

近代中國史料叢刊續編第九十六輯  
沈雲龍主編

張君勵先生七十壽慶紀念論文集

王雲五等著

文藻出版社

有限公司

印行

張君勳先生七十壽慶紀念論文集

許世英敬題





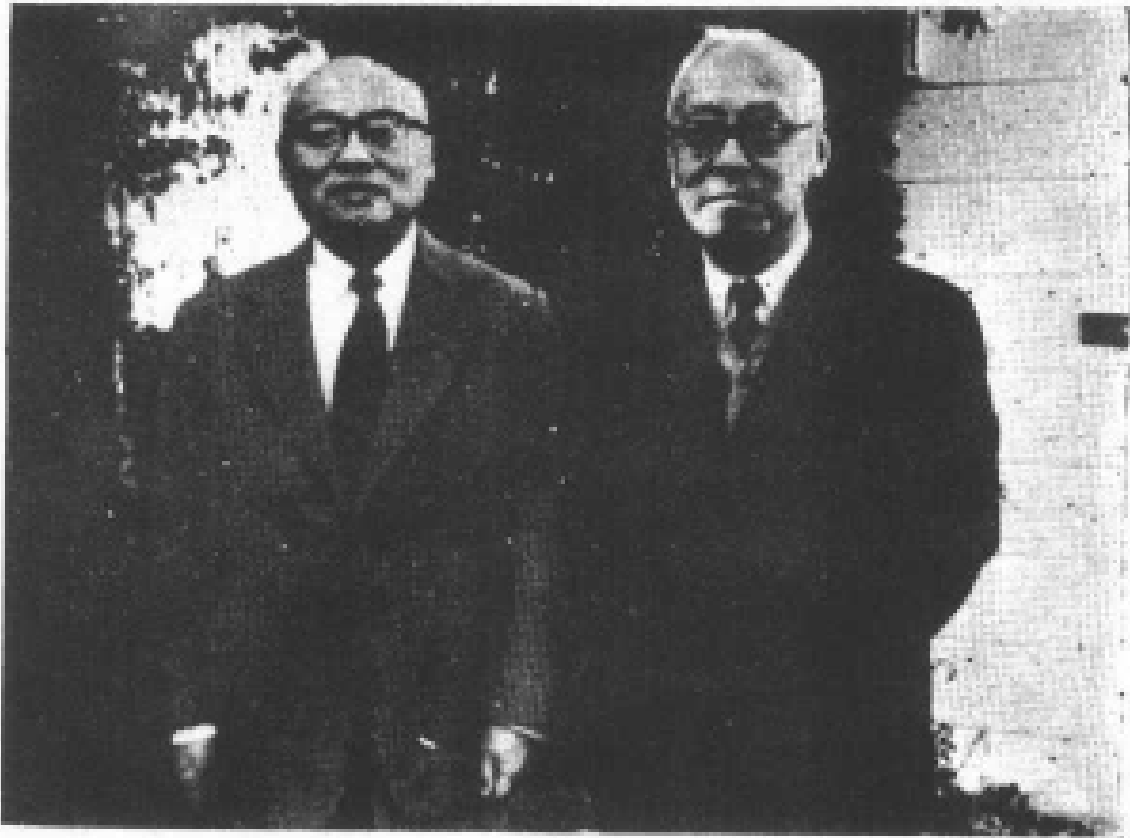
中國社會主義黨主席張學君先生照



張君勳先生之活照



張君勳先生英舊金山救總會講義學照像



張君勳先生在美國斯丹福大學與其弟介公權合影

# 近代中國史料叢刊續編

第九十六輯

## 目錄

張君勵先生七十壽慶紀念論文集……………王雲五等著  
四十自述……………胡適著

附：①師門五年記

②紀念胡適之先生專集

我在六十歲以前……………馬夷初著  
徐志摩年譜……………陳從周編  
新文學家回想錄……………程靖宇著  
麗白樓自選詩……………林庚白著  
狄君武先生遺稿……………狄膺著  
劉大中先生伉儷追思錄……………于宗先等著  
圓府瑣記……………朱揆初撰  
綺情樓雜記……………喻血輪著  
中國近代之報業……………趙君豪著  
大江南綫……………曹挺岫著

# 張君勳先生七十壽慶紀念論文集

## 目次

中國民主社會黨主席張君勳先生玉照	
張君勳先生在印度葛嶺避暑時之生活照像	
張君勳先生在美國舊金山孔教總會講義理學時照像	
張君勳先生在美國斯丹福大學與其介弟公權合影	
張君勳先生七十壽慶徵文啓(代序)	(一)
例言	(二)
憲法與考試分省定額問題	王雲五 (三)
美國國會考察記	王世憲 (八)
論冤獄賠償與公務員違法行為之國家賠償	石志泉 (二三)
中國數十年來的政治意識——壽張君勳先生七十大慶	牟宗三 (二八)
關於統制經濟問題研討的回憶	李璜 (三一)
講義理學十講及比較中日陽明學即以壽張君勳先生	宗孝忱 (三七)
童年時代的張君勳先生	金侯城 (三九)



中國的傳統	施友忠	(四一)
中國知識份子精神之回向——壽張君勳先生	徐復觀	(四九)
經濟意識與道德理性	唐君毅	(五二)
中國歷史上之國防區域	張其昀	(八七)
我與家兄君勳	張公權	(一〇二)
「少中」與中國最早的反共運動	陳啓天	(一〇五)
亞里士多德哲學中一個為人忽視了的重要概念	陳康	(一一一)
「蟄龍三冬臥，老鶴萬里心。」壽張君勳先生	陳伯莊	(一一六)
張君勳先生與中華民國憲法	雷震	(一二八)
中國民主憲政之母——張君勳先生	劉東巖	(一三一)
希伯來、希臘和羅馬時代的倫理經濟觀	蔣勻田	(一三三)
敦煌紀往	蘇景坡	(一四二)
Constitutional ideals And the Judge	By Gray I, Dorsey	(一五二)
Buddhism And Chinese Culture	By Dr. Chou Hsing-Kuang	(一六二)
張君勳先生之言行	程文熙	(一八五)

## **Contents of articles in English.**

Constitutional Ideals And the Judge	By Dr. Gray L. Dorsey.....( 1 )
Buddhism And Chinese Culture	By Dr. Chou Hsing-Kuang.....( 12 )

# 張君勸先生七十壽慶徵文啓(代序)

民國四十五年一月十八日，為寶山張君勸先生七秩大壽。先生種學於身，著書立言，倡導民主，履險犯難，組黨參政，抉摘蔽惑，齊一衆議，卒能完成憲法，政制以立，民權以依，蓋非先生博大精深之知，高瞻遠矚之見，亢直不阿之操，無以促其成也。

先生雖為民主政治闢士，而好學深思，數十年未嘗一日棄書卷。其於政治與哲學兩大部門，孜孜焉！醇醇焉！老而彌篤。先生自評曰：「我自身興趣徘徊於學問與政治之間，政治不需要我，則學問興趣，足夠消磨歲月。」夫以先生之硬介無我，使建國功成，民治樹立，自無吝於個人之權位，蓋先生之志，為國本絕續之大計，人類文化之趨向，與夫宇宙真理之所在。衛道憂時，任重致遠，其所以啓迪今世之功，誠不可沒也。

先生今屆古稀，澹泊寧靜，大方寡事，而同人願以此為始，刊壽冊作紀念。惟先生夙畏醇酢，若廣徵頌揚之詩文，恐違先生崇樸之意，同人何敢為。今謹以請於知先生久，慕先生殷，諱先生直者，各闡菁英，裒然思勦，集成一刊，為先生壽，世之君子，喜先生之聰強；欽諸家之容博，定期先生耄耋康登，而我國學林之前脩無止境也！是為啓。

## 發起人

- |     |     |     |     |     |     |     |     |
|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|
| 王雲五 | 李實秋 | 于復先 | 石志泉 | 夏濤聲 | 朱世龍 | 張介民 | 鍾介民 |
| 張其昀 | 左舜生 | 錢佛泉 | 張翼翹 | 王嵐僧 | 沈雲龍 | 周祥光 | 金侯城 |
| 邱昌渭 | 陳啓天 | 張貴永 | 牟宗三 | 陳介叔 | 王師會 | 劉永濟 | 李聖策 |
| 陳博生 | 雷伯莊 | 陳友忠 | 施可磯 | 林東巖 | 劉翰珍 | 陳鴻圖 | 馮森  |
- 等一百人

## 例 言

一、本書因定於張先生七十壽辰出版，故截稿匆遽，僅能徵得論文二十一篇，不免遺珠之感！

二、本書各篇之排列，以作者姓氏筆畫多寡為序。

三、本書所收論文，以英文撰寫者凡兩篇，為排印方便，故皆列於卷末。

# 憲法與考試分省定額問題

王雲五

查中華民國憲法第八十五條：「公務人員之選拔，應實行公開競爭之考試制度；並應按省區分別規定名額，分區舉行考試。非經考試及格者，不得任用」。由於此條之規定，考試法便有第二十條之規定，其條文爲：「各區之公務人員考試分別在各該省區舉行，應考人以本籍爲限。全國性之公務人員考試應分省區或聯合數省區舉行，並應按省區分定錄取名額，由考試院於考期前三個月公告之。其定額比例標準爲該省區人口在三百萬以下者五人，人口超過三百萬者每滿一百萬人增加一人。」

上述憲法及法律之規定，在平時執行似無甚窒礙者，在今日緊行則頗多不便。其顯而易見者，即自中央政府暫遷臺灣後，所有全國性公務人員考試之舉行，事實上不能不限於中央政府之臨時所在地，其不能分區舉行尙無大礙。祇是按省區分定之錄取名額，前係按人口爲比例，表面上尙無不公平，今則各省人民隨政府遷臺者，當然以愈近臺省者爲愈多，愈遠者愈少。邊遠省區人民無論矣，即川魯等省依其原有人口之比例，所占錄取名額至多，但因遷臺者較少，其名額自不免有餘；閩浙兩省接近臺灣，遷臺者較多，而原定錄取名額較少，當然感覺不足。

由於上述之關係，定然發生一種現象，那就是川魯等省人民來臺者少，應考者也隨而少，如按照錄取標準，當然所錄取者不能足額；此種現象關係尙小。但如閩浙兩省，其人民來臺者多，應考者也隨而多，若按照錄取標準，當然所錄取者超額；超額既爲考試法所不許，於是因額滿而見遺者也當然有不少是適合錄取標準之人。這樣一來，對於藉考試以選拔人才之目標便有違反，其對於因額滿而見遺之各個人有失公平，更無論矣。

爲應付此一困難，而對額滿見遺之各個人盡可能表示公平起見，考試院自民國四十一年度之高普考始，將考試法第廿條規定之名額加倍錄取。蓋如此則閩浙兩省應考人數既多，自不難錄取至定額之倍數，可使因額滿見遺之個人隨而減少；至如川魯等省應考人數既少，即倍其定額，因須顧到錄取標準，甚至原有定額尙難補足，其倍增之額自無法利用。此一辦法固非考試法所明定，然亦無明文禁止；加以各省錄取名額一律倍增，在比例上並無不公，而典試法第四條第五款亦明定「錄取名額之決定，由典試委員會議決行之。典試委員會根據此一規定，而議決將錄取名額一律加倍，復依考試法施行細則第十七條，「考試成績以平均滿六十分爲及格

，經典試委員會會議議決，得變更之」。是則名額雖已加倍，而標準仍可維持，亦不至有冒濫之虞，而事實上不公平之弊至少可消泯其一部；蓋亦不得已之辦法，而行之數年無阻，殆已取得習慣法之地位矣。

但是錄取名額加倍辦法，縱然可以救濟一部分之困難，畢竟未能作根本的救濟，則因投考人數特多之省區，縱將錄取名額加倍，也未必使符合錄取標準者悉數獲得錄取。如有符合錄取標準而於倍額之後仍見遺者，又將何以救濟？如無法救濟，仍不免有欠公平。或謂錄取名額既可加倍，設仍覺不敷應付，何不再加一倍。此說似矣，然不免有困難。一因法文之引伸，似不能毫無限制。查四十一年度高考試委員會議依典試法第四條第五款之規定，將錄取名額決定加倍，而不採較加倍更多或更少之決定者，其用意如何，固非我人所能揣測。但查考試法第九條，「普通考試於首都及各省區或考試院所指定之省區，高等考試於首都或考試院所指定之省區，每年或間年舉行一次，但遇有必要時得臨時舉行之。」由於此條之規定，高普考之舉行時期既可伸縮，或一年一次，或間年一次，或因必要而臨時舉行，亦未嘗不可一年二次；是則同法第二十條所定之錄取名額通常可視為一年舉行一次者，其間年舉行一次者自可就錄取名額加倍，而一年舉行二次者亦未嘗不可就錄取名額減半；其不減半者，事

實便不免就錄取名額加倍。是則該屆典試委員會之決議就錄取名額加倍者，除事實上認為救濟額滿見遺者之必要措施外，法理上也可有一項之依據；然而並不是漫無限制，可以增加二三倍之名額也。二因引伸法文，必須基於萬不得已，始能獲得國人之見諒，更因沿用多年，而漸取得習慣法之效力；今若一再引伸，漫無止境，設於再度作進一步的引伸時，遭遇國人之不見諒，因而發生爭議，尤為弄巧反拙，二者皆不可不注意也。

我以為要救濟目前所發生之困難，仍以從根本上謀解決為宜。且所謂根本上之解決，不僅有助於目前之局勢，即在將來光復大陸以後，亦當感到較原來規定有益無損。所謂根本上的解決，究竟是要修正憲法嗎？或祇須修正考試法呢？請分別研究之。

先就憲法的規定而言。憲法第八十五條所規定選拔公務人員之條件有三：一為公開競爭之考試；二為分省規定名額，三為分區舉行考試。實則二三兩條件在憲法原文上應聯讀下去，無非為保障各省區人民為國服務之機會，並便利其投考，也可視為一個條件。

所謂公開競爭之考試，在英文為 *Open Competition Examination*。「公開」是指任何人均可參加；「競爭」是指具有一定限額，由參加者各以其學識相競，先儘成績較優者錄取。在此意義之下，我

國舊日的考試縱然沒有使用這兩個名詞，實際已相符合。所謂「朝爲田舍郎，暮登天子堂」，正是不論貧富，不問門閥，人人都可以藉考試而登庸，其非公開而何？所謂「競爭」，是由於缺位有限，不能不採取優勝劣敗之原則，利用人類的好勝心與競爭本能，使與試者各依其學識而競優劣；優者及第，劣者落第，不僅表示公允，且可藉此而爲國家獲得真正的人材。

歐美諸強文官制度之確立，遠在我國之後，其考試制度自亦比較後出。現代式的文官考試制度，以普魯士爲最早。一七七三年創設之國家考試委員會 Oberstaats examination Kommission，即主持此項考試之機構。志願爲高等文官者首須在大學讀法科，兼修經濟、歷史與政治學，續經四年之訓練，前二年在法院，後二年在省及地方，然後經過該委員會所主持公開競爭之國家考試。以其準備訓練及考試均甚嚴格，故吏治亦以認真嚴肅見稱。英國雖以文官制度著稱於世，然其制度之成立遲至一八五五年，是年始設文官委員會，但公開而競爭的考試制度，更遲至一八七〇年始奠定基礎。美國的文官制度更遲至一八八三年，國會通過所謂品特爾頓法，Parker's Act，始開其端。依該法的規定，由總統依參議院的建議與同意，任命三人組織一個獨立的委員會，稱爲文官委員會，其中屬於同一政黨者不得超過二人。該法將某類公務人員歸入額內。其他

則作爲額外。額內人員皆受保障，額外則否。又總統得隨時以行政命令將額內人員擴充，凡欲加入爲額內人員者必須經過競爭而公開的考試，成績達於一定標準以上者始得任用。法國的文官制度表面上雖於一七八九年開其端，然其考試雖係公開而競爭的，却由各部分別組成，分別執行，則因尙未設有統一性的文官委員會之故。遲至一九四五年戴高樂執政時始組織一個文官處，以籌劃統一各部之人事行政；縱不直接辦理人事業務，然因其有撰擬人事法令，監督及核定有關公務員招考與晉級諸規章並指導政府各部門有關改進人事工作與組織諸問題，而負責領導該處者又爲特派之閣員一人，故此諸前此由各部自爲政者當然有不少的進步。

所謂分省規定名額，在我國舊日考選制度上早已奠定此原則。漢武帝令郡國各舉孝廉一人；又制郡國口二十萬以上歲舉一人，不滿二十萬，二歲一人，不滿十萬，三歲一人。是爲此原則之首創。及魏，則更定郡口十萬以上，歲舉孝廉一人，其有秀異，不拘戶口；較漢制略有變通，於人口地域之外，對於特別優秀之人才，得額外錄取。其後唐宋之州縣貢解，明清之舉人生員，皆按人口爲比例；其在文化水準較低之縣，生員取中遠較水準較高之縣爲容易。其在邊區縣分及雜有蠻夷者，尤特別放寬。中華民國憲法根據此項傳統上之特性，仍採分省規定錄取名額，在原則上大體自然不錯。誠以我國

幅員甚廣，教育水準  
于省區，不免向隅，  
口之比例，而忽略秀  
過分硬性。

其在歐美之人事  
為美國之地域配額制  
而不適用於考試方面  
政府用人，在原則上  
俾各州及各領地皆有  
各領地人口數目，配  
二十條之硬性規定；  
後，由於地域配額制  
已因第一二次大戰後  
際上被放棄了。

至於分區舉行考  
不便，故為便利各省  
投考而設。這原則在  
之將來，為節省應考  
。在目前的自由中國  
何問題。

在憲法第八十五  
一條件為現代國家共  
有其必要，且不會發  
件，在目前已發生問  
目前之問題，事實上



無論中央與地方，皆須經中央考試銓定資格者乃可。這也就是中華民國憲法明定考試權所根據的教條，其中所指「考試」的本意，無疑是要一本學問與才能而定去取者，憲法中規定「公開而競爭」之一條件便是求達考試本意的正當方法。今若因分省規定名額之另一條件，而致依考試之本意應取者不取，應去者不去，這無異是以第二條件打消第一條件，定然不是憲法第八十五條立法之原意。查憲法第八十五條之原文爲「公務人員之選拔，應實行公開競爭之考選制度，並應按省區分別規定名額……」其中第一條件之上用「應」字，第二條件之上用「並應」二字，而非「但應」二字，是此兩條件乃相輔相成，斷非相反者，尤其是按照順序的先後，第一條件尤有優先執行之必要。

假使我的解釋憲法第八十五條的法意爲不謬，則考試法第二十條第三項關於錄取名額比例標準之規定，不僅過分硬性，不僅在目前自由中國所在地會發生與憲法第八十五條第一條件衝突之事實；即在光復後的中國大陸上，恐亦不免此弊。於是我們要研究修正者，不是憲法的第八十五條，而是考試法的第二十條。查名額之意義至少括有三種：一是硬性確定的名額，如現行考試法第二十條所規定者是；二是最低額，用以保障文化較落後之省區者是；三是最高額，用以限制文化較高之省區，以示公平者是。由於確定的名額既然發生目前的不公允與

任何時可能對公開競爭考試發生衝突之事實，當然不宜繼續採取外，最高額僅爲表示公平而對文化較高之省區加以限制，在選拔真才爲國服務的意義下，似亦無其必要。惟最低額在保障文化落後之省區，使其人民不致被剝奪了爲國家服務之機會，似爲唯一應行採取之規定。

基於以上的論列，假使考試法第二十條第三項修正爲按各省區人口分別規定其錄取之最低名額，在最低名額之內，祇要該省區有人投考，若其考試成績低於一般錄取標準，得擇優錄取，不限標準，以保證各該省區之最低額，這是否較現行規定更適當呢？或謂依此修正，則若干最低額內之錄取者是否有程度過低之嫌，則將應之曰：考試法對於應考人之資格定有限制；凡應普考者必須爲中等以上學校畢業或經普通檢定考試及格者，應高考者大體須爲專科以上學校畢業或經高等檢定考試及格者，原已分別規定最低的資格，縱因保證最低名額之故，錄取者偶低於一般之標準，似尚無大碍也。至於僅規定最低額而不規定最高額，則人才衆多的省區自可按標準盡量錄取，其因分省定額而額滿見遺之弊，自不待枝節的補救已可完全消泯。如此，則對於憲法分省定額與公開競爭兩條件均無不合，一舉兩得，惟有待於考試法第二十條之修正耳。極盼關心考政者予以深切注意；考試院職責所在，尤當特別注意也。

(四十四年十一月七日脫稿)

# 美國國會考察記

王世憲

君勳先生是政治學者，是哲學家，這是大家所知道的。他在這兩門學問上，所涉範圍之廣，與所下功夫之深，也是大家所知道的。但是也許還有人不知道，在政治方面，他曾經花過一番功夫，實地考察過美國國會。

那是一九四五年的夏天，他在代表中國參加舊金山聯合國發是會後，到了華府，看到第二次大戰後，中國必定定有一部新的憲法，立法機關一定要在這個新憲法頒佈後佔他的重要性，所以他就決定趁在華府期中，把美國國會的各方面，作一個澈底的考察與研究。結果，他一共化了約一年的功夫，完成他的考察。以後他回國，在制憲期中，對於我們中國立法院的組織，會議，以及立法程序等等，有他許多的建議與貢獻。

那一年，我隨他去參加舊金山會議後，也到了華府，可是因為有事，沒得陪他一同研究國會，先回重慶去了，很覺得遺憾！這一次，我得亞洲協會 Asia Foundation 的資助，復得機會來美，我就決心選擇美國國會為我研究的題目。湊巧得很，到了華府，君勳先生也在華府，承他指示許多研究的要點。所以我覺得我雖不是研究政治和哲學，似乎沒有資格在這個專冊上發表文字，可是為我個人紀念他

的七秩整壽，並加上以上一段的經過，我也還可以湊字充數的把我這一次研究美國國會比較有心得的一部分，寫出來，在這個專冊上發表，也許不是他所不高興的。

首先，我要為這篇文字的內容說明一下。因為我在這裡所發表的，僅僅是我美國國會考察記的一部分。我此行，是想就行政的觀點研究美國國會在書本上，在實地考察上，在和美國國會議員和他們的行政人員談話與討論上，我搜集了不少的資料。我希望將來能有時間，把他全部都寫述下來。

因為我在行政上對於人事行政興趣較濃，所以我這次對於美國國會的這方面，較為注意。美國國會，除參眾兩院議員共五百三十一人外，可列為行政人員的，在眾議院一共有三千零四十一人（一九五五年數字），參議院近二千人（參院的準確數字不願對外發表）。在這近五千人以上的行政人員中，當然他們在自己的崗位上，各有一定的職務，可是若用簡單的一句話，來總括的說：這近五千人以上的人員，都是「為議員們而服務的人們」。近年來，美國行政學者研究國會行政的興趣，漸漸趨濃，自然他們發現了不少有關美國國會的行政問題，同時也發表了不少的文章與書籍。其中在人事行政上，有一

個問題是他們所特別注意的：是「立法助手」(Legislative Aids) 的問題，也有人稱之為「立法專家」(Legislative Experts) 的問題。他們認為在美國國會立法日趨專門化的今天，兩院議員確是需要各部門專家，幫助他們搜集資料，分析研究，提供意見，在立法上作良好的判斷與決定，為國家謀利益，為世界謀幸福。在以上所謂近五千人以上「為議員們而服務的人們」當中，如依「立法助手」的工作去分析，可分為直接的與間接的兩類。在衆院三千〇四十一人中，屬於直接的助手人員，如衆議員個人辦公室的職員，和各委員會的職員等，佔了二千三百三十九人。其餘的七百〇二人，是總務方面的事務人員，屬於間接的助手。在參院近二千人中，屬於直接的近一千四百人，其餘間接的近六百人。綜括來說，美國國會的行政人員中，有四分之三以上是屬於所謂直接「立法助手」的人員。本文所要敘述的，就是以這些人員為其對象，尤其是所謂屬於所謂「立法專家」人們的一部分。我感覺得在我們中國立法院將來所要面臨的許多問題中，「立法助手」無疑地是其中所要面臨的一個，這就是我所以對於這個問題發生較大興趣的原因之一，這也就是我在本文所要發表美國國會考察記的內容。不過「立法助手」這四個字，就英文原文 Legislative Aids 而言，是否譯得恰當，我不敢自信，尙望關心這個問題的各方人士，對於這個譯名和本文的內容多加

指教。

本文在美國國會「立法助手」的專題下，分大部分敘述：一、立法資料室 Legislative Reference Service 二、立法參事室 Legislative Councils 三、委員會工作人員 Committee's Staff 四、議員辦公室工作人員 Member's Staff 五、國會實習人員 (Congressional Intern Program) 六、議事專員 Parliamentarian

## 一、立法資料室

美國國會圖書館，是世界上規模最大的一個很完善的圖書館。遠在一千八百年，設立這個圖書館的目的之一，是為議員們使用的。可是到了今天，並不是每個議員都要到這個圖書館去看書，去找資料。這個圖書館裡專為美國議員們而設的閱書室只不過能容納二十人上下。今天美國國會圖書館，在議員們使用牠的重要性上，已移到這個圖書館所附設的一個立法資料室身上了。這個立法資料室是執行立法助手的任務的一個最重要機構。以下分就牠的簡史，工作，以及組織等介紹一下：

簡史：在本世紀的初期，美國各州的議會，因為立法的範圍日趨複雜，立法的内容日趨專門，都先後有立法資料室的設置，以應議員們的需要。牠的職掌大致為二：一為議員們供給並尋找參考資料，一為議員們起草法案。一九一五年，在美國國會方面，議員們也感覺有此必要，所以也就在國會裡

提出設立美國國會立法資料室的議案。結果，這個資料室的工作，就在那一年的國會自身的預算中，撥出二萬五千元，附在國會圖書館參考室內開始了。一九一六年，國會正式通過法律，規定牠的工作範圍，爲國會，國會委員會，以及國會議員，搜集，分類，並編譯（包括摘要及索引）有關立法的資料。一九二七年及一九三五年，國會又先後通過法律，加添牠的工作，特別把編輯（包括摘要及索引）州法律和聯邦法律兩項明確規定下來。從一九一五年到一九三五年，二十一年期中，牠的工作可以說只限於搜集立法資料而已。一九四六年，國會改組法 *Legislative Reorganization Act* 通過後，這個資料室的工作才正式開展起來。根據這個法案，這個資料室闢爲國會圖書館內的一個獨立部門。在工作方面，他的職掌擴充了。除原有者外，加增分析並研究國會各委員會的議案，並得根據其研究結果，提供意見，同時並得參加委員會，擔任編摘要委員會的公聽 *Public Hearing* 報告。在人員方面，不但在量方面增加了，在質方面還增設了若干高級專門人員的位置，並提高工作人員的待遇，其最高薪可與行政部門負責研究工作的人員的最高薪相等。這個擴展，立下了今天這個立法資料室在立法上所負重責的基礎。這個資料室的工作，所以能得國會議員的欣賞，而有一九四六年的擴展，是由于牠在第二次大戰期中的顯著貢獻。那時候，國會議員無論在有

關國內或國外的立法，都面臨了許多新穎與複雜的問題。所以他們在討論議案上，發表意見上，公開演講上，都需要這個資料室的幫助。甚至於選民們向他們提出的問題，也需要這個資料室幫同答覆。在二次大戰的幾年中，這個資料室每年平均答覆國會方面交來查詢的問題，達五萬三千起。其重要性可想而知。現在（一九五五年）這個資料室共有工作人員一百五十二人，其中有法律、政治、經濟、歷史、各部門的專家。全室分歷史、美國法律、經濟、外交、行政、圖書室、與高級專員室七部分。全年的經費爲八十七萬五千元。

工作：這個資料室的工作，在大原則上是以應國會（包括議員個人及委員會）的需要爲主。在這個大原則下，執行以下幾種的任務：

① 研究：所謂研究，從一個簡單問題的答覆起，到專題的研究和專集的刊行，都包括在內。不過書籍的刊行不是研究的對象，因爲他們都是爲應國會的需要而研究。所有的研究，無論是一兩句話的答覆，或是幾頁或幾十頁的報告，乃至於可以成爲一本書的研究結果，多半都只是送供議員或委員會的參考。

② 編譯：在編方面，有摘要，分類，索引，圖解，統計，以及影印各種工作。在譯方面，有負責譯法，德，意，荷，西，葡，瑞典，挪威等國資料的人員。從英文譯爲他國文字的工作，僅限於法、

德、西三種。

③個人服務：這個任務，是以替議員個人服務為主。隨時應議員的需求，商討問題，尋覓資料，介紹書籍，以及圖書摘要等等。其服務務需準確而迅速。

④起草文件：這個工作包含兩種：一種是為議員們起草演稿或聲明，一種是為議員們起草提案。為完成以上的任務，這個資料室的工作人員，無論高低，要遵守以下幾個工作信條：一、要有隨時能應國會諮詢的準備——無論是在資料或人手上。二、要同議員和委員會以及議員辦公室和委員會的工作人員維持良好的關係，要能知道何者是他們的需要，如何應他們的需要，並何時應他們的需要。三、室內各部分的工作人員，要能彼此互相密切聯繫，並能與國會圖書館的其他部分維持聯絡。四、工作要迅速準確。

在我和這個資料室主任格里弗斯(Griffith)的談話中，他一再提到工作人員要能遵守這個信條的必要。他認為資料室過去的貢獻，得力於這幾個信條不少。他說：「無論是在會議的場合，個人的接觸，乃至於電話的通話上，工作人員都要把這幾個信條牢記在心」。

組織：這個資料室在主任辦公室下分設七個部門。主任辦公室專司本室的行政事宜，於主任下設副主任一人，總務長一人。副主任襄助主任專司監

督本室各部門的工作，是否能適應國會的需要。總務長秉承主任辦理有關本室預算人事及其他總務事宜。其他七個部門如下：

一、高級專員室：這個部門是直接歸由主任指揮，設置十四個高級專員。其主要任務是從事重要和長期的研究，尤其注重政策性的研究，以專家的身份，備供議員個人及委員會的諮詢。每兩星期，這些專員與主任和其他部門的主持人集會一次，交換有關整個資料室的工作的意見。

二、美國法律部：這個部門主要工作有四種：一、分析研究聯邦和各州的法令與規章。二、研究有關憲法和其他法律上的問題。三、研究分析各委員會報告內有關法律的問題。四、應議員及委員會隨時的查詢。

三、圖書室 搜集本資料室所需要的書籍報紙與雜誌以及其他研究資料，並加以分類，編製圖書目錄。

四、經濟。五、外交。六、行政。七、歷史。這四個部門專司不屬於法律性有關各該部門一般問題的研究，以應議員及委員會的需要。

以上七個部門，除高級專員直接歸由本資料室主任指揮外，其餘每部設首長一人，歸由副主任指揮。

這個資料室在行政組織上比較最完善的，是牠的用人行政。我曾經就這一方面多加以注意。他們

聘請人員，尤其是主要高級人員，不但在選擇上非常仔細慎重，而且水準相當高。他們在一般用人的政策上，除注意其學識與經驗外，還注意其人的潛能性 Potential。就高級人員而言，如高級專員，如各部門的首長，多半都是在美國學術界上有地位的，都是在他們的專長上，著過書籍。在沒有加入本資料室以前，在大學裡，有的是擔任過校長，院長，教授，或者在美國聯邦或地方政府裡擔任過重要的職務。舉一個例子來說：現任的一位高級專員加洛威 George B. Calloway，他是現在美國研究國會問題的一個權威者，他所著的幾本有關美國國會的書籍，都是被認為現在流行的名著。再就一般的用人行政而言，他們遇有缺出，即向美國全國二百五十幾個最著名的大學，發出通知，招請人員，並請各大學提出最優秀的人選，以備選擇。他們於接到各大學所送來的申請書後，即由主任會同有關的高級專員和部門首長就所有的申請書，加以嚴格挑選，特別在其學識與經驗上，研究其是否具有強大的潛能性。在學識上注意其是否具有創造的思想，與客觀的研究精神。在經驗上注意其是否具有優越能力，與服務精神。據本資料室的主任所告訴我的，他們所注意的潛能性，很偏重於是否能和本資料室的工作精神和環境相合。因為就研究而言，他們的研究，是要避免含有政治色彩，所以要有創造的思想和客觀的精神。就服務而言

，是要能與人合作，尤其是與議員們相處得下，所以他們在這方面很注意去調查申請的人是否在這方面有過人之處。他們的用人最高原則是寧缺勿濫，所以很有些時候，他們在幾百個申請書中選不到一個。他們希望一旦有人入了選，參加了工作，能長期的工作下去。因此他們的職員，尤其是高中級的，流動性非常小。所有本資料室的工作人員，都要由本室主任提請國會圖書館館長任用。任用後，要經過一個試用的時期，才能予以正式任命。在任命後的初期，還要受一個時間的工作訓練，就本室的歷史的組織，工作性質，工作程序，工作效能，加以認識。據我在華府所會見的研究機關負責人士對我說：這個資料室的成就，要歸功於牠的良好用人行政，同時他們又說，這個資料室的主任格里弗斯的卓越行政能力，也是美國社會所公認的。

## 二、立法參事室

美國兩院議員固然多半出身於律師，可是因為近代立法牽涉到專門問題（如財政經濟社會）機會之多，與其和現行行政法令規章之應互相配合，所以法案的起草（尤其是在文字上）也成了專門的技術，而不是每個議員所能精通的。美國國會兩院之各設有立法參事室，就是適應此種需要，去幫助議員和各委員會。

美國國會設置這個機構，在歷史上有一段經過

。一九一六年，哥倫比亞大學教授比門氏 *Middleton Beaman* 認識這項法案起草工作對於國會的需要性，他向哥大所設立的立法起草研究基金會 *Legislative Drafting Research Fund* 建議，由這個基金會出資派員到國會去試辦這一項工作，以證驗這個工作的需要和效果。結果基金會就派比門負責進行。比氏曾任過國會圖書館的法律部主任並為該基金會委員之一，所以他的工作進行很順利。在一九一六年到一九一八年的試辦期中，比氏在國會法案起草的技術上，貢獻很多，尤其是在眾院的商航漁業與撥款兩委員會裡。一九一九年，國會正式通過法律，設立立法參事室。比氏是眾院第一任的首席參事，一直到一九四九年才退休。

現在（一九五五年）在眾院方面，這個參事室在一位首席參事之下，有一助理參事，一個行政助理，十一個法律助理，及書記若干人。在參院方面亦然。這些人員除書記外，都是律師出身。計兩院的參事室共有律師二十八人，一九五五年的經費是二十三萬三千元（兩室預算是合併在一起的）。眾院的首席參事是由眾院議長任命，參院首席參事是由臨時代理主席 *President Pro-Tempore* 任命，兩室的其他人員，是分別由各該室的首席參事提請議長及臨時代理主席分別任命。這些人員的任命，雖然不屬於美國文官法的範圍，可是也是超乎政治的。

關於這個參事室人員的任用，尤其是法律助理

*Law Assistants*，有他們特殊的政策。我會經同眾院的首席參事普利 *Allan H. Perry* 有過一次較長時間的談話。在這次談話中，我知道他們的政策是寓訓練立法起草專才之意於任用之中。這個參事室所任用的法律助理，雖然在資格上是要著名大學法律系的優秀畢業生，並為律師公會的會員，可是他們認為立法起草的工作，無論在理論與實踐上，並不是一般的法律系畢業生或律師所能勝任的。立法起草的工作，在智識上需要行政法與現行行政法令規章的深刻研究，（特別是有關金融財政的法令規章），在技術上需要立法起草實際的訓練。所以他們在任用法律助理的時候，總是就年青的法律系畢業生或律師，有志專門致力於立法起草工作者，加以挑選。這些法律助理的待遇，起薪相當低，目下是年薪五千元。眾院首席參事普利氏告訴我：「這是我們的政策，我們不願意以高薪吸引已經成熟而不能配合我們工作環境的律師，我們寧願寧缺勿濫的以低薪去磨練真正有志於立法起草工作的青年。所以我們可以說我們這個參事室是立法起草專才訓練所，以補一般大學法律系的不足。因此我們人員的流動性非常小，我們的工作非常有效率。我們願意這些年輕的法律助理，憑他們的能力與工作的表現，來提高他們的待遇。（目下這些助理年薪的最高額是一萬一千六百四十元）」我想他這一段話，從人事行政的觀點去看，是很有眼光與價值的。

在從事立法起草工作的時候，這個參事室的人員，除應與議員個人及委員會保持良好關係外，有以下幾點是他們所要特別注意而遵守的：（一）每一個法案，從應議員個人或委員會的需要，開始幫助起草起，一直到該法案正式通過為法律止，要本着跟着留心 (Follow up) 的精神，注意協助到底。這一點同一個法案最後通過的立法精神關係很大。

（二）本參事室的人員是居於被動的地位，以達到議員或委員會的意旨為目的，尤其不能含有政治性的去影響議員或委員會。所以他們只是在技術上供給資料，調查現行法規，顧到憲法基本的規定與法院的判例，並認清議員或委員會在某法案或議決案或修正案上所要注意解決的問題。（三）於必要時候，應與行政部門的法律顧問保持聯繫與接觸，有時，還要同私人的研究機關聯繫。（四）在進行起草工作的任何一個階段中，本參事室人員，應負責保守該起草工作的機密性，不許接見記者，發表談話，或對外面任何一方，用任何方式發表，或透露消息，或加以批評。以上這幾點，雖然沒有法律加以明文規定，可是牠是對於本參事室人員的一種道德約束 Ethical Policy，尤其是最後一點。這也是我從和普利氏談話中所知道的。

這個參事室的貢獻，可從過去一個年度他們的工作中表現出來。在衆院方面，百分二十三的政府法案，百分二十一的私家法案，百分三十八的議決

案，都是由其參事室擔任起草。在參院方面，則全部法案與議決案的百分五十由其參事室擔任起草。

### 三、委員會工作人員

委員會在美國國會所佔地位的重要，不必我在這裡介紹了，可以說兩院任何的一個法案，都是要經過委員會審議的。所以到了今天，美國研究政治的學者，還承認威爾遜總統在一八八五年所著的一本「國會政府 Congressional Government」書中所說的一句話是不減其價值。威氏認為美國的政府是「委員會（即指國會的委員會）的政府」Committee Government。因此之故，「委員會的工作人員」是研究「立法助手」問題必不可遺漏的一部分。

美國國會各委員會工作人員的任用，是經過長時期的演進，才形成現在的情況。遠在美國國會成立的初時，各委員會是沒有工作人員的。委員會的紀錄，是由各該委員會主席自己擔任，其他工作更不用說了。一七九三年，兩院委員會才開始由主席僱用書記一人，月薪一百五十元。一七九六年，增至二人。可是這兩位書記，都是為主席個人工作。一八〇三年，一八一五年，及一八一七年，衆院都會經提出由全委員會僱用書記供全體委員使用的議案，均未得通過。到了一八三五年，經各委員會主席一再的請求，各委員會才得於緊急需要時，加用臨時人員，以日或以時計酬。一八五三年，衆院委



員會的工作人員，加到四個書記。在南北美戰爭期中，再加增四個。一八九三年，衆院委員會的工作人員，才正式享有年薪的待遇。一九三三年，兩院委員會工作人員的待遇，才開始列入各該院的預算案。一九二四年，兩院的預算案內，才正式列有委員會工作人員的項目。在那第一次所列的項目中，衆院共有委員會工作人員一百二十人，預算爲二十萬〇四百九十元；參院共有一百四十一人，預算爲二十七萬〇一百元。可是那個時候的工作人員，除書記外，還包括有清潔生，並沒有高過書記階級的其  
他工作人員。這種情形，兩院各委員會雖有程度的不同，然大致皆是如此。換而言之，各委員會的工作人員不但數量不多，而且在質上水準非常低。美國國會各委員會工作人員水準的提高，是得力於一九四六年的國會改組法，也可以說這個改組法的主要精神，是側重於這一項的改革。根據這個法案，兩院的常設委員會，除書記階級的人員外，經各該委員會委員多數的同意，應任用不超過四人的專門人員。這些專門人員的任用，是有保障的，是超乎政治的，一經任用，只有再經委員會委員多數的同意，才能予以解僱。另外，每委員會的書記階級工作人員，規定爲六人，清潔生廢除了。該改組法並規定所有委員會的工作人員應爲全體委員服務，不分多數黨或少數黨，不分主席或委員。專門人員的最高待遇，可與國會其他部分人員的最高年薪相等

（按：一九五五年最高年薪爲一萬一千六百四十元），書記階級的最高薪亦然（按：一九五五年爲年薪八千元）關於委員會僱用人員數目的限制，只有一個例外，就是撥款委員會可不受限制。這次的改組法並禁止各委員會僱用已在現政府行政部門擔任職務的專門人員爲其工作人員。反之，委員會的專門人員在退職後一年內亦不得委以行政部門的職務。委員會所有的工作人員都是經委員多數同意，由主席任命。委員會工作人員的職稱，依據改組法，只有專門人員 *Professional Staff* 與書記人員 *Clerical Staff* 兩種。可是實際上各委員會是依各該會的工作性質與職務的分配，分別冠以不同的職稱，並厘定其高低的等級。這種不統一的辦法，是由於美國國會的兩院至今尚均無一個專門主管人事的機構。這一點頗爲研究國會行政的學者所批評。

依據一九五五年第八十四屆國會第一會期的統計，兩院所有委員會的工作人員共有近六百人（其中衆院佔二百五十二人參院不願公開其數字）委員會的預算連同薪給在內共約五百五十萬元。

前面已經說過，一九四六年國會改組法的主要精神是在提高委員會工作人員的素質。委員會工作人員素質的提高之有裨于整個委員會與每個委員，自不待言。不過除此之外，我們若從整個「立法助手」的觀點去看，因委員會在國會所佔地位之重要，委員會工作人員的加強，尤其是專門人員的設置，實

在更有裨于整個國會的立法。關於這一點，立法資料室主任格里弗斯說得很透澈。他認爲一九四六年改組法之爲委員會添設專門人員，實在是替美國國會加添了新生的力量。美國國會議員在受行政部門與利益團體兩重的壓力下，只有在委員會裡設置專家，幫助委員會的工作，而後行政部門在行政技術上所加于國會近乎獨佔的壓力，與利益團體向議員們包圍的片面利益，才可以因專家在委員會內貢獻關於行政技術的智識，與在政策上客觀無私的看法，透過委員會委員明確的判斷與決定，把他們打破。這是美國國會當前所最注意努力的，同時也是美國民主政治前途所最需要的。我想他這一段很透闢的話，不但僅適用於委員會工作人員，並適足以證明「立法助手」問題之所以值得重視。

爲證明美國會委員會工作人員素質之提高起見，以下分別就衆參兩院各舉一個較良好的委員會爲證。（所有委員會自亦有參差之不同）

參院的外交委員會 *Senate Committee on Foreign Relations*：這個委員會在依照一九四六年的規定所任用的人員中，最得力的是牠的幾個專門人員。我現在把這幾位專門人員的經歷列述如下：（未經他們許可，我不提出他們的姓名，參院外交委員會這幾位專門人員在華府是很聞名的）

第一位居于主任 *Staff Director* 地位的，原來是供職于立法資料室。他的學歷是政治學博士並在日

內瓦大學得同種學位。他的經歷是教授，是美國聯邦政府預算局的行政人員，並曾參加過好多次第二次大戰後的國際會議。第二位是專門從事研究工作的，他原來供職于國會圖書館。他的學歷也是政治學博士（柏林大學）。他的經歷是州立大學的教授，是紐英格蘭州政府的高級行政人員並曾任職于區級的戰時勞工委員會。第三位專門人員的學歷是專門研究歷史與國際關係。他的經歷是賓夕維尼亞大學的教授，一度在美國外交政策協會 *Foreign Policy Association* 服務。第四位專門人員曾經在美國國務院服務過。他在哥倫比亞大學擔任過政治學與經濟學的課程。他在國務院的工作是分析研究有關聯合國的法律問題，並曾在美國聯合國代表團內服務。

衆院的行政部門經費委員會 *House Committee on Expenditure in the Executive Departments*：這個委員會的四位專門人員，第一位是一個非常富有行政經驗的人，未到國會服務以前，曾經在大學，私人企業機關，和政府的機構擔任過多年的行政工作。從七十九屆國會起，他就一直在國會的各委員會擔任秘書和專門人員的工作。第二位是一個律師，專研勞工法，同時又是一個研究人事行政的專家。他在伊利諾意州的職業介紹局，銀行裡，和海軍新聞處，擔任過人事調查的工作。第三位是一個行政管理專家，原服務于立法資料室，曾任教授。在本委員會專門負責「行政與立法部門小組委員會」的工作

。第四位是專研政治學的，曾任教授，曾在聯邦政府的移民歸化局和其他機關擔任專門人員的工作多年。本委員會為推進他的工作起見，附設好幾個小組委員會，這幾個小組委員會的工作，都有專門人員負責協助，這是這個委員會的特色。

據專門研究國會行政廿莫諾女士 Gladys M. Kammerer 的調查，自一九四六年國會改組法通過以來，各委員會工作人員的素質有很顯著的進步。在兩院所有的委員會中，比較合乎國會改組法所規定的水準的委員會，佔全部三分之一以上，其餘的還需要改進，其中最需要改進的一點，是工作人員隨政黨的進退。所以依她的看法，美國國會議員還沒有全體都能了解國會改組法的主要精神，還不是全體都能認識「立法專家」的需要，和推進美國民主政治的關係。儘管她作如此的批評，不過我們依照趨勢來看，「專家」要在美國國會各委員會的工作人員裡，佔有重要的位置，是必然的了。這一點值得我們注意！

關於委員會工作人員從書記到專門人員的工作來配是如何？他們都做些什麼工作？這一點，容在下一段「議員辦公室工作人員」裡合併提及。

#### 四、議員辦公室工作人員

參觀美國國會，最能使你得到一個深刻的印象，就是議員們的「忙碌鏡頭」。儘管全體忙的程度

不是一樣，儘管你在兩院的議場上，總是覺得他們並不踴躍出席，可是遇到表決的鈴響，你看到那些議員從辦公室裡望地道裡跑，或望電梯裡擠的情景，你會體會到他們實在是很忙。平均他們每天可以接到多至幾百封要答覆的信，他們要接見選區來的選民，他們要出席小組會，委員會，大會，要研究提案，要了解議案，要聽取報告，要注意輿論的反應，他們還要應付許多酬應，發表意見，公開演講。一天的時間，確有不敷分配之感。因為現在美國國會的工作，實在擴展得多。以第一屆國會僅僅通過一百十八個法律，十六個議決案，與八十三屆第二會期的國會通過了一千二百八十六個法律和提出了五千六百七十七個的議案與議決案相比，就可想而知了！

現在我以現任參議員基佛孚 Senator Keftava 爲例，來證明他們一天的工作是如何的忙迫。基氏在他所著的「廿世紀國會」A Twentieth Century Congress 中，記載他某一天的工作日記如下：（其時彼乃衆議員）

一、早七時起身，早餐後，看報閱信，同太太同車赴國會。

二、八時四十五分到辦公室，已有五十封信在桌上待覆，擇其緊要者自覆，餘分告辦公室人員如何處理。閱讀聯邦住宅局寄來之小冊，以供審議住宅法案之參考。

三、與農村電化局商洽關於選區內某一合作社之貸款問題。

四、爲某一選民之子升學問題與某一大學院長通話。

五、陪同選區某一廠商赴戰時物資局接洽購買某一工廠。

六、陪同選區某一建築師赴退伍軍人局請求建築工作。

七、接見四位新聞記者關於我所提出之反托拉斯修正案。

八、某一選民來長途電話請代定旅館。

九、爲某一選民之子接洽入西點軍校工作。

十、接見某一友人，爲其寫介紹信，向最高法院請求工作。

十一、赴司法委員會開會，遲到，未散會，先行退席，因已約某選民在辦公室談話。

十二、與郵政署通話，請擴展選區之郵路。

十三、與田納西 Tennessee 州之其他議員共在衆院餐室午餐，討論慶祝本州州慶事宜。未卒餐，記者來訪。

十四、十二時四十五分抵衆院議場開會。

十五、電告辦公室秘書，轉知兩選民至議場休息室談話，俾我得兼顧議場上之辯論。該兩選民均爲請託工作。

十六、返議場，發言五分鐘，贊成撥款補助教

育案。

十七、估計今日下午該案尙不能付表決，匆返辦公室，處理信件。

十八、審閱「小廠商委員會」Small Business Committee 所提出關於肥皂不敷分配之報告。

十九、接見自選區來兩位選民。

廿、議場點查人數急忙趕往。

廿一、入休息室稍休。

廿二、下午三時卅分赴衆院程序委員會 Rules Committee 開會。民主黨監督員 Whip 來電催赴議場表決議案。

廿三、簽發信件七十五封。審閱報告，打電話，看選區報紙。

廿四、在衆院健身場玩手球一小時。

廿五、赴全國乳商協會之宴。

廿六、返家。接長途電話兩次。

廿七、時已午夜，閱雜誌，就寢。

從基氏一天的工作看來，無怪乎每一個美國國會議員需要一所辦公室，配備若干工作人員，幫助他們處理日常事務。依衆參兩院議員的待遇，除年薪外，他們各另有津貼，以供自行僱用辦公室工作人員之用。參衆議員的津貼方法，各不相同。參議員的津貼，因其所代表的州的人口多寡，而有差別。其比率分爲人口三百萬以下者，三百萬以上五百萬以下者，五百萬以上千萬以下者，與千萬以上者

四種。其津貼數目，因有調整關係，不是每年一樣。詳細數目，以參院不願對外公開，僅知就一九五五年第八十四屆第一會期而言，已增至最低每年可達四萬元左右，最高每年可達五萬元左右。每一參議員在他所能領的津貼數目內，並不限制其所可僱用的人員的數目。平均每一參議員的辦公室內，有八位至十二位的工作人員。其州份較大，事務較繁的參議員，亦有僱用多至二十位至廿五位者，不過其所超出規定津貼的費用，是由他們自己負擔。就我所知，一九五五年全體參議員辦公室人員的數目，為近一千二百人。

衆議員的辦公室工作人員津貼，全體一樣，這個津貼的數目，亦逐年調整，一九五五年已增為每人每年一萬五千元，亦由其自行支配。不過在人員數目上有限制，不能超過七人。所以平均每一衆議員的辦公室有四位工作人員，一九五五年全體衆議員辦公室工作人員的數目是二千零八十七人。

參議員與衆議員的辦公室工作人員，在職位上有一點不相同，要于此附帶提及。依照法律明文規定，衆議員只能僱用書記 *Clerk* 階級的工作人員，參議員則除僱用書記階級工作人員外，尚可各僱用行政助理 *Administrative Assistant* 一人。因此在待遇上亦有其不相同之處。兩方在各有工作人員最高薪的限制下，衆議員因為只能僱用書記階級人員，所以只有這一項人員的最高薪規定。這個數目，

亦可調整，一九五五年已增至每年為六千元。在參議員方面，除書記階級有同樣最高薪的規定外，尚有行政助理最高薪的規定，一九五五年為每年一萬一千六百四十元。因為有此職稱與待遇上的不同，就引起了衆議員要求亦應各有一行政助理的問題。在這個問題的背後，在研究國會行政的學者看來，認為在理論上與實際上，近代的衆議員應不分參衆，確均有提高其工作人員的素質的必要。參議員之有行政助理，是對的，是必需的，其理由同委員會之需要專門人員一樣（參議員的行政助理許多是曾任大學教授及富有行政經驗的）。並且因為他同議員個人關係之較密切，其需要性且較迫切。換而言之，只有在提高議員辦公室工作人員的職位與待遇的條件下，才能使這些助手分近代議員之勞，才能增進近代議員立法的效能。他們尤其是希望這些助手能夠幫助近代的議員分出他們應付選民的時間，轉致力於立法的本身問題。不過衆議院始終還不能正式通過衆議員亦可僱用行政助理的屢次提案，僅允衆議員得就現待遇之工作人員中，稱之為行政助理。此自非原提案的目的。

參衆議員所有的工作人員的職稱，依法律，只有書記 *Clerk* 與行政助理 *Administrative Assistant* 兩種廣泛的稱呼。由于這些人員均由議員們自行僱用，復因兩院均無管理人事的統一機構，是以各議員得就此兩種廣泛職稱下，依各該工作人員之工作

性質，名其職位，此情形各委員會相似。

關於此等工作人員與各委員會工作人員之工作內容，可一併在此述及。大致分爲三大類：一、對外關係工作：Public Relations 包括對外說明議案之性質與內容，某議案將于何地開會討論，何種有關機關與何種人員將出席某議案之公聽會議報告。同時並負責將以上各點提醒議員本人及委員會主席與委員。二、研究與起草工作 Research and Drafting：包括編製委員會之各種報告，起草議案，搜集提案及議決案之資料，撰擬信稿演稿，保管委員會之文件並負責加以分類，以便議員及委員會之查考。三、書記工作 Clerical Duties：包括打字，處理郵件，保管檔案，接聽電話，按排接見時間，以及辦公室內其他職務。

### 五、國會見習人員

在參觀國會各議員的辦公室和各委員會的時候，會發現在其工作人員之中，有一種所謂國會見習人員者 Congressional Intern，就他們的工作言，亦不失爲暫充議員們的助手，可是這一個辦法另有其目的在，不妨在此亦爲述及。

國會見習人員的計劃，是由美國政治學協會發起的 American Political Science Association。該會曾從路易西安那州 Louisiana 紐奧利安市 New Orleans 史騰 Edgar B. Stern 氏家庭基金會獲得一筆基金，

專門辦理此事。這一個計劃的目的，是要羅致一些青年的政治學者和新聞記者到國會議員的辦公室和委員會裡，去實際參加見習的工作，希望透過他們的介紹，可以使美國社會增進了解國會的工作。因爲他們都是來自各大學，各研究機關，各報館，無線電臺，或電視電臺。在他們見習完後，回到原服務機關，一定會替國會的工作作廣大的介紹與報導。

這個見習的辦法，時間是九個月，待遇是四千元，並供給來往華府的旅費。政治學協會從一九五四年起才開始舉辦這個工作一九五五年繼續辦理。第一年羅致了六個見習人員，第二年羅致了十個。申請見習的人員是由各大學的政治系主任或院長，或報館電視電臺無線電臺的主管人員向學會推薦。申請人的資格，歲數：要在二十五至卅歲之間，並未曾得有機會在華府住居與工作者。學歷：在大學方面，至少要得過政治學學士學位並仍從事研究工作，如已有任教之經驗在一年以上，或從事研究院工作兩年以上，或已獲得政治學博士學位，則其獲選機會，自因其學歷之愈優而愈易。在新聞記者方面，務需大學畢業仍在報館無線電臺電視電臺從事實際工作者。

這些申請人經政治學協會就其限額與挑選標準，加以審查獲選後，第一個月先到立法資料室工作。這一個月是讓他們在認識立法資料室的工作下，預備到議員的辦公室或委員會去見習。在此期中，

每一見習人員，可依他們自己的志願與興趣，選定他們見習的計劃。到了國會，他們在所餘的八個月中，四個月應在議員辦公室見習，四個月應在委員會見習。至于應到那一院的那一位議員辦公室或那一個委員會去見習，則聽見習員自行選擇。立法資料室與政治學會可貢獻意見，供其參考。政治學會和立法資料室都希望他們能到最需要他們與最能使他們獲到經驗的辦公室或委員會去見習。在見習期中，他們應向政治學會提交見習報告。

我在華府，曾經和十位見習人員中的五位（其中三位新聞記者兩位教師），有過一次的聚談。他們的興趣很好，他們的工作很忙。他們認為議員們很能利用他們已有的學識與經驗，在辦公室與委員會裡發揮出來。自然他們也承認有經驗的議員更能對他們作有效的指導。同時在他們實地的工作裡，確實發現了書本上和做理論研究時所未發現，與所不了解的問題，與社會上對於國會議員工作的隔膜與誤解。最可寶貴的，是他們覺得一個立法的完成所要經過的曲折與所要給予的考慮，非身歷其境的人不能體會得到。他們感覺得最偉大的議員是能超脫政治的偏見與利益集團的片面利益，而為全人民着想。其中有一位，給我一份他的見習報告，從那裡邊可以很詳細的看出他們的工作和他們工作興趣和反應。政治學會不願意這種報告公開發表，所以我也不在此附列了。

## 六、議事專員

在我們參觀美國國會兩院開院會的時候，議場上有一個鏡頭，很容易引起我們注意的，那就是議場上的空氣，無論是輕鬆得幾乎沒有幾個議員在座，或者緊張到辯論的雙方幾乎要短兵相接，當主席的總是坐在那裡很安祥的若無其事，有時乃至於還同旁邊的人說說笑笑。可是在主席臺上，有一個人，幾乎是無時無刻不緊張的，或是洗耳靜聽的坐在那裡，或是很匆忙的來回進出議場，時與主席耳語。這個人在衆院，是坐在議長的旁邊，在參院，是坐在主席的前面，他的職稱是叫做議事專員 *Parliamentarian*——每院都有正副兩位，多半是正副輪流坐在議場的主席臺上。

我們知道，美國國會的議事規則，經幾達二百年的修改與增訂，在臺上可以說是多得數不清，在質上真是複雜得無以復加。據參院正議事專員瓦金氏 *Charles L. Watkins* 告訴我，新進的議員，（他們稱之為 *Freshmen Congressmen*）在他們到國會的第一年，就是花上一年的功夫，還是無法把議事規則弄清楚。所以我看見華府的「華盛頓郵報」*Washington Post*，有一天，登載有開訓練新進議員的新鮮消息。兩院之各設正副議事專員，就是在議事規則上，應主席及議員的需要，來幫助解釋並解決立法程序技術上的問題。所以我覺得這個職位實在

是議員們的一個大助手。

美國國會之設置議事專員也是有他歷史上的演進。議事專員在美國會的最早期不是一個正式的職位，在衆院，僅稱之爲「議長席邊人」(Man at Speaker's Table)。一九四四年二月二十日的華盛頓郵報上，有一段有趣的新聞。我們從這段新聞可以看出議事專員職位的有趣演進。這段新聞的報導如下：

「八十六年以前，衆院議場上的議事規則是在一位傳信生 Page Boy 手裡。這個傳信生名叫馬利斯 Thodens Morris，他是奧爾議長 Speaker James I. Orr 使用的。他一直在議長席的旁邊，伺候奧爾到一八六四年。這個傳信生，靠他的聰明和良好的記憶力，與對議事規則的興趣，積若干年的經驗，簡直會使奧爾在主席臺上一刻離不開他。當議場上空氣非常緊張，或者混亂的時候，奧爾總是靠馬利斯來維持秩序，來解決程序上的問題。奧爾同馬利斯合作得很好。遇有問題發生，奧爾就故意拉長時間，就發生糾紛的問題，作廣泛與誠懇的說明。馬利斯就在他所拉長的時間中，引經據典的把應如何解決那個糾紛，在程序上所應引用的議事規則逐條的列舉出來，並在應參考的規則小冊上，逐條的用筆註上。有時就是憑他自己的記憶，引許多先例，讓奧爾去引用。每一次，他都能很有效的使奧爾解圍。他亡于一八六四年三月，實在是衆院的

一個重大損失」。

在廿世紀沒有開始以前，議事專員的職位在兩院是沒有保障的，隨政黨的更替而進退。到了一九五一年，這個職位，(在衆院由議長任命，在參院由臨時代理主席任命)，才開始成爲永久性的。正副兩位議事專員的職務，除列席議場，隨時備供主席的諮詢以解決議場上有關議事規則與程序上的問題外，兩院的議案與議決案，應交由何委員會審查，委員會的報告應于何時提出院會，以及院會紀錄的校閱等工作，都是他們用主席的名義，從中處理。除此之外，他們是以專家的身份，應議員及委員會之請，貢獻有關議事規則的意見。操縱國會的多數黨，也時常在立法程序的技術上請教他們。最要緊的，是他們參加衆院的程序委員會 Rules Committee，貢獻意見，並應該委員會之請，對於某一正要討論的議案，提供在程序上應引用的規則，俾該議案得以順利通過。

現任參院正議事專員瓦金氏，在美國國會已有五十年以上的歷史。他是一九〇四年于畢業阿肯沙斯大學法律系 Arkansas 後，進國會，充任參議員克拉克 James P. Clarke 的書記。一九二三年，他就開始任現職。他爲人非常和藹，喜與人談。以他的高齡(現已七十以上)現在還不斷的研究議事法，發表不少的文章。美國社會人士非常尊重他，稱之爲參議院辯論的評判員。他的助手副議事專員里狄克氏



ord M. Riddick (里氏爲美研究國會行政權威之一)告訴我：「不久以前，有一次，瓦金病在醫院，我有一個有關程序的問題沒法解決，雖然他的病並不輕，我還是要到醫院裡去請教他，才算解決了」。他的經驗之豐富，于此可知。有一個星期六上午，我到他的辦公室，看見他還在打字機上寫文章，我真感動。在我和他的談話中，他告訴我：「我們是專家，我們的工作是超政治的，只有維持這種精神，我的職位對於國會才能有所貢獻」。他這句話，一直在我的心裡記着。

我這篇「立法助手」的專題考察報告，到此算是寫完了。不過我還願意附帶提及對於「立法助手」也有貢獻的兩個機關。一個就是美國國會圖書館

，一個就是美國政府印刷局 U. S. Government Printing Office。前者的重要性與貢獻，用不到我多說。這個圖書館自一八〇〇年成立至今，現在共有職員三千三百餘人，藏書千萬冊以上。美國政府印刷局對於國會的貢獻是牠在會期中，每夜替國會所印的當日「國會紀錄」Congressional Record 四萬三千冊（據說紀錄一頁的總成本爲八十五元美金）。這兩機關，是君勵先生每逢提到美國國會所一定要提到的。他總以爲我們的立法院，也要有圖書館和印刷局。他尤其是注意能當日印出公諸國人的國會紀錄。我之所以要特別這麼簡略的附帶提到這兩個機構，亦即爲紀念他這一番的熱望。

## 論冤獄賠償與公務員違法行為之國家賠償

石志泉

中華民國憲法起草人張君勳先生七秩壽誕謹提出此一與憲法第二十四條有關之問題就教於先生並爲先生壽

國家行使其刑罰權，必施之於真正之犯罪人，此自刑罰之目的言之，固屬當然之事。竊實際上國家之所訴追或且經裁判爲有罪之人，往往有並非情真罪當，而係負屈含冤者。此等案件之被告，依最後

之裁判雖幸得昭雪，而其依國家所爲刑事訴追，就中因被羈押或刑之執行所受精神上物質上之損害，若國家不有以補償之，聽其作無辜之犧牲，在重視人民之國家，殊不應爾。是以近代諸國，多採用所謂冤獄賠償之制度，是即所以補償此等被告因國家爲刑事訴追或更進而爲刑事裁判所受之損害者也。近代之冤獄賠償，乃國家就其爲刑事訴追或更

進而爲刑事裁判之權力作用，對於被告負法律上之責任。若自沿革上言之，腓特烈二世於一七六六年，即經頒布文告，採行此種制度，惟此不過爲專制君主之一種恩惠措施，並非視其爲國家之責任；蓋是時之普魯士，方爲國家絕對主義之思想所支配，認爲國家有絕對之權威，雖以受冤者爲可憫，然不認國家對之有何責任也。日本於一九三一年制定舊刑事補償法即冤獄賠償法時，其政府對於提案之說明，謂國家本無補償之義務，此舉不過行一仁政，是亦出於國家絕對主義之思想，當時日本學者中，已有指摘其失者。

謂冤獄賠償爲國家應有之責任，其理論上之根據安在？昔日曾經風行之理論，認此爲本於侵權行爲或不法行爲之損害賠償，對於國家刑事訴追與裁判之應負賠償責任者，以私法上之侵權行爲爲目之。（民一八四）然私法上之侵權行爲，係以行爲由於故意或過失爲要件，而國家負賠償責任之刑事訴追及裁判，固不問檢察官或審判官有無故意或過失也；主此理論者雖稱此際在法律上係推定國家爲有過失，其說未免牽強。且私法上之侵權行爲，尙須其爲違法，而國家負賠償責任之刑事訴追及裁判，則並不違法者亦恒有之。由是以言，如上述之理論，自不足採。另有一種理論，則援引自十九世紀末以來所行私法上之無過失責任說及合法行爲責任說，以闡釋國家所爲之刑事訴追及裁判，應負結果責任，

謂此爲社會正義觀念或公平觀念之所要求。此項見解，仍係認冤獄賠償爲一種民事責任。亦有學者更進一步，主張國家之刑事訴追及裁判行爲，無論有無過失或違法，被告既經最後之裁判確定爲無罪，自應以其訴追及在前之有罪裁判爲不當，此際由國家補償被告之損害，以社會正義觀念言之，實爲應有之義，即國家當然應負此公法上之責任。兩說所不同者，一認冤獄賠償爲私法上之責任，一認其爲公法上之責任，而以社會正義觀念爲立論之根據則一也。

我國憲法第二十四條規定：凡公務員違法侵害人民之自由或權利者，被害人就其所受損害，得依法律向國家請求賠償。檢察官或審判官之訴追或裁判行爲，如係違法侵害人民之自由或權利，其被害人當然得本於此種憲法所賦與之權利，向國家請求賠償。採行冤獄賠償制度之國家，如同時有關於此種國家賠償之法律規定，則有時生兩種賠償之競合。

冤獄賠償制度，自十九世紀末以來，隨社會立法之傾向，先後推行於歐洲大陸諸國，並傳入美國及日本。各國關於此種制度所訂之法律，內容有甚多歧異之處。有定爲如具備法律上之要件，國家必須予以賠償者；有定爲賠償與否，國家得行自由裁量者。關於賠償要件，有定爲須受有罪之裁判確定後，依再審或非常上訴，受無罪之裁判者，始得請

求賠償；有定為依通常訴訟程序受無罪之裁判，甚或受不起訴之處分者，亦有賠償請求權。此種賠償請求權，定為得繼承者與不得繼承者均有之。此外關於賠償之範圍、此種事件之管轄機關及處分程序等，各國辦法，亦多不同。日本於一九五〇年頒布之新刑事補償法，為近來最新之立法，且係於舊法施行多年後，參酌其過去之經驗，加以改訂，該國國情又與我較為相近，該法當大可供我參考，爰將其規定之重要者摘錄於下：

① 依刑事訴訟法所定之通常程序或再審或非常上訴，受無罪之裁判者，得對國家請求由於拘留、拘禁（合二者包括我國之羈押及因拘提與逮捕所加於被告之拘束）或刑之執行之補償。如其人死亡時，得由其繼承人請求補償。

② 有左列情形時，法院依健全之裁量，得不為全部或一部之補償：

④ 本人以使偵查或裁判陷於錯誤為目的，故為虛偽之自白，或捏造其他有罪之證據，致被起訴、拘留、拘禁或受有罪之裁判者。

⑤ 由一個裁判就併合罪之一部受無罪之裁判，而就他部受有罪之裁判者。

③ 由於拘留、拘禁或執行懲役、禁錮（合二者與我國之徒刑相當）或拘役之補償，以一日二百圓以上四百圓以下之比例額，交付以補償金。法院定此金額時，應考慮所施拘束之種類及其期間之長短

、本人所受財產上之損失、應得利益之喪失、精神上之痛苦、身體上之損傷、警察檢察裁判等機關故意過失之有無以及其他一切情事。

④ 由於執行死刑之補償，於五十萬圓以內，依法院認為相當之額，交付以補償金。但由本人死亡所生財產上之損失額經證明時，補償金之額數，以於其損失額加算五十萬圓之額數為範圍。法院定此金額時，於上述經證明之損失額以外，應考慮本人之年齡、健康狀態、收入能力及其他情事。

⑤ 由於罰金或罰鍰執行之補償，照所徵收之罰金或罰鍰額，加算按年五釐之利息，交付以補償金。

⑥ 由於沒收執行之補償，如其沒收物未經處分，即將該物返還之；如已處分時，交付以與該物時價等額之補償金。就所徵收之追徵金，則照其金額，加算按年五釐之利息，交付以補償金。

⑦ 依本法應受補償之人，其所有依國家賠償法或其他法令所定得請求損害賠償之權，不因本法而受妨礙。如應受補償人就同一原因，依其他法律已受損害賠償，而其賠償額等於依本法應受之補償金額或超過時，應不再為補償；如其賠償額較依本法應受之補償金額為少時，應扣除該賠償額，以定補償金額。依其他法律應受損害賠償之人，如就同一原因，已依本法受補償者，於定損害賠償額時，應扣除該補償金額。

⑧請求補償，須在無罪之裁判確定後三年以內，向爲無罪裁判之法院爲之，法院對於補償之請求，應聽檢察官及請求人之意見後，以決定（與我國之裁定相當）裁判之。對於駁回請求或准予補償之決定，得爲抗告或聲明異議。

⑨補償之決定確定後，法院依受決定人之聲請，應速將決定之要旨，在官報及聲明人所擇三種以內之新聞紙上公告。

⑩依刑事訴訟法之規定，受免訴或駁回公訴（與我國之不受理相當）之裁判者，如有充分之理由，可認爲苟無應裁判免訴或駁回公訴之事由，則應受無罪之裁判時，得準用上述各規定，受刑事之補償。

我國尙未有冤獄賠償法，國人歷來多有主張採用此制度者，聞立法院現已列爲專案，在擬訂中，此種制度，不失爲良法美意，我宜仿行，無待多論。惟行之於今日，竊以爲恐非其時，其理由如左：

○凡因刑事訴追而會身被羈押之人，雖程度有不同，要皆受有精神上物質上之損害，其後無論係在通常程序之第一審或上訴審得宣告無罪，抑或係在通常程序判決有罪確定後，依再審或非常上訴而得宣告無罪，皆當認爲冤獄，予以賠償，自冤獄賠償之理論根據，所謂社會正義觀念或公平觀念言之，殊不應有所歧視也。欲貫徹此理論，即羈押後受不起訴處分者，亦當在應予賠償之列。我刑事訴訟法

從各國通例，雖對於羈押被告，限制甚嚴。（刑訴一〇一）惟實際上承辦案件之檢察官及推事，遇稍重大之案件，不問合法條件與否，輒隨意將被告羈押，其他案件，多係令被告具保，無保則亦羈押之。此其故，因我國地域遼濶，警察及戶籍等制度又未普及全國各地，被告一經逃亡，緝獲匪易，雖承辦人員不將被告羈押，爲法律上所當然，但遇有逃亡之事發生，對於長官每不能辭疏忽之咎，在稍惹人注意之案件，更不免遭社會上之指責，以承辦人員有此顧慮，於是將被告羈押與令具保，遂由例外變而爲原則，此種風氣，勢非一時所能變革。關於應賠償之金額，在國情與我相近之日本，其對於羈押之賠償，舊法定爲按日付給五圓以內，（每圓合我以前銀元約一元餘至二元）新法定爲按日付給二百圓以上五百圓以下，（每三百六十圓合美金一元）如我亦採同樣之標準，以被告被羈押者之多，對於其受冤者一一賠償之，再加以對於刑之執行之各種賠償，國家所支出之賠償金額，總數當必甚鉅，在今日及最近之將來，國家財力能否勝此負擔，顯有問題。

○我各級法院推事歷來承辦所分受之案件，大抵皆負擔頗重，以致時有積壓之事。如採行冤獄賠償制度，法院復增加爲數不少之請求賠償事件，此等事件中，其對羈押與徒刑死刑之執行請求賠償者，當定其賠償金額時，調查所應審酌之各種情事，

亦頗費勞力時間，因新添此等事件，以後案件積壓之情形，勢將更甚於前。若欲增加推事員額，則經費與人才兩項，又成爲應加考慮之問題矣。

依上所述，吾人以爲目前實不必急於從事冤獄賠償法之制定，以謀冤獄之悉能獲得賠償，惟對於執行檢察審判職務之人員違法侵害刑事被告之自由或權利者，應使其得依憲法第二十四條規定，向國家請求賠償。自憲法施行後，人民即已享有此項憲法上之權利，原應使其早得見諸實行，如此項請求權得以實行，亦即有一部分冤獄可因之而獲得賠償。關於憲法第二十四條之適用，如公務員違法行爲之其他成立要件、國家所負賠償責任之範圍及求償權與請求賠償之程序等，均尙須另以法律定之；法文曰：「得依法律向國家請求賠償」，即係以關於此等事項之規定，委之於另定之法律。如日本憲法第十七條規定：「不論何人，由公務員之不法行爲受損害者，得依法律所定，向國家（或公共團體）請求賠償」，與我憲法第二十四條殆完全相同。其憲法施行後未及半年，該國即有國家賠償法之公布，茲譯其條文如左：（日本憲法規定公共團體對於其公務員之違法行爲負賠償責任，故其國家賠償法條文中凡「國家」下均有「或公共團體」數字，譯文一概略去。）

第一條 擔任行使國家公權力之公務員，就其職務之執行，如因故意或過失，違法加損害於他人

時，國家任其賠償之責。

前項情形，如公務員有故意或重大過失時，國家對於該公務員有求償權。

第二條 因道路、河川或其他公營造物之設置或管理有瑕疵，致使他人受損害時，國家任其賠償之責。

前項情形，如別有就損害之原因應任其責者，國家對之有求償權。

第三條 國家依前二條規定任損害賠償之責時，其掌公務員之選任或監督或掌公營造物之設置或管理者，與負擔公務員之俸給及其他費用或負擔公營造物之設置或管理費用者如不相同，負擔費用者亦任損害賠償之責。

前項情形，其爲損害賠償者於內部關係上，對於應負損害賠償之責任者有求償權。

第四條 關於國家之損害賠償責任，除前三條規定外，依民法之規定。

第五條 關於國家之損害賠償責任，在民法以外其他法律有特別規定時，依其法律所定。

第六條 外國人爲被害人時，適用本法以有相互保證者爲限。

我國自亦不可不有如日本國家賠償法一類之法律。俾憲法第二十四條得資以實行。或有謂此種賠償請求，應提起行政訴訟，由行政法院管轄，不宜仿效日本，定爲須提起民事訴訟者，即採此種辦法，亦須將現行行政訴訟法通體加以修改，或另定單行法。負立法之責者，似亟應從事於此一工作也。

# 中國數十年來的政治意識

——壽張君勳先生七十大慶——

牟宗三

中國自辛亥革命以後，這數十年來的政治意識，大體說來，可分三流：一、傳統的革命意識，二、社會主義的意識，三、民主政體的建國意識。

辛亥革命，改專制爲共和，此爲國體之一變。

然民主共和國之國體之充分實現，不能不靠民主政治之政體之充分實現。否則，雖名曰民國，實仍同專制。且爲「名不正則言不順」之專制。以前的君主專制是名正言順之專制。「名不正則言不順」之專制，實等于混亂，是則表示國家仍未建立起，政治仍未上軌道。故國家之建立，政治之上軌道，相應民主共和國之國體而言，惟賴民主政治之充分實現。然民主政體之充分實現，談何容易。民主政體之出現，在西方，有其歷史文化之長期蘊釀，其本身亦有其一定之觀念，意識，與夫一定之軌道。而這一套正是所謂「近代的」。中國辛亥革命，根據這一套而改變國體與政體，其對國人爲完全是新的，是毫無疑問的。正因爲完全是新的，其難了解與難實行，也是毫無疑問的。這一套要在中國知識分子的意識裡生根而成爲習慣，好像是從自家的生命裡發出來，是很難的。一般的人民，更不用說。因爲不能親切了解與實行，所以那改變了的國體與政

體只是一空架子，而人們的真實意識則不能與之相應。這一新時代的開國，在歷史文化的背景上說，在意識上說，是非常脆弱與空虛的。

孫中山先生應選首屆大總統，而旋讓位于袁世凱，其風度是很可貴的，我相信他那時是很有近代化的政治意識在心中。當時一般人也很有嚮往近代化的新鮮朝氣。然不久袁世凱欲改變國體，恢復帝制，則一時之朝氣又趨黯淡。疾風知勁草，而當時真能保持民主政體建國之政治意識者，則爲梁任公先生。他于袁氏帝制囂張之時，發表「異哉所謂國體論」一文。文中明言政治家只問政體，不問國體。其意是國體不可常動，雖有皇帝，亦可立憲而成民主，譬如英日，故在清末，不主革命，而主君主立憲。現在既已革命矣，改國體爲民國，何又紛紛再事開倒車？故仍主民國，從事民主政體之充分實現。他這裡雖分國體與政體，實以作爲內容之民主政體爲主要。而袁氏之帝制自爲實則恢復以前之君主專制，否認民主政治，不徒改變國體而已。梁氏之政治意識非常清楚，故出死力以倒袁。袁世凱之垮，可說完全是梁任公與蔡松坡師弟二人之力。惜乎此後，政治仍未上軌道，民主政體仍未依法施

行。紛紛攘攘，乃有五卅運動後新五四新文化運動之出現是近時要的關係。它的主要意向是反帝反與民主。這都是不錯的。然而由此歧出。在這歧出中，最重要的民主之政治意識反倒日趨黯淡，直不在佔地位的，倒是跟反封建而來的反先搖動了自己的命根，已不是相應健康的意識。還不止此，又開出了社會主義之意識。這一個歧出是一個個大逆轉。由民主政體建國之主幹轉而為社會革命之意識，遠離問題去而注目于社會，注目于經濟之平等的意識，自由民主的意識，今則社會主義的平等的意識。這一個，倒更能打動國人的心坎，倒更能，故其進入意識中比民主政體之進易。這因為經濟是人之物質生活一之利害的；又因為中國讀書人傳統民請命，同情于農民。這兩點都是直接意識，亦都為共產黨所利用。生活一面，故共產黨主張唯物論亦易于為共黨的為勞苦大眾請命之似是吸引所誤引。然傳統的為生民請命

克式的社會主義之意識，只知經濟平等之意識甚大，因而復使一般黨員甚至知識分子遠離民主政體建國之政治意識亦甚遠，而同時軍政訓政憲政之劃期，以及以黨治國之訂定，亦足以帶累憲政之實施，而使民主政體建國之政治意識不免有駁雜。

對於民主政體建國的政治意識，一生信守而不渝。梁任公而外，惟張君勱先生能之。他始終反對共產黨；反對它的只注意經濟平等之宗教式的社會主義之意識，反對它的唯物論，唯物史觀。他能保持西方理想主義之正音，他能毅然肯定宋明理學之價值。在科學論戰時，他獨能否認科學萬能之狂言，而認識科學之限制，認識價值世界之不可化歸性。他始終反對打天下之意識，而以政黨政治之實現爲已任。他實具有政治家之意識與風格，故其論民主政治決不囿于政治學教授之立場，而能通着歷史文化以及哲學上之理想主義。此實爲一實踐的謀國以忠的民主政體建國之政治家的立場。今人方以講歷史文化理想主義爲有助于極權，此實卑陋已極，而不知民主政體建國之政治意識爲何物。因爲他的民主政體建國之政治意識把得穩，故對於共黨決不含糊，而對於國民黨却總有離有即，因爲國民黨畢竟是以行憲政爲目的。故一有行憲之機，便決與人爲

善，遂造成今日自由中國所行之憲法。縱橫捭闔，罵人爲玄學鬼者，其對於民主政體之貢獻又安在？囿于政治學教授之立場，而反傳統文化，反理想主義者，其對於民主政體之貢獻又若何？君子內而爲學，外而論世，固非拘拘無識量者所可與知。

數十年來中國之主要課題仍當是民主政體建國之政治問題，此爲一中心之所在。故政治意識離乎此者爲歧出，相應乎此者爲正宗。乃以正宗之政治意識，于數十年來之發展中，竟不得勢，湮沒不彰，則固中國之悲劇，亦天運之未復也。今在反共之時，人方知自由民主之可貴，方覺悟于只是經濟平等之宗教式的社會主義之意識爲邪謬，然則民主政體建國之政治意識之彰著，正其時矣。識者于此占剝復之機。

君勱先生嘗謂予言，中國以前只有吏治，而無政治。此語對吾影響甚深。吾乃知以前君主專制之不行，民主政體之進步。凡吾今日對於政治所有之一點知識，皆先生之所賜。目擊而道存，固勝于讀坊間之政治學也。今當先生七十華誕，吾以兩語結斯文：

先生民主政體建國之政治意識是恰當的。  
先生自身是一致的。



## 關於統制經濟問題研討的回憶

李璜

王世憲兄自美返臺，前日路過香港，談及張君勸先生今冬七十壽辰，大家要爲他印行一本紀念冊子，並言，君勸在美，知我曾寄一首打油詩與蔣勻田兄，作爲賀壽禮物，說未免太便宜了，非更作一篇平日心得之文字不可！數年來，在流亡中，急於謀生，得暇雖不廢讀，然心得實少。無已，取十年前君勸與我同在美時所研討之一題談談，即統制經濟在民主政制中是否相容問題。因交卷期迫，不暇詳整作論文寫法，憑着旅美日記，以近日工餘喜用之隨筆式寫出之，仍覺便宜，恕罪，恕罪。

四四、一一、三〇。

### 一

憶得民國三十四年七月六日，以張欣海先生的介紹，君勸與我同赴美國加州羅杉磯寓居之杜侖（Will Durant）先生所設晚會。杜爲哲學家、會著「世界六大思想家」一書，被譯爲中文，甚流行。杜且同情中國之八年抗戰，一再爲我國向美人大聲疾呼。杜以著書所得，生活優裕，常在寓所集文化人爲談天晚會。是晚到者有小說家，社會科學家，日報專欄作者共二十餘人，羣以中國客人爲發問目標，使君勸與我大有「舌戰羣儒」之概。

因座客論及中國經濟落後，不如學蘇聯辦法，實行社會主義的經濟統制，由政府集權來照計劃支配人民，建立工業，較能迅速的達到繁榮與平等的社會生活。——我們略爲商榷後，答復這位座客：我們對此問題的見地，有兩個前題須說明。一是我們

多年來在中國主張民主政治的徹底實現的，我們反對獨裁式或極權式的作法，無論在經濟計劃上或在政治支配上。它是未得國民的贊否，不受國民的監督，而一意孤行，即使計劃甚好，做起來也會走樣，何況獨裁者計劃的目的大都是爲誇耀自己的豐功偉業，而不顧人民的死活的。中國有個秦始皇，曾建造一座萬里長城，這是爲西方人所稱道的。一提起中國，西方人便想到萬里長城的偉大，然而這是強迫老百姓犧牲千千萬萬的血肉築成功的，我們中國老百姓對之只有悲感。且中國人對秦始皇並不恭維，反諷之爲暴君，秦氏朝代只有二十多年，便被中國農民羣起革命打翻了去。其次，我們在民主政治的主張下，政治或經濟的設施，其所謂進步與繁榮的用意，乃是以人民爲目的，而不是以人民爲手段的。蘇聯執政者所誇耀的經濟計劃與其成績，是強迫勞役所造成，其所稱的繁榮，並未見在俄國人民生

活上實現出來；其所稱的平等，也只是一個龐大的苦工牢獄中的平等，其中毫無自由空氣之可言，故我們主張中國人不要去學蘇聯的辦法。

晚會之後三日，七月九日，因我感到這班好爲中國人作主張的外國文化人太不了解中國，特寫一封長信與張欣海先生，將我個人在八年抗戰中所經驗的，我們陪都政府施行統制經濟的情況與結果告訴他。這封信的存稿已找不着，我還記得我所寫的幾個要點。第一、中國社會還是一個小農制度的農業社會，沿海大都市裏雖已有機器工業的小型設置，然而在內地連此雛型也尙少見。小農制度的社會，其生產一向是自由作業，家族共守，不能容受政治的干擾的；其消費是鄉村交易，自給自足，也難於用統制方法去實行支配的；其工業原料的生產如蠶絲桐油等類，乃是農村種稻麥之餘的副業，要去統制它，便寧願不必多找麻煩而停止生產了；其手工業的技巧與發明，乃是世代傳授，與其說是爲一種業務而工作，毋寧說是爲一家的榮譽而努力。像這樣子的農業社會，一下子便叫它去完全聽任政治的安排，齊頭並進，劃一作風，不准自由，只有照辦，其結果，徒然使暴君與奴隸實現眼前，而生產效率與成績乃是無法符合計劃的。久之激刺與鞭笞亦不能起作用時，必致主奴兩懈，終於只有標榜，自欺欺人而已！其次，中國數千年來的政治，習於皇朝專制，皇帝之下，實現一個大小官僚的統治階層，

這些大小官僚雖不一定是世襲，然而以官爲業，靠此謀生。這些官僚，既傳統的以作威福與禪家業爲習慣，好官尙知自愛，一般都只知剝削人民。幸在皇朝下，政府尙不大過問人民的經濟生活，官僚找錢的機會尙不多，如果一時尙未能改變官僚的這種傳統作風，而叫他們去深入民間，實行統制經濟，則老百姓絕對受不了這種層層剝削，結果只有不幹，不再生產，而且要民怨沸騰！在抗戰期中，陪都政府爲爭取外匯，實行統制桐油豬鬃，以之輸出，統制三年，結果桐油豬鬃都沒有了，政府只好放棄了統制。復次，如果還沒有發展工業的資本，交通，人才，企業心情等種種必要條件，而只靠政治力量，統制計劃，於短期間就達到繁榮的目的，這未免過於相信政府的力量，有如天方夜談裏的神燈寶盒，想要甚麼，便給予甚麼，這種想法是神秘的，而不是科學的。

我與欣海這封長信的結論是：要我們去學蘇聯辦法的那位文化人，他真的了解蘇聯實況與否，不得而知。我則總覺蘇聯所標榜的建設成績是一個神秘。我所了解的，蘇聯上有執着鞭子的共產黨統治階層，下有受着強迫勞役的奴工無算，他所建設的，或者是爲着世界革命的武力準備，與俄國老百姓的生活是不相干的。

是年九月十日，我自美國西部到了美京華盛頓，復與君勳相晤，共同參觀國會圖書館，在其中咖啡館午飯後，暢談別來兩月游歷所見。因君勳正讀了海耶克的「到奴役之路」(F. A. Hayek—The Road to Serfdom 1944) 這本出版未久而甚為銷行的書，乃向我提出社會主義是否與民主政治相容的問題來相與討論。但彼時忙於參觀美國議會及其政府各機構，無暇細讀海耶克的書，我還記有我曾答復君勳先生的三段話。

我說：當今之世，既有了蘇聯這樣的絕滅人性與人權的經濟統制，並且有計劃的到處宣傳與掀動，那就比任何時期還應有強調人權與個人自由之必要。如像英哲羅素與法文學家紀德兩位，他們自蘇聯看了回來，便翻然覺得這不是一條人類覓取幸福的道路：前者反對以人類及其自由為手段，而去作試驗的犧牲品，後者寧願男孩子狄莫登(Demophros)不變成神，而要掃滅了這超人的火煉設置，以保持兒子的安全。

第二、談到社會這一名辭，本不是自馬克斯作始的，所以馬克斯要標出他特有的招牌，科學的社會主義。(其實一點也不科學。)我們知道，前於馬克斯有聖西謀，傅里葉，歐文等人的社會主義，各異其內容，而不盡是唯經濟史觀者，不一定都要絕滅人性與個人自由的。現在一提到社會主義，大家都易於想到馬恩列史那一套極權統治的可惡作法，

因此對於社會主義這一名稱都一概加以反對，這是不合論理的。但是談主義便往往易陷入獨斷，成為教義，不免武斷。凡是個人武斷的一套論調，大都是閉門造車，出門不能合轍的。因此我希望君勳先生，你的民主社會主義，但取社會主義的精神，配合人羣進化的趨勢，不要像以前社會主義者的整套辦法。如果有人說這不似一向的社會主義，則你直名之張嘉森主義(Chang Carsunism)可也。

第三、至於說到如何的去平衡民主政治與社會主義，則這中間，不是一個先後問題，也不是一個輕重問題，而是在抓住這兩者的要點，而謹慎的使經濟的計劃，政府的權力不會傷害了民主的要義。如人權與國民權諸要點。法名史家托克威爾(Alexis de Tocqueville 1805-1859)說得好：「民主主義是從自由中去覓取平等，而社會主義則往往犧牲自由以覓平等。」

我與君勳先生十年前在美國旅行中，對於這個問題的研討止於此，現在趁機會來補充說明之。

### 三

我首先要補充說明的，社會主義者所嚮往的平等精神，乃是人性的一種趨向，一個要求，世界三大教主孔、耶、佛及其經典中，皆早已富有此種精神。它是本着人類社會進化，在為自由的奮鬥中，漸進的，一次復一次的，實現在人羣的生活上的。

如果不經由大多數人爲自由的審斷，而一下就要去照着一定的方程式去力求平等，則人類社會上的等號與等式絕不是數學上或化學上的那樣簡單，強而行之，則等差更甚，更爲不平。因此，我不贊成社會主義者動輒來一個整套方案，理論與實施，即使說得完美，然而要人類社會一律去聽候他這整套的安排，不但削腳適履，刻舟求劍，其見迂拙，而且未得着大多數的了解與同意，勢必要由少數人去用高壓手段，強迫執行，高壓與強迫適與平等自由之義相反了啊！

不過社會主義者，特別是馬克斯主義者要說，他所注意者乃專在經濟社會的不平等，尤其是機器工業發達後，生產工具被資本家所獨佔，形成勞資的不平等；所以共產黨要打倒資本家，將資本家的生產工具收歸國有，由政府去支配，然後便可以實現經濟社會的平等。從生產工具的力量，特別是在機器這個生產工具上着眼，來批評資本主義，在這一點見地上，我承認馬克斯在現象上有所「破」，但我不承認馬克斯主義者那一整套鬥爭方案有所「立」，因爲在實際上，它是與人性相違背了，是無法得着圓滿的結論的。

不錯，自從產業革命以來，手工業爲機器所侵入，在現代工業先進國家裏，工廠林立，發生兩個新的現象，一爲大量生產，一爲集體工作。在大量生產下，廠主憑着他所有機器之力，其所贏得的利

潤便特別鉅大，爲從前手工業的老板所不能想像。固然這些廠主們大半也是勤儉起家，然而這種個人勤儉的所得，實在超出他們本份應得的以外去了。譬以美國而言，如老福特，老洛克菲勒爾，我們都相信他們是勤儉起家，而且終身努力不懈的。但是他們所積財富的鉅大，與手工業的老板們一比較，便自然看出是大量生產下所必有過的份利得，不能完全承認是個人勤儉的應得的酬報，社會主義者便於此着筆，然而民主主義者也未嘗完全忽略了這一點！

我們大家都知道，現今的民主憲法，不但對於羅馬法所稱的財產神聖權不加注意，並且對於法蘭西大革命在人權與國民權宣言上所標舉的「財產之尊重」一條，也大大的打了折扣。換言之，在現代民主國家裏，在財產方面的個人主義已經不是從前那樣自由行使的，而是要由代表國家的政府去加以干涉。現代民主國家施行一種累進利得稅，遺產徵收稅，愈是工業發達的國家，愈是徵收的利害，這種徵取已經是社會主義化的作法。這種作法，有時累進徵取到百分之七十五以至八十，而何以資本家的廠主並無怨言呢？第一因爲這徵收法案是被通過於民主的議會，按所得一律平等而累進之，並非少數人未經公開批判而強迫施行於個人頭上的，而且這個稅率並不歧視任何個人與便宜任何個人，報稅可以容個人有申請的自由的。第二因爲政府對於納稅人負有一種義務，其支配此項收入，也是點點滴

滴由民主議會決定方案，去公開使用出來，納稅人的錢雖出得多，但相信並沒有上了政府中人的腰包去。

然而民主主義者，雖然在這財產權上加以限制，有社會主義化的精神，但終不贊成集產主義（Collectivism）的辦法，將財產一律收歸國有，由政府來極權經營，完全消滅勞資對立的狀態，實現共產黨所謂的生活平等。因為民主主義的立腳點是人性，而不是物性，他了解人性不能完全脫離自私的根本性，大家一旦都變作國家的工人，其作業所得，一點也不能保有，且不能儲蓄，積累，以至保存最後的私產，而一切榮譽與權利都歸於黨及領袖，則人們便不會再向前創造，社會便要停止進化了。其次政府一旦變為總資本家，總廠主，總企業者，則代表政府的官吏也是人，而不是超人，做得好與否尚在其次，（大都是做不好，而弄得徒有其表，內容混亂，蘇聯及其附庸國裏所表現的狀態已甚明白，）高高乎在上的總資本家，其壓榨老百姓的過份勞力所得，比任何民主國家裏的廠主為殘酷而可惡，毫無情理之可言：一方面是共產黨把持住所有的生產工具，逞其誇大狂，而且執着鞭子，為所欲為，一方面是人民無處謀生，只得服從政府的壓榨，終日奴役，不得一飽，這種勞資的對立狀態更是可怕！這叫作實現了社會主義的精神，經濟生活的平等嗎了！

至於說到機器生產下業時代的個人作業大異於人人所易為具有，而是個人一旦無法入廠工作，便張「全民就業」的凱因斯，與從前的自願失業不同，裏有新的「一個國民權」，又為法蘭西革命的人權和而且現在民主國家的政府去要求改良待遇，增加去威脅廠主，而為政府所議會裏，不但有勞動立法且還有社會立法（Social）的生活上的福利，這些都，而在號稱資本主義，個現出來！美國人並不諱言者，而且始終為此兩者作總統本着凱因斯等學者的Deal，公平待遇（Fair Deal），並不標榜那一整本神自在。然而這是用民主國大多數輿論所贊成，而資本家所強迫實現的，主義，平等競爭，其觀今總之，在經濟社會的

自由主義者未免過於樂觀，而十九世紀以來的社會主義者又未免過於悲觀，所以前者力主放任，而後者又嚴行干涉，殊不知在人類不斷爭自由的進化過程中，如果一社會或一國家能是自由的，則這社會中的大多數未有不謀求他的經濟生活的平等解放的，而這社會或國家中所自由選出的代表人也無法不去順應大多數的要求，而有經濟生活平等的立法。現今先進民主國家的政府博採輿論，經過議會，業已能善盡調劑國民經濟生活的功能，用不着再照着馬克斯主義的主張，去推翻這自由的制度，而代以反動的極權統治。因此，我不贊成社會主義者整套的統制經濟，但同時我贊成民主政府要有一個經濟計劃，去調劑國民的經濟生活，逐步趨於平等與和諧。一向我不認為黑格爾的政治哲學與國家論為見地圓滿，但我覺得黑氏說得不錯：國家的功用是能辦到調和一國內各團體及其分子的利益上的矛盾，使之成爲一個大諧和。不過這個調和的方案是必須經過民主方式的決定，即公開辯論，隨時監督，少數服從多數，而少數的意見亦應予以尊重。說到這裏，我憶及海耶克在他的「個人主義與經濟秩序」書中所說：「個人主義所教給我們的是，社會如大於個人時，除非這個社會是自由的。除非這個社

會受着了監督與指導，它乃是被個人意志的權力所限制住，而隨時的監督或指導住它。」（見 F. A. Hayek-Individualism and Economic Order p. 32 ed 1949）

最後，如果還有人認為戰時與平時不同，在非常時期內，要犧牲民主原則，厲行經濟統制，才能發生力量以戰勝敵人，則我願引出十年前君勵與我在聯合國參加制憲大會時，一位法國代表團的同事所說的一段話，這位法國政治哲學家，法蘭學會會員希格斐先生說：「現在有一種傾向，認為自由主義是一個保守精神，要將它與民主政治分離開來，而反擬承認昨日所公認的不但反乎自由而且是完全反動的方法。不知民主政治的動力與潛在不可限量的力量就恰恰在自由主義這一點上。英美在這次大戰之所以戰勝希特拉，其所行事便足以證明；這不是警察制度，不是檢査命令去贏得戰爭，而是基於自動向前的國民愛國精神，它纔是真正的勝利的泉源。我們不要爲極權派宣傳的詭辯論調所欺騙，他要拿進步與繁榮來抹煞民主主義，那是騙局謊話。」（見 Journal "Le Figaro", Lettre de M. Andre Siegfried 20 juin 1945）

（完）

# 讀義理學十講及比較中日陽明學

宗孝忱

## 卽以壽君勸先生七十

吾國有四千年之文化，爲世界之所無，學者載籍極繁，皆民族精誠之所寄託，區分誠淵淵其淵，卷帙誠浩浩其浩，求其運於事而利於用，在考信於經傳，折衷於聖哲，審慎抉擇於歷代諸儒之所發明，自一人以至一國，自一社會以至全世界，無不各有其執守因應之道在。所謂通人物達四海塞天地互古今無有乎弗具無有乎或變者也。

吾近讀君勸先生所著義理學，及比較中日陽明學，不禁肅然起敬，以爲體大思精，或原或委，此物此志，毋我毋固，凡相似或相對之學說，莫不粲然羅列，以求極於至當，何其卓也。

余自冠年，即慕先生名，及壯佐海陵韓公幕於瞻園，時先生爲瞻園上賓，偶得陪侍左右，別二十許年，值大陸將陷，謁先生滬上，先生丰采言論，一如往昔，嘉余有南園志。今余在臺，而先生旅美，懷思間，鄉友江浩然自香港至，贈余以先生近著，謂余曰先生年七十矣，子宜有言。余識先生已三十年，欽先生於神州陸沉人心恟忪之時，毅然以弘文衛道爲己任，誠不可無言爲先生壽。惟顧沛餘生，學殖荒落，衣食於奔走，於義理考據詞章三者，

一無所成就，而先生學與年俱進，未可以尋常頹廢之辭進，無已，就讀先生義理學講所講及中日比較陽明學心得，有感於先生之言者，書以就質焉。

義理一辭，昉於孟子義理之悅我心，猶芻豢之悅我口，爲心之同然者也。故吾國之義理學，即爲吾民族一同嚮往之大道，人心各有義理，即人人應重義理之學，自伊川程子，分學之途徑爲三，義理一，考據一，詞章一，姚姬傳會滌笙二氏，亦以爲言，義理與考據詞章並列，而學者乃有可選修而不必兼修之謬誤，夫義理云者格致誠正修齊治平之通也，考據云者多識制度名物多識前言故訓徵之古而驗之今也，詞章云者言以足志文以足言必求其精與雅而施之久且遠也。義理也，考據也，詞章也，皆爲學者所必備，而以義理爲之歸，無義理，則考據爲穿鑿，而詞章爲空虛，而考據必藉詞章以達其意，詞章必藉考據以正其名，又相生相資相得相成，以極其博大精微之妙用，偏於一門，執其一端，皆學者之缺陷，而不能與於守先待後正人心安天下之大任，論其本末輕重，義理學實包蘊人生觀宇宙觀一切哲理。其範疇何如，其價值又何如。

竊嘗推而論之，堯舜之精一執中，義理學之源也，孔孟之忠恕仁義，義理學之用也，朱子之主敬，陸子之頓悟，陽明之致良知，義理學之崇闡與顯揚也。詩書易禮春秋以至論孟學庸，孰一非義理學之原則哉，戰代諸子以至漢唐宋明諸儒之所發明與探討，孰一非義理學之證明哉，區分誠淵淵其淵，卷佚誠浩浩其浩，先生從而考信焉，從而折衷焉，從而審慎抉擇焉，於考證而不穿鑿，於詞章而不鄙俚，條分縷晰，非假借科學方法而敷衍成篇者，能使吾國之義理學，發揚光大，照耀人寰，不獨為吾民族一同嚮往之大道，抑且為全世界人類一同嚮往之公共坦途，襟抱之偉大，器識之宏遠，令人有望塵莫及之歎。

今之學者，雖拾西人哲理，無論其精與不精，適與不適，過去與未過去，反復推衍，強天下之人而從之，曰重思想，曰重問題，曰重實驗，以為捨此則無義理之可言，而蔑視吾國聖哲賢儒之說，如草芥，如朽腐，如糞壤，不斥之為封建，即斥之為過去，而不知吾國聖哲賢儒之所言，有超越於西人之哲理者，非一時一地之所能限，非一人一得之所能掩，更非一公式一概論之所能該括，體察經數千年之久，考驗經數千年之久，天地位，萬物育，無微不至，無隱不彰，所謂本諸身，徵諸庶民，考諸三王而不謬，建諸天地而不悖，質諸鬼神而無疑，百世以俟聖人而不惑者也，今之為考據之學者，則

一人一書一名一物之鉅訂支離也，而不知有馬鄭杜許之巨著，今之為詞章之學者，則水滸紅樓夢儒林外史啼笑因緣之邪僻輕佻也，而不知有左莊班馬大文，知之必從而非之，非之不已，且欲從而毀之，是誠何心哉，是誠何心哉，先生一一拆穿之，懸排之，深惡而痛絕之，其言為文化而發，為民族而發，為反攻復國而發，為去火抽薪而發，發於天下之公，而非發於一人之私。

其於陽明之學，比較中日行之得失，尤能燭照數計推勘入微，日人一經覺悟，輒棄而勉於事功，以成明治維新之大業，國人泥於思慮而不知所止，致流於枯禪，流於怪誕，致良知之說則一，可謂深切著明，為陽明吐氣，陽明有知，亦必感激涕零而不能自己。

竊謂陽明之學，上承象山，朱陸異同，久為義理學之懸案，明以來，則為朱子陽明之得失，學者斷斷而未有已，朱子格物致知，陽明致良知，知與良知，皆人心之靈也，陽明之所謂致，亦即朱子之所謂格，陽明之所謂萬物一體，亦即朱子之所謂即物窮理，名異而實同也，殊途而同歸也，猶之六經註我我註六經也，猶之尊德性而道問學，道問學而尊德性也，學之程序不同，而止於至善則一。

朱子主敬，敬者主一無適之謂，為儒家修己治人之準則，其說行之久，知之熟，學者習焉而不察，遂流於迂濶，為謹愿，溺於章句，而忽於建樹，陽明思救其失，特揭致良知一語，使學者驚心駭魄



，頓有所悟，起而奮於事功，而凝滯於主靜之說者，乃於不知不覺中誤入歧途，而涉於狂禪，至於離言語，叛經傳，爲名教所誦病，魯論有之，學而不思，則罔，思而不學，則殆，可以正朱王學說之末流矣，吾以爲朱子之學，可以供治世人心之修養，陽明之學，可以促亂世人心之觀悟，一則爲養生之粟菽，一則爲治疾之藥石，皆有補於文化進展及民族生存，特用之有時不同耳，雖然，亂世之人，不能離粟菽而生，猶治世之人，不能離藥石治疾也，其在於今，當以陽明之學，勵人之奮勉，朱子之學，正人之修爲，又何事他求哉，先生得毋哂爲調停派之調言乎。

抑吾所以爲先生壽者，吾國歷代諸儒，於義理考據詞章三者兼修，各有成就而見之於著作，陽明之文，如長江大河，渾灑流轉，故能載其學說，以行於久遠，陽明以古本大學爲正，以作親民爲是，

## 童年時代的張君勳先生

金侯城

吾與君勳先生世居江蘇寶山，彼家邑之真如鎮，吾家邑之羅店鎮，吾同其諸昆玉，童年遊戲，時相往來，則其家由真如遷居嘉定，而南翔，而上海，以上各地，與羅店相距，亦均不遠，吾常往其家，和其先輩親朋，同餐共話。其舊日西席，同邑程庸伯先生，曾爲吾言，君勳幼習論語，提章質問，

考定流傳，使人信而不疑，其講學之綱要，曰致良知，曰知行合一，曰即知即行，一時頹靡之風，爲之振刷，是於義理考據詞章三者無一不精，而運用之妙，相生相資，而成其牢不可破之學說，又況截亂定國，事功彪炳，益顯其說之有徵，此豈剽竊抄襲口耳之學，所能望其項背哉。

觀先生之書，知先生之學，而尤佩先生之言，何其犁然有當於吾之心也，吾心所未及知，而先生啓之，吾意所未能遠，而先生道之，內中國，外四海，本末終始，長短輕重，無不剖析詳盡，使學者知所考信，知所折衷，知所審慎抉擇，弘揚古老之文化，覺悟龐大之民族，庶幾人心振奮，士氣恢張，摧毀喪失良知之敵人而有餘，誠今日仗助心戰之原子，醞釀中興之氧氣也，足與陽明頡頏於數百年之上，而維繫千鈞一髮之固有民族文化之命脈，壽之大且遠者，有過於是乎，有過於是乎。

迥不平凡，老生如我，每爲所窘。其在上海讀書，同邑袁觀瀾先生，爲其校教師，亦爲吾言，君勳天生奇質，博聞強記，我不病其易於衝動，且喜其必爲我邑之人傑。君勳先生，幼年亦時來羅店，吾表兄沈選清先生，又爲吾言，我迭問君勳，羅店一鎮，某家某人，意態如何，彼皆茫然。唯某家藏有某

部好書，彼必牢記不忘。又憶吾與彼同在寶山，隨五六人參觀胡公祠，彼低聲問吾，胡公何人，吾告以胡公仁濟，乾隆時爲我邑宰，以寶山濱海，邑人賴海塘保障生命之安全，胡公在縣城東門外，特築最堅長堤，今邑人稱此堤爲胡公堤，但胡公由此似其家，革其廩，治平冤案。而胡公已歿，因此即在我邑建立專祠，以崇報其功德。彼即大聲呼喊，偉哉胡公，此爲胡公不朽，頂天立地之事業。時彼年十七，已胆識超羣，吾長彼五齡，弗如遠甚。迨同游東京，同一大學，同住旅館，往往席地一爐，深宵談話，以達天明，廣泛研討，不知困倦，若論交換知識，在彼似無所得，而吾確收獲宏多。庚戌回國，同應部試，翌年辛亥，同應殿試，未及逾年，清社已屋。民國肇興，同至寶山，彼被選爲縣議會議長，吾爲副議長。未幾，彼去北京，吾去南京，彼在國外，吾在國內，間或歸過，不一其地，即或共事，爲時短暫。抗日軍興，政府在渝，又得與彼朝夕晤談，抑且歷有歲月。日本投降，國土光復，首都政協，已近尾聲，末後兩次會議，囑吾代爲參列。又以我黨秘書長，囑承其乏，仍許儘任他職。制憲大會召集，我黨國大代表，擁護政協憲草。憲法告成，共黨否認，一面軍事亟展，竟淪大陸。凡此各項事實，其中經過曲折，魚龍變化，不能殫述。唯君勸先生，則身幻術舞臺，始終志趣不貳，且共至誠所感，未嘗不足動人，而禍由外入，人心內

渙，決非少數人所能挽救。我們隨政府遷播，由南京而上海，而廣州，而香港，一年數遷。其後彼去印度，往南洋，回香港，再去美國。吾則羈留香港，四年有半。最後一年，臺灣我黨總部，紛爭不息，吾在香港，與美京通函商榷，如何調解，往還函件，計三十餘通，秉命在握，始到臺灣。詎料經歷十旬，婆心苦口，力勸和解，其所以終於無法團結，定要分馳之原由，究竟何在，吾不欲求其甚解。但吾負和解之責，周旋不善，至於失敗，咎無可辭。唯君勸先生，獨無責言可指，因彼在國外，臺灣黨務，已經託人代爲主持，且視我黨，今在臺灣，亦唯有輔助國家，推行憲政之職責。同仁認定斯義，即或意見小異，決無重大關係。不意自身相爭，無由解決，誠爲憾事。

君勸先生，少年時代，能認胡公仁濟，築我寶山堤塘，保障寶山民命，爲頂天立地事業。數十年來，尤以憲政爲國家堤塘，唯有實行憲政，以保障國民生存發展，更爲頂天立地莫大功業。其識見抱負，五十餘年，未嘗移易。彼有恒言。國家推行憲政，我黨同仁，認清各有其責，而后志趣齊一，私意爭持，自然平息。吾今日即以斯語爲先生壽，爲我黨壽。

# 中國的傳統

施友忠

「傳統」兩個字的意義，包含我國古代的思想，經過中間一二千年的變化與發展，結晶為中國人民行為的準則，與人生的規範。這些思想對於中國人民的生活，有密切的關係，甚至于到了最近的今天，這些思想還是能够有效地影響中國人民的生活狀態。

這篇文章，並不想盲目地讚揚中國的傳統思想，也不想把這些傳統思想不加甄別地延長他的壽命。我們中國人民，比任何其他世界人民，都更深切的感覺到，這些中國思想，到了現代，非加以改革不可。可是這些傳統思想，既然對於中國人民生活，有他顯著的貢獻，我們相信在合乎時代的要求，而不得不變動的形式背後，有一套基本要素，具有相對的永久性。這些要素，甚至于在今天，還是有價值的。

這篇文章的目的，是想很簡單地說明這些思想，並指出這些思想在中國人民生活裡所表現的價值。同時還想在這種敘述之中，對於這些思想加以批評，並根據近代的思潮加以重新估價。在重新估價的時候，並想趁這個機會，對於近代科學與技術加以批判。

概括地說來，中國的傳統可分為三個大流，與

無數的小支流。但是中國人的思想形式，多半是這些大流與小支流的混合結晶。

中國人民具有特殊的容忍，所以他能在各各不同的思想裡，找出一個協和的思想系統。

中國思想的中心問題，是關於對人的觀念。中國對人的觀念，基本上是人本的。我們並沒有想到人一生下來就具有原來的罪惡。從孟子起，一直到一二千年後，中國的思想主潮是認為人性本善的。雖然其中也有荀子一流人性本惡的思想，可是他們研究的結果，說是認為人只要他自己願意，可以替他自己決定他自己的命運，除非他自己自棄。凡是願意經過一段鍛鍊與教養的人，統可以成爲一個聖人。在這種思想中，我們可以看出一個很重要的含義：在古代，中國人已經看出一個人是神聖的。

根據孟子，一個人非但可以決定自己的命運，而且有革命的權利。這句話也許有人懷疑，因爲現在一般人對於中國的思想，有個普遍的觀念——就是中國人是主張宿命論的。這種看法，有一部分是對的；可是要想得個普遍的觀念，我們應當知道以下兩種的情形：一種情形是個人所能控制的。一個人在這種情形下，能够做他自己的主人翁。還有一種情形，不是個人所能控制的。在這種情形下，他

不能夠做他自己的主人翁。關於個人所不能控制的，我們只好以一種「知命」的態度來接受。關於個人所能控制的部份，我們應當盡力加以發展和擴充。如果我們對於可控制的部分，不加以發展和擴充，那就是所謂自暴自棄。至於「知命」的態度，就是論語所謂「死生有命富貴在天」，亦即所謂「樂天知命」的意思。

世界上也許有人以為死生富貴我們都可以控制。赫斯黎曾經主張我們應該挑選我們自己的父母。可是我們必須知道，在古代中國處在封建社會的階段的時候，社會的階層已有固定的區別。儒家所提倡的禮，就是用以區別尊卑與上下的。一個人生下來，他的命運就被決定了。所以我們不能以近代的觀念，去解釋古時候的思想。

根據那種背景，我們只能盡我們力量，去發展我們所能控制的境界。可是天賜有我們一點「靈明」，和道德上，生理上，精神上各種的潛然性。如果我們不把這些潛然性加以發展，即是自暴自棄。這種失敗，不能完全歸咎于客觀的環境，像近代社會學家那麼想。關於這類的失敗與成功，我們自己要負完全責任。可是到了遭遇不能控制的情形時候，我們應承認其無可奈何的性質，而以知命的態度去接受。這種接受，並沒有減低人生的價值，因為一個人在他力量所不可控制的情形下失敗了，他自己不能負其責任。其實對於無可奈何的情形，如

能處以適當的態度，也是一種保持快樂的方法，固然這種態度不免有其危險性。因為所謂無可奈何，我們頗難下一個正確的定義。所以我們往往以此藉口，去掩飾我們在可控制環境下的失敗。這就是中國人過去所犯的毛病，結果造成我們在物質文明上的落後。

簡單說來，這個就是儒家對於人的觀念的中心思想。方才所謂宿命論，如其說是儒家的產物，不如說是從道家來的，道家的思想，是自然主義；與廬梭一樣，人力無所用其智巧。他們相信所有事物在人手裡是退化了的。

人類的煩惱，是發于人對於自然秩序的鬭爭，或者說是起于人們干涉自然的活動。根據道家，如果我們任物之自然，（人類也是物的一部分）我們就可以乘化而待盡，我們的生活可與天地並生，與萬物為一。所謂慾望也就沒有了。如果能清心寡慾，也就沒有什麼失敗與挫折了，結果也就沒有煩惱。這種態度，固然可以給少數有功夫作深淵的思想的人們以心靈的寧靜；可是對於大多數的人們，牠摧毀埋滅了他們的創發性。

第二個問題要討論的是：我們人生最高的價值，與最高的生命原理是什麼？

在儒家看來，生命本身並非最高的價值。孔子與孟子叫我們「殺身成仁」，「捨生取義」。所謂：仁者，人也，就是指一個人對於全體人類的同情心

。所謂義者，就是人與人間關係的一種最高原則。不過所謂「從容就義」的「義」，是表現在中國歷史上仁人志士的行爲的狹「義」的義，與對於國家對於君主一種盡忠的精神。我們大家大概都看過紀君祥的趙氏孤兒，這個元曲，曾經譯成歐洲好幾國的文字；如果我們把牠看做忠的表現，那末牠之所以能傾倒歐洲的文人，並非偶然。可是所謂「仁」的含義並不限於這個小範圍；牠還含有類人的統一性。我們所謂「四海之內皆兄弟」，這句話並不只是一種比喻。中國思想史中，以這句話爲中心的思想史頗多。——好像人與人間有一種無形的聯繫。程明道所謂「仁者渾然與物同體」，張橫渠的民胞物與，就是說我們有一種惻隱之心，這種惻隱之心，就是人心之內對於世界全體有普遍關切的情素。這種關切，是中國政治上所謂仁政的基礎。因爲我們既同是人，自然有同樣的人性。如果我們要了解別人心裡的好惡，我們只要向內一看，把我們自己心裡對於好惡善惡的觀念辨別清楚，就可以了。人們以同情心來推測他人的好惡，（孟子應用之於政治，謂之「推恩」）是彼此欲求了解的最基本根據。「欲求」本身，是與生俱來的天性，反乎自然而求寡欲，是不對的。所以孟子告訴齊宣王貨色之欲，是沒有關係的；只要能推恩，「與百姓同之，于王何有」。

我們中國人相信生命之外，還有比生命更重要

的價值在。生命本身，有時爲了更大的價值，都要犧牲。所以我們對於物質加以忽視，這是理之當然。

關於這點，道家與儒家的觀點，亦不相同。人既是宇宙的一部分，宇宙就是宇宙，那變關於萬物，就沒有什麼至當與道德的價值了。每個事物就是事物，無所謂善與惡，更無所謂仁心。所以老子說：「天地不仁，以萬物爲芻狗，聖人不仁，以百姓爲芻狗」。萬物一體，是一種自然現象，並非人類同情心的結果，政府也是不需要的。所有政府都是對於自然的干涉。政府對於人民如果不加干涉，小國寡民都可以得到天賦的樂趣。

所謂幸福，是倫理學的中心問題。我們如果知道一個民族對於幸福的看法，也就可以了解那個民族的本性。我們姑且爲幸福暫立一個定義。幸福者，是一個人慾望滿足時的一種心理狀態。一個人慾望滿足，就覺得快樂，慾望不得滿足，就覺得不幸福，不快樂。換而言之，幸福是慾望與慾望滿足間的一種關係的均衡狀態。如果這句話是對的，我們有兩種方法，來達到幸福。一種是把它們慾望來洗刷，甚至於壓迫，以至無慾望爲止。另一種是設法增加或控制滿足慾望的外在因素，以維持均衡。這兩種求得幸福的方法，是中西文化的一個重要區別。如果我們要想得到慾望的滿足，我們對於慾望滿足所待的因素，應當有一種控制的方法。我們要想控制這些因素，我們先要了解他們。因爲，根據貝

根的說法，知識就是力量。西方民族要從控制慾望滿足所待的因素，以求滿足，所以他們就研究自然；至於我們中國人要控制慾望，以避免失望，所以我們就研究人生內部生活。

研究的方法，是決定于我們研究的對象。所謂物質，自然是可以量的。因此西方科學文化把所有質的因素，化爲量的方式，而加以研究。但是我們中國人研究內部生活，並沒有這種方便。所謂慾望的衝動，與其他心理現象，雖有可量的生理背景，而其本身是無法量的。因爲我們只能用直覺的方法來親自體驗。這個是與西方科學文化正相反。所謂愛情、友誼、忠信、都是價值；可是這些價值無法化爲量。固然這些價值亦有其生理上的根據，並可化爲量的方式，可是這些方式所表現的，已不是愛情、友誼、忠信本身的價值了！

因此，在我們求內部的生活的時候，其所得的知識，與研究客觀物質所得的知識，也就不同了。宋儒區別見聞之知，與德性之知，認爲關于人的本性的知識，是德性之知。人之所以爲人，與人之所以異於禽獸者，即在此德性之知。關于魚虫、鳥獸、花草、木石的自然知識，充其量不過讓一個人成爲一個能走路的百科全書而已。這些破碎支離的知識，甚至可以讓一個人玩物喪志。德性之知，才是一個人對于價值的親知，生于直接的體驗，可以進一個人于聖大美化的境域。

儒家這種理想，頗與 Emerson 描寫 Aniclar Gholjar 時的那種觀念相同。所以 Emerson 可以說他是美國的孔子。他的理想是一個君子，擁有全人的教育，對于任何環境，可以應付自如。所謂君子，依中國的意義，即所謂有自知之明。孔子與蘇格拉底在這一點上是相同的。知道自己就是發展自我的基本條件。

現在再簡單說一說中國人對于自我發展的看法。

自我發展的程序，始于格物，而致知，而誠意，而修身，而齊家，而治國，而平天下。在這整個程序中，我們可以看見自我發展是在一步一步地深入與擴大。在這種發展中，小範圍的福利與價值，容納到大範圍的福利與價值裡邊。所謂格物致知是預備階段。其所含的要義，固然含有對于客觀世界的認識，可是這些認識，不過是我們發展的開端而已，其本身並非價值。我們的真正教育，是從正心誠意開拓。因爲經過正心誠意，我們才能開拓了解我們自己。至于修身，是個人教育的最高階段。所謂齊家，就是表明一個人是一個社會的一份子。家者，即整個社會的縮影。所以齊家是社會秩序的基礎與起點。中國一切社會關係都是起源於家庭。儒家視之爲天倫的一種自然關係。從這些關係發生了種種道德的觀念，以規範人與人間的行爲。家庭有了秩序，一個人就够得上去處理國家的事。國治理

好了，才能負起平天下的責任。這種忠的範圍慢慢地擴充，要我們把小範圍的忠，容納在大範圍的忠之內。可是這個忠還含有一個消極的意義，即一個人對於小範圍如果不忠，對於大範圍自亦不能忠。這個也是儒家的中心思想。

人格的發展，也可以看做是從一個小我慢慢發展成爲一個大我的過程。在小我的時候，我們注意力集中在一個人與他相接的環境。儒家的目的就是要把這個小我擴充到與天地萬物爲一的境界。這也就是所謂仁的一種解釋。

現在我要先把中國古代社會的性質，與古代社會所以形成君子與小人之分的情形，略加敘述。

君子與小人之分，孔子以前也許就有了。可是到了儒家，這種區別是根據人類的天資，而不是根據傳襲的制度。孟子所謂勞心勞力，是根據人的智力的不齊所定的一種分工合作的辦法。從這裡可以看出儒家對於個人的基本價值，並沒有上下與彼此的歧視。雖然這種勞心勞力之分，不免有被利用的弊病。儒家所用以維社會秩序的，是禮。所謂維持，好像是說儒家對於社會並無創見，不過就已有的加以維持而已。所以禮者，是社會行爲的一種規則，與近代的交通規則的作用，並無多大區別。即在減少人與人間的磨擦。不過這種禮，也有他的內部根據。在內謂之仁，發出謂之禮。所以孔子說：「人其不仁如禮何？」仁者，注意個人的自由。禮者，注

意客觀的制裁。此兩者可併行不悖。仁是一個前進的原動力，禮是一種社會穩定力。所以這兩者併行，社會才有秩序，而又不妨得進步。可是古代帝王並不了解此點。他們所謂禮，應用於勞心的人。禮記所謂「刑不上士大夫，禮不下庶人」。這樣把儒家所謂個人修養者，變爲只對於特殊階級的士大夫而言，而非對全體人類而言。此雖非儒家的本意，然批評儒家者，以爲儒家不得辭其咎。所以才有道家的思想，對於儒家的思想起了一種反動。道家思想，是反對一切文化制度的一種思想。他們相信人與人間的關係是自然的。人類的關係是天然的。我們不必特別加以發展。如果要像孔子所謂的君君臣臣等等，則有所謂君不君臣不臣等語了！所以道家要我們回到沒有君臣父子制度以前的原始質朴的社會，道家這種思想，可以說是因果倒置。這可以說明中國人爲什麼對於道家吸取其自然主義的精神，而不接受其無政府的思想。

前面已經說過，對於求自我知識的方法是直覺的，其內容不能應用邏輯方法來描寫。因爲這種知識是直接經驗，具有特殊性質。因其特殊，所以用語言表現時，只能用彷彿其詞的比喻。其理由很簡單，所謂語言者，是一套符號的系統，其作用在於傳達一般人類所共同的經驗。如果經驗具有特殊性質，則這一種符號便不能應用。因此除應用比喻去暗示經驗之外，我們只好運用自己的經驗，來直接了

解文字中所彷彿傳達與所暗示的了。這種方法，應以大學中所謂誠意爲前提。我們研究內部生活的人，就是將自己的靈智，向內照耀。我們的靈智，亦可謂理智。當此理智向外照耀的時候，其所被照耀的環境是可理解的。假使向內照耀，則內部世界亦即成爲一種可以理解的世界了。其唯一條件則當向內照耀時，必須具有深刻的誠意。平時我們反省的時候，往往用種種方法自欺自瞞，用種種託詞遮掩實在的動機。因此我們往往對於問題的關鍵，不能有真正的瞭解。這種行爲與習慣，絕對無助于表現內在的眞我。所以我們的自我常常在熙來攘往的世界中失掉了。如果我們能誠意的定下心来，向內滲透了自我，我們就可以發現我們內部所固有的璀璨光明的世界。如此，我們就可以對於客觀的世界宣告獨立，就會具有一種自由，就會不受變動無常的人生的影響了！

至于對於政治的觀念，我們已經提到儒家與道家的思想。儒家相信「道之以德齊之以禮」。這種道德的影響，是發于在上的勞心者的人格與德性。從儒家看來，一個爲君者的第一要務，是要做一個道德大師。因爲只有有德者才足以統治人民。他不但是一個柏拉圖所謂的智王，並且是一個聖王。可是在一個帝王世襲的制度下，絕不會有連着好幾代聖與王都能同具於一身的子孫。所以在帝王世襲制度下，政權不得不付與輔助帝王的大臣手裡。根據

這個理由，儒家是把統治權交給士大夫。這些士大夫一生的任務，也就是致力于這種治法。所以在中國歷史之中，我們看見這些特殊階級的士大夫，成爲中國官僚制度的中心。

至于道家，我們也已經說過，他們不主張任何政治的統治，可以稱之爲古代的無政府主義者。在古代，中國社會非常簡單，不統治的政府也許就是那時候所需要的。

此外還有一個第三個主流，對於中國政治思想很有影響的就是法家。法家不相信道德是政治的一個必需成份。我們如果要靠道德來統治我們，那麼百世之中，才能有一、二世的好政府。法家認爲人性根本是惡的，百人中碰巧有一、二人是好的。可是政治是爲治多數人而設的，他們要離開道德來談法治，其所用的工具，便是韓非子所謂的二柄，即賞與罰。賞者引人爲善，罰者懲人去惡。

儒家與道家都是回顧過去歷史，去尋找一個權威，做他們思想的根據。法家則不然，他們以爲所有法律與制度，都不能不隨着時代的需要而變遷。在過去，曾經有利于社會人生者，不見得在現在也是同樣的有利。每一個世紀與時代，有他那個時代的問題，與解決那些問題的方法。

以上所述，就是中國三派的政治思想。在理想的政治中，中國是兼收這三派的要點的；那便是儒家的仁政，道家的與民休養生息，和法家的進步思



想。

我們知道，西方民族所注重的是制勝自然，以供人類的需要。中國人對於自然，固然也知道利用，如農田水利，以及 Marco Polo 所說的黑石等等。這些就是所謂「利用厚生」。可是西方把自然看做與人類相敵對的力量。人類對於他具有加以制勝的態度。中國人則無之。我們總覺得人與自然是合一的，在精神上是協調的。在中國看來，自然是一個道德的秩序。冥冥之中，有一個造化，在主宰一切。這個造化，以人類的幸福為其幸福。所謂「天意」是表現于民意之內。孟子引書經上所謂「天聽自我民聽，天視自我民視。便是表現這一種的主宰。中國人對於自然的愛好與尊敬，也許最能在中国的詩畫與哲學中看出來。中國的畫，並不是描寫事物的外表，而是人與自然一種精神交通的表現。至于所謂詩，陶淵明有詩云：「結廬在人境，而無車馬喧，問君何能爾，心遠地自偏，採菊東籬下，悠然見南山，山氣日夕佳，飛鳥相與還。此中有真意，欲辨已忘言」。他又有一詩云：「久在樊籠裡，復得返自然。」所以自然是中國人欣賞的對象，不應加以摧殘。莊子書中述庖丁解牛與渾沌之死可以代表中國文學美術中對於自然的看法。

以上已把中國傳統主要思想如人生的觀念，價值的觀念，和對於自然的態度等等，略加敘述。現在再把這些觀念影響中國歷史，與其所以規範人生

之處，加以討論。

有了以上所述的因素，加上內在的修養與發展的願望，以及治國平天下的責任心，于是就有所謂官僚階級的出現，並且發展出他所特有的意識型態。中國人與柏拉圖一樣，認為政治是應當交給有政治素養的人去處理。可是在中國，這種官僚階級與其意識型態的發現，對於人民，是否是一種幸福，我現在姑且不論，至少這些官僚曾經做過中國的領導者。過去中國的政治是在他們指導之下，開展起來。不過中國人民有了這種官僚政治與意識，就很難在官僚觀點以外，另尋出一種新的觀點罷了。一個制度開始時，都有牠的意義，然而時過境遷，生命擴大，而制度仍舊，便不免有削足適履，桂帶人生的情形發生。

其次，因為中國人注意內在的生命，要清心寡欲，以達到精神的獨立與寧靜淡泊的心理狀態，所以他們對於改革與變遷，有一種天然的反感。因為從內在生活一方面看來，心靈的安靜，要比現代所謂進步重要得多。要進步，必需改革，要改革，總免不了混亂。這種心理狀態，據我看來，可以相當地解釋我們中國歷史上一種現象！就是每有一次改革運動，總免不了碰着許多阻碍。在中國與西洋接觸以前，歷史上有過兩次大改革運動，一個是王莽的新朝，一個是王安石的改革。可是這兩次的目的，都是以復古為手段，希望靠古代的權威，以實行他

們改革的目的，其結果還是失敗。在中國歷史上有過不少變亂與反叛，可是這些變亂很少具有革命的性質。我所謂的革命，並不是朝代的變遷，而是包含有社會，政治，經濟制度上基本的改革。這種改革，在中國歷史上可以說是沒有。

再其次，在中國，我們着重減少內在慾望的要求。這可以說是中國之所以沒有科學的一種原因。這種態度對於中國之所以不能發展其物質文明，雖然負有相當責任，可是在我們討論西方文化的時候，這種態度也許有他的地位。我們曾經說過，在西方，求幸福的方法，是滿足我們的慾望。西方人對於慾望的價值，並沒有發生任何疑問。慾望的滿足，在他們看來，當然是好的。要求得幸福，非滿足一切慾望不可。因此，他們就不斷努力去戰勝自然，去發現自然的神秘，以供人類的驅使。可是我們的問題是：在西方，到底人類的慾望都滿足了沒有？當然慾望的滿足與天然的知足，往往把個人的創發性埋沒了。因此對於進步就發生了阻礙。可是所謂進步，究竟具有何種定義？往往慾望的滿足，只能引起更大的慾望，需要更大的滿足。到了最後，只落得一種永無滿足的狀態。

近代西方科學文化對於自然的力量，知道的很清楚，並能加以駕馭。但是人類究竟如何應付這些力量，他們似乎還沒有有效的辦法也許現在我們可

以開這麼一個問題：在西方，人類對於自然的知識，既然得了這麼大的進步，為什麼人類對於自己的命運，反而無法安排？他們曾經告訴過我們，近代人那種人本的精神，可以用以下兩句話表現：「我是我自己命運的主人翁；我是我自己靈魂的主宰。」這種精神，從文藝復興以來，已控制了人的心靈。可是到了現在，這種精神到那裡去了呢？

科學的精神，本來是以客觀性與公開性為他基本的精神，到了現在，無端地受了政治力量的控制，公開性的科學不得不變為秘密性了。我們東方民族，曾有過我們的錯誤，因為這些錯誤，我們吃了後果。這些後果雖壞，但其影響不過在我們民族本身。至於西方，如果其錯誤不立即加以糾正，則其結果不但影響到他們自己全部的文明，並且要把全世界一起毀滅。所以中西兩方顯然需要參考彼此經驗，以求得一種的綜合。這種綜合，希望可以改正東西兩方的錯誤，並藉此以求得新的生命。現在最重要的問題是：在我們改變我們自己思想體系與價值系統，以接受西方文化的時候，這種改變要改到何種程度，一方面既能吸收西洋的系統，一方面又不至于埋滅了自己的體系。這個問題也可以同樣地應用於西方文化。我對於這問題，還沒有想出一個滿意的答案！

# 中國知識分子精神之回向

徐復觀

## ——壽張君勳先生——

君勳先生，于明歲元月，壽屆古稀。吾友唐君毅、牟宗三兩先生，均來書欲余以一言爲前輩先生壽。民國三十七年，余隨熊先生候君勳先生于上海寓邸，出後，熊先生問余之印象，余回，張先生氣象開朗，與時下言政者異。熊先生笑而頷之。余對先生之直接印象僅此。然先生以書生奔走國事，其真實意義，社會能言之者絕少。爰就余理解所及，略舉一二，以告國人，固不敢必謂言之有當也。

我國自秦政開大一統專制之局，凡二千一百三十二年，爲世界規範最大，歷時最久之專制政治。舉凡文化精神，與夫民族生命力，摧折于此政治之下者，非可以數字計。故由憲法以樹立民主政治之基礎，由民主政治以解放民族之精神，復興民族之學藝，此乃戊戌變法以來，有識者所公認之救國大方向；而其力實結集于中山先生所領導之國民革命。中山先生革命之目的無他，亦惟民主憲政而已。願一挫于袁世凱之帝制自爲，再淆于共產黨之甘言蠱惑。後雖討袁而專制之餘毒未去，後雖清共而觀念之影響尙存。于是二十年間，言政者好言革命而不喜言憲法；偶言憲法，則又只樂言一黨之憲法。

政軌不立，國基不固，其結果，乃有大陸淪胥之痛，豈細故哉。今日吾人逼處海隅，猶得保持一部堂堂之憲法，以與天下人士相見，此真國脈之所寄，亦中山先生志業之所存。復國之基，實賴有此耳。顧此憲法之得以定稿，僉謂特得力于問政而未嘗當政之君勳先生，余每聞此語，未嘗不愧作汗下也。又憶余年少時在滬購一書曰「人生觀之論戰」，于京滬車中急讀一過，內容多不甚了了。惟知有一派人士，斥君勳、東蓀兩張先生爲「玄學鬼」；玄學鬼即係反科學，反民主，罪在不赦。自此，「玄學鬼」三字，深入腦際。有人提及二張之姓名者，輒生不快之感。二十年後，偶讀張東蓀氏之著作，凡言民主、科學、哲學、中國文化等，其成就幾無一不在當年反玄學鬼者之上，此當爲有常識者所共許。而一部民主憲法，不促成于打倒孔家店之勇夫，竟出自熱愛中國文化之另一玄學鬼；此一皎然明白之事實，尙不足以引起中國知識分子之深思熟考耶。

我國知識分子，抑壓于專制政治之下，非曠代大儒，即不能完成人格精神之獨立自主；而政治上動性之被完全剝奪，更無論矣。才智之士，依附于

一二悍鷲陰猾之夫，以成其所謂功名事業，則飾其所主者曰「聖君」，而自飾曰「賢相」；聖君賢相，乃中國歷史中最理想之政治格局，固不知此種格局之背後，實際藏有無限之悲劇也。中山先生年少上書李鴻章，其內容姑不論，要此時之精神尙未脫離傳統之政治羈絆，則彰彰甚明。若當日果因此而受知于李氏，他日且亦得爲北洋大臣，其對中國政治之貢獻，究與李氏奚若，吾不敢知矣。乃上書無成後，竟赤手空拳，創立政黨，一躍而欲以自身組成之政黨，擔當國家政治問題之主責；此真表現中山先生精神生命之一大解放。中國知識分子，必先有此一精神解放，乃足進而正視中國之問題，擔負國家之使命。余嘗謂我國歷史，僅有大奸大猾之造反，而無書生之造反，此實歷史之羞，亦書生之恥。有之，則自中山先生始。欲學中山先生者，首應學其書生造反。書生之造反無他，由專制下伏闕上書，一變而爲民主之在野組黨而已。吾曾聞之友生，人間君勸先生，「以君之學識，何求不獲，而必組黨」。先生答謂「國民黨欲一黨專政，不許有他黨，故吾即組黨」。夫民主政治之運行，必有賴于對立之兩黨，此稍有良識者類能言之。顧今日號稱自由民主之人士，一旦由清談而進入真實問題時，輒瞠目四顧，結舌不能出一語。夷考其實，則亦仍依草附木已耳。嗟呼，若孔孟程朱陸王生于今日，跡其不肯枉尺直尋之心，推其悲天命即憫人窮之念，

將欲爲生民開萬世太平之業，其政黨以實踐民主政治，無疑也。而先生組黨之心，即古先聖賢道之心。吾人于此既無所疑于疑于先生哉。或者以先生所組黨想，以此爲先生病。然天下事之成熟而消極不爲，曷若盡其作社會之氣，以促成客觀條大潰大敗之後，將欲振天下之滌除舊染，培養新機，以光顯沛中之知識分子，舍組黨其能以救國之心，組民主之黨者士，聖人之徒也。

憲法與政黨，乃實現民主其基本精神，固皆爲吾國人性扼于專制過久，知識分子之志受阻，遂長期停滯于道德之主就。先生在其「比較中日陽明武次郎氏之言，以爲陽明學在中國乃變爲枯禪，此係兩國民豈有能創造其文化而不能自用瀨武次郎氏之言，蓋亦皮相之毒，甚于封建。蓋對立封建之間，而大一統專制之毒，無所日本無中國長久之文化歷史，必

歷史。質言之，中國大一統之專制政治，日本歷史中殆未曾出現；故其知識分子一有文化之自覺，因其精神所受之折磨較少，即可挺身向前，少所瞻顧。中國則知識分子磨折于專制之下者，凡二千年，神銷氣沮。其能旁出而逃空虛者，已屬豪傑之士。一般精神之不能客觀化而為事業，浸假而甚至不復知有客觀之事業，亦勢所必至也。由此可知先生在憲法及政黨上之努力，乃表示中國知識分子面對新情勢，新問題所發生之一大精神回向。必有此一回向，然後中國知識分子之志節可伸，中國文化之發展可全；民主科學，乃可與吾民族之血脈相貫通，而發榮滋長。吾友君毅，常持返本開新之義，勗勉國人；先生固以一身先之矣。

又嘗論之。人乃一歷史文化之動物，故無不受傳統之影響；此在標舉反傳統者亦未能例外。吾國知識分子氣質之傳統，可略舉以三。一為叔孫通公孫弘之傳統；其後嗣蕃衍無數，且置不論。范蔚宗後漢書，分列儒林文苑二傳，使書生氣質之另二大傳統，因而彰著，乃其卓識。大概而論，儒林傳統之真生命，乃立足于其對自身對人類之責任感；文苑傳統之真生命，乃立足于各個人生活之興趣。儒林傳統常表現為道德之拘執；文苑傳統，常表現為才藻之圓通。儒林傳統，重由有所不為以達于有所為；文苑傳統，則名士之癖性，有似于有所不為而實

非有所不為。其興趣之新奇感，有似于有所為，而亦實非有所為。歷史之生命，雖常依恃于儒林傳統；然儒林傳統之在當時，其氣勢決難與文苑傳統，齊驅並駕。由文苑傳統而回向儒林傳統者，常表示個人生命之向上，社會亦常因而得一轉機。以文苑傳統而嘲弄儒林傳統，誣蔑儒林傳統者，則乃表現個人生命之縱侈，社會亦常因而愈趨墮落。宋代獨黨洛黨之爭，往事之彰明較著者也。我國近數十年來，對科學民主之追求，亦可謂亟亟矣。願有清一代，實乃文苑傳統侵奪儒林傳統之一代；于是在科學民主之運動中，凡具有儒林傳統之氣質者，多不能作正面之顯現，反常以逆說之形態，轉入于共產黨徒之中。而滔滔天下，則固皆文苑傳統之人耳。此時代之所以為可悲也。君勵先生，實一承儒林傳統以爭自由民主之人，其不易為時代所了解者在此，其尚得有較多之客觀，成就者亦在此。一代之風氣，實即一代之命運。風氣之轉移，亦即命運之創造。吾人于此，亦可知其所當用心矣。

中國知識分子，生當鉅浸稽天，風詭雲譎之際，對一己之生命，今日尚不能卜明日之死所。然一念之回向，即上通千古聖賢之心，旁通天下四海之志，下通子孫百世之命，則吾輩與先生，固亦未嘗不與天壤同其不朽也。謹述此義，以為先生壽。

四四年九月廿日于臺中市

# 經濟意識與道德理性

唐君毅

## 前言

中國現代思想界中，首將西方理想主義哲學，介紹至中國，而置身則志在儒行，論政則期于民主，數十年來，未嘗一日失所信者，當推張君勱先生。于民國十二三年間，君勱先生與丁文江先生等，嘗有科學與人生觀之論爭。一時之彥，皆各自抒所見，發爲文章。時愚尙在中學讀書，唯已粗知好學，嘗取諸先生之所論而盡讀之。顧愚當時于君勱先生等所倡之意志自由及直覺理性之言，皆不解其義，而自立論加以非議。後于凡玄言之及于超現象以上之本體而似違日常經驗及科學知識者，皆所不喜。故愚後習哲學，亦喜西方經驗主義與新實在論之言者，幾達十年之久。唯終以自家性情之所嚮往，尙不肯安于凡俗。中心耿耿而莫釋者，仍是人生無限尊嚴，與宇宙之無窮奧秘，乃返而略見于性與天道之真，而終有契于先聖先賢之學，與西方理想主義之論。然惡知此非初讀君勱先生等之所論，存積于心者，潛茲暗長，而後有是耶？是不可不致感也。今年爲君勱先生七十華誕之年。唯時，赤熒流天，生民道苦，先聖先賢之學脈將斬，西方理想主義之正音，亦須難聞。友人來書，相約爲文，以爲先生壽。是

何可却，然數月以來，事冗務繁，平生未有，文思鎖閉，無餘爲開。率爾操觚，又非所以爲壽。無已，乃將未刊之拙著人文與道德理性中之一章，經濟意識與道德理性，略加修改，以當芹曝之獻。愚之此書，意在即分門別類之人文現象與人文意識，而見其爲一本之道德理性之所淵論周布，以明分途開展之人文世界與統一貫通之人格精神之相互爲用。顧茲事甚大，而愚才力短絀，故連思行文，皆不免于苛察繚繞之病。書成六載未能自信。除第二章論家庭，第八章論宗教，第九章論道德者，曾分別發表于勉仁學報，理想與文化，學原三刊外，餘皆未敢公之于世。而本文則其第三章也。本文所論者爲經濟。而經濟之與道德理性之關係，以通途之論言之，又似爲最疏者。故此文之苛察繚繞之病，又爲加甚。然人若不能真見得道德理性之冥樞密運于人最實際之經濟生活中，則道德理性終有似神明之未降，而未能自顯爲人文世界之大主。而人于馬克思之論，亦終不能與以澈底之扭轉。則此文雖百無一當，其意蓋亦有未可非者耶？憶愚動筆寫此書之時，正當國府于對日抗戰後還都之際，地在南京之六朝松下之學校宿舍中。後續之于太湖之濱，再續之于鵝湖山麓。此數年中，吾之一呼，一吸，皆故國山

川之佳氣。吾之一飲一啄，皆故國烹陳之羹飯。吾由是而得養吾生，而後得成吾文，生理學家言，七年而人身之細胞，全部一一更易，則吾初寫此文時之身，今已全化為異物矣。然此文之尚在，則又為故國山川之佳氣，故國烹陳之羹飯，宛然尚在也，此文不足道也。然故國山川之佳氣，故國烹陳之羹飯，則可珍而可寶也。藉此文而遙挹之以為君勸先生壽；抑愚之所以自贖其疏懶之罪歟。

四十四年九月廿五日君毅誌

## (一) 導論

本文論經濟意識與道德理性，其目標乃在指出人類之經濟意識，經濟活動，經濟的社會組織與其理想，自始根據于人之內在的精神活動道德自我之要求而成立，亦即直接間接以人類之自覺或不自覺的道德理性為基礎而成立。故人之各種經濟活動各種經濟社會組織與其理想之高下，亦可依人之自覺的道德理性加以衡定，而歸于吾人之人文的經濟社會為有最高價值之經濟社會之結論。

吾人在日常之經濟生活中，恆覺吾人周遭之世界，唯是一財物之世界。吾人生產財物，交換分配財物，消費財物。而財物之用，主要在滿足吾人衣食住等本能欲望，以使吾人得生存。而所謂經濟上生產方式之進化，由漁獵，而游牧，而農業，而工商業之意義，亦似皆在使吾人增加財富，而更能滿

足其物質欲望，故吾人在此時恆易忽視經濟生活所以成立之內在的精神活動道德自我之要求之根據，道德理性之基礎，而以經濟社會成立之根據，唯是為共同生產與交換分配財物而有。而交換分配之目的，則在各個人之消費，以滿足其各個人私自之本能欲望，其共同之生產分配，乃所以達非共同的個人私自之欲，則人類經濟社會乃為個人私自之欲之滿足而存在。而人之從事共同之生產交換之事，其動機自亦常溯源於此各個人各欲求其私自之欲之滿足。吾人復見世人之參加各種經濟社會，皆欲求其個人之財物增加，益須證實人之有社會經濟之生活，其根據在各個人之欲由消費財物以滿足其私自之本能欲望之說。故經濟學恆稱爲研究如何生產交換分配財物以使人各得其所欲之學問。

然此種人類之經濟生活觀，乃對人類之經濟生活未加深沈之反省之結果。吾人須知社會經濟現象乃一文化現象，而非一自然現象。吾人欲說明一文化現象之所以為一文化現象之根據，必需就其異于自然之處說明之。唯其根據之異于自然現象者，乃吾人所特當注目。如吾人只由各個人欲由消費財物以滿足其私自之欲望，以說明人類經濟社會之所由生，則欲得物以滿足其本能欲望，動物亦然。何以一般動物無經濟社會之組織。則此足證人類經濟社會成立之根據，主要不在個人對財物之欲求。說者或謂人類之有經濟社會之組織，在由共同生產而

交換分配，則各個人更易滿足其欲求。人由智慧與經驗之教訓，知共同生產交換，更有利于個人之滿足其欲求，遂知經濟社會之組織爲不可少。是人類之有經濟社會，不過所以謀自然欲望之更大滿足。論人類經濟社會成立之根據，至多加上人有智慧能反省其由經驗所得之教訓已足。並無其他任何神秘之精神活動道德自我之要求，爲之根據，道德理性爲之基礎也。此種常識之見，亦西方之一部份功利主義者所詳加敷陳之學說。然實皆不能尅就經濟現象是一文化現象深加反省，以識人類經濟社會所以成立之理由者也。

## (二) 造工具之意識與儲蓄意識 及社會意識

吾人如尅就經濟現象是一文化現象而反省之，則首須反省人類經濟生活如何自人類之自然生活中突創而出。說者謂人類經濟生活始于人類之造生產工具，工具人可共用，而至共同生產勞動，此即經濟社會之始，此說固有至理，然人類之能造生產工具，本于人之智慧與經驗，同時即本于人之超越其現實自我之精神活動或道德要求。吾人如試溯人類造工具之始源，吾人皆知人不能造工具之時，人行爲動作之憑藉，唯是其身體之各部如手足等，此時人如有欲求，只須指揮其手足以行爲動作。然人在用人造工具之先，必先已能用一自然物如木石等爲工

具。如猿猴之類，即能用自然物之木石爲射擊之工具，而未必能造工具。吾人如追問，人何以能由用自然物爲工具而進而造工具？吾人將以爲，此乃原于當人用自然物爲工具之時，人以他物之用，輔手足之用之所不及，人即培養出一種暫時將手足與他物平等觀之心境。在此心境中，人在覺他物與手足之相輔爲用之一念中，人即暫忘其手足之別于他物。此即人超越其自己身體之執着之始。人于此凝觀他物之用，可輔手足之用而如同于手足之用，人即擴大其手足之意識，而視他物如手足。于是，由人自覺其能自由運用支配改易手足之地位狀態以適合一目的之意識，即轉出一求自由運用支配改易他物之狀態以適合一目的而造成另一他物之意識，是即造工具之意識。然在此造工具之意識中，既一方須有使所造之工具所適合之某一目的之觀念，一方亦須有過去我之手足如何動作，即可使爲材料之他物如何改變之經驗之反省，唯吾人先以某一目的之觀念爲型範並反省過去之經驗中各種動作，而加以重新選擇組織，以求一適合于目的之達到之動作，加于材料物，然材料物乃被改變，而實被造成工具。人之所以覺有造工具之必要，固因其感到只用自然之手足以動作，與只用當前之自然物爲工具，不能達到某一目的。然如人之精神真爲役于其身體欲望中者，則人憑其手足自然之動作，及以自然物爲工具而不能達某一目的時，人可只亂動手足亂用物。此時



人即同于動物。人之由其自然動作之不能達某一目的，乃不歸于亂動，而自止息其亂動，憑過去經驗以求造一工具；此中即有精神之超越。此所謂精神之超越表現為三方面，一為亂動所自生之身體欲望衝動之暫時節制。二為前所謂直接運用支配手足之意識之轉化為運用支配材料物之意識，直接欲對身體有所作為之轉化為欲對身體以外之物有所作為，使之成為適合某一目的之工具。由是而有一客觀目的觀念之形成，身體觀念本身之超越。三為以某一目的為型範，對過去經濟加以反省揀擇組織，以創生適合此目的之新動作。此新動作依于目的觀念與過去經驗之互相融貫，即表現另一超越之目的觀念與過去經驗之上之精神。此種之精神之超越，皆出自一種自動而不容已之精神之奮發，自其為一種奮發言，即皆有一種道德意義，皆根據于一不自覺之道德要求不自覺之道德理性。

吾人之所以說人之能造工具本于人精神之有自動不容已之奮發而表現精神之超越。此乃盡頭之語，再不能追問何以人有此精神之奮發，或另尋人能造工具之真理由。通常人欲對此再作追問別求人能造工具之理由者，其所得之答案皆是外緣。如人類學家謂人之能特有智慧！亦即人之所以有吾人所謂精神之奮發，乃由于人身體特弱，或人類最初處境特艱難，或身體之能直立，頭腦構造特殊，手之運用靈活等，皆是外緣之說，而不足為人能造工具

之真理由。蓋身體之弱處境之特艱難，亦可為被自然淘汰之理由。而腦之構造手之靈活皆人之精神之外部表現。空言身體之能直立腦之構造如何，手靈活之度如何，皆不含必能造工具之意義。唯有如吾人以上所述精神之奮發所致之身體欲望衝動之節制。客觀目的觀念之形成等，乃造工具之活動之所以可能之真根據。而于精神之奮發本身則別無理由。若問人何以獨有此精神之奮發，而其他動物不能。則吾人之答覆為有如此如此之精神之奮發者却為人，否則非人。非其他動物注不能定有如此之精神之奮發，其能有如此之精神之奮發者已是人故也。至于問何以宇宙間有人與非人之別，人如何進化而有此精神之奮發之外緣，如人之處境之艱難身體直立及手之靈活與精神奮發之關係，則當另論之。

人之能造工具，乃人之有經濟生活之始。然指人之能造工具而言，尚不能謂人必有經濟社會之生活。蓋人之能造工具，可純為個人用也，吾人如追述人類經濟社會之意識之發展，吾將謂造工具時自己之欲望衝動之節制，與儲蓄之意識，同為人類之社會之意識之一本源。

照一般之見，人或謂人之造與用工具，乃所以求足其欲望。在造用工具之際，固有一欲望之節制。然此節制之目的，仍在造用工具以足其私自之欲。故造用工具仍根于自私之目的，而儲蓄亦出自為自己未來打算之自利動機。然依吾之見，則須先于

此種人所共鑒  
意義之超自利  
同是求是未來  
欲爲先導。如  
打算，亦不可  
對自己生命有  
其生命至未來  
節其欲而儲蓄  
，終爲一超現  
來之生命，對  
境中者。吾人  
想境中未來之  
創造工具之概  
作施捨之事，  
之精神者。上  
上，亦可說目  
爲一種超現實  
靡自侈者之  
侈者全陷于營  
何當前自己之  
最吝嗇者，然  
與施捨，實同  
之精神。至工  
于其雖能自營  
個人之未來。

濟意識如何發展，以顯發其中所潛利他之社會意識以論之。

人之社會意識之最高者固爲利他之社會意識，然利他之意識乃他人與我分別之意識，已先自覺的形成而後有者，在人未能有自覺的利他或仁者之愛之先，人另有一自然流露之社會意識。此即模倣意識。模倣意識乃人與動物同者。動物中之相從而動，與人之相模倣實相類。唯動物之相模倣乃全不自覺者。而人之相模倣，則可初爲不自覺者，繼爲被自覺者。模倣之意識乃欲已與人同動作。模倣之意識通常表現爲使自己去模倣人，然亦可轉化爲欲人之模倣我。已之模倣人與求人之模倣我，皆出于同一之望人與我同動之目的。欲人之模倣我即領導支配意識之原始，亦權力意識之原始。故通常不以欲人之模倣我，爲模倣意識，模倣意識之以求人與我同動爲目的，與依于仁之利他者之以求人與我同享用等爲目的者，皆根于一人我之無差別觀。欲使人我得有所共通之動機。然依于仁之利他者，恒先有一自覺而超自覺的涵蓋人我之心之昭露，此心自始即以成物爲性，繼必又覺人之異于我。人在利他時自覺于自己如有所犧牲，初不免有勉強之意識。而模倣之意識之發動，則可初無人異于我之自覺。人在相模倣之時，恒只是先在一未有人我差別之心境中見他人如何動作，即隨之以動作。人之相模倣，恒爲自然流露的無任何種爲人而勉強犧牲自己之意識。故模倣之社會意識較利

他之社會意識爲更原始的。而社會學家如達德Tard等即以模倣意識之爲社會意識之本，而吾人之論人自利之經濟意識如何發展爲自覺之利他之社會意識，亦當先指出此模倣意識乃其媒介，模倣意識之所以能爲自利之經濟意識發展爲仁者之利他之社會意識之媒介者，即在模倣意識與仁者利他之意識，同根于人我之無差別觀。模倣意識發動時，人恆在一未有人我差別之心境中。此種未有人我差別之心境與仁者之涵蓋人我之心境之不同，只是一先自覺與自覺而超自覺之不同。然其皆包含一使人我有所共通之動機則相同，人只須暫不陷溺于其現實欲望中，人即有受他人動作之感應而模倣之之性向，故模倣所根據之心境，亦爲一種現實欲望之超拔。緣是，故原始人在遇困難而不能不暫節欲望時，或節制其欲以創造工具，爲未來儲蓄時，皆可以自然的開啓一模倣意識。人遇困難之所以呼同類或隨從他人而逃走，最初亦可說並非根于求救之動機，而是根于其個人活動之遇困難而阻抑，即自忘喪其原有活動方式，而自然模倣他人之活動方式。人之共同創造工具，亦不只緣于人有適相共同之需要，而可兼緣于人造工具之念發動時，即其對其一已當前之現實欲望有所超拔，而易于有相模倣之動作之時。人之共同儲蓄而有社會財富之蓄積，亦不僅由人皆各欲爲其未來打算，而亦兼由人在儲蓄時，即有一自一已當前之現實欲望之超拔，遂易于模倣他人之儲蓄而更增其儲

蓄之興趣。今之社會學家咸謂在原始社會中之財物與生產工具等，皆爲一社會中人所公有，生產工具與財物，皆集體勞動與儲蓄之產物。然須知其所以如此之故，實由工具創造之意識及儲蓄之意識與人之相模倣而合作之意識乃生于一根。

吾人上謂人之社會意識自始即與創製生產工具之意識同根，乃重在指出創製生產工具之意識，非純粹之自私自利之意識。然社會學家謂生產工具乃集體勞動之產物者，恆不免過于抹殺個人對生產工具之創製性，工具之發明恒原于少數人或一個人之特殊之智慧。愈複雜之工具，愈是如此。在原始較簡單之工具之發明，固可由若干人智慧之同能見及而同能創製之，然此若干人，對此工具造成以後使用此工具之人而言，仍爲少數人。故人類之社會意識雖與人類原始之創製工具之意識同根，而此社會意識之彰著，則主要在使用工具之時。蓋工具之使用，較工具之創製爲易。使用工具之價值，恒爲多人所認識。故人相模倣之社會意識，最易表現于使用工具之際，而人之創製一工具，乃以達其某一目的，故其意識之重心，初唯在某一目的物之取得與保存，而不在工具之保存。故私有工具之念較私有其他可直接消費之財物之念爲後起。于是工具之公共使用，或已造成之工具之共有，在原始人意識中乃極爲自然者。因而由共同之使用工具，而陶養人相模倣之社會意識，亦爲最自然者。

常人未有工具之先，人各憑其手足以行爲動作即可謂以手足爲工具。而手足爲各個體人之特殊意志所支配，此純爲私有者。當人創製使用工具之際，因工具爲客觀而共同之對象，則人開始集合其特殊意志，而表現一普遍公共之意志。而在人相模倣之際，個人之手足一方可言爲個人之意志所支配，一方亦可言爲他人之意志或普遍公共之意志所支配。而手足之私有性，則亦于此中超拔，故人在共同之勞動中恆朦朧的直覺到萬衆之一，心各個人之合爲一體，其自身之手足如即公衆之手足，此朦朧之直覺即普遍公共意志被自覺之始。今之社會學家尤其是馬克斯派之社會學者，皆極重視工具之創製與運用，對人類之社會組織之成立之關係。吾人之見亦同。然吾人之解釋之着重點，則唯在工具之客觀性對普遍意志之形成，及個人自其特殊意志超拔之關係，而不注旨在工具之物質的效用性，對於個人特殊意志，所分別給予之滿足。如吾人之注目點，在工具之物質的效用性，對於個人特殊意志所分別給予之滿足；則工具之客觀性，當無任何真正之社會價值道德價值，吾人大可謂人之共同創製工具使用工具，不過本于各個人利害之適相同，各須賴他人之助以自利，于是乃組織成社會。若然，則吾人說明社會演進之注目點，亦將在人原始之自利心，如何逐漸由私其可享用財產，發展爲工具之爭取，及人類之社會如何依工具之爭取，而分化爲利害不同之階

級，與階級鬭爭之日益尖銳化等。此即馬克斯派學者之所爲。然吾人之注目點，既自始在工具之客觀性對普遍意志之形成及個人自其特殊意志超拔之關係，則吾人將以工具之共同製造與共同使用，唯是個人之自超拔其特殊意志，以形成普遍意志而使超自利之精神得以實現之外緣。而吾人說明社會演進之注目點，亦將在人之超自利心，如何逐漸發展爲更高社會意識道德意識。至于人之由私其可享用之財物發展爲工具之爭取，以至發展爲利害不同之階級之鬭爭，則固由工具之物質的效用性，本可促進人之自利心之發展，然吾人仍當在人之自利心之發展中，兼認取人之超自利精神之並行而順展，以實現其自身之處，方能當于事理之真。

(三) 私有財產之成立之根據在  
他人之公心與超自利的生產動機

所謂在人之自利心之發展中，認取超自利精神之並行而順展者，即謂人在欲增積其私有財產之意識中，同時即恆有一已私之劃除之意識與之相伴。即以「人由私有一般可消費之財物至欲私有工具之意識」之發展而言，人初實不知私工具，其私工具而佔有之之目的，在獲得更多由工具所生產之財物，則其欲私有工具自當是一欲增積其私有財產之意識之結果。然吾人亦須知私有工具之目的雖在獲得更多可享受之財物，而人之由私有直接可享受之財物

，轉而爲求私有不可直接享受之工具，以至寧犧牲直接可享受之財物，以換取不可直接享受之工具，則仍表示人對於現實之財物欲望之一種超拔。吾人前已言儲蓄財物與創製工具而使用之，爲一種精神自現實欲望之超拔，儲蓄財物與創製工具而使用之，其目的在備未來之我之享受。而欲私有工具，則其目的在備未來之我之能繼續運用之以不斷生產財物。故在私有工具之意識中，其所爲之計的未來之我，在理想境或想像境中，即亦非一役于未來之現實欲望之未來之我，而其本身即是一有創造精神能自未來之現實欲望超拔以生產財物之我。吾人亦可謂：在私有工具之意識中，人非只爲未來之我計，而是爲未來之我如何爲其自身之未來之我」計。故在欲私有工具之意識中，人之精神對於現實之欲望有更高之超拔。而欲有私工具之意斷之不斷的發展，如由私一工具而私一工具之工具，或由私有一工具，而私有另一工具，便一方是人私有意識增強之結果，一方亦爲人自純現實欲望解放之結果，而人之由現實欲望解放，依吾人以前所論，即爲一超自利之精神，而此潛在之超自利之精神，即爲一直與人之不斷求工具而私有之之自利心並行而順展。吾人如真識得在人之私有工具之心中，即有潛在之超自利之精神與之並行順展，便知此超自利之精神之必須求進一步之具體顯現。吾將以私有財產之承認與將保存財富創造財富本身之興趣之出現，與求人在生產事業

上合作，爲人之超自利精神之進一步的具體顯現。人之欲私有其財產（概括直接可享用消費之物與生產工具等）出于人之私心。然人之互顧及他人之私心而承認人各有其私有財產，則出于人之公心與恕道。如人無此公心與恕道，人將只顧其自私心之發展，以侵奪他人之財產，則將無所謂私有財產之互相承認。此爲最明顯之事。如霍布士之流，人類社會中之所以有私有財產之互相承認之始原，恒歸之人之互恐他人之侵犯。然只恐他人之侵犯，只可增強自保之事，而不能引出對他人財產之承認。如謂我承認他人之財產，乃所以引出人對我財產之承認，我方能達其自保財產之目的。則此中設定我對他人有施，則他人對我有報。即仍是設定他人爲有公心有恕道者。如他人純爲自利之動物，則我之承認他人之財產，並不能直接引出他人之承認我之財產，因他人之承認我之財產對其自身爲無利者。故如人根本無超自利之公心與恕道，則私有財產之互相承認之自然法，斷然無由成立，而所謂共賦權于君主以執行此自然法，亦決不可能。故人之欲由儲蓄與生產以增積其私有財產，亦依于相信他人能繼續有此公心恕道，以繼續承認其所增積之私有財產。此人所繼續有之公心與恕道，乃繼續支持財產之私有者，唯由此公心恕道之支持，私有財產終乃成爲社會制度，而有法律以保障之。

入之所以有互承認財產之公心，通常謂爲人之

道德意識之始。然此與人之欲私有財產之意識又另有其同根之處，而使前者可直接由後者中轉出者。蓋人之欲私有財產乃爲其未來之我計。然人之所以爲未來之我計，一方由于人對其自己生命之執着，一方即由于其對現實之我之需要，先有一自覺。由其自覺現實之我有如何之需要必須何種現實之物以滿足之方好，遂賦與何種現實之物之存在以一種價值（利之價值），由此而即以繼續的有更多的有何種現實之物爲一種好。爲有價值者，于是不復只以物之消費爲好，而以物之保存爲好，再進而以物之生產出爲好，能生產物之工具爲好，以至工具之工具爲好。此種價值賦與之意識之擴大，即吾人欲不斷增積財產而爲未來之我計之根據。前此價值賦與之意識之逐漸擴大，則依于吾人對自己之欲望與其如何滿足之歷程，逐漸有一進一步之自覺。此歷程之自覺，擴大至何範圍，則吾人認爲有價值之物擴大至何範圍。吾人所望其能繼續爲我所保存使用支配之物，亦擴大至何範圍，即我所望成爲我之財產者亦擴大至何範圍。然當吾人對吾人之欲望與其需滿足及其如何滿足之歷程，有一自覺時，吾人即可普遍化之，而知他人之有同欲，其需滿足與如何滿足之歷程可與我同。由此即不僅知自己之欲保存增積其財產，且知他人亦欲保存增積其財產。而在此知中，即已承認他人之保存增積其財產與自己保存增積其財產，同樣爲好。故人承認他人財產之公心與恕

道所以可能之根據，人之欲保存增積其私有財產之意識所以可能之根據，亦有共同之處。前者可直接由後者中轉出，轉出而爲之主，則保護財產之法律之所由成也。

人之儲積可直接享用之財物，乃爲未來之我用。人之製造工具使用工具，乃爲生產財物，以備未來之我用。人之保存工具乃爲未來之我生產財物，以備未來之我爲其未來之我用。皆可謂未能全超出自利之實用動機。然人復有不爲未來之用，而創製工具保存工具，與儲積財物之動機。此可由人之有超出未來之我所需要之量之儲積與工具之製造保存之事中發見之。此種現象，人恒只以爲營利，爲子孫或他人計，以解釋之。然實則不能盡由此解釋。吾人須知人大可有爲製造工具使用工具而製造工具使用工具，爲保存儲積而保存儲積之興趣。此種興趣之原始，一在吾人前所言之製造工具使用工具與保存儲積等，皆有賴于一現實欲望之暫節。吾人如深觀人類之精神生活，便知自現實欲望之超拔本身，即爲人之一祈禱。故精神之寧靜淡泊，爲人之一最高之樂。由此吾人便當知製造工具保存工具與儲積時之一種欲望之暫節本身，亦爲人之一種樂，一種興趣之所寄。通常情形下，此時欲望之暫節，固與謀未來之享受之念相雜。在吾人此時表面之自覺中，吾人自以爲純是因有未來可得享受之樂，吾人乃暫不覺節欲之苦。然實則未來之享受之樂，爲未現

實者。自其未現實而言則爲無平衡當前之苦之作用者。存未來樂之想念，而視之如在現在，固爲一種樂，而可平衡當前節欲之苦者。然未來樂之想念之所以可能，正根于吾人能暫忘或超越當前節欲之苦。因爲當前節欲之苦不能被暫忘，而相續無間，則未來樂之想念，亦無間隙以生。而在此暫忘當前節欲之苦中，則必有一種原始節欲之樂之存在。如無此原始之樂，則此暫忘本身亦即成爲苦而不可忍，亦不可能者。如此暫忘爲不可能，則未來之樂之想念亦不可能。而此能暫忘其苦之節欲之樂，即爲一種原始的寧靜淡泊之樂。唯因人之此原始的節欲之樂，恒程度甚輕而極隱微難見，故疑若不存。而原始的節欲之樂，恒不足以勝欲不足之苦，故有待于未來樂之想念，而視之如現在，以平衡當前欲不足之苦。此即一般之情形。然在精神力較強之人，則此種節欲之樂，可逐漸爲其所明白自覺。當其能自覺之時，則節欲本身成一種樂。由此而少所享用，少所消費，惜物或節儉本身可成一種樂。唯此中仍有二種，一種爲能直接覺惜物節儉節欲所致之精神寧靜淡泊之樂者。一種爲兼須間接注意于財物之由此得保存儲積與不斷由創製而增積以與當前自己消費之少享用之少相照映相印證，乃能覺惜物節欲之樂者，前者可絕去一切財物之儲積保存之念，而後者則即于其注意于財物之保存儲積製備之事中，以獲得其惜物節儉之樂，吾人上謂人對於財

物之保存儲積製造之本身可發生一種興趣。而此興趣之根據之一，即後一種情形中之節欲之樂也。

然人對於財物之保存儲積製造本身所生之興趣，不盡由于節欲之樂。亦或由于目的之客觀化所生之樂。此在人之製造生產工具或使用生產工具之際，最可見之。人之製造一生產工具，必有一理想目的為型範，前所已論。使用生產工具，亦有所欲達之理想目的。故製造與使用工具，皆有一理想目的之實現。吾人須知一理想目的實現本身為一種樂。理想目的實現之樂在于主觀心中之理想目的之客觀化。理想之客觀化由積極之勞作。為理想而勞作以改變現實，即為一種既使現實自我戰勝其惰性，復使現實對象變其形式，以合乎吾心所賦與之形式，而致一種精神之自由，內外之貫通之道。人為理想而勞作本身，即有一種趣味。故人可自由置定一理想為型範，以改變自然物。此即人類之遊戲的製造之始，人類之于遊戲的製造本身，有一種趣味，此即一種純粹之創造趣味。此趣味在本質上乃同于藝術創造之趣味者，然在人製造生產工具之時，其主要之目的恒初歸于求滿足某種實際之需要。故人恒以人之創製生產工具之趣味或所致之樂，純由工具能助吾人達某實際目的。工具造成之樂，純由實際目的接近之樂之豫想，轉移而來。工具之價值純由實際目的之價值所賦與。然實則工具之製造自有其本身之價值。工具造成之樂，亦不純由實際目的接

近之樂之豫想所轉移。唯因在通常之情形中，實際之需要居製造工具之動機之主導地位，故工具製造本身所含之興趣，遂隱沒而不彰。然當人之實際需要滿足至相當程度，或工具已足人實際需要之用以後，則純粹之為製造而製造之興趣即顯出。此種興趣之顯而易見者，為遊戲之製造。然須知此種遊戲之精神，亦可具于正常之有連續性之勞動與製造工具之事之中。此即為一種自動性之勞動與自動性之不斷製造工具之興趣，由此人即可將勞動與製造工具作一事業看。此所謂事業之意識，實不只是一滿足需要之意識，而是一樂于繼續勞動製造之意識，故人勞動製造工具之事業意識出現，人即全顯發其原始之創造的興趣，知理想客觀化之本身為一種精神之樂。至在人之保存工具儲積財物之興趣中，實亦潛藏此理想客觀化之興趣。蓋工具既為人之理想之客觀化，而財物亦多為人以工具製造者。故人之保存工具儲積財物之意識中，即同時有欣賞其理想之客觀化之興味在。然因其更隱沒而難見，人遂以人之保存工具與儲積財物純為未來之我之實際享用。而實則人有為製造工具而製造工具，亦有為保存儲積而保存儲積，二者皆同有根于樂見理想之客觀化之興趣者也。

吾人如真了解人之有勞動保存儲積本身之興趣，本于人可在節欲與使理想客觀化及見理想之客觀化中感受一種樂。便知人之從事于財富之增積之念中，不只是一單純之自利之念。因節欲與使理想客



觀化，本身出于一純精神之要求。二者本身皆不以未來之我之享受爲目的。故二者所自生之精神，皆爲一超自利之精神。唯此種超自利精神，與人之爲未來享受之念，恒相混雜，故人即不覺此超自利精神之存在。吾人今真識得人有此種超自利精神之存在，于人之求財富之增積之念中，便知人之求其財富之增積之念，與求人共同從事于財富之增積，非不相容，且常爲自然相連者。蓋人對于勞動儲積本身既有一種興趣，則本于人之模倣意識，人可由相模倣而增強其活動之興趣。則人亦樂于見他人之共同爲勞動儲積之事。故在人多餘生產工具或多餘財物之時，人有樂于與他人共同使用而勞動，共同保管收藏而儲積之興趣。反之，如人在有多餘生產工具，而無人共同使用，或有多餘財物，而無人共同作保管收藏之事，人可自覺其勞動等之無味。在某種情形下，且可有一精神上之空虛荒漠之感。蓋人爲能自覺之動物，當人有所自覺時，即依理性而普遍化其所自覺，而望其所自覺者爲普遍化者。人在使用工具之時，人一方可自覺其在使用工具，一方亦可自覺工具之在被使用。故人一方望人之同使用工具，一方亦望同工具之同被使用。故當有人在前時，人即望人同使用工具。而當只有工具在前，而見其不被使用，則望有人以使用之。如有多工具無人一一加以使用，則吾人亦將覺一一工具之待

人使用。待人而無人，則吾將有一空虛之感。譬如在戰亂之餘，吾人至一城市，見房屋之無人住，井窺什物之無人用，吾人即不自覺生一空虛荒漠淒涼之感。此種感觸，即通常所自私自利之人亦有之。然此種感觸本身，實出自人之感工具應普遍被人用之公心，乃所謂自私自利之人之本身所有超自利精神之表現。吾人如對人之此種超自利精神之存在，人人有一信心，便知一工業家或農業家在事業失敗之時，見其工廠或田園中之機器農具或製造物之無人使用與保管而生之悲感。亦如由見戰亂後之城市所生之悲感，同出于一公心。由是吾人即可轉以反照出一工業家農業家之有多餘之工具與財物者之求人共同使用與保管，亦有出于同一之公心者。此即爲一種真誠的求人在經濟上合作之意識。此種真誠求人合作之意識，吾將以爲一切人所多少共具者。此種求人在經濟上合作之意識之全然顯露，即可形成一社會主義之經濟之理想。然即在何承認私有財產之經濟制度下，人如有經濟上之合作之事，吾將以爲其中均有多少此種真誠求人合作之意識或超自利之公心，潛運于其中。不過因其與人之爲自己未來打算之念相雜，而後者恒淺露于意識之表，似居主導地位，較易被覺察。故此潛運之公心，被掩沒而隱若不存。而實則此潛運之公心，乃人類之有經濟上之任何真正合作以增加財富之基礎之所在也。

#### (四) 財物交換中之道德理性及

##### 貨幣使用之精神根據

人類之社會經濟之生活，一為生產方面一為交換分配及消費方面，生產方面所根據之精神活動道德要求之基礎，吾上已論。今當論人類社會經濟生活之交換方面，亦有所根據之精神活動道德要求之基礎。

人類在社會經濟生活中之所以從事交換，其動機為欲滿足個人私自之欲望，較從事生產之出于個人之自利，似尤為顯著。蓋如人無必需滿足之欲望，必不願舍其所有之物，以交換他人之物。而在交換之際人最易萌以賤換貴而獲利之心。商人專以交換為事，而自利之心亦似最著。然實則在人之從事交換之中，亦更可見人之超自利之精神之更高之發展，人之道德要求進一步之實現。

人類社會之所以有經濟上之交換，如純自人之自利心解釋其歷史的起源，吾人似可謂初乃原于各欲得他人之物而享受之，遂生互相爭奪之事，而因人對其多餘之物欲望較弱，對必需之物欲望較強，故用力爭取對方所有而為我必需之物，而專捨我所較不必需之多餘之物，此多餘之物，則為他人所爭得。于是交換之事遂成。然此種互以強力爭奪之交換，決不足以形成真正之經濟上之交換意識，亦不能為經濟上交換制度成立之根據。蓋交換財物之

意識，後于私有財物之意識。吾人必先承認他人與我對其財物各有所有權，乃有所謂交換。而承認他人與我對其財物各有所有權，乃出于人之超自利的公心。此吾人前所已論，而互以強力爭奪之交換行為，則根本不能証育此公心。誠然原始人可初由強力互相爭奪，遂認識他人對其所有財物，有一佔據而私有之意識。然人之積極的或正面的承認他人之所佔據而私有者之屬于他人或他人之對其財物有其所有權，仍不能不本于人之習趨其自己私欲，而肯定人與我之各有其對所私有財物之所有權之公心。唯有此公心，吾人乃不得不從事正當之交換。所謂正當之交換者，即必須得對方之同意之交換。亦即普通所謂交換也。在得同意之交換中，一方包含互承認財物所有權之公心，一方包含對財物之所有權之可轉移之意識，再一方復包含此所有權轉移之後，入我皆得其所欲而各有相當之更大滿足之意識。在此所有權可轉移之意識中，包含人與其所有財物之關係非固定不變之關係之意識。如吾人純自欲望出發，以論人之所以願使其對一財物之所有權轉移，乃純為獲得另一物之使用消費以自足其另一欲。然吾人如兼自人之精神活動出發，以觀由人之由此所有權之轉移，可使其與所有財物之關係成非固定；則見由此所有權之轉移，可培養出入之自佔有財物之舊欲望中解放之精神，自原所有財物之享受之念中超拔之意識。此種解放與超拔，初固由另一

欲望之較強烈而引出。然吾人如承認人本有欲望中解放與超拔之精神要求，則在人之新欲興起，而從事交換之時，人如注念于其初用以足欲之所有財物，成爲非其所佔有可享受，而轉移與他人，人即可培養出自舊欲與原有之財物解放超拔之意識。故人愈將其所有財物與他人交換，人亦可愈減少其對財物之頑固的佔有心。吾將以此解釋何以商人之易覺財物在其手中爲更空幻不實者，何以商人反易富于一種宗教情緒，相信一超越現實財物自身之神佛之存在。此種相信，唯因通常與其自利心及追求財物之念相夾雜，故其所信神佛，亦不免恒爲能與以福報者，而爲財神或帶財神性之神佛。然就其所信者畢竟非現實財物本身一點言，則其精神仍表現一種自現實財物中之超拔或解放，而此種超拔與解放之精神，實即由財物在交換中之空幻不實化所培養出。吾人于是可知，人在任何一財物之交換中，吾人皆有些微之財物之空幻不實之感觸。而同時吾人對於財物之頑固的佔有心，皆有些微之減損。唯因吾人之交換之明顯目的，常在現實之我或未來之我之享受與得利，則此些微之減損，亦無效于精神之提高，且隱而易見耳。

交換之意識中，除包含人所有財物可轉移之意識外，復包含人所有財物轉移之後，人我皆得其所欲而各有相當之更大滿足之意識。人皆知人在與他人作財物之交換時，如彼此無相當之欲望滿足，則

交換之事不可能。在此中，吾人對於他人之欲予以相當滿足，固主要是爲求自己欲望之滿足。然當吾人知他人之不得其所欲吾亦不能得其欲時，則吾知欲望之滿足，爲建基或有待于他人之得其欲者。吾真知吾欲之滿足與他人欲之滿足相待而有，則吾將于人我之欲，更能作平等觀。此種平等觀固未必即能引出一同情互助之意識。然至少可漸引出一求人我各得其欲之公平意識。

復次，人與人間之財物之交換之事，不必能在同時完成。此中恒有期約之存在。而期約之基礎，則純是人與人間之信義。如人而無信，則期約不可能。期約本于吾人之自信吾未來之我能踐今日之我之言，亦由吾人之信他人之未來之我能踐其今日之我之言。吾人之自信吾未來之我能踐吾今日之我之言，實由今日之我對未來之我加以一種規定，一種責任。此種對未來之我加以一規定一責任，與從自利心出發之替未來之我打算求未來之我之足其現實欲望，乃適相對照者。替未來之我打算，乃我之自求足其現實之欲之伸展。而加未來之我以一規定責任，則是我之現實之道德意志之伸展。故吾人之期必未來之我踐我今日之言，乃直接對我替未來之我打算之自利心，與以一限制，而未來之我爲守前日之信約，亦須遏抑其時之現實欲望之滿足。故人一培養出守信義之道德，人爲未來打算之自利心，即全部須受吾人之道德意志之規範。而財物之交換之未

能一時完成者，必須以信義之道德為基礎。則財物之交換，亦即為依賴與引發培養人之信義之道德者矣。人類最初之交換，實是直接以其所有易其所無之實物交換。此時當無真正之商業與貨幣之存在。人皆知在以實物直接交換之時，人之經濟行為中所犯之罪惡，遠較有商業與貨幣以後為少。然人亦當知商業與貨幣之出現，乃原于人之精神活動之一躍進，商業之為一事業，乃一間接的代人之直接交換之事業，商人之作用為轉運與採備，以供人不時之購買。而貨幣之用，則為規定實物之價格，為實物交易之媒介。在商人之意識中，一切財物均在流通過程中，每一財物均為可換取其他財物者，每一財物均有其所等值之其他之財物而可以代之以其他之財物，故商人一方為最着念財物者，一方亦為對任何財物本身皆不能有沾戀者，商人固欲買賤賣貴以得利，而增多其所有財物。然在絕對之商業意識中，其凡所增多者皆欲賣出者。在一繼續不斷買賣過程中，一絕對之商人，大可覺其空無所有。其所有者唯是帳簿上貨物數目之增減之觀念。故商業意識，實一種將各種實物「數目觀念化」之意識。而商業之意識，亦實為促進人之數目意識者。而貨幣實為商業意識之所發明，亦為促進商業意識者。人類最初之貨幣亦為有一定使用消費價值之物，如金銀數帛之類。人不以作直接消費之用，而以之純粹作交換之用，遂成為貨幣。以本可消費之用之物，不以之

作消費用，而以之作交換用，即商人對財物之意識即商業意識。人雖非商人，而可以消費之物純作交換用，其意識即商業意識。故貨幣縱非必待有商人而後有，然必待人有商業意識而有後。貨幣亦可稱為商業意識之客觀化之產物。在商業意識中，任何物皆可作交換用，而任何物非皆貨幣者，唯因其他物不必可與任何人任何物相交換，而作貨幣金銀因其具堅固輕便諸性質，則可與任何人之任何物相交換，而得成價格之尺度。商業意識之發展至極，必要求任何物與任何人任何物之可相交換，而一物不能直接與任何物相交換，則只能通過一特定物以間接與任何物相交換。而此特定物則必須任何人皆願以任何物與之交換者或由交換得之即可以之交換得其所欲之任何物者，由是此特定物乃成普遍之間接交換之媒介物，而名為貨幣。故貨幣乃商業意識之客觀象徵，而可稱為商業意識之客觀化之產物。人于貨幣，知其可與任何人之任何物相交換，故人之貨幣意識中包含貨幣對任何人有價值之承認。而任何人之皆承認貨幣為有價值，實貨幣對我為有價值之根據，亦即貨幣對我繼續有價值之保證。由是而吾人不承認貨幣之對他人有價值或不承認他人對於貨幣有欲，則貨幣對我亦無價值，我對貨幣之欲望，亦不能成立。故吾個人之貨幣意識乃依于客觀的社會的貨幣意識以成立。而在如是成立之吾個人之貨幣意識中，吾雖知貨幣之可為與任何人任何物相

交換之媒介，然吾人並不能直接在貨幣中，知其一一能向特定之個體人所能交換之特定之個體物。所謂任何人任何物之意識，並非某特定之一一入某特定之一一物之意識，而是一抽象普遍的任一人任一物之意識。在此意識中任一人任一物之特殊相狀皆被超化。故人之欲貨幣愛貨幣既非只愛貨幣之爲物本身，亦非愛所能指定之貨幣之交換物，而實是愛貨幣之抽象的交換能力，故人一朝失去貨幣有抽象的交換能力之意識或失去抽象普遍任一人任一物之意識，則愛貨幣亦成爲不可能。而人之愛貨幣者如不能直接自貨幣物之特殊相狀超拔，兼絕去貨幣可向特定之個體人交換之特定個體物之一一思想，即不能成爲真愛貨幣者。故知人之對於貨幣有繼續無厭之追求，實依于人之對於貨幣之作普遍之交換用，能念念不忘，且其精神能不沾滯于貨幣物或可享用之財物之相狀之故。由是故知人之對於貨幣之能作繼續無厭之追求，實亦待某一種之精神力量，此種精神力量之根據，則在其有抽象普遍之貨幣意識。故商人對貨幣之作無厭之追求，雖出自增積個人之財富之動機，其最初之喜愛貨幣，亦由其喜愛貨幣所能購置之具體物，然對於貨幣本身之有興趣而無厭的追求之，則待于其有一種超個人超個體物之抽象普遍意識。故商人雖一方爲斤斤計較貨幣之數目者，然其對貨幣數目之斤斤計較，並非必須使其成爲一唯利是視之個人主義者。蓋其對貨幣之無

厭追求，即依一超個人之抽象普遍意識，故由對貨幣之無厭追求，亦可轉出超個人之抽象普遍興趣，如政治興趣，審美興趣，理智活動，慈善行爲之興趣等。吾人恒見一商人在成巨富之後，即欲爲社會作公益事業或治學術等，吾人在通常情形下，恒以此爲此只所以保其財產或附庸風雅以沽名，否則以此爲其個人之他種活動興趣或良心不能壓抑之故，此固皆可以之說明上列事實。然亦須知追求貨幣之意識之本身，即依于一超個人之抽象普遍意識乃得成就，故本可與諸超個人之意識相緣引，此意識無盡發展之後，依于精神之辯證原理，則他種興趣之隱伏者，自不免逐漸顯發出也。

復次，人類最初之貨幣皆爲金銀等本身有價值之物，唯因普遍用之以交換，而成貨幣。然近代之貨幣，則主要爲表示信用之紙幣與票據。吾人于紙幣與票據之能代替本身有價值之貨幣，更見人之精神活動道德意識，實人類經濟生活之基礎。紙幣與票據之所以有交換價值初固因其可兌現，即有有本身價值之貨幣實物爲準備金或抵償物。故當人不以紙幣票據作支付之用時，吾人即可以之換取實物。而人之相信紙幣與票據，又由于對發出紙幣票據之工廠商號銀行或國家政府之相信，且相信最後之必可兌現而換取實物，有國家政府法律社會輿論等以保障之。是其交換價值仍間接由實物本身有價值之貨幣而取得。然吾人須知紙幣與票據本身終非實物。

謂其所以能代替實物，由于人之相信其最後可兌現，即此「人之相信」為紙幣與票據之有交換價值之真正根據，真正能存在之理由。人之相信票據與紙幣終可兌現，即相信他人與社會或國家政府法律之能使之兌現。其可兌現乃在未來，而我之無實物，是現實，現實上明無所可兌現者，而持有票據與紙幣者則恒自以為此所可兌現者，即如為我所有。此終是以觀念中之有，代實際之有。人能以觀念中之有代實際之有，以致事職性現實之有以換取觀念中之有，此中即表現一種人之精神活動。吾人之事職性現實之有，由于吾人相信吾人可以票據與紙幣為媒介，交換他人未來之實物，而他人不得不付與。然吾人之相信他人不得不付與，則由于吾人相信他人之道德與他人之畏懼法律之輿論，與政府之能執行法律及輿論之有制裁力等。人之畏懼法律與輿論，雖不盡出于人之道德意識，如人恒被迫而服從法律不敢違輿論。然法律之制定與執行，根于道德之原理。輿論乃表現人之道德批評。二者皆根據人類之道德意識而有。謂吾人唯在相信法律輿論之有力時，乃能相信票據與紙幣，即等於吾人須對於人類之道德意識有一信心，乃能相信票據與紙幣。此中所相信人類之道德意識，乃政府中人司法之人及社會中之人所合成之總體之道德意識，非一特殊人之道德意識，亦非普遍之人之道德意識。唯是一總體之社會中人或政府中人之道德意識。故此種信心，不同于與

某一特殊人有期約時之信心。亦不同于對任一不同之人普遍的相信其有良心等。此總體之概念既不獨于某一特殊，亦不同于普遍。特殊性相是指一個體之性相，普遍性相是謂諸個體之同具之某一性相。總體性相是謂一總體中諸個體分別觀之。雖不必一皆普遍具某一性相，然諸個體之不同性相，互相影響，互相限制，互相貫通以後，唯某一性相，得在此總體中被維持促進被承認而存在。此性相即稱為總體之性相。自知識論立場觀之，總體之概念較個體與普遍之概念為後起。而總體觀念之形成，亦可較一般普遍或個體之觀念之形成為後起。故對人類社會或政府中人之總體之道德意識有一觀念，而對之有一信心，較只對個體之人或普遍之人性有一信心，乃表示一較高之精神活動，亦表示吾人之更高之道德意識。而此種信心，乃吾人相信票據紙幣之基礎，故吾人于票據及紙幣之成為交換之貨幣，近代經濟之發展為信用為本之經濟，當認識其中之有一更高之精神活動道德意識之根據。

### (五) 財富分配中之道德理性

人類之經濟行為始于財富之生產，而中經財富之交換，而歸于財富之分配與消費，人間財富之分配，有由分別的各得自然物之先佔權之自然分配，此乃先于經濟之生產行為者，後于經濟之生產行為者，有經自然交換之自然分配，有人類之有意識的分

配。經自然交換之自然分配，其分配乃一結果，其本身非一行爲。人類之真正分配行爲必有分配之意識先導，即皆爲有意識之分配。而凡有意識之分配，對於所分配之各個體之需要，必先皆多少有顧及之意。故有意識之分配行爲之開始點，必爲一超越特殊個體而籠罩諸個體之公心，此使分配行爲開始點成可能之公心，固不必能貫徹至具體之分配行爲中。然以其本性是公的，故必逐漸求其貫徹。大公平意識自始即含于有意識之分配中，故任何有意識之分配，皆自始即爲一道德意識。此乃與有意識之生產交換，恒以求未來之私利之動機較爲顯明之前導，道德意識初恒潛隱而後乃顯出，根本不同者。

對財富作有意識有計劃之分配，乃經濟之行政措施。此亦屬於政治之範圍內，通常經濟學所研究經濟上之分配現象，乃研究生產要素之具有人之如何分其利益，如有土地者，如何分得地租，有勞力者，如何分得工資，有資本者，如何分得利息。然吾人須知吾人之注意此各種分配現象，即由吾人先欲求分配之合理，或預備作一正當之分配。如吾人根本不求分配之合理或作正當之分配，則對自然之經濟分配現象，吾人可根本不加意或研究。吾人之注意到分配現象，吾人即已肯定生產要素具有者之有其經濟上之權利，或已承認人之應相當的得其所欲得之財物，此便是一超越的公心且即必將轉

變爲求公平合理正當之分配之心者。故人對經濟上之任何分配現象之注意與研究，皆恒以一道德意識爲其基礎。

在私有財產制度下之公平分配，恒依人直接對于生產諸要素所貢獻者之多少，而定其所分配得者之多少。握有土地與資本者，遂有不勞而獲地租利息之情形。在馬克斯派之學者以其勞動價值說，說明生產成品之價值，均實際由人之勞力而來，以資本爲過去他人之勞動之積蓄，土地亦由過去人之勞動以成熟地。故資本家與地主依契約而取得地租與利息，乃剝削勞動者之剩餘價值。由此而人或以人類之私有財產制度下之地租利息，純由人之自私自心而有。有地租利息之經濟社會，即唯是人之自私自心所支持之社會。然人類之私有財產制度，非純由人之自私自心而建立，乃吾人前所已論。蓋凡一制度，皆依于人之共同之承認。而承認人之各有其私產本身，則爲人之一公心。則地租利息之契約之所由生，其根據至少有一部分，亦在人之公平報價之意識。無論吾人謂利息之所由生，由于借方所借得資本之能產生更多之價值，或由貸方之忍欲與犧牲，或由入對於現實之物與將來之物之估價之不同，吾人皆須依據一公平報價之意識爲付給利息之心理基礎。無論吾人謂地租之產生由于土地之被利用而收獲漸減，或由各種土地之生產力與使用價值之差別，或由于利用土地者之獲利後，對土地所有者之直接的獻賦，皆

同須依一公平報價之意識，爲付給地租之心理基礎。此公平報價之意識表現之形態：一爲將由對方之土地資本而得之利益分一部與對方以爲報答，一爲對對方之損失或犧牲加以補償，此二種公平報價之意識在人付給利息地租時之存在，即證明此公平報價意識，爲直接支持利息地租之契約存在之基礎。

然人主張私有財產制度，依於人自私心而存在者，常忽過人依契約而付給利息地租時之公平報價之意識；乃自資本土地所以被人私有之原因，及私有財產制度下財富分配之結果上用心；而以私有財產制度下之經濟，自始至終皆依於剝削，與人之自私心以存在，不能合乎人之公心所要求。蓋人之得其土地與資本，或由先佔，或由強佔，或由詐取，或由祖先父母之遺留，或由他人贈與，此皆全非由勞力所得。又在私有財產制度下，人無生產工具不能生產，只得賤賣勞力，而生活愈困苦。反之，享有生產工具者，則可賤買勞力，而資本蓄積愈多，又貨物之市場價格，亦以一時一地買者之需要之迫切而增加，賣者因此而有過多之利得，亦致資本之蓄積之增加。又資本家或利用科學上之某發明以獲厚利。地主之土地則以交通發達等原因而忽然增價。凡此等等由個人之幸運，機遇之巧合，或居奇斷詐取強佔，以使人致富者，其人保富持盈之心理根據，恒唯是其人之自私心。而其致富之後，將土地與資本借與他人，仍將索取利息與地租，更純是

自私心之伸展。而維護地租利息之存在者，主要即此類之人。則利息地租存在之根據，不得言在人之公平報價之意識或公心矣。

然上列之說，吾人在一方儘可全部承認，仍無礙於吾人之言私有財產制度，本身依人之公心而建之說。蓋地主資本家之擁護此制度，雖可出於私心，然此制度本身，並非依地主資本家之私心而建。吾人須知，上述之強佔詐取而求之財產，本非私有財產制度之所許。蓋其本身即違背私有財產制度之精神。私有財產制度之精神，爲「承認人之私心之公心；緣此公心而制之法律，即不能容忍強佔詐取。至於人之由強佔詐取而來之利益或不被追究者，則由法律裁判之力之有所不及，不能應用至多年以前造成之已成事實。非法律之以此事實爲正當。至於法律之或反而保障之，則由其若干年前強佔詐取之物，已被人承認爲其所私有。法律依公意而建立，則須順人之承認而承認人之所承認，是法律之保障之，仍未嘗不依於人之道德理性也。此理易明，不須多說。至人之承受遺產與接受他人之贈與，在受之者固爲不勞而獲，然施者則出於善意或愛。故受之者亦可感其善意而受之，故保存父母之遺產與他人之贈與者，大可出於不忍辜負父母之愛與他人恩惠之動機。而法律之保護其受之財物，亦即可根據于尊重施者之自由意志，與受者之此種道德意識也。至於人之純以偶然之機遇而先發見一物（如土地



而佔有之，或以人口之增加而勞力價格低落，與因科學之新發明而生產成本減低，或適遇貨物之求多供少而利市三倍，以交通之發達等因而寸土寸金，此時人所獲之利，固爲其人意外之獲得，非以其自身之條件而獲得，當無爲其所應獨享之理由。故在今之租稅政策上，亦有過份利得稅，土地增值稅之徵收。然吾人如追探社會上之所以容許其獨享，亦由人之自然承認的諸普遍律則如：「任何人皆可以先佔而享有其物」，「任何人在市場中皆可以供求之情形而自由訂立買賣之契約·勞工之契約」。

「任何人之土地以交通發達等原因而增之值，可爲個人所有」。在此公認之律則下，得利過多者固是某個體人，某個體人同是依其自私心而得其利，然此律則之本身固仍依人之公心而建立。而其人所得利之被人承認爲其所有，亦依于他人之自遵從其初所承認之律則之公心。至于資本家之由資本壘積而能大規模生產，而成本降低，而獨佔市場，而獲無盡之利，此乃原于分工之細密，科學發明之不斷運用，工商管理方法之增進，工業之合營，工廠地域之適宜，運輸交通之便利等，足以使成本降低之人類智慧之各種運用，各種客觀條件之存在，亦非由資本家之自私心可得如此之結果。至於由少數資本家之獨佔市場，而使其他競爭者不復再有公平競爭之機會，使中產階級之日益淪爲無產階級，使社會大多數人與少數人間之社會經濟地位日益懸殊，仍

當只是私有財產制度資本主義經濟制度結果上之流弊如是。並非資本家開始之目的即在造成此種之不公平。尤不可謂私有財產制度資本主義經濟制度所自生，最初之自由競爭之精神之根據，只在人之自私心而不在人之公心之謂也。

### (六)

社會主義之經濟理想所依之公平意識與私有財產制度所依之公平意識之伸展與貫徹

私有財產制度之成立，須依于人之公心已如上所述。然在此制度下之自由競爭，與人之各求擴充其私有財產之結果與流弊，爲產生種種人間不公平之現象，吾人亦終不得而否認。由是而人發現一矛盾者即依公平意識而成立之私有財產制度，與此制度下之自由競爭，反成爲違悖吾人之公平意識者。然，自吾人觀之，則此矛盾本非矛盾，實唯由上來之「肯定私有財產，自由競爭，自由定約之公平意識」中之公平原則，只爲一「平等的肯定；人之各求其所求，而任其各得其所得，即順而承認其所得」之原則；亦即只爲一「肯定公平的從事生產營利」之原則；而未能發展爲更廣大的「兼依人自身之條件以公平分配所實得」之公平原則之故。由人之「公平的生產營利」之原則，發展爲「兼依人自身之條件，以公平分配所實得」之原則，實爲同一之公

平意識，由「只顧念人之生產營利之活動」而貫徹推擴伸展至「對人之自身之條件；人之所得之顧念」之結果。人之一切生產營利之活動，人皆依理性而知其原于人之本身。故由對人之生產營利活動之顧念，必進至對人之本身之顧念。而人之公平意識，必順人之所顧念者之進展，由只肯定人之當公平從事生產營利之原則，至肯定人當依其本身之條件以公平分配其所實得之原則，並求此原則之實現。人無公平意識則已，人有公平意識而不泯沒，則必當求推擴伸展其自身，成爲求依人自身之條件以公平分配，人所實得之意識。故爲鼓勵個人之企業精神而只肯定公平的從事生產營利之重要之公平意識；至社會生產發達而各個人之所得懸殊，特爲人所覺察時；則自然轉化出求依人之自身之條件以公平分配所得之公平意識。此即私有財產制度下之資本主義之經濟制度下之所以發展出社會主義經濟制度之理想，而社會主義經濟制度之理想在原則上優於絕對放任的資本主義經濟制度之理由亦唯自此而後可說。（至于人之謂社會主義經濟制度之生產方式爲計劃的，故可免除經濟恐慌，使生產力，不致受桎梏于生產關係而盡量發展，以增加社會之財富，爲其優於資本主義經濟制度之論，自亦可說。然此說並無必然性駛之者甚多，今不必論）。

吾人上來之說與馬克思之學說，根本相異者，在吾人以爲任何經濟制度之根據，皆在人類之公平

意識。私有財產制度之成爲制度，亦不在人之自私自心。故由資本主義之經濟制度至社會主義之經濟理想之產生，依于人之公平意識中之一貫的公平原則之逐漸欲求實現。而公平意識，亦即表現人類之道德理性之一種道德意識。吾人以爲唯對人類之道德了解，且相信由私有經濟制度之發展所生之結果上之流弊之改進，爲理所當然。而此種改進，可無待於私有之經濟制度下人之文化道德意識之本身之任何革命，而恒待於私有經濟制度下人之文化道德意識之本身，及私有經濟制度本有之道德理性之基礎之重新認取。此認取，即所以增強吾人求進一步之公平原則之實現貫徹之努力者。如依馬氏之說，人類過去之經濟生活之歷史，唯一一階級鬭爭之歷史。私有經濟制度之成立，唯是人之各求其私利，自爭其生存之產物。資本家之過份利得，只原于資本家之剝削勞動者之剩餘價值之無限欲望——故馬氏預測勞動階級之必然淪入不堪之困苦境遇——。此說全然否認私有經濟制度之成立，亦根于表現人之道義理性之公平意識，即對於人類之道義理性無真實之了解與信心，故在馬氏之經濟哲學中，社會主義之經濟制度之來臨，亦唯是爲一鬭爭結果之一必然之事實。依其說社會主義之經濟制度須依公平原則而建立。然此公平原則在過去人類歷史文化中爲無根，則此公平原則不能憑已有之事實而建立。未來社會主義

經濟社會，雖必實現公平原則，然彼等亦並不以此爲吾人之道德意識必求公平原則之實現貫徹之結果，則其實現亦當無任何之道德價值之可言。而吾人居於現在，亦無任何道德上當然之理由，謂吾人當求此未來社會之來臨。其所謂其必實現，唯是據事實之演變以推知。而凡據事實之演變以推知者，自邏輯上言之，皆只有概然而無必然。故循馬氏之說，吾人之精神乃在一前無所承，內無所根之狀態中，而唯盲信以後，將有某種必然繼起之社會，則人信馬氏學說之唯一結果，便只是覺現實之若必如何如何依一注定命運而變。此乃使人之精神全被動的依順於此注定命運，以促進此變之速臨，由是而有迎接注定未來之革命。然此革命之精神，前無所承，內無所根，故必不免歸于對人類已有之歷史文化之價值及人之道德理性之全然否認，並招致無窮惡果也。

依吾人之說，則人類之私有經濟制度之須改進，乃「依於道德理性而公平的從事生產營利之公平意識」須求進一步之推擴伸展爲「依人自身之條件以求分配人所實得之公平意識。故社會主義之經濟理想可爲在原則上較私有之經濟制度爲高者。吾人復相信：依人類之道德理性而生之理想，爲必當求不斷的實現其自身者。故更合乎道德理性之經濟制度，乃必實現者。然人類道德理性之開展，乃人類之文化生活與道德修養之所同表現與所共陶冶。故更合道德理性之經濟制度之來臨，必兼以人類其他

之文化生活與道德修養之進步爲必須之條件。因而爲實現一經濟制度之改進而否認道德理性之開展之重要，否認其他之人類文化生活，道德修養之價值，乃絕對不容許，而亦使經濟制度之改進成不可能者。而馬氏之徒以經濟制度之改進爲人類文化道德進步之條件，而經濟制度改進所以可能之根據，則只根據於「人爲求生存而鬪爭所生之實際事實上某種必然演變之趨向」，而不根據於「依人類之道德理性而生之理想之必當求不斷的實現其自身」之理念，此爲吾人之見與馬氏一根本相異之處。

又吾人之所以求依人自身之條件以公平分配人之所得，其根據既在吾人之道德理性；此道德理性於此之表現，即當爲一「具超越性涵蓋性而對吾人精神所能籠罩之範圍中之一切人之自身之條件，作平等的考慮與同情，而實現一依公平原則之分配」之意識。故依人自身之條件以公平分配所得，可是直接依人所貢獻之勞働多少資本多少而分配；可是專依勞働多少而分配，可是依人之憑藉運用其分配之所得，以從事再生產時所增之生產量之多少而分配，可是依人之需要多少而分配，亦可是依各人之人格價值之高低或對一般社會文化之貢獻之大小而分配。依人自身之條件以公平分配原則，乃一普遍原則。此普遍原則可與任何特殊原則結合而表現。在資本主義之經濟制度下，以生產之要素中有土地資本，故握其土地資本者，亦有其應得之分配。至於主

勞働價值說之馬克思，則以一切價值皆原於勞働，故謂一切土地資本均應爲勞働階級所有。地主與資本家之土地，資本，皆由剝削之勞働價值而來，故今應還諸勞働者。而人之所應分配得者，則以其所貢獻勞働量之多少爲標準。在其理想之共產主義社會達到之時，則人不復有任何私產。一切生產工具，皆屬於社會。各個人只各盡所能，各取所需，以爲社會工作。而各取所需即使人分得之財物量與需要相當而表現公平原則於需要與分配之相當之中。其以社會主義經濟制度之分配，較資本主義經濟制度之分配爲進步之根據當在此。然吾人於其勞働價值說不能承認，則其所理想之經濟制度是否即爲更進步之經濟制度，即無根據。然勞働價值說之是否能成立，乃一待考究之問題，此中大可有不同觀點所產生之紛爭。依吾人上之所說，則吾人雖以地主資本家之不勞而獲與農工之勞而獲少爲不平，然與勞働價值之說無關。蓋吾人可直接由人之勞働之多少以定分配多少，而不需以勞働價值說爲理由。吾人可直接謂人之勞働多者消耗亦多，故應多分配以財物，並不須承認勞働價值之說，乃可說明不勞而獲與勞而不獲者間之不公平也。吾人之公平原則，亦尙可根本非「求勞働量之多少與應分配得者之相當」之公平原則。吾人可在現在即直接自人之平等有其需要上着眼，而謂地主資本家與農工之享受懸殊，爲不公平。吾人亦可純從若干不勞而獲之資本

家地主之驕奢淫佚，其人格價值不及辛苦勤勞之農工，而謂其享受懸殊爲不公平。吾人亦可直接自資本家地主之消費多爲不生產的，而勞働者的消費，皆能增加勞働力，以增加財富之生產，而謂其享受懸殊爲不平。吾人之謂社會主義經濟理想之在原則上較一般資本主義經濟制度爲進步之根據，唯以在後者中，公平原則恆只表現於生產營利之自由中。亦即吾人此時之公平意識，只平等考慮及；一切生產營利者皆平等有其生產營利之權利一點。而在前者中，則吾人之公平意識，乃兼自各人本身之條件着想，以公平考慮及人之分配所得，自覺的求公平原則之表現於人之分配所得。此二者中，前者乃一更富涵蓋性超越性之公平意識，而更能表現吾人道德理性。故前者較後者爲高。由是而依吾人之說，則勞働價值說縱不成立，而社會主義之經濟制度之精神仍爲原則上較一般資本主義經濟制度爲高者。因吾人儘可直接由勞働者之辛苦，人之需要，人之資格價值，對社會文化之貢獻，生產能力等之考慮，以爲社會主義的公平分配之根據也。

勞働價值說之是否能成立，乃經濟學中價值論之專門問題，吾人今不擬自經濟學觀點作討論與批評。吾人今只需說明者，唯是指出：從事實上說一切財物之有經濟價值者，皆原於勞働，並不足證明一切財物皆應分配與勞働者。此亦猶如地球上之一切物之熱力，皆出自太陽，並不足證明一切熱力

皆應還分配與太陽。又如出山之水，不必還流入此山。而所謂地主資本家之土地資本，皆剝削勞動者之剩餘價值而來，依馬氏之說亦原非只指現在之勞動者，而是兼指過去之勞動者。故只能謂今之土地資本皆社會之蓄積勞動之產物。然過去及現在之一切勞動者共同之產物，何以應獨屬於現在之勞動者？亦無必然之理由。由是而吾人所謂土地資本應歸勞動者。所有勞動者應共同管理生產工具，應得其所生產者云云，即只能以「現在之勞動者原有掌握其生產工具，欲得其所生產之欲望」，或「勞動多者需要亦大」，或「勞動者之從事勞動表現一創造服務之精神」，「吾人應使勞動者保持或增加其生產之能力等爲理由」。然吾人之承認其欲望應滿足，承認其人格價值，承認其生產之能力應增加保持，則根據於一更高之道德理性所詔示之原理：即「人應得其所欲」，「人之有所犧牲而表現一人格價值者應得其報償」，「人應增進其生產能力等」。然如吾人真承認此更高之原理，則不當謂唯勞動者乃配享受據有社會之財物。而一切對財物有真需要之人，一切表現一人格價值之人，雖未嘗勞動亦未嘗全無滿足其需要而享受據有社會之財物之權也。

如吾人堅持唯勞動者乃配享受據有財物，則在邏輯上，必推至不能勞動之老弱殘廢皆不當分配財物。至若以勞動時間所貢獻之勞動量計算，以定分配所得，則所用精力多，勞動時間少，而對社會之

價值大之學者、詩人、宗教徒、聖賢、政治家之享用，較勞工爲多之財物，即爲不公平之事。然吾人誠願吾人之道德理性之原理，對於不能勞動之老弱殘廢，吾人正當寄與更多之同情，蓋其需要更迫切故。對於勞動雖少，而表現其他人格價值，對社會文化有其他更大之貢獻之人，吾人亦有不容自己的對之之敬仰與感激，人恆自願的對之有所貢獻。由是而吾人乃覺老弱殘廢及學者聖賢之享有財物，稍多於一般勞動者，亦非不公平；而彼等享有財物太少，反使吾人覺不公平。故吾人以爲：人類經濟生活中之公平原則，因不能只表現於生產營利之自由之中，而須兼表現於平等考慮人之分配所得之中。然吾人之公平的考慮人之分配所得，並不須先只以勞動與否或勞動多少，爲應否享有財物，應分配得多少財物爲唯一之標準，而可直接以任何人之需要財物爲理由，以謂少數資本家之獨佔社會之生產的財富爲不當，社會之全部財富應屬於全社會之人而當公平的分配人以消費的財富。除對不同之勞動者言，可以勞動之時間，勞動時所貢獻之勞動量之多少爲差別之標準外，對整個社會言，則實應直接以人之需要之強弱，與人格價值之高低，對社會文化之其他貢獻之大小，及分配以消費財富以後，其所保持增加之生產能力之多少爲標準；然後方能充量的表現吾人之公平意識，而完成公平原則之各方面之應用。吾人儘可承認人之需要之強弱，人格價

值之高低，對社會文化之貢獻之大小，生產能力之多少，甚難加以確定之計量。而絕對的確定的計量，乃不可能者。吾人之認識恆不免錯誤。此遂使吾人依此諸標準，以決定一人，應有何種之所得，乃為與其需要強弱相當，人格價值之高低，生產能力之多少等相當，亦不免錯誤。而此諸標準之應用，又不免相衝突之情形。如依需要，某人應所得較另一人多，依其生產能力，則又應較另一人為少。此須視吾人所在之特殊情形，宜偏重何標準，或綜合某數標準，以決定如何分配。此恆須經極複雜之考慮。而由此考慮而決定之分配方式，在客觀上仍未必真能與被分配之一人所應受者，相當而無誤。然吾人終不能承認人之需要之強弱，人格價值之高低，對社會文化貢獻之多少，生產能力之大小之諸差等之客觀存在。而在吾人求公平分配消費之財富時，吾人不能不求加以正確之認識，以逐漸避免錯誤，以使一人所分配得之差等與一人所應受者之相當為理想之目標。此理想之實際實現縱不可能，然吾人之抱此理想則為可能。而吾人誠抱此理想，並求其實現，則吾人之經濟上之分配意識與分配行為，即為吾人之道德理性中之公平原則所主宰。而吾人所理想之社會，亦不需是在實際上使一人之人所得者皆與其所應得者絕對相當者，而只須是人人皆能同抱此理想之目標而向之趨赴者。蓋誠一旦人人皆能同抱此理想之目標以向之趨赴，即人人

之意識與行為，皆已為道德理性中之公平原則所主宰。而欲使人皆能同抱此理想之目標則待於使人皆能對他人之需要之強弱，人格價值之高低，對社會文化之貢獻之多少，生產能力之大小，有更廣博之同情，深切之體驗細密之了解。而此又待於人之各方面道德理性之開展，各方面之文化生活之陶養，而仍歸於吾人以前所謂人類文化道德之進步，為經濟制度之改進之條件之論。

### (七) 絕無私產之經濟社會理想 與道德理性對私有財產之肯定

吾人以上言，在財富之分配中吾人當兼依人之需要之強弱，對社會文化貢獻之大小，人格之價值之高低，生產能力之多少等標準，以規定吾人之分配意識，分配行為為更合道德理性中之公平原則者。此乃自吾人之分配意識分配行為之方面言者。然吾人仍可再問一問題，即純自客觀社會方面說，吾人可否懷抱一理想社會之狀態，其中一切財產皆為國家社會所有，個人皆絕對無私產，人人只各盡所能以取所需，相忘於人格價值之高低，相忘於對社會文化之貢獻之多少，生產能力之大小等，因而去除一切人與人之彼此計較所得之觀念。或將一切分配之事，皆由國家，政府，或社會之領導者，擔任公共之事務者以為之，而個人自覺無所容心於其間。西方柏拉圖之理想國及近代西方之無政府主義

之理想社會，馬氏之徒所想像之最高階段之共產主義蓋皆類是。世之抱如是之理想者，所根據之理由與吾人之觀點不必同。吾人如依道德理性以討論此問題，吾人亦似有堅強理由謂人類之最高理想社會當如是。蓋依吾人之道德理性言，吾人必須肯定最高之人格爲無私心，而其財產皆爲願貢獻與他人或社會者，因而最高之理想社會即應爲人人皆絕對無私產。不僅生產之財富無須私據，即消費之財富亦隨時取之於公家，而無須私有。而人所享用亦本不須與其人格價值對社會文化貢獻之大小，生產之能力之多少相當。蓋真正有崇滿人格之人對社會文化有貢獻之人，有生產能力之人，實際上常爲在道德上不求人之報償，亦不需求過多之物質享受者。則他人或社會之比較計量其人格之高下等而定多少之消費財物乃與之相當，爲不必要之事。而比較計量如何乃爲相當之諸困難自亦免除。若然則無私產而各盡所能各取所需之經濟社會，宜爲最合道德理性之最高理想社會矣。

關於上述之經濟社會之理想，吾人必須承認爲人順其道德理性之發展所必然想出者。吾相信任何人在想出或聞知此經濟社會之理想時，初皆必直覺此社會爲最可愛，爲最合道德理性之要求者。故人於想出或聞知此理想的經濟社會之時，而不先生一企慕嚮往之情者，恆爲泯沒其良知而爲其個人之私欲所蔽者。然吾人今必須指出，人依道德理性雖必

有且當有此經濟社會之理想，人之有此一理想，亦表現其人之道德人格者。然此理想只能設定於有此理想者之主觀之道德人格之內，而不能真設定於其道德人格之外，而成真正之客觀社會之最高理想。而此可成爲客觀社會之最高理想者，仍當如一方肯定屬於整個國家社會之公產之存在，一方亦肯定個人之多少有其個人私產之社會，而非個人一無所有絕對共產之社會。此社會如以一語概之，可名之爲「國家社會之諸個人共有其公產而互承認其他個人之私產，而個人所有私產之運用，則以國家社會文化道德之促進爲目標之經濟社會」。此種經濟社會，吾人可名之爲人文的經濟社會。此兼肯定個人私產之人文的經濟社會之所以爲吾人最高理想，則必須本於純粹之人類之道德理性文化生活上之理由以說。

今人之謂私有財產不能絕對廢除者，恆根據於人對財物之私心之不易絕滅爲言，因而吾人須肯定人之私而承認其私產。此人與人互肯定其私，即爲一公心。如吾人前之所論。然吾人若徒以人對財物私心不易絕滅爲言，則吾人之理論，包含順應事實之成份，而非出自純粹之道德理性。而主張人應絕對無私以實現之絕對共產主義者，似當更爲能本於純粹之道德理性以立言者。然吾人此下之主張人應有私產，則根本非自人之私心不易絕滅爲言。因吾人雖承認人之私心不易絕滅，吾人仍可懸一絕對無

私之心境，爲吾人所嚮往之理想。吾人主張人應有私產，全非依順于事實上已有之私心以謂人對財物有私欲，故人應私有財產。吾人與絕對之共產主義者可同樣主張依人之私欲所佔有之財產，在原則上爲人可貢獻之于社會者，然吾人今可將人之私欲與私有財產之觀念分開。吾人可謂，所謂私有之財產即物之所有權使用權屬諸其個人之謂。而私有財產之是否應存在之問題，即個人是否可對某些財物有特殊之所有權使用權之問題。吾人若單提此問題而爲問，則私有財產之一名，並不以其包含私之一字，而使吾人聯想及私欲，而引起吾人出自道德理性之直接憎惡。而絕無私有財產之共產社會，亦不能引起吾人出自道德理性之直接愛好。吾人可謂，人之對於某一些財物有特殊的所有權使用權之是否爲道德上之罪惡，惟視其私有之而用之之目標爲定。人可用其所私有之財物以貪戀酒色爲非作歹，亦可用其私有之財物以養生享親勞軍報國，或從事種種有價值之文化活動。吾人之道德理性並未嘗詔示吾人以私有財產之必爲罪惡。如吾人以爲有任何之物質爲吾人所私有，吾人對之有特殊的所有權使用權即爲罪惡；則吾人之有一物質的身體，亦宜視爲一罪惡。吾人對吾人之物質的身體，亦不當有特殊之使用權。此在一種宗教意識中，人可如此主張。然在人之經濟意識中無人能如此主張。因主張之則使人之命令其身體動作爲無權，而個人之從事經

濟上之生產消費之事，皆不可能，即陷于思想上之自相矛盾。然吾人如承認吾人對吾人之物質身體有特殊之所有權使用權非罪惡，則吾人不能謂吾人對營養身體供身體消費應用之物質的財物有所有權與使用權必爲一罪惡。至於因吾人對若干財物有一所有權使用權，吾人因可以常注意于此若干財物之爲我所有，而使吾人之心陷于物而物化，並可引起吾人之種種情欲之放肆。然此情欲之放肆之實引起與否，仍視人之道德文化生活上之修養爲定。此乃個人主觀心理上之事。如純自個人之主觀心理上言，則在絕對共產之社會，人一方固可一無私產。社會之財產一無特屬於我者。然在另一方面人亦可覺社會之財產之亦不屬於其他任何人，而爲可皆屬於我者，而使吾人之心更陷於物而物化，在主觀上引起一佔有全社會之財產之貪欲。故吾人之討論人應否對若干財物有所有權使用權，即應否有私有財產，可與人之私欲之問題，全然分開。而不能只依吾人直接顯發之惡私喜公之道德理性，以直斥之爲罪惡。吾人必須使吾人之道德理性之運用，達更深入之境地，以考察人對於若干財物有所有權使用權，是否對人之從事道德生活，文化生活之精神自我之成長開展爲必須。

吾人對此問題之答覆爲必須。其道德理性上之理由，即吾人之精神自我之道德生活文化生活，必須在對一特殊範圍內之財物之自作主宰的自由使用



中成長開展。而空泛之各盡所能各取所需之社會，則爲使此自我之精神散漫，放浪，無邊際，而使道德生活文化生活之逐漸成長開展之進程，成不可能者。吾人堅決反對，一理想之社會只爲人皆盡所能，而人之一切物質欲望皆可任意求得滿足之無盡幸福愜意之社會。因幸福與愜意，並非人生最高之目標。吾人只當以一切人之道德生活文化生活之成長開展，亦即一切人之人格之成就，爲人生最高目標。吾人必須肯定任何人之人格皆爲一特殊之個體，其成就皆有一特殊之歷程。亦如宇宙間任何事物之成就，皆有一特殊之歷程。自然之宇宙爲無數特殊事物之集合體。天地之盛德，即表現于使此無數特殊事物之分別成就上。而理想之人類社會，即爲一社會中之人一一各依一特殊之歷程，而各成就其獨立之人格之集合體。而吾人之道德理性之最高表現，即在使一切人之獨立人格皆能分別成就上。然吾人欲使人之人格依一特殊之歷程而成就，則吾人須肯定人之身體之特殊性。人之身體，自物質的眼光與生物的眼光觀之，固唯是一生命之所依以存在之物質，或一自求保持其生存之物質或種種生物本能所依之有機體。然自精神眼光觀之，則此身體亦是實現吾人之精神理想于吾人之行爲，而表現吾人之精神活動于客觀世界及他人之精神之一媒介。亦即成就吾人之文化生活道德生活之一資具。而身體之特殊性與身體所接觸之物質環境之特殊性，即爲成

就吾人之特殊的文化生活道德生活之特殊歷程成就吾人特殊之人格之一根據。由是而除在一種欲否定身體之宗教意識下，吾人欲自動的成就吾人之特殊的文化生活道德生活之歷程或吾人之人格，吾人之精神必須能自作主宰以運用其身體。而吾人之能自作主宰以自由的運用其身體，即吾人之精神自我支配吾人之生物本能之一必當此之表現。而身體之存在，須賴物質之營養與身體之運動及身體對外物之運用。此種以物質營養身體及以身體運用外物之爲等，如出自吾人之精神自我之主宰，即爲吾人之精神自我主宰身體與物質之關係之表現。故吾人之精神自我欲顯示其自身之超臨于生物的世界物質的世界之上之蘊藏，則必然不免先要求其身體，與營養身體及其身體所運用之物質，之有被其個人所主宰可由其自由運用而屬於彼者——此屬於彼亦同時爲他人所肯定之屬於彼——由是人有自精神自我本身發出之一種對於財物之所有權使用權之要求，亦即私有財產之要求，此種要求並非出自其自私的生理本能，而是出自精神自我之欲向其自身證明爲一超臨于身體與環境中之物質之上，並能主宰身體與物質之存在而更自覺其爲如是之存在之動機。吾人以爲人之最原始的（此最原始非自時間上說乃自深心的形上的道德理性上說。）私有財產之要求皆可謂不自覺的出自此動機者。如小孩之要求一物之屬於彼，即恆爲不自覺的出自此動機者。自此而言

，則人之最原始的私有財產之動機，即吾人之求主宰身體與環境中之物質之精神自我之一至善之表現。此不僅非不道德，且爲吾人依道德理性所必須加以肯定而認爲應當者。吾人如順此原始之私有財產之動機以發展，則吾人將不至使吾人之精神自我陷溺于所私有之物，而成對物之私欲，或隨順物質關係之牽連以擴張吾人之私欲，以成貪欲。在一般情形下，吾人之恆不免念自己所有之財物之如何如何，即陷溺精神自我其中，乃由于吾人之精神自我之不能返而自覺其所以要求私有財產之最原始之動機。而吾人之生物性感覺性之欲望，遂反而主宰吾人之精神，以曳引吾人之精神下降，以逐取貪戀諸可滿足吾人生物性感覺性欲望之財物。由是而吾人之精神乃沉陷于所私有之財物中，以成私欲。反之，若吾人誠能順此最原始的至善之私有財物之動機以發展，則吾人之運用吾人所私有之財物之事，即皆成所以進一步的表現吾人之精神自我中至善之蘊藏，而實現吾人之道德生活，文化生活中至善之目標，以成就吾人之特殊之人格之事矣。

依吾人之哲學，吾人決不能以享有財物本身，可爲人生之目的，亦決不承認享有財物本身，有何意義與價值。財物本身乃所以供消費，消費即使財物由存在而不存在。消費而使財物不存在，即財物之表現其意義與價值之處。然如消費財物之目的只在滿足吾人之生物性之求生存之本能欲望。則是

以財物之物質之不存在換取身體之物質之存在。而身體之物質之單純的存在，亦無意義與價值者。身體中之物質，亦須在道德生活文化生活之發展而消費時，乃表現意義與價值。故消費財物之直接目的，應即爲求入之道德生活文化生活之發展，以使財物用於道德生活文化生活之目標，而被消費掉，而不復爲我之財物。唯吾人之將財物消費于各種學術宗教藝術道德之目的使財物盡其工具效用，而在其目的之實現前，不復成爲我之財物，使我由財物而失財物；吾人乃超出物質之世界，生物之世界而升入精神之世界。然吾人以消費後之財物之不存在，人之升入精神之世界，爲最後之目的，吾人即必須先有供吾人爲此目的而消費之財物。而吾人之精神自我必須能自作主宰的運用其身體，並有某一些之財物爲其所有，可由其自作主宰以運用；方能自證明其爲超臨于身體所在之生物世界財物所在之物質世界之上之存在，以進而更表現其精神自我之蘊藏，而發展其道德文化之生活，以升入精神之世界。故吾人雖儘可承認科學家之唯真理是求，而將其一切之金錢用於實驗，宗教家之將其多年之積蓄，貢獻于廟宇，有德之人革命者之將其一切私產，施捨于他人，用之于事業，致其自身皆赤條條一無所有，爲一種最高之人格之成就；然吾人仍不能謂人不當有私產。因彼等之所以能有此種表現，正依于彼等原有私產，雖其量可甚少。唯其原有私產，而

又能爲一至公之文化生活道德生活之目的而消費捨棄其私產，乃有此人格之成就。若其初全無私產，則亦無所謂如此之人格之成就。故吾人不能以吾人之最後之目的爲人之純精神的文化生活道德生活之發展，人格之成就，則謂人之自始不當有私產，而謂理想之社會爲人人絕無私產之社會也。

大約凡主張在理想社會中人絕私產者，亦常由念「人之爲道德文化生活生活之發展，以成就其人格者，原可捨棄其私產」而得之一啓示。然凡如是主張者，皆忽略社會中之一切人人格之成就爲最重要之事，及人之人格之成就，須在一始終之歷程中成就之義。彼等不知，人若自始即絕無私產，則人亦不能表現捨棄私產之道德。人之最可貴者不在其無私產。若無私產則爲最可貴者，則將以貧困本身即道德。人之最可貴者在有私產，而能爲道德生活文化生活之發展以消費其私產，不惜捨棄其私產。而人之道德的人格，即在此不斷認識體驗更廣大更高遠之道德文化之目的，而不斷爲此目的之實現而努力以消費其私產，捨棄其私產中之歷程中形成。故吾人雖相信最高之人格，必爲能視其個人之私產之有無得失爲無足重輕者；亦相信最高之人格之境，必爲一超臨涵蓋物質世界生物世界之上之大公無私之精神境界；然吾人不能以爲：若廢除人之一切私產而建立一無私產之社會，人在此社會中皆無私產可私而又能自由消費享受，人即皆住于一大公

無私之精神境界。蓋人在此社會中無私產，而但以自由消費享受爲事，別無人格成就之念，亦即人皆成一純粹享福之動物而與豬無異。吾人今之從事於人之私產之廢除以建立一無私產之社會者，固可出於吾人之大公無私之心。吾人之有此大公無私之心，而將吾人之私產貢獻于實現此社會理想之革命事業，亦表現吾人之德性。然如吾人之事業之目的，唯在使人皆成純粹享福之動物，而使人成豬，而忽略他人人格之成就之重要，則吾人之對人之德性非至高之德性。吾人對人之愛，非至深之愛。吾人對人之至深之愛至高之德性，爲使他人與我有同樣之德性之愛。故真有人大公無私之心者，彼不僅將願貢獻其私產于社會，以成就其人格之文化生活道德生活，然亦將使他人，亦有可貢獻于社會以成就其人格之文化生活道德生活之私產。換言之，則彼將不僅依道德理性而求普遍化其自己最後之不要私產之一心境，以使他人一無私產；且當求普遍化「其自己之由有私產而將私產皆用于文化道德之目標以成就其人格之歷程」本身，以使他人亦有同經此歷程，以成就其人格之可能。然吾人之欲普遍化此歷程本身，吾人即須先肯定人之先當有其私產爲其特殊之個人所得而可自由主宰運用者，以爲其特殊的道德文化生活之發展，特殊的人格之成就，以達最後之大公無私之精神境界之條件。唯吾人之抱如此之目的，以肯定人之私產，而吾人對人之愛方爲最高之

愛，吾人之德性，方為最高之德性；吾人亦方可謂為有真正之大公無私之精神。則吾人為為建立吾人之理想社會，雖可犧牲吾個人之一切私產，忘一切個人私產之營謀。然吾人理想社會之內容，則不能為無私產之社會，而當為一有私產之社會。理想社會之內容之所重要者，不在私產之有無，且可謂不在人之私產之多少問題上，而在人之如何運用其私產，人之是否為文化道德之目標以運用其私產。人之是否能逐漸認識體驗更廣大高遠之文化道德之目標，是否皆能真只以私產之運用，為純粹為文化道德生活之發展，人格之成就之工具，及是否最後皆趨向于一有私產而又視私產之有無得失，為無足輕重之精神境界，以完成一由有私至無私之人格成就之歷程。若然，則經濟上之分配問題，實遠不如人之為何目的而消費之問題之重要。由是而經濟問題，不復只為經濟本身之問題，而為人類之經濟活動與人類整個文化生活如何配合，而如何完成其對人類文化生活之工具使命之問題。故吾人之最高之經濟理想為重消費之目的之人文經濟之理想，此與重生產之資本主義之經濟理想與重分配之社會主義之經濟之理想皆不同。有生產必有分配之事。有分配之事，即必有消費之事。故資本主義之經濟生產中之分配原則之求貫徹，即可發展出社會主義之經濟理想。而吾人將社會主義之經濟理想中之消費目的，確定為人之文化道德生活之所發展，人格之得成

就，以表現吾人對他人之最深之敬愛，即發展出吾人之文化經濟之理想。而在此人文經濟之理想中，轉而肯定資本主義之經濟中所肯定之私產即使人文經濟之理想前二種經濟之最高綜合。

### (八) 人文經濟社會之理想性與現實性

吾人依人文經濟之理想而成之人類社會組織，如以圖像想像之，可稱為立體的。而極端社會主義之經濟社會，絕對共產之經濟社會，則可稱為平面的。而只肯定生產營利之自由之資本主義之經濟社會則為點線的。在吾人的人文經濟社會中，人類之活動中心在文化道德生活中。當人之活動中心真在文化道德生活中時，人之努力常為不求經濟上之報償者。如此吾人前之所提及。因而個人所分配得之財物之多少，即非人所斤斤計較者。如在今日之一學術團體或宗教團體中，人果以追求真理或事神為共同最重要之事，則各團員之收入之多少，即無人屑於打聽，而于此計較。故在此理想社會，人之活動中心在文化道德之生活中時，人所分配得之財物之多少，私產之多少，必非人所斤斤計較者。因而吾人前所提出之經濟上之分配在實際上終難達絕對公平之境之種種困難，在此可以減除。因在受者方面，原可不斤斤計較也。由是而分配之當求公平，唯是施者方面之義務上之事。施者不能以受者之不

斤斤計較，而施者則畏探擇標準之困難，而不復力求公平之分配，因如此即違其道德理性之所詔示，而不能成就其人格。而吾人誠能依吾人前所言之各種客觀之標準以求之公平分配，則人之所得絕不致相差太遠。蓋依前所謂人之需要之一標準，及此段中所謂消費為發展文化道德生活之目的而言，即見人之私產之多少，自有其不當逾越之限度。少之限度為人人同有之個人及其家庭之求生存之基本需要須能滿足，並有餘以供學術藝術生活中之消費，表現其對於親友之愛，對賢哲神靈之敬意而作餽贈貢獻之用者。而私產之多之限度，不當致使人陷溺於物質生活之享受，貨利之追求中，而使其精神自我為物所役，致不能有更高之文化生活道德生活之發展，並妨礙整個社會國家之經濟之發展。在此而吾人亦必須以求社會國家之整體之經濟，發展之目標規範限制個人之所能使用之財物之範圍。此不僅依於吾人之道德理性，人必當尊重他人與社會國家，且依於人之人格之成長於不能在一有無限之財物可自由應用中成長。唯人之財物為有限，為他人及社會國家所限，人乃能更認識他人及社會國家之存在。唯在有限之財物中，人乃須計劃其使用之方法而求如何選擇權衡其使用之目的，使財物之使用，發生最大之價值。而在此計劃選擇權衡之歷程中，訓練出吾人之辨別價值高下之理性，反省主宰自己之動機與行為之能力，以形成吾人之有統一性之人格。

由是而人之據有其私產或營利之意識，在開始點亦即須受各種其他客觀性之意識之限制。此客觀意識，一為對他人之私產之尊重之意識，二為私產之運用乃所以達文化道德生活之目的之意識，三為人在社會國家中只有有限之私產，並為整個社會國家之經濟之發展，願隨時自限其私產之意識。在此三種意識之限定下，則個人在據有其私產時，其據有私產之意識即通過一「超個人的肯定他人之私產，肯定社會國家之經濟之發展，肯定人類文化道德生活之目的」之大公無私之意識而成立。人誠通過此大公無私之意識以各據有其私產，而互承認他人之私產，並承認整個社會國家經濟之發展之重要，過於個人之私產，則人皆知其所據有之私產皆通過他人之承認，且通過我與他人所共組織之社會國家之承認，而屬於我。則其所屬於我，亦非只由我使之屬於我，非只由我之主觀意識使之屬於我，而是由客觀之他人或社會之使之屬於我，或由客觀的他人或社會之意識，使之屬於我。由是而吾人遂知此屬於我者，亦即在另一方屬於他人與社會者，至此而私產在一意義亦可同時可自覺為公產，因而人之運用其私產以發展其文化道德之生活者，亦自覺的一方是為其個人人格之成就，一方亦即為促成客觀社會之文化道德之進步者。因而其發展其個人之文化道德之生活，同時即當照顧並勤求整個社會國家文化道德之進步。夫然而在吾人所謂人文經濟社會中，

此諸個人之各種經濟活動之分別發展皆交會於社會國家之文化道德之進步之目的，以此目的貫通諸個人之精神，而成就諸個人之人格，完成其文化道德生活之發展；即喻如由諸點而生之各線之交於一面，而使每一點線皆爲面所貫徹以成體。此吾人之所以以立體之圖像喻吾人之人文經濟社會之組織也。

吾人所理想之人文經濟社會，自一方言之，純爲理想的，依吾人上文之序列言之，似此理想社會之來臨，應在社會主義之經濟社會來臨之後，乃距當前之經濟社會極遙遠者。然吾人上文之序列之如是，純爲邏輯的序列當如是，如純作一理想而觀，則吾人之理想爲社會主義之上之理想，乃無問題，則謂人之抱一社會主義之經濟社會者，在其所謂理想社會實現之時，仍必須再發展爲人文經濟社會，亦爲必然之事，而無問題者。唯吾人復須知；自另一方面觀之，則吾人之所理想之經濟社會既爲最理想的，亦爲最現實的，所謂最理想的，乃言其爲最合道德理性之要求，而人類經濟社會，其最後之發展必歸向於此，而不能逾越。所謂爲最現實的，即人類自古及今之經濟社會，皆在本質上早已爲一未圓滿的完成之人文經濟社會。因而任何經濟社會中之人，皆可直接自覺其社會之本質，而求其社會經濟爲更成人文社會之經濟的。人類根本不可能有非人文經濟社會之社會。人亦不能真抱如此之社會之理想，此社會乃未嘗存在，亦不能存在。絕對的純粹

的共產主義之社會經濟，從未存在。而所謂絕對資本主義之經濟，私人資本絕對控制整個社會國家，或人人只知營其私利之社會，亦從未有者。自有人類之經濟社會以來，人初皆是自覺的爲自己之消費或他人之消費而生產。唯在消費上，生產乃顯發其意義。生產似爲經濟行爲之開始，消費則爲最後，故經濟科學家，恆先論生產。然生產之意義，由其最後之消費而取得，而生產者之動機中，初實先有供自己他人消費之目的居於最先之地位，則消費乃經濟行爲之成始成終之所在。今人以生產，再生產爲經濟行爲之始終，此純是自外看。如吾人以生產與再生產爲經濟行爲之始終。則必然處處覺人類經濟行爲爲與物質發生交涉之事。然如吾人以供消費與實消費爲經濟行爲之始終，則知人之經濟行爲乃澈首澈尾與精神發生交涉之事，而爲人類精神之表現。吾人如自人之消費之目的以觀人類之經濟行爲與人類社會經濟史，則知人之文化意識道德意識，乃直接規定人之消費目的，而間接即規定人之經濟行爲爲社會經濟之發展者。以一普通人之個人之生產營利而言，其營利或爲其家庭或爲其朋友，或欲致富而光顯祖宗眩耀鄉里，或欲使其個人之享受更豐美，或欲由財力之充足而游歷，治學，從事政治活動，或還對神所許之願。即真正爲營利而營利者，如所謂純粹之經濟人，其營利之意識中，仍必須包含對他人之欲望，他人之消費之各種目的之精神的

理解。而不同之社會在不同之時代，以所信宗教之不同，所崇尚之美之標準之不同，所喜愛研究之真理之不同，重視之學術之不同，及政治組織之不同；而其社會之財物即被分配於不同之人，在不同之消費方式下被消費，而其生產方式亦以須為求適合分配消費之方式而不同，此皆文化史中信而有徵之事。故離一切文化道德之目的之個人經濟行為及社會經濟之發展，單純由個人之求生存或營利之動機所決定之個人經濟行為，社會經濟之發展，乃學者所虛構之概念。謂有私有財產之社會，資本主義之社會，即以保持私有財產之本身，營利之本身，為此社會之本質，謂此保持私有財產或營利之動機，即為主宰人之一切社會文化活動者，為歷史發展之秘密關鍵所在，尤為依於吾人對於人之經濟行為之消費目的之無真理解而生之錯誤之論。吾人誠能於人經濟行為之消費目的真有所理解，則知所謂私有財產之社會，資本主義之社會，亦非真以保持私有財產或營利為本質，而仍是以人之文化道德之意識為本質，此即吾人在本文前段之所以必須詳細指出人之一切經濟上之生產交換私有財產制度之精神活動道德理性之基礎，而在此段則須指出吾人當從消費目的看個人之經濟行為為社會之經濟發展之故也。

至於所謂從社會主義之經濟理想者，雖表面以廢除私產而以人之各盡所能各取所需為最後之目標，然彼亦不能真謂理想之社會唯一純粹之人人能盡量生產財物而任意消費財物之社會，而真不問人之消費目的之是否為文化道德生活之發展人格之成就者。因如此明是一侮辱人類而使人皆動物化之社會理想。而今之努力於社會主義之經濟社會之實現者，如試一反省其如是努力之原始動機亦將見此乃直接由其個人之道德意識中原有平等滿足人之物質需要之要求，而覺少數人有大量私產大多數人貧困為不平，或由覺絕對自由之資本主義中之浪費，使人之生產成無意義與價值，或由直接覺資本家之驕奢淫逸，根本無真正之文化道德之生活，反而藉經濟之力量，以控制文化政治為罪惡。凡此等等，亦皆未能離文化道德上之目的之觀念，以為其努力社會主義經濟理想之實現之動機。由此而言，則無論私有財產制度下之人類過去之經濟社會，及人之社會主義之經濟理想，皆為人之道德文化之意識所支持，皆在本質上不能溢出於人類的經濟社會之理想之外。非人類的經濟社會，乃從未存在，不自人類的動機以改造經濟社會之行為，亦從未存在者。

然吾人雖以人類之經濟社會，自始在本質上即為一人文的經濟社會，自始為人道德文化之意識所支持，然自覺人類之經濟社會在本質上為一人文經濟社會，自覺的由推進人類文化道德之目標，以支配改進人類之經濟社會，則在過去唯少數人能之。因而過去之人類經濟社會，恒以一般人之文化道德之意識之理想內容之限制，一般人依道德理性以控

制超化個人之生物性感覺性之私欲與營利之私欲之能力之限制；而未能完滿的形成一爲人之道德文化意識所主宰之人文經濟社會。人之私欲常與人道德文化之活動相夾雜，或反而主宰人之道德文化之活動；由是而私有財產制度下之經濟社會，遂有種種吾人所不能不承認之缺點與罪惡，而有待更多之現在人未來人之自覺的加以改進者。然吾人亦絕不能承認過去之人類經濟社會，純爲人之求生存之生物性感覺性之私欲與營利之私欲所支配之說，亦不能承認，理想的人類經濟社會爲絕對之共產社會之說。吾人以爲絕對共產社會之理想之形成，雖亦未嘗不依吾人之道德理性之要求，然未能依於吾人欲成就他人之人格爲目標之道德理性。而此社會之內容如只是空泛之各盡所能各取所需，使人人無盡享福，亦非吾人所應抱之最高之社會理想，而是一視人如緒以作賤人之社會理想。人之所以有此理想，又由於今日之私有財產制度下之資本主義經濟社會人之營利之動機特爲顯著，故使社會主義者生一反動，以爲一切私利皆歸公即最好之社會。而不知依自來聖哲之訓，但以利爲第一觀念者，開口便錯。無論是自陷於動物之生活或使人生活動物化，皆爲絕對不可者，故吾人必須在今日承古先聖哲之訓，重自覺的提出人文經濟之理想。而在此理念下一方顯示人類經濟社會及人改造經濟社會之努力之本質，一方即規定吾人應有之理想。蓋吾人之理想，即

依於吾人之能自覺人類經濟社會之本質而來。吾人自覺之，吾人即能更充量的求顯發此本質，而堅定吾人之理想，而更以文化道德之意識主宰人之經濟上之消費分配生產之行爲，而統一共產與私產之對立之觀念，個人與社會國家對立之觀念。人文經濟一理念，對於此二種對立之觀念之統一之功效，吾相信吾人之此文已指出，讀者可覆看前文。至於此理念之如何實現於人類經濟史，乃文化史家歷史哲學者所當說出。此理念對當前人類經濟社會，應如何負其實際指導之責任，則待於對人類目前之文化生活道德生活情勢，與當前人類經濟生活之現實，加以檢討。人文經濟之理念，於此只可供給吾人一經濟史觀經濟理想之方向，而不能供給吾人以應用至當前實際之經濟社會之一經濟上之主義或政策。在此理念中，吾人只肯定個人之私產之當存在，而人之據有其私產之意識，又須受各種尊重他人之私產之意識，「文化道德生活之目的之意識」，「爲社會國家經濟之發展而願自限其私產之意識」之限制。此原則吾人乃依道德理性以證明其爲絕對不容否認者。然吾人未嘗規定在不同之時代，不同之國家中，對不同之人應依何種生產分配消費之方式以從事其經濟生活而定其私產與公產之分際，此乃隨各時代各國家之特殊之文化道德生活經濟生活之情勢之不同而不同，不能以先驗的道德理性加以規定，而爲人類順經驗發展之道德理性，所隨時地加以建



立者。故欲使此理念對於當前人類經濟社會之實際經濟問題之解決，盡其實際指導之責，必須另充實以特殊之內容。否則，吾人對此理念之說明，乃無對當前時代之實用價值者。唯由吾人對此理念之說明，在積極方面，可使人知今之所謂資本主義經濟制度與社會主義之經濟理想應求同歸於人文經濟之理想。在消極方面，則可使人知絕無私產之社會非最高經濟社會之理想，而單純的依人之生物性感覺性之私欲營利之私欲而支持之經濟社會，亦從未存

## 中國歷史上之國防區域

張其昀

國防區域者，即審察全國地理形勢與國際關係，而劃分為若干地區，俾一朝有事，易於動員人力物力。每一區域又就若干要害地方，定為軍隊屯駐之所，即作戰之根據地。此類要害之地又有二種；其一僅有戰略上之價值，稱為軍事基地；其二兼為政治上經濟上交通上之都會，則稱軍事重鎮，或曰國防中心。一國之軍事建設，要當釐定軍區，立重鎮而建要塞，使脈絡暢通，藉為實邊禦侮之至計。我國古來如漢唐之都護，明之都督，清之總督，其所駐地大致皆為國防中心。民國成立之初，即有劃分軍區之倡議，內外多故，未能貫徹實施。今者大陸雖未光復，而重建中華，體國經野，應為吾人研究工作之遠大目標。茲就平素研究中國歷史地理之

在者。因而可提高吾人對於人類之道德理性之認識，增強吾人對人類道德理性文化生活之力量之信心。

唯由此認識之提高信心之增強，吾人乃至耽於絕無私產之社會之幻想，並為此幻想，而對人類之歷史文化，妄加鄙棄，而自覺或不自覺作毀滅人類歷史文化之事業；亦不至離文化生活與道德性而只須所謂歷史之必然趨向言經濟社會之改造。而此即吾人對此理念之說明對當前時代之實用價值。

一得，試分中國為二十個國防區域，(一)塞北，(二)河套，(三)河西，(四)西域，(五)河隴，(六)關中，(七)秦嶺，(八)巴蜀，(九)金川，(十)西藏，(十一)滇黔，(十二)兩粵，(十三)閩浙，(十四)江淮，(十五)荆湖，(十六)中原，(十七)山東，(十八)燕晉，(十九)關東，(二十)松黑。略述各區域歷史上戰爭成敗得失之故，及其與國勢隆替消長之關係，彰往察來，以為考證之資。

(一)塞北區 本區指陰山以北廣大之蒙古高原，高原南之峻坂即陰山山脈，秦代長城沿陰山而築。地形峭拔，築城以守，為古代最大要塞，史稱匈奴失陰山之後，過之未嘗不哭也。塞上為乾燥草

原，復北爲戈壁沙漠，古稱瀚海，瀚海以北形勢轉好，岡嶺重複，森林連綿，與漠南純爲草原者不同。塞北居民自匈奴、突厥以迄蒙古，皆以游牧爲生活，逐水草而遷徙，以肉爲食，以酪爲漿，張幕露宿，耐寒暑雨雪飢渴，尤長於馬上戰鬪。其出兵也常在秋季，蓋在是時馬力較健，又以高原地形坦蕩，當秋高馬肥之際，有長驅直馳之功。本區重要根據地在漠北森林帶，因其地居民於畜牧之外兼事狩獵，習於打圍，其騎兵戰略確有特長。元太祖勃興之地，在肯特山附近三河之源，實爲林中民族；幹難（卽鄂嫩）怯綠連（卽克魯倫）禿刺（卽土拉）三河皆源于肯特山，漠北之奧區也。至太宗定都於和林，（蒙古語黑林徑之意）在杭愛山之陰，鄂爾坤河之源，元亡以後，遺裔仍居于此。塞外之秋在中國歷史上最爲多事之秋，南下牧馬一詞代表中國古來最大之邊患。蓋塞外用兵必須準備充分戰馬與軍隊糧食，若輕兵深入，難以接濟；是以前代伐胡，不過百日，因游牧之地不能因糧於敵，而井泉缺乏，冬季酷寒，均爲行軍之阻碍。但二千年來亦屢有出塞遠征之舉，後漢和帝永元元年（西元八九年），竇憲伐北匈奴，由河套北上，渡大漠，登燕然山，命班固刻石紀功而還。是役出塞三千餘里，準其地望，當爲今之杭愛山（一名杭海嶺）。明永樂帝、清康熙帝皆曾親征漠北，至肯特山，卽元代發祥之地，富水草而饒林木，乃自古塞北戰場。康熙

帝三路出師，每路不過三萬，然西路已有乏糧食、疲士馬之患，蓋絕漠廣曠自古所難，故清初昭莫多之役爲歷史上最重要之戰蹟。康熙四十八年（一七〇九）上諭有云：「朕出巡時，曾以戰地詢之宿將，皆言自古戰陣之事皆於舊地交戰，從無戰於不可戰之地者。明成祖出塞時，亦嘗戰於昭莫多。（蒙古語大樹林之意）是知行軍立營必視水草，攻戰必恃地利，若無水草之地安可立營？」此言說明國防之史地關係，甚爲扼要。外蒙古爲中國北方之藩籬，康倫、克魯倫一帶，卽古所謂三河之源，異日收復外蒙，仍將成爲中國北門之鎖鑰。

（二）河套區 古稱「河套爲中國滅胡之本，」一謂其爲北防之根據地。蓋河套包括西套平原（卽寧夏平原）後套平原及黑河流域（皆屬綏遠）；後套依陰山之險，西套據賀蘭之雄，而其土地平衍，富於水利，引渠灌溉，五穀豐收，移民實邊，可省轉輸之勞，故有「塞北江南」之稱。昔秦始皇始命蒙恬將兵取河南（卽河套），闢地千里，因河爲塞，以防匈奴。漢武帝於河套立朔方郡，築城屯戍，通渠置田，是後匈奴遠遁，漠南無王庭。唐築受降城亦在後套北，黃河之外。天寶大亂，肅宗中興，實賴河套爲我有；肅宗卽位於靈武，（今寧夏靈武縣）卒能破安史而復兩京。反是，異族侵據其他，則其勢力殊不可侮。如黑河一帶爲後魏拓跋氏發祥重地，其後奄有山西，規取河北，蠶食河南，建立北朝

，與南朝相對抗。宋時趙元昊以寧夏爲憑藉，建西夏國，與遼金相對峙，幾與宋室相終始。明初諸帝，克復河套，故陝甘無事；及中葉以後河套爲蒙人所據，畜牧既久，樂不思去，于是古代長城乃內徙於今址。當時沿邊一帶築榆林等城，經營積糧以遏要衝，徒以縱敵深入，防守大非易易。萬斯同明史樂府有云：「我聞漢人却虜得陰山，匈奴不能窺幽燕；又聞唐人踰河城受降，突厥不敢掠朔方。」俯仰今昔，可明「地略」之理。清初平定西北，拓地甚廣，而歸綏與寧夏皆屯宿重兵，以爲控制。

(三) 河西區 本區在甘肅西北部，位於南山二山之間，南山即祈連山脈，北山即合黎、龍首諸山，中間則爲長廊形之肥田。其地適於軍事屯墾，與河套區環境相似；惟河套藉黃河水利，此則賴祈連積雪，春夏消釋，下流成川，居民引以灌溉。自蘭州至新疆，此區爲必經之路，故稱爲甘肅孔道。河西本匈奴地，漢武帝遣將攻取祈連、焉支二山，設武威（即涼州）張掖（即甘州）酒泉（即肅州）敦煌四郡，西域之道遂通。漢時沿北山築長城，直達敦煌西之玉門關，爲掩護行軍之用。又自酒泉往北，沿額濟納河（即弱水下流）至居延海，沿途亦有漢墩，遙遙相望，爲古時舉烽火之所。史稱漢武帝時立河西四郡，徙民六十萬爲屯田；唐代亦廣行屯，倉庾豐衍，爲開拓西北之大本營。古時諺曰：「關東出相，關西出將，烈士武臣多出涼州」，此

軍屯之結果也。敦煌爲河西之門戶，隋裴矩西域圖誌稱：「發自敦煌，至於西海（地中海），凡爲三道，北道從伊吾（今新疆哈密），中道從高昌（今新疆吐魯番），南道從鄯善，總湊敦煌。」鄯善即樓蘭，爲羅布泊沿岸之一城，居西域東陲，故爲東西交通咽喉。漢唐盛時，自敦煌西至鹽澤（即羅布泊），往往有亭，故玉門關地位極重要。明代長城始以嘉峪關爲終點，當時築嘉峪關，其目的僅在塞西域通道，敦煌孤危，力不能及，此爲退守時代之形勢。若河西全失，即黃河上流盡受動搖。宋時西夏得河西之地，故能以其物力侵擾關中。昔晉失涼州，武帝臨朝而歎，蓋深慨於河津，（蘭州黃河渡口）之被杜絕。古人又言河西爲中國之心腹，今試披覽全國地圖，則知涼州適爲中國疆域幾何上之心點，欲保有西北半壁，必自經營河西始。

(四) 西域區 西域環境之特色爲沃洲，或曰肥田，亦曰水草田，其地氣候乾燥，因雪爲泉，與河西區相似。居民皆聚居於沙漠周圍，高山之麓，泉所至爲田園，所不至爲沙磧，沙多田少，有如海島。古時所稱西域三十六國，皆於沃洲立城邑，小國棋布，兵弱易擊。今疏勒附近有人口三十萬，莎車附近有人口二十萬，即沃洲之較大者。但因僻處西陲，勞師襲遠，交通困難，道路所經，沙磧千里，氣候寒暑俱酷，「冬風如割，夏風如焚」，行軍殊感不易。且古時所謂西域，其範圍包有俄屬中亞

，故云通西域，「近有龍堆（即敦煌鹽澤間之沙漠），遠則蔥嶺，」蔥嶺即今帕米爾高原附近之地。在此世界之屋脊，給養缺乏，大軍如何支持，即在今日尙爲極難解決之問題。是以漢唐時代拓地西域，實爲我國歷史上光榮之專蹟。漢武帝太初三年（西元前一〇二年），將軍李廣利曾由敦煌出師，明年以三萬人出現於大宛國（今中亞 *Transoxiana*），大獲勝利，漢威遠播於西域。漢之統治西域自宣帝時始，天山南北路蔥嶺東西各國，悉屬漢之都護，治烏壘城（今庫車縣），實今新疆省之中心也。唐代統治西域，置安西都護府，轄天山北路及波斯以東，治西州（今吐魯番縣），後徙龜茲（今庫車縣）；又置北庭都護府，轄天山北路及吉爾吉思草原，治庭州（今迪化）。玄宗天寶六年（七四七年），將軍高仙芝率萬騎自安西行百餘日抵今疏勒，陟艱險之冰川，而抵帕米爾高原阿母河之源，破吐蕃（西藏）大食（阿剌伯）之聯軍。英人斯坦因（A. Stein）以爲中國人征服環境之能力以此役爲最可紀念，其所建奇勳，遠非拿破崙之越昂白山（*Mont Blanc*）所可比。中國第三次開發西北在清康熙、乾隆間，清初天山北路爲準噶爾部所據，準噶爾部乃西蒙古之一族，以伊犁爲中心，勢力強大，東侵蒙古，南侵西藏，與中國抗衡。康熙帝親征準噶爾，敗之於外蒙古。至乾隆二十年（一七五五）清兵掃蕩伊犁，準部悉平，二十四年平定回部（天山南路）

。清庭以將軍駐伊犁，統轄南北兩路，屯兵此城，濟通惠渠，溉田數萬頃。哈密當天山南北路之會合點，清代用兵西域，軍需總站即設於此。同治年間陝甘回亂，波及新疆，光緒元年（一八七五）詔陝甘總督左宗棠督辦新疆軍務，二年春出關，北路平，三年南路平。時伊犁邱墟，光緒八年（一八八二）建新疆省，遷省治於迪化。方新疆失守時，有議棄關外地者，宗棠力持不可，謂「重新疆所以保蒙古，保蒙古所以衛京師，」誠哉可謂知言。

（五）河隴區 隴山一名六盤山，南北縱列，爲渭水與黃河上流之分水嶺。張衡西京賦云：「隴坻之險，隔關華戎，」蓋隴右之地本西羌（即藏族）舊境。黃河上流在蘭州（皋蘭縣）附近，支流環帶，峽谷紆迴，如洮水離水（即大夏河）湟水等；湟水西通青海，尤爲重要。蘭州古稱金城，自漢以來，河西雄郡金城爲最，蓋以介於戎夏之間，居咽喉之地之故耳。漢宣帝時，趙充國屯田湟中，築橋修路，其勢力西過大峽小峽，即今西寧附近。充國之屯田政策，不用武力，以逸待勞，終於征服羌人，開拓土地。王莽時置西海郡，西海一名鮮水海，即今之青海，平地美草皆爲漢有，羌人退居山谷中。至東漢時國力稍衰，羌胡構亂於西陲，當時良將勁卒，盡在河隴間。唐時漢人勢力重行發展，隴右節度使駐於鄯州，即在今之西寧。李靖率兵征吐谷渾，其前鋒已達星宿海，殆爲中國軍隊最早抵達河

源者。至安史之亂，徵邊兵入援，西防空虛，吐蕃強大，致有清水之盟，（清水縣在今甘肅天水之東北，）河西隴右盡沒於吐蕃，而涇陽渭北戎馬且充斥焉。昔人有言：朔方不守，河隴不固，關中亦未可都也。宋王荊公嘗國時，始恢復遼中，以爲欲取西夏（寧夏），當先取河湟，欲復河湟，當先結沿邊羌種，此語誠然。宋室南渡，河隴復陷，至明初徐達率諸將，收復其地，築城置堡，移民屯墾。清雍正年間，岳鍾琪平定青海，置青海辦事大臣，每歲會盟於青海之濱；當時蒙藏二族以黃河爲界，中葉以後，番強蒙弱，青海沿岸亦爲藏族所居。要之，本區自漢唐以來，設官移民，屢經開拓，明代以後，回民遷入甚多，致成今日漢回蒙藏雜居之形勢。

（六）關中區 古稱關中四塞，即以帝都長安爲中心，東出潼關以至中原，南出武關以通漢水，西出散關以入棧道，北出蕭關（在大盤山）以達寧夏。漢唐時代長駕遠馭之精神，固非閉關自守，而以關中爲控制全國之策源地。善乎張良之言曰：「關中左轍函，右隴蜀，沃野千里，南有巴蜀之饒，北有羌胡之利，河渭漕輓天下，西給京師。」足見關中雖有渭水及其支流涇水灌溉之利，號稱殷富，而在漢時又且溯河爲運，漕引關東之粟，以給長安。下逮隋唐，更經營通達江淮河渭之路，用能使四方之舟，畢萃於長安城下。至秦嶺棧道之開鑿，使

關中與巴蜀得以溝通，尤爲中國統一之大原因。漢唐盛時，長安帝都不但爲全國集散之中樞，又爲中外交通之要會，以敦煌爲門戶，其堂奧則在長安。

蔣總統本於國防上之深慮，曾有定都西京的計劃，謂「其地位適中，介於東北與西北之間，足以控制全國，而且爲中國最盛時代之舊都也。」歷史上關中殘破，其流毒常能遍於海內，明室之亡卽其殷鑒。明季陝北延安四載奇荒，邊軍始亂，脅從甚衆，幾于無民，成爲流寇。揆其所由，緣當國者以延安視延安，未嘗以全秦視延安，以秦視秦，未嘗以全國安危視秦。且誤視此流盜爲饑民，勢欲燎原，莫可撲滅，卒致中原鼎沸，宗社淪胥，可勝慨歎。

（七）秦嶺區 古人有言：「秦嶺者天下之大阻也。」蓋山勢崇高，峰巒層疊，嶺路崎嶇，跋涉維艱，歷代興亡之史蹟深印於岩谷間，秦嶺南坡，漢水上流，河谷寬闊，土地肥美，是爲漢中平原。漢中北瞰關中，南蔽巴蜀，秦頭楚尾一大都會。昔漢高祖入關而王漢中，以此爲基，乃收巴蜀，定三秦，統一中國，漢字遂爲吾民族之美稱，其關係之重若是。漢中之南又有巴山之崛起，與秦嶺成對峙之勢，林菁蒙密尤過秦嶺。昔人言漢中前控六路之師，蓋秦嶺中之道路重要者有六：一曰藍武道，自長安經藍田、商南踰嶺循丹江入漢水，漢高祖破秦，由武關（屬商南縣）入咸陽，卽此。二曰子午道，自長安南行至子午鎮，入秦嶺，南行至寧陝，

西南行至洋縣，路極艱險，唐時長安有警，諸帝幸蜀。偶出此道。三曰褒斜道，自郿縣至斜谷入山，經太白山之西，入褒水谷中，是爲漢唐時關中至漢中之第一孔道，漢中之物產大都由此輸送至京師。蜀漢時諸葛亮出兵亦屢由此道，其病故地五丈原，卽在斜谷之外。四曰北棧道，卽陳倉道，其南段與褒斜道同，北段則自寶雞縣南行過大散入秦嶺，漢高祖還定三秦，經由陳倉，近世往來關中概由此道。以上四道皆在今陝西，五曰仙人關道，六曰祈山道，皆在今甘肅，前者在嘉陵江上流之白水江，後者在嘉陵江上流之西漢水。宋高宗紹興四年（一一三四）吳玠吳玠兄弟與金兀朮戰於仙人關（屬徽縣）敗之，是役也，兀朮本謂蜀可圖，旣不得逞，乃還屯鳳翔，自是不敢妄動。諸葛亮曾數出祈山，（屬西和縣）逾嶺可至天水，此線較棧道爲迂遠，雖嶺路稍平易，而運糧困難，卒無成功。除上述六路外，尙有出奇制勝之師，一爲極西之陰平道，在今甘肅，一爲極東之唐鄧道，在今河南，合之共有八線。鄧艾自陰平行無人之地七百餘里，經今甘肅武都文縣，卽嘉陵江上流白龍江流域，將士皆攀木緣崖魚貫而進，旣越山險，次於平陸，蜀人大驚遂降。蓋以奇兵衝其腹心，出其不意也。成吉思汗殄於六盤山，卒時謂其左右曰：「金精兵在潼關，南據連山，北限大河，難以遽破；若假道於宋，宋金世仇，必能許我，則下兵唐鄧，直擣大梁（卽開

封），金急必徵兵潼關，然以數萬之衆，千里赴援，人馬疲弊，雖至弗能戰，破之必矣。」言訖而卒，後果如其言而金亡；卽由漢水順流而下，經今河南省鄧縣、唐河，向北逾秦嶺之東段，此可見成吉思汗之詳審地形。巴山雖不若秦嶺之著名，亦未容忽視。元季流賊嘯聚巴山，竟不能制。明初命鄧愈以大軍剿除之，空其地，禁流民不得入；然地當秦隴楚蜀之交，大山老林，距都會遠，控御所不及。清乾隆朝末年，川陝教匪亦以巴山爲巢穴，先後用兵九載，費帑銀幾二萬萬兩，至嘉慶朝始平定，其耗損國力可謂甚矣。

（八）巴蜀區 四川爲一完美之盆地，其內部氣候溫和，河流暢通，物產富饒，人口繁庶。自秦漢以來，迄於南宋，蜀中賦稅皆爲全國最，由國防經濟言，四川乃中國一最重要之區域。盆地周圍，高山環繞，自爲藩籬；北走秦嶺有劍閣棧道之固；東下江漢，有瞿塘三峽之險；蜀道之難，自古所歎，說者謂蜀自守則有餘，用以攻人則不足，但事實所示亦不盡然。諸葛武侯謂益州險塞，沃野千里，天府之國，故蜀漢都之，以成三分之業。魏鄧艾、鍾會，會師十八萬衆，傾中國資儲，僅能平蜀。唐都長安，每有寇盜，輒出奔於成都，號曰南京。然此猶可云偏於守勢。西晉王濬於益州造船艦器仗，水軍蔽江而下，直達金陵。遂以滅吳。唐太宗伐高麗，於劍南道伐木造舟艦，自巫峽抵江揚，趨萊州，

可謂大舉。自古攻蜀者，水陸並進，陸則劍閣（一名梁山），水則瞿塘，由巴蜀而外出者，亦經此兩關，以扼秦楚之衝。雖孔明北伐，出師未捷，而上述江道之師，成效已可略見。巴蜀之於西南邊防，猶關中之於西北，蓋大渡河以西，番漢雜居，卽南蠻之故鄉也。自西康、雲南而至四川，均有居高臨下之勢，歷史上屢有邊警，窺竊成都，而使蜀中疲於奔命，其事見下述雲貴區。四川一省，地大、物博、人衆，在八年抗戰期間，四川爲後方根據地，而重慶爲戰時陪都，西北、西南諸省左右輔翼，終於達到驅除日寇最後勝利之目的。

（九）金川區 長江在四川以上稱爲金沙江，其支流雅砻江稱爲小金沙江，皆以產金礦得名。小金沙江亦名瀘水，諸葛武侯五月渡瀘，卽此。大小金川今屬西康省，其地山高谷深已臻其極，故歷代罕見用兵，「政教未加，流化猶微。」最重要之戰役，當推乾隆朝之於大小金川。考乾隆朝平準回二部，用兵五年，用帑銀三千餘萬兩，金川用兵五六年，用帑銀至七千萬兩，其攻取所以若此之難者，則以氣候高寒多雨雪，惟產青稞蕎麥，地形萬山叢蘆，中繞洶溪，皮船竿橋，曲折一線，有萬夫莫前之勢；而康人（俗名西番）尤長於山戰，着牛皮靴，登山越嶺如平地，又疊石爲礮，形如高塔，藉以拒敵，客主勞佚，形勢迥殊，攻一礮難於克一城，天時地利人和之困難，兼三者而有之，故能以彈丸

之戰礮，抗海內之全力。乾隆帝諗知金川礮險，因於北平香山設石礮，造雲梯，選勁旅習之。初期用兵，卽恃以礮逼礮之法；無如敵礮林立，得不償失。其後研求戰略，別選銳師，旁探間道，裹糧直入，踰礮勿攻，繞出其後，清兵從捷徑搗其中堅，使守礮之番失其所恃，清兵乃能展其所長，故康人不攻自潰。金山之役在戰史上甚有意義，蓋從此知山礮設險之利，湖南師之以制苗，滇邊師之以制倮，川陝剿教匪亦師之，堅壁清野而制流寇，現世江西師之而制共匪，礮堡之設遍於各省。西康轉輸之難爲全國最，因交通孔道皆與山川方向成直角，所至渡口，大抵兩崖壁立，截若垣墉，纜鐵飛橋，懸跨千尺，其險阻尤過於棧道。然自古行軍竟有假道其地者，忽必烈之滅大理，自臨洮經行山谷二千餘里，不假道於蜀中，而沿金沙江南下，行軍於無人之地，自古用兵出沒恍惚不可端倪者，誠莫如蒙古。

（十）西藏區 西藏爲世界第一高原，雪廬山（卽喜馬拉雅山）爲世界第一高山，中國軍隊曾用兵於此最高寒之地方，竟得勝利。唐代吐蕃強大，勝兵數十萬，唐太宗以宗室文成公主下嫁吐蕃王棄宗弄瓊，吐蕃與唐之關係，爲獨立國之關係，觀唐穆宗長慶元年（八一二）建吐蕃會盟碑（在今拉薩大詔寺），大唐與大蕃並稱，可以概見。至清代乾隆朝，中藏關係起一大變化。西藏純然爲中國之領土，此軍事勝利之結果也。康熙時，準噶爾部曾侵擾

西藏，肆行猖獗。康熙帝有云：「西藏之地屏蔽青海滇蜀，苟準噶爾盜據之，則邊徼將無寧日，且準噶爾能衝雪絕險而至，況我軍乎。」於是清軍大舉入藏，當拉嶺爲當日之戰場，通天河（即金沙江之源）爲清軍大本營所在，由當拉嶺山口進至拉薩，西藏平定。乾隆時廓爾喀，即尼泊爾，闖入邊疆，掠扎什倫布，西藏大震。乾隆五十七年（一七九二），大將軍福康安征討廓爾喀，分三路逾雪廬山，破其國都，奏凱而還。乾隆帝因廓爾喀兩度侵入西藏之事，由於駐藏大臣之無責任，亂事既平，自應改革舊制，申明約束；自此以後，中國對西藏不但有宗主權，且有主權。唐太宗時，中國曾有出兵印度之事，當玄奘法師由印度求法歸國，太宗遣王玄策使印度，由西藏經泥婆羅國（即尼泊爾）至印度摩揭陀國，遶其國內亂，發兵拒玄策，從騎皆沒。玄策奔吐蕃西部，召鄰國兵，泥婆羅王以七千騎來，吐蕃王棄宗弄瓊亦以千二百人來會，玄策率之破摩揭陀兵，入其都城，擒其王，於貞觀二十二年（六四八）歸獻闕下。時唐國威遠振，吐蕃與唐親暱，由今青海經西藏入印度之路，一時頗爲通行。王玄策曾三次奉使印度，立功異域，足與漢之班超、甘英媲美，而足資後人之感興者也。

（十一）滇黔區 雲南、貴州爲高原區域，地勢崎嶇，河流湍急不能通航，滇西尤多大山長谷，道路蔽塞，漢夷雜糅。雲南之建省始於元，貴州之

建省始於明，歷東漢以迄元明之際，雖嘗郡縣其地，然大抵以夷治夷，因其故俗羈縻勿絕，較之嶺南尤爲晚進。西南邊疆最可紀念之戰蹟，爲諸葛武侯與明之王驥。諸葛武侯征服南蠻，以絕後顧之憂，用能以巴蜀之衆，抗衡中原。大理南洱水上有天生橋，相傳爲孔明七擒孟獲處。明英宗正統十三年（一四四八）王驥征麓川至孟獲，孟獲即今緬甸密芝那，在滇西邊外伊洛瓦底江西岸，土人皆震怖曰：自古漢人無渡金沙者，（伊洛瓦底江亦名金沙江）今王師所至真天威也。驥立石金沙江爲界，誓曰：「石爛江枯，爾乃得渡。」大書深刻，凡過此者皆得見之；清光緒二十三年英人毀碎沉之江中。今滇邊江心坡各寨，設有專祠，奉諸葛武侯及明兵部尙書王驥，春秋二季奉行不衰，各山寨均守祖先遺言，世爲漢朝子孫，不敢忘背。孔明有言，用兵之道，攻心爲上，攻城爲下，此其明效已。又孔明所顧慮者，至唐明末葉屢次實現，重滇黔所以保蜀中，可不慎歟？論者謂唐之式微，由宦官蠹其內，南詔擾其外，南詔爲捍人（即擺夷或白夷）所建之國，都於大理，天寶以後大爲邊患，由今會理北上，攻雅安，破成都，屢寇四川。雅羅江下流之建昌谷爲當時行軍大道。宋人鑒於此乃劃大渡河而棄滇雲。保保（即擺擺或蠻蠻）亦爲西南重要土人之一種，以建昌谷爲中心，分佈於滇黔川三省邊境，明洪武中歸附，命爲宜撫使，世守其土。明熹宗天啓元年（



一六二一) 傜夷奢崇明叛，聯合貴州水西土司，據瀘州重慶，分兵一路扼夔州水口，一路據綦江遵義，全蜀震動，成都圍百有二日始解。清代貴州常有苗亂，雍正朝鄂爾泰建議改土歸流，苗人不服，屢起變亂，黔省南部騷擾尤甚，用兵十餘年始克蕩平。雲南亦有回族，元征大理隨而俱來，咸同年間雲南回亂，大理爲叛徒所據，歷二十年，漢回相爭，元氣大傷。滇黔爲高原、俯臨四川盆地，有高屋建瓴之勢，故常能以一隅之地而牽動中國，此又可於民國史上雲南起義之役見之。

(十二) 兩粵區 兩粵區之地，北依五嶺，南控三江；西江支流之桂江，與湘江上流水道相通，所謂湘桂同源，溝通南北，在軍事上亦極有價值。湘桂間之運河曰灘水，係秦代史祿所開，漢伏波將軍馬援繼疏之。漢光武遣馬援征交趾(今法屬越南)，即由此道，馬援開拓嶺南之功甚大。今粵人追思之，名其山川以憑弔之，(如伏波灘、伏波巖等) 歷二千年不少衰，如蜀人之祀諸葛也。越南原列中國郡縣，今廣西省龍州邊境有鎮南關，爲秦漢以來交趾入貢必由之道，光緒十一年(一八八五)中法之戰，我軍有鎮南關之大捷，進拔諒山，法人受創而退，即其地也。至北江上流之大庾嶺(一名梅嶺)，唐代以後交通始繁，但不如桂林路之泛舟直達，故前人有「用粵東不如用粵西」之語。中國歷史上有二次內亂，皆發軔於廣西，唐末黃巢輾轉竄

入粵西，既而北返，自桂林編大筏，浮湘水，擾荆湖，禍江淮，復入潼關，陷長安，而唐遂亡。洪秀全在廣西潯州(桂平縣)起事，咸豐元年(一八五一)建立太平天國，次年兵發桂林，進略湖南，出長沙，破武漢，順流東下，咸豐三年攻克南京，遂定都焉，與清廷平分中國凡十年，人民死於是役者二千餘萬，粵西非其策源地乎？粵東瀕南海，海防甚切，宋之崖山，清之虎門，此乃興亡之鑒，得失之林，國民永不能忘也。中國近世國民革命運動，以廣東省爲其根據地。國父曾謂：「革命黨用廣東做策源地，來從新建設中華民國，廣州市就是建國良好的屋基。」光榮史蹟已深刊於國史。中國與南海之交通，可上溯漢代，而廣州爲通航之要港。當時中國與印度之通道有二，一爲西域道，一爲南海道，南海道之開闢或更在西域道之先。廣東諸道兵援安南者，餽運由湘水入西江，勞費艱澀，後造大舟自福建運米，泛海至廣州，軍食以足。雷州半島亦爲南海交通發航地之一，瓊州北控海峽，與雷州半島相對，宋置水軍，明設兵船，蓋海南島爲粵省之屏蔽，自昔甚爲重視。本區與滇黔區相似之點，即尚有土人之存在，如兩粵之獠，瓊崖之黎，皆百越之遺裔。廣西大藤峽在潯州之西，夾江皆山，林箐叢惡，尤爲險深；明代屢有獠亂，王守仁大舉剿之，始漸平定。古人稱越人處谿谷之間，篳竹之中，地深昧而多水險，其險阻林叢之處，地剛弗能盡

著，視之若易，行之甚難，西南諸省土人未盡同化者，亦環境限之也。

(十三) 閩浙區 閩浙與兩粵同屬邱陵地，明人戚繼光嘗謂山戰谷戰林戰之道，惟浙兵能之，此皆邱陵地之戰略。危峯幽谷，最宜設險，如天目山中之獨松關，爲杭州之要塞，金元之入寇，此人謀之不臧，非地形之不利。宋高宗建炎三年（一一二九），金兀朮自廣德過獨松關，見無戍者，謂其下曰：「南朝若以羸兵數百守此，吾豈敢遽度哉？」遂犯臨安（即杭州）。元師破獨松關，杭都遂陷。又如浙贛間之玉山路，閩贛間之杉關路，浙閩間之仙霞關路，均爲著名嶺道。東南有事，海岸戒嚴，內外策應，良爲要途。邱陵地之海岸，多成山海交錯之處，沿海設險不患無術，我國古時於海防亦甚注意，昔漢晉之際，於海收魚鹽之利，唐宋以降，於海擅市舶之利。迨元初范文虎之師敗於日本，倭寇狡焉思啓，於斯肇焉。明州（即寧波）舊爲日本貢道，素稱要港。明代倭寇披猖，尤以閩浙二省爲甚，賴俞大猷經營兩浙，戚繼光馳驅閩海，始成剿匪之功。而朝廷以沿海奸民，逋逃通寇，下遷界之令，移沿海居民於內地，蕩析流離，又失海上魚鹽市舶之利。及歐人東來，叩關通商，因我海權之失墜，致召列強之侵侮。近世海上多難，遠非前代可比，而海軍之創辦，軍港之建築，造般廠之設立，終不克與外人競勝；外患之來，常由於此。歷史上海外發

展，多與本區有關，元代用兵海外諸國，以爪哇之役爲大，其會師之地，即在福建泉州。蓋泉州自唐時已與諸蕃互市，海舶往來，物產豐衍，閩人赴海擊楫，輕去其鄉，此輩即南洋華僑之祖先。明初太監鄭和，耀寶船於南洋，遺民鄭成功，奪臺灣於荷蘭，此二鄭者固中國之豪傑也。臺灣寶島在國防上號稱「七省藩籬」。臺灣淪陷，而有國民革命之興起，歷五十年而始光復。日本爲海權國，我以陸權抗之，故以四川爲抗戰根據地。蘇俄爲陸權國，我以海權抗之，故以臺灣寶島爲反共抗俄復國建國之神聖基地。

(十四) 江淮區 大江與淮水相爲表裏，自昔建都金陵，雖財賦供給資於江南，而藩籬之設倚於長淮。六朝之所以能保有江南者，以強兵巨鎮盡在淮南荆襄間。後唐李氏有淮南，則可以都金陵，其後淮南爲周所取，遂以削弱而亡國。南宋初年，淮上告警，雖有大江天險，敵人得以侵擾窺伺，故不得不都臨安。守江而不守淮，是謂唇亡齒寒。自古江淮有事，當及其未濟而擊之，足以奪氣。謝元之却苻堅，敗之於肥水；虞允文之拒金兵，敗之於采石；後先一揆也。大抵壽春、鳳陽爲淮上之門戶，采石、京口（即鎮江）則江上之要津。明洪武三年（一三七〇）以鳳陽前江後淮，有險可恃，有水可漕，詔以爲中都。揚州南與京口相對，一以統淮，一以蔽江，一以守運河，南唐時曾以爲東都。昔吳

王夫差，城邗溝，通江淮，隨煬帝繼浚之，遂成現代之運河。方夏水泛漲，列舟長淮，可以入江。古稱長江天塹，隔絕南北，故須會集舟師，方克成功。王濬伐吳，造戰船於蜀，謀之者累年。隋取江東，水軍一自揚州，一自廬州（合肥）一自荊襄順流而下，三道戰艦同時並進，金陵既克，遂成隋唐統一之局。至於海上交通遠起秦代，唐人嘗轉東吳糧稻以給幽燕；元代海運大盛，自蘇州劉家河（即瀏河口）開洋，至天津不過旬日而已。至明永樂年間，會通河成，河漕直達，海運遂衰。然鄭和將命海表，亦自瀏河口放洋，直至現世淞滬戰役，日軍乃由此登岸，區區一地閱歷滄桑，江海要口，可或忽哉！沿江沿海國防重地，援古證今，屈指難數，茲以僅述大勢，未遑枚舉。

（十五）荊湖區 大江中流古稱荊州，湖泊匯注，又稱荊湖。鄂有雲夢，湘有洞庭，贛有鄱陽，皖有巢湖，而控扼水系，憑據形勢，尤以鄂省之武漢爲要。有事江湖之間者，須賴水軍之協力。赤壁之戰（在湖北嘉魚縣西南大江南岸），周瑜以三萬人禦曹操二十萬之衆，初一交戰，操兵敗退，瑜屯南岸，使黃蓋盡焚北船，於是荆吳之勢強，鼎足之形成，即由北軍習於步戰，未閑水鬪也。後世金亮舉國南侵，氈帳相望，而敗於采石，事出一轍。太平天國之亂，曾國藩克服大難，其水陸東征之師實恃武漢爲根本大營。當時武昌三陷，漢陽四陷，太平

軍終不得志於江漢者，由湘軍之有水師。曾氏於衡陽造船，浮湘泛湖，大江水師至一千餘艘，近代中國海軍即以此役爲嚆矢。江陵、襄陽分據漢、江與武漢鼎足而立。江陵古之楚都，三國時稱爲吳蜀之門戶，水道歧出，北連漢水，南達洞庭，西由三峽入蜀。襄陽、樊城跨漢水兩岸，三國以來南北對峙，襄樊常爲邊防重鎮。南渡之初，李綱圖恢復中原，以爲統籌全局，關中爲上，襄鄧（襄陽與南陽）次之，建康（南京）又次之；襄陽者進之可以圖西北；退之猶可以保東南。其後宋室之亡，即以襄陽一役爲關鍵。蒙古精兵突騎所當者破，惟水戰不如宋耳，乃於漢水上流築白河城，造戰艦，練水軍，以逼襄陽，而事遂濟矣。南陽居秦嶺之陽，臨漢水支流，當春秋時已爲要地，楚人得此而儼然問鼎中原。古來南北有事，常以南陽爲孔道；漢人亡秦，元人滅金，皆經其地。由現勢觀之，李綱之說不啻以襄陽與南京洛陽及西京連爲一線，此誠發展西北之一幹線也。古來國防，北防爲切，故軍事重鎮，多在江北，至於大江以南，由岳州經長沙至衡陽一路，爲兩粵出入之要道，已見前述。今後巴蜀滇黔出海之路，均以湘省爲樞紐，則今之長沙猶古之襄陽。九江古稱江州，乃武漢南京間之重鎮，北由安慶趨合肥，南由南昌赴閩粵，爲江防要害之地，亦武漢之流亞也。

（十六）中原區 中原爲汴洛故都所在。宋張

方平曰：「國依兵而立，兵以食爲命，食以漕運爲本，漕渠以河渠爲主」，此言可以解釋北宋都汴之原因。開封附近平原曠野，懸絕無際，居四通五達之衝，無大山深谷之限，所謂「大梁之地，固戰場也。」然由國防言之，則建都之地與要塞有別，蓋要塞偏於防守，而都城必取攻勢，取攻勢必重交通。以要塞言，似洛陽勝於開封，而張良謂其地小，四面受敵，此非用武之國。隋都洛陽而能統一中國者，由於開通運河，北曰通濟渠，南曰永濟渠，於是南至餘杭，北至涿郡，皆可以舟航直達洛都，此隋唐長駕遠馭之規模也。卽長安所謂關中四塞，亦旨在多方發展，初非閉關自守。知此意者可以論建都。宋都大梁，有四河以通漕運，曰汴河，曰黃河，曰惠民河，曰廣濟河，而汴河所漕爲多。汴河有新舊之分，舊汴河與今日隴海路平行，自開封東至徐州入泗，再入於淮，曾被奪於黃河，故舊汴河與舊黃河實爲一物。古之彭城爲此路之重鎮，彭城卽今之徐州，晉人南渡，彭城之得失輒關南北之盛衰。其地「岡巒環合，汴泗交流，土宜菽麥，良田萬頃；一既便防禦，又利交通，其戰略上之價值在此。西楚霸王都於彭城，誠據地利。新汴河又名濟渠，係隋代所開，南接邗溝，唐宋二代因之，其河道自歸德分岐，較舊汴河稍偏南，一部分亦利用天然水道（如睢河），直接入淮，遂成南北水運之捷徑。宋人言汴河爲建國之本，卽此，誠爲中古時代國防經濟之大動脈。南渡

以後，河淮之間墟爲戰場，汴河故道日就堙廢。明太祖有都開封之意，而未能實行，形同勢異也。至古代汴河轉漕之點。名曰敖倉，亦爲國防重地。漢王欲捐成臯之東，居鞏洛以距楚，酈生曰：「王者以民爲天，而民以食爲天，夫敖倉天下轉輸久矣，此乃天之所以資漢也。」漢王從其言，收復滎陽，食敖倉之粟，阻山河之險，卒成帝業。今之鄭州略有古敖倉遺制。元明以後，國都北遷，漕渠中貫於山東，江淮每年四百萬石之粟皆取道焉。積貯爲軍事之命脈，交通路線雖有改變，交通方法雖有改進，而國防經濟之原則，則一也。黃河下流地勢坦衍，惟徐州附郭，小山歷落，遂爲南北戰爭之要衝。鄭州以西，地勢高亢，已入山鄉，古稱嶧函之險，嶧指山國，函指關塞，其地南倚高岡，北距黃河，兩壁陡起，一徑蛇行，如入深巷，爲函谷之名所由來。秦時函谷關本在靈寶，西漢時東移於新安，東漢時西移於潼關，自隋唐迄今，關中重鎮常在潼關。蒙古滅金，以金人所恃以爲安者，潼關黃河耳，乃出寶雞，越秦嶺，以侵漢中，復東出唐鄧，還越秦嶺，直搗汴都，此成吉思汗所定之戰略，其事已見前述。

(十七) 山東區 山東西與中原區相連，其東部爲半島，齊自太公以來建國於此，致富強之業，稱泱泱大國。齊東北瀕海，有魚鹽之利，南有泰山之固，西有濁河之限，嘗馳驅中原，執中國之牛耳

。濟南爲齊之歷下，乃泰山黃河間之重鎮，其地位如大江下流之金陵。若得濟南，扼運河，而趨彭城，則南北之道梗塞，中原不得安，河北不可問，此往事所屢演，爲現世之明鑒。但自古守山東者，不惟內河，尤在外海。山東與遼東朝鮮三大半島，成鼎足之勢，遼東半島一水可渡，且有廟羣島連綴其間，關係尤爲密切。明時以遼東都司附屬於山東省者，正以旅順口片帆可達登萊耳。朝鮮半島二千年來久屬中國，漢之聲教由朝鮮而及日本，朝鮮有事必以山東爲應援。漢武帝滅朝鮮，遣樓船將軍楊僕從齊浮海，左將軍荀彘出遼東，水陸並進。唐太宗伐高麗，以大軍遠征，須備經歲之糧，非畜乘所能載，乃造舟於蜀，蔽江而下，會師萊州，浮海東征。取漢唐故事與近世中日戰爭相比觀，卽知半島戰略今不異昔。自黃海之霸權一失，北洋之良港幾盡，反客爲主，曷勝痛憤！甲午之戰馬關議和，日本外交大臣陸奧宗光，自述其割取遼東之理由曰：「遼東半島撫朝鮮之背，扼北京之咽喉，國家將來之長計上，無論如何，不可不領有之。」因日本要求佔領旅順大連，發生三國干涉遼東之事，當時德政府電駐英駐俄駐法三公使訓令，有云：「旅順港口如果變成北洋直布羅陀，則將使中國，至少將使中國北部與京師，成爲日本保護地方。」北洋海權之失墜，爲國史上未有之奇變，自九一八事變而至雅爾達密約，事實證明，旅大之喪失，爲大陸沉淪之禍原

。元代最重海運，成山、津沽無異安瀾，又開膠萊運河，以免海運迂迴。山東半島之頭有南北膠河，皆源於百脈湖，北膠河注入渤海，南膠河注入膠州灣，元代會開濬之，稱爲膠萊運河。近因水勢不盛，遂無聞者；觀其形勢，頗似德國基爾運河，言經略海防者所不可忽焉。

(十八) 燕晉區 歷史上燕晉區之防線，隨國勢之推移，而有三變，宋元明三代共顯例也。五代之亂，燕雲十六州沒於契丹，北宋以白溝河（卽拒馬河，係大清河最北支流）與遼人分界，當此之時，以河間中山（卽定縣）太原爲河北三鎮，其防線略當今之滄石線與正太線。楊時有曰：「河朔爲朝廷重地，而三鎮又河朔之要藩也，誓當固守。」然河北千里受敵，國家雖聚重兵擇名將以守之，而敵騎疾趨，貫吾腹心，不數日可至汴梁，致肇靖康之禍，則以幽薊北門，拱手讓入故也。今日燕晉二省之長城係明代所築，如山海關、居庸關、張家口等處，明代皆築有要塞，屯戍燕山，嚴守藩籬，以保衛燕京；然以邊牆之外，棄而不守，長城告警，則京師戒嚴，北邊鎖鑰，與敵共之。先是清兵屢攻遼西，皆爲守將袁崇煥所敗，後籠絡蒙古，收熱察爲已有，由塞北而蹙幽薊，繞過山海關，卽由長城喜峯口、古北口進兵，以震撼京師，而明遂亡矣。故在遠略時期，知燕山之防在撫有漠南，明初曾以熱察置三衛，以開平爲中心，東大寧（熱河平泉縣）

，西與和（察省張北縣），有左提右挈之勢。開平即多倫，乃元代之上都，時燕京爲大都，兩都並建，相爲保障。惜明中葉以後，棄地內徙，以長城爲界，三衛既失，外藩遂撤。康熙帝鑒此，建避暑山莊于承德，清代名義上之陪都在瀋陽，事實上之陪都在承德，猶元代之遺制也。熱河林東縣即遼北上京臨潢府，爲太祖阿保機創業地，與開平、承德可稱爲口北三都；其地居蒙古高原之東南部，下臨河北平原與關東平原，在軍事上攻守咸宜，極佔優勢。欲保燕晉，必先圖口北三都，欲收復塞外失地，亦必自得口北三都始。山西地勢亦爲高原，古有表裏山河之稱，蓋東則太行爲之屏障，西則大河爲之襟帶，形勢最爲完固。漢唐都長安，於太原屯宿重兵，所以鎮撫河北，燕晉二省關係特爲密切，故合爲一區述之。

（十九）關東區 戰國時燕之勢力已達關外遼河下流，朝鮮亦受燕之羈縻。秦滅燕，置遼東遼西二都，秦代長城出盤巫閭山之東，過開原南走，以達於鴨綠江。漢代因之，更見恢拓，武帝由海陸二路征朝鮮，大同江及漢江流域爲漢之樂浪郡。今平壤附近發現漢樂浪郡遺物，其漆器來自蜀郡，可知漢代國勢東被之遠。東北國防必並朝鮮而言之，又必賴海陸軍之合作，此昭然可見也。東晉以降，中原多事，隋唐代興，始復漢代之宏規。隋唐之際，高句麗國勢最强，北至長春，東臨日本海，南至漢江

，西臨遼河，與隋之遼西郡爲界。隋煬帝征高麗，臨遼水爲陣，大戰於東岸。諸軍乘勝進圍遼東城，即漢之襄平城。唐太宗高宗之世，屢次東征，高宗總章元年（六六八）唐將薛仁貴李世勣陷平壤。鴨綠江左右之地悉屬中國，置安東都護府于平壤。元於關東設遼東行省，其首府即遼陽。明成祖建都北京，亦以遼陽爲東北之巨鎮。明之遼東都司（猶特別區）隸屬於山東省，終明之世，關東民政殆無不在山東統轄之下。明遼東邊牆自山海關至開原，東部自開原至鴨綠江，大體堅固可守。撫順關在瀋陽城之東北，運河左岸，清人之朝貢即由此口出入。清人乃金人遺裔，由松花江流域轉徙至渾河上流，其發祥地在與京附近。明萬曆四十四年，即清太祖天命元年（一六一六），建都與京，國號後金。天命四年，攻明薩爾滸營（距今撫順東十里渾河與蘇子河合流地點）：兩軍各四萬人，清軍勝利，明清興亡，肇於此戰。天命十年，遷都瀋陽，不二年入據北平，而以瀋陽爲陪都。近世日俄戰爭，日本會師瀋陽，亦以渾河爲決戰地點；誠如康熙帝所云，古今戰場相去不遠。蓋關東地形西部爲遼河平原，東部爲邱陵地帶，瀋陽遼陽撫順等地，適位於山麓線，所謂取之左右逢其源，宜其爲自古戰略要地。明代建築邊牆，視爲國防前線，清代柳條邊較明代稍爲推廣，自開原至吉林之北，添置柳邊一道，其實邊牆以外松黑二江流域之地，明代原屬中國。

(二十一) 松黑區 世人以蒙古爲游牧民族，其實蒙古族之中堅分子實爲森林民族，滿洲亦然。東北許多民族之名稱，大都由窩集二字轉音而來，漢魏時代之沃沮、挹婁，夫餘，隋唐時代之勿吉、靺鞨，明代之兀者，清代之渥集，實爲同名異譯，皆森林民族之通稱也。東北史上有所謂黑水靺鞨粟末靺鞨者，居於黑龍江者曰黑水靺鞨，居於松花江者曰粟末靺鞨（松花江古名粟末水），後者在千餘年前已建國而開化，卽渤海國是也。渤海二字唐室所封，其王都臨忽汗海，卽今吉林寧安縣西南之鏡泊湖，其國與唐和平往返，交通孔道卽爲今之旅順，唐之文化輸入甚速，藝術工業因以發達，遂成海東名邦。渤海爲遼所滅，其後金源滿清更起迭興，金卽女真，爲渤海之遺民，滿清又爲金之遺民，牡丹江流域爲東北之奧區，猶外蒙古三河之源。契丹未嘗南下，國境偏於塞上；金則自燕而汴，都邑屢遷，兵力所及，遠至江浙，其爲宋忠者滋深。南宋時代痛飲黃龍府（今長春附近）之願望。直至明初始克實現。清代官撰諸書，輒曰明初疆域東盡開原，鐵嶺，實則松黑流域爲明初奴兒干都司地，此明成祖用水軍安撫奴兒干（卽赫哲人，爲隋唐時代黑水安靺鞨之遺裔）之結果也。明代黑龍江水師之船廠卽置於吉林，故至今吉林省城猶有船廠之名。明永樂九年遣太監亦失哈

等，率官軍二千人，巨船四十五艘，沿松花江出師，往奴兒干。自永樂九年至宣德九年計二十四年（一四一一至一四三四），亦失哈奉使奴兒干凡四次，海外苦夷（卽庫頁島），皆奉其約束，黑龍江口之永寧寺碑，今倘赫然存在，（碑在黑龍江口廟街對岸特林<sup>1</sup>地方，今藏海參崴博物館）亦失哈之開拓東北，當與王驥之遠征麓川，開拓西南，並垂不朽。黑龍江下流太平洋沿岸，本我國之舊壤，廟街（俄人改名爲 Nikolajevsk）等地乃我國之故城，而清廷所謂茫茫數千里曠地者也。清代以東北地廣，不甚愛惜，迭爲俄人所侵佔。黑龍江省呼蘭、瓊瑯等地，清初亦有軍事屯墾之舉，而大體仍採封鎖政策，禁止漢人移民。清代中葉以後，山東河北之農民，以經濟原因出關開墾，如水赴壑，惜乏國防計劃爲之綱維，移民之效雖宏，實邊之功殆僅。民國以來，強鄰環伺，憂患重重，迨藩籬爆發，大好田園，竟淪異域；至黑水下流，更如河漢星槎，遠莫能及。抗戰八年，始獲勝利，東北重入祖國懷抱；但時機稍縱卽逝，俄寇深入，東北淪陷爲大陸淪陷之開端，則以雅爾達密約爲之厲階。今者中蘇條約業經明令廢止，中國領土主權之完整，爲反共抗俄戰爭最大之目標。史事之記載爲國民自信心之源泉，故略述前代成敗得失之故，以示不忘祖國河山。

# 我與家兄君勳

張公權

五十三年以前，我與家兄君勳是上海廣方言館的同學，五十三年以後的今日，我們兩人却逃亡海外，再度同過讀書生涯。今年欣逢家兄七十誕辰，我的感想，自然很多。

我和他從十三歲起，由弟兄而為同學，在上海廣方言館同窗三年。三年後，他先留學日本，我也追隨而去，到了日本，我們求學的途徑便開始不同，各循自己的興趣而發展了。他進早稻田大學研究政治，我便進慶應大學研究經濟。我們畢業回國的時候，有一短暫的時期，各在報館譯文為生。民元革命後，復有一個極短的時期，我們各自對政治感到興趣，從民二起，便分頭為國家事業努力了。當時我進中國銀行，他仍繼續致力於學問和寫政論文章，兩人從此分道揚鑣。

在我進中國銀行的時候，感到中國金融事業的脆弱性，決意將為我國創立一現代化的金融機構，藉以促進中國經濟的發展。他非常贊成我這計劃，並時時勉勵我為中國的溢澤榮一和井上準之助；當然他也希望我能有力量供養父母，使他得以專心致力於學術事業。

在袁世凱稱帝期間，家兄以其倒行逆施，為文痛貶，因而觸怒于袁，被迫出國。返國後又值第一

次世界大戰發生，家兄為國家百年大計着想，力主迅即對德宣戰，因又與當局意見不合，再度出國，兩次出國期間，給他更多讀書機會。到了國民革命軍北伐勝利之後，他仍一秉過去一向所主張的民主政治理想，反對一黨專政。並由教育傳播他的思想，我亦抱定保持銀行獨立，以協助國家建設的宗旨，不問政治。

在我離開中國銀行，參加國民政府後，不久抗戰爆發，政府要我勸家兄與政府合作，當時家兄為了謀舉國一致對外，毅然答應了參加國是會議和國民參政會；但不久他的主張與政府相左，政府當他是立于反國民黨的地位。在這個階段中，從南京而漢口，而重慶，我們一同在一起又有五年之久，我服務于政府，他則時時立于反對黨的地位，而目的在求抗戰完成。

抗戰勝利時我在美國研究戰後工業建設，想鼓勵美國資本到中國，與中國資本合作興辦企業，不料政府事前未得我同意要我到東北，家兄也不贊成我重回政府，奈為政府敦促，我不能不去東北。這時，他除自己以第三黨的地位，周旋于國共談判之間外，同時還處處關心我，他認定收回東北為國家命脈，希望我在東北的工作能夠成功。



當我離開東北到中央銀行的時候，我看到通貨膨脹的問題，非設法解決不足以解除國家的危機，家兄那時正在美國出席聯合國大會，他曾自動向美國政府呼籲以財政借款防止中國通貨膨脹。

我于脫離中央銀行後，因為過去幾十年限于時間，苦無讀書的機會，同時覺得政府必須實行社會改革，所以于一九四八年底，即向澳洲政府接洽，想到他們那兒去研究社會立法。不料不久大陸淪陷，于是先到香港，再轉澳洲。在我留澳洲的第二年，家兄忽從印度來澳。那時我已決心埋頭讀書，而他仍熱心國事，一如往昔，他想喚醒海外同胞，並聯絡東南亞國家，謀中國的復國。他不但自己熱心，更勸我不要完全消極讀書。他當時的熱心為何依然如故，而我則不然，想來是因為我以前和實際政治接觸較多，他雖從事政治活動，然和實際政治接觸較少，所以他的看法比較臨空，興趣亦濃。

一九五二年他到美國，我亦于翌年年底抵美，現在我們同在過逃亡海外的生活了。

今日來回想我們弟兄兩人過去的關係，我覺得我們兩個人的性格與事業的途徑都不相同，我們彼此也不想勉強使其相同。當我無論是在中國銀行或服務于政府時期中，他絕沒有希望我對於他的政治朋友或團體有所幫助，我亦絕不因他的政治活動而使我的事業牽入政治。有些人以為他組政黨我可以幫助他，其實他于我進銀行後，始終希望我終生致

力于銀行事業，不要與聞政治，而我也絕不願意將我的銀行事業牽入政治。但有一點使我今天回想起來，覺得很愉快的：就是我們兩個人在彼此互相顧意不相同的相處中努力，而結果到了今天反而覺得我們有許多地方是不約而同的。我分析我們弟兄兩個人幾十年的相處，可以說是由弟兄而同學而政友，在我們公私分明不強其同的關係中而又歸于相同的一點是「共同為國家」。依我以上的回憶，我們在各自作不同的努力的經過中，如他之所以接受我的勸告參加國是會議，如他之所以希望我的東北工作成功，如他之所以會自動在美國向美政府呼籲以財政借款援助中國，都是出于他為國家的緣故。而我在抱定致力於銀行事業的決心下，所以會終于拋棄了銀行，加入政府，也是基于同樣為國家的理念。我記得在我離開中國銀行的時候，便已不想再為公家機關服務了，銀行的友人，並已為我湊集了資本創辦一個金融機構，但當時我想到北平去休息一個時期。在我到華北的時候，正值日本覬覦華北自治的期間，日人獲悉我到了北平，竟來鼓勵我留在華北創辦一個華北準備銀行，我一聽得這個消息，立刻決定返南，即日離平南下，擔任中央銀行副總裁的虛名。這就是我由于為了國家而改變初衷，以致隨後又加入政府的基因。我記得我出任鐵道部長，家兄並不以為然。

我想我們之所以終歸于同，還有一個原因，就

是由于教育基礎的相同。我還記得我們小時候的國文先生是袁觀瀾先生，我們在學校時除功課外，自己還選讀了一些古書，家兄把他自己讀的書，同時也要我讀，如資治通鑑、曾文正全集、日知錄等等，所有我國種種傳統的道德觀念，深入我們的血液，我們受了「不可以小我忘大我」，「不可見利忘義」等人生哲學的薰陶，兼又受了讀新書的啓迪，由于舊道德與新思想的融合，所以終于能在不同的努力方向下，而有共同的認識。我從事銀行事業，很容易流為市儈，或變成一個資本家的，然而我本着我一貫的理念，把銀行當作一個公家機關看待，希望它成爲幫助國家建設的動力，直到我進了政府，還夢想以我辦理銀行的方法來改進行政。家兄他儘管從事政治活動，可是他絕不肯以他的地位、關係、組織，爲他個人謀利益，因此我們兩個人可以在不同努力而互相切磋觀摩的相處下，終歸于同了。

我由我們兩個人的關係聯想到一個國家，只要所有不同地位與不同政見的人們，能夠大家都將個人利害拋棄，共同爲國家着想，不但不妨礙國家的利益，且能綜合各方面的意見，促進國家的發展。善治國者，尤應知道如何培養不同性格與不同專業的人才，使各在其崗位上努力，使各人自由發揮其天才，國家自會人才輩出，衆志成城，國家自然會興盛起來了。

最後，還有一點我要提到的，就是在我們朋友乃至於我們弟兄之間，都認爲君勸這個人是研究學問的，可以成一個哲學家。可是，他認爲政治理想不是憑空可以實現的，所以他總不忘懷于實際政治，國家一有事務發生，他就會情不自已的去參加政治。他們還希望他成爲一個單純的政治哲學家，可是他偏要組織與他性情並不相合的政黨，因此有的人有時竟說他用其所短。然而，依我所知道他的，他在政治上所發表的主張，都是他在書本上經過深刻研究後所得的結論，他總是對現實的政治比別人看得前一步，而認爲只有這樣才能使國家趕上世界潮流，而不致被擠落于現代國家之林。換言之，他是在想領導國家向前進，因此一般人總不容易了解他，而覺得他不切實際，不宜參加政治。至于他主持政黨，他是本着性善的觀念去看人，他對於所有的人，都看作同他自己一樣，是人人可以爲善，所以他是包羅萬象，在應付人事上，尤其是在處理政黨的人事上，是被人認爲與他的性情不相宜。還有，最基本的原因，是由于他自身的興趣與外在的國家環境互相矛盾。他儘管對於學術有興趣但覺得人生的一切一切是要貢獻于國家，所以國家不興，只有參加政治，他性情上所發生的這個矛盾，也可以說是由于時勢所迫。從過去幾十年中華民國的歷史來說，如袁世凱的稱帝，蔡松坡的起義，對德宣戰，國民革命軍的北伐，對日抗戰，國大制憲，以及大

陸淪陷，這一連串的大事，都給他莫大的刺激，使他愛國的熱情奔流，不得不轉移他學術的興趣到政治上。

其實就我自己而言，我也是處于這種矛盾的性格中，我進了中國銀行以後，雖然一心想發達銀行，建設國家，使銀行不受政潮影響，可是到了最後我也不免參加政府了。我的矛盾正和他一樣，他是學問的興趣與國家環境矛盾，我是專業的興趣與國

家環境矛盾。當然以他成熟的學問和思想，到了今天不能發揮他的主張，這是國家的莫大損失，我知道直到今天，他的矛盾仍然存在。不過我希望今後我們共處于逃亡海外的生活中，他能藉此機會更滿足他求知的真興趣，多多發揮傳諸後世；而我也能藉此難得與他更多切磋的機會，彌補我過去幾十年所未享受的讀書生活的損失，那麼我們兩個人更能最終歸結于安貧樂道的共同點了。

## 「少中」與中國最早的反共運動

陳啓天

張君勸先生爲我國最早反共的一位著名學人。今以大陸淪入鐵幕，流寓海外，度其七十生日，想不禁感慨係之。當張先生初反共時，我亦在少中學會內外從事反共。此段故實，知道的人還不多。現在追記大略，以祝張先生七十大慶，並祝吾人反共最後勝利。

「少中」是少年中國學會的簡稱，這個學會，對於民國七年以來的文化運動與政治運動都有密切關係。而我之由教育生涯轉入政治生涯，也與少中有密切關係。所以要了解新文化運動之所以轉變爲政治運動以及我之所以參加政治運動，不得不先一談少中。

少中係由王光祈、曾慕韓、張夢九、陳愚生、雷眉生、李大釗、周太玄等人，於民國七年六月在北京徽雲別墅會商發起，公推光祈任籌備處主任，經過一年的籌備，於民國八年七月一日在北京正式

成立，由光祈任執行部主任，總理會務。民國九年四月，光祈赴德留學後，改由左舜生繼任執行部主任。民國十二年至十四年間，左舜生改任評議部主任，而由我任執行部主任。少中的宣言、宗旨、信條以及規章，都是由光祈創意起草的。初期的會務與會友的接洽，（民國七年六月至九年四月）也是由光祈總其成。所以光祈成爲少中的第一個中心人物。少中規章第一條規定如下：

本學會本科學的精神，爲社會的活動，以創造少年中國爲宗旨。

這個宗旨，可分爲兩點加以說明：一是在方法上「要本科學的精神，爲社會的活動」，則須先行改造自己，具備真實的學術與修養，再圖改造社會。社會活動對政治活動而言。所以少中的原始精神，是認定個人改造是社會改造的下手方法，社會改造是政治改造的下手方法，而反對舍却個人改造與社會改造而急切從事政治活動。所以少中的初期活動，與五四以後的新文化運動，在大體上是互相呼應的。不過少中在目標上又要以創造少年中國爲宗旨，則顯然含有國家觀念與民族精神在內，而非反愛國反國家的。所謂少年中國，是要將中國改造成功像少年一樣生氣勃勃的現代化國家。依照王光祈在民國十三年所寫的「少年中國運動」一書之說明，則少中的使命，在推進一種少年中國運動。他說：

少年中國運動，不是別的，只是一種「中華民族復興運動」。我們的方法計有兩種：甲、民族文化復興運動，乙、民族生活改造運動。

我嘗深思苦索中國人的性格，詳考細察西洋人的習俗。最後乃恍然大悟中國的「民族文化」，便是中國古代的「禮樂」。由這種禮樂以養成中華民族的根本思想。禮也者，小而言之，則爲起居進退之儀；大而言之，則爲處世待人之道。樂也者，小而言之，則爲涵養性靈之具；大而言之，則爲協和萬方之用。我國中國人人生息於孔子學說之下者數千年，而孔子學說又實以禮樂二事爲

其基礎。所以中華民族的根本思想，與我國古代禮樂有至深之關係。我國的古禮古樂，誠然有許多不適於今的地方，而且簡單得很。但是古人制禮作樂的本意，則千古不磨。我們現在宜利用西洋科學方法，把他整理培植出來，用以喚起我們中華民族的根本思想，完成我們的民族文化復興運動。

現在我們中國人的日常生活真是簡陋枯寂得很，持與西人豐富愉快的生活比較，未免相形見絀。我們推究其原因，不外二種：一爲無識，二爲無業。……要醫治此兩種病症，只有普及教育與發展實業兩法，以完成我們的民族生活改造運動。

少中規章上又規定會員要遵守以下四個信條：一奮鬥，二實踐，三堅忍，四儉樸。這四個信條，無一不是着重在自己改造。當初少中會友，對於這四個信條，多能照着去做。所以這個學會，與普通的學會有點不同。少中所收的會友，多有一種真情真意流露出來，這與普通學會更大不同。少中自發起至民國十四年停頓以後，共有會員不過百餘人。然此百餘會員在初加入少中時，皆各有抱負，在後來亦皆各有所表現，不能不說是五四以後有爲青年的一種大集合。

少中除着重個人改造外，對於文化思想工作也有一點貢獻。少中發行的少年中國月刊，登載會友

的文字，可與當時著名的雜誌如「新青年」與「新潮」鼎足而立。又曾發行少年世界月刊，介紹世界思想。少中會友的專著，則另編為少年中國學會叢書，在中華書局出版。中華書局發行的新文化叢書，也有多種係少中會友所編撰。

少中的初期精神，似乎有一種頂天立地的蓬勃氣概。這可以王光祈所寫的去國辭做證明如下：

#### 去國辭

原注九年四月五日舟過香港，遙望數點青山，羅列海岸。因念去國日遠，特製短辭五章，為舟中同仁陶情勵志之用。辭中用語，多係本會同人素日用以互相砥礪者。

#### 一、

山之崖，海之涓，與我少年中國短別離；

短別離，長相憶。

發揮科學精神，努力社會事業。

惟我少年，乃能奮鬥！

#### 二、

山之崖，海之涓，與我少年中國短別離；

短別離，長相憶。

不恃過去人物，不用已成勢力。

惟我少年，乃能自立！

#### 三、

山之崖，海之涓，與我少年中國短別離；

短別離，長相憶。

只問耕耘如何，不問收穫所得。

惟我少年，有此純潔！

#### 四、

山之崖，海之涓，與我少年中國短別離；

短別離，長相憶。

欲洗污濁之乾坤，只有滿腔之熱血。

惟我少年，誓共休戚！

#### 五、

山之崖，海之涓，與我少年中國短別離；

短別離，長相憶。

願我青春之中華，永無老大之一日。

惟我少年，努力努力！

少中的初期精神，確實如像王光祈之所描寫。

不過自民國十年夏季以後，少中會內漸次引起共產與反共產之爭。發展到民國十三四年間，會務便因之完全停頓。只剩下共產黨以外之會員友誼，尙能維持友誼至今。這種演變之由來，起因於民國十年夏季共產黨秘密成立時，即有少中會員如李大釗、周佛海等暗中參加。他們暗中參加共產黨以後，即一面在少中會內吸收黨員，又一面利用少中為共產黨的外圍團體，以便展開於共產黨有利的政治活動。大概在民國十一年夏以前，便有少中會員鄧仲夏、黃日葵、毛澤東、樺代英、趙世炎、高君宇、劉仁靜、楊賢江、侯紹裘、張聞天、沈澤民被李大釗等拉入共產黨。最初他們在少中會內，並未公開暴露共產黨身份

，只是設法使少中同人由社會活動轉向政治活動，以便再進一步拉入共產黨。民國十一年夏，少中在杭州開年會，出席會員約卅餘人，因鄧中夏、黃日葵、恽代英、楊賢江等主張少中宜注重政治活動，引起爭論甚烈。乃在少年中國月刊上出一「會務問題專號」，徵詢全體會員的意見。結果，除共產黨主張政治活動外，我與其餘會友皆主張社會活動。這種辯論，在表面上雖是政治活動與社會活動之爭，而在實際上却是共產與反共產之爭的前奏。共產黨既在少中會內展開政治活動，又先後利用少中會友從事共產黨所策動的各種學生活動。例如十一年秋的反基督教運動大同盟，十二年秋的民權運動大同盟等。於是少中非共產黨的會友，漸次警覺共產主義運動宜設法預防，而提出國家主義與之對抗。因此少中會內社會活動與政治活動之爭，遂於民國十二年起轉變為國家主義與共產主義之爭。民國十二年上季，余家菊與李璜在歐洲合著的「國家主義的教育」一書，在中華書局出版，引起國內少中會友的注意與商討。同年下季，我受南京少中會友的囑託，草擬「何謂新國家主義」一文，於同年十二月二日南京少中會友聚會中宣讀，並決定在少年中國月刊發表。同時曾琦、李璜等亦在歐洲聯絡少中以外的留學生，秘密共同發起中國青年黨，而以國家主義與民主政治為其基本主張。從此以後，國家主義者便與共產主義者在言論與行動上，均立於敵對的地位，

而使少中分化為兩大派，無法再保持過去的友誼。民國十二年間，是由新文化運動轉入政治運動的一個重要時期，在這個時期，以社會活動為軌誌的少中，開始分化為兩種對立的政治活動，並有些會員分別參加了共產黨與青年黨。這是民國十二年冬的事，到民國十三年春，國民黨改組，實行聯俄容共時，共產黨依照第三國際的指示，加入國民黨，以便利用國民黨做共產黨的活動。從此國民黨共產黨以及青年黨皆分別向青年學生界活動。於是政治活動便漸次代替了新文化運動。

民國十三年夏，少中在蘇州開年會。會內國家主義者與共產主義者之爭，比較前次杭州年會更為顯明激烈。民國十三年秋，曾琦李璜張夢九三人自歐歸國，聯合少中會友左舜生陳啓天余家菊等共同發起，創辦上海醒獅週報，一面鼓吹國家主義與民主政治，又一面反對共產主義，並揭破共產黨加入國民黨的陰謀。醒獅週報在實際上雖是青年黨的機關報，然在創刊時係聯絡少中會友共同創辦，以便擴大宣傳，因此少中會友陸續加入青年黨的人，有卅餘個。同時少中會友恽代英亦在上海發行中國青年週刊，宣傳共產主義，並攻擊醒獅週報。這可以說是青年黨與共產黨之爭，也可說是少中會內國家主義者與共產主義之爭。

少中會內共產與反共產之爭，發展到民國十四年夏的南京年會，便完全決裂。此次年會在中央大

學梅開會，出席會友共二十餘人，計屬於青年黨者，有曾琦左舜生陳啓天等；屬於共產黨者，有俾代英楊賢江沈澤民鄧中夏等；其餘爲無所屬者。國家主義者與共產主義者在開會時爭論非常激烈，互不相讓，而以國家主義者之主張，較能博得多數會友的同情。討論結果，決定以國家主義與共產主義徵詢全體會友的意見。不過此時少中會內共產與反共產之爭，已到白熱程度，無所屬的多數會友雖不贊成共產，也多不願明白表示意見。只有王光祈表示「學會是社會活動的團體，不能開除政治活動意見不同之會員。」學會既不能開除政治意見不同的會員，又無法融合政治意見不同的會員，於是會務便不得不從此陷於停頓了。其後雖幾度有人想恢復少中會務，然以政治分野日益明顯，也無法恢復。不過少中會友，除共產黨外，無論在何處相見，仍多少保有一點友情。

少中自南京年會決裂以後，國家主義者更加緊反對共產黨，尤其反對共產黨加入國民黨的陰謀。民國十三四年間，共產黨正積極假借國民黨的陰謀，並分化國民黨，以便操縱國民黨，奪取政權。共產黨怕我們把他們的陰謀完全揭穿，乃向我們提議會商互相停止攻擊，並勸我們亦加入國民黨。會商地點，爲上海民厚北里一七一九號我們的寓所。參加會商的人，國家主義者爲曾琦左舜生陳啓天揚效春，共產黨爲鄧中夏俾代英楊賢江，另外有無黨派

方東美等數人。此十餘人，在民國十四年冬某日早晨，辯爭至深夜。共產黨要我們對他們停止攻擊，我們絕對不肯。我們所持的理由：是①共產黨受蘇俄及第三國際的指揮，不是純粹的中國政黨。②依據馬克斯主義的理論，共產主義須在工業發達後的國家始能實行，而中國工業尙未發達，顯然沒有具備實行共產的前提條件。③共產主義只把人當物看待，而不把人當人看待，不合於中國文化的根本精神。④共產黨加入國民黨，陰謀赤化國民黨，違反政黨道德。共產黨對於這些理由，無法反駁，惟有狡辯而已。最後又勸我們加入國民黨，我們答復說：「我們不能學共產黨一樣不講政黨道德，加入國民黨，去進行陰謀。」原來當民國十二三年間，國民黨實行改組時，少中會內共產份子即曾勸我們加入國民黨，聯合奪取黨權。我們以爲當時國民黨既經聯俄容共，便易起糾紛，不願加入國民黨。到了十四年，自更不願投機取巧了。他們見我們的態度如此頑強，不爲他們的狡辯和詭計所動，遂於深夜不歡而散。當他們離去我們的寓所時，鄧中夏與我們握別說：「與諸君再相見於戰場，」可見他們恨我們之深。民國十六年，國民黨清黨以後，原屬少中會員的十幾個共產黨多被犧牲，只剩下毛澤東張聞天沈澤民等三人現在還爲禍於中國大陸。由此可證我們在中國最早反共，是有先見之明。

抗戰勝利後，毛澤東由延安到重慶，曾宴請在

渝少中會友二十餘人於桂園，我與會琦左舜生余家菊等雖曾應邀前去，但彼此心照不宣，無話可說。不過我們藉此宴會，得知毛澤東喜吃好酒好烟，生活並不「普羅」。

自民國十年至十二年間，共產黨企圖利用少中展開赤化運動，並曾吸收十餘會員加入共產黨，因此引起中國最早的反共運動——國家主義運動，在少中會內外打擊共產黨。這是共產黨所未及預料的。十二年冬以後，少中會內的國家主義者聯合會外愛國人士共同組織中國青年黨堅持反共數十年不變，更是共產黨所未及預料的。少中雖不是中國青年黨的前身，但少中比中青反共更早。而少中會內反共的國家主義者，多於民國十二年以後陸續參加中青，成爲中青的重要幹部，如會琦、左舜生、余家菊、何魯之、張夢九和我都是。我們這些人之所以能與其他同志共同維持中青三十餘年，除主張相同外，還賴有在少中時期的一段友誼。如我不是少中會友，也許不會參加中青。中青在國內的初期宣傳和活動，頗得力於少中多數會友的協助，也是不可抹煞的。因此可以說，少中對於中青的初期發展，不爲無功。

民國十三年以前，少中會內共產與反共產之爭，雖以反共產佔優勢。但民國十三年以後，共產黨既原有蘇俄勢力可資利用，又可利用國民黨聯俄容共，便於掛羊頭賣狗肉，於共產黨在少中會外大佔優勢。國家主義者爲對抗共產黨起見，不得不於

少中會外盡力設法。這是少中會友中之國家主義者，所以陸續參加中國青年黨的一個重要原因。我便是其中的一個。因爲一般人多不明瞭中國最早的反共運動，更不明瞭少中與中青的關係，故特敘述如上。我的政治生涯，亦開始於少中時期，更有一叙的必要。

現在回想起少中的初期情形，幾有隔世之感。當年一般有志青年多半不滿意於現實政治，而欲從文化學術上致力改造中國社會。不料不幾年間，蘇俄利用共產黨展開政治活動，使愛國人士不得不起而反對共產運動。於是新文化運動遂漸次退潮，分化爲各種政治運動。少中也深受此種影響，分化爲國家主義者與共產主義者，致會務陷於停頓。這是一般會友所始料不及的。如果少中不牽入政治活動，而能保持初期精神到現在，則一般會友對於文化學術的貢獻也許更多。不過時勢不許如此，爲之奈何！

少中的初期精神，雖僅保持了六七年。但對於會友也有不少好處：一可擴大知交，二可鼓勵進修，三可砥礪學問。凡是少中的會友，都可體驗到此種好處。少中每一會友，多能在其所致力的一方面有所表現，也多少得力於少中初期精神的鼓舞。古人說「以文會友，以友輔仁」。我深深覺得少中的初期精神，確有這種功用。所以少中會務雖已停頓了多年，而所有會友，除共產黨外，幾乎無人不懷念少中的初期精神。可惜少中已不易再恢復，惟有希望再產生像少中一樣的青年學術團體，以便鼓舞有志青年共同進修。



# 亞里士多德哲學中一個

## 為人忽視了的重要概念

陳 康

君勸先生早年遊學德國治哲學，造詣甚深；嘗著專書，發聲國際。康於 先生不僅為後學，且素景仰 先生學說上之成就。茲值先生七十壽辰。先生之友好發起印行論文集，以為紀念。徵文及康。康不敢辭，勉力撰成下列一稿，以表慶祝之忱。

翻開任何一本講亞里士多德哲學的書籍來，我們總可發現以下的記載：亞里士多德講相，講質料，又講種，類，和種差，以及如何類和種差構成種，種或相，和質料構成個別的複合物。凡此種種幾乎是哲學常識了，無待贅言。然而在這些概念，這些學說以外，還另有一個重要的概念。它不僅是在講亞里士多德哲學的一般書籍中未被人提及，而且即在專門討論他的玄學的著述中也為人忽視。不獨在德國如此，在其它國家亦然；不但在現代如此，在古代未嘗不然；總之，這一概念是從古以來為人所忽視的！這一概念在亞里士多德的著作裡未有專名，我們曾經為了便於討論起見，稱它為 *Diavresales Konkretum G*，在中文裡且寫為「普遍的複合物」。「普遍的複合物」一概念在亞里士多德的思想中確實是奇特的；如若人從系統的觀點去看它，愈見

其格格不入。事實雖然如此，但它不失為一個真實的亞里士多德思想 (*Ein eschatariotellisches Gegenstand*)。

歷史方面沒有偶然的事；這一概念為人所忽視也自有其原因。第一，亞里士多德解說它甚少，而且未能足夠的加重他的解說。第二，它和以上所舉的那些為人所易知曉的概念和學說雖有密切的關係，然而它却不能和它們調協一致而不引起困難。因此如若人欲將亞里士多德的思想納入系統的型式中，削足適履，勢所必然。二千餘年來人即是從系統觀點去研究亞里士多德的，於是「普遍的複合物」一概念在人陳述他的哲學時，通常的被犧牲了。

然而這一概念在他的思想裡太重要了，我們不能任其隱而不顯，因此我們在本篇裡特別提出它來討論。我們捨棄了傳統的系統觀點，將從發生的觀點去闡明它的內容和它在亞里士多德思想裡所引起的困難，以及某些困難所得到的解決。

### (一)

亞里士多德哲學中眾所周知的概念是「個別的複合物」，那是由相和當前的質料 (*Griech. Eneh-*

ata hula 所構成的個別物體；然而我們在這裡却特別提出另一概念——「普遍的複合物」——來。爲了免除人的疑慮，以爲我們在這裡虛構歷史，讓我們先舉出這一概念的標準出處來。此即是物理學以後諸篇三卷第十章頁 1035b 27—31

「人、馬、以及其它同樣駕乎個體之上的，共同的用於敘述各類的個體，但其自身並非本質，乃是此一定義（按即謂相）和這普遍的質料合成。蘇格拉底已是一個個體了，但他則由於當前的質料。同樣解釋適用於其它個體」

讓我們逐步的分析這幾句話的意義。①這裡亞里士多德一方面講出個體，譬如個別的人，蘇格拉底，一方面講出——如以人爲例——駕乎個體以上的人，這駕乎個體以上的人並非個別的人，乃是用於陳述「某甲是人」一語句中的賓辭所表示的對象。它不是蘇格拉底，或某甲，某乙，乃是和他們對立的人；它是普遍的。②個別的人，依照亞里士多德的解釋，是人之相 (Formides Menschen) 或人性，和當前的血、肉、筋、骨等等所構成。普遍的人呢，依照以上所引的話，也是由於人性和質料構成；因此它也是複合物。然而它的質料成份却非當前的血、肉、筋、骨等等，乃是普遍的感性質料。③這普遍的人含有普遍的感性質料，因此它不是相，不是人性，因爲相中不含有感性質料。④因爲構成

它的質料是普遍的感性質料而非當前的感性質料，所以它不是個體。總結以上四點；以上徵引的一段話所講的既非相，也非個體，也不是任何本質，乃是和這些性質不同的另一存有 (Seiendes)；它是普遍的複合物。

這是「普遍的複合物」一概念的標準出處，然而這一概念決非 *hup'ou legomenon*。遠在物理學以後諸篇 2 卷著成以前，我們在 K 卷中已見到同一概念了<sup>(2)</sup>，雖然那裡的敘述不如此處的簡明。在 K 卷中亞里士多德討論自然研究範圍。他講自然研究也和其他研究一樣，應當先認識研究對象的本性；以此爲原理，再作進一步的研究。本性由定義以認識。於是他繼續討論定義。他舉出兩種型式不同的定義來。其一有如凹形，另一有如凹鼻 *Cavea, Sinus* (自然研究中的定義應如後者。所謂凹鼻乃是具有凹形的鼻子。凹形表現於感性質料——血、肉、筋、骨——之中，方有凹鼻；離開感性質料，只有凹形，並無凹鼻。凹形之中不含有感性質料；然而感性質料却是構成凹鼻不可缺少的成份。一切自然物皆相當於凹鼻，皆以感性質料爲其構成份子。因此在自然物的定義裡人不但敘述相(本性)，感性質料也必被列入<sup>(3)</sup>。這樣，自然物的定義必須並舉相和感性質料。

在他的「物理學」卷二裡亞里士多德討論自然研究的對象時，同樣應用凹鼻的例子來解釋自然物

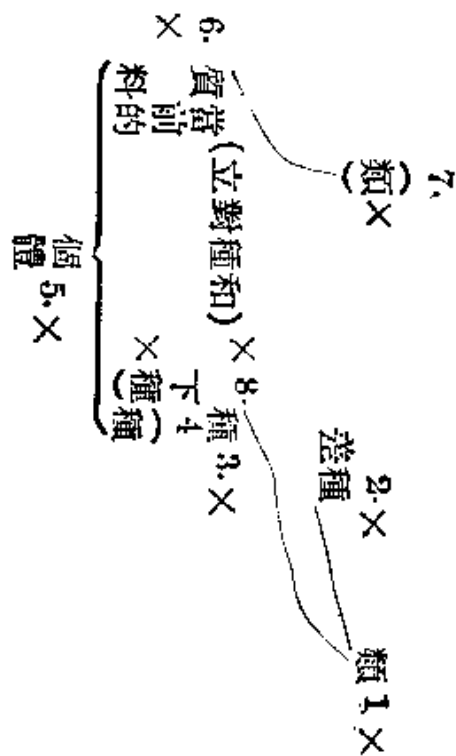
和數學對象的不同。自然物不似凹形，乃相當於凹鼻；在它們的定義裡人必須舉出感性質料來(4)。

物理學以後諸篇K卷中的思想在F卷裡詳盡的表達出來。那裡亞里士多德明白的指出，自然研究的對象是個別的自然物及它們的不和感性質料分離的本性。自然物相當於凹鼻，因此相和感性質料必須共同的納入定義之中(5)。這樣的定義，如以人為例，豈非包含人性和感性質料二者的敘述？它的對象即是我們以上徵引之卷中的普遍的複合物。既然自然研究應當利用定義為原理，於是「普遍的複合物」一概念乃是亞里士多德的自然研究的基礎。如此重要的概念我們豈能忽視！

(三)

這「普遍的複合物」一概念，無可諱言的，和亞里士多德的思想中通常為人所知道的，關於種類質料和個體的學說不能調協。依照那個學說：類由種差逐漸分化以成為種，種和當前的質料共同構成個體。但是這個普遍的複合物①不是類，因為種並非由它分化而成。②它不是種差，因為它並不分化類。③它不是種，因為它並非類的分化。④它不是種下更低級的種，因為亞里士多德認為種是分化至於極端，不能再分化的。⑤它不是一個個體，因為個體裡所含的質料是當前的質料，普遍的複合物裡所含的質料是普遍的感性質料。⑥它不是當前質料

，因為它是普遍的。⑦它不是當前質料的類，因為它裡面包含着相為另一成份⑧。它不能和種對立，因為和種對立的是當前的質料。如若亞里士多德的，通常為人所知的種，類，質料，和個體的學說是一個系統，那麼這個普遍的複合物和這一系統格格不入；這個系統裡無一處所可以容納它。這一點我們從附列的圖可以很明白的看出來。



此外「普遍的複合物」一概念在亞里士多德的思想中還有其它的困難。亞里士多德告訴我們蘇格拉底在定義中求普遍的知識，柏拉圖接受了它(6)。將他和感覺對比，前者的價值遠過於後者的價值(7)。亞里士多德承受了這個傳統，認為嚴格意義的認識 (Wissenschaft) 的對象是普遍的(8)。但是在萬有論方面，它以為本質乃是萬有的中心，它是基本的存有 (Griech, Proton). 然而在亞里士多德的

早期的本質論裡基本本質却是個體<sup>(9)</sup>。於是普偏的產生了一個困難，最嚴格的認識却不是以最基本的存有為對象的認識；最基本的存有却不是最嚴格的認識的對象。在物理學以後諸篇Z卷中在自然研究方面這個困難變為格外明顯。在以上所引的同卷十章中的一段話裡亞里士多德明白的講出普偏的複合物不是本質；然而它却是自然研究的對象，如我們以上所見的。個別的自然物不是自然研究的對象；然而它們却是感性本質，早期的本質論中所謂的基原本質。這樣認識論和萬有論之間過抵悟由於「普偏的複合物」一概念的簡明的陳述在自然研究方面格外明顯了。

這個困難在亞里士多德的思想裡是否最後能得解答呢？

### (三)

如若人從系統的觀點去看亞里士多德的哲學，處理這些由「普偏複合物」一概念所引起的麻煩，最簡便的方法是將它拋開不顧。但是我們從發生的觀點去研究，因此不能閉目不視這個概念；反之，我們必須追尋它的發展的踪跡，看看在上一段裡所指出的困難在亞里士多德的思想發展裡是否曾經得到過解答。讓我們先展開物理學以後諸篇H卷第二章，在頁1043a. 14—19裡寫着以下一段話：

「因此在下定義的人中有些解說什麼是

房屋時講：石頭、磚、木塊，他們講出潛能的房屋、因為石頭、磚、木塊是質料；有人講：遮蔽身體和器具的處所，或其類似的，他們講出了現實的房屋；還有些人將它們合併起來，講出了第三種即複合的本質。」  
這裡所謂複合的本質並不指個別的複合物或個體，就着當前的例子言，並不指這一座或另一座房屋（誠然個別的複合物通常也稱為複合的本質），因為在Z卷裡亞里士多德已經肯定的講出，凡是個別的皆非定義的對象<sup>(10)</sup>。因此H卷裡所講的第三種定義的對象乃是普偏的複合物<sup>(11)</sup>。普偏的複合物在Z卷裡被認為非本質的，在H卷裡被肯定為本質了。這個發展從何而來？

在剛才徵引的一段話裡石頭、磚、木塊是潛能的房屋，遮蔽身體和器具的處所是現實的房屋。這裡觸人心目的是亞里士多德用兩個表示存有樣式的名詞，「潛能」和「現實」<sup>(12)</sup>。來表示質料和相。這是一個在Z卷末和H卷裡的普通趨勢。在那裡亞里士多德不再認為相和質料是兩個不同種類的存有 (Zwei verschiedenartigen Seiendes)；而認它們為同一存有的兩個不同存有樣式 (Zwei verschiedene Seinsmodi desselben Seiendes) 就着當前的例子，房屋，言，什麼是房屋？答：房屋是如此如此。所謂「如此如此」即指房屋的內容。這內容假設為甲。甲可以是潛能的，可以是現實的。潛能的甲是石

頭，磚，木塊，它是質料。現實的甲是遮蔽身體和器具的處所，它是相。因此相和質料並非兩個不同的存有，乃是同一個甲的潛能的存有樣式和現實的存有樣式。這樣，質料和相不再被視為兩個對立的存有 (Zwei gegenüberstehendes) 因此以上那個圖不能表示亞里士多德在 Z 卷末和 H 卷裡的相和質料的學說。這裡根本並無存有的對立，只有同一個存有的內容。普遍的複合物在以上那個圖裡所以格格不入，因為它在彼此對立的相和質料的任何一方面不能獲得一個位置，同時它也不能立於它們的中間。現在相和質料只是同一個存有的內容的兩個不同的存有樣式；普遍的複合物只是這同一內容在它的兩個不同的存有樣式裡。因此「普遍的複合物」一概念不再引起以上所討論的困難。

同一存有的內容，在潛能的存有樣式裡是質料，它是本質；在現實的存有樣式裡是相，它也是本質。普遍的複合物非它，即是同一內容在兩個不同的存有樣式裡，這同一內容即是本質，因此亞里士多德無理由再否定普遍的複合物為本質了。於是產生出這一個變動來：即在 Z 卷十章裡被否定為本質的普遍的複合物，在這裡被肯定為複合本質了。

它既被肯定為本質，於是以上所提出的那個認識論和萬有論之間的困難隨之消逝。現在在自然研究方面，最嚴格的認識以最基本的存有——本質——

為對象了。

以上我們簡單的敘述了「普遍的複合物」一概念的內容，它在亞里士多德思想裡的意義，並且討論了它所引起的困難，尋出解決這些困難的線索。然而這一概念在亞里士多德的思想裡終是一個困難的來源，在以上所提出的兩個困難以外還有其它的困難。詳細的討論牽涉到亞里士多德以前的哲學。其中主要的情形曾見於拙著 *Das Chorismos-Problem bei Aristoteles*, Berlin 1940 此處且從略。

① 見篇末所提的拙著中。

② 物理學以後諸篇裡的各卷撰著的先後和流傳本中排列的次序不同。其詳參看 Jaeger, *Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*.

③ 7. 1064a 19—28。

④ 193b 35 194a 7。

⑤ 1025b 26—1026a 6。

⑥ A6, 987a 1—6。

⑦ 譬如國家篇卷六中所言。

⑧ 例如 K2, 1030b 20—21。

⑨ 最顯著的例如範疇篇章五。

⑩ 10, 1036a 2—5, 15, 1039b 27—29。

⑪ 最有趣的是：Schwegler y. d. wt. 見到這第三種定義的對象不能是個體，然而因為他昧於「普遍的複合物」一概念，他於是曲解

heroi 一字，說它不指嚴格的定義。

⑫ Dynamis 和 Energeia 至於這兩個名詞指存

有的樣式，參看物理學以後諸篇①卷章六頁  
103a 30-32。

## 「蟄龍三冬臥，老鶴萬里心。」壽君勸先生

陳伯莊

初冬晴日，照入君勸先生的書齋。他從北平帶來的俊僕個子高高的王福剛把煤爐生好，火光熊熊，一室頓成春溫。翟菊儂吃了早點進來，一見君勸便說：「我昨晚又看完一本哲學書了。」所說的大概係 Bradley, T. H. Green 或 Bouanquet 之類；事隔三十餘年，記不清了。於是君勸哈哈大笑，笑得比人爲的爐溫更蟄熱，更自然。一會兒郭夢良、黃蘆隱兩夫婦也進來了。窗外高樹數株，枝極還露着餘雪。室內中西書籍滿架，牆上掛着章太炎先生以杜句寫給君勸先生的對子，寫的是「蟄龍三冬臥，老鶴萬里心。」這是民國十二年冬君勸在上海剛創辦國立自治學院的時候，租了愛文義路麥德赫斯路轉角的一棟舊洋房。這書齋在二樓，也就是院長辦公室。我初識君勸是民六於歸國途中在東京郊外一大旅舍偶遇的。他適和他的一位姪女及江翊雲庸到那兒玩，便由我同遊的友人介紹相識。民十二夏我僑寓吳淞鎮岳家，一日君勸來訪，邀我參加學院教經濟學。秋天開學之後，時常到他書齋大談特談；這也正是君勸的哲學熱，開始傳染到我的時候。那時君勸尙未出過天花，年未四十，還正是「張緒當年」

就算「蟄龍」，何嘗「老鶴」。還記得那時他家中正懸懸有梁任公先生賀張老太太的壽聯；上聯是「有子能爲天下士。」這却再恰當也沒有了。

於今神州變了「赤縣」。君勸先生到了古稀之年，隱居美西士丹佛大學，捻髭著書，真是「蟄龍三冬臥，老鶴萬里心」了。友好們要我參加爲文爲勸老壽。我想王碧山詠新月詞：「便有團圓意，深深拜。相逢誰在香徑。」又一「故山夜永，試待他親戶端正。看雲外山河，還老桂花舊影。」我還是本着這樣的心情，信筆寫我的感想和回憶罷。

最近一次我和君勸見面係四一在香港。那時他剛和顧孟餘先生合作，快要到美國了。我對他說：「勸老到美國之後，宜與胡適之先生激談，於守同捨異之中來一個胡、顧、張的道德和知識的領導，這是一個有力的號召。」我當然明白他們三位各有千秋，所希望的祇是道德和知識領導的聯繫，而不是政團的結合。我又問他對西方哲學還是宗主誰，他很斷然的答：「康德。」

我學工程出身，早就習於科學方面的思維。又因賦性所近，一讀杜威的「經驗與自然」，便深覺

理當於心與物皆事之屬性，心安於忠於所屬之自然（後者見該書一九二五初版四二〇頁）。像杜威那樣批評康德的道德論，像萊中伯 Hans Reichenbach 那樣批評康德的先驗綜合 *Synthetic a priori*（見萊氏所著科學的哲學之興趣第三章），都是我所接受的。我之所以表明我在哲理上不同的立場，正所以表明我對君勳的佩服是十分真誠的。

我何以佩服君勳呢？「禮義之悅我心，猶芻豢之悅我口。」這是君勳先生一生好善和追求理想的中心情操。所謂「好善優於天下，」君勳先生可以常之無愧。假如要和他開個玩笑，便是「如果柏拉圖的理想共和國一旦可以實現的話，君勳一定做個哲王 *Philosopher-king* 呢！」

數十年來，他在政壇上，爭憲政，爭政黨政治，爭自由，爭民主，也曾贊成過聯省自治，也曾參加過民主同盟，而未嘗一日搞過槍杆，也未嘗一日分握過政權。「路遙知馬力，日久見人心。」在這數十年的一致之中，他的真人格，真抱負便清清楚楚的表露於世了。見之於事的約有兩大點：（一）他的主張看來似若非常迂濶，然而時時都是正大的。（二）他從不想自建權力基礎，既不搶錢（兵權），又不搶金（財權），而總是向握有政權者相抗爭和存企望。（祇不對中共存企望）所爭所望的總是那一套法治民主的大道理之實施。他不甚講求如何實現法治與民主；這，儘管是既無權謀，又不科

學。而他無時無地不大聲強調應該民主，應該法治：這，一個道德絕對性的哲學家呼之欲出了。他之愛好康德，真是出於天性，所以他對政治問題，動輒和你來一個「斷言命令」 *Categorical Imperative*。他遷就時也極遷就，但一到政治大節上，便為斷言命令 *Categorical Imperative* 的情緒所激越，給你一個屹立如山了。

如果上井崗山造反，才算實踐，那麼，君勳的政治活動可謂書迂極了。然而就時間的過去和將來的兩方向都拉長些來個透視，從社會觀點來做這樣的透視，意義便完全不同了。如果我們看出自由中國的出路必然是法治與民主，如江流赴海，馬肝牛肺，儘可激起迴瀾，而不能阻大江之流日夜；如果這樣去看歷史，那麼，君勳先生數十年的政治活動是實踐的，是纔長增高的，是悠久成物的。

說到歷史，便想起哥倫比亞大學政治學名教授古德諾被袁世凱聘去當顧問。古氏認為中國國情不能實行民主共和，因而主張帝制。當時我們尚在哥校讀書的青年憤怒極了。我們的憤怒，雖不成為實力，但代表了時代心理。所以蔡松坡一舉義旗，袁便垮了。這何嘗是武力比武力的勝利。這是時代心理打垮了袁世凱，正義憤怒打垮了袁世凱，極少數人的政治自覺打垮了袁世凱。在落後的國家，理想跑在行為的前頭，是必然的。古德諾祇看見國情的一面即行為模型之不民主是個事實，他却沒有看見

國情的另一面，即理想跑在行型前頭也是個事實，而且是個具有極力發動力量的事實。所以自以為實踐的古德諾才是真書迂呢。

「悠久所以成物也。」老鶴萬里之心，道遠而任重。「故山夜永，試待他窺戶端正」罷。以此祝君勸先生花好月圓人壽。

## 張君勸先生與中華民國憲法

雷震

中華民國憲法制定經過的回憶

中華民國現在所行的憲法，是根據三十五年一月十日在重慶召開的政治協商會議所協議的憲法修改原則而起草的。故當時稱這部憲法草案為「政協憲草」，以別於其他的憲草。三十五年十一月制憲國民大會提出討論的，就是這部憲草。以後通過而公佈的中華民國現行憲法，雖與原憲草有若干出入，但重要原則未有變更。

在這個憲草以前，國民政府的立法院，根據中山先生「權能區分」和「五權憲法」的遺教，起草了一部憲法草案，從民國二十二年一月開始工作，於二十三年十月完成初稿。嗣經國民黨中央全體會議，中央黨務委員會及第五次全國代表大會數度研討，提出若干修正意見，交由立法院據以修正，由國民政府於二十五年五月五日將草案公布，徵詢國人之意見。故世間稱這部憲草為「五五憲草」，以其公布日期而得名也。

政治協商會議所協議的「憲法修改原則」，係指修改五五憲草而言。因國民黨方面希望以五五憲草為底案，提出制憲國民大會討論，而國民黨以外人士，則不贊成此草案，認為五五憲草名為五權憲法實為一權憲法，不合於民主政治的要求故也。

這部憲法修改原則在討論時，君勸先生提供意見甚多，迨原則確定之後，乃由君勸先生執筆起草條文。政協憲法審議委員會即根據他草擬的條文，逐條審議，遂成爲前述提出於制憲國民大會所討論的憲法草案——政協憲草。

君勸先生對於他的憲法草案底稿的重要精神，有一段說明，敬特錄陳如左：

「此稿之立腳點，在於調和中山先生五權憲法與世界民主國憲法之根本原則；中山先生爲民國之創建人，其憲法要義自爲吾人所當尊重，然民主國憲法之根本要義，如人民監督政府之權，如政府對議會負責，既爲各國通行之制，吾國自不能自外」。



上述憲法修改原則的協議和以後對於憲草條文的審議，我均一一躬與共役，所有討論、爭辯、協議和磋商的經過，歷歷如在目前，恍如昨日之事。茲當君勳先生七十壽辰之日，由我敘述制憲經過，以紀念君勳先生之畢生努力民主，貢獻制憲事業，傳世人明瞭這部憲法的來歷，而羣策群力來推行，冀以建立我國之憲法政治。君勳先生自謂在青年時代，即有志於制憲事業，今竟如願以償，正所謂有志者事竟成也。

## 二

我在本文裡要說明憲法修改原則的立論點，以期明瞭這部憲法——中華民國現行憲法——是如何的在調和中山先生之五權憲法與世界民主國憲法之根本原則。換句話說，這部憲法的修改原則，在形式上儘量採行五權憲法的政治制度，以滿足國民黨人之要求；而在實質上要保持人民的代表能够監督政府，和政府必須對人民的代表機關負責之政制，以舉民主政治之實。關於後者，不僅要有美麗的理论，尤其在實行方法上，要有監督和負責的具體辦法，不致使民主政治變為有名無實的東西。

其次，我在說明的當中，並要指出兩部憲草重要不同之點，以期明瞭根據那部憲草所建立的政治制度是進步的，是適合民主的，是發展人格和保護自由的。因為今天仍有若干國民黨人要想恢復五五

憲草所根據的原則而建立的政治制度，以為這樣才能適於中山先生的遺教。故這部憲法若遇有可以修改的機會，這種「復辟」的危險，隨的尙有發生的可能。

茲就國民大會，立法部門，行政部門及其與立法部門之關係等分章論之。這是政協憲草和五五憲草最大不同之點，明乎此義，即可瞭解現行憲法之根本精神。其次，將制憲會議對其他部分之討論，略加論列，俾明瞭這部憲法是在如何的遷就中完成的。最後將君勳先生對於這部憲法的宣傳工作，加以敘述，用以表彰君勳先生對於這部憲法的不朽功績。

## 三

關於國民大會者，憲法修改原則討論時原不欲設立這個機構，僅擬保留其名而已。故以「全國選民行使四權，名之曰國民大會。」對於總統的選舉，擬採用普選制，由人民直接投票選舉之。惟在未實行總統普選制以前，總統由縣級，省級及中央議會合組選舉機關選舉之（對總統之罷免，以選舉總統之同樣方法行之）。至創制複決兩權之行使，憲法暫不規定辦法，即表示目前不能實行之意。對於憲法修改權，擬昇之於立法監察兩院聯席會議，其修改後之條文，則交由選舉總統之機關複決之。國民大會既改為無形，而制憲的國民大會則不能不召

集，故特規定關於第一次國民大會——制憲國民大會——之召集，由政治協商會議協定之。

上項修改原則，係欲修正五五憲草第三十二條有關國民大會職權之規定。茲錄該條規定國民大會之職權如次：

- 一 選舉總統，副總統，立法院院長，副院長，監察院院長，副院長，立法委員，監察委員；
- 二 罷免總統，副總統，立法司法考試監察各院院長，副院長，立法委員，監察委員；
- 三 創制法律；
- 四 複決法律；
- 五 修改憲法；
- 六 憲法賦予之其他職權。

上述國民大會之職權，照五五憲草說明書所稱，第一款至第四款係根據中山先生的建國大綱二十四條所載：「憲法頒布之後，中央統治權則歸於國民大會行使之，即國民大會對於中央政府官員有選舉權，有罷免權；對於中央法律有創制權，有複決權」。換言之，即擬以國民大會代表人民行使所謂「直接民權」。因為中山先生對於我國民民主政治，不以代議制為滿足，還想兼採直接民主政治來補救代議政制的缺點。中山先生在民權主義講演中有這樣一段話：

「人民有了這四個權（選舉權，罷免權，創制

權，複決權），才算是充分的民權，能夠實行這四個權，才算是徹底的直接民權。從前沒有充分民權的時候，人民選舉了官吏議員之後，便不能夠再問，這種民權，是間接民權。間接民權就是代議政體。用代議士去管理政府，人民不能直接去管理政府。要人民能够直接管理政府，便要人能够實行這四個民權。人民能够實行這四個民權，才叫做全民政治（見三民主義民權主義第六講）。

但是，直接民權的制度，若從民主政治的理論上講，誠為一種最進步的政治制度，外國政治學者讚美的也很多，瑞士和美國各州也有一些實行的。惟有一點須要注意的，就是直接民權要由人民直接來行使，再不能由代表來行使，否則，在理論上是講不通的，也失去其「直接」的意義。所謂「國民投票」(referendum)，必須由國民直接去投票，再不許有間接的代表來代行。因此，若由國民大會行使這種民權，仍不能算是直接民權。因為國民大會的代表，即令一縣只有一個代表，至多不過二千至三千人，以其代表四億五千萬人民，則國民大會仍是代議機關，其所行使的民權，仍為間接民權，決不能稱為直接民權。

五五憲草規定國民大會之職權，除上述缺點之外，還有下面這些缺點：

第一 中央民意機關既有國民大會，可以創制

法律和複決法律，而在同草案第六十三條又規定：「立法院爲中央政府行使立法權之最高機關，對國民大會負其責任」，且於同草案第六十四條規定：「立法院有議決法律案之權」，是在五五憲草上，中央民意機關有上下兩級存在。且令立法院對國民大會負責。查中央民意機關不能有上下二級，而立法原則和具體立法之間，也很難有絕對劃一的明白界線。如果同爲行使間接民權之國民大會可以創制立法原則，可以複決法律，必至演至使行政和立法院皆感無所適從了。

第二 該條規定國民大會重要職權之一爲選舉，除要選舉總統和副總統外，還要選舉立法院正副院長和立法委員，監察院正副院長和監察委員。果如此辦理，則國民大會可能發生很大的紊亂，因爲間接選舉最易爲競選者操縱與賄賂，今日各國都摒棄之而不用。如我國憲法竟將立法委員和監察委員選舉之權，一齊畀之於國民大會，真是一件不可想像之事。

第三 五五憲草規定總統，立法院，監察院，司法院院長和考試院院長須對國民大會負其責任。可是五五憲草規定國民大會每三年只集會一次，每次會期只有一月，那麼，國民大會如何能向總統等問責。若以國民大會之罷免權爲課責之工具，則失去負責在憲法上之用意。又該憲草規定立法院有議決預算案之權。預算乃是人民控制政府最有效的工

具，若民意機關不能從預算權來課政府的責任，是則負責之義完全會落空的。職是之故，五五憲草規定國民大會的權力，在表面上似乎很大，而實際上則都不能發生作用，其結果所至，所謂五權必將變爲一權了。

第四 國民大會代表，照遺教所示每一縣市至少應有一人，即令不算職業代表，亦當有二千人以上，以這樣衆多之人數，焉能聚於一堂以討論國家大事。倘各黨對其所屬代表控制力特別堅強，像蘇俄一樣有所謂鐵的紀律存在，則開會時只有坐聽報告，起立歡呼，討論時只有舉手表決，奉命行事，絕對沒有爭辯和磋商之餘地。如各黨失去強有力的控制，或控制不夠堅強，則大會可能變爲「暴民政治」，而無法進行其正常討論的，因此，也就不能負起監督責任的。

國民大會因有以上的缺點，政協修改原則即不擬採用有形之國民大會，而以行使四權名之曰國民大會。

國民黨二中全会反對政協修憲原則關於無形國民大會之擬議，經提出協商，最後乃採取「兼容並納」的辦法，以立法院之職權，相當於民主國家之議會，即代表人民監督政府，使行政院必須對立法院負責；而以國民大會爲總統選舉人大會，並使其擔負修改憲法的責任。至對創制和複決二權，目前暫不行使，俟全國有過半數之縣市曾經行使創制與

複決兩項政權時，再由國民大會制定辦法並行使之。蓋欲使我國憲政，經過若干年實施之後，俾經驗積，而優劣判明，然後再由間接民權，而步入直接民權，庶不致中途顛蹶，敗壞憲政之推進。其實，也就是想把國民大會行使直接民權一事，予以無限期的延期罷了。

惟在制憲國民大會討論的時候，國民黨代表猶欲恢復五五憲草的精神，即令國民大會行使統制權，以保持中山先生權能區分之原意，乃提出一條，即現行憲法第二十五條：

「國民大會依本憲法之規定，代表全國國民行使『政權』」。

此案提出後，國民黨以外之民青兩黨代表極不贊成，幾經協商，因其無關實際問題，乃勉為列入。

#### 四

關於民意機關的組織和它在政治上的地位，政協憲草修改原則完全放棄了五五憲草的舊貌，而採取了民主國家的議會制度。修改原則規定為：

「立法院為國家之最高立法機關，由選民直接選舉之，其職權相當於民主國家之議會」。

茲將兩憲草重要的差異之點，分述如次：

第一 五五憲草根據權能劃分的原則，區分政

治權能為政權與治權二種，而以立法權為治權之一種，使其與行政，司法，監察和考試四種治權同為中央政府之一部，政協憲草則將立法權變為代表人民行使主權的機關，居於監督政府的地位。這是整個的取消了政權治權區分的說法，當時最為國民黨員所不能同意的地方。其實，政權和治權的區分，在理論上或者可以說得過去，而在實際政治運用上不僅行不通，也是不適合民主政治要求的。

第二 關於立法委員的產生方法，依照五五憲草第六十七條規定：

「立法委員由各省，蒙古，西藏及僑居國外國民所選出之國民代表舉行預選，依左列名額各提出候選人名單於國民大會選舉之，其人選不以國民代表為限」(下略)。

據此，則立法委員的產生，真是間接而又間接了。他們自然沒有資格來代表民意，因為他們背後既無選民，又無選舉區，僅有分省之國大代表選出其心目中的朋友而已。而政協憲草把立法委員改由人民直接選舉，俾立委之一舉一動有廣大選民來支持和督責。

第三 五五憲草既把立法委員視為中央政府之一部分，故立委亦為監察彈劾的對象，是則立委地位之不安定，當可想而知。政協憲草以立委為人民之代表，除受選民之罷免外，不受其他方面的干涉。

第四 最重要的差異點爲政協憲草規定：行政院須對立法院負責。這是議會制度的根本精神，其詳容於次節併論之。

## 五

行政權包括總統和行政院，因政協憲草採取了議會制度，故同樣作了重大的變更。

五五憲草第五十六條第一項規定：「行政院設院長副院長一人，政務委員若干人，由總統任命之」。同草案第五十九條規定：「行政院院長，副院長，政務委員，各部部长，各委員會委員長，各對總統負其責任」。依這兩條辦法，行政部門的組織係採用了總統制。至總統雖規定對國民大會負責，但在實際政治上不會發生甚麼作用，已在上文申加以說明了。政協憲草修改原則，原意想採用內閣制，故對行政院的構成則修改如次（政協修憲原則第六條）：

一 行政院爲國家最高行政機關，行政院長由總統提名，經立法院同意任命之，行政院對立法院負責。

二 如立法院對行政院全體不信任時，行政院長或辭職，或提請總統解散立法院，但同一行政院長，不得再提請解散立法院。

根據上述原則，行政權將變爲十足的內閣制，當時國民黨方面不贊成這種辦法，認爲不信任投票

制度容易發生閣潮，使政治不安定，而且在目前中國辦理選舉也不是一件容易的事情，故解散立法院也是應該設法避免的。旋經多次磋商，將上項「負責制度」修正如次：

一 行政院院長，由總統提名，經立法院同意任命之。（現行憲法第五十五條前半段）

二 行政院各部會首長及不管部會之政務委員，由行政院院長提請總統任命之（同第五十六條）。

三 行政院依左列規定，對立法院負責（同第五十七條）：

A 行政院有向立法院提出施政方針及施政報告之責。立法委員在開會時，有向行政院院長及行政院各部會首長質詢之權。

B 立法院對於行政院之重要政策不贊同時，得以決議移請行政院變更之。行政院對於立法院之決議，得經總統之核可，移請立法院覆議。覆議時如經出席立法委員三分之二維持原決議，行政院院長應即接受該決議或辭職。

C 行政院對於立法院通過之法律案，預算案，條約案，如認爲窒礙難行時，得經總統之核可，於該案送達行政院十日內移請立法院覆議。覆議時如經出席立法委員三分之二維持原案，行政院院長應即接受該決

議或辭職。

上述辦法，既非美國之總統制，亦非英法之內閣制，而是一種折衷的制度，即爲「有限度之責任內閣制」。此案在討論的時候，煞費唇舌。國民黨提出的原案爲覆議人數，須有「全體立委」三分之二維持原案，對方堅決反對，認爲這樣將使責任內閣制變爲有名無實。折衷的結果改爲「出席立委」三分之二維持原案。惟其實際結果是一樣的，如果行政院握有全體立委三分之一多一人的人數時，無論如何是不會失敗的。折衷案因共產黨未同意，最後仍未獲致協議，因共黨對於實際利益未獲滿足故也。老實說，共產黨對於憲章應如何修正，並不關心，不過可以借此作爲討價還價之資本耳。

這個制度有以下幾種好處：

(一) 總統任命行政院長，固須經立法院之同意，惟只須提出行政院院長一人徵求同意即可，其餘政務委員之任用，毋須提經立法院之同意，以免組閣受到不必要的牽制。至政務委員必須由行政院長提名者，因行政院須對立法院負責，故行政院長對內閣組成分子自應表示意見，然後政務委員可順利進行，負責纔能確實做到。這一點，較之美國總統之任命首席閣員，其權力雖受限制，惟其他閣員和各部次長，外交人員之大使公使，行政部門可以自由任命，毋須徵求立法機關之同意也。

(二) 這個制度對行政院的安定性有兩層好處

：第一，行政部門對立法院移請變更政策的決議案和立法院通過的法律案，預算案和條約案，如認爲有窒礙難行的時候，隨時均可移請立法院覆議。第二，行政院只要握有全體立法委員三分之一的人數多出一人時，立法院對於行政院則不能迫以任何的作爲。換句話說，立法委員中只要有比三分之一的人數多出一人站在行政院這一邊，行政院就可爲所欲爲而不致引起閣潮了。

(三) 對於行政院的責任問題，沒有採用內閣制所通行的「聯帶責任制」。

所謂聯帶責任者，就是內閣各部的重要政策，須由閣員全體共同負責，「進則同進」，「退則同退」。甲閣員所做的事情，雖與乙閣員毫無關係，但甲閣員之錯誤，可能影響乙閣員之進退。

我們現在的制度，因未採用聯帶責任制度，故行政院長毋須爲了某一部長施政的錯誤而聯帶的發生總辭職問題；甲部長亦毋須因乙部長的不當施政而須負共同的責任。此於行政院之安定性，關係極大。

(四) 立法院毋須因爲解散而遭遇總選舉之煩。中國地域寬廣，交通不便，辦一次選舉並非易事，不能像英國那樣，不到一個月就可把選舉辦竣。這次印尼總選舉，籌備期間不算，僅僅投票計票就要花上幾個月功夫。我們上次選舉立委，也和這差不多。因爲預想到這一層困難，故在保持「責任內

「閣」的意義下，不採取「信任投票制度」。因爲不採取信任投票制度，閣潮也許可以減少些。此亦關係於行政院的安定性。

(五) 關於行政部門的組織，不採內閣制，而採近乎內閣制的另一原因，乃是爲了萬一行政部門和立法部門發生衝突的時候，讓行政院去擋頭陣，而不需要總統首當其衝，如美國的總統制一樣。

其次，如果行政部門和立法部門雙方僵持不下的時候，總統還可以改組行政部門以結束這場政爭，而不致禍延總統本身。

這樣，總統的地位比較超然，總統的威望可予保持，而政局因以較爲安定。

## 六

除上述各點修改外，政協憲草對於五五憲草尙有下面幾點重要的變更：

第一 關於監察院之組織和職權。在組織方面，監察委員之產生，不由國民大會選舉，改由各省級議會及各民族自治區議會選舉之。在職權方面，除仍依照中山先生的設計行使彈劾及監察權外，還賦予行使同意權。即司法院院長副院長和法官及考試院院長副院長和考試委員，須由總統提名，經監察院之同意任命之。若從行使同意權一點來看，監察院頗似美國之參議院，而現行憲法也就帶有兩院制之色彩。

第二 司法權在憲法修改原則上規定爲：「司

法院即爲國家最高法院，不兼管司法行政，由法官若干人組織之」。原意司法院本身即爲國家最高審判機關，掌理民事，刑事，行政訴訟之審判及憲法之解釋，大法官即爲最高審判機關之推事，故特別指出不兼管司法行政，以免發生過去司法行政部之隸屬問題。此正與中山先生五權憲法之原意恰恰相合。目前爲胡光燾案之檢察工作問題，立監委員中又有提到司法行政部應劃歸司法問題，茲爲明瞭制憲原意起見，將提出制憲國民大會之政協憲草有關司法權之條文，列舉如次：

A 司法院爲國家最高審判機關，掌理民事，刑事，行政訴訟之審判及憲法之解釋（政協憲草第八十三條）。

B 司法院設院長一人，大法官若干人，由總統提名，經監察院同意任命之（政協憲草第八十四條）。

不意上項條文，在制憲國民大會討論時，由江代表等提議修改爲：

「司法院設大法官若干人，掌理本憲法第七十八條規定事項」（現行憲法第七十九條第二項）。而憲法第七十八條爲「司法院解釋憲法，並有統一解釋法律及命令之權」，因此，大法官變爲專門解釋憲法和統一解釋法律和命令了。僅僅解釋憲法和統一解釋法律和命令，實在用不着設置大法官

，且這類事情亦不多，故今日之大法官，不僅失去重要性，且亦無事可做。

現行憲法第七十七條：「司法院為國家最高司法機關，掌理民事，刑事，行政訴訟之審判及公務員之懲戒」。照這條文的意義，司法院本身即為最高法院，不意立法院在草擬司法院及各級法院的組織法的時候，因沿襲國民黨訓政時期的傳統，於司法院之外，又設置最高法院，以掌理民事刑事之審判，因此，不僅司法院本身變為一無事可做之多餘機關，而司法行政又復割裂為二：最高法院之司法行政由司法院主管，而高等法院以下之司法行政，則歸司法行政部主管。這不僅變更了憲法原意，而是誤解了司法權之意義。

第三 對於考試院職權，憲法修改原則規定，「其職權着重於公務人員及專業人員之考試」，而排除了五五憲草關於「公職候選人之資格」須經考試銓定之規定。這一點也是對中山先生遺教一個重要的變更。

公職候選人如須經過考試銓定，在朝黨可借此以排斥反對黨之候選人。國民黨以外之人士，對這一點之所以力爭者，一方面固為各該黨之利益計，同時亦為建設中國的民主政治計也。

第四 對於地方制度，五五憲草明定以「縣為地方自治單位」（五五憲草第一〇三條），省為「執行中央法令及監督地方自治」（五五憲草第九十八

條），而政協修憲原則確定「省為地方自治之最高單位」。政協代表認為中國面積廣大，地方政務應由各省負責處理。此亦鑒於各省情形不同，無論就習俗或文化言，各省允宜為地方自治之最高單位。如怕以省為自治單位後，省可能變為半獨立狀態，則中央不易治理，但若軍隊真正做到國家化，再加以交通發達，各省是無法單獨生存的。

這裡應補充一句，即修憲原則規定「省得制定省憲」，國民黨二中全會不贊成「省憲」字樣，經協議修改，將省憲改為「省自治法」。

第五 關於人民權利義務，在修改原則上有左列之規定，即：

- ① 凡民主國家，人民應享之自由及權利，均應受憲法之保障，不受非法之侵犯。
- ② 關於人民自由，如用法律規定，須出之於保障自由之精神，非以限制為目的。

這是針對五五憲草第十二條至第十六條的規定而設的，因該五條列舉人民應有如何如何之自由，「非依法律不得限制之」，是人民所有的自由權，均可以法律限制之，殊失自由權的本意。現行憲法第十條至第十四條之規定，對於人民自由權，未設一點限制，而憲法第二十三條更表明限制自由權利之必要條件。

第六 關於基本國策事項。政協修憲原則規定基本國策四條，即國防，外交，國民經濟和文化教



育四項。其主要目標有二：一爲要達「軍隊國家化」的目的，二爲要包括中山先生之民生主義的經濟政策。

對軍隊國家化一事，爲國共談判中多年爭執之問題，共產黨要求政治民主化，國民黨則要求軍隊國家化。其他各黨派一面希望政治民主化，同時復希望軍隊國家化。當時國民黨既決定制定憲法，實施憲政，政治民主化可謂已屬實行的階段，在實施憲政的時期，軍隊當然要脫離黨派而變爲中立性之國防軍。因此，修憲原則特別提示說：「國防之目的，在保障國家安全，維護世界和平，全國陸海空軍，須忠於國家，愛護人民，超出於個人、地方及黨派關係以外」。根據此項原則，政協憲草提出於制憲國民大會者，有左列四條，即：

- ① 中華民國之國防，以保護國家安全，維護世界和平爲目的（政協憲草第一三三條）。
- ② 全國陸海空軍須超出於個人、地方及黨派關係以外，盡忠國家，保護人民（同一三四條）。
- ③ 任何黨派及個人不得利用軍隊爲政爭之工具（同一三五條）。
- ④ 現役軍人不得兼任文官（同一三六條）。

上列四條，在制憲大會照案通過。行憲迄今已經七年，這幾條是否真正做到了，頗值得我們檢討一下。

對民生主義的經濟政策，在修憲原則上規定：「國民經濟應以民生主義爲基本原則，國家應保障耕者有其田，勞動者有職業，企業者有發展之機會，以謀國計民生之均足」。這是三民主義上的重要原則，爲滿足國民黨人的希望，自不得不加入在內，而民主社會黨人員亦主張採行社會主義，故決定列入。在政協憲草上提出左列五條：

- ① 國民經濟應以民生主義爲基本原則（政協憲草第一三八條）。
- ② 國家應使耕者有其田，勞動者有職業，企業者有發展之機會，以謀國計民生之均足（同第一三九條）。
- ③ 勞資雙方應本協調互助之原則，共謀生產事業之發展（同第一四〇條）。
- ④ 國家對於私人之財富及私人事業，應保護之，但認爲有妨害國計民生之平衡發展者，得以法律限制之（同第一四一條）。
- ⑤ 公用事業及其他獨佔性之企業，以公營爲原則，遇必要時得許國民經營之（同第一四二條）。

上列五條，在制憲國民大會上竟擴充到十條，把一些不必要之條文，亦竟納入憲法之內，如現行憲法第一四九條：「金融機構，應依法受國家之管理」，真是可笑之至。

在制憲國民大會中，尚有下列幾項討論，頗值得我們回憶一下，以爲國人研究本憲法之參考。

① 關於國體問題，五五憲草原規定爲：「中華民國爲三民主義共和國」，黨外人士不贊成這個意見。因爲三民主義內容包括既廣，解釋亦不盡同，將來可能發生很多問題，例如三民主義的民生主義，一開頭就說民生主義就是社會主義，又名共產主義。故政協憲草的折衷方案改爲「中華民國基於三民主義，爲民有民治民享之民主共和國」。不意到大會時，國民黨一部分代表又起波瀾，仍欲恢復五五憲草原議，黨外代表幾乎因此而退席。協商結果，最後仍照政協憲草定案。

② 關於國都問題，政協憲草仍依照五五憲草原案，規定「中華民國國都定於南京」。這也是遵照中山先生肇建民國時之主張。不料建都問題在大會上竟超出黨派關係而分爲南北兩派，北方代表主張定都於北平，南方代表主張維持原案。這一個小問題，在大會上一再發生波瀾，結果將這一條刪去，不把首都問題定於憲法內。

③ 關於國大代表和立法委員構成的成分，政協憲草及五五憲草均未兼採職業代表制。其理由有二：一爲民主政治應採區域制；二爲區域制兼採職業制，在辦理選舉技術上非常困難，欲免去重複，

幾乎爲不可能的事，因爲很多人有雙重選舉人資格。但因制憲國大代表內有職業代表，他們要求國大代表及立委須有職業代表。而主管社會工作的人又極力主張此事，結果決定國大代表和立委均有職業代表。

④ 關於婦女代表名額問題，出席制憲國民大會的婦女代表，要求今後婦女代表在民意代表中要佔總額十分之二，中央民意機關包括國大代表和立監委員，地方之省級縣級議員均應如此。這個意見男代表多不贊成，認爲比例數太大，女代表甚形堅持，折衷結果，各級民意機關婦女代表名額應以佔總數十分之一爲準。

現行憲法第一三四條規定：「各種選舉應規定婦女當選名額，其辦法以法律定之」。如今日之監察委員，五名委員中有婦女一名，事實上等於五名民意代表中有婦女一名。

⑤ 現行憲法第四十四條規定：「總統對於院與院間之爭執，除本憲法有規定者外，得召集有關各院院長會商解決之」。這一條，政協憲草原來是沒有的，而且在修憲原則上說明：「總統召集各院院長會商，不必明文規定」，亦係針對五五憲草而言。在制憲國民大會討論時，國民黨代表要根據五五憲草第四十五條「總統得召集五院院長會商關於二院以上事項」的意見，要求列入。民青兩黨代表不贊成此條，嗣經協商加入。這一條在表面好像提

高總統職權，實際上是一點作用也不能發生。如行政院對立法院發生爭執時，總統只有根據憲法加以解決，即提交覆議，此外實無磋商之餘地。當時國民黨代表總以為五五憲草是好的，不問能否發生實際作用，同時認為政協憲草則不利於國民黨。其實，這幾年立法院所否決的政府的提案，仍為國民黨的立委，可見總統對於行政立法兩院之爭執，不能以會商來解決也。

⑤ 現行憲法規定：「考試院關於所掌事項，得向立法院提出法律案」(第八十七條)，這是制憲國民大會當時任職考試院之國大代表提議列入的。政協憲草原案，只有行政院和立法委員能提出法律案，藉以保持政務上的統一。如果考試院關於所掌事項須向立法院提出法律案時，應由行政院提出之，這樣，行政院方可統籌全局，也符合行政院對立法院負責的規定。因有許多法律案一經通過，財政支出問題隨着就要發生了。政府遷臺後，考試院有一提案經立法院通過，因行政院不拿錢，考試院多年不能執行。可見考試院不會商行政院而逕向立法院提法律案，並不是一個好辦法。

凡行政院不曉得的政務，如何能令其負責呢？因現行憲法規定考試院有提案權，而監察院則無，故監察院提請大法官解釋。大法官不察本憲法之精神，竟作類推解釋為「監察院關於所掌事項，得向立法院提出法律案」。我去年於「行憲六年」

一文(自由中國第十卷第四期社論)中指出這是超過了解釋的範圍，而變成制定憲法了。

⑥ 關於審計機關之隸屬問題。審核政府決算，為民意機關監督政府財政收支的實際方法，此項工作，必須具備專門知識方能明瞭收支實際情形，和決算是否與預算相符，自非民意代表本身所能辦到，故民意機關之下，通常設有審計機關來擔負此項實際工作。五五憲草及實施憲政前之政府組織，均將審計機關隸屬於監察院，在當時視立法和監察二權為治權，屬於中央政府之一的立場之下，這樣設計也許是對的。可是政協憲草採行了議會制度，而審核預算乃議會制度下立法控制行政最有效的工具，故審計機關自應置於立法院之下，方可收指揮監督之效。政協憲草關於這一部份，其設計如左：

- ① 行政院會計年度開始三個月前，應將下年度預算案，提出於立法院(政協憲草第六〇條)。
  - ② 行政院於會計年度結束後四個月內，提出決算於立法院(同第七四條)。
  - ③ 立法院關於決算之審核，得選舉審計長，由總統任命之(同第七五條第一項)。
  - ④ 審計長於審核結束後三個月內，提出審核報告於立法院(同第七六條)。
- 上項設計，係將審計機關隸屬於立法院，對立

法院負責，其工作屬於技術性的。在制憲大會上根據五五憲章及行憲前的成例，仍將審計機關隸屬於監察院，惟其對立法院之關係則未變更。茲將現行憲法有關審計條文，列舉如下：

- ① 監察院為國家最高監察機關，行使同意，彈劾，糾舉及「審計」權（現行憲法第九〇條）。
- ② 監察院設審計長，由總統提名，經立法院同意任命之（同第一〇四條）。
- ③ 行政院於會計年度開始三個月前，應將下年度預算案提出於立法院（同第五九條）。
- ④ 行政院於會計年度結束後四個月內，應提出決算於監察院（同第六〇條）。
- ⑤ 審計長應於行政院提出決算後三個月內，依法完成其審核，並提出審核報告於立法院（同第一〇五條）。

我們看了上述有關條文之後，可知現行憲法是如何的由政協憲草與五五憲草揉和而成，儘管是勉強湊合的。同時，我們亦可明瞭國民黨的國大代表們是如何的想要維持五五憲草的形式，儘管是支離破碎的。

審計機關原是為立法院做技術上的工作，可是在形式上又憑空的隸屬於監察院，因此，使我深感今後如要修改憲法，應將監察院改為國會之上議院，使其表裏如一，責任分明。

政協憲草的條文，是君勱先生根據政協會議通過的修改原則而起草的，上文已言之，三十五年夏政協憲草在重慶審議完竣後，君勱先生遺返上海，在上海舉行大規模之講演會數十次，宣傳這部憲草的要義。及講演完畢，遂將講稿彙集成冊，名曰「中華民國民主憲法十講」，交由上海商務印書館出版。茲錄各次講題目如左：

- 第一講 國家為甚麼要憲法？
  - 第二講 吾國憲政何以至今沒有確立？
  - 第三講 人權為憲政基本
  - 第四講 國民大會問題
  - 第五講 行政權（總統與行政院）
  - 第六講 立法權（立法院等）
  - 第七講 司法獨立
  - 第八講 民主國政黨
  - 第九講 立憲國家財政
  - 第十講 朝野上下之大責任。
- 書成，君勱先生在序文中說：
- 「吾之所以發起此項講稿，為國民解釋憲法之要義，亦望全國人民瞭然於制憲之不易，羣策群力於此次憲法之共同承認與共有效施行，庶幾三十餘年來國人翹首以待之制憲大業，終於確定矣乎」。

先生之用意，蓋可媲美於美國之漢密爾頓與麥迭生諸先哲，他們於美國制憲會議後，或著文或講演，勸告各州贊同那部憲法。

這三十六年憲法公布之後，君勳先生於是年夏間，囑我請政府設立一憲法說明書起草委員會，將本憲去起草的原意和審議經過與夫制憲大會之討議，逐條加以說明，俾國人明瞭這部憲法之來龍去脈。

## 中國民主憲政之母——張君勳先生

劉東巖

達則兼善天下，困則講學四方，此古聖先賢之所用心，亦志士仁人之所抱負者也。刻寓美國進修講學之寶山張嘉森君勳先生，其一生志業，殆可以此兩語概之。

先生秉性恬淡，富於熱情，虛懷若谷，嗜學如命。曾先後於民國十二年在上海創辦政治大學，於民國廿二年在廣州創辦學海書院，抗戰期中，民國廿九年又曾於大理洱海之濱創設民族文化書院以啓迪後進、陶育英才。畢生嘗思盡瘁於教育，雖格於環境，難償所願，但桃李滿天下，其思想人格，蓋早已深映於人心矣！近年講學印、美，生活雖似艱困，仍能處之泰然，誨人不倦而怡然自得。苟非修養有素，曷克臻此。因以知先生憂國深遠，無間窮通，其卓識碩見，固有非常人所可企及者。

先生精研憲法，篤信民主政治。嘗倡民主憲政

。我乃簽請當時國民政府主席 蔣公設立一包括各黨派之十六人憲法說明書起草委員會，君勳先生和我均爲委員。終因政局動盪，大家只注意經濟和戰事問題，起草委員會遂未能成立。由此可見君勳先生之重視這部憲法，而衷心希望我國憲政之能由此推行。

四四、一一、二八。

運動，數十年如一日。中華民國現行憲法之創制，先生之力爲多。譽爲中國民主憲政之母，誰曰不宜。民國二十年四月十六日曾創立中國國家社會黨於北平，民國三十五年八月十五日，擴而充之，復改創中國民主社會黨於上海。集黨內全國之俊秀，以與中國國民黨、中國青年黨及海內外賢達，共同制定憲法，共同實施憲政。遂以奠定中華民國民主憲政之永久基礎。當此舉世震撼風雨飄搖之會，無論我國政府或人民，直到於今受其賜。先生奮闘其間，雖飽經艱險與阻碍而行不稍挫，志不稍衰，其氣魄與毅力爲何如乎？先生一生不尙赫赫之功，但其志業之宏施，則固已兼善天下矣！

溯自對暴日抗戰正酣之際，先生嘗卜居於重慶之汪山。余每自錦城赴渝，輒嘗過從請益。晨明而往，相與縱論天下事，初不覺日之已及也。比及

勝利還都，又嘗與交換國是意見於京滬。先生嘗謂：「民國十三年以後，余以爲中國之隱憂，在外患，在敵國，所以指導國人者，當以國家爲本位。……國民之第一義務，在効忠國家，至於政權得失，聽諸天命，不必強求。若借外力以事內爭，而置祖國之主權於不顧，即令有成，或以滋亂，或自取辱，非所忍出也。……政治上之是非，不決於理論而決於成敗。成而有權也，雖非亦是，雖罪亦功；敗而無權也，雖是亦非，雖功亦罪。」又謂：「領袖人物應具備體力智力德力三種條件。智力應包含先見、博大、定識、深謀、知人五項；德力應包含仁愛、真誠、公忠、度量、壯烈五項。至於今後中國政治上之領導人物，尤應具備次列三種資格：第一須能深識國家之本質；第二須能深曉現代國家中

之制度，根據以身作則之精神而安排之，確立之；第三須能對於相反的思潮與制度，知所抉擇。」以今觀昔，舉事例證，益信其言之確當而不移。年來先生旅居海外，每嘗嘆曰：「政治上如不需要我，則學問興趣，足夠消磨歲月；政治上如需要我，則我以愛國家愛文化之故，自不能不應當兵義務之徵召。」觀其言如見其人，其謀國之忠勤，秉性之淡泊，有如此者。元首賢明，國當復興，徵召之期，會有日矣！

今年農曆十二月二十五日爲 先生七旬誕辰，爰述若干年來相與過從之心得，爲 先生壽！其所嘗貢獻與國家民族者，固無間於困達與窮通也。古謂「仁者壽」，君勸先生有焉！

中華民國四十四年雙十國慶日於臺北市

## 希伯來、希臘和羅馬時代的倫理經濟觀

· 蔣勻田

### (一)

近百年來，人種學對古代湮沒的人類專跡，雖有甚多的新發現，但對史前人類經濟生活的變遷，仍無法探究其詳細的形態；對其時經濟觀念的發展，則知之更鮮。

舊約書民數記等篇的記載，充滿了家族社會（Tribal society）間爲生活形態鬭爭的事蹟，這些事

蹟，反映出當時個人經濟行爲，完全受制於其所屬社會的教條。有敢故違其教條，而私藏戰爭的虜掠物者，必立被其社會依據神命處死。當時社會，雖允許私有財產的存在，而公有財產則爲主體。個人的經濟行爲，更須受社會的約束。這是當時希伯來社會的經濟觀念。這種觀念乃形成於當時的教條。而這個教條則出自神與人的契約，稱之爲摩西律法。這個律法則以表彰公道，(Justice)與仁慈(Mercy)

爲目的。

在經濟行爲上固然有神約可守；但是因爲異族鬭爭的結果，用俘虜充當奴隸，造成社會階級與貧富之分，引起個人貪求之慾，於是私有財產乃日形發達，而內外的商業交易也日漸繁盛，希伯來帝國就在這個社會基礎上長成。因爲種族間戰爭的結果，與政治上的貪墨，乃衝破神人間有關經濟的公約。

希伯來原始的經濟結構雖改變；但其經濟觀念，仍維持傳統的說法，當時的所謂先知，(Pope)反對新興社會的貪墨，勸誡人們應依靠神約，以公道與仁慈爲經濟行爲的準繩，可爲明證。他們譴責暴富的新商人階級，因而一再宣傳私有財產權的限制。這般先知的經濟思想，雖未能完全改變當時的經濟發展，但亦有其成功的方面。如禁止債權人征索債務人之衣服及器具，爲猶太人法律之重要原則，其他國家法律，亦多受此原則影響，至今其風未替。

我們可以說舊約時代的希來伯社會經濟，雖未能完全依照公道與仁慈愛的倫理觀念發展，然當時的經濟思想，却未脫離倫理觀念的範疇。

## (二)

希伯來初期文化之經濟思想，固然染有濃厚的倫理觀念，而希臘初期的經濟思想，更富有倫理觀

念。柏拉圖的理想國，雖抱對當時社會改造的理想，然對於經濟問題，除主張公有財產外，僅論到分工問題，因分工的結果，人各有所專，不能自給，商業組織乃應之而生。至於分工對於社會經濟的影響如何，則未進一步研究之。所以未引起柏氏對於商業的價值觀念。在理想國中，有所謂優秀階層(Elite)，柏氏對此一階層，主張禁爲財富的經營，應專心依據理智，以治理社會。故柏氏的倫理經濟觀，似有固定的對象。

在當時希臘諸哲中，對於經濟思想能有條分縷析的說明，首推柏氏之高足亞里斯多德。

亞里斯多德對於經濟學的貢獻，在希臘時代，實爲第一人。其經濟學說不但載於其名著政治學(Politics)中，且散見於其名著倫理學(Ethics)裡。納經濟問題於倫理學中，則亞氏的經濟思想，不能脫離倫理觀念，可以想見。

亞氏政治學中反對柏拉圖的公有財產意見，考亞氏所注意者，不在私有財產之取銷，而在財產使用方法之自由與開明。是亞氏對於私有財產的價值觀念之衡量，不在所有權之誰屬，而在使用權之方式。但據我看來，亞氏對於私有財產的意見，雖與柏拉圖相左，亦祇是從另一方面調和當時的經濟事實與倫理觀念而已。

亞里斯多德的經濟思想，在當時最爲成熟，根據他對於經濟的分析，可劃爲三個範疇；(一)經

濟範圍的界說；(二)交易的分析；(三)貨幣學說。

經濟範圍的界說，分爲兩面：一爲經濟本體 (Economy Proper) 乃專論家政管理的科學，討論如何從家政，村政擴展至城邦。一面爲供給的科學，專講財物經營之藝術。

亞氏因分析供給的問題，乃進而研究交易的技術，以謀供給之適應需求。亞氏分交易技術爲自然交易 (Natural form of exchange) 與非自然交易 (Unnatural form of exchange) 兩類。亞氏的政治學裡會這樣說「自然交易，乃所以滿足人的自然慾望者。」

交易的對象，當然爲貨物，貨物何以能交易呢？亞氏說：「我們所有之物，均有二用，雖同係一物之所具，但不是一樣的形態，一個乃正當用途，一個則非正當用途，或可稱爲第二用途。如鞋子本用以適足；但亦可用以交換他物，二者皆係鞋子的用處。」由於所引亞氏對於貨物用途的分析，我們可以說：貨物的交換價值與使用價值之說，乃亞里斯多德所發明，並非亞丹斯密的窺見。至今經濟學者仍多沿用之。從亞氏正當用途與不正當用途的說法，則亞氏對於交易用途的看法，已含有褒貶的倫理觀念了。但亞氏並不如希伯來的先知們，積極的反對交易。因爲交易不一定就是不自然的供給 (Unnatural form supply)，而由人們漸需以交易滿

足其需要所緣起。

因交易的認識，引起了亞氏對於貨幣觀念的分析。亞氏指出物物交易 (Barter) 之不方便，乃有間接交易，尋謀先確定交易價值度的辦法，於是金屬鑄的貨幣乃變爲交易的媒介。交易的自然意思，原爲滿足豐富的慾望，但因貨幣之興，而原意乃渺然不存，於是交易乃變成獵取金錢的方法。但亞氏認爲牟利最劣的形式，却係以金錢本身爲聚集的來源，則重利盤剝 (Usury) 之謂。亞氏認爲貨幣祇能用爲交易的媒介，不應用以生利，因貨幣本身不能生產 (Barren)。故以重利盤剝聚財，乃聚斂方法中最下流的。所以亞氏主張限制個人商業的範圍，而以倫理基礎爲交易的指導。亞氏這種商業的倫理觀念，至中世紀基督教對於商業的反對，仍引爲依據。

亞氏分析貨幣在經濟過程中，表現了兩種功能，一種爲交易的媒介，一種爲貨幣資本 (Money Capital)。亞氏對貨幣功用的兩分法，實爲經濟思想界第一人。亞氏倫理學第五冊中關於經濟的論說，似已識貨幣有度量價值的功能。貨幣有度量價值的功用，所以可因之以成立平等的交易，此則亞氏所謂商業行爲應以公道 (Justice) 爲準的意思。因此亞氏一方面認爲交易基於慾望之需要，一方面又提出「比例的平等」 (Proportionate equality) 乃交易的先在條件。亞氏的經濟倫理觀念，實爲中世



紀公平價格 (Just price) 的學說所由來。

(14)

羅馬帝國對於經濟思想，雖無貢獻，然羅馬法基於人人平等的觀念，對於經濟關係的規定，却一反亞里斯多德以上諸哲限制私有財產權的觀念，同時更保障契約自由的權利。羅馬法對於私有財產權與契約自由的承認，實為歐洲近代資本主義敞開方便之門。假使我們說亞里斯多德的倫理經濟觀，係中世紀宗教法典 (Canon Law) 的本源，則我們亦可說羅馬法乃資本主義的法理及制度之重要基礎。羅馬帝國因為哲學的貧乏，引致希伯來思想的侵入，而基督教義實為先驅。

柏拉圖和亞里斯多德的經濟思想，雖皆服以倫理的外衣，但都不反對奴隸制度。羅馬人對於奴隸制度確有顯著不同之見，希臘諸哲為奴隸制度解釋之理論，已不復為羅馬人所樂道；且進而追詢奴隸制度，是否為自然的制度 (Natural institution)。當時惟一經濟學家蒲林革 (Plinius) 即同意用於農業之奴工，效率不高之說。

羅馬帝國於彭尼克戰爭 (Punic wars) 之後，因戰爭的兼併，大農莊 (Latifundia) 乃興起，普遍使用奴工耕作，以地面太廣，監督困難，工作的效能太低，是以農奴的使用，已感甚不經濟。同時征服的時期過去，奴隸的來源已鮮，農奴制的經濟

理由，不易存在。當時工商業之經營，縱非以斂財為目的，亦多被視為非正當職業，只合奴隸，平民 (Plēbeian)，與外國人經營之。因此羅馬的社會，儘管在一部富有普遍主義精神的羅馬法治下，仍難免成為自由人，平民與貧苦奴隸雜處的現象，基督教的救世精神，乃得乘虛而入。

路加福音第四章有一段記載說：耶穌在拿薩勒的教堂裡曾宣讀以賽亞書中的一段話如下：「宣傳福音給窮人，撫慰愁苦的人，解放被俘的人，恢復被壓迫者的自由」。他繼續說：「今日這些金句 (Scripture) 實現了嗎？」無論人們對於這節福音如何看法，但總不能否認耶穌以救世主 (Messiah) 自任的心情，志在解放被壓迫和窮苦的大眾。對於剝削階級，不顧同類的痛苦，只知累積私人的財富，耶穌是訶責的，並以神的震怒將臨，誅誠剝削階級。此皆與過去先知的誠條相同；可是耶穌的教義中心，已由公道進到人類的「愛」了。換言之，即已由消極的限制個人的不當行為，進而主張整個社會的改革了。

耶穌的教條亦與希臘諸哲的主張相異。柏拉圖固以貴族關係，不愜意於商業主義與民主的興起，即亞里斯多德亦頗有此傾向。所以他們抨擊追求財富之惡，乃是一種反動；而耶穌之抨擊剝削階級，則出於積極改革的要求。柏拉圖的理想國僅保障自由公民的美滿生活，且以城邦為範圍；而耶穌則為

全人類宣傳福音。柏拉圖與亞里斯多德皆爲奴隸制度說法；而耶穌則認爲凡人皆係兄弟，應普遍互愛，這種精神當然與奴隸制度不能相容。耶穌最早的門徒，包括了奴隸，窮人，漁夫，和技工，這種平等的精神，雖未克轉變當時社會的現象，但確成爲今日西歐文化的主流了。斯時羅馬帝國已日漸衰亡，而基督教的力量，則普遍於羅馬帝國所統治的疆域內。奴隸與平民，受新宗教及其社會理想之涵蓋，乃群相觀摩，放棄物質生活改善的希望，而專注於精神方面的伸揚，於是宗教精神與物質經濟問題，成爲抵觸的發展。然教會制度，對於中世紀經濟的結構，仍有極深影響。

羅馬帝國時代，以云哲學思想，則確屬碌碌不足道，然其所產生的兩大特色；一爲羅馬法之普遍齊平精神，一爲基督教之博愛平等精神，實奠定了歐洲近代文明的基礎。

#### (四)

中世紀時期，自第五世紀羅馬的滅亡至十五世紀末葉，約千年之間，希臘與羅馬的文明，雖然受野蠻主義 (Barbarian) 之遏制，但中世紀社會，與古代社會，並未完全絕緣。中世紀私有土地之分配與管理，即導源於羅馬後期之大農莊 (Latifundia)。因羅馬法承認奴隸的公民身份，當時經濟學家對於農奴效力又懷疑，加以耶穌解放奴隸之呼聲，

使奴隸日漸稀少，故中世紀的大農莊，不得不放棄農奴耕作的辦法，而改用自由佃農耕種。演至十四世紀，佃農又固釘於地主的農莊，租佃制又成爲新的經濟枷鎖，佃農又取農奴之地位而代之。同時大地主的領域，不但成爲新的經濟單位，且成爲新的政治力量，即此而封建社會的基礎以立。

羅馬帝國滅亡以後，教會更廣遍的設立，其精神的與物界的領導權亦隨之而增。中世紀的教會，對人世一面行爲的指導，構成當時經濟組織最重要的柱石。教會既總攬人世的與精神的領導權，所以能使教會的理論，完全調協於當時的封建社會。當時的經濟觀念，乃基督教條的一部份。可是基督的教條，管理經濟世界，確嫌不夠。耶穌也曾說過：「上帝的歸於上帝，凱撒的歸於凱撒」。由這兩句話，可知耶穌本人對於人神兩界，劃分的本極清楚，以精神界的教義，應付當變的經濟問題，終有時過境遷之感。所以中世紀的宗教法典，不得不乞靈於亞里斯多德的經濟倫理觀。中世紀的教典經濟學說，乃揉合耶穌的福音，早期先知的教條與亞里斯多德的科學，哲學而一之。這種文化的大會合，乃歐洲近代文化的根源。所以近代文化的長成，乃由於異流的會合，而不是辯證法的矛盾否定。

教典法理家 (Canonist) 接受亞里斯多德劃分經濟學爲三個範疇的說法。他們意念中的經濟學，乃一叢人爲的律法，不是科學定律的意思，此一叢

律法，即係道德律，所以謀保證經濟活動之行政而已。此種經濟理論，實乃以亞里斯德之理論為內容，而以神學為基礎。所以勸誡對財富之貪慾與強求，主張救濟同教弟兄之急，應先於個人物質之進取，神的世界之救恩，更重於人世之物質慾望。故凡任意剝削與增加貧富懸殊的經濟行為，必為教會所唾棄。

教典的經濟理論固然勸阻財富的進取，可是羅馬法對於私有財產的規定與觀念，同時亦流行於中世紀，也有啓示當時經濟行為的作用。所以教典的經濟觀，與當時立基甚厚的私有財產制度，暨因城鎮之興起，交易市場之擴充，而日增的商業行為形成對立。湯麻斯 (Saint Thomas Aquinas) 乃應時而起，依據亞里斯多德的哲學，分財產權為所得 (Power of acquisition) 與使用 (Power of administration) 兩面。提出非私有財產制度有善惡，乃使用財產而發生善惡之論調，希圖調和教會的規律與當時的經濟生活。

湯麻斯以調和私有財產存在的觀點，繼之乃說明商業行為的理由。湯麻斯亦同意亞里斯多德的說法，認為商業行為非自然現象，有降落人的品格之傾向。但在此不完善的世界裡，商業行為實為不可避免之惡，假使商人僅為維持家庭生活，商業的目的又不背於國家的利益，則亦有存在的理由。湯麻斯調和財產與商業存在的理由，皆見於孟羅 (A. E.

Monroe) 的古代經濟思想中，學者可以參閱，此處無法詳徵。亞里斯多德曾提出交易價值平等的觀念，希伯來的先知們亦曾提出公平價格的觀念，所以湯麻斯承認商業行為的理由，亦說交易行為的善惡，即視其是否合於公道。公道價格之說，目的即在阻止以交易為斂財之道。而當時的民法，以羅馬法為基礎，則鼓勵售價可以昂於所值。故湯麻斯謂不公道的價格，有背於神法，神法應優於人為的法律。照湯麻斯的意思，商業存在惟一的理由，即在謀增公共的福利，是以必須保證交易双方的利益。

羅馬法與宗教法對於利息的觀點，亦適相反。舊約出埃及第二十二章即有禁止重利剝削神的子民之箴言。以利息斂財，耶穌亦視之為惡。亞希萊 (W. G. Ashley) 的英國經濟史與理論大綱曾引證一七九年的拉特蘭大會議 (Lateran Council) 中所訂各種禁令，以禁止利息冠其首。但中世紀末葉，利息市場，因可引羅馬法為奧援，仍日形擴張。關於利息問題，當時除宗教法與羅馬法處相反的立場外，其他相反的意見尚多：如法郎西士 (Fronçois De Mayronis) 即說：「從自然法觀點，利息並無違法之處」。然其後路德仍維持經典派對利息之意見，而嘉勒文 (Calvin) 在一封名札裏，則不認取利為有罪。千餘年來關於利息問題的意見，出入甚多。可知對一歷史事實，雖處同一環境，亦觀念互起，毫無一定之法則。馬克斯認為經濟條件可以

決定一切思想，未免太武斷矣。

(五)

以上所舉四種經濟思想，一為希伯來宗教家對當時經濟現象的意見；一為亞里斯多德對當時經濟現象的意見；一為羅馬法對當時經濟的規定；一為湯麻斯所領導的經院派哲學對當時經濟現象的意見。各有其哲學背景，試分述之。

希伯來的哲學精神，在舊約時代則以公道為一切行為的標準，在新約時代，耶穌則更提出愛的觀念，以勸勉世人。更把愛的對象推及全人類，打破了當時種族的界限。既以公道與愛為教條，當然重視人類全體的福音，對個人牟利的經濟行為，不顧全社會的福利，而有背公道與愛的原則者，當然不能獎進。在經濟的現實環境裏，反對個人財富的累集，遏制經濟自發的一切規章，其勢甚難。故宗教家乃欲藉超越的神威，以限制私人不正當的經濟行為，所以有神人公約的教條。一面消極的限制慾望，一面又發展宗教的積極精神，提倡效法神的完美和超越的精神，以超拔人於物質關係之中。所以我們可以說宗教家處理經濟問題的態度，一種為堵塞；一種為脫離。堵塞可能一時有效；但不能持久。脫離可能少數人成功；但不能普遍。可是這兩種方式的失敗，不包含說：倫理經濟觀不能建立，以下當詳論之；更不是宗教精神本身的失敗，宗教精神祇在

超脫於關係的連鎖，不限於管理經濟問題。但是超脫的精神和觀念，却有助於倫理的經濟觀之建立。

亞里斯多德的哲學，建立在其生物學的概念上。他由生物學出發，因而講相，講質料，講種，講類和種差，講類和種差如何構成種，相和質料如何構成個別的複合物。這是亞氏哲學上生機的 (Organic) 系統的 (Hierarchical)，和連續體 (Continuum) 的概念所由立。因為講系統的和連續體的發展，必然反對原子的 (Atomic) 和放任的社會觀。把這一套觀念運用在經濟關係上，所以構成了亞氏的倫理經濟觀。亞氏對於經濟的三類分法，梯形相接的發展，就是生物系統發展概念的運用。既以系統的概念運用到經濟上，所以有限制個人商業行為範圍的結論，與宗教家堵塞經濟發展的態度，祇是程度的差別，並非性質的不同。其以倫理指導商業行為的主張，較之宗教家以超越觀念脫離經濟關係的方式，是比較接近解決經濟問題的領域了。可是亞氏雖係當時第一流經濟事實分析者，但並未能知道經濟發展的真正力量，所以不能建立領導經濟關係的方式。

羅馬法是斯多噶哲學 (Stoic Philosophy) 精神的產品，其精義即在一理齊平，人皆平等。諾斯羅伯 (Northrop) 在其近著民族的自制 (The Making of the Nations) 第十章有一段話說：羅馬的奧革斯 (Augustus) 大帝「一方循道德的和理性的普

遍主義 (Universalism) 之指示，尊重憲法的治理 (Constitutional Settlement)，同時更循自由道德

原則之指示，盡量保存文化的和有活力的法律之歧異性」。又說：「希臘的自然哲學與羅馬的斯多噶哲學所以風化羅馬西方世界者，尙不僅此。道德自由與道德人的觀念，由理論涵攝的例則，而演成羅馬的構造法 (Constitutional Law)。此乃張佛泉教授所譯的名詞)，使人皆生而得平等於法律之前。雖於耶穌降生的一世紀，羅馬普遍的社會皆充滿了奴隸，而羅馬斯多噶哲學家所造的西方法律科學之羅馬法，依其法典首編的若干有關條文，即可變奴隸爲羅馬之公民。具羅馬斯多噶概念的自然法，對一切人皆等量齊觀，不僅爲當時法律哲學家所接受，並爲漸揚的輿論所承認，即若干政治家亦認一社會之內，或爲奴隸，或爲自由人，殊不相宜。雖說這種變遷的步驟甚緩，須知有活力的法律生活習慣，絕不能變之於崇朝之間。希臘的科學與斯多噶哲學，已使羅馬蹈常習故的情形，在道德與法律之前，失其威靈」。從所引諾氏這一段話裡，羅馬法雖保護個人私有財產權，保護契約自由權，並非重在後世所發展的個人主義，其倫理觀念，實重在人人皆應平等於法律之前。這是一理齊平的精神，乃是與個人主義相反的普遍主義 (Universalism) 所以有人說，羅馬法是葛羅秀士 (Grotius) 國際法理論的先聲。這種普遍主義的精神，與耶穌平等相愛的教

義，極其相容，所以基督教能夠徹底風化西方世界，這是主要的原因。在這兩種精神交流之下，本易建立個倫理的世界經濟學，領導以後世界的經濟發展，乃以後世界經濟發展爲個人資本主義，與普遍主義的精神，大相逕庭，爲馬克思共產主義留了孳生的田園，此誠人類歷史上一大憾事。

中世紀經典法律的思想背景，實以耶穌教義爲基礎，湯麻生目視當時經濟事實，去基督之教義甚遠，乃採用亞里斯多德的哲學，以調和教義與經濟事實之間。然亞氏對其時代經濟事實發展的真正力量，並未分析明白，雖在分析的步驟上，似較優於基督教義的堵塞方式，然既不知真正發展力之所在，自無法演出有效的示範；況中世紀去亞氏的時代已遠，亞氏的經濟理論，自更失其時效。是以湯麻生據亞氏學說以調和當時經濟事實與教會法典之間，更不足爲當時經濟發展的示範。反使當時的工商社會，藉羅馬法保護財產自由與契約自由之法理，對抗宗教法律，而走向私人資本主義之途徑，重商主義乃應運而生。於是社會經濟事實的發展，乃走在經濟理論示範之前，去倫理經濟建造的可能途徑愈遠，此馬克斯所謂經濟結構爲下層組織，決定一切制度與思想之由來。但由馬氏之言，則一種經濟結構，祇應有一種思想的反映，可是歷史上尋不出祇有一種思想的時代。就上所舉的希伯來，希臘，羅馬與中世紀四時期每一經濟現象言之，皆有相

反的經濟思想，至於其他方面的思想，則更爲紛歧。即足證明思想的發生，無一定的法則，更非生產工具所可決定。

但千餘年來的經濟論著，多半係對經濟現象的解釋，則係事實。然此乃受自然科學研究方法之影響。經濟學家專以觀察經濟現象，分析經濟現象，規納出經濟定律爲能事。近代以來，此類努力確有斐然的成績，未可厚非。然謂經濟定律，完全等於自然律之客觀與確實，則事未盡然。余嘗分所有的經濟定律爲兩類：一爲受自然律影響的經濟定律，二爲受社會文化影響的經濟定律。第一類定律，軌範人的經濟行爲對自然關係，隨自然科學之進步而變遷與發展。如蒸氣機之發明，所影響於工業生產力者何如，電力之使用，所影響於工業生產力者如何，將來原子力之用於工業生產，其影響又將如何，凡此類經濟定律，當然須受自然科學律之支配。第二類經濟定律，軌範人的經濟行爲對社會關係，不能免却人的價值判斷。如工資基金說，即係人爲的經濟概念，與自然律不同。應隨社會文化而變。經濟問題的本質即係人對自然的征服，以增加有效用的財富。在征服自然的進程中，不能背於自然律，所以應選用合於自然律的經濟定律，以指導生產階段的經濟行爲。時至今日，無論資本主義的經濟制度，與社會主義的經濟制度，指導生產的定律，並沒有什麼差別，就因爲這些第一類定律，不

能背於自然律。征服自然的結果，如何配用於人生，現在世界的經濟問題，就發生於此階段。假使生產問題，不應有背於人的價值觀念，則分配生產的結果，即應基於人的文化價值與倫理觀念。必如此，然後第二類經濟定律，始符合第一類定律征服自然的目的。如工資基金說，固不符合第一類定律的目的。剩餘價值論也背於第一類定律指導生產的過程。第二類定律的倫理觀念，與第一類定律征服自然的過程連鎖起來，此爲新經濟學之出路。以後當爲專章以論之。

## (六)

馬克斯稱其所倡導的共產主義爲科學的社會主義，因其所襲用的辯證法，在馬氏看來是最可靠的方法。歷史若真依照正，反，合的程序在那自變，猶之春，夏，秋，冬在那循環的變，人皆無所容心於辯證之中，換言之，即善惡的價值觀念，或苦樂的價值觀念，對於歷史的變化，皆不能發生示範的作用，則變的結果，未必即爲馬氏所希望的無階級的社會。此即諾斯羅伯在其名著東西會合第六章所說：黑格爾與馬克斯皆犯了「等歷史的實然(Sein)爲應然(Ought)的毛病」了。春，夏，秋，冬循環着變，純粹係自然規律，不發生價值觀念浸入的問題。然則，農奴之變爲佃農，奴隸之變爲公民，也能說沒有價值的觀念浸入嗎？有了價值觀念浸入

，其性質即不等於自然律了。這個道理，應為哲學家及社會科學家所瞭解。

從分析經濟事實，以發現第二類經濟定律，是否適合於自然科學所促成的新經濟發展的力量，而謀配合第一類經濟定律，隨時為之剪裁則可，若視分析的結果，可以發現永恆的經濟定律，而此等定律，可以有自然律的確切效力，自動調節經濟事實，無需人以匠心為之平均酌濟，發展至今的經濟史事，已證其為不可能。然李加圖以來多數經濟學家之成見，確認第二類經濟定律之效力，等於物界的自然律，其毛病亦係視「實然」為「應然」。我認為第一類經濟定律，祇能得之於自然科學取物的規律中，不能得之於經濟事實單方面的分析。單方面分析經濟事實所得的結論，都係第二類經濟定律，能以「應然」的倫理觀念，示範其經濟事實「實然」的發展，為之補偏救頹，則有效的倫理經濟制度，並不難建立。吾人較之昔臘、羅馬諸哲，遲生兩千餘年，目接古往今來之經濟，知有所謂歷史派經濟，計劃經濟，統制經濟，與羅斯福的新政，皆係謀以「應然」的經濟觀點，統攝「實然」的經濟趨向，而謀收補偏救弊之功。至其成敗得失，則係方法問題。此即說明經濟的第二類定律，必待價值觀念之剪裁，始能宏濟周洽，符合經濟發展的目的。東西會合第七章中，諾氏批評美國的法律實在主義 (Legal realism) 說：「法律實在主義核心的謬誤，在於社會

科學所以別於自然科學者，為社會科學之面對價值問題，同於面對事實問題。其所以如此者，我們考驗社會，不僅止於事實如何，且須進而謀求變更這類事實，以達於更合理的狀態」。經濟學固離不開經濟事實，然亦必是謀達更合理狀態的社會科學，所以不能脫離倫理觀念。此點以後當為專章以伸論之。

### (七)

三十二年前吾師張君勸先生，提出「科學非萬能的，不能解決一切人生問題，哲學必然存在」的主張，引起中國思想界的人生觀論戰。實則科學不能完全解決人生問題，乃係至理名言。蓋人生問題，必有道德價值之一面，自然科學根本與價值問題無關，則科學如何能完全解決人生的問題呢？社會科學中以經濟學的定理，較近乎自然律，上節已詳言之。然英國經濟大師凱恩斯主張政府酌濟於生產消費之間，以維持經濟平衡的觀念，即落到第二類經濟定律內，不能脫離心理的價值判斷，自不能離開哲學範圍，遑論法律，政治等社會科學矣。

諾斯羅伯近著民族之自制第十一章有一段話，可與君勸先生科學不能解決一切人生問題的主張，互相證明。茲引之如下：「近代西方人與古代西方人有一相同之點，即循科學途徑探知自然界個別事物。視之為理論上推演出的例證，定律之對於法律與

政治的重要，猶之對於機械及工程的重要一樣。然古今西方人亦有其極大的差別，古代西方人，重視物理的哲學，所以追求科學知識，更尊重其道德的，法律的與宗教的涵義，近代西方人追求科學知識，則僅尊重其技術的使用。除艾因斯坦，蒲蘭克（Planck）艾丁頓（Eddington）與懷德海數人外，近代科學思想家之所重者，乃機械學而非哲學也。既普遍輕視物理的哲學，又操有極大威力的工具，和極富於危險破壞性的武器，而復不誨之以道德的規範，約之以法律的繩墨，陶之以宗教的箴言，使之慄然明辯於使用此種工具的善惡問題，此其所以難逃於悲慘的結果也。根據諾氏這段議論，可知道德與宗教的訓育，不應在追求科學知識之下，俾人先備利用科學技能的道德修養，人類始可免於浩劫。茲再舉君勳先生近著義理學綱要第九章一段話如下：「人生觀中，包含善惡是非之準則，人類行為，宇宙來源，處世應樂觀或悲觀，此類問題為東方義理學之主要對象，亦即西方哲學之綜合部分（Synthetical part），為科學之所不能解答。胡適之認科學為萬能，合二者而一之，既無益於科學之促進，

同時忽視人生中之精神價值。原子彈之發明，非科學之高峯乎，然世界懷然於其殺傷人數之多，相約限制其使用於戰爭，此可知科學之上，另有一社會道德標準，此可知孔子所以說仁智，釋迦所以說悲智之双管齊下之用意所在矣」。由張先生之言，不僅科學不能解決人生一切問題，而科學之上，尤須有社會道德標準，而後科學所探求的結果，始能以善共用。與諾氏之言，完全一致。我之所以提出倫理的經濟觀，亦希望能以經濟的「應然」，領導經濟的「實然」，而免除經濟的失調與恐慌，勞工之失業與勞資的衝突，使馬克斯所謂受生產關係桎梏的生產力，得以充分發揮，而造福人類。此種社會科學不能脫離價值判斷的認識，實受君勳先生科學不能解決一切人生問題一言之薰陶。

三十二年前提出「科學非萬能的，不能解決一切人生問題」的張先生，今已屆古稀之年，猶孜孜不倦，講學於美國斯且福大學，而著述之勤，求真之切，尤為中外學人所欽慕。感於其見識之遠，訓誨之恩，謹以此文為先生壽。

## 敦 煌 紀 往

蘇 景 城

民國三十二年冬，予應常書鴻、劉衡如兩先生之聘，有甘、青之行。越明年，西北科學考察團歷

史考古組（由中央研究院，教育部，北大文科研究所，中博院籌備處合組而成）適在河西展開工作，



爾時余雖從事於敦煌藝術之研究，但該團工作人員多係在渝師友，因得追隨諸先進之後：增加見聞知識不少。三十四年夏，奉派赴滬中爲國立西北圖書館搜集文獻資料，途次樂都，西寧時，既借摩挲漢碑之夙願，復觀翁孫屯田之遺跡，至今引爲幸事！然斯行也，出於吾師立齋張先生之鼓勵爲多，今值先生七秩攬揆之辰，媿無以爲壽，爰述此行勝槩，用示不忘云爾。

### 千佛洞巡禮

敦煌地處我國西陲，自宋以後，久淪異族。故內郡人士罕至其地，因此文獻上亦鮮記載，直至清末（一九〇〇年）石室寶藏發見後，敦煌之名方震遐邇。

吾人巡禮於石室盜竊俱空之際，宜無以告慰於國人。然就其倖存於今者，猶可得而言焉：蓋聲聞遠播之「敦煌石室」，僅係千佛洞（古名莫高窟）現存四百餘窟中第一六三（伯希和編號）窟複壁內之一暗室，其中古代寫本及佛像畫軸，雖相繼被外人掘載以去，顧地不愛寶，當國立敦煌藝術研究所創設之次年，在千佛洞對面土地祠殘壁中，發現經卷雜文等六十餘種，多爲北魏時物。此祠建於清末王道士（名圖錄，卽最初發見藏經者。）時代，故是項經卷，當亦出自石室。

此外三百餘洞中之壁畫塑像及歷代碑刻十餘種

，則均屹立無恙。自漢武帝增闢河西四郡，敦煌遂成爲中西文化交流之要衝。千佛洞壁畫內容，由於當時佛教信仰發達，實以佛教故事爲其主要畫面。其附庸於此之飛天，動物，舟車，山水人物以及佛光，花邊，蓮座，藻井圖案等，亦皆形成此一藝術系統之有力分子。以繪畫作風言，敦煌藝術濫觴於北魏，適當吾國藝術遭受佛教藝術影響之際，自其開端卽已呈現印度犍陀羅派作風與元魏民族雄偉活潑曠達流利之特點。爾後隋及初唐諸洞作品，經二百餘年之精練洗刷，逐漸隨中國文化之薰陶冶鍊，其設色由簡樸漸趨華麗：其用筆更形流利爽達。盛唐以後製作，大抵金碧輝煌，豐富美麗！五代以降迄於宋初，大都承襲晚唐作風，無甚變化，中葉以後，內容貧乏；表現板滯，亦無足取。元代起自朔方，密教盛行，各窟所見壁畫內容，大部份已由經變而爲密教曼荼羅，其製作雖精，惟已漸呈衰退狀態矣。

### 西陲石刻

敦煌（包括在敦城關帝廟者）現存碑刻，有婆羅謎文經幢殘石，夔龍紋合成鸞鏡形殘石（已上六朝），武周聖歷元年李君修佛龕碑，大曆十一年隴西李府君修功德碑記，開成年間吳僧統碑，大中五年賜沙州僧政敕，景福年間都督楊公紀德頌，景福乾寧間河西道歸義軍節度索公紀德碑，乾寧元年隴

西李氏再修功德記（已上唐），至正八年莫高窟六字真言造像碣，至正十一年重修皇慶寺記（已上元。清末碑刻未列）等十一種。就中以「婆羅謎文經幢」及「莫高窟造像碣」（碣上刻有佛像及功德主題名，像周圍刻唵嘛呢八咪吽）六字真言；只漢、藏、回、蒙、西夏，五天梵書六種文字。宇內惟居庸關石刻亦備此六種文字。（較爲罕見。其餘各碑，則多與瓜、沙史事有關耳。）

三十三年冬，西北科學考察團在敦煌大方盤城側頽牆下掘得奠基石一塊，上有一「秦始皇十一年二月十七日甲辰造樂生」十五字。秦始皇爲晉武帝年號，惟十一年（西元二七五年）已改元咸寧，此石仍署秦始皇者，蓋因邊地遼遠；歷久方知耳。鑿按：西晉石刻，宋代即已罕見。近人臨洮張維（鴻汀）撰隴右金石錄時，著錄晉代金石文字，凡十二種。其中「壽昌縣印」一種係屬誤列。詳見夏氏補正稿第二條，餘十一種，皆已久佚。不圖於西陲荒漠中尙能掘得此石，彌足珍已！

西北諸省自抗戰以來，時有漢碑（如樂都出土之三老趙寬碑等，時人已有考釋。）發見，然晉代文物之晚出者，則推此石耳。

### 敦煌石室之封啓時代

敦煌石室之封閉年代，最初司坦因 *Stein*

與伯希和 *Pearl Pelliot* 氏均以爲由於宋初西

夏攻取沙州時（趙元昊取沙州當宋景祐二年，西元一〇三五年）寺僧逃避兵亂而封存，此一說也，雖會風靡一時，至民國三十三年張維譔隴右金石錄，遂持異議。張氏認爲元末兵亂，瓜州（今安西）淪沒，石室闕扃；即在其時。然此說雖較新穎，仍與事實不符，夏作民氏曾列三證以辯其非。此外陳垣氏及董作賓教授亦有新說，陳氏據通考載「大中祥符末，沙州歸義軍節度曹賢順猶表乞金字藏經，景祐至皇祐中則貢不絕」以謂石室之封閉，約當西元一〇五四年，亦即宋仁宗皇祐以後，（見敦煌劫餘錄叙文）。其實不然。蓋景祐四年雖尙有沙州（今敦煌）朝貢，然俱非曹氏所遣，而夏人之有瓜、沙、實亦等於羈縻而已。故瓜、沙之貢，並弗因夏人有瓜沙而不通上國也。董先生初謂當時因回紇之亂，倉卒封存（見所撰「敦煌紀年」一文，載在說文月刊三卷十期。）又以爲羅氏敦煌石室碎金中所收之淳化元年殘曆，應改定爲仁宗嘉祐二年（丁酉）殘曆。而夏作民氏則謂「董先生之說，蓋以北宋曆來推定殘曆年代爲依據。果則石室之封閉，至少要晚瓜沙棄守二十餘年。然據王重民氏的考證，敦煌之曆日和五代北宋曆日皆不相同；凡據五代北宋曆以推敦煌曆的說法，都不足置信」（見所撰「敦煌藏經洞封閉的年代」一文，載在卅四年蘭州西北日報西北文化周刊第三十二期。）曩者予曾以此叩詢董先生，據云不同者祇大小月，丁年建壬寅以及節氣

不至於歧異。且按王氏敦煌本曆日之研究一文（載在東方雜誌三十四卷第九號）第謂「敦煌曆與五代北宋曆，大小建朔日甲子不盡相同」（葉一五）。並無「都不足信」之語，夏氏於此，蓋未深考也。

勞貞一先生於近著「敦煌及敦煌的新史料」一文（載在大陸雜誌一卷三期）中，謂據董氏之說，石室在嘉祐以後始行封閉。夏作民氏則謂：「我們尙無法推定這殘曆（指羅氏所收殘宋曆）的年代以前，還是依照舊說，以爲最晚的有年號的寫本，是至道元年，藏經洞的封閉，大約是西夏陷沙州的時候」（見前引「藏經洞封閉的年代」一文）。予按夏氏說，較爲持平。但玩其文意，似謂正當淪陷時而封存，竊意恐未必然。第亦非遠在嘉祐以後始行封閉。意者當元昊攻取肅州（今酒泉），瓜、沙風聲漸緊之際——由平時而步入戰時，寺僧爲未雨綢繆起見，遂將集中來教之寫經畫幡等物從容封藏，冀策萬全，於理較允。勞氏又稱：「敦煌曹氏雖奉宋正朔（鑿按：但兼事遼。）實倚甘州回鶻爲外援，至仁宗天聖六年西夏滅甘州回鶻，曹氏已不能自存（鑿按：據羅叔言瓜沙曹氏年表）景祐四年以後諸貢，皆不言曹氏所遣，疑曹氏至賢順而絕。」云云，是天聖間曹氏尙未絕嗣。決不能再延二十九年之久。因此在嘉祐年中，其地當已入於西夏」。所論甚是！惟繼謂「西夏以佛教爲國教，似亦不至有毀法之

事。」則未必然。蓋夏人誠然信佛，但石室所藏，雖以佛經佔最大部份，而他如儒、道各教經典，公私文件以及諸子，史籍，韻書，詩賦，小說，度牒，星曆，契據等，亦復不一而足。就中自難免有觸犯忌諱者，此尤足爲封存於沙州陷落前之佐證也。

又或據藏經洞之封閉完好與封口處尙存宋代壁畫爲理由，以謂洞口封閉之際，是平時（指景祐二年以後）而非戰時。此點，愚見亦未敢苟同。因石室秘局後，門洞用甌封砌，復於磚圍牆壁上塗刷灰粉以滅其跡，此皆當時必需做完之事，而壁畫之績製，絕非同時所爲。由於畫面之龐大，與夫鉤勒、賦色之繁複，即在平時亦難一揮而就。證以千佛洞中之多數宋窟，皆係利用唐窟，將原有壁畫用白粉塗蓋後，重新繪製壁畫，可見封洞（其實等於複壁）滅跡，祇須墾漫粉底，並無待於繪事丹青。再證以石室所出除漢文外，尙有西藏文，梵文，于闐文，龜茲文，粟特文及突厥文，而統治其地達二百年之西夏人，竟無其片楮發見，惟未經封閉之其它洞窟積沙中，間或發現西夏文殘片，然則藏經洞之封閉較早，更無疑義矣。至石室之開啓年代，亦有數說。根據王圓籙墓誌（民國廿年）推測發現藏經在光緒二十五年五月廿五日者，有方回，衛聚賢二氏；以爲光緒二十五年或二十五年六月廿六日發現者，有勞幹，史岩二氏；以爲光緒二十六年「庚子」（郭璘所撰光緒三十二年重修千佛洞三層樓

功德記木碑有此二字)發現者，有清人郭璘及董作賓二氏；以爲光緒二十七年發現者，則係依據敦煌縣府之檔案(見說文月刊第三卷第十期「敦煌石室」一文附錄)；以爲光緒二十九年發現者，則又本諸宣統年間之甘肅通志。可謂言人人殊，莫衷一是。迨民國三十三年秋敦煌藝術研究所發現「索取經款紅帖子」(係王道士託人書寫者，原置於千佛洞下寺王道士昔曾使用之木櫃中。)後，始知發見石室寶藏之時期，爲光緒二十六年(一九〇〇)五月(郭璘碑文則題爲「庚子孟夏」)二十六日清晨。王圓籙催索經款紅帖子全文，詳予別撰「論莫高窟的創建和石室封啓年代」及「記王圓籙催募經款草丹」兩文，茲不贅述。

### 新發現北魏寫本經卷

國立敦煌藝術研究所於三十三年八月三十日修建職員宿舍時，自後園土地祠社神殘塑腹中發現經卷雜文等六十六種，殘片三十有二。其中紀年號月日者凡三：譚勝寫彌勒經，署興安三年五月十日，唐景國寫孝經，署和平二年十一月六日，佛說灌頂章句廢除過罪生死得度經，署太和十一年五月十五日。有題名者，除譚、唐二人外，尙有四卷，其面書涅槃无名論背寫維摩詰經之一卷，有釋僧肇作四字，此論係僧肇所撰。中論經第二之一卷，有「保宗所供養經六字。大般涅槃經卷第卅八之一卷，有

清信士鄭天狗爲父舊所寫供養經蘇阿陀所供養經一校定廿四字。涅槃經之一卷，有比丘僧泰四字。其佛經以外之雜文殘片，尙有毛詩，職官名冊，佛經注，寫經時日記數單等，大抵此次所發現者，多爲釋氏經典，而其寫涅槃經之卷子，爲數尤夥。

按興安，和平(漢桓帝及十六國中之張祚亦均以此紀元)，太和(用此年號者有七)均爲北魏年號，其無年號之各卷，以書法考之，亦皆北魏寫本也。

予客泉蘭時，曾寫「敦煌新出寫本毛詩、孝經合考」一文，發表於東方雜誌第四十一卷第三號。嗣因此本詩注不盡同於鄭箋，再證以正義所引及隋志謂梁有鄭玄，王肅合注之毛詩二十卷，頗疑此本所寫或即用二家之注者，惟以參考乏書，又苦無其它佐證，故未敢定讞。旋承屈翼鵬先生李莊惠書，蒙代檢玉函山房輯佚書及黃氏遺書考，仍苦佐證無着，深意以爲此本詩注解二人同行語，既與正義所引王肅注合，而其它注語，其義雖有與鄭箋相近處，然其辭句則無一語與鄭箋同，故疑只是王肅注本。又按此本當是後人合編，殆南朝人所爲，此意馬竹吾已先言之矣。

此外董希文君曾得北魏寫本曆日(存太平真君十一，十二兩年)殘卷一通，予來臺後爲之刊布於大陸雜誌一卷九期，其出處可能與敦煌研究所新發現之寫經六十餘種同一來源也。

上項卷子，雖多殘闕不全，然在學術上之價值，固可得而言焉。試分述於次：

甲，毛詩 整按：敦煌所出之儒家經典寫本，其有年代可考者，亦以李唐爲盛。據姜亮夫所舉石室本毛詩「東方之日」「駟鐵」「出車」「杜欂」「小宛」「六月」「采芣」「大明」「綿」「棫樸」「皇矣」「南山」諸篇序傳及箋辭，均與今本有異，但悉用鄭箋。鄭、王二家合注之本，蓋已亡於唐末。此外，如伯希和氏將去之尙書堯典篇王肅注釋文，亦極珍貴。據姜氏考證，王注尙書，宋時殆有傳本，然其時已屬珍聞（見說文月刊三卷十期「敦煌經卷在中國學術文化上之價值」一文）。然則書、詩王肅注本，其時固尙風行。又按隋書經籍志所列詩經注疏目錄，於鄭箋毛詩二十卷後，著錄王肅注毛詩二十卷，陸德明撰毛詩音義，間亦引用王說。是王注隋，唐之際尙存，隋書儒林傳序論南北學之流別云：「南北所治章句，好尙互有不同，江左，則易則王輔嗣，尙書則孔安國，左傳則杜元凱。河洛，左傳則服子慎，尙書周易則鄭康成，詩則並主於毛公，禮則同遵於鄭氏。」

據此，知詩毛氏之學，極盛於南北朝，子

雍雖非鄭君，但亦祖述毛公，證以此新出之北魏寫本詩注釋二人同行語既與王注合，而其它注解之義訓雖有近似鄭箋者，第其詞句則無一語同鄭箋，然則屈先生（萬里）以爲只是王肅注本者理或然歟！

抑又有進者，毛詩序作者之說，古今最滋聚訟，本師太倉唐蔚芝先生嘗折衷衆說，以謂詩序大致原出於子夏，而毛公及後經師皆有增益，漢人去古較近，其淵源自當可信焉（見所著詩經大義）。今此北魏寫本毛詩殘葉，係以序置篇首，乃仍毛、鄭之舊，馬貴與曾謂作序之人，雖無明文可考，然康成謂毛公始置諸詩之首，則自漢以前經師傳授，其去作詩之時，未甚遠也。且鴟鵂之序，見於尙書，載馳詩人之序，見於左傳，皆與作詩者同時，非後人之臆說也。夫本之以孔孟說詩之旨，參之以詩中諸序之例，而後究極夫古今詩人所詠詠之意，則詩序之不可廢也審矣！馬氏之論，雖專對朱子而發，第頗持平。整按縱如王質、朱熹諸人之說，目詩序爲村野妄人所作，但今據此本之序冠詩前，則其作偽之時代，固應在六朝以前矣。

乙，孝經 此北魏寫本孝經，殘存兩片；一自第十六章之「先必有長宗廟致其敬」起，至

十八章之「禮無容言不聞」止。一接上章之「言不聞」自「服美不安」一起，至末止。其每章之上閑且有、號，蓋所以標明章節，俾誦讀時易於識別也。予在關時經以鈔本與阮刻十三經注疏所據之玄宗御注本校勘一過，發現此寫本孝經除「慎」、「忠」、「禮」、「芝」（以上二字與北魏碑誌書法相似）、「官樽」、「罍」數字微有譌舛外，大都可與各本互勘發明。而值得吾人注意者，厥爲今本末句爲「孝子之事親終矣」，此本則作「孝子之事衆矣」，或以爲「終」、「衆」音近致譌，尤謬。夫父母之恩，所謂欲報之德，昊天罔極，奚其有窮？讀是經者，固應油然而生孝弟之心矣！

丙，曆日 敦煌通用曆日，存於今而見諸各家著錄者，似以同光四年（九二六）具注曆爲最古。予得友人董希文寄北魏曆日抄本後，因不諳曆法，婉無以報命。迨渡海來臺之次年，承董丈彥堂以陳著中西回史日曆表所錄太平真君，正平兩年之月建及朔日干支檢示，因得與寫本一一比勘，並爲文刊布於大陸雜誌。由於此寫本之發現，可證知元嘉新曆不僅在宋、齊、梁之世盛行，抑且風靡於北朝。據魏書律曆志所

記趙默修玄始曆事觀之，蓋在太平真君十一年七月以前，曾參用景初，玄始兩曆，七月以後，崔浩伏誅（魏書紀浩誅在六月）無敢異議，或即專用玄始以代景初矣。

丁，國語解 卽在上述寫本曆日之背面（顛倒書），尙寫有「國語解」數十行，董君係以縮影小幀（高僅逾寸）照片見贈，非用顯微鏡不能審視，但就書體觀之，亦爲北魏寫本，容當專文考之。

### 瓜沙文事

唐自安、史亂後，歷十餘年。瓜、沙等州遂相繼陷入吐蕃。直至宣宗大中二年（八四八），張義潮以瓜、沙、伊、西等州來歸，於是百年左衽，復爲冠裳；十郡遺黎，悉出湯火，實皆義潮之力也。

張氏自義潮收復沙州，至梁貞明中凡傳三世，歷七十年，而後始由曹氏繼長州事。義潮之殊勳介節，足以冠冕人倫，惟兩唐書皆未爲之立傳，偶有所記，亦復一鱗半爪，不足以窺全豹。昔羅叔言曾有「補唐書張義潮傳」之作，向覺明氏則更據石室祕籍暨莫高窟供養人題名以補羅傳之闕，予來臺後亦嘗參稽碑碣遺文與張氏一代史事有關者，成一「張義潮」一文，發表於學術季刊二卷四期，以彰潛德！

宋梁之時，張氏後嗣中絕，衆推曹氏。據敦煌寫本曹良才畫像記，證知曹氏乃由亳州因官而徙沙

州者)帥其土，世稱唐官朝貢者又百餘年。雖所領不過瓜、沙二州，然息民事大，保守其疆土，固猶義潮遺訓也。曹氏自五季以還，兼事遼宋，玉帛恆交於兩境，據宋、遼兩史所紀，其先後君長承襲，若合符契。往歲羅叔言會合歐薛二書及宋遼兩史紀傳，續通鑑長編，宋會要等書以考瓜沙曹氏之卒立世次，自謂粗可明白(詳見羅氏所著瓜沙曹氏年表)。惟其中仍難免闕誤，予嘗就諸史所記曹元忠(爲沙州歸義軍節度使曹義金之子)卒年並參稽石室寫本及千佛洞供養像題名，成曹元忠卒年考，以補史傳之闕。拙考已載入大陸雜誌七卷第九期，茲不具述。此外，關於張承奉與大漢金山國白衣天子事蹟，往歲王有三氏曾撰「金山國墜事拾零」一文，載在東方雜誌。

### 流沙墜簡

「漢晉簡牘」爲晚近我國學術史上四大發現之一，簡牘之出世，見於古籍者，有晉之汲冢，齊之襄陽及宋之陝右。然汲冢襄陽之物，均係竹簡；而襄陽之簡，且燬於火，惟陝右木簡，爲宋代所出木簡之一。但皆零星小品，無與於學。自甘、新木簡於一九〇八年(光緒三十四年)經司坦因氏發現後，其內容雖較前爲優，然數僅逾千，猶不足以供分析研究。逮西北科學考察團得萬簡於居延，質量俱豐，蔚爲巨觀！抗戰期間，勞貞一先生竭數載之力

，成「居延漢簡考釋」十餘萬言，對治漢史者有莫大貢獻。

三十三年冬，西科團歷史考古組在敦煌大方盤城發現先代遺物及漢簡甚多，因以確定玉門關遺址，實爲驚人收穫。關於河西四郡之建置年代，向多異說。其武威置郡，一般皆屬之武帝時代，清儒於此爭辯尤烈。據元鳳三年(前七八)之居延簡中，僅金城、張掖、酒泉、敦煌四郡而無武威。勞貞一先生曾據鹽鐵論以證武威之置郡較遲。並謂「故據漢簡推定武威置郡之大致年代，早不得逾元鳳三年十月，此簡之行文時代；晚不得逾地節三年五月，張敞視事山陽郡之時代。前後凡十年七月。」頗具卓見。今按該團掘得之「酒泉玉門都尉……」一簡(藏中央研究院)，不特可以證明玉關方位，且能推知此簡時代，確在敦煌置郡以前，彌足珍已！西科團此次發掘之敦煌簡中，有一簡係竹質，夏作民先生曾出以示予。此外，原存蘭州西北圖書館之居延漢簡三十枚，其中「黃門宦者段彭」一簡，亦係竹質。是項漢簡於西北圖書館停辦時，曾奉教育部令撥歸國立中央圖書館保藏，當政府撤離首都前夕，卽已裝運來臺，至今幸告無恙。

### 陽關訪古

三十三年冬，予與朱霽青先生及敦煌研究所副研究員張仲衡，敦煌新運服務所主任鍾德福等有陽

關、南湖之行，途次破店子時，曾梯架往觀西千佛洞（以在敦煌千佛洞之西南，故名。）壁畫，多爲唐代所修，其繪畫作風，與莫高、榆林（即安西萬佛峽）二窟佛教藝術同一系統。

由南湖行近陽關時，經過所謂古銅（或云「董」）灘者，曾檢得古泉（如新莽「大泉一百」、漢「五銖」、唐「開元通寶」等）無數，惜多已殘損耳。

予雖旅敦一載有餘，引爲憾事者二；即安西萬佛峽竟無緣觀光，再則因趕寫「敦煌石刻考」之故，復與夏作民，閣述祖兩先生爽約，不能同赴玉關。彌深悵悵！

緬懷往蹟，惟冀大陸早日光復，能償夙願。



# CONSTITUTIONAL IDEALS AND THE JUDGE

By Gray L. Dorsey

Dr. Carsun Chang is one of those rare beings who combine the best talents of the scholar and of the practical politician. In this volume in his honor, perhaps it would be appropriate to exemplify the important role of the judge in giving constitutional ideals practical effect in the daily lives of the people,

Because the letter of the law can be distorted, it is necessary that judges apply the law in good faith. But even good faith is not enough. In many situations several entirely legitimate interests will be in conflict. The judge must choose which interest is to prevail. In making this decision he can not be guided by the code provisions (or, in a common law country, by the statutes and decisions), because by the code each of the interests would be entitled to the court's protection if it were not in conflict with other interests equally entitled to protection. His criteria must be the basic ideals underlying the constitution and laws.

Examples might be cited from many fields of law to illustrate this indispensable role of judge. I have chosen two cases in an area of little commercial importance, but of great importance to the institution of the family, namely, the use of injunction with respect to removal of dead bodies. The first case is from New York, and the opinion was written by the eminent jurist, Cardozo, who later was one of the finest Justices of the United States Supreme Court. The second case is from Louisiana, which by reason of early Spanish and French sovereignty has a civil law code. This case will show that the role of the judge is extremely important in civil law as well as in common law.

## FACTS OF NEW YORK CASE

The case of *Yome v. Gorman*<sup>1</sup> was decided by the Court of Appeals of New York (the highest court of that state) in 1926. Several years before that date John D. Yome and Anna Yome, his wife, bought an eight-grave plot in Holy Cross Cemetery, maintained by the Roman Catholic Church in Brooklyn, New York. They had previously buried two infant children in the same cemetery. The certificate of ownership of the cemetery delivered to Mr. and Mrs. Yome expressly provided that burial in Holy Cross Cemetery is a privilege reserved to those who have died in communion with the Roman Catholic Church, and that the right of burial is subject to the rules and re-

---

1. *Yome v. Gorman et al.*, 242 N.Y. 395 (1926).

gulations of the Bishop of the Diocese.

Anna Yome's mother and brother died in the Roman Catholic faith and were buried in the plot. In 1925 John D. Yome, the husband, received the sacraments of the Roman Catholic Church on his deathbed, and was buried in the plot. A rule of the Roman Catholic Church forbids the removal of a body from consecrated ground to ground that is unconsecrated, or consecrated to another faith.

Shortly thereafter Anna Yome left the Roman Catholic faith, acquired a plot in a non-Catholic cemetery, where she desired and intended to be buried, and made demand upon Holy Cross Cemetery officers (who are the defendants in this suit) for permission to remove the bodies of her relatives. They refused permission on the ground that according to the rules of the Church, disinterment for removal to a cemetery of another faith would be an act of desecration.

Anna Yome brought suit in the appropriate New York court asking that Gorman and other Holy Cross Cemetery authorities be enjoined from preventing her removal of the bodies. Mrs. Yome contended that her husband was without true devotion to the tenets of the Roman Catholic Church, and did not care where he was buried if only he was close to her. Her contention was substantially the same as to her mother and brother. Of the two infant children Mrs. Yome said they were too young to have had religious convictions of their own, and so the wish of their surviving parent should be controlling. The next of kin of the deceased persons supported Mrs. Yome's request that the bodies be removed.

#### INTERESTS INVOLVED IN DISPOSITION OF A DEAD BODY

A number of possible interests to which the court might give protection are involved in cases such as this. I will enumerate them, and then, discuss which interests would be entitled to protection under New York law. Then I will reveal the court's decision, and discuss probable underlying considerations of that decision.

##### (1) *Contract Right of the Church*

Mr. and Mrs. Yome entered into an exchange of promises with the Roman Catholic Church officers in charge of Holy Cross Cemetery. They parted with consideration (money) in return for consideration (use of a burial plot). The Yomes promised they would abide by the Church rules and regulations with respect to burial. Exchange of promises for consideration ordinarily constitutes a contract. Perhaps the Church authorities have a contractual right against Mrs. Yome to leave the bodies where they are.

##### (2) *Right of Church to Enforce Its Internal Law*

All the deceased adhered to the Roman Catholic faith, and received the

last sacraments in order to gain the privilege of being buried in ground consecrated according to the rites of that Church. Perhaps the Church authorities have a right to prevent survivors from destroying the compliance of the deceased with the rules and regulations of the Church, thus possibly disturbing their souls' tenure in the eternal blissful existence to which the Church purports to help them attain. Or perhaps the Church has a right to enforce its internal law against Mrs. Yome as one who by adherence to the faith had accepted its obligations.

(3) *Right of Deceased to Have Express Wish Honored*

Perhaps there is a right in each of the deceased persons, continuing after death, that their decisions as to burial should be respected.

(4) *Right of Deceased to Have Honored the Wish He Probably Would Have Had if He Had Anticipated Circumstances that Have Arisen*

Suppose the deceased gave no thought to the circumstance that his wife should change her religion and therefore expressed no wish as to what disposition should be made of his remains in that event. Perhaps the court should try to determine what the deceased would probably have wished if he had foreseen the circumstance, and give effect to that wish.

(5) *Property Right of Survivors in Dead Bodies*

Perhaps the surviving spouse has a property right in the body of the deceased. If the wife owns her husband's body, as she would own a chattel or a living domestic animal, then she would have a claim to control the disposition of it.

(6) *Right of Survivors in Unity of the Family*

Perhaps the wife—or any close relative—has an interest in the sensitivities and feelings of the surviving family. Apparently the wife would not be content to know that her relatives bodies lie in a cemetery where she herself can not now be buried, and that she will, therefore, be separated from them in death.

(7) *Right of Survivors to Visit the Grave*

The wife, other relatives, and close friends would often want to visit the grave of the deceased persons. They would have an interest in burial at a place where no physical restraint or mental and emotional harassment would interfere with their visiting the graves.

Other interests might possibly be suggested. But I shall be content to discuss these.

### INTERESTS ENTITLED TO LEGAL PROTECTION

First, a contract right in the Church against Mrs. Yome was suggested. By all formal indicia the agreement entered into by the Yomes and the cemetery officers was indeed a contract. However, the agreements made by

the parties, and the legal consequences of those agreements are not always identical. A person of full legal capacity may sign an agreement to enter into bondage for a term of years and receive a valuable consideration for his promise. But the courts will not enforce the contract against him, because the parties have contracted for an illegal act or status. The party who had paid his money expecting bond service in return would have no legally recognized interest that a court would protect. To treat the present agreement as giving the Church officers a contractual right that the bodies should never be removed might seem to give the agreement something of the flavor of restraint on personal liberty that characterizes an agreement to enter bondage.

Second, is the matter of enforcing in a civil action the internal law of the Church. There is no question that this may be done in appropriate cases. A famous example in New York is the case of Rectors, etc., of Church of Holy Trinity v. Melish,<sup>2</sup> in which an injunction was issued to prevent vestrymen from nullifying a judgment of Church authorities. Melish had been severely criticized by members of his congregation for retaining, as assistant minister, his son, who engaged in Communist-line activities. Upon Melish's refusal to resign as Rector, vestrymen petitioned the Bishop, as provided by Church law, for dissolution of the pastoral relations. The Bishop gave a judgment which removed Melish as Rector. Other members of the Church sought to nullify the effect of this judgment by ousting the vestrymen who had petitioned the Bishop and reinstating Melish. The New York court upon determining that all the proceedings had been in accordance with the internal law of the Church, issued an injunction restraining members of the Church from preventing the peaceful execution of the Bishop's judgment.

In both the Melish case and the Yome case it was assumed that the parties, by joining the respective churches, agreed to abide by internal Church law. In the Melish case the civil court ordered members to fulfill their duties as officially determined by that internal law. However, consideration must be given to the fact that in the United States church membership is voluntary. Therefore, no person would be compelled by the civil court to obey internal law of a Church to which he no longer adhered. This would prevent enforcement of Catholic Church law against Mrs. Yome. But would it destroy authority in the Church to prevent desecration of the bodies of those who died in the Catholic faith by removal to ground consecrated by another Church?

Third, it was suggested that the court would respect the wish of the deceased as to the burial place. It is established in England and the United States that the wish of the deceased as to the disposition of his own body

---

2. 194 N. Y. Misc. 1006 (1949).

does not carry legal compulsion—as does his disposition by will of his property. Undoubtedly the public at large has an interest in the disposition of dead bodies. The police [power of the state certainly extends to preventing any disposition that would endanger health or would offend the sensibilities of the community. It is not the public interest, however, that makes legally ineffective a man's purported disposition of his body by will. This result follows from a legal rule that there can be no property in a dead body. (See discussion, below, of the fifth suggested interest.) It was so declared by Judge Kay in the English case of *Williams v. Williams*,<sup>3</sup> in 1832, and has become generally accepted law in the United States. However, the *Williams* case actually involved a direction for cremation, which was offensive to public sensibilities in the England of that day. The result has been that a clear wish of the deceased is given great weight, but is not binding on the court.

Fourth, the suggestion was made that the court would determine to the best of its ability what disposition the deceased would have wished if he had anticipated circumstances that have arisen since his death. The court will hear all relevant evidence, in order to learn such things as whether religious obligations were deeply sacred to him, or whether he complied with them out of respect for his wife's religious convictions. From its knowledge of such general attitudes, the court will determine to the best of its ability what the deceased would have wished if he had anticipated the circumstances that have arisen.

Fifth, a property interest of the wife in the body of her dead husband was suggested. The legal answer to this suggestion has been anticipated above in discussing the third suggested interest. In 1857, George Brereton Sharpe defended himself against a misdemeanor indictment for removing his mother's body from a Protestant Church cemetery by claiming that his act was lawful because of a son's property right in his parent's body.<sup>4</sup> This defense was rejected by the appeals court and his conviction was affirmed. The court said, "Our law recognises no property in a corpse. . . ." This rule has been accepted in American jurisdictions also. Therefore, the New York court would not prevent Holy Cross Cemetery officers from interfering with Mrs. Yome's removal of the bodies on the ground that she could control their disposition because the bodies were her property.

Sixth, and seventh, suffice it to say that the law would recognize the interest of relatives to visit the grave freely and also the right to preserve family ties by burial arrangements that will not divide in death those who had been joined in life. (The interest of visitation, usually an issue in cases

---

3. L. R. 20 Ch. Div. 659 (1832).

4. *Reg. v. Sharpe*. Dears & Bell, C. C. 160 (1857).

of this type, was not raised by Mrs. Yome.)

In summary, four of the interests would be clearly entitled to protection under New York law. One suggested interest, namely, a property right in the bodies, would clearly not be entitled to protection. Two interests, namely, a contract right, or a right under internal Church law, in the disposition of the bodies, are doubtful. The contract right is intrinsically doubtful. The right under internal Church law is doubtful in this particular case because Mrs. Yome has left the Church. Of the six interests entitled, or possibly entitled, to protection, three would prevent removal, one would result in removal, one might support either removal or no removal, and one (right of visitation) was not an issue in this particular case. The three interests whose protection would result in preventing removal are the first (contract right in the Church), the second (internal Church law), and the third (express wish of the deceased—which was to be buried according to the Catholic faith). The one interest whose protection would result in removal is the sixth (interest of the family in maintaining its unity after death). The only other interest which is both legally entitled to protection and is present in this case is the fourth (probable wish of the deceased if he had anticipated circumstances that have arisen). Whether or not this interest would result in removal or no removal would depend upon the result of the court's determination of what the deceased's wish would have been.

#### INTERESTS PROTECTED BY NEW YORK COURT

Therefore, in the case of *Yome v. Gorman* five interests, all of which were legally entitled to protection by the court, were at issue, and some were in conflict with others. The decision of the trial court was to grant Mrs. Yome an injunction restraining cemetery officers from preventing her removal of the bodies.

In the opinion of the appeal court, Judge Cardozo considered the interests discussed above, with the exception of the seventh (right to visit the grave freely) which, as indicated, was not put in issue by Mrs. Yome, and the second (internal Church law). He rejected property interest, of course. He avoided deciding the question of enforcing a contract right in the cemetery officers, saying, "We do not interpret the terms of this certificate of purchase as importing a contract between the cemetery and the owners of the plot that there shall be no disinterment at any time if forbidden by the tenets of the Church or the orders of the Bishop." (Judge Crane, concurring with the court's opinion by Cardozo, said that he saw no reason why interment might not be a matter of contract, and that if it might he was of the opinion that a contract was made here that would prevent removal contrary to the rules of the Church.) Cardozo did not discuss the question of enforcing internal Church

law. However, he included as a factor to be weighed in the judgment the interest of the Church in "the sentiments and usages of the religious body which confers the right of burial," which, he said, "may not be flouted for caprice." Thus, he also avoided deciding the question of enforcing internal Church law, but yet recognized that the Church had an interest that should be given some consideration.

Thus, Cardozo eliminated the interest clearly not entitled to legal protection (property right in the bodies), and avoided deciding the legality of contract and internal Church law interests while still recognizing an interest of the Church, informal in origin but entitled to protection (preservation of religious usages). The wish of the deceased, expressed by asking for the last rites of the Church, would weigh on the side of no removal of the bodies. Therefore, the appeal court concluded its consideration of the case with two interests on that side of the scale.

The evidence, since it could be obtained directly from wife and relatives, was clear and strong that the survivors desired removal of the bodies. But the trial court decision to grant the injunction and thus make the removal possible necessarily assumed a determination that the deceased would at least not have objected to the removal under the present circumstances. The trial court did not explicitly make this determination with regard to the wish of the deceased and consequently the appeal court was unwilling to affirm its decision that an injunction, making removal possible, should be granted. The appeal court felt that if the deceased's wish, under the circumstances, would have been strongly against any act that would be a breach of Catholic faith, then this factor would tip the scales against removal. Since no explicit determination had been made of the nature and strength of deceased's sentiments on this matter, the appeal court reversed the injunction order and sent the case back for retrial.

By way of guidance to the trial court on retrial, Judge Cardozo said:

"The considerations we have instanced and others of like order may move a court of equity to keep a grave inviolate against the will of the survivors. They are none of them so absolute, however, that they may not be neutralized by other. The wish expressed during life may have been declared casually or lightly. The bond of religion may have been weak, and the bond of marriage or of kinship may have been strong. Separation after death from the resting place of wife or child may have seemed an evil more poignant than separation after death from the faithful of the church. We are told by Mrs. Yome that so her husband would have felt. Her statement does not control us. To some extent, though not at all conclusively, it is contradicted by his acts. The trier of facts must probe his state of

mind. With this, when it is ascertained "and the intensity" of his feelings measured, must be compared the sentiments and wishes of wife and kin surviving. A like process must be followed before the other graves may be disturbed. Right must then be done as right would be conceived of by men of character and feeling."

#### INTERESTS INVOLVED AND DECISION IN LOUISIANA CASE

In the case of *Bradley v. Burgis*,<sup>5</sup> decided by the Court of Appeal of Louisiana in 1946, the surviving wife sought to remove her husband's body from his father's burial plot to her own plot. She did not own a plot at the time of her husband's death, and consented to the burial in the plot owned by her husband's father.

She alleges (1) that her consent was given not freely, but in distress and necessity; (2) that the hostility of her husband's family make it impossible for her to visit the grave with what the court calls "that peace of mind and contentment which are so essential on such occasions," and (3) that if she is not allowed to move the body she will be deprived of the consolation of being buried beside him.

The defendant, father of the deceased husband, removed from issue in the case the wife's interest in unity with her husband after death by stating that she had his "full and irrevocable consent" to be buried beside her husband in his present resting place. However, the court granted the injunction, allowing the wife to remove her husband's body on the ground that his family's hostility effectively destroyed her right of visitation.

The conflicting interests of the parties are not so clearly expressed and discussed in the Louisiana court's opinion as in the lucid opinion by Cardozo in the New York case. Nevertheless, the Louisiana court clearly recognizes the need to weigh the various interests. The court quotes with approval from the legal encyclopedia *American Jurisprudence*: "Each case must be considered in equity on its own merits, having due regard to the interests of the public, the wishes of the decedent, the rights and feelings of those entitled to be heard by reason of relationship or association, the rights and principles of the religious body or other institution which granted the right to inter the body at the first place of burial, and determining whether consent was given to the burial in the first place of interment."

#### CONSTITUTIONAL IDEALS WHICH GUIDED DECISIONS

Allow me to trace briefly some of the effects of American constitutional ideals in the cases considered here. Perhaps no ideal is more central to American government and society than the dignity and integrity of the individual human being. In the Declaration of Independence is the well-known

---

5. 25 So. 2d 753



phrase, "We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal . . ." It is impossible for one human being to have a property right in the body of another equal human being. On this principle slavery was abolished in England and the United States. Of course, a property right in the dead body of a being who in life was equal is a somewhat different matter. However, slavery was still a live issue in 1857 when Judge Erle decided *Reg. v. Sharpe* (discussed above). He was unwilling to hold that anyone could have a property right even in the remains of another person.

From Judge Erle's rule that no one could have property rights in a dead body, Judge Kay, in the case of *Williams V. Williams* (discussed above) held that a man did not have property rights even in his own body, and therefore his disposition of it by will is not legally binding. Consider also the ideal expressed in the balance of the sentence from the Declaration of Independence quoted above: "We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty, and the pursuit of Happiness." Here is the conception that equal men, who are beholden to no mortal being for respect, status, and standing before the law, yet are beholden to God for existence itself. From this ideal it follows that, as Cardozo says, the "sentiments and usages, devoutly held as sacred," of the religious body that confers the right of burial must be given legal consideration.

If it were not for another constitutional principle the rules and regulations of the Church might well have been held to be legally binding upon Mrs. Yome and all concerned. This principle is the separation of church and state, found in the First Amendment: "Congress shall make no law respecting an establishment of religion . . ." In a country having an established Church, as the Roman Catholic Church in Spain, civil law very likely would compel compliance with Church law on interment.

However, even though no association can dictate and compel every detail of interment, no one person can wholly control a transaction in which other persons or associations have legitimate interests. I referred above to the *om atterf* bondage. In a society of free and equal men their self-moving act of contracting to assume certain duties in order to acquire certain rights is the primary source of social relations. But even this fundamental principle is limited by the interest that all men of that society have that the freedom and equality of men shall not be abridged. I have indicated that the public interest might prevent enforcement of a contract right in the Church. The public interest would prevent compliance with a deceased's wish that his body be hacked to pieces in a public park—or any other disposition offensive to public feelings or dangerous to public health. The public interest in the peace of the grave prevents even the surviving spouse from disinterring a body except

on court order, and for good cause shown. The interests of the surviving spouse and of close relatives in the unity of the family after death and in visiting the grave may even prevent effect being given to the express wish of the deceased, although the disposition he requested would not offend the public interest. All these results follow from what is perhaps not so much a constitutional ideal, as a social necessity, namely, that the rights of each must be reconciled with the rights of others and of all.

From these considerations of constitutional ideals and social necessity the wish of the deceased emerges as the most important in the United States. The body served him in life. He entered into the contract and status of marriage. He certainly did not create by voluntary act the relations with parents, brothers, sisters, and probably did not choose the society in which he lives. But in the free society of the United States, the obligations of these relationships, even though not voluntarily entered into, do not bind him to specific action. They only limit the range of his choice.

The expression of the deceased must be rational, of course. The twisted wish of a lunatic will not move the court. The expression must be responsible, allowing due scope to the interests of surviving spouse, relatives, and the public. The expression must be made in the light of full knowledge. Deceased's express wish may be disregarded if unforeseen circumstances have arisen. But if the express wish is to be disregarded, the disposition of the body must, at the very least, be one which would not have deeply offended the deceased. For this reason, the New York court said that the trial court "must probe his state of mind," before it could allow his wife to move the body.

## CONCLUSION

To Cardozo, and his fellow judges, constitutional ideals of the dignity and integrity of man legally clothe him even in the grave. In another time and another place other ideals would control the decision. In Confucian China the wish of the family would have prevailed over the wish of the individual in the decision of a judge who would do right "as right would be conceived of by men of character and feeling." Probably the greatest problem of modern China has been its lack of consensus on constitutional ideals. Dr. Sun's principles are pragmatic not seminal. No more in society than in nature can birth precede conception.

But once the longed for society is conceived the judge's role in social creation is indispensable—for a society is not created by a single act of promulgation, but comes into existence slowly and must recreate itself continuously. In the legal proceedings that reconcile the several interests of individuals

and the public, the judge's sense of justice is the ultimate criterion for decision. When his sense of justice is imbued with the nation's constitutional ideals his decisions will create and foster relationships that breathe life into social blueprints. When the judge's sense of justice is not imbued with his nation's constitutional ideals his decisions will cause that society to die a little.

.....

# BUDDHISM AND CHINESE CULTURE

By

Dr. Chou Hsing-Kuang, M. A., Ph. D. (Delhi)

Head of the Dept. of Chinese, University of Allahabad, Ind.a.

---

*Dedicated to  
Dr. Carsun Chang  
An Old Fighting Soldier For Free Democracy.  
on the occasion of his seventieth  
birthday,  
at the University of Standford,  
California, U. S. A.  
January 18th, the 45th year  
of the Republic of China (1956).*

---

## PART I

### -----General Influence of Buddhism on Chinese Culture-----

It was, I think, twenty years ago that, on a moonlit night in our home garden, my mother told me several Buddhist stories. She talked of the happiness of Western Paradise, how everything there was exquisitely adorned with gold and silver and precious gems and how the pure waters there, over the golden sands and surrounded by pleasant walks, were covered with large lotus flowers. Thus was this happy abode perfected and adorned. Moreover, heavenly music was always heard in this abode; flowers rained down three times a day; and the happy beings born there were able, on going to the other world, to wave their garments and scatter flowers in honour of countless other Buddhas dwelling therein. In the end she said that what we called the Western Paradise was the India of today. It made a deep impression on me in my boyhood.

After my middle school, I joined the university where I studied classical Chinese and Buddhism. After four years in the university it was clear to me that China and India were the only two ancient countries whose living civilizations and cultures were truly venerable; that there had been close contact and friendship between the two countries for many centuries; that during the last two thousand years India has not coveted anything of China. On the

contrary, she has given us the *SADHANA* of freedom and *MAITRI*. Along with that message came the wealth of her literature, art and education. We had received inspiration from India in the fields of music, painting, drama and poetry. Her apostles had brought with them great gifts of astronomy, medicine and educational institutions; nor had they ever been sparing in their gifts and all their gifts were accompanied by deep love and friendship which were based on Buddhism.

What is it that we have thus received from India? Let us try to answer this question. In the spiritual plane, she taught us two important things.

(1) India has taught us to embrace the idea of absolute freedom—that fundamental freedom of mind which enables it to shake off the fetters of past tradition and habit as well as the customs of the particular contemporary age, that spiritual freedom which casts off the enslaving forces of material existence. In short, it was not merely that negative aspect of freedom which consists of ridding ourselves of outward oppression and slavery, but that emancipation of the individual from his own self, through which men attain liberation, peace and fearlessness.

(2) India has also taught us the idea of absolute love—that pure love towards all living beings which eliminates jealousy, anger, impatience, disgust and emulation, which expresses itself in deep pity and sympathy for the foolish, the wicked and the simple, that absolute love, which recognizes the inseparability of all beings: “the equality of friend and enemy,” “the oneness of myself and all things.” This great gift is (contained) in the Buddhist Tri-pitaka. The teaching of those seven thousand volumes can be summed up in one sentence: “Cultivate sympathy and intellect, in order to attain absolute freedom through wisdom and absolute love through pity.”

In the cultural field, India has given us invaluable assistance. Since India and China came into contact with each other more than two thousand years ago through Buddhism, it was natural that Indian influence on Chinese culture should have come through Buddhism. The translation of the Buddhist canons into Chinese gave us new ideas, new systems and new material for our literature.

#### ENRICHMENT OF PHRASES

During the eight hundred years between the Han and the Tang dynasties prominent Chinese Buddhist scholars created more than 35,000 new phrases and words. There were two methods: one combined single Chinese words to evolve a new meaning; such as Chin-Ju. Chin means real, Ju mean likely; their combination means *BHUTATATHATA*. The word is fundamental to Mahayana Buddhism, implying the absolute, the ultimate source and charac-

ter of all phenomena. Another example is the word Chun'gSen; Chung means all or many; Sen means born; and the combination is a new phrase meaning SATTVA, all the living beings. A third example: the word Ying means first cause, Yuan means second cause; when these two words are combined it is translated as HETUPRATYAYA.

Another method was the adoption of Sanskrit word with its original sound; an instance of this is the word NI-PAN which is the rendering of the Sanskrit NIRVANA. And CHA-NA came from the Sanskrit KSANA, At that time, the Buddhist translators not only created many new phrases but also saw to it that they were distinct and correct. This is truly a great contribution to our literature.

### CHINESE WRITERS' HORIZON WIDENED

The highly imaginative literature of India liberated Chinese literature which was lacking in profound imagination. Indian writers had a priceless treasure in the two great epics, the *Mahabharata* and the *Ramayana*, the richest poems in the world, to draw upon. The Buddhist poet Asvaghosa's poetic work is known as the *Buddha-Carita-Kavya-Sutra* which had been translated into Chinese by Dharmaraksa, exerted great influence not only on Chinese Buddhism but also on Chinese literature. As the late Professor Liang Chichao said, our long poems of *A Heroine of Mo-Lang* and *The Peacock Flying towards the South-east* belong to the style of the Buddhist literature. The novels and dramas of the Tang, Sung, Yuan and Ming dynasties were influenced by Buddhism indirectly.

*The Record of a Pillow* of the Tang dynasty is a typical example. It is about a Taoist named Lu who having once stayed at a Serai had conversed with a scholar who deplored the poor conditions under which he laboured; Lu ultimately gave his companion a pillow and asked him to go to bed. The unhappy scholar at once fell asleep and dreamt of life-long prosperity; awakening, he perceived that everything that had happened was illusory.

Another popular novel *The Plum of the Golden Bottle* of the time of the Sung dynasty narrates the story of a young man, the son of See-men Ching, whom a Buddhist priest Po-chen teaches the noble precepts of the Buddha; the boy then changes his surname from Hsao-ko into Ming-nu and finally follows the priest as a Sramana.

A famous writer of modern China, Mr. Cheng, divides a play into three parts: (a) the main body, (b) the minute details, and (c) the local drama. Dramatic dancing and singing had their origins in ancient times, but a combination of the two does not seem to have appeared till after the period of the Wei and the Tsin dynasties. The earliest opera play we know of was called Pu-tow (the Wedge). Modern research has shown that it was introduced

from India. Till the end of the dynasties of Northern and Southern China, several musical instruments, introduced into China from India, passed through Central Asia. The Yang Emperor of the Sui dynasty collected all the instruments and divided them into nine groups; among them were some instruments from Khotan and India.

The popular instrument of that time was the Kori-ho, a striged musical instrument used by the ancients; it came from India during the Han dynasty. An important musical instrument used during the Han and the Tang dynasties was called the Pi-Pa, a guitar which came from Egypt, Arabia and India. Thus we see that both the literature and music of China have been deeply influenced by India. We also see that the stories of the Chinese plays, such as *A Play of Thunae-peak*, *A Dream of Butterfly*, *A Record of South Trees* and *A Record of Soul Returning*, were Buddhist. A style of Chinese essays called San-wen, meaning short prose has been discovered in Tung-huang caves; it occupied an important place in Chinese literature. Mr. Lo-Chen-Yu a modern Chinese scholar, calls it the Buddhist lyric. Actually there are some differences between "reading prose" and Buddhist lyrics; the latter comprise religious songs translated from the Sanskrit. It was prevalent in the Tang dynasty. The former is a system of prose which consists of two parts both for reading and singing such as the reading prose of *Vimlakirti*. Another popular reading prose is known as *Mahamaudgalyayana Seeking His Mother from Hales*. It describes how Mahamaudgalyayana, in order to save his mother from hell, inspired the people with the sublime ideal of "universal love" of Buddhism.

#### TRANSFORMATION OF CHINESE LITERARY STYLES

Written books of ancient China do not show sufficient effort at organization and therefore lack clarity of presentation. With the advent of Buddhist classics, they were more systematised and consequently more lucid and logical. Indian Hetuvidya and methodology ushered in a new era in the art of writing. At the same time, Buddhist translations were being written both in verse and prose. It created a new field for Chinese literature. All translations of Buddhist literature were written simply, because in the study of Buddhist book; the object was to emphasize original meanings and not to make fine literature. Dr. Hu-shih in his work, *The History of Dialect Literature of China*, states that the story of Jen-pan minister (see *ASTASAHASRIKA-PRAJNAPARAMITA*) was written in a style of revolutionary dialect in that age. He also says that the prose of Dharmaraksa and Kumarajiva were written in the then Patois. Dharmaraksa and Pao-yun had translated several Buddhist Sutras in the literary style of the enigma, it was composed according to the rhyming tone of mass songs. During that time, poets wrote several

poems containing Buddhist thoughts. For Example, there was a great poet of the Tang dynasty named Lee-po whom his friends called the "banished immortal", because he seemed to have come from a higher world than this one and to have looked into realms that most men could not see. Here are his verses, full of Dhyana;

Why do I live among the green mountains  
I laugh, and answer not, my soul is serene; it  
dwells in another heaven and earth  
belonging to no man:

The peach trees are in flower, and the water  
flows on.

Afterwards there was a development in the style of the proverb generally used by the Zen school and Neo-Confucianists. This likewise was related to Buddhist literary writing.

#### BIRTH OF THE CHINESE ALPHABET

Written Chinese consists of numerous symbols which in the earliest stage of their history were mainly pictographic in form. This was a great handicap. With the introduction of Buddhism and Sanskrit a number of Indian scholars attempted to invent an alphabetical system to solve our difficulties. The first alphabet that was thus introduced appears to have been one of fourteen symbols. It is called *Hsi Yu Hu Shu Foreign writing of the Western Countries* and also named *BaLa Man Shu Brahmanical Writing*. It was then that the Indian Buddhists who had come to China assisted in forming, on the model of the Sanskrit alphabet, a system of thirtysix initial letters, and described the vocal organs by which they were formed. They also contributed certain tables which were helpful in the spelling of words. Shen-Kung, a Buddhist priest is said to have been the author of the system and the dictionary *Yu Pien* or *Discrimination of Language* was one of first extensive works in which it was employed. There was also a famous historian named Shen-yo, to whom has been attributed the discovery of the Four Tones. In his biography in the *Book of Liang dynasty* we read; "He wrote his Treatise on the Four Tones to make known what man for thousands of years had not understood; the wonderful fact which he alone in the silence of his breast came to perceive." When the Republic was established in 1911, our National Government introduced the alphabet of the standard language to the people. Although it was rather crude and did not yield very satisfactory results, it furnished us with valuable material for further experiment.

In the field of art, which has been so much influenced by Buddhism, we know that Indian art was carried to China through Central Asia, where



we had had trade with Indians during the early Han dynasty. Modern research has discovered vestiges of Indian art all along the Central Asia route. In all the chief cultural outposts of China, such as Bamiya, Bacteria, Khotan, Mi-an, Turfan and Tung-huang, archaeologists have discovered remains of Buddhist grottos, sculptures, paintings, etc., which bear testimony to the great effort made by Buddhist India to foster lasting cultural relationship with India.

Buddhist art reached China proper. It had strength enough to impose itself on the national art of the country and influenced it for several centuries. I think Buddhism gave a new life to the development of art in China. This art did not follow the Chinese classical traditions but represented a synthesis of strong Indian and pseudo-Indian elements which gradually adapted themselves to Chinese genius. I shall give the following examples of various arts in China.

### NEW STYLE OF BUDDHIST TEMPLE CONSTRUCTION

Indian architecture followed Buddhism to China; there were several new innovations, such as Buddhist temples, stupas and stone caves. Among them the temples were important, visited by the common people for worship and by the monks for meditation. According to our tradition, those temples were built either by individuals or by prominent monks in ancient times. We have no details of architecture, there exist only a few ruins which tell us of the glory of those olden days. The ancient construction of the Monastery of White Horse of Lo-yang was copied from the architectural style of Anathapindadarama in Kosala State. The *Records of the Nanking Buddhist Temples*, although they mention many events of note in temples, give no details. A better source of information in this matter is the *Records of the Lo-yang Temples*, where details are available of the construction of the Monastery of Eternal Peace which was built by the Wei dynasty in 516 A.D. It was an enormous Buddhist stupa in nine stories, more than 90 Chang (about 900 feet) in height and the temple was 100 Chang in height. The entire construction was in wood and occupied more than 10,000 square feet of land. It was about 100 Li (about 30 miles) from the capital from where we can see that stupa. "On the top of the tower, there was a golden mast." This was a temple constructed in Indian style; we never had such a one before the days of Indian influence. The late Professor Liang Chi-Chao says that we do not always realize how much this particular form of architecture adds to the natural beauty of our landscape. We cannot think of the West Lake in Hanchow of Chekiang province without its two Pagodas, the Grand Luey-fong (Thunder Peak) and the graceful Pao-su. The oldest piece of architecture in Peking is the Pagoda in front of the Monastery of Heavenly

Peace built during the close of the sixth century A. D. One marvels at the beauty of harmony on the island of Chung-Huang (Fairy Flower in Pei-Hai, with the white Pagoda on its peak and the long verandah below. This was something the combination of Chinese and Indian architecture alone could have achieved.\*

### SCULPTURE OF CAVES

In ancient times before the introduction of Buddhism, we had carvings upon stone but never sculpture in three dimensions. Modern research has shown that stone sculpture began with the Wei dynasty, as the king, Wen-chen, was in favour of Buddhism. Thereupon, later empresses wished to have a stone cave in the hills with Buddha's statues sculptured for religious purposes. From the *Memoirs of Eminent Priests*, we learn that Tai An-tao of the Tsin dynasty, who was generally known as a painter and literary man, was also a sculptor. He and his brother worked together upon a large image of Buddha, which enjoyed great fame in its days. There are also several records of famous sculpture being executed during the Six Dynasties and the Sui and the Tang dynasties. Unfortunately all these were destroyed during the civil war between the Northern and the Southern dynasties; as well as by the deliberate vandalism of three emperors, who were bitterly opposed to Buddhism. We still possess today the great rock sculptures and reliefs, three or four thousand in number, I-Ch'ueh (near Lo-yang) and Lung-men (Dragon Door) executed during the Wei and the Tsin dynasties. But the great treasure we have is the group of figures at Yung-kang (Clouds Hills), Ta-t'ung (great Commonwealth) large and small, not less than a thousand in number. Yun-kang caves were located 30 Li (about ten miles) off from Ping-chen, the old capital of the Wei dynasty. Yun-kang is situated on the bank of the Chuang river of Wu-chow, and I-Ch'uen is on the bank of I River. Both of them are similar from the geographical point of view. Hence during the rule of the Wei dynasty, the people called Yun-kang the Northern caves and I-ch'uen the Southern caves of China. According to the *Book of Wei Dynasty*, there was a Sramana named Tan-yao who got permission from the king to carve out five caves in the Wu-chow, by the west side of the capital. There were two Buddha images carved on hill stone, one is seventy feet in height and another sixty feet. We thus come to know that cave-sculpture in hills was introduced by Sramana Tan-yao.

The Buddhist art of sculpture during the time of the Wei dynasty is best represented in the grottos of Yun-kang and Lung-men. It is better to describe the art of Yun-kang in the words of Chavannes, who was the first to explore the region:

---

\*See Liang Chi-chao's *Collected Writings*.

"To appreciate the fineness and elegance of the art of the Northern Wei, we should study these statues which are life-size. We shall see in them a gentleness of expression and a gracefulness of pose which other periods have not been able to render so successfully. Several of these statues are seated in a cross-legged posture in front of each other; this posture is no longer seen in the Buddhist carvings executed under the Tang dynasty."

But it has since then been recognized that the art of Yun-kang and Lung-men is much more than what Chavannes held it to be.

I-ch'ueh caves were constructed by the emperor Hsiao-wen of the Wei dynasty when their capital was transferred to Lo-yang. By the west side of I-ch'ueh mountains is Lung-men. On the east of that mountain is Hsian Hills; several Buddhist caves were carved on those two hills, they very like the Yun-kang caves.

The Yun-kang caves were completed during the Wei dynasty. The I-ch'ueh (or Lung-men) caves were being executed during the period extending from the Wei to the Tang dynasty. Because there was a civil war during the period of Hsiao-ming emperor of the Wei dynasty, it was natural that little attention was paid to the construction of Buddhist caves. During the reign of the emperor T'ai-tsung of the Tang dynasty, there was a chieftain of Wei State named Tai, who carved three caves in the north side of I-ch'ueh. These exist to this day. The third great seat of Buddhist sculpture in China is Tung-huang caves, better known as the "Grottos of the Thousand Buddhas" as there are a thousand Buddha images in them. Situated as it was at the meeting place of the Central Asian highways on the frontier of China, it has received almost all the Ser-Indian influences which have been observed in the art of Khotan, Kuchar and Turfan.

The construction of the grottos was started in the fourth century A. D., but the oldest dated grottos go back to the Wei dynasty. There are four different stages in the development of the art at Tung-huang: (1) the art of the Wei dynasty (fifth and sixth centuries A. D.), (2) the art of early Tang dynasty (7th century), (3) the art of the late Tang dynasty (from the middle of seventh century to the tenth century A.D.) (4) restorations and additions were carried on up to the middle of the eleventh century A. D.\*

#### FROM STUPA TO CHINESE TOWER

The construction of towers began after Buddhism had been introduced to China. In India, the purpose of the stupa was to keep either Buddha's or a saint's relics. But the tower in China was used not only for keeping a saint's relics and the Buddhistic Sutras, but also as a memorial to prominent personalities. The earliest Chinese tower was built at the Monastery of

---

\*See P. C. Bagohi's *India and China*.

White Horse of Lo-yang during the Han dynasty. By the time of the Sui dynasty, it became a common constructional operation. For example, in the first year of the emperor Wen-ti's reign of the Sui dynasty (601 A. D.) the emperor gave a royal mandate to the thirty Chinese monks who were responsible for the construction of such towers in various districts of the country.

Another example is provided by the pair of the so-called winged lions which guard the gates of the Han graves, set up at the beginning of what is known as the "spiritual path" which led up to the burial mound. It has been suggested that the impulses for the use of such guardian animals came to the Chinese from the West, probably by sea and through India, although they reshaped these impulses according to their own creative genius and stylistic tradition which survived from the Han period. Again, the Chinese Shen-tao

We have cited enough examples in which the ideas of Indian art have deeply fertilized Chinese art.

The influence of Buddhism was also felt in the scientific field.

#### ASTRONOMY AND THE CALENDAR

About the first part of the eighth century A.D. there were some Indian monks employed to regulate the national calendar. The first mentioned is Guadamara whose method of calculation was called "Kuang Tse Li" (the Calendar of the Bright House). It was used for three years only. Another Hindu monk named Siddhartha had presented a new calendar to the emperor Hsuan-tsung of the Tang dynasty in 718 A. D., it was translated from an Indian calendar, which, was called Kiu Che Li or Navagraha-Siddhanta. It had greater success in China and was in use for four years. It contained a calculation of the moon's course and the eclipses. In 721 A. D. the Chinese Buddhist named Yi-hing adopted a new method of calculation which was evidently based on the Indian astronomy as it contains the nine planets in Indian fashion: the sun, the moon, the five planets and the two new ones, Rahu and Ketu by which the Indian astronomers represented the ascending and the descending nodes of the moon.

#### AYURVEDA CARRIED TO CHINA

The Indian Ayurveda system was taken into China. The earliest date was the middle of the fifth century A. D. when a Chinese noble named King-sheng, who was a Buddhist, had gone up to Khotan State. He has left us a work which, although it does not seem to be an exact translation from any Indian source, is at any rate a compilation from different texts of the same origin. It deals with meditation and is known as *Che-chan-ping-pi-yao-fa* or the *method of curing the diseases*,

During the Tang dynasty, emperors and nobles of the court sent a special envoy to India to hunt for Indian Thaumaturges (Tantrik Yogis) who were supposed to have been in possession of secret methods of curing the effects of old age.

In the eleventh century A. D., an Indian Ayurvedic book named *Ravanakumara'antra* was translated into Chinese from the Sanskrit. It is a treatise on the method of the treatment of children's diseases. The book *Kasyapasamhita*, was also translated into Chinese at the same period and it deals with the treatment of pregnant women's diseases. Actually the Chinese had their own medical system and they took every care to enrich it from time to time with material received from outside.\*

#### BLOCK PRINTING

In ancient times transcription of books was the only method to diffuse

---

\*See P. C. Bagchi's *India and China*.

knowledge in China. It was so till the times of Ch'ing and the Han dynasties. Though we had discovered a stone plate printing method, it was not so easy for printing purposes as the stone itself was rather heavy and it was also a clumsy thing. During the Sui dynasty, the carved-wood plate printing method was introduced in China from India. Since then the Buddhist priest have been in the habit of giving people little paper charms, stamped with a picture of the Buddha, to protect them from demons or illness. To have a quicker way of copying books and spread their teachings, Chinese Buddhists adopted this printing method and made experiments in the quiet and leisure of Buddhist monasteries. Thus the first book was printed in 868 A. D. It was one of the sacred books of Buddhism called the *Vajracchedikaprājñāpāramitā Sūtra*. A copy of it has been found recently, walled up in a temple in Chinese Turkestan. It is the oldest printed book in the world. Several other books on Buddhism printed during the Tang and the Sung dynasties have also been brought out from Tung-hung caves. Afterwards this wood-block printing method was taken over to Europe and it developed into fine copper printing. It has also become the basis of the wood-cut art of the present day.

#### NEW EDUCATIONAL METHOD

How education was actually conducted in ancient China, no one is able to tell; but we are quite certain that Confucius and Mencius did not resort to the method of preaching to a large audience and it is quite likely, therefore, that the system of formal lecturing, with which we are so familiar today, came from India. For instance, several institutions were established during the Sung, the Ming and the Ching dynasties, called 'Shu-yuan' each run by some prominent scholar, who collected round him a large number of pupils. This seems to have been the same as the system of Gurukala or Ashram of ancient India. The teaching of the Shu-yuan emphasized moral discipline as well as intellectual training; it specially encouraged selfcultivation which had been introduced from the Buddhistic meditational method. In the Shu-yuan system of the Sung and the Ming dynasties, great emphasis was laid on self-cultivation, contemplation, and introspection; and this was responsible for the change in social ideas and customs. A Chinese proverb states that we keep our mind only when we hold it fast, we lose it when we give up holding. This is a course of mental hygiene in one of our educational methods and western scholars hope to realize the powers of mind in the same way.

Furthermore, our educational method not only involves teaching of knowledge, but also the training of the spirit. Hsu Chin-yuan, the Neo-Confucian scholar of the Ming dynasty, said of learning:

"Learning is of great importance to man. One who is born intelligent

would lose what one originally has without it. Without it one would not be able to maintain dignity. Without it moral transformation, as from weakness to strength or from evil to good, would be impossible. Without it one can never reach the state of perfection in moral virtues of love, righteousness, reasonableness, wisdom and truthfulness. It would be impossible, without it, for one to discharge dutifully one's function in this world of complicated relationship.....Without it one would not know what would be the proper thing to do under different circumstances.....\*

Thus we find that the definition of the word learning in China, consists of two things, one is knowledge and another is spiritual experience. That is exactly what Buddhism taught.

What I have referred to above sums up the essence of our Buddhist heritage and I am proud to say that we have turned it to good purpose: Indian thought has been entirely assimilated into our world of experience and has become an inalienable part of our consciousness. Indeed, Buddhism in China became much more than a second religion. It became the most influential religion of the country and occupied the first seat of honour. Buddhism influenced not only China's art, literature, science, etc., but also Confucianism which merging with it during the Sung and the Ming dynasties developed into the school of Neo-Confucianism. The teaching of Neo-Confucianism was more spiritual than material, and more philosophical than political. It began with the Sung dynasty and ended with the Ming dynasty.

India and China have thus had close cultural ties for about two thousand years. I love India and admire her. She has her own philosophy which has enabled her to hold her head high in the world from the Vedic period to this day. The Indians have always prized the things that kept the spirit of man alive and brought him near to God.

I also love China I admire her too, not because I was born on her soil but because in China we possess a philosophy which has never asked people to cultivate the sense of individual comfort which through, its living words issuing from the illuminated consciousness of her great sons, Confucius, Lao-tze, Mencius and Chaung-tze and others' has saved her in tumultuous times. The essence of this philosophy consists in the truth of universal wisdom, peace, goodness and the unity of all beings.

India and China have been unfortunately separated for centuries. Their ways of living have been greatly affected by foreign influences both political and economic. Dr. Rabindranath Tagore's visit to China in 1924 and that of Sir Neheu in 1939 on the one hand, and Generalissimo Chiang Kai-shek's visits to India and His holiness the late T'ai-hsu's on the other have, how-

---

\*See *Writings of the Ming Confucianists* compiled by Hwang Tsing-hsi.

ever, done a great deal to revive the traditional relations of the two countries.

---

## PART II

### ----How Buddhism Accorded with Chinese Culture----

Buddhism was introduced into China at least eighteen centuries ago and on account of its vast literature and the wide extent of its development in China, that country is sometimes regarded as the second source of Buddhism.

The questions presents itself: how far the Chinese development of Buddhism was not confined to China, but spread to countries like Japan, Korea, and Annam and the Tibetan Buddhism was also influenced by the Chinese.

Naturally, there must be a common spiritual basis of India and China, to work harmoniously for a common civilization. The reason was probably much more deep-rooted than we are generally used to believe. Special causes must have existed to give it such unqualities. Some of these may be given below:—

(1) *Circumstances favouring introduction of Buddhism in China.* During the early part of the Han dynasty, a political unification of China was effected, such as had hitherto been unknown, while the social and economic movements that had first begun during the Ch'un Ch'iu period, gradually crystallized. With this unification and settlement, it was natural enough that a corresponding unification of thought should occur.

When the emperor Wu-ti of the Han dynasty came to the throne in 140 B. C., the plan was adopted by the notable Confucianist Tung Chung-shu, who asked that: "all not within the field of the Six Disciplines or the arts of Confucius, should be cut short and not allowed to progress further."\* The same Confucianist went further to say:

"Among the things paramount for the up-bringing of scholars, none is more important than a T'ai-hsueh. A T'ai-hsueh is intimately related to the fostering of virtuous scholars, and is the foundation of education ..... Your servant desires Your Majesty to erect a T'aihsueh and appoint illustrious teachers for it, for the up-bringing of the Empire's scholars." §

Tung Chung-shu's memorial was approved by the emperor Wu-ti; Confucianism was elevated, and the other schools of philosophy were degraded. From this time onward, if one wished to gain official position, one had to be an advocate of Confucianism, and this Confucianism' furthermore had to be

---

\* § See *Biography of Tung Chung-shu of the Book of the Previous Han dynasty.*



of a sort conforming to that decided upon by the government. Thus "the Empire's outstanding men were all caught in a single snare," and the atmosphere of complete freedom of speech and thought, which had prevailed from the Ch'un Ch'iu times onwards, completely disappeared. After this period, Confucius was raised from the status of a man to that of a divine being, and the Confucianist school changed into the Confucianist religion.

Though Chinese thought of that time largely centred round Confucianism, the teachings of Lao-tze and Chuang-tze still spread as an undercurrent and was appreciated by certain great thinkers. For example, Yang-hsiung, the Han Confucianist, wrote two famous books entitled *Abstract principle* and *Sayings of Law*, which contain in full the ideas of Lao-tze and Chuang-tze. During the age of Wang-chung of the Han dynasty, the Taoist thought flourished most. Wang-chung himself had written a book, called *Lun Heng* or *Critical Essays*, which besides criticising the narrow Confucianism of the time, also propagated Taoism. It shows that liberal scholars were seeking new ideas or doctrines of other philosophical schools.

I have already mentioned that with the political unification that took place under the Ch'in (255—207 B. C.) and Han (206 B. C.—220 A. D.) dynasties, a corresponding crystallization also occurred in the thought and economic and social orders. From this time onward, despite the frequent change of dynasties, there were no fundamental changes in the political, economic, and social spheres. In all these fields past achievements were merely preserved, so that there was less opportunity than before for new developments in human environment and experience. And with this crystallisation, a corresponding phenomenon occurred in the realm of thought which, in contrast to its broadness and diversity during the preceding period, inevitably tended from the Han dynasty onward to lean conservatively upon the past. During this period of Confucian Classical Learning, Chinese thought did receive a wholly new element from the outside, that of the alien faith of Buddhism.

(2) *The identity of Taoism with Mahāyāna Buddhism.* The thoughts of Taoism are in many respects akin to the doctrines of Mahāyāna Buddhism. The word Tao was defined by ancient Chinese scholars as the way of man; that is, human morality, conduct or truth. But when we come to the *Tao Te Ching* or the *Way and Its Power*, we find the word "Tao" given a metaphysical meaning. That is to say, the assumption is made that for the universe to have come into being, there must have existed an allembicing first principle, which is called "Tao". The *Han Fei Tze*, in its chapter on *Explaining Lao-tze* states:

"Tao is that whereby all things are so, and with which all principles agree. Principles are the marking of completed things. Tao is that whereby all things become complete. Therefore it is said that Tao is what gives

principles."

Each thing, that is, has its own individual principle, but the first all-embracing principle whereby all things produced is Tao. The *Tao Te Ching* states:

"There was something underfined and complete, coming into existence before Heaven and Earth. How still it was and formless, standing alone, and in no danger (of being exhausted). It may be regarded as the Mother of all things.

I do not know its name, and I give it the designation of the 'Tao' (the way). Making an effort (further) to give it a name I call it the Great."\*

Chuang-tze was one of Lao-tze's disciples, who also taught us that Tao is the all-embracing first principle through which the the universe has come into being. When there are things, there must be Tao. Therefore, "there is nowhere it is not." *The Book of Chuang-tze* states:

"Tao has reality and evidence, but no action and form. It may be transmitted, but can not be received. It may be attended to, but can not be seen. It exists by and through itself. It existed prior to Heaven and Earth and indeed for all eternity. It causes the gods to be divine, and the world to be produced. It is above the zenith, but it is not high. It is beneath the nadir, but it is not low. It is prior to Heaven and Earth, but it is not ancient. It is older than the most ancient, but it is not old."

Being the all embracing first principle that produces the universe, Tao exists by and through itself. Without beginning or end, it is eternal and all things in the universe depend upon it to be constantly brought into being.

According to Taoism the primal embodiment of the universal is "subtile, spiritual, profound, and penetrating." Lao-tze concluded that we look at Tao, and do not see it; we listen to Tao, and do not hear it; we grope for Tao and do not grasp it.....Forever and aye Tao remains unnamable, and again and again it returns to non-existence. This is called the form of the formless, the image of imageless. This is called the transcendently abstruse. In front its beginning is not seen. In the rear its end is not seen." It is said that Tao is Non-being, nevertheless, this only means "Non-being" as opposed to the "Being" of material objects, and so it is not a mere zero or nothingness. For how could Tao be nothingness when at the same time it is the first all-embracing principle whereby all things are produced.

The *Tao Te Ching* or *The Way and its Power* states:

"The grandest forms of active force  
From Tao come, their only source,  
Who can of Tao the nature tell?"

---

\*See James Legge's *The texts of Taoism*.

Our sight it flies, our touch as well.  
 Eluding sight, eluding touch,  
 The forms of things all in it crouch;  
 Eluding touch, eluding sight,  
 There are their semblances, all right.  
 Profound it is, dark and obscure;  
 Things' essences all there endure.  
 Those essences the truth unfold,  
 Of what, when seen, shall there be told.  
 Its name--what passes not away.  
 So, in their beautiful array,  
 Things form and never know decay.  
 How know I that it is so with  
 all the beauties of existing things?  
 By this (nature of the Tao)".\*

Eluding means that it does not have material existence; while "things essences" mean that it is not the Non-being of a zero. On the words in the 14th chapter, "the form of the formless, the image of the imageless." The Taoist Wang-pi noted in similar vein: "If we want to say it is Non-being, yet things from it gain completeness. If we want to say it is Being, yet we do not see its form."

The above quotations remind us of the Buddhist Dharma which in several respects seem akin to the Tao. Dharma is actual and ideal at the same time; it is the "Is" and the "Ought." It is natural and yet something to be obtained. It is its own nature, Svabhāva, Svalaksana. Being its own nature, it cannot be described by another's nature. So it is beyond thought, description and cannot be determined. It is the Tathāgatagarbha, the womb of the tathāgata, it is the Bhūtatathatā or the True Form. In short there is the mother of the Universe. Though the origin of the universe, it is devoid of all determinations. It is Bhūtatathatā or Suchness, according to Asvaghosa; it is Sūnya or Emptiness, according to Nāgārjuna. Therefore, the *Sraddhot-pāda Sāstra* states:

"The soul or mind of the Bhūtatathata or True Form is the great essence of the invisible and visible worlds. As to that nature of this One Soul it is the same in all forms. To think it is different in different forms is only a false notion of the world. Once we penetrate beyond forms it is discovered that all the different forms of the universe are not real differences of soul at all, but different manifestations of one real power. Hence it has always been impossible to speak adequately, to name or to think correctly of this

---

\*See James Legge's *The Texts of Taoism*.

One Soul, the real essence of thing, which is unchangable and indestructible. We, therefore, name it the Bhūtatahatā or the True Form, But all nomenclature of these matters is imperfect and if one follows superficially, the true meaning cannot be found out. Even though we call it the Bhūtatahatā, it has no form. It is because in its extremity it fails us when we coin a new term to avoid ordinary ideas. But the nature of the Archetype is a reality that cannot be destroyed, for all things are true though they cannot be truly pointed out to the senses, and all forms are really only different manifestations of One Bhūtatahatā. It should be remembered that this is beyond ordinary thought, therefore we name it the Bhūtatahatā.\*

The definition of primal embodiment of the universe is "all things are beyond ordinary language and beyond ordinary thought;" but "the nature of the Archetype is a reality that cannot be destroyed, for all things are true though they cannot be truly pointed out to the senses, and all forms are really only different manifestations of the Bhūtatahatā." Even though we call it the Bhūtatahatā, it has no form. If the primal embodiment of the universe could be explained by words, it would not be the true sense of that primal embodiment of the universe. Therefore the *Sraddhotpāda Śāstra* states:

"When we speak of the Real, we have already explained that the Bhūtatahatā or True Form is apparently Unreal but true; in other words that it is the true mind, eternal and unchanged, full of purity, therefore we call it the Real One. But it has no form. When the imperfect notions of things are given up, then alone can we verify this truth."\* Because the primal embodiment of the universe is vague, eluding and formless, it cannot be explained by any language. It is a fact that all the different forms of the universe are not real differences of soul at all, but different manifestations of one real power; it has always been impossible to speak adequately, to name correctly or to think correctly of this One Soul. But if we are going to propagate the Buddhist Dharma, we have to establish provisional names and appearances, so that, the people may understand it. The Taoist and Buddhists start from the same point of view. Thus the *Tao Te Ching* states:

"The Tao that can be called Tao is not the eternal Tao. The Name that can be named is not the eternal Name. The Unnamable is of heaven and earth the beginning. Namable becomes of the ten thousand things the mother. Therefore, it is said: 'He who desireless is bound the spiritual of the world will sound. But he who by desire is bound, sees the mere shell of things around.' These two things are the same in source but different in name. Their sameness is a mystery, Indeed, it is the mystery of mysteries.

---

\*See Richard's *The Awakening of Faith*.

\*See Richard's *The Awakening of Faith*.

Of all spiritually it is the door."

As mentioned in the previous pages, Tao, the first principle of all things, cannot itself be a 'thing' in the way that Heaven and Earth and the 'ten thousand things' are things. Objects can be said to be Being but Tao is not an object, and can only be spoken of as Non-being. At the same time, however, Tao is what has brought the universe into being and hence in one way it may also be said as being. For this reason Tao is spoken of as both Being and Non-being. Non-being refers to its essence, Being, to its function. In fact, Being and Non-being have both issued from Tao, and thus are two aspects of Tao. The doctrine has a parallel in what the *Sradhotpāda Sāstra* says:

"As to the meaning of the One Soul there are two aspects. One is the eternal transcendent Soul. The other is the temporary immanent Soul. These two aspects embrace everything for they are really one."

"The name and appearance of the things in the world," Lao-tze maintains, "are produced from the discriminating mind of the human being." So the *Tao Te Ching* or *the Way and its Power* says:

"From everything it is obvious that if beauty makes a display of beauty it is sheer ugliness. It is obvious that if goodness makes a display of goodness, it is sheer badness". How to remove the unreal name and appearance of things in our mind? It is to say that we have to realise such as stage of non-ego. Lao-tze says:

"I suffer great heartache, because I have a body. When I have no body, what heartache remain?"

Indeed, if we had no bodies, there would certainly be no unreal name and appearance of things to be produced from our mind. It is just the same idea as we find in the *Mahāprajñāpāramitā-hṛdaya Sūtra*.

"When the Prajñāpāramitā has been fully practised, then we clearly behold that the five Skandhas are all empty, vain and unreal. So it is that we escape the possibility of sorrow or obstruction." The five Skandhas or elements of existence are Rupa-skandha or comprehending organs of sense and objects of sense, Vijñānaskandha or intelligence or consciousness of sensation, Vedanā-skandha or pleasure, pain, or the absence of either, Sañjñā-skandha or the knowledge or belief arising from names and words and Sanskāra-skandha or passions, as hatred, fear etc. If those five Skandhas are empty, then all external appearance of things is emptiness and unreality. We therefore having no fear or apprehension of evil, remove far from him all the distorting influences of illusive thought.

We have seen that Buddhism was introduced during the early part of the Han dynasty. At that time, the ideas of Lao-tze became widespread. Chen-li (1810-1882 A. D.) has pointed out that coincident with the rise of the Han

dynasty, the doctrines of Hwang Lao i. e. of Hwang to whom the Taoist considered as their founder, and of Lao-tze, were very widespread and were used by both the emperors Wen and Ching in the court. In Buddhism a similar vein of thought was formed. Therefore it could easily assimilate Taoism, Being a more articulate it conquered and absorbed Taoism. But Taoism did not disappear, because there was no need of its disappearing. The Chinese found in both satisfaction of their spiritual needs.

(3) *The identity of Confucianism with Mahāyāna Buddhism.* The thought of Confucianism are also in many respects akin to the doctrines of Mahāyāna Buddhism. As we understand that the greatest achievement in the inculcation of morality of Confucius was formulating the golden rule, which is not found in its condensed expression in the old classics. The credit of it is his own. We find it repeatedly in the *Analects*, and *Doctrine of the Mean*. Tze-kung once asked him if there were one word which would serve as a rule of conduct for all the life; and he replied, "Is not reciprocity such a word? What you do not want others to yourself, do not do to others." Again he said;

"There are four things in the moral life of a man, not one of which have I been able to carry out in my life. To serve my father as I would expect my son to serve me; that I have not been able to do. To serve my sovereign as I would expect a minister to serve me: that I have not been able to do. To act towards my elder brother as I would expect my younger brother to act towards me: that I have not been able to do. To be the first to behave towards friends as I would expect them to behave towards me that I have not been able to do."

"The duties of universal obligation are five, and the moral qualities by which they are carried out are three. The duties are those between ruler and subject; between father and son; between husband and wife; between elder brother and younger; and those in the intercourse between friends. There are the five duties of universal obligation. Intelligence, moral character and courage: these are the three universally recognized moral qualities of men."

This is the so-called positivism of Confucius who never repudiated God as an idea. However, we get here a picture of the code of morals which prevailed among the Chinese people of the 6th century B. C., and has become stereotyped for all generations. This has been called by Ku Hung-ming, the eminent scholar of China as the "religion of good citizenship" in his *Spirit of Chinese People*.

It is interesting to note that the worlds of Sila and Vinaya in Buddhist literature is the exact equivalent of "Propriety," and that the "Eight-fold Path" described in the *Dighanikaya Sutra* contains some of the rules embodied in the Confucian classics. If we want to get at the details of these

duties may turn to writings such as *Mangala Sūtra*, the *Dharmapada*, and the *Sigalavada*. They set forth the duties of parent and child, of teacher and pupil, of husband and wife, of friend and friend, of master and servant, of laymen toward the religious institutions. The code of morals of Confucius developed the social virtues and opened a way to establishing the School of Vinaya in China.

The philosophical background of learning in very ancient China from the time of Fu Hsi in 2,757 B. C., down to that of Confucius, and the conception of the universe as a perpetual change, a circulating steam, can be seen. The *Book of Poetry* says:

"Lofty banks to valleys change  
and hollows turn to range."

The height of hills, the depth of rivers, appearing to ordinary eyes without change, are, according to these lines actually suffering constant transformations. The same point was reiterated by the eminent Buddhist Fa-yuen of the Tang dynasty in his famous poem:

"The sky turns left,  
The earth turns right,  
From the receding past down to the forthcoming present,  
How many times have they been thus?  
The Sun keeps flying,  
The moon keeps pacing;  
No sooner have they soared above the sea  
Than down behind the mountains blue they drop.  
The vast waves of the Yangtze and the Yellow River,  
The endless billows of Huai and Chi,  
Keep pouring into the ocean, day and night."

It serves excellently in showing the nature and activities of the universe.

Moreover the sun and the moon keep rising and sinking, clouds floating, rains distributing, streams flowing and flowers blossoming—these and all the rest of the universe are constantly undergoing a process of circulation and transformation. The countless phenomena of the universe are scattered and distributed far and wide in the boundless space, substituting one another throughout the endless span of time. In this endless stretch of time oceans may turn into fields and back again; races of people may rise and die out. Even a short stretch of time may further split into countless twinkling moments. Indeed the very existence of myself in the twinkling moment preceding is certainly not the same as that in the twinkling moment following. Well said Shao K'ang-chieh, the eminent Rationalist of the Sung dynasty:

"The I then said of in the past

Is but the he today  
Who knows the I of now  
Will be whom in the future?"

In a twinkling moment the cells of my eyes may have already undergone a great number of birth and decays. In Buddhism all phenomena are bound to run through four stages, generation, growth, change, annihilation, during each single Ksana (The measurement of time termed Ksana, the 5,500th part of a minute or 90th part of a thought). The apparent existence of phenomena during a longer period is effected by the mutual connection and the rapidity of the succession of these four stages. We may therefore conclude that in the world of phenomena everything changes, but beyond this world of phenomena there is a never-changing original or everything deity from which all that is changeable and phenomenal is born. Although Confucius never repudiated God or deity, he used to speak about Heaven:

"Wang-sun Chia asked: What is the meaning of the saying, 'It is better to pay court to the God of the hearth than to the God of the hall?' 'Not so,' said the Master, 'He who sins against Heaven has no place left where he may pray.'"

"The Master said; 'I make no complaint against Heaven, nor blame men, for though my studies are lowly my mind soars aloft. And that which knows me, is it not Heaven?'"

These passages show that Heaven, for Confucius, meant a purposeful Supreme Being of 'ruling Heaven,' which Mencius also shared, as when he says that 'Yao presented Shun to Heaven.' At times he seems to designate an ethical Heaven. All people, Mencius holds, possess the four beginnings of human-heartedness, righteousness, propriety and wisdom, and therefore human nature is good. But the reason why people should have these four beginnings and his nature should consequently be good, is because that nature is 'what Heaven has given to us.' This gives the metaphysical basis for the doctrine of the doctrine of the goodness of human nature. Mencius says:

"He who has exercised his mind to the utmost, knows his nature. Knowing his nature he knows Heaven. To keep one's mind preserved and nourish one's nature is the way to serve Heaven. To be without doubleness of mind, whether one is to have untimely death or long life; and having cultivated one's personal character to wait with this for whatever there may be; this is to stand in accord with Will."

The mind, constitutes 'that part of man which is great;' hence 'he who has exercised his mind to the utmost, knows his nature.' This is 'what Heaven has given to us,' therefore through exercise of our minds and knowledge of our nature we may also come to 'know Heaven.'

Mencius says again :



"Wherever the Noble Man passess through, transformation follows; whenever he abides, there is a spiritualizing influence. 'This flows abroads above and below together with Heaven and Earth."

Again :

"All things are complete within us. There is no greater delight than to find sincerity when one examines oneself. If one acts with a vigorous effort at altruism in one's seeking for human-heartedness, nothing will be closer to one."

Such phrases 'all things are complete within us,' and references to an influence with 'flows abroad above and below together with Heaven and Earth,' definitely suggest a state of enlightenment. In such a state the individual becomes one with the whole of the universe, and all distinctions between the self and non-self, between what is internal and what is external, are obliterated. The universe has an inner connection with the spirit of the individual, Moreover the spirit of the individual has originally been one with the spirit of the universe, but through obstructions and divisions which arose later, the individual and the universe have become separated. What the Buddhist designate as ignorance or *avidyā*, and what the Sung Rationalist call "selfish desire," both refer to these later occurring obstructions. By ridding ourselves of these obstructions, each of us may return to oneness with the universe, a state called by Buddhist: the Tathagata, while the Sung Rationalists speak of it as 'selfish desires completely finished and the Law of Heaven freely flowing.' This state of the Tathagata as postulated by Buddhism is beyond the realm of words. More than that, it even eludes the illuminating quality of thought. The same point was reiterated by Confucius too as he said "What speech has Heaven?" However, Confucianism, Taoism, and Buddhism have held that a state of enlightenment is a supreme one, and mystical experience as the highest aim of individual self-cultivation. The methods used by them to attain this supreme state and aim have differed. Through 'the work of love' to get rid of selfishness: this has been that of the Confucianists. Through 'the studying of scriptures, or enters into shrine-room to meditate or to concentrate one's mind on a certain subject or to practise the Vinaya rules or to recite the mantras of Esoteric Sect and to repeat the name of Amitā Buddha' to attain Buddha-hood: this has been that of the Buddhists. Being without self and without selfishness, the individual can become one with the universe—realization of Buddha-hood. It was under such a common spiritual basis of China and India, that Buddhism could spread its influence over China. Even during the great periods of the Tang and the Sung dynasties, the learned Chinese of the Confucianism and Taoism gave themselves up to the study of the Dhyāna doctrines. Afterwards they returned to their respective schools and founded, on the one hand, the

doctrine of the "Parallel Cults of Soul and Body" and on the other, the philosophy of the Sung Rationalism, which flourished during the Sung and the Ming dynasties. In this way the Dhyāna school, which is the most original of the Chinese schools of Buddhism, from the time of the Tang dynasty, came to be one of the essential characters of Chinese thought.

**An English poet said: "East is East, and West is West, and never the twain shall meet." Yet China in the the east and India in the West are spiritualy one. The Himalayas divided only to unite.**

---

言  
行  
錄



# 君勳先生之言行

程文熙

卅八年一月再生第二四七至第二五零期初版初稿  
四十年四月十日增訂再稿

## 序一

緝之既述我平生言行，我其何能不述我之所以爲我，以爲緝之之文之序乎？我以爲一人在時空之中，如流水之滾滾不已，在某階級上綜合其所爲而考察之，如公司年終結賬，學生學期考試，所以驗既往，而策將來也。我生已逾六十，所以福國利民者，何曾有一事可言？自民國成立，自己略識行動趨向，袁世凱之帝制反對之。曹段主政之日，我在滬辦學。及國民黨北伐告成，我以反對一黨獨裁之故，辦學則被封，教書則開除，出報則聚焚之。兩年來號爲「開禁」，然「再生」之被扣被禁亦時有之。我爲信仰西方民主政治之人，以爲必人民有自由，必反對黨有批評，然後民意乃有正真基礎，政治不致腐化。否則即有嚴格獨裁，而政治上無新舊交替之法，演成如蘇俄史太林托洛斯基之交訖，則國家永無寧日。此爲廿餘年來反對獨裁之基本思想所在也。自第一次世界大戰以還，民主與獨裁，日在相搏相撲之中，德國社會民主黨經半世紀艱辛締造，卒爲獨裁者希氏所解散，托洛斯基氏爲蘇俄之共同建設者，不免於流竄與暗殺，則我人在中國今日，微弱之民主呼聲中，其受人斥辱，又何怪乎？孔子之言曰：「朝聞道，夕死可矣！」人之生也，獨患無所以自信，如其有之，雖死無恨。孔子有天喪斯文之嘆，蘇格拉底氏寧甘身處獄中，飲鴆以死，皆其自信之力有所以致之。吾國今後其有民主乎？其無民主乎？由四萬萬人所以自治者如何以決之。倘吾同胞，但知藉民主爲名，享受權利方便之門，而絕不知有以身殉道之精神，則吾國之但有僞民主，而不見有真民主，可斷言矣。

張君勳 民國卅八年一月序

## 序二

緝之以續成之「言行」稿寄示。我自嘆曰，一生所爲，可謂爲失敗之歷史。其主張民主，自由，法治，政黨政治，無一處不遭逆流之襲擊，今則爲海外流亡之人矣。雖然，嘗放眼以觀吾國數十年歷史上之人物，秦始皇，隋煬帝爲帝王之成功者，不三二十年後，而其建造之帝國終於滅亡。商鞅與李斯爲相業之成功者，然一則車裂以殉，一則求牽黃犬上東門而不可得。以云孔子，厄於陳蔡，人目之爲喪家之犬。孟子在戰國之世，視蘇

張之樞六國相者，自爲失敗者之處境。其繼之而起者，唐代有韓文公之貶潮州，柳子厚之謫柳州，乃至北宋之程伊川，南宋之朱晦庵，處秦檜韓侂胄權威之下，列名黨籍之中，何以非失敗於當時而別有成就以垂於後世者哉。我閉目靜思，惟有自居於此一串失敗者之孔孟程朱之後，不輕棄其主張與信仰，以掃尾乞憐，或隨班逐隊於他人之旁。惟如此乃所以無愧於孔子匹夫不可奪志之傳統而已。

張君勳 民國四十四年十一月識於斯坦福大學

## 蔣 序

中華民國四十四年一月十八日爲吾師張君勳先生七秩大慶，同學程緝之兄徵集先生平生之言行，彙成專集，將付梓，索序於余。爰本昔日朝夕過從，耳濡目染，所知先生之嘉言懿行，爲述有關世運之大端以歸之。

先生常自爲評語曰：「我自身興趣，徘徊於學問與政治之間，政治不需要我，學問興趣，足夠消磨歲月；政治需要我，我以愛國家愛文化之故，不能不應當兵之徵召」。由此寥寥數語，則對先生五十年來特立獨行之態度，與其所如寡合之道，概可知矣。

先生以集義種學之身，從事政治，常標舉公平競爭之原則，以號召於國人。奈民國以還，從事政治權力之爭奪者，或出於中傷、暗殺、或出於威脅、利誘、去公平競爭之理想，不知幾千萬里。是以先生之理想與現實環境，多齟齬而鮮當。

先生爲人真誠懇摯，言人所不敢言，每以此忤當局，而忘己身之安危。民國二年，先生因揭發袁世凱陰謀，亡命海外。迨洪憲稱帝叛國之罪既彰，乃返國參加討袁之役，衆主筆政於上海時事新報，時全國報紙，多改用洪憲年號，獨時事新報，仍奉中華民國之正朔，以抗袁氏叛國之行。

討袁之役既終，先生又負笈留學德國，一九一六年冬，歐戰方酣之際，忽忽自德返國，以對德宣戰之主張，發表於時事新報。國務總理段芝泉先生，與梁任公先生首贊其議，乃提出對德絕交案於國會。及大戰結束，中國克獲巴黎和會聯盟之發言權，先生之對德政見，有以致之。

初對德潛艇抗議之國策既定，國務院中有國際問題研究會之組織，段氏自兼會長，先生任書記長。日同午餐，輒終席不交一言。先生非寡言笑者，以段氏當時喧赫之勢，而報之以不苟言笑，以保持學人之風度者，先生之意量誠遠矣。以如此意量，非政治不需先生，實先生終無於見容於權勢之門也。

一九一八年，巴黎和平會議召開，先生復得游歐，從德國哲學大師奧經氏研究哲學。誠所謂「政治不需要我，學問興趣，足夠消磨歲月」者矣。

中國自五四運動後，由科學方法之提倡；而演爲唯物論之風靡。任何學說，必須提出實證，否則，必爲時尚所棄。行爲主義心理學家釋思想之功能，爲受物界之刺戟。所謂「心」之存在，乃大生問題。人生價值，盡拘於物質條件矣。篤信唯物

論之共產黨徒，今日得勢於中國大陸，實植基於此。

先生於一九二二年，自德返國，對當時學術界物化之風氣，怒焉愛之。乃揭舉人格教育與精神生活之主張，力言科學非萬能，不能解決人生一切問題。於是丁文江、胡適之、陳獨秀諸氏，提先生為玄學鬼，而引起科玄之人生觀論戰，為中國思想史闢一新頁。

時人眩於西方物質文明，而不解物質文明之由來，實緣於能思之心。由能思之心對所思之物，而發明覈物之理，始有今日西方之科學。現代美國哲學家諾斯羅伯(Northrop)氏之巨著東西會合一書，推論西方哲學之特色，曰以概念為設準。既必將摧毀科學之進步。可知當年科玄之戰，先生主張科學不能解決一切人生問題，而科學方法，亦不盡於直證，實與今日西方學者所見合符節也。

人生觀論戰後，唯物辯證法之觀念，盛行於國中，先生乃於所辦之國立政治大學內，批評馬克斯主義，嘗言蘇俄之共產主義革命，乃以哲學概念，決定經濟制度，而非生產工具決定哲學思想。共產革命起於產業落後之俄國，而不起於產業發達之英美，足證馬氏唯物史觀之非是。惜革命軍底定滬、寧，先生反馬之工夫未竟，而所辦之國立政治大學，忽封閉矣。於是先生蟄居上海，發行新路雜誌，廣續反對馬列式之極權政治。忽不幸而被綁失踪，旋經營救釋放。乃受德國耶納大學之聘，赴德講學。九一八事變既作，先生迫於愛國之義，於是兼程返國。犯一黨專政之禁，組織中國國家社會黨，刊行再生雜誌，提出舉國一致之口號，以代替一黨政府。實開國人公開反對一黨專政之先聲。

對日抗戰之初，政府置共軍於西北，不乘勢統一指揮；而讓其自由擴充，先生私議非之，而無由獻替。及新四軍事件發生，抗戰陣容內部，已成敵對之勢，先生激於義憤，悚於危亡，乃函勸毛澤東交兵權於政府，以期對外作戰號令之統一。時共產黨之宣傳報刊，及全國左傾之報紙雜誌，對先生乃與問罪之師，而當時政府所掌握之報紙雜誌，予先生以聲援者，可謂絕無僅有，寧非事之至怪者乎？

民國三十一年春，沈鈞儒至桂林講演，公然評先生函勸毛澤東交出兵權之非，聽者多趨之。獨吾人嘗反詰之曰，兵權統一，即所以奠國家統一之丕基，然則，沈先生不欲國家之統一乎？沈氏答曰，張先生一心向往民主，不知在國民黨手中求統一，尚有民主可言耶？當時之人心日去，社會之趨向日偏，而政府漫不加察，可勝浩嘆！先生以一介書生，手無寸鐵，察國家危機之所在，不畏權勢，冒然陳辭，欲挫毛逆兇焰於未張之時，以免今日民族之浩劫，雖不獲諒解於當時，然其真知灼見，廓然大公之心，必有以對後世矣。

抗戰既勝，羅斯福總統四大自由之號召，搖撼中國政局，自由之光，重臨中土，先生乃得解其因居重慶汪山之鎖，奉派參加聯合國憲章會議，國內政治協商會議，亦於是時召開。中國共產黨千方百計，聯合各少數黨，以謀制勝議場。先生謀於各黨愛時之士曰，欲化干戈為玉帛，惟有納共黨活動於憲政常軌之上，盡化黨派之私武，為國防之干城，使中共內有憲法之可循，外有友邦之保證，或者國家民主自由，長治久安之望，可實現於萬一。先生乃一變反共之態度，負憲章執筆之責，日

以繼夜，以條文字句，說服周恩來與黃必武，而對中共地方司法獨立，省有涉外財經事權之主張，則堅持不可。說者謂先生案持反共之說，乃竟與共黨合作於政協議席之上，未免矛盾，誠不知先生用心之苦也。不幸強大蘇俄操縱於幕後，謀以政治方式馴化共黨者，與政府之持武力戡亂之圖者兩俱失敗，此真國家民族之浩劫也。

蔣先生平生行事之聲譽大者，既堅守其書生本色，天性真誠坦白，不知有環境之阻，與時俗之趨；處反理性時代，而論事待人；又純以理性為標準，宜其少成而多敗，終徘徊於政治與學術之間矣。是為序。

蔣勻田 民國四十四年十二月一日於臺北。

## 前言

吾國夙崇人倫，史家重視人物與政教關係，故以傳記與編年並列。羅素於其「自由與組織」一書，亦稱決定歷史之因素有三，一曰經濟學與科學，二曰政治思想，三曰大人物。陶伊皮於其「歷史的研究」，更斷言文化之長成，係由少數人之創造以開其先，繼有多數人之響應以隨其後。凡此所云，一國之歷史及現況，雖由於全國人民所構成，而重要人物，關係特鉅，此所以近世各國人民及史家重視人物之傳記也。

人物約可分為二種型態。一為狂熱之徒，憑一地之佔領，為一時之肆逞，恃武力及殘暴，以求一己之名一己之權位。或有成就，終隨其人而消失，是謂霸道人。其以仁愛為基，重視人權及人類價值，「動而世為天下道，行而世為天下法，言而世為天下則」，垂之永久者，是謂王道人物。

君勸先生，今之王道人物。其立德也：遠承先聖儒家之道統，以其靈心慧性，外而構通中印歐世界三大文化，使之交流，促進新文化之產生；內而窮儒教之內涵，廣運學之外延，繼往開來，使閉關自守之中國文化，本於陶伊皮氏所謂外來之「挑戰」，在「反應」中，以自決力，創立新儒學新義理之學。求中國猶如西方亦有如文藝復興之再生，得以步入以精神自由為基礎之新時代。其立言也：著作等身，誨人不倦。以其擅長之中英法德日之言語文字，吸收古今中外書刊之精華，含蘊抒發，如蠶之吐絲，蜂之釀蜜。執筆而書，皆真知灼見，而有益於世道人心。教學演講，運用徵引綜析，均能有所開示啓導。非獨國人得其教，友邦人士，亦蒙其風雨之化。其立功也：組織反對黨，以促進民主政治。我國已有「民為貴」之民主理論，而缺乏所以實現主權在民之辦法；已具患不均之民生觀念，尙無可以實現經濟平等之公道方案。因而結合團體，進而組織政黨。並就自由與權力兩不衝突，就個人社會國家世界四者和調勻濟，內顧國情，外考各國政象，獨創一格，揭發修正的民主政治及公道的社會主義之新的政綱。入則參加民意代表之競選，希望以選舉為政權更替交接之方式，從此永杜內戰。或本在野之地位，為公是之而折廷諍，領導輿論，促使政治得以清明。出則先國家後黨派，勞為國民外交之奔走，勤為中國文化之闡揚，惟國家利益為重。在政治上言為反對黨，在國家言為四億五千萬國民中忠義之「阿斗」也。當打倒孔家店及唯物論橫行之時，其以大仁，與惡勢力搏戰，力保祖先所留之社會遺產並先大之者，非先生乎？當此為人云亦云，隨俗浮沉，敷衍塞責，或偷生苟活，或言之無物，以混淆視聽，使是非善惡漫無標準。其以大智，發奸摘伏，撥亂反正，作理性之辯護者



，非先生乎？今者，政府在臺灣，準備反攻。而大陸方赤禍遍地，民不聊生，亟待援救。其以大勇，繼續卅餘年之努力，迄未有所動搖，仍孜孜其自由民主及反共工作，雖顛沛流離，艱而不舍，非先生乎？如是，先生有其立德，立言，立功；有其智，仁，勇之兼備，雖謂與日月並光可焉。

先生非園中國一境乃足跡遍亞美歐澳四大洲之一新的宏儒碩學也。蓋先生之心，以孔孟程朱，老子，釋迦，耶穌之心為心。先生之腦，以孟德斯鳩，盧梭，黑格爾，康德，普佛遜，拉斯基，陶伊皮之腦為腦。先生之行，以諸葛武侯，祖遜，文天祥，蘇格拉底，非希德，瑪志尼，甘地之行爲行儔。不能以哲學家，政治家，或教育家等任何一名稱之，一如孔子之不能被稱爲專家者然。誠以所言所行，乃天地正氣，人間常道也。如必強以爲名，則「新儒家」，或庶乎近之。

儒家精神，浸透於我全民族實際生活中，已二千年。所以然者：就對個人家庭言，實踐人倫爲重，以家庭爲道德實踐之自然團體，進而親隣睦族，再進而爲四海之內視同兄弟。就對國家政治言，貴王賤霸，貴德賤力。基於「自本自根」精神，既不需外在之上帝，更不承認外在權威之強制作用，一切自我主之。就對社會教化言，不似昔年邦有道則現，邦無道則隱之退縮。且獨對教化，則學不厭，教不倦，而有教無類。是以爲中國文化之主流，聲教且遠及外國也。

佛教輸入，宋儒採之，進而建設一種「儒表佛裏」之新哲學。得朱子將北宋周邵二程等學術，再綜合爲一大系統，成爲理學，爲儒家一大進步。朱子之學：「主敬以立其本，窮理以致其知，反躬以踐其行，而敬者又貫通乎三者之間，所以成始成終也」。其論格物也，曰「即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。一旦豁然貫通，則衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不知」。但格物以證明天地萬物與我爲一體之事不易，故又主張「存天理」，「去人欲」，「讀書信古」。一方面認爲聖賢道統之傳，散在方冊，聖賢之旨不明，而道統之傳始晦。於是竭其精力，以研究聖賢之經訓，輯之大學中庸論語孟子爲四書。一方面對於心性，理氣之理，各予定義，各爲推論。其獨到之處，非世界任何「一家之言」，所能比擬。亦儒教至是，乃得發揚光大也。

卅五年九月六日，先在中國民主社會黨招待席上答覆記者詢問，謂哲學背景是朱子。在成問之間，曾文正公思在理學上造一新局面未果。今先生以道統中斷爲慮，欣然爲「吾人惟有繼其墜緒，發揮刷新，如西方近代思想之於希臘然」，樂爲承擔，是儒家之光，亦吾族之幸也。先生發爲哲學，學術思想，民族文化之論說與創見甚多。仰之彌高，鑽之彌堅，難以概舉。就所知至少有六點：

一、知識或經驗之成立，非外界之刺激所能供給。外界刺激，僅爲引發，如成爲知識，則必須有理性之組織作用。故對知識論而言，思想或理性，實居主宰地位。

二、重視外界，而不能以外在世界爲止境。物物而不物於物，一切由心匠之。

三、儒家之心思，用於書本，用於註解。即就三達德言，所謂智，亦重在成就德性。對於自然界，未能深入，實係缺點。今後應轉仁成智，「讀大地無字之書」。

四、在西方，上自哲理，下至萬物，中爲人事，無一網一目，不加以研精覃思。其學術興趣之廣博，其知識之銳入

，其研究功夫之恒久，用能成其富強。在吾國，則重心領神會，而缺少論理學。故今後應注意思想之方法，思想之開展。

五、應以思索，求政治社會問題之解決，有不能仿效於外者，有不能因襲於內者。平時可以俾統解決之，但遇有變革，即不能依傳統，而貴乎思想。世間問題無盡，故思想亦無盡。思想可貴，在思想之不受束縛。如思想不自由，難成其為思想矣。

六、過去之學術思想，目的在應試以求一己之功名，現則祇看政府需要如何。今後應為學問而學問，獨來獨往，以發明宇宙真理，並以之為終身事業。

先生之聲譽，起自在國內外各著名報章刊物發表政論，被時人推崇為我國文壇三傑之一。王寵惠先生專力法律，其文章精。章士釗先生通達論理學及文字學，其文章雅。先生學攝百家，識及歐美，其文章博。蓋先生嗜書如命，手不釋卷，既無所不讀，而於國際大勢，各國政象，又無所不知。更嘗訪各國名都大邑，極山河大地之遊，無所不見。以如是之彈見洽聞，思如湧泉，筆如風雨，綜合則綱領，分析則詳剖，乃皆得成爲精心鉅著。或爲載道之文，如「立國之道」，「中國民主憲法十講」，「中華民族之精神——氣節」，「中國民主社會黨之任務」，「新儒家哲學」，「義理學十講綱要」，「中日比較陽明學」等，發前人所未有，皆足「爲天地立心，爲生民立命，爲往聖繼絕學，爲萬世開太平」者。或爲先見之文，如陶伊皮之書，今方流傳，殊不知先生於廿年前著述於「明日之中國文化」中，已早爲國人介紹。或爲例外之文，如翻譯魯屯道夫之「全民族戰爭論」，以文人爲軍事之譯述，因不能效力疆場而激於愛國心之所作也。更多建議，評論，論戰，答辯，譽讚，諍諫，詞貴之文。吉光片羽，人皆寶重。其有爲非一般人所敢道者，集字傳流，固可擲地作金石聲者矣。先生之文，始見於廿六歲時自辦之「少年中國」，繼見於上海北京各報及「解放與改造」，「東方」各雜誌，近則多發表於自辦之「新路」，「宇宙」，及「再生」中。故友魯默生先生有同將張東蓀先生之文合編爲「二張集」之擬議，自民國卅六年後，二張分道各行其是矣。

宋明之儒，於文章，政事，氣節，勳烈之外，實行講學。陽明先生曾謂「某願從事講學一節，盡除却四者，亦無愧於人」。先生亦復如是，亦極願以辦學院爲終身事業。先生所辦，有「國立自治學院」——後更名爲「國立政治大學」，「學海書院」，「中國民族文化書院」，不幸皆中途停頓。

先生愛國心之激發甚早，十二歲時，目親主張君主立憲者之康有爲梁啟超兩先生之被通緝公告，即懷委身於國事之大志。廿一歲，在日本加入梁氏之「政聞社」，繼又加入紀念推翻袁世凱帝制之蔡松坡將軍之「松社」，開始團體生活。卅一歲，擬「社會改造同志會」之意見書，是爲組黨之雛形。卅八歲，基於唯心史觀，在北平靈光寺與友結爲少數人之團體。及至中國國家社會黨之創立，乃完成所以愛國所以愛自由民主之政黨組織。先生初隨梁任公先生甚久，後亦有自見，以梁先生與胡適之先生有若干相同之點，在所著「胡適思想界路線評論」中，併舉而批評之。湯化龍先生組織之「共和建設討論會」及其以後更名之「民主黨」，乃至「進步黨」的，先生皆與之往還。嗣以遠遊海外，並未加入「研究系」與「進步黨」，世人

之傳聞多誤，是乃似是而實非之言也。康梁湯諸先生，此後在歷史上之評價如何，係另一問題，然是爲是，非爲非，不可不明辨也。

政黨非所以結黨營私也。其最重要之作用有三。一曰普及補充國民之政治知能，由各黨揭櫫政綱，政策，互提政見，藉以引起國民對政治之興趣與認識，並加入一政黨，可得「影子內閣」之習練也。二曰解決投票之困難，投票易於集中，使國民能便利於意向之表達也。三曰使人才能於此勝任愉快，始由政黨訓練，繼由政黨提名由選民抉擇，再由勝利者任職，展其所長，並逐步使之由地方縣市而省而中央，培植成爲國家棟樑。現代國家之無內戰而富強康樂，固全得力於此。政黨沿變至今，不幸而性質有大變者，時人因爲「革命政黨」與「普通政黨」之分，或爲「獨裁政黨」與「民主政黨」之分，或爲英美「甲式」與蘇俄「乙式」之分。先生異於是，而區別之爲「武裝政黨」與「非武裝政黨」之分。先生所領導之中國民主社會黨，即「非武裝政黨」也。先生何以組織此「非武裝政黨」乎？「再生」創刊詞「我們要說的話」有言：「到了今天，無論任何經驗豐富，學識充足的人，亦絕不能憑一個人的腦力，足以應付這個難局了。所以必須結合無數人的智慧而形成一個極大的智慧。其中有固定的原則，有全盤的計劃，有統一的配置，有分層的步驟，且有修改的餘地，尤其包括各方面，例如政治制度，經濟政策，教育方針等等。這個大智慧，必須是在理論上，可稱爲比較上最圓滿的學理，在實際上，可稱爲比較上最合需要的方法。換言之，即不僅是創立一種新制度，想出一個新計劃，而且必須有一個新哲學」。「立國之道」亦有序言：「民國成立，中山先生實爲首功。然自中山先生逝世，世界上之變遷，蘇俄有兩個五年計劃，意大利實行法西斯，德國有民族社會黨——一般誤譯爲國家社會黨，吾國遭日本之侵略。此四者，自然影響吾國政治思想與立國方針」。爲實現此大智慧，爲求所以立國之道，乃組織以爲行動所寄，並以四者爲立脚點：

「個人——得自由之發展。

社會——盡分工合作之能事。

國家——負計劃與保護之責。

國際——進於各國之協調與世界政府之建立」。

「民主社會黨的任務」更爲言：

「我們心目中的社會改造，不是用炸彈，暴力或政變，而是漸漸的。根據智識和科學精神，用教育方法和民主的方法，求其一步一步的實現」。

先生於吾國政治思想，契機契理，啓人未發，屢着先鞭，處領導地位。當抗日戰爭爆發，極力主張先國家後黨派，創爲「舉國一致，共赴國難，擁護政府」之說。當勝利初臨，極力主張全國團結，創爲「政治民主化」，「軍隊國家化」之說。當國共和談類於破裂，奔走調停，極力爲「和平，統一，獨立，民主，社會主義」之說。當政府移至臺灣，不變反共初旨，早於卅九年五月十日，創爲「國家獨立，政治民主，文化自由，經濟平等」之說。心思所集，非爲個人安榮，非爲黨派權勢，一唯國家利益，故一一口號，不啻人人心聲，而樂爲國人所唱和。

先生之民主思想，隨其身之生而俱來。誠如哲佛遜所云：「人是生而平等的，生存，自由，追求幸福等自由權利，皆不可侵犯」。故嘗以此美國「獨立宣言」，喜懸諸室壁，而以全部心身，以求其實現。關於民主政治之理論，史實，與方案，先生闡揚甚多，其重要之代表作，「民主方法」又名「民主與反民主」，曾對民主政治，詳為解釋：

「竊以為民主政治，自發軔期迄於第一次大戰之理論與實際，不外下列各點：

- 一、人格之尊嚴，以人為目的，不以人為工具。
- 二、各人既有獨立人格，應許以不可移讓之權利，此之謂基本權利。
- 三、人民既有基本權利，故規定於憲法與法律之中，受其保障，此項權利為政府所應尊重。
- 四、國家之主體為人民，故曰主權屬於人民全體。
- 五、主權既屬於人民，故國家所制定之法律及預算案，應得人民所選代表如國會議員之同意。
- 六、主權既屬於人民，政府由人民代表之信賴而產生，政府所作為，應得人民同意。其信賴也，其政府留。不信賴也，其政府去，此之謂負責的政府。

七、多數人民之向背，由總選舉之結果以決定之。

八、政黨政治，或為兩黨之更迭上下，如英美。或為多黨之聯合政府，如德法。

九、少數服從多數，惟少數派之言論與活動，不受限制。

以上所云云，乃歐西各國在第一次大戰前，共守之原則也。

第一次大戰後，極權國家亦僞稱為民主。先生又言：

「民主與非民主之別，辨之於三事而已！

第一，人權之尊重與否。

第二，被治者之同意與否。

第三，政府之負責與否。

先生組黨，貢獻於國家，所以為民主政治奮鬥者，中國民主社會黨將來或有其政治報告書，奉陳於國人。要而言之，不外八事。停止一黨之私活動，在政府法令下，參加抗日一也。出席政治協商會議，共商國家大事二也。旋轉國共，摸索和平三也。起草憲法，立國家大法並參加制憲國民大會四也。三黨合作，制訂施政綱領，以助中國國民黨之還民於民，參加國民政府五也。依無競選區辦法參加提名競選，行民主政治之起步六也。立法委員當選甚少，退處在野黨以監督政府，冀希政權從此可以步入和平交替之坦途七也。隨政府至臺，保持憲法，擁護政府反抗俄反攻復國之國策，兼為國民外交之奔走，作秦庭之哭，圖復國魂八也。關於政黨政治，先生於卅六年底再版「立國之道」有言：「竊以為今後中國之政黨政治，決非甲乙丙各黨輪流執政之可言。就各黨之政綱言之，自可協議一共同政綱……此聯合內閣之方式，行諸今後五年至十年之內，則政府安定見效，而庶政殆可臻臻日上矣」。先生更警惕民社黨員，「吃苦」，「向上」，「團結」，以五十年為期，長為在

野蕪，多作培養，不可驟等而進。蓋民社黨有其先天，固缺乏後天諸條件也。

儒者之律已持躬，大都淡泊自甘，不求溫飽。若岩行履，志於道，據於德，依於仁，而慎其獨。先生師承前賢，公私生活行為及接人待物，皆足資楷模。本文初稿，曾爲平實之敘述：

「……君勸先生一生不取巧不豪華，祇是正其誼不謀其利，明其道不計其功。……富於獨立自尊之人格，大的地方不苟，小的地方，想道寬容……反對者，必有所以反對的理由，如果能除去了反對者的理由，反對者才無所藉口，才能折服。天下事經過反對者的反對，理性才能實現，大多數問題才可解決，更善的效果和進步才能有，先生遇有不合法理的事，絕不去苟同，有時口誅筆伐之。自己認識反對者的重要，所以平時對反對者，也便極力尊重。反對與反動和叛反不同，而不以反動爲然。先生「母意毋必毋固毋我」，所以遇他人有更合理性的更完善的，會立刻服從他人的意見……先生認爲人人都是好人，對向他攻擊和陷害的人，不認爲是敵人，否則也要找出明白所以爲敵的道理，化敵爲友……與人祇有競爭，沒有鬪爭……上海聯合晚報是刊登對先生惡意文字最多的，到了該報被禁止出版時，先生第一個人率先向政府抗議。對個人存惡意，是不足介意的。而一個報紙被停刊，有背出版言論自由，也是不能忍受的……有人批評先生對政治，在外表上很熱，但在骨子裡是很冷的人。因爲先生祇是熱心政治的事，而不是對做官去熱衷……先生的生活，非常有規律……全天下最重要的事是讀書。全世界祇要有一名著出版，便會有朋友寄來或自行購閱，如果有一本書沒有讀到或者他人先看了，自己讀得晚了，便懷喪如有所失……有客必見，無話不談，所以每天會客很多……先生安貧樂道，貧無立錫，不烟酒，吃的簡單，穿的樸素，一直是「先天下而憂」……先生身體康健，精力充沛，「君子坦蕩蕩」，健旺勝常人……此後有生之日，皆是爲民主之年也」。

在先生之意，各機關團體之門前，所應懸以教育爲目的之聯語：「養天地正氣，法古今完人」，即孔子以禮讓爲國之意也。如先生者，非吾人今日所矜式者乎？

先生之夫人王世瑛女士，會爲先生作年譜，計上下二冊，上冊所作，止於民國十四年。下冊爲他人借閱，迄未送還，無從抄錄。近卅年之言行，謹就所憶及可搜集之資料，前已爲初稿。茲經續編，乃再稿也。

## 一、先生之先世——錄自王世瑛先生遺稿

張氏先世居江蘇嘉定縣之葛隆鎮，自七世祖衡公，始遷寶山縣真茹鎮。業鹽。

會祖秋涯公，行醫鎮上，施藥濟貧，鎮人稱之。徐太夫人生四子，次銘甫公，即先生之祖父。始登科甲，入宦途，以清道光丁酉科鄉試舉人，歷署四川內江屏山墊江各縣知縣。在川十餘年，有政聲。尤以瀘邊邑瀘平課夷之役，傳頌當時。家傳所載，公生平於學無所不窺，醫卜星相，亦皆精研，尤邃於宋儒義理之學。性剛毅，立身行己，以自克爲主。娶劉太夫人，生五子。季祖澤公字潤之，即先生之父。娶同邑明經史香公長女劉太夫人，生子女十四人，存者男六女五，先生居二。

先是銘甫公倦於仕進，退居田里，挈祖澤公及先生之四伯父，居於嘉定，故先生生於嘉定。祖澤公選銘甫公令，傳會祖業，學醫於蘇州曹滄州先生之門。既卒業，先後設診所馮翔，爲名醫。而先生兄弟早歲衣食之需，實賴診金所得爲支持。蓋銘甫公寬囊所遺，雖有鄉舍數椽，薄田數十畝，而子姓日榮。迨先生諸弟先後求學於外之時，祖澤公獨自移家南翔。值經商挫敗，景況蕭然。幸劉太夫人籌劃有方，猶能處之泰然於儉約之中，不失詩禮家風。而先生兄弟益勵於學，蓋得諸母教尤多。此先生家世大略也。

## 二、君勤先生之言行（一）

——王世瑛先生遺稿——

### 清光緒十二年丙戌（公曆一八八六年）先生生

先生名嘉森，字君勤，一字士林，號立齋，外人以 *Carson Chang* 稱之，以是年十二月廿五日，生於江蘇嘉定縣城。時當太平天國之後，李鴻章與辦洋務之際，亦即中法戰役：孫中山先生主張革命之次年也。

註：註王世瑛先生所記之十二月廿五日乃係農曆。然經詳查是日如以西曆算，則爲一八八七年之一月十八日也。

### 光緒十七年辛卯 六歲

始讀書，與先生之四伯父諸兄弟同家塾。善讀亦善嬉戲。每獨出心裁，有軍師之稱。

### 光緒二十三年丁酉 十二歲

當中日甲午戰後，海內騷然，倡維新之說。上海江南製造局廣方言館，爲李文公所創立。先生是年奉母命入館，學習英文及數理化。館中授漢文，而注意掌故輿地之學者，首推袁孟濤先生。先生對於政治制度之興趣，袁先生實啓之。又同時從沈伯卿先生，學爲策論之文。翌年，戊戌政變，政府通令各省，速捕康有爲梁啓超兩先生。館門口高懸康梁照片，尤爲先生所注目，而促其委身國事之始端。

「我是在十二歲那一年，考入上海一個學堂——是一個洋學堂。在當時還是科舉時代，學堂無大中小之分，一般人對學堂認爲無所謂，認爲讀了洋學堂的书等於沒讀一樣，因爲人家都知道做八股考功名，好作官，而全無一點研究科學的想法。這個學堂是江南製造局所設——製造局就是製船製砲，於太平天國之後成立——名稱叫「廣方言館」。那時國人對於外國文視作我們國內任何地方的一種方言一樣，並設立有翻譯局，專門介紹西洋科學如數學，物理，化學，航海學都有。若干化學命名的譯名，都是那時決定的，如一個「金」側邊一個「呂」字，而成爲一個「銘」字，就是那時才造的新字。因爲如此才使我們知道世界上除了做八股及我國固有國粹之外，還有若干學問。我們那時上課，與現在迥然不同，像諸位現在有功課表，一天祇有好幾樣功課，每科一小時或二小時，而我們當時却是四天讀英文，三天讀國文。不過還補充數句，在四天讀英文的時間，並不完全讀英文，而是包括了數學，化學，物理，外國歷史……等都屬於英文。每一科都像讀四書五經似的，全要讀熟。以上是指的在四天的上午，至於下午，先生就改課本，學生就自修，或者上體操。三天讀國文，就由先生指導看三通考，弄點掌故，作論文等功課。學堂當局每月津貼學生銀子一兩，雖然如此

讀這個學堂的人，還是很少。」——錄自先生卅七年講「我的學生時代」

### 光緒廿八年壬寅 十七歲

仍肄業館中。值詔廢八股，改試策論，遂應試入縣學。是年應寶山縣鄉試經義策論，中秀才。

### 光緒廿九年癸卯 十八歲

讀新民叢報梁任公先生祝震旦學院之前途一文。院爲馬相伯先生所創辦，乃欣然嚮往，投考入學。所習主要科目，爲拉丁文。馬公自任教授，一月之內，畢文法一冊，而內容茫然，不知所謂。又以學費數鉅，籌集不易——半年銀一百兩——半年之後，無法繼續，遂改入南京江南高等學校攻讀。

「四年之後，某天我見新民叢報登有震旦學院新聞——招生新聞——梁任公先生並說中國之有學術，自震旦學院始，這話非常刺激我的腦筋。於是我就想進這個學堂，每半年要繳學費百多兩銀子，我說法繳了。進校後，見功課與從前完全不同，讀的全是拉丁文。馬相伯先生教的很快，一週以後就把一厚冊教完，即講西洋哲學，羅馬將軍泰西多斯所作法國戰記等書。馬君武先生就是我的同窗。我起初覺得很吃力，常感覺趕不上功課，好在那時的先生教書很有耐心，久而久之，我僅能勉強跟上學校的進度。第二學期，因家裡拿不出百多兩銀子的學費，我輟學了。」——錄自我的學生時代

### 光緒卅十年甲辰（公曆一九〇四年） 十九歲

入南京高等學校。甫一年，俄占東三省地。吾國外侮日亟，國人激憤仇俄。鈕永健先生乘時組織義勇軍，倡議抗俄，先生列名參加。校長繆筱山先生，認爲革命行爲，立被退學，並交地方官嚴加管束。於是國內求學時期結束。生平對於政治之興趣，已萌芽於世。

是年值國中考送日本留學生，先生在南京高校，有選派希望，益以少年志銳，躍躍欲試，亟向家中請求。書長數千字，反覆陳詞，有不敢傷父母壽教之言，而卒不獲准。既退學，無所之，嗣得友好介紹，去湖南胡子靖先生所辦之明德學校。校在長沙，任英文教課，以廣方言館所學者授人，而座下受教者，則爲三四十歲人。時黃克強先生爲齋務長，張溥泉先生教法國革命史，得緣相識。先生在明德學校僅兩月，又去澧州及常德兩中學。前後兩年。

「教了兩年，我積有四百多元錢，於是到日本讀書。」——錄自我的學生時代

### 光緒三十一年乙巳 二十歲

是年冬學期終，先生自常德返嘉定。篋中携年餘薪俸銀錠十餘，將以充留學之資。由澧至公安道上，舟行有戒心。賴縣中警衛護，得以穩渡。江行之夜，因留學資金在篋中，輒以竊盜爲懼，夜不安枕。警衛亦覺之，乃起立曰，吾等爲知縣所派，一心奉公，請勿憂。先生一生每以此夜慮得患失之心爲大羞，至今述之娓娓。常德府朱其珍先生，爲熊秉三先生內兄。時熊主持常德中學，先生與朱家往還亦密。

### 光緒卅二年丙午 廿一歲

二月在嘉定，與原配夫人沈氏結婚。是年春留學得遂所願，爲寶山縣派送日本，應入高師理

化部。而當時先生之志願在學習陸軍或政治，意不在理化也。然因急求出洋，不得不姑爲承認。爰於三月間，自滬啓旋。領得全年縣費，易日鈔，購船票，更服裝，去長髮，同行者七人。抵日京，席地而坐，非所素，乃罄囊購置桌椅器用，陳設一如國內。暇時朋輩道從聚餐，放談高論。半年之後，考入早稻田大學政治科預科。理化既已不學，縣費因之而停，窮學生之生涯，自是始矣。此亦先生離家與國內學校後，實行獨立生活之肇始。其隨心所欲，遇事無吝色，與豪爽好客，殆於此時成其習性。

梁任公先生於戊戌後，亡命海外，曾與孫中山先生謀合作，終於意見不合，分道揚鑣。是時，正自美返日，發起政聞社。先生相見後，即爲其相從合作之一人。曾投稿於新報及學報。先生之四弟公權，亦留學彼都德慶大學。稿費所得，供兩人學旅費，然常共糞如洗。兄弟二人，曾將舊塊臉布，首一分爲二，繼又二分爲四用之，終於破爛不堪而後已。兩人既不同學，每星期聚晤一次，以六銅元之烤山芋爲週末之大餐。至今言之，餘味噴噴。

自述云：「我自己同現代學術正式接觸，是在日本留學時代。在日本，曾進早稻田大學政治經濟科。初進時是預科，後來入大學部。當時的先生：教政治學是浮田和氏。教國際法，是中村進午。教憲法，是有賀長雄。教財政學，是田中穗積。教經濟學，是鹽澤昌貞。雖然在日本讀書，我的日本語文太不高明，僅僅能看書。說話或寫作，都是困難。所以在早大時，自己求知識的工具，還是靠英語。當時日本學校所用參考書，大概都是英文本。除講堂講義是日文外，我自己所讀的，是英文書。譬如政治學所用的參考書是威爾遜(Wilson)的國家論(The State)柏基氏(Burgess)的憲法(Constitution Law)薩利曼(Seligman)的經濟原理

(Principles of Economics)奧本海(Oppenheim)的國際法(International Law)巴斯特寶(Bastable)的財政學(Public Finance)。我日本語文雖不好，因爲所用的是英文參考書，考試便用英文來寫論文，所以勉強畢業了。在日本五六年，學校給我深刻的印象，是浮田和氏新教的政治哲學。政治哲學是選科，選者甚少，就是我一個人。讀的書是陸克的政府論(Two Treatises on Government)。上課時，最初浮田先生站在講臺上，後來因爲看書不方便，他便離講臺，同我並肩而坐。這個人和雷可親，循循善誘，到現在我還想念他穿了和服和木屐的樣子。日本學校雖然讀英文參考書，但是教授所常常提起的是德國著名學者如Wagner及Schmoller的名子。所以我在日本留學時，已引起我對德國學問的羨慕。我在早大，也曾讀德文三年。德文經濟學，德文憲法也曾讀這些。在那時，我已有意到德國留學。」——見宇宙旬刊三期十一期

「到日本考入早稻田大學，縣裡給我公費，意思教我學理化。而我對理化素不發生興趣，喜歡攻讀法政，半年後縣裡把我公費停了，我原有的存款也用盡了，沒辦法中又找到替新報寫稿的工作：每月可得六十餘元，足夠我兄弟二人之用。誰知一年之後，新報報停刊我的經濟來源斷絕，學校又未畢業，於是就請助親友，每月僅得十三元，只有伙食費用。有時連買手巾的錢都沒有，就與我的弟弟兩人將一塊手巾剖而爲二，再破了，各用四分之一。」——錄自我的學生時代。

### 光緒卅三年丁未 廿二歲

政聞社成立，派人返國，發起憲政運動，先生持梁先生函見陳散原先生。在座有御史蔡京臺，爲參康樂之人。陳先



生懼之，立遣人購船票送先生返滬，再返日本。先生以因此，得畢其所學。次年仍在日本留學。

### 宣統元年己酉 廿四歲

繼續留日。在校曾以德文聽講，因遲到數分鐘，德文教授藤井厲聲曰，此非中國衙門，何能遲到。因此不上此課者，良久。

### 宣統二年庚戌（公曆一九一〇年） 廿五歲

畢業早稻田大學，得政治學學士學位。回國應學部試，值是期主試，注重工科。先生之政治文憑，只能以七十分與所試，各科成績，平均計算，自料難於獲選。幸考試成績，各科均滿百分。主試者特與變異，將文憑分數，增為七十五。平均所得，竟列優等。翌年殿試，得授翰林院庶吉士，則所謂洋翰林也。

### 宣統三年辛亥 廿六歲

先生殿試竣事後，武昌起義，先生返寶山，任縣議會議長，並與公權發起神州大學與國民協會。無何，民國建立，南北議和。內政未協，外撥乘之。俄蒙協約成，而蒙古獨立事起，俄國先提要求四項，先生乘間言之，憑此四項與俄交涉，而袁世凱置之不理。及俄蒙條約成，袁氏始與交涉。其意四項交涉，求俄讓步不遂，人將謂我喪權。俄蒙條約共一二十項之多，若得俄讓步數項，則國人將謂爲已盡其折衝之能事，時先生聞袁氏用心既卑劣且毒如此，乃與黃遠生藍志先兩先生發刊「少年中國」，肆意攻擊，且數袁十大罪，滬上各報，多有轉載者。

### 中華民國元年壬子（公曆一九一二年） 廿七歲

湯化龍先生組共和建設討論會，後更名爲民主黨。與共和黨來往較密時，劉夔一先生約先生研究內閣會議案，曾入農商部爲秘書三四月之久。

梁任公先生元年返國演講，均爲先生所筆記。秋間，先生代表民主黨同人，赴日迎梁任公先生返國。

蒙古獨立事起，發刊少年中國，數袁十大罪——見民元十二月上海報，其文曰：

「民國初成，基礎未鞏，吾黨同志，方期和平進行，漸臻完謐。不謂政府因循坐誤，一事不舉。內無整理之可觀，外啓強鄰之輕侮，俄人首先發難，於上月廿一日，已與蒙古活佛締結條約。要領共分四項：第一，助蒙古編練軍隊，以扶植其自主。第二，蒙古領土上惟俄人獨享特別權利。第三，蒙古訂約惟俄之命是聽。第四，俄蒙自發生國交關係。夫以領土一部，而認爲交涉主體，是削我領土主權。以少數叛徒，而認爲政府，是違反國際公例。且約中所謂各部大臣，有所謂全權，有所謂蒙古主，名稱爲自治，實已形同國家。數百年一統之地，五大族生聚之區，安忍外人託維持之名，置之保護之下。禍胎所蘊，皆現政府之不識有以致之。庫倫獨立，起自去年，國內叛徒負固至一載之久，政府毫無辦法，授俄人以可乘之機，罪一。俄人要求五條，不自今始，政府以延宕不答爲能，俄得藉口自由行動，罪二。六國借款，爲保全侵略兩派消長之機，政府不能利用，國本不定，啓俄人侵略之野心，罪三。桂太郎至俄，薩柴諾夫至英，日俄英三國密謀，已喧傳世界，政府束手待斃，一籌莫展，罪四。巴爾幹戰雲方起，俄將有事於東歐，政府不知察各國大勢離合攙縱，以致坐失事機，成此危

局，罪五。俄派郭索維慈至庫，俄蒙勾結，路人共見，政府不知先事預防，致使叛徒自由交涉，罪六。上月廿日，路透電傳來，俄人承認外蒙獨立，外交當局，毫無感覺，麻木不仁，鑄此大錯，罪九。俄人要求橫暴至極，得之自我與得之於蒙，利害相去若天淵，政府並此不知，遑論防患機先？罪八。春夏之交，爲征蒙最宜之候，方針不定，蹉跎至今，戰事豈能倖免，棘手較前萬倍，罪九。外交均勢，一髮全身，俄人發難於先，列國繼起於後，一隅之地，牽動東亞全局，一旦實行瓜分，政府何以自贖？罪十。凡此十大罪，皆政府一誤再誤之明證，決非吾黨周內之詞。考其大因，尤其當局者，但知顧全權勢，不爲國家謀根本之解決。夫政策之行，政府應自有主觀，乃朝遭反對，夕即變更。凡己之地位，稍有妨碍，雖犧牲政策在所不顧。一若國家可亡，而吾地位不可不保。吾黨以爲推此心理，非至亡國不止。用將政府罪狀，宣布天下，望全國國民急起直進，自負責任，逕行詰問政府誤國之罪，並決定全國大政，以一致之精神，爲對外之計劃，庶足以振民氣而救危亡。同人等更有進者，共和國之精神，以國民自強爲原則。蒙古若亡，內蒙滿藏隨之而去。我國雖大，能有多少蒙古？能有多少滿藏？生死存亡，間不容髮，惟我愛國同胞急起圖之乎？

袁氏方興未艾之野心，經此打擊，有所難堪，乃圖禁報流通，又同時注意先生之行動。於是民國政治史上黑幕之開始，亦即先生初期政治活動之遭遇挫折也。先生曾勸梁任公先生勿與袁氏合作。不久，終於接受梁任公張仲仁兩先生之意，作德國之遊。

## 民國二年癸丑 廿八歲

一月首途赴德，經俄都在莫斯科留住兩月。三月抵德，入柏林大學，仍學政治學。該校以早稻田學士資格，按章聽講一年，即可提出論文應博士考。

## 民國三年甲寅 廿九歲

繼續在柏林大學。歐戰起後，對戰事發生興趣，每於壁上一紙地圖，按戰線之出入爲標記，以探討其勝負之數。居停夫人見而異之，竟疑爲日本之間諜，某日因出語不慎，斷定德國必敗，更觸怒其愛國心，立電話巡警監視行動，而禁出入。按之法律，非得本人許可，巡警不能入屋搜查。先生以此被困屋中，失去自由，不能外出，乃動議要求檢查。無證可尋，始告無事。是時留學生均有戒心，紛紛請求返國，先生以此爲難得機會，決心留歐觀戰。雖回國十數人，先生不以爲意。

自述云：「一九一三年春動身，到柏林留學。途中在俄國住了兩三月之久。初到德國，自以爲在日本所讀三年德文，或有多少用處，那知道一句不懂，看書程度亦有限。後來自己拚命用功，才可勉強聽講。在柏林所選的課，都是在日本所聽見的大教授，如Wagner的財政學，Schmoller的經濟學，Lange的國際法，同時還聽民法刑法等。德國大學有一種風氣，名叫大學自由，就是選科聽講，完全憑自己意思，學校沒有排好的課程表。當時我自己已在學問上正是求知識的時候，那能知道何者先讀，何者後讀，何課與何課有關，何課與何課無關，自己茫無頭緒。學校有此自由給學生，而我自己不知道運用，這是最苦的一件事。在清末至民國初年，國內外知識界對於學問有一種風氣，求學問是爲改良政治，是爲救國。所以求學問不是以學問爲終身之業，乃是所以達救國

之目的。我在日本及在德國學校內讀書，都逃不出這種風氣。在德國讀書二三年，在自己無多大心得。如Schmoller經濟學，屬於歷史派，何謂歷史派，自己並不清楚。Wagner的經濟學是以演繹為方法，何謂演繹法，亦弄不清楚。兩派何以不同，亦並不加以研究。雖兩三年中讀書甚勤，但始終站在學問之外，學問與自己並未打成一片。」——見宇宙旬刊三卷十一期。

### 民國四年乙卯 三十歲

秋自德去法，並赴比國西戰場觀戰。十月抵英，驟於歐戰正酣，袁世凱忽籌備帝制，國本問題，不遑坐視，爰在倫敦為文攻擊，文見倫敦導報，北京導報會轉載，主筆陳友仁氏且以是受嫌。袁氏知之，囑使館注意，謂如不慎，將禁錮之如孫中山先生在倫敦之所遭遇。嗣幸蔡鐸起義，西南獨立。先生得訊，倉卒歸國。留歐自述云：「一九一五年秋，正是國內籌安會成立，我在海外聞之，憤憤不平。想協同國內友人推翻袁世凱，所以就在那年秋天離開德國經荷蘭到倫敦去。這時候北海埋了水雷，潛水艇到處出沒，很是危險。但我爲了好好奇心所驅使，也不管那麼多了。到了英國會到議會參觀。那時英國強制兵役法尚未通過，常看見沿街招兵的廣告，與德國之以當兵爲榮者，大不相同。我到了十餘年來所羨慕的英國巴力門裡邊，看見勞合喬治在議會裡，把双脚放在中間的一張長桌上，我心中好奇怪，以爲英國莊嚴議會中，何以大政治家的行動如此隨便。後來知道英國議會不大像大陸各國議會注重雄辯。英國議會好像我們鄉下紳士聚在茶館中討論問題一樣，是大家聚在一起，求事情之解決，並不是逞口辯的，這是英國議會所以能有成功。」——見宇宙旬刊。

### 民國五年丙辰 卅一歲

三月自英返國，四月到杭州，任交涉署署長，參與浙省獨立事。

先生之自英返國也，初避戰地危險，擬繞道非洲，嗣以時日迂緩，急不及待，決冒險從西伯利亞行，船票已購，無可退換，乃醫囊中餘資，重購車票，然所存已有限矣。沿途經行瑞典挪威各國，最後抵達莫斯科。途上以十三銅元維持七日之費用，僅麵包白開水充飢耳。自俄回國旅費，則貸自表兄劉鏡人，時爲駐使。此足以見其意志之堅強，與其精力過人，視天下無難事。

十一月辭浙江交涉署事，在上海任時事新報總編輯。

冬，判斷德國必敗，乃主張對德宣戰，作文響應辛博生參戰之提議。而黎總統與其他元老，堅執己見，且信德國不可侮。先生乃走南北，往返陳說。最後對德絕交之策，終賴先生之直覺慧眼，卒得確立。

國際政務評議會成立，爲檢討和戰之機關，段祺瑞氏爲會長，先生任書記長。追隨梁任公先生之後，主持對德宣戰之策。當時反對宣戰者，爲康有爲孫中山及馮國璋王士珍諸氏。先生因任公先生之促，向各方陳述宣戰之利，段馮王等皆贊成，獨孫康等反對於外，黎反對於內。皆以爲宣戰如獲成功，則推倒北洋派益難，此爲革命黨與黎總統之見解。

### 民國六年丁巳 卅二歲

是年對德宣戰既定，先生乃主出兵爲當務之急。惜內政不定，對外問題受其挾制，眼看美國出兵，而吾國隱乎其後。在歐戰結束之時，吾國所謂參戰，僅以勞工充數，乃至和會席上，有應得之權利，亦無法爭取。時國內正當孫勳復辟

之後，馮國璋氏代理總統。孫中山先生力爭法統，設立軍政府於廣州，因造成南北分裂之局。

先生任國際政務評議會書記長時，所以應付宣戰後之德國者，爲撤銷領事裁判權，爲租借地，及租界之消滅，爲關稅獨立自主。爾時，日隨梁任公先生與各國在華公使，作初步之接洽。今所存案牘，尙盈篋中。王寵惠先生曾勸編中德宣戰時國際法，先生謂懷此志已久，特尙未動筆耳。

段祺瑞氏馬廠誓師，反對復辟，先生實爲主動最力之人。嘗由馬廠入京，告各國使館以段軍不日返京，萬不可承認宣統。及事平，曾任總統府秘書。不及數月，目睹北洋派元老之不足有爲，乃轉而就北京大學教授。

先生於當時，曾作感想，其辭曰：「歲云闌矣！問此一年來，所爲何事，則茫然不知所以。蓋自來救國者，未有不先治己。方今海內鼎沸，已同瓦解，求所以下手之方，而不可得，惟有先盡其在我，此治己之謂也。明年所定方針，約舉其舉要者有四：

第一，學書寫聖教序

第二，讀漢書每日廿頁

第三，習法文

第四，編大學國際法講義

平生所志，往往以牽於外務，行之數日，又復舍此他求。故標明於此，以自儆戒而已。」

蓋先生所學，既爲政治，興趣所在，感應甚速，有不能自己於言動者，故遇事變之來，每自謂資無旁貸。持之愈堅，而事與願違。反之，初衷有非然者，其自述「平生所志，往往牽於外務，又復舍此他求。」實有自知之明。惟其對於政治行動，以國內之政治環境，欲實現其理想中之政治，是其不可而強爲之。十餘年來，反對黨治，努力不懈，舍其

平生所愛好之潛研默想，而從事於政見之奔走呼號，夙夜深思，每惴惴不置也。

### 民國七年戊午 卅三歲

五月徐世昌氏被舉爲總統，先生被聘爲顧問，辭之。南方日徐氏被舉爲非法，乃組織政府，舉孫中山先生等爲總裁。

是年仍在北京大學教書，並與蔣百里先生發起組織松社，所以紀念蔡松坡先生。

十月有日本之遊。歸國後，作書總統，言應付歐洲議和會方針。並同梁先生與各國公使談判關稅自主及廢除領事裁判權諸問題。

先是在日，忽傳歐洲停戰消息，乃決意重作歐遊，察看戰後情形。同時梁先生與一行友人，亦在滬整裝待發，促先生歸國，遂結伴同行。除夕自滬首途，作第二次歐遊。而生平初期之政治活動，於焉結束。

### 民國八年己未 卅四歲

一月抵歐，住法京，觀巴黎和會。時與梁任公先生等以私人資格，對於我國五個全權代表，貢獻意見，希望爲中國爭回多少利權。各強國對於青島割交日本既有所決議，先生等向威爾遜總統乃力爭，六月我代表因青島問題，拒簽對德和約之後，即離巴黎，遊覽歐洲戰場。從比利時之北，至法國之南，炮火創痕，觸目可敷，同時考察歐陸戰後政治之新趨勢。值俄德革命之後，兩國之新憲法，皆先生當時所選擇。而首見於國內雜誌如「蘇維埃」三字，至今習用，先生實創譯之。以國內政治之黑暗，亟求更新改造之道於他邦，乃先生當時之渴思也。

在巴黎和會席上，以先生對於政治之熱心，所得印象，就國際言，強權勝於公理，故弱國無外交。至於內政，則整個社會問題之所繫，人民程度不及，終難望以改良政治。於是知政治根本問題之背後，更有其深遠之處，乃有所謂「從社會科學跳到哲學」之一階段。先生自述經過云：「一九一八年同梁任公去歐洲觀察和會，等到青島問題解決，與梁任公離巴黎，到各國遊歷。我們從德國南方名都敏興，到柏林道上，他忽然想起當時在遠東有名的歐洲哲學家二人，一為法之柏格森，二為德之倭伊鏗，他說何訪去訪倭氏一下。第一次同倭氏見面，這位哲學家誠懇的態度，大大使我發生研究他的哲學的興趣。倭氏替任公做了一篇文章，名曰「新唯心主義與舊唯心主義之異同」，並一見之下，對於萬里陌路之人，允許其相從研究，其殷勤之意，尤為難得。」

十月始為「解放與改造」月刊作文，題為「英國之將來」，十一月撰「英國政黨現況及將來」。十一月譯「俄羅斯蘇維埃聯邦共和國憲法全文」。分刊一卷四五各期。

### 民國九年庚申 卅五歲

是年在德，從倭伊鏗研究哲學。自述云：「一九二〇年任公返國，我遂移居耶納，從倭氏攻哲學，並讀哲學史，與其他有關哲學之書。這次見面，可以說是我從社會科學，轉到哲學的一個大關鍵。但是與倭氏見面，是一個直接觸動，平日尚伏有種種暗潮，在我下意識之中。分兩點來說：①事實方面的刺激，因我不滿意於國內外現狀。②理論方面的刺激，因我不滿意於社會科學，乃轉到哲學。」

此為先生自述從政治轉向於哲學之心理過程，意向既定，怡然自得。讀其與辜平先生通訊，獨遊靈瀛之樂，猶躍然紙上，令人神往也。

二月「德國革命論」脫稿，八月撰「德國新共和憲法評議」，九月為「六星期之俄國」一文，十一月草「德國工務會議法之成立及其施行情況」。以上均刊「解放與改造」二卷三，四，九，十一，十二，及三卷一，二，九各期。

### 民國十年辛酉 卅六歲

七月離德赴巴黎，八月又自法返德，約杜里舒先生東遊。講學社託聘聞名國內之哲學家，法之柏格森不願遠遊辭聘，德之倭伊鏗因年老不能應聘，乃由倭氏介紹杜氏以自代。十二月啓程返國。計此次歐遊，自八年一月至十年十二月，前後共三年，旅法旅德時期各半。

二月為「政治活動果足以救中國耶」一文刊於改造三卷六期。對於國內政黨醜史，暢乎言之，而定今後報國之道曰：「一心併力於政治社會教育，而期收效於十年百年之後。」此殆國立政治大學之動機乎？三月「倭伊鏗精神生活哲學大綱」一文在改造三卷七期發表，此文為巴黎同學雙週講談之第一次講稿，末段之言，殆亦個人人生哲學——精神生活之奮鬥。六月「德國工務會議法律」譯文發表。七月為「社會所有之意義」及「德國煤礦社會所有法案」二文在改造三卷十一期發表。八月為「法國哲學家柏格森談話記」一文在改造三卷十二期發表，蔡元培先生著五十年來中國之哲學一文曾徵引之。九月撰「歐戰後世界外交大勢及中國之方針」在改造四卷一期發表。十月為「國民政治品格之提高」一文在改造四卷二期發表，標明四義，而為政黨者，蓋輔知識教育之不足，而視之為政治教育機關。末段更見所以身體力行之言行一致，所以自負者類乎會濬生先生之言，風俗厚薄視乎一二人之心之所繫而已。

十一月懸擬「社會改造同志會意見書」，實為組黨之

形，內分三點：

- 一、民主政治
- 二、社會主義——基爾特社會主義
- 三、進行方法

以意力與行爲促進之動力。證以詹姆之言，明知其難而爲之者，以其爲道德的行爲耳。

### 民國十一年壬戌 卅七歲

一月歸國，抵滬，住松社。隨同杜里舒氏編譯講稿之餘，辦中國公學。會有杜里舒講演錄出版。

「學術方法上之管見」一文，在改造四卷五期發表。

三月參加吳淞商埠局籌備市政，五月六日與沈恩孚先生同任吳淞市政籌備處副主任，時袁希濤充生爲主任。

作「英德美三國市制及廣州市制上之觀察」於改造四卷七期發表。

與章太炎先生爲上海國是會議，起草憲法，著「國憲議」。論憲者以此書爲商榷之資。

撰「德國民主政象記」。

冬同杜里舒氏在南京東南大學演講，又同往漢口遊歷。

### 民國十二年癸亥 卅八歲

上半年與杜里舒氏編譯講稿，經北京開封濟南各地。

二月十四日在清華大學演講「人生觀」，引起玄學與科學之論戰。「人生觀」一文，晨報附刊既刊登，丁在君讀之，不以爲然。先之以舌戰，繼之爲文相攻，於是軒然巨浪，人生觀之論戰起。往復辯難，參加者二三十人。蓋以人生觀所關係之哲學與科學，在歐洲爲數百年之爭論，吾國乃於此時新開始之。辯論兩造，節外生枝，固未必針鋒相對。然可

見當日思想界之一般，先生思想之立場。先生會有「人生觀論戰之回顧」一文縷述之——文見「民族復興之學術基礎」，亦以見先生對於人生觀之態度焉。

夏秋之季，先生主張設立國民委員會，以解決時局。曾致書張季直先生，文曰：

「在甲匆匆晤教，相隔不過一月，而政象大變矣。方今言解決時局者，約有四說：一曰黃陂復職，二曰曹錕爲非常大總統，三曰採行政委員會，而吳佩孚爲之長，四則報紙所傳，以孫爲正，而曹爲副。此四者，森以爲不足以解決時局者也。復職在約法上無明文，無論如何措詞，總是曲解。今黃陂已自辭矣，故此層可不論。曹錕爲非常總統之說，恐亦不易實現。曹雖多財，然以議員經年辛苦，甘心獨爲曹氏作嫁，吾不信焉。行政委員會之說，本屬非常之舉，無法律根據可言。其精神雖是，然以一方孤行已意出之，則南北之不相諒，自若焉。孫正曹副之說，確否正屬不必，即令暫時分贖平均，而苟且隱忍，日後必又起府院之爭，督軍之反抗。森以爲爲今之計，解決時局，厥在合南北要人於一爐。嘗於報端主張所謂國民委員會，以爲國家最高政治機關之說。五人爲委員，除先生外，爲蔡子民嚴範孫熊秉三汪精衛先生。此四人，年來久處政局之外，與各方感情尚能融洽，故必爲全國所贊同。或則以森言爲理想，謂孫吳等多不在其列，則此委員會無實力爲後盾，故不如去熊於原有四人之外，再加孫文黎元洪吳佩孚三人。所謂委員會之人物，大略如是。至此制所以較他制優爲長者，暫去總統總理，而以委員會主持一切，故各人平等，可免地位之爭，其長一。遇事公議，一人不得總攬大權，其長二。甲之言動，已丙丁而監視之，乙丙丁之言動，

甲得而監視之，其長三。委員會以裁兵與公開財政爲其職掌，去兵財之障礙，而後可以言法治，則公開之委員會，擔任其事，自勝於一二人之總統總理，其長四。以此四故，特此馳函，奉勸先生暫將個人是否與聞此事之一念，暫時擱置。先以此意通告南北兩方及全國人士，力陳此制爲解決時局惟一方法。而委員會未組織之先，南之總統固應取消，即北方亦不可獨以己意，發表所謂行政委員會。兩方先以國民委員會爲議題，或彼此直接協商，或由先生或他人爲之轉達制定，然後再及於人。如是進行，或者此頻年不解之爭，或有萬一解決之希望。今黃陂既辭，臨時政府當無所決，所望先生毅然起而持此議以爲天下倡。或者一言解紛，全國實利賴之。」

六月黎元洪總統被迫去位，曹錕進行賄選。先生著「現有國家機關否認之提議」及「時局關鍵」二文，主張憲法不成，不能選舉總統。又以法總統格蘭美爲例，要求國人，對於當時不合法之總統，內閣，國會，予以否認與不合作，以促成合法之產生。又作「我心理上國會之死刑宣告」一文。

九月十五日，與知友胡善恒徐六幾郭夢良翟世英四先生同情於唯心史觀，因而結爲團體。標四點盟約於北京西山靈光寺，自謂得一新生命，負新責任。又謂家室及著作與辦學盛業，均不足累，而以身許國之念自矢。先生卽於是日起，着筆「靈光室日記」。

「自治學院」之創辦，始於是月。月底由京到滬，與張東蓀翟菊農陳伯莊先生等，日日討論院務。袁觀瀾沈信卿黃任之張仲仁諸先生皆爲幫忙之人。臨時院址設於愛文義路。第一次房金，由史量才先生付。另由張季直先生等捐二萬元，在吳淞購得院址。院長一職，由韓紫石省長聘先生擔任。以曾文正自勉，並於日記中大書曰「決意辦四五年再說，勿

忘勿忘」之語。

十月九日著文一篇曰「論憲法公佈」。

自吳景濂憲法頒布，曹錕當選總統後，國人以國會受賄之故，並反對所頒之憲法。先生以爲憲法雖由受賄之國會成之，然此項憲法，比較合理，一筆抹殺，國民無此力量，不如贊成之，實以實行。先生曾爲文發表，而爲國民日報邵力子先生所駁斥。彼所重在法統，此則以其內容有可採，作爲一種宣傳機會也。

秋季，先後發表「北京新憲法糾繆」及「新憲法與江蘇」及「公民投票」諸文。於以見先生對於憲法之熱心。蓋自歐遊目睹德國民主政象之成功，認定憲法，爲立國大本。既譯俄德憲法於先，又自起草本國之憲法，樂觀厥成，自屬心理之自然。十餘年來所呼號於國人者，亦惟望此民主國根本大法，早有奠定之一日。爲之民者，得享所應享之權利，而盡所應盡之義務耳。

是年先生之學術論著，見諸日記者，尙有「教育與人生」及「嚴復輸入之四大哲學家學說」及「西洋哲學界最近之變遷」兩文，後者在申報館五十週年紀念刊中發表。

茲將是年日記中，所見諸事，摘錄數節如次：

一、夢良盧隱既介紹王世瑛，十餘年未居，願得一人焉，捧赤心以歸之。

二、此時有意赴美，擬見各黨領袖，調查美國哲學思潮及市政。

三、平生敬佩兩人：張季直先生改造國民衣食方法，示國人以獨立自營，與培養社會實力之方法。梁任公先生改造國民腦子是也。

四、與東蓀筑山鑑鏡振鐸等十餘人，商量辦一理想雜誌，以唯心史觀爲中心概念，待各方響應者多，再提

起組織問題。以東蓀爲主幹，六飛爲編輯。欲爲吾國思想界，成一種新分野。

五、在南方大學講演，題爲「政治學之改造」。

六、當時來往友人，有梁任公、范捷雲、劉開長、郭絳侯、黃任之、顧少川、王綏川、朱鳳干、蔣百里、陳彬和、蔣夢麟、王叔魯、羅鈞任、李蘭舟、陶孟和、馬寅初、劉廷芳、袁希濤、張東蓀、陳伯莊、史量才、范靜生、余左臨、沙武曾、張仲仁、徐振飛、徐志摩等」。

### 民國十三年甲子 三十九歲

元旦上午八時半，到自治學院，晚十時半歸眠。先生自是有書可讀，有事可辦，亦即其理想中之優然自得之生活也。

十一日理想社開成立大會。廿二日午後，舉行第一次院務會議，是日及次日，考試新生並親自口試。

六月十三日始與瑛（王世瑛先生自稱）情書往來。瑛於是時，率閩女師學生到滬，第一次相晤於張宅。後瑛往寧杭參觀，再返滬，已七月十一日。時學院經費正爲人否決，在奮鬥中，然不忘日日聚晤。約旬日，瑛返里。

八月九日去武漢講學，在輪上賦詩有「不因哲學忘政治，不因政治忘哲學」之句。後謂向不能詩，自識瑛後，始試爲之。

秋江浙戰爭開始，在院公開演講，題爲「國內戰爭六講」。該講後印有單行本。

靈光室日記，自十二年九月十五日起，至一月廿三日中止。

是年與瑛通訊，可資摘錄者如次：

「院中事以銀錢爲窮苦，月終尤甚。以吾儕晝天指

地之才，而必苦之以瑣務，恐非天之困人，乃人之自困耳。」

「以孔德柏格森倭伊鏗愛因斯坦爲例，頗希望有賢內助。世瑛，世瑛，我所思所書，得與君一一講習討論，我之幸運爲何如哉。」

「兄性率直，每得罪他人，而已尙不知。」

「然世間事可以理智衡者，不過十之一二。其不可以理智衡者，則十之八九。昔年勵素持斯多噶主義。」

「院中命運，不絕如縷。森非南走寧北走燕不可，苦哉苦哉。或者舟車之中，得讀詩機會，此森之所以樂於出遊也。」

「十三晚登舟，昨晨抵寧，今日尙在寧，明後日方赴京。此次江行，因閒談結果，一書未讀。稍開卷，便有人來擾亂。甚矣。詩人哲人之貴乎獨居深思也。所幸抵寧以後，院中財政問題，業已解決，大旨明年可照舊維持，妹常念我勞苦，此後可勿念矣。明日坐津浦車北上，行李中共携三書，一爲英詩集，一爲相對論，一爲哲學史。此三書，恐在旁人極少有同樣之與會，而森於三者，與會皆極濃。此行期，以半月望三書可閱畢也。有時念及干戈縱橫之日，我隻身走京滬間，不知果何所爲。爲己乎，則已無所求，爲親戚朋友乎，則親戚朋友無所得。徒以數十青年之故，使我食不飽，寢不安。諒有此同感者，捨妹外無第二人矣。」

### 民國十四年乙丑（公曆一九二五年） 四十歲

二月段琪瑞召開善後會議，迭電邀先生參加，乃復電云

「北京段執政大鑒：奉鮑電敬悉。海內方苦兵革，



森敢自暇逸？顧今國事消長，以刀槍劍戟爲衡。百數十人揖讓從容，於事何補？是非固有待於民意，而關鍵尤在公之決心。誠能宣言國中曰：茲約法四章：一、各省私闕即日停止。二、一月內省城軍隊移防，俾民政獨立，實行自治。三、三月內，各省實施軍隊裁減計劃。四、兵制採瑞士式之義務民兵。四者有不依期實行，即日棄職以去。此言一出，天下曉然於公之寧爲玉碎不爲瓦全。則壞異心者，無所施其翹持，同氣類者益鼓其勇往之氣，否則隱忍遷延，束手無策，即欲從容論道，日月能有幾何？故於參與之先，謹詢公宗旨，以便知所進止，敬佈悃忱，佇候明教，張嘉森叩歌。」

先生以復電未得，遂不果去。

自治學院奉令於十月四日改爲國立政治大學，由滬移吳淞新校址。先生任校長。先生於每週一晨作唯物史觀之批評並擔任英倫政治一課，時張東蓀、羅文幹、金井羊、翟菊農、陳伯莊、張孟劬、陸鼎揆、吳國楨、劉英士、岑德彰、金國寶、葉元龍、潘光旦、德國翁剛夫人、英國李萊小姐、朱亦松、范錡、甘介侯、吳經熊——等先生均曾在先後任教授。章太炎與蔣方震先生等亦先後於自治學院時期內蒞院作學術演講。

先生與沈夫人結婚後，不久即出國，爾後從事文化，奔走國事，志趣既異，殊少相處，遂告此離。是先生生平最疾痛之事也。是年與先生結婚於福州。

附註：文中若干「自述」，均係最近新增錄者。

### 三 君勤先生之言行(二)

民國十五年丙寅(公曆一九二六年) 四一歲

中國國民黨聯俄容共，七月誓師北伐，十月攻佔武漢。

先生認時局急轉直下，將有巨變，乃獨自秘密赴武漢視察。校中及家人方以爲先生失蹤，群情惶懼，莫知所措，不意竟安然又武漢歸來。席不暇暖，即於次日召集全校師生演講在武漢之觀感。復著爲「武漢見聞錄」一文。文中詳記國民黨政府種種革命措施，予以評判，因而述及立國之基本條件及個人之主張。

譯拉斯基之「政治典範」，至今仍未用真名，先生於二十多年來世界政潮激盪中我們的立場」文中有云「……政大閉封後，在滬無事可做，乃譯拉氏之政治典範。每月由商務印書館拿二百元，維持生活，一天，世界書局主人想出版ABC叢書：要我做一本政治學ABC，我以譯書甚忙婉拒之。他說：「何妨先登廣告，書可緩寫」。我以盛意難却，應之。誰知廣告登出後，書局即得國民黨上海市黨部通知，囑其燬版。書局以爲租界尚在，乃置之未覆。數月後，上海特區法院吳經熊院長接黨部命令，囑封閉世界書局，吳先生是我的朋友，即來訪，告以經過。我說：「書尙未寫，何從毀版」？後由書局疏通黨部，其事乃寢。事爲商務印書館所聞，乃託俞頌華先生告我：所譯之書，不能用真名。我當時依此爲生，連用姓名自由都無法堅持，所以改用「張士林」，「嘉森」二字中，士字取嘉之頭，林字取森之脚。這是在出版不能自由中所受之痛苦。……」

民國十六年丁卯 四十二歲

三月革命軍攻佔南京上海，宣告國民政府以南京爲首都。所辦國立政治大學，爲國民黨黨部所接收。自是深居簡出，致力於讀作。

## 民國十七年戊辰 四十三歲

六月，革命軍入北平。十一月東北易幟全國統一。在滬創辦「新路雜誌」，凡署立齋名者，皆先生所作。先生被綁票後，始停止刊行。該刊最重要文字爲：

- 一、發刊詞。
- 二、一黨專政與吾國。
- 三、現時政潮中國民之努力方向。
- 四、吾民族之返老還童。
- 五、俄國無產階級專政制之解剖。
- 六、闢訓政說。
- 七、當代政治哲學之趨勢。
- 八、一九一九至一九二一年旅歐中之政治印象及吾人所得之教訓。
- 九、新路禁止發行令書後。

## 民國十八年己巳 四十四歲

端午節前某晚，於途中爲暴徒所劫持，被囚於滬警備司令部附近某屋中。暴徒會勒索鉅金，後悉先生身世乃釋放。暴徒會告先生所爲係受人所指示，意在使吃苦頭，並略致歉意。被囚凡二十日，雖免生命之危險，但腿部於初被劫時受有重傷，此後不良於行者久之。

秋赴東北，時中俄間爲中東路問題開戰，曾至滿洲里綏芬河視察。俄人疑爲要人，翌日俄機轟炸綏芬車站，幸先一日離去。返滬之日，承友人贈千元，以七百元購船票赴德。

## 民國十九年庚午（公曆一九三零年） 四十五歲

在德國耶納大學教中國哲學。

## 民國二十年辛未 四十六歲

與德哲學家倭伊鏗合著「人生觀問題」一書。八月離耶納返國。途經莫斯科，由莫德惠蔡運辰兩先生招待，留作月餘之觀察。九月十七日抵北平，受燕京大學之聘，教黑格爾哲學。翌日即發生東北被日侵略事件，是爲九一八之變。

先是張東蓀，胡石青，湯住心，王搏沙，徐君勉，陳博生諸先生，先後在北平湯胡兩寓，洽談組織憲政黨，並將政綱黨章擬定初稿，以待先生返國再作決定。先生返平與諸先生晤會後，謂憲政黨字樣太舊，不如改稱國家社會黨，衆皆贊同，於是先生及東蓀，住心，石青先生四人，正式發起，籌組中國國家社會黨。時蔣勻田馮今白兩先生，先期奉先生自德函囑，即赴平承辦黨中事務。

## 民國二十一年壬申（公曆一九三二年） 四十七歲

中國國家社會黨於四月十六日創立於北平。

在創黨之前，復有羅文幹，諸青來，陸敘百、羅隆基、黃任之父子、胡子笏、萬武諸先生相率加入，並議定先組織再生社，發刊再生月刊。以所主張懸諸國門，彙成公開的主張，再納之於黨中而爲黨之政綱。五月二十日，「再生」創刊於北平。在「我們要說的話」三萬餘言的一文中，揭發了自成創格，前無古人的九十八條綱領。除經濟部門出自胡石青先生手筆外，餘皆先生所擬。其重要之點：

甲 總則：

- 一、以國家力量，使民族有一體之自覺，社會盡協合之機能，個人得自由之發展，並對外取得平等地位！
- ！改善國際關係，期達永久和平。

二、基於(一)確定平等基礎，(二)保持個性自由，(三)力求效能增進三點，建立關於政治經濟教育之整個計劃。

#### 乙、政治原則：

一、以民主政治為根本原則，依國情充量實現之。  
二、國家政事重在效率，貴乎敏捷切實，社會文化欲其發展，當任其自由歧異，以此為集中與開放之分界。  
三、政治制度中，使專家佔有地位，以減少黨派操縱與掣閹之作用。

#### 丙、經濟原則：

一、為個人謀生存之安全，並改進其智能與境況計，確認私有財產。  
二、為社會謀公共幸福並發展民族經濟與調劑私人經濟計，確立公有財產。  
三、不論公有與私有，全國經濟須在國家制定之統一計劃下，由國家與私人分別擔任而貫徹之。  
四、依國家計劃使私有財產趨於平衡與普通，俾得人人有產，而無貧富懸殊之象。  
五、國家為遺產之效率增加及國防作用計，得以公道原則和平方法，移轉及收私人生產或其餘值，以為民族經濟擴充之資本。  
六、謀民族經濟在世界上取得平等地位並得輔助之，並促進世界經濟問題之解決。

#### 丁、教育原則：

一、發揚民族文化，普及國民教育。  
二、增進人民生產能力。  
三、勵行公民訓練。  
四、養成共同生活之道德習慣。

五、提高供獻於人類之學術研究。  
六、保障思想自由與學術獨立。  
七、使人民不依財產之限制，而失其受教育之平等機會。

再生第二期發表「國家民主政治與國家社會主義」一文，是為先生數十年來對於國家政治經濟最具體之意見。文中除緒論與結束論外，計六大綱目：

一、歐戰前之民主政治與近年俄意等國之政象。  
二、國民黨以黨治國與中山之憲政說。  
三、集中心力之國家民主政治：(一)政府之權力。(二)個人之自由。(三)自由與權力之分配。  
四、資本主義與社會主義。  
五、世界商業凋蔽期內兩主義之試驗。  
六、國家社會主義之經濟建設：(一)民族自活。(二)社會公道。(三)國家計劃與社會所有之具體方案。  
再生出版後，駐平憲兵隊會派員赴社中調查，認為反動。時黃郛任北平政治分會主任委員，先生與黃直接面談抗議，再生始未被封閉，人員亦未被逮捕。

### 民國二十二年癸酉 四十八歲

在燕京大學教書，因「一二八淞滬之戰」一篇演講，被迫辭職，移住石板房甲二十三號，專心致力於組黨及著述工作。

四月，中國國家社會黨在天津舉行第一次全國代表大會，通過政綱，黨章，並選舉張君勱、張東蓀、湯住心、胡石青、羅隆基、徐君勉、梁秋水、黃任之、諸青來、陸絳百、胡子笏等十一人為中央總務委員。先生兼總秘書，住心先生兼組織部長，隆基先生兼宣傳部長，秋水先生兼財務部長。中

中央總部即設於石板局。時徐君勉先生任中國民主憲政黨總裁，係以個人身份參加。馮厚起人之一王搏沙先生則於某年逝世。

秋赴廣州，到中山大學講學。先生於「二十餘年來世界政潮激盪中我們的立場」一文中述及此事云：「……未去之先，我再三向鄒魯校長聲明我的黨政活動及所辦之雜誌等，與其時所謂「黨外無黨」「黨內無派」之旨，絕不相容，鄒校長初頗殷勤，待之半年後，即表示不願意，並說某方將有謀殺舉動云云，故請去職，因此離開中山……」。

在再生發表以下各文：一、再與張真如先生論黑格爾哲學。二、國民黨黨政之新歧路。三、譚菲希德「對德意志國民演講」摘要。四、中華民族之立國能力。五、我之俄國觀。六、斯賓諾沙之政治哲學。七、嗚呼不成國家。八、亡國的小組主義。九、因聯調查則對於中華民國國格之判斷。十、學術界之方向與學者之責任。十一、十九世紀德意志民族之復興。十二、民主黨以外之第三種政治。十三、民族觀點上中華歷史時代之劃分及其第三振作時期。十四、歐美派日本派之外交政策與吾族立國大計。十五、科學與哲學之攜手。十六、歷史上中華民族中堅份子之推移與西南之責任。十七、經濟計劃與計劃經濟。

另譯著以下各書：

一、民族與復興運動。

二、民族復興之學術基礎。

三、史太林治下之蘇俄。

「史太林治下之蘇俄」初版於是年十一月，所論皆一九二八至一九三三年一段時期中事，是為吾國在該時期對蘇俄評判最早之專書，茲錄其要點於次：

「……一九一八年冬再作歐遊，注意俄事之進展，

嘗取俄新黨譯之。偶與德社會黨左右派人往返，得聞來自俄都人士之報告，而共產主義不足為吾國起死回生之良劑，已決於此時矣。不謂國中自一九二一以降，號為先覺者，方拜倒蘇聯，以聯俄容共號召青年，國人之倚仗碧眼兒，久成習慣，故革新國政之大業，亦且奉外人為師，然以不自立之民族，他人又安從而共起之哉？

「……竊聞之列寧輩之言曰，彼等所以不採民主政治而採專政之制，將以廢除財產上之不平等，而達乎無階級區別之國家也。待之貧富均一以後，則一切區別一齊消滅矣。此其所論，謂為夢想之言可焉。第一，真正平等之社會，以各人之所事同一為前提。若甲終日但能掃地，乙能指揮一廠。因此技能智識之差別，而社會上有智愚之分，此智愚之分，不消滅，則社會上終無真正平等可言焉。第二，真正平等之社會，以各人意見之同一為前提。共產黨心目中以為政見異同，由於貧富分歧，今史太林與杜洛斯基之背後，豈嘗有資產利益，而彼此仍不免於派別之分，則心理見解上之不同也。第三，真正之平等，以社會中無權力存在為前提。民族所聚，必有以內謀治安，外抗強敵，因而中央有軍政財政與立法大權，而為人民者以運用此大權為榮譽為快心。如同屬共產黨，即不至於爭權奪利矣。此三項不平等之消滅，談何容易，則無階級的社會，終為可望不可接之神山，而俄國之國民乃永苦於專政而不能自拔矣。——依愚見觀之，俄之專政，殆為永久不變之政體，非國民自起而消滅之，共產黨人決無「退避賢路」之一日也。

「——馬克斯之於俄國，其權威之大，令人有一順之者昌逆之者亡」之感。俄哲學家持論稍有與馬氏相出入者，則政府斥為「非聖無法」——吾乃嘆曰：此與漢

武帝之罷斥百家表彰六藝，與明代之撰定「四書大全」「五經大全」爲應科舉者之進退標準者，復何以異？意者政治上由民主而變爲獨裁，故思想上亦將由百家爭鳴變爲定於一尊，然此得謂爲人類文化之進步歟？

「——然前一二二年旅居海外之國，曾有三事，令我感觸及於新疆愛俄國脅迫之危險：第一，駐德吾國使館有德人某深通俄文，示以俄國鐵路圖，乃知俄國在中亞方面已造與將造之鐵路，已迫近新疆門外。第二、在德時遇新疆留學生二，爲言俄棉棉物之充斥，意者五年計劃實行後之影響。第三，自俄東返之日，車至新西伯利亞站，有中國人登車者二，新疆派至哈爾濱工科大學內之學生也。詢其自新疆至新西伯利亞站，需時幾何，彼等答曰由新疆搭俄之中亞細亞鐵路，不過數日，再由中亞細亞經斜米拍拉廷司克而達新西伯利亞站，又不過一二日。因此三事，大令我感新疆之危險」。

該書有「第三國際與中國革命」一章，係先生在俄都之日，嘗多方設法以研求俄國對中國之革命方略。讀杜洛斯基之「俄國真相」，乃知張作霖搜查俄國使館時，得有第三國際一九二六年十一月終至十二月初之執行委員會擴大會之決議，關於國共合作時俄國主持中國革命之方略，盡在其中。該決議之全文共分九項：(一)帝國主義與中國革命。(二)中國之前途。(三)國民革命與農民。(四)共產黨與國民黨。(五)中國革命之目的與國民政府之性質。(六)共產黨與無產階級。(七)關於組織事項——共產黨之任務。(八)國民革命之武力。(九)帝國主義各國中共產黨之任務。

## 民國廿三年甲戌 四十九歲

與張東蓀先生在廣州創辦學海書院，由鍾介民先生主其

事。後兩廣獨立，中央軍到時，即遭封閉。

著「明日之中國文化」一書。原係在廣州明德社學術研究班所講，及在青年會所講之「中國與歐洲文化之比較」合成，多由王世憲陳恩成兩先生所紀錄。先生於序中有言：

「凡念及吾族之將來者，莫不對於文化之出路問題，爲之繞室徬徨，爲之深思焦慮。於是有復古之說，有全盤西化之說，乃至就文化之某方面提出一種口號者，曰德謨克拉西，曰賽因斯，曰蘇俄主義。曰法西斯主義，曰德謨克拉克西，曰賽因斯，曰蘇俄主義。曰法西斯主義，猶之病者命已垂危，侍之者亂投雜藥。以求萬一之有效。豈惟不能祛病，正所以速其死耳。中華民族之在今日，如置身於生死存亡之歧路中，必推求既往之所以失敗，乃知今後所以自處之道。必較各民族在歷史中之短長得失，乃知一己行動之方向。吾人研求三四千年中，中印，歐民族生活之經過，於是得以結論曰：以精神自由爲基礎之民族文化，乃吾族今後政治學術藝術之方向之總原則也」。

在香港創辦「宇宙週刊」，與北平之「再生」南北呼應。次年因經費困難停刊。

十二月廿六日，北平當局焚燬所謂反動書籍一萬二千八百十九冊，其中再生三千一百廿冊。

## 民國廿四年乙亥 五十歲

中國國家社會黨，擴張至長江珠江兩大流域。長江流域之黨務，兼由先生與住心，青來，毅百三先生主持。

兩年中，在北平太原廣州演講，其重要者爲：一、中華民族復興之精神的基礎。二、中華民族性之養成。三、法治與獨裁。四、當代政治思想之混亂。五、德國經濟學之特點。六、中外思想之溝通。在再生發表者，有東西政治思想之

比較」，「人生觀論叢之回顧」，「五十年來德國學術」等文。

### 民國廿五年丙子 五十一歲

中國國家社會黨在上海舉行第二次全國代表大會，先生續被選爲中央總務委員兼總秘書。大會發表宣言主張立即抗日。

譯德國魯屯道夫之全體性戰爭，名曰「全民族戰爭論」，由商務印書館發行。時日本侵略日盛，全國反日情緒激昂，全國將領得知此書，爭購研讀。因之抗日戰起，而有「全面抗戰」之口號。先生預知抗日戰爭之不可免，以一學者破例而從事於軍事書籍之譯述，可見先生愛國之心情矣。

### 民國廿六年丁丑（公曆一九三七年） 五十二歲

政府邀請全國各界領袖，在廬山舉行會議，商討國事。先生被邀參加，貢獻意見甚多。會後赴北平不久，七月七日抗日戰爭即爆發。

伍憲子先生繼徐君勉先生主持中國民主憲政黨事，時赴平會與先生商洽兩黨合併事，當商得初步共同意見。

七月十日離平赴滬，預作抗日戰爭應有之安排，北平方面由湯任心先生主持一切。

### 民國廿七年戊寅 五十三歲

四月十三日，先生代表中國國家社會黨致函中國國民黨蔣汪兩總裁，表示願共赴國難。蔣汪兩總裁旋即復函，願共相策勉。中國國家社會黨之所以盡忠於國者，是由由秘密結社而公開活動，並爲當局所承認。兩函分錄於次：

一、先生之函：

介石總裁精衛副總裁賜鑒：本月三日中國國民黨臨時代表大會宣言，舉詩經嚶鳴求友之義，昭示海內。同人等捧讀之下，怦然有動，不敢不勉竭愚誠，冀贊盛業。同人等以爲一國人民言行之所不能逃者，厥爲歷史上遺留之民族性。吾國聖賢之宇宙觀曰：「萬物並育而不相害，道並行而不相悖。」惟其心目中注意之方面多，故不好爲一偏與排他之論。反之，最近歐洲各國政局，常有有我無他之象。立足於無產階級者，不容資本家之存在；立足於個人自由者，不顧及全社會之幸福。以是黨派對立與其相殘之酷，頗有爲我東方人所不克瞭解者矣。中山先生奔走革命以還，舉民族民權民生三者爲立國要義，主張個人自由而不忘社會公論，主張民族本位而不忘世界大同，其於採用西方政制，固一貫以吾國民族性於其中矣。今之持共產說者，漸自階級立場轉而努力於民族生存，持極權說者，亦知法西斯主義難行於中土，此吾民族性不走極端而好調和之明證也。惟吾國有此民族性，故言治術則儒法同進，言宗教則釋道並尊，未嘗有如歐洲之相排相殘，此實吾民族宏宏廣大之優點，而應謀所以保存之而發揮之者。此次大會宣言，卽爲代表此種中庸性之重要文獻。語云和氣致祥，吾國而有此氣象其民族性本然之表現，同時卽爲復興之朝兆，有何疑乎？同人等鑒於十餘年來青年惟務外馳，竟忘國本，乃標國家社會主義且組織國家社會黨以矯正之。昔年會刊佈「我們要說的話」一篇，闡舉各項主義，內容繁複，非一函所能詳。然吾人之言，與中山先生遺教有若干符節者，茲舉三點言之，以資參證：

第一、國家民族本位——吾輩政綱中曾有語云：「吾們相信民族觀念是人類中最強的，階級觀念決不能與

之相抗，無論是已往的歷史，抑是目前的事象。凡民族利害一達到高度，無不立刻沖破了階級的界限。日本人壓迫我們到這種地步，雖平日對抗中的資本家與勞工，亦不由得聯合一氣，從事於抵抗。所以民族觀念是深植於人心，而較階級為強。祇有民族的縱斷，能沖破階級的橫斷，却未有階級的橫斷，能推翻民族的聯合。即以蘇俄論，他的成功處不在階級鬭爭的國際化，只在社會主義民族化」。

第二、修正的民主政治——吾輩政綱中曾有語云：「吾們所想出的修正的提案是什麼？首可先說的，便是必須建立一種政治制度，在原則上完全合乎民主政治的精神，在實施上必須使黨派的操縱作用不能有所憑藉。於是這種政制在平時不拘兩黨或多黨，都能運用，即假定無黨亦可運用。而在緊急時候，立刻可以集中全民的意思與力量，不分黨派。我們相信這樣制度，不是不能創造的」。但歐戰之後，批評民主政治者往往而見，如今之義德等國，竟自民主政治為惡劣政治。同人等以為政治的社會之要素，不外乎二，其屬於國家者為權力，其屬於個人者為自由。為行政之敏捷與夫應急之處置計，不能不抬高權力；為個人之自發自動與養成自己負責心計，不能不許以言論結社之自由，地方自治與夫參政大權。惟有此等權利，而後人民有實際上參預政治之機會，而後知輿論界議場上政府中言論之不可於苟發，而高調與笑罵之無濟於事。蓋民主政治之下，人民得真正參加政策之決定，其責任心自養成，其政治知識自增進。及至國難臨頭，尤貴乎事權之統一與執行之敏捷。彼此同心一德，以最高權力託之於戰時政府。可見正惟平日民主政治之實行，及至戰時，人民自然感覺權力集中

之必要。如歐戰時之各民主國之戰時內閣，皆其彰明較著者也。

第三、社會主義——關於經濟制度，同人期望社會主義之實現。政綱中曾有語云：「(一)為個人謀生存之安全！(二)——(三)——(四)——(五)——(六)——以上見先生四十七歲言行中關於九十八條綱領之經濟原則茲不再錄」。

自此三點觀之，可知同人等之主張與中山先生民族民權民生之三大主義，措詞容有不同，而精神則並無二致。良以中山先生之三大主義，固已確定吾國立國之大經，而莫能出其範圍。「然立說內容間有出入，則以政象因時而異，藥石自難盡同，此環境使之然也」。況衡諸抗戰建國綱領廿六條，在抗戰期不違反三民主義最高原則及法令範圍內，對於言論出版集會結社當予以合法之充分保障云云，則政府態度與在野黨派所要求不謀而合。在同人等自當為開心見誠，以國家社會黨之主張行動，向公等公開而說明之。願政治不獨限於若干項之大綱，倘有因地因時因事而生之問題，非今日所能預測。同人等更願本精誠團結共赴國難之意旨，與國民黨領導政局之事實，遇事商承，以期抗戰期中言行之一致。此同人等願為公等確實聲明者也。更有進者，方今民族存亡，間不容髮，除萬眾一心對於國民政府一致擁護而外，別無起死回生之途。吾輩同志之中，有參加民元之革命者，與反對洪憲之帝制者，平日自命為對於中山先生創建民國之工作，亦嘗負弩前驅，因此愛護民國之心，尤為深切，則處今日強寇方能僭竊潛起之際，尤當追隨公等之後，鞏固主權，保全國土，使中華民國長保昔日之光榮，且得今後之自由發展，此亦同人等區區志趣所

存，當蒙鑒察者也。特佈肺腑，惟祈亮察。專此敬請助安。國家社會黨代表張君勛拜啓。四月十三日。

## 二、蔣汪總裁復函：

君勛先生惠鑒：頃誦來書，承示所有主張與三民主義最高原則，在精神上並無二致，今後更願本精誠團結共赴國難之旨，遇事承商，以期抗戰期中言行一致，而黨擁護政府維繫民國，尤拳拳致意。語重心長，至爲敬佩。而態度之坦白，情意之懇摯，尤見謀國之忠，憂時之切，實深欣慰。中國國民黨對於抗戰建國之大計與期望，已具於臨時全國代表大會宣言中，本黨同人念國難之方殷，責任之未盡，在國民大會未召集以前，自當竭其心力，勉負責任。更望全國賢智之士，或加入本黨共同負荷；或秉持共信，一致努力，俾捍禦外侮復興民族之使命，得以早日完成。凡此熱忱，定荷垂察。至言論出版結社集會之自由，抗戰建國綱領第廿六條既已確定其範圍，並加以保障，自今以後，惟當本此方針，共相策勉。庶幾同德同心，弘濟艱難，國家民族前途光明，有繫於此。掬誠奉復，諸祈鑒察。專此敬候台安。蔣中正汪精衛謹啓。四月十五日。

國民參政會在武漢成立，先生與先生所推薦之張東蓀，胡石青，羅隆基，梁實秋，陸鼎揆諸先生被聘爲參政員。先生除參加參政會外，在五月至七月中，每日亦口講「立國之道」，由馮今白先生筆記。最後「我人思想之哲學背景」一段，則由先生酌擬大意，由牟宗三先生代爲寫成。此書初出版時，又名曰「國家社會主義」，八月在桂林出版，約十五萬字。全書共五篇：

- 一、國家民族本位。
- 二、修正的民主政治。

## 三、國家社會主義下之計劃經濟。

## 四、文化政策。

## 五、結論。

先生於序中有言：「——終日悶坐，心念國家陸危，來日大難而已。繼思與其浪費時日於胡思亂想，何如將胸中積蓄者分章寫出！積稿既久，乃成此書。書成之日，友人劉伯閱，會携以示國民黨中央黨部，得某某號許可證。偵閱告以異黨之政綱說明書，照原文一字不改，許其出版者，此爲第一書。我在戰時，常以不能效命疆場爲恨，一腔熱血，環繞此五千餘年古國之旁，讀此書者，當能見之」。

再生於北平爲日軍攻陷前，即移漢口出版，先生曾寫中國國家社會黨成立感想一文發表之，其要點：

(一)談組黨不是兒戲事，是一件賭性命的事。

(二)自年輕參加政治活動以來，即遭遇：(甲)蘇俄之共產主義。(乙)義德之法西斯主義。(丙)英美法之民主主義。三種思潮路線。深信欲救中國，惟有國家社會主義。

(三)假定國內政治已上軌道，並不想從事活動。自民國十二年至廿五年，關於黨綱的草案，已有多次時改時修，並時與朋輩討論。至九一八事生，始公佈黨綱。

(四)號召黨員易，但能不結黨營私，是一難事。

(五)青年是國家的寶貴，應視爲國家傳代之公器，在其思想品行未成形時，不應以名利去勾引。

十月廿五日我軍自武漢撤退，再生即先期再移至重慶出版。十二月十日，先生致毛澤東一封公開信，即於再生刊出。振臂一呼，全國讚嘆，南洋僑胞所辦之學校，且用爲國文課程。函文如次：



一、頌讀 先生六中全會報告書，判析抗戰情勢，至爲詳盡，且抱定長期作戰政策，決心尤爲堅定，佩仰無已。竊以爲戰事勝敗，爲民族之存亡，非獨一黨一派之利害。彼日人先以兵力佔吾領土，繼則組織偽政府以代之。夫政府者，行使國家最高權力者也，此而可以由敵代爲指定，何異乎中國之未成年者而須由監護人代行使其權利？澈底言之，不啻彼自居於上國，而以中國爲被保護國。此而可以容認，則更有何事不容忍！故以爲我中華民國，應繼續作戰，而不可以言和者，以其視吾國爲可由彼處置之一片土地，而不視爲平等獨立之國家故也。日人所提條件，有時出於近衛，有時出於板垣，要不外二端：一曰國民政府改組，二曰與偽政府合流。意即在反對蔣先生，此兩條果有人起而接收之者，則國民政府，不成其爲國民政府降而與漢奸爲伍矣。日人既已提此二條，其心目中已不以國民政府爲對手，而更有何議之可言，在我更何從而有所妥協之可能？惟其然也，今後之國策，除國內團結以圖作戰之持久外，別無他途。雖然，國內之團結如何而後可以永保，不能不惟先生與所率領之共產黨是望矣。第一、號爲近代國家，以統一爲特徵，尤貴乎軍事權之統一，英美法俄等國何嘗一國以內而有兩種軍隊？誠以軍隊之教練與任命，必須出於一源，而後行動乃能一致。而先生文中曾有下列語句：「國共兩黨都有軍隊，這是特殊歷史造成的結果，不是缺點而是優點。由於有兩黨的軍隊，使得抗日戰爭中兩黨克盡分工合作的最善責任。互相觀摩激勵的好處，也更多了」。依吾人所見，軍隊應屬於國家，不可使軍隊與特殊主義發生聯繫。如以資本主義灌輸於軍隊中，則彼等遇見國內之信社會主義者將起而壓迫之，反是者如

以社會主義灌輸於軍隊中，則彼等遇見國內之資本主義者將起而推翻之。可見軍隊惟有屬於國家，不可屬於一黨。目前之中央軍不可目爲黨軍，且信奉三民主義，未見有何特殊之政治路線，希望將來走上隸屬於國家下之途徑，當不甚遠。先生所率之軍隊名曰國民革命軍，更望毅然首倡以八路軍之訓練任命與指揮，完全託之蔣先生手中。此所以增進全國之團結而利於抗戰之持久者一也。第二、各國之政黨，從無有占領一特區以行特殊政策者，以一國內准有一種法律，一種行政系統，乃能成爲現代國家。其稍有特殊化者如愛爾蘭之於英，以其本爲被壓迫者乃爭取獨立以得之者也。其次爲少數民族，如昔日德意志民族之處於捷克國中。今吾國號爲統一，先生等亦以擁護國民政府自號於國中，而今則特區之內，儼自成一天地，自立官制，自立稅制，自立學校。若國中凡組織政黨者，皆起而效法先生等之所爲，則中國將分爲若干政黨之若干行政區，而國家非返於封建割據之局不止矣！先生等與其同志以打倒割據相號召，更望取銷特區之制，以增進全國之團結而利於抗戰之持久者二也。復次所欲與公言者，則爲共產黨之理論。共產黨之特點與其所以異於他黨者，在其階級性，在其認定以階級鬥爭爲奪取政權之出路。公等昔年所以特注意於無產者，且標土地革命之說者，即在於此。此馬克斯之學說，而列寧從而實現之者也。乃公等社會革命工作正在進行中，忽而有「九一八」之巨變。於是先生等語階級鬥爭之不適於中國，轉而標出民族戰爭之說。此種轉變，誠爲國家之大幸，應表而出之者也。然民族戰爭云者，以全體人民爲主體，不應更有階級之成見。至於三民主義，本以「民族」爲出發點，與馬克斯之視階級爲歷史

支配者迥乎而不同。先生之報告，乃有下列之語：「誰要不忠實於三民主義的信奉與實行，誰就是口是心非，表裡不一，誰就不是一個忠實的馬克斯主義者」。自此段文字觀之，似乎信奉三民主義者，即是忠實的馬克斯主義信徒。二者之間，可以畫一個等號。此種說法，不獨使國人對於三民主義之內容，更加糊塗，即對於馬克斯主義，亦令人有迷離恍惚之感。此種名辭之意義擴張，在先生文字中之後段如「愛國主義就是國際主義在民族革命戰爭中的實施」云，亦事同一律。竊為以目前階段中，先生等既努力於對外民族戰爭，不如將馬克斯主義暫擱一邊，使國人思想上彼此是非黑白分明一途，而不必出以灰色而掩飾之辭。誠能如是，國中各派思想，同以救民族救國家為出發點，而其接近也自易易矣。此所以促進全國之團結而利於抗戰之持久者三也。抑吾人所以為此言者，皆根據近代立國之常軌而言，必如此而後抗戰乃勝，建國乃成，諒高明定能鑒察。蓋國家遭此大難，其存其亡，間不容髮，內部多一分誠意，即抗戰增一分實力。如公所謂動員民衆與政治民主化云云，非各方誠信既孚，決無實現之希望。苟在蔣先生領導下，而別有一黨焉，自有黨軍，自有特區，自標馬克斯主義，則先生提出之「長期合作方式中之民族聯盟」如何而有實現之可能乎？目前之障礙，既在此三點，應謀所以消除之，乃能達於真正之團結。吾輩既存心於禦外敵保祖國而念念不忘者，為國家至上之一義，則何必沾沾於一黨一派之利益而不肯拋棄之乎？吾人讀先生報告以光明前途屬於國中各黨，因此不敢自安綽點，聊奉本先生所謂「互相規過是友朋間美德」之語，而竭誠言之。倘蒙採納，則精誠團結更進於今日，而一切鼓起民衆以

共趨一目的之效自見矣。非然者，仍今日之舊狀而不變，則精力之消耗於猜疑與磨擦中者，不知幾何，而天下後世必以抗戰之失敗歸罪於今日之黨爭有斷然矣。先生等近年愛民族愛國家之心，為有目所共覩，若能更進一步而圖之，豈獨抗戰之幸，中華民族萬年不拔之基，亦在是矣。」

是冬應振濟委員會許世英先生之請，擔任移桂難民墾殖事務，先生派由蔣勻田王西清先生代為主持。難民約千人，由漢送桂，選在良豐墾荒，開農場，開織布廠，建住宅，成績斐然。並設景崧中學，所以紀念唐景崧先生也。

### 民國廿八年己卯 五十四歲

九月，德軍進攻波蘭，二次大戰爆發。

秋，籌辦中國民族文化書院。先生著有緣起，組織大綱及學規，其要點：

一、國中大學林立，所以採書院制者：（一）使大學畢業生，得從容從事於學問，而不必汲汲於衣食之謀。（二）師生相敬，使人才得以養成，而學統得以維繫。（三）在學問之外注意於修養省察，以為風氣轉移之關鍵。（四）一般大學僅重理智之造詣，而書院則德智並重也。

#### 二、研究工作：

經子學——將各家之倫理觀念，法律觀念，政治思想，經濟思想，用科學方法，繼續發揮光大之。

史學——分別研究，編纂一部與劍橋大學古代史

，中古史，近代史相類之中國史。

社會科學——政治學，經濟學，社會學，人類學，根據本國環境中所生之問題，加以分析綜

合而自解答之。

哲學——瞭解西方哲學，並求吾國自身哲學之建立。

三、發揮吾族立國之精神，採取西方學術之精神，樹立吾國學術之新精神新方向。教育學子，從事於學問深造與德性修養。

在香港辦報，名國家社會報。日本攻陷香港後停刊。

### 民國廿九年庚辰 五十五歲

中國民族文化書院在雲南大理成立，先生任院長。夫人王世瑛先生率子國瀏，國超，女敦華，敦復，由滬飛滇。

印度尼赫魯來華，先生著「尼赫魯傳」以迎之。

著「胡適思想界路線評論」一文，其要點：

一、胡氏之所努力者，簡單言之，追隨西方文藝復興以來之各步驟，而欲推行之於中國。

二、歐洲文藝復興，前後有三大事：

(一)古籍發見——歐洲古籍之發現，為捨宗教而轉向人事，為由古籍而產生新思想，為所發見之書有關於教學，有關於哲學，方面既多，故新學術思想由以產生。胡氏自清代經學家之所為，謂等於古籍發現，實未深考之也。

(二)宗教革命——胡氏以為歐人所以反對宗教之論，可移而至於東方，以反對孔教。然孔教非宗教也。

(三)科學運動——胡氏以人生觀及自由意志，可以併於科學中。伸言之，機械主義與自然主義，實支配胡氏之心理。旁人不與同調者，則目之為仇視科學。

三、自十三十四世紀迄於今日已六百餘年，歐人對於宗教，政治，科學，哲學思想，既經種種新研究，而舊說亦屢有修改。吾人若但循文藝復興之舊轍，而追逐於其後，豈非人已進步而我反安於其初期之所為乎？

四、孔子為中國文化之柱石，功在中國。乃胡氏倡為打倒孔家店之口號，是對孔子有正確認識乎？西方之長在智識，在名學，所短在人倫，與心性之修養。中國之長在人倫，在行為，而所短在智識，在名學。狹彼所長之觀點，來衡孔孟以來之知識論，則吾國思想家之精神與吾國文化之精神，何由而表現乎？

五、胡氏習聞清代學者之遺風，亦以反對空譚心性號於國中，追隨清儒之後，稱其治學方法為能實事求是。清儒之學在西方觀之，謂之為文字考據之學，自為一國考古學者之不可缺。然與理學者之注重義理者，自為兩事。以推尊考據學之故，而遽謂義理之學可以打倒，是直以智識上辨真偽之考據，代道德善惡之標準，安在其可乎？

六、傳統與智識，或曰保守與進步，應如車之兩輪鳥之兩翼，若如果信理智者之言，一切可以憑理智解決，則近十餘年社會上橫決而不可收拾之局，其亦可引為鑒戒者矣。

七、中國文化之優點甚多，有純中參疵而應改良者，自可於精密調查後，存其應存，去其應去。若如適之動以打倒之說出之，吾未見其估價之能正確，更不知其所以發揚光大吾國文化之道將何出矣。

八、梁任公嘗稱譚嗣同為思想界之慧星，我贊適之為思

想界之暴風雨。其所貢獻於社會者，在其勇於懷疑，勇於打倒傳統，猶華爾孚氏休謨氏之懷疑宗教，與盧騷之懷疑舊日君主專制政體也。以云康德，黑格爾，薩維尼氏之建設工作，本非適之所嘗想及，自亦不應以此責之適之。惟有期待今後全國同此見解者之努力矣。

九、主革新者，不可摸殺傳統，同時亦不可因傳統而阻碍進步。其在分科學術言之，誠不能如此面面俱到。然在建立文化大業之觀點上言之，其何能但標新立異以鳴高，而不為統籌全局計乎？此則今後學術自主自立之大方針也。

### 民國三十年辛巳（公曆一九四一年） 五十六歲

一月六日，美國總統羅斯福宣佈：「期望世界建立於人類四個基本自由——言論，信仰，免受恐懼，免除匱乏的自由——之上」。

二月三日，胡石青先生病逝於北培。先生為作「胡石青先生之言行」以悼之，再生並為之出專刊以為紀念。

第二屆參政會開幕之先，梁漱溟左舜生諸先生赴先生寓，為團結各民主黨派，商談統一組織。即由中國國家社會黨，中國青年黨，第三黨，救國會，鄉村建設會，職業教育社，東北救亡同志會洽組「統一建國會繼」，繼改稱「中國民主政團同盟」，後又改稱中國「民主同盟」，先生被推任國際關係委員會主任委員。

滬渝間飛機運狗問題，昆明發生學生風潮問題，先生被逐，民族文化書院停辦。先生旋困居於重慶南岸之汪山。先生在汪山會賦「讀史玉言」詩一首以為感：

昔聞儒家言，斥私因尚公。惟公無所蔽，耳目四達

聽。公能致祥和，舉國自從風。此義懸天地，誰敢向之攻？乃考三代下，秦政軌文同，燒書愚黔首，文物付祝融。漢高舉義日，三傑繼命隆，一朝天下定，烏盡先藏弓。下至名宰相，宋代半山翁，書生權在手，目中一切空。旁證西方史，曲異亦同工。亞歷山大帝，擊空歐亞通。法國革命日，拿破吐長虹。一時意氣橫，舉世成沙蟲。嗚呼！歷史大變局，不造自仁民愛物之賢主，反起於私心自用之梟雄。

十二月，太平洋戰事爆發，我對日德義宣戰。

### 民國卅一年壬午 五十七歲

### 民國卅二年癸未 五十八歲

兩年來困居汪山，潛心著述，在再之發表者為：一、趙自強譯法國悲劇序。二、與林大茅君論數學與哲學。三、回憶泰戈爾來華講學情形。四、參政會追悼會中述羅文幹先生生平。五、第二次世界大戰中人物記。六、印度復國運動。七、譯尼赫魯「近一百五十年之印度」。八、譯阿沙德「復克里浦斯拒絕英國建議函」。九、哭兒國康。十、法國崩潰日記。十一、菲希德對德意志國民演講五版序。十二、軸心同盟之怪狀。十三、美國國會之根本改造。十四、英國高等文官序。十五、英美德日俄義六國制憲由來及憲政實行之要件。十六、人民基本權利三項之保障。

### 民國卅三年甲申（公曆一九四四年） 五十九歲

六月，美國副總統華萊士赴渝訪問。七月，政府頒佈保障人民身體自由辦法。九月，第三參國民參政會開會。十一月，桂林柳州失陷。

十二月十七日，先生由渝飛印，廿七日抵美，出席太平洋學會會議，是為第一次遊美。

### 民國卅四年乙酉（公曆一九四五年） 六十歲

三月，夫人王世瑛先生在渝逝世。

四月廿五日至六月廿六日，五十一國代表在舊金山舉行聯合國會議，廿六日簽署聯合國憲章。我國出席代表為王寵惠、宋子文、顧維鈞、李璜、胡適、魏道明、胡剛林、吳貽芳、董必武及先生等十人。先生在聯合國憲章中大會組之（General Assembly）委員。時美國派范登堡先生出席，因與先生相識。其在會外，先生時與各國賢達往還，英勞工黨領袖阿德里氏特約先生與王寵惠先生晚餐暢談。印度代表梅農與先生往來尤多。時印度尚未獨立，尼赫魯氏之妹班第脫氏在金山舉行對英示威集議，約先生演講，吾國代表團中以為難於發言有勸阻之者。先生毅然往，且演說曰：「大英帝國集團，為民主國之結合，如加拿大，澳洲，南非洲各有憲法各自獨立。我相信不久之將來中，印度將步加澳之後為集團之一員」。不及二年，印度果為獨立共和國。先生在金山時，對於高麗之獨立，尤為熱烈。因此，李承晚氏就職之日，有函致先生曰：「此函即為永久不變之請簡，至於行期，請自行決定。」

民主憲政黨在美代表，迭與先生商洽與國家社會黨合併事，當獲得協議。

八月，日本投降。毛澤東，周恩來赴渝謁蔣主席。九月九日，日本代表在京簽字向我投降。

十二月冬，由美赴倫敦，考察工黨政績。時開政治協商會議之議傳之已久，李董兩代表已返國，但先生心中認為難成，故續作歐遊。

### 民國卅五年丙戌（公曆一九四六年） 六十一歲

一月九日得政府電，謂政治協商會議即開，促即返國。十一日自法起飛，十七日抵渝，已開過大會七日。

先生生於光緒十二年十二月廿五日，即公曆一八八七年一月十八日也。是日為六十歲壽誕，友好為之設宴於西南實業協會為賀。時全國各黨派領袖及社會賢達之在渝者，濟濟一堂，握手言歡，促膝懇談，一番和陸融樂氣象，可謂空前。為文祝壽者，蔣主席為「壽人壽世」四字，周恩來等為「民主之壽」四字。

政治協商會後修正憲草會，先生自動起草憲法。孫科先生為主席，先主張應設各委員會，分章起草。先生答以憲法有一貫之宗旨，非各委員所能分別擔任，乃示以既成之底稿，雷秘書長徵實即以之付印，且分散於會中，乃成為修正憲草之稿本。其經過自述有云：

「我自青年時代即有志於制憲事業。留學日本時，讀威爾遜國家論，蒲萊士美國共和政治，陸克政府論，彌爾代議政治論，與安森之英國憲法及其慣例各書。迄於民初，國會或私人團體討論或擬訂憲草，我好與之往還，貢獻意見。他國新憲法制成之日，我每求先睹，譯而出之，供國人瀏覽。如蘇俄第一次憲法及德國威瑪憲法，皆由我介紹於國人。民七之際，上海有八團體國是會議，此會所草憲法，即為我之底稿，嘗著國憲議一書以說明之，國民政府孫哲生先生讓憲之日，應邀參加，我則以基本條件不具辭之。抗戰之中，有所謂憲政期成會，憲政實施協進會，雖既往經驗之昭示，將為有頭無尾之局，然以情勢難却，而置身其中。」——中國民主憲法十講序

「談到中國的憲法，是前年在重慶政治協商會議時提出的。當時政府及共產黨都無一定的成竹，青年黨偶有一二方針，但也無全盤的計劃。我本人那時還在歐洲。正月十日開會，我九日得到電報，等到回來已誤了一個星期。後來又開了幾天大會，五個題目——政府改組，軍隊改編，施政綱領，國大召集，憲草審議——都已簽了字，但憲草則有待於審議。所以二月底三月初協商十二點為依據，從事修改五五憲草。參加的有王寵惠、吳鐵城、王世杰、曾琦、羅隆基、周恩來、秦邦憲、章伯鈞——等十幾個人。

起草憲法應該有一個「視界」，然後才可以看出其脈絡全部應當如何。但當時沒有人有全盤的「視界」。在這種情形下討論，不容易得到頭緒。我在當時看出三個要點：（一）歐美民主政治與三民五權原則之折衷，（二）國民黨與共產黨利害之協調，（三）其他各黨主張之顧到。我拿住三點為全稿之軸心。但後來討論之中，各個代表都有貢獻。如憲法一一四條可名曰秦邦憲條文，是完全秦氏提議的。憲法第二七條第四項將全國之創制複決，推延到各縣實行之後，是吳鐵城提議，可名吳鐵城條文。憲法五十七條王世杰構思有大功。一百十五條為王寵惠所提議，可名曰王寵惠條文。其餘因襲五五憲草條文者，為數亦不少。最初的一星期，政府派了專家來痛駁政協十二點，倒是孫哲生說了「先總理不一定對的，協政也不一定全不對」，這才算息止了批評。但當時有分由十個委員會起草之議，我則認為不可能。因為憲草有如一篇文章有如一幅畫，不能分開來作。若由十個委員會合作，甲會以乙會為不對，乙會以丙丁等會為不對，將來不知什麼時候才能完成。有一天我告訴孫哲

生先生，我已草了一部憲草，大家也好，不要也無所謂。誰想就被接受了。由雷秘書長印出來，作為討論的基礎。

當時發生的問題，是如何調和各黨的需要。政府要三民主義，我們要歐美民主政治，青年黨要責任內閣，共產黨主張司法制度各省獨立，國際貿易地方化。我每天晚上將憲草內容為共產黨解釋，譬如共產黨要司法地方化，我舉美國離婚制度，各州不一，弄得美國婚姻很亂。關於國際貿易，就連德國聯邦憲法，也是屬於中央的，一個海關制度，不能省自為政。原來共產黨要將滿洲大豆由省經營出口到蘇俄去，我說如果組織特別公司，也可達成這種目的。此外共產黨還要地方有保安隊。

每天晚上為共產黨解釋清楚，白天裡正式開會，要與國民黨爭辯。國民黨所要的是三民主義，五權憲法和總統制。我說「三民主義共和國」是不通的。因為孫中山先生，領導革命，是歷史事實，我們承認，但三民主義一書裡面說民生主義即共產主義云云，如果此段將來作為解釋憲法之標準，與美國大法院之引用 *Forchtaler* 一書相同，則將來思想界之錯綜複雜，遺害無窮。所以有一條中只能說中華民國基於三民主義，是承認民國之造成由中山先生三民主義為主動，至於今後之民國，則主權在於人民，故名曰「民有民治民享共和國」，結果幸得通過。關於五權，中山先生是把各國制度雜湊而成，雖有意於獨出心裁，但廿年來五權憲法施行之成效如何，為衆所共見。五權名目，國民黨一定不肯放棄，所以照舊採用。實質上此次新憲法之精神，為兩層樓政府之廢止——國民政府為上層，行政院為下層——以行政院與立法院對峙為中心。青年黨主張責任內閣，職業代

表，民主派主張議會監督，都比較容易解決。

最後會議一天，全部議決草稿已完備，不幸秦邦憲飛延安機毀墜死，這是一大不幸。因為秦是對憲法很熱心的，以後派來李維漢，他的態度與秦氏不同。他在會上說了一句話，「此項草案，只不過是紀錄，不受約束」。他既如此說，吳鐵城氏代表國民黨亦有同樣表示。此項草案在四月底說，又成了一種廢紙。

五月回到上海來，沒事像玩古董似的，把憲草翻成英文，寄給馬歇爾看，馬復函要我談談。有一次我去南京，馬派司徒雷登大使等四人與我談憲草，經與他們解釋之後，他們了解了。

九十月，政府裡人說蔣先生要採用這部憲法，因為已決定召開國民大會，於是這部已經扔在字紙簍裡的憲草又復活了。——中國新憲法起草經過

三月四日在北平講吾國政黨發展之回顧與吾黨之將來一文，其要點：

- 一、我國政黨發展，可分為立憲與革命，反共與容共，及民主與反民主三階段。
- 二、內有一黨專政，外有日本侵略，成立中國國家社會黨。
- 三、中國國家社會黨綱之基本點有三：
  - (一)國家本身為出發點。
  - (二)獨裁政治蔑視人權，人民無自由，不合人情，不如英美民主政治之合理。
  - (三)今後資本主義的路子已走不通。是以主張在國家計劃之下，倡導社會主義，重工業歸國營，輕工業歸民營，確認公有與私有財產。
  - (四)自抗戰以來，國內各政黨集中抗戰旗幟之下，

所爭為民主不民主問題。

(五)經政治協商會議後，各黨認定應走上和平團結法治的途徑，當本其所位，盡其棉薄。

三月廿八日，講廿餘年來世界政潮激盪中我們的立場一文，其要點：

- 一、廿年中為六種主義互相對立。
  - 二、我們之立場為：國家本位，民主政治，社會主義。
  - 三、中國今後之政治制度，是民主，是聯合政府。
  - 四、在民主政治下，可以實現社會主義。
- 七月一日三日八日十日十五日之下午五時半至七時半，在上海八仙橋青年會講中華民國未來憲法問題，計十講：
- 一、國家為什麼要憲法？
  - 二、吾國憲政何以至今沒有確立？
  - 三、人權為憲政之本。
  - 四、國民大會問題。
  - 五、行政權。
  - 六、立法權。
  - 七、司法獨立。
  - 八、民主國政黨。
  - 九、立憲國家財政。
  - 十、朝野上下之大責任。
- 講畢將稿整理，題名為「中華民國民主憲法十講」，由商務印書館印行。此書本可於制憲國民大會開會前出版，乃延至卅六年五月始克出書。先生稱此書原不得視為新憲法各條之註釋，然新憲之精義不外乎此。
- 中國國家社會黨與中國民主憲政黨在上海開會，於八月十五日通過兩黨合併改名中國民主社會黨案，通過臨時組織法及政綱，成立中央組織委員會在全國代表大會未開前綜理

黨務，選舉先生爲主席。八月卅一日發表宣言，宣言要點如次：

一、政黨之所以成立，非起於一時與人逐鹿之觀念，乃有其環境上不得不然之故。人誰不愛其國，有見於國家之混亂，必思勉盡其國民一份子之責任，對於國中他黨之所爲，不能使國家達於治安之境，必思而矯正之。

二、中國國家社會黨既成立，其組織上言論上之準備，尙待完成。

三、中國民主憲政黨，發起於康南海梁任公兩先生，實爲中國政黨史上第一政黨，設置報館，開辦學校，使海外同胞熱心國政，其成績乃永可紀念者。

四、現今吾兩黨已經決議合併爲一，名曰中國民主社會黨。

五、有政黨必有抱負，否則何取於林林總總之中，再加一黨以亂人觀聽？對此問題，謹舉吾人之主張以答。一曰貧定和平，二曰擁護統一，三曰要求民主，四曰實現社會主義。

六、吾人以爲欲求政爭決於選舉，不決於戰場，必要之前提有三。曰真誠，曰容忍，曰愛民。

七、政黨之所以爲政黨，在乎認識之明之持軸之正，與其所以指導國民者，不爲少數人之私利，而爲全國之大公。

八、所望全國同胞，予以贊助。

中國民主社會黨中央組織委員名單：張君勱、張東蓀、湯住心、石志泉、伍憲子、李大明、梁秋水、潘光旦、費青、費孝通、李聖策、張映南、張鏡歐、徐善祥、陳定秀、岑有常、李微塵、蔣甸田、羅致坡、沙彥楷、羅靜軒、盧毅安、湯佩松、胡海門、陳述昆、孫道衡、戴翼翹、向樞父、金候城、萬鴻圖、崔心一、楊毓滋、孫亞夫、馮今白、王世憲

、劉中一、荆超、楊光揚、毛立羽、張君勱、譚開雲、洪少權、鄧天祐、楊淡明、畢蔚生、程文熙、劉景堯、蕭覺天、金龍章、萬武、徐傳霖、郭虞裳、孫寶毅、孫寶剛、汪世銘、盧廣聲。

九月六日，在國際飯店招待記者，正式宣佈中國民主社會黨之成立。

九月起，著中國民主社會黨政綱釋義，計十六篇：一、民主方法，又名民主反民主。二、民主政治與社會主義。三、民主主義與國際主義。四、個人，社會，國家，世界。五、進化與革命。六、兩時代之人權。七、放任主義與計劃經濟。八、計劃與自由。九、又名計劃的國家中之思想自由。九、社會主義與資本主義。十、公有企業與私有企業之界限。十一、政黨政治與文官制度。十二、工業與農業。十三、鄉村現代化。十四、鄉土自尊心。十五、教育爲立國大本。十六、民主政治與儒家哲學。

十月十九日，先生代表中國民主社會黨在上海愚園路七四九弄卅一號舉行茶會，招待國民黨，青年黨，共產黨及社會賢達各政協代表及主要人物，計到吳鐵城、邵力子、曾琦、李璜、左舜生、陳啓天、余家菊、楊永浚、周謙沖、胡政之、周恩來、李維漢、陳康、華崗、黃炎培、章伯鈞、郭沫若諸氏。會中四黨代表先後發言，一致強調和平，民主，統一之必要。彼此握手交談，情緒至爲愉快，實亦各黨派和談前最後之一大盛會也。

先生奔走國共之間，竭力調停，以共產黨要求太苛，而政府又宣佈十一月召開國民大會，國共之和談正式破裂，乃召集中國民主社會黨中央組織委員舉行會議，檢討此面臨之重大問題。咸以爲如政府能保證通過民主憲法草案，實行法治，逐漸實現民主政治，應即參加所召開之國民大會，



並即決議，先與政府交換文件，然後參加。當時交換文件分錄於次：

一、先生致蔣主席函：

介公主席勛鑒：自今歲一月參加政協以來，所系系不忘者，厥為和平統一，將國內各黨融合於國大之中，制定全國共守之憲法，我公之所祈求者，諒不外乎此。熟料事與願違，國共之始合於政協者，終以國大召開日期未獲協議而睽離。君勛會力主延開十五日以寬商談之限，亦未能得各方之共諒。至今希求和平之人心惴惴焉，群疑國共之和談無日，停戰令雖下，人民仍恐難逃戰禍之苦。國大雖能召開，而所制定之憲法，恐將難邀共守，政協代表亦將割而為二。此種疑竇如果演成事實，則國家將萬劫不復。然君勛竊以為局勢雖危，尚不無挽回之望，厥在鈞座善為運籌，而先其在我者：一、如何澈底執行停戰命令，以防戰事之擴大，而示誠心爭取和平之至意。二、如何澈底實現政協決議之精神，以昭示實行民主之決心於國人。

澈底實行停戰命令者：

第一、三人會議所主持之軍事調處執行部，應繼續積極工作，力免衝突之擴大，預留恢復和談之餘地。

第二、依照整軍方案，政府應以最大之忍讓，求其實現。

第三、政府迭次聲明，以政治方式解決政治糾紛之主張，應堅定不變，庶幾達到真正和平，財政得以整理，國力得以鞏固。

澈底實現政協議決者：

第一、政協憲草審議會所修改之憲章，應在國大之內，各方應負責使其通過。

第二、切實保護人民身體言論結社講學之自由，令人民能暢發其心中之抑鬱，政府亦因此民心之背向，而有所鑒戒。

第三、政府既決心實行憲政，應自動早日結束黨治，以下數端，宜先實行：

(一)自憲法頒佈後，各級黨部經費停止由國庫開支。

(二)政府改組後，中央既有國府委員會為決策機關，其省市縣行政，自應由省市縣政府負責，地方黨部不得干涉。

(三)學校為養成國民與人才之地，倘令青年學生參加黨團政治工作，徒滋紛爭，政府應本為國育才之道，明定辦法，消除黨化教育之嫌。

凡此各端，倘政府能切實施行，自能引起人民瞭然趨向民主之決心。而造成國內和祥之氣，殊有助於和談之恢復。

第四、改組政府，各黨合作，旨在刷新政治，應本用人惟賢之宗旨，一新天下之耳目。自政協以來，似乎各黨爭執為國府席數與政院部務之擔任，然實質上，所急務者，為行政全部精神之刷新與人才之不分界限。倘國民黨籍之人對於改組後之政府或多方控制，或相互牽掣，則行政機構，將益行瓦解，而無法運用。

君勛對於憲草既已隨政協之後參加於事先，自願完

成審議工作，倘憲草能一本政協之決議，而同時政府能迎之於機先，早日自勸表示結束黨治，一面澈底執行停戰命令，一面澈底實現政協決議之精神，則民主社會黨同人，雖深以各黨不克共聚一堂為缺憾，然在此還政於民之日，自當出席以贊大法之完成。國中不乏懷疑於此項將成之憲法實際執行之成效者，然君勳不敢加以臆測，而置身審議之外。今後建國大業之成敗，固繫於此，即全國人心之向背，亦視憲法執行成效如何而定矣。諸維亮督，時候明教。中國民主社會黨組織委員會主席張君勳謹啓。卅五年十一月廿日。

## 二、蔣總裁復函：

君勳先生大鑒：接讀十一月廿日大函，承示數事，悉為政府今日之所祈求，具見先生謀國之忠，不勝感佩。此次召開國大，旨在完成國父畢生奮鬥目的，與實現政府結束訓政還政於民之夙願，此為國人所共曉，尤必為先生所贊助。頃悉貴黨擬即參加，至為欣慰。函中指示各點，或為政府所已辦，或為政府方實施，要皆真知灼見，與政府不謀而合。中共問題，政府始終抱定以政治方法覓取途徑。此次停戰令必須澈底執行，執行小組應繼續有效，而整軍方案為達到軍隊國家化之目的，尤應期其實現。政協憲草既經協議，各方應負責設法使其通過。保護人民自由，政府已前後頒佈實施辦法，今後自應一一求其實行。

至於來信所言結束黨治諸事，本黨早有決議，並已逐步實施，自當於憲法頒佈後，準如來函所云，早日完成。

關於改組政府，於政治問題必須集中各方人才與提高行政效率，使建國工作得以迅速推進。

總之，函中列舉諸端，俱為政府所當為，亦即正個人所願竭其全力以求其實現者。先生平素主張早日實施憲政，此次召開國民大會，即在制定憲法，俾本黨結束黨治，還政於民，正亦先生之所祈求，故此國民大會，甚盼貴黨人出席，共同參加制憲工作，俾憲政早日實施，則先生所有政治與主張，一切皆可迎刃而解，務希貴黨與各黨人士及社會賢達，一本抗戰初起時精誠團結共赴國難之精神，與本黨通力合作，以促進建國大業之完成，國家前途實利賴之。專此佈復，即頌助祺。中國國民黨總裁蔣中正。卅五年十一月廿一日。

文件交換後，先生即將中國民主社會黨參加國民大會名單，提請政府遴聘，各代表即出席大會，完成制憲工作。先生本民主政黨領袖在野之習慣，本未參加。名單如次：李聖策、李大明、陳褒、陳義生、譚沃初、盧毅安、石志泉、岑有常、鍾介民、洪少植、伍藻池、黃伯英、黃伯誠、張映南、羅靜軒、毛立羽、宋孔微、張君鼎、張烈邦、羅師佛、廖競存、孫亞夫、朱鴻儒、金侯城、朱嵩壽、向構父、李俊天、周樹聲、蔣勻田、劉中一、譚家驊、汪世銘、張仲友、張憲清、楊永乾、王稚陔、楊光揚、楊俊明、王西清、楊毓滋、周兆文、程文熙。另由地區產生者為：戡翼翹、崔志德、汪崇屏、徐傳霖、侯北人、張仲宣、畢蔚生、趙廣元、羅致坡、呂思衍。制憲代表之加入民社黨者為：顏欽賢、黃滋、施今墨、杜秀升、海濤。

十二月，中國民主社會黨，聲明退出民主同盟。

夫人王世瑛先生靈柩，由渝抵滬，安葬於真茹。先生為「亡室王夫人告靈述略」一文以悼之，文曰：

「曹植之賦曰：入空室而獨倚，對牀幃而切嘆，人亡而物在，心何忍而復觀。此正我于役美洲，聞夫人與

世長辭，傷心慘絕之感想也。自結婚以來，相處廿年，實爲世界政潮洶湧之會，爲民主反民主鬭爭之時期。我以渺渺之身，不自量力，每思所以左右之，困心衡慮之。乃變故疊起，夫人亦緣是出入艱難困頓之中，而憂傷憔悴以死矣！我與夫人，始相識於北平籌備印度詩人泰戈爾招待會席上，民國十四年，我迎之於福州，且行婚禮。及國民革命軍北伐，由粵而鄂而滬，我以深信民主政治之故，創辦新路雜誌，抨擊政府之專制。不及一二月，遭綁票之厄，綁匪每日以電話恐嚇，謂不速以款來贖，將割耳送至門上。某日虎兒輩以繩入郵箱之後，樓上望之，疑爲割耳已至，夫人雖疑其或然，而外表泰然處之，不露驚惶之色。匪以延擱日久，出其最後之恫嚇曰，倘再不理將斷頭，棄之大西路旁，我亦以久處匪窟中爲苦，乃指天誓日以告匪曰，倘我素有積貯，不與君等共之者，則我一家三兒，定遭天殃，自絕人世。匪聞而感動，贈以六十圓而獲釋，此夫人所歷之患難一。我出匪窟後，深感生命安全之不保，乃逃至海外。德國耶納大學教授，先師倭伊遜薦之校中，教授中國哲學一年。旋燕京大學電邀，乃返國中，又因一篇關於十九路軍在滬作戰之演說，爲燕京所擯。繼而國家社會黨成立，有安南嶺桂之遊。適日人適要求華北自治，飛機翻空，而已屆大女艾兒臨盆之期。夫人踰道中，自尋產科醫院而不可得。事後言之，爲之心悸。此事自與綁案殊科，其爲生命中之險事則一，此夫人所歷之患難二。八一三戰起之先，我應廬山談話會之約，居山月餘，及十三日離滬東下，則江陰封鎖，京滬間僅賴汽車交通，然敵機出沒，難於返滬。三年之間，夫人一人居滬所寓兆董別墅，敵彈時至，夫人率五兒，尋求避地之所，六人共

一斗室，褥舖早捲夜舒，又不忘爲諸兒延師教讀。時我由寧而漢而蜀，隨政府西移，其間俯育之艱，一身任之，雖處兵荒馬亂之中，但誦何日平胡虜，良人難遠征之句，而絕無怨謔之聲，此夫人所歷之患難三。民廿七年後，我創辦民族文化書院於大理，校舍方成，以爲或可暫得安息，夫人由滬飛滇，我迎之於楚雄。時參政會開會，我即去渝。太平洋戰爭爆發，港渝間飛機駁狗一案，引致西南聯大舉潮，政府以主使之罪，歸之於我，書院即奉令解散，且不許我還滇，乃由夫人爲之結束院事，而我移居重慶之汪山，受緹騎偵視者兩載之久，此夫人所歷之患難四。此四事之由來，不外一語，曰我之好談政治，令夫人魂夢之中，無一日安閑清靜是已。移居汪山後，約兒病盲腸，誤於醫藥以致夭折。我兩人常有喪明之痛，常祈求再生一孩，彌此缺陷。卅三年之冬，我去參加太平洋學會，繼又出席舊金山聯合國會議。翌年三月，夫人臨產，竟以心血虧耗，不獲兩與我永訣而逝矣！嗚呼！行行重行行，與君生別離，相去萬餘里，各在天一涯，道路阻且長，會面安可知。何期古人之言，若預爲我留此寫照在耶？夫人性行之粹美，自有本諸家庭懿訓者在。夫人爲閩縣王公可莊之孫女，彥和外舅之長女也。彥和外舅，佐陳復庵先生提倡教育於鄉里，夫人自幼卽入小學，繼入師範學校，與同學冰心女士友善。既畢業隨彥和外舅遊於臺灣。民國六年，考入北京女子高等師範，與同學黃廬隱陳定秀程荷英號稱四君子，及畢業，遊於日本，所作遊記，載北京晨報，一時傳誦。彥和外舅，長闔教育之日，夫人返鄉，主持附屬小學，小朋友咸敬愛之。遊閩之際，目擊學童數十，見夫人之來，卽趨湧而前，高呼王先生者不止，蓋夫人之愛

兒童熏陶，出自天性，非尋常教師運用教授法者，能與之同日語也。民國十三年，夫人率福建女生視察我蘇教育，我與之相識益深切。夫人雖參加五四運動，習閱婚姻自由之說，然我執其手求婚之日，夫人之羞澀，不能出口，至今在我心目之中。孰知遲我生十三年之夫人，竟撒手以去！令我茕茕獨處，我其何能無蝶盡淚乾之痛乎？夫人之於我，非徒夫婦，實誼兼朋友。我所寫文稿，夫人先閱讀，爲之點竄文字。故政治典範一書之前，我有標識之語：「謹以此書獻於釋因女士」所以誌夫人校稿之勞也。廿年來，夫人對我的政治活動，心知其出於國之不能自己，然以爲消耗精神於無用之地，勸我捨政治，專心致力於文化。雖心感其言，然人民之憔悴慘痛，令我甘入地獄中，受盡人世之謗毀辱，惟不敢自逸之一念，實有以致之而已。然今年逾六十矣，與夫人地下長眠之期不遠矣，當以餘年教督劉超艾滿四孩教品勵行，學有專長，盡其爲公民之職責。夫人其瞑目地下，勿以兒輩爲念。夫人生前雖習聞女子社交與女子職業之說，而堅持女子責任在家庭之大義。友人潘光且嘗引爲同調，其不隨流俗而自有主張者如是。抗戰既起，夫人集我一生事蹟，爲我作傳記，擬即刊行，以公於世。抑吾聞女子之性有外美內美之別，長應肆，工酬酢，或善理財；此才之顯於外者。教育子女，厚待親友，所欲言者訥訥不出諸口，而慈祥之氣降而盎背，此德之蓄於內者。夫人之性格，眞屈子所謂內美之遺也。我之不與夫人惜老，命實爲之，復何言哉？夫人靈柩，已由重慶抵滬，將於國曆十二月廿九日，安葬真茹鄉橫塘先人墳上。特述夫人行誼之大者，以告親友。尙祈矜鑒！

### 民國卅六年丁亥（公曆一九四七年）六十二歲

三月，出席上海中國國際人權保障會茶會，講述各國注重人權保障情形，並致函上海市長，請對上海市人民失蹤事件，依法嚴辦。

三月廿二日，「泛亞洲會議」，由印度國務問題研究會所發起，在新德里開會，先生被選列爲第一席。因政府將改組不克前往，乃請毛以亨先生代表前往參加。

憲法於卅五年十二月，由國民大會通過期於一年後施行，政府即着手改組政府，選中國民主社會黨及中國青年黨參加。先生認中國國民黨既欲結束一黨專政，改組政府，則主張民主之政黨，自無拒絕之理，但以爲改組固屬重要，而改組後之施政方針如何決定，則更爲當務之急，因之要求先行簽訂施政方針，而後再考慮參加政府。時政府與中國青年黨及社會賢達方面，均深以爲然，遂協商施政方針十二條，由三黨領袖，蔣中正，張君勱，曾琦，三先生及社會賢達，莫德意，王雲五，兩先生，於四月十六日在南京簽訂。先生於簽訂施政方針後，即以中國民主社會黨參加政府各機構之名單向政府提出。戕翼翹，徐傳霖，胡海門，三先生爲國民政府委員，蔣勻田先生爲行政院政務委員。施政方針之要點，爲一、改組後之國民政府，由參加之各黨派及社會賢達共同負責，完成憲法實施之準備程序。二、以「政治民主化」及「軍隊國家化」爲合作基礎。三、中共問題，仍以政治解決爲基本方針。四、行政院長人選，應先徵求各黨之同意。五、凡因訓政而頒設之法制與機關，應予廢止或裁撤。六、嚴格保障人民各種自由，七、各省市縣參議會，儘量由各黨派人參加。

四五兩月，每週日作星期演講，向上海市黨員，演講「

中國民主社會黨之任務」，其要點：

一、中國民主社會黨的路線是：

(一) 勉為和平的政黨，反對政黨武裝。

(二) 確立兩黨以上的政黨，反對一點專政。

(三) 採用合法手段，貫徹主張，反對「有己無人」式的主張與宣傳。

(四) 採用漸進方式，實現本黨主義。然非以零星改良為滿意，自有其以社會主義改造國家的基本信仰，故其大目標為進化式的革命。

二、民主的定義：

由人民直接或間接的，決定國家一切重要決定。

三、中國民主社會黨的社會主義：

(一) 以全社會各得其所為目的，不是以個人為目的。

(二) 採行計劃經濟。

(三) 在勞工，土地，資本三方面，有一番公道調整方法。

六月，最高法院檢察署下令，通緝毛澤東。

七月，中國民主社會黨第一次全國代表大會開會於上海，通過總章政綱，選舉中央執監委員。先生被全體代表選為主席，石志泉先生為首席監察委員。大會宣言，由先生主稿，經大會通過，於八月四日發表。宣言中闡述中國民主社會黨之方策：

一、停止內戰。

二、實行民主憲政。

三、參加大選。

四、政治大改革。

五、復興道德，以求民族之自力更生！

(一) 必先國家，而後黨派。

(二) 先公衆而後個人。

(三) 鬭爭不能離開善群之規矩。

(四) 須瞭解不擇手段之結果，必至併不擇手段者之自身而毀滅之。

(五) 個人之起家在乎勤儉，民族之復興，亦復如是。

(六) 祇問耕耘，不計收穫。先盡其在我，不問所獲結果如何。

(七) 人與人之相愛，應培育信心，祛除疑忌，然後合群之力，方能發揮。

(八) 為個人應有獨立自尊之人格，不可以倚賴他人為事，而後互愛，互利，互助之社會乃能養成。

大會選出之中央執監委員名單如次(依票數為秩序)：

主席

張君勱，由全國代表大會選出。

中央執行委員，徐傳霖、蔣勻田、駱翼翹、楊毓滋

程文熙、孫亞夫、馮今白、劉中一、楊光揚、王世廉

羅靜軒、劉超、金龍章、崔心一、金侯成、楊浚明

羅致坡、譚開雲、毛立羽、萬鴻圖、湯住心、向禱父

洪少植、畢蔚生、張君鼎、胡海門、鄭天斌、費孝通

張映南、費南、張鏡歐、陳述昆、陳定秀、郭虞裳

黃任實、伍藻池、吳正、張烈邦、張凌高、宋孔徽

任益年、張匯川、王子邠、史魯岩、袁嶽樵、楊永乾

周樹鑒、劉壽元、廖競存、鍾介民、陳子和、黃孟剛

張遠清、趙錫爰、朱嵩壽、劉光化、王西清、劉道行

余仁美、王夢雲、劉溢平、李華裕、成開助、湯汝梅

楊漢揚、王稚陔、張仲宣、賀松岩、柴東生、李俊夫

錢天任、江浩然、李心園、馮亦吾、劉民悅、許紹珊、李聖希、趙友蘭、王君健、冷靜仁、胡德淵、林正煊、伍憲子、李大明、盧毅安、李濟東。

海外中央執行委員：李聖策、陳文華、譚緯文、蔡增基、陳孔方、梅英福、伍寶盛、李澤田、李宏明、陳雄、譚珩軒、李啓輝、陳衰、鄧廷、譚宗銳、張鵬一、張深榮、李瑞門、譚沃初、張文輝、鄧文堆、司徒文球、譚賢重、曹培、梁晃、徐子樂、譚忠、譚烈、汪昌篤、蘇衍榮。

中央監察委員，首席委員石志泉。委員：李微塵、張幼儀、潘光旦、蕭覺天、孫道衡、岑有常、張祥麟、劉君亮、丘子佩、黃蔭榮、賈士毅、薛德培、李肇統、姚叔磐。

中央候補執行委員，毛以享、陳班侯、李志慎、高子尚、梁廷鈞、魏際青、周雲程、黃森、楊樹達、成炳南、鄧林寬、黃伯誠、陳寬浦、姜福霖、韓及宇、張啓發、彭時、馮瑤林、張玉民、湯悟庵。

海外候補執行委員，李光華、鄭任先、陳義生、古雷生、林鶴年、龔君璣、譚俊榮、葉曉初。

中央候補監察委員，沈沅、楊曉麓、陳本端、高君湘。

先生又親擬中國民主社會黨黨歌歌詞，亦經大會通過。其詞：

偉哉中華，萬世常春，埃及希羅，孰與比倫？  
閉關稱雄，百年苦辛，睡獅既醒，民國遄臻。  
今而後，合德同心，努力於國命更新。  
孟言民貴，孔思不均，貨惡棄地，力出己身。  
不獨子子，不獨親親。

斯爲民主社會主義，吾黨之北辰。  
九月，發表「新憲法施行及培植之關鍵」一文，亦即中國民主憲法十講之補篇也。其要點爲：

- 一、開始實行及其發展，並非易事。
- 二、憲法能否保持長久，須視各機關是否能不濫用其職權。
- 三、憲法能推行有效，須認清四點目的：（一）國家統一，（二）人民主權，（三）人民基本權利之保障，（四）有效能的政府。
- 四、新憲法對中山先生遺教有所取捨。政黨可對立，但不能抹殺他黨的表演。
- 五、國民大會，應該是選舉總統，修正憲法的機關。
- 六、憲法上的總統介於法國式與美國式之間，政院則必須對立法院負責。
- 七、立法院委員人數與立法之方法，關係法治前途甚大。
- 八、憲法已經中共否認，希望將來有一天能接受，或修正。
- 九、將來司法院解釋憲法，應謹慎。
- 十、憲法是形式，政治是實質。有意法之名，更應有意法之實。

十月廿九日，爲政府宣佈民主同盟爲非法團體，與中國青年黨李璜先生聯名致函行政院張院長群，表示抗議。文曰：

「日來報載政府宣佈民盟爲非法團體，現當行憲之際，應保護人民自由，以收攬人心。況民盟既自行宣佈停止活動，望政府適可而止，不必株連，以安人心。此事務乞急電蔣主席，通令各省有關機關慎重處置，勿因

肅清反動，而反動人不得不走入反動之路也」。

先是中國民主社會黨與中國國民黨中國青年黨獲得協議，國大代表之選舉，採用「無競選區制」辦法。即某區之候選人由一黨提出，則他黨不再提候選人，俾該黨可在所提名之區，由於無他黨之候選人，僅自由簽署之候選人與之競選，易於當選。如是，少數黨易於獲得席位，可步入多黨政治之大道。先生本擬參加立法委員之競選，由於十月底國大代表選舉之結果，認為所謂無競選區制之辦法失敗，乃放棄次年一月立法委員之競選。

十二月十三日，應美國華盛頓大學之邀赴美講中國新憲法，一月而畢。各大學續有邀請聞述吾國形勢者，均辭謝之，而急速赴美京，與美國國務院遠東司長拔脫垂司氏長談，力勸以金融援助，安定中國幣價，即可安定人心軍心，以挽回危局。奈美政府堅持其放棄吾國之策，不納先生建議。先生一方促進美人對我之諒解，一方則警告國人，必須自行努力，實行改革，獲得長足之進步，方可獲得外援。赴美前，出席中國民主社會黨黨員懇談會，說明四點：一、擁戴蔣主席當選總統。二、省縣長民選如有提出，此案原則上不反對，但主張暫緩實行。因從此次選舉情形看來，對民選省縣長，應該慎重研究。三、新憲法條文，此次國大，本黨要堅持，不能有所修改。四、本黨同仁在民意機構內，應有組織，分組討論問題，遇有問題，推定一人為發言人。並細心研究會議規則。

先生在抗日戰爭中，曾有一，吾人立場與民族生存戰爭中之三字訣，二，清明政本以救危亡議案，三，太平洋戰起致國民黨中執會諸公書三文未發表，是年在再生刊出。

民國卅七年戊子（公曆一九四八年）六十三歲

三月七日紐約時報會刊有對我國少數黨份子有所批評之文字。先生即為長函答覆之。竊謂美國人士對我國局勢，有同情之諒解，並強調：一、將人口四億五千萬具有悠久政治習慣之國家，轉化為現代民主國家，實乃異常艱難之工作。二、國民黨自動放棄一黨專政，係一項至為重要之新穎發展，現代獨裁政權中，從無採取此項明智之步驟者。三、共產黨對和談之早日破裂，應負責任。四、少數黨之所以和國民黨合作產生國民大會以建立民主者，蓋中國雖因共產黨之故，不得和平，但並無同時放棄民主之理由。五、就民社黨而言，吾人將不斷努力直至中國現代民主基礎穩固奠定而後已。

四月三日自美返抵上海，因行憲國民大會已於三月廿八日開幕，即赴南京向民社黨國民大會代表團講述憲法要義，並指示出席應注意事項。先生曾作「民主，憲法，與總統」之演講，其要點：

一、回溯過去，本黨已有卅幾年歷史，始終主張民主憲政，迄今未變。  
二、本黨無軍隊，無地點，全靠我們自己的信心。現在已參加民意機構，有了表示意見的機會。可是過去的交涉，很麻煩很痛苦，但總比破壞，殘殺為好，能走一步，就走民主的路。  
三、我起草憲法，是以個人身份起草。我當時雖未脫離民主同盟，但並未經民盟通過贊成。其經過很費周折。  
四、憲法的成功，蔣主席之力最大，否則將不知會變成什麼樣子。

五、我曾主張要起草一本憲法說明書，組織一個委員會，請孫哲生王亮疇先生也參加，但終未有成。這實是一憾事。

六、憲法不能專重條文，而貴在實行。聽說有人主張要修改。既然如此，兩年前我們也並未要求通過，何必多此一舉。

七、此次選舉，一任少數人操縱舞弊，我在海外替政府辯護，但今天不得不說話。

八、關於選舉總統，蔣主席謙讓，我認不必。應該推蔣先生為總統，以求先有六年的安定。

四月十九日，蔣中正先生當選首任行憲總統，二十九日，李宗仁先生當選副總統。

六月，作第二度星期演講，向上海市民社黨員講述「民主社會主義之哲學背景」，其要點：

一、哲學是支配世界的樞紐，理性是現代文化的發源。  
二、人類心理上的大改造，在昔起自日食，日動，地動及人種由來。在今起自學術智識，人民地位及制度運用。

三、應研究歐洲文藝復興之真意義，以求吾國思想界之出路。其一貫之精神，即各個人之意識，理智，情感，意力之自由發展是。

四、五、(尙未為文發表)

六、時代特徵是反理性主義。十八九與廿世紀可用四個對句八個名詞對比：認識——行動。多數——少數。理性——暴力。民主——專政。際此極端矛盾時代，應自尋出路。

七、唯物辯證法為共黨所支持，信否應由人自定，不當以順生逆死而強難於人。

十月八日，赴鄂川講學。本擬再赴瀟黔與蓋及瀋陽，以時局緊張，十一月三日返滬，重要日程如次：

十月十二至廿八日在武漢講：一、吾國思想界之寂寞。

二、美國外交政策的新制度——兩黨聯合外交政策。三、憲法起草之經過。四、教育與哲學。五、新道德之基礎。六、戰後國際關係。七、科學與道德。八、憲法之要義。

廿一日至卅日在重慶講：一、科學與計劃政治。二、理與智。三、現代文化之危機。四、民主政治之哲學基礎。五、道德與法律。六、原子時代之道德論。七、美國立法程序與援華法案。八、科學外行說原子彈經過。九、民主國公民之義務。十、我的學生時代。

十一月十五日致函蔣總統，請赴美英一遊，共圖世界和平大計，保持東亞一般安寧。

十二月十日，聯合國大會通過世界人權宣言。

年底著「中國憲法之解釋」，共十篇：一、憲法第一條之意義，二、人權章之意義，三、負責行政院制，四、總統之地位，五、立法院之地位，亦、中央與省權限之劃分，七、地方自治的意義，八、國民大會問題，九、憲法之修改，十、憲法解釋問題。陸續在再生發表。

民國卅八年己丑(公曆一九四九年) 六十四歲

上年中共於十一月二日攻陷瀋陽，十二月攻陷徐州，戰禍擴大，局勢危急。先生在滬迭與各界人士商討挽救時局辦法。一月十四日，中共提出八項條件，十五日先生應蔣總統之邀赴京，建議和平意見。廿日行政院議決願與中共雙方立即先行無條件停戰並各派代表進行和談。十九日蚌埠失陷，廿一日蔣總統引退，副總統李宗仁先生代行總統職權，廿三日派甘介侯先生赴滬訪問先生，再徵求完成和平之意見。一月廿八日中共廣播必須立即逮捕所謂「戰犯」。四月五日，中共在北平雙方和談席上，堅持八項先決條件，復要求和平渡江，並提出八條之廿四款，限廿日答覆。政府拒絕中共渡



江要求，盼中共重新考慮，中共即於廿一日下總攻擊令，而談判破裂。先生自卅五年由歐返國，口敝舌焦，呼籲和平，席不暇暖，奔走調停，期能化干戈爲玉帛，建設一現代國家，至是椎心泣血，復惶惶難安矣。

三月，李代總統與行政院院長何應欽先生先後赴滬，訪請先生派人參加行政院，均婉謝。

先生於上年應印度政府之邀，約定本年一月底前往講學。乃忽患黃膽病，致延行期。四月初康復，廿五日飛廣州轉澳門。居正先生受李代總統之託會赴澳門，敦請先生出任行政院院長，去美求援，而由居先生代理院務，先生辭之。繼着手著至印所用之「中國哲學」英文講稿。

十月十四日，飛赴臺北。謁蔣總統，考察臺灣省主席陳誠先生所實施之三七五減租政策。民社黨臺灣黨務，得顧欽賢、許媽禎、楊金虎、李緞、蔡章鵬、張湧澤、張深水、柯保羅、謝文進、諸先生之推展，頗著成績。張待慰問。而民社黨中央總部隨政府移至臺北，亦須視導。故十五日至爲忙碌。十六日飛香港，召集民社黨中央常務委員會，檢討一切，當議決繼續反共並擁護政府反共及反攻大陸，此後主席不在臺時，一切黨務概由中常會議決辦理。

九月廿日，作新會白沙先生紀念集序文，文曰：

「人之所以爲人，曰思而已，惟思乃有人禽之辨，乃有知識，乃有道德，乃有千百年來之文化，孟子曰，耳目之官不思，而蔽於物，物交物，則引之而已矣，心之官則思，思則得之，不思則不得也。此非牽於物欲者之成其爲禽獸，而從事乎思者之成其爲人之先哲所明白昭示者乎。思之功用，邏輯由之而生，知識賴之以成，乃至人生之價值，無不視此而定其所造所向。宋儒有言，爲天地立心，爲生民立命，爲萬世開太平。此非建功立業之言，乃關心

思之力決定千百年人類所行方向如何耳。希臘之爲希臘，非蘇格蘭底，柏刺圖等心思之所致乎，中國之所以有今日，非孔孟之心思所造成者乎。我之爲此言，非尊孔孟而排他宗，世界大矣，觀察之方面多矣，各宗各派能致其思者，自能成爲一家之言，有老莊之思而道家成，有墨子之思而墨者立，有慎到商鞅之思而法家興，此則思則得，不思則不得之明效大驗矣。戰國百家諸子爭鳴，至秦漢而中衰，自宋后，乃有周邵二程朱陸，皆以思力造成新儒家之勃興。然一本萬殊之辨，朱陸倡之，繼演進以迄於陽明乃發揮盡致，然其爲之樞紐者，實爲新會之白沙先生。世之讀明儒學案者，但見全書中之王門，幾遍天下，而白沙之筆路權輿以啓山林者，竟爲後人所忽視矣。白沙先生氣象洒脫，胸襟開闊，所以觀察宇宙者如莊子之逍遙遊而無其詭譎，如康節之觀物內外篇而去其先天象數，此其所以純粹之儒者，超然於名物度數之外，而潛心思索於往古來今，四方上下，一齊穿紐，一齊收拾之中。兩千年來學術史上能如此者有幾人哉。白沙之學非徒高明廣大而已，尤在其能致力於日用行常，子思所謂樞高明而道中庸之訓，白沙先生守之而勿失。其禽獸說中之言曰，人具七尺之軀，除了此心此理，便無可歸，口是一包膿血，裏一大塊骨頭云云，其鞭辟入裏，何以復加於此乎？我願今日言禮義廉恥者，將白沙先生之言，書萬遍讀萬遍，且家噓戶曉於四萬萬人心目之前，或者吾炎黃民族其有起死回生之一日。陳君應耀於其先人文恭公五百二十年誕辰後，集當代人士所贈詩文爲一冊，名曰白沙先生紀念集，行將付梓行世，誠學絕道喪之日之盛事也。陳君來函徵序，乃述平日向往於白沙先生之意以歸之」。

先生所辦之再生，於抗日勝利後，移上海出版，並發行滄陽版，由馮亦吾先生主持。又廣州版，由伍藻池先生主持。二月廿八日出至第二五零期停刊。十月十五日移在香港出版，由王厚生先生主持。

十一月五日飛赴印度。抵印後，先訪外交部次長梅農氏（曾任駐華大使），梅氏告以印度將承認中共。先生詢以在何種基礎上承認，梅氏答云在現存之基礎上承認之。先生再詢是否以大英帝國現有之條約為基礎，梅氏答曰然。先生告以此恐非中共所能接受。先生離印度外交部，即晤吾國駐印大使羅家倫先生，告以此項談話內容。數日後，尼赫魯氏約先生午餐，梅氏告以印度將在平等互惠之基礎上，承認中共，此事聞為潘尼迦竭力主張之結果。又數日後，訪問印教育部長麥魯那阿柴特氏，阿氏曾任印國大黨總理，且為回教界第一學者，先生會譯其與英政府交涉函件（再生會刊之），故知之甚詳。晤時，阿氏囑另一部員旁坐，且以英語告先生云：「自英國統治之日，阿氏曾自發誓，不說英語，至今不改」。談話中，阿氏用印度語，旁坐者為譯英語。此可見印度國大黨人反英而求印獨立之決心至何程度。一切講演日程，阿氏囑部員代為安排。十四日第一次演講在德里大學舉行。是日午後二時餘，先生訪印度總督（實即第一任總統）拉查哥伯里差里氏，述及四時演講，拉氏云余為德里大學校長，當前任主席，乃自舉電話機詢問德里大學是否午後演講主席已先派定，德里大學答以文學系主任任主席已派定，拉氏乃告以不便臨時再改動，於以見拉氏對先生之崇敬。繼言印度與中國之文化關係，此後當益求親密。先生所至之各大學如下：

- 1) Benares (1) Allahabad (2) Nagpur (3) Hyderabad
- (4) Bangalore (5) Mysore (6) Prayagraj (7) Hyderabad
- (8) Madras (9) Calcutta (10) 德里大學 (11) 泰戈爾國際大學

。其重要演講為：

一、儒家受佛教影響後之復活。

二、中國現代文藝復興。

三、孔子哲學。孟子荀子哲學。老子哲學。

四、中國政黨之發展。

先生英文演講稿存那格博士（曾與泰戈爾氏同至中國，因之相識有年）手中。自印度協會付印出版，先生自寫日記一種，尙待整理。廿日，先生返新德里。

十二月，政府移臺北。

本年為文在再生發表者為：一、從自由主義到社會主義

二、哲學家之任務。

哲學家之任務一文，其要點：

一、二次大戰後，無人認為科學可予人類以一種道德之基礎及一種公道之制度，在科學既求之而不可得，乃求之於哲學。故有一感覺，即哲學之復活是。

二、美國洛克斐勒基金會所撥款成立之五人委員會，曾編「哲學在美國教育中之地位」一書，認美國學生均受有科學之智識，但缺少深入之思想，尤其缺乏正當人生觀。

三、五人委員會發現美國教育界有四要求：（一）化零星為整體。（二）心思之共同，或以墨子所語，尙同。（三）民主二字之再解釋。（四）要求建立一種人生哲學。

四、學生僅在自己範圍內，力求專門化，俾易於謀職業，而於現代智識全部，求一探視線，却漠不關心。彼此間對於政治，道德，宗教等無一共同意見，是謂今世最大之危機。

五、近年美國學生喜討論馬克斯主義，法西斯主義，佛勞地（Freudism）主義，而美國民主政治反處於被動地位。

所以然者。當係民主政治有其不完備之處，須重新加以解釋，研究，充實其內容。

六、哲學家自身意見不一致，但哲學思想為力甚大，所有其他學術，政治，社會運動，均受其影響。

七、哲學初期，重視理性，故有人權運動，有議會政治。第一次大戰後，柏格生等以生活行動為出發點，不必受理性或法則之支配，結果生了共產主義，法西斯主義。現哲學家之任務甚大，應將物理，生物，人類，宗教等問題，綜合為首尾一貫之合理基礎。

八、現人類文化已有危機，西方國家且在提倡東西文化之交流，吾人應以大智慧大勇氣以迎合此趨勢，克盡厥職。

### 民國卅九年庚寅（公曆一九五零年） 六十五歲

是年，蔣總統復職，政府軍自海南島及舟山群島撤退，韓戰爆發。

一月廿二日，在加爾各答中華總商會招待席上，講族印華僑之前輩。要點有八：

一、中國人早於一千五六百年前，即有來印度，其為中外所熟者三人。

二、法顯，東晉時人，公元後三九九九年經天山北路而葱嶺赴印。四一四年經錫蘭而蘇門答臘而山東，航海回國。携返經書甚多。精通梵文，著有佛國記。

三、玄奘，唐時人，六二九年經甘州而天山北路赴印。六四五年經天山南路回國。回國以迄六四四年死，

二十年間，從事翻譯佛典七十五種，共一千三百卷，超過一切譯經之人之上。

四、義淨，於六七一年由粵航海赴印，遊歷凡卅國。六九零年仍從海道返國。專抄寫梵文經典，携回佛經

四百部，著有南海寄歸內法傳及梵漢辭典。

五、不畏艱苦，求知慾旺盛，為外國國王所尊敬，三人均表示吾宗族之偉跡。

六、三人之著作，現均已譯成歐洲文字，而為世人珍視。印度缺少史書及歷史觀念，凡研究印度歷史哲學美術者，今非閱三人著作不可。

七、法國老虎總理克里蒙梭死時遺囑，囑於入地時，棺不可平放，須將渠身直立，以成爲頂天立地之身。其人不肯服從流俗如此。晚年著書極爲恭維玄奘，謂世界僅一人令其脫帽致敬，即玄奘是。

八、今之來印者，均應追念三人，重印其著作，並應擇定壹日以紀念之。

陳叔通函邀先生返大陸，拒之。周恩來亦派張經武赴印約見，先生之友告「住在英帝國主轄宅中，不必麻煩他」。因未與張見。

五月，致函謝澄平先生，提供今後所抱定之宗旨，應爲：一、國家獨立，二、政治民主，三、文化自由，四、經濟平等。又致函雷震先生，提供今後當覺悟者爲：一、提高人民生活，養成其辨別力。二、士大夫應重節操。三、政治上應容許反對黨。四、工商界不應專以奔走權門爲事。五、教育界應能以教授治校，學生應不被人利用。

先生本擬辭去中國民主社會黨主席之職，並擬就辭職啓事之文稿，繼思主席係由全國代表大會所選出，無由辭去，乃作罷。惟一時不克赴臺，乃向中央常務委員會提議請徐傳霖先生代理其主席職務，旋即由中常會議決同意。先生既以黨務代理人，遂即留住印度。

馮友蘭先生陷在大陸，作「學習與認錯」一文，先生驚愕之餘乃爲「不寄之信」一文以資之。文中要點：

一、書生之所以自立，曰讀書明理之餘，灼然胸有所見，本其所自信者，著之於簡冊，垂之於天壤。即令立說有偏向者，亦不害其為一家之言，如老莊揚墨是也。

二、為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平，乃吾先哲著書立說之宗旨。

三、足下將哲學作為一種智識一種技藝，而以之為資生之具，是與中國正統哲學茫乎未有所見也。

四、足下新理學，教育部請我評閱。足下以陸王為心派，以朱子為理派，分心與理為二派。朱子未將心與理分為二，朱子之意，不外乎不透過心則無窮理之可能，何能分心與理為二乎？然以足下本新維實主義說明宋明理學，實為難得之作，故於心所不慊者置之，而於可推崇之處，則力獎之。朋輩責我以先生之作為第一名。我答曰此乃看卷子，不是講學派。

五、將心一關看得太輕，而在外看得太重，此乃中國哲學所以於足下，絕未有受用處。

六、足下昔之所為，不免於欺世，今日翻然服從馬氏列氏之說，其自信信人者，又安在耶？

七、其成而建功立業也，則安國家利民生；其不幸失敗也，則不移不屈雖死猶生可焉。

八、望一朝之失足，不至為千古之恨事，願足下有以自贖於異日也。

六月底，赴葛嶺堡避暑，擬執筆完成三大作：一、中國哲學史。二、中印文化之交流——又名宋明理學。三、國事回憶錄又名國民政府之失敗教訓與中國赤禍之剖解。

十一月，寫「左派史學家論吾國封建社會及儒家應負之

責任」一文，要點為：

一、英法德日諸國社會中所存留之封建跡象，遠在吾國之上者，何以能平穩以達於民主政治？而在吾國則高呼打倒，歷廿餘年而未已。

二、威特福格爾氏 Witvogel 昔為馬克斯主義信徒，曾在華盛頓大學公開演講：「封建社會之名，加於中國之身，出於蘇俄研究院之決定」。如威氏所云，是乃蘇俄所以毀壞吾社會基礎之宣傳方針，而國人從風而靡，適以自滋紛擾。

三、郭沫若之古代中國社會研究，稱西周以前為原始共產制，春秋以後為封建制。周谷城之中國通史，稱自新莽元年至北宋末年為封建勢力結晶時代。二氏所用名辭絕不相類，持論復無標準。

四、郭沫若稱吾國現時為封建社會，意在先立一偶像，而後以之為打倒敵人，為革命之藉口而已。

五、周谷城評孔子為屬於「極右派新興的地主工商階級」，祇望「維持現狀」。然孔子「成春秋而亂臣賊子懼」，而且反對魯國之貴族，要「鳴鼓而攻之」。雖有尊周室攘夷狄之意，此為全中國設想，初無維持諸侯貴族特權之意。

六、顧頡剛為史學家之疑古派，非左派史家，但其立言之歸罪於儒家，與左派有相同之點。顧認帝王專制之造成，應由儒家造成，但帝王專制始於秦始皇，所以助成之者係法家，而非儒家。

七、顧氏謂封建思想，由儒家傳下來。但西方既未生孔子，而君主制大家族制妾制之有如故。乃各國所共有之現象，非我一國之所獨，何能稱為儒家所傳？

八、史家應不執一己之成見，不存黨派之私心，秉筆直

書，使驕主賊臣知所畏懼。

九、如史家顛倒是非，以爲逢迎，則眞吾國之浩劫矣。

吾不信吾民族之悲運至於如是也。

先生在廣州學海書院講學時，即首先引英國大史家陶伊比氏之「歷史之研究」之學說，並著之於「明日之中國文化」一書中。陶氏綜合地球上廿一種文化，參互錯綜，以求其所以生衰之故，書卷浩繁，爲近世第一大作。先生於一九四五年曾與陶氏晤談，極心儀其人。上年抵印，購得陶氏節本，乃請由鍾介民先生譯之。書成，先生爲之序。序言不啻節本之節本，其要點爲：

一、陶史研究廿一種文化之結論有四：

①文化之始生——不以地理說與人種說爲然，而創爲「挑戰與反應」說。謂文化之生，應求之於人與地之相互關係中。

②文化之長成——由少數人之創造，以開其先，繼有多數人之響應以隨其後。

③文化之中衰——反對宇宙年老說，經春夏秋冬四季之變歸於死亡說，經一定時間呈劣生之象而敗亡說，循環說等四說，乃就長成之反面言之，倡爲自決力失却說。謂多數人安於所習，墨守故常，而文化乃呈停滯教漫之象。

④文化之崩潰——就社團本身言之，由於三者：甲、少數掌權者。乙、內普羅即所謂盜賊與搗竿而起者。丙、外普羅即所謂邊寇外患。就精神上言之：消極者放浪形骸；積極者墮墜自守。就表現於人生觀者：反古派則嘆人心之不古；未來派則嚮往宗教上之天國。

二、如循陶氏思路而移用於吾國史材，必有超於王船山

讀通鑑論之上，而別有所發揮者。

三、陶氏斷言不疑者，文化長成之日，必由外以向於內。且斷定文化之盛衰，決之於自決力，此爲陶氏全書畫龍點睛之處。

四、陶氏所謂自決力之內容，注意兩方面：

①物的環境之支配——發明和採用新科學新物質。

②人的環境——內部之衆志成城。

五、默念吾四千年歷史，有兩文化週期：自夏商周至東漢之末，爲第一文化週期。自南北朝對峙至大乘經典之傳譯，以迄元清入主中夏，又由中衰而趨於崩潰，是爲第二文化週期。繼今以後，其爲吾國文化之末日乎？其爲第三文化週期之開始乎？

六、吾國今日現狀爲政治宗教社會及文化四者所以維繫人心之具，蕩然無存，故共黨得以乘虛而入。

七、今當捫心自問者爲：自信而自樹立者何在？民主制度何在？宗教上信心何在？社會上結合團體相待以誠者何在？此精神條件不備，而空言民主，空言文化傳統，則無補於民國中興之大業。

八、願國人以陶氏文化自決力之說，而翻然改圖。是年匈牙利范梨博士 *Felek Vata* 發起組織東方人文會學院，由歐亞美各國之教育名流參加，先生爲作贊助人。

民國四十年辛卯 六十六歲

美國派軍援顧問團來臺。

三月廿八日，印度文化自由會議在孟買舉行，到有各國代表數百人。先生被邀，未能參加即作「傳染性獨裁政治的消滅劑」一文，託周祥光先生在會中宣讀，其要點：

一、國際兩大集團：民主國家已使印度菲律賓獨立，而共產集團反將其政府制度加強於其衛星國家。

二、西方國家中，人的尊嚴，人的價值和人權，充分的受到承認和保護。

三、人有心靈，知是非，此乃智識。人的心靈亦知何者可為何者不可為，此乃道德價值的標準。國事應訴之大家的心靈，而不能由狂熱之徒決定。

四、抑制獨裁政治的蔓延，應認為是人類的一種道德義務，獨裁如傳染病，應使此病，絕其傳染。

五、我提出各項建議，以為打擊獨裁政治的防毒劑：

①重新解釋天賦人權的觀念。如所以保護財產，不是保護財產的權利，乃是保障做人的人權。

②蘇俄將立法司法，置於行政部門之下，名之曰「民主集中制」。現應加強孟德斯鳩三權分立的學說。

③共黨認為革命是免不了有錯誤。但對錯誤應負責任的理論，應該提出。

④政府權力太大，人民幸福將被削減。各項限制國家權力的建議，應該提出。

六、如力能以上四者，則人類自由的傳統才可鞏固。

九月著「中華民族之精神——氣節」一文，再生社並印單行本，其要點：

一、吾民族精神所在者曰氣節，但在西方哲學中求此名稱而不可得。氣節之本質，非理智亦理智，非德性亦德性，非信仰亦信仰，乃一種理性的信心。其成分有三：

理性——抱定意志，不為外力所撼。  
信心——本乎平日自信為道義之所在以行之。

殉道精神——待處非甲即乙或非活即死之日，則生

死置之度外，且可以身殉之。

二、孔子謂「志士仁人無求生以害仁，有殺生以成仁」。

孟子謂「天下有道以道殉身，天下無道以身殉道」。氣節之名，本於孟子浩然之氣之說，而久已深入人心。

三、學術昌明之日，即有骨氣有節義之人才出現。亦惟有氣節，而後思想自由人格尊嚴，乃能爭取得來。

此二者互為依仗，吾人所當深念者。

四、歐人從不將氣節一端，列之於哲學史或倫理學道德學之中而研究之。但西人對於氣節，亦愛護而寶貴之。

五、氣節之成分有三，已如前言。若按心理學言之，則實兼智情意三項：

①氣節非暴虎馮河之勇，其中含有博學慎思審問明辨之工夫，此之謂智。

②氣節非個強獨斷一意孤行之謂，其中有不可奪之意志存焉。頂天立地不動如山岳者，則意實為之。

③智以冷靜，意以堅定，其能鼓舞者，則赤忱尚已。所謂至大至剛之氣，謂為春風露雨可也。以一人之心，燃起他人內心之火，此之謂情。

④除此三者外，尚有最後一境界，即自信其行為之正當，雖赴湯蹈火所不辭，亦即殉道精神是也。

六、正氣歌中之十二人，各有其氣節上之表現，有其共同若干抽象原則在：

①不事異族，勿忘愛國之大義。

②不從叛逆作亂。

③不輕易主，盡以身許國之義務。

④不事王侯，弊歷尊榮。

⑤不屈於當政者之權威。

⑥不放棄其人格尊嚴與思想自由之權利。

⑦不服從樂國樂民之政府，而爲其順民。

⑧不隨時俗好惡，自守其崇高理想。

七、氣節尙有其形而上學的意義在，即「當其貫日月，生死安足論」是也。

八、處今群言淆亂之時代，惟有在思辨之中，求之於信心。在混亂中應研究之比較之，而抉擇其一，求有所左右而轉移之。與其順潮流而成功，不如逆流而失敗。我雖不建功於今日，可以明正義於後世。

九、誠有武侯復興漢室之忠誠，更高出以釋迦我不入地獄誰入地獄之捨身救世精神，吾見中華民族獨立與光榮恢復有日矣。

玄奘之赴印爲有所求，求取佛法也。先生之赴印爲有所施，布施中國之哲學，所以溝通中印文化也。先生在印二年，備受崇愛，此所以印人讚嘆先生爲玄奘後第一人。十二月十六日離印，中經東南亞各國，廿六日抵印尼。廿八日應印尼社會黨領袖沙里爾氏之邀，作「亞洲各國改革之教訓」之演講，備受印尼各界之歡迎。

民國四十一年壬辰（公曆一九五二年）六十七歲

一月十二日，印尼總統蘇卡諾約晤先生，是時適印尼政府請吾印尼僑胞入籍，而僑胞中有拒絕之者。蘇氏頗以爲怪，舉以質諸先生。先生答云，此乃青年學生受共產黨教員之影響而出此者。其年長華僑在印尼成家立業者，無一不願協助印尼之安全與鞏固印尼之獨立者。蘇氏聞言後，爲之欣然。

十八日離雅加達，十九日抵雪梨，考察澳洲政情與工黨組織，並演講共黨中國之由來與其及於東南亞之影響。澳之內閣總理孟齊司氏約赴澳京坎伯拉，告以中國雖退出大陸，然四萬萬人之中心思想，仍堅決反共。時澳之工會領袖有潛赴北京者，澳政府與工黨頗以爲慮。孟氏表示對於中國反共運動，力表同情。三月八日離澳，經馬來亞時，駐馬來英國代表麥洞納氏約先生午餐，談及馬來自治，先生告以英國憲政思想，在中國有極深根源。中國政治名詞曰巴力門，曰費邊主義，皆英國政治思想在中國根深蒂固之處。倘馬來實行憲政。我願效力向華僑僑胞演講如何實行憲政。先生去馬拉加與馬華公會會長陳貞祿會作長談。

三月廿三日抵香港。

先生應美國友人之邀，在臺民社黨員之促，以美國爲反共重心，頗思於國民生外交有所盡力，乃於四月廿五日飛美。先生遊歐三次，此乃第三次遊美也。途中經過日本，緒方竹虎約先生晤談，緒方氏手持中國之聲一冊，且指「中華民國獨立自主」一文業已拜讀一過。緒方氏正擬作東南亞之遊，聞先生來自印度與印尼等處，乃開誠相見，且請先生述其所見所聞，以爲南遊準備。

五月廿日爲先生所辦「再生」之廿週年，香港版第三卷第十六期，亦即總第三一五號，特爲編印專刊，以誌紀念。再生命運多舛，屢遭波折。所以能有廿年之歷史，固有其顛撲不破之所在也。

兩年中，先生曾作以下各文：

一、維持中華民國獨立自主爲防制共產主義擾擾亞洲之關鍵。

二、東南亞澳洲與馬來亞及中國政局感想問答。

三、歐洲共產黨員反共動向。

- 四、澳洲國際事情研究院演講。
- 五、地方自治的意義。
- 六、讀存齋先生「往自由與民主之路」文。
- 七、論召集反共救國會議。
- 八、我之哲學思想。
- 九、中國哲學中之理性與直覺。
- 十、共產黨對於孔子人生觀之挑戰。
- 十一、學術思想自主論小引。
- 十二、英文版「新儒家哲學」漢文自序。
- 十三、毛澤東爲中國歷史上韓戰之第三次失敗者。
- 十四、義淨與鄭和。

民國四十二年癸巳 六十八歲  
 民國四十三年甲午 六十九歲  
 民國四十四年乙未 七十歲

此三四年中，先生在美狀況及其著述，可得言者：

- 一、與美國朝野，善爲說明國情，作秦庭之哭，以求諒解，以求援助之增加。
- 二、就所見聞而有重大關係者，函在臺民社黨人檢討。四十三年春應民社黨中常會議決撤銷徐傅霖代理主席職務之請，提出並經中常會同意請戴翼翹先生代理先生之主席職務。

先生之言行，將來歷史上自有其地位。就時代價值而言，誠今日所需要之讀書種子，反共先鋒，民主保姆也。哲學，人文科學而外，民國十三年時，即早已研讀愛因斯坦氏之相對論，廣島被炸不過兩年，即在成都理學院爲述原子彈之經過。先生心目之透射力，至爲深廣，此可謂爲讀書明理之種子在國家社會上之崗位也。先生早於十九歲時，爲其生平第一次學生運動時即係參加抗俄義勇隊。在自治學院開學第一日第一課及此後每週之首課，即爲對馬克斯唯物史觀之批評。人皆稱革命後之俄羅斯爲「蘇聯」，先生認爲非真正之聯邦制，獨先判別稱之爲「蘇俄」。著「史太林治下之「蘇俄」」一書，早於廿年前，憂慮於俄人在新疆邊境築鐵路之危害。凡此所舉，先生可稱爲今日反共抗俄之真正先鋒。他人有時左傾而嚮往蘇俄，又忽

- 三、應美國各地及各大學之請，作學術演講或擔任課程。
- 四、研究共黨在中國大陸設施，以作反共心理戰之資料及反攻復國之參考。
- 五、從事著作。在再生發表及未公開發表之各文，將由香港亞洲出版社印行「中華民國獨立自主與亞洲前途。」在美出版者爲「新儒家哲學」英文版上卷。在臺北出版者爲「比較中日陽明學」及「義理學十講綱要」。先生痛心於「陽明學之在吾國，人目之爲招致亡國之禍，而在日本則殺身成仁之志行，建國濟民之經綸，無不直接間接受王學之賜」，比較之餘，提供「一曰質樸之心地，二曰明辨之知識，三曰誠實之意志，四曰貞固之行爲」之所以振起王學之法。在「義理學十講綱要」中，哀思所以「造成吾國人精神上之真空」，對儒家義理學與民主精神之勾通作新的啓發並強調義理學在今後復國大業中之重要，而以「負起四千年重擔，辨明全世界方向」與國人自信共信之。
- 六、在美京時，埋首國會圖書館中。司關者，日請先生早到晚出，風雨無阻，嘆爲希有。

——待續——



而右傾迷惑於法西斯，獨先生始終如一，忠貞不二，以浩然之氣，爲自由民主而奮鬥。此之謂「唯仁者能愛人能惡人」，如共黨及極權者，必力惡之，而以反共及維護人權爲己任也。昔者顧亭林先生以遭逢世亂，鑒於宋明諸儒之「平時靜坐談心性」無補時艱，欲悉舉以推反之。此種評斷當否，爲另一問題。而先生本可以其紛筆稿費，苟全自保。今者本於天下有溺已溺，有飢己飢爲懷，以其仁愛，光照及於全民族，挺身而出者，此謂之新儒家，且所以超越以前理學諸儒也。

卅年來，中國最大之禍亂，一爲打倒孔家店之謬說，一爲極權獨裁之猖獗。先生以全力迎戰此兩大惡劣勢力，由「德高望重，道高毀來」，不免屢倭之輩所誣中傷。然「如風吹光，如刀斷水」，固了不得力。先生今已七十歲，精力充沛，體健意常人，人以仁壽，以其金剛之體，吾人皆願其爲天所降之大任，將益有其無量無邊之更高更大成就也。

拙著簡陋，亦多遺漏，是尙待將來整理，暫供作參考資料可也。

謹作於臺灣雲林縣