

罗刚 著

三民主义的体系与原理

羅剛著

三民主義的體系與原理

東方出版社出版

# 序

人類自有歷史以來，有一個急待解決而始終無法解決的困難問題，就是人類的生存問題。求生是歷史問題的重心。在原始時期，這個問題是個人或個人間的問題，及至人類由個體生活發展到集體生活以後，亦由個人問題變為社會問題，由個人間的問題演變為集團間的問題。個人需要生存，民族國家亦需要生存；為生存而起戰爭，為生存而起衝突，為生存而造就光明，同時亦為生存而造成黑暗，人類永遠在這個問題裏轉轉圓圓，歷史就是這樣造成的。有許多思想家與革命家，企圖對這個問題，找到一個適當或合理的解決方法，但亦過去並沒有好的成就。

二十世紀是物質文明的時代，物質文明是不是能夠完全可以解決人類生存問題？事實告訴我們是否定的答覆。今日號稱文明的人類，並不因物質文明的發展，而多得快樂與幸福；相反的，只是多增痛苦與禍害。尤其是野心的侵略者，以邪曲的理論，殘暴的手段，掀起了世界戰爭，虛捍衛正義和平的國家和弱小民族，不能不以武力與他們周旋。遂使為人類謀幸福的科學，竟成為殺戮毀壞的工具。假使歷史循此軌轍前進，人類的將來，真是太渺茫了！

怎樣改造舊社會，建設一個理想的新社會；改造舊世界，建設一個理想的新世界，使全人類每一個人人都能夠得到合理的生存，這是今日稍有思想的人所同具的願望與期待。我們要實現這個願望，必定要有一個偉大而且切實的政治學說，所謂「為往聖繼絕學，為萬世開太平」的政治學說，作我們努力與奮鬥的目標。環顧宇內，能夠為全人類担負起這個偉大而神聖的使命的，祇有三民主義。

爲什麼祇有三民主義才能夠担負起這個使命呢？我們知道現在世人正爲各種主義所苦。今日世界上異端邪說，雜然並陳，鉤心鬥角，各盡所能，人類生存在這個主義鬥爭的時代潮流中，已經遭受莫大的禍害。帝國主義與資本主義的作祟，在歷史上已經是根深蒂固；而近數十年來復有馬列主義與法西斯主義加入世界政治鬥爭的漩渦中，這許多舊的與新的主義，雖然面目不同，性質各異，但其偏缺不全，爲類人的禍害則一。

我們今日所需要的主義，不是某一部份人，或某一階級的主義，而是合於全人類需要的主義。無論舊時代的帝國主義資本主義，或新時代的馬列主義法西斯主義，他們不是極少數人的政治學說，就是一個階級的政治學說，不是全人類所需要的主義。祇有三民主義的政治學說，才是全人類所需要的主義，可以當得起是全人類的主義。惟有全人類的主義，才能夠改造全人類的社會與世界，這是必然的道理。主義效用的大小，及其實施結果的利弊，是確定本身價值的條件，假使一種主義，僅爲少數人或一個階級的利益着想，其結果非犧牲多數人的利益不可。而且由這個偏狹立場所建立的政治理論，亦僅是片面的理論。我們今日所需要的主義，是要爲全人類着想，所有的政治理論，一定要平正無偏，大公無私，用在人羣相互間，不但對已可行，對人亦可行，所謂「放之四海而皆準」；不但今日可行，將來亦可行，所謂「百世以俟聖人而不惑」。根據政治學研究的結果，現在世界上的主義，祇有三民主義，合於這個條件。

三民主義有偉大的作用，是因爲有一個崇高闊大的革命基本思想——民生哲學作原理。民生哲學是總理解決人類生存問題的最高思想。這個思想是融合貫通古今中外思想家與革命家的思想。

而集其大成的革命思想。古今中外的思想家，對於解決人類生存問題的真理，都祇看到一編。惟有「總理才看到全部的真理。我們仔細研究革命哲學的理論，就可以知道古今中外思想家或革命家的思想，在根本的原理上，都不能超出民生哲學思想的範圍。所以我們研究了民生哲學的思想後，才能真正了解三民主義的偉大性。本書內容主要部份，就是闡明這個思想。

關於內容方面，尚有兩點可以注意的：一是三民主義體系的闡明；二是理論的精理。

思想體系的研究，是研究三民主義理論最重要的作用。過去研究三民主義有一個共同的困難，就是體系不明。直至今日，三民主義的體系，經過總裁蔣公的明白指示，已經將這個困難問題解決了。但從思想的構成方面研究，這個體系為什麼是這樣？似尚未引起一般研究三民主義者的注意，所以尙有待於闡明。

本來，從三民主義的思想構成看，研究體系原是一件不容易的工作。因爲三民主義有一個持異之點，與其他主義不同的，就是從實質上看，是完整的；但從形式上看，是三部份的。因此初期有人將三民主義當作三個主義看。後來本黨先進，知道這種認識是錯誤的，開始作體系的研究。戴季陶先生的「孫文主義之哲學的基礎」，就是研究三民主義體系的第二本著作。戴先生說：「三民主義並不是三個部份，就本體上看，只有一個民生主義，就方法上看，才有民族，民權，民生三個主義。」戴先生能早在十餘年前，就提出此一根本義，其見解洵可謂高人一着，至於三民主義歸結是否只有一個民生主義，那是另一問題。後來胡展堂先生作「三民主義的連環性」一書，對三民主義三個主義的聯繫性，有極透徹的發揮，但在體系的認識上，與戴先生的見解，亦稍有不同；胡先生

認民族爲三民主義的基礎，三個主義是不可分割互相聯繫的。但這兩本書都是有價值的著作。

周佛海在十六年會編一本「三民主義之理論的體系」一書，這本書可說是一種教科書。夠不上著作。當時因學校及社會需要關係，會風行一時，其實考究這本書的內容，是沒有體系的。書中論到三民主義三個主義，僅就關係性加以解釋。這一點後來他自己亦知道是錯誤的，乃在新生命月刊，發表兩篇論三民主義的本體的論文，接受戴光生的見解而加以修正。他以爲三民主義在本體上，祇有一個民生主義，而民族主義與民權主義，都是達到民生主義的方法，所不同的，在方法上少了一個民生主義。

這許多見解，比較初期以三民主義爲三個主義的認識，已有進步，但已經是見仁見智，所見歧異，後來尙有其他的見解。所以自總理十三年講演三民主義後，直至二十八年，總裁製定「三民主義之體系及其實行程序表」前，三民主義的體系，始終沒有研究清楚。總裁又於同年五月七日在中央訓練團對這個表作一番詳細的講解，始將十餘年來對三民主義體系不同的認識，告一編結束，而啓示我們以新的認識。本書就是根據總裁的啓示，闡明三民主義的體系。換一句話說，沒有總裁的啓示，就不會產生這本書，這本書不過是總裁「三民主義之體系」的闡明而已。

其次，關於理論的整理，亦是本書所注意的工作。一個完整的思想體系，是包含許多部份脈絡相聯的理論。如人性觀，民生史觀以及民生哲學各部份的思想，在總理思想體系上如有一部份沒有研究清楚，就很難窺見總理一貫的思想系統；而且這幾部理論，都是需要作一番研究與整理的工作。因爲這許多理論，散見於全部遺教；又必須研究全部遺教，從融會貫通中，才能整理出一個

頭緒。因此，所謂整理，主要的是思想的貫通，不僅是文字上的整理。如民生史觀的理論，雖然大部份見於「民生主義」的講演中，但僅就「民生主義」講演的範圍，研究民生史觀，就很難整理出完備而有系統的理論。關於民生哲學，戴先生已在「孫文主義之哲學的基礎」一書中開其端倪，本書是更進一步根據 總理的遺教，與 總裁的啓示，闡明其全部理論。這個重要部份，是作者數年來潛心研究所得的徹末的結果。

關於內容，從方法上講，作者亦有幾點意見貢獻讀者。本書所採取研究的方法，是科學的精神，學理的探討，以及比較的研究。

科學的精神在於求真。克林爾說：「畫我須是我」。我們研究一個偉大思想家的學說，亦應當如此。過去研究 總理思想學說所犯的通病，大多是失真。戴季陶先生說：「以先生自己的話，解釋先生的意義，不會附會與穿鑿」，這是最好的方法。但僅就遺教來解釋，範圍未免太狹，要做發揚光大的工夫，自非採取中西各家學說來解釋不可。因此在選擇上，自不能不有分寸。近年來有許多研究遺教的，似乎失了這個把握。就大體來說：有些人竟把三民主義當作中國舊思想舊學說來研究，全用舊學說來解釋三民主義，說三民主義是某家思想，這不但近於「附會」而且是「故步自封」。又有一些人是不講舊學說，專用新學說，如過去許多人都用馬克思的學說，解釋三民主義的理論，用唯物史觀的理論，解釋民生史觀的理論，這不但近於「穿鑿」，而且是「舍己從人」。假使用這兩方法研究三民主義的理論，其結果是愈說愈失真，決難窺見 總理思想學說的真面目。從小處來說：研究 總理思想學說最容易犯的通病是「斷章取義」。今日研究 總理思想學說見解的分

歧，大半是由於斷章取義的結果。有時兩個人研究同一問題，而可以得到相反的結論。如有人攝取「軍人精神教育」講演中「何謂體？即物質，何謂用？即精神」一段遺教，而認「總理的哲學思想是以唯物論爲出發點，而將「總理所說一二者本合爲一」一句最重要的話，置之腦後。這樣，不是有偏見，就是有成見。用這種斷章取義的方法，解釋「總理思想，另一個人亦可攝取其他遺教一段話來高唱唯心論，豈不是一失之千厘，失之千里」？我們要知道僅就片言隻語，是不能論定「總理的思想，最重要的，尙要社會貫通」。總理在日，異時異地，對各部份人發表意見，因時因地，因人因事，自然會有時輕時重處，能夠體會這個原因，自不會「管中窺豹，僅見一斑」。所以我們研究「總理遺教，無論大處小處，都要持謹嚴的態度，下筆力求審慎。希望能夠畫克林威爾，就像克林威爾，不至改變本來的面目。

學理的探討，亦是研究「總理思想學說的必要工作。三民主義是新興的社會學說，換言之，就是一種學理的組織。總理說：「革命的基礎，在於高深的學問」。三民主義之所以能夠成爲博大精深的革命理論，就是因爲有高深的學理做基礎。所以我們要求澈底的了解，就不能不從根本上作學理的研究。三民主義的學理是怎樣構成的？總理自己說，是「集古今中外底學說，順應世界潮流，在政治上所得的結晶品。」因此我們要從學理上，發掘光大三民主義的理論，如不在縱的方面，從古今中外的學說中求淵源，就不能明瞭「總理思想學說的創造性；橫的方面，如不從現代各種社會科學中求根據，就不能明瞭「總理思想學說的真實性。

而且，亦惟有學理的探討，才能進一步了解「所以然」的道理。全部遺教對人生問題各部份的



# 三民主義的原理與體系 目錄

## 第一章 導言……………(一至二〇)

第一節 認識偉大革命導師之不易……………(一至五)

第二節 認識三民主義真諦之不易……………(五至一二)

第三節 研究三民主義的原理的重要性……………(一二至二〇)

## 第二章 民生釋義與三民主義的體系……………(二一至二八)

第一節 民生定義的解釋……………(二一至三三)

第二節 三民主義的體系……………(三三至三八)

## 第三章 三民主義之理論的基礎——人性進化論……………(三九至六八)

第一節 政治理論的基礎……………(三九至四二)

第二節 古今中外思想家對人性的觀察……………(四二至四八)

第三節 總理的人性進化論……………(四八至五一)

第四節 由人性進化論出發的革命理論……………(五一至六二)

三民主義的體系與原理 目錄

第五節 人性進化論的健全性與穩固性……………(六二至六四)

第四章 三民主義之理論的基礎 二民生史觀……………(六九至一二〇)

第一節 導言……………(六九至七〇)

第二節 民生史觀思想發展的過程……………(七一至七六)

第三節 民生史觀原文……………(七六至七九)

第四節 民生史觀的要義……………(七九至八一)

第五節 馬克思的社會進化論……………(八一至九二)

第六節 民生史觀的社會結構論……………(九二至一〇六)

第七節 民生史觀與唯物史觀的比較……………(一〇六一至一二)

第五章 民生哲學的時代背景……………(一二一至一四八)

第一節 時代背景與思想的關係……………(一二一至一二四)

第二節 中國問題與世界問題……………(一二四至一二八)

第三節 工業革命後的人類生存世界……………(一二八至一三二)

第四節 民生哲學與時代思想……………(一三二至一三七)

第五節 社會主義的崛起……………(一三七至一四〇)

第六章 民生哲學社會主義的伏興……………(一四〇至一四四)

第六章 人類生存的地位……………(一四九至一六六)

第一節 三民主義的類亡原理——人類本位……………(一四九至一五〇)

第二節 人類是宇宙的主宰……………(一五〇至一五二)

第三節 人類為萬物之靈……………(一五二至一五八)

第四節 人類是社會的主體……………(一五八至一六三)

第七章 人類生存以征服自然為手段……………(一六七至二〇〇)

第一節 民生哲學的第一法則——人定勝天……………(一六七至一六九)

第二節 人類與自然界依存的關係……………(一六九至一七四)

第三節 征服自然與人類生存……………(一七四至一八二)

第四節 人類生存要脫脫自然律的支配……………(一八二至一九四)

第八章 征服自然與發展科學……………(二〇一至二三四)

第一節 恢復民族固有智能與迎頭趕上……………(二〇一至二〇四)

第二節 民生主義解決衣食問題的科學方法……………(二〇四至二一七)

三民主義的體係與原理 目錄

第三節 實業計劃建設中國的科學方法……………(二一七至二一九)  
第四節 征服自然與復興民族……………(二一九至二二二)

第九章 社會生存以全體生存為目的……………(二二五至二五八)

第一節 三民主義的第二原理——全體生存——全民的……………(二二五至二二九)  
第二節 社會生存與同類意識……………(二二九至二三二)  
第三節 全體生存的論據……………(二三二至二三七)  
第四節 民生哲學全民生存的精義……………(二三七至二五二)

第十章 人類生存以互助為原則……………(二五九至二九四)

第一節 民生哲學的第二法則——互助……………(二五九至二六〇)  
第二節 人類生存是互助的生存……………(二六〇至二六三)  
第三節 社會機能是互助的機能……………(二六四至二六九)  
第四節 國際互助與國際和平……………(二六九至二七三)  
第五節 互助為人類進化的原則……………(二七三至二七八)  
第六節 生存競爭與生存互助……………(二七八至二八九)

第十一章 人類以同等生存為依歸 平等的……………(二九五至三二四)

第一節 三民主義的第三原理——同等生存……………(二九五至三〇〇)

第二節 民生哲學平等學說的根據……………(三〇〇至三〇四)

第三節 真平等與假平等……………(三〇四至三一)

第四節 三民主義平等學說的真諦……………(三一一至三一四)

第五節 民生哲學同等生存的精義……………(三一四至三二二)

第十二章 人類生存的基本義務……………(三二五至三五六)

第一節 義務與權利……………(三二五至三二九)

第二節 人生以服務為目的……………(三二九至三三七)

第三節 勞動……………(三三七至三四三)

第四節 服務……………(三四三至三四七)

第五節 犧牲……………(三四七至三五二)

第十三章 民生哲學道德思想的體系……………(三五七至四〇六)

第一節 民生哲學道德思想的出發點……………(三五七至三六六)

第二節	智仁勇與民生哲學道德的體系……………	(三六六至三七七)
第三節	八德與知仁勇的關係……………	(三七七至三九一)
第四節	民生哲學道德思想與實行程序……………	(三一九至四〇〇)

## 第十四章 民生哲學的理想社會…………… (四〇七至四二六)

第一節	大同世界是民生哲學的理想社會……………	(四〇七至四〇九)
第二節	孔子大同思想與 總理理想世界……………	(四〇九至四一一)
第三節	大同世界的理想社會……………	(四一一至四一六)
第四節	天下爲公……………	(四一六至四一七)
第五節	怎樣實現大同世界……………	(四一八至四二二)

## 第十五章 民生哲學與三民主義…………… (四二七至四四六)

第一節	民生哲學是 總理創造發明的根本思想……………	(四二七至四二八)
第二節	大同思想與小康思想……………	(四二八至四四一)
第三節	由小康以進大同——循序漸進……………	(四四一至四四四)

# 三民主義的體系與原理

## 第一章 導言

### 第一節 認識偉大革命導師的不易

孫總理不僅是近代中國偉大思想的革命導師，同時亦是全世界偉大思想的革命導師；不僅是中國的救星，亦是全世界人類的救星。總理的革命思想和革命學說，博大精深，關於古今學說和現代科學，幾無所不包，但其主要目的，在於救中國，在於救全人類，所以總理發明的三民主義，是以救中國為起點，救全人類為歸宿。救中國是要解決中華民族的生存問題，救全人類是要解決全人類的生存問題。全世界人類的生存問題是整個的，要救中國不能不以救人類為最後目的；要救全人類不能不以救國為先務。救國與救全人類，雖然是兩件事，但兩者都是總理革命思想的整個目的。總理一生盡瘁於革命事業，在艱難困苦的環境中，繼續不斷和百折不撓的奮鬥；就為的是抱這偉大的革命目的而奮鬥；我們接受總理的革命遺業，繼承總理的革命精神，繼續在艱難困苦的環境中，百折不撓的奮鬥，亦是為着這個偉大的革命目的而奮鬥。

總理革命思想的結晶品，就是三民主義。三民主義是救國和救全人類的革命主義，三民主義的

總理的  
革命目的

發生和完成之。總理從事革命事業，以躬行實踐的科學精神，「集合古今學說，順應世界潮流」。(註一)用博學，審問，慎思，明辨的方法，當四十餘年力學力行的經驗，始完成這個完整體系底革命思想的精品。這個革命思想的結晶成列，就是我們革命事業所遵奉的寶典，不僅是每一個中國國民應當了悟的革命主義，亦是世界上每一個人不能不讀的書。

三民主義是總理的遺教。這六講稿，雖然在文字上十分淺易，但在學理上却博大精深，因為總理領導革命，第一件事就是喚起民衆；對於智識不發達的中國國民，不能陳腐過高，所以本館不以極淺顯的文辭，演述極精微的學理。因此三民主義的內容，只要我們用些不去去翻讀，沒有不會懂得的道理。但是我們研究三民主義所由而成博大精深的學理，就是黨內有許多同志，研究出二十年，也不能竟已經完全明白。因爲三民主義完全是從博大高深的學問中造出來的。(註二)

研究三民主義的要點

(註三)縱的方面，不研究古今中外各家學的學說，作一個綜合的比較，就不能夠認識三民主義的創造性。橫的方面，不具備現代各種科學的學理，作一個正確的估價，就不能認識三民主義的真實性，所以我們要真正認識三民主義，先要下解三民主義，不僅接受總理在主義上對於我們的一切指示，遵照他所指示去力行，還要研讀三民主義的學理，發掘三民主義的真諦，使總理發明的革命主義，昭若日星，一放之四海而皆準，百世以俟而人而不惑。

由事功方面認識總理

要認識總理的革命思想，先要認識總理。我們知道，從事功的表現上去認識一個偉大的革命家易，從思想的表現上去認識一個偉大的革命家難。總理在百餘論中國人或外國人，都承認總理是中國偉大的革命家，就是站在這種地位的人們，亦不加否認，因爲總理領導革命同志，



前後認  
識不同  
的原因

手創中華民國，功業彪炳，與創造美國的國父華盛頓，足以東西媲美。但總理當時所抱的革命思想，和他的言論主張，是不是能為一般人所能了解？就是一個很大的疑問。我們讀陳英士先生致黃克強先生書中所說：「胡自辛亥革命以後，二三同志，如譚宋輩過滬時，談及吾黨健者，必交推足下，以為孫氏理想？黃氏實行，夫胡居下為革命實行家，則海內無賢不舉，莫不慕日圖善，於是下無不贊成。惟謂中山先生傾於理想，此語一入吾人腦際，遂使中山先生一切政見，不易見諸施行。迨至今日，猶有以此言以度中山先生者也。」（註三）可見當時不僅黨外的人不能了解總理，就是黨內與總理共事最久，關係最密切的同志，亦大多不能了解總理，真正認識總理。他卻都認為總理是革命理想家，在他們心目中的革命理想家，是不切實際的傳記家，所以總理當時有許多重要主張，都被他們認為這種錯誤的觀念所害，不自遵照總理的主張做去，正不知變了多少未善及至總理逝世以後，近年來黨內多數同志研究總理遺教，觀察總理所講的言論，都是切切實實，完全注重實際問題，不為空言，於是大家觀念因之一變，又認為總理是一個最切實際的革命家。他們以為在三民主義和其他遺教中，總理已經切切實實指示我們革命的方法和步驟，我們就要遵照總理所指示的一切去實行執行了，不必再費工夫去研究。現在黨內許多同志本身是抱這種見解，却與辛亥革命前後譚宋一輩人的見解正相反。這兩種見解，可以說都不曾真正認識總理。總理的言行，數十年如一日，為什麼在同一個時代的先後，有這兩種認識的不同呢？由此可見要認識一位偉大革命家，不是一件易事。我們仔細研究這個原因，是由於時代條件的緣故。總理一生高瞻遠矚，在思想行動上，都是站在時代的前面，領導革命，指導同志，指導國人，在辛

革命前後，一般人的識見，都被當時時代環境所束縛，所以對於總理領導時代的思想和主張，都覺得高遠，而認為是革命理想家。譬如當時民族民權兩個問題尚未解決，總理就提出民生主義平均地權的主張，這在當時眼光狹小只顧到目前的人看來，就是不切實際，好高騖遠了；所以認為是理想家。及至總理逝世後，時代思潮與社會問題，隨着時代的巨輪，向前進展，國人的耳目，受西洋學術思潮的渲染，既因之一新，國內各種問題，亦受時代潮流的激盪，亦很明顯地一一呈露於我們的面前。這時代因各種問題的發生，再來研究總理遺教，大家都覺得總理在三民主義及革命方略中，早對這許多問題，洞若觀火，而一一給我們以切實的解決辦法，所以大家又認為總理是實際的革命家。

這兩種見解，都不能真正認識我們偉大的革命導師，第一種見解所發生的錯誤，已見於陳英士先生致黃克強先生書中。至於現在持第二種見解的同志，認為我們祇要信仰三民主義，遵照總理所指示我們的去實行就夠了；這誠然是不錯，但他們只重實際，不重理論，忽略了總理革命思想的創造性，因之故步自封，不肯進一步研究三民主義博大精深的理論，仍是不能真正認識總理的偉大，真正了解三民主義的真諦。我們舉一個例子來證明：譬如民生主義裏發展國家資本，平均地權，與節制資本，幾個實施的綱領，許多人僅從牠的實際方面研究，結果就將民生主義當作社會政策，這就是因為沒有從總理整個革命思想和革命理論去研究民生主義的緣故。我們要知道總理是一個偉大的革命實行家，亦是一個偉大的革命理想家。總理昭示我們的革命策勵，不但是站在時代前面，高瞻遠矚，洞察時弊，指示我們救國救人類的方法和步驟；而且這些策勵，亦不是頭腦

總理是  
一個偉  
大的革  
命思想  
家與實  
行家

醫治，脚痛醫脚，僅看到一時醫裏，而未看到永久需要，或者僅賦有一時價值，而無永久價值，如有些人誤解民生主義為社會政策那樣的。我們仔細研究三民主義和其他遺教，知道 總理的革命思想，是觀察歷史的進化，集合古今中外學說的精華順應世界的潮流，同時創造一他自己獨自見到的真理所融鑄的思想體係。(註四)這個革命的真理，就是解決全人類生存問題的真理，所以論起總理的革命理論，是有思想的根源，論起三民主義的革命策略，是有理論的根據，換言之，總理是一個有闡大革命思想和精深革命理論的革命實行家。

再，我們認識 總理是一個偉大的革命思想家或革命理論家，亦並非用通俗的眼光看 總理，而是用學術思想的眼光看 總理。在古今中外的革命史上，凡是一個革命家都有他獨具的思想，但他們的思想，能在學術思想史上佔有獨立地位的，實在寥若晨星。總理的革命思想和革命學說，不僅在古今中外的革命史上，後來居上，涵蓋前人，超過馬克思等；就是在近代學術思想史上，對於社會進化理論，以及解決人類生存問題的真理，亦為後人開闢一個新徑蹊。總理真正的偉大就是在此。而十餘年研究 總理革命主義所最踴躍的部份，亦在於此。

## 第二節 認識三民主義真諦的不易

自 總理講演三民主義後，至今已十有餘年；三民主義的大意，雖然是家喻戶曉，但三民主義博大精深的革命思想和革命理論體系，到了最近，始為我們偉大革命領袖 蔣總裁所闡明；由此，可見要認識一個偉大革命導師，誠然不易，就是認識一個偉大思想家的革命思想，更不是一件易事。

總裁對  
三民主  
義的闡  
明

三民主義的  
原理與哲學

我們知道一個博大精深的革命理論，能夠在學理上開闢一條前無古人的蹊徑，成立一個新的學派。這個革命理論，必定在思想經過嚴密的組織，才能創造成一個獨立學說的系統；在這個嚴密結構的系統裏，一定是「本末兼賅，體用分明」，我們要認識這個革命思想的真諦，亦要把握這一關鍵，先要辯明本末，那一部份是體，那一部份是用，然後才能認得清這個革命學說構成的真象。否則體用不明，認識不清，失之毫釐，差之千里，就難以窺這見位革命思想家苦心孤詣而造就的革命思想的真面目。總裁說：「大學所謂『物有本末；事有終始，知所先後，則近道矣。』這就是告訴我們研究事物，一定要找到事物的重心，惟有找到事物的重心，才可以知道本末先後之分，不致舍本逐末，更不致先後倒置，必須對事物之本末先後，先能認清楚，辯得明，以後研究與做事，才有成功的希望。」（註五）就是這個道理。三民主義的體系，過去之所以不能闡明的，就是沒有看到總理革命思想的重心，最近總裁之所以能夠闡明三民主義之體系的，就是因為總裁看到了總理革命思想的重心，這個重心，就是三民主義的原理——民生哲學。

最近總裁對於三民主義體系的闡明與確定，是三民主義理論發展史上劃時代的一件大事。因為總裁不僅明白的告訴我們要重新來研究三民主義，同時還指示我們對於三民主義思想體系的新認識。在三民主義體系及其實行程序的表和講演裏，總裁不僅將總理全部遺教，確定一個極正確而且極有系統的系統表，所謂「系統分明，程序嚴整」，使我們對於三民主義的實行，知所先後，就是在三民主義的理論建設上，這張表也是結束了十餘年來對三民主義體系不同的認識，而開闢了今後三民主義理論研究的新途徑。

過去不能認識三民主義體系的原因，因理論的博大精深。

過去黨內同志，不能夠正確地認識三民主義體系的原因，雖然由於研究方法的不同，沒有把握住總理革命思想的重心，但在三民主義研究上，亦確有許多困難；就我個人所見到的，約有三點：

第一、因為總理革命思想學說的博大精深。在古今中外的革命史上，要找出一位革命思想家的學說，同總理學說一樣的博大精深，實屬少見。過去有許多革命思想家，或是僅注重民族問題，或是僅注重政治問題，或是僅注重經濟問題，或是僅注重民族問題與政治問題，要像總理所發明的三民主義那樣同時注重民族、政治、經濟三大問題，以三個主義解決人類生存的三個基本問題，實為空前所未有。因此，總理的革命思想，不僅是看到人類生存某一部份的局部問題，而是觀察到了全部的問題。因之三民主義革命理論的內容，不但重視經濟價值，同時對政治價值道德價值，亦一樣的重視，所以，總理的革命學說，對於古今中外的學說，凡有可資我用者，幾無所而包。對於現代社會科學，凡有可資學理證明者，亦幾無所不通。這是總理革命思想的博大精深處，亦是三民主義革命理論的難解處。因為一種偉大精深的革命理論，如三民主義那樣，內容包括民族思想，政治理論，經濟理論，倫理哲學，與社會進化學說，以及其他等等，假使不能夠尋出各部份思想的根本思想，找不到全部學說的重心，結果就會「舍本逐末」，拿一部份的思想學說，概括全部的思想學說。使革命學理的真面目，反因之而晦塞。從前「孔子之說，儒分為八」，就是因為孔子的學說，博大精深，及門弟子對他的學說，只能各得其一體。他們各以其所得傳授孔子的學說，所以孔子學說分為八派。總理逝世後，黨內同志對於三民主義基本問題的研究，有分歧的見解，亦正相同。

## 三民主義的體系與原理

八

第二、因爲三民主義特異於其他主義。古今中外的革命家，從來沒有抱三個主義來革命的，這是三民主義特異於其他主義的地方。 總理說：

「我們抱三民主義的革命黨，和各國的革命黨，都是大不相同的。各國的革命黨，不是祇抱一個主義，最多就是抱兩個主義，從來沒有抱三個主義去革命的，世界上明明白白抱三個主義來革命的，祇有我們中國國民黨是頭一個。」（註六）

因爲三民主義的革命，有這個特異處，許多人不能了解這個特異的原因，對於三民主義的認識，就發生困難，過去黨內同志認爲三民主義是三元學說，三個主義是各自獨立的，民族主義的目的，是民族革命，民權主義的目的是民主革命，民生主義的目的是經濟革命，因爲三民主義的革命有三個不同的目的，信奉三民主義的人，亦信仰不同，有許多同志固然是同時信仰三個主義，但也有些同志僅信一個或兩個主義，對於其他另一個或兩個主義，就不重視。在總理領導革命的初期，就有這種情形。 總理在民生主義裏說：

「十年前，都是贊成三民主義互相結合，在沒有革命以前，大多數人的觀念，祇知道有民族主義。當他們時參加同盟會的時候，各人的目的，都是在排滿，在進會的時候，我要他們宣誓，本是贊成三民主義，但是他們本人的心理，許多都是注意在民族主義，要推翻滿清。以爲祇有推翻滿清之後，就是中國人來做皇帝，他們也是歡迎的。就他們宣誓的目的，本是要實行三民主義，而同時又贊成中國人來做皇帝，這不是反對民權主義嗎？就是極有思想的同志，贊成三民主義，而明白三民主義是三個不割的真理，想那革命手段來實行主義，在當時認爲祇要能夠

認識的弊  
害

排滿，民族主義能夠達到目的。民權主義和民生主義便自然跟着做去，沒有別樣枝節，所以他們對於民權主義和民生主義，在當時都沒有過細研究。在那個時候，他們既是不過細研究，所以對於民權主義固然是不明白，對於民生主義更是莫名其妙。」（註七）

當時黨內許多同志，將三民主義看做三個可以分割的不同的主義，因此各人憑自己的信念，確立他們的信仰。因為他們對於三民主義有種種的錯誤認識，影響後來的革命事業，非常重大，辛亥革命推翻了滿清專制政府的統治權，建立了中華民國，大家都認為革命已經成功，所謂「革命軍興，革命黨消。」大家不僅對於總理素所重視的民生主義，置諸腦後，就是三民主義一個名稱，亦從政綱裏剔除下來，就是革命黨的名義，他們亦不願保留。國民黨的內部，因為當時多數黨員對於三民主義認識的錯誤，精神頓時渙散，宋教仁先生等想用毫無基礎的民主制與北洋舊勢力周旋，反革命的袁世凱，才有機會用種種方法摧殘革命的力量，這就是因為當時許多黨員不明識三民主義的真諦，將總理當作理想家，不肯按照總理的計劃去實行的結果。他們不知三民主義雖然是三個主義，但還是一個主義，並不是可以任意取舍的三個主義，乃是三位一體用來救國救人類類的革命主義。後來本黨幾經改組，黨內同志因革命事業失敗所得到的教訓和經驗，對於三民主義的認識，也漸漸進步，認為三民主義是不可分割的三個主義，對於三民主義的理論，也漸漸的注意研究，但許多同志不明白三民主義的根本思想，以為三民主義是三位一體的革命主義，決不是三元學說，這三個主義，一定要有一個重心。這個重心，一定在三民主義三個主義裏面，所以有的同志或認民族主義是三民主義的重心，或認民生主義是三民主義的重心，民族主義和民權主義是民生主義的方法或手

近年來  
認識的  
分歧

段。有的同志從三民主義的關係，證明三民主義的整體性，認為三民主義三個主義是相互為體用的。這許多見解，自然比較以前進步。但「仁者見仁，智者見智」，各人所持的見解，究竟誰是正確？實無定論。而且他們都沒有把握住「總理革命思想的實心」。

### 因研究工作之缺乏

第三，由於三民主義理論研究工作的缺乏，任何學說，無論他的內容，如何的博大，無論他的學理，如何的精深，只要經過後人充分的研究，和不斷的探討，這個學說的精義，沒有不會闡明的道理。說起來我們真慚愧，我們偉大的革命導師，總理遺留給我們革命理論的產業，需要我們整理與發揚的地方太多，但是我們過去祇注重宣傳而不注重研究，除了幾位先進同志，做了一點研究和發揚的工作而外，黨內同志很少注重主義研究與理論建設的工作，所以最近我們的偉大領袖，蔣總裁特別警示我們說：

### 總裁的警示

「在寇深國危的今日，尤其是在這幾天重慶被寇機濫施轟炸之後，我們還來從容講論三民主義，似乎是迂闊而不切近事理。殊不知我們團事所以弄到今天這個樣子，人民所以受到這樣切身的痛苦，實在是因為大家沒有研究三民主義，不能實行三民主義，就是不懂三民主義，甚至至於違反三民主義，所以敵人敢來如此侵略我們，壓迫我們」。（註九）

又說：

「總理所遺留給我們的主義，其眼光的深遠，內容的精確，統系的嚴整分明，實在是全世界撥亂致治的要道，我們國家起死回生必循的途徑。我們反覆循環，覺得他字裏行間，游漫着的那種悲天憫人，救國救世界的熱情，真使我們覺得無限的慚愧，無限的痛悔，亦無限的興奮



。爲甚麼覺得慚愧痛悔呢？因爲我們革命黨員過去不努力，不長進，革命黨員既不能實行三民主義，不能研究三民主義，因之全國人民也不能真切信奉。總理遺一個革命救國的寶典，同心一德把國家扶救起來，使得異說紛紜，思想混亂，結果弄得強寇侵迫，國亡無日。」（註十）

我們如讀了 總裁這些「語重心長」諄諄告誡和警示我們的話以後，如增加體悟，真使我們革命黨員慚愧無地！

重宣傳  
而不重  
研究

我們過去祇注重宣傳而不注重研究，我們要知道主義宣傳誠然是重要，但研究比宣傳更重要，因爲研究能夠闡明主義，發揚主義，對於宣傳有極大的助力。而且宣傳因應一時的需要，貴於因時制宜，提起民衆的注意，注重空間的擴大。研究是發揚學理上永恆的價值，注重時間的利用。我們爲三民主義革命的情徒，假使大家祇顧到目前，不能將 總理所遺給我們的微言大義，發揚光大，將總理指示我們顛撲不破的革命真理，使之昭著日星，永垂千古而不朽，我們就是有愧爲三民主義的情徒。我們有這個革命救國的寶典，對於自身的責任，更不能妄自菲薄。 總理說：「知難行易」又說：「革命的基礎在高深的學問」。（註十一）一般民衆和非知識份子的同志，固然可以遵守「知難行易」的囑調，遵照領導者的指示去力行，至於負有領導責任的知識份子同志，要確定他們個人的革命人生觀，要實行主義，推進革命事業，他們自身就不能不求知，要求知就不能不先研究三民主義博大精深的革命理論，過去黨內主義研究和理論建設工作的缺乏，亦足證明我們黨內同志大家偏重於行而不重於求知，所以在推進革命工作的過程中，發生許多錯誤，這是我們今後要力行糾正的地方。我們今後要緊黨要救國，黨內知識份子，應該怎樣的急起直追，起來作主義研究和運

重行亦  
要求知

論說的工作！

因為上述幾個困難原因，十餘年來，總理博大的革命思想，精深的革命理論，雖然經過幾位黨內同志的研究，但對於最重要而且最根本的問題——三民主義的體系問題，各有各的見解，始終沒有正確的定論，直至總理發表三民主義之體系及其實行程序表後，始行闡明，始行確定。同時對於總理革命思想中最重要而且最根本的思想——民生哲學思想，亦沒有系統的研究，因之，三民主義的原理，經過總理的指示後，尚有待於闡明。

### 第三節 研究三民主義原理的重要性

「上面引 總裁告訴我們的話，曾經說過：『我們研究事物，一定要找到事物的重心。惟有找到事物的重心，才可以知道本末前後之外，不致舍本逐末，更不致前後倒置。在三民主義之體系及其實行程序表上，總裁指示我們最重要的部份就是民生哲學。就三民主義革命理論的體系來看：民生哲學，是三民主義的原理。就總理革命思想的構成看，民生哲學是總理的革命思想的基礎部份。換一句話說：總理革命思想的博大，三民主義革命理論的精深，都是由於有民生哲學作其基礎。』

總裁說：『總理的三民主義，何等的精深？何等的博大？但是一經用分析方法研究之後，我們又覺得系統分明，程序嚴整，非常簡單，非常明白。我最近研究三民主義，查萃總理關於革命建國的各種方略和遺教，貫串起來定一個三民主義的體系及其實行程序表。我認為這

研究  
總理思  
想的出  
發點

觀察  
判斷

一張表，可以把三民主義的原理和內容，以及實現主義所必需的革命原動力，和革命方略，乃至達成最終目的所必經的國民革命程序，包括無遺，很清楚地明白的擺在我們面前。這種綜合攙絮的說明方法，就是古人所說的：「舉綱者必提其綱，振衣者必絮其領」也就是古人所謂「一綱舉，萬目張，一立，萬事理」的道理」。(註十三)

根據 總裁在表上以及講演的提示，三民主義的原理，就是民生哲學，就是 總理革命思想和革命學說的綱領。無論三民主義革命思想如何的博大，三民主義革命理論如何的精深，只要我們能夠認清這個博大的革命思想的「根本」和精深的革命理論的「綱領」，就可以由此體認 總理革命思想的本體或三民主義的真諦。 總裁又說：

「總理在三民主義第一講，開宗明義的就說：『主義是一種思想，一種信仰，和一種力量』。又說：『大凡人類對於一件事物，研究其中的道理，最初發生思想，思想貫通以後，便起信仰，有了信仰，便生出力量。……』根據這幾句話，我們要澈底明瞭三民主義，必先尋覓總理思想的出發點，換句話說：就是要尋出三民主義的原理或哲學基礎。什麼是三民主義的原理或哲學基礎呢？就是這圖上所表示的「民生哲學」。各位同志要知道：無論什麼主義，都有一種哲學思想做基礎，三民主義的哲學基礎為「民生哲學」。(註十三)

「無論什麼主義，都有一種哲學思想做基礎」，這是當然的結論。所謂哲學思想，是一個哲學家或革命思想家的主見或獨到的思想。 總理認定「考究萬事萬物的方法有兩種：有一種是用觀察，即科學。一種是用判斷，即哲學。」(註十四)觀察是依據客觀的事實而決定，判斷是依據主觀

民生哲學與民生史觀的關係

民生史觀的結論

的見解而決定。民生哲學與民生史觀的差異就在於此。惟主觀的見解，若不以客觀的事實為根據，則流為虛玄，根據客觀事實，把握住客觀事實發展的途徑，然後才能切合實際，民生哲學與民生史觀的關係，亦就在此。換一句話說：民生史觀是三民主義的科學基礎；民生哲學是三民主義的哲學基礎，有這兩個基礎，才構成三民主義的革命理論，所以我們論起民生哲學的形成，同時不能忽略它與民生史觀的重要關係，因為哲學思想，又必須有科學基礎，再明顯的說，民生史觀又是民生哲學的基礎。

總理說：「民生為歷史的中心」。又說：「社會問題是歷史的重心」，而社會問題又以人類生存問題為重心，民生問題就是生存問題」。又說：「民生為社會的重心。對民生兩字的定義又說：「民生就是人民的生活，社會的生存，國民的生計，羣衆的生命。」這都是根據歷史客觀事實的發展，而說明社會進化的重心在於人類生存，人類生存的內容：一是生命，一是生活。一切生物因有生命，才能生存，人類自不能例外，所以人類生存第一件大事就是「保」，保就是保衛生命的存在。一切生物，必須得到營養，才能生存，人類亦自不能例外，所以人類生存除了「保」以外，第二件事就是「養」，「養」就是維持繼續的生活。有「保」「養」兩件大事，然後具備了人類生存的基本條件。但因人類原始生在自然界裏，毒蛇猛獸，遍地皆是，人類要生存，他項動物也要生存，人類生存需要保養，他項動物生存，亦需要保養，於是人類的生存與他項動物的生存，發生了衝突。人類要求生存，必須向動物奮鬥，因為人類的爪牙氣力，不及毒蛇猛獸，乃集合多數人的力量，向動物奮鬥，同自然界環境奮鬥，再進而和同類奮鬥。這多數人力量的結合，就發現管理衆人之事的改

民生哲學  
是判斷的  
結果

治，有政治的管理，然後發生「權」的作用。於是在保養兩件大事之外，又增加「管」的重要作用，因此，保、養、管三件大事，就構成人類生存三個基本問題。這是總理觀察人類生存問題客觀事實演進的結果，而確定歷史問題演進的三個途徑，因之建立民生史觀正確的歷史觀。三民主義就是根據這個民生史觀對於歷史問題的演進觀察所得而建立的革命理論。

近代人類三大問題，所謂民族問題，政治問題，經濟問題，都是保養管三件大事發展的結果。由保而發展為民族問題，由養而發展為經濟問題，由管而發展為政治問題。這個民族，經濟，政治三大問題，既是歷史上人類一切生存活動，在遞嬗變易的過程中所不能缺出的問題，所以總理認為要解決人類生存問題，必須循着這幾個歷史問題的途徑，分別求合理的解決，因之有三民主義三大主義的發明。這是說明三民主義與民生史觀的關係。僅有歷史的科學觀察，而沒有主觀的哲學判斷，尚不足以說明三民主義革命理論所由構成的要素。歷史問題或社會問題的演進，是否合理，是否合於人類生存的需要？是一個問題；而人類生存在這個社會裏，要將歷史問題或社會問題不合理或不合於人類生存的需要部份，推進到合理的軌轍，又到另一問題。歷史問題的演成，有合理的，有不合理的，這已經有客觀事實的存在，原非現在人類的意志所能改變，所以我們祇能鑒古知今，原始察終，根據明銳觀察的結果，來確定解決現在及未來問題的途徑。至於怎樣循着這個途徑去解決人類生存問題，是需要有一個正確的哲學思想作判斷。有這個正確的哲學思想的判斷，然後才能確定解決未來問題的理想和鵠的，作我們人類共同努力的目標及方向。有正確的理想與鵠的，然後才能根據這個理想與鵠的，定出實施的計劃，以為改造社會與建設新世界的方案。所以要建立

一個革命主義，一方面需要科學的觀察，他方面更要有主義的指導。

民生哲學

民生哲學就是 總理解決人類生存問題的合理的判斷。民生哲學所指示我們人類生存的大道理

，是最正確的思想。民生哲學所指示我們的最後的理想境界，是人生最正確的諦的。總裁說：

大家知道我們 總理的主張，是淵源於中國固有的政治與哲理哲學的正統思想，而同時參酌中國現

代的國情，攝取歐美社會科學和政治制度的精華，再加 總理他自己獨自見到的真理所融鑄的思想

體系。一（註上）這個獨自見到的真理，就是三民主義的原理。這個獨自見到的真理所能鑄的思想

體系，就是民生哲學的思想，也就是三民主義的思想體系。從三民主義理論上研究，有三民主義

的革命原理，然後有三民主義的革命主義，有民生哲學的思想體系，然後有三民主義革命理論的

思想體系。從民生史觀研究，人類求生存，是歷史問題的重心。民族，政治，經濟三大問題，是人類生

存問題所表現的三個方面。歷史問題分開來看，才有這三個大問題，合起來看，祇有一個人類生

存的總問題。這三大問題，過去既同源於這個總問題，將來亦必歸宿到這個總問題，所以民族問題，

政治問題，經濟問題，雖然是三個問題，歸根到底，仍是民生（人類求生存）一個總問題。三民主義

分開來看，是有三個主義，民族主義是解決民族問題的最高原則；民權主義是解決政治問題的最高

原則；民生主義是解決經濟問題的最高原則。但合起來看，其全目的祇是解決民生人類求生存一個

總問題，因為三民主義所要解決的總問題，根本祇有一個，所以三民主義的原理，亦根本祇有一個

，這個原理，就是 總裁在「三民主義的體系及其實行程序表」所提示的，「民生哲學」的真理。

人類的生存活動，雖然是形形色色，千頭萬緒，但歸納起來，不外 總理所說：「人民的生活

，社會的生存，國民的生計，羣衆的生命」數大端。三民主義的革命理論與革命方法，就是要解決上列各項問題。但總理博大精深的革命理論，既然有一個根本厚理——民生哲學在，但這個民生哲學的理論是怎樣的？這是我們繼承總理革命遺業每一個三民主義的信徒應當研究和了解的重要問題。不能了解民生哲學的思想，就不能澈底認識三民主義的偉大性和真實性。所以認識民生哲學的真諦，是我們當前迫切的問題。總理民生哲學的真理，以及他精深的學理，就是本書志在闡明，亦不能說已經詳盡，尙待繼續的研究與發揚，但民生哲學的精華，總裁在數年前已經告訴我們。總裁說：

「我常說：「生活的目的，在增進人類全體的生活，生命的意義，在創造宇宙繼起的生命。」這個革命的人生觀，完全由於體驗總理的革命哲學而得來，上一句話，是從空間上，說明天下爲公的意義；下一句話，是從時間上，闡明自強不息的真諦。」（註十七）

這兩句話，不僅足以表示總裁革命思想和懷抱的光明正大，同時亦可說明總理革命的根本精義。全部民生哲學的真諦與精神，可以從兩句簡明扼要的格言，表示出來。三民主義的革命目的，不是爲個人，而是爲全民族；不僅是爲全民族，而且爲全人類，所以我們「生活的目的，在增進人類全體的生活。」三民主義的革命目的，不僅是爲這代的人類，同時亦是爲未來的人類。我們爲未來的人類而奮鬥，爲未來的世界而創造，所以說：「生命的意義，在創造宇宙繼起的生命。」我們仔細研究總理全部遺教，知道總理所認爲人類求生存的真實意義，就是這兩句話的意義；總理所認爲人類求生存的真實目的，亦就是這兩句話的目的。換一句話說：三民主義理想所要達到

的境界，亦就是這兩句話的境界。這兩句格言，是總裁研究總理全部遺教，融會貫通，總理革命思想後所得的名言。總裁這個偉大的革命思想，就是總理的革命思想。我們要由這兩句話去體驗民生哲學的思想，要由這兩句話去研究民生哲學的思想。作者就是經過這兩句格言的提示後，藉此窺見總理革命思想的真諦，進而研究民生哲學的理論，因此書的重要部份。

我們研究三民主義的思想體系，才知道總理革命思想組織的精密。總理抱救國救人類的主旨，來提倡革命，並不是有意使他自己成一個革命理論家，但我們研究他的革命思想，覺得他確是近代一個偉大的革命理論家。我們研究他對於人性的觀察，對於歷史的觀察，對於解決人類生存問題的判斷，以及三民主義實施的原則與方法步驟，一方面可以看出他思想組織的嚴密，一方面可以看出他思想系統的完整。我們有這個偉大的革命寶典，不但要切實的實行，還要辛勤的探討，因為有澈底的知的信念，才有澈底的行的成果。

註一 總理講演 三民主義之具體辦法（民國十講）

註二 總裁講演 軍人的人生觀（民國二十年一月五日及十二日在中央軍校講）

註三 陳英士先生致黃克強先生書 孫文學說第六章附錄

註四 總裁講演 三民主義之體系及其實行程序（民國二十八年五月七日在中央訓練團講）

註五 總裁講演 科學精神與科學方法（二十四年一月二十八日講）



註六 總理講演 三民主義之具體辦法（民國十年）

註七 民生主義 第二講（民國十三年）

註八 戴季陶 孫文主義之哲學的基礎（民國十四年）

註九 總裁講演 三民主義之體系及其實行程序（民國二十八年五月七日在中央訓練團講）

註十 同上

註二 總理講演 對陸軍軍官學校開學訓詞（民國十三年六月十六日講）

註三 總裁講演 三民主義之體系及其實行程序（民國二十八年五月七日在中央訓練團講）

註三 同上

註四 民權主義 第一講（民國十三年）

註五 民生主義 第一講（民國十三年）

註六 總裁講演 三民主義之體系及其實行程序（民國二十八年五月七日在中央訓練團講）

註七 同上



## 第二章 民生釋義與三民主義的體系

### 第一節 民生定義的解釋

本書旨在闡明民生哲學的思想，我們對於「民生」兩字的意義，首先應當加以說明，因為總理的革命思想和理論，是以「民生」作起點，民生史觀作根據，民生哲學作中心，始終一貫的。必須先了解民生兩個字的意義，然後才能進一步研究民生史觀的理論，民生哲學的思想。所以我們研究民生哲學，亦必須以研究「民生」兩字的意義為起點。

名詞的  
同名異  
義

在學術上有時同一個名辭，有不同的涵義。一個名辭用在某一個地方，與用在另一個地方的意義不同。我們不能認清或辨別這個不同之點，往往因之發生誤解，這是常有的事。「民生」兩字在總理革命思想與理論上極為重要，總身在各處講演常常提及「民生」，因之在遺教中亦常常看到「民生」兩個字，並且都含有不同的意義，假使我們不能先了解這一點，就無從窺見總理思想學說的精義。

廣狹二  
義

一、民生有廣狹二義 在解釋民生定義之前，我們先要明瞭在總理遺教中，民生一個名辭，有廣狹兩義。廣義的民生，是指「人類求生存」而言，狹義的民生，是指「經濟」而言。在民生主義講演裏說：「民生問題，就是生存問題；民生為社會進化的重心，社會進化，又為歷史進化的重心，歸結到歷史的重心，是民生不是物質。」（註一）這裏所講的「民生」，是與「物質」一個

名辭相對而言，說明民生與物質爲兩件事，經濟的意義，比較物質更爲狹小，可知民生不是指經濟而言。我們再參看「民生就是政治的中心，就是經濟的中心，和種種歷史活動的中心，」（註二）可見民生是包括政治，經濟，和種種歷史活動，其涵義極廣，換言之，廣義的民生，是指人類求生存，所以總理說：「民生問題就是生存問題。」（註三）又說：「古今一切人類之所以要努力，就是因爲要生存……人類求生存，才是社會進化的原因。」（註四）至於狹義的民生，僅指經濟而言；民主主義的民生，就是狹義的民生。詳見後面對於「國民的生計」一項的說明。

性質不同的定義

二、民生有性質不同的定義，民生兩字尙不作有廣狹二義，祇知道廣狹兩個意義，尙不能了解民生兩字全義；因爲民生尙有性質不同的意義。總理在民生主義講演中對民生兩字下定義說：「民生就是人民的生活，社會的生存，國民的生計，羣衆的生命。」這四句話，既含有廣狹二義，復包括性質不同的定義。這四句話的義理，至爲精微，但文字極爲淺顯，因爲淺顯明瞭，研究三民主義者都將牠輕輕放過，好像就文字上解釋，看不出更深的意義。及至總理製定建國運動圖表，解釋民生定義之後，這個民生定義的涵義，始漸漸顯露，由此可見「知難行易」實爲不謬之理。總裁在建國運動圖表上，將民生定義表解如左：



在活是  
動的人類  
現的總活

在這個解釋上，雖僅將「羣衆」改爲「民族」，相差祇有兩字之微，但正因此個兩字的更改，長牛定義有組織的思想體系，因之有線索可以探求。同時在新生活運動綱要上，總裁對民生定義，又加以正確的解釋與闡明，這個闡明是一個重要的發現。現在再根據總裁的話，一一加以解釋。

### 一、人民的生活

總理說：「民生是人民的生活，社會的生存，國民的生計，羣衆的生命。」這個定義，合起來是一個寬義，分開來是四個定義。要了解整個的定義，必須先明瞭各別的定義。「民生是人生的生活」是廣義的民生，同時亦是民生定義的綱領。總理認定人類求生存爲歷史進化的中心，人民的生活，就是人類求生存的表现。不曰「人類」，而曰「人民」，因爲人類是屬於自然狀態，沒有社會的意義，而「人民」才賦有社會的意義。總理在民權主義要說：「什麼是民？大凡有團體，有組織的衆人就叫做民。」（註五）人類求生存，必自有團體有組織始，所以不曰「人類」而曰「人民」。什麼是「生活」？生是生存，活是活動，生活就是生存的活動。所以生活兩個字的涵義極廣，凡是有團體有組織的人類爲求生存而表現形形色色的活動，都可以用生活兩字來涵蓋一切。普通對於生活最簡單的分類，有所謂「精神生活」與「物質生活」兩種。精神生活是指人類在精神上或思想上一切活動的表現。物質生活是指人類在物質上一切活動的表現。其他如家庭生活，社會生活，民族生活，政治生活，經濟生活等等名辭，都是指某一部份人民在某種特殊的空間裏對於某種事物所表現不同的生存活動，而加以區別。再擴大來說，一部人類活動史，亦就是人類生活史。所以總裁解釋民生定義說：

總裁的  
解釋

「孫總理說：『民生就是人民的生活，社會的生存，國民的生計，羣衆的生命，』民生雖

分四個方面，而生活實爲其他三者之總表現。蓋生存重保障，生計重發展，生命重繁衍，而凡爲達成保障，發展與繁衍之種種行爲，便是生活。換言之：生活即是人生一切活動的總稱。」

(註六)

總裁這個指示，不僅將民生主義各部份的意義及其重要性說明，同時對於「總理民生主義思想的組織，亦闡明出一個明顯的體系，這個體系從「生活實爲其他三者之總表現」一句話顯示出來。可知人民的生活，是民生主義的綱領。

民生主義  
於政治的  
定

二、社會的生存 在民生主義中所謂社會的生存的定義，是指政治社會的生存而言。「社會的總體是一個組織的全部，就是說由各種不同的部分組合而成的，其每一部分由一種特別的動作去維持，協助總體。……那些社會全是有組織的，越是組織得最好的社會，越是比较其他社會更發達。

「(註七)由此可見社會組織有大小，而性質亦各不同，所謂普通社會，政治社會，家族社會，經濟社會等各有其特殊的徵象。但在這許多性質不同的社會中，究竟什麼是總體呢？就人類生存的關係上說，全世界人類已構成一個社會。但政治的利益，將人類分成許多民族和國家，所以現在所謂社會，主要的仍以民族國家爲單位，所謂國際社會，仍然是分裂的社會，而不是合一的社會，因爲人類生存尚未達到大同主義的境界，社會觀念尚不能跨過政治觀念的鴻溝，所以現在的政治社會亦就是每一個單位社會的總體。這個總體，就是國家。「人類的團體，有許許多多，都是彼此互相合併，而且彼此交相聯結。許多小集合體，如部落、遊牧團體、區域的結合，都是在他們彼此之間互相聯結，或直接連合而成立一個國家，由這個國家保護他們，或者那些小團體至少也自覺是一羣

範圍較大的團體的分部，如一種民族的各個支部。在那些部落的內部又有許多小部落，族黨，家庭，他們又可以自行伸展為許多小部落，並且在那許多部落的分子之間造就一種公共的連鎖。……但是在一切團體之中總有一個團體，在精神上，統治着其他那許多團體；這就是一種團體，他將一切較小的團體，都看作一些隸屬的支部，都看作一個總體中心的一些分支，並且他因為要求許多團體及個人服從的權勢，並在那些團體及個人之上，嚴格命令服從他的意志及服從他的追求的目的，絕不容許那些團體及個人去伸展他們自己的實力及他們自己的目的。……這一個社會團體的形式是將整個總體的意識，包含在他的本質裏，我們稱之為國家。因此我們應該將政治社會看作人類公共團體的最初形式，不僅在意識上如此，即在歷史上亦復如此。」因此梅耶（Eduard Meyer）說：

「這種國家的概念，確合乎亞里士多德（Aristotle）的著名的定義，亞氏以為「人生成是一種政治的生物，而國家則是包括一切團體的社會團體，並且他之所以不同於其他一切團體，而超於其他團體，是他本身能夠存在；因為有生命，所以產生，又因為生命組織得好，所以能存在。」（註八）

政治社會成爲其他一切社會的總體，是由於人類生存的需要，馬克思主義將政治當作剝削階級的工具，是將他的病理表現當作生理常態；是觀察和判斷的錯誤。總理說：「政是衆人的事，治是管理，管理衆人的事，便是政治。」（註九）。這是由生理常態說明政治的本質。人類生活所表現的雖屬千頭萬緒，但歸根到底，不外是兩件大事，第一是保，第二是養，所謂衆人的事，亦就不外是保養兩件大事，所以無論從政治的起源或從政治的實質上看，都賦有積極的功能，將政治變成剝

制之工具，這種積極的弊害，是由政治生理上所發生出來的變態病。從人類生存的立場看：人類能夠生存，是出於社會的生存，而社會之所以能夠生存，又是由於政治與政治力量的保障。社會為人類生存的根據地，社會的生存，雖然由於多種力量的支持，但在多種力量中，若無政治力量的總支持，則不僅社會全體無法支持，就是各種社會組織，亦有立即崩潰與瓦解的憂慮，社會生存就受到嚴重的威脅。人類生活在無政府的混亂狀態中，不僅各種活動難得正當的發展，反要受到極端的威脅。所以，總裁說：「生存取保障」。人類生存固須有政治社會的存在，而政治社會的治安，調整社會的利益，對外藉以抵抗暴力的侵害，所以人民能安居樂業，假使人類社會是無政府狀態，那麼，強凌弱，眾暴寡，互相爭奪，互相侵害，正如霍布士(Thomas Hobbes 1588—1679)所推想的人類原始自然狀態一樣，試問人民怎樣能夠生活？

建設與政治的密切關係

政治社會與其他一切社會的總體，所以，總裁說：「社會建設與政治建設也有密切的互為因果的關係。」(註十) 總理遺教將民權初步當作社會建設的實施階梯，亦就是這個道理。總理說：「民權何由而發達？則從團結人心，糾合羣力始。而欲團結人心，糾合羣方，又非從集會不為功，是集會者，實為民權發達之第一步。」(註十一) 總裁說：「社會建設實際就是具體而微的政治建設。條目上和政治建設大同而小異，所不同者，其範圍更切近於民衆，其功效更著重於基層，所以社會建設當以 總理的民權初步作範，以組織保甲及社會法定團體為基礎，以推行地方自治開始實施的各種基層工作為要務。民權初步是再謀集會種種法則的經典，其直接目的在使一般國民能熟讀這些法則，以督練初步民權的運用；其間接目的，在藉此養成一般國民秩序守



紀律，有組織的習性，從而團結人心，增強民力，造成有組織的現代社會。一（註十二）由此可看出政治建設與社會建設的相互因果性與連繫性。

中國政治組織的鬆懈，和政治力量的薄弱，由於社會基層的鬆懈和薄弱。總理在民族主義裏指示我們，中國祇有「宗族團體」，沒有「民族團體」。我們今後要「合各宗族的力量來成一個國族。」（註十三）在民權主義裏說：「中國人爲什麼是一片散沙呢？由於什麼東西弄成一片散沙呢？就是因爲各人的自由太多，由於中國人自由太多，所以中國要革命。」（註十四）這些話都是分析政治社會基層的不穩固和不健全而說到需要改革的地方，所以總理指示我們說：「今天我們要想起衰振敝，救亡復興；一定要大家想方法來加強社會組織，充實社會力量，建設健全的社會，以爲建設新國家的基礎。」（註十五）這幾句話，可以闡明總理「社會的生計」一詞語的重要意義。

民生表  
現於經  
濟的定  
義

三、國民的生計 國民的生計，是就民生表現於經濟方面的定義而言。在總理遺教中，生計兩字都作經濟解釋，亦就是民生兩字狹義的解釋。不曰人民的生計，不曰社會的生計，而曰國民的生計，是暗示經濟與政治的聯繫性，因爲就民生史觀對於社會進化的觀察，政治的主要任務，是管理保養兩件大事。所以政治是手段，不是目的，目的是在保障國民的生計的發展與羣衆生命的繁衍。再就保養全件大事的本身來論，「養」比較「保」尤爲充務。因爲沒有生計的發展，就沒有生命繁衍的可能性。所以總理在建國大綱上說：「建國之首要在民生。故對於全國人民之衣食住行四大需要，政府當與人民，共謀農業之發展，以足民食。共謀織造之發，以裕民衣。建築大計劃的各

生計重  
發展

式房屋，以樂民居，修治道路運河，以利民行。」總裁所說「生計重發展」亦就是根據這幾句話的意義。三民主義政治的特質，亦就在此。總理說：「從前的皇帝貴族壓制百姓，他們有時候還負些責任，這些太資本家壓制小百姓，他們是毫不負責任的呀。我們因為看到了這種弊病，要想一個方法來預防他，所以在解決政治問題的時候，同時也要解決人民生計問題。歐美從前解決的方法還是不徹底，所以使有今日痛苦，我們要造成完完全全的新世界，一定要用三民主義來做建設這個新世界的工具。大概的講，就是要把民有、民治、民享、三個主義一齊實行，人民的生計權利才有真正個自由平等。才能夠免去資本家的壓迫，才能夠享永久的幸福，民生問題不解決，社會的貧富，總是不平均。」（註十七）所以政治與經濟，是表裏為用，不可分離的兩件事。因之民權主義與民生主義，亦是表裏為用，不可分離的兩個主義。由此我們可以知道「國民的生計」一句話，是就民生表現於經濟方面而言，同時亦暗示經濟與政治的聯繫性。

民生主義真面雖然包含廣義的民生的理論，但民生主義的本身是解決經濟問題，所以民生主義的「民生」是狹義的民生，僅限於經濟問題。我們可舉總理的話來說明：總理認為民生主義就是社會主義，而在社會主義之派別與方法講演裏論社會主義的性質說：「然為人類謀幸福，其着手之方法，將何自乎？自不得不溯人類致苦之原因。人類之在社會，有疾苦幸福之不同，生計實為其主動力，人類之生活，亦莫不為生計所限制，是故生計完備，始可以存，生計斷絕，終歸於淘汰，社會主義欲謀人類之幸福，當先講人類生存，既欲謀人類之生存，當研究社會之經濟，故社會主義者，人類經濟主義也。經濟學者，專從經濟一方面着想，其學說已成為完全之科學，社會主義係從

民生表現於民族的完養

社會經濟方面着想，欲從經濟學之根本解決，以補救社會上疾苦」(十八)根據這一段論說，我們可以看出，民生主義「係從社會經濟方面着想，欲從經濟學之根本解決，以補救社會上疾苦耳。」所以 總理在其他講演裏，凡是講到民生主義，都是很明顯的提出所要解決的對象是經濟問題。

總理說：「本大總統觀察世界大勢，默想本國情形以爲實行民族主義，民權主義，必須兼顧民生主義，才可以避免將來的經濟革命……所以要解決民族問題，同時不能不解決民權問題，要解決民權問題，同時不能不解決民生問題……我們若是解決了民生問題，我們將來就可以免經濟革命的痛苦」(註十九)在另一個講演裏說：「民生主義，即貧富均等，不能以富者壓制貧者是也。但民生主義在數十年前，已有人行之者，其人爲何？即洪秀全是。洪秀全建設太平天國，所有制度，當時所謂工人爲國家管理，貨物爲國家所有，即完全經濟革命主義。」(註二〇)又在另一個講演裏說：「第三之民生主義，爲社會革命，亦即經濟革命，謂社會上之財產平均分配，不爲一般資本家所壟斷也。」(註二一)從上述種種證明，民生主義所要解決的問題，並沒有超出經濟問題範圍以外，換言之：民生主義所要解決的問題，就是國民的生計問題。民生主義提出發展國家資本，平均地權，節制私人資本，直至講到解決國民食衣問題的方法爲止，其他雖然尚有一部份未能講完，但是要義已見於此。

四、羣衆的生命 羣衆的生命，經過 總裁的指示，就是民族的生命。我們要知道，民生表現於經濟方面是發展生計，民生表現於政治方面是保障生存，及至民生表現於民族方面乃是繁衍生命，所以 總裁說：「生命重繁衍」因爲民族最重要的元素是民族生命。爲什麼民族最重要的是生命

民族不  
因國家  
的滅亡  
而消滅

民族重  
繁行

呢？第一、從政治上說：近代國家，凡是合理化的，都是民族國家。我們知道民族的精成，是由於血統生活語言宗教風俗習慣相同人民的結合，民族生命就在這個血統生活語言宗教風俗習慣相同人的組合繼續綿衍中表示出來，民族的存在，不是因為有這許多血統相同的人，這不過民族存在於的軀殼，而不是民族的靈魂。民族的靈魂寄託在民族各分子依或相關利害與共的共同意識，與歷史上的傳統精神。假使一個民族沒有共同的意識和傳統的精神，這個民族是沒有靈魂的民族，同時也就是沒有生命的民族。這種沒有生命的民族國家，一遇外力的襲擊，立呈崩潰之勢，在現代國際社會中沒有生存的資格。假使一個民族有共同的意識，傳統的精神，這個民族是有生命的，雖然有時受外力的侵害，這個民族所組織的國家，不幸已經滅亡，但這個民族的生命，並沒有因國家的滅亡而消滅。如猶太民族亡國最久，但猶太人的復國運動，到現在仍在不斷醞釀中，現在全世界都分佈猶太人，他們有共同的民族信仰，有共同的民族觀念，所以猶太人的國家雖然滅亡，但沒有人可以否認猶太民族的生命仍然存在。又如波蘭民族於一七九五年被俄普奧三國瓜分，但波蘭這個國家雖亡，波蘭民族的生命並不因國家之亡而滅亡。波蘭民族雖受外力的摧殘，波蘭人民，並未遺忘他們歷史上的祖國，到一九一八年歐戰結束後，波蘭這個國家仍然在世界上出現。現在波蘭又受外力的侵害，又遭遇亡國之痛，運籌國家，又被舊日瓜分波蘭的網大強鱷瓜分了。我們不能斷定波蘭從此就不能復興，因為波蘭民族尚有生命，他們將來總有復國之一日。因此我們可以說民族的生存，是由於民族生命的繁衍。民族的特徵是生命。第二、從經濟上說：一個民族有一個民族的生計，但民族生計是寄託在國家的基礎上，有國家然後這個民族的生計才能從國民生計方面表現出來，沒有國

## 民族的 主功的 能保

族國家就沒有民族生計。拿猶太人來說：現在全世界人類的財力，大部份掌握在猶太人的手中，但猶太人財力雖然雄厚，都是寄生在異國，祇有猶太人個別生計的表現，而沒有猶太國民生計的表現。就是猶太人的團結很強，猶太民族是有生命的民族，也一定要到將來復國運動成功，組織一個猶太國家後，才有猶太國民生計的表現。在現在世界上弱小民族中，尚有許多民族，不像猶太民族一樣散居各地，而是生存在一塊土地上，因受外力的統治，喪失獨立的地位。這個民族的所在地，變成帝國主義者擄取原料與傾銷工業剩餘品的民間，自己也喪失發展生計的餘地，當然也說不上什麼是國民的生計。但沒有國民的生計，並不是就沒有民族的生命。因為這個民族在生計上雖受外來經濟勢力的摧殘，而在民族生命的表現上，尚有共同的民族信仰，堅強的民族意識，百折不撓的作民族獨立的奮鬥，如印度就是一個例子。因此，我們知道民族的特徵，不是生計而是生命。

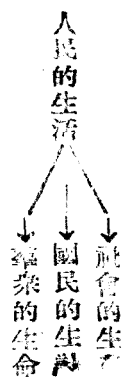
再，由民族的演進觀之：民族是由家庭部落演進而成，牠的主要功能，是保養兩件大事的保。換言之，就是保衛民族生命的存在，保衛民族生計的繁衍。波納達[De Rondt]說：「人類不是爲生育而組合的，乃是爲保衛而組合的；祇有禽獸作暫時的家庭生活，祇不過爲着生育他們的同類，並不是爲保衛他們的同類；並且，一旦禽獸形成了父母孩子的狀態之後，他們便各自生活，並且將不復相識。但是，禽獸祇爲生育同類而暫時度家庭生活，人爲有理性的動物，應當羣衆生活以保衛家庭所產生的人類。禽獸生來是很完備的，一點不用學習其他的同類，以謀保衛；人之初生是未盡完備的，並且全要從社會中學習他的同類，因爲人類祇能在他的相對的完成中，可以作形體上及精神上的保衛。」（註二）波氏的話，雖然是論家庭組合的主要功能，同時亦可爲民族的組合作

一說明。因爲人類由家庭組合擴大到家族組合，由家族組合擴大到部落組合，再由部落組合擴大到民族組合，是根據人類生存環境的需要，而將保衛的力量加強。組合範圍的擴大，就是組合力量加強的表現。由此亦可見民族的結合與存在，亦爲的是保衛民族生命的存在與繁衍，又可以證明民族的特徵是生命。

根據上面的研究，可見「民生」定義四句話，不僅有廣狹二種不同的涵義，同時亦含有性質不同的定義。如再以「總理所說的話來證明，人民的生活，是「人類求生存」的總表現。社會的生存，是「民生爲政治的中心」的表現。國民的生計是「民生爲經濟的中心」的表現。羣衆的生命，是「民生爲種種歷史活動的中心」的表現。因爲生命所構成的要素，並不單純，不能專以政治或經濟或用政治與經濟來範圍，所以說「是標極歷史活動的中心」。所以這四句話合起來是民生的全定義，分開來看，是四個不同的分定義。

再由這四句話的次序來研究，亦含有很深的意義，要解決人民的生活問題，必須先從政治着手，因爲政治是管理保養兩件大事的；從政治着手，必須先健全政治社會基層的組織，所以接着提到「社會的生存」。政治的機構健全後，才有保障，又必須以發展「國民的生計」問題爲前提，所以接着說「國民的生計」。生計發展，民族的生命當然隨之繁衍，所以最後說「羣衆的生命」。由此可見總理在講演時，亦不是隨便提出這四句話，在思想上是先有嚴密的組織。而且因爲這四句話言簡意賅，所以亦不易窺見牠的精義。這四句話既以人民的生活爲綱領的以三個分定義爲分目，我們可以由此看出牠的體系：

民生定  
義的體  
系



現在再根據這個民生定義的體系，研究三民主義的體系。

## 第二節 三民主義的體系

三民主義的三個主義，雖然在實行上有先後，論起三個主義的地位是三位一體的，沒有主從的區別。論起三個主義的關係，是互為界限，互為因果，共同相通的。所以我們研究三民主義的體系，假使以三民主義中一個主義為主體，而以其他兩個主義為方法或手段，其結果就破壞了三民主義三個主義互為界限，互為因果，共同相通的均衡性，在理論上就將三民主義說成爲一民主義。這個要點，是我們研究三民主義理論首先要避免的錯誤。但是三民主義為什麼是三個主義；為什麼不是一民主義；不是四民主義，而恰恰是三民主義？這個問題，總理在遺教上，已經給我們許多事實的說明，我們用不着懷疑。同時我們研究民生史觀的理論，更可從社會進化的途徑，提出更有力的證明。（註二三）現在我們在討論民生史觀理論之前，亦可先舉民生定義，很簡單的說明民生定義與三民主義體系的聯繫關係，以證明總理革命思想組織的嚴密。

根據 總教的圖明，三民主義的體系，是：

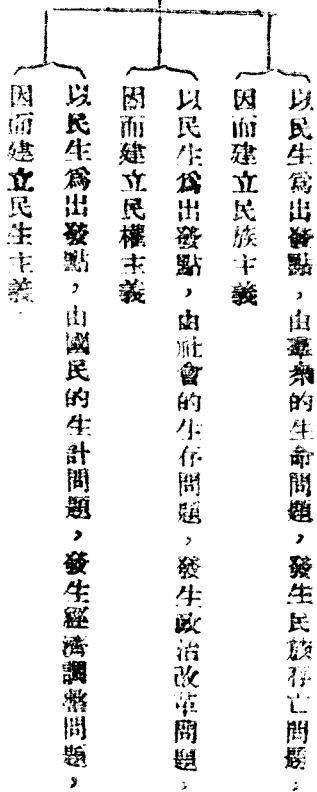


民生定  
義與三  
民主義  
體系

這個體系，若以民生定義的體系來對比，兩個體系是相通的，是一致的，換言之，在形式上雖有不同，但在實質上是一個體系。不過民生定義的體系，是人類生存問題的體系，三民主義的體系，是解決人類生存問題的主義的體系；這是不同之點。「人民的生活」是人類生存問題的綱領，所以三民主義有民生哲學的原理。人類生存發展羣衆的生命問題，所以有三民主義的民族主義。人類生存發生社會的生存問題，所以有三民主義的民權主義。人類生存發生國民的生計問題，所以有三民主義的民生主義。換一句話說：民生哲學是解決人民生活的最高原理，民族主義是解決羣衆生命問題的最高原則，民權主義是解決社會生存的最高原則，民生主義是解決國民生計問題的最高原則。民生定義的四部份，都與三民主義體系的四部份相當。同時我們亦可因此窺見 總理革命思想發展的路綫：



人類求生存  
(民生)  
人民的生活  
(民生)  
民生哲學



上面圖表的說明，僅足表示 總理革命思想所由形成的粗淺的輪廓，至於人類生存問題，爲什麼啼納起來祇有民族、政治、經濟三大問題，這三大問題根據人類生存事實的演進，是怎樣構成的？我們尙要進一步作深入的研究，找出歷史事實的根據和說明，才能夠闡明三民主義所由構成的道理，所以我們尙要研究三民主義與民生哲學的理論基礎。 總理對於人性的觀察——人性進他論，以及對於歷史的觀察——民生史觀，都是三民主義與民生哲學的理論基礎。 總理的革命學說，其主要目的，在於解決人類生存問題。人類一切活動，根於人性，不了解人性，就不能明白人之所以爲人，以及人類過去是怎樣表現，將來是怎樣的發展的種種問題。人類因求生存而創造其歷史，歷史是延續的，而人類因求生存活動而形成的種種問題，亦是延續的。現在的問題，不過是過去問題的伸展，要解決現在的問題，必須對於這些問題，追本窮源，提綱挈領，把握住一切問題的關鍵，才知道怎樣的去解決。所以人性的觀察和歷史的觀察，都是 總理建立革命學說的理論基礎。

註一 民生主義第一講(民國十三年)

註二 民生主義第二講(民國十三年)

註三 民生主義第一講(民國十三年)

註四 同右

註五 民生主義第一講(民國十三年)

註六 新生活運動綱要(民國二十三年五月十五日)

註七 愛斯璧那 *Aspinas* 動物社會 (*Des Societes Animales* 見布魯塞爾 *C. Raft-*

*quet, elements de Sociologie* 高達觀譯社會學原理(商務五頁)

註八 梅耶 *Alward meyer* 古代史 *Histoire de L'antiquite* 見高達觀譯社會學原理一五五頁

五七頁

註九 民權主義第一講(民國十三年)

註十 總裁講演 三民主義之體系及其實行程序(民國二十八年五月七日在中央訓練團講)

註十一 民權初步序(民國六年二月二十一日)

註十二 總裁講演 三民主義之體系及其實行程序(民國二十八年五月七日在中央訓練團講)

註十三 民族主義第五講(民國十三年)

註十四 民權主義第四講(民國十三年)

註十五 總裁講演 三民主義之體系及其實行程序(民國二十八年五月七日在中央訓練團講)

註六 總理講演 三民主義爲創造新世界的工具（民國十年十二月七日）

註七 總理講演 社會主義之派別與方法（民國元年對中國社會黨講）

註八 總理講演 三民主義爲創造新世界的工具（民國十年十二月七日）

註九 總理講演 欲改造新國家當實行三民主義（民國十一年一月在旅桂廣東同鄉歡迎會舉）

註十 總理講演 軍人精神教育（民國十一年一月在廣西桂林對粵漢贛各軍講演）

註十一 波拿德 De Bonald 社會基本原則的哲學論證 *Domestrian Philosophie* *Der Prinzeipe Con-*

*stitutione La Societe* 見高達觀譯社會學原理（商務）八七頁

註十二 見本書第四章

三民主義的體系與原理

## 第三章 三民主義之理論的基礎

### (一) 人性進化論

#### 第一節 政治理論的基礎

總論基

在我們研究民生哲學本體思想之前，不可忽略一個最重要的問題；這個問題，就是民生哲學之理論的基礎。大凡一種哲學思想或政治思想的形成，決不至無因而生；必有內因，同時亦必有外緣。外緣就是時代的背景，內因就是思想家對於人性與社會的內在觀察或認識。時代背景給予一個思想家的影響誠然是重要；但一個思想家洞察人性與社會所得的認識與理解力，實為他思想理論所由建立的基礎，尤其重要。所以我們研究一個思想家的中心思想，不能不先研究這個中心思想的理論基礎，有正確穩固的理論基礎，然後有正確穩固的中心思想；否則理論基礎不正確不穩固，我們就可斷定他根據這個不正確與不穩固的基礎所構成的思想理論，必至「失之毫釐，差之千里」其結果亦是不正確不健全的。有一政治學者說：「著其政治理想雖觀之如何偉大，苟其反乎社會學之原則，悖乎人類之性質，則到底實行是不可能。是以實驗政治理想是否妄想？總宜先驗此理想之是否合乎人類之性質及違反科學之原則與否為必要。」（註一）所以當我們研究民生哲學的思想前，先要研究兩個問題：（一）總理的人性進化論；（二）總理的社會進化論。這兩個問題，都是三民主

### 三民主義的體系與原理

四〇

義或三民主義的原理——民生哲學之理論的基礎。我們現在先討論第一個問題。

研究古今中外各思想家的政治思想或社會思想，沒有人可以忽略各思想家對於人性的觀察。因為人類是政治的動物，同時亦是構成社會的主體。政治問題與社會問題，都是人類生存活動所演成的問題；而一切生存活動都是人性的表現。王充說：「情性者，人治之本，福樂所由生也。」（註二）英國政治學者勃萊士（James Bryce 1838—1923）說：「社會科學的基礎在於人性。」（Herman Natta）（註三）王充與勃萊士的話，是精確不移的見解；不僅研究政治思想是如此，就是研究人類生存所表現的各種問題，凡屬社會科學範圍內的智識，亦無一不應以理解人性為起點。因為人性的智識，是每種社會科學不可缺乏的基礎。「人生滿意的組織，無論任何狀態，最後必須建立在一個個人的科學智識的學識上面。對於人性有錯誤的悟解，無異是一個戲弄。假使行動計劃是根據一個戲弄，理論固然是錯誤，就是實施不但不能適合，且有危險。」（註四）總理是一個洞澈人性的革命思想家，在民權主義講演裏論美國政黨的發生，就根據美國兩大政黨創造人哈美爾頓（Alexander Hamilton 1747—1804）與邁化臣（Thomas Jefferson 1747—1806）對於人性觀察的不同，而說明兩黨政治理論見解的不同。總理說：

「美國主張民權的同志之見解，各有不同，因為見解不同，便生出內部兩大派別的分裂。

大家都知道美國革命，有一個極著名的首領叫做華盛頓，他是美國的開國元首，當時幫助他去反抗英國君權的人，還有許多英雄豪傑，像華盛頓的財政部長叫做哈美爾頓，和國務部長叫做比臣兩位大人，對於民權的實施問題，因為見解各有不同，彼此的黨羽又非常之多，便分成

實絕對不相同的兩大派。遮氏一派，相信民權是天賦到人類的，如果人民有很充分的民權，由人民自由使用，人民必有分寸，使用民權的時候，一定可以做許多好事，令國家的事業充分進步。遮氏這種言論，是主張人性是善的一說。而於人民有了充分的民權，如果有時不能充分發達善性去做好事，反誤用民權去作惡，那是人民遇到了障礙，一時出於不得已的舉動。總而言之，人人既有天賦的自由平等，人人便應該有政權，而且人人都是有聰明的，如果給他們以充分的政權，令個個都可以管國事，一定可以做出許多大事業。大家負起責任來，把國家治好，國家便可以長治久安。那就是遮化臣一派對於民權的信仰。至於哈夫爾頓所主張的，恰恰和遮氏的主張相反。哈氏以為人性不能完全是善的，如果人人都有充分的民權，性惡的人便拿政權去作惡，那些惡人拿到了國家大權，便把國家的利益自私自利，分到自己同黨，無論國家的甚麼道德，法律，正義，秩序，都不去理會，弄到結果，不是一國三公變成暴民政治，就是把平等自由走到極端，成為極政府。像這樣實行民權，不但不能令國家進步，反要搞亂國家，令國家退步，所以哈氏主張國家政權，不能完全給予人民，要給予政府。國家的大權都集合於中央，普通人只能夠得到有限的民權。如果給予普通人以無限制的民權，人人都會去作惡，那種作惡的影響，對於國家，比較皇帝的作惡，還要利害得多。因為皇帝作惡，還有許多人可以去監視防止，一般人若得到了無限制的民權，大家都去作惡，再沒有人可以監視防止，故哈夫爾頓說從前的君主要限制，現在的民權也應該要限制，由此創立一派，叫做聯邦派。主張中央集權，不主張地方分權。」（註五）

進化臣因人性是善的觀察，而主張人民有充分的政權，乃提倡地方分權。哈美爾頓因人性是惡的觀察，而主張人民不能有充分的政權，乃提倡中央集權。可見總理研究各家政治學說，是以研究每一個政治學家的人性觀察為人手。所以我們所究總理思想學說，亦必須從總理的人性論研究起。

## 第二節 古今中外思想家對人性的觀察

總理的學說，是集古今中外學說的大成，總理的人性進化論，亦是集古今中外人性論的大成。研究總理對於人性的觀察，就可以知道總理思想學說的偉大性與科學性。要證明總理人性進化論的健全性與科學性，必須先要研究古今中外各思想家對於人性的見解。能夠明瞭總理思想學說的優點。歷來學者對於人性的研究，以中國思想家的學說最為透徹。故本節所述以中國學說為主，西洋學說為輔。

性善學派

(一)在中國學術史上，關於人性的見解，十分紛歧，但歸納來說，可分五派：一性善學派。這派學說在中國以孟子為代表，在西洋學術史上，如亞里士多德 (Aristotle 紀元前384—322) 洛克 (John Locke 1632—1740) 康德 (James Kant 1763—1847) 斐希特 (John Gotlieb Fichte 1762—1814) 盧梭 (Jean Jacques Rousseau 1712—1778) 葛格爾 (Georg Wilhelm Friedrich Hegel 1770—1831) 等皆屬之。孟子主張性善，以「人性之善也，猶水之就下也。人無不善，水無不下。」(莊六)因為人類生來的性質就是善的，所以有「良知良能」。什麼是良知良能，孟子說



：惻隱之心，人皆有之，羞惡之心，人皆有之，辭讓之心，人皆有之，是非之心，人皆有之。」（註七）因爲人類有這種良知良能的本性，所以有鑑于內必發乎外。又說：「惻隱之心仁之端也，羞惡之心，義之端也，辭讓之心，禮之端也，是非之心，智之端也。」（註八）因爲仁義禮智皆根於心，故孟子的倫理學說，主張盡心知性。所謂「盡其心者，知其性也。」（註九）孟子性善的學說，到明朝王陽明良知良能的學說出世，可謂發揮盡致。孟子的政治思想，既以此性善學說爲基礎，所以提倡仁義，主張以道德爲政治的要素，而不主張以暴力爲政治的要素。因爲人類的本質生來都是良善的，若能保其良善之性，養其良善之風，人類社會可以造成仁義禮智的理性社會，毋須用暴力來控制，故孟子主張以德服人，不主張以力服人，所謂「以力服人者，非心服也，力不贖也；以德服人者，中心悅而誠服也。」（註十）亞利士多德亦主張善性之說，他認爲人類的性質是善的，人類爲社會的動物，不用強制力，自然有造成社會的傾向，所以他的政治思想，着重於友愛上組合之觀念，政治的組合，亦是友愛上的組合，所以主張德謨克拉西的政體。（註十一）其他如洛克因性善而主張自由，康德因性善而主張良善的意志，（註十二）菲希特因性善而發揮理想的國家社會主義的學說，（註十三）盧梭因性善而主張自由契約（註十四）都是性善學派的政治思想。

（二）性惡學派 與性善學派理論極端相反，在政治上與性善學派極端對立的，是性惡學派的政治理論。這一派在中國學術史上以荀子爲代表。在西洋學術史上如馬基維利（N. Machiavelli 1461—1527）（1459—1527）霍布士（T. Hobbes 1588—1679）等屬之。荀子主張性惡學說，他說：「人之性惡，其善者，僞也。今人之性，生而有有利焉，順是，故爭奪生，而辭讓亡焉，生而有惡疾焉

，順是，故殘賊生，而忠信亡焉。生而有耳目之欲，有好聲色焉，順是故淫亂生，而禮義文理亡焉。然則從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於衆分亂理，而歸於暴。」（註十五）又說：「今人之性，讒而欲飽，寒而欲暖，勞而欲休，此人之情性也。今人視見長而不敢先食者，將有所讓也。勞而不敢求息者，將有所代也。夫子之讓乎父，弟之讓乎兄，子之代乎父，弟之代乎兄，此二行者，皆反於性而悖於情者也。然而孝子之道，禮義之文理也。故順性情則不辭讓矣。辭讓則悖於情性矣。用此觀之，然則人之性惡明矣，其善者僞也。」（註十六）荀子性惡學說與孟子性善學說是針鋒相對，所以荀子的政治思想，是與孟子的道德政治異趣而主張法禮政治。荀子書中禮論與正名兩篇，都是發揮人爲的禮法，以救濟人性先天的缺點。其及門弟子韓非與李斯受荀子學說的陶冶，都成爲法治名家，這是性惡學派的政治思想。十六世紀意大利著名政治學者馬克維里就人類的性質及歷史事實的觀察，亦認人性是惡的。因爲人性是惡，如用道德的教化，不足改變人性，所以他主張君主可用暴力與詐略治理國事，而主張極端的君權政體。他的政治學說，遂成爲後世專制君主的政治聖典。（註十七）在馬克維里後，十七世紀英國哲學家霍布士的政治理論，亦以性惡爲出發點。他雖與盧梭一樣，主張社會契約說，但理論却相反。盧梭以人性爲善，因想做人類在原始自然狀態時期，是和平的，是自由平等的，社會契約是人類的自然結合。霍布士以人性爲惡，人類的性質，根本是私慾的，因想做人類在原始時期，因私慾而互相爭奪，所謂自然狀態，就是一人一人和人人相爭鬥的境况。」（註十八）因爲人類在互相爭奪互相殘害的境况裏，得不到幸福而感覺痛苦，乃不得不利用社會契約來制止戰爭。由於性惡的推論，他認爲專制如讓給團體，尙不如讓給君主，因爲君主被藉

性無善  
無惡學  
派

正義的權威，維持國家秩序，比較一羣性惡的人共同處理爲優。（註十九）

（三）人性無善無惡說 與孟子同時而認人類無善無不善的學者就是告子。告子說「生之謂性。」「性無善無不善也。」（註二〇）因爲人性生來就好像一張素白的紙，善惡都是人爲的影響，所以「性猶杞柳也，義猶柎棗也，以人性爲仁義，猶以杞柳爲柎棗。」（註二一）又如水，水性可東可西，人性亦可善可惡，所以「性猶湍水也，決諸東方則東流，決諸西方則西流，人性之無分於善不善也，猶水之無分於東西也。」（註二二）告子無專書，論性的學說，僅見於孟子書中，他的政治思想如何，尙難窺見。

性有善  
有惡學  
派

（四）人性有善有惡說 與性無善無惡相反的，又有性有善有惡說。「周人世碩，以爲人性有善有惡。舉人之善性，養而致之則善長；性惡，養而致之則惡長，如此則性各有陰陽，善惡在所養焉。故世子作養性一書，宓子賤，漆雕開，公孫尼子之徒，亦論性情，與世子相出入，皆言性有善有惡。」（註二三）因爲世子養性一書，與宓子賤，漆雕開，公孫尼子等人的著作，都已經失傳，他講學說的詳細內容，我們無從檢討，但從王充論衡內所介紹的，「則性各有陰陽，善惡在所養焉。」（註二四）幾句話研究，亦可藉此窺見他論性學說的要義，所謂「性各有陰陽」，是人性各含有善與惡的，與漢代揚雄所說：「人之性也，善惡混」的理論相似。所謂「善惡在所養焉」，亦與揚雄所說：「修其善則爲善人，修其惡則爲惡人，」（註二五）的意義無異。可見世子論性學說，又爲揚雄正宗，拍拉圖的見解亦與世子相近。他認爲「在人的靈魂上，有善和惡兩種原則。當惡的原則於處世的原則統攝之下，這人就可以說是自己的主人，而且這句話是贊美；但是，因爲不良善的教育和

不良的環境，善的原則縮小了，惡的原則就伸張起來而箝制善的原則——這種情形之下，他就招怨而被呼爲自己的僕役，和沒有意義的人了。」（註二六）我們分析這一段話的意義，實與世子的見解，無所出入，仍是人性善惡混一派學。有些學者，認爲拍拉圖是以性惡爲出發點，（註二七）我認爲並不正確。

差等人  
性觀

（五）差等人性說 除了四述四派論性學說外，尚有孔子的差等人性說。孔子學說原以崇實致用爲先，對於純粹理論的東西，不肯多談，子貢說：「夫子之文章，可得而聞也，夫子之言性與天道，不可得而聞也。」（註二八）但孔子亦並不是絕對不談。孔子說：「性相近也，習相遠也。」又說：「唯上智與下愚不移。」又說：「中人以上，可以語上也；中人以下，不可以語上也。」（註二九）後兩句話似乎與前一句話不一致，因爲人性既相近，就不會有上中下的區別。但王充認爲孔子「性相近，習相遠」的話，是指中人而言。「夫中人之性，在所習焉，習善而爲善，習惡而爲惡也；至於極善極惡，非復在習，故孔子曰：『惟上智與下愚不移。』」（註三〇）若依王充的解釋，則孔子對於人性的觀察，乃以差等人性說或三等人性說爲主。換言之：孔子在上述四派論性學說外，又是另一個見解。這種見解，好像拍拉圖將人的性質分爲金質，銅質，鐵質三個不同的等級相似。但拍拉圖這種見解是著重於人類資質的區別，可與 總理人類三系的學說互相發明，與拍拉圖論性的見解，又不能併爲一談。

五派學  
說的批  
評

上述五派論性的學說，最極端而且相反的，是性善性惡兩派學說。所以他們的政治理想，亦是極端相反。至於性無善無惡說，性有善有惡說，差等人性說都承認人性本質有善的成分，在教育理

論上主張教化；在政治理論上主張德治。在中國大多紹述孔子的學說，在西方亦多主張德治或民治。雖然有許多人的政治思想，無書可考，但我們亦不難推想。不過我們要問：古今中外學者對於人性論的見解，既然如此紛歧，究竟那一派學說的見解是正確的呢？我們仔細加以研究，可以得一個結論說：如說對的，各派都是對的；如說不對的，各派都是不對的。這幾句話看來似乎矛盾，但細加分析，實有充分的正確性。

爲什麼說對都是對的呢？我們若舉人性的一端來說，不能否認人性是善的，因爲世界的人類，有許多人的本性，的確生來就是良善的；同時也不能否認有許多人生來就是凶惡的。譬如羊舌食我初生之時，叔姬視之，及堂上，聞其啼聲而還曰：「其聲，豺狼之聲，野心無親，非是莫滅羊舌氏。」（註三一）後來羊舌食我殺身滅族，固不出叔姬所料。現在科學發達，在犯罪學上也承認性惡遺傳之說，可見有些人人生來本性就不良善。經過科學的證明，已成定論。由此推論：性無善無惡說，也可以成立；因爲有許多人生在好環境，就可以爲善；生在惡環境；就可以爲惡。至於性有善有惡說，是將性善和性惡兩派學說，合而爲一，似更比兩派各走極端的學說，較爲合理。最後孔子的差等人性說比較性有善有惡說，更爲進步，可以將上述各派學說冶爲一爐，而成一更爲完備的人性論。所以在上述各派的學說中，以孔子的人性論較爲進步。

爲什麼說不對都是不對的呢？我們若舉全體人類的性質來說，上述各派學說，都不能說明人性的真象。第一個共同的缺點，因爲他們都將人性看着固定的，不能夠說而人類進化的現象。第二個缺點除了差等人性論以外，都將人性看作是一律的。第三個缺點，都是憑主觀的推想，而沒有科學

的根據。但這種種缺點，在科學未發明前，自難避免，不過在科學未發明前，我國古代研究人性的學說，就遠非西洋學說可比，亦可見我國古代學術的優點。

### 第三節 總理的人性進化論

上面將古今中外學者對於人性觀察的不同見解，作了一個簡單的分析，現在再看總理對於人性觀察是怎樣的見解？我們仔細研究總理遺教，知道總理對於人性的見解，有三個重要概念，第一人性是進化的；第二，人性是不平等的；第三，人性是可以用人力改進的。這三個重要概念，構成總理人性進化論的學說。總理的革命理論，大部份理論是建立在這個人性進化論的基礎上。現在我們進一步研究這三個重要概念，是怎樣成立和這三個重要概念與總理革命的理論的關係。

一、進化的人性觀 什麼是人性？人性就是人的本性 Human nature。所謂人性是有別於獸性。那麼，我們要問獸性是什麼呢？根據生物學家的研究和發現，人類是由高等動物進化而來；所以人類至今有一部份基本性質，是與其他動物所賦有的性質類似的，這一部份性質，心理學家名之曰本能 Instinct。我們可以說人類是由具有所謂本能的高等動物進化而來。總理說：「物種由微而顯，由簡而繁，本物競天擇之原則，經幾許優勝劣敗，生存淘汰，新陳代謝，千百萬年，而人類乃成。人類初出之時，亦與禽獸無異，再經幾許萬年之進化，而始長成人性。而人類之進化，於是乎起源。」（註三）由此可見人類初由動物進化爲人類，完全爲獸性，不知經過幾許萬年的進化，才長成人性。這一個時期的進化，既爲遲緩，而且祇有人性的進化，沒有人類的進化，直至人性發

生後，才開始人類的進化，所以人性進化是人類進化的根源。但所謂人性是怎樣進化而來呢？我們可以用社會學家的話來說明。庫勒（C. A. Cooley）說：

「現在再論原始人羣，我們以為人類天性，並不是單獨生存在個人中的東西，而是一個人羣天性（Group nature）或者社會之原始狀態，就是社會心理之比較簡單的普通情形。從一方面講，人類天性超過我們天生的本能——雖然本能加入天性——從另一方面講，人類天性是不及觀念和情操之更精緻的發展，這些觀念和情操就是做成制度的。人類天性在那些簡單的親密的人羣中，發展和表示出來，這些人羣在各社會中，在家庭集團中，在遊樂場中，在四週鄰里中，大抵是相似的。在這些團體間之重要相似性中，從經驗上我們可以找到人類心理中類似觀念和情操之基礎。在這些團體中，不論他在什麼地方，人類天性就成立了。人類天性，並不是人們生來就有的；祇有從交際人類方能得到牠，人們如孤立牠就消滅了」。（註三三）

庫勒所謂「人類天性超過我們天生的本能」，這就是人性發生和發展的具體說明。但「本能加入天性」，在本能中具有獸性，亦是不可否定的事實。桑達克（Edward Lee Thorndike）在人的原性（The Original nature of man）一書中說明這種現象。他說：

「以吾人觀之，人類本性，『遠在理性與道德之背後』，實發源於獸性動力之交互作用，發展成爲一種機關，以維持人之存活。本性有幾部份，常常反抗人類獲得理智後所協要之高等生活。但本性自獸性動力，逐漸進至理性與道德，而在每一社會環境內，有若干神經單位之生活，在於愛護兒童，公平待人，探求真理，與作他人所恭維之各種活動。批評本性之理智，仍

爲本性自身之產物。本性選擇其較優之因素，以構成高等生活。人類受本性之強制，固有離兩正道，或趨於下流，但本性自家之優點，可以盡預防其救治之能事，人類所達到之快樂，威力與尊嚴，均可歸功於本性。」（註三四）

人性是不平等的

二、不平等的人性觀 人性既由獸性進化而來，人性的起源，雖然是獸性，但由獸性長成人性，已具有人類的特質，這個特質就是在人性中包含有智能，理性和理想的根苗。這個人性的根苗，誠如庫勒所說，是由「那些簡單的親密的人羣中，發展和表示出來」。換言之，人性是由人羣接觸中生長發展的；人性的進化是由於人羣的進化的。但「人類初由動物進化爲人類，完全爲獸性，不知經過幾許萬年的進化，才長成人性」。在這個長時期的演進中，所有人性的根苗，在發生時，或先或後，在發展時，或多或少，既不一致，在進化時，或發展的很快，或發展的很慢，從理智方面去觀察人性的發展，都是極不相同的。這種差等的表現，不僅是經過後天環境的差異，使各人聰明才力造就的不同，在程度上顯出明顯的曲綫，就是從遺傳上研究人類的天賦，更表現人性的不同。洛斯(E. A. Ross)說：「人類的天賦，沒有兩人是相同的，就遺傳性而論，人類的不同和特性，應該比我們所看見的更爲顯著。交互的聯成一線的力量(Aligning Power) 打倒性情和經驗的分歧。」（註三五） 總理的「不平等人性觀，就是根據人類天賦之不同，而認爲人類也與萬物一樣，生來就不相同，「天生人類本來也是不平等的。」（註三六）

三、改進的人性觀 人性既係由進化的過程中，生長發展而形成的，可見人性並不是固定不變的。由於先天稟賦的不同，人性有聖賢才智平庸愚劣的區別，再加後天造就的不同，人類有先知先



人性是  
可以改  
進的

覺，後知後覺，不知不覺的差等。這些先天與後天的差異，人力雖然不能夠使之絕對平等，但人性是可以改化的，並不是人力所不能促進的。人性的形成，並不是人力不能左右的。社會學家認為「人性是最可改變的東西……普通大類的行為，是一種『固定的混合物』，所以把牠的構成要點改變了，則行為本身亦會發生變化。」（註三七）而且近代優生學的發明，在科學上開闢改造人種的途徑，雖納方法尚有待於研究，但我們知道人類天賦的差異，並不是無法可資補救。再由後天的補救來研究其實施，教育家根據人性來實施教育，亦是企圖利用教育改變人性。「人類本性，或稱原有稟賦（Native endowment），包含種種未學習傾向；所謂未學習傾向，即個人類以開始一生事業而不依賴社會或天然環境之謂也。其後此之行動與生活，皆由此一原有稟賦與社會環境及地理環境之相互作用所鑄成。因此，必須確定人類未學習傾向之準確性質，以便決定其是否可以為教育政策與社會政策之嚮導，並聯帶決定其是否可由教育與社會努力予以改變，及改變至如何程度」。（註三八）這是教育家建立教育理論的基點。假使這個大前提改變，人類本性是固定的，是不能改變的，那麼，教育能否影響人生，實成爲疑問。總理發明平等的精義，認為人類天賦不平等，而人心必欲使之平等，就是認定人性是可以改化的，所以，總理的革命思想，極重視教育與道德思想。

#### 第四節 由人性進化論出發的革命理論

上述三個基本觀念，是總理人性論的正礎。總理的哲學思想與革命理論，大部份是建立在人性論的基礎上，我們現在根據上述三個基本觀念，申論總理思想學說發展的程途。

(一)人性進化與社會進步——人類自長成人性後，就發生爲獸性所無之理智的根苗；人類有理智根苗的時候，就是人類進化發軔的時候。理智愈發達，人類的進化亦愈進步。換言之，就是人性愈發展，社會亦愈進步。由此我們可以推出一個定律，就是社會進化與人性進化成正比例。這個定律，在總理全部哲學思想與革命理論中，佔極重要的地位。總理雖然沒有明白告訴我們這個定律，但在總理的革命理論中，許多重要言論，都是運用這個定律，我們現在舉一個例子來證明。

總理說：

「近來科學中的進化學家說，人類是由極簡單的動物，變成複雜的動物，以至於猩猩，更進而成人。由動物變到人類，至今還不甚久。所以人的本源，便是動物，所賦的天性，便有多少動物性質。換一句話說，就是人本來是獸，所以帶有多少獸性，人性很少。我們要人類進步，是在造就高尚人格，要人類有高尚人格，就在減少獸性，增多人性。沒有獸性，自然不至於作惡；完全是人性，自然道德高尚。道德既高尚，所做的事情，當然是向軌道而行，日日求進步，所謂人爲萬物之靈。科學和宗教衝突之點，就在所見人類來源之不同，由這一點所見之不同；便生出科學與宗教之爭，至今還沒有止境。人類的知識，是天天進步的，今日人類的知識，和古時大不相同，今日人類的知識，多是科學的知識，古時人類的知識，多是宗教的感覺。科學的知識，不服從迷信，對於一件事，須用觀察和實驗的方法，過細去研究。研究屢次不錯，始認定爲知識。宗教的感覺，專是服從古人的經傳，古人所說的話，不管他是對不對，總是服從，所以說是迷信。就宗教和科學比較起來，科學自然較優，譬如現在我們用眼光看遠方之

## 由人性到神性

物，多用千里鏡幫助，看得清楚。千里鏡是近代科學發明的，古時沒有科學，所以沒有千里鏡。看遠方之物，當然不及現在看的清楚，這就是宗教不及科學。因為這樣的原故，現在宗教知道專迷信古人經傳之不方便的地方很多，便主張更改舊約的，推廣約中的文字範圍，以補古人所說之不足。至於宗教的優點，是講到人同神的關係，或同天的關係。古人所謂「天人一體」，依進化的道理推測起來，人由動物進化而成，既成人形，當從人形更進化而入神聖。是故欲造成人格，必當消滅獸性，發揮神性，那麼才算人類進步到了極點」。(註三九)

我們仔細研究上面遺教，最扼要的幾句話，就是「我們要人類進步，在造就高尚人格；要人類有高尙人格，就在減少獸性，增多人性。沒有獸性，自然不至作惡。完全是人類，自然道德高尚，當然向軌道而行，日日有進步。」這就認定人性進化與社會進步有聯繫的關係。總理這種社會進步觀，並不是宗教家空談道德的社會進步觀，宗教家僅知道德是社會進步的象徵，而高調道德的價值，但他們不知道怎樣去提高人性，促進道德。總理認為要提高人性，促進人羣進化，首先尙要解決人類生活問題，所以總理的社會進步觀與宗教家的社會進步觀，有極大的區別。在這段遺教裏僅說明人性進化與社會進步聯繫的關係，未及其他，這是我們應加注意的。人性進化爲社會進步的主要條件，是眞確不移的理論。心理學家包爾溫 (James Mark Baldwin) 論社會進化說：「就其全體觀之，此進程即吾人之所謂社會進步，此即社會組織之尋常繼續發展，與個人之個性進步同時并進。其發展之方向，趨於個人之自覺，其狀態爲自悟之逐步提高，其理想標準，爲個人之社會我，此即社會賴以生存之集體與個別原素之同時發展。」(註四〇) 這種見解，在包爾溫前有許多思

## 包爾溫的學說

思想家，亦會明顯的提示，如十八世紀法國著名思想家塔哥（Anne Robert Jacques Turgot 1727—1781）亦認「所謂人類的進步，是當作全體的人性的漸漸的進化及向上，知識的開發，感情的發達與純化，日常生活的改善，一言以蔽之，是在一切階級裏真理、道德、自由、享樂的一般化。」（註四一）塔哥把人看做進步的主因，同時又認知識是進步發展的指導的原理，總理亦有相同的見解。（註四二）但知識的發達與道德的進步，不一定完全一致，所以總理認為社會進步，不僅由於知識的發達，而道德的進步，更為重要，這比塔哥僅重視知識的見解，要高出一籌。

再由人性進化的程序而論，人類初由獸類進化而來，原是性惡，人性長成後，才有性善的成份，直至今日人性雖經過長時期的進化，尚保留多少獸性，就一般人類的性質而論，是善惡混合的人性。正如班茲（Harr. Timar Barne）所說：「吾人必須承認在文化出現以前有一長遠之野蠻時期，為人類生存中最大之部份，並遺留一印象於吾人精神活動與態度之上，迄今猶未消滅。」（註四三）將來道德進步，獸性完全消除，達到純粹人性時期，再由純粹人性時期，進化到總理所謂神性時期，這是人類進化的預示階段。所謂神性，我們不要誤會含有什麼神祕的性質，乃是至善的意義。大學說：「大學之道，在明明德，在新民，在止於至善。」（註四四）這個至善，可作神性的適當解釋。換言之，人性進化到至善的最高程度，已到神聖的境界，所以名為神性。人類由善惡混人性的現階級，進化到止於至善的未來神性階段，在現在雖然是一個理想，但我們觀察過去的人類，能夠從全無人性的獸性裏長成人性；難道將來不能由現在的人性，再逐漸進化到至善的神性麼？根據過去，推測將來，人類一定能夠達到這個理想的境界。這種推想不僅是合理的推想，而且

什麼是  
人性

是人類進化應有的目標。

社會進化既與人性進化爲正比例的發展，人性進化大略可分人性發生，人性，神性三個階段，所以社會進化，大略亦有三個階段。總理觀察歷史的進展，以人類進化，有三個時期，這三個時期，與孔德所說神學時期，形而上時期，實證時期的意義，亦正相同。總理說：

「夫以今人之眼光，以考世界人類之進化，當分三個時期：第一、由草昧進文明，爲不知而行之時期。第二、由文明再進文明，爲行而後知之時期。第三、自科學發明而後，爲知而後行之時期。歐美幸而無知易行難之說，爲其文明之靈靈，故能由草昧而進文明，由文明而進於科學。其近代之進化也，不知固行之，而知之更樂行之，此其進行不息，所以得有今日突飛之進步。當元代時，有意大利人馬哥波羅者，曾游仕中國，致仕後回國，著述中國當時社會之文明，工商之發達，藝術之進步，歐人見之尚驚爲奇絕，以爲世界未必有如此文明進化之國也。是猶中國人十於三十年前見張德蘇之四述奇書，所誌歐洲文明景象，而以爲荒唐無稽者，同一例也。是知歐洲六百年前之文物，尚不及中國當時遠甚，而彼近一二百年來之進步，其突飛速率，有非我夢想所能及也。日本自維新以後五十年來，其社會之文明，學術之發達，工商之進步，不獨超過於彼數千年前之進化，且較之歐洲爲尤速。此皆科學爲之也。自然科學發明之後，人類乃始能有具以求其知，故始能進於知而後行之第三時期之進化也。」（註四五）

二、人性不平等與人類三系 因爲人性不是固定不移，而是逐漸進化的，人性進化的程度不同，所以人類的本性和資質，亦各不相同。孔子因有三等人性的學說。總理亦認人類因聰明才力不

同，可分爲三系：

### 人類的 三系

「我對於人類的分別，是何所根據呢？就是根據於各人天賦的聰明才力。照我的分別，應該有三種人：第一種人叫做先知先覺；這種人有絕頂的聰明，凡見一件事，便能夠想出許多道理，聽一句話，便能夠做出許多事業，有了這種才力的人，才是先知先覺。由於這種先知先覺的人，預先想出了許多辦法，做了許多事業，世界才有進步，人類才有文明。所以先知先覺的人，是世界上的創造者，是人類中的發明家。第二種人叫做後知後覺；這種人的聰明才力，比較第一種人是次一等的，自己不能夠創造發明，祇能夠跟隨摹倣，第一種已經做出來了的事，他便可以學到。第三種人叫做不知不覺；這種人的聰明才力是更次的，凡事雖有人指教他，他也不能知，祇能去行。照現在政治運動言詞說：第一種人是發明家，第二種人是宣傳家，第三種人是實行家。天下事業的進步，都是靠實行，所以世界上進步的責任，都在第三種人身上。譬如建築一間大洋樓，不是一種尋常人能夠造成的，先要一個工程師，把想做的洋樓關於各種工程材料，都要通盤計算。等到通盤計算好了，便繪一個很詳細的圖，再把那個圖樣交給工頭去看，工頭把圖看清楚，才叫人搬運材料，照那個圖樣去做。做洋樓的工人，都是不能夠看圖樣的，祇有照工頭的吩咐，聽工頭的指揮，或者是某處放一塊瓦，某處加一片瓦，做那種最簡單的事。工頭又是不能夠通盤計算去繪圖的，祇有照工程師所繪的圖，吩咐工人去砌瓦蓋瓦，所以繪圖的工程師，是先知先覺；看圖的工頭，是後知後覺；砌瓦蓋瓦工人，是不知不覺。現在各城市的洋樓，都是靠工人，工頭，和工程師三種人共同做出來的。就是世界上的大

### 三種人 的合作

先天稟賦與後天造就

事，也都是全靠那三種人來做成的，但是其中大部份的人，都是實行家，都是不知不覺。次少數的人，便是後知後覺。最少數的人，才是先知先覺。世界上如果沒有先知先覺，便沒有發起人。如果沒有後知後覺，便沒有贊成人。如果沒有不知不覺，便沒有實行人，世界上的事業都是先要發起人，然後又要許多贊成人，再然後又要許多實行者，才能夠做成功。所以世界上的進步，都是靠這三種人，無論缺少了那一種人，都是不可能的。」（註四六）

孔子將人類性質分爲上中下三等，柏拉圖將人類資質分爲金質，銅質，鐵質三種，總理將人類分爲先知先覺，後知後覺，不知不覺三系，都是認爲人類，可分爲上中下三等，這個見解是相同的。在理論上，柏拉圖有一部份的理論，可與總理的理論互相發明。人類聰明才力造就的不同，一由於先天的稟賦，一由於後天的造就，就人類的性質說，上智與下愚，固然不移；就人類的資質說，天才與庸愚誠有很大的區別。但就社會功能說：聰明的人對於社會固然有用，而愚拙的人對於社會亦有大功用，所謂智者用心，愚者用力，各有功能。總理認爲發明家，宣傳家與實行家，無論缺少那一部份人，社會就缺少那一部份重要的功能，這與柏拉圖認爲「天賦不同，以及各種職業的特殊性，應該將它合攏來。互相拮注着。」是同一的見解，但柏拉圖認爲人類資質既有三等的差異，主張分統治者，兵士與工匠三個階級，這與總理主張對於三種人不能異眼相看，而當以人爲的不等，彌補天賦的不平等，又不相同。

總理以先知先覺爲發明家，後知後覺爲宣傳家，不知不覺爲實行家，極少數發明家的創造，經極少數宣傳家的鼓吹，然後才能使大多數實行家去實行，社會事業，在這三種人合作的條件下，才

收到互助的功效，表現互助的功能。魯濱孫說：「人類的心是經過數十萬年的漸次發展和勤力累積而成的。最初人類是立於文化的零點上，一事一物均須自己發見；並且做這種工作的祇是很少數有異常好動性與冒險性的人。社會上的一般羣衆，除經傳善與維護的媒介責任外，於智力的增加上毫無功績可言。創造的努力，祇限於很少數的人，但大多數的人總會無思慮地用那些有特別才具的人的比較顯著的成就，……圍繞着我們的日常應用品和奢侈品，我們大都一樣也不能發明，也不能了解，也不能仿製。我們很少人能製造一個電燈，或作一篇好小說，或繪一幅圖畫以描寫他。」（註四七）人類創造的智力，誠然是如此，但極少數人的創造發明，亦惟有在一般羣衆的傳播與實行中，始能顯示或擴大牠的功能，「所以世界上的進步，都是靠這三種人，無論缺少那一種人都是不可能的。」人類這種聰明才力的差異，更因近代心理學上心理測驗與智能測驗方法的進步而益顯著，班茲說：

「心理學技術，曾以新生命與生氣給予亞里斯多德之舊學說，『有生而統治者，有生而勞役者』，由心理測驗得來之結果，證明人類能力之分配，完全合于描寫自然之普通曲線，無論在任何國家，其人民之大多數，屬於凡庸之階級，優秀份子，寥寥無幾人也，此一事實，非常重要足以改變將來之政治理論與實際。」（註四八）

我們研究班茲一段的精義，就知道 總理在民權主義裏所發明的權能區分學說（註四九）決不是偶然的發明，正如班茲所說是根據人類聰明才力之不同，改變過去民權實施的理論與方法，而開闢現代國家實施民權政治的新途徑，所以 總理這個發明，在近代民主政治學說上，能夠成爲一個極重要的新理論。正如戴季陶先生所說：「權能區分，確是孫先生的創見，爲現代政治學上一個大發



明·一（註五〇）

三、人性改造與道德教育 人類進化誠由於人類智識的進步，由不知而行進爲行而後知，再由行而後知進爲知而後行，但智識進步必須輔以道德的進步，而人類文明始有真正的進步，故智識進步爲人類進步的根源，道德進步爲社會進步的徵。人類之有智識與道德的等差，固然由於先天，「據近世生物學者遺傳學者研究證驗之結果，已公認『人類天賦的不平等』，係根據於先天的遺傳，環境的力量和教育的力量雖大，實遠不及遺傳之重要，是以有同一教育之下，人類依然有智愚優劣，或同一環境之下，人類依然有弱壽夭。」（註五一）但我們從優生學上研究遺傳的起源，新爾遺傳本質的造成，大部份仍由於後天人爲的力量。誠如桑達克所說：

「人類之原有傾向，固不能認爲正確，在過去如此，現今亦如此，在將來或亦如此。假如祇有天然傾向，則人類欲望中最好之欲望，將難于感覺，而能滿足之欲望則尤爲寥寥，本性所代表之粗劣的互相衝突的危險欲望，亦難于滿足。本性所獲得之成績，適如國家所得之成績，即國家以殺戮或監禁或改良（感化）其人民之方法，以維持秩序。其進步不由放任（*laissez faire*）而惟改變其環境；並於每一代重新改變之。人類之所以成爲今日之文明人，理性人，人道人，固其在過去已將事物變成更圓滿之形狀，已將其本性之部份，變成更圓滿之性質。因此，人類恆永遠改變其本身，以適合於自己。就其自家之眼光觀之，其本性殊不正確。本性中有事，殊屬常佳妙，即改良本性之權力也。此種權力，即學習或改良之權力，即「效力定律」（*The Law of Effect*）所代表之能力，是爲世界上之重要理性原則。」（註五二）

第三章 三民主義之理論的基礎

教養的  
重要

桑達克以爲「人類恆永遠改變其本身，以適合於自己」這是由於本性中含有一種學習或改良底異常佳妙的權力，而這種權力是重要理性原則，因此斷定人類進步，不是由於盲目的放任主義演進的結果，社會國家之重視教育，可以說就是建立在這個強固的理論上，但教與養是兩個不可分離的要素，所以在總理的革命理論與革命方法上，教養佔極重要的地位。總理最早的政治思想，見於上李鴻章書中，書中歷陳四事，第一件事就是「人盡其才」。所謂「人盡其才」的第一件事，就是教養有道。總理說：

「夫人不能生而知，必待學而後知，人不能皆好學，必待教而後學。故作之君，作之師，所以教養之也。自古教養之道，莫備於中，惜日久廢弛，庠序亦僅存其名而已，泰西諸邦崛起於近世，深得三代之遺風，庠序學校遍佈國中，人無貴賤皆奮於學。凡天地萬物之理，人生日用之事，皆列于學之中，使通國之人童而習之，各就性質之所近而肆力焉。又各設有專師，津津啓導，雖理至幽微，事至奧妙，皆能有法以曉喻之，有器以窺測之。其所學由淺而深，自簡及繁，故人之靈明日廓，智慧日積也。質有愚智，非學無以別其才；才習全偏，非學無以成其用，有學校以陶冶之，則智者進焉，愚者止焉，偏才者專焉，全才者善焉，蓋賢才之生，或千百里而見一，或千萬人面有一，若非隨人而施教之，則賢才亦以無學而自廢，以至於湮沒而不彰，泰西人材之衆多者，有此教養之道也。」（註五三）

是改進人性的根本方法。而改進人性又爲改進社會的重要條件。所以總理自倡導革命後，在革命

## 新時代 教育的 目的

政策中每以注重教育提高國民道德爲前提。總理的道德思想是民生哲學的道德思想。民生哲學的道德思想，是一人人以服務爲目的。服務是爲公不爲私，爲公衆的利益，不爲個人的利益。這是新時代教育與舊時代教育根本不同之點。總理說：

「專制時代，一般學子求學之心思，皆以利祿爲目的，及目的達到，由是用其智識，剝害民權，助桀爲虐，是學問反爲賊民賊國之根，此爲兄弟從前之所痛恨最切者。今國政改革，諸君求學之心思，亦宜更革。蓋共和之國，首重平權，弱肉強食，優勝劣敗之學說，是社學之毒，非共和國所宜用。我國四萬萬同胞，智愚不一，不能人人有參政之智能，才智者研究各種學問，有政治之能力，有政治之權勢，則當用其學問，爲平民謀福利，爲國家謀富強。諸君須知此後求學方法，乃期爲全國人民負責任，非爲一己攘利權，從此研究文明學問，鏟去野蠻學問，使我國之道德、日高一日，則我國之價值亦日高一日。」（註五四）

三民主義革命理論之重視教育，實爲其他主義所不及，對於一般教育並特重德育或服務教育，至於革命方略中總理手訂革命三時期的訓政理論，亦以教育理論爲根據。總理在孫文學說裏論訓政的需要說：

「今使有見幼童將入塾讀書者，而語其父兄曰：『此童子識字，不可使之入塾讀書也，』於理通乎？惟其不識字故須急於讀書也。況今世界人類，已達於進化童年之運，所以自由平等之思想日漸發達，所謂世界潮流不可復壓者也。故中國今日之當共和，猶幼童之當入塾讀書也。然入塾必要有良師益友以教之，而中國人民今日初進共和之治，亦當有先知先覺之革命政府

## 訓政理 論的根 據

以教之。此訓政之時期，所以爲專制入共和之過渡所必要也，非此則必流於亂也。……而中國四萬萬之人民，由遠祖初生以來，素爲專制君主之奴隸，向來多有不識爲主人，不敢爲主人者，而今皆當爲主人矣。其忽而躋於此地位者，誰爲爲之？孰令致之？是革命成功而破壞專制之結果也，此爲我國有史以來所未有之變局，吾民破天荒之創舉也。是故民國之主人者，實等於初生之嬰兒耳，革命黨者，卽產此嬰兒之母也。既產之矣，則當保護之。教育之，方盡革命之責也。此革命方略之所以有訓政時期者，爲保養教育此主人，成年而後還之政也。」（註五五）

根據上述三點，我們知道 總理許多重要革命理論，都是從人性進化論裏面引伸出來，所以我們要研究 總理革命思想與理論的出發點及其發展，必須以研究 總理的人性進化論爲起點。

### 第五節 人性進化論的健全性與穩固性

由上面徵引各名家學說闡明 總理的學說的結果可以得到一個結論，總理的人性進化論，是最健全最穩固的理論。現分兩方面說明，一 總理的人性進化論，是與古今中外人性論的大成。古今中外思想家的哲學思想和政治理論，都與他對於人性的見解有關，有某種人性見解，才有某種哲學思想或政治理論。因爲他們對於人性都沒有透徹的認識，所以他們的哲學思想或政治理論都缺乏健全性。他們的缺點就在將人性看作固定的，而不知道是進化的。因此他們都只看到人性的一部份現象。自 總理的人性進化論成立，古今中外思想家人性論有許多不可解釋的地方，都可以得到

以總理  
學說信  
定各派  
的學說

解釋。如 總理認為人性是由獸性中生長出來，故人性的起源是性惡，荀子一派主張性惡，是僅看到人性的來源，而沒有看到人性的本質。孟子一派主張性善，是看到人性的本質，而沒有看到人性的來源。告子主張性無善無不善，世子主張性有善有惡，及楊雄主張人性善惡混，都只看到人性演進過程中一部份的現象，而不能說明人性的來源和本質。孔子主張三等人性說，雖然比較上述各派學說，較為兼顧，但論到人性的來源，僅說到性相近為止，亦不能說明人性的來源與本質的區別，以及人性進化的程序。至 總理的人性論成立，將上述各派「僅得其偏，未得其全」的人性學說，合一爐而冶之，成一個健全的系統理論，這是 總理革命學說的偉大處，亦是 總理學說的精密處。由這個偉大性與精密性，可以證明人性進化論的健全性。二、總理的人性進化論，是科學的人性進化論。研究一種學理，要斷定這個學理的真偽，就要研究這個學理是否有科學的根據， 總理人進進化論能夠超過前人的學說，而獨創一哲個學思想和政治理論的健全基礎，尙不僅在於 總理人性學說的完備，能將古今中外各家學說合一爐而冶之，同時更由於有科學的根據。

科學的  
證明

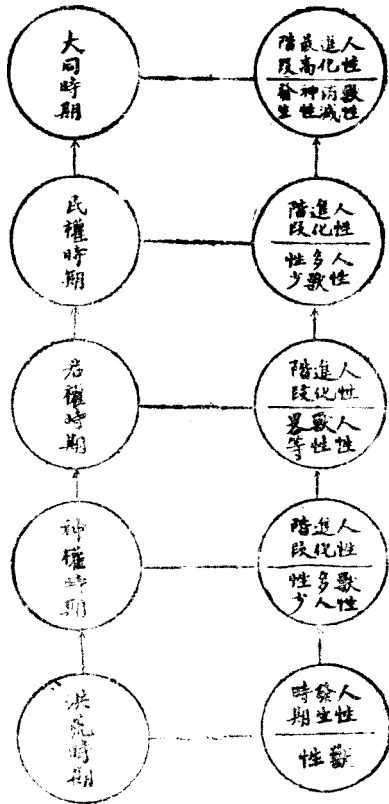
近代科學發達，各種科學都成為研究人性的基本科學。上面我們歷舉了生物學心理學優生學以及社會學各種科學來證明 總理人進進化論的理論，不僅沒有絲毫的矛盾，更可顯示出 總理所說的話，沒有一句話不是有科學根據，沒有一段理論，不是真確不移的理論。這個真確不移的理論就是因為有真實的科學做基礎，所以鞏固而不可動搖。

最後，我們必須知道了健全穩固的人性進化論，才有健全穩固的社會進化論，民生史觀。因為要明瞭人類一切歷史活動，必先了解人，然後才能認識由人或因人而發生的一切問題。同時

人性觀  
與歷史

要了解人，亦惟有先了解造成人類各種活動其最深厚的根源——人性，才能對社會一切問題的癥結，洞若觀火，而一一給牠們以適當的解決。因此，總體的革命理論，不以唯心爲出發點，不以唯物爲出發點，而以民生爲出發點；這就是因爲，總理從人從生去研究人，認定人是幾個的，不是支離破碎可以用唯心或唯物的眼光來分析，可以憑唯心或唯物的眼光來說察其歷史的活動的。民生史觀以民生爲觀察社會進化的出發點，就是以人爲出發點。所以人性進化論與社會進化論是根據一貫的認識，是一貫的理論。在總理全部學說中，很明顯的指示出人性進化與社會進化的程序，以及兩者連繫的關係。上面所說人性進化與社會的三個階段，是太略的劃分。總理在民權主義裏指示政治進化的程序，是由洪荒時期進至神權時期，由神權進至君權，由君權再進爲民權，這是敘述到現階段爲止。我們再根據其他遺教，在總理的理想中，尚有社會進化的未來階段，這個未來階段，就是大同世界，所以歸納總理對於社會進化的觀察，可分五個時期：（一）洪荒時期，（二）神權時期，（三）君權時期，（四）民權時期，（五）大同時期。這五個時期，與人性進化的發展程序，有密切的聯繫關係，現在用圖表解釋如下：

則察 變 化 進 會 社 與 化 進 性 人



註一 五來欣造 政治哲學 李毓田譯本（商務）二〇頁

註二 王充 論衡本性篇

註三 勃萊士 J. Bryce 現代民治政體 Modern Democracies 張樹慈等譯本（商務）一一頁

註四 Albert G. A. Balz, The Basis of social Theory P. XXXI

註五 農權主義 第四講（民國十三年）

註六 孟子 告子篇

註七 孟子 告子篇

註八 孟子 公孫丑篇

註九 孟子 盡心篇

註一〇 孟子 公孫丑篇

註二 五來欣造 政治哲學 李毓田譯本（商務）二六頁

註三 Emory S. Bogardus, A History of social Thought Pp. 192

註三 同上

註四 五來欣造 政治哲學 李毓田譯本（商務）三〇頁

註五 荀子性惡篇

註六 同上

註七 五來欣造 政治哲學 李毓田譯本（商務）二九頁

### 第三章 三民主義之理論的基礎



- 註六 鐵勒爾 霍布士 劉衡如譯本（中華）六八頁
- 註五 五來欣造 政治哲學 李毓田譯本（商務）二六頁
- 註四 孟子 告子篇
- 註三 同上
- 註三 同上
- 註三 王充 論衡本性篇
- 註二 同上
- 註二 楊雄 注言修身篇
- 註一 Emory S. Logarbus, A History of Social Thought Pp. 94
- 註七 參看五來欣造 政治哲學第五章國家本位之政治思想一章
- 註六 論語 公冶篇
- 註五 論語 陽貨篇
- 註四 王充 論衡本性篇
- 註三 左傳
- 註三 孫文學說 第四章（民國七年）
- 註二 H. Charles A. Coley, Sociol Organization Pp. 29--30
- 註一 Harry Elmes Barnes, The New History and social studies 黃六學譯 新史學與社

會科學（商務）一一〇頁

註五 Edward A. Rose, *social Psychology* P. 1.

註六 民權主義 第三講（民國十三年）

註七 Emory S. Bogertus, *A History of Social Thought* Pp. 511

註八 新史學與社會科學 董之學譯本（商務）一一五頁

註九 總理講演 國民要以人格救國（民國十二年）

註十 James mark Baldwin, *The Individual and society* Pp. 69 見董之學譯新史學與社會

科學（商務）一一一頁

註四 加田哲二 近世社會學成立史 劉叔琴譯本（開明）一二五頁

註三 參閱本章註四五引言

註五 新史學與社會科學 董之學譯本（商務）五六三頁

註六 大學

註七 孫文學說 知行總論（民國七年）

註八 民權主義 第五講（民國十三年）

註九 J. H. Robinson, *mind in the making* 宋桂煥譯 心理的改造（商務）四四頁

註十 新史學與社會科學 董之學譯本（商務）四七五頁

註十一 民權主義第五講（民國十三年）

第三章 三民主義之理論的基礎

六七

### 三 民主主義的體系與原理

六八

註五 戴季陶 孫文主義之哲學的基礎（民國十四年）

註六 陳長蘅 三民主義與人口政策（商務）二〇六頁

註七 新史學與社會科學 董之學譯本（商務）一二〇頁

註八 上李鴻章書（民國紀元前十八年）

註九 總理講演 民國教育家的任務

註十 孫文學說第六章（民國十三年）

## 第四章 三民主義之理論的基礎

### (二) 民生史觀

#### 第一節 導言

總理哲學思想和政治理論的第一個基礎，是人性進化論；第二個基礎，則是社會進化論，所以我們要明瞭 總理思想學說的根本出發點，僅僅明白 總理的人性進化論是不夠的，還要進一步研究總理的社會進化論。就兩者的關係來說：人性論又是社會進化論的基礎。一個思想家沒有確定的 人性觀，也就不能形成一個確定的 歷史觀。

歷史觀  
與人性  
觀的關  
係

為什麼人性觀是歷史觀的基礎呢？我們要知道人類是社會的動物，社會是人類求其同生共存所結合的有生命的集體，社會一切觀享都是人類活動所表現的現象；社會一切關係都是人類活動所構成的關係。沒有人類活動的現象，就沒有社會現象；沒有人類活動的關係，就沒有社會關係。社會關係既是人類關係，社會現象既是人類現象，所以研究社會問題，就不能不先研究構成社會要素的人類的本性。

社會問題是整個人類集團的共同活動所造成，與個人的單獨活動有別；社會現象是整個人類集團的共同現象，與個人的單獨現象有別；所以社會雖然為人類所結合，但社會有特殊的社會性。這

個特殊的社會性，雖然爲人性表現所形成，爲人性活動表現的現象的關係所構成，但與個別的人性，根本不同，因此我們要研究社會問題，要解決社會問題，除了了解人性外，還要了解社會的特殊性質。

社會性是什麼？我們怎樣研究社會性？我們要了解這兩個問題：第一。要從縱的方面研究，社會進化的原動力。第二、要從橫的方面研究結構的要素。「社會結構」與「社會原動力」又是相關的兩個問題。認清社會原動力與社會結構的本質，和二者的關係，才能夠了解社會特殊的性質，同時也才能夠明白社會進化的道理。一個社會革命家或一個政治思想家，要解決社會問題和政治問題，不能不以了解社會的特性和社會進化的法則爲先決條件。因爲社會思想或政治思想，是改造社會或改造政治的設計，不僅不能悖乎人性，同時亦不能違背科學的原則。所以一個偉大的社會思想家，不能對於人類社會沒有正確的認識。這種對於社會的正確認識，就是他的社會進化論或歷史觀。歷史哲學家佛林德(Robert Flint)說：「社會主義正是歷史思想的訓練，每種社會主義，差不多都有他自己的歷史哲學，政治思想與歷史理論，關係極密。往往不容易分明那個純粹是政治思想，那個純粹是歷史理論。」(註一)由此可見每一個社會思想家或政治思想家的社會政治思想與歷史思想的連繫性的密切。

民生史觀之爲三民主義的理論基礎，亦猶之唯物史觀之爲馬克斯主義的理論基礎一樣。不懂得唯物史觀，就不能真正明白馬克思主義的思想是怎樣形成的；不明瞭民生史觀，要明白總理革命思想的形成，亦是一件極困難的事。所以除了研究總理的人性觀以外，還要研究總理的歷史觀。

歷史觀  
的重要  
性

## 第二節 民生史觀思想發展的過程

民生史觀與民生哲學

總裁說：「總理是用民生史觀的眼光來研究社會進化的事實。」（註二）氏之命大的革命家要建立革命學說解決人類社會問題，必須先要將社會發展的事實研究清楚，然後氏之命決定採取什麼解決的途徑，所以有馬克思的唯物史觀，才有馬克思的革命學說，有總理的民生史觀，才有總理的革命學說。我們在研究民生史觀之前先要認清這一點。同時民生哲學是三民主義的哲學基礎，民生史觀是三民主義哲學的基礎。總裁說：「惟有以民生史觀為基礎的民生哲學，或以民生史觀為出發點的民生哲學……才能說明人生的全部與歷史的真實意義。」（註三）由此可知民生史觀與民生哲學的關係。換言之，假使我們不明民生史觀的真義，就不能真正認識三民主義革命理論體系的完整性與嚴密性。過去三民主義思想體系之所以未能闡明者，一由於民生哲學思想沒有完全研究明白，一由於民生史觀理論，沒有完全研究清楚的緣故。

總理民生史觀的思想與理論，大部份包含在民生主義講演裏。總理在民生主義講演裏發表他對社會進化的正確見解，同時批評馬克思唯物史觀的時候，曾引美國學者威廉氏的學說，來證明民生為社會進化的重心。總理說：

「美國有一位馬克思的信徒威廉氏，深究馬克思的主義，見得自己同門互相紛爭，一定是馬克思學說還有不充分的地方，所以他發表意見。說馬克思以物質為歷史的重心是不對的，社會問題才是歷史的重心，而社會問題中又以生存為重心。那才是合理。民生問題就是生存問題，

這位美國學者最近發明，適與吾黨主義若合符節。這種發明，就是民生為社會進化的重心，社會進化又為歷史的重心，歸結到歷史的重心是民生，不是物質。我們提倡民生主義二十多年，當初詳細研究，反覆思維，就是覺得用民生這兩箇字來包括社會問題，較之用社會或共產等名詞為適當，切實而且明瞭，故採用之，不圖歐戰發生之後，事理更明，學問更進，而馬克思宗徒亦有發明相同之點，此足見吾黨之提倡民生主義，正合夫進化之原理，非同時空學者之人云亦云也。」（註四）

民生史觀是總理的發明

有許多人讀了上面一段話，以為「總理所主張的民生史觀，是引用威廉氏的學說，這是一個很大的誤解。我們要知道民生史觀的學理，是總理所發明，不過總理研究各家學說，因為威廉氏對於馬克思唯物史觀，以及他對社會進化的見解，與總理相同，所以總理引證其說。實則在威廉氏學說發表之前，總理已早有民生史觀的思想，所以總理說：「我們提倡民生主義二十多年，當初詳細研究，反覆思維，就是覺得用民生這兩箇字來包括社會問題，較之用社會或共產等名詞為適當。」（註五）實則我們仔細研究，總理的學說，民生思想早已發生在二十多年前，我們研究總理民生史觀思想發生的過程，可分三個時期：（一）民生思想的發生，（二）民生思想的發展，（三）民生史觀的完成。

（一）民生思想的發生 「民生」是總理全部思想學說的中心。民生兩字在《應用》上有廣狹兩義：廣義的民生，是指「人類的生存」。狹義的民生，是指「經濟」。（詳見基礎一義）民生主義的民生，是狹義的民生。民生主義的發生，在倫敦避難後，但總理廣義的民生主義思想，在民主主義完成前，已見於總理最早的政論著作「上李鴻章書」中。

民生思想  
早見於  
李鴻章書

上李鴻章書是總理最早的著作。這篇書直至今日，尚為研究總理政治思想最重要的文獻。許多人研究總理遺教，認為在這篇書裏所講的，都是富國強兵的經略，這是從文學的外表觀察。我們若從思想的精神去研究，全篇思想的中心在於民生。從文字上說，所謂「生民之命脈」、「生民根本之務」，所謂「若不節省物力，亦無以固國本而裕民生也」，所謂「貨之為民生日用所不廢者重其稅，貨之為民生日用所必需者釋其稅」，與「所謂民生命脈之所關」，已具有廣義和狹義民生的思想。就全書的內容來說，所謂「人盡其才，地盡其利，物盡其用，貨暢其流」四大綱要，不僅為富國強兵的要務，亦實為人類生存的根本大道。上李鴻章書成於民國成立前十八年，三民主義的演講，在民國十三年，前後計算共三十年，所以我說總理民生思想的發生，在二十多年前。

(二) 民生思想的發展 三民主義的完成，與總理民生（廣義思想）發展有密切的關係，就三民主義發生的程序觀察，世界各國，都是先由民族主義，進到民權主義，再由民權主義，進到民生主義。總理首倡革命，僅抱民族主義與民權主義，到倫敦蒙難後才採取民生主義而成為三民主義。總理說：

「倫敦脫險後，則暫留歐洲，以實行考察其政治風俗，並結交其朝野，兩年之中，所見所聞，殊多心得，始知徒致國家富強，民權發展，如歐洲列強者，猶未能登斯民於極樂之鄉也，是以歐洲志士，尤有社會革命之運動也。予欲為一勞永逸之計，乃采取民生主義，以與民族民權主義，同時解決，此三民主義之主張所由完成也。」（註六）

其後又講：

第四章 三民主義之理論的基礎



「如果我們不把這三個問題同時解決，縱使將國富民強，不出數十年，一定要受歐美今日這樣相同的痛苦。本大總統觀察世界的大勢，默察本國的情形，以為實行民族革命民權革命，必須兼顧民生主義，才可以免將來的經濟革命，這便是防患於未然。」（註七）

總理為什麼要防患未然呢？我們要知道，總理默察社會進化，認為人類求生存所表現的大問題，不外民族，政治，經濟三大問題，這三個問題不能全部解決，僅解決一部份，決不能解決整個人類生存問題。總理在辛亥前七年說：

「予維歐美之進化，凡以三大主義：曰民族，曰民權，曰民生。羅馬之亡，民族主義興，而歐美各國以獨立。泊白帝其國，威行專制，在下者不堪其苦，則民權主義起。十八世紀之末，十九世紀之初，專制仆而立憲政體適焉。世界開化，人智益蒸，物質發舒，百年銳於千載，經濟問題，總政治問題之後，則民生主義，躍躍欲動，二十世紀不得不為民生主義之擅揚時代也。是三大主義，皆基本於民。遞嬗變易，而歐美人種胥治化焉。其他施維於小已大羣之間，而成為故說者，皆此三者之充滿發揮而旁及焉耳。」（註八）

因此，中國社會情形雖然沒有像歐美一樣，達到社會革命的時期，若不先專預防，將來難免在民族政治問題解決後，又發生經濟問題，因此不能不提倡民生主義，防患於未然。所以三民主義的完成，是總理民生思想發展的結果。同時亦是民生史觀思想的發軔。

（三）民生史觀的完成 民生史觀理論的完成，是與三民主義的講演同時完成。民生史觀的理論

觀的完  
成

總理革  
命學說  
與馬克  
思革命  
學說構  
成的不  
同

，可以說大部份包含在三民主義的講演內。這一點最值得我們注意和研究。我們知道 總理自開始倡導革命起，至民國十三年講演三民主義止，中間經三十餘年之久，在這三十餘年的當中，曾經發表許多重要著作：如倫敦被難記（一八九七年）同盟會革命方略（一九〇五年）錢幣革命（一九一三年）中華革命黨革命方略（一九一四年）民權初步（一九一七年）孫文學說（一九一八年）物質建設（一九二二年）中國革命史（一九二三年）這許多著作，都在三民主義講演稿之前完成，而最重要的革命主義——三民主義，却於一九二四年完成，反落在上述各項文獻之後，這是什麼原因呢？我們仔細研究，最大的原因，是因為 總理是先有事實，而後革命，先有革命的目標，而後有革命的理論。不像馬克思一樣，先造革命理論而後革命，沒有發生革命的事實，而用理論來製造事實；譬如沒有階級鬥爭的事態，而製造階級鬥爭。 總理發明三民主義，並不像馬克思一樣，從大英博物館書館故紙堆中，去找革命理論（註九）乃是從整個人類社會去找革命理論，大英博物館書館，是創造馬克思主義的圖書館，整個人類社會，是創造三民主義的圖書館。所以 總理對於其他著作，都是先時發表，惟獨對於最重要的三民主義，在 總理晚年才作系統的講演，尚不能說是完成。（民生主義講演未完）因為三民主義是指導革命的根本理論，必須認識社會進化的法則，觀察世界的大勢，默察本國的情形，參考古今中外各家革命的學說，用事實證明學理，不惜精益求精，才能為救國救人類，定下一個永遠不可磨滅的指導原則。因此 總理必待思想與理論完全成熟後，才肯發表。所以三民主義的完成，在於最後，同時亦可證明三民主義的完成，就是民生史觀思想的成熟時期。

### 第三節 民生史觀原文

要研究民生史觀，應以 總理的社會進化理論爲根據，民生史觀的社會進化論，大部份固然見於民生主義講演中，但尚有一部份見於民族主義民權主義與其他遺教中，所以我們要研究民生史觀，必須貫通 總理全部遺教，才能得到完整的理論。過去研究民生史觀者，大多專注意民生主義中大部份主要的理論，而忽略其他，所以民生史觀的要義，雖然是顯而易見，但民生史觀嚴密完整的理論，至今猶付闕如。現在我們要根據全部遺教來研究民生史觀，並將遺教中有關於民生史觀的原文，摘錄於左：

#### (一) 民生主義中社會進化的理論

「近來美國有一位馬克思的信徒威廉氏，深究馬克思的主義，見得自己同門互相紛爭，一定是馬克思學說還有不充分的地方，所以他發表意見，說馬克思以物質爲歷史的重心，是不對的。社會問題，才是歷史的重心，而社會問題中，又以生存爲重心，那才是合理。民生問題，就是生存問題。這位美國學者最近發明，適與吾黨主義，若合符節，這種發明，就是民生爲社會進化的重心。社會進化，又爲歷史的重心，歸結到歷史的重心是民生，不是物質。我們提倡民生主義二十多年，當初詳細研究，反覆思維，就是覺得用民生這兩個字來包括社會問題，較之用社會或共產等名詞適當，切實而且明瞭，故採用之，不圖歐戰發生之後，事理更明，學問更進，而馬克思宗徒亦有發明相同之點，此足見吾黨之提倡民生主義，正合夫進化之原理，

不同時髦學者之人云亦云也。」（註十）

「照這位美國學者主張，他說古今人類的努力，都是求解決自己的生存問題，人類求解決生存問題，才是社會進化的定律，才是歷史的重心。馬克思的唯物主義，沒有發明社會進化的定律，不是歷史的重心」，（註十一）

「照馬克思的觀察，階級戰爭，不是實業革命之後所有的，凡是過去的歷史都是階級戰爭。古時有主人和奴隸的戰爭，有地主和農奴的戰爭，有貴族和平民的戰爭，簡而言之，有種種壓迫者和被壓迫者的戰爭，到了社會革命完全成功，這兩箇互相戰爭的階級，才可以一齊消滅。由此便可知馬克思定要有階級戰爭，社會才有進化，階級戰爭，是社會進化的原動力。這是以階級戰爭爲因，而社會進化爲果。我們要知道這種因果的道理，是不是社會進化的定律？便考察近來社會進化的事實。」（註十二）

「社會所有進化，是由於社會上大多數的經濟利益相調和，不是由於社會上大多數的經濟利益相衝突。社會上大多數的經濟利益相調和，就是爲大多數該利益。大多數有利益，社會才有進步。社會上大多數的經濟利益之所以要調和的原因，就是因爲要解決人類的生存問題。古今一切人類之所以要努力，就是因爲要求生存，人類因爲要有不間斷的生存，所以社會才有不停止的進化，所以進化的定律，是人類求生存。人類求生存，才是社會進化的原因，階級戰爭，不是社會進化的原因。階級戰爭，是社會當進化的時候，所發生的一種病症。這種病症的原因，是人類不能生存，因爲人類不能生存，所以這種病症的結果便起戰爭。馬克思研究社會問

類所有的心得，祇見詞社會進化的毛病，沒有見到社會進化的原理，所以馬克思祇可說是一個社會病理家，不能說是一箇社會生理家。」（十三）

「所以馬克思研究社會問題：祇求得社會上一部份的毛病，沒有發明社會進化的定律。這位美國學者所發明的人類求生存，才是社會進化的定律，才是歷史的重心。人類求生存是甚麼問題呢？就是民生問題。所以民生問題，才可說是社會進化的原動力。我們能夠明白社會進化的原動力，再來解決社會問題，那才容易。」（註十四）

「民生就是政治的中心，就是經濟的中心，和種種歷史活動的中心，好像天空以內的重心一樣。從前的社會主義，錯認物質是歷史的中心，所以有了種種紛亂，這好像從前的天文學，錯認地球是宇宙的中心，所以計算歷數，每三年便有一箇月的大差，後來改正太陽是宇宙的中心，每三年後的歷數，才祇有一日之差一樣。我們現在要解除社會問題中的紛亂，便要改正這種錯誤，再不可說物質問題，是歷史的中心，要把歷史上的政治和社會經濟種種中心，都歸之於民生問題，以民生為社會歷史的中心。先把中心的民生的問題研究清楚了，然後對於社會問題，才有解決的辦法。」（註十五）

（二）民權主義裏社會進化的理論

「權的作用。簡單的說：就是要求維持人類的生存。人類要能夠生存，就須有兩件最大的事，第一件是保，第二件是養。保和養兩件大事，是人類天天要做的。「保」，就是自衛，無論是一個人，或團體，或國家，要有自衛的能力，才能夠生存。「養」，就是覓食。這自衛和覓食，

政治的  
意義

天然力  
與人爲  
力

便這人類維持生存的兩件大事，但是人類要維持生存，他項動物也要維持生存，人類要自衛，他項動物也要自衛，人類要覓食，他項動物也要覓食，所以人類的保養，和動物的保養衝突，便發生競爭。人類要在競爭中求生存，便要奮鬥，所以奮鬥這一件事，是自有人類以來天天不息的，由此便知權是人類用來奮鬥的。人類由初生以至於現在，天天都是在奮鬥之中。」（註六）

「政治兩字的意義，淺而言之：『政』，就是衆人的事。『治』，就是管理，管理衆人的事，便是政治，有管理衆人之事的力量，便是政權。今以人民管理政事，便叫做民權。」（註十七）

（三）族民主義裏社會進化的理論

一如就天然淘汰力說：我們民族，或者可以生存，但是世界中的進化力，不止一種天然力，是天然力和人爲力湊合而成。人爲的力量，可以巧奪天工，所謂「人爭勝天」。這種人爲的力量，最大的有兩種：一種是政治力，一種是經濟力，這兩種力關係於民族興亡，比較天然力還要大。」（註十八）

#### 第四節 民生史觀的要義

根據上列三民主義中有關社會進化的理論，加以綜合的研究可以歸納六個要點。

第一要  
義

一、民生是社會進化的重心 社會問題爲歷史問題重心 人類生存爲社會問題重心，所以社會進化的重心是人類生存；民生問題就是生存問題，所以歷史的重心是民生。

第二要  
義

二、保和養是人類生存的基本條件，保是自衛。人類生存因須自衛，乃有團結。團結始於家族

#### 第四章 三民主義之理論的基礎

義

，其後由血統的繁殖，由同血統，同生活，同語言，同宗教，同風俗習慣的結合而擴大為民族的組織。民族的演進由於天然的演進，故為天然力。養是覓食，人類求生存，先由個人的覓食，而進為團體的覓食，由原始的獵食，而進為創造的種植，由狩獵畜牧進為農業，由種植進為工業的製造，乃發展至現代的經濟組織。故由進而逐漸進化至現代的經濟力。

義 第三要

三、政治係因管理保養兩件大事而發生，人羣愈進步，保養兩件大事，亦愈複雜。因有分工合作，乃不能不有管理，於是政治就因人類生存的需要而產生。所以政是衆人之事，管是管理，管理衆人的事便是政治。政治是後起的事。

義 第四要

四、民族經濟政治是社會的三種進化力，政治雖為後起，但在人類生存上，與民族，經濟有同等的重要性。因為政治是管理「保養」，管理不好，保養兩件大事也是辦不好，所以要求社會進化，必須同時注重民族，經濟，政治，三種進化力的培養。要求人類生存，必須注重民族，經濟，政治，三種力量的同等生存與同等發展。

義 第五要

五、社會進化由於人類協力，社會進化不由於階級鬥爭，階級鬥爭是人類生存的病態。要求社會進化，必須發展民族，經濟，政治，三種進化力。這三種進化力的發展，由於人類共同協力，所以社會進化，由於社會協力。

義 第六要

(六) 社會進化由於社會利益調和，社會進化由於協力，協力は集合人類的力量向一個進化的方向推進，鬥爭是分散人力，消耗人力，有互相調和的利益，才有共同的協力；同時亦惟有共同的協力，才能達到協調的利益，所以社會進化，由於利益調和。

上述六條要義，是民生史觀的基本理論。但僅明白這六條要義，尚不足明瞭民生史觀的精髓。要明瞭民生史觀的精髓，我們必須研究民生史觀的社會結構論。

## 第五節 馬克思的社會進化論

我們要研究社會是怎樣的改變，或怎樣的進化，不能不先研究社會是怎樣的結構。社會的結構，雖然不像具有形態的實物，那樣的表顯清楚與單純，但人類所構成的複雜關係和現象，並不是沒有體系的，沒有條理的。所以社會關係和現象，是可以分析的。不過研究社會學或社會問題的人，因為他們的根本出發點不同，對於社會的分析與觀察亦不同，所以在社會學上有許多不同的社會結構論。

### 社會結構

前所應承研究社會學的學者，對於社會結構，雖然有多種的看法，但一般可分為一元學說與多元學說二類。主張一元學說的，認為社會結構建立在一個基礎上，主張多元學說的，認為社會結構建立在一個以上的基礎上。如美國社會學者吉廷史(G. H. Giddings)就是主張多元學說的。吉廷史將「公」與「私」當作社會結構的兩種基礎，認為文明之表現，很明顯的看出公私結合的兩種基礎。文明社會有四種主要的二元的結合：政治的，治安的，經濟的和文化的。政治結合，有公家政治，同時有私人的政黨。治安方面，有公家組織的警察，法庭，和監獄，同時有私人組織的調解團體。經濟方面，公的有政府管理的鐵路，郵局，郵政，航業和幣制等等，同時有私人的工業，合股企業，大公司。至於文化方面，有國家辦理的大學，同時也有私人辦理的大學，有國立的教會，同時也有



私人組織的教會，有國家辦理的慈善事業，同時也有私人辦理的慈善事業。（註十九）這種社會結構的二元論，我們若加研究，他的觀察，實在是很表面和很淺薄，不足以說明社會結構的真像，所以不足為吾人所重視。

### 比較研究的優點

我們要研究民生史觀的社會結構論，最好的方法，是以研究唯物史觀的社會結構論為研究的起點。以研究唯物史觀為起點，可以幫助我們得到三種利益：（一）因為馬克思主義者認為唯物史觀是科學的進化論，是馬克思主義理論的基礎，我們要認識馬克思主義的現象，不可不研究唯物史觀。（二）民生史觀與唯物史觀是兩個不同的社會進化論，我們要明白為什麼三民主義的革命哲學和理論與共產主義的革命哲學和理論根本不同，也不可不懂理論基礎上去找。（三）研究一種學理，若不拿這種學理與其他同類的學理互相比較，決不能觀察出這學理的優點。俗語說：「真金不怕火燒，真貨不怕比較。」我們要知道共產主義理論的所以站不住，就因為他理論的基礎——唯物史觀的社會進化論站不住，三民主義革命理論的站得住，就是因為民生史觀的社會進化論站得住。

### 唯物史觀的理論與公式

馬克思唯物史觀的理論和馬克思社會結構的理論，見於馬克思的政治經濟學批評序中。馬克思說

「人類在他們生活之社會的生產上，加入於一定的，必然的，非他們的意志所能支配的一種關係裏面，就是加入於生產關係裏面。這生產關係，是和他們的物質生產力的一定發展階段相適應的，這些生產關係的總和，構成社會之經濟的構造。這經濟的構造，是法制上政治上的上部建築物，所據以建立的真實的基礎，而一定的社會的意識形態，也是和這基礎相適應的。」

物質生活的生產方法 一般爲限制社會上政治上及精神上的生活過程條件，並弄人類的意識，決定他們的存在，倒是他們的存在，決定人類的意識。」（註二十）

馬克思唯物史觀的公式 是馬克思唯物史觀主要的理論，這段理論，經過日本唯物史觀經濟學者河上肇的研究，列爲一個公式：（註二一）

（社會的物質生產力）——「物質生活之生產方法」

←（適應）

人與人間的生產關係

——  
和 總 些 這

社會之「經濟的構造」

「法制上及政治上的建築物」

「社會的意識形態」

社會上的

政治上的

精神上的

（生活過程）

第四章 三民主義之理論的基礎

馬克思認為物質生活的生產方法，是社會結構最下層的基礎。由生產方法，才發生人與人的生產關係，所以生產關係對生產方法是適應的。生產方法變化，生產關係亦因而變化，生產關係的總和，又構成社會之經濟的構造。這經濟的構造，又是其他一切建築物；法制上，政治上的，真實的基礎，換一句話說，馬克思所認為社會上層建築物的體制與政治種種的構造，是跟着經濟的構造改變而改變；而社會的意識形態，亦是與經濟的構造相適應的，總而言之，歷史的過程，不是為意識的觀念所決定，而是為經濟生活所決定；其他如政治，道德，宗教，法律，哲學，藝術等的變遷，都是由於經濟變遷的結果。

這是馬克思學說中最基本的歷史思想，他的共產主義的理論和方法，完全以這個經濟決定命運論 (Economic Determinism) 為根據。所以我們要研究馬克思主義的合理與不合理，先研究他的經濟決定命運論是否合理，就可以看得出來。愛爾烏德 (Charles A. Ellwood) 說：「假如人類社會上一切的弊病，都是起於經濟狀況之不良，那麼，改良經濟狀況，就可以救治社會上一切的弊病，所以馬克思派的經濟計劃，合理與否，或成或敗，在於社會構造及社會演進能否盡用經濟去解釋。假如可以證明馬克思的社會哲學是不完善的，那麼，僅用經濟的改造就可改造社會的學說，當然也是不完善的。」(註二二) 換言之，馬克思主義的理論基礎如不能成立，那麼，他由這個理論基礎所演繹出來的理論和方法，也是跟着錯誤，現在我們對唯物史觀提出一個最根本的問題，就是生產方法是不是社會結構的唯一基礎？

什麼是生產方法？這個名詞，不僅馬克思和恩格斯的解釋不同，就是在馬克思自己的學說中，

亦沒有一定的概念，（註二三）現在姑且不論，我們將牠當作經濟的生活方法看，總不會改變馬克思的原意。馬克思認為生產方法能夠決定社會進化的各種因素，是唯一的原動力，我們進一步要問，生產方法是怎樣改變的？這個「促進經濟發達更深的原因的問題，唯物史觀的歷史哲學諱而不言。」（註二四）羅素對於這個問題，倒有一個真確的答覆，他說：「至於生產方法 *Method of Production* 的變化的原因，馬克思學說，尤有修正的必要。在馬克思看來，生產方法是一種初基的原因，可是生產方法時時變化的理由，馬克思却完全沒有解釋。事實上生產方法之變化，多半是知識因所造，那便是說，由於科學的發現與發明。馬克思以為發現與發明在經濟情形容許他們的時候纔會有，然我以為這種見解，乃是極不合歷史的見解，在阿基密提 *Archimedes* 至雷俄那多的時期裏面，為什麼實際上並沒有實驗科學的存在呢？就經濟情形而論，自阿基密提後六百年中的科學工作，儘可以變得非常容易的，從此可知近代工業主義的產生，實應歸功於文藝復興後科學的發展，這種經濟過程上的知識因素，馬克思絕未相當的承認。」（註二五）

羅素的話，是說明生產方法之變化，實由於人類智識，證明生產方法不是一種初基的原因，或左右一切社會關係的原動力，因為生產方法的本身，不能決定牠本身的存在，尚有智識的因素，可以改變牠。馬克思根本不明瞭這個原因，所以對於這種經濟過程上的智識因素，馬克思絕未相當地承認。霍森 *A. H. Hansen* 批評馬克思理論說：「此種理論以工藝之變化為出發點，但未考查生活中之最後動力，即 *Drives*（衝動力），為人類本性，本能，感情，情感所固有，此外天然環境又復供給 *Stimuli*（衝動）個人與社會之真正泉源即在此處。」（註二六）因為馬克思並未考量生活中

馬克思  
不了解  
人性

之最後動力，馬克思不僅不明白經濟過程上的智識因素，同時也不知道經濟過程上的慾望因素。

我們如道人類有生存的慾望，才有生存的需要，經濟生活的產生，由於人類對經濟的慾望；慾望是經濟行為的動機，是先經濟行為而生存的。因為人類有共同的經濟慾望，才發生共同的經濟行為。這種共同的經濟行為，就是社會經濟的基礎。可見人類的慾望是主動的，不是被動的；物質的條件是被動的，不是主動的。慾望生於人性，物質固然可以引起人的慾望，但人類心理的要求，是在物質要求之先。人類因為有心理的要求，才用種種行為，去達到這個要求，去滿足這個要求。假使沒有這個心理的要求，或物質失了吸引力的力量，不足引起人類的慾望，則物質環境無論怎樣變化，對他不會發生任何影響。所以我們只承認物質環境有影響人類心理的相對力量，但不承認物質有支配心理的絕對力量。馬克思因為物質有吸引心理的力量，而誤認物質有絕對支配心理的力量，是根本不了解人性。

以歷史事實證明唯史的錯誤的

因為馬克思不了解人性，所以對於歷史事實與社會現象都是認識不清。羅素又批評說：「我所以覺得馬克思的歷史理論，過於肯定，乃是因為他不承認下面這個事實：當二巨力 *Great Forces* 幾近均衡時，一小力 *Small force* 足以使均衡傾斜，巨力儘管是經濟因所產生，而巨力之獲勝，則往往要藉細微而意外的事變。我們讀托洛斯基 *Trotsky* 的俄國革命的記載，固難相信列寧的地位無足輕重，可是德政府之是否准許他入俄國，却亦未可預測，萬一某天清早，德國內務大臣適患胃病，那時候他或許會說不准，雖則實際上他說的是准，而俄國革命要是沒有列寧，我想誰亦不敢貿然斷定牠會如此成功的罷。又如普魯士人在普爾密 (*Valmy*) 戰爭中如果有一位能幹將領，他們說不定會

撲滅法國的革命，亦未可知。再舉一個更奇特的例，我們儘可以振振有辭的說，亨利第八（Henry VIII）若不與波林（Anne Boleyn）發生戀愛，現在或許不會有美國的存在。因為英國之所以教皇反臉，以及她所以不承認教皇把美洲賜給葡西兩國，都給這件戀愛事件所造成。當時英國若繼續奉信羅馬正教，則今日之美國，說不定還是西屬美洲的一。」（註二七）

釋素上面一段話，完全是說明心理要素的重要。德國內務大臣當時的心境，可以影響他對於列寧事件的決定，他對列寧入俄的「准」與「不准」，可以影響其後的世界歷史。這種推論，是我們不能否認的，書經說：「人心惟危，道心惟微」。（註二八）這種心理因素，馬克思一概抹殺。

總裁說：「研幾於心意初動之時」，可見心理因素的重要。馬克思的唯物史觀，抹殺這種心理的要素，是一個極大的錯誤。有人批評馬克思歷史的見解，其結果是把人變成非人，把人類的歷史，變成非人的歷史。（註二八）所以唯物史觀的社會結構論，將物質的生產方法當作社會結構最下層的基礎，與社會進化的原動力，根本就不能成立。共產主義的信徒，把馬克思這個公式，奉為金科玉律，但經過許多社會學者的研究，認為馬克思這種唯物史觀的公式，實在過於荒唐。（註二九）換一句話說，馬克思唯物史觀的理論，是根本悖乎人性的法則。

馬克思的唯物史觀，經過許多學者研究的結果，差不多都承認經濟因素，雖然是社會進化重要原因之一，但不承認是社會進化唯一的原動力，伊利（Pringle P. E.）說：「若以社會萬般之事物，悉為經濟勢力所左右，則對於與經濟相等或較強之勢力之存在，未免過於等閒視之。」（註三〇）塞利曼（Edwin R. A. Seligman）說：「所有的東西，都以經濟轉變來解釋，自然是不可

修正派的批評

的。」(註三一)米勒利爾說：「假使文化進步應主要的原動力，是經濟的發達，那個驅策經濟前進發展的原因，又是什麼呢？」(註三二)這些都是對於馬克思學說的基礎，所給予的最客觀最公平的批評。但上述各著名學者的批評，尚不及克馬思主義修正派(Revisionism)的言論，批評的更為透徹。德國伯倫斯坦(Ernst Berthold 1850—1932)是馬克思主義修正派的健將。他說：

「今日運用唯物史觀之人，應當把他應用於最發展的形態——這就是說，在生產力和生產條件之發展和力量以外，他是應當全部的承認，法律和道德的觀念，以及每個時期歷史的和宗教的習俗，地理的和其他自然環境的力量。——在這裏面，尚有人的屬性和他所有之精神的氣質。假使唯物史觀是用作到達將來的一種指導，當成爲問題的，不再是任歷史初期中作簡單的**研究**，而且尚要預告未來的發展的時候，這種見解，要特別地要將他保存在觀念中，**離之純粹經濟的原因**，僅爲某些觀念的創造物所產生出的一個傾向，但是這些觀念何以在那時發生散布和取着何種形態，是取決於各種力量全部列系的合作。」(註三三)

根據歷史進化的事實，我們不能不承認伯倫斯坦修正唯物史觀的話是對的。但按照伯倫斯坦的修正，唯物史觀一個名稱，根本就發生搖動，伯倫斯坦還沒有勇氣取消這個唯物史觀的名稱，直至柯爾(G.D.H. Cole)不僅修正了馬克思唯物史觀的理論，而且認爲唯物史觀這個名稱也是用不得，柯爾修正唯物史觀的理論是假托馬克思之名，而申述他自己的見解，他以爲許多人一想到唯物史觀便立刻以爲那一定是物質，是具有最高權威來統制心理的，或者直接否認心理的存在，認爲心理祇是一種物質的特性所由發生，這在「唯物史觀」中殊無這種的說法，可說毫無關聯，他認爲「唯物史觀所

柯爾根  
本定  
唯物史  
觀的名稱

主張的是心理之形成或歷史的發展力，須賴其能以依附於事物之上以工作，而變史牠們的形狀和地位，將牠們聯合組織便發生關係造成系統，這些變化的形態，便是人類歷史的基礎，」（註三四）因此他以為馬克思所稱為「物質」而認係社會進化因素的東西，許許多多都是人類心靈所造就的成品，奠定歷史根基者生乃人類控制自然的能力，而非如柏克爾（Berkel）所主張謂為純係自然，然則這種理論既在事實上充分承認心理對於歷史的決定力，為甚麼又叫牠做「唯物」呢？」根據柯爾的意見，「是因為他（作者按指馬克思）決定要和黑格爾以及他的信徒所持的形而上的唯心論加以顯明的區別，凡是他所寫為唯物的地方，在現在如改為「唯實」（Realist）要自然多了。」於是他說明他在那本著作（What Karl Marx Really Mean）裏將唯物史觀改作唯實史觀，並且說：「在這本書裏，我將用『唯實』來替代『唯物』，我想『唯實』的名詞會使現代研究馬克思理論的讀者，容易理會些。因為我找不出一點對於『唯物』——這一個名詞有堅持存在的理由，何況業經再三的證明其確成為令人觀念模糊與遭人誤解的原因呢？我這種欠虔誠的態度，自會引起那些忠實的鸚鵡捧着馬克思的神主牌子叫囂的，讓他們一叫囂吧，我們是爲了瞭解呵。」（註三五）柯爾這種態度，不僅所謂忠實的鸚鵡要捧着馬克思的神主牌子叫囂，就是我們研究真理的人們，亦期期以為不可，因為唯物史觀是一個史觀，唯實史觀又是另一個史觀，柯爾要建立唯實史觀的理論，儘可自我作始，創立他的學說，又何必移花接木，一定以自己的見解，強馬克思接受呢？這無非要用馬克思的名，來宣傳自己的學說，是失了真實的相反。但由此可見柯爾尚寧比白倫斯坦再進一步，不僅要修正唯物史觀的理論，并欲攆棄唯物史觀的名稱，如我們從邏輯上論，名者實之附，實質變動，名當然不能依附



，從修正理論而修正到理論的名稱，也是合理的發展。

自馬克思學說發生後，直至現在，許許多多的學者，多認為經濟是社會進步的重要因素，這是對的，如果如馬克思恩格斯所建立唯物史觀的見解，認為經濟是社會歷史進化唯一的要素，這是不對的，而且是誇大是荒唐，為什麼聰明如馬克思恩格斯自己竟會犯這種錯誤而不覺得呢？這是值得我們注意的問題。我們若細加研究，就知道馬克思恩格斯本人並不是不知道這種錯誤，實在是明知其錯誤而故犯之，到了後來恩格斯及身看到他們所提倡學說的惡影響，要想挽回已經是來不及了。塞利曼教授曾在經濟史觀一書中，指示出這一個重要事實。他說：

馬克思  
恩格斯  
亦自知  
學說的  
錯誤

「恩格斯晚年的時候，受了反對議論的影響，嘗說有時候我們替這個學說鼓吹得太利害了，一八九〇年他寫給一個學生的信裏說：青年人有時對於經濟方面太注意，馬克思和我對於這件事情是要負一部份責任的。我們所主張唯物史觀的原則，世人多不承認，所以我們為辯護反對者的攻擊，不得不竭力主張。經濟以外，還有各種要素相互之間，各受影響，我們早就承認了。不過因為沒有工夫，地方，或者機會，所以就沒有提到。」在另外一封信裏，恩格斯說得更清楚：

「照唯物史觀講來，歷史中最有關係的元素是實際生命的產生和再生。過乎此者馬克思和我都沒有說過。如果有人牽強附會的說經濟元素是唯一的分子，他把這句話就弄成一句無意識，空虛，不近情理的話了，經濟情形是基礎，而基礎上的構造之各種成分——階級鬥爭的政治形式，結果和組織；法律的形式，各級人民腦海中對於這些戰爭的反映；各種政治的，法律的

和哲學的學說，與宗教的觀念——對於歷史上各種競爭的發達都有影響，並且有時還決定這些競爭的樣式」

同時，恩格斯又說：

假使歷史中的事實，都以經濟的情形來解釋，不惟近於自身於博學，而且令人可笑。」（

註三六）

塞利曼教授說：「在這兩封信裏，恩格斯對於唯心元素的重要的觀念，已經表露出來了。」（註三七）由此可知馬克思恩格斯兩人早年之所以提倡唯物史觀的學說，是出於一時的情感作用。恩格斯自認「我們所主張唯物史觀的原則，世人多不承認，所以我們為辯駁反對者的攻擊，不得不竭力主張。」這是創始人赤裸裸的自供。凡是富有政治野心的人，當時為政治宣傳的關係，往往不擇手段，將他們自己心裏所認為不妥的學說，拿出來，號召羣衆，等到年事較高，及身看見流弊，又不覺良心流露，自行懺悔，亦是常事，恩格斯說：「青年人有時對經濟方面太注意，馬克思和我對於這事是要負一部份的責任。」這正是恩格斯晚年的懺悔。由於恩格斯晚年的自供，我們可以知道唯物史觀基本理論的動搖，不必經過後來許多學者的批評，才看出誇張，欺騙和不真實的地方，這個學說創始人之一就否定這個學說。這可以顯然看出馬克思和恩格斯兩人前後思想的矛盾，所以素羅金（Pitrim Sokoln）說：「如果我們採取第一種解釋（作者按：即馬克思恩格斯早期的見解）結果就發生系列的背理的陳述。如果我們採納第二種解釋（作者按：即恩格斯晚年所自白的見解）結果就等於把這種學說棄掉。」（註三八）所以歸根一句話，馬克思唯物史觀的理論，無論是

唯物史  
觀的進  
退  
的證據

怎樣說，都是進退失據，根本不能成立。

總而言之，根據純粹以客觀立場批評馬克思學說的學者的意見，和馬克思主義修正派——如白倫斯坦柯爾（作者認為柯爾亦可列入這一派）——的言論，以及與克馬思同建立唯物史觀學說的恩格斯晚年的表示，可以得到一個正確的結論，就是經濟因素，不是社會進化唯一的原動力，換一句話說，社會結構最下層的基礎，並不是馬克思所說的生產方法，這個大前提不成立，馬克思主義理論的基礎就全部發生搖動，同時由於出發點錯誤，理論與方法因之錯誤，因為對於社會歷史的演進，既沒有正確的認識，那麼，根據這種不正確認識所得到的理論與方法，當然是錯誤的。總理認馬克思是一個社會病理家，就是因為他的根本觀察點錯誤。

## 第七節 民生史觀的社會結構論

經濟因素既不是社會進化的唯一原動力，這個大前提一錯誤，馬克思唯物史觀的理論，根本就站不住。唯物史觀的社會結構論，亦根本不能成立。馬克思革命理論，亦因理論基礎唯物史觀理論的錯誤，而犯着很大的錯誤。現在我們撇開唯物史觀，再來研究民生史觀的社會結構論。

我們在討論民生史觀社會結構論之前，我再舉羅素批評馬克思學說的話來做一個導論。羅素在批評馬克思辯證唯物論後，最後下一個結論說：「歷史可任人作多方面的觀察，許多普通公式亦可任人發明，而且只要選擇事實的時候能夠審慎，這些公式還儘可以顯得入情入理。這裏我想以並不輕率的態度，給工業革命的因果，定出下面的交替理論。[Alternative history] 工業主義由於近代

羅素對  
近代史  
的說明

科學，近代科學由於加利略[Galileo]，加利略由於哥白尼(Copernicus)，哥白尼由於文藝復興，文藝復興由於君士坦丁堡之陷落，君士坦丁堡之陷落由於土耳其人之移殖，土耳其人之移殖，由於中亞細亞之乾旱。(註三九) 歷史這繩並不籠罩社會的結果，工業革命影響最深遠的原因，是因為土耳其人感受中亞西亞乾旱的威脅，為求生存而不從事多殖。因為土耳其人一經移殖，歷史上發生許多事變，輾轉相循，而產生歐洲工業革命的結果。歷史並不是主張民生史觀的學者，但由歷史事實推論的結果，近代歷史上重大事變，工業革命深遠的原因，歸根仍是民生。為民生史觀多添一個證明。所以人類求生存，才是社會進化唯一的原動力。

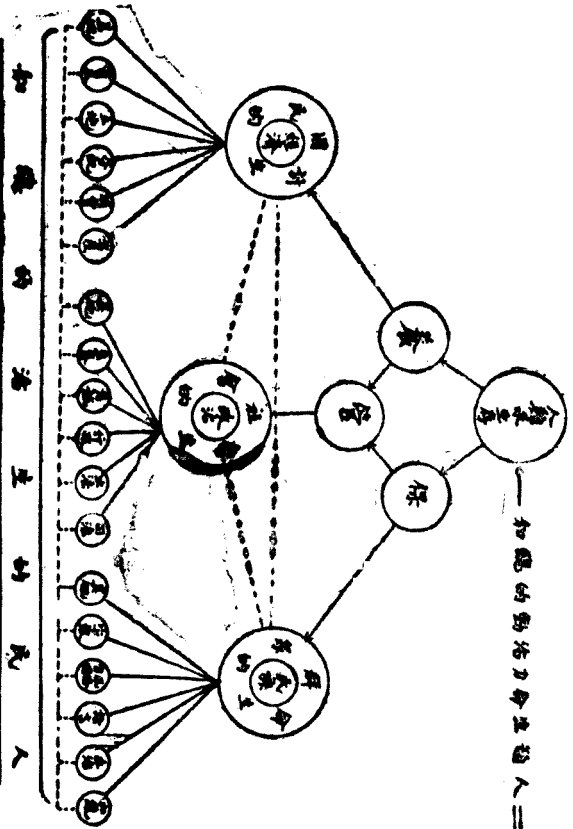
人類求生存是人類活動唯一的原動力，是任何人所不能否認的一個問題。自從達爾文發明進化學說，證明一切生物的滋長，極快極多，為保持生存，不能不出於互競競爭的結果，是適者生存，所謂適者，就是最能適應環境的。但生存競爭自然淘汰，是消極的自然選擇的功用，不能完全解釋生物進化現象，於是克羅泡特金又以生存互助是生物進化最緊要的事實。我們知道所謂生存競爭與生存互助，無論他們所看重的生存方法怎樣不同，但我們如進一層說，為什麼要競爭，為什麼要互助？而他們的答案都是一樣，為的是求生存。所以生存互助所看清的事實，誠然比生存競爭要進一步，就是「生存競爭的假定」亦是「生命具有活動自發的特徵。」(註四〇) 這個特徵就是求生的原動力。

一切生物都賦有這個原動力，而人類尤為顯著，因為有這個原動力，人類求生存的慾望，需要，和目的，都因而發生，都因而而發展，而人類社會的進化，亦因之向前邁進，民俗學家森納爾(Sumner)解釋民俗的發生說：「人類，每一個人為生存而奮鬥，在不知不覺中合作起來。造成組合

各家學說  
的說明

(Association) 團體 (Organization) 風俗 (Customs) 與制度 (Institution)，這些事雖然沒有個人起意，計劃或了解這些事的進程，但經過一些時候，竟成爲十分發達與真實的事了。」(註四二) 涂爾幹在他的分工論 (Durkheim's Theory of Division of Labor) 上說明分工的起源，認爲「生存是需要專門化的，因爲工作的區分，所以利益也區分，而衝突也區分了。」(註四二) 斯賓爾 (Spencer) 敘述原始的利益說：「每一個人最原始的利益，只是單純的保持生存，和每一個動物一樣，沒有人知道究竟耗費了多少年代，人類纔能曉得生存之外，還有別種利益。」(註四三) 理斯各家學說，確舉其一斑而言，至於其他的社會學家，幾無一個人否認求生是人類最根本的原動力。現在根據民生史觀的見解，將人類求生存歷史的進展，用圖表表示如下：

——知識的動搖乃生命之始人——



表の直接及至直接影響  
在根本及至根本影響

一、人類求生存是社會結構最根本的基礎。社會各種活動，都是建立在一個廣大的基礎上面，這個廣大的基礎，就是「人類求生存。」人類各種活動，都是出於人類求生存的原動力，無論社會的組織怎樣的複雜，社會的關係怎樣的綜錯，社會的現象怎樣的歧異，千頭萬緒，形形色色，但歸納起來，不外是適應人類求生存的共同慾望，共同需要的總目的。這個唯一共同的總目的，就是社會結構的最根本的基礎，假使我們撇開個人人類唯一共同的目的和一切力量的根本原因，而想另找一種事物或另以一種力量，來替代牠或社會的最根本的基礎，是絕對不可能的。因為社會的組織，這樣的複雜，社會的關係，這樣的綜錯，社會的現象，這樣的歧異，除了這個共同的目的外，要想找出另一種力量，來統攝社會各種活動的力量，或找出另外一種事物，來解釋社會一切的組織，同關係與現象，都是不可能的事。唯物史觀的失敗，這是一個顯著的例子。

人類求生存，是人類唯一的總目的，這是任何人都不能夠否認的一件事，亦是任何人都能了解的一件事。因為人人知道，人人了解，都將牠當作一件平凡的事，因為認牠是平凡，許多學者都想在這個總目的總力量以外，另外找出一個比較不平凡的總力量來建立一種學說，成立一種史觀。殊不知社會的總動力只有一個，而社會的基礎，亦只有一個，撇開這個真實的基礎，而另想找一個東西來替代，是絕對不可能的事。而且真理往往就在平凡的事物上表現。真理的本身，沒有平凡與不平凡之區別，人類要拿平凡的眼光去看真理，而真理反交臂失之。因此所以有各種見解不同的歷史觀，而各種不同的歷史觀，都是看到社會進化部份的重要條件，不能看到社會歷史進化全部份的原動力也。正是爲此。民生史觀能夠把握住這個扼要的原動力，找到社會結構的真實基礎，而建立牠

其理在往  
平在事  
上表  
現實的表

各種史  
觀失敗  
的原因

的理論，所以比較任何歷史觀都要合理，都要健全。

社會結構的真實基礎，或推測社會歷史進展的原動力，祇有一個，而限制社會歷史發展的客觀存在的條件，則有許多個。除民生史觀的偉大的發現以外，各種歷史觀之所以失敗的原因，就是因為他們都抓住一個限制社會歷史進展的條件，說明牠的力量，並強調牠對於社會歷史影響的力量而加以過份的誇大，於是形形色色的各種歷史觀，都在學術史上出現。如人類生存，在客觀條件上，不能不受地理環境的限制，而地理史觀就因之說明地理環境對於歷史文化的影響，認為地理環境是歷史發展的主動力。如人類生存，不能脫離客觀的社會而獨立，社會意識原是一種心理交互的產物，人類生存社會裏，不能不受個人與社會心理的影響，而心理史觀就認這種影響是歷史進化的主動力。人類是生物之一，當然不能逃出生物法則客觀條件的限制，許多生物學派就強調這種現象，認為人類在社會也同生物個體的有機體一樣，拿生物學來解剖人類歷史觀的現象，認為人類非按照物競天擇的公例，不能生存，因之有生物史觀。這許多歷史觀雖然他們立論的根據不同，而他們所犯的錯誤都是一樣，都是以限制人類社會發展的條件當做社會歷史進化的原動力。馬克思派的唯物史觀，尤其是如此。經濟條件比較地理、心理、生理各種條件，限制人類生存的力量，更為顯著，到了馬克思將這個客觀條件，強調得像宗教家對於上帝一樣，當作萬能的勢力。舉凡一人類歷史一切現象，都以經濟事實來解釋，認為人類一切活動，都受經濟勢力的決定與支配。換一句話說。就認人類生存經濟的條件，足以決定人類生存發展的一切。

民生史  
對於

民生史觀對於上述各種史觀所說明各種生存條件給予人類生存的影響並不否認，但認這許多條



件雖能限制人類生存的發展，但不能決定社會歷史全部進展的事實，決定社會歷史全部進展的，乃是人類的自身。正如米勒利爾所說：「進步的普遍的，最終的原因與文化的原動力，都與一切的社會現象一樣，顯然是人的自身。」（註四）在人類歷史進展的過程裏，某一個時間或空間上，顯然受某種生存條件的限制，而反映出濃厚的色彩。但人類生存究竟有向前發展的原動力，既能改造其自身，復能改造其環境，使之適應人類生存的慾望，需要，與目的，而不為某種生存條件所束縛。所以民生史觀認為人類求生存是向前發展的，而不是某種客觀條件所能加以決定的。因為人類求生存是向前發展的，如果把握住正確的目標，就能在不合理的生存，趨向到合理的生存；如果沒有正確的目標，人類永遠在黑暗裏生活着。歷史雖然能夠昭示我們人類向前發展的趨向。但這種趨向，仍是人類自身造成的，任何建立在客觀條件上的歷史定命論，不能解釋人類歷史的趨向，惟有人類為生存而努力的方向，才能決定社會的趨向。

二、民族、政治、經濟是人類生存的三大問題。人類歷史發展的趨向，原不是任何歷史定命所能解釋。但人類生存問題的演進，很明顯的擺在我們的面前，就是民族、政治、經濟三大問題。這三大問題的構成，就是因為在社會結構上有三大支柱。這三大支柱所形成的，這三個支柱，就是保、養、管。人類生存的根本要素，一是生命，一是生活，有生命然後有生活，同時因為有生活然後才有生命，兩者缺一不可。這不僅人類是如此，一切生物都是如此。生命重在保持人類的生存，生活重在維持人類的生存。因為要保持生命，不得不抵抗外來的侵害，乃發生「自衛」的工作。因為要維持生活，不得不尋求物質的營養，乃發生「覓食」的工作。所以「保」和「養」是人

類生存的條件，米勒利爾在社會進化史上說：「人類生存最根本的要素，就是預備生存所需要的方法，第一是食物，第二是住所，以後就是衣服，武器，工具，器具。」（註四五）在原始時代，人類一方面要覓食，一方面要自衛，一個人兼營兩種工作，可以說是初步的分工，但不是團體的分工，乃是個人的分工。人類在社會結合以前，個人要求生存，完全由於個人的奮鬥，同時因為毒蛇猛獸到處皆是，環境險惡，自衛與覓食，兩者都不是容易的工作，這是人類生存最困難的時期。

後來人類因為人對人有形體相同的感覺而發生同類意識，(Consciousness of Kind) 人同人就開始合作，正如森納爾所說：「人類為生存而奮鬥，於不知不覺中合作起來。」家庭與社會，因之形成。在合作的初時，尚不知分工的利益，隨因共同覓食或共同防衛的時候，發現許多缺憾，譬如共同覓食，因有人巡風，遭受毒蛇猛獸，襲擊，或共同防衛，沒有人覓食，就發生饑餓的恐慌，於是開始分工，把一部份人專司覓食，一部份人專司防衛，亦正如洽爾幹所說，「生存是利賴專門化的。」又因為分工合作一天比一天進步，人類生存的兩個主要條件，保養兩件大事，亦一天比一天進步。就養的經濟生活來說，由漁獵時代進展到牧畜時期，再由牧畜時期進展到農業時期，前一期都比後一期進步。在漁獵時期，個人尚可單獨生活，到牧畜時期的部落生活，個人單獨生活已不可能。至農業經濟時期，因為與土地發生固定與長久的關係，比較逐水草而居的生活更為安定更為和平，人類文化的萌芽，就從農業時期的安定與平生活中生長出來，就是近代工業的來源手工業，也是從農業時期開展的。

民族亦是在農業時期形成的，保是人類生存的一件大事，因為生存奮鬥，初時人與人結合同自

然界奮鬥，其後關係密切的結合同沒有關係的人奮鬥，這種結合最初是起於血緣家庭的單位，其後由家庭而宗族，由宗族而部落，已具民族雛形。到農業時期，因血緣的擴大，語言文字的統一的風俗習慣宗教的固定，民族因之形成，保的力量亦因之擴大。

人類知道結合又知道分工，已經是進步，但初期結合與分工所做的事，僅屬保養兩大事。到了結合的範圍擴大，謀生的方法進步，譬如人類知道烹飪及發明儲藏食物和種植的方法，人類生活情形，就漸漸複雜。團體份子，也漸漸增多，團體內的事務，也不像初期那樣的簡單，於是因管理保養兩件大事的需要，而發生政治的組織，因此人類生存在「保」「養」兩個要素外，再加上一個「管」的要素。

政治與國家雖然有密切的關係，但究竟是兩個東西。政治發生在國家之前，並不是先有國家然後才有政治。總理說：「國家是武力所造成」，但政治的起源，並不是由於武力，乃是由於管理保養兩件大事的需要。共產主義者不明此理，認政治為統治階級的工具。無政府主義更進一步要根本剷除政府，廢政治，都因為他們看錯政治發生的原因和功用，我們現在需要政治，就是將來，社會進化到去同世界，打破國界，也不能不需要政治的管理。但共產主義者和無政府主義者為什麼對於政治發生誤解呢？因為他們只看見政治的壞處，而沒有看見政治的好處。譬如一把刀，本來是自衛和生產的工具，後來人類用在罪惡上，拿刀殺人，於是刀變成凶器，有些人認為刀為殺人的根由。這種見解是根本錯誤。我們要求社會進步，不在廢除政治，乃在將政治推上軌道。政治雖然是人類求生存後來發生的要素，但與「保」而天然演進的民族結合，和因養而逐漸發展的經濟生活，同為

社會結構的三種要素，這不僅在理論是如此，就歷史問題的進化上觀察，從古至今，歷史問題的演變，翻來覆去，不能逃出民族，政治、經濟三大問題的範圍。總裁說：「天下可以行得的大道，只有三條，卽民族，民權，民生，人類社會一切問題，都可歸結這三項，古今天下的學術文化，都要解決這三個問題。」（註四六）所以民族民權民生三大主義，就是解決民族、政治、經濟三大問題的方法。因爲人類生存，不外保、養、管三個大問題，所以歷史的變化，也不外這三個大問題。因爲歷史演變不外這三大問題，所以解決人類生存問題的方法，也不外民族、民權、民生三大主義。民族、政治、經濟既爲人人生存的三大要素，所以同時亦爲社會進化的三種力量。所以 總理說：在民族主義講演裏說：「世界中的進化力，不止一種天然力，（指民族力）是天然力和人爲力，聯合而成。人爲的力量，可以巧奪天工，所謂人學勝天。這種人爲的力，最大的有兩種：一種是政治力、一種是經濟力。」

同時就社會問題來論，將來社會各種問題歸納到民族政治經濟三大部門，實可概括無餘。因爲社會的關係雖然是複雜，但提綱挈領，都不能超出這三個範圍之外，用這三種力量做社會結構的骨幹，則社會關係與社會現象都不難「瞭若指掌」。

民生史觀以人類求生存爲原動力，以民族、政治、經濟爲社會進化三大要素，是極正確的理想。我們再可以用羅素的話來證明。羅素研究世界六編前百年來（一八一四至一九一四）社會演進的主因，「認爲可分三種：經濟技術、政治理論、重要人物。我不相信三者中任何一種可被忽視，或完全視作其他二種之結果。經濟技術若無偉大發明家的存在，或許不會像過去那麼樣變。多數經濟

近代社會演進的主因

階級之信仰民族主義與倡導民主主義，於事變之歷程上都有極大影響，而這種信仰與倡導，整個說來，又未可溯諸於經濟原因。他若英美德法所竭誠認為是進化動力的自由競爭，大部份誠然以經濟打算作基礎，但同時，牠與新教亦顯然有關係的。所以我們雖則承認經濟技術是十九世紀中最重要的變化因素，然決不能承認牠是獨立無一的因素；至於人類之所以會分成若干民族，這一點尤非經濟技術所能解釋。」（註四七）

羅素以經濟技術、政治理論、重要人物三者，為十九世紀中最重要社會變化因素，實與民生史觀、認民族、政治、經濟三種力量為社會變革的因素暗合。但羅素在自由與組織一書中批評馬克思忽視民族，他自己所說的上面一段話，雖然沒有忽視民族，但以重要人物替代民族勢力，稍有疎略的地方。我們要知道歷史上重要人物，就是民族或民族社會的產物。「民族優秀或天才分子雖為民族文化發展的創造者，但其創造既不能不有其他同胞的輔助——直接或間接的，更不能不賴其他同胞為之支持與宜掛。否則其創造就不能成就，或即成就亦隨其身死而消滅」（註四十八）可見重要人物仍是民族力量所構成的產物，可以包括在民族範圍裏面。經過這一個修正，羅素研究十九世紀歷史的結果，為民生史觀增加一個理論與事實的證明。

我們再看奧潘亨(Fernz Oppenheimer)在其國家論(The State)一書中，以為歷史上有兩種力量：一種力量是經濟力量、經濟力量所形成的，就是把個人自己的勞動，及個人自己勞動與別人勞動之等價的交換，叫做滿足需要的「經濟手段」。一種是政治力量，政治力量所形成的，就是「把別人勞動的無代價收奪，叫做「政治手段。」（註四九）柯爾G. D. H. Cole說：「奧潘亨教授這種區分的重

半真理  
比全誤  
還要危  
險得多

思，即是歷史演進的專橫，不但見於生產力內部的發展，而且見於一部份人對一部份人，爲着佔有生活的工具，以致發生戰爭的衝突。這種力量，用馬克思意思來說，根本上就是屬於經濟的。然而他們間的區分，卻是很關緊要的。（註五〇）以同樣的見解，奧潘享認爲「像馬克思一流的思想家，我們還可以看見他混淆經濟的目的與經濟的手段，沒有嚴加分辨。」（因爲馬克思一流的思想家，「全在於沒有分辨滿足經濟需要的手段和其目的，因此認定奴隸也屬於『經濟的範疇』。而暴力是經濟的力量，」半真理比全誤還要危險得多，因爲錯誤難于發見，而錯誤的結果，乃不可避免。」（註五一）柯爾與奧潘享的見解是相似的，以政治力量與經濟力量一樣的爲歷史演進的專橫，比馬克思僅以經濟力爲歷史演進的主力，較爲進步，因爲「我們歷史的理論警告我們道，根據社會價值的觀念，我們不能盼望由於經濟的理論而獲得普遍的結論，祇能獲得一些應用到歷史事實特殊部分的結論。」（註五二）所以他認爲政治學與經濟學有互相爲用的聯繫關係。柯爾說：

「因此政治學與經濟學，一定是在這集體的立場互相爲用的，因爲無給這都決定生產狀況的機器，是屬於政治方面的事情，同時放任主義是接受。那就會使政治與經濟的學理，各不相關了，然而社會的標準，又一定要使其聯繫起來，雖在現下，國家業經成爲一種福利和警務的制度，達到相當的程度，這就可使關於政治上與經濟上的判斷，不難分開了，從事實上來說，沒有集體的判斷，可以認爲全是屬於經濟的，而一切具體的判斷，都包含着政治的事情。」（註五三）

但他們的認識，雖然比較馬克思進一步，惟根本還沒有認清歷史演進，全部事實中的民族力量的一個要素。民族力量構成歷史演進一個顯明要素，已爲歷史家所公認，有許多歷史家，認爲十九

## 民族的 特性

世紀歷史的特徵是民族主義，換言之就是民族力量表現達到最高潮的時候，但有許多學者不免又要將這種事實解釋為經濟或政治發展的結果，民族力量仍為經濟或政治的副產物。這種認識，也同馬克思一流的思想家將政治力量當作經濟力量的副產物一樣。拉斯基(H. H. Laski)說：

「曰民族之為性，常樂於團結一己而排斥他人，民族現象，非生計現象也。惟有時可以民族為基，達生計發展之目的，譬之奧匈之分裂；自生計言之，浪費而已，然各民族自主之念至強，非分立不可。埃及離英之主權，則英之行政人才，為埃之所無，而埃在生計上勢必受困，然埃甘受生計之損失而不惜。以加拿大言之，苟合併于美則加生計上之所得甚多，然加樂與英維持其母子之關係。英棄于近之將來退出印度，則印度將成無政府之狀態，然千百萬之印度人，甘居印人自造之無政府之下，而不樂隸屬於秩序井然之英政府下也。愛國主義有時專人談入歧途，自其本能而言之，則同族精神之本能的表現，故以尊己排人為特性，惟其排斥故要求自主，故生計雖受損失而不顧。」（註五四）

由拉氏之言，可見民族主義另有牠本身的特質在，不是用經濟（按張士林先生譯文生計與經濟同義）或政治原因所能解釋。因為民族生存各賦有民族的自尊心，這種自尊心就是生命向上的表現，既不是經濟原因，又不是政治原因，而是另有民族本身所表現的特質與精神，所以奧匈兩國寧犧牲經濟利益而分裂；加拿大不因經濟原因脫離母國而歸併於美國，印度不願享受外族統治有秩序的政治利益，而自願返於無政府狀況的獨立生存。這都不是單純用經濟原因或政治原因及與經濟與政治原因所能解釋的。所以民生史觀以民族政治經濟三種力量為社會進化的要素，不僅足以糾正馬克

社會各  
種因素  
錯綜的  
關係和  
影響

思唯物史觀管中窺豹的理論，同時對於奧潘亨柯爾兩人較為進步的見解，亦加以正確的補充。

三、各種因素的錯綜關係和影響 社會現象愈加分析，則愈見精微，社會關係愈加分析，則愈見複雜；而且這些現象與關係，決不是絕緣孤立的，而是互相影響的。就民族的現象而論，民族構成的要素，為血統、生活、語言、宗教、風俗、習慣五種力量，就是有相同的血統、生活、語言、宗教、風俗、習慣才構成一個民族。但這五種要素又不是孤立的，而是有互相的關係和互相的影響。就政治的組織和現象而論，政治的分工，為立法、司法、行政、監察、考試等功能。這許多功能，亦不是孤立的，而是有互相的關係，與互相的影響。就經濟的結構而論，有資本、人工、土地、消費、分配條件。這許多條件，亦不是孤立的，乃是有互相的關係，互相的影響。這是就民族、政治、經濟各部門範圍以內的關係和影響來論。若就整個社會關係和現象觀察，則民族、政治、經濟三大部門的各因素，又是互相關係，互相影響。由這許多關係，才構成整個社會複雜的聯繫。由這許多影響，才表現整個社會錯綜的現象。這種相互錯綜的關係和現象，只有偏狹的和武斷的唯物史觀的門徒，才會抹殺一切，僅僅用單純的經濟要求來解釋一切。其他比較客觀的馬克思主義者與學者，沒有一個不承認這種客觀存在的事實。如白倫斯坦承認社會各種力量全部列系的合作（註五五）巴刺納斯基 (Ugan-Baranovsky) 亦以經濟是受經濟以外的各種慾望的影響而發展的。（註五六）米勒利爾並不否認經濟因素對於文化發達所生影響的重要，但不能「以為經濟為文化唯一的原動力。因為進步非出自一端，在文化任何方面的新成就，均足引起其他方面的進步。因為一切文化現象，內部互相連結，都有相結不離的交互作用關係。」（註五七）班茲說：「經濟活動，祇是社會進



一切制度都是彼此互賴的。

程與人類生活之一部分，而爲極重要之部份耳。社會學研究社會之整個進程，分析經濟底素之活動與經濟動力加於別種社會制度之影響，而經濟又復受生理、心理、社會、政治之操縱。財富之生產、估計、交換與分配，均爲社會影響所左右。」（註五八）烏爾韋克（O. E. Ulmer）亦以：「社會科學——只要他是科學——總不能不把他所研究的現象、關係、制度、活動和努力一個一個的分開來研究。可是這些東西只有在思想上纔能分開；在事實上，却不能如此。一切社會關係彼此都是互相毗連的；社會個人（Social Individual）的形勢，不過是社會全體的前勢而已。一切的活動都是有聯帶關係的，一切的制度都是彼此互相依賴的；一切的勢力，都是同在一處合作的。」（註五九）我們站在民生史觀的立場觀察社會進化的事實亦是如此。總理在民生主義批評論級鬥爭，認爲近代經濟的發展，是由於大多數的經濟利益相調和，而經濟利益之所以能相調和，是由於社會與工業的改良，運輸與交通的歸公有，直接徵稅，與分配的社會化，這種事實調和社會的利益。馬克思的剩餘價值論，又「把一切生產的功勞，完全歸之於工人的勞動。」總理以爲「工業生產的盈餘價值，不專是工廠內工人勞動的結果，凡是社會上各種有用有能力的份子，無論是直接間接，在生產方面或者在消費方面，都有多少貢獻」（註六〇）這就是說「一切的活動，都具有聯帶關係的，一切的制度，都是彼此互相依賴的。」我們再從三民主義三民主義的相互關係和相互影響上，更可顯著的看出人類生存三個重要條件的聯帶關係，其他史觀要拿局部事實解釋全局現象，所以都是一樣的失敗。

人類的生存活動雖氣象萬千，社會的現象，雖形形色色，但歸根來說，人類社會的一切活動和

現象，就是人類生活的總和，這個生活總和，是等於人類生命力的總和。

## 第八節 民生史觀與唯物史觀的比較

我們根據上面的分析，知道民生史觀與唯物史觀兩個社會結構論，根本不同，所以他們對於社會進化的見解，亦因之各不相同。現在再將兩個歷史觀作一個總比較，可以證明民生史觀是合於科學原理，唯物史觀是不合科學原理。

一、民生史觀是合乎人性，唯物史觀是悖乎人性。民生史觀的合於科學原理與唯物史觀之不合科學原理，第一個原因，是因為民生史觀是合乎人性，唯物史觀是悖乎人性。總理研究社會進化的原理，知道人類的特質，以研究人性進化為研究社會進化的起點。總理對於人性的觀察，十分洞澈，所以他的社會進化論亦十分透澈。總理的哲學思想和革命理論，又是根據他洞澈的人性觀和透澈的社會觀，所以總理的哲學思想和革命理論，沒有一處是違反人性，違背人情，和不合社會進化的法則。馬克思在觀察人類進化之前，竟為唯物的意見所蔽，抹殺一切對於人性的探討與研究。柯爾說：「馬克思並不會討論過人性個別動機這個問題，而且關於動機本性任何特殊的意見，也不會包括在他的學說裏面。」（註六一）因此他的信徒看人性與獸性並沒有什麼差異。馬克思主義正統派的柯祖基（Kousky）說：「人類和動物間是否有漸次連續的差異，或且尚有一個根本的地方呢？依從前人所說：人類和動物，不論當他是思索的動物也好，當他是道德的動物也好，根本上都沒有什麼差異的地方……人類與動物唯一不同的地方，是器械的生產。人類用器械來生產

馬克思  
忽略人  
類個別  
動機

馬克思  
將人類  
看作獸  
類一樣

，來防敵，來攻擊他人。至於動物雖也用器械，可是最多只能採用自然的器械，而不能製造別的器械。」（註六二）以能用器械與不能用器械來區別人類與動物，不僅將人類看的太低，而根本就沒有將他們的視綫，注射到人性問題的範圍內，所以馬克思主義者根本不承認人類有自由意志的存在。將人類看作獸類一樣。獸類是完全受物質環境的支配，馬克思就認人類完全受物質環境的支配。所以他說：「一般爲限制社會上政治上及精神上的生活過程的條件，並非人類的意識，決定他們的生存，倒是他們的生存，決定人類的意識。」（註六十三）人類社會的演進，如果沒有人類獨立意志的作用，那麼，一切都是盲目的都是衝動的。人類行動，和社會的進化，是不是盲目的和衝動的呢？馬克思明知這個理論說不通，於是又說：「人類能夠造成自己的歷史，但必然要依一於一定條件之下去做。」（註六四）從表面上看，這句話好像爲他自己理論開闢一條生路，但在實質上所謂「一定條件」，仍然把自由意志限制在「必然」的大圈套裏。人類的一切活動，仍是在必然的大圈套裏，跟着物質的條件跑，絲毫沒有改變他的主張。這就是因爲馬克思沒有認識人性的特質。

二、唯物史觀主張物種進化法則民生史觀主張人類進化法則 唯物史觀的要旨，只承認物質環境可以改變有機體，這種法則是物種進化法則，並不是人類進化的法則。用這種物種法則來說明社會進化的現象，是絕對的不可能。因爲社會進化就是人類的進化，人類具有理想和精神的要素，所以社會的進化，可以依照人類共同的理想，向一定的目標演進，不像物質和物種缺乏自主的力量，完全受環境的支配。物種的性質，就時間上觀察，雖有變化，但物種的變化，是機械的，是被動的，是延緩的，祇有向着空間的開拓，是沒有向前進的目的，不像人類進化是不間斷的，自動的，

而且是永遠向前的。嘗人類停滯在原始生活的狀態裏，人類大部份生活，誠然，如其他動物一樣，完全受物質環境的支配，但人類思想與智慧漸次進步，受物質環境支配的程度，亦漸漸減少。烏爾韋克說：「在原始時代自然界強迫人類指導人類，社會生活的形式，完全是由自然界支配，後來自然界的這種強迫勢力漸漸減少，因為人類的權力有了意識的目的，漸漸發達，成熟，但是自然界的勢力，雖然不能完全表示出來，然而始終是存在的，後來這種勢力更是容易改變，于是成了人類發達中的第二等勢力，最初的社會動物，都是他們的物質環境所造成，一舉一動，都是受物質環境的支配，直到最後，他們才脫離完全受物質環境支配的生活，使物質環境順適他們自己的目的。」（註六五）使物質環境順適人類自己的目的，就是自我發展和自主力的表現。佛林德說：「人類是精神的，所以不應僅僅隨外界而變易，做一種被動的東西，應當是自我組成的，自我發展的，一切都要自主。」（註六六）非斯克（J. Fiske）亦認人類在身體方面，既然不再重要的變化，同時心裏方面就有了意外的發明，使人類脫離其他動物中所發現的消極的適當環境，而使人類逐步增進對於適應的過程之積極的控制。人類是進化過程中的最高級的產物，能夠有權力去左右宇宙發展的整個方向。」（註六七）馬克思因為唯物偏見所誤，根本就沒有了解人類進化的意義根本不認識人類進化的價值，所以亦不能夠明瞭以人類為主體的意義，認識以人類為主體的社會進化的價值，將社會現象當作自然現象一樣看待。視社會現象，猶自然科學之視自然現象，勉強一貫之因果法則，以說明社會進化之必然性，否認何精神的要求。」（註六八）馬克思主義者以此而自命為科學的社會主義，實則馬克思主義此種見解，極不合科學。因為科學的研究，因對象不同而異其法則，馬克思主

然現象  
待一樣看

義與洋爾文學派一樣，同犯一個錯誤，就是以物種進化的法則，解釋社會現象，而形成機械的唯物論。所以認人類進化，與一般生物無異，都是為物質條件所決定，是必然的，是定命的。他不知人類究竟是進化過程中最高級的產物，因為理智與精神生活的發展，可以由自然環境或物質條件的東西中漸漸解放出來，所以認為階級鬥爭是社會進化的原因。民生史觀並不否認生存鬥爭的客觀事實的存在，但承認這是社會進化過程中的病態，社會進化的目的，正要消滅這種病態。而且以社會進化的方向，是可用人力改進的。物質環境雖然支配人類的力量，但用人類理智與精神的發達，對物質環境有控制與調整的能力，所以其他生物以生存競爭互相殘害達到生存的目的。人類是以互助合作達到生存的目的。總理說：「物種以競爭為原則，人類則以互助為原則。」唯物史觀以階級鬥爭為社會進化原因，就是根據物種進化的法則所得的結論。民生史觀以互助合作與社會利益調和為社會進化的法則，乃是根據人進化的法則所得的結論。

人類的  
原則與  
物種的  
原則

三、民生史觀的範圍大於唯物史觀 唯物史觀的出發點，就將精神與物質分開，同時進一步否

認心的存在，所以牠的結果走到除了物質再沒有他物的極偏狹的道路。民生史觀的出發點，認為精神與物質是不可分離的東西。民生史觀就不是唯物論，又不是唯心論。而是承認心物兩者不可偏廢的哲學觀點。總理說：「總括宇宙現象，要不外精神與物質二者，精神雖為物質之對，然實則相為用也，從前科學未發達時代，往往以精神與物質為絕對分離，而不知二者本合為一。」（註六十九）因為精神與物質是二而一的東西，所以要將牠分開，不是天之空詞的唯心論，就是失之機械的唯物論。總裁根據 總理的哲學觀點，論精神與物質兩者的關係說：

精神與  
物質本  
合為一

「古今中外講哲學的書籍，每每不是偏於唯心（精神），便是偏於唯物（物質）。其實精神與物質，原屬一體之兩面，同物之異象，相因而生，相需而成。在本質上既不可分離，在學理上自不容偏重，尤其是我們一切學問是爲人生而學問，如果偏於唯心，必至於墮空蹈虛，漫無歸著，偏於唯物，必至於毀情滅性，由冷酷而流於枯槁，都是違反人性的真諦。」（註七〇）

總裁復根據這個精神與物質「相因而生，相需而成」的哲學觀點，來解釋人生。總裁說：

「一個人在宇宙中間，終日因緣接觸，都離不了事物，在心與物微妙的關係中間，我承認一切的一切，都要從事實上，客觀上來決定。……我們認定凡是從實際上把事業辦成，就要先從事物方面注意，然後才有效用。不過我們要辦成功一件事物，要整理一種物件，決不能忘却自己的意志。如果離開了意志，是一件事都做不成的。比方革命是一件事物，如果我們心裏起一個叛變念頭，就立刻可成反革命。又如我們曉得革命要照建國大綱所定的原則去做，但是爲了權利一念的蔽惑，或爲投機取巧之計，就來迎合一般反對派的心理，放棄總理所定的原則，只爭個人權利，不管黨國存亡與革命的成敗，這就是由心愈靈到事物。這即一切事物不能離開心意的明證。……總理常講，精神與物質是不能分離的。總理還把精神的定義，解釋得明白，他說凡不是物質的東西，統統叫精神，從古至今，沒有人能下精神的定義，像總理這樣確切。所以我們要承認宇宙間除物質之外，還有一個精神的東西存在，承認精神的存在，便承認心意的存在。」（註七一）

因此我們站在三民主義的哲學觀點，不僅反對唯物史觀，同時也反對唯心史觀。「這兩種學說，都可說是一偏之見，不能夠概括人類全部歷史的真實的意義。因為人類全部歷史，即是人類為生存而活動的記載，不僅僅是物質，也不僅僅是精神，所以惟有……以民生史觀為出發點的民生哲學不偏於精神，亦不偏於物質，惟有精神與物質並存，才能說明人生的全部與歷史的真實意義。」（註七二）所以 總理認為「民生為歷史的中心。」民生就是人生的集體。人類有意志的自主力，復有物質的慾望力，環境能夠支配人類，人類亦能夠改造環境，人類生存的一切活動，都含有精神與物質「相因而生，相需而成」的交互作用。精神與物質兩者中間，抽去一個成份，就沒有人生，就沒有民生。所以 總理的革命學說，一方面重視物質因素，力謀物質生活的改進；一方面重視精神因素，注重道德觀念的提高，因為兩者是一相因而生，相需而成」的。不注重物質生活而空言道德，則流為虛玄，蹈一般宗教家的覆轍，不注重道德而僅注重物質需要，則流為共產主義者的枯槁冷酷。

唯物史觀以物質為出發點，其範圍窄，故由唯物史觀理論而建立的共產主義學說，僅以經濟革命為解決人類生存問題的手段，立論亦至為偏狹。民生史觀以民生為出發點，故由民生史觀理論而建立的三民主義革命學說，是以民族革命，政治革命，經濟革命為解決人類生存問題的手段，其立論無所不包。所以共產主義是抱缺守殘失了時代性的革命學說。三民主義是新時代健全完善的革命學說。

四、民生史觀可以融化唯物史觀 唯物史觀唯一的特點，就是認識經濟因素的重要性，但將這

祇有民生史觀  
可以糾正唯物史觀

個重要的經濟因素，當作社會進化獨一無二的根本要素，就變成一個極大的缺陷，民生史觀認為經濟是社會進化的重要因素，但否定經濟因素是社會進化的唯一根本要素，有唯物史觀的優點，而沒有唯物史觀的缺點，如果唯物史觀放棄經濟因素是社會進化唯一根本要素的錯誤立場，那麼，如恩格斯晚年的見解一樣唯物史觀的理論，就是民主史觀裏面經濟理論的解釋，在民生史觀的理論裏，亦佔一重地位。就三民主義與共產主義兩者來比較，三民主義與共產主義的目的都是相同，所不同的就是方法，共產主義革命方法的錯誤，是由於唯物史觀理論的錯誤，唯物史觀理論的錯誤，是由於馬克思對於社會進化觀察的錯誤。這種錯誤，祇有總理的觀察和理論可以糾正牠，一經修正，共產主義有許多部份的理論，都可成爲三民主義理論之一體。所以我們比較民生史觀與唯物史觀及三民主義與共產主義兩種史觀兩種主義的異同，祇有民生史觀可以糾正唯物史觀的錯誤，亦祇有三民主義可以糾正馬克思主義的錯誤，換言之，亦只有民生主義的理論能夠融化唯物史觀的理論，亦祇有三民主義的理論，能夠融化馬克思主義的理論。亦只三民主義的革命能夠融化馬克思主義的革命。

根據上述四點的比較，我們可以明瞭民生史觀與唯物史觀兩個社會進化論，那一個理論是合於歷史進化的事實，那一個理論是不合於歷史進化的事實。唯物史觀的缺陷，更足以證明民生史觀的健全。唯物史觀的錯誤，更足以證明民生史觀的正確。最後，我們又知道有正確與健全的民生史觀的理論，才能產生正確與健全的民生哲學的思想。



註一 Rebert Flint, Introduction Of The History Of The Philosophy Of History 郭斌

作譯歷史哲學概論(黎明)六一頁

註二 總裁講演 總理遺教概要 第二講 政治建設之要義(民國二十四年九月十五日在四川

講)革命救國言論集(正中書局)四四頁

註三 總裁講演 三民主義之體系及其實行政程序(民國二十八年五月七日在中央訓練團講)

註四 民生主義 第一講(民國十三年)

註五 民生主義 第一講(民國十三年)

註六 總理自傳

註七 總理講演 三民主義是建設新國家的完全方法

註八 總理民報發刊詞(民國紀元前七年)

註九

按馬克思主義的成立，不是從革命經驗上得來，而是由書本上得來，而且由書本上得來的智識，亦不是歸納歷史的事實所得的結論，而是先有成見用一種思辯的和武斷的演繹法，去解釋歷史，這一點素羅金(Pitirum Sorokin)在其名著當代社會學說(Contemporary Sociological Theories)一書裏批評得最確當。他說：「這個學說的唯一功績，在於能把馬克思以前的觀念，用一種堅強的和誇大的形式，概括出來，然我們已經知道，那些一般的方式，都是用一種隱晦的歧義的形式表達出來，並且不是任何歸納或事實研究的結果，而是一種思辯的和武斷的演繹。」見黃文山譯當代社會學說(商務)八五

五頁

註十 民生主義 第一講（民國十三年）

註二 同上

註三 同上

註三 同上

註四 同上

註五 同上

註六 民權主義 第一講（民國十三年）

註七 同上

註八 民族主義 第二講（民國十三年）

註九 Emory S. Bogardus. A History Of Social Thoughts P. 479

註十 Karl marx A introduction To The Critique Of Political Economy, Preface Pp. 11—12

註三

河上肇唯物史觀研究上編中華學藝社編唯物史觀研究（中華）二九頁

註三 C. A. Ellwood. Sociology and Modern Social Problems趙作雄譯社會學及現代社會

問題（商務）三〇七頁

註三 見胡一貫張文心譯唯物史觀的改造（新生命書局）一七頁

註四 F. Muller—Lytter, *The History Of Social Development* 陶宗和等譯社會進化史（商務）二七九頁

註五 Bertrand Russell, *Freedom And Organization 1814—1914* 陳夏石等譯自由與組織，（商務）二二二頁

註六 Harry Elmer Barnes, *The New History And Social Studies* 董之學譯新科學與社會科學（商務）三九二頁共產主義的抹殺人類本位其殘酷性與法西斯主義相同。羅素說：「法西斯主義者與共產主義者，其腦海中既有一個社會圖案，於是操縱各個人使之適合於模型，其不適於操縱之人，或加以殺戮，或置之淘汰所中。此欲其解全然不顧人性之然衝動。」見羅素著讚聞 *In Praise Of Evilness* 柯頌亭譯本（商務）一一二頁

註七 羅素 自由與組織黃文山譯本（商務）二三一頁

註八 朱謙之 哲史哲學（泰東）一三八頁

註九 G. J. Urwick, *Philosophy Of Social Progress* 黃卓生譯社會進步的哲學（商務）四二頁

註十 Richard Ely, *Socialism And Social Reform* 何雄飛譯社會主義與社會改造（商務）三編一章二頁

註十一 E. R. A. Seligman, *The Economic Interpretation Of History* 陳石年譯經濟史觀（商務）五三頁

註三 陶孟和等譯社會進化史（商務）二七九頁

註四 Harry W. Laidler, *A History of Socialist Thought* PP. 299—300

註五 G. D. H. Cole, *What Karl Marx Really Means* 瞿小岑譯馬克思之真諦（商務）八頁

註六 同上九頁

註七 陳石孚譯經濟史觀（商務）下卷五二頁

註八 同上五三頁素羅金亦說：「馬克思自己在較晚的著作中，恩格斯也是一樣，既採取這種不可避免的讓步以後，實際上早已棄却他們早先的主張，而且幾乎把「唯物史觀」加以改變，相信經濟因子乃許多其他的因子中之一種。」見黃文山譯當代社會學說（商務）九三九頁

註九 黃文山譯 當代社會學說（商務）八三四頁

註十 羅素 自由與組織陳瘦石等譯本（商務）

註十一 瞿世英 進化哲學（世界）五頁

註十二 W. G. Sumner, *Folkways* P. 34 見 E. S. Bogardus, *A History of Sociological Thought* pp. 371—372

註十三 同上 P. 410

註十四 A. W. Small, *General Sociology* P. 196 見 E. S. Bogardus, *A History of Sociological Thought*

Thoughts P. 425

註四 陶孟和等譯 社會進化史（商務）三二九頁

註四 上書四一頁

註四 總裁講演 總理之根本思想（民國二十三年三月十二日在江西省黨部 總理逝世紀念日講）

註四 羅素 自由與組織 陳瘦石等譯本（商務）著者序文

註四 汪少倫 民權哲學大綱（正中）一四五頁

註四 Franz Oppenheimer, The State 陶希聖譯國家論（新生命書局）一八至一九頁

註四 G. D. H. Cole, Some Relations Between Political and Economic Theory 徐渭津

譯論政治學與經濟學之關係（商務）一〇一頁

註三 陶希聖譯 國家論（新生命書局）二〇頁

註三 徐渭津譯 論政治學與經濟學之關係（商務）九六頁

註三 同上書一〇一頁

註四 H. J. Laski, Grammar of Politics 張士林譯政治典範（商務）五九頁

拉斯基在現代國家自由論 Liberty in modern state 亦說：「余前曾言及民族之自由，今特一言其意義，以補前言之不足。今取穆勒書中爲十九世紀推崇之一言以論之。穆勒曰：「自由制度之必要條件，即政府之疆域，必需與民族之界域大小一致。」夏承穆

三民主義的體系與原理

一一八

勒此旨而寫之歷史，不一而足，無待余之煩言。意大利與德意志之統一，藉民族之名而成者也；土耳其俄羅斯帝之紛崩，亦藉民族之名而毀者也；巴爾幹民族之脫離俄國統治，亦爲爭一「民族」之自由而已。故除經濟動機之外，能觸發戰爭者，亦惟此爭民族自由之要矣。此種要求，卽在今日之世界，仍不稍衰，如一九一九年之和約，亦不以遵穆勒之原則，種下非訴諸武力不能解決之難題。「見何學恆譯本（商務）一四二頁

註五 見本章註三三

註六 見胡一貫張文心譯 唯物史觀的改造（新生命書局）五八頁

註七 陶孟和等譯 社會進化史（商務）

註八 董之學譯 新史學與社會科學（商務）三七頁

註九 黃卓生譯 社會進步的哲學（商務）二七頁

註十 民生主義 第一講

註十一 徐渭津譯 論政治學經濟學之關係（商務）八一頁

註十二 K. Kantakry, Ethics and Materialist Conception of History 徐六幾等譯 人生哲學與唯物史觀（商務）九三頁

註十三 見本章註二〇

註十四 參看朱謙之歷史哲學（泰東）一三二頁

註十五 黃卓生譯 社會進步的哲學（商務）四三至四四頁

註六 郭斌佳譯 歷史哲學概論（黎明）二〇八頁

註七 E. S. Bogardus, A History of Social Thought P. 303

註八 河田嗣郎 社會主義哲學史潘大道譯本（商務）六一頁

註九 總理講演 軍人精神教育（民國十年）

註十 總裁講演 青年爲學與立業之道（二十五年二月十四日在中央政治學校訓話）

註十一 總裁講演 自述研究革命哲學之經過

註十二 總裁講演 三民主義之體系及其實行政序（民國二十八年五月七日在中央訓練團講）





## 第五章 民生哲學的時代背景

### 第一節 時代背景與思想的關係

在歷史上任何一個偉大的思想家，他的思想學說的產生，發展和成熟，都與他所處的時代，有密切的關係。思想是指導時代潮流的羅針，同時亦是時代背景的反映，所以要研究一個偉大思想家的思想學說，必須先分析當時時代背景所給他的影響，才能夠了解他在時代背景裏所反映出來指示人類生存問題的見解或思想。歷史哲學家佛林德（F. Flint）說：「大凡各個思想家對於歷史所持的主張，總是切合當時所遇到的政治的情形而發生，馬基雅佛利看了當時意大利的情形，所以論史持那種主張，英國在查理第一的時候，國內大亂，乃有霍布斯出來，發表他對於社會的起源與發展的主張」。（註一）

總理不僅是一個偉大的革命實行家，亦是一個偉大的革命思想家，總理指示人類至高無上的革命理想，是三民主義的原理——民生哲學。民生哲學的思想學說，是十九世紀後期的產物。我們要明瞭民生哲學偉大思想產生的原因，不能不研究十九世紀時代問題的背景。

什麼是時代問題？時代問題，就是人類生存問題，我們要研究時代背景，首先要明瞭什麼是時代問題？從人類的歷史觀察，每一個時代，雖然有不同的問題發生，形成每一個時代的特殊色彩，如十九世紀上初期，歷史家名之曰梅特涅時代，十九世紀的後期，稱為民族主義與民主主義時代，

時代問題

其後到十九世紀與二十世紀之交，歷史家名之曰帝國主義時代。人類自有歷史以來，各時代的特殊色彩雖各不同，但各時代所發生問題的重心，都是人類生存問題。所以時代問題，就是人類問題；而人類問題的重心，又是人類求生存問題。所以我們要了解時代問題的意義，就不能不明瞭人類生存問題的意義。

### 生命綫與生存

人類求生存，為什麼會發生問題？由時間上說，人類的生存是沒有間斷的，個人的生存，雖有時間的限制，而羣衆的生命，是沒有時間的限調，沒有間斷的。世界自發生人類以來直至現在，不知經過多少萬年的長時期，從幾千萬年前，將人類的生命綫，延展到今日，今後時間愈延展，人類的生命綫，亦與時間的延展成正比例而延長。從空間上說，人類生存，充滿大地，除有些自然條件不能容許人類生存的地帶外，天地間沒有一個地方不是因人類生存而密佈着人類的生存網。人類爲生存而交織生存網，沒有一個人能夠脫離這一張偉大而且稠密底生存網的範圍，亦沒有一個人能夠冲破這一張偉大而且堅韌底生存網的束縛。而且人類的生命綫愈拉長，人類生存網的範圍亦因之而愈擴大；人類的生命綫愈拉長，人類生存網的組織，亦因之而愈嚴密。人與人生存在這個廣大而且嚴密的生存網內，沒有一個人有絕對的自由，亦沒有一個人不受相互的影響和相互的牽涉，往往牽一髮而動全身，在不爲人所注意的世界一角上，偶然發生一個問題，就牽動全世界人類，使全世界人類的生存都受重大的影響，這種事實，從人類生存的表面上看，是很爲模糊，因爲人類生存的演進是漸變的，不是突變的，突變是顯而易見，漸變是隱而難明，但漸變有漸變的總索可辨，所以歷史上的事跡，經過學者用明銳的眼光來觀察，亦不難看出歷史事變的因果關係。換一句

### 人類的生存關係

羅素的  
歷史觀

中亞細  
亞乾旱  
與工業  
革命

話說，在人類生存關係交相密織的生存網裏，亦不難觀察出人類生存關係裏互相影響的變化。我們現在舉英國當代哲學家羅素的話來說明。羅素批評馬克思的唯物史觀說：「在馬克思看來，生產方法是一種初某的原因，可是生產方法時刻變化的理由，馬克思都完全沒有解釋，事實上，生產方法之變化，多半是智識因素所造成，那便是說，由於科學的發現與發明。馬克思以為發現與發明須在經濟情形容許牠們的時候才有，然我以為這種見解乃是極不合歷史的見解。在阿基密提 (Archimedes) 王雷俄那多的時期裏面，為什麼實際上並沒有實驗科學的存在呢？就經濟情形而論，自阿基密提後六百年中的科學工作，儘可以辦得非常容易的，從此可知近代工業主義的產生，實應歸功於文藝復興與科學的發展。這種經濟過程上的智識原因，馬克思絕未相當承認。」因證明工業主義由於近代科學的發明。羅素說：「工業主義由於近代科學，近代科學由於加利略 (Galileo)，加利略由於哥白尼 (Copernicus)，哥白尼由於文藝復興，文藝復興由於君士坦丁堡之陷落，君士坦丁堡之陷落，由於土耳其人之移植，土耳其人之移植，由於中亞細亞 (Central Asia) 之乾旱。是故探索歷史因果的基本工作，還得從水路學 (Hydrography) 着手。」(註二)

由羅素的推論，可知歷史的事變，在不同的空間上，中亞細亞的乾旱，可以牽動歐洲大局，影響歐洲的社會變化，在不同的時間上，由土耳其人的移植，影響到君士坦丁堡的陷落，由君士坦丁堡的陷落，影響到歐洲的文藝復興，由文藝復興影響到哥白尼與加利略的科學發現，由哥白尼與加利略影響近代科學，再由近代科學而產生工業主義，完全是因果相循。由此可知因受工業革命影響而發生一切的人類問題，追本窮源，多少與中亞細亞的乾旱，有間接又間接的關係或影響。因為中

亞細亞乾旱，土耳其民族的生存感受大威脅，不得不向歐洲求生存，這是世界上一部份人類的生存問題，當時土耳其以外的人類，誰知道重視這個問題，注意這個問題，但歷史事變的演化，因這不為人類所重視所注意的問題，影響後來整個人類生存問題，可知整個人類生存網內生存關係的密切性。由此我們可以看出所謂時代問題，牠的重心是什麼，所謂時代背景，牠的影響是怎樣。

## 第二節 中國問題與世界問題

全世界的人類存在一個宇宙裏，就是存在一個生存網。國家是各種人類因生存的需要而組織，不是超人的組織。當人類文化未進步的時候，人類受自然障礙的限制，大山大水的隔離，人類的生存網，不是完整統一的，但到科學發達，人類的力量，可以征服自然，各部份人類的生存網，無論大小，都漸漸合而為一，變成完整統一的人類生存社會。每一個國家，雖然保持舊日的單位，但其生存關係，是沒有一件事不受其他國家，或其他部份人類的影響，因此每一個國家問題，都成為世界問題，每一部份人類，都成為全人類問題。

總理誕生於一八六六年是十九世紀的下半期，是鴉片戰爭後二十四年。總理逝世於一九二五年，是俄國革命後八年，世界大戰後七年。當總理在世六十年的時期內，不僅中國問題，已成為世界問題，同時中華民族的存亡問題，與世界全人類的生存問題，亦息息相關，所以由這個時代所反映出來民生哲學的革命思想，是以救中國為起點以救世界為歸宿，因為要根本解決中國的生存問題，必須聯帶解決全世界人類的生存問題，要解決全世界人類的生存問題，又必須以解決中國生存

鴉片戰  
爭後的  
中國

次殖民  
地

太平天  
國革命  
的失敗

問題均入手。因為全世界人類的生存綱，已合而為一，不僅沒有方針，可使中國問題與世界問題分開，同時中國生存問題所以日趨嚴重者，固由於滿族統治漢族二百餘年，以少數異族壓迫多數漢族，為求漢族生存的自由解放，不得不起來革命。這是總理革命的最初動因與最初的革命思想。但中國問題已成爲世界問題，不是單純的國內民族革命的問題，所能解決中國生存問題，所以總理高瞻遠矚，用世界眼光，觀察個人類生存問題的癥結，而建立他救中國救全世界的革命哲學思想。

●中國在鴉片戰爭前，本是一個自立自足與世無爭的國家，因為工業革命改變了先進國家的生產技術經濟組織與交通工具，隨之而來的就是國際經濟侵略與殖民地爭奪。中國在這個世運急變的漩渦中，自難倖免。自經過鴉片戰爭後，歐美先進國家，挾其科學文明所造成的優越武力與雄厚的經濟力，及進步的外交技術，以臨我尚沉醉在中古時期的甜夢中而不自醒覺的老大帝國，割地賠款以及締結種種不平等條約，幾乎取予求，無不如願以償，中國從這個時候（鴉片戰爭）起，就漸漸變成列強榨取原料與爭奪市場的逐鹿場所，亦就是總理所說的「次殖民地」。當時中國受盡庸懦滿清政府的統治，對外喪權辱國，對內專制迫奴。正如同盟會宣言所說：「迫我漢人，爲其奴隸，有不從者，殺戮億萬，我漢人爲亡國之民若二百六十年於斯，滿洲政府，窮凶極暴。」（註三）

漢族不堪忍受異族的統治及虐政的壓迫，太平天國的民族革命運動，遂於鴉片戰爭十年後爆發。（註四）因為當時歐美帝國主義在中國的经营，尚在開闢時期，外來勢力尚未能夠使洪楊一班人感覺到危機；同時因為他們又爲知識所束縛，昧於世界大勢，不知道當時的中國問題，已經成爲世界問題，決不是僅僅注意國內問題所能解決，結果因爲不知利用外交，使曾許等轉藉英美的援助，而消

滅太平天國的革命勢力，這一個歷史的教訓使 總理後來感受一個深刻的印象。（註五）

太平天國的民族革命，既爲當時反動勢力所摧殘，滿清政府對內雖藉曾李的力量而苟安一時，但對外仍是束手無策，一八七一年俄國佔伊犁；一八七四年日本佔台灣，中間經過一八八四年至一八八五年的中法戰爭，直至一八九五年的中日戰爭結局，以一個地大物博擁有四萬萬人口與數千年歷史文化的東方唯一大國，而慘敗於初從中古時期演說出來襲前三島的日本，假使這個時候列強不是自己充滿了矛盾，使美國得以提出門戶開放政策，暫時緩和了瓜分中國或共管中國的危機，中國已經不能再苟延殘喘再生存下去了。經過中日戰爭的重大打擊後，中國在實質上完全是一個毫無自力生存的國家，如一個奄奄待斃的病夫，任人宰割，這個時候在國民心理上，更強烈的反映出「寧贈朋友，不予家奴」的滿清政府統治權的沒落，與中國受外來勢力生存威脅的危機，深覺要挽救危亡，惟有力圖自強。要力圖自強，惟有從事政治革命，推翻滿清政府的統治權，所以 總理最初的革命動機，是因爲滿清政府「政治不修，綱維敗壞，朝廷則鬻爵賣官，公然賄賂，官符則剝民括地，暴過虎狼，盜賊橫行，饑饉交集。哀鴻遍野，民不聊生」。同時又因「強鄰環列，虎視鷹瞵，久垂涎吾中華五金之富，特產之多，蠶食鯨吞，已見效於接踵。瓜分豆割，實堪慨於目前。」（註六）革命的目的，完全在救國，後來 總理所抱的革命主義，隨着時代進展，由民族革命而進爲民權革命，由民權革命而進爲經濟革命，而完成三民主義，其內容雖有不同，但革命的目的，對外要廢除不平等條約，解除帝國主義對我的壓迫和束縛；對內要建設一個能夠自力生存的現代國家，始終是以救國爲基點，因爲中華民族爲求自身生存，果然要自救。就是爲全人類着想，亦沒有佔全世界四分

三民主義就是救國主義

之一人口中華民族生存問題不能解決而能解決全人類生存問題的道理。所以愛中華民族要自來生，必須救國，要肩負起救全人類的神聖使命，亦必須先自救，然後能自立立人，自遠達人，因此三民主義，始終以救國為基點，所以總理說：「三民主義就是救國主義。」（註七）

同時中國生存在工業革命後全世界息息相關而為一的生存網裏，因為不能適應新時代新世界的潮流，受國際帝國主義軍事、政治、經濟各種勢力的壓迫，已淪於次殖民地地位，要救亡圖存，惟有向國際帝國主義決鬥，才能解除外力的枷鎖。總裁說：「要知道現在中國問題，完全是一個世界問題，因為中國是各國的次殖民地，我們革命不是革中國那一個人的命，乃是革國際帝國主義者的命」（註八）所以中國國民革命最重要的工作，就是打破帝國主義給我們的枷鎖，要廢除不平等條約，但是現在的世界是休戚相關的世界，即使我們能夠打破帝國主義的枷鎖，民族國家達到自由平等的地位，假使全人類生存的世界問題，沒有合理的解決，中國的生存問題，仍不能澈底解決，正如個人生存在惡濁的社會裏，不能以善其身一樣，何況總理奉天闢人的偉大的革命胸懷，與推己及人的仁愛的革命精神，在他革命哲學的基本思想上，已認清人類生存的一體性，不僅做不到「各人自掃門前雪」自私自利的民族念圖，同時亦不應該有這種自私自利的民族的卑劣心理。既為中華民族生存着想，同時就要為全人類着想。而且在這個物競天擇的時代思潮裏，能夠挽回人心的，不是個人主義，不是共產主義，更不是其他主義，而不能不以救國的三民主義救全世界人類。在這個弱肉強食的強權世界，沒有一個國家不是損人利己，祇有中國在傳統的民族道德上，賦有「繼絕世，興廢國，治亂持危」的特有精神，能夠担負起救全人類的責任和使命。因為中國的道德文化，

三民主義就是救世界主義

「是人類同胞精神的產物，要把一個道德文化的精神，喚醒起來，以之救國，並且把來統一全世界的基礎，才是完成中國人在全人類中的使命。」（註九）亦正如巴克 *Dr. Robert Bellah* 所說：「任何民族不能獨存，必須與他族共存，誠信體會斯言，即可體會馬志尼之真理，馬氏謂每一民族有一民族之使命，每一民族實現其使命，以貢獻於但丁（Dante）所謂「人類文明之總體。」」（註十）所以三民主義是以救中國作起點，救全人類作終點，三民主義是救國主義，同時亦是大同主義。這個救國主義與大同主義雖有始終前後的不同，但不是兩個主義，而且根據一個革命基本原理——民生哲學所發的應有的階段與步驟，其目的是在解決工業革命後千孔百瘡的全人類生存問題，所以我們要明瞭民生哲學的思想發生的時代背景，就要研究十八世紀工業革命以來的時代背景。

### 第三節 工業革命後的人類生存世界

工業革命對人類的影響

在十八世紀的人類史上，有一個重大事變，足以改變全世界人類生存狀態的，就是工業革命。工業革命對全人類的影響，是空前無比的，我們從歷史上再找不出另一件事的影響，可以同工業革命相比。現代一個著名歷史家說：「法國革命已經預示了，君權神授王國及封建特權的潰崩，新理想已經建立了民主政治和公民平等，可是這些革命，對於日常生活上還沒有什麼直接的變更。」但自工業革命「那個時候起，世界就改變了！現在的農夫，則有光銳的鎗犁，不必用手連耨了。我們的衣服和鞋子都是大工廠裏用機器做的，疲憊的商人，可在晚報上看出，他在遙遠的中國的貨物如何出售。工人手中攜着飯提桶，要僕僕道途的到嘈雜的工廠裏去了。旅客則斜倚在大安舒的椅上，



## 經濟的 變化

飛馳電掣地出國。遊歷家當橫渡大西洋的五天行程中時，還可在甲板上打網球」（註一一）。

這種改變僅說明生活情況的改變，所以 總理說：「物質發達，突如其來，生活程度遂由安適地位而驟進至繁華地位，社會之受其影響者，誠有如治亨利氏之進步與貧乏一書所云。」（註一二）至於工業革命改變人類生存狀態的嚴重性，尚不能在這個歷史家簡短的敘述中看出來。我們要從工業革命的先進國家，及受這些國家影響的國家，在國內外所發生的經濟，政治，民族各方面的變化，一一加以研究，然後才能看出他的嚴重性。

經濟的變化 工業革命對於經濟上最顯著而且是最嚴重的變化，就是人類生存所依賴的生產工具和生產資料的集中。在工業革命前，舊社會原有貴族，農奴、行主、工人、商人的不同階級，社會財富，並沒有集中在少數人手裏，到工業革命後，社會舊有制度為資本家工人兩個新興的階級所代替。「絲織器未發明以前，工作皆為人工，生力亦甚薄弱，所需資本者不過工人之生活資料已耳，織機學三種之分配，其未平允之處尙未易見。實業革命以後工作所需人工既漸減少，而生產力又較前加增，資本家以機器為資本，壟斷利潤，工人勞動所生之產品，皆為資本家所坐享。」（註十三）其「文明進步，仿如以一尖錐從社會上下階級之間，突然插進，其在尖錐之上者，即資本家極少數人，則由尖錐推之上升。其在尖錐之下者，即勞動者大多數人，則由尖錐推之下降，此所以富者愈富，貧者愈貧也。是工業革命之結果，其施福惠於人羣者，為極少數人，而加痛苦於人羣者，為極大多數也。」（註十四）因之凡是工業先進的國家，在國內都形成富人與貧人的對立，而社會問題就因此發生。

政治的  
變化

政治的變化 政治問題與經濟問題是息息相關，工業革命發生在民主政治後，當時歐洲各國民主政治的本身，就是不健全。及至工業革命後，民主政治不但不能挽救工業革命的弊害，保障人民的生存，反爲新興的資本家所利用，使民主政治變爲有錢人的政治，資本家憑藉政治爲保護私人利益的工具，由經濟上的愈不平，而影響到政治上愈不平，於是經濟上與政治上只顧一小部分人的生存，不顧大部分人的生存。政治失了正當作用，革命的運動，愈醞釀明顯，不能不求合理的解決。

民族的  
危機

民族生存的危機 世界上民族的生存，原有三種力量，一是自然力，世界上民族凡是人口強盛的國家，是不容受生存競爭的自然淘汰，爲其他的民族所亡滅。一種是政治力，凡是政治組織較嚴密政治勢力較集中的國家，亦不易受外力的侵略。一種是經濟力，凡是生產技術較進步，國民生活水平較充裕的國家，國計民生能自給自足，亦不易受外來經濟勢力的壓迫。人類自有歷史以來，因求生存的需要，民族的意識漸漸濃厚，民族的團結，亦漸漸加強，民族與民族因爲生存競爭，各憑藉固有的自然力，政治力、經濟力、互相衝突互相磨擦，結果都是弱肉強食，優勝劣敗，根據人類學者的研究，調查人類歷史，和歷史以外各方面的證據，可以知道從前有許多的人羣，全部滅絕。某語言學者說：「每一種現代通用的語言，就有二十個死去的語言，社會學家由此推想自古至今因戰爭滅絕的人羣，正不知多少。」（註十五）所以民族生存競爭是人類歷史上最殘酷的事，但過去民族生存的危機，重要原因，是受自然力與政治力的壓迫，到了工業革命後再加上經濟力的壓迫，世界弱小民族生存的危機，更爲嚴重，更爲激進，威脅弱小民族生存底帝國主義的性質。由政治侵略意義，再加上經濟侵略的意義。

帝國主義經濟侵略的意義

全人類所受的影響

帝國主義經濟侵略的意義，是由國內資本家的勢力，統制國內市場，再運用本國的政治經濟勢力，統制國際市場，這是對人類生存消費品的壟斷。生產需要原料，有源源不盡的原料品，才有源源不斷的生產品，有源源不斷的生產品，才有源源不斷的消費品。因此要維持國內外市場，要擴展國內外市場，就要搶奪殖民地的原料和市場。於是弱小民族受不住帝國主義政治勢力的壓迫，都變成工業先進國家的殖民地。弱小民族的人民就喪失他們固有單位生存發展的地位，而變為先進國家人民生存發展的附屬品。弱小民族人民所依賴以自立生存的生活資源，都變成工業先進國家取予求的原料品。這是強大民族對於弱小民族生存的威脅，是工業革命後民族間發生危害人類生存的重大變化。但帝國主義經濟發展的慾望是無窮的，而這種慾望的發展，又沒有良好道德為之規範，凡是工業發展的國家，為奪取原料與國際市場，都是貪求無厭，各不相下，於是國際又發生帝國主義國家的鬥爭。一九一四年空前未有的毀滅全人類生存的世界大戰，就在這個鬥爭的演進中爆發，這又是工業革命後國際發生另一個危害人類生存的重大變化。

世界人類存在這個生存關係息息相通的生存網內，沒有一個人種，沒有一個民族，沒有一個國家，亦沒有一個個人，能夠逃避世界劫運的影響，就是素與白種人遠隔重洋的紅種人，素奉佛教的印度民族，素與西洋隔絕而閉關自守的中國，與遠處沙漠過游牧生活的蒙古人，沒有一個不受工業革命的影響，沒有一個不受新興帝國主義的威脅。總理生在工業革命後世界世變方急的時代，外觀世界的潮流，內察中國的國情，高瞻遠矚，目擊傷心，知道要解決中國生存問題，必須解決全人類生存問題，要解決全人類生存問題，必須建立能夠解決中國生存問題同時又能夠解決全人

類生存問題的主義，所以總理發明的三民主義是救國主義，同時亦是救世界主義。

上述工業革命後全世界人類生存所發生的劇變，是說明產生民生哲學的時代背景。但總理說：「兄弟所主張底三民主義，實在是集合古今中外底學說，順應世界潮流，在政治上所得的一個結晶品。」戴季陶先生認為「總理的革命思想，是『對歐戰文化的根本思想來宣戰。』（註六）所以我們研究工業革命時代的轉變，如不研究工業革命前後時代轉變中人類思想的轉變，仍不能澈底了解產生民生哲學時代背景的重要因素。現在我們要進一步研究產生民生哲學的思想背景。

#### 第四節 民生哲學與時代思想

研究民生哲學的時代思想背景，我們仍不能不以工業革命為主要的目標。時代思想，不能離開時代史實的反映；而時代史實亦不能脫離時代思想的影响，工業革命對於人類生存所生的威脅，不單是工業革命本身的弊害，實受先工業革命而存在之個人主義，與後工業革命而產生之達爾文學派的影响。所以我們研究民生哲學的時代思想背景，要研究個人主義與達爾文學說對工業革命的影响。

個人主義與工業革命，要明瞭個人主義思想對工業革命的不良影響，我們先要確定工業革命本身的價值。人類求生存最重要的任務，就是征服自然。征服自然，就要利用科學。科學的發明，原是造端人羣的工作，工業革命是由於蒸氣機的發明而擴大機器代替人工的生活力，使人類生存可以利用機器克服自然界的困難，增加人類生存的生產力，原不是危害人類生存或殺人的利器，所以十八世紀工業革命發生後威脅人類生存的惡果，我們不但不能夠咎於科學發明或工業革命，我們並認

工業革命  
本身  
的價值

與科學發明或工業革命本身無關。對工業革命與人類生存問題應負責任的，要歸咎於支配當時社會思想的個人主義。工業革命原發源於英國，英國是個人主義思想的發源地，在工業革命前，根深蒂固的個人主義支配英國整個社會思想。英國個人主義的學說發源甚早，到亞當斯密(Adam Smith 1723—1790)的原富(Th. Wealth of Nations)出，建立個人主義經濟學說理論基礎和體系，並宣揚放任主義(Laissez Faire)反對國家干涉個人的自由，與亞當斯密同時而首倡放任主義的邊沁(Bentham 1728—1832)鼓吹個人主義的自由學說，其後經過詹姆斯彌爾(James mill 1773—1836)到他兒子約翰彌爾(John Stuart Mill 1806—1873)發揮自由主義的精髓，集個人主義學說的大成，所以在工業革命前，英國的政治思想與經濟思想，完全受個人主義的支配。

個人主義

個人主義認為人類求生存最適當的方法，是各憑個人的聰明才力，不加外力的干涉，聽其自由發展，彌爾說：「我們人類，如能照自己所認為良善的去過生活，誰於他人的意見，不相讓和，但其所得利益，仍較壓制自己而善奉他人的意見者為多。」(註一七)彌爾根據這種理論，而提倡行為的自由，以行為的自由，「是人類幸福之中最主要的一個本質，個人如欲向上，社會如欲進步，則於此行為自由之事，不能再三致意。」(註一八)

十八世紀是個人主義思想學說發展的時代，十九世紀是個人主義思想支配的時代，在十九世紀中「一切的利益都以個人利益來解釋，都是推究到純粹個人的原則，而視為個人的權利，」(註五)當時的經濟思想和政治思想的理論都是個人主義學說的表現。亞當斯密的經濟思想，就是個人主義的經濟思想，法國大革命命人權宣言的政治哲學，就是個人主義的政治思想，這種個人主義的思想學

說。對於人類生存問題所思想的結果是怎樣的呢？我們可以舉同時代中的思想家瑪志尼的話來說明，瑪志尼說：

人權宣言  
所得的結  
果是什麼

「最近五十年爲求進步，爲求排除專制政府和世襲貴族的好處而做的任何事情，都是以人權（Rights of man）爲名的；都是用「以自由爲生存的手段，以福利爲生存的目的，」來號召的。法國革命以及其後模仿而起的革命的一切行爲，都是一紙人權宣言的結果。醞釀法國革命的一切著作，都是根據於尊奉自由的學說，以及務須使人人知道自己的權利的這種必要。一切革命黨派都宣傳人是爲幸福而生的，人是有用他力量做得到的一切手段去求幸福的權利的，沒有什麼人有權利阻礙他追求幸福的活動，而且他有權利打倒一切他在中途所遇到的障礙。果然障礙消滅了，自由到手了，在許多國家，自由維持了好些年；在有些國家，現在還是持續着。到底人民的環境進步了沒有。幾千萬靠兩手天天作工作的人，有沒有得到他們所希望，並且那些人許給他們的福利的一分一毫呢？」

瑪志尼答覆這個疑問說：

「在肯把事實稍稍細察的人看來，對於這些問題的回答是顯而易見的。到今日止，促進革命的人都是以「個人應有權利」的觀念爲革命的根據；這些革命贏到了自由，身體自由，教授自由，信仰自由，貿易自由，條件事都有個人的自由。但是在沒有法子運用他們權利的人，就是承認他們的權利有什麼用處呢？在既沒有時間又沒有資財去利用教授的人，教授自由有什麼意義？在沒有什麼東西——既沒有資本又沒有商業信用（Credit）——可做貿易的人，貿易自由

是幻想  
是傷心  
的嘲弄

有什麼意義呢？存個個有好些人宣傳這些主義的國家裏，社會都是由少數有土地，有「信用」，有資本的人和大多數靠自己雙手以外沒有東西，並且因為要活命不得不將勞工照任何代價賣給那些人，而整天做物質的單調勞作的人所組成，在這些爲環境所迫而與饑餓抗鬥的人，自由不是幻想，不是使人傷心的嘲弄是什麼？」（註云）

由瑪志尼的話，可以看出個人主義政治思想與經濟思想所產生出來人類生存的真實情形是怎樣的殘酷！ 總理說：

「所以一經工業革命之後，則社會革命之風潮，因之大作矣。蓋不平則鳴，大多數人不能長爲少數人之犧牲者，公理之自然也。人羣所以受此極大之痛苦者，卽不知變計以應時勢之故也。因在人工生產之時代，所以制豪強之疆斷者，莫善於放任商人，使之自由競爭，而人民因以受其利也，此事已行之於世數千年矣。乃自亞當斯密始發明其理，遂從而鼓吹之，當十八世紀之季，其『富國』一書出世，舉世驚倒，奉之爲聖經明訓，蓋其事既爲世所通行，又爲人所習而不察者，乃忽由斯密氏所道破，是直言人之所欲言，而言人之所不能言者，宜其爲世所歡迎，至今猶有奉爲神聖者也。不料斯密氏之書出世不滿百年，而工業革命作矣，經此革命之後，世界已用機器以生產，而有機器者，其財力足以鞭笞天下，宰制四溟矣。是時而猶守自由競爭之訓者，是無異以跛足而與自動車競走也，容有倖乎？」（註二一）

達爾文學說與工業革命 個人主義對於工業影響的流弊，既深且廣，不幸工業革命後，達爾文（Char le Robert Darwin 1809—1882）於一八五九年公佈進化學說，又爲後來學者所誤解所利用

，爲功利學派的學說，推波助瀾，助長個人主義與工業革命結合後不良影響的凶險。續理說：英國斯密亞丹氏始著經濟學，極有條理，其主應以自由競爭爲前提，英人之功利派，遂根據此而提倡個人主義，求合於達爾文進化之理。（註二二）由此可見達爾文學說又變爲功利主義派的工具，個人主義乃與達爾文主義結合。因爲危害人類生存思想的利器。

達爾文學說的眞象

要研究達爾文學說對於個人主義與工業革命的影響，我們不能不先研究達爾文學說的本身。我們站在學術的立場說，達爾文學說的本身，是一種科學的研究，對於進化學說的發明，人類思想的解放，是有很大的功績。達爾文進化論的結論，認爲「最適於生存者，就是最能適應環境的個人。如果環境是競爭的、野蠻和殘忍的，那末最適於生存者，就是最強壯和最兇惡的，如是環境是合作的，那末最適於生存者就是最能合作的人。」（註二三）

達爾文學說的誤解

但達爾文這種「競爭」與「互助」變化的生存學說，爲後人任意所揚棄，將生存合作一部份屏棄不談，將生存競爭這部份的學說，加以發揚光大，因此就發生一種「社會的達爾文主義」的學說。這種不健全的學說，并爲後世所公認。依照這種學說對於達爾文主義的誤解，動物爲求生存而競爭，人類也是如此。「凡是最殘暴和巧詐的人，在體力和智力的競爭環境中，是適於生存者，同樣地說，能夠率領強大的海軍的國家，在彼此爭霸的世界中，也是最適於生存者。因此，人類社會只是動物社會的擴張，而社會進步的基本定律，也只是強權的定律。」（註二四）

斯賓塞的殘酷

受達爾文學說的影響而建立社會學上機械論派的大哲學家斯賓塞，(Herbert Spencer) 就是「社會的達爾文主義」的代表學者，他的社會思想是將個人主義與達爾文主義合而爲一。將國家看作



的政治  
學說

答派學  
說對工  
業革命  
的影響

一個由自然而演進的有機體，在這個有機體內，「凡不能適合，不能盡其應盡的職守的份子，必須歸於消滅，以完成全體的利益。所以有爲之人，不爲弱者預備伙食，延長其生命，必增加國家的担負。用斯爾文的話來說：「必須強者方得生存，其餘不適者，概居淘汰之例。因此，斯賓塞反對國家作救濟貧困，以及扶持弱者的事業，什麼是進化？淘汰弱者，使其不能在生存競爭場中佔據地位這就是進化。」（註三）

資本主義與帝國主義是危害全世界人類生存的兩大怪物，這兩個怪物都是工業革命後產生的東西，不是工業革命本身能夠產生這兩個怪物，乃因個人主義與功利主義的懷抱裹最大，受個人主義與功利主義的教習，所以工業革命的結果。只有爲虎作倀，而不能自拔，到了後來個人主義和功利主義又經過「社會的達爾文主義」的提攜和獎勵，替個人主義和功利主義在理論上找出一個科學的根據，個人主義和功利主義更不可一世，而工業革命的成績，淪於萬劫不復的地位，使十九世紀和廿世紀的世界，成爲一個弱肉強食的修羅場，這是何等痛心的事呢！

## 第五節 社會主義之崛起

物極必反，何況人類是其理智的動物，當十八世紀工業革命對人類生存的惡影響，正在日趨昇異慢慢的滋長的時候，在人類思想上發生一種與當時社會思想反抗而同時要打破舊社會現況，造成一個新秩序的思想，亦隨社會情況的變化與人類思想的發展，漸成實際化，這種思想，就是社會主

社會主  
義與時  
代

義的思想。

社會主義是人類應有的思想

「社會主義的思想，本爲人類高尚的思想，其發生很早，並不是工業革命後的產物，惟「社會主義」之名詞，發於十九世紀之初，其概說既廣，其定義自難。特此種主義，本我人類腦中應具之思想，不滿意於現社會種種之組織，而思有以改革，於是乎社會主義之潮流得應時順勢而趨向於我人之腦海，種種社會之學理，得附社會主義之名詞，而供我人之研究討論矣。」（註二六）故社會主義的發源雖然很早，至社會主義名詞之成立，與社會主義學理的進步，由空想而趨於實際，乃是工業革命後的社會主義進步的特徵。

社會主義的最早思想

社會主義的理想爲人類最上無高的理想，最早始見於中國，儒家大同學說，可說是人類最初所發生社會主義的理想，後來西洋各時代社會主義的思想家，無論他們的學理怎樣不同，怎樣的紛歧，但他們的最後理想社會，總不能超出大同理想的範圍，總理所發明民生哲學的理想社會，就是大同世界的理想社會。

西洋社會主義思想的發展

中國大同社會的思想，雖然發生很早，但因中國數千年來的社會，停滯在農村社會裏，社會情形極少變動，所以社會主義的思想，并不發達，西洋社會進步的時期，雖遠在中國之後，但西洋社會情形變動比中國快，所以社會主義的思想，較爲發達，在工業革命前，最早有伯拉圖（Plato）的理想國（The Republic）是哲學家設計的理想國家。摩爾（Sir Thomas More 1478—1535）的烏托邦（Utopia）描寫一個平等公正共產社會的理想世界。摩爾之後，又有培根（Francis Bacon 1561—1626）的新樂士（New Atlantis）、康伯納拉（Tommaso Campanella 1568—1639）的太陽之城。（City of

烏托邦  
社會主義

The Snn) (註三七) 這許多社會主義的思想和學說，都是初期的烏托邦社會主義。到了十八世紀工業革命發生後，社會組織發生重大的變動，社會問題亦隨着新時代的來臨而發生，企圖解決新時代帶來的社會問題的思想與學說，亦如雨後春筍，極引起當時社會的注目，已非初期烏托邦社會主義的思想學說，僅供人作一種思想研究所可同日而語。當時在法國有聖西門 (Saint Simon 1760—1852) 傅利葉 (Francis Marie Charles Fourier 1772—1837) 洛白朗 (Louis Blanc 1813—1882) 各派的社會主義，和普魯東 (Pierre-Joseph Proudhon 1809—1865) 無政府學說；英國有奧文 (Robert Owen 1791—1858) 等都是歐洲中期的社會主義思想，這許多社會主義的思想家中，以奧文的影響較大，而他理想的事業，經過幾次的試驗，都是失敗，結果是飲恨而沒。但在這許多烏托邦社會主義者，除了奧文一人以外，很少人注意到實現理想社會的方案，以及實現以後，怎樣能使人民的生活合於實際的狀況，更沒有一個人注意到。所以薩理說：「從前講社會主義的人，都是烏托邦，祇希望造一個理想上的安樂世界，來消滅人類的痛苦，至於怎樣去消滅的具體方案，他們是沒有想到。」(註二八) 到十九世紀，才有德國馬克思 (Karl Marx 1818—1883) 的共產主義出世，所以馬克思的共產主義，在歐洲是後期的社會主義。

在一般社會主義的革命的思想家裏面，無疑的馬克思是其中最著名的一個，他在數十年亡命與窮困的生活中，與他的終身革命伴侶，恩格斯 (Friedrich Engels) 建立無產階級的理論，而且成立第一國際 (First International) (註二九) 雖然及身親眼看見無產階級革命的失敗，對他自身所建立的主義，似沒有什麼成功的希望，但到後來的影響，是十分深刻和廣大的，原為歷史家所公認

馬克思  
社會主義

。不過馬克斯主義所給後世影響是一件事，而馬克斯所給後世影響的學說，究竟能不能解決人類生存問題，能不能使人羣社會更進步，又是另一個問題。我們可以說，現在的人類生存世界，不因馬斯思主義的影響而多增障礙，反因之而多增危機與悲劇。這危機與悲劇，都是馬克斯主義偏激的革命理論與革命方法所造成的。所以馬斯思主義，不僅不能解決人類生存問題，反使這個人類世界受透爾文學派生存競爭學說的流毒外，更增多一層生存的威脅，所以總理出世後，有民生哲學社會主義——三民主義的代興。

### 第六節 民生哲學社會主義的代興

馬克斯主義與烏托邦主義的比較

在一切社會主義的思想中，無論是烏托邦的社會主義，或是自命為科學社會主義的馬克斯主義，所有的目的，都是想解決人類生存問題，所以大前提都是相同的。所不同的，因為各家學說產生的時代背景不同，他們對於人類生存問題的觀察不同，所以各家主義的理論不同，所用以解決人類生存問題的方法或手段亦各不同。在上述各種社會主義中，因為馬克斯的共產主義發生較後，受工業革命後社會情形的刺激最深，所以後來居上，馬克斯革命理論和方法，比較過去烏托邦社會主義，已經進步。因此馬克斯主義的信徒，自命馬克斯主義為科學社會主義。但馬克斯學說正因其自命為科學的革命學說，而反走到反科學的路上，他的學說的錯誤與流弊，正如透爾文學派的學說一樣。透爾文學派看到人類生存競爭病態，而承認生存競爭為社會進化的原因，而主張階級鬥爭，所以馬克斯看到階級鬥爭的病態，而誤認階級鬥爭為社會進化的原因，而主張階級鬥爭，所以馬克斯學

馬克斯  
主義與  
達爾文  
主義

馬克思  
主義之  
與反科  
學

達爾文文學說形式上雖然不同，在實質上是一致的。傑德(C. E. M. Joad)認為演化論派的馬克思主義所採納的，就是達爾文學派有機體論派的主要概念。(註二〇)而馬克思主義的信徒，在學理上亦使馬克思主義與達爾文學說合為一體(註三一)

總理是一個客觀的革命思想家，在民生主義講演裏，對於馬克思主義比較烏托邦社會主義進步的地方，固然極表贊許，但對馬克思主義根本的缺憾與錯誤，批評亦不厭求詳，認馬克思是社會病學家，不是一個社會生理學家，病學家僅能看到病態，而不能看到發生病態的生理原因，一個僅知病態而不懂得生理的醫生，若只能解說病態的現象，至於醫治的方法，亦是用病理去增加病態，結果只有失敗，所以客觀事實是一件事，至於怎樣去解決客觀事實又是一件事。「馬克思主義欲勉為科學的，然及其實際運動而應用之時，不免障礙。何者？蓋科學本不過就於實際世界因果關係之探討，以真理說明之耳，其利害得失，及應用於實地之是非曲直之手段方法，則風馬牛不相關焉，是為其本來之面目也。」(註三二)所以馬克思主義自命為科學的，在實際上是反科學的，本身不合科學，反假科學之名以行，影響所及，流毒人類思想，是怎樣的深刻與廣大呢！亨利喬治曾感慨的說：「當着我們前來分析和探尋這些毀滅了這種將來人生的希望的觀念，我們將發現他們的來源不是在自然科學所洩漏的精密上，而是在某種在各方面曾經深深的濡染了人的思想的社會科學的教義上」。(註三三)

因為馬克思是個社會病學家，他的學說又不合於科學，所以根本不瞭解社會進化中的重要因素人在部份，根本不了解社會進化的原理，他雖然看到工業革命後社會的病態，但他醫治這個病態的

方法，「階級鬥爭」完全是錯誤了。他認為經濟因素是人類生存的重要條件是對的，但他將經濟因素當作社會進化唯一的原動力，而將人類一切活動的原因，都歸根到這個經濟因素的根本條件上，就是一個大錯誤，他提倡階級鬥爭與達爾文學派一樣，都犯了生存競爭的錯誤，生存競爭學說的錯誤，經過克魯泡特金（Peter Kropotkin 1842—1921）互助學說的糾正，雖然能轉變這個以物競天擇為目標的世運，但學術思想上多少發生相當影響，許多人也知道生存競爭並不是社會進化的原因，至於馬克思主義問世後，雖然經過經過許多人的批評，這許多批評，如德國的馬克斯主義修正主義反對派（Opposition Of The Revolutionists）如英國的菲賓社（Englis Fabian Society）社會主義，都對馬克斯主義理論和方法的錯誤上，有許多有價值的糾正，但真正能夠如總理一樣的有深刻的觀察，看到馬克斯主義與達爾文學說是犯同樣的錯誤，是有同樣的流弊，實在尚無其人。總理否定馬克斯學說，是從最根本地方着眼，認為馬克斯與達爾文學說都是提倡獸性的發展，總理說：

馬克思主義的  
根本錯誤

「世界有三大問題，即國際戰爭，商業戰爭，與階級戰爭是也。在此國際發展實業計劃中，吾敢為此三大問題而實行之解決，即如後達爾文而起之哲學家所發明人類進化之主動力，在於互助，不在於競爭，如其他之動物者焉。故鬥爭之性，乃動物根性之遺傳於人類者，此類獸性，當以早除之為妙也」（註三四）

人類鬥爭之性，是根於獸性的遺留，提倡階級鬥爭，是消滅人類互助本能，而使人類回到殘酷的原始時期，這是何等危險的企圖？所以總理對馬克斯學說也同對達爾文學說一樣，不僅加以

鸚鵡，認爲「此類獸性，當以早除之爲妙」，并從進化學理上指出他們學說的錯誤。總理說：

「物種由微而顯，由簡而繁，本物競天擇之原則，經幾許優勝劣敗，生存淘汰，新陳代謝，千百萬年，而人類乃成，人類初出之時，亦與禽獸無異，再經幾許萬年之進化，而始長成人性，而人類之進化，於是乎起源，此期之進化原則，則與物種之進化原則不同，物種以競爭爲原則，人類則以互助爲原則，社會國家者，互助之體也，道德仁義者，互助之用也，人類順此原則則昌，不順此原則則亡，此原則行之於人類，當以數十萬年矣，然而人類今日猶未能盡守此原則者，則以人類本從物種而來，其入於第三期之進化爲時尚淺，而一切物種遺傳之性，尙未能悉行化除也。然而人類自入文明之後，則天性所趨，已莫之爲而爲，莫之致而致，向於互助之原則，以求達人類進化之目的矣。人類進化之目的爲何？卽孔子所謂：「大道之行也，天下爲公。」耶蘇所謂：「爾旨得成，在地普天」。此人類所希望，化現在之痛苦世界，而爲極樂之天堂者是也。近代文明進步，以日加速，最後之百年，已勝於以前之千年；而最後之十年，又勝於已往之百年，如此遞推，太平之世，當在不遠，乃至達爾文氏發明物種進化之物競天擇原則後，而學者多以爲仁義道德皆屬虛無，而競爭生存，乃爲實際，幾欲以物種之原則而施之於人類之進化，而不知此爲人類已過之階級，而人類今日之進化，已超出物種原則之上矣。」（註三五）

馬克思爲什麼要提倡生存競爭呢？因爲他也同達爾文學派一樣，將物種進化的原則，當作人類進化的原則，將人類同獸類一樣的看待。獸類沒有理智的自主方，祇有受物質的誘惑，因此他認人

類亦沒有理智的自主力，祇有受物質的誘惑，所以他主張唯物史觀，認為人類行為，都是由於物質的境遇所決定，而不承認人類的精神有影響物質的力施，將人道墮入畜生道中，這是馬克斯學說的根本大缺憾。所以馬克思的學說只有引起人類生存的競爭和鬥爭，拿競爭和鬥爭的方法，來解決人類生存問題，祇有危害人類增加人類的痛苦。

總理是一個悲天憫人的革命思想家，生在馬克思後數十年，看見人類生存問題的演變，如江河日下：一天危險一天，這個世界，急待我們去挽救，人類久懸未解的生存問題，急待我們去解決，烏托邦的社會主義，已經成為思想史上的化石，而方興未艾的所謂「科學的社會主義」——馬克斯主義，在牠的偏激的理論和危險的方法上，潛伏許多毒素和危機，不能夠使人類生存問題得到一個合理的解決。而且人類生存問題，是隨着時代的進展而發展，在馬克斯思後的數十年，正是世變正劇的時候，總理目擊許多人類生存問題的演變，不僅是馬克思在日所不能看到的，同時也是馬克思當中所思想不到的，馬克思主義在當日好像站在時代的前面，在今日已經是落在時代的後面，變成陳腐的社會主義，所以總理高瞻遠矚，洞察世弊，「集合古今底學說，順應世界潮流」另闢途徑，發明民生哲學的社會主義——三民主義。來救中國，救全世界。

以工業革命為中心，我們仔細研究十九世紀前後的時代情況與思想，潮流的趨向，所以很清楚看出在這個時代前人類生存問題癥結的所在，和時代情形與時代思想所反映出來民生哲學的真實性與偉大性，我們現在要進一步研究民生哲學思想的本體。



註一 Robert Flint, Introduction of the History of the Philosophy of History 郭斌佳譯

歷史哲學概論（黎明）六一頁

註二 Bertrand Russell, Freedom and Organization 黃文山譯 自由與組織（商務）二二三頁

註三 同盟會宣言（民國紀元前七年清光緒三十一年）

註四 鴉片戰爭結束於一八四二年，即清道光二十二年。太平天國革命運動起於一八五〇年，

即道光三十年。

註五 總理說：「革命的成功與否，就古今中外的歷史看起來，一靠武力，一靠外交，外交力

幫助武力，好像左手幫助右手一樣。……譬如洪秀全革命，由廣西打過湖南，湖北

，以至建都南京，而終不能成功的原因，大半是由外交失敗——沒有外交的幫助」見「

和平統一化異爲工」講演

註六 同盟會宣言

註七 民族主義（第一講（民國十三年））

註八 總裁講演 黨員的人生觀（十五年三月十七日在黃埔對官佐學生訓話）

註九 戴季陶 孫文主義之哲學的基礎

註一〇 Ernest Barker, National Character 王世憲譯 民族性（商務）三八六頁

註一一 Corson T. H. Hayes, A Political and Social History of modern Europe (1815

1925) 蔣鎮譯 現代歐洲史（黎明）五七頁

- 註二 孫文學說 第二章（民國七年）
- 註三 總理講演 社會主義之派別與方法（民國元年對中國社會黨講）
- 註四 孫文學說 第二章（民國七年）
- 註五 愛爾島德 社會黨及社會問題 趙作雄譯本（商務）五一頁
- 註六 戴季陶 孫文主義之哲學的基礎（民國十四年）
- 註七 傑德 G. E. M. Joad 現代政治哲學引論 詹文滄譯本（中山書店）四一頁
- 註八 同前
- 註九 Rodde POUND, A Theory of Social Interests R Emory S. Bogardus, A History of Social Thought P. 197.
- 註一〇 Joseph Marzini, The Duties of man 唐駿奇譯 人之義務（商務）五頁
- 註一 孫文學說 第二章（民國七年）
- 註三 總理講演 社會主義之派別與方法（民國元年對中國社會黨講）
- 註四 Emory S. Bogardus, A History of Social Thought P. 300
- 註五 同前
- 註六 詹文滄譯本 政治哲學引論（中山書店）四七頁
- 註七 總理講演 社會主義之派別與方法（民國元年）
- 註八 HARRY W. LAIDLER, A History of socialist thought, Part one, Utopian socialism

and Its Precursors

註六 民生主義 第一講（民國七年）

註五 第一國際於一八六四年成立於倫敦

註四 詹文滂譯 現代政治引論（中山書局）六四頁

註三 見鍾復光譯 班納 社會主義與生物進化一書（首行出版社）

註二 河田嗣郎 社會進化哲學史 潘大道譯本六〇至六一頁

註一 Henry George, *Progress and Poverty* 樊弘譯 進步與貧困（商務）一五二頁

註四 總理實業計劃結論（民國十年）

註五 孫文學說 第四章（民國七年）



# 第六章 人類生存的地位

## 第一節 三民主義的第一原理——人類本位

我們要研究民生哲學，就要研究人類生存問題，要研究人類生存問題，開宗明義就要研究人類的地位，因為民生哲學是解決人類生存問題的哲學思想。人類爲什麼能夠生存呢？因爲有社會的存在。社會爲什麼能夠存在呢？因爲有宇宙的存在。所以人類生存，不僅同社會是休戚相關，同時同自然界的宇宙，亦有密切關係。人類頂天立地，生存在社會裏，生存在大自然的懷抱裏，究竟人類所處的地位是怎樣？這是討論人類生存問題的先決問題。怎樣研究人類在社會與宇宙的地位呢？我們要從他們的現象和關係上去研究。

一部人類的生存史，無論牠的現象如何的複雜，牠的關係如何的綜錯，但一經分析，只有兩種現象與兩種關係。根據宇宙的自然力與自然律而產生的現象，謂之自然現象。根據社會的人爲力與人爲法則而產生的現象，謂之社會現象。人類對自然外認識所發生的態度和方法，是構成人類對宇宙的關係。人類對同類認識所發生的態度和方法，是構成人類對社會的關係。一切人類生存的活動，都可以用這兩種現象與兩種關係來概括，換一句話說，全部人類史，一部份是人類對自然界的歷史，一部份是人對人的歷史。

我們怎樣從人類與社會和人類與自然界的兩種關係中，去決定人類的地位呢？總理在三民主

義的根本思想裏，昭示我們一個基本原理，就是人類是宇宙的主宰，人類是社會的主體。這兩個思想，雖然是針對兩種關係而言，但歸根是一而二，一而二，一個原理，這個原理就是「人類本位」。「人類本位」是民生哲學的第一原理。

## 第二節 人類是宇宙的主宰

什麼是宇宙

空間與時間

物質與人類

我們要研究人類為什麼是宇宙的主宰，就要先研究什麼是宇宙。什麼是宇宙？古人說：「上下四方謂之宇，古往今來謂之宙」。宇就是整個的空間，宙就是整個的時間，因為有整個空間與整個時間的配合，才有宇宙。所以宇宙是無窮大的空間與無窮長的時間之結構。人類不能脫離空間與時間而生存，從宇宙對人類的現象和關係來說，空間與時間，都是支配人類的生存；但從人類對宇宙的關係來說，人類的生存，亦是支配空間與時間的。什麼是人類生存的進化？人類生存的進化，就是在減少時間與空間支配人類的力量，而增進人類支配時間與空間的力量。人類支配時間與空間力量的大小，就是人類進化程度高低的水準。

空間與時間，是構成宇宙的兩大要素。先從空間來說，充滿空間的是什麼？我們知道充滿宇宙空間的不外三種東西：一是物質，一是物種，一是人類。而最基本存在的就是物質，沒有物質的存在，就沒有物種和人類的存在。但空間上物質的形成，亦不是一朝一夕所能形成，是經過長時期的演變，才進化的今日的狀態。總理敘述物質的進化說：

「元始之時，太極（此用以譯西名伊太也）動而生電子，電子變而生元素，元素合而成物

物質聚  
而成地  
球

宇宙由  
微而顯

人類出  
現後的  
宇宙

質，物質聚而成地球，此世界進化之第一時期也。今太空諸天體多尙在此期進化之中，而物質進化，以成地球爲目的。吾人之地球，其進化幾何年代而始成，不可得而知也。地球成後以至於今，按科學家據地層之變動而推算，已有二千萬年矣。」（註一）

這是宇宙構成的第一期。自然界物質的構成，據地質學家的研究，已有二千萬年，可見自然界物質整體——地球——之形成，是經過長時期的時間作用，日積月累，才構成宇宙的物质世界。其後由無機的物质，再進化爲有機的生物，這個時期謂之物種進化時期，又不知經過多少年長時期的時間作用。

「由生物之始而至成人，則爲第二期之進化。物種由微而顯，由簡而繁，本物競天演之原則，經許多優勝劣敗，生存淘汰，新陳代謝，千百萬年，而人類乃成。人類初出之時，亦與禽獸無異，再經幾許萬年之進化，亦始長成人性，而人類之進化，於是乎起源。」（註二）

人類出現後的宇宙 根據達爾文進化論的發明，人類是由動物進化而來，物質與物種是自然界的產物，人類亦是自然界的產物。但人類出現後，宇宙的狀態與宇宙存在的意義，完全與人類未發現時代的情況，迥然不同。我們知道在宇宙進化的初期，自然界只有無機體的物質，沒有有機體的生物，那時候的宇宙，是沒有生意和沒有生機的世界，到了有機體的生物出現，宇宙才成生意蓬勃與生機活潑的世界。但這種蓬勃的生意和活潑的生機，雖然改變了死氣沉沉物質世界的面目，但不能使宇宙成爲有目的意義世界，到了人類出現，才把生物世界的面目一變，把沒有意義的生意，變爲有意義的生意，沒有目的的生機，變爲有目的的生機，將宇宙造成一個莊嚴燦爛的世界。黑利克

Hertik 說：「有了人類的降臨，進化即走到了「一個新方向」」（註三）就是這個意義。

就宇宙的演進而論，是先有物質，後有物種，最後才有人類。物質就有宇宙，所以就宇宙的存存性，宇宙並不是因人類而存在，但就宇宙存在的意義說，沒有人類，宇宙固能夠存在，但這個存在，是無意義的存在，無目的的存在，誰能成一個自然的世界，而不造成一個文明的世界。自然界的本身，雖然有運動有變化，但這種運動與變化，是永遠受自然律的支配，所以自然界的存在，完全是機械的存在，是盲目的存在，用人類的眼光來批評，是沒有什麼真實的意義。有了人類，用意志的存在，打破了機械的存在，用理智而存在，打破了盲目的存在，才使宇宙充滿了真實的意義。所以用人類的目光來說，宇宙是為人類的生存而存在，人類才是宇宙的主宰。

人類怎樣是主宰

### 第三節

#### 人類為萬物之靈

人類為萬物之靈 人類為什麼能為宇宙的主宰呢？總理說：「人為萬物之靈。」這句話是人類為宇宙主宰的根本原因。許多生物學家以人為由動物進化而來，並沒有什麼多大分別，這是一個很大的錯誤。赫胥黎說：「我們不因為人在物質上構造上和植物相同，所以減少對於人類的敬意，這因為只有人類有那易理解而合理的言語方面可驚的天才。他依靠這言語的力量，慢慢堆積和整理，在其他動物和個體死亡同歸於盡的經驗。因此人類到現今能遠遠的站在比較卑下的同輩上面，好似登在山的頂上一樣。從真理的無限光源，遠遠那處的發出反對光線，使人從粗野的本性變換他的面目。」（註四）因為人類能夠從粗野的本性變換他的面目，而萬物不能，所以人類是天生萬物中最靈



秀的靈物。因為人類是天生萬物中最優秀的靈物，所以人類能夠統治萬物，做自然界萬物的主宰，這是人類求生存應有的基本認識。沒有這個基本認識，人類就缺乏在自然生存的重要條件。我們同是人類的一分子，我們要明瞭人類生存同自然界的關係，要確定人類生存對自然界的態度與方法，沒有這個基本認識，就沒有做文明人的資格，去創造自然，征服自然，達到我們生存的目的，創造我們生命的意義，增進我們生活的目的。我們要認識宇宙，先要認識自己，要認識自己，先要明瞭爲什麼「爲萬物之靈」？

我們知道構成宇宙空間存在的東西，物質，物種與人類。生物有生命，物質無生命，生物是比物質高，人類是從生物中的動物進化而來，爲什麼人類亦比動物進步呢？要明瞭這一點，我們要知道人類與禽獸的分別。人類之所以與禽獸不同，而成爲超萬物的靈物的，就是因爲人具有人的特質，這個特質，就是「總理所說的「人性」」。總理說：「人類初出之時，亦與禽獸無異，再經幾許萬年之進化，而始長成人性，而人類之進化，於是乎起源。」（註五）可知人類之所以異於禽獸者，就是這個「人性」，人類因爲有這個人性，才能產生智能，理性，與理想。

一、人類是有智能的動物。人類與動物第一個大分別，就是人類求生存能夠創造工具，動物求生存不能夠創造工具，創造工具，是人性祇有智能的特徵。據生物學家的研究，人類是由猿類進化而來。當人初從猿類進化出來的時候，尙是洪荒時期，一切動物生存的競爭，非常劇烈，弱肉強食，優勝劣敗，人類「力不如獅虎牛馬，走不如大兔，潛不如魚介，飛不如諸禽」，但人類爲什麼不受天演的自然淘汰，而尙能保持人種一後二代的繁殖呢？就因爲人類有智能，才能夠創造求生存轉

工具、發明求生存的方法。在原始的時候，因為尋求食物或保護生命的需要，偶然利用着尖銳的石頭，和笨重的木棒，克服環境的困難，因而發現利用工具的功用和利益，乃開始利用人性賦有的智能研究工具，發明工具。最初是用木棒與石頭，後來用人工將自然的木棒與石頭加以改造，越來越巧，越來越妙，由舊石器時代而進化的新石器時代，後來發現金屬中的銅，質料比石器還要堅銳，乃由石器時代而進化的銅器時代。其後再由銅器而鐵器，由鐵器而機器，製造工具的技術，越來越精，使用工具的方法，越來越巧，運用工具的範圍，越來越廣，人類生存的進步，亦隨人類製造工具，使工具和運用工具的推廣，創造光輝燦爛的文化。回顧動物的生存，永遠停滯在原始與自然的狀態裏，而不能自拔，根本的原因，是由於人類能製造工具，動物不能製造工具的緣故。所以佛克蘭林說：「人類是會製造工具的動物。」這句話成爲千古名言。

二、人類是有理性的動物。人類之所以成爲人類，尙不是僅有智能，僅有智能，若沒有理性尙不足說明人性的特質。孟子說：「人之所以於禽獸者幾希，」是說人類與禽獸相去，間不容髮，其差別是在人類的生存，是有理性生存，禽獸的生存，是沒有理性的生存。假使人類的生存，缺乏理性做生活的指導，那麼，饑則思食，渴則飲，其他的行動，也是盲目的衝動，其結果同禽獸有什麼差別呢？

理性是人性特賦的優點，是指導人類生存的嚮導，人類因有理性的發展，才使人類從一切不良的誘惑中解放出來，脫離盲目衝動和自私的生活，而歸依到規律和正義的生活。人類文化向上發展，是由於人類理性發展的結果，這是人類與其他動物根本不同的地方。麥肯茲(S. Mackenzie)說

理性的  
特徵

：「這是明顯的，人之有理性，是很顯著的特徵。因為有理性，才能使其所有的特質，都可以解釋。運用理智，使人類由動物含糊的呼號，發展為明晰的文字。因外物的操作，而發明精巧的工具和機器。因欣賞種種音調，彩色與形式，而使之成為模仿與表現的藝術，因忿怒而使用大宗武器，因嘲笑而表現為諷刺幽默，因同情而有慈善事業，因驚異而生敬畏，因屈抑而生崇教，因統治而有法律與政府，因互助而有合作的社會。」（註六）

愛爾烏德亦說：「動物與人類本質的差異，是在於所謂動物為環境所變化，人類則是變化環境」的一點。動物不是如人類有理性的，至少是沒有使進化之可能的理智的。所以他們只是受動的適應環境，但人類是能動的，獨創的，使環境變化而適應於自己的方便，使環境變化，即是人類的造詣。」（註七）社會學家認為人性因賦有理智本能，所以有求知的慾望。求知的慾望有三種：一是探求知識，一是發現真理，一是傳播知識。（註八）前二者是屬於個人求知，後一項傳播知識，是說明人類求知的慾望，不僅個人自己求得知識，發現真理，使認為滿足，尚要將個人求得的知識與真理，去影響人羣，使他人亦能滿足求知的慾望，所以人類社會構成一個細密的理智網。現在科學發達，人類意識的交通工具，大為發明，人類求得某種知識或發現某種真理，在最短時間內，可由世界的一角，傳播到其他遙遠的一角，這種現象，是動物界所沒有的。

人類利用理智，不僅在不同的空間上，構成一個嚴密的理智網，而且在不同的時間上，構成一條遼長的理智線。人類生命的意義，一代比較一代充實，人類生活的方法，一代比一代進步，就是因為這個理智線的延展，人類文化之日趨進步，就是由於這個理智線延展的原因。假使人類生存的

理智線，一朝中斷，人類的生活狀態，就要恢復到原始時代的情形，再回到蒙昧時期，而人類數千年來的文化，亦因之中斷，所以人類的理智綫固然重要，而理智綫猶為重要。瑪志尼（Mazzini 1805—1872）說：

理智是  
延續的

「因人類是由一代一代的接續下去的，並且由有古往今來一切人類智力所滋養的，公同智力而綿延不絕的，所以天賦你們生命，意思在於你們可以用這個生命利益人類，在於你們可以驅使你們個人的材力，去發展別人的材力，在於你們對於代的人，慢慢地不斷進行的公共的改進工作和對真理的發現，可以用你們的努力貢獻一部份，你們必須教育自己並教育別人，完成自己並完成別人。」（註九）

三、人類是有理想的動物。動物沒有智能，人類有智能，動物沒有理性，人類有理性，智能與理性，固然是人類超出一般動物所賦有的特質。但僅有智能與理性，尚不能充份說明人類高於一般動物的優越性，動物的生存，沒有理想，人類才有理想。智能與理智有別，理想亦與理性有別，有智能未必就有理性，有理性未必就有理想，人類並不是都具備這三種優越性，但人類生來就與一般動物不同，在人性上，都賦有發展這三種優越性的本質。智能與理性，固然是人類生存至可寶貴的特質，但理想猶可寶貴。智能與理性大部份是繼承過去或是因應現實的，只有理想才是開闢將來的。人類生存，隨時隨地不滿意現狀，總要求進步，如不滿意現在的生活，而要創造更有意義的生活，如不滿意現存的世界，而要開闢未來的世界，就是因為人類有一個理想，高懸在他的腦中，做他努力的目標，人類能夠進步，社會能夠進化，都是由於人類理想的推動，就是智能與理性，也是跟

着人類的理想走。

人類今日所有的文化，都是經過前人運用崇高闊遠的理想所創造成成的。愛爾烏德（Charles A. Ellwood）說：「一切文化并非簡單的獲得的習慣，習慣之所以獲得，乃是經過了人類優越智力，因此之故，所以我們并不能在人類以下的動物界，發見什麼文化，一切人類的成績，自最簡單的工具，以至于宗教道德的最高形式，一言以蔽之，都是人類想像和推理的產物，即是由概念過程或經過實驗過程，能用以解決問題能力之產物」（註一〇）。

因爲人類有智能，有理性，有理想，才能夠爲萬物之靈。才能夠使「萬物皆備於我」。總理說：「人爲萬物之靈，萬物皆備於我」。所謂「萬物皆備於我」，是含有兩種重要意義：（一）萬物皆爲人類而設備。（二）萬物皆因人類而完成。我們說明這兩個重要意義，絲毫不能帶玄學的意義，我們要從人類生存的意義上體驗出來。所謂萬物皆爲人類而設備，決不是天爲人類而生萬物，「天地不故生人，人偶自生。」（註一一）人類從動物中進化而來，原是偶然，但我們人類不能看自己的生存，是出於偶然的。先有宇宙，先有萬物，後有人類，萬物不是故爲人生。但我們人類不能不認牠爲人類而生，是爲人類而存在。亞里士多德說：「自動物有生以來，植物之生存，乃天所以供給動物爲食者，而動物之生存，乃天所以供給人類之食用者。其或而服者，可以資馳驅，登鼎俎；其猛而野者，或用以充食品，或用以作衣服器用之材料，雖動物全體未必皆然，然至少必有大部份如此，可斷言也。設謂天之造物，無一爲不完不備者，且亦無一而徒然虛生者，則可得而斷之曰：天之創造動物，全爲人類起見，亦無不可，此亦推理時應有之結論也。」（註一二）此種推理應有之

## 第六章 人類生存的地位

宇宙待  
人類而  
完成

結論，不是像宗教家一樣，要歸功給冥冥的上帝。所以我們對於人類生存的意義，不能像科學未發達以前一樣，求之於虛無飄渺的天，而當求之於真實現有的地。我爲自己的生存而創造我的新生命，我爲自己的生存而創造我的新生活，我們爲全人類的生存，而創造人類的生命，我們爲全人類的生存，而創造宇宙的新生命，所以萬物不但因我而設備，而且待我而完成。因爲「宇宙非完成之境，乃日在健行不息之中，宇宙爲不完成之物，有待於吾人之完成。不完成者現實也，求所以完成之者理想也。」（註一三）假使人類不運用他的聰明才力來創造，誰來創造？人類不運用他的聰明才力來完成？誰來完成？「雖然宇宙是無窮大的空間，與無限長的時間之結構，而我們個人的生命，却渺小於滄海之一粟，短促於曇花一現，然而無窮大的空間，却是我們的舞台，無限長的時間，却是我們的旋程，宇宙萬物，都是爲我們而生，待我們而用，所以我們就是宇宙的主宰。」（註一四）

#### 第四節 人類是社會的主體

我們研究人類與自然界的關係，已確定人類的地位，是宇宙的主宰。由對自然的關係，再觀察人類相互的關係，就知道對社會的關係，完全與對自然界的關係不同。自然界與人類完全是兩件事，沒有人類，自然界亦是存在，但沒有人類，社會就不能存在。人類不能離開社會，社會亦不能離開人類，有人類的結合，就有社會的存在，有社會的存在，才能達到人類生存的目的。換言之，社會是人類生存的集團，人類是社會生存的主體。因爲人類是社會生存的主體，所以社會本能，就是

唯一的  
主體

完成人類的目的和理想。所以斐希特(Johann Gottlieb Fichte 1762—1814)認為「社會上個人相互地都要想完全，於是而有社會的不能的積極方面的表現，社會所不能達到的最終的目的，是待一切成員的完成，如其他們能夠達到最終的目的，那麼，他們就應該是一切完全平等，成為唯一的主體了。」(註一五)

人類只  
有一個

「主體」與「主宰」不同。主宰是因人類與自然界不是同一個本體而確定的地位，主體是因人類與人類同一個本體而確定的地位。人類同為社會構成之份子，就全世界的人類來講，不分種族，合起來人只有一個。就全人類的生存關係，不論在大社會範圍內尚有許多小社會存在，但在地球上整個人類生存的社會，合起來亦只有一個。這一個人類，就是一個社會的主體。瑪志尼說：「人類只有一個」，(註一六)就是這個意義。但在人類進化尚沒有達到大同社會的境界以前，在這個大社會的範圍，尚有許多小社會存在，這許多小社會，將整個人類社會，分為許多單位，如民族，如國家，民族的演成，是由一個血統，生活，語言文字，宗教，與風俗習慣相同的人羣形成一個生存的集團。國家的構成，是由一羣人類因同生存利害的政治結合。沒有民族的各份子，就沒有民族，沒有國民，就沒有國家，所以民族是同一民族範圍內人人所有的民族，國家是同一國家內人人所有的國家。總理說：「國家是人的國家，世界是人的世界。」(註一七)前者是指人類為小範圍社會的主體，後者是指人類為大範圍社會的主體。這兩句話就是「根本」的根本意義。因為人類在大社會的範圍內，是全世界的主體，在小社會的範圍內，是民族國家的主體，有這兩種資格，就同時亦有兩種責任，一種是對民族國家的責任，一種是對全人類的責任。這兩種責任雖然是同樣的重要，但

三民主  
義為什  
麼有兩  
個目的

## 第六章 人類生存的地位

在實行的步驟上是有先後的，我們能夠為民族國家盡責任，才能夠進一步為全人類盡責任，所以三民主義以救國為救全人類的起點，以救全人類為最後的革命目的。

### 人類的自覺

人類能夠認識自己是宇宙主宰與主體，完全是人類自我認識的表現，這種自我認識是跟着人類的自覺心而逐漸生長與發展的，人類自有歷史以來，為生存奮鬥而運用智力與經驗，才能夠一步一步的從自然束縛（神權主義）與社會束縛（封建主義）中解放出來，這種運動的具體表現，就是歷史上所謂思想解放。思想解放可分兩個時期：第一個時期，是從自然束縛中解放出來，擺脫神權的束縛，而認識「自我」的存在。歷史家論及此文藝復興的特徵，就是人類的自覺，或「自我的解放。」（註一八）近代科學的發生，實導源於文藝復興與運動。許多思想界的先知先覺，為打破迷信追求真理而奮鬥，不惜作流血的犧牲，這是人類自我覺悟的奮鬥，這種奮鬥，對科學進步，有偉大的貢獻。我們就歐美國家的人民說，大多數人的思想已經從自然束縛中解決出來，但就歐美以外的文明落後諸國家看，大多數人類的思想，仍然處在中古時期的狀態，中國就是一例。第二個時期，是從封建思想與制度解放出來。這個運動可以舉「人權運動」為例說明。在封建制度的社會，人類生存的主體是少數人，這少數人是代表君主，貴族與僧侶各種階級，其他多數人都是少數。越階級生存的附屬品。在專制政體下，所謂「朕即國家」，國家主權屬於君主一人，亦可以說當時社會是以君主一人為主體。後來人民不堪專制政體的壓迫，學者又以平等自由的學說，打破君權的迷信。才漸漸知道國家的主體是全體國民，而不是君主，國民實為國家的主人翁，而不應為君主的奴隸，於是發起作民權革命運動，近世民主政治，才漸漸從這民權運動中建立起來，同時這個民權運動對內表現為



民主革命，對外表現爲民族革命。前者是國內大多數人民自覺，被壓迫人民，不肯受統治於一人或少數貴族階級而爭取主體的地位，後者是一個民族自覺，被壓迫民族，不肯受統治於異族，而爭取主體的獨立地位。自工業革命後，社會經濟組織發生極大的變化，因爲貧富的懸殊，多數勞動階級，又知道資本家所得的利益，大部份是出於他們的血汗，不肯忍受資本家的剝削，而發生經濟解放與勞力自主的革命運動。由民族、政治、經濟三方面觀察，人類求生存的自覺意識，一天一天的明顯，人類求生存的解放運動，一天一天的擴大。換言之，全體人類漸漸的認識自己的地位和責任，但多數人尙需要少數有思想有毅力的人的指導和領導，才能使全人類共同向一個正確的目標努力。惟我們考察過去的革命思想或主義，除了三民主義以外，沒有一個主義能夠担負起這個責任。他們或是偏向局部人類，或是偏向局部問題，從來沒有一個革命主義，像三民主義一樣的完善，一樣的健全，而認識全人類是一體的。

## 民爲本位

從人類本位的思想說，三民主義有一個特點，就是「民爲本位」，這個「民」既不是個人主義政治理論的民本思想，僅限於本國少數人類與政治範圍內，又不僅限於共產主義階級理論的一部分人類與經濟問題，是包括全體人類的民，是包括民族、政治、經濟三大問題的民。總理解釋三民主義，以民族爲民有，民權爲民治，民生爲民享。所謂「民有」「民治」「民享」都是以人類爲本位，除了「民」沒有什麼有，除了「民」沒有什麼治，除了「民」沒有什麼享，所以三民主義最基本的第一個原理，就是人類本位，用政治的術語說，就是「民本思想」。三民主義與其他革命主義不同之點，在這個「民」字的特殊意義可以看出，三民主義與中國過去革命不同之點，亦從這個「民」字的特殊意義可以

看出。

中國歷史上的革命，雖然是打起弔民伐罪的旗幟，但都是抱「成王敗寇」的思想，都是個凱主義的思想，而不是民主政治的思想。因為許多人都抱這種思想來革命，有時兩雄勢不相下，就互相火併，結果只有增加人民的痛苦，而革命事業，亦因之功虧一篑。總理在民權主義裏論太平天國革命的失敗，就是因為當時洪秀全楊秀清爭皇帝做。（註一九）換一句話說，洪楊的失敗，就是由於根本不了解民主政治的失敗。因為不了解民主政治，所以一切都是自私自利的表現，總理的革命，雖然同洪楊一樣是起自民間，但受世界潮流的影響，具有世界的眼光，在革命動機初發動的時候，並沒有自私自利的觀念。當革命運動初開始的時候，在與中曾章程裏，就提出「民爲邦本」的口號，隨即在同盟軍政府宣言裏提出「建立民國」的主張，揭出民主革命的鮮明旗幟。到了後來，提倡維新運動的康有爲和梁啓超，自命爲時代的驕子，反爲滿清政府張目，鼓吹君主立憲，與總理所領導的革命運動對抗，當時雖然能夠麻醉科學時代一部份人物，但不旋踵，這種運動因爲違反潮流，就宣告失敗。假使康梁有民本主義的思想，也就不會有這個失敗。由此看來，在總理革命運動前，有洪楊的失敗，在總理倡導革命後，有康梁的失敗，都是因爲不了解民主政治的思想而失敗。可見總理革命事業的成功，是由於總理革命思想的偉大，而這個偉大革命思想，以救中國國民的生存始，以救全世界人類的生存終，徹頭徹尾，是以人類本位的思想作基礎。

人類本位爲什麼是三民主義革命哲學的第一個基本原理呢？我們要知道有人類本位的思想，然後全民生存的思想有根據。總理說：「天下者天下之天下也，非一二族所能獨佔。」（註二〇）因

爲人人是社會國家的主體，故社會國家爲人人所共有，不是一個人所獨有。天下既爲人人所共有，則人人皆應有治之之責，而天下之利權，自當爲天下人民所共享，所以民本思想是全民生存的基礎。這是三民主義第一個基本原理。

因爲人類在社會的地位，是社會的主體，社會是人類的結合，同爲人類，就同爲主體，所以人類與自然界的地位，是不相同的，人類與人類的地位是相同的，因爲這二者的地位不同，人類生存對自然界與對人類的目的方法與手段亦因之不同。

非由人類本位一個基本原理的認識，才能使我們確切的了解人類因對自然界與對社會兩種關係的不同，而地位亦不同。因爲人類是宇宙的主宰，我們應當用什麼態度去看宇宙，用什麼手段去對自然界？是一個問題。因爲人類是社會的主體，我們應當用什麼態度去看同類，用什麼手段去對同類？又是另一個問題。這是人類求生存首先應當加以區別的一個重要問題。（詳見前頁）正在這一段。非在我們研究民生哲學人類對人類生存的目的、方法和手段以前，必先研究人類對自然界的手

註一 孫文學說 第四章（民國七年）

註二 同上

註三 Herring, Neurological Foundations of Animal Behavior PP. 305 轉錄自 Charles A. Ellwood, Culture Evolution PP. 70.

第六章 人類生存的地位

一六三

註四 赫胥黎 T. H. Huxley, man's Place in Nature and Other Essays 華汝成譯 人類

在界的位置(世界)一七三頁

註五 孫文學說 第四章 (民國七年)

註六 J. S. Mackenzie. Outline of Social Philosophy. Pp. 30

註七 小栗慶太郎 進化論十二講 第十一講 L. F. Ward 的社會動學說 胡行之譯本(開明  
三一七頁)

註八 L. Ward, Pure Sociology Pp. 438

註九 Joseph Mazzini, The Duties of man 唐肇黃譯 人的義務(商務)五一頁

註一〇 Charles A. Ellwood, Culture Evolution Pp 71—72

註一一 王充 論衡物勢篇

註一二 Aristotle, Politica 吳頌皋譯 政治論(商務)二二三頁

註一三 見張士林譯 政治典範 拉氏學說概要(商務)三〇頁

註一四 總裁講演 爲學做人與復興民族之要道(民國二十四年五月十九位在昆明對中等以上員  
生講)

註一五 加田哲二 近世社會學成立史 劉叔琴譯本(開明)一八二頁

註一六 唐肇黃譯 人的義務(商務)九六頁

註一七 總理講演 革命在最後一定成功(民國十三年一月十四日對廣州商團及警察演說詞)

註二八 參閱蔣方震譯 朝永三十郎 近世我之自覺史(商務)上篇第一節

註二九 民權主義 第一講(民國十三年)

註三〇 總理講演 黨員須研究革命主義(民國十年)



# 第七章 人類生存以征服自然為手段

## 第一節 民生哲學第一法則——人定勝天

人事勝天

人類生存在宇宙的中間，既然佔居主宰的地位，人認求生存對於宇宙應採取什麼手段呢？我們細讀三民主義和總理其他遺教，可所明瞭。總理為我們確定一個根本的法則，就是「總理所說的「人事勝天。」（註一）「人事勝天」就是「征服自然」。

「征服自然」一個根本法則，在總理哲學思想中，發生最早，其學說規模始見於上李鴻章書中，其具體計劃與辦法，完成於實業計劃與民生主義。在上李鴻章書中，雖然列舉「人能盡其才，地能盡其利，物能盡其用，貨能暢其流。」四大綱領，但主要的精神，在於發展科學，克服自然界的困難，開發自然界的利源。可見總理早年的民生思想，已確立人類非「征服自然」不是解決生存問題的基本原理。所以說：「願天生人為萬物之靈，故備萬物之用，而萬物固無窮也，在人之靈能取之而已。」（註二）到晚年又啓示我們：革命要以「實行三民主義相勸勉，實行之法有二：

一、在德國國民有世界之智識，普及教育，提倡科學，宣傳三民主義，使人人皆知國為民有，非一家一姓所得而私，亦非廢敗官僚，專制武人，陰謀政客，所得而治。民國權利，非少數可得而享，更非少數強權者可得而斷定。於生活上日求進步，衣食住須求改善，鐵道必求改良

，將異國造成一極樂之世界，非國民有充分之智識不為功。

、再一在使國民有絕大之財富，發財致富，莫如農與工業。」（註三）

總裁因根據「總理的基本思想」發揚「征服自然」意義。總裁說：

二：「人為萬物之靈，亦即宇宙主宰。應當發揮我們的聰明才力，來認識宇宙……宰制一切，征服一切，利用一切，使強用的變成有用，有害的變成有利。例如洪水為患，我們設法疏導，以興水利。獸類為患，我們就剷除或馴服牠。對於自然的征服與利用，我們祖先所古以來，就非常注意的。例如神農發明醫藥，使人民的病痛得到解救。黃帝作宮室造舟車並明指針，以利居住交通。螺祖發明養蠶製絲，使人民有衣穿。后稷發明稼穡，使人民有飯吃。大禹治洪水，使人民能夠安居。這都是征服與利用自然以增進人類生活創造人類文明的偉績。現在人類文明突飛猛進，也都是由於人類充分發揮天賦的才智，控制宇宙，征服自然。然而宇宙間一切自然的東西三品類萬殊，無不待我們去利用，人類永無止境之新的文明，也都待我們去創造。」（註四）

自然的  
兩種意  
義

宇宙控制  
征服服

什麼是「自然」？這裏我們討論「征服自然」之前應知說明的。自然有兩個不同的意義，一是自然界的自然。是指人類社會環境以外的自然環境，凡是未經人工改變而屬於天然存在的都是自然，是包括宇宙一切自然現而言。總理說：「經濟上之發達，自然力，人力，資本，三者皆有鉅效，而今日謀中國之發達者，不慮自然力之不充，人力之不足，所缺者資本而已。」（註五）這個自然力，是指自然界賦有生養資源的力量而言，就是自然界的自然。另一個意義，是天然進展的自然。



自然的  
兩種意

凡是一種事物，而不加以人力的左右，聽其自動盲目發展的結果，所謂「聽其自然」就是這個意義。總理在民族主義裏說：「民族是由天然力造成的，國家是用武力造成的。」這個天然力，這指自然演進的力量而言，不是宇宙自然界的力量。總說之「征服自然」的自然，是包括上述兩個意義。所以「征服自然」亦有兩種意義。第一個意義，是指人類求生存應以人為的力，克服自然界的困難，改變自然的環境，使之適於生存的需要。第二個意義，是指人類求生存，不能聽社會的天然演進，要以人為的力量改造社會，確定社會進行的方向。換一句話說，就是「脫離自然力的支配，以人為力替代自然力」。

## 第二節 人類與自然依存的關係

在討論征服自然之後，我們首先要明瞭人類與自然是依存的關係，因為人類不能脫離自然界而生存，人類在與自然界密切的接觸中，繼續作不斷的奮鬥，以運用人力戰勝自然，但在天演與人演的相互交錯中，我們要認識自然潛有的力量以及的影響。在學術史上說明自然界對人類生存有密切的關係和影響的，當首推地理學派。地理學派認為自然界許多物質因素，最足以影響人類生存狀態的，就是氣候，食物，土壤，和人類親屬所及的其他自然環境。因為自然界這許多物質因素，在不同的空間與時間，是有差別的程反，所以在人類生存區域的各個不同國家中，就發生不同的思想習慣，凡永久影響人類生存的外在現象，都不外兩種物質因素。（註六）

在這四種自然界的物質因素中，與人類生存關係最密切而影響最大的，要算氣候，食物，土壤

農業的  
發明與  
文化

三者，而且人類對這三種自然力，都有密切的關係。人類生活所賴以維持的，當首推食物。總理說：「我們試舉進化的眼光來觀察宇宙萬物，便見得植物、動物、植物，都是要吃飯的，都是要靠養料才能夠生存。沒有養料，便要死亡，所以吃飯問題，不但是動物方面是很重要，就是在植物那方面也是一樣的重要，至於穿衣問題，宇宙萬物之中，祇是人知才有衣穿，而且止是文明的人類才有衣穿。他種動物植物都沒有衣穿，就是野蠻人也是沒有衣穿，所以吃飯是民生的第一個重要問題。」（註七）這是說明食物是人類生活的第一件事，沒有食物，就沒有生存。所以農業的發明，在社會學者看來，是人類文化始開發展前重要的階段，愛爾馬德（O. A. Ellwood）說：「人類之控制自然界，沒有那種工作，能比人為食料供給之產生，更加重要。照我們所知道，這種生產，實是在人類文化一切高級發展的物質基礎，很奇怪的，牠之為壞發展之基礎，如同做好發展的基礎一樣，因為人為食物之產生，握有大權力於人類的手中，這種權力，像所有的一樣，能夠用以為善或為惡，農業既給人類以食物，衣服，安全，舒服，閒暇和有機會以發展科學藝術……此事直到現在，仍為物質文明，最重要的事情，所以開墾土地和培養動植物的起源之研究，是文化研究最重要的一面。」（註八）

人類主要的食是農產品，要產生豐富良好的農產品，除了適當的人工培植以外，還要有上等的土壤，除了有上等的土壤，還要有合宜的天氣。譬如我們中國，土地是肥美的，農民是勤勞的，往往因天氣不好，不是多雨，就是乾旱。多雨就鬧水災，乾旱就鬧旱災，所以農民每年辛苦終日，人事已盡，是不是能夠有豐收的把握，尚要看天時，因此就有「靠天吃飯」的諺語。我們再看熱帶的地

問題而  
引起的人  
口論

方，因氣候在於動植物的生長，人民生活容易，不須艱苦勞作，就可生活，就養成懶惰苟安的習慣。寒帶的北方，因氣候不利於動植物的生長，人民生活困難，雖終年勤苦，亦很少收穫，人民為生計所困，無力發展。只有溫帶寒溫適中，無太過與不及，生產便利，人民既不須過勞，又不能過逸，文明亦因之發展，所以地理學者認為「溫帶的文化的發源地與練習場。」（註九）可見氣候不僅對於食物有重大的影響，對於人類文化亦有重要的關係。

人類生存繁榮與物質資源 人類生存與自然界的依存關係，不但是上述的影響與關係，而且人類繁殖數目，與土地容積，及食物容積，相對的嚴重問題發生。人類是地面的產物，不能脫離地面而生存；人類生存所依賴的食物亦是地面的產物，食物亦不能脫離地面而產生。地球上土地的面積，雖然是浩漫廣大，但究竟是有限制的，地上生產的食物，雖然用人力可以予取予求，但究竟亦不能是沒有限制。土地與食物都是有限制的，而人類繁殖的趨勢，好像有超過其物增加數目，這是人類生存一個最嚴重的問題，因此馬爾賽斯（Thomas Robert Malthus 1768—1834）人口論一經出世，引起人物無厭的杞憂。

亞當斯  
當斯  
論人與  
自然

馬爾賽斯前，亞當斯密（Adam Smith）曾說過，每一種動物的蕃衍，是與他生活資料成正比例，人類的蕃衍和其他動物一樣，也和生活資料成正比例。（註十）亞當斯密這種學說，是認人類的繁殖，是隨着食物的增加而進展。假使人類的繁殖，是跟着食物的增加走，人口為食物所限制，則食物的發展有限制，人類的繁殖亦有限制，人類生存當然不至發生粥少僧多的嚴重問題。到爾賽斯人口論出世，雖然承認人口是受生活資源的限制，但在動植物中，有一種經常的趨勢，生如

率往往超過生活資料的水平。凡言可以自由發育的機會，這種生殖力總是盲目的增加，及至因生活資料和空間的不足，就遇到過剩的分子。所以人口增加最後的限度，是爲數的極多，但因人口增加的速度，超過食物供給量增加的速度，自然界對於食物的增加，定了一種比較普及於生殖率更嚴厲的法則。（註十一）人口的繁殖率是按照幾何的級數而突增，生產的增加率是按照數學的級數而遞增。如以數字作一比較，其結果如下：（註十二）

人口增加比率 1. 2. 4. 8. 16. 32. 64. 128. 256. 512. ....  
食物增加比率 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. ....

根據馬爾賽斯的見解，經過二十五年人口即可增加一倍。人口依幾何的級數而遞增，食物則依數學的級數而遞增，其結果相差之巨，自屬駭人聽聞。這就是警告世人食物增加，遠落人口增加之後。人類生存若沒有認識這個自然法則，將來必發生人類繁殖。口過剩的嚴重問題，主要受犧牲的，就是下層貧苦階級的人類，因此馬爾賽斯認爲人口問題，是人類爲生的基本問題，人類應先事預防，用人爲和自然的方法，限制人類的自由繁殖。馬爾賽斯這種學說發表後，極引起世人的重視。對於國際間的影響，加緊列強殖民地的爭奪和弱小民族生存競爭的淘汰，對於國內的影響，引起一部份國民對於生育的節制，如法國人口的不發達，就因爲國民節制生育的結果。總理在民族主義裏曾駁評論此事：

「百年前有一個英國學者。叫做馬爾賽斯。他因爲憂世界上的人口太多。供給的物產有限，主張減少人口。曾創立一種學說，謂「人口增加是幾何級數，物產增加是數學級數。一法國

人口論  
對法國  
的影響

因爲講究快樂，剛合他們的心理，便極歡迎馬氏的學說。主張男子不負家累，女子不要生育。他們所用減少人口的方法，不但是用這種種自然方法，並且用許多人爲的方法。法國在百年以前的人口，比各國都要多，因爲馬爾賽斯的學說，宣傳到法國之後，很被人歡迎，人民都實行減少人口，所以弄到今日受人少的痛苦，都是因爲中了馬爾賽斯學說的毒。中國現在的新青年，也有被馬爾賽斯學說所染，主張減少人口的，殊不知法國已竟知道了減了人口痛苦。現在施行新政策，是提倡增加人口，保存民族，想法國的民族和世界上的民族，永久並存。」（註十三）

天然淘汰

總理認爲要解決人類生存問題，不是提倡消極的人口限制辦法所能解決，人口的限制是加速人類種族的亡滅。因爲「自古以來，民族之所以興亡，是由於的人口增減的原因很多，此爲天然淘汰，人類因爲遇到了天然淘汰力不能抵抗，所以古時有很多的民族，和很有名的民族，現在在人類中，都已絕跡了。」（註十四）假使中國亦提倡節制人口之說，自己限制自己種族生育，其結果必如法國一樣的。因爲人口減少感覺生存威脅的痛苦，而趨向種族自殺的道路。霍佈豪斯 Leonard T. Hothouse 在他的名著社會進化與政治學說 *Social Evolution and Political Theory* 一書裏，除批評馬爾賽斯學說基礎之不穩固外，亦指出這種危機，他說：

「從馬爾賽斯主義的命運上，我以爲我們可以獲得一種教訓，他們假設以爲人類活動是依照好像在一羣羊中所可見到的一種統計上的規律而進行的。根據這種假設而推求出種種數學上的論點，這些往往都是異常難以詳細駁倒的，可是他們却建立在一種不穩固的基礎上。人不但

新人口  
論的批  
評

是一種動物，他還是一種有理性的動物，他對於新環境的反應，惟一的可靠，就是依照合理的目標去決定。馬爾賽斯學派理論的自身，便是推翻他們自己主張的一種動力。從前大家都相信人口增加得太迅速了，於是這種信念便間接限制了人口的滋長。現在回想起來，還會給予憂慮。若現時人口增加太慢了的人以多少的安慰。至於人類社會中會有某些不可避免的趨勢，我們不敢貿然臆斷，因為當社會發現其自身具有某種趨勢的時候，一種新的事實便會發現。人不像其他的動物一樣，他是被目標的認識所推動的。他一定能在他的發覺某種趨勢是有害的時候，立即就會加以糾正。倘若僅是根據一種虛假能取信於人的生物學上的估計所樹立的社會理論的命運來警告我們時，那末，驚異於此種學說的人們便會提出種族自殺的道理要我們注意。」（註十五）

同時馬爾賽斯的學說，經過後人的研究，舉出近百年來許多新與的事實，證明人口繁殖與食物有依存的關係，雖然是密切，但沒有馬爾賽斯所說那樣的嚴重。在馬爾賽斯所舉許多事實中，最重要的一點，就是「沒有推測到新發明品可以解決農產問題，像現在一個人用機器和新技術去耕作，可以生產比一世紀前增一百倍的農作品。」（註十六）由此可知人類生存的繁殖，是有積極方法可以解決的。這個積極方法就是「征服自然。」

科學發  
明與食  
物

### 第二節 征服自然與人類生存

馬爾賽斯的學說，關於怎樣節制人類生殖的消極辦法，雖然不值得我們過分重視與祀禮，但大

類生存與事物的存在關係，經過馬氏學說的說明，更爲明顯，人類是有理智與智能的靈物，並不是不能解決這個問題。司吉特（Thomas Paine (1729-1809)）在英國國史書上說：

「真正有力的進步，不是依賴自然界的豐富，而是依賴人類的精力的。所以歐洲的文化，最初固是受制於氣候的，但其進步的力量，實遠勝於土壤的文化。因爲自然界的力量，雖然似乎是很偉大的，實在是有限的靜止，無論如何，我們沒有絲毫證據可以說明他們曾經增加或是將來他們可以增加。但是人類的力量，就經驗而推測，將來未我們而論，是無限的，我們亦沒有絲毫證據可以說明人類的智力將來必有達到邊線而不爲其停止之一日。智力能夠增加計謀，是人類所獨有的，亦是使人類異於所謂自然界的。」（註十六）

### 歐亞非 三洲的 比較

人類生存真正有力的進步，不是依賴自然界的豐富，而是依賴人類的精力，這是「征服自然」的重要意義。巴克爾論歐洲的文化，受土壤的影響不及受氣候影響之大，因爲氣候一方面足以影響勞工做工的力量，一方面更足影響勞工習慣之是否整齊。歐洲與亞非二洲比較，亞非二洲肥沃的土地，產生豐富的收穫，是歐洲所不及的，但歐洲的氣候的良好，產生更成功的勞工，因此文化的進展中，亞非二洲的肥沃地方雖是佔先，但因天賦之厚而發生的先期文化，並不是最優越最持久的，所以歐洲的文化是後來居上，而歸根到人類生存的進步是由於人類精力的發展。又由人類的精力而歸根到氣候對於人類的影響。巴克爾的說，只有一部份是對的。亞洲與非洲的氣候不能相提並論，尤其是中國不但土壤肥美，而且大部份地方氣候適宜，遠雖非洲可及，氣候對於勞工力做工力量相對勞工習慣的影響，在中國差不多與歐洲相同，爲什麼今日文明也較落後，這不是巴克爾的學

說所能說明，要知道這是由於歐洲人都重視科學的知識，盡力研究「征服自然」的方法，中國一部份科學發明，雖然很早，但以種種原因，不能繼起求精，所以今日亞洲文明的落後，由於科學知識的落後。氣候與土壤一樣，對於人類生存雖有密切的影響，但不能說明一切。人類的聰明精力，仍居主要的地位。自然界的障礙和困難，並不是絕對不能克服的。

征服自然界對人類生存的障礙 根據地理學派的學說，我們知道自然界給人類生存的便利，雖然很多，但給人類生存的障礙亦復不少，人類生存的發展，不僅是利用自然界給人類厚惠，若僅是依賴自然界的豐裕，如熱帶民族一樣，偷安生存，結果仍是文明落後，要受人類生存競爭的淘汰。至於自然界天賦不厚的民族，如為自然環境所限制，而不知道征服自然，打破種種障礙，結果亦惟有退化落後，自趨滅亡。所以人類生存第一件重要工作，就是征服自然界對人類生存的障礙。

人類不能依賴自然界的厚惠

人類的偉大

人類的個體，生存在大自然的空間裏，雖然是渺小，在大自然的時間上，雖然是短促，但人類個體所表現理智與智能的力量，並不覺得渺小，並不覺得短促。哥白尼發明天體運動，牛頓發明地心攝力，將整個世界改觀。瓦特發明汽機，愛迪生發明電力，將整個世界改觀，因為人類少數先知先覺的努力，征服了自然界許多障礙，使全體人類的生存，受到無窮的福利，為人類創造宇宙的新生命。我們從歷史上觀察，人類文化的進展，是循着人類征服自然障礙的主力線而進展，人類自開始生存以來，沒有一天不在同自然界奮鬥之中。總理理論中國文化的起源，就是開始人同天爭的時期。總理說：



「比方馬斯波他米亞的文化，便早過中國萬多年，到了中國的三皇五帝以前，便由馬斯波他米亞搬到黃河流域，發生中國的文明。在這個地方，驅完毒蛇猛獸之後，便有天災，便要受風雨的禍患。遇到天災，人類要免去那種災害，便要與天爭。因為要避風雨，就要做房屋。因為要禦寒冷，就要做衣服。人類到了能夠做房屋做衣服，便進化到很文明。但是天災是不一定的，也不容易防備，有時一場大風便可把房屋推倒，一場大水便可把房屋淹沒，一場大火便可把房屋燒完，一場大雷便可把房屋打壞，這四種水火風雷的災害，古人實在莫測其妙，而且古人的房屋，都是草木做成的，都不能抵抗水火風雷四種天災，所以古人對於這四種天災便沒有方法可以防備。說到人類競爭的時代，人類還可用氣力去打，到了同天爭的時代，專講打是不可能的，故當時人類感覺非常的困難，後來便有聰明的人出來替人民謀幸福；像大禹治水，替人民除去水患；有巢氏教民在樹上做居室，替人民謀避風雨的災害。自此以後，文化便逐漸發達，人民也逐漸團結起來。又因為當時地廣人稀，覓食很容易，他們單獨的闢題，祇有天災，所以要和天爭。」（註十八）

這是我們先民先哲為我們民族開闢生存的道，都是我們後世子孫的好榜樣，但我們祖宗「筮路藍縷，以啓山林，」創業在前，我們子孫應當克承先業，「利用厚生」，日求精進，所以總理在上李鴻章書中說：

「夫地利者，生民之命脈。自后稷教民稼穡，我中國之農政，古有專官，乃後世之為民牧者，以為三代以上民間養生之事未備，故能生民能養民者為善政，三代以下民間養生之事已備

人專事  
始不可  
以補天  
工

，故國民自生自處而不再擾之，便爲善政，此中國今日農政之所以日就廢弛也。農力祇知恆守古法，不思變通，墾荒不力，水利不修，遂致勞多而獲少，民食日艱，水道河渠，昔之所以水利田者，今轉而爲農田之害矣！如北之黃河，固無論矣，卽如廣東之東，西，北，三江於古未嘗有患，今則爲患年甚一年。洪之鶴省，亦比比如是，此由於無專責之農官以理之，農民雖患之而無如何，欲修之而力不逮，不得不付之於茫茫之定數而已。年中失時傷稼，通國計之，其數不知幾千億兆，此其耗於水者固如此其多矣！其他荒地之不闢，山澤之不治，每年遺利又不知凡幾，所謂適有遺利，民有餘力，生穀之士未盡墾，山澤之利未盡出也。如此而欲致富，不亦難乎！泰西國家謀明致富之大源，在於無遺地利，無失農時，故特設專官，經略其事。凡有利於農田者無不興，有害於農田者無不除。如印度之恆河，美國之密士，其昔泛濫之患亦不亞於黃河，而卒能平治之者，人事未始不可補天工也。有國家者可不急設農官以勸其民哉。」（註十九）

鞏固自然界對人類生存的保障 人類生存與自然界物質因素的依存關係，既如此的密切，人類離開物質就不能生存。假使人類繁殖進步，人口的增加，超過物質供給的限度，如馬爾賽斯所說的一樣，人類生存，也要遭遇嚴重的危機，就是我們本身生命不會碰到這種危機，我們未來的生命——我們的子孫——也會遭遇這種危機，所以我們爲未來的生命着想，要創造我們繼起的生命，不僅是征服自然界的障礙就算了事，還要創造自然，利用自然，開闢自然的物力，使無用變成有用，有害的變成有利，鞏固自然界對於人類生存的保障。

自然界  
潛有的  
物力

自然界潛有的物力，雖然是無法測量，但並不是沒有限度的，在百年前馬爾賽斯作人口論的時候，將自然界潛有的力量看得太小，同時由於當時人類智力，尚為有限，不能開發自然界偉大的潛有力，所以不能認識自然界潛有的物力的偉大。自然界的物力，從他的本身看固然是有限的靜止的，但從人類智力的運用上看，是無限的活動的。野蠻人不知道運用自然界潛有的物力，所以物力是有限的。不知改變自然界潛有的物力，所以物力是靜止的。譬如一座大森林，野蠻人只知受自然界的恩惠，一天一天的採伐，不知採伐之後，再加種植，培養未來的物力，因此，這座大森林終有伐盡的一日。文明人不僅知道種植新樹，培養潛有的物力，而且知道有計劃有節度的使用，這座大森林，可以用之不盡，取之不竭，這是運用有限的物力使成為無限的物力一個事例。又如大水洪流，往往決堤改道，永為人害，如中國的黃河一樣，假使我們運用科學的方法，整理河道，廣灌農田，並利用水力發電，對於農業工業就有莫大的利益。這是改變靜止的潛有的物力，而變為活動的有利的潛有的物力一個事例。又如寒帶的地域，不易生產植物，近年來蘇聯有一位植物學者，用人工的方法，專在寒帶的地方，作種植植物的試驗，發見寒帶的地方，也可產生許多種植物，並不是不毛的地，這是開闢生產地域的先聲。華德（H. G. W. H.）說：「地球的資源，並不是永遠取之無盡和用之不竭的，除非運用聰明的智慧，預先加以積極的保育。」（註二十）所以總理以為征服自然，僅克服自然對人類生存的障礙是不夠的。還要進一步鞏固自然界對人類生存的保障。在上李鴻章書中又說：

「水患平矣！水利興矣！荒土闢矣！而猶不能謂之地無遺利而生民養民之事備也，蓋人民

則日有加多而土地不能以日廣也。儻不日求進益，日出新法，則荒土既墾之後，人民之溢於地者，不將又有饑饉之患乎？是急興農學，講求新法，速其長植，倍其繁衍，以彌此憾也。願天生人爲萬物之靈，設備萬物之用，而萬物無窮也，蓋人之靈隨取用之而已。夫人不能以土養，而土可生五穀百果以養人。人不能以草食，而草可長六畜以爲人食。夫土也，草也，圈取不盡而用不竭者也，是狂人爲，考土性之厚宜，別土質之優劣而已。儻若明其理法，則能反硬土爲沃壤，化瘠土爲良田，此農家之地學，化學也。則種類之生機，分結實之厚薄，稼草木之性質，而六畜之生理，則繁衍可期而人得操其種，此農家之植物學，動物學也，日光能助物之生長，電力能速物之成熟，此農業之格物學也。避蝨宜防，疫癘宜避，此又農家之醫學也。農學既明，則能使同等之田產數倍之物，是無異將一畝之田變爲數畝之用，即無異將一國之地，變爲數國之大也。則民雖增數倍，可無饑饉之憂矣。此農學堂所宜亟設也。」（註二一）

平水患，興水利，闢荒土，僅爲初步工作。因爲土地有限，人口日增，不能不運用科學之「使同等之田，產數倍之物。」農業如此，其他更可類推，這樣的辦法，就鞏固自然對人類生存保障的辦法。

人類繁殖所發生的人口問題，是可以藉着科學，利用厚生，以適應於人羣的需要，原不難得到合理的解決，而且這是未來的問題，不是現在所感覺到的嚴重問題。亨利喬治（Henry George）說：「這個人口的增殖，尙未曾爲食物所壓迫，以致發生罪惡和貧困。數目的增加，尙未減少食物

## 今日所謂人口問題

相對的產額。印度，中國，愛爾蘭的饑饉與阿巴西這個人口稀少國家的饑饉，均非人口過多的結果。起於不足的原因，是貧乏之不足，是貧乏之不足，是如波斯汗的刀所殺的六百萬人，帖木爾用人頭所砌之塔，或古代有立吞巴里亞（Vindhyas）西印度島（Vindhyas Indies）上的土人之消滅之不能歸罪於天之吝嗇一樣。」（註二）但現今國之問題，為什麼發生所謂人口問題呢？我們要知道現在世界上有所謂人口問題，不是真的人口問題，而是真的人口問題。現在世界上的財力物力，是足以維持全人類的生存，但因財力物力都集中於少數人的手裏，不能平均分配，因此大多數人都不能生存。所以現在的人口問題，並不是生產不足，而是分配不均。侵略主義的國家，往往用這個假人口問題為藉口，（日本侵略中國亦以人口問題為藉口），作危害他人生存的護符，這是盜劫的行爲。以危害他人的生存，來達到自己生存的目的，以掠奪他人的生活資源和土地，來維持自己的生存，這種只顧自己生存不顧他人生存的盜劫行爲，根本違反人類生存的原理原則，是人羣的盜賊。人類要真正解決人口問題，必須以聰明智力征服自然，利用自然，創造宇宙的新生命，以實行互助，達到共生共榮的目的，才是人羣的福利，所以克服自然界對人類生存的障礙，和鞏固自然界對人類生存的保障，是人類創造自然界的惟一途徑。陳立夫先生說：

## 人類創造的途徑

「至於我們是怎樣來創造物呢？階級鬥爭離不了人與人事，是野蠻而又是消極的劫取而已。光大人生的意義何在？惟有和自然界相競爭，戰勝自然界而利用之，才能創造出萬物來。無論自然科學，社會科學，都從這條路走，由以人力獵取自然界已成之物之漁獵時代，進而至於以人力獵取自然界餘存之物之遊牧時代，再進而至於以人力與自然界合作產生物之農業時代

而進而至於第二步人力以製造農產品之手工業時代，再進而至於利用自然界之動力，替代人力以發展和製造農產品，及礦產加之機器工業時代，經過若干時期直到現在，便是人和自然界相競爭的種種現象和階段，今後人類利用自然界以創造物的能力和方法，必能天天進步是無終止的。」（註二三）

因此，我們惟有運用自己的聰明智識，與自然界鬥爭，才能顯出創新的意義和力量。

#### 第四節 人類生存要脫離自然律的支配

征服自然的第一意義，誠如上面各節所述，應以人類的努力，克服自然界的困難，改變自然環境，使之適應人類生存的需要，當然是最重要的工作；但僅僅做到這一層，對於征服自然問題，只能說解決一部分，而不能解決全部份。因為自然界的演進，有自然程序；社會的演進，有社會程序。人類征服自然，原係就人力可能限度內以人為程序改組自然勢力，使自然演進適應於人類生存。這是人類對自然界應有的手段，至於人類社會的演進，究竟應當採取什麼手段，聽其自然發展，還是以人為的力量，左右人類歷史的趨向呢？這在思想史上已經成爲一個衆議的問題。因此，理論上有所謂創導的社會] (Tale society) 與「因勢的社會」 (Cautive society) 的兩個名辭。（註二四）

#### 因勢與創導

因勢的社會就是社會的演進應與自然界的演進一樣，聽其自然發展，向前推進，創導的社會是認爲社會的發展，不應當聽其自然發展，人類應以自然的力量，使社會趨向至於預定的目的。在社會思想史上，因為每一個思想家對於社會進化，都有他獨具的見解，有人主張社會應聽其自然

## 自然法的 檢討

然發展而重視自然律，並認為社會演進亦為自然演進的一部份，而不能超越自然律的支配，有人主張社會演進，與自然界演進不同。自然界演進雖有自然律的支配，自然律是機械的，是無理性的。人類社會不能同自然界一樣的盲目進行，應以理智引導社會。這兩派意見，在思想史上儼然形成兩個壁壘。

什麼是自然律或自然法 (Law of Nature)。在學術史上幾乎沒有一個思想家不提到這個名詞，盧梭認為自然秩序是理想的境界，因而揚讚自然法，而憧憬於返自然。重農學派亦以「人類的經濟動態有一種自然的秩序，如果遵守，那末可以保障他們的幸福。而以自利心會阻他們去違反自然律。」(註二五)所謂放任主義，他們的經濟理論，就是建基於所謂「自然法」的理論基礎上。達爾文學派的生物學家，認為「生活的法則，便是自相殘殺的同種鬥爭，違反了這個法則，掙扎也是無用的。」(註二六)波哈林 (Boharrine) 亦說：「凡百存在於自然界中的現象，最大的從行星之運行起，最小的到麥類之生長止，都是依着一定的秩序，或者還如大家之所講的，是遵照自然的定律，絲毫不混的。自然界的事物是如此，在社會生活中，當然也是如此。……在社會中與在自然界中，是有一個有定的規律，一個有定的自然律，來支配一切的現象，找出一個有定的規律來，找出一個自然律來，就是科學的第一個任務。」(註二七)這就是馬克斯與恩格斯的觀點。這些學說的所謂自然律或自然法則，是包含許許多多紛歧複雜的主張，我們若對他們提出一個疑問，自然法則究竟是什麼？他們的答覆，一定沒有同一的認識，同一的理論。若加以綜合比較的研究，就知道他們的所謂自然法，並無客觀的標準，都是主觀的偏見。同一自然秩序，盧梭所見的與霍布士不同。同一

所謂自然法是一種擬

對機械論與唯物論的批評

進化理論，克魯泡特金所看到的進化事實，與達爾文不同。波哈林所謂自然法則的意義，又與瑪志尼不同。這固然由於社會現象複雜與變動，不像自然現象的固定與明顯，如自然科學一樣，可以得到比較客觀的觀察的結論，但一般人將社會現象當作自然現象一樣的看法和解釋，而不加以區別，顯然是一個錯誤。而且他們的所謂自然法則，與其說是客觀的，毋寧說是主觀的。所以麥希特認為自「鉄法原是不存在，一切人間原種，不過是一種擬制。」（註二八）而米勒（Adam H. Müller 1779—1829）亦以「一切現實法，都是不自然的東西，而這欲從自然法去推論現實法，所以弄得不知自然法是什麼，和現實法是什麼。使思想都困疲在自然法的空論裏面。」（註二九）這是很正確的批評。

凡是主張「因勢的社會」一種見解的，大多是高唱「放任主義」，在政治理論如盧梭一班人；在經濟理論上如亞當斯密一班人；在社會理論上如斯賓塞一班人。就是馬克斯一方面堅持社會的自熱演進觀，一方面又高唱革命，徒然暴露矛盾而已。這許多思想家所高唱的自然進化論，不僅給社會演進的影響，以悲慘的結果；同時在理論上亦是違反合理的邏輯。霍布豪斯批評機械的進化論與唯物論說：

「這裏有一種趨勢，自身稱為很合科學的，避免這種問題的一方面，而從進化的自身來引伸價值的概念。我不需要去讀着而費時間去問這種雜亂的見解，或者詳細研究歷史並不是哲學。在說明事物必然要達到底其目的過程中，我們不是要來證明他們的存。倘使瞭解了一切，便會對一切由來的話，它們也可偶然然事實為它們作證明，或者可能獲得為它們作辯



兩個不同的研究系統

宣告死刑的見解

護的種種事實認識。但是這種還不是事實的要義。合理的證明和歷史的敘述，是屬於兩個不同的研究體系。並且我們如果證明了一種趨勢的存在，我們也不因此就證明了那種趨勢是適宜的。……現存的趨勢，有些是良好的，有些是不良的，有些是漠不相關的。這需要相當的分辨，不僅確實在抽象上來承認，而且還要在具體上來緊緊地把握着這種簡要的真理，並且還要正這些裏面選擇一些，盡量為他們努力，這纔是理性動物的任務。」（註三〇）

德國哲學家倭鐸亦說：

「據思想看起來，所謂人生受決定於自然的固定性，縱非宣告死刑的免解，亦為至可憂的限制，至少不要惹起重大的矛盾。人類既沒有權力支配實世界，又用神密的態度去強迫人類做實在界的一份子，而稱他為自我，注意他所感受的痛苦與快樂，負擔他作善作惡的責任。人類如果是單純的自然物，就應該祇做實在界分給他的一份，但是人是思考的動物，不能生存着像禽獸一般的質樸，他不能自禁的比較，沉思，探求；如果有個問題不能解答，他就覺得羞辱。思想既能解決問題，緩和爭端，是思想早已宣告脫離自然而完全獨立了。」（註三一）

因為人類是「理性動物，」是思想動物，用理性和思想來探求真理，認識真理，用理智來選擇生活的法則，所以人類的的生活，同一般生物的生活比較，顯然有天壤之別。馬志尼說：「你們活着，所以有個生活法則，沒有絕無法則的生活。……這個法則與那些法則（作者按：此係指礦物植物與昆蟲運動的諸法則）高尚的那樣多，就像你們比萬物都高得那麼多一樣。發展你們自己，依你們的法則動作，依這個法則活着，是你們第一義務，不，是你們的唯一義務。」（註三二）

馬志尼的話，很可以幫助我們了解人類生活法則的特殊意義。他說：「你們和你的生活也有**法則**支配着，這個法則比那些法則高尙得那麼多，就像你們比萬物都高尙得那麼多一樣。」由這幾句話裏面，可以看出兩種意義：（一）人類生存法則，和萬物的生存法則不同，（二）人類生存的法則，比萬物的生存法則高尙得多。我們再看人類生存是不是能夠這樣做？不但人類尚未能這樣做，就是有許多學者與革命家，亦根本不能夠了解這兩種重要的意義，而不能給人類一個正確的指示，使人類生存尙受自然律的支配。

什麼是自然律？自然律有兩個不同的意義，一是自然界的自然法則，一是無計劃的自然發展，前者是機械的法則，後者是盲目的法則。這兩個法則，直到現在，尙支配人類的生活和生存，我們雖有數千年的文化，但到現在尙不能夠合理的使人類生存問題，得一個適當的解決，就是因為這個緣故。所以我要**征服自然**，就要根本打破不適宜於人類生存的自然律。怎樣打破自然律呢？第一，要以人爲的法則替代自然的法則，第二，要以有目標的演進，替代盲目的演進。

以人爲法則替代自然法則「人爲法則」與「自然法則」的區別是什麼？美國社會學家華德（L. F. Ward）是主張社會創導論（Principle of Social T. Iesis）思想家，他說「自然進步和人爲進步的區別，是很顯明的。前者是盲目的發展，後者則爲有目的的造作。前一種是原始過程，後一種則爲目的過程。前者顯然是增加分化，後者則具着預期遠慮之過程，人爲進步是優於天然的進步。」（註三三）

有許多人不明人爲的進步和自然的進化有別，以爲人類亦爲萬物之一，萬物都受一個進化

自然進步  
與人爲進步

自然律  
是什麼

法則的支配，如「自達爾文學說而來之人類觀」，以為「人之心與體均可視為動物生活之苗裔，同原則，可以適用於兩者，而兩者亦必須以同樣歸納法研究之」（註三四）這種錯誤的觀念，不但對社會沒有認識，對人類自己亦是同樣沒有認識。過去因科學研究尚沒有進步，許多哲學家各憑個人主觀，解釋人類進化的法則，各人有各人的意見，原無足怪。自達爾文進化論問世後，許多人以為這個科學研究就是人類法則的根據，誤認生存競爭為人類進化的原理，將這種錯誤的觀念，灌輸到學術的各部份，使人類思想種下毒質，危害全人類的生存，這因認識錯誤的惡結果。

馬克思學說之出現，與達爾文進化論同時，在他學說思想的本質上，有共通之點。因為達爾文學說在學術上佔有堅強的地位，馬克思主義者要利用達爾文學說加強他們學說的力量，不僅引達爾文學說為同調，而且進一步要將達爾文學說與馬克思學說打成一片，以「馬克思主義及達爾文主義底科學的重要性，都一樣地在於展開進化學說這一環；所不同的，只在於達爾文闡明了生物體底進化，馬克思闡明了人類社會底進化那一點。」（註三五）達爾文的競天擇的理論，顯然是所謂自然法則的「天定論」，馬克思階級鬥爭的理論，原與達爾文生存鬥爭的學說，義無二致，所以馬克思主義者說：「達爾文主義，也是在階級鬥爭中有活動的作用的。他之所以很快地傳播於一般社會，以及得到熱烈的擁護者和狂妄者的攻擊，實在也都為此。」（註三六）因此馬克思學說的理論，從其實質仔細研究，亦是天定論的學派。但天定論顯然與他們所謂「科學的」有所抵觸，於是馬克思主義者又文飾其非。波哈林說：「我們很要注意，在馬克思與恩格斯的著述中，若果有關於「天定論」的成份，那只是一種隱喻，一種表示他的思想之意像的方法。」（註三六）但是事實是鐵證，並不

是波哈林這幾句輕描淡寫的話所能夠輕輕的抹過。我們知道生存競爭是物種生存的自然法則，馬克思將這個自然法則運用到人類社會的進化事實上，就是階級鬥爭這個法則，馬克思所謂社會法則，與達爾文所謂自然法則，精神是一貫的。

爲什麼生存競爭與階級鬥爭是物種的進化快則？我們知道動物如獅，如虎，如熊，如豹等凶猛的野獸，他們都是孤獨的生活，這是同人類過合羣的生活根本不同，有許多動物雖然也知道合羣，但他們既缺乏理智的認識和控制，又不知控制自然，利用自然，爲了宇宙的弱生命，以適應他們生存的需要，只有用大魚吃小魚，猛獸吃弱獸的殘殺手段，達到他們生存的目的。所以獸類和其他食肉動物，若不殘殺同類或異類，就不能生存，他們爲求生存就不能不殘殺同類或異類，因此生存競爭，是動物生存必然的法則，這個法則，我們名之曰「自然律」。至於人類生存，是不是一定要殘殺同種族或異種族的人，自己才能達到生存的目的呢？我們可以大膽的答覆，只要是人類，決不承認只有互相吞併，互相殘殺，纔是求生存的手段，亦不承認只有傷害人，才能求得自己的生存，由此我們可以知「生存競爭」不但不是人類生存的必然法則，而且是違反人類生存的法則。許多命爲社會思想家，社會革命或人類救星的人，偏要用這個違反人類生存的法則，當作人類進化或社會改革的定律，是無異要將人類引導到光明的路上，偏偏指示他們向黑暗的途程前進，一樣的矛盾，一樣的愚蠢。達爾文學派生存競爭的學說，自由主義者的放任主義，與馬克思主義的經濟決定命論 (Economic Determinism) 都犯這個矛盾和這個愚蠢，所以現代史家認爲人類控制社會生活，要擺脫一切自命定命論或機械定命論而回復到人類自主的原則上。因爲「吾人對於社會因果之由天定，對於

上天之干涉人類制度，已不復深信之，漸知人類已有自主權，自己駕駛其運命，吾人欲文明之善也，可以使之善，欲其惡也，則可以使之惡，善惡之樞紐，完全操之於我，社會領袖，應充分承認此點，并接受隨之而來之責任，否則，禍福之競賽，將不停息，災禍戰勝之機會，幾乎在他皆是」。(註三七)

這種善惡由我的自主觀念，事實上在數千年前亞里士多德早已告訴我們。(註三八)人類在不知覺中將古代哲人至可寶貴的教訓，漸漸的遺忘，達爾文學派與馬克思主義的信徒，自命科學的學說與科學的主義，而高唱定命論，但他們不知「人類可以藉着科學利用文化運動適於一己的利益了。人類既然藉着自然科學支配自然，他也可以學着藉着文化科學支配奇異的文化產物，使適於自己的利用。」研究社會力的科學，自身就是社會力」。人類有了這個社會力，就不受盲目的勢力的支配，可以覺悟他的目標向前進行」。(註三九)

因此自亞里士多德後，直至近代自然主義，放任主義，與經濟定命論各種學風靡一世的時代，有許多有遠見的思想家如華德，非斯克，霍佈豪斯等力排衆議，主張運用理智以創導社會。總理亦洞察社會進化的病源，亦認爲「大凡社會現象，總不聽其自然，好像樹木由他自由生長，定然支蔓，社會問題，也是如此。」(註四〇)而高揚「人事勝天」的革命理論。就是反對社會的自然演進。

以計劃的演進替代盲目的生存 個人的生存，在他生活的進行上，猶且不能沒有一個理想的目的，作他個人的人生觀，何況關係全人類生存的社會？個人沒有確定的理想做目標，因循混沌，可

棄可惡，可善可惡，這是很危險的事。假使人羣的演進也是如此，一羣漫無共同計劃的人類，生存在社會裏，各憑個人的聰明才智去發展，或西或東，或善或惡，各憑個人的好惡去表現，大家沒有共同的步驟，像一隻遠航的船隻，飄泊在大海裏，沒有一定計劃的目的地，隨風所至，聽其自然，這是極危險的事，我們現在全人類的社會，正好像這隻無目的的遠航船隻一樣，若任其自然飄流，將來難免有沉沒的一日，一位目光明銳的學者，觀察過去歷史的演變說：

「社會的自己去牽制作用，其程序微細，幾等於無。歷史上的各個社會，多是紛忙於扶危救急，補苴罅漏，一代又一代，以讓向奇去。因而人類的幸福將生可怖的悲慘，人類的生命遭受種種的浪耗。因勢的社會演進，對於人類的一切價值，往往發生可傷的喪失。一千年的經過，可以毫無進步。數百萬的犧牲，可以一無所得，如爲靜止的因勢社會如中國者，則數千年來常聚亨馬爾賽斯 (Malins) 所謂的饑荒與瘟疫之懲戒，如爲動的因勢社會如希臘者，則其光明的前途，又可一變而爲黯淡的人不實現的希望。千斯的人雖懷熱烈的希望，而後的人反以慘的過黑暗的生活，此歷史上較見不一之事實也。查理克利斯 (Charles) 之後，而繼之以衰落的希臘。奧古斯都 (Augustus) 之後，而繼之以黑暗時代。文藝復興與人文主義運動之後，而繼之以三十年戰爭。十九世紀即馬爾文 (Marvin) 所謂「好望時代」，(Century of Hope) 者而繼之以世界大戰。社會終有成爲宰制之一日。」(註四一)

現在第一次世界大戰，第二次世界大戰又在盲目的歷史進程中爆發，目擊第一次世界大戰和劇的人們，又目擊世界人類，在第二次悲劇，這不僅是歷史的殘酷，顯然是由於人類對於

歷史進程缺乏理智的控制，讓牠盲目的演變，以致永遠在覆轍裏輾轉。所以米勒爾(Mulla, Lyner)在社會進化史上說：

「我們說向來人類的歷程一直到現在完全是沒有意義，沒有計劃，沒有目的的；人類的歷程，也與其他自然的程序（只就人類所能了解者而言）一樣，不過是盲目的動力在那裏冷淡的慘酷的玩弄，並不是有目的的意志，在那裏循序進行」。（註四二）

自博與  
悲慘的  
玩弄

人類完全失却適應未來的能力，這種責任我們不能歸咎到人類自身以外的任何因素或力量，菲斯克認為在「進化狀態的進展中，先見佔着重要，也許文明人種所以異於野蠻人種，其主要點是因於文明人能夠將自己的行爲，適應於將來的情形，不論是偶然的或是必然發生的。」（註四三）。華德亦說：「社會能改良其本身，并且他應當合乎科學，使其本身去利用機會，這就是真理。」（註四四）因此華德主張人類應運用理智去指導社會進步，總理民生哲學的觀點，亦以人類「文明有善果，也有惡果，須要取那善果，避那惡果」（註四五）所以中國社會經濟的發展，雖然尚未達到歐美資本主義的弊害，爲「防患未然」，在早年就提倡民生主義調整社會經濟問題，以免將來釀成階級鬥爭流血的慘劇。總理說：

「說到民生主義，因這裏頭千條萬緒，成爲一種科學，不是十分研究，不得清楚。並且社會問題，其患在將來，不像民族民族兩問題，是燃眉之急，所以少人去理會他。雖是如此，人的眼光，要看得遠，凡是大禍災沒有發生的時候，要防止他是容易的，到了發生之後，要撲滅他，却是極難，社會問題，在歐美是積重難返，在中國却還在幼稚時代，但是將來總會發生的

民生主  
義是防  
患未然

，到那時候，收拾不來，又要弄成大革命了。革命的事情，是萬不得已纔用，不可頻頻傷國民的元氣。我們實行民族革命政治革命的時候，須同時想法子改良社經經濟組織，防止後來的社會革命，這真最是的責任。」（註四六）

上述一段遺教，是總理告訴我們不要聽社會的盲目發展，應當未雨綢繆，防患未然，以有計劃的演進，替代盲目的演進。

撇開大社會就是個人也是如此。社會集體的生存問題是民生，個人向生存問題就是人生。我們要過有真實意義與有價值的人生，不能得過且過，馬馬虎虎；盲目的過一生，必須確定我們做人的方針與做人的道理。統裁警示我們說：

「一個人不知道做人的道理，隨便跟着人家走，那是很可憐的。父母生我們下來，成爲一個人，在國家中間成爲一個國民，爲的是什麼？我們一生一世要做些什麼？我們生活目的是怎樣？這些問題一定先瞭解明白，然後才能做其他的事業。人生問題沒有瞭解明白，所做的事統統沒有基礎，要能瞭解人類問題，拿方針去做了，才有結果，才有很好的成功。」（註四七）

我們要成就一番事業，要做有真實意義與價值的人，首先要確定我們的人生觀，這個人生觀不是自私自利的人生觀，而是利他的人生觀。統裁對此有正確的指示。他說：

「我們從宇宙國家和社會三方面研究，可以歸結出一個道理，就是我們所常講的兩句話，「生活的目的，在增進全體人類的的生活；生命的意義，在創造宇宙間的生命」。我們首先要

確立的  
正確的人  
生觀



懂得這個道理，確立正確的人生觀。」（註四八）

這就是民生哲學的人生觀，要明瞭民生哲學人生觀的意義與其價值，我們亟澈底研究民生哲學的思想，擺脫自然主義的束縛與唯物思想的糟粕，而當求其在我。倭鑿說：「現代科學上自然的觀念，想完全排斥一切內在的狀態與能力，而且祇要使實在的儀型與自然的標準相一致，所以人生不得不採用外界的形相，忙碌於外界的關係，永遠不問自己與自身的情形。」（註四九）這是舍本逐末的人生觀，我們要認識人類的特質，所以倭鑿認為「人類得自主的坦直的有目的的生存，無須超過有定的範圍，即可以平穩的避免宗教的玄學的糾紛。」（註五十）

如何做人  
如何做事

我們一個人，生在世界，無論何時何地，所要透澈瞭解的只有兩件事：（一）是如何做人，（二）是如何做事」，如何做人就是確定人生觀，如何做事乃是達到如何做人的一種手段。做事講方法，方法成功，才能完成目的，方法失敗，可使目的成爲泡影，假使一個人有確定的人生觀，而無做事的方法，遇事應付，漫無計劃，忙碌一生，亦難有事業的成就。因爲宇宙的生命，這樣的悠久，這樣的偉大，個人的生命，這樣的渺小，這樣的短促，我們要創造宇宙繼起的生命，要增進社會人羣的福利，假使做事漫無程序，漫無條理，就是有很好的理想，亦難有實現之一日。所以我們做事不僅要有目標，同時在空間上要「因地制宜」，在時間上要「相機應變」。在空間與時間上，都要站在主動的地位去推進工作，才能打破受盲目進行的「自然律」的支配，這種做事的方法就是科學化的做事方法。總裁說：

「就辦事的方法說，一定要科學化，最重要的，就是所有事物，要系統井然，條理分明

，而且還要有一定的範圍，並不斷的研究改進，用最經濟的手段，來達成最有效的業務。但是科學的組織，和科學的方法，並不是怎麼濫做就可以的。實是大家所應有的一種常識。並且只要我們能即事即物，一層一層把他分析起來，將他一條一條理清，一段一段的歸納，一定可以得到其中的至理。由比我們更可以曉得所謂科學的方法，就其手續而言，是先分後合；就是條理言，就是一縱一橫，或說一經一緯（註五一）。

根據上述各點，我們知道征服自然，不僅是運用科學方法征服自然，利用自然，我們的工作與生活，亦要有用科學方法管理，前者與後者，雖然是兩件事，但有連繫的關係。因為我們的生活是有目的，無規律的，我們的工作是紊亂的無條理的，我們也就不能充分發揮我們的智能，去克服自然界一切的困難，去利用自然界一切的物力。有規律的生活，然後做出有條理的工作，有條理的工作，才能事半功倍，得到優良的成績。所以要征服自然，必自發展科學做起。要發展科學，必自培養科學智能，實行科學方法做起。

征服自然  
必然發展  
科學做起

註一 按總理人事勝天的思想，早見於上李鴻章書中，所謂「人專求始不可以補天工也」。至民國十三年講演民族主義時，亦說：「人爲的力量，可以巧奪天工。」又說：「人事勝天」。見民族主義第二講。）

註二 見上李鴻章書（民國紀元前十八年即一八九四年）

註三 總理講演 實行三民主義及開發陽朔富源方法

註四 總裁講演 中國青年之責任（二十四年七月八日在成都擴大紀念週講）

註五 總理 中國存亡問題

註六 H. T. Buckle, History of Civilization in England Vol. 1 P. 29 見 Emer, S. Bogardus, A History of Social Thought P. 269

註七 三民主義第七講（民國十三年）

註八 Charles A. Ellwood, Culture Evolution P. 121

按羅素亦認文化之定義：「由於智識與遠慮結合而成之生活狀態。」在此種意義上之文化，發生於農業及反芻動物之養馴。見柯碩亨羅素辭間（In Praise of Idleness）（商務）一五三頁

註九 E. C. Semple, Influences of Geography on Environment P. 635 見 Emory S.

Bogardus, A History of Social Thought P. 287

註十 Adm Smith, Wealth of Nation P. 147 見 Emory S. Bogardus, A History

of social Thought Pp. 206

註二 E. S. Bogardus, A History Of Social thought Pp. 207

註三 James P. Fichterberger, Development of social Theory Pp. 273

註四 民族主義 第一講 (民國十三年)

註五 民族主義 第二講 (民國十三年)

註六 Leonard T. Hobouse, Social Evolution and Political Theory Pp. 15-16

註七 E. S. Bogardus, A History of social Thought Pp. 221

註八 H. T. Buckle, History of Civilization in England Vol. I. Pp. 37 見 E. S. Bogardus.

A History of Social Thought Pp. 279

註九 民權主義 第一講 (民國十三年)

註一〇 李鴻章書 (民國紀元年前)

註一一 L. P. Ward, Dynamic Sociology P. 16 見 E. S. Bogardus, A History of Social

Thought Pp. 324

註一二 李鴻章書 (民國紀元前十八年)

註一三 Henry George, Progress and Poverty. 樊弘譯 進步與貧困 (商務) 四七頁

註一四 陳立夫 唯生論 (正中) 七十七頁

註一五 Finney, The Social Philosophy of Education 余家恭譯 教育社會哲學 (中華) 七六

註四 W. A. Scott, *Development of Economics* 李炳煥等譯 經濟思想史（黎明）五〇頁

註五 L. T. Hobhouse, *Social Evolution and Political Theory* P. 25

註六 波哈林 Bonharine 唯物史觀與社會學 許楚生譯本（北新）一四頁

按 W. P. Jankin 在其著作 *Mexican Socialism* 一書中亦說：「馬克斯與恩格斯則以進化爲一種自然的法則，並沒有外部的神力或人力所能作用其間。」（見李鳳亭譯馬克思派社會主義（商務）四四頁）

在費覺天所譯的社會主義與近代科學一書（此書不見作者姓名）內說：「達爾文主義曾經證明，說所有動物進化的機械觀，就是與同類爲生存而競爭，以及與異類，與全世界有生之物相競爭。所有社會進化底種種機械論，也是一樣地，被馬克思派社會主義所概括。其概括之道如何，就是階級與階級鬥爭的法則」見社會主義與近代科學（商務）五五頁。

在最近吳黎平所論的社會主義史一書中，亦說：「馬克思格斯深入地開發了辯證法唯物論的哲學，同時他們又把認識自然的方法，應用到人類社會上來。（見社會主義史（生活）二五八頁）

土思杏村對這個問題曾加評論說：「馬克思主義在以社會科學的法則的必然性爲絕對的，並以其支配之範圍及於全歷史的過程而是永遠的等點上，常有錯誤之處，換言

之，他們在不把社會科學與自然科學區別開，視社會科學法則，爲自然科學的法則一種的一點上，犯了大大的錯誤。」（見查士驥譯現代社會經濟思想問題（大東）一三八頁）

註六 加田哲二 近代社會學成立史 劉叔琴譯本（開明）一九一頁

註七 上書二〇七至二〇八頁

註八 L. T. Hobhouse, Social Evolution and Political Theory Pp. 80—81

註九 Rudolf Eucken, The Meaning and Value of Life 余家菊譯 人生之意義與價值

（中華）三七頁

註三 唐璧黃譯 人的義務（商務）三六譯

註四 E. S. Bogardus, A History of Social Thought 323

註五 Horry Emle Barnes, The New History and Social Studies 葉之學譯 新史學與社

會科學（商務）九九頁

註六 查納科克 社會進化與生物進化 鍾復光譯（言行出版社）第一章二頁

註七 波哈林 唯物史觀與社會學 許楚生譯本（北新）二七頁

註八 董之學譯 新史學與社會科學（商務）二一一頁

註九 亞里士多德說：「夫人之生也，本挾武裝以供來，能爲善亦能爲惡。造物本期其所挾之

武裝，悉聽理智道德之指揮，苟無理智道德以限制之，則其人將爲動物貪婪淫邪凶殘惡劣之尤者。故曰，正義之爲用，實爲維繫一國人羣之唯一關鍵，必使正義大伸，而暴以

駕駛一切，凡人事之何去何從，悉以正義爲圭臬，然後政治社會之秩序，乃可得而維持去矣。」見吳頌皋等譯 政治論（商務）七頁

註三 F. Muller—Lyner, *The History of Social Development* 陶孟和等譯 社會進化史（商務）三八四頁

註四 總理講演 三民主義與中國民族之前途

註四 余家菊譯 教育社會哲學（中華）七七頁

註三 陶孟和等譯 社會進化史（商務）三七五頁

註四 John Fiske, *Outline of Cosmic Philosophy* Vol. 1 303 見 E. S. Bogardus, *A History of Sociol Thought* Pp. 309

註四 E. S. Bogardus, *A History of Social Thought* Pp. 322

註五 總理講演 三民主義與中國民族之前途（光緒三十一年（一九〇六年）祝民報紀元前之演說辭）

註五 同上

註五 總裁講演 軍人的人生觀（二十年一月五日及十二月在中央軍校講）

註四 總裁講演 爲學做人與復興民族之要道（二十四年五月十九日在昆明對中等以上學生講）

註九 余家菊譯 人生之意義與價值（中華）三八頁

## 第七章 人類生存以征服自然爲手段

三民主義的體系與原理

二〇〇

註三 上卷二一頁

註五 總裁講演（二十六月十日在剿匪會議時）



# 第八章 征服自然與發展科學

## 第一節 恢復民族固有智能與迎頭趕上

從三民主義的原理上研究，「征服自然」是總理指示我們人類求生存的正當手段；而征服自然與發展科學兩者，有密切的關係。總理說：「當科學未發明之前，固全屬不知而行，及行之而猶有不知者，故凡事無不委之於天數氣運，而不敢以人力爲之轉移也。迨人類漸起覺悟，始有由行而後知者，乃甫有欲盡人事者矣，然亦不能不聽之於天也。至今科學昌明，始知人事可以勝天，凡所謂天數氣運者，皆心理之作用也。」（註一）所謂科學係屬於智能範圍，人類求生存不以奪取爲目的，是總理昭示我們的重要原則。不以奪取爲目的，就是應以創造爲目的。總裁說：「創造就是要『自無而有，積少成多』，要憑赤手空拳來開闢新天地，造成新世界。我們革命宗旨，就是要創立新力量，建造新國家。我們要做革命的戰士，就必須以創造爲本務。」（註二）但創造必有創造的智能。所以我們要達到創造的目的，先決的條件，就要發展我們的智能。所以總理在民族主義裏告訴我們如要恢復民族地位，除了恢復民族固有道德之外，尙要恢復我們固有的智能。不但要恢復我們固有的智能，尙要發展我們的智能。總理說：

「我們除了智識之外，還有固有的能力。現在中國人看見了外國的機器發達，科學昌明，中國人現在的能力，當然不及外國人。但是在幾千年前，中國人的能力是怎麼樣呢？從前中國

創造與科學

中國  
的創造力

人的能力，還要比外國人大得多，外國現在最重慶的東西，都是中國從前發明的。比如指南鍼，在今日航海業最發達的世界，幾乎一時一刻都不能不用牠。其實這種指南鍼的來源，還是中國人幾千年以前發明的。如果從前的中國人沒有能力，便不能發明指南鍼，中國人固老早有了指南鍼，外國人至今還是要用他，可見中國人固有的能力，還是高過外國人。其次在人類文明中最重要東西，便是印刷術，現在外國改良的印刷機，每點鐘可以印幾萬張報紙，推究他的來源，也是中國發明的。再其次在人類中日用的磁器，更是中國發明的，是中國的特產，至今外國人極力倣效，猶遠不及中國之精美。近來世界戰爭用到無煙火藥，推究無煙藥的來源，是由於有煙黑藥改良而成的，那種有煙黑藥也是中國發明的。中國發明了指南鍼，印刷術，和火藥，這些重要的東西，外國今日知道利用他，所以他能夠有今日的昌盛。至若人類所享衣食住行的種種設備，也是我們從前發明的；譬如飲食一項說，中國人發明茶葉，至今為世界之一大需要，文明各國皆爭用之，以茶代酒，更可免了酒患。有益人壽不少。說到衣一層，外國人視為最貴重的絲織品，現在世界上穿絲的人，一天多過一天，推究用養所吐的絲而為人衣服，也是中國幾千年發明的。講到住一層，現在外國人建造的房屋，自然是很完全，但是造房屋的原理，和房屋中各重要部分，都是中國人發明的，譬如拱門就是以中國的券門為最早。至於走路到川邊西藏，看見中國人經過大山，橫過大河，多有用吊橋的。他們從前沒有看見中國的吊橋，以為這是外國先發明的，及看見了中國的吊橋，便把這種發明歸功到中國。由此可見中國

古時不是沒有能力的，因為後來失了那種能力，所以我們民族的地位，也逐漸退化；現在要恢復固有的地位，便先要把我們固有的能力，一齊都恢復起來。」（註三）

中國的文化，發生很早，我們祖先是富有創造力和發明力，我們古代文化能有光輝燦爛的成績，到現在尚為西洋人所稱道的，大部份是由於我們祖先富有智能，不斷的創造和不斷的發明的結果。到了後來，我們民族的智能，漸漸的不進步，創造力與發明力也逐漸退化。歐美各國的文明，發生在我們之後，反後來居上，遠出我們之前，所以我們現在僅是恢復我們固有的智能，仍是落後，趕不上時代，我們必須進一步迎頭趕上，學歐美的長處，發展我們的智能。總理說：

「但是恢復了我們固有的道德智識和能力以外，在今日的時代，仍未能進中國於世界上的  
一等地位，像歐洲祖宗在從前是世界上一獨強一樣。要想恢復到那樣的地位，除了恢復一切國粹之後，還要學歐美的長處，然後才可以和歐美並駕齊驅；如果不學外國的長處，我們還是落後。」（註四）

歐美的長處是什麼？是科學。我們要學外國的長處就要學歐美的科學。總理說：

「中國人有了很好的根柢和文化，所以去學外國人，無論什麼事都可以學得到，用我們的本能，很可以學外國人的長處。外國的長處是科學，用了兩三百年的功夫去研究發明，到了近五十年來，才算十分進步；因為這種科學進步，所以人力可以巧奪天工，天然所有的物力，人工都可以做得到。」（註五）

又說：

「我們要學外國，是要迎頭趕上去，不要向後跟着他，譬如學科學，迎頭趕上去，便可以減少兩百多年的光陰，我們到了今日的地位，如果還是睡覺，不去奮鬥，不知道恢復國家的地位，從此以後，便要亡國滅種。現在我們知道了跟上世界的潮流，去學外國之所長，必可以學得比較外國還要好，所謂後來者居上。從前雖然退了幾百年，但是現在，只要幾年便可以趕上。」（註六）

迎頭趕上

「巧奪天工」，就是「人定勝天」，就是征服自然的意義。所以要征服自然，就要發展科學。總理一生重視科學，提倡科學，不僅在民族主義裏要我們迎頭趕上，去學歐美的科學，而且在民生主義裏，提示利用科學方法，服從自然，解決民生問題的具體辦法。在實業計劃裏，確立實行科學方法建設新中國的詳細計劃。

## 第二節 民生主義解決食衣問題的科學方法

民生問題就是食衣住行，在這四件大事中，食衣問題，尤為首要。中國是一個農業的國家，土地肥美，農民的素質優美，遠非其他各國的農民可及。米勒利爾說：「中國人耕種的工夫，能力更出乎歐洲人意料之外。全家的人鷄鳴而起，勤勤懇懇的做到日落。他們愛勞動，以做事為娛樂，在肥沃的土地上耕作是快樂的。這個工作使人類活動為調和的發展，因為身體發出所需要的努力，而精神則專注意於供給各種植物的需要。」（註七）中國農民雖有這個勤勞和知足的素質，按照土地和人口的比列，「我們中國至少也應該可以養八萬萬人口，全國人口不但是不怕饑荒，並且可以得糧食

中國農  
人的耕  
作能力

的到餘，可以化給他國，但是中國是在這民生財盡，吃食問題的情形，到底是怎麼樣呢？全國人口現在都吃不飽飯吃，每年餓死的人數，大約達千萬，這還是平時估算的數目，如果遇着了水旱天災的時候，餓死的人數，更是不止千萬了。」（註八）這是什麼原因呢？最大的原因，就是因為中國農夫耕種的方法，自幾千年以來，一切保守舊章，不知改進的緣故。所以民生主義首先要解決「吃飽」問題。據理說：「民生主義就是要四萬萬人都有飯吃，並且要有很便宜的飯吃。要全國的人們都有便宜飯吃，那才算是解決了民生問題。」（註九）要使四萬萬人都有飯吃，並且要有很便宜的飯吃，必須應用科學方法，征服自然界對人類生存的障礙，鞏固自然界對人類生存的保障。根據前者，必須解決農業的困難。根據後者，必須增加農業的生產，於是提出解決農業困難與增加生產的七個辦法。

## （一）機器問題

「第一個方法就是機器問題；中國幾千年來耕田是用人工，沒有用過機器；如果用機器來耕田，生產上至少可以多加一倍，費用可減輕十倍或百倍。向來用人工生產，可以養四萬萬人；若是用機器生產，便可養八萬萬人。所以我們對於糧食生產的方法，若用機器來代替人工，則中國現在有許多荒田不能耕種，因為地勢太高，沒有水灌溉，用機器抽水，把低地的水抽到高地，有水灌溉，便可以開闢來耕種。已開闢的良田，因為沒有旱災，更可以加多生產。那些向來不能耕種的荒地，既是都能夠耕種，糧食的生產自然大大增加了。現在許多耕田抽水的機器，都是靠外國輸運進來的，如果大家都用機器，需要增加，更要我們自己可以製造機器，挽

荷外溢的利權。」(註十)

(二)肥料問題

「第二個方法就是肥料問題；中國向來所用的肥料，都是人與動物的糞料，和各種腐壞的植物，沒有用過化學肥料的。近來才漸漸用智利硝做肥料，像廣東河南有許多地方，近來都是用智利硝來種甘蔗。甘蔗因為得了智利的肥料，生長的速度，便加快一倍，長出來的甘蔗，也加大幾倍。凡是沒有用過智利硝做肥料的甘蔗，不但是長得很慢，並且長得很小。但是智利硝是由南美洲智利國運來，成本很高，賣價很貴，只有種甘蔗的人才能設法買用，其他普通的農業都用不起。除了智利硝之外，海中各種甲殼動物的磷質，和鑛山岩中的鈣質，也是很好的肥料。如果硝質磷質和鈣質三種東西，再混合起來，更是一種很好的肥料，栽培甚麼植物，都很容易生長，生產也可以大大的增加。比方耕一畝田，不用肥料的，可以收五籬穀；如果用了肥料，便可以收多二三倍。所以要增加農業的生產，便要用肥料，要用肥料，我們便要研究科學，用科學的方法，來製造肥料。製造肥料的原料，中國到處都有，像智利硝那一種原料，中國老早便用來造火藥。世界上向來所用的肥料，都是南美洲智利國所產；近來科學發達，發明了一種新方法，到處可以用電來造硝。……但是電又是用甚麼造成呢？普通價錢極貴的電，都是用蒸氣力造成的，至於近來價錢賤的電，完全是用水力造成的。近來外國利用瀑布和河灘的水力，來運動發電機，發生很大的電力，再用電力來製造人工硝，瀑布和河灘的天然力，是不用費錢的，所以發生電力的價錢，是很便宜。電力既然是很便宜，所以由此製造出來的人工硝甚

肥料增  
加生產

## 利用水力造電

是很便宜。這種瀑布和河灘在中國是很多的；像西江到梧州以上，便有許多河灘。將近南寧的地方，有一個伏波灘，這個灘的水力，是非常之大，對於來往船隻是很阻礙危險的。如果把灘水蓄起來，發生電力，另外開一條航路，給船舶往來，豈不是兩全其利嗎？照那箇灘的水力計算，有人說可以發生一百萬匹馬力的電。其他像廣西的撫河紅河，也有很多河灘，也可以利用來發生電力。再像廣東北部之翁源江，據工程師的測量，可以發生數萬匹馬力的電力，用這箇電力，來供給廣州各城市的電燈和各工廠中的機械之用；甚至把粵漢鐵路照外國最新的方法，完全電化，都可以足用。又像揚子江上游夔峽的水力，真是很大。有人考察由宜昌到萬縣一帶的水力，可以發生三千餘萬匹馬力的電力；像這樣大的電力，比現在各國所發生的電力，都大得多，不但是可以供給全國火車電車和各種工廠之用，並且可以用來製造大宗的肥料。又像黃河的龍門，也可以生出幾千萬匹馬力的電力，由此可見中國的天然富源是大的。如果把揚子江和黃河的水力，用新方法來發生電力，大約可以發生一萬萬匹馬力；一匹馬力是等於八個強壯的人力，有一萬萬匹馬力，便是有八萬萬人的力。一箇人力的工作，照現在各國普通的規定，每天是八點鐘；如果用人力作工，多過了八點鐘，便於工人的衛生有礙，生產也因之減少。這個理由，在前一回已經是講過了。用人力作工，每天不過八點鐘，但是馬力作工，每天可以作足二十四點。照這樣計算，一匹馬力的工作，在一日夜之中，便可等於二十天個人的工作；如果能夠利用揚子江和黃河的水力，發生一萬萬匹馬力的電，那便是有二十四萬萬箇工人來做工。到了那箇時候，無論是行駛火車汽車，製造肥料，和種種工廠的工作，都可以供給。韓愈

## 利用水電製造肥料

利用電力  
力替代

說：「工之家一而用器之家六，」國家便一天窮一天。中國有四萬萬人，到底有多少人做工呢？中國年輕的小孩和老年的人，固然不是作工，就是許多少年強壯的人，像收田租的地主，也是靠別人做工來養他們，所以中國大多數都是不做工，都是分利，不是生利，所以中國便很窮。如果能夠利用揚子江和黃河的水力，發生一萬萬匹馬力，有了一萬萬匹馬力，就是有二十四萬萬箇人力，拏這麼大的電力來替我們做工，那便有很大的生產，中國一定是可以變貧為富的。所以對於農業生產，要能夠改良人工，利用機器，更用電力來製造肥料，農業生產自然是可以增加。」（註十一）

### （三）換種問題

「第三箇方法，是換種問題；像一塊地方，今年種這種植物，明年改種別種植物；或者同是種一樣的植物，在今年是種廣東的種子，明年便種湖南的種子，後年便種四川的種子，用這樣交換種子的方法，有甚麼好處呢？就是土壤可以交替休息，生產力便可以增加；而種子落在新土壤，生於新空氣，強壯亦因之而加，結實必夥。所以能夠換種，就能夠增加生產。」（註十二）

換種以  
休息土

### （四）除害問題

「第四箇方法是除害問題；農業上還有兩種物害：一是植物的害，一是動物的害。像稻固本是要種穀，但是當種穀的時候，常常生許多稗和野草；那些草和稗比禾生長得快，一面阻礙禾的生長，一面吸收田中的肥料，於禾稻是很有害的，農民應該用科學的道理，研究怎樣除掉



療那些秕草，以去植物之災害；同時又要研究怎樣樣去利用秕草，來增加五穀的結實。至於動物的害是些甚麼呢？害植物的動物很多，最普通的是線蟲，和其他各種害蟲，當植物成熟的時，候，如果遇著了害蟲，便被虫蝕壞了，沒有收成。……其他害植物的虫是很多的，國家要用專門家對於那些害虫來詳細研究，想方法來銷除。像美國現在把這種事當作一箇大問題，國家每年耗費許多金錢來研究銷除害虫的方法；美國農業的收入，每年才可以增加幾萬萬元。現在南京雖然是設了一箇昆虫局，來研究銷除這種災害，但是規模太小，沒有大功效。我們要用國家的大力量，做效美國的辦法，來銷除害虫，然後全國農業的災害可以減少，全國的生產，才可以增加。」（註十三）

#### 製造問題

（五）「第五箇方法就是製造問題；要把糧食留存得長久，要可以運送到遠方，必須經過一度的製造，方便於保存和運送。我國最普通的製造方法，是有兩種：一種是曬乾；一是醃鹹。好像菜乾魚乾肉乾鹹菜鹹魚鹹肉等便是。近來外國製造食物的新法，有把牠是煮熟的或是烘熟的。然後放在洋鐵罐內，封存起來，無論怎麼長久，到打開來吃的時候，滋味總像新鮮的一樣；這是製造食物的最好方法。無論甚麼魚肉果蔬餅食，皆可以製為罐頭分配全國或賣出外洋。」（註十四）

#### （五）運送問題

「第六箇方法，就是運送問題；糧食到了有餘的時候，我們還要彼此調劑，拿此地的有

運輸是  
最大問  
題雲南土  
糧的燒

餘去補彼處的不足，像東三省和北方是有豆有麥沒有米，我們就把北方東三省多餘的豆麥拿來供給南方，更要把南方多餘的米，拿去供給北方和東三省。要這樣能夠調劑糧食，便要靠運輸。現在中國最大的問題，就在運輸不便，所以生出許多耗費。現在中國許多地方，運送貨物，都是靠挑夫，一箇挑夫的力量，頂強壯的每日祇能夠挑一百斤，走一百里路遠，所需要的工錢，總要費一元。這種耗費，不但是空花金錢，並且空費時間，所以中國財富的大部份，於無形中便在運輸這一方面消耗去了。講到中國農業問題，如果真能夠做到上面所說的五種改良方法，令生產加多；但是運輸不靈，又要成甚麼景象呢？像前幾年我遇着了一位雲南土司，他有很多土地的，每年收入很多租穀。他告訴我說：「每年總要燒去幾千担穀。」我說：「穀是很重要的糧食，爲甚麼把他來燒去呢？他說：「每年收入的穀太多，自己吃不完，在附近的人民都是足食，又無商販來買；轉運的方法，祇能夠挑幾十里路遠，因爲不能運到遠方去買。所以每年總是新穀壓舊穀，又沒有多的倉庫可以儲蓄。等到新穀上了市，人民總是愛吃新穀，不愛吃舊穀，所以舊穀便沒有用處，因爲沒有用處，所以每年到收新穀的時候，祇好燒去舊穀，騰出空倉來儲新穀。」這種燒穀的理由，就是由於生產過賸運輸不靈的原故。……中國從前因爲這種運輸方法不完全，所以就是極重要的糧食，還是運輸不通；因爲糧食運輸不通，所以吃飯問題便不能解決。」

中國古時運送糧食最好的方法，是靠水道及運河，有一條運河是很長的，由杭州起，經過蘇州，鎮江，揚州，山東，天津，以至北通州，差不多是到北京，有三千多里路遠，實爲世

界第一長之運河。這種水運是很便利的，如果加多近來的大輪船和電船，自然更加利便。不過近來對於這條運河，都是不大理會；我們要解決將來的吃飯問題，可以運輸糧食，便要恢復運河制度。已經有的運河，便要修理，沒有開開運河的地方，更要推廣去開闢。在海上運輸，更是要大輪船，因為水運是世界上最便宜的方法。其次便宜的方法，便是鐵路。如果十八行省和新疆，滿洲，青海，西藏，內外蒙古，都修築了鐵路，到處聯絡起來，中國糧食便可以四處交通，各處的人民，便有便宜飯吃，所以鐵路也是解決吃飯問題的一個好方法。但是鐵路祇可以到繁盛的地方，才能夠賺錢，如果到窮鄉僻壤的地方去經過，便沒有什麼貨物可以運輸，也沒有很多的人民來往；在鐵路一方面，不但是不能夠賺錢，反要虧本了。所以在窮鄉僻壤的地方，便不能夠築鐵路，祇能設築車路；有了車路，便可以行駛自動車。在大城市有鐵路，在小村落有車路，把路線聯絡得很完全，於是在大城市運輸糧食，可以用大火車，在小村落運輸糧食，可以用自動車。像廣東的粵漢鐵路，由黃沙到韶關，鐵路兩旁的鄉村是很多的，如果這些鄉村，都是開了車路，和粵漢鐵路都是聯絡起來，不但是粵漢鐵路可以賺許多錢，就是各鄉村的交通，也是很方便，假若到兩旁的各鄉村，也要築許多支鐵路，用火車去運送，不用自動車去輸送，那就是在一定虧本。所以現在外國鄉下，就是已經築成了鐵路，火車可以通行，但是因為沒有多生意，便不用火車，還是改用自動車。因為每開一次火車，要燒許多煤，所費成本太大，不容易賺錢；每開一次自動車，所費的成本很少，很容易賺錢，這是近來辦交通事業的人不可不知道的。又像由廣州到澳門，向來都是靠輪船，近來有人要籌辦廣漢鐵路，但是由廣州到

澳門，不過二百多里路程遠，如果築了鐵路，每天來往行車，能開三次，還不能夠賺錢，至於每天只開車兩次，那便虧本了。而且爲節省經費，每天少開幾次車，對於交通，還是不大方便，所以由廣州到澳門，最好是築車路，行駛自動車。因爲築車路比築鐵路成成本是輕得多，而且火車開行一次，一個火車頭，至少要拖七八架車，才不致虧本，所費的人工和煤炭的消耗是很多的，如果乘客太少，便不能夠賺錢。不比在車路行駛自動車，隨便可以開多少架車，乘客多的時候，便可開一架大車，更多的時候，自可多開兩三架大車，乘客少的時候，可以開一架小車，隨時有客到，便可以隨時開車，不比火車開車的時候有一定，如果不照開車的一定時候，便有拖車的危險。所以由廣州到澳門築車路和築鐵路比較起來，築車路是便宜得多。有了車路之後，更有窮鄉僻壤，是自動車不能到的地方，才用挑夫。由此可見我們要解決運輸糧食的問題，第一是運河，第二是鐵路，第三是車路，第四是挑夫。要把四個方法做到圓滿的解決，我們四萬萬人，才有很便宜的飯吃。」（註十五）

### 防天災

#### （七）防天災問題

「第七個方法，就是防天災問題；像今天廣東的水災，在這十幾天之內，便可以收頭次穀；但是頭次穀將成熟的時候，便完全被水淹沒了。一畝田的穀，最少可以值十元，現在被水淹沒了，便是損失了十元。今年廣東省全看受水災的田，該是有多少畝呢？大概總有幾百萬畝，這種損失，便是幾千萬元。所以要完全解決吃飯問題，防災便是一個很重大的問題。關於這種水災，是怎麼樣去防呢？現在廣東防水災的方法，設得有治河處，已經在各江兩岸各低處地方

治標的  
方法

造林是  
治本  
的方法

，修築了許多高堤；那種築堤的工程，都是很堅固的，所以每次遇到大水，便可以抵禦，便不至讓大水氾濫到兩岸的田中。我去年在東江打仗，看見那些高堤，都是修得極堅固，可以防水患，不至被水衝破，這是築堤來防水災的方法，是一種治標的方法。這種治標的方法，祇可以說是水災之的方法之一半，還不是完全治標的方法。除了築高堤之外，還是要把河道和海口一帶來浚深，把淤積的流積沙泥都鑿去，海口沒有淤積來阻礙河水，河道又很深，河水便容易流通，有了大水的時候，便不至氾濫到各地，水災便可以減少。所以浚深河道和築高堤岸兩種工程，要同時並行，才是完全的治標方法。至於防水災的治本方法是怎樣呢？近來的水災，爲什麼是一年多過一年呢？古時的水災，爲甚麼是很少呢？這個問題，就是由於古代有很多森林，現在人民採伐木料過多，採伐之後，又不行補種，所以森林便很少，許多山嶺都是童山，一遇了大雨，山頂沒有森林來吸收雨水和阻止雨水，山上的水，便馬上流到河裏去，河水便馬上泛漲起來，即成冰漲。所以要防水災，種植森林，是很有關係的。多種森林，便是防水災的治本方法。有了森林，遇到大雨時候，林木的枝葉可以吸收空中的水，林木的樹幹，可以吸收地下的水；如果有極密的森林，便可以吸收大量的水。這些大水，都是由森林蓄積起來，然後慢慢流到河中，不是馬上直接流到河中，便不至於成災。所以防水災的治本方法，還是森林，所以對於吃飯問題，要能設防水災，便要營造森林，有了森林，便可以免去全國的水禍。我們講到了種植全國森林的問題，歸到結果，還是要國家來經營；要國家來經營，這個問題才容易成功。今年中國南北各省，都有很大的水災，由於這次大水災，全國的損失，總在幾萬萬

元。現在已經是民窮財盡，再加以這樣的損失。眼前的吃飯問題，便不容易解決。

水災之外，還有旱災。旱災問題是用什麼方法解決呢？使俄國在這次大革命之後，有兩三年的旱災，因為那次大旱災，人民餓死了甚多，俄國的革命，幾乎要失敗。可見旱災也很厲害的。這種旱災，從前以為是天災，不能設法救濟，現在科學昌明，無論是甚麼天災，都有方法可以救濟；不過這種防旱災的方法，要用全國大力量通過科學來防止。這種方法是甚麼呢？治本方法，也是種植森林。有了森林，天氣中的水量便可以調劑，便可以常常下雨，旱災便可以減少。至於地勢高和水源很少的地方，我們更要用機器抽水，來救濟高地的水荒。這種防止旱災的方法，好像是築堤防水災，同是一樣的治標方法。有了這種的治標方法，一時候的水旱天災都可以挽救。所以我們研究到防止水災與旱災的根本方法，都是製造森林，要造全國大規模的森林。至於水旱兩災的治標方法，都是要用機器來抽水，和建築高堤與深河道。這種治標與治本兩個方法，能穀完全做到，水旱天災可以免。那麼糧食之生產，便不致有損失之患了。」（註十六）

解決這七個問題的方法，是解決民生根本問題——吃飯問題的根本方法。我們考察方法的內容，沒有一個方法，不是屬於科學方法，科學研究和科學建設範圍以內的工作。七個方法的目的，完全是克服農業上的天然障礙，在增進農業品的生活利益。而整個問題是促進科學建設，實施科學方法，運用科學研究。我們細讀這幾個問題，就可以知道，這是怎樣的重視征服自然，總理是怎樣的重視發展科學。

科學研  
究和科  
學方法

森林可  
以製和

民生主義對於民生第二個重要問題——穿衣問題，也是同樣的運用科學方法來解決。蠶絲是衣著中重要的原料，又是中國的重要的輸出品。近年來因為外國科學發達，用科學方法改良蠶種，中國不知改良，日見落後，國際市場，逐漸為他國所佔領，中國絲的輸出額，逐年減少。總理因主張用科學方法改良蠶蠶。

## 改良蠶絲

中國所產的絲，近來被外國學去了，像歐洲的法蘭西和意大利，現在就出產許多絲，他們對於養蠶紡絲和製絲種種方法，都有很詳細的研究，很多的發明，很好的改良。日本的絲業，不但是做效中國的方法，而且採用歐洲各國的新發明，所以日本絲的性質，便是很進步，出產要比中國多，品質又比中國好。由於這幾個原因，中國的絲（茶）在國際貿易上，便沒有多人買，便被外國的絲（茶）奪去了。現存出口的數量，更是日日減少。中國絲（茶）的出口，既是減少，又沒有別的貨物可以運去外國來抵銷外國進口的價值，所以每年便要由通商貿易上，進貢於各國者約五萬萬元之多，這就是受了外國經濟的壓迫。中國受外國的經濟壓迫愈利害，民生問題愈不能夠解決。中國絲在國際貿易上，完全是被外國絲奪去了，品質沒有外國絲那麼好，價值也沒有外國絲那麼高，但是因為要拉外國的棉布和洋紗，這兩樣他的需要品，所以自己便不能夠拿絲來用，要運去外國換取便宜的洋布和洋紗。至於說到絲的工業，從前發明生絲和製造方法，都是很好的，只是一成不易，總不知道改良，後來外國學了去，加以近來科學昌明，更用科學方法改良，所以製出的絲便優中國之上，便發佔中國蠶絲的工業。我們考究中國絲業之所以失敗的原因，只是生產方法不好。中國所養的蠶，很多都是有病的，一條條蠶

中國絲業失敗的原因

柏斯多  
的發明

虫裏頭，大半都是結果不良，半途死去，就是半個不化。這些病蟲所結的繭，所以品質不佳，色澤不好。而且繅絲的方法不完全，斷口太多，不合外國織綢機器的用。由於這些原因，中國絲便漸漸失敗，便不能敵外國絲。在幾十年以前，外國養蠶的方法，也是和中國一樣。中國農民養蠶，有時成績很優，有時完全失敗，這樣結果，一時好一時不好。農民沒有別的方法研究，便歸之於命運，養蠶的收成不好，便說是命運不佳。外國初養蠶的時候，也有許多病蠶，遇著失敗，沒有方法去挽救，也是安於命運。後來科學發明，生物學把一切生物的心考察，不但是眼所能看見的生物，要詳細考究，就是眼看不見，要用幾千倍顯微鏡才能看見的生物，也要過細去考究。由於這樣考究，法國有一位科學家，叫做柏斯多（Pasteur）便發了一個新發明；這個發明，就是一切動物的病，無論是人的病或是蟲的病，都是由於一種或生物而起。生了這種微生物，如果不能夠除去，受病的動物便要死。他用了很多功夫，經過許多研究，把微生物考究得清楚，發明了去那種微生物來治療蠶病的方法，傳到法國意國的養蠶家。法國意國人民得了這個方法，知道醫蠶病，於是病蠶便少了很多，到繅絲的時候，繭絲便很好，絲業便很進步。後來日本學了這個方法，他們的絲業也是逐漸進步。中國絲業，一向是守舊，不想考究新法，所以我們的絲業，便一天一天的退步。現在上海的絲商，設立了一間生絲實驗室，去考究絲質，想用方法來改良。廣東繼興大學也有科學方法改良蠶種法。把蠶種改良了之後，所得絲的收成是很多的，所以絲的品質也是很好。但是這樣用科學方法改良蠶種，還祇是少數人才知道，大多數的養蠶家，還沒有知道。中國要改良絲業，來增加生產



學便襲一般養蠶家，都學外國的科學方法，把蠶種和桑葉改良之後，更要把紡絲的方法邊細研究，把絲的種類品質和色澤，都分別改良，中國的絲業，便可以逐漸進步，才能可以和外國絲業競爭。如果中國的桑葉蠶種和絲質沒有改良，還是老守舊法，中國的絲業，不止是失敗，恐怕要歸天然的淘汰，處於完全銷滅！現在中國自己大多數都不用絲，要把絲運出口去換外國的洋布洋紗，如果中國的絲質不好，外國不屑中國絲，中國絲便沒有銷路，不但失了一宗大富源，而且因為沒有出口的絲去換外國洋布洋紗，中國便沒有穿衣的材料。所以中國要一般人有穿衣的材料，解決穿衣問題，便要保守固有的工業，改良蠶絲桑葉，改良紡絲的方法。至於中國的綾羅綢緞，從前都很好，是外國所不及的，現在外國用機器紡織所製出的絲織品，比中國更好得多。近來中國富家所用頂華美的絲織品，都是從外國來的。可見我們中國的國粹工業，現在已經失敗了。我們要解決絲業問題，不但是要改良桑葉蠶種，改良養蠶和紡絲方法來造成很好的絲，還要學外國用機器來織造綢緞，才可以造成頂華美的絲織品，來供大衆使用，等到大衆需要充足之後，才把有餘的絲織品，運到外國去換別種貨物。（註十七）

### 第三節 實業計劃建設中國的科學方法

上舉解決食衣問題的科學方法，僅限於改進農業的範圍。中國是一個農業國家，要解決國計民生，果實應當從立國基礎上着手，改進農業，是一最根本的問題。但自工業革命後，國際社會已進展到工業時代，一個國家如永遠停留在農業社會裏，抵抗不住國際經濟及帝國主義的壓迫，這個農

實業計劃

業國家，就變成帝國主義者榨取原來的殖民地與銷行工業生產品的尾閘。中國之所以變成列強的次殖民地，大部份的原因，就由於此。同時國內因受新興工業的影響，社會經濟組織，開始變動，亦不能不預防流弊的發生。總理說：「中國今尙用手工為生產，未入工業革命之第一步，比之歐美，已臨其第二革命有殊。故於中國兩種革命，必須同時並舉，既廢手工採機器，又統一而國有之，於斯際中國正需機器，以營其鉅大之農業，以出其豐富之礦產，以建其無數之工廠，以擴張其運輸，以發展其公用事業。」（註一八）所以中國要實行民生主義，是應自給自足的国家，或是預防資本主義的流弊，都非建設規模宏大的國營實業不可。而建設國營實業，並非利用歐美進步的科學方法與科學工具不為功，同時國際間的利害，息息相關，「將來各國欲恢復其舊面（按係指一九一四年大戰發生前）經濟之原狀，尤非發展中國之富源，以補救各國之奇困不可。」因此總理在一九一八年歐戰告終時草就實業計劃。這個計劃就是要利用歐戰各國戰時的生產力，發展中國實業，對歐美各國能夠迎頭趕上；同時使列強協作，共同發展中國的實業和市場，發達世界經濟，使各國均受其利，以期達到「化彼族競爭之性，而達我大同之治」（註一九）而在這個計劃中所包含的各種建設方案，全都是科學方案。而在這許多科學方案，亦惟有利用科學方法，才能完成他的目的和理想。如開發全國的交通，無論築港，建設鐵路和改良國內水系交通，幾乎沒有一件事不是需要科學的工程師，科學的工具，科學的方法所能成功的。其他如水力產業的發展，冶鐵鍊鋼及製土敏土大工廠的設備，以及各種輕工業的發展，亦完全依賴科學，假使沒有科學智識和科學方法，亦很難實現。所以總理當時草就實業計劃後，即以此偉大的計劃分寄歐美各國朝野明達之士，正如實業計劃

書序文所說：「蓋欲利用戰時宏大規模之機器，及完全組織之人工，以助長中國實業之發達」。所謂機器，是科學的結晶品，所謂「完全組織之工人」係指科學的技術人員。因為這兩件東西是中國所缺乏的，所以要「利用」，所謂「用人之長，補己之短」。後來蘇俄實行新經濟政策，並利用歐美各國的機器與專門技師，亦就是這個道理。蘇俄仇視資本主義的國家，但不得不利用資本主義國家所製造的機器，蘇俄反對資本家，但不能不歡迎有資本家氣息和頭腦的歐美工程師，換句話說，資本家可以反對，資本主義的國家可以仇視，但科學不可反對，不可仇視。因為惟有科學才能幫助我們征服自然。

總理是中國提倡科學最早的先知先覺。在民國紀元前八年上李鴻章書中，就認為非發展科學不足解決民生問題，後來制定實業計劃，其目的要強國造成一個科學建設的國家。民生主義所需發展國營實業，就是要按照這個實業計劃來實行。所以，總理自始至終認為要征服自然就要發展科學。

#### 第四節 征服自然與復興民族

由征服自然來看我們的自然環境和民族的存亡，真使我們大家慚愧得無以自存。自然界給我們厚的力量，是獨一無二的好環境，這種優越的自然環境，是世界各國的國家所少有的。論起我們的疆土共一一·一七三〇〇〇方公里，佔全世界總面積四分之一。論起我們的氣候，南端熱帶，北極寒帶，中部適居溫帶。論起我們的地形，東臨大海，西面高山，本部有黃河長江珠江三天支流。沿海自北至南，港灣密布，島嶼林立。論起我們的物產，不但是農業的國家，而且北鄰東北與西北，都是

宜於耕作的地域，產量極豐富。凡世界上所有的貴重礦產，我們都有，可以取之不盡，用之不竭。論起我們的兵力，一經的統計，是四萬萬五千萬人，佔全世界人口四分之一；大家聯合起來，有四萬萬以上，誰能匹敵？有人說，萬隻以上的勤勞的手。我們生存的環境，有這樣廣大的土地，有這樣適宜的天時，有這樣兼備的地利，有這樣豐富的物力，有這樣雄厚的人力，論起我們立國的情勢，有強盛之道，而無弱國之因。——總理會說：

「夫國之強弱，必有一定之由也。有以地小而貧者，有以地瘠而貧者，有以民小而弱者，有以民愚而弱者，此皆國之四大原因也。乃中國之土地，則四百餘萬方哩（按：方哩，或方英里，譯業味從舊譯出之廣，屬世界之第四，尚在美國之上，而物產之豐，寶藏之富，實居世界之第一，可至於人民之數，則有四萬萬亦為世界之第一，而人民之聰明才智，自古無匹，承五千年之文化，為世界所未有。千百年前，已嘗為世界之雄矣！四大貧弱之原因，我曾無一焉。」（註二〇）

我們有這樣豐越的天賦，有這樣雄厚的恩賜，同時有數千年來悠久的文化和優美完善的固有道德，擔起我們民族生存的責任，我們不僅應當謀利用這優越的土地，天時，地利，人力和物力，來創造我們的新生命，解決盧巴的生存問題，並且應當將全人類負起光榮神聖的責任，為全人類解決生存問題。——總理說：「我們不但要恢復民族的地位，還要對於世界負一個大責任」（註二一）。但是現在我們看看我們自己，是不是能夠負起這個責任呢？我們不但不能夠對於世界負起這個責任，就是我們民族的生存，到現在亦到了生死存亡的嚴重關頭。我們想起，不僅要汗顏，而且可愧。

死。孟子說：「人必自侮，而後人侮之」。假使我們不是自甘墮落，我們民族的命運，何至到這地步。我們自甘墮落的根本原因，就是自己太依賴自然環境的富厚，養成偷安自足的心態，不知道怎樣去征服自然，利用自然，運用我們四萬萬以上的聰明的頭腦，八萬萬隻以上的手，利用更越的土地，天時，物力，創造近代人類生存應有的文明。所以物腐虫生，到現在受他人的侵略，因為我們自己不爭氣，人家就可以用種種方法和手段，來剝削我們的所有，掠奪我們的財產。我們的民族敵人，要進一步企圖滅亡我們的民族生命，以達到侵佔我們所有一切的目的。富家的子弟，依賴他祖宗辛苦艱難創造的家業，不努力上進，派人看見他們的財產，看也看，懦弱可欺，就用盜劫手段，要危害他的生命，掠奪他所有的財產。我們中的人，以危害他人，掠奪他人，來達到自己生存，自然是違背人類的公理正義，是社會的公敵，誠實可誅。但這個自甘墮落的富家子弟，自己也要負責。我們民族，是應當強盛的民族，而現在變成弱小的民族，我們國家，是應當富強的國家，而現在變成貧弱的國家，這是我們自甘墮落的結果，我們自己，要負起這個責任。總裁說：

「你們要記住：我們中華民族，自黃帝以來，繼續繩繩，將此錦繡山河與高尚文化傳給我們，現在這麼大的土地，這麼好的文化，更有這樣多的同胞，如果我們不能救亡復讐，奮發圖來，恢復我們的光榮，造成獨立自由的新國家，以完成我們歷史偉大的使命，那麼我們就生在這個世界上，愧對我們的黃帝祖宗，和我們的父母。所以你們將來要做國家的主人翁，一定要以天下國家為己任，以救國救民為唯一的職志。」（註二二〇）

現在我們的土地，被國際賣與日本帝國主義者佔了大部份，我們的同胞，大部份受日本帝國主義的奴隸和殘殺，我們的天時地利，大部份都被敵人拿去利用，假使我們不用不屈不撓的堅強精神，再接再厲的犧牲，百折不同的奮鬥，光復我們的故業，收回我們已失的土地，天時，物力，和人力，不應我們大部份同胞的痛苦，無法解除，大部份同胞的生命，無法保障；就是我們的痛苦，亦無法解除，我們的生命，亦無法保障。不僅我們的痛苦，無法解除，我們的生命，無法保障，就全人類的痛苦，也無法解除，全人類的生命，也無法保障。因為敵人侵佔我們優越的自然環境，用科學方法，征服自然，利用自然，增加他們的危殆人類生存的力量，到了那個時候，不僅我們民族無生存和復興的希望，就是全世界人類的生存，也到了萬劫不復的地步。我們要自救救人，救國家民族以至救全人類，必須趁早覺悟過長自由爭氣，現在要振作精神，努力生產努力建設，增進國力，挽救危亡，祈禱亡羊補牢，猶未為晚，我們要牢牢记住 總裁告訴我們的話：

「從前我們的祖宗很能發揮其智慧，而不斷地創造文明，所以我們從前國家，非常強盛。現在做子孫的人，不能發揮聰明，繼續創造新的文明，由於不進則退的公例，使國家日陷于貧弱，民生日趨于凋蔽，由此，可知我們今後要救轉國家民族，使能臻于富強之域，就要充分的發揮我們民族固有的智能，來不斷地的宰制宇宙，征服自然，創造新的文明，如此才不愧為黃帝的子孫，和中華民國的國民。」（註三三）

發揮其  
族固有  
的智能

註一 孫文學說 第七章（民國七年）

註二 總裁講演 訓練的目的與實施綱要（民國二十八年四月二十六日及二十九日講）

註三 民族主義 第六講（民國十三年）

註四 同上

註五 同上

註六 同上

註七 Muller-Tyner, The History of Social Development 陶孟和譯 社會進化史（商務）

六一頁

註八 民生主義 第三講（民國十三年）

註九 同上

註十 同上

註二 同上

註三 同上

註四 同上

註五 同上

註六 同上

註七 民生主義 第四講（民國十三年）

註八 實業計劃（民國十年）

註九 實業計劃 序言（民國十年）

註十 孫文學說 第七章（民國七年）

註三 民族主義 第六講（民國十三年）

註三 總裁講演 中國青年的責任（民國二十四年七月六日在成都擴大紀念遊講）

註三 附註



# 第九章 社會生存以全人類生存爲目的

## 第一節 三民主義的第二原理——全體生存——全民的

「征服自然」是人類生存對自然界的唯一法則，除了這個合理的法則，人類就不能夠使自己從自然環境與自然勢力的束縛下解放出來，創造超自然的新環境和新生命。人類文化程度高低的不同，就因爲征服自然力量大小之不同。我們生在二十世紀的世界，尙有許多野蠻民族，完全受自然環境的束縛和自然勢力的控制，就是因爲他們沒有能夠發展人性之智能，理智和理想種種特質，不能認識自然，征服自然，利用自然的緣故。所以同有科學頭腦和有科學方法的文明民族，相去不可以道里計。但科學的文化是物質文明，是功利主義的文化，人類生存只有這一個征服自然的法則，只有物質文化，是不是能夠解決人類生存問題？我們要知道僅有物質文明，僅有功利主義的文化，是不能解決人類生存問題。總理說：

「歐洲近百年是什麼文化呢？是科學的文化，是注重功利的文化。這種文化，應用到人類社會，只見物質文明，只有飛機炸彈，只有洋槍大砲，專是一種武力的文化。歐洲人近有專用這種武力的文化來壓迫我們亞洲，所以我們亞洲便不能進步，這種專用武力壓迫人的文化，用我們中國的古語說，就是行「霸道」，所以歐洲的文化，是「霸道」的文化。但是我們東洋向來輕視霸道的文化，還有一種文化，好過霸道的文化，這種文化的本質，是仁義道德。用這種仁義

霸道的  
文化

王道的  
文化

道德的文化，是感化人，不是壓迫人，是要人懷德，不是要人畏威。這種要人懷德的文化，我們中國的古語，就說是行「王道」，所以亞洲的文化，就是「王道」的文化。自歐洲的物質文明發達，「霸道」大行之後，世界各國的道德，便天天退步，就是亞洲，也有好幾個國家的道德，也是很退步。近來歐美學者稍為留心東洋文化，也漸漸知道東洋的物質文明，雖然不如西方，但是東洋的道德，便比西方高得多。」（註一）

上述一段遺教，對於物質文化自視甚高的西洋人，無異是當頭的棒喝，并為五四運動以來一般主張「全盤西化」的人，亦作一個正確的提示，我們知道一個國家落後，趕不上人家，當然有牠的根源原因在，我們要採取他人之長，補己之短，一方面要看清自己的劣點，也要認清自己的優點。同時對於他人，也應當一樣的認清他人的優點和劣點，既不一味抹殺，又不一味盲從，然後才知道怎樣充實自己的優點，和怎樣採納他人的優點。假使要學他人的優點，連自己賦有高於他人的優點，亦連根剷除，毫不珍惜，這無異白璧德（Iwing Babbitt）所說於傾棄浴水時，將盆中之小兒，亦隨之棄擲也。」（註二）中國的道德文化，今日西方學者如羅素，（註三）白璧德固能了解其價值，但自西方人知道中國以後，亦有許多大學者贊美中國的道德文化，認為是西方人所不能及的。如英國的馬森（Machen Tindal 1657—1738）說：「我們從前誰也不信世界上還有比我們倫理更美滿，立身處世之道更進步的民族存在，現在從東方的中國，給我們以一大醒覺，東西雙方比較起來，……關於思索理論方面，我們雖優於東方一籌，而在實踐哲學方面，實在不能不認我們相形見绌。我所指的便是他們那種適合於人類生活及效用底倫理政治學說呵！」（註四）馬森（Valerio 1694—

中國文  
化的優  
點

1178) 說：「歐洲的貴族同商人，凡遇東方有所發現，就只曉得求富，而哲學家倒是在那邊尋得一個道德的世界。」(註五)克士內 Quisenary 在其所著「中國的政治」一書中亦說：「中國道德教訓的方法，合該做各國的模範。」(註六)這許多西方學者所說的話，全是客觀觀察和理智的結論，毫無情感作用。由此更可證明 總理在民族主義所講中國固有政治道德，高於西方，以及大亞洲主義裏，說中國道德文化高於西洋的功利文化，是真正確確，絲毫沒有自誇的意味存於其間。不過尚有許多人不能澈底明瞭 總理所說科學文化與道德文化的真實意義，他們以為中國的科學固然不及西方各國，就是道德亦未必能趕上西洋人。這話果然不錯，西洋人並不是不講究道德。就西洋社會情形論，西洋人的公德心，有些地方且高過中國人，是我們不能否認的。但我們要知道 總理所說的一王道文化——與「霸道文化」，是指民族文化的特徵而言，西方各國對外專講功利，不及中國民族之對外注重仁義道德，這是歷史上所不能否認的，而且不是我們自誇的事。有許多深明東方文化的西方學者，亦承認西方的國家，講究仁義道德，遠不及中國。如第一次世界大戰結束後，西方有許多深謀遠慮之士，多憧憬於東方文化。(註七)至於西方科學文化的流弊，就是西方的學者，亦痛乎言之，如拉斯基(H. J. Laski)說：

「方今文明之所維持，恐懼心爲之，非善意爲之也。若國際競爭，若階級鬥爭，若人種衝突，皆常出沒於今日文明之邊界上，而有莫大危險臨乎其前。人事之中，以一二人之私心，而犧牲百千萬人之幸福者，何可勝道。故有慈祥愷悌之人，分析其關係者，亦每慨然曰：所謂現代文明，根本上皆成腐朽，不可收拾者矣。科學者窮極宇宙之秘奧者也，人類創造的生活之利

器，由之而來，而戮滅人類之工具，亦即在此。故現在社會產生科學，而謂此社會即斷送於造成殺人利器之科學亦可。世界之現狀如是，研究政治者，可不於人羣所以和好相處之組織加之審乎！」（註八）

因此 總理在民族主義講演最鄭重警告我們說：

「所以中國如果強盛起來，我們不但是恢復民族的地位，還要對於世負一個大責任。如果中國不能夠担負這個責任，那末中國強盛了，對於世界便有大害，沒有大利。中國對於世界究竟要負甚麼責任呢？現在世界列強所走的路，是滅人國家的，如果中國強盛起來，也要去滅人國家，也去學列強的帝國主義，走相同的路，便是蹈他們的覆轍。所以我們要先決定一種政策，要「濟弱扶傾」，才是盡我們的民族天職。我們對於弱小民族要扶持他，對於世界列強要抵抗他，如果全國人民都立定一個志願，中國民族才可以發達；若是不立定這個志願，中國民族便沒有希望。我們今日沒有發達之先，立定扶傾濟弱的志願，將來到了強盛時候，想到今日身受過了列強政治經濟壓迫的痛苦，將來弱小民族如果也受這種痛苦；我們便要把那些帝國主義來銷滅，那才算是治國平天下。我們要將來能夠治國平天下，便先要恢復民族主義和民族地位，用固有的道德和平做基礎，去統一世界，成一個大同之治，這便是我們四萬萬人的大責任。諸君都是四萬萬人的份子，都應該担負這個責任，便是我們民族的真精神。」（註九）

由此可見人類求生存僅有科學的文化，而沒有道德的文化，對於人羣仍是害多而利少。征服自然，是人類求生存對自然界應有的手段，科學是征服自然最有利的方方法，人羣對自然界的法則，與

人類復  
受機器  
的支配

人類進  
化法則  
與動物  
不同

人對人或人對人羣的法則，根本不同。如果用對自然界的手段來對人類，用對自然界的方法來對人類，結果只有走到只講功利，不講道德的文化路綫上，反是危害全人類的生存。正如班茲(B. B. B.) 所說：「人類於使用新式機器之過程中，又復降於機器，受其專橫之支配。」(註一) 所以我們提倡征服，我們必須認清我們要征服的目標是自然界，不是人類的本身。至於人類對人類的關係，是應當採取另一個法則。如果人類不能用理性支配機器，反受機器的專橫支配，用征服自然的手段來對付人類自己，結果就變成用飛機大砲來殘害人類的文化，這是與動物用同類相殘達到生存目的的方法，絲毫沒有分別。所以 總理研究社會進化的結果，認為人類進化完全與動物進化的情形不同，動物有動物求生存的手段，人類有人類求生存的手段，所以人類進化法則，完全與動物進化法則不同。我們要明瞭這個不同，要認識過去的錯誤，更要走到合理的軌道。

我們知道人類是自然界的主宰，自然界雖不是為人類生存而存在，但人類要將他當作為人類生存而存在，所以要征服自然。至論到人類本身的關係，人同人都為自然界的主人，同時又同為社會的主體，既沒有主體與屬從的區別，又沒有誰該生存或誰不該生存的分別，所以人類生存即人對人的原理，完全與人對自然界的原理不同，因此 總理民生哲學的思想確定第二個基本原理，就是人類生存以全體人類生存為依歸。簡言之：就是「全體生存」。

## 第二節 人類生存與同類意識

全體生存是人類生存意識的最高表現。人類之所以能夠享受集體生活的便利，是因社會的存在

## 同類意識與同類相助

；社會之所以構成，是造端於人類的同類意識。同類意識的發生，起初是因形態的相同而開始萌芽，其後因生存利害關係的連繫性，而更形發展。總理說：「古時人同獸鬥，只有用個人的體力，在那個時候，只有同類相助。比方在這個地方有幾十個人同幾十個猛獸奮鬥，在別的地方也有幾十個人同幾十個猛獸奮鬥，這兩個地方的人類，見得彼此都是同類的，和猛獸是不同的，於是同類的就互相集合起來，和不同的獸去奮鬥，決沒有和不同類的動物集合，共同來食人的，來殘害同類的。當時同類的集合，不約而同去打那些毒蛇猛獸，那種集合是天然的。」（註一）這是由同類意識而產生「通力合作」的一個說明。這種同類意識，起初是以極少數人為範圍，凡是形態極相似的人，則認為同類，後來因為人類生存的關係擴大，凡是形態稍不相似的人，亦因互相接觸的機會，漸漸的繁多，使人們感覺到凡是形態稍有不同而形態相同的人，都是同類，沒有什麼分別。這個同類意識，就由形態相似的人，而擴大到形態相同的人。這種發展的程迹，可以從人類進化史上一步一步的體察出來。在圖騰(Totem)社會裏，凡是同一圖騰的人就認為同類，不是同圖騰的人就不是同類，可見在這個時候，人類的同類意識，是非常狹小的，凡是同圖騰的人則互相合作，異圖騰的人則互相火併，可見這個時候人類生存意識也是非常狹小。後來因為生存關係的擴大，衝破了圖騰小範圍的界限，生存意識因之逐漸擴大，同類意識亦隨之擴大到民族。凡是同民族的就是同類；異民族的就是異類，左傳說：「非我族類，其心必異，」可見當時同類意識，雖較圖騰時代為大，但亦極有限制；而此時的生存意識，亦很難超越同類意識的範圍以外。而且人類雖然是有理性的動物，至理性發展的程迹，則較為遲緩，直至現在人類生存的關係，雖然已經擴大到人類，而人類的同類

## 同類意識的擴大

## 人類觀念的觀

意識與生存意識，尙設有擴大到全人類，但有許多偉大的思想家，早已認識人類是一體的。孔子說：「四海之內，皆兄弟也。」基督教教義說：「一切人都是上帝的兒子。」這個「人類一體」的觀念，就是人類同類意識發展的最高度，已成爲人類至高無上的思想。人類漸趨至高無上的同類意識，就是人類進化的徵兆，而且這個同類意識的擴大和進步，亦就是人類進步的表現。有這一個至高無上人類一體的基本觀念，才能夠實現社會生存，以全人類生存爲依歸的理想，所以同類意識是全體生存的基础，而這個基礎，又是從人性進化來的。

人類發現「人類一體」的思想，雖然很早，有許多先知先覺，亦曾經用這種思想做根據，提倡仁民愛物的博愛主義，或表現於學說，或表現於政治，或表現於宗教，但他們的學說，不是失之空虛，就是方法失之疎陋，所以人類生存問題，到現在尙不能儘大解決。總理說：

一社會主義者，人道主義也。人道主義，主張博愛平等自由，社會主義之真髓，亦不外此之者，實爲人類之福音。我國古代，若堯舜之博施濟衆，孔子尙仁，墨翟兼愛，有近於博愛也者，然皆狹義之博愛，其愛不能普及於人人。社會主義之博愛，廣義之博愛也。社會主義爲人類幸福，普遍普及，地盡五洲，時歷萬世，蒸蒸日上，莫不被其恩惠，此社會主義之博愛，所以得博愛之精神也。」（註一二）

民生哲學是社會主義進步的思想。民生哲學的理論思想，雖亦提倡博愛，但總理的提倡博愛，不僅在實行的方法上與衆不同，就是在理論上，也不是過去提倡博愛學說的先知先覺那樣的空虛，是有科學的根據。要明瞭社會生存，爲什麼要以全體人類生存爲目的，我們必須先研究人類求

## 社會主義博愛的精神

生存的目的，慾望和需要。

### 第三節 全體生存的論據

「天地之大德曰生」，芸芸衆生，同爲人類，自他出世後，就有一個天造地設的自然環境，做他生存的舞台。總理在民生主義裏引中國俗話說：「天生一條蟲，地生一片葉，天生一隻鳥，地生一條虫。」這幾句話的意思，就是說有了蟲，就有葉來養，有了鳥，就有蟲來養。正如亞里士多德所說：「凡生命之賴以維持者，自然界必已先事爲之設備，宛若自然界之職務，即在爲其所生者，供給食物者然。」（註二三）所以人類之生，萬物皆備於我，無異都是爲人類而生存，這是自然界對人類的關係。所以自然界是人人所共有，決不是個人所有，亦不是少數人所有，而是爲全人類共有。就社會來說，社會爲全體人類所構成，人類同爲社會構成的一份子，社會的生存，決不是個人的力量而存在，亦不是少數的力量而存在，乃是因全體人類的力量而存在，所以社會的生存，決不是爲個人而生存，乃是爲全體人類而生存。人類的生存，不是無慾望的；人類的生存，不是無目的的；人類的生存，不是無需要的；人類乃是根據其求生存的目的，慾望，需要而存在；而人類求生存的目的，慾望、需要，都是構成社會的重要因素。

人類求生存的目的與需要相同。凡是生物無不有生存的慾望，俗語說：「螻蟻尚且貪生」，何況人類爲萬物之靈，所以人類自生下來就有求生的慾望。人類生存的慾望，最重要的是營養的慾望，與生殖的慾望。孟子說：「食色，性也」，「食」就是營養的慾望，「色」就是生殖的慾望。這一句話顯

自然界  
爲人人  
所共有

生存的  
目的與  
需要



### 罪惡與 美德

過後來社會學家的證明，已成真確不移的名言。華德說：（L. F. Ward）「慾望是有許多和很複雜的，但是一經考察，即可把他們分類。慾望有兩種基本而重要的類別，即是營養的慾望，和生殖的慾望。第一類的目的，在求保持個體，第二類的目的，在求綿延種族。」（註一四）這兩種基本慾望，是人類生存的基本條件，亦是人類一切行動的主要基礎，人類生存的活動，無非是滿足這兩種基本慾望；而且在滿足這兩種基本慾望後，才能發展其他正當的慾望。但營養慾望與生殖慾望比較起來，營養慾望比較生殖慾望又更爲基本，不能達到營養慾望，則無生殖慾望可言，不能生存，焉能生育，所以經濟慾望滿足，又在兩性慾望發展之前。總裁說：「人是生存的，人要生存，要發展生存，才有經濟的要求；要滿足經濟的要求，才有政治的要求。生存的慾望，爲人生一切慾望的基礎。」（一五）所以社會的主要功能，第一步亦無非使人人都能夠滿足這些基本慾望，然再進一步使人能夠發展他們正當的慾望。人類最大的慘痛，就是生存慾望被遏制或被摧殘，而人類的最不道德，亦是遏制他人生存慾望，或摧殘他人的求生慾望。世界上的罪惡，莫大於使人於死地，及使人不能舒展他的生存慾望；世界的最高無上的道德，亦莫大於犧牲自己的生存慾望，以期滿足或發展他人的生存慾望，所以殺人利己，是社會上最大的罪惡，犧牲利人，是人類最高的美德。

人類求生存的目的相同 人類有兩種基本慾望，是求達到兩種基本目的，營養慾望是達到生命的保持，生殖慾望是達到生命的綿續。但人類生存的目的尚不止此，尚有進一步的目的，一是生活的充實，一是生命的光大。人類之所以異禽獸的，就是因爲除了前兩種基本的目的外，尚有後兩種

基本目的  
的與進

進步的目的。假使只有前兩種目的，而沒有後兩種目的，人類的生存就同一般動物的生存，沒有多大分別；因為一般動物的生存，也能夠達到生命的保存，和生命的綿延兩個基本目的，但一般動物僅能到達到兩個基本目的，而不能達到進步的目的，所以動物的生存，永遠受自然勢力的支配，停滯在原始生活的狀態裏，而沒有什麼文化。人類生存的目的，若僅是達到兩個基本條件，是不能滿足人類存的要求；所以人類的目的，除了兩個基本條件，尚要生活的充實，和生命的光大。因為人類生存有這種高尚目的，所以人類能改變「生」的本質，從原始人類發展到文明人類；而有人類光輝燦爛的文化。文化是經一代一代的人類，繼續不斷的創造與發展而來的，無論人類創造一件新事物的動機，是怎樣的複雜，但其主要目的，都是生活的充實，和生命的光大，是沒有差異的。所以人類的文化，是人類共同的目的所創造；人類沒有共同目的，就沒有文化。從歷史上看來，社會文化的創造，固然由於少數天才的發明或發現，但沒有人類共同目的的一致要求，天才家本身缺乏發明或發現的原動力，是不能有所成就的。同時少數天才能夠發明發現的，亦是先要承受先民日積月累所遺傳下來的智識，同時還要取得社會給他的生存助力；沒有這兩個條件，天才家或發明家是不能產生的。天才家或發明家是適應人類求生存的目的而產生的。格雷西（Bruce Glasier）說：

「個人之有天才，不是自己求得者，無論其始源是什麼，彼總是從社會得來而在他身上發達的……社會教育天才，造就天才，給天才以發展的一切方法。」（註一六）所以總理批評古典派經濟學說道：「殊不知機器雖為個人所發明，然所以能發明者，其智識豈盡出於天賦乎？以受機會種種之教養，始有發明機械之知力，及發明機械之機會。」（註一七）

的生存  
目的是同

人類求生存的基本目的和進步目的，是人人所同具的，從野蠻人類至文明人都是一樣。文明人  
有進步的生存目的，固然是顯著，但野蠻人因進化落後，這種進步的目的，雖因為環境與各種特殊  
條件所限制，而不能像文明人一樣的發展，可是他們進步的生存目的，還是存在着。譬如一個  
為生活所限制的貧苦人，終日生在勞苦與惡味的環境裏，沒有方法可以允許他發展他們的聰明智  
慧，但我們不能因此就證明他們只有求生的基本目的，而沒有求生的進步目的。因為社會給他們的  
生存條件不充裕，不能發展他們應有的目的，但他們何嘗沒有期望自己能夠達到文明人一樣的繁榮  
，所以斐希特 (Johann Gottsch Ficht) 說：「一切個人，在原有的狀態是不同的，但一切都具  
有理性的萌芽，所以目的（先驗的本份）是同一的。」（註一八）

人類求生存的需要相同 人類生存，有生活上的需要，這種需要，構成人類生活上的必要條件  
，是衣食住行。這四個必要條件，缺乏一件就不能生活，雖然熱帶地帶的居昆與野蠻民族，他們  
的服飾是非常簡單，並不是沒有衣，就不能生存，但在生活上，亦構成重要條件，同時熱帶區域，  
也是少數的例外。所以固是人類，不可一日無食；固是人類，不可一日無衣；固是人類，不可一日  
無棲息的居所；固是人類，不可一日無交通的路徑和工具。雖然人類的文明發展，因進步與落後，  
，有文明人與野蠻的分別，在他們衣食住行的生活條件表現上，也有精粗文野的不同；但他們同是  
有衣食住行的需要，則是沒有什麼分別的。有一個社會學家說：「人類原始利益的普遍方式，便是  
食物利益，人們必須吃東西然後能生活，這在原始的野蠻人和近代最文雅的桂冠詩人，一絲一毫沒  
有兩樣。這是真的，講到生存利益，那些吃着食物根莖和未烹調的野魚人們，並不比從北平起到倫

生存需  
要的是一

社會的  
責任

敦止各大都市的菜館中按著奏樂點的人們少些。」（註一九）因此我們覺得文明民族對於現在尙停滯在原始狀態中野蠻民族，不能因為自己遠比他們進步，有絲毫的鄙視心和驕傲心，甚而至於有征服心，如歐美國民所高唱的所謂「白種人的負擔」（The white man's burden）（註二〇）文明人類應當培養人類共生共存共榮的同情心，切實發揮這種最可寶貴的同情心，去援助未開化的民族，啓發他們的智識，使他們運用科學，開發他們自有的富源，改善生活需要，使他們一樣的能夠享受近代文明的福利，這才是人類應有的正義。霍佈豪斯說：「人類的需要是相同的：即是完全發展體力，智力與精神之各條件，而使每一個份子都得到此類條件，以達於發展能力的限度，乃社會的責任。」（註二一）誠然的，這是社會的責任，亦是人類一個集團對其他集團應有互助的責任，總裁告訴我們說：「我們總理曾講：『革命就是打不平，使得全世界的人類，不能一個有飯吃，一個沒有飯吃；一個有衣穿，一個沒有衣穿。』（註二二）又說：『革命是為全體人類，不是為個人。』（註二三）又說：『犧牲的最後目的，就是求增進我們人類全體的生活。』（註二四）

自然界既為全人類生存而存在，社會亦為全人類生存而存在，而人類求生存的目的，慾望和需要亦復相同，所以人類生存以全體生存為目的，不僅是合理的解釋，亦是人類生存正當的途軌。凡是人類，不能因為自己的生存，而犧牲他人的生存，這是天經地義的道理。世界上的人類，民族進化，雖有前後，立國形勢，雖有強弱，經濟發展，雖有貧富，乃至其他一切，亦雖有進步落後的分別，但同是宇宙的主宰，同是社會的主體，同有生存權都是一樣的。我們不能教弱者為強者的生存而犧牲，我們亦不能教貧者為富者的生存而犧牲，我們更不能說，凡是落後的人類，都應做進步人

類的犧牲品，只有體民的生存，才是人類的生存。

#### 第四節 民生哲學全民生存的精義

歷史問題  
的激結

自然界既爲全體人類而存在，社會亦爲全體人類而生存，而人類求生存的目的，求生存的需要，亦無一不同，那麼，爲什麼人類生存問題尚不能夠得到一個合理的解決呢？這個問題的癥結，就是因爲人類都是自私自利，只顧自己的生存，不顧他人的生存。因此人類自有歷史以來，所謂「生存」，只有少數人能夠達到或發展他們生存的目的，生存的目的，生存的需要；尚有多數人不能達到或發展他們生存的目的，和生存的需要。結果少數人好像做了社會生存的主體，多數人做了少數人生存的附屬品。這是遏制或摧殘多數人的生存慾望，目的，需要，以達到或滿足少數人生存的慾望，目的，需要。換一句話說：從古至今，社會都是爲少數人的生存，而犧牲多數人應有的權利和利益。少數人要求無限制的滿足他們的慾望，目的，需要，不知滿足他人生存的慾望，目的，需要，少數人要求發展他們生存的慾望，目的，需要，不顧到他人生存的慾望，目的，需要；因此世界上就形成兩種人，一種人是濫用了生存的權益，一種人是犧牲了生存的權益，社會就造成不平的現象。就世界人類的生存情況說，總理告訴我們全世界十五萬萬人之中，有二萬五千萬人，爲自己的生存權益，去犧牲十二萬萬二千萬人生存的權益。「這是想用野蠻手段，拿武力去徵服十二萬萬人。……他們佔了世界上頂強盛的地位，他們的政治力，和經濟力都很大，總是用這兩種力量去侵略弱小民族。」（註二五）世界有了這種不平的現象，就種下人類生

## 各種革命運動發生的原因

存的危機，多數人爲自己生存權益被少數人剝奪，被少數人所造成不合理的勢力或制度所犧牲，一經覺悟，就起來革命。先知先覺看見人類生存這種不平的現象，就要起來改革社會，提倡革命，所以「總理革命」，一對外的責任，是要反抗帝國主義的侵略，將世界受帝國主義所壓迫的人民，來聯絡一致，互相扶助，將全世界被壓迫的人民都來解放。」（註二六）這是歷史上革命運動發生的原因，亦可說是歷史問題的總癥結。世界上任何革命，不論是民族革命，或是政治革命，或是經濟革命，都是因爲這種原因而產生。就民族講，一個民族的生存權益，被其他民族所剝奪所犧牲，這個被壓迫的民族，一定要起來反抗，一定要恢復他們的民族自主權，就政治講，一國國民的生存權益，被君主政治貴族政治或是資本家的代議政治所剝奪所犧牲，這個被壓迫的人民，一定要起來反抗，一定要恢復他們政治的自主權。就經濟講，社會財富集中在少數資本或富人的手裏，使多數窮苦的人民不能生活，他們一定會起來反抗，恢復他們的生活自主權。所以歷史上各種革命運動，都因爲有多數人被壓迫而不能生存而發生。

## 西洋的全民政治

因爲過去人類生存不是全民的生存，所以多數人起來反抗少數人，因爲多數人爭他們的生存權益，歷史上才發生種種革命運動。歐洲經過法國大革命以後，在政治上就發生全民政治的革命運動。全民政治的意義，是要將國家主權，從君主或從少數貴族階級的手裏，恢復到全體國民的手裏，而建立所謂全民的民主政治。自法國大革命開民主革命的先河，近代世界各國的政治革命，都是步法國大革命の後塵，紛紛成立民主政體。我們至此要問，總理全民生存的政治理想，是不是與西洋的全民政治相同呢？我們仔細研究二者，不但是不相同，而且總理全民生存的政治原理，是與

### 三民主義的全民政治

補救西洋全民政治的流弊，可以說是比西洋各國所高唱的全民政治，更爲進步，更爲徹底。我們知道西洋的全民政治，在實質上是個人主義與自由競爭的政治，對內祇知道個人的自由發展和利益，而忽視全體的發展和利益，所以內訌發生資本主義的流弊，變成多數國民在政治上徒有同等權利的虛名，而無其實質，多數人都變成少數資本家的工具。對外祇知有自己的國家，和自己的民族的利益，不知有其他國家和其他民族的利益。所以到了自己國家民族極盛之後，就去開疆拓土，侵略弱小民族，由偏狹的民族主義變爲侵略的帝國主義。所以國際上好像一個無統制的角鬥場，強凌弱，衆暴寡，成爲一個弱肉強食的動物世界。這種以民族國家爲界限的政治理想，只有使人類日趨到毀滅的途程，我們看堯第一二次世界大戰的傷痕未復，現在第二次世界大戰又經爆發，更可證明西洋偏狹的民族主義的全民政治，不是一種健全的政治理想和制度，而不得不思理智的選擇，去另闢政治途徑。所以總理要提倡三民主義來救中國來救全人類。民生哲學全民生存的政治理想，初步雖然限於民族國家，在最後是要打破民族國家的界限，達到大同世界的全民政治。爲什麼在實行初步，尚要限於民族國家呢？因爲在大同世界尚未實現前，這個世界仍舊是弱肉強食的世界，民族國家，依然是人類生存的保障，這正如盜賊橫行的時候，我們爲生命安全，不得不攜帶武器自衛一樣。但我們在這個時候，攜械自衛是有條件的，第一，我們的武器是自衛的，不但不能拿他侵害他人，還要利用他保護他人，所以三民主義的民族主義不僅是反對這個民族去侵略其他的民族，還要主張強大民族應當援助弱小民族，這是與西洋偏狹的民族主義根本不同的第一個特質。第二，到了盜賊肅清後，我們到攜帶武器的必要，我們就應當解除武裝，我們再用不着講民族主義，而要將全人類

### 中西民族主義的不同

### 三民主義的體系與原理

### 二四〇

合爲一體，講大同世界的全民政治了。這是與西半球狹的民族主義根本不同的第二個特質。所以三民主義的民族主義，是從現世界過渡到大同世界的必經階級，而全是最後的理想，最後理想是大同世界，大同世界是全人類生存合爲一體的政治社會。

不過我們要由三民主義的民族主義的國家，引渡到三民主義的大同世界，絕對不是在短時期所能實現的，弱小民族爲保障自己的生存，要自己覺悟，一致聯合起來，反抗強權侵略的國家，打破帝國主義國家侵略的迷夢，是目前最重要的步驟。同時在這個過渡時代，每一個民族國家，對於人類生存問題，都應當有徹底的覺悟與認識，大家要認識彼此合理的生存權；每一個國家，在他一切的設施中，爲他自身的利益打算，同時亦要慎重考慮其他國家的一切利益，拉基斯說：

政治上  
的義務

「政治上之服從義務，欲期其合於道德，非別求正當不可，在今日創造文明之際，各國分立，已成歷史上之陳跡，證之科學而皎然不疑者，全世界實相輔而爲一體也，世界一大單位也。真正之服從義務，在以全人類之利益爲是非標準。或者曰，國爲人所共見，人類之利益渺茫難知，况以人類微妙之情感雜於其間乎？如此云云，愈是以見人類真正義務之所在，不可以難於分辨而忽之，人類服從義務之解決，不在於某國利益無人類利益如何調和，乃在某國之政策中，應先爲人類之利益着想，則二者之利害，自合而爲一。」（註二十七）

一國利益能與人類利益調和，是最理想的政治設施。拉基斯認爲對現代國家，如陳義過高，反覺難行，所以不從積極方面着眼，而從消極方面立論，認爲「在某國之政策中，應先爲人類之利益着想，則二者之利害，自合而爲一。」拉基斯的話，自有見地。我們知道現代國家政策的最大弊害



消極的  
與積極的  
的國際  
道德

，是在爲自己利益打算時，不將他人的利害同時着想，所以甲國政策，與乙國衝突，乙國政策，復與丙國衝突，國際社會構成一個錯綜不可分解的衝突網，而禍害永無止境。假使彼此能夠爲彼此的利益着想，所謂「己所勿欲，勿施於人」，自然沒有或可減少衝突及糾紛的結果，這個消極性的國際道德的發展，實爲排除一切損人利己政策的根源。大家都能夠做到這一點，就不難進一步發展積極性的國際道德，所謂「己欲立而立人，己欲達而達人」。如孔子所說「繼絕世，興廢國，治亂持危，厚往而薄來」。造成福讓和平，平等合作的國際社會。我們認爲國際社會到了這個時候，國際雖然偶有糾紛，但已經減少到最低限度，而且可用和平與合理的方法解決這些事端，武力根本可以廢除；同時在另一方面，國際互助與合作的事業，漸漸擴大，國際互助與合作所得的成就，更爲人類所認識，大家都願意作進一步的結合，就漸漸進到大同世界了！

三民主義的全民政治的最後目的，不以民族國家爲界限，而且不以民族國家爲界限的階梯，同時並反對超越自有民族的界限，侵犯其他民族，所以不僅在範圍上比西洋狹狹的民族主義廣大，就是在性質上亦足以救濟西洋民族主義的流弊。這種特殊的優點，完全是「全體生存」一個根本原理所產生出來的。我們再由全體生存一個基本原理，去研究三民主義的全民政治的內容，亦可以看出西洋全民政治與馬克思主義的階級政治理論，完全不同。西洋的全民政治的本質，完全限於政治問題，而忽略經濟問題，所以經濟的畸形發展，影響到政治實際的變化。因爲經濟與政治，是人類生存問題中兩個不可分離的要素。「政治平等非以實質之生計（作者按生計即經濟）平等與之相輔，決不能成爲事實。」且正如拉斯基所說：「政治權力徒爲生計權力之侍役耳」（註二八）歐美民主

全民政  
治與階  
級政治

## 社會革命

政治與自由競爭相輔而行，不僅不能調劑工業革命後所發生的社會問題，並助長資本主義的凶險，而社會革命，因之而起。總理批評歐美政治說：「他們全國的政權，表面雖說是都在人民手內，但人民彼此之間，把政權分得還不均勻，原因是由於他們社會，有兩種絕大階級：一級是極大的富人，一級是極苦的窮人，富人的財產過多，總是用資本的勢力，操縱全國政權，來壓制窮人。多數窮人不願受少數富人的壓制，便想種種方法來反抗富人，那種窮人反抗富人的舉動，便叫做社會革命。社會革命的原因，便是由於社會上貧富太不均，極富的人雖然安樂，但多數人是痛苦。所以他們生活上的幸福，還是不平等。多數窮人要求平等，因之結合起來，共同去推翻富人，釀成社會革命的結果，他們社會有今日這種結果的道理，便是從前不講究民生主義的原因。」（註一九）所以三民主義的革命，不僅是民族革命與民生革命並進，同時還要解決民生主義解決經濟問題，預防社會革命，以免重蹈歐美革命的覆轍。這又是三民主義的全民政治在內容上高過歐美民主政治的地方。

我們再舉克思共產主義來比較，因為歐美民生政治忽略經濟問題，釀成社會貧富階級的對抗，馬克思就出來鼓吹階級鬥爭，提倡無產階級革命。換言之，這種革命，就是為一部份人類的生存，消滅另一部份人類，顯然是違反三民主義全體生存的基本原理。由民生哲學的立場上觀察，這種理論，不但不能解決人類生存問題，反增加人類相互間毒恨的根源，阻礙人類生存問題取得合理解決的途徑。爲什麼呢？因爲我們仔細研究這種主義所發生的動機與性質，都不是爲全人類着想。就動機說，馬克思主義的階級鬥爭，以一個階級的人類，消滅另一個階級的人類，完全是出於恨。三民主義的全民革命，是拯救全人類，完全出於愛。這是根本不同之點。總理於民國十二年對蘇聯

階級鬥爭的動機是恨

## 馬克斯 的性格

代表越飛說：「俄國革命是由於恨人，我之所以從事革命，是由於愛人」。(註三〇)這是比較中蘇兩國革命的動機來說，我們進一步研究馬克思其主義理論的形成，亦是抱着忿恨的動機和作用。一個人的學說，與一個人的性情，有密切的關係，這是誰都不能否認的一件事。馬克思徹頭徹尾是一個恨人的人，所以他的學說，是冷酷殘忍，絲毫不帶人類至可寶貴的愛的温情。羅素對此亦加評論：「馬克思原不是一個完全可愛的人物，嫉妒，惡意，瀟灑在醉裏行間。」(註三一)因此，我們讀馬克斯的學說，可以想見其為人。當一八六八年巴古寧加入第一國際時，因爭理論領導權，和馬克斯引起劇烈的衝突，在衝突中，馬克斯和其黨徒，設法損害巴古寧，間諜流言，無所不用其極，傳言巴古寧盜他人財產，至一八七二年，第一國際在海牙(Hague)開會時，遂以此為罪名開除巴古寧。(註三二)他的性格既屬如此，他的生活環境，又不幸逼迫他如此。他一生窮困，一生依靠恩格斯的接濟(註三三)在一八五二年他的孩子夭折，甚至於無錢收殮(註三四)一個人生活窮到這個地步，對於世界上有錢享樂的富人，自然會發生一種不可抵抗的怨恨心。古人說：「怨毒之於人心深矣！」馬克斯一生受生活壓迫的境遇，更使造成「對成年人總是懷着一種敵意與自卑心理」(註三五)的性情，更趨向於怪僻，所以由他這種性情裏所發生來的思想學說，充滿恨的情感，毫無愛的温情，亦是當然的結果。

階級自  
私主義

純粹根據恨的動機來建立革命理論，很容易走到自私自利及殘忍冷酷的路上，馬克斯的無產階級革命，是站在無產階級一個偏狹的立場，不是站在全體人類或全體人類的立場，這就是階級自私主義。因為馬克思主義是階級自私主義，所以在共產主義者的眼中，除無產階級之外，沒有別的人

氏，除無產階級的利益之外，沒有別的社會利益。他們的主張，究竟是否能夠真正的實現無產階級的利益，現在姑且不論。然而以一般社會利益供犧牲，只圖無產階級的利益。——（註三六）這就是階級自私的表現。資本主義的罪惡，就是在階級自私，現在以無產階級自私，替代有產階級的自私，以無產階級的專政，代替有產階級的專政，是由這個極端走到那個極端，即使成功，在這個過程中，正不知犧牲于千萬萬的同類，使人類增加無窮的痛苦。

將人類分作兩個階級，而實行階級鬥爭，以一個階級消滅另一個階級，無論以無產階級或以有產階級為主，都是一種錯誤的理論，我們要問除了這兩個階級，是不是還有其他階級？階級鬥爭，是不是能夠消滅階級的不平等？消滅階級的不平等，是不是除了這個殘酷和浪費的階級鬥爭以外，就沒有其他更好和更合理的方法？這許多問題，都是值得我們有思想的人去仔細考量的。我們認為社會之有階級，是人類生存不幸的現象，是我們應當設法使階級消滅，但以憎恨的心理，養成階級鬥爭的觀念，並用這個方法去消滅階級，其結果不但不但消滅，反使階級鬥爭，永遠繼續下去，羅素說：

「在希望戰勝的人看來，訴諸於惡習或許是一種正確的心理學；例如一九一四至一九一八年間的一切讀武思想，便是以憎惡作出發點的，但在關心戰後建設的人看來，訴諸於憎惡却不是正確的心理學。這種情形，凡身受凡爾賽條約之惡果的他們，都弄得很清楚的，馬克斯原不是一位可愛的人物，嫉妒，惡意，瀟灑在辭裏行間，而他的信徒們所摹仿他的性格，又好多是其中最不值得敬佩的部份，這實在是極不幸。我們以為任何戰爭，若以憎惡心理作動力，則縱

訴諸憎  
惡心理  
的結果

社會主義是否階級鬥爭

然勝利，亦將造成與凡爾賽條約所造成的同樣多難的和平，蓋過度的憎惡，必至成爲習慣，非永遠找尋新的犧牲者，總不肯罷休」。(註三七)

麥克唐納亦用深刻的眼光，看出馬克思主義這個根本的錯誤。亦說：

「社會主義的動力，不是鬥爭，實說是由創造的聰明，與道德的觀念以否認鬥爭，鬥爭不是完全的社會調和向着進化的途徑上偶發的事件，然對這種進化的動機，不是經濟的，而是道德的，所以社會主義者不該始終一貫的固執階級的感情及階級的偏見，他不能不反是，因爲階級鬥爭的一方得到了勝利，就使他要廢除的永久繼續下去了。」(註三八)

我們親眼看見，蘇聯革命後，經過一次一次的清黨和肅軍，不知擄害了多少同類，這種內部鬥爭，尙在繼續的增長，正不知什麼時候告終，正如墨索所說尋找新的犧牲者。資本階級既然在蘇聯國內不復存在，現在又用資本主義意識來確定犧牲者的罪名了。在一個經常的社會裏，人類不能養成互助合作的道德觀念以否認鬥爭，彼此都存一個敵視心，就是資本階級消滅後，這種敵視心，無論在政治上，或個人生活上，無處不能找到濺洩的對象和機會，所以鬥爭是會「永遠繼續下去」。我們今日懸想生存在冷酷無情，產主義國家裏面的人民，他們所享受的生活，無論精神上與物質上，是不是比其他國家的人民，更爲自由，更爲幸福，實在是一個極大的疑問。而我們所理想的共產社會，實在不是蘇聯的共產社會。

三民主義「全民生存」的革命，是全民革命，不是階級革命。全民革命的動機是出於愛，不是出於恨。因爲愛全人類，所以要救全人類。因爲愛全國同胞，所以要救全國同胞。愛是利他，不是

三民主義革命

愛勸機

利己。而利他的對象，又不是限於某一部份人類，或某一個階級，是要由親及疏，由近及遠，以至於全體人類。牠的革命精神，正如麥克唐納所說：「是由創造的聰明，與道德的觀念，以否認鬥爭，使人類認清全體生存的意義，在互助合作中，養成和愛精神；用和愛精神，推進互助合作，剷除社會一切不平等制度，使全人類達到共生共榮的目的。」

總裁說：

「我們要知道我們的多體，父母生下來，在世界中間是一個人類，在人類中間，是一個大體，我們應該互相親愛，互相扶助，不僅是要我一個人的生活良好，還要使我們全體人類的生活通通能夠進步，個個人都有良好的生活，這樣子，才可以算是真正生活的目的。所以我們生活的目的，不是要求我們個人的生活舒適，就算完了。小的，譬如我們在家裏看見父母，妻子，兄弟，他們凍餓的情形，我們如果僅是求個人不凍不餓，這個行不行呢？當然是不行的，至少要我們一家的生活良好，我的生活。才可以算是良好。大的，譬如我們在學校裏頭或是團體裏頭，不能我一個人的生活良好，其餘都不好，所以我們要求全體人員的生活良好，要羣策羣力，同心同德來分工合作，使我們個個人受良好的生活。現在我們革命是爲什麼？如果爲我們個人，求我們個人生活滿足，那我們也不用來革命了；就是給人家做工，都可以過去，爲什麼要來革命呢？我們要革命，非是爲我們個人而革命的，擴大些講，是爲我們一個團體要求良好生活，要達到民權的生活，再大些講，就是爲我們全國的同胞來求幸福，使他們亦是同我們一個樣子的生活，并且比我們還要良好的生活，我們心裏才過得去，再推廣些講，我們全世界的人類，都要

我們生活的目的

我們革命的  
目的

要爲全  
人類而  
生活

一個平等的生活，這才可以算是生活的目的。所以我們的生活不是爲一個人的，我們的革命，不是爲我們一個人的，完全是爲求全國的同胞，全體的人類來革命的。非革命，全國的同胞不能夠解放，不能夠得到良好的生活，非革命，世界的人類不能夠有平等。所以現在要問我們的生活是什麼？我們的生活，就是革命的生活，革命的生活，不是爲個人，是爲全體人類來革命的。所以我們不怕苦，不怕凍，不怕餓，犧牲我們個人的幸福生命，來求全體人類的幸福。這樣子就是我們生活的目的，我們生活的真正目的。大家要記着，簡單地說：增進全體人類生活，就是我們個人生活的目的，就是我們革命的目的，所以我們要這樣子辛苦艱難，犧牲一切，這是我們精神上，道德上，天生下來所賦予我們的使命；不如此，不能夠算一個人，不能夠算黨員，我們要做人，是要不愧爲人類中間的一個人，我們要爲全體人類而生活，不是爲個人生活而來生活的。」（註三十九）

因爲三民主義的全民革命，與個人主義的民權革命，及共產主義的階級革命，在目的與性質上，都有很大的區別，因此，我們可以觀察出他們對於人類生存問題的認識都不相同，個人主義者對於人類生存問題，僅認識一個政治價值，可以僅主張政治革命。馬克斯僅認識一個經濟價值，所以僅主張經濟革命。因爲他們認識的偏狹，所以都是由人類生存局部問題去解決人類生存問題。祇有總理偉大的革命思想，澈底認識人類生存問題中所包含各部份問題的價值，而不偏於任何部份。就三民主義說，民族主義是認識民族問題的價值；民權主義是認識政治問題的價值；民生問題是認識經濟問題的價值。這三個主義是解決全民生存的方法，惟有全部實現，才有全部救濟。所以在

理論與事實兩方面，全民生存一個原理，又以三民主義為內涵；沒有三民主義，全民生存就成空泛空洞的原理。而且這三個主義是不可分的。總理說：

民有民  
治與民  
享

「兄弟所主張三民主義，實在是集合古今中外底學說，順適世界潮流，在政治上所得的一個結晶品。這個結晶品的意思，和美國大總統林肯所說底（*Of the People, by the People, for the People*）的話是相通的。這句話的中文意義，沒有適當的譯文，兄弟就把他譯作民有、民治、民享。（*Of the People*）就是民有，（*By the People*）就是民治，（*For the People*）就是民享。林肯所主張的這個民有，民情，和民享主義，就是兄弟所主張的民族，民權，和民生主義。由此可知兄弟底三民主義，在新大陸的偉人是已經先得我心的。迴想兄弟從前在海外底時候，外國不知道什麼是三民主義，總拿這個意思來開謔，兄弟在當時苦無適當底譯語回答，只好援引林肯的主義去告訴他們，他們才完全了解我的主義。由此可知兄弟底三民主義，不但是專為迎合現代潮流，並且是很有來歷的。」（註四〇）

由此可知三民主義是集合古今中外學說而創的革命學說，援引林肯的話，是因為總理從前在海外底時候，外國人不知道什麼是叫做三民主義，因為（*Of the People, by the People, for the People*）幾句話，是林肯的名言，人人皆曉，所以為對外宣傳便利起見，就譯成這三個名詞。實則林肯雖然是有學問的政治家，但同總理的學說比較，其相異是不可以道里計。但林肯這幾句話不大體已能表示三民主義全民生存的真諦，我們要知道這三個名辭是有連帶的關係，不能民有，就不能民治；不能民治，就不能民享；不能民享，是雖有全民生存之名，而沒有全民生存之實。



就不是三民主義的全民革命。由民有而實現民治，由民治而實現民享，這才是三民主義的全民革命的眞諦。

### 全民政 治的第 一步驟

沒有全民共享就沒有全民共治。人類社會和自然環境，原爲人類所共有，但因人類生存用物種的生存法則，由生存競爭強弱乘暴寡的結果，將全體人類的公產，變成個人或少數的私產，政治成爲專制或貴族的政治。一個國家既爲個人或少數人所私有，全體國民就沒有管理國家大事的權力。政治由個人或少數人憑着他們的私人利益去支配，人民就不能享受國家的利益。所以實現全民政治的第一步驟，就要恢復國民公有的國家主權，國民有了共有的國家主權，才有權力去開國事，這是實行全民政治的階梯，所以說沒有全民共有，就沒有全民共治。歐美民主的革命，唯一的成績，就是在舊義上爭回國民對國家的主權。

### 共治與 共享的 關聯性

沒有全民共治就沒有全民共享。歐美的民主革命，爭回國家主權後，雖然在名義上，政治是爲人民所共治，但在實際上，仍是少數人把持國家的政權，背後都受資本家的操縱。資本家是工業革命後的產物，現在有許多民生問題，都是由資本家帶來的，多數的國民利益，與少數資本家的利益相互矛盾的，因爲這個原故，國家一切設施，都偏重於維持現狀，維持現狀，就是維持資本家的利益，所以工人不超資本家的剝削，就起來反抗，作罷工運動。資本家要保护自己的利益，就不惜犧牲工人和其他國民的利益。資本制度愈發達，社會的財富愈集中，財富愈集中，大多數人愈不能生存。所以沒有全民共治就沒有全民共享。

以上是就國內的政治而言，若打破國界，就民生哲學最後的理想社會大同世界來說，也是同一

個道理。全世界不為全人類所共有，就不能為全人類所共治，不能為全人類所共治，就不能為人類所共享。我們看現在世界上有許多弱小民族，已失去生存自主權，受異族的統治和剝奪，現在世界是少數民族統治多數民族，只有少數民族中的少數人，享受生存的過分利益，世界大多數人都失去生存的保障，既非共有，亦非共治，更談不上共享。所以要解決全世界人類生存，祇解決政治問題與經濟問題是不夠的，要民族，民權，民生，三個問題同時解決。所以總理發明三民主義來解決全人類的生存問題，而三民主義確定人類生存最重要的原理，就是全民生存。總理說：

「吾黨之三民主義，即民族，民權，民生三種。此三主義之內容，亦可謂之民有，民治，民享，與自由平等博愛無異，故所向有功。以名言之：可稱民有，民治，民享。今欲將此三民主義詳細解釋，非一二點可能盡，質而言之：民有，即民族也，天下者，天下人之天下，非一二族所可獨佔。民權，即民治也，從前之天下，在專制時代，則以官僚武人治之，本總統則謂人人皆應有治之之責，亦應負治之責，故余極主張以民治天下。民生，即民享也，天下既為人人所共有，則天下之利權，自當為天下人民所共享。」（註四）

社會主義不是為一階級謀幸福

總理所說：「天下既為人人所共有，則天下之利權，自當為天下人民所共享」是在全民生存一個原理的大前提下，已沒有階級存在的餘地。這在馬克斯主義一派人看來，當然不是社會主義者的革命理論，因為這不是無產階級的革命理論。但我們必須要糾正這極大的錯誤，所謂社會主義，是在為一切人類謀幸福，而不是為某一個階級謀幸福。自恩格斯提出「科學的社會主義」一個動人欺世的名辭後，一般人研究社會主義者，都受到這個所謂科學的一個形容辭的眩惑，和馬克思價

法西主  
義係對  
共產主  
義的報  
復

徒們的曲解，幾乎將社會主義一個神聖而且純潔的名辭，專奉之於馬克斯主義，並認他是社會主義的正宗，因此就誤解社會主義，是爲無產階級一個階級謀幸福的主義，使不是屬於這個階級的人，都對社會主義望而却步，這不但是錯誤，而且是不幸。羅素在現代思想家中，亦是一個社會主義者，對此會痛乎言之。他說：「當今之世，社會主義者之大多數，俱爲馬克斯門徒，馬氏之信念，以爲惟一可能之政治力量，是爲實現社會主義之工具者，厥爲被剝削的無產階級對於生產機關（Means of Production）主人所懷之憤怒，此輩門徒則承受其信念者也。由於不可避免之反應作用，凡不屬於無產階級之人民，遂認定社會主義爲必須抵抗之物，不其如是決心者蓋寡；無產階級既聲稱與若輩爲仇敵而宣傳階級鬥爭，若輩聞之，自然覺得應於權力尚在掌握之時先自發難也。法西主義爲對於共產主義之一種報復，且爲一至可駭怖之報復。若社會主義依據馬克思條件之宣傳，繼續不止，即繼續喚起強烈之反抗，甚至使社會主義在滄步的西方各國中之成功日益無望。」（註四二）羅素的話，顯然是真知灼見，凡不是馬克斯信徒都能夠承認他並未過言，而且值尊重，可見馬克斯提倡階級鬥爭，不僅沒有着眼全人類的生存，而且妨礙了社會主義成功的途徑。

我們如從社會主義思想的發展史上細加研究，前乎馬克斯和後乎馬克斯的，正不知多少人，除了馬克斯一派偏狹的階級成見外，大多數的社會主義都是着眼在全人類的生存問題與幸福，可知全民生存是社會主義者一個共向的基本原理，所以羅素說：

「以予而論，予之爲社會主義者，其誠摯雖不亞於最激烈之馬克斯主義者，然而予以不視社會主義爲無產階級報仇之學說，甚至初夢亦不視爲獲得經濟公道之手段，予視社會主義，最

社會主義  
提倡  
普遍的  
行

社會主義  
的真實  
意義

初爲機器生產之調節者，而爲普通意見之所需驟；計在增進一切人民之幸福，非僅爲無產階級而已，所不與者僅人類中之一小部份耳。若今茲苟非掀起絕大擾亂，則社會主義不克實現者，大部應歸咎於提倡者之暴行。然而予仍認有希望者，較爲穩健之提倡，當可緩和反對之勢，當可使過渡時期災難有減輕之可能也。」（莊四三）

又說：

「予今重言以申明之，社會主義者，非僅僅爲無產階級而設之學說也。其防止經濟之不穩固性也，計在增進一切人的幸福。惟少許極富之民不與焉。使社會主義而能防止第一等大戰如予所確信者，其增進全世界之福利無限量矣！因彼等少數實業大主切憤可因另一大戰而身榮其利者，所憑藉之經濟理論，雖可使若輩見地，貌似合理，其實若等之信念，乃爲一種誇大狂之愚妄誘惑耳。」（莊四四）

由此，可知吾人所謂社會主義的真實意義，其旨趣與目的，不在謀個人生活的發展，或一羈僂人生活的發展，而在謀全人類生活的發展。換言之，如何使人類中各部份能夠彼此互相融洽，互相調和，以適合全體生存的意義。了解這個意義，然後才可以解釋歷史上的各大運動的真實性以

及三民主義革命運動的目的。

註一 總理講演 大亞洲主義（民國十三年）一月二十八日對神戶商業會議所等五團體講演  
詞）

註二 吳宓等譯 白璧德與人文主義（新月）四頁

註三 羅素（Russell）在「中國之問題」一書，謂「吾人文化之特長為科學方法，中國人之特長，為人生究竟之正當概念。」這幾句對於中國文化有深刻的認識

註四 陳受頤 魯迅孫的中國文化觀（嶺南學報第一卷第三期）（引見朱謙之文化哲學）（商務）二〇四頁

註五 見鄭壽麟 中西文化之關係五二頁重（引見朱謙之文化哲學）（商務）二〇五頁

註六 見克士內著「中國之政治」（一七六七）（引見朱謙之文化哲學）（商務）二〇五頁  
參考梁任公近著第一輯歐遊中之一般的觀察及一般感想

註七 H. J. Taski. Grammar of Politics 張士林譯政治典範（商務）卷上一，九頁

註八 民族主義 第六講（民國十三年）

註九 Harry Finner Barnes, The New History and Social Studies 新之學說新史學與社會科學（商務）五七四頁。

再羅素論近代科學之發明，謂人類用以克服害人事物之方法，皆可用為同類殘殺之工具，以「一切科學智識皆係雙鋒之利器，例如，甫經物故之海博教授（Prof. Fritz Haber）（德之化學教授）八六八——九三三」嘗發明淡氣固定法。海氏之遺才在增加土地之

肥沃性，而德國政府仍用之以製造烈性炸藥，近者且曾放逐海氏，罪其重肥料而不重炸藥也。在下次大戰中，每一方面之科學家，皆將發給害蟲於對方之農作物上，結果則和平恢復以後，鮮能再將害蟲滅絕。吾人所知愈廣，則互相殘殺之能力亦愈大耳。人類於互相怒搏之中，輒求助於昆蟲及微菌，倘再有大戰發生，人類定有此舉，是則虫類將長為最後之唯一勝利者，絕非不可有之事也。自宇宙觀點而言，此或不必惋惜；就人類立場言之，余不禁喟然歎息於吾之族類矣。」見柯碩亭譯羅素讚聞（商務）一九七至一九八頁

註一 民權主義 第一講

註二 總理演講 社會主義之派別與方法（民國元年九月四日在北京對社會黨之演辭）

註三 Aristotle, *Politics* 吳頌皋等譯 政治論（商務）三二頁

註四 Emory S. Bogardus, *A History Of Social Thought* Pp. 325—326

註五 總裁講演 軍人的精神教育（民國二十五年一月十四日對東京各師高級長官辭）

註六 Bruce Glasier, *The Meaning Of Socialism* 劉建陽譯 社會主義之意義（商務）五九頁

九頁

註七 總理講演 社會主義之派別與方法（民國元年在對中國社會黨講演詞）

註八 加田哲二 近世社會學成立史 劉叔琴譯本（開明）一八一頁

註九 Emory S. Bogardus, *A History of social Thought* Pp. 425

註一〇 Pro. P. T. Moon, Imperialism and World Politics p. 73

註三 T. T. Hobhouse, The Elements of Social Justice 胡澤譯社會正義論(商務)一三頁

註三 總裁講演 軍人的人生觀(民國二十年一月五日及十二日在中央軍校講)

註三 總裁講演 黨員的人生觀(民國十五年三月十七日在賓館講)

註四 總裁講演 軍人的人生觀

註五 民族主義 第四講(民國十三年)

註六 總理講演 國民黨宣言之旨趣(民國十三年)

註七 張士林譯 政治典範(商務)卷上一, 六九頁

註八 上卷卷上二, 一〇二頁

註九 總理講演 打破舊思想要用三民主義(民國十二年三月黨宴各將領演說辭)

註一〇 總裁講演 中國國民黨國民革命和俄國共產革命的區別(民國十八年四月二十五日在沙市民歡迎大會講)

註三 Bertrand Russell, Freedom and Organization 陳瘦石筆譯 自由與組織(商務)二五五頁

註三 上卷二一六頁

註三 馬克斯剩餘價值學說係反對資本家對勞動者的榨取與剝削, 但馬克斯所藉以維持其第

，大部份即為資本家構取所得的剩餘價值。羅素說：「歷來凡重大之改善運動，僅僅特有偶然機會使當世所不喜之人物得遂其生存者，乃有實現可能。如開普勒（Johannes Kepler）（德國算學家天文家一五七一——一六三〇）以占星術為生，達爾文特遺產為生活，馬克斯則以恩格斯 Friedrich Engels（恩格斯於一八四二年以後久居英國）馬克斯與恩格斯共同經營之新萊因報停刊後，即被驅逐出國，亡命巴黎，旋赴倫敦，馬克思埋頭於歷史經濟之研究，恩格斯往曼徹斯特毛織公司服務，直至一八六九年為止）之「榨取」曼徹斯特 Manchester 勞動者之方法為生，如是等等之生存機會，雖不為大衆為所稱許，然而在共產制度之下，且更為必不可免之事。」（見羅素著讚問 Praise of Idleness 柯碩亭譯本（商務）一〇六頁）

註三 陳瘦石譯 自由與組織 二二二頁

註四 陳瘦石譯 自由與組織（商務）二五五頁經濟學家斯班 Ohmar Spann 在其名著 The

History of Economics 一書中，亦批評馬克斯學說，他說：「現在我們再來研究他的學說的本質，關於這一點，這裏有一個意見，他的學說是由怨恨所產生的。」（見區克宜譯 經濟學說史大東）二五三頁

註五 總裁講演 中國國民黨國民革命與俄國共產派共產革命的區別（民國十八年四月二十五日在長沙市民歡迎大會講）

註六 陳瘦石譯 自由與組織 二五五頁



註三 高橋清吾 最近政治思想史 社會主義的政治思想一章 薛品源譯本（正中）五七頁

再Tuga-Baranowsy 亦論社會主義的先驅者，如歐文斯底芬斯等從事社會改革運動，並不是由於階級的憎惡，而是由於溫存的人類愛——見胡一貫張文心合譯，唯物史觀的改造（新生命書局）一五七頁

註三 總裁講演 不爲聖賢便爲禽獸（民國十七年三月十九軍校紀念週講）

註四 總理講演 三民主義之具體辦法

註四 總理講演 黨員須宣傳革命主義（民國十年在梧州對國民黨員演說詞）

註三 羅素 讚聞 柯碩亭譯本（商務）一一六頁

註四 羅素 讚聞 柯碩亭譯本（商務）一一六至一一七頁

註四 羅素 讚聞 柯碩亭譯本（商務）一四六頁



# 第十章 人類生存以互助為原則

## 第一節 民生哲學的第二法則——互助

民生哲學的原理，是彼此相聯繫的，人類求生存應以人類為本位，是確定一個界限，但所謂人類，不是個人，亦不是一部份人，而是全體人類，是確定一個範圍。人類生活是集體的生活，在集體的生活，要達到「全體生存」這一個大目標，人同人應當採取什麼手段呢？這就是本章要研究的問題。

我在前面說過，人類生存關係，不外兩種？一是人類對自然界的關係；一是人類對同類的關係。人類對自然界的關係，是不平等的，人類是宇宙的主宰，我就是主宰，萬物皆備於我，人人是我，萬物皆備於人，每一個人都是自然界的主人，每一個人都是有征服自然的權力和責任。所以征服自然是人類生存的正當手段。至人類中同類的關係，就同人類對自然界的關係，大不相同。人類同為自然界的主宰，同為社會的主體，他位是一樣的，是平等的，因為人類生存的地位是不平等，所以人同人的關係亦是對等的。每一個人任社會裏因為分工合作的需要，職務和工作的分配，雖然有主屬之分，但這種主屬的關係，是法定的關係，是隨時可以變更的，不是固定的基本關係；而且這種法定關係，並不損害各個人獨立的人格。就是家庭裏，有父母兒女、夫婦、兄弟等等親屬不平等地位，雖然有尊卑長幼，但這種親屬地位，是倫常關係，而且這種倫常關係，仍然是建立於同等

人在社  
會的地  
位

互助是  
人對人  
的法則

生存的基礎上。所以凡是人類，無論他們的社會關係怎樣的不同，而他們的根本生存關係是對等的。在倫理上說，古人所謂「父父，子子，君君，臣臣，」做父親的有做父親的道理，做兒子的有做兒子的道理，做領袖的有做領袖的道理，做部下的有做部下的道理，都是對等的，不是方面的義務。因為人類對同類是對等的關係，就不能用征伐的手段，而要用互助的手段。互助是民生哲學認為人類生存人對人唯一的根本法則。我們研究三民主義和總理全部遺教，除了這個根本法則，再找不出第二個法則，比互助還要重要，所以「互助」，是三民主義第二個根本法則。

為什麼互助是人類唯一的根本法則呢？要了解這個問題，我們要研究人類是怎樣能夠生存的？社會是怎樣能夠結合的？我們明瞭這兩個重要問題後，就知道互助為人類生存和社會進化的唯一原則。

## 第二節 人類生存是互助的生存

分工合  
作的生  
活

人類是怎樣的能夠生存呢？要明瞭這個問題，就要明瞭人類生活的真象。人類的生活，不是單獨的生活，而是集體的生活。什麼是集體的生活呢？集體生活就是分工合作的生活。有分工合作，然後有人羣的生活，沒有分工合作，就沒有人羣的生活。人類的生活，有精神生活與物質生活，精神生活是分工合作的，物質生活也是分工合作的。精神生活的分工合作，姑且不論，我們先論物質生活的分工合作。我們知道衣食住行是物質生活的重要條件，這種日常生活的需要，沒有一件物品不是經過多數人分工的結果。歷來說明分工，以亞當斯密（Adam Smith）為最詳盡。他說：「我

們在一個文明興盛的國家裏，去看一看平常賣工度日的小工人的用具，我們將可以看到有許多工人們都奔走忙碌去製造，以供給這位工人的某一項用具，其人數真不可以數計。就譬如拿工人身上穿的一件羊毛衣來說，看起來這件衣服是很粗的，但他却由成千成萬的工人集合起來工作而成，牧羊人，檢擇羊毛人，梳羊毛的人，染工，紡工，綫工，壓榨羊毛工人及搓揉配色，結合以成毛布，這許許多多工人，都做了他們一部份的工作，以完成這樣一件粗樸的貨色。另外，不是還有許多商人及車夫將原料分送給各個工人們，那些工人往往住在彼此距離很遠的地方，那末就有許多經商及航行的活動，該有多少造船的工人，水手，管帆蓬的，管繩索的工人，他們都工作着。爲的是要轉運各種染料，常常海角天涯奔波不已，爲着那些工人們所需要的工具，又該要經過多少工程啊！姑不說那些構造極精備的機械，如商人的汽船，壓榨羊毛工人的機器或織工的織布機，我們祇說到那些最簡單的一種機械，也要經過許許多多的工程，即拿牧羊人用以剪羊毛的剪刀說罷，應該要礦工，造冶金爐的工人，砍木柴的樵夫，供給煤炭的商人，磚瓦匠，泥水匠，造爐灶的工人，造鍛鐵機器的工人，鐵匠，製刀匠，這許許多多人，由他們的工作集合起來以造成這種工具。若是我們要考察這位賣工度日的工人身上其他各部份的衣服，或者他居家所用的各種傢具，他身上穿的粗布襯衫，腳上着的皮鞋，躺在上面的床鋪，以及床上所需要的各項，烤肉鐵叉，用以燃燒的煤，這煤是從地心裏挖出來及從海陸許多路程轉運而來。他的廚房裏所用的一切別種器皿，他的棹上所列的用具，他的菜刀，他的飯叉，他作上面切食的盤子，經過許多人手去爲他預備麵包及皮酒，爲他擋風雨同時又給他光與熱的玻璃窗子；爲作這種優美發明的設備，必須要藝術和知識，若沒有這種發明

，我們北部的氣候，將不適于居住；若是我們想到爲人謀便利的那些工人所需要的許多工具，若是我們仔細考察一切事物，若是我們考察每一種事物所費的工程，我們更感覺到，若沒有千千萬萬人的協助，在一個文明國家裏最小的一個人，亦不能有衣可穿，有傢具可用，即如我們所視爲很不適合的最簡單及最普通的生活情形，亦不可得。」（註一）

社會的分工合作，是這樣的複雜，是這樣的繁重，是這樣的錯綜，我們日常所需用極簡單的物品，沒有一件東西，不是經過許許多多分工合作的程序，然後才供我們享受。古人說：「一飯一粟，當知來處之不易；一絲一縷，當知物力之維艱。」（註二）這個道理是絲毫不錯。所以我們平日應當愛惜人力物力，不可浪費和濫用一切的需要品，這是我們對社會和人羣應盡的義務。

人類生存，因有分工，才有合作，所以人類能夠享受生活便利的利益。我們平日生在社會裏，因爲習慣成爲自然，並不感覺到這種利益；假使有一旦如魯濱孫一樣，飄流到一個遠絕人寰的荒島上，我們立刻就感覺到脫離人羣和社會的痛苦。總理論分工的利益說道：

「何爲分工，社會上之事業，非一人所能獨任，如農業，如工業，如商業等，在乎吾人自審所長，各執其業，此之謂分工。試再舉例以明之，若使以吾一人漂流孤島，造飯也，打魚也，摘果也，既無他人可以分工，非若住居城市，惟意之所適，造飯則有同業，即至打魚摘果，亦有各司其事者。故一人之世界，與社會之世界不同，欲求一飽，須兼數役，其困難可知。又不獨飲食爲然，如欲避風雨，禦寒暑，則須自造房屋，自爲木工，非若在市區地方，欲建高樓大廈，但解囊出資，便可集中，不須自執工人之役也。由此觀之，一人之單獨生活，較衆人之

分工的  
利益

人類因  
互助而  
進化

共同生活，難免有別，儻同時漂流孤島者，人數能及十人，則舉凡造飯打魚，摘果建屋諸事，不必集于一身，可以分工爲之，如此則勞苦減少，而所得效果亦多。社會者卽分功之場所也，合農工商等之各種組織而始成一大社會，故社會之事業，愈分愈多，則愈形活動。」（註三）

分工合作，就是互助。因爲人類的生活，是互助的生活，所以人類的生存，亦是互助的生存。假使人類生來不能互助，早受物競天擇自然淘汰自然公例的支配，早已亡滅。因此 總理研究人類進化，認爲自有人類以來，能夠生存到今日，就是因爲人類能夠互助。 總理說：

「蓋以人類由動物之有知識者進化而成，當其蒙昧，力不如獅虎牛馬，走不如犬兔，潛不如魚介，飛不如諸禽，而猶得自保者，能互助，故能合弱以禦強，有知識，故能趨利而避害也。」（註四）

人類的生存，既因互助而生存，人類的進化，亦因互助而進化，所以人與人對待的手段，亦惟有互助是唯一的法則。與「生存互助」對立的「生存競爭」的學說，已經不能存在， 總理說：

「誠以強權雖合於天演之進化，而公理實難泯於天賦之良知，故天演淘汰，爲野蠻物質之進化，公理良知，實道德文明之進化也。社會組織之不善，雖限於天演，而改良社會之組織，或者人爲之力，尙可及乎？」（註五）

### 第三節 社會機能是互助的機能

社會爲  
分工之  
場所

人類的的生活，既是互助的生活，人類的生存，既是互助的生存，所以人類若沒有社會的結合，就不能實現互助的生活，達到互助的生存，因爲分工合作，必須先有人羣的結合，與社會的組織，總理說：「社會者，即分工最大之場所也。」（註六）總理說：「個人社會之不可能脫離的關係，亦即表示社會對於個人之不可計量的恩惠。」（註七）這句話已經充分表示社會的機能，是互助的機能。社會的存在，不是因爲人類以外的東西而存在，乃是因爲人類的結合而存在，社會機能的表現，亦不是爲人類以外的東西而表現，乃是因人類而表現，所以個人脫離社會，就不能實現分工合作的功能，而社會脫離人類，亦不能表現互助的機能。人與人有密切合作的功能，社會才有活躍的互助機能；所以我們要研究社會的機能，就不能不研究個人合作的功能。

社會的構成，由於合羣，一個社會互助能機的前弱，是爲一個社會各份子的合羣力量所決定。合羣力強，社會互助的機能亦強，合羣力弱，社會互助的機能亦弱，而羣力又以協力爲基礎。

協力與羣力有什麼分別呢？我們要知道羣力是協力的總和，有協力然後有羣力。如社會上的協力は分散的，不能合併成一個總力量，就不能成一個羣力。總理在民族主義理論我國民族說：

「外國人常說中國人是一盤散沙，中國人對於國家觀念，本是一片散沙，本沒有民族團體，但是除了民族團體之外，有沒有別的團體呢？我從前說過了，中國有很堅固的家族和宗族團體，中國人於宗族的觀念是很深的……由這種好觀念推廣出來，便可由宗族主義擴充到國族主



## 中西社會組織的不同

## 團結國族的辦法

義。我們失了民族主義，要想恢復起來，便要有團體。要有很大的團體。我們要結成大團體，便先要有小基礎，彼此聯合起來，才容易做成功。我們中國可以利用的小基礎，就是宗族團體。此外還有家鄉基礎。中國人的家鄉觀念，也是很深的，如果有同省同縣，同鄉村的人，總是特別容易聯絡，依我看起來，若是拿這兩種好觀念做基礎，很可以把全國的人都聯絡起來。要達到這個目的，便先要大家去做，中國人照此做法，恢復民族主義，比較外國人是容易得多。因為外國是以個人為單位……再由個人放大便是國家，在個人和國家的中間，再沒有很堅固很普遍的中間社會，所以說國民和國家結構的關係，外國不如中國。因為中國個人之外，注重家族，有了什麼事，便要問家長，這種組織，有的說是好，有的說是不好，依我看來，中國國民和國家結構的關係，先有家族，再推到宗族，再然後才是國族。這種組織，一級一級的放大，有條不紊，大小結構的關係，當中是很實在的，如果用宗族為單位，改良當中的組織，再聯合成國族，比較外國用個人為單位，當然容易聯絡的多。若是用個人做單位，在一國之中，至少有幾千萬個單位，像中國便有四萬萬個單位，要想把這樣多的單位，都聯絡起來，自然是很難的。如果用宗族做單位……挈同宗的名義，先從一鄉一鎮聯絡起，再擴充到一省一國，各姓便可成立一個很大的團體。譬如姓陳的人便有很大的團體。到了各姓有很大的團體後，再由有關係的各姓，互相聯絡起來，成許多極大的團體。更令各姓的團體，都知道大禍臨頭，死期將至，都結合起來，便可以成一個極大中華民國的國族團體。有了國族團體，還怕什麼外患，還怕不能興邦嗎？尙書所載堯的時候，一克明俊德，以親九族，九族既睦，平章百姓，百姓昭明，

協和萬邦，黎民於變時雍。」亦是山家族入手，逐漸擴充到百姓，使到萬邦協助，黎民於變時雍，豈不是目前團結宗族造成國族，以興邦禦外的好榜樣嗎？如果不從四百個宗族團體中選了夫，要從四四萬萬人中去做工夫，那末一片散沙便不知道從那裏聯絡起。……

大家如果知道自己是受壓迫的國民，已經到了不得了的時候，把各姓的宗族團體，先融合起來，更由宗族團體，結成一個宗族的團體；我們四萬萬人有了民族的大團體，要抵抗外國人，積極上自然有辦法。現在所以沒有辦法的原因，是由於沒有團體，有了團體去抵抗外國人，不是難事。……（註八）

我們讀了總理上面的講演，知道中國民族衰弱的原因，並不是由於缺乏協力，而是由於缺乏羣力。家族主義是中國民族互助協力的表現，但中國人的協力，僅為家族主義所限制，而不能擴大造成整個羣力，這是致弱的原因。總理要以家族觀念為基礎，由各個家族擴大聯合而成為一個整個國族，就是以各部份的協力為基礎，而創造整個民族的羣力。羣力是什麼樣的力量呢？總理在另一講演上講：

「這種羣力是很大的，因為中國的事業太大，要用四萬萬人的力才容易做成功；不是一兩個人的力，可以做得到的。因為一兩個人的力有限，譬如一個人，可出力一百斤，搬運貨物到十里路遠，每日可搬運十次，那麼用一個人的力，每日可以搬運一千斤，用一百人的力，每日可以搬運多少斤呢？因為沒有四萬萬人，可以搬運貨物的事實，所以這種羣力是怎麼偉大。」

（註九）

總理又舉動物的合羣來證明說；

「諸君還不容易明白，我們可用動物的羣力來證明一證明。各種動物用力，可分作兩種；一種是孤力的，像一虎在山，羣獸空谷，虎是不能合羣的，他所用的力是孤力。他項走獸，如獅，如狗，都是一樣。一種是用羣力的，動物中天性最合羣的是螞蟻，它們合居的有時可到幾千萬，蜜蜂合居的也是極多，並且很有條理，它們住在一窩之中，都是分職任事，有做窩的，有覓食的，有採花的，有看門的，有釀蜜的，並有做首領的，叫做蜂王，好像國家一樣，有行政，立法，司法，種種人員，毫不紊亂，做起事來，既不侵越權限，又能夠互相幫助。至於螞蟻所用的羣力，更容易看出；譬如我們在郊外步行，遇到風雨的時候，常見無數螞蟻，用泥做成一條極長的隧道，以遮風雨而便出入。如果那樣的工作，是一個螞蟻去做，那麼用它們極微的力。搬運極微的塵泥，要做成一條長隧道，應該要多少時間，才可以成功呢？但是用無數的螞蟻，都去搬運塵泥，同力合作，積少成多，便可以在短時間之內，做成很長的隧道。人的天性和動物的天性不同，多數人能合羣，但是羣性的程度，不及蜜蜂和螞蟻。譬如許多蜜蜂，同住一處，它們在一羣之中，各司其事，彼此對於職務，不互相侵犯，亦不互相規避，總是各盡各的職務，始終去做，好像守門的蜂，尾上藏有蜂蜜，知道他的職務，是保護全羣安全的，如果遇到強暴來侵犯同羣的安全，它使用尾刺激，拚命抵抗；就是犧牲生命，也是不辭。這種奮鬥精神。真是視死如歸。這種視死如歸的特長，不是教成尚，是他生成自然而然的。」（註十）

蜜蜂和螞蟻是下等動物，合羣力都這樣的偉大，我們是人類，是萬物之靈，不能像蜜蜂螞蟻一

樣的有偉大的羣力。因此總理又引蜜蜂螞蟻做比喻來警惕我們說：

「人便沒有這種天性，像當兵的人，必要受過了許久的教練，然後才能應戰。到了臨陣的時候，還有計及生死利害，違反他的職守的。近來文明國的兵士，雖有死守職務，不計利害的，但是他們的天性純厚，還是不及蜜蜂。至於中國的兵士，更是比不上。俗話常說：『好鐵不打釘，好子不當兵。』要他們成好兵士，必須經過許久的教訓，才勉強有用。如果說到忠心一層，和蜜蜂比較，更是差得遠。蜜蜂賦有天生合羣的性質，一羣之中，各司其事，不必加以訓練，是自然而然的，人亦賦有多少天生合羣的性質，但須加以訓練，然後合羣的性質才有進步，進步到極點，還是不及蜜蜂。蜜蜂實行天賦的特性，勇往前，毫無顧慮，人便每每因後天的訓練，沒有嫻熟，容易喪失先天的特性，因為這個原故，人類中常發生許多亂臣賊子，螞蟻和蜜蜂之中，便沒有這種現象。」（註十一）

我們民族國家，現在已經到了生死存亡的關頭，我們要挽回民族的危亡，必須同心協力，團結四萬萬人的力量，做成一個堅強偉大的羣力，又譬如蜜蜂抵抗侵犯開羣安全的強暴一樣，「拚命抗拒，就是犧牲生命，也是不辭。」這才是對已對國家無所作愧，否則我們反不如下等動物，豈不愧死！這是 總理預先警惕我們的深意。

犧牲是  
互助的  
最高的  
表現

我們論互助為什麼又牽涉到犧牲呢？互助可說是相互的生存，似乎與犧牲是正反；但是我們要知道犧牲就是互助最高的表現。從人類生存真實的情況觀察，個人的生存，是互助的生存，人人為我而生存，人人為我而生活；反過來說，同時我們亦為人人而生存，亦為人人而生活。由個人積

大到社會國家，社會國家的生存，是為每一個份子而生存，每一個份子亦當為整個社會國家的生存而犧牲，因為社會國家是『互助主體』，我們的生存是寄託在這個『互助主體』，沒有這個互助之體，個人無所寄託，也就不能夠生存，所以社會國家到了生死存亡的關頭，我們就不能不犧牲一切，就是犧牲生命亦所不辭。來保全我們的民族國家，就是要保全我們生存所寄託的體以犧牲小我，保全來養家就是真實保全人人生存的目的，因為社會既為我們而生存，我們亦應為社會生存而犧牲。所以犧牲是互是的最高表現。

#### 第四節 國際和平與國際互助

社會為分工的場所，合農工商各種職業的份子始成一個大社會，這是就人類一個集體的組合而言。譬如原而一個城市，一個鄉鎮，夫而一個部落，一個國家，都是如此。在過去人類生存關係沒有擴大的時候，一個部落或一個國家，閉關自守，並不能夠生存，但至科學發明後，人類生存關係擴大，整個人類的世界，成為一個互相關係的大單位，就是要閉關自守，亦為時勢所不許，於是國家同國家亦發生嚴密的互助關係。各國之所無，以其所有為他國之所有，就發生國際貿易的密切關係。甲國文明程度滋後，最學智士，盡力效法他國之所長，而求助於他國，就聘用他國許多政治、經濟、軍事、及學術、工業的專門技術人才，為本國改進各項事業，就是蘇俄要經濟建設，也不得不利用許多資本主義國家的外種工程師及其他關係借款，國際同盟等，凡是對等及互惠締結的國際間，國際條約，無不互為締結，所以現在的國際社會，已成為一個各種人種生存互助的大社會。

#### 國家生存亦由互助

時勢所趨，雖有大力，莫之能逆。國際社會已進化至互助時期，一個國家要閉關自守，不僅勢所不許，亦是事所難能。我們中國從前因為不明白這個道理，就吃了一個大虧，所以總理昭示我們國家求助於他國的道理說：

「中國為世界最古之國，承數千年文化，為東方首出之邦，未與歐美通市以前，中國在亞洲之地位，向無有與之匹敵者，即間被外族入侵，如元清兩朝之潛主中國，然亦不能不奉中國之禮法，而其他四鄰之國，或入貢稱藩，或來朝觀禮，莫不羨慕中國之文化，而以中國為上邦也。中國亦素自尊大，目無他國，習慣自然，遂成為獨立之性，故從來若欲有所改革，其採法惟有本國，其取資亦於本國而已，其外則無可取材借助之處也。是猶孤人之處於荒島，其所需者，皆一人為之，不獨自耕而食，自織而衣，亦必自爨而後得食，自縫而後得衣，其勞苦繁重不可思議。然其人亦習慣自然，而不知有社會互助之便利，人類交通之廣益也。倘時移勢變，此荒島一旦成為世界航路之中樞，海客接踵而至，有憫此孤人之勞苦，皆勸之曰，君不必事事躬親，祇從所長專於一業足矣，其他皆有為君效勞也，其人必不之信，蓋以為一己之才力所不能致者，則為必不可能之事也。此猶今日中國之人，不信中國之富強可坐而致者，可一例也。蓋中國之孤立自大，由來已久，而向未知國際互助之益，故不能取人之長，以補己之短。中國所不知所不能者，則以為必無由以致之也。雖閉關自守之局，為外力所打破者，已六十七年，而思想則猶是閉關時代荒島孤人之思想，故尚不能利用外資，利用外才，以圖中國之富強也。夫今日立國於世之上，猶乎人處於社會之中，相資為用，互助以成者也。中國之為國，雖

中國過  
去的孤  
立自大

有廣大之土地，無量之富源，衆多之人力，是無異一富家翁享有廣大之田園，盈倉之財寶，衆多之子孫，而乃不善治家，田園則任其荒蕪，財寶則封鎖不用，子孫則日事游蕩，而舉家則饑寒變迫，朝不保夕，此實中國今之景象也。嗚呼！誰爲爲之，孰令致之，吾國人果知天下興亡，匹夫有責，則人人當知自奮矣。」（註十二）

不過「求助」與「依賴」完全不同，「求助」不但不甚「依賴」，而且是自強的方法。我們要自強，就不能因循就簡，故步自封，必須放眼世界，採取他國的長處，補救本國的弱點。我國過去沒有世界眼光，不知道歐美各國的科學文明的優越，閉關自大，所以一切趕不上人。到這後來覺悟，開始學習他人的長處，已經過遲，而且祇學一點皮毛，又學得不澈底，所以到現在一切沒有大進步，尙受他人的欺凌。

國際互助與國際和平 個人的生存，是以互助爲原則。國家的生存，亦以互助爲原則。因爲現在的國際社會，沒有一個民族或一個國家，能夠單依賴自己生存，他們要謀生產品的交換，而達到互助的生存。國際市場是整個的市場，一個國家財窮民困，消費者減少，對外購買力減低，可以影響他國出口貨的推銷數；一個國家的經濟恐慌，可以引起各國的經濟恐慌；一個局部的國際戰爭，可以引起全世界各國的各種戰爭。所謂牽一髮而動全身，就是今日的國際關係。拉斯基說：「美國之內戰，陷英國之蓋格夏各市於棉荒。物理學家研究以太之性質，可以推算紐約與倫敦之距離。柏林信用組織之動搖，可以引起巴黎交易所之恐慌。總此徵事，以見同時兩地關係之密。」（註一三）國際社會既成爲共生共榮的社會，已不是用自私自利的手段，危害他國，可以達到自私自利的企圖

學說  
的流毒

生存競爭說  
的流毒

譬如日本與中國，日本是一個新進的工業國，中國則因過去的經濟組織是偏於農業的國家，中國擁有大無量的資源，日本新學總了科學和技術，假使日本能幫助中國，中國亦自然樂于幫助日本，日本用「互助」的手段本可求得他們生存上正當的利益，但是日本不這樣做，偏要對中國實行侵略，想用征服的手段，併吞中國，逼得我們為民族的生存，而不得不發動神聖的抗戰。現在不但要征服中國，還要征服亞洲各弱小民族，如泰國南洋等地，不惜直接向英美開釁，引起太平洋的風雲，擴大世界的戰爭。日本以一個先天不足的新進工業國，苦戰了五年多，尚不能征服中國，現在又乘其之危，同英美作戰，這完全是國際強盜的行爲，將來日本一定會失敗，到了那個時候，才知道侵略是自取滅亡，悔之已晚，由此可見損人就是害己。

總之國際和平，不可分懈，在今日已成定論。要保持國際和平，只有促進國際互助，現在國際的禍難我處，各以武力相向，強凌弱，衆暴寡，實行侵略主義，都是受達爾文學派生存競爭說的流毒。總之批評達爾文學派學說的影響說：「動物之強弱，植物之榮衰，皆歸功於物競天擇，優勝劣敗。進化學者，遂舉此例，以例人類國家，凡國家強弱之戰爭，人民貧富之懸殊，皆視為天演淘汰之公例，故達爾文之主張，謂世界僅有強種而無公理，後起學者隨聲附和，絕對以強權為世界唯一之原理。」（註）因爲國際間認爲弱肉強食，是合理與正當的結果，帝國主義的國家，不僅開口張眼種出種族優劣的理論來在併弱小民族，而列強的相互間，亦互相猜忌，不得不以競爭為達到新取的手段。所以國際如用競爭來維持和平，充其量亦祇是武裝的和平。武裝的和平，不僅是虛偽的和平，而且是破壞和平的導火線。因爲武裝的和平，是建立在勢力的均衡上面，在國際間因爲



武裝和  
不是虛  
偽的和  
平

今日國  
際危機  
的造成

各國立國情勢的不同，以及國際情勢的朝暉夕變，要維持勢力的均衡，是極困難的事。一旦勢力均衡不能維持，國際戰爭就因之爆發，整個人類生存都會遇到劫運。試看第一次世界大戰的槍斃未復，現在第二次世界大戰，更大規模的正在進行，將來生命財產的損失，比較第一次世界大戰更嚴重大，即使將來戰爭結束，善後問題，更為困難，由此可見用競爭手段來求生存的結果。我們今日如道溯全世界危機的起因，是由於日本侵略中國。假使當時與中日問題有密切關係的國家，都能彼此合作，對破壞國際和平的日本，加以適當強有力的制裁，原不難挽回今日的劫運。因為彼此不能互助合作（如當時英國對美國）就使日本侵略主義倒行逆施，橫行無忌，因此引起阿比西尼亞與西班牙的事變；再由阿比西尼亞與西班牙事變而引致捷克與波蘭的亡國，及至希特拉侵略的凶殘，已經燎原，英法兩國被逼而起對德宣戰，歐洲危殆的局勢，已經難以挽回了。到了法國失敗的前後，全歐洲許多國家，如比利時，荷蘭，瑞典，挪威，丹麥，等國家，沒有一個國家，能夠僥免戰爭的禍害，國際事變，層層相因，逐步推演，以至造成今日全世界瘡痍滿目朝不保夕的局勢，牽一髮而動全身，推原禍首，固然由於日本，但負有維持國際秩序責任的強國，亦豈能卸責。由此可知不僅維持國際和平，須要國際間真心誠意的互助合作，就是國際和平破壞後，要亡羊補牢，也需要國際間的互助合作。所以總理說：「夫今日立國於世界之上，猶乎人處於社會之中，相資為用，互助以成。」（註一五）

## 第五節 互助為人類進化的原則

我們從事實與理論兩方面研究，知道個人的生存，是互助的生存；社會的機能，是互助的機能

人類以  
互助為  
原則

，因為有互助，然後有社會人羣的進化。社會科學家考察「人類身體與心理進化之全部歷史，指示以下之事實，人類以合羣動物而進化。」（註一六）又從世界各部份人類的生存關係上看，國際和平國際和進步，亦是基於國際互助。沒有互助，就沒有個人的生存；沒有互助，就沒有社會的機能；沒有互助，就沒有國際的和平；所以互助是人類生存與社會進化的重要原因。因此 總理認為「物種以競爭為原則，人類則以互助為原則。」（註一七）

人類的  
原始生  
活

人類的生存，既是互助的生存，社會的機能，亦是互助的機能，那末；自有人類社會以來，人與人沒有一日不是執行分工合作，表現社會互助的功能，為什麼 總理還要諄諄的告訴我們：「非相匡相助，無以自存」呢？因為人類最初從動物中進化以來，要生存就要征服自然，要征服自然，就與同動物競爭。人類生存「有兩件最大的事，第一件是保，第二件是養。保和養兩件大事，是人類天天要做的，保就是自衛，無論是個人，或團體或國家，要有自衛的能力，才能夠生存。養，就是覓食。這自衛和覓食，是人類維持生存的兩件大事。但是人類要維持生存，動物也要維持生存。人類要自衛，他項動物也要自衛，人類要覓食，他項動物也要覓食，所以人類的保養和動物的保養衝突，便發生競爭。人類要在競爭中求生存，便要奮鬥，所以奮鬥這一件事，是自有人類以來天天不息的。」（註一八）人類一方面同動物競爭，他方面又是同類競爭，因為人類初由動物進化而來，同時因為人類的繁殖，人口漸漸的增多，這一部份要生存，那一部份亦要生存，於是人類將對待動物的手段，對待同類，亦從競爭中求生存，於是人類生存，既有異類競爭，復有同類競爭，這是人類一個不幸的現象。這種不幸現象的造成，亦不是偶然造成的，乃是因為當時人類支配自然界

同類說  
爭的願

的認識和力量不夠，引起爭奪的獸性的發展。因為智識未進步，道德觀念亦尚未發達，對於生存問題，得不到合理解決的辦法，而不得不以不合理的手段和方法求生存，所以就發生病象。正如陳立夫先生所說：「缺乏創造物質的能力，恆為環境所支配，而不能支配環境，生活的窮困，都是使他們的轉向為惡。」（註一九）同時性惡的發展，是由於「人類本從物種而來，其入於第三期之進化，為時尚淺，一切物種遺傳之性，尙未能悉行化除也。」（註二〇）所以人類生存競爭客觀事實的存在，是不能否認的。但這種事實，研究牠發生的根源，是由於人性進化尙沒有由遺傳的獸性真完全解放出來，人類智慧與理性尙未發達，遇到生存慾望受遏制或獸性特別發達的時候，因為要求合理的生存或不合理生存，就發生生存競爭，這是社會進化的病態。總理在民生主義裏批評異名同實的階級鬥爭說：

馬克思  
錯誤的  
見解

「照馬克斯的觀察，階級鬥爭，不是實業革命之後所有的，凡是過去的歷史，都是階級戰爭史。古時有主人和奴隸的戰爭，有地主和農奴的戰爭，有貴族和平民的戰爭，簡而言之，有種種壓迫者和被壓迫者的戰爭，到了社會革命完全成功，這兩個互相戰爭的階級，才可以一齊銷滅。由此便可知馬克認定要有鬥級戰爭，社會才有進化。階級戰爭，是社會進化的原動力，這是以階級戰爭為因，社會進化為果。」（註二一）

總理對此提出一個疑問說：「我們要知道這種因果的道理，是不是社會進化的定律？」總理考察近代社會進化的事實，最後論斷說：

「會社之所以有進化，是由於社會上大多數的經濟利益相調和，不是由於社會上大多數的

社會進步由於利益調和

我爭是病症

馬氏歷史理論的缺陷

經濟利益有衝突。社會上大多數的經濟利益互相調和，就是為大多數謀利益；大多數有利益，社會才有進步。社會上大多數的經濟利益之所以要調和的原因，就是因為要解決人類的生存問題。古今人類之所以要努力，就是因為要求生存；人類因為要有不間斷的生存，所以社會才有不停止的進化，所以社會進化的定律，是人類求生存。人類求生存，才是社會進化的原因。階級鬥爭，不是社會進化的原因，階級鬥爭，是社會當進化的時候，所發生的一種病症。這種病症的原因，是人類不能生存；因為人類不能生存，所以這種病症的結果，便起戰爭。馬克斯研究社會問題所得的心得，只見得社會進化的毛病，沒有到到社會進化的原理；所以馬克斯只可以說是一個社會病理家，不能說是一個社會生理家。」（註二二）

上面一段道教，雖然在文字上沒有提到『互助』，但在理論上已經表示互助是社會進化的法則。因為『社會之所以有進化，是由於社會上大多數的經濟利益相調和，調和是互助的最高表現。沒有互助，就沒有調和的結果。這種意義，在『總理分析近代經濟發展的事實上，更可以充分的看出。』（註二三）馬克斯的『階級鬥爭』與達爾文的『生存競爭』，在原則是一致的，所以用『總理批評馬克斯的話，批評達爾文的學說，也是一樣的合理。不過馬克斯學說在理論上尚有一個缺陷之點，比較達爾文學說更不健全。達爾文認為生存競爭與生存互助同是人類現象，換言之，生存競爭一旦停止，進化仍可繼續，在理論上是不矛盾的。馬克思既認階級鬥爭是社會進化的原因，但同時以社會革命完全成功，階級因之消滅。階級消滅後，鬥爭當然停止。這個時候社會沒有階級鬥爭，豈不是社會進化亦因之停止麼？那麼，馬克斯所理想的共產社會，是一個不進化的社會，這在理論上，豈

人類進化  
已超越  
物種  
原則

不是一個大矛盾？所以拉金 (M. P. Larkin) 批評馬克思階級鬥爭的社會進化觀說：「試問馬氏之對偶的進化法則，何以一至社會主義的黃金時代，其用就窮？何以只有社會主義的國家，自身不發生否定？從來決定社會進化的階級鬥爭，將來有什麼起而代之？這些問題的解答，馬克斯從來不曾預備。」（註二四）這就是馬克思僅解社會病理不解社會生理的一個證明。

達爾文以生存競爭求進化，已不合進化事實，馬克思更認階級鬥爭爲進化原因，又以消滅進化原因爲其理想目的，在思想邏輯上又犯極端的矛盾，是由於他們祇看到進化一部份事實，或看到進化進化的病態，即沾沾自喜，自以爲發明進化的道理，而將他們的學說，穿上科學的外衣，其結果就不堪設想。因爲社會的病根，本來就根深蒂固，再經過他們的學說，加以渲染與宣傳，社會病根，亦因之日深一日了。現在人類思想最作祟的，就是生存競爭與階級鬥爭兩種學說，所以 總理除在晚年糾正馬克思的學說外，在早年尙糾正生存競爭的學說。 總理說：

「人類自入文明之後，則天性所趨，已莫之爲而爲，莫之致而致，向於互助之原則，以求達人類進化之目的矣。人類進化之目的爲何？即孔子所謂『大道之行也，天下爲公。』耶穌所謂：『爾皆得成，在地若天。』此人類所希望。化現在之痛苦世界，而爲極樂之天堂者是也。近代文明進步，以日加速，最後之百年，已勝於已前之千年，而最後之十年，又務以往之百年，如此遞推，太平之世，當在不遠。乃至達爾文氏發明物種進化之物競天擇原則後，而學者多以爲仁義道德皆屬虛無，而競爭生存，乃爲實際，幾欲以物種之原則而施之於人類之進化，而不知此爲人類已過之階級，而人類今日之進化，已超出物種原則之上矣。」（註二五）

總理以生存競爭是物種的進化原則，人類進化現在已經超過這個物種進化階段而進展到另一個階段，所以生存競爭已經不是人類的進化原則。

## 第六節 生存競爭與生存互助

爲什麼生存競爭不是人類的進化原則？人類的進化階段是怎樣呢？上述各節已經由事實方面解釋了第一個問題，我們現在再由學理方面，給這兩個問題一個明確答覆。

人口論  
對達爾文  
學說的  
影響

我們要明瞭達爾文生存競爭學說的真相，不可不研究達爾文學說的來源。達爾文生存競爭學說的產生，是直接受馬爾賽斯人口論的影響，關於這一點，達爾文在自傳裏自己已加說明。（註二六）李漢登貝格（James D. Lichtenberger）說：「馬爾賽斯在人口論裏面已敘述生存競爭的進程，即生物界的一般現象，凡是過剩的再生產（reproduction）其結果就是剩餘者的滅亡，不過馬爾賽斯並沒指示出那一部份要毀滅，或操縱這個毀滅的原則是什麼，這就是達爾文的大發明。」（註二七）所以達爾文學說的來源，也是同馬爾賽斯同一觀點，認爲人類同其他生物一樣，是同樣受一個自然法則的支配。在達爾文進化學說裏面，雖然亦含有生存互助一部份事實，他的學說在學術史上原有不朽的功績，但其學說內容，偏於狹義的生存競爭。達爾文所蒐集的事實，將生存競爭說得太爐染，而將生存互助說得太冷淡。他認爲生存競爭，「越是同類，則他們競爭越是激烈。他們具有同樣的需要而追求同樣的物品，則他們到處都成爲競爭的對手，祇要他們所需要的物品，有更多的來源，則他們仍可彼此相安；但是假使需要者的人數增加，而他們的那些需要的慾望已不能滿足，

社會生理與社會病態

則戰爭遂起；並且那戰爭之爭形激烈，必是那種不滿足的慾望加強。」（註二八）達爾文說：「因此，在一個幅員窄狹的地方而寄居許多移民，則人與人之間的競爭，自然是非常激烈的。」（註二九）這種觀察原是事實，我們不能批評他是錯誤。但達爾文有一個最大的錯誤，就是將正常和反常，生理和病態，互助和競爭，絲毫不加區別，同時在學說上，亦不指明：那個正常，那個是反常，那個是社會生理現象，那個是社會病理現象，人類為什麼不生存互助而要生存競爭？因此他的學說為後來學者所濫用，而退化到狹義的物競天擇的學說，流為只講生存競爭而不講生存互助底社會的達爾文學派。

克魯泡特金的互助論 當物競天擇自然淘汰學說，正在風靡一世的時候，在思想界忽然開了一線光明，這就是俄人克魯泡特金(P. Kropotkin)的互助論(Mutual Aid: A Factor in Evolution)。他反對生存競爭和曲解的社會的達爾文學派生存競爭的學說，而承認生存互助是社會進化的原因。他用科學的研究，廣博的搜集動物生活的材料，證明動物界雖然有一種劇烈的掙扎，反抗無情的自然界，但是屬於同類的動物界，大都沒有生存競爭的殘酷現象，而且在同種中並沒有悽慘的內戰，即使是右，這種戰爭，也不是進步的條件，克魯泡特金說：

「在許多動物種類中，各類的門，已編到最狹的範圍，互助的習慣，已發展到最高的程度，這些種類，數固最多，而且是最興盛和最進步的。在這種狀態下所得到的互相保護，達到高年齡和累積經驗的可能性，更高等的智識發展，和社會習慣的更加滋長，都保證種族的持續，擴張和更加進步的進化。反過來說，非社交的種族，必定是衰微消滅。」（註三〇）

他又說：

「動用了種種的手段，避免戰爭，成功的就是生存之適者，勝利之冠，就在他底頭上。只要觀察動物實際的世界，可以曉得最能避競爭，最能使自己適應適助的種屬；是繁榮的。」（

註三一）

克魯泡特金的互助學說，原可糾正達爾文學說的沉弊，且在倫理學上，有偉大的影響。小栗慶大郎批評赫胥黎的進化與倫理。（註三二）一書說：「赫胥黎以非常的熱心與勞力，做成這個講

克魯泡特金的學說的影響

辯證法與達爾文學說的結合

途上發生倫理過程呢？卻全不明白。所以主張動物之相互扶助的克魯泡特金，以為這個倫理的過程，在超人類的超自然的起源，求其出發點，舍此以外，別無他法，所謂宇宙過程與倫理過程相對立之說，是全然誤解的。」（註三三）但因達爾文學說的發源地是英國，英國是個人主義思想的園地，凡是適合個人主義口味的學說，亦最適宜滋長。當克魯泡特金發表互助學說的時候，達爾文學說已深入人心，風靡一時，已深入社會科學的壁壘，為功利主義者所崇拜，故後達爾文而起的克魯泡特金的互助學說，雖為少數學者所重視，但實際的影響極為微細。到了後來，馬克思學說又與達爾文學說相結合，更使克魯泡特金的互助學說，慘淡無光。高橋清吾說：「生物學上的進化論，自從爾文在一八五九年發表了物種起源論，生物進化的法則，主張生存競爭，適者生存以來，帶着濃厚

的鬥爭色彩，這種學說，與馬克思的辯證法合作，給予社會學者的研究方法一大變化。」（註三

四）



進化論  
對社會  
科學的  
流弊

人情喜新而厭舊，一種新學統出世，因賦有一部份的真理，往往為後人所濫用，將牠當作全部的真理，達爾文學說的流弊，亦因此造成。班廷(Harry Elmer Briggs)批評這個流弊說：

「達爾文之有機進化論，及其對於社會科學之反應，可視為影響歷史社會學發展之最大動力。此一學說，提出具體與可信證據，以證實施克里福河(Murketing)與古代進化論者之引論，並指出人類社會與有機生物，均為進化動力於無量時間內所完成之天然產物。(附註)進化論欲以生物學公式直接轉移於社會學，因犯若十之奇異錯誤，又對於生物與社會構造與進程，作種種比擬，亦是離奇古怪。」(註三五)

看了上面一段批評後，就知達爾文學說是怎樣的被後人濫用。至馬克思一派由生存競爭引伸出來的階級鬥爭學說，我們對之亦抱同樣的感想。

總理生在十九世紀與二十世紀之交，正是物競天擇，自然淘汰的時代思潮正盛的時候，同時又是階級鬥爭學說滋長的時侯，知道要救國救人類，必須先換回人類思想的積風，因此，堅決反對生存競爭的學說。我現在引一段事實來說明 總理的態度。總裁在自述研究革命哲學經過之階級上說：

「我今天把我研究革命哲學和人生觀的經過說一說：我起初研究革命哲學的時候，狼相信弱肉強食優勝劣敗的道理。我有一次將這兩句話請 總理寫一付對聯，殊不知 總理講了兩星期不寫，到兩星期以後，他把我叫去，却寫了另八個字送給我。這八個字就是『大道之行，天下為公。』交給我之後，也不說什麼，但是幾個月之中，在形無形有形之間，總給我許多暗

中西政  
治哲學  
的不同

示，要我自己空悟。後來到了幾個月以後，他纔和我講這天下爲公的道理，並講大學和中庸的道理。他說我們中國自有很好的倫理哲學和很好的政治哲學，『弱肉強食，優勝劣敗』的哲學，乃是現代西方人所崇尚的哲學，弄不好，就是很危險的思想。』（註三六）

羅素對  
蘇俄教  
育的批  
評

從這一般指中，不僅可以窺見 經理的革命哲學，亦可窺見 總理的教育思想。羅素(Russell)有一段很透澈的話，可資說明。他批評蘇俄階級鬥爭的教育說：「競爭之爲害，不但因其爲一種教育活動而已，若視之爲理想，懸爲青年的目標，也是最爲害的。現在世界所需要，並不是競爭，而是組織與合作。從事競爭效用者，實爲時代錯誤。況且即使競爭有用，其本身也不值得讚美，因爲與競爭相關的情緒，實在是一種仇恨殘忍的情緒。迷信競爭的人，無論如何不易了解社會是一種有機的全體。所以就倫理方理而論，亦如在經濟方面一樣，教青年從事於競爭，總是不應該的。」（註三十七）因爲弱肉強食優勝劣敗，是很危險的思想，這種危險思想發展的結果，祇有危害人羣，不令人類生存的需要，所以物競爭存之義，「已反舊說，今則人類進化，非相匡相助，無以自存」。

達爾文發明進化之理，原含有生存互助的學說，後來經過克魯泡特金的發明，互助學說，益爲昌明， 總理繼達爾文克魯泡特金之後，亦提倡互助學說，究竟 總理的見解，和他們二人的見解，有什麼不同之點？這是值得我們研究的地方。我們要知道達爾文克魯泡特金兩個進化學說，都有缺點，及至 總理的進化論出世，才修正兩個人進化學說的缺點。達爾文進化論最大的功績，是將生物進化的程途發明，打破過去宗教與玄學家對於「天人」的神祕觀念，證明人是由動物進化而來

的，不是神或上帝所造的。人與神是沒有關係的，人類為生存，完全要靠人類自己的努力，這種發明，是人類自我認識的大發現，影響到人類生存觀念的大變。對人類文化有很大的貢獻。所以總理說：「自達爾文之書出後，則進化之學，一旦豁然開朗，大放光明，而世界之思想為之一變，從此各種學術，皆依歸於進化矣。」又說：「夫進化者，時間之作也，故自達爾文氏發明物種進化之理，而學者多稱之為時間之大發明，奧奈端氏之攝力，於空間之大發明相媲美。」（註三十八）但達爾文的進化論，祇發明物種進化及人類進化一部份的真理，而沒有發明人類進化全部真理，因為生存競爭原是動物生存的一般現象，同時亦是人類進化一部份的現象。人類生存就要征服自然，征服自然就是同動物與自然界其他的困難奮鬥，所以與自然界要競爭。總理說：

「夫進化者，自然之道也。而物競爭存，適者生存，不適者淘汰，此物種進化之原則也。此種原則，人類自石器時代以來，已能用之以改良物種，如化野草為五穀，化野獸為家畜，以利用厚生者是也。然用之萬千年，而莫由知其道，必至科學昌明之世，達爾文氏二十年苦心孤詣之功而始知之，其難也如此。」（註三十九）

這是總理稱揚達爾文功績的功績。動物與其動物不競爭不能生存，人類對自然界不奮鬥亦不能生存，所以將生存競爭的現象，認為是物種進化與人類對自然界的原則，是正確不移的真理，至於人類本身雖有生存競爭的現象，但並不是社會進化的原因，人類並不是除了採取這種競爭的手段外，就沒有其他合理的手段，而且生存競爭是人類對自然界的生存手段，不是人類對人類的生存手段，達爾文對此不加辨別，認為是生物進化的一般現象是生存競爭，就將生存競爭當作人類

進化的根本原因，以致造成後來社會的達爾文學派的錯誤。

克氏學說的優點與缺點

克魯泡特金所揚生存互助的學說，雖然可以修正達爾文學說的缺點，但是魯泡特金要進一步否認大部份生存競爭的事實，認為動物生存亦由於互助，這未免有矯枉過正。因為動物中雖有生存互助的現象，但這不是動物能夠生存的主要原因，動物能夠生存的主要原因，仍是競爭，達爾文這一部份學說，並沒有錯誤，我們同樣須指出動物的生存情況，以說明人類的生存情況；更無須因為要證明人類的生存的互助，就否定動物生存競爭的事實。人類與一般動物不同，人類的生存既有人類的特徵；動物的生存，當然也有他們的特徵。動物自動物，人類自人類，何能併為一談。所以克魯泡特金同達爾文都犯同樣的錯誤。第一，他們認為人類的進化法則，一定是動物的進化法則相同；第二，他們不知道所謂人類的進化，就是漸漸脫離生存競爭而走到生存互助。換一句說，就是從自然狀態中慢慢的解放出來走到人為的階段，孔德（A. Comte）說：

「人類的社會性在幼稚的時代，要求生活的本能佔着優勢，而甚至於性的本能也受到牠的節制，當時家庭間的愛情是漸少談及，社會間的感情，更是談於極細微的人道觀念，在這個界限以外，任何東西都是野蠻的和仇視的。次於食慾的凶惡性，當然是由人類生存所產生的。文明是以引導我們漸漸地和繼續地發展我們最高的性情及最寬厚的感情，這些情感是人類合羣惟一可能的基礎，而且經過人類合羣漸漸地變成專門的文明。……個人的發展，時間和程度兩方面——主要的各方面乃是社會的發展，這兩種發展的目標，是想使個人本能的滿足，屈服於社會機能的習尚，同時使我們一切的情感，服從那不斷地增強的理智規律，以便個人與人類漸

孔德的進化的觀

趨於聯繫一起，從解剖學的觀點說，這過程是用運動來影響大腦系，使相當的增加它脊柱的距離，及接近前腦，這是一種理想的方式，表示人類發展的途徑——在個人方面如此，在人類全體方面更是如此。這種觀點可以使我們對於發展的過程，分出自然和人為的階段，自然的階段，是將人類的地位提高，而優於其他動物；人為的階段，是將任何機能發展，而補救原有的弱點。在這裏我們找到人道（Humanity）與獸道（Animality）永久鬥爭的科學解釋，這是從文明初期直至現在為一切研究人類問題者所公認的；而且牠的真實性，在沒有被實證哲學決定以前，已經包含在許多形態（Many forms）裏面了。（註四〇）

我們仔細研究孔德上述一段話，就不難明瞭人類進化的事實與意義。孔德認為人類發展的過程，可分為自然階段與人為階段，實為不易之論。我們知道人類進化之所以異於萬物進化，而且高出於萬物進化的，就是因為人類能從自然階段進化到人為階段。將人類進化看做與萬物進化一樣，認為是永遠受自然法則的支配，停留在自然階段裏，不僅沒有看成人類進化的事實，同時亦沒有認識人類進化的意義與價值。所以 總理的進化論，不僅將人類進化與萬物進化分開，同時亦將物質進化與物種進化分開。認為進化時期有三：其一，為物質進化之時期，其二，為物種進化之時期，其三，為人類進化之時期。 總理說：

進化的  
三時期

一、物質進化時期 「元始之時，太極（此甲以譯而名伊太也）動而生電子，電子凝而生元素，元素合而成物質，物質聚而成地球，此世界進化之第一時期也。今太空諸天體多尚在此期進化之中。而物質之進化，以成地球為目的，吾人之進求，其進化幾何年代而始成，不可得

而知也。地球成後以至於今，按科學家據地層之運動而推算，已有二千萬年矣。」

二、物種進化時期 「由生物之始生而至成人，則爲第二期之進化。物種由微而顯，由簡而繁，本物競天演之原則，經幾許優勝劣敗，生存淘汰，新陳代謝，千百萬年，而人類乃成。人類初出之時，亦與禽獸無異，再經幾許萬年之進化，而始長成人性，而人類之進化，於是乎起源，乃入第三期之進化。」

三、人類進化時期 「此期之進化原則，與物種之進化原則不同。物種以競爭爲原則，人類則以互助爲原則。社會國家者，互助之體也，道德仁義者，互助之用也，人類順此原則則昌，不順此原則則亡，此原則行之於人類當已數十萬年矣。然而人類今日猶未能盡守此原則者，則以人類本從物種而來，其入於第三期之進化，爲時尚淺，而一切物種遺傳之性，尙未能悉心化除也。然而人類自入文明之後，則天性所趨，已莫之爲而爲，莫之致而致，關於互助之原則，以求達到人類進化之目的矣。」（註四一）

這三個時期的進化，所謂物質，物種與人類的進化時期，顯然有他的特質或特徵。達爾文學說將第二期進化的特徵，當作第三期進化的特徵，克魯泡金將第三期進化的特徵，當作第二期進化的特徵，都沒有加以各別的認識與區別，到了 總理才給我一個區別的指示。同時因爲達爾文學說將物種進化法則當作人類進 法則，對動物與人類絲毫不加區別，紀未注意到人類道德意識的重要，所以他們的進化觀念中，看不出什麼是「進步」的成份。魯賓豪斯對此曾給過以有價值的批評。

他說：

霍氏對  
生物進  
化論的  
批評

「自經濟學文以至今日，生物學界幾乎整個爲進化條件的學說所彌漫，至於進化已達到什麼階段，進化趨向那一方面，進化產生了什麼進步，以及「進步」這個名辭，畢竟是否可以完全用到進化的成績上去？所有這些問題，他們都很少注意。他們一般地都很滿意接受斯賓塞的意見，把進化視爲一種從簡單到複雜的過程，或者他們把進化很簡單的視爲一種有機物對於環境不斷的適應而已。唯有在他們捲入社會學的領域時，有些不很謹慎的生物學家才武斷的肯定：無論進化的方法如何，它總是一種求進於良善的運動，而不爲渺小孱弱的人類道德意識所能阻礙的。這種態度，無論如何，都不是科學的生物學家所應有的，而是非科學的社會學的武斷。」（註四二）

什麼是  
適應

達爾文以後的生物學派的進化學說，都「把進化很簡單的視爲一種有機物對於環境不斷的適應」，這個「適應」是指以任何手段達到生存，毫無是非善惡的觀念包括在這個裏面，其流弊所及，一定變演變到如 總理所說「以爲仁義道德皆屬虛無」的地步，所以這種學說祇有造成講強權不講公理的世界。這種學說的不合科學以及領運用到社會科學域內的流弊，自易爲目光明鏡的學者所發覺，所以正當達爾文斯賓塞等學說風靡一時的時候，美國社會學家華德就反對這派進化學說。他以爲人類思想能夠約束和利用社會的精力，他能產生有目的的進步法。這種方法遠勝於那種盲目殘酷的自然法。」（註四三）並以人類能以理智創造社會。華德這種見解，爲後來許多社會學者所接受。總理亦認爲要「建社會人類的進步，不僅不聽其自然發展，要必須認識人類進化的生存法則，以互助養成人類道德的觀念，以互助增進全體人類的活。以互助實現人類進化的目的，這個目的

### 三民主義的體系與原理

二八八

，就是孔子所謂「大道之行也，天下爲公」的目的，至於 總理的互助學說，比較克魯泡特金的互助學說，更進一層，達爾文一派以生存競爭爲自然律，克魯泡特金以生存互助爲自然律， 總理則以生存競爭爲物種的進化原則，而生存互助則爲人類的進化原則，並主張人類以互助補救自然律所施的壓迫，故 總理互助學說的精義，與平等的精義，不僅是聯繫的，而且是相通的。這不僅將人道與獸道分爲兩途，並指示人類以進化的正確途徑，而且無論在理論方面或事實方面，斷無有這一個學說才能解釋物種與人類的進化現象。

我們就進化的事實，來確定改革的途徑，生存競爭與生存互助，顯然是人之與獸道的兩途。人類今日尙未能完全擺脫生存競爭的支配，而尙有強凌弱，衆暴寡的殘酷現象，充滿在人世間，是表示人類進化尙未完全走到人道的路上，所以我們要改造人類的思想，改變社會的組織，使人類進化的趨向，可以完全走入人道的正途；但今日人類尙受許多危險思想的支配，假使我們不能從這些危險的思想裏解放出來，我們沉淪在獸道的漩渦中，仍不能自拔。

社會主義者的一切努力與企圖，無非要建設一個完全合乎人道的社會，但自馬克思主義侵入社會主義底思想範圍內，社會主義的學說中，已亦發生質變了。這個危險思想，就是階級鬥爭的學說。馬克思學說披上所謂「科學」的外衣，來提倡這個與生存競爭同質的階級鬥爭的學說，不僅使世人對社會主義發生誤解，而社會主義的真面目，亦將被馬克思主義改變了。社會主義者是否贊成生存競爭？是否主張獸道？我現在舉兩個學者的話來作這個問題的答復。史考特 (William A. Scott) 論路易布朗說：



競爭造成一切罪惡

社會主義者的政治理想

「他的社會哲學，根據於確信人人都有享享快樂及發展他的能力的權利，凡不能使人民享受這權利的社會組織，是不可容的。他說道：「在進步論中，實不能承認人類永是可怕的的霸肉交戰的犧牲者。」他以爲在現社會組織之下，競爭與放任主義使這權利的享受。競爭的要素是大家互相敵對，他激起貧困，道德的頹敗，罪惡，賈淫，商業恐慌以及國際糾紛。因此競爭應加根本剷滅，而與牠對立的組合，應成爲新社會制度的基礎。」（註四四）

傑德論社會主義的政治思想說：

「社會主義者，相信吾人之生命，可以超越生存競爭而上之；而所謂文化者，只是超越生存競爭時所用的工具罷了。生命之目的，不但在於生活之綿延，更有高尚的目的，存乎其間，與數量相較，生之性質，更據重要地位。文化的目的，即要解放個人，脫離生存競爭的壓迫，而注意於更高貴的方面。換言之，務使生之性質，盡量改善，以至於最高貴的程度。」（註四五）

因相愛而相互助，因相恨而相鬥爭，愛人與恨人是兩個極端不同的人文哲學，互助與鬥爭亦是兩個極端不同的生存法則。今日人類誤信鬥爭是求生存的方法，所以不講公理，只講強權，造成今日的罪惡世界。我們要知道惟有以愛人類爲動機的生命思想，惟有以互助爲法則的改造手段，才能改善人類生存生的性質，而使人類文化，向更高貴方面發展。

三民主義的體系與原理

二九〇

註一 亞當斯密(Adam Smith)國富論 郭大力王亞南譯本(神州)一二至一三頁

註二 見朱柏廬家訓

註三 總理講演 軍人精神教育(民國十一年一月在桂林對滇粵贛軍演講)

註四 總理 大光年刊題辭(民國九年)

註五 總理講演 社會主義之派別與方法(民國元年對中國社會黨講演辭)

註六 總理講演 軍人精神教育(民國十一年一月在桂林對滇粵贛軍講演)

註七 總理講演 爲學做人與復興民族之要道(民國二十四年五月十九日對昆明中等以上學校員生訓辭)

註八 民族主義 第五講(民國十三年)

註九 總理講演 國民黨奮鬥之法宜兼注意宣傳不宜專注重軍事(民國十二年三十日對各黨員演說詞)

註一〇 總理講演 國民黨奮鬥之法宜兼注意宣傳不宜專注重軍事(民國十二年三十日對各黨員演說詞)

註二 總理講演 國民黨奮鬥之法宜兼注意宣傳不宜專注重軍事(民國十二年三十日對各黨員演說詞)

註三 孫文學說 第七章(民國七年)

註三 H. J. Lass, Grammar of Politics 張士林譯 政治典範(商務)卷上一第七頁)

註四 總論講演 社會主義之派別與方法(民國元年對中國社會黨講演辭)

註五 孫文學說 第七章(民國七年)

註六 Harry Elmer Barnes, *The New History and Social Studies Texts* (1916) 科學(商務)一三〇頁

註七 孫文學說 第四章(民國七年)

註八 民權主義 第一講(民國十三年)

註九 陳立夫 唯生論(正中)一八五頁

註十 孫文學說 第四章(民國七年)

註十一 民生主義 第一講(民國十三年)

註十二 民生主義 第一講(民國十三年)

註十三 參考民生主義第一講(民國十三年)

註十四 W. P. Larkin, *Marxian Socialism* 李鳳亭譯(馬克斯派社會主義)(商務)五六頁

註十五 孫文學說 第四章(民國七年)

註十六 達爾文在其自敘傳裏說：「我在一八三八年十月，即在我開始做系統的研究以來十五個月以後，偶然讀了馬爾薩斯人口論。因為我平常很留心觀察動物和植物的習慣，也遂有認識那種行於自然界各處的生存競爭力的準備，所以就馬上覺到：在這種競爭狀態之下，牠們具有「便於生存的變異」的動物，就容易留存，具有「不長於生存的變異」的動物，

就容易滅亡，那結果，便得有新種的形成。於是我就提到了一個可以使這研究前進的原  
理了。」見班納科克社會進化生物進化 鍾復光譯本（言行出版社）九頁

斯班 Otmar Spann 在其名著經濟學說學史 *The History of Economics* 書中亦說  
：「馬爾薩斯死了之後數年間，達爾文讀了他的人口論，就產生了一動機去構成他的生  
存競爭的學說（誠然是錯誤的學說）見區克宜譯本（大東）一一九頁

註四 I. P. Michlenberger, *Development of Sociel Theory* PP.277

註五 E. Durkheim, *De La Division du travail Social* 見高遠觀譯社會學原理（商務）四  
〇〇頁

註六 同上

註七 Peter Kropotkin *Mutual Aid* (Pelican Books) PP. 230

註八 高島素之 社會主義與進化論 夏丏尊譯本（商務）二頁

註九 按 F. H. Huxley, 進化與倫理 Evelyn In and Ethics 一書即嚴復氏所譯之天演論

註十 小栗慶大郎 進化思想十二講 胡行之譯本（開明）五一頁

註十一 高橋清吾 最近政治思想史 薛島源譯本（正中）一〇〇頁

註十二 董之學譯 新史學與社會科學（商務）三一—一頁

註十三 總裁講演 自述研究革命哲學經過之階段

註十四 Bernard Russell, *Education and the Social Order* 趙演譯 教育與羣治（商務）一六

九頁至一七〇頁

註<sub>八</sub> 孫文學說 第四章(民國七年)

註<sub>九</sub> 孫文學說 第四章(民國七年)

註<sub>10</sub> Auguste Comte, Positive Philosophy Vol. III, R. Emery S. Bogardus, A History of Sociological Thought P.P. 238—239

註<sub>11</sub> 孫文學說 第四民國七年)

註<sub>12</sub> Leonard T. Hobhouse, Social Evolution and Political Theory P.P. 114—115

註<sub>13</sub> E. S. Bogardus, A History of Sociological Thought P.P. 384

註<sub>14</sub> William S.utt The Development of Economics 李煥煥等譯經濟思想史(叢刊)三二頁

註<sub>15</sub> 傑德C. E. M. Joad現代政治引論 詹文滸譯本(中山書局)九七一頁



# 第十一章 人類以同等生存為歸依——平等的

## 第一節 三民主義的第三原理——同等生存

互助是以實現全體生存為目的，但互助必須達到什麼境界，才能實現全體生存這個目的？總在三民主義的根本思想上，又指示我們第三個原理。這個原理就是「同等生存」，換言之，就是平等的生存。總理認為人類求生存，應以人類為本位，以全民為目的，以平等為歸，所以在民生哲學的思想體系上，人類本位，全體生存與平等生存這三個原理是一貫的。人類對自然界的「征服」，與對同類的「互助」所應實施的兩大法則，亦無非是要達到人類本位之全體的平等生存。所以平等的生存，是人類一切努力最後的理想，沒有平等的實現，全民的理想是空的，就是人類對自然界能夠征服，但創造的結果，徒增進不平等的痛苦；就是人類能互助，但沒有這個平等做目標，互助仍是不徹底的，並不能打破現社會的不平等。因此，創造必須以互助為目的，而互助亦必須以達到平等為目的。

三民主義一貫的道理

從民生哲學解決人類生存問題的基本原理上研究，三民主義有一個顯著的特點，就是要打破人類生存的「不平等」。總理說：「這三民主義可以一貫起來，一貫的道理，都是打不平的。」（參註一）「打不平」是消極的破壞，僅僅是一種革命的手段，革命的目的，在實現平等。因為沒有破壞，就沒有建設，所以三民主義一貫的精神，也就是求平等。分開來說，民族主義是消極的，在求民族的不

人類問題  
的總結

等；民權主義的目的，在求政治的平等；至民生主義的目的，則在求經濟的平等。

不平等是人類生存問題的總徵結。人類生存發生嚴重問題，都由於不平等所造成；因為不平等，人類就喪失同等生存的權利與地位，使人類共賦有的生存慾望，不能共同達到；共賦有的生存目的，不能共同實現；共賦有的生存需要，不能共同取得。同時在不平等生存情形下，少數人造成生存的優越地位，享受超過社會同程度的權利，多數人造成生存的卑劣地位，他們應有的生存權利，為社會不良制度與多數的階級地位所犧牲。這種不平等情形一旦不打破，整個社會生存，是為少數人的生存，不是為全體人類的生存，所謂社會生存，完全喪失其實的意義，因此總理要解決人類生存問題，要實為全體的生存，必須建立人類同等生存的權利與義務。要建立同等的權利與義務，必須先打破現社會一切的不平等地位。因為人類固有生存權，都是一樣的，都是平等的。人為萬物之靈，知識之高下，身體之強弱，雖有不同，但生來不應該有貧富或階級的不平等。人類生存的不平等，是為社會不良制度所造成。

三民主義是建設平等的世界

三民主義的根本精神，是要打破不平等社會，而建設平等社會。總理的革命主義，雖然是以救中國為起點，但他的最後目的，是在救全世界的人類。所以他的思想學說，都以救全人類為目的。總理說：「革命軍的責任，是要把不平的世界，打成平等的。能夠明白打不平的三民主義，才可做革命軍。革命軍是為三民主義去奮鬥的，為三民主義去犧牲的。」（註二）打破不平等的世界，而用三民主義造成平等的世界，是總理革命的最大目的。所謂世界，決不是僅指中國四萬萬人的範圍而言。而是指全世界百種黃種棕種黑種各色人種而言。總理認為人類的平等，集團間與個



人間的不平等，不外種族，政治，經濟，三方面。現在世界上的不平等，都是由於種族，政治，經濟三方面不平等的現象所造成，所以提倡三民主義，主張民族平等，政治平等，與經濟平等。所謂民族地位的不平等，不僅是中國的民族地位平等，而是主張世界上一切民族的地位平等。所謂政治平等，不僅是中國人民的政治地位平等，而是主張全人類的政治地位平等。所謂經濟平等，不僅是張中國人的經濟地位平等，而是主張全人類的經濟地位平等。總理說「民族主義者，打破種族上不平等的階級也。民權主義者，打破政治上不平等的階級也。若夫民生主義，則為打破社會上不平等的階級也。」（註三）又說：「民族主義，即世界人類各種平等，一種族絕不能為他種族所壓制。民權主義，即人人平等，絕不能以少數人壓制多數人。民生主義即貧富平等，不能以富者壓制貧者也。」（註四）

同時要救人必先自救，救全人類要從救國做起。中國民族的生存問題，是全人類生存問題的重要部份，中國生存問題的解決，是解決全世界人類生存問題的起點。所以 總理根據中國的情形，能說明中國革命的原因：

「甚麼是三民主義呢？就是民族主義，民權主義和民生主義。我們要明白了這三種主義，才能夠幹革命事業。」

大家都知道中國從前被滿洲人征服過了兩百多年，我們祖宗都是做滿洲人的奴隸，習故安常，忘其恥辱，後來我們為什麼能夠推翻滿清呢？就是因為明白了民族主義，知道自己都是漢人，總數有四萬萬，在明朝末年的時候被滿清征服了，壓迫了兩百多年，不能做主人，總是做

奴隸。我們祖宗不明白這個道理，所以對於滿清反歌功頌德，說清朝有深仁厚澤。到了後來，全國之內，不但是受滿清的壓迫，並且受英法德俄美國日本列強的壓迫，硬有先知先覺的人，發明了民族主義，推究滿漢的界限，爲什麼以少數的滿洲人來統治四萬萬漢族呢？爲什麼四萬萬漢族總是應該處於被壓迫的地位做滿洲人的奴隸呢？便發生極不平的思想，漸漸宣傳，推廣到全國，四萬萬人都知道這是很不平的。古人說：「不平則鳴」，所以全國便要挾這樹不平來打平他，用極大的犧牲精神，趕去滿人。由這樣講來，便知道民族主義是對外國打不平的。如果外國人和中國人的地位有不平，中國人便應該革外國的命。專就滿漢而論，因爲吾國人明白了滿漢的界限，知道滿人和漢人的地位太不公平，所以發起辛亥的革命，後來革命成功，便是民族主義達到目的。

怎麼叫做民族主義呢？這個主義的道理，和民族主義是一樣的。民族主義是對外打不平的，民族主義是對內打不平的。國內有什麼不平的大事呢？就是有了皇帝或者軍閥官僚的專制，四萬萬人還是不能管國事，還是做他們少數人的奴隸。像這樣壓迫的不平，和外國人來壓迫也是一樣，所以對國內的專制打不平，便要應用民族主義，提倡人民的權利，提倡人民的權利，便是公天下的道理。公天下和家天下道理是相反的。天下爲公，人人的權利都是很平的。到了家天下，人人的權利，便有不平。這種不平的專制和和民族來專制是一樣，所以對外族打不平，便要提倡民族主義，對國內的打不平，便提倡民族主義。

民生主義又是什麼道理呢？這種主義是近來發生的。五十年前，不但中國沒有講到這個道

理，就是外國人也不明白這個道理，也沒有講過這種話。現在世界上最進步的國家，像法國美國都是從革命而來的。國外無外族的壓迫，國內無皇帝的專制，他們的政治，都是很修明的，國家又富庶，又強盛。在幾十年以前，人民都是享幸福的，但是近幾十年年以來，工業發達太過，一切工作，都是用機器代手工。譬如耕田織布和一切製造，沒有不是用機器去做的。像大家由湖南到廣東的韶關，都是走路。再由韶關到廣州，不是走路，是坐火車。火車就是走路的機器，也就是運輸的機器，用一個火車頭，可以運幾千人，可以運幾十萬斤行李，用很多的人都難得挑動，如果專用人力去挑，非用幾千人和十多日不能挑到，但是用火車，祇要一日，便可以運到，所以火車便是挑東西的機器。火車就是一個大挑夫。一個火車頭所運的東西，可以替代幾千個挑夫，耕田是這樣，織布也是這樣。一個機器做的工，可以代幾百人。機器越多，出的物件越多，賺的錢也越多。所以有機器的人，便一日比一日富，沒有機器的人，便一日比一日窮。因為機器的生產，故生出貧富極大的不平等。由於這種不平等，便發生民生主義。從前說民族主義是對外打不平的，民權主義是對內打不平的，民生主義是對誰去打不平呢？是對資本家打不平的。因為有了機器，生出了極大的資本家，國家無論甚麼事，都被資本家壟斷，富人無所不為，窮人找飯吃的方法都沒有，故發生民生主義。為貧富的不平等，要把他們打倒平等。」（註五）

由此可見三民主義三個主義的目的，就是因為要打倒民族不平等，政治不平等，經濟不平等而發生的，打破人類生存不平等的狀態，就是要從經濟方面建設一個平等的社會，使全國國民與全人

類都能夠得到一個同等的生存地位，所以平等是三民主義共同原理之一。而這個原理，正是民生哲學的重點思想。

## 第二節 民生哲學平等學說的根據

我們要明瞭民生哲學「同等生存」的意義，必須研究總理平等學說思想的根據。因為平等學說，並不是總理所首倡，只成為歐美政治革命的主要思想，與歐美民權運動發生密切的關係。沒有平等學說的思潮，也許不會發生民權革命運動的大波瀾。總理的平等學說的理論，是不是與歐美的政治理論相同？或是總理另有獨到的見解？我們不能不先加研究。

在法國大革命的時候，提出自由，平等，博愛三個革命口號。我們仔細研究這三個口號的性質，覺得內中以平等最為重要。自由與博愛都要以平等為前提才能實現。因為有平等，才有自由，沒有平等，亦沒有自由。所以總理說：

「民權兩個字，是我們革命黨的第二個口號，同法國革命口號的平等是相對的。因為平等是法國革命的第三個口號，所以今天專拿平等做題目來研究。平等這個名詞，通常和自由那個名詞，都是相提並論的。歐洲各國從前革命，人民為爭平等和爭自由，都是一樣的出力，一樣的犧牲，所以他們把平等和自由，看得都是一樣的重大。更有許多人以為要能得自由，必要得博平等，如得不到平等，便無從實現自由，用平等和自由比較，把平等更是看得重大的。」

(註六)

平等與  
自由博  
愛的關

博愛也是如此。沒有平等，就沒有博愛。總言之，沒有真正平等做基礎的自由，是形式上的自由，不是實質的自由。沒有真正平等做基礎的博愛，是虛偽的博愛，而不是實質的博愛。所以要實現真正的自由博愛，就要實現真正的平等。真正的平等是什麼？我們要研究真實的平等。就先研究歐美革命學說之所謂平等，是不是真正的平等？要研究歐美的博愛運動的平等學說，就不能不先研究他們平等學說的理論根據。總理說：「什麼叫做平等呢？平等是從那裏來的呢？歐美的革命學說，都講平等是天賦到人類的。譬如美國在革命時候的獨立宣言，法國在革命時候的人權宣言，都是大講特講說平等自由是天賦到人類的特權，是他人所不能侵奪的，天生天定，是否賦有平等的特權呢？請先把這個問題拿來研究清楚。」（註七）總理說明這種天賦人權的來源說：

「講到民權史，大家都知道法國有一位學者叫做盧梭。盧梭是歐洲主張極端人權的人，因有他的民權思想，便發生法國革命。盧梭一生民權思想最緊要的著作，是民約論，民約論中立論的根據，是說人民的權利是生而自由平等的，各人都有天賦的權利，不過人民後來把天賦的權利放棄罷了。所以這種言論，可以說民權是天生出來的。」（註八）

盧梭天賦人權學說一出，影響政治，都受他的影響，美國獨立宣言根據這道理，而將牠變成政治的條條。在獨立宣言中說：「我們認為真理的，就是一切人類都是生而平等的，他們有天賦的不可轉移的權利，這些權利，說是生命自由幸福的圖謀，一些國人獨立宣言中也說：「人類生而自由，永遠自由，一律平等，一切政治制度的目的，在保障人類天然的和不變的權利，這種權利，就是

自由、財產、和抵抗壓迫。」根據天賦人權的理論，個人自由平等的權利是天賦的。當時的人用這個理論，做反抗教會壓迫和專制政治的工具，固然有極大的力量，但從實際上觀察，這種政治理論，是缺乏事實的根據，是錯誤的理論。總理的不平等學說，不是虛假主張的天賦平等，而是人爲的平等。總理批評天賦平等的理論說：

天賦是  
不平

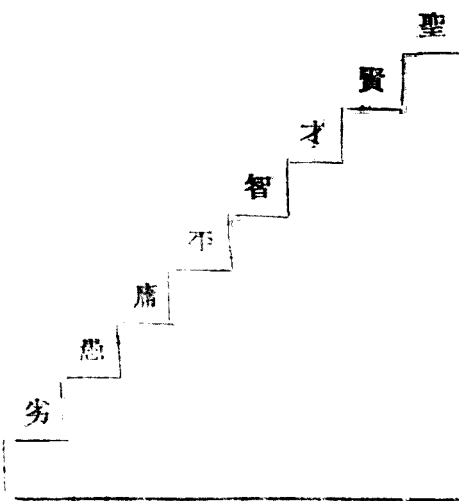
「天生人究竟是否賦有平等的特權呢？請先把這個問題拿來研究清楚。從前在第一講中，推溯民權的來源，自人類初生幾百萬年以前，推到近代民權萌芽時代，從沒有看過天賦有平等的道理。譬如用人生的萬物來講，除了水面以外，沒有一物是平的。就是拿平地來比較，也沒有一處是真平的。好像坐粵漢鐵路，自黃沙到銀盞均一段，本來是屬於平原，但是從火車窗外，過細考察沿路的高低情況，沒有那一里路，不是用人工修築，才可以得平路的。所謂天生的平原，其不平的情形，已經是這樣。再就眼前而論，拿桌上這一瓶的花來看，此刻我手內所拿的這枝花，是槐花，大概看起來，以爲每片葉子，都相同，每朵花也是相同，但是過細考察起來，或用顯微鏡試驗起來，沒有那兩片葉子完全是相同的。也沒有那兩朵花是相同的。就是一株槐樹的幾千萬片葉中，也沒有完全相同的。推到空閒時間的關係，此處地方的槐葉，和彼處地方的槐葉，更是不相同的。今年所生的槐葉，和去年所生的槐葉，又是不相同的。由此可見天地間所生的東西總沒有相同的，既然都不相同，自然不能說說是平等。自然界既沒有平等，人類那怎麼有平等呢？天生人類，本來也是不平等的。」（註九）

總理以天生人類本來就是不平等的，所以各人的聰明才力，有天賦的不同。因爲各人的聰明才

力有天賦的不同，所以人類在聰明才力上，就發生許多不平等的區別，於是聖賢才智平庸愚劣之分：

人類天賦的不平等

第一圖 人類天賦的不平等



人權宣言派深信人類本來是平等的，後來變成不平等，是由人爲的，因此主張用人爲的方法，恢復原始的平等。總理恰與這派人的見解相反，認爲人類本來是不平等的，我們要實現絕對的平等，是空想而且絕不可能的事，但人爲的平等，不難補救天賦的不平等。因爲天賦的不平等，所

以發生人類生存的不平等狀態，要打破這種不平等狀態，就是用人爲的方法，去實現相對的平等。這是根本不同之點。同時，總理平等學說的理論，是根據事實，盧梭一派天賦人權論平等學說的理論，是根據想像，因此有根本的不同。總理批評盧梭說：

「但就歷史上進化的道理說，民權不是天生出來的，是時勢和潮流所造出來的。故推到進化的歷史上，並沒有盧梭所說的那種民權事實，這就是盧梭的言論沒有根據。所以反對民權的人，便拿盧梭沒有根據的話去做材料。但是我們主張民權的，不必要先主張言論，因爲宇宙間道理，都是先有事實，然後才發生言論，並不是先有言論，然後才發生事實。」（註一〇）

### 第三節 眞平等與假平等

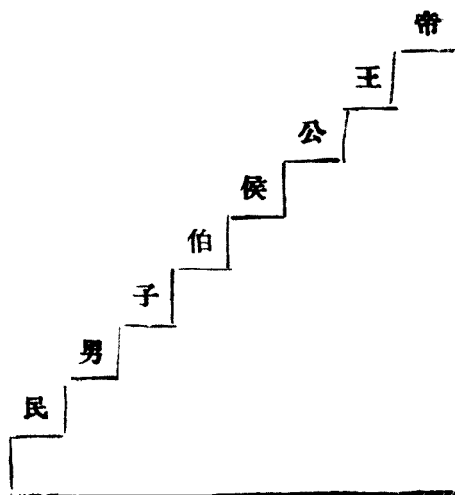
什麼是相對的平等呢？就是人類生存地位的平等。總理觀察歷史事實，認爲人類的聰明才智，既然是天賦的不平等，而社會制度不僅不能想出適當的補救方法，彌補人類天賦不平等的缺憾，反變本加厲，利用人類天賦的不平等，造成人爲的不平等。這種人爲不平等的現象，尤其是在古代的政治制度上，特別明顯。到了專制發達以後，專制帝王，利用政治階級統治人民，弄到結果，比較天賦更是不平等。這種由帝王造成的不平等，是政治階級的不平等。總理用下圖來說明：

盧梭學  
說沒有  
事實根  
據



人爲的  
不平等的

第二圖 人爲的不平等



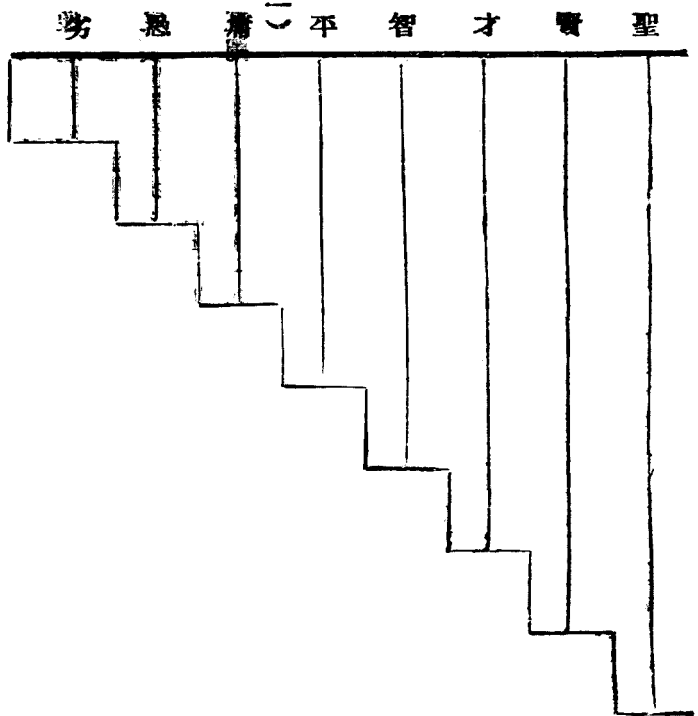
人類天賦既不平等，又加之政治階級的不平等，社會的不平等，更因之而變本加厲：  
「因爲有這種人爲的不平等，在特殊階級的人，過於暴虐無道，被壓迫的人民，無地自容，所以發生革命的風潮，來打不平。革命的始意，本是在打破人爲的不平等，到了平等以後，便了可了事。但是佔了帝王地位的人，每每假造天意，做他們的保障，說他們所處的特殊地位，是天所授的，人民反對他們，便是逆天，無知識的民衆，不暇得研究這些話，是不是合道理，

天賦人  
權說  
的作用

祇是盲從附和，爲君主去爭權利，來反對有知識的人民，去講平等自由。因此贊成革命的學者，便不得不創天賦人權的平等自由這一說，以打破君主的專制。學者創造這一說，原來就是想打破人爲之不平等的。但是天下的事情，的確是行易知難。當時歐洲的民衆，都相信帝王是天生的，都是受了天賦之特權的，多數無知識的人，總是去擁戴他們，所以少數有知識的學者，無論用什麼方法和力量，總是不推倒他們。到了後來，相信天生人類都是平等自由的，爭平等自由，是人人應該有的事，然後歐洲的帝王，便一個一個不推自倒了。不過專制帝王推倒以後，民衆又深信人人是天生平等的這一說，便日去做工夫，想達到人人的平等，殊不知這種事情是不可能的。到了近來，科學昌明，人類大覺悟了，才知道沒有天賦平等的道理。假若照民衆相信那一說去做，縱使不顧真理，勉強做成功，也是一種假平等，像第二圖（即本書第三圖）一樣必定要把位置高的壓下去，成了平頭的平等。至於立腳點還是彎曲棧，還是不能平等，這種平等，不是真平等，是假平等。」（註一一）

第三圖 假平<sup>。</sup>等

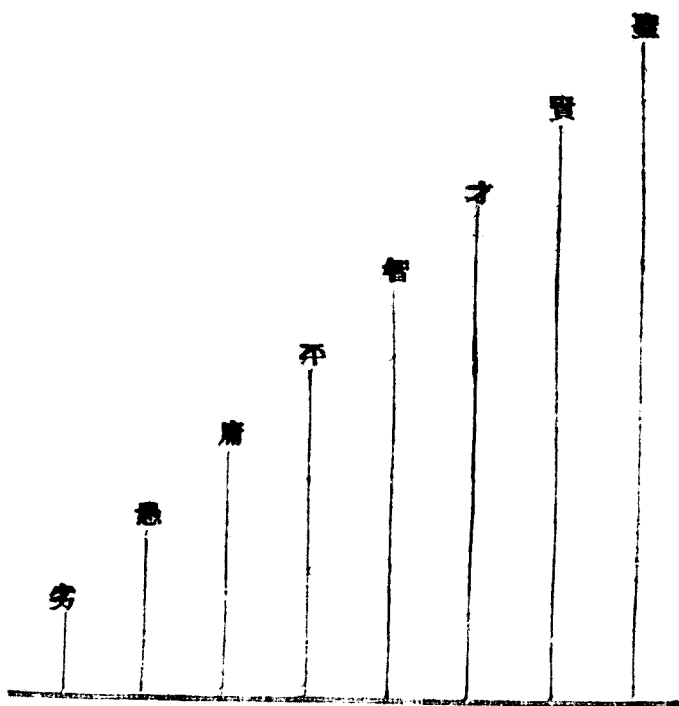
(註二)



第十一章 人類以同等生存為歸依

「說到社會上的地位平等，是始初起點的地位平等，後來各人根據天賦的聰明才力，自己去造就；因為各人的聰明才力有天賦的不同，所以造就的結果，當然不同。造就既不同，當然不能有平等。像這樣講來，才是真正平等的道理。如果不管各人天賦的聰明才力，就是以後有造就高的地位，也要把他們壓下去，一律要平等，世界便沒有進步，人類便要退化。所以我們講民權平等，又要世界有進步，是要人民在政治上的地位平等。因為平等是人為的，不是天生的，人造的平等，只有做到政治上的地位平等。故革命以後，必要各人在政治上的立足點都是平等。好像第三圖（即本書第四圖）的底線，一律是平的，那才是真平等，那才是自然之真理。」（註一二）

等 平 真 圖 四 第



第十一章 人類以同等生存為歸依

人性觀的不同

對自由見解的不同

由此可知 總理所倡的真平等，是人為的平等，不是天賦的平等。就政治上說，是要求人民政治地位的平等。換一句話說，每一個人政治上有着同等的權利與義務。這種人為的平等，是相對的平等，而不是絕對的平等。因為人類天賦的不平等，絕對的平等，是不可能的。總理這種政治的平等觀，與天賦人權派的平等觀，根本不同之點，就是因兩者對於人性的觀察點不同。盧梭以為原始的人性就是善的，所以他在所著社會契約（即民約論）裏，主張人類返於自然，讓個人自由發展他的性善本質。總理根據科學的研究，認為人類是從野蠻的獸性進化，到文明的人性，因為人類經過悠遠的歷史，先天的遺傳，與後天的環境，各不相同，人類由獸性進化到人性的程度，亦各不相同，我們要解決社會問題，不能否定客觀的事實，強不同以為同，而妄求人類的絕對平等。盧梭因為相信人類天賦是平等的，故主張個人自由，讓個人充分發展他天賦的本能，造成平等的社會。總理認為人類天賦既是不平等的，僅讓個人充分發展他天賦的本能，仍然造成不平等的社會。故主張用人為的平等，補救天賦的不平等。而實現人力所能造就的平等社會。所以看國家對於個人積極的干涉，比絕對消極的自由，還要重要；同時認為要求民族國家的自由，就不能不犧牲個人的自由。

一我們要講民權，因為民權是自由發生的，所以不能不講明白歐洲人民當時爭自由的情形。如果不明白那些情勢，便不知道自由可貴。歐洲人當時爭自由，不過是一種狂熱，後來狂熱漸漸冷了，便知道自由有好的和不好的兩方面，不是神聖的東西。所以外國人說中國人是一片散沙，我們是承認的，但是說中國人不懂自由，政治思想薄弱，我們便不能承認。中國人為什麼是一片散沙呢？由於什麼東西弄成一片散沙呢？就是因為是各人的自由太多。由於中國人

自由太多，所以中國要革命。中國革命的目的與外國不同，所以方法也就不同。到底中國爲什麼要革命呢？直接了當，說是和歐洲革命的目的相反：歐洲從前因爲太沒有自由，所以革命要去爭自由，我們是因爲自由太多，沒有團體，沒有抵抗力，成一片散沙，因爲是一片散沙，所以受外國帝國主義的侵略，受列強經濟商戰的壓迫，我們現在便不能抵抗。要將來能夠抵抗外國的壓迫，就要打破各人的自由，結成很堅固的團體，像把士敏土參加到散沙裏頭，結成一塊堅固的石頭一樣。中國人現在因爲自由太多，發生自由的毛病，不但是學校內的學生是這樣，就是我們革命黨裏頭，也有這種毛病。所以從前推倒滿清之後，至今無法建設民國，就是錯用了自由之過也。」（註一三）

人權學說的不等思想，是個人主義的不等思想。他們認爲個人的聰明才智，生來就是平等，若解除社會對於個人的一切束縛，讓各個人有平等的機會，去自由發展，個人都能夠達到他所理想的幸福。這種不合事實的見解，到現在已經證明是空想。總理的平等思想，不是個人主義的哲學思想，而是社會主義的哲學思想。他認爲人類生來就不平等，若讓個人自由發展，結果祇有增加不平等；社會是互助之體，人類的平等，必須在人類的互助合作中，才能真正的實現。

#### 第四節 民生哲學平等學說真諦

三民主義都是爲「打不平」而發生，但這三個主義爲什麼是「一貫」的呢？一貫的意義，可以從兩方面來說明：就橫的方面說，三民主義的三個主義，都是建立在一個同等生存——平等的原理

三民主義  
的實行  
程序

上，這三個主義的精神是一貫的。從總的方面說，這三個主義，彼此有相依相成的關係，是不能分割的。我們研究三民主義實行的程序，是以民族平等建國民權平等，以民權平等建民生平等。譬如中國在辛亥革命以前，以滿清奴隸制度，在殺字奪，操于滿族之手，此時漢族的生命財產，都不能自主，對於國家政治，根本沒有發言權。還有什麼民權？所以要建立民主政治，先決問題必須要

以革命手段推翻滿清專制政體。但在滿清統治傾覆後，中國主權乃受不平等條約的束縛；國內政權，往往受外族的牽制和干涉，我們要國有強，建設一個自治國家，而平時對中國有野心或不顧中國復興的國家，就利用不平等條約所給予的特權，陰謀鼓惑，引起中國的內亂，如日本利用袁世凱稱帝，與援助北洋軍閥的反抗革命勢力，都是破壞中國建設自治國家的陰謀。所以中國要建設一個自治國家，對外必須廢除不平等條約，求實際地位的平等。這是以民族平等建設民權平等。

平等涵  
義的不  
同

三民主義民權平等的涵義，根本與歐美人權派所謂民權不同。歐洲民權派所謂平等，僅限於政治上的平等，而沒有看到經濟的不平等，所以政治革命成功後，人民生計問題，並不因之有根本的解決，而民權本身亦成爲少數資本家專制提議的工具。全體人民的利益，仍不能實現。英國政治學者拉斯基(H. J. Laski)批評現代歐美民主政治說：「今日社會上權力之大小，不以其人品或所作爲者爲標準，而以財產爲標準。其享有之社會勢力，非視其個人也，視其富力而已。故曰彼等行動，本於所有權。今之富者，號召全國之人爲之効力，而此全國人之所爲，實基於彼等之私意，與社會之公福無涉。彼等導全國生產入於消費之途；彼等操縱全國新聞，運用國中政治制度以達其營利目的。彼等處置全國之富源，使全國勞動階級，除自賣其勞力外，一無所有，或因此而犧牲其生命

經濟與



數納的  
關係

，……可知財產不等，人民所受待遇不等。必令一國人不得挾其富力以左右政治。縱使全國人受政治上同等利益之目的，乃能達矣。故曰，富力者，操縱政權之富戶所憑藉也，必去此富力之差等，而後政權之實際分配，乃能平均。」（註一四）

總理早見及此，認為僅求政治上的平等，而不求經濟上的平等，仍不能解決國家與人類的生命問題。但政治的革命，要推翻一個專制政府，是可以流血革命成功的，至建立一個民治國家，尤其是建設一個在實質上政治與經濟真正平等的民權主義的政治，決不是用破壞與流血的手段所能成功的。所以總理主張革命民權建設民權主義的政治，以三民主義的民權政治，建設三民主義的經濟平等，民生主義的平均地權與節制資本的三大綱領，為什麼不探革命手段而要運用政治方法來實現，就是這個原因。這是以民權平等建設民生平等。

在三民主義實行程序上，以民族平等建設民權平等，以民權平等建設民生平等，所以這三個主義是一貫的。

再從三民主義的完成上說：三民主義最後的完成，是同等經濟生活的實現。全國人民沒有達到同等經濟生活的境界，在實質上尙未到達真正平等的地步，所以三民主義完成的程序，是與三民主義實行的程序相反；事實上是以經濟平等完成政治平等，以政治平等完成民族平等。因為「政治平等非以實際之生計（作者按此生計即經濟）平等與之相輔，決不能成爲事實。非然者，政治權力徒爲生計權力之侍役耳。」所以真正的政治平等，必待貧富階級消滅後，誠如拉斯基氏所說：「必令一國中人不得挾其富力以左右政治，然後全國人民受政治上同等利益之目的，乃能達矣。」（註一

五) 以經濟平等完成政治平等，民權政治始有顛撲不破的真實基礎。

政治平等有經濟平等的基礎，民族平等亦遠非今日徒具虛名而無其實之國際平等，所可同日而語。今日國際平等，充其極無非勢力的平等，而此種有名無實的平等，亦僅能應用於勢均體敵的國家，至於勢力懸殊的國家，就是這虛名的平等，亦求之而不可得。如各國國內經濟與政治都是真實的平等，對內經濟上的剝削程度，既經消滅，對外的經濟侵略主義，亦將因之不能存在，政治上不為特殊階級所壟斷，戰事既為國人所喜，黷武的帝國主義，就不會在國際上發生。那個時候，國與國的外交是國民外交，國際政治的觀念，亦將根本改變，消除爾詐我虞和以力相尚的錯誤思想，而代以互助合作的正義思想；這時候的國際，國無分強弱，無分大小，大家都有同一的生存權，這才是真正的民族平等。這個真正民族平等的國際社會，就是世界大同的基礎。至於國內的民族因經濟與政治的平等，已打破畛域，在國內都有同一的權利與義務，更沒有今日國內民族差等情況的存在。

以經濟平等完成政治平等，以政治平等完成民族平等，所以這三個主義是一貫的。換言之，平等是三民主義共同的基礎；就實行程序說，有民有然後有民治，有民治然後有民享；就完成的程序說，有真正的民享，然後有真正的民治，有真正的民治，然後有真正的民有。這就是「總理所說「一貫」的道理。

## 第五節 三民主義同等生存的精義

平等這個名詞，在歷史上已成革命運動的普通的原因；平等的意義，亦因古今學者學說的不同

而異其內涵，所以我們要明瞭「總理平等學說」，就不能不研究民生哲學，所謂平等的特殊意義。

民生哲學的思想，是以「人類求生存」作出發點。總理認為人類是宇宙的主宰，是社會的實體，故認為人類生存應在人類本位的基礎上，建立全民生存的原理，要達到全民生存的理想，又必須以互助為手段，而達到同等生存的境界，所謂同等生存，乃是每一個人應有的，而且是不可缺少的權利。換言之，就是「同等生存權」，這個全人類或全國民所應賦有的同等生存權，表現於民族，就是民族的平等；表現於政治，就是民權的平等；表現於經濟，就是民生的平等。這三部份是構成同等生存權的各部份，缺乏任何部份，都不能完成人類的同等的生存權。所以「總理的平等思想」，是社會主義的思想，而不是個人主義的思想。

社會主義者認為社會的份子，或一國的國民的生存權，不僅是相同的，而且是整個的。再加以體說明，是共生共存而且是共榮共進的，所謂「甘苦與共」，是同等的享樂，同等的受苦。所以在社會主義的國家，對於人民的需要，國家是要負責的。總理說：「我們要解決民生問題，不但是要把這四種需要（衣食住行）弄得很便宜，並且要全國人民都飽享。所以我們要實行三民主義來造成一個新世界，如果國家把這四種需要供給不足，無論何人都可以來向國家要求。」（註一六）換一句話說，國家社會是為全份子的生存需要而存在，所以國家不盡了消積方面保障人民生存的安全，還要進一步，積極保障及發展人民生活的需要，因此人民對國家有供給生存需要的要求權。麥希特說：「由自然賦以生命的一切人們，為要生活，應有平等的要求權」，國家對於人民的生存，既有保障的責任，所以國家不僅對於全國財富，有調整與干涉的義務，同時對國民亦有強迫勞動的權力。

生存與  
障與  
治干涉

• 因此幾特認為「國民在國家所與的範圍，盡力去為要生活而活動，如其有了確實不能生活的證明時，是對國家有一個生活保護的要求權。所以國家對於各個人的勞動，也有監督的權利；因為國家裏不應該有貧者及惰怠者，對於國家貧者設施的必然的結果，是國家勞動強制。」（註一七）

總理在民生主義裏說：「政府須管理法律以強迫之，必使此等流氓，漸變為神聖之勞工。」（註一八）就是這個意義。因為生存要求權與勞動服務權是相對待的。

兩種對  
國家不  
同的觀  
點

這種國家的功能，是三民主義國家或社會的功能，是總理所說我們須實行三民主義來造成一個新世界後的國家或社會的功能，與個人主義及無政府主義的觀點完全不同。無政府主義者認為政治組織，是對於人類生存權的機構，而否定牠存在的需要；個人主義者認為國家是妨礙個人生存的自由發展，雖然承認國家存在的需要，但將這種需要限制在消極條件的範圍內；以為政治上的干涉，如能減至極度程度，則個人生存能夠發展至最高限度。他們認為在一個社會或政治社會裏，能讓每一個人去自由發展，是最好的理想與方法。這雖然是承認每個人生存的自由發展權，但在實際上是否認人民的生存權，尤其是同等的生存權。因為自由發展與放任主義在理論上是相同的，優勝劣敗是必然的結果。在自然主義生存淘汰的洪流中，個人主義者認為弱者之被消滅，是自然的法則，這在社會學討論資本主義經濟思想一本重要著作裏，很明顯的給我們舉一個事例。他舉馬爾賽斯人口論中的一段，以見個人主義否認生存權的思想之一斑：

個人主  
義對生

「若具有人不管其沒有支持家族的把握，而又希望結婚，那個人對於這麼做法，是有最完全的自由；固然在這種情形的結婚，據我所想，明明是一種不道德的行為。然而社會自去讓

存權的  
態度

防或打算處罰此事是不正當的。……彼應該放任他去受很厲害的缺乏之自然的刑罰。他儘管受着最明白而且最正確的警告，而有這種過錯的行動，臨到感覺這過失的時候，除他自己之外，都沒有可以譴責任何人的正當理由。公家對於他的救助，應該嚴重的拒絕，即私人以慈善為懷而救助他，而人類全體的利益，亦絕對要求其須謹慎行之。自然的法則，即神的法則，對於他和他的家族，因為其不服從這重複着的警戒，而宣告其應該餓死的事情；他於其勞動所應行買賣的分量以上，即對於食物之極其僅少的分配，亦沒有何等向社會請求的權利……關於這些事情，他是不能不受教訓的。（註一九）

河上肇認為馬爾賽斯所說：「即對於食物之極其僅少的分配，亦沒有何等向社會請求的權利」，就是所謂生存權否認的主張。（註二〇）這種見解在民生哲學的立場看是不合理的。所以個人主義或資本主義的社會與國家，不僅沒有同等的生存權，就是一般的生存權，亦是沒有保障的。

但我們要問所謂同等的生存權，其標準如何？因為「同等」兩個字的意義，仍然廣泛，我們要仔細研究。總理的思想，得到一個明確的界限。在討論本題前，我們又重新注意到幾個重要概念：

（一）總理認為人類天賦是不平的；（二）平等不是根據天賦，而是根據人類生存的需要；（三）人為的平等不是絕對的平等，而是相對的平等。根據這三個主要概念，總理認為要實現人類同等生存的原則，第一要注重分配，第二要注重調和；要達到人類生存權相對的平等，僅有合理的分配而沒有適當的調和，仍是不能達到真正平等的境界。因為分配是有限度的，超過分配的限制，僅有用調和方法來救濟分配方法所不及的地方。這是總理平等學說中獨到的精義。

平等的  
標準

人類天賦的智能是不平等，人類社會的境遇，又是不平等的，所以要求平等，必須注意到造成人類不平等情況的因素，而不能忽略因素的任一部份。許多社會主義的思想家，重視人類後天的不平等，而忽略先天的不平等，都注意到調整後天不平等的分配問題，而不注意調整先天不平等的調和問題。

## 分配的標準

財富的不平等，是人類不能取得同等生存權的原因，打破現有社會制度，主張產業與財富由個人的手裏，轉移到國家或社會，為國家社會所有，再由國家或社會，將牠的利益，平均分配，普及到每一個分子的身上，這是社會主義者改造現社會所持的一般原則。而分配的標準是怎樣？巴倍夫 *Francia N. Babet* 以為「自然給予每個人以享受一切物品的平等權利。」（註一一）聖西門主義者主張應以勞動結果，去衡量勞動的報酬。信利葉則以報酬應有勞動，資本與才能三者的分別。至路易白朗則定一個著名的公式，就是「各盡所能，各取所需。」（註二二）這個公式，後來為社會主義者所接受。但我們知道所謂各盡所能是按照各人的能力去工作，個人能力測驗，在今日尚不是一件很困難的事；至於「各取所需」的「所需」標準，究竟是以什麼作限度？這一點在列寧亦僅說到「生產品分配的平等。」但我們仔細研究列寧所謂生產分配的平等，尚要按照勞動者不同的責任與需要而定，列寧自己亦承認不是實際上的平等。（註二三）由此可見所謂分配平等，如巴倍夫所說，每個人都能享受各取所需的平等權利，亦是一件很難的事。

就上面列舉各派社會主義學說，可見解決「分配」，是一個很困難的問題。一個思想家無論他的理論怎樣的高，但事實相距太遠，仍然是不切實際的空想。總理是洞澈實際社會問題的革命家

各盡所能  
取所需

，主張根據人類生存第一級需要，而為平等分配的標準。總理在民生主義講演裏說：

「人類生活的程度，在文明進化之中，可以分作三級：第一級是需要。人生不得需要，固然不能生活。就是所得的需要不滿足，也是不能充分生活，可說是半死半活，所以第一級需要，是人類的的生活不可少的。人類得了第一級需要生活之外，更進一步便是第二級，這一級叫做安適。人類在這一級的生活，不單為求生活的需要，是於需要之外，更求安樂，更求舒服，所以在這一級的生活程度，可以說是安適。得了充分安適之後，再更進一步，便想奢侈，比方拿穿衣來講，古代時候的衣服，所謂是夏葛冬裘，便算了滿足需要，但是到了安適程度，不但是夏葛冬裘，僅求需要，更要適體，穿到很舒服。安適程度達到了之後，於適體之外，還要再進一步，又求美術的雅觀，夏葛要弄到輕綃幼絹，冬裘要取到海虎貂鼠，這樣穿衣由需要一進而求安適，由安適再進而求雅觀。便好像是喫飯問題，最初祇求青菜淡飯的飽食，後來由飽食便進而求有酒有肉的肥甘美味，更進而求山珍海味，好像現在廣東的酒席，鴛鴦走獸，燕窩魚翅，無奇不有，無美不具，窮奢極慾，這就是到了極奢侈的程度。我們現在要解決民生問題，並不是要解決安適問題，也不是要解決奢侈問題，祇要解決需要問題，就是要全國四萬萬人都可得衣食的需要，要四萬萬人都足衣食。」（註二四）

同時又說：

「我們為實行民生主義，當本此三個穿衣之作用，來開設大規模之裁縫廠於各地，就民數之多少，寒暑之節，來製造「需要」之衣服，以供給人民之用，務使人人都得到需要衣服，不

要解決  
需要問題

致一人有所缺乏，此是三民主義國家的政府對於人民穿衣需要之義務。」（註二五）

三民主義所要解決的民生問題，「並不是要解決安適問題，也不是解決奢侈問題，祇要解決需要問題。單就穿衣問題來說，是「就民數之多少，寒暑之節候，來製造需要之衣服，以供人民之用，務使人人都得到需要衣服，不致一人有所缺乏，」這種分配的辦法，是依照人民第一級的需要作分配的標準，同時在這個生活需要的最底限度的標準上，不使一個人有所缺乏，是實行平等的分配。總理這個以第一級生活需要為分配標準的學說，是現代分配學說中最實際，而且是最進步的理論，我們可以舉一個著名學者的理論來證明。

在三民主義講演稿問世後一年許，英國著名政學權威拉斯基發表他的名著政治典範一書 *Grammar of Politics*（註二六）其論平等分配的學說，與總理暗合。我們現在拿拉氏的學說，來說明總理的學說，更見得真理之在人心，東方西方，所見相同。拉氏以「分配解決之道，與環境有至密之關係。關於各人應得之名分，有三種答案。一曰以需要為標準，二曰以貢獻為標準，三曰各人之享受從同。」以上三種答案，第二說因「各人所以自效於社會者，高下之差，甚難計矣，一認為難於實行。」第三說享受從同之說，共產主義者之解決也。試問人類之需要，是否盡同，斷不然矣。人類之工作，是否為同一價值，而應享同等報酬，又不然矣，「故第三說亦難實現。乃主張「人類至急之需要」一說。「以人類至急之需要論，共產黨之言得之矣。」（作者按：共產主義者所謂享受從同一說，拉氏已加駁論，此處所指「共產黨之言」是言假定共產主義者以人類至急之需要為標準而主張享受從同，則其言皆之矣。此係假借之辭，讀者勿以僻意。）以云超於此上者，則不盡然

新基  
的見解



。至急醫製，所以為各人從同者，所以使人人滿意，而盡公民之職責耳。」（註二七）「如是平等之意義可知矣，曰：社會富力範圍之內，各人之初等需要，應予以同樣之滿足。是即吾人所謂公道之義也。夫供給各人以為人之需要者，所以使各人還其所以為人而已。」（註二八）

霍布豪斯(L. T. Hobhouse)著社會正義論(The Elements of Social Justice)，書中亦反復說明公道與平等的意義。霍氏認為「需要的差別有二方式：（一）在應付同樣需要中，如滿足肌體，此人之所需可較多彼人。普通說來，人類的需要是相同的，即是完全發展體力智力與精神之各條件，而使每一份子都得此類條件，以達於發展能量的極限，乃社會的責任。」同時（二）「需要有緩急之差，某最低限度之食物，衣服，等等，可視為絕對的必需，在此限度上之各種增益，大可增加舒適與效能，若再增益，則效力漸微，報酬漸減定律，最可適用於健康進步與特質條件的關係，最切迫的需要絕對應先予滿足，此乃至明之理。故體力健康與材能通常發展所需的最低條件，應在一切其他人身要求之先，而各種可區別與可分類的要求中，必需品應先於舒適品，舒適品應先於奢侈品。夫如是，吾人始可說同等需要有同等權利。」（註二九）

我們研究拉霍兩氏的學說，可以知道拉氏所謂「人類至急需要」與霍氏所謂「必需品」，實即總理所主張的「第一級需要。」拉霍兩氏都承認人類第一級需要應當具備，然後才能「使各人還其所以為人類」及為人類「完全發展體力，智力與精神之各條件。」亦與總理認為第一級需要是人類生存發展最底限度應有的條件同一意義。而霍布豪斯對於必需品，舒適品，奢侈品三級的分類法，亦復與總理的見解相同。所以霍布豪斯與拉斯基兩氏的學說，實可使總理的學說多一明

確的疏證。

調和是  
補救分  
配之窮

但分配的限制，僅能實施於生活的物質需要的範圍內，至於人類聰明才智的不同，凡在物質生活外，各人聰明才智所表現的成就，亦極有等差。這種等差，亦是構成人類生存情況不平等的因素，這種差異，固然可以用同等教育同等機遇，使之由不平而漸進於平等。但因人性的不平等，這個差異點是無法根本消滅的，祇有設法使之「調和」。「什麼是調和？「調和」是根據社會各份子聰明才智的不同，各盡所能，以其聰明才智所成就的利益，貢獻給全社會，使社會每一個份子，都能夠利益均沾。換言之，這種調和原則，就是以甲之所長，補乙及其他的不足。如此，則人類天賦上雖然有等差，而人為的享受上，已經消滅現社會因各人聰明才智所造就不平等享受的差異。這個時候的社會，才是人類生存利益均沾的社會主義的社會，而不是今日個人主義生存利益極端差異的社會。

○ 總理說：

「先知先覺的是發明家，後知後覺的是宣傳家，不知不覺的是實行家。這三種人互相為用，協力進行，然後人類的文明進步，才能夠一日千里。天之生人，雖然有聰明才力的不平等，但是人心必欲使之平等，這是道德上的最高目的。人類應該要努力進行的，要達到這個道德的最高目的。……照這樣做去，雖天生人的聰明才力，有三種不平等，而人類由於服務的道德心發達，必可使之成為平等了。這就是平等的精義。」（註三〇）

註一 總理講演 革命軍應担負救國救民之責任（民國十三年二月二十三日對湘軍演說辭）

註二 同上

註三 總理講演 軍人精神教育（民國十一年一月在桂林對滇粵贛軍講演）

註四 總理講演 欲改造新國家當實行三民主義（民國十一年一月在旅桂廣東同鄉會歡迎會演說辭）

註五 總理講演

註六 民權主義 革命軍應担負救國救民之責任（民國十三年二月二十三日對湘軍演說辭）

註七 同上 第三講（民國十三年）

註八 民權主義 第一講（民國十三年）

註九 民權主義 第三講（民國十三年）

註十 民權主義 第一講（民國十三年）

註二 民權主義 第三講（民國十三年）

註三 同上

註三 民權主義第二講（民國十三年）

註四 K. G. Laski's Grammar of Politics 張士林譯政治典範（商務）100頁至101頁

註五 上卷102頁

註六 民生主義 第三講（民國十三年）

第十一章 人類以同等生存為歸依

- 註二七 加田哲二 近世社會學成立史對叔岑譯本（開明）一九七頁
- 註二八 民生主義 第四講（民國十三年）
- 註二九 河上肇 資本主義經濟之史的發展 林植夫譯本（商務）三八三至三八四頁
- 註三〇 上書 三八〇頁生存權之否認與承認一節
- 註三一 Harry W. Laidler, A History of Socialist Thought. P. 57  
上書 P. 77—78
- 註三二 上書 PA420
- 註三三 民生主義 第四講（民國十三年）
- 註三四 同上
- 註三五 拉斯基 政治典範 一書出版於一九二五年三民主義講演於一九二四年
- 註三六 拉斯基 政治典範 張士林譯本（商務）九七至九八頁
- 註三七 上書 九九頁
- 註三八 L. T. Hobhouse, The Elements of Social Justice 胡澤霖譯 社會正義論（商務）  
一三四頁
- 註三九 民權主義第三講頁（民國十三年）

# 第十二章 人類生存的基本義務

## 第一節 權利與義務

總理民生哲學告訴我們人類生存的原理，既提示我們人類本位的根本認識，復以全民生存爲目的，征服自然與互助爲手段，以達到同等生存爲依歸，但我們用什麼方法，去達到這個合理的生存呢？總理在革命哲學裏告訴我們唯一的方法，就是每個人要盡他的基本義務。

權利與義務是相對的，我們每一個人生存在人羣的社會國家裏，都有應當享受的權利，同時也有應當盡的義務。換言之，人類有同等生存的權利，亦有同等生存的義務。基本的權利是社會國家應該給我們的，基本的義務，是我們應該貢獻給社會國家的，我們應當了解，正因爲每一個人能夠盡他們應有的義務，才能使每一人都能夠享受到權利；同時正因爲每一個人都能夠享受到應有的權利，才能使每一個人都能夠受着激勵踴躍的去盡他們的義務。但人羣組織尙沒有達到合理化的時候，權利的分配是不平等的，我們要打破這種不平等，使人類達到合理的生存，必須增加我們應有的義務，所以權利與義務，雖然是相對的，但不是對等的。以對等去衡量權利與義務，只有減少人類的義務心，使社會一切應行改革的工作都沒有人去做，只有妨害社會的進步。就現社會來說，因爲一般人以權利與義務是兩個相對的東西，同時，就誤會到「相對」就是「對等」，因此將權利與義務的關係，都弄不清楚。到了結果，要享受權利的人比盡義務的人多。談到義務，人人都會想到該

權利與  
義務

務的酬報——權利；談到權利，就沒有人想到權利的代價——義務。有些人想從權利裏多討些便宜，想從義務裏少吃些虧；有許多人竟想不盡義務而享受權利，這都是不正當而且是不應當有的惡劣心理。這種惡劣心理，是罪惡之媒，世界上的盜竊，爭奪，欺凌，貪污和種種罪惡行為的動機，都是由這種惡劣心理慢慢的產生的。人類有這種惡劣心理，就是人類墮落的徵象；國民有這種惡劣心理，就是民族墮落的徵象；社會有這種惡劣心理，就是社會墮落的徵象；個人有這種心理，就是個人墮落的徵象。

義務與權利是對等的，不是對等的，我們應該盡多少義務，並不是由於我們應該享受多少權利，假使因為享權利才去盡義務，那麼權利到手後義務就完了，這完全是自私自利的心理，我們根本要消滅這種心理。

權利的  
人與義務的  
人

我們要研究義務，就要聯想到意大利在十九世紀有一位愛國的哲人瑪志尼(Joseph Mazzini)當意大利民族處在異族壓迫下，瑪志尼提倡革命運動，作「人的義務」(The Duties of Man)一書，專向人宣傳意大利人對人類、對國家、對家庭、對自己的義務，這本書在當時的力量很大，他將相信權利的人與相信義務的人作一比較，他說：「你們看他，再看我剛才所說的那般人，就見到『權利的人』與『義務的人』的分別。在第一種人，他們個人的權利得到之後，因為刺激沒有了，這就夠使他們停止不再努力了；第二種人在世上的工作，是到死才休的。」(註一)瑪志尼所說的第一種人，就是我剛才所說『因為要享受權利才去盡義務』。帶着自私自利的心那種人。我們要取法乎上，不能做這第一種人，我們要做瑪志尼所說的第二種人。所以義務與權利不是對等的，我們享權利不怕

人生來  
就是債  
務人

少只怕多；我們盡義務只怕少，不怕多，因為我們生來就是社會的債務人。我們對人羣社會只有還債的義務，沒有討債的權利。

人類爲什麼生來就是社會的債務人呢？我們要知道「人不像其他動物一樣，生來就有羽毛以禦風雪，有爪牙以禦外侮，人生來沒有保衛身體的本能，這種本能，既不須教育，甚至亦無須模仿，便可使動物辨識什麼是對於他有益的，或什麼是對於他有利的，且可使動物去尋找他的食物或避免他的仇敵。我再重述一句，動物生來是完備的，並且我們所以要學他的，正是因爲我們的需要，或我們的心願，並不是因爲他的需要，人生是未盡完備的，他應該學習如何去生活，應該由他的聰明才智，去判斷什麼是對於他的保衛上所必需的，應該用他的官能的動作，與一切違反他的需要的成就，或他的才能的發展作戰，所以他應該學習凡生在他以前的一般人的生活。」（註二）因此當一個人長大成人能夠自謀生活以前所能夠生存的一切，都是社會國家的恩惠。所以 總裁說：「人不是天生即有飯吃，有衣穿，有屋住。」（註三）因爲「我們人類的生存發展和一切進步，都是由分工合作與協助互助而來，一個人離了社會連帶關係，生活便不能繼續，生命亦無法發展，因爲孤獨的生存，在人類幾乎自始就不可能。一個人自出生以後，除父母保育提攜，劬勞教養外，更無時無處不受親戚朋友，先生以及社會上一切的扶持教養，古人說：『一日之所需，百土斯爲備』這兩句話就可以概括的說明個人社會之不可脫離的關係，亦即表示社會對於個人之不可計算的恩惠。」（註四）

總裁與社會學者告訴我們人類生存的事實，是毫不虛假。我們仔細一想，在我們尙未長大能夠

責任的  
意義

自己成立以前，我們所負社會國家的債務，是怎樣的重大。在我們長大能夠自己成立以後，我們還是絕不能單獨生存，我們所享受精神生活與物質生活一切的生存需要，亦無一不出於社會互助合作的成果，我們應當怎樣的盡我們的義務，報答社會。社會既然造就他的成員，所以對於各份子成立之後，就有許多義務期待他們去履行，亦希望我們去幫助他人。馬爾塞（C. C. Malaise）說：「我們前面常常有一種困難，這種困難，就是恐怕我們對於我們所要幫助的人，漸漸減少我們的責任或責任心。對於這種我們不能減少責任，如果我們願意將他的意義分析一遍，那麼，我們會知道「責任」這個字，在品性方面，不只有一種意義。責任的第一種意義，就是社會對於我們這種份子有一種希望和要求，要我們去履行某種義務，如果社會要我們去履行這些義務，我們必須有應付的能力，這種應付的能力，就是責任的第一意義。」（註五）因為人類在社會所遇的環境不同，固然期待我們去改造這個不同的環境，但在同等環境之下，人類所造就的能力，亦不是一致的，換一句話說，我們應付社會希望和要求的能力，是各不相同，所以 總理在民生哲學根本思想裏，告訴我們存一個重大原則，就是「人人應該以服務為目的」。這個原則，不僅是每一個社會成員履行他們生基本義務的原則，亦是彌補人類天賦的不平等，而實現人為的平等的一個重要方法。總理說：

「我從前發明過一個道理，就世界人類得之天賦的才能，約可分為三種：一是先知先覺的，二是後知後覺的，三是不知不覺的，先知先覺的是發明家，後知後覺的是宣傳家，不知不覺的是實行家。這三種人互相為用，協力進行，然後人類之文明進步，才能一日千里。天之生人，雖然有聰明才力的不平等，但人心必欲使之平等，這是道德上的最高目的，人類當該要努力

以服務  
於社會



進行的，要達到這個最高的道德目的。到底要怎樣做法呢？我們可把人類兩種思想來比對，便可以明白了：人類的思想，可說一種是利己的，一種是利人的。重於利己的人，每每出於害人，亦有所不惜；由於這種思想發達，於是有人聰明才能之人，就專用彼之才能去奪取人家之利益，漸漸積成專制的階級，生出政治上的不平等了，這是民權革命以前的世界。重於利人的人，只要是於人家有益的事，每每至於犧牲自己，亦樂而為之；此種思想發達，於是有人聰明才能的人，就專用彼之才能，以謀他人之幸福，漸漸積成博愛的宗教和慈善之事業。不過宗教之力有時而窮，慈善之事，有時不濟，就不得不為根本的解決，來實行革命，推翻專制，主張民權，以平人事之不平了。從此以後，要調和三種的人，使之平等，則人人應該以服務為目的，不當以奪取為目的。聰明才能愈大的人，當盡其能力，以服千萬人之務，造千萬人之福；聰明才能略小的人，當盡其能力，以服務十百人之務，造十百人之福；所謂「巧者拙之奴」，就是這個道理。至於全無聰明才能的人，也應該盡一己之能力，以服一人之務，造一人之福，照這樣做去，雖天生人的聰明才力，有三種不平等，而人由於服務的道德心發達，必可使之成為平等了，這就是平等的精義。」（註六）

## 第二節 人生以服務為目的

我們分析上面一段話，包含有幾個重要意義；第一、人生應以服務為目的，不以奪取為目的。第二、服務係根據各人聰明才力的不同，以依照能力比例異進服務為原則。第三、以不平等的服

務，彌補天然或人爲的不平等的缺點，而達到平等。這三個重要意義，是民生哲學平等學說的精義，同時也可以說是民生哲學的層移人生觀。我們現在仔細加以研究。

### 人生觀與社會觀

第一、人類是有思想與理性的動物，爲謀共同生活，固有人羣社會的結合，我們生存在這個共同生活的社會裏，對於這個社會構成的要素，不能有正確的認識。這個認識，就是人生應有的社會觀。但個人生存在這個社會裏，我們應當怎樣去生存？我們每個人不能不有個基本觀念的認識與確定，這個基本觀念，就是個人的人生觀。社會觀與人生觀雖然是兩事，但在理論上是相應的，是一致的。換言之，我們的人生觀，必須建立在社會觀上面，人生觀所指示我們應當怎樣生存或怎樣生活的方法，是要達到或完成我們對於社會的認識。由此我們從總理思想上得到一個合於邏輯的結論，就是民生哲學的互助社會觀，就必然有民生哲學的服務人生觀。

「人生應該以服務爲目的，不當以奪取爲目的。」這兩句格言，是總理指示我們關於人生觀的方針，同時在政治思想上，亦是顛撲不破的真理。羅素在政治思想書中說：「衝動與貨物同，亦可分爲兩種：（一）佔有衝動（Positive Impulse）以獲得及維持私人獨佔之貨物爲目的，由是發生財產衝動（Impulse of Property）。（二）創造衝動（Creative Impulse）此種衝動，卽以不能祕密，又不能佔有之貨物，公諸社會，並須令其使用有效。」同時認爲人類「最善之生活，爲創造衝動能最增多，佔有衝動能盡量減少之生活。」而且以「佔有衝動在強盛之時，頗足防害創造的進行。」（註七）羅素的話，可與總理的話互相印證。人類固有佔有衝動，充其極才有奪取行爲；因有創造衝動，善其用才能發揮服務功能。所以增進服務效能，就要培育創造衝動；要消滅奪取動機，

佔有衝動與創造衝動

兩種不同的  
人觀

奪取與犧牲

就要儘量減少佔有衝動。羅素的話，是從心理根本上研究，總理的話，是從人生表現上說法。至於根本意見，並沒有什麼差異，都是以排除利己心發展利他心為實現合理政治思想的條件。不過羅素偏於消極方面立論，總理是從積極方面提示而已。

總理說：「重於利己者，每每出於害人，亦有所不惜，此種思想發達，則聰明才力之人專用彼之才能，去奪取人家之利益，漸而成專制之階級，生出政治上之不平等，」古人所謂「竊國者侯」與「大盜當國」，此種實例正多。但「奪取」的範圍包括甚廣，今日大白國際社會，小至一鄉一鎮，並不是僅是明火打劫的盜劫，與明目張胆的掠奪，才是「奪取」；凡是不盡義務、只享權利，和不正当的取得，所謂「不勞而獲」的結果，都是「奪取」。帝國主義的侵略是奪取，官吏的貪污是奪取，資本家的壟斷，與奸商的操縱，亦無往不是奪取，今日的世界，如總理所謂奪取的，滔滔皆是。總裁鑒於國內十餘年來的變亂因仍，亦很感慨的說：「現在中國人，大家只有爭奪慾，沒有創造慾。」（註八）所以今日之世界，名之曰奪取的世界，亦無不當；根本的原因，就是因為生存競爭與個人主義的思想學說，深入人心，所以總理要以民生哲學作思想革命。但人羣社會尚有「重於利人」的覺悟分子，為人羣社會謀福利，「每每至於犧牲自己，亦樂而為之，此種思想發達，則聰明才力之人，專用彼之才能，以謀他人之幸福，漸而積成博愛之宗教，慈善之事業，惟是宗教之方有所窮，慈善之事有不濟，則不得不為根本之解決，實行革命推翻專制，主張民權，以平人事之不平了。」這種以犧牲自我利人為懷的覺悟分子，是促進社會人羣進步的先導。他們能夠為社會犧牲的，就是因為他們有一個正確的人生觀，有為人羣社會服務的決心。站在個人主義的立場，服務是

分外的，所以「揚子爲我，拔一毛而利天下不爲也。」站在社會主義的立場，服務是人生應有的義務，所以「人生以服務爲目的。」我們要改變人人以奪取爲目的的社會，創造一個人人以服務爲目的的合理社會，除了在實際生活上有合理的調整外，尙要在人生思想上有合理的改造，所以「總理這兩句話，是指示我們改造人生觀的正確方針。」

第二、個人主義的平等學說，以天賦平等爲依據，人人既有同等的天賦，只要沒有外力（如政治的壓制）的遏制，聽其自由發展，各人都可以有同一的成就，這是邏輯上應有的結論。根據這種結論，只有釀成生存競爭的慘事，所以天賦平等，如上章所述，不僅找不到事實的根據，同時也不能拿他建立一個合理的人生觀。總理認爲人類天賦之不同，「約分三種：有先知先覺者，有後知後覺者，有不知不覺者，先知先覺者爲發明家，後知後覺者爲宣傳家，不知不覺者爲實行家。此三種人互相爲用，協力進行，則人類之文明進步，必能一日千里。」根據這個天賦不平等觀，乃建立「能力比例累進服務」學說。總理說：「從此以後要調和三種人使之平等。……聰明才力愈大者當盡其力，以服千萬人之務，造千萬人之福，聰明才力略小者，當盡其能力，以服十百人之務，造十百人之福，所謂『巧者拙之奴』，就是這個道理。至於全無聰明才力者，亦當盡一己之能力。以服一人之務，造一人之福」。這個理論，如由個人擴大到社會，恰與「強凌弱，衆暴寡」的理論相反。所謂「調和」就是「互助」。同時這個「能力比例累進服務」的理論，在不加深省的人看來，好像「總理的學說，完全是唯心派的道德觀念，這是一個極大的誤解。我們用社會聯帶性的學說來證明。有儒爾（Leon Bourgeois）說：「F. 德（Augustin Comte）很久很久就將這件事實說得很顯明，

能力比  
例累進  
服務的  
原則

社會聯  
帶性學  
說

的證明

取之人  
羣而還  
之人羣

他說：「我們生來對於社會已負了各種債務。」候郎 (Jensen) 論及才能的人也說：「每一位才能的人，都是許多世代積留下來的一部份財產，這話是不錯的。不僅是那般才能的人，便是一切普通的人，也是一樣的。人之智愚，全看他在事物上施行的能力如何而定。這深帶來，在我們這時代一個極平常的工人，應付事物的能力，遠勝於石器時代的野蠻人。其智愚之差，也等於這位平常的工人，與一位才能出衆的人比較。我們已經說過，我們本身的能力，我們工作的工具及產物，我們所具有的本能，我們所用的言語，領導我們的意志，環繞我們四周的知識，以上一切，都是過去時代慢慢積留下來的產物。」(註九) 同時我們從小兒起，及至成人，充分的智識與能力時止，亦沒有一件事不是出於社會的恩惠。由此可知我們之所以能夠成就勤切努力的，是取之人羣社會；我們取之人羣社會，而還之人羣社會，不僅是合理而且是恩惠的事。我們感天賦與環境所允許我們的，取之人羣社會百分的聰明才力，以之服務，還之人羣社會百分的聰明才力，所以說：「聰明才力愈大者，當盡其能力以服千萬人之務，造千萬人之福。」取之人羣社會百分的聰明才力，以之服務，還之人羣十分聰明的才力，所以說：「聰明才力略小者，當盡其能力以服十百人之務，造十百人之福。」至於人類的本性，得天獨薄，而取之社會亦無少者，亦當以「低限度可能的服務」還之社會人羣，所以說：「至於全無聰明才力者，亦當盡一己之能力，以服一人之務，造一人之福。」愛爾烏德說：「人類的理性能力，自然是他們本性的一部分，然而這種能力，惟有在社會生活中，才能接受他的發展，而用之於社會生活中。」(註一〇) 所以社會聯帶學說的證明，總理所發明「能力比例量進服務」的原則，是合理而且是最切實際的方法。

互助的  
明證

再用生存互助的學說來證明，我們知道「生存競爭」與「生存互助」，都是生物與人類生存客觀的事實。但這兩種事實中，生存競爭是社會進化中的病態，「互助本能的實現與發展，是社會成立與文化發展的條件。」（註一）生物學派的自然主義定命論者，不僅祇看到社會進化的事實——生存競爭的病態，而且將這個社會病態，當作社會進步的事實，并認人類必須照這個事實做去，他們認為「生活的法則，便是自相殘殺的同種鬥爭，違反了這個法則，照扎也是無用的。」（註二）所以進化論者所能見到的唯一污點，就是那被誤用了的狂熱——換句比較慣用的名詞，就是那「極易衝動的情感」（註三）他們認為「舉手援助那些墮落的人們，延長那些在鬥爭中為他們不能成功的事實所征服不適生存的生命。進步的罪人，却正是從狼口中救出山羊來的人，倘使我們剷除了這種不科學的個人，世界的前途，便將是光明的了。」（註四）這種學說的冷酷與殘忍，看人類正如科學家看實驗室裏作試驗品的有些生物的死亡演變一樣，絲毫不能打動他們的同情心。霍佈索斯批評這種學說說：「適者」這個名詞，假使是我們指那些在生存競爭中，不依憑外來的助力，祇憑藉他們自身的諸特質而最適合於生存的人們的話——這正是實際被公認的意義——那末這種結論的接着而來，正如白日過去，黑夜繼來是同樣必然的事，不過這種結論隨着一種奇異的斷斷。」他又說：

「一個人給予另一個人無論那一種的援助，都很顯明會儘可能地抵消被助者的弱點。那些單獨生存便會滅亡的人們，有了他人的互助，從幼至壯，就能保全，於是他們也就能夠生育兒女了。這樣就會變成那些沒有互助便會消滅的比較脆弱的種族，由於互助能夠繁衍，而那弱者

抵銷被  
助者的  
弱點

總理平  
等學說  
的根據

自然主  
義的觀  
點

生存權  
與累進  
服務

消滅比被萎弱的種族，以維持八種強健的天然淘汰的作用，於是便被擊敗的了。一（註一五）

第三、依照自然主義者的觀點，有天赋的平等，然後有人爲的平等，沒有天赋的平等，就沒有

人爲的平等，前者可以舉天賦人權派的學說做代表，後者可以舉柏拉圖的學說做代表。柏拉圖認爲

人類的天賦不平等，可用金質、銅質與鐵質的比喻來區分，所以將社會階級區別爲貴族、兵士、平

民三個階級。一般平民只須從事於工藝的基本職業，特種教育祇施行於統制階級。對於平民用不着

給他們以這種高深的教育。（註一六）這兩種「平等與不平等」的學說，都是以自然法則爲依歸，厚

薄等因天賦平等而主張人權平等，柏拉圖因天賦不平等而主張階級政治，雖然他們的結論，因出發

點不同而各異，但他們認爲人類生來平等，就應該平等，生來不平等，就不應該平等，都是合理而

自然的結果。總理的哲學思想，不是自然主義的思想，他認爲人類是自然界的產物，社會生存在

自然環境裏，自然界有許多自然因素，是人力所不能改變的，但社會進化的發展，是人類擺脫自然

束縛而達到合理目的的發展，在人力範圍所能夠達到的，我們應當按着我們的目的，盡我們的力量

去改變自然，糾正自然。所以說：「天之生人，雖有聰明才力之平等，但人心必欲使之平等，斯爲

道德上之最高目的，而人類當努力進行者。」因此認爲人類天賦雖不平等，既不能如柏拉圖「一樣，

根據天賦不平等來定社會階級，更不能如天賦人權派一樣，聽各人的自由發展，而必須依照能力比

例累進服務一的原則，使人類的下平等，得到適當的調劑，達到合理的平等。但我們妄敢廬明瞭

總理平等學說的精義，上面所說僅是個、對社會國家應有的義務而言，同時我們還要注意到社會國

家對個人應有義務，換言之，就是人類生存的同等生存權，（見上章）我們要將這雙方面的意義和理

由來參證，認明兩者聯繫的關係，才能夠得到全部明確的觀念。這個同等生存權和「能力比例累進服務」原則的關係，是非常密切的；因為性質不同，所以分作兩章來說明，但事實上是一個學理。不過我們要明瞭，同等的生存權，不是自由可以取得的，必須經過社會國家合法的限制與調整，所以要採取政治手段和經濟手段，來達到這個要求或目的。至於服務，一部份固然可以用社會制裁或政治制裁，強迫每一個人履行義務，（如強迫勞動與國民公役）但這種消極性的強迫，是被動的，是不能實現能力比例累進服務的原則。所以要積極培養人的道德觀念。所以同等生存權的實現，是偏重於「政治價值」與「經濟價值」方面，比例累進的服務，是着重在「道德價值」方面。

### 道德價值注重在調和

總理所說「道德上之最高目的」，就是「道德價值」的表現。「政治價值」和「經濟價值」，着重在「分配」，如政權分配的平等，經濟分配的平等。至於「道德價值」所着重的，不是「分配」而是「調和」；因為道德價值是不能分配，使每一個人都能夠享受平均劃一的利益，只有使各人所貢獻的利益，無分大小，全歸歸到社會而調和一致，使每一個人都能夠享受到同樣的利益。所以比例服務所造成的平等，是「調和」的平等，而不是分配的平等。我們知道財富的分配，尙有方法可以使之平等，人類聰明才力的不平等，是不能用分配方法使之絕對平等，祇有每一個人站在一個「各盡所能」的合理標準上，將聰明才力貢獻於社會國家，以供同類的享受，同時社會國家每一個成員根據「各取其所」的原則，能有充分的機會，去享受自己所需要的社會利益。所以 總理說：「照這樣做去，雖天生人之聰明才力雖有三種不平等，而人由於服務道德心發達，必可使之成爲平等了，這就是平等之精義。」人生既應當以服務爲目的，而服務又是以「能力比例累進服務」爲原則，這個原則應當從什麼



服務的  
基點與  
頂點

地方做起？向什麼地方歸宿？我們仔細研究 總理遺教， 總理認為服務是從勞動做起，是向犧牲歸宿。勞動、服務、犧牲，是人類生存的三大基本義務。這三件事是有聯繫的關係，勞動是服務

### 第三節 勞動

生產與  
消費

社會組織由於分工合作，分工合作就是互助。所以分工是互助的基礎，分工就是社會每一個成員必須對於他所生存的社會擔任一種基本工作。這種基本工作，就是生產工作。因為人類生在社會裏，最基本的需要，就是維持生活的物質條件。人類對於這些維持生活的物質條件，一方面是生產；一方面是消費。消費與生產是相對的。納斯欽 (John Ruskin) 說：「沒有生產，就沒有消費，但是沒有消費，也沒有生產。何以故呢？因為因此生產成了沒有目的之物故。」又說：「生產物由於消費才成其為真正的生產物。譬如衣服，這是由於衣着行為才為真正的衣服，房屋要人類不住在裏面，實際上不能成爲真正的住居。所以生產物由於消費才能夠成爲與自然是自然的對象可以區別的生產品。消費是在生產物的解體上才成就其完成。」(註一七) 由此可見生產與消費又是循環的。因爲人類有生活上需要的消費，才從事生產，生產物經過消費的結果而解體，又不得不從事新生產。因之人類有不斷的消費，就有不斷生產；有不斷生產，就有不斷的消費。社會成員物質的消費，是取給於社會，而社會消費品的生產，亦出自社會成員的勞動。換一句話說，每一個人有消費

的權利，就有生產的義務；因為人人有生產的義務，所以每一人有勞動的義務。」總裁說：「人人要以勞動爲本分」，（註一八）就是這個道理。人人能以勞動爲本分，就能各盡所能，能各盡所能，才可各取所需。總理解釋共產的意義說：「共產云者，即人在社會之中，各盡所能，各取所需，如父子昆弟同處一家，各盡其生利之能，各取其衣食所需，不相防妨，不相競爭。」（註一九）這就是勞動的義務與消費的權利相對的說明。

### 生產與消費的規律

總理所謂「各盡所能，各取所需」可以引路易布朗(Louis Blanc)所謂「盡他的能力去生產，依他的需要去消費」的話來解釋。路易布朗說：「一切人們，在物理的力量上，在知識上，不會平等的；一切人們也不會嗜好的相同，傾向相同，和同樣伶俐。再者，人們也不會有面貌相同，和形態相同……不過每人應有一種環境，期使從他的能力中，引出最大可能的利益。欲達到此目的，須重視他人的利益，須盡可能的使他人得到滿意而無損害。至於需要品則自然已經賜給他們，除非每個社會成員所得到的能夠使肉體上免受痛苦，能夠使他的特殊效能獲得適當的成就；那麼，人類的體格，不會健康也不會強壯，所以，平等僅僅是比較的；只有每個人根據上帝在他自己組織的社會中，所簽定的規律，而後方有真正的平等出現。這個規律，就是盡他的能力去生產，依他的需要去消費。」（註二〇）路易布朗以爲人類在體力與智力上是不平等的，但社會成員能夠盡他們的能力去生產，依他們需要去消費，亦能夠實現社會的真正平等。這種思想就是「總理的思想」。總理說：

### 勞心與勞力

「人民平等，雖有勞心勞力之不同，然其爲勞働則同也。即官吏與工人，不過以分業之關係，各執一業，並無尊卑貴賤之差也。社會主義之國家，人民既不存尊卑貴賤之見，則尊卑貴

## 資本主義與有階級

賤之階級，自無形而歸於消滅。農以生之，工以成之，商以通之，士以治之，各盡其事，各勉其業，幸福不平而自平，權利不等而自等，自此演進，不難致大同之世。（註二一）

## 勞動是人類的天性

資本主義之社會，對於工作，有所謂尊卑貴賤的差別，在社會主義者的眼光看來，這就是不平等的現象。因為對於工作既存尊卑貴賤的成見，就於不知不覺中養成貴賤的觀念，與尊卑的階級，凡是勞心勞力的工作，人皆設法逃避，社會風氣無論間接直接都是獎勵游惰，稱頌閒人，就養成一般游惰流氓與有閒階級（Leisure Class）（註二二）這無異勸勵人們不要從事勞動，亦是戕賊人類工作的本能，人類原有工作的本能，樊百林（T. Veblen）認為「各人要去做事，去建設，去成就工作，這是天然的，各個人藉着活動以表現自己，由此而獲得樂趣，每個人都是向前推進的活動之中心，他賦有要求工作有效果的嗜好。」（註二三）總裁亦認為「人生本性，並不是好逸惡勞的，我們毋寧說勞動與工作，乃是人類的天性。」（註二四）社會對於每個人的勞動本能或本性，本應當有合理的培養，使之有積極發展，所以打破輕視勞動的惡劣心理，與尊卑貴賤足以妨害勞動本能的觀念，實為培養勞動精神的必要條件。同時人類不僅賦有勞動本能，而且勞動亦為人類生理上所必需，社會應當在生理所允許的範圍，積極提倡勞動。克魯泡特金說：「違反人的本性者，不是工作，乃是過分工作……至於工作與勞動，實為生理學上的必需品……一方面，他能消磨人身上所累積起來的勢能，同時牠的本身，即是健康，亦即是生命。」（註二五）但在資本主義的社會，對於工作，既有尊卑貴賤的差別，復有「有閒階級」與「勞動階級」的懸殊，前者摧毀個人勞動的興趣與情緒，後者毀滅兩個極端人們的健康，所以勞動生活的改善與勞動觀念的提高，又為積極提高生產

效率的重要條件。

懶惰人是社會的寄生蟲

歷史上有閒階級之造成，大部份原因，由於財產。拉斯基說：「社會上擁有財產，而財產出於他人之勞動者，是之謂社會之寄生蟲，彼等但知有享有，而不能為社會生產也，因有財產，彼等豈有所恃以自適於社會生產力之外。」（註二六）所以我們若以擁有財產而不勞動的有閒階級，與社會上不事生產的遊惰流氓比較，並不覺得誰是高貴，因為這兩種人的人生價值，都是一樣的，都是社會的寄生蟲。英國的社會主義者張伯倫（Peter Chamberlain）說：「人類不會貧苦的，除非他們是懶惰，如果這句話是合理，這有一個理由，承認富人並不是富有。上流人（Adelmen）就是懶惰人，（Idleman）貧人有被人咒罵的驕傲，而且以貧困與炫耀的財富來比較，則貧困是再驕傲也沒有了。」（註二七）聖西門亦以「一切人都當勞動，懶惰者是社會的寄生蟲，不管他們是富足的懶惰，或是貧苦的乞丐，社會都不 容忍他，因為他吃着他人的生產物，所以和盜賊都是半斤八兩的人。」（註二八）

富人不勞動而過得閒生活，貧苦人終日勤勞而不得一飽，這是人類生存最不平等的狀態，根本原因是由於私有財產制的存在，所以普魯東在「何謂財產」(What is Property)一書中，以「資本家因是得以不種而穫，不生產而消費，不勞動而享樂，是私有財產制度，不徒予盜奪以可能，直自身成為盜奪也。」故社會主義者一致以廢除私有財產制度為目的、雖其方法有緩急的不同。三民主義革命的最後目的，是在建設新共產主義的大同社會，但 總理是實際的革命家，考察國情，與社會進化大勢，深知在這個時候提出廢除私有財產制度的激進主張，徒驚世駭俗，不僅無裨實際，反妨害在救國兩階段國民革命的進行，因此在民生主義裏，僅提出平均地權與節制資本兩大原則，一

私有財產的流弊

均產就  
是共產  
的準備

方面防止資本主義在中國的發展，一方面實行「均產」，為將來「共產」的準備，（註三〇）但對於不種而穫、不生廬而消費、不勞動而享樂的「游惰」份子，已根本加以否定。總理說：

「至於人民對其國家，自然要盡足國民的義務，否則就是大失國民的資格。凡是失去了國民資格的人，就是失去了主人的資格。這就是游惰的流氓。這種游惰的流氓，就是國家人民的蠹賊，政府須當執行法律以強迫之，必使此等流氓，漸變為神聖之勞工，得以同享國民之權利。如果流氓真是絕跡了，人人皆為生產之分子，社會上才可以豐衣足食，才是家給人足，我們的民生問題也才可以解決。」（註三一）

國家人  
羣的盡  
賊

總理所謂「游惰的流氓」，不是僅指貧苦無職業的寄生份子而言，就是擁有財產的有閒階級，僅享受人生的權利，而不履行人生的基本義務，亦是游惰的流氓，是沒有「有產」與「無產」的區別，一

寄生虫  
要變成  
亡國奴

一個國家來論，就是貧弱的國家，有亡國滅種的危機。總裁說：「如果四體不動，好逸惡勞，就會變成社會上的寄生虫，做了寄生虫，結果就變成亡國奴。」（註三二）同時一個人生存在世界，有自求生活的能力，而要依賴他人生活，做社會的寄生虫，亦失去做人的意義與價值。因為「天生人即有兩手，有兩足，有腦力，有聰明，即自求生活的本能，人人真能自求生活，當能有衣穿，有飯吃，有屋住。無衣穿，無飯吃，無屋住，係因不能運用天賦自己之聰明才力，做不應該之事，去依賴人生活，或搶劫人，偷竊人，知禮義廉恥之人，均能自行奮勉，無缺衣，缺食，缺住之慮。所以新生活運動，一定要使個個人要知禮義，明廉恥，復興國家民族。」而且「我們在世界生存一

新生活  
運動的

意義

切所謂與社會文明，均由勞動而創製造。所以人生應以勞動爲本分，以創造爲本務。」（註三三）所以每一個人要澈底認識人生之意義與價值，不要忽略了人生最基本的義務——勞動。總裁近年來推行新生活運動，就是發揚總理革命哲學的真誠，認定要救國救全人類，一定要先從做人做起，做人先從基本義務做起，要使人能夠勞動創造，就要養成總理所說「雙手萬能」和「勞動神聖」的基本觀念。總裁說：

「要知道專任人爲，只要我們能努力苦幹，如總理所謂「雙手萬能」，小地方可以小建設，大地方可以大建設。如果每省每縣推至各區各鄉，都能努力於經濟建設，我們既有最多的人民，就有最大的力量來建設一切，那我們社會國家的繁榮發達，還可限量嗎？但是無論做任何革命建設的事業，要想產生最大的效果，必須先從我們本身做起，即要做到孔子所謂「以先手之勞之」，然後旁人和別的地方，才有所效法，而且風聲所播，人家自然會來效法我們。」（註三五）

總裁又說：

「大家要曉得，勞動就是做人與做事的基本，實在是最尊貴的一件事情。但是現在一般人卻以爲很微賤很可恥的事情，那一個要勞動，作苦力所做的事情，就認爲很卑賤，要鄙視他。因此大家都不願意勞動，造成一般偷惰的習氣，使國家無論什麼事業，都不能做成功，到現在要陷如此貧窮危亡的境地，現在我們要救亡，要革命，要建國，就必須首先澈底剷除這種錯誤心理，和偷惰的習慣，要知道勞動是最可貴的神聖的事情，凡屬國民，不論你有多少錢，不論

勞動是  
做人做  
事的基本

雙手萬  
能與社  
會對

在學校裏，機關裏或是家庭裏，每個人都要勞動，凡是不勞動的游手好閒的人，都不能算是一個現代的國民。」（註三六）

總裁所說，「不論你有多少錢……個個人都要勞動，」就是在勞動原則之下，不論貧富，義務都是一樣的。因為勞動是做人做事的基本，所以 總理與 總裁都說勞動是神聖，工作是高貴的。同時要養成勞動的風氣，在心理上固然要養成勞動神聖的觀念，在實行上尚要養成勤儉的習慣，勞動而能勤儉，然後才能服務。所以勤儉由這個勞動條件之中引伸出來，又為服務之本。總裁說：

### 勤儉與服務

「我們自己是社會國家一份子，所以為社會國家服務，即是為自己服務。我為人人，即人人為我，這是自助樂羣的第一要義。必須如此，人生才有義意和價值。我們為社會國家服務，應從何處作起呢？就是要勤勞儉樸。必須勤勞然後能有貢獻；必須儉樸然後能有節制，能免消耗。在另一方面，我們克勤克儉的目的，必須是為人羣服務。所以勤儉如果是為私而不為公，所謂：「鷄鳴而起，孜孜為利」的那一等人的式樣，這種勤儉，於國於民，無所裨益，實非真正之勤儉。我們要曉得，生在現代，只有整個的民族，和整個的國家，決沒有一般人饑寒，自己一個人可以溫暖；一般人困苦，自己一個人安樂的事情。所以必須立定「先憂後樂」的志氣，發揮勞動服務的精神，立人即所以立己，救人亦所以自救。」（註三七）

## 第四節 服務

勞動固然是服務的根本，不能勞動，就談不上服務，但勞動未必都是服務，勞動是人類生存最

基本的義務，但這個義務僅限於自私自利的範圍內，就是勞動，僅爲自己勞動，對人羣社會，毫無補益，所謂「揚子爲我，拔一毛而利天下不爲也。」像這樣個人主義的勞動，對於社會人羣有什麼利益呢？所以要勞動，還要進一步對社會要服務。總括說：

勞動並  
不是爲  
個人

「我們勞動，並不是求個人的飽暖而已，如某輩是得此，那便是自私自利的沒有意義的勞動；必須在自己做好自己本身事情之外，更能做有益於國計民生的事情，即須爲社會爲國家爲民衆而服務；必須如此，然後新的國家社會才可以建設起來。所以我們一方面要養成勞動的習慣，一方面要提倡高尚的精神。從此以後，大家必須澈底剷除自私自利的個人主義，與求個人榮華富貴的惡劣卑賤的思想，而注重社會的生存，增進公共的道德，養成勞動的習慣，發揮服務的精神。」（註三八）

同時要知我們對社會勞動服務的程度，是沒有限制的，必須每一個人盡他自己的聰明才力，爲社會人羣謀福利；貢獻愈大，服務亦愈大，對於社會人羣的債務，亦還得愈多。總理說：「人生應以服務爲目的，不當以奪取爲目的。聰明才力愈大的人，當盡其能力，而服千萬人之務，造千萬人之福，聰明才智略小的人，當盡其能力，以服十百人之務，造十百人之福。」社會職務貢獻的大小，固然與人的聰明才智的大小有關係，但聰明才智，並不能決定一個人是不是能夠服務，而服務反能夠決定一個人的聰明才智的有用或無用。假使一個人有很大的能力和智力，不肯用牠來爲社會國家服務，這等於無能力無智力。假使用在自私自利和欺負無聰明能力的人的身上，那麼聰明能力反變成製造罪惡的工具，反不如無聰明能力的人與人無害。所以智識學問，固然是要緊；用服務精神

服務決  
定能力



爲社會國家謀福利，更爲要緊，總裁說：

「一個人無所謂有沒有學問，只看他能不能爲社會國家服務。凡能服務有所補益於國家社會的，就是學問。同時一個人學問的大小，也就是看他對社會國家服務的大小而定：能夠實行他的學問，爲社會國家服務，感化一千人一萬人，乃至全國的人，而發揮最大的效果，就是有大學問。所以我們爲學的方法，一方面是要知識道德能力各方面努力自強自立，一方面是要實用我們的學問能力，爲社會國家來服務，要來感化幾千幾萬人，要能發揮最大最善的效果。」（註三九）

勞動服  
務與強  
迫服務

建設必  
自民始

服務有兩種：一種就是上面所說對於社會人羣的服務，這種服務的範圍，至爲廣大；我們確定一個固定的目標，爲地方興辦教育事業，開發民智，或振興實業，發展民生，爲公衆謀利益，不站在個人的私利立場去做這些事業，乃是最有效率的社會服務，其他就是沒有一定的目的，祇要有這種服務的精神，遇人遇事，隨時隨地，我們總想發揮我們個人的力量去幫助人，那是社會服務。社會服務不是強迫的服務，是自由自主的社會服務，這種義務是道德上的義務。還有一種服務，是強迫的服務，是法律上的義務。這種服務，就是總理所說的「義務勞力」，與現時所謂「國民勞動服務」。再具體的說：就是「國民公役」。「國民公役係在法律上規定每一個國民在每年中應爲國家從事工役的一定時間。我們知道每一個國民都是國家的主人翁，政是衆人的事，國家的事情就是國民自己的事情，「故護國者……一爲國民謀飯吃，二爲國民謀衣穿，三爲國民一居住，四爲國民謀走路。」（註四〇）因爲「民爲邦本，故建設必自民始。」（註四一）因爲建設必自民始，所以勞動

服務亦必自民始。總理在地方自治開始實行法上說：

「凡在自治區域之少年男女，皆有受教育之權利，學費書籍及學童之衣食，當由公家供給。學校之等級，由幼稚園而中學，當陸續提級而登，以至大學而後已。教育少年之外，當設公共講堂，書庫，夜學，爲年長者。育智識之所。或疑經費無出，此不足憂也。以人民一月義務勞力之結果，必足支持此費。如仍不足，則由義務勞力之內議加，或五日或十日，以至一月，則無不足矣。一境之內，如人盡其長，爲公家服一二月之義務，長於農業者，爲公家墾荒，則糧食足矣，長於織造者，爲公家織布，則衣食足矣，長於建築者，爲公家造屋，則屋舍足矣。如是少年之衣食住，皆可由義務之勞力成功。自治區之人民，各有雙手，祇肯各盡其長，則萬事具備矣。不必於窮鄉僻野，搜括難得之金錢，籌集大批之款項，始能從事於自治也。祇要人民能知雙手萬能，勞動神聖足矣。至於手力所不能到之處，則以我輩手力所生產之糧食原料，由公家收集，輸之外國，以換其精巧之機器，以補我手身之不足，則生產日加，財富自然充裕。學校之目的，於讀書識字學問智識以外，當注意於雙手萬能，力求實用。凡能助雙手生產之機器，我當做造，精益求精，務使我能自造，而不依靠於人，必期製造精良，實業發達，此亦學校之所有事也。學校者，文明進化之泉源也，必學成立而後地方自治乃有進步，故於衣食住，行四種人生需要之外，首先當注重於學校也。」（註四二）

總裁根據總理遺教，推行國民經濟建設運動，在國民經濟建設運動之實施要項第四項「提倡「職工」說：

「贊助政府實施徵工制度，鼓勵民衆參加義務勞動，尤以開發交通道路，修治水利，培植森林，開闢墾地等，爲徵工之基本工作。同時實施兵工政策，與徵工制度並行，以軍隊補助各地徵工工作之不足，並建設地方公共工程之倡導。築路、灌河、築堤、植林、墾荒等等，均爲開發天然富源之必要條件，且需要多數勞力，宜於以徵工制度行之。吾人主張全國成年民衆，均應有對國家地方服工役之義務，宜由政府明定一生對國家服義務工役若干月之期限，及每年爲地方服義務工役若干期限，前者從事於規模較大之公共工程，後者則爲其本縣區或所在農村，作有關於農田、水利、道路、衛生、公共建築等等之工作。又各地實施徵工，必先之以宣傳與訓練，而繼之以指導與實施，必須告以利益，且爲準備一切，（例如食物住所工具之類），事先必有負責人員與關爲周到之設備，使時力不至延曠，勞動出於志願，則久之自成習慣矣。」（註四三）

無論是道德上的社會服務，或是法律上的勞動服務，都是以勞動創造爲本。「人人能養成勞動的習慣，發揮服務的精神，各盡其能，各竭其力，爲社會來開富源，發達生產，以增進公共的幸福而絕不自私自利，貪圖個人的安樂，人人只有公的觀念，沒有私的心理，惟恐不能人盡其才，地盡其利，以造福社會國家，如此，當然生產衆多，供給充足，一切壞的思想行動都不會有，盜匪自然不會產生，而大家以安居樂業，永享太平之福。」（註四四）

## 第五節 犧牲

人類生存第三個基本義務，就是犧牲。服務是勞動的擴大，犧牲又是服務的擴大，有勞動然後

犧牲是服務的頂點

有服務，有服務然後有犧牲。犧牲既然是服務的最高者，似乎是最高的境界。這個最高的境界，有許多人是認為可仰而不及的，爲什麼要他當作基本義務呢？我們知道社會進步，是由於社會成員的自我進步，「自我進步，顯然含有一種意義，那就是：社會公認義務的範圍與內容，必須繼續的增長。如果我們要發育我們的義務，必須發育，這就是我們進步的唯一條件，此外決沒有第二個條件了。我們必需將我們的行爲與活動，漸漸成爲我們的義務。我們選擇的範圍——意志自由選擇的範圍，必須永久擴充。不可縮小，所以無論社會在任何一定的時期中，注意什麼義務，這都沒有什麼關係，但是社會對於我們所要求的所望的多少，這都是對於我們很有關係的事情。」（註四四）由烏爾韋克（C. J. Urvick）所告訴我們的話，使我們更親切的體會出義務的意義，知道社會進步由於自我進步，自我進步是由於義務行爲和活動的擴大，而義務行爲和活動的擴大，是隨着社會的要求和希望。人類爲人羣福利與社會進步，要求或希望我們盡什麼義務，我們就應當去盡什麼義務。換言之，社會要求我們犧牲，我們就應當犧牲，社會希望我們犧牲，我們就準備犧牲。犧牲是人類最高無上的美德，人類文化的進步，就是因爲許多先知先覺爲人羣犧牲的結果。現在的世界，是萬惡的世界，現在的社會，是萬惡的社會，這種萬惡世界與萬惡社會的造成，多半是由於人類不能了解犧牲的真實意義，自私自利和佔有奪取的結果。所以我們要求人類進步，改造社會，不可再將犧牲當作可仰不可及的一件事。倭鏗說：

愛與犧牲

在人間一切關係上，我們可以查出人生逐漸從本然的自私性解放出來，本然的自私性，從前指揮人生一切的活動，最能表示這種解放運動，（*Liberating movement*）的，是愛情與

人類畢  
生的義  
務

先知先  
覺的犧  
牲精神

工作。愛情表示解放運動怎樣改變我們對人的態度，工作表示解放運動怎樣改變我們接物的態度，誰能反對愛情是出於天性呢？誰能侮蔑這種天性的永久價值呢？然而這種天性將完全變形，如果愛情的對象有一種自在的價值，如果所愛者的幸福能直接引起我們的努力，如果我們的自私性屈服於自我犧牲的精神。」（註四六）

倭鏗所謂「人生漸從本然的自私性解放出來」，就是烏爾韋克所說的「自我進步」。倭鏗所說自我犧牲的精神，是從人愛的天性發展而來，亦正是「總理爲仁愛而革命的意義。愛是利他。瑪志尼說：「他們人人都要不爲自己而爲別人生存，他們生活的目的，不在於多少有幸福，乃在使他們自己和別人做人更好。爲他們同胞的利益而反抗不公道，反抗錯誤，不特是一種權利，而且是一個義務，這個義務，是不能夠放棄而沒有罪孽的，這個義務，是他們畢生的義務。」（註四六）這幾句話很能說明犧牲的意義。在人類歷史上，有許多先知先覺，或爲人羣幸福，或爲民族國家生存，或爲公理反抗強權，不惜赴湯蹈火，爲大我而犧牲小我的一切，他們遺留下來的血跡，增加了歷史萬丈光焰，到現在還值得我們欽仰和崇拜，這都是他們的代價。所以古來許多宗教家與救世的思想家或革命家，沒有一個人不是抱着犧牲的精神到人世間救人的。釋氏說：「不入地獄，誰入地獄。」所以總裁說：「墨氏說：『磨頂放踵利天下爲之。』」儒家說：「殺身成仁」，又曰「舍生取義。」這總統是救國救民的真理。」（註四七）

總裁又說：

「我們現在革命的目的，就是救國救民。大而言之，就是要爲我們四萬萬同胞，繼承五千

我們革  
命的目

自以來我們民族光榮偉大的遺產，並開拓以後億萬年光榮燦爛的前程。小而言之，就是要為我們的祖宗爭人格，為我們自己的子孫爭生存。總而言之，就是要完全犧牲自己，純粹來為國家為民衆而奮鬥，由此可知革命與反革命之分，就是前者為公，後者為私，革命者要「公而忘私，國而忘家。」（要處處犧牲自己。）（註四八）

犧牲是  
基本義

「犧牲」為什麼是人類的的基本義務呢？要知道我們生在社會國家裏，利害關係，息息相通，沒有社會發生危機，個人能夠不受波及；亦沒有國家到了生死存亡關頭，個人尚可逍遙世外的道理。試看世界大戰的各國，戰事爆發後，國家總動員令一下，凡是應當應徵的，無論農人、工人、商人、大學生，不問是富人是窮人，一律都登上戰場去犧牲。國家將這許多千千萬萬年青力壯的優良國民拿去犧牲，視為當然。這許多被徵的國民，也認為保衛國家而犧牲，是國民應有的義務，赴湯蹈火不辭，毫不猶豫，毫不顧妻戀子。而父母妻子看見自己的兒子、丈夫、父親為國家負起光榮的使命，也認為是極榮耀的事。這就是因為他們都明瞭為國犧牲是國民基本義務的緣故。

國民的  
犧牲義

對國家是如此，對社會也是如此，社會不良或政治腐敗，要改革社會要改革政治，才發生革命運動。革命黨人並不是為自己個人的利益，乃是犧牲個人的生命利益為人謀福利，革命先烈和黃花崗七十二烈士，光榮燦爛的史蹟，都是他們為中國四萬萬同胞謀福利而犧牲的血所寫成的。總理敘述黃花崗七十二烈士犧牲的史蹟說：

「人人（案：係指當時中國人民）都是醉生夢死，這些人民的前途之生存，更是危險的，因為看見這種種族危險，所以明知結果是失敗，還要去，還要去，還要去，所存希望是什麼呢？就是以身殉國

革命先烈的犧牲

，來喚醒一般醉生夢死的人，要四萬萬人由於他們的犧牲，便可以自己覺悟，大家醒起來，為自己謀幸福。所以七十二烈士，爲國犧牲，以死報國，所立的志氣，就是要死後喚醒中國全體國民。由於他們所立的這種志氣，你可以知道他們在當時想做那番事業的心思，就是要爲四萬萬人服務。」（註四九）

犧牲是人對人羣至高無上的服務，有犧牲的服務才有犧牲的結果，「七十二烈士在辛亥年三月廿九日，想喚起國民，爲國服務，雖然是死了，但是由於他們死了之後，不到五個月，便發動武昌起義，推倒滿清，打破專制，解除四萬萬人的奴隸地位，這就是七十二烈士以死喚醒國民爲國家服務的志氣達到的目的。」（註五〇）也就是犧牲服務的結果。

因此我們知道有犧牲的精神，才有革命的專業，有犧牲的服務，才有社會的進步，所以總理一生抱救國救民救人類的目的，時時刻刻準備犧牲，而隨時隨地亦勉勵黨內同志與同胞爲革命而犧牲，革命一日不成功，犧牲一日不停止。總理說：

「我每次要諸君革命，總是勸諸君犧牲，今日說要犧牲，明日說要犧牲，究竟要犧牲到什麼時候爲止境呢？民國一天沒有建設成功，三民主義一天沒有實行，我們的犧牲，便沒有一天的止境。要三民主義完全實行，我們革命澈底成功，那才是我們犧牲的止境，那才是我們犧牲的報酬。」（註五一）

我們爲謀人羣福利而犧牲，爲建設新社會而犧牲，爲實現我們的主義而犧牲，我們的目的，一天沒有達到，我們的理想，一天沒有實現，我們的犧牲也是一天沒有止境。換言之，社會國家需要

革命未  
成功犧  
牲無止  
境

我們用血汗用生命，爲人羣或同胞開闢新的生路，這個犧牲的義務，就落在每個人的肩上。到了我們的理想實現，我們的目的達到，社會國家不需要再作無目的的浪費，我們這個基本義務——犧牲，也從我們的肩上解除下來。由此看來，社會國家愈待改進，我們總責任和義務也愈加多。等到我們將社會國家改革好，建立一個新的合理的生存秩序，社會成員都能夠享受同等的福利，到那個時候，我們的權利增加，我們犧牲的義務，亦因之減輕了。所以我們爲社會國家的福利，而勞動而服務而犧牲，亦就是我們爲自己的福利，而勞動而服務而犧牲。人類生在社會，一切的禍福是聯帶的，我們的生存是共生共榮的生存，人類生存的權利是平等的，在同等生存的原理上，沒有一個人可以例外，如現在的資本主義的社會一樣，少數有閑階級，可以不勞動不服務不犧牲，而可以享受特殊的利益，這是不合理的生存狀態。

最後我們知道個人的生存與人羣社會國家的生存，是不能分離的。我們爲個人生存，爲全民生存，要實現同等生存的地位，享受同等生存的權利，這個同等生存的地位與權利的完成，一部份是由於社會組織與社會統制的改進而使之合理化，一部份是由於每一個社會成員或國民努力去盡他們的基本義務才能使之實現。我們爲人羣社會國家的生存而勞動，而服務而犧牲，亦就是爲我們自己的生存而勞動而服務而犧牲，人類生存的權利是平等的，人類生存的義務也是平等的，在同等權利與同等義務中，沒有一個人可以例外的。但以人類聰明才力的不同，誰互助才能實現真實的平等；亦惟有勞動服務犧牲，才能實現真實的互助，以互助求平等，以服務求互助，要使每一個都能夠服務，必須每一個人認識自己生存在社會人羣裏的義務，這是民生哲學一貫的理論。

社會改  
革與個  
人努力



- 註一 Joseph Mazzini, The Duties of Man 唐璧黃譯 人的義務(商務)一〇頁
- 註二 De Bonald 社會基本原則的哲學論證 Demons-tration Philosophique du Principe Constitutionnel 見高達觀譯 社會學原理(商務)八八頁
- 註三 總裁講演 復興國家民族惟有實行新生活(民國二十三年十一月十日在太原各界聯合歡迎會大會講)
- 註四 總裁講演 爲學做人與復興民族之要道(民國二十四年五月十九日對昆明中等以上學校員生訓辭)
- 註五 G. J. Urvick, A Philosophy of Social Progress P. 206
- 註六 民權主義 第三講(民國十三年)
- 註七 Bertrand Russell, Political Ideas 程振基譯 政治理想(商務)四百
- 註八 總裁講演 人格與革命(民國二十一年四月十九日在中央政治學校訓話)
- 註九 布儒爾 Leonid Bourgeois 論聯帶性 Solidarite 見高達觀譯 社會學原理(商務)二七頁
- 註十 Charles B. Ellwood, Culture Evolution P. 74
- 註十一 克魯泡特金 互助論二二頁 見飛迅編克氏學說概要二八頁

註二 T. T. Habhouse, *Social Evolution and Political Theory* P. 25

註三 上書 P. 21

註四 同上

註五 上書 P. 82 霍佈豪斯在其所著社會正義論 *The Elements of Justice* 一書中亦說：「文明人的地位提高，是站在他的肩上，這是不仁的真理，則我們可自信的解說，任何建立在服從原則上的社會，對於超越階級貢獻文明的工作，是付了甚貴的價格的，而一般看來，強者與能者負照顧與服事弱者的責任愈大，則其官能的刺激，便愈敏銳，其所發出的法律，宗教，文字，藝術與哲學，亦愈純潔，愈仁道，並愈合理。」見胡澤譯社會正義論（商務）一四四頁

註六 Emary S. Bogardus, *A History of Social Thought* Pp. 80—81

註七 河上肇 社會主義經濟學之史的發展 林植夫譯本（商務）三六一頁

註八 總裁講演（民國二十四年二月十二日在星子特別訓練班講）

註九 總理講演 社會主義之派別與方法（民國元年對中國社會黨講演辭）

註十 Harry W. Laidler, *A History of Socialist Thought* Pp. 78—79

註三 總理講演 社會主義之派別與方法（民國元年對中國社會黨講演辭）

註三 德國經濟學家樊百林 T. Veblen 著有有階級論 *Theory of Leisure Class* 註

註三 見上書一五頁

註四 總裁講演 行的道理（民國二十八年三月十五日講）

註三 傑德J. E. m. Joad, 現代政治哲學引論 詹文滸譯本（中山書局）二二六頁

註二 H. J. Laski, Grammar of Politics 張士林譯 政治典範（商務）賴氏學說概要一五頁

註一 Harry W. Laidler, A History of Socialist Thought P. 52

註六 上書P. 64

註五 英譯本 B. R. Tucker, What is Property

註四 參閱本書第十五章第二節

註三 民生主義 第四講（民國十三年）

註二 總裁講演 青年之責任（民國二十四年七月八日在成都擴大紀念週講）

註一 總裁講演 復興國家惟有實行新生活（民國二十三年十一月十日在太原各界聯合歡迎會

講）

註四 總裁講演 總理遺教研究 第六講 總理遺教之結論（民國二十四年九月十六日在峨嵋

軍訓團講）

註三 總裁講演 總理遺教研究 第三講物質建設之要義（民國十四年九月十六日在峨嵋軍訓

團講）

註二 總裁講演 勞動與服務（民國二十四年二月十八日出席南昌勵志社開幕典禮講）

註一 總裁講演 四川民衆光明之路（民國二十五年四月二十日在四川省黨部擴大紀念週講）

註一 總裁講演 勞動與服務（民國二十四年二月十八出席南昌勵志社開幕典禮講）

註二 總裁講演 立志爲學與服務（民國二十三年六月七日在南昌對省會各中學校校長學生

講）

註三 總理講演 權利兩字之正當詮釋（民國五年七月十五日在駐滬議員茶話會上之演辭）

註四 總理講演 自治制度爲建設之礎石（民國五年七月十八日在上海張園安愷館政見演說會

講）

註五 總理 地方自治開始實行法

註六 總裁 國民經濟建設運動之意義及其實施（民國二十四年雙十節）

註七 C. J. Uewick, Philo ophy of Social Progress Pp. 203—209

註八 Rudolf Eucken, The Meaning ana Value of Life 余家菊譯 人生之意義與價值（

中華）一一七頁

註九 唐肇黃譯 本人的義務（商務）一三頁

註十 總裁講演 （民國十三年在黃埔軍校講）

註十一 總裁講演 大家抱犧牲的決心共同努力（民國二十四年六月三日講）

註十二 總理講演 世界道德之新潮流（民國十三年對嶺南大學黃花崗紀念會演說詞）

註十三 同上

註十四 總理講演 黨員不可存心做官（民國十三年十月對中國國民黨懇親大會訓詞）

## 第十三章 民生哲學道德思想的體系

### 第一節 民生哲學道德思想的出發點

勞動、務服、犧牲，既爲人類的本義務，如果每一個人都能夠盡他的本義務，人人都能夠勞動生產，社會就沒有寄生的份子；人人都能夠服務，就不會有損人利己的事；人人都能夠犧牲，社會人也就日有進步。現在人類生存，世界上，尚有種種罪惡，社會病象，千孔百瘡，根本的原因，一方面固然由於社會尚有許多不平等制度，如經濟生活等，尚須合理的調整；一方面亦由於人類尚沒有澈底了解生存的意義，沒有積極發揮人生應有的道德。

義務與  
道德的  
關係

義務與道德有密切的關係。義務的發展與道德的進步是並進的，而且道德實爲人類履行義務的原動力。因爲義務有兩種：一種自動的義務；一種強迫的義務。強迫的義務，國家有權力用法律或其他強迫手段使國民都履行，如納稅，國民公債，勞動服務等等。犧牲有時成爲國民的基本義務，亦是如此。如實行徵兵制的國家，遇到對外戰爭，民族存亡的最後關頭，國家需要人民履行基本義務，亦無法逃避。同時在另一方面，有大部份義務是自由的，如積極發揮個人的聰明才力，爲社會服務，爲人羣謀福利，社會國家沒有權力強迫我們去做，但我們爲道德心所驅使，有時赴湯蹈火，成仁取義，亦毫無返顧心。所以法律是消極的，道德是積極的。法律是強迫每一個人應當這樣，道德是鼓勵每一個人應當這樣。法律祇能使人不敢超出這樣做的範圍，尚不能使人積極自動的這樣做。

法律與  
道德的  
不同

，道德不僅使人不肯超出這樣做的正當範圍，同時還能使人見義勇爲，貫徹良心的主張，一定要這樣做。總裁說：「倫理與法制的不同，就是倫理從人類本性上啓發人的自覺的，法制是代表着國家公共權力而帶着強制性的，倫理不僅是指明某種行爲是正當的，而且從人生意義上去探求爲什麼這種行爲是正當的。法制祇是行爲的正當與不正當，不容許人們逃避其所當爲，或爲其所不當爲而已，所以倫理的教條，比較法律更積極更自然，亦更能深入於人心。」（註一）所以論起法律與道德的功能，法律遠不及道德，論起法律與道德的需要，道德是人類必需的，法律並不是必需的。假使人類道德高尚，人人都有禮義廉恥，都不肯作奸犯科，法律失了存在的功能和價值。反之，僅有法律而缺乏道德，這個社會仍然可成爲罪惡的社會。因爲道德對於人類進化有使人類積極向上發展的力量，正如愛德烏德所說：「道德正乎努力於理想社會秩序或完善人類社會之建設。」（註二）因此每一個社會思想家與改革家，都將道德當做改造社會的重要工具。自孔子、蘇格拉底、柏拉圖、釋迦以來，直至今日，沒有一個思想家能夠否認道德的價值及其重要性。所以 總理認爲，人類生存問題，僅改善人類的物質生活是不能夠，同時還要提高人類的精神生活；道德觀念的擴大與發展，是人類精神生活向上的特徵。

道德的出發點，是從個人做起，其目的在完成自我。完成自我才能完成社會，完成小我才能完成大我。畢雷西（B. Glaser）說：「文化進步較好的『我』是佔優勢的，人自身的能力進步，就是由於這個較好的『我』在他內部漸漸地發達，我們可以說，道德的熱忱，高尚的『無我』（So-called forgetting）和犧牲，有什麼限度不許人達到呢？」（註三）因爲道德的價值，不在於利己，

道德在  
完成  
自我

## 智慧與道德

而在於利他。所以涂爾幹論道德說：「假使我要發展自我，却不能站在自己的利益上，又不能站在審美的利益上，却要使這種發展對於自我之外的其他多人有一些有利的效果。」爲什麼不能站在審美的利益上呢？他說：「但是若我祇求發展我的智慧及我的才能，爲着好讓我炫耀，成功一種完美的藝術作品，則我的行爲將絕不能被看作是道德的。」（註四）由此可見智慧與道德顯然是兩事。人類一固有聰明而不道德者，然真有道德之人，未有不理智者。」（註五）而且一個人僅有智慧而無道德，未必社會有利而有害。總裁說：「一個人如果沒有精神和道德，任他有什麼好的學問和本領，都其無用，對於國家民族，一點也沒有效益，而且一切聰明才智，反可資爲濟奸、惡的工具，對於國家社會，格外有害。」（註六）再由道德而立論說，我們將他人與人類社會的利益，當作一種最高的目標，以利他和犧牲的實踐，去實現這個最高的目標，決不是基於某種物質價值；而且這種道德觀念的發展，反足以改變或影響物質價值。麥克唐納（R. Macdonald）說：「人類的進步，不僅由於財富的刺激，亦不僅由於居住與土地的促進——是沒有得到參政權的新階級要求這種權利，在這種場合，便喚起一切人類的性質，而不能不動牠們的關聯。不僅如此，若遠瞻將來，真的教育普及了，娛樂更進步了，因之物質的動機減少，而替代他的是道德動機更優勢的傾向。……實際經濟的貧困，與經濟的缺乏正義，爲革命的重大原因，最重要的是有理想與善惡觀念的人心。」（註七）這是人類進步的表現。假使人類生存祇認識物質價值，而否定道德價值，就失去高尚的目標，人類生存的意義，與其他動物生存，有很大的區別，就是因此。總裁說：

「我們人之所以爲『人』，人之所以與其他的動物不同，可以特別叫做『人』，並不是因

## 人類進步的表現

人之所  
以爲人

爲他具備五官四肢，有了人的軀體，知道穿衣吃飯，過着人的生活，就可以叫做「人」，而是因爲人有他的特殊靈性，有他的生活的目的，知道做人的道理，曉得人和禽獸的分別，能夠發揮人類高尚的習性，向着高尚的目標邁進不已，而自覺自主的，做成一個與禽獸絕不相同的所謂「人」。簡言之：人之所以爲「人」就是由於人能知「做人的道理」，如果不知道做人的道理，便有「人」的形式，而無「人」的特質，便不能算是一個人。」（註八）

什麼是做人的道理？我們知道這個做人的道理就是道德，就是人生的規律。人類因爲有這個共同的道路，律，才能夠使人發揮高尚的習性，向着高尚的目標邁進不已。」同時亦因爲人類賦有這高尚的習性，抱着高尚的目標，才能使人祖講究做人的道理，重視道德的規律。假使人不研究做人的道德，忽視道德的規律，見利忘義，無所不爲，這個人就叫做「人面獸心」。正是所謂「衣冠禽獸」。道德這兩個字，用韓愈的話來說明，最爲簡單明瞭。他說：「博愛之謂仁，行而宜之之謂義，由是而之之謂道。」這就是道路，也就是達到仁義的道路。「足手已無待於外之謂德。」（註九）德就是修己有得。陳立夫先生有兩句話亦解釋得很明白，他說：道德是吾人所應率性以趨之人類共其共存共進的大道，……行道之謂德。」（註十）道德是先要正心誠意修身，了解人生真實的意義，心安理得，然後有蘊乎內必形乎外，循着正當的途徑，實現做人的道理，所以道德規律是指示做人的方法。因爲做人的原理不同，道德觀念，亦因之不同。韓愈說，「故道有君子小人，而德有吉有凶。」（註十一）

在人生哲學史上，對道德有各殊不同的解釋或學說，例如快樂主義，直覺主義，自我實現說，



道德思想而不同

相對主義，而馬克思又根本否認舊道德觀念，以為是資本主義的道德，而另成了一套理論。由此可知我們僅空言道德，而不探討道德的本位，而不確定道德的本位，是無異要人走正路，而不指示他應走的方面一樣。所以有民生哲學，然後有民生哲學的道德思想。總理在民生主義裏說：「我在前一次講演，有一點發明，是說社會之文明的發達，經濟的組織改良和道德進步，都是以什麼為重心呢？就是以民生為重心。」（註十二）民生哲學是總理解決民生（廣義的）問題的革命根本思想，所以民生哲學的道德思想，是以三民主義的根本思想作基礎，而建立在這個幾個根本原理上面。

民生哲學的道德思想

民生哲學的道德思想，是怎樣的建立在三民主義的根本原理上面呢？第一，我們要明瞭的是民生哲學的道德思想，是**人本**的道德思想。過去人類知識未開，有許多人利用神道設教，用神的意志，做道德的規範，如宗教家所說，因為上帝要我們愛人，所以我們應當愛人，這種道德思想，要將天人合為一體，用神的意旨來提高人類的道德信仰，在過去雖然有相當功用，要論其結果，則利弊多，現在是科學時代，我們對於應當做的事情與不應當做的事情，自己應當用理智去認識，應當用理智去推動，不容再有絲毫神祕思想參雜其間。不僅道德思想是如此，就是現在的宗教，也漸漸趨向到科學的路上。總理一生盡瘁革命，苦口婆心，向國民宣傳救國救人類的道理，並躬行實踐，領導同志去革命，有宗教家殉道的精神，但總理的言行，都是切切實實，絲毫沒有神祕的意味，絲毫不帶宗教的色彩。民生哲學的道德思想，完全以人類為本位，是從人類生存的道理裏體驗出來，第二，民生哲學的道德，是以**全人類**為範圍的，不是小羣的道德思想，乃是大羣的道德思想。

人本道德思想

大羣的  
道德思

人類生存既以全體人類生存爲依歸，道德觀念應先普及於全人類，小羣的道德觀，對於人羣進化，不僅無利，而且有害。羅素說：「同羣之情感，每產生一種有限而且常有害之道德。人將視有利於自己之羣者爲善；有害於自己之羣而無論是否有利於人類全體者皆以爲惡，此種小羣道德在戰爭時尤爲易見。」（註十三）此言誠然。我們知道民族間偏狹道德心的養成，有時成爲國際戰爭內在的原因，試看今日日本軍閥驅策日本人民爲侵略中國而戰，就是利用日本國民偏狹的愛國道德心。所以羅素主張，即「在戰爭之時，及在一切問題對於他民族與己民族有同等關係之時，則個人之思想，應顧及人類全體之幸福，而決不可任其眼光僅限於己羣或己民族之利益而已。」（註十四）民生哲學道德觀念的偉大性，就是在此。斐希德認爲「道德是能夠把各個融合於全體，直使全人類包含在這裏面。」（註十五）這是民生哲學全民道德所特具的精神。第三，民生哲學的道德，是平等的道德。人類有同等的生存權，道德觀念不僅應當普遍及於全體人類，而且應當平等的及於全人類。階級道德已受時代的淘汰，固不能復有於今日，即民族的等差觀念，如白種人之歧視有色人種，實爲近代帝國主義者與法西斯主義理論的基礎。換言之，就是總理所說齊道文化的理論基礎，亦是總理和我們三民主義的信徒所極端反對的。第四，民生哲學的道德，是互助的道德。道德不是消極的而是積極的。人類生存和社會進步都由人類積極發揮互助的本能。以互助彌補人類的不平等，以互助達到全人類共生共存共榮的理想世界，是人類最高的理想。生存競爭與階級鬥爭，只有增長人類相互「敬視心，在道德的意義上，已失去存在的意義，克魯泡特金認爲人類之有倫理道德觀念，不是基於單愛和同情，是由「互助的感情及本能。」（註十六）換言之，道德就是積極發揮互助

互助的  
道德思平等的  
道德思

### 民生哲學 道德的 基點

的情感及本能。所以 總裁說：「講到全國家或全世界，我們對於全國家和世界的人，也應當互相親愛，互相扶助。」（註十七）我們能夠根據上述幾個原理，去體驗民生哲學道德思想的精神，就可以知道 總理所謂王道文化的偉大性。

民生哲學的道德思想的出發點是仁，仁是民生哲學道德思想的基點，亦猶之民生是民生哲學的基點一樣，我們要明瞭民生哲學道德思想的體系，不可不從研究仁字着手，因為有仁才有愛，仁愛是民生哲學道德的基礎。

### 仁的來 源與意 義

什麼是仁？要明白仁的意義，先要研究仁字的來源。從造字上看，仁字是由人與二兩個字所構成，就意義上說，就是二人成仁。換言之，人類有兩個以上的生存，就發生人與人相互的關係，和人對人相互間的理性，有社會的組織與社會的關係，然後有社會的道德。所謂「二人」是舉最低的人數而言。由兩個人擴充到兩個人以上，以至全人類，故仁的範圍，是至大無邊，仁的運用，是至廣無窮。

社會是人類生存構成的集體，個人不能成一社會，故必有二人以上的結合，始有共同的社會組織，有共同的社會組織，就發生人與人相互的關係。人與人相互的關係，就是社會關係。有人與人相互的關係，才發生人與人相處的道理，這個人與人相處的道理，就叫做道德。道德是社會理想的產物，一個人不能成爲這種理想以及實際的道德性之創造者，這種道德性並不直接涉及個人本身，却以在那個人之外的一個實體爲對象，而個人祇具對那實體的一種情感。祇有整個的社會具有屬於本身的 種充分意識，爲的是好去建立一種規律而以表顯社會意志爲目的。」（註十八）這就是說

一羣有思想的人類，生存在一個社會裏，大家要求合理的生存，就形成一種共同生活的最高理想。由這種理想形成的人生規律，就是道德。所以有兩人以上的共同組合，才發生社會關係。有兩人以上的社會關係，才發生社會理想。有兩人以上的社會理想，才形成社會道德。所謂共同組合，社會關係，社會理想，社會道德，離開了人與人的關係，離開二人以上的關係，都不能存在，人類生存的道理，既是建立在「仁」的基礎上。所以解決人類生存問題，亦應當以仁爲出發點，仁愛觀念，就是由「仁」發生的。沒有仁就沒有仁愛。仁是道德思想的本體，仁愛是道德思想的基本觀念。有仁的本體思想，然後有仁愛的基本觀念。

什麼是民生哲學道德思想的「本體之仁」？民生哲學道德思想本體之仁，就是三民主義。將「仁」運用到道德而成爲人生的規律，當首推孔子；但孔子論仁，其意義極爲廣泛，並不是「仁愛」兩個字所能包括。將仁字變爲固定的意義，如仁愛、博愛等觀念，尙是後來的事。在論語一書裏，孔子討論仁的問題，幾佔全書大部份，孔子都就事論仁。如某人對於某件事或某件事如其這樣做，才是合於仁或近于仁，或某人對某件事是那樣的，是不合於「仁」。其所論的某人是仁或不是仁，某事是仁或不是仁，都是憑孔子個人的視察和衡量做尺度，並沒有告訴門弟子，什麼是「仁」的根本意義，使門弟子可以循着這個根本意義，去衡量人生的一切。因此門弟子幾乎是八人不懂得仁的根本意義，而紛紛請問，孔子也始終抱定他的態度，用因人施教的方法去答覆他。如顏淵問仁，則告以「克己復禮」；仲弓問仁，則告以「出門如見大賓，使民如承大祭，已所勿欲，勿施於人，在邦無怨，在家無怨」；司馬牛問仁，則告以「仁者其言也訥」。各人問的問題，都是一樣，而孔

### 孔子論仁

了所答的，都是各不相同。這是什麼道理呢？這並不是孔子論仁漫無準則，乃因孔子對於仁的觀念，與後人不同。孔子將仁看為做人的道理，做人的道理很廣，不能將仁的道理，歸納到一個簡單的意義上，變成一個僵狹固定的規律，所以他採取因人論仁，就事論仁的方法。

因為孔子不談仁的根本意義或原理，所以門弟子記孔子說：「子罕言利與命與仁。」（註十九）門弟子所謂子罕言仁，並不是孔子很少言仁，我們看論語的大半部都是論仁，何嘗是「罕言仁」呢？程子解說：「計利則言義，命之理微，仁之道大，皆夫子所罕言也。」（註二十）程子所謂「仁之道大」，深得孔子不言仁的根本意義或原理的要旨。孔子雖然是很少言仁的根本意義或原理，但行仁的方法，已經很具體的說出來。孔子說：「夫仁者已欲立而立人，已欲達而達人，能近取譬，可謂仁之方也已。」（註二一）這幾句話在孔子論仁的各條中，是最基本的說法。我們細細加以體會，就知道這幾句話的重要性。

「夫仁者已欲立而立人，已欲達而達人能近取譬，可謂仁之方也已。」這幾句話已經說明仁的體用，在人類生存的社會裏，除了我就是人，人與我同抱生存的目的，同具生存的慾望，同有生存的需要，人人有我才有我，人人有人才有我，有我有人的生存，才有社會的生存，所以仁的根本意義是「相人偶。」（註二二）人道一偶，彼此相通，小我的生存，寄託在大我之中，所以要推我及人，從積極方面說，人類的生存，由於互助，所以要「已欲立而立人，已欲達而達人」。這是仁的積極表現，從消極方面，人類的生存，要避免互競，所以要「已所不欲，勿施於人。」這是恕的表現。也是仁的消極表現。「能近取譬，可謂仁之方也已，」是行仁的方法。就是人人都能從本身著

仁的消  
極與積  
極意義

仁的基  
本說法

想，推己及人，由自己生存的目的，推想到他人的生存目的；由自己的生存慾望，推想到他人的生存慾望，由自己的生存需要，推想到他人的生存需要。將人的目的，看作自己的目的的一樣，將人的慾望，看作自己的慾望的一樣，將人的需要，看作自己的需要的一樣，用這樣的方法去行仁，就是人人能夠認識人對人的關係，處處能夠認識人對人的關係，事事能夠認識人對人的關係，亦就是人人能夠表現做人的道理，處處能夠表現做人的道理，事事能夠表現做人的道理，所以說「可謂仁之方也已」。總裁說：「所謂仁亦是人道人性，換一句話說，就是人對人的關係和人與人間共同的理性。」（註二三）就是這個道理。

我們研究孔子論仁的意義，可以得到一個基本的意義，仁就是人類生存互助的特徵。孔子所謂「己欲立而立人，己欲達而達人，」是仁的積極表現。所謂「己所不欲勿施於人。」是恕的消極表現。人類要實行互助，必須從愛人始，能愛人然後才能立人達人，所以有「仁」的基本意義，才形成「仁愛」的基本觀念。言之，亦惟有能夠了解仁的基本意義，才能夠了解「仁愛」的運用。

## 第二節 智仁勇與民生哲學道德思想的體系

我們明瞭仁的根本意義，現在進一步研究民生哲學道德思想的體系。總理的道德思想，是源淵於中國的固有文化。戴季陶先生說：

「先生是最熱烈的主張中國文化復興的人，先生認為中國古代的倫理哲學和政治哲學，是

全世界文明史上最有價值的人類精神文明的結晶，要求人類的真正解放，必須以中國固有的仁愛思想為道德基礎。把一切科學的文化，都建設在這一種仁愛的道德基礎上面，然後世界人類，才能得到真正的和平，而文明的進化，才有真實的意義。」（註二四）

戴先生的話，是正確的解釋。我們知道倫理道德在中國傳統的文化上，具有特殊的意義與偉大的功用，正如總裁所指示的，「中國政治哲學與倫理哲學是合一的，政治以倫理為基礎。」（註二五）仁字形成道德上仁愛的觀念，本屬於倫理範圍，但中國民族不僅將這個最高無上的道德思想，積極從倫常上發揮，同時在政治設施上，亦把牠當作最高的理想與原則。孔子所謂「為人君止於仁」，以及他稱嘆博施濟眾的言論，和禮運大同篇的政治理想，與孟子重仁義排功利的政論，無一不是以這個仁字作施政的標準。至於怎樣實現「仁政」或王道的政治，其一般的運用方法，就是「為政在人，取人以身，修身以道，修道以仁。」（註二六）始終離不開這個「仁」字。雖然孔孟生在封建主義時代，無論他們的政治理想如何的高尚，究不能擺脫當時社會的影響，在道德思想與政治思想上，尚有許多地方帶有封建主義的色彩與意味；但我們不能以今人的眼光去批評古人，說他們思想不及今人的澈底；至於他們能夠在數千年以前，看出人類求生存的大道理，在原理原則上指示我們極正確的真理，與運用的方法，而且這種真理與方法，是現代文明與學術思想比較進步的歐美國家所不及的，而我們能夠承受一種最可寶貴的固有文化思想的遺產，假使自己不知寶貴，不能夠將這個固有民族精神發揚光大，挽救中國與全世界人類的劫運，不但是自暴自棄，有愧為中國國民，同時在人類中亦枉做一個人。這就是 總理主張恢復民族自信力，發揚民族道德與民族精神的基

孔孟的  
思想

倫理政  
治思想  
的合一

總理的  
新估定

本原因，所以道德思想在民生哲學整個革命哲學體系裏，佔極重要的地位。不過道德思想是隨時代進化的，我們今日所處的時代，與數千個的時代不同，中國民族固有道德思想的基本精神，雖可以垂諸久遠，歷萬世而不變，但在論理道德實際運用的意義上，不能不因新時代的需要，而重新加以估量，正如總裁所說：「這是現代的情形有多少不同的，但項目雖該變通，而原理還是一樣。」（註二七）因此民生哲學體系的道德思想，根本精神雖然是不變的，至於道德的意義與實行項目，經過總理與總裁的發揚與重新估定，已賦予時代的新意義與新精神。同時中國固有的道德思想，缺乏完善精密的體系，如孔子論仁，一個問題有許多解釋，不能使每一個人都懂得真實的意義，我們現在是科學時代，每一個人對於任何事物都要有「系統」和「管理」的明確認識，以及真實意義的了解，都要簡單明瞭，有明確的觀念。因此總理總裁一方面提倡發揚中國固有道德，一方面運用慎思明辨的偉大思想，將中國固有道德思想，引闡補充，創造一個完整嚴密的科學體系。

總理的道德思想，主要部份是軍人精神教育內所講的智仁勇，與民族主義內所講的八德，以及大學，格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下的實行步驟，合智仁勇與八德以及大學最有系統的八條項目，才構成民生哲學道德思想的體系與實行程序。

智仁勇的學說，出於中庸。孔子說：「智仁勇三者，天下之達德也，所以行之者一也。」我們研究智仁勇的意義，就知道這三者並不是分立的，而是有主從的關係，仁是道德思想的中心，智勇二者，是實現仁的條件，都不是可以離開仁而獨立的。我們要明瞭智仁勇三者的聯繫關係，就要先知



智仁勇  
三者的  
關係

道 總理所說的「仁」是什麼。

總理在軍人精神教育裏所說的「仁」，有兩個意義，我們應當加以辨別，不能併爲一談。一是仁的本體，這個本體就是三民主義。一是仁的觀念，這個觀念就是博愛。現在先研究本體的仁。

總理對軍人講演三民主義最後加以結論說：

「以上三民主義，爲軍人之精神所表現，亦卽爲軍人之仁。由表現。軍人者，以救國救民爲目的，有救國救民之責任。國與民弱且貧矣，不思有以救之，不可也；救之而不得其道，仍不可也。道何在？卽實行三民主義，以成救國救民之仁而已。」（註二八）

總裁解釋仁就是三民主義的意義，亦說：

「一個人的價值，統統繫於他的品格，道德，與智仁勇的仁字，簡單的講，就是爲仁，爲仁來。知識，很勇敢的來實現我們的仁。仁是什麼？就是我們的三民主義，三民主義的民族主義、民權主義、民生主義，就統是爲人。爲人當然不是爲自己個人，而是爲旁人，也卽是利人。三民主義的價值，就是在於爲人，爲一般的國民，爲全世界的人類。」（註二九）

仁就是三民主義，三民主義革命的動機是愛人，是爲愛全國的國民與全人類而革命，要實行三民主義，就要養成愛人的觀念。這個觀念就是博愛。總理說：

「中國古來學者，言仁者不一而足，據予所見，仁之定義，如唐韓愈所云：「博愛之謂仁」，敢云適當。博愛云者，爲公愛，而非私愛，卽如天下有飢者，由已飢之，天下有弱者，由已溺之之憐，與夫愛父母妻子者有別。以其所愛至大，與婦人之仁可比，故謂之博愛。能博愛

仁是博愛

，即可謂之仁。」（註三〇）

由此可知博愛祇是一個觀念，這個觀念內容的涵義和範圍，隨主觀見解的不同而差異，譬如宗教家救世之仁，與慈善家救人之仁是有差別的，我們救國之仁與宗教家慈善家之仁，亦是有差別的，雖然是同抱一個博愛的觀念，但主觀的見解和內容的涵義是不相同的。所以有釋迦牟尼的教義，然後有佛教的所謂博愛，有耶穌基督的教義，然後有耶教的所謂博愛，我們有三民主義，然後有三民主義的博愛觀念。三民主義仁的觀念，是以民生哲學的思想為涵義，以民生哲學的思想為範圍。換言之，民生哲學就是 總理所謂仁的本體思想。

民生哲學仁的涵義與範圍是什麼呢？民生哲學的仁，是救國的仁，是救全人類的「仁」。三民主義是以救國為起點，以救全人類為終點，所以 總理在軍人精神教育裏勉勵軍人要救國救民。總理說：

「軍人之仁，果如何耶？其目的在於救國，故自有軍人以來，無不曰為國盡力。但專制國之軍人，與共和國之軍人，又有不同。專制國家，乃君主個人之私產，認定君主即為國家，故在此專制國之軍人，止可謂忠於一人一姓，尊君主出死力，非為人民有犧牲也。若在共和國，則國家屬於全國人民，而犧牲者，即同時為國家盡力。專制國與共和國之軍人相異之點若此。然國家之本質如何？為軍人者，亦不可不知。據領國政治學者之說，彼則謂國家有三種之要素而成立，第一為領土，國論大小，必有一定土地，為其根據。此土地即為領土，領土云者，謂在此土地之範圍，為國家之權力所能及也。第二為國民。國家者，一最大之團體也，人民即

## 救國之 仁

爲其團體員，無人民而僅有土地，則國家國不能構成。第二爲主權，有土地矣，有人民矣，無統治之權力，仍不能成國。此統治權力，在專制國則屬於君主一人，在共和國則屬於國民全體也。

現今之中華民國，雖爲共和國，尙非完全真正之民主國，因武昌革命以後，仍爲官僚政治，武人政治，一切政權，悉操其手，彼固不以其和主義爲何物，國利民福爲何事，救國救民爲彼等責任也。我南方軍人，不思救國救民則已，不負此救國救民之責任則已，負此責任則非徒託空言，須有一定之主義，始可以成仁始可以成功。觀前次革命先烈，前仆後起，視死如歸，卽爲主義而犧牲也。主義維何，三民主義是也。」（註三一）

這是總理告訴軍人和我們，要貫徹行仁的目的，就要把三民主義來救國救民，爲三民主義而犧牲。如果我們救了國家救了國民，是不起我們行仁的目的已經達到，無須再進一步去愛人類去救人類呢？總理對此還進一步鼓勵我們要打破舊世界，建設新世界，實現大同世界的理想社會。

總理說：

「今日之世界，乃自私自利之惡濁世界，在此世界之人類，既無保障，又無希望，且陷於極端痛苦，於是有生厭世思想者。……」

「吾人生在惡濁世界中，欲打破此舊世界，剷除一切煩惱，以求新世界之實現，則必有高尚思想，與強毅能力，以爲之先，在吾國數千年前，孔子有言曰，「大道之行也，天下爲公，」如此，則人人不獨親其親，人人不獨子其子，是爲大同世界。大同世界卽所謂天下爲公，要使

老者有所養，壯者有所用，幼者有所教，孔子之理想世界，真能實現，然後不見可欲，則民不爭，甲兵亦可不用矣。」註四二。

總理抱救國救人類的目的來革命，三民主義就是救國救人類的主義，所以實行仁的方法，就是實行三民主義。但我們要研究怎樣才能實現這三民主義呢！重要的條件就是「智」和「勇」。

什麼是智？在軍人精神教育中，「總理對於軍人之智，提出別是非，明利害，識時勢，知彼己，四個條件。最重要的就是別是非。所謂別是非，就是要先知道自己所處之地位與「所負之責任如何？」——總理說：

「軍人者，爲社會分功而有保衛國家及人民之責任也。何謂分工？社會之事業，非一人所能獨任，如農業，如工業，如商業等，在乎吾人自當所長，各執其業，此謂之分工。試再舉例以明之，若使吾一人漂流孤島，造飯也，打魚也，摘果也，既無他人可以分任，非若居住城市，惟意之所適，造飯則有司爨，卽至打魚，摘果，亦皆有各司其事者。故一人之世界與社會之世界不同，欲求一飽，須兼數役，其困難可知。又不爲飲食爲然，如欲避風雨，禦寒暑，則須自造房屋，自爲木工，非若在市鎮地方，欲建高樓大廈，但解囊出資，便可集募，不須自執工人之役也。由此觀之，一人之單獨生活，較衆人之共同生活，難易有別。儻同時漂流孤島者，其數能及十人，則舉凡造飯，打魚，摘果，建屋諸事，不必集於一身，可以分功爲之，如此則勞苦減少，而所得效果亦多。社會者卽分功最大之場所也，合農、工、商、等之各種組織而始成一大社會，故社會之事業，愈分愈多，則愈形活動。諸君之爲軍人，亦不過爲社會分工之一

而已！彼爲農、爲工、爲商者、因各有所事、不能躬執干戈，故有待於軍人之保護，而軍人之生活，則皆取給於彼。食、衣、住、行四者，皆不須自爲，而有人代爲之。然則軍人所爲何事？對於國家所擔任之職務何在？是在乎保護人民與保衛國家。凡軍人分所應爲之事，亦即在此。但如何而始能盡此衛國衛民之職務乎？其最先最要者，爲別是非。軍人所以衛國，利於國則爲是，不利於國則爲非，是非不明，則已無軍人之精神，何能衛國？何能衛民？予以觀之，現時軍人，雖無能明是非者，但亦有利令智昏之輩，往往但顧目前，以爲我有槍在，對於人民何求不得，於是軍人之名譽，掃地以盡，軍人之責任，亦全然拋棄。不能保民，反以害民，社會何貴有此軍人？則國家亦何賴有此軍人？諸君既爲軍人，則當思爲社會分功，爲人民爲國身負責任，而所以能分功能負責者，即在別是非。是非之別，即在合乎道不合乎道，惟諸君自擇之。」（註四三）

這一段話非常重要，就是要使人明瞭人類能夠在社會上生存的根本意義。人類的生存由於分工合作，由於互助。因爲分工才各有職責，各有本分的責任。這個本分的責任，就是做人應盡的道理，所以「是非之別，即在合乎道與不合乎道。」明白這個做人的道理，才能夠明利害，所以說：「利害之與是非，本相因而至。」能夠別是非，明利害，再加以識時勢，知彼己，然後左右逢源，無不如志，無不合於做人的道理，才能構成智的完備條件。智的首要條件是別是非，別是非，就是知仁。換言之，仁就是智所應當認清的目標。智有仁作目標，一切聰明才力，都運用在人類的公共利益，救人救世和救國的事業上。沒有仁做目標的智，只知我，不知大我，一切聰明，都用在自私自

仁是知

利的個人主義上，即使與世無害，充其量不過明哲保身。趨向消極的人生觀，試問對人羣社會國家有什麼補益呢？所以智以知仁，智是實踐仁的先決條件。總裁說：「智一定是仁而且勇的智，故見義不爲，知而不仁，或以自己聰明才力不用於行仁，甚至用於不仁或作偽的一方面，那種智統統是假的，甚至危害人類社會的。」（註三四）

什麼是勇？勇就是行仁的條件，有仁（主義）的認識，有實現仁（主義）的方法，若無實行仁（主義）的勇氣和毅力，則行仁的條件，仍然是不具備，換言之，就是要履行做人道理的條件不完備，所以在「智以知仁」以外，尚要「勇以行仁」。勇的定義是什麼？總理說：

「古來之言勇者，不一其說，一謂無前是勇，一謂不避謂之勇，予以為最清通之用語，「不怕」二字，實即勇之定義，是謂豁而無懼也。孔子自言：「勇者不懼」，可見不懼，即爲勇之特徵。孟施舍古之勇士，其言曰：「吾豈以爲必勝哉，能無懼而已矣，」由是以觀，不**怕即勇之定義。**」（註三五）

勇就是不怕，但不怕並不能成爲真勇。孔子所謂暴虎馮河是勇也。勇的種類不同，「有猿狙之勇，所謂一朝之忿亡其身，以及其親者是也。有血氣之勇，所謂思以一毫挫於人，若撻之於市朝是也。有無知之勇，所謂奮螳臂以當車輪者是也。凡此三者，皆爲小勇，而非大勇，而單人之勇，是在夫成仁取義，爲世界上之大勇。」（註三六）小勇與大勇者有什麼分別呢？因爲前者是「以無主義，無目的，無知識，」故爲小勇。換言之，無仁無智的勇就是小勇。後者「有主義，有目的，有知識，」故爲大勇。大勇就是有仁有智的勇，是真正勇之勇，也是真革命者之勇，所謂智仁勇三

勇以行仁者的關係，可以依照戴季陶先生的解釋，說明如左：（註二七）

（註二七）

成功與仁

非智無以知仁，非勇無以行仁；智以知仁，勇以行仁，智仁勇三者兼備，才能發生達到成功或成仁的決心。所以我們研究智仁勇三德德的功用，要合起來看，不可分開來看。我們依照仁的目的去奮鬥，能達到目的，就是成功，不能達到目的而中途失敗，就是「成仁」。革命黨「從事革命事業，非成功，即成仁，二者而已。成功則造出莊嚴華麗之國家，共享幸福；不成功則拚一死，以殉吾黨之光輝主義，亦不失為殺身成仁之志士。雖然，均一死也。有泰山鴻毛之別，若因革命而死，因改造新世界而死，則爲死重於泰山，其價值乃無量之價值，其光榮乃無上之光榮。」（註二八）這是民生哲學的革命人牛觀。

智仁勇三者的主從關係，既然明白，我們尙要知道誠字與智仁勇的關係。中庸說：「知仁勇者，天下之達德也，所以行之者一也。」所謂一，朱子的註釋，就是「誠」，而中庸本文又有「誠之者，擇善而固執之也。」（註二九）的話，故戴季陶先生本先哲之本旨，連續起來明白的說：「一者何？誠也。誠也者，擇善而固執之者也。」這個誠字，是合智仁勇三者所構成的整個原動力。「所以智仁勇三達德，乃人人所應同時具備，不可缺一，必然如此，才可以貫通一致，以完成革命的人格，一個人要如何才能充實智仁勇三德而完成完美的革命人格，這就是要有一種基本的前提和精神的動力，即所謂「誠」、誠就是凡事要誠心誠意，一心一德，來實實在在的做，一切作爲，不

好有一點虛偽至善的心志，自始自終，不好有一點動搖，無論中外古今，凡有大智大勇能成大功立大業的人，莫不由此。」（註四〇）

這個原動力就是以仁爲中心，中庸說：「誠者非自勉而已，所以成物也，成己仁也，成物知也。」又說：「故至誠無息，不息則久，久則徵，徵則悠遠，悠遠則博厚，博厚則高明，博厚所以載物也；高明所以絜物也，悠久所以成物也。」可見這個原動力是至大的，因爲至大所以無所不包，這個原動力是至厚的，因爲至厚，所以無所不容。同時這個原動力是不息的，因爲不息所以悠久無疆。「這個原動力，就是我們革命的原動力，亦是人類生活向上的原動力。我們有這個革命的原動力，就要牢牢把握着我們革命的目的或主義，才能發揮偉大的作用和能力，否則這個原動力沒有主體做目的，誠就流於空洞無物。」總裁所以告訴我們「如何才能誠。」總裁說：

「最後再要講到如何才能誠，如何才能做到始終如一，就是要『擇善而固執之』，即要選定一個最好的道理或事物，牢牢把握，自始至終能遵守，竭力篤行，非使這個至善的道理發現，至善的事物做成不止。如不做到，即犧牲於此。我們現在要革命，第一要緊的，就是要選擇一個最好的主義，終身服膺信守，誠心誠意實行，犧牲一切，貫徹始終。我們要時時刻刻自勉自策，時時戒懼，否則便不足以言革命，更沒有成功希望。比方講，現在的主義很多，有三民主義，共產主義，有無政府主義，以及其他各種主義，如果我們不擇善而固執之，今天所說三民主義好，便信仰三民主義，明天聽說共產主義好，便信仰共產主義，再過一天，聽說無政府主義好，又去信奉無政府主義，這樣還能有成功的希望嗎？還算是一個革命的人嗎？所以我們

誠是信  
奉主義  
的決心



要做一個革命的人，首先要選定一個最好的主義，誠心誠意來堅信篤行，始終不變，際在最後救國救民救世的革命主義，就是 總理之三民主義，要我們革命成功，就只有誠意堅信三民主義，而一心一德來實行，不許對三民主義有一點懷疑，有一點批評，只有照着 總理所講的話，實實在在去做，絕對不是說今天信仰三民主義，而以後不信，或心理想并且口頭講三民主義，而手裏不行；一定要想到講到，實在做到，並且至死不變。如此，才能算是 總理真實信徒，才配做一個革命黨員，才可實行三民主義，完成中國革命。」（註四）

### 第三節 八德與智仁勇的關係

我們明白智仁勇三者的主從關係後，現在再研究八德。八德是 總理在民族主義裏面所講忠孝，仁愛，信義，和平的道德，都是中國固有的舊道德。中國固有的舊道德，已經沿襲的數千年，中間經過專制君主的利用和迂腐的曲解，自難免發生許多流弊，到了五四運動，國內有許多有思想的人，提倡新文化運動，就有許多自命為革新思想家的人，認為中國舊有道德，是中國貧弱的原因，在這許多人中間又有矜奇立異之士，非忠 孝，將中國數千年立國基礎的固有道德，攻擊的體無完膚，要加以根本推翻，而引用外來的東西，這種兩莽滅裂的行動，不但失之矯枉過正，同時他們亦不了解中國固有道德的真精神與真意義。他們既心西化，不知我們的固有道德，比西洋的道德更為可貴。因為我們要批評中國固有道德，不能從枝節上找些弊病，而加以全盤推翻；我們要認識中國固有道德的真精神，而加以新的估量。這些自命為打孔家店的勇士們，根本就沒有認清這一

### 五四運動的流毒

點，所以破壞的勇氣有餘，而認識却不夠。總理在民族主義裏曾加以批評說：

「講到中國固有的道德。中國人至今是不忘記的，首先是忠孝，其次是仁愛，其次是信義，其次是和平，這些舊道德，中國人至今還是常講的，但是現在受外來民族的壓迫，侵入了新文化，那些新文化的勢力，此刻橫行中國，一般醉心新文化的人；便排斥舊道德，以為有了新文化，便可以不要舊道德。不知道我們固有的東西。如果是好的，常然是要保存，不好的，才可以放棄。」（註四一）

為什麼中國固有道德忠孝，仁愛，信義，和平等八德是好的呢？道德的好不好，不是憑我們主觀或感情的意見來決定，而要定一種衡量的尺度來決定。這個衡量的尺度，就是人類求生存的原則；不是少數人所用的尺度，而是全人類所用的尺度。同時對種尺度，又不是等差的尺度，而是平等的尺度。凡是合於「全民」與「平等」尺度標準的道德，是一定適合於人類生存的需要，凡是不合於「全民」「平等」尺度標準的道德，亦是一定不適合人類生存的需要，這是真確不移的道理。總理認中國固有道德是好的道德，就是因為中國固有道德，是王道的文化，不是霸道的文化，適合於三民主義的原理，適合於人類求生存最高無上的哲學思想。總理在「大亞洲主義」的演講裏說：

「專就近幾百年的文化講，歐洲的物質文明極發達，我們東洋的這種文明不進步，從表面的觀瞻比較起來，歐洲自然好於亞洲；但是從根本上解剖起來，歐洲近百年是什麼文化呢？是科學的文化，是注重功利的文化。這種文化應用到人類社會，祇有物質文明，祇有飛機炸彈，

西方的  
霸道的  
文化

好的要  
保存

## 東方王道的文化

祇有洋槍大砲，專是一種武力的文化。歐洲近來專用這種武力的文化，來壓迫我們亞洲，所以我們亞洲便不能進步。這種專用武力壓迫人的文化，用我們中國的古語說，就是行霸道，所以歐洲的文化，是霸道的文化，但是我們東洋向來輕視霸道的文化，還有一種文化，好過霸道的文化，這種文化的本質，是仁義道德。用這種仁義道德的文化，是感化人，不是壓迫人，是要人懷德，不是要人畏威。這種要人懷德的文化，我們中國的古語，就是行王道。所以亞洲的文化，就是王道的文化。自歐洲的物質文明發達，霸道大行之後，世界各國的道德，便天天退步，就是亞洲，也有好幾個國家的道德，也是很退步。近來歐美學者稍留心東洋文化，也漸漸知道東洋的物質文明，雖然不如西方，但是東洋的道德，便比西洋高得多。」（註四三）

中國因為是崇尚王道文化的國家，所以數千年來能與四鄰各弱小民族共處，各弱小國家亦懷德來歸，以能夠依附中國，「以能夠到中國來朝為榮耀，不能到中國的是恥辱。」（註四四）這與今日西方各國專講霸道文化，專以暴力壓迫弱小民族為能事，真不啻有天壤之別。

### 白種人的偏見

歐洲由物質文明的文化，而變為功利強權的霸道文化，他們的道德，是功利強權的道德。是只知有己，不知有人，所以黃種人打败了白種人，白種人認為是禍害，總理批評白種人說：「摺斥一切民族解放之事業的運動，都是反叛文化的運動，照他們的主張，在歐洲的民衆解放運動，固然是當作文化的反叛，至於亞洲的民族解放運動，更是應該當作反叛事業。這種思想在歐美一切特殊階級的人士，都是相同的，所以他們用少數人既是壓制了本洲和本國的多數人；還以為亞洲民族有了感覺，便是對於世界文化的反叛。由此可見歐洲人自視為傳授文化的正統

所謂白  
種人的  
擔負

，自以文化的主人翁自居，在歐洲人以外的，有了文化發生，有了獨立的思想，保視為反叛。所以用歐洲的文化，和東洋的文化相較，他們自然是以歐洲的文化，是合乎正義人道的文化，以亞洲的文化，是不合乎正義人道的文化。」（註四四）因為歐洲有這種以功利強權為正義的文化思想，所以他們的道德，也是只知有己，不知有人，只知有他們自己種族的生存，不知有全體人類的生存，根本與人類生存之全民生存，平等生存的原理違背，白種人的國家，為求他們自己的生存發展，用武力去征服有色人種，開闢殖民地，奴隸有色人種的人民，掠取有色人種的財富，損人利己，無所不用其極，而他們對於這種殘暴不合理的行為，不以為非，反以為榮，而美其名曰「白種人的擔負」，甚且播之於詩詞。（註四五）這就是因為他們以功利強權為道德的中心思想。所以歐洲功利強權的文化，是威脅全民生存的文化，歐洲功利強權的道德，是威脅人類生存的道德。

但我們同時要注意一個重要問題，總理在大亞洲主義裏所講的仁義道德，所謂亞洲的道德文化，是指中國的固有道德而言。亞洲的文化，原以中國的文化為代表，過去日本與許多小國，都是學中國的文化道德，但「自歐洲的物質文明發達，霸道大行之後，世界各國的道德，便天天退步，就是亞洲，也有好幾個國家的道德，也是很退步。」我們研究總理當時所謂這幾們國家，是指那幾個國家。我們就知道總理的用意是指日本，因為總理對日本人講演大亞洲主義的目的，是要用中國固有的道文化，感化日本人，提醒日本人，不要蹈功利強權文化的覆轍。因為日本自日俄戰爭後，已成東方強國，對於歐洲功利強權的文化，亦步亦趨，抱着大陸政策的野心，以侵略中國為目的，不惜瀕殘文化相同的同類，完全違反人類生存的原理，所以總理要用主義感化他們。但為

總理對  
日本人的  
警告

國全實主的情面，不好逕指日本的道德退步，而說「亞洲也有幾個國家的道德，也是很退步。」這是總理委婉陳詞，諄諄善誘的苦心。但同時又怕日本人不能明瞭總理的本意，所以在最後嚴辭正義的對日本人：「你們日本民族既得到了歐美的霸道的文化，又有亞洲王道文化的本質，從今以後，對於世界文化的前途，究竟是做西方霸道文化的鷹犬，或是做東方王道的干城，就在你們日本國民去詳審慎擇。」（註四六）不料總理逝世未久，言猶在耳，日本軍閥不但不能覺悟，反變本加厲，一心想意的要吞滅中國，發動侵略的戰爭。現在我們為民族生存而抗戰，我們細細體察總理的遺教，與民生哲學告訴我們人類求生存有努力的原理原則，使我們深信我們為民族求生存而抗戰，為令人類求生存而抗戰，不僅是我們神聖的義務，亦是我們光榮和偉大的使命。同時更使我們深信，祇有總理民生哲學的道德思想，才能挽救由個人主義，達爾文學說與馬克思主義哲學說思想所造成禍毒的根源。戴季陶先生說：

「我們更可看出，一方面反對軍國主義，資本主義和由軍國主義資本主義發展開來的帝國主義，與資本主義甚捷的個人主義；一方面對於歐洲純粹以物質問題為歷史中心，以階級鬥爭為對的手段之社會革命思想，也從人類生存的出發點，去糾正他的錯誤，而促使社會革命以民生哲學的倫理性，完成「以化彼競爭之性，而達我大同之治」的目的，先生認為中國的道德，最發達最進步的，尤其是「國家的道德」，孔子所謂「繼絕世，舉廢國，治亂持危，厚往而薄來」，孟子所謂「惟仁者為能以小事大」，都是世界國際政治理論當中的異彩，為西方的政治學者，經濟學者所萬不及的。他們至多只是主張民族平等，國家平等，而絕不了解「以

中國的  
國家道  
德

大事小」爲平天下的真義。「繼絕世，舉廢國，治亂持危，厚往而薄來」，爲平天下的實際政策。先生認爲這一種民族道德，國家道德，是中國民族的至寶。世界的和平，也必定要靠中國人恢復起固有的民族精神，具備偉大的實力以後，才可以真正實現的。確，在現在世界當中，沒有一個民族，比中國民族大，沒有一種語言文字，更比中國語言文字使用的人多，如果中國人真是能夠振興起來，全東方的弱小民族，固然直接接受中國的扶助不少，就是那非洲美洲的許多有色人種，在中國民族勢力提攜誘掖之下，也可以得到自由平等的機會，所以中國民族的振興，和民族道德國家道德的恢復，的確是全世界大同的基礎。」（註四七）

總理所說中國的固有道德，是指忠孝，仁愛，信義，和平的八德。但中國的固有道德很多，總理爲什麼祇確定八德呢？這是值得我們研究的問題，要答覆這個問題，必須研究忠孝，仁愛，信義，和平等道德與仁的關係。總理確定八德，並不是偶然想中國固有幾種道德名詞，而是經過精密的思考，才確立他道德思想的體系。這八德都是導源於仁，仁是道德思想的本體，八德都是仁的一系。仁爲人類生存的根本原理，忠孝就是人類生存人對人應有的義務；仁愛就是人類生存人對人應有的觀念；信義就是人類生存人對人相與的規律；和平就是人類生存人對人相與的手段。現在將各部份一一加以說明。

一、忠孝爲人類應有的義務 人類生存的基本義務，是勞動，服務，犧牲，因爲人生來就是社會的債務人，就受社會的恩惠，因此人的基本義務，就是爲人羣謀福利。忠就是人類社會國家的基本義務。忠字的意義，原來很廣，論語說：「爲人謀而不忠乎？」（註四八）又說「主忠信，無友

不如己者。」（註四九）又說：「夫子之道忠恕而已矣。」（註五〇）朱子集註：「盡己之謂忠，推己之謂恕。」（註五一）可見忠的始義，是對社會人羣能夠盡本身的責任就是忠，是對社會人羣服膺犧牲而言，並不是如後來將忠字認作僅對君主一人服務犧牲而言。到秦漢以後，鄉曲小儒，仰承帝王的意旨，曲解先民的事說，以致尊君學說，日盛一日，忠字的意義，亦日狹一日，及至滿清專制政體推翻後，沒有君主，有人就認爲忠字也要取消，這是因爲不明瞭忠字原來的意義，所以繙理說：

「此刻中國正是新舊潮流相衝突的時候，一般國民都無所適從，前幾天我到鄉下進了一所祠堂，走到最後進的一間廳堂去休息，看見右邊是一個孝字，左邊便一無所有，我想從前一定有個忠字。像這些景象，我看見了的不只一次，有許多祠堂或家廟，都是一樣的，不過我前幾天所看見的孝字，是特別的大，左邊所折去的痕跡，還是很新鮮。推究那個拆去的行爲，不知道是鄉下人自己做的，或者是我們所駐的兵士做的，但是我們從前看到許多祠堂廟宇沒有駐過兵，都把忠字拆去了，由此便可見現在一般人民的思想，以爲到了民國，便可以不要忠字。以爲從前講忠字，是對於君的，所謂忠君，現在民國沒有君主，忠字便可以不用。所以硬把他拆去，這種理論，實在是誤解。因爲在國家之內，君主可以不要，忠字是不能不要的。如果說忠字可以不要，試向我們有沒有國呢？我們的忠字，可不可以不用之於國呢？我們到現在說忠於君，固然是不可以，說忠於民，是可不可以呢？忠於事，又是可不可以呢？我們做一件事。總要始終不渝，做到成功，如是做不成功，就是把性命去犧牲，亦所不惜，這便是忠。所以古人講忠字

## 忠國忠民

「推到極點，便是一死。古時所講的忠，是忠於皇帝。現在沒有皇帝，便不講忠字，以為什麼事都可以做出來，那便是大錯。現在人人都說到了民國，甚麼道德都被壞了，根本原因就是在此。我們在民國之內，照道理上說，還是要盡忠，不忠於君，要忠於國，要忠於民，要為四萬萬人去效忠，要四萬萬人效忠，比較為一人效忠，自然是高尙得多，故忠字的好道德，還是要保存。」（註五二）

讀了上面一段遺教，我們就知道總理所提倡的忠，「是忠於國，要為四萬萬人去效忠」，換言之：就是為我們四萬萬人勞動，服務，犧牲。不僅如此，將來我們民族復興後，我們還要根據民生哲學的偉大精神，為全人類效忠，這才是忠的真正意義。

孝與忠是有聯帶的關係，對人羣國家要盡忠，對父母家庭要盡孝，是一貫的道理。我們對人羣國家要報恩，但報恩必自父母始，所以要孝。因為我們受父母的恩最大，自父母生我後，提攜懷抱，以至教養成人，無一不是父母辛勤劬勞撫育教養的恩惠，這種恩惠，比較任何人都要大，我們能對父母報恩，才能對社會人羣報恩，所以「孝」為百行之先，就是這個道理。

總裁說：

「父母生養我們，教育我們，以至於成立，愛之護之，無微不至，真所謂父母之恩，昊天罔極，我們對於父母，那裏可以不孝順，如果對父母不能孝，則對他人必不愛，對國家必不忠，所謂「孝悌也者，其為人之本歟」，我們要行仁道於天下，必先行孝悌以事父母兄長，孟子說：「不得乎親，不可以為人，不順乎親，不可以為子，」這就是講「孝順為事親之本。」（

孝與忠  
的關係



報恩必  
始自父母

（註五三）

孝雖然是對父母報恩，是做兒女的基本義務，但孝的範圍，是包括人生全部義務，不僅專對父母而言，孝經所謂孝道關係全部做人的道理，上自治國平天下，下至待人接物，凡是合於人生的正理，無一不是孝。孝與忠是相通的，所以在專制時代所謂求忠臣必於孝子之門。因為能夠盡孝才能盡忠。現在這個道理仍是一樣的。我們要一個人能夠對國家同胞盡忠，必須先能夠對他父母盡孝，假使一個人對於他自己勤勞養育的生生父母，都是忘恩負義，不能盡孝，我們還能希望他對於社會人羣的恩惠，有所回報，為社會國家盡忠麼？因為忠孝是一貫的，所以要強國必須實行忠孝，總

理說：

「講到孝字，我們中國尤為特長。尤其比各國進步得多，孝經所講孝字，幾乎無所不包，無所不至，現在世界上最文明的國家，講到孝字還沒有像中國講到這麼完全，所以孝字更是不能不要的。國民在民國之內，要能夠把忠孝二字講到極點，國家便是自然可以強盛。」（註五四）

總之忠孝兩字是中華民族數千年來立國的基本精神，是始終不變的，至於實行的意義，因為時代的進展，我們現在所講的忠孝，已經和古代所講的忠孝，大不相同。忠就是對人羣國家服務而不惜犧牲以完此種責任的意義。孝是忠的起點，將孝道擴大到民族國家，所謂盡孝於民族。（註五五）亦就是忠的表現。

二、仁愛是人對人應有的觀念。因為有仁，然後有仁愛，有仁愛之心，然後才能視天下有仇讐

，猶已飢之，天下有溺者，猶已溺之。將社會國家的責任，放在自己的肩上。古人所謂「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」，將自己的義務，看得特別重大，就是因為他「仁民愛物」的觀念，比較一般人都濃厚，所以他的責任心，亦比一般人看得重大，假使一個人看見國家的危亡，與同胞的苦疾，如秦人視越人的肥瘠，好像風馬牛不相及，痛癢不相關一樣，這個人就是麻木不仁，根本就沒有「仁」的意識，沒有仁的意識，自然不會發仁愛的觀念。總理說：

「仁愛也是中國的好道德，古時最講愛字的，莫過於墨子。墨子所講的兼愛，與耶蘇所講的博愛，是一樣的，古時在政治一方面所講愛的道理，有所謂愛民如子，有所謂仁民愛物，無論對於甚麼事，都是用愛字云包括。所以古人對於仁愛，究竟是怎麼樣實行，便可以知道。中外交通之後，一般人便以為中國人所講的仁愛，不及外國人；因為外國人在中國設立學校。開關醫院，來教育中國人，救濟中國人，都是為實行仁愛的；照這樣實行一方面講起來，仁愛的道德，中國似乎遠不如外國，中國所以不如的原故，不過是中國人對於仁愛沒有外國人那樣實行。但是仁愛還是中國的舊道德，我們要學外國，祇要學他們那樣實行。把仁愛恢復起來。再去發揚光大，便是中國固有的精神。（註五六）

三、信義是人對人相與的規律 信義是人類相與的規律，信是重然諾，義是行而宜之之謂義。一言行宜，是人對人相與的規律，信義不能沒有所本。這個根本就是仁，所謂「成仁取義」，惟其成仁，始能取義。信亦是如此，所謂「尾生之信」，君子不取。中國人素重信義，是中國最好的固有道德。總理說：

仁民愛  
物的思  
想

信義的  
根本是  
仁

中國商  
人的守  
信

日本  
人的  
無信

「談到信義，中國古時，對於鄰國和對於朋友，都是講信的。依我看來，就信字一方面的道德，中國人實在比外國人好得多，在甚麼地方可以看出來呢？在商業的交易上，便可以看得出。中國人交易，沒有甚麼契約，祇要彼此，口頭說一句話，便有很大的信用，比方外國人和中國人訂一批貨，彼此不立合同，祇要記入帳簿，便算了事。但是中國人和外國人訂一批貨，彼此便要立很詳細的合同，如果在沒有律師和沒有外交官的地方，外國人也有舉印國人一樣，祇記入帳簿便算了事的，不過這種例子很少，普通都是要立合同。逢着沒有立合同的時，彼此定了貨，到交貨的時候，如果貨物的價格太賤，還要買那一批貨，自然要虧本。譬如定貨的時候，那批貨價，訂明是一萬元，至交貨的時候，祇值五千元，若是收受那批貨，便要損失五千元。推到當初訂貨的時候，沒有合同，中國人本來把所定的貨，可以隨時不要，但是中國人為履行信用起見，寧可自己損失五千元，不轉顧去那批貨。所以外國在中國內地做生意很久的，常常讚美中國人，說中國人講一句話比外國人立了合同的，還要守信用得多。但是外國人在日本做生意的，和日本入訂貨，雖然立了合同，日本人也常不履行。譬如定貨的時候，那批貨訂明一萬元，在交貨的時候，價格跌到五千元，就是原來有合同，日本人也不理那批貨，去履行合同。所以外國人常和日本人打官司，在東亞住過很久的外國人，和中國人與日本人那信過了生意的，都讚美中國人，不讚美日本人。至於講到義字。中國在很強盛的時代，也沒有完全去滅人國家，比方從前的高麗，名義上是中國的藩屬，實在是一個獨立國家，就是在二十年以前，高麗還是獨立，到了進來一二十年，高麗才失去自由。從前有一天我和一位日本

### 三民主義之體系與原理

日本國家之信義

和平與互助

朋友談論世界問題，當時適歐戰正劇，日本參加協商國去打德國，那位日本朋友說，他本不贊成日本去打德國，主張日本要守中立，或者參加德國來打協商國，但說因為日本和英國是同盟的，訂過了國際條約的，日本因為要講信義，履行國際條約，故不得不犧牲國家的權利，去參加協商國，和英國共同去打德國。我就問那位日本人說，日本和中國不是立過了馬關條約嗎？該條約中最要之條件，不是要求高麗獨立嗎？為甚麼日本對於英國，能夠犧牲國家權和去履行條約，對於中國，就不講信義，不履行馬關條約呢？對於高麗獨立，是日本所發起所要求，且以兵力脅迫而成的，今竟食言而肥，何信義之有呢？簡直的說，日本對於英國，主張履行條約，對於中國，便不主張履行條約，因為英國是很強的，中國是很弱的，日本加入歐戰，是怕強權，不是講信義罷。中國強了幾千年而高麗猶在，日本強了不過二十年，便把高麗滅了，由此便可見日本的信義不如中國。中國所講的信義，比外國要進步得多。」（註五）

四、和平是人對人相處的手段 和平與戰爭是極端相反的兩件事，戰爭的起因，由於只顧自己的生存，不顧他人的生存，民生哲學以求全人類的生存為目的，主張以互助增進全體人類的生活，惟有和平，才能實現互助，惟有和平，才能實現全民生存，所以和平是人類相處應取的手段。中國民族性，歷來愛好和平。總理說：

「中國更有一種極好的道德，是愛和平，現在世界上的國家和民族，只有中國是講和平。外國都是講戰爭，主張帝國主義去滅人的國家，近年因為經過許多大戰，殘殺太大，才主張免

去戰爭，開了好幾次和平會議，像從前的海牙會議，歐戰之後的華爾賽會議，金那瓦會議，華盛頓會議，最近的洛桑會議。但是這些會議，各國人共同去講和平，是因爲怕戰爭，出於勉強而然，不是出於一般國民的天性。中國人幾千年酷愛和平，都是出於天性，論到個人，便重謙讓，論到政治，便說「不嗜殺人，能一之」，和外國人便有大大的不同，所以中國從前的忠孝，仁愛，信義種種的舊道德，固然是駕乎外國人，說到和平的道德，更是駕於外國人。這種特別的好道德，是我們民族的精神，我們以後對於這種精神，不但是要保存，並且要發揚光大，然後我們民族的地位才可恢復。」（註五八）

在上述的遺教中，有一點我們應當特別注意的，就是總理諄諄告誡我們要發揚光大和平的精神，恢復我們民族的地位，這是對經常的關係而言。假使我們同他人講和平，而他人不同我們講和平，則橫逆之來，勢難坐視，我們遇到這種反常的場合，就不能仍如經常的場合一樣，對侵略者空談和平，而不能不以犧牲奮鬥的精神，積極抵抗，給破壞和平者以打擊，在這個時候，我們對內更要講和平，才能團結內部，抵抗外敵，所以總裁中述和平的要義說：

「所謂『和平爲處世之本』，這個道理是很明白的。因爲我們人羣的進化與福利的基礎，在於互助合作，必須和平相處，然後可以發揮互助合作的德性，收到互助合作的效果，但是處此弱肉強食優勝劣敗的世界，國際間要想和平，是辦不到的事情，我們中國歷來是崇行王道，當然不主張侵略壓迫人家，但是對於侵略壓迫我們國家的敵人，必須有充足的力量抵抗他，然後才可以真正講和平。所以和敵國作戰的時候，我們一定要爲國家爲民族犧牲和他作殊死戰，

和平爲  
處世之  
本

就是只剩下一個人，也要和他奮鬥到底。換一句話說，我們要和平的敵人奮鬥到底，以保持終極的和平。至於對我們自己國萬萬同胞，都是如手如足的兄弟姊妹，總要相親相愛，絕不好爭鬥妒忌，互相殘殺，總要謙讓禮讓，克己利人，如此立己立人，和以處衆，恕以待人，蔭所謂「和氣致祥」，就是說處世和平，則一切的事情，皆可以互助合作，事半功倍，方能得到和衷共濟復興民族的效果。」（註五九）

上面所說的八德，總理與總裁都給與合於時代精神的新意義，所以我們講八德，要體會民生哲學的原理去發揚光大，不可拘守經生家之言，認八德是陳舊的道德教條。現在將八德與智仁勇三者的關係，用圖表表明如下：



道德重  
在實行

淵源和關係，僅是「知」的部份，至於怎樣去實行？是屬於行的部份。能知而不能行，仍是空談，所以我們還要進一步研究實行的方法；這個實行的方法，就是實行程序，就是大學所講格物，致知，正心，誠意，修身，齊家，治國，平天下的八項條目。總理說：

「就人生對於國家的觀念，中國古時有很好的政治哲學，我們以為歐洲的國家，近來很進步，但是說到他們的新文化，還不如我們政治哲學的完全。中國有一段最有系統的政治哲學，在外國的大政治家還沒有見到，還沒有說得那樣清楚的，就是大學中庸所說的格物，致知，誠意，正心，修身，齊家，治國，平天下那一段話，把一個人從內發揚到外，由一個人的內部做起，推到平天下止。像這樣精微開展的理論，無論外國什麼哲學家都沒有見到，都沒有說出，這是我們政治哲學中獨有的寶貝，是應該保存的。」（註六〇）

大學的  
八項條  
目

明體達  
用之道

中國古代的「王道」政治或「仁政」，就是以大學八條項目做方法。在政治的運用上，是以修身成德作基點，開物成務作手段，治國平天下作目的。這就是 總裁所說：「就是要把人的品格提高起來，把人的價值或成效發揮出來，把人和人的關係修明起來。」所以「中國政治的目的，為政的精義，就是以人爲本，所以說爲政在人。」（註六一） 總裁根據 總理的話，闡明大學的精義說：「『大學之道，在明明德，在新民，在止於至善。』就是大學的三大綱領。所謂『格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下，』就是大學的八項條目，由內在的德智之修養到外發的事業之完成，爲一貫不斷進取開展的過程，可說是本末兼賅，體用合一，修己治人，明體達用之道。」（註六二） 總裁復用圖表解釋如下：





從這個圖表上研究，八條項目的重心在於修身。格物、致知、誠意、正心、四個程序，含有兩個作用：一是求智，一是成德。其目的是在達到修身的階段，齊家、治國、平天下，是完成「成德」的修身階段以後所創造「開物成務」的事業，所以修身是成德立業的基礎，就是「完成自我」，是做人的重要關鍵。總裁說：

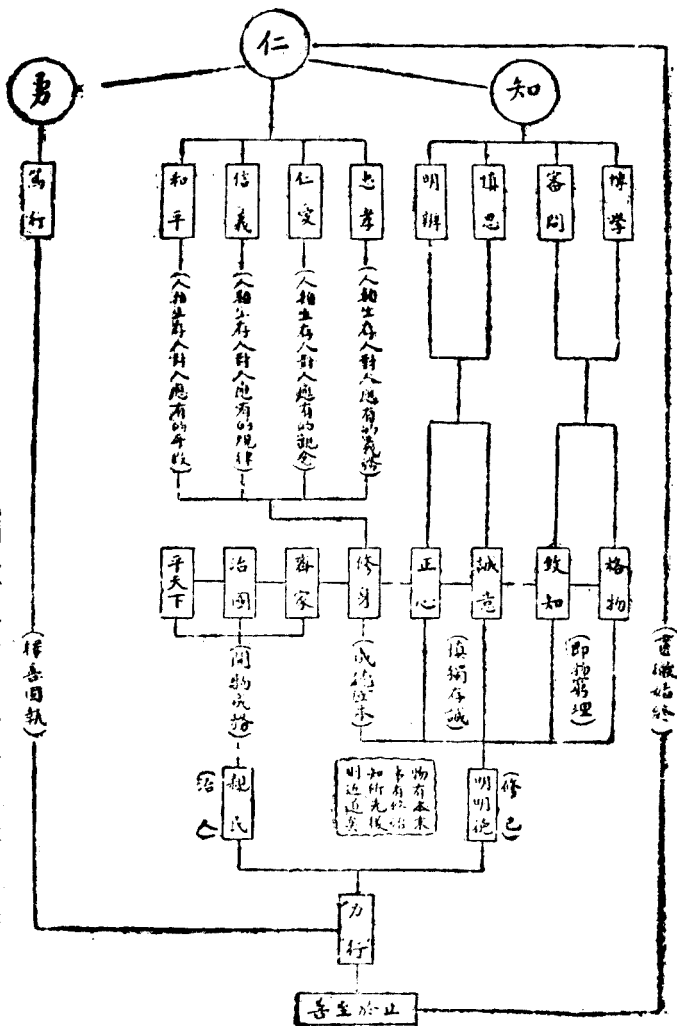
「古人論君子一則曰：『君子務本，本立而道生』，再則曰：『君子求諸己』，三則曰：『天行健，君子以自強不息』。所謂『務本』，修身是也，人能明德修身，則推而廣之，可以兼善天下，故曰『自天子以至於庶人，一是皆以修身爲本』，若乃『怠者不能修，而忌者畏人修』，君子所最恥也。所謂『求己』，自責是也。凡人德業之成敗，莫不由己，而天下之可恃者，亦唯在己，故曰『躬自厚而薄責於人』。曰：『不思不知，患所以立。』曰：『莫問收穫，但問耕耘。』往則諄諄教訓，莫非勉人以求己也。『務本』乃就事而言，『求己』乃就「人」而言。所謂「自強」，則就此二者之根本精神而言，君子所以奮身勵志，成德立業，莫不由此：唯自強乃有積極勇敢之精神，乃有持續不斷之努力；唯自強乃有不慕榮利，不貪享樂，不計一時得失，而盡瘁畢生，以達最大成功之偉大的志趣。」（註六三）

修身就是完成明德的階段。「大學之道，在明明德」，由民生哲學道德思想的體系上說，這個「明德」，就是 總理在民族主義裏面確定的八德。以這個八德爲修身的目標，以大學八項條目爲修身的實施方法，我們就可以很清楚的看出民生哲學道德體用的關係與實行程序。現用圖表解釋如下

修身爲本

明德的實施方法

# 民生哲學道德思想體系與實行程序表



在上面圖表上，以力行作總歸納。我們要問：「力行」與「篤行」有什麼分別？我們能夠篤行，為什麼還要力行？

## 力行與篤行

## 力行的本義

篤行是信道有篤，能夠依照所信仰的去實踐，不踰出這個所信仰的範圍。譬如我們篤行三民主義，我們所做的都是依據 總理的遺教，這就是篤行。至於力行，比較篤行還要進一步。一定要趕快去做，一定要加緊的去做。換一句話說，我們要實行三民主義，要趕快的實行，要救國救民，要趕快的努力。正如 總裁所說：「我們要改善人生而力行，應該認識行是經常的和恆久的。」（註六四）但所謂人生，決不是為個人或個人主義的人生而力行，「我們國民革命的宗旨，就是要打破個人利己主義，而要救最痛苦的人民，最危急的國家，就是以利他為目的。所以我們今日要完成主義，要盡人類一份子的責任，求得人生最完滿的境界，我們的所作所行，皆要本乎至誠。如此，我們所貢獻的勞力，所貢獻的智慧，乃能創造，能建設，能有意義，乃能把定天下為公的民生哲學，確定了思想，認清了方向，就我們的本性，發揮我們的良知良能，決心力行，坦白勇敢，一往無前，充其行之極致，就是殺身成仁，舍生取義，亦是甘之如飴，無所畏懼，古人所謂：『有殺身以成仁，無求生以害仁』，這就是我們力行的本義。」（註六五）總裁此話，正是針對我們民族國家的地位而發生的，最重要的原因，就是爭取時間的勝利，解決我們自己民族國家的生存問題。第一，因為我們物質文明太落後，若不遵照「總理遺教」迎頭趕上，就永遠落在人後，不能自行振拔。第二，因為我們的民族國家，已經到了生死存亡的關頭，民族危亡，迫在眉睫，我們要救亡，要從九死一生的途徑裏，開闢一條生路，惟有加緊的努力，趕快的實行，因為時間迫不及待，不能

## 為什麼要力行

讓我們從容不迫的做去。我們民族國家這種「迫不及待」的危機，總理在二十年前，早已警告我們。總理說：

「中國幾千年以來，受過了政治力的壓迫，以至於完全亡國，已有了兩次，一次是元朝，一次是清朝。但是這兩次亡國，都是亡於少數民族，不是亡於多數民族，那些少數民族，總被我們多數民族所同化。所以中國在政權上，雖然亡過了兩次，但是民族還沒有受過大損失。至於現在列強民族的情形，便和從前大不相同。一百年以來，列強人口增加到很多，上次已經比較過了。……由此推測，到百年之後，我們的人口便變成了少數，列強人口便變成了多數，那時候中國民族，縱然沒有政治力和經濟力的壓迫，單以天然進化力來推論，中國人口便可以滅亡。況且在百年以後，我們不但要受天然力的淘汰，並且要受政治力和經濟力的壓迫，此兩種力比較天然力，還要快而且烈。天然力雖然很慢，也可以消滅很大的民族。在百年前有一個先例可以用來證明的，是南北美洲的紅蕃民族。美洲在二百年前，完全為紅蕃之地，他們人數很多，到處皆有，但從白人搬到美洲之後，紅蕃人口就逐漸減少，傳到現在，幾乎全被消滅。由此便可見天然淘汰力，也可以消滅很大的民族。此後中國民族，如果單受天然力的淘汰，這可以支持一百年，如果兼受了政治力和經濟力的壓迫，就很難渡過十年。故在十年之內，就是中華民族的生死關頭。如果在這十年以內，有方法可以解脫政治力和經濟力的壓迫，我們民族還可以和列強的民族並存。如果政治力和經濟力，我們沒有方法去解脫，我們的民族便要列強的民族所消滅。縱使不至於全數滅亡，也要被天然力慢慢去淘汰，故此後中國的民族，同時

中國急  
迫的危  
機

受天然力，政治力，經濟力的三種壓迫，便覺得中國民族生存的地位非常危險。」（註六六）總理再就政治力的壓迫方面分析：認為「應用政治力亡人的國家，有兩種手段：一是兵力，一是外交。」就軍事說：中國當時並沒有國防的準備，「外國隨時可以衝入，隨時可以亡中國，最近可以亡中國的是日本。……日本近在東鄰，他們的海陸軍隨時可以長驅直入。日本或者因為時機未至，暫不動手，如果要動手，便天天可以亡中國。從日本動員之日起，開到中國攻擊之日止，最多不過十天，所以中國假若和日本絕交，日本在十天以內，便可以亡中國。」（註六七）再從外交說：列強「如果用外交，祇要一張紙和一枝筆，用一張紙和一枝筆，亡了中國，我們便不知道抵抗，……如果英法美日幾個強國，一朝妥協之後，中國也要滅亡；故就政治力亡人國家的情形講，中國現在所處的地位是很危險的。」（註六八）這都是在講民族主義時警告我們的話，這話說過後將到十年，就發生九一八事變。拿總理的話同十年來的國難，作一對照，總理真是一個先知先覺。

在二十年前，總理高瞻遠矚，已經看到我們民族國家的急迫危機，我們國家「隨時都可以亡，今日不知道明日的生死。」（註六九）可惜全國國民依然在睡夢中，不將這些驚心惕目的話，放在心中，及至國難發生後，我們民族領袖蔣總裁提倡力行哲學，以躬行作表率，一切勵精圖治，才將國家統一，國防充實，為國家民族奠立一個基礎。現在我們同當前的勁敵——日本帝國主義，作生死的決鬥，能夠堅持到五年之久，愈戰而力愈強，這決不是偶然的，完全是靠我們民族領袖近數十年來力行的結果。否則正如總理所警示的一樣，日本在十天內就可以亡中國了。因此我們在今日更要力行，惟有切切實實，依照三民主義去力行，才能爭取最後的勝利；惟有集中心力，依願

總的成力  
果的成

三民主義去力行，才能完成我們建國的偉大任務。所以力行是我們實行做人道理的總關鍵，亦是我們救國救全人類的總關鍵，有民生哲學的偉大思想，有三民主義的切實辦法，有力行的方法，才能完成我們革命的事業。

道德思想與社會性

馬克思不道德價值

我們研究民生哲學道德思想的體系與實行程序，知道總理道德思想的闡大崇高及其實際性，其最後目的是在實現民生哲學的理想社會——大同世界，有民生哲學的社會理想，然後有民生哲學的社會道德；民生哲學的社會理想是進步的，民生哲學的道德亦是進步的。愛爾烏德說：「我們知道在道德這一方面，也有一種傾向於理性的和社會的趨勢，像在所有的文化各部份一樣。不管自盧梭以來，對於道德的進步，有多少懷疑的，然而我們若一加考察道德觀念全史，則我們至少不難懷疑在人類道德觀念中，是有進步的，文化是發見產生出理性化的和社會化的道德。牠之所以是理性的，即是爲牠是包含了道德理想中的各種價值成份；牠之所以是社會的，即因爲牠着重那種理想是社會理想。」（註七〇）民生哲學道德體系，已經具體了愛爾烏德所說的兩種條件。第一民生哲學的道德已經包含了道德理想中的各種價值，這種價值是誰亦不能否認的。我們拿馬克思的共產主義來說，共產主義者否定歷史遺傳下來的一切道德，認爲是資本主義的道德。因此有人以馬克思的道德論，是一種推翻道德論（註七一）這因爲馬克思主義者根本不明瞭道德本身的價值是一件事，而道德被人利用或誤用又是一件事。我們不能因爲道德被人利用，就否認道德本身的價值。共產主義者不明瞭道德的本身價值，和社會價值，而僅僅認定一個經濟價值，認爲道德價值和社會價值，都受經濟價值的支配，就將道德價值足以影響經濟價值一件重要事實抹殺，這是根本的錯誤。我們

大同世界是理想社會

可以肯定的說，假使一個共產主義的社會，不講仁愛，不講忠孝，不講信義，不講和平，這個社會，遲早不是崩潰，就是解體。同時共產主義拿什麼理由可以批評民生哲學人本的、全民的、平等的、互助的道德原理呢？這種原理是構成民生哲學道德價值的要素；是沒有一個有理性的人可以反對的。第二、民生哲學的道德的賦有高尙社會理想，這個社會理想，就是民生哲學的理想世界——大同世界，仁愛、忠孝、信義、和平，都是爲達到這個的社會理想，完成這個的社會理想。這種崇高闊大的道德思想，不僅是集合古今中外道德思想的大成，就是將來人類思想進步，我們亦可斷定對於人對人的道理，在原理原則上，亦不超越這個崇高闊大的道德思想的範圍，所謂「放之四海而皆準，俟諸百世而不惑」，決不是虛言。再這個崇高闊大的道德思想，若是僅有原理原則，而沒有實施的方法，是有偉大性，而缺乏實際性，仍不是人人能夠實踐的理則，總理在中國古代思想裏，又爲我們確定大學八項條目的實行程序，使每一個人都可以按照這個實行程序，去達到成德立業，開物成務的步驟。這個有哲學基礎，鮮明目標，和切實方法的道德的實踐，是平實易行的實踐，換言之，民生哲學的人生觀，是科學的人生觀，民生哲學道德的實踐方法，亦是科學的方法。

註一 總裁講演 政治的道理（民國二十八年三月二十一日講）

註二 Charles A. Ellwood, *Culture Evolution* P. 221

註三 Bruce Glasier, *The Meaning of Socialism* 劉建陽譯：社會主義之意義（商務）五



註四 C. Bouglie, F. Baffault, *Element of Sociologie* 高達觀譯：社會學原理（商務）二七〇頁

註五 Harry Elmer Barnes, *The New History and Social Studies* 董之學譯：新史學與社會科學（商務）五三八頁

註六 總裁講演 爲事做人與復興民族之要道（民國二十四年五月十九日在昆明對中等以上員生講）

註七 高橋清吾 最近政治思想史 薛品源譯本（正中）五七頁

註八 總裁講演 救國的基點，（民國二十四年九月一日峨嵋軍訓團開學典禮訓辭）

註九 韓愈 原道

註十 陳立夫 唯生論（正中）一一〇頁

註二 韓愈 原道

註三 民生主義 第二講（民國十三年）

註三 Bertrand Russell, *Political Ideals* 程振基譯本（商務）八六頁

註四 上書八七頁

註五 加田哲二 新世社會學成立史 劉叔琴譯本（開明）一九四頁

註六 高橋清吾 最近政治思想史 薛品源譯本（正中）八五頁

註二七 總裁講演 孝悌力田（民國二十三年十二月二十五日在寧化溪口武嶺學校講）

註二八 布葛萊納富爾合編 社會學原理 高達觀譯本（商務）二七四頁

註二九 論語 子罕第九

註三十 見論語朱熹集注子罕言利與命與仁註

註三一 論語 雍也第六

註三二 陳柱輯註 中庸注參（商務）三六頁

註三三 總裁講演 政治的道理（民國二十八年三月二十一日在中央訓練團講）

註三四 戴季陶 孫文主義之哲學的基礎（民國十四年）

註三五 總裁講演 政治的道理（民國二十年三月二日在中央訓練團講）

註三六 中庸

註三七 總裁講演 政治的道理（民國二十八年三月二十一日在中央訓練團講）

註三八 總理講演 軍人精神教育（民國十一年一月在桂林對滇粵贛軍講演）

註三九 總裁講演 軍人精神教育（民國二十五年一月十四日對東京各高級長官講）

註四十 總理講演 軍人精神教育（民國十一年一月在桂林對滇粵贛軍講演）

註三一 同上

註三二 同上

註三三 同上

註三 總裁講演 總理的根本思想（民國廿三年三月十日在江西省黨部 總理逝世紀念日講）

註四 總理講演 軍人精神教育（民國十一月在桂林對演粵贛軍講演）

註五 同上

註六 戴季陶 孫文主義之哲學的基礎（民國十四年）

註七 總理講演 軍人精神教育（民國十一年一月在桂林對演粵贛軍講演）

註八 戴季陶 孫文主義之哲學的基礎（民國十四年）

註九 總理講演 總理的根本思想（民國二十三年三月十日在江西省黨部 總理逝世紀念日講）

註十 同上

註十一 民族主義 第六節（民國十三年）

註十二 總理講演 大亞洲主義（民國十三年十一月二十八日對神戶 商業會議所等五團體講演

詞）

註十三 同上

註十四 英國詩人吉百林 Kipling 有白種人的担負 The White mans Burden 一詩見 Professor

P. T. Moon, Imperialism and World Politics Pp. 73

註十五 總理講演 大亞洲主義（民國十三年十一月二十八日對神戶商業會議所等五團體講演詞）

註四 戴季陶 孫文主義之哲學的基礎（民國十四年）

註四 論語學而第一

註四 上齊

註五 論語 里仁第四

註二 見朱熹集註

註三 民族主義 第六講（民國十三年）

註三 總裁 總理遺教第四講心理建設之要義（民國二十四年九月十七日在峨嵋軍訓團講）

註四 民族主義 第六講（民國十三年）

註五 國民精神總動員綱領

註六 民族主義 第六講（民國十三年）

註七 同上

註八 同上

註九 總裁 總理遺教第四講心理建設之要義（民國二十四年九月十七日在峨嵋軍訓團講）

註六 民族主義 第六講（民國十三年）

註六 總裁講演 政治的道理（民國二十八年三月二十一日在中央訓練團講）

註六 總裁 大學之道（民國二十三年九月講）

註六 總裁講演 職業訓練班創設的意義與教育之要旨（民國二十五年十月十五日在南京中政

學校行開學禮時訓詞)

註四 總裁講演 行的道理(民國十三年三月十五日在中央訓練團講)

註五 同上

註六 民族主義 第五講(民國十三年)

註七 同上

註八 同上

註九 同上

註十 C.A. Ellwood, Culture Svolution P. 223

註十一 張東蓀 道德哲學六一七頁



# 第十四章 民生哲學的理想社會——大同世界

## 第一節 大同世界是民生哲學的理想社會

三民主義的革命，以建設民族平等、民權平等、民生平等的新國家爲起點，以實現民生哲學理想社會——大同世界爲終點。就 總理的革命思想與革命事業上看， 總理是一個民族的革命家，是一個民權的革命家，但同時亦是一個偉大的社會革命家。從社會主義的思想史上研究， 總理是一個後來居上最真實的社會主義的革命的導師。民族革命；民權革命和社會革命，從革命的現階段看，固然是三民主義革命的目的，從民生哲學整個革命思想上觀察，都是達到革命最後目的理想社會的階段，這個理想社會就是大同世界。 總裁說：

「三民主義之終結目的，在對於全世界的由資本主義而發生之社會病，以全人類之共同努力，建設新共產社會，完成真正民有、民治、民享的大同世界，就是要造成均無平，和無寡，安無傾的世界，前一條是講三民主義由中國逐步實行的方法，這一條是講三民主義最後的目的，在消極的，對全世界由資本主義而發生的社會病，積極的造成一個「爲民所有、爲民所治、爲民所享」的理想的大同。世界現在資本社會主義所發生的毛病非常之多，最大一點，就是貧富的懸殊，窮的窮得沒有飯吃，富的富得不得了，三民主義就是對症下藥，要救治資本主義一切社會病，而達到民有、民治、民享的目的。這種以世界爲範疇的大改革，需要全人類共同努

三民主義的終結目的

力，由全人類的共同努力，就可建出一個全世界的共產社會，即所謂大同世界。」（註一）

在歷史上凡是一個社會主義的思想家或革命家，他對於當時現實的社會不滿而引起反感的結果，必然的發生一種改造現實社會的革命思想。這種改造社會的革命思想，決不是漫無鵠的，在每一個社會革命思想家的腦海中，必定懸着一個理想的社會，作他改造社會的理想目標，因此社會思想史上烏托邦（Utopia）的空想社會與非烏托邦的理想社會，都因之發生。

烏托邦  
與非烏  
托邦

人類是理想的動物，理想是人類進化史上最可寶貴的東西，因為有理想，人類才有進步，才有目的的進步，而漸漸向人類完成的光明大道上邁進。康多塞（Condorcet 1743—1794）認為「人類進向完成的道路，在過去是表現在繼續的進步上，在將來也是由無限的進步可以達到。人類自從在地球上出現以至現在，在知識道德幸福上，都多少有不間的進步，世界存在一天，進步即繼續一天。」（註二）這不僅是他一個人把這種樂觀思想，許多社會思想家或改革家，都因為人類有這個樂觀的趨向，才鼓勵他們向社會改進的方面努力，並對於人類完成所能達到的境界，預示一個輪廓，作他努力的理想。在幾世紀以前，有許多理想，在當時雖然是認為不能實現的思想，但到了幾世紀以後，因為人類智識的進步和發展，都一一實現了。所以「理想為事實之母」，科學的發明和發現，都是先有理想，後有事實，所以思想與事實，是時間上的距離，而不是絕對距離的東西。

不過我們應當注意的，理想與空想不同，理想是能實現的思想，空想是不能實現的思想；理想與空想雖然相似，但絕不相同，不能不加以判別，「此理想與空想之區別若何？乃為政治哲學上最重要之問題。政治哲學之所以亦列在哲學之名上，即以其價值之判斷為主要的目的。蓋如要判斷

理想與  
空想



## 傅利葉的空想

政治理想之價值，總應明白理想與空想之分別的標準。其標準為何？可以說，其最重要者則爲科學；即理想何以能實現，以其合乎科學之原理，空想何以不能實現，以其反乎科學之原理也。」（註三）什麼是違反科學原理的空想呢？我們可以舉一個例子來說明，如法國烏托邦主義者傅利葉在普遍的統一論（Theory of Universal Unity）認爲「地球正結束牠的幼年時期，若採用傅利葉聯合的計劃，則必跨進一個具有一萬七千年的光榮的時代，在這個時代裏，獅子變爲人類的奴僕，曳着人的貨車，由法國西一端至他端，僅費一日的工夫；鯨魚在水中拉舟，海水具有的美味正似一種適口的飲料。以後便達到第四期之老年的短促時期。」（註四）像傅利葉這樣的思想，不僅是幻想，而且是近於神話，是絕對不能實現的空想。烏托邦社會主義的思想，雖然並不是都像傅利葉一樣富有神話性的思想，但大部份都是虛無飄渺，因此烏托邦思想不爲後世社會主義者所重視。總理批評烏托邦社會主義說：

「馬克思的學說沒有發表以前，世界上講社會主義的，都是一種陳義甚高的理論，離事實太遠。而馬克思專從事實與歷史方面用功，原原本本把社會問題的經濟變遷，闡發無遺。所以後來學者把社會主義的人分作兩派，一是叫做烏托邦派，這個烏托邦和中國黃老所說的華胥氏之國，意思相同。一是叫做科學派，專從科學方法去研究社會問題之解決。至於烏托邦派是專從理想上來把社會來改良，成一個安樂的國家，便有這種子虛烏有的寄托，這種寄托，是由於人類受了很多痛苦，那些極有道德和悲天憫人的人，見了很不忍心，但是又沒有力量去改良，所以祇好說理想上的空話，作一種寄托。」（註五）

## 總理對烏托邦的批評

烏托邦  
思想家  
的貢獻

烏托邦社會主義的理想，誠然失之於空虛，但我們對烏托邦主義者，亦不能像共產主義者那樣的一概抹殺，認為他們都是毫無價值的空想家。「他們都是具有銳利眼光的批評家，有發明力的思想家，和感動的熱心家。不過他們的幻想，都不能實現，但為別人開闢道路，使這些人們的社會改造計劃，與實際發生了關係。然而，終其身也，他們都能夠表現一些真實的結果。他們的洩露社會病態，他們為的一種更有價值文化的要求，和他們對人類發展的信仰，對於後日的社會主義思想，對於社會的改良，都有不少的勢力。」（註六）而且後人利用他們的思想做鵠的，建立社會改造的實際計劃，所以他們思想的本身，雖缺乏真實的價值，而其思想所給與後人的啓示和影響，是值得我們尊重的。

## 第二節 孔子大同思想與 總理理想社會

我們要研究 總理想的理想社會，就不能不研究孔子的大同思想。因為 總理想的理想社會，就是孔子所理想的大同世界。雖然他們的思想，因為時代的關係，有精粗微顯的不同，但他們的根本理想是相同的。孔子大同思想，是古今中外社會思想史上最可寶貴的思想。牠的最可寶貴，不僅因為理想的崇高闊大，乃是因為牠賦有澈底的真實性。西洋的烏托邦思想，都發生在孔子大同思想之後，而一般都含有「華胥國」的意味，而孔子大同思想遠發生在西洋烏托邦社會主義者之前，反沒有絲毫神秘的意味，至今日看來，依然是嶄新的社會主義的思想，因此更使我們感覺到我們先哲思想之可寶貴。總理研究古今中外的理想社會，認為孔子的大同思想，是最好的理想；同時大同主義的

孔子大  
同思想  
的崇高

禮運中的大同思想

理想社會，與總理民生哲學的理想社會，在原理原則上，都是符合的，都是一致的，所以攝取孔子的大同思想。這個大同思想，在他革命哲學的系統裏，構成重要部份。

我們根據社會進化的原則，認為只要全世界人類能夠實行三民主義，將來人類社會，必有實現大同主義之一日。什麼是大同世界的理想呢？在禮運上說：

「大道之行也，天下爲公。選賢任能，講信修睦，故人不獨親其親，不獨子其子。使老有所終，壯有所用，幼有所長，矜寡孤獨廢疾者，皆有所養，男有分，女有歸。貨惡其棄於地也，不必藏於己；力惡其不出於身也，不必爲己。是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外戶而不閉，是爲大同。」（註七）

我們研究 總理的最後政治理想世界，可以說與孔子的大同理想，完全符合。總裁說：「這實在是我們中國一種最完美的最高政治思想和倫理思想。總理生平遇到有什麼人請他題字的時候，一提筆總是寫這句話。可以說：這幾句話，就是 總理在實行革命中的最高理想。惟其如此，所以他創造的三民主義，是以民生哲學爲基礎，是以人類全體幸福爲依歸，而終結理想，是爲世界大同。」（註八）

我們研究孔子大同理想，完全與民生哲學的理想社會符合。若用民生哲學思想的體系來解釋大同社會，民生哲學是實現大同世界的原理，三民主義是實現大同世界的方法。現在我們進一步研究大同理想是怎樣與民生哲學的原理符合。

三民主義實現大同世界的現方法

## 第三節 大同世界的理想社會

民生哲學確定人類生存三個基本原理，是總理「集合古今中外學說的精萃，順應世界潮流」而創造的救國救全人類的根本思想，我們研究古今中外大思想家大革命家的思想，都不能越出這三個基本原理的範圍。由此可見總理革命思想的偉大性。惟有總理偉大的革命思想，才使大同世界思想社會，更有實現的真實性。我們現在要用民生哲學的原理原則，闡明大同世界思想社會的真實性。

一、大同世界是人類本位的世界 社會學的開山祖師孔德(Comte)觀察人類生活的進化，可分三個時期：第一爲神學時期；第二爲形而上時期；第三爲證實的或科學的時期。(註九)這三個時期的發展，是表示人類生活隨着智識的進步，漸漸的由迷信生活而達到理知生活的最後階級，我們通觀總理所說的禮運大同篇，自始至終，完全是講人事，而沒有一個字提到不可捉摸的天道，可見那個時候人類思想與智識的進步，遠在現在人類之上，正如孔德所謂人類進化的第三時期——證實的或科學的時期，在這時期不但沒有鬼神的迷信，就是宗教的信仰，也失了存在的作用與價值。因爲宗教思想的作用，雖然是勸人爲善，但其方法，是以天堂或來世的安慰，消滅人類作惡的動機，鼓勵人類爲善的趨向，到大同世界，人性的進化，完全脫離獸性，進化到人性，由人性再進化到神性，人人都知道爲善，不知道爲惡，毋須用宗教來勸勉。大家都知道人類是宇宙的主宰，社會的主體，只須講究人類應有的道理，和人類應盡的義務。所以大同世界完全是人類本位的世界。

全民生存的社會

二、大同世界是全民生存的社會 大同篇第一句就說：「大道之行也，天下爲公」。這是開宗明義表明大同世界是全民生存的世界。現在的世界，人類的生存意識尙沒有擴大，人我的成見極深。因爲有人我的成見，不是受個人主義的支配，就是爲階級觀念所迷惑，小我的觀念極強，大我的觀念極弱，只知道有我，不知道有人，只知道有私，不知道有公，所以人類「胞與爲懷」的羣性觀念，不能擴充到全人類。到大同世界，人類道德高尚，人我的成見已經打破，已達到全民一體的境界，「故人

不獨親其親，不獨子其子」。人類能夠看他人的父母如自己的父母一樣，看他人的兒女如自己的兒女一樣，全人類等於一個和善的家庭，這個世界真正爲全人類所共有，爲全人類所共治，爲全人類所共享。

平等生存的社會

三、大同世界是平等生存的社會 在大同世界裏，有一個最顯着的特徵，和現在世界不相同的，就是人類平等的世界。現在的國際社會，爾詐我虞，互相猜忌，互相讎殺，強凌弱，衆暴寡，是極不平等的國際社會。到了大同世界，國際間的猜忌和讎恨，完全消滅，大家只知道「講信修睦」，互相友好，以達到共生共存的目的，決沒有強凌弱衆暴寡的不平事件發生。這是民族的平等，國內政治，「選賢任能」，完全是民權主義的平等政治。凡被選出的賢能，担当政府的職務，都是全體人民的公僕，只有義務，沒有權利，政治是爲人民服務的政治，政權完全是公衆的。總理想說：「孔子說：『大道之行也，天下爲公，』便是主張民權的大同世界。」（註十）至於經濟，這個時期已由民生主義的集產主義，進爲共產主義，私有財產制度已經根本廢除，資本主義的制度，已不復存在。生活資源完全爲全體人民的政府或社會所管理，個人不必據爲己有，所以「貨惡其棄於地

，不帶藏於己。」這是共同生產，共同消費的共產社會，是經濟的平等。所以大同世界，完全是平等生存或同等生活的社會。

勞動創造的社會

四、大同世界是勞動生產征服自然的社會。人類求生存的目的相同，需要相同，勞動的義務亦相同。共產社會的經濟制度，是各取所需，共產社會的勞動規則，是各盡所能。換一句話說：在大同世界裏，沒有一個人可以依賴他人生活，做社會的寄生蟲，除非是未成年的幼童，和已失勞動能力之老弱廢廢者的人們，所以勞動服務，是大同世界裏最重要的條件。但大同的社會勞動，與現時資本主義的勞動，尚有一個根本不同的區別。在資本主義的社會裏，是強迫的勞動，是被動的勞動，人們皆為生活壓迫而好像被迫不得不工作，不得不勞動，因此勞動是勉強的一件事。在大同社會，人類的道德觀念，隨着人類自覺心的提高而進步。人人將勞動當作本份內應有的義務，為個人生存社會生存而工作，是一件快樂的事。所以凡是一種工作，假若沒有自己參加去盡力，反覺到是可恨的事。所以說：「力惡其不出於身也，不必為己，」就是這個意思，而勞動生產，全在征服自然。人類生活的資源，幾全部是出於土地，無論農業工業，都要開發地利。人類生活的資源，才不會感受缺乏的恐慌。因有征服自然，開發地利，所以「貨惡其棄於地也，不必藏於己。」這個時候，不僅人人了解勞動生產是基本的義務，同時已養成社會服務的積極觀念，所以地利若沒有開發，大家均感覺到責任未盡，自己對自已發生「反感」或「不滿」的心理，所以說「惡」。總裁說：「貨不必藏於己，但「惡其棄於地」，「力不必為己，但惡其不出於身」。這兩個惡字，可見得那時的政治理想，就以開發自然為人生本務，以游惰和自私，為眾所共棄的惡德。如果天然的資源不開發，不盡其產荒棄

了的，却是人人共有的恥辱，如果有了力量，不爲公衆而使用，就要招受公衆的鄙棄。」（註十一）

五、大同世界是互助和教養的社會 民生哲學以互助爲人類生存的原則，大同世界是人類互助最發達的社會。總理認爲人類的平等，惟有實行互助，才能達到生存的平等地位，在大同世界裏，就義務說，是各盡所能，就權利說，是各取所需，權利與義務是相對的，這是指壯年從事勞動的人而言，至於其他沒有勞動和工作能力的人，亦依照各人的境遇與情形，給他們以合理的需要，換一句話說，就是使社會上每一個份子都能由互助得到平等地位的生存。總理說：「如社會之人，爲社會盡心勞力辛苦數十年，而至衰老筋力殘弱不能事事，社會主義者謂其有功社會，垂暮之年，社會當有供養之責，遂設公共養老院，收養老人，依給豐美，俾之愉快，而修其天年，可補貧窮者家庭之缺憾。」（註十二）所以說「老有所養」。年青身壯的人，應當爲社會服務，不能沒有機會給他們做事，社會應給他們分配工作，所以說「壯有所用」。總裁說：「所謂壯有所用，就是要人盡其才，人盡其力，爲自己的生存和公衆的福利而服務。」（註十三）幼年的人，是社會未來的主力，社會對他們應當愛護，應當加以教養，使之長大成立，所以說「幼有所長」。其他如沒有丈夫的寡婦，沒有父母的孤兒，沒有兒女的老人，都是在社會上最不幸的人們，社會上不僅要維持他們的生活，而且人人對這些不幸的人們，要表示人類的仁愛心，哀憐他們，矜恤他們，使他們得到精神上的安慰，至於「人之盡忠社會，不慎而偶染疾病，富者固有醫藥之責，貧者以無餘資，終不免淪落至死，此亦不平之事也，社會主義者遂主張設公共醫院以醫治之，不收醫治之費，而待遇與富人納資者等，則社會可少屈死之人矣。」（註十四）所以說：「矜寡孤獨廢疾者，皆有所養。」就

是說：「對於能力已衰退的或未成長的，以及無依無靠而疾病痛苦的，要以公共的力量去供給他，養育他，扶持救濟他。」（註十五）同時男女的婚姻，亦各得其所，所以「男有分，女有歸。」惟關於養老與疾病，上引總理兩段遺教來說明，所謂「貧窮家庭」與「富人」，係指大同世界尚未實現的社會而言，故社會主義者有此種主張。由此可見在大同世界尚未實現前，社會尙應營設立養老院及公共醫院，則大同世界的共產主義社會既無貧窮之分，大家都是以互相達到平等生存的地位，其情形更可想見。

### 和平樂善的社會

六、大同世界是和平樂善的社會 現在的世界，充滿奸詐盜竊的罪惡，因爲人類生存問題，尙沒有得一個合理正當的解決辦法，少數人壟斷生活資源，在民族，政治，經濟各方面，有許多不平等的現象。許多人用盜竊掠奪的不正當方法，奪取他人的利益，因之作奸犯科，層出不窮，變成一個罪惡的世界。我們如根據民生哲學的原理原則，與三民主義的辦法，將現社會一切罪惡的根由，一步一步的把他剷除，把他肅清，使每一個人都得到合理和同等的生存，使社會物質需要得到公平的分配，不至成爲罪惡之媒。同時人類道德的思想和精神的生活，又因之日漸進步，由物質生活與精神生活的進步，將現有的社會，逐漸的改造，逐漸的推進，創造一個和平樂善的社會。這個和平樂善的社會，就是大同世界，在大同世界裏，人人都樂善，一切陰謀奸詐和罪惡，都完全消滅，所以「謀閉而不興，盜竊亂賊而不作」。社會到了沒有陰謀，沒有盜賊，沒有變會，可以夜不閉戶，所以「外戶而不閉」，這完全是一個和平社會。總理說：「孔子的理想世界，真能實現，然後不見可欲，則民不爭，甲兵亦可以不用。一人類沒有罪惡，世界皆洗甲兵，惟有大同世界，才能創造



這樣的樂善和平的社會。總裁說：「這真是天下爲公，協作互助的和平世界，人類最高尚最完滿的大同社會。」（註十六）

#### 第四節 天下爲公

總理講三民主義，常引「大道之行也，天下爲公」兩句話，來說明三民主義思想的精神，我們研究 總理全部遺教，知道「天下爲公」的「公」字，是民生哲學全部思想的總焦點，是三民主義的出發點，惟有這個公字，才能說明 總理根本思想民生哲學的精神。總裁解釋這個「天下爲公」的「公」字說：「三民主義，以「公」字爲出發點，所以能涵蓋一切，把各方面皆能均衡顧到，無絲毫偏頗之弊。它的目的，是要使全人類無階級男女職業宗教之別，一律平等；國內各民族一律平等，並且還要進一步本着互助合作的精神，以謀全世界各民族的平等，而濟世界於大同。」（註十七）我們再用三民主義的原理來解釋。人類本位是「公」的基礎，這個公字是以人類爲本位的「公」。總理所說的博愛，是以人類爲表徵，同時 總理民生哲學主張的人類本位，是以全民爲範圍，否定個人主義的生存，否定階級鬥爭的觀念，否定生存競爭的學說，因爲上述各種思想學說，都是違反全民生存的眞諦，違反人類一體的原理。 總理認爲世界是人人世界，世界既爲人類所共有，就應爲人類所共享。這就是「公天下」的道理。公則不一偏」故「壹一」，所以全民生存的精神是「公」。

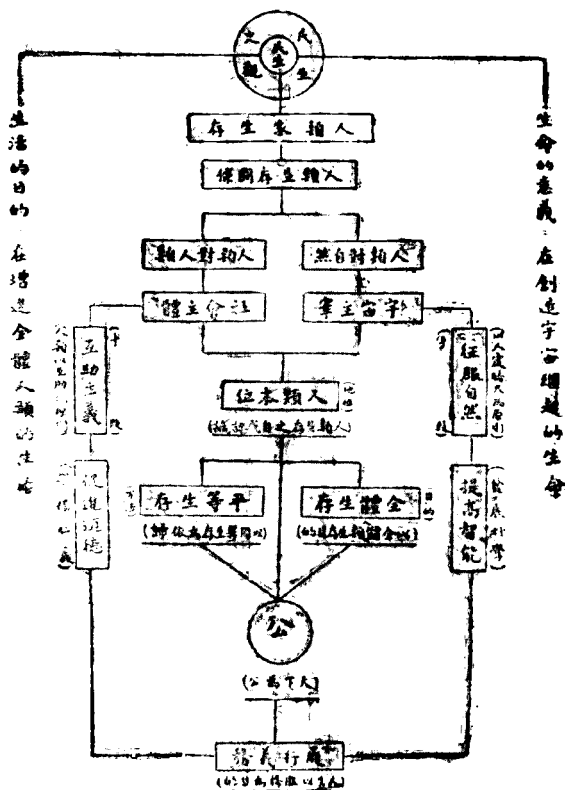
要實現全民生存的目的，必須以平等生存爲依歸。「平」與「公」是有聯帶的意義，不平就是不公

，不公才會不平，惟能公然後能平，亦惟能平然後能公。公平兩個字是不能分開的。人類生存，不能強不強以為平，強不強以為平，就失公平的意義，必須根據人類天賦的不平，建立平等生存的地位，以互助實現平等，始合於公，所以民生哲學的同等生存，是公的平等生存。

民生哲學認為人類生存，除上述三個基本原理外，——即人類本位、國權讓生存、與同等生存——還有兩個基本法則：就是征服自然與實行互助，這兩個基本法則，是根據三個基本原理而發生的。征服自然與實行互助，是實現以人類為本位的全民生存，同等生存底的目的方法與手段，正如《總裁》所明示我們：「生命的意義，是創造宇宙繼起的生命，生活的目的，是增進全體人類的生命」。所謂宇宙繼起的生命，是全人類未來的生命，我們讀了馬爾薩斯的人員理論，就知道我們要創造繼起的生命，不能不努力征服自然，征服自然是全人類而努力，所以為公不為私。現在世界的文化，有進步的，有落後的，人類亦有聖賢才智平庸愚劣的不同，這是人類天賦的不平等。要解決人類生存問題，除了建立平等地位的社會制度外，當然要強者扶助弱者，智者幫助愚者，實行互助，才能增進全體人類的生命，所以互助是為公不為私，人類對自然界能夠征服，對同胞能夠互助，才算盡了基本義務。所以義務是實現公的目的，是增進公的利益。

由民生哲學的原理原則上研究，「實的精神是『天下為公』，現在我們用圖表解釋如下：

民生哲學思想系統圖



## 第五節 怎樣實現大同世界

這個大同世界的理想社會，是中國政治思想最高尙最寶貴的政治理想，經過中國古代聖哲孔子的預示，與 總理的證實，不僅在思想上有這個理想，同時在實行上有三民主義的革命方法，現在已成爲我們努力和奮鬥的共同目的和共同理想了。我們有這個理想，是表現人類進步的曙光，米爾利爾說：「人類自從文化進步了以後，對於『人生應該怎樣』，『人生是什麼』，這種思想更加注意，要求解決，而對於要求一個可以自由的完美的發展幸福的世界的欲望，更熱烈更不可壓制了。」（註十八）羅素（B. Russell）亦說：「人類組織的目的，原無止境，而最善組織的目的，卽爲最能鼓勵向上進步之目的。」（註十九）三民主義最後理想的大同世界，正是我們人類熱烈願望的「最善組織的目的」。在現任民族與民族，國家與國家，互相對立，互相仇視，互相侵害的世界，去這個最善組織大同世界的理想，當然尙爲遙遠。但我們仔細研究人類進化與歷史發展的一般趨向，人類因爲思想學術的進步，已經認識我們奮鬥的理想目的，確定我們努力的路線。總理「考世

人類的  
預知

界人類之進化，當分爲三時期：第一，由草昧進文明，爲不知而行之時期；第二，由文明再進文明，爲行而後知時期；第三，自科學發明而後，爲知而後行之時期。」（註二〇）所謂「知而後行」之時期，亦正是孔德所說的證實或科學的時期。科學的發達和進步，是能夠促進大同世界的實現。因爲各科學最高的目標，在乎不固於目前，而能放眼將來。如孔德會說：「『知道是爲預知』（Cavot's Post Prevoir）今天這裏頭含着明天；文化乃是接着一定的定律，向着一定的方向前進，我們如果

能把進化的路線確定，那末就可以知道望着什麼目標走。正如同天文學者預先知道天體如何運行的  
一般。我們所知道的進化路程越大，對於將來所推測的變象便越靠得住。」（註二一）同時人類生  
活關係的漸趨密切和擴大，社會進化亦顯露明顯的方向，是慢慢的接近大同世界。馬葵發（M. J.  
MacIver）說：

「在人類歷史的過程中，確似有一種起於小親屬團體的階段而迄於世界都市的階段的進化  
程序；至少在這一種程序之中，文明與文化是聯同向前進展的：經幽暗飄渺的神話時期，到理  
智信仰與科學思想的時期，的確似乎是一種大概方向的。孔德的大胆的概說——謂人類是經  
他之所謂神學的認識，走向一種積極的世界認識的——頗有可以支持的理由。這種程序，無疑  
的是與都市生活的發達有聯帶關係的，因為都市生活的勢力，很能給社會的形式與精神以深重  
的影響，由此我們不但僅能追溯某一社會的演化，而且能追溯一般社會的演化；不但能追溯某  
一國家的進步，而且能追溯一般國家的進步，人類固然是分爲若干集團與類別，但仍不失其爲  
人類，文明之大部分的工具，都是滿足人類共同需要的一種方法，這種方法既是可以轉移的，  
所以能逐漸擴充而普及於全世界。」（註二十二）

從人類生存意識的發展，與社會組織的擴大，人類自原始時代起，能由個人進展到家庭的結合  
，由家庭的結合，擴大到家族的組合，由家庭的組合，再擴大到部落，其後逐漸發展，逐漸擴大，  
再由部落擴大到現在的民族國家。我們研究人類組織的繼續發展與擴大，將來由民族國家再進爲人  
類一體的大同世界，是極可能的事。而且社會進化與人性進化有密切關係（參考第三章圖表）「今

日一般的人，既是由洞穴山林中一種猿族進化而來，那將來一般的文明人，也可以同樣高出今日的人，難道這是不合理的假定嗎？」（註二十三）所以 總理說：

大同之軌

「現在世界文明未達極端，人類智識，猶不免於幼稚，故以武裝求和平，強凌弱大欺小之事，時有所聞。然使文明日進，智識日高，則必推廣其博愛主義，使全世界而為一大國家，亦未可定。原大國之所由成，成於團體。自有人類，即有團體，隨世運之變遷，小團體漸變為大團體。蒙昧之事，小國林立，以千萬計，今則世界強國 大國僅六七耳。由此更進，安知此六大國，不更進而成一世界唯一大國，即所謂大同之世是也。雖然，欲泯除國界，而進於大同者，其道非易，必須人人尚道德明公理，庶可致之。今世界先覺之士，鼓吹大同主義者，已不乏其人，我五大種族，皆愛和平，重人道，若能擴充其自由平等博愛之主義於世界人類，則大同之軌，豈難致乎？」（註二十四）

武力決不能實現大同

這個大同世界雖然是人類能夠達到的理想世界，但由現在國家與國家對立的國際，「欲泯除國界，而進於大同者」，誠如 總理所指示我們的，「其道非易」。而且國家是由武力所造成，大同世界，決不是武力所能造成，而是由於人性進步，達到「人人尚道德明公理」的時候，才能促其實現。所以大同世界過去既不是拿破崙與威廉第二武力統一世界的迷夢，現在也不是法西斯主義的強權思想與武力政策所能達到，更不是在共產主義的階級鬥爭中，能夠實現這個理想的世界。而必須以「創造的聰明與道德的觀念」，養成實現這個理想的世界條件，才能夠於人類的互助合作中，創造這個莊嚴燦爛的世界。但這個理想世界亦決不是聽其自然發展，如宗教家一樣，大家只求安心立

實現大  
同世界  
的根據

中國精  
神立國

命，靜待天國的來臨，這是烏托邦的思想，是不能完成我們的理想。所以 總理警示我們說：「吾人若欲建設新世界，則亦必思如何始能建設，非可託諸空談也。」（註二十五）因此 總理不僅告訴我們三民主義的理想世界是什麼，同時還告訴我們怎樣去實現這個理想世界。

要建設一個理想世界，必須在這個世界找到一個國家做根據地做出發點，同時這個國家必須具有相當條件；總理環顧宇內，除了中國，再沒有其他的國家能夠担負起這個重大的使命。因為只有中國民族才具備實現三民主義理想世界的條件。第一，因為中國是三民主義的發源地。現在中國四萬萬人已有大多數人民信仰三民主義，已成三民主義革命運動的中心。第二，惟有中國所賦的固有民族道德，才能負起這個使命。歐美各國與東方的日本，都是只顧自己國家的生存，不顧其他民族國家的生存，他們只講自私自利的實利主義，只有中國立國精神，是講人類的道德，所以只有用三民主義，發揚民族精神，民族道德，才能救全人類。第三，因為中國的人口與土地都適宜。中國一人口繁殖，佔地球全人口四分之一，為他國所莫及，版圖遼闊，除美俄二國外，無與倫比。然美屬地雖多過於俄國，將來難免不分裂。俄國則疆地瘠寒，可生產之沃土不多。惟中國地帶溫和，物產富繁，實佔天然之優越，加以人物秀聰，比白哲人有過之無不及。（註二十六）有這三個適當條件，所以主張由中國民族肩負起救全人類與實現大同世界的責任。但救人必先救己，所以 總理第一步主張要先救國。以三民主義救國，以三民主義建國，等到中國自己奮鬥，在國際帝國主義勢力壓迫下解放出來，完成一個自由平等的國家，民生主義實行後，「所有人民之衣食住行四大需要，國家皆有一定的經營，為公家謀幸福。至於此時，幼者有所教，壯者有所用，老者有所養，孔

實現大  
同世界  
的步驟

子之理想的大同世界，莫能實現，造成悲嚴慘厲之新中華民國。」（註二一七）然後再進一步，「五大民族，相愛相親，如兄如弟，以同赴國家之學，主張和平，主張大同，使地球上人類最大之幸福，由中國人保障之。最光榮之偉績，由中國人之樹之。不止維持一族一國之利益，並維推全世界全人類之利益焉。」（註二十八）中國到了這個時候，無異在現代虛偽民主主義，共產主義與法西斯主義光怪離奇的舊世界裏面，開闢一個新天地，給人類以光明的新希望，大家都要歸依到三民主義的革命旗幟下來實行互助合作了。因為人類的心理是亂極思治，到那個時候，國際戰爭與階級鬥爭經過不斷的無限犧牲，都找不出一個正當的出路，自然會使人類對於這許多不台人類生存原理，——違背三民主義原理的各種主義，都失了信仰心，而要另求新出路。同時三民主義在中國的成功，亦使全世界人類對三民主義革命得到正確的認識。中國此時已成世界上的強國，出來以正義和平相號召，聯合受三民主義感化的國家，主持公理，改造世界新秩序，使全世界人類都能夠共生共榮，一定為多數國家所贊同。所以我們知道，我們的理想世界——三民主義的大同世界，是任何方法促其實現的。不過我們要牢牢的記住，要救全人類，必先救國，要救國，必須實行三民主義。我們怎樣的去實行三民主義，總我在三民主義的體系及其實行程序表上，不僅告訴我們三民主義的體系，同時還指示我們三民主義實行的程序，我們要遵照 總理和 總裁所指示我們的去力行。



註一 總裁講演 政治的根本思想（民國二十三年三月十二日在江西省黨部 總理逝世紀念日 講）

註二 加田哲二 近世社會學成立史 劉叔琴譯本（開明）一四五頁

註三 五來欣造 政治哲學 李毓田譯本（商務）一九頁

註四 Harry W. Lidler, A History of Socialist Thought Pp. 71

註五 民生主義 第一講（民國十三年）

註六 Harry W. Lidler, A History of Socialist Thought Pp. 140

註七 禮記 禮運第九

註八 總裁講演 三民主義之體系及其實行程序（民國二十八年五月七日在中央訓練團講）

註九 朱謙之 文化哲學（商務）四一頁

註一〇 民權主義 第一講（民國十三年）

註一一 總裁講演 政治的道理（民國二十八年三月二十一日在中央訓練團講）

註一二 總理講演 社會主義之派別與方法（民國元年對中國社會黨講）

註一三 總裁講演 政治的道理（民國二十八年三月二十一日在中央訓練團講）

註一四 總理講演 社會主義之派別與方法（民國元年對中國社會黨講）

註一五 總裁講演 政治的道理（民國二十八年三月二十一日在中央訓練團講）

註一六 總裁講演 政治的道理（民國二十八年三月二十一日在中央訓練團講）

### 三民主義的體系與原理

- 註七 總裁講演 三民主義之體系及其實行程序（民國二十八年五月七日在中央訓練團講）
- 註八 F. Muller—Lyner, *The History of Social Development* 陶孟和等譯 社會進化史（商務）三十九頁
- 註九 Butrand Russell, *Political Ideals* 程振基譯 政治思想（商務）十三頁
- 註一〇 羅文學說 第五章知行總論（民國七年）
- 註三一 米勒利爾 社會進化史 陶孟和等譯本（商務）一〇頁
- 註三三 R. M. MacIver, *The Modern State* 胡道維譯 現代的國家（商務）三一一頁
- 註三五 Bruce Glasier, *The Meaning Of Socialism* 劉建陽譯 社會主義之意義（商務）八至九頁
- 註三六 總理講演 五族共和之真義（民國元年九月一日在北京蒙藏統一政治改良會之演講）
- 註三七 總理講演 軍人精神教育（民國十一年一月在桂林對演粵贛軍演講）
- 註三八 總理講演 五族共和之真義（民國元年九月一日在北京蒙藏統一政治改良會之演講）
- 註三九 總理講演 軍人精神教育（民國十一年一月在桂林對演粵贛軍演講）
- 註四〇 總理講演 五族共和之真義（民國元年九月一日在北京蒙藏統一政治改良會之演講）
- 註四一 總理講演 軍人精神教育（民國十一年一月在桂林對演粵贛軍演講）
- 註四二 總理講演 五族共和之真義（民國元年九月一日在北京蒙藏統一政治改良會之演講）

## 第十五章 結論——民生哲學與三民主義

### 第一節 民生哲學是 總理創造發明的根本思想

民生哲學是三民主義的原理，是 總理的根本思想。 總裁說：「總理的民生哲學，即是 總理全體思想的結晶。」（註一）這個思想的結晶，就是 總理偉大革命思想的本體。有三民主義與全部遺教，我們才有所根據以闡明民生哲學的思想，同時 總理有這個根本思想，才能創造發明三民主義完整嚴密革命理論的體系。 總裁說：

「三民主義乃盡善盡美唯一最高之革命指導原則——三民主義是 總理憑其特殊卓絕之天資與救國救世之宏願，擷取古今外學中純思想之精華，并斟酌中國與世界之現實環境，發揚其崇高闡偉之智慧而創造發明的，實為吾黨革命建國救人救世最完善的唯一的最高指導原則，這一個意思，只要真正理解 總理遺教誠心要救國救世的人，一定可以認識。」（註二）

民生哲學  
與三民主義

總裁的話，是精確不移的認識。我們由 總理 總裁所昭示我們的話，可以證明民生哲學的偉大思想，是 總理所創造發明的，因為沒有三民主義的根本思想——民生哲學的思想，就沒有三民主義，三民主義是創造發明的，三民主義的根本思想——民生哲學亦是創造發明的。

同時我們要明瞭一種真實的偉大的革命理想，決不是「閉戶造車」的空想或幻想， 總理的民生哲學，決不是如一般冥想的哲學家一樣，閉戶深思，不考察人類的現實情形，僅看到社會一部

總理思想  
的偉大性

總理思想  
的真實性

的病埋，即自命已得解決人類生存的真理，而沾沾自喜，如馬克思的學說一樣，自命為唯一真實的革命理論。總理革命主義之所以能夠後來居上，高出於其他主義，是因為總理有崇高闊偉的智慧，掃除虛無飄渺的空想，擺脫唯物唯心的束縛，從人類生存的根本問題上着眼，「擷取古今中外學術思想的精華，并斟酌中國與世界之現實環境」，故能獨闢徑蹊，創造一個盡善盡美唯一最高的革命指導原則。因為是擷取古今中外學術思想的精華，所以我們研究總理思想學說的淵源，對古今中外各家學術思想，幾是全有關係，所謂「百川分流，同歸於海」，這是總理革命思想的偉大性。但總理擷取古今中外學術思想，是取其精華，並不是兼收並蓄，更不是納污藏垢，因為總理革命思想有科學的基礎，與民生哲學獨立的思想體系；凡是合於這個思想體系的，總理皆擷取之為我所用。因此，總理的革命思想，博大而不空虛，精密而不龐雜，這是總理革命思想的真實性。有總理革命思想的偉大性與真實性，三民主義才能夠為盡善盡美唯一最高的革命指導原則。這個最完美的革命指導原則，是古今中外革命思想史上空前未有的。我們試將古今中外的革命思想史上打開仔細加以研究，試問還有什麼革命家的思想，能夠超出總理民生哲學幾個原理的範圍以外，比較總理的革命思想更為偉大？還有什麼人的革命思想，能夠比總理的革命思想更為真實？所以我們要救國，祇有實行三民主義，要救全人類，亦祇有實行三民主義。

## 第二節 大同思想與小康思想

三民主義是總理革命思想的結晶品，總理革命思想包含有兩個目的，就是救國與救全人類

兩個思想與兩個方法

大同與小康

• 所以我們從三民主義與其他遺教，研究 總理的革命思想，亦有兩個思想，革命的方法，亦有兩個方法。一是救國的思想，一是救全人類的思想，一是救國的方法，一是救全人類的方法。這個思想與方法，是怎樣的去求實現？總理考察人性進化與社會進化的程迹，又替我們定了一個實行的原則，這個原則，就是「循序漸進」。（註三）我們如用兩個適當的名詞，來說明 總理這兩個思想：「救國」的思想，是 總理的小康思想，救全人類的思想，是 總理的大同思想。民生哲學就是總理的大同思想。三民主義是以大同的思想作原理，在實行的方法上，是着重在救國這個目的，所以就三民主義的革命策略研究，大部份都是集中在救國救民族的重要目的上。從救國的現階段說， 總理的革命思想，是「民族至上」與「國家至上」的革命思想。 總理這個「民族至上」與「國家至上」的革命，既不是獨立狹義的民族主義，更不是偏狹的國家主義，因為狹義的民族主義，除了「民族至上」一個觀念外，就另無其他的觀念；偏狹的國家主義，除了「國家至上」的一個觀念外，就另無其他的觀念。 總理在救國的現階段，是把民族至上國家至上的觀念；但同時尚有一個救全人類的大同思想的觀念做最後的目的。救國不啻救全人類的最後目的，「所以中國如果強盛起來，我們不但要恢復民族的地位，還有對於世界負一個大責任」。（註四）這個責任就是抑強扶弱，解放被壓迫的，類，實行救全人類，以期共進大同。因此我們知道民族至上國家至上的觀念，是與人類至上的大同思想不僅不是矛盾，而且是相通的，而且是並進的。因為 總理認為過去主張大同主義或世界主義的人，他們的理想雖有可取，而他們提倡大同主義或世界主義的方法，都拋棄民族國家而不顧，甚且有人認為民族與國家觀念足以妨礙大同主義的發展，這是一個重大的錯誤。

### 三民主義的體系與原理

四三〇

總理在民族主義講演裏舉一個淺顯的故事，來說明我們不能拋棄民族主義空談世界主義的理由：「我們現在有這樣大的民族，可惜失去了民族思想。因為失了民族思想，所以外國的政治力和經濟力，才能打破我們。如果民族思想沒有失去，外國的政治力和經濟力一定打不破我們。但是我們何以失民族主義呢？要考究起來，是很難明白的。我可以說用一件故事來比喻，這個比喻或者是不倫不類，和我們所講的道理毫不相關，不過借說也可以說明這個原因。這件事是我在香港親見過的。從前有一個苦力，天天在輪船碼頭，拿一根竹槓和兩條繩子，去替旅客挑東西，每日挑東西，就是那個苦力謀生之法。後來他積存了十多塊錢，當時呂宋彩票盛行，他就拿所積蓄的錢，買了一張呂宋彩票，那個苦力因為無家可歸，所有的東西都沒有地方收藏，所以他買得的彩票，也沒有地方收藏，他謀生的工具，只是一根竹槓和兩條繩子，他到甚麼地方，那根竹槓和兩條繩子，便帶到甚麼地方，所以他就把所買的彩票，收藏在竹槓之內。因為彩票藏在竹槓之內，不能隨時拿出來看，所以他把彩票的號數，死死記在心頭，時時刻刻都念着。到了開彩的那一日，他便到彩票店內去對號數，一見號單，知道自己中了頭彩，可以發十萬元的財，他就喜到上天，幾幾乎要發起狂，以為從此便可不用竹槓和繩子去做苦力了，可以永久做大富翁了，由於這番歡喜，便把手中的竹槓和繩子一齊投入海中。用這個比喻說，呂宋彩票好像是世界主義，是可以發財的，竹槓好比是民族主義，是一個謀生的工具。中了頭彩的時候，好比是中國帝國主義極強盛的時代，進至世界主義的時代。我們的祖宗，以為中國是世界的強國，所謂「天無二日，民無二王」，「萬國衣冠拜冕旒」，世界從此長太平矣！以後只

要講世界主義，要全世界的人都來進貢，從此不必要民族主義，所以不要竹槓，要把他投入海中。到了爲滿洲所滅的時候，不但世界上的大主人翁做不成，連自己的小家產都保守不穩，百姓的民族思想一齊消滅了，這好比竹槓投入了海一樣。所以滿清帶兵入關，吳三桂便作嚮導，史可法雖然想提倡民族主義擁戴福王，在南京圖恢復，滿洲的多爾袞便對史可法說，我們的江山，不是得之於大明，是得之於闖賊。他的意思，以爲明朝的江山，是明朝自己人失去的，好比苦力自己丟了竹槓一樣。近來講新文化的學生，也提倡世界主義，以爲民族主義不合世界潮流。這個論調，如果是發自英國美國，或發自我們的祖宗，那是很適當的，但是發自現在的中國人，這就不適當了。德國從前不要壓迫，他們不講民族主義，只講世界主義，我看今日的德國，恐怕不講世界主義，要來講一講民族主義罷。我們的祖宗，如果不把竹槓丟去了，我們還可以得回那個頭彩，但是他們把竹槓丟得太早了，不知道發財的彩票，還藏在裏面，所以一受外國人的政治力和經濟力來壓迫，以後又遭天然的淘汰，我們便有亡國滅種之憂。」（註五）假使我們不講民族主義，在這個弱肉強食的世界，我們就要「亡國滅種」，到了亡國滅種的時候，所謂「皮之不存，毛將安附？」我們還有什麼世界主義可講？譬如猶太人亡國以後，他要講世界主義，豈不是空談和幻夢嗎？所以總理主張要用民族主義來實現大同主義：

「世界上有兩類人，一種是十二萬萬五千萬人，一種是二萬萬五千萬人。這十二萬萬五千萬人，是受那一萬萬五千萬人的壓迫。那些壓迫人的人，是逆天行道，不是順天行道。我們去抵抗強權，才是順天行道。我們要能夠抵抗強權，就要我們四萬萬人和十二萬萬五千萬人聯合

起來，我們能夠聯合十二萬萬五千萬人，就要提倡民族主義，自己先聯合起來。推己及人，再和各弱小民族都聯合起來，共同去打破二萬萬五千萬人，共同用公理去打破強權。強權打破以後，世界上沒有野心家，到了那個時候，我們便可以講世界主義。」（註六）

總裁亦說：

「三民主義的國家，乃「天下爲公」的大同世界的真基礎。總理革命的目的，不僅要建立中華民國，而且要實現大同世界，但是一定要先建立三民主義的國家，然後纔可以促進世界大同。」（註七）

爲什麼先要建立三民主義的國家，然後纔可以促進世界大同呢？總裁說：

「我們大家要知道，我們要在世界上有立足的餘地，就先要建設我們的國家，國家建立起來了，我們才能救世界，才有立足的餘地。如果中國不強，民族沒有力量，國家要想建設起來，誰會聽你的話，怎樣可救弱小民族？我們必須先將中華民國真正確實的建設起來。然後才可以救弱小民族，救世界人類。大家要知道，我們要救人，要救世界，就先要建設我們的國家，必須我們的國家穩固之後，才可以講到救人救世。」（註八）

我們還要理解 總理所以要提倡民族主義，尚不僅以「民族主義就是人類生存的寶貝」，且「人類生存的工具」，有這種工具才能夠實現大同世界，同時還有一個重要特殊的意義，是專對我們民族而言，總理認爲西方的物質文明和功利主義的文化，根本違反人類生存和社會進化的原理，是絕滅人類的文明和文化，馬克思主義雖然是針對着工業革命後由個人主義與資本主義的弊



惟有中國  
才能救世界

以民族主義證明兩種思想

害而發生，但馬克思學說，亦與達爾文學說一樣，「祇見到社會進化的毛病，沒有見到社會進化的生理，所以他定的一切方法，是殘忍的，是消極的，只有阻礙社會的進化，甚至於破壞社會的生存。」（註九）所以 總理環顧宇內，只有中國的王道文化，才能夠促進「全民一體」的生存意識，使人類「人盡己饑」，「人溺我溺」，仁義道德的固有文化，才能夠促進「全民一體」的生存意識，使人類脫離現有的萬惡社會，創造一個和平樂善的大同世界。所以中華民族的責任特別重大。總理說：「將來如果中國亡了，罪惡就在我們自己，我們就是將來世界上的罪人。天既付託重任於中國人，如果中國不自愛，是謂逆天。所以中國到這個地位，我們是有責任可負的。現在天既不要淘汰我們，是天要發展世界的文化，如果中國將來亡了，一定是列強亡中國，那便是列強阻止世界的進化。」（註十）總理的所謂「天」就是當然的道理，中國有四萬萬廣大的人口，有數千年悠久的文化，按照當然之理，中國不會亡國，除非是我們自己不知「自愛」，自暴自棄。

上面是以民族主義證明 總理大同思想與小廉思想的關係，我們再以民生主義來證明 總理的革命思想，是由小廉進於大同，是循序漸進的。黨外許多人認為民生主義的平均地權，節制私人資本與發展國家資本，是社會政策，這是根本不了解民生主義的真諦。同時又有人認為民生主義是集產主義，亦是僅知其一而不知其二，都是不明白 總理革命有大同和小廉兩個思想，以及循序漸進這個革命方法的原則，所以根本就不能理解民生主義是什麼。我們要知道民生主義的最後目的是在實行共產主義。所以 總理說：「民生主義就是共產主義」，民生主義實現的社會，是共產主義的大同社會。所以 總理說：「民生主義……就是大同主義。」所以「三民主義之中的民生主義，

大目的就要衆人能夠共產。」（註十一）但總理又說：「不過我們所主張的共產，是共將來不是共現在，這種將來的共產，是很公道的辦法。」（註十二）由此可知民生主義的最後目的（就是總理所說的大目的）是共產主義，這是民生主義的大同思想。

以民生主義證明兩思想

民生主義的最後目的既是共產主義，而總理將共產當作將來的問題，不是現在的事，可見民生主義顯然是有將來和現在兩個階段。將來且共產，現在是怎樣呢？我們要知道總理在「現在」所主張實行民生主義的辦法，不是共產主義，而是集產主義的辦法。民生主義裏面發展國家資本，節制私人資本與平均地權幾個綱領，都是實行集產主義的方法，集產主義是總理的小康思想。三民主義的民生主義，是用集產主義作實現共產主義的階梯，由集產主義進爲共產主義。換一句話說，是以民生主義的小康辦法，實現民生主義的大同目的，所以總理說：「共產主義是民生的思想，民生主義是共產的實行。」（註十三）

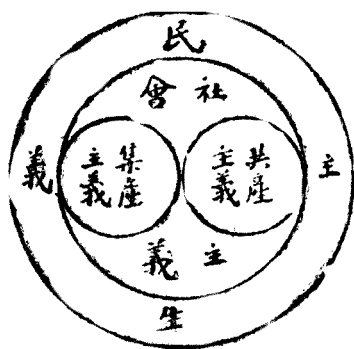
我們要證實上面解釋的正確，再可以引總理的話來證明。總理認爲社會主義的派別雖多，但歸納起來，可分兩派，一是集產社會主義，一是共產社會主義。總理說：

「嘗考社會主義之派別，爲（一）共產社會主義。（二）集產社會主義。（三）國家社會主義。（四）無政府社會主義。在英德又所謂宗教社會主義，世界社會主義。其以宗教世界而範圍社會主義者，皆未適當。自余觀之，則所謂社會主義者，僅可區爲二派：一即集產社會主義；一即共產社會主義。蓋以國家社會主義，本屬於集產社會主義之中，而無政府社會主義，又屬於共產社會主義者也。」（註十四）

集產主義與共產主義

這是民國元年的演講辭，到民國十三年本黨開第一次代大會時，當時因為總理允許共產黨員加入本黨革命，許多舊同志頓起懷疑。總理因在開會時說明民生主義與共產主義的關係，以釋

「本黨既服從民生主義，則所謂社會主義，共產主義與集產主義，均包括其中，茲將各義之連帶關係與範圍，用圖示之如左：（註十五）」



對民生主義的錯誤見解

此圖至今尚沒有多人能夠真正理解，就是因為不能了解民生主義大同思想與小康學說的緣故。同時亦由於總理革命思想迥異前人的緣故，因為一般人研究學理，不是泥古，就是泥今，泥古與泥今，都是「刻舟求劍」，總理的革命思想，決不是「刻舟求劍」的人所能理解的；因為總理的革

命思想，是「前無古人」。在社會思想史上，不是主張共產主義者，就是主張集產主義，決沒有同時主張共產主義又主張集產主義如 總理一樣的。因此就是了解社會主義的人，也懷疑 總理所說：民生主義包括共產主義與集產主義的說明，假使他們能夠理解民生主義有大同和小康的兩個思想，兩個辦法，就能夠理解會 總理革命思想的偉大性與真實性，決不是一般主張國家社會主義與馬克思共產主義的人所能望其項背，所能比擬的。

方法的  
重要

總理說：「共產主義是民生的理想，民生主義是共產的實行，所以兩個主義是沒有甚麼分別，要分別的還是方法。」（註十六） 總理用集產主義來實現共產主義，這就是與馬克思共產主義在方法上根本不同之點。 總理爲什麼在實了民生主義的「現在」一個階段，要採取集產主義呢？是有充分的理由， 總理早在民國元年已經昭示我們說：

「夫所謂集產者，凡生利各事業，若土地、鐵路、郵政、電氣、鑛產、森林皆爲國有。共產云者，卽人在社會之中，各盡所能，各取所需，如父子昆弟，同處一家，各盡其生利之能，各取其衣食所需，不相妨害，不相競爭，邦治之極，政府遠處於無爲之地位，而歸於消滅之一途。兩相比較，共產主義本爲社會主義之上乘，然今日一般國民道德之程度，未能達於極端盡其所能，以求所需者尙居少數；任取所需，而未嘗稍盡所能者，隨在皆是。於是盡所能者，其所盡未必充分之能，而取所需者，其所取恐又爲過量之需矣！狡滑誠實之不同，其勤惰苦樂亦因之而不同，其與真正之社會主義反相抵觸。說者謂可行於道德智識完美之後，然斯時人民，道德智識，既較我人爲高，自有實行之力，何必我人之窮思竭慮，籌畫於數千年之前？我人

先集產  
後共產  
的原因

既爲今日之人民，則對於今日有應負之責任，似未可放棄今日私人應負之責任，而爲數千年後之人民負責任也。故我人處今日之社會，即應改良今日社會之組織，以盡我人之本分，則主張集產主義，實爲今日唯一之要圖。凡屬於生利之土地鐵路，收歸國有，不爲一二資本家所壟斷漁利，而失業小民，務使各得其所，自食其力，既可補救天演之缺憾，又深合於公理之平允，斯則社會主義之精神，而和平解決貧富之激戰矣。」（註十七）

歸納上面一段遺教的意義，總理認爲現階段不能實行共產主義的原因，是因爲人民道德智識的程度不夠，所以在過渡時期，惟有實行集產社會主義，使社會財富，由私人的手裏，漸漸的轉移集中到國有。等到集產社會主義完成時，凡生利各種事業，皆歸國有，私人無法壟斷，私人資本主義，逐漸消滅於無形。到了那個時期，實行共產主義，既可水到渠成，循序而進，又可避免階級鬥爭的流血犧牲，因之「既可補救天演之缺憾，又深合於公理之平允」，同時又可以「和平解決貧富之激戰」，所謂一舉數得。這種解決社會問題的和平妥善的方法，既不是主張不激進和半途而止的集產主義者所能望其頂背，更不是僅知以流血的革命手段解決社會問題的激進的共產主義者所能夢想得到的。總理解決社會問題的妥善方法，更是證明總理革命思想的精審與切實。這種「循序漸進」的革命方法，更可舉現代政治學的權威學者的理論來證明。總理革命理論真確性。在三民主義講演後一年，英國政治學權威拉斯基在他的名著政治與範一書中說：

「欲求生活平等，其爲共產主義實行乎？其爲私人產業之監督乎？若利益分配，若勞動狀況，一一受國家支配，使貧者稍免生活之苦乎？二者必居一焉。然依俄之近事觀之，共產主義

拉斯基  
的見解

之立國，決非短日月間所能實現，人類之於其靈魂視爲不足寶，而於財產則愛之惟恐不至，廢止私產，以期達於平等之改革，決非旦夕之舉，必必盡長時之潛移默化，與甲制乙制試驗之痛苦。故生產手段之公有，在今日尙不成問題。然有不可不解決者，即今世之政府，期其合於道德上之正當，不可不監督富力之生產分配，所以使人民心目中所謂全社會公益者，不徒爲一富一貧之私人利益之和合而已，乃確有一至少限度焉，爲全體人民所得而均分之者。」（註一八）

馬克思  
不瞭解  
社會進  
化

拉斯基所說「共產主義之立國，決非短日月間所能實現」，「必期諸長時間之潛移默化」，是根據蘇俄共產主義試驗失敗而言的，總理不待俄國革命事實之證明，早已先見及此。馬克斯根本不理解社會進化的真實情形的原因，認爲人類生存的生活形態和社會制度，是可以突然改變的，所以竟主張將現有資本主義制度立即消滅，立即實行共產制度，認爲只有用暴力推翻一切從來存存的社會制度，共產主義就馬上可以實行，這是一種愚蠢的空想，這種愚蠢的空想，不但爲一般社會學者所竊笑，經過俄國革命事實的教訓，更可證明馬克思的革命方法是愚蠢的空想，巴利諾斯奇（Boris Bazarov）批評恩格斯所謂「人類從必然的王國裏，飛躍入於自由的王國」說：「恩格斯的缺點，即在於忽視社會的進步是順序而進，而乃視爲一種飛躍，微之實際，社會是不間斷地發展的，自由王國，乃經過了幾個世紀，徐徐的發育於必然王國之中。人類從盲目的先素的必然之中，一步一步的奪取了自由的新領域，所謂人類的進步，畢竟就是這樣一步一步的前途啊。」（註一九）一九一七年蘇俄革命成功後的一切企圖，就是違反「順序而進」的原則，所以遭遇到大失敗，及至列

蘇俄革  
命失敗  
的見解

## 什麼事 都可以 共

事變，用新經濟政策來挽回這個失敗，才另造成一個新局面，所以 總理說：「若俄國今日所行之政策，實非純粹共產主義，不過為解決民生問題之政策而已。」（註二〇）蘇俄革命後，由實行共產主義而回到國家社會主義，這是放棄馬克思主義而走到三民主義的革命途徑上。所以革命方法合於進化的道理則成功，不合於進化的道理則失敗，革命雖是加強進化，但不能違反進化。

由民族主義與民生主義的證明，總理的革命思想，都有大同小康兩種思想，但我們要闡民權主義是不是也有大同小康的思想呢？我們要知道政治是管理衆人的事，衆人的事就是民族與民生的事，所以民權主義的極端，只是實現人人都有權管理政事，至於政治機構，在大同世界尚未實現前是需要的，到了大同世界是不是還要有政府，是隨那個時候的需要來決定，如「邪治之極，政府遂處於無爲之地位，而歸於消滅之一途」，亦是應有的事，所以政府是隨着民族與民生的進化而轉移的。總之，「我們三民主義的意思，就是民有、民治、民享。這個民有、民治、民享的意思，就是國家爲人民所共有，政治爲人民所共管，利益爲人民所共享。照這樣的說法，人民對於國家，不止是共產，甚麼事都可以共的，人民對於國家要什麼事都可以共，才是達到民生主義的目的，此就是孔子所希望的大同世界。」（註二一）

由於上述的證明，可知我們如能明瞭 總理革命的目的，一是救國，一是救世界；總理的革命的思想亦因之有兩個，一是現階段救國的小康思想，一是未來階段救世界的大同思想。由這兩個革命思想而發生的解決經濟方法亦有兩個，前者是採取集產主義，後者是採取共產主義，這正是以集產主義達到共產主義的革命策略。 總理所說「所謂社會主義，共產主義與集產主義，均包括其中

，「就是這個意義。同時 總理在民生主義裏說：「民生主義就是社會主義，又名共產主義，即是大同主義。」由 總理自己的話來證明，由 總理的革命思想來證明，可見三民主義是最徹底的社會主義。但是近年來對於三民主義誤解的人，都不能了解三民主義革命的本質，認為三民主義不是社會主義。甚至有人誤解民生主義是社會政策， 總裁在數年前就加以糾正：

「三民主義之爲社會主義， 總理在其遺著和演講中，已經反覆說明，因爲三民主義的革命，不僅是民族革命而且包含社會革命，平均地權和節制資本，就是實現社會革命的方法，社會革命，就是實現社會主義的手段。中國之不能採取階級鬥爭，固由 總理再四說明了，然而決不能因爲三民主義不贊成階級鬥爭，便說三民主義是社會主義，而有種人竟把三民主義中的社會革命性抹殺，這也是明白地違反 總理的三民主義。」（註二二）

現在國內情勢又與前數年不同，不僅有人誤解，而且有人曲解。誤解是由於不能了解，是無意的錯誤；曲解是有目的將三民主義解釋到歧途上去，是有目的的企圖。自抗戰發生後，有一部份人表面上擁護三民主義，崇奉三民主義爲抗戰建國的最高原則，但實際上他們處心積慮要將偉大的三民主義，曲解到狹小的馬克思主義的路上。他們不知道民生哲學博大的內涵，已經融鑄其他各種社會主義以及馬克思共產主義理論裏面可以採取的優點，已成爲最進步的社會主義的理論；而且三民主義的革命方法，亦是最進步的革命方法；而強調三民主義的民生主義，僅認民生主義爲「理想上的社會主義」，同時又以三民主義的國民革命，爲共產主義的國民革命之一環。換言之，他們以爲中國經過三民主義的國民革命後，尙要經過世界革命的一個階段。他們根本不了解三民主義不僅在理

三民主義與社會主義

對三民主義的曲解



論上足以融化共產主義的理論，同時亦不知道在方法上足以糾正共產主義方法的錯誤與不及，所以有這種曲解。現在我們把握住三民主義方法的重要原則，再研究蘇俄革命的事實。

### 第三節 由小康以進大同——循序漸進

蘇俄放  
棄共產  
黨行集  
產

三民主義的最後目的，是要達到「什麼事都可以共」的大同世界，實現這個大同世界的原理，就是三民主義的原理——民生哲學，我們有了這個最高的革命指導原理，在實行的方法是循序漸進的，我們三民主義的革命的後目的雖然與共產主義的理想，沒有什麼區別，但我們的革命理論與革命方法與共產主義是絕對的不同，馬克思共產主義的理論和革命的方法，經過數十年歷史的征服，已失去時代的意義與時代的價值，蘇俄的革命，原是馬克思共產主義唯一的碩果；當一九一七年蘇俄革命，先沒收土地，一九一八年，沒收工廠，廢除私有財產制度，實行軍事共產，弄得經濟破產，民不聊生，這是實行共產的結果。到了一九二一年乃放棄共產主義，採取集產主義，實行新經濟政策，恢復有限制的私有財產制，直至今日，實在沒有實行純粹共產主義，而且事實擺在我們面前，蘇俄革命後一切設施，完全不是馬克思共產主義的實質，在蘇俄革命領袖列寧斯大林領導之下，蘇俄政府所執行的方法，每與三民主義革命方法暗合。如馬克思站在無產階級政治理論的立場，認為「無產階級根本沒有民族的偏見」，（註二三）曾經第二國際崩潰的教訓，與現時代的大勢，蘇俄革命領袖列寧斯大林等道亦知道不講民族主義是不通。於是他們亦不得不高唱「民族自決」了。在政治方面，馬克思所謂無產階級專政，是以工人一個階級而言，對農民顯有歧視，但蘇俄

革命後，知道僅以工人一個階級專政，在工業落後的俄國，力量非常薄弱，而不得不在主張農工專政了。在經濟方面，在一九一八年至一九二一年實行戰時共產主義的時期內，不僅工業沒有恢復，就是農民亦拒絕耕種，全國日常所恃以生活的主要食品麵包，亦發生恐慌；列寧等為當國內嚴重的情勢所逼迫，又不得不拋棄戰時共產主義，而於一九二一年三月開始實行新經濟政策五年計劃，由此證明，足見共產主義非可倖致，在事實上是不能不採取的循序漸進的步驟。蘇俄採取新政策，就是把集產主義當作實現共產主義的階梯。這種方法，總理高瞻遠矚，不待蘇俄實行共產主義失敗事實的證明，早在民國元年即俄國革命前六年已經告訴我們，由此可知蘇聯革命後的方法，是總理預定的辦法。同時要知道只有我們的三民主義，才能解蘇俄建設的事實。我們中國有這個最善美革命原理原則，是我們中華民族的光榮。現在倘有許多青年不知道我們自己的革命的好主義，反要迷信馬克思的共產主義，他們根本就不知道蘇俄的革命，已經不是馬克思主義的革命，共產主義在蘇俄已經行不通，還要拿到中國來實行，這是根本不明瞭時代的潮流，和民族國家的利益。

最後我們要知道惟有根據三民主義的原理原則，才能夠救國，惟有實行三民主義的方法和政策，才能夠建國，亦惟有建設三民主義的「民族的國家，國民的國家，社會的國家。」（註二四）才能夠實現民生哲學的大利世界，我在「建國之信仰」一文中曾說：

「三民主義的國家，是民族的國家，國民的國家，社會的國家，惟有三民主義的民族主義，才能實現真正民族的國家；惟有三民主義的民權主義，才能實現真正國民的國家；惟有三民主義的民生主義，才能真正實現社會的國家。同時不能實現民族的國家，就不能實現國民的國

### 總理的 預定的 計劃

三民主義的革命的  
生命不是  
突變的

