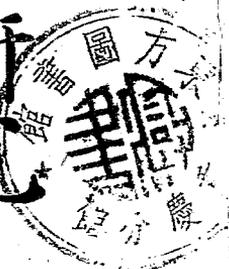


中山文化教育館 主編
孟 橋 編著

三民主義之理論研究



正中書局印行



3 1799 5086 4

序言

一個人的學說之昌明與盛行，必須有賴於下列的兩個條件：第一、這種學說必須正確，或對於學術界有獨到的貢獻；第二、必須引起學術界的討論、究研、與批評。若有一位苦心孤詣的學者，嘔盡了心血以著成一書，而學術界卻報之以沈默，無善譽，我想這種學說一定大失所望，同時他的學說也絕對不會盛行。孫中山先生的三民主義，是一種最平遠正達的政治學說，體系完整，立論穩妥；對於解決中國問題，尤其是一部不可磨滅的經典。在清末的時候，許多人認為孫先生的主張太過激，現在已經轉機境遷了，這種批評似乎已不多見。但今日的許多急烈青年，卻又有人批評孫先生的三民主義為不徹底或不進步了。其實，這些激烈青年們並未見得真正詳讀過三民主義的原文，而中國又缺乏解釋或闡明三民主義的好書，所以這些激烈青年們的批評，大半都是「人云亦云」地無的放矢。何謂徹底，何謂進步呢？以我個人所研究的結果，三民主義在今日世界上的政治思想界，已經是最徹底，最進步的學說了。為什麼？因為你們無論怎樣徹底或進步，在社會的經濟組織方面，最後也不過想實行社會主義而已，而孫先生的民生主義就是社會主義；在國家的政治組織方面，進步到最後，也不過想實現一種真正人人自由平等的全民政治而已，而孫先生的民權主義就是要實現全民政治；在國際政治組織方面，最

48
2



後的理想，也不過想在將來實現世界大同而已，而孫先生的民族主義的最後目的，就是要實現世界大同之治。那麼，你們還要如何澈底，如何進步呢？若謂其達到目的方法太溫和時，我認爲這或者正是三民主義的長處。孫中山先生的革命，是受其救世救人的「仁愛」心所驅使的，所以他不能爲目的不擇手段，而採取那種視人命如草芥的恐怖政策。我記得民國十七、八年，日軍佔據濟南及膠濟綫時，山東長山縣曾發生過一種「殺人會」，不數日的屠殺了附近的多少村莊。據說，他們的理論是，先把他人殺盡了，然後他們就可以作皇帝。這種閉着眼睛殺人的恐怖政策，邊館就算澈底或進步嗎？若謂其哲學的理論尙待充實，這並不足以爲孫先生病。因爲他學生奔走實際的革命運動，誠無暇作經院式的學術研究；而其三民主義的講演，又是对一般普通大衆說教，必須使其講演通俗，而後纔可以雅俗共賞，以達到他當時發表講演的實際目的。我這本小書，就想盡力之所能，站在純學術的立場上，根據着孫先生的原意，來闡揚這些比較細微的理論根據。但我卻不敢名之曰三民主義之真諦或正義，以自充權威，所以名此書爲三民主義之理論研究。因爲第一，這本小書所討論的偏重於三民主義的原理或哲學基礎；第二，我不過只貢獻自己斷研究的結果，想引出學術界專家們的討論，藉以昌明孫先生的政治學說而已。

民國三十一年八月七日於蔡家場醉房滯。

目次

第一章	三民主義之基本原型	一
一、仁愛	……	一
二、自由平等	……	一一
第二章	民生主義與社會主義	二二
一、民生主義是資本主義抑社會主義	……	二二
二、唯物史觀與民生史觀	……	二八
三、階級鬥爭與國民革命	……	三六
四、平均地權與節制資本	……	四三
五、民生主義是否爲資本主義及共產主義之折中	……	四三
第三章	民權主義與民主政治	五八
一、民權主義就是民主政治	……	五八
二、自然人權與革命民權	……	六四
三、民主政治爲什麼是最理想的政體	……	七四
四、權能盡分的原則	……	八一

五、五權憲法	……	八六
第四章 民族主義與世界大同	……	九五
一、民族主義與國家主義之區別	……	九五
二、帝國主義與法西斯主義	……	一〇二
三、民族解放與世界聯邦	……	一〇九
四、國際衝突的根源	……	一一五
五、三民主義與世界大同	……	一二五
第五章 結論	……	一二七

第一章 三民主義的基本原理

「我等今日（之革命）與前代殊，於驅除韃虜，恢復中華之外，團體民生，尙當變更；雖經緯萬端，要其一貫之精神，則爲自由平等、博愛」——同盟會宣言。

一 仁愛

孫中山先生的三民主義，是一種理論與實踐合一的革命主義。孫先生是一位政治理論家，但尤其重要的，他還是一位實行家；所以他生平的政治及道德理論，大概都是針對着中國的實際社會狀況立論，以作改革中國政治及社會的領導。他生平大概沒有多少空閒的時間去詳細發揮他的三民主義的理論基礎，但我們讀過他的全部遺著及明瞭他一生的事蹟之後，覺得在他的千言萬語及一生行爲之中，的確潛伏着一種堅立不移的基本原理。這種原理是什麼呢？簡言之，可以名之曰「仁」或「仁愛」；詳言之，可以名之曰「博愛，自由，平等」。

錢季陶先生在他的「三民主義之哲學基礎」上曾說：「先生的全人格，以仁愛爲其基

本，一切表現，無不仁愛。有過人之智，而其智僅用於知仁，有過人之勇，而其勇僅用於行仁。可知離卻仁愛，絕無革命可言。民生為宇宙大德之表現，仁愛即民生哲學之基礎。其他一切道德，皆不外由此發生，完成仁愛之用而已。這是很扼要而中肯的解釋。孫中山先生在他的「軍人精神教育」的講演中解釋「仁」的意義，說仁就是博愛的意思。他說「仁之定義，誠如韓愈所云博愛之謂仁」；博愛云者，即是天下有飢者由己飢之，天下有溺者由己溺之意」。這裏中山先生是引了孟子形容禹稷的基本道德原理為作人的基本精神來申述「仁」的意義。孟子論中國正統的道德思想時，謂禹稷與顏回同道。他說：「禹稷當平世，三過其門而不入，孔子賢之。顏子當亂世，居於陋巷，一簞食一瓢飲，人不堪其憂，顏子不改其樂，孔子賢之。孟子曰，禹稷顏回同道。禹思天下有溺者，由己溺之，稷思天下有飢者，由己飢之也，是以如是其急也。禹稷顏子易地則皆然」。仁愛本來是世界多數大思想家及大宗教家的基本精神，不過在中國則是自堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子、孟子以來的傳統的道德思想（至少在儒家的敘述上是如此）。所以有人問孫中山先生的革命思想基礎是什麼的時候，他答覆說：「中國有個正統的道德思想，堯、舜、禹、湯、文武、周公、孔子相繼不絕，我的思想就是繼承這一個正統思想來發揚光大的」（見 蔣總裁「三民主義之體系及其實行程序」，與戴季陶先生「三民主義之哲學基礎」）。

孫中山先生是一位世界的大革命家，但他革命的動機卻完全在救國救民。那願是說，

革命的本身雖非目的，不過是達到救國救民的一種手段而已。國家是因人民而存在的，國家不過是求人民幸福及維持社會公道的一種工具而已，所以「救國」的目的仍爲「救民」。故 蔣總裁及戴季陶先生管着重地說，三民主義的哲學基礎在民生。明白了這層目的與手段的分別之後，才敢從事於革命事業。一位明理的革命家，必須計算革命後爲人民所謀到的幸福，是否比革命過程中所帶給人民的痛苦大些。倘能以較小的犧牲，得到人民較大的幸福，這纔是革命的眞意義。不然不顧人民的犧牲與幸福，完全受個人或政黨的權勢野心所驅使，而實行革命，那就是人間的罪惡。孫中山先生革命的動機，在他開始組織革命而組織同盟會時的宣言上講得非常明白，他那種救國救民的熱誠溢於言表。他說：「中國之積弱，至今極矣！上則因循苟且，粉飾虛張，下則蒙昧無知，鮮能寤感。堂堂華國，不齒於列邦，濟濟衣冠，被輕於異族，有志之士，誰不痛心！……朝廷則鬻爵賣官，公行賄賂，官箴則剝民刮地，暴過虎狼，盜賊橫行，饑饉交集，哀鴻遍野，民不聊生，嗚呼慘哉！方今強鄰環列，虎視鷹瞵。久垂涎我中華五金之富，物產之多。蠶食鯨吞，已見效於接踵；瓜分豆剖，實堪慮於目前。嗚呼危哉！有心者不禁大聲疾呼，亟拯斯民於水火，切扶大廈之將傾。庶我子子孫孫，或免奴隸於他族……」這足見 孫先生革命的動機，在拯救四萬萬人民於水深火熱之中，使中華民族不致淪爲帝國主義的奴隸。

孫中山先生的仁愛，並非只愛中國的四萬萬人而已，他還進而愛世界上一切被壓迫的

民族，最後推而愛世界所有的人類，以達到世界大同的社會。戴季陶先生在「三民主義之哲學基礎」上說：「先生的思想是愛中國人，先生的信仰也是愛中國人，先生的力量是由愛中國人而生。把這個愛中國人的心推廣起來，就是愛全亞洲的被壓迫民族，推到極處，就是愛一切人類」。孫中山先生這種汎愛人類的主義，在他生平言論中到處都有顯著或潛伏的表現，我現在引他的民族主義第三講的一段話來證明。他說：「昨天有一位俄國人說，列寧爲甚麼愛世界列強的攻擊呢？因爲他敢說了一句話。他說世界上有兩種人，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二萬萬五千萬人的壓迫。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。我要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，再把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。強權打破之後，世界上沒有野心家，到了那個時候，我們便可以講世界主義」。這足見孫中山先生是以民族主義爲手段，先使中國四萬萬人聯合起來以求解放。進而與世界一切被壓迫的民族聯合起來以解放一切被壓迫的人民，至最後世界上的各民族都一律平等了之後，再進而實現全世界人人自由平等的理想大同世界。所以孫中山先生的民族主義，與侵略其他民族的帝國主義，墨索里尼的狹義國家主義，希特勒的種族主義等絕對不同。我現在總結一

句，孫中山先生的三民主義是以仁愛或博愛爲原動力的一種救世教人的主義，第一步先實行拯救中國的四萬萬人及使中華民族得到自由解放，而最後的目的卻在拯救世界上一切受苦受難的個人，使大家互爲兄弟姊妹，共享自由平等的幸福生活。

孫中山先生是一位實行的政治家，他根據於人與人之間的既存關係，以及人類天性之自然，實施他的仁愛時，自愛其本國受苦難的同胞始，推而以愛世界上一切的人類終。這種由近及遠，推其所愛的辦法，就是儒家之所謂恕道，這也是中國正統道德哲學的傳統思想，與墨家及耶穌不分差等的兼愛主義不同。當五四運動前後的時候，許多人專門攻擊儒家的思想，好像以爲儒家的「親親之殺，尊賢之等」是不合真理。其實博愛雖然是人類的一種美德，但人類行爲的是非標準，卻並非每人應當只顧盲目地製造人間的幸福，而完全不顧享受此幸福者行何人；換句話說，就是人類似乎不應當只顧幸福數量的生產，而不顧幸福的分配。所以人類行爲的是非標準，除了博愛之外，還應當有個公道 (Justice) 或正義的觀念；有博愛的精神以產生人間的幸福，有公道或正義的觀念把幸福來分配的得當；前者就是儒家之所謂「仁」，後者就是儒家之所謂「義」，「仁」與「義」二者同時顧到，纔能正確地判斷行爲的是非哩！所以儒家雖然以「愛人」爲基本精神，但卻又兼顧到人類人之間的既存關係（即所謂人倫），以及按某人的功績所應受到的幸福之比例；這樣使博愛與公道相調和，即是儒家之所謂「親親之殺，尊賢之等」。我研究道德哲學有年，最

後仍覺得這是道德哲學上的異理，此文非專門研究道德哲學者，故不容我作詳細的證明。孫中山先生是中國人，目擊他本國同種同文同風俗習慣的四萬萬同胞的痛苦生活，當然覺得拯救這些同胞的責任更切迫些，所以他這種先救中國人再及全世界的一切人類的辦法，並非狹義的愛國主義，而是一個人的道德行為所應當如此的。

孫中山先生既然以「仁愛」為其道德及政治思想的基礎，現在還有一個根本的問題，就是人類為什麼應當「仁愛」呢？在我追問這個問題的時候，一定有很多人認為我是多事，甚或以我不應當問。其實世界上的大思想家，儘有主張人類不應該仁愛的，如尼采（Nietzsche）的超人主義，認為世界上的弱者應當受強者的摧殘，以便接著「物競天擇」的道理，使現代的人類進化成將來的超人。現在很流行的一派政治運動，名曰法蘭斯主義的，他們大都認為他們自己的民族或種族是世界上最優秀的，其他的民族或種族應該作他的奴隸或工具；這些見解在墨索里尼的演說與希特勒的「我的奮鬥」中不時有極明顯的說明。在一般社會中，也儘有許多殘賊他人，以欺凌他人為光榮的；至於看到他人的痛苦漠不關心的人們，更是所在多是。所以「人類應當仁愛」並不是一個毫無疑問的斷案。

那麼我們用什麼方法證明人類應當「仁愛」呢？在我未提出我個人的解答以前，我們先看一位俄國的哲學家及無政府主義者的解答。克魯泡得金（Kropotkin）在他的「互助論」（Mutual Aid）一書上，曾用生物學家的眼光，證明了動物羣居互助的本能是生物進化

的一個重要因素。他認為生物之所以能進化，與種種之所以能繼續生存的原因，與其如達爾文(Darwin)之所謂「相衝突與競爭」，不如說由於他們的互相合作與互助。他用他那種豐富的生物學知識，舉出了種種具體的實例，證明凡是互助合作的本能發達的動物，就能夠適應環境而繼續生存；凡競爭性超過了合作性的動物，無論牠們多麼兇猛，結果總是日趨於滅種。克魯泡得金之所謂「互助的生活」，就是以親愛與團結為原則的生活，換句話說，就是實行「己之所欲，施之於人」的定律。按克魯泡得金的主張，好像以為互助協作是一切能繁行的動物的一種先天的本能，人類自然也不是例外。其實，生物進化到人類的階段，他們的行為已經並非完全受先天本能的支配了。他們已經變成了一種有理性的動物，有「自我意識」(Self-consciousness)，以知覺他們自己的行為，並且有「自由意志」以決定他們自己的行為。他們可以自己決定與他人互助，也可以自己決定與他人衝突，他們可以決定愛人，也可以決定害人。所以克魯泡得金這種以普通的生物學來解釋人類的道德行為的辦法，並不適當，為人類的行為並非如其他動物（如蜜蜂、螞蟻等）一樣，完全生於一種不自覺的本能活動。

那麼我們如何證明「仁愛」是對的呢？我以為，人與人之間的關係，可以分為三種普通的形式：第一、壓迫他人；第二、平等待人；第三、積極地愛人。我們把這三種人間的關係，研究清楚了之後，自然就可以解答我們所問的那個根本問題了。我們第一先立在

「功利」的立場上，證明壓迫他人的辦法，對於壓迫者及被壓迫者都不能得到幸福的生活。其次，證明人類爲什麼應當以平等待人。最後，證明爲什麼「仁愛」是人類的美德。

英國十七世紀有位專從人類的自私自立論的哲學家，名浩布斯（Hobbes）者，在他的「利維坦」（Leviathan）的第十三章上說：「人類天生的體力大略是平等的，凡體力較強的人大概心力較弱些，心力較強的人大概體力較弱些；體力與心力兩者加在一起，人的天然稟賦，大約是相等的。縱然一個最弱的人，假若受他人的壓迫時，也會用陰謀的方法，或聯合和他同樣受壓迫的人們，來謀害那個最強有力的人」。凡人都甘心永遠受他人的壓迫與欺凌，倘若一個人實行壓迫他人的時候，那麼他便與被壓迫的人處於互相仇視的敵對地位，假若那些被壓迫的人們一得機會時，一定要實行反抗與報復。凡壓迫他人的人們，常與被壓迫的人們處於一種時隱時現的戰爭狀態，這是一種彼此互相衝突的社會關係。壓迫他人的人們，縱然不如浩布斯所說，被他人謀害了的話，但人類常處在那樣的一種衝突與敵對的狀態中，也並非很快樂的生活。所以縱然完全從自私與功利的觀點上說：壓迫他人的那種人類社會關係，也是不應當使它存在的。

我個人覺得人類應當以平等待人。所謂平等待人者，並非主張凡人類在一切的財產及工作上都要絕對的平等，而是把所有的人類都當作與我相同的有理性，能盡義務，能享權利的同類看待。人人都有大略相同的理性，知是非善惡真偽的區別，這是一件千真萬確的

事實。孟子講他的道德哲學的根據時，也屢言凡人皆有惻隱、羞惡、辭讓、是非之心。這足見凡具圓頂方踵的人類，在有理性，知是非善惡的一點上，是與我大略相同的。柏拉圖（Plato）在他的「理想國」（*Republic*）裏，思索人類爲什麼必須有社會時說：「我們每一個單獨的個人都不能獨立」。的確，所謂文明社會的生活者，就是靠許多同胞分工合作（如必須有農夫、商販、木匠、瓦匠、鞋匠等）以營共同生活的社會。所以人與人之間自然有相互的要求與責任，權利與義務。譬如陷溺於水中的人，見河岸上的行人時，自然有乞援的要求，同時河岸上的人，也有盡力援救他的責任，但溺者對於河岸上的牛馬則無此要求，因爲牠們不是有理性的動物。人與人之間相互的要求與責任，權利與義務，既然是世間的事實；人類就應當承認這種事實；認識了這種事實之後，自然覺得對於人間相互的要求與責任應該加以適當的考慮，對於人間相互的權利與義務應當履行。換句話說，這是康德（*Kant*）之所謂「凡人最應當把他人當『人』看待，不應當視他人完全爲自己的工具」。這就是人類應當以平等待人的理論根據。

現在再進一步研究，我們是否應當積極地愛人呢？積極地愛人是超過了以平等待人的所謂「公道」的範圍，而更加以慈悲爲懷的救濟他人。我們以上既然證明了凡人都不應加害於人，都應當以平等待人；那麼再進一步，對受苦難的人們實行慈悲仁愛，當然是更好的美德了。因爲仁愛的行爲只能增加世界上的美滿與幸福，絕不會和任何人發生衝突。我們

追求仁愛心的起源，第一當然是生於人類與生俱來的同情心 (Sympathy)，這是孟子之所謂「惻隱之心」。但僅有豐富的同情心的人們，只可以到處枝枝節節地作些慈善事業，這就是我們通常之所謂慈善家。大政治家與大宗教家的仁愛，雖然也是根據於他們的同情心，但於同情心之外尚有一種最遠大的「好的理想」(The Idea of Good)。這種「好的理想」可以用種種方式來表現，藝術家努力追求「美」的作品，哲學家與科學家努力追求「真理」，道德家努力實行正義的行為與作成至善的人格，大政治家與大宗教家努力想實現他們理想中的「好的國家」與「好的社會生活」。大政治家與宗教家除了救濟他人的同情心以外，還有一個整個的「完美的社會」的理想；假若這種理想社會能夠達了之後，則一切人類都登了自由平等博愛的樂園或天國，那就是世界上的一切人類都得了拯救。我們返觀孫中山先生的遺著及其生平的事蹟，可以曉得他的「仁愛」並非只是慈善家的「仁愛」，而是具有「至善」的理想社會的大政治家的「仁愛」！民國十三年二月二十三日，孫中山先生對湘軍講演「革命軍之責任」時說：「中國現在是一個民窮財盡的世界，是一個很痛苦的世界。無論那一種人在這個世界之內都不能享人生的幸福。現在中國之內，這種痛苦日日增進，這種煩悶天天加多，我們看到這種痛苦世界，應該有悲天憫人之心，發生大慈大悲，去超度這種世界」。

二 自由平等

法國大革命時最著名的標語是：「自由、平等、博愛」。這不只是十八世紀西洋社會革命時人民的暫時要求，而是人類社會進化歷程中永遠的指路標。在法國大革命時的所謂自由，也許僅指着一般平民從貴族及僧侶的束縛中求解放；所謂平等，也許僅指着一切人民在法律之前的平等。現在到了二十世紀，人類仍在爭取每個人的自由與平等，也許這種鬥爭的重心，已經從政治移到經濟的範圍之內了。孫中山先生的思想淵源，是治中外的政治思想於一爐的。在他的「中國革命史」上說：「余之謀中國革命，其所持主義，有因襲吾國固有之思想者，有規摹歐洲之學說事蹟者，有爲吾所獨見而創發者」。孫中山先生早年即與西洋文化接觸，繼又屢次赴歐美參觀及研究政治，故其政治思想的來源，並不限於中國的正統思想而已。中國古代的政治思想，主要地皆注重於仁愛的精神，很少講到自由平等諸問題的。我想其中的主要原因，是因爲中國數千年來都是農業社會，注重親族社會的團結精神；未經過工業革命後人人可以經濟獨立時代的個人主義的運動。「仁愛」是達到自由平等社會的基本思想，假如社會上人人都有了仁愛的精神，都能以「人道」待人，那麼自然每人都可以得到相當的自由與平等。所以仁愛或博愛是可以包括自由平等兩種概念的。孫中山先生受了西洋政治思想的影響，他實行革命的目的，就是想達到一個

「自由平等博愛」的理想國家或社會。在他的同盟會宣言上說：「惟前代革命，如有明及太平天國，祇以驅除光復自任，此外無所轉移。我等今日與前代殊，於驅除殘虐，恢復中華之外，國體民生，尙當變更。雖經緯萬端，要其一貫之精神，則爲自由平等博愛。故前代爲英雄革命，今日爲國民革命。所謂國民革命者，一國之人皆有自由平等博愛之精神，即皆負革命之責任，軍政府特爲其機關而已」。孫中山先生在其初革命時的宣言中，即揭明了以「自由平等博愛」爲其革命的一貫精神。在民國元年他講「社會主義之派別及方法」時曾說：「社會主義之國家，一真自由，平等，博愛之境過也」。又說：「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，亦不外此三者，實爲人類之福音」。民國十一年在桂林對演粵贛軍講演「軍人精神教育」時，孫先生縷述了他的三民主義之要義以後說：「此三種主義，皆平等自由主義。……民族主義者，打破種族上之平等之階級也。……民權主義者，打破政治上之平等之階級也。……若夫民生主義，則爲打破社會上之平等之階級」。

凡讀過孫中山先生的民權主義第二講與第三講的人們，也許以爲孫中山先生並不主張自由平等。其實這就是瞭解孫中山先生的三民主義之基本原理的困難之所在。孫先生是位實行的政治家，他的講演常常是針對着中國社會上某時某地的實際情形而立論的，又且參雜着些實際革命的技術問題在內；所以我們要想明瞭他的基本原理，非統觀

他全壽的遺著與全生的事蹟以後，從「字裏行間」裏尋求他的基本精神與理想不可。在孫中山先生的民權主義第二及第三講裏，他仍然以爲自由平等是可貴的，並且認爲自由平等的社會之實現，是三民主義的最後理想。不過他覺得中國的實際社會情形與西洋的不同，西洋當年以自由平等博愛相號召而實行革命，在中國的情形之下，則應當以三民主義相號召而實行革命。他說：「中國革命黨不主張爭取自由平等主張爭取三民主義。三民主義能夠實行，便有自由平等」（見民權主義第三講）。孫先生以爲，當法國大革命時的歐洲社會，階級的分畫與衝突太厲害，專制的淫威太嚴酷，所以人人都感覺無自由平等的痛苦，所以他們揭自由平等的口號來以實行革命，正中當時一般人民的痛苦與需要。他說：「歐洲人民在兩三百年以前的革命，都是集中在自由平等兩件事。中國人向來不懂甚麼是爭自由平等。當中原因，就是中國的專制和歐洲專制比較，實在沒有甚麼厲害。而且中國古時的政治，雖然是專制，二千多年以來，雖然沒有進步，但是比以前改良了很多，專制淫威也減少了不少，所以人民便覺得十分痛苦」（見民生主義第三講）。孫先生以爲，中國人民一向就是自由太多，「人民納了糧之外，幾乎與官吏沒有關係」（民權主義第二講）。他並且引了先民的自由歌來證明，「日出而作，日入而息，鑿井而飲，耕田而食，帝力於我何有哉」。他說：「因爲自由太多，故大家便不注意去理會，連這個名詞也不管了」，就譬如大家可以隨便呼喚空氣，便不覺得空氣的可貴一樣（民權主義第二

講)。我們在某種環境中不覺得空氣的可貴，並非就是空氣不可貴；我們在某種環境中不覺得自由的可貴，並非就是自由不可貴。不過倘若以號召人民起革命爲目的的時候，就必須以他們最切迫的需要爲號召。孫先生說：「中國今日的弊病，不是在不自由不平等這些地方；如果專拿自由平等去提倡民意，便是離事實太遠，和人民沒有切膚之痛，他沒沒有感覺，沒有感覺，一定不附和」（民權主義第三講）。這一段話裏很明顯地是在談中國革命宣傳上的技術問題；那就是說，雖然國民革命的目的，是在實現一個自由平等的社會，但對於中國民衆卻不能說是爲爭自由而革命，應當說爲實行三民主義而革命，待三民主義能夠實行了之後，那就是一個自由平等的社會了。孫中山先生以爲，在中國在目前的情形之下，全中華民族整個的在受帝國主義的壓迫與侵略，所以大家團結起來求全民族的自由，比求個人的自由還更重要些。所以他說：「用我們三民主義的口號和法國大革命的口號來比較，法國的自由和我們的民族主義相同，因爲民族主義是提倡國家自由的；平等和我們的民權主義相同，因爲民權主義是提倡人民在政治之地位都是平等的；……博愛這個名詞的原文是兄弟的意思，……和我們的民生主義是相通的，因爲我們的民生主義是圖四萬萬人幸福的，爲四萬萬人謀幸福就是博愛」（民權主義第二講）。孫先生這種比擬，不過是按照中國實際環境上所需要的緩急而講的，倘就一般的原理來講，民族的自由和個人的自由都是可貴的。如果我們進一步分析，所謂民族的自由者，分析到最後

，還不仍然是個人的自由嗎？所謂民族，也不過是許多個人集合起來的「團體」的名稱，在現在的世界，獲得民族自由，是獲得個人自由的一個必備條件，若全民族都處於一種被壓迫及被剝削的狀態，其中的全體個人當然也說不上自由。所以孫先生之所謂求民族自由，最終的目的仍然在求其中的許多個人的自由。這可以證明「自由平等博愛」的觀念是孫中山先生的思想的基本觀念，孫中山先生的最高理想就是實現一個自由平等博愛的社會。

現在西洋一般講政治哲學的人們，許多（尤其在英國）都以為自由平等是兩個互相衝突的名詞；他們簡直就遺忘了那「三位一體」的名詞中的最後一位——博愛。假若他們能夠明瞭自由平等博愛這三個名詞是互相發明的，尤其以博愛為貫徹自由平等二名詞的基本精神時，他們一定能夠明白自由平等這兩個名詞不惟不互相衝突，而且是互相依輔的。他們總以為，平等就是拘束個人的自由發展，使個人不得自由地獲得極多的財富與極大的權力；而自由則是每人順其機會與幸運之到來，自由無限制地獲得財富與權力，甚或剝削他人的生產與操縱他人的生命。這種自由當然是與平等相衝突的，「大梭魚的自由，即是小鱸魚的被吞」。不過假若他們曉得自由應當以博愛為基礎時，他們自然會知道，所貴於自由者，是在求大家中每個人的最大自由，並非只顧求我自己的最大自由，而奴役或損害他人。所以嚴格地說，在這個世界上，誰都不應當有絕對的自由，因為你一人要求自由時，

同時還有許多他人也要求你不要妨害他們的自由。假若想大家每人都可以得到最大限度的自由時，必須大家在一種共同遵守的好規律的限制以內自由活動；這種限制乍看好像像是減少個人的自由，但同時它也可以保障著每個人不受他人的侵犯，所以結果，全體看來，還是增加每人的自由。所以西洋許多哲學家下自由的定義，如洛克（Locke）康德（Kant）穆勒（J. S. Mill）斯賓塞爾（H. Spencer）等都說，每人所應得到的自由應當以不妨害他人的同等自由為限度；換句話說，還是「己所不欲，勿施於人」的一條金律。然則，這不是「自由」以「平等」為限制麼？假若沒有「平等」的限制，那麼世界上就是強者壓迫弱者，強者又與強者互相侵害，人類所可得到的自由也就很少了。波拉德教授（Prof. A. F. Pollard）在他的「英國議會的演進」(The Evolution of parliament)上說：「自由問題，惟有一個解決的方法，那就是在於平等。……人類有體力強弱的不同，但在他們日常來的社會關係上，我們便看不出那種不平等的作用來了。……不過在社會進化的歷程中，從前總有一個時期，強者可以自由使用他的體力，假若有人禁止他自由使用體力時，至少這位強者覺得是毫無理由地干涉他的自由。……大家現在既然承認體力強者不應自由使用他的體力，好像人類也沒有更充足的理由，承認大家可以自由使用他們的財力與腦力。……弱者的自由，全靠對於強者的約束；窮人的自由，全靠對於富者的約束；腦筋簡單的人們的自由，全靠對於腦筋敏銳的人們的約束。每人只須有一定範圍以內的自由，那就是在「自

之所欲，施之於人」的範圍以內的自由；「自由、平等與道德，就是建立在這個共同基礎上的」（見一九二〇年版第一八三至四頁）。由此可見，根據博愛的精神，我們不應只求自己的最大自由，應該追求世界上一切人的最大自由；那麼這種自由就必須以平等為基礎。

有人說，「三民主義的根本精神在求平等」這不但割割了三民主義更基本而雄厚的原動力「仁愛」，就連平等的意義以及為什麼人人應當平等的理由也毫無說明。世界上儘有許多反對平等的主張，如賈求爾（Gerrard），尼采，以及現在流行的法西斯主義。

孫中山先生也說：「天地所生的東西總沒有相同的；既然都是不相同，自然不能夠說是平等。自然界既沒有平等，人類又怎麼有平等呢？天生人類本來是不平等的」（民權主義第三講）。我想，凡是平心靜氣的人們，都會承認人類天生有聰明才智與體力強弱的平等；但假人類是有同情心的話，假若人類是應當以平等待人，甚或應當「仁愛」的話，那麼我們對於那些先天不幸的弱者們，更應該發生同情心，使他們也可以得到同等的機會，以發展他們最好的自我。孫先生說得很清楚，「平等是人為的，不是天生的」。又說：「天之生人，祇雖有聰明才力之平等，但人心則欲使之平等；斯為道德上之最高目的，而人類當努力進行者」（民權主義第三講）。這正與提倡以自由平等為自然人權的盧梭（Rousseau）的意見相同。盧梭在他的「社會契約論」（Social Contract）第二編第十

一章上說：「正因為環境的力量老在想破壞平等，所以立法的力量才應當老是維持平等哩」。

有些人主張凡人應當一律受絕對的平等待遇，不但在政治及社會的地位上一律平等，連財產的分配上也應當一律平等。第一、對於政治及社會地位上的一律平等的問題，有許多很值得我們考慮的異議。有些保守主義的人們，主張在政治及社會的地位上不應凡人一律平等。他們的理由是，社會上原有比較優秀與比較粗劣的人們，並且通常總是前者佔少數，後者佔多數；倘優秀的人們佔著政治及社會上的領導地位，那麼政治及社會自然會日趨高尚，社會全體也會日有進步；不然，倘使一切人平等了之後，社會便自然會形成一種多數者的統治，換句話說，就是那許多粗劣的人們統治，在政治及社會上自然會得到與前者相反的結果。這種保守黨的主張，乍看似乎很有道理，不過問題是拿什麼標準來決定何人爲比較優秀呢？通常的老辦法就是用世襲的方法決定社會的階級，其中惟一值得考慮的理由，就是貴族或富人的子弟生在較優越的環境中，受了較優良的教育，所以大概是比較優秀的分子。這其中顯然有些公道。第一、貴族及富人的子弟並非先天就比平民的子弟優秀；第二、平民的子弟爲什麼自呱呱墮地就應當在惡劣的環境中受不良的教育呢？第三種決定何人爲優劣的辦法，就是給一切人一種平等的機會，使每人皆有同樣的機會去發展他們自己的最好的自我，按各個人的能力與功績，而決定何人應立於社會的領導地位，

何人應處於服從的地位。這種辦法比世襲的辦法公道些。第一、可以保障一切人的機會均等；第二、按每个人的能力與功績而決定社會地位的高下，似乎比較合乎公道；第三、使有才能有功績的人們處於社會的領導地位，也可以維持社會的進化。這就是孫中山先生之所謂政治及社會的平等。他說：「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，自力去造就，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，自然不能有平等。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」（民權主義第三講）。

其次，就是財產分配上的平等問題。有些極端的共產主義者，主張財產的分配應當人人絕對平等。關於這種主張也有許多值得考慮的異議。有些正統派的經濟家們，認為富人的財產是他們勤苦工作與節省享受的結果；並且有私有財產的自由積聚，可以鼓勵大家努力工作，結果就促進了社會之進步。不管這種理由是否正確，但事實上有人生而富雍鉅萬，有人生而貧無立錐，其中的原因只在他們所投胎的父母之不同，而非嬰兒有什麼功過，多數人都認為這種現象不合於社會的公道。所以無限制的遺產制度所造成的那種財產上的不平等，使初生的嬰兒失掉了平等競爭的機會，至少對於兒童顯然是一種不公平的社會制度，同時也是孫中山先生所反對的。至於講到財產的積累可以給人類一種「鼓勵」的開

題，在人類尚未進步到較高的道德水準之前，的確是價得考慮的一個問題。假若將來人類已經進化到不以佔有財產爲目的，而以創造世界的「真善美」爲目的的時候，也許鼓勵大家競爭進取的刺激物，不在財產的積累，而在所創造的人間幸福之多寡了。孫中山先生在講平等之最高目的時說：「人人當以服務爲目的；而不以奪取爲目的，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；聰明才力略小者，當盡其力以服百人之務，造百人之福，……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。照這樣做去，雖天生人之聰明才力有不平等，而人之服務道德心發達，必可使之成爲平等了！」（民權主義第三講）。這也或者就是說，促使人類競爭進取的鼓勵品，將來可由財產的佔有而變爲人間幸福的創造的意思。不過在人類尚未進化到那樣高尚的道德程度之前，至少多數人總以爲有勤勞與功績的人們，應有超優越的物質報酬。譬如有人雖在炎熱之下尙孜孜不懈地工作，有人卻游手好閒而不事生產，倘若他們得平等的財產分配時，大家總以爲不合乎社會公道。所以人類在尙未能達到自動地「各盡所能，各取所需」的程度之前，勤勞而有功績的人們，仍應得較優越的物質報酬。爲合於「平等自由博愛」的原則計，假若一個社會的物質條件允許的話，最好把財產的分配，先規定一個最低限度的標準，使一切人皆可得到這個最低限度的生活需要品；然後再按各個人的功績之大小而給以較優越的報酬。如此，一方面可以合乎自由平等博愛的原則，一方面可以顧到大家工作的

鼓勵與社會的公道。

以上是我们人所認爲的中山主義的基本原理，博愛自由平等是互爲依賴，互相發明的三個名詞。實現了這種基本原理的社會，即是孫中山先生所懷念的大同世界。這種大同世界裏的情形，就是孫先生所樂道的「禮記」中「禮運篇」中的描寫。「大道之行也，天下爲公，選賢與能，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。盜竊賊亂而不作，故外戶而不閉，是謂大同」。達到這種大同世界的方法，在中國實行起來，就是民族、民權、民生的三民主義。孫中山先生在他的「建國大綱」裏說：「建設之首要在民生，……其次爲民權，……其三爲民族」。現在我們按着這個次序，分別加以研究。

第二章 民生主義與社會主義

「建設之首要在民生」——建國大綱

一 民生主義是資本主義抑社會主義

前幾年中國有許多政論家討論三民主義的經濟制度，究竟是資本主義呢？抑是社會主義？我當時曾作短文一篇，解釋資本主義與社會主義的意義，我在那篇短文中說：

「資本主義這個名詞，到了十九世紀中葉纔通行於歐洲，它本來是與社會主義相對的。社會主義這個名詞，在英法二國差不多同時流行的，約在一八三零年左右，英國人即用來指歐文（Robert Owen）與其信徒的主張，法國人即用來指傅利耶（Fourier）與聖西門（St. Simon）與其信徒的主張。我們很難對於資本主義這個名詞下個很確切的定義。有人說，私有財產的存在與否，是資本主義與社會主義的分水嶺。這實在太不正確了。古希臘羅馬何嘗不是私有財產制呢？那當然並非資本主義社會。無論怎樣絕對的社會主義，也必須容許大家有若干私有財產，譬如每人的衣服、牙刷、及其他日用品等。我現在簡單地舉出資本主義的特徵如下：1 大規模的機器生產，最重要的生產工具是被少數數人所壟斷。2 商品的生產與交換，是以謀利為目的，並非為大眾的幸福生活。3 社會上整個的生產與

交換，主要地是被市場上的自由競爭所決定，並非按照人類有理性的計畫進行。

「社會主義這個名詞所包含的各種不同的主張更多，如無政府主義，基爾特社會主義，工團主義，基督教社會主義，及其產主義等，都算社會主義；所以我們對於社會主義更難下個確切的定義。籠統地說來，社會主義是與資本主義相反的，社會主義雖然也要發展大規模的機器生產，但主張最重要的生產工具收歸社會公有，這種公有機關，或為國家，或為地方政府，或為各種的董事會與工會，或為其他的公共法團。物品的生產交換與分配，是按照社會集體的計畫，其目的乃為增進全體大眾的幸福生活，並非謀少數人的利潤。

「在極端的資本主義制度與極端的社會主義的中間，自然有各種不同的資本主義與社會主義，我們若必須把某種社會經濟制度加以分類，那也只能就它所具有的那一種經濟制度的特徵較多而斷定；甚至於那種正介於兩者之間的經濟制度，簡直就很難說它是資本主義抑社會主義。現在大家公認的資本主義國家，有許多大企業還不是已經國營了麼？如郵電，鐵路等。現在大家公認的社會主義國家如蘇聯，人民不是也有相當的私產嗎？民生主義的經濟制度，在孫中山先生的「三民主義」及「實業計畫」中已有很清楚的規定。簡言之，就是平均地權，節制私人資本，發展國家資本。那麼民生主義所含的社會主義成分較多，自然可以叫做一種「社會主義」。

孫中山先生在他的三民主義講演中，分辨民生主義與資本主義的不同時說：「民生主義和資本主義根本不同的地方，就是資本主義以賺錢爲目的，民生主義以養民爲目的」（民生主義第三講）。並且說：「我們的民生主義，目的是在打破資本制度」（同上）。孫先生因爲當時一般人不能徹底瞭解民生主義的意義，所以在他的三民主義講演中一再地說明，「民生主義就是社會主義，也就是共產主義」（民生主義第二講）。並且他在民國十年六月，對國民黨特設辦事處講演三民主義時說：「兄弟把社會主義的原文，譯成民生主義，在意義上似乎較爲妥當」。他這明明說民生主義就是社會主義的譯文。可見據孫中山先生自己的意見，民生主義就是一種社會主義，而絕對不是資本主義。

爲什麼社會主義較勝於資本主義呢？我以爲主要的原因，就是因爲前者更合於「博愛自由平等」的原則。自工業革命以來，資本家使用大規模的機器生產，目的完全在獲得利潤，並用之以重增他們的資本。這種資本主義社會自然發展的結果，就是大資本家的資本愈積累愈雄厚，逐漸吞併小資產階級；最後終於弄得全社會的富源操縱於少數人之手，而社會上的最大多數人民，則淪爲只有勞力可以出售的所謂無產階級。這些佔社會最大多數的無產階級的生活資料，完全操之於少數資本家之手，而受一種盲目的「經濟律」所擺布；他們自己的生命尙且毫無保障，更談不到「自由與平等」了。假如我們前一章所講的「博愛自由平等」的原則，是人類社會生活的最後目的的話，我們當然應當努力廢除

這種以少數人奴役大多數人的資本主義制度；如果是一個產業落後的國家，就應當直接引導着這種經濟落後的社會，使之省去或短縮資本主義的階段，而逕向社會主義方面進行。社會主義的基本精神，就是根據着人類的同情心或博愛心，以求達到一個人人都是自由平等的理想社會。

資本主義自然有它在經濟發展史的貢獻，大家公認它的最主要的貢獻，就是大規模的機器生產與有效的工商管理方法。現在世界上一切可以實行的社會主義，都不像十九世紀初年的那些空想的社會主義者們，認為進步的工業為社會罪惡的來源，因而破壞工廠與搗毀機器了。現在大家都很清楚地明瞭，今日實行社會主義制度，必須繼承着資本主義階段所發明的許多生產技術，不過把主要的生產工具收歸社會公有，剷除了資本家完全以謀利為目的的生產動機，而代之以完全以社會各個人的幸福及快樂的生活為目的的生產而已。

現在維護資本主義的最重要的理由，就是以為世人都有為其個人謀最大利益的天性，資本主義制度容許個人竭力追求他自己的最大利益，並且有「利潤」可作為鼓勵各人盡力工作的興奮劑，所以社會生產纔能加速地進步，形成了現代的工業文明，結果幾乎全體社會上的人們都直接或間接地得到了利益。如果社會上的主要生產工具收為社會或國家所有之後，私人得不到自由謀利的機會，那麼大家豈不都要怠工，因而使社會全體的生產減少了吗？乍聽之下，這種理由似乎很健全，但若經我們仔細分析之後，便可以知道這樣辯論

似是而非的。在工業革命的初期，即在某一社會開始工業化的時期，這種論證的確是對的，資本家得到大利益，工人因得工作而獲小利益，社會全體得到了長足進步的工業發展。這就是我們上面所說的，資本主義在經濟發展史上的重要貢獻。但是到了資本主義已經有了極高度的發展之後，情形就和從前大不相同了！第一、因為資本家的資本逐漸積累，使社會的富源掌握於少數人之手，並且使社會上的最大多數人民淪為工人或無產階級，換句話說，就是工人增多；第二、因為機器的進步，工廠裏使用的工人逐漸減少，於是便發生工人失業的現象；第三、因為資本家都在盲目地生產，每隔幾年自然就會發生生產過剩的現象，而資本家們又完全以謀利潤為目的，不肯廉價出售他們的貨物，因而縮小他們的生產量，甚或有些工廠因貨價過廉而虧本倒閉，因此工人的失業必然陡增，這就是所謂「商業循環」或「經濟恐慌」。如此，在高度的資本主義制度之下，不但少數資本家與多數人民的利益根本發生衝突而不得調和，就連社會上的總生產量也絕對不會再有什麼進步。所以前幾年美國的資本家們會大批地焚燬棉麥以維持棉麥的價格，南美會大批焚燬咖啡以維持咖啡的價格，而同時在其本國中卻有許多人民謀衣食而不得飽煖！社會主義就是想出來解決這種經濟上的矛盾，而為全體社會上的成員們謀幸福的生活。至於講到大家因不得利潤即缺乏工作上的鼓勵，因而致大家怠工以減低社會的生產的問題，我們在第一章裏已經討論過了。我認為人類工作上的鼓勵品，並非只有金錢而已，除金錢之外，若社

會榮譽，造福人壽，創造世界上的一「真善美」等，都可為鼓勵工作的刺激物。況且實行社會主義制度，必須竭力注意人民的教育，盡量提倡人民服務社會的創造衝動，盡量抑制人民自私自利的佔據財產的欲望，那麼那種因為大家不得謀私人利潤而怠工的現象自然可以減殺。

在現在許多社會主義的派別中，最有實際政治勢力，而且與民生主義之關係最密切的，就是馬克斯主義。孫中山先生在他的民生主義講演中，反復地解釋民生主義與共產主義的異同，這幾乎變成了民生主義講演中的中心問題。孫先生本其以仁愛為懷的心腸，真所謂「思天下有飢者，由己飢之也，思天下有溺者，由己溺之也」的精神，所以他極贊成共產主義的理想，並且極端厭惡資本主義的制度。他說：「在那些私人資本制度之下，生產的方法太發達，分配的方法便完全不管；所以民生問題便不能夠解決。我們要完全解決民生問題，不但是解決生產問題，就是分配問題也是要同時注意的。分配公平的方法，在私人資本制度之下，是不能夠實行的。因為在私人資本制度之下，種種生產方法，都是向着一個目標進行。這個目標是什麼呢？就是賺錢。因為糧食的生產是以賺錢做目的，所以糧食在本國沒有高價的時候，便運到外國去賣，要賺多錢。因為私人要賺多錢，便是本國有饑荒，人民沒有糧食，要餓死很多人，那些資本家也是不去理會」（民生主義第三講）。他又說：「我們在解決中國的社會問題，和外國是有相同的目標；這個目標就

是要全國人民都可以得安樂，都不受財產分配不均的痛苦。要不受這種痛苦的意思，就是「共產」。(民生主義第二講)。

現在我們可以斷定，民生主義與共產主義的最後目的完全相同，目的都在打破資本主義制度，而建立一個財產分配公平的自由平等的社會。所以孫先生說：「共產主義是民生主義的理想，民生主義是共產主義的實行」(同上)。那麼，民生主義和馬克思主義的區別究竟在什麼地方呢？我以為似乎在理論與方法兩方面都有些不同。其在理論方面的不同，我們可以集中於兩點來討論：第一，所謂「唯物史觀」與「民生史觀」的爭論；第二，「階級鬥爭」與「國民革命」的不同。至於在經濟政策之實行的方法上的不同，我們在討論「平均地權與節制資本」時再詳細討論。現在讓我們依次研究。

二 唯物史觀與民生史觀

唯物史觀是馬克斯的一種歷史哲學，這種歷史哲學是從黑格爾的歷史哲學中脫胎出來的。黑格爾認為，人類全體的社會活動是受一種客觀的「精神原則」所決定，這種「精神原則」就是黑格爾之所謂「觀念」(The Idea)。「觀念」決定人類整個社會生活的各方面，如風俗習慣，道德法律，經濟組織，政治制度，乃至宗教藝術哲學等，使它們構成一個一貫的體系。同時，「觀念」的自然發展，還可以決定世界歷史的進程，所以世界歷史

的進展，並非受個人意志的決定，而是「觀念」自然發展的必然結果。馬克斯完全接受了黑格爾的歷史哲學的間架，不過在內容上把黑格爾的「觀念」換成「經濟生產的方式」而已。大家所公認的那種馬克斯解釋唯物史觀的公式，就在他的「一部比較早年的著作「政治經濟批判」(A Contribution to the Critique of Political Economy)」的序言上。我現在譯之於下，以作我們討論的基礎。

「在人類所進行的社會生產中，他們自然就造成了某種人與人之間的關係，這些關係並非受他們的意志所決定的；這些生產關係，相應於他們的物質生產能力所發展的階段。這些生產關係的全體就作成了社會的經濟構造——這就是法律及政治等上層建築，以及與之相應的社會意識形態的真實基礎。物質生活上的生產方式，可以決定人類的社會，政治，及精神生活的大概性質。並非人類的意識決定他們的生存，正相反，而是他們的社會生存決定他們的意識。在他們的發展中的某一階段，社會生產的物質力量，便與當時存在的那些生產關係發生衝突——那些生產關係就是法律上所謂之財產關係，他們就是在這種關係之中發展的。但是因為生產力量的發展，從前那些生產關係便變成了他們的桎梏了。於是就來了社會革命的時期。經濟基礎變更了之後，那全部偉大的上層建築就會發生變化。在這種變遷之中，我們必須分辨清楚，一方面是可以自然科學的正確方法來決定那種經濟生產狀況的物質變遷，另一方面是人類感到這種衝突而奮

門求出路的那些法律、政治、宗教、美術、哲學、簡言之，種種意識形態的形式。正如我們不能根據於一個人對於他自己的意見來判斷這個人，同樣我們也不能根據於一個革命時期的意識來判斷那種革命；正相反，這種意識必須於物質生活的衝突上求解釋，必須從社會生產能力與生產關係之間的現存衝突上求解釋。一種社會制度，在它一切的生产能力尙未完全發展到極端之前，是不會消滅的；更高級的新生產關係，在它的種種存在條件尙未在舊社會的母胎中成熟以前，是永遠不會出現的。所以，人類只能解決那些容許上已有解決的可能問題；假若我們把事情觀察得更周密些，我們就可以見到，只有等待解決某問題所必需的物質條件具備了之後，或至少在長成的期間，那些問題自己才會發生」。

從馬克斯這一段的敘述中，我們可以看出唯物史觀的兩方面：第一、某社會的經濟生產方式，可以大體地決定其社會的其他方面的現象，如道德、法律、政治、及文學、藝術等（馬克斯統名之曰上層建築）；第二、經濟生產能力與生產關係之間的衝突，是社會變化的主要原因，換句話說，就是經濟的變化可以決定歷史的變化。這兩點在形式上，都與黑格爾的社會哲學相似，不過馬克斯把黑格爾的「觀念」換成「經濟」而已。現在讓我們分別討論唯物史觀的這兩層意義。

關於第一點，有許多馬克斯主義的信徒們，把它解釋到極端，認為人類在社會上的一

一切活動，皆嚴格地受其社會的生產方式所決定，而忽略了各種社會制度的本身的發展，及其彼此之間相互作用的關係。譬如一國的法律及政治制度，固然要受其社會的經濟生產方式的決定，而同時也受其國的政治及法律的歷史，及其製造者的匠心的影響。某一社會的經濟狀況，固然可以影響其社會的法律及政治制度，但一社會的既定法律與政治制度，也可以影響其社會的經濟生產與組織。按馬克斯這一段話的原意，他似乎也並未認為經濟生產的方式即可決定社會的一切，不過只決定其「大概的性質」而已。安格斯到了晚年，自己也承認這種錯誤的來源，一部分應由馬克斯及其本人負責，一部分是因為他們的信徒們把他們的學說推到了極端。他在「一八九零年九月二十一日給布洛何（Bloch）的信」上說：

「我們的信徒們有時過度地着重於經濟因素，這是馬克斯與我都應當負一部分責任的。我們當時必須加重於經濟的中心性質，以與那些反對者相對抗；而我們又沒有時間，地點，與機會，以公正地判斷其他因素在歷史的進程中的相互影響」。又他在「一八九三年七月十四日給梅陵（Meinings）的信」上說：「有一點，馬克斯與我們沒有充分地注意到，並且關於這一點我們二人應當同受責備。我們二人曾經，並且必須，竭力主張政治法律及其他意識形態上的觀念，都是導源於基本的經濟事實。結果我們就忽略了形式的方面，而那也就是說，這些觀念為其本身的内容而生的影響」。現在有些人執着於辨證法的「矛盾統一律」，認為相反中的相互作用（Interaction）是辨證法的基本原則，所以他們宣言各種社會現象

的互爲影響，是馬克斯主義所承認的事實。那麼，唯物史觀的這一方面的主張，經過了這許多修正及辯解之後，雖然更近於真理，但卻更遠於普通之所謂唯物史了。

關於第二點，馬克斯在他解釋唯物史觀的那篇序言中，顯然是以經濟生產力的發展爲歷史進化的主要動力，所以孫中山先生屢次批評他是「以物質爲歷史的重心」（民生主義第一講）。其實假若我們一讀馬克斯的其他著作，似乎他並非完全是一位「經濟決定論者」。在他所著的「拿破崙第三政變記」（The 18th Brumaire of Louis Bonaparte）中曾說：「人們製造他們自己的歷史，但他們絕不能隨意製造。他們不能從他們自己所選擇的環境中製造，而是從他們目前所存在的環境中製造的」。馬克斯在這裏很明白地承認，客觀的環境與人爲的努力，在歷史的進展中皆甚重要。若只有客觀環境上的需要而無人類的努力時，當然不會創造有意義的歷史；相反，若只有人類的努力而無客觀環境上的需要時，人類那種努力也是白費的。安格斯到了晚年重述唯物史觀的原理時說：「唯物史觀的意思，是主張實際生活上的生產與再生產，分析到最後，可以作成歷史的決定因素。馬克斯和我都未曾作過更進一步的主張。現在若有人來曲解唯物史觀，認爲經濟是歷史的惟一決定因素，那就是把我們的主張弄成毫無意義，抽象而荒謬的學說了」（見其於二八九零年九月二十一日致布洛何的信）。安格斯在這裏似乎承認決定歷史的因素甚多，而經濟也不過只是一種決定的因素而已。

縱然我們接受了安格斯最後的修正，我覺得唯物史觀的歷史哲學仍有問題。第一、所謂歷史變化者，到底是指那一種變化？若如馬克斯把以往的歷史只分爲四個大時代——亞細亞的，古代的，封建的，及資本主義的——這種大變遷的主要原因，當然是經濟的，因爲他所講的這四種大變遷根本就是社會史上的經濟變遷。至於其他的歷史變化，有些簡直就很難說經濟生產方式是主要原因。譬如中國歷代的換朝，總不能不說是歷史的變化吧？而許多朝代之間的經濟生產方式，並不見得有什麼大差別，有時換朝的主要原因，是由於君主的弱小與大臣的野心。第二、所謂「決定因素」者，到底是什麼意思？最重要的因素？抑爲必不可缺的因素？羅素在他的「自由與組織」(Freedom and Organisation)一書中，批評唯物史觀說，按馬克斯與安格斯的分析，共產黨革命必須先在英法等工業先進國中成功，而事實上卻先成功於工業落後的俄國。如果托洛斯基所作的「俄國革命史」可靠的話，我們不能否認俄國革命成功的一個重要原因，是由於天才的列寧的領導。但假若當時德國政府中管理其事的某部長，偶因身體不適而拒絕讓列寧返俄，那麼俄國革命也許就不會成功。羅素又舉了一個例說，當法國大革命時，普與會舉八萬精銳聯軍以實行干涉，不料普與聯軍統率非人，故至法境而戰敗於瓦爾麥(Vainy)。如果當時普與聯軍統率得人，也許當時就把法國大革命打消了。他最後還舉了一個有趣的例說，假若英國的亨利第八未曾與安娜波倫(Anne Polyn)戀愛，也許沒有現在的美國，因爲就是爲着他們的戀

愛，英國才和教皇破裂的，於是英國就未接受教皇的命令，把美國完全送給西班牙與葡萄牙。如果英國仍然是一個天主教國時，現在的美國也許就只是西班牙美洲的一部分了。從羅素所舉的這些例證中，至少我們可以證明決定歷史的因素甚多，其中的許多因素都是不可缺的，我們很難斷定到底何者為「決定因素」，何者為輔助因素。同時對於唯物史觀者所講的那種歷史進展的定型，也提供了一種有力的反駁。

孫中山先生並未提出一種歷史進展的固定模型，以與馬克斯或黑格爾相對立。就連所謂「民生史觀」這個名詞，大概都是後人加給孫先生的，並未見於他的遺著及講演集中。我認為孫先生這種辦法是很對的，因為凡是舉出歷史進展的固定模型的歷史哲學，大概都是獨斷的或不正確的。譬如黑格爾認為世界歷史是「世界精神」(The World Spirit)的向前進行，馬克斯認為世界歷史就是一部階級鬥爭史，但他們二位都認為歷史必然是循着「正反合」的三叉路綫前進的，並且把這種固定模型到處普遍地應用，結果他們不是曲解事實以求適合於他們的公式(如有些馬克斯主義者)，便是拋棄一部分事實而斥之為沒有歷史的意義(如黑格爾)。孫先生在他的民生主義講演中，只批評唯物史觀的不正確，但並未認為世界歷史是循着另外一種什麼固定的路綫進行。我認為在這一點上，孫先生比黑格爾與馬克斯都更近於真理。

孫中山先生在批評馬克斯的歷史哲學時說：「馬克斯以物質為歷史的重心是不對的」

(民生主義第一講)。這大概就是說，馬克斯以經濟生產方式爲社會進展的主要原因，或決定因素，是一種偏激的主張，並不完全合於社會進化的事實。他說：「人類求生存纔是社會進化的定律，纔是歷史的重心。人類求生存是什麼問題呢？就是民生問題。所以民生問題纔可說是社會進化的原動力」(同上)。我們對於孫先生這幾句話，萬不可只解釋成一種「唯生主義」。因爲「求生存」是一切生物的一種普遍本能，這是一種「生物律」。人類是有理性的動物，即孟子之所謂有「善惡」及「是非」之心的動物，所以在事實上人類不但求生存，並且還求更好的生存。若謂人類也如其他的生物，只以求生存爲唯一目的時，那就不根本就沒有所謂「禮義廉恥」了嗎？這似乎太降低了人類的價值。所以我認爲，孫中山先生之所謂「人類求生存」，是有理性的動物求生存的意思，那麼我們對於所謂民生史觀，就應當解釋成「人類求生存，與更好的生存」，纔是歷史進化的原因了。

因爲人類都求生存與更好的生存，所以經濟生產能力纔能發達，並且及至社會的財富分配得太不公道的時候，纔能發生社會革命。然則，馬克斯的歷史哲學上之所謂生產能力的發展，及階級鬥爭等，再進一步分析，還不是因爲人類想改良他們的生活嗎？所以孫中山先生的民生史觀，可以包括馬克斯的唯物史觀中的那部分真理。但在事實上，人類不但要求改良他們的經濟生活，並且還要求改良法律政治文化教育，以及一切科學哲學宗教藝術遊戲等，這種種方面的改進，都是人類求生存及更好的生存表現。所謂歷史的進

化，包括人類一切社會活動的進化，這一切社會活動的進化，都以人類求生存及更好的生存爲原動力。所以孫中山先生說：「民生就是政治的中心，就是經濟的中心，和種種社會活動的中心」（民生主義第一講）。我們現在可以斷定，民生史觀與唯物史觀並非互不相容，而是民生史觀包括着唯物史觀。所以孫中山先生會說：「共產主義與民生主義毫無衝突，不過範圍有大小耳」（第一次全國代表大會中關於民生主義之說明）。這幾句應田在唯物史觀與民生史觀上也很確當。

有人若說，民生史觀既然以人類求生存及更好的生存爲歷史的重心或原動力，那豈不太忽略了客觀的物質環境的重要了嗎？我認爲這種批評並不適當。人類的多數活動，都必須靠與外界的物質環境相配合，然後纔可以得到具體的結果。所謂人類的歷史，就是記載人種在客觀的物質環境中的各種活動。但物質環境在人類的社會史上大概是處於一種被動的地位；人類爲求生存及更好的生存而發生活動，纔是人類歷史的主動成分哩！所以孫中山先生之所謂民生是歷史的「重心」或「原動力」是不錯的，因爲人類求生存及更好的生存並非即是歷史的全體，不過只是人類歷史的「重心」或「活動力」而已。

三 階級鬥爭與國民革命

馬克斯主義與民生主義的目的，雖然皆在達到社會主義，但他們兩者所使用的革命方

法卻不同，前者是用階級鬥爭的辦法，後者是甘國民革命。階級鬥爭，不消說，是無產階級對於資產階級的革命；而國民革命則是以全國的覺悟份子為領導，以中產階級及農工商人為基本羣衆，對於帝國主義，專制君主與軍閥，及資產階級的革命。茲先述馬克斯的階級鬥爭學說，然後再講孫中山先生的國民革命。

馬克斯最初怎麼發現了「從古及今的全部社會史皆是階級鬥爭史」的原則呢？我們必須曉得，馬克斯並不是一位歷史學家，他並非從古代希臘羅馬以迄現代的全部歷史事實中研究出來這條原理；倒是因為他是一位現代的經濟學家，從研究現代資本主義的生產與交換的進程中，纔得到了階級鬥爭的原理。馬克斯最初因為研究歐洲資本主義的大規模的機器生產，與資本的積累，斷定將來的社會一定可以逐漸分成兩大陣營，一為佔社會人口之極少數的資本家，一為佔社會人口之壓倒多數的工人無產階級；所以他想，若在這種社會經濟狀況之下，想於短期間達到人人自由平等的共產社會，就必須使用階級鬥爭的辦法。因為馬克斯是位經濟學家，他相信「經濟人」是追求自己的最大利益的，所以社會上的資本家們絕對不會忽然「人心大變」，人人都情願放棄他們自己的財產，而發展到那種理想的共產社會。因此，他以為，如果我們想廢除資本主義的制度，就必須佔社會上壓倒多數的無產階級聯合起來，用武力奪取國家的政權，將大資本家的生產工具收為國有，以消滅資產階級，而達到一個人人自由平等的無階級的社會。馬克斯於一八五二年致書於

美國的朋友衛特麥耶(Weydemeyer)說：「我不能說近代社會中有階級存在，或他們的互相鬥爭，見我所發明的。資產階級的歷史家，早已敘述了階級鬥爭的進化，經濟學者也指出了階級心理。我不過只加上下述的幾點，以作爲新的貢獻而已：1階級的存在，是和物質生產的一定狀態相結合的；2階級鬥爭，必然地歸結到無產階級專政；3這種無產階級專政，不過是一種過渡時期的辦法，藉以打破一切階級，而創造一個自由平等的社會」。這幾句話，把馬克斯的政治路線講得非常明白。如果馬克斯主義只限於解釋歐洲現代的資本主義社會，而主張歐洲現代會社的改造應當用階級鬥爭的話，也許可以減少階級鬥爭原理的可指責之處。然而他們卻不以此自足，還進而把階級鬥爭的學說，擴充至古迄今的一切社會，嚴格地講來，那就未免有些牽強了。馬克斯與安格斯在他們一八四八年所發表的共產黨宣言上說：「從古至今的全部社會史都是階級鬥爭史。自由民與奴隸，貴族與平民，地主與佃農，工頭與散工，簡言之，即壓迫者與被壓迫者，常是被此處於互相反對的地位，而不斷地進行着時隱時顯地戰爭」。這幾句話，施用在歐洲歷史上，比較施用在中國歷史上更正確些，施用在歐洲中世紀以後的歷史，比較施用在中世紀以前更正確些。因爲中世紀的封建制度，的確會幾乎把全國的土地都握之於地主之手，的確會使全國的人民幾乎弄成了兩大階級——地主與佃農。中國自有史以來，根本就沒有經過這種極端的封建制度，所以迄今並沒有如歐洲封建時代的那種明顯而簡單的階級畫分。歐洲近代工商階級與

起，又演成了資本家與無產階級工人的兩大階級的對立；中國的經濟生產落後，資本家主義尙未得像歐美工業國家那樣的發達，所以中國的資本家與工人的壁壘也還沒有像歐美那樣的森嚴。我們若說古代希臘羅馬的社會上有階級的存在則可，若說整個的古代希臘羅馬史都只是階級鬥爭史，就未免有些言之過甚了。若說中國四千年的歷史也只是一部階級鬥爭史，那就似乎更勉強了。假若另有一位帶着「階級合作」的有色眼鏡的人，統觀全部的人類歷史，他也可以說「自古迄今的全部社會史都是階級合作史」嗎？我們平心而論，過去整個的人類社會史，非完全是階級鬥爭史，又非完全是階級合作史；事實是，在某時期各階級互相合作，在某時期就發生階級鬥爭。

孫中山先生並非無條件地反對階級鬥爭的辦法，不過他認爲，社會進化史上有階級的辦調和，也有階級的衝突而已。他認爲，假若人類可以避免施用階級鬥爭的辦法，而能再階級利益相調和的辦法，以促進社會的進化，那當然是計之上者。所以他希望在資本主義的社會中，最好能達到「分配的社會化，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，更用這稅財富，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，來增加社會的生產力」。他接着說：「因爲社會上的生產力很大，一切生產都是很豐富，資本家固然是發大財，工人也可以多得工錢。像這樣看來，資本家改良工人的生活，增加工人的生產力，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讓和，不是相衝突。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，不是由於社會上多數的經濟利益有衝突。……階級鬥爭，是社會常進化的時候，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」（民生主義第一講）。但孫中山先生也見到世界上的資本家極不願意犧牲他們自己的利益，所以他也認為，在現在這種病態的社會上（資本主義社會），將來也或者非用馬克斯的「快刀斬亂麻」的方法不為功。他說：「現在英美各國的資本家，專制到萬分，總是設法反對解決社會問題的進行，保守他們自己的權利，現在資本家保守權利的情形，好像從前專制皇帝要保守他們的皇位一樣。專制皇帝為保守他們的皇位，恐怕反對黨來搖動，便用很專制的威權，極殘酷的手段，來打銷他們的反對黨。現在資本家要保守自己的私利，也是用這種專制的方法，來反對社會黨，橫行無道。歐美社會黨，將來為勢所迫；或者都要採取馬克斯的辦法，來解決經濟問題，也是未可知的」（民生主義第二講）。這足見孫中山先生並非無條件地反對階級鬥爭的辦法，在英美各國的資本主義社會中，若資本家堅決不犧牲他們自己的利益時，階級鬥爭仍是可以用到的。那麼，他為什麼不主張在中國實行階級鬥爭，而主張使用國民革命呢？這是因為中國社會的特殊情形。

孫中山先生是以中國的特殊社會為對象而倡導革命的，他認為中國現在的情形很複

雜，中國革命的問題不僅如英美各國，完全以訂倒資本主義制度爲目的。第一、中國現在所處的是一種「次殖民地」的地位，中國革命的第一個大敵人，是資本帝國主義；在這個敵人的面前，是應當全國人民一致反抗的，故可名之曰民族主義革命。第二、中國社會是一種半封建式的專制政治，從前受滿人一支族的宰割，以後還受軍閥官僚及土豪劣紳的連合宰割；從這一方面看，中國的革命應當是一種反對特權階級的平民革命，故名之曰民主主義革命。第三、纔是反對地主及資產階級，或制止國內資本主義發展，以實行民生主義的革命。因爲中國革命的性質是這三種革命同時進行的，而國內的資本主義當在幼稚時代，所以孫先生認爲中國現在的革命，應當名之曰國民革命；不應當是單純的階級鬥爭。國民革命的意義本來有點含混，大概是指着全國的大衆平民，對於國外的帝國主義及國內的特權階級的鬥爭。所謂特權階級，包括着政治，社會，及經濟的三方面。政治上的特權階級者，就是專制君主，及軍閥官僚等；社會上的特權階級者，就是土豪劣紳；經濟上的特權階級者，及地主買辦及資產階級。

然則，國民革命亦自有其政治社會及經濟的基礎，並非凡中國人都可以領導這種革命的。因爲若一切中國人都自由參加於國民革命的陣營中，那麼，那些原來佔政治，社會，及經濟的優勢的特權階級，利用他們既成的勢力，自然容易獲得革命的領導權。而他們的多數都是不願犧牲他們自己的利益的，那如何還能實現「選賢與能」的民權政治，與

均地權節制資本的民生主義呢？所以孫中山先生在民國十三年國民黨改組前後的講演，及「第一次全國代表大會宣言」上，都正確地指出了國民革命的政治，社會及經濟的基礎。他認為中國國民革命的敵人，為滿清專制政府，列強的帝國主義，以及國內的軍閥與經濟上的特權階級；國民革命的基本羣衆，則為中產階級，知識份子，及農工商人。並且他還認為，中國的國民革命運動，簡直可以說是農夫工人的解放運動。而農夫工人的參加革命，即為中國國民革命成功的決定因素。現在我齊他在「第一次全國代表大會宣言」上的兩段話來證明。他說：「辛亥以前，滿洲以一民族宰制於上，而列強的帝國主義，復從而包圍之。……辛亥以後，滿洲之宰制政策，已為國民運動所摧毀，而列強之帝國主義則包圍如故。……國內之軍閥，既與帝國主義相勾結，而資產階級，亦耽耽然欲起而分其餘，故中國民族，政治上經濟上皆日即於憔悴。國民黨人，因不得不繼續努力，以求中國民族解放；其所特為後盾者，實為多數之民衆，若知識階級，若農夫，若工人，若商人是一。在這一段裏，孫先生說明了中國革命的對象，為滿清政府，帝國主義，及國內的軍閥與資產階級；而革命的基本羣衆，則為知識階級，及農工商人。他又說：「中國以內，自北至南，自通商都會，以至於窮鄉僻壤，貧乏之農夫，勞苦之工人，所在皆是。因其所處之地位，與所感之痛苦，類皆相同，其要求解放之情，至為迫切，則其反抗帝國主義之意，亦必至為強烈。故國民革命之運動，必恃全國農夫工人之參加，然後可以決勝，

蓋無可疑者。國民黨於此，一方面應對於農夫工人之運動，以全力助其開展，輔助其經濟組織，使日趨於發達，以期增進國民革命之實力；一方面又當對於農夫工人要求參加國民黨，相與以不斷之努力，以促國民革命運動之進行。蓋國民黨現正從事於反帝國主義與軍閥，反抗不利於農夫工人之特權階級，以謀農夫工人之解放。質言之，即爲農夫工人而奮鬥，亦即農夫工人爲自身而奮鬥也。在這一段裏，孫先生且說中國的國民革命，主要的爲農夫工人的解放運動，並且認爲農工階級之參加國民黨，爲國民革命決勝的一種重要因素。

四、平均地權與節制資本

現在讓我們講民生主義的經濟政策——平均地權與節制資本。關於平均地權及節制資本的辦法，孫中山先生在他的民生主義講演，及「實業計畫」中，已有詳細的說明了。我個人認爲，敘述民生主義之經濟政策最簡要的一段，莫如「第一次全國代表大會宣言」。這篇宣言上解釋民生主義的經濟政策說：「國民黨之民生主義，其最重要之原則不外二者：一曰平均地權；二曰節制資本。蓋釀成經濟組織之不均者，莫大於土地權之爲少數人所操縱。故當由國家規定土地法，土地使用法，土地徵收法，及地價稅法。私人所有土地，由地主估價呈報政府，國家就價徵稅，且於必要時照價收買之，此則平均地權之要旨

也。凡外國人及外國人之企業，或有壟佔性質，或規模過大為私人之力所不能辦者，如銀行、鐵道、航空之屬，由國家經營管理之，使私有資本制度不能操縱國民之生計，此則節制資本之要旨也。其次我們再拿孫先生在「實業計畫」上，對於發展中國實業的兩條原則，作為節制資本的補充。他說：「中國實業之開發應分兩路進行：（一）個人企業，（二）國家經營是也。凡夫事物之可以委諸個人，或其較國家經營為適宜者，應任個人為之，由國家獎勵，而以法律保護之。……至其不能委諸個人及有獨佔性質者，應由國家經營之」。這足見節制資本的含義有二：一為節制私人資本，二為發展國家資本。孫先生在民生主義第二講上也說：「中國不單是節制私人資本，還是要發展國家資本」。這就是民生主義經濟政策的綱要。茲將民生主義之兩翼，平均地權與節制資本，分別討論之。

為什麼要平均地權呢？因為中國主要地還是農業社會，孫中山先生自擊當時產生社會上最大痛苦的一種來源，就是土地之為少數地主所壟斷，弄得一般無土地的佃農，與土地不足的貧農們，終年辛苦勞碌，尚不得溫飽，而那些佔據廣大土地所有權的地主們，卻安富尊榮，不勞而獲。所以孫先生根據着他的「仁愛」思想，在同盟會的宣言上，即以「平均地權」為四大政綱之一。孫先生在民國元年對中國社會黨的講演中說：「世界地面本屬有限，所有者壟斷其稅收，取生產三分之一之利，而坐享其成，與工作者同享同等之利益，不平之事，孰有過於此者。人工一分，既勞心力，自應當其報酬。土地本為天

造，並非人工所造」。原 孫中山先生之意，蓋謂維持人類生活的種種必需品，推其來源不外二者，一爲自然所供給之土地與資源，一爲人類自身所生的勞動力。自然界之供給，乃所以養育人類者，本非任何個人所創造，亦非任何個人所應獨佔者。人類私產的理論根據，應如英國洛克（Locke）所言，必須個人以自身的勞力加諸自然界之資源上以後，才可以享受其勞力與自然資源所共同產生之結果。但每人所佔自然資源之分量，不必以其自己所需要之分量爲限，若有力超過其自身所需要之分量，而對自然資源濫肆佔據，那卽爲剝奪他人的強盜行爲（參考洛克著「政府論」，二卷第五章財產論）。然則，土地分配不均的制度，既然如此之不合理，爲什麼世界各民族都承認土地私有制呢？這應當從歷史上各時代環境中的社會需要上求解答。在原始的漁獵游牧時代，本無所謂土地私有制，大自然所供給的資源，人人都有同樣的權利享用。到了農業社會的階段，纔生出了土地私有的必要。爲什麼呢？當時大概各處都是地廣人稀，土地的自然資源的廣大，遠超過於當時人類的需要。所以每人都可以自由佔據，這就是盧梭等之所謂「首先佔據的權利」（The right of first occupation）。當時因爲地廣人稀，此人佔據了一處，彼人仍可以另去佔據一處；並且若某人對於某地有了所有權之後，他便對於他所佔據的土地發生一種責任心，可以盡量地善爲耕種，以增加社會的生產，而達到社會全體的福利。但是到了後來，人烟稠密，土地稀少了之後，社會的環境及需要就變遷了；假若有少數人壟斷過量的土地，使他

人貧無立錫，淪爲佃奴或餓殍，那就並非最初讓大家佔據土地以營生的本意了。到了這種時候，針對着時弊，人類的理性上自然就要發生一種新的要求，使自然界的資源仍歸於自然，以便大家皆有機會使用自己的勞力，來平均享用之。這大概就是 孫中山先生主張平均地權的理論根據。

平均地權的最後目的是什麼呢？有人認爲 孫先生主張「耕者有其田」，便以爲他在原則上主張土地私有制。有人因爲 孫先生所規定的地價稅法上，有政府照地主所陳報的地價收買的辦法，所以便認爲平均地權的最後目的，在使全國的土地收爲國有。據我所統讀 孫先生遺著所得的印象，他似乎對於這兩者都是贊成的。第一，對於鄉村農民的土地問題，原則上主張「耕者有其田」，即小農土地私有制；第二，對於港口，都市，新墾殖的土地，及國家收沒的與徵收的土地，即主張土地國有制。

孫先生在他的民生主義及其他講演中，屢次講到中國的農民問題，及其解決農民土地問題的辦法，處處都說他的最後目的，在使全國的農民，都能達到「耕者有其田」的地步，換句話說，就是絕對地廢除佃農制度。他在民生主義第三講中說：「將來民生主義真是達到目的，農民問題算是完全解決，是要耕者有其田；那纔算是我們對於農民問題的最終結果」。孫先生在民國十三年對農民運動講習所的訓詞上說：「現在俄國改良農業政治之後，便推翻一般大地主，把全國的田土都分到一般奴民，讓耕者有其田。耕者有了

田，祇對於國家納稅，另外便沒有地主收取租錢，這是一種最公平的辦法。我們現在革命，要做俄國這種公平辦法，也要耕者有其田，才算是澈底革命；如果耕者沒有田地，每年還是要納田租，那還是不徹底的革命」。這足見孫先生對於農民土地問題的主張，至少在原則上是「耕者有其田」的。那就是說，他在原則上仍然主張農民的土地私有制；不過每家農民所應佔有的田地，只以他們自己的勞力所能耕種的面積為限而已。那就正是歐洲有些國家所採取的「小農制」，或「限田制」的辦法。例如德國當年的社會民主黨，主張對於超過最善經營規模的地主，應由國家按該地的租稅價值計算賠償金，而收沒那超過的部分，凡超過百畝 (Hectare) 的山林地，亦應依照同樣的原則，盡歸國家管理。羅馬尼亞已經限制個人的所有地，最多不得超過五百畝 (Hectare)，超過者即由國家收買。捷克亦以二百五十畝 (Hectare) 為最大限度，逾限者由國收買。按照孫中山先生的主張，國家應徵收地價累進稅，收沒土地的自然增價額，並且徵收累進的遺產稅，使大地主急於將其過多的土地售脫，結果就可以降低地價；而國家在另一方面又可以設立農民銀行，以低利貸金於佃農，或使用二十年乃至三十年的長期本息攤還法，以幫助佃農獲得耕田。這樣就可以逐漸達到「耕者有其田」，或「小農制」的目的了。這種制度至少在地理上不利於實行大規模的集體農場的區域，是很好的一種辦法。營民可以其全幅的精力照顧他們的田地，第一可以使他們所有的小量土地和他們的生活打成一片，使土地的生產作成他們自

己的創作品，以增加他們生活上的樂趣；第二他們可以用技巧的園藝方法耕種他們的土地，增加土地生產的素質與數量；第三可以減輕勞動者聚集於都市的弊病，以免發生工人失業問題，及一切敗德的習慣。蘇俄革命以後，在最初實行集體農場的時候，許多農民不得自己私有土地，大家只能耕種公共的田地。其後便發現了這種辦法容易使農民變成機械式的生活，減少他們自發的創造性。於是政府最近又使每家農民，各私有其住宅及其住宅附近的園地，並且准許每家農民可以畜養幾隻豬幾頭牛等。如此，他們一方面耕地大家共有的集體農場，一方面暇時仍可耕種他們的私人田園。這種實驗上所得的教訓，都可以證明「小農制」的長處，至少在一般人民的財產所有慾尚未消滅之前，可以使農民的生活更安定而快樂些。

以上是孫中山先生解決農民土地問題的辦法，但同時他也主張，在有些地方應當實用地國所有制。這些地方，就是新開發的港口，都市，墾殖區域，及國家所收沒的大土地遺產等。關於土地國有的問題，在他的「實業計畫」中討論的最多。在「實業計畫」的第一計畫（開北方大港）上說：「今余所計畫之地（按即北方大港附近之地），現在毫無價值可言。假令於此選地二三百方畝，置諸國有，以為建設將來都市之用，而四十年後，發展程度，即令不如紐約，僅等於美國費府，吾敢信地價所漲，已足償所投建築資金矣」。其後之計畫，每建一大港口，即主張將三附近之地徵為國有，使將來地價高漲時所得之利

益，歸爲國家社會所公有。不但各新建大港附近之地應徵爲國有，即舊有大都市附近之地，亦應由國家收買。譬如在第二計畫中，講到武昌漢口漢陽三鎮時，他說：「凡此三聯市外圍之地，均當依上述大海港之辦法收爲國有。然後私人獨佔土地，與土地之投機賭博，可以預防。如是不勞而獲之利，即自然之土地增加價利，可盡歸之公家」。此外凡新墾殖之區域，不論其在邊疆或在內地，皆應置爲國有，開闢國家農場，由農民長期耕種。譬如在第一計畫中，講到蒙古新疆之殖民的時候，他說：「土地應由國家收買，以防專佔與投機之家，置土地於無用，而遺毒害於社會。國家所得土地，應均爲農莊，長期貸諸移民」。總之，實行土地國有，開闢國家農場，這也是孫中山先生已有的主張，並且也是社會正義及經濟原理上所要求的。但對於鄉村中一般農民的土地問題，似乎孫先生是以「耕者有其田」的「小農制」爲原則而已。

於此更有進者，政府當應提倡農民的生產及消費合作，以增加農民的生產量，而免去中間商人的剝削。在地理上利於實行大規模機器耕種的地方，可以獎勵農民做效蘇聯的辦法，組織大規模的集體農場。如此，不但在生產上更經濟，更有效，兼且在統購農業的原料上，也可以減去中間商人的剝削。假若農民的合作制度能實行得好的話，那麼凡利於用大規模機器耕種的地方，農民們自然會起來組織集體農場。政府便更可以利用這種組織，達到「平均地權」的目的。

其次，我們應當討論民生主義的第二翼，節制資本。如我們上邊已經說過的，節制資本的意義有二，一為發揚國家資本，一為節制私人資本。有些思想過激的人們常常說，既然如孫中山先生所言，民生主義就是共產主義，為什麼民生主義卻不主張將國內的一切生產工具收為國有呢？關於這個問題的答復，完全應當歸結於中國社會經濟發展的特殊情形。孫先生不主張立刻將一切生產工具收為國有，而主張代之以節制資本，那完全是由於中國社會的實際經濟情形。他如果不生於經濟生產落後的中國，而生於資本主義已發展成熟了的英美時，他的主張也許就有些不同了。孫中山先生是一位現實主義的實行家，他深知中國經濟發展落後的情形，及中國所處的「次殖民地」地位；所以他認為中國人現在的最大壓迫，是來自資本帝國主義，換句話說，就是來自國外帝國主義國家內的資本家，而不是羽毛未豐的柔羽民族資本家。所以他常說：「中國人大家都是貧，並沒有大富的特殊階級，只有一般普通的貧。中國人所謂貧富不均，不過在貧的階級之中分出大貧與小貧。其實中國的頂大資本家，和外國資本家比較，不過是一個小貧，其他的窮人都可以說是大貧」（民生主義第二講）。孫先生曉得中國人民的最大經濟壓迫的來源是外來的，所以他也深知道中國目前最切迫的問題是如何加速地發展實業，治療中國的貧血病為解決一切中國問題的先決條件。因此他的方案是，政府一方面可以用最大的努力發展國營企業，而同時協助着人民用最大的努力發展幼稚的民營企業，這樣「雙管齊下」，是醫治

中國貧血病的最有效的辦法。不然，若國民革命軍事成功之後，立刻收沒幼稚的民營企業，社會一定要經過一度大混亂，國家的人力物力財力一定蒙受很大的損失。況且一國的經濟生產組織，真是千頭萬緒，國家（至少在軍事革命成功之初）只能經營那些比較重要的大企業，而不易照顧到人民常生活上的瑣細需要。假若大企業歸於國營，小規模的生產由國家協助人民去經營，以刺激個人的企業心，那一定是事半功倍，可以收速成之效。我想，這是孫先生不主張立刻在中國收沒一切生產工具爲國有，而主張節制資本的初衷。

關於如何發展國營企業，及如何保護個人企業的辦法，孫中山先生在他的「實業計畫」中，已經有了詳細的籌畫，我在此地不必多費筆墨了。約言之，即在發展國營企業時，廣募民族資本，利用外國資本及技術人才，實行精確有效的計畫經濟（註）等；在保護私人企業的項下，即關稅自主，廢除自設的苛捐雜稅，劃去各種官吏的障礙，便利運輸交通等。現在，在民生主義承認私人資本的條件之下，有兩個很重要的問題應當討論：第一是如何節制私人的資本，使避免個人資本操縱人民生活的弊病；第二就在國營企業中如何避免貪污中飽及冗員無效的流弊。

關於第一個問題，孫中山先生在他的民生主義及其他的遺著中，已經約略地談過。現在讓我根據孫中山先生的原意，及參照世界各國節制資本實例以討論之。節制資本使不致漏入資本主義的方法，約分爲直接的限制與間接的限制二種。直接的限制，就是國家用

稅率來限制，如徵累進的財產稅，所得稅，及遺產稅。累進的財產稅，就是對於人民已有的財產課累進稅，使逾某限度以上的財產，逐漸增加徵稅的稅率，使財產過多的人們，逾某限度以上的部分，幾無利可圖。累進的所得稅，就是對於每年收入超過一定限度的人民實行徵稅，並且與其收入之遞增成正比例而增加徵稅之稅率，如此使收入愈多者所納的所得稅率亦愈高，結果使逾某限度以上的收入大部分歸為國有。累進的遺產稅，是對於人民的遺產逾一定限度者實行徵稅，並且遺產愈多者，所納之遺產稅率亦愈高，使現存的資本家本人一死之後，立即收沒其一部分的資產為國有。累進稅現在已經成了許多資本主義國家共同使用的稅制了，不過他們為維護資本主義制度的存在，累進的比例並不夠大而已。間接的限制，就是國家管理實業，及訂立勞工法，工廠檢查法等。譬如丹麥瑞典挪威等小國，社會民主黨當權的時候的經濟政策，就是將國內所有的個人大企業（如鐵路水電等）增加政府的官股，使官股的數量超過於私股，那麼政府就可以規定低廉的價格，供給人民便利使用，結果使這些大企業的利潤簡直微乎其微。我們中國政府也實用過這種辦法，那就是對於中國及交通銀行增加官股的辦法。其次是由國家統制入口及出口貿易，第一可以剷除商人及買辦的操縱，第二可以調劑國內的生產，第三還可以增加國家的收入。現在我們正可以利用戰時統制貿易的時機，立定統制貿易的穩固基礎，戰後仍可以使之繼續存在。其餘如制定勞動法，及工廠檢查法等，政府可以規定最低限度的工資，及最高限度的

工作時間，實行工保險制，及勞工分紅制，規定工廠建築的衛生條件，及工人教育與娛樂設備等。如此，可以避免資本家對於勞工的剝削以謀厚利，這也是間接節制資本的方法之一。

第二個問題，就是在承認私人資本條件之下，如何避免國營企業的貪污與無效的流弊。這是中國實業建設途中的一個最嚴重的問題。自清末左宗棠張之洞李鴻章暨所興辦的種種國營企業以至現在，多半的國營企業都帶些「衙門」的氣味，許多管理國營企業的人們，也自認爲是在作「官」，於是中國「官廳」裏的那一套貪污無效及濫私人的把戲，都移植於國營企業中了。所以弄得中國自清末以至現在的許多國營企業，有些是虧本失敗的，更少有能發揮其最大效能的。有人或者要說，俄國革命之前的情形與中國相似，爲什麼蘇聯的國營企業相當成功呢？其中的原因雖然很多，但在理論上的不同，就是因爲馬克斯主義認爲，人類的行爲主要地是受其物質環境的決定，而孫中山先生卻認爲，人類的行爲主要地是受其知識或信仰的決定，即所謂「能知必能行」與「不知亦能行」也。所以馬克斯主義者認爲社會主義建設成功的基本條件，不但必須根本廢除生產工具的私有制，使人民覺得根本沒有貪污的必要，並且還要利用社會主義的教育政策，以致改變一般人民的舊意識形態，使人民根本就不發生貪污自利的觀念。民生主義爲顧到「國營」與「民營」企業的「兼程並進」起見，所以一方面承認私人資本，一方面主張大企業國營，在這種半

社會主義的制度之下，國營企業就成了一般貪官污吏的樂園了！

那麼，民主主義之下的國營企業，是否還有建設成功的可能呢？我的回答是，有。不過這完全要靠政府的監督與領導。我認爲，凡國營的大企業，政府所委託的總經理或廠長，於就職之前，或就職之後的數月以內，必須作成某大企業的三年或五年的具體計畫，政府要按照這種計畫以責成其總經理或廠長。若有因舞弊怠工或浪費的情形，以致某企業未得到預料之效果或失敗者，負企業管理之責者必受嚴重處分，最輕者亦須撤職。若有特殊原因（如地震戰爭等）以致某企業歸於失敗，那當應另作別論。如某企業之成績特好，超過了預定的計畫時，政府對於此企業之管理人及工作人員，應當加以獎勵。中國國營企業失敗的原因，大半是因爲政府的監督不嚴，聽任某企業的管理人自由處理，這當然是一種很壞的政策，頗難得到滿意的結果。

五 民主主義是否爲資本主義與共產主義之折中

我們把民主主義的具體政策討論之後，似乎還應當拿民主主義的經濟政策，與共產主義及資本主義的互相比較一番，藉以徹底闡明民主主義的含義。有些人說，民主主義的經濟政策，就是共產主義與資本主義的折中，右傾的共產主義與左傾的資本主義，都可以與民主主義很相近。若一個人只從表面上去看民主主義，自然覺得這種主張頗近事實；其

質，假若我們作更深一層的研究時，便會曉得民生主義是孫中山先生切中中國情形的一種獨心創造，目的想在中國達到一種理想的共產社會，並非存心折中於兩大經濟制度之間的。譬如有人說，民生主義就是資本主義國家的一種社會政策。我以為民生主義與資本主義的社會政策，單在表面的經濟措施上看，誠然不無相似之處；但若我們一注意到他們各種主義的最後目的，那就明白他們是判然兩途了。孫中山先生在他的民生主義講演中屢次提到，民生主義就是共產主義，這「兩種主義沒有什麼分別，若要分別的還是在方法」（民生主義第二講）。這就是說，孫中山先生實行民生主義的最後目的，是達到中國將來的共產社會，不過因為中國特殊的社會經濟環境的關係，達到共產社會的方法與馬克斯主義不同而已。所以他說：「三民主義之中的民生主義，大目的就是要衆人能夠共產，不過我們所主張的共產，是其將來，不是共現在」（民生主義第二講）。然則，民生主義的最後目的，為達到中國的共產社會，這是毫無疑義的。我們反過來再看資本主義的社會政策，與法西斯主義的經濟措施的最後目的是什麼？資本主義國家施行社會政策的目的，完全在維持資本主義制度的存在，並非想達到將來的共產社會。多數資本主義國家施行明明的社政策的原因，主要地是因為資本主義制度已有了高度的發展之後，佔社會上最大多數的無產階級工人已經不能生活了，於是社會上自然時時要起騷動，威脅資本主義制度本身的存在，所以政府纔採取工人失業救濟，改良貧民生活，及干涉資本家的生產等措施，以

維持社會的秩序。政府這些社會政策的措施，在表面上看來，好像與資本家的利益相衝突；其實目的卻在維持資本主義的永久存在，不然，假若多數人民無以為生了之後，遲早必然會被迫而改革，那麼資本主義制度的本身就已被推翻的危險了。法西斯主義在經濟制度上，並無異於其他資本主義的國家，不過在政治制度上，一為獨裁，一為民主而已。法西斯主義根本否認「人類平等」的觀念。墨索里尼雖然在勞資協調上用了很大的工夫，但其最後仍然主張人類應當有經濟上及政治上的不平等，換句話說，就是主張資本主義與獨裁政府。這當然與孫中山先生的基本觀念——博愛自由平等——恰相違背。

那麼，民主主義的經濟政策，並不是資本主義與共產主義的折中，而是在中國達到將來的共產社會的一種比較和平的辦法。原來馬克斯當年並未預定共產黨革命成功之後的具體經濟政策，在德和安格斯所合著的共產黨宣言中，他們只說：「工人階級革命的第一步，是把無產階級升為統治階級，以完成民主戰爭的勝利。無產階級利用他們在政治上的優越權，逐漸奪取資本家的資本，並且把一切的生產工具都收為國有，那就是有組織的工人統治階級所有」。蘇俄共產黨革命成功之後，便立刻宣布了收沒土地與實業為國有。結果弄得全國的經濟紊亂，生產大為縮減。於是在一九二一年。列寧纔宣布了蘇聯的「新經濟政策」。新經濟政策的內容，就是將國內的大企業（如銀行、運輸、大工業、對外貿易等）及大地主的土地收為國有，並將種種的小企業及小農田等，仍歸私人經營，以後再

逐漸用國家的力量侵入一切的企業及土地中。這種辦法，實在與孫中山先生所理想的民生主義經濟政策相去不遠，所以據云，當年孫先生常說，蘇聯的新經濟政策並非實行馬克斯的共產主義，而是實行孫先生的民生主義。由此可見，達到將來的共產社會的方法，必須斟酌環境的可能及社會的需要而決定，並非有一種固定的方案，就可以通行於世界的任何角落。孫中山先生的民生主義。是他認為在中國應行的一種達到將來的共產社會的辦法。這種辦法的第一步，就是徵收地價稅，國家收買土地，節制私人資本，發展國營企業。至於將來逐步進行的具體步驟，那必須斟酌環境的可能與社會的需要，以相繼進行。總而言之，每一位三民主義的信仰者，應當認清了民生主義的最後目的，是在實現一個「各盡所能，各取所需」的共產社會，認清了目標以後，隨時在環境所容許的範圍以內，掌舵以奔往那個最終的目的！

（註）民生主義第二講中，談到發展中國實業，應用歐戰時各國所行的戰時經濟政策。按戰時經濟政策，就是一種計畫經濟。他說：「工業時代的資本為機器，故常由國家經營，設備於種種之生產機器，為國家所有。好像歐戰時各國所行的戰時政策，把大實業和工廠歸為國有一樣，不過他們試行這種政策，不久便停止罷了。」這足見孫中山先生主張中國實行計畫經濟。

第二章 民權主義與民主政治

「其須爲民權。故對於人民之政治知識能力，政府當訓導之，以行使其選舉權，行使其罷免權，行使其創制權，行使其複決權」。——建國大綱

一 民權主義就是民主政治

「民權」是什麼意思呢？我們最好看孫中山先生自己的解釋。他說：「權就是力量。……民權就是人民的政治力量」（民權主義第一講）。那麼什麼是政治力量呢？他接着又說：「政就是衆人之事，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（同上）。孫先生在民權主義第五講裏又解釋「民權」的義思說：「什麼是叫做民權呢？簡單的說，民權便是人民去管理政治。詳細研究起來，從前的政治是誰人管理呢？……從前的政權完全在皇帝掌握之中，不關人民的事。今，我們主張民權，是要把政權放在人民掌握之中。那麼人民成了一個什麼東西呢？中國自革命以後，成立民權政體，凡事都是應該由人民作主的，所以現在的政治又可叫做民主政治。換句話說，在共和政體之中，就是用人民來做皇帝」。又孫中山先生在民權主義第二講裏，敘述歐美當年爭自由的情形時說：「自由爭得之後，學者纔稱這種結果

爲民權，即所謂德讓克拉西」。由此可見，所謂民權主義就是民主政治。

西洋之所謂「民主」者，簡單地說，就是要人民去管理政治。換句話說，就是衆人的事應該由大家共同管理，不承認任何人先天就有管理政治的特權。不過，假若讓全體人民去管理政治，每人都有他自己的意見，每人都認爲他自己是皇帝，那麼在大家意見紛歧的時候，國家不簡直就不能作任何事了麼？歐洲近代第一個最主張民主政治的哲學家，洛克（Locke）說得好，雖然人民全體纔是國家的最高主權者，不過爲事實上國家必須作事的關係，人民必須服從多數者的意見，不然，那麼國家的行動就不可能了（參考洛克的「政府論」第二篇第七章）。所以民主政治再進一步的定義，就是多數者權利統治的意思。假若人民能全體同意於某種的政治措施，那當然最好，次於全體同意的辦法，就是只有服從多數。但僅是服從多數，尚不足以作成「民主」的精確定義。譬如德國希特勒的執政，最初何嘗不是由於德國人民投票選舉的呢？但現在大家都認爲德國並非民主，而是法西斯主義的獨裁。所以「民主」的定義還必須有再進一層的限制，那就是不但多數者有權利統治，並且少數者還應當有權利來變成多數。什麼是「少數者有權利變成多數」呢？就是多數者於執政之後，必須承認少數者的合法存在，讓他們有充分的自由權去說服別人，給少數者以思想、言論、出版、及集會的自由權；並且執政者必須按期舉行普遍的選舉，那就是少數者是否可以變成多數的最後證明。

所以，民權主義或民主政治的定義就是：第一、在原則上，衆人的事業人應當有權來管理，不承認任何人有先天的管理政治的特權；第二、在實行的方法上。承認多數者有統治權，並且少數者有權利變成多數。

●孫中山先生是一位實行的大政治家，他一方面具有高尚的政治理想，一方面還顧到實際的社會環境，所以他之主張民權政治，並非在任何時代與地點，民權政治都是最好的政體，不過假如社會文明已經發達了之後，民權政治就是最理想的與最合理的政體而已。他在民權主義第一講裏，從政治的觀點上，分人類歷史的進化爲四個時期：1 洪荒時期，2 神權時期，3 君權時期，4 民權時期。他說：「第一個時期，是人同獸爭，不是用權，是用氣力。第二個時期，是人同天爭，是用神權。第三個時期，是人同人爭，國同國爭，這個民族同那個民族爭，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，可以說是善人同惡人爭，公理同強權爭，到了這個時代，民權漸漸發達，所以叫做民權時代。這個時代是很新的。我們到了這個很新的時代，推翻舊時代的君權，究竟是好不好呢？從前人類的知識未開，賴有聖君賢相去引導，在那個時候，君權是很有用的。君權沒有發生以前，聖人以神道設教，去維持社會，在那個時候，神權也很有用的。現在神權君權都是過去的陳迹，到了民權時代。就道理上講起來，究竟爲什麼反對君權，一定要用民權呢？因爲近來文明很進步，人類的智識很發達，發生了大覺悟。好比

我們在教小孩子的時候，便要父母提攜，但是到成人謀生的時候，便不能依靠父母，必要自己去獨立」（民權主義第一講）。這足見孫先生認爲，在古代民智未開的時候，雖然神權與君權政治都會是維持社會安寧的好辦法，但到社會文明發達了之後，人民的知識發達了之後，就應當實行民權政治了；因爲民權政治纔是「衆人的事由衆人管理」的最合理，最理想的辦法哩。至於爲什麼民權政治纔是最合理，最理想的政體呢？且待我們在下邊的兩節中詳細討論。

孫中山先生當年最痛恨那些說「中國人的程度太低，不適於民權（民權主義第一講）的人們。他曾在他的「心理建設」中很忿恨地說：「袁世凱之流，必以爲中國人民知識程度如此，必不能共和。曲學之士，亦日非專制不可也。嗚呼！牛也尙能教之耕，馬也尙能教之乘，而況於人乎？今更有見幼童將欲入塾讀書者，而語其父兄曰，此童子不識字，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」（心理建設第六章）。他於是煞費苦心，從各方面證明中國人民適宜於民權政治。他說：「根據中國人的聰明才智來講，如果應用民權，比較上還是適宜得多。所以兩千多年前的孔子孟子，使主張民權。孔子說：『大道之行也，天下爲公』。……孟子說：『民爲貴，社稷次之，君爲輕』。又說：『天視自我民視，天聽自我民聽』。……由此可見中國人對於民權的見解，二千多年以前，已經早想到了。……至於外國人對於中國人的印象，把中國和非洲南洋的野蠻人一樣

看待，所以中國人和外國人講到民權，他們更極不贊成，以為中國何以能同歐美同時講民權。這些見解的錯誤，都是由於外國學者不去考察中國的歷史和國情，所以不知道中國實是在是否適宜於民權。中國在歐美的留學生，也跟着外國一樣，說中國人不適宜於民權，這種見解實在是錯誤。依我看來，中國進化比歐美還要在先，民權的議論，在幾千年以前就老早有了；不過當時只是見之於言論，沒有形於事實。……我們要希望國家長治久安，人民安樂，順乎世界的潮流，非用民權不可（民權主義第一講）。從這一段話裏，我們可以知道 孫先生希望中國實行民權政治的殷切。自從 孫先生最初革命的時候，即以「建立民國」（同盟會宣言）相號召，故實現中國的民主政治是 孫先生的一種基本政治理想。不過 孫先生所希望在中國實現的民主政治，可並非為北洋軍閥時代的中國，只掛上一個民主的招牌而已。所以他說：「中國自有歷史以來，沒有實行過民權，就是中國十三年來，也沒有實行過民權」（民權主義第一講）。因為中國歷史上沒有實行民主政治的素養與習慣，所以辛亥革命之後所實行的民主，就完全把中國的政治弄成了一種混亂的局面。孫先生因鑑於中國的民主政治不可一蹴而幾，所以在他民國十三年所宣布的「建國大綱」上，便把建設中國的程序分為三個時期：一曰軍政時期，二曰訓政時期，三曰憲政時期。這就是說，在國民革命軍事成功之後，不可再立刻實行民主，以躋辛亥革命以後的覆轍了。欲建立一個真正民主的中國，國民革命軍事成功之後，必須經過一種過渡時期，從先

知先覺或後知後覺的國民黨執行訓政，以訓練人民實行民權及地方自治，待人民有了實行民主政治的訓練之後，才公布憲法以實行真正的民主，這就叫做實行「憲政」。此地我可以附帶說一句，在孫中山先生的術語上，所謂「實行憲政」，並非只指公布憲政而已，而是實行完全民主政治的意思。至於講到必須經過訓政的過渡時期的理由，孫先生在他的「建國大綱」及其宣言中已經講得很清楚了，並且在他的「心理建設」中還引了法國革命為例，以解釋此過渡時期在中國的需要。他說：「法國雖為歐洲先進文明之邦，人民聰明奮發，且於革命之前，雖受百十年哲理民權之鼓吹，及模範美國之先例，猶不能一躍而至於共和憲政之治者，其故何也？以彼之國體向為君主專制，而其政治向為中央集權，無新大陸為之地盤，無自治為之基礎也。我中國之缺點，悉與法同，而吾人之知識，政治能力，更遠不及法國，而余猶欲由革命一躍而至於共和憲政之治者，其道何由？此余所以創一過渡時期，為補救也。在此時間，行約法之治，以訓練人民實行地方自治」（心理建設第六章）。本國實行民主成功的辦法可以有兩種：第一種是用「試驗與錯誤的辦法」，第二種就是用先知先覺者的領導的辦法。法國大革命後所用的是前一種辦法，所以經過了幾次反復的革命，多少年的流血混亂纔成功。孫先生想避免國內的混亂，與人民的塗炭，所以想用第二種辦法以建立中國的民主政治，這當然是一種最好的理想。不過，孫先生認為在實行訓政的時期，國家的領導者們必須時時注意到人民的自治能力，待至實行民

主的條件具備了之後，立刻就還政於民。所以在他的民權主義講演中就引了本人對於高麗的態度，以警戒當時的同志。他說：

「我們應該造成民權，交到人民；不要等人民來爭，纔交到他們。前幾天有一位在高麗做官的日本人來見我，和我談天。談了好久之後，我順便問他一句話，說現在高麗的革命是什麼樣情形呢？能不能夠成功呢！那位日本人沒有什麼話可答。我又問他說，日本在高麗的官吏對於高麗的民權態度又是怎麼樣呢？他說只看高麗人將來的民權思想，究竟是怎麼樣。如果高麗人都曉得來爭民權，我們一定是把政權交還他們的。但是現在的高麗人還不曉得爭民權，所以我們日本還是不能不代他們治理高麗。這種說話，何嘗不冠冕堂皇。但是我們革命黨對於全國人民，就不可像日本對待高麗一樣，要等到人民曉得爭民權的時候纔去給他。因為中國人民都是不知不覺的多，就是再過一千年，恐怕全國人民還不曉得要爭民權。所以自命爲先知先覺和後知後覺的人，便不可像日本人一樣，專是爲自己打算，要預先來替人民打算，把全國的政權交到人民（民權主義第五講）。

二、自然人權與革命民權

爲什麼在文明進步的國家中，民權或民主政治是最理想的政體呢？我們解答這個問題，可以分爲兩步：第一、爲什麼國民有權利參與政治；第二、爲什麼民主政治是最理想

的政體。現在讓我們先解答第一問題。在下一節裏解答第二個問題。

為什麼人民都應當有權利參與政治呢？解答這個問題的最著名的大師學家，要算英國的洛克和法國的盧梭。因為歐洲十七八世紀時的主要政治潮流，就是民權運動，或民主的運動，他們當時的理論根據，就是那種很著名的「自然權利」或「天賦人權」(Natural Rights)的學說。讓我們暫且先略地研究一下他們的學說吧。洛克與盧梭的主要論據，就是他們都認為，在人類還沒有國家及政府之前，一定有一個時代是無國家及政府組織的，他們把那種無政府的時代叫做「自然狀態」(State of nature)。在遠古的自然狀態中，人與人之間本沒有尊卑上下之分，人人都可以自由使用他們自己的氣力，並且按着他們自己的意志去行動；所以人與人之間都有自由平等的權利，雖然有時限於自己的氣力，說不定有權利而不得享受。人類在那種「自然狀態」中所有的那些權利，統叫做「自然權利」。洛克和盧梭都認為，這種權利是天賦給人類的，絕對不可讓渡或破壞，任何人都沒有先天的權利去剝奪他人的「自然權利」。換句話說，就是誰也沒有權利以他人為自己的奴隸，誰也沒有權利作絕對的統治階級。所以一國的政治，應當准許全國的人民參加，政府的行為應當得人民的同意。簡單地說來，這就是歐洲十七八世紀時的民權運動的主要理論根據。

孫中山先生在他的民權主義講演裏批評盧梭等的「天賦人權」時說：「民權不是天生出來的，是時勢和潮流所造就出來的。故推到進化的歷史去，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，不必先主張言論；因為宇宙間的道理，都是先有事實，然後纔發生言論，並不是先有言論，然後纔發生事實」（民權主義第一講）。孫先生這一段批評，是根據於歷史學派的眼光立論的，許多歷史學派的人們批評盧梭等的自然人權說，都認為這種學說並沒有充分的歷史根據；因為人類在未有國家及政府以前，却已先有了部落與宗族，在部落與宗族之前，人類必須先有家庭，然後纔可以養老育幼，以維持人類於不絕。在古代社會裏的家長（通常是父親），族長，酋長等，大抵對於其小社會中的成員們都有很大的威權。所以按諸過去的歷史事實，就不定人類從來就沒有處過盧梭等所想像的那種人人自由平等的「自然狀態」。故以「自然狀態」為根據而主張「自然人權」的學說，可以說並不合於歷史的事實。

其次，還有一種對於「自然人權」的論證，那就是說，「每人都是他自己的主人」（Every Body is his Own Master），這種論證至今在西洋還是極流行的。洛克的著作中也曾有這種辯論，但後世的學者們都未注意。洛克在他的「政府論」第二篇第五章裏，論人對私有財產的起源時說：「每人自己的『個人』是他的『一種『財產』，這也只有他自己纔有權利，他人毫無權利的」（Locke: of Civil Government; Bk. II, Chap. V.）。他的意思就是說，他人儘管可以說某某東西不是我的，但他絕對不能說違我自己的『個人』處

不是我的。我自己的「個人」既然是我的，那麼我對於我自己就有自由處理的權利，換句話說，就是我有權利處理我自己的事情。因為每人都他自己的主人，每人都有權利處理他自己的事情，所以在這意義上，我們就可以說人人都是自由平等的，那就是說，任何人都沒有權利要求作任何人的主人；任何人都不應當作任何人的奴隸。假若「每人都是他自己的主人」是真實的話，那就是說，每人都有權利處理他自己的事情；政治是衆人的事情，那麼衆人就有權利處理衆人的事情，換句話說，就是每人都有權利參與政治。

古今的許多大思想家，都認為這是一種自明的原理，並且無時無刻與空間的限制；所以他們認為每人的自主權是天賦的，永遠不可假借，不可破壞的。而孫中山先生卻認為，「民權不是天生出來的，是時勢和潮流所造就出來的」（民權主義第一講）。那麼我們如何證明「每人是他自己的主人」並不是天生的真理呢？我的論證如下。

第一、我們先從自然哲學上證明。假若「每人是他自己的主人」是一條自明的真理的話，那麼牛馬也可以說「每牛是它自己的主人」，或「每馬是他自己的主人」；那麼天生的牛馬也有它們的「自然權利」，人類就無權利役使或私有它們了。由此類推，世間的一切生物（甚至於無生物）都各有它們的「自然權利」，都各應當由它們自己管理自己的事情，那麼以「駕馭自然」為能事的人類，不就成了些混世魔王了麼？這似乎於理不通。有人也或者說，牛馬並非「道德行為的主動者」（Moral agent），因此不識「善惡是非」之

辨，故根本沒有權利與義務的觀念。我認爲，所謂客觀的權利與義務者，也不過是有理性的人類所共同承認的一種事實而已；沒有權利與義務的觀念的動物，似乎也無礙於它們對於人類有權利與義務的事實存在。譬如人類總覺得對於馴良的牛馬有義務（如應善待之），那麼反過來說，就是馴良的牛馬對於人類有其應享之權利（如要求善待）；若有人虐待其馴良的牛馬時，大家總是「期期以爲不可」，好像養牛馬者並未履行其應盡之義務，或牛馬並未得享其應享之權利。我或者還可以另舉一個例子，藉以使我論證更清楚些。嬰兒根本沒有權利與義務的觀念，但人類總覺得他們對於嬰兒有應盡之義務（如善養育之），而同時人類也公認爲嬰兒有享受被人養育的權利。由此看來，無權利與義務的觀念的動物，並不妨礙它們有「權利」的事實。那麼假若人類可以根據着「我是我的主人」而斷定其有「自然權利」的話，爲什麼牛馬就不能根據着「某牛或某馬是某牛或某馬的主人」，以斷定牛馬亦有其「自然權利」呢？

第二、我們還可以從社會哲學上證明，「我是我自己的主人，他人毫無權利」的主張，並非無理。因爲人類是社會的動物，人類自呱呱墮地以後，就繼續着發生他們的各種社會關係，每一種人與人之間的社會關係，都足以使他們發生種種相互的要求與責任，權利與義務的關係。這些關係之中，每一種都足以減少一個人的獨立與自由。譬如，我的「個人」並非完全是我自己的所有物，在親子的關係上，我是我的父母的孩子，我是我的子

女的父親，在夫婦關係上，我是我的的妻丈夫，在朋友關係上，是某某的朋友，在政治關係上，我是某國的公民；在人類的關係上，我們大家都是可以互相瞭解，互相扶助的人類。那麼，我還能說「我的『個人』完全是我自己的所有物」嗎？我以為，按人類在社會上，生活的實際情形說，我的『個人』倒有一部分是他人的，他人的『個人』也有一部分是我的。那麼，那種絕對個人主義者的主張，在這種事實的面前，不是就不攻自破了嗎？

然則，人類究竟是否還有所謂「自然權利」呢？我以為所謂「自然權利」者，可以有幾種不同的意義。第一種「自然權利」的意義，是世間自然存在的權利，那就是說，人類在從前的「自然狀態」中就具有的權利，並未由人力有意地製造或規定。第二種「自然權利」的意義，是認為每人有天生的自主權，換句話說，就是每人的「個人」是他自己的所有物，他人毫無權利干涉。這兩種主張，我們上邊已經批評過了。第三種「自然權利」的意義，就是假若人類大家都按着他們的理性去思想與行動的時候，人類自然「應當」有的那種權利。在這種意義上，好像凡人在道德上所應當享受的種種權利，都可以叫做他的「自然權利」。這又好像與「自然權利」這個名詞的原意不符，因為最初那些主張「自然權利說」的思想家，好像都認為「自然權利」是人類最基本的權利，每人的種種道德上的權利是根據於那種最基本的「自然權利」而推演出來的。如果人類真有這種「自然權利」的話，那一定是一種非「籠統」的基本權利，或者即是康德（Kant）之所謂「凡人都有權利

被他人以待人之道待之」(Every man has a right against others to be treated as a man)的權利吧。如果每人都有這種最基本的權利的話，那就是任何人都無權利完全以他人爲其工具或奴隸，那也就是人人都有相當的自由與平等權，誰也沒有先天的權利作絕對的統治者，並且誰也並非先天的被統治者。

爲什麼人類都有這種「自然權利」呢？我雖然贊成康德的一種法論，但並不完全贊成他根據於人類「自勵意志」(Autonomous will)的證明。我之所以贊成這種「自然權利」，完全根據於人類所共同承認的事實(Facts)。第一、如亞里斯多德所定，「人類是社會的動物」，人類自初生即有他個各自的社會關係。並且爲柏拉圖之所言，「我們每一個單獨的個人都不能獨立」(在其「理想國」的對話中，當其思索人類社會之起源時說)，必須賴大家的分工合作，以營共同的社會生活，然後纔可以期望達到其美滿的生活。第二、人類是有理性的動物，大家都知道人類的行爲中有一「是非善惡」的差別，換句話說，就是大家皆知他自已對於他人有某某種道德上的要求與責任。譬如當我對他人有語言的時候，他人自然就有一種希望我守信的要求，我對他人自然也就有一種守信的責任；又如當他人替我作過一件重要的工作時，我自然就有想着報酬他人的勞力的一種責任，同時他人也自然就有希望我報酬他的一種要求；又譬如我會對社會作過一件非常困難而且有用的工作之後，我就得到相當的報酬(物質的或名譽的)，而社會也有給我適當的

報酬的責任；又如當我陷於一種困苦艱難的絕境時，我自然就有希望他人援救的一種道德上的要求，而同時他人也有援救我的一種道德上的責任；諸如此類之例，不能備舉。

如果我們承認了這些事實，那麼當我在任何時候決定何者為我的義務的時候（即何者為我應當作的事的時侯），我就應當承認我與他人之間的種種責任與要求，並且應當公平地與之以考慮，用一句邊沁（Bentham）的話，就是「每人都照一個人計算，誰都不能算多於一個人」（Each counts for one, and none more than one）。譬如在某一個時間，我只有一種對他人的責任時，那麼這種責任就是我的義務；若有數種對他人的責任時，那麼我的義務就是按各種責任之輕重，而與以正比例的適當滿足；若數種責任互相衝突，而我同時不能兼顧時，我的義務就是滿足那種最強的要求。

假若這是決定我們的道德行為的真理的話，那麼這就是我們已經承認了每人都有一種最基本的權利，那就是「凡人都有一種利被他人以待人之道待之」了。而且我們似乎也可以說，這種是每人的「自然權利」。這種「自然權利」，正為孫中山先生所說的，並不是天生出來的，而是人類的社會生活上所造疏出來的。

孫中山先生一方面根據着他的「仁愛自由平等」的基本原則而主張民權，但另一方面又反對「天賦人權」的學說。我想孫先生所反對的，是第一及第二種意義上的「自然權利說」，他一定贊成第三種意義上的「自然權利」，因為「凡人都應當以待人之道待人」

的基本原則，引申出來就是「孫先生的『仁愛自由平等』的原則。正因為如此，所以每人都不能當完全視他人爲工具或奴隸。在政治組織上，要避免這種人與人之間的奴隸狀態，最穩妥的辦法就是實行真正的民主政治。因爲在一個真正的民主國中，人人都可以直接或間接地參與國家的立法，與統治者的選舉，若人民受他們自己所選舉的統治者，按着他們自己所立定的法律去統治的話，那麼人民當然並非統治者的奴隸。這就是每人的一自然權利」在政治上的實現，並且這也就是「孫中山先生主張民權主義的理論根據」。

孫中山先生在他的「第一次全國代表大會宣言」上說：「國民黨之民權主義，與所謂天賦人權者殊科，而唯求所以適合於現在中國革命之需要。蓋民國之民權，唯民國之國民乃能享之，必不輕授此權於反對民國之人，使得藉人破壞民國」。孫先生這種「革命民權」的主張，並不是反對人民參政的民權，正相反，這倒是達到實現全國人民的普遍民權的必要手段。因爲：孫先生深知道，只有在實行真正民主政治的國家中，人民纔可以避免淪爲統治者的奴隸的危險，所以欲求民權的普遍實現，第一步必須把中國建立成一個民主共和國。當時中國的真正民國尙未建立，國內尙有許多專制和軍閥的餘孽，以及「賣國國民以效忠於帝國主義及軍閥者」（第一次全國代表大會宣言語），這些人們都是想破壞民國以奴隸中國國民的，換句話說，就是他們都是實現普遍民權的敵人。國民黨得到了政權之後，若給這些人們以充分的參政權時，他們便會利用他們的種種既存的優越地位，以鞏

行少數人專制，或報效帝國主義，那麼全國最大多數的國民的「民權」，根本就沒有實現的可能了。所以孫先生說，「唯求所以適合於現在中國革命之需要」，國民黨只可以主張民權主義，而不可以公然宣傳「天賦人權」，因為如果公然主張「天賦人權」的話，卻正給那些反對民權的人們一個大好的機會，來破壞大眾的民權了。現在我們可以看得清楚，第一次全國代表大會宣言裏之所謂「國民黨之民權主義與所謂天賦人權者殊科」者，那完全是一種實際革命過程中的技術問題，並非民權主義與我們所主張的那種第三種意義上的「自然權利」相違背。

革命必須有目的與手段。孫中山先生曾一再說明，他的民權主義的目的，在「把中國改造成一個全民政治的民國，要駕乎歐美之上」（民權主義第四講）。但在達到這種目的的手段上，卻必須經過一種過渡時期，在這個過渡時期，只有贊成民國的國民纔得享用民權，以排斥那些專制及軍閥的餘孽，及報效帝國主義者。待到將來那些反對民國的人們被肅清或改變了之後，到全國國民都贊成民主政治了之後，纔能使全國國民都有自由平等的參政權，纔可以達到真正的「全民政治」，以實現普遍的民權。現在讓我們引徵孫中山先生自己的話來作解釋，他在民權主義講演中曾明白地說，國民黨的口號是民權，目的是實現全體人民的自由平等。他說：

「真平等自由是在什麼地方立足呢？要附屬到什麼東西呢？是在民權上立足的，要附

屬於民權。民權發達了，平等自由纔可以長存。如果沒有民權，甚麼平等自由都保不住。所以中國國民黨發起革命，目的雖然是要爭平等自由，但是所定的主義和口號，還是要用民權。因為纔爭得了民權，人民纔有平等自由的事實，便可以享平等自由的幸福。所以平等自由，實在是包括於民權之內（民權主義第三講）。

三 民主政治爲什麼是最理想的政體

我們在上一節裏，已經證明了「自然人權」與「孫先生的民權主義的關係，現在我們再進一步討論，民主政府是否可以說是實行最好的政策呢？有些人說，所謂民主政治，不過是國家的行政取決於多數的一種政體而已；多數人的意見並不見得常是好的，第一因爲通常社會上的多數人都沒有什麼高明的政治知識，第二因爲所謂多數人的決議者，往往是折中於許多不同的意見而生的，這種折中的意見，有時還不如一個人的貫徹意見好些呢？堅持第一種理由以及反對民主政治的人們，可以拿嘉德爾（Cairns）作代表，他說：「人民的多數都是些傻子。若讓多數來統治，就是讓傻子來統治的意思」。這話乍聽來好像也不無道理，不過假若我們仔細分析起來，這卻並不合於現代民主政治的事實。人類的知識，我們可以大略地分爲兩類：一種是專門的知識與技能，如科學知識及建築工程等等；一種是判斷日常生活上的「是非善惡」的知識，如對於道德及政治行爲的「是非一判

斷。前者當然是少數人所具有的，不能單社會上的多數來表決；後者卻是凡人都有能
力。假若有人供給他們對於某事的充分知識之後，任何人都能作「是非善惡」的判斷。現
在任何一個民主國家的政府，都僱着許多具有專門知識及技能的公務員，在代表人民的
議會裏表決某議案之前，若需要時，他們都會供給討論某議案所應具有的歷史知識，有了必
備的知識之後，誰都有能力作「是非」的判斷。況且那些需要人民或其代表所決定的政策，
這些都只限於一種籠統的原則，至於實際實行時的細目及方法，那又是那些專門人材（文
武官吏）的事了。所以，那些拿人民多數皆無知識為理由的反駁，他們的根據並不充實。

第二種反駁，謂多數人的決議並不見得就一定比少數人好些。我們自然承認，有時這
確是事實。不過我們要反問一下，一人或少數人的意見，就一定比多數人的決議更好些
嗎？假如我們單拿一種多數人的壞決議，與一種一人或少數人的好決定來比較，那當然是
後者較優於前者了。不過當我們比較兩種制度優劣時，我們自然應當拿平均的多數人決
議，與平均的一人或少數人的決議相比較。普通說來，每人都多少有他自己的偏見，每人
都難免想維護他自己的（或其同宗族，同社會，同階級，同職業的）利益，若讓大家都
同等的發言討論與表決權時，那些彼此不同的偏見與私利，就可以互相牽制或抵消，結果
總比較容易顯露出大家的公意與公共利益來，這是主張民主政治者的一種最普遍的理由。
讓我們退一步說，假若多數人的決議與一人或少數人的決議同樣有錯誤可能時，那麼前者

比後者至少有一種長處，那就是前者是多數人的意志。若社會上的多數人能按其自己的意志而行時，那就是多數人可以得到自由，結果就產生了社會上的較大快樂。

一般地說來，到底什麼樣的政府纔比較容易實行最好的政策呢？我們的一種最簡單的答復，就是統治者必須是些好政治家。自來各國統治的產生方法，大略可以分爲三種：1 世襲的統治者；2 混亂社會中時勢所造成的統治者；3 人民選舉的統治者。按說，任何一種方法都可以產生好的統治者。世襲的統治者不是偶然也有賢明君主嗎？但賢明君主的子孫卻並不一定仍然賢明，所以現在世人大概公認爲，世襲並非求得好統治者的一種好辦法。混亂社會中時勢所造成的統治者，大概都有相當的聰明與能力，不過其中所包含的危險成分太大，可以產生華盛頓，也可以產生袁世凱，還可以產生張作霖與張宗昌。人民選舉的統治者，就是近代民主國家的辦法了，但民主國家還有另外一種限制，就是統治者任期有定限，是按期改選的。這種方法雖然也未必每次都能選出最好的統治者，但多數人公認，這是一種比較安全的辦法。

我們現在的結論是：若一個民族的種種條件，同樣的可以適於各種政體時，不論根據於「自然人權」，或「最好的政策」，民主政治都是一種最理想的政體。真正的民主，是人類社會組織的一種最後及最高的理想，我們時時都應當知覺到這種社會組織進化的鵠的，盡可能的力量以促其於最短期間實現。所以盧梭說：「假若有一個民族都是些神人，他們

的政府一定會是民主的」(Rousseau: Social Contract, Pt. II, chap. IV)。

最後，還有一個問題，就是民主政治是否適宜於任何一個國家呢？我們的回答是，民主政治並非適宜於任何國家的任何情形，但任何國家的人民卻都應當相繼努力促成其國的民主政治之實現，因為民主政治是人類社會組織的最高理想。中國辛亥革命以後，立即實行民主政治，但因為當時實行民主政治成功的條件還未具備，所以民國成立以來多少年都是內亂，弄得社會紊亂，生民塗炭。因此有些人便懷疑中國不適宜於實行民主。其實民主政治在任何一個國家裏的成功，都不是一蹴而就的。英國是近代世界上實行民主政治的領導者，並且也是近代實行民主最成功的國家，但直到了十八世紀的末葉，國會的大選還仍然是多數被國王與貴族所收買操縱。譬如在一七九三年的大選時，一百五十四個人便選出了三百零七位國會議員，這已經佔了國會的多數了(見Parliament History, XXX, p. 787)。在康倭爾省(Cornwall)，二十一個選區，四百五十三個選舉人，居然被十五個人所操縱，而選出了四十二位國會議員(見State Trials, XXX, p. 382)。這種情形實在也和從前中國的選舉不相上下，足見現代成績最好的民主國也是逐漸培養起來的。辛亥革命後的中國人民，大多數仍然是君主專制思想，仍遵着幾千年來的傳統思想，所謂「不在其位，不謀其政」；再加上中國的疆員廣大，交通不便，不但政治的消息不易傳達，而且各地方的軍人亦不易控制，所以纔弄成了軍閥割據及軍閥混戰局面。原來實行民主政治有兩個最重要的

條件：第一，這個國家的人民必須具有民族意識；並且是在營一種息息相關的團體生活，第二，這個國家的人民，必須具有民主社會的訓練，容恕反對黨的存在及言論自由，並且能服從多數者的決議。

關於第一點，許多政治思想家都認為，欲實行真正的民主政治，必須在一個很小的社會裏，人人都能直接參加政治活動。亞里斯多德曾經說過，實行民主政治的國家的人民，必須在一個講演者的聲音所能聽到的範圍以內，不然人民就無法參加公民大會了。盧梭所想像的民主國家，也是要全體人民都能參加公民大會的，他最反對政黨政治與代議制度。他說：「意志絕不能被他人所代表」(The Will can not be delegated)。當他批評英國所行的代議制度時說：「英國人民只有在大選的時候有自由，大選過後他們就是奴隸了」(The English people are only free at a general election, then they enslave themselves)。盧梭是在瑞士的日內瓦，所以他所憧憬的民主政治是只能在瑞士的小省(Canton)中實行的。亞里斯多德居於古希臘的雅典；所以他所設想的民主，只能在古希臘的「城市國中實行。現在因為經濟及社會構造之擴大的關係，我們根本就不能期望全國的公民出席一種公民大會，不但一個國家作不到，就是連紐約或上海一市也絕對不能開全體市民大會。所以現代實行民主政治，非用代議制不可。孫先生所想的補救方法，就是人民在一種以內可以實行直接民權(選舉，罷免，創制，複決)，對於中央政府即由國民大會代表

人民實行民權。關於這個問題，留待下邊專門討論。現在讓我歸回本題。現代國家雖然不能如瑞士的小省與希臘的城市國，但因為人類的科學及工業的發達，卻已經有了許多補救的方法了。譬如水陸空交通的便利，及電信與新聞紙的傳播，都可以在時間上縮小一國的範圍。例如亞里斯多德所說的，全國人民必須能聽到一個講演者的聲音的問題，現在就可以用無線電廣播或新聞紙傳載以代替了。所以國家的幅員廣大，並非現在實行民主政治成功的大障礙。一國的實業發達了以後，全國各地的人民自易於互相接觸，互通消息，那麼生於一國的人民，自然可以產生他們的民族意識，大家都感覺着他們是一個團體，並且在警覺之相關的共同生活。

有了民族意識之後，還需要第二個條件，民主社會的訓練。民主社會的基本精神，第一必須大家服從多數者的決議，第二必須容忍反對派的思想言論出版集合的自由。現代民主國家的議會裏，都承認反對黨的重要地位。通常反對黨幾乎對於政府的任何措施都想方法加以反對，所以英國有句話說，「反對黨的職務就是反對」(The business of the opposition is to oppose)。因為議會裏經常有個反對黨的存在，所以政府的一切措施常在受他黨的嚴格批評。因此，政府一方面可以藉知自己行政的得失，一方面也可以曉得與自己的意見相反的種種理由，藉以修正自己的意見。英國牛津大學的林德塞 (A. D. Lindsay) 先生，頗着重於民主社會的討論方面，他說，假如許多人懷着一種共同的目的，而善意地

互相討論的時候，大家各貢獻自己的見解，互相補充與矯正，往往可以從中得出一種意見。這種意見確可以名之曰社會的公共意見，比任何人自己原來的意見都好些。（參考他的 *Essentials of Democracy*）。但在這種討論中，必須大家有共同的目的，與彼此的諒解與善意。這也就是我們之所以主張人民必須有民族意識的原因，因為惟有如此，大家才可以進行有意義的討論。我之所謂民主社會的訓練者，並不只限於政治上的訓練。我認為欲求一國的民主政治實行得成功，必須將該國的各種社會組織，都弄成些民主社會。譬如兒童及青年在學校時的各種學生及青年組織，一般國民的各種宗教、學術、文化、遊戲及運動團體，都應當徹底實行民主制度，凡團體的事務都須經過大家的討論與決議，並且全體會員都須一致服從多數者的意見。假若一國的人民，自幼即受過這種普遍的民主訓練，養成了團體生活中的民主習慣之後，政治上的民主自然容易成功。況且在現代的龐大國家裏，實際上表現所謂民意的，與其說是許多單獨的個人，勿寧說是國內的許多自由的社會組織。通黨對於國家的政策最有貢獻的，是許多宗教文化及政治的民衆團體，因為只有他們纔易於實行團體的討論，並且也可以引起政府及社會的格外注意。一個龐大的國家中，必須先有了這種種人民自由組織，把社會上散漫的人們集合爲許多的社會團體之後，然後所謂輿論及民意纔能表現出來；不然，如民國初年的中國，全國人民皆散漫而毫無組織，除了極少數的幾個知識份子活動之外，那裏還能表現出真正的民意呢？所以欲使一國實行

民主政治成功，必須同時盡量把那個國家的人民組織成許多民主社會。

孫中山先生的民權主義，目的完全在實現真正的民主政治。我在本文之中，除了供給民主政治的理論基礎以外，在民主政治實行成功的條件上，也舉出了兩個重要的條件：第一，必須迅速發展中國的工業與交通，把一個散漫的民族弄成一個具有民族團體意識的國家。第二，必須盡量地把一國的人民弄成些民主的自由組織，換句話說，就是把一國弄成一種民主社會。關於這兩點，孫中山先生當年都有極精詳的考慮與貢獻，他對於前者的計畫，就是他精心結撰的「實業計畫」，對於後者就是他苦心譯述的「民權初步」。

四 權能畫分的原則

孫中山先生在民權主義中的最大發明，據他自己的敘述，就是「權能畫分的原則」及「五權憲法」。現在讓我們先討論「權能畫分的原則」。

什麼是「權能畫分的原則」呢？「權」就是人民管理政治的權力，「能」就是政府官吏施行政治的能力。孫先生認為，政治本來是衆人之事，每人都有權管理他自己的事，衆人也應當有權管理衆人的事，所以人民應當有管理政治的權利。但孫先生卻又認為，人類究竟是「不知不覺」的佔多數，「先知先覺」者固然極少，即「後知後覺」者亦不可多得；若讓多數「不知不覺」的人民去直接處理在代錯綜萬端的國家政治，那一定不

會得到很好的結果；所以他便主張讓有能力的專家去實際管理國家的政治，不過人民仍握着最後的主權，能自由更換政府的官吏而已。但孫先生此地有反復申明的一點，就是人民應當曉得他們自己是些「阿斗」，應當相信「諸葛亮」去執行政治，不要處處干涉掣肘。孫先生說：「把國家的政治大權，分開成兩個。一個是政權，要把這個大權，完全交到人民的『手內』，要人民有充分的政權，可以直接去管理國事。這個政權，便是民權。一個是治權，要把這個大權，完全交到政府的機關之內，要政府有很大的力量治理全國事務。這個治權，便是政府權」（民權主義第六講）。此地之所謂「政權」與「民權」；便是「權能盡分原則」中之所謂「權」；此地之所謂「治權」與「政府權」，便是「權能盡分原則」中之所謂「能」。

孫先生爲什麼要發明這個「權能盡分」的原則呢？因爲他第一看見了世界歷史上有許多專制政府；在那種政府之下，人民簡直毫無權利過問政治；政府握着唯一的政治大權，那就是一種所謂「萬能政府」。在這「萬能政府」之下，若執政者得人，如中國的「堯舜禹湯文武」，或如「德國的維廉第一與比斯麥」（民權主義第五講中語），政府的確可以作出許多國利民福的大事業。但因爲這種政府不受人民的控制，一旦執政者非人（通常執政者非人的時候較多），那是最危險的一種辦法。孫先生另一方面又看到，在許多民權

發達的國家裏，「人民所爭得的自由平等，過於發達，一般人把自由平等，得到太沒有限制，……政府不能夠作事」，所以「多數的政府都是弄到無能的」（民權主義第五講）。因此，孫先生就想採取這兩方面之所長，一方面可以得到一個「萬能政府」，另一方面又可以「這個政府完全受人民的控制」。所以他說：「最好的是得一個萬能政府，完全歸人民使用，為人民謀幸福（民權主義第五講）。但如何纔能達到這個目的呢？孫先生對於這個問題的答復，可以分為兩方面：第一，他從心理方面着眼，想改變人民對於政府的態度；第二，從制度方面着眼，他想像造一種「權能盡分」的政治機構。

第一關於心理方面，孫先生是主張「知難行易」與「能知必能行」的，所以在他的民權主義第五講中，他幾乎大部分都是對人民說教，一而再，再而三地教「人民改變對於政府的態度」。他說：「民權發達了以後，人民變有反抗政府的態度，無論（政府）如何良善皆不滿意。如果持這種態度，長此以往，不想辦法未改變，政治上是很難望進步的。現在世界上要改變人民對於政府的態度，究竟用什麼辦法呢？歐美學者只想到人民對於政府的態度，應該要改變，至於怎麼樣改變的辦法，至今還沒有想出。我們革命，主張實行民權，對於這個問題，我想到了「一種解決的方法。我的解決方法……，就是權與能要分別的道理」（民權主義第五講）。他以下又接着說：「歐美現在實行民權，人民所持的態度，總是反抗政府。根本原因，就是權和能沒有分開。中國要「蹈歐美的覆轍，應該要照

我所發明的學理，要把權和能盡分清楚。人民分開了權與能，纔不致反對政府，政府纔可以望發展」（同上）。他以下又舉了許多譬喻，把人民比作公司的的東或坐汽車的人，把政府比作公司的總辦或開汽車的車夫，說明股東或乘汽車的人雖然有權，卻不能自己去經商或開汽車，而總辦與車夫雖然無權，卻是些有能力的專家；所以股東既然擇定了總辦以後，乘車者既然僱定了車夫之後，就應當相信他們，讓他們能自由執行他們的職務，然後纔可以把事情作好。對於國家的政治，也是這個道理。他說：「講到國家的政治，根本上要人民有權。至於管理政府的人，便要付之於有能的專門家。把那些專門家不要看作很榮耀很高貴的總統總長，只把他們當作是趕汽車的車夫，或者是當作看門的巡捕，或者是弄飯的廚子，或者是診疾的醫生，或者是做屋的木匠，或者是做衣的裁縫。無論把他們看作那一種的工人，都是可以的。人民要有這樣的態度，國家纔有辦法，纔能有進步」（民權主義第五講）。孫先生總以為，只要人民能瞭解了「權能盡分」的道理，大家就會相信政府，那麼雖然人民對於政府有「權」，而政府人員仍可以發揮他們的最大效能。所以他不但自己想盡力勸說人民，使他們瞭解權能盡分的道理，並且還希望黨內所有的「先知先覺」的同志們，也竭力指導着人們瞭解這個原理。他說：「我們現在已經想出了辦法，知道人民要怎麼樣，纔對於政府可以改變態度。但是人民都是不知不覺的多，我們先知先覺的人，便要為他們指導，引他們上軌道去走」（民權主義第五講）。但事實上，一般人的

行爲，卻並不完全受他們的知識所決定。康德曾把人類行爲的原動力分爲二種：一是合理的理智，一是私慾與衝動。譬如凡人的理智上，幾乎都曉得偷竊欺騙或殘害他人是不對的，然而世界上儘有些偷竊欺騙及殘害他人的人們存在；這種行爲的來源，並非完全生於他們的認識錯誤，而通常大概都是受他們的自私自利心，或感情衝動所支配。所以，只靠孫先生這種道德家或教育家的勸告，並不能就達到「權能盡分」的目的，必須創造一種實行「權能盡分」的政治制度，然後纔可以期望達到那種目的。

其次，關於制度方面，孫先生的民權主義第六講，差不多完全在講他所創造的那種「權能盡分」的政治機構。這種制度的內容，就是人民有四種政權，曰選舉，罷免，創制，複決；政府有五種治權，曰行政，立法，司法，考試，監察。孫先生認爲歐美民主政治的機構，大概都不完全。在人民的政權方面，他們大概都只有一種選舉權。他說：「各國所行的民權，只有一個選舉權，這就是人民只有一個發動力，只能夠把民權推出去，不能夠把民權拉回來」（民權主義第六講）。於是他就參照着瑞士及美國的地方政府，又添上了人民可以隨時對於政府施行的罷免權，及對於法律的創制權與複決權。如此，人民的政權倒是很發達了，不過若實行得不好，卻更足以牽掣政府，使政府不能放膽去實行政策。孫先生曾批評歐美的民主政治，說他們的民權過於發達，所以「多數的政府都弄到無能的」。但歐美的民主政治，通常還只有一種選舉權，現在孫先生又加上了三種可以

隨時行使的民權，豈不再弄得政府無能了嗎？我想，孫先生對於這問題的回答有兩方面。第一從人民對於政府的態度上講，他先勸導着「人民改變對於政府的態度」，如果人民對於政府的態度已經改變了，已經知道他們是些「阿斗」，並且應當相信「諸葛亮」了，那麼人民的政權雖然很大，卻絕不會隨便干涉政府的行動，於是罷免、創制、複決等權，也不過是「有備無患」而已。第二從政治制度上講，我們儘可以倣效從前德國的威瑪憲法（Weimar Constitution），把創制複決罷免三權嚴加限制，把提案的合法人較提高，必須過半數公民參加投票，並且規定必須何種事項始可實用直接民權。那麼，直接民權的設備，自然可以不致被少數人所利用，而妨礙政府的行政了。

五 五權憲法

孫中山先生以爲歐美各民主國的政府的治權也不甚完備，因爲他們大概只有立法，行政，司法三權，孫先生認爲必須有五權分立纔算完備。他發明五權憲法的根據，一方面根據於孟德斯鳩的三權分立學說，與美國獨立以後的憲法，一方面根據於中國帝政時代的固有政制。孟德斯鳩在他的「法意」上，根據於他研究英國的政體的結果，以及英國的哲學家洛克的主張（註），創出了一種立法行政司法三權分立的學說。孫先生認爲這種把政府分權的辦法是可取的，不過他仍然覺得政府只分爲三權並不完善，於是又根據着中

國固有的制度，加上了兩權，即考試與監察權。他自己述說他創立五權憲法的根據說：「英國自大革命以後，將皇帝的權漸漸分開，而成爲一種政治習慣，好像三權分立一樣。……二百年前有位法國學者孟德斯鳩，他著了一部書叫做法意，有人亦叫做萬法精義，發明了三權分立的學說，主張立法，司法，行政，三權分立，……孟德斯鳩發明三權分立學說未久，就有美國的革命，訂有一種憲法。美國即根據孟氏三權分立學說，用很嚴密的文字訂立成文憲法。……後來日本維新，及歐洲各國的革命，差不多皆以美國爲法，訂立憲法；即英國政治家也說自有世界以來，祇有美國的三權憲法是一種好憲法。兄弟曾將美國憲法詳細研究，又從憲法史乘及政治方面比較觀察，美國的憲法到底如何呢？研究的結果，覺得他那不完備的地方很多，而且流弊亦不少。……兄弟比較研究之後，有見於此，想來補救他的缺點」（五權憲法講演）。孫先生用什麼方法來補救美國憲法的缺點呢？就是用中國帝政時代的舊有制度來補救。他說：「我們中國亦有三權憲法。……一是君權，一是考試權，一是彈劾權。而君權兼有立法、行政、司法之權」（同上）。他又說：「中國古時舉行考試和監察的獨立制度，也有很好的成績。像滿清的御史，唐朝的諫議大夫，都是很好的監察制度，舉行這種制度的大權，就是監察權，監察權就是彈劾權。外國現在也有這種權，不過把他放在立法機關之中，不能夠獨立成一種治權罷了。至於歷代舉行考

試，拔取真才，更是中國幾千年的特色。外國學者近來考察中國的制度，便極贊成中國考試的獨立制度；也有做效中國的考試制度去拔取真才，像英國近來舉行文官考試，便是說從中國做效過去的。不過英國的考試制度，只考試普通文官，還沒有達到中國考試之獨立的真精神」（民權主義第六講）。於是孫中山先生除了完全接受美國三權分立的憲法以外，又加上了中國固有的考試權監察權，作成了行政、立法、司法、考試、監察的五權分立的憲法，這就叫做「五權憲法」。這種五權憲法，的確是孫中山先生對於政治上的一大貢獻。

現代民主國的政府組織，分爲立法、行政、司法三部分，好像已經成了世界政治學者所公認的一種事實了，甚至有些人簡直就認爲民主政府的組織只有三權，多一權則太多，缺一權則太少，因而批評孫先生的五權憲法是畫蛇添足。其實所謂三權分立並非一種天經地義的政治制度，這種辦法之所以流行於世界，也大半是偶然的。當年孟德斯鳩想救治法國的君主專制之弊，並且想保障法國人民的自由，於是就根據着他查英法政治的心得，發展成一種三權分立的學說，藉以削弱極端的君權而保障人民的自由。這種學說出世之後，正遇着美國獨立革命成功，於是當時許多美國的政治家們，便採取了當時的一種最時髦的學說，以製成了美國的成文憲法。正如孫中山先生所說的，以後又爲各國所做效，於是便成了今日大家所公認的三權制度。我們若問，政府爲什麼只能有三權呢？誰也

找不出先天的邏輯根據，不過只根據於政府行政上的方便而已。那麼，如果我們立出了五權之後，政府行政上或者還要更方便些，我們當然就有理由主張五權憲法了。

考試及監察制度的建立，是帝政時代的中國政府對於世界政治制度上的兩大貢獻。中國自隋唐時代建立了公開考試取士的制度以後，歷宋元明清而不廢，科舉及第爲選任文官的正途。這種制度在十九世紀中葉，首先被英國政府採取，繼而推行於美法德諸國，現在世界上的一切政治學家，無不承認這是改革政治的一種很好制度了。中國舊時代的考試事務雖由禮部掌管，但尙有一位由皇帝直接任命的獨立主考官（名知貢舉）。現在英美二國，皆有離國會及各部而獨立「文官考選委員會」（Civil Service Commission）。英國考選委員會的三位委員，按樞密會議的命令，是由國王直接任命的，任期的長短，一聽國王之便。美國的三位考選委員，也是倣效英國，是由總統直接任命的。文官考選委員會內，僱用着許多最負學術盛名的主考官，及許多有專門知識及經驗的口試官。還不儼然都是政府的一種獨立機關嗎？政府的一切官吏，都應該經過考試與銓敘的合格，不應該濫用私人或濫竽充數，這是大家都承認的一種基本行政原理。欲使考試制度有效而公允，必須使考試院有大權，不受其他政府機關的影響，所以孫中山先生所主張的考試權獨立，是一種很好的制度。假若中國全國如中央及地方政府機關的一切官吏，都必須考試院考試及格，或訓練以後，纔能任職時，那麼考試院的工作不已經夠繁重了麼？恐怕考試院還必須於各省

設立辦事處呢！

監察制度的建立，也是中國自古相傳的一種好制度。我國歷代的監察官名稱不一，歷代所設的監察機關也不盡相同。考中國舊時的監察官，其重要者約有三種。第一是御史。御史之名最古，在秦以前不過是掌記注的史官而已。秦制始定爲，「丞相總百揆，太尉主五兵，御史監諸郡」，於是御史便成了監察官職。漢循秦制，初稱御史所居之署曰「御史府」，亦謂之「御史大夫寺」，亦謂之「憲臺」。東漢以後謂之「御史臺」，於是相沿以至明初，歷代皆有「御史臺」。第二爲諫議大夫。諫議大夫之名始於秦，但秦時的諫議大夫並非監察官，不過只備皇帝諮詢而已。漢及隋唐皆置此官，仍爲無關重要之議論官。唐太宗時，王珪爲諫議大夫，嘗有諫論，頗爲太宗所稱許，於是下詔曰：「每宰相入內，平章大計，必諫官隨入，與聞政事」。於是諫議大夫即由議論官而漸變爲監察官了。御史隸於御史臺，監察偏於事後；諫議大夫屬於門下省（司政令章奏之出入）則司監察於事前。及至宋代，更設「諫院」，於是「臺諫」並稱，而臺諫之職也有些相混了。明初亦設「諫院」，旋因諫官好議論，與「御史臺」同歸罷免，更置「都察院」，其官皆稱御史，於是臺諫混而爲一。第三是給事中。這個名稱亦始於秦，職掌顧問應對，因有事於殿中，故曰給事中。西漢因秦制，東漢章帝後廢不置。隋復設給事，或給事郎。唐宗以降，仍名給事中。給事中之職，唐初頗似皇帝面前的文書校對，對於公文出入加以審核，如有錯

誤，或不合事例者，則駁正之。但因其居正令出納之中樞，除授之誥勅亦須經過其手，於是駁正之權，亦可涉及用人。故至宋代的給事中，則權力愈大，凡政令有違失，除授非其人，給事中皆可議論而駁正之。明代依中央政府之六部，分爲六科給事中，以掌封駁之任，旨必下科，其有不便，給事中駁正到部，謂之「科參」，六部之官無敢抗科參而自行者。清代時給事中與御史並隸於「都察院」，給事中仍依明制，掌分科糾察之任，御史則掌分道糾察之任，故名爲「科道官」。這是中國舊日監察制度的梗概。

從以上對於中國舊日監察制度的簡述中，我們可以知道監察權在舊日中國政府中是有獨立機關掌管的。返觀歐美各民主政府中，監察政府的大權，乃操於國會的手中，以致弄得行政機關幾乎成了立法機關的附庸。孫中山先生參考着中國舊日的監察制度，及歐美政府中立法機關權力過大的流弊，故倡監察權獨立之學說。我們參考歐美政府的現行制度，認爲我國的監察院，除了循中國之舊例，彈劾官吏之失職以外，尙有許多非其重要的工作，僅因這些工作，似乎就值得設立一種獨立機關。監察委員，監察使，及審計部等，應當請國內那些最有行政及司法的專門知識及經驗的人們充任，他們應當一方面深明行政及司法的原理，一方面又深知道中國政府實際行政及司法上的利弊。那麼，監察院第一可以考核中央及地方政府的一切大小官吏工作的得失，彈劾那些貪污瀆職的官吏，使他們大家都有所警惕。第二、可以做效英國「皇家考查史制委員會」(Royal Commission on the

「Hierarchy of Civil Service」的辦法，每隔兩三年即由監察院組織一次「考查吏制委員會」，把全國的吏制詳細考查一遍，並且作出一種有詳細的批評及建議的報告書，交給各機關及中央管理人事行政的機會參考執行。此外若有某種政府組織（如地方政府，財務行政，或教育行政等）臨時需要整頓時，即應由監察院選派對某種特別行政有專門知識及經驗的監察委員，並聘請社會上公認的幾位專家，臨時組織成某種特別的「考查委員會」，以作成一種詳細的考查，批評，及建議的報告書，交給某種特別行政機關執行，第三、還可以擴大審計部的職權，使審計部與考試院的銓敘部合作，作成一種管理全國政府人事行政的中央管理機關。政府用人的資格與能力的問題，由考試院考選銓敘，但政府各機關用人的增減，却應當由一個管理各機關的預算與決算的機關管理。審計部若能嚴督各機關用人的多寡，銓敘部嚴督各政府機關用人的資格與能力，那麼「五權憲法」政體中的人事管理機構不也就健全了嗎？

我覺得，孫中山先生的「五權憲法」中所含的問題，並不在三權或五權制度，而是在如何纔能將這五種互相關聯，以達到一種有「能」的政府的功效。孟德斯鳩當年提倡「三權分立」學說的目的，是想利用「牽制與平衡的原則」(The Principle of check and balance)，使政府的三種互相關聯，免受一機關或少數人的獨裁，而侵犯人民的自由。他說：「經常的經驗告訴我們，無論誰掌握了大權之後，都會濫用的職權，並且把他的權威

使用到極端。……若想使權力不被人濫用，那就必須使權力去制止着權力（孟德斯鳩：法意，第十一章第四節）。孟德斯鳩這種牽掣與平衡的原則，可以同樣地施用於三權分立與五權分立。這種辦法對於限制政府不被一機關或少數人可操縱，的確是一種很好的辦法；但各機關互相牽掣的結果，卻常常減殺了政府的效能，容易變成了孫先生所痛惡的「無能政府」。譬如大家公認的，美國憲法的短處，就在三權互相牽掣，若總統與國會的多數非屬於一黨時，再加上最高法院對於總統的法律上的苛責，往往使總統不能施行他的計畫，以應付緊急的事變。孫先生五權憲法的目的，是在給一人民以全權，政府以全能」。所以中國將來製訂憲法的時候，應當體念孫先生創立五權憲法的初意，萬不可使五權嚴格地互相牽掣，以減少政府的效能。民國二十六年五月八日國民政府所宣布的憲法草案，於行政院之上，設有掌行政大權的總統一職，總統只對國民大會負其責任，立法司法考試監察四院，都不能直接干涉總統的職權，這或者可以避免五權的經常牽掣，以達到一種有「能」的中央政府。

（註）孟德斯鳩在他的「法意」上，曾對於英國的政體作過詳細的分析與研究，他說英國的政治修明及國家富強的祕訣，就是他的政體上有三權分立的形勢。洛克在他的「政府論」一書中，將政府的權力分為三種：1 立法，2 執行，3 外交。孟德斯鳩認

爲宜職靖和，接見使節，維持公共安寧，抵禦外侮等，應當名之曰行政；執行國內的
法律，應當名之曰司法。故將洛克的主張加以修改，名之曰立法，行政，司法。

第四章 民族主義與世界大同

「其三爲民族。故對於國內之弱小民族，政府當扶植之，使之能自決，自治。對於國外之侵略強權，政府當抵制之，並同時修改各國條約，以恢復我國國際平等，國家獨立。」——建國大綱

一 民族主義與國家主義之區別

有些人認爲，孫中山先生所主張的民族主義就是國家主義，其實這是一種誤解。

孫先生在他的民族主義講演中，開頭就分辨「民族」與「國家」的不同。通常在英文中，民族是Nation，國家是State；雖然如孫中山先生所說的，前者也有人解釋成國家的意思，與後者相混用。孫先生很正確地說：「民族是天然力造成的，國家是用武力造成的。用中國的政治歷史來證明，中國人說王道是順乎自然，換一句話說，自然便是王道。霸道造成的團體，便是民族；武力就是霸道，用霸道造成的團體，便是國家」（民族主義第一講）。孫先生下邊分析構成「民族」的主要成分有五種力量；第一是血統的相近，第二是生活方式的相似，第三是語言的相同，第四是宗教信仰的相似，第五是風俗習慣的相同，他說：「我們研究許多不同的人種，所以能結合成種種相同民族的道理，自然不能不歸功

於血統、生活、語言、宗教和風俗習慣這五種力。這五種力，是天然進化而成的，不是用武力征服得來的（同上）。所以這五種力量所自然結合成的團體，就是民族。至於國家呢，孫先生所舉的最顯著的例子就是「大不列顛帝國」。他說：「像英國是世界上頂強的國家，他們國內的民族是用白人爲本位，再結合棕人黑人等民族，纔成大不列顛帝國……像香港是英國的領土，其中的民族，有幾十萬人，是中國的漢人參加在內。如果說香港的英國國族，就是民族，便不適當。又像印度，現在也是英國的領土。說到英國國族起來，當中有三萬萬五千萬印度人。如果說印度的英國國族，就是民族，也是不適當。……造成香港的原因，並不是幾十萬香港人歡迎英國人而成的，是英國人用武力割據得來的。因爲從前中國和英國打仗，中國打敗了，把香港人民和土地，割歸到英國。久而久之，才造成現在的香港。又像英國造成今日的印度，其經過的情形，也是同香港一樣。英國現在的領土，擴張到全世界。所以英國有一句俗話說，「英國無不落」。換一句說，就是每日晝夜日光所照之地，都有英國領土。……像英國這樣大的領土，沒有一處不是用霸道造成的。自古及今，造成國家，沒有不是用霸道的」（全上）。孫先生對於「民族」與「國家」的辨別，講得很清楚而且很正確。所謂民族主義者，就是一個用血統、生活、語言、宗教與風俗習慣種種自然力所結合成爲團體，對外不受任何其他民族的侵略與壓迫，對內可以大家合作，造成一個很調和而統一的社會。世界上任何一個民族的民族主義思想的發達，並不足

以妨害任何一個其他的民族；正如世界上任何一對夫婦無論如何親愛，並不妨害其他的任何一對夫婦之間的和睦一樣。所以世界上的許多民族的民族主義，是可以彼此並存的，它不但不能發生什麼惡影響，並且還可以增加人類的親愛與互助。所謂國家主義者，是用政府的武力以奠定及維持的一種人爲的社會組織，其中儘管包含各種不同的民族，但只要在那個政府的武力維持及統治之下，就認爲他是一個團體；並迷信這種團體的人們，通常都認爲他們的國家是至高無上的，只要能謀這個團體的利益，就叫做「愛國」；至於損害其他的國家或民族，他們是不大顧及的。他轉甚至於相信「國策」有擴張領土的要求；或「國家有一種吞併其他國家民族的使命」（這種所謂使命，有時被狡黠之徒名之曰「開化其他民族的使命」），而其國家中的全體人民，就有完成其國家的要求或使命的義務。所以國家主義是含有侵略性的，若一國的國家主義思想特別發達，並且有侵略其他民族的能力時，那麼其他民族就要受到莫大的損害，頗有淪爲奴隸地位的危險。

孫中山先生說：中國的「民族主義就是國族主義」，因爲中國的人口「總數是四萬萬人，當中參雜的不過是幾百萬蒙古人。百多萬滿洲人，幾百萬西藏人，百幾十萬回教之突厥人，外來的總數不過一千萬人。所以就大多數說，四萬萬中國人，可以說完全是漢人。同一血統，同一語言文字，同一宗教，同一習慣，完全是一個民族」（民族主義第一講）。況且中國國內漢、蒙、回、藏幾個宗族，與大多數的漢人歷代相處，多數已經溶化成了一

體，構成今日的中華民族了。這個中華民族佔了全世界的總人口的四分之一，是世界上最大的一個民族，並且中國文化有四千餘年的悠久歷史，又是世界上開化最早的一個民族。只因爲歐洲近百餘年來偶然發明了科學與機器，中國略退了一步，於是西洋的列強即攜其工業文明所製造的武力，及以此武力爲後盾的政治與經濟力量，來侵略中國，而中華民族的內部，當時又是「一盤散沙」，一時不能夠抗禦偌大的侵略勢力，於是「人爲刀俎，我爲魚肉」，「弄到今日是世界最貧弱的國家，處國際中最低下的地位」（民族主義第一講）。孫中山先生在他的民族主義第二講中，又詳述列強對於中國的政治壓迫，及經濟侵略的情形，他認爲中國今日所處的國際地位，當不及完全亡國的高麗與安南，因爲那些殖民地的民族只有一國是他們的主人，只受一國的壓迫與剝削。「中國究竟是那一國的殖民地呢？是對於已經締結了條約各國的殖民地。凡是和中國有條約的國家，都是中國的主人；所以中國不只做一國的殖民地，是做各國的殖民地，我們不只做一國的奴隸，是做各國的奴隸」（民族主義第二講）。所以孫先生說，中國現在所處的國際地位，並非如一般人所說的「半殖民地」地位，而應當稱爲「次殖民地」，因爲中國今日所處的地位尚不及殖民地也。孫先生最後警告中國人說，中國現在受列強的「政治力和經濟力一齊來壓迫，……如果再沒有辦法，無論中國領土是怎樣大，人口是怎樣多，百年之後，一定要亡國滅種的，我們四萬萬人的地位是不能萬古長存的。試看美國的紅番，從前到處皆有

，現在便要全數滅亡。所以我們曉得政治壓迫的利害，還要曉得經濟壓迫更利害，不能說我們有固黨萬人，就不容易被人消滅」（同上）。

因為中國現在處於被帝國主義者重重壓迫與侵略之下，弄得民窮財盡，多數的人民都在過着非人的生活，所以孫中山先生要號召中華民族的團結圖強。但是我們團結圖強的目的，可並非想步帝國主義國家的後塵，去滅亡其他的國家，或壓迫其他的民族；我們團結圖強的目的，完全在求中華民族的自由解放，超脫了帝國主義國家的束縛與壓迫，而謀與世界上的一切民族立於一種平等的地位。所以孫中山先生臨終的遺囑上，第一句就說，他致力於國民革命的目的，是在求中國的自由平等。「第一次全國代表大會宣言」上，規定民族主義之內容說：「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」。這足見孫中山先生所號召的民族主義，絲毫沒有侵略其他民族的意味，完全在抵抗帝國主義者的強權侵略，以謀中華民族的自由平等而已。不但對於國外的民族毫無侵略的意味，就是對於中國境內的其他民族，也完全承認他們的自決權，在自由平等的原則之下，組織一個各民族自由聯合的中華民國。「第一次全國代表大會宣言」上說：「國民黨敢鄭重宣言，承認中國以內各民族的自決權，於反對帝國主義及軍閥之革命獲得勝利以後，當組織自由統一的，各民族自由聯合的，中華民國」。

中國有些血氣方剛的青年人說，我們中華民族這百年來備受帝國主義的欺凌，壓迫，與侵略，一旦我們富強以後，爲什麼不應當變成帝國主義侵略他人呢？我想，孫中山先生對於這個問題有兩方面的答復：一是從功利主義的觀點上的答復，一是從正義的觀念點上的答復。第一，他認爲帝國主義就包含着戰爭，這種互相侵略的戰爭不會得到什麼好結果，總是兩國的人民經過一次大殘殺之後，不數年又是一次新的大殘殺。所以從人民的福利上看，帝國主義的國家無論戰勝或戰敗，最後都得不到什麼利益。他批評上一次歐洲大戰時說：「歐洲數年大戰的結果，還是不能消滅帝國主義。因爲當時的戰爭，是一國的帝國主義和別國的帝國主義相衝突的戰爭，不是野蠻和文明的戰爭，不是強權和公理的戰爭。所以戰爭的結果，仍是一個帝國主義打倒一個帝國主義，留下來的還是帝國主義」（民族主義第四講）。並且留下來的這個帝國主義者，不久就要惹起戰爭。所以從功利的觀點上說，中國將來不可作成帝國主義者，以侵略其他的民族。第二，他認爲，以侵略其他民族爲事的帝國主義國家，是專講強權而不講公理的。按公理或正義講，世界上每一民族都想其民族可以得到自由與繁榮，並且每一民族亦有自然權利以獲得自由；那麼各民族既然有同樣的要求與權利，一個比較強大的民族就不應當專以侵略其他的民族爲事。孫先生常說：「列寧爲什麼受世界列強的攻擊呢？因爲他敢說一句話。他說世界上有兩種人，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

二萬萬五千萬人的壓迫。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。我們要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，再把各弱小民族都聯合起來，共同打破二萬萬五千萬人，共同用公理打破強權。強權打破以後，世界上沒有野心家，到那個時候，我們就可以講世界主義」（民族主義第三講及第四講）。孫先生不但認為我們將來不應當侵略弱小民族，並且應當本着我們中國古時的「濟弱扶傾」的國際道義，一方面抵抗帝國主義的強權，一方面扶持被壓迫的弱小民族，使世界上的各民族都得到了自由解放之後，然後造成一種全世界的大同之治。他說：「中國如果強盛起來，我們不但是要恢復民族的地位，還要對世界負一個大責任。如果中國不能夠擔負這個責任，那麼中國就廢了，對於世界更有大害沒有大利。中國對於世界究竟要負什麼責任呢？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，纔是盡我們民族的天職。我們對於弱小民族要扶持他；對於世界上的列強要抵抗他。如果全國人民都立定這個志願，中國民族纔可以發達。若是不立定這個志願，中國民族更沒有希望。我們今天在沒有發達之先，立定扶傾濟弱的志願，將來到強盛時候，想到今日身受到了列強政府經濟壓迫的痛苦，將來弱小民族如果也受這種痛

苦，我們便要把那帝國主義來消滅，那纔是治國平天下。我們要將不能夠治國平天下，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。這正是我們四萬萬人的大責任」（民族主義第六講）。

二 帝國主義與法西斯主義

從上一節中，我們知道了孫中山先生的民族主義的內容及意義。現在我們再返觀現代國家主義的發展，就可以明白民族主義與國家主義的不同了。

國家主義的意義，就是要全國的人民承認一國是至高無上的，人民應當犧牲個人的福利以達到其國家的目的，這就叫做「愛國」。國家主義者們所認爲的那種國家的目的，都是些什麼呢？通常總不外乎建立國威，擴張領土，或完成其國家的使命，及恢復其國家舊日的光榮等。現、國家主義根據着這種精神而發展的結果，就形成了現在的帝國主義與法西斯主義；這兩者都是以侵略他國及民族爲事的。不過前者是侵略國的舊名詞，後者是一種新興的侵略國，因爲它們必須與已經奠定了的大帝國主義國家相競爭，故其侵略的手段更爲兇惡而已。

孫先生下帝國主義的定義說：「什麼是帝國主義呢？就是用政治力去侵略別國的主義」（民族主義第四講），的確，從前所謂帝國主義者，如馬其頓帝國或羅馬帝國等，

不過只是用武力及政治力以侵略他國的領土而已，被侵略的國家的人民，至多不過只失掉了參政的自由，至於在營生常的經濟生活上，侵略國與被侵略的人民之間，並沒有什麼分別。所以古代及中古的帝國主義者，所與人類痛苦的痛苦就有限，被侵略者至多也不過失掉了政治上的自由而已。現代資本主義國家的帝國主義，卻並非只「用政治力去侵略別國」了，牠們更注意於經濟上的侵略，如「貨幣及銀行政策以操縱被侵略國的金融，用最惠國條約與關稅等以壟斷被侵略國的原料及市場，阻止被侵略國的實業發展，使被侵略國家的人民日漸貧苦，以至於飢餓死亡，藉以達到帝國主義國家的繁榮與幸福。十八九世紀是西洋帝國主義發展最兇猛的時代，把歐洲以外的全世界（美洲、非洲、澳洲、亞洲）幾乎都侵略透了。他們的侵略方法，通常先以探險家及傳教士為先鋒隊，繼之以軍事的佔領與政治的統治，最後即用最殘酷的經濟力量，以榨取殖民地與半殖民地的富源及土人的勞力，弄得被侵略的民族都「民窮財盡」，以至萬劫不復！我們上面說過的，帝國主義者都是以侵略為事的，若幾個帝國主義國家因爭奪而衝突了的時候，自然就會引起帝國主義的大戰爭，這就是一九一四年至一九一八年的世界大戰的根源。那次大戰經過了以後，許多帝國主義國家的政府，認為侵略世界上的弱小民族，雖然對其本國有利，但一旦引起了帝國主義國家之間的戰爭，還是兩敗俱傷，「勝戰勝國或戰敗國，都要犧牲無數的頭顱，付極大的代價。所以當時的戰勝國（如英、法、美）都聽明白了這一點，那就是

說，從前對於弱小民族及國家的軍事與政治佔領，最終的目的，也不過在經濟力對被侵略國的壓迫，剝削，與榨取而已，並且只有經濟上的榨取與剝削纔是實行侵略的實惠哩！所以經過了那一次大戰之後，幾種現實主義的帝國主義國家，就不太主張用軍事與政治的積極佔領了，他們主張讓當時存在的許多弱國（如中國、暹羅、南美諸國等），表面上維持他們的政治獨立，作糖衣誘惑弱國的政府與人民，而專用不平等條約及經濟侵略，以獲得他們的最後實利（即經濟利益）。這種帝國主義，當然與孫中山先生以「仁愛和平」為基本原則，以「濟弱扶傾」為國際政策的民族主義，不能同日而語了。

國家主義在近幾年來，又一變而以一种新的形式出現，這就是風行一時的所謂法西斯主義。原亦上一次世界大戰之後，世界上的帝國主義國家而形成了兩個集團，一為「有」(Have)的國家，一為「無」(Have-not)的國家；那些佔有廣大殖民地及原料的國家，就是英、美、法等，那些未得佔據廣大殖民地及原料的國家，就是德、義、日等。這些無廣大殖民地及原料的國家，或者因為是上一次大戰的戰敗國，或者是因為其本國的自然原料不豐富，所以在實行對弱國及弱小民族的經濟侵略上，根本就與英、美、法諸國相競爭。於是這組所謂「無」的國家，便又恢復了十八九世紀時代的帝國主義的故態，對於世界上的弱國實行軍事的侵略與政治的佔領。日本的軍閥們就鼓吹滿蒙是他們的「生命線」，義大利的法西斯黨就聲言要恢復從前的羅馬帝國，德國的國社黨就要求統一世界上所有的

日耳曼人以作成一個大德意志國，並且索還上一次大戰前的德國殖民地。於是日本發難於先，以武力佔據了中國的東四省，義大利繼之於後，以武力侵佔阿比西尼亞及阿爾巴尼亞。最後德國發動了大規模的武力侵略，吞併了奧地利及捷克諸國，猶以爲不足，又用武力侵佔波蘭，引起了現在正在進行之第二次歐洲大戰。

有些中國青年，看見世界上的法西斯國家的張牙舞爪，頗有不可一世之概，於是便認爲孫中山先生的民族主義就是法西斯主義，一方面自稱爲三民主義的信徒，一方面私淑於法西斯主義。其實，這是一種很大，而且很明顯的錯誤，孫先生的民族主義與專以軍事及政治侵略他國爲事的路西主義，是絕對不相同的。現在讓我把法西斯主義對於「國家」或「種族」的迷信略述於下，以證明與孫中山先生的民族主義之不同。

我們要知道，法西斯主義者是相信「行動先於理論」的，他們不主張先有理智上的理論根據，然後再付諸實行。墨索里尼說：「我們的理論始終就是一個行動的理論。……法西斯主義並非先有了精密的理論，然後再有行動，它自始就是偏重於實行而不重理論的」（見一九三二年出版的義大利百科全書，第十四冊中墨索里尼所著之「法西斯主義」一文，此文後有單行本，名「法西斯主義之社會及政治原理」）。因爲法西斯主義不講理智上的思辨與理論上的真偽，專恃盲目的意志力與感情的衝動以行動，所以他們所信仰的「國家」或「種族」，都是些似是而非，似有似無的神祕（mystic），並非一種正確而真實的

理論。墨索里尼早年是一位工團主義者 (Syndicalist)，他很服膺「位法國的工團主義者，梭勒 (Georges Sorel) 的學說，梭勒在他所著的「暴力之回憶」(Réflexions sur la Violence) 上，他認為自然界與社會上的演化，完全不是受理智的領導，而是盲目的意志與衝動向前邁進的結果。他以為世界上有許多想像的東西 (Images)，可以刺激人類的本能衝動，而促進社會的演化，這些想像的東西，就是他所謂「神謎」。梭勒以為，當代無產階級的「神謎」就是「總罷工」；我們不必對於這種「神謎」去加以冷靜的分析，或去研究它的實踐性，只要大家對它有信仰心，它自然就會刺激人類的感情與意志力，而大家結成團體，以發洩大家的氣力。墨索里尼後來轉變成了法西斯黨的創始者及領袖以後，雖然放棄了當年的工團主義的社會主義思想，但仍然相信梭勒的「神謎論」。不過他把梭勒的「總罷工」轉換成「義大利的國家」而已。墨索里尼於一九二二年在拿波里斯 (Naples) 講演時說：「我們已經創造出我們的神謎了。神謎就是一種信仰，就是熱情。它並不一定就是一種事實。它之所以是一種實體，就是因為它是一種興奮劑，一種希望，一種信仰，並且是勇氣。我們的神謎就是國家，我們的神謎就是國家的偉大」(見 H. Finer: Mussolini's Italy, pp. 596)！義大利的法西斯主義者，相信他們是羅馬帝國的後繼者，認為義大利的宿命就是恢復從前羅馬帝國的光榮、紀律與統一，擴充國家的領土，統治其他的民族。墨索里尼說：「法西斯主義的國家，必須自己想著是一個帝國，——那就是說，一個

直接或間接統治其他民時的國家。……因爲在法西斯主義者看來，帝國的生長，或國家的擴張，是國家的生力的主要表現；與此相反，就是國家衰亡的象徵。一個正在興起的民族，或經過了一個衰微時期而又復興的民族，必定是一個帝國主義者；任何否認這種主張的意見，都是民族衰亡的象徵」（墨索里尼：「法西斯主義之政治及社會原理」）。從墨索里尼這段話裏，我們就可以知道，所謂法西斯主義的對外政策，就是侵略其他民族的帝國主義。墨索里尼更明顯在聲明，法西斯主義根本不相信國際間的和平，他認爲國際間的戰爭是一種很好的現象。他說：「法西斯主義……不但相信永久的和平不可能，並且相信其爲不必要。……只有戰爭纔能……人類的全權力量發揮到緊張的最高點，纔能使那些有勇氣作戰的民族得到高貴的特徵」（同上）。

德國的國社黨也是相信「神祕論」的，並且也是以侵略弱國。及擴張國土爲國際政策的。不過因有德國所處的環境不同，於是他們就把墨索里尼的「國家」之神祕，構成「亞利安種族」的神祕而已。國社黨最初的理論家本就有兩位，一爲左派的費德爾（Gottfried Feder），一爲右派的盧森堡（Alfred Rosenberg）。前者供給國社黨的改造方策，後者供給國社黨的哲學解釋。自希特勒執政之後，左派的人們大概都被驅逐或慘殺，於是盧森堡就成了國社黨的惟一理論的權威了。盧森堡著有「二十世紀之神祕」（Der mythus des 20. Ten Jahrhunderts）一書，以鼓吹他的種族之神祕。他認爲全部的世界史是一部種族鬥

爭史，在世界的各種族中，只有亞利安種族是最優秀的，並且是世界文化的創造者。這種種族發祥於北歐。有一部分遷徙於印度，波斯，希臘，及羅馬等地，所以歷史上幾個文明古國的文化，都是亞利安人創造的。近代歐洲史上的鬥爭，就是亞利安人與羅馬帝國墜落後的「雜種」的鬥爭。因為過去歷史上的偉大貢獻，都是純粹亞利安人的創造，所以現在德國必須保持亞利安人種的血流純潔。希特勒的「我的奮鬥」，和盧森堡的「二十世紀之神謎」相照應，如出一轍。希特勒說：「我們必須遵守的主要理論，就是國家並不是目的，而是一種手段。國家是建設高級文化的基礎，但它絕不是文化的創造者。一個有創造文化的天賦的種族，纔是高級文化的創造者哩！世界上說不定有幾百種形式的國家，但是假若保存文化的亞利安人種滅亡了的話，世界上絕對不會有現代這些最高等的國家的文化」（希特勒：我的奮鬥：第二編第三章）。德國國社黨實行侵略其鄰國的最好的藉口，就是統一世界上的日耳曼人，以造成一個大德意志國。他們認為，中歐的奧，匈，羅馬尼亞，東歐的波蘭，捷克，烏克蘭，以及北歐的丹麥，瑞典，挪威，芬蘭諸國，都是德國應當吞併的。不但如此，德意志的優秀種族，還應侵佔其他「劣等民族」，以受其亞利安人的役使，而便於讓亞里安人創造文化。他說：「若想把更高級的文化發展，必須有那些低級文化的人種存在；因為只有他們總能代替現代的生產工具，假若沒有這種生產工具，那麼高級的文化簡直就不可能。在原始的社會裏，人類文化的建設，並不大靠馴獸的工

作，而主要的是靠使用文化低落的人力。……因爲最初拉犁耕田的是奴隸，其後纔是牛馬哩」（同上書第一編第十一章）！所以德國的優秀種族，不但應當吞併歐洲凡有日耳曼人足跡的地方，並且應當侵佔非歐等文化較低的民族，以受日耳曼人的役使。

現在我們已經把德義法西斯主義的國際政策與理論的大概講過了。毫無疑義的，現在法西斯主義更是露骨的侵略主義，他們敢言從前的帝國主義者們所不敢言，他們敢行從前的帝國主義者所不敢行。從他們的行動及理論兩方面，我們都可以斷定他們是更兇惡，更露骨的帝國主義。這當然更與孫中山先生的以「仁愛和平」爲原則，以「濟弱扶傾」爲政策的民族主義，相去不知其幾千萬里了！

三 民族解放與世界聯邦

我們知道，孫中山先生講民族主義的最後目的，並不在使中國強盛了以後去侵略其他的民族，而是想達到世界的「大同之治」，孫中山先生在他的民族主義第六講裏，縷述中國的固有道德，忠孝仁愛信義和平。他會說：「愛和平就是中國人的一個大道德，中國人纔是世界中最愛和平的人」（民族主義第四講）。他又說：「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者能一之，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，更是駕乎外國人」(民族主義第六講)。因為中國人愛好和平的好道德，所以能和世界上的一切民族共存共榮。孫先生並舉出了實例來證明，他說：「中國強了幾千年，安南、緬甸、暹羅、高麗那些小國，還能夠保持獨立。現在歐風東漸，安南便被法國滅了，緬甸被英國滅了，高麗被日本滅了」(同上)。所以根據於中國固有道德的民族主義，並不妨害世界上其他民族的獨立與自由。

其次，孫中山先生又講到中國固有的政治哲學。他說：「中國有一套最有系統的政治哲學，……就是大學中所說的格物致知誠意正心修身齊家治國平天下」(民族主義第六講)。足見中國人的「內治」與「外修」功夫的最後目的，是在協和萬邦，使天下太平。除了這些理論根據以外，孫先生又屢次明言他的三民主義的最後目的，是在促進世界的大同，這在他的三民主義及其他講演中是屢見不鮮的，就連我們幾乎每日都在歌誦的「總理訓詞」上，不是開頭就說：「三民主義，吾黨所宗，以建民國，以進大同」嗎？

有些主張極端世界主義的人們或者要說，民族主義與世界主義根本就是不相容的，爲什麼。孫先生能一方面講民族主義，一方面還講世界主義呢？我覺得孫先生自己對於這個問題的答復已經很明白了。第二、孫先生贊成威爾遜總統的「民族自決」，及列寧的「民族解放」原則(參考民族主義第四講，及民國十年六月的三民主義講演)。因爲孫先生是以「仁愛」爲懷的人道主義者，他認爲每人都應當有權利處理他自己的事，所以

每一個自然方結合成的民族團體，也應當有權利處理他們本團體的事情。他與列寧同感，根本反對現在一民族壓迫另一民族的現象（參考民族主義第三講與第四講）。第二、孫先生知道中國現在是被壓迫的民族，並且帝國主義國家所加於中國的壓迫，尤甚於完全亡了國的殖民地。我們在這種被壓迫的狀態之下，當然首先應當謀自己的民族解放，因為凡人必須自救之後纔能救人。所以孫先生說：「我們受屈民族，必先要把我們民族自由平等的地位恢復起來之後，纔配得來講世界主義」（民族主義第四講）。第三、他認為「王道順乎自然」（民族主義第一講），理想的世界主義並不能；而且也不應該，強迫取消人羣的自然關係，如家庭與民族等。所以理想的世界主義必須順乎人性之自然，保存各民族的自然平等，使世界上的許多民族皆立於自由平等的原則之上，而共同組織成一種調諧互助的國際社會。所以孫先生說：「我們要知道世界主義是從什麼地方發生出來的呢？是從民族主義發生出來的。我們要發達世界主義，先要民族主義鞏固纔行。如果民族主義不鞏固，世界主義也就不能發達。由此便可知世界主義實藏在民族主義之內」（民族主義第四講）。

那麼，孫中山先生所想像的那種理想的世界大同之治，究竟應當是一種什麼政治組織呢？我想，應當是一種世界各民族的自由聯邦，於各民族的自治政府之上，再組織一個世界聯邦的政府（Federal Government of the World）。那麼，一方面可以保持各民族的

自由平等，一方面可以避免現在的國際無政府狀態與戰爭。若想達到這種理想的國際組織，第一必須使世界上各民族皆得到他們的自決與解放，第二世界上的各「民族國家」(Zarmandates) 必須放棄了「主權至尊的國家」(Sovereign state) 觀念。因爲孫中山先生所理想的世界大同之治，不消說，是根本沒有現代的國際戰爭的。若在現在帝國主義對於弱國及弱小民族的侵略與壓迫之下，不但根本談不到世界各民族的自由聯邦，並且其中必然包括着殘酷的戰爭。因爲現在的各帝國主義（包括法西斯在內）國家，都在爭先恐後地搶奪殖民地，保護國，勢力範圍，最惠國待遇，以及原料與市場，而這個地球上的面積又只有那麼大，最後總會發生帝國主義國家之間的衝突與紛爭，並且若這種衝突不得和平解決時，最後只得訴之於戰場上的戰爭。不但如此，就是連那些被侵略與被壓迫的民族，也絕對不願意久處於那種被壓迫的地位，一旦其民族解放的機會到來，他們自然就會發動民族解放的鬥爭，這種鬥爭的最尖銳的形式，還是互相屠殺的戰爭。所以，世界各民族的自然自決與解放，是達到世界大同的政治組織的第一個條件。

第二、世界上的各「民族國家」又必須放棄了「主權至尊的國家」觀念，因爲「主權至尊的國家」與戰爭是有連帶關係的。爲什麼呢？因爲所謂「主權至尊的國家」者，就是每一個有主權的國家，都認爲他們的國家是至高無上的，絕對不承認其國家的政府之上還有任何比之高的權威，絕對不受其國家以外的任何權威的干涉與命令。世界上既然有許多有

主權的國家存在，大家彼此都是至高無上的，那麼不是就形成了現在的國際無政府狀態嗎？在這種狀態之下，主權國與主權國之間，遲早總不免要發生點糾紛或衝突，而各國又都不承認世界上有任何的國威者可以作仲裁，並且大家都沒有必然服從任何仲裁者意見的義務，那麼國際間的紛爭的最後解決，還不只是有訴諸戰爭麼？理屈者不一定戰敗，理直者也不一定戰勝，那麼就形成了一個只有強權而無公理的世界。所以我說，主權至尊的國家與戰爭是相連的，在孫中山先生的那種理想的大同世界裏，一定不容許現在這種國際無政府狀態的存在。

有些現代的政治學者或者要說，「國家主權論」是現在政治學上的一個基本觀念，如何能廢除國家的主權呢？其實，國家主權至尊的觀念，並不是一種千古不變的真理，中世紀的歐洲，及百年前的東方民族，根本都沒有這種觀念。追溯這種觀念的起源，是生於歐洲近代之初的許多「民族國家」脫離了中世紀的羅馬帝國而獨立，他們當時都不願意受一個遙遠的羅馬帝國皇帝的支配，又不願意受統一歐洲信仰的教皇的干涉，為各民族（如法國、英國、西班牙等）還獲得民族的自由，所以纔產出了國家主權至尊的學說，當時法國的布旦(Bodin)與英國的浩布斯(Hobbes)都是鼓吹這種學說的健將。自此以後，各國的教育、輿論，及政治訓練，皆鼓吹這種思想，於是這種思想便深入人心，大家都認為這是政治學上的一個牢不可破的根本觀念了。平心而論，國家主權論在四五百年前的歐洲，的確

是促進民族解放的一種有用學說。不過時至二十世紀的今日，世界上的情形已經與五百年前不同了，從前有利於民族解放觀念，現在已經轉變成侵略及壓迫弱小民族的工具了。況且近代的科學與工業發達的結果，因為交通的便利及經濟文化的發展，已經把全世界交織成一個「大社會」了，爲什麼人類還必須保持其五百年前的一個政治觀念，以製造人間的慘劇呢？有人或者要說，若世界各民族果真能組織成一個大聯邦，那麼這個世界聯邦就變成了一個大國家，這大國家豈不仍然還可以有主權至尊的觀念嗎？假若世界上的各一民族國家「都情願把其國家的主權移與世界聯邦的話，那當然可以用這種方法來解釋一個政治學上的舊名詞：不過假若世界上只成了一個聯邦，這個聯邦當然是獨立至尊的，那麼根本就沒有講「國家主權論」的必要了。譬如魯濱孫一個人飄流到一個荒島上，根本就沒有另一個人來干涉他，他何必在那裏鼓吹無政府主義呢？

有些人懷疑我們所提議的世界聯邦的辦法。我們必須請問，他們是懷疑世界聯邦的政治制度呢？還是懷疑這種組織的實踐性呢？聯邦的政治制度，是世界上許多國家已經實行過多少年的事實了，這是勿庸懷疑的。譬如現在的美國，瑞士，加拿大，奧大利亞，及蘇聯等，都是採用聯邦制度的，在這些聯邦的國家中，中央及地方權利的分配雖然有不同，但在中央的權力之下，各邦皆有相當的自治權，這是毫無疑問的事實。在這些國家中，有的所包含的民族成分比較單純，也有的簡直就雜糅了許多語言文字風俗習慣都不同

的民族，最顯著的如瑞士及蘇聯，但是有關全國性質的事情，他們仍然都聽命於中央的聯邦政府。現在的瑞士及蘇聯等國既然能聯合起許多不同的民族而組織成聯邦，爲什麼將來全世界各民族就永久不能組織成一個比較更擴大的聯邦呢？近來世界上有許多大政治家及政治思想家，都有「世界聯邦」的理想。有些人認爲世界聯邦的組織太大，恐怕一時不易實現，於是就先倡比較小區域的聯邦組織。譬如一九三零年五月十七日法國的大政治家白里安（Briand）提倡組織歐洲聯邦的計畫，這計畫會由法國政府正式提議，致送備忘錄於國聯中的歐洲各國，雖然結果並未見諸事實，不過這可以證明現在世界上有許多人，正在想促成擴大的國際聯邦，以消滅各民族間的戰爭。

至於講到這種世界政治組織的實踐性，究竟何時纔能實現呢？我也相信，在現在許多國家正被少數野心家所操縱，各民族都是自私自利，而許多國家的政治都直接或間接握之於以謀利爲目的資本家之手的時候，這種理想的世界聯邦根本沒有實現的可能。不過人類總是有理性的動物，從長遠處看，社會總是進化的，只要人類有這種合理的理想，遲早總會實現的一日。我們下邊分析現在達到世界大同之治的主要障礙。

四 國際衝突的根源

若想達到孫中山先生所理想的世界和平與「大同之治」，我們必須分析現代國際衝

突及戰爭的根源，及其救濟的方法；因為必須先剷除了各民族間的衝突的根源，然後纔可以冀得一種合理的世界政治組織，並且達到可以維持永久和平的世界聯邦。據我個人分析與研究的結果，我認為現代民族間的衝突及國際戰爭的根源，最重要的有三種：第一，野心家追求權力的意志；第二，民族的自私自利；第三，資本主義的經濟剝削。對於這三種病源的救濟方法，就是：孫中山先生所提倡的民權主義，民族主義，及民生主義。我在此地必須聲明的，就是，我並不是一個講黨八股的大家，專門牽強附會地湊合三民主義，以盲目地頌揚三民主義的偉大，當我最初思想現代民族間的衝突的根源，我並未想着要用三民主義去救治他們；我倒是先想出了現代民族間衝突的根源及其救濟的方法以後，纔發現了這些救濟的方法就是孫中山先生的三民主義。茲申之過於下。

民族間的衝突與國際戰爭的第一類根源，就是野心家獨裁一國的政治。凡野心家都是「好大喜功」的，總想把自己的權力擴充到極點，這種極點在政治上就是吞併其他民族，或統治全世界。歷史上由此而生的戰爭甚多，最著名的如法國的拿破崙與德國的威廉第二所發動的歐洲大戰。原來人類追求權力的動機，可以大約分為兩種：爲人是以攫取權力爲手段，而藉以達到他的救世救人的目的，因爲一個人若想大規模地救世救人，必須先有權力纔易於行事；另一種人是以獲得權力爲目的，只要他能握了大權以後，他就發生極大的愉快，此外並沒有救世救人的目的。這兩者都可以稱爲野心家，雖然前者較優於後者。若

一國的政治落於後一種人之手中，那當然無疑地要惹起民族間的衝突與國際戰爭。縱然前一種人把握了一國的政權，若無其他的政治機噐以牽制他的行動時，他往往也會一意孤行而惹起世界的糾紛與戰禍；因為他自己所想像的那種救世救人的方法，並不一定唯一正確的政策，如果另外有相信其他政策的野心家也要一意孤行的話，雖然兩者都具着良善的動機，不還是要決之於戰場上的戰爭嗎？

那麼，用什麼方法可以制止野心家的操縱政治呢？現在世界的政治制度上所已發明的最好的辦法，就是憲政與民主，也就是孫中山先生所主張的民權主義。在一個真正民主的國家中，野心家不能憑武力而取得其國的政權，並且得了政權之後，也不能任意自恣地濫用其國家的武力以發動戰爭。民主國家皆有其國的基本憲法，凡欲得政權者，必須按着憲法所規定的手續進行，必須經人民相信其所主張的政策正確，得到全國多數人民的擁護之後，纔能被選為執政者。這種執政者不但有一定的任期，到期時必須授權於人民讓大國家另行選舉，並且通由一個民主國家的權力，並非由一人或一機關所獨佔，立法、行政、司法三權，或如孫先生所主張的行政、立法、司法、考試、監察五權，是分掌於不同的人們及機關的手中的，他們總有些互相牽掣與平衡的作用。所以在真正的民主國家裏，放縱自恣的野心家根本就「英雄無用武之地」，他不但受憲法及政府其他部分的牽掣，並且還必須得到人民的同意默認。

所以，想達到世界和平的第一個條件，就是世界各國都廢除專制及獨裁的政體；因為專制及獨裁的國家的政治，很容易被野心家濫用權力，以達到他自己要求權力的目的。但一國的政體應當採取民主以減少野心家操縱的機會，就連我們所理想的那種將來的世界聯邦，也必須採取民主政體，然後纔可以達到世界大同之治。因為在將來的世界聯邦之中，各民族必須有平等的權利以參加世界聯邦的政治；不然，那就又發生了一民族壓迫另外一民族的現象，這種壓迫與被壓迫之現象，如我們從前所證明的，是遲早會引起戰爭的。所以孫中山先生的民權主義，不僅應施之於中國及其他各國的政治，並且也應當是將來達到世界大同同時的世界聯邦的政體。

達到各民族的自由平等及世界大同的第二個障礙，就是民族的自私自利心。我常說，個人的自私自利，在人類的道德上，大家都公認爲是一種卑鄙的行爲；但是達到民族的自私自利的行爲，卻有許多加上些模糊的名詞，而認爲是一種美德，或名之曰「忠君愛國」，或名之曰「完成民族的使命」。其實，所謂民族的自私自利，還不是許多個人團結起來，爲謀他們每個人的私利，而犧牲其他民族（即其他的許多個人）嗎？爲什麼許多人團結起來進行強盜行爲就是對的呢？

民族的自私自利，就是一個民族對其他民族作損人利己的行爲，這些行爲就是用軍事、政治及經濟的方法，侵略其他的民族，以達到其本民族的安全、光榮、統治慾，及經

濟的利益。促起民族自私自利的原因很多，我現在只舉出最重要的四種。

1 凡人皆習愛其所常見的一羣人，而排斥其不常見的人們。這在原始人所表現的，就是愛其家族或部落，而劫奪其他的家族或部落；在現代的人類所表現的，就是愛其民族或國家，而侵略其他的民族或國家。這種由於人類的自然感情而生的民族自私自利的行爲，是可以自然逐漸矯正的；因爲越是知識程度低下的人們，他們所偏愛的範圍也越小，隨着世界文明程度的進展，人類現在已經漸漸擴大了他們所愛的範圍了。雖然我們明知道人類文化的自然發展，將來一定會使大家擴充其所愛以及於人類全體的；但我們現在的問題，卻是如何纔可以加速這種自然的發展呢？我認爲，人類所能作到的加速工作，最重要的，是各國的教育方針不應當只鼓吹狹義的民族主義及愛國思想，以消除其國民的排外成見與習慣；其次就是盡量增加國際間人民與人民接觸的關係，如鼓勵各種國際的經濟、文化、宗教及社會組織，以增加各民族之間互相接觸的機會，使他們可以互相交換意見，互相瞭解，並且使大家都感覺着他們是處於一個整個的大社會中，以消滅民族間的隔閡及仇視的心理。

2 在現代的國際無政府狀態之下，各民族皆無安全的保障，所以各民族皆竭力擴張自己的權力，以保障自己的安全。從前英國的浩布斯，在他的「利維坦」(Leviathan)一書中，曾描寫古時人類在無政府時代的可怕，他說，那時每人都盡力冀求他自己的生命之安全，所以每人都盡量地攫取權力與財產，於是就形成了一種永遠是或隱或顯地戰爭狀態。

雖然有人認為浩布新所描寫的那種古代人類無政府時代的恐怖狀態，未免形容過甚，但是他那種描寫施用在現在國際的無政府狀態上，卻非常之恰當。因為現在國際間根本沒有主持正義與維持公道的權威機關，雖然有些民族並非以侵略鄰國為愉快或使命，但只為使他們自己可以得到更有把握的安全計，也要盡量擴充他們自己的威權。結果就是侵略其他的弱小民族，以造成現在這種民族侵略及壓迫的狀態。若想救治這種病症，只有於世界各民族國家之上，再組織一種更高的世界聯邦政府，以有效地維持各民族間的公道與正義。

3 人類的自大大心，與所謂「民族的使命」。有些心理學家認為人類的「自大大心」是一種先天的本能，我個人卻不知道這是否可以名之曰「本能」，但人類這種心理現象卻是極普通的；所以個人與個人之間在物質或精神上的競爭，是人類行為上常見的一種事實。但有些比較低能的人們，單憑他自己的能力，實在不能夠滿足他們的自大大心，於是他們就盡力以求他們的國家或民族的光榮，藉以滿足他們個人的自大大心。凡到世界各列強遊歷過的中國人，一與其普通的人民往來，立刻就可以感到這種氣味。譬如英、美的許多商人或勞動者，在中國的留學生及遊歷者的面前，本來沒有什麼可以驕傲的地方，但他們老想表示他們自己的能力雖不好，然而他們卻有可以自己驕傲的地方，那就是，他們是強大的英國的國民！這種「阿Q」心理自然不值一笑，但是我們也不要忽略了，這是對一般民衆養成其狹義的愛國主義的一種重要原因。這種心理表現在知識份子及野心家的言論中，就是所謂

「民族的使命」。如黑格爾在十九世紀初年所憧憬的德意志國家的歷史使命，墨索里尼所宣傳的那種義大利民族應當恢復羅馬帝國的使命，希特勒所宣揚的那種亞利安種族的文化使命等。這種所謂「民族使命」的學說，實在毫無科學的根據，更違反宗教上「人類皆兄弟」的基本原則，相悖歷史辨證發展的必然性的人們，如黑格爾之於德國，列寧之於俄國，也許對於其民族的使命有相當的誠意信仰。至於現在許多以「民族使命」為藉口，而實行其帝國主義侵略之事實的國家，分析到前後，他們幾乎全是些「口是心非」的偽君子。這些國家的統治者們，那一位還不是只注意到攫取世界的富源及自然原料，以犧牲其他弱小民族，而增加其本民族的幸福呢？

4 民族自私自利的一種最卑鄙的表現，就是一個民族團結起來掠奪其他民族的自然资源，剝削其他民族的勞力，藉以爭取其本民族的經濟利益。專在經濟上作損人利己的事，這本來是在個人道德上的一種最卑鄙的行爲；但現在國際間帝國主義國家的行爲，卻以此爲惟一的標準了。原來自歐洲工業革命以後，列強的大實業家們，都需要獲得大宗的原料，以從事於工業製造，並且需要廣大的市場，以傾銷他們的製造品；所以實際上受資本家影響的列強政府，皆從事於殖民地、保護國、最惠國待遇及勢力範圍等的爭奪。因爲他們獲得了殖民地等以後，一方面可以利用其他民族的原料與廉價的勞力，一方面又可將製成品傾銷到同一的地方以獲得利潤。結果就是其本國的資本家獲得最大的利益，本國的

勞動者，至少在工業發達的初期，也可以從工資的提高上得到點好處，而被壓迫的民族就只供被人掠奪及剝削之用。在現在國際間這種搶奪與壓迫的情形之下，世界和平及「大同之治」是絕對不能達到的；因為各民族既以彼此搶奪為能事，久之，搶奪者與搶奪者之間就會發生戰爭，至於被壓迫的民族之時時伺機而發動其民族解放的鬥爭，那是更顯明的事了。

這四種民族自私自利的動機，在現代純粹因為第一種原因（排外思想）而惹起的國際紛爭很少，幾乎可以說簡直沒有；純粹發生於第二（民族間的恐懼心）及第三種（人類的自利心）原因的也很少。我們現在幾乎可以武斷一句說，現代帝國主義間的國際紛爭，沒有一次不包含着經濟爭奪的成分的，不，通常簡直都是些經濟利益的爭奪戰！孫中山先生雖然也講民族主義，但孫先生的民族主義卻正與帝國主義者的民族自私自利相反，前者是主張世界各民族的自由平等與各被壓迫民族的解放的，後者是主張壓迫其他民族以獲得其本民族的利益的。我個人並不主張把自然結合的團體，民族，硬要強制力打破。況且在事實上是否可能還是問題；我但望世界上的民族主義者們，都採孫中山先生那種合理的民族主義，一方面保持其本民族的自由與幸福，一方不妨害其他民族的自由與幸福，如此各民族可以作成一種兄弟之邦，共享世界的太平。

最後，惹起國際衝突的第三種根源，就是資本主義的社會制度。現在世界上盛行的經

濟帝國主義，嚴格地說來，並不應當名之曰民族的自私自利；因為經濟帝國主義國家侵略其他民族時所獲得的經濟利益，並非其全國的人民都能平均分潤到的。現在進行經濟帝國主義侵略的列強，內部都是資本主義社會。按資本家的唯一最重要的目的，就是追求利潤，並且用種種可能的方法以獲得他們個人的最大利益。資本家欲達到這種目的，最需要的有三種東西：1 獲得大宗的自然原料；2 獲得最廉價的勞力；3 獲得廣大的傾銷市場。欲滿足這三種需要，最有效的辦法，莫過於假借其國家的力量以侵略其他的民族，結果不但可以獲得大宗的原料與廣大的市場，並且還可以廉價利用經濟落後的民族的勞力。從政治的實質方面分析，無論資本主義國家是什麼政體，背後操縱其國的政治的主要因素，還是少數的資本家，尤其在國際外交的政策上。由此看來，資本家的經濟利益如彼，資本家對於國家的政治操縱又如此，所以在今日的經濟帝國主義國家中，發動侵略與戰爭的主動者，最重要的還是少數資本家，戰勝了之後獲得最大經濟利益的也是少數的資本家。所以我說，經濟帝國主義的侵略行爲，嚴格地說來，並不應當名之曰民族的自私自利，而實際上卻是少數資本家的自私自利。

帝國主義內的資本家，既然完全以營利爲目的，按照資本的利潤及累積的原理，資本家的資本自然會日漸雄厚，以致於壟斷其國的金融及財富。再加以機器的發明與進步，大工廠中所使用的工人日益減少。那麼自然就形成了國內失業工人的數目之激增，以致多數

人民陷於貧困及無以爲生。國家畢竟是許多人民所造成的一個團體，待到多數人民受生活必需品的威脅而無以爲生的時候，自然國內就會發生種種的騷動。資本主義國家爲應付這種情形，結果總不外採取以下的三種政策：第一、政府用武力壓迫人民；這種辦法也許可以得到暫時的效力，但假若多數人民的生活不得改善時，遲早必然形成一種內亂或革命。第二、政府爲防止內亂計，也許會設法改善人民的生活。這種改善人民生活的方法，通常並不是着重於節制資本家的資本或營利，而是利用其國家的武力向外擴張，攫取殖民地、保護國、最惠國待遇以及勢力範圍等。如此，資本家可以獲得更多的原料與更大的市場，以增加其國內的工業生產，造成一種暫時的繁榮現象，以緩和其國內的擾動。第三、假若地球上已經沒有許多地方可以被帝國主義者自由侵略時，那麼他們就只得覬覦其他帝國主義者所已經佔過了的地方，結果就會引起帝國主義者之間的戰爭。如此，帝國主義政府一方面可以用對外戰爭以轉移人民的視線，而消除國內的騷動，一方面可以發動全國的失業者以從事於戰時工作及戰爭。無論資本主義國家採取那一種方法，都只能暫時延長其資本主義制度的壽命，並且這些辦法都是與世界和平及「大同之治」背道而馳的。

資本主義制度，對國內就包含着貧富不均，及少數人壓迫多數人的現象，對外就包含着經濟侵略，以及政治上的佔領與軍事上的戰爭。所以欲求世界的和平及「大同之治」，必須廢除現在的資本主義制度；這就是說，必先廢除了一國之內的經濟剝削與壓迫現象。

然後纔可以免去真國的政治被少數資本家所操縱，然後真正的民主政治纔有實現的可能。現代許多社會主義的思想家，最後都是想廢除資本主義制度的，不過他們所提出的辦法有些不同而已。孫中山先生所提倡的民生主義，就是他認為達到中國的社會主義的一種最好的辦法，這個我們在第二章中已經詳細討論過了。

五 三民主義與世界大同

根據着上一節的分析及研究的結果，我們知道欲達到世界的和平，必須從世界上的各民族國家都在經濟制度上實行社會主義，在政治制度上實行真正的民主政治，在國際組織上實行民族解放與民族自決，及民主的世界聯邦。孫中山先生所倡導的民生、民權及民族主義，就正是對病良劑，正中差現在國際混亂狀態的病源及要害處。我們在第一章中講三民主義之基本原理時說，孫中山先生也和世界上有數的幾個大道德家及大宗數家的抱負相同，他雖然從愛中國的受苦受難的四萬萬同胞起始，但卻又能「推其所愛」（孟子語），以至於愛世界上一切被壓迫的民族，最後以至於全世界的人類。我們知道，孫先生講政治及作政治的最後及最理想的目的，不但要把中華民族弄成一個人人自由平等的快樂社會，他還想達到全世界的大同之治，使全世界的各民族中的各個人人都能享受人人自由平等的社會的幸福。孫中山先生所懷念的那種所謂「大同之治」，就是「禮運」中所

描寫的，「大道之行也……」一段（參攷第一章所引之原文）。據這一段的描寫，我們知道所謂「大同之治」者，不但沒有國內及國際的戰爭，並且必須是人人豐衣足食及道德高尚的社會主義社會，以及「選賢與能」的真正民主政體。所謂「世界大同」者，即是世界上各民族國家都能實行並且達到其民族國家的「大同之治」，然後各民族聯合而組成一種世界聯邦，這個聯邦的一切制度，又是各個「大同社會」的擴大，換句話說，就是各民族間絕無政治壓迫及經濟侵略的情形，並且各民族都有同等的自由權以參與世界聯邦的民主政治。

所以，孫先生的三民主義，不但是救中國的主義，並且是救世界全體人類的主義；不過在實行的程序上，必須先從救中國開始而已。

第五章 結論

「我們要學外國，是要迎頭趕上去，不要在後面跟着他」——民族主義第六講

孫中山先生在他的民族主義第六講開首就說：「我們民族現在究竟是處於甚麼地位呢？……一般很有思想的人，所謂先知先覺者，以為中國現在是處於半殖民地的地位。但照我前次的研究（按見民族主義第二講），中國現在不止是處於半殖民地的地位。……到底中國現在的地位，和高麗、安南比較起來，究竟是怎樣呢？照我的研究，中國現在還不能夠到完全殖民地的地位，比較完全殖民地地位還要低一級。所以我創一個新名詞，說中國是「次殖民地」。……至於中國古時在世界中是處於甚麼地位呢？中國從前是很強盛很文明的國家，在世界中是頭一個列強，所處的地位比現在的列強像英國、美國、法國、日本，還要高得多」。孫先生這一段話，並非自卑或自大，的確是中華民族的實際情形。中國在世界文化史上，不但是開化最早的民族之一，就是在二百年前也還是世界上文物最盛的國家。凡曾經遊歷過歐洲各國的人們，看見二百年前的歐洲手工業時代的種種遺蹟，便立刻會想到歐洲人的拙笨，比中國的手工業製造不知相差多遠！這頗足以證明中國人本質上的聰明與技巧，至少也不亞於歐洲任何一個民族。但為什麼中國現在的地位「一落千丈呢？」（民族主義第六講話）？我認為其中最主要的因素，就是歐洲近代史上，偶

然偏重於自然科學，並且發明了機器製造，換句話說，就是偶然生出了工業革命；而中國則仍然保持着他們舊有的手工業製造。我爲什麼說「偶然」呢？因爲世界人類的文化史，已經有了三四千年之久，並且在將來還有不知幾千萬年，在這種極悠久的人類史中，某某區域的人們比另外一區域的人們，提前了百餘年會使用某種機器，這並算不了什麼奇事，中國人的使用指南針與火藥，不是比歐洲還早幾千年嗎？不過歐洲在一二百年以前所發明的科學與機器，對於人類生活上的影響之偉大與普遍，卻不是從前的任何發明所能比！歐洲的列強有了大規模的機器生產，同時製造了火車汽船與大砲，對於工業落後的國家，須實行其軍事政治及經濟的壓迫；弄得後者日漸民窮財盡，並且社會紊亂，前者的國家與人民即日漸富庶與強盛，政治亦日漸修明。中國就是工業落後的國家之一，所以近百年來羅於被列強帝國主義掌創與壓迫的慘禍之中！那麼，中華民族如何纔可以得救呢？那就是孫中山先生之所謂「迎頭趕上」的辦法。這種迎頭趕上的辦法是什麼呢？就是 孫先生的民生主義，民權主義，與民族主義。

中國現在與歐美列強相比，雖然在經濟、政治、軍事及教育各方面都算落後，但中國之所以落後的基本原因，就是工業文明比歐美列強落後了百餘年。因爲生產落後，所以纔失掉了與列強競爭的資格；因爲受列強帝國主義的侵略與壓迫，所以纔弄得日漸民窮財盡；一般人民忙於求生之暇，那裏還能普及與提高教育呢？爲使中國能急速迎頭趕上歐

美列強現在文明計，最重要的一着，就是趕快採取歐美的科學與機器製造。孫先生說：「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。從前雖然是退後了幾百年，但是現在只要幾年便可以趕上」（民族主義第六講）。爲什麼呢？因爲歐洲的科學及機器的種種發明，是經過一種逐漸開創的自然歷程，並非短期間所能作到的。我們中國現在所處的地位，是科學與機器的種種發明，已經有歐美人替我們絞過腦汁了，那麼我們便不必再走那些自己研究發明的路了；只要趕急去學習，把歐美所已發明的東西，搬到中國來實行就夠了。現在工業製造的必備條件，是自然的原料，技巧的人工，與科學製造的方法。我們中國既有豐富的自然資源，又有聰明技巧的人力，而同時歐美的許多大科學家又已經替我們發明了科學製造的方法；所以我們現在的問題，只是在如何去利用，如何可以最有效地利用而已。孫先生之所謂歐美數百年的成績，我們可以於幾年以內便趕上，這還算過分之言嗎？

「後來者居上」，我們不但可以於幾年以內趕上，並且還可以駕乎歐美列強之上。爲什麼呢？歐美的工業文明是循着自然途徑而發達的，並非完全受人類有理性的計畫所決定的；所以現在歐美工業文明的國家發展的結果，有優點，亦有其劣點。例如在工業先進的英倫，有最有效果的工業製造，但也有最不衛生的工人聚集區——陋巷（Slums）；因爲大城內的工業區已經順其自然地建築已久了，所以現在簡直就想不出克服這種劣點的最好辦

法。又譬如列強的工業生產倒是很進步了，但又有與工業生產同時俱來的資本主義制度，現在資本主義制度已經是根深蒂固了，所以雖然有許多人都覺得它的不合理，但短期間亦不易革除這種劣點。這就是歐美社會上的「積重難返」的狀態。我們中國現在發明工業，就可以使用計畫經濟，完全用人類的理性與意志力去有計畫地使之發展，盡取歐美工業文明的長處，而同時又可以矯正及預防他們的短處；所以待到我們的工業發展了之後，若我們管理計畫得法，一定可以駕手歐美列強之上。孫先生叫這種辦法曰「迎頭截擊」或「迎頭趕上」。孫先生的民生主義，一方面用種種方法平均地權，一方面「思患預防」，發展國家資本與節制私人資本。孫先生說：「中國今日是患貧。不是患不均。在不均的社會，當然可用馬克斯的辦法，提倡階級鬥爭去平他。但在中國實業尚未發達的時候，馬克斯的階級的戰爭無產專政使用不着。所以我們師馬克斯之意則可，用馬克斯之法則不可。我們主張解決民生問題的方法，不是先提出一種毫不合時用的劇烈辦法，再到實業發達以求通用；是要用一種思患預防的辦法，來阻止私人的大資本，防備將來社會貧富不均的大毛病」（民生主義第二講），那麼，如果我們實行民生主義的經濟政策，待到中國將來工業發達了的時候，那就已經超過了歐美列強的資本主義階段，而逕入於工業化的社會主義了。這就是經濟建設方面的「迎頭趕上」。

孫中山先生所倡導的中國革命，不但是中國的經濟革命而已，而同時還是民權主義的

政治革命。我們上邊分析中國的國際地位低落的主要原因，是因為經濟生產落後；因為工業不發達，人民貧困，以及教育不普及的關係，所以中國的政治制度，在孫先生的時代，仍然保存着封建式的專制政體。孫先生曉得民主政體是最合理的政治制度，並且深知道「全民政治」是人類政治進化史上的最高發展，這在我們研究孫先生的民權主義時已經說明了。他想像中國的社會，經過這次國民革命之後，一切都要「迎頭趕上」歐美，並且要「駕乎歐美之上」，所以他所領導的革命，不但是經濟上的民生主義革命，而同時還是政治上的民權主義革命。歐美近代的歷史上，不是也曾經過一度的民權主義革命嗎？如英國的格林威爾革命，美國的獨立革命，及法蘭西大革命等。但是他們的民權主義革命並未達到「全民政治」的目的，他們不過從專制國王的手中奪取了政權，而實際又交到其社會中的資產階級而已。歐美今日的民主國家，雖然表面上按期舉行普徧選舉，但實際上直接或間接操縱選舉的，卻是佔社會上極少數的所謂資產階級。爲什麼呢？第一、資產階級子弟有錢受各種的教育，而貧民則爲生活所壓迫而不能，所以資產階級在知識與能力上都佔優勢；第二、資產階級可以收買報紙雜誌，以操縱輿論而得到人民的擁護；第三、歐美的民主政體大概都是政黨政治，政黨的活動須要經費，而暗中供給政黨活動的經費的，大概都是些資本家，所以政黨也是受資產階級的操縱。因爲這種原因，所以選舉的結果，大體上總是資產階級當選爲統治者，而一滿貧苦大眾通常是沒有份的。馬克斯以

爲，今歐美民主國家的政府，不過是資產階級的一個委員會，以處理他們的共同事務而已，這並非完全無根據之談。

胡漢民先生講三民主義之連環性時，他說，民權主義必須以民生主義爲基礎，纔不會變爲虛偽的資產階級的民主政治。我覺得這一點很對。若想實現真正的民主政治，必須先全國的人民能得到經濟上的相當平等，至少使富者無窮損礙他人的生活，使貧者亦能自給自足，並且能受相當的教育。人民必須在經濟上得到相當的平等以後，纔能在政治活動上得到平等自由的地位，然後纔可以希望全國人民都平等地參與政治，而實現孫中山先生所理想的「全民政治」。

現在歐美民主國家，已經形成了「積重難返」的資本主義社會了，除非他們經過了社會革命以後，真正的民主政治是不會實現的。我們中國的國民革命之後，若能實行民生主義，我們就可超越了資本主義階段而進入於工業化的社會主義階段；那麼，我們的民權主義政治。就可以避免受少數資產階級的操縱，而直接實現全國人民自由平等參加的真正「全民政治」。那麼我們在政治方面，不是也可以「迎頭趕上」歐美，並且「駕乎歐美之上」嗎？所以孫中山先生說：「我們國民黨提倡三民主義來改造中國，所主張的民權，是和歐美的民權不同。我們拿歐美已往的歷史來做材料，不是要學歐美，出他們的後塵；是要用我們的民權主義，把中國改造一個全民政治的民國，要駕乎歐美之上」（民權主義第

四講)。這就是說，歐美的民權，是以資本主義制度為根據的虛偽民主，而國民黨的民權，是以民生主義為根據的真正民主。假若我們中國的社會，已經實現了民生主義之後，人人在經濟上都有了自由平等，那麼我們只要採取歐美民主政治的形式與方法，實行選舉罷免創制複決等民權，就可以超越了歐美現在的虛偽民主政治，而逕入於真正的「全民政治」了。

最後，我們講到民族主義。三民主義之中的民族主義，並非歐美流行的國家主義。歐美近代的國家主義，目的大概都在求其本國的繁榮與強盛，而其他的弱小民族為犧牲；他們這種國家主義發展的極端，就是今日盛行的帝國主義與法西斯主義。孫中山先生的民族主義，是以謀世界大同為最後目的的；國內求一切民族的自由平等，對外求世界各民族的自然與解放，以實現一個全世界各民族的自由聯邦。孫先生說：「中國人幾千年階級和平都是出於天性」（民族主義第六講），所以我們自古就有「扶傾濟弱」的國際道德。但只有這種高尚的國際理想，若無實現這種理想的方法時，這種高尚的理想仍然不能見諸事實。孫先生所發現的那種達到這種理想的方法，就是他那「三位一體」的三民主義。根據我們在「民族主義與世界大同」一章裏的分析，必須全世界各民族都能實行社會主義（民生主義），與全民政治（民權主義）以後，纔可以制止今日引起國際衝突的兩大根源——經濟利益的爭奪，與野心家對於政治的操縱。待到這兩種引起國際衝突的根源祛

除了之後，孫先生那種以世界大同爲目的的民族主義，纔可以有實現的可能。所以胡漢民先生稱三民主義爲「連環性時說」，孫先生的民族主義，是以民生主義與民權主義爲條件的。孫先生的政治思想史上，也不乏這種世界大同的理想，尤其在一九一四年至一八年的世界大戰之後，正爲了一般開明的思想家們的共同主張。不過在資本主義及國家主義盛行的歐戰中，國際衝突與戰爭是不可避免的結果，所以這些開明的思想家的理想，也不過終於「寤人說夢」而已。但假若我們中國先能根據三民主義建設一個理想的國家，然後再決的或期待世界其他民族的進化，那麼，孫中山先生的民族主義，豈非也是「迎頭趕上」人類社會進化的潮流，而「駕乎歐美之上」了嗎？



版權所
必印
有究

中華民國三十三年十二月初版

三民主義之理論研究

全一册

正中機
道紙本

定價國幣一元八角

(外埠酌加運費匯費)

主編者 中山文化教育館

編著者 孟雲橋

發行人 吳秉常

印刷所 正中書局

發行所 正中書局

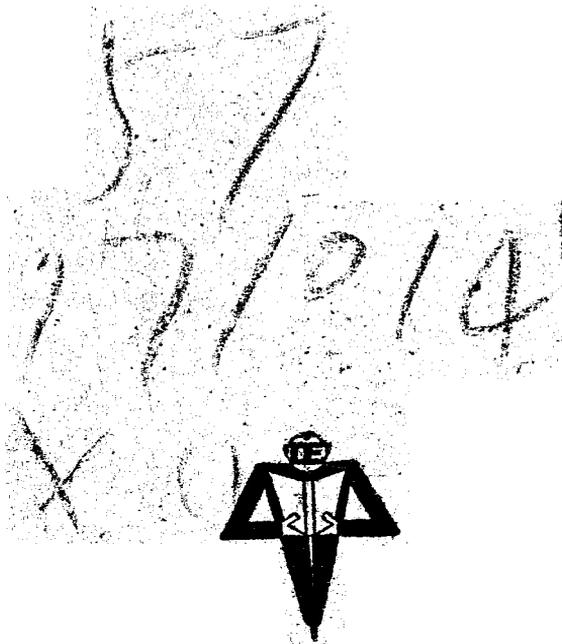
(1796)

傅宗祺校對

(0.80)滙。本

2/1-0.18

重慶市圖書雜誌審查處安圖字第九〇九號審查證



正中本紙
1.80