

呈

社會科學叢書

何炳松 劉秉驛 主編

繳

政 治 哲 學

五來欣造著
李毓田譯



商務印書館發行

社 會 科 學 叢 書

何 炳 松 劉 秉 麟 主 編

政 治 哲 學

五 來 欣 造 著
李 毓 田 譯

商 務 印 書 館 發 行

譯者序

本書原爲予當民國十九年避暑於日本博多海濱時所譯，脫稿後，曾經原著者五來欣造博士及我師今中次磨教授校閱。

五來欣造博士乃爲日本之一極有權威學者，而尤以研究我國漢學爲最著稱；試讀本書第五章第二節儒教之國家觀念，即可想而知。本書立論折中，取材恰當，爲最適合大學教本之用；故予回國先後就任福建學院及朝陽學院講席時，卽曾用本書作講義。

今當出版之際，用寫數語介紹如上，並以誌謝五來欣造及今中次磨兩先生。

譯者謹識 民國二十三年一月元旦

570.11
160
2

目次

譯者序	一
第一章 何謂政治哲學	一
第二章 政治理想	五
第三章 政治理想與政黨之關係	一〇
第四章 政治理想之價值判斷	一九
第五章 國家本位之政治理想	二四
第一節 性善說之國家主義與性惡說之國家主義	二四
第二節 儒教之國家觀念	三四

目次

—

第三節 國家主義與理性之關係……………四八

第四節 國家主義之科學的價值……………五〇

第六章 個人本位之政治理想……………六〇

第一節 古代德謨克拉西之特質……………六〇

第二節 日耳曼人之德謨克拉西……………七二

第三節 基督教之德謨克拉西……………七六

第四節 自由之本質……………八四

第五節 平等之本質……………八八

第六節 德謨克拉西之科學的價值……………九四

第七章 社會本位之政治理想……………一〇九

第一節	德國之代表的社會觀	一一〇
第二節	英國之社會本位主義	一二一
第三節	社會政治	一三六
第四節	工團主義與多元的國家論	一四二
第五節	無政府主義	一四九
第六節	政治理想上之社會主義	一五七
第七節	馬克思主義係科學抑係哲學	一七七
第八節	社會主義之科學的價值	一八四
第八章	結論	一九四
第一節	科學原理上之社會連帶	一九四
第二節	政治理想上之社會連帶主義	二〇五

政治哲學

第一章 何謂政治哲學

法蘭西之鮑德摩 (Boutmy) 教授比較英國人與法蘭西人之國民性曰，英國人因生活於深霧及灰色環境之結果，故其外部所受之印象較少，而其所得抽象之概念亦甚微，且在思想方面亦因之而薄弱；不過其意志力甚強而嗜活動，乃成爲一非常尙實利之國民耳。反之，法蘭西人因生活於明亮自然中，有豐滿光彩環境之結果，故其所受之印象亦豐富，因而其所得之抽象的概念亦多種多樣，不得不成爲如南歐民族中之有思想的國民。此卽英國國民之實利主義與法蘭西國民之理想主義在政治上顯然表示對照不同處也。

職是之故，日本人與中國人之間亦因之而發生差別，蓋英國人與日本人之政治生活，係只求



實利的滿足，所以生活在平和之中而無何等之不安；設政府對人民能與予幸福，在普通之場合人民皆能滿足；反之，法蘭西人與中國人設若不能發現其政府何以能支配人民，而人民何以有服從其政府之義務理由時，即刻會有不滿足之傾向；究竟後者較前者為富於合理性，對於所稱政治上之事實頗有思想的根據，而有探求不已之風。基於此道理者，在西洋為法蘭西，在東洋則為中國已成為政治哲學之國焉。

試就事實考之，英國人之所長者，不在政治之理論而在實際，產生於英國之議會政治，人民之納稅者就國費之用途須受諮詢上論，即係基於實際的目的者也。此種預算議定權乃即成為立憲政體上之根本。然法蘭西人之所長者則為政治理論，十八世紀法蘭西之政治哲學其所以風靡現代世界者，皆以德謨克拉西之宣傳為出發點。英國之立憲政體亦係從法國孟德斯鳩之合理的普遍的有方式的三權分立論取出；否則亦決無有擴張到全世界之事。如日本萬世一系皇統所支配之國，何以竟被逆賊北條義時足利尊氏之後世得以永年支配乎？此蓋由於柔弱之公卿政治當時不能征伐海賊強盜；反之而北條足利之武力能足以討伐之故也。與如斯之實利日本國民相反者，

則爲中國所常主張之聖賢政治，如孔子孟子之政治哲學是也。其主張之根本非如日本之以力支配之謂，乃係認有至正者始足以支配云，蓋日本人是尙實利主義，而中國人是尙理想主義。

然實利主義之英人與日本人但亦決非毫無政治上之理想，如英國洛克主張之自由主義，與邊沁主張之平等主義則亦均有偉大的政治理想。如日本水戶德川義公之勤王論亦係將日本歷史之研究與中國孔子之大義名分論相調和，而爲之一種政治理想。惟無如法人與中國人之政治理想有多種多樣相爭之事實耳。

人類理想有個人的及團體的二種，如道德之理想，藝術之理想，乃爲個人的理想，又爲個人生活中之價值判斷標準，又爲作個人的規範，如儒教以「孝」爲最高之德，如基督教以「博愛」爲最高之德是。蓋個人道德上之理想依人而異，如東洋重自然界美，西洋尙人體美等，是皆藝術上理想之相違，究竟亦不過個人理想止之差異。然所謂國家主義爲善耶，民主主義爲善耶，社會主義爲善耶，等問題，此即關於團體生活理想之不同，而個人理想之場合，亦因是完全而異其趣云。

更探論之，無論何人如有藝術止之理想及道德上之理想，亦一定有團體理想（即政治理想）。

如日本人之忠君愛國理想，卽其好例也。不過在一般人之間，對於政治理想率皆甚缺乏，惟哲學者始有明晰之認識已耳。孟子曰：「天之生此民也，使先知覺後知，使先覺覺後覺也。予天之先覺者也。」夫此所謂之「先覺者」，是卽指哲學者而言也。

是故無論其爲東洋與西洋，凡哲學者是皆認爲關於人生問題及道德問題，既有個人的理想，同時而亦有團體理想，及政治理想。所以在衆多場合上之政治理想，是皆爲關於其哲學者之人生與其道德之個人的理想之展布與擴大。所以依哲學者之考究，其道德理想差異者，其政治理想亦不得不差異。

是以政治理想者，因人而生無限之差別，所有研究此等政治理想之者，求其統一原理之學問，卽所謂「政治哲學」是也。

第二章 政治理想

據心理學者論，觀念有二種：一爲心象，一爲概念。心象者人對某物以其直接所接受之印象而常爲具象的者是也。如人對自己之父母印象是。反之，概念者，乃係由各個人之印象中抽象其所得之結果，且將某二種以上之物相比較之，即其所得共同之點是也。例如見某甲與某乙而得其稱「人」之概念是。蓋此「人」之概念者，即係由某甲與某乙所得其抽象共同之點也。是則可知普通名詞存在之數是與概念存在之數相當。

蓋人類之概念有相當之二種，政治理想亦有相當之二種。如柏拉圖之理想國者，是即以「具象的」理想表現政治之理想；亞里士多德之政治論者，是即於「抽象的」形式表現政治之理想；餘如孟子萬章篇關於嘆美堯舜之政治亦即爲「具象的」政治理想之例；而孔子之對於問政者答曰：「君君，臣臣，父父，子子」更爲其取「抽象的」形式；又如雖同爲社會主義者，但葛白梯 (Etienne

Gabriel)之夷卡利亞島旅行記 (Voyage to Icaria) 是即「具象的」理想鄉之描寫，而馬克思之社會主義是即「抽象的」陳述等皆是。

然於此有重要之政治哲學難問題焉，即人類之政治哲學所稱之概念，果然能否轉動人類之問題是也。馬克思派者論曰，社會之進化乃係經濟的事實，而特殊是生產方法之變化起於必然者，決不能被其依概念形式所表現之理想而致動搖。例如現今之資本主義如有變展到社會主義時代之事，生產方法即大工業之發達必有伴然而起之事實，人力其何以能致之乎？蓋社會主義之實現，乃是社會進化之必然的依順序所起之問題，所謂社會主義揭示之理想，於此並非為努力實現。若依此意義而言，馬克思之社會主義是科學的。然若依法蘭西之十九世紀前半期之政治理想說而論，則社會主義乃又成為空想的。

斯之馬克思主張，為否認政治理想之理論；乃是將所說人類之理想，當作一種幻想的事實。從而謂人類是隨宿命的進化之順序，不過為一種盲動的行尸木偶，蓋此係完全否認人類之自由意志。此馬克思之主張，乃是過於漠視日常生活之事實，可謂之為獨斷的信仰。

人類與動物之區別果何在？此問題自昔卽有種種學說，然若依最近科學之證明，可歸結到有以下之事實：卽動物常爲環境所支配，如生於青草中之蟲，其色青；居於雪中之熊，其毛白之類是。人類從原始至某程度時，亦係依環境之支配而不相違；但人類卻有依自己之目的而有變更其環境之能力，例如居山國之人爲利交通鑿山洞以通火車是。此卽人類較動物由於理智發達所生之自然結果。此事實社會生活上亦同，卽人類不但不盲從其社會之風俗制度而受其感化，且更訴之於理性，批判其社會之環境，除去其弊害以求努力改良。此種傾向，在現今之言論自由與輿論政治之實現時代，乃最顯著者也。彼議會政治所論議者，蓋完全是爲變更此社會之環境。若否認如斯顯明之事實，而生斷定人類亦如動物然，惟依經濟的環境而盲動；此不能不認其爲過於獨斷也。蓋馬克思主義是以決定論的信仰，否認人類之自由；若依其獨斷的信仰點上觀之，與他之理想派之社會主義無何區別。此點容於第七章詳論之。

概念之是否能動人之問題，乃深爲心理學者間所討論。法之傅立葉 (Fourier) 之「觀念動力」 (idee-force) 之學說，則卽爲世界著名之主張；故美之韋廉姆詹姆斯 (William James) 卽

依彼之學說而採用之。其大略曰，概念是有力動人。人有時懸想於腦中之概念，即是行動之開始；從而若不加此行動之要素，則純粹之概念即不能存在；在喚想起某概念之同時，人必要實現此概念，此時感情即伴之而生，蓋此感情遂即能動人之意志。

總之，人類係因概念而始去想事物，因想事物而遂發生日常之事實。彼所稱教育之事實是即多依概念而注入知識。然則其如何變化人類之社會乎？則就日本維新以來之進步事實觀之，乃顯然也。又政治革命之大事變，若不借某種「毛德爾」(Model)，則必不能成功。法蘭西革命是依「自由，平等，博愛」之「毛德爾」而實現。日本維新革命是依「尊王攘夷」之「毛德爾」而成功。試就以上各事實考之。概念動人之力爲如何之大乎？乃誠不能不令人驚異也。

政治哲學者，是即以所稱政治理想之概念爲其研究之對象也。例如國家本位所包含之政治理想，是「統一」與「權力」之概念；個人本位所包含之政治理想，是「人格」與「分權」之概念；社會本位所包含之政治理想，是「協同」與「連帶」之概念；其他則包含有「自由」，「平等」，「進步」，「秩序」，「人類愛」，「調和」，「幸福」，「正義」，「神」等等之概念。政治者，是即必

包含此概念內之一個，或二個以上之理想。此諸種理想若統一之，蓋即所謂之「文化」概念。以下即接論重要之政治理想，至最後余意在提倡，將此等差不多包含着的概念調和之，而為一種社會連帶主義。

第三章 政治理想與政黨之關係

如前所述，英法兩國國民之性格有明顯之區別；因此性格之相違，故其兩國之政黨亦因之判然而差異。其差異之點為何？即英國派之政黨為代表階級利益之政黨；法國派之政黨則為代表政治理想之政黨是也。

英國之政黨以代表階級之利益為其特質。斯賓賽爾(Herbert Spencer)在其個人對國家論中有如下之說：英國是以貴族及農民之代表者為保守黨，以都市之工商民之代表者為自由黨。在此之二黨派名稱未起以前，英國之社會組織有兩個相反的形態：一為軍國的形態，他則為產業的形態。前者是帶有國家的色彩，後者是帶有西洋文明特殊的「盎格羅薩克遜」(Anglo-Saxon)所特有之契約的形態；前者在有強制的協力性質，後者是有任意的協力特色；「英國社會進化之過程者，是即此二種相反協力形態差異之漸次的出現。在未用此 Tory 與 Whig 兩黨名稱甚久

以前，此二黨之存在，及其軍國主義與產業主義漠然的關係，蓋均早可以認識，此乃已爲世人所周知。我國則亦如其他國同，係以工商之民而形成爲都市之民，因其常慣於依契約制度協力之故，所以即不好依國家制度協力特質之強制的制度；反之，國家制度下所行之協力，其起源及其構成是發生於定期的戰爭時代，其觀念及其傳統是保存在武將及其臣下之住居田舍。就上所說，其政治傾向之對立是在 Whig 及 Tory 之主義明白區別以前即已顯露。然尤常在歷史上表示之，十七世紀之革命時代，村落小都市是在保守黨手中；反之，大都市與製造業地方商港等乃是自由黨之城堡，在今日更不待言，除少數之例外而外，此種形勢尙依然存在。是故今日之英國，可以說保守黨是農民之代表；自由黨是工商民之代表。惟其都市之工商民，今日又分爲有產與無產兩階級，前者是依自由黨爲代表；後者是依工黨爲代表。要之，英國之政黨可謂爲保守，自由，勞工等三黨及階級利益之代表者，不爲差也。

反之法蘭西之政黨是完全以概念的政治理想之代表爲其特色，所謂自由，平等，愛國等類是也。夷考法蘭西政黨之起源，當十八世紀完全爲法蘭西哲學最盛時代，亦爲到社交界流行時代，彼

時法蘭西之哲學是稱爲歐洲之哲學，其特色，與其說爲形而上學之問題，勿寧說是實踐問題，特殊是偏在討論社會與政治方面。卽當時法蘭西之專制政治者，既已越過其熱爛期而入於糜爛時代，務在批判其諸種弊害，以求所謂政治之合理化，乃哲學者輩之任務也。

當是時，政治哲學分爲三個傾向：第一是福祿特爾（Voltaire）之人道主義哲學；第二是孟德斯鳩（Montesquieu）之自由主義哲學；第三是盧梭（Rousseau）之平等主義哲學是也。福祿特爾之學說是從人道主義之見地立論，謂人類之目的是在求幸福；從而論君主之目的亦在求人民之幸福。此派之富銳德里士大帝（Friedrich The Great）有言曰：「君主者，人民第一之奴僕也。」此卽所謂之啓蒙專制主義。蓋例如說，人民不是爲專制主義之君主而存在；反而言之君主乃是爲人民而存在之意義云，是爲專制主義之合理化。次爲孟德斯鳩之主張，研究英國之制度是依自由主義之學說，主張保持行政，立法，司法之三權分立。此雖係論述合理的形態是英國之地方的制度；然而世界任何國家亦無不可以適用焉，是爲今日立憲政體及責任內閣制之創始。最後盧梭於其所著「社會契約」一篇，論自然狀態卽原始社會，彼時自由與平等完全是被實現的，故欲組織今

日之社會，當然要完全保存此自由與平等云云。此學說之結果，乃實現出法蘭西之大革命；從各人爭自由，而成爲保存平等。

當是時，信仰此三人之哲學者之周圍，遂分出三派之哲學的學說。此三派中在革命前最早既已採政黨之形式者，則爲福祿特爾博愛主義。至於孟德斯鳩之自由主義與盧梭之平等主義，乃是在法蘭西革命之勃發時，始變化成爲政黨。此第一之啓蒙專制主義，乃是集合當時歐洲全體之君主，宰相，政治家之一種政治運動之實；如俄之哥德黎太女帝 (Catherine The Great) 普之富銳德，里士大帝，與之堯賽夫二世 (Joseph II) 義之李奧伯露大公 (Leopold) 以及葡之大政治家邦拔露 (Bombal) 法之改革政治家鳩露斯 (Thiers) 等皆是，其中成功代表的君主則應讓富銳德里士大帝。次之二說係在革命勃發之當初始實現。孟德斯鳩之自由主義主張君主立憲制，在法之千七百九十一年之憲法留其殘跡。盧梭之平等主義在革命之第三年間始占勢力，是爲雅克賓 (Jacobites) 俱樂部之主張，在議會內依山岳黨爲代表，遂演成洛賓斯皮耳 (Robespierre) 之血腥恐怖的政治局面。此在千七百九十三年之法蘭西憲法留其痕跡。所以今日法蘭西之議會，是完

全以政治理想之區別而分派別；例如共產黨與社會黨之經濟的平等主義，急進黨（Radical）與社會急進黨（Radical Socialiste）之權利平等主義，左傾民主黨之自由與平等之兩理想主張，及進步黨之自由主義，帝政黨與王政黨之國家主義等是。然今日議會是又集合中央及右翼兩派以成立愛國合同黨，以鮑陰克爾（Poincaré）爲其首領。

歐洲大陸之政黨乃爲英國派與法國派之折衷派。美國之政黨分共和黨之中央集權主義與民主黨之地方分權主義兩派。布徠斯（James Bryce）所謂政治上之求心主義與遠心主義之對峙，勿寧說是法蘭西派爲至當。

日本之既成政黨，就以上之二種政黨中，究屬於何派乎？此寧可謂爲法國派。如從自由黨與改進黨之創立觀之，代表階級之形跡則實毫無，板垣伯之創立自由黨，意在將整個的法蘭西派之自由主義與平等主義移植於日本，至就大隈侯創立之改進黨乃是見自由黨過於急進之故，要以英國派之議會政治爲模範，採取溫和主義，亦即可以說是漸進主義。此畢竟依英國派之議會政治有追求自由之理想。

若日本政治如自由改進兩黨創立時，始終如能以特殊政治理想之追求，亦決不至作成如今日政治之墮落。然而以種種事實證之，今日之政友會與民政黨之兩派則完全爲無理想之利權黨，毫無理想上之區別。彼等之積極政策與消極之政策者，亦不過惟一時之對策而已，亦決見不出理想之相違。中央集權與地方之分權，亦決見不出有明白理想之差異；中央集權之弊即使甚大，民政黨雖亦主張地方分權，然究竟亦尋不出其弊害之理由。故今日之政黨乃爲完全同一之理想，又可說兩者完全無理想，而政治之腐敗即自此始矣。

今日日本政界之情弊有三種情事發生：第一收買，二候選人當其立於選民之前爭投票之場，合選民果以何標準選舉其候選人乎？蓋選民深知託天下之大事於無論任何黨派皆無大軒輊，因此之故，其結果則歸於出金錢者即被投票，此亦自然之理也。當初投票既係由收買而來，然而爲補償此種收買之故，乃終成爲瀆職問題。第二政黨間無何等理由之分裂與合併。政友會分裂而政友本黨生。該政友本黨乃即與其所反對之憲政會合併而成民政黨，其根本理由，除依感情之適合而作分裂與合併之理由外，毫無其他根據，此即爲政黨無理想上之差異之顯明的證據也。第三私人

之攻擊，今日之政黨既互相分立而存在毫無明顯之理由，故在同黨與敵黨相比較優劣之場合，除對敵黨之領袖私人攻擊外即無他道，此其所以成爲今日之混亂局勢也。要之，今日日本政界之弊，不得不謂爲是由於無政理想之差異而生也。

欲打破此情弊，須依據政治之理想，明白政黨之分野爲必要。考日本之政治史，政黨之爭有三個健全時代。何以彼時代而生出如斯好結果乎？蓋是由於有二個明白相反的政治理想對立之故。

第一維新之當時 當是時以「勤王」佐幕」兩派爲最明顯之政黨。當時水戶學倡勤王論，反對三百諸侯分裂天下的封建制度之地方分權主義，意在集中國力統一日本，即所謂之統一理想。此國力統一與中央集權之理想者，是由於當時外國對日本用武力壓迫愈頻，而其勢力乃愈形膨脹，即所謂採取勤王攘夷論之形式表現是也。反對此國家統一之理想者，則爲佐幕黨之地方分權主義，採取開國主義相與之爭。其爭也正堂堂，櫻田門外濺碧血之水戶浪士，橫尸伏見「寺田屋」之長州志士，彼等烏知所謂收買乎？妥協乎？私人之卑陋的攻擊乎？

第二議會開設當初之日本政界 當時之自由與改進黨兩黨，對所謂藩閥之武斷主義專制主

義而揭出民權自由之理想，張堂堂之陣勢；其政爭之劇烈，或對品川瀨次郎氏露骨的選舉相干涉，或對政黨之殺伐相抵抗，坐是而發生出罪囚者，死傷者，比比然也。然當時政爭之所爲，烏有如今日之運動者乎？不但誑騙候選人之運動費，且復費用已開而不作選舉運動，因是而竟有破產者焉。故其爲政爭也，光明正大。彼等烏知夫有今日之所謂收買乎？今日之所謂妥協乎？今日之所謂私人攻擊乎？

第三護憲三派之運動時代 此三派提倡民權自由之理想，與清浦內閣之貴族主義對戰，結果政府黨敗北。從來政友會內閣行總選舉之際，必歸於政府黨勝利；故外國人曾笑之，有「代議士以官選方法爲妙」之極端的諷諭。然當是時在護憲三派之選舉而政府黨竟完全敗北，此真可謂爲當時日本國民真而目的選舉之事實立證。

何以此三場合政黨之爭比較的健全乎？是蓋由於有反對之政治理想對立相爭之故。綠維新之當時勤王主義與佐幕主義相對立，憲政創立當時之藩閥貴族主義及軍國主義與在野黨之民權自由主義相對立，護憲三派時代之貴族主義與民主主義相對立是也。要之，政黨是以政治理想

之對立爲常道，若無此對立者，政黨必致腐敗，可斷言也。

最近無產黨之出現，是由於英國派代表階級利益之政黨漸次輸入日本之所致。然代表階級利益之政黨，當然要喚起階級的鬥爭；但階級鬥爭是有害於社會之和平，導國家於革命之危險者；不過就上所論，日本國家之傳統是有否認階級鬥爭之傾向；故無產黨之爲害，充其量，對日本國家恐決見不出有若何之發展（譯者按：著者未免武斷）。唯無產政黨若如與從來之既成政黨之無何等對立理由者相比較，所謂在代表階級利益之意義上立論，則該黨實頗有其對立之理由；從而該黨對於既成之政黨不免要加之一改善之刺激，此亦自然之勢也。然求日本政黨之完成，除非發現有足以對今日政黨之自由主義相對立之其他之政治理想時，不爲功。然則其他之政治理想爲何乎？此余所謂之平等主義是也。

第四章 政治理想之價值判斷

業如上述，政治理想是多種多樣，全然依人而異趣。其所以然者，蓋完全依各人之信仰，及其人之人生觀所生出之主觀的產物有不同之故。本來人是受各個生活環境之感化，從而受其生活時代的精神及其國風之影響者，勿論矣；即同時代與同社會所生者，而其政治理想亦決不同；故在多種多樣之政治理想中，欲求一部分的實現則可，若求完全的實現則決不可能，此前者即謂之真理想，後者即謂之空想（Utopia）。

此理想與空想之區別若何？乃為政治哲學上最重要之問題。政治哲學之所以亦列在哲學之名上，即以其價值之判斷為主要的目的。蓋如果要判斷政治理想之價值，總應明白理想與空想之分別的標準。其標準為何？可以說，其最重要者則為科學；即理想何以能實現，以其合乎科學之原理；空想何以不能實現，以其反乎科學之原理也。

緣科學之爲物，乃爲用以研究物之性質者；即是要將此自然之性質與人類之性質兩種之必然性，明白透澈爲其本務。蓋科學之真理，原是普遍妥當的；故不論在何時代，何國家，亦不論在何時間，何空間，總是各處共通而不悖；所以若反乎此科學原理之理想時，必不能實行；此所以謂之爲空想耳。

蓋人類之所以異於動物者，不僅在能順應環境，而且更要能使環境順應自己之目的，是之謂環境之統治。此環境之統治，對於自然如此，對於社會亦如此。對於自然之場合者，例如居於山國之人鑿山洞所實施之設計，即理想也。此項設計務須要以真的理想，對於其地質與材料更須要以適當科學的判斷爲必要。若其地質科學的判斷錯誤，即是對於材料之抵抗上科學的觀測錯誤，如此則斯山洞必致崩陷，此山洞即所謂之空想的山洞。總之所謂空想的者何？即是實行之不可能之謂也。此實行之可能與不能，即觀其設計，是否能合乎科學之原理以爲斷。

對於政治理想亦然，若其政治理想雖觀之如何偉大，苟其反乎社會學之法則，悖乎人類之性質，則到底實行是不可能。是以當實驗此政治理想是否空想？總宜試驗此理想之是否合乎人類之

性質及違反科學之原則與否爲必要。

唯政治理想，亦卽是等之理想；故實行是等理想之手段，必須有以區分之；譬如就社會主義之人類經濟平等理想而言，然實行經濟平等理想者，必須具備有種種之手段，然而主張所有權之廢止者之社會主義，與主張不必廢止所有權，唯使資本家償還其不當得利爲已足者之社會連帶主義等主張，是卽爲此手段問題。判斷社會主義之價值，在務須將此種之理想價值與手段價值一起統括而判斷之。緣政治理想者，卽係此目的價值與手段價值之兩方面也；故政治理想之價值判斷，亦卽此兩方面之判斷。

判斷政治理想之價值必要的科學，則卽爲關於人類所包含之一切科學也，但就中而尤以社會學爲最要。然社會學中又分有三種學派：卽第一爲生物學學派，第二爲心理學學派，第三爲純社會學學派等是。如斯賓賽爾 (Herbert Spencer) 霍胥黎 (Thomas Henry Huxley) 等者，是卽屬於第一學派；塔路德 (Jean Gabriel Tarde) 麥克多 (William MacDongall) 等者，是卽屬於第二學派；杜爾幹 (Emile Durkheim) 布葛萊 (C. Bouglé) 等者，則是卽屬於第三學派是也。

此第一及第二之兩學派者，是皆以研究人類性爲其直接之目的；即第一生物學派爲研究人類之自然性者，是先從生物學研究作起，蓋以生物近於人類故也。由生物再進而研究原始人，迨將此兩者之關係明瞭後，乃進而再探求人類之自然性。第二之心理學派所研究之人類心理的傾向者，是先從社會之本能立場上出發，以求人類之必然的傾向，此爲英國麥克多與格蘭漢姆（*Edmas Graham*）窩爾萊思（*Alfred Russel Wallace*）等所取之態度。此兩派者，蓋皆以研究人類性爲其目的共同點；故判斷政治之理想爲是否空想？蓋不可不以此爲最重要之研究法焉。

第三之社會學派爲反對心理學派。此派係以研究人類之社會性爲目的；此社會性之意義，即是要壓迫人類之個人心理，而主張社會性之存在。此一見之主張，若似不研究人類性而單研究人類之社會的性質者；但實際就廣義上論，其亦係研究人類性者。

究竟所稱之社會心理學與社會學者，即係在求明瞭人類之必然的根本性質也。故當吾人提出普遍妥當的科學真理，若想批判政治理想之價值時，先須了解：實行不可能的空想者，是與此科學的原則相反對者也，故應而排斥之；反之，而實行可能的理想者，是與此科學的原則相適合者也。

故應而接受之。

因而我等對於國家主義，民主主義與社會主義等等之各主義價值判斷如何當要依此標準，用科學的見地以判斷之。所以此種之判斷，更須要顧及到政治理想之目的價值，及手段價值之兩方面，譬如對於目的之價值雖然正當，而對於手段之價值若是非科學的時，蓋仍然不免為實行不可能之空想。就大體而論，目的之價值率常是正當的，雖亦不能說厭惡幸福，厭惡自由及平等；不過至於其所實施之手段，往往是有非科學的而已。

第五章 國家本位之政治理想

第一節 性善說之國家主義與性惡說之國家主義

國家之本質是權力。唯有某種國家主義之權力觀念非常強者；然亦有某種國家主義之權力觀念不強者；大抵其觀念強者係以性惡說作根據，其不強者係以性善說作根據故也。所謂性惡說者，係立場在心理觀上，認人類之性質是私慾的；所謂性善說者，雖亦係立場在心理觀上，但認人類之性質是愛他的。此即爲重視人類之鬥爭本能，與重視人類之協力本能之區別與一致。

例如柏拉圖之國家觀即屬於前者，亞里士多德之國家觀則即屬於後者。柏拉圖認人類含恆久之矛盾，即人類依其理性與百頭大蛇恆久相爭。但此大蛇之各個頭中各異其慾望，所以當理性征服此大蛇於惡戰苦鬥之際，但能得一獅之助，即可達其最初之目的。此所云之獅者，即勇氣之謂。

此即謂人之理性與物慾相戰之場合，若得勇氣之援助，即能達其征服之目的云云。柏拉圖稱此理性與勇氣、物慾相調和即係正義之實現。蓋如為實現個人之正義，不得不先以實現國家之正義為出發；如為造成正當的個人，尤不得不先改正國家，由國家以教化個人，感化個人為開始。然而為造成此改正之國家者，即可依與造成此正當的個人者用同一之方法；即是改正國家者於此國家之中不能不求理性與勇氣、物慾之相調和也。由此理由，乃分國家為三階級：即將代表理性之哲學家置於最高階級，使之支配代表物慾的勞動階級，其中間置代表勇氣的軍人，又使之以協助哲學家者。此即為哲學者與軍人、勞動者之調和所改正之國家，所謂依此調和國家之正義乃能實現云。

復次，柏拉圖是以統一認為國家之本質。其所以能得此統一者，即由於臣民各自完全屏除自己之利己心，而將自己之身心能貢獻於國家之故。蓋人是動輒愛自己之家族，勝於愛國家；所以欲實現國家之完全統一，不得不將妻變為國家之公有物；此即彼主張之妻之共有主義。且人又是動輒愛自己之財產，勝於愛國家之財產；所以欲完全統一國家，不得不廢此私有財產制度，實行共產主義。此即柏拉圖為欲統一國家所主張妻與財產之共有。

要之，柏拉圖之理想國是以其思想之結果，認人類之性質為私慾的之故，所以即想到非常的主義，乃至主張哲學者之專制政治與知識的貴族主義。

反對此說者則為亞里士多德之性善說論者，彼論係認人類為社會的動物，不用強制力，自然即可有造成社會之傾向；其結果則着重在友愛上，主張組合之觀念，論國家亦組合之一而為政治的組合也。是以彼為德謨克拉西之主張者，其主張政治之理想，在務求多數之平等，讓自由的市民能參與政治。如斯之亞里士多德之非權力的國家觀，蓋完全認人類之性質皆為善的，即社會的。彼深信社會之成立決不用多大的權力。

次則再對照十七世紀英國之哲學者霍布思與洛克之學說如左：霍布思認人類之性質根本是私慾的，即是非社會的。彼對於人類之自然狀態，認為是互相主張其慾望而相爭的；所以彼謂自然狀態，即是人與人在戰爭之狀態；在此種狀態之下，人類到底得不到幸福。於此故要以社會契約制止此戰爭，即是舉各個人之整個的權利讓渡與社會，而各個人則即絕對的服從此社會，是則如此所組成之社會對個人故有絕對的專制權，霍布思則即以此專制權，認為應或讓與君主或讓與

團體，而要以讓與君主爲優。蓋彼是以社會契約說而爲專制君主辯護，總之彼之性惡說不能不歸結於其強大權力觀念。

反對此說者則爲洛克自由之主張者，以性善說作基礎。彼所主張之自然狀態，決非如霍布思所主張之戰爭狀態，而卻如亞里士多德所說之社會性質，卽是人決非私慾的，人在自然狀態中，原是營平和之生活，唯其間亦有因侵害他人之權利卽是用暴力或詐術以害他人，而發生例外之事實時。此時個人卽用其自己之權利，以罰此之權利侵害者。然個人行使此刑罰權將不勝其煩，蓋此刑罰權之行使總是以個人爲立法家且兼裁判官，夫以如此之立法家與裁判官，焉當然作不出公平之事，於是各個人之間乃遂互相結爲社會契約，將此立法權與裁判權卽委之於此社會，此社會卽爲國家。國家有權利僅不過能代表個人以罰此之權利侵害者而已，然決非如霍布思之主張國家有絕對的專制權。若依洛克之主張，國家卽權利侵害之取締者，換言之，卽謂能注重法律，適用法律爲已足。總括而論，卽國家者以主要的機能行使司法權，以如斯國家觀之司法的國家一名曰法治國。若依此之學說，國家之政務範圍乃極其有限，國家僅能對於違法者加以取締而已，在此之外，

個人仍是完全自由；即國家之機能，唯消極的在求充分保護個人，更進而為積極的使個人得到幸福，然決無干涉之必要。如斯之司法的國家與自由說乃即為康德（Kant）所繼承，引深而擴大之，即成為十八世紀末葉至十九世紀初之自由主義政治哲學，如菲希特（Johann Gottlieb Fichte）與韓鮑德（Friedrich Heinrich Alexander Humboldt）等皆是。要之，霍布思之專制主義是從性惡說而來，而洛克之自由主義乃是從性善說而出也。

與此同樣對照之，乃更發現出馬克維里（Niccolo Machiavelli）之實現的國家觀，與啓蒙專制主義之理想的國家觀。

馬克維里就人類之性質及歷史上之推想，認為在彼時代（十六世紀）之實情，卻是極惡。蓋當時之義大利，是稱為白爾吉浙（Borghese）惡虐政治家之跋扈時代。彼即以其為最模範之君主。良以人性實惡，政治家雖獨為善，亦勢必至為惡人所吞滅。所以不得不覺悟，而用善惡之兩者。此等之國家當然決無道德的教化上之使命，不過其目的總是在求富強之一途耳。故政治家無論用如何之手段，決不應譴責。比如其手段雖應可罪，然其目的卻是甚正，是以君主可以暴力及詐略為手

段不得不如獅之獠猛，如狐之狡猾。夫以如斯所組成之國家，不待言矣，當然要依君主之任性，以支配其專制政治。故馬克維里之學說降至後世，乃即成爲專制君主政治之聖典。

反對如斯之實現的力之政治及權略之政治，而主張理想主義之君主政治者，則有啓蒙專制主義。在此主張中可稱爲其代表者，則爲富銳德里士大帝 (Frederich The Great) 其批判專制政治著有「反馬克維里」之一書而將其訂正之，卽是反對從來之專制君主，以人民爲遂自己私慾之手段，而主張君主者是爲人民之利益而存在。彼之言曰：「君主者，人民第一之奴僕也。」此卽爲專制君主政治之合理化。

此派學者，以提倡此種政治理想爲根據，以人類之性質如亞里士多德所說，是有社會的本能，就中解釋人類是在不斷的求幸福，所以與人民以幸福，乃本是國家及君主之義務。以其如此，故如爲與精神的幸福，就要教人民以道德；如爲與物質的幸福，不得不實行社會政策云云。是以主張君主總要以哲學者或聖賢充之。此聖賢政治，向來是要有強的權力，但此權力因本來卽係爲人民之利益而行，所以不能不說人民乃是以國家爲其目的之手段。故啓蒙專制主義者，是在使知尊重人

民之權利，及教以自由之可尊。唯按實際的政治在所謂人民幸福名義之下，而對於極端的國權之各種干涉則誠有不能爭者，故人呼之曰警察的國家云。要之馬克維里是始以性惡說爲出發點，而終以歸結於純粹之暴君政治上。至於始以性善說爲出發點的啓蒙專制主義者，而終則是歸結在個人本位之仁政主義上，此顯然也。

復次再將盧騷之國家觀與黑格爾之國家觀對照之：盧騷說人類之性質是善，主張人在自然狀態時期，完全是自由平等，人類離開父母而即能自營獨立之生活，決無有如何之權力以壓迫之。在山林孤獨之生活，必要之物舉手可得，則決無創立私有財產之必要。人在此之自然狀態，即是無政府狀態，完全實現是共產主義，然後以人口之日增，於是乃始有發生創造社會之需要。此間人類是以契約組織國家，即是將各人完全之自由與權利讓渡與社會，此社會即爲所產生之國家。此國家對人民有絕對的權力，即各人依其社會之契約失卻其自由。但據此國家之主權者又等於人民之自身，一度失却自由，再度又恢復之，是以如斯所產生之國家的人民，仍不失其爲自由之民。然個人在其契約上完全平等。故以此契約所成立之社會，自由與平等皆完全能實現，自然狀態之精神

完全能保存云云。此即爲近世德謨克拉西之國家理論，盧騷之國家主義是具有極端的民生性質者，所以將其基礎置於性善說之上。

德國黑格爾 (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) 之國家觀是從性善說發出，而帶有極端的權力性質。彼區別社會與國家，其意謂社會卽是人類利益觀念相爭之場，因爲要求理性之實現，所以就先須控制如斯之私慾的紛爭，於是國家乃從因之而發生。然此國家存在之目的，其使命乃卽在保護與發達此一國內之文化。所謂文化云者，內實含有藝術、宗教與哲學等數種。畢竟，彼是以萬有爲絕對，卽神之表現。神者是以辯證論之方法逐次表現姿態於萬有之間。卽是神先以自然表現自己，次以精神表現自己；亦卽在精神界中最初主觀的精神，卽利己心所支配的社會被表現。再深論之，卽是先以客觀的精神，卽理性所支配的國家以表現自己；最後再以絕對的精神，卽所謂藝術、宗教及哲學等順序於文化之內者以表現自己。然國家者亦卽謂爲此文化之保護者，促進者。如是黑格爾者則實是以國家爲神聖之表現，故凡國家所有之自然姿態，當然皆在合理之例，就中以普魯士之國家乃爲最不合理者也。彼認爲現在之國家爲保守主義者，且信認國家之權力

爲神聖的神權主義者。要之夫彼以性善爲出發點的盧騷者，原是以德謨克拉西之國家觀作終結；而此以性惡說爲出發點的黑格爾者，乃是以權力論作結局是也。

最後再將我等東洋之發現而對照之，卽儒教之王道主義與商子韓非子之刑名法術之學之相遠是也。儒教本不論性之善惡，不過就中以子思與其弟子乃至孟子以性善說爲其傳統的心理觀而已。卽是人有四種社會的本能，卽如下所稱之四端：「惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也」等是。此所謂仁義禮智之社會理性者。卽是要人能養此四種本能者爲已足也。孟子之政治思想，卽以此性善說爲其出發點。此種政治理想，卽呼之曰「道德政治」(Ethocracy)。卽是不以力爲政治之要素，而以德爲政治之要素，不以力服人，而以德化民總之其理想，卽在使君主能使人悅服之是也。孟子之言曰：「以力服人者，非心服也，力不贖也；以德服人者，中心悅而誠服也；如七十子之服孔子也」。緣中心悅服，不能強制，乃由於內心的服從，所以生出自由政治來，故論者以儒教亦爲專制政治者，則誤矣；蓋儒教雖無自由之言，而實尊重自由也。

儒教反對征服主義至於輕蔑武力，按此乃爲當然之結果。因反對征服主義，故賤視土地。大學

曰：「有德此有人，有人此有土，有土此有財，有財此有用；德者本也，財者末也。」等等，此即爲儒教尊德賤土之論證。且復對爲得土地而殺人者力加非難，孟子之言曰：「君不行仁政而富之，皆棄於孔子者也。況於爲之強戰？爭地以戰，殺人盈野；爭城以戰，殺人盈城。此所謂率土地而食人肉，罪不容於死。故善戰者服上刑，連諸侯者次之，辟草萊任土地者次之。」所以孟子對孰能統一天下之間而答曰：「不嗜殺人者，能一之。」要之，儒教是以人道主義之見地而樹立政治思想；其聖賢政治與仁義政治，即以人類之幸福爲其出發點。

此爲從性善說而出發之王道主義，至基於性惡說而提倡之法治的專制主義者，則商子韓非子是也。韓非子學說出於荀子，而荀子則即爲性惡說之主張者。彼有人類以私慾爭，所以性善者僞也之論；韓非子爲其弟子，故其說仁義之政治所收之效果少，而不如以權力行政，賞善罰惡其所收之效果大。其言曰：「一人之情性莫先於父母，皆見愛而未必治也。雖厚愛矣，奚遽不亂？今先王之愛民，不過父母之愛子，子未必不亂也，則民奚遽治哉！」此即謂父母之慈愛，治不出子來；君主之仁愛，治不出世來。夫以孔子之聖，其弟子不過僅七十人，然成功者，顏回一人而已。以魯哀公之庸，尙服幾萬

人，而孔子猶臣之。是故曰以德治民，未若以權力治民之爲易也；以善化民，不若以惡化民之爲便也；然而以德教民，所以究不若以法律嚴刑重罰之爲有效也。此卽爲韓非子之嚴法必賞必罰之政治主張。其言曰：「故善主者，明賞設利以勸之，使民以功賞而不以仁義賜；嚴刑重罰以禁之，使民以罪誅而不以愛惠免。」蓋彼是以君主之權力爲最尊之武器，棄此權力之仁君是猶如捨虎之爪牙。其論曰：「虎豹之所以能勝人執百獸者，此其爪牙也；當使虎豹失其爪牙，則人必治之矣；今勢重者，人主之爪牙也。」此卽爲與儒教之不以力服人，而以德服人之正相反對之說。彼是認爲以仁義治國未若以刑法治國之爲有效，就中若以輕罪重罰乃更爲有效。何則，以人犯重罪甚難，而犯輕罪則易故也。此種學說是與儒教所主張之政治理想完全相反。蓋前者是以性善說爲立場，後者乃是以性惡說爲基礎。要之，不能不說性善說者，是常以自由主義之國家觀爲終結；而性惡說者，乃是常以權力主義之國家觀作收場也。

第二節 儒教之國家觀念

儒教自古即認爲是一種道德教而尙未承認爲政治哲學。然在中國稱天爲上帝，認神即宇宙之君主之觀念特別發達，從而即認天爲神之代理者，以治人民。此爲儒教與西洋所見不同之處。儒教乃是別生出一種獨得之國家觀念。今特分析其特長，歸納五點如下：

(一) 神與民與君主之三權分立

中國人是以國家之起源歸根於神，即對於天之信仰確實帶有政治之性質。天者，上帝也，而爲宇宙之支配者。儒教若從此點上觀之，頗似爲一種純粹神的政治。

但儒教乃實非純粹神的政治者。即是儒教之國家，不僅以國家之起源單純的可以歸結於神，且尙復生出有人類之要求是也。書經曰：「嗚呼！惟天生民有欲，無主乃亂。惟天生聰明時乂。」是此種國家猶如黑格爾之所說，自然的必然乃實與同時基於神的必然而生。即是人類可以被組織爲政治的社會者。此點與亞里士多德之人類社會性之主張頗相一致。此種儒教之國家自然的起源主張，乃實爲中國人自然神學之論理的歸結，即是人類之性質乃是隨從神之意志。

蓋自然神學之神乃是人之內的光明，即訴之於理性可得而知者。如斯所得之神之觀念，原不

過爲合理的人類之反映，故例如假若要探求人類之性，一定須先上報於神，蓋神者非在人類之外，乃實在人類之內。所以神者亦不外爲合理的人。此種理論是卽爲中國人所說之天是依民之耳以聽，依民之目以視之意義。書經曰：「天視自我民視，天聽自我民聽。」「天聰明自我民聰明，天明畏自我民明威。」此之謂也。是以民正，天亦正之，此卽爲對人類合理性之絕對的信任意義，彼書經之「民之所欲，天必從之」之論，乃固然也。此卽爲天之意志，卽民之意志。換言之，卽在歸着於民卽視爲神之結論。

所以儒教之國家非單純的神政治。何則？蓋君主不僅爲天之意志之執行者，且實是民之意志之執行者故也。彼非司祭祀之僧官，乃是司政治事務之君主。所以從加奈（Jacob）之論，柏拉圖之理想國者是猶如哲學的神政治。換言之，卽是合理的道德的神政治也。故仕於民者，乃卽是仕於神。此卽可知儒教之神政治者，一面反又爲民主政治也。

然此又非單純的所謂之民主政治，卽主權雖然無異屬於人民，但是要屬於彼合理的卽聖智的人民，而是不屬於彼放縱利己的人民。書經曰：「罔遘道以干百姓之譽，罔弗百姓以從己之欲。」

又曰：「惟天生民有欲，無主乃亂。」於此可知我等是有兩種不同之民：一爲動物的輕浮的利己主義之民；他則卽爲神的合理的道德之民。第一種之民，是依其君主之支配而被教化之民。第二種之民，是選舉與監督其君主而爲主幹之民，前者是臣民，被治者之民；後者是主權者，神之手段之民，是故君主者不得不對抗前者輕浮的民，同時而要隨合後者之合理的意志之民。斯乃與動輒放縱人民，而令盲目的意志占勝利的近世德謨克拉西之性質迥異。儒教之德謨克拉西是被神監督，以理性的君主是要爲德謨克拉西所統制。此卽爲代表天之意志的賢明君主，而要被神政治的及合理的德謨克拉西所監督之謂。所以君主之支配人民而委任權仍係操之於神，其政府之性質雖是德謨克拉西，但其形式則仍爲君主政治。

然此又非單純的所謂之君主政治，君主總是要從神之意志而動，彼務須以神之理性代表彼之人格。於此意義，君主者乃卽是神之想像（*Imago*）；故其政府者，乃卽爲合理的君主政治也。再於他方面言之，因君主之權力是向人民取來，故可說君主是爲人民而存在，而非人民爲君主而存在。此卽富銳德里士所論之「君主者，人民第一之奴僕也」之謂。所以君主之義務，總是要獻其全身

以求人民之幸福，君主之權力，乃即是爲滿足所謂此目的之條件，故君主之權力卻須要有強的權力。要之，此種君主政治即是民本主義，即是要以民主的目的去正視此專制政治及合理的君主政治；質言之，即「啓蒙專制主義」也。

要而論之，所謂之神，人民與君主者，乃即儒教國家之三位一體也。此三者，誰亦不能單獨攬國家之全權，且縱彼最高主權者之神，亦不能自行支配之，其意志之執行尙須委託之於君主。然君主亦不能任意單獨支配，彼復須被人民監視。又此等之人民，確在某意義上即是神。何則？以人民對君主之意志即神之意志故也。然人民又非單獨有主權者，其權力，一方面固要依天命的道德律所限制，他方面，更復要被彼之深思遠慮之師（後現者之君主）所監督。此等之君主者，確爲地上神之代表而具有強的權力。但一方面要被神之意志限制，他方面尙要被人民之義務制裁。彼既不能不服從神之法則，復不能不尊重人民之意志，彼是對雙方均須負責者。

要之，在儒教之國家中，神與人民與君主之三者，誰亦不能擁有完全獨立之權力，是即爲孟德斯鳩之三權分立論；此三者無論何方假使濫用其權力時，而他二者之權力即能予與其一掣肘。要

之，儒教國家之此三要素之平衡是即爲理性。神非在理性之外，乃實在理性之內，理性是決定神之性質。被任意的輕浮之神者，則非儒教之神也。儒教之神之本性是合理的。所以其代表之君主，務須要被理性指導。專制之君主是中國人之敵，且人民之性質好德。詩經曰：「民之秉彝好是叡德」。即人民樂意爲理性所支配，所以儒教之國家乃爲理性之帝國。萊蒲尼滋（Gottfried Wilhelm Leibniz）曾論曰：「關於國家形體論之政治學之目的者，在務求理性的帝國之反映；關於君主政治之目的者，在務求有賢明的英武君主之支配；關於貴族政治之目的者，在務求有賢明老練的政府之治理；關於民主政治之目的者，在務求導人民以幸福；如偉大的英雄，賢明的元老，理性的市民，能集聚於同時時，即能形成此三政體之混合。任意的權力者，乃是直接反對此理性之帝國。」要之萊蒲尼滋者，是欲依君主與貴族與人民之三權分立，以求理性之支配。蓋各人說法雖不同，而其欲求理性政治之目的則無異致。

（二）文化的世界帝國

儒教是以世界的帝國（universal empire）爲其理想，關於此點與羅馬帝國同，然不過對於

建設世界帝國之方法上，二者間根本迥異。緣羅馬帝國是以力爲其本質，所以欲想統一世界而全恃征服，如最近之德意志帝國即是繼承神聖羅馬帝國（Holy Roman Empire）之名，同時且復能繼承其征服之精神者也。反之，儒教者，乃是以德爲其本質，其企圖則在以彼之文化教化世界。此亦即儒教帝國由於神之帝國所反映當然之結果也。是以中國三千年之歷史，畢竟亦不過即中國文化擴張之歷史。嘗考堯舜時代，中國全土不過僅在黃河流域之狹小部分而已，至於其他之地域，乃原悉爲蠻夷所居，故中國其所以能遠有今日之領域者，蓋實賴有三十世紀之奮鬥，有以致之也。此奮鬥之歷史，即是對四周圍蠻夷所用中國文化擴張之歷史。此今日中國之全領域，其所以皆能改率宗教，以成爲中國之正統的信仰者，良由於此。所以中國人之征服，非如羅馬人之以武器爲事，乃是以文學哲學爲用焉。然就中又有不可思議者在焉，即蠻人屢屢將中國征服而建立王朝，無論如金，元，清也等等，然皆不出五十年仍被儒教之教化所同化之是也。此福祿特爾（Voltaire）之所以對中國文明之此種教化力，不惜有非常熱狂的嘆美者，以此。

所以中國人之惡戰爭而卑武力，乃毫無足怪者。「子貢問政，子曰：『足食，足兵，民信之矣。』子

賈曰：「必不得已而去，於斯三者何先？」曰：「去兵。」子貢曰：「必不得已而去，於斯二者何先？」曰：「去食，自古皆有死，民無信不立。」孔子之輕武力於此可以概見。孟子且復更進一步而言曰：「君不行仁政而富之，皆棄於孔子者也，況於爲之強戰爭地以戰，殺人盈野，爭城以戰，殺人盈城，此所謂率土地而食人肉，罪不容於死。故善戰者服上刑，連諸侯者次之，辟草萊任土地者次之。」此卽名將應處死刑之極論。要之，孟子之意謂以武力征服而非真的征服，以德征服，乃始得爲真的征服云。其言曰：「以力服人者非心服也，力不贍也；以德服人者中心悅而誠服也，如七十子之服孔子也。」所以仁政比軍隊爲更爲有力的武器。孟子曰：「有人曰，我善爲陳，我善爲戰，大罪也，國君好仁天下無敵焉。」緣文化的征服是儒教之生命，孔子曰：「故遠人不服，則修文德以來之。」卽此意耳。孔子尙欲居蠻民之中，「子欲居九夷，或曰：『陋如之何？』」子曰：「君子居之，何陋之有？」蓋孔子之理想，以爲道之所行，卽中國文化之所及，而悉成爲儒教之天下。孔子尙謂「夷狄之有君不如諸夏之亡也。」此卽嘆中夏無道，而羨夷狄有道之言。誠以如斯之儒教之教化主義，要在修道以征服蠻民，故征服中國之外國人，及受其教化而所以又反被征服者，其祕密卽在此。子張問如何行教化，孔子答曰：「言

忠心行篤敬。雖蠻貊之邦行矣。」即此之意義。書經亦曰：「道洽政治，潤澤生民，四夷在衽，罔不成賴。」
總之此即中國文化的教化主義之宣言。

(三) 人類本位之國家思想

就近世之國家觀念而言，國家者是由三要素而成立，即土地，人民，及權力是也。此三要素者，隨時代之變遷，而其置重又有不同；就封建的觀念言，國家乃為君主之私有財產，君主者或分割其財產，或讓與其財產以與人民而為遺產等，乃極其自由。此即以土地為其主要要素，人民不過為其附屬而已，人民常隨土地為轉移，土地分割，人民隨之而亦被分割，所謂財產的國家 (Patrimonial State) 名義，乃頗能表示此制度之性質。反之，就合理派哲學之所產的自然法說，國家者即人類協同團體也；所以治者與被治之間，要樹立有正義之觀念，即此制度之主要任務也。即是以人類為其要素，而土地殆不成問題，故國境之如何則非其所置重。就此觀念而論，地上只容有一種國民之存在，即人類是也。其結果遂歸根到為世界主義，十七及十八世紀合理派哲學之傾向即是，而啓蒙專制主義屬之。第三要素之權力占重要之地位者，即專制君主政治是也，所謂人民與土地者，卻被忽

略，而要達到君主即謂國家之觀念。如路易第十四世（Louis XIV）之國家觀即是也。

羅馬之國家思想責重土地，若中國之霸道主義即屬於此類。孟子曰：「以力假仁者霸，霸必有大國；以德行仁者王，王不待大。」湯以七十里，文王以百里。此王道即儒教之國家觀念，此三者寧說以第二類之合理派哲學的國家觀念屬於此。大學有「有德此有人，有人此有土，有土此有財，有財此有用，德者本也，財者末也」之言。孟子更進而謂王道不以土地為要素，引周文王為避夷人之難，棄土地而救人民為例，乃作為人民而犧牲土地之論曰：「滕文公問曰：『滕，小國也，竭力以事大國，則不得免焉，如之何則可？』孟子對曰：『昔者大王居於邠，狄人侵之，事之以皮幣，不得免焉，事之以犬馬，不得免焉，事之以珠玉，不得免焉，乃屬其耆老而告之曰：『狄人之所欲者，吾土地也。吾聞之矣，君子不以其所養者害人，二三子何患乎無君？我將去之。』去邠，踰梁山，邑於岐山之下，居焉。邠人曰：『仁人也，不可失也。』從之者如歸市。」所以孟子有殺人得土地者，民賊也；爭地爭城而殺人者，是率土地而食人肉也之論。要之，儒教國家是以人為主，土地卻未曾置在眼中，此點與啟蒙專制主義之性質相同。

(四) 神之道理

構成近世國家論之基礎者，即主權觀念是也。此主權觀念之淵源即係從羅馬之權力說而來。謝雪廬 (Cicero) 於其法律論上 (De Legibus) 而言曰：「人民之安全者，即最高之法律也。」此所謂之人民安全者，即係對外國侵入時而能保有國民安全之意義而言。以其要為保此安全計，故不得不求強有力的國家。此國力之增加，即國民利益之增加，此即為構成最高之法律。而此最高之法律即謂之為「國家之道理」 (Raison d'Etat)。此國家之觀念係與主權之法的觀念有密切之關。就此觀念而言，國家是集合的存在，為有絕對之主權者。國家自有其自身之目的，其意義即最高之法律。緣此法的主權觀念係得自基督教教義之助，故由此且更從而將其力增強之。保羅 (St. Paul) 之言曰：「凡人當從上之權威，即不得不依神之權威，蓋所有的權威是依神而立故也。故逆權威者，悖神也；悖神者，自招審判也。」因有如此之觀念，於是乃有構成路易第十四世之專制國家思想。鮑思奈 (Bossuet) 之宗教理論即以此作基礎。至十九世紀之黑格爾更以其哲學而為之辯護之。降至近世國家即因此法之理論以採用羅馬之主權論。近世國家乃是排斥其他之權力

絕對的存在。亦即是「國家之道理」爲最高之道理，而無任何物可以位於其上。

但儒教國家之思想，是不認「國家之道理」有如斯之絕對的價值者；蓋因於此道理上，更有神之道理故也。因國家不能不爲上帝之映像，故此國家之道理與神之道理而不能不一致。然實際上之國家是不能滿足此條件者。夫一般之國家權力原如保羅與黑格爾之所主張，即是決非神的也。不過僅限於實現道的國家應當是神而已。此道的實現即是只須在君主與人民之間要能有充分的調和爲已足。此調和者，即人民因依君主之德，被教化得來之結果，此等實現之事實，吾輩就古之唐虞三代之政治上之記載即可以概見。故如斯之「神之道理」，即國家依其理想而不得不被爲追求者。所以說僅權力，乃決非政府最高唯一之原理。

(五) 人與制度之比較

總之，哲人政治之目的是在求正義之實現。然於其實現之方法上，而要以儒教唯具有特殊之觀念。柏拉圖之理想國即因於此點上以與儒教分袂。此正義若就雅典 (Athens)之哲學論，即所謂之特殊國家組織之結果。人之慾望與勇氣，理性等若能調和，即能實現出正人，而國家之勞働者

與軍人，哲學者等之三階級若能調和，亦即可實現出正義。蓋爲實現此三階級之調和，所以不能不實行所謂彼所有權與家族之共有。此制度就柏拉圖論，即含有非常重要之意義。緣「國家之形態論」爲柏拉圖之政治哲學之中心，故如爲建設理想之國家，不得不組織所謂理想的國家之形態。正義者是即存在於正的國家之中，若正義能實現於國家時，所謂個人亦當然容易爲正，此即柏拉圖理想國之理論。

此理論在近世歐洲之國家中，不少受其感化。考歐羅巴人之改良政治，蓋有一種癖味，即總是先從改良制度作起。凡歐洲之革命，即皆是制度之變更，凡政黨之目的，即皆想在議會上改善其制度。要之制度之改善，爲歐羅巴政治全體之要求，可概見也。

在此點上，與儒教之國家論所取之見解，則完全差異。即正義決非依制度而可以實現，要依人而始能實現云。自古儒教國家之形態，其所以常常爲同一，而常常爲單純的君主國者，即可證之。於此點上，例如在堯舜之黃金時代，桀紂之虐君政治，春秋戰國之封建國家等，皆無何等變更是也。在儒教之主張中，而原無如柏拉圖之家族與所有權之廢之奇拔，而亦無如神政治之權力觀念之誇

張蓋儒教之道德政治理想，殆不過僅歸結於人物之選擇一點上而已。書經曰：「明王立正不惟其官，惟其人。」此即爲人比制度重要之說。中庸曰：「優優大哉，禮儀三百，威儀三千，待其人而後行。」此爲如何之盡善盡美之制度乎！然此即謂設不得其人，仍不能得其效果。又曰：「哀公問政，子曰：『文武之政布在方策，其人存則其政舉，其人亡則其政息。人道敏政，地道敏樹，夫政也者，蒲盧也。故爲政在人，取人以身，修身以道，修道以仁，仁者人也，親親爲大，義者宜也，尊賢爲大。』要之，儒教之國家是以君主爲其體系之中心；依君主之德化集天下之人材，最終目的則即是在想做到野無遺賢爲止。蓋此等之哲人政治是要先完成個人，而後再去完成國家。柏拉圖則否，彼是要先完成國家之制度，而後再去完成個人。比兩種見解適相反。要之儒教修身之目的，即是治國平天下，亦即是要保守秩序。所以儒教之理想國是要先造成正義之人而後再去實現正義之國。

總之，儒教者無論其哲學觀，無論其倫理觀，無論其政治觀，是皆以理性之支配以一貫之；而拒絕彼簡單的輕浮的神也，君主也，以支配人民合理主義之美的實現。

第三節 國家主義與理性之關係

柏拉圖之「理想國」是即依哲學者之支配而為理性支配之目的，吾輩前既言之。亞里士多德亦論理性為國家與法律之本質，其言曰：「人若欲其所行者在法律上生效時，不過僅一目的，即其法律與其理性共同支配之是也。故法律即為無情慾之理性」。

就啓蒙專制主義之哲學者等之意見，亦以理性為國家成立重要之基礎。何則？蓋彼等是以國家觀念之基礎認為是自然法，然以人類之理性為先天所具有，故以此之自然法即作為道德與法律之淵源。儒教曰：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」。此即謂天之意志是即人之性，是即所表現之理性。從此理性之道，即是自然法。教，即是道德教，即從此自然法而來，不但道德教是從此自然法而來，法律亦然。至於黑格爾則即謂絕對即神，即理性，而國家者不過為此理性開展之一階級耳。黑氏認為社會是本能與無自覺之支配的鬥爭之世界，若不以國家（即理性之權力）以統御之，正義則是不能實行。

以如斯之國家亦不過是理性之實現。至國家之主體其所以能使人服從其權威者，是即因其理性能爲具體化之故。若赫鮑沙克 (Bernard Bosanquet) 之言而論，國家者不是以個人之意志爲基礎所作爲之共同意志，乃是以超個人的普遍意志爲基礎作爲共同之意志也。此超個人的普遍意志不能不謂爲是合理的意志，即國家是理性之實現者。若無此國家之高尙的職能，人類社會即將化爲私慾亂爭之場，而其秩序則亦難以保。若問此秩序以何爲標準而設立？即理性者從其所顯示之正義而設立是也。所以此正義者，乃即是取法律之形式而表現之者。然若問此法律將如何行使乎？是即依國家之強制力以行使之是也。故國家者，是以力爲本質。所以國家之力者，究竟即國家本質之理性，即爲在人類間，用之以成立正義之關係（即秩序）。換言之，即法之行使，總在求其應用，而決不可無意味的用以強制人類是也。故法律與秩序，正義，理性等之發露，彼此相同，此即爲國家主義共同之主張。所以福祿特爾曰：「法者，爲理性達到幸福之最正確最簡單之方法也。」拉威萊 (Emile de Laveleye) 曰：「法者，在理性中能表現其本質者也。何則以其存立於事實之上故也。」又曰：「法者，保證吾人之自由行動的行爲之範圍，又同時爲不侵害他人可以限制其活

動者也」。此即所說之「法」與「正義」之關係。阿奎諾 (Thomas Aquinas) 曰：「所謂法者，是支配宇宙的理性而存於神智之內者也」。又曰：「法律者，為共同之幸福，依社會之首領，而被公布的理性之命令者也」。是故此國家之體顯的理性是頗能有增強其國民服從之根據。(畢竟即為國家主義之本質)。此即為國家主義之所主張。

第四節 國家主義之科學的價值

業如前節所述，國家之本質即為基於理性之正義。此乃為柏拉圖以來政治哲學上之傳統的學說。但此在科學上果能可以立證否？此即可作為政治理想上之價值判斷。此為第四章原則之第一試驗。

研究人類之社會的本能為何？此乃為英國近來之社會心理學者之一般的傾向。麥克多格爾 (MacDougall) 曾於其社會心理學中，例舉有十數種之社會本能，就中則以人類之協力本能與鬥爭本能為最主要。此協力與鬥爭之兩種本能，不僅人類有之，即在動物中亦能表現之。緣在動物

中草食動物是主協力者，而肉食動物則即主鬥爭。所以前者主羣居，後者則營孤獨的生活。若依克魯泡特金 (Kropotkin) 所論，達爾文雖然以生存競爭爲生物進化之唯一原理；但在事實上，生物之協力，乃始爲使彼等進化之唯一原理焉。

夫如斯之鬥爭本能與協力本能，固不僅於動物中能表現之，人類於其社會生活中亦仍是能表現之。唯其中有最堪注目者，即當此兩種本能之表現於人類與動物之間也，而有非常的差別者是。

當人類開始其社會生活之時，立刻在彼處即要發生一種法則。此法則即是用以束縛人類之行為者，否則設無此束縛時，則人類之社會生活便即不可能。法國之狄曠 (Leon Duguit) 即命其名曰「社會的規範」。此權如風俗與習慣、道德、宗教等之類，由社會生活中而自然發生之一種法則。良以人類自產生以來即抱在母膝之上，從母口中所教訓者，即此故也。所以此社會之規範者，是即養成人類之良心者也。畢竟此即爲社會之傳統。其規範之社會，即是要想將此規範造成在長久的生命之中，而爲人類共同生活之法則；苟無此規範，則人類勢必至相與任性狂妄而不能營社會

的生活。所以其爲此社會的規範之特質者，乃是有別一種強制力存焉。

設若赴賀婚禮而掀衣服，列唁葬式而掉頰冠時，社會上必定會嘲笑此人無禮。然而要知此嘲笑者，即是一種強制力也。行孝之事，本來作否原無妨礙；但是設若不孝，父親之眼球即能發出不滿意之光，此眼球之光即是社會之強制力。又如假若於夜間發出大聲而妨害及他人之睡眠時，立刻即能聽到警察之警告笛；此警告笛亦即是社會之強制力。要之，社會規範之特質者，即是所謂之強制之事也。社會學者杜爾幹 (Durkheim) 即以此種之強制作爲社會的事實之特性。彼謂用此種之特性，即可以作爲社會學研究之對象。

此種社會的規範，在動物間殆不存在；縱然存在，彼乃是一種本能，非如人類依教育之結果而被養成的一種規範；且即其本能之發達亦甚幼稚。在動物中，其鬥爭之本能，蓋完全是呈現出弱肉強食之慘狀，強者殺弱者而食之，狡猾者欺騙愚者而奪其所有物，甚或取其生命，所以甚多之肉食動物，陷於不能營社會的生活之結果。然而在人類間有稱爲法律之物者，是即可以用之以限制此種之生存競爭之方法；如不許殺人，不許奪取他人之物類等是也。動物之協力本能是單止於爲協

同防敵，照例外或者亦不過在其幼稚的分業上見出發達，然而在人類中關於此種之協力，則卽有法律以示其方法，當在有爭執之場合，卽有法庭爲之解決。因之其所能者乃在社會分業也。

要之，在人類社會之規範中最重要者則爲法律，苟其無之，社會畢竟不能存在。緣人類是在選擇社會規範中最爲本質之物爲法律，法律成而強制之勢亦成焉。杜爾幹說明此法律是由於社會連帶關係之性質所出發。若依彼所說，在社會中是有兩種之連帶關係：一種稱爲類似的連帶關係，其他一種卽謂爲分業的連帶關係，所謂類似的連帶關係者，是卽以社會之精神的集合意識爲中心而成立的社會之結合的關係也；人原是從屬社會，服務者是卽對此社會之精神的結合也。反之，所謂分業的連帶關係者，卽當社會之各個人成立其協力之時，只以各個人間之慾望與其相當能力不同之故，所以不得以其互以不同之工作，以表示其共存共榮之關係；此卽人之協力本能之表現。究竟所謂類似連帶者，是卽個人與社會之直接的結合也；所謂分業之連帶者，是卽個人與個人之直接之結合也，按其結果亦卽是個人與社會之間接的結合。所以在原始社會，以第一種之連帶爲最發達。緣人類完全是從屬社會，而又絕對的服從社會，所以在彼時代之社會精神，對於各個

人間所表現者皆相一致。於此場合，故各個人之個性殆亦完全同一。雖稱文明究不免失之於幼稚耳。所以即稱此種之關係爲類似之連帶關係。反之，分業連帶者，即因個人之慾望與從其相當之多種多樣之能力發生而來之故，所以在各個人之個性，即各異其旨趣；而將此特質置於其不同之個性上，依其相互不同之能力所相協力之事務者即是也。因是杜爾幹即稱法律者，是即爲保障此兩種之連帶而生也。故法律亦有四種：即（一）刑法；刑法者是即爲保守此社會之精神之集合意識之存在也。冒瀆此集合意識之行爲，即稱曰犯罪；其爲禁止此種行爲所加之制裁，即謂之刑罰。反之（二）民法；（三）商法；（四）訴訟法律者，是即爲保障此社會之分業而設者也。然在大體上論，法律者即在規定人類之意志上之合致之條件也。故在有爭之場合，即因基於此等之法律之裁判所，即爲之解決焉。

要之，使人類之社會生活成爲可能的社會規範者，乃是非存在於動物中之現象，而尤以法律爲然。緣動物之生存競爭與人類之生存競爭之不同處，及動物之協力與人類之協力之不同處，其原因蓋完全即因此社會規範之存在與否以爲人類之特徵。

然何以社會規範而能使人類之社會生活成爲可能乎？即所謂在何以社會規範能以束縛人類之行爲之此一點上，能予以明白之解答者，是即狄驥其人之所爲論也。若依狄氏所論，社會規範之特質者，是乃存在於所謂之目的法者也。此目的法與自然界中之原因法，異其性質。人類之行爲，即所謂之爲有意識目的之特質。無意識目的之行爲，是睡眠行爲，精神病者之行爲，或過失。然人類對此之行爲，是不負責任者，所以人類應負責任之行爲，爲有意識目的之行爲。殺人者，其意識之目的，即在被害者爲何人；又其意識在以如何之方法可以將其殺死。詐欺財者，其意識即在取其財物，此取其財物，亦即是其意識之必要的方法。所以若欲禁止此種行爲，在法律上即明白的列舉出此種行爲之目的，加之以制裁，以作爲應爲當禁止者。在此點上，風俗與習慣，道德等一切皆同。然而在行於自然界之法則，若是有一定之原因，即生一定之結果，是不以有如何之目的之意識爲必要者。予之幼兒，即無何等目的之意識者，唯知吸乳，然而唯依其能吸乳而自然即能長成，此其所以稱此爲原因法也。如斯之人類社會生活之社會規範中，而尤其是法律之存在，遂使我等與動物生出有非常的懸隔。在此動物中，其生存競爭者，即鬥爭也。所謂鬥爭者，即是以撲滅有反對者爲目的者也。

反之，至人類社會之鬥爭則即漸成緩和而成爲所謂競爭之形式。競爭者是承認反對者之存在，唯不過僅競爭其優劣已耳。所以不僅不撲滅其反對者，反而且要達到所謂反對者與自己均能增加出能率之結果而後已，此即所謂資本主義所特長之點，亦即自由競爭之美點。而使此種競爭之美點成爲可能者即法律——而尤其是刑法。以其有如此之法律，所以人類不僅能生活於平和之中，且更能得其發達焉。

不僅生存競爭，而人類之協力亦依法律之存在與動物之表現生出甚大之差別。蓋動物之協力原是僅限於協同防敵，或者例外亦不過是有簡單的分業之存在。然而至人類之協力則不然，因有法律之故，遂使分業之花有如今日之開展矣。予意設若分析分業是可以歸於與意志之一致者，即是置基礎於契約與所有權之觀念上。規定此契約之形式與所有權之態樣者，是即民法與商法等之法律是也。所以在法律保障不穩固之地方，產業決不能發達，而分業之效果亦即不能出現。

若概括言之，成爲社會規範者，是始於風俗與習慣，道德，宗教，而終於法律。即法律者，爲社會規範中之最重要者也。所以鮑爾爵(Béon Bourgeois)稱：道德與法律爲同一中心之大小二圓。所謂

不應欺人，及施慈善於人者，是卽人類之道德律也。其範圍至廣，且縱不實行，社會亦能生存。反之，法律則卽在其道德上之義務中。苟無此，社會卽不能存在，最重要者卽法律是選擇其本質之最小限度之社會規範也。所以可以說道德爲大圓，而法律則卽爲小圓，兩者唯以所謂社會之存在而爲共同之中心。

社會規範者，不問其風俗與習慣，道德，法律等，一切均係從吾人之幼年時代，在母之膝上所教授與吾人者；且更依教育及社會生活之訓練，而印象在吾人之意識內者也。坐是而乃養成吾人之良心。所以此等之社會規範，是卽取無數之法則形式以留存在吾人之意識中者。吾人之一一行爲，是卽依此法律爲標準而被批判，畢竟亦卽吾人行爲之規範也。因此所謂有其法則之形態者，是卽行爲之預測畢竟亦卽是概念。人原依照此社會以上之社會規範，而生有某行爲是可爲，或其他之某行爲是不可爲之信念，結果而始生出某行爲是正，與某行爲爲不正之確信；在此正與不正之信仰中，吾等卽可以所謂正義觀念之名而呼之。畢竟此卽因社會規範之反映而存在於吾人之良心內之無數規則也。此無數之規則，既係存在於觀念之上者，所以縱然將此之無數之規則更作成爲

抽象者而所謂之正義之概念，原亦無不可。於此意義而論，法律者，是即正義之表現也。故為保障國家之本質，以執行此種法律所造成之正義，決非不當。但此種之正義不過為形式之意義，至其內容又當隨社會之變遷而有差異云。

亞里士多德曾分正義為兩類，謂一類是「交換的正義」(Commutative Justice) 又他類是「分配的正義」(Distributive Justice)。前者，是被適用於物與物之交換，及損害他人之賠償等場合也，在其與者與受者之間，在分量上總是求其平等，然而後者是即謂：甲因於其勤勞而受A之報酬，及乙因對於其勤勞而受B之報酬等場合也。在此A與B之間，縱然無分量上之平等，但在甲對於A之比例，與乙對於B之比例之間，不能不說是平等云。畢竟亦即比例上之平等。此即謂：各個人之分配的，是不能不依同一之標準而為之云爾。此亞里士多德之正義分類者，是即彼在此社會生活上，抽象其能行之正義，而所得之一種法則也。所以在一種社會學上的觀察，與其說是哲學的學說，勿寧謂為科學的學說云。

總而言之，稱國家主義之本質為正義者，原為自古以來國家主義者之政治哲學上之一致的

主張，然即就現代社會學之原則而論，殆亦莫不認此為正確。故國家主義之政治理想者，乃確曾經科學之證明而認為頗具有妥當性者也。

第六章 個人本位之政治理想

第一節 古代德謨克拉西之特質

幼兒知識發達之順序，其最初映於其目者，則為環繞其自己之社會，即養育其自己之親及其兄弟是也。但所謂自己注意自己一層，必須屆相當長成時方可。雖然人類之團體生活與原始人民相同，唯其所屬之家族及被吸收在部落團體生活中之生命，財產，團體等是尚；但一旦到文明程度發達之時期，立刻即能生出我之自覺，即如次所論政治上之個人主義，即實現於國家主義後之德謨克拉西是也。

純粹之德謨克拉西政治，在其最初實現於人類生活上者則唯希臘。德謨克拉西 (Democra-ty) 之一語是即由希臘而來。「德謨政治」之意，即「民衆政治」之謂。希臘諸多之都市中固均

有德謨克拉西之實現，但考其發達最完全者，要以雅典市爲首屈第一。故如柏拉圖亞里士多德等哲學者之著述中，對於此雅典市之德謨克拉西頗有諸多之評論散見於世。千八百九十一年在埃及曾發現有亞里士多德之雅典憲法論一書，因之世人對於古代德謨克拉西之史跡，至此而始大白。於是遂引起一般學者之研究。近年法蘭西之希臘學者庫若思 (Matrice Croiset) 著有古代之德謨克拉西 (Les Democracies Antiques) 一書，更爲精確淵深。

然德謨克拉西之發生，何以在其最初，特殊的在雅典都市，有如此之發達乎？究其理由，蓋有以下之學說：德國之奧鵬海末 (Oppenheimer) 曾就社會學上而論，稱一般之海岸國家及都市國家認爲是均有可以引起德謨克拉西之理由。其言曰：「都市之民，而尤其是商港住民，彼等之心理狀態與農民不同，蓋彼等之眼界較爲自由，且縱然淺薄，但頗寬廣。農民之受衝動的刺激也，僅不過一年一次，而市民則不然，一日即受若干次，每憧憬在一切繼續的新奇與發明中，自然不少受其環境之影響。彼等對於神鬼雖不少恐怖，而對於上流之二階級則可無迷信的崇拜心。以其常營羣居生活之結果，故深知衆力之自覺，因而乃有養成彼等固執與不順從之性格；然若與田舍之農夫相

比較，蓋不可同日而語矣。緣農夫係常營孤獨之生活，故毫無集團力之自覺，在其與地主紛爭之場合，其自己必蒙重損（中略）。是以在都市之國家，各地之民其取得權利也較早，而支配階級者即所謂有使陷於失卻抵抗力之結果云。此在當時之海國又為商港及都市國家之雅典，其所以甚早即能實現德謨克拉西者，乃亦自然之勢也。茲更就庫若思氏所論雅典之場合，為之敘述如左：緣雅典之德謨克拉西之傾向，是蓋由於人類移動之結果。當其始也生風俗之變化，漸次而即推及生軍事上商業上發達之變化。據其言曰：「是故希臘者，乃是乘其家長的農業的生活，而就此處（雅典）形成為大都市之生活也。良以原始的地方權之制度緩散，而新的人生關係至此始肇其端故也。蓋此時之各個人乃是依旅行也，航海也，營商業也等為生活，與荷馬（Homer）時代所取之得富方法迥乎不同。當是時也，交易頻繁，工業初興，富力日漸增加，而人之知識亦即伴之銳增，故所謂人之活動力者，乃更形擴大發達焉，夫活動力既已如是發達，故個人之權利意識亦即隨之而強大且精確。然而國王對於此等之民即常以政治權力以從事壓抑。但此等人民本來並非正規兵，亦非雇兵，唯不過為因襲的依國民之承認，維持其專制權力而已。故如一旦失卻國民之好感，同時即可

因物質力之缺乏而有被推倒之虞焉。」

是故雅典之所以引起德謨克拉西者，乃正因其爲海國及商業都市之故，原無可非議者。

究竟雅典之德謨克拉西之爲何物乎？與近世之德謨克拉西相比較之，有如何相同之點乎？抑有如何相異之點乎？此乃爲極重要之問題。在雅典內與近世德謨克拉西相同者，則卽爲政治係不依主權者之任意支配而所謂依法律支配之是也。卽法制主義之精神而被實現於制度之上是。所謂法律者，卽人類理性之結晶也。當事件之未起以前，卽先豫想而爲之防，示其存有如何之事件應用如何之裁判之場合。所以設使當局者爲惡暴時，縱然有如何良善之法律，而公平之政治則仍不能實行。但若限制其執政者與裁判官尊重其法律時，如專制君主制，當然卽不致有專斷之政治，畢竟法律者原不容束縛人民，乃是束縛爲政者。故德謨克拉西者必以法治主義爲其原因。然在雅典內之所以與近世之德謨克拉西有相等者，卽其所實行之此制度也。

復次，縱然有如何完全之法律，但若適用此法律之執政者曲解適用之，則亦不成其用。蓋如此種弊害之所由起，卽由於立法權，行政權，司法權等之三權均獨操於一人之手所致。故如此三權分

立之英國，在頗早以前即已被實現為德謨克拉西之國；而尤以因法蘭西孟德斯鳩之依據理論的說明後而益發揚光大。

然在雅典內，即最能適用此三權分立之原則。當時國家之主權雖然係操之於十五萬乃至二十萬之全市民之手；但其政治事務之分擔，則毫不覺有混亂弊害之狀。

若先就立法權而論，即是先由二十歲以上之全體男子成立人民集會，然後即依此集會作為施行事務之原則。次則為研究彼提出於此人民集會之議案，及準備其議事之事項之故，所以要由人民中依抽籤之方法任命五百人作為立法委員，其機關即稱為委員會。再次則行政權每年亦由人民依抽籤之方法任命官吏，然後依此等之官吏即作為施行事務之原則；唯關於限制某官職及其年齡任期等項，則為例外。其行政官九人之團體之首腦即稱為「阿爾遜」（Archon）。復次則司法權每年亦由人民依抽籤之方法任命裁判官，然後依此等之裁判官而為之辦理一切，所稱其數竟達有六千人之多云。

夫以如此之法治主義與三權分立之制度，蓋究竟要以雅典人因由於追求之結果而確能實

現出所謂自由平等之理想。其自由與平等，係從紀元前五世紀及四世紀之此二百年間，實爲雅典之德謨克拉西之全盛時代，而亦卽此都市生活最光輝時期。其所產生之哲學及科學，藝術等等，乃遂成爲近世文明之基礎。無論其所稱之自由與平等，在在則均超乎近世德謨克拉西之上而爲近世所不及。然此自由平等之所行有如何之極端事實乎？此可由當時雅典之哲學者輩所批難之事實明白見之。第一則爲智德合一主義之蘇格拉底，其嘲笑雅典之人民集會爲織工及靴工，泥工，百姓，小商人等等之成爲可以廉買高賣之衆人，約言之，卽最無知識最貧困者之集會。次則爲貴族主義之柏拉圖，其評論此雅典人也，乃與其一「可愛的狂人」之稱號。柏氏謂此等之平等實爲不合理之極。蓋極端之自由畢竟終容易成爲無政府，無政府遂終容易成爲專制。至於彼中庸主義之亞里士多德者，則是以溫和的德謨克拉西之同黨以批評此雅典之此種平等。亞氏稱此種平等，乃是爲走入於極端之平等，若能從而糾正之，則頗與理性相近。由此觀之，雅典之自由與平等之發達爲何如？可以想像也。

但古代之德謨克拉西則確比近世之德謨克拉西爲有缺點。蓋彼時之平等是限制於某階級

之平等，而其自由則亦不能及於生活之全體。即其自由與平等，觀之雖似極端；實則澈底而論，則仍有缺陷。

據康若思之研究，謂當紀元前五世紀之中期左右，乃為雅典之最盛時代。阿爾梯卡 (Athica) 之市民其數殆已達十五萬乃至二十萬之多；此外奴隸及外國人因與時俱變雖無精確之數可考，但大都則與市民之數相同；所以阿爾梯卡之人口總計之則為三十萬乃至四十萬，就其中之三分之一乃至四分之一，首府雅典之人口論，大略亦在十萬之左右。在如此之人口中，市民即軍人，其能與國家之公職有關係者，僅不過半數而已；則他之半數，即為完全無市民權之奴隸及外國人。所謂彼等之平等，乃原是有如斯限制之平等焉。然而彼穩健的德謨克拉西之同黨亞里士多德者，則即不以此奴隸之制度作為正當必要之主張；彼主張從當時之市民中應將勞動者除外。其理由謂：如欲作成理想的都市國家，市民必須有德。然而其所以能養成市民之德者，則確以閒暇為必要。亞氏在其「政治論」中曰：「我等之欲求完全的政府，蓋不得不確保社會全體之最大幸福。然而幸福與德則為不可分者。故市民之德乃是存在於現實完全的國家之內。對於市民中之一切機械的職

業，投機的商人等等之低級反德之任務不得將其除外。總以求市民之從事農業者。蓋良以如欲得德，及爲從事公務，則確以閒暇爲必要故也。所謂勞動階級以外之者即軍人階級及議政與裁判階級之僅此二者，所以不得不形成爲主要的都市國家焉。更深論之，亞里士多德之與市民以閒暇目的者，其意見亦僅將土地分配於市民，而不分配於勞動者。依如此理想所支配之德謨克拉西，無論矣。當然實現不到有澈底之平等，人動輒批評希臘之德謨克拉西是一種貴族主義，則實不無相當理由。蓋就社會主義而論，即雖最低級之民（奴隸），亦莫不平（Discontent），不過如希臘之民則不然，因其有無權之奴隸，此其所以爲不平耳。

誠以希臘之德謨克拉西，縱然對以自由，而亦仍屬不澈底。蓋希臘人之自由觀念，重在市民參與國政。然而若雅典人者，對於此種之自由則卻稱發達，因其係以抽籤之方法選任公職，所謂僅選舉其有才能者是也。但希臘乃更進而所謂生活全體之自由者則即無充分之理由矣。蓋因其僅有政治自由，而無個人的自由故也。法之班家銘康思渥（Benjamin Constant）曾論云：政治的自由者何？即參加法律之制度，一俟法律制裁即從而服從之是也。個人自由者何？即對於私生活個人有

個人獨立之意義是也。此所謂個人之自由者，即個人之人格與個人之財產能自由處分之意義，即日常生活之自由及事實之自由，動作之自由等是。因不受彼官權之恆久的檢察與細密暴虐的警察煩瑣之故，此其所以不得不求有優勝的生活及自由行動之力量也。緣在古代之都市國家，此種政治之自由則頗極形發達。何則？蓋以市民能直接參加法律之制度而自爲主權者故也。故其所賦予個人的自由，因之乃甚形薄弱；而市民之私的生活，因之亦即常受國家不斷的監督焉。夫古代之市民其所以費去如斯之犧牲者爲何故乎？蓋即由於彼等之視政治之自由較視個人之自由爲重故也。但近世之人則異於是。以無論何者，殆均未有個人之自由在先。康思潭曾斷言曰：「個人的獨立者，近世的必要之第一物也。」誠哉斯言。

據庫若思所謂，在雅典之無個人的自由乃是違反事實。並且氏又認爲在雅典之制度中而竟無所謂檢察之制度乃更爲一大缺點。緣在近世之司法制度中，檢察官即係代表國家及代表公眾之秩序，而其職務即在對於犯罪人實行起訴。在私人間縱然有如何之告訴，然若檢察官認爲不害公眾秩序時，則仍予不起訴，即使起訴，而裁判官亦不爲予有若何之處分。然在雅典則即絕對的

無檢察官，私人間無論何人皆有爲告訴及起訴之權利，以故誣告讒訴之風漸次盛行。以其如此，所以裁判之事務乃因而非常頻繁，而私人之生活亦遂甚感不安云。考其自由保證之缺陷最大證據，則卽爲蘇格拉底之死刑。夫以如此之罕有的德行哲人，乃卒因以冒瀆傳統的神明，及立新說以誘惑青年使之墮落爲理由，而被起訴，終竟受判決服毒而死，而成爲爲真理犧牲之一人。雅典人後日雖然又行後悔，但在當時因輿論之不容而卒已將其處死矣！法之歷史家康蘭吉思（Zuma Donis Fustel de Conlanges 1830—1889）在其名著「古代都市」一書中，卽係敘述古代國家之專制，氏謂實不能將雅典其例遺漏。依彼所說曰：「古代之都市國家是建築在宗教之上，故其組織酷似教會。國家之權力也，國家之專制也，卽皆係從教會而來。因爲立如此之原理於社會之中，故個人之自由，則卽決不容存在。市民完全隸屬於國家，宗教與國家則卽互相支持而成爲合二體，亦卽國家與宗教之此二權力者互相結合互相混同以形成爲超人的勢力也。而人之精神與肉體等，則卽同爲此二權力之奴隸，以從屬之。」

彼更示其例云：身體者，乃係完全屬於國家者也。蓋因爲要求國家之保護，故不得不將身體捧

獻之云。在雅典之市民殆與斯巴達之市民等，終身服有兵役之義務。其財產即任國家之自由處分。甚至若國家有必要之時，即使婦女賣其寶玉，使債權者拋棄其債權。不特此也，國家且復干涉私人的生活：勞動由國家規定，一定之服裝由國家規定，旅行時若攜帶三件以上之服，則國家即禁止之。且在諸多之國家中如生有不完全之兒童時，則國家即命殺之。夫以如此種之斯巴達之制度在雅典果曾存在否乎？抑如何乎？雖然不得而知，但柏拉圖及亞里士多德總論其為係一種理想制度云。

國家公職之義務係歸於何人負擔乎？即哲學者藝術家皆可被任命為官吏以負擔之是也。雅典之法律：在市民政爭激烈之場合，即有何黨派應負何種義務之規定。教育又非私人的，亦係國家的。

在雅典之兒童，大約即係依其所住街巷之行列，以作為國家指定教師處所之標準。柏拉圖曾解釋是等現象有言曰：「兒童為父母之者，比不上為國家之者也。」誠哉斯言。緣國家者是將市民之身體靈魂等等均使之屬於己云。所以因為要利用市民，故教之體操，蓋良以市民之身體為護衛國家之武器故也。在古代國家之國教固必須信仰，即其儀式亦必須遵守；否則設若對於其神如有

懷疑，此即爲大不做，罪即當死。此蘇格拉底之所以因是而喪其身也。

國家之司法權亦係絕對的。人民縱不犯法，但唯如以違反國家利益之充分的理由時，亦即可以罰人。據亞里士多德所說：雅典之愛國者，在當時如過於德高望衆而成爲國民之人望時，國家即視爲爲危險人物，即要處以放逐之刑。此放逐（ostracism）云者，即貝殼之義，因爲以貝殼投票表決而放逐之故云。緣在雅典之無論何人，如以不愛國之理由，即可許其起訴。所以生命財產即無完全安全之保證。由是可知凡古代之國家乃是完全無個人之自由，而其君主，貴族，民主之三階級政治之爲何物，蓋亦不問可知矣。

此即在雅典之市民者，雖係絕對的平等，然而所謂其身體財產者，則即完全爲屬於國家之所有。余對於此種財產之共有，即稱之曰「人格之共有」。至於研究其理論之最精細者，即係爲民主專制主義之完全的經典——盧梭之「社會契約」一書。

茲就此雅典之德謨克拉西而論，蓋有二種缺點：（一）其平等是將奴隸除外，（二）其自由乃是無個人的生活獨立之保證。其所以不與奴隸以市民權者，乃是如亞里士多德之拒絕與勞動

者以市民權爲同一之理由。究其所以然者，是即由於其不承認人類之人格尊嚴故也。康德所謂：「無論對於自己之人格，無論對於他人之人格，而總宜將人類作爲目的待遇，而決不應單純的僅將人類作爲手段看待，以使之行動」等語，是即爲承認人類之平等及人格之尊嚴。奴隸之所以能廢止者，原即是由於此種名言散動之所致，而在論理上當然不能不令其實現耳。

至於近世之德謨克拉西者亦是即在認識此種之真理（其論如後），而爲基督教之遺產焉。

第二節 日耳曼人之德謨克拉西

德謨克拉西最初現於人類社會時，固然係在希臘；但此種精神在日耳曼之人種中亦早有萌芽。昔孟德斯鳩於其法之精神中曾敘述之可覆案也。設吾人一讀關於日耳曼人之風俗如塔西特（Tacitus）之名著，則吾人即將瞭然關於英人政治中之美的制度者，是即從日耳曼人之黑森中發生之也。日耳曼人種之德謨克拉西蓋均表示於凱撒（Caesar）、高盧（Gaul）、戰記、與塔西特、思之日耳曼人之風俗兩書中，而後者對於其制度之敘述，尤稱詳盡。至於近世英之司特勃斯

(Stubbe)之憲法史更劈頭將此種制度立出爲有條理之研究焉。

司特勃斯謂日耳曼人爲遊牧之民。然塔西特斯則卽論其爲營牧畜與農業之定住之民。

當是時日耳曼人蓋皆係裸體而營其同樣之生活，以盾與劍與武器，有時卽裸體帶冑，有時卽身披獸皮。彼等不知貨幣，其財產卽以家畜爲主。彼等之本業卽在講求戰爭，暇時以酒及賭博送日。迨其賭畢，敗者卽常將其自己之自由讓與勝者而爲奴隸。因彼等業農牧以家畜爲主要財產之結果，所以視牧場及森林爲重要而成共有性質。至於其他之地方之耕地而亦爲地方團體（*Ökonomische*）之所有，在每歲所得之收益，則卽將其分配之於自由人。故日耳曼人種之間在原始時代乃原是會實行共產制者。依塔西特思所論，因各個人皆私有其家之故，所以在其家之周圍而生出有廣袤之地，此種土地卽作爲私有土地經營矣，乃亦不足爲異也。

共有土地之分配，雖然在大體上視爲平等，但在社會之地位上乃實是非平等而爲有階級之存在者。茲若就塔西特思而論，乃係將其分爲四種階級。

國王係由貴族選出，然而貴族者卽古代之王，又爲古代之神，及其有功勳的軍人之子孫也。第

一階級爲自由人，當青年達於理性之年齡時即開始帶盾與劍，同時且入軍隊則即得有選舉權及列席國民會議之權。至於不自由之人，塔氏乃將其分爲二種：即一爲羅馬之準自由民（*Coloni*）與一爲農奴（*serf*）是也。此前者即似後世之農奴，爲有獨立之家室者。此種民對於其主人乃係負有收穫麥田與經理家畜及衣類之義務。彼之耕地，亦仍爲其主人。至於後者，乃更爲絕對的爲與主人負勞役之民。不但如此，主人對於此等之無自由之民且尙復操有生殺予奪之權焉！

此等之奴隸有許多係捕虜，其次則即爲敗於賭博者。在國王以下之行政則爲由會長（*Prin-cesps*, *Headman*）所招集之國民會議，官吏者即由此國民會議而選舉。選出官吏後，會長即與其一種待遇，其特殊即在將國家之土地分配與彼。此種之官吏係皆自有其自己之軍隊。至於在此軍隊內之供職者則可爲貴族中之青年，野心家，及武術修業者等等。彼等之於戰場立功名也，其直接之義務無他，是即在爲其上峯個人而效命已耳。

擁有國家之主權者，則爲依自由人全體所組織之國民會議。此會議之開會日期，即在每月中之新月及滿月兩時期。在此會議中有首先發言權者則爲國王，其下依次則爲會長（*Princeps*）

長老，貴族，有功勳之軍人及雄辯家等等。

裁判官亦由國民會議選舉。是故此國民會議者，實即為最高裁判機關，而獲有下最後判決之權者也。地方裁判即係由行政區域內所選出之百人裁判官以組織之。此裁判官同時亦即為軍人。至後世英國所稱郡(Hundred)之制度者，係即由此而生。

軍隊司令官者，亦係依選舉而產生之。緣在日耳曼人民中，國民即軍隊，而軍隊亦即國民。茲將其軍隊之組織分述如下：

(一) 軍隊司令官

(二) 百人會(Comitia Centuriata, or Assembly of Hundreds)

(三) 酋長(Princeps)與議會(Comitia, Parliament)

(四) 自由人團體(為守家族與土地之親族民兵)

以上之四種中而擁有武力者則卻為第四者。

此種人種之特徵，第一國王為政治上及宗教上之中心。國王之權力不過僅有宗教的，實權則

仍爲操之於會長之手，與後世英國之議會握實權，而國王唯掛空名之事同一例。

要之，若依塔西特思之所述，日耳曼人者，則實係兼共產制度的軍人生活，一方尊重獨立之自立，一方又高倡個人之自由之人民也。

此民族至後世移入英國卽爲日耳曼之一部落盎格羅人 (Anglo) 薩克森人 (Saxon) 及猶太人 (Jehew) 等。因此三部落移入之結果，所以日耳曼人之德謨克拉西乃又得以傳入英國，而能爲其播下議會政治之種子也。

第三節 基督教之德謨克拉西

古代之德謨克拉西者，因既承認奴隸，又輕蔑勞働之故，所以真正平等之精神毫不存在。且卽對於人格之尊嚴信仰上亦因之而每生有缺陷。是故其發揮此個人之價值爲如何之偉大？所以教與近世人類者則實係基督教也？

在基督教以前之猶太教，對於發揮德謨克拉西之精神說之人亦頗多，如所稱之舊聖書之預

言書數篇中，卽有以舊約全書視爲國王與預言者所相鬥爭之歷史之人者，如英國之彌勒（John Stuart Mill）卽其中之一人。其略云：猶太之國民者，亦如其他之東洋之國民也，有專制君主之政治及階級之制度。且其國家亦爲有宗教之性質者，然而所謂其預言者之制度者，是卽在想免除此種之專制政治及階級制度也。由此可知，當時之預言者，是已實擁有與國王及僧侶之同等權力，並且此權力蓋殆已形成爲進步的，有實際保證的之一種權力，而能與國王及僧侶相對立焉。彌勒又曰：「預言者之天才，實係以神之權威以訂正國民之信仰及道德之謬誤也；且復從而彈壓脅迫之，乃遂使宗教之生命爲長時的進步不已矣。（中畧）故猶太人者不僅如亞細亞人之不停止的，且復如希臘人而爲古代人民中之最進步的；不但能與希臘人連合而造成爲近世文明之出發點，且復能有重大之推動的動力」（立憲政體論）。

至其所以成爲一般的猶太之預言者，蓋皆良由於猶太國之被包圍於阿西里亞（Assyria），巴比倫尼亞（Babylonia）及喀萊多尼亞（Caledonia）等諸大國之故。以其如此，故猶太人刻刻爲之不安。當是時也，猶太全國國民適有被捕爲俘虜之困難場合，於是此際，乃有以愛國的熱情去

實行慰藉此國民，救濟此國民之一派精神家者出。其人爲誰？此即摩西(Moses)、薩苗爾(Samuel)、伊薩亞(Isiah)、詹里米亞(Jeremiah)、埃載開爾(Ezekiel)及譚愛爾(Daniel)等之一般諸人是也。蓋此一般人均可應入於廣義之預言者之林。彼等之特徵處，待在接受神之意志，以警告其國王與國民，及詰誠其不信仰與不道德等。彼等以國難即認爲是神之教訓，而視爲對國王及國民所應加之教導。故在彼等之目中，既無君主，更無國王，而自己率常以「神之人」自居，故或諫彼，或戒彼，或譴責彼等，蓋皆可以任意施實而毫無所懼恐。因此之故，所以國王與預言者之間遂致常相立於相爭之地位。此派之人殆有與中國之孔子及孟子等之宗教的人物相似。

後世如改革宗教之路德(Martin Luther)加爾文(Calvin)等此世之所常呼爲宗教革命之人物也，蓋即頗與猶太之預言者相似。其餘如譴責國王罪過之英國清教徒，縱然稱其爲具有古預言者之風，亦未嘗不宜。

如蘇格蘭之宗教改革者加爾文(John Calvin)之弟子諾克斯(John Knox)其反抗女王絲條姆梯(Stuart)之旨言，而斷然反對天主教復興之態度者，卽爲預言者也。在諾氏之墓前，記

有「不恐的顏面之人臥此」之贊詞，是即爲對其預言者所給之贊詞。然則英國之德謨克拉西與猶太教之關係爲何如？由此可知矣。

更就美國論之。緣當初美國之革命與其建國，蓋亦係直接受猶太教之影響。美利堅建國之鼻祖 (Pilgrim Fathers) 即係因採取清教徒之唯一之書——聖書之故，所以在建國之際遂受此之書影響。布萊斯 (James Bryce) 說，在奧思格司特耐斯 (Oscar Straus 1850-1926) 所著之合衆國共和政體之起源一書中，曾舉出有許多之例證，以說明猶太教所對於美國政體之影響。今依其言曰：美國之革命家者，即係猶太教之一般牧師等儕也。緣彼等之教養即係以舊約聖書爲之主。至於其聯邦制度，乃更爲係從猶太之十二族政治所取來云。當時建國之雄辯家與得奈 (Argemnon Sidney) 曾批評猶太之士師 (Judge) 之制度曰：「此政府除各都市之官吏外，蓋完全係由三個機關而成：(一) 爲最高官吏士師，(二) 爲被選舉之七十二人之委員會，(三) 則爲人民之總會。此種組織是即爲今日之大總統，上院及下院之三制度之起源」云云。

尙有在美國革命當時之孟修 (Jonathen Machev) 者，一七六六年在伯士敦 (Boston) 時曾

發表有如下之言論，其言曰：「夫神者，乃爲係在其盛怒之下，將國王交與給以色列（Israël）人者也。何則？蓋以色列之民原爲自由之社會，至其所以然者，即因其無充分之常識與道德能足以選舉神之唯一之意志之故，所以以神之精神所支配之者，亦即爲自由之支配云。」又當時之雄辯家維廉噴（William Pen）亦喊曰：「果然全能之神對君主政體抗議乎？抑則聖書亦僞歟？」等語。此外尚有爲吾人所已知者，即美國革命當時之標語，乃即係採用摩西所說之「逆暴君者，從神者也」一語爲之云。

且也，法蘭西之大革命亦仍係受舊約聖書之影響甚大。法之鮑里（Anatol Leroy-Borieu）有言曰：「一七八九年事件之萌芽，蓋早已胚胎在猶太教中之人權源內。人權之源，固然比宗教改革比文藝復興爲遠，即比古代比福音書亦仍遠。故求人權之源者，乃不得不求之於舊約聖書（即士師預言者）焉。至如猶太之伊薩亞與詹里米亞等者，蓋即係最初之革命家。（中畧）人與國民之自由，平等博愛等，乃原係當初由士師所給與其之唯一確固的根據，此根據爲何？即所謂人類之統一。總之，聖書者，原即係自亞當夏娃以來所垂訓與萬民者也。同時且宜首結爲昆仲之自由與平

等，蓋法國之革命者究不過爲執行猶太教（Judaism）之遺言耳。社會革命也，權利之平等也，財產之尊重也，特權與階級之廢止也，人類間之友愛也等等，凡是皆爲十五世紀以後之法蘭西大革命所試驗之者，亦且爲所夢想者焉。

然而基督教者，卽爲猶太教之革命繼承者，且復爲教導歐美人尊嚴個人之真正淵源。至於在基督教之經典中，所尤成爲其中心思想者，乃卽爲「汝等若喪失生命而得世界，何益之有？」之一語。此所謂「生命」者卽「永生之生命」之謂。換而言之，卽是說：若喪失一個靈魂比喪失全世界之損失爲更重大之意義。蓋一個人之靈魂，卽爲基督對於一個人之人格所認識到之價值，且亦卽爲康德所教與之「人爲目的而非手段」之原理。

次則再說基督教之救民一方面論之，則亦仍爲係屬於德謨克拉西者。基督本爲木匠之子，而且自卽爲木匠，以將其少年時期送去。所謂「貧者能聞福音」之一語，乃卽爲基督之一種謗言，所以彼是輕蔑富者。其言曰：「駝穿針孔較富者之入神國尤易」；又曰：「勿蓄寶於藏污納垢與盜賊穿穴之處，汝等應蓄寶於天，因存寶之處卽心所在之處故也。一人不能事二主，因爲憎此必愛彼，親

此必疎彼。汝等不能事神又兼事財」等等。

抑更有論者，即所以與基督教之德謨克拉西之發達一便利者之政教分離主義是也。緣基督教之敵巴里薩 (Barthel) 之徒，爲蓄意控訴基督教搜尋根由計，所以彼特故意佯言而問基督教曰：「將租稅繳納給凱撒宜乎？」基督教乃隨手命示其貨幣於問者，且反問其記於貨幣之面者爲誰？問者答曰：「凱撒」。基督教乃從容正顏而告曰：「凡屬凱撒之者，應歸凱撒；凡屬上帝之者，應歸上帝」。且基督教又常云：「予之王國不屬於此世界」，彼之目的即指係精神之國——天國云。所以可知當時之政權與教權乃成爲異趣別途之現象，絲毫不相連屬者。設使基督教亦爲如回教儒教之政教一致之教然，——即政權與教權常相一致，成爲一種互助非常強固強壓的權力時，恐政權之解放（即德謨克拉西）將決非如此之易歟！在此意義上，所以我等稱美國之德謨克拉西者亦係以基督教作其根本之論，乃並非無稽。

所以在近世德謨克拉西之哲理之發達，乃遂發現出與宗教改革——即信仰自由之要求相平行進行焉。法之政治哲學史家加奈 (Janet) 曰：「在十六世紀分有二部分——第一爲神學，第

二則卽爲政治；然此之第一部分又爲決定第二部分者。緣先係由神學燃起歐洲之火，以分別人民之爭在離開君臣之間，而使各黨派以劍相鬥。既說明人民服從之義務與抵抗權利之界限，而復檢查主權與政府之起源。故因宗教之革命而遂生出其次之三世紀間之政治的大論戰；及其最後之爆發，乃卒造成法蘭西之大革命。蓋在革命當時改革宗教之諸人均認爲信仰自由，卽政治自由之一部；又假若無自主的國家，卽決無自主的宗教；且又以爲如欲得信仰之自由，不能不先得政治上之自由等等。

路德之新教因極其尊重君權之故，所以若從彼之學說，則德謨克拉西卽頗不易起。推當時適有英國之牧師，因在其本國倡議宗教改革之論，逃往大陸而來之者，因用英語著成一書，而極論其強制臣民之君主宗教權力之是非；由是此後大陸上法之龍贊 (Hubert Longuet) 乃亦遂起始作成一書而出現焉。彼在舊約之創世紀內，詳論契約係成立於神與君與人民三者之間，於是龍氏遂成爲社會契約說之先驅者。從此君主之性質乃漸大白。君主之起源，蓋始有稱係出於人民選舉之論。當此之時因論議君主權之風盛行，所以德謨克拉西之論潮，乃亦從之而崛起耳。

要之，新教者乃爲係使基督之精神復活者也。因爲要抵抗當時之教權，遂有造成如英美教權與政權之連合的場合，而演爲政治上的革命焉。此政治上的革命，卽爲基督教所給與德謨克拉西之發達上之一大影響。

第四節 自由之本質

關於何謂自由之解釋，自古卽有種種不同之說。霍布思以爲自由係存在於行爲之上。其定義爲「自由者，得爲一切行動之權利也」。康德則卽認自由爲意志之本質。且以爲欲使道德有可能性，卽須以自由爲必要之公準（卽前提）。孟德斯鳩則以自由爲存在於制度之上。彼稱若不將英國之議會政治析爲三權之分立，則自由卽不可而得矣。然依予之愚見，則以爲自由者，既不存於行爲之上，亦不存在於意志之上，且復不存在於制度之上，而係存在於慾望之滿足的可能性之上者也。

人之手足被縛，所以稱其爲無自由者，因不得爲其所欲爲也。人之言論被檢查，所以稱其爲無

言論自由者，因不得書其所欲書也。畢竟所謂自由云者，乃即對於慾望之滿足無限制之謂也。至最善於能說明此意義者，則要當首推盧梭。其言曰：「爲自由意志之人者，乃是無將他人之臂接近於自己之臂端之必要之人也。故萬善中之首善，實非權力，而爲自由。真自由之人，於自己可能之事以外，無欲於自己所好之事以外，無爲。」

此處所謂「無將他人之臂接近於自己之臂端之必要之人」者，意即慾望寡少之人。因無慾望或慾望寡少之人，其慾望易於滿足之故，所以稱爲自由之人。即盧梭所說之「人之自由係自無慾望，少慾望而得。於此意義中，彼乃是以自然狀態爲最自由。何則？蓋因近世文明與社會徒爲挑撥慾望之故也。畢竟在此近世文明與社會中者乃確係使人失卻自由。故在彼所著之『愛彌爾』(Emile)中之教育論，即以造就慾望寡少之人（即自由之人）爲目的。

基督教所說之自由論，亦不外此意義。保羅曰：「吾所欲之善未曾行之，而吾所不欲之惡則已行之，噫！吾誠苦惱之人哉。」此言在人類間生有矛盾，則指人類所被囚於罪惡之奴隸狀態之意。基督曰：「疲勞者，負重者，曷來！吾將令汝等休息。」意即欲切斷罪人之罪惡的鐵鎖，使其達到行其所

欲爲之善，而不使其行其所不欲爲之惡之境界；此卽所謂之罪惡赦免是也。於此意義中，萊蒲尼滋下自由之定義曰：「自由者，從理性行動之力也」。然不過從理性行動爲最難之事，人苟能如此，則可任所欲爲矣。此卽謂之自由。

予則以爲自由，乃是慾望滿足之無限制的可能性。若依此定義，則自由與幸福之意義相同矣。蓋自由者，爲既存於專制主義之下，復存於奴隸狀態之中者也。是卽爲孟德斯鳩所謂之哲學之自由。就此意義，在一方面，自由成爲放縱之意義；然在他一方面，自由又成爲單純主觀的。所以真自由必須另有客觀的條件。

此種之客觀的條件，因人而異其說。盧梭所下之定義曰：「真自由之人於自己可能之事以外，無欲」。故欲爲不可能之事者，非真自由也。然不法之事亦決非可能。所以真自由，卽歸結於應欲爲合法之事。盧梭又下自由之定義曰：「從自己所規定之法律，卽自由」。故從自由所承認之法律，則卽爲不妨害自由。迨此說及影響於康德時，乃遂成爲彼之著名的道德上之自律說焉。

孟德斯鳩對於自由亦有同樣之結論。其言曰：「在社會之有法律場合（卽在一國之內），自

由者，係存在於人得爲其所欲爲，而不致爲其所不欲爲者之內也。換言之，即是人得爲其正當之事，而不致爲不正當之事。是即謂之自由也。孟氏又下一定義曰：「所謂自由者，即法律上所許之得爲一切事務之權利也。」此亦屬爲同一之意義。彼又曰：「若一市民得爲其法律所禁止之事，則自由即不能存在。何則？蓋他人因亦有與此同等之權利故也。」由是言之，若個人完全獨立，而得爲其所欲爲者，終必成爲全體之壓制，無政府主義之誤，即在此。

予所採用之定義，則爲「自由者，乃人格上應有之慾望滿足之無限制的可能性也」。所謂人格者，即如康德所說，在人類之理性上立其基礎者也。蓋人格之慾望總常爲合理的；因其爲合理的，故不法之事不欲爲之；又因爲其爲合理的，故放縱的慾望之滿足，不能稱爲真自由；又因其爲合理的，故既承認自己之人格，同時亦承認他人之人格，而且對他人之正當的慾望亦加尊重。故謂自由者，乃人格上應有之慾望滿足之無限制的可能性，與萊蒲尼滋所謂之「自由者，乃是得爲理性所許之一切事務之力」之定義，乃同一結論。

第五節 平等之本質

物之判斷有二：一爲就事實之本身之判斷，即物之真偽之判斷；一爲評物價之判斷，即價值之判斷。如謂此桌是圓，此紙是白等，乃即係屬於前者；又如謂此桌甚美，此人可敬等，則即爲係屬於後者。前者爲物之性質之判斷，即實在之判斷，後者爲物的對人之關係之判斷，即價值之判斷。前者係發生在物之交換之場合，後者則係發生於社會之生活。被交換之物，因其交換者而生價值，然社會中之人格自有其絕對之價值。因物不過爲可利用者，而人格則可爲尊敬者；物不過爲手段，而人格則即爲目的爲原因也。因此，平等之觀念係屬於此後者之部類，即對於人格之價值判斷也。故自由與人格觀念有密切之關係，而平等亦與人格觀念有密切之關係。若依葛林（Green）所說，由康德「人格者，目的也」之觀念，而發生出尊重他人之人道觀念；至其根底，則歸結於萬人平等之觀念。此乃斯多克（Stoics）哲學，及基督教之所垂教，而平等之觀念，終能發達於有理性的國民之內也。

平等之觀念，在今日爲文明國民所確信，故其發達無論任何力量皆不能以抵抗之。法之托克維爾（Tocqueville）曰：「平等之漸次發達，係由普遍而且繼續的神所出之事實。此種發達，係受助於一切事件及一切人類，而爲人力之所不能左右者。卽如欲阻止民主主義者，是猶逆神而戰也。」據法之社會學者布格雷（Bouglé）所主張，平等之發達，自科學的見地觀之，乃勢之所必至也。

布格雷認爲關於社會之進化，有二種相反之法則：一爲社會分化作用，一爲社會交互作用（Loi de complication sociale）。依社會分化作用，在原始社會，人類皆爲獵師，其能力概相等。然只因社會之進步，職業之分化關係，所以人類之能力便生出有非常的優劣之差別而成爲不平等。人類之能力，固然係因社會之進化，由平等變而爲不平等；但若關於人類之價值觀念，則又有由不平等之中變而爲平等之傾向，此卽所謂之「社會交互作用」也。蓋在原始社會，人類所建設之社會種類，不過家族與國家（部落亦爲國家之一，卽政治的社會）二種；然因社會之進步，其種乃遂隨之增加，如教會，學校，競技俱樂部，公司，工廠等類是。一勞働者在工廠中，對於資本家雖居較劣之地；然在教會中，則卽較資本家可爲更信仰誠篤之信徒；在學校則卽較資本家可爲更優良之學生；在

運動場，則即較資本家可爲更優秀之運動者；此即因社會之進化而人類所建設之社會種類亦增加，故人格平等之機會亦因之而加多。此即所謂之「社會交互作用」。由是觀之，平等主義之趨勢，決非人力所能阻止，乃彰彰然矣。

其平等理想實現之趨勢順序，大體如左：

(一) 宗教上之平等 此種平等，在人類似實現最早。當未開化時代，以爲貴族階級及富人階級，在宗教上有特殊之地位，如印度之婆羅門教，日本之神道等是。然如佛教及基督教之世界的大宗教，則似謂在神佛之前，一切皆平等而無差別。

(二) 道德上之平等 在東方，孔子與孟子之間，對於道德上之信念各不相同。孔子謂「上智與下愚不移」，主張人類在道德上有天然之分別。反之，孟子則不然，高呼「舜何人也」？而謂凡人若憑其努力，皆得成爲聖賢，此即承認道德上之平等者也。至於西方則更反對道德上之決定論，而主張人格自由。如康德即不以人類之遺傳及環境而決定人格之高下。故康德之自由說，即承認無論何人，若憑其努力，皆能有道德上之增進，此即道德上之平等主義也。

(三) 法律上之平等 日本在維新以前，武士與人民所受法律上之支配不同。武士殺人不受罰，人民殺人則必受罰。其維新之五條誓文，即將此種階級之區別撤廢，萬民在法律上，皆受同一之支配。

(四) 市民之平等 日本在維新以前，執國政者，必須閱閱世冑。至維新時，乃遂將此種特權撤廢，雖乞丐之子，貧乏之人，若有技能亦可為總理大臣。德俄在歐戰以前，市民亦不平等，市民縱有如何之技能，亦不得在軍隊充當士官，士官之位置，竟為貴族及資本階級所獨佔，此即為其釀成革命之一大因也。

(五) 政治上之平等 舊選舉法，未納直接國稅三圓以上者，無選舉權。然新選舉法，凡年滿二十五歲以上之男子，皆有選舉權，此即政治上之平等也。此種平等乃成爲一切平等之基礎。何則？蓋衆多之平等，皆依法律之形式而成爲制度之形式。故對於制作法律之議會，人人皆有選舉權之必要。不甯唯是，未有平等權者，實較已有平等權者，其將來之要求爲更多，而對於此種選舉權之要求，自必更大。由是言之，女子方面之對於選舉權之要求，自應甚於男子。婦女參政權之論據，即在此。

(六)經濟上之平等 此種平等，乃為社會主義所要求者。然平等主義有二，於此不可不加
以研究。其一為絕對的平等，其他則為出發點之平等，又為機會均等主義。例如宗教上之平等，無論
富貴貧賤，凡在神之前者皆一律平等。此非謂凡人皆可入天國，乃謂若善，雖貧賤亦可入天國；若不
善，雖富貴亦應入地獄也。蓋在出發點上，不承認有何種之特權，而一切皆為平等，不過及到其歸結
點上則相異耳。此即謂之機會均等主義，若謂凡人無論為善為惡皆可入天國，則即為絕對的平等
矣。彼社會主義之經濟的平等，即屬於絕對的平等。社會主義者，對於資本主義制度所造成之貧富
懸隔，及其陷於不平等之弊害，甚為反對。彼謂此種之不平等，原係由私有權制度及資本制度而來，
意即在將此種之所有權及資本一律撤廢，主張人人皆勞動，其所受之報酬，以勞動之時間為標準，
或如共產主義依其之所需而受相當之分配。此種主義，在大體上對於今日之因欲多消費而多生
產之舉，主張加以禁止，而在使人人均能出其一定之生產，得其一定之分配云。故謂此為絕對的平
等。此恰與寺僧昌言：凡人無論為善為惡同可登極樂境界者相等。然則設若在此場合，誰尙肯刻苦
為善哉？而道德程度恐亦將因以低減矣。準斯以談，若不許多量生產而多量消費，必致勞動之趣味

減少，而生產陷於不足，俄國之所以饑饉，蓋良由此也。故俄國之新經濟政策之實行，首先許人民以交換之自由。此交換之自由，即人民於其生產物中，除自己所用及繳納政府賦稅之數量以外，若尚有剩餘，得許其有交換其必需品之自由。於是人民始復有勞動趣味之可言。所以絕對的平等，實係與人類之正義觀念相反。宗教上之平等，雖爲人類本質的正義觀念之表現，然此並非絕對的平等，乃係出發點之平等。且此種出發點的平等，與亞里士多德之分配的正義之觀念正相脗合。

以上六種平等，悉爲出發點的平等，而非絕對的平等。即政治上之平等，表面上似爲絕對的平等，然議會之立法權，係根據出發點的平等而制定法律者；故政治上之平等的內容，亦非絕對的平等，而仍爲出發點的平等也。

總之，平等之觀念乃爲人類正義觀念之表現，終底必須歸結於亞里士多德之分配的正義之觀念上，即分配的正義非數學的平等。換言之，即非數量上的平等，乃是比例的平等，意即與人格爲相當之平等也。近世學者，關於平等之言，縱有不同，然其所主張者，皆不外乎此意義。布格雷云：「若使人類因平等之金科玉律，而謂應與萬人以同一之報酬，則是將平等(equality)與同一(Identity)」

之二者混而爲一談矣。夫法律上能力之平等者，非謂其實際上之能力亦同一也。個人有平等之權利者，亦非謂不顧其行動之不平，而悉與以同一之報酬也。不過係謂當關於規定此種之報酬時，必須用同一之制衡，及同一之標準已耳。故平等主義之方式，乃比例的，而非均一的。狄驥又曰：「法則者，非於分業上，要求平等的協力，乃是在各人之特別能力上，要求相當之協力耳。此可見人類之數學的平等觀念之僞。人凡服從社會連帶協力之一般的義務，故爲平等。此一般的共通義務之結果，則因人而異。何則？蓋各人自己特殊的條件以外，此種社會連帶不能協力故也。是以眞平等者，在於將不平等者而卽施以不平等之處置。若謂凡人皆不負的確同一之義務，乃是將不平等者施以平等之處置，此誠非眞平等矣。」由此觀之，可知人格之平等，與其工作及報酬的不平等，決無矛盾也。

第六節 德謨克拉西之科學的價值

德謨克拉西者，亦係含有與自由及平等之政治理想者也。考自由之理想，在歐美業早已完全

實現，而今日所要研究者，唯專以平等之實現，爲主要之目的。故在論德謨克拉西之前，不能不先了解平等主義之意義。此平等主義之意義爲何？前節雖已約略言之，不過此平等之理想，果合近世科學之原理與否？則尙有多少之疑問。

近世之自然科學，發現有三大法則，而其三大法則，是卽在將其應用之於社會學上。此法則爲何？卽自然之聲，卽自然之意志；其一爲「遺傳之法則」，其二爲「分化之法則」，其三則爲「生存競爭之法則」等是。然而不幸，此等之法若竟與德謨克拉西所主張之平等主義有背道而馳之勢。因之，此二者卽近世文明之二龍兒——科學與德謨克拉西，於是遂有發生如何調和之問題。

更詳論之：遺傳之法則，據法之生物學者拉瑪克(Lamarck)主張：人類因能將其特性遺傳於其子孫之結果，所以優勝種族之子孫，常爲優勝，此則顯然生出反對個人之平等。次則分化之法則，又據愛德華(Murri Edward)主張：生物之進步，係先由同質的漸次向異質的進化，次則卽係由單純的向複雜的進化。至於社會上人類之職業，則卽漸次成爲分業的而有由細入密之傾向。此卽爲分化之作用。蓋非如此，則自然與人類卽不得進步，然而因職業之分化，同時卽現出職業上之不

平等。在此點上，科學與德謨克拉西即爲矛盾。再次則生存競爭之法則，達爾文 (Charles Robert Darwin) 主張之結果，則爲優勝劣敗，即自然與人同陷於非常不平等之狀態。此點上，科學與德謨克拉西又爲矛盾。

此三種之矛盾，果將如何以調和乎？

(一) 遺傳之法則與德謨克拉西

此遺傳之法則，在此三者中，乃非其最重要者。第一問題，依杜爾幹 (Durkheim) 之說，其結論謂：單純之習慣，雖然能由遺傳以傳於其子孫，但複雜之習慣，即如職業上之習慣，則即不能遺傳。日本人足之拇趾，因習慣而着木屐，比西洋人之自由運動性質，其遺傳上雖不相遠，但軍人之子常出學者，木匠之子常出畫師者，此乃爲無可爭辯之事實。然尙有最能證明此原理者，則爲印度之「卡斯梯」(Caste) 制度。印度之「卡斯梯」爲宗教的，曾亘數千年間而強制職業之世襲，至近以英國文明之力，此風乃始漸次和緩；然其結果，軍人之階級而生出學者來，農夫而生出理髮師來，此乃爲甚明之事實。蓋職業的習慣，遺傳過於複雜，設如某職業，若係受他之影響而上達時，此必係其所

其所傳之力未若其所受境遇感化之力多。若鐘表店之兒童，至其所以善於爲鐘表師之理由者，此並非由其父性之遺傳，乃是由其職業之境遇而日與浸濡使然。由此觀之，拉瑪克之法則，實未若達爾文之境遇順應法則之可置信也。所以若謂因個人的能力之遺傳有妨平等實現之論，蓋實有不能令人折服者。明乎此，則可知遺傳之法則者，並不妨德謨克拉西之進步也。

第二問題，某個人之美質，雖不能因遺傳以傳於其子孫，但某種族之優良美質，亦果不傳於其子孫乎？此爲疑問。此卽爲貴族存在之正當與否問題。此問題經科學之證明，亦未成立，然而社會上有某種階級焉，因過於不開放，而至於不與外族通婚之故，所以因生理上之關係而其種族竟有日趨於墮落之現象，此則爲極已證明之事實。由此觀之，依種族的特長之遺傳，實不妨平等之實現。並且亦可知科學與德謨克拉西仍不生矛盾。

第三問題，不開放的貴族社會之存在，既已認爲非當；然則開放的貴族社會，卽無論何人皆可得特權階級者，卽資本階級之存在，亦卽認爲不當歟？在此點上，吾輩假若要統計社會上之有多少資產者，是由於遺傳而得優良之子孫者之事實，卽可見之。但就此點，從科學上卽資本的人類學的

說明，則可知資本階級者，卻亦係有日趨於墮落之現象。蓋無論從生活力言，無論從繁殖言，無論從精神病之多寡言，及無論從天亡言，總之，凡資本階級者，殆莫不有陷於種族消滅之傾向，亦即是在人類當中業已證出，凡在上流社會方面者，比在下層社會方面者有減少之傾向。由此觀之，遺傳與德謨克拉西亦不生矛盾。

要之，遺傳法則之爲物，由以上三點觀之頗可證明：即平等之傾向，對於德謨克拉西理想之實現，則確係有利，而決不認爲有矛盾。

(二) 分化之法則與德謨克拉西

生物機關之漸次分化，與在社會上職業上分業之增化，能相同一與否？即假若謂生物機關之分化，即爲生物之進步，然則職業之分化亦即爲社會之進步與否？關於此點，頗有甚多之議論。法之庫若諾(Codeno)謂：生物與人類發達之類似者，此不過僅在人類原始時代爲然耳，及至後世，因人類進步之結果，所以人類與生物之分化，乃遂不能相提並論矣。蓋人類社會之進步已成爲合理的，故其自然之性質，乃至消失云。達爾德(Jean Gabriel Tarde)謂：人類在原始時代，縱然分化益行

益甚，但在進步的社會內，而個人間的思想，趣味，習慣，需要等則漸次卻係歸於一致，所以團體的傾向益增加，而個人平等之傾向亦益發達焉。

若亦從他方面主張此理論，即社會者係從技術之上有漸次分化之關係是也。夫此技術上之分化者何？即為職業之漸次增加是也。蓋在今日之社會中，而人類之職業已逾萬種以上。茲據德國畢特賴滋(Berlin)氏之統計，自一八六〇年起至一八九〇年止，在此當中之三十年間，僅在 Leipzig 之一街竟已增加二百種職業之多云。若更從工廠內之分業觀之，其職業之增加當亦決不減此數。

夫此技術上之分化，果足以使人類在社會上之地位，生差別否？此問題若在一方面言之，不幸殆不能不回答其為果是如此者。蓋在今日之資本階級與勞動階級之差別，雇主與傭工之差別，又常為從事同一之職業故也。而尤以在工廠內之僅從事於某局部之任務者，有足以使養成爲不完全之人，漸次變爲機械之附屬物，而貧富之區別，從此益甚矣。貧民之子率皆將其幼年時期斷送於徒弟生活之中，所以因缺乏教育之結果，乃遂使彼輩之地位永不能向上。此即所謂用職業上之分

化而陷人類運命於「卡斯梯」之組織之下，以成爲世襲的結果也。蓋在此種之社會，猶如在生物界者然，分化益發達而個人間之不平等則亦益廣大；所以由此觀之，技術上之分化與德謨克拉西之精神若似相反。

然此不過僅就一方面言之而已，若從人類社會之更精密的觀察，則可知人類社會與生物之組織，蓋截然不同也。卽人類之構成分子者，係常爲獨立而有人格者，有意識者，有目的者也。所以假使人類有不滿足其職業之傾向時，卽刻卽能有以變更之，（卽從社會中脫離出來）。但生物之細胞者則不能焉。

昔曾行於印度及埃及之「卡斯梯」制度者，卽各人之職業使爲一定之世襲的，而決不許其變更者也。所以雖在常相交際之範圍內，亦因「卡斯梯」而受限制，卽不能與異職業者間，有思想或感情上之交通。此卽職業之分化者，乃係將各人之人格，使之一定，以與在生物之機關中之細胞生活成爲同一也。固然，生物各機關之細胞，其職務不相一致，但其性質亦終爲一定云。

然人類，而尤其在近世之社會，各國人間除其本職業以外，尙有許多之社會的關係。法之狄秋

(Thomas De Quincey) 曰：「在今日之法國中，我等除國家及教會外，其他尚有三萬六千之村市，四千之教區，及衆多之社會等是也。再詳言之，此卽是尚有七百萬或八百萬之家族，數百萬之農場，工廠，商店，數百科學藝術之學園，數千之慈善及教育之設備，數十萬之慈善團體，實業團體，娛樂團體，及其他之多數各種組合也。此等者原蓋皆有其自己之目的，特別之機關，及獨立之任務者也。」由是觀之，可知近世之人，除自己職業以外，尙爲此等種種團體之一員，而居中活動。自己之理想，固不僅向此等之團體發表，而且亦從此等之團體中受其思想及感情之影響。然而因文明之進步，所以如此等之組合亦益增加，而人類之生活乃亦遂益形複雜。卽如依「卡斯梯」職業上之區別，必至令人之生活所被決定之者愈少。換言之，卽是因「卡斯梯」職業上之區別，影響於職業個人之精神生活的部分，所被限制之者愈少是也。於是職業，乃遂至將人格決定爲第二要素。此則頗爲與生物之細胞所不同之主要之點。

無論矣，在生物機關之細胞中，有某細胞一定有屬於某細胞之特種機關。然同時亦卽可知，在此諸細胞中，必定仍有其從事於各機關交涉之一種同質的細胞者之存在；此則當然爲一種之事

實。不過此種細胞，因生物發達之結果，其數目乃漸次遞減耳。以故在高等動物中，此等之細胞，業已被限制成爲極少之數目焉。然則人類則不然，因社會之進步，所以在各個人之間，所與各團體交接之數目，乃益益增繁。此卽所謂一人屬於數種社會作用之謂。此作用卽名曰「分化作用」，而對於此分化作用之此種作用卽名曰「社會的交互作用」(Law of social complication)。此卽爲法之鮑格里(Bougle)氏所發現之法則。

若就此一方面言之，固然因社會之分化作用而益陷人類於不平等；在人類當中，於是遂生出有有產階級與無產階級之兩種；在此兩種階級之間，因是而設有一道鴻溝，卽彼無產階級者，則決不能得以越此界限。此正恰如印度之「卡斯梯」，而人類之職業者，殆遂成爲一種之世襲的狀態。夫此之世襲的狀態爲何乎？此卽爲屬於有產階級之律師之子，縱然不能仍爲律師，然總亦必須爲醫士或教師；至屬於勞動階級之木匠之子，縱然不至仍爲木匠，然而則除泥匠或鐵匠外卽無他術是也。此其所以然者，蓋在大體上言之，卽係由於「卡斯梯」之世襲的傾向之所致。

然在他方面言之，社會之交互作用，則確係又有導人類於平等之傾向。此卽謂人類在職業上，

當然係各屬各一社會，然同時在另一方面，人類與諸種之團體又皆有關係。然若就由此方面觀之，若以獲得人類精神之共通性者然。蓋在人類之職業上縱屬不平等，但在社會上則確係有漸次養成平等之觀念。此社會交互作用之所以與人之一種人格者之自覺，而成爲彼等從職業上不平等之解放作用。

人類在其職業上，雖然因爲技術的關係，漸次有養成爲機械的傾向，但若在人類之他半面社會生活中，而所謂之人類者，漸次又確有趨重於人格尊嚴之趨勢。於此場合，而吾人類者，一若似了然於此現世界之外，仍尚有理想之世界與價值之世界之事實者然焉。

蓋近世社會，對於此種理想與此種價值之觀念，今則確已漸次發達，而且尙有甚重要之意義。故所謂救濟個人物質上不平等之工作，乃亦遂益加之努力。即如社會主義馬克思之徒，雖然彼係依人類之機械觀，及社會必然的進化之法則等，以貫徹其一定之主張；但實際上，彼等亦仍信有人格之尊嚴，及主張之平等。所以若謂解放無產階級，及導社會於平等之境者，此非他，乃即爲一種之理想主義者是也。此蓋如法之焦來思 (Jean Leon Jaures) 與佛尼愛爾 (Joseph Eugene Four-

Blot)兩氏所主張之社會主義然，以為社會主義，乃認為是心意中之終極主義之最論理的及最完全的之一種主義者也。

要之，社會交互作用者何？即係所以教與人類之一種平等理想，以求人類得以解放，而在能實現德謨克拉西之精神是也。換言之，亦即係所以教與人類之一種理想與價值也。若就科學上而論，分化，則決不能以使人類之理想與價值有所進步。然而進步，則可知即係以此理想為標準而作價值判斷。蓋究竟人類不可專以束縛於科學法則之內，所以平等理想，即係向德謨克拉西之實現路上進行。

(三) 生存競爭之法則與德謨克拉西

在生物界生存競爭之原理，乃原為達爾文之所發現。但至將其適用於人類之社會者，則確係斯賓賽爾與霍胥黎。茲特將其自然界生存競爭之種種形式，略述如左：

(甲) 在生物間競爭之最殘忍者，蓋莫過於強者之食弱者，及消滅弱者之甚。例如山羊食草，虎食山羊之類等即是。

(乙) 強者雖不食弱者，但僅若奪其食物，亦即為間接殺害之一種手段；此種手段，即是一種間接競爭法。是種競爭法殆皆注重行於同種族之間。例如極高之麒麟因儘將樹梢間之葉食去之結果，所以乃致使其在饑饉場合之極低者，即因缺乏食物而死之類等是。

(丙) 能順應環境者，較不能順應環境者易得勝利。此為第三種之競爭法。例如花之美者，比其不美者，即易招蝶，即易繁殖之類等是。此非得努力結果之勝利，乃正所謂係真正競爭之意義，可以當之無愧。

(丁) 非僅在生存上之競爭，乃係成為繁殖上之競爭。蓋因美的動物比醜的動物易得雌者之結果，所以其繁殖之數也，亦比其醜者多。

生物之生存競爭法則，固然係由達爾文之高倡，而始成為主張生物進化之唯一原因，但吾人若對於生物界更加以深刻的研究時，則即可知在生物界之間者，然仍尚有衆多之制限者也。是故所謂生存競爭者，無寧謂為屬於生物進化原因中之第二位，蓋已顯然。茲即將其制限述之如下：

(子) 所謂生物之進化者，本係將本來之生物，增加上新的性質者也。但生存競爭之意義如

何？乃不過唯圖既存種族之保存，而將弱者消滅，勝者生存而已。於其間並毫無創造之作用。此非有積極的進化，乃實係一種消極的進化；此非有造成新的東西，而實僅制限保存古的東西而已。

（丑）生存競爭者，固不僅消滅劣者，而同時消滅優者之場合亦頗多，其中尤以生物之幼時爲然。例如魚食卵之場合，魚固不僅食劣者之卵，而優者之卵亦以併而食之之類等是。

（寅）助生物之進化者，固不僅限於生存競爭之一方面，而所稱之生物之相助關係，協同關係，及連帶關係等諸作用亦係其一，然而此相助關係，即係其生物間所表示之相救相助機能之存在。此則顯然殆已成爲制限生存競爭之結果。且其對於此生物之進化也，其相助之關係力，又較其生存競爭之關係力強；而其在於自然物全體之間也，其相反抗相鬥爭之傾向，又未若其相合相親之傾向大；在動物中之最能繁殖者，瘁猛肉食之獸類之繁殖力，又未若彼溫和草食之牛羊等各種動物之繁殖力盛；不但此也，甚而若猛獸，尙且有漸次減少之趨勢。又有某種生物因他生物之食而反於其死骸中繁殖者，若如黴菌之食蛆，即係因其之食而反出於地而繁殖者之一類即是也。此即雖有生存競爭之外形，實係爲有相互扶助之協力。又有某寄生蟲，在一方面固然因從其母體受利

益，然而同時在他方面又在保護其母體，如人之大腸菌之殺腹中之其他有害菌，即係其一例。又有同種族之動物而造成爲家族團體生活者，如鷲與鳶之組隊出狩等即是。凡此，蓋皆爲生物間之相互扶助作用之左證，其對於生存與進化之效用，實較其對於生存競爭之效用爲尤大。

(卯) 生物如此，人類亦何莫不然。因生存競爭之結果，固然益使資本主義膨脹，然人類因各有其協力本能之作用，於是亦即又有道德論以作緩衝，蓋其所以能如此，亦即人類中之種種協力理想之所致。所謂社會政策也，所謂社會改良主義也，所謂國家社會主義也，及所謂社會連帶主義也等，凡此蓋皆係基於此人類之協力精神而生出之各種產兒。社會主義者，設若能承認其爲亦係一種政治之理想，然則彼對於經濟上，即係極端主張完全廢掉此生存競爭。綜上諸種理想者，蓋即係因人類之性質所生之必然的科學的現象。

由此觀之，世界文明之進步固然係隨生存競爭而發達，且將有導社會於不平等之傾向，但若在他方面觀之，而人類之緩和此種不平等之努力也，亦正在並駕齊驅。是則可知，主張人格平等之德謨克拉西，與生存競爭之法則決不能謂爲背道而馳。

要之，無論遺傳之法則，無論分化之法則，及無論生存競爭之法則等，蓋悉與平等之發達不相違背。所以德謨克拉西，則決非與科學之原則相矛盾。反之，如前所述社會交互作用之社會學原則，確又能使人類有日趨於平等之傾向。

第七章 社會本位之政治理想

社會本位主義之出發點，即在政治科學的觀念內。其研究社會觀念的科學學者孔德氏（August Comte 1798—1859）者，蓋即係以此社會之觀念而作為彼之社會學之內容。關於孔德社會科學之概念一層，與其說係由其師聖西門（Saint Simon 1760—1825）而來，勿寧謂為係由康多爾森（Condorcet 1743—1794）為適當。蓋康多爾森之研究社會方法為極科學的。彼主張觀察社會應使用與物理學上所用之同樣之正確方法與同樣之正確用語。又論研究蜂與蟻之社會應與研究人類之社會用同樣之方法。此種見解，是即謂社會應視作為一種之自然科學觀。故孔德自白謂其所得於康多爾森者，實較其所得於聖西門者為更大言之，乃原決無驚異也。

社會觀念雖已成立為科學的，但至其適用上，不能不謂為自十九世紀之初，直至二十世紀之今日，始足為一豐富之者。蓋因要在此社會科學的觀念上作基礎及建設新理想之故，所以不得不

先對此觀念加以討論。然既要對此觀念加以討論，又不得不先就英、法、德三國之社會概念之各種特色之點加以研究。然而關於此層，要仍應以洞悉各該國之國民性，係如何而實現為最必要也。

第一節 德國之代表的社會觀

德國之傳統的社會觀念，乃為一種之國家與社會對抗之觀念。即國家並非如法蘭西派然，將國家作為社會之一種形式，而彼乃是完全將國家與社會分離，所另行成立之一別種團體。此種社會觀，本發源於自然法，蓋即其並非單純所謂之社會(Society)而乃是所謂之Civil社會(Civil Society, burgerliche Gesellschaft)。當初在德國而為此之傳統學說先驅者，則為西呂采爾氏(Schlözer)。西氏則即認為社會是先於國家而設立存在之一種權利團體，一種無政府的團體。於此社會之內，蓋因基於財產之區別(亦即社會的職業之區別)之故，所以似方始又造成一種有權力的國家，以臨於此無政府的社會之上者然。緣此所謂之國家，乃即為保護社會所擔任之一種指導任務之謂。然此則並非在使社會與國家相對抗，而其意不過乃在以區別此國家與社會已耳。

然至菲希特對於此社會與國家之問題，則即少少變更其態度。蓋菲氏並非如西氏所主張之社會對國家之問題，而菲氏乃是另成立一種共同社會（*Gemeinschaft Community*）對利益社會（*Gesellschaft Society*）之問題。推究其意，殆即所謂利益社會與共同社會之若能相對照者然。然利益社會者何也？即在其性質內係立場於自由之上。因人類與人類之交易關係，而乃成爲一種之利益社會之目的者是也。反之，共同社會者何也？即（一）爲個人之目的，然所謂個人之目的者又何也？乃是完全起於各不同者之有共同目的之自覺者也；（二）爲個人之存在，然所謂個人之存在者又何也？乃即是有完全獨立存在之活動物等是也。如家族，教會及國家等，殆即係屬於後者。如彼利益社會目的而交易者——思想與感情之交易，物質的財物交易，及勤勞之交易等殆即係屬於前者是也。顧不過此種之利益社會，因原初係由二人之集合，然後方得推及於人類全體之故，所以其關係乃甚爲脆弱耳。孔德謂利益之社會關係即是協力之關係，在同時亦即是鬥爭之關係。是則吾人可知，在此種之關係內而利益之衝突當然必常存在云。蓋知識上之交易，雖然爲真理之探求而能使人類協同，但物質上，勤勞上之交易，則確又使社會之不平等及階級之對立。因物質

的交易而生出分業。分業者，即是將其被結合之人而使之分離者也。若抽象言之，利益社會，即係如構成擴大之途，而又如分裂瓦解之途。要之，共同社會者，即一形式之社會也，即一統一之社會也。利益社會者，即一集合之社會也，即一雜多之社會也。個人者，乃為實現自己之目的，滿足自己之慾望，而利用利益社會者也。然共同社會而尤以國家，乃即為超越個人實現普遍的目的，而乃係利用個人者是也。若依歷史的觀察，共同社會與利益社會之相爭，宜其為必然之勢也。何則？蓋個人對於其同類之地位，在此兩種之社會內，因其完全相反對故耳。蓋如此種之非希特社會哲學之目的，其任務乃即在明瞭利益社會與共同社會（而尤以國家）之區別與關係。

迨黑格爾氏係曾依其如何之偉大思索力，以使國家與社會之相對立之一事，此原已為人所共知者，即在其「法理哲學之基礎」內所說之社會論與國家論，業已詳而且盡，於此故已無復細論之必要。蓋黑氏認為社會者，係愈趨愈行複雜，而即將社會成為滿足個人慾望之手段。斯即為社會之實行其分業之處，亦即為人類交換其勞力之處。於是而階級之差別生焉，動輒遂引起階級之鬥爭。故社會者，即利己心支配之所，而階級紛爭之場也。然而在職業團體（Korporation）之內，首

先係發現道德的實在，而後各個人間乃始認出社會的職能，其初所學不過僅爲利己心之不要行動，而後乃始取得名譽之強烈的感情。由此而遂發展至國家上，然此猶未若獲得有高尙道德之意義之爲愈也。故社會者，若僅爲個人幸福之存在，而當然不能令人滿足，蓋因社會爲目的之手段，而非非目的之自身也。然社會若爲使實現人類之一致之利益時，蓋亦僅不過爲形式的淺薄的統一耳。卽就對於如此由分業及利益分離而來之依存關係上而論，則國民道德之統一者，則確實應有依國家之援助之必要。對抗社會之分子主義，經濟的要素之自律主義，及功利的連帶主義等者，在國家之中，乃原爲市民之所共同，而卽應予將其置換之，此卽在將各個人所要求鬥爭之必要差別與對立而消滅之也。蓋畢竟國家，爲最高道德之實在。由此觀之，可知立於人類之理性上之國家，亦卽是由於良心內理性之發達結果所發現出之國家，既非如盧梭所說之由社會契約而來，亦非如霍愛爾(Ludwig Hollar)所說之由力而來，而乃原是爲人類合理的意志相互貫通之一種產物也。畢竟國家爲地上之神：昔在雅典之帕苔娜(Athena)女神，是卽爲構成國家而爲道德的統一之權化。因爲尊信此女神，故市民卽感有同一之精神而湧起於胸懷。是則帕苔娜女神，卽市民之良

心上之調和。然黑格爾，則亦即稱國家爲地上之神，且亦即爲社會之利己心與紛爭之調和。

黑格爾氏之國家對社會觀，乃係爲一種之純粹哲學，而至將此種之純粹哲學，從社會學上論之者，則即爲與奧大利之熊伯盧輩以基（Ludwig Gumplowicz 1838—1910）者是也。蓋熊氏亦係認社會與國家相對立。不過此則雖與黑氏之論調相同，但因比熊氏更進一步之結果，所以此兩者乃遂終不相容。蓋即在彼認社會比國家高尙之一端，則即爲與黑格爾之主張完全相反，可以見之也。此層之意旨即在其「一般國法學」中論之。緣彼認爲所謂國家與社會，乃是歷史的由其順序而所出現之產物。然亦即爲所出現於歷史上之社會關係，則除有三種之外無他。此三種爲何？即（一）爲血族之關係，（二）爲土地之共同關係，及（三）則爲利益又爲文化之共通關係者等是。蓋人類歷史之演進分有三個時期：其當初之第一期則係現出同血族間之各相分立之種族。第二期則爲現出居住於同一領土內之國家。第三期則即爲現出共同利益又共同文化之社會。然第一期人類之相鬥爭，乃係原有其必然性。第二期國家，其優勝人種之征服種族，現出支配彼劣等人種之被征服種族，而國家，乃終成爲支配階級之榨取機關。至第三期則即應爲代此土地共同之國

家而現出成爲彼文化共同利益調和之自由社會。故認爲國家與社會，則終不能兩立。此卽爲與德國異趣，而以奧大利之情事爲基礎所主張之國家對社會觀。

德國之主張將國家與社會對立，則除上述者外，尙發現有黑爾巴爾台（Herbart）溫頓（Wundt）及太尼士（Tonies）等數人。唯至太尼士之國家對社會問題，則復又歸於昔之菲希特之主張，而成爲共同社會對利益社會之問題。如彼所著之 *Gemeinschaft und Gesellschaft* 一書，蓋卽若是。故吾等與其說彼爲介紹菲氏之內容者，則無寧稱彼爲繼承菲氏之事業者也。此問題，若就法之李嘉德（Gaston Richard）之主張而分析研究之，則卻甚便利。茲將李嘉德之共同社會（*Communauté*）與利益社會（*Société*）之區別爲之伸述如下：

（一）欲區別此兩種之社會，則卽由組織的集團與協力社會之區別上，可以見之。然所謂組織的團體者何？卽如國家，如教會，如家族，如地方自治團體，如職業組合及如中世紀之大學等是也。蓋此固皆據有一定之社會形式（*forme sociale définie*），而稱此卽曰共同社會云。緣在此種之團體，殆皆有其共同目的之自覺，而尤以如國家之模範的共同社會爲甚。其構成員如死亡一個，在

其團體內即生一個破殘，其構成員如生產一個，在其團體內即係多添一員。此乃係藉其團體之精神以感化個人，而復使個人以順應團體之精神者也。夫共同社會其構成員之目的之有共同之自覺者，即以統一而為第一要件。反之，利益社會者，即係僅在各員間而有充分之同情，協力及勤勞交換之關係為已足，而決不以其有共同之目的為必要也。

(二) 此兩者之區別又可由公私上之區別見之。如吾人之行動本係屬於私之性質之者，但有某種人確亦竟有公之性質者。又吾人或雖不受法律之制裁，而竟至被輿論之批評者等種類是。此即為吾人者，固不僅屬於利益之社會，而亦屬於共同社會者也。是故吾人與如屬於國家以外之共同社會之情形相同。

(三) 由心理的區別可以認識之。在利益社會內者，則個人之意志頗勝，而無其集合之目的。社會關係，即認為是實現個人之目的的必要手段，除此以外，則任何皆無。而其關係之普通形式，則即為契約。反之，若集合目的之大體，設若其為不能強制個人之社會，則此社會即不能稱為共同社會。且在此社會內之個人意志而亦無力。蓋個人意志，乃係藉共同社會而行，以供實現共同社會之

目的手段。換言之，即共同社會，係藉教育之力以供獻個人行動之動機，然且又爲制止利益的社會之挑撥及個人之企圖。

(四) 由感情上以區別此兩者之區別。利益社會者，即所謂之利己心之傾分；共同社會者，即所謂之愛他心之傾分。此言似稍近誇張，然或者說，共同社會比利益社會所要求之愛他較多。利益社會，設若而無名譽、廉恥，及正直等之半愛他的感情，則其存在固然爲不可能；然共同社會，亦設若對於全體無一部分之犧牲的精神，則其存在也，而當然亦不可得。故所謂之共同社會，乃是以教育養成其愛他之感情，且復在將此愛他之感情，以養成爲一種之善美的習慣爲必要也。

(五) 利益社會之過程，原係受自然界之法則所支配。何則？誠以人類皆因其依有機的衝動而動之故也。反之，共同社會，乃係依其信仰而動；然此信仰者爲何？蓋即其團體員之集合的動機也。

蓋李嘉德，原即係以明白此共同社會與利益社會之區別，就論社會學之目的（社會學效用之一）上，以指摘彼「社會實在論」與「名目論」等之論爭以求解決也。從來如孔德之社會有機體論者，蓋皆以社會爲「實在」，而認爲除構成此社會之個人外，則尙認爲復有特別之人格。然

此等論者，殆皆以個人作爲社會。但實際論之，個人者原不過爲一抽象物耳，故乃稱其爲無實在性。所以與其稱其爲社會實在論，而反不如稱其爲社會一元論 (Social Monism) 之爲愈也。反之，如達爾德之個人主義者，乃是謂社會不過爲人與人之關係，既無意識，復無人格，所謂社會之意識，蓋除構成此社會之個人之意識外而無他。無論矣，在屬於同一社會之個人意識，雖然縱有其共通之點，但此共通之點，而亦不過爲其個人意識內之事，然決不能認爲其能成爲一種別種之社會意識而有客觀的存在也。此即謂之曰「社會名目論」(Social Nominalism)，又曰「社會非實在論」。李嘉德，乃即謂此種論爭之原因無他，蓋皆由於將其原本不同之社會，而強皆加以同一社會之名稱以稱之之結果。俾而論之，良以實在論者，所見者原只是共同社會，於是遂即以其共同社會而稱之爲社會；名目論者，所見者原只是利益社會，於是遂即以此利益社會而稱之爲社會，殆此正所謂智者見者謂之智，仁者見者謂之仁，其所見不同，故其所認識者乃亦遂異耳。但此兩方面，苟能皆曉然於此種之社會實係爲兩種不同之物，則吾敢斷言，彼等之論爭必當立即中止。

要之，使此種之共同社會與利益社會之對立，亦即又是使國家與社會之相對照。甚則以利益

社會，而竟認爲係一種人類私慾紛爭之場，至國家亦卽又爲共通社會，則卽視之似爲一種負有統制利益社會及調和利益社會之職能然。蓋此殆卽德國思想之一般共同點也。顧此種思想之淵源，抑係從何處而生乎？然苟能加以研究，則頗爲極有興趣之問題。夫同一利益社會也，法蘭西人見之，卽見出爲人類協力和睦之關係，於是在其利益社會之基本機能分業當中，故遂發現出有人類之連帶。然德國人者，何以竟將此利益社會而見出爲紛爭之場乎？蓋此不能不謂爲係完全皆基於德國之國民性之所致使然也。如後所論，法蘭西之孔德，縱然會指摘出社會分業之弊害，但確於此處而又認識出人類分離之原因。然在同時亦且隨之而認識出社會之連帶與協力之事實，及得悉其力陳社會分業之妙用。唯德國人，雖至後世，而依然仍存其分業之中，及利益社會之機能中，總以認利益社會爲吾人類鬥爭分離之背景。反之，而法蘭西，則卻卽忘其社會分業之缺點，且復以之而爲人類進步之原動力，儼然竟視爲協力連帶之福音，進而加以研討。

考德法兩國學說之所以相違，蓋可完全總歸之於此兩國國民性之不同。緣法蘭西人爲樂觀之國民，所以凡事見之皆美。反之，德國人則爲悲觀之國民，所以凡事見之皆惡。觀察他之一切事

務固然如此，而觀察吾人類之性質亦仍復如是。至其結果乃遂成爲此兩者之一切學說之分野焉。例如同一社會主義也，而一則爲德國派之馬克思，對人類之性質即發生悲觀，觀其言曰：「人類之自有歷史以來即階級鬭爭之歷史也。」反之，而一則爲法蘭西派之傅立葉（Fourier），對人類之性質則即發生嘆美，發生熱情，而認天生造物無惡；信自然的道德而批難抑制人爲的道德，企圖熱情得到自由之滿足而能有造成另一種新的社會也。同一無政府主義也，而一則爲德國派之斯特奈爾（Stirner），因爲悲觀人類性質之結果，所以遂見出私慾之放縱，而發生「欲有則有，欲爲則爲」之主張，是即爲一種完全否定社會與道德之無政府主義也。反之，而一則爲法蘭西派之蒲魯東（Proudhon），因爲樂觀人類性質之結果，所以遂喊出「余之所以尊敬隣人者，以余爲人之資格也」之驚語，是則爲一種要建設有社會的與道德的無政府主義。同一國家主義也，而一則爲德國派之黑格爾即視社會爲人類私慾放縱之所，而主張國家理性之獨裁政治。反之，而一則爲法蘭西派之盧梭，則即認人類性善，要在將原始的自由與平等使能實現於今之日社會，於是而社會契約作。（例如法蘭西大革命之所以實現，乃即因其反乎其預期而陷於專制結果之所由致。）要之，德

國之社會，因其各聯邦皆主張其各地方的利益之故，所以遂呈出相爭之現象；而德國人，乃是從此相爭中所見出之社會真相，此其所以主張須有強權的帝國政府之統治也。由此觀之，德國人之所以將利益社會視爲人類私慾紛爭之場，蓋可瞭然，而使國家（或共同社會）與利益社會之相對立，然亦容或有必要歟。

第二節 英國之社會本位主義

（一）全體社會

爲現代英國之新社會學說者，而要當以推馬克維爾（Maciver）及柯爾（Cole）爲代表。至其所以能稱起爲代表，亦卽是其最特色之新 Community 之概念之所由致。從來德國學派例如李霞爾等，蓋皆係以共同社會（Community）認爲是與利益社會（Society）相對抗，而爲一種有公共性質之組織團體之意義（如國家、教會、地方團體、基爾特（Guild）及中世紀之大學等是）。然新英國學派則反是，則卽係認 Community 爲一種人類無組織的共同生活體之意義。其代

表馬克維爾有言曰：「因人類相聚而居，於是遂生出有相同的某一種程度之特別共同生活性質，夫如其傳統之風俗言語等，是即爲其最顯著之共同生活存在之證據與結果。」（見 Maciver 著社會二三頁。）由是觀之，若就馬克維爾等所說之意義，而認爲 Community 在最早原係爲無組織體，所有者不過僅其「社會生活之焦點與社會人之共同生活」已耳。若就柯爾所說之意義，而認爲 Community 在最早原係爲人類一種之感情中心，而爲實在的活動的統一所被感覺出之一種團體。其言曰：「Community 係本質的主觀的之詞，其實在則原係成立於其各構成員間之意識之上。」以故如國家，教會，職業，團體等組織體，則即係將其除外。所以所謂人類團體耶、國民耶、都市耶、村落耶、及家族耶等等，蓋無論其所形成之何一特種社會生活，殆莫不係超越國境而以其所成立之 Community 爲單位。由此觀之，可知其共同社會廣者，其共同生活之色即薄，如人類社會是；反之其共同社會狹者，其共同生活之色即濃，如國民與家族等是。馬克維爾曰：「共同社會之共同生活程度之不同，亦即是其社會之相互關係網所撒在之各處之有濃有薄，然而其新織之永久之網者，乃是超越國家，超越大陸而維繫人與人之關係者也。」

此新社會概念之第一種特色，則爲其反對如從來之「以國家所包含之總社會爲單位」之國家至上主義說。蓋如此說，乃係以國境爲社會之限界，以故與近世之國際的經濟生活、藝術生活及學術生活等之發達上頗有未便，所以彼等乃有追求更新的之社會單位云。

第二種之特色者，則爲其反對法蘭西派之分隔社會生活之目的的從來社會概念。然所謂分隔之意義爲何？蓋即所謂之國家爲政治的社會，教會爲宗教的社會，及基爾特爲經濟的社會等之意是。緣此種社會概念，係完全將社會生活隔離，而殊缺乏一種之渾然融和之總社會生活之社會單位。所謂之國家單位，雖然比較之似尙能包含上總社會生活，但因人類既已漸有成爲一種超越國境共同生活之勢，所以此種社會概念之價值，則實已無存在之必要。然而新社會本位之要求，於是因之而起矣。柯爾者，乃是將 Wholesomeness 與 universality 作爲 Community 之特色（見柯爾著《社會理論》二六頁）。所以此新 Community 之概念，即係在包括上總社會生活，而不能不達於所謂「全體社會」之意義。然所謂之此種「社會全體」者，亦決非謂而無一社會單位之意，不過有程度之大小問題耳。苟能有自足自給之社會團體而營其特色之共同生活，亦自成爲

一新社會單位。由此觀之，是故如人類團體與歐羅巴之文明社會是即爲一大社會單位，如國民與一地方是即爲一中社會單位，如都市與家族是即爲一小社會單位。

其第三種之特色者，則爲其所謂之 Community，係種種社會之複合之意。蓋就馬克維爾及柯爾所言，人類苟若營其特色之共同生活，必定要其各種之特色利益，然其目的在求實現各種之特色利益起見，故又不得不生各種之關係。而此結社 (Association) 云者，乃即是與 Community 所異之一種有各種關係之組織團體也。顧此種之結社，乃又爲有無數之目的。例如有政治的結社之目的者，則爲政黨與選舉團體；有經濟的結社之目的者，則爲基爾特與股份公司；有宗教的結社之目的，則爲教會與講演社；有學術的結社之目的者，則爲學會與學校等是；然而此國家者，亦即其中之一政治結社之目的；而所列入於其中者，亦即爲彼等所主張之特色利益是也。蓋即謂此種之組織團體，乃原係從所謂 Community 之共同生活體中而自然發生之者也。雖然此組織團體係爲依此之共同生活體爲後援，但此之組織團體且亦又爲係保護此共同生活體，故如謂結社係 Community 之機關，則即亦即可說結社有組織 Community 之機能。由是觀之，此之 Com-

community 乃即係藉總結社而固守之一種共同生活體者也。所以曰此爲社會之「複合體」，然因此之意義，故又可稱此爲「全體社會」。

夫國家若對於如此之全體社會而論，乃不過居於從屬之地位而已。畢竟，國家若無全體社會，則即不能存在，反之，而全體社會若無國家，則卻可能存立。誠然，當英國國民之移住於新大陸之頃，則即爲一種之 Community，而非國家。蓋彼等初至新大陸，則先係於森林中建舍而成家族，迨家族增而乃成村落，村落增而乃成都市，都市增而乃成州，夫然後積十三州之衆而互相聯合之，乃始脫英羈絆，宜言獨立，則遂成爲今日之合衆國。故所謂「合衆國」云者，乃即係存在於國家前之 Community 也。然而 Community 者爲何？亦即係先由家族而成村落，由村落而成都市，由都市而成州，而在各州之間，人人皆能營其各特色之自給自足之生活，以成立之一種共同團體也。此即謂之曰全體社會之概念。所以馬克維爾謂今日之哀斯基馬 (Esquimaux) 仍係生存於社會之中，尙非國家；而至最終斷論，國家者，畢竟是即爲吾人類經過 Community 之生活後之一種人爲的結社也。

(二) 組織社會 (Society)

馬克維爾之新的者，則即爲其 Community 之概念，至對於所稱之 Society，則即視爲一切種類之社會總括名詞以使用之，而毫無法蘭西派所謂之彼種社會之意義，然彼且亦甚少用之。所以其能與此 Society 一更新之意識者，則唯有屬於柯爾耳。

已如馬氏所論，一般的社會率皆各有其感情之生活，然若僅恃成立於各構成員間之主觀的意識上之共同生活，則此社會即決不能成立；所以無論如何，此社會不能不有外部之組織，而此外部之組織是即謂之結社 (Association)。蓋結社，是即於社會生活內，要想共同某種利益，因爲欲求此某種利益之實現，而所結之一種團體。顧就其利益之種類，此結社又可分爲種種。然其特色之處，則即所謂其各構成員間有一共同之目的，而亦即所謂其各構成員間有一定之組織。所以結社必須爲特種的。由此觀之，可知此則與全體社會之普遍的事情有所不同。馬克維爾曰：「結社是部分的，全體社會是全一的」即此之意義。又曰：「全體社會是不確定的，結社是確定的」。

夫以如此種之結社，無待言矣，當然要生出於全體社會之共同生活。而對於是等之結社，及社

會制度之結合，則柯爾即與一 Society 之名。柯爾曰：「因為要求明白在全體社會中之組織結社及制度 (Institution) 之複合體起見，故予用以 Society 之名稱。」所以譯此為組織社會，則頗為正當。

全體社會之共同生活本來係建築於感情的基礎之上，故所謂國家耶，基爾特耶等組織體，則決不能包括之。是以所謂此組織社會之新概念必須以其能包括一切之特種結社與制度為必要。所以結社及其結合之組織社會則頗能稱為全體社會之骨幹，但若僅組織社會則又不能以表盡全部社會之生活。柯爾則即將組織社會，作如下之詞曰：「組織複合上之組織社會，其所包括全體社會中之一切人類生活，或一個人之全部生活各項等，則決不能表現之，蓋善於盡人事之最優秀男女，將當逃出於此完全組織社會之網。何則？以此種之人類而不能將其加以組織之故也。」所以人類之愛與犧牲之生活，係謂為家族之全體社會，而決不能稱其為組織社會。

因此種組織社會係包括上國家結社之故，所以彼之範圍當然要比國家為廣；然而在國家以外所造成之宏大組織社會，若就柯爾氏之真意而論，則係在何處乎？抑亦即如次所述，柯爾所論之

結社場合者然歟。予對於柯爾所稱之 Society 係統括組織團體一點上論，則頗責其近於李訖爾之 Community 而又深怪其用語之混亂。固無論矣，李氏之 Community 係指國家、教會、基爾特與地方團體之公共的組織體，而非含有如柯氏之 Society 利益的組織體。然結社之重要者，如國家與基爾特等，就李氏之論，則即為係屬於 Community，但若就柯氏之論則即又為屬於 Society，由是可知，社會學上之對象與用語，其為有如何之不確定乎！

(三) 結社

柯爾學說之最新穎奇特者，則莫過於其結社 Association 而即為世所稱之機能說者是也。然欲理解此說，則先不可不明英國之勞働運動史。然欲明英國之勞働運動史，則尤先不可不明基爾特社會主義之發生。緣英國之勞動組合 (Trade union) 在昔原為社會改良主義，而為自由黨之一同黨。迨與獨立勞動黨成立出現後，其即帶有革命的色彩，及至一九一〇年間因有陶謨滿 (Tomman) 者，自法蘭西歸，而將 Syndicalism 之思想傳入後，乃遂益傾於革命之趨勢。結果卒因「費邊社」(Fabian Society) 青年派之倡導，而遂成爲今日之基爾特社會主義焉。由此可知，此新社

會主義之發生，當然即係受 Syndicalism 之影響，然考其結果，除其主張者一二人外，蓋皆係以無理非難國家與德謨克拉西而似爲其常務焉。此固不待言，今日之勞働組合，蓋儼然已具有國家之風；彼等之對於其組合員之強制力，蓋即與國家之對於人民之強制力等，及其對抗政府，而宣言總罷業，相與交涉勞働條件也，殆又與國交上開談判之旨趣同。由是觀之，近代之英國，於其國內確有一敵國在焉。然而其能對此種之實體而立適合之國家說者爲誰？則即柯爾之任務是已。蓋彼之 *Social Theory* 一書，是即爲立此說而作之名著。

據柯爾論，人類之慾望先分有簡單與複雜之二種；簡單者，則即是將慾望轉爲意志後，僅以即刻能得滿足爲已足之謂。但複雜者，則不然，乃是要將意志能得有永久之支持。以其如此，故乃遂生出組織其意志之問題。

所以結社者，乃即是以滿足個人之某種慾望爲目的；因爲如此，故縱然如何，此結社，乃亦係一種之特種的之者。又無論何種之結社，即便有其二三之目的，但亦仍爲係特種的之者而無改易。故稱此特種的之者，即曰結社之機能 (function)。然個人之人格則反是，其性質則純係普遍的。故以特

種之機能，不能作為倫理之原理。唯因組織的社會畢竟是結社之結合物，所以乃又不能不以機能為其原理。是以各結社者，若果皆能暢遂其機能，則吾可知社會自身之協調，當定可發達不已也。

此機能說，縱然將此機能稱為勞働組合之道德，蓋亦未嘗不可。第一因各種之勞働組合，皆為有其特種目的之結社；故其目的，則即在與其以各種機能之原理一基礎。第二因勞働組合為一種異其職務之特種結社；故如能各盡其機能，真實能保持其協調時，則即頗能求社會之進步。由此觀之，故機能說者，則確能為基爾特社會主義之原理焉。

夫此機能說，在勞働組合之社會學上論，雖然頗能適合於勞働組合之存在，但若應用到於政治上，則頗能帶非常之破壞性。據柯爾所論，國家之本質，如謂其所存在者為何？則即為其所包括者是已。蓋個人之人格依人而異，然國家之特質，則即為包容其一切之人民，而國家者，則即為一切人民之總代表也。顧個人之人格若為普遍的，而國家若即能包括其普遍的人格時，則國家者，當與國民同成為全體社會矣。然國家，則實非全體社會也，不過因其結社，乃不得不有其特別的機能耳。其機能為何？今請述如左：

國家之機能者，則即爲其包容一國之人民，而爲一個人民之總代表是已。但此國家並非代表個人之不同部分，而乃是代表個人之同一性也。是故曰：「所謂國家之機能，與其所追求之利益者，則即係爲人類之同一性也」。

然所謂人類之同一性者爲何？則約可分爲三種：第一爲經濟上之問題，如衣食住之供給，兒童之教育，或物資及勤勞之要求等是。此要求設若其爲要約消費者，則其即爲使用上之要求，而非生產上之要求也。此處之國家，即得稱爲有消費者代表之資格。然此代表消費者之利益的國家，無論矣，因其基於各個人之不同的要求，當然不能供給如此之多種多樣之物資，所以不得不致力於其各相共通之點。此共通之點爲何？則即依租稅以調節各個人之收入，及決定消費物之實際分量之物價問題是已。第二爲政治之問題，如結婚與教育之人的問題，又如階級之特種問題，然亦並非比前者爲困難問題。第三爲國家統整(Coordinative)之問題，此問題柯爾最重視之。所謂國家之統整作用者，則即爲在社會內之結社與結社之間，制度與制度之間，爲互相調和之意義；而尤其爲關於教會及勞働組合與國家之互相調和問題之意義。然國家則係與教會及勞働組合爲同等之資格，

蓋因自己不能爲自己之調停者，所以此統整之問題，乃不得不歸之於國家權限之外者矣。

現在於此得一重要結論，則是卽爲不得不否認國家之主權之一事是也。何則？蓋其理由有二：第一，國家之主權者，決非特種的，而爲普遍的。此卽爲國家之主權對個人之全人格有強制權之意義。然設使國家爲特種的結社而有特種之機能時，則國家卽決不可能以代表普遍的人格。若就柯爾之論，國家者「則是能代表一切人人之共通的某種之目的，而非代表一切人人之共通的一切之目的也」。是故假若說其不能不包括代表一切人之全人格時，則卽不能認爲其有主權。第二，依前述之理由，設若國家之團體間與結社間，但只能求其調和，而不能盡其統整之機能時，趁早卽應將此「國家」二字呼爲普通之意義，則決不能視其爲主權者也。

柯爾者，固不僅否認國家之主權，卽今日之德謨克拉西則亦一併否認之，而更主張新的德謨克拉西。其理論如下：所謂代表云者，卽一切結社之謂。緣被選舉人以代表其選舉人而作主張，則頗爲不可能之事。何則？以前者而代表後者之全格，則爲不可能故也。夫一人代表一人尙且如此，而況以一人代表多數人之場合，而令其以代表全體之全意志與全人格乎？則當然更爲不可能者也。所

以所謂代表者。假使其不能不代表其結社之機能，或僅代表其某種之目的時，則真正之代表者，則即不能不如真正之結社者然，而要常為特殊的，機能的，則決非為一般的，包括的者也。然今日之德謨克拉西者，乃以其為代表全部的之故，故不能稱其為真正之德謨克拉西云。是則真正之德謨克拉西者，乃不得不求之於「被統整之機能的代表之諸團體間之系統」中焉。然此則在勞働組合之代表機關中，則確能發現其理想；而尤以近世之代議政體為更甚。議員一經選出，在其任中即可任意行動，而選舉人對之，則毫不得有所批評或監督之。反之，而在機能代表制度者，選舉人對於其代表者，除於一定之目的外，則即決不許其有其他之活動。然此亦因其代表者，為各有其機能之專門家之故，所以亦頗能收其充分討論問題權限之效用云。

統上所述為英國之新社會學說之基礎者，則即是將國家從 Community 中逐出，而將其放入於結社 (Association) 之中的是也。因為如此，故其排斥如從來之德國學派，將 Community 作為共同社會之觀念，而是將其變為全體社會之觀念云。此固不待言，Community 之所以變為全體社會者，當然以其為有利益之故耳。誠以從來之社會，原是將 Community 者，乃不過僅視一種

單純之組織體已耳，但今則不然，而是將其擴大之，以使其成爲一切社會生活之焦點，總須在能包含一切之共通感情焉。所以其能將從來之政治、道德、藝術，各相分離之社會，而使之渾然若包括在一個單位之下者，則是即馬克維爾之力也。

至於柯爾者，乃即係以其全體社會之觀念爲基礎，而更將其理論從徹底發揮焉。固無論矣，馬克維爾是以國家劃入於社會之中，而稱其爲政治法律之執行機關，以極盡其維持秩序之機能，柯爾乃更是將此機能之理論而放進之，以至遂爲否認國家之主權云。然其理論若何？則即國家者，本即係結社，但結社者，係從公準（Postulate）中出發，故其應爲特種的，而非普遍的。因其爲特種的之故，所以結論，即歸總於不可不爲普遍的主權之主體者云。

蓋即在社會觀之內固無論矣，當然即係受法蘭西思想之感化。據十九世紀之初，聖西門固早已反對十八世紀之個人主義，而開始提倡社會之觀念也。據彼之言曰：「十六世紀者，神學之時代也，十七世紀者，藝術之時代也，十八世紀者，革命之時代也，十九世紀以後者，則正其爲組織時代歟。」其弟子孔德繼續其說，而求思想之統一，結果遂陷於一種之教權的專制主義，彼人類教者，蓋即是

也。然此社會之觀念則即頗爲支配十九世紀之法蘭西思想。最近且Syndicalism則即炫耀且勞働組合之觀念，而終至於否認國家說；社會連帶主義則即主張其社會契約協力說，而現出反抗國家至上主義之傾向。總之，無論何者，法國最近之思想，蓋莫不係依社會革命之理論，而反抗國家主義，權力主義云。

英國向爲傳統的個人主義之國，故如洛克之自由主義，本薩姆（George Bentham）之平等主義，以及彌勒與斯賓賽爾等之個人主義等，蓋莫不爲英國思想之代表的思想焉。所以，以國家爲「必要的實惡」之觀念，今昔無異。

彼等原係從盎格羅薩克森人而渡來，故其將日耳曼種族之自治自律之精神得以傳入。所謂以個別主義（Particularism）爲其特色，而有自助獨立之風者，蓋即若是也。是故其反抗權，反抗專制主義，而常以尊重個人爲其立場。

然降至近代之新事實，其能足以表現英國之社會而爲何？蓋即勞働組合（Trade Union）之發達是也。此則乃正中聖西門之預言，而即所謂之「組織」時代至矣。故無論如何，英國向來之個別

主義，自助主義等，則實行不通焉。蓋此組織之觀念原係以社會本位主義(Socialism)爲立場，故其能一反英國個人主義的之傳統說云。然此寧可謂爲係法蘭西之特產物，由斯台因(Stein)馬克思等以輸入於德國者。夫否認國家主權，若從英國之個人主義上而論，乃固無足驚奇；唯若謂其否認國家主權之理論，係由社會觀念，社會結社而成，則卽不能不認其爲係受法蘭西思想之影響。蓋在柯爾之結社論中，固已留有雪泥，且其否認主權論已在狄驥之否認主權論中見出形影，故當然不能不謂其係受法蘭西思想之影響焉。要之，統全世而論，今日者，吾輩不能不認爲係適中聖西門之預言曰：「十九世紀以後者，組織之時代也」。

第三節 社會政治

以下數章僅側重在法蘭西之社會本位主義而論之。夫法蘭西之社會學說係正對於德國之社會學說立於相對之地位。在德國稱社會係由進化而爲國家；反之，在法蘭西，則卽稱國家係由進化而爲社會。德國學者之中，則除龔貝伯盧(Gumplovics)其人帶有法蘭西派之風味外，在大體

上德法兩國則正完全立於相反對之場合，此殊有令人不可思議者也。要之，自十九世紀始以迄今日之法蘭西思想的傾向則不能不結論其為國家社會化。

據孔德之社會觀念，則即認為係一種之有科學的組織，其應用實廣。其第一，則即為社會政治（*Sociocratie*）之觀念。此觀念在以先聖西門已發其端。聖西門者，孔德之師也。在其第一之著述詹奈章（*Geneve*）住民之手簡中，則即為論學者之宜如何尊重，而曾將奈端（*Sir Isaac Newton*）對基督而比較之。且更於其著述之「組織者」中，有如下之論曰：「學者，藝術家，工藝者之工作者，則獨成為社會的必要；以彼等之所需要於法蘭西之經費甚少，故君主即將其他之被治者置於彼等之下位。然後者大抵不過其為一種無能之偏見者」。由是觀之，可知聖西門之意，乃是在將國家分為精神權與世俗權之二者，而提議將精神權與學者及藝術家；將世俗權與產業家（資本家及勞働者包含在內）。

彼之弟子孔德，因受其師之感化，乃更努力以完成此學說。在其「未成作」（*Opuscules*）——未完成其學說以前之殘缺手錄——之內論曰：「頃近有二改造案：一則為王，一則為人民。前者

爲違反法蘭西之革命以前之封建的制度也；後者即爲將社會導入於無政府的狀態。前者爲依神學的精神而被支配也；後者則即爲依形而上學之精神而被支配。是故若真正以決定社會學之系統，則即不得不依科學之原則而組織之。

此則約正與彼之人類思想進化之三狀態說相當。所謂三狀態者，則即第一期爲宗教時代，第二期爲形而上學時代，及第三期爲科學時代等是。彼據此一節之意，雖然是稱君主政治及民主政治之兩者爲相反對之物；但實則仍係前者爲對後者之反動者也。彼謂十八世紀之哲學者，不過僅爲批評的，革命的，破壞的而已；然實缺乏建設的組織的之要素。至其所以如此者，蓋即由於炫耀個人之價值，容許思想之絕對自由，而所生之結果，而畢竟，陷於社會之爲無政府狀態。是故欲救斯弊，則不能不於此處立絕對的永久之教義，以求社會之一般原理，而將此社會之一般原理，即作爲政治之根本的規定。然欲造如斯之絕對不變之教義，於此處則尤不能不依科學之力。蓋政治者，即係將其作爲一種之實驗科學也。此政治實驗科學即名曰「社會生理學」(Physiologie Sociale)，

又一名曰「社會學」(Sociologie)。

彼且更將此社會學又分爲「社會靜學」與「社會動學」之二種。社會靜學者，求行於人類社會之必然的法則，在此處以建立社會秩序原理之學也。社會動學者，研究此社會進化原理之學也。夫社會者，原以依一定之原則而進化，故其推移變化之狀態，人力決無可如之何也。是以彼謂，如違逆某時代之此種原則之政治家，縱然見其一時爲進化之順序，然至他日則必仍返於自然之順序。唯學者能求其法則，然後即依此法則以行政治之時，則確可以循其進化之步調矣。

彼雖然建立如斯一種所謂社會學的一種科學，但此則並非彼之真正目的。彼是以此種之理論認爲是實行之手段，而以知識作爲情意之方法，科學即視爲道德與政治之基礎。故彼之社會學者，畢竟即爲彼所謂之絕對的不變之教義，然此之絕對的不變之教義爲何？蓋即爲創立宗教之一種手段也。然再試問此種之宗教爲何？則亦即爲彼之人道教 (Religion de l'Humanite) 者是也。

〔按孔氏所稱之人道教，即在彼之實驗政治講義 (Cours de politique Positive) 中〕。人道教者，即視人類團體爲一「大實在者」(Grand Etre) 而將其崇拜之，之一種宗教也。蓋設若宗教之對象物不能不要求人間之信仰，服從與愛等，然則人類之團體即實有此種之資格也。

第一爲人類立於個人與自然界之中間，而有調和之力；蓋自然界之殘酷必然的法則，縱然壓迫人間；但在此處有所謂人類團體之繼續的存在，即依其努力之結果，則確可能將其宿命的自然力加以緩和也。彼天體之運行，人民固莫可如何，但如物理、化學、生物學等界之事，則人力者，又何嘗不能加以反抗，而將其顯象變更乎？然而人力所行之此種反抗與變更之情事等，則即呼之曰「文明」。

夫此種之人類團體，在其連帶關係之內，在其共心同力之關係內，其所以施惠於吾人者固然正多；故吾人對之不能不有以感謝之，然至後世其惠澤之大，當亦可想像而知矣。

夫如是，則吾等對於創造此種文明之大功臣，即當然不能不表示有一種之謝意，然此則即爲一種之祖先教，且又爲一種之文化主義也。若夫捧一身以獻於所謂之人類「大實在者」，乃原爲人生之美事，故終則遂能將己身以融合於此大實在之中，而爲報酬焉。蓋各個人者，原爲人類鎖之一環而將過去與未來以連續之者也。據此，我等始發見彼之一方面的汎神教之信仰。

人類社會之單位，本係家族而非個人，故有此家族而始成國家，而始成教會。家族之中心爲婦人，國家之中心爲軍人與產業家（資本家與勞動者），教會之中心則爲僧侶。良以人類團體之本

實由於愛，故不得不以婦人爲人類團體之象徵焉。在此人類教中，人類因其努力而始得以貢獻文明，抬高人格，故於此處乃不得不征服各個人之利己心，以求實現其愛他主義之勝利。

孔德因反對個人主義，故即以權利之觀念而作爲無政府狀態之原因，以建設彼義務本位之道德。彼謂僅人類團體始爲唯一之實在，而個人畢竟不過爲一抽象之名詞耳，是卽爲反對十八世紀個人主義思想上之無政府狀態。

彼之此種之目的，原亦卽爲聖西門之將國家分爲精神權與世俗權二種等之意。此本羅馬教皇與德國皇帝對立時代之一種仿倣產物；蓋孔德之目的，原卽在據羅馬教會之信仰統一之例，以求思想上之統一而已。由是觀之，此不能不謂其爲係鑑於十八世紀之個人主義與法蘭西革命之破壞思想而所取立之一種秩序主義之政治理想也。然此則與昔大隈侯晚年爲思想統一反對社會革命所倡之「教化的國家」觀念，不能不謂其爲又甚有趣味之暗相符合之兩產物耳。是故此種社會政治，雖然責重權力，但此權力並非國權，而係社會權也。所以，此則頗不失爲一種之國家社會化運動。

第四節 工團主義與多元的國家論

Syndicat 者，工團之義。勞働組合(Trade union)在英國雖然自十八世紀之初以來即漸次發達，但在法蘭西之革命當時，因鑑於王政時代之職業團體（一名基爾特）之弊害，故即絕對禁止之。唯至一八八四年因初解放此種禁止之故，所以即有猛烈的勞働組合之發生，而遂成爲今日勞働總同盟（C. G. T.）之組織焉。

當時因基於此勞働組合之上，而即生有兩種思想運動：一即爲革命的工團主義（Syndicalisme révolutionnaire），一即爲全體工團主義（Syndicalisme intégral）。革命的工團主義者，乃是勞働者因憤慨議會之社會主義以與腐敗的民主黨提攜，並且否認國家與議會，而主張勞働者之運命，乃只可依勞働者之手以開拓之之一種主義也。彼等嘲笑在從來勞資爭議之場合，率皆以議會之議員立於勞資之間以試行調停之間接行動，而從此以後，彼等即直接與資本案相接觸以得解決其爭議。緣直接之行動，即是以暴力實行猛烈的階級鬥爭。所以此派之運動即是一種否

認國家之運動，於此意義則不能不說其爲一種之國家社會化。

全體工團主義之目的，則實與革命的工團主義之目的完全相反者。蓋革命的工團主義之目的在階級鬥爭，而全體工團主義之目的則在階級調和。馬克思雖只認有資本與勞動二階級，而不認其他之階級，但蘇俄之革命則確係發現有技師之階級。緣蘇俄之勞動者，因將技師放逐後，曾陷於其生產不能之狀態；故其結果西歐羅巴之技師等，遂成立一種組合而開始彼等之階級的自覺焉。

然若更澈底研究之，則即係階級，不單以資本家、勞動者、技師等爲限；凡是一種職業而將其組合之，則皆得成爲一個階級也。法之倭羅 (Valois) 曾於其「新經濟學」中說明之。例如關於葡萄酒之製造，若就資本家與勞動者在勞銀上論，固然其利害互異，但一旦葡萄酒之價格若漲高之時，則確又能將其利害而共同之，以與葡萄酒商人相對抗；所以，在此種之場合，則一種之共同委員會即不能不成立。對於同一地方固然如此，即在他之地方同業者，關於葡萄酒之資本家、勞動者、商人等而亦有共通之利害；所以在此種之場合，而地方之葡萄酒業之組合，故又不能不成立。復次，依與此

同一之理由，對於外國之同業者，而全國之葡萄酒業之組合，更復不能不成立。然此，苟能將全國此等一切職業組合之代表者會於一堂，蓋即可能爲法蘭西全體之偉大的機能代表機關焉。不此之務，若僅依勞資兩階級相對立，則勢必致引起鬥爭之弊；然若將此一切之代表者，令其會於一堂而共同協議，則確可能收階級調和之實。即就葡萄酒製造之勞銀上而論，雖然一切組合之勞動者團結之以與資本家方面相抗爭，但假若葡萄酒之價格，對於其職業之資本家與勞動者一旦發生利害關係時，則其確又能以與其他職業勞資兩階級方面相對抗。夫此，則豈非偉大的階級調和之機關哉？

夫將社會全體按職業之組合以組織之，集其組合之代表者而企圖造成一種之會議，此已殆成爲今日全世界的運動，而無可否認者。在一方面，柯爾則即主張以此職業議會即可以代今日之德謨克拉西議會；在他方面，狄驥則即主張將此職業代表議員即可以混合今日議會之議員中而使其以議政治。今日英國之基爾特社會主義（Guild Socialism）則即係此工團主義之一種。予曾主張將此種工團主義可以利用之於吾國（日本）貴族院改革之問題內，以貴族院即作爲職

業之代表機關。

蓋由於普選之實行，而無產黨當然必出現於衆議院，故階級鬥爭，則吾知其必輸入於吾國（日本）之立法院也明矣。然二院制度之精神，如其謂某一院者，是爲補充他一院之缺點而存在之義，則是即應以上院爲階級調和之機關，而以緩和下院之階級鬥爭，爲甚得當也。所以各職業之代表者，係以人口比例爲等分而使之代表之，此固然甚是，但猶未若先主張就過渡的制度上之貴族院內，以三分之一與貴族，以三分之一與官僚，則其餘之三分之一即可與職業代表議員之爲更善也。此議論在當時雖稍感過新，但至最近意大利之莫索里尼（Benito Mussolini）而已經將此主張實行於其之上議院矣。此則殊不能不令吾輩聞之稍吃一驚也。且德國大戰後之新憲法而所形成之經濟會議則亦即爲此制度之實行者。要之，工團主義者，爲現今世界大勢之所必趨，在各國立法上遲早必有以採用之，蓋可想像也。

工團主義之理論，雖然發源於法蘭西，但其最發達之區域則厥惟英國，從其關係上論，至最近亦且爲英國之理論，而又且爲新穎之學說，而尤以青年政治學者拉思基（Harold J. Laski）最

早即加與此種政治理想一多元的國家論之名稱，而主張主權之分割。換言之，即是主張主權之否定。法蘭西之狄驥，則即為基於主權否定論之多元的國家論者。至荷蘭之庫若璧 (H. Krabbe) 亦有與此同樣之傾向，而英國之柯爾則更為基爾特社會主義之理論家等之高倡主權否定論者也。在英國視為國家社會主義之代表者韋伯 (Sidney Webb) 於其改宗多元的國家論之「英國社會主義的國家憲法」一書中，則即係主張將議會分為二部，一為政治議會，他為社會議會；前者是討論從來之政治事務之議會，後者則為討論經濟問題、衛生、教育、交通、藝術科學、勞働、財政等問題之議會。

尤以英國自一九二六年勞働組合之總同盟罷工後，吾輩要明白，其一時雖歸失敗，但其捲土重來之企圖必然仍可實現，但萬一勞働者方面能占勝利之際，則英國之制度，其果係成爲一元的俄國式之社會主義的專制國家乎？抑或流爲多元的自由勞働組合之國家乎？此誠一疑問。誠然，在今日之世界各國中，則實再覓不到如對英國政治之此種興味之國也。吾等現只可靜觀其形勢之推移，以定進退之方針。爰就多元的國家論之代表的學說，將法之狄驥之主權否定論介紹如次：

狄驥之法律改革意見，其根本目的，固不僅否定權利之觀念，而且亦否定國家主權之概念。蓋彼之方法，爲一完全社會學的。據彼之學說，社會則是分爲二種之連帶關係而存在，一爲類似之連帶，他卽爲分業之連帶。（此學說與予將其介紹於第八章之杜爾幹學說，稍有不同）。要之，法律不過卽此連帶之實現，而國家則卽爲保障此連帶之存在的制度也。緣國家分爲治者與被治者之兩階級，此治者卽是爲保障社會之連帶，由國家委託權力於一羣衆人，而此羣衆人在社會分業內卽可保障其連帶之關係，至於勤勞者，則卽其所負之一種之義務也。

所以國家之主權並非必要，且個人之權利觀念亦不可認爲必要。蓋此主權與權利畢竟不過皆爲哲學之遺物，形而上學之觀念而已。原來主義一名詞係由羅馬之 *imperium* 一字而來，迨至盧梭，雖然稍具社會契約說之形，但其形而上學的空想，則仍可謂爲係完全哲學之產物也。至其所以成爲如斯之狄驥之主張者，乃是由其立於社會學的方法之上，以國家作爲實在論的觀察之結果耳。

彼之此種社會學的方法，蓋卽係受孔德之感化。所以彼同孔德皆主張義務本位之學說而捨

棄權利本位之觀念。孔德曰：「此權利名詞則正與哲學上之原因（Cause）名詞相同，而誠應由政治語中以排斥之也。在此二神學的形而上學用語之中，則此權利之一用語，今後即成爲不道德無政府的，而亦正恰如高善（Gosset）之所論爲不合理詭辯的矣。蓋正當的權力，不可由超自然的意義中出，且雖然真正之權利，而亦無可存在之理由。爲對此等神學的權力而奮鬥之最近五世紀之形而上學，所謂輸入之人權觀念，是亦不過有其消極的任務而已。假使人權一名詞與其一真實的組織之意義，則即係將個性變爲神聖化而表白其爲非社會的性質。蓋在未被許宗教的名義實證的狀態中之權利觀念，即應根本消滅。各個人對於一切皆有義務，但無論何人而其固有之權利。換而言之，則即係無論何人除其義務中之權利外，即無權利」。

據狄曠之意，國家只有主權而無人格。且不但無人格而亦非主權之主體。唯不過一羣之治者，爲確保其社會之運帶，而應執行其法律以從事公共之勤勞而已。換言之，亦即係唯行使其公共之勤勞，負擔其公共之義務也。因此，故決無何等之權利與何等之主權之可言。至所稱之國權者，蓋亦不過由社會所委託之一種物質的力，而執行此「力」之治者，是亦不過如從事他職之人行使其

完全社會分業之一而已矣。此卽爲狄驥所主張之個人主義者之權力，須加一種之制限之主權論也。

要之，工團主義之國家論者，率常歸結於主權否定論者也。此蓋可由狄驥與庫若璧之法的主義說上見之，一方固然否定國家之主權，同時他方則又尊重法律，故論者批評其謂返還於昔之法治國之觀念，殆非無由也。是卽爲國家社會化之次一現象。

第五節 無政府主義

蒲魯東(Proudhon 1809-1865)者，與傅立葉(Fourier)同生於法蘭西之Besancon之附近。父爲貧苦農民，卽於 Besancon 街開設酒店。氏家貧無力購書，故常借他人教科書抄錄而讀之，卒業後爲印刷工人以立家，唯適因當選 Besancon 之 Academy 之懸賞論文，故遂能獲得學費以留學巴黎。

未幾，遂成爲法蘭西第一流之著作家。著述甚富而文章尤雄壯矯奇，故深爲社會所熟悉。彼之

著書中最有名者，則厥唯關於所有權之四部著述，而尤以在「何謂所有權」一書中，其劈頭即謂「所有權者，盜也」一語爲最著稱。關於彼之無政府主義之著書，除上述者外，則尙有「十九世紀革命之概念」與「聯立主義之原理」等著。

所謂「無政府」與「無政府」之名詞，在從來卽有。唯此處所謂之無政府主義者之一語，則確爲係由蒲魯東所創始。在其何謂所有權之一節內，蒲魯東曾自問自答曰：「汝者，何也？」「我，無政府主義者也」。按此一種淒味之言爲更顯著。然無政府主義究係爲何一種意義乎？則請觀蒲魯東之與其所下之定義而卽明，其定義曰：「無政府者，卽主人與君主之無分別也。此主人與君主之無分別者，蓋一如吾人日常所接近繼續存在於某處政府之形態，而爲人間認國王爲規則，認國王之意志爲法律所脫不掉之一種習慣相同也。而其能使吾輩矚望於此種之最無秩序與混渾之表現者，則卽無政度主義之意義是也」。要之，所謂無政府主義，卽否認一切權力，而要求完全自由與完全獨立是也。

然試問此無政府主義係因何而生乎？據蒲魯東所云，原始社會，人類在其本能，蓋皆係遵從家

長與國王。迨人類知識發達，經驗增加，所以乃即以理性而自己支配自己。在此處則即生出法律，而人類乃遂又遵從國王與法律矣。彼之言曰：「人因求主權意志之根據，所以乃遂至反抗國王。在此際，人並不遵從如何之權力，而唯有自己爲自己之王，是即爲全體意志之原理。」盧梭之社會契約說，即認議會之議決爲國民全體之意志，且亦是即爲德謨克拉西。在共產主義之下，則係造成多數之國王，然而在無政府主義之下，則即誰亦不爲國王，我等者則唯有繫屬於我等之意志，而全體皆爲組合員也。此言之意義，則即爲人在本能之上係爲遵從家長與君主，而承認其無意識之權力。但雖不生何以必須遵從權力之疑問，然以後世知識發達之結果，所以乃遂生出法律，即國王自己亦不得不遵從法律。當是時始開首研究主權主體，乃遂馴至反抗國王，而成爲自己爲自己之主權者，此是即爲德謨克拉西。蓋此與共產主義（一種專制主義）之人民各個皆爲主權者以創造成爲多數之國王者則爲陷於同一之結果。然無政府主義者，因其所造成之社會係基於契約的關係，所以全體皆爲組合員，即爲全體誰亦非主權者，而誰亦非國王，此是即爲蒲魯東之立意處也。彼以所有權爲專制主義之基礎，故所有權與政權應同時廢止。彼曰：「人間對人間以權力相

見者，乃知識發達之逆理也。」又曰：「所有權與主權者，自有世界以來即繼續崩壞者也。蓋人間求正義於平等之中，亦正如社會求秩序於無政府之中。」又曰：「所有權與盜賊、英雄、主權者等等名義皆同一之意義也。是等蓋皆係依其法律以強制其意志，夫其爲有如何之矛盾，其爲能如何以統制之，不忍是焉，故同時乃主張立法權與行政權。」

是等之言，蓋彼是以所有權對於其所有物之有絕對處分之權者，即認爲是主權。主權在一國之內似有專制的形態，而所有權對於其所有物，所以說亦有絕對的支配權。故彼主張所有權與君主權應同時廢止。蓋即排斥一切之權力者，是即爲彼之主張也。

然於此，在蒲魯東尙有例外者，即在權力當中，將家族之權力除外是也。即承認夫權與親權。由此點觀之，此即爲與他之無政府主義所相異之點。

無政府主義者，爲最反對國權之主義者也。蓋國家者，以其爲一切權力所要約之權力，及一切權力之集匯處故耳。所以說，國家即爲強制徵收與壓制之先手，此即爲彼之因反抗權力遂至主張廢除國家之立意。彼之言曰：「革命之最特種的亦最決定的結果者，則即爲將勞動與所有權組織

後以打破中央之集權也。換言之，則即係消滅國家。

無政府主義者，雖然否認一切權利，至最後乃至否認國家，但至彼等主張廢止法律上乃遂暴露其破綻矣。彼等之理由則即爲：「政府在社會中所謂行使父之義務，然父在家庭中不要法律，夫無法律家庭之父既決不害於家族，而且能得其信用，故如是，予所以不認法律爲必要。然法律爲何人所造乎？盧梭說，此爲全體意志之所造，所以說遵從法律，即是遵從自己之意志。但實際上說法律者，則實非我之力之所造也。故國家與我既有契約而亦無交涉，不過唯國家從我之中取其貢獻耳。在此處，我與國家之間，既無良心上之關係，而亦無理性上之關係，不過僅有熱情與利益之關係耳。所以我願結契約，而我不願要法律。我者，則殊不認爲有強制我之自由的權力之必要也。故法律者，畢竟不過爲權力者與有產者之蜘蛛網而已。」此即爲無政府主義者所主張之以契約造社會，而否認如法律之命令的強制的之權力作用。蒲魯東曰：「政府不過僅能以法律約束少數、簡單、善良者耳。然人間之利害關係複雜無限，則到底若僅用此種之法律不相適合。若其僅止於此，則一種之法律已足有餘。此即爲對於他人之人如不好爲汝則即不爲，他人如好爲汝，則亦即如汝好爲他人。」

然此則非法律，而係一種普通正義之法式也。一切人間交換之規則也。故法律，簡單言之，則即為達於契約之觀念，即為達於權力之否定。」

夫無政府主義者之否定權力，則無論如何已為不可掩飾之事實。然此實係大錯，蓋人間雖然如動物之生存競爭，但決非如動物生存競爭所用之方法之無限制。在動物界中，雖然是強食弱，賢欺愚，但在人間則確不許如此。然而為此種之禁止者，則即為法律，苟無法律，則勢必至弱肉強食，而社會遂陷於非常之不平等矣。不平等之結果，則終成為壓制。故無政府主義者，雖然是求自由，但確是失去自由，即所謂矛盾之主張也。

法蘭西無政府主義之特徵，雖然否定國家，但並不否定人間關係，且復注重同類及社會。在此點上，法蘭西之無政府主義與德國之無政府主義者斯特那 (Stirner) 所說之「我欲有則有，欲為則為」之絕對的個人主義者又迥乎不同。蓋斯特那之無政府主義則在否定道德與社會，然而蒲魯東之無政府主義者則確在尊重人類。彼之言曰：「我之所以尊敬我之隣人者，以其為人之資格也。」此種尊重人類之主張，則即為法蘭西無政府主義之特徵，而亦即其所以成為社會本位主義

之無政府主義也。所以蒲魯東之弟子巴枯甯 (Bakounine) 之無政府主義，則即主張不僅願欲自己自身之自由，而且尙願欲萬人之自由。彼之言曰：「我之真自由者，不僅在使我個人自由，而要使我之周圍之人人皆同自由方可也。蓋他人之自由並非妨害我之自由，而卻爲我之自由之保證也。」至巴枯甯之弟子克魯泡特金則亦係注重社會關係，而主張人間之協力，乃遂著成彼之著名的「相互扶助論」。統上所論，蓋即所謂法蘭西系之無政府主義之特徵。

然試問蒲魯東若否定權力，則將以何種方式以組織社會乎？據彼之答曰，以契約組織之。蓋彼之「聯立主義之原理」，是即爲此目的而作。夫此聯立主義，則即係契約者之各個人間，除其在契約上應受拘束者外，按照原則，則即爲各個人完全獨立，而完全自由。此原理在今日之四種場合上，蓋已被適用。

第一國際聯盟 此聯盟之各組合員的國家，除在聯盟條約所僅締結之契約事項上應受拘束外，餘則皆完全獨立。

第二聯邦制度 亞美利加合衆國之各州，除僅在憲法上所拘束之事項應受中央政府拘束

外，餘則皆完全獨立。

第三現代勞働總同盟 各勞働組合除僅在契約之事項上應受總同盟之拘束外，餘則皆完全獨立。

第四現代之國家以對於人民有絕對之強制權爲原則，而以限於規定於憲法上之事項許人民以自由者爲例外。反之，無政府主義之社會原則上則是各個人皆完全獨立自由，而以僅在契約事項應受政府之拘束爲例外。

設此制度能實行，則今日之國家即完全化爲各不同之協力團體。換而言之，則亦即是無政府主義者，不能不說是以社會而代替國家。於此意義上，無政府主義則又不失爲社會本位主義之一。無政府主義之心理觀，乃是對於人間之性質過於樂觀。蓋即是信人間之本能爲純粹協力的故也。例如吾人在第五章第四節所論，人間之社會本能，乃本是含爲鬥爭與協力之雙方本能。所以縱無權力，縱廢止法律，相偕人間亦能組織社會，則卻爲完全空想。夫在今日之生存競爭之方法有刑法之限制，尙仍不能脫弱肉強食之弊害，因自由競爭之結果遂陷於富者愈富貧者愈貧，而社會

主義者批評之即謂之曰無政府狀態。然設若爲制限生存競爭之方法，防止弱肉強食之弊害，而將國家廢止，法律廢止時，則吾敢斷言，其弊害之甚，則更不知伊於胡底矣。蓋非常不平等之社會出現，其不平等之結果，乃勢必爲強者之壓迫弱者，故無政府主義者，雖然在求極端之自由，反而卻陷於失去自由之矛盾也。然其所以成爲如此之矛盾者，蓋即由於其將人間之性質以非科學的曲解之結果耳。

第六節 政治理想上之社會主義

法蘭西自十九世紀之初，社會本位政治理想之一的社會主義蓋既已實現，而聖西門、傅立葉、葛白及勃郎 (Louis Blanc) 等諸人，是即以種種之形態去描寫社會本位之理想鄉之社會主義者也。迨一八四八年爲實行此種理想之故，乃曾起而革命，唯不過旋歸失敗耳。厥後直至一八六八年馬克思之資本論 (Das Kapital) 第一卷出，此社會主義者方始具科學的形態，乃遂得再與世相見。惟法蘭西之社會主義者，則雖至今日乃仍依然爲一種之政治理想而不變。今爰特就恩格斯

(Engels)所罵爲法蘭西空想的社會主義之種種形態，略爲介紹如次，然此非他，則即所謂政治理想上之社會主義者是也。

(1) 聖西門 (Saint Simon 1760-1825)

聖西門者，法蘭西之貴族也，年十九助美獨立，即以勇馳名當時，歸而投身實業界，在革命時代乃遂放棄其貴族之階級以投機而造成大資產。厥後乃研究一切科學與學者相交遊，以及保護學生，組織科學等等，而其爲改良社會則頗有種種之新方策向外發表。不意中途資產蕩絕，生活遂陷於窮窶，即曾企圖自殺，以手鎗向頭部發射彈丸七發，倖皆未中要害，乃得免於死。無何，得某實業家之助，生活方復獲安定，嗣遂發表社會之改造案甚多。蓋氏爲天才預言人物，彼雖非組織的大著作家，但其弟子中如創立實證哲學者之孔德及歷史家攝里 (Augustin Thierry) 等等則即皆係大學者也。

聖西門之「關於歐羅巴社會之改造」一篇，蓋尤爲彼最特色之救世主的預言。其言曰：「十六世紀者，神學之時代也；十七世紀者，藝術之時代也；十八世紀者，批判與革命之時代也；十九世紀

以後者，則即不能不爲組織之時代也」。夫此言者，彼雖係爲對一八一四年維也納會議當時而發之歐洲將來之預言，但此則確係認爲彼之洞察國家思想漸次向社會化方面傾向之名言也。故近世創立之社會主義，亦不過爲組織此社會之一種嘗試耳。

夫社會主義，聖西門自己不過僅置一基礎而已，其真實組織社會主義者，則仍爲在十九世紀之前半期由彼之弟子之一團而組成。其弟子即爲聖西門尼亞（Saint Simoniens），而爲與其一團者，則即爲李洛（Pierre Leroux）葛白（Cabet）勃郎（Louis Blanc）及傅立葉（Fourier）等諸人是。

聖西門思想家，雖然爲一富於非常獨創之人，但確缺乏組織體系之才，故其著述唯不過片斷的表示意見，與暗示其弟子以立秩序而已。由其著述內蓋頗可以見彼之社會主義之思想，茲將重要諸點概述如下：

在彼著之第一書「詹奈章住民之手簡」（Letters d'un habitant de Geneve 1802）中，即記勞働之可尊，而以「凡人皆爲勞働之人」（Tous les hommes travailleront）一語爲揭題，

以勞働與知識之協力必要說爲宇宙之唯一法則。其後彼即與此勞働與知識之協力以「產業」(Industrie)之名詞，而預言將來能支配社會者，則必爲此產業階級。蓋此即爲今日馬克思主義之唯物史觀之第一出發點。而彼尤以攻擊有閒階級爲本務，並期有以將其滅絕之。

彼在其「新基督教」(Nouveau Christianisme 1825)一書中亦云，從來之基督教者，不過徒然爲社會一小部分人之宗教耳；而其目的，則亦不過僅在滿足其甚不急務之要求。質言之，則即是在與其以靈的滿足，此從來基督教之主要的任務也。此種事實在新舊兩教中皆同。然基督教者，愛之教也。所以即不能不求滿足最大多數之最緊急的要求。但何爲最大多數之最緊急的要求乎？則即無產階級之物質的要求是也。蓋今日之貧民實絕已無靈的慾望也。所以從來之基督教者，不過爲少數者之宗教耳。但設使我等皆爲神之子，我等皆互爲兄弟，則首先不能不將此貧民之物質的缺乏加以救濟。此今日之社會主義之所以以經濟問題，而爲建設社會問題之第一位也。

然此，則尙有與今日之社會主義相異者，蓋即今日之社會主義者，乃是無產者依據鬥爭向有產者奪取其物資之利益。反之，而聖西門者，則即是爲救無產者之窮迫狀態，而將其訴述與有產者

之義務心中以求其同情。質言之，則即係一種之連帶主義也。緣法蘭西之社會主義，係常以將其基礎置於友愛之感情上爲通有性，而與主張階級鬥爭之德國社會主義之性質則完全異趣。要之，此種之差別，蓋即可歸結於德法兩國國民性之不同故也。

是故在聖西門之社會主義，而平等之觀念尙未發達，彼雖然理想在消滅階級，但尙未憎惡資本，攻擊利潤。唯至其弟子聖西門尼亞時，而始攻擊所有權之不當，主張廢止繼承財產，收爲國有等等。至此而真實的社會主義之意義方始大備。此派之首領則爲安凡廷 (Enfantin) 與巴撒 (Bazard) 二人。而尤以巴撒所著之聖西門尼亞之教義爲最能表現此派之主張。彼等又發行生產者 (Producteur) 雜誌。

聖西門尼亞者，乃是以一種宗教運動之形式而宣傳，着特別之服，結隊而舉行示威運動。唯因性之問題則頗爲社會所攻擊，於是安凡廷遂被法庭處以一年之拘留，至是此派乃遂瓦解。

(11) 傅立葉 (Fourier 1772—1837)

傅立葉者，法人也，生於Besancon，而與蒲魯東及蕭鐸 (Victor Hugo) 等同鄉爲一天才思

想家，有想像力與數學的精密頭腦，愛地理學、建築學與音樂。由彼之創意而將「佛蘭斯太爾」(F. Lanstere, common building 余譯爲幸福之宮殿)之案提出，爲期其實行，乃遂募集資金，每日自正午十二時至下午一時止爲而會時間，專在旅館恭候。彼有一種之天才，且又爲一種之狂人。其預言中者非常之多。然在他一方面則又爲空想，若似癡人說夢。其「幸福之宮殿」(譯者按：此亦可譯爲公共住宅，共產團體宅舍，及其產自由村等)所併合之生產組合及消費組合之觀念，則卽成爲今日經濟學者所研究之題目。

彼之主要著述則爲「家庭農業組合論」，後又改題爲「普遍的統一論」，於此書中，則係論述「幸福之宮殿」之原理。彼在論此社會之改造案以前，乃先係從心理學的研究作起。因其信神之結果，所以要求有合於神意之社會，而以依神之意見去組織社會。此卽爲合於神造人間之性質，實言之，亦卽是要造合於人的傾向之社會。

緣人係被三種之原理所支配，卽第一爲熱情 (Passion) 第二爲身體，第三爲理智等。蓋熱情爲原動的原理，身體爲受動的原理，理智爲中立調和之原理等是。故最重要者則厥爲熱情。而傅氏

所下熱情之定義則卽有慾望。蓋人類之一切自由行動，實言之，則卽係人類被慾望所支配之身體與理智之自由作用也。而此慾望，傅氏卽呼之曰熱情。此熱情則卽是行爲之動力。熱情有單純者，然因其變化亦生有複雜者。

要之，一切之熱情者，皆係人類願欲幸福之慾望也。此幸福無論何人皆可得之，皆可參加。愛他者，人之自然之情也。故自己與他人若能同時皆獲得幸福，固然人皆喜而從之；但人之利益若立於相反對之場合，則確卽不能共同齊享矣。故在此種之場合，必須要求人類之合一。實言之，卽是以調和一切之慾望爲最重要。此種之調和則卽爲幸福之慾望。此幸福之慾望則卽是在歸於一，而將此統一之傾向卽稱之曰統一主義 (unitarisme)。傅氏者卽係將此統一主義分析出人類之熱情有如下之十二種。

A. 奢侈的傾向

- 一. 味覺之熱情 (le goût)
 - 二. 嗅覺之熱情 (l'odeur)
 - 三. 視覺之熱情 (la vue)
 - 四. 聽覺之熱情 (l'ouïe)
 - 五. 觸覺之熱情 (le tact)
- } 感覺的

B. 團結的傾向

- 六. 野心 (ambition)
 - 七. 友愛 (amitié)
 - 八. 戀愛 (amour)
 - 九. 家庭 (familisme)
- } 愛與感情的

C. 集團的併立傾向

- 一〇. 競爭慾 (cabaliste ou contrastante)
 - 一一. 組合慾 (composite ou exaltante)
 - 一二. 變化慾 (capillon ou enjrenante)
- } 分配的

彼之心理學雖甚顯明，但其主要者則在感覺的，且尤以輕視道德的爲其特色。賈言之彼即係認道德爲對於自己相戰爭。蓋傅氏者係反對道德而盛稱調和說之人也。其言曰：「學者之社會界乃是包含稱謂道德之教義。而此道德之教義則即爲熱情的引力正而之敵。道德者則即係教他人與自己相戰爭，教自己應抵抗其熱情，而神者則即係教吾等之魂不得有賢明之組織者也。蓋凡稱此等之義務皆爲哲學的輕浮，而與自然即無何等之關係。義務者係由人間而來，熱情的引力者則即係由神而來。」

彼意係以如斯之心理解剖爲基礎而去組織新社會。至今日之社會，人間之不能獲得幸福者，蓋完全違背人間之自然傾向（即熱情）但試若人能與此熱情巧相結合以組織新社會，則人間自然能獲得幸福，比從來自然更能增加生產力。因此種之理由，於是乃有彼「佛蘭斯太爾」之計畫云。

其實際之方法則即爲先選擇其自然美的土地，而造一旅館型之大建築。在此建築物之內即收容三百家族（即千五百人乃至千六百人）。但各家族皆各有各之齋舍，不過唯飲食、娛樂及家

政等則爲全體共同，質言之，卽是消費共同。

然設不僅共同消費而亦共同生產之際，則卽係要依前揭之熱情表，以利用人間之自然傾向而組織其勞働方法。一日要分成爲八份，則卽是每日要變化爲八種工作。例如第一時掃除，第二時摘草，第三時播種，第四時遊戲，第五時收穫，第六時手工，第七時讀書，第八時睡眠等等是。此卽在利用人間之變化慾（彼呼此曰蝴蝶慾，又曰惰情慾），人得常從事同一之職業，故不致於倦怠，所以在一日之中要以變換數種之工作爲必要。

次則分人間爲若干團體，卽是在利用人間之友愛慾與組合慾所劃分之場合，而以少女與少女爲一團，老人與老人爲一團，青年與青年爲一團等是。其他或利用家庭愛而以家族與親族爲一團，或利用戀愛而將青年男女組合爲一團等皆是。在此制度之下，計畫兒童亦當參加勞働，如歌唱同乘樂隊馬車，出外摘草等等。

然人間因有「野心」之關係，故遂利用「競爭慾」以使之實用於團體之間，而求工作能率之增進。要之，人間若能利用熱情，工作則卽不致於倦怠，每日睡眠四小時已足有餘，蓋此卽是傅立

業之主張。

傅氏之獨創，其能最影響於後世者，則厥唯其組織組合，所規定之投資方法之一事。而此組合，在大體上講，雖然是股份的組織，但各個人之出資額，即應受有一定之分配。其資本之主體，蓋不僅限於金錢，即以知識及勞力等皆能換為出資之資本。故其利益之分配，而即以資本占十二分之四，勞働占十二分之五，才能占十二分之三等為比例。

彼並決不反對所有權，唯不過主張將土地統一，依照大農式之組織以耕作耳。

此制度之特色處，其最要者，則即為共同「生產」與「消費」，然伸言之，則亦即係現代之生產組合與消費組合之合併。所以在今日之經濟學者，雖然其係在產業組合 (Co-operative Society) 之一種應用上去研究，但若將傅氏之空想的部分除去而外，實際上，其應當採用處則實甚多。今日之法蘭西者，則即有採用此制度而成功之公司。而此公司者，則即稱為「鳩斯家族團」 (Familie-terre de Guise) 由總經理之盛情，乃就工廠之傍建一大寄宿舍，而即使勞働者居於是焉。且將其勞力即漸次換為股票，而在使彼等完全組織成為股東。蓋此乃即係根據傅立葉之定率而實行之。

資本才能、勞力三種之利益分配額也。此「馮斯家族團」者，蓋已爲今日法蘭西名勝之一，外人每常至此而遊覽焉。

唯傅氏者，因過於空想的結果，所以在男女之關係上，遂生出一種特異之見解，而爲社會所批難，此卽與聖西門尼亞所處之環境相同。

要之，傅立葉之制度特色處，則卽係在使社會之全體而完全與國家無關，以主張組織農業本位爲主。質言之，則卽係一種之無政府主義。且在其人間之協力意義觀之，其所試行改造國家而爲社會之一事，則又甚顯然耳。

(三) 勃郎 (Louis Blanc 1811—1882)

傅立葉之社會主義者，則是完全反對無政府主義，而此勃郎之社會主義者，則乃是特別重視國家之權力，故世稱勃郎之社會主義曰「國家社會主義」云。

勃郎者，生於西班牙之首府瑪多里 (Madrid)，父爲拿破侖 (Napoleon) 之兄鮑拿爬爾梯 (Joseph Bonaparte) 之西班牙國王時代之稅務官 (Inspector-general)。嗣因隨拿破侖失敗，家產

遂蕩絕。勃郎十九歲時曾求職於親族，未成，與之以金，勃郎憤慨拒絕之，乃遂爲數學教師及工業家之家庭教師等。自此因得研究學術之便宜，乃埋頭潛心專門研究歷史及政治，後遂成爲政治家及思想家。彼之著書之最主要者，則爲「勞働之組織」(L'Organisation du Travail, 1839)拾年史(Histoire de dix Ans 1830-1840)「及法蘭西革命史」(Histoire de la Révolution Française 1847)等三書。勃郎者，又爲雄辯家也，當一八四八年之革命時，氏卽爲急進派之首領。其組織內閣時，曾建設「國民工廠」(Ateliers Nationaux)，而收容無職業者於其中，嗣因與商辦工廠競爭遂失敗，亡命英國，而工廠遂亦停辦。迨一八七一年拿破侖三世失敗後，復回法蘭西時，雖然重張旗鼓，又雄辯於議席，但及其晚年，其社會主義之態度則已大大緩和矣。

彼因爲是歷史家，故頗輕蔑哲學。彼尊重基督教，而以社會主義之行動卽呼之曰福音。彼分世界與歷史爲三原則，質言之，則卽是論權力支配過去，個人主義支配現在，友愛支配未來等是。

第一，權力之原則，則雖在虐政時代尙且爲社會進步之效果。質言之，卽係此權力之原則者，係包含於中央集權的強力政府之中，而爲求其強力之廣大所生之一種結果。

第二個人主義若與權力之原則比較之，則更尙有大之缺點。實言之，即是個人主義係在欺瞞美名之下所與於人之一種幻想。論曰，苟與病者一癒後之權利，但設不能癒，則何益之有哉？蓋自由者，是不存在於所給予之權力之中，然爲發達人間能力之故，所以自由者，乃是僅存在於所給予人間力之中。是故社會者，乃不得不給予於人間以教育及勞働之方法。然此則即須受國家之干涉，所以欲求真正之自由，則必須以建設有強力集權的政府爲必要。

第三，則即爲彼所選擇之人友愛制度。論曰，友愛制度者何？則即是感於大社會的家族之成員互相連帶之結果，而有以人體爲模型及以人力組織社會之傾向者，即是也。換言之，構此制度者，則亦即是爲得從心中之有意的承諾，而依說服所建立之支配的力者是也。我等皆兄弟也，何則？以我等皆係全體中之構成員故也。市民之中，有強者，有弱者，此一人要食物，則他一人即要休息。我等蓋不欲盲目的平等之原則，何則？以力與必要者依人而異故也。所以使支配比率（即正當之平等）之者則即係友愛。社會亦如一家族，然其工作與分配則即不能不依年齡與力爲原則。換言之，國家即是一家族之父。緣勃郎乃是反對絕對的平等。蓋平等係因不存在於自然狀態，故人間之自由在

社會生活中，不過唯相對的被輸入耳。「平等者，不過將不平等之能力而使之有平等發達之權利也」。此是即爲彼之平等定義。由向來能力之不平等者，而不應即使其權利過於不平等。肉體上知識上之強者而即比其他之者多受取之事，則即爲不正當。何則？蓋縱比他人強，雖比弱者必要，但因此乃是甚少之事耳。實言之，即是人應隨其能力而生產，隨其必要而消費，而不應因能力之不平等而使之歸着於權利之不平等上，義務之不平等上，是故勃郎之法式則即歸結於如下之相對的平等論：

「各個人者應隨其能力而勞動，各個人者應隨其必要而受報酬。義務者是依其能力與力爲比例，權利者是依其必要爲比例」。因「各個人者應隨其必要而受報酬」一語，故世人即稱勃郎爲共產主義者，但在實際上，共產主義者則決非連帶主義者。

彼謂政治與經濟爲不可分，其攻擊自由競爭，而稱經濟學者之自由放任主義之標語「去則去矣」與 *Laissez faire* 所謂死則死矣同義。維持現狀論者曰，競爭即獎勵，所以苟不獎勵，則即無個人利害觀念，無個人的利害觀念，則即無進步。然在勞動者之中則確無獎勵也。何也？以彼等原係

爲主人而勞働，而非爲自己而勞働故也。故苟利用此獎勵時，卽應使其利益均霑而勞働，而不應使其爲工資而勞働。蓋今日之工業因人口漸增之故，所以消費者遂日貧，購買力遂日弱，但工業則確常增加其生產，故其結果乃遂致陷於生產過剩。

法蘭西之政治家齊爾 (Thier) 曰：所有權之基礎卽勞働。然則由此原則，可得如下之結果：

A、無與勞働結合之一切所有權皆爲不正當。

B、不能得所有權之一切勞働皆爲壓制。

齊爾曰：「勞働則將卽變爲汝等所有」。勞働者答曰：「善！但我等無勞働之方法，蓋勞働之方法因已歸他人所專有故也。人之供給與我等者，蓋並非所有權，而乃不過是每日所許與生活上之勞銀。此勞銀實際則應交付與我等失業與患病之手」。

因此種之理論，齊爾乃遂提議有如下之一種實際政治。卽因人口增加之結果，勞働者遂得不到勞働；但苟不與其勞働，其所有權利則卽爲不正當。故國家卽應爲勞働者之銀行家，而以組織勞働權爲必要。此國家所組織之勞働權卽係成爲民主的社會工廠，由此工廠可以發行債券，而將此

債券即讓與企業家，然後即可將彼企業家之工廠再收買入於此政府之手。此社會工廠之管理者當然即可由其組合員之選舉，從其工廠之贏利中以提取勞銀，其餘之殘額，則即分配於如下之三人間：

(一) 應支付於所有權者之資本年賦消金

(二) 勞働者之救護資金

(三) 勞働者之保存費與擴張費

蓋恐勞銀之不平等，所以即依選舉而定等級。其農業即成爲村落共產制度，其商業則即由國家擔任。

要之，在勃郎之國家社會主義中，率多混合個人主義之份子，而其所主張之共和政治，一院制度，普通選舉，比例代表等等，則實與德國之國家社會主義迥乎不同。

在勃郎以外者，則尚有葛白之共產主義（彼之「夷卡利亞島旅行記」(Voyage to Icaria) 是即爲彼所寫之共產主義之理想鄉）及皮鳩愛爾 (Pepneur) 布謝茲 (Bucher) 等之社會主義。

要之，十九世紀前半期之法蘭西社會主義，雖然係如恩格斯所謂之空想的社會主義，但於此間，此社會主義之理論與用語則確已決定，唯不過將其變更爲進化論的形態者則爲馬克思耳。故此法蘭西之社會主義，則誠如聖西門所云，即係將當時之國家改造之，而與其一種組織之物者也。質言之，則即不過爲一種之國家社會化。

(四) 最近之法蘭西社會主義

最近視社會主義爲政治理想者，則有鳩來思 (James) 及富尼愛爾 (Fourniere) 等諸人。據彼等所說社會主義，不過即德謨克拉西之擴張，不過即在完成法蘭西革命之不完全。換言之，不過即在將德謨克拉西之自由與平等之原理更加之以徹底。

法蘭西革命所得之結果有二：第一因爲適用平等主義而將家長權廢除，故長子繼承法爲財產子女平分制度。然此則即確爲係適於德謨克拉西之精神也。在革命前之各職業團體制度，其各職業者蓋皆各有一定之額數，設苟未購得其缺額，則即雖木工、泥工而亦不可得。第二即因適用自由主義則即將此制度廢止而許人民之一切職業上之自由。然此則又與德謨克拉西之精神相合。

而不悖。唯不過此種之財產平分法，其在有財產者固然有益，反之其本無可分配之財產者，故即與其毫無若何之關係。又職業上之開放其木工、泥工在當已受有一定之職業教育者，雖甚有利，反之，未受一定之職業教育者，則亦即不與其發生若何之影響。所以在法蘭西革命之結果，而所受其恩澤者，是亦不過僅有所有權者與有職業上之知識者之兩種階級而已矣。

總之，法蘭西革命之理想的形而上學者，蓋亦不過即是與人民以接近知識與所有權之一種方法，而將從來存在於王政時代之此兩種之束縛物與妨礙物等加以取除而已。然在無產者若從其無教育者之一方面觀之，即使將其所有權與職業知識之束縛物與妨礙物等加以取除，然亦不能即可得到所有權與職業知識之方法。質言之，即人縱被許為富人，然亦不能即可成為富人，縱被許其投身職業，然亦不能可得到職業也。考十八世紀與法蘭西革命中，一般人有認觀念為事實之一種傾向。蓋彼等原無實現自由之方法，唯不過僅與其一應得自由之權利（即可能性）而已。然此者，乃係屬於理論上之平等，而非實際上真能得平等也。夫此理論上之平等其在實際上之特權果能廢除與否，則尚屬疑問。究其結果，此亦不過係將舊貴族與舊大地主廢除，而造成新大地主

與新大資產家而已。蓋以革命而雖將從來之貴族與平民之區別廢除，然復反許貴族與平民以平等之資格得以自由競爭。夫此種制度固與德謨克拉西之精神相符，然其結果強者占優勝而仍造成所謂新資本與勞動者之新貴族與新平民之階級。此種之新特權階級既成，乃反使自由競爭遂益不可復行矣。故法蘭西革命，僅不過給與人民以財產上教育上之一種空的權利，而實未給與其以獲得財產與教育之必要方法也。實言之，法蘭西之革命即為有產階級者得胡桃之實，而無產者僅得其殼。且其對於無產者係將舊日之特權時代之組織的專橫而代以新的專橫。其新給與無產者之消極的自由，而反成為積極的自由之妨礙也。彼自由主義者為保守其事實上之特權起見，故即對於真正德謨克拉西之同派國家反加以敵視。彼等，將啓迪人類之科學卻以敵目蔽之，以利用進化論與優勝劣敗之理論等而為保守主義辯護。

以上所述，若由教育上觀之，而亦得同樣之結果。蓋自由之本質為意志。無教育者，因其行為之動機缺乏辨別力故自由乃不可能。緣自由係基於識者之意識，所以此意志之勝利與自由之勝利而不得不待於識者之協力。至於其無教育者因已成為習俗之奴隸，故更無自由之可言也。

故無所有權者，其自由因被收買之結果，所以而常爲資本家之奴隸，其道德上之自由與公民之自由乃當然爲不完全矣。又無教育者，因其選舉權不能充分行使之結果，所以資本家與勞動者之協力遂致有名無實，失去合意之性質而帶上強制之意味矣。

夫將此種之不完全的法蘭西革命之德謨克拉西之事業而更有以完全之，則卽爲要給與其以真正之平等自由。換言之，卽無論何人皆要給與其以所有權與教育，是卽社會主義之任務也。故社會主義卽個人主義之擴張，於此意義上則卽係一種之政治思想。

第七節 馬克思主義係科學抑係哲學

馬克思之友恩格斯 (Friedrich Engels) 乃是以十九世紀前半期之法蘭西社會主義視爲是空想的，而以馬克思之社會主義方始視爲是科學的。換言之，卽是前者爲政治理想，而爲人所視爲終極之目的上的所應努力實現之對象；後者乃卽爲人所視爲努力之目的物而並無希望其實現之必要，唯不過其純爲社會進化之當然的次序，在資本主義之後，必能實現於人類歷史之中者。

耳。據馬克思所說，人類歷史約可分爲四期：第一期稱爲亞細亞時代，即巴比倫（Babylon）、亞西利（Assyria）、埃及等時代。第二期爲希臘、羅馬時代。第三期爲封建時代。第四期即資本主義是也。而今者則即係由資本主義時代將進入於第五期之社會主義時代矣。此種變遷，據馬克思所說，乃係隨經濟的事實，且尤係隨生產方法之變化而發生；然此即所謂之唯物史觀也。蓋此種之唯物史觀，馬克思即以其視爲抽象的法則，而在其經濟學批評之序文中，既已說明，且更於其「共產黨宣言」中，引照具體的歷史上之事實加以立證。但吾人於此則遂有問題發生，即此種之唯物史觀，係果僅爲馬克思之歷史哲學耶？抑爲關於人類社會進化之科學的法則耶？此問題卻含有極重要之意義。蓋若爲科學的法則，以其係表示社會進化之必然的次序之故，所以無論在何國，則社會主義之制度終必能實現；然若僅爲歷史哲學，此即不過爲歷史的見解，係爲馬克思一家之言，則即未必能準實現於世界。故馬克思主義係科學抑係哲學之問題，則即不得不發生甚重要之結果。

吾人在解決此問題以前，則不得不先明哲學與科學之區別。蓋哲學與科學二者之原理，均不過爲一種假定。唯此二者之所異處：哲學之假定不過係以哲學與萬有之一種見解及一種意義；但

科學之假定則必係先施以實驗，然後方能定其真偽也。例如易經係以陰陽二原理說明萬有，而謂天爲陽，地爲陰，晝爲陽，夜爲陰，夏爲陽，冬爲陰，男爲陽，女爲陰等，此雖係欲以陰陽二原理說明宇宙，而對於宇宙下一種見解，但此乃決非係依據實驗而證明此原理之真偽也。然所謂實驗者，卽是以人爲的現象而試驗其假定之原理果係能否適用是也。例如引力者係科學上原理之一種假定也，然爲試驗此原理之真偽，乃垂千尺之線二，於下端各懸一球，設若此兩球之距離較兩線上端之距離爲近時，則卽可證明此球有引力之類等是。

此自然現象實驗固易，社會現象實驗則卻極難。然幸馬克思有兩種實驗：一爲修正派所行之實驗，一卽爲俄國革命之實驗。修正派之實驗者，乃是實驗馬克思之預言，果否的中；而俄國革命之實驗者，則卽係實行馬克思之理想，而實驗其能否得着預期之結果也。

馬克思謂人類社會，乃係隨辯證論的法則而進化，且由資本主義進至社會主義的社會時，其資本主義的社會之生產，必定增加；而因隨其生產之增加，則又勢必要發生如次之社會現象：

(一) 資本之集中 卽因大資本併合中小資本，所以資本遂集中於少數資本家之手。

(二) 無產階級之增加 即因資本既併合於少數資本家之手，則多數喪失資本者，遂皆成爲無產階級。

(三) 勞働者豫備軍之增加 即因無產階級中，發生多數之勞働失業者。此種之失業者，即名爲勞働豫備軍。

(四) 階級鬥爭之激成 即失業者愈增，而階級鬥爭乃愈形激烈。

(五) 經濟的危機之促進及其急激化 即在一方面之資本主義之自然趨勢上，因生產過剩及其他之原因，經濟的危機殆將定期發生；在他方面而其經濟之恐慌亦漸次增加其度數，且其性亦日趨於惡化。

(六) 社會主義的社會之實現 即因此等恐慌頻發之結果，失業增加，所以階級鬥爭乃益形激烈，無產階級者遂將少數之資本家打倒，而行生產方法之社會化，社會主義於焉實現。此即謂之爲最後之收局 (Catastrophe)。

按社會進化之事實，對於馬克思之此種預測，則頗有牴牾之處。然指摘其預測之謬誤，而提議

以修正其學說者，計有二學派：一爲德國之本斯坦因 (Eduard Bernstein) 一卽爲法蘭西之工團主義者 (Syndicalist)。前者之修正馬克思主義也，而係故令其與德謨克拉西接近，乃爲右傾的修正者；後者之修正馬克思主義也，而係欲令其成爲更澈底革命的，乃爲左傾的修正者。此修正之方向雖相反，然其指摘馬克思預測之謬誤，換言之，卽指摘其係非科學的之論調，則卻皆同一也。

馬克思自一八四九年渡英國後，至一八六八年其資本論之第一卷出現爲止，其學說雖然係經過此二十年間，根據英國之經濟的實情，研究所得而組織；但本斯坦因則卻又根據自一八六九年至一八九九年之此三十年間之英德經濟狀況，經研究之結果而提出與馬克思預測相牴牾之點，而爲之說明如左：

(一) 馬克思之預測，以爲大企業將併吞小企業。其實不然，蓋據統計所得，工業與農業之中小企業，皆係隨大企業之擴張，與之並駕齊驅而同時增長。

(二) 馬克思之預測，以爲財產將皆集中於少數者之手。然事實則不如此，蓋雖有大資本家之產生，但同時又因股份公司等之方法，而反有將資本分散於多數者之手之事實。

(三) 馬克思預測貧困者之增加。然據事實，一般貧困者反日見減少。

(四) 馬克思預測勞働者之預備增加。然因人口之減少等等，事實上，則卻與之相反。

(五) 馬克思預測經濟的危機增加及其激成。然事實則卻與之相反，在經濟上頗發生許多

調節之現象，例如財富之增加，世界的市場之擴大，產業組織及「加特爾」(Cartel，

Kartell, Syndicat) 之發達等是。

要之，馬克思之預測，則概係與事實相反；雖然其預測係為非科學的，但其中卻亦有一部份之真事實，即馬克思謂社會係在繼續不停的進化過程中，而以經濟的事實為其要因是也。不過既認社會為永久進化之物，然而其目的之革命（即最後之收局）乃遂歸結於無重要之意義矣。故社會民主黨之任務，則唯依其社會政策以求改善勞働者之地位為已足，而實無以革命為目的之必要也。是即為將社會主義以接近於民主主義之者也。余故曰：本斯坦因之修正者，乃係馬克思主義之右傾的修正者也。

然法蘭西之工團主義者，則又係將馬克思主義加之以左傾的修正。此蓋並非如馬克思之所

論，以爲社會主義應依必然的順序在彼資本主義之下一定能以實現者。即設使資本主義之社會一任其自然，不加改易，則因其努力之結果，然卻可將階級鬥爭之形勢而有以漸次緩和之，而社會主義亦遂能有漸次趨於民主主義之傾向。考一八九九年，法蘭西社會主義領袖彌蘭（Alexandre Millard）曾任民主主義之內閣而爲工部大臣，勞働者遂大驚駭！因此，勞働者遂斷然與議會中之社會黨脫離關係，而認出社會黨者，不過即是在勞資爭議之場合，居於其兩階級間，而爲從事調解之灰色之徒而已，且復攻擊此種之調解爲一種之間接行動。以故勞働組合遂主張否認議會，應即直接行動（即暴力）以與資本家抵抗。即彼認爲馬克思之階級鬥爭謂係由一定的趨勢惡化到革命的方向去之此種預測，乃爲與事實完全相反。換言之，即是認馬克思主義爲非科學的。故謂欲實現社會主義，即無須抱樂觀以信任馬克思之宿命說及決定論，而應隨法蘭西之革命的傳統，以勇猛精進大有意義的精神去促進階級鬥爭。此即爲馬克思主義之左傾的修正，且亦即爲否定馬克思主義之科學的性質者也。

由以上兩種之修正說，蓋皆可證明馬克思主義爲歷史哲學，而其進化的法則爲非科學的。

第八節 社會主義之科學的價值

據著者主張，如爲判斷政治理想之價值，即應按其規範而引用科學之原理，其理由已於第四章之政治理想之價值判斷中論之，即是反對科學的原理之政治理想者則係實行不可能，實行不可能者即係空想。所以說，科學之原理者，則即應爲測定政治理想之實行性之標準也。然欲測定其政治理想之實行性，則又不能不依照其政治理想之規範。予之論國家主義之科學的價值也，論德謨克拉西之科學的價值也，以及迄今日之論社會主義之價值（即社會主義之科學的價值如何之問題）也等，蓋莫不皆係由此理論出發。

前節予已論之，馬克思主義爲非科學而係哲學。爲非社會進化之法則而係一種之政治理想。此種之政治理想之價值如何？則即不能不由其實行性之如何而定。又於同節，予論科學與哲學之區別，而謂無論其何者之原理皆係一種之假定，唯欲判斷科學原理之真僞則即生一種人爲的現象，以試驗其假定之當與否？而吾人即稱此曰「實驗」。顧馬克思主義之主張亦然，其主張果合於

科學的真理與否？吾人即可由此實驗以證明之。於此意義之下，然則俄國之革命則即不能不謂其爲人類之最尊重之實驗也。質言之，即俄國之革命者，是試驗馬克思主義之政治理想之實行性之最好的機會，而爲在科學的原理上判斷政治理想之真偽的稀有之實驗也。是故馬克思主義，乃是以資本主義之社會所謂係依其生產之增加而爲其特質，在其僅能生產增加之結果，資本主義勢必致崩壞而變成爲社會主義時代，然此生產增加之傾向，雖至社會主義時代而仍與從前有同樣之情勢（即生產仍然增加）等等爲構成其理論。然俄國革命之結果，設使其爲反於生產增加之事實，則其政治理想即係表示其實行性是空想，而可斷定其政治理想，在科學的原理上係爲一種假定的真理之價值也。

然試觀俄國革命之結果如何？世人皆知，乃是陷於饑饉之狀況也。其原因若何？在大體上約可分爲二種：

（一）發表社會主義意義之言論者，其種類甚多，然若完全一一概括論之，則頗成困難，茲僅將彼最能表現社會之本質者奧國之謝復禮（Schaffle）之學說，略予介紹如下：

據謝復禮所說，在自由經濟主義之下，其能決定個人之慾望者，則即為個人之自身；在社會主義之社會之下，其能決定個人之慾望者，則即為國家。予若想必須要一萬個掉上之水盃，則在今日之經濟自由之社會中，即可先求之於市場；若在市場之磁器店中而無此物時，則即可到磁器製造廠預定之，蓋無論如何則必能將其得到手也。然在社會主義之社會之下，政府每年月日即先預算本國國民之必需品，而將其分配於各生產者，以使其生產；及其生產品之生出後，而政府之官吏即代今日之商人以負分配於社會全體之責；以故商業遂完全廢止，貨幣變為無用，吾人完全乃去從事於精神及肉體之勞働，應其時間由政府支給以勞働券，依其之勞働券而向政府領取必需物資；故當政府苟未預算予之必需水盃之場合，然予若欲得之，則即為絕對的不可能者也。總之，社會主義之社會者，乃即是在制限人間慾望之滿足；換言之，即個人之慾望係受國家之決定，則個人者即係奉政府之命令而應制限其慾望之滿足也。

吾人已於第六章之第四節中論之，所謂自由，即是慾望滿足之可能性無限制之意義。故社會主義之社會，在此種意義之下遂完全失其自由。蓋此自由之缺乏，即係因慾望之制限，其必然的結

果勢必致將人間之生產能率減低。何以言之，卽以其反乎此物質與人間之共通力作用之原則故也。

縱然說物質的力，其常最活動者亦是其抵抗中之一小部分。如川之水所謂洪水者，爲完成其大事業（卽氾濫）而破壞堤防場合之水，試問其係破壞此堤防之何以部分耶？夫其係破壞堤防之厚部分耶？抑係破壞堤防之薄部分歟？此不待言，當然是破壞抵抗力之少而薄之部分。何則？此水亦係欲節約其力之故也。換而言之，卽是欲以最少之力想得最多之效果故也。然縱論至人間，其理亦同。卽所謂以最少之勞力收最大之效果者，乃經濟上之原則是也。由此原則出發，乃遂發明出有種種之機械焉。

在社會主義之社會中，設若制限人間慾望之滿足，於其所規定之不能取得一定分量以上物質之場合下，則人者可節納其餘之力而不用全力去工作矣。此理之當然也。蓋凡百事業，其能率減者，其生產必減，其生產若減，則饑荒必立現矣！此原係據科學原理之推論，乃不能不謂其爲顯而且明也。

依此原理而推論事業固係如此，但即用之以考驗吾人之正義觀念，則亦何莫不然。若如社會主義之所主張，而將其絕對之平等以適用於宗教上觀之，其結果則將如何乎？此問題，吾人蓋已在第六章之第五節中論之。要之，今日之宗教上之平等，乃是其出發點之平等也，然決非是絕對的平等。質言之，即係說凡立於神之前者，無論何人皆平等；凡爲善者皆可升天國，凡爲惡者皆可入地獄等是。然則今日之基於絕對平等原則之宗教家，設若其教凡人皆可升天國之場合，則彼甚愚之人與勞役爲善之人等是亦將升天國歟！但此則即與無論何人不努力亦皆可升天國之情實不相差異，然此則社會道德之低下矣。唯此吾人亦可由一方面見出，人間性之所表現者，乃亦是欲以最少之勞力而期收最大之效果者也。

蓋俄國革命之經驗，即係最能證明此科學的原則者也。當一九一七年十一月革命成功之際，勞働者首先即將工廠占領而共有之。然以放逐技師而缺其指導生產方法者及規律不足之故，所以遂致能率減退；政府雖欲強制以防止此弊，但在此種之場合，強制乃完全無力焉。以故工廠十分之七八遂致倒閉。

反而言之，政府不與農民以製造品，而反令農民出納農產物，所以農民當然即拒絕之，但政府不肯罷休，於是乃便藉赤衛兵之力而強制徵收之。翌年農民乃再擇其政府之未徵收者之穀物以播種之，然政府則又將其徵收之，以故更明年農民播種之面積，乃遂致減少。蓋農民因除自身所用之份與政府所徵收之份外，餘則即完全不多播種故也。所以溯自俄國革命以來，其穀之生產額之所以驟然減低之原因，即由此故。茲為證明以上所說起見，故特就現代俄國之經濟學學者曹克爾斯開 (Nakatari) 之統計為之概述如左：

俄國之農業，在歐戰前每年於市場發售之小麥蓋已達七億五千萬磅之多。但至一九一六年至一九一七年間則即僅產五億四千萬磅，及一九一七年至一九一八年間忽然則又減至七千三百萬磅。一九一八年至一九一九年間雖然又稍見微漲，然亦不過僅為一億七百萬磅耳。一九一九年至一九二〇年間雖然政府之徵收預算定為三億一千九百萬磅，但實收則僅亦不過為一億八千萬磅。一九二〇年至一九二一年間雖然因政府之強制徵收預算之結果竟又增至四億三千萬磅，但其中之二億三千萬磅乃是從古巴及西比利亞之尙未觸手之小麥大倉庫中以取入之故也。

所以自一九二〇年十二月起，其小麥之入庫額遂減，而其消費額遂增。緣在當時之一九二一年二月一日所存於食糧省手之穀物及馬鈴薯類，不過僅八千萬磅而已。故在此二月中之麵包分配額乃遂不得不減低。然此則即爲其各地之所以發生重大之擾亂，及 Kronstadt（俄國軍港）兵士之所以突起叛變之總因也。且此（一九二一年）又加以旱魃爲虐，穀物之收穫較之歷年竟減去一成，二成或三成之巨，以故饑饉異常，死者相繼；當是時也，列寧（Nikolai Lenin 1870—1924）迫不獲已，於是乃有飛無線電向資本主義之國家求援之舉。然推究其所以致此者，則即由於其此數年前播種面積之減少，而穀物之儲蓄完全爲之盡絕故耳。

是時俄國政府因鑒於情勢之惡劣，於是乃始有講求其救濟之策；其救濟之策爲何則即所謂「新經濟政策」者是也。此新經濟政策之重要之點，則即是在與人民以自由。然其在自由中之尤要者，則即是在許其以交換之自由是也。伸言之，即是政府命令人民曰：爾等須先將農產物中自身所必要之部分及政府所徵收之部分提出外，若仍有餘剩則即可以之自由換取其他之必要物品者是也。此亦一大革命也。何則以其能許人民以慾望之無限的滿足故焉。夫農民忽然又能將其所

有土地之全部播種之，按其結果，穀物之生產額固然是急激增加，但即因其增加，所以穀物之價格乃頓形大暴落，因穀物之暴落，農民乃遂又陷於極形困難之立場云云。蓋如此之因交換自由而致之生產增加之結果，則即是表示其限制慾望滿足之社會主義之缺點。然而吾人於此，對於所有權之廢止與人間性之如何相背馳之一問題即可得大辯而特辯者也。

(二) 馬克思主義是以階級鬥爭爲其生命。在此點上吾人即可見出馬克思主義之心理觀是立於性惡說之上。質言之，即人間在其本能上是屬於利己主義之謂。然所謂階級鬥爭者，蓋亦不過即是資本家站在利己主義之立場上以勞銀制度向彼無產階級擄取利益；而無產者又站在利己主義之立場上以暴力向資本家奪取利益而已。故馬克思在其說「人類從來之歷史，即鬥爭之歷史」之時，而即宣言人類者是澈底的利己主義者也。

最近比利時之勞動運動家亨利第滿 (Henri de man) 即在此點上大攻擊馬克思，而斥馬克思主義爲一種矛盾之主張，其結果必致使社會主義歸於失敗。伸言之，即所謂以階級鬥爭而實現之社會主義，則即是欲訓練勞動者而成爲利己主義也；苟一旦社會主義實現，其勞動者之利己

心，亦勢必致與在資本主義的心理狀態之下者同。而亦欲以最少之勞力，期收最大之效果；其結局生產當然必定減少，饑饉終至大作，而不能不歸結於如俄國之革命。其故曰馬克思主義之社會主義者是矛盾也，是自殺也，等云。所以其在巴黎時大喊：「馬克思主義死！社會主義萬歲！」等口號，乃頗驚動一時。

蓋亨利第滿認為社會主義，若是以勞働之力而促其實現，則為絕對的不可能；且又認為縱然一時假實現，而亦決不能成功。彼主張欲謀社會主義之實現，蓋除藉知識階級之力外，無他道。

原知識階級之特徵有二：一所謂為社會而勞働，公共之意識發達；一所謂樂於工作等是。但今日之勞働者則即缺乏此二點。所以在實現社會主義之場合，因勞銀平等之結果，乃遂致滅殺勞働之刺激而能率為之減退。是故自茲以後，如欲求社會主義之成功，則不得不先自訓練勞働者起，然此卻即知識階級之任務也。

總之，亨利第滿之思想，乃是反對基於馬克斯主義之利己主義之唯物社會主義，而是歸結於法蘭西派之理想主義之社會主義上。然此理論則確可以表示出馬克思之矛盾，而乏科學的價值。

也。唯勞動者之訓練，何時方能成功乎？此又爲一疑問。要之，在現今之世界，社會主義則不能不斷其爲係悖逆人間性之一種空想焉。

第八章 結論

第一節 科學原理上之社會連帶

連帶觀念，即係就社會之特質以應用之於社會之政策上之一種觀念也。此種觀念，在法蘭西古代即已發生，唯至最近其思想始漸完成耳。

吾人現在最要者，即在研究此科學的連帶。研究科學的連帶之學說者有二人：一即為狄駢 (Duguit)，一即為杜爾幹 (Durkheim) 等是。此二人之學說，在分別國家與法律之關係上為最有力。茲特分述如左：

(一) 狄駢 在狄駢之國家論即客觀法與制定法中說：個人者，即是在社會生活中之一實在。然人決不欲孤獨生活，且亦無孤立生活之事實。但人何以竟避孤獨生活而好社會生活乎？或者

曰。此爲欲幸福。然所謂幸福者，亦不過爲哲學的觀念耳。此則乃過於缺乏絕對其明白。然試問究竟其爲何乎？蓋此卽爲有不能爭之事實，個人爲減去其痛苦起見而造社會是也。緣無論在何社會，無論在何時代，其表現個人意識之事實者，則卽是社會中各個人之共通之意識；而其建立於此共通之感情及傾向之上之者，則卽爲社會。但此社會，則卽是純粹個人之意識。而此種之意識，卽正如個人間之慾望與個人間之必要之類似上所造成之人類全體結合基礎處之心理的形態。此種感情，在原始時代雖稍欠顯露，但至近世，因隨文明之進步，則確漸次彰彰然矣。

夫有此共同之慾望，然後方能依之而造成此協同之生活。實在使人類滿足者，卽是信仰；有此信仰在社會上方始起一種堅性連帶之感情。然此感情，則卻並非共同之慾望，而乃是各個人慾望之共通也。此感情之表現個人之意識者，約可分解之爲二：一卽爲生活之慾望，一卽爲減少痛苦之慾望等是。然此兩種慾望則皆是個人的慾望，吾人認爲如此之慾望，設從來個人之慾望卽明白日加強時，則個人化與社會化勢必能並駕齊驅。質言之，卽人益個人化，同時則亦必益社會化。唯此種共同生活之意志雖然能遂發展，但此種之意志乃非依多數人同一之目的所追求而係常爲個

人的者也，所以吾人在社會中遂決不能發現如何之「集合意志」(Collective Will)。

由此觀之，可知社會契約之觀念者係不相同之物也。即百萬之人縱有同一之目的，然在其各個人之心中則卻有百萬之意志，而決無一集合之意志。蓋如此之百萬人之各個人，若欲謀生活欲求與痛苦減少之慾望而同一之，則即要生一種強固連帶之觀念。彼等，因其共同之必要，所以在彼等之心目中即特別感覺此團體之份子與連帶之關係；因之依各個人之思維，必要，意志等之共同，於是乃遂有一第一連帶發生，此第一連帶即稱之曰「類似連帶」(Solidarité de la Similitude)。夫此種連帶雖然其原來係成立於個人的觀念上，但並不妨害其實在；蓋以其能除去其個人的觀念，故即認其爲實在耳。

人類之平等雖係由於十八世紀之請求(Robespierre)而來；但人類隨文明之進步而又漸趨於不平等。所謂文明無他，亦即是依人類之分化而差異益增加。故人類無論從其物質的傾向。無論從其精神的傾向，乃是日益不平等；且近世人類又無論從其能力，無論從其期待，無論從其慾望等亦皆彼此互相差異。

據心理學云：欲求生器官；有特別之欲求者，即生特別之能力；故欲求多者，其能力亦多。又云：存於內部的爲欲求，現於外部的即爲活動；若內部的欲求多者，其外部的活動亦多。此即爲能力與個人的活動之分化，係隨個人的慾望之分化而進展。要之，所謂文明者，亦不過即有種種慾望與活動之人之分化耳。然而由此即可知，平等之觀念係伴文明而共進，文明則又隨個人的平等而進步。緣人類之所謂實行平等者，蓋並非謂人人皆同一之謂，其意義乃卻是人類益實行平等，乃益不同一；因其各不同一，而人人彼此乃益各當尊重者也。故其分業連帶之觀念益顯，則其平等之觀念亦益明；而人者因互相之不同，而亦益易於理解。換言之，即人苟能明互異之利，則個人之活動縱然不同，而其所貢獻於社會的連帶也，然亦必皆明平等之事實。

總之，社會統一之程度如何？係隨個人分化之程度爲定奪。設無反對個人利益之集合利益時，則集合利益即是個人利益之緩和；設整個的個人利益能得保證，則集合利益亦即可依之而無妨（即亦能保證）。此即爲分業連帶（Solidarite de division du travail）之原理。

「分業連帶」者，觀之似有導社會於契約之勢；如傅立葉、斯賓賽及杜爾幹等諸人殆皆主張

之。然事實上之分業，設若極端的發達，則卻能妨礙契約。

近來人間之能力之所以益不平等者，此並非人之社會的行為之雙方的合意，而乃是因此一人不能不盲從彼一人之所出的條件；如近來之勞働契約，如商店之價碼等皆是。實言之，即若是從社會的去觀，人間之行為乃益成爲一方面的行為之傾向。於此而即生一種新社會現象，此新社會現象，即係職業的，利益共同的，慾望與能力同一的，因彼此之互相團結，乃所組織之一職業團體（Professional Group）者也。夫此現象也，乃殊爲一極新之現象，而其將來則頗能表示有日漸進化之傾向。由是可知此新連帶關係者，即在分業連帶之後，更能發生一類似連帶也。此即爲狄驥所說之大體。

（二）杜爾幹 杜氏之連帶說與狄氏所說者稍異。杜氏說，社會分爲二種連帶：一爲機械的連帶，一爲有機的連帶。此說即與狄氏所說之「類似」與「分業」之連帶相當。當杜氏之述此二連帶也，乃是先從法律之分類上論起。蓋據彼所說，法律之特質即爲制裁。制裁雖爲係制裁破壞法律之人，但要依其事態之性質而生差異。故依制裁而類分法律最爲適宜。依制裁而分法律，可得區

爲二種：第一種之制裁，即係在與其違反者之一痛苦，然最低限度亦須課其一減少（diminution）之處分，實言之，即係將其違反者從來享有之生命、財產、自由、幸福等給予奪去之意；此即謂之禁止的制裁；此亦即是刑法。若道德之制裁，雖然亦與此有同一之性質，但彼是散漫的，含混的。反之，而此刑法之制裁，乃是一種有組織的，第二種之制裁，即不必專以與其違反者之一痛苦爲目的，唯依其違反者一時所攪亂之狀態而使回復之即足之意；實言之，即以原狀回復爲目的者是也。然亦即在其使其違法行爲之無効，而奪去其社會之價值；及強制其違法行爲，而使之其原狀回復等是。此即曰回復法。故法律可分爲二大別：一爲禁止的（repressive），一爲回復的（restitutive）；前者是刑法，後者即是民法、商法、訴訟法、憲法及行政法等是。

此第一種之禁止法，即假若破壞相當之社會連帶關係即構成所謂犯罪之謂。然而吾人於此即要研究此刑罰之原因，何爲犯罪？換言之，亦即研究此社會連帶關係之究竟如何？犯罪有種種，其所處之刑罰雖依國而有差異，但大抵皆相同一。蓋此即謂，犯罪之結果有統一性，其犯罪之原因亦有統一性。唯試問其統一性爲何乎？然此若從其犯罪物之性質上講，因其行爲種類過多之故，所以

殊覺不便。茲就杜氏所主張，寧可求其與犯罪以外之事情關係上去研究。然此則即有以下數說：

第一說，謂求社會利益與個人行為間之矛盾關係。即犯罪者係侵害社會之重大利益，而刑法之法則者即係表示在社會形態中之集合生活之根本條件是也。易言之，犯罪即是侵害社會之謂。然而若在拜物教 (Fetichisme) 中，如觸動神體，消毀神火，以及謾禁肉等等，此雖無侵害社會之行為，然卻竟處之重刑。且又就侵害社會之點上論，夫欺詐破產之侵害社會也，本遠比其殺人為大，但其刑罰之輕重則適相反。故吾人於此則實有不能言者。

第二，謂犯罪縱不至真侵害社會，然見其有害社會時，故亦須加以處罰。此說也，不無若干真理。此即認為犯罪之構成條件，係存於社會各員主觀之內；易言之，即所謂犯罪者係因社會各員之一般的非難，而有傷存在於社會健全良心上之感情等是。蓋此種所傷之感情，乃是社會一般的，本無待他人說明即可知之，所以彼（傷社會感情者）即絕不能以其不知而免責。在民法，商法上係規定甚多之義務而不規定制裁。反之，在刑法上則即係規定制裁而不規定義務，蓋誠以刑法上之義務者，為人皆知之故也。仲言之即刑法者係為害社會一般感情之明顯證據；而甚且此證據在刑法

之制裁時，國民得以參加，則即所謂陪審制度是也。反之，而民事裁判則無。至其所以然者，亦即因有關係於社會之一般的感情故也。蓋刑法之保護感情力頗強，故苟有犯罪者，刑法必常現出感動，且夫刑法之爲物，以其係關於人間之根本感情，故其進化也，乃遠比他法爲之遲緩焉。

第三說，謂如此種之刑法，雖係關於社會一般的感情，但若深考之，緣犯罪之所傷害者，固不僅爲社會之一般的感情，而其背景亦尚有社會之意識也。然社會之意識爲何？曰：在同一社會成員之中庸的共同信仰及共通感情中，乃係有其固有之生命中之一定的體系。此體系者即係爲一種之實體而有其單一之機關；在此之單一機關中，此實體並非能擴張於共同社會全體，而乃是有其特種性質之一種實體也。然而犯罪者，即係有傷此集合意識，故爲科之刑焉。唯此尙有一例外，即雖未傷公衆之感情，但因其侵害政府所制訂之行政法規而亦有犯罪之場是已。此即爲其雖未傷公衆之感情，而因其傷政府故耳。緣此種之犯罪，視之雖與前者之外形性質上稍異，然其實則相同。

蓋政府主要之機能固在使人民能尊重社會之信仰、傳統、及集合習慣等，而其實對內對外且復有防禦集合之意識之任務也。故政府者，即集合意識之象徵也。但此象徵則卻並非社會的機能，

而乃是社會具體化集合的形態；此社會形態若與其一參與之權力，則即發生一種力（此力由此而來），所以此力者，亦不過即內在集合意識之發露也。蓋此權力比集合意識尤為明瞭，即係其為排斥一切反對勢力者，故其縱非傷害集合意識之行爲，而苟為反對勢力亦應在排斥之列。

緣如此種制裁法規之刑罰，乃即為表明最根本的社會的類似。蓋無論何種之連帶，只要與其以刑法之象徵即易顯明。伸言之，社會之凝結力即係社會成員之意識，或一致之集合所，然畢竟亦不過即為造成社會之集合意識。蓋因有此一致之類似，故外國人之未若本國人之能發生彼此相愛及愛國之情感。所以說類似者，即社會結合之條件也。然而社會者，亦即係在使各個人能尊重彼此間最少之類似與權力象徵之政府耳。因刑法存在之理由，亦不過即將其類似之連帶而表現於外部。

關於前論之第二回恢制裁法，乃是完全另為一特種的。此種之制裁者，蓋並非係完全賠償其罪過之意，唯不過僅在使能回復其原狀為已足耳。故其既非對違反者在稍與之一痛苦，而尤非為損害賠償中之刑罰，而乃是特為一種之回復法也。且此種回復法亦非造成集合意識之一部，然或

者不過僅造成其一小部分耳。

要之，制止法者係與集合意識之中心相當，道德者即稍在其中心之外，而至回恢法者則更完全立於其環之外矣。

蓋回恢法者，固不僅單純的在規定個人與個人之關係，同時而亦規定社會與個人之關係也。易言之，即回恢法者亦關係社會連帶者也。如當裁判官之裁判私人之契約時，蓋此並非其裁判官個人間之裁判，而彼乃係法之適用者，故曰法者社會的也。夫結婚法規與行政法規當然係契約，然社會者，則即係在使各個人間能尊重此種契約之物也。蓋社會之所以需要設立此回恢法決定的，一切關係者，然亦無非即在能集合以立此關係耳。唯回恢法之關係並非為個人集合之意識直接關係，而係為一種單純的間接關係，此間接關係者，則卻即以分業之關係為之主焉。茲就吾人所見之此二連帶關係對立之點，略為分述如左：

(一) 類似之連帶者，係個人與社會直接相結連之一種連帶也。然分業之連帶者，則即係個人與社會之其他一部相結連，而為與社會間接相結合之一種連帶也。

(二)此二種連帶之社會，不能由同一方面觀：即在類似之連帶社會方面觀之，全成員係爲有共通信仰與感情之多少相同的組織體（即集合體）。然反之，若由分業之連帶社會方面觀之，乃是在一定關係之下要造成一種特異的機能體系。此二種之社會，根本論之，則亦不過即爲兩方面之同一實在（實體）。

(三)類似之連帶者，係由社會全員思想傾向之共通而成立。然反之，分業之連帶者，則即係由於其社會全員思想傾向之特異而成立。

世界文明益進步，而社會之分業亦益發達；然社會之分業益發達，則社會之結合力亦遂益增加。蓋誠以分業之連帶結合爲其爲機體故也。是以在未開化之社會，爲類似之連帶發達，而在文明之社會則即轉爲分業之連帶發達矣。此誠以在類似之連帶社會中，其全員皆爲有同一之機能，同一之能力，以及其關係爲機械的等之故，所以此社會中縱有某一員脫出，而於此社會亦無多大損害。然反之，在分業之連帶社會中則即不然。以其關係爲有機的之故，所以設苟有某一重要人員脫出，則在此社會中立刻即成一種之不調和。因此，故前者即稱曰「機械的連帶」，後者即稱曰「有

機的連帶」。然此所謂機械的意義之連帶者，亦並非謂其爲係成立於機械的之意義，唯不過謂其社會分子之關係係與無機物同，而其分子之運動有起於同時傾向之意義耳。反之，分業之連帶（卽有機的連帶）者，其分子則卽係爲造成一種之有機的組織體，而其分子之運動所起之個別團體且亦非機械的。

以上所論，則是卽爲由法蘭西之科學上所見之關於社會連帶之二重要學說。

第二節 政治理想上之社會連帶主義

馬克思主義之特長，係在於其實際上立其理論，卽於科學之上以圖建設其理想是也。然馬克思主義之理想雖屬正確，但其實行理想之手段，則非科學的，卽以其反乎人間之性質者也。換言之，卽其平等之理想雖屬正確，但其所謂實現平等理想之方法係在於廢止所有權上，則卻反乎人間之性質矣。卽縱然目的價值妥當，而手段價值尙不妥當也。

茲所提倡之社會連帶主義，其出發點係置於社會學之原則（卽科學之真理）上，故其爲實

現社會主義之理想的平等，而決不至於非科學的廢止所有權。然且其能補正資本主義之缺點，而不致陷於社會主義之弊，乃又卻爲其特徵也。

社會連帶主義者，係由近世社會特質之分業與協力之事實而出發者也。故社會中之各個人，即能憑其專門的業務助人而又助於人。如我所着之衣，紗非己所紡，布非己所織，衣亦非己手所縫，蓋均賴他人之力以成之也。夫事物固如是，而精神方面亦同，如我之知識者，即係來自父母，受自朋友，承自教師及得自報紙與書籍者也。故哥德(J.W. von Goethe)曰：「吾所接受環近吾身之智愚老幼諸人之暗示，若加以吾哥德之名者，則即吾之著作也。」蓋吾人皆係爲受恩於人者，故如雷恩布爾覺阿(Leon Victor Auguste Bourgeois)所言，吾人乃負債者也。

雖然，吾人不僅爲社會之負債者，而且亦爲社會之債權者；以吾人能憑專門的工作，對於他人亦有債權也。是則各個人既係爲負債者，同時又爲債權者，此即所謂社會之連帶關係也。唯此種之連帶關係至於今日就現尙存在之事實上觀之，則甚覺不公平耳。即此某種人有特多之債務，而被某種人即有特多之債權是也。例如，富家之子，本毫無功於社會，但卒因繼承關係竟坐得百萬鉅產，

然此子者，即爲較他人多負社會之債務者也。又如某大公司有廣闊之地皮，而其地價逐年加增。然此增加之原因，蓋並非該公司努力之結果，而係因社會進步之關係，故該公司即較他人多負社會之債務。但在另一方面，又有對於社會其債權較多於人者，是即今日之勞働者是也。彼等對於社會雖然能供給以巨量之物質，但其所得之報酬，亦不過僅足贍養妻子，而且每易困於災厄耳。凡社會上如此之不公平的債權債務之關係，即稱之爲事實上之連帶關係。

而其改正此種不公平的事實上之連帶關係，而使復還於公平的連帶關係者，乃即此社會連帶主義是也。蓋社會連帶主義者，係匡正事實上之連帶關係，而使之復還於理想上之連帶關係也。在此意義上，故社會連帶主義，即爲一種之政治理想。然則此種之政治理想的連帶關係，係將由何而實現乎？即由於社會債務之債權者及負債者之間，能辦清償還之手續是已。

然上述之社會債務，係何人對於何人負有幾許之債務乎？則卻難明瞭。所以，國家即出而爲居間者，以租稅之形式而徵收債務，將其所徵收者即以之支付於債權者。然試問其債務者爲誰乎？曰富戶也。其債權者爲誰乎？曰貧民也。曰勞働者也。要之，國家是以累進之形式，以對於愈富者稅率愈

高，所徵得之租稅，即以之而供於債權者（即勞動者）消費之用是。

其所持之理由，即今日社會之債務發生原因，所謂屬於準契約，尤屬於不當得利。蓋凡債務發生之原因，普通即為意志之契合（即契約）。例如貸金之債務，係自貸借契約而來；而價值支付之債務與物品交付之債務等，則又皆係自買賣契約而來；是則普通債務發生之原因者，率皆由於雙方意志之合致，或由於雙方商議之妥協而來是也。然亦有某種債務完全不由於意志之合致而生者，則即如不當得利之債務是。例如今有人墾埋金於土地，若將來一旦其自覺錯誤，而向裁判所訴求追還時，即不能不交還之。何則？以此為不應取之物，為一種之不當得利故也。然社會之債務者，則即係起於此種之不當利。夫本諸意志而取其不應取者，即準契約之債務。如資本家與勞動者共同支撐公司而獲利益之情事，此固非僅資本家之功，然亦非僅勞動者之力，蓋係屬於雙方者也。但此種利益，則卻為資本家所獨佔而成富豪，此即為不當得利之原因耳。唯此種之問題，國家向富戶所徵得之金，將應何使用乎？則以予之愚見，其使用方法，即應如左述：

人類亦如動物然，係日處於生存競爭之狀態中。唯動物生存競爭之武器，爪牙也。而人類則即

用爪牙以外之武器，即資本與知識是也。但考現今狀況，其需此武器者則無之，其不需者而反有之，此今日社會問題之所由起也。故理想之社會，則即為對於需要資本者，即與其以資本。需要教育者，即與其以教育之類等是。蓋此種理想，偶一觀之，雖似近空想，但近世各國之立法，則卻正循此傾向而行。例如，法蘭西在歐戰後，法蘭西銀行曾將大宗資金捐納於政府，以作發行紙幣之謝禮。然政府則即將此項捐款，以一釐之低利，而借給勞働者。故凡勞働者若合創公司（生產組織）而前來請求時，政府即以此款借給之。蓋此事昔德國拉薩爾（Friedrich Lassalle）之國家社會主義，曾嘗有此應向國家求資金以獎勵勞働者之生產組合之議論，不期今日之法蘭西竟真已見諸實行矣。予意此種資金應由國家對富戶所徵收之累進稅項下支出；且在使之此種生產組合之企業，以與資本家所經營之企業而相與並立競爭。

復次，新興國波蘭之憲法中有一條，規定其國民之有需要學費之無產者，國家應給予之。此種給予之學費，予意似亦應由上述之稅項下支出之。

此種社會連帶主義，雖係犧牲富戶之金錢，以提高無產階級，但決不能與慈善事業混為一談。

蓋以有產階級所支付之社會債務者，乃法律上之義務；而無產階級之所享受者，亦法律上之權利也。由是可知社會連帶主義，與普通之溫情主義截然不同，而有其獨特之點。

如上所述，社會連帶主義之精神，乃係在依社會義務之觀念以解決社會問題。且一經清還其社會之債務，富戶如何使用其私有財產，乃卻係屬於彼之自由。故社會連帶主義決非如社會主義之主張廢除所有權；而卻主張私有財產係為保守人格之個人的城廓。在此意義上，社會連帶主義，乃即為社會本位主義與個人本位主義之調和；又以其需要國家為居間者，故亦與國家本位主義相調和。馬克思之「剩餘價值論」曰：勞働者工作半日，即足與其賃銀（工資）相當；其所餘之半日，乃係白送於資本家之服務也。所以此資本為不當得利，即應廢止之。但社會連帶主義答曰：夫資本固為不當得利，然若因其為不當得利，遂即謂應廢止之，其無乃躐等而進？蓋對於不當得利，而使其清償斯可矣。

夫此種之社會連帶主義精神，自昔即見於吾東方。如儒教（尤推孟子）之政治哲學即是也。孔子曰：「君君，臣臣，父父，子子」，此即所說之相互義務主義。然管子曰：「君不君則臣不臣，父不父

則子不子」，蓋此則謂在上之義務，而尤重於在下之義務也。迨孟子繼承此說則即力述社會上層者之義務。孟子是以君主之教育家自任，而曰：「格君心則天下定」。此即東方之社會連帶主義也。要之，社會主義與階級鬥爭爲權利本位的歐羅巴文明之窮途；而因其有產與無產之兩階級所各自主張利己之結果也。對於此點，近來西洋之所以盛研究東方之道德者，是即已悟權利本位之弊害，而有欲以復歸於義務本位的東方道德也。蓋社會連帶主義，即於其義務之本位上，除去其階級鬥爭之弊害之東方派的社會學說也。

總之，社會連帶主義之所主張分配的正義，則正與亞里士多德之正義論相脗合，而係將社會之調和與進步之理想兼而有之；不能不謂其爲善探個人主義，社會主義，國家主義之優點而治爲一爐之政治理想也。

中華民國廿四年九月廿三日收到



中華民國二十四年五月初版

(31356·1)

社會科學叢書 政治哲學 一冊

每冊定價大洋肆角
外埠酌加運費

版 翻
權 印
所 必
有 究

發 行 所	印 刷 所	發 行 人	主 編 者	譯 述 者	原 著 者
商 務 印 書 館	商 務 印 書 館	王 雲 五	劉 秉 麟	何 炳 松	李 毓 田
上海及各埠	上海河南路	上海河南路			

朱

中央宣傳委員會圖書雜誌審查委員會第一三二六號圖書

