

張君勸先生的「民主立國」論

程文熙

張君勸先生九十五歲誕辰禮讚

「國則罔有立政用儉人。不訓於德，是周顛在厥世。繼自今立政：其勿以儉人，其維吉士，用勸相我國家。」——「尚書」：「立政」

壹、序言——「內聖外王」與「致知求仁」

張君勸先生於光緒十二年丙戌（一八八六）十二月廿五日生於江蘇嘉定。民國五十八年二月廿三日在美國金山逝世。先生與其家屬有喜於夏曆者，是今二月十一日，乃先生九十五歲誕辰。易：乾：「九五：飛龍在天」。釋者謂「此聖人首出萬物之象。聖人者，謂人君也」。先生為今之新儒家，有其「內聖外王」。有其通於西洋哲學，柏拉圖「哲王」之說。先後為「政聞社」，「共和建議討論會」，「民主黨」，「松社」，「中國國家社會黨」（德國希特勒之黨依德文本義應譯為民族社會黨）及「中國民主社會黨」之發起人或主持人，可謂國家元首之候選人。一生「致知求仁」：所以瘁心力以赴者，則為「民主立國」。為「民主」故：闡揚「多元」，「會通」

之說。為期共產主義有其新變化，倡導英國工黨，德國社會民主黨所行之「社會主義」。為「立國」故：惟發乎「與人為善」之情，起乎「與滅繼絕」之道，止乎「和而不同」之義，殷望以「民主」為號召之各政黨有其合作，以定「止亂

圖治」之方針，內而團結，外而一新天下之視聽，而有「新中國」之顯現。至於同為人類，而人類在歷史所累積之智慧，大致有中西印三大哲學系統，而哲學有不能外於人類經驗與理性者，則為「立多形文化」之說，俾有取捨，而有主體圓融。如是，先生之「致知求仁」，而有其「內聖外王」者，可謂有其「承前」，「時然而然」，有其冒險。「已然而然」乃得繼受。亦惟有所「承前」，而後可言於「開後」。

先生一生在政治上歷三大時期：一曰「帝國」時期，未見「君主立憲」有其成。二曰「軍國」時期，未見「民國」之實。三為「黨國」時期，未見「憲法之治」有其全功。如是，「特立獨行」，自行出入於自所認之「政治國」與「學問國」。所謂「內聖外王」，有從聖人孔子之後者。

「聖」：不為政治上之治者或曰人主，而是制法者。因聖人能制法，故「聖」亦與「王」同。「王」：一畫貫三才，謂之「王」。天下歸往，近悅遠來，謂之「王」。王與不王，專以人民之聚散背向，非謂其「黃屋左纁」或曰「官邸

儀隊」威權無上也。康有為先生為近代闡揚及繼承孔子之突出人物，其所著「孔子改制考」，可謂近代稀有之作：「孔子有歸往之實，即有王之實。有王之實，而有王之名，乃其固然。然大聖不得已而行權，猶謙遜曰：假其位號，託之先王，託之魯君，為寓王，為素王云爾。故夫孔子，以元統天。天猶在孔子所統之內。於是無量數天之中，而有一地，於地上無量國中，而為一王」。於是康先生就歷來先賢所稱於孔子者，先後有「制法之王」，「新王」，「素王」，「文王」，「聖王」，「先王」，「後王」，「王者」，「託王於魯」諸說。而所以稱「制法之王」者，則為「凡大地教主，無不改制立法也……故聖人事窮而更為，法弊而改制，非樂變古易常也。時以救蔽扶衰，黜滯濟非，以調天地之氣，順萬物之宜也」之言。然孔子究竟改制為何乎？南海先生乃列舉「儒服」，「立嗣」，「削封建，大一統」，「授時」，「選舉」，「禮樂」等，並曰為之「作六經焉」。論者以康先生以此作，為其「變法維新」之張本，於是光緒皇帝乃從而行新政。先生以此而稱為清末之「五四運動」。此後

得有省議會之「諮議局」與國會之「資政院」相繼設立。是康先生有其「立憲立國」。此後，其弟子梁啟超先生以「戊戌政變」，乃轉改造於「治者」，以改造於「被治者」，於是有「新民」與「新學」之倡導。今先生之所以改制而欲之以立國者，則為「人民之自由」與「政府之權力」二者有其調配和諧，俾以有見「公道社會」。蓋「民主」與「民主社會」，以治者及其佐治人員可自有其「意識形態」。然有「公道」之「公道社會」，則「公道」云云，有公認其尊嚴與公認之價值取向，有不容曲解者矣。欲「王」於一國者，古為「打天下」，有其「成王敗寇」。今之欲「王」於一國乃至「平天下」者，為「政權和平交替」，有其「朝野」或曰「執政黨」與「反對黨」。而清末以來，有「革命與維新」兩大政團，迄今尚不見此兩大黨或多黨之政制。然「維新派」之以「民主立國」者，不猶為愛好民主自由人士所樂道者乎？

英哲羅素氏有言：「咱們各說各的偏見」。先生之「民主立國」論，有可認同乎，抑為偏見乎？

將為此論，先之以十項提要：

一：人之原始，本為「自由人」。迨有人際關係，又為「社會人」。在個體，惟「個人主義」是尚。入於群體中，則有「己所不欲，勿施於人」，「推己及人」，而務以「仁以聚之」，有其和諧與共同存在者。如個人應屬個人者，群體應歸之群體，此之為兩平，互依互存，自有幸福可言。否則偏一而欠缺

，即不能無爭，爭則亂。要其基本所自，為公認之是，為「民主」。亦惟「民主」，可執兩用中。是以全世界人類之言行與信賴，在歷史累積中，可以說皆是「民主」。

二：「民主」，原是「尚書」中，所說的「人民之主」，指帝王而言。此與「德謨克拉克西」之「主權在民」之義不同。

三：西方的「德謨克拉克西」東來，有如佛教之「般若」被譯為「智慧」者，乃譯為「民主」。然「德謨克拉克西」與「般若」然，原義與譯文，兩皆可以共在。

四：佛經稱原始為大眾選任的元首為「田主」，為「平等王」，其又稱「民主」者，應係漢譯沿用的。

五：因此，有人說：「東方的民主」是「德謨克拉克東」。「東」是「治者政治」，究與「西」的「民有民治民享」不同。

六：中國在「人治」舊習中，極當改行「憲法之治」的「德謨克拉克西」。在東西文化交流中，並使「人治」與「憲治」，有其會通。

七：尚書中有「立愛」，「立敬」，「立政」諸說。康有為先生有「中華救國論」之「立國」說。梁任公先生有「中國立國大方針」說。我國今在「列國並立」中，先生乃續為「立國之道」說。「立」者何？「德謨克拉克西」是。

八：國人中從事「民主立國」的賢人哲士很多，君勸先生是其中之一人。

九：君勸先生認三大輸入中：「佛教」是刺激

了「宋明理學」之產生。然因「德謨克拉克西」之未行，竟失之於「共產主義」之橫肆。十：君勸先生的「致知求仁」，是「負起四千年重擔，辨別全世界向方」的「民主立國」，要言之：是「多元國家」，「多元主權」，是治者與被治者的「聯治」諸論。義理顯現，或曰價值取向，是「公道社會」。

貳、「尚書」中的「人」與「民」

中國學思主流，是儒家。伴之者，有老莊墨法諸家。雖各有其排拒，但亦有其互為主伴，以求「主伴圓融」的。儒家重人倫道德，壹是以「人」為本。亦即以人為「先」。先其先，後其後，一切由人開展，而後得及其他。「尚書」是記二帝（堯舜）與三王（夏、商、文武）政象之書，就是先有「人」，再及之治者的：泰誓：「天地，萬物之母。惟人，萬物之靈。亶聰明，作元后」。治者在母系社會稱「后」。此後，益稷：「元首起哉，元首明哉，元首叢脞」。這元后的元首所以要「起」，「明」，尤其「叢脞」的，就是為的「畢命」：「道洽政治，澤潤生民」。

「人」：本是「天生人」，「自由人」，「田野人」，「社會人」。有了人際關係的問題，於是乃有「政治行為」。有了「治者」的「官」為對待於是「人」就有「民」之稱。雖然，治者與被治者，就「本質」與「存在」說，其均是「人」一也。

「人」：在尚書中，以其所處，重要的：堯典：「敬授人時」。陶皐謨：「在知人，在安民

「益稷」：「至於海隅蒼生」。胤征：「臣人克有常憲」。湯誥：「爾有善，朕弗敢蔽。罪當朕躬，弗敢自赦……爾其萬方有罪，在予一人。予一人有罪，無以爾萬方」。伊訓：「先王肇修人紀，從諫弗拂……敷求哲人……旁求俊彥，啟迪後人」。太甲：「一人元良，萬邦以貞」。咸有一德：「萬姓咸曰……萬夫之長」。盤庚：「人惟求舊，器非求舊，惟新……汝勿侮耆成人」。說命：「王：人求多聞，時惟建事，學於古訓乃有獲……股肱惟人，良臣惟聖」……一夫不獲，則曰時予之辜」。洪範：「謀及乃心，謀及卿士，謀及庶人」。旅獒：「玩人喪德，玩物喪志」。康誥：「若保赤子，惟民其康父」。多士：「肆爾多士」。無逸：「自殷王中宗，及高宗及祖甲，及我周文王：茲四人迪哲」。君奭：「降於國人」。君牙：「追配於前人」。以上，可知治者是「人」。「人」與「民」，乃至「人」與「臣」，可以並列。「人」的地位，「人」的價值：「人」而「社會」而「國家」而「天下」世界。可說「人」最爲尊貴。

「民」：在尚書中，先後有：堯典：「平章百姓……黎民於變時雍」。五子之歌：「民可近，不可下。民惟邦本，本固邦寧……予視天下，愚夫愚婦，一能勝予……予臨兆民……萬姓仇予，予將曷依」？湯誥：「惟皇上帝，降衷於下民」。咸有一德：「永底蒸民之生……匹夫匹婦」。盤庚：「汝萬民，乃不生生」。洪範：「凡厥庶民」。梓材：「皇天既付中國民」。康誥：「亦惟助王宅天命，作新民……若保赤子，惟民其

康父」。多士：「爾殷遺多士」。立政：「茲乃三宅無義民：相我受民」。呂刑：「延及於平民」。帝王都是「泰誓」：「天其以予（治也）」民」。治有善惡，善政的民是「召誥」：「友民」。否則就是「泰誓」：「結怨於民」的「讎民」。至於「召誥」：「有王雖小，元子哉。其不能誠（和也）于小民」，雖曰「小民」，却是與「小王」並稱的。

帝王政治與其後的專制君主政制，如不以「人」爲尊，僅以「下民」與「小民」視之，因而治者與被治者間，就難以和諧。早期雖有「新民」之說，究竟人民是可憐憫者。清末，康有爲先生改造治者光緒皇帝變法維新，未竟全功。其弟子梁啟超先生乃將改造視線移到被治者方面，發揚「新民」說。其說於「民」者，在「國文語原解」文中說爲：「民者，古之所以稱異族，含賤蔑之意。說文：民：衆氓也……民者，冥也。言未見仁道。春秋繁露：民者：暝也。荀子禮論注：民：混無所知者。賈子六政：民之爲言萌也，萌之爲言盲也。周禮：以興利勸萌。註萌，猶懵懵無知兒也……皆貴族輕蔑賤族之言也……詩：氓之蚩蚩，義亦與萌盲混同。初則剽掠他部落之人爲民，後有自他部落歸來者謂之氓也」。因此，任公先生的「釋新民之義」，就說「一曰淬礪其本所有而新之。二曰採補其所本無而新之」。尚書中雖早立「新民」之義，但無詳說。有之，那就是就本來所以稱「人」者，於有治者後，仍能保留「人」與「民」的共同存在，乃至其善良有才德之人，稱之曰「士」，曰「吉士」，曰「

帝王政治與其後的專制君主政制，如不以「人」爲尊，僅以「下民」與「小民」視之，因而治者與被治者間，就難以和諧。早期雖有「新民」之說，究竟人民是可憐憫者。清末，康有爲先生改造治者光緒皇帝變法維新，未竟全功。其弟子梁啟超先生乃將改造視線移到被治者方面，發揚「新民」說。其說於「民」者，在「國文語原解」文中說爲：「民者，古之所以稱異族，含賤蔑之意。說文：民：衆氓也……民者，冥也。言未見仁道。春秋繁露：民者：暝也。荀子禮論注：民：混無所知者。賈子六政：民之爲言萌也，萌之爲言盲也。周禮：以興利勸萌。註萌，猶懵懵無知兒也……皆貴族輕蔑賤族之言也……詩：氓之蚩蚩，義亦與萌盲混同。初則剽掠他部落之人爲民，後有自他部落歸來者謂之氓也」。因此，任公先生的「釋新民之義」，就說「一曰淬礪其本所有而新之。二曰採補其所本無而新之」。尚書中雖早立「新民」之義，但無詳說。有之，那就是就本來所以稱「人」者，於有治者後，仍能保留「人」與「民」的共同存在，乃至其善良有才德之人，稱之曰「士」，曰「吉士」，曰「

帝王政治與其後的專制君主政制，如不以「人」爲尊，僅以「下民」與「小民」視之，因而治者與被治者間，就難以和諧。早期雖有「新民」之說，究竟人民是可憐憫者。清末，康有爲先生改造治者光緒皇帝變法維新，未竟全功。其弟子梁啟超先生乃將改造視線移到被治者方面，發揚「新民」說。其說於「民」者，在「國文語原解」文中說爲：「民者，古之所以稱異族，含賤蔑之意。說文：民：衆氓也……民者，冥也。言未見仁道。春秋繁露：民者：暝也。荀子禮論注：民：混無所知者。賈子六政：民之爲言萌也，萌之爲言盲也。周禮：以興利勸萌。註萌，猶懵懵無知兒也……皆貴族輕蔑賤族之言也……詩：氓之蚩蚩，義亦與萌盲混同。初則剽掠他部落之人爲民，後有自他部落歸來者謂之氓也」。因此，任公先生的「釋新民之義」，就說「一曰淬礪其本所有而新之。二曰採補其所本無而新之」。尚書中雖早立「新民」之義，但無詳說。有之，那就是就本來所以稱「人」者，於有治者後，仍能保留「人」與「民」的共同存在，乃至其善良有才德之人，稱之曰「士」，曰「吉士」，曰「

哲人」。在宗教觀念下，能以如舜與「直、寬、剛、簡……神人以和」。

參、帝王的政制及其治亂

治者，除「元后」外，尚有「帝」，「天下君」，「王」，「天子」，「君」，「天下王」，「哲王」，「民主」，「皇帝」諸稱。其佐輔之臣有「百揆」，「六卿」，「三公」等。其發號施令所在，曰「王室」。

帝王的總政綱，「尚書」開宗明義的說爲是「放勳」。放至極好的功勳，就是「欽明文思安安，允恭克讓，光被四表，格於上下。克明俊德，以親九族。九族既睦，平章百姓。百姓昭昭，協和萬邦。黎民於變時雍」。關於政事，略舉其十：(一)大禹謨：「野無遺賢，萬邦咸寧。稽於衆，舍己從人」。(二)又：「德惟善政：政在養民：水火木金土穀，惟修。正德利用厚生，惟和……惟茲庶民，罔或予予正：汝作士，明於五刑，以弼五教。期于予治，刑期於無刑。民協於中，時乃功。懋哉」。(三)益稷：「敷納以言，明庶以功」。(四)胤征：「每歲孟仲，遵人以木鐸，徇於路。官師相規，工藝執事以諫。其或不恭，邦有常刑……脅從罔治。舊染汙俗，咸與惟新」。(五)太甲：「奉先思孝，接下思恭。視遠惟明，聽德惟聰……無輕民事，惟難。無安厥位，惟危……有言逆於汝心，必求諸道。有言遜於汝志，必求諸非道。嗚呼！弗慮胡獲，弗爲胡成」。(六)說命：「朝夕納諫，以輔台德……惟木從繩，則正。后從諫，則聖……惟治亂在庶官。官不及私昵，惟其能。爵罔

及惡德，惟其賢」。④：武成：「建官惟賢，位事惟能。重民五教，惟食，喪，祭。惇信明義，崇德報功。垂拱而天下治」。⑤：洪範：「天乃錫禹，洪範九疇，彝倫攸敘：初一日五行。次二曰敬用五事。次三曰農用八政。次四曰協用五紀。次五曰建用皇極。次六曰治用三德。次七曰明用稽疑。次八曰念用庶徵。次九曰瓘用五福，威用六極」。又「無偏無頗，遵王之義。無有作好，遵王之道。無有作惡，遵王之路。無偏無黨，王道蕩蕩。無黨無偏，王道平平。無反無側，王道正直。會其有極，歸其有極」。⑥：康誥：「汝亦罔不克敬典，乃由裕民……裕，乃以民寧」。⑦：周官：「慎乃出令，令出惟行。弗惟反，以公滅私。民其允懷」。

二帝三王，政績良善，皆被稱為「哲王」。否則如三王之嗣王有紂王其君，就被稱為「獨夫」。泰誓：「古人有言曰：無我則后，虐我則讎。獨夫，受（紂）：洪惟作威，乃汝世讎。樹德務滋，除惡務本。肆予小子（武王自稱），誕以爾衆士，殄殲乃讎」。尚書中多「訓」與「誥」之文，意在勸君王有所戒懼。其中有足警惕者是①：仲虺之語：「謂能自得師者，王。謂人莫若己者，亡。好問則裕。自用則小」。②：立政：「其誤於庶獄，惟有司之牧夫」。③：周官：「議事以制，政乃不迷。其爾典常作之師，無以利口亂厥官。蕃疑敗謀，怠忽荒政……位不期驕，祿不期侈。恭儉惟德，無載爾僞。作德心逸日休，作僞心勞日拙」。④：君陳：「無依勢作威，無倚法以削。寬而有制，從容以和」。

肆、「德謨克拉東」的「民主」

后，帝，君，王等之外，所以又有「民主」之稱，應是依於「仲虺之語」：「惟天生民有欲，無主乃亂」，乃將其中之「民」與「主」二者融合，俾可有治，治者乃名曰「民主」。尚書有今文與古文之分。在「考據」中，有人認為有偽作。又因書篇繁多，為了去蕪存精，於是就有刪減。說「民主」的「威有一德」一篇，就是古文有，今文無者。有重於「義理」者，「依法不依人」，「依了義不依不了義」，認為如「威有一德」篇，應予流通，以增益對「君王論」有更多原始的認識。另說「民主」的，尚有一「多方」的一篇。此兩篇，說於「民主」者，共有四處。

「威有一德」：「伊尹既復政厥辟，將告歸，乃（對王，太甲）陳戒於德……非天私我有商，惟天佑於一德。非商求於下民，惟民歸於一德。德惟一……終始為一，時乃日新……其難其慎，惟和惟一。德無常師，主善為師。善無常主，協於克一。俾萬姓咸曰：大哉王言。又曰：一哉王心，克綏先王之祿，永底蒸民之生……后，非民罔使。民，非后罔事。無自廣以狹入。匹夫匹婦，不度自盡（力於國事），『民主』罔與成厥功」。屈萬里先生著「尚書今註今譯」（商務版）與瑞典高本漢先生著「陳舜政先生譯：『書經注釋』（中華叢書版），均無此篇。今可參考者為宋寧宗二年己巳（一一〇九）蔡沈：「書經集傳」註：「一德，純一之德，不雜不息之義……二三，則雜矣。德之純，則無往而不吉。德

之雜，則無往而不凶……德者，善之總稱。稱善者，德之實行。一者，其本原通會者也。德兼衆善，不主於善，則無一得一本萬殊之理。善原於一，不協於一，則無以達萬殊一本之妙。謂之克一者，能一之謂也……君民之使事，雖有貴賤不同，至於取人為善，則初無貴賤之間。蓋天以一理賦之於人，散為萬善。人君合天下之萬善，而後理之一者，可全也。苟自大而狹入，匹夫匹婦有不得自盡於上，則一善不備，而民主亦無與成厥功矣……伊尹於篇終致其警戒之意，而言外之旨，則又推廣其所謂一者如何。蓋道體之純全，聖功之極致也。當因是言之：以為純粹無雜者，一也。終始無間者，一也。該括萬善者，一也。一者，通古今達上下，萬化之原，萬事之幹。語其理，則無二。語其運，則無息。語其體，則並包而無所遺也。威有一德之書，而三者之義，悉備。前乎伏羲堯舜禹湯，後乎文武周公孔子，同一揆也」。

「多方」：「……天惟時求『民主』，乃大降顯休命於成湯，刑殄有夏……乃惟成湯，克以爾多簡，代夏作『民主』……惟聖罔念作狂，惟狂克念作聖。天惟五年，須臾之子孫誕作『民主』，罔可念聽」。蔡注：「桀既不能為民之主，天乃大降顯休命於成湯，使為民主……聖而罔念，則為狂矣。愚而能念，則為聖矣。紂雖昏愚，亦有可改遷善之理。故天又未忍遽絕之。猶五年之久，須待暇寬於紂，觀其克念大為民主。而紂無可念可聽者。五年，必有指實而言……白氏曰：曰求曰降，豈真有求之降之者哉。」

天下無統，渙散漫流，勢不得不歸其所聚。而湯之一德，乃所謂顯休命之實一衆離而聚之者也。民不得不聚於湯，湯不得不受斯民之聚，是豈人爲之私哉？故曰天求之天降之也。」

「咸有一德」的「一」，在今簡要言之，可說就是「平等一如」。「多方」中的「天」，也可作「天理」說。按天可有四義：一曰自然之天。二曰宗教上神的觀念之天。三曰人心所反映的天心之天。四曰佛說外太空的衆生之天。古無選舉制度，惟視衆人之聚散，以定人心之去留。近悅遠來，一定是有仁善之治的現象。爲遷移他去，乃至「乘桴浮於海」，就是衰敗而亂的徵兆。今有選舉投票制度，多數當選，就是人心所表達。政權和平交替，以朝野互易，有其新貌，也是人心所抉擇。如是以言，人心即天心，天心即人心。「天」的理念，應作如是觀。

人民之「主」云者，人民在先，人民之「主」在後。是民「主」之所出與存在，完全以人民之意志爲取捨標準。果以「民意」爲依歸，亦即「德謨克拉東」，或多或少就含有「德謨克拉西」的意義。其差別，在有無方法：「東」是原則性，而「西」却有其制度。「德謨克拉東」有其事實而成爲理論者應是：

「天民論」：大禹謨：「天聰明，自我民聰明。天明畏，自我民明威。達於上下，敬一哉有土」。泰誓：「天矜於民：民之所欲，天必從之……天視，自我民視。天聽，自我民聽。百姓有過，在予一人。今朕必往（代商）」。「多士」：「惟帝不界。惟我下民秉爲

。惟天明畏」。

「民意論」：王子之歌：「民可近，不可下。民惟邦本，本固邦寧……予視天下，愚夫愚婦（因我爲治者不明），一能勝予……予臨兆民，懷乎若朽索之馭六馬。爲人上者，奈何不敬（於人民）」。「盤庚」：「今我民用蕩析離居（人民有遷移居住之自由）……恭承民命，用永地於新邑（隨人民同往新邑）」。「康誥」：「周公初基，作新。大邑於東國洛，四方民大和會（此古代地大人稀而所以有有形之國民大會也）……民情大可見……往盡乃心，無康好逸豫！」酒誥：「人無以水監（何必看水照的面目如何），當於民監（應看看人民得失何在）」。

「聯治論」：大禹謨：「可愛非君。可畏非民。衆非天后，何戴？后非衆，罔與守邦。欽哉。慎乃有位，敬修其可願」。伊訓：「今王嗣厥德，罔不在初。立愛，惟親。立敬，惟長。始於家邦，終於四海」。太甲：「民非后，罔克胥以生。后非民，罔以辟四方」。蔡仲之命：「皇天無親，惟德是輔。民心無常，惟惠之懷。爲善不同，同歸於治。爲惡不同，同歸於亂」。

就以上「天民論」，「民意論」，「聯治論」而言，果然，則這樣的「民主」，就是「康誥」：「古先哲王，用康保民」，不特治者有其「皇極」，而國人亦可有其「君爽」：「作汝民極」。

梁漱溟先生著：「中國文化要義」：「有人

說：中國社會，中國政治，未嘗反民主或不民主，祇不過是民主之另一方式：西洋底叫作「德謨克拉西」，這便可叫作「德謨克拉東」——此爲十餘年前，林礪儒先生對我講底話。雖云笑談，亦可見中國社會之特殊，有識者大都都覺察到」（正中版十六頁）。關於「德謨克拉東」，我不知有何著作。以上所說尚書的「民意論」等，祇是讀書的粗淺報告，亦意在「會通」於「東西」兩「民主」說是已。

伍、佛教的「民約論」與大眾議選的「民主」 或曰「平等王」或曰「民主」

世界三大文化系統，印度哲學與佛教是其一。關於民主政治，從人類有政治行爲一開始，就是民主議會選舉政治元首。第一位元首選出後，其後就是父傳子子傳孫。雖在元首方面是世襲制度，可是國人間的會聚議事，却常常舉行。其中，也有元首將君位讓與賢者的。全世界是小國林立的，其興亡要以治者與被治者是否有其聯治程度如何以定。凡能成立四洲之聯邦與三二一洲之聯邦，其元首即分別稱之爲金銀銅鐵四種「轉輪聖王」。在有輪王時，也多行責任內閣制。如果金輪聖王出世，全世界統一，亦即「聯合國」有其立極。釋迦牟尼世尊就曾自稱過去一期又一期的生命中，也出任過輪王與內閣總理。輪王稱爲「仁王」，而內閣總理則稱爲「臣寶」。

釋尊所說的「人類社會學」：初是由外太空「化生」而來的「天生光明人」。次是「貪嗔驕

慢人」。再次是「胎生慚愧人」；又次是「城堡社會人」。復次是「私備分田人」。到了「竊盜打鬥人」時代，爲了制止盜鬥，才有「政治行爲」。這政治行爲，亦即所謂「民約論」或曰「國家起源論」。「長阿含經」是如是說的：

「由有田地，致此諍訟。今者，寧可立一人爲主，以治理之，使理諍訟。時彼衆中，自選一人：形體長大，顏貌端正，有威德者。而語之言：汝今爲我等作『平等主』。應護者護，應責則責，應道則道。當共集米，以相供給。時彼一人，聞衆人言，即與爲主……於是世間，便有王名，以故正法治民，名利利」。

「因有田宅疆畔別異，故生諍訟，以致怨仇無能解決者，我等今者，寧可立一『平等王』，善護人民，賞善罰惡。我等衆人，各供減割，以供給之。彼時衆生中有一人：形質長大，容貌端正，甚有威德。衆人與言：我等今欲立汝爲主，善護人民，賞善罰惡。當供減割，以相供給，其人聞之，即受爲主。應賞者賞，應罰者罰。於是始有『民主』之名。初民主有子，名曰珍寶。珍寶有子，名曰好味……師子頗有子，名曰淨王。淨王有子，名菩薩。菩薩有子，名羅睺羅」。

「於是彼諸衆生，共聚集會，極悲泣涕……我等寧可於其衆中，舉一端正形色極妙最第一者，立爲『田主』……是田主，是田主，謂之利利也。今如法樂衆生，密

護行戒，是王，是王，謂之王也，是謂初因初緣，世有利利種」。

佛典中沒有「國家」及「國民」兩種名詞。說到國家只說「國」，「國界」，「國土」等。說到國民只說「國人」或曰「人民」，有時也就稱衆生。要其中心所在，「人」爲中心是已。就一般所說，國家多起於戰爭，由勝者以形成之。但佛典所說，則是人民自身的「政治行爲」；而這政治行爲，本源的即是始而聚集而「議會」，繼而被治者與治者相互洽商，彼此同意，終則由被治者選舉治者。所以然，是人民彼此有爭執，摒棄暴力打鬥，而採用了共議會商辦法。由此說明佛教的政治論，是基於人民自動自發以自決的。亦即「民主」或曰「共和」的究竟論。所謂「政治行爲，是人民的政治行爲」。但自有政治社會後，初是「國家學」，繼是「政府學」。因爲治者漸漸與被治者有了距離，繼又有「主權論」與「多元主權論」，尤其主權分屬於人民，志願團體與政府三者，就有人民自由與政府權力有其平衡之說。時代到了今天，又演變爲「政治行爲論」或曰「政治參與論」，被治者一如以上佛典所說，政治應是人民自身的了。這是說，政治是有其種種變化，但其始爲民主，其終也是民主，政治行爲是共同所行，民主則是政治常軌。

由佛典以上所說選舉國家元首論，則(一)「共聚集會」，謂初始之「議會」也。(二)「寧可立一人」爲「主」或曰「王」，「使理諍訟」，以「正法治民」，乃「立法」之議決案也。(三)「形體長大」，「容貌端正」，「甚有威德」，謂政治元首之「候選」資格也。(四)「衆人語言」，「聞衆人言」，「即與爲主」，「即受爲主」，謂選民與候選人論商而後選舉也。(五)「應護者護，應責者責，應道者道」，「賞善罰惡」，「如法樂衆生，密護行戒」，謂政治元首之權責也。(六)「當共集米，以相供給」，「各供減割，以供給之」，謂政治元首之待遇與初始之納稅也。

國家元首有三名：一曰「民主」，謂選自人民謂立自人民，其義非重在「立法」之權乎？一曰「平等王」，謂以平等治理，無有偏私，其義非重在「司法」之權乎？一曰「田主」，謂各有其田地之經營，因使有正常生產，其義非重在「行政」之權也乎？此之爲「王」者，如是可有三名，是有其立法司法行政三權集於一身也。

釋尊說諸佛如來如果降世：在家，爲轉輪聖王。出家，則作佛。佛教徒讀誦佛經，多重「如來法門」，而甚少注意於轉輪聖王種種政治王事之研究。另有「衆許摩訶帝經」，即是人民大「衆」共同集會議決「許」可選出「摩訶大」帝的「經」。所說均有關於人類社會學與政治學史及「君王論」。又有「大薩遮尼乾子經」，是菩薩現外道（心外求道也）身而說政治的。其中「王論品」：說政治有(一)自業增上而生勝處，(二)常行善行所作應作，(三)國主王力能護持衆生等三時期。以今語言之：(一)即是初始政治行爲「共選民主」時期，(二)是治者與被治者的「多元主權」民主自由時期，(三)是實行社會主義（此與馬克思一人所說共產主義有很大區別），有賴強有力的政府時期，時期雖有三，而其繼往開來固又凝結爲一

以行之也。如是以言，佛教之民主，有與中國同而與西方不異者也。

陸、「德謨克拉西」起於「代議」強化於各政黨競選「終極爲」多元主權「或曰」聯治「或曰」多數統治。

「德謨克拉西」，是希臘文，譯爲「民主」。這是說希臘早有這民主制度，然後才立名。何以要「民主」？則是始於「最高主權應當由幾個人執掌」問題之發生，其結果是「應由多數而非少數主持的政府」。因而希臘的城市，就說爲民主城邦。其後「柏拉圖」不以爲然，希望能有一位哲王，來作政治上的舵手。其弟子「亞里士多德」於是再提出「政府究竟爲誰服務」的問題，而有君主政治，貴族政治，民主政治之分，並爲民主政治保立憲政府之說。此後就有人將當時的「民主主義」說爲「凡是人才不問身家都有出頭機會」。(一)公事由公民公開討論和決定，以達成多數統治。(二)平等，言論自由。但自由不得引起紛擾。所謂「德謨克拉西」，這樣就肇始，而初在希臘試驗。

「希臘城邦」一如「堯舜」與「轉輪聖王」，都是暫短如曇花一現。這在西歐，個人有其權威，「個人主義」興起。其後，又有「國家主義」興起。換言之：「個人的自由」與「政府的權力」兩者，此後就成了民主方面的新問題。否則就會發生「革命」。

往昔的革命，是政治革命。繼又有社會革命。社會革命者爲了堅持其革命，原來目的尚未達

到，就先把持政權，有了無產階級專政，形成極權。而反對蘇俄革命的德意兩國，也要堅持其政權，於是形成另外一種極權，名曰「法西斯」。一左一右兩種極權，於是就使民主政治受到甚深的影響。目前時代，就是這「民主」與「專政」及「自由」與「奴役」兩大力量的對峙。

現代的民主，無論如何說，不能不以英美兩國的民主，爲世人所嚮往。英國的民主，其特色在「巴力門」與兩大黨輪替執政。美國的民主，其特色是「三權分立」也是兩大黨在政權上有其和平轉移。前者有其繼續，不斷的進步，爲有不成文憲法。後者有其聯邦制，中央與地方分權，爲有其有成文憲法。兩者，均可謂「憲法之治」的法治國家。這是說：民主要依法治，而此法治是憲法之治，並不是我國古代與「人治」對峙的「刑法之治」的「法治」。

英國的「巴力門」，包括英皇與上下兩院在內，是應英國歷史與環境而產生的「代議政治」。代議政治有其改進，因而形成兩大政黨提出候選人，由選民投票之競選制度。這選舉，爲了公平，也曾有其比例代表制與婦女之參政。美國離開英國獨立不能另立一位皇帝，於是就採總統制。雖然如是，但行政部門所行，皆依國會的議決法案。也就因爲每一位議員每一位州長，皆可爲總統的候選人，所以政治上的「精英」也就特別多。英國巴力門的代議士多也就是其政治「精英」。政治「精英」多，也就是民主的進步。所有政治精英，皆有其權限皆有其任期，如是可免「長袖善舞」所生的弊害。

民主制度，在不斷改良進步中。因而代議制，兩大黨制後，又繼以社會團體如工會如文化團體如宗教等的興起，俾也發揮其政治參與。這是說現代的民主政治已由代議制進爲多元主權的民主政治。

多元主權論的「政治參與」者何？可曰(一)投票競選，(二)集會結社，(三)參政，(四)公開批評，(五)遊行示威，(六)革命等。

執政者與其站班隨隊者，以某種原因，可以「僞民主」爲名以「獨裁極權專政」爲實，爲「反民主」之言行。其中有曰「民主不是萬靈藥」，曰「民主的教條」云云。前者是因爲「人民自由」與「政府權力」失去配合。後者將「教條」一詞予「民主」一個纏縛封號或曰帽子。其實，「民主」與「哲學」然，很難爲肯定之界說。英國是民主，美國是民主，瑞士也是民主。或爲代議制，或爲三權分立制，或爲委員制。一切順其民意與時代進步而演變，絕無任何「強作」夾雜其間。有了一「強作」，那才是教條。可說凡爲民主有教條之言的，那就不明民主其始也爲人民的「政治行爲」，其終也爲人民的「政治參與」。如何行爲，爲何參與，一是以人民之「自由意志」爲本，那能爲硬性的規定。此所以成文憲法有其修改，而貴於不成文憲法，可隨民意爲零星之改良也。總之：政治之爲事，以其有權力故，治與亂，可隨時發生。亦即治者不幸而專權，必引起人民之不平。人與人之間如此，國與國之間如此，於是人類一部歷史，乃成爲爭民主，爭自由之歷史。英哲羅素於所著「西洋哲學史」之一「引

言曰：「每一個社會，都面對兩種相反的危險：一方面由於過多的管制而對傳統的崇拜，而變得僵硬。另一方面由於使合作成爲不可能的個人獨立與個人主義的發展，而導致社會崩解或屈從外國的征服……自由主義的主要目標，就是要達成一種社會秩序，不是以不合理的教條爲基礎……至於這種嘗試能否成功，祇有未來可以決定」邱言曦譯中華版。觀此亦應知有所戒矣。民主不是萬靈藥，要看治者與被治者的政治知識與政治品德及其政治制度。一旦發生「政治溝通」問題，是由其有不溝通而再致力於溝通，雖曰爲時不晚，最好先認清此「權力」與「自由」二者，在有每次一政治問題發生時，已亦先注意與防止。否者「自由」云云，被治者無之，即治者亦無之。治者與被治者兩皆失去「自由」，則此社會，則此國家之前途可知。

君勸先生一生以「致知求仁」爲目的，非一般所謂「爲目的不擇手段」，其行持則爲「負起四千年重擔，辨別全世界方向」。「重擔」者何？曰使「人治」之民主以改爲「法治」之民主，而以「民主立國」。「辨別」者何？曰「民主勝於不民主」，而認「全世界之方向」，仍是「民主」。其中有「民主生活」，有「民主政治」。

君勸先生自言與梁啟超先生處師友之間。而梁先生則係康有爲先生的門弟子。因此研究君勸先生的政治思想與政治行爲，直接與梁先生有關，間接不能不之於康先生。要其貫成者，則爲康先生門弟子徐勳（君勉）先生與君勸先生同爲「中國國家社會黨」之發起人。康先生改造「治

者」光緒皇帝，雖有戊戌政變，但終見中央及各省議會名「資政院」與「諮議局」之成立，擔負了晚清的「五四運動」即「德譚克拉克西」與「賽因斯」初起之重任。梁先生以「維新」的治者被囚，乃轉爲「被治者」的改造，於是有了「新民」與「民智」之闡揚與開創。北京政府時代，革命派與維新派的兩大黨制不成。維新派乃由「政治國」轉入「學問國」。在君勸先生說，其「學問」，則是「哲學」與「政治」兩種「學問」皆同有治。「哲學是喜歡德國的」：爲康德的批判哲學，爲黑格爾的唯心主義及國家主義，爲倭伊鏗的精神生活論，爲非希德的愛國論，爲杜里舒的生機哲學，爲耶司丕的存在主義。基於宋明理學爲新儒家，就西洋哲學言則爲心物二元論的「新唯心主義」，亦即唯心有其實之謂。「政治則是喜歡英國的」，今可曰爲「中國的賴斯幾」。賴氏之「政治典範」爲先生所譯（商務版），先生於書前刊有所作「賴氏學說概要」一文。曰「多元國家」，曰「多元主權」，曰「聯治」，曰「財產權之保有及公營與私營同在」。據聞雷震先生所辦之「自由中國」，其主旨皆與賴氏思想相合。由此亦可知此「政治典範」一書之重要及其影響。先生晚年居美，譯著甚多。有關政治者，則爲「民主專制政制與現代民主政治」及「孟子與柏拉圖」與「社會主義思想運動概觀」三書。要其重點所在：先生之社會學，係「個人」，「社會」，「國家」三者，應有其「等量齊觀」。先生之政治學，係說爲「人權」，「志願團體」，「政府」三綱。先生在日本早稻田大學學「

國家學」畢業後，再入「柏林大學」學國家學，以參加反對袁世凱帝制，未及完成博士論文而返國，從無任何「政治學」之著作。然吾人能再讀其「國憲議」及「中華民國民主憲法十講」與「立國之道」（均商務版）三書，則於先生之民主立國論，可思過半矣。

凡稍具普通常識，皆知一個政黨所可貴者是其契機契理的「政綱」與「政策」。而不應以一種「主義」，以束縛思想。如以一種「主義」以爲號召也可以，他人也無可阻撓。所可慮者，是自以爲是一種「意識形態」，就對異於己者，「己是他非」的便說爲「意的牢結」。如是不幸以促思想鬥爭，而不是「論戰」，就是人間一種災難。因此，君勸先生與友好開始組織「中國國家社會黨」（德國的民族社會黨被譯錯了）時，張東蓀先生爲「綱領」的擘擬，君勸先生繼爲「國家民主政治與國家社會主義」一文。其要點是：(1) 個人之自由，(2) 自由與權力之分配。(2) 國家社會主義之經濟建設：(1) 民族自治，(2) 社會公道，(3) 國家計畫與社會所有之具體方案。而此「國家社會主義」云云，也如「國家主義」一樣，是普通共認應有的「主義」而不具「意的牢結」的共觀念。換言之，對他人的「意的牢結」可不贊同也可駁辯，但不能迫害。因爲任何主義，皆有其說，且可有其增益。此後「中華民主憲政黨」與「國家社會黨」合併改爲「中國民主社會黨」，不啻是康先生的「維新會」與梁先生的「政聞社」有其從「雙軌制」的後起者爲一大團結。君勸先

生不能隨初時好講「主義」的風尚，於是僅為「民主社會黨的任務」一講，僅在「黨歌」中一標黨的主義之名，然終未見有「民主社會主義」之作。有之，那就是晚年在新加坡講「社會主義思想運動概觀」，以為德國「社會民主黨」與英國「工黨」的政綱，就是所認同的「民主社會主義」。這是說，初始的社會主義，須與國家主義配合。晚年的社會主義，就須以「民主方法」實行。社會主義不與民主凝結，那就是共產主義。社會主義與共產主義之不同，即在「民主」與「不民主」是已。

先生所說「民主方法」或曰「民主與反民主」如何？曰：(1)人格之尊嚴：以人為目的，不以人為工具。(2)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。(3)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，應為政府所尊重。(4)國家之主體為人民，故曰主權屬於人民全體。(5)主權既屬於人民，故國家所制定法律及預算案，應得人民所選代表如國會議員之同意。(6)主權既屬於人民，政府由人民代表之信賴而產生。政府所作爲，應得人民同意。其信賴也，其政府留。不信任也，其政府去。此之謂負責的政府。(7)多數人民之向背，由總選舉之結果以決定之。(8)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。(9)少數服從多數。惟少數派之言論與活動，不受限制。世界第一次大戰後，極權國家亦僞稱為民主。先生於是又言：民主與非民主之別，辨之於三事而已：(1)人權之尊重與否，(2)被治者之

同意與否，(3)政府之負責與否。

「民主」與「民主政治」，是隨時代以進步的。凡熟知政治的人，皆認將來的民主如何，民主政治又如何？是不可知的。總之，說政治，要說民主，說民主，要說多元主權。假若有權者如阿克頓所說「權力產生腐敗，絕對權力必然產生絕對的腐敗」，尤其「鬥爭」一事成爲一種新風尚，則「極權」也很難根株。是人類所期的真民主，無法經驗，祇有說爲是理想。故知識論中，經驗論之外，應有其理性論了。昔德哲倭伊經氏告先生曰：不要問惟心或唯物，重要的是生活有其奮發，有其向上，勉力於自由意志及精神生活。此所以君勳先生哀痛吾民族爲「苦命民族」，不能不有所擇善固執，崎嶇必達者矣。

柒、「民主立國文集」之編輯

君勳先生譯著甚多，除有漢英之專書出版，並有德國印度所編印者外，遍及於國內外之散文尤多。先生逝世後，我從民主社會黨退休，曾試爲「再生台北版」之創辦，於七十一期發行後，乃得從事於(一)新儒家思想史之漢譯，(二)社會主義思想運動概觀，(三)專制君主政制與現代民主政治，(四)王陽明一書之待譯等「四書」之印行。其(一)之上册及(二)已由先生之「獎學基金會」印行。現則再爲(三)中西印哲學，(四)民主立國，(五)共產主義之新變化，(六)國際關係及歐美政象等「四文集」之編輯。其(三)已蒙「學生書局」允爲印行。餘者亦皆完成目錄初稿。先生此八書及我所寫先生之「年譜長編初稿」，現承「民主潮」陸續發表中

者，編刊均不易，皆有待賢哲之士，多有續增。

「民主立國文集」，共有二百餘文，凡卅章：(一)新民義報，(二)政論，(三)憲政新誌，(四)梁啟超先生民元歸國演講紀錄，(五)少年中國雜誌，(六)憲法新聞社，(七)倫敦導報，(八)省制條議，(九)上海時事新報副刊學燈，(十)同梁超先生赴歐途中作，(十一)解放與改造雜誌，(十二)改造雜誌，(十三)全國各界國是會議起艸憲法，(十四)國立自治學院「國立政治大學」，(十五)新路雜誌，(十六)中國國家社會黨及再生雜誌，(十七)學海書院及宇宙雜誌，(十八)日軍侵略奉獻於爲國守土之將士，(十九)國民參政會及全國各政黨大合作，(二十)民族文化書院與國家社會報，(二十一)聯合國會議簽署憲章及赴英考察，(二十二)政治協商會議，(二十三)中國民主社會黨，(二十四)制憲與保障人權，(二十五)抗日戰爭中未刊出之三文，(二十六)行憲及鄂川講學，(二十七)印度講學「再生香港版」，(二十八)東南亞及澳洲講學，(二十九)金山世界日報與環球講學，(三十)自由鐘雜誌及其他。本「文集」感蒙李幼樁先生賜予作「序」，「序」後，列有唐君毅、牟宗三、徐復觀三先生之「語錄」。文集之前而先生之「語錄」亦有六則。文集之後，附列有先生致友人及弟子函之擇錄與拙作之編後記。凡有先生墨蹟可刊者，均景印之。