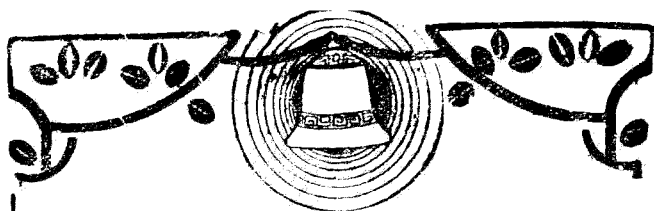


中山文教研叢書

中山文化教育館主編
楊幼炯編著

三民主義思想體系之認識

正中書局印行



版權所有
翻印必究

中華民國三十四年十一月渝初版
中華民國三十五年十月滬一版

中山文藝研究叢書

三民主義思想體系之認識

全書一冊定價國幣二元三角

外埠酌加運費掛費

主編者	中山文化教育館
編著者	楊幼嫻
發行人	吳秉常
印刷所	正中書局
發行所	正中書局

(2002)

自序

作者自民國十二年開始從事闡揚三民主義的理論，提倡國民革命的文化運動以來，忽忽二十年了。此二十年中，作者整個的青年時代，幾全部盡力於本黨理論的宣傳工作。二十年來的歲月雖覺悠久，然作者自信始終致力於本黨的文化宣傳，未嘗間斷；祇以個人能力有限，貢獻不多；但此二十年中，正是國民革命思潮澎湃，三民主義隨時勢的進展，而蔚成一個時代的思想主潮。其進展之趨向，可分為四個時期。而作者之努力，亦可以畫分為四個階段：第一、在民國十三年本黨改組之際，適當國民革命的思想黎明時期。其時承民國八年「五四」運動之後，青年由對時代思潮的體認，大部分投入國民革命的陣線中來，一時本黨突增加許多新生活力，儘管當時各派的社會思潮，風起雲湧，但因不能適合我國民衆當時的需要，不久如落葉之遇秋風，瞬即歸於衰謝，未能樹立一個時代的思想基礎，祇有三民主義若百川之匯海，形成爲一時代的中心思想。我們在當時所做的三民主義的宣傳工作，就是集中力量，號召青年，以摧毀軍閥的統治，推進國民革命；而作者此時更從事普及社會科學的文化運動，以社會科學的見地，闡述三民主義的理論，從近時世界各國革命的因緣，以論述中國國民黨的真義。第二、在民國十六、七年之間，本黨更積極

的建立三民主義的中心思想，以糾正遠反我國民族生存需要的流派思想。作者在這一時期中的撰述，以關於三民主義的理論著作獨多，且在各大學擔任三民主義理論的講演，對於中等學校以上的青年影響很大。第三、民國十八年國民政府五院制度確立之後，作者由革命主義的宣傳，進而爲本黨政制之理論的辯護，從公法學的立場，以闡揚五院制度的特質。第四、抗戰軍興以後，「抗戰建國綱領」確立三民主義與總理遺教爲抗戰建國之最高的指導理論，則在今日我們所應努力的，就是闡揚三民主義的思想體系，使三民主義的理論，能在戰後爲適宜的運用，亦由於此一偉大時代的體認與空前建國的新機運之到來，我們應及時把握此一時代的精神，以三民主義爲建設我民族永久生存的最高意識，奠定建國的思想礎石。因此作者願本其二十年來闡揚主義之一貫的心志，從現代科學的見地，對於三民主義作系統的大綱的講述。

本書的論述，可分爲三大部分：第一、三民主義研究的目的與方法，以及時代使命，產生背景，歷史基礎，思想淵源。第二、三民主義的真義與內容，相互關係，以及與其他主義的比較。第三、三民主義的哲學體系，以生之宇宙觀爲基點，以論三民主義的歷史觀，社會論，以及倫理思想。作者願以本書貢獻於建國新時代中的青年讀者，謹於卷首略誌數言，希海內同志有以教正爲幸。

民國三十三年四月四日 復齋楊幼瀾自識於龍崗東山寄廬

目次

第一篇 三民主義研究總論

第一章 三民主義研究的目的與方法

- 一 三民主義研究的新路向
- 二 三民主義研究的範圍
- 三 三民主義研究的方法
- 四 三民主義研究的時代使命

第二章 三民主義產生的時代背景

- 一 近百年來的中國與三民主義產生的導因
- 二 民族革命的發展與民族主義形成的階段
- 三 近代政治的演進與民權主義形成的階段
- 四 近代經濟的變革與民生主義形成的階段

第三章 三民主義思想之歷史淵源……………二六

一 我國歷代政治思想之演變……………二六

二 我國現代政治思想之黎明……………三五

三 三民主義的思想淵源及其創獲……………四一

第二篇 三民主義的真義與特質……………五四

第一章 三民主義的意義與精神……………五四

一 主義的詮釋……………五四

二 三民主義的涵義……………五六

三 三民主義的基本精神……………五九

第二章 三民主義的相互關係……………六六

一 民族主義與民權主義民生主義的關係……………六六

二 民權主義與民族主義民生主義的關係……………六八

三 民生主義與民族主義民權主義的關係……………六九

第三章 三民主義與其他主義的比較……………七一

一 民族主義與國家主義及世界主義……………七一

二	民權主義與民主主義及無政府主義	七四
三	民生主義與社會政策及共產主義	七九

第三篇 三民主義之思想的體系 八七

第一章 三民主義之哲學的基礎 八七

一	民生哲學的本體論之價值	八七
二	民生哲學的歷史觀之精義	九四
三	民生哲學的進化論之特質	一〇四

第二章 「知難行易」的學說及其應用 一一三

一	「知難行易」的學說之精義	一一三
二	「知」與「行」的科學詮釋	一一六
三	「知難行易」的理由與論證	一二〇
四	「知難行易」學說的應用	一二三

第三章 三民主義的新倫理思想 一二五

一	三民主義倫理思想中的人性論	一二五
---	---------------	-----

第一篇 三民主義研究總論

第一章 三民主義研究的目的與方法

一 三民主義研究的新路向

三民主義是我國建國的最高準繩。本黨革命五十年，每一時期革命建國的發展，革命的三民主義之理論，必給予民衆以新的認識。所以三民主義的理論，不僅有其深厚的歷史基礎，尤富有革命建國的時代精神。第一、就學術思想的體系說，三民主義實集古今中外一切學術的精華，而爲新時代的新學術的思想體系，在從事高深學術研究的人，對於三民主義的思想脈絡，若不能有深刻的認識，則對於世界學術的趨向，無從體認；而對於一切宇宙現象，社會演進，人羣關係，俱難有正確的理解。第二、就整個國家在建國的過程中說，三民主義實爲近代中國建國的指導原理，也是治國的最高準繩。要研究三民主義，纔能明瞭革命建國的道理；而於建國治國的方針，始能有深切的理解。第三、就民族精神與

文化的淵源說，三民主義實繼承自堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子一脈相傳的思想道統而發揚光大之。要明瞭我民族精神之所在，與夫固有文化的精華，須以三民主義為立場，方能對我民族的文化，發生一種新認識。第四、就現實抗戰建國的環境需要來說，我國在民族生死存亡的戰爭中，三民主義實為延續民族生命，發揚民族精神的理論指導。

綜合來說，今日研究三民主義的時代意義，就是要認識：

1. 三民主義對於當前世界思想的貢獻及其新價值；
2. 三民主義對於當前世界民族問題的理論之正解；
3. 三民主義與當前世界政治思想之比較；
4. 三民主義對於中國今後政制創建與經濟建設應有的方針；
5. 三民主義的國防建設與三民主義在戰後的應用。

二 三民主義研究的範圍

總理遺教博大精深，包括一切哲學、社會、政治、經濟及倫理等方面的學問。我們研究三民主義，對總理遺教的內容，自應有明確的認識。謹將總理遺教全部內容的輪廓，縷列於左：

(一) 三民主義的基本認識（一般的理論與歷史的研究）

三民主義的產生及其形成

三民主義的相互關係

三民主義與其他主義的比較

三民主義的歷史基礎及其時代精神

近代各國革命建國之因緣與三民主義的革命建國之發展

民族主義的特質與內容

民權主義的特質與內容

民生主義的特質與內容

(一)三民主義的思想體系(哲學的，綜合的研究)

三民主義思想的本體(民生哲學原理)

三民主義的歷史觀與進化論

三民主義的倫理思想

三民主義的政治哲學

(二)三民主義的政策綱領(五大建設的研究)

心理建設——知難行易學說之理論與應用

倫理建設——忠孝仁愛信義和平之精義與篤行

社會建設——以民權初步爲入手
政治建設——以建國大綱爲準則
經濟建設——以實業計劃作軌範

三 三民主義研究的方法

總理全部思想之建立，是有其歷史的淵源，時代精神，與革命事實的基礎；所以我們研究 總理的理論，應用科學的方法。科學的研究方法很多，但作者認爲研究 總理的理論，最重要的方法有三種：

(一)理智的研究——是研究 總理思想本體的方法 關於哲學的研究有兩種方法：一是用理智的方法，把哲學同科學一樣看待，從事科學的研究；一是用直覺的方法，憑各人的直覺去研究。我們研究 總理的思想，不能徒用直覺，而須用理智的科學研究。許多年來，研究 總理思想，多用「我田引水」式的直覺方法，以致於 總理的思想，各是其是，很難得一個共同的見解，這是要不得的。我們必須依照 總理遺教，作理智的科學研究，不可全憑自己的臆測；尤不可用形而上學的方法，使 總理的哲學，成爲「玄之又玄」的東西。

(二)歷史的研究——是研究三民主義思想體系與革命建國之趨向的方法 總理的三民

主義是積四十年的經驗，至晚年始集其大成；而中國五十年來的革命建國之發展，又全在三民主義理論的孕育與實踐之中。所以我們要用歷史的方法，研究總理思想的體系，自發生以至完成的時代背景；更可以看出中國社會、政治、經濟各方面演進的傾向，給予三民主義的理論，以事實上的論證。

(二)比較的研究——是研究三民主義的制度，政策與其他制度，政策之異同的方法。三民主義是擷取中外古今學說的精神，經總理偉大天才的創獲，作為建國治國的制度與政策，我們要研究三民主義制度的特徵，及其政策的精神，就必須用比較的研究。

四 三民主義研究的時代使命

現在正是我們的國家，到達一個真正能夠自衛、自立、自主的新時期；從近百年來次殖民地地位，一躍而復興為統一的獨立的堂堂大國。三民主義的產生及其形成，既是由於近百年來我國民族地位，民權發展，民生狀況而產生，則在今日建國工作到達了一個歷史上空前轉捩的新時期中，三民主義的理論的闡揚，應配合建國的新時期的需要；而今後闡揚三民主義的新路向，可分述如下：

(一)建立現代的三民主義之思想與文化新體系 總理的三民主義是繼承我國正統思想的神髓，而自為創獲，以建設一個新時代的新學術之體系；第一、在現代整個學術思想

的系統上，三民主義已有其重要的新創見。唯物、唯心的學說爭訟了幾個世紀；而總理獨能以科學上的真知，創爲「生之哲學」。藉以爲綜合的解釋宇宙萬象，此一概念爲今後吾人創建新學術系統之所本；新中國的學者，應根據此種基本概念，觸類旁通，闡精發微，各本所學，以發揚「總理「生之哲學」的學術思想之體系。第二、根據「總理的哲學，對我國固有的思想體系，加以新的認識。我國固有的文化思想、自三代以下，卽已自成一個系統。在今日我們對於影響民族文化至深且鉅的思想體系，當遵依「總理所詔示，重整儒家思想的道統；吸收西方的科學文化，給儒家學術以新生活力，揚棄了儒學的僵化部分，而發揮其精髓。第三、在「們的文化建設，到達了科學化之時，我們尤須針對着中國固有的精神傳統之新估價，企求建立一個新中國的新人生觀；對於國民的精神生活，爲一番新的改造。民族性可以隨文化進步而改變。我們中國人的人生觀一向以固定的道德觀念，家族觀念爲範疇；而精神的見解，反無從發抒，我們當前對於中國民族固有的生活樣法，加以正確的把握。儒家思想是形成中國人生觀的範疇，但須體認儒家新精神之所在。三民主義所要建設的新人生觀，就是根據儒家的真精神與我民族良好的精神傳統，在現階段中建造一種建國的精神，成爲中國民族傳統的新精神新理想之發展。

(二)建樹現代國家的法治精神與新時代的體制 三民主義所要建設的國家是「現代國家」。所謂「現代國家」就是我們國家的全盤設施，必須採用科學的合理方法，使政治機

構、經濟建設及社會組織等，都能與建國的時代精神相配合，而爲一個統一體。第一、法治精神爲構成現代國家的主要特徵之一，其主旨在以法律規定政府與人民活動的範圍，以建立國家的公共秩序；同時依據人民的意向，推行政府的設施，以增進國家的公共福利，因此行政效率又爲現代國家所重視。人治與法治之爭訟，是我國歷來政治理論糾纏未決的問題；其實要使政治走上軌道，非勵行法治不可。三民主義建國的基本原則，就是要將民有、民治、民享的偉大淵博的精神，融洽於法治之內，而付諸實施，使一般人民能夠獲得美滿的生存。所以我們今後應如何根據 總理的民權主義的理論，樹立現代國家的法治精神，實爲當前建國最重要的工作。第二、總理的民權主義的學說，是近代政治思想上最重大的貢獻。今後建國的政治制度之創建，應如何適應當前建國大業的需要，這也是非常重要的問題。我國的政治制度，應根據三民主義中的民權主義之精義，體察當前建國的實際需要，爲通盤的設計。第三、根據建國大綱的規定：國家建設之程序爲軍政、訓政、及憲政三時期，憲政必以訓政爲階梯，而訓政最主要的工作，爲縣自治的完成，使大多數的人民能了解三民主義，實行四種政權，以確立民國的基礎。至於憲政的完滿實現，在建設「民有」「民治」「民享」的新中國爲目的，而以建立民權運用的真實基礎爲入手。實行憲政，就是建立一種擁護人民自由平等的強大的法律力量之開始，就是完成革命目的的治國工作。今後應如何根據過去訓政的經驗，以樹立憲政的規模，制成根本大法，以奠定憲

政之治。

(三)確立民生主義經濟建設的體系與工業化的程序 民生主義經濟政策之理論，其肇始遠在一九〇五年，其完成亦在二十年以前；我們衡以今日經濟思潮之新動向，仍相吻合。此實由於 總理的先知先覺，能洞悉中國與世界經濟的危機，而對症下藥。民生主義的經濟政策，雖與今日各國所行的計劃統制經濟政策，雖與今日各國所行的計劃統制經濟政策，若合符節，但自有其特殊之點：一是民生主義的經濟政策，在其理論的基礎上，自始即在避免資本主義的自由經濟之流弊；二是民生主義的經濟政策，自始即是一種計劃經濟。總理在上一次世界大戰甫告結束之後，即有計劃經濟實施方案之偉大的創製，這就是總理集數十年研究，所手訂的「實業計劃」（即物質建設計劃）一書，此可視為世界倡行計劃經濟的先驅。總理發表「實業計劃」在一九一九年十月，其時蘇聯尚在軍事共產主義經濟時期，即列寧所手擬的，而蘇聯所公認為「五年計劃」先驅的「電汽化綱領」仍後於「實業計劃」一年（時在一九二〇年）。由此可見 總理之先知先覺，更足以說明民生主義的經濟政策之以計劃經濟與統制經濟為骨幹，已先於世界任何國家。所以 總理的民生主義經濟政策，最大的特徵有二：一、推行計劃經濟，企求生產與消費之兼籌並顧，使兩者經常保持平衡。二、實施統制經濟，以產業國營為主要原則。近年以來，中央積極推行經濟計劃的制度，橫列在我們前面的問題，是：今後經濟建設的途徑，究竟以民生為前提呢？還

是以國防爲前提？或是民生與國防同時並進？根據總理遺教民生主義的經濟目的，就在於「人民的生活，社會的生存，國民的生計，羣衆的生命。」這就是說：民生主義的經濟政策，是以全國國民的生活、生存、生計、和生命爲對象，而求其適當的解決；因此民生主義的經濟，是以全部的國民，整個的社會，全體的國民，一般的羣衆爲其範圍；而以他們的生活、生存、生計、和生命爲國家經濟政策發動的原動力，所以在今日我們的經濟政策，應是民生與國防經濟並重。今日的經濟計畫，應根據民生與國防的需要，以達到自衛、自足的目的。從輕工業的起點，順序及於重工業，在實施上則須以重工業先於輕工業，這一個產業發展的程序問題，是值得我們研討的，也是民生主義的計畫中心論點之所在。

第二章 三民主義產生的時代背景

一 近百年來的中國與三民主義產生的導因

近一百年來，是中國歷史上空前轉捩的大時代！百年來的中國，正是在一個大的變動程途中，而此時此際，尤其創造的新時代，新中國的空前偉大的局面開展時期。過去的一百年間，真是國難頻仍，憂患時侵，但是這一百年來的歷史，實是中國民族從衰亡到復

興，從黑暗到光明的一個重要時期。歷史家的任務，不僅是從客觀方面體認過去，而且要鑒往知來，從過去的事實中，可以察知現時的動向來。我們生逢這個動變的偉大的現時代，我們要體認過去，把握這個時代的核心，認識三民主義的革命建國的時代使命。

本來凡是一切學說思想，要在客觀的必要條件下，始有實現的可能。在某種社會已經具備了某種條件之後，乃能產生新事實，隨之發生新問題；為圖解決此問題，遂有各時代的學說與思想的產生。所以一個時代的學說與思想，實對準一個確定時期中社會的需要而產生。思想家之所以能創造，就在不縈懷於空想，而能看出當時社會的事實與實際生活所發生的問題，更根據此事實與問題，創為一種學說或主義，以為解決問題的系統方針。可知大思想家的學說與主張，乃為實際社會生活之產物，絕非憑空所能杜撰。所以由社會客觀的事實，產生思想，復由思想造成新時勢；更由新時勢產生新思想，復由新思想產生新時勢。此為歷史進化的常軌，亦即是一切政治學說與思想產生的途徑。三民主義的產生及其形成，乃由近百年來我國民族地位，民權發展，以及民生問題的演變而產生。原來當人類生存簡單的政治組織與狹小的社會經濟範圍以內的時候，政治問題中便無民族問題的產生。在交通沒有發達以前，民族間的生產力，戰鬥力及組織力，幾無一不受大洋、大海、大河、大山及大沙漠等地勢關係所支配。其後社會經濟的演進，由簡單進於複雜，因經濟的競爭，便引起了外交政策的變遷，殖民地的擴張，便促成民族間的戰爭。因之，現代世

界的政治，便形成了帝國主義的歷史行程；造成了近百年來世界政治經濟發展的局勢中之偉大的力量。以資本主義的經濟組織，侵入非資本主義的經濟組織之中，撒毀了一切民族的藩籬，使各國自成爲一個經濟單位，已暴露其不可能的弱點。我國當十九世紀之上半期，適與歐洲新政治經濟的制度相接觸，因西方經濟的與文化的勢力之東漸，使安睡在長城內的中國老大帝國的封建宗法的政治經濟制度，開始發生動搖；同時自鴉片戰爭一役以後，國際地位頹退，經中日第一次戰役失敗後，我國國際地位一蹶不振。由於滿洲政府的專制，人民趨向民主政治之心愈切。因之，中國民族的革命，遂導因於百年之前。

就近代思想的演進來說，近百年來的中國，實呈現空前的發展，而三民主義獨能集古今中外學說思想的大成，蔚爲一時代新的學說思想之系統。近代我國文化之黎明，始於西方文化之東漸。自歐亞航路發見，商人教徒，相繼東來，而西方文明藉此輸入我國。商人以負販爲利，其影響於我國文化者還小；教徒以布道爲業，往往以學術取信於人，對於東西文化接觸的關係很大。西方科學思想之輸入，實以此爲媒介。自鴉片戰爭以後，我國受列強的侵略，積弱不振。當時士大夫多主張輸入科學以求強。惟當時所謂科學僅指應用科學，甚至限於槍砲、兵船，原不全指自然科學而言。當時輸入科學的動機，祇在科學的結果以求強，多偏於狹義的一方面。至於此種科學輸入以後，對於人民生活有何影響，對於我國社會有何利益，既不爲人所注意，自不能更進一步認識輸入社會科學的重要。其後民

智日開，一般智識階級既認提倡自然科學爲富國利民的先務，並重視社會科學的價值。他們以爲西洋之強，固不僅在武器之精，尤在其富力雄厚與政治昌明，於是政治革新之議，因之而起。大都以西方政治學說爲背景，而以本國政治情勢爲骨幹。其思想可分爲君主立憲派、欽定憲法派及民主革命派三種。而君主立憲運動與民主革命運動，實爲開國前思想學說之兩大主潮。君主立憲運動之發生，導源於民國紀元年前十四年（一八九八年戊戌）康有爲等所發起的變法維新運動。此種運動的中心人物爲翁同龢，文廷式，張謇，康有爲，梁啓超等。先是我國自第一次中日戰爭以後，滿清政府統治下的政治思想原分兩派：一爲文人派，以在北京的大學士翁同龢爲首領；一爲實力派，以天津的北洋大臣李鴻章爲首領。隸屬於翁派者，都是些部下名士，多崇拜中國固有的文物制度；隸屬於李派者則爲辦鐵路、輪船、電報、海軍等洋務人才，主張採用西洋軍事交通制度。在當時前一派屬於守舊；後一派屬於維新。兩派在思想上，政權上，第一次中日戰前即有不少的暗潮。及中日戰後，維新運動起，兩派思想互變，李派屬於守舊，翁派屬於維新，而暗鬥愈烈。卒以翁派得清帝之助，及時論同情，李遂失政權而入居北京。自康有爲入北京上書言變法救亡，並設保國會，而翁派勢力大張，翁康互相利用，結託請帝，遂造成「戊戌變法」的局面。當時所謂「變法」僅爲一種方法，企圖由變法而自強，而禦侮，而救亡，其動機固由於列強的軍事侵略而起。惟此次運動祇是主張在現政治之下，謀行政及教育制度的變革，並無

政治改造的遠謀。僅思以清帝之威權行之，未能滿足一般人民政治的要求，卒歸失敗。而總理自一八八五年（乙酉）以來在南方所領導的民主革命運動，則自中日戰役之後，更日趨於劇烈，在社會中堅立民衆組織的基礎，把握時代的趨向，終得完成民主政治之目的。

二 民族革命的發展與民族主義形成的階段

近代中國的革命，既是根據 總理的三民主義之理想而來，所以三民主義的產生，完全是由於近百年來中國政治經濟背景的變動與革命環境的要求，並非無因而生的，而其總原因，則是基於中國民族自衛本能的發動，所以三民主義的革命，是以民族革命爲起點 總理說：

「這三民主義本來是一貫的，若考他發生的秩序，不止我們中國，就是界外各國，也都是先由民族主義，進到民權主義；再由民權主義進到民生主義」（註一）

可見三民主義最初發生的，是民族主義。本來近代政治的開篇，即是民族主義史的開篇。百年來的世界政治經濟的變動，有意無意間，都是以民族問題爲中心。我國近百年來局勢的演變，促起了民族的覺醒，而三民主義的革命理想，便是由這種民族意識之覺醒而

（註一）總理對桂林軍政學團體歡迎會演說辭

產生。一八四二年的「江寧條約」是中國國權喪失的開始，亦為近代中國民族自覺之起點。現在美英兩國已宣布放棄在華特權，百年來所加於我民族的枷鎖，一旦解除，我們今日在國際上的地位，已與美英諸國同躋於平等自由的地位，尤是我民族在近百年來空前的成就。然而我們回顧百年來我民族所受的艱苦，與被不平等條約所種的要因，固已造成了百年來歷史的事實。但由此次事件而覺醒了中國民族的自救，與推進了中國政治經濟的變革，實為近百年中國歷史上最精彩的記載，也應為我們所理解的。在鴉片戰爭以前，西力的東漸，純以商業為動力，以商人為主體，政府的後援，不過是偶爾的事，實際上沒有所謂背景和後盾，也無所謂侵略和掠奪。但自鴉片戰爭以後，首先是英國的工商業大形發達，不得不向東方謀發展，因之，西力的東漸已不再以商業主義為動力，而以侵略壓迫為起點，不再以商人為主體，而以政府作護符；不再以獲得商業利益為已足，而以奪得海外殖民地為目標。所有東方產業落後國，一概作為侵略的目標。因此列強的侵略中國，堅持門戶開放政策，藉其國家的威力，強制歐洲經濟制度之實行，於是我國開始陷入國際的怒濤中，成為列強互鬪的對象，也便是中國淪入次殖民地的起點。列強最初純是實行軍事的侵略，而開啓日寇後日於「九一八」以武力佔領東三省之禍端。百年以來，列強侵略我國的方式，是各行其軍事佔據領土及強力開闢商埠，如鴉片戰爭，英法聯軍等役之逼開通商口岸，如緬甸、安南、台灣、琉球、香港等地之割讓。當時我國對於列強僅是投貨的市場，

但自歐西資本主義已經發達到了工業資本主義之後，需要原料漸急，我國的天然富源又漸漸爲列強所發見。所以列強便進一步爭相以軍事外交手段，佔據「勢力範圍」如膠州灣、威海衛、旅順、大連等之租借軍港，長江流域，東三省，雲南，廣西，福建，山東等處英、法、俄、日勢力之劃分，鐵路礦山之分配於各國，其時我國對於列強已成爲原料出產地，運輸交通權爲各國所必要，礦山又爲各國所垂涎。自甲午第一次中日戰役之後，日本帝國主義者以其新興的資本主義，憑藉列強迫我訂下的不平等條約，向我猛烈進攻，其侵略的兇鋒，開始就十分銳利。既將朝鮮、琉球、台灣、澎湖列島盡入囊中，復積極實施他的毒狠的「滿蒙政策」。我國則內有昏庸的滿洲政府，持其「寧贈朋友，不與家奴」的荒謬政策，斷送國權；外則層層受制於列強，門戶洞開，國防盡失。一八八四年中法之戰既敗，復於一八九四年第一次中日戰爭失敗。我國經此兩次戰敗，喪權辱國，我民族的弱點，已完全暴露，列強對我的壓迫加緊，總理遂於此時倡導革命，組織興中會。所以三民主義中的民族主義最初的表现，是在興中會的宣言中。當時宣言，最重要的話，就是：

「堂堂華國，不齒於列強；濟濟衣冠，被輕於異族。有志之士，能不痛心」。

這是說明我民族在當時處境之危，以喚起民衆的民族自尊的思想；復以民族獨立的意識，詔示於人，所以在這宣言中，更嚴重的說：

「強鄰環列，虎視鷹瞬，久垂涎於我中華五金之富，物產之多，蠶食鯨吞，已見

效於踵接，瓜分豆剖，實堪慮於目前」。

這時民族主義還在胚胎時期，到了日俄戰後，總理組織同盟會，已將三民主義的思想稍稍宣布出來。同盟會當時所謂四綱，就是：一、驅除鞑虜，二、恢復中華，三、建立民國，四、平均地權。雖然「建立民國」已有民權主義的思想，「平均地權」已有民生主義的思想；但是革命思想的大部分，仍著重於「驅除鞑虜」和「恢復中華」兩個目標上面。當時民族主義的中心，就是「革命排滿」。這種「革命排滿」的口號，在當時總理是想拿一種很具體的目標來激動民族的情感。本來近代我國民族運動之勃興，是以對內的種族革命為起點，由國內的民族革命之覺醒，轉變而為對外的民族獨立的運動。我國民族運動最初的形成，就是始於「排滿」的種族革命。自從明朝滅亡以後，「反清復明」的運動，迄未中止。太平天國的反清運動，更是我國民族意識的最初覺醒。但因為這種運動的本身，祇是一種最原始的民衆起義，徒有衝動的反抗熱情，而無科學的革命方法，並且缺乏近代革命的精神，卒致失敗。在這種時會中，總理的三民主義的革命運動，有一貫的革命主義與健全的組織，自與中會以至同盟會，其間志士仁人，殺身成仁，為民族革命而犧牲，為近百年來革命史上極悲壯的一幕；而辛亥革命更是我國民族革命與民權革命進展中的一個重要過程。這次革命在民族革命方面，是推翻了以一族宰割中國的局勢；同盟會因「排滿」的口號，可以興奮民族的情感，引起了民衆發生強固的民族觀念，造成民族革

命前途的新趨勢。所以近百年來中國的局勢之演變，促起了中國民族的覺醒，而三民主義的革命思想，便是由這百年來民族意識之覺醒而產生的。由反清復明，而太平天國，中經辛亥革命，以至我們今日的抗戰，始終是民族自衛本能之發動，其間雖歷百年來的歲月，但這種本能至現代而表現得愈益強烈。由這種民族自衛的本能之發動，在近百年來的歷史上，是民族的戰鬪，是烈士仁人的犧牲，是推翻異族的統治，是抗拒外來的侵略，更爲建設獨立自主的新中國而奮鬥，這一切近代革命的開展，便完成了總理偉大的三民主義的理論之體系。

三 近代政治的演進與民權主義形成的階段

在興中會章程中，雖有「民爲邦本，本固邦寧」的話，可以看作民權主義的雛形，但充分之顯示，還是在同盟會時代。中國同盟會與保皇會之論戰，實開近代中國憲政理論之先河。清末之立憲運動，大都以保皇會所倡導之「君主立憲論」爲依歸，而民國開國以後以迄今日，又全受三民主義的民權政治學說的影響。所以開國前兩派理論上的激戰，實給予近代中國民主政治以至大之啓示。惟就當時論戰的形勢觀之，保皇派不如革命派聲勢之浩大。因爲革命派以滿清政府的確鑿事實爲根據而主張推翻滿清政府的統治，實「民主革命爲鵠的，甚合當時一般人民的心理，容易引起人民狂熱的信仰，而保皇派則處處掩護滿

清政府的罪惡，而以改良現狀爲主，且附會「滿漢同一」之說，爲一般人士所難了解，卒無多大的發展。本黨在當時與保皇派所爭持最烈的，就是民主立憲的主張。同盟會四綱中有「建立民國」一項，其中要旨即是說：

「今自由平等革命，以建立民國政府，凡我國民皆平等，皆有參政權。大總統由國民共舉，議會以國民公舉之議員構成之，制定中華民國憲法，人人共守，敢有帝制自爲者，天下共擊之」。

在這一項中民權思想可謂極其充分；而在同盟會時代所謂民權主義還是着重在民主立憲的一點上。總理在一九〇六年祝民報紀念節演說辭中說：「民權主義就是政治革命的根。中國數千年來都是君主專制政府，這種政體不是平等自由的，這是由于政體不好的緣故，不是政治革命是斷斷不行的……政治革命的結果，是建立民主立憲政體」。這種以民主立憲政體爲骨幹的民權主義的意義，可以說是極其簡單。民權革命的對象，祇是滿洲皇帝，而所藉以表現民意的，也祇有選舉權一種而已。所以當時的民權主義，完全是以歐美一般的民主主義爲立場，完全不脫近代各國普通所行的間接民主制。在我國國民甫經二千年的專制政體，一旦轉入民主政治中來，這種間接民主制的過渡時期，也是必然的。

所以在開國之前，興中會以至同盟會所努力者，實爲民族革命與民權革命之雙重工作，辛亥革命就是這種雙重工作表現的成果。此種初期的民主建國之成功，是爲使中國更

生爲現代國家之開始。民國成立以後，民主政治未經深刻的鍛鍊，未及兩年，即發生袁世凱帝制自爲的變局。其主要的原因有二：第一、經數千年來專制之積習，人民所受民主的政治訓練不深，驟言共和，自難鞏固。第二、政黨與民主政治，互爲因果。有雄偉的政黨，然後始能實現民治，而政黨又須因民治而存在。民國初元，本黨公開之後，組織不十分健全，以致未能形成政治的中心力量，足以促進民治，此實爲民國成立後之十五年中政治未能走上軌道的最大原因。其次，在政治制度方面，民國成立之後，舉凡歐西所行的政治制度悉曾爲我國所採用，而無一能有完滿的結果，此則由於忽視我國政治固有的傳習，而徒以直接做造歐西的制度，未能適合我國的國情，自難推行盡善。所以自民國成立後之十餘年中政治上分崩離析，南北對峙，統一不能，無從形成一個完整的政府。到了民國十三年本黨正式改組之後，中國政治之演進，始轉變而成新局勢。國人因受俄、土等國革命成功的影響，乃感覺十餘年來虛偽的民主代議制度，無裨於國家政治之改造，認爲國內北洋軍閥政治一日不消滅，政治改造便無由成功。民國十三年以後，國人更期望有歷史有主義之革命集團的本黨，繼續領導民衆，從事國民革命之進行，以企圖政治根本上之改造，使政權統集一個精密廣博的黨治之下，此總理於民國十三年改組本黨之所由來。

三民主義思想之完成，亦在民國十三年本黨改組之後。總理的全部思想學術，包括一切社會、政治、經濟及論理各方面，繼往開來，把近百年來的中外學說思想，悉加以融

合與檢討，而作一總結算，造成新時代的思想之體系。在政治理論方面，本黨第一次全國代表大會宣言，是將三民主義的思想加以具體的表現，以詔告全世界，是為近代中國政治史上最重要的文書，且成本黨以黨治國之大經。宣言中除說明「依三民主義之原則，對國家建設計劃及現所採用之政策」的宗旨外，第二項關於政治的主張，尤加以具體的決定。其言曰：「現行代議制度，已成民權之弩末，階級選舉，易為少數所操縱。欲踐民權之真義，爰有下列之主張：

甲、實行普選制度，廢除以資產階級為標準之階級選舉。

乙、以人民集會或總投票之方式，直接行使創制、複決、罷免各權。

丙、確立人民有集會、結社、言論、出版、居住、信仰之絕對自由權。

本來自辛亥革命建立民國以後，約法上雖規定「主權在民」，但求之實際，所謂人民代表的國會、省議會、縣議會久已成爲軍閥、官僚、貪官污吏的爪牙。凡近代代議制所有的弊端，我國過去代議機關幾於無一不具。所以總理乃進一步主張直接民權。總理說：「中國革命以後，要做效歐美實行民權，歐美的民權現在發達到了代議政體，中國要跟上外國實行民權，所以也有代議政體。但是歐美代議政體的好處，中國一些沒有學到，所學的壞處却是百十倍」（註二）。所以總理認定：「代議制度不是真正民權。美、法、英各國

雖主張民權主義，仍然不是直接民權。「本黨第一次全國代表大會宣言更將 總理的民權主義，發爲具體的主張，就是：

「國民黨之民權主義，於間接民權之外，復行直接民權，即爲國民者不僅有選舉權，且兼有創制、複決、罷官諸權也。民權之方式，規定於憲法，以孫先生所創之五權分立爲之原則，即立法、司法、行政、考試、監察五權分立是已。凡此既以濟代議政治之窮，亦以矯選舉制度之弊。近世各國所謂民權制度往往爲資產階級所專有，適成爲壓迫平民之工具。若國民黨之民權主義則爲一般平民所共有，非少數所得而私也。」

民權主義到了第一次全國代表大會的時候，已經意義極其完備，不獨推翻間接民主制，而備有直接民主制的實質；並且權能分治，使人民不必有處政務的能力，可以享有國民主權的實權，所以能成爲現代政治中最優良的一種政治方略。

四 近代經濟的變革與民生主義形成的階段

近百年來的中國經濟，是呈現空前的演變，這種空前的演變，是遠在十九世紀之末即已開始。在海禁未開以前，中國國民經濟之完成，大都限於一地方或區域以內，我國產業狀況，完全建築在農業手工工業的基礎之上。因地理的限制，各地方尙能各自成爲一個

獨立的經濟單位；但自新式交通機關輸入以後，中國各地方既不能保持其局部經濟上的獨立，又要受新式生產方法的侵入，破壞其舊有的經濟組織。因之，我國的產業狀態，就越發錯綜複雜起來。在這種錯綜複雜的產業狀況之下，我國的經濟組織已有極劇烈的變化。舊的地方經濟趨於崩壞，而新的經濟組織乃代之而興。中國經濟演變的初期，起自一八四二年的鴉片戰爭，自這次歷史上空前的事變開始，到一八九六年的第一次中日戰役，其間整整的五十多年，為中國固有的經濟受外力侵入開始動搖的時期。在鴉片戰爭以前雖有了國際貿易，但內地既禁止通商，海口也祇准在廣東一隅，無論輸入或輸出，還須通過「公行」做中介，不得直接通商。但鴉片戰爭以後，門戶洞開，外力可以直接侵入；加以一八九五年馬關條約之規定，各國在華得建立工業基礎，中國工業專有權的喪失，是為中國經濟受制於外力之始。等到列強在中國取得了條約上的特權，奪取交通運輸的權利，直接擴大其在中國經營工業的範圍，於是外人工業遂為我國近代經濟史上的新名詞，作成我國民族新工業的先驅。因為先進的工業國家在我國發展新式企業的結果，刺激了中國的民族工業，使中國的經濟成畸形的發展，中國因是變成全世界整個工業過剩生產品盡量投資投貨的地方。由於外國資本的幫助而完成的中國一部分的工業化，祇是把外國的競爭帶到國內地，反而阻礙了我國固有工業的發達。所以我國的經濟情況與歐美不同。歐美列強自產業革命以後，資本主義的經濟，日形發展。生產工具的改革，實有驚人之勢，使歐洲各

國的產業，日趨於大生產化。蟬蛻了手工工業而代以現代大生產的機械工業，使一切產業的運用，都在自由競爭與工銀制度兩個原則之下，種種社會病態，都由此發生出來。大多數從事於勞動的人，和生產機關分離開來，使農民失却土地，工人失卻工具，形成了經濟生活上的極不平等。總理曾自述民生主義的產生，乃是考察歐美經濟病態的結果，

總理說：

「予自乙酉中法戰敗之年，始決傾覆清廷，創建民國之志。倫敦脫險後，則暫留歐洲，以實行考察其政治風俗，結交其朝野賢豪，兩年之中，所見所聞，殊多心得。始知徒致國家富強民權發達如歐洲列強者，猶未能登斯民於極樂之鄉也；是以歐洲志士猶有社會革命之運動也。予爲一勞永逸計，乃採取民生主義以與民族民權兩問題，同時解決，此三民主義之主張，所由完成也」(註三)。

歐洲先進資本主義的國家，其經濟的重心，在謀解決分配問題；而三民主義經濟政策在理論上以民生主義爲中心，其目的在謀解決國民生計，以求到經濟上的平等，而其精神在運用政治力量，以企求我國政治經濟問題的解決，所以對於民族與民權兩主義，也有連帶的關係。民生主義最初是以「平均地權」爲起點。乙巳年(一九〇五年)同盟會四綱中最後一條就是「平均地權」。當時平均地權的意義，據同盟會所述：

(註三)孫文學說第八章

「文明之福祉，國民平等以享之，當改良社會經濟組織，核定天下地價。其現有之地價，仍屬原主。所有革命後社會改良進步之增價，則歸於國家，爲國民所共享，肇造社會的國家，俾家給人足，四鄰之勳，無一夫不獲其所，敢有壟斷以制國民之生命者，與衆共棄之」。

可知民生主義最初的目的，就是要拿土地政策來做解決社會經濟問題的手段。因爲土地問題是一切經濟問題解決的基礎；並且土地是一切資本的來源，土地分配若不得其平，則人民貧富不至懸絕；否則地權若不平均，則分配不公，必爲大資本家所兼併壟斷，釀成社會革命的慘劇；要免除這種慘劇，祇有把地價的增加，歸於社會，這樣才不致使人民貧富懸殊。所以總理說：「講民生主義，又非用前同盟會所定之平均地權方法不可，今日革命事業並未成功，想革而成功，當先解決『土地問題』。所以民生主義最初在以平均地權爲骨幹，謀解決我國土地問題，以避免歐美各國資本主義的弊害。但是民生主義最初用意，祇是在消極方面防患未然。總理創導三民主義是在三十年以前，那時我國國內還沒有資本主義的發生，新式的工業生產也不多見，就是少數新式的工業，也不過是外國資本家所經營，所以當時的民生主義，完全着重在防止資本主義在我國發生，而演成種種的社會病象。所以總理自己解釋說：「如果達到了民有，民治的目的，不管民享的問題，二三十年後，必定再有一種痛苦發生……我們如果把民生問題，現在能夠同時來解決，就可

以免將來經濟革命的痛苦，如果民生問題不同時來解決，將來人民富足，純是少數人的「富」(註四)。

辛亥革命以後，外國的經濟勢力，在我國非常發展，國內各通商口岸，已經有近代的工商業的發展，我國產業狀況，雖未形成到一種資本制度，但因外國資本勢力在我國發展的結果，已有新式企業的趨向。在民國成立後之十餘年中，因北京政府之缺乏領導，新式的國營工業，迄無發展，反趨衰落。其時國內政治上軌道，經濟建設無一貫的政策之可言。總理於民國成立後，爲實施民生主義的經濟政策，曾經確立了的「錢幣革命」與「鐵道建設」的設施，亦迄未能實現；而在一九一四年的大戰結束後，總理鑒於此次大戰的教訓，科學進步的影響，以及軍需工業的重要，制成「物質建設」的總計劃，此一時期實可謂中國新經濟政策的醞釀時期。同時，總理又鑒於大戰前後各國推行工業統一與國有之後，生產力大增與舍手工用機器的工業革命比較，其影響更深。因此主張我國應利用此次戰後宏大規模的機器，及完全組與熟練的技工，以助長中國實業的發展，我國的經濟路線，乃完全置於民生主義的政策之下，而成新的發展。

(註四)對桂林軍政學團懺悔地會演說辭

三民主義產生的時代背景

第二章 三民主義思想之歷史淵源

一 我國歷代政治思想之演變

歷史學者席黎(John Seeley)說得好：「沒有政治學的歷史是無果，沒有歷史的政治學是無根」。可知政治學說的產生，並不是憑空結構的，乃是根據當時客觀的政治情況和政治制度產生的。凡是一種偉大思想的形成，必是由於社會生活的影響，歷史學說的關係及思想家的人物與個性三種原因。一時代的思想與社會生活本有密切的關係。一時代偉大思想之發生，必有其社會生活事實上的根據，若無社會生活背景的學說，事實上不致產生，縱產生，亦難存在永久。至歷史學說對於思想家的思想形成，其影響尤大。而且學者的學說，莫不受前人學說的影響，此為顯而易見的事實。除上述兩大影響之外，又與思想家的個性有關，因為思想家均各有其個人的特性，以成其獨特的見解。所以一種思想家的學說，總離不開社會的環境，師友的薰陶，和個人的特性三個條件。因此真正配稱為科學的思想學說，一定要受國情、遺制、風俗、習慣、禮法的影響。總理的三民主義既然是一種科學上的真知，一定是有歷史的淵源。總理曾自述：

「余之謀中國革命，其所持主義有因襲我國固有之思想者，有規撫歐洲之學說事

蹟者，有吾所獨見而創獲者」。

由此可知總理的三民主義，實集古今中外學說之精華，更得總理偉大天才之創製，才完全成爲有學理根據與一定系統的建國哲學。總理曾自述其政治哲學的淵源，是中國固有的思想道統。總理說：「中國有一個道統，堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子相繼不絕，我的思想基礎，就是這個道統；我的革命，就是繼承這個正統思想來發揚光大」。這種思想道統一脈相傳互二千餘年，其所以能延綿不絕者，是由於脫胎於我民族重實踐的民族性而來。我國歷來學術思想，向以研究人類現世生活之理法爲中心，所以人生哲學與政治思想獨著。我國古代政治思想之興盛，實以先秦時代爲先。先秦時代實爲我國政治思想之發達時期。因爲自春秋戰國以還，學術勃興，百家爭鳴，思想學說罔不歸宿於政治。晚周戰國時代正社會經濟組織根本變動時代，牽連及於社會一切的關係，實爲一空前時代，政治學說亦自此時始形成系統之宗派。我們試從地理上民族上以分學派，則老子，與孔子在政治思想上成南北分流之勢。北派之魁爲孔子，自孔門以至孟、荀一系相承，均爲儒家本色；南派之魁爲老子，自道家以至從橫家、法家、各成流派，系統較雜。北派重保守，實必稱「先王」，孔子曰：「非先王法服，不敢服；非先王法行，不敢行」。南派主創造，從破壞中求創造。老子曰：「絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈」。北派擁護文、武、周公之制作，即現代之法度，可稱爲當時之新學；南派則上追神

農、黃帝爲遠祖，可稱爲當時之舊學。在政治主張上，南派主張自然主義，老子所謂：「人法地，地法天，天法道，道法自然」（道經第二十五章）。認定國家及社會之發達，完全爲環境及時勢自然之結果，所以爲政者即在能利用時勢之自然。北派主張人爲主義，以人爲主義爲政治思想的中心，認人類的心力爲萬能，以「道」爲人類不斷努力所創造。孔子所謂：「人能弘道，非道弘人」。北辰以爲政治進步，亦由人爲。所以認定政治的措施，注重人格的感化，聖賢在上位，可以移易天下。論語所謂：「政者正也。子帥以正，孰敢不正」。是則政治本根，全在人治。北派傾向帝王政治，南派則傾向皇權政治，兩派思想上根本不同。

北派思想的淵源，創自周公，而成於孔子。孟子許行章直以北學爲「周公仲尼之道」，其言甚是。周公爲北派政治學說的初祖，周代文物制度，皆爲周公所建。宋張栻之言曰：「凡井田、封建、取士、建官、禮樂、政刑，雖起於上世，實大備於周代，是皆周公心思之所經緯，本諸三代而達之者也」。孔子在政治上完全擁護周公的制度，而其所著書，亦大半根據周公舊典，加以刪修，其平居論學，則曰：「吾從周」。曰：「吾學周禮」。曰：「文王既沒，文不在茲」。甚矣吾長也，久矣吾不復夢見周公」。其宗仰所在，可以想見。北派自孔子而後，其學說之傳授有兩大支：（一）由曾子傳至子思孟子，所傳者爲孔子之微言大義。（二）由子夏傳至荀卿其所傳者爲禮法。孔孟主法先王，荀子則

主法後王。孔、孟主用仁政感化人民，不重賞罰；荀子則主感化與賞罰並用，凡此皆爲荀子傾向法治的精神。

南派的淵源，出自古之道術，老子卽爲南學之宗。老子否認現存的一切制度與觀念，而以當代一切形式，徒導人心於點詐，革進之道，在返於自然。所以老子之言曰：「天下多忌諱而民彌貧；人多利器，國家滋昏，民多伎巧，奇物滋起；法令滋彰，盜賊多有。故聖人云：我無爲而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸」。南方因其氣候溫和，土地肥饒，謀生容易，所以南派思想常達觀於世界以外，崇虛想，主無爲。所以老子的政治主張，以反於清靜淳樸爲主旨。老子之後，莊子學說，尤近於無政府主義的思想。孔、老分雄南北，而介於其間者爲墨子。墨子生於宋。宋地處於南北要衝，故其學於南北各有所採，而自成一家言。墨子既不如北派之推尊文、武、周、孔，亦不如南派之追崇伏羲、神農，而折衷於兩者之間，以禹爲其遠祖。墨子公孟篇中載：「墨子謂公孟曰：『子法周，而未法夏也，子之古非古也』」。墨子書中多稱禹，而莊子淮南子亦謂墨子學出於夏禹。淮南子要略云：「墨子學儒者之業，受孔子之術，以爲其禮煩擾而不說，易厚葬靡財而貧民服，傷生而害事，故背周道而用夏政。禹之時天下大水，禹身執殳垂，以爲民先。剗九河而道九岐，鑿江而通九路，辟五湖而定東海。當此之時，烜不暇攢，濡不給挖。死陵者葬陵，死澤者葬澤，故節財薄葬，閑版生焉」。其言甚爲詳盡。墨子本北派，顧

北而稍近於南。其務實際重力行，實原北派的精神；而其力行主兼愛，首倡平等，又實受南派的影響。法家的學派，成立較晚，其起原甚早，管仲，子產時已萌芽，自慎到、尹文、韓非以後，始成爲一有系統的宗派。韓非以前的法家最有成績而能著書立說者，首推商鞅。韓非子定法篇曰：「申不害言術，公孫鞅爲法」。商鞅重法治而反古，其言曰：「反古未可必非，而循禮者未足多」。「主張民本」法也。（商君書策畫篇）蓋無法則一切均無可說。所以商子之主用法，最爲積極，其所以主張積極者乃因時代演進之不同。其言曰：「古之民樸以厚，今之民巧以僞，故效於古者先法而治，效於今者前刑而法」。商鞅主張最深切著明。此外如慎到中不害亦爲法家的著者，惟其書多不全，而商鞅以後集法家大成者，實爲韓非。韓非以荀子弟子而爲法家大師，所以主張「法後王者法其法」。韓非於其解老喻老二篇中，說明其根本主義，以「理」爲萬事萬物的根本，而主張用法術以治國。韓非子於有度篇中尤明白主張說：「國無常強無常弱，奉法者強則國強，奉法者弱則國弱」。可爲其思想的中心。

自春秋而後，中國學術思想的推移，初以孔、孟的德治主義，再附以荀卿的禮論，三轉而及於韓非的法治主義。因爲自春秋至戰國，一切制度（如封建制度井田制度）已漸次墮壞，日趨沒落。留存各強國，終年戰爭，人民痛苦不堪。其時儒法各家，皆望統一。秦以兵力，併吞六國，成立中國歷史上第一次強大的中央集權國家，法家的政治思想，遂獲取

最後勝利。因秦代焚書坑儒的結果，各家思想，極受摧殘，此時可稱爲法家獨尊時代；但因無其他學派與之競爭，亦無多著作表現於世，僅法令制度流傳後代。如當時李斯所定之秦律卽爲後來漢唐律之所本，而蛻變及於清。惟在思想上經此一大摧殘，先秦時代全盛的學術思想，幾全歸於寂滅。漢代思想乃儒、道、法三家思想家迭爲消長時期。漢武帝罷黜百家，專獎儒術，儒學因之大盛。惟此時之儒家已失其原來的意義。彼輩自以爲發揮儒家的微言大義，求「通經致用」，而其實在思想方面，往往與方士混合，相信「天人相與」的學說，而專談陰陽，占驗，災異；在行爲方面又往往借經術以獵言，此爲「今文學」派之弊病。此派起源於漢初，盛行於前漢，根據漢初隸書本的經典，至宣帝、元帝時，立於「學官」者凡十四博士。「古文學」派迷信的色彩雖較少，但亦非原始儒家的思想與精神。此派起源於前漢末年，而盛行於後漢。因爲新莽篡國，劉歆校書時所晚出者也。此派崇奉周公，推尊「周禮」，其所以有此主張者，乃政治作用，欲爲王莽篡奪行爲的準備。今文派雖不足以盡孔學，然猶不失爲孔學的一支流。古文派則經亂賊僞師的改竄附託，其與孔子的原意相違。今古文之爭以後，尚有通學派，乃混合今古文學不論家法師法，祇以主觀的見地爲準。此派的代表爲漢末的鄭玄，專注重經典中名物訓詁的研究而忽略思想，實可稱爲後代考證學的開山祖。綜合言之，漢代六經家法，強半爲荀子所傳，而傳經諸老師又多故秦博士。所以自漢以後，名雖爲昌明孔學，實則所傳者僅荀學的一支而

已。大致言之，漢代儒家的政治思想，乃根據荀子的學說，以爲政治的任務，在「禮」治。以體治爲最高理論而統治民間社會，凡社會經濟，民衆生活，均須用政治以實行統治與調整。所以禮治的真精神，不在祭祀對上帝，而在教化對下民，即在民間社會經濟生活上，予以系統的裁制，而造成一種有意義的生活。在他方面漢儒的哲學見地，乃根據「易經」與「老子」兩書，證明世界乃變動不居的世界，由四時五行的循環，說到天人相應，以自然界的現象律令，說明社會與歷史，所以天道倫理說，盛行於漢代。天道說根據於「讖緯」與「春秋」，倫理說發揮爲「孝經」的典義在「資於事父以事君則敬同」（士章第五）董仲舒則集「讖緯」與「春秋」而建立絕對主義的君主政治哲學者也。其他如法家在漢朝開國之初，曾有表現，後亦寂然。老莊哲學的中心思想「無名」「齊物」既被棄置，僅以「養生論」爲時人所好，雜以陰陽、五行、讖緯之說，亦無足道。迨至漢末儒學式微，老莊之學反大盛，佛教雖於明帝時東來，但尙無動搖思想界的勢力。

六朝時代，可謂爲從儒學時代到老學佛教的時期。自漢季訓詁之學盛，學者守師說爭門戶，因之人心厭倦；降及魏、晉，提倡虛無，對於儒家加以攻擊，於是老莊理論，壓倒儒家。老子之教，遂徧於天下。無爲清談的風尚，直支配互二三百年之久。但老莊之學雖盛於魏、晉，但不能滿足純正的哲學之要求，於是佛學乘之大興。講老莊者可謂爲佛教的先驅。老莊學說提倡齊物自然已近佛教，而佛教隨順方便，較老莊易受凡俗皈依，而圓音

勝諦超越一切，學者取攜不盡，所以佛教又代老、莊而爲時代思想的中心。至唐代，魏、晉而後之清談既歇，而佛學與經學遂有平分天下之勢。佛學至唐其勢益盛，不僅教理發達至於極點，教勢亦極發皇。教理方面，除起於六朝時代之三論、天台、禪等宗派之外，又有華嚴、密、法相等宗派加入。佛學教理至禪宗已達最高點。禪宗本爲佛教之教外別傳的一宗。起自梁武帝時，其主張在打破一切範圍拘束，以不着語言，不立文字，直指本心，見性成佛爲教義，因是佛教乃起一大革命，思想上亦發生一大變革。隋唐文化即受禪學運動而產生，開後來宋、明理學的先聲。

自宋太祖開國之建隆元年至清代覆亡止，約九百五十年間，稱爲「近代」。而其中宋、元、明時代，又爲思想活躍時期。宋、元、明時代的思想，較之前代，呈顯著的變遷。自唐末迄五代以來，受時代極端的刺激，感覺出世主義與頹廢享樂的文化，不能維持社會，從痛苦經驗中尋求新出路，在思想界呈現一種新氣象。宋代學者乃由此脫離佛老，重建儒學基礎，其主要宗旨，乃在保全政教倫紀，此爲時代思潮變遷的重要關鍵。宋、元、明時代的思想上特質，即在產生「理學」與實用主義，而所謂「理學」者，卽是自漢以來的儒學，加以革新的一種學說，亦卽所謂義理之學，實開從來儒學的局面。排斥漢儒訓詁註疏之學，進而探究經學的真理，高談性命，詳析理氣，一變而爲性理之學，格物窮理之學，理學至南宋以後始正式建立，但醞釀則肇始於北宋時代。宋自開國以後，歷代君

相，均提倡文治，崇獎學術，提拔人才，學者研究之風大盛，而士氣亦歸於著實，胡安定，孫明復尤開宋學先河。安定設教，以經義治事二者指導學生，藉以養成器局疏通處理實務的人才，而孫明復更開始攻擊佛老，爲宋以後一般儒家排斥異端的最大根據。其次宋代的理學，又爲儒、道、佛三種思想混合的結果。儒與道的融和，在宋以前固已普行，儒因佛學輸入反呈解放之象。及宋儒以道佛二教思想，融化消納，用以解釋儒教經典，儒學乃趨活潑。而北宋以後，印刷術的發達與學術研究的進步助力尤大。可知宋、元、明代哲學思想的發展，並非偶然。

自宋學興起之後，學術思想乃起一大革命。「盡祧漢、唐諸儒而自以爲直接孔門心傳者」，爲宋學一大特色。宋代儒者主張存天理去人欲。修齊治平的總綱領卽天理，亦卽聖人之所謂「體」，明體以達用，根據此種基本概論，以作政治的評價，乃有霸道義理之辨。若政治的設施，不爲社會民生，而僅爲一人一姓的私欲，則係霸道，而非王道，亦係私欲，而非天理。若能爲謀天下福利，則謂之天理王道。三代以上皆爲天理，漢、唐以下皆爲人欲，是霸道，而非王道。所以宋儒學術思想是以政治社會出發，亦卽以整個人生爲對象。而用格物窮理與致知存心，以謀解決一切問題。因爲魏晉學者感覺社會無法救濟，所以崇尚虛無，而宋代學者感覺社會急須救濟，所以置重政教人事，此則完全由於時代環境之不同，而產生思想上的變遷。元主中夏，前後僅八十九年，學術思想仍不脫朱陸窠

白，在思想史上僅成爲「南宋哲學」之餘燼而已。明朝三百年間學術思想多統於一尊，南宋道學已成爲社會學上的權威，至明代餘波未絕。因社會潮流仍然趨向理學所以君主亦表彰宋儒，但明初學者大抵篤信程、朱，而鮮有發明。學派之分自陳獻章、王守仁始，成爲「江門」（以獻章爲宗），「姚江」（以守仁爲宗）二派。此兩派思想產生，遂開所謂與宋學異趣的明學之端。獻章學宗自然，而歸於自得，但其傳不及姚江。姚江王守仁集明學的大成，提倡知行合一之說，頗能糾正朱派的流弊。除此派之外，明學中尚有「東村」一派，此派因宋楊龜山曾建東村書院，顧憲成，高攀龍等遂藉其遺址，設學舍，標榜程、朱，好議論時事，提倡節義，但因參加實際政治，對於思想上貢獻殊少。

二 我國現代政治思想之黎明

現代我國政治思想之新的開展，雖受西方文化輸入的影響；而民族革命思潮之澎湃，實導源於明末諸學者的學說。我國學術思想至現代實爲一大轉變時期，而由明末遺臣肇其端緒。晚明二十餘年中的學術思想，已開現代思想之先河。清以異族入主中夏，對於學術思想，頗多限制，而以高壓手段，對待士大夫。既禁聚衆講學，又恐學者著書立論，以傳播其排滿復明的思想，於是頻興文字之獄，藉以立威。如康熙朝莊庭璠之明史獄，戴名世之南山集獄，雍正朝曾靜呂留良之獄，乾隆朝胡中藻之獄，徐述夔等之獄，其株連之多，

洵前古所無，所以學者欲對政治社會發表意見，因處淫威之下，毫無自由發揮的餘地，遂轉變學風。章太炎氏對此時期學術的演變，曾在恆論清儒篇中說：「多忌，故詩歌文史格；愚民，故經世先王之志衰；家有智慧，大湊於說經，亦以紓死，而其術近工眇蹕善」。由是因政治上的壓迫，轉變而為學術復古的自然趨勢。學者乃從考據訓詁上研究，而趨向復古，以經學為標榜。於是清代學術以考據之學為最出色，真超出乎漢、唐以上。考證學本是資料研究的學問，實是求是，無徵不信，以復古為解放的手段，以疑古為革命的精神，乃是中國學術最進步的一種治學方法。所以考證學的產生，乃對宋、明理學的一大反動。宋、明理學的缺點，在閉塞學者的心思耳目，而消蝕其獨立創造的精神。清代學者則以復古為求真的手段。不過清代學者既以訓詁考據上尋漢儒家法，其精神不在政治社會，亦不在整個人生，祇是書本上的訓釋與考據而已。梁任公曾將清代學術思想的演變分為三大時期：（一）啓蒙期，約當順治、康熙、雍正三朝（公元十七世紀中至十八世紀中），（二）全盛期，約當乾隆、嘉慶二朝（公元十八世紀中至十九世紀上半期），（三）蛻變期，約當道光、咸豐、同治、光緒四朝（公元十九世紀上半期至二十世紀初）。啓蒙期中運動的代表人物為顧炎武、閻若璩、胡渭三人。清初，學術承晚明王（王守仁）學極盛之後，學者束書不觀，游談無根，於是顧炎武等起而矯正之。炎武曾謂：「古今安得別有所謂理學者，經學卽理學也。自有舍經學以言理學者，而邪說以起」，於是「經學卽理

學」之說，成爲清代考據學的根本主張，作學者研究的標準。炎武博極羣書，深惡明人的空疏，教人以博學爲先，在清代經學中，堪稱爲開山之祖。若據辨僞經，源原本本，推求實證，喚起求真觀念。謂以「河洛」掃架空說的根據，於是清學的規模於焉樹立。此時期各派崛起，雖立場與業績各自不同，但反抗或修正明末的王學，而萃趨於樸學，則完全一致。此期思想的傾向，可謂由明以復於宋，且漸復於漢、唐。此時期的特色，在「爲致用而學術」。顧炎武、黃宗羲諸大師，皆明室逸民，時匡復之念，所以富於經世致用的思想，而於古今成敗，地理要塞及其他典章制度，莫不源源本本加以闡述。祇以清廷的高壓政策，不得已始埋首學術，深究私章制度，以備後起者的採擇。宗羲好治史學，此種精神尤著。其「明夷待訪錄」一書，論兵、論財、論取士、論田制，皆有特別的見解，可稱爲近代政論的第一傑作。其他如王錫闡，梅文鼎一派專治天算，開自然科學的先端。其次，全盛期中的學術思想，若就其發祥地而言，又分爲三派：啓蒙期的黃宗羲一系，演爲「浙東派」，而顧炎武又分爲「吳」「皖」兩派。吳派源、惠周惕，惠士奇，成於惠棟，而大昌於錢大昕、王鳴盛、余蕭客、江聲、汪中諸人。「皖派」源於江永，成於戴震，而大昌於金榜、孔廣深、凌廷堪、段玉裁、王念孫、王引之諸人。「吳派」以經說爲基點，而旁及史學與文學；「皖派」以文字學爲基點，而欲上探孔、孟的哲理。「吳派」以詳博見長，「皖派」以精斷見長，此爲兩派不同之點。清末如俞樾，孫詒讓，均爲皖派最後大師。浙

東派繼黃而起者尚有萬斯同、全祖望、邱廷案、邱晉涵、章學誠諸人，而章太炎以皖派經學家而兼「浙東史學家」，在辛亥革命以前，竭力鼓吹民族革命，頗有復反於黃的趨勢。此時期中朝野上下之有志學術者，悉以經學爲中心，而清學至此已達到全盛時期。惟其時學者治學精神，徒抱爲學術而學術，亦卽爲考證而考證，爲經學而治經學，以視啓蒙期中學者經世致用之念，已全改變。這是由於政治方面的高壓有以致之。自康熙以迄乾隆長期對於士大夫摧殘的結果，學者不得不羣趨於與文網無關之經典的名物訓詁的研究，於是經學鼎盛成爲一尊，造成咬文嚼字的學風，思想界反趨消沈。最後，清末的蛻變期，其代表人物始於莊存與。存與始治春秋公羊傳。公羊傳者，今文學也。存與著春秋正辭刊落訓詁名物之末，專求其所謂「微言大義」者，與戴、段派所取途徑，全然不同。因爲感於道光以後，國家社會的危機，對於名物訓詁的爭辨表示不滿，並依託公羊中「非常異義可怪之論」，以昌言救國。劉逢祿受莊學，乃大爲推廣，於是龔自珍、魏源、宋翔鳳、凌曙、戴望、皮錫瑞、王闈運、廖平，康有爲等相繼而出。此派學者最初以春秋公羊傳爲研究的心，其次遍及諸經。此時期的學者注重微言大義的發揮，留心經世之學。適是時清政不綱，屈於外侮，人民處積弱之餘，其留心政治者，咸思以振興爲事；今文學派既以通經致用爲揭槩，而又與聞歐、美的學術，知清室舊有的政治，不合於世界的進化，非改革不足以圖存，於是本其學說，援引歐、美而爲變法之論，康有爲在當時可謂爲新思想的先驅。

有爲政治思想的中心，在於公羊學的「通三統」「張三世」。梁任公在清代學術概論中有云：「有爲所謂改制者，則一種政治革命社會改造的意味也。故喜言『通三統』，『三統』者，謂夏、商、周三代不同，當隨時因革也；喜言『張三世』；『三世』者，謂據亂世、升平世，太平世，愈改而愈進也。有爲政治上變法維新之主張，實本於此。梁任公本人的思想則與康多所異同。康氏倡『大同』爲孔子學說，傳於今文家，而梁氏則謂：『孔門之學，後衍爲孟子荀卿二派，荀傳小康，孟傳大同。漢代經師，不問爲今文家，古文家，皆出荀卿，二千年間宋派屢變，壹皆盤旋荀學肘下。孟學絕而孔學亦衰』。至梁氏政治思想，亦隨時改變，無一定的主張，其在清季則主張開明專制，言立憲而不言民主，言政治革命而不言種族革命，與國民黨爲政敵，但『時務』、『清議』、『新民』諸報之出世，其議論復偏於愛國自由諸學說，三十年前的維新思想實不無提倡之功。在維新派中思想較爲急進，打破一切傳統的思想，而建設思想的新體系者，爲譚嗣同。嗣同以『仁』心爲根據，討論一切有關社會、人類、政治、道德、宗教諸問題，更參以孔子的大同精神，佛、耶的慈悲仁愛，孟子的民本思想，莊子的絕對自由，乃至法國大革命的精神，皆認爲『仁』心的體現。其所著『仁學』一書，對於『仁』字的意義，極力闡發，時時借科學所得，以證其說。嗣同仁學的目的，在『衝決網羅』，打破一切傳統的思想及束縛，其見識之遠大，實開現代革命思潮之先河。

其次，我國現代思想之黎明，又由西方文化之輸入。清末政治革新的主張，大部以西方政治學說爲背景，而以本國政治情勢爲骨幹。中外人士更積極組織學社，以研討學理，刊行譯著。如一八八八年在我國之英、美人士林樂和、丁韋良、慕維廉、艾禮瑟及李佳白等組織廣學會於上海；其所標示之目的，在謀啓發我國人民的思想，輔翊我國的自強，並翻譯新書，發行雜誌，一時頗能見重於世，而其所刊布的书報，如「泰西新史覽要」，「文學與國策」，「治國要務」，「自西徂東」，「列國變遷興盛記」，「萬國公報」等，皆能於我國思想啓蒙運動中，有不少的貢獻；而本國人士致力於西方名著的介紹，尤有莫大的影響。其中以嚴復譯者最多。嚴氏生當清季，其時士大夫盛倡「中學爲體，西學爲用」，徒知崇拜西洋的聲、光、電、化、船堅、砲利，而嚴氏則從根本上認定西方之強，乃在其學術思想的進步，而中國當前的需要，亦以學術思想爲重。「天演論」序說：「風氣漸通，士知卑陋爲恥，而學問之事，問途日多。然而亦有一二巨子，詭然謂彼之所精，不外象數形下之末，彼之所務，不外功利之間，逞臆爲談，不咨其實。討論國聞，窺敵自鏡之道，又斷斷乎不如是」。又如原強一文中說：「其驚悍長大，既勝我矣，而德慧知術，又爲我民所遠不及；其爲事也，一一皆本諸學術；其於學術也，一一皆本於卽物實測，層累階級，以造於至精至大之塗。……苟求其故，則彼以自由爲體，以民治爲用」。此爲嚴氏對西方文化的觀察，與其介紹西洋學術思想的卓識。嚴氏所譯西籍甚多，其中天

演論出，思想界尤爲之一變。天演論發揮適者生存，弱肉強食之說，四方讀書之士，爭相購置，又適當一八九六年中東戰爭之後，人人胸中咸抱一「助者不忘視，跛者不忘履」的觀念，因而益加重視此書的價值。我們若以近代我國的革新，始於一八九五年，則天演論者正溯此思潮的源頭而注以活水。所以西方政治、經濟、社會等學術思想輸入的結果，引起了中國政治思想的改革與革命的民權的政治運動的產生。我國因地理上的制限，數千年來與世界隔絕，獨居東亞一隅，自謀發展，長久停滯於君主獨裁政治之下。其間雖有族長政治，封建政治，及貴族政治之不同，然君主專制的歷史，直延綿達三千年之久。至清末我國民權運動勃新，實以民族革命爲骨幹，而以總理爲始終領導者，其發動在第一次中、日戰爭之後，在社會上堅築民衆組織的基礎，把握時代的趨向，卒以完成民主政治的目的；而在思想上各派思想的趨向，若百川之匯海，悉以三民主義爲近代新中國建國之理論的準繩。

三 三民主義的思想淵源及其創獲

三民主義的政治哲學是總理洞察世界政治潮流的趨向，與繼承我國固有思想的精神，更以五十年來我國革命環境所體驗，創造而成爲今日建國新時代的政治哲學。我們今日研究三民主義的思想淵源，首要在認識本國的政治歷史與我國固有的政治哲學。總理

譽盛稱西方學術的進步，勉國人以迎頭趕上西方的科學文化，而於政治哲學，則謂歐、美各國還須求之於我國。總理的政治哲學，繼承我國固有的儒家思想的部分爲多。我國儒家思想肇始於堯、舜，而成於孔子。堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子歷來稱爲道統相傳。誠如韓昌黎所謂：「堯以是傳之舜，舜以是傳之禹，禹以是傳之湯，湯以是傳之文、武、周公，文、武、周公傳之孔子」。(註五)所以儒家思想自三代以下，卽已自成一個統系，其特徵是帶有極強固的民族意識。由於這種悠久而強固的民族意識，才產生我國數千年來的思想之體系。孔子以堯、舜之治爲理想，以文、武、周公的政治爲標的，因欲布善政於當時，使萬民皆享鼓腹擊壤之樂，所以儒家主張政治與倫理等量齊觀，這正是中國政治哲學的特色，而其本根實導源於我民族倫理與政治結合之習性而來。儒家學說向來旣以闡明人類現世生活之理法爲中心，因之對於我民族的影響很大。我國政治自始就是以倫理爲其原動力。所謂「天下之本在國，國之本在家」。此則完全着重於家族的倫理。儒家政論的全部，皆以倫理爲出發點，其影響所及，我民族固有的精神，幾全凝結於倫理。本來三代以來的政治傳統，就是德化的精神，至孔子而逐步開展，以「大學」與「禮記」「孝經」而演成系統完整之倫理的政治哲學。「大學」最主要的理論是「明德、親民、止於至善」的三綱領與「格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下」的八條目。三綱領的用

意，在我爲「明明德」，在人爲「親民」，兩者如兼而有之，則「止於至善」了。因爲要實現治國平天下的理想，各人當先以修身爲第一要諦。但修身又必先正其精神，正精神的方法，則注重致知格物的修鍊工夫上。所以治國平天下之政治的道德與治身之個人的道德，都須由致知格物之知識的修養而出發。總括的說：儒家的思想系統，一方面以意、心、身、家、國、天下爲格致之體，即所致之物；一方面以誠、正、修、齊、治、平爲格致之用，即所致之知。依修、齊、治、平的關係有三種，即（一）個人對家，及家對個人。個人對國，國對個人。個人對世界，世界對個人。（二）家對國，國對家，家對世界，世界對家。（三）國對世界，世界對國。凡此三重連帶責任，可謂爲儒家的「社會連帶責任主義」。

「大學」「中庸」編於禮記內，但與其他諸篇論儀禮制度者全異其性質與內容。因之劉向於「別錄」中稱之爲通論，謂爲概論儒學的著作。韓愈則在「原道」篇中引大學文句以論儒道。司馬光著「大學廣義」一卷，歷二程，至朱子更作補傳，名爲「大學章句」爲儒學入門之書。朱子以大學之「致知格物」爲與中庸「明善」及孟子之「知性盡心」相當；「誠意正心」則與中庸之「誠心」，孟子之「存心養性」相當。這是因爲要從思想的脈落上，以證明此書中孔、曾、孟思想上的連絡。「禮記」十之七八，皆述禮之制度。儒家之所謂禮，實包括人類一切倫理與政治等在內；故能遵禮而行，便成完人；以禮爲政治，便

能進至國治天下平。所以「禮記」「典禮篇」論之曰：「道德仁義，非禮不成。教訓正俗，非禮不備。分爭辨訟，非禮不決。君臣上下，父子兄弟，非禮不定。宦學事師，非禮不親。班朝治軍，涖官行法，非禮威儀不行。禱祠祭祀，供給鬼神，非禮不誠不莊。是以君子恭敬樽節退讓以明禮」。又樂記篇云：「昏姻冠笄，所以別男女也。射鄉食饗，所以正交接也」。仲尼燕居篇云：「射鄉之禮，所以仁鄉黨也」。射義篇云：「燕禮者所以明君臣之義也。鄉飲酒之禮者，所以明長幼之序也」。凡此皆爲先民制禮之精義。若循其源，則因父子之親而制喪祭；因君臣之義而制聘覲；因男女之別而制冠昏；因長幼之序而制鄉射；因朋友之交而制賓主。所謂忠信，禮之本，無本不立者也。推其極則因喪祭愈以明父子之親；因聘覲愈以明君臣之義；因冠昏愈以明男女之別；因鄉射愈以明長幼之序；因賓主愈以明朋友之交。所以禮中庸說：「仁者人也。親親爲大。義者宜也，尊賢爲大。親親之殺，尊賢之等，禮所生也」。可知禮與儒家的關係，而爲孔門弟子政治論之中心。大學所謂：「自天子以至庶人，壹是皆以修身爲本」。身如何修，須遵禮而行，其最終的目的，卽「禮記」「禮運」篇所理想的「大同社會」。禮記的理論又與「孝經」相近。「孝經」係記孔子與曾子問答之書。此書詳論行孝可以整家治國保身之法」。故曰：「孝始於事親，中於事君，終於立身」。明呂忠節序其所著「孝經本義」說：「孝經」繼「春秋」而作，蓋堯、舜以來，帝王相傳之心法，治天下之大經大本也。此義不明，則天下無學

術，學術荒，則天下無德教」。可知「孝經」中所論的「孝」與古禮中所記載的孝義，毫無二致。認定孝爲「天之經也，地之義也，民之行也」。孝可謂爲百行之基，所謂「五刑之屬三千，罪莫大於不孝」。所以「人君行之則治國平天下；庶人行之，則保身興家，以之仕君則忠，交友則信」。孝忠在天地間，在儒家看來，幾認爲最有權威的現象。由此而成爲家族中心的倫理思想與政治思想。

儒家的政治哲學可以「教」「養」兩字概括之。必須有健全的人民，然後才能有健全的政治，中庸所謂：「人道敏政」（哀公問第十九章）者就是說，類賦有政治的天性，有人始有政治。言政治必須養成多數人的政治道德，政治能力及政治習慣。因此，總理認定三民主義中民族主義實施的基本，是在振起民族精神，以恢復我國固有的道德爲入手，這深合乎我國儒家的倫理底政治哲學之精義。三民主義中之民權主義雖補救西方民主政治的流弊，但其精神仍承繼我國古代的人民主義的政治思想。中國在唐、虞、夏、商時代，政治思想一方面是天治主義；他方面是民本主義。我國民本思想自古已有。「書經」所謂：「天聰明，自我民聰明；天明畏，自我民明威」。（皋陶謨）「天視自我民視，天聽自我民聽」（秦誓逸文孟子引）。「天畏棗忱，民情大可見」。（康誥）「民之所欲，天必從之」。（秦誓逸文左襄三十一引）凡此皆可以看出國家之最高意志在「天」，而天的意志，則在乎民衆。此種「天治主義」與「民治主義」聯合而爲初期民本主義的雛形。所

謂「天子」，就是在「天」的監督之下，以行政治。最高主權屬於「天」，天子對「天」負責任，而人民在實際上課其責任，爲事實上的最高主權者。所以晉師曠說：「天生民而立之，君使司牧之，勿使失性。天之愛民甚矣，豈其使一人肆於民上。」（左襄十四）凡古代關於國家生活的大事或大故，政治首長常直接請命於「百姓」，其方式則取決於國民集合體的總意。「周禮」小司寇規定甚明：「一曰詢國危。二曰詢國遷。三曰詢立君」。「周官」雖尚有真僞問題，未可盡信，但此制似屬古代所常行。如：（一）「衛靈公將叛晉，朝國人問焉。曰：『若衛叛晉，晉五伐我，病何如矣？』皆曰：『五伐我，我猶可以能戰』。曰：『然則如叛之』。」（左傳定公八年）吳之入楚也，使召陳懷公，懷公朝國人而問焉。曰：『欲與楚者右，欲與吳者左』。（左傳哀公元年）此詢國危之例也（二）如「尙書」盤庚之遷殷曰：「盤庚遷於殷，民不適有居。盤庚敷於民，由乃在位，以常舊服法度，曰：無或敢服小人之攸箴，王命衆悉至於庭。」又孟子離婁之言，太王之遷岐：「昔者太王居邠，狄人侵之。事之以皮幣不得免焉；事之以犬馬不得免焉。乃屬其耆老而告之曰：『狄人之欲者吾土地也。吾聞之焉，君子不以其所以養人者害人。二三子何患乎無君？吾將去之』，去邠踰梁山，邑於岐山之下居焉。邠人曰：『仁人也，不可失也』。從之者如歸市此詢國遷之例也。（三）晉惠公爲俘於秦，使呂飴甥朝國人：告曰：『孤雖歸，辱社稷矣，其卜貳圉也』。衆皆哭。（左傳僖公十五年）又王子朝之難，晉侯使士景伯蒞問周

徵。士景伯立於乾，祭而問於弁衆。（左傳昭公二十四年）此詢立君之例也。此類詢民政策，實爲我國初民的民主意志之表現，亦即現代議會政治的胚胎。本來古代民本思想，以儒家倡之甚盛。如孔子說：「湯武革命，順乎天而應乎人」。孟子爲民本思想主張最力者，其政治哲學，多充分發揮我民族固有的民本思想。如「賊仁者謂之賊，賊義者謂之殘，殘賊之人，謂之一夫。爾誅一夫紂矣，未聞弑君也」。（梁惠王下）「民爲貴，社稷次之，君爲輕，是得乎丘民而爲天子。」（盡心下）此種民本主義，實爲三民主義的民權的先導。至於三民主義中的民生主義，更是中國政治哲學精華之所在。總理以爲民生主義的目的，就是達到孔子所希望的大同世界，而禮運大同篇卽爲儒家所懸想的古代大道之行。儒家此種大同思想不主張褊狹的國家主義，種族主義，此爲對於當時封建制度的一種革命思想。禮運大同篇的含義，可以作爲三層來解釋：第一、「天下爲公，選賢與能，講信修睦」。這當然是已經跳出了「天生蒸民，作之君，作之師」的王權神授說，乃是一種有民權存在的政治組織。第二、「故人不獨親其親，不獨子其子，使老有所終，壯有所用，幼有所長，鰥寡孤獨廢疾者皆有所養。男有分，女有歸」。這層差不多包括現代所謂「生存權」與「勞動權」。「壯有所用」，就現代意義言之，就是凡年輕的有勞動能力的人，都有工作的機會，這便是「勞動權」。「老有所終，幼有所長，鰥寡孤獨廢疾者皆有所養」。這就是說凡失去了勞動能力的老年人和身體不健全的人，以及還沒有達到勞動年齡的幼年人，

社會應該給他們以生存和教養的機會，即現在之所謂「生存權」。第三、貨惡其棄於地也，不必爲己」，這就是總理所謂：「人盡其材，地盡其利，物盡其用，貨暢其流」（註六）的意思，也就是近代社會主義者「各盡所能，各取所需」的理想。

總理的思想一方面既是繼承我國固有思想的道統；他方面更採取歐洲的學說事蹟。先就學說事蹟 總理自己曾經說過：

「兄弟的三民主義，是集合古今中外底學說，應世界潮流所得的。就是美國前總統的主義，也有與兄弟底三民主義相合的地方。其原文爲：The Government of the people, by the people, for the people 這句話，若沒有相當的譯文。兄弟把他譯作『民有』『民治』『民享』。他這民有、民治、民享主義，就是兄弟的民族、民權、民生主義。由此可知兄弟的三民主義不但是有由來，而且是迎合現代的潮流」。

本來十九世紀的初葉，最顯著的是民主思想在美國有顯著的發展。美國獨立的成功，對於世界政治上開一新局面。爲前此所未見過的。林肯所說的民有、民治、民享的政治，實是民主政治最完備的理想。總理的三民主義在求民族、政治及經濟上的平等，與林肯的政治理想，若合符節。在民族主義方面，總理對於歐美社會主義者所主張的民族自決，深表同情。所謂「自決」一辭，自十七世紀以來，多用作神學上自由意志解。至一九

一七年俄國革命始變為政治上的流行語。總理對於俄國革命運動關於民族自決的成功，印象最深。總理在民族主義講演中曾經這樣說過：「俄國人民發生了一種新覺悟，知道要解除痛苦，故不得不除去帝國主義，主張民族自決」。在民權主義方面，總理一方面糾正天賦人權理論的空疏；他方面又在謀補救三權分立制的缺點，而於盧梭、孟德斯鳩一輩政治學者的學說，更批評其優劣；對於美國瑞士的民權制度，復有所採用。總理說：

「自美國革命之後，人民所得頭一個民權，是選舉權……近來瑞士的人民除了選舉權以外，還有創制權和複決權。人民對於官吏有權可以選舉，對於法律也應該有權可以創造修改，創制權和複決權便是對法律而言的……近來美國西北巔邦新開地方的人民，比較瑞士人民更多得一種民權，那種民權是罷官權」。

總理在民生主義方面則多採用社會主義學說，取其長而棄其短。總理對於民生主義的釋解，則謂民生主義即時下的社會主義。在民國紀元前對社會主義作系統的演述者，實以總理為第一人。在民生主義政策中，平均地權，雖有時不免受美國學者亨利喬治（Henry George）單稅制的影響，但有些地方未能盡同。總理是採取單稅制的特長，而去其缺點，創為有理論體系的平均地權論。本來單稅制的主旨，重在一個「單」字，而總理則主張還收別的租稅。因為課稅不足以供全國的政費，並且地租過重，仍不免有害於貧民。比如所得及遺產各稅不能轉嫁者，乃為保護本國產業發達的各種關稅，仍有徵收的必要。在

節制資本方面，總理亦多採國家產業主義的主張，總理說：

「余……參綜社會諸家學說，比較其得失。認國家產業主義，尤深穩而可行。歐美行之而焦頭爛額者，吾國行之實為曲突徙薪。故決定以民生主義與民族主義，民權主義同時並行；將一舉而成政治之功，兼以塞經濟革命之源」。

至於總理三民主義之完成，於歐、美社會事業方面，也受有不少的影響。一八九七年到一八九八年兩年之間，總理由美洲到歐洲，住了兩年，對於三民主義的完成，有很大的關係。據總理自己說：

「兩年之間，所聞所見，殊多心得，始知徒致國家富強，民權發達如歐洲列強者，猶未能登斯民於極樂之鄉也，是以歐洲志士猶有社會革命之運動也。予欲為一勞永逸計，乃採民生主義與民族民權兩問題，同時解決。此三民主義之主張，所由完成也」。

由此可知，總理的三民主義不獨有學理上的根據，而且是用實驗方法去觀察以完成總理一貫系統的主張。

三民主義在思想上的創獲，實為近代思想史上最大的貢獻。「孫文學說」一書實為總理哲學思想的本體，而在近代中外哲學上是一個最大的創獲。在哲學上與社會方面，歷來就有唯心與唯物兩派的爭辯，而總理的「生之哲學」則是一種綜合性的哲學，既不是

唯心，也不是唯物，更不是心物二元的，乃是「心物本合爲一」的「生」之概念爲其理論的重心。總理所謂「生」，乃是「心物本合爲一」的渾然實體而言。我們要想把握外界自然的真實，必須從「心物本合爲一」的那個渾然實體看去，不然我們的觀察，就難免有支離破碎的結果。因爲整個的宇宙現象乃是「物質與精神兩者合而爲一」的渾然實體的現象。因此總理根據這一貫的原理，創造一個博大的無所不包的宇宙進化的律例，而產生一條「生爲宇宙的重心，民生又爲歷史的重心」的偉大的生之原理。在哲學的認識論上，總理又發明了「知難行易」的學說，這是總理所特創的思想方法。與以前的「者大不相同的地方，就是認定真的知識，僅能從生活中得來，所謂行的真義，就是生活上的一種表現。換句話說：就是知與行都是生活中所需要的，不能實行的知識，固然不是真知識，若是沒有實行的機會，也難有真知識。所以知的意識不能離行；而行的實現，又不能離開生活的需要。可知生活的需要，就是行的主動，也就是知的根源。以生活的需要，爲行與知的起點，也同是知的終點，這更是總理思想最精透的地方。我國數千年來關於知、行的學說，多偏於倫理方面（如孟子主張「良知良能」，宋儒程顥、程頤、朱熹輩又皆以主敬存誠爲本，王陽明更主「知行合一」說），總理則不獨實用這種知、行的學說於政治建設方面，並且根本實行一種心理上的大革命，把歷來學者偏於修靜的知行論根本推翻，使數千年來所染有的敷衍苟且迂闊的習性，一掃而空，以知爲達到革命目的途徑，並應用到國

家建設方面，這是 總理在哲學思想上最大的發明。

其次，三民主義的民權主義之理論基礎，是建築在權能分開的學說之上的。這種學說是 總理的創見，為現代公法學上一個很大的發明。民權主義的精神：一方面排斥間接民主制的虛偽；他方面又認定直接民主制之難見諸實行，於是折衷於兩者之間，把國家的政治大權，分為兩個：一是政權，操在人民手裏；一是治權，操於政府的機關，這種制度，有人稱之為半直接民主制，實為民權主義的精義之所在。在這種制度之下，人民雖以政府的作用，委之於其所選出的代表；同時在一定情形之下，仍保留直接參與的權利。一方面可以利用選舉權，使人民選出優秀的人才，組織政府；他方面又能給人民以罷免、創制、及複決三種，使政府不得不服從國民的意志，這是對於現代政治制度一種良好的補救方法；也是 總理所以高出於盧梭一輩學者的地方。

民主主義的理論基點：第一、認定民生為歷史的重心，是這對於社會進化史或經濟進化史研究上的一個大貢獻。因此 總理對於馬克思以物質為歷史重心的學說，大加批評，而斷定：「馬克思認階級戰爭是社會進化的原因，是倒因為果，本源不清楚」。第二、民生主義的經濟建設，是在使生產與消費融和發展。本來生產是由消費而來，歐、美各產業先進國的生產，雖然豐富，但不是為消費而生產，是為賺錢而生產，其結果是生產與消費不能融和， 總理則主張生產量要和消費量相融和，而以消費為中心。經濟學者如果不以

經濟行爲爲總體的消費論爲研究入手的方法，則他們的學說，必定是錯誤的。所以民生主義的理論，是以消費爲研究的起點。因爲生存問題是社會進化的歷史中心，而消費問題便是人類求生存之經濟行爲之總因。所以民生主義着重消費方面，實給予經濟學所鞏固的正確的事實的基礎。此外，總理的實業計劃實，爲世界倡行計劃經濟的先驅。總理在一九一四年之大戰結束之際（一九一九年），即有計劃經濟實施方案的偉大創製。其時蘇聯尙在軍事共產時期，即一九二〇年列寧所手擬的而爲蘇聯所公認爲「五年計劃」先導的一「電汽化綱領」尙後於「實業計劃」一年。由此可見，總理的先知，尤足以說明民生主義的經濟政策之以計劃經濟與統制經濟爲骨幹，已先於世界任何國家。

第二篇 三民主義的真義與特質

第一章 三民主義的意義與精神

一 主義的詮釋

主義從一般的意義說起來，祇是代表某種觀念的一個名詞。我們普通要敘述許多複雜的思想、信仰、制度或行爲的時候，爲言語的經濟起見，不得不尋出一種概括的符號，來代表它們全體。所以主義的功用，一方面是代表一種思想或信仰；他方面主義又是言論或行爲的軌範。因爲有主義的人，必定有一種理想或信仰，支配他們的思想；同時，這種主義就是他個人言論和行爲的標準。所以「總理對於主義所下的界說，就是：「主義是一種思想，一種信仰，和一種力量」。(註一)所謂「主義是一種思想」就是說：主義是爲解決問題而產生的。人類遇着某種問題的時候，便要發生關於這種問題的思想，隨着就產生解決

(註一)見民族主義第一講

這種問題的主義，所以思想是主義成立的要素。其次，主義又是代表一種理想或信仰。信仰可以把思想組成一貫的系統，納人類的言論與行為於一定範疇之內。主義既是大家行動的目標，就非有信仰不可。因為人類於主義若是沒有信仰，不獨其思想言行，都陷於龐雜，而莫衷一是；就是主義本身也不能成爲永久。所以信仰可以說是主義的基礎。但是主義又是支配個人或社會的行動之總原則。在個人方面，主義可以確定個人的人生觀；而在社會方面更是確定一種社會組織或制度的基本，凡是一種主義，大都包括着已實現，或待實現的一種力量。所以主義又可以說是一種力量。

至於主義形成的過程，總理的解釋，更爲透徹。總理說：

「主義就是一種思想，一種信仰，和一種力量。大凡人類對於一件事，研究當中的道理，最先發生思想；思想貫通以後，便起信仰，有了信仰，就生力量。所以主義是先由思想再起信仰；次由信仰生力量，然後完全成立」。(註二)

由此可知主義的產生，必須具有科學上的根據，大抵理智的分子，比感情的分子多，不然往往容易流入空想而少實行的可能性。所以凡是一種主義，必須受科學的洗禮，方能有實現的可能。所以凡是抱定一種主義的人，既已經過思想貫通以後，發生了信仰；有了信仰，必須犧牲一切以求主義的實現。我們現在對於三民主義的信仰，也須經過這種過程。

(註二)見民族主義第一講

等到我們經過思想考慮之後，認定了這種主義適合我民族求生存的需要，就須誠意的信仰。若欲使三民主義應用於制度的革新，尤須本其信仰，對於主義加忠實的推考，並考察實際狀況，為科學的闡明，以求不息的進步，這是我們對於主義應有的認識。

二 三民主義的涵義

三民主義的涵義，博大精深，總理遺教篇幅浩繁，固非簡單的語言，所能概述，但要使一般人民能明白了解，必須有一種簡明的定義，使家喻戶曉，耳熟能詳。比如公民宣誓詞有「實行三民主義」的話，非得有一個簡單而具體的定義，就不能為大眾所理解。

總理自己的解釋是：「三民主義就是救國主義」。這就是說：「三民主義是促進中國之國際地位平等，政治地位平等，經濟地位平等，使中國永久適存於世界的主義，所以是救國主義」，因為三民主義的本旨在救國，所以總理在民族主義講演裏，開宗明義就說：「今天如果要救中國，必須要信仰三民主義；信仰三民主義便能發生極大的勢力。這種極大的勢力，便可以救中國」。從這裏我們可以知道三民主義就是救國主義的精義。其次，三民主義又是我國建國的最高原則與理想，凡是一種革命主義在其末實行未經革命而得到大眾承認的時候，固然祇是一種政治主張而已，但是只要一經革命得到承認，實行起來，就會變成建國的天經地義。六十年以來，三民主義是中華民族的救國建國的主義，總理倡導

革命的歷史，與革命的三民主義是同時產生的，中華民國當然是建立在三民主義之上的。所以我們可以說：假使當年沒有 總理倡導革命，創造三民主義一定不會有中華民國之建立。所以中華民國之產生，是由於奉行三民主義的革命黨努力奮鬥的結果得來的。那麼，中華民國當然是以三民主義建國的，離開了三民主義是不能造成中華民國的。可知三民主義實是近代中國救國建國的主義。三民主義何以能救國建國，則請分析三民主義的內容，就可以知道三民主義偉大的意義了。

總理的遺教裏，有幾處提到三民主義的定義，第一、本黨第一次全國代表大會宣言中說：「(1)民族主義，國民黨之民族主義，有兩方面之意義，一則中國民族自求解放，二則中國境內各民族一律平等。(2)民權主義，國民黨之民權主義，於間接民權之外，復直接民權。(3)民生主義，國民黨之民生主義，其最要之原則不外二者，一曰平均地權，一曰節制資本」。第二、建國大綱第二三四條具體規定三民主義的政策，即「一、建設之首要在民生，故對於全國人民之衣食住行四大需要，政府當與人民協力共謀農業之發展，以足民食；其謀織造之發展，以裕民衣；建築大計劃之屋舍，以樂民居。臚此作下列三民主義要點之敘述：

民族主義包含有三項要義：(1)中國民族自求解放，(2)國內各民族一律平等，(3)一切被壓迫民族的解放。在這三大要義中，尤以第一第二兩種為最重要，而以民族自決為其

總原則。第一要義乃在決定對侵略的帝國主義的政策，第二要義乃是決定國內民族的政策；第三要義乃是決定對於一切被壓迫民族的政策。在反對侵略的帝國主義的政策方面，三民主義實賦有決定民族自決的基本原則之必要，而注重整個民族主權之維護。其次，關於國內民族問題之解決，以平等為原則，而以「自決」「自治」為實施平等的政策。整個民族主義的理想，是企求發揚我國固有道德、能力、以保持民族獨立的精神；進而聯合世界被壓迫的民族，共同奮鬥，以實現大同之治。

民權主義的精神，一方面糾正間接民主制的缺點；他方面又在補救直接民主制的困難。所以民權主義就是採取兩者的長處，把政治大權分為兩個，一是政權，操在人民手裏；一是治權，操於政府機關。這種權能區別學說，是 總理的創見，為現代公法學上很大的發明。在這種制度之下，人民雖以政府的作用，委之於其所選出的代表；同時在一定情形之下，仍保留直接參與的權利，一方面可以利用選舉權，使人民選出優秀的人才，組織政府；他方面又給人民以罷免、創制、及複決三權，使政府不得不服從國民的意志。在治權方面， 總理的五權制度，更是集中外古今學說的精華，於立法、行政、司法三權之外，更使考試、監察兩權獨立，以完成治權的行使，表現治權的力量。

民生主義的最大的特色，在使社會上大多數人的經濟利益相調和，以謀解決衣、食、住、行的問題，而其根本的目的，就在養民，務使全國人民都能得到生活上的滿足。平均

權與節制資本，爲民生主義之兩大基本原則，一方面防止人對於土地的壟斷，企圖漸進於土地國有的狀態；他方面節制資本，使地主不勞而得的利益，不歸私人，而歸公家，使掠奪的機會減少，資本主義的遺毒，不致發現於我國。同時更以國家爲大資本家用集產的方法，把一切交通機關，基本工業，以及原動力的供給，大規模的生產，視能力之所及，都由國家經營，給國家經營以至深至大的刺激，俾民業可蓬勃興起。

可知三民主義對於民族、民權、及民生三大問題，是在圖爲整個的解決。所以三民主義是整個的主義，其相互的關係，總理會扼要的說過：「要解決民族問題，同時不能不解決民權問題，同時不能不解決民生問題」。（註三）因此，總理拿美國前總統林肯的話來綜合的下了一個三民主義的總界說。總理說：「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，就是國家是人民所共有，政治是人民所共管，利益爲人民所共享」。（註四）所以三民主義可以總算『民有』『民治』『民享』的主義。

三 三民主義的基本精神

（註三）見三民主義是建設新國家之最要方法

（註四）見民生主義講演

三民主義的基本精神，具體的說，共有三種：

一、天下爲公的精神——民族主義的基礎

二、法治建國的精神——民權主義的基礎

三、現代科學的精神——民生主義的基礎

總理在孫文學說有志竟成一章中說：

「夫事有順乎天理，應乎人情，適乎世界之潮流，合乎人羣之需要，而先知先覺者所決志行之，則斷無不成者也。此古今之革而維新，興邦建國等事業是也」。

此段所謂「順乎天理」，即是合理性，「應乎人情」，即是合人情，「適乎世界潮流，合乎人羣需要」，即是合時代。可知建國的大業，必須能合理性、合人情、合時代，而以「天下爲公」爲基本的精神。我國自三代以來的政治精神之傳統，就是「天下爲公」的精神。書經載堯、舜禪讓的精神，是非常公平而無私的。禮運大同就是儒家所懸想的古代大道之行。駐疏謂爲五帝之善，指堯舜禪讓之治，以天下爲公。又正義云：「爲公謂揖讓而授聖德，不私傳子孫，卽廢朱、均而用舜、禹是也。」（註五）儒家此種大同理想，不主張褊狹的國家主義，種族主義，而理想出一種超國家的組織，以全世界爲其政治對象，專提倡世界主義，此爲對於當時封建制度的一種革而思想。此種大同主義的政治組織，其出發點

（註五）見鄭注孔疏禮記正義

在於修身，其終極在於平天下，乃爲人道主義的結晶。大同理想的終極，亦即用賢以治不肖，用不亂以治亂的真諦。總理生平服膺的，就是這種天下爲公的大同理想。總理嘗發揮這種大同思想的内容說：

「吾人生在混濁世界，欲打破此舊世界，剷除一切煩惱，以求新世界之出現，必須有高尙思想與強毅能力以爲之先。在我國數千年前，孔子有言：『大道之行也，天下爲公』。如此則人不獨親其親，不獨子其子，所謂大同世界。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。」（註六）

可知三民主義的建國精神，是對於大同理想的企望，而其最終目的，就在使人民得享有一切社會上的福利，民物胞與，實現大同之治。

總理此種天下爲公的精神，在求合乎人情。人類生活本來有連帶的相互關係，而人類爲謀生活之維持發達起見，尤有互助之必要。所以世界大同的理想，必須謀人類各個體的發達，以民族國家爲基礎，相互平等結合，以增進人類共同的利益，這是實行世界主義必要的原則。三民主義實行世界主義的方法，是以民族主義爲基礎。因爲世界主義若不從民族主義做去，則世界主義終歸是理想而不能實行。所以總理認定：「世界主義是從民族

（註六）軍人精神教育講演

主義發生出來的」。總理以爲：「我們受屈的民族，必須先要把我們民族自由平等地位恢復起來之後，才配講世界主義」。又說：「我們要發達世界主義，先要民族主義鞏固才行。如果民族主義不能鞏固，世界主義就不能發達，如果去棄民族主義去講世界主義，那便是根本推翻」。(註七)民族情感是人類團結的自然力量，所以世界主義必須以民族主義爲實行的基點。以前各派的世界主義者，主張人民個體的自決爲原則，結果祇是徒憑空想。世界大同的理想，若是不以民族主義爲根源，則其理想祇是烏托邦。所以世界主義的實現，首在使各民族共同立於平等的地位，尤須使弱小民族，得以恢復其民族自由平等的地位，而保持世界各民族間平等的地位，以實現世界大同的理想。

其次，三民主義建國的主要目的，在建設一個「民有」「民治」「民享」的現代新國家。所謂「現代國家」就是我們國家的全盤設施，必須採用合理的科學方法，使政治機構、經濟建設、及社會組織等，都能與建國的需要相配合，而成爲一個統一體。所以現代國家異於中世國家或古代國家的特點，就是現代國家是建基於法治的精神之上，其主旨在以法律規定政府和人民活動的範圍，以建立國家的公共秩序；同時依據人民的意向，推進政府的設施，以增加國家的公共福利。三民主義所要建立的國家，就是法治國家。其目的在「使四萬萬散沙聚合的中國，成爲一機體結合之法治國家」。(註八)所以三民主義的法

(註七)見民族主義第四節

(註八)見孫文學說第六章

治，不僅指憲法之治，而且軍政時期有軍法，訓政時期有約法，到了憲政時期，才有憲法。所以憲法之治，固然是法治，軍法之治，約法之治，也一樣是法治。軍政府宣言曾說：「軍政時期是軍法之治，訓政時期是約法之治，憲政時期是憲法之治」。三民主義建國之基本原則，就是將民有民治民享的偉大淵博的精神，融洽於法治之內，而付諸實施，使一般人民能夠獲得美滿之生存，並達到進化的目的。所以三民主義所表現的大公無私的民主精神，是全國人民所當遵守的一種法紀。總理以爲：「政治裏面有兩個潮流：一個是自由的潮流；一個是維持秩序的潮流」。要調和這兩種力量的對立，使其遵照一定的法理，而趨於正軌，這就是現代國家所以需要法治的一個有力理由。因此，總理說：「憲法就是一個大機器，就是調和與統制的機器」。（註九）本來一個時代的法治，是一個民族的社會文化的活動，關係於整個社會秩序的安定。誠如柯拉（Kohler）所說：「法律一方面可以促進文化，他方面又可以保護文化」。（註十）所以法治之推行，不僅可以使政治走上現代化國家的路上去，且爲促進文明進步的基礎。三民主義的立法，可以說是爲謀解決整個民族、民權及民生問題而立法，其法治的根本精神，既迥異於我國固有的法律思想，尤與歐、美的法律觀念不同。就我國方面來說：歷代制禮立法，完全是立於家族制度的基礎

（註九）見五權憲法講義

（註十）見 *Mo Jerns Rechts Problems*

之上；公法與私法常易相混，私法每納於公法之中，而三民主義的法治原則，則以保障民族精神，發揮民權思想，與企求民生幸福為中心，不獨嚴於公法與私法之辯，且將法的基礎置於全民族之上。在他方面三民主義的法治，又與歐、美的法治思想有別。近代歐、美法治基礎，俱以個人為本位，根本上認個人為法律的對象。雖至二十世紀之初，法治趨向轉變，法律現象已由個人移至社會，然多數仍因襲舊日以個人為社會單位的舊觀念，認天賦人權為立法的基礎。縱使蘇聯的新憲法，已以社會為單位的觀念，代替了個人為單位的思想，但又誤認社會生存的關係，為階級對立的關係。凡此俱與三民主義的法治精神不相吻合。三民主義的立法，是以整個社會為單位，認定社會的生存關係，是連帶的關係，既不偏重於個人的自由，忽視社會整體的利益，尤不能分化社會以任何階級為單位。所以三民主義的法治，實為社會生存的極則，而以適應於民族生存與國民幸福的目的為基礎。

三民主義建國的第三個基本原則，就是科學的精神。科學精神是構成現代國家的主要特徵之一。我國國民思想上的大病在籠統，在無系統。因為籠統而無系統，所以社會秩序處處都呈混亂的現象，這都根源於國人缺乏科學訓練的原故。因此，總理便教我們去求科學上的知，來改正這個鋼習。他說：「歐洲之所以駕乎我們中國之上的，不是政治哲學，完全是物質文明……我們現在要學歐洲，是要學中國沒有的東西，不是政治哲學」。（註十一）

總理主張我們應該去學歐洲的物質文明，這就是所謂科學的知識。處在現時的世界中，要成爲一個強大的新中國，必須高度利用新科學，以征服自然，推進機器工業，使國家的生產技術，提高到世界水準之上。在物質建設方面，更必須徹底做到工業的現代化，然後我們的軍事國防，才有雄厚的基礎。我們中國向來是以農立國。就自然的條件而論，在工業發展的程序中，農業當然是居於首要的地位；但在今日我們所需要的農業已不是從前的農業單純的再生產，而是要把農業機械化、現代化、造成現代擴大的再生產，才能適應我國今日的需要。換言之，要使貧而弱的中國，達成足以自給自衛的目的，必需農工並重，不可偏廢，而尤須着重農業工業化。這就是說：把工業化或機械化的生產方法，適應到農業的經營。美國的富強，由於農業與工業的共同發展，固然是我們的好榜樣；而蘇聯的農業在短期內就可以工業化，更增加了我們的勇氣。我國的產業狀況，既不如美國，而資本技術更是落後；就是蘇聯因人口過密，耕地過少，農業可以在短期內勉強實行工業化。我國則因地廣人稀，全國人口，大多數是農民，其次便是手工工業者，在短期內如果實行機械化，必須增加國家生產的能力，使我國固有的小規模生產，由國家的經營，擴大爲大規模的生產。總理當年所手訂的實業計劃中依照產業進化的階段，對於實業的發展，分爲兩個時期：第一期爲產業革命時期；第二時期爲產業國營時期。第一個時期僅爲發展實業的預備時期；第二個時期始爲發展產業的完成時期，而其前提則爲科學化，工業化。重

工業是一切製造工業之母，而科學則為工業發展的主要工具。所以三民主義的建國必須以科學精神為發展工業的基礎，使國家建設，人民生活完成現代的地步。

第二章 三民主義的相互關係

一 民族主義與民權主義民生主義的關係

三民主義中的民族主義有兩種意義：一是中國民族自求解放，二是中國境內各民族一律平等。這二種意義總括的說，就是聯合中國境內各民族共同推翻帝國主義在華的勢力，求我民族的獨立平等，所以民族主義最大的目標，不外是反帝國主義而已。但要促成民族主義實在的方法，須先要使民族主義建築在全國民眾基礎之上，所以在國民第一次宣言中關於這點的解釋，就是：

「吾人欲證實民族主義，實為健全的反帝國主義，則當努力於贊助國內各平民階級之組織，以發揚國民之能力，蓋為國民黨與民系深切結合之後，中國民族之真正的自由與獨立，始可有望」。

可知民族主義的基礎，是以發揚國民的能力為主。所謂國民的能力是指政治的能力與經濟的能力而言，一個民族的能力，是全賴國民政治的與經濟的力量來充實的。總理曾

經警告我們說：「此後中國民族如果單受天然力的淘汰，還可以支持一百年，如果兼受了政治力和經濟力壓迫，就難度過十年，故在十年以內，就是中國民族的生死關頭」。但是國民的政治能力，要怎樣才能增大呢？必須一國的政權爲國民所有，人民有了運用政權的能力，便可以充實民族的力量，使民權成爲民族的民權，這樣才可以增加民權主義實行的力量。因爲如果政權不爲人民所有，而操於少數特權階級的手裏，不獨國民的能力因而薄弱，不能抵禦外力，而特殊階級爲維持其地位起見，必致時時有帝國主義爲後援，而且民族主義若由少數特殊階級來運用，且容易轉變爲帝國主義，僅在維護他們自己特殊階級的利益，並不以國內民衆的民權和大多人的生活爲前提，就容易成爲帝國主義，已經失卻了民族主義的真義了，所以民族主義必須以民權主義爲成功的條件。

其次，民族主義若是沒有民生主義，也難於實現民族獨立的理想，民族的力量，除政治的力量之外，而經濟的力量，更爲重要。若是一個民族經濟上不能獨立生產，完全依賴外國的資本勞力來生活，則這種民族永無獨立的可能；而且要一個民族成爲強大的民族，必須要全民族人人的衣食住行各項需要滿足，沒有大富和大貧的區別，只有人人各依其聰明才力之不同而有社會分工的區別，人人若是爲社會分工而服務，這樣的民族，必定是世界經濟效能最大的民族，所以民生主義的效果，可以充實一個民族的經濟力量。由此可知民權主義與民生主義是增加一個民族力量的最大工具，所以民權主義與民生主義爲民族主

戰成功的必要條件

二 民權主義與民族主義民生主義的關係

歷來民權思想的發皇，必須任人民有了民族意識覺醒以後。因為人民如果沒有民族意識的覺醒，他們自然沒有要求民權的必要性，而且所謂「權」是因責任而生的，沒有責任，權也自然沒有存在的價值，所以我們如果要曉得自己民族生存的要緊，然後才曉得自己個人對於民族有何責任。人民所以要要求民權，始意就在把自己民族的大責任，放在人民個個人的肩上，人民能夠認識這個對民族的大責任，便是民族主義的精神。要民族精神濃厚，民權精神始能隨之而濃厚，所以人民為求能夠擔得起對民族的大責任，必須有充分的民權，民族主義可以說是民權主義責任之對象。並且在近代民族的歷史上，民權運動往往伴民族相互間的衝突而起。每一個民族脫離一個帝國主義的國家而獨立，一旦成功便建立民主政治的新國家組織，十九世紀歐洲各國民主主義的民權運動，一時竟同民族主義的民族運動，成爲不可分解的因緣，而當年的法國革命便是這條路上的先鋒。所以三民主義中民權主義與民族主義的關係，一方面在使中國民族精神恢復到足以抵抗帝國主義的一切壓迫，然後始能進而實現民權主義的理想，他方面我們要等待全國人民都能實行民權以後，民族的精神，始能完全表現，可知民族主義是互爲因果，其關係至爲密切。

其次，民權主義又要靠民生主義實現，才能有效果的。近代所謂民權，祇可以說是資產階級的民權，因為選舉權限於少數的資產階級中人，大多數的勞動者便沒有機會參與。三民主義中的民生主義，既不專為資產階級的利益着想，對於人民的基本權利，更為相當的保障；所以民權主義必須以民生主義為基礎。歐美各國民權發展的歷史，是隨經濟發展而演進的。因為經濟發展以後，可以供給許多物質上的便利，輔助政治生活的發展。而且物質的進步，又可以增進人民的財富，減輕人民的痛苦，於是人民有運用政治的機會與能力，以前政治不過是貴族或地主的專利品，等到十九世紀工商業發達以後，於是工商階級，勞動階級及農民階級都先後有參加政治的機會，由此可知民權是隨民生發展的力量而發展的。民生制度若是階級的制度，民權便一定會成為階級的民權。反之，民生制度若是全民的制度，民權便一定會變成全民的民權。三民主義既要求四萬萬人個個都能滿足他們衣食住行的需要，個個都能選用選舉、罷免、複決、創制四個民權，從這樣說來，民權主義必須以民生主義同時並行，始能達到民有、民治、民享的理想。

三 民生主義與民族主義民權主義的關係

最後，民生主義又是以民族主義與民權主義為實現的必要手段，民生主義的實現的條件，必須產業能獨立經營，一切天然的富源，可以獨立開發，本國的經濟政策，不受任何

國家的干涉，總而言之，民生主義必須在民族獨立的基礎上始能實現。所以必須要靠民族主義來解除外力的壓迫，然後始能實現民生主義的理想，而且在今日世界經濟生活複雜時代，要實施一個民族的經濟政策，發展一個民族的天然富源，管理和扶植一個民族的農工商業，尤非有健全的民族獨立的偉大勢力做後盾不可。因為自十九世紀以來交通機關的發達。打破了地理的制限；同時資本主義經濟的發展，又撤毀了一切「民族」的藩籬。於是各國自成一經濟單位狀況，已經在事實上成爲不可能。所以我們決不能鎖閉國門來講民生主義，必須充實民族的實力，衝破前途的障礙，以保障民生主義敏活的實施，這是民生主義敏活的實施，這是民生主義需要民族主義最重要的原因。

但是在國內民生主義又需要民權主義爲限界的，民生主義是以發展民族的生產，求全民衆的幸福爲目的的。所以民生主義必須以民權爲基礎，民生主義若不以民權爲基礎，則必成爲資本主義。因爲資產發展的利益，若是不歸人民所有，而爲資產階級所操縱，釀成貧富的懸隔，則民生主義簡直有成功資本主義的可能，總理在民生主義演講中說：

「民生主義與資本主義根本上不同的地方，就是資本主義是以賺錢爲目的。民生主義是以養民爲目的。有了這種以養民爲目的的好主義，從前不好的資本制度，便可打破」。

民生主義既是在打破資本制度，以「養民」爲目的。所謂「養民」就是以人民爲主體

而發展產業，求全體人民生活的進步，使一切經濟上的活動與設施，務求於全體人民有利，因之可以免除資產階級，壟斷產業發展與操縱全國政治的弊害，所以民生主義發展產業的程序，就是由全國人民運用直接民權與間接民權去管理政府，更由人民所管理的政府去管理大規模的產業。全國大規模的產業，既有政府代表全國人民去管理和經營，所以發展產業的目的，當然在求全體人民生活的向上，而不在滿足資本階級的慾望，由此可知民生主義必須以民權主義為基礎，才不致轉變成為資本主義。

第三章 三民主義與其他主義的比較

一 民族主義與國家主義及世界主義

十九世紀以來所產生的國家主義，最初雖是謀民族的解放，在求國家之自由獨立一個目標上，也是要抵抗強權，雖可以牽合到民族主義的底下，但不是民族主義的全體，尤其不是整個的三民主義中的民族主義全體。近百年來的歷史告訴我們，國家主義在歐洲因為沒有偉大的徹底的理想支配者，常常發生矛盾的現象，伏有帝國主義的根基。第一、國家主義最初的產生，是謀自己民族解放的。因為要引起自己民族抗外的精神，大半誇張自己民族的精神，於是造成了人民狹隘的種族觀念，以掠奪他族土地亡人國家為一種當然的

事，引起民族間甚深的嫉妒和仇視。第二、國家主義既要發達自己民族的勢力，必須擴軍備，於是又提倡軍國主義。比如德日的軍國主義便是由狹隘的國家主義產生的。因為德日人民自信為世界上最優越的民族，要圖達到他們侵略的目的，不得不借重武力。同時政府方面又鼓動他們犧牲精神，對於代表國家的政府，為絕對的服從，因之軍國主義就成為帝國主義的工具了。第三、國家主義一方面是要要求本國民族的獨立自強，他方面又成為侵略弱小民族的工具。國家主義的國家，往往一經本國民族自強以後，便馬上壓迫國內或國外的他民族。比如德意志在被拿破崙壓迫的時候，則盛唱國家主義，謀德國民族的解放，但是一到了敗奧勝法以後，對於國內的波蘭、丹麥、和阿爾薩斯人，加以摧殘，就是一例。所以國家主義的弊端，就是以武力達到民族獨立的目的以後，就轉而施侵略壓迫的手段於弱小的民族，變成帝國主義。

三民主義中的民族主義是有徹底偉大的理想做基礎，所以沒有上述國家主義的毛病。而其特色則在能適合民族的需要，同時更能適合於現代的世界新潮流，而其與國家主義根本不同的地方：就是國家主義的短處，在成立侵略的帝國主義之基礎，而三民主義中的民族主義便是走入世界大同的初步。第一因為民族主義的本身，是一種王道；而不是一種霸道。民族主義的目的，不是僅以求到我國之自由與獨立為滿足，必須更進一步扶助弱小民族，使世界各弱小民族，都有自決的機會，而達到世界各國民族共立於平等地位。第二、

民族主義又是與一切殖民地或半殖民地的被壓民族，在反帝國主義的基礎上，共同聯合，共同奮鬥，造成弱小民族的聯合戰線，企圖消滅侵略的帝國主義，使世界成爲一個大同的世界。所以民族主義最終的目的是世界主義爲理想，而以國家主義成對立的。

其次，民族主義雖以世界主義爲理想，但近代世界主義的派別，非常複雜。我們試綜合各派世界主義者的主張，不外是：（一）以無種界無國界無戰爭無階級衝突的世界爲最高的理想。（二）主張各部分的民族都有民主自治的組織。（三）在各民族的民主自治之上，非有一種世界的政治總組織不可，無論他們組織的方式如何，但其共同理想總是和三民主義的理想相同的。而其不同的就是實行的方法，世界主義無論那一派其實行的方法，總是毫無系統只能成爲人類最高的理想而已。因爲各派的世界主義，漠視實際政治的勢力缺乏實在的根據。本來人類生活有連帶相互的關係，而人類爲謀生活之維持發達起見，尤有互助的必要。所以世界主義必須謀人類各個體的發達，以民族國家爲基礎，相互平等結合，以增進人類共同的利益，這是實行世界主義必要的原則。

三民主義實行世界主義的方法，是以民族主義爲基礎。因爲世界主義若不從民族主義做去，則世界主義終歸是理想而不能實行。所以總理認定：「世界主義是從民族主義發生出來的」，總理以爲「我們受屈的民族，必須先要把我們民族自由平等地位恢復起來之後，才配得來講世界主義」。又說：「我們要發達世界主義，先要民族主義鞏固才行，

如果民族主義不能鞏固，世界主義就不能發達，如果丟棄民族主義去講世界主義，那便是根本推翻」。可知世界主義，必須以民族主義為實行的基點。以前各派的世界主義者，主張人民個體的自決為原則，結果祇是徒憑理想，世界主義若是不以民族主義為根源，則其理想祇是烏托邦。所以世界主義的實現，首在使各民族共同立於平等的地位，尤須使弱小民族得以恢復其民族自由平等的地位，而保持世界各民族間平等的地位，以實現世界大同的理想。所以我們可以說：「世界主義是民族主義的理想，民族主義是世界主義的實行。」

二 民權主義與民主主義及無政府主義

近代所謂民主主義(Democracy)是主張一切國家構成分子，都是獨立自由的，所以一切人民都應有參與團體的意思之構成權利。換言之，各人都有參與政治的機會。三民主義中民權主義，雖是主張政權屬於人民全體，但與普通一般所謂民主主義有別，而為近代民主主義政治中一種最進步最完全的形式。近代民主主義，常根據於人民主權方法不同，而有「直接民主」與「間接民主」的區別。直接民主主義，雖是由人民直接行使其主權，以監督政府；但是實際上全體人民既缺乏敏捷的判斷能力，很難於對付全政府中所有的種種複雜和困難的事實，而且關於政府事務，須有專門的技術。但全體人民，既不能全有技術

知識，又不能全受技術教育，尤難於處理政府的事務。所以直接民主主義，祇是一種很好的理想而已。至於間接民主主義，為近代各國最通行的一種民主政治。這種民主主義是以代議制度為中心的代議制度的特質，就是由人民中選出來而定期改選的議會，為人民的代表，使他為發表民意的總機關，所以要從代議制度實現民意：第一必須使議會有一種組織。在事實上可以盡量代表民意。第二必須使議會有決定國家政策的實權。但欲使議會能盡量代表民意，而不為任何特殊勢力所左右。可是實際上代議制度到了現在，已暴露了許多的弱點。蒲萊士(Bryce)曾提出代議制度的三大弊害，就是：(一)人民對於政治之冷淡，(二)議員過於利己，(三)黨派的操縱過於利害。其中以第一項的弊害為最大。因為民主政治本是為人民而設的，他的背後完全以人民為基礎。如果人民大家對於政治毫不關心，或是全然沒有運用政治的能力，民主政治便會完全破產；而且代議制度的缺點，在法律上的空條文，來實現虛偽的假民主主義，使人民完全受政府或代議士的威權所支配，不能充分的發展民意。所以真正的民權主義決不能在代議制中表現出來。

三民主義中的民權主義，完全與上述的兩種民主主義不同。一方面排斥間接民主主義之虛偽；他方面又認定直接民主主義之難見諸實行。民權主義便是拆衷於兩者之間，把國家的政治大權分為兩個：一是政權，操在人民的手裏；一是治權，操在政府的機關。這樣不僅在救濟代議制度的弊病，而且具有直接民主制的實質。因為人民有了充分納民權，政

府的能力雖大，亦不能加害於人民在這種情形之下，政府的能力，祇是爲善的能力，而非爲惡的能力。換言之，就是政府祇有辦事的能力，而去留動作之權，仍在於人民本身，所以民權主義根本與近代民主主義不同的地方，就是因爲民權主義的基礎，是建築在權能區別的上頭。在這種權能分開的政治之下，人民雖以政府的作用委之於其所選出的代表，同時在一定範圍之中，仍保留直接參與的權利。一方面可以利用選舉權，使人民能選出優秀的人材，組織政府。他方面又能給人民以罷免權、創制權及複決權，使政府不能不服從國民的意志。這樣便可以免除近代民主主義各種的弊病。

民權主義最終的目的，是用權力分開的辦法，由打破強權達到平權，更由平權達到無權，無權即是無治。總理說：「民權主義即人人平等」。所以民權主義與無政府主義在大同爲最終的目的上，是完全相同的。本來無政府主義通例分爲兩種，一爲個人的無政府主義；一爲社會的無政府主義。個人的無政府主義創始者爲斯丁那(Maxstirner)氏。他是德國底哲學的著述家。著有「唯一者與其所有一」，成爲一種具有理論的體系的學說。個人無政府主義的特質，在主張個人絕對的主權和自由，必須有完全的個人，始能實行無政府主義。始終以自我爲主。重在改造內部生活，發展心意性格，改造內部生活精神。斯丁那所創的無政府主義是極端的無政府主義，又可以說是極端的個人主義；他否認一切政府，否認一切國家，甚至於連社會都要否認，僅主張以聯合代替社會，要無限制的發揮「

自我」。這就是他的無政府主義的內容。個人的無政府主義，決不是社會主義，不特不是社會主義，並且與社會主義沒有類似的地方。所以社會主義各部門並沒有個人的無政府主義底地位。

至於社會的無政府主義創始者，要推法國的蒲魯東 (Proudhon) 氏。在一八四〇年著有「財產是什麼」一書，已經明白的主張了無政府主義。社會的無政府主義的主張，大都把思想的重心放在經濟改造上。要把環境革新，實現無政府主義，在打破現時經濟組織社會組織。這一點說起來，頗與共產主義相似，而希望均貧富，反對特權階級，反對私有財產，這些地方，也與共產主義相似。祇是排斥中央政府的權力，並且要絕滅一切政府，這是與共產主義完全相反的地方。蒲魯東在所著「財產是什麼」一書中，主張廢除私有財產，實行自由聯合的社會組織。是以集產原則為基礎。就是一種自由的聯合會，而這種聯合會注重分工，在維持個人和兩種國民的人格。社會的無政府主義雖是創始於蒲魯東，但把這種學說充分達的要算巴枯寧與克魯泡特金與有力宣傳者。巴枯寧 (Michael Bakunin) 是倡導團體的無政府主義，認定一切人類不是孤立的存在，乃是團體的或集合的存在，國家祇是共同的大墓地，妨害人類的自由和活力，所以主義絕滅。始終一貫的主張廢絕階級無論男女都應得政治的社會的經濟的平等。廢除財產繼承權，人人對於自己勞動的結果，受同等的分配，土地資本與一切勞動器具，概歸社會公有，委諸勞動者及農工業各團體的

使用。這樣就可知社會的無政府主義者有名實相稱的特質。克魯泡特金是共產的無政府主義者，他對於財產和土地意見，是根據共產的理由，他用科學的例證，根據同類意識的觀念說社會在人類未創造以前已經存在。人類間只有「互助」，社會是全人類建設而成的產物，不是一人或數人所能造成的。所以無論何人都不可不生產，不可不消費，不可不平等，所以各人的要求是各人自己的權利，只有實現共產的無政府主義的社會，才能滿足這要求，取得其權利。所以克氏的理想是「無命令，無服從，無制裁，是絕對自由聯合的社會」。

由上面關於無政府主義的內容的鳥瞰，綜合各派無政府主義者的主張，一個共通之點，就是「無治」。他們雖有大同世界最高理想，但是始終沒有實現大同的方法和行動。我們若站在三民主義的觀點上，則民權主義與無政府主義在實行方面，便有許多的不同。第一、民權主義雖是與無政府主義都主張世界大同，以全人類平等為對象，但是無政府主義並沒有切實的方法。而民權主義則主張先求到一個民族以內人人在政治上的地位平等，推而至於全世界以內人人在政治上的地位平等。綜合的說：就是民族由平等而至無爭，政治由平權而至無權。民生由平等而至無階級無貧富，使世界歸於大同。所以民權主義的起點，是以民族為對象，而其最後的目的，是以全人類為對象；這是具有無政府主義的理想，而有實行的具體的步驟。第二、無政府主義者祇知以感情作用，空口否認國家權力的

存在，而三民主義中的民權主義，便主張腳踏實地的，實行權力的分配，把國家的權力分散在人民的手裏，直接應用政權以管理國家。國家便不致憑藉特權實行專橫，則國家的禍水，便不能爲害於人民。無政府主義者雖主張以自由集合的小團體以代替國家的組織，但事實上仍祇是一種烏托邦而已。第三、無政府主義者認定政治是管人的工具，所以根本上否認政治。同時又認定政府是支配者壓迫被支配者的機關，所以又根本上否認政府。但是三民主義中的民權主義認定政治的本來作用，根本上不是管人的工具。所以造成政治成爲管人的工具，就因爲政治的作用一時被野心家濫用所至。所以民權主義的功能，就在恢復政治的本來作用，使政治成爲全體人民管事的工具，而不使他成爲少數人壓迫多數人的工具，更要使他成爲替全體人民謀幸福的工具。政府中的人員，並不是人民的支配者，而是人民的公僕。他們執行事務，要受人民的監督。這樣已經符合了無政府主義最終的理想，而且有實現的可能。從上面三點看來，我們可以說：「無政府主義是民權主義的理想，民權主義是無政府主義的實行」。

三 民生主義與社會政策及共產主義

三民主義中的民生主義在手段方面，雖有些與社會政策相似，但在以打破資本制度爲目的的一點上，民生主義又與各國所的社會政策，全異其性質。近代所謂社會政策祇是社會

改良主義之一種，近代社會經濟的發展，既是以「自由競爭」「私有財產」兩大原則爲前提，而社會政策又是建築在這兩大原則之上的。他們認定根本推翻社會組織，另建立一新社會，究屬理想，事實上很少可能。社會問題祇能於現存社會中謀解決。他們以爲現代社會所產生的各種經濟問題，並不是自由競爭與私有財產直接的結果，乃是無限制的擴張自由競爭及私有財產的結果。祇要加以相當範圍的限制，就可以解決一切社會經濟問題，無絕滅自由競爭與私有財產制度的必要。在自由競爭絕無限制之現代經濟組織之下，勞動者立於弱者的地位，無對抗立於強者地位的資本家的力量。往往爲資本家所制馭。尤其是勞動契約於勞動者極爲不利。所以社會改良主義者主張政立於勞資之間，抑強扶弱，可使勞資兩者之關係歸於平等。凡勞動契約所生的弊害，都可避免。爲社會政策第一步的工場法，卽基於此種必要而制定的。至就私有財產而論，承認凡財產之所有權，實爲社會問題之主因，尤以委獨占性質於特定的私人，致使富者益富，貧者益貧，於財產之分配最爲不公。所以對於私有財產，當加以相當的限制，以資本家之專橫，或以獨占事業委之於公政府，或公共團體，以爲必要的措置。此如鐵道國有論，卽因此論據而起。

所以社會政策的中心主張，在於產業國營及公衆事業由國家管理，以期避免自由競爭與私有財產的弊害。在這種手段上，民生主義確與社會政策有許多相似的地方。因爲民生主義在採取漸近的和乎手段，把私有的產業和私人的企業，移爲公有，不能以強制的方法

突然的使其變動。所以民生主義的手段，就是就於資本制度，祇可以逐漸改良，不可馬上推翻。這是民生主義在手段上與社會政策相似的第一點。其次，社會政策最主要的方式是「產業國營」，社會政策學者，一方面想維持現在的社會制度和經濟組織，他方面又想解決社會問題。所以由理論方面發明一種產業國營的政策出來。因為生產事業若歸私人經營，勞動爭議社會問題，將層出不窮。若歸國家經營，把他當作公共事業辦理，則其目的不在個人的利用，而在公衆的利益。社會問題勞動爭議都可以防於未發之前。這是發明這政策的人底希望。而在民生主義方面，也是以產業國營為發展國家資本的主要途徑，以產業的利潤歸國家公有，用為建設並增進人民幸福的事業，可以矯正分配不均的現象。並可以減殺大資本家利用財富，阻礙政治及文化的改進。所以民生主義與社會政策在實施的方法上又是相同的。

不過民生主義的基本目的在打破資本制度，總理在民生主義講演中說：「我們的民生主義，目的在打破資本制度」。因為近代資本主義的社會，最主要的生產工具（如工廠、土地、礦山及鐵路等）被個人佔為私有財產，或為個人聯合的公司所經營。結果發生大資本主義的企業，造成資本的積累與壟斷，引起大多數的農民與工人失業，形成現代經濟上的大混亂。這種經濟上的大混亂，都根源於自由競爭與私有財產兩個原則而來。所以民生主義必須打破資本制度，這點與社會政策完全相反。因為社會政策的目的，在維持資

本主義的存在。所以民生主義與社會政策在手段上雖相同，但在目的上則各異其趣，所以我們決不能說民生主義就是社會政策。

其次，民生主義雖是以打破資本制度為目的，但與社會主義者所採取的手段不同。社會主義者的目的，在根本推翻資本制度，廢除財產私有制之存在，凡一切生產機關歸公有，由社會所生產的財富，歸社會全體所公有。近代社會主義的派別雖極複雜，其目的是大致相同的。民生主義在打破資本制度，求人類經濟平等的目的上與社會主義是完全相同的。祇有在手段上與社會主義者——尤其是共產主義者，不能一樣。共產主義是以馬克斯為首倡的，馬克斯自己的學說，可以總括的分為唯物史觀、資本集中、及階級鬥爭三部分。他自命是用科學的方法，持客觀的態度，把歷史的定律，資本制度發展的行程和其最終趨向共產社會的變遷，一一實寫出來。所以馬氏根據唯物歷史哲學立論，認定社會的物質生產力發展到某一個相當時期，他就會和現存的生產條件起衝突，或依法律的說法，就是它會和向來孕育他扶植它的那些財產關係起衝突，這些財產關係，本來是生產發展所取的方式，到了現在，倒變成生產力桎梏了。經濟基礎一不變，基礎上面全部大建築（與某種社會思想符合的法律組織與政治組織）遲早就要被推翻，其結果就是資產階級崩壞，無產階級專政，取得社會革命的勝利。依馬氏推論的結果，就堅決的認定從一個生產制度轉變到另一個生產制度的時候，必須經過一度的暴動的革命。所以馬氏斷定暴動是個人必要

的手段，他相信戰爭隱藏在社會的內面，不久就有彰明的表示。這是馬克斯用階級戰爭解釋歷史的進化，爲馬克斯整個思想之總體。

馬克斯的學說到了列寧的手裏，就轉變無產階級專政的理論。列寧截取馬克斯主義當中階級鬥爭論理之一部分，成功無產階級專政的理論與策略。所以列寧並非祖述馬克斯主義理論的全部，列寧認定無產階級專政是無產階級革命的工具，他相信無產階級革命的成敗，是非強力不可的。若是一定要依靠民主主義底形式，徵求全國大多數人民的同意在去革命，這是不可能的。所以列寧的無產階級獨裁制是建築在劇烈的階級鬥爭上面。本來馬克斯學說的本身，已經有很多的缺點：第一，馬克斯既發現了社會有一個經濟底基礎，並且發現了階級鬥爭是各時期離不掉的現象以後，他就以爲已經發現了社會進化的定律。其實他所發現的與他所詳細解說的，都不是社會進化底定律和歷程，而是社會進化定律的歷程底結果之表現。第二，人類的經驗告訴我們，要解決人類社會的共同問題，非藉一種有共同目的的合作不可。所以一切社會的進化，並不是生產上利益衝突的結果，而是適應大多數社會分子共同利益的結果。社會進化的歷程，總是適應這一條定律的。可知階級鬥爭只是一個果，而不一個因。因爲在生存上發生了不安，必須消滅了這一個，才能爲社會全體謀利益。這個能不能消滅，又全在社會方面解決生存問題底的努力程度如何，社會解決生存的方法愈進步，鬥爭才愈消滅得快。第三，馬克斯只是一個社會病理學家，把他所

研究的病理，誤以爲是他所考察社會生理底定律，階級鬥爭僅是社會病理的象徵，猶之人身上的痛熱紅腫病底象徵一樣。前者不是社會的定律，正如後者不是生理的定律。馬克斯的共產主義，顯見得不是根據於對於社會進化律的了解，所以他的結論是錯誤的。至於列寧的無產階級專政的理論，想以一階級的強力壓制其他的一階級，尤其與民生主義的精神背道而馳。社會主義若非站在民主主義的勝利上面，以自由原則爲基礎，就不能實現，也不能鞏固。

所以站在民生主義的論點上來觀察，共產主義在手段上完全相反，而理論上民生主義又在糾正馬克斯學說的錯誤，求解決國民生計，達到經濟上的平等地位。第一、共產主義者最高的理想，經過無產階級專政之後，在政治上最高的目的，是和無政府主義相同。在經濟上最高的目的，是和一般的共產主義相同，綜合馬克斯關於共產的理想，在消極方面是廢除私有財產，而在積極方面就可以說是「盡所能，各取所需」的意思。這點可以說是與民生主義共具同一的理想。總理自己曾經解釋民生主義最高理想說：「人民對於國家不止共產，什麼事都可以共的，人民對於國家，甚麼事都可以共，才是真正達到民生主義的目的，這就是孔子所希望的大同世界」。可知民生主義最終之目的，就是共產主義理想的社會。第二、共產主義僅知拿階級鬥爭去實行廢除私有財產制度的理想，結果造成階級獨裁，仍不能達到人類最高的理想，民生主義所定平均地權與節制資本的兩個辦法，

在於從土地與資本兩方面，消滅階級鬥爭。一方面阻止土地私有制度的發達，他方面用潮進的方法，以消滅資本制度。所以民生主義與共產主義在目的上雖是在消滅階級。馬克斯輩祇是爲了歐美已經發生的階級形式所逼，順着階級鬥爭的趨向，再來想消滅階級的辦法。結果是「倒因爲果」，仍舊不能根本上廢除階級。總理察知階級鬥爭必有趨向，不待階級鬥爭事業之來，就以革命的方法，打斷其來路，這樣便可以於無形中消滅階級上的鬭爭。第三、民生主義最大的特色，在使社會上大多數人的經濟利益相調和，本來社會的發展，是全賴社會中各個份子能互助互倚，養成諧和的境界。若是社會中各個份子，互相衝突，互相殺戮，社會的健全，就萬萬希望不到。社會的生命，也萬萬不能發展。所以總理斷定：「社會上大多數的經濟利益之所以要調和的原因，就是因爲解決人類的生存問題」。人類因爲不能得到適當的生存機會，才發生階級鬥爭的病象。民生主義在使人類得享有適當的生存一點上，不僅在消極的防止社會生出階級鬥爭的病象，並且又在培養社會的生理，民生主義卽在以「養民」爲目標。總理說：「我們要解決中國的社會問題，和外國是有相當的目標。這個目標，就是要全國人民都可以得安益，都不致受財產分配不均的痛苦，要不受這種痛苦的意思，就是共產」。可知民生主義最終目的，爲使人民都可以得安益，又主張發達國家資本，把重要的產業，收歸國家經營，更以所得的利益歸大家共享，這樣全國人民的經濟利益，才得調和，社會更可以進化到最高的理想。那麼共產主義

所希冀的最大理想而不能達到的，可以由民生主義逐步使之實現，所以 總理說：「共產主義是民生主義的理想，民生主義是共產主義的實行」。

第三篇 三民主義之思想的體系

第一章 三民主義之哲學的基礎

一 民生哲學的本體論之價值

凡是一種革命建國的主義之產生，必須有事實與理論的兩大基礎。前者指實際生活上客觀的需要；後者則全賴思想上信仰系統的組成。因為一種革命建國的主義之成功，自然是需要這種主義的事實作基礎，尤須有一個時代的精神與時代的心理做他的依據。所以一貫的哲學思想之統系的組成，實為主義不可少的基礎。歷來大思想家大哲學家的思想系統，其最初的出發點，總是以本體論為中心；其次為社會觀或歷史觀；再次就是倫理哲學及政治哲學。所以我們要研究某一個大思想家或哲學家的思想系統，先須研究他的本體論。因為本體論是對於自然界的一種觀察，是每一個思想家的學說建設的中心。三民主義是一個有思想系統的革命建國的主義，是包括一切社會、政治、經濟及倫理各方面的學

間。三民主義思想的體系，就是總理所獨創的民生哲學。

總理的學說思想既是繼承儒家的道統，則三民主義的宇宙觀，乃是以儒家格物致知的道理，而探求宇宙萬物之末末，創爲生之宇宙觀，成爲三民主義全部思想之理論重心。總理認定整個的宇宙現象，是「心物合一」的「生」之實體現象；宇宙一切皆有生命，所以全部的宇宙現象，即是宇宙的生命現象。易經上所謂：「天地之大德曰生」。「有天地然後萬物生焉」。這是以生命爲出發點的大前提。一切學說思想的體系，都是從這一個大前提推衍而出。總理乃以一貫的道理，所謂「究天人之際，通古今之變」，而確定其重心，就是「生是宇宙的重心，民生是歷史的重心」。這就是說生命的終始，實在就是宇宙萬有的終始；同時生命的終始，也就是人類歷史的終始。所以構成生的哲學之要素，就「字」「宙」「人」三者。「宇」是空間，從空間表現物的變動，就是生生不已的現象。「宙」就是時間，從時間上可以表現事的遞演，即是歷史的進化。從人羣中可以顯出各種的行爲。把這三種聯合起來，成爲一團生生不已的現象。所以生命是這種現象中的核心。沒有生命其他一切都無從談起。代表這種生命的東西，不是物質，也不是精神，而是「兩者本合爲一」的實體。更具體的說，就是宇宙間最微小的最基本的單位，所謂「生之」者是也。總理以爲宇宙萬物都是由於元子所構成，以這種基本假定，來作宇宙構造的本質之解釋，甚爲合理。因此總理認定人類及動植物之所由造成，乃是由於生物的元子，

總理稱此種生物的元子，謂之「生元」，一切生物既都是生元所組成，所以生元就是構成一切生物的基本單位，也就是體用本合爲一的宇宙構成之本質。所以宇宙的一切，不外能力（在人類則稱爲精神）和物質兩種東西，而這兩種東西都是由生元來的。生元有靜的本質，然後才有宇宙的一切物質；生元有動的力量，然後宇宙才有一切能力（精神）。一方面因爲物質必佔有空間，離了空間，就不能認識物質；所以物質是空間的存在，這是生元的「體」。他方面因爲能力是運用時間以變動空間（即運動）的現象，所以能力是由時間而發生；離了時間，就無法顯出能力，這是生元的「用」。所以宇宙之物質與精神，祇是生元的一物。因此可以知道 總理的哲學中「生」之概念，決非玄學的實體，而實是一個科學的概念。

在近代哲學思想系統上，主要的是有兩派對立的思想：一派是唯心，一派唯物，各有其理論上的根據，而其爭點，則在否認物質的存在，或承認物質的存在。唯心論者把物質看作本來不存在的，比如柏拉圖(Plato)把他看作「幻影」，這是一種極端派的議論。降而至於柏克萊(Berkeley)認爲物質祇是我們感覺；感覺不存在，物質也不存在。在柏克萊祇認有心體，不認有物體，即根本否認物質的本質之存在。後來到了休謨(Hume)更趨極端，對一切本質的存在，都加以否認，既不認有物體，也不認有心體，祇知有感官的印象所成立的觀念之聯合。後來到了馬哈(Mach)更本着休謨的印象說，推進一步認爲一切物質祇是感覺的綜合。他們這種主張，都是把物的本質之存在，極端加以否認的。在唯物論

者一方面當然肯定物質的存在。可是在最早的唯物論者認物質裏面仍有靈魂存在，物質之外，還有主動者，物質本身反成爲被動者。希臘德謨頤利圖（Democritus）爲唯物論的真正開山祖，則承認物質是極微小的元子所構成，物質即原子，這說以爲進步。但他認原子是最物質的最後的質點，不可分割。但現今物質學家的證明原子不但可以分割，而且原子的構造爲太陽系一樣的複雜，元子中間是一元子核，原子核周圍有電子環繞着牠旋轉，每一個元子核周圍有一個至九十個電子環繞。近代的電子論承認質量是動的表现，不是最後的物質；而蒲蘭克（Max Planck）的量子論（Quantum theory）更認量子是由「能」與「時」構成的。現在科學界承認量子是最小的單位，只有力量，沒有物質。至近代愛因斯坦（Einstein）的相對論產生，認定以前所認爲「能」的，至本身祇是「動作」，宇宙一切的物體，都不外是電子所具的「能」之錯綜循環變化的表现。

本來物質與能力根本上是不能分離的，以前的自然科學家總是把物質的能力隔開，好像物質是一個世界，能力又是一個世界。物質世界受支配於物質不滅的法則；能力世界便受支配於能力不滅的法則。物質和能力既這樣分開，而新進自然科學家推翻了十八世紀以來的物質論，別倡能力論，用能力代替一切物質。於是從前物質論者專重物質只有軀殼，沒有靈魂；現在變爲只有靈魂沒有軀殼了。但是物質與能力分開的結果，所謂能力又從那裏來呢？這是一個不能解答的問題。其實能力不過是物質的運動之簡單的表現，而能力之

支持者乃是物質。凡是一種物質的能量增加，質量也因之增加。這就是說「能」也有了重量，「能」也獲得了物質性和實體性。質言之，「能」就是「質」的另一面，「質」與「能」的統一，就成爲物質。譬如分子、原子、電子、都含有能力，但這些能力必與他們的質點結合，方能表現。新物理學上的量子論所以有很大的進步，就在他認電、光、熱，仍屬粒子這一點，物質和能力是取得了共同的單位。所以物質就是能力，能力也就是物質。沒有能力時物質不會產生；沒有物質時能力也不會存在。所以物質不滅和能力不滅，根本是連結着的。物質由分離或結合而變換的形式、性質、和種類，但他的本身是不滅的。能力由表現或潛伏而形成它的存在形式、性質和種類，但它的本身也是不滅的。他們的過程完全相同，無論在有機界與無機界都是這樣。能力不滅，同時便是物質不滅的證明。因爲所謂能力不滅，便是說能力換轉，即是使物質發生運動變化的總樞紐。假如能力消滅，物質便成爲絕對靜止，不能運動；不能運動，便不生變化，這樣物質本身就根本就根本不能存在。所以物質不滅和能力不滅，是「二而一」者也。

總理的唯生哲學對於世界學術思想最大的貢獻，就在能把握到外界自然的真實，而主張「心物本合爲一」的實體，爲宇宙現象的基本動因，既不是「唯心」，也不是「唯物」，更不是「心物二元」，乃是「心物本合爲一的」。就整個宇宙現象言之，宇宙現象乃是「物質與精神兩者合而爲一」的渾然實體底現象。總理說：「總括宇宙現象，不外

物質與精神兩種。精神雖為物質之對，然實相輔為用」。(註一)總理以為中國學者之所謂有體有用，正可以用來說明物質與精神。所謂「體」就用物質；所謂「用」就是精神。譬如人身體上的五官百骸都是體，是屬於物質，而其能言語動作即為用，這是由於人的精神為之也。二者相輔，不可分離。若猝然喪失精神，則官能雖具不能言語，不能動作；因為用既失而體亦成為死物了。可見體用渾然合一的「生」是不可分離的實體，若是離開了物體的精神，固然成為虛無飄渺的「遊魂」，而離開了精神的物體，也祇是「行尸走肉槁木死灰」而已。所以體與用渾然合一的實體的現象，是宇宙的生命現象。總理所謂「生是宇宙的重心」，就是說：宇宙的現象，不外精神與物質，而「生」就是統攝心和物的。「生之本體的一方面的現象稱為物，他方面的現象可稱之為心；生命是宇宙的總表象，而物 and 心不過是生之兩種形象。所以總理底生之宇宙觀。就是認定宇宙一切皆有生命，而全部的宇宙現象，即是宇宙的生命現象，整個的宇宙，就是一個生命的結構。所以生命的終始，實在就是萬有的終始；同時生命的終始，也就是人類歷史的終始。所以總理的歷史觀歸結到「民生是歷史的重心」。所謂「民生」據總理自己的解釋說：「民生就是人民的生活，社會的生存，國民的生計，羣衆的生命」。這裏所謂生活、生存、生計、生命，雖其觀點各不相同，要皆不出乎「生」的過程以內，在這個「生」的過程中，生命是

(註一)見總理軍人精神教育講義

最核心的核心，沒有生命其他都無從說起。從靜的觀點看出，生命就是表現一種「生存」的現象，這種「生存」的現象，可以說是生命在刹那間的表現。從動的觀點看出，一刹那一刹那的綿延下去，生命就表現一種「生命」的洪流。所以生活是無限時間綿延下去的生存，生存則是一刹那間表現出來的生活，至於生計，則祇對於如何使生存能夠維持，生活能夠繼續，自然唯一的辦法就是生計上的努力，這是對於個體本身之生生不已的過程而言。但是所謂「民生」根本上就不是以個人的生存為限，乃是把衆人的生存作為整個的對象看待的一個名辭。若以尚未達到世界大同時的階段說來，全國國民的生活、生存、生計和生命，就是「民生」這個名辭的內容或範圍。所以總理特別提出「人民」「社會」「國民」及「羣象」幾個名辭指示給我們，由此可見他心目中的對象，是衆人的生存，他的歷史觀的重心，是放在衆人的生存上面的，因為從社會學的觀點看來，所謂個人，所謂個人的生存，完全是毫無意義的說話。因為個人絕對不能離開社會而生存，個人祇是無數關係結合而成的一個單位，不能說是孤立的「自然人」。社會是由許多個人集合而成，如果祇把其中少數人的生活維持下去，對於大多數人的生活，毫不過問，這不能說是以「民生」為出發點的辦法。所以全部的國民，整個的社會，全體的國民，一般的羣衆，才是人類歷史進化上的動最偉大的原動力。總理把「生」的概念，由個人擴充到衆人的身上，根本的原因就在此。

二 民生哲學的歷史觀之精義

就歷史現象與社會現象方面來說：各派歷史學者，僅能從事於片面的解釋，對於全時代全社會的現象，不能爲整個的說明，因之他們祇是限於很褊狹的一部分，不能解釋社會與歷史的全部現象。民生哲學既是根據 總理一貫的綜合的宇宙觀與歷史觀而產生的，所以是以整個歷史進化的過程爲出發點的。本來全歷史的本質之創造，可以作爲概括人類無數活動之根據。自來社會歷史發展的重心與方式問題，各派學者的意見不同，在政治哲學方面乃成相異的趨向。黑格爾(Hegel)一派的唯心論者，以及後來的黑格爾派，他們的政治觀念，實爲今日法西斯主義與組合國家的源泉，這派認定歷史發展的動力，是觀念和精神，觀念支配世界，這一個信念是關於歷史的一般前提。社會是由一種逐漸演變的過程而開展的，這種過程就在促成社會達到一個更高的統一的階段。所以國家之所由完成，就是這種歷史過程最終的目的。國家是先成立的，因爲「國家的觀念」，即是這種整個過程之原理的說明。所以在邏輯上必須先有國家，而後有實際的歷史運動，但是現階段的國家，並不是全部歷史進化上最完善的表現。黑格爾派的政治哲學的貢獻，即在主張歷史是作成爲政治理論的基礎。他們認定宇宙是動的，不是靜的。反對康德派那種根據適於一種特殊時間與空間的世界上的事實，而是根據於時空的世界之外的「觀念」之自然的演進。所以

黑格爾的政治哲學祇是從一種特別的觀念上研究歷史，以爲歷史是觀念之自我的發展。黑氏把觀念看得太重，殊不知外界的實在，也可以影響到觀念；而且黑氏把觀念學者應用到他當時的絕對國家觀的要求，在理論上也是進退失據。

反之唯物的歷史學派，就是把黑格爾的歷史觀倒轉過來，以爲人類在一定的經濟關係，或社會經濟基礎上面，造成了一定的歷史。馬克思（Marx）在資本論關於歷史的幾章中，及「共產黨宣言」裏，闡明這種原理的時候，是運用黑格爾的辯證法。馬克思也是和黑格爾一樣，認定社會的進化，是由兩種相反力量的衝突而促成的。從那兩種相反的力量之衝突中，產生一種異於那兩種力量的東西，因而有正必有反，然後才能產生出一種較高的綜合。這是黑格爾的辯證法而爲馬克思所援用的。但在理論上黑格爾認爲這種衝突的力量，主要的是觀念；馬克思則認爲是由於生產力發展所產生出來的階級，並且這些階級在政治與經濟上都代表着相異的思想、系統與制度。所以馬克思一派的學者，認定在政治學上探求政治權利之絕對原則，是不可能的。因爲權利這個東西，不是絕對的，而是常常變動的。我們以爲馬克思派偏重物質生產力爲政治制度變革的造因，這種理論不合於社會進化的事實。在社會的歷史進化中，物質的生產力僅爲比較重要的一種因素，而非支配人類社會組織一切的重心，我們不要專注意生產關係與生產力的衝突，還應當注意到生產關係與生產力的諧和。因爲後一種形態才是歷史進化的常態，前一種形態不過是過渡時期中的

一種變態。人類社會全部歷史的進化，其主要的出發點是在「求生意志」。總理的政治哲學乃至全部思想，就是以人類求生存而努力之歷史發展動因，爲其理論重心，這一個基本概念，實爲新的綜合哲學系統建立的基礎。

所以 總理的民生哲學，不是一種特殊的超歷史的哲學，而是以客觀的事實之進化爲基礎。總理的歷史觀，着重在人類求生存問題上面。總理說：「古今一切人類之所以要努力，就是因爲生存。人類因爲要有不斷的生存，所以社會才有不停的進化」。(註二)本來人類社會全部的歷史，差不多是最廣義的社會進化史，而社會進化的原動力，是求解決人類的生存問題。在人類歷史發展之中，人類爲生存而掙扎而努力，其主要的出發點是在「求生」，所以整個社會生命的洪流，才是歷史的歸宿地。所以 總理說：「民生是社會進化的重心，社會進化又是歷史的重心，歸結到歷史的重心，是民生不是物質」。(註三)這就是說：民生爲社會現象基本動力，且爲社會變遷的根本因素。換言之，社會進化固然是隨着民生的變遷而進化，就是社會組織的形式，也是隨民生的狀態而決定的。可知民生的歷史觀，着重在社會進化爲歷史的重心；民生爲社會進化的重心，而其理論中心，還在「民生」。我們試依社會進化的事實加以論證。

(註二)民生主義第一講

(註三)三民主義第一講

本來人類在本能上是要求生存的，而生存的目的，在本能上是在求獲得幸福。人類要求達到這種生存的目的和使這種生存能夠得到幸福起見，非有維持生存的物質不可。人類對於物質慾望所表現的行爲，便是人類爲生存所作的努力，人類因爲要求滿足生活、生存、生計或生命的慾望，不得不竭力企圖外界的物質之獲得。所以過去的歷史，可以說是人類努力求生存的試驗與失敗記載；而求生的意志，便成爲社會進化的基本因素。人類求生存的目的，以步驟言，第一就是一切個人的生存之維持；第二就是全個種族的生命之延續。總括言之，人類求生意志的活動，大都不外「生產」與「生殖」兩種。所謂「生產」就是在求滿足一切生活上的物質需要，如衣、食、住等生存物質的營求；所謂「生殖」，則就在滿足其一切生活上的物質需要，如衣、食、住等生存物質的營求；所謂「生殖」，則在滿足人類自身的生物要求。社會既是隨人類的生存活動而發展，由簡單而複雜，則一切的社會現象，無不基於人類這種生存的目的。所以 總理說：「人類如能夠生存，就須有兩件最大的事：第一件是保，第二件是養。……保就是自衛，無論是個人或團體，或國家都要有自衛的能力。養就是覓食」。(註四) 總理說這話的意思，就是說：人類社會的構成，必定有兩個不可少的條件，就是「保」與「養」。保就是自衛，就是關於社會的組織而言；養就是覓食，是就物質的供給而言。我們知道人類社會的組織，是以「羣」爲起

(註四) 總理民權主義第一講

點；而這種「羣」的本身，就是一種生存的元素。因為生存競爭是一切生物都不能逃過的原則。由動物時代初入人類時代的人羣，不過是些軟弱無能的動物。他們既沒有天賦的強有力的爪牙，又沒有後來逐漸發明的各種工具，便需要一種新的要素，來填補其孤立而無防禦能力的缺憾。這種新要素便是聯合的和共同的行動所從出的「羣」。人類等到了羣體的結合以後，才能以羣體去採取食品 and 以羣體與其他的羣體實行競爭。所以我們可以說羣是人類生存的重要元素。總理所謂「保」的效能與養的效能，也是由羣發生出來的。

人類的生存，最初既是以羣為基點，則所謂「羣」實兼有「自衛」與「覓食」的兩種功能。我們根據近代人類學的觀察，知道人類最初的社會形態，乃是共同生活的形式。人類最初既不能單獨與動物競爭，也不能單獨採取食物，乃是以羣體去採取食物，每個民族都是全體一致的出外覓食；同時互相防護又為人羣結合的要素，所謂對於人羣的忠實、與休戚相關的信念，便由此產生。所以人類社會的「羣」之結合，是根源於人類求生存的問題，而人類最初羣之所以成立，又是以兩性結合為基礎。所以古代最初的社會組織，大都由初民的血統關係來決定的，而由同宗血統所成的民族，便是古代社會組織的單位，其後由氏族孳乳而成部落，集部落而成國家。社會的組織推廣，人類的生存問題更大了。

在社會組織逐漸推廣以後，人類的生存關係，可以歸納為三種：（一）對外的關係，人類

的社會組織最初在與動物相爭，以保人類的生存。其後人類生殖繁衍，人口稠密的結果，社會組織因之日益複雜。因為人口加多，而人類接觸的機會更加複雜；人類與人類爭生存的關係，也日益加甚。各民族爲維持或發展其內部的生存起見，不得不與他民族競爭，於是民族與民族間的關係，乃日益複雜；而民族爭生存的運動，已愈趨顯著。(一)對內的政治關係，人類需要一種政治的組織，是在軌範人民的活動，調和人民的利益，以求民族的生存。但因為這種政治的關係，容易爲野心的領袖所壟斷，使多數人民的意志，不能得達，而所得生存，僅爲一部分人的生存，非全體人民的生存，甚至因侵略他民族的生存，而危及本民族的生存，到了現代政治組織與維持人類生存及發展，人類生存的目的相去很遠，則人爲求貫徹其生存目的政治運動，猶勃興未已。(三)經濟的關係，凡是一時代的經濟制度，必須能解決人類生存上的物質需要爲主。這就是說：一時代經濟組織之存廢，必須以其生產能供給社會的需要，以維持人類社會的生存。所以一時代社會的經濟關係，也全是由於人類求生存而演進的。總結的說：人類因爲要求維持其生存，所以分向各方面去努力，其結果便形成民族的、政治的、及經濟的各種關係。由這種種關係的推移，而社會便常有不斷的進化。所以我們可以說：人類求生存，是社會進化的原因。

其次，民生哲學的歷史觀，又認定一切社會的進化，是大多數社會份子利益協調的結果，而不是利益衝突的結果。總理說：「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，不是由於社會上大多數經濟利益相衝突；社會上大多數經濟利益相調和，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，就是要解決人類的生存問題」。(註五本來人類社會的發展，全是賴社會中各個分子能互助互倚，養成諧和的境界。若是社會中各個分子，互相衝突，互相殺戮，則社會的健全，就萬萬達不到，社會的生存，也萬萬不能發展；而且人類過去的經驗告訴我們，要解決人類社會的共同問題，非藉一種有共同目的的合作不可，所以一切社會的進化，並不是利益衝突，而是利益調和的結果。社會進化的歷程，總是適應這一條定律的。

所以 總理的歷史觀，在社會利益相調和的立場上，認定階級爭鬥，僅是社會進化中所產生的一種病症，這種病症產生的原因，是由於人類不能生存。因為人類不能生存，這種病症的結果，便起戰爭。所以 總理更根據社會進化的事實，說明馬克思的階段鬥爭論根本上不能成立。 總理說：

「照歐美近幾十年來社會上進化的事實看，最好是分配之社會化。消滅商人的壟斷，多徵資本家的所得稅和遺產稅，增加國家的財富。更用這種財富來把運輸和交通，收歸公有，以及改良工人的教育衛生和工廠的設備，來增加社會上的生產力。因

爲社會上的生產力很大，一切生產都是很豐富，資本家固然發大財，工人也可以多得工錢。像這樣看來，資本家可以改良工人的生活，增加工人的生產。工人有了大生產力，便爲資本家多生產。在資本家一方面可以多得出產；在工人一方面也可以多得工錢。這是資本家和工人的利益相調和不是衝突」（註六）。

總理根據這種社會利益相調和事實，而斷定：「階級鬭爭，不是社會進化的原因」。因爲社會進化的定律，既是人類求生存，而人類求生存的事實，往往發生於解決生存的方法之不當，於是階級鬭爭更因之產生。所以社會進化過程中之有階級鬭爭的病象，猶之人身上有痛熱紅腫的病象一樣。前者不是社會的定律，正猶如後者不是生理底定律一樣。所以總理歸根起來，認定：

「階級鬭爭不是社會進化的原因。階級鬭爭是社會進化的時候，所發生的一種病症。這種病症的原因，這人類不能生存。因爲人類不能生存，所以這種病症的結果，便起戰爭。馬克思研究社會問題所有的心得，祇見得到社會進化的毛病，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，不能說是一個生理家」。（註七）

民生哲學的歷史觀，從經濟的論點上來觀察，又是着重於消費者的利益的；也就是

（註六） 總理民生主義第一講

（註七）民生主義第一講

說：民生史觀，認定消費爲一切經濟行爲的起點。歷來的經濟學者無論是正統派的經濟學家，或馬克思派的經濟學家，總都是脫不去以生產爲研究起點底傳統的因襲的經濟觀念。比如號稱爲正統派經濟學的創造者亞丹斯密斯在《所著財富論中關於消費一項，並不討論到。至於馬克思的唯物史觀，則是以無產者的利益爲主，主張生產上的階級鬭爭，求使社會適應於生產者的利益而進化。所以他們的經濟學說的出發點，都祇看到生產一方面，所以容易釀成倒因爲果的毛病。此外雖然有法國經濟學者季特（C. Cite）氏，在其所著政治經濟學一書中雖有「若就理論上說起來，消費爲經濟學研究的起點」的話，但是他本人經濟學的研究，仍不脫傳統的舊觀念。本來消費與生產是經濟學上兩個相對的名辭，所謂消費就是人類滿足欲望的行爲；而生產便是使人類有滿足欲望的可能性的行爲。我們若是說消費是毀滅無形財貨或有形財貨的效用，則生產就是製造無形財貨，或有形財貨的效用。所以消費可以說是人生的目的，而生產祇是人生的手段。因爲消費乃是生產、交易、分配等經濟行爲的總因。他的範圍很大。如果我們的經濟觀點，是以生產或其他經濟爲主，則其結果必定「倒因爲果」。普通的人，祇看到生產問題的重要，所以大家只顧討論分工，工業製造，機械與資本的積累等，但他們卻不知道消費之重要，輕視生產與消費的關係。可知凡經濟學家如果不以經濟行爲作總因的消費論爲研究入手的方法，則他們的學說，必定是錯誤的。所以民生史觀的經濟學，是以消費爲研究的起點的。因爲生存問題是

社會進化的歷史中心，而消費問題便是人類求生存之經濟行為的總因。

大凡一種經濟行為的原動力，是起於人類的慾望；而人類的慾望，又是需要物質的生產力來滿足。所謂生產、交易、分配，都祇能稱為滿足慾望的一種手段，而消費始為滿足慾望行為的目的。現代社會所以發生不均，就是因為資本主義的生產，不曾注意到消費方面，因之釀成生產過剩的現象，這便是生產與消費失調的原故。我們所以要着重消費方面，就因為消費是解決人類生存問題的重心，這樣便可以給予經濟學以鞏固的正確的事實基礎。消費是完成經濟生活的手段，所以在經濟構造中取得了一種承上啓下的地位。所謂慾望的強弱或需要的多少，就是在生前的消費下面表現出來的。又所謂生產過剩或生產不足，就是在生產後的消費下面表現出來的。馬克思派的經濟學者，因為把消費的重要性忽略了，結果祇構成一種肢體殘破的生產經濟學。我們應當知道如果把消費這個階段抹煞了，任何生產行為皆將失去他在民生構造，乃至經濟構造中的地位，而與人類社會絕緣了。因為所謂生產總不外乎以服務的享受，或物品的供給，經過消費的途徑，前去滿足經濟生活上的要求而已，所以生產的評價不在他的本身，而是從消費狀況中才能試驗出來。

分配之所以成爲嚴重的問題，本質上並非因爲生產方式如何的不同，祇是因爲分配的所得或彼此太相懸殊，使雙方的生活相隔太遠，或一方以之極盡豪華生活的能事而有餘；

他方以之力求一飽而不可得。論語所謂：「不患寡而患不均；不患貧而患不安。」這兩句話早已把社會經濟問題道破了。以 總理的平均地權與節制資本而論，重心仍然放在分配上面。不均所以成爲問題祇是不安而已。對於地權加以平均，對於資本加以節制，最後目的就在使生活由不安而趨於安，把問題的癥結消除下去。所以分配問題實爲經濟生活上發生破綻以後所引起的一種問題而已。所以 總理說：「實業的中心，是在什麼地方呢？就在消費的社會，不是專講生產的資本。消費是什麼問題呢？就是解決衆人的生存問題，也就是民生問題」。(註八)從這裏面可見 總理的民生經濟學是着重在消費方面，以消費爲解決人類生存問題的重心。這樣便給與了民生史觀以鞏固的科學基礎，而爲馬克思的唯物史觀所不能及的地方。

三 民生哲學的進化論之特質

民生哲學的歷史觀，是由於 總理的進化思想法則而來。 總理的進化論與進化思想與近代學者所主張的進化論不同。所謂社會進化，是恆久的，也就是人類的社會努力之必然結果。我們既經知道社會是無時無刻不在變化和成長的程途中；這種變化或成長，我們可以就稱爲社會進化。近代進化論的昌明，創始於達爾文(Darwin)，這是一般人所公認

的。他的物種原始 (Origin of species) 是以生物學人類學的眼光，說明人類社會的進化。達氏以爲現今地球上的生物和從前的生物，全是由簡單的生物遺傳下來的。換句話說：現今無量數的「複雜細胞的動物」，就是古代幾個「單細胞的動物」繁生出來的。達爾文的進化論，祇是從生物學與人類學上說明人類的起原；但僅限於人類社會生物進化的一方面。馬克思的社會進化論又着重在人類社會的生產關係。馬氏說明社會進化的歷史，都歸根到社會生產力的變化方面去。生產力變化了，社會組織才能變化。所以人類社會的進化，是隨着社會生產力的變化而進化的，這是由於他的唯物歷史觀的見解而來，也不能作爲解釋社會進化的全部現象。斯賓塞 (Spencer) 的宇宙進化論，統論宇宙的現象自質點以至行星恆星是按着進化的程序而生的。雖其範圍比之達爾文之限於生物進化，馬克思限於經濟進化，要廣大一點；但斯氏所論及的，祇是一種關於宇宙的哲學，尤不能說明社會真實的進化。我們由上面各家進化論出發點之比較，而知 總理的進化論自有其獨到之處。民生哲學之主要中心，是認定宇宙現象是一種生生不已的現象。宇宙是繼續不斷的在動變的過程中，萬物之生生不已，才構成整個宇宙的生命巨流。所謂生生不已，就是宇宙在一剎那間繼續不斷的動所演變出來的過程。論語所謂：「逝者如斯夫，不舍晝夜」。就是對於大自然動的一種認識，也就是把整個的宇宙視爲在活動中常常流轉的一種過程。動的宇宙，才是活的宇宙；生命上一切的變化，都是從動中推演出來。所以 總理的進化論，就

是以生命哲學爲基礎，是包括宇宙間的自然現象與社會現象而立論點。把所有宇宙間的事物物，加以具體的觀察，而劃分進化的歷史爲三大時期。在孫文學說第四章中，更有詳明的解說。總理說：

「夫進化者，時間之作用也。故自達爾文發明物種進化之理，而學者多稱之爲時問之大發明，與奈端之攝力爲空間之發明相媲美，而作者則以爲進化之時期有三：其一爲物質進化之時期，其二爲物種進化之時期；其三則爲人類進化之時期」。

總理把社會進化推廣到宇宙的進化；更由宇宙進化的程序，而說明人類的進化，既不局限於一種狹隘的歷史觀，而可以發見人類進化的真理。宇宙現象既不外自然現象與社會現象，則人類之進化，實爲宇宙現象之一。今試根 總理對於各時代進化之觀察，而加以說明。

總理分世界進化的歷史爲三大時期，其間每個時期的進化現象，並爲簡單的說明，而且由每個時期中的進化現象，更推求出進化的原理與目的來。現在我們先說第一時期。據總理的解釋說：

「元始之時，太極動而生電子，電子凝而成元素，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。今太空諸大體，多尚在此期進化之中，而物質之進化，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遷而推算，已有二千萬年矣」（註九）。

世界進化之第一時期為物質進化時期，物質進化以成地球為目的。這種物質進化的時期，表面看來與人類進化沒有什麼關係，然而我們若是以地質時代的分類來說明人類的歷史，是有很重要的關係。今試就地質時代的分類，說明人類之歷史表解如左：

紀 別 時 代 (Epoch) 文化的階段 (Cultural Stage)

前最新紀 第一冰期時代 1st glacial 石器萌芽之前期 Early-Eolithic

第一間冰期時代 1st inter-glacial

第二冰期時代 2nd glacial

第二間冰期時代 2nd inter-glacial

最新紀 第三冰期時代 3rd glacial 舊石器時代下部 Lower Palaeolithic

第三間冰期時代 3rd inter-glacial

第四冰期時代 4th glacial

第四間冰期時代 4th inter-glacial

第五冰期時代 5th glacial

第五間冰期時代 5th inter-glacial

第六冰期時代 6th glacial

現世紀 1. 新石器時代初期 Early Neolithic age 舊石器時代上部 Upper Palaeolithic

(註九)孫文學說第四章

2. 新石器時代中期 Tykiral Neolithithic age
3. 新石器時代下期 Late Neolithic age
4. 新石器時代 Neolithic, or New Stone age
5. 古銅器時代 Bronze age
6. 前鐵器時代 Early iron age
7. 後鐵器時代 Late iron age
8. 電機及汽機時代 age of Steam and electricity

上表是由地質學說明人類的歷史。但是人類的起原，又是經過生物進化而來的。所以總理認定世界進化的第二個時期，是物進化時期。總理說：

「由生元之始生而至於成人，則為第二期之進化。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」（註十）。

第二時期是生物進化的時期，天然淘汰，為生存進化最重要的原動力。所謂天然淘汰就是把不適於環境的生物，使他因軟弱無能，至於死亡，或因能繁衍至於滅種。強壯優良的生物，就能夠獨自存在，因此生物才能夠逐漸的進化。這種生物進化的原動力，不僅限於動物界，人也是由這種進化而來的。從前許多生物學家說：「人是由猴子傳下來的」，這句話雖不盡然；但據吉恩氏(Keane)的主張，人類(Hominidae)是從現在已經消滅的一

種更普通的動物傳下來的，是一支獨立的系統。所以有許多形狀雖然相同，但各有其特別的性質。總之，人類是由一種生物進化而來，這是大家所公認的。在總理世界歷史進化中，第三個時期才是人類進化的時期。據總理對於此時期的說明說：「人類初出之時，亦與禽獸無異，再經幾許萬年之進化，而始成人性，而人類進化，於是乎起原」（註十二）。可見在第三時期中，人類的進化，是循序漸進的。這循序漸進的程序，總理更分爲三個階段：

第一個階段是由草昧進文明，爲不知而行之時期；這個時期就是人類半開化時期。此時人類還隔動物不遠，人類大部分的生活，可以說是「異於禽獸者幾希」。

第二個階段是由文明再進文明，爲行而後知的時期。此時人類已進於文明時代的過渡，實際的生存的方法，無限增加；人類的社會活動能力既異常激進，於是人類生活，就逐漸爲文明時代之造端。

第三個階段則爲科學發明以後，達到文明極盛的時期，也就是知而後行的時期。

我們已經明白了 總理的進化論，是着重於宇宙的進化，而是統括宇宙全部的進化立論的。現在要進一步探求 總理進化思想的理論中心。總理既是以博大的無所不包的世界進化爲樞紐，而進化又是以爭生存爲中心。人類社會所產生的各種紛爭的現象，都是由

（註十、十一）孫文學說第四章

於這一個人類爭生進化定律的結果。據 總理的觀察，各種進化的現象和事實，都是由人類爭生這一個進化定律分演而出的。人類因為生存，所以分演出人與獸爭，人與人爭，民族與民族爭，國與國爭，更有人民與君主爭，勞動者與資本家爭的種種現象和事實。這種種現象與事實， 總理更分爲三個時期來說明。總理說：

「世界進化當第一個時期是人同獸爭。……所用的是氣力，大家同心協力，殺完毒蛇猛獸。第二個時期是人同天爭。……驅完毒蛇猛獸之後，更有風災，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。……但是和天爭不比和獸爭，可以用氣力的，於是發生神權。……經過神權之後，便發生君權，有力的武人和大政治家把教皇的權力奪了，或自立爲教王，或者自稱爲皇帝，於是人同天爭的時代，變同人同人爭。……世界自有歷史以來，都是人同人爭」(註十二)。

由上面看來， 總理把人類社會進化中爭生存的歷史，分爲人同獸爭、人同天爭、及人同人爭三個時期，而歸結到自有歷史以來，都是人同人爭。至於人同人爭全部歷史中，分爲種種鬭爭， 總理對於此層，尤有所說明。 總理說：

「第三個時期是人同人爭，國同國爭，這個民族和那個民族爭，是用君權。到了現在的第四個時期，國內相爭，人民同君主相爭。在這個時代之中，可以說是善人與惡人爭，公理同強權爭」(註十三)。

人同人爭的中間，又分爲國際與國內兩方面。在國際方面有民族與民族之爭，國與國之爭，殖民地與帝國主義之爭；在國內則有君權與神權之爭，君主與貴族之爭，勞動階級與資本階級之爭，這種種的鬭爭，都祇能算作人與人爭全部歷史中的一部分，而且在時間和空間上並無顯明的階段，這是總理進化論特別之處。因爲一般主張進化論的學者，常受時間和空間的限制，硬把這種種紛爭，分爲若干階段。總理認爲這種區分是不正確的，而總括的以「世界自有歷史以來，都是人同人爭」的話，來說明各種鬭爭的聯屬性。

我們已經知道總理進化論的中心，就是人類求生存，但是爭生存的事實，又常發生於解決生存方法之不當。我們固就人與人爭的事實來說，其中有民族與民族之爭，國與國之爭，君權與神權之爭，這種種事實或片斷的發生，或間斷的發生，或各別的發生，或混合的發生，但大都由於解決生存方法之不當。因爲人類非至國際地位平等，政治地位平等，及經濟地位平等，不能有平等的繼續生存與向上生存。所以往往前代認爲可以解決生存的方法，至時務境遷，流弊仍然發生。若是沒有進一步的解決生存的方法，則爭生存的慘劇，終不能免。所以總理對於解決生存的方法，是主張以互助來代替競爭的，謀促進人類平等爲原則。總理在孫文學說進化篇中，關於此層尤有詳明的申述。總理說：

（註十二、十三）民權主義第一講

「人類之進化原則，與物種之進化原則不同；物種以競爭爲原則，人類則以互相爲原則。社會國家者，互助之體也。道德仁義者，互相之用也。人類順此原則則昌，不順此原則則亡，此原則之於人類，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。其入第三時期之進化爲時尚淺，則一切物種遺傳之性，尙未能悉行化除也。然而人類自人文明之後，則天性所趨，已莫之爲而爲，莫之致而致，倘於互助之原則，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』，……乃至達爾文發明物種進化之物競天擇原則後，學者多以仁義道德皆屬虛無，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，已超出物類原則之上矣」。

由這裏我們可以看出 總理關於進化的最終目的，乃在互助。所謂物競天擇，祇是已過去的階段，而將來的階段，是使人類由互助之途，走入大同的世界。所以 總理求生存的哲理在於互相，而非在於互競。近代生存進化的哲學，本分互助與互競兩種。克魯泡克金主互助之說，他認定在動物各種族中，雖有鬪爭的現象，但在同一種族或同一社會中，仍是實行互助。達爾文既是主互競之說，所以他認定生物進化之原則，實係繼續自己生存之相互鬪爭的結果。總理則以達爾文互競之說，祇可以應用於物種進化時代，而互助則

爲達到人類進化目的之原則。因爲人類要能守互助的原則，然後人類生存的方法，才可以得到圓滿的解決。可知總理進化論的終極目的，仍在實現大同，而爲三民主義一貫的理想。

第二章 「知難行易」的學說及其應用

一 「知難行易」的學說之精義

「知難行易」是總理心理建設的基本理論，這種學說的特點，就是他所用的思想方法與以前的學者根本不同。以前的學者誤於「知之非艱，行之維艱」之說，使人養成一種「行艱」的心理上壞習慣，遇事不敢實行，以致釀成我國數千年來一種敷衍苟且迂闊關其的慣性和行爲性。所以總理「知難行易」的學說，在消極方面，就在攻破這種數千年來心理上的大敵。總理在心理建設自序中說：

「而其所以然者，非盡關乎功成利達而移心，實多以思想錯誤而懈志也。此思想之錯誤爲何，卽知之非艱行之維艱之說也。此說始於傅說對武丁之言。由是數千年來，深中於中國之人心，已成牢不可破矣。故予之建設計畫，一一皆爲此說所打銷也。嗚呼，此說者，吾生平之最大敵也，其威力常百倍於滿清……」。

本來良知良能之說，始於孟子。孟子說：「人之所不能學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也」。孟子這種良知良能說，僅在區別良心之知與意兩方面。宋程明道本其說以發揮，說：「人心莫有不知，惟蔽於人欲，則亡天德也」。程伊川的知行說，爲王陽明知行合一說的先驅，他說：「知至則當至於此，知終則當終於此。須知以知爲本，深知之，則必行之，無知之而不能行者。知而不能行，知則淺也。飢不爲啄，人不能蹈水火，知之也。人爲不善，卽爲不知」。這就是知行合一的理論。到了明代王陽明才集「知行合一論」的大成。陽明論知行，以爲「知則必行，所有行必有所知」。與宋代朱熹的先後行說全異。朱子主張先知後行，所以以格物窮理爲先。他認定明白了事物之道理，然後始能行。陽明的學說反是，他依據他的知行合一說，以爲「知爲行之始，行爲知之結果，知而不行，未爲真知，真知則必行之」。所以陽明的知行合一說的要旨，就是：「知之真物切篤實之處，卽是行。行之明覺精華之處，卽是知。知行之功夫，本不可離，因後世學者分作兩截功夫，而失却知行之本體，故有合一並進之說也。蓋無知卽所以爲行，不行卽不足以言知」。陽明這種知行合一說，純是就內心生活而言，其最終的目的，仍在「致良知」。

所以歷來學者關於知行的學說，多偏於倫理方面，總理知難行易的學說，不獨實用這種知行的學說於政治建設方面，並且根本上實用一種心理上的大革命，把歷來學者偏於

求修靜的知行論或主行論，根本推翻，使國人數千年來所染有的敷衍苟且迂闊的習慣性，一掃而空，以知爲達到革命的途徑，並應用於國家的建設方面，總理以爲以前國人的習慣，過於偏重「行」的方面，而忽視「知」的方面。他說：

「中國向來之所以不振者，非坐於不能行也，實坐於不能知也。及其既知之，而不能行者，則誤於以知爲易，以行爲難也。倘能證明知非易而行又非難也，使中國無所畏而樂於行，則中國之事大有可爲也」。

總理這種「知難行易」學說的精神，是認定真的知識僅能從生活中得來；所謂行的真義，就是生活上一種表現。換句話說：就是知與行都是生活上所需要的。不能實行的知識，固然不是真知識，是沒有實行的機會，也難有真的知識。所以知的意識不能離行；而行的實現又不能離開生活的需要。可知生活的需要，就是行的主動，也就是知的根源。以生活的需要爲行與知的起點；也同是行與知的終點，這是總理思想最精透的地方。

可知總理思想的中心點仍在實行方面，因爲總理要使人知道主義的重要以後，尤復在努力去行。我們研究主義並不僅在求了解主義，是爲實行主義而研究主義，也就是說：從主義所示的計畫來指導我們行動，以求我們最高的理想，所謂主義不過是行爲的指導而已。但實行又是以事實爲基礎的。總理能夠拿中國的事實做基礎，才能產生解決中國問題的最適當的主義來。我們試看總理自己的話，就可知道總理的三民主義是以專

實為根據的。他說：

「我們國民黨在中國所佔的地位，所處的時機，要解決民生問題，應該用什麼底方法呢？這種方法不是一種玄妙理想，不是一種空洞學問，是一種事實。這種事實，不是外國所獨有的，就是中國也是有的。我們要拿事實做材料，才能夠定出方法……」

所以我們解決社會問題，一定要根據事實，不能單憑學理」（註十四）。

我們由此可知三民主義的構成，純是以「知難行易」學說為思想的基礎，完全是對四週的情勢皆悉的結果，不但是很好的理想，而且是很好的計畫，可以按照這種計畫實行的。

二 「知」與「行」的科學詮釋

其次我們應該研究的，就是「知」與「行」的真義。「知」與「行」的定義，若依照行為主義的心理學說起來，「知」與「行」統遵是行為（Behaviour）。「行」既是行為，「知」也可以稱為行為，最近行為主義的心理學家，認定行為的種類，可以分為語言的行為和非語言的行為兩種。凡一切語言的或文字的種種動作（如說話、作文、寫信等等），和語言構成的思想（我們大部分的思想是不出聲的語言）等，皆屬於語言的行為。凡我們平時的

種種動作而不涉語言者（如行路、舉物、游泳等），皆是非語言的行爲。語言的行爲和非語言的行爲。又可分做潛伏的行爲，和外表的行爲兩種。此外表的行爲，是表現於外面可由外面觀察的動作，如賽跑、游泳、會話等；潛伏的行爲，是隱伏於體內，而不容易爲外人觀察的動作，如思想及其他的察語等。但無論「知」與「行」是語言的行爲與非語言的行爲，或是潛伏的行爲與外表的行爲，「知」與「行」總是生活需要的一種表示。「知」與「行」原是一氣，並不是兩種物件，所以無所謂「知行合一」，因謂真的知識，既是生活所需要的動作，而行的真義便是生活上的一種表象，在人類生活所需要的事情中，無一不是把知與行併合爲一去實現的，並不是分開知與行爲兩種東西，而是認定知與行爲生命所需要的聯合物。

所以 總理的學說所謂「知」，其涵義既不是普通人所謂「知」，也不是相信「知之非艱，行之維艱」的人們所謂「知」，乃是一種很詳細的，很複雜的，很有組織有系統的知識，這種「知」的真義，也決不是玄學上的知識，乃是能夠實行的知識，而後系統有條理的科學中得來。因爲玄學上的知識，不是真正的科學知識，只是能知而不能行的，所以總理關於「知」的註解，就是：

「夫科學者，統系之學也；條理之學也。凡真知特識必從科學而來也。捨科學而外之所謂知識者，多非真知識也，如中國之習聞有謂天圓而地方，天動而地靜者，此

數千年來思想見識，習焉自然，無復有知其非者，然若以科學按之，以考其實，則有大謬不然者也」（註十五）。

可知「知難行易」中的所謂「知」，乃是就科學上的「知」而言，這又與以前主張用「內心」解釋知行的學者完全相異的地方。總理知難行易的學說，就在拿科學上的真的灼見，來肅清我國數千年陳腐的籠統的思想，因為我國思想上的大病，在籠統而無系統，以致社會秩序處處都呈現腐敗混亂現象，這種病象，都根源於國人缺乏科學精神的原故，所以總理便教人去求科學上的知來救濟這個鋼習。

近代所謂科學上的知，就是指科學的精神和科學的方法而言。自十九世紀以後，科學上發見的新知日廣，科學上求知的方法，乃愈出愈多。在這樣科學發達的現代世界中，如果不出力以求知，又何能與世界的民族並駕齊驅。所以總理特着重於探求科學上的知。因為科學上精究的知，是貫徹於個人的為方面和國家的建設方面的，這是以黨建國與治國進行上有很大的關係。

所謂科學上的知底重要作用，既如上述，總理更根據這種「知」的理論，用「不知而行」「行而後知」及「知而後行」三種心能方面進化的狀態，說明世界人類的進化。

總理說：

（註十五）孫文學說第三章

「以今人之眼光，以考察世界人類之進化，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；第三自然科學發明而後，爲知而後行之時期」(註十六)。

總理這種見解，更足以證實「知」的意義之偉大，而說明進化的基本原理是發生的需要，尤爲總理思想所獨到的地方。這三個時期一方面是表明「知」的進化；他方面又是「行」的現象之變遷。比如在第一時期中，所謂不知而行，乃是就知爲行的潛藏力，行爲知實力而言。第二時期中，所謂行而後知，乃是把行的方面，組織成一個系統，可以發見「知」。到了第三時期，所謂知而後行，就是說知卽是行的指導，凡是能知的必能同時去行。

可知總理所謂知，與以前學者所主張的良知良能不同，也和王陽明所謂「知卽是行」的解釋有別。孫文學說中所取證的十事，如飲食、用錢、作文、建屋、造船、築城、開河、電學、化學、進化等學說，都是證明知與行都是由生活需要所構成的，所以知的意義，決不是虛空的玄想，乃是實實在在的一種事實的表現。總理在孫文學說中對於此層曾經有一很詳細的說明。就是說：

「夫螺贏之蔽螟蛉於泥窩之中，旣用其蜂螫以貫其毒於螟蛉之腦髓而蒙之，使之

(註十六)孫文學說第五章

醉而不死，活而不動也。若螟蛉立死，則其體即成腐敗，不適於為糧矣。若尙生而能動，則必破泥窩而出，螺贏之卵，其必因而破壞，難以保存其待長矣。是故為螺贏者，為需要所迫，而創蒙藥之術以施之於螟蛉，夫蒙藥之術，西藥用之以治病者尙不滿百年，而不期螺贏之用之已不知幾何年代矣。由此觀之，凡為需要所迫，不獨人類能應運而出，創造發明，即物類亦有良能也。」

這樣看來，總理所謂「知」與「行」，完全是生活上需要的一種共同表示。上面所說的螺贏所行的事，足以證明知與行是互相為用的。生命既是整個的，也當然是整個的。可知真正知識，即是生命所需要的動作。

我們現在歸結的說起來，「知」直接就是人類生活需要的表現；「行」就是人類由事實經驗上所成的定則。真的知識，僅能從生活中得來，行的真義即是生活上的一種表象。所以生命的繼續，即是實行；同時就是知識。

三 「知難行易」的理由與論證

關於「知」與「行」的意義說明之後，我們再進一步研究「知難行易」的理由。我們先從普通日常的事物來說，「知」的行爲，實在是比較「行」的行爲難。我們普通所謂行爲，大都是指筋肉的或有聲的外表行爲而言。這種外表的行的行爲，乃是不學而能的。至

於「知」是屬於潛伏的或無聲的行爲，則決不是普通人所不學而能的，而且祇有少數人由學而知。我們祇要看一個民族中間在事實上有大思想有大學問的人，就可知「知」的行爲，是比較煩難的。普通的事實的觀察既如此，我們再就總理所取的十個特例來說：總理拿飲食、用錢、作文、建屋、做船、築城、開河、電學、化學、進化等十事來詳加說明，以爲「知難行易」的論證。

關於飲食一方面的，總理說得也很詳細。他說：

「飲食至尋常之事，亦人生重要之事，而一日不可或缺者也；凡一切人類物類，皆能行之。嬰孩一出母胎，則能之，雛雞一脫蛋殼則能之，無待於教者也。然吾人試以飲食一事，反躬自問，究能知其底蘊者乎？不獨一般人不能知之，卽近代科學已大有發明，而專門之生理學家，醫藥學家，衛生學家，物理家，化學家，有專心致志以研究飲食於飲食一道者，至今已數百年來，亦尙未能窮其究竟者也」。

從日常最普通飲食一項，其知之之難，已可想見。至於以用錢一事來說，更足以證明知難行易的道理。社會愈文明，工商業愈發達，用錢之事既多，用錢之途亦廣。我們若欲精究用錢的「知」，不僅要知道人物的進化，而且要詳考工商的歷史，精究銀行的制度與貨幣的沿革。說到作文，我國數千年來，只能做文章，而不能知文章，因爲作文一事，不僅要能做，而且要在能知文章的發生與變遷與文法的原理，誠如總理所說：「學者貴知其當

然與其所以然，若但能不足為貴也。欲知文章之所當然，則必自文法之學始，欲知其所以然，則必自文理之學始」（註十七）。又說：「數千年來中國文人只能作文章，而不能知文章，所以無人發明文法之學與原則之學（即邏輯），必待外人輸入，而乃始知吾文學向來之缺點，此足證明行之匪艱而知之難也」（註十八）。由作文一事看來，「知」難已經如此。今更據總理所引之建屋一例來說：關於建築，我國固有的屋宇，向來沒有根據建築學的原理來造的，這就是總理所謂行而不知。外國房屋的建築，大多本於建築學。先繪圖設計而後從事於建築，這就是所謂知而後行，但若欲建築的道理，則必須具有實用物理學所必需的知，應用美術學所必需的知，居住衛生學所必需的知，以及社會心理學所需的知。關於用錢、作文及建屋種種，既要經過高深的學問，其知之之難如此。其他如造船、築路、開河、電學、進化等，也自可概見了。

所以從總理所舉的許多例證，我們可以說「知」的行為，確實比較「行」的行為難。我們前面已經說過，「行」的行為是簡單的，「知」的行為是複雜的。因為「知」的涵義即不是那種簡單而粗淺的知識，乃是一種很複雜、很詳細的、很有組織有系統的知識。所以知的行為是複雜的；而在他方面「行」的行為是很簡單的。比如就飲食的行來說，就祇是如總理所說：「夫飲食者，至尋常至易行之事也，……凡一切人類物類皆能行之」。可知

「行」的行爲實是簡單，從這一個簡單一個複雜之間，我們已可以證明「行之非艱，知之維艱」的眞義了。

四 「知難行易」學說的應用

總理的主知論所以比以前的學者偉大的地方，就在於總理能把這種學說應用於國家建設和政治方面去；並且拿這種心理的建設，作爲一切建設的基本。本來心理是行爲的基礎，要改革行爲，必須從心理入手。但心理乃由情、知、志、所組合而成，行就是情、知、志、相互統屬作用的表現。所以要使行爲得到範疇，就須得把知識和情感與志願聯合爲一致，成爲一個整個的心理，然後才能得到整個的行爲。辛亥革命所以能得到成功，就是這種整個行爲的結果。當時本黨同志因爲具有民族熱烈的情感；信仰 總理的主義，抱有犧牲的志願，所以才能萬衆一心的從事民族革命，剷除滿清，這是很顯然的證明。

總理堅持着這種信念，用以訓練本黨的全體同志。他以爲本黨的同志不獨應該認識黨義，並且要具有同情和信仰的熱誠。所以 總理對於主義的解釋，就是：

「主義就是一種思想，一種信仰，和一種力量。大凡人類對於一件事，研究當中的道理，最先發生思想；思想貫通以後，便起信仰，有了信仰就生力量。所以主義就是先由思想，再起信仰；次由信仰生力量，然後完全成立」。

在這裏面我們可以看出思想是主義成立的要素，思想成了一定系統之後，便能信仰，成爲支配個人或社會行動的原則，自然產生出很大的力量來。這就是心理建設中所謂「凡能從知識而構成意象，從意象而生出條理，本條理而籌計劃，按計劃而用功夫，則無論其事物如何精妙，工程如何浩大，無不指日可以樂成者也」。也就是「能知必能行」的道理。但是總理不獨要本黨的同志信仰主義，而且對於同志心理上的改造，也是十分注重。爲使同志對主義有深切的信仰起見，便主張用「宣誓的儀式」，作成一黨心理上的結合。總理認定宣誓的意義，非常重要。他說：

「吾人之立同盟會以擔任革命也，先從事於鼓吹，而後集其有志於天下國家之任者，共立信誓，以實行三民主義爲精神，以創立中華民國爲目的。其不信仰此當衆正式宣誓者，吾不承認其爲革命黨也。其初一般之志士，莫不視吾黨宣誓儀式，爲形式上之事，以爲無補於進行。乃數年之間，革命黨之勢力膨脹，團體固結，卒能推翻滿清者，則全賴有此宣誓之儀式，以成一黨心理之結合也。一黨如此，豈況一國乎。常人有言，中國四萬萬人，實等於一片散沙。今欲聚此四萬萬散沙，而成爲一構體結合之法治國家，其道爲何，則必從宣誓以發其正心誠意之端，而後修齊治平之望可幾也。今世文明法治之國，莫不以宣誓爲法治之根本手續也。故其對於人籍歸化之民，則必要求其宣誓表示誠心，尊崇其國體，恪守其憲章，竭力於義務，而後乃得認爲國民，否

則終身居其國，仍以外人相視，而不得同享國民之權利也。其對於本國之官吏議員亦必先行宣誓乃得受職。若遇有國體之改革，則新國家之政府必要全國之人民一一宣誓，以表贊同，否則且以敵人相待，而立逐出境也。此近世文明法治之通例也。」

宣誓的重要，既是如此，而一般反對者所謂未能脫離從前秘密黨結合的形式，自然是沒有道理的攻擊。一切團體結合的基礎，完全是由於有共同信仰的緣故，這種共同的信仰，也便是人類結合的起源。總理所以要注意宣誓的儀式，就是用來作為同志大家表示同情和信仰的好方法，以求堅固我們為主義努力的向上的志願。也就是說：用這種宣誓的儀式，可以使我們由此得到情感、知識及志願的結合，而成爲整個的心理，以便得到整個的行爲。總理這種深遠的教訓，我們應該明白認識的。

第三章 三民主義的新倫理思想

一 三民主義倫理思想中的人性論

三民主義是救世界救人類的主義，其目的在剷除人類互相仇害的種種不平等的現象，而使人類在平等的基礎上，實現大同的理想，本來凡是一種救世界救人類的主義，其本身自有一種倫理的價值；不過三民主義的倫理思想，則自有其獨到之處。我們知道凡是一種

倫理思想，必須以社會的本能爲根據，而以當前社會的要求爲規範。所以一種社會有一種道德；社會的關係不同，即道德的要求也各異。社會關係有重大的變化，道德的規範，便也有重大的變化。所以社會爲因，道德爲果。古今來世界種種互相仇殺的慘況，都由於社會上各種不平等的事實，有以造成。總理特創三民主義，首在剷除一切不平等的事實，而使民族地位，政治地位，經濟地位都能得到平等。所以總理的倫理思想，就是根源於這種時代的要求而產生。但要認識一個政治哲學的倫理思想，主要的在先着手研究他的人性論。因爲人性論在一個政治思想家的倫理思想上佔有很重要的地位。各派政治哲學關於國家原始，政治體制的見解，常受其自己的人性觀的影響。總理的人性論又自有其獨到見解。歷來學者的人性觀，不外性善說與性惡說之兩途。性善性惡之爭，其本質雖屬於社會學上的問題，但其影響於政治哲學較社會學爲尤大。大抵因性善性惡說的觀點不同，而其政治統治的方法，也截然異致。就中國的倫理思想來說，性善性惡本爲先期儒家之重要的爭論，而結果則全折入於性善說之一途，成爲儒家思想的中心柱石。

孟子的仁政論由於其「性善」的倫理思想而來。孟子論「性」亦多從「心」的見地立言，所以他論性也極簡易。盡心篇說：「人之所不學而能者，其良能也。所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親者，及其長也，無不知敬其兄也」。又說：「口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也」。趙歧注說：

「口之甘美味，目之好美色，耳之樂音聲，鼻之善芳香，四肢懈倦，則思安佚，不勞苦，此皆人性之所欲」。可知味、色、聲、臭、安佚，都是人類的本性。孟子論性的真諦，就是：「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」。是知孟子之論性善，非謂人性自源至流，一切皆善，而無待於學問上之擴充、修養，獨其可以爲善之「端」則爲盡人所同具。所以孟子證性善之說，在乎心之所同然的理義，人之性善，於何驗之，於其惻隱、羞惡、謙讓、是非之心見之。人性兼有仁義禮智之四端，獨能貴於萬物。所以孟子說：「人之之有是四端也，猶其有四體也。有是四端，而自謂不能者，自賊者也。謂其君不能者，賊其君者也。凡有四端於我者，知皆擴充之矣。若火之始然，泉之始達，苟能充之，足以保四海；苟不能充之，不足以事父母」。孟子認定人人有仁、義、禮、智四端，卽人人可以平等自立。自謂不能是棄天賦之權，卸其天然之任，墮於惡下，失於自立。所以孟子謂之爲自賊。孟子性善說，用之於政治，以仁爲本，推仁心而爲政，以匡時救世，是卽仁政也。爲政者能以仁存心，爲民謀福利，仁政之施，原非一人之私惠，而爲民上者應行之事。孟子以爲爲上者倘能行仁政，必能有善良之結果。故曰：「君行仁政，斯民親其上，死其長矣」(註一)。「國君好仁，天下無敵」(註二)。孟子更對

(註一)梁惠王下

(註二)離婁上

齊宣王說：「今王發政施仁，使天下仕者皆欲立於王之朝；耕者皆欲耕於王之野；商賈皆欲藏於王之市；行旅皆欲出於王之塗；天下之欲疾其君者，皆欲赴愬於王；其君是，孰能禦之？」（註三）。可見仁爲治國的要務，爲仁不仁，則其害有不可勝言者。孟子說：「三代得天下也，以仁；其失天下也，以不仁。國之所以廢興存亡者亦然；天子不仁，不保四海；諸侯不仁，不保社稷；卿大夫不仁，不保宗廟；士庶不仁，不保四體」（註四）。所以孟子歸結的說：「不仁而得國者，有之；不仁而得天下者，未之有也」。

在他方面荀子主性惡說，其性惡之說，則由目擊當時爲惡者多，爲善者少，從經驗得來。與孟子性善說之由直覺得來者不同。孟子上內發，性善卽是隨良知良能去做。荀子主外範性惡，應於嚴肅規範爲修束身心之準繩。故荀子學說可謂爲戰國末年對於儒家之一大修正。荀子對於性之解釋方法與孟子同，惟意義正相反。荀子以爲：「凡性者天之就也，不可學，不可事」。「不可學，不可事，而在人者謂之性，可學而能，可事而成之在人者謂之偽，是性偽之分也」（註五）。孟子言義理之天，以性爲天之部分；荀子所言之天，是自然之天，其中並無道德之理，性乃屬於天，天自有其「常」，故道德乃人爲，是卽僞也。故曰：「人之性惡，其善者僞也」（註六）。荀子曰：「古者聖人以人之性惡，以爲偏險而不

（註三）梁惠王上

（註四）離婁上

（註五、六）荀子性惡論

正，悖亂而不治，故爲之立君上之勢以臨之，明禮義以化之，起法王以治之，重刑罰以禁之，使天下皆出於治合於善也。是聖王之治而禮義之化也。今嘗試去君上之勢，無禮義之化，去法王之治，無刑罰之禁，倚而觀天下民人之相與也，若是則夫疆者害弱而奪之，衆者暴寡而諱之，天下之悖亂而相亡，不待頃矣。用此觀之，然則人之性惡明矣」(註七)。荀子所言，可謂爲性惡極堅強之證據。由荀子之性惡說，更可以看出關於社會國家之起原。荀子於政治起原之經過，雖無所敘述，但於政治社會成立之基本因素，則於王制、富國、禮論、等篇，一再論之。荀子在王制篇中曰：「水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義，故最爲天下貴也。力不若牛，走不若馬，而牛馬爲用，何也？曰，人能羣，彼不能羣也。人何以能羣？曰分，何以能行？曰義。故義以分則和，和則一，一則多力，多力則疆，疆則勝物，……故人生不能無羣，羣而無分則爭，爭則亂，亂則離，離則弱，弱則不能勝物」。荀子以爲人各有其私益，需要滿足。各人因要求滿足其私益而發生衝突，以致破壞人類生活，欲免除互爭與衝突，必須互相調節，互相適應。因是在社會生活之下，非各明其「分」，互相節讓不可。必如此而後社會始有秩序，有條理，所以人類需要有共同的有組織的生活，此即政治社會之所以產生。具體的說：荀子以爲社會之所以成立，由於人類爲社交之動物，人類爲適應外界，而結團體；既結團體，則不得不取分業制

(註七) 荀子性惡篇

度。國家即應人類之需要而產生。人性惡，則在政治上與教育上非謀調劑之方與裁制之法，則不足以言治。治之工具唯何？專恃乎禮。故荀子曰：「人之命在天，國之命在禮」（天論）。又曰：「禮起於何也？曰：人生而有欲，欲而不得，則不能無求；求而無度量分界，則不能無爭；爭則亂，亂則窮，先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求；使欲必不窮於物，物必不屈於欲；兩者相持而長，是禮之所起也」（禮論）。荀子以禮義由於聖人之僞而生，禮之所以發生，皆基於人之性惡。故荀子在性惡篇中曰：「人之性惡，必將待師法然後正，得禮義然後治」。「古者聖王以人之性惡，以為偏頗而不正，悖亂而不治，是以為之起禮義，制法禮度以矯飾人之情性而正之，以擾化人之情性而導之也，使皆出於治，合於道者也」。「聖人積思慮，習偽欲，以生禮儀而起法度，然則理義法度者，是生於聖人之僞，非故生於人之性也」。「聖人化性而起僞，僞起而生禮義，禮義生而制法度，然則禮義法度者，是聖人之所生也」。凡此皆荀子認禮之要因於人性之惡；禮之存，因於聖人之創作。若人性果善，則不必起禮義而制法度。因為人性本惡，故設禮義法紀，為行為之準繩，以外規內，矯正其性情，而使之遷善制惡，以防止流於紛爭悖亂。

性善、性惡之說，在西洋政治思想史上，亦顯然成對峙之局。柏拉圖（Plato）的國家論，即由其性惡說而來。柏拉圖的理想國即其思想之結晶，認人類之性質為私慾，所以主

張「哲學家的專制政治」與知識階級的貴族主義。亞里斯多德則主張性善說，認人類為社會的動物，不用強制力，自然即可有造成社會的傾向，在友愛的觀念上，建設國家。政治的理想，在求多數人的平等，使自由的市民能參與政治，所以主張民主政治。亞里斯多德這種非權力的國家論，完全是由於認人類是性善的觀念而來，亞氏深信國家的成立，決不用多大的權力。迨至十七世紀時代英國學者浩布思與洛克的政治哲學，又成了一個對照。浩布思認人類的性質是私慾的，即非社會的，因此浩氏所描寫的自然世界，是人人互相戰爭的狀態，為滿足個人的嗜慾，彼此戰爭，人人都感受不安和不幸的痛苦，人人欲想脫離這種戰爭不息的自然世界，祇有互定契約，把自己的主權讓給一個人或一個團體，由這種一致結合而成的團體，便是國家。所以浩布思主張絕對的主權論，認定人類的天性是私慾的，非有絕對的權力去制服，便沒有和平的希望。反之，洛克的政治哲學，以性善說為基礎，認定自然世界是受自然法則支配的世界，決不如浩布思所擬的戰爭世界，而是個和平互助合理的世界。所以洛氏的契約說，認定契約的成立，由於人人同意契約目的，在於保障生命的自由和財物。契約成立以後，祇把自然法和懲罰侵害自然法者的權力付託在國家的手中。所以洛氏的國家論，不是主權者的國家，不能超出於契約限制之外。由契約而來的統治權，並不是絕對的。所以洛克主張革命。此外馬克維里(Niccolo Machiavelli)的霸道政治，以人性實惡為出發點，而腓特烈大帝(Frederichthe Great)的開明專制論，則

以性惡說爲依歸。盧梭的國家觀是根據性善說而主張極端民主政治，黑格爾的國家論則以性惡說爲出發點，而主張絕對的權力。我們可以總括的說，政治哲學的人性論，不外性惡與性善兩種。主張性惡者必贊成絕對權利論，主張性善說者必傾向民主政治。前者偏重人類的利己心，重視人類的鬭爭本能；後者多是利他的，重視人類的協力本能。

總理倫理思想中的人性論，不單純的主張性善或性惡，而從動的進化的眼光，分析人類的本質，認定人性是進化的，其性質是從惡到善，從極惡到至善，而以性善爲終極的目的。總理以爲人性的基本在求生存，其動機乃發生於生存的欲望，並無惡的意向存乎其間。至善的德性乃是經過人類努力的結果。所以人之性善，實由長期進化而來，總理以這一種見解，對人性從事科學的分析，所以能夠把握人性的真實狀態，這與過去學者僅能從靜的形式中判斷人性爲善爲惡之爲一成不變者，大爲不同。總理以爲「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」(註八)。這是獸性與人性的判分，獸性惡，而人性善；但人類進化的初期，是由動物進化而來，人性少而獸性遺留多，成爲善惡二元的狀態，誠如總理所說：「人類本從物種進化而來，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」。

(註九)又說：「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，便有多少動物的性質，換一句說，人本來是獸，所以帶有多少獸性，人性很少」(註十)。其後人類由性惡(獸性)的時期，經過性惡與性善(人性)並存的時期，進化到善性獨存的時期，此即神性發生時期，人類的歷史使命，就在達到這一個目標。所以總理說：「依進化的道理推測起來，人是動物進化而成，既成人形，當從人形更進化而入於神性」。(註十一)所謂神性就是至善的意思。所以總理的人性觀，不是認定人性是絕對的善或絕對的惡，而是隨人類歷史而進化的，其推動進化的力量，除了自然的進化力量之外，還可以用人為的力量改造和加速其進化。所以總理說：「我們人類進步，是在造就高尚人格，要人類有高尚的人格，就在減少獸性，增多人性。沒有獸性自然不致於作惡，完全是人性，自然道德高尚，所做的事情，自然向軌道而行，日日求進步」(註十二)。因此人性進化的過程，以達到神性發生時期，這就是所謂止於至善的時期。這就總理所說：「是故欲造成人格，必當消滅獸性，發生神性，那末才是人類進化到了極點」(註十三)。

(註十、十一)總理演講：「國民要以人格救國」

註十二、十三)總理演講：「國民要以人格救國」

二 三民主義的倫理思想之特色

我們由進化的動變之立場，可以知道 總理是以性善說爲前提，而以利他的倫理思想爲旨歸。我國歷來的倫理思想，就是尊重大我放棄小我。孔子的「毋我」，顏子的「克己」，都是利他的精神之流露。而且我國人「言必稱先王」，已是祇知有人，不知有我；只知道有前賢，不知有後聖的意思。所謂「欲治其國者先齊其家」，尤可見先民祇知有家族，不知有個體，祇知有國家，不知有國民的精神。所以我國固有的倫理思想，是以利他主義爲中心的。反之西洋民族的思想，是以「自我」爲出發點的。西洋的思想家的出發點，大都在一個「我」字。比如希臘哲學家勃洛太哥拉斯(Protagoras)說：「我存則宇宙存，我壞則宇宙毀」。笛卡爾的「我思故我存」的名句，非希特的「自我產生非我」，格林(Green)的「自我意識」，以及培根(Bacon)的人國說，盧梭的人權說，康德的人格說，實用主義者的人性宗教說，無一不是從「我」的認識而發生的。西洋民族積極向前的精神，和以人爲天的宏願，無一不出發於「我」的認識；而這種「自我」的思想，在政治社會和經濟社會中，便形成了十九世紀以來牢不可破的個人主義。這種個人主義充分發展的結果，便產生人類社會中種種不平等的事實，造成人類相仇害的慘劇。要想在這人類相仇害的社會中，使人類有互相親愛的精神，事實上決不可能。

我們由上述可知造成近代人類相仇害的世界，是西方以個人主義為中心的帝國主義。世界自從發生帝國主義以後，人類相爭互鬪的形勢，愈見緊張。往往以自己民族的權力壓倒他民族的權力，自己民族的生存壓倒他民族的生存，這都是根源於個人主義中支配慾之擴大。所以總理鑒於西方趨重個人主義之弊害，而採取我國固有的利他倫理思想，藉以糾正人類的過失。本來所謂「利他的倫理」，是基於人類的第三種本能，也就是所謂人類倫理的天性。因為人類進化，雖是由於自己保存及生殖的兩種本能，然於兩者之外，尚有一倫理的天性在。這種倫理的天性，是隨社會的進化而發展的。許多殺身成仁的人，他們既不是由於自己求生存的動機，也不是基於生殖的本能，他們純是出於第三種本能的新衝動。倫理的天性，是基於利他主義，實含有犧牲自己，而為無償的犧牲。所以這種新勢力，有時與天然淘汰律相反。比如天然淘汰力主張弱者必去而強者留；但是今日文明發展的民族，不但不求弱者絕種，而且求有以改善他們，這是一個好例。近來一般生物學者對於人類愈文明，而與天然淘汰律愈相反，頗有人類進化的隱憂。我們若是考察人類進化，從個人進化與社會進化兩面觀之，則知生物學者過於悲觀，僅拘守一方面的成見。統御社會進化的命令與統御個人進化的律令，固然大不相同，可是我們從歷史上的研究，則知道利他的本能，不僅不能使社會退化，而且可以使人類社會進化，因此而向上，人類中惟有能發達他們的倫理天性，始得向上而有力的。

所以 總理的新倫理思想，自始是建築在利他主義之上的。總理以為利己心完全不能使社會發展與文明進步。因為利己的人祇顧一己的私利，不顧他人的利益，而反有害。至於以利他為重的人，處處以博愛為前提，以全社會的利益與幸福，為努力的對象的。所以 總理對於這兩種倫理思想的差別，曾加以分析的說：

「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，也有不惜。由於這種思想發達，於是有聰明才力的人，就專用彼之才能去奪取人家的利益，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，只要是於人有益的事，每每至於犧牲自己，亦樂而為之，這種思想的發達，於是有聰明才力的人，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的事業」(註十四)。

由 總理的話，可知社會的發展與文明的進步，完全是由於利他主義代替利己主義的結果。換言之，文明進化是從利他主義漸漸擴張制勝利己主義才能得到的。比如為社會犧牲自己，為將來犧牲現在，就是利他主義制勝利己主義的好例。所以利他主義一方面在防止各個人損害他人的利益，他方面又要求擴充其兼愛。所以社會組織的擴大，與他本能的進步，是並行的；而社會的進步，又大都以倫理為目的。因此我們可以肯定的說，利他的

倫理可以促進社會發達與文明進步，實有兩個大原因：（一）倫理是以社會的福利爲前提，要求個人有獻身社會的精神，而各時代最大多數最大幸福的原則，常寓於利他倫理之中。（二）文明的進化與社會組織大小有密切的關係；而社會組織的大小，不僅在生殖力厚薄，而在有結合與配置適宜的能力。欲求社會各部分結合與配置適宜，則當求利他主義的擴張。所以我們可以說今後的趨勢——個人與社會的關係，國家與世界的關係——是從個人本位到社會本位，從利己主義到利他主義，社會的進步就是向利他倫理的進行。

總理新倫理思想首要之特色，在以政治經濟的改造爲起點。我們知道三民主義是重在實行的，而實行又是以總物利他的倫理思想爲基礎。近代倫理思潮中，雖有一利他主義（Altruism）一派，但是他們的目的多是抽象的，而其論點尤爲分歧。比如孔德的利他主義，認定社會的改良和進步，是以道德的發展爲基礎，而其道德的標準，祇知以他人的幸福與利益爲主；並未顧及到人類生存的環境。這種思想的立腳點，完全是一種空泛的玄學的見解，不能與總理的倫理思想相提並論。因爲總理的利他的倫理思想，是着重在以維護人類之生存爲目的。所以三民主義可以說是總理利他倫理思想之具體的表現。這與孔德的「人道教」的理想完全不同。此外在近代「功利論」（Utilitarianism）的哲學中，雖有「公衆快樂」（Universalistic Hedonism）之倫理。所謂「最大多數的最大幸福」是人類行爲的標準與目的，這雖與總理的主張相同；但這種所謂「最大多數的最大幸福」的意

義，是要用「分量」(Quantitative)與「質量」(Qualitative)來比較的。總理的倫理則與此不同，他是以人類的行為能適合大多數的利益為道德的標準。總理的說：總理的利他的倫理思想是處處以全人類的利益為前提，以政治經濟的改造為入手的方法，以人類能得到平等獨立生存於世界為最終的目的的。

總理新倫理思想第二個特色：就是以「服務律」代「競爭律」的。人類社會中所以有互相殘害的現象，完全是由於「生存競爭」的結果。因為有了這種競爭的原動力，於是人類社會中便有種種不平等的事實產生，在達爾文一輩進化論的學者便認定這是自然淘汰必有的趨勢。他認定祇有強壯的或優秀的纔能生存，他這種解釋過於機械論。要知道人類社會之生存競爭實有異於生物界之生存競爭。比如在現代資本主義制度之下，私有財產之因襲與賦稅之強迫的徵收，人們有時因為機會好或所處的地位比別人好，能夠在經濟上成了功，但我們老實說來這種人何嘗是成功，祇是憑藉不良的社會制度，便有不平等的現象，人類今日互相殘殺的現象日多，便是這種競爭作祟的結果。其實人類非有協助便不能生存。誠如赫胥黎(Huxley)所謂：「人類社會總要想法子使衆人都能生存，能生存的人越多越好」。我們可以再給他補足的說：就是人類使人人都能生存，還要使人人都得有良善的生活，比如一個國家要想生存必定要有完善的制度，忠誠的國民，而且要國民有最大的犧牲精神才成。所以 總理拿服務律代替競爭律，就是在使人類社會能夠大家想法子去扶植軟

弱的人，叫一個團體的人，都成爲健全的分。所以 總理說明他以服務代競爭的本意說：「人人應該以服務爲目的，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；聰明才力倍小的人，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。至於完全無聰明才力的人，也應該盡一己之能力，以爲一人之務，造一人之福」（註十五）。

這是 總理利他倫理思想最精彩的地方。所謂利他倫理中心的要旨，就在不以奪取爲目的，而以服務爲目的。因爲人類以奪取爲目的，便只顧到個人的利益，不是以人羣的幸福爲前提，所以是利己心的表現，這種利己心之表現，事實上便釀成許多不平的痛苦。總理特用他的倫理思想，糾正這種錯誤，而以服務律爲實驗利他倫理之基礎，因爲人人若能以服務社會爲宗旨，則必以大衆幸福爲前提。所以 總理稱這種服務心爲新道德 總理的解釋就是：

「古時極有聰明能幹的人，多是用他的聰明能力去欺負無聰明能力的人。所以由此便造成專制和各種不平等的階級。現在文明進化的人類，覺悟起來，發生一種新道德，就是有聰明能力的人，應該要代衆人來服務，這種代衆人來服務的新道德，就是

（註十五）民權主義第三講

世界上道德的新潮流」(註十六)。

我們現在總括的說：總理的新倫理思想，全是以利他主義爲中心，而其實行則以「服務」爲基礎。這就是利他的倫理與利己的倫理分水線。也就是總理新倫理思想最精彩的地方。

三 三民主義倫理思想之實驗方法

最後，我們應該知道 總理的倫理思想，雖是以固有的倫理爲基礎；但是 總理尤在糾正已往倫理上的錯誤。已往倫理雖是根於我民族的根性，但因社會組織的演化，與時代思潮的推移，日久而發生種種流弊。總理的倫理思想之特質，就在糾正已往的過失，而以「智」「仁」「勇」爲 總理倫理思想實驗的基礎。總理於民國十年在桂林集合各軍將校，講演「軍人精神教育」。全書分五章，以「智」「仁」「勇」爲實行三民主義目的之倫理的基礎。這不僅是造成革命軍人的基本教科書；實係 總理倫理思想之最重要的理論。我們在這裏面可以看出 總理倫理思想的全部系統，及其實驗的方法。總理的倫理思想的中堅，是以「智」「仁」「勇」三達德爲實驗的方法，換言之，總理是以「智」「仁」「勇」三個實驗的達德，以求實現三民主義的理想。所以戴季陶先生在「孫文主

義之哲學的基礎」中將 總理倫理思想作成下列的系統，就是：

「天下之達道者三，民族也，民權也，民生也。所以行之三者，智也，仁也，勇也。智仁勇三者，天下之達德也，所以行之者一也。一者何，誠也。誠也者擇善而固執之者也」。

在這個系統的表解內，我們第一應該知道的就是「智」「仁」「勇」三達德，何以能實現三民主義的理想。本來 總理的倫理思想是以造成三民主義的革命者之全人格為鵠的。所謂「智」的解釋，是在別是非，明利害，識時勢與知彼己。總括的說： 總理所謂「智」是在能以個人的意志，而決定其立身行事的方針。因為 總理的倫理，是以實踐為旨歸；而實踐又以智能為主。所以 總理說：

「我們舊有的道德，應該恢復以外，還有固有的智能，也應該恢復起來。我們自己被滿清征服了以後，四萬萬人睡覺。不但道德睡了覺，連智識也睡了覺。我們今天要恢復民族精神，不但要喚醒固有的道德，就是固有的智識，也應該喚醒他」（註十七）。

總理所謂固有的智識，就是大學裏所謂格物致知，即是由學問以集積智識；而其中心則為修己治人。總理以為修身固是道德的工夫，而智力實為重要。所以 總理以智為修己治人之首要的達德。其次為「仁」，所謂「仁」本是我國固有倫理思想之中心，尤為儒家

（註十七） 民族主義第六講

全部思想之所繫，但是儒家論「仁」祇是偏於玄想，關於「仁」的內容，尤無明晰的論斷。使人有虛無飄渺之感。總理則對於人的內容，有具體的說明。總理分「仁」爲（一）救世之仁，（二）救人之仁，（三）救國之仁。而這三種性質都以博愛爲基，與儒家之偏於個人之仁者有別。總理所謂「仁」則完全以救世，救國爲目的。總理辨別智與仁不同之點說：

「仁與智不同。於何見之。所貴乎智者，在能明利害，故明哲保身謂之智。仁則不問利害如何，有殺身以成仁，無求生以害仁。求仁得仁，斯無怨矣。仁與智之差別若此，定義卽由之而生，中國古來學者，言之不一而足，據余所見，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，由己飢之。天下有溺者，由己溺之意。與夫愛父母妻子者有別，以其所愛在大，非夫人之仁可比，故謂之博愛。能博愛卽可以謂之仁」（註十八）。

所以總理雖分析仁的內容，有救世、救人、救國三者之別，但其性質則爲博愛。總理以爲「救世之仁」卽宗教家之人。如佛教如耶教，皆以「犧牲爲主，救濟衆生」爲目的。「救人之仁」，卽慈善家之仁。此乃以樂善好施爲事。如寒解衣衣之，飢者推食食之，抱定濟衆宗旨，無所吝惜。其目的則在「捨身以救人」。而總理倫理思想中之所謂

「仁」乃是「救國之仁」，即「志士愛國之仁」。雖與宗教家、慈善家、同其心術，但其目的各異。所謂「救國之仁」即謂「專為國家出死力，犧牲性命，在所不計」。所以總理倫理思想中之所謂「仁」，與孔子以個人為本位的「仁」，其目的各不相同。孔子所謂如「仁」祇是偏於極狹義的個人倫理，其最終目的祇是以「成聖」為目的。總理則主張推廣這種「仁」之理想。而以救人類、救世界、救國家為目的。所以總理「仁」的倫理是以博愛為基礎，以救人、救世、救國為旨歸的。

至於總理對於勇的解釋，更為精當。第一、總理以為：「既有智與仁矣，無勇以濟之，仍未完備」。所以 總理的倫理實驗方法，除智與仁外，還須得有勇氣來補其不足。所以勇為倫理實驗之要件。因為人們若祇知倫理之所當為，則必有勇氣去實踐，否則仍為懦夫，不能完成救人的大業。第二、勇雖為倫理實踐之要件，但 總理所謂勇，既不是「血氣之勇」，也不是「無知之勇」而是在夫「成仁取義，為世界之大勇」。所以 總理以為「勇」的定義，雖是最流行用語「不怕」的解釋，但「須為有主義，有目的，而有識之勇則可。否則「逞一時之意氣，勇於私鬥，而怯於公戰，誤用其勇，害乃滋甚」，第三、勇又須以長技能與明生死為兩大要件，而明生死尤為重要， 總理對於「明生死」的精義，更有下列的解釋， 總理說：

人生不過百年，百年而後，尚能生存否耶。無論如何，莫不有一死。死既終不

可避，則當乘此時機，建設革命事業。若僅貪圖俄傾文富貴，草間偷活偷活，於世何裨。故死有重於泰山，有輕於鴻毛者。死得其所則重，不得其所則輕……生死之間，在乎自擇。明生死則能鼓其勇氣以從事於革命事業」(註十九)。

這一段話把「勇」字的精神，講得十分明白。可見 總理的倫理思想，完全以利他為前提，以實現三民主義的理想為鵠的。要能爲了實行三民主義的革命，而一切都不怕，所謂富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈，這樣才真是大勇，才真是革命黨員應具的勇氣。

我們由上述已知 總理的倫理思想，是以智仁勇三達德為實踐的基礎，但實踐又須以誠為中心。總理於其軍人精神教育演講中，以決心為其倫理的結論。所謂決心即是大學中的「誠」，大學所謂「誠」，就是「擇善而固執之」的意思。子思以為學、問、思、辯四者即擇善，而篤行，即是固執的意思。我們以「擇善固執」之謂誠來解釋決心，極為相當。總理以為決心不僅在成功，而且在成仁。總理說：

「所謂成功，成仁者，乃驚天動地之革命事業。吾人何為而革命，務在造成安樂之新世界，期其成功。不成功，毋寧死。死即成功之謂，古之志士有求之而不可得者」(註二〇)

我們由 總理全部關於倫理的遺教，知其價值最為偉大。「為仁求智」，「以勇行

仁」，用堅強的意志，決定終身以成之的目的，人類求生存的基本力量在此，而國家的安危，民族的盛衰，尤以此為準則。可知 總理倫理思想實為革命行為的正軌，也是中國民族道德的範疇。

