化。還有一點，我們不能不知道：近代民主政治，是隨產業革命來的。機械的發達，就是民主制度發達的基礎。現代機械的發達，還不算十分成熟，所以有人說現在還是半機械時代。經濟上既是半機械，所以政治上不能不是半民主。真正民主政治的實現，還要待機械完全發達的將來。

第三節 現行各國政治制度概觀

現行各國政治制度，如果要詳細的分析起來，未免太複雜。我現在把牠概括的分作四項，說明如左：

第一，根據國家的組織來分類，可以分爲單一制度與聯邦制度。單一制度，是統一的國家；聯邦制度，是聯邦的國家。統一的國家，以中央集權爲主旨，統治權原則上統一於國家，範圍較狹的地方行政，纔授之於地方團體。聯邦的國家，以地方分權爲主旨，統治權分割於國家與國家所由構成的各邦間。外交、軍備、交通、貨幣，以及其他需要統一於全國的事項，就付之國家。國家可以保有統治權。其他一般的內治，各邦有統治權。國家的統治權，各邦也有參與的權利。

聯邦，就牠的全體看，仍是一個單一的國家，與國家聯合——或稱之爲聯邦，即多數獨立國成立的一種國際結合——不同；但同時構成聯邦之各邦，又與單純的地方團體有異。單一國家的地方團體，牠的權力，是由國家所付與。構成聯邦之各邦，牠的統治權，並不是從國家所獲得的，是在一定的範圍內，自己所固有的。聯邦的統治權與各邦的統治權，相並存而不相妨犯。所以在這一點上看，各邦又有類似國家的性質。但是各邦，仍服從於中央權力之下，各邦的權力範圍，由中央可以伸縮；各邦的權力人格，由中央給以承認。各邦，最高性的要素缺乏，所以不能稱爲國家。換言之，聯邦，並不是多數國家所結合的複合國家，牠的自身，仍是單一的。聯邦制度與單一制度的區分，即在其有兩個特徵：一、統治權不完全統一於國家，各邦間並分割其統治權。二、構成聯邦之各邦，是國家原始的直接

機關之一，有參與國家最高意思的權能。

聯邦的國家，更可以分爲君主的聯邦與民主的聯邦。前者如世界大戰前的德國是。後者如現在的德國，以及美國、瑞士等均是。

第二，根據國家機關組織的最高形態，即國體，來加以說明，即可以分爲君主制度與共和制度兩種。國家最高機關，是以一個自然人所組織的制度，就是君主制度；國家最高機關，是以多數人所組織的制度，就是共和制度。關於國體分類的學說，多主張分爲君主國體，貴族國體，民主國體，其實貴族國體與民主國體，都可以包括於共和制度以內。共和制度，有的政出於少數特權階級，有的政出於一般民衆。貴族共和制度，在西洋古代到中古，這種色彩最濃厚，到現在已成爲歷史上的陳迹了。

君主制度有正君主制與虛君主制兩種。正君主制，如日本是。天皇萬世一系，一切法律，須經天皇的裁可，纔算有效。一切的臣民，盡忠皇室，就只當盡忠國家。天皇不但只有消極的大權，並且有積極的大權。虛君主制，如英國是。英國的皇室，只不過是一種形式的存在。君主沒有實權。立法的實權，握於議會；行政的實權，握於多數黨的內閣。

共和制度，除貴族共和外，還有階級共和與平民共和兩種。俄國現行的，是一種階級共和制。政權的參與，只容許工、農、兵、纜有權利，其餘的人，都攬在參與政權的範圍外。平民共和制，是以民衆全體都有參與政治的權利。有的行代議制，由人民舉出代表參與；有的行直接共和制，由人民直接行使選舉、罷免、創制、複決四權。後者如瑞士是，前者如現代民主制國家均是。但平民共和制，多包攬於資產階級之手，所以平民共和，也幾成爲階級共和了。

第三，根據國家的統治作用，即政體，來加以分類，又可以分爲專制制度與立憲制度。專制制度，是統治者對於統治權的行使，自由自在，毫無限制。生殺予奪，都以執政者的喜怒好惡作標準。如果真能如柏拉圖的理想，得哲人而實行專制，也不能說絕對的壞。但「人存政舉，人亡政息」，這個危險太大。哲人是不世出之才，「河清難俟」，等到哲人來了，民衆會憔悴殆盡。尤其是使衆人都屈服於一個人或一個強力底下，不得動彈，社會必終於日趨萎縮，爲全體社會幸福計，亦非所宜。所以專制制度，到現在是絕對不能存在。

現代政治制度的特色，就是立憲制度。立憲制度的特徵有兩點：一個是權力分立主義，一個是法治主義。

權力分立主義，是國家統治權的作用，分作立法、行政、司法三種，分屬於各機關，各獨立行使其權能。各機關互相牽制，不能濫用權力，使人民的自由得以確保。此說倡於孟德斯鳩，給近代的政治影響不小。法國第一共和國政府和美國的憲法，都完全採用三權分立主義。至今美國的憲法，還依然繼續着這種精神。不過其他各國的憲法，最初是採用三權分立的形式，在後都以為立法與行政完全獨立，不大妥當，所以實行一種議會內閣制，以調和於兩者之間。內閣不是離議會完全獨立，內閣的存在，以須得議會的信任爲條件。

法治主義，就是一種成文法主義。統治者依國家的統治權行使統治，必得根據法律的規定，不得任自己的意思，上下其手。對於人民的權利義務，也加以特別的規定，政府非依法律，不得侵犯人民的身體、自由。比如就刑法說，在過去是罪刑專擅主義，一切的刑罰，都出於有司當時的專斷，同罪異罰，弊端百出。現在各國均採用罪刑法定主義，就是犯罪的人，不受法律規定範圍以外的刑罰。一切的刑罰，都由法律規定，首先確定某種罪犯，隨即適用某種

刑罰，絕不能在法律規定以外，濫用刑罰。這就是法治國家的長處。

第四，根據權力的重心之所在作標準來分類，又可以分爲三權分立制度，立法部中心制度，行政部中心制度，立法行政合併制度等四種。

三權分立制度，美國是其代表。大總統行使行政權，議會行使立法權，法院行使司法權。大總統的選舉，是離開議會以外，另由人民複選。大總統的權限，不受議會的牽制。大總統非依法律所規定的條項，不受彈劾。所以美國的政治制度，可以說是完全三權分立制度。

其餘如英國、日本等國，即前言所謂議會內閣制，就是一種以立法部作中心的制度。一切政治上的鬭爭，都集中在議會。預算的確立，法律的議決，都須得經過議會，如果議會對內閣不信任，經過了大多數的贊成，內閣的命運，就宣告終絕。所以有人把代議政治又叫做議會的獨裁。至於行政部中心制度，行政立法合併制度，都是對於議會政治的一種反動。前者如意大利是，後者如蘇維埃俄羅斯是。

行政部中心制度，是以行政部集中一切的權力，把議會的地位降低，使之僅成爲行政部的諮詢機關。關於此點，前文言之甚詳，茲不復贅。不過莫索里尼不但反對議會政治，而且同樣也是反對蘇維埃的。他曾說過：今日的俄國，布爾雪維克主義並不存在，工場委員會也沒有那末一回事；所剩下的，只是工場獨裁官。他又說：在俄國並找不到自由。但是在俄國，無產者的政治獨裁存在嗎？社會主義者的獨裁存在嗎？否，都不存在。存在於俄國的獨裁政治，不是屬於勞動者的，只不過是屬於共產黨少數有識者的獨裁政治罷了。幾個人成的獨裁政治，就可以布爾雪維

尼的獨裁稱，像這樣，我們意大利不需要。

立法行政合併制度，是廢止議會的空論、議而不決、決而不行的弊病。把立法與行政的權力，集中於一個機關。自己決定辦法，自己決定進行。列甯在國家與革命內面會講過：『我們對於資本主義所御用的而且腐敗的議會主義，要創設一種制度代替牠。這種制度，要使得言論與討論的自由，不歸於單是妄想。在這兒要使得代表者他們本身也不能不動作，要他們自己所製定的法律，自己不能不執行。要他們自己實際證明這個結果。要他們對於他們的選舉人，不能不直接的負責任。』這種制度，就是蘇維埃制度。蘇維埃制度，並不是完全否認議會主義，並不是廢止選舉制度，只是變更代議制度，使單是談話言論的場所，而成爲作事實行的場所。蘇維埃不僅是一種代議機關，而是以立法部同時兼行政部的一種活動的團體。列甯又曾說過：『爲了使得無產階級的解放成就，顛覆資本主義，奪取政權，不得不設定自身的革命的獨裁。』蘇維埃就是從資本主義社會到共產主義社會的一種過渡的政治形態。

第四節 現行各國政治制度實況

上面只不過是一種抽象的說法，現在再進一步看一看各國的實際情形。
首先說明美國的情形。

美國在世界史上的年代最淺，然而現在成了世界上最富有的地方。美國的力量，幾有與共產國際、國際聯盟，成

鼎足而三之勢。真是『後來者居上。』美國原來是英國的殖民地，當時以不堪英政府苛捐雜稅的剝削，所以起而反抗。先只有『聯合規約』，使得十三州的人民，共同遵守。聯合規約，只是一種臨時共同對外的東西。到革命成功以後，就感覺不夠用了。在共同對外的時候，各州相互間完全成一種獨立的關係，一切權力，仍保持於各州，沒有形成中心力量。當時也不知道有中央統一組織的必要。甲地的商品或農具，送到乙地，在乙地要收關稅；乙地的商品或農具，送到甲地，一樣要在甲地繳關稅。像這樣簡直不是一個統一的社會，所以人民也深感不便。在一七七六年七月四日，十三州人民，宣言獨立；一七八二年十一月三十日得到英國的承認。到一七八七年二月，纔有『聯合規約修正會議』的舉行。到一七八七年九月十七日，纔有合衆國憲法的制定。

在制憲的時候，經過了不少的爭辯。在代表工商的工商黨，就主張中央集權；在代表農民的農民黨，就主張地方分權。地方分權，本是原有的狀態，代表農民要求的人，只主張維持原狀。不過以當時美國的情形看，工商業也有相當的發展。姑無論是對內貿易也好，對外貿易也好，需要一個統一的政府，保護這個幼小的生命。所以中央集權，形成了當時一種經濟上的要求。結果，兩者妥協，就大體說，還是歸於中央集權工商黨的勝利。但上院的組成，也可以說是中央集權主張者對於州權尊重派的讓步。其次當時還有一個大的爭執之點，就是議員的選舉，以什麼為單位。大州的主張，以人口為單位；小州的主張，以州為單位。大州的地方大，人口多，如果以人口為單位，自然是最占便宜，可以多選出許多選員。小州地方小，人口有限，如果以人口為單位，一定是敵不過大州的力量，所以主張以州為單位。甚至大州與大州聯合，小州與小州聯合，形成兩個集團的鬭爭。小州並且以去就爭，因為以人口為單位，小

州不啻全受大州之支配，小州只有宣告脫離聯盟。結果下來，又是一個調和的辦法。下院的選舉，以人口爲單位；上院的選舉，以州爲單位。

英國的憲法，受孟德斯鳩三權分立學說的影響最大。前面已經講過，美國是典型的三權分立制度的國家。不過深邃的觀察，也可以說是司法權較占優越的地位。司法官，是終身制，有絕對獨立的精神。最高法院，對議會所制定的諸法律，有判定是否違反憲法的權能。這一點，是美國政治制度的特色。

行政權由大總統執行。大總統任期四年，副總統亦然。大總統的選舉法，是複選舉制，由各州丁年以上的男女，選舉出與國會議員同數的大總統選舉人。但國會議員以及在職的官吏，都不能充當大總統選舉人。美國總統的選舉，短處就是太麻煩；長處就是可以不受議會的牽制。

中央政府的國務人員，就現制有十人。此十人由總統提出，但必得經過上院的同意。內除國務卿外，餘九人，分司財政、陸軍、檢事、郵政、海軍、內政、農務、商務、勞工等職務。

立法權由聯合上院下院而成之國會行使。上院每州選出議員二人，行普通選舉。任期爲六年。有被選舉權者，年齡須在三十以上，且爲該州九年以上之住民。上院對於大總統與外國締結的條約，有批准與否決之權，但須得全體三分之二以上的同意。對於大總統所任命的官吏，也有確定與拒絕之權。下院議員之數，以全國人口爲比例，十年統計一回。依現在情形看，下院人數四百三十六人，差不多是人口二十四萬中，可以選出一個議員。選舉的資格，各州規定不同。有的以能納稅爲限制，有的以能讀書爲限制，有的以能讀英語爲限制。憲法的修改，必得經兩院

議員全體三分之二以上的同意。

關於地方政治，各州均有獨立的憲法，自治權甚強。各州有議會、州長、法院。州議會分上下兩院，與國會大體相同。州議會有管理國會議員選舉，以及大總統副總統選舉的權利。關於法令與死刑執行、監獄管理等刑法事件，關於財產移動、繼承、所有、結婚、離婚等民法事件，關於製造業、轉運業以及其他的商業事件，關於各州間的貿易事件，關於勞働規程、教育、慈善、漁業、特許狀、競技法等等，都屬於州議會的權限。州長是由人民普選。任期長者規定為四年，短者只一年。州長僅有召集議會之權利，而無解散及延期之權限。州政府內面的職員，如內書記長、會計長、委員局的委員等，也是委之於一般選舉。其任期與州長同。

其次再說明德國的情形。

德國在世界大戰前，是一個模範的君主國家。到大戰結束以後，於一九一八年十一月，國內革命一起，於是德意志帝國的命運，宣告終絕。起而代之的是新德意志共和國。在革命的當兒，最出力的是獨立社會黨（即後之共產黨）。獨立社會黨內見統治階級因戰敗後對國民信用的失墜，外假俄羅斯的策應，所以促成全國革命的機運。但實際政權的獲得，是社會民主黨。在過渡的時期，由兩黨各選代表三人，組織人民委員會，成立臨時政府，行使政權。在這個人民委員會，形成兩個相反的潮流。社會民主黨的主張，僅只信賴德謨克拉西，僅只希望政治革命成功，就算了事。獨立社會黨的主張，還要繼續社會革命，即經濟革命，要求無產階級的獨裁。社會民主黨主張，關於德國的政治機構，要由國民全體所選出的議員，組成國民會議決定，所以說開國民會議有必要。獨立社會黨的主張，是

說，新德國的政治機構，應該一依蘇俄的前例。只要有工兵大會就够，再用不着資產階級騙人的工具——國民會議。

原來在革命的當兒，全國各地成立工兵會，在政治上很占優越的地位。社會民主黨與獨立社會黨，都想把工兵會抓到自己的手裏，所以演成激烈的鬭爭。革命的成就，本出於獨立社會黨，但革命以後的情形，反有利於社會民主黨，反使社會民主黨占優勢。卒於十一月二十五日，由社會民主黨以國民主義的立場，召集各聯邦代表會合，而舉行所謂聯邦協議會。結果，得了召集國民會議的決議。於是於十一月三十日，即發令召集國民會議及準備議員的選舉。十二月十六日到三十日，舉行工兵會全國大會，代表大多數屬於社會民主黨系，所得來的決議，又多有利於社會民主黨，而不利於獨立社會黨。換言之，就是共產主義者的敗北。他們當然不大甘心，於是訴之於直接行動，到處煽動暴動、罷工，然而仍都歸於失敗。獨立社會黨所派的人民委員三人，也迫得不能不辭職了。

國民會議議員之選舉，於一九一九年一月十九日全國舉行，獨立社會黨也是大遭慘敗。國民會議二月六日開會，二月八日，即由人民委員會將臨時憲法草案提出，二月十日經國民會議採納。人民委員會並會作下列的宣言：

「現在，國民會議舉行了，臨時憲法草案也蒙採用，從來臨時政府所課給我們的歷史的使命，告一終結。我們由革命而獲得的政權，返還於國民會議之手！」

同時二月十一日，工兵會中央委員會，對國民會議也送了聲明書，說明下列三事：

一、中央委員會，由工兵會全國大會所獲得之全權，返還於國民會議。

二、將來的憲法，爲了擁護生產者的利益，對於勞働者方面的代表，要加以有效的保障。

三、制限各聯邦的權利，確立德意志共和國的統一。

憲法的原案，信賴英國的德謨克拉克西，採議會中心制度。國民會議中，選舉了總統。由社會民主黨組織政府。二月二十六日，新政府發聲明書，不採用蘇維埃制度。獨立社會黨以及其他共產主義者，起而鬪爭，形勢惡化。於是政府又不得不於四月五日再度聲明，爲了急進的勞働者的利益，在憲法中，當相當的採擇蘇維埃制度。因此，在憲法原案中加了工場委員會及關係經濟會議之條項。所以德意志的新政治制度，可以說是德謨克拉克西與蘇維埃的妥協的形式。

原案經過幾個月的審議，到七月三十一日纔通過。到八月十一日即施行。反對新憲法的，有獨立社會黨，有德意志國民黨，有德意志人民黨，巴威略人民黨等。這就是說，一方面遭極左黨的反對，一方面又遭極右黨的反對。新憲法是取道於兩者之間，以維持國內諸勢力的均衡。

德意志是聯邦制，在戰前合二十五個聯邦而成，到戰後只有十八個聯邦。憲法的規定，關於外交、國防、關稅、稅則、鐵道等，都委之中央政府。

大總統任期爲七年，由人民直接選舉。一九二五年的選舉，七十九歲的老人與登堡上將當選。一九三二年的選舉，與登堡老人又連任。大總統以下設內閣，內閣閣員，分內閣總理及司法、外交、內政、財政、國防、勞工、食糧農務、郵

政、運輸、經濟各部長等。

國會分聯邦議會及國民議會，與他國上下兩院相同。聯邦議會由六十八名議員所組成。各聯邦所占人數不一，多者至二十七人，少亦在一人以上。國民議會由丁年以上之男女所選出之議員所組成。一九二八年五月二十日之選舉，計議員四百九十人；一九三〇年九月十日總選舉之結果，計議員五百七十三人。近年政潮起伏，時有變動。不贅。

第三談到法國的情形。

法國的國民，是富於理想的國民。比起英國來，恰是相反，英國人是實利主義的。所以英國的政局，老是保持一種平衡的狀態，法國的政局，却是像走馬燈似的不時的變換。從十八世紀末葉到十九世紀中頃，君主制與共和制迭相起伏，一直到一八七一年，纔確定是共和國家。一七八九年大革命發生，一七九二年成爲共和國。一八〇四年拿破崙革命之功，以爲己功，而自爲君主，又成爲君主國。一八一五年拿破崙沒落以後，仍是前王統波旁家復位。一八三〇年革命，王位更迭；一八四八年革命，又成爲共和國。一八五二年拿破崙第三自爲君主。一八七一年普法戰爭以後，纔再沒有君主的發現。到現在已六十餘年，仍繼續着共和政治。

法國的憲法，從一八七五年以來，經過了不少的修正。大總統任期七年。大總統由國會選舉，與美國由人民複選，德國由人民直接選舉者不同。大總統公布法律，統制內閣，實施行政。內閣閣員，均以兩院之議員爲限，由大總統選任。但陸海軍部長及外交部長，亦有例外。大總統有與外國締結條約之權力。但關於法國本國及殖民地的境域

變遷的事件，必須得國會的承認。與外國宣戰，也必須得兩院的同意。大總統所發的命令，都要得國務總理的副署。得元老院的同意，可以解散下議院。大總統以下設閣員如總理、外交、司法、內政、陸軍、海軍、財政、殖民、教育兼美術、土木、商務、農業、勞工衛生社會、撫卹、豫算等。

立法部由上院與下院所組成。下院議員任期四年，由丁年以上者選舉。選舉資格，必須在選舉區住半年以上。服兵役者無選舉權。代議員必須在二十五歲以上。議員人數無定，約六百人左右。

上院是由三百一十四名議員所組成。任期為九年，每三年改選三分之一。當選資格，須為四十歲以上之國民。其選舉法係採間接選舉制，一部份由地方自治團體的地方會議以人口為比例選出，一部份由各州會選出。

全國分九十州。各州隸於中央政府所任命之州長之下。州長支配州內之一切官吏，行使行政權。州有地方議會，審議關於州立法及預算之事件。

第四談到英國的情形。

英國人是實利主義者，前面已曾說過。他們對於政治，不肯作一種冒險的嘗試。英國從十九世紀以來，對政治的鬭爭，都移於議會的會議席上，所以英國的政治鬭爭，只有議場上的辯論，而看不見議場外的騷擾。英國的政黨，又是集中到幾個大政黨，與法國小黨林立者不同。前面曾說過：政黨有兩種：一種是代表階級的，一種是代表思想的。法國的政黨，多半是代表某一個思想；英國的政黨，全是代表某一個階級。保守黨是代表貴族階級以及一切舊有的勢力。自由黨是代表工商及從產業革命以來所起的新興資產階級。工黨是代表勞動階級。工黨產生的歷史

較遲，先有了勞働運動，其次纔有勞働組合，再其次纔有勞働組合聯合委員會。勞働組合的組織，只是爲了改善勞働者的生活，初無作政治鬪爭的意識，只集中到簡單的勞働的經濟問題。等到社會情形的變遷，經過了不少的波折，纔有工黨的產生。所以英國的社會，一切都是自然成長的，絲毫沒有勉強，這就是英國人的穩健，英國人的長處。但是以馬克斯主義者的批判，勞働組合，是麻醉無產階級的革命性的一個方法，不是無產階級的利益的保護者，而是資產階級平和榨取的營壘。所以站在第三國際的立場，痛罵工黨首領麥克唐納爾（現已脫離工黨黨籍）是投降到資產階級的懷裏，不是無產階級的忠僕，而是無產階級的叛徒。

英國是立憲政治的始祖，同時還沒有脫君主制度的藩籬，雖然君主僅是一種形式的存在，沒有任何實權。

國會由上院與下院所組成。英國自一二六五年以來，即有國會的創設，到現在已經有六百六十九年的歷史。兩院的勢力，在十九世紀末葉，可以說還是上院占優勢。及二十世紀初，自由黨組閣後，遂在下院羣起作上院改革的運動。如下院所通過了的教育法、禁酒法等，提到上院，竟被否決。甚至於一次否決，兩次否決，三次仍是否決。於是激起了下院的憤怒，大家都覺得對於上院有要求改革的必要。國王對否決權尚且有限制，那能容上院有如許否決的權限。如果仍這樣下去，就無異否認下院代表人民的地位，下院的議員，也無從盡其職責了。激烈的，就主張廢止上院和平的，就主張對上院的權力，加以限制。結果，還是和平改革論者的成功。一九一九年，在新貴族建立脅威之下，通過了一個議會法（Parliament Act），上院遂不得不屈服於下院堂堂議論之下。議會法的要點：第一，是關係金錢的議案，上院沒有否決的權能；第二，是關係金錢以外的議案，如果經過了上院三次的否決，可以選請國

王裁可，但須經過兩年猶豫期間。所以一直到現在，可以說是下院占優勢，上院也不過等於形式上的存在而已。

上院的成分，第一是世襲議員，第二是勅選議員，第三是官職議員（大僧正二人，僧正二四人），第四是終身議員（愛爾蘭貴族），第五是其他隨國會期間被選舉之貴族。全體議員人數，七百四十人。有投票權者僅七百二十人。

下院議員在大戰以前，原只由二十歲以上之男子選舉，後因自由黨領袖喬治對婦女參政權與普選案努力的結果，大戰以後，二十歲以上之女子，以次獲得選舉權。又在戰爭從軍者十九歲即有選舉資格。至未成年者、貴族、白癡、狂人、外國人、破產者及受國家之救助者，均無選舉權。

行政權由內閣行使。內閣閣員，表面上是由君主任命，實際上是由在議會內佔絕對多數的政黨組織。英國內閣官制極複雜，名目繁多，頗難記述。總理之下，設有樞密院議長、大法官長、外交、內政……等等二十餘種。

關於地方政治，分六十二州。各州之主權代表者為代理官。設縣監一人，統馭行政事宜及吏員。地方會議由人民選出議員所組成。州議會議員任期為六年，三年改選半數。

第五談到日本的情形。

日本人和英國人是一樣，也是實利主義的國民。有的學者，把中國和法國、英國和日本並稱。中國和法國的國民性，都富於理想；英國和日本都富於實行。所以要談起政治哲學來，必得到中國和法國去找；要談起實行來，必得向英國和日本問津。

日本是我們的鄰居。他們的祖先，曾接受過我們祖先的教訓，這是歷史上公認的事實。一直到現在來，日本的文化，仍建築在中國儒學的基礎上。每個學者，都深研漢學；每個政治家，都沈浸在經術之中。題起字來，離不了中國古人的格言；講起話來，以能引證中國舊的經典爲最好。跑到書店內去，滿眼都是研究中國問題的東西，雖然是不免別有成見。

日本在六十年前，在世界上還是一個無名的小卒，也受過了西洋人的侮辱，也受過了不平等條約的束縛。在明治維新前後，全國上下，都是爲了這個問題焦惱。經過了不少時期的醞釀，纔決定『勤王討幕』『開國進取』的大計方針。原來日本的天皇，雖是萬世一系，但政權不一定能直接行使，大權旁落的時候很多。明治維新以前，實際的政權，握於幕府之手。於是此時形成一種『勤王』與『佐幕』的鬭爭。結果，是勤王志士的勝利，『王政復古』，重圓大一統的天下。討幕有功的是諸藩鎮，最著的是長、薩、土、肥四藩。握得政府實權的，是長、薩兩藩。土、肥兩藩，都擯之朝廷以外。伊藤博文是長藩的代表；西鄉隆盛是薩藩的代表；板垣退助是土藩的代表；大隈重信是肥藩的代表。於是又形成一種在朝與在野的鬭爭。板垣辭職後而有自由黨，大隈辭職後而有改進黨。自由黨與改進黨都是代表民權思想而向政府對抗。就當時的情勢，自由黨與改進黨本可以合作，取一致的步調，向政府進攻，怎奈板垣與大隈私人間意見不協，雖然都是在野，仍是視同仇敵。當時的政黨，仍是以個人爲中心，是先有了板垣，後纔有自由黨；先有了大隈，後纔有改進黨。但是明治維新的功勞，在野與在朝，都與有力量。到現在日本人自己詳論自己的歷史，說明治維新，究竟歸功於在朝的人，或是歸功於在野的人，還不可斷言。這就是說兩方面都有不相上下的功績。

這一千人，都是「公爾忘私，」「國爾忘家，」明治維新偉業的創成，自非偶然。板垣當組織自由黨時，親身向各地演說，喚起民衆。後來遇刺，幸未中命，在此時板垣喊出：「板垣死，自由不死！」這是如何悲壯的聲音！

日本立憲制度的確立，在明治元年五條誓文的發布。憲法的頒布，是明治二十二年二月十一日的事。足見這中間經過了二十多年的準備。當憲法未頒布以前，伊藤博文並親身到西洋考察過。從此以後，就確立了政黨責任內閣制度。由政黨組閣，在野的自由黨與改進黨，於是一躍而爲在朝的了。

日本憲法，一方面採取西洋各國的立憲制度，但一方面仍尊重自己的歷史、民性。日本人所崇奉的是「皇室中心主義。」國家是皇室與人民組織成功的。皇室是根本。根本鞏固，枝葉纔能繁榮。要福利人民國家，首先要忠於皇室。在中國的舊教訓，以孝爲百善之先，在日本却是以忠爲道德之本。中國古時雖教忠教孝，但「求忠臣於孝子之門，」沒有盡忠，先須盡孝。日本一樣是教忠教孝，但忠於皇室與孝於家庭，前者居首，後者居次。其實日本的歷史，氏族制度，行之最久。每氏有氏上，卽族之族長。天皇是皇族的氏上，同時又是各小氏上的氏上。這就是說，天皇是各族間的族長，是族長的族長。忠於大族長，亦卽無異孝於小族，孝於家族。在日本盡忠，亦與盡孝同義。有人談笑話說：西洋人最討厭日本人，他們有兩三個人在一塊兒，他們就要懸起日本國旗來，高歌「我們帝國。」日本人養成這種風氣，真是由來很久了。

日本政治制度，大體與英國相同，惟君主的大權，特別規定的高，誠爲世界各國所未有。軍事統帥、宣戰、講和及條約的締結，完全屬於君主的大權。議會之外，設樞密院爲天皇的顧問機關。議會所通過了的案件，如天皇交樞密

院審議，樞密院加以否決，則此案即失效力。樞密院的權限，幾乎凌駕議會以上。尤其是憲法改正的發案權，留保於勅命。這表示不僅議會不能發議改正憲法，即令國民，也沒有請願改正憲法的權利。

第六再談到俄國。

俄國在大革命前，仍是一個典型的君主國家，政治極不開明。二十世紀的初頭，纔有議會的開設，但結果仍屢遭解散。從一九一七年革命以後，纔一躍而為世界的最新典型的國家。在革命以後，俄國以共產國際相號召。歐洲各國，始而對俄國作積極的壓迫，繼而存消極的觀望，好像都以為這個新興的怪物，不會長存在這個世界，不久就會自己滅亡似的。那曉得俄國的新政府，政權一天一天鞏固，勢力一天一天膨脹。內部雖然不免分裂，但政府派足以壓倒反對派。五年計劃實施的結果，四年就已經完成了，現在更繼續着進行第二次五年計劃，在從前大家都以破壞橫暴，無能來攻擊俄國共產黨的，到現在見着這許多建設的事實，也不能不加以驚歎、敬服。

俄國革命的成功，可以說是建築在麵包、土地、和平這三個口號上。俄國參戰的結果，使得國內民力困乏不堪。工人需要的是麵包，農民需要的是土地，兵士需要的是和平。所以列寧一喊出這幾個口號，馬上就可以化國際戰爭成國內戰爭。列寧曾說過：要革命成功，一方面要被革命的階級，已經逢着沒落的命運；另一方面又要革命的階級，自己有革命的要求。俄國革命當時，恰是合這個條件。統治階級，已經失了對全國民的信用，已經沒有統馭全國的力量。工、農、兵，又迫於實際的需要，不能不起而鬪爭。

俄國的政治制度，是無產階級的獨裁。他們的理論的根據，是說：無產階級的獨裁，爲了無產階級的解放，是一

種過渡的必要。無產階級的獨裁，不單是爲了擁護階級而獨裁，是爲了消滅階級而獨裁。無產階級的獨裁，不單是爲了無產階級的解放，而是爲了世界全人類的解放。獨裁是手段，不是目的。獨裁是不得已的一種過渡，不是天經地義永世不變的法則。

俄國的組成，是六個蘇維埃共和國的聯合。除了俄羅斯社會主義聯邦蘇維埃共和國以外，還有其他五個共和國。所以牠的名稱是：社會主義蘇維埃共和國聯合。

政治機關，有蘇維埃聯合會，有中央執行委員會，有人民委員會等。

蘇維埃聯合會，每年開會一次，代表二千餘人，這是最高權力機關。

聯合中央執行委員會，由蘇維埃大會每年選出。在大會閉會期間，爲最高權力機關。會期爲三個月。別爲兩院制。恰與其他各國上院下院相似，不過名稱及選出的方法不同。兩院就是聯合委員會與民族委員會。聯合委員會以各共和國人口爲比例選出，人數有四百五十人。民族委員會爲在各共和國種種人民之代表，委員數百三十五人，由各獨立共和國及自治共和國每國選出五人，各自自治州每州選出一人。

常務委員會，在中央執行委員會閉會期間，主持政務。委員二十七人，由前兩委員會各選九人，另由兩委員會聯合會選出九人。

實施政務者，則有人民委員會，與他國內閣比敵。委員之數十五人。委員長一人，副委員長三人，餘則分爲外交、陸海軍、外國貿易、運輸、郵電、工務農務監察、最高經濟委員會、勞働、財政、中央統計官長、檢事總長等。

各獨立共和國的情形，與中央相彷彿。不贅。

我們把上面的幾節看了，尤其是把各國的實際情形看了，就可以知道，政治制度，都是環境產生的結果。是先有了環境，然後纔定下一種制度，去適應環境；並不是先制定一種制度，一定要拉環境去適應制度。而且各國的政治制度，都各有各的特色，在這個世界上還找不出一個絕對相同的政治制度。歷年來我們都是學外國，許多人都是依樣畫葫蘆，從美國回來的人，總覺得美國是黃金世界，於是乎想把中國美國化。從俄國回來的人，總覺得俄國是新天地，於是乎想把中國俄國化。這種生吞活剝的態度，我真不懂，他們還是真正糊塗呢？還是故意裝呆呢？郭沫若先生在古代社會研究序言上，大意好像是說：許多人總說中國國性不同，殊不知人類同是圓顛方趾，直鼻子橫眼睛，你們看一看，這是中國的古代社會，和人家有什麼兩樣？好像這一本書的出版，就是對國性不同論者的答辯。自然，以國情不同爲口實，而頑固不化，障礙着中國前進的程途的人，我們是絕對的反對；同時只知道世界，而不知道中國，盲目的談改造，打亂拳的人，我們也不敢苟同。誠然，世界上的一切，就本質上說，是沒有什麼兩樣的，但就形式上說，也沒有什麼一樣。同是爲的充飢，但有的吃麵包，有的吃米飯。同是爲的走路，但有的乘汽車，有的坐人力車，時間與空間的距離，我們無論談什麼，是不可以否認的。至於中國的政治制度問題，已另有專文討論，請讀者參照。

第七章 政策論

第一節 總說

現代國家實際的政治活動，有兩種特色：一種是政策的實施，一種是革命的活躍。前者是以維持現狀，在現狀之下求進步為目的；後者是以推翻現狀，另外建設一個新的秩序為目的。前者重事務精神，後者重革命情熱。

現代社會的不安，是誰也不能否認的。這種不安的打破，是用和平的方法呢？還是用激烈的方法呢？革命者的論調，是說：『犧牲少而成功多，我們自不能外於人情，我們也是很願意的。但社會的不安，是社會制度的矛盾。舊的生產關係，足以障害生產力的發展，要使得社會平衡向上，非打破這個矛盾不可。要打破這個矛盾，革命是不可避免的，革命者的犧牲，是不可避免的。機會主義者希望革命的成功，但又害怕成功以前的犧牲，所以只是徘徊道左，作空口的叫囂。好比要吃柿子，睡在樹下，等柿子落到自己的口裏。結果，仍只有在舊社會下討生活，因為不進攻敵人，就無異幫助了敵人。這種投機式的革命，忠實於革命，忠實於無產階級解放的人，是唾棄的。』尤其是他們注意無產階級的直接行動。他們是說：『無產階級的解放，要希望無產階級自身的努力。無產階級努力，所得的是整個的世界，所失的，只是束縛自己的鎖鍊。』所以他們大呼：『世界的無產階級團結起來。』實施政策者的論調，是說人

類比其他動物不同的，就是其他的動物，只能使自己去適應環境，人類能使環境適應自己。動物的生活，是聽其自然，擺在自己面前的，有什麼，就吃什麼。在綠葉上的昆蟲，要避免外界的侵略，所以有一種保護色，去適應環境，使得外界不易辨認。人類的特色，就是能征服自然，能征服環境。以自己的手，能製造出工具；以自己的腦，能思維，能活動，更能發現無限新的發明。人是造一切的，不是一切造人，環境是人所創造的，人是環境當中的主人，不是環境的奴隸。環境發生了不安，只能徐圖改善，如果要作激烈的鬭爭，是人類自取滅亡。社會的進化，不在鬭爭，而在和平。人類社會的幸福，就建築在人類和平手段的改良主義上。

政策的實施者，要秩序安定，要和平，所以重事務精神，要大家都有能力，實際的建設。他們所取的人材，是冷靜的頭腦，穩健的思想，幹練的才能。革命者，要推翻舊的秩序，要動亂，所以重革命的情熱，要大家都有熱血，去作實際的鬭爭。他們所取的人材，是天真，是浪漫，是無所爲，是幹一個痛快，不顧其他。

政策的實施者重事務精神，所以重理智，重打算，重成敗，重功利。結果下來，就偏於保守而不自覺。革命者重情熱，所以重感情，重是非，鄙棄功利。結果下來，就流於虛無而不自覺。

本來，這兩者不是絕對的。沒有一個真正的政策的實施者，忘掉了改造社會的情熱；也沒有一個真正的革命者，忘掉了破壞後的建設。如果祇重事務精神，以爲「關在屋子內面的，就是人材」這固然是個大的錯誤；如果抹煞了辦事的能力，以爲「技術人材」只是供人使喚的奴隸，這更是一個大的糊塗。天天照例的畫行簽到，形成一種商業式的、官僚式的政治，沒有生命，沒有生產，苟延殘喘，奄奄一息，這固然不好；暴虎馮河，以一死了事，不問犧牲。

性後所發生的影響，也不問犧牲後所得的代價，這也很可以不必。

我覺得俄國人是厲害。斯達林在列寧主義之基礎內面，最後的結論，就提到這個問題。他說：要使得列寧主義成功，要大家具有兩種特殊性。一種是俄國的精神——革命的情熱，一種是美國的精神——事務的實行性。革命的情熱，是對於怠惰、陳腐、保守主義、思想頑固、重傳統、崇拜祖先等等的，一個解毒劑。革命的情熱，刺激思想，促進行動，開放未來之門，是一種生動的活力。沒有這種情熱，一切的進步，是不可能的。但是如果不能與事務的實行結合，就會流於幻想，流於墮落，流於計劃病而忘掉了實踐。所以美國的事務實行性，又是對於革命的幻想的一個解毒劑。列寧也說過：誇大的文句，愈少愈好，單純日常的事情，愈多作愈好。政治的噁舌，愈少愈好，單純革命主義的建設，愈見諸事實愈好。但是事務的實行性，如果沒有情熱，也不成功。沒有觀察力，對於一切，沒有適當的注意，自己的行動。到底是往什麼方向走，自己也不能洞見結果，也只等於在黑夜中摸索，這只是偏狹的實際主義，這只是沒有頭腦的商業主義。革命的幻想與商業主義，都是列寧主義所不容的。

第二節 政策之概念

什麼是政策，政策的定義，就是政治理想的實踐的方案。

政治現象，是一個活動的現象，這種活動的前進，反映到人類的頭腦，所以構成政治理想。政治理想與政治空想不同。政治空想，只要是一個有意識的人，差不多每個人都會有。存在他的意識當中，一定有一個很美麗的世界。

這個世界，是他個人頭腦的產物，個性的產物，個人欲望要求的結晶。西洋莫爾的烏托邦與中國陶淵明的桃花源，就是這一種空想的例證。政治理想，是根據環境而得下的斷案。牠的本身，是以合理爲出發點，牠的目的，是以能行爲歸宿地。政治理想，一方面是政治原理的闡明，同時在另一方面，又包含有實踐的可能性。政治理想，不但問怎麼樣纔好，並且還要問怎麼樣纔能。政治空想，說不定會因人而異，有十個人，也許會構成十個不同的政治空想。政治理想，絕不是某個人或某部分人的私有物。牠可以引起衆人的共鳴，衆人的同情。牠可以代表衆人的要求，牠會在衆人當中發生力量，促成衆人的行動。

政治理想，是行動的標準；政策，就是實踐的手段。人類不會以把握着真理，就算滿足，必須更進而使這個把握着的真理，成爲現實，使得現實要在這個真理之下屈服，真理之下進行。自然，真理不是一天就可以實現的，需要長的時間，需要很多的步驟。政策就是在這個過程當中必要的手段。

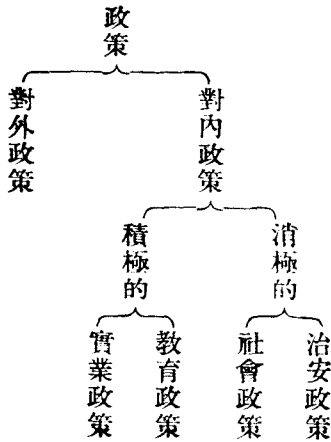
政治理想，多偏於主觀的滿足；政策，多偏於客觀的滿足。政策以客觀的利益爲前提；政治理想，是以整個的善爲目標。政策是要在這個整個善之下，去求適。政策的目的，是要求善的實現，牠的作用，是注意適與不適。所以政策比政治理想，更是實在，更是與環境接近，更是有實踐性。

有千古不可磨滅的政治理想，卻沒有千古不可磨滅的政策。自然，世界上是不會有永久不變的真理的，不過對於政治理想，會有人作這樣的打算，希望把握着一個東西，傳之萬世，取之不盡，用之不竭。不過對於政策，絕對不會這樣着想。因爲政策，是適應某一個階段的。政策的時間性，比較短；同時政策的範圍，也比較狹。政治理想，每每是

最高限度的；政策每每是最低限度的。如果沒有最低，卻又不能完成這個最高。所以政策與政治理想，有同樣的重要。

政策大別可分為兩種：一種是對內政策，一種是對外政策。對內政策，是國家與人民間，人民與人民間適用的；對外政策，是國家與國家間適用的。對內政策，又可分為消極的與積極的兩種。消極的以維持現狀為目的；積極的以增進現狀為目的。前者如治安政策，社會政策是。後者如教育政策，實業政策是。

以圖表之如左：



第三節 治安政策

治安政策，廣義言之，就是保持社會的安寧秩序；狹義言之，就是保持政府的威信和尊嚴。人心沒有絕對的滿足，社會沒有絕對的安定。人心老是在滿足與不滿足之下追求，社會老是在安定與不安定之下推進。社會的安寧秩序，有時能以和平而維持，卻有時以動亂而破滅。和平中產生動亂，今日的和平，卻又是來日動亂的準備。政府方面，無論是什麼性質的，都是要求穩定。誰要破壞已有的秩序，牠必以強制力壓迫下去。所以治安政策，沒有不是干涉主義。干涉與自由，是一個矛盾的對立。自由就是放任。干涉與放任，在學理上說兩方面都是合理的。有一個時期，大家都擁護放任；或變換一個時期，大家又主張干涉。

治安政策，最重要的一點，就是關於危害國體者的防範。君主國第一條禁律，是叛逆君主；民主國第一條禁律，是企圖復辟。其次如出版言論自由之限制，集會結社自由之限制，居住遷移之限制，道路通行之限制，均屬於治安政策範圍。

出版言論自由，是民主國家的信條，尤其是在中國，人民被桎梏在專制牢籠下幾千年，爲了將來新的生命，更需要的迫切。不過在這個潮流當中，有兩個相反的主張。一個是說，要行動統一，必先求思想統一。就目前的中國說，在三十年以內，還不能許出版言論自由。如果任其亂雜無章的下去，會使中國人不能活命的。自然，如果要干涉，也會使一部份人關起門來哭。然而爲了社會全體的福利計，那也沒辦法，只有讓他們哭一氣。一個是說中國的文化落後，一切貧乏，這是事實。惟恐其沒有出版，惟恐其沒有言論。至於出版言論的善惡，是非曲直的問題，應該留待將來判斷。中國的新文化，是一個萌芽的時期，如果責之過嚴，是無異摧殘了這個幼稚的生命。希望牠好的，到將來甚

至於壞的也不會有了。中國正宜把世界的文化，都吸收來。無論是『牛溲馬勃』也好，無論是『敗鼓之皮』也好，應該『兼收並蓄』、『待用無遺。』

第四節 社會政策

社會政策，是調和階級鬭爭的一種辦法。一方面是對無產階級利益的保護，一方面是對有產階級利益的限制。

第一、對無產階級利益的保護，如一、規定工場法，對年齡及時間加以限制。設定最低賃金制，以維持勞動者的生活。二、勞動者災厄之救濟，即傷害保險，疾病保險，工場內衛生保健設備之強制實施等。三、勞動生存之保證，即失業保險，養老保險等。四、勞動者自主生活改善方法之發達，如選舉權之擴張，勞動者團結權及同盟罷業權之承認，團體協約之保護等。五、勞動者生活費之減輕，如消費組合之獎勵，對生活必需品關稅及消費稅之免除或減輕，所得稅之免除等。六、無產階級知識之向上，如義務教育年限之延長，補習教育機關之設置，民衆圖書館之增設等。七、無產階級道德的向上，如對賣淫及飲酒之制限等。

第二、對有產階級利益的限制，如一、關於勞動者保護之立法，即雇傭條件之限定，最低賃金制度，勞動者保險等等雇主費用之分擔。二、獨占的企業，如加特爾、托辣司之禁止或限制。三、地租、所得稅、承繼稅、資本稅、資本利子稅之增徵或新設。四、奢侈品課稅。五、暴利制限。六、獨占事業之公營等。

社會政策，對於勞働者生活利益，有相當的增進，這是無庸疑的，不過有的說增進了勞働者的利益，不一定就能緩和階級鬭爭。因為增加了勞働者的智力和體力，反足以增加他們的鬭爭力，是使勞働者與資本家勢均力敵，倒反釀成了堂堂正正的陣營的對立。這就是說，不增進勞働者的利益，固然不免鬭爭，同樣增加了勞働者的利益，也不免鬭爭，真令雇主方面有左右做人難之苦。又有的說，社會政策的實施，受實惠的，不是全體的勞働者，只是一部人，只是養成了幾個少數的勞働貴族。勞働貴族，又變成了榨取勞働者的中間階級。更有馬爾薩斯一般的悲觀經濟學論者，唱爲賃金鐵則說。他的大意，就是說增進了勞働者的賃金，仍不能改善勞働者的生活。勞働者的生活，在任何時候，總是陷於貧困，不陷於病困不止。如果勞働者收入稍豐，必定娶妻生子，由是淫蕩無度，子女成羣，精神上既受虧損，物質上更重擔負，仍必恢復到過去貧困的比例。這些問題，在政策實施以前，都是要加以考慮的問題。

第五節 教育政策

教育政策，是關於百年大計，是一個國家立國的要素。中國過去孔子是說人民富庶以後，再加以教。管子也說衣食足而後知禮節，倉廩實而後知榮辱。足見教育的前提條件，是民衆的生活餘裕。一國的社會繁榮，纔能使教育發達，文化向上。「飢寒起盜心，」假使這個人不免於飢寒，如果叫他講道德，說仁義，是事實上不可能的。自來國家的教育政策，大體可分爲三種：如人格主義教育，國家主義教育，職業主義教育。這三種也不是絕對的，有時三者並重，有時偏重某一者。

人格主義的教育，在過去的中國，行之最久。歷史上的教育，都是教以君君、臣臣、父父、子子。君盡君道，臣盡臣道，父盡父道，子盡子道，社會上的人，都能各盡各的本分，就會平安無事。國之本在家，家之本在身，欲治國必先齊家，欲齊家必先修身。物有本末，事有終始，所以修身是一切之本，一切之始。原來孔子的教育，也是很積極的，他雖偏重修身，但絕不否認替衆人做事。所以在「仕而優則學」之後，又繼以「學而優則仕」。在「窮則獨善其身」之後，又繼以「達則兼善天下」。到漢以後，繼有董仲舒「正其誼不謀其利，明其道不計其功」的學說。到了宋儒理學家輩出，更以養心寡欲，涵養理性，爲人生唯一任務。所以中國過去論人，固以才德並稱，但是常以德爲主，而以才爲輔，以德爲體，而以才爲用。最好的，是才德兼全的人，否則寧可有德而無才，不可有才而無德。因爲有才無德，適足以害人；有德無才，雖不足以益人，亦不足以害人。拿現在的話來說，才就是能力，德就是行爲。能力好的人，每行爲不好；行爲好的人，每能力又差。現在學校教育，仍以品行居首，以定學生成績之優劣，這也是人格教育的流風餘韻。本來，教育的功用，是在促進社會的文化，保持個人的經驗。社會的文化，是人類一種共同的精神的財產。現在的人，不但負着繼往的責任，並且還有開來的責任。所以促進社會的文化，更使已有的文化向上，這是一個功用。其次個人的壽命，是有限的，至多不過百年；在這個百年當中，自己一定有不少的經驗，個人死了，經驗還應該存在社會。這就是小我雖死，大我是永久存在的。教育也就是使個人生命的延長。所以保持個人的經驗，這又是教育的第二個功用。如果偏重人格教育，只以養成幾個冬烘先生就算滿足，也未免太抹煞了教育的功用。所以尊重人格教育，同時還不能忘掉教育的功用。教育有積極的意義，不僅是消極方面的，只造就成幾個社會的順奴，就算了事。

國家主義的教育，就是愛國主義的教育。一切以國家的利益爲前提，以忠於國家，爲國民最大的任務。志士仁人，「殺身成仁，舍生取義」，多以愛國爲出發點。「執干戈以衛社稷」，這也是保衛國家的意思。「匈奴未滅，何以家爲？」並且把國置於身家之先，這個意思，就是說，我們不殲滅敵人，我們還做一個什麼人。越王勾踐臥薪嘗膽，十年生聚，十年教訓，卒報吳國之仇，他這種教育，也近於國家主義的教育。尤其是國家主義的教育，在歐西各國最發達。無論是爲了宗教戰爭也好，爲了國境戰爭也好，或爲了爭奪殖民地戰爭也好，最大的分界，還是一種民族觀念，國家觀念。民族觀念，是一種比較自然的發露；國家觀念，就是更於民族觀念之上，加上一層更濃厚的政治染色。「保護祖國」，這成了歐洲國民最大的信條。在這種愛國主義教育之下，不知犧牲了多少有用的男兒。以中國與西洋比較，可以說中國在歷史上，就沒有國家主義的教育。因爲中國的歷史，是一部優勝的歷史，週圍的都是小國，不足以促成中國的注意。「封家長蛇，薦食上國」，縱有什麼紛擾，即可以平息，也用不着驚動全國的人，要他們齊心協力，共禦外侮。至如前面所說的幾種事，也不過是以忠於某個人爲前提。「君臣之義，不可逃於天地之間」，大家只能說是爲某個人犧牲罷了。西洋的愛國主義，自是環境的產物。列強並居，時起爭端，所以民間的愛國思想，漸漸萌芽。「最後一課」就是描寫愛國思想的一篇好文學。西洋人的愛國，卻與中國歷史上的忠臣不同。忠君的利益，只屬於一家一姓，愛國的利益，卻屬於一民族，一國家。至少可以說要屬於民族的一部份，國家的一部份。「五四運動」也就是一種愛國主義的運動。中國不到與西洋接觸，是不會喚起愛國思想的。自然，國家主義的教育，進一步就是軍國主義的教育，帝國主義的教育。站在全人類的立場上，是不對的，而且應該防範的。

職業主義的教育，是把教育實用化。要使得紙上的空談，而化爲實際的應用。要使得高深的學理，而化爲普遍的常識。要使得「四體不勤，五穀不分」的書呆子，而化爲手腦俱全的有用的人材。要使得寄食分食的讀書人，而化爲自食其力的人。要使得吃人的社會，而化爲養人的社會。在過去中國，士與農工商，是絕對分途。士是站在一切的人的頭上的。讀書人不但不生產，而且享受最舒服。不但不能幫助生產者打算，而且鄙視生產者，以農工商委之下。駟之材，不屑於爲。樊遲請學稼，孔子答復是：「吾不如老農；」請學圃，則又答：「吾不如老圃。」最後還要罵「小人哉，樊須也。」這就是說樊須注意這些細事，真是一個不中用的東西。其實說到國計，就離不了民生；任牠怎樣大的「冠冕堂皇」的巨典，仍離不了「布帛菽粟」的細事。職業主義的教育，就是要使得一般的寄生者，而成爲生產者。學工的人，可以跑到工場內去實際的工作，增加生產，誘致發明。學農的人，可以跑到農村中去自己實習，幫助農人改良農具，改良肥料，改良耕種的方法。學商的人，可以跑到商場自己經營商業。我記得成仿吾先生從前在創造上曾做過一篇文章，內面好像是說，假如我是一個裁縫，一定會做幾件衣服，穿在身上；假如我是一個木匠，也可以架起一座小房子，自己住起來。怎奈自己是一個書生，所剩下的，只是一溜青煙。這與原文或者不符，不過他的意思，總是阻咒過去讀書的空虛。所以職業教育，只是有百利而無一害的。不過有人這樣歎息：在現在中國的社會，你自己儘管學得職業，到社會上，不見得有職業，倒不如鬼混下去，到還落得酒醉飯飽，升官發財。這種現象，自然是中國社會的罪惡。不過這是變態的一時的。中國的社會，大家都要負起責任。我們要去敦促社會一切上軌道，不要因爲不就軌道，反而自己頹唐下去。

第六節 實業政策

實業政策，就是關於農田、水利、牧畜、森林、鑛業、工業、商業等等加以保護和獎勵的政策。這關於一國的財富與全國民的經濟生活，所以在各政策之中，要算最重要的一個。大體說來，有下面的幾件事，是應該注意的：

第一，技術人材生活的保障。

土地、勞力、資本，這是生產的三大要素，這是普通經濟學上所認定的。不過還有經濟學者，加上技術一條，合土地、勞力、資本、技術爲生產的四大要素，可見技術關於生產的重要。中國技術不進步，這是產業不能發達最大的原因。要救濟中國的貧落，只有拚命的增加生產。要增加生產，又必得多方的培養技術人材。已有的技術人材，要使得他們的生活安定，安心從事技術的作業。物理、化學、機械、土木工程、採鑛、農業，以及其他一切的技術人材，都是創造未來中國的母親。我們對於這般人，應該特別優遇，不但生活上要加以保障，並且在必要的場合，可以由國家供給研究費。

第二，發明的獎勵。

此在世界各地，都是很尊重的。有了發明，政府特別加以獎勵，並且特許與以專利。發明不是一個短時間所能達到目的的，必得經過很久的經驗，很久的思考，纔得一切的進步。發明家真是社會的恩人。

第三，公有土地，對於私人墾殖的開放。

土地荒着不用的是可惜。尤其是公有的土地，應該讓民衆自由墾殖，或限以一定的報酬。這不但可以容納一部份人，使之有職業；並且可以增加社會一般的富力。

第四，鑛業的開發。

煤、鐵這是近代工業的兩大動力。要煤鐵的產量加多，就非有賴於鑛業的振興不可。所以鑛業的開發，也是極重要的。

第五，青年工業的保護。

中國的工業，都很幼稚，爲了使得牠蒸蒸日上，自不得不賴政府保護的力量。

第六，苛捐雜稅的減除。

苛捐雜稅，直接是病商，間接是病民。國家在可能的限度內，應該緊縮政費，豁免雜捐。

第七，農具、肥料的改良。

中國以農立國，但是農村中，就沒有人過問。都市中的改革，又不能達到農村。即或跑到農村當中去的人，又只能幫助農民去征服人，而不能幫助農民去征服物。結果，只弄得農村中的秩序破壞，鄉村經濟破產。水旱委之天時，耕耘憑諸人力，農村中的一切，仍是自然的生產。所以改造農具，改造肥料，幫助農民增加生產，這倒是必要的，這倒是基本的工作。

第七節 外交政策

外交政策，就是關於對外的方針。大別有下列幾種主義：

第一，國家主義。

這是國家至上主義，國家的利己主義。詐欺、權謀、縱橫捭闔，均在所不惜。只要是利於自己國家的，必以種種的手段，達到這個目的。從前德國鐵血宰相俾斯麥的外交政策即此。

第二，民族主義。

在十九世紀，自由競爭的觀念，深入了一般人的腦筋。始而是承認個人與個人間的競爭，繼而是承認團體與團體間的競爭，終而是承認國家與國家間的競爭。國家的競爭，是以國家自由為前提。民族自由的觀念，就是根據於國家自由來的。民族主義，就是一民族一國家主義。以一個強大民族，統制國內的一切力量，造成一個強大的國家。後來歐戰後威爾遜主張民族自決主義，這就是主張弱小民族的獨立，使弱小民族，脫離強大民族的羈絆。

第三，國際主義。

這是對於國家主義的一種反動。十九世紀以來，國際間競爭日烈，要維持世界的和平，所以不能不有一種國際上的組織。國際聯盟，即由是產生。海軍主力艦制限之四國協定，陸軍縮少，補助艦縮少，國際仲裁制度及國際司法制度之發達，非戰條約之成立等等，都是維持國際和平的一種協定。不過歐戰的發生，自非一朝一夕之故，至今

大家仍把戰爭視爲維持世界和平的最後手段。主戰論者，從經濟的、心理的、社會的各方面，都持有相當的理由。即在經濟的方面，有自然淘汰論，人口過剩論，天然資源領有論，外國貿易保護等主張。在心理的方面，有武威發揚論，鬪爭人生論，國家體面論，戰爭感情論，民族主義論等主張。在社會的方面，有精神訓練論，義戰是認論，文化宣布論，戰爭不惡論等主張。因避免瑣碎，故不詳論。

第四，帝國主義。

這是混合國家至上主義、大民族主義、軍國主義、主戰論者各種主張兼而有之的一種主義。帝國主義，是以領土的擴張，利益的獨占，思想的壓迫，外民族即弱小民族被征服爲目的。領土的擴張，就是政治的侵略；利益的獨占，就是經濟的侵略；思想的壓迫，就是文化的侵略。帝國主義者，施其長牙利爪，以政治的、經濟的、文化的三種侵略同時並進，所以結果下來，使得整個的世界，都在帝國主義者籠罩之下。帝國主義，可以分作四個階段。第一是西洋古代及中世，基於世界帝國的思想的帝國主義。這是想以武力征服天下，使得一切的人類，都屈服在一個統治力量的面前。第二是近世初期，在民族統一過程當中所表現的帝國主義。這是要以一民族壓服其他民族，完成一種統一，然後向外發展。第三是，因了工業資本主義的發達，殖民地的獲得與販賣場所的開拓，在這當中所表現的帝國主義。這是以實際侵略爲主旨。帝國主義的力量，到此階段，就是「百尺竿頭，更進一步」了。第四，是最近金融資本主義的發達，企業獨占的形成，在資本主義最高的階段，也可以說是最後的階段當中所表現的帝國主義。在前三個階段當中，軍國主義的色彩最濃厚。以軍備的充實，爲國家最高的目的。到第四個階段，纔發見戰爭之不可避免。

資本主義之行將沒落，國際聯盟，就是這種破綻的彌縫。

此外還有平等互惠的外交政策，門羅主義的外交政策，人道主義的外交政策。都含有不欺我，我不欺人的意味。惟有門羅主義更含有我不欺人，同時也不願意受人欺的意味。

第八章 革命論

第一節 革命之意義

革命是甚麼？自來有種種的解釋。革命這個名詞的由來也很久。在西洋亞里士多德曾論及革命的問題，並且承認革命的正當。在中國三代的時期，也有湯武革命的記載。大體有如左列諸說：

第一，弔民伐罪說。這就是對於湯伐夏，武王伐商的一種解釋。自來說歷史的人，以『湯武征誅』、『與堯舜揖讓』相對。揖讓是對於賢者的尊崇，征誅是對於罪惡的討伐。在西洋文藝復興以後，啓蒙專制思想盛行。這就是說君主不可不要，但君主的行爲，又不可不自加檢束，以福國民爲事。賢君是人民所需要的，暴君是人民所痛恨的。當時的學者，均主張人民有權利對暴君加以懲罰，有推翻暴君統制的權利。中國的解釋，也差不多是一樣。『撫我則后，虐我則仇。』、『聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。』這都是幫助革命方面說話，承認革命的正當。伐罪是消極的；弔民是積極的。伐罪是爲民除惡，弔民是爲民謀利。要伐罪弔民，這種事實，就是革命。

第二，造反說。這只是對於以下犯上說的。民衆只能服從君主的統治，如果反叛，就是大逆不道。造反只是一種原始的革命行動。秦始皇專橫自恣，使得天下的老百姓不得安居樂業，於是陳涉吳廣之流，揭竿而起，以秦爲事。

陳涉、吳廣都是農民，沒有武器，只得拿着竹竿、木棍，大鬧一場。這可以說，就是當時農民的暴動。在後天下響應，於是流氓地痞、屠狗之流，均乘機而動。結果，造成劉家的天下。自漢高祖以下，莫不是出身微賤。漢高祖是一個亭長，即今之地保；蕭何是一個刀筆吏，即今之縣署書記僱員之流。其他如樊噲輩，都是殺豬的武夫。以一部份下賤的人，對於高貴的人，加以反抗，使得社會的階級，反轉過來，昔之下賤者而變成高貴，昔之高貴者而又變成下賤，所以就說是造反。此後以布衣而得天下者，均係以造反為手段，而取得九五之尊。所以前面會說過：過去中國社會的階級，不是固定的，今天是乞丐，也許明天就可以登之廊廟；今天是一個平民，也許明天會「黃袍加身」，自己做起皇帝。

第三，打不平說。此說為孫中山先生所主張。他把革命分為三種：一種是民族革命，一種是民權革命，一種是民生革命。民族革命，是打民族上的不平；民權革命，是打政治上的不平；民生革命，是打經濟上的不平。革命就是要使不平的，而趨於平。「人不平則鳴」，社會不平，纔發生革命。不到得其平的境地，革命便不會終熄。

第四，新陳代謝說。這就是西洋自然科學家所主張。社會是進化的，一切都是向新的道途前進。舊的過去，新的又來。個人無一時一刻不起新陳代謝的作用，社會也同樣是時起新陳代謝的作用。人是天天在那兒革命，社會也是天天在革命。明天所排泄的廢物，就是今天的食物。由食物到排泄，這個新陳代謝的過程，就是革命。

第五，鬭爭說。此說為馬克斯主義者所主張。他們是說，民主革命，是資產階級對封建階級的鬭爭；社會革命，是無產階級對資產階級的鬭爭。革命與進化不同的，就是進化是聽其自然，革命是以人為的動力，去推動進化。所以革命是一種鬭爭。辯證法的唯物論，就是一種戰鬭哲學。

以上諸說，對於革命的解釋，都包含有一部份的真理。不過革命最重要的，還有兩個條件。

第一是舊制度的破壞。革命的對象，絕不僅指幾個人，尤其重要的，是物。打倒封建社會的統治，目的不在打倒幾個封建階級，目的是在剷除封建制度。打倒資本主義的統治，目的也不在打倒幾個資產階級，目的在剷除資產階級統治下的制度。人的本身，沒有罪惡，罪惡的是在他是制度的代表。封建階級與資產階級，也是制度造成的，不是命運叫他做了一個封建階級或資產階級，就有殺無赦的罪狀。只要他願意到新制度底下謀生活，也未始不可給以生活之路。如果完全集中到人，那末，會流於意氣的鬭爭。甚至有時趕走了一個甲，又來了一個乙，人是換了，制度依然存在，使得革命的犧牲，歸於烏有，這纔是一個大的錯誤。

第二是新制度的建設。革命絕不是讓一切的革命分子，都取得了政權，都上了政治舞臺，就算了事。革命不是一種英雄事業，不是個人的裝飾，也不是使政治舞臺上換一羣脚色，就算了事。革命是要以革命力量，去推翻舊的制度，同時更建設一種新的制度。新的制度的建設，比舊的制度的破壞，更覺艱難。每因新的制度，不能建設起來，而使舊的勢力，死灰復燃的，歷史上不乏前例。淺薄的革命家，每以政權的奪得，就以爲革命的能事，盡於此了。其實這只是革命的開始，而不是革命的終結。從奪得政權那一天起，革命者的責任，更是重大。過去的一切，都是爲了新制度建設的必要。革命者的敵人，不在對方，而在自己本身。鼓起勇氣，摧毀了惡勢力，但是自己不能完成革命的功果，不能建設起一個新的制度，這纔是自己的致命傷，這纔是自己的敵人。所以新制度的建設，是革命的一個積極的條件。

第二節 革命之理論

革命的理論的根據是什麼？茲簡單說明左列各點：

第一，存在決定意識。

關於人間頭腦的問題，在哲學史上，經過了不少的爭辯。到費爾巴哈纔集唯物論的大成，以唯物論的立場，說明思惟與實有的關係。首先確定人的頭腦，本身就是一個物質，思惟只是這個物質所賦的作用。所以費爾巴哈在關於哲學改革的論綱內面會說過：「實有，是主語；思惟，是客語，思惟是從實有產生，並不是實有從思惟產生。實有是從自己產生，因自己存在。實有，一切的理由，是牠自身所賦與。」這就是說思惟，不是實有的原因，而是實有的結果，更精確一點說，就是實有的一屬性。俄國蒲列漢諾夫在馬克思主義之根本問題內面也曾說過：客觀的世界，不僅在我們的外部存在，皮膚的內部，也有客觀世界的存在。人間，不過是自然的一部分，實有的一部分。存在與思惟之間，不能對立。就空間上時間上說，思惟不能單獨存在，思惟，僅是實有的形式。所以一般實有的法則，同時也就是思惟的法則。馬克斯在經濟學批判的序文上更說得顯明，就是說：人類的意識，不能決定他們的存在，勿寧說恰是相反，人類的社會的存在，決定他們的意識。這就是說人類的意識，不過是客觀存在的反映。意識要受存在的拘束。人類的行爲，不能離客觀存在而獨立。所以馬克斯又說：人類，在他們的生活的社會生產當中，結成一種一定的，必然的，離他們意志而獨立的關係。這就是說，人類的意志，不是自由的，客觀的存在，可以規定人的意志。

第二，生產力與生產關係的矛盾。

生產力是什麼？就是由勞動而獲得的物質的收穫。生產關係是什麼？就是在生產的過程中，人與人的關係。生產力決定生產關係，生產手段，又決定生產力。工具、機械，這就是生產手段。在用工具的時候，人是主體，工具是客體，是人用工具，不是工具用人。到用機械的時候，就變成了人是客體，機械是主體，不是人用機械，是機械用人。工具可以爲工人私有，所製造的出產品，也可以爲生產者個人所有。機械卻不能爲工人所有，所製造的出產品，一樣與生產者個人沒有關係。用工具，縱好的技術，至多不能超過三數人的生產力；用機械，一個人的技術，可以超過數十百人的生產力。生產品愈多愈好，但過剩的結果，使得工人失業，社會發生恐慌。失業本身不是不祥之物。失業的內容，就是不作事，有閒。有閒，就是有餘裕的時間，可以供自己自由支配。但以現在的關係，失業就是失掉工資；失掉工資，就是失掉生活的依據。機械所有者卻不使用，使用者卻不能所有，這就是一個大的矛盾。生產已社會化，而消費仍私有化，這又是一個大的矛盾。由是更產生社會種種的矛盾。馬克斯在賃銀勞動與資本內面會說過：「生產手段的性質不同，於是生產者相互連結的社會關係，以及生產者交換的活動與參與生產之總體的條件，亦隨之而有異。新的戰爭的工具和武器的發見，必然的，使軍隊的全內部組織發生變化；個人、軍隊的編制與軍隊的活動變化，更種種軍隊相互的關係也變化。」生產手段變化，生產力即隨之變化；生產力變化，生產關係亦隨之變化。生產關係的總和，就是社會的經濟的構造。法制、政治，以及其他一切的社會意識形態，都是以經濟構造爲土台之上的建築物。上層建築物，到一定的階段，足以阻害經濟構造的發展，所以非摧毀舊有物，不足以解決已有的矛盾。所

以馬克斯又說：「社會的物質的生產力，發達到了一定的階段，會與從來在牠的內部活動的現存的生產關係或不過法的表現的所有關係，發生衝突。這個關係，變成了桎梏生產力發展形態的東西。在這個時候，就是社會革命時代的到來。隨着經濟基礎的變動，巨大的上層建築，全部徐徐的或急速的變革。」

第三，矛盾的解決。

矛盾的解決，就是在使生產關係與生產力適應，換言之，就是要使上層建築與土台適應。生產力的社會化，生產關係的私有化，這就是一個最大的矛盾。要這個矛盾解決，非把生產關係也社會化不可。生產關係社會化，就是不使生產者保有生產手段，要把生產手段，收歸國家管理。資本主義下的商品生產，演成無政府狀態的競爭，都要在國家指導之下，行有組織、有計劃的生產。同時不使生產者，坐享勞動者的剩餘價值。打破資本主義社會下的榨取制度，使勞動者逃出惡魔的支配。向之一方面不勞而食，一方面卻又勞而不得其食的，到現在大家都是勞而後食了。向之一方面坐擁巨富，一方面卻又貧無立錐的，到現在大家都是得公平的沾取社會的恩惠了。向之一方面奢侈的消費，一方面過的卻又不是人的生活，過分的刻苦的，到現在都可達到平等的境地了。向之財產私有，財產世襲，到現在卻完全打破，是各盡所能，各取所需了。向之盲目的、無意識的人們，到現在是有目的、有意識的人們了。向之片面的自由，片面的平等，到現在卻是全體的自由，全體的平等了。

第四，無產階級的使命。

有許多學者批評馬克斯理論與行動的矛盾。在理論上，社會科學家的馬克斯斷定從資本主義社會到社會

主義的社會，是一個物質發展的必然過程；在行動上，革命家的馬克斯卻又要無產階級去拚命的破壞，拚命的推翻舊的社會，而造成新的社會。這明明是人為的勉強，不是物質發展的必然。由前言之，馬克斯的觀察，不失為科學的；由後言之，馬克斯的觀察，又近乎是理想的，或空想的。所以他們斷定馬克斯理論與行動的矛盾。不過這正是馬克思與空想的社會主義者，以及機械的唯物論者不同的地方。空想的社會主義者，只認識社會的罪惡，而不知社會罪惡的來源在什麼地方。改造的方法，也只能訴之於人類的熱情，而不能把握着一個實際的行動標準。機械的唯物論者，只承認物質的重要，社會客觀環境力量的偉大，而抹煞了人間的努力。馬克斯曾說過：『從來的唯物論——費爾巴哈也在內——主要的缺點，就是他們只在直觀的形式下，把握着了對象實在性、感覺性；而沒有把握着主體的人間的感覺的活動與實踐。』蒲列漢諾夫在馬克斯主義之根本問題內面有一段話，引伸馬克斯的意思更澈透。他說：『太陽出來，無論原因也好，結果也好，都與人間的社會的關係，絲毫無結合的可能。於是我們對於太陽出來這種自然現象，與不發生因果關係的人間意識的努力相對立，這是可以的。但是歷史的社會的現象，就完全與此異趣。歷史，是因了人類而造成的，這是大家都知道的。事人類的努力，是歷史的運動之一要素。歷史，是人類依着一定的方法，在已經充分的討究而得來的一定的必然性的結果之下而作成的。如果已經有一次這個必然性的到來，那末，人間的努力，就形成社會進化的不可避的要素；同樣，人間的努力，也形成社會進化的不可避的結果。這個努力，不但不能排除必然性，牠的自身，可以說是被必然性決定。以這個必然性與努力對立，這是論理上的大錯誤。』這就是說，歷史是人造的，但是人不能離開歷史的必然，而在天外去造一個世界。所以從資本主義到

社會主義之路，這是一個歷史的必然；完成這個歷史的必然，還是人的努力。這個任務，這個使命，就不能不加在無產階級的身上。馬克斯反復說過，無產階級的解放，要無產階級自身努力。馬克斯在哲學方面，就抓着了戰鬪的辯證法的唯物論，在革命羣衆方面，就抓着了無產階級。無產階級的使命，在推翻資本主義的制度，而建設新的共產主義的社會。以階級獨裁而消滅階級，使人類經過必然的王國，而飛躍到自由的王國。

第五，必然和偶然。

必然和偶然的問題，也是辯證法唯物論上最重要的問題。布哈林在唯物史觀裏面，關於必然和偶然的解釋，有不少的錯誤，受了不少的批評與攻擊。這個問題，詳細研究起來，自然是需要很多的時間與篇幅。我在這兒，只不過簡單敘述一下。前面說過，從資本主義的社會到共產主義的社會，是一個歷史的必然；那末，大家如果不加努力，就陷於宿命論者的錯誤。宿命論者，把一切視爲必然。甚至在中國的舊話上說，一飲一啄，莫非前定。不但大的事情是必然的，即令飲食細微之事，也莫非必然。這就把一切看成固定的。沒有孔子，就沒有孔子的學說，沒有馬克斯，就沒有馬克斯主義，沒有列寧，就沒有俄國革命的成功。這種論調，就是把人和事，看成一個必然，不承認世界上除了必然，還有什麼偶然。其實必然之中有偶然，偶然之漸，又是必然。必然與偶然，不是絕對的，並且必然也不是絕對離偶然而存在的。孔子的學說的完成，是必然，但完成於孔子的手，是偶然。馬克斯主義的完成，是必然，但完成於馬克斯之手，是偶然。俄國的革命成功，是必然，但成功於列寧之手，是偶然。推而至於滿清的必倒，是必然，但不倒於黃花崗七十二烈士首義之役，而倒於武昌首義之役，這是偶然。中國共產黨的活動，是必然，但唱始於南陳北李，這是偶

然。共產社會的到來，是必然，但完成於何日、何地、何人，這是偶然。但偶然對於必然，不是絕無意義，不是絕無關係。比如武昌首義的成功，得黃花崗七十二烈士先死之力不小。黃花崗七十二烈士之死，震動全國，正所謂「使賊子之心膽悚寒，使老將之鬚眉飛舞。」一方面使滿清政府恐懼不遑，一方面使革命者再接再厲。如果我們要論武昌首義的成功，也要仿倣老先生的口吻，贊歎一聲，「良非偶然。」

第三節 革命性問題

其次要說明的，就是關於革命性的問題。我們時常會聽着大家批評某人，說某人有革命性，說某人沒有革命性。又可以聽着批評某一個政黨，某黨有革命性，某黨沒有革命性。到底革命性是什麼？到怎樣一個程度，就爲有革命性，到怎樣一個程度，就爲抽掉了革命性？這些問題，很少有人說明過。不過據我個人的意見，粗粗的說法，必以具備左列諸點，纔可以說是一個富有革命性的人；包括着這許多分子而所組成的集團，纔算得是一個富於革命性的黨。那幾點呢？

第一，忍耐。

革命者需要勇敢，但不是血氣之勇，而是義勇。一言不合，一事不如意，就「拔劍而起，挺身而鬪」的，這不是一個革命者應有的態度。革命者應該不怕艱難，不怕挫折，抱着一定的目標向前，成不足誇，敗也不足懼，愈挫愈奮，百折不回，堅持毅力，必有完成自己的工程之一日。忍耐是革命者成功的一個條件。以中國字義的解釋，忍字就是自

己心上的一把刀。這就是說，忍是最令人難過的。耶穌教人說，人家打了你的右臉，你把左臉轉過來，也給他打。這是屈辱，這是懦弱，這是沒有血性，我之所謂忍耐，自非指此。至於中國 婁師德的教訓，是「唾面自乾」，張良有納履之恥，韓信有胯下之辱，我之所謂忍耐，也不指此。我之所謂忍耐，是堅持到底的意思。既不是五分鐘的熱血，也不要貪近功。革命大業，絕非咄嗟可成，艱難締造，一部革命史，簡直是血淚的結晶。忍耐不僅是消極的，忍耐是消極的積極。

第二，犧牲。

革命是爲了衆人的痛苦，犧牲自己，去作前鋒，去打倒壓迫力量，而解放被壓迫者。自己固然要有殺人的準備，同時也要有被人殺的準備。殺人是除暴，是殺敵人，欲苟全性命的人，一定殺不着敵人。革命是非和平的，如果想過太平生活，自然以不入革命隊伍爲好。革命是要以自己的犧牲，去換取衆人的和平；以現在的痛苦，去換取未來的幸福；以小我的不足算，去完成大我的美麗。汪精衛先生在刺攝政王被捕以後，由獄中以指血書「弟今作薪，願兄爲釜」八字寄胡漢民先生。他這個意思，就是說革命好比是做飯，沒有火，這個飯是不會熟的。革命者就是入火的薪柴。但大家都死了怎麼辦？所以又須得有歷千磨萬難而仍得向前努力的人。作釜重在忍耐，作薪重在犧牲，這兩者自然不是絕對的。革命者應該有更多的修養，時代要我作薪，我就作薪，要我作釜，我就作釜。形式不同，精神則一。

第三，刻苦。

物質欲望，只要是一個人，誰也都有的。不過一個革命者，絕不以物質的舒服爲生活的條件。到必要時，可以盡

量刻苦。在軍隊中，就可以與士卒共甘苦；在社會上，就不會超出衆人以上的生活。世界上有不少的人，打着革命的招牌，而骨子內，仍是爲了「宮室之美，妻妾之奉」，所以革命大業，也只能隨着這般人埋葬下去了。共產黨的訓練，不但在主觀方面，每個人的頭腦，要使之無產階級意識化，而且在客觀方面，也要使每個人的生活，無產階級化。共產黨在中國的工作方法，是功是罪，自當別論，而他們這種刻苦的精神，是誰也會拜倒的。中國有兩句舊話，就是：太平本是將軍定，不許將軍享太平。這個意思，就是感嘆能定太平的人，不一定就是能享太平的福的人。自然，一個革命者，也不必以一死爲貴，也不必以十分刻苦爲貴，重在他的工作。但真正革命者，卻多是奮不顧身，卻多是十分刻苦。所以歷史上的革命者，雖久繫囹圄，遠流異域，仍絲毫不變其節，這就是能吃苦。不能戰勝物質的誘惑，因而不能全其晚節的人，數見不鮮。一個革命者，應該時時以刻苦警惕自己。

第四，公明。

公是私的反面，明又是暗的反面。能公就不私己，能明就能知人。孫中山先生不講私話，不用私人，不積私財，所以他的生平，他的歷史，他的革命精神，是值得人崇拜的。在滿清末年的時候，有志之士，均羣集於先生指導之下，自非無因。公是關於個人的道德，明是關於個人的能力。一個革命者，不能僅以有道德爲滿足，還要有能力。革命是不能離開功利的。自然，這種功利，不是以個人爲出發點，是以整個的革命利益爲出發點。革命對於個人，是犧牲的，對於革命的前途，是有代價的。不求獲得代價的革命，離開了功利的革命，就是虛無主義者的活動。所以一個革命者，既要公，又要明，換一句話說，就是既要不自私，又要不糊塗。能不自私，纔能「公爾忘私，國爾忘家，內不避親，外不避

仇；「能不糊塗，纔能『明於觀己，明於觀人，明於觀物，明於觀事。』我覺得能具備了上面幾個條件的，纔是富於革命性的人。」

第四節 革命之種類

其次再說明革命的種類。

依馬克斯主義者的說明，把革命分爲資產階級的革命與無產階級的革命兩種。前者爲十七世紀的英國革命，十八世紀的法國革命是。後者爲一九一七年的俄國革命是。

馬克斯曾說過：「一六八四年和一七八九年的革命，也不是英國的革命，也不是法國的革命，可以說是歐羅巴風的革命。這並不是特定的社會階級對舊來政治制度的勝利；這恰是爲了歐洲新的社會的一種政治制度的宣言。資產階級，在這個革命當中，奪得了勝利，但是資產階級的勝利，在當時仍歸於新社會制度的勝利，是市民的勝利；對封建的所有的勝利；是民族性對鄉黨心的勝利；是自由競爭對基爾特的勝利；是土地分割對長子繼承權的勝利；是土地耕作者的支配，對土地所有者的支配的勝利；是啓蒙對迷信的勝利；是家族對家系的勝利；是產業對豪華安逸的勝利；是市民權對中世的特權的勝利。」因爲資產階級革命的時代，生產諸關係，足以障害當時生產力的發展。第一是封建的土地所有；第二是對勃興的工業所設定的基爾特制度；第三是商業獨占。土地爲地主所有，對農民課無數的貢稅，甚至在英國把地租叫作『飢餓地租』這就是農民除了繳納地租給地主以外，所剩

不足生活，不免於飢餓。克魯泡特金在法國革命史內曾描寫一段法國當時的情形，他說：「國民對於國家徵收的租稅，地主的貢稅，僧侶的什一稅，他們呻吟於這三者強制的勞役的負擔之下。許多地方，男子、女子、小孩、五千、一萬、或二萬的羣衆，在街頭迷離愴怍。一七七七年，公報浮浪的民衆之數，有百十萬，在村落中，形成一種慢性的飢饉。這種飢饉，無間斷的反復，所以使得地方全體歸於荒廢，在村落中，看不見農民。」其次大土地的所有，又足以障害工業的發展，所以逼得當時國民，不得不摧毀封建的土地所有權。基爾特制度，是一種行、榜樣式的制度。徒弟的年限很長，有七年。各工業營業者，都要向基爾特登記。一切的生產品，都要經基爾特的許可。在基爾特許可的範圍以外的東西，禁止發賣。基爾特的管理權，又操之於君主或強權階級之手。這個制度，足以阻害個人的創造力，社會的生產力，所以要求得工業的發展，不得不摧毀這個制度。商業獨占，也是當時特有的現象。國內市場狹隘，自不得不向外覓市場；但向外貿易，只屬於貴族及少數特權階級之手。甚至於組織公司，以經營殖民地，使力量薄弱者，不敢問津。要求得貿易的發達，商業的自由，所以又不能不破商業的獨占。結果下來，是封建社會歸於消滅，而使資產階級奪得了封建階級所享有的權利。自由平等，都是為資產階級講的。民主，也是資產階級喊出來的漂亮的口號。

無產階級對資產階級的革命，比資產階級對封建階級的革命，在形式上看，是一樣。資產階級完成資本主義社會的一段任務，無產階級就要完成共產主義社會的一段任務。資產階級革命，是封建的生產諸關係足以障害當時的生產力；無產階級革命，是資本主義的生產諸關係足以障害現在的生產力。昔之能使資本主義社會繁榮的，現在又變成使資本主義社會沒落的了。昔之為資本主義社會動力的，現在反為社會生產力的桎梏了。馬克斯

說：『資本的獨占，同時在這個獨占之下所開的花，就是生產樣式的桎梏。生產手段的集中，與勞動的社會化，到達了這一點，於是與資本主義的外被不相調和。這個外被，就要破裂。資本家的所有告終的葬鐘鳴了。昔之收奪者，現在就被收奪了。』俄國現在正是在這個路途上進行。第三國際，並且是高唱世界革命的調子，指揮世界的無產階級去完成世界革命的任務。他們認為資產階級性的民主革命的時代是過去了，今後的革命，只有走向無產階級革命之途。

第五節 革命之階段

最後再說明革命的階段。

依布哈林在唯物史觀內面的說明，把革命的階段，分作四個。第一個階段，是要使新興階級的意識之革命化，這可以叫做思想革命。第二個階段，是要使新興階級的政權的獲得，這可以叫做政治革命。第三個階段，是要經濟變革，破壞舊的諸關係，建設新的諸關係，這可以叫做經濟革命。第四個階段，是要使生產力的加速，採用新的要具，這可以叫做技術革命。革命的動因，本是在物質的基礎。但要使新興階級深刻的認識這個物質的基礎，所以不得不先使他們的意識革命化，此所云新興階級，即指無產階級而言。要打破他們對資本主義社會秩序的萬世不易的信仰，要打破他們對資本主義國家的愛慕，要打破他們治安維持的心理狀態。要使得他們認識在現存秩序之下，勞動者生活的改善，是不可能。要使得社會的均衡恢復，仍只有自己起來，作實際的鬭爭。其次『政治是經濟

集中的表現，「要變革社會的經濟制度，必先奪取政權。」一切的鬭爭，都是政治鬭爭，「離開了政治鬭爭，而談革命，那是等於南轅北轍。資本主義社會的得以維持，所恃的就是上層建築，政治、法制諸制度。這些東西，是建築在經濟基礎的土台上。但上層建築與下層土台，都有相互的作用。土台變更，上層建築固然隨之崩壞，但上層建築，也可以阻止土台的自然發展。所以要打破資本主義的社會，首先要打破資本主義的統治。要把資本家的政權，奪到無產階級之手。以這個政權，去鎮壓舊的反動，去摧毀舊的一切。再其次政權的獲得，是爲了經濟的改造，使得舊的生產關係消滅，而代以新的生產關係。廢除私有財產制度。一切生產手段國有。一切生產力的發展，都歸社會所有。打破過去經濟上無政府的狀態。要把經濟組織化。一切的生產，要在有組織、有計劃的條件下進行。勞動者的生產，是爲生產而生產，是爲社會的消費而生產。不是爲資本家而生產，是爲全體社會而生產。生產不使過剩，勞動者也不使有失業的恐慌。在社會上，沒有完全消費而不事生產的閒人，在勞動者的頭上，也沒有榨取剩餘價值的榨取階級。享樂不是一部份人特有的，使得全體社會的羣衆，都有享樂的機會。最終就是技術的改良，使得生產力增加。一切的生產、勞作，都使用機械，幾乎不用人力。社會上的衆人，都可以有閒去從事精神上文學、美術的享樂。一切電氣化，這也是一個理想的技術發達的世界。到技術革命告終的時候，那纔是理想世界的實現。在這一段過程當中，極需要人爲的努力。所以革命者的任務很長，革命者的責任很重。有作不了的工作，有幹不完的建設事業。將來美麗前途的實現，使得大家能歌唱於熙皞之天，實在需要一個絕大的犧牲與努力。

第九章 政治基礎論

第一節 總說

關於政治之基礎，時常有人提到，並不是我的新的發見。不過談政治之基礎的人，每偏於片面的觀察，而不能作一個總括的說明。我現在且把應有的範圍，都納入討論之中，以供獻給讀者以觀察政治之正當途徑。

以馬克斯主義的解釋，經濟是土台，政治是上層建築物，那末，經濟是政治的基礎，自是當然的結論。不過社會現象，決不如此簡單，尤其是社會現象當中的政治現象，更是複雜。縱令以馬克斯主義的解釋，上層建築物與土台，是互有影響的，土台可以形成或變換上層建築物的形態，上層建築物，也可以幫助或阻礙土台的發展，所以我們研究政治之基礎，離開了經濟，固然是不免空中架橋，但是僅僅抱着經濟打滾，也未免失之單調。

又有的人，把政治之基礎，寄托在環境。環境又分爲兩種：一種是自然的環境，一種是人爲的環境。自然的環境，就是地理的，物理的；人爲的環境，就是制度的，社會的。前者，人類居於被動的地位；後者，人類居於主動的地位。政治是環境的產物，世界上絕沒有與環境不生交涉的政治。這種的說法，在根本上自然不會有錯誤，不過總還嫌籠統，不是十分的清楚。

我在這兒，把政治的基礎，分作五部份研究。第一是政治之經濟的基礎；第二是政治之社會的基礎；第三是政治之心理的基礎；第四是政治之倫理的基礎；第五是政治之哲學的基礎。前兩者比較偏於自然的環境；後三者比較偏於人爲的環境。但五者互有影響，互有聯絡，不是絕對的。以下再加以個別的說明。

第二節 政治之經濟的基礎

談起政治之經濟的基礎，自然不得不歸功於馬克斯。雖然在馬克斯以前，有不少的學者注意到，但畢竟集其大成的是馬克斯。經濟學批評序文內面有一段話，可以說是馬克斯主義的精髓，可以說是馬克斯主義的公式，也可以說是政治之經濟的基礎的最好的說明。如果瞭解了這一段話，則對於馬克斯主義，可謂思過半矣。在前面我會零碎的引證過，現在再把他全譯錄如下：

「人們爲了他的生活之社會的生產，結成特定的，必然的，離他們的意思而獨立的諸關係，這個生產關係，是與他們的物質的生產力之特定的發達階段相適應的。這些生產關係之總體，形成社會之經濟的構造，這就是實在的基礎，在這個基礎上，建立着法律的及政治的上部構造，有了與這個基礎相應的特定之社會的意識諸形態。物質的生活之生產方法，制約一般社會的，政治的，以及精神的生活過程。並不是人類的意識，決定他們的存在，勿寧說，恰是相反，正是他們的存在，決定他們的意識。社會之物質的生產力，發達到了一定的段階，會在他的內部活動的現存的生產諸關係，也可以說，不過是法律的表現的所有諸關係，相矛盾衝突。這些關係，在昔曾爲生產之發

展形態，到現在就變成了桎梏，於是社會革命的時代就開始。經濟的基礎之變化，隨而龐大的上部構造全體，或徐的，或急激的，引起變革。這個變革的考察，當時不能不這樣區別：一是物質的自然科學的，可以忠實確認的，關於經濟的生產諸條件的變革；一是人人可以意識到的這個衝突，與此衝突決戰的法律的、政治的、宗教的、藝術的，乃至哲學的，一句話說，觀念上的諸形態。判斷某個人，不會光憑自身的思索，同樣的，判斷這樣變革的時代，從時代的意識出發，也不可能。反轉來，這個意識，不能不從物質的生活之諸矛盾，社會的生產諸力與生產諸關係之現存的衝突，來說明他。」（下略）（根據豬侯津南雄日譯本重譯）

我們把上面一段話讀了，就可以知道馬克斯是把經濟作一切的法律、政治的基礎。經濟基礎發生變化，政治形態也隨之發生變化。有古代的生產方法，所以形成古代的政治；有封建時代的生產方法，所以形成封建的政治；有資本家社會的生產方法，所以形成現代的代議政治。『政治是經濟集中的表現』，離開了經濟不足以理解政治。馬克斯在哥達綱領批判內面，也曾講過共產社會實現的條件，要權利絕對平等，在共產社會的第一階段，是不可能的。『各盡所能，各取所需』，是共產社會發達到最高階段以後的事。茲更譯錄馬克斯的意見如下：

「假如甲與乙比，甲在肉體方面，或精神方面，較乙為優，那末，在同時間內，就可以從事多的勞動，更可以繼續較長的勞動。這個勞動的尺度，就不能不依他的延長與強度以為斷。除此以外，更不能有什麼其他的尺度。平等的權利，就是對不平等的勞動的不平等的權利。在這一點上，本來一切的人，都是勞動者，沒有什麼階級的差別，但賦有自然的特權的，不平等的個人的才能，以及不平等的實行的能力，無形之中，會被承認。所以平等的權利，如果就

他的內容說，與其他各種權利相同，是不平等的權利。一切的權利者，在本質上，使用同一的尺度的場合，並不是絕對不能成立。然而以不平等的個人（若是非不平等的各別的個人沒有的話）以平等的尺度測量，把他們置於同一視點之下，這不過只限於在一方面着眼的時候。例如這種的場合，就是把一切的人，僅以單純的一個勞働者看做，其他的事，一切抹煞。在他們當中，又有甲勞働者，是結婚了的，乙是沒有結婚的，丙更比丁小孩子多些，以及其他的種種事情。如果給他們以平等的勞働報酬，使他們從消費物的共同貯藏當中，受平等的分配，實際上，乙比甲多得，丁又比丙較富足。爲了要避免這樣的不圓滿，權利不能平等，更不能不是不平等。

「然而像這樣的不圓滿，在共產社會的第一階段，乃是不可避免的。那個共產社會，纔從資本家社會的當中脫出，經過了長產的痛苦之後，權利這個東西，要超出社會的經濟的設備，與依此而產生的文化之發達，是不可能的。」

「到了共產社會更高的階段，即是個人，在分業之下，所受的奴隸的束縛消滅，隨之精神勞働與肉體勞働的對立消滅的時候，也就是勞働不僅是爲了生活的手段，更是把勞働視作生活之第一欲求的時候，更就是個人的多方面的發達，同時生產力增大，共有財產之普通水源十分流出的時候，那個時候，就開始超脫了狹隘資本家的權利思想之水準。社會就開始在那個旗上這樣的書着：『各盡所能，各取所需。』（此段係根據界利彥日譯本重譯。）

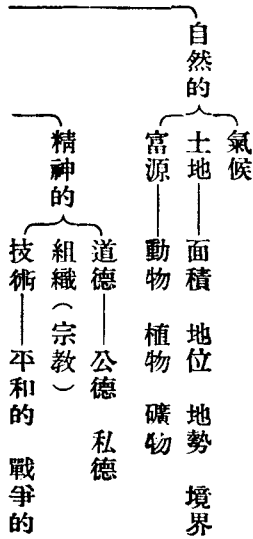
我其所以不憚麻煩，要把馬克斯這兩段話寫在這兒的，是爲了這兩段話意義的重要。恕我不能在這兒把馬

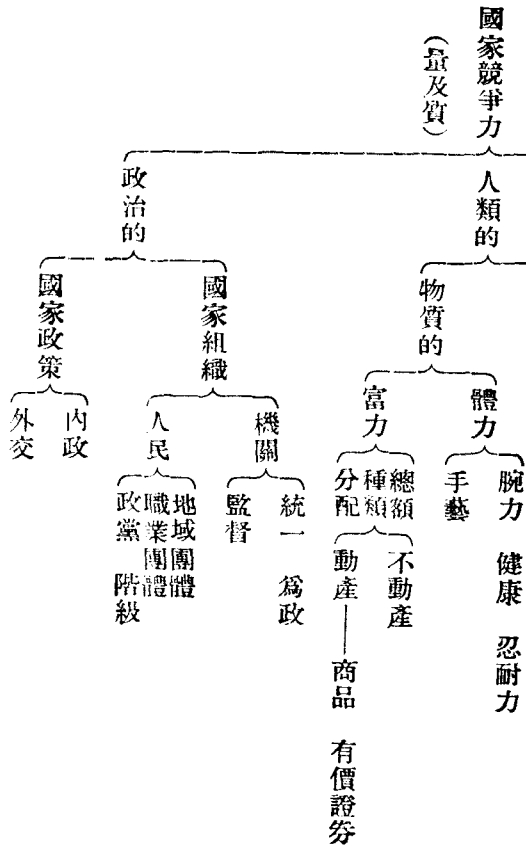
克斯的意思再進一步加以詳細的闡明，我不過只借他的話來說明我們要瞭解的問題——政治之經濟的基礎罷了。

第三節 政治之社會的基礎

關於這個問題，內容很廣泛，很難給他一個確定的範圍。就廣義言之，可以包括其他的各種基礎，如經濟、心理、倫理、哲學而有之。就狹義言之，也可以包括很多的社會現象。談經濟學的人，把土地、人口、制度、當作國民經濟的基礎。談政治學的人，也同樣是注意到這三個問題。不過前者的注意，比較具體；後者的注意，比較抽象。前者多偏於量的問題，後者多偏於質的問題。

日本東京帝國大學總長小野塚喜平次博士，在他所著的政治學講義裏面，曾把國家競爭力分作自然的、人類的、政治的三種。內容如左表：





我覺得這個表的分析，是有相當的價值的。

不過我們現在是研究政治之社會的基礎，自然的與人類的這兩者，是我們不可忽略的對象。

此外還有歷史，也是可以反映到政治的。所以我合自然、歷史、國民性三者，而概括的叫做政治之社會的基礎。我此處之所謂自然，僅指地理的自然而言。地理的環境，可以影響到政治生活，這是不可否認的事實。現在更有不少的學者，完全致力於這種的研究。亞里士多德曾說過：『在寒帶地方與北部歐羅巴住的人，勇氣橫溢，但是

他們缺少聰明機智。他們雖然能維持他們的自由，但這不能有怎樣的政治組織。尤其是他們不能支配旁人。與此相反的，就有亞細亞土著人，他們是聰明，是能發明的，但是又缺少勇氣。他們在任何時候，老是被置於服從與奴隸狀態之下。位於北部歐羅巴與亞細亞之間的希臘人，却又不然，他們的性格，也是中間的。就是他們勇氣橫溢，同時又聰明。所以他們不僅是能維持自由，並且比任何民族來得整齊。若是他們能夠結合成一國家，恐怕還可以進而支配全世界。」亞氏這種口吻，雖然未免恭維希臘人有點過分，但是說明自然足以影響政治，是千真萬確的。孟德斯鳩在法意裏面也說過：「熱帶地方的民族，因為是柔弱，所以都成奴隸狀態。反之，勇敢的寒帶地方的民族，就可以維持自由。這都是因了自然的原因而起的結果。」美國古德諾博士，在他所著的憲政原理講義裏面，論到前德帝國採君權制度，而不採責任內閣制度的原因，也歸於地理的關係。大意是說：德國是位於歐洲的中央，東西兩境，對於鄰國的攻擊，沒有險要可資防禦。所以爲了保持國民的獨立，求得一個鞏固的政府，以遂行其繼續的統一的政策，是絕對的必要。如果採責任內閣制，想達到這個目的，就比較困難。吾友某君也曾和我論及這樣的問題。國內現在有不少的人，注意到中國過去的社會情形，而加以研究，這是一個極值得我們歡喜的現象。並且我們對於這些致力的人們，都應該表示相當的敬意與謝意。不過致力研究是一回事，研究的結果，是不是把握着了過去社會的真相，又是一回事。某君的意思，覺得要研究中國過去的社會，非先從自然的環境着眼不可。中國地大物博，歷來包圍着中國國境的，沒有比中國更大的國家，所以用不着防禦敵人。反正沒有比國內更大的市場，所以大家也安於自給自足，閉關自守，不存商戰的野心。假定沒有西洋人利用海船、槍砲、闖進中國的海口，說不定中國仍然是停

頓在「古井不波」的狀態中。

中國的政治，受地理影響之處更多。就歷史上說，只有對內關係，而無對外關係。近鄰既無較強大之國家，更無較偉大之文明。昔年曾以地理關係，而有所謂南北之爭。還有人說，中國歷來的氣運，是北人治南。這就是說，中國歷來的政權，老是落在北人的手裏。革命軍興以後，在形式上這種地理的界限，可以說完全摧毀殆盡，但就實質上說，仍存留着很深的痕跡。我們倘一深遽觀察，近年來的政治，地理界限，從中亦作祟不少。還有人把中國的學術，分作南學北學兩大宗。南學以老子爲代表，北學以孔子爲代表。南方氣候暖而河澤多，故南人溫柔，富於理想；北方氣候寒而山嶽壯，故北人雄健，長於實際。至今言改革者，唱爲縮小省區之論，然此僅能縮小行政上之區劃，而不能縮小自然之區劃。假定交通事業發達，千里之遙，亦如咫尺；否則兩山相望，亦不啻海洋之隔。征服自然，這是該國事者的一件最不可忽視的工作。

其次歷史，也是研究政治的人，最不可忽視的東西。人類的特性，就是能記憶。過去的一點一滴，都可以把他積起來，以資運用。中國歷史上曾記載着結繩紀事的話。大事則結以大繩，小事則結以小繩，這不過是一個幫助記憶的方法。嗣後發明了文字，於是幫助記憶的工具，更告完備。人類社會的文明，實得力於此者不少。小而言之，不忘掉祖先；大而言之，不忘掉全社會的歷史。祖先崇拜，固然不脫原始的狀態，然而數典忘祖，亦非正道。歷史崇拜，亦固然是仍不離保守思想的傾向，然而斬斷已有的一切，亦爲人性所不許。

政治與歷史的交涉最密切。歷史是過去的政治，政治又是未來的歷史。歷史是一個傳統的力量，是祖先遺留

給後來者的一部遺產。歷史上的光榮與優美，我們應該努力保持；歷史上的恥辱與缺陷，我們應該努力彌補。我們到一個什麼地方，要「入境問俗」。如果做那一國的國民，不懂得那一國的歷史，豈非滑稽？尤其是要過問那一國的政治，不把那一國的歷史弄清楚，更是胡鬧。歷史可以告訴我們興衰治亂之源，懲前可以毖後，鑒往可以知來。動物是沒有歷史的，野蠻人也是沒有歷史的，如果我們以一個文明人自居，絕不好丟掉自己的歷史。

也許有人說，我們要重新造過，用不着再過細去算舊賬。其實改革與歷史，並不衝突，改革是一回事，歷史又是一回事。愈是把歷史弄清楚，愈是可以增加改革的勇氣，愈是使改革有內容，有立足點。歷史是過去的現狀，改革是創造目前的現狀。社會的一切，是個聯貫的。今日的一切，都是從昨天來的。絕不能把今天的一切，從昨天以前，斬斷來看。要了解爲什麼有今天，必追問爲什麼有昨天。不知道一個現象的變遷的根源，絕不能把握着一個事物的真相。

「此翁白頭真可憐，昔日紅顏美少年，」今日的老年，也就是過去的青年。最新的東西，是把一切的舊的東西作基石而造成的。不是從舊的遞化而來的，必非真新，其價值也必等於烏有。畫家必定要習得一切的畫意，然後纔能談獨樹一幟；作文章的人，也必定要深入書城，涵潤漸摩，通百家而有之，然後纔能說『成一家言』。胡適之與陳獨秀兩先生提倡白話文，他們是對舊的一切，有很深的修養的人，否則旁觀者必以一笑置之，不會引起一個大的運動。馬克斯的科學的社會主義，是脫胎一切已有的舊的東西而來的。列寧曾把馬克斯主義的源泉，分作三個：第一是德國古典派的哲學；第二是英國正統派的經濟學；第三是法國空想的社會主義。總之，宇宙現象，沒有憑空從

天上降下來的，一定有他生成的原因，一定有他發展的過程，一定有他沒落的結果。尤其是社會現象，更是不可截斷他的脈絡來觀察。愈是最新的東西，也可以說是愈是最舊的東西。歷史是創造未來社會的基礎，沒有歷史，如無根之草，必遭着浮飄靡定的命運。

歷史的本身，賦有很大的魔力。不管你歡喜他也好，不管你討厭他也好，他却無形之中，牽着衆人的靈魂。日本至今仍是保持着天皇萬世一系，英國至今仍是保持着皇室中的地位，這就是最大的證據。如果日本和英國不是受歷史的影響，他們有什麼理由一定要維護皇室的存在？

自然，太偏重歷史，政治是不會有進步的。中國過去的政治，就是太偏重了歷史。孟子說孔子是祖述堯舜，憲章文武。後儒更是非先王之法言不敢言，非先王之法服不敢服。談起世道來，必說『盛世難再』。談起人心來，必說『人心不古』。好像只要是過去的，通同是好的，只要是現在的，通同是壞的。『吾宗國魯先君莫之行，吾先君亦莫之行也。』這幾乎以前人沒有作的事，後人就不可以作了。中國積弱不可復振，太偏重歷史，這也是一個大的弊病。我前面所說的，不過是斤斤以我們應該力求瞭解中國的歷史，絕不是要我們固執中國的歷史而不放的意思。

再其次就是國民性。本來，國民性也不過是經濟、自然、歷史等等積累起來的一個副產物。在原始時代，沒有不同的個性。因為近山的人，一切生活，完全恃之於田獵，可以說一切的人，都是獵者。近水的人，一切生活，完全取之於水濱，可以說一切的人，都是漁夫。後來生產發達，社會繁榮，纔產生分業的現象。所業不同，於是也漸漸養成嗜好的不同，個性的不同。個人如此，國家亦然。國民性，就是國民全體共同的個性。這個個性，反映到政治，也使政治受很大

的影響。

英國人與日本人，富於實行性，所以英國和日本的政治，浪靜風平的時候多，大家不肯冒險有所嘗試。法國人和中國人，富於理想性，所以法國和中國的政治，老是流於波動，學說勃興，各持一是。英國和日本的政黨，只是兩大政黨對立，政潮比較小，比較易於收拾。法國則小黨林立，中國則派別紛歧，政潮時起時伏，老是一波未平，一波又起。意大利人和日本人，服從性強，只知道有領袖，而不知道有自由，所以意大利可以獨裁，日本天皇，可以萬世一系。俄國人富於革命的情熱，所以俄國革命，能建設起無產階級的天下。美國人富於事務的實行性，所以美國獨立，能造成一個黃金世界。德國人深沉，耐思考，所以是世界哲學的寶庫，並且不容易為外族所同化。猶太人在政治上，可以隨器物而方圓，所以是基督教的發源地，並且不能立國，屈服於異族之下，也滿不在乎。

奧國天才家以林克耐在他所著的性與性格一書內面，關於個性的問題，講得很詳細，很獨到，並且對於國民性，也曾敘及。他說，個人的性格，都不是很單純的。每個男子，都有幾分女性；每個女子，都有幾分男性。有男性的男子，也有女性的男子；有女性的女子，也有男性的女子。就大體說，西洋人多帶男性，所以形成西洋繁榮的社會；東方人多帶女性，所以形成東洋平和的狀態。其詳我不能在這兒敘述，以後有機會，當另文介紹。

就整個的中國說，國民全體，幾乎是一個女性的國民，所以一與西洋兇暴似的男性接觸，就一敗而不可復振。就中國內部分析，又可以說北方人多帶男性，南方人多帶女性。一國的文弱書生，所以不足以與外人競爭。關於中國國民性的問題，有不少的西洋與日本的學者，致力研究。恭維我們的也有人，嘲笑我們的也有人。

家的衰貶，自不足以損益我們國民性的本質。詳細討論起來，頗不容易。我現在不過歸納普通幾點定論如左：

第一、和平。中國國民性，是酷愛和平的，歷來偏重文教主義。正所謂「修文德以來之」。舜舞干羽於兩階，而有苗咸服。武王伐紂之後，即歸馬華山之陽，放牛桃林之野，以示與民休息，偃武修文。秦始皇以暴力取得天下，但馬上回頭來收天下兵器，鑄爲金人，以防內亂；築萬里長城，以禦外侮。宋太祖以「黃袍加身」而得天下，但「杯酒釋兵權」，傳爲歷史上的佳話。孟子還說：善戰者服上刑。天下惡乎定？曰定於一。誰能一之？曰不嗜殺人者能一之。中國民間還有許多話，就是一年動干戈，十年不太平。又說，寧作太平犬，不作亂世民。這些話，都可以看出酷愛和平的心理。

第二、中庸。什麼是中？「不偏之謂中。」「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，永執厥中。」這十六個字的薪傳，自堯舜禹湯文武周公孔子以下，都是一貫的精神。孟子說孔子是時中之聖，自「生民以來，未有孔子也。」孔子是集一切賢聖的大成。孔子論事，不主張太過，也不主張不及，總求其適可而止。孔子論人，不主張太進取的狂人，也不主張太有所不爲的狷者，總希望能「得其中材而與之。」「三條大路走當中，」這是中國社會一般人所奉行的哲學。養成這樣的風氣，自非一朝一夕之故。

什麼是庸？「不易之謂庸。」這就是所謂平淡無奇，這就是所謂常識，這就是所謂人人能知，人人能行的當然的道理。「未知生，焉知死？」孔子只主張談人事，不主張空談其他的神道。「子不語怪力亂神，」超乎常識以上的東西，大家都不願意深究。否則離人事太遠，即目之爲異端邪說，無父無君。「神奇者非神奇，而庸常乃神奇也；玄妙

者非玄妙，而平實乃玄妙也，」甚至清朝理學的開山祖熊賜履先生更進一步這樣主張。

第三、尙禮 這就是中國重禮治而不重法治的原因。法禁於已然之後，禮防於未然之前，所以禮更比法超一等。「禮儀三百，威儀三千，」繁文縟禮，在中國實在是有點令人難受。「男女授受不親，」禮也；「融四歲，能讓梨，」禮也；甚至「子入太廟，每事問，」孔子自己解釋，也稱之曰「禮也。」至於「割不正不食，」「席不正不坐，」「吾從大夫之後，不可徒行也，」沒有車子，就出門，這一切的一切，莫不是孔子拘於禮的地方。「生事之以禮，死葬之以禮，祭之以禮，」這都是孔子的主張。子貢欲去告朔之餼羊，孔子說，「爾愛其羊，我愛其禮。」至今愈是窮鄉僻壤，愈是尊重禮節。愈是老人，愈是注意禮節。這都是尙禮的遺風。楊時從程明道學，先生一時疲倦，打起瞌睡來了，學生因沒有得先生的許可，不敢走開，結果下來，候先生醒了，則門外已雪深三尺。這是多麼迂腐。中國的社會，至今還不難發見這種現象。這種的情形，是在任何民族當中找不着的。

第四、自尊 中國人老是以神明華胄自居。自稱中國，自稱中夏，自稱華夏，而目四鄰則曰東夷、西戎、南蠻、北狄。九天闔闔開宮殿，萬國衣冠拜冕旒，這是多麼偉大的口氣。至今那怕在列強勢力籠罩之下，然全國上下，仍以自己的文化自誇，以不會亡國自信。西洋人每批評我們，如果自尊心太強，即始終不能輸入西方文化，以人之長，補己之短。我覺得這種的批評，是值得我們注意的。

第五、敬天 中國人宗教觀念薄弱，但敬天的觀念，却古今上下，均完全爲一致。「獲罪於天，無所禱也。」「天厭之，天厭之。」「天喪予，天喪予。」孔子稱天的地方，不知有多少。至於詩經書經裏面，所稱天命、天意、天佑、天道、皇

天、昊天之處，更不知有多少。蘇東坡作文，每用「窮困則呼父，急窘則號天」之語。以武侯之才，先主之德，君臣相得，如魚得水，然終不能恢復漢祚，論史者每以「天不祚漢」與歎。「暴殄天物」是把物質歸之天賜；「無法無天」是把天與法並重，抹煞了法，即無異是抹煞了天。所以「敬天」是中國人特有的哲學。

第六、重孝 孝是中國一切道德的根本，談起善來，就說百善孝爲先；談起惡來，就說五刑之屬三千，罪莫大於不孝。因爲重孝，所以家族觀念最濃厚，而無所謂國家觀念。求忠臣於孝子之門，在家內不能盡孝的人，在國家也一定不能盡忠。「不好犯上，而好作亂者，未之有也。」在家內能規規矩矩，務其孝弟之本的人，一定不會出來擾亂社會。「老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼，」因爲孝親，所以又不能不尊老。「天下之達道三：爵一、齒一、德一。」年紀高大，在中國社會裏面，也可以取得地位。由是推恩及於四海，「四海之內，皆兄弟也。」親親而仁民，仁民而愛物。孝之一字，可以用之無窮。一切的善，可以包括；一切的事，都可以造成。一本孝經，就說盡了一切的道德，就指示了人生努力的極軌。

以上是中國國民性的特色。這自然不足以盡之，不過大體也不出這幾個範圍。

第四節 政治之心理的基礎

中國自昔以「得民者昌，失民者亡。」「得其民者，得其心也；失其民者，失其心也。」足見心理之影響於政治，亦爲研究政治學者之所不可忽視。布哈林論革命之階段，以思想革命爲第一。孫中山先生積數十年之經驗，而有

孫文學說之鼓吹。以爲一切存於外者，均不足以爲革命之敵，而存在於內心者，實爲革命大敵。心理建設，爲一切革命建設的根本。所以孫先生時常以革命須先革心訓迪衆人，並且還說，「國者，人之積也；人者，心之器也。」兵書亦云，「攻心爲上。」歷來得天下者，均斤斤於收拾人心。否則「時日曷喪，予及汝偕亡。」在這種情形之下的紂王，縱無武王之討伐，他自身又那有存在的可能呢？

西洋研究政治心理的學者，多以政治的起源，求之於心理的基礎。他們把人類努力的動機，歸之於欲望的發達。政治是起於支配的欲望。一方面既有支配，同時他一方面即有服從。久之，在支配者方面，就養成一種支配的心理，在被支配者方面，就養成一種服從的心理。這種支配與服從的關係的平衡，就形成政治的穩定，否則即形成政治的動亂。政治的動亂，就是一方面仍要保持其支配地位，一方面則不願受其支配。

視國勢者，又每以國家的力量，分作實力與國民心力兩種。實力即指土地、物產而言。國民心力，即指民衆心理是否團結一致而言。實則國民心力比實力尤爲重要。實力如田地，國民心力如農夫。與其有百畝之棄田，不如有一畝耕耘不懈之良田。實力如軍隊彈藥，國民心力如軍心。與其有億萬心之紂臣億萬，不如有一心之武王臣三千。孟子謂天時不如地利，地利不如人和，亦即此理。

自然，民心之背離，民心之服從，絕不是盲目的，一定總有他的內容。我現在僅就被支配者方面，分爲對國內政治的心理與對國際政治的心理兩種，而簡單爲左列之說明。

甲、對國內政治的心理。

第一、敬長的心理 這種心理，支配古代的政治最久。中國之所謂族長，日本之所謂氏上，即不外於敬長心理的發露。所謂長者，有年齡之長，有輩分之長。前者爲尙老，後者爲正名。「年長以倍，以父事之；十年以長，以兄事之。」此即爲尙老。年紀大的人，一定是經驗多，閱歷深，所以幼小的人，不可不受教於長者之下。在一族之中，每有黃口之長輩，白髮之卑輩，然老者對於幼者，仍不得不以長輩呼之，以長輩之禮事之。總而言之，無論是年齡之長也好，無論是輩分之長也好，在社會當中，都可以受人的崇敬。至今日本的政治，仍以一二元老之言以爲斷。每次內閣的更迭，天皇必下問於元老，於此更可見敬長心理的影響。

第二、好善的心理 這就是說，彼賢於我，而在高位，我是應當服從的。人格的感召，勝於力服。正所謂聖人在上，垂拱而天下治。民之向善，如水之就下，只要是善人爲政，天下之民，沒有不歸心的。孔子之所謂「其身正，不令而行，其身不正，雖令不從，」亦即尊重此意。

第三、尙武的心理 歷史上不少以馬上得天下的帝王。人民當大亂之後，「憔悴於虐政，」只要是某人能以武力掃平羣雄，使社會秩序安定，大家也就很願意在這位英雄撫翼之下。中國向有所謂「打江山」之說，大家好像是以爲他的江山，是他自己打出來的，我們當然不好不服從他。無論是中國，無論是西洋，都有不少歌頌武功的文學。日本之武士道，中國之劍俠，名義上雖未行使政權，實際上影響於政治之力量不小，左右民衆心理之力量不小。這都有事實可資證明的。

第四、畏天的心理 「畏天命，畏大人，畏聖人之言，」此即孔子之所謂君子之三畏。在中國民間，畏天的心理，

尤爲濃厚。一治一亂，莫不委之於天定。『黃巢殺人八百萬，在劫者難逃。』大家對於當時擾亂的解釋，都是說黃巢是天派下來的殺星，不把這些劫數之內的人殺盡，不會罷休。至今懷抱此種心理以解釋政治者，仍爲不少。國人之卑屈、怠惰，對政治聽其自然，不負責任，此亦其由來之一。

第五、樂羣的心理 人不能離羣而生活。亞里士多德曾謂人爲政治動物。人類社會的文明，都得力於樂羣。其他的動物，不能羣，又不能樂羣，所以終爲人所制服。蜜蜂能樂羣，所以有蜂蜜的收穫。羊子能樂羣，所以殺倒他一個，其餘的也拚命跑來，願作犧牲。老虎本是厲害，但一個籠內，不能容兩隻猛虎，勢不至一存一歿，或兩敗俱傷不止。樂羣的心理，本是人類最合理的心理，反映到政治，也形成一種最溫和的政治。有進取，卽有退讓；有支配，卽有服從；有私情，卽有公理；否則甲是乙非，互爭雄長，則斯世將永無寧日，其他社會的文化，人類的幸福，就都談不到了。

乙、對國際政治的心理。

第一、愛國的心理 此種心理，本起於自然的流露，實與愛鄉土的心理無異。小之爲愛鄉土的心理，大之卽爲愛國家的心理。中國人鄉土觀念最重，生以不離開鄉土爲福，死以不能歸葬鄉土爲恨。古來詩人墨客，每多憶鄉的作品。韓愈則有『雲橫秦嶺家何在，雪擁藍關馬不前』之句。白居易則有『共看明月應垂淚，一夜鄉心五處同』之句。韋應物則有『身多疾病思田里，邑有流亡愧俸錢』之句。王維則有『獨在異鄉爲異客，每逢佳節倍思親』之句。岑參則有『故園東望路漫漫，雙袖龍鍾淚不乾』之句。李白則有『舉頭望明月，低頭思故鄉』之句。如此例詩句，不可勝舉。因爲一個人食於斯，長於斯，讀書生活於斯，自然對於鄉土，就發生感情。幾乎一草一木，也莫不和自己

已發生過關係。大而言之，國家也是一個鄉土，所以到了外國的人，又懷戀故國。在異國的感情，比在異鄉的感情，尤爲不可形容。所以在國外的僑胞，希望祖國強盛的心理，比希望他自身的什麼還厲害。國際間的競爭，此種愛國心理，潛伏於中者不少。唐人詩句，對於尙武精神的激發，也有很多傑作。拿現在的眼光看，也不無幾分愛國心理包含在內。茲抄錄兩首如下：

隴西行 陳陶

誓掃匈奴不顧身，五千貂錦喪胡塵。可憐無定河邊骨，猶是春閨夢裏人。

出塞 王昌齡

秦時明月漢時關，萬里長征人未還。但使龍城飛將在，不教胡馬度陰山。

第二、忠義的心理 忠義與愛國，行動起來，沒有什麼兩樣。不過愛國是比較自然的，忠義是比較人爲的。愛國是比較原始的，忠義是比較近代的。愛國是比較情感的，忠義是比較理智的。忠義是利用民衆愛國的心理，再加以教訓，使得愛國更成爲一種最高的道德。本來，一個制度的維持，須得經多數人的努力。忠義，就是使衆人精神上有所寄託，而肯去爲國家出力，爲衆人犧牲。蘇武不是爲了忠義，絕不會在雪地冰天之中，過十九年的牧羊生活。日本明治維新諸志士，不是爲了忠義，絕不會勤王倒幕，促成維新大業。可以說櫻田門外的碧血，都是爲了忠義而流的。

第三、優越的心理 個人的優越心理，可以促成個人向上；民族的優越心理，也可以促成民族的向上。如果目擊民族的危亡，而甘心奴顏婢膝，伺候於異族之前的，自是別有用心。詩云，相鼠有皮，人而無儀，相鼠有趾，人而無恥，

卽此之謂。這種民族，自甘卑弱，適以增長異族的優越。西洋近百年來，帝國主義的力量，向外伸張，輒以白人統制全世界自負。這就是說，白人是世界上最優秀的民族，應該作世界的主人，其餘的有色種人，都應該作白人的奴隸。孫中山先生歷年演講，每以日本維新成功，爲黃人足以自強之例證。並極力主張大亞細亞主義，要東方民族發揚光大固有的一切，自圖振奮，脫離帝國主義者的壓迫。所以優越的心理，在國際政治中，也佔地位不小。

第五節 政治之倫理的基礎

在前面曾講過：西洋古代，政治與倫理不分；中國古代，視政教一致，可見愈是古代的政治，愈是與倫理的關係極密切。雖然到了近代，人事日繁，好像政治與倫理的交涉，不關重要，其實兩者的當中，仍無形的結成不可忽視的關係。

康德把人看作兩個部份，一個是現象的人，一個是本體的人。現象的人，就是存諸外的身體；本體的人，就是存諸內的人格。人之所以成爲人的，就是因有人格的存在。人格是目的，不是手段。自己把自己的人格，認爲目的，同時也把一切的人的人格，也認爲目的。如果以手段視人家的人格，那末，就無異不以人待人。

道德是隨人與人之間的關係而存在的。有了衆人，就有了道德。魯濱孫居荒島的生活，是無所謂道德的，然而也一定只限於這樣的場合。

道德是隨時代的不同而內容時有變遷的。在亞里士多德那個時候，解釋使用奴隸，是正當的，並且認爲要不

使用奴隸，那纔是不合理。當林肯肯解放黑奴的時候，不但遭當時一般反對者的攻擊，即黑奴本身，也並不感激林肯，甚至於心懷怨恨。因為黑奴從前在主人家內，雖然工作很苦，但畢竟日食不要他們自己耽心。等到他們自己得了解放，自己對自己的一切，倒反不能不負起責任了。

我們只可以說要充實道德的內容，要使道德的合理化。不道德的道德，我們固然可以不要，要努力去毀碎他，但是道德的道德，我們還得要盡量的保存，努力的建樹。

馬克維尼是使政治與倫理脫離的第一個人。他所著的君主論，是後世專制君主所奉行的經典。他要君主養成獅子似的暴力，狐狸似的狡猾。只要目的是正的，任取如何手段，亦所不惜。自然，馬克維尼的言論，也不過是爲實地應付意大利當時政治局面的一種反動。馬氏之所以列於政治家之林的，也即在此。馬氏的話，只是一時的權宜，而不是萬世不易的法則。馬氏的根本意思，仍重在目的之正，否則馬氏絕不會助長世人作惡，反爲這般人造出理論的根據。

談起政治之倫理的基礎，自然不能不歸到東方文化思想的代表者——孔子與孟子的學說。孔子自己說，吾道一以貫之，隨着曾子就說，夫子之道，忠恕而已矣。朱子解釋忠字，曰，盡己之謂忠；解釋恕字，曰，推己及人之謂恕。因爲能盡己，所以纔能「躬自厚」；因爲能推己及人，所以纔能「薄責於人」。

孔席不暖，墨突不黔，他們這樣栖栖皇皇，所爲何來？不外於是盡己。「是知其不可而爲之者歟？」孔子雖居於這種批評之下，仍是向前不懈。孟子三宿而後出責，孟子也是盡其在己。「予豈好辯哉，予不得已也。」孟子的存心，

於此二語，更可以看出。諸葛武侯六出祁山，心存漢室，「鞠躬盡瘁，死而後已。」雖天不假之年，所志未成，而心事已如青天白日，可以昭告天下後世了。岳武穆志在痛飲黃龍，以雪國恥，但功敗垂成，卒以身殉，其心事亦可謂可以質之天日而無愧。韓文公上諫迎佛骨表，遂招潮州之貶。「本爲聖朝除弊政，敢將衰朽惜殘年。」這一切的一切，都莫不是盡他們自己的本分，成敗利鈍，均所不計。正所謂「求其心之所安。」正所謂「公不愧於大廷，私不愧於屋漏。」正所謂「心安理得，」「不懼不憂。」

孟子見了齊宣王，力勸齊宣王行仁政。但齊宣王爲善之志不堅，輒以「好色」「好貨」之言相推諉。孟子利用他這種心理，更加以誘導。就是說，好色與好貨，並不壞，只要自己好色，同時不要忘掉天下人都是好色；自己好貨，同時不要忘掉天下人都是好貨。充好色之心以爲政，就可以使天下的人，「內無怨女，外無曠夫。」充好貨之心以爲政，就決不會使「庖有肥肉，廄有肥馬，民有饑色，野有餓殍。」這樣的說法，就是推己及人。

盡己與推己及人，卽忠與恕，是一體的，是一個事物的兩面，是不可截開爲兩段的。「吾道一以貫之，」我們談忠恕，絕對不要忘掉上面的這一句話。「老吾老，以及人之老，幼吾幼，以及人之幼，」老吾老與幼吾幼，是忠；以及人之老，以及人之幼，就是恕。不然的話，只忠不恕，只老吾老，而不及人之老，幼吾幼，而不及人之幼，那末，就會產生人間不少的慘劇。甚至「老吾老，以殺人之老，幼吾幼，以殺人之幼，」亦在所不惜。我們看：現代政治的不倫理，這就是現代政治的一個大的缺憾。

中國人論政治，是以義務爲本位的。哀公問政，孔子就說，君君、臣臣、父父、子子。這個意思，就是教各個人各盡各

的義務的意思。管子更說，君不君，則臣不臣，父不父，則子不子。這更注重在上者的義務。孟子更說，樂民之樂者，民亦樂其樂；憂民之憂者，民亦憂其憂。這也是側重在上者的道德。孟子更進一步還說，君之視臣如手足，則臣視君如腹心；君之視臣如犬馬，則臣視君如國人；君之視臣如土芥，則臣視君如寇讎。這該是如何義正詞嚴的教訓！

我以為政治絕對不可以離開倫理。「其身正，不令而行，其身不正，雖令不從，」這在任何時代，都是差不多的。「未有不能正其身而能正人者也。」自己如果要命令天下，號召當時，必定要拿出「請自隗始」的精神。要革人家的命的人，首先就要革自己的命。要人家實行的一切，首先自己就要實行。否則「掛羊頭，賣狗肉，」縱可欺世釣名於一時，決不可輔世長民於永久。「行一不義，殺一不辜，而得天下，所不為也。」一個治政治的人，應該抱這種精神。其餘所謂「誠信，」所謂「公道，」也是不可忽視的金言。

「修身齊家治國平天下，」這是中國人幾千年來奉行的政治哲學。「自天子以至於庶人，壹是皆以修身爲本。」如果以根性惡劣，行爲卑污的人，而談爲衆人謀幸福，寧非滑稽？

第六節 政治之哲學的基礎

人是一個活動的動物，政治又是一個活動的東西，以活動的動物，而運用活動的東西，其流動性與伸縮性，自可想見。有的人更叫着：「政治者，人格也」的口號，這就是說，政治是隨人爲轉移的。有怎樣一個人，就表現出一個怎樣的政治。政治當中，含有人格的活動的成分。

我在政治制度裏面會講過，制度是非個性的，不能說，甲是一個民主主義者，自己跑上台，就變換一個民主制度；乙是一個專制主義者，自己跑上台，又變換一個君主制度。制度是憑衆人的需要，不是憑自己的好惡。個人要去爲制度勞作，絕不要使制度爲個人勞作。不過人類的欲望，是隨環境而擴張的，他們絕對不能對現在滿足。他們時時刻刻在追求着未來的光明。衆人的需要，衆人不會自己發現，必得有先知先覺者，爲之誘導，爲之宣傳，使他們有「實獲我心」的感覺，然後纔能促成衆人的行動，纔能發生力量，使舊的制度崩壞下去，再創造一個新的制度取而代之。這個代表衆人的需要的東西是什麼？不待言的，就是政治理想。我在前面也會講過，政治理想，與政治空想不同。政治理想，是環境的產物，政治空想，是頭腦的幻影？我此處所謂政治之哲學的基礎，即指政治理想而言。

馬克斯主義是一個政治理想，他的哲學的基礎，是辯證法的唯物論。沒有唯物論，不會得出「經濟是社會一切的土台」的結論；沒有辯證法，不會得出「由資本主義社會到社會主義社會，是歷史的必然」的結論。

孫文主義，是一個政治理想，他的哲學的基礎，是民生哲學。沒有民生哲學，不會得出「民生是社會進化的中心」的結論；沒有民生哲學，就不會說出「我如果不是爲了民生，我就可以不革命了」這樣的話。

世界大同，是一個政治理想，他的哲學的基礎，是天下爲公。「貨惡其棄於地也，不必藏於己；力惡其不出於身也，不必爲己。」這種種的主張，都是由天下爲公所得來的結論。

老子是睡棄政治的。他的宇宙觀是：天地不仁，以萬物爲芻狗；他的人生觀是：聖人不仁，以百姓爲芻狗；他的政治觀是：絕聖棄智，民利百倍。所以老子的政治理想是：清靜無爲。「甘其食，美其服，安其居，樂其俗，鄰國相望，雞犬之

聲相聞，老死不相往來。」這就是老子所祈禱的世界。「勸君莫話封侯事，一將功成萬骨枯。」這種的論調，是視政治爲罪惡的東西，視政治的爲罪惡的人。自然，整個的人生，就是一個謎，拆穿了西洋鏡，半文銅錢也不值。何況是「一兔在野，百人逐之，一金在野，百人競之」的政治，不免罪惡，更不待言。不過儘管以X光線來照，同是一副骷髏，而在電燈底下，仍不能不以「紅粉」看待。儘管正人君子在那兒叫「紅粉骷髏」，而拼命在那兒追求女人的，依然不稍改他的情熱。政治就好比是女人，有的人，把他視作「尤物」，又有的人，却又把他當作「愛嬌」。厭惡政治的人，把政治攻擊的體無完膚，愛好政治的人，却又把政治恭維的天花亂墜。人們終久是沒有超渡的衆生。欲求超渡的人，儘管超渡去吧！沒有超渡的人，還得來談談俗事，還得來談談俗之又俗的政治。

話說遠了。我們可以見着：普通政治學，都沒有「國家之目的」這樣的章節。因爲談起目的，只是主觀的問題，而不是客觀的問題，所以以嚴格的科學的立場來批評，大可謂此種見解是錯誤。我現在所談的政治理想，所談的政治之哲學的基礎，也與國家之目的論相彷彿；不過不同之點，我是在說明過去哲學上的理想，對於政治所發生的影響，並不是我在這兒，提出一個意見，以我的想像，替國家定下一個目的。

關於政治之哲學的基礎，我覺得有四點是值得在這兒加以說明的。如左：

第一、法治國家思想。我們大家都知道，自由、平等、博愛，這三個口號，轟動了十八世紀的歐洲。盧梭的民約論，使法國大革命受了不少的影響。孟德斯鳩的三權分立論，也使美國獨立受了更大的幫助。至今證明，盧梭的民約論並沒有什麼科學的根據，他不過是激於他的熱情，所寫出來的一本好文章而已。然而在法國大革命當時，却奉

之爲民主主義的經典。孟德斯鳩的三權分立論，就實際上說，權力的分立，絕不能如孟氏所言那麼嚴格，那麼樣絕對，然而在美國，至今還守之弗渝。法國的人權宣言，與美國的獨立宣言，這是革命史上最重大的兩種文獻。由此而得來的結果，就是憲法。憲法上關於人民的生命、財產、自由等等的保障，都規定得很詳細。於是就產生了現代的立憲政治。

第二、福祉國家思想 這是導源於功利哲學。這是說，國家是爲人民謀幸福的。國家的存在，都是爲了人民的福祉。正統派的經濟學，就是代表資本主義；馬克斯主義的經濟學，就是代表社會主義。因此就產生資本主義與社會主義的兩大潮流。

第三、文化國家思想 這是把人類物質的財產，叫做物質財；人類精神的財產，叫做文化財。文化的收穫，就是國家的功用。人類愈進步，則文化愈發達，而國家亦愈有力量。國家是人類精神最高的表現。以此即產生國家主義。亦即國家至上主義，國家萬能主義。前面關於此種論調，已多提及，茲不贅。

第四、仁政思想 這是中國從有歷史以來的一貫的理論。國君之於民，如父母之於子，「愛民如子，」纔是最好的帝王。仁者，人也不仁者非人。又，二人爲仁，人與人相遇而有仁。仁字是一切道德的核心，是一切政治的根本。堯見饑者，曰，我饑之也；見寒者，曰，我寒之也。這是把民衆的饑寒，都歸於在上者的責任。禹下車泣罪，這是把犯罪的人，也當作自己的兄弟看待。湯當大旱之下，禱於桑林，爲民求雨，以六事自責。這就是把一切的罪過，都加諸自身。至於網開三面，恩德及於禽鳥，其仁政之及於民，即可想而知。文王視民如傷，舉凡鰥寡孤獨及貧而無告者，莫不設法使

之各得其所。孟子論政，老是注意「使黎民不饑不寒。」以此即產生王道政治。

要之，政治理想，是政治過程中的一座燈塔。政治沒有政治理想爲之前導，則政治即沒有靈魂。孫中山先生說，行之匪艱，知之維艱，這是重在行以前不可不求知。政治理想，就是指導衆人的「知」。衆人既深切知道了，行便不成很大的問題。列寧說，沒有革命的理論，就沒有革命的行動，政治理想，即理論之終極點。沒有政治理想，則革命便無所歸宿。所以我斤斤在這兒說明出政治之哲學的基礎，也就是要使我們研究政治的人，不要忘掉「知」與「理論」的意思。

第十章 政治要件論

第一節 總說

關於政治之要件，是我的一點獨特的見解。這個見解，我懷抱有年，我想期以很長的期間，完成我的研究。現在我也寫一點在這兒，以質之於注意政治問題的人們。

我說的政治要件是什麼？即治理、治法、治人三者是。我們在史冊上可以看到，也有人提到治理，也有人提到治法，也有人提到治人，但是把這三者結合起來，作一個統整的研究的，就沒有人。我覺得研究政治的人，對於這三者，縱不能有一個很深邃的探討，至少應該有一個相當的考慮。我覺得要綜合這三者，加以說明，而成立一種科學的體系，這纔算是一部完整的政治學。否則單在國家的身上算賬，不是失之於太玄學，就是失之於太常識，這就是我不滿意現代各種政治學著述的原因。

有了好的理論，一定要繼之以好的方法；有了好的方法，一定要繼之以好的人材。有了理論，沒有方法去實踐，則理論等於幻影；有了方法，沒有人材去推行，則方法等於廢紙。我之所謂治理，即指理論而言；我之所謂治法，即指方法而言；我之所謂治人，即指人材而言。治理、治法、治人，可以說是三位一體的。離掉了某一者，便不會完成一種美

滿的政治。馬克斯主義，是治理；無產階級的獨裁，是治法；要既富於革命的情熱，又富於事務的實行性的黨員——無產階級的先鋒軍向前負責實行，這就是治人。三民主義，是治理；由軍政而訓政，由訓政而憲政，由一黨專政而達到全民共和，是治法；要鍛鍊出智仁勇人格健全的黨員和革命軍向前負責實行，這就是治人。國家主義，是治理；五族一家，議會政治，是治法；除了國賊以外，一切的人，都可以團結起來，共謀國是，這就是治人。無政府主義，是治理，但治法治人，皆不提及，所以至多只能形成個人的信仰，而不能發生社會的力量。信仰就是個人意思的集中，政治就是社會意思的集中，政治，也可以說是社會的信仰。不得社會多數人的信仰，是不會發生力量的。

「天地者，萬物之逆旅；光陰者，百代之過客。」世界是一個大的旅途，人類就是在這個旅途當中奔波不盡的旅人。政治也是如此。基礎，就是這個旅人的出發點；治理，就是這個旅人的目的地；治法，就是達到這個目的地的方法；治人，就是拚命在旅程當中努力的人。認清出發點，是最重要；認清目的地，尤為重要。始點和終點，如果不能打好，這個旅人，終其身必為徒勞。達到目的的方法，也有多種。或為步行，或為乘車，或為乘飛行機，其間時日的遲速，真有驚人的差別。旅人本身的健全，更是一個重要的條件，否則自身發生了病況，那裏還能望向前進呢？

第二節 治理

治理是什麼？我之所謂治理，就是指政治上所採取的大計方針而言。一個人，打算要過着一種有意義的生活，便不得不先充實他的生活的內容。生活的內容，就是他的目的，他的信仰。在某種目的、某種信仰之下努力的人，雖

是痛苦，也是快樂的。否則行尸走肉，吃了睡，睡了吃，等於一個造糞的機器，這又談得上什麼人生呢？政治也是一樣。一定要確定一個目標，使得衆人在這個目標之下努力。如果只是盲目的鬼混，縱是一天忙到晚，還不知道自己到底是為了什麼，這豈不是太可憐而太可惜？

談起治理來，好像與前面所說政治之哲學的基礎，有些重複。自然，兩者的內容，是相彷彿，不過前面是一種科學的說明，現在是帶些哲學的研究。換言之，就是前面是說明政治理想怎樣影響了政治，現在是研究我們要把握一種什麼政治理想，去創造政治。

前面所言之各種治理，以國人類多習見，或更有受其薰陶甚久者，故用不着我在這兒再作介紹。我現在爲補充我的說明起見，摘錄幾點重要理論如左：

第一、大同主義 此爲中華民族傳統思想。亦國人所能知能道者。其理想之極致，不外於禮記禮運篇所言：「大道之行也，天下爲公。選賢與能，講信修睦。故人不獨親其親，不獨子其子。使老有所終，壯有所用，幼有所長，鰥寡孤獨廢疾者皆有所養。男有分，女有歸。貨惡其棄於地也，不必藏於己；力惡其不出於身也，不必爲己。是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外戶而不閉，是謂大同。」

第二、社會主義 社會主義，大體可分爲兩派，一爲社會改造的理想，一爲社會進化的必然。前者世人稱之爲空想的社會主義，後者稱之爲科學的社會主義。後者曾於前面敘述過，茲僅介紹前者。

空想的社會主義，倡始於聖西門福利葉輩。聖西門日擊當時法國革命情形，社會秩序，破壞殆盡，完全呈無政

府狀態，故期待着新時代的到來。前面曾徵引過，他說：十六世紀，是神學時代；十七世紀，是藝術時代；十八世紀，是批判與革命時代；十九世紀以後，纔是有組織之時代。此處所言有組織之時代，即指社會主義而言。聖氏著有新基督教一書。他的大意是說，從來基督教僅是供應一小部分人的要求，而且是滿足他們不急的要求。這就是說，他只能給人們靈的滿足，無論是新教舊教，都只能盡這個任務。所以基督教，只是愛之教，而不能滿足大多數急迫的要求。最大多數急迫的要求是什麼呢？就是無產階級的物質要求。現在的貧民，倒還沒有具十分靈的欲望。從來的基督教，只是少數者的宗教，如果說，我們通同是神之子，我們彼此都是兄弟，那末，我們當然不能不救這些貧民物質的缺乏。這就是所謂新基督教。

聖西門的主張，在當時的確是一種新的光明。從來德謨克拉西個人主義的哲學，只宣言要給人類自由，要給人類的平等，彼能更進一步，道出要給人們的麵包。由是即由德謨克拉西主義，而進入社會政策；由尊重人們的人格，而進入要保障衆人的生活；由政治問題，而進入經濟問題。

福利葉提倡理想鄉，而有所謂「幸福之宮殿」之主張。他以人類之自然的性質爲出發點，把人類社會的一切，都建築在人間的情熱上。感覺的情熱有五，感情的情熱有四，團體的情熱有三，合爲十二種情熱。以此十二種情熱，巧爲組合，而造成幸福之社會。知味爲口之情熱，嗅香爲鼻之情熱，愛美爲眼之情熱，聞音爲耳之情熱，感柔爲皮膚之情熱，此即所謂五種感覺的情熱。喜成功的野心之情熱，愛朋友的友愛之情熱，男女間戀愛之情熱，由血族關係而生的家庭愛之情熱，此即所謂四種感情的情熱。競爭之情熱，組合之情熱，好變化之情熱，此即所謂三種團體

的情熱。福利葉的理想鄉，是在田舍間選一塊地方，建築一足以容一千五百人至一千六百人的房屋。以一家族一室爲比例住着。在這兒的人，共飲食，共打掃，共公役，共娛樂，一句話說，共生產，共消費。一日之間，事分爲八。其順序如第一時打掃，第二時摘花，第三時蒔種子，第四時飲食與遊戲，第五時收穫，第六時手工，第七時讀書，第八時睡眠等。是或利用友愛之情熱，使小孩與小孩，青年與青年，老人與老人，結成一團活動。或利用家庭愛之情熱，使一家族或親戚輩，在一塊兒活動。或利用戀愛之情熱，使同年輩的男女，結成一團活動。或利用愛變化的情熱，甲時作此，乙時作彼，千變萬化，使人不感覺生活的疲倦。

在這裏面的人，有如一個公司的組織。有金錢的人，可以提供資本；有頭腦的人，可以提供知識；金錢與頭腦都沒有的人，就提供勞力。資本、技術、勞動，此三者如股東繳納的股份。愈是出資最高的，愈是分配的利益最多。分配利益的比例是：資本取十二分之四，勞動取十二分之五，技術取十二分之三。資本家，稱資本家同志；勞動者，稱勞動者同志；技術者，稱技術者同志；各以其出資之額，而分配利益。

福利葉最著重男女的關係。他主張性慾關係的自由。他說，一個男子，可以有三個女人，同樣的，一個女人，也可以有三個男子。第一個階段，爲愛女或愛男，第二個階段，爲產女或產男，到第三個階段，纔呼之爲妻或夫。在沒有生小孩以前，只算愛的。到生了小孩以後，纔算產的。到生了兩個以上的小孩，纔算正式的妻或夫。

聖西門從基督教的原理，而說明社會的缺陷，並仍思以基督教的精神，去彌補社會的缺陷。福利葉則憑自己的腦子，更設出許多方案，其心良苦，其法實拙。更從天外找出三男三女之議，而引起社會的非難；不過他們的根本

意思，是在救濟社會的不安。因他們的發端，更引動了大家社會思想的意識，就這一點說，其功也是不可抹煞的。此後社會主義家思想的發展，莫不導源於此，故這些意見，也是我們值得知道的。

第三、機能主義 此說爲日本杉森孝次郎所主張。他的大意是說：現代的社會，有所謂閥，有所謂階級。以閥言：在國際方面，則有民族及人種閥，在國內或國際方面，則有資本閥，男性閥，青年閥。閥之內，互爲協力，閥以外，則演爲鬭爭。鬭爭之極，卽形成專制主義，有己無人。以階級言：則有所謂目的羣與手段羣。目的羣卽有產階級，手段羣卽無產階級。同時一階級，亦卽一閥。現代爲產業時代，機械之使用，爲生產不可缺乏之條件。目的羣則爲機械以及一切產業之所有者；手段羣則爲一無所有者。所有者而不使用，使用者而不所有，這是現代社會一個最大的矛盾。約而言之，卽制度與道德之矛盾。道德的有權者，却又是制度的無權者；道德的無權者，却又是制度的有權者。要使社會健全，必定要以道德的有權者爲中心，使得道德的有權者，卽制度的有權者；道德的無權者，卽制度的無權者。以此表現於個人方面的，卽道德主義；表現於社會方面的，卽機能主義。

所謂機能主義，就是協力分工的意思。社會全體內的各部份，對自己自身說，是目的，同時對社會全體說，又是手段。機能主義社會，卽不容許階級社會。階級社會，就是奴隸制度社會。一方面有完全消閑和過食的人，一方面則有屈從於消閑者之下，而不得一飽的人。機能主義社會，就是要打破這種狀態，使得社會的各個分子，都得分社會的勞作，享社會的閑散。

杉森先生更有從所有主義到使用主義的主張。一個工廠，應該給技術家和勞働者所有，不應該給和機器不

發生關係的人，遙領利權。一塊田地，應該給耕種的農夫所有，不應該給和禾苗不發生關係的人，坐享收穫。國內如此，推而至於國際情形，亦莫不然。土地不應該為某一民族或某一國家所有，應該以全人類的幸福為標準，使得沒有土地的人，得以自由墾殖。自然，以帝國主義的立場，存侵略的野心的，當在排斥之列。

第四、社會連帶主義 此說為法國法學家狄驥輩所主張。我在國家與社會一節裏面，曾提到機械連帶與有機連帶的學說，此說即根據此項學說為出發點。所謂連帶也者，本是法律上的一個名詞。民法上有所謂連帶債務之規定。比如說甲乙丙丁四人共負戊之連帶債務二百元，戊對於甲乙丙丁四人當中的任何人，有請求償還二百元金額的權利。如果是普通的債務，每人擔任五十元即可。連帶債務，就是自己還要替旁人負擔債務的意思，每個人都負得有償還二百元的義務。

社會的一切，差不多與此相似，大家都有連帶的關係。社會的榮枯，都可以影響到個人的身上。個人對於社會，是一個債權人。個人可以向社會取得職業。那怕職小人微，畢竟自己替社會盡了一部分勞力。個人對於社會，同時又是一個債務人。自己的飲食起居，一飯一粥，一絲一縷，不知道費了多少人的勞力。自己的一切，不知道受了多少人的庇廕。不獨物質方面如此，就是知識方面，也莫不得自外來。父母之教，朋友之助，師長之啓迪，圖書雜誌之開導，依着這種的關係，纔得造成我們的知識。歌德曾說過：我的著述，不過是受了四面包圍我的愚蠢、巧智、老人、少年、男女的暗示，再加上我歌德的名字罷了。這個意味，就是說，自己的著述，並不是自己的，是社會的。

推之至於社會的財富，也是社會全體的收穫，既不是某個人的力量，也不是某部分人的力量。資本主義者，則

以社會的財富，歸之於資本家爲正當；社會主義者，則以社會的財富，歸之於勞動者爲正當；社會連帶主義者，則謂前兩者都不對，道理在中間。他們的主張是以國家爲仲介，使得個人對社會的債務與債權，得以平均。對資本家的收入，則收累進稅，以減其額。如年收百萬元以上者，則納十分之五的稅。年收十萬元以上者，則收十分之二的稅。年收一萬元以上者，則收百分之五的稅。年收二千元以下則無稅。把這所收得的金錢，即用之於勞動者與貧民的救濟事業。結局，即歸到國家社會主義。

以上只不過是零碎的介紹，而不是系統的研究。不過還有須得說明的一點，就是治理不是高調，而是環境所產生的要求。談治理的人，不能偏重自己的感情，以言語的漂亮，文字的動人爲滿足。應該深體社會的實際情形，而去探求他的根源。每種理論的發生，都有他的時代的背景，歷史的背景，社會的背景，絕不是憑空而起的。紙上談兵的治理，社會不需要。醫生治病，一定要對症下藥。如果這個醫生，一味只誇張這個藥怎樣高貴，怎樣適口，怎樣營身，但不問適不適宜這個病人的病，我們一定會罵這個醫生是瘋子。一個政治家，只固執自己的成見，一定要以自己的主張，去征服社會，不以社會之需要與否爲出發點，而僅以自己的信仰爲出發點，則其說流之愈遠，社會之蒙其殃者愈深。治政治學者，不可不注意及之。

第三節 治法

所謂治法也者，與普通所言法治不同。法治，是成文法主義，政治的源泉，出於法，而不出於人。治法，是指政治制

度而言，是說，在政治上，採取一種什麼方法，去推行自己的政治主張。

我以為治法雖千變萬化，但結果下來，無論如何，離不了四種範疇。就中國的歷史看，有所謂王道，有所謂霸道；就現在的時代說，有所謂民主，有所謂獨裁。我現在把這四種政治形態，簡單說明於左：

第一、王道政治 王道政治，最重要的核心，就是以心服人，以德懷人。在上者以身作則，在下者即心悅誠服。正大學之所謂：心正而後身修，身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平。自天子以至於庶人，壹是皆以修身爲本。其本亂而未治者，未之有也。王道政治，又是以秩序爲本位的。把社會一切的人，都納入一個規範之中。君仁臣敬，父慈子孝，夫唱婦隨，各盡其道。士務其讀，農務其利，商工務其所業，各司其事。人皆務其所本，而無出位之思。『爲政以德，譬如北辰，居其所而衆星拱之。』只要是以德爲政，天下自然會太平，而無變亂。『君子之德風，小人之德草，草上之風必偃。』有君子在位，小百姓自然會受其人格之感召，俯首貼耳，就其範圍。子貢問政，孔子答以足食足兵，民信之矣。子貢再問，必不得已而去，曰去兵。又問，必不得已而去，曰去食。接着並說，自古皆有死，民無信不立。這正足以表現中國歷來尊重王道的精神。有的場合，可以不要兵；有的場合，可以不要食；但有了這個社會，有了這些人類，卻不能不要信。王者每以誠信治天下。惡假仁假義，恥小忠小信。心雖不存王天下，但天下之民必歸之。孟子之所謂『王不在大，湯以七十里，文王以百里，』亦卽此意。

第二、霸道政治 霸道政治，恰與前者相反。以力服人，以術欺世。以刑罰治天下，以功利教當時。政權每得之，不以其道；能君一世的人，也不必是賢者。或當大亂之餘，人心思治，狡黠者乘之，卽可以使社會復於小康。春秋戰國之

五霸七雄，均係由此種情形而產生。秦併天下，亦非行王道，徒以縱橫捭闔，利人之危，成己之功。所謂蠶食鯨吞，所謂遠交近攻，計謀百出，不一而足。孟子謂孔子不道桓文之事，即鄙棄霸道之意。後儒曾有「一笑功名卑管晏，六經仁義沛江河」之言，亦即尊王抑霸之心。薛文清公會謂「爲治舍王道，即是霸道之卑陋，聖賢寧終身不遇。孔孟不自貶以徇時者，爲是故也。」通中國古今儒者，莫不以霸道爲不屑爲。不過社會情形，日卽於複雜，單純行王道，恐終爲夢想。不但無行王道之聖人，卽今有了聖人，衆人也絕不能「不識不知，順帝之則。」所以法家之言，亦曾爲世所尊重。「微管仲，吾其被髮左衽矣。」孔子也並沒有完全否認管子的功勞。以中國的歷史來看，周以前是王道，周以後卽皆爲霸道，至少是雜以霸道。尤其是創業的君主，更非霸道不爲功。到了天下太平，反側不興，大家纔再來談談閭閻之事，怎樣去撫綏萬方，怎樣去宏濟蒼生。

第三、民主政治 民主政治，就是一切的意思，以人民的意思爲依歸。主權在民，而政治之重心，亦取決於民。就政府的形態說，是許多自然人分廷抗禮，共襄國政。就政治活動的內容說，是許多政黨，各樹一幟，以興政爭。人民有自由，非依法律，不得損害其權利。人民在法律上均爲平等，誰也不能禁止誰的活動，誰也不得比誰高貴。現代國家，此種形式最多。此在政治制度一章中，言之甚詳，不贅。

第四、獨裁政治 現代獨裁政治，有兩種形式：一爲意國式的法西斯蒂的獨裁，一爲俄國式的蘇維埃的獨裁。這就是以一個思想，去統一切的思想；以一個力量，去統一切的力量。在政府方面的人，沒有政見不同的人；如果有了，卽當屏之於在野之列。在緊急的場合，可以臨機應變，作許多便於自己施政的決議，不拘拘於法律的條文，

也不拘拘於民意的通過。此在政治制度一章中，亦言之較詳，不贅。

右四種治法，論起他的本質來，自無絕對的好壞。如果能福國利民，雖霸道亦未可厚非；如果是因循誤國，雖王道亦未必盡是。如果能撥亂反正，利濟當時，雖獨裁亦無傷大體；如果是爭權奪利，不務實際，雖民主亦不敢恭維。與人家國事者，當於此慎之！

第四節 治人

我之所謂治人，與人治不同。人治，是以個人為政治的中心，去推行政治的意味。且所指範圍甚狹，或僅指在上位者一二賢人而言。治人，是執政者上上下下而言。只要是從政的人，都包括在治人之列。人治無所謂法律，個人之意旨，即為法律。治人，是在法律統制下從政的人。要怎樣的人，纔能使治法推行盡利，這就是治人的問題。

中國向重人治，故治人最關重要，談起從政來，離不掉個人的修養。「窮則獨善其身，達則兼善天下。」「得志與民由之，不得志獨行其道。」修己與從政，是一個道理。洎歐風東漸，羣尚法治，致對於治人擯之不談，甚至於一談到個人的修養，即目之為迂腐。於是相習成風，矯枉過正，視奔競為能事，以私己為當然，真是「上無道揆，下無法守」，舉國若狂，言之心痛！

我們最不可不知道的，就是法治與好人，並不衝突。法是一個死東西，他不會自己跑到人間來活動，行法的是人，守法的也是人。有了好人，法纔可以推行，法纔可以有效用。尤其是要造成法治的規模，更非好人草創不為功。等

到法治基礎確立的時候，使得不好的人，也不能爲惡，那末，對於人的條件，再放鬆一些，也未始不可。

政治是離不掉人的關係的。人的關係，是有機的關係，絕對不是機械的關係。一個工人，使用一架機械，這個工人性情的剛柔，與存心的善惡，都不足以影響到機械，更不足以影響到由機械而產生的製造品。政治則不然。法律總只能規定其大體，至於實際運用，完全寄托在人的身上。假定一個壞人，要存心作惡，實防之不可勝防。同一樣的工作，如果給兩個根性不同的人作，所得的結果，一定是兩樣。例如用人一事：假如主管者是一個盡瘁公務的人，他一定是要『爲國求賢』，他的用人的標準，必以『克盡厥職』的人爲最好。假如主管者是一個做官拿錢的人，他一定是只知私的利害，而不顧公的休戚。他的用人的標準，必以能『就我範圍』的人爲最好。前者必多聘任『清白乃心』之士，後者必多羅致『柔媚其骨』之徒，其影響所及，該是如何的重大啊！

西洋人談治人，必重個人的能力，而不問個人的行爲。因爲西洋的社會，公德重於私德，法治重於人治，縱有暴戾自恣之輩，亦無可作惡之餘地。赫林吞曾說過：要作一個政治家，首先要養成一個歷史家兼遊歷家。因爲是一個歷史家，纔可以知道已往是怎麼樣；因爲是一個遊歷家，纔可以知道現在是怎麼樣。既不知道已往是怎麼樣，又不知道現在是怎麼樣，便不能知道將來一定要怎麼樣，或將要怎麼樣。他這就是重個人的能力的一個明證。

中國人談治人，首重行爲，次重能力。因爲社會的情形，不得不如此。法治基礎，既尙未鞏固，社會輿論之力，亦不足以範圍個人。『各人自掃門前雪，不管他人瓦上霜』，你儘管作惡，社會是不會干涉你的。既是這樣，無法律的制裁，又無輿論的制裁，就不得不訴之於個人良心的制裁。說到這兒，必有人會反問我，甲有甲的良心，乙有乙的良心，

到底所謂良心也者，以什麼爲標準呢？自然，是以行爲爲標準。如果這個人，行爲通同是害人的，而他滿口說自己還有良心，其誰信之？以倫理學的解釋，所謂良心也者，就是個人人格的反省。「內省不疚，夫何憂何懼。」這就是求其心之所安的意思。「公道自在人心，」這個人有良心與沒有良心，社會上的人，是洞若觀火的。「周公恐懼流言，日王莽謙恭下士時，若使當年身便死，一生真僞有誰知？」除非你作僞的那個時候，馬上死了，人家就只能看出你行爲的好，而看不出你良心的壞。否則「事久見人心，」稍持以時日，終不能逃出社會的照妖鏡，而現出自己的「真元身」的。

自然，以現代的政治，僅憑好人，是不夠的。不僅要行爲好，並且還要能力好；不僅要消極的不爲惡，並且還要積極的爲善。要使得現代的政治，第一步做到「政治之經濟化」；第二步，再做到「經濟之政治化」。「政治之經濟化，就是教政治舞臺上的人們，你們不要僅作政爭，而忘掉了你們的工作。你們要實地的建設，去爲社會造財產，去爲民衆開生路。衆人所急迫的問題，是經濟問題，你們不能仍視政治爲裝飾品，不能以你們高高在上，官搶到了手，財發上了身，就算了事。經濟之政治化，就是要使得社會經濟的無政府狀態，而化爲有組織的構造。不使富者益富，貧者益貧。不使飽的太飽，餓的太餓。不使人間一方面有天堂，一方面有地獄。我覺得這兩步工作，在目前的中國，尤爲重要。從事政治的人，絕不要只放言高論，天天在那兒談思想，天天在那兒談主義，而忘掉了實際工作。我們不幸而生在現代，我們不幸而生在現代下的中國，我們絕對不能仍如昔人只消費，不生產；只吃人，不養人。至少要幫助衆人生產，至少要作一個社會的寄生蟲。「鋤禾日當午，汗滴禾下土，誰知盤中餐，粒粒皆辛苦。」如果稍一思

及農人在田野裏面的辛苦，那忍稍自暇逸！『玉杯飲盡千民血，銀蠟燒殘萬姓膏。』我們要知道這是一種什麼呼聲？不少的人，天天叫中國太窮，而不思所以致富之道；天天要過着更舒服的生活，而不念享樂之所由來。於是除了醉心物質享受，拚命敲刮民脂民膏以外，別無他法。朋友們！西洋的物質文明，不是陡然從天上降下來的一切的一切，都是要憑我們自己努力。『英雄要去征服自然。』這一句話，我們全國人都不應該忘掉。

『法不必行，不如無法；人不任責，不如無人。』這是楊萬里千慮策裏面的兩句話，的是名言。今之從政者，宜三復斯言。

孫中山先生言革命，絕不放鬆人的問題。一則曰『人格救國』；再則曰『革命須先革心』；梁任公先生著先秦政治思想史，每論及民國以來人之不肖，輒不勝感慨繫之。一則曰『政治習慣不養成，政治道德不確立，雖有冠冕世界之良憲法，猶廢紙也。』再則曰『法萬變而人猶是人，民不新，世不易，安往而可也。』王恆先生著現代中國政治一書，特提出『大臣的風範』一章，以風當世；陳獨秀先生曾撰『我之愛國主義』一文，諄諄以『勤、儉、廉、潔、誠、信各條，以勗勉國人。』綜上諸先生政見雖各有出入，而所以側重好人則一。

我現在把王恆先生之『大臣的風範』與陳獨秀先生之『我之愛國主義』兩文，全文錄此，以為本書之殿，藉供讀者參考。前者側重領袖，後者側重羣衆；前者以『賢士大夫』期之於在政治舞臺上的人們，後者以『健全國民』期之於全國上下的同胞。前者立言雖舊，然用意則未可厚非；後者時間雖久，（獨秀先生此文，係草於民國五年。）然仍可用作時下鍼砭。蓋兩先生憂國心殷，一字一句，莫不係垂涕泣而道之；我則已垂涕泣而讀之矣，想讀

者亦必能一洒同情之淚也。全國同胞，其各勉旃！

一、大臣的風範——王恆

「研究政治者，須知君主政治與民主政治其真正之差異，不過權力構造之形式，與其運用之方法不同。至於實際的社會的情況，與其政界優秀分子之人格，以及此種人格所受的社會贊否之批評，必無少異。故本章之標題，不用新式的名詞，稱曰大政治家，而直用歷史上之名詞，稱曰大臣者，即使讀吾書者，省除繙譯之煩，而得直觀之便。且使讀吾書者，了知政治之改造，乃改造其方法，至於當局人物之賢不肖，乃亘古今中外而同一是非。未僚斗筭之器，決不因朝代制度之變易，而忽增其人格價值之分量也。」

昔者孔子曰，隱居以求其志，行義以達其道，故在家則爲君子，而立朝則爲大臣，此其大較也。故大臣之出世也，一朝得志，則如行舟之有舵工，築室之有梓人，一人指使而羣工役焉。是爲大臣之積極的態度。否則以道事君，不可則止，不得枉道而事人也。是爲大臣消極的態度。否則勢不可以行道，而事實上又不能即去，不得已，乃遂遵時養晦於一時，而辭尊居卑，辭富居貧，是爲大臣的變態的態度。

是故凡爲大臣者，必有其大臣之志，即將一國之政治，改良至於如何地步，卽所謂政治家之野心是也。否則無志者不得謂之大臣。卽其平時之處心積慮，並無理想界之烏託邦，是其人並無政治目的上之要求，不得謂之大臣也。

爲大臣者，必有其大臣之道，卽「所學」之謂也。自惟奉命承教於人，而設施無具，卽令有攬轡澄清之野心，而

不學無術，只知反對他人之所爲，而自己應以何物代之，則空洞無物。此等人雖與純粹作官者有別，而其不够大臣之資格，則與前述者無異。故必學有本源，不僅紙上空談，實乃胸有成竹，故一朝在位，舉而措之，裕如也。

爲大臣者，必有其大臣之度，即政治家之氣宇與局量是也。不炫小能，不親細故，泰山不讓土壤以就其高，河海不擇細流以成其大。不以詞色假人，不以小惠結衆。耕當問奴，織當問婢，而不病其無能。封一卽墨，烹一阿，而不病其不智。不恃繭絲保障之才，不矜匹夫溝瀆之諒。

爲大臣者，必有其大臣之德，即政治家之經驗是也。了然於社會心理，愚民一言，卽爲政力向背之注腳。熟悉於古今中外之情勢，觀往卽以知來。穆公卒用孟明，知其不至循環失敗也。孔子稱顏回之不貳過，信其能得教訓也。若夫旅進旅退，而於政見無一表示，一再失敗，仍尸居其位而不爲恥，非大臣之所爲也。

爲大臣者，必有其大臣之恥，卽政治家之責任是也。恥者有所不爲而後可以有爲，此大臣所以有其政治上之節操也。故大臣之去就，必以能否行其政見與政見之成敗爲前提，而決不得以「並不違法」與「無責可負」爲苟且尸位之辭說。故大臣若當主張失敗，或理論不爲當局所用與國民所信，或其行爲業已失敗，卽令不受人之驅逐，亦當引咎而去。所謂「彼縱不言，我獨無愧於心乎」者是也。

以上所述，皆大臣常態的風範，此外尙有所謂變態的風範，卽特別責任與特別犧牲是也。試更進而說明之。所謂特別責任者，乃謂於普通責任之外，爲大臣者，當危機一髮之頃，於事實上認爲必要，而負其可以不負之責任也。一般法律之原理，多起源於民法。若委託者不付託以辦事之權能，則事敗之後，委託者對於受託者，當然不

能課其責任，此自明之理也。故爲大臣者，與人家國事而蒙其委託，然事有出乎委託以上者，如嗣君不肖，爲諫諍力之所不能及，則爲大臣者，惟有以委而去之爲原則。而熱心愛國之大臣，則有不取原則而取例外者；如伊尹、霍光之倫是也。伊尹、霍光所負之責任，實出乎一般大臣所應負之責任以上。惟其出乎一般責任之上，乃愈足濟國事於艱難而顯其忠。此所以負特別之責任者，較之負普通之責任，尤爲難能而可貴也。

所謂特別犧牲者，卽於普通爲大臣者應有之犧牲外，而提出之犧牲也。昔者孔子曰：甯武子邦有道則智，邦無道則愚，其智可及也，其愚不可及也。所謂不可及者，卽指此種特別之犧牲而言也。唐之武曌，反唐爲周，士大夫之優秀者，類皆恥立朝右，狄仁傑坦然安之，狀類無恥。然其卒也，能薦張柬之以復唐基業，削平諸武。桓公殺公子糾，召忽死之，管仲不死，其後乃相桓公，霸諸侯，一匡天下，致爲孔子所稱許。士君子之立身上游，以名譽廉恥爲生命，而甯武子、狄仁傑、管仲之流，並名譽廉恥而犧牲之，非特別犧牲而何。

天下太平，秩序嚴肅，守祖宗之成憲，依法律之定則，大臣之賢者，亦惟有作樂制禮，敬教勸學而已。惟國家當變革之際，既無成法可循，又屢起非常之事變，此時惟有國爾忘家，公爾忘私之大臣，乃能負此特別之責任，供此特別之犧牲。舉身家性命地位名譽一切不顧，以爭國家之安危於萬一，如此者，乃真大臣之風範矣。今之人，當革命之際，處津要之職，以守法奉公爲高，以拘守繩墨爲能，其不足以旋乾轉坤，弘濟艱難也必矣。終日立朝，無一正色之言，屢經危難，無一非常之舉。古之人，有非常之人，而復有非常之事；舉非常之事，而後有非常之功。委瑣齷齪者勿論矣。大臣之音響負絕，而愛惜身家保全名位者衆，以小忠小信爭要樞，以朝斯夕斯示勸懲，尼哥拉朝廷之警察，一變而爲

列寧政府之警察，而其忠信懃懃也如故，國民於彼究何賴耶？」（民國十三年七月稿。見現代中國政治第三十六章）

二、我之愛國主義——陳獨秀

伊古以來所謂爲愛國者（Patriot）多指爲國捐軀之烈士，其所行事，可泣可歌，此寧非吾人所服膺所崇拜然我之愛國主義則異於是。

何以言之？世之所重於愛國者何哉？豈非以大好河山，祖宗丘墓之所在，子孫食息之所資，盡地而守，一羣之所托命，此而不愛，非屬童昏，即欲效猶太人流離異國，威福任人已耳！故強敵侵入之時，則執戈禦侮；獨夫亂政之際，則血染義旗。衛國保民，此獻身之烈士，所以可貴也。

今日之中國，外迫於強敵，內逼於獨夫（茲之所謂獨夫者，非但專制君主及大總統；凡國中之逞權而不恤輿論之執政，皆然。）非吾人困苦艱難，要求熱血烈士爲國獻身之時代乎？然自我觀，中國之危，固以迫於獨夫與強敵，而所以迫於獨夫強敵者，乃民族之公德私德之墜落有以召之耳。即今不爲拔本塞源之計，雖有少數難能可貴之愛國烈士，非徒無救於國之亡，行見吾種之滅也。

世有疑吾言者乎？試觀國中現象，若武人之亂政，若府庫之空虛，若產業之凋零，若社會之腐敗，若人格之墮落，若官吏之貪墨，若游民盜匪之充斥，若水旱疫癘之流行，凡此種種，無一不爲國亡種滅之根源，又無一而爲獻身烈士一手一足之所可救治。外人之譏評吾族，而實爲吾人不能不俯首承認者，曰「好利無恥」，曰「老大病夫」，曰

「不潔如豕，」曰「游民乞丐國，」曰「賄賂爲華人通病，」曰「官吏國，」曰「豚尾客，」曰「黃金崇拜，」曰「工於詐僞，」曰「服權力不服公理，」曰「放縱卑劣，」凡此種種，無一而非亡國滅種之資格，又無一而爲獻身烈士一手一足之所可救治。

一國之民，精神上，物質上，如此退化，如此墮落，卽人不我伐，亦有何顏面，有何權利，生存於世界？一國之民德、民力在水平線以上者，一時遭逢獨夫強敵，國家瀕於危亡，得獻身爲國之烈士而救之，足濟於難；若其國之民德、民力在水平線以下者，則自侮自伐，其招致強敵獨夫也，如磁石之引針，其國家無時不在滅亡之數，其亡自亡也，其滅自滅也；卽幸不遭逢強敵獨夫，而其國之不幸，乃在遭逢強敵獨夫以上，反以遭逢強敵獨夫，促其覺悟，爲國之大幸。

夫所貴乎愛國烈士者，救其國之危亡也！否則何取焉？今其國之危亡也，亡之者雖將爲強敵，爲獨夫，而所以使之亡者，乃其國民之行爲與性質。欲圖根本之救亡，所需乎國民性質行爲之改善，視所需乎爲國獻身之烈士，其量尤廣，其勢尤迫。故我之愛國主義，不在爲國捐軀，而在篤行自好之士，爲國家惜名譽，爲國家弭亂源，爲國家增實力。我愛國諸青年乎！爲國捐軀之烈士，固吾人所服膺，所崇拜，會當其時，願諸君決然爲之，無所審顧！然此種愛國行爲，乃一時的而非持續的，乃治標的而非治本的。吾之所謂持續的治本的愛國主義者

曰勤：

傳曰：「民生在勤，勤則不匱。」今日西洋各國國力之發展，無不視經濟力爲標準，而經濟學之出產三要素：曰土地，曰人生，曰資本。夫資本之初源，仍出於土地與人力。土地而不施以人力，仍不得視爲財產，如石田童山是也。故

人力應視爲最重要之生產要素。一社會之人力至者，其社會之經濟力必強；一個人之人力至者，其個人之生計，必不至匱乏，此可斷言者也。

哲族之勤勉，半由於體魄之強，半由於習慣之善。吾華惰民，卽不終朝閑散，亦不解時間上之經濟爲何事，可貴有限之光陰，擲之閑談而不惜焉，擲之博奕而不惜焉，擲之睡眠宴飲而不惜焉。西人之與人約會也，恆以何時何分爲期，華人則往往約日相見；西人之行路也，恆一往無前，華人則往往瞻顧徘徊於中道，若無所事事。勞動神聖，哲族之恆言；養尊處優，吾華之風尚。中人家，亦往往僕婢盈室；遊民遍國，乞丐載途。美好丈夫，往往四體不勤，安坐而食他人之食。自食其力，乃社會有體面者所羞爲，寧甘厚顏以仰權門之餘瀝。嗚呼！人力廢而產業衰，產業衰而國力墜，愛國君子，必尙乎勤！

曰儉：

奢侈之爲害，自個人言之，貪食漁色，戕害其生，奢以傷廉，墮落人格。吾見夫世之倒行逆施者，非必皆喪心病狂，恆以生活習於奢華，不得不捐恥昧心，自趨陷穽。自國家社會言之，俗尙奢侈，國力虛耗。在昔羅馬西班牙之末路，可爲殷鑑。消費之額，不可超過生產，已爲經濟學之定則。況近世工商業興，以機械代人力，資本之功用，卓越前世。國民而無儲蓄心，浪費資財於不生產之用途，則產業凋敝，國力衰微，可立而俟。

吾華之貧，宇內僅有。國民生事所需，多仰外品。合之賠款國債，每歲正貨流出，窮於計算，若再事奢侈，不啻滴盡吾民之膏血，以爲外國工商業紀功之碑，增加高度。人人節衣省食，以爲國民興產殖業之基金，愛國君子，何忍而不

出此？

曰廉：

嗚呼！金錢罪惡，萬方同慨。然中國人之金錢罪惡，與歐美人之金錢罪惡不同，而罪惡尤甚。以中國人專以造罪惡而得金錢，復以金錢造成罪惡也。但有錢可圖，便無惡不作。古人云：「文官不要錢，武官不怕死，則天下治矣。」不圖今之武官，既怕死又復愛錢。若龍濟光張勳輩，豈真有何異志與共和爲敵；祇以歲蝕軍餉數百萬，纍纍者不肯輕棄，遂不恤倒行逆施耳。袁氏叛國，爲之奔走盡力者遍天下，豈有一敬其爲人，或真以帝制足以救國者；蓋悉爲黃金所驅使。（嚴復明白宣言曰：余非帝制派，惟有錢而無不與耳。）袁氏歿，其子輩於白晝衆目之下，悉盜公物以去，視彼監守邊郡，祕竊寶器者，益無忌憚矣。

夫借債造路，喪失利權，爲何等痛心之事；祇以圖便交通，忍而出此。乃竟有路未寸成，而借款數千萬悉入私囊者，人之無良，一至於此！又若金州畫界，膠州畫界，利敵賄金，蒙蔽溢與，其罪惡更有甚焉！至於革命乃何等高尚之事，革命黨爲何等富於犧牲精神之人物，宜不類乎貪吏矣；而恃其師旅之衆，強取橫奪，滿載而歸者，所在多有。此外文武官吏，及假口創辦實業之奸人，盜取多金，榮歸鄉里，儼然以巨紳自居者，不可勝數，社會亦優容之而不以爲怪。甚至以尊孔尙德之聖人自居者，亦復貪聲載道。嗚呼！「貪」之一字，幾爲吾人之通病；此而不知悔改，更有何愛國之可言！

曰潔：

西洋人稱世界不潔之民族，印度人、朝鮮人與吾華，鼎足而三。華人足跡所至，無不備受侮辱，非盡關國勢之衰微，其不潔之習慣，與夫污穢可憎之辮髮與衣冠，吾人訴之良心而言，亦實足招尤取侮。公共衛生，國無定制，痰唾無禁，糞穢載途。沐浴不勤，臭惡視西人所畜犬馬加甚；廚竈不治，遠不若歐美廁所之清潔。試立逆衝，觀彼行衆，衣冠整潔者，百不獲一。觸目皆囚首垢面，污穢逼人，雖在本國人，有不望而厭之者，必其同調；欲求尙潔之哲人，不加輕蔑，本非人情。

然此猶屬外觀之污穢，而其內心之不潔，尤令人言之恐怖。經數千年之專制政治，自秦政以訖洪憲皇帝，無不以利祿奔走天下，吾國民遂沉迷於利祿而不自覺。卑鄙齷齪之國民性，由此鑄成。吾人無宗教信仰之心，有之則做官耳。殆若歐美人之信耶穌，日本人之尊天皇，爲同一之迷信。大小官吏，相次依附，存亡榮辱，以此爲衡。婢膝奴顏，以爲至樂。食力創業，乃至高尚至清潔，適於國民實力伸張之美德，而視爲天下之至賤，不屑爲也。農棄畎畝以充廝役，工商棄其行業以謀差委，士棄其學以求官，驅天下生利之有業者，而爲無業分利之游民，皆利祿之見爲之也。聞今之北京求官謀事者，數至二十萬衆。此二十萬衆中，其多數本已養成無業遊民之資格，吾知其少數中未必無富有學識經驗之人，可以自力經營相當事業者；而必欲投身宦海，自附於搖尾磕頭之列，毋亦利祿之心重，而不知食力創業爲可貴也。不能食力者，必食他人之食；不思創業者，自絕生利之途。民德由之墮落，國力由之衰微，此於一羣之進化，關係匪輕，是以愛國志士，宜使身心俱潔。

曰誠：

浮詞夸誕，立言之不誠也；居喪守節，道德之不誠也；時亡而往拜，聖人之不誠也。吾人習於不誠也久矣。以近事言之，袁氏之稱帝也，始終表裏堅持贊成反對者，吾皆敬其爲人，乃有分明心懷反對者也，而表面竟附贊成之列。朝猶勸進，夕舉義旗，袁氏不德，固應受此擲揄，而國民之詐僞不誠，則已完全暴露。其上焉者謂爲從權以伺隙，其下焉者詭曰逢惡以速其亡。吾心固反對帝制者也，不知若略迹論心，卽譚安六人，去楊劉外，何嘗有一人誠心贊成帝制？惟其非誠心贊成而贊成之者，其人格遠在誠心贊成而贊成之者之下；明知故犯，其罪加等！此何等事，而云從權逢惡，則一旦強敵壓境奪國，不知其從權逢惡也，更演何醜態，作何罪孽？此外人所以謂法蘭西革命爲悲劇的革命，而華人革命乃滑稽劇也。

若張勳倪嗣冲陳宦湯壽潛銘瀧濟光張作霖王占元輩，本誠心贊成帝制者也，乃袁勢一去，或叛袁獨立，或仍就共和政府之軍職，視昔之稱揚帝制痛罵共和也，前後竟若兩人。孫毓筠非供奉洪憲皇帝之御容，稱以今上聖主萬歲者乎？乃帝制取銷時，與其友書，竟有袁逆之稱。其他請願勸進之妄人，今乃復正襟厲色以言民權共和者，滔滔皆是。反覆變詐，一至於斯，誠不知人間有羞恥也！嗚呼！不誠之民族，爲善不終，爲惡亦不終。吾見夫國中多樂於爲惡之人，吾未見有始終爲惡之硬漢。詐僞圓滑，人格何存？吾願愛國之士，無論維新守舊，帝黨共和，皆本諸良心之至誠，慎厥終始，以存國民一線之人格。

曰信：

人而無信，不獨爲道德之羞，亦且爲經濟之累。政府無信，則紙幣不行，內債難得，其最大之惡果，爲無人民信托。

之國家銀行，金融大權，操諸外人之手。人民無信，則非獨資無由創業。當此工商發達時代，非資本集合，必不適於營業競爭。而吾國人之視集資創業也，不啻爲騙錢之別名。由是全國資金，皆成死物，絕無流通生長之機緣。以視歐美人之資財，衣食之餘，悉貯之銀行，經營產業，息息流通，遞加生長也，其社會金融之日就枯竭，殆與人身之血不流行，坐待衰萎以死，同一現象。是故民信不立，國之金融，決無起死回生之望。政府以借債而存，人民以盜竊而活，由貧而弱，由弱而亡，詎不滋痛！

之數德者，固老生之常談，實救國之要道。人或以爲視獻身義烈爲迂遠，吾獨以此爲持續的治本的真正愛國之行爲。蓋今世列強並立，皆挾其全國國民之德智力以相角，興亡之數，不待戰爭而決。其興也有故，其亡也有由。唯其亡之已有由矣，雖有爲國獻身之烈士，亦莫之能救。故今世愛國之說與古不同，欲愛其國使立於不亡之地，非視其國之亡始愛而殉之也。夫國亡身殉，其義烈固自可風，若嚴格論之，自古以身殉國者，未必人人皆無製造亡國原因之罪。故愛其國使立於不亡之地，愛國之義，莫隆於斯。（民國五年十月一日稿。見獨秀文存卷一。）

本書參考書目摘要

浮田和民博士著

浮田和民博士著

五來欣造博士著

五來欣造博士著

五來欣造博士著

五來欣造博士著

杉森孝次郎教授著

杉森孝次郎教授著

杉森孝次郎教授著

杉森孝次郎教授著

杉森孝次郎教授著

高橋清吾博士著

政治學概論

政治道德論

政治學講義

政治哲學

現代之政治

儒教所及於德國政治思想之影響

社會學

倫理學

社會倫理學

政治學講義

國家之明日與新政治原則

政治學概論

高橋清吾博士著

高橋清吾博士著

高橋清吾博士著

高橋清吾博士著

高田保馬博士著

小野塚苜平次博士著

小野塚苜平次博士著

今中次磨著

今中次磨著

今中次磨著

今中次磨著

蠟山政道著

副島義一博士著

林癸未夫博士著

林癸未夫博士著

政治思想之變遷

現代政治之科學的觀測

現代政治前進之前

政治科學原論

社會與國家

政治學講義

政治學史講義

政治學要論

政治政策學

政治學說史

獨裁政治論叢書

政治學之任務與對象

日本帝國憲法講話

社會政策新原理

國家社會主義原理

中村進午著

國際公法論綱

信夫淳平博士著

國際紛爭與國際聯盟

平沼淑郎博士著

經濟史講義

美濃部達吉博士著

日本憲法撮要

鹽澤昌貞博士著

經濟學講義

馬場恆吾著

日本政黨史

金子馬治博士著

哲學概論

煙山專太郎教授著

英國現代史

國家學會雜誌

第四十四卷第十二號

國家學會雜誌

第四十五卷第三號

早稻田政治經濟學雜誌

第二十一號

(餘均從略)