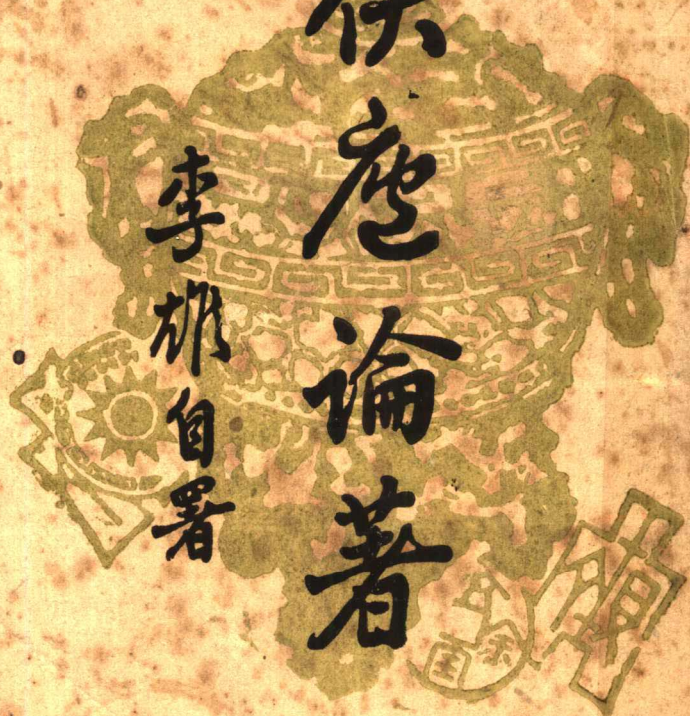


侠
影
论
著

李
邕
自
署



俠 盧 論 著

著 者 李 雄

中華民國三十五年十月十日出版

伏廬論著 上下二冊

\$ 3500.

著作者：李 雄

出版者：中國國民黨福建省黨部資料室

印刷者：燕聲圖書印刷所

版權所有 翻印必究

初輯序

我自民國二十四年五月間從南京來福建工作，至今七年有半，工作上沒有變動，可說是一個久客了。在這七年半中，除以棉薄應付工作外，簡直沒有好好的進修，學殖荒蕪，時常感到無限的恐慌，但有時因為工作上的關係，不能不寫一些「未經推敲」的文字，以表達個人的見解；有時又因各報章雜誌的催促，文債不能久拖，於是也寫了一些「不成熟」的文字，聊以塞責。但是這些文字大都是含有時間性與空間性的，時過境遷，也就如烟雲過目，不值回顧。而且在當時根本就沒有想到「保存」這一回事，正如李義山詩云：「書被催成墨未濃」，內容的空虛，疏漏及訛誤之處一定很多，自更沒有「保存」的價值，因此，過去所寫的稿，七零八落任其散失，不遑予以整理，竊嘗思中國古詩人對於自選詩集，大都把少壯時代的作品刪而不存，謂之「少作」；自選文稿，亦是取同樣的態度。這就因為少壯時代的作品大都是不成熟的，所以沒有保存的價值與必要。

自抗戰發生以來，海口及交通要道，多被敵人所封鎖，因之精神食糧亦被阻礙而甚感缺乏；內地雖有若干刊物足資瀏覽，但亦受交通運輸的限制，而發生重大的恐慌，在這青黃不接的情形之下，要求精神食糧接濟的人，就「飢不暇擇」的到處尋覓書刊，結果是「供不應求」，有一、二種書刊應世，也就「聊勝於無」了，這幾十年來，許多關心我的朋友，常常要我寫幾種書刊給大家參考，但我沒有學問，沒有時間，也沒胆量，過去曾寫過一本「現代政治思潮」的小冊，及一本「總理遺教研究

初稿上篇」，現在早已銷完。但「總理遺教研究初稿下篇」，遲遲不能完稿，其他的書刊也沒有續寫，對於社會不能更有多一點的貢獻，近來建國出版社社長盧智鏡先生，再三催促我將「總理遺教研究初稿下篇」付印，並擬將上篇再版，我都不能馬上答應；因為下篇尚未編完，上篇則有待訂正之處，一時都不能完工。同時，本省文化運動委員會委員兼總幹事章之騏先生，亦覺得本省文化落後，刊物太少，慫恿我多盡一點責任，但是我最近又奉中央令調中央訓練團黨政訓練班高級班受訓，行期在邇，更無法担負這一工作，不得已姑擬將過去七年半中七零八落的雜稿，略加編次，先行付印，冀於本省文化界有涓滴之獻，並以答盧章兩先生的雅意。

過去七年半中的數稿，雜亂無章，散佚甚多，承章之騏先生代為搜集整理編次，並酌量刪存，現已竣事，計分甲乙丙丁四種，共四十餘篇，分訂上下兩編，都凡二十萬字。出版時最後一校，亦承盧章兩先生答應躬任其事。因我即將遠行，返閩之期當在九個月以後，所以一切都請盧章兩先生偏勞，我自己也沒有時間重看一遍，簡直等於沒有管這一件事，此書定名為「俠盧論著初輯」，亦是章先生所擬的，我以為「文存」「文稿」之類，都不甚妥當，一時也想不出其他比較妥當的名稱，故姑以此命名。上面說過，此書所收的稿都是一些臨時應付「未經推敲」的「不成熟」的文字，粗製濫造，外誤在所不免，不過是一些破銅爛鐵，雜零狗碎，自無價值之可言；在公為浪費，在我為荒謬，不勝惶悚之至！也曾有人勸我去請黨國先進與名流學者寫幾篇序文，以為介紹，我終覺得不必也不敢，我的理由是：此書既無何種價值，自不敢借重黨國先進與名流學者的序文以廣招徠，且恐因此貽笑大方，轉增不安，所以只把自己的一點意思奉告於讀者之前，希望不吝指正，並曲予鑒諒！

民國三十一年十一月二十六日李 雄自識於連城

代 序

重印俠廬論著緣起

李主任委員俠廬先生，蒞閩十有二稔，於致力革命實際工作之餘，復本其研究與實踐所得發爲文章，散見報章什誌者，無慮百餘萬言，體大思深，允爲時代之南針，卅二年間，曾徇同志之請，刊「俠廬論著」初輯，出版後，洛陽紙貴，轉瞬售罄，向隅者以從速再版爲請，已購者則二輯版期見詢，先生虛懷若谷，以戰時物力艱難爲辭。茲者建國開始，各地同志復申前請，本室所蒐集者，復蔚然成帙，經再三婉請，方蒙 俞允 爰決定與初輯合印，分上下二冊，內復分爲五編，甲、哲學與文史，乙、黨義與黨務，丙、政治與經濟，丁、抗戰與建國，戊、修養與其他，都四十餘萬言。（中略）深信此書一出，必更風行各地，人手一編，以快先觀也。

福建省執行委員會資料室

俠廬論著 上冊

目錄

初輯序	四
代序	六
甲·哲學與文史	
從哲學的觀點來研究 總理遺教與 總裁言論	一
我對於中國人生哲學之認識	一九
我對於 總裁言行之認識	二七
民生史觀之研究	三七
力行哲學與知難行易學說之關係	五一
中國歷代學者體用一元論舉例	五九
儒家的道統思想與墨者的紀律精神	六五
性的善惡與教育的功能問題	七三

復興民族與復興文化·····	九二
中國民族的形成與民族意識的消長及其原因·····	九八
中國社會構造之史的研究·····	一二〇
歷史與寫的歷史·····	一七五

乙·黨義與黨務

三民主義的國家建設·····	一八〇
國防與三民主義之關係·····	一八九
五權憲法的精義·····	二〇五
中國憲政的特質·····	二三五
確定今後黨務方針及工作範圍·····	二四五
調整今後黨務機構及黨政關係·····	二四八
確立憲政時期黨的地位及黨政關係·····	二六一
什麼是黨務工作·····	二六五
黨務工作之一的檢討改進·····	二六九
黨務工作人員應該認清的幾個基本觀念·····	二八五
怎樣確立黨務工作新對象與新作風·····	二九〇
黨員與團員應準備以更大的奮鬥與犧牲來完成建國的使命·····	二九五

黨政革新運動目的與意義	三〇〇
對於婦女運動的一點意見	三〇八
抗戰期間的婦女運動	三一四
宗法理論與中國婦女問題	三一八
今後的宣傳工作	三二九

從哲學的觀點來研究 總理遺教與

總裁言論

一 總理與 總裁的思想淵源

總理遺教與 總裁言論是不能分開的。研究 總理遺教不可不研究 總裁言論，而研究 總裁言論尤不可不先研究 總理遺教；因為 總裁言論是完全根據 總理遺教而來的，可以說， 總裁言論就是 總理遺教的發揚光大。好比我們研究孔孟的學說，亦不能把他分開，因為孟子是祖述孔子之道而加以發揮，並不是于孔子之道以外另自創立一種新的學說。

任何一個先知先覺的天才發明家或思想家，他的學說思想決不是憑空結撰起來，而必有其淵源所自；總理與 總裁的學說思想亦是如此。 總理的學說思想是怎樣構成的呢？他自己說得很明白，他說：「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。」（見 總理自著「中國革命史」）從此可知 總理的學說思想，其淵源所自有二：一是中國固有的思想，二是歐洲的學說與事蹟；並從這兩種淵源中研究發明出來，獲得了自己的「創見」，因而構成了 總理的學說思想。不過這兩種淵源中尤以「中國固有的思想」更為重要；可以說，中國固有的正統思想，是 總理學說思想的基本淵源，他拿這個固有的正統思想為中心，並在這

個中心思想的基礎之上，規撫歐洲的學說與事蹟，使之冶于一爐，鑄而為一，更參以他自己的「創見」，這樣就構成了他偉大無倫的學說思想了！民國十年，總理在桂林時，共產黨第三國際的代表馬林（瑞典人）問他：「先生的革命思想的基礎是什麼？」總理答覆他說：「中國有一個正統的道德思想，自堯、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。」那位馬林先生不懂，再問總理，總理還是這樣的答覆他。這可見總理的基本思想，完全淵源於中國固有的正統思想，即自堯舜以至周公孔子一脈相傳的政治思想與倫理思想。

那麼，總裁的學說思想淵源于什麼呢？我們可以說，總裁的學說思想完全淵源于總理，換言之，就是淵源于中國固有的正統思想，（當然，他亦有許多地方是規撫歐美的學說與事蹟，並參以他自己的「創見」）而更加發揚光大起來的。總裁于民國二十三年九月十五日在廬山軍官團講「大學之道（下）」時，曾有如下一段話：「……二十八歲的時候，總理對我講大學之道，才恍然大悟，知道這部書是一部最有價值的政治哲學。于是再仔細研究，覺得每一句話都很有道理。後來將自己的心得，做了一副對聯請總理看，總理就提起筆來替我寫下送給我；這副對聯就是：「窮理于事物始生之處，研幾于心意初動之時。」……」總裁這副對聯是研究大學之道的心得所構成的結果，上一句是講「格物，致知」的根本途徑，下一句是講「誠意，正心」與「修身」的切貼工夫；這十八個字就把全部大學之道包括無遺了！可以說，總裁畢生的學問，道德與事業，都是從這十八個字裏做出來的；也就可以證明，總裁的學說思想是淵源于總理所講的「大學之道」而大學之道就是中國固有的正統思想的代表；所以，總裁在逢訓、不機或學校中訓話的時候，一說就說到大學中庸之

遺，並且認爲大學與中庸是最科學的，所以名之爲「科學的學庸」。過去共產黨人常常譏評或季尚先生所著的「孫文主義之哲學的基礎」一書，認爲落伍、退化、與開倒車，其實這就是共產黨人不懂中國正統思想的偉大。亦就是產主義不能實現于中國的根本原因。

二 總理與 總裁的哲學思想

一般不了解中國固有正統思想的人，總以爲中國的文化完全是一種「精神文明」，而西洋的文化又完全是一種「物質文明」，因此就認定中國的哲學思想是一種「唯心主義」，而西洋的哲學思想又偏重于「唯物主義」；更因此而認定 總理與 總裁的哲學思想亦是一種「唯心主義」，其實這是根本錯誤的見解。首先我們要說明的，「心」與「物」並不是兩個獨立存在的東西，而是相互關係不能分開，根本上便是同一個東西；我們通常所見到的心與物這兩種現象，實在是同一個體的兩方面或兩樣性，絕對不能把他分開的。心與物既不能分開，那麼唯心與唯物兩種主義也自然不能成立了。其次，我們要說明的，中國固有的正統思想，既不是什麼唯物主義，也絕對不是什麼唯心主義，而是一種心物合一的主義可稱之爲「心物統一論」。中國古代的學者或思想家，常常拿鬼神的道理來說明精神的作用，我們只看孔子說：「祭如在」，又說：「生事之以禮，死葬之以禮，冬之以禮」這可證明他並沒有否認精神或靈魂的作用。但是他又說：「敬鬼神而遠之」，他的門人亦說：「子不語，怪、力、亂、神」，這又可證明他不是迷信鬼神的「唯物主義」或「媚神主義」者，同時中庸上亦說：「事死如事生，事亡如事存，孝之至也」；又說「郊社之禮，所以事上帝也；宗廟之禮，所以祀乎其先也；明乎祭社之禮，縮嘗之義，治國其如示諸掌乎！」（註：郊、祭天，社、祭地，）而中庸第十六章更明

白的說：「子曰：鬼神爲之德也，其盛矣乎！視之而弗見，聽之而弗聞，體物而不可遺；使天下之人，齊明盛服，以承祭祀，洋洋乎！在其上，如在其左右。」（註：程子曰：鬼神，天地之功用，而造化之迹也。張子曰：鬼神者，二氣之良能也。朱子則謂：以二氣言，則鬼者陰之靈也，神者陽之靈也；以一氣言，則至而伸者爲神，反而歸者爲鬼，其實一物而已。）以上這幾段話，無非說明鬼神之爲物，本是虛無的靈氣，但他是「體物而不可遺」的，所以他雖然是「視之弗見，聽之弗聞」，而我們却不能不當他是「如在其上，如在其左右」的。這是說明什麼呢？就是說，鬼神不過是一種精神的作用；亦就是說，世間的事物都是有「體」更有「用」的，體是一種「物」的現象，而用是一種「心」的現象，這兩種現象是不能分開，而其實即是同一個東西。所謂「體物而不可遺」，亦就是說，鬼神的靈氣是著于物而不可分離的，換言之，就是依附于物而不可分開獨立的意思。于此就可證明「凡物有體必有用，有用必有體」；「一體一用，而萬物始存」，所謂體與用其實是同一個東西的兩方面與兩種性而已；謂之「無神」固不可，而謂之「唯神」亦不妥，這可知中國古代的哲學思想，既不是唯物亦不是唯心，而是心物不可分離的統一論了。

總理所倡導的「民生史觀」就是一種「心物統一論」。如上所述，心與物並不是兩個東西，而只是同一個體，這個體就是「生命體」；因爲宇宙間萬物的存在，就因爲萬物都是具有生命。假使單有心而沒有物，則生命就無所寄託；反之，單有物而沒有心，則生命亦無從表現；必須兩者發生密切的交互關係，而後始有生命。譬如說，「鬼」是單有靈魂而沒有肉體的，所謂「三魂渺渺，七魄悠悠」，正是說明鬼的生命無所寄託；又如說「屍」是單有肉體而沒有靈魂的，所謂「長眠不起，不省人事」，正是說明屍的生命無從表現。因此鬼與屍都不能視爲具有「人」的生命；亦就是說，鬼與屍都不

是人。所以宇宙間萬物的存在，就因他的本身原是一個生命體。我們根據以上的論斷，那麼我們的哲學思想，就不應該偏于心，亦不應該偏于物，而應該從根本上去認清一個「生」字。所以 總理認定「民生爲社會進化的重心，社會進化又爲歷史的重心，歸結到歷史的重心，是民生不是物質」，（當然亦不是精神）這就成爲哲學上的「民生史觀」了。所以民生史觀既不是唯物主義，亦不是唯心主義，而是心物統一論。

其次，我們更要知道，中國固有的正統哲學思想，與中國古代的道德觀念，亦只在一個「生」字；所謂「道生天地」，「天地之大德曰生」，這就是說明「生」是天地的道德。大學開始第一章即說：「大學之道，在明明德，在親民，在止于至善」；又傳首章亦說：「大甲曰：顧諟天之明命，這就是說明「天之明命」謂之「明德」。天之明命是什麼呢？就是中庸上所說的「天命」。中庸首章說：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」。教是根據道而來的，道又是根據性而來的（性是什麼？就是人類的本性，亦就是「上天好生之德」，而這個「好生之德」就是天命，所以說：「天命之謂性」。由此可知，大學中庸的根本思想只是一個「生」字，實在是一種「民生哲學」。再看禮運大同篇，徹頭徹尾，無非說明「民生」的問題，綜合起來，實不外「民生樂利，萬物得所」八個大字。所以中國古代的哲學思想，實在是一種民生哲學或民生史觀。

總理對於哲學上的心物爭取什麼態度呢？他在軍人精神教育的演講中曾說：「精神雖爲物質之對，然實相互爲用。致從前科學未發達時代，往往以精神與物質絕對分離，而不知兩者本合而爲一。在中國學者，亦恆言有體有用，何謂體？即物質；何謂用？即精神，譬如人之身，五官百骸皆爲體，屬於物質；其能言語動作者即爲用，由人之精神爲之。二者相輔，不可分離」。由此可知，總理的

哲學思想，既不是唯物論或唯心論，亦不是心物調和的三元論，乃是一種心物統一論。其次，總裁的哲學思想又是怎樣的呢？他關於這點，更說得多，且更說得明白。在大學中，朱子根據程子的意思，對於「格物，致知」的道理，曾作有一段補充原文的說明，其中有兩句云：「衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣」。總裁對於這兩句話認為非常重要，他說：「這一個解釋，不單是「格，致」兩個字可以了然，就是心與物兩大哲學之爭，亦給他徹底的分析盡致了。這「衆物之表裏精粗」之「物」字，與「吾心之全體大用」之「心」字之關係及意義，望諸位特別注意，不可隨便看過！」（見 總裁二十三年九月十五日在廬山軍官團講「大學之道」）又說：「天下任何一件事件，總不外乎精神和物質二者：因此在哲學上產生唯物論，唯心論，和一元論，二元論等等不同的學說。……據我研究的心得，認定精神離了物質，既無由表現；物質離了精神，亦不能致用：所以精神與物質，實為一體之二面，或者說一物之二象，相因而生，相需而應，所以無論唯心唯物，如果偏論一見，都是錯的，都是不能應用於一切實際事物而改善人生創造幸福的！而且因為根本觀察的錯誤，弄到支離滅裂，不是空虛，便是殘酷，流弊所至，完全違反了「人生」真諦，最後一定會釀成亡國滅種的慘禍！」（見 總裁二十四年二月一日在中央政治學校講：「為學辦事與做人的基本要道」）因此我們可以知道，總裁亦是主張心物統一論的，同時亦是主張「增進我們自己的精神能力，來運用天下一切事物，以解決各種實際的問題，改進我們國家民族實際的生活」（見全上）的民生哲學的。他關於這樣的話還有一段，他說：「古今中外講哲學的書籍，每每不是偏于唯心（精神），便是偏于唯物（物質），其實精神與物質原屬一體之二面，同物之異象，相因而生，相需而成；在本質上既不可分離，在學理上自不容偏重。尤其是我們一切學問是為「人生」而學問，如果偏重于唯心，必至于

空鑿踏虛，漫無歸着；偏于唯物必至于毀情滅性，由冷酷而流于枯槁，都是違反「人生」的真諦。這一段話更把唯心與唯物之爭辯駁得再明白也沒有了。我們拿事實來說：中國過去老莊的哲學和佛家的思想，是偏于唯心的，所以佛老之徒的學說思想都是「鑿空踏虛」，而他的人生亦就「漫無歸着」了。又如共產主義的學說是偏唯物的，所以共產黨徒到處殺人放火慘無人道，他的學說思想是「毀情滅性」的，而他的人生亦就「由冷酷而流于枯槁」了。其次，關於中國固有的哲學思想，既不是偏于唯物，亦不是偏于唯心這一點，總裁亦有很詳明的解釋；他說：「我們中國的哲學，特別是大學中庸所講的倫理和政治的正統哲學，由「格物、致知、誠意、正心」，講到「治國、平天下」，由「率性」，「修道」，講到「天地位，萬物育」，實為心物並重，本末兼賅，精微開展，明瞭達用之最高尚最完美最正確之哲學。或者以為學庸所講，偏于精神的修養，似為唯心的理論，其實不然。大學始言「格物」，中庸重在「時中」，就是注重客觀環境與一切客觀事物的意思；不過我們要做人，要成功立業，要運用萬物，與合理的適應和改造環境，當然要以精神的修養為根本，所以學庸在精神這一方面特別注重。」（以上二段話均見總裁二十五年二月十日在中央政治學校所講「青年為學與立業之道」）總裁這幾段話，都是說明他的哲學思想，是根據於總裁的哲學思想和中國固有的正統哲學思想，是一種民生哲學，決不是什麼唯心論或唯物論，亦不是什麼折衷調和的心物二元論。

三 總理與總裁的思想體系

總理遺教中最主要的部份就是「三民主義」，三民主義是以民生主義為中心，民生主義是以民生史觀為根據，歸根結底一句話，三民主義的哲學基礎在「民生」。

「民生」的意義是什麼？總理說：「民生就是人民的生活，社會的生存，國民的生計，羣衆的生命；」換句話說，民生就是人類的生存，民生問題就是人類生存的問題。整個三民主義的目的，在解決整個人類的生存問題，這就是「天下爲公」的精神；全部總理遺教即以此種精神爲基礎，而發揚光大起來的。我們更要進一步的說明，全部總理遺教的最高原理是「天下爲公」，而其最高理想則爲「世界大同」；根據這個最高的原理而演成許多的原則與方法，更由這許多的原則與方法以達到最高的理想。三民主義是三個原則，而不是三個原理，這「民族、民權、民生」三個原則，是根據「天下爲公」這一個原理而來的。所以三民主義的出發點（根本精神）是一個「公」字，即不但「爲己」而且要「爲人」。至于三民主義的歸宿點（最後目的）則是一個「同」字，即不但要「成己」，而且要「成人」與「成物」；合言之，就是「民吾同胞，物吾與也」的意思，此之謂「世界大同」。這種「天下爲公」「世界大同」的道理，就是中國固有的正統思想，亦就是中國列祖列宗所遺給天下後世的一貫大道。總理根據這種正統思想與一貫大道；創爲民生哲學與三民主義，而我們總裁更從而發揚光大之，以爲「救國、救民、救濟全世界人類之無上要義」，不但要使之「能實行于全國」，更要使之能「弘揚于世界」，以期「千年萬世，永垂無疆之休」！所以總理與總裁的學說思想實可以「天下爲公」「世界大同」這八個字包括無遺。

總裁于民國二十八年三月間曾手製一個最簡明最有系統的表，對於全部總理遺教作一賅括詳明的分析。此表雖名爲「三民主義之體系與其實行程序」，但實際上已包括全部總理遺教在內。茲依此表所示，略加說明如次：

總理的根本思想惟在「大道之行，天下爲公」這兩句話；而所謂大道就是三民主義，大道包含三

個達道，即「民族、民權、民生」；而實行這三個達道的要素，又有「智、仁、勇」三個達德；同時這三個達德又源於一個原動力，這就是一個「誠」字，所以說：「所以行之者一也」。我們可以更明白點說，大道就是原理（亦就是整個的主義），達道就是原則，達德、就是要素，誠就是原動力。這是總理遺教體系最簡單的說明。

前面已經說過，三民主義的根本精神是一個「公」字，而其最後目的則是一個「同」字。現在我們首先要說明的：「公」字必須具有三種要素，即「情」、「理」、「法」；所謂「人情」、「天理」、「國法」，就是「公」的三個標準。什麼叫人情？就是「己所不欲，勿施于人」，與「己欲立而立人，己欲達而達人」的意思，亦即是輿情公論之所許的意思；必須合于這個「情」的標準，始得謂之「公」。什麼叫天理？就是自然的物理，所謂「凡物不得其平則鳴」，這就是物理，又如權衡輕重，毋使偏倚，則得其平，這亦就是物理；必須合于這個「理」的標準，始得謂之「公」。什麼叫國法？國法有幾種解釋，如有形的國家法與國際法，及無形的社會法紀與人類道德，都可稱為國法。國法是一種公法，即公共的紀綱；必須合于這個「法」的標準始得謂之公。其次，我們要說明的：民族的團結，基于共同的情感，故民族主義的精神是一個「情」字；民權的行使基于公共的法則，故民權主義的精神是一個「法」字。民生的保障基於合理的分配，故民生主義的精神是一個「理」字。復次，我們要說明的：人類生存離不了倫理的關係，因為民族的形成，是由家族宗族演進而來的。小言之，一個家族的存在是基於「父子、夫婦、昆弟」這種倫理的關係；大言之，一個民族的存在，是基於「君臣、朋友」這種倫理的關係。（所謂君臣關係即是人民與國家的關係；所謂朋友關係，即是個人與社會的關係。）所以三民主義又是一種基于倫理關係的主義，即關於民族主義的部份。同時，人類生

存亦離不了政治的關係，所謂「人類是政治的動物」，即是此意。政治就是組織，無組織的人類即不能生存，故三民主義又是一種基於政治關係的主義，即關於民權主義的部份。同時人類生存更離不了經濟的關係，此理甚顯，無庸贅述；故三民主義又是一種基於經濟關係的主義，即關於民生主義的部份。總之，倫理、政治、經濟、三者，是人類生存的必要條件，缺一不可，而三民主義兼籌並顧，自能完滿解決人類生存問題，其偉大精密之處，即在於此。

以上已把原理原則略加說明，但是只有原理與原則而無方法，則主義亦不能實行，所以要實行主義必須研究其實行的方法與要素，及此種方法與要素的原動力。總理說：「主義是一種思想，一種信仰和一種力量。」根據這個定義，對於三民主義的體系又可作如下的解釋：民生哲學是一種思想，民族、民權、民生三者是我們的信仰，而革命是表現我們的信仰使之發生力量。所謂主義，不但要有原理（思想）與原則（信仰），而且要有行動，有了行動始可表現力量，革命就是行動，三者合一始為完全的主義。所以革命是實行主義唯一的方法，沒有革命的行動，則主義是只一種思想與信仰，決不能發生力量，而使之實現。

革命是一種實行主義的方法既如上述，而這種方法又有三個不可缺少的要素，就是「智、仁、勇」。仁是一種博愛的心理（表現出來，就是一種博愛的行為），革命家必先確立這種博愛的心理，才能實行革命；這是革命的第一個要素。但是單有這種心理還是不夠，必須濟以正確與充分的認識，這就是智；有了這種認識能力，才能辨別一切事物是否合于仁的標準，而有所為或有所不為，所以說「智以知仁」，這是革命的第二個要素。但是有了博愛的心理與博愛的認識還是不夠，必須濟以大無畏的精神，這就是勇；有了這種大無畏的精神，才能努力貫徹博愛的主張，使之表現于實際的行為；所

以說「勇以行仁」，這是革命的第三個要素。這三個要素，亦可以作如下的解釋：仁是一種思想，智是一種信仰，勇是一種力量，合起來即是一種主義。亦可以說，仁是一種愛心，智是一種信心，勇是一種決心，愛心、信心、決心三者是天下的三個達德，這三個達德，是實行民族、民權、民生三個達道的要素，具備這三個達德（要素）然後可以實行三個達道（原則），而完成一個至大至上的大道（主義）。

智、仁、勇這三個要素，又構成了一個原動力。這個原動力是什麼？就是一個「誠」字。誠是「擇善固執」的一種精神；這種精神的表現就是「富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈」的操守與人格。誠是智、仁、勇三個要素的根本精神；把愛心、信心、決心三種精神都包括在內，善就是仁，擇善就是智，固執就是勇。

我們要知道，主義是具有宗教性的，宗教存在的條件是一個誠字，主義存在的條件，也只是一個誠字。無誠則對萬事無愛心，無信心，無決心，萬事皆不能有成。中庸上說：「誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化。」所謂「形、著、明、動、變、化」就是行的六個階段；而這六個階段却只根據於一個原動力，遞次推動而進。

誠不但有發動力，而且兼有持續力，換言之，這種原動力是不停止不間斷的。易經上說：「天行健，君子以自強不息」；中庸上說：「至誠無息，不息則久」。惟其是自強不息，始得謂之健；惟其是至誠無息，始能持久不變。所以誠之一字，一方面是「一心一德」，而不是「三心二意」；一方面是「貫徹始終」，而不是「半途而廢」。一心一德是「定于一」的道理，而貫徹始終却是「一以貫之」的道理，所以說：「誠者物之終始」，何謂天行健？就是天體運行絕無中斷的意思，亦就是自然界

一切物體的運行都是不停止的意思。行與動不同，行是繼續不斷的，動是隨作隨止的。「行」好比是「川流不息」，孔子說：「逝者如斯夫，不舍晝夜！」「動」好比以石激水，雖可一時使其過賴，但過了一下子就恢復原狀了。像這種貫澈始終繼續不斷的行，就是「力行」；惟力行斯是至誠，惟至誠斯能力行。必須是這樣的力行始能有成，所謂「不誠無物」，亦就是不誠無成的意思。

革命就是一種力行，革命是不中斷，不停止，不妥協，不投降的，這就是至誠無息的表現。所以我們革命家，信仰了一種主義，便要一心一德，貫澈始終，日夜繼之，生死以之，以求主義的實現。這種力行，就是中庸上所說的「篤行」；篤與誠在意義上是連貫用的，所謂「行之弗篤弗措也」，就是至誠無息的意思。

從上面看來？「革命」是實行主義的方法，「智、仁、勇」是這個方法的三個要素，而「誠」是這三個要素的原動力。「革命」就是「力行」，「力行」就是「至誠無息」。

以上所說，是 總理遺教的理論部份，但也只說一個大概，至于實行程序這一部份比較容易明白，不必贅述。現在再依 總裁所手製的表，對於全部 總理遺教提出三個字來作一個概括的說明：第一，全部 總理遺教的最高原理是一個「公」字（天下為公），這就是民生哲學與民生史觀的根本精神。第二、全部 總理遺教的最高理想是一個「同」字（世界大同），這就是民生哲學與民生史觀的最後目的。第三，實行全部 總理遺教的原動力是一個「誠」字，由「公」的原理達到「同」的理想，有許多原則與要素，更有實行的方略與程序，究其貫都由一個「誠」字推動而來。沒有「誠」的原動力，則雖有「公」的精神，却不能達到「同」的目的，而我們的主義亦只是一種「思想」與「信仰」而已，決不使之發生「力量」而底于成。所以「誠」字是全部 總理遺教最根本最重要的關鍵，我

們研究 總理遺教與奉行 總理遺教，應該特別從這個「誠」字上面用功夫才是。

四、總理與 總裁的人生哲學

如上所述，可知 總理與 總裁所倡導的學說與主義，是「無所不包」「其大無外」的；同時，其所持的態度與方法，又是「不偏不倚」「至中至正」的。因此成們又可以看出 總理與 總裁的爲人、處世與做事的態度和方法，（即人生哲學）是一本乎中國固有的德性——「寬大爲懷」與「中庸之道」。惟其是寬大爲懷，故能無所不包，其大無外，而「天下爲公」與「世界大同」的精神即基于此。惟其是抱定中庸之道，故能不偏不倚，至中至正，而「民生哲學」與「民生史觀」的精神即基于此。

「寬大」的意義是什麼？寬大與「不澈底」不同；寬大是所見者大，所到者遠，所容者多，所慮者深，區區小事，不足以介其懷，所以爲人處世與做事，能處處做到一個「恕」字。我們中國雖有「去惡務盡」的古話，但是論語中又有這麼一段：「季康問政于孔子曰：『如殺無道以就有道，何如？』孔子對曰：『子爲政，焉用殺？子欲善而民善矣；君子之德風，小人之德草，草上之風必偃。』可見君子貴在以德服人，尤在以德化人。凡是錙銖必較，睚眦必報，『愛之欲其生，惡之欲其死』，或者是斬草必除根，排斥異己必使其『生無立足之地，死無葬身之所』的態度與手段，在他自己看來是做得再澈底沒有了；以爲必須如此才痛快，才可一勞永逸根絕後患，其實這完全是小人的行徑；君子們必須寬大爲懷，能容人之所不能容，忍人之所不能忍的。而且事實上證明小人的澈底辦法，後患更多，因爲世界上的事情是決不能『以一手掩盡天下耳目』，總有一天被人揭穿的。秦始皇併六國，廢

封建，置郡縣，甚且焚書坑儒，偶語棄市，更收天下兵器鑄金人十二，以防天下後世人的作亂，但二世就起了革命，並且陳勝、吳廣，是揭竿斬木而起的，可見天下事決沒有絕對澈底的可能。又如曹操的七十二疑塚，連死後的事情都預先計劃到，這可算是最澈底了，然而若干年後又安知不終遭暴亂之禍呢？由此可知世界上的事情是不能由自己打如意算盤的。惟有君子的寬宏大量，才能包容小人的感化小人，才能履險如夷，轉危為安，轉禍為福，這便是寬大為懷的最澈底處。中國固有美德如博愛，如「躬自厚而薄責于人」，如不計小怨，如唾面自乾等，都是「寬大」二字的註腳，都是人生哲學中最寶貴的信條。君子們的人生哲學，不是不澈底，乃是深知宇宙之大且久，一個人在宇宙中所佔有的空間與時間實至有限，又怎能做到絕對的澈底呢？君子的寬大態度就是「器大」的表示，他雖則不能佔有若干的空間與時間，但他的器度可以包容萬類，不為胸腹所隘，誠如中庸上稱贊孔子的話：「辟如天地之無不持載，無不覆幬；辟如四時之錯行，如日月之代明。萬物並育而不相害，道並行而不相悖；小德川流，大德敦化，此天地之所以為大也」。我們明白了天地的大道，就可養成我們人類的大德，這便是「寬大」的器度，甚至「四方上下，往古來今」都在他的包容中，器小量狹的小人又怎能親其涯涘呢？又談什麼澈底不澈底呢？

總理的器度庸最寬大的，他對付敵人，對付部下，對付其他一切的人與萬事萬物是何等的寬大！這是人所共知的事，自不必說。總裁承繼了總理的全部遺教與遺產，其寬大為懷的精神亦與總理相埒，尤其是近十餘年來更處處秉承 總理寬大為懷的精神，無所不包，無所不容，這樣就造成了他在全中國與全民族中最高的唯一的領袖的地位。由此可見寬大二字不但是個人「誠、正、修、齊、」為人處世的要道，亦是「治國、平天下」，立大業成大功的唯一要訣。過去有很多人批評 總理為人

人太寬大，做事不澈底，直到現在亦還有人覺得「總裁做事亦不澈底，這真是偏狹之見，正所謂『以小人之心，度君子之腹』」，那裏配得上談爲人處世與做事的道理呢？亦許有人這樣批評：希特勒、莫索里尼，斯大林等都是各該國與各該民族的唯一領袖，但他們的做事就非常澈底，不像「總理與總裁這樣的寬大，所以他們的成功亦比我們快，更比我們有效，其實這也是『知其一而不知其二』的膚淺之見！第一，拿希特勒、莫索里尼、斯大林等來和「總理與總裁相比，便是陷于『比擬不倫』的錯誤；因爲「總理與總裁是中國典型的聖賢，而希特勒莫索里尼斯大林等却不過是英雄一流的人物而已，怎能相提並論呢？第二，我們中華民族，自有其歷史的因襲的一貫的特性，與日爾曼、拉丁、斯種夫等民族完全不同。大致的說來，西洋民族的特性大都是偏狹的，殘酷的，在他們的道德觀念中沒有仁愛、寬大、忠厚這類的言條，他們只講利害，只講偏面的是非，所以做起事來很偏狹殘酷；如果這樣的行爲叫做澈底，那簡直是罪惡，簡直是不道徳，決不是我們中華民族的寬大精神所取法的。我們中國人有一句古話：『惟不嗜殺人者能一之』，這就是說，惟寬大爲懷者始能做領袖，那麼，像希特勒、莫索里尼、斯大林要想在中國做一個領袖是絕對不可能的了，又怎能相提並論呢？

其次，我們說到「中庸之道」。中庸之道亦是中國數千年來傳統的德性，與西洋人的「極端主義」是絕不相同的。大概極端主義總是陷于偏激的毛病，不是太過，就是不及，一種新學說出來往往是「矯枉過正」，只見其偏，而不見其全；流弊所至，所見到的方面，未免過度發展，而另一方面却完全忽略被抹煞了。我們中國的中庸之道則絕對不然。中庸之道不是什麼折衷之論或調和之說，而是一種至中至正至當至確的真理。折衷之論或調和之說，是不管真理如何，只在調和彼此的意見，一個要一斤，一個只有出八兩，他就提出十二兩的折衷意見以資調和，這種「和事老」的態度絕對不是中庸

之道的真義。中庸之道是「中心主義」或「重心主義」，我們對於一個事物都要找出他的「中心」或「重心」所在，而把握住這個中心的真理始終不變，這就叫做中心主義。程子云：「不偏之謂中，不易之謂庸。中者天下之正道，庸者天下之定理。」朱子說：「中者，不偏不倚，無過不及之名；庸，平常也。」又說：「允執厥中者，堯之所以授舜也；人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中者，舜之所以授禹也」。再看中庸上引孔子的話說：「喜、怒、哀、樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和，中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也」，（游氏曰：以性情言之，則曰中和；以德行之言，則曰中庸、）又說：「執其兩端，用其中于民，不變塞焉，強哉矯，至死不變，強哉矯！」以上這些話都是解釋中庸之道的真義，于此可知中庸之道絕對不是無理由的息事寧人的折衷之論或調和之說，乃是一種正道與定理的追求。因為天下的正道是存乎于兩端之中，而不是存乎兩端之極，而這種正道乃是一成不變，「放諸四海而皆準，俟諸百世而不惑」的定理；所以中庸之道是極正當極和平的道理，凡是偏激的，片面的，極端的，奇怪的，特異的，好高騖遠的學說與思想，都不是中庸之道。這個中庸之道，是天下之大經，中國之至寶，自堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子、歷代相傳，而未有或失。總理繼承這個道統以倡導中國的革命，而總裁又繼承這個道統以求中國革命實現，其所一言一動豈是皆以中庸為依皈，總理與總裁的民生哲學和民生史觀，不偏于唯心或唯物，亦不是調和心物折衷其間的二元主義，同時更不是好高騖遠，標新立異的高調與異端，這便是一種中庸之道。

中庸與「不澈底」亦完全不同。如上所述。中庸之道絕對不是什麼折衷之論或調和之說，所以他絕對不是什麼「妥協主義」。所謂「得一善，則拳拳服膺而弗失」。又云：「和而不流，中立而不倚

，至死不變」等語。更可說明中庸之道絕對是「不妥協主義」，這還有什麼不澈底嗎？中庸上更說：「誠之者，擇善而固執之者也。」又說：「有弗學，學之弗能，弗措也；有弗問，問之弗知，弗措也；有弗思，思之弗得，弗措也；有弗辨，辨之弗明，弗措也；有弗行，行之弗篤，弗措也。人一能之，已百之，人十能之，已千之。像這種「擇善固執」，「博學、審問、慎思、明辨、篤行」，及「困知，勉行」的態度和精神，還不是再澈底也沒有了嗎？近二十年來，一般學者總認為中國的民族性是不澈底的，一種新的學說和思想介紹到中國以後，馬上就起了「中和」的作用而變了質，極右的國家主義與極左的共產主義到了中國以後，就染上了濃厚的東方色彩，成為中國式的國家主義與共產主義了。他們以為這是中國人不澈底的毛病，以為這是中國的「中庸之道」在作祟，其實他們何嘗懂得中庸之道呢？我們要知道，凡是自命為澈底的「極端主義」，他總是不合正道與定理的，而且不濟于中國國情乃至世界上任何一個地方的實際情形的，所以我們不要所謂澈底的「極端主義」，而只要適合常理與情形的「中庸之道」。

綜上所說，寬大為懷與中庸之道，都是中國固有的德性和傳統的至寶，匪特不是不澈底，而且是最澈底的態度與方法。總理與總裁承受了這個固有的德性和傳統的至寶，故能成其偉大，一般淺見的人又怎能了解其中的道理呢？

五 結語

總理遺教與 總裁言論，博大、精深、古今中外，無有其匹，淺學如我，自然不敢說是有什麼研究，更談不到有所闡揚，而只在這短短的篇幅中亦無法盡辭的發揮。本文所說，只是根據哲學的觀

點，從根本上來探究 總理遺教與 總裁言論的哲學基礎，似可作為研究 總理遺教與 總裁言論的入門或導言來看。其中謬誤之處，自知在所難免，惟望高明先進同志不吝賜教，並願與諸同志共勉之！

民國二十九年十一月在福建省縣長講習會講詞

我對於中國人生哲學之認識

前言

入日忽已旬餘。恭聆 講長，王教育長及陳主任之訓詞，暨各教官之講授，並參閱各有關書，聽 聆訓、聽講及讀書之心得，分爲一般的與個別的兩種，拉雜寫入札記內。茲先言一般的。

一 何謂人生哲學？

據一般人言，人生哲學卽倫理學，亦卽闡明人倫道德之原理，以爲躬行實踐之準繩之哲學。吾人應先認清所謂「人倫」者，卽人與人相互關係之組織狀態，而所謂「倫理」者，卽人與人相互關係之原理原則，亦卽個人做事處世之道也。周亞衛先生謂：「倫理者，羣己間之準繩也，自古謂禮。倫理始於己而終於羣，總於羣而分於己。倫理之標準爲「立己善羣」：立己者，健體（個人爲身體，國家爲國力）、正德、實知、充能，而固守力行也；善羣者，不爲羣害，不爲羣累，而爲羣服務也。」（軍事基本學第一卷第四節「倫理之羣己配合」）按「倫理」二字來自日本，在中國古聖先哲則皆言「禮」，其義可通。宋明大元主謂：「禮者，由於德位相當之君子，根據習俗探其合理者，創爲一種儀節（規律），使 守之，以西人所謂「德型」是也。（中國禮俗史引言）又所謂「人生觀」者，卽對於人生

之意義與價值之解釋，而人生之意義與價值，則決於其人之目的與理想而定；有目的有理想之人生，則其人生必有意義與價值，反之則無。總裁云：「我們做人若沒有一個確定的人生觀，就不知道做人的道理，將來就沒有良好的結果，一生一世就做一個不明白的人。」（黨員的人生觀）又云：「我們革命黨員第一要知道我們為什麼要做人？和怎樣來做人？」（同上）為什麼要做人？和怎樣來做人？此即人生哲學所欲研究之學問，亦即研究人生之目的與理想，及人生之意義與價值之最高學問也。故人生哲學之意義，可以「研究為什麼要做人？和怎樣來做人？」之二語盡之。

二 人生哲學之重要

人生哲學既為研究人生之目的與理想，及人生之意義與價值之最高學問，故人生必須有一種哲學，以為做人之基礎。總裁云：「你們如要革命，無論遇到什麼危險、失敗、困難、疑惑、謗毀的時候，要都不致動搖的話，那就要確定你們革命的人生觀。而要確定革命的人生觀，就先要有革命哲學的基礎，才能心意安定，臨難不苟，至死不變的來革命。」（自述研究革命哲學經過的階段）革命的人生觀如此，一般的人生觀亦莫不皆然；所謂革命的人生觀，即最有意義最有價值之人生觀。故總裁又云：「要確定人生觀，就要有哲學的基礎」。（革命哲學的重要）由此可知吾人不欲做人則已，不欲做一個有意義有價值之人生則已；否則，必須有確定之人生觀，更須有高尚遠大之人生哲學為其基礎。

三 中國人生哲學之特質

中國科學落後，爲無庸否認之事實，然其哲學之偉大精深，則爲世界各國之冠，尤以人生哲學之發達與正確，更爲世界各國所望塵莫及。茲舉數義，以說明中國人生哲學之特質：

（一）「天下爲公」之原理，中國人生哲學以「仁」爲基礎，故孔子云：「修身以道，修道以仁。」（中庸哀公問政）又云：「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。」（同上）由於親親與尊賢，而產生人與人相互關係之人生哲學！「禮之原理，亦即而理，故人生哲學當以仁爲基礎。又「仁者人也」，「二人爲仁」，是明言仁爲二人以上相互關係之準繩。古人云：「夫婦爲人倫之始」，子思亦云：「君子之道，造端乎夫婦」（中庸第十二章），是明人與人之相互關係始於二人。二人相處有其道：推而廣之，則多數人相處亦必循其道。夫婦爲人倫之言始，有「夫婦」而後有子女；有子女而後有「父子（母女）」關係；有多數之子女而後有「兄弟（姐妹）」之關係，有多數之兄弟（姊妹）而後發生家庭以外之社會關係，是爲「朋友」，（所謂「四海之內皆兄弟也」）更由個人與家庭之私的關係，擴充而爲個人與國家之公的關係，（朋友亦爲個人與社會之公的關係）是爲「君臣」。（按「君臣」爲統治者與被治者之關係，在昔專制時代爲有與臣，在今民主時代則爲國家與人民，或長官與屬僚，此爲公職與公務之關係。）「君臣，父子，夫婦，兄弟，朋友」，是爲五綱，即人與人相互關係之五種組織形態；而此種相互關係之準繩，則爲倫理。孔子云：「君臣也，父子也，夫婦也，昆弟也，朋友之親也，五者天下之達道也。」（中庸哀公問政）此五達道，爲人與人五種相互關係所共由之道。其道維何？即孟子所謂：「父子有禮，君臣有義，夫婦有別，長幼有序（指兄弟姊妹），朋友有信」；及孔子所謂「爲人君止於仁，爲人臣止於敬，爲人子止於孝，爲人父止於慈，與國人交止於信」（大學傳二章）是也。如上所言，人與人之關係始於二人

，由夫婦而父子，而兄弟，而朋友，而君臣，皆爲二人以上之關係，故做人須由二人之「仁」做起。誠能從此二人之「仁」做起，即可由「親親」而「仁民」，由「齊家」而「治國平天下」，以達到於大開世界而「止於至善」之境矣。此種由二人以上推至國家社會與世界人類，一視同仁，而歸於大同之精神，卽爲中國人生哲學之大道，亦卽「天下爲公」之最高原理。（所謂公者，指多數人而言；個人對多數人之相互關係，一本乎仁，亦卽「天下爲公」之原理。）禮運篇大同節有揭「大道之行，天下爲公」，以天下爲公之原理確立中國數千年「爲公」之人生哲學，以打破一切爲私之謬誤思想，其高尚偉大，誠可「放之四海而皆準，垂諸百世而不惑」者矣！惟其天下爲公，故「選賢與能」以管理衆人之事，而爲公衆服務；「講信修睦」，以求人類之自由平等，與共存共榮。惟其天下爲公，故人不獨親其親，不獨子其子，使老有所終，壯有所用，幼有所長，矜、寡、孤、獨、廢、疾者皆有所養，男有分，女有歸，而各得其所。惟其天下爲公，故能使貨出於地以養民生，力出於身以服務於人類。能如此，自可「謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外戶而不閉」，以臻大同之治矣！故中國人生哲學以「天下爲公之原理」爲其第一特質。

（二）「修身爲本」之原則 天下爲公之精神，在乎「推己及人」與「一視同仁」；而言其步驟則可分爲「成己」與「成物」二大階段。成物爲成己之目的，而成己則爲成物之基礎，故子思云：「誠者非自成己而已也，所以成物也」。成己之道，在乎修身，修身所以「成德立本」也，故曰：「壹是皆以修身爲本」。成物之道，在乎治人，治人所以「開物成務」也，亦卽所謂「兼善天下」也，故成物爲成己之目的。孔子云：「物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣」；又云：「其本亂而末治者否矣；其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也」。（大學） 總裁於哲學之言論中，屢引

大學「本末先後之說，以闡明爲舉辦事與做人之原則，並謂大學爲中國倫理政治哲學之方法論，而其所應用之方法卽爲最科學之方法。在「革命哲學的重要」中有云：「凡是一種事物，都有一個起頭與終點這個自然的規律，卽是現在的所謂物理。一件東西有一件東西的本末，一件事情有一件事情的始終，我們處理事物，能够知道這個自然的規律，照着做去，這就叫合理，合理就是「近道」。所以我們要办好一件事情就先要注重物的本末，事的始終。……這就是科學的方法」。又云：「所謂科學的方法，並不是外國人所發明，更非外國人所獨有，實在我們的古人在數千年前早已懂得；一部大學，就是孔子所講爲學、做事、成德、立業的科學方法。其由小而大，由本而末之精微開展的系統的理論，實在是孩子最重要之科學的遺教。」（爲舉辦事與做人的基本要道）由此可知孔子所主張「修身爲本」之基本原則，實爲千古不磨之定理！吾人既認清成物爲成己之目的，成己爲成物之基礎，故必自成己之修身做起。大學之道，簡要言之，曰：「三綱」；曰：「八目」；三綱者，「明明德，親民，「止於至善」是也；列目者，「格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下」是也。「明明德」與「親民」，爲成己成物之二大階段；自「格物」以至「修身」，則爲成己之詳細步驟，自「齊家」以至「平天下」，又爲成物之詳細步驟。誠有如 總我所云：「大學爲本末兼賅，體用合一，修己治人，明體達用之大道」也。（大學之道（上））陳立夫先生云：「修身卽成己，爲八目之焦點，卽自格物、致知、誠意、正心，至此而成一交合之點，更由此點而發揚之，則進爲齊家、治國、平天下之成物矣」。（革命哲學——總理遺教）孔子云：「君子務本，本立而道生」。以修身爲本之人生哲學不特合於現代之科學方法且爲人生哲學中最正確之基本原則。歐美人士能以科學方法治科學及其他哲學，獨於人生哲學則不知以修身爲本，惟功利之是圖，惟物質之是務；宜其人生哲學之不發達

，而高尚之倫理與理想之政治，所以不能建立也！故「修身爲本之原則」，爲中國人生哲學之第二特質。

(三)「至誠無息」之精神 中國古代最偉大精微之倫理哲學，以大學中庸二書爲最重要。總裁會謂：「大學以誠意明德爲言，而中庸一書，亦以誠字爲骨幹，所謂『自誠明，謂之性；自明誠，謂之教』。這就可以看出中庸是『本體論』，而大學則是『方法論』，乃是我國古聖先賢遞相傳習之民族的遺教」。(中庸的要旨與將領之基本學理)程子曰：「大學，孔氏之遺書，而初學入德之門也」。朱子亦謂：「於今可見古人爲學次第者，獨賴此篇之存，而論流次之。學者必由是而學焉，則庶乎其不差矣。」(朱子大學章句篇首)於此可見大學一書，確爲中國古代人生哲學之「方法論」。朱子又謂：「中庸乃孔門傳授心法，子思恐其久而差也，故筆之於書，以授孟子」。(朱子中庸章句篇首)於此更可見中庸一書，實爲中國古代人生哲學之「本體論」。大學言誠意，中庸言至誠，故誠之一字在中國人生哲學上爲一總樞紐。陳立夫先生謂大學八目有二焦點：第一焦點爲「修身」，此點已於上節言之；第二焦點爲「誠意」，乃焦點中之焦點，最爲重要。陳氏略謂：「格物」則將許多材料予俯察於地，分析事物之原理，而發現許多知識之材料，爲個別的，散亂的；「致知」則將許多材料予以整理編排，爲系統整齊的；「誠意」則將此種知識抽出一個共同的原理，集合於一個焦點，爲歸納的，集中的。

中庸云：「誠之者擇善而固執之也」。即將格物致知所得之許多事物原理，擇其至中至正不易不移之正道與定理，集中思想，統一意志，而確定一個「中心信仰」，悉力以赴，始終不變之謂。總裁理云：「主義是一種思想，一種信仰，和一種力量」，既有統一之思想與中心之信仰，則精神集中，

而力量亦自然集中；力量集中則努力實行，久必有成，故曰：「誠者物之終始」。誠爲一切行爲之原動力，有此原動力，始能推動一切工作，逐步施行；無論爲學辦事做人，莫不賴此一誠字爲其發動，故曰：「至誠而不動，未之有也，不誠未有能動者也」。中庸一書，言誠之道特詳，綜納其義蓋有二焉：一爲原動力，已如上述；二爲持續力，卽此種原動力不停止不間斷之謂。易繫辭云：「天行健，君子以自強不息」；中庸云：「至誠無息，不息卽久」。惟其自強不息，始得謂之「健」，而恆久存在；惟其至誠無息，始能持久不變，而卒底於成。故誠之一字，一面爲「一心一德」。而非「三心二意」，有「單純專一」之義；一面爲「貫徹始終」，而非「半途而廢」，有「百折不回」之義。一心一德「乃定於一」之理，而「貫徹始終」，則爲「一以貫之」之理。果能如此，則移山填海之難，亦如折枝反掌之易矣，故惟至誠爲能成功立業也。中庸云：「博學之，審問之，慎思之，明辨之。……有弗學，學之弗能弗措也；有弗問，問之弗知弗措也；有弗思，思之弗得弗措也；有弗辨，健之弗明弗措也」。此以至誠之道求知也。又云：「篤行之，……有弗行，行之弗篤弗措也；人一能之，已百之；人十能之，已千之。」此以至誠之道力行也。以至誠之道求知，則無不知，以至誠之道力行，則無不成；故又曰：「果能此道矣，雖愚必明，雖柔必強」。人類之天賦知能不一，然苟能以至誠之道求知與力行，則其結果完全相同，故曰：「或生而知之，或學而知之，或困而知之，及其知之一也；或安而行之，或利而行之，或勉強而行之，及其成功一也」。《中庸》由上以觀，中國古聖先賢勉人爲善之至意，惟在「至誠無息」；惟至誠始能力行，惟無息始能必達。故此種「至誠無息之精神」，爲中國人生哲學之第三特質。

四 結論——中國人生哲學表解

中國人生哲學之特質具如上述，惟中國人生哲學博大精深，非短文及淺學如余者所能窺其涯涘。茲姑就研究所得，融合大輿中庸及論語大同節，旁及論語孟子之言，製成一表，名爲「中國人生哲學體系表」，以爲本文之結論。表附於後：

民國卅二年一月完稿於中訓團高級班

我對於總裁言行之認識

一 引言

張厲生先生講「總裁言行」，分「治心」與「力行」二大項。略謂總裁之治心哲學，本乎中國之道統，亦即朱子所謂，孔門傳授之「心法」。其言力行，則以總理「知難行易學說」為基礎，而參以王陽明「致良知」之學說，而建立其力行之哲學。所謂治心，所謂心學與心法，並非唯心論，乃做人做事之「存養」問題；而力行則為做人做事之經歷問題，必先治心而後能力行。且總裁提倡力行，非不重知，乃主張「以行去求知」，及「以力行去求真知」。

賀靈先生講「辯證法與三民主義」，略謂三民主義為「中庸」之道，所謂中庸之道，實含有辯證法之意義，乃精神方面之一種思想方法。凡合於正道，合於至理，皆為中庸之道，亦即辯證之法；蓋中正平穩，無過與不及之弊，即為「正、反、合」之辯證法也。又謂總裁之言行，亦為中庸之道，而適符合於辯證法之要義；如新舊對立之統一，常變對立之統一，動靜對立之統一，與夫哲學上唯心唯物對立之統一，實皆暗合於辯證法之原理原則云云。余聆此一課後，謹與會員通其意義，並參以己見，作「我對於總裁言行之認識」，以就正於有道。

二 總裁之思想淵源

我對於總裁言行之認識

總裁繼承 總理。領導革命，其全部思想完全以 總理遺教爲根據。其思想體系，完全適用其自製之「三民主義之體系及其實施程序表」，吾人不必詳述，茲進而言其思想淵源。

總理之思想淵源有二：一爲因襲中國固有之思想，二爲採擷歐洲之學說與事蹟，並於此二種淵源中研究發明，而創獲其所獨見。（見 總理自著中國革命史）而在此二種淵源中，尤以中國固有之正統思想爲其基本淵源；以此基本淵源爲中心，採擷歐美各家學說之精華，治於一爐，更參以其所獨見，因而構成其偉大無倫之思想學說。 總理對第三國際代表馬林說明其思想基礎，爲繼承中國之道統而發揚光大之，故 總理實爲中國道統繼往開來之大聖。以中國道統之歷史言，自堯、舜、湯、文、武、周公一脈相傳，至孔子而集其大成，是爲第一次集大成。 總理上繼二千餘年以前之道統，下採東西文化之精英，融會貫通，治於一爐，實爲集古今中外之大成，是爲第二次集大成。孔子死後，孟子繼承其道統，發揚而光大之，故史稱「孔孟之道」。 總理死後， 總裁繼承其道統，發揚而光大之，吾欲名之曰：「 總理 總裁之道」。如上所述， 總理之思想淵源以中國固有之道統爲中心，而 總裁之思想學說爲所述總理，並從而發揚光大之，故 總裁之思想淵源，亦以中國固有道統爲中心，殆無疑義。

三 總裁之哲學思想方法

總理獨創「民生史觀」，以糾正唯心史觀與唯物史觀之謬誤，而開闢世界科學史上之新紀元。總裁更進而闡明民生哲學之思想方法，確立其「心物統一論」。 總理於專人精神教育中有云：「總括宇宙現象，要不外物質與精神二者，精神雖爲物質之對，然實相互爲用。致從前科學未發達時代，

往往以精神與物質絕對分離，而不知兩者本合而爲一。在中國學者，亦恆言有體有用：何謂體？即物質；何謂用？即精神，譬如人之一身，五官百骸，皆爲體，屬於物質；其能言語動作者，即爲用，由人之精神爲之。二者相輔，不可分離。」由此可知 總理之哲學思想，既非唯物，亦非唯心，更非心物二元，而實爲心物統一之民生哲學，陳立夫先生謂之「唯生論」，尤爲確當。總裁更就此予以詳明之發揮，於是「心物統一論」之哲學遂以確立。

朱子根據程子之意，對於大學「格物、致知」之道，曾作一段補充闕文，其中有云：「衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣」。總裁認爲：「這一個解釋，不單是格、致兩字可以了然，就是心與物兩大哲學之爭，亦給他澈底的分析盡致了。這「衆物之表裏精粗」之物字，與「吾心全體大用」之「心」字之關係及意義，望諸位特別注意，不可隨便看過！」（大學之道，下）又云：「一個人生在宇宙中間，終日因緣接觸，都離不了事與物。在心與物微妙的關係中，我承認的一切一切，都要從事實上客觀上來決定，所以我們絕對不是講唯心論的，我們也決不承認是一個唯心論者，同時却也不是機械的唯物論者。總之，我們認定凡是從實際上把事業辦成，就要先從事物的方面注意，然後才生效用。不過我們要成功一件事情，要整理一種物件，決不能忘却自己的心意；如果離開了意志，是一件事都做不成的。比方革命是一件事情，如果我們心理起了一個叛變念頭，就立刻可成爲反革命；可是我們曉得，革命一定要照建國大綱所定的原則做去，但是爲了權利一念的激惑，或爲投機取巧之計，來迎合一般反動派的心理，放棄 總理所定的原則，只爭個人權利，不覺黨國存亡與革命的成敗，這就是由心意便牽累到事物；這即是一切事物不能離開心意的明證」（自述研究革命哲學經過的階段）又云：「天下一件事情，總不外乎精神和物質二者；因此在哲學上產生。唯物論，和

一元論、二元論等等不同的學說。……據我研究的心得，認定精神離了物質，既無由表現；物質離了精神，亦不能致用；所以精神與物質，實為一體之二面，或者說一物之二象，相因而生，相需而成。所以無論唯心^{（註）}唯物，如果偏執一見，都是不能應用一切實際事物，而改善人生創造幸福的！而且為根本觀察的誤，弄到支離滅裂，不是空虛，便是殘酷，流弊所至，完全違反了人生真諦，最後一定會釀成亡國滅種慘禍！」（為學辦事與做人的基本要道——二十四年二月一日在中央政治學校講）又云：「古今中外講哲學的書籍，每每不是偏於唯心（精神），便是偏於是唯物（物質），其實精神與物質原屬一體之二面，同相之異象，相因而生，相需而成；在本質上既不可分離，在學理上自不容偏重。尤其是我的一切學問是為「人生」而學問，如果偏重於唯心，必至於鑿空蹈虛，漫無歸着；偏重於唯物，必至於毀性滅性，由冷峻而流於枯槁，都是違反「人生」的真諦」。（青年為學與立業之道）由以上數語，可深切了解 總裁之哲學思想方法，確為「心物統一論」；故 總裁更明確提出民生哲學之意義，在增進我們自己精神能力，來運用天下一切事物，以解決各種實際的問題，改進我們國家民族實際的生活」（為學辦事與做人的基本要道）此即以「民生」為中心之民生哲學之真諦。

四 總裁之人生哲學

總理與 總裁之思想學說，「無所不包」「其大無外」，而其所持之態度與方法。又為「不偏不倚」，「至中至正」，其人生哲學亦一本乎中國固有之精神與德性，即「寬大為懷」與「中庸之道」是也。惟其寬大，故能「無所不包」，「其大無外」；而「天下為公」與「世界大同」之精神即基於此。惟其中庸，故能「不偏不倚」，「至中至正」；而「唯生主義」與「民生史觀」之精神即基於此。

所謂「寬大」，與「不徹底」及「優柔寡斷」不同。凡能容人之所不能容，忍人之所不能忍者。必其器局偉大，故能包含萬類，毫無芥蒂於懷。所謂「天下爲公，世界大同」，「寫自厚，而薄責於人」，「已欲立而人，已欲達而達人」。皆爲寬大二字之註脚；而所謂「大者，寬即「恕」之至也」。子思云：「博厚配地，高明配天，悠久無疆」；又云：「辟如天地之無不持載，無不持轄；辟如四時之運行，如日月之代明。萬物並育而不相害，道並行而不相悖；小德川流，大德敦化，此天地之所以爲大也。」又云：「惟天下至聖，爲能聰明睿知，足以有臨也；寬裕溫柔，足以有容也。」此皆實寬大爲博之盛德，非不徹底，亦非優柔寡斷，實爲最徹底之態度，與最遠大之判斷也。總理一生。最爲寬大，總裁步趨總理，亦已幾及寬大之至境，故能領袖羣倫，感化衆生，而成其偉大。世或以德之希特勒，意之墨索里尼，及蘇聯之史太林擬總裁，而徵以總裁做事不及彼等之徹底爲憾，是誠以小人之心，度君子之腹。殊不知總理與總裁爲中國之典型聖賢，而希墨之輩則不過英雄之流，乃以之相提並論，實爲「比擬不倫」。中國乃王道之邦，與彼歐各國以霸道相當者迥不相同，故孟子云：「唯不嗜殺人者能一之」；吾人應知總理與總裁寬大之處，卽其偉大之處也。

次言中庸之道，乃中國數千年傳統之德性，與西洋之「極端主義」絕不相侔。極端主義之弊，「過」與「不及」，與「矯枉過正」，只見其偏，而不見其全。然中庸之道，絕非亦如世俗所謂折衷之論，或調和之說，而實爲至中至正至當至確之真理。所謂折衷之論或調和之說，乃不問真理如何，惟取調和之態度；或曰馬也，或曰驢也，彼則曰，此非驢非馬也；或曰一斤，或曰八兩，彼則曰，此非一斤，亦非八兩，折衷之調和之，乃爲十二兩耳。此種「和事老」之態度，絕非中庸之真義，不可

不辨。程子云：「不偏之中，不易之謂庸；中者，天下之正道，庸者天下之定理。」朱子注云：「中庸者，不偏不倚，無過不及，而平常之理，乃天命所當然，精微之極致也。」復觀中庸子思之言曰：「喜、怒、哀、樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。」（游氏）：「以性情言之，則曰中和；以德行言之，則曰中庸。」又曰：「執其兩端，用其中於民，其所以爲舜乎！」又曰：「擇乎中庸，得一善，則拳拳服膺，而弗失之矣！」又曰：「君子和而不流，強哉矯！中立而不倚，強哉矯！國有道，不塞焉，強哉矯！國無道，至死不變，強哉矯！」以上均爲解釋中庸之道，可知中庸之道，絕非不講理由，只求息事寧人之折衷論或調和說，而實爲正道與定理之追求。因天下之正道必存乎兩端之中，而非存乎兩端之極；而此種正道又爲一成不變，「放諸四海而皆準，垂諸百世而不惑」，故中庸之道極正當，極平常，無空閒與時間之限制，竊嘗謂中庸之道乃「中心主義」或「重心主義」，即對一切事物均須尋繹其中心或重心之所在，而把握其中心或重心之真理，始終不變，此即「擇善固執」之「誠之」之道也。此種中庸之道，自堯傳舜，自舜傳至禹，故朱子中庸序云：「允執厥中者，堯之所以授舜也；人心惟微，道心惟危，惟精惟一，允執厥中者，舜之所以授禹也。自禹而後，歷傳至孔子而勿失；」總理承此道統而倡導中國之革命，總裁復承此道統，以求中國革命之完成，實皆中庸之道而已。上節所述總理與總裁之哲學思想，不偏於唯心或唯物，亦非調和心物折衷其間之二元主義，此即中庸之道。賀靈先生所謂中庸之道得合於「證法」之精神，倘能如此解。其或有當乎？請以「總裁自己之言證之：「所謂『不偏之謂中』，就是說『中』有一定的方向和位置。譬如一個圓形或三角形，其中必只有一點而不能有二點，中就是不偏於上，不偏於下，不偏於右，不偏於左；現在物理學上之所謂心，亦是不偏不移而恰落一點。」

以形體言，則有中心，在力學上則爲重心。天下無論何事物，未有無中心而能形成者，亦未有中心不定而能成功者，所以說是「中庸者天下之正道」。所謂「不易之謂庸」，庸本來是至中至正，日常所見，日常所行而不變易的意思，亦就是永久不滅之意。科學上所謂物質不滅能力不滅，這是不磨的定則。推而至於天空現象，如四時之運行，地球之旋轉，日月之萬古臨照，都已證明爲不變易的自然之定理；就人事上說，亦即自強不息之理。一個人見了不是自己本分應得的事物，就不要妄取，見了人家有患難的時候，就要設法去救，這是只有「一個心」「一個理」，而沒有可以變更或改易的，就謂之庸，所以說是「庸者天下之定理」。……所以越是最危險艱難的時候，亦只要平平正正普普通通的照正常的道理做，必定能達到我們的目的，這就是中庸之定義」。(中庸的宗旨與將領之基本學理)吾人細玩此一段，則於總裁中庸之道的人生哲學可瞭然矣。

此外，總理與總裁皆爲革命而生，亦皆爲革命而死，故其人生觀爲革命的；又總理與總裁本「天下爲公」與「人人當以服務爲目的」之旨，以爲人類服最大之務，造最大之福，故其人生觀又爲服務的。因此，總理與總裁之人生哲學，亦當爲革命的與服務的人生哲學。此可於總理「人人當以服務爲目的……」之語，及總裁「生活的目的在增進人類全體之生活；生命的意義在創造宇宙繼起之生命」一聯證之，復次，總理之人生哲學以「知難行易」學說爲心理基礎之基礎，總裁之人生哲學則以「總理之知難行易學說爲基礎。而建立其力行的人生哲學。此爲世人所共知，茲不贅述。

五 總裁之力行精神

總裁在「自述研究革命哲學經過的階段」及「革命哲學的重要」二文中，曾謂要革命須先確定革命的人生觀，而要確定革命的人生觀，須先有革命的哲學做基礎。總裁之革命哲學爲力行哲學，有此偉大之革命哲學爲基礎，故其所表現於行事者皆爲偉大之力行精神。「力行就是革命」，故總裁致力革命三十餘年，亦即力行三十餘年。此三十餘年中之豐功偉烈，嘉言懿行，爲中外人士所共知。大之國家民族之安危存亡，與世界人類之禍福理亂；小之一衣一食，一舉一動；無論居安處變，履險蹈夷，莫不一本乎力行之精神，易所謂「天行健，君子以自強不息」，其總裁之謂歟！吾人欲瞭解總裁之力行精神，須先瞭解其「行的哲學」。其中最重要之意義爲：「行就是人生」，「力行就革命」，「行的要素是智、仁、勇」。「行的原動力是誠」，「行的精神是真純專一，貫徹到底，處危若安，履險如夷」，「行的方法是百起點，有順序，有目的，與經常的行」。以此數語反證總裁之力行精神，無處不若合符節。吾人猶記其在「革命和不革命」一文中有云：「唯其是負責硬幹，所以不求速效；但也因爲百折不變，始終如一，所以能得最後的成功」。又云：「真正的革命者是始終負責的，說得出要做得到，同時要做得到方說得出；……真正的革命者，做事要腳踏實地，宣傳要說一是一，說二是二，對於民衆不輕諾，不唱離開實際的高調」唯其總裁能腳踏實地負責硬幹，切實做到力行之精神，方能說得出力行之道理。張厲生先生謂：「唯有以總裁自己之言論，釋述總裁之行事，庶不致失真」，故吾人觀其言論即可知其行事，蓋「言」乃以「口」教人，「行」乃以「身」教人，實則言亦行之一種，其爲教則一也。

古人云：「言爲心聲」；總裁云：「行爲性之表」；總理亦云：「人者心之器也」，「革命必先革心」。是故無論何人之言與行，皆由心性而來，未有心性不治而能修身者，故大學云：「欲修

其身者，先正其心，欲正其心者，先誠其意」，所謂「誠意正心」，即爲治心工夫。張厲生先生謂：「所謂治心，所謂心學與心法，並非唯心論，乃是做人做事之『存養』問題，而力行則爲『經歷』問題，必先治心，而後能力行」。故吾人欲瞭解總裁之力行精神，又須先瞭解其治心工夫。總裁之治心工夫，完全淵源於中國古聖所傳授之心法，及宋明以來各大儒之心學。朱子中庸章句序云：「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」，又云：「其曰天命率性，則道心之謂也；其曰擇善固執，則精一之謂也；其曰君子時中，則執中之謂也。」此種道統與心法，爲治心之無上要義，總裁之治心工夫實得力於此。中庸「本體論」之要義既明，更參以大學「方法論」之要義，由格物、致知以明其理，由誠意、正心以治其心，於是一理通，而萬事皆通，萬事通，其終仍不外一理。（朱子所謂「其書始言一理，中散爲萬事，末復合爲一理」故「放之則彌六合，卷之則退藏於密」，而皆爲實用之學，非空虛之唯心論也。總裁自撰聯云：「窮理於事物始生之處，研幾於心念初動之時」，上句爲格物致知之道，下句爲誠意正心之道，此即朱子所謂孔門傳授之心法也。心法既得，則居安處變，履險蹈夷，莫不從心所欲，精誠無間，而隨處發揚其力行之精神矣！其又數聯曰：「居安宜操一心以慮患，處變當堅百忍以圖成」；「裁之吾心而安」，「揆之天理而順」；「擴然而大公，物來而順應」，此皆治心得道之言，亦即總裁之現身說法也。吾人歷觀總裁之冒萬險而登水壘艦，以待衛總理；遊俄時之嚴拒共黨誘惑，而卓然不移；創辦黃浦時之堅苦卓絕；領導北伐時之百忍圖成；江西剿匪時之指揮若定；西安蒙難時之強毅不屈；乃至此次抗戰建國時之沈著勇任老成持重，此皆偉偉大人格之表現，亦即其力行精神之發揚；要皆得力於治心工夫之深到，故能「以不變應萬變」，而得最後之成功也。總之，天下惟「至誠」，爲能無息，惟無息斯是力行，惟力行斯能領導革命，而完成其偉

大之人格與偉大之事功德業：而所謂「至誠」者，即「惟精惟一」，「擇善固執」之治心工夫也。

總裁之偉大德性與偉大事業，斷非吾人所能述其萬一，所謂「游夏不能贊一詞」是也。茲編所述，不過盡管之測，井蛙之見，自知無當，亦聊以表示個人無限瞻仰之誠意云爾。

民生史觀之研究

一 幾個名詞之解釋

何謂「心」與「物」？易傳：形而上者謂之「道」，形而下者謂之「器」；中庸言君子之道「費」而「隱」；佛家及宋以後儒家皆言「體」與「用」；西洋哲學家則言「精神」與「物質」。所謂道也，費也，用也，精神也，皆「心」之謂也；所謂器也，隱也，體也，物質也，皆「物」之謂也。法國哲學家笛卡爾(Descartes)謂「物」為佔有空間，「心」則為能思維之實體；二者之存在與本質，迥不相同。總理則謂凡有質象可求，能總指其名者，皆為「物質」；凡非物質，即為「精神」。又云：「中國學者亦恆言有體有用；何謂體？即物質；何謂用？即精神。譬如人之一身，五官百骸皆為體，屬於物質；其能言語動作者，即為用，由於人之精神為之」。觀此則心物二名詞之含義明矣。

何謂「生」？易繫辭謂：「天地之大德曰生」；又曰：「生生之謂易」。斯賓挪沙(Spinosa)謂：「心為一種屬性，與物質同屬於「無限」(或存在)之範疇中，並非實體。」此無限存在者，即為實體，亦即生生不已之「生」，所謂心與物皆其屬性也。總理云：「精神雖為物質之對，而不知二者本合而為一」，此合而為一之實體，即民生之「生」是也。由此可知生為心與物之綜合體，無心則生無從表現，無物則生亦無所寄托，故生為心物綜合之實體也。王船山云：「用有以為功效，體有以為性情，體用皆有，而相需以實」；正以有體有用，斯為實在，而此實在之體，亦即生也。

何謂「民生」？總理云：「民生就是人民的生活，社會的生存，國民的生計，羣衆的生命」。兩者並舉，何主何從？頗滋爭議；或謂當以「社會生存」爲主，蓋羣衆生命乃生存之本體，人民生活乃生存之現象，國民生計乃生存之方法；總理會謂「社會生存問題即民生問題」，故民生當以生存爲主。（燕義權 中山先生歷史哲學）或謂當以「人民生活」爲主，蓋人民乃指整個國家或整個社會有組織之人羣而言，所謂人民生活即多數人之生活，而非個人或一部人之生活。「生」與「活」亦有別，即 總裁所謂：「生活的目的，在增進人類全體之生活；生命的意義，在創造繼起人類之生命」。從生之縱面觀察，是爲生命，重在延續與發展；從生之橫面觀察，是爲生活；故人民生活之內，實含有社會生存，國民生計與羣衆生命之意義。（梁寒操講 總理遺教）余謂四者雖命名不同，而其含義則一，換言之，即指多數人乃至全人類之生活，生存，生計與生命而言也。倘必欲指出一個重心以爲之主，則吾同意「社會生存」之說，蓋社會之生存，即人類之生存，社會之進化，即人類之進化；而所謂人民，國民，羣衆也者，乃人類社會各種組織形態中之份子名稱，其爲人類與社會固無不同。倘以縱的與橫的兩面觀察，則吾同意梁氏生命與生活之分，而不同意其仍納生命與生活之中也。竊以生計爲生活之方法，生存爲生命之表現，有生計而後能生活，有生活而後有生命，有生命而後能生存，究其實一而已矣。謂民生即人類之生存可也；謂生活爲人類生存之橫的表現，生命爲人類生存之縱的延續，而生計則爲維持生活與延續生命之生存方法亦無不可。準此而言，則所謂民族問題，即弱小民族之羣衆生命問題；所謂政治問題，即被統治階級之人民生活問題；所謂經濟問題，即被剝削階級之國民生計問題；要之，皆人類之生存問題也。

戴季陶先生謂三民主義以民生主義爲中心，亦即以民生主義爲三民主義之本體。同時又指出：「

二 民生史觀之哲學基礎

民生是歷史的中心，仁愛是民生的基礎，是爲總理民生哲學之二大原則，故民生哲學以「仁愛」爲基礎。其民生哲學之體系如下：「天下之達道三：民族也，民權也，民生也。所以行之者三；智、仁、勇也。智、仁、勇者，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。」戴氏誠可謂民生哲學之發掘人與組織者，其言雖有未盡，而其貢獻於三民主義者亦甚偉矣！

繼之者則有陳立夫先生之「唯生論」，與任覺五先生之「唯生論與民族史觀」，各抒所見，以闡揚總理學說思想之哲學基礎及其地位。陳氏以物理學生物學之定律解釋「生之原理」，復與中國古代周易及八卦五行諸說相印證，以演成其唯生論的宇宙觀，人生觀，社會觀與道德觀，左右逢源，頭頭是道，殊多精到之見解，此爲世人所公認者。任氏所言較爲簡略，要其所見，亦多足取。任氏之唯生論定義，略謂：「對於宇宙間一切現象，都拿『生命』來解釋來代表；同時，認定生命是宇宙、社會、和人生之本體，『求生存』是宇宙、社會、和人生之重心，此種論斷，即哲學上之唯生論」。此外研究民生哲學者尚有若干不同之見解，散見於各刊物，不欲枚舉；但約而言之，則皆認定總理之民生哲學與所謂唯心論唯物論之觀點均有異耳。

總裁爲總理之繼承者，對於民生哲學之發揚，尤爲正確而偉大！其在總理遺教第五講中有云：「總理的學術，乃撮取融合古今中外學術的精華，而發明三民主義，以民生爲中心來解決一切問題；所謂『民生爲歷史的中心』，就是全部三民主義最基本的原理」。又云：「總理一生的人格和精精神，完全以『仁愛』爲基本」。又云：「歸結起來說，民生『爲宇宙大德的表現，仁愛爲民生哲學

的基礎（本戴氏語），亦即革命的根本條件」。復於第六講中提出簡要之結論：「總理全部遺教，係以『民生』為中心，以『仁愛』為基點」。

於此有一問題須加研究，即關於「民生哲學之基礎」一問題，各人見解不盡相同，究以何者為安，未有定論也。當戴氏提出三民主義之哲學基礎為「仁愛」之說，論者譁然，以為戴氏復古，將總理昇入孔廟。其後陳任諸先生亦未嘗明白提出以「仁愛」為民生哲學之基礎，立論不無出入。陳氏謂「生為宇宙的重心，民生為歷史的重心」；上一語認為「總理之宇宙觀，下一語則為「總理之歷史觀，故創為唯生論的宇宙觀，與唯生論的歷史觀。又云：「民生史觀定 總理革命理論的基礎，而唯生的宇宙觀，又是民生史觀的根源」。任氏之意，則以為「總理之學說思想，以民生哲學為其原理，民生哲學以民生史觀為其根據，而民生史觀又以唯生論為其基礎；故民生史觀之哲學基礎為唯生主義，即唯生論。先後學者之見解不同如此，誠不免令人疑義。余以為戴氏與陳任諸氏，其着眼點本不相同，故其為說亦自有異。蓋戴氏特注重於研究三民主義之原理，並以人類之生存問題為其立場，根據中國古聖及「總理所景慕之「天下為公，世界大同」之理想，而就人類之社會與歷史方面，建立其哲學體系，是為民生哲學，亦即民生史觀之哲學體系；故其哲學為人生論而非宇宙論，為歷史重心論，而非宇宙本體論。按中國古聖及總理「天下為公，世界大同」之理論，乃從個人發展推演而來，所謂成己成物，修、齊、治、平，皆言從個人出發。中庸云：「成己仁也，成物智也」；孔子亦云：「仁者人也，親親為大」；又云：「親親而仁民，仁民而愛物」；是則天下為公世界大同之原理，實由個人修身成己之仁愛精神推廣發揚而來。孔子云：「修身以道，修道以仁」；又所謂「立己立人，達己達人」，亦即由修身成己之「仁」，「善推其所為而已」，故戴氏以「仁愛」為民生哲學之基礎，非臆

斷也。至陳任諸先生則更進而探討。總理之宇宙觀與本體論，故特提出一個「生」字以爲其根本原理，而名之爲唯生論，此其不同之處。然易謂「天地之大德曰生」，又曰：「生生之謂易」；總裁與戴氏亦謂「民生爲宇宙大德之表現」，是可知。總裁與戴氏雖不同言宇宙觀與本體論，但其承認「民生爲宇宙之大德」，固無以異，因而證明陳任二氏之推論，亦未爲全憑臆斷者也。

顧吾人有不能已于言者，卽研究總理之民生哲學，應認清其哲學實以民生史觀爲基礎，民生史觀爲人生哲學之一部份，吾人應爲人生而學問，哲學亦不宜離開人生而高談虛玄，故研究民生史觀者，似不必涉及宇宙觀與本體論，此其一也。次則宇宙爲無窮大。而人類之智識則甚有限，以有限之智識，探討無窮之宇宙，理想雖高，究難證實，不如就人類自己之問題予以探討，轉覺真理易明而切實用，此其二也。復次，則宇宙論一命題，爲古時哲學家所集中討論之問題。其後則科學日漸發達。昔時哲學上所不能解決之若干問題，科學上已漸能予以解決，於是科學之領域已漸侵入哲學之領域。而哲學家乃捨宇宙觀而言人生觀，舍本體論而言認識論。哲學上之趨勢若是，吾人研究民生史觀者，尤不必侈言宇宙觀與本體論，此其三也。末則如上所述，宇宙現象非哲學家所易證明，必須假手於科學家，且宇宙無窮，人類之智識有限，總理云：「宇宙之範圍，卽智識之範圍」，是不啻謂今日之宇宙，乃科學智識所能及之宇宙，而宇宙之真相及其本體，有非今日之人類智識所能說明者，故不若置之而不論，以待將來科學之發達；而逐漸予以解決。古人云：「六合之外，聖人存而不論」，此種存疑之態度，實爲研究總理民生史觀之人所應自律者，此其四也。歷觀總理遺教與總裁言論，罕有言及宇宙觀與本體論者，豈非以宇宙觀與本體論爲不切實際，不易證明，故置而不論歟？或以爲總理亦曾言宇宙論矣，如謂世界進化三時期，初爲物質進化時期，次爲物種進化時期，三爲人類進化時

期。因而有人認定未有人類與物種以前，爲物質世界，故宇宙最初之形態全爲物質，而物質即爲宇宙之本體。迨由生元進化而至人類，則以民生爲中心，其未有人類與物種以前之物質世界，自無民生之可言，故以物質爲宇宙之本體，亦屬可通。是說也，驟視之不無理由，究其實未必盡然。蓋「元始之時，太極（此用以譯西名伊太也）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」，此固爲世界進化之第一時期，似皆爲無生物，無生命之可言。然「自生元之始生，而至於成人，則爲第二期之進化」，試問此種生元何自來乎？豈非從第一時期之物質進化而來乎？設使物質之本身而不含有生元之機能，則何由進化而爲生元乎？如 總理所云：「元始之時，太極動而生電子」，此太極固爲一種物質，或稱爲一種物質，或稱爲一種發光之氣質（*辣勃拉氏之星雲學說*）；然其所以能動者，則當含一種能動之機能，故自其外表觀之固爲一種物質，而自其內部觀之，則當爲一種具有能動之機能的物體。此種物體與物種及人類之機能雖不同，然亦程度上之差別，非絕對之不同也。故元始時代之物質，亦爲有體有用之「物」，非如唯心與唯物者爭論時所用之物質一名詞，爲專指其體而言之也。蓋元始時代之太極，就其形象言之，則爲物質；就其活動言之，則爲能力之表現。一切物體皆含有物質與能力之兩屬性，猶如人類之有身體與精神，其程度固有差別，而其理則一已矣。故若以物質一名詞定爲宇宙之本體，誠恐陷於唯物論者之謬誤，以爲先有物質而後有能力，或先有物質而後有精神；而不知物質與能力同時存在於一體，迨進化至人類以後，則物質與精神亦同時存在於一體也。由上觀之，以「主爲宇宙的中心」，固嫌於 總理遺教及總裁言論缺乏根據，而以「物質爲宇宙的本體」，亦屬曲解。總理世界進化三時期之命名及其含義。總之，民生史觀乃一種純粹之歷史哲學，故對於宇宙之本體，及民生史觀之哲學基礎——從宇宙觀或本體論中強覓其依據，實爲不必要之事，

不如效聖人之存而不論可也。

三 民生史觀之比較研究

民生史觀之提出，乃鑑於唯心史觀與唯物史觀之偏誤，不能說明人類歷史演進之因果關係及其法則，故另倡民生史觀以正視聽而明真理。此一名詞雖非總理自定，然以之說明總理之哲學性質則甚爲妥善，不必另創也。史觀之意義，在說明歷史發展之重心，及社會進化之動力究爲何物？學者之派別甚多，未能一一予以比較，茲姑就其大者略事批判，約而言之，可分三派：

其一，曰「唯心史觀」（或理性史觀）黑格爾以其辯證法之觀點，採取安拿薩哥拉斯（Anaxagoras）所謂「理性」主宰世界之說，認定歷史爲精神之發展，或其理想之實現；即以精神爲歷史之重心，及社會進化之動力。其言有曰：「理性即『實體』，亦即『無限的權力』；其所本具之『無限的素質』，爲創治一切自然的精神的生活之基礎，更有『無限的形態』，以推動此種性質。一方面，理性爲宇宙之實體，由於理性與在理性之中，一切現實始有其存在與生存。另一方面，理性爲宇宙『無限的力』，係萬物之無限的內容，且爲萬物之精華與真相。此種活力不特展開於『自然的宇宙』現象之中，而且展開於『精神的宇宙』現象之中」。其所謂精神的宇宙現象，亦即世界的歷史現象，故黑氏之說，爲「唯心的歷史觀」。

其二，曰「唯物史觀」馬克思採取黑氏之辯證法，而以「生產方式之變更」，代替黑氏「理性之發展」，而建立其唯物的歷史觀；其友人恩格爾斯名之爲「辯證法唯物論」，而視黑氏之哲學爲「辯證法唯心論」。馬氏否認世界爲「絕對理念」，「宇宙精神」，與「意識」之體現。而認定世界最

根本之因素爲「物質」，世界上五光十色之現象，不過物質運動之各種形式；世界按物質運動之規律而發展，並不需要何種精神。恩格爾斯謂：「物質不是精神的產物，而精神自己不過是物質的最高的產物」。馬氏亦謂：「物質生活的生產方式，決定一般社會生活的，政治生活的，精神生活的過程。不是人類意識決定人類的存在，恰是人類社會的存在決定人類的意識」。綜合馬氏之意，蓋謂社會發展史即生產發展史，亦即數千百年新陳代謝之生產方式發展史，——生產力與人數生產關係之發展史。生產關係之變更與發展，由於生產力尤其是生產工具之變更與發展而來；生產方式之變更，勢必引起全部社會制度，社會觀念，政治觀點，政治組織之變更，而引起全部社會與政治機構之改造。馬氏認人類社會之進化，由於物質之生產方式進步而來，故物質爲人類社會進化之動力，亦即歷史之重心，是爲「唯物之歷史觀」。

其三，曰「心物二元論」除上述外，尙有調和心物兩派之間的心物二元論，即謂人類歷史之演進，乃由於精神與物質之兩種動力發展而成，故歷史之重心，非唯心亦非唯物，乃爲心物二元。以精神爲歷史唯一之重心者，爲唯心的一元論；以物質爲歷史唯一之重心者，爲唯物的一元論；而以歷史之重心爲心與物二者，則爲心物二元論。此派可以笛卡爾爲代表，笛氏以爲心與物爲兩個獨立之實體，心之特質爲「思維」，物之特質爲「廣袤」（或稱延長），各不相依，獨立而存在。宇宙之本質如此人生亦然。人之生活作用，屬於身體上之物質作用，——之精神作用，則屬於身體上之非物質作用；正如「思維」與「廣袤」，乃相反之二物，人爲靈肉二元之結合體，靈因肉之刺激，由其固有之本性，而發生觀念；肉因靈之意志發動，由其自體之生活，而發爲運動；故靈與肉之作用根本不同。是說也，以心與物爲兩個獨立之實體，其物各自獨立發展，相互影響而相攜並進；其用意在於糾正唯心唯物之

偏誤，思爲兩全之計。其得失是非，此處姑不具論，然其在哲學上亦自成一派，固未可予以抹殺也。以上三大派之見解既明，試將民生史觀與之作比較的研究。民生史觀非唯心史觀，亦非唯物史觀，然則民生史觀爲心物二元論乎？曰似是而非實非也。茲先批評唯心論之錯誤。

唯心論之錯誤顯而易見：其一，以爲精神產生物質，精神爲主，物質爲附，先有精神，後有物質，精神爲存在之本體，物質乃精神之表現。其二，以爲一切物質爲吾人感覺上之幻覺，實無其物；吾心以爲有則有，以爲無則無，以爲牛則牛，以爲馬則馬，一切有無，俱非實在。前說以心爲萬物之本源，是不啻謂人生先靈魂而後產生肉體，試問靈魂以何法而產生肉體？精神果爲萬能，則既可於牛腹之中產生小牛，何以不能於馬腹之中亦生小牛？何以牛之子恆爲牛，馬之子恆爲馬？人不能生牛與馬，而牛與馬亦不能生人？如唯心論所云，則姜嫄踐巨人跡而生后稷，劉嫺夢與蛇交而生高祖之神話，爲不誣矣！以科學家之精神能製造機器人，而不能製造實在人，則又何也？至第二說以爲一切物質皆爲幻覺，則更不通，是直癡人說夢。石頭記太虛幻境聯：「假作真時真亦假，無爲有處有還無」，此乃夢中所見，唯心論者其以夢時爲真爲有，而以醒時爲假爲無乎？此其不可通，不待智者而後知也。

唯物論者反其道而行之，是又矯枉而過正也。精神不能產生物質，物質亦不能產生精神。彼謂人生先有肉體，而後產生靈魂，然人之靈魂與牛馬之靈魂不同，物質果爲萬能，何以不能在牛馬之肉體產生人類之靈魂乎？科學家能製造機器人，而不能製造有靈魂之人，是又何也？豈非靈魂不能由物質產生之明證乎？彼又謂「精神不能離開物質而獨立行動」，殊不知「物質亦不能離開精神而獨自存在」也。彼又謂「人與機器無異，人之有反應，猶機器之有反應」，殊不知之機器反應有一定之法則，

千篇一律，不能例外，爲機械式；而人類之反應，則無絕對之法則，百回百變，因人而殊，非機械式。且機器不能自動，而人類則能自動，何也？人類之精神特別發達之故也。

至心物二元論者則謂心物兩要素各自獨立存在，非心生物，亦非物生心，乃心物各自發展，結合而成。其錯誤在於認定心物爲兩體，兩體相合而生萬物，而萬有存在。殊不知心物實爲一體，現象雖異，而本體則一：倘宇宙之本體可爲二元，何嘗不能三元乃至無數元？故心物二元論者被認爲謬論派，非哲學家應有之態度也。

總之，以上三派有一共同之根本錯誤，即以心與物爲兩體，而不知兩者本合而爲一也。唯心論者謂心與物之關係，若「母與子」，若「形與影」，是即所謂「心生萬物」，心爲母，而物爲子；或「物爲幻覺」，心爲形，爲實在，而物爲影，爲不實在也。唯物論者亦謂物與心之關係，若「母與子」，若「形與影」；是即所謂「物生心」，物爲母，心爲子；或「心不能離物」，如影之隨形而不能單獨行動也。二元論者則謂心與物之關係若夫與妻，若陰與陽，是即所謂夫非妻綱，陰非陽母，夫妻並立，陰陽同在也。吾人欲糾正以上三派之錯誤，首應認清心物本爲一體，其相互關係非如母子，非如形影，亦非如主僕，更非如夫妻之並立，陰陽之同在。蓋既爲一體即不能強分，故唯心唯物舉其一偏而概其全，誤也；二元論者對等並舉，分庭抗禮，亦誤也。斯賓挪莎謂精神與物質同爲「無限存在」(神)之屬性，兩者同根並行，相輔爲用；費希那(Fechner)謂精神與物質同本質而異現象；人生外表爲物體，內在爲心靈，即其他一切宇宙現象亦莫不如此，凡此皆足以說明心物非爲兩體，而統於一。惟其中尚有不同者，即具體的一元論與抽象的一元論之分是也。具體的一元論乃包括心物爲一體而抽象的一元論則謂心物爲一體之兩屬性，乃在心物之上而統一之，或以爲「神」，或以爲「絕對」，

皆超於心物之上的另一實體。以吾人之見解，則同意於具體之一元論；蓋所謂神（無限存在），所謂絕對，皆近於玄妙，不如「合心物爲一實體」之具體可證也。

如上所云，心與物本爲一體，此實體爲心物之統一，而非心物之調和。以人而言，其實體爲生命，有生命而後能生存；而生存之現象，則有精神與肉體之兩種，不可缺一。因祇有精神而無肉體，則生命無所寄托；祇有肉體而無精神，則生命無從表現；必須兩者合一始有生命；正所謂「一體一用，而萬物始存」。譬云：「鬼」爲祇有靈魂而無肉體，所謂「三魂渺渺，七魄悠悠」，正說明鬼之生命，無所寄托。又如云：「屍」爲祇有肉體而無靈魂，所謂「長眠不起，不省人事」，正說明屍之生命，無從表現。鬼與屍之生命無從寄托與無從表現，即可證明其不具人之生命，故鬼爲非人，屍爲死人，要皆不得謂之人也。號稱馬克思派哲學家德茲肯曾云：「無力的物質，和無物質的力，都不是實在」。是即謂力之精神性質，與物之佔領空間的性質，兩者一體，始爲實在。如「眼」爲其肉體與見之作用所構成，一面固可謂「給吾人之眼以見的作用」（德茲肯語），但同時亦可謂「給吾人之眼以肉體的組織」。宇宙間萬物之存在，乃因其有體更有用；體與用同時存在，無先無後，非母非子，亦非從非主，兩者合一；不能謂有體斯有用，亦不能謂有用斯有體。此乃在科學上說明「質」與「力」同時存在於二體之原理；而在哲學言，則精神與物質亦同時並存，不能分開獨立，其理一也。總理於軍人精神教育中有云：「總括宇宙現象，要不外物質與精神二者，精神發達時代，往往以精神與物質絕對分離，而不知二者本合而爲一」。由此可知總理之哲學思想，既非唯物或唯心，亦非調和心物之二元論，而實爲綜攝心物之統一論。總裁更有詳明之論述，曾謂：「天下一件事，總不外乎精神 and 物質二者；因此在哲學上產生唯物論，唯心論，和一元論，二元論等等不同的學說。……據我研

究的心得，認定精神離了物質，既無由表現；物質離了精神，亦不能致用；所以精神與物質，實為一體之二面或者說一物之二象，相因而生，相需而成。……在本質上既不可分離，在學理上自不容偏重」。由此可知 總裁之哲學思想亦為心物統一論。細玩 總理與 總裁之哲學思想，即可明瞭唯心唯物及心物二元論之錯誤；且西洋哲學家雖亦有統一心物之抽象的二元論與具體的一元論，要皆不及 總理與 總裁之明確，此為吾人研究民生史觀所應首先認識者也。

四 民生史觀之真諦

上述唯心史觀或唯物史觀，即係根據唯心的或唯物的宇宙觀與本體論而來，而心物二元論者根據某二元的觀點，亦必然的演為心物二元的歷史觀。總理與 總裁雖未嘗明言宇宙觀與本體論，但其哲學思想則為心物統一論，殆無疑義。故宇宙之本體究為何物，吾人為慎重起見，儘可置而不論；然其人生觀與歷史觀，則非唯心或唯物，亦非心物二元，自更彰明無疑。何謂民生史觀？簡言之，不以唯心或唯物或心物二元解釋社會進化之動力及歷史之重心，而以心物合一之「民生」解釋之，是即民生史觀之本質。總理云：「古今一切人類之所以要努力，就是因為要求生存。人類因為要有不間斷的生存，所以社會才有不停止的進化。所以社會進化的定律，是人類求生存。人類求生存，才是社會進化的原因」。又云：「民生為社會進化的重心，社會進化又為歷史的重心，歸結到歷史的重心，是民生不是物質。」（所謂民生，固為心物之統一體，而細分之則可析為人民對政治而言之「生活」，個人對社會而言之「生存」，國民對經濟而言之「生計」，及少數人對羣衆而言之「生命」。故 總理會言：「一切社會，政治經濟的問題，都以生存為中心」，而人類歷史即由此種種之問題所構成者

也。其批評馬克思唯物史觀之錯誤，一則曰：「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，不是由於社會上之大多數的經濟利益有衝突。社會上大多數的經濟利益之所以要調和的原因，就是因為要解決人類的生存問題。」故總理認為「人類進化以互助為原則」，而反對鬥爭。再則曰：「階級戰爭，不是社會進化的原因。階級戰爭，是社會當進化的時候，所發生的一種病症。這種病症的原因，是人類不能生存；所以這種病症的結果，便起戰爭。馬克思研究社會問題的心得，只見到社會進化的毛病，沒有見到社會進化的原理。所以馬克思只可說是一個社會病理家，不能說是一個社會的生理家」。三則曰：「馬克思認定階級戰爭才是社會進化的原因，這便是倒果為因。因為馬克思的學說，顛倒因果，本源不清，所以從他的學說出世之後，各國社會上所發生的事實，便與他的學說不合，有的時候並且相反」。其結論則曰：「我們現在要解除社會問題中的紛亂，便要改正這種錯誤，再不可說物質問題是歷史的中心，要把歷史上的政治和社會經濟種種中心，都歸之於民生問題，以民生為社會歷史的中心；先把中心的民生問題研究清楚了，然後對於社會問題，才有解決的辦法。」總理對於唯物史觀之批評如此，其對於唯心史觀之批評，可謂「不在話下」，祇「精神雖為物質之對，然實相互為用。……而不知二者本合而為一」之數語足以說明之矣！

總裁對於唯心唯物之批評，有云：「所以無論唯心唯物，如果偏執一見，都是錯的，都是不能應用於一切實事而改善人生創造幸福的！而且因為根本觀察的錯誤，弄到支離滅裂，不是空虛，便是殘酷，流弊所至，完全違反了人生真諦，最後一定會釀成亡國滅種的慘禍！」唯心論與唯物論之根本錯誤，足以亡國滅種，更甚則將破壞人類與世界，而歷史亦隨之燬滅，歷史之重心，精神云乎哉？物質云乎哉？總之，歷史為人類生存之演進所構成，故歷史當以人類為主體，而人類則又以生存為目

的，是歷史之中心當爲民生無疑。否則，人類不能生存，或人類不願生存，或人類無求生存之本能，則人類絕滅，世界破燬，精神與物質皆無所用之，且必隨之而同歸於盡，尙何歷史之可言哉？總裁又云：「我們一切學問是爲人生而學問，如果偏重於唯心，必至鑿空蹈虛，漫無歸着；偏於唯物，必至於毀情滅性，由冷酷而流於枯槁，都是違反人生的真諦！」由此可知民生史觀乃爲人生而學問之歷史哲學，離開人生而言歷史，而言學問，卽爲根本錯誤，遑論其他！

民國卅二年二月五日完稿於中訓團高級班

力行哲學與知難行易學說之關係

一、知難行易學說之要義

歷來關於知行學說可大別爲三：一爲傳說之「知易行難說」，二爲王陽明之「知行合說」，三爲總理之「知難行易說」。此三說之立論不同，而其大體之用意則均在鼓勵實行。總裁之「力行哲學」則爲「總理知難行易學說」之發揚光大，並非自成一說，以示不同於總理，此爲研究本問題所應首先認清之點。茲先述總理知難行易學說之要義。

一、總理倡導「知難行易」學說之動機與目的 總理於心理建設自序中有云：「……吾黨之士，於革命宗旨，革命方略，亦難免有信仰不篤，奉行不力之咎也；而其所以然者，非盡關於乎功成利達而移心，多以思想錯誤而懈志也。此思想之錯誤爲何？即「知之匪艱，行之維艱」之說也。此說始於傳說對武丁之言，由是數千年來，深中於中國之人心，已成牢不可破矣。故才之建設計劃，一一皆爲此說所打消也。嗚呼！此說者，于生平之最大敵也！……兵法有云「攻心爲上」，是吾黨之建國計劃，即受此心中之打擊者也。夫國者人之積也，人者心之器也，而國事者，一羣人之心理現象也。是故政治之隆污，繫乎人心之振靡。吾心信其可行，則移山填海之難，終有成功之日；吾心信其不可行，則反掌折枝之易，亦無收效之期也。……滿清之顛覆者，此心成之也；民國之建設者，此心敗之也。……故先作學說，以破此心理之大敵，而出國人之思想於迷津。庶幾吾之建國方略，或不致再被

國人視爲理想空談也」。又於學說第一章中有云：「中國事向來之不振者，非坐於不能行也，實坐於不能知也；及其既知之而又不行者，則誤於以知爲易，以行爲難也。倘能證明知非易而行非難也，使中國人無所畏而樂於行，則中國之事大有可爲矣。於是予以構思所得之十事，以證明行之匪艱，而知之維艱，以供學者之研究，而被世人之迷惑焉」。由此可知「總理創此學說之動機，在於黨人國人之心理，深中「知易行難」學說之毒，以致建設事業不能進行；而其目的則在打破此心理大敵，使其建國方略能爲國人所信奉力行，以完成革命之建設大業。

二、十事爲證之要旨 第一以飲食爲證，略謂人人能飲食，而終身不知飲食之道；「卽近代之科學已大有發明，而專門之生理學家，醫藥學家，心理家，物理家，有專心致志以研究於飲食一道者，至今已數百年來，亦尙未能窮其究竟者也」。第二以用錢爲證，人人能用錢，處處須用錢，而多以金錢爲萬能；而不知錢幣之作用爲「中準」，非金錢之萬能，乃人工之萬能也。第三以作文爲證，我國數千年來崇尚文藝，而不知作文之理則，故中國過去有文章而無文法。第四以建屋爲證，施工建造容易，繪圖設計則難。第五以造船爲證，鄭和無科學知識，而十四個月內能造大船六十四艘。第六以築城爲證，秦代無科學，無鑿器，而能築萬里長城。第七以開河爲證，隋時無現代之科學知識，而能開三千餘里之運河。第八以電學爲證，指南針之應用在千餘年前，而發明電氣之學則爲近代之事。第九以化學爲證，中國古代不知化學原理而能製豆腐與瓷器。第十以進化爲證，世界萬事皆由進化而來，而達爾文至十九世紀始發明物種由來。以上十事，或行之已久，而不知其道，或行之數千年，始發明其原理，或人人能行，而惟有少數人能知其理，是可證明知難而行易矣。

三、知行之二元論，傳說之「知易行難」說，原意在勉勵世人實行，王陽明之「知行合一」說，

亦在勉人爲善，其用心誠爲良苦。然傳說以知爲易，以行爲難，背理違法，遺毒於數千年；而王陽明「知行合一」之說，亦仍有以知爲易以行爲難之嫌，既與真理相背馳，而強人以難，亦復拂逆人性，故於世道人心無補。且王陽明「合知行於一人之身」，視知行爲一元，尤爲錯誤。總理則主張「知行分工」，故有不知不覺之實行家，有後知後覺之宣傳家，有先知先覺之發明家；有繪圖設計之工程師，有主持工事之總工，有實施建造之工人。故「知者不必自行，行者不必自知」。知行既可分工，是可知行爲二元，而非一元。

四、人類進化之三時期 以人類之知能言，則有「先知先覺，後知後覺，不知不覺」之三大系；以人類之進化言，則有「不知而行，行而後知，知而後行」之三時期。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」之時期；第三自科學發明而後，爲「知而後行」之時期。若以方諸人類之知能，則先知先覺者爲知而後行之人，後知後覺者爲行而後知之人，不知不覺者爲不知而行之人。夫人類之行，迫於需要，實爲生存而行，故曰：「凡爲需要所迫，不獨人類能應運而出，創造發明，卽物類亦有此良能」，故蝶虫能創造蒙藥以施之螟蛉。至於人類之進化，「其始則迫於需要，不知而行之，其繼則行之而後知之，其繼則因已知而進於行」。惟其「不知而行之」，故「不知亦能行」也；惟其「行之而後知之」，故「不行不能知」（此爲總裁所補充之語）也；惟其「因已知而進於行」，故「能知必能行」，而行之更易也。現在爲知而後行之時期，故求知極爲重要。然因「知之維艱」，非一般人所能盡知，故可實行「知行分工」；由先知先覺者發明之，後知後覺者宣傳之，不知不覺者實行之，非謂一般人皆須知之而後行也；倘一般人皆須知之而後行，則偉大之建設事業，永無實行之期矣！且以不知不覺之人而言，其始雖不知而行之，其繼必能行之而後

知之，其繼必更因已知而進於行，且因力行而得真知；故人不患不能知，顧在力行之如何耳！

五、科學時代之知行關係 當此科學時代，「凡造作事物者，必先求知而後乃敢從事於行，所以然者，蓋欲免錯誤而防費時失事，以冀收事半功倍之效也」。是極言求知之重要，蓋惟有能知，而後可利於行也。故曰：「是故凡能從知識而構成意象，從意象而生出條理，本條理而籌備計劃，按計劃而用工夫，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」。然此處所謂知，亦非指一般人而言，故又曰：「於科學之原理既知，四週之情勢皆悉。由工師籌定計劃，則按計劃而實行之，已為無難之事矣」，是知之者乃工師，而行之者仍為工人也。關於知行之關係，可以「總理」以行去求知，因知以進行」之二語盡之。故「不知亦能行」，「能知必能行」，而「總裁更補充之曰：「不行不能知」，如此則知行之關係明矣。

六、人類進步發軔於不知而行 世人「徒知之而後能行，而不知不知亦能行也」。現在「科學昌明，惟人類之事仍不能悉先知之而後行之也；其不知而行之事，仍較於知而後行者為尤多。且人類之進步，皆發軔於不知而行之也，此自然之理則，而不以科學之發明為之變易者也」。至於文明之動機，則由於「習練、試驗、探索、冒險」四事而來。故曰：「生徒之習練也，即行其所不知以達其所欲能也；科學家之試驗也，即行其所不知以致其所知也；探索家之探索也，即行其所不知以求發見也；偉人傑士之冒險也，即行其所不知以建其功業也。由是觀之，行其所不知者，於人類則促進文明，於國家則圖致富強也。是故不知而行者，不獨為人類所皆能，亦為人類所當行，而尤為人類之欲生存發達者之所必要也」。

七、人類事業成功於有志力行 如上所言，人類之進步，發軔於不知而行，人類之文明，由於不

知而求其能知；故世界上縱有不能盡知之事理，而無不能成功之事業。知之必能行之，行之必能成之；不知亦能行之，而行之亦必能成之。中庸哀公問政章有云：「或安而行之，或利而行之，或勉強而行之，及其成功一也。」安而行之者，先知先覺之人也；利而行之者，後知後覺之人也；勉強而行之者，不知不覺之人也。故無論先知先覺，後知後覺，不知不覺者，莫不能行，亦莫不能成功也。語云：「有志者，事竟成」，又云：「天下無難事，只怕有心人」，可知凡有志力行者，必能成大功立大業，惟患不知行之易，而憚於行與惰於行耳。總理領導國民革命，歷十次之失敗，而再接再厲，愈挫愈奮，故其創立民國之志，終能於辛亥之役告成。故知難行易學說，實為最正確之革命哲學，亦即最正確之人生哲學也。

二 力行哲學之真諦

總裁之「力行哲學」，以總理「知難行易」學說為基礎，並非自立一說，以示不同於總理，此點前已言之。總裁承總理之後，闡明遺教之要義，而建立其哲學系統，特注重於行之一字，以冀收「勉人為善，鼓勵實行」之大功，其用心實與總理同苦！總理知難行易學說中尚有一點極關重要，即「以行去求知，因知以進行」之二語。惟遺教中語而不詳，世人每多忽略，總裁有見及此，故特就此點予以發揮，而演為「力行哲學」。按傳說陽明之說：其原意皆在鼓勵實行，然非加深切研究，則亦不易知其是否謬誤，且易發生誤會而滋流弊。如知易行難，及良知為人所本具之說，只在勉人力行，用意不為不深；願世人每以知易而忽之，復以行難而畏之，其結果不特不能行，即其所知，亦不過一知半解而已。總理提倡「知難行易」之說，世人亦有慮及其流弊者，即恐世人或以知為難

而憚於求知，或以行爲易而忽於實行者焉。殊不知總理之意，不特勉人以實行，實更勉人以求知；故曰：「不能乎？不行乎？不知乎？吾知其非不能也，不行也；亦非不行也，不知也；倘能知之，則應設專業亦不過如反掌折枝耳」。總裁深體此意，故不特提倡力行，且主張「以力行求真知」，因於總理「能知必能行」與「不知亦能行」之二原則外，復補充一原則曰：「不行不能知」。是說也●似於總理之學說無所據，實則此正發揚總理學說之真義也。夫不知亦能行者，以人類之進化言，則指草昧之時期；以人類之知能言，則指不知不覺之人物。及由草昧時期以進於文明時期，則爲行而後知之時期，而所期望於人類者，亦當勉爲後知後覺之人，不能以草昧時期自封，及以不知不覺之人自限也。故總理云：「其始則不知而行之，其繼則行之而後知之，其繼則因已知而進於行」。惟其「不知而行之」，故「不知亦能行」也；惟其「行之而後知之」，故「不行不能知」也；惟其「因已知而進於行」，故「能知必能行」，而行之更易也。此言上已提及，特再提出以證明「行易」之正確，並以說明總裁力行哲學特注重於「行」之一字之要義也。

總理又云：「古人之得其知也，初或費千百年之時間以行之，而後乃能知之；或費千萬人之苦心孤詣，歷經試驗而後知之；而後人之受之前人也，似於無意中得之，故有以知爲易，而以行爲難，此直不思而已矣」。由此可知所謂「知」者，乃行之經驗與成績，亦即古人費千百年之時間，與千萬人之苦心孤詣，冒險猛進，身體力行之結晶也。知之難斷不待言，而惟力行始可求得真知，亦證如前章矣！然則「行」之意義又爲何如？總裁在其「行的道理」中有精詳之解釋，約言之，（一）行即是人生，所謂「思維」與「言論」均爲行之過程，亦即包括於行之範圍。（二）行與動不同，動爲臨時

的，偶然的，他發的；行爲經常的，必然的，自發的；動有善有惡，行則無不善；行繼續不斷，動隨

作隨止。(三)行爲人生之本性，有目的，有軌道，有系統，而爲性之表。(四)行之目的在增進人類生活，羣衆生命，民族生存，國民生計，故「力行即是革命」。(五)行之原動力爲「誠」，「至誠即是力行」。尤有要者，總裁更認行爲人生之本務，人之生也，爲行而生，吾人亦當爲生而行。總之，人生在世，無時不行，亦無時可不力行，吾人應效法「天行」之「健」，與「川流」之「不息」，確定力行的革命的人生觀，使人生與力行，打成一片，此卽力行哲學之真諦也。

三、力行哲學與知難行易學說之關係

力行哲學與知難行易學說不可分開，已於以上二節中隨時提及；卽力行哲學之基礎，在於知難行易之學說，亦卽知難行易學說之發揮與闡揚，而特於行之一字加重其分量與加強其力量而已。惟世人或尙有不明者，以爲 總理批評王陽明之學說，無補於世道人心，而 總裁則處處勉人以學王陽明之「致良知」，其間顯有不同。此又不可不辯；夫 總理之批評陽明學說，乃以其仍有以知爲易以行爲難之意，一則難易顛倒，與真理相背馳；二則勉人以難，亦與人性相拂逆，故其學說既不健全，而於世道人心仍無補也。又陽明學說重良知之「知」，而忽略科學之「知」與格物致知之「知」，復有「舍知行於一人之身」之嫌，故爲 總理所不滿。至 總裁所最勉吾人者，乃學陽明之「致」良知，「致」卽是「行」，能致良知卽是能實行；良知爲人類之所本具，致之甚易，適足以證明行易之說。良知爲內發的，科學之知與格物致知之知則爲外求的。致良知乃恢復人類行之本能，並非能致良知，卽可以包括科學之知與格物致知之知在內。而 總裁則主張科學之知與格物致知之知，且主張致「知難行易」之良知以爲力行之基礎，此與陽明之說又不同。故 總理對於「致良知」之說，未嘗予以批評

，而總裁對於「知行合一」之說，亦未嘗予以贊同也。於此可知 總理與 總裁對於陽明學說之認識，並無二致。且 總裁每次提及政良知問題，皆為說明日本武士道精神，僅稱取陽明學說之一點，而陽明學說原為我國所本有，我國人不能自用，而反為日本所利用，故主張以政良知之術，恢復我國固有之力行精神，以奠定行易之基礎，其意實未嘗以陽明之學說為極致也。總之， 總裁之力行哲學以 總理之知難行易學說為基礎，處處根據 總理遺教而發揚其精神，以建立其力行哲學之系統。觀此則力行哲學與知難行易學說之關係，可益瞭然矣！

卅二年一月完稿於中訓團高級班

知難行易學說與人類進化及人類知能關係表

草昧時期	不知而行	不知亦能行	困而知之	勉強而行之
文明時期	行而後知	不行不能知	學而知之	利而行之
科學時期	知而後行	能知必能行	生而知之	安而行之
(生而知之，與安而行之，乃相對的，比較的，卽科學愈昌明，人類取得知識與行事方法，較前容易多矣)。				
(二) 人類之知能				
先知先覺	知而後行	能知必能行	生而知之	安而行之
後知後覺	行而後知	不行不能知	學而知之	利而行之
不知不覺	不知而行	不知亦能行	困而知之	勉強而行之

中國歷代學者體用一元論舉例

孔子作易繫辭，上傳有云「一陰一陽之謂道。繼之者善也，成之者性也。顯諸仁，藏諸用。生生之謂易，陰陽不測之謂神」。又曰：「立天之道，曰陰與陽」。又曰：「天地之大德曰生」。又曰：「形而上者謂之道，形而下者謂之器」。驟視之似爲二元，實則體用合一之論也。蓋陰陽雖相對待，而實相因相輔；一陰不能成道，一陽亦不能成道，必一陰一陽相合而後成道，故道也者，陰陽之合體也。又形而上之道，用也；形而下之器，體也；體用一致，而後有生；故曰：「天地之大德曰生」，故曰：「生生之謂易」。上傳又云：「是故易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦」。此生生不已之兩儀，四象，八卦，乃至萬物，究其最後根源，皆由太極而來；太極者一也，實體用之合體也。

中庸子思之言曰：「君子之道費而隱」。朱子注：「費，用之廣也；隱，體之微也」。君子之道，其大無外，其小無內，造端乎夫婦，而察乎天地，言其用之廣也。然天地之大，有非見聞所能及者，故及其至也，雖聖人亦有所不知與不能焉。其非見聞之所能及者，體之微也，亦體之大也；至微而不能破，至大而不能觀，此體之隱者也。由此觀之，似體用非一致矣，實則不然。蓋夫婦之愚所能知，與夫婦之不肖所能行者，道之用於飲食居室，而易知易行者也。及其至也，雖聖人亦有所不知與不能者，道之用於天地萬物，而非人類見聞之所及者也。然化育流行，上下昭著，莫非此理；聖人之見

聞雖有所不能及，而其爲道則一。故君子之道一而已矣；一者，其用無不同，其體雖不見而莫能外，體用一致，始爲君子之道。故君子之道無往而不適，其始也體微而隱，其繼也體漸見而益明矣。

老子道德經有云：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以爲和」。是可知萬物皆生於一，且皆負陰而抱陽，不能或缺；其沖氣以爲和者，正和陰陽於一體之謂也。惟尙有變義者，即「道生一」，此道與一，究爲何種關係？此不可不說明者也。道德經上篇開首即云：「道可道，非常道；名可名，非常名。無，名萬物之始；有，名萬物之母。常無，欲以觀其妙；常有，欲以觀其徼。此二者，同出而異名，同謂之玄。玄之又玄，衆妙之門」。又曰：「天地萬物生於有，有生於無」。是可知「道」者，無可道，無可名，亦即「常道」與「常名」。此常道與常名，無以名之，強名之曰「道」；而道即「無」，無即「道」也。故「道」可謂萬物之本體。萬物之本體，本爲無可道無可名之「無」。此「無」之表現於外物者謂之「有」，而其藏於中者，仍謂之「無」。換言之，即表現於外者謂之體，而藏於中者謂之用；體可見故曰「有」，用不可見故仍謂之「無」。而其實有與無（即體與用）皆爲一物，有即無也，無即有也，故曰：「此二者，同出而異名」。同出者，同出於無可道無可名之「無」（道）也；故又曰：「同謂之玄」。「玄」者，無可道，無可名之「無」也，亦即萬物本體之「道」也；故又曰：「玄之又玄，衆妙之門」。所謂「道生一」者，即道之本體，具備可見之「有」，有，即一也，一，即有也，故曰：「有生於無」；所謂：「一生二，二生三，三生萬物」者，皆言可見之體，故曰：「天地萬物生於有」。然此「一」也，不能離道之無而存在，（有體必有用，一體一用，而萬物始存），故二也，三也，萬物也，皆不能有體而無用；故曰：「萬物負陰而抱陽，沖氣以爲和」，陰陽合一，體用兼備，而一本乎道。故老子之說，亦爲體用一元論也。

。其所謂「無」者，實即易之所謂「易」，易有生，故曰：「無生有，有生萬物」，是即「生生之謂易」。而其所謂「道」者，亦即易之所謂「易」；或謂之「無極」，無極生太極，故曰：「道生一，一生二，二生三，三生萬物」，是即「易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦」，而八卦包涵萬物之謂也。（道生一，一生……萬物，雖自其體而言之，而用實含於其中；太極生兩儀，兩儀生……萬物，則兼及體用而言。故老子謂一生二，二生三，而易經則謂一生二，二生四，四生八。蓋自其體而言之，則爲「1·112, 2+113」；若兼體用而言之，則爲「1+112, 2+214, 4+4118」）

莊子論道，雖與老子不同，然其中亦有相通者。天地篇載：「泰初有「无」，無有無名，一之所起，有一而未形，……未有形者有分，……流動而生物，物生成理謂之形，……」此處所謂泰初之「无」，亦即「道」也。「无」雖無有無名，而實含有一種「生機」，莊子謂之「機」。有此生機，故爲「一之所起」。此「一」未有形，故人之見聞所不能及；亦即中唐所謂「君子之道費而隱」，惟其體微而隱，故聖人不能知不能行也。然「一」雖未形而「有分」，故能「流動而生物」；其能流動生物者，乃因「一」之中含有可「分」之生機，故能由之漸變成長也。迨「物生成理」則其體可見矣，故謂之「形」。至樂篇云：「萬物皆出於機，皆入於機」。其出於機者，即由無有無名之「无」（道）而生；其初爲「一」，與老子所謂「道生一」同。其入於機者，謂生長變化之後，復歸於「一」，而入於「无」；如比循環不已，亦即易所謂「生生不已」之理也。知非游又云：「道中有精，……形本生於精，而萬物以形相生」，是謂萬物之形體生於道。又云：「精神生於道」，是謂萬物之精神亦由道而生。萬物有形體，又有精神，心物合一，乃能生長變化，而生生不已；故又云：「邀於此者，

四枝（四肢）軀，思慮恂達，是即身心並健之謂也。由此可知莊子亦為體用一元論，其論道雖精之又精，要不外此大原則。

中國學術以先秦時期為最發達，其論宇宙與天道者，可大別為儒道兩家：儒家之論天道，可以易經為代表，而中庸論誠荀子論天屬之。道家之論天道，可以老子為代表，而莊子附之。然兩家之說雖不同，而其相通之處，即為體用合一之基本觀念。漢以後學者大致不出以上兩家，而更參以釋佛之說，其言雖蕪雜，構思雖精玄，要不外歸宗於一。宋明學者或宗漢學而重用，或主性命而重體，然莫不本於孔孟體用合一之旨趣，而各抒所見，各有發明。就其所着重之點而言，似有唯心唯物之傾向；就其全體大用而言，則皆無西洋學者唯心唯物之極端，此中國「中庸之道」之傳統精神也。其中有不略同者，即宋儒周濂溪邵康節，特着重於太極論，開宋明理學之先河；程朱言理氣，陽明重知行，所論不無出入。然陽明亦云：「心不可以動靜為體用，動靜時也。即體而言，用在體；即用而言，體在用；是謂體用一源。若說靜可以見其體，動可以見其用，却不妨。」（傳習錄）至晚明諸儒，乃有綜合宋明，上及孔孟之趨勢，其所言雖仍不無小異，但自其大體而言，則皆主張「明體達用，內聖外王，」是亦不外體用合一之大旨也。其中尤以王船山之論體用合一為最精要。試擇要列舉如次：

「乾坤有體則必生用，用而還成其體。」（正蒙註）

「天無體，用即其體，範圍者大心以廣運之，則天之用顯，而天體可知矣。」（同上）

「人者，動物得天之最秀者也。其體愈靈，其用愈廣。」（同上）

「一人之身，居要者心也。而心之神明，散寄於五藏，待盛於五官。肝脾肺腎，魂魄志思之藏也。一藏失理，而心之靈已損矣。無目而心不辨色，無耳而心不知聲，無手足而無能指使。一

官失用，而心之靈已廢矣。其能孤挖一心以抽羣明，而可效其靈乎？」（尙書引義卷六畢命）
船山之言，蓋謂體無用則不顯，用無體則不生，體者所以用，用者即用其體也。又所謂體用合一之實體者，乃生生不已，變動不居者也。故船山又云：

「太極動而生陽，動之動也；靜而生陰，動之靜也；廢然無動而靜；陰惡從生哉！一動一靜，闔關之謂也。由闔而關，由關而闔，皆動也。廢然之靜，則是息矣。至誠無息，況天地乎！繼天之命，於穆不已，何靜之有！」（思問錄）唯其變動不居，故能生之不已。其論心物亦有云：

「心無非物也，物無非心也。」（尙書引義卷一堯典）此其心物合一之真義矣！心物合一，體用一致，故身心不可分。蓋精神而離物質，則爲無所寄託之「游魂」；物質而無精神，則爲不能活動之「槁木」；故有體無用，或有用無體，皆不實在，所謂「一體一用，而萬物始存」。善夫！王船山之言曰：「用有以爲功效，體有以爲性情，體用胥有，而相胥以實」，（周易外傳卷二大有）此正說明體用合一之實體，始爲實在也。

降至瀛清，戴東原復倡其「生的哲學」，亦主張體用合一者也。其言有曰：「氣化而有生生，因生生而有品物」。又曰：「氣化之於品物，可一言盡也，其生生之謂歟！」（原善上）又曰：「凡有生即不隔天地之氣化。陰陽五行之運而已，天地之氣化也，人物之生生本乎是」。（孟子字義疏證）生生之本體，自其內容而言，是爲「流行不已」，自其形式而言，則爲「生生不息」。故曰：

「天地之氣化，流行不已，生生不息」。（緒言上）

「一陰一陽，流行不已，生生不息」。（同之）

「生生者，化之原；生生而條理者，化之流」。（原善上）蓋就其藏諸體者而言，則曰「生生」

，就其顯諸用而言，則曰「條理」，二者實一事之兩面也。故又曰：

「生生之呈諸條理，顯諸仁也；惟條理是以生生，藏諸用也。顯也者，化之生於是乎見；藏也者，化之息於是乎見。生者，至動而條理也；息者，至靜而用神也。卉木之枝葉華實，可以觀夫生；果食之白，全其生之性，可以觀夫息」。（原善上）其引用於人生者，亦即此一體一用之「生生之道」故曰；

「易有之，曰：『天地之大德曰生』一陰一陽，流行不已，生生不息。觀於生生，可以言仁矣。在天爲氣化之生生，在人爲其生生之心，是乃仁之爲德也。由其生生，有自然之條理，惟條理所以生。觀於條理之秩然有序，可以言禮矣。失條理則生生之道絕，觀於條理之緘然不可亂，可以言聽矣。生生，誠也；條理，明也。故行道在「體仁」，知道者「達禮」，在「精義」。」（緒言）觀此則「合一之理明矣！」

民國卅二年二月七日完稿於中訓團高級班

儒家的道統思想與墨者的紀律精神

一

我近來常常感覺到，我們同胞，尤其是我們同志，對於中國「儒家的道統思想」與「墨者的紀律精神」，都應該特別的注意研究與身體力行，今天特就此問題略加闡述。民國十年，總理在桂林時，共產黨第三國際的代表馬林（瑞典人）問他：「先生的革命思想基礎是什麼？」總理答覆他說：「中國有一個正統的思想，自堯、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。」那位馬林先生聽了不懂，再問總理，總理還是這樣的答覆他。我們看了這一段故事，不禁有一個感想：覺得革命思想的淵源，不但外國人不能了解，也不但共產黨第三國際的代表馬林不能了解，就是中國人也不容易了解，而且本黨黨員也很少人能夠了解。

首先了解總理這個思想淵源的便是戴季陶先生，他著了一部「孫文學說之哲學的基礎」，很剴切的說明這個道理。那時正當總理逝世之後，共產黨蓄意破壞本黨，阻礙國民革命，危害我們的國家民族，散佈種種乖謬的宣傳來迷惑一般青年，造成非常危險的現象。自戴先生此書出世，一般共產黨員大為譁然，引起很激烈的鬥爭。記得當時曾有一張諷刺畫，正面是畫着馬克斯、列甯、總理三個像，並坐一排，稱為世界革命的三大導師；對面是一座孔廟，坐着一位孔子；中間有一個人硬把

總理從世界革命導師那邊措到孔廟那邊去，措得一身大汗淋漓，而這一個人就是戴季陶先生。當然，這張諷刺畫是共產黨員作的，共產黨員不懂得戴季陶先生所說的道理，猶無怪其然，但是當時本黨黨員中能深切了解的也還是鳳毛麟角。直到民國十六年清黨以後，一般反對共產主義的學者，如「新生命」的一班朋友，他們依然沒有了解。陶希聖著了一部「中國社會與中國革命」，其中第四章特別反對「三民主義孔子化」，這便是一個很顯明的例證；無疑的，他是影射戴季陶先生而言的。這個問題，自 總理的繼承者——總裁把他詳加闡明以後，才漸為全體黨員與一般民衆所認識，到現在是絕無疑義的了。

我們研究一切的思想史，發現了一個原則，就是任何思想家思想的構成，總離不了左列四種要素：

第一、時代環境的影響 這就是這一時代的重大事件與嚴重問題所給予的刺激，因而針對這些事件與問題，研究其中的道理，要尋出一個解決的方法，於是就發生了一種新的思想。

第二、歷史背景的影響 歷史是過去的時代，而時代又是將來的歷史，任何一種思想當然免不了要受歷史背景影響；因為一種新的事物與思想，總是從舊的事物與思想脫胎演進而來，世界上沒有絕無依據完全創新的任何新事物，也沒有不受歷史影響的任何新思想。

第三、師傳宗派的影响 任何一個天才的思想家，都不能不受他的師傳或宗派的影响；他們或因人爲師，或以古人爲法，其結果都要受師傳宗派的相當影响。

第四、個性境遇的影响 這個理由更爲明顯，亦更爲重要；個性不同，境遇不同，而其思想亦因之而異。自古以來沒有絕無依據完全創造的新思想，但也沒有完全因襲毫無二致的舊思想；所以同一

時代，同一歷史，同一宗派的人，而其思想總不盡相同，凡是先知先覺的發明家，他的個性與境遇總是與衆不同的。

我們明白了以上四個要素，就可以知道 總理的革命思想是怎樣構成的了。總理自己說得很明白：「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」（見 總理自著「中國革命史」）。從此可知 總理革命思想的淵源，可分爲三點；其一，是「中國固有的思想」，這就是前面所說的「歷史背景」與「師傳宗派」的影響。總理是中國人，中國人必受中國歷史背景的影響；而孔子的學說支配了中國數千年的思想，的確是一個正統，所謂「至聖先師」，亦即是中國的「萬世師表」。總理雖生在後世，但也是直接以孔子爲師，而繼承其道統的，所以 總理的革命思想必然的受了孔子很大的影響。

其二，是「歐洲的學說與事蹟」，這就是前面所說的「時代環境」的影響。時至清末，世界潮流已動盪了古老的中國， 總理生當其時，且周遊歐美各國，所以他的思想必受時代環境的影響。

其三，是從中國固有的思想與歐洲的學說事蹟中研究發明出來，而獲得自己的「創見」，這就是前面所說的「個性與境遇」的影響。總理是不世出的天才家，其個性自與衆人不同，而其所遭逢的境遇亦是與當時一般的人不同，所以他是一先知先覺的發明家。總理知道自己的革命思想所構成的因素，他更知道自己的革命思想是淵源於中國固有的正統思想。總理自己既然這樣明白的昭示我們而我們研究他的思想的人，爲什麼又表示懷疑或反對呢？

二

以上說明三民主義是淵源於中國的正統思想。亦就是「儒家」的道統思想的發揚光大。同時我們更發現了本黨的組織精神，在中國古代中亦有一極相似的先例。而爲我們所應該效法的，那就是「墨者」的紀律精神。

我們知道，孔子學說在春秋戰國時代雖有相當的勢力，但不是絕對的唯一的權威者，到了漢代以後才成爲獨尊的學說。即以孟子「拒楊墨」一事來看，就可以想見當時楊墨學說的盛行。孟子說：「聖王不作，諸侯放恣，處士橫議，楊朱墨翟之言盈天下；天下之言，不歸楊，則歸墨。」由此可知當時的儒家學說還敵不過楊墨學說的普遍。以現代的眼光看來，楊朱是絕對的利己主義者，他是拔一毛而利天下不爲的人，當然不爲成們所贊同；但墨翟却是一個極端的利他主義者，他是摩頂放踵利天下爲之的人，這正是我們革命黨員應該有的態度。墨子的精神很像耶穌，他的子弟亦很像基督教徒，是一個苦行主義與力行主義者。但墨子這種苦行與力行的精神，並不是個人的行動，而是一個有組織的團體行動。他雖然不是一個政治家或革命家，但他有一個堅強的團體，謂之「墨者」；墨者比「儒家」有組織，而且有紀律，不比儒家的散漫與自由。成們可以舉出許多例證：

其一，墨子公輸篇云：

「公輸般爲楚造雲梯之械成，將以攻宋。子墨子聞之，起於齊，行十日十夜而至郟，見公輸般。……子墨子解帶爲城，以牒爲械，公輸般九設攻城之機變，子墨子九拒之。公輸般之攻械盡，子墨子之守圉有餘。……子墨子曰：「公輸子之意，不過欲殺臣，殺臣，宋莫能守，可攻也。然臣之弟子禽滑釐等三百人，已持臣守圉之器，在宋城上而待楚寇矣，雖殺臣不能絕也。」楚王曰：「善哉，吾請無攻宋矣！」」

從這一段故事中，可見墨者是有組織的團體，故救宋之舉，能為有組織的行動；而且墨子往楚見公輸般，作外交上的折衷，而他的弟子三百人却在宋國守城，持械嚴陣以待，這更有組織的外交行動與軍事行動雙管齊下。

其二，耕柱篇云：

「子墨子使管黔游高石子於衛，……高石子三朝必盡言，而言無行者，去而之齊，見子墨子曰：「衛君以夫子之故，致祿甚厚，設我於卿，石三朝必盡言，而言無行，是以去之也，衛君無乃以石為狂乎？」子墨子曰：「去之苟道，受狂何傷！」高石子曰：「石去之，焉敢不道也。……」子墨子說。……」

又云：

「子墨子游荆耕柱子於楚。二三子過之，食之三升，客之不厚。二三子復於子墨子曰：「耕柱子處楚無益矣，二三子過之，食之三升，客之不厚」。子墨子曰：「未可知也」。毋幾何而遺十金於子墨子曰：「後生不敢死，有十金於此，願夫子之用也。」子墨子曰：「果未可知也」。魯問繆亦云：

「子墨子使勝綽事項子牛，項子牛三侵魯地，而勝綽三從。子墨子聞之，使高孫子請而退之。曰：「我使綽也，將以濟驕而正嬰也。今綽也祿厚而譎夫子，夫子三侵魯而綽三從，是鼓鞭於馬新也。魯聞之，言義而弗行，是犯明也，綽非弗之知也，祿勝殘也。」

從以上幾段故事看來，可見墨子弟子的出處行動都要受墨子嚴格的指揮與監督，而不能自由的。如高石子出仕衛國後，可衛君不能行墨子之言，則高石子必須自行辭職。又如勝綽出仕之後，而曲

擊河世，則墨子可以請於其主而退之，看他責備勝綽的話是何等的詞嚴義正！又如荆耕柱子出仕之後，其所收入的俸祿要分一部份貢獻墨者公用，而不能自私。由此可知墨子的弟子對於其師定要絕對的服從，而且他們的出處很有現代政黨政治家的風度，同時，他們的相互經濟關係，亦與現代的政黨或革命黨差不多。淮南子云：「墨子服役者百八十人，皆可使赴火蹈刃，死不旋踵。」這更可證明「墨者」是一個堅強的團體，而其行動都是有組織有紀律的。在一般人看來，墨子只是一個宗教家，而不是政治家或革命家，但他却很有政黨與革命黨的組織精神與紀律精神，這的確是值得我們欽佩與效法的！

墨者既是一個有組織有紀律的堅強團體，就少不了一個領袖，猶如現代政黨或革命黨的黨魁。墨者的領袖叫做「鉅子」，莊子天下篇謂墨者「以鉅子為聖人，皆願為之尸，冀得為其後世」，可見墨者對於鉅子的尊崇；證以前面所引的許多事實，更可知鉅子的權威是非常崇高的。墨者第一任的鉅子當然是墨子，此外見於呂氏春秋者有孟勝，田襄子，腹贛等三人。據呂氏春秋云：

「孟勝為墨者鉅子，善荆之陽城君。陽城君令守於國，壤璜以為符。約曰：「符合聽之」。荆王薨，羣臣攻吳起，兵於喪所，陽城君與焉。荆罪之，陽城君走；荆收其國。孟勝曰：「受人之國，與之有符；今不見符而力不能禁，不能死，不可！」其弟子徐弱見孟勝曰：「死而有益陽城君，死之可矣；無益也，而絕墨於世，不可！」孟勝曰：「不然，吾於陽城君非師則友也，非友則臣也，不死，自今以來，求嚴師必不於墨者矣，求賢友必不於墨者矣，求良臣必不於墨者矣；死之所以行墨者之義，而權其業者也。我將屬鉅子於宋之田襄子，田襄子賢者也，何患墨者之絕於世也？」徐弱曰：「若夫子之言，弱請先死以辟路」，還沒頭於孟勝前。因使二人傳鉅子於田襄

子。孟勝死，弟子死之者八十三人。二人已致命於田襄子，欲又死孟勝於荆；田襄子止之曰：「孟子已傳鉅子於我矣」，不聽，遂反死之。墨者以爲不聽鉅子。」（上德篇）。

孟勝做了鉅子，因受陽城君的付託，而不能守其國，就決定一死以爲報，並爲墨者做一個倡導；同時更指定田襄子爲繼承人，以表示他的決心，而他的弟子從之而死的竟有八十餘人之多，可見墨者爲主義而犧牲的精神是非常偉大的！史記游俠列傳有云：「其言必信，其行必果，已諾必誠，不愛其軀，士之扼困」。我以為游俠者此種精神還只是個人的行動，而者墨的團體行動却充滿了此種精神，尤爲難能而可貴！

呂氏春秋又云：

「腹轡爲墨者鉅子，居荼，其子殺人。秦惠王曰：『先生之年長矣，非有他子也，寡人已令吏弗誅矣，先生其以此聽寡人也。』腹轡對曰：『墨者之法，殺人者死，傷人者刑，此所以禁殺傷人也。王雖爲之賜而令吏弗誅，腹轡不可不行墨子之法！』不許惠王，而遂殺之。」（去私篇）。

從這一段話中，更可見墨者的紀律森嚴！他的領袖——鉅子對於犯墨者之法（違反紀律）的人，可操有生殺之權，衡以現代的革命政黨所謂「鐵的紀律」亦不過如此而已！

三

綜以上觀，我們的三民主義淵源於中國固有的正統思想，已爲我們深切的認識，那麼我們就應該身體力行而發揚光大之。同時，我們的黨既是一個革命的政黨，那麼我們就應該堅強我們的組織，鞏固我們的紀律，以團體的行動，來力行我們的主義，切不可再有散漫與自由的毛病！我們要知道，中

剛固有的正統思想，是我們立國的精神，這種立國的精神是「百世以俟聖人而不惑」的；但是我們的行動却必須現代化，換言之，就是一定要團體化與紀律化。我們必須以有組織的行動來發揚我們的立國精神，切不可誤會了孔子「尊而不黨」的話，以為我們的主義既是繼承了儒家的道統思想，而我們的行動，就不能再接受墨者的紀律精神！我們是要以儒家的道統思想為「體」，而以墨者的紀律精神為「用」的。

民國三十一年九月七日在福建省黨政聯合、總理紀念週報告詞

性的善惡與教育的功能問題

一 各家學說介紹

關於「性的善惡」問題，古今學者聚訟紛紜，莫衷一是，我們亦不易作肯定的或否定的解答。不過無論主張性善或性惡，總不能離開「教育的功能」問題，而教育的功能究能達到如何程度，亦是中外異說，不易作完滿的解答。茲僅就個人見解所及，試為討論而已。

在中國哲學史上，討論「性的善惡」問題，以春秋戰國時代的學者最感興趣，統計起來，可有左列五說：

- 一、性善說——孟子的主張，
- 二、性惡說——荀子的主張，
- 三、性無善無惡說——告子的主張，
- 四、性有善有惡說——世碩與宓子賤等的主張，
- 五、性相近習相遠說——孔子的主張。

先說孟子的「性善」的主張。孟子說：

「水信無分於東西，無分於上下乎？人性之善也，猶水之就下也；人無有不善，水無有不下。」
(告子上)

性的善惡與教育的功能問題

又說：

「惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之；惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。仁、義、禮、智、非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。」（同上）

孟子以爲人類莫不具有「仁、義、禮、智」的心，這就是性，所以性無不善；水的性必就下，而人的性必趨善，所以主張性善。

荀子的主張適與孟子相反。他說：

「人之性惡，其善者僞也。今人之性，生而有好利焉，順是，故爭奪生而辭讓亡焉。生而有疾惡焉，順是，故殘賊生而忠信亡焉。生而有耳目之欲，有聲色之好焉，順是，故淫亂生而禮義文理亡焉。然則從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於猶分亂理，而歸於暴。故必將有師法之化，禮義之道，然後出於辭讓，合於文理，而歸於治。用此觀之，然則人之性惡明矣，其善者僞也。」（性惡篇）

又說：

「凡性者，天之就也，不可學，不可事；禮義者，聖人之所生也，人之所學而能，所事而成者也。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，謂之僞。是性僞之分也。」（同上）

荀子主張「性惡」的理由，即在於人類生而有種種嗜好情慾，順之則惡，以禮法矯而正之則善，所以說：「人之性惡，其善者僞也。」

告子的主張又與孟子荀子都不同。

告子曰：「性猶杞柳也，義猶櫨楸也；以人性爲仁義，猶以杞柳爲櫨楸。」（告子上）

又說：

「性猶湍水也，決諸東方則東流，決諸西方則西流；人性之無分於善不善也，猶水之無分於東西也。」（同上）

推告子之意，以爲天生的人性本無善惡，可以爲善，亦可以爲惡，猶如一個白繭，「染於蒼則蒼，染於黃則黃，」所以說：「性無善無不善也。」

王充論衡云：

「周人世頌，以爲人性有善有惡，舉人之善性，養而致之則善長；惡性養而致之則惡長。如此，則性各有陰陽善惡，在所養焉，故世子作養一篇。宓子賤、漆雕開，公孫尼子之徒，亦論情性，與世子相出入，皆言性有善有惡。」（本性篇）

孟子亦云：

「公都子曰：……或曰：『性可以爲善，可以爲不善；是以文、武興則民好善，幽、厲興則民好暴。』或曰：『有性善，有性不善；是故以堯爲君而有象，以瞽瞍爲父而有舜，以紂爲兄之子，且以爲君，而有微子啓，王子比干。』」（告子上）

由上面兩段話看來，可知周人世頌是主張性有善有惡的，而宓子賤、漆雕開，公孫尼子之徒，其情性雖與世子相出入，但皆言性有善有惡，可以歸入一派。至於孟子所引公都子之言，其第一「或曰」想必就是告子「性無善無惡」的同派，所謂「性可以爲善，可以爲不善」，亦就是告子「決諸東方則東

流，決諸西方則西流」的意思。（馮友蘭先生中國哲學史，猜疑此第一「或曰」即是世碩之說，應有誤，以朱子原注「此即濇水之說」爲是。）而其第二「或曰」却是另外一派，是主張性有善有惡的。不過其中又有不同：論衡所引世子之說，是認定每一個人的天性都有一部份是善，一部份是惡，所以說：「舉人之善性養而致之則善長，惡性養而致之則惡長」，其關鍵乃在於「養」之如何；可見世子是主張把類人的善性培養發揚起來，而把惡性抑制消滅了去的。至於孟子中公都子所說的第二「或曰」，却是主張人類中有的人性善，有的人性惡。象與瞽瞍的性根本是惡的，微子啓，王子比干的性根本是善的，這就與「養」沒有關係；其人性善者，不養而自善，其人性惡者，雖養而亦惡。我疑心這就是宓子賤等的主張。論衡所謂「亦論情性，與世子相出入」，或者就是世子主張每一個人都有善性與惡性同時存在，而宓子賤等則主張有的人全部性善，有的人全部性惡；所以他們雖則「皆言性有善有惡」，而實際上仍有「出入」。

最後說到孔子的主張。孔子出生的時代，在以上四說的人之前，何以列在最後來說呢？因爲我認定孔子的主張比較完滿，足以包括以上四說，而糾正他們的偏誤與缺點。孔子說：

「性相近也，習相遠也。」（論語陽貨）

孔子這話雖然很簡單，但涵義却是很深廣；孔子不像孟子荀子那樣運篇累牘的去談「性」的問題，但仍可於極簡單的兩句話中尋出許多的道理，其詳留待後面再說。

二 各家學說的批判

我們現在先就以上四家學說予以批評：孟子是主張每一個人的天性都是善的，也沒有部份惡性的

存在。荀子是主張每一個人的天性都是惡的，也沒有部份善性的存在，告子是主張每一個人的天性根本沒有善惡，更無所謂全體或部份的善性或惡性的存在。世子是主張每一個人的天性，都有一部份善與一部份惡。宓子等是主張全體人類中，有一份人是性善，一部份人是性惡。以上四說，究竟誰是誰非呢？王充論衡本性篇有幾段話頗足供我們的參考，他說：

「若孟子之言，人幼小之時，無有不善也。微子曰：『我舊云孩子，王子不出。』紂爲孩子之時，微子睹其不善之性，怪惡不出衆庶，長大爲亂不變，故云也。羊舌食我初生之時，叔姬視之；及堂聞其啼聲而還曰：『其聲，豺狼之聲，野心無親，非是莫滅羊舌氏』，遂不肯相見。及長，勝那爲亂，食我與焉。國人殺食我，羊舌氏由是滅矣。紂之惡，在孩子之時，食我之亂，見始生之聲；孩子始生，未與物接，誰令悖者？丹朱生於唐宮，商均生於虞室；唐、虞之時，可比屋而封，所與接者必多善矣，二帝之旁，必多賢矣，然則丹朱做，商均虐，並失帝統，歷世爲戒，且孟子相人以眸子眊，心清而眸子瞭，心濁而眸子眊。人生目輒眊瞭，眊瞭稟之於天，不同氣也；非幼小之時瞭，長大與人接乃更也眊。性本自然，善惡有質。孟子之言情性，未爲實也。」

此說歷舉事實，證明性有善有惡，孟子性善之說，既未爲得實，則荀子性惡之說，當亦未爲得實。所以他又說：

「孫（卽荀）卿有反孟子作性惡之篇。以爲人性惡，其信者僞也。性惡者，以爲人生皆得惡性也；僞者，長大之後勉使爲善也。若孫卿之質，人幼小無有善也，稷爲兒，以種樹爲戲；孔子能行，以俎豆爲弄；石生而堅，蘭生而香。稟善氣長大就成，故種樹之戲爲唐司馬；俎豆之弄，爲周聖師；稟蘭石之性，故有堅香之驗」。

他既認定性有善惡，故不獨孟子荀子之言爲不得實，卽告子之言性無善惡，亦未得實。所以他更說：「夫告子之言，謂人之性與水同也。使性若水，可以水喻性，猶金之爲金，木之爲木也，人善因善，惡亦因惡；初稟天然之姿，受純一之質，故生而兆見，善惡可察。無分於善惡，可推移者，論中人也；不善不惡，須教成者也。故孔子曰：「中人以上，可以語上也；中人以下，不可以語上也」。告子以決水喻者，徒謂中人，不指極善極惡也。孔子曰：「性相近也，習相遠也。」夫中人之性，在所習焉，習善而爲善者，習惡而爲惡也。至於極善極惡，非復在習。故孔子曰：「惟上知與下愚不移。」性有善不善，聖化賢教，不能復移易也。孔子道德之祖，諸子之中最卓者也，而道「上知下愚不移」，故知古子之言未得實也」。

此段引孔子「上知下愚不移」之說，以明告子性無善惡之說的謬誤，最爲精闢，且足以解孟子性善荀子性惡之說的偏惑。那麼王充對於世碩公孫尼子之徒「性有善有惡」之說，作何批評呢？且看他說：「自孟子以下，至劉子政，鴻儒傳生，聞見多矣，然而論情性竟無定是也；惟世碩公孫尼子之徒，頗得其正。由此言之，事易知，道難論也。鄆文茂記，繁如榮華；諛諧劇談，甘如甜蜜，未必得實。實者，人性有善有惡，猶才有高有下也；高不可下，下不可高，謂性無善惡，是謂人才無高下也，稟性受命，同一實也；命有貴賤，性有善惡，謂性無善惡，是謂人命無貴賤也。九州田土之性，善惡不均，故有黃赤黑之別，上中下之差；水潦不同，故有清濁之流，東西南北之趨。人稟天地之性，懷五常之氣，或仁或義，性術乖也；動作趨翔，或重或輕，性識詭也，面色或白或黑，身形或長或短，至老極死，不可變易，天性然也。余固以孟軻言人性善者，中人以上者也；孫卿言人性惡者，中人以下者也；揚雄言人性善惡混者，中人也。若反經合道，則可以爲教，

靈性之理，則未也」。

王充對於各家的批評，大體是很正確的。只可惜世碩、寧子賤、公孫尼子等之說，古籍中未得其詳，無從作縝密的研究與批評；而論衡中論性一篇，說來較淺，只是王充自己的議論，尙未能即認爲世子等的主張。至於王充的議論是著完滿，我們仍須從孔子「性相近習相遠」及「上知與下愚不移」的當中去作進一步的研究。

三 孔子學說的研究

孔子說：「性相近也，習相遠也」。這話是說明人性大同而小異，並不是說人性皆善或皆惡，亦不是說人性無善亦無惡，更不是說各人的天性完全相反，如木石與禽獸之絕不相侔。第一，我們要知道，人非木石，所以人類的天性無論爲善爲惡，總與木石不同。同時，人亦非禽獸，所以人類的天性縱使窮兇極惡，而仍與禽獸有別；所謂「幾希」之差，不過極言之而已，並非說人類的天性竟與禽獸完全一樣。第二，我們要知道，人類的天性都有共同之點，但亦有互異之處。如上所說，既屬人類無論如何總不至和禽獸一樣，人還是人，不會就變成了禽獸，這就因爲人類皆具有一種「人性」；這種人性是人類所共同的，所謂人類都有共同之點，即指此而言。但是人類除此共同之點外，仍有若干的差異；至親如兄弟姊妹，甚至於學生之子，亦仍有其不同之處，可見人類的天性多少總有些差別，絕不會完全一樣。所以孔子只說「性相近」，而沒有說「性相同」；至於說「習相遠」，那是後天環境與教育的關係，是另外一個問題，後面還有說到。不過孔子雖說「性相近，習相遠」，同時又說：

「惟上知與下愚不移」。（論語陽貨）

性的善惡與教育的功能問題

這句話是緊接上兩句話而來的，從此可知孔子把人類的天性，至少分爲「上知」「中人」「下愚」三種：「上知」就是天生「性善」的人，「下愚」就是天生「性惡」的人，「中人」就是天生可善可惡，或有一部份善一部分惡的人；這種中人的天性，謂之善不可，謂之惡亦不可，而彼此之間是「相近」的。天生性善的上知，與天生性惡的下愚，非後天的環境與教育所能移易其本性，所以說：「惟上知與下愚不移」。至於中人，則全恃後天的環境與教育如何以爲轉移。所謂「中人以上可以語上也」，是說「中人」與「上知」都可以爲聖爲賢；反之，如果「中人」而不與「語上」，或竟任其「爲下」，則亦將與「下愚」同其結果，這就是「習相遠」的道理。大概孟子只有看見「上知」，所以說「性善」；荀子只看見「下愚」，所以說「性惡」；告子只看見「中人」，所以說「性無善無惡」，要皆一偏之見。至於世碩宓子賤等，則雖言性有善有惡，而語焉不詳，仍不足與孔子之說相發明；即以王充之本性篇觀之，亦只是皮相之言，而非探本之論。那麼，人類的天性，何以都有共同之點呢？既有共同之點何以又有「上知」「中人」「下愚」之分呢？同是「中人之中」，何以彼此又有若干差異呢？我們要研究的問題就在這裏。

第一、人類的天性何以都有共同之點？宇宙間萬象森羅，人類之所以爲人類，而與其他萬物不同，其原因所在，上面已經約略的說過；就因爲人類皆具有一種「人性」，其他萬物則不具此種人性，而皆具有其物的本性。人類所同具的人性，即是人類的共同之點，人類有此共同的人性，所以人類自人類，禽獸自禽獸，木石自木石，絕不至於相混。我們可以說，人類所具的共同之點，即是人類的基本條件。

第二、人類何以有「上知」「中人」與「下愚」之別呢？同是人類，其性有善惡不同，這理由等

於同是動物，而人類稟性最善，禽獸稟性則惡。推而言之，同是獸類，獅虎之性與牛羊不同；同是禽類，鷹鶴之性與鳳凰不同。根據這個原則，人類雖有其共同之點，而仍有其互異之處，乃是必然的道理。人類共同之點，謂之「通性」，乃是人類所以別於禽獸的基本條件；而其互異之處，謂之「特性」，或稱「個性」，乃是此人所以別於那人的特殊條件。這種特殊條件，乃是在共同的基本條件之下的一種區別，並不是超出於人類通性之外的一種東西。人類中的上知，猶之動物中的人類，人類中的下愚，猶之動物中的豺虎；而人類中的中人，猶之動物中的一般禽獸，說明白了是一點也沒有奇怪的。

以上這種分類，不過是從大處區分，如更詳細的區分則可多至不可勝數。倘使我們以為這種分類未免過於籠統與簡單，那麼我們可以根據 總理對於人類天性的區分，加以補充。 總理說：

「以人言之，則有三系焉：其一先知先覺者，為創造發明；其二後知後覺者，為做效推行；其三不知不覺者，為竭力樂成」。（孫文學說第五章知行總論）

總理所說的「先知先覺、後知後覺、不知不覺」，與孔子所說的「上知、中人、下愚」相當，或仍不免籠統與簡單。但是 總理在民權主義第三講中，講到平等的問題時，曾繪了三個圖，第一圖是指從前封建帝王時代，把人類區分為「帝、王、公、侯、伯、子、男，民」八級，這是人為的區分，是不合理的；至於第二三兩圖，是根據人類的天賦性能，而區分為「聖、賢、才、智、平、庸、愚、劣」八種，這是天然的區分，是極合理的。大致的說來，「聖、賢」這兩種，屬於「先知先覺者」，亦即孔子所說的「上知」；「才、智、平、庸」這四種，是屬於「後知後覺者」，亦即孔子所說的「中人」；「愚、劣」這兩種是屬於「不知不覺者」亦即孔子所說的「下愚」。這種天然的區分，就是人類品性不同的最好說明。

第三、同是中人之中，何以又有若干差異呢？如上所說，人類的品性分爲「上知、中人、下愚」或「先知先覺、後知後覺、不知不覺」三種，既嫌其籠統與簡單，即依 總理所說，分爲「聖、賢、才、智、平、庸、愚、劣」八種，實際上還是籠統與簡單。不過我們如果要更詳細的分析起來，則可以多至不可勝數，這樣亦未免太麻煩了！我們一方面是不必亦不可能把人類的本性，一一加以區別；一方面却又可證明同是中人之中，確是仍有若干的差異，決不能完全一樣的。人類的本性既然各有差異，那麼，人類的本性自然有善惡之分；統言性善或性惡，或僅言性無善無惡，或有善有惡，都不是平允之論，以上孟子、荀子、各子、告子四說的錯誤，就在於此。

四 性的善惡與遺傳的關係

以上僅說到人性有善有惡的所當然，而沒有說到他的所以然。人性爲什麼有善有惡呢？這就是生物學上的「遺傳的關係」；遺傳是人性之所以形成，與人性之所以有善有惡的根本原因。遺傳可分爲「先天性」的遺傳，與「後天性」的遺傳兩種：所謂先天性的遺傳，就是祖先所遺傳下來的「天性」（按即人類的通性）；所謂後天性的遺傳，就是人類後天環境與教育所形成的「習性」（按即各人的特性），而這種習性是可以與先天性併合起來，而遺傳於後代的。人類繼承了這種先天性，及後天性併合於先天性而遺傳下來之後，仍然可以因其自身後天環境與教育的影響，而形成了自己的習性，而且更可以與併合於先天性而遺傳於更後代的。這樣，所謂「天性」是可以遺傳的；而普通所謂天性，是由於前一代所遺傳的先天性，及本身因受後天環境與教育的關係所形成的習性併合起來，以之遺傳於後一代的。所以我們要明白爲什麼人類的天性有異同，且有善惡？就得要研究遺傳的道理與法則。

遺傳的道理，簡單的說起來，就是「因果的關係」；先天性的遺傳，基於整個人類先天的因；後天性的遺傳，基於個別的人之後天性併合於先天性，而一併或分別的遺傳於後代，其因果關係還是一樣的。佛家講因果，似乎是迷信，其實科學的眞諦，亦不過是「因果關係」的說明，及「因果關係之法則」的發現與確立而已。「種瓜得瓜，種豆得豆」，這是先天性的因所造成的果；甲地的瓜與豆，終與乙地的瓜與豆不盡相同，這是後天性的因所造成的果。先天性能夠遺傳，後天性亦可以遺傳，都逃不了因果關係與因果關係法則的支配。

說到遺傳的法則，根據歐美各家學者的研究，亦可以分爲兩種：其一，先天性的遺傳是一代傳一代，代代相傳而不絕的；其二，後天性的遺傳，是隔一代，或隔數代而相傳的。（參看赫克爾「自然創造史」第九講「遺傳律與遺傳」）因之，先天性的遺傳是一定的，後天性的遺傳是不一定的；換言之，人類通性的遺傳是固定不變的，各人特性的遺傳是有時變更，並非固定的。不過，無論一個人的性善或性惡，他必是出於上一代或上數代關於特性的遺傳，那是毫無疑義的。

此外，據卡墨列「宣傳之謎」中論天才一章，說明後天特性的遺傳有許多限制，茲節錄其第二、三、四各條以供參考：

(二) 天才在精神方面十分顯赫，在體質方面常是不成功的。……由於過度工作的的腦筋中流入胚胎的疲勞質 (Fetigue-stoffe)，也許和發作中的毒藥一樣，會發生特殊的效力；其傾向受了刺激，而投胎效果縮小了，或竟變壞了。因此，就常規講，天才差不多總是產生很少價值或沒有價值的後裔。

(三) 還有一種原因，也助成這種很少價值的狀況。……凡是光明多的地方，黑暗也多；黑暗多

性的善惡與教育的功能問題

的地方，光明也多。天才與癡狂，天才與暴戾，彼此常為隣。……天才於光明顯赫的性質外，尚有不愜人意與卑劣的怪僻性存在。前面曾經提及的分殖律，對於兒童的分配既不平均，又不公道；它予一個孩子以最有價值的性質，予另一個孩子以很少價值的性質。而此等很少價值的性質，常具有較強烈的遺傳的伸張力；所以有價值的後裔能否產生，還是一個疑問。

(四) 我們不要忘記，(恰恰是關於遺傳的) 生一個小孩子是要男女兩個人合作的。男的如果具有才能，女的就未必如此，女的如果具有才能，男的也未必如此。可是平均總佔優勝；在遺傳的影響上，非天才的生產者，容易勝過天才的生產者。哥爾通以為我們的遺傳質料，有四分之一得之於父母，十六分之一得之於祖父母，六十四分之一得之於曾祖父母等等，他的學說雖未嘗證實，但他對於減弱的遺傳所引起的傾向之危險，已經使人注意了。

從上面三段話看來，可知天才往往因為體質的缺陷，而產生無價值的後裔，如堯舜那樣的聖人，竟產生了丹朱商均這樣不肖的兒子，這在遺傳學上看來是很可能的。其次，天才家常常有一些缺陷，天才與癡狂暴戾，常常會聯在一起，或相為表裏，所以他的後裔往往有產生癡狂與暴戾的可能；所謂「丹朱傲，商均虐」，或者就是天才家癡狂與暴戾的暗性之所遺傳。復次，分殖律對於兒童的分配既不平均，又不公道，所以同胞的兄弟姊妹，而或賢或愚，有善有惡，如舜與象同是瞽瞍之子，而賢愚不同，武王、周公、與管叔、蔡叔同是文王之子，而亦善惡迥異。復次，根據「遺傳是父母雙方合作的結果」之原則，所以父或母一方如有缺陷，就不必一定產生優良的兒女；而且父母雙方又各有其上一代祖先的特性，可以隔代遺傳於孫曾或甥孫等，所以天才的父母不一定可以產生天才的兒女。若再根

據「非天才的生產者，容易勝過天才的生產者」之遺傳律而言，則天才家的生產，更有被其非天才的配偶所支配的危險。一個美麗的女明星天才的蕭伯納結了婚，所產生的兒女不定是蕭伯納的天才的腦筋，加上那女明星的美麗的面貌；相反的，倒很容易產生一個這樣的兒女——是那女明星的簡單的腦筋，而罩上了那蕭伯納的古怪的面貌。在這兒，我們又可以得到這個遺傳的法則：後天的特性，往往因為受了配偶或雙方祖先隔代遺傳的影響，及如上所說的種種的關係，而產生了種種不規則與非理想的遺傳性，並不能如「印版」「瓦器」一樣，代代兒孫可以如法泡製的。

總而言之，遺傳的法則可有三項；（一）先天的通性是世代相傳而不絕的，（二）後天的特性是隔代或隔數代而相傳的，（三）後天的特性又受了種種的限制，而不能全部的或一定是好的部份遺傳下來的。由此觀之，人性的善惡確是由於遺傳而來；但是遺傳的法則，不能如我們的直觀與想像那麼簡單，所以人性或善或惡，並不一定。

五 性的善惡與教育的功能之估評

在開始的時候我們已經說過，無論主張性善或性惡，總不能離開「教育的功能」問題，現在我們可以討論這個問題了。我以為；孟子「性善」的主張，是說教育的功能，可以使天生的「善性」發展而為「善人」。荀子「性惡」的主張，是說教育的功能，可以使天生的「羣性」矯正而為善人。告子「性無善惡」的主張，是說教育的功能，以使天生的「混性」，（借揚雄語）鍛鍊而為「善人」。世子「性有善惡」的主張，是說教育的功能，可以使天生的「善性」，「養」而致之「善人」，更可以使天生的「惡性」，抑能免為「惡人」。至於宓子賤等的主張，其詳雖不可考，但據王充論衡所說：

「極善極惡，非復在習；而中人之性，在所習焉，習善而為善，習惡而為惡」。可見他是說教育的功能，可以使「中人」之性習而為「善人」，並沒有說教育是無效的；大概宓子賤等的主張，亦不至完全否認教育的功能。至於孔子「性近習遠」的主張，更是說明教育的重要；雖說「上知與下愚不移」，但他是中國古代的第一個教育家，當然主張教育有效，絕無疑義的。茲更引仲說明如下。

孟子云：

「人皆有不忍人之心。……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。人之有是四端，猶其有四體也。……凡有四端於我者，知皆擴而充之矣。若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母」。《公孫丑上》

又云：

「若夫不善，非才之罪也。……仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰，求則得之，舍則失之。或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也」。《告子上》

由上觀之，孟子所謂「性善」，非謂不須經過教育，即可成為「善人」。乃謂人類皆有仁義禮智的「四端」，此四端能擴而充之，則可以為聖人；其為不善者，實因不能擴充此四端，甚且抑制而喪失之，故曰：「求則得之，舍則失之」。所謂「擴而充之」「求則得之」，即是教育之功。復按「不能盡其才」之「才」，與「有是四端」之「端」，其義相同，即所謂「善性」是也；人能盡其才則可以為聖賢，此亦教育之功，人類皆有天賦的「端」與「才」，全賴教育之功以引導之，始能成長。所謂「人之所以異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之。」（離婁）就因為君子能受教育，故能存其「端」與「才」，而完成其為人的資格；庶民不能受教育，故失其「端」與「才」，而有喪失人格之虞，

可見孟子主張性善，並非不要教育正因爲人類有此善性，故積極主張教育以利導之，以完成之。不過推測孟子的意思，是說教育的功能只在把類人的善性「因勢利導」，而不能把性惡的人「根本改造」過來，所以孟子主張「教育功能利導說」的。

荀子主張性惡，以爲性是天生的，善是人爲的；天生的性皆惡，人爲之而使其善，這就是僞。他又說：「可學而能，可事而成之在人者，謂之僞」。可知荀子所說的僞，就是指教育的功能而言；其所謂「學而能，事而成」，亦就是教育之功。他又說：

「性者，本始材朴也；僞者，文禮隆盛也。無性則僞之無所加，無僞則性不能自美」。（禮論篇）他主張在「本始材朴」之性的上面，加以「文禮隆盛」之「僞」，此非教育而何？再看他說：

「從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理，而歸於暴，故必將有師法之化，禮義之道，然後出於辭讓，合於文理，而歸於治。」（性惡篇）

所謂「師法之化，禮義之道」，亦就是教育。大概孟子的教育主張是「順性論」，而荀子的教育主張則爲「逆性論」或「矯性論」。孟子認定人類的性善，所以主張教育要「順性」，而其功能僅在利導；如果性惡，則教育將無所施其技。荀子認定人類的性惡，所以主張教育要「矯性」，而其功能是可以根本改造的；如果性善，則教育似乎可以不娶，所以荀子的教育主張，可以說是「教育萬能說」。再看他說：

「塗之人可以爲禹，曷謂也？曰：凡禹之所以爲禹者，以其爲仁義法正也。然則仁義法正，亦知可能之理。然而塗之人也，皆有可以知仁義法正之質，皆有可以能仁義法正之具，然則其可爲禹明矣。……今使塗之人，伏術爲學，專心一志，思索熟察，加日懸久，積善而不息，則通

神明，參以天地矣。故聖人者，人之所積而致矣。」（同上）

禹是大聖人，塗之人皆可以爲禹，這就是「教育萬能」。塗之人「伏術爲學，專心一志，思索熟察，加日懸久，積善而不息」，這就是加以教育的努力，使之勉而爲善。聖人是「積而致」的，所以「是教育之功所製造出來，他的本性亦是惡的。人人皆性惡，故人人皆可以爲聖人，所以他又說：

「塗之人百姓，積善而全盡，謂之聖人。彼求之而後得，爲之而後成，積之而後高，盡之

。故聖人也者，人之所積也。人積耕耨而爲農夫，積斲削而爲工匠，積反（同販）貨而爲商賈，積禮義而爲君子」（儒效篇）

按孟子所謂「人皆可以爲堯舜」，是因爲「人皆有不忍人之心」，及皆有「仁義禮智」之四端；荀子所謂「塗之人皆可以爲禹」，是因爲其性雖惡，而「皆有可以知仁義法正之質，皆有可以能仁義法正之具」，此兩說似乎相同。戴東原云：「此與性善之說不惟不相悖，而且若相發明」。（見孟子字義疏）而陳豐則謂荀子性惡之說，竟與孟子性善之說無異，何必多立此一說！（見東塾讀書記卷三）不過我們要知道，孟子所謂人性中本有善端，是指道德性而言的；而荀子謂人類皆有「可知之質，可能之具」，是指聰明才力而言，並不含有道德的意義的，這是根本不同之處，不可以不辯。人性中本有善端，教育不過利導之，故其功小；人類中本無善端，教育乃因其有可知可能的聰明才力，改造之，故其功大。兩說的目的均在養成人類的道德性，並不在養成人類的智識與能力，這亦是我們所要知道的。

告子以爲性無善惡，「可以爲善，可以爲不善」，「譬如湍水，決之東則東，決之西則西」，「可見他是主張「教育有效說」的。教育可以使人爲善，故教育非常重要：人類本性既無善惡，則教育之

目的及其功能，端在使人爲善。他與孟子荀子所不同的，是孟子認定性善，所以主張教育有效；荀子認定性惡，所以主張教育萬能；告子認定性無善惡，所以主張教育必要，因爲人之爲善爲惡，是全恃教育如何以爲斷的。我們以爲：人性果善，而教育可以利導其盡善，則教育當然有效；人性果惡，而教育可以改造之爲善，則教育當然萬能；人性果無善惡，而惟恃教育如何以爲轉移，則教育當然必要。告子主張教育的必要，就因爲教育的有效；換言之，人性雖無善惡，却有受教育使其爲善的可能，所以告子是主張「教育有效說」的。

至於世碩及宓子賤等的主張，因爲史籍無可詳考，不能作肯定的說明。不過據論衡所說。「世碩著養一篇」可見他是主張以教育「養」善性，使之爲善人，亦可以說是教育有效說。宓子賤等主張極善極惡，非復在習（按即教育），而中人之性則仍有賴於教育，（以王充論衡的主張爲據）故可說是「教育功能相對說」。

那麼，孔子對於教育功能的主張是什麼呢？我們可以說，他亦是「教育功能相對說」。他說「性相近，習相遠」，這是說教育可以使人爲善，其不善者而相遠者，乃因未受教育，或所受教育不良與失敗之故，這當然是承認教育有極大的功能。不過這種教育的功能並不是絕對的，所謂「上知與下愚不移」，是說「上知」之爲聖爲賢，固有賴於教育以完成之，但並非絕對是教育之功。而「下愚」則雖施以極完善的教育，仍不足以使其爲聖爲賢，或者根本就不堪造就，所以教育的功能有時而窮。至於說「中人以上，可以語上也，中人以下，不可以語上也」，亦就是說明教育的功能是有限制的，不是絕對的，所以孔子的主張可以說是「教育功能相對說」。

綜上以觀，無論性善或性惡，或如告子楊雄等的性無善惡（楊雄謂人性善惡相混），或如世碩王

專導的性有善有惡，總不能否認教育的功能；至於教育的功能究竟如何，則我們亦可提出一點意見，我們以為：如果人性皆善，則教育的功能當然是利導；但人性中確是有善有惡，所以教育的功能實不限於利導而已。如果人性皆惡，則教育的功能可以根本改造；但人性中確有不堪造就或不可以器上的「下愚」，所以教育的功能是有限的，而不是萬能的。如果人性無分善惡，則教育的功能自然可以水到渠成；但人性中確是有善有惡，所以教育的功能既可以利導為善，而亦有時無所施其技。照這樣看來，教育的功能固然很大，但亦是有限制的，是相對的。總之，人性雖善，不經教育亦不足以成其善；雖具有可以為堯舜的「上知」之性，不經教育未必即能成爲堯舜；孔子之所以成爲聖人，就因爲他「好學」的緣故。古人所謂「玉不琢，不成器」，這是說明「上知」之性，亦須賴教育而成。又諺云：「只要工夫深，生鐵磨成針」，這是說明教育之功可以使質樸粗糙的人性，使之勉而成爲有用之材。但我們要知道，「磨鐵可以成針，磨磚不可以成針」，（引隨園詩話中語）因爲鐵有磨之成針的可能，而磚則根本異質，當然不能根本改造之使成爲針，這就是「下愚不移」及「中人以下不可以語上」的道理。孔子云：

「或生而知之，或困而知之，及其知之之一也。或安而行之，或利而行之，或勉強而行之，及其成功一也」。（中庸哀公問政）

所謂「生而知之」，「安而行之」，是「上知」之性；而「學而知之，困而知之」與「利而行之，勉強而行之」，都是「中人」之性，只要施以後天的教育，並能自己努力去「求知」與「力行」，結果還是可以達到「知」與「成功」的目的，可見教育的功能確是很大！有人說：「三分天性，七分教育」，這話雖未必能證實，但一方面亦可以說明教育的功能雖有限制，雖係相對，而其限制性較小。

，其相對性則屬於可能方面居多。我們且看中庸上說的：

「博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之。有弗學，學之弗能，弗措也；有弗問，問之弗知，弗措也；有弗思，思之弗得，弗措也；有弗辨，辨之弗明，弗措也；有弗行，行之弗篤，弗措也。人一能之，己百之，人十能之，己千之。」（哀公問政）

我們如果有了此種精神去努力承受教育，那麼，一定可以達到「知」與「成功」的目的。總理教我們「求知」，總裁教我們「力行」，其用意完全與此相同，希望我們能够深明其中的道理！試看孔子云：「果能此道矣，雖愚必明，雖柔必強」，（中庸哀公問政）只要你不是「愚」而至於「下」，「柔」而至於「無骨」的話。

民國三十一年九月十五日在福建省黨部 總理紀念週報告詞

復興民族與復興文化

一 文化與民族的關係

文化是民族的表徵，一個民族的文野與盛衰，常常看他的文化如何為轉移，文化程度高的民族，常常是興盛的民族，文化程度低的民族，常常是衰落的民族。文化是什麼？文化與文明有什麼區別？在這裏有先加說明的必要。

文明是一個民族應付他的環境的總成績，文化是一種文明所形成的生活方式；文明是靜態的，文化是動態的；由靜態的文明，才能達到動態的文化；在這個過程中就表示出一個民族的生活動向與生活能力，由這種動向與能力，就表示出一個民族的進化途徑與其生，方式，而形成了一種文化。所以民族的文野盛衰，常常可以從他的文化程度中看得出來。我們不妨舉幾個例子：

希臘人的興起，是由於希臘文化的燦爛，羅馬帝國的強大，是由於羅馬文化的繁榮；而希臘羅馬的衰微與滅亡，亦由於他們的文化先自趨於衰老與墮落。

紅人與黑人為什麼被白人所征服？是由於紅人與黑人的文化程度低於白人；再如印度埃及之被征服於英國，安南緬利亞之被征服於法國，台灣朝鮮之被征服於日本，乃至一切弱小民族之被征服於帝國主義，這都是由於文化程度有高低優劣的差別，一個民族的征服別個民族，與其說是利用他的長槍大砲，不如說是利用他的優勢文化，一種較低較劣的文化，遇見了一種較高較優的文化，是沒有不被

征服的。

在中國歷史上也有許多例子：如堯舜時代的盛治，是由於堯舜時代的文化已經逐漸發達；夏商周三代的盛治，是由於三代時的文化已經更形發達；漢朝文景時代的盛治，是由於那時國內已經統一，並經漢武帝的極力提倡尊孔，儒教中心的文化已經趨設起來；齊梁時代佛教盛行，新文化已經成熟，所以產生隋唐兩代的新帝國，尤其是唐代的國運更爲昌隆。此後如宋，如明，如清，所以能有興盛的時代，亦是由於那時代的文化都會由衰落時期而達於復興時期。反之，每個時代的衰微乃至於滅亡，亦都是由於那時代的文化已經日趨於沒落；最有名的如五胡亂華，五代之亂，及宋明兩代的滅亡，都是由於文化的衰落爲其前因。

再看中國自周秦以來，匈奴不斷爲患，終不能勝過中國，而東夷西戎等異族也都不能征服中國，就因爲中國的文化程度高過於他們。又如契丹，女真，蒙古，滿洲四個異族都曾侵入中國的領土，但其結果不是被我們驅逐，就是被我們同化；這就是因爲他們的武力雖則盛極一時，而文化程度終於不能勝過中國。從這些地方都可證明一個民族的文野盛衰，是與他的文化程度有深切關係的。

二 復興民族必先復興文化

從上面看來，我們可以得到一個堅決的信念：就是歷史上每一次民族的衰落，都是由於他的文化先自衰落；同樣的，歷史上每一次民族的復興，都是由於他的文化先已復興。所以我們可以肯定的說，要復興民族必先復興文化。

近百年來，中國民族已日趨於衰落之境，這顯然的，是由於近百年來中國的文化已日趨於衰落。

中國文化的衰落，是由於鴉片戰爭的失敗，帝國主義者連續不斷的挾其軍事上經濟上的優越勢力來侵入我國的內部。於是最先受影響的是領土與主權的喪失，次之是金融實業的被壓迫，再次就是學術思想的被摧毀，馴至整個民族的生活與生命，都受極大的震撼，岌岌乎有不可終夕之勢。於是整個中國文化就失去了獨立光榮的因素，幾千年來根深蒂固的中國舊文化就因此根本破壞，而新的適合於時代需要的文化又不曾建設起來；在這青黃不接的當兒，中國文化就呈極度衰落的現象。這種衰落的現象表現於事實的：如學術上的摹倣，抄襲，膚淺，失却了創造的能力；思想上的墮落，自私，自暴，自棄，失却了自尊自信及努力向上的人生觀；他如政治上的混亂與貪污，經濟上的枯竭與破產，尤其是民族意識的薄弱，民族精神的衰頹，民族自信力的喪失，及民族團結力的散漫，由排外的心理一變而為懼外，媚外的心理，因而整箇民族都降服於敵人的淫威之下；由義和團的幼稚思想與暴亂行爲，嬗變而爲通敵賣國，漢奸充斥於內地。這些現象，都是中國文化極度衰落的反映。

現在國人都已明白中國民族的危機，而一致的要求民族之復興。但復興民族決不是單靠大砲飛機的製造與物質文明的建設所能奏效，最重要的還應該從文化上根本的救濟起來。我們要知道在一切軍事政治經濟之上的，還有一個文化，這是最有力量最重要的根本問題。所以我們要復興中國民族，必先復興中國文化。

三 如何復興中國文化

現在已經很有人注意於復興中國文化這個問題，他們都知道中國舊的文化已經破壞，新的至今尙未建設起來，所以目前最大的問題是如何建設中國文化。關於建設中國文化問題，在亡清末造有會國

藩李鴻章等的「洋務運動」，康有為梁啟超等的「維新運動」，及張之洞等的「中學爲體，西學爲用」的主張；民國成立以後，更有過一番轟轟烈烈的「五四文化運動」，然而他們都是失敗了！他們失敗的原因：第一是誤解西方的文化即是物質的文明，所以會李輩僅僅主張軍事上的「洋務」，以爲我們也有了長槍大砲就可以勝過敵人；第二是誤解強國之道只在變政，所以康梁輩僅僅主張政治上的「維新」，以爲我們也實行立憲就可以與列強並駕齊驅；第三是否認了自我的立場，胡適之等竟出而主張「全盤西化」。會李康梁輩對於文化的本質認識不清，以爲拿西洋人的長槍大砲與立憲政治來供我國使用，便可以建設起新的文化，因此張之洞「中體西用」的主張，便成了他們的中心思想。胡適之對於文化的產生也沒有認識清楚，以爲拋棄了自己的一切，在接受舶來文化，去摹倣抄襲他人的東西，就可以變而爲新的中國，因此就主張「全盤西化」，而其結果，在文化的領域中就「沒有了中國」。其實，「體」與「用」是分不開的，有這樣的體就有這樣的用，體沒有變用也不會變；一個不健康不美麗的身體，僅僅是穿上了運動衣與華麗的衣服，不但是不見其健康與美麗，反而愈顯出他的衰弱與醜惡，所以根本問題是鍛鍊自己的身體使之健康，改造自己的身體使之美麗。但若嫌自己的身體不健康不美麗，就索性毀滅了自己，想用「借屍還魂」的辦法重新來一個不是自己所有的身體，那就根本沒有意義；而且這個「借屍還魂」的辦法，事實上也是辦不通的。所以，「洋務」，「維新」，乃至「五四」運動，結果都是失敗。此外還有主張完全復古的人們，他們反對「五四」運動，也反對「洋務」與「維新」運動；他們反對「全盤西化」，也反對「中體西用」；他們是主張把中國完全歸復於海禁大開以前上朔至唐虞三代時的本來面目。這種運動的失敗，那是必然的，無庸多說。

我們既然明瞭文化是一個民族的生活動向與生活能力所形成的生活方式，一個民族有一個民族的

文化，一個時代有一個時代的文化。那麼，在這舊文化已經破壞，新文化尙未建設的時期，我們就應該着手努力於「中國的」「現代的」「新文化」之建設。我們更知道，文化有時代性，同時也有地理性：古代文化不一定是現代所需要，有這樣的時代才產生了這樣的文化，因為他適合於這時代的需要。同樣的。某個地方的文化不一定是另一個地方所需要，是這樣的地方才產生了這樣的文化，因為他適合於這地方的需要。所以，文化是時代的產兒，是適應時代的需要而產生的；同時，文化又是地理的產兒，是適應地理的特，而產生的。大抵文化的特性以地理條件為其基礎，而以時代趨勢為其背景。我們根據這個理由來反對完全復古，也反對全盤西化；同時，文化的本質是無所謂體用之分的，所以我們更反對「中體西用」的論調。

自王新命何炳松等十教授發表了「十」宣言，主張建設「中國本位文化」的主張之後，已引起一般人極大的注意，各方面反覆論辯的文學，如雨後春筍一般的怒茁起來，這不能不認為一種好現象。十教授提出「此時此地的需要」為建設「中國本位文化」的標準，在原則上確已無可非議，問題只在建設的方案應該怎樣。作者個人對於這個重大問題原不敢妄有主張，但以愚見所及，認為我們要建設新的中國文化，務須注意左列事項：

(一) 中國不是沒有文化，中國文化到了現在是已經衰落了，破壞了，所以我們的任務是復興中國的文化。但復興文化與復古文化不同，我們的目的是在建設新的文化，而不是恢復古的文化；又復興文化與抄襲文化不同，我們的目的不是復興自己的文化，而不是抄襲別人的文化。

(二) 建設新的中國文化應以三民主義為最高原則，我們反對古代封建文化，反對西洋資本主義文化，同時也反對蘇俄社會主義文化，我們要建設的是三民主義的文化；三民主義是現代的，是中國

的，換言之，三民主義的文化是合於中國「此時此地的需要的。」

(三) 建設新的中國文化，應特別注重於民族意識的喚起，民族精神的奮發，及民族自信力與團結力的強固；一切學術、思想、政治、經濟都應該以民族為基點。

(四) 要建設三民主義的文化，必先實行三民主義的教育；一切文化都是建立於教育的基礎之上的。

(五) 要喚起民族的意識，奮發民族的精神，及強固民族的自信力與團結力，就應該注意於發揚中國固有的光榮歷史與高尚道德；這種光榮歷史與高尚道德，是值得保存的，正所謂「存其所當存」，不但要保存，並且要發揚而光大之，使其充分表現「自我」的精神。

(六) 對於西洋文化應取「擇善而從」的態度，取其所長，補我不足；而所取擇的西洋文化尤須適合於我國國情而加以一番融冶的工夫使其能為我國所消化。

民國二十四年六月七日於福州

中國民族的形成與民族意識的消長及其原因

一 緒言

中國民族擁有四千餘年的悠久歷史，及世界上最淵古最崇高的偉大文化，爲什麼直到現在竟不能與歐美各國乃至近隣日本，並駕齊驅於國際疆場呢？歸根結底一句話，就是因爲過去中國民族主義不發達。民族主義的發達與否，基於民族精神的是否振奮；民族精神的是否振奮，基於民族思想的是否強固；民族思想的是否強固，基於民族意識的是否明確。在過去二百多年中，中國一般人的民族意識很模糊，所以民族思想很薄弱，民族精神很消沉，民族主義自然不發達，而國家民族因之積弱不振。我們現在要研究的是：中國自古以來，究竟有無民族意識的存在？以及民族意識的盛衰消長如何？並其原因何在？這個問題很大，短時間與短篇幅內自然不能說得明白，這裏只說一個大概。

中國民族自成長以來，迄至最近數百年間，究竟有無民族主義的滋長繁榮呢？我想一定會這樣答覆：「中國一向沒有民族主義」。因爲總理會說過：「按中國歷史上社會習慣諸情形論。我可以以用一句簡單的話說，民族主義就是國族主義。中國人最崇拜的是家族主義和宗族主義，所以中國只有家族主義和宗族主義，沒有國族主義」。又說：「中國人的團結力，只能及於家族而止，還沒有擴張到國族」。以上均見民族主義第一講）中國人既沒有國族主義，就是說沒有民族主義了。但是單憑這幾句話來斷定中國一向沒有民族主義，却未免太粗率了！總理這幾句話是單指中國最近數百年

來的事實而言，並不是說中國一向沒有民族主義。我們再看總理民族主義第三講，就可以明白中國自古以來確曾有過民族主義的滋長繁榮，不過到了近數百年來失去這個「國家圖發展和種族圖生存的寶貝」罷了。總理在民族主義第三講中，反覆尋求中國民族主義所以失去的原因，這就可證明中國本來是有民族主義的存在的。依總理的斷定，中國失去民族主義是在滿清入主中國以後，那麼中國什麼時候就已有民族主義的發生呢！關於這一點，總理沒有明白而指示，我們不妨從歷史上檢查一下，找出事實來答覆這一個疑問。

二 中國民族的由來及其形成

我們要知道中國民族主義的發生及其消長，須先明白中國民族的由來及其分合。茲先考證中國民族的由來及其形應。

「中國民族來自西方」，這應該是沒有疑義的。總理說：「中國文化是由西北方來的，是由外國來的。中國人說人民是百姓，外國人說西方古時有一種百姓民族，後來移到中國，把中國原來的苗子民族或消滅或同化，才成中國今日的民族。」（見民族主義第三講）再據許多史學家的研究，也都認定中國民族確是來自西北方；不過此種外來的民族如何東徙？經過情形如何？及如何分合和長成！却沒有完全一致的論據，我們現在只能把比較可靠的考證，作一個綜合的說明。

大致的說來，中國民族始祖的東遷，遠在黃帝的時期；或者是黃帝以前就已有一支漢族徙居中國，黃帝所領導的一部份民族，不過是當時自西北方東遷的各個氏族之中，最強大最有能力的一個氏族，而黃帝就是他們當中強有力的領袖罷了。中國古史上關於黃帝的許多傳說，不盡可靠，但他是中

國古代西來諸民族所共同崇拜的部族神 (Tribes God) 則無疑義；如史記所載，堯舜皆為黃帝的後裔，又如夏禘黃帝，周秦皆崇奉黃帝，(周族託始於黃帝，秦族又以其威力崇奉黃帝為中原之主神，) 可見當時各氏族的團結與文化的樞紐，都以黃帝為中心而寄托於漢族。

中國古代西來民族是經過葱嶺一帶(即帕米爾高原)漸漸東移的。因為人類的發祥地是在亞洲與非洲之間，而葱嶺又是古代陸路交通的要道，所以最初的人類必皆習於山居，而其生活文化及民族性，亦必帶有山嶽的色彩，其由葱嶺東漸以入於中國自然是可信的。這種西來的民族不止一部份，時間亦亦有先後，大體上可分為二：一部份由新疆的莎車、疏勒、出叶、魯蕃、哈密的邊境，達於中國的西北部，而分布於黃河流域，是為夏族，亦即後世所稱最初的漢族。另一部份則由西藏的北部，或青海西康的邊境，以次分布於長江流域及西江流域(珠江上游)，是為殷族。這就是中國民族的由來。夏族與殷族都是游牧民族，他們到了中國以後就把中國原有的苗族趕到湖南、貴州、廣西、雲南等邊境去。苗族是不是一種農民呢？據陶希聖先生的考證，苗族不是農民而是一種統治族，(見陶著中國社會與中國革命第一章)周書呂刑上說：「苗民弗用靈，制以刑」；(疏)「三苗之主，實國君也；頑凶若民，故謂之苗民。」可見苗民本是當時中國的統治族，亦有相當的勢力和文化，後來因為漢族的侵凌，才漸漸由江淮一帶退到西南去。中國是一個大農業區，中國民族的形成，是山西北方的游牧民族挾其強大的武力與較高的文化，征服了原有的統治族與農業民族而據有其地，並予以統治。在世界史上，游牧民族向農業民族侵略是一個普遍的現象；而武力文化較高的民族征服了武力文化較低的民族，亦是一個普遍的情形。因為游牧民族是「逐水草遷，……習戰攻以侵伐」的民族，(見史記匈奴傳)過的是轉徙與掠奪的生活，所以他們向富有水草的農業區遷徙，及向農業區的民族侵伐

掠奪而夷之爲農奴，這是必然的趨勢。同時，在農業區原有的統治族，因爲武力文化不及外來的民族，而又不甘被統治，不甘自居於奴隸的地位，那只有相率逃避到邊境去了。

西來各民族原是同一個血統，但因爲東遷所經路綫不同，而其所遇的環境亦異，所以產生了不同的生活方式，而形成不同語言、宗教、風俗、習慣的文化，到了後來就忘記了彼此同一血統而自相鬥爭起來了。夏殷兩族的形成，及其相互鬥爭，原因即在於此；古史上所載黃帝與蚩尤之戰，或者就是夏殷兩族的互相鬥爭。自黃帝戰勝蚩尤之後，黃帝就成爲中國民族之神而被稱而中國民族始祖了。大概同一祖先的種族或部族，因爲生活方式與社會組織的不同，很容易分裂爲若干氏族，氏族社會成立後，對內才有團結，對外才有攻戰。各氏族都有自己的標幟，是爲「圖騰團體」(The Totem Group) 史書所載黃帝以雲紀氏，少皞以鳥紀氏，當即是圖騰團體或氏族社會的表徵；而夏殷兩族的對峙，亦即是同一種族或部族因生活方式與社會組織的不同，分裂而成的兩個氏族。赫胥黎說：「氣候、地味、食物三者，皆有分化人類爲數種之功能」，這正可說明中國夏殷兩族因環境與生活方式及社會組織的不同，而分裂爲兩個氏族的原因。

夏殷兩族雖在不斷的鬥爭之中，却因種種關係時時向着「同化」的路上走，因此夏殷兩族到了若干年代以後，就自然而然的同化爲仍舊同一民族了。據史家的考證，堯是夏族的氏族長，舜是殷族的氏族長，禹又是夏族的氏族長；再次，湯又是殷族的氏族長，他是殷族北漸到了河南安徽一帶而爲「商族」的氏族長，所以他的國號爲殷又名商。史書所載，堯、舜、禹，皆以禪讓得天下，而商湯則以征誅得之。如果這種傳說是可靠的，那就可證明夏殷兩族之間，到了後來，一方面已在同化之中，所以帝位可以相讓，即所謂「傳賢而不傳子」；但一方面仍在鬥爭之中，所以商湯的帝位是由革命而得

來的。近據衛聚賢先生的考證：「堯爲夏族的始祖，經過不知若干年代，被南來殷氏族始祖之舜所奪服而奪其地，數相傳舜受堯禪。夏民族爲殷氏族所戰敗，一部份保守山中，經過不知若干年之生聚貳養，再行反攻，戰勝夏民族而奪回失地，故相傳禹受舜禪。殷民族既敗，一部份退守海濱，經過不知若干年代，再行反攻，戰勝夏民族而奪回失地，是爲湯放桀」。（見衛著新中國史）衛先生的考證爲否可靠，不敢遽斷，但夏殷兩族交互的統治中國。自是事實；而夏殷兩族在交互統治的當中，必然發生了彼此的生活方式相融合，彼此的文化相交流，其結果必至於同化爲仍舊同一個民族，亦是可信的事實。所以中國民族——漢族的形成必基於夏殷兩族的相結合，是可以作一個肯定的論斷的。

夏殷兩族雖然都是游牧民族，但到了大農業區的中國之後，因爲生活方式與社會組織的改變，久而久之，就使他們變成一個農業或半農業的民族了。他們的文化經濟程度雖然日有進步，但因習於安定與優裕的生活，武力不免衰退，因此又有被後來的游牧民族或武力較強的民族所征服的可能，所以「湯放桀」之後不知若干年代（據史書所載是六百餘年）又有「武王伐紂」的革命事件發生了，是爲周族的東侵。周族亦是西來民族的一種，甘肅以東，以至陝西一帶，便是周族的根據地。這種民族是以游牧貴族、武士、與農民聯合起來的強族，所以能戰勝當時奪取夏族而有天下的商族，以成其八百餘年的周族天下。中國到了周朝，不但以武力戰勝了殷族，而且原有的夏族及當時的東夷等（太公封於齊，包括山東半島），亦爲其「兼」「攘」政策所征服與同化，而形成周代的統治民族，所以中國民族的形成，可說是始於周代。

周族統治中國數百年之後，已由半游牧半農業的民族而入於農業時代，經濟文化更爲發達。但武力不免衰退，到了東周時代，既無統制諸侯的能力，而造成春秋戰國的割據局面，以自即於滅亡；東

無能力抵抗外來民族的侵凌，始則被逼於犬戎而東遷，繼則被亡於異族，而有秦族繼起統治中國的變局。當春秋之世，秦族已崛起於西方，亦為西來民族的一種，他是周族之西的獵狩牧馬的民族。秦族比周族的武力更強，又能擷取周族的文化以成其強大的民族，故能以次併吞六國，統一諸夏，而形成一個偉大的中國統治民族。自此以後，雖有異族迭次侵凌，甚至漢族亡國兩次，（宋亡於蒙古族的元，明亡於滿族的清）然皆漸次被漢族所同化，而造成一個統治整個中國的中華大族。所謂中華大族乃是從秦漢以來，一切東夷、西戎、南蠻、北狄、及現今所稱的滿、蒙、回、藏等族所同化而成的一個大民族，其始祖原是同一血統，其結果仍同化為同一民族。這就是中國民族發達的經過。

三 中國民族意識的發生

中國民族的形成始於周代，而中國民族的意識亦是由周代始發生的。周代是一個封建的國家，其立國的根本精神即在於宗法社會的組織。周以前唐、虞、夏、商各代的社會組織，都是由部族分變而成的氏族社會，只有橫的家世之劃分，而沒有縱的家族之組織。（按種族或部落的社會是由數百人相結合的大團體，以深信承繼一個共同祖先血統而結合的人羣；氏族社會則為承繼明白可知的父祖三四代血統關係而結合的小羣；宗法社會則為「本支百世」的家族制度擴展而成的縱的社會組織。氏族社會以圖騰自別於不同家世的團體，這是橫的劃分而宗法社會則以父子為標準來計算親屬的系統，這是縱的組織。）周代統治中國，在政治制度上與社會制度上，都有極大的改革：一面於戰勝放族之後，對於被征服的諸部落之上，分建許多國家，稱為諸侯，是為政治上的封建制度。而對於社會組織則開始實行宗法制度，以父系為計算親屬的標準，於是家族制度遂告成立，更由此家族制度擴展為宗族制

。宗族制度以男系爲中心，凡是男系的親屬發達下去，統是同姓，謂之同宗；至於女系的親屬則屬於外，是爲異姓，亦卽所謂異族。崔適東壁遺書五服異同考中有云：「人姓父之姓而不姓母之姓，由父之父推之，百世皆爲吾祖也；由母之母而推之，三世之外有不知誰何者矣」。由此之故，女系親屬遠爲本族以外的異族，而心存歧視，如廣東及福建南部一帶的兩姓械鬥，彼此雖有戚屬婚姻的關係亦毫無顧恤，可見宗族觀念的強烈，而對於異姓歧視的深刻，凡是同姓的宗族總是聚居一起的，是爲「聚族而居」，久而久之，自成爲一種生活方式，而與非同性的異族分疆劃界，判然不同了。中國內地社會的組織，除了少數大都市異姓雜居而外，大多數的鄉村直至現在還是聚族而居，往往一個鄉村完全由一個同姓的宗族組織而成，其生活方式、風俗、習慣、及語言等都自成系統，俗語所云：「各有各的祖宗，各有各的鄉風」，又云：「共天公，異祖宗，各鄉風」，實仍是周代的遺制。

男系的親屬自以與同族的人同居爲原則，但也有被迫而與異族同居，竟成爲異姓的；如后稷之子不屈，去稷而不務，以失其官，竄居戎狄，竟與同化：「舌耕稼而事牧畜，曠宮室而處穹廬，去衣冠而服皮褐」，據史記所載。這就是匈奴的始祖。由此可見當時的所謂異族，有很多是血統相同的，只因爲當時的生活方式不同，彼此遂以異族相歧視了。在宗族制度之下，男系親屬如有違反宗法或玷辱祖宗的地方，就要辦出宗族之外，是卽俗語所謂「革譜」或「削籍」。在這種情形之下，被「革譜」或「削籍」的男系親屬，如果離鄉別井改名換姓，跑到遠處去披族起來，那也就成爲異族了。在中國歷史上還有許多冒姓及賜姓的事實，本來不是同血統的却成爲同姓的同宗。由此又可推知宗法社會制度之下的同姓，有許多是異血統，而其所謂異族却有許多是同血統的了。再據國語，晉語司空季子說：「黃帝以嫫母成，炎帝以姜水應。成而異德，故黃帝爲姬，炎帝爲姜。二帝用師以相濟，異德之故也。異姓則

異德，異德則異類；異類雖近，男女相及以生民也。同姓則同德，同德則同心，同心則同志；同志雖遠，男女不相及，畏黷敬也。」如舉這話是可靠的，那麼同姓的本族是以生活地相同而成，不同姓的異族却是以生活地的不同而異，並不是以血統的相同與否而定；所謂同德同類與異德異類的分別，原只在生活方式的異同而已。不過據我們的考證，「族外婚制」是周代才開始實行的。大概在周代以前，與異族通婚的事並不多觀，而本族自己通婚的却是常例；所謂「男女同姓，其生不蕃」，乃是周代的婚姻定律。所以在宗法社會制度之下，一方面是要娶異族之女，以蕃我族之生；一方面却又把女系的親屬視爲異類（即異族），雖有婚姻的關係，而仍以「非我族類，其心必異」視之。同時在本族自己方面，既厲行「本支百世」的制度，因此就自成一個強固的宗族，而與他族不能相容。這種宗族觀念就是民族意識的始基，所以我們說，中國的民族意識是由於周代的宗法社會制度而產生的。

不過這種對於異姓歧視的觀念，並不能認爲真正的民族意識，與近代的所謂民族意識並不相同，與其名爲民族意識的表現，不如名爲宗族觀念的強化更爲確實。本來從這種宗族觀念強化起來，可以樹立很強烈的對於一切非同姓及不同生活方式的異族觀念，而使之成爲真正的民族意識；只因中國古代宗法觀念太深刻，而又非常保守不易變更，所以不能由狹義的宗族觀念，很順利的擴展到廣義的民族意識；總理所說「中國只有家族主義和宗族主義，沒有國族主義」，意即指此。但是我們爲什麼說中國的民族意識發生於周代的宗法制度呢？因爲周族征服了夏殷兩族的大部份（仍有一部份逃避到別處去），承繼其固有的文化而融合爲另一種新文化的組織，於是周族由半游牧半農業的「行國」，而漸入於農業時代的「居國」，農業生活是最適宜於共同經營的，其團結力由此養成，所謂「守望相助，有無相通，疾病相扶持」，就是這種團結力的表現；而宗族的觀念即由此發達，同時種族觀念亦由

此種其始也。周族自立國以後，一方面分封本族的貴族及被征服諸部落的首長為諸侯，建立其統治中國的中心勢力，而為中國的統治民族；一方面又團結本族的貴族，以防止被征服各部落的反攻，及未征服各部落的侵害，對外實行「兼」「攘」政策。所以周代所封的諸侯有同姓與異姓兩類；同室姬姓，與周姓的為本族的貴族，與周室異姓的為異族的首長；（太公望本姓姜，疑為炎帝之後裔，亦即當時與周室異姓的氏族長，而文王聘之，遂為周代效忠，故首封於齊）彼此雖然共奉周室為天子，而宗族則各不同。諸侯在自己國內為大宗，諸侯之臣稱大夫，在自己家內為小宗；自天子以至大夫士莫不有宗，宗法社會的制度即以此成立。周代所行的這種宗法社會制度，無論是統治族的周室，或是被統治的各部族或氏族，均自成爲一個系統。因此以示族為基礎的種族觀念就發達起來，對於異族總是心存歧視與戒備；各諸侯之間的相互侵伐，就是這種種族觀念所造成，周末的春秋戰國之亂，未始不是這種宗法觀念發達的結果。這種宗法觀念的成立與發展，亦就可以說是中國民族意識的成立與發展，不必苛論這種種族觀念與近代所稱的民族意識是否相適合了。因此我們說，中國的民族意識是由周代始發生的。

四 中國民族意識的薄弱

中國民族意識的發生始於周代，這是事實；但此種民族意識尙欠明確，因之民族思想未能鞏固，民族精神未能振奮，而民族主義尙未成立，這亦是毋庸諱言的。自秦族東侵，繼而統一中國，廢封建，置郡縣，盡收天下兵器，以防人民的反叛；並實行焚書坑儒，使智識份子無從煽動原有的民族意識以與秦族相抗。這種「弱民」「愚民」的政策，雖能建立其偉大的專制國家，但同時中國民族的自衛

力量却因之退化。一方面周代所遺的貴族封建與宗法制度亦爲之破壞，而統治民族自身的種族觀念亦不復如周代的強烈，因之本族的團結力大形減弱，這是使秦代以後中國民族意識逐漸銷滅的一大原因。秦始皇因爲他的發祥地與戎狄爲鄰，又被當時的中國諸侯所歧視，其後雖能併吞六國，尙有若干異族未被征服，且北方的匈奴極爲猖獗，其種族觀念自然很強。所以秦始皇猶自將巡北邊，並遣將軍蒙恬率師三十萬以伐匈奴，更趕築萬里長城以防匈奴的南侵。但因中原健兒多徙邊鄙，以致內部空虛，一旦如有事變發生，其鎮壓能力自極薄弱，所以農民首領陳勝吳廣之輩，竟能揭竿斬木而起以亡秦室。其時對內的控制能力既極薄弱，而對外的抵抗能力亦因之衰退，一日如有異族來侵，自不免召致極大的禍亂。兼之秦代厲行專制，原有被征服的中國民族容易「衆叛」，而秦族自己亦未免「親離」，一般人的仇視對象集中於秦室，對於外來異族的禍患，很少人能注意到，所以中國民族的意識日見銷沉，這實在是一個極大的關鍵。

漢代承秦代內部空虛之後，更因連年內戰，壯丁死者數百萬，所以抵抗外族侵略的力量益見衰弱，於是北方的匈奴乃乘勢而起。史記所稱「是時漢方與項羽相拒，中國罷於兵革，以故冒頓得自強」，正是這個道理。漢高祖雖能戰勝項羽，但他初得天下卽有平城之厄，其抵抗異族的能力可謂衰弱已極。漢高祖本是一個草莽英雄，並非基於民族意識而起來驅除秦族，所以他於平城被厄之時，竟用劉敬的下策，以自己的公主下嫁於冒頓單于，而開漢族與外族和親的惡例。其後惠帝、高后、以及文景二帝，亦皆襲此卑劣的姑息政策，屢遣公主下嫁，以苟安於一時，從此可見漢室種族意識的薄弱，可說是中國民族史上極大的污點。

漢初襲用此種卑劣的姑息政策，是因爲內部人力財力的空虛，及諸呂八王七國的內訌，以致無力

對外，尚不無可原之處；但當時的封建貴族與貴戚，工於內訌而不以抵抗外族的侵略為前提，亦可證明當時民族意識的薄弱。至漢武帝即位，他是一個雄才大略之主，對外的武功甚偉，這未嘗不可使中國的民族意識因對外戰爭而發達起來。但當時只有極少數的智識份子如卜式者，主張天子擊匈奴，「賢者宜死節於邊，有財者宜輸委」，而公孫弘却反以為「此非人情，不軌之臣，不可以為化」，可見當時士大夫的民族意識亦不明確。至於漢武帝的對外政策，初非基於民族主義的精神，他的「勤遠略」，只是以個人「好大喜功」的心理為出發點，嚴格說起來，並不能算是對外族施行政治經濟侵略的帝國主義。當時所行的對外政策，只求名義上的歸順，既無政治上的統治，而在經濟上反要「倒貼」起來，所以張騫班超等雖會立功異域，滅亡三十餘國，終與近代所稱歐洲式的帝國主義實質不同，充其量只能算是亞洲式的帝國主義罷了。歐洲式的帝國主義是以政治經濟的侵略為目的，可說是一種錯誤的民族主義對外發展所造成；而亞洲式的帝國主義的內容，却只是一種「好大喜功」的英雄主義所造成，其原因還是在於民族意識的薄弱。正因為如此，所以中國政府的武力衰退之後，外族的勢力就不斷的侵入，而漢族的民族自衛力與民族意識終未能建立起來。

五 中國民族意識的銷沈

中國民族意識發生於周代，而此種民族意識原已薄弱，已如上兩節所述；不幸此種薄弱的民族意識，到了魏晉以後又淪於銷沈了！

漢末三國鼎峙，內戰達數十年之久，中原多事，則胡虜坐大，這是必然的道理。及至晉受魏禪，國力日衰，匈奴、羯、鮮卑、氐、羌等異族乃乘機而起，紛紛建國，是為「五胡」「十六國」之亂。

降至南北朝，紛亂更迭，不可究詰，而民族意識遂更蕩然無存。當東晉偏安江右之時，尙有如祖逖的「聞雞起舞」以恢復中原爲職志的士民，但因一般士族久處於異族壓迫之下，志節漸消，日惟以門第爲榮，而不以民族爲念，致使門第意識克服了民族意識，所以東晉終以偏安而亡國，漢族亦以久亂而不振。至於北朝士族，更不知民族意識爲何物，亦惟競競以門第而自立於特殊的地位，甚至有專教子弟學習鮮卑語爲能事的無恥之徒，可見當時民族意識的銷沈！

兩晉南北朝久亂之後，隋唐繼起而統一中國，可說是中國民族的復興。唐太宗以一代英明之主，勵精圖治，修內政，開疆土，武功煊赫，不在漢武帝之下，但他亦與漢武帝犯了同一的毛病，並非真正民族主義的發揚，僅可稱爲亞洲式帝國主義的再興。自唐玄宗天寶之亂後，強藩分立，毫無民族意識，動輒牽制中央，以致不能合力抵抗外族，而造成唐朝中葉之後二百年間的「蠻夷猾夏」的世界。當時的士大夫如李德裕、牛僧孺、李宗閔之流，又皆勇於朋黨之爭，置外患內亂於不顧，於是國勢日蹙，卒釀成「五代」之亂。當五代之時，漢族內爭不已，致引入外族的干涉。其時有封建王侯如石敬瑭者，竟借契丹的兵力而自立爲帝，甚至稱契丹爲父而不以爲恥。又割燕雲十六州以與契丹，每遣使聘問，奉表稱臣；而契丹主德光尙不以爲滿足，約高祖（石敬瑭）不稱臣，更表爲書，稱兒皇帝，如家人禮，終其世，奉之甚謹。無恥至此，還有一點民族意識的存在嗎？

宋代承五代積弱之餘，國力衰微，已不能如漢唐盛時的征服外族，開闢疆土，而宋太祖因鑒於自己的帝業乃以「陳橋兵變」而「黃袍加身」，爲防止軍人叛變起見，遂假名太平以「杯酒」釋諸將「兵權」，藉以鞏固中央，殊不知卒因此以釀成宋代文弱的積習。大凡對內要防止革命，對外即不容易抵抗外族，所以末初即屈辱於遼與西夏的侵侮，且歲輸鉅款於契丹，以圖苟安，實則此種政策無異於

削弱自己以增強敵人，後患自不堪設想！而當時一般士大夫亦多昧於民族國家的意識，或則在內政上爭權奪利，自立朋黨，因而神宗與王安石的變法卒遭失敗；或則在學術上高談理氣，參以禪學的虛玄，因而造成宋代唯心的理學，會無補於國家民族的衰亡。南渡以後，君臣苟安，不圖恢復，如東晉時代一樣；其時雖有李綱、岳飛等的精忠之氣，究敵不過主和派秦檜的賣國主張，其結果遂招致異族入主中原，造成漢族歷史上第一次亡國的慘痛，可見當時的中國民族衰微已極了！

大 中國民族意識的復興及民族主義的萌芽

宋代是中國民族意識最銷沈的時代，同時亦是中國民族思想的播種與復興的時代。因為兩宋之世，遼、金、元等異族不斷的進逼，外侮之盛，為有史以來所罕見，於是一般血性的人士都抱着「忠君愛國」的思想，以期恢復故土，効死疆場；充此忠君愛國的思想，就漸變而為民族思想的播種與復興了。當南宋之時，李綱的「戰守論」確具千古的卓識；太學生陳東等千餘人伏闕上書，軍民不期而集者數萬人，民氣的激昂猶有可用；而岳飛的精忠報國之氣，尤足以激起一種民族的思想。所以宋末的忠臣義士，史不絕書；如文天祥，謝枋得、陸秀夫、張世傑之流，其一生的事跡都是可泣可歌的；這雖然是「忠君之念」有以致之，而中國的民族意識亦因此覺醒起來，這是值得我們注意的。

我們推究宋代所以亡於異族的原因，是由於兩晉南北朝及唐末五代紛亂之後，民族意識銷沈已久；而宋代又是積弱成風，一般人民的民族精神振奮不起；所以縱有少數忠臣義士的精忠之氣，已不能挽回民族的劫運。兼之當時的宗室與士大夫之流，對於此種精忠之氣與民族的意識，又不能善為利用，所以終遭亡國之禍。但是「天道循環，無往不復；人事否泰，窮極則通」，正在宋代民族衰微已極

的時候，而民族思想即於其時播下種子，而爲明代民族復興的張本。宋亡之後，一般遺民不但抱國破家亡的慘痛，而且具有光復故土的決心，兼以蒙古統治中國，擅兵專制，苛待漢族，在政治社會上極不平等，遂致引起漢族最大的反感。所以元興不久，羣雄譁起，各自爲王，如方國珍、韓山童、張士誠等，都能領導一部份漢族以與異族鬥爭，朱元璋不過是其中成功的一個而已。朱元璋於宋亡不及百年，竟能代表漢族，奮起圖強，以驅除韃虜，恢復中國，爲漢族第一次北伐的成功，確是中國民族有史以來最光榮的一頁；究其原因實在是受了宋末民族意識覺醒的極大影響，這是中國民族史上的一大關鍵。

明太祖驅逐異族之後，未免私心自用，爲子孫萬世帝業之計，一方面分封子弟，以鞏固一家的勢力；一方面大戮功臣，以防止異姓（非異民族）的跋扈。在政治上建立極端專制政體，在軍事上集中權力於中央，其體制不能不說是完備。但國家武力却因之削弱，對外方面，自始即無發展的能力，以致鞏固、瓦剌、十魯審、及安南、緬甸等異族猖獗於邊境，更被倭寇不斷侵略於海疆，漢族蒙此羞辱，若與元代的武功相比，未免大形遜色！同時，明代士大夫之流或則勇於政爭，朋黨林立，內訌不已；或則潛心理學，藉以麻醉自己，而對外發揚民族威力一事，竟無人予以注意，其積弱之風迨與兩宋之時無異。因之民族精神再度銷沈，滿族乃得乘機而入，再建其封建統治的國家，而漢族遂遭第二次的亡國慘痛。

但是，我們在此有一點值得大書特書，即中國民族主義，已在明末之世萌芽起來，這是有很大原因的。我們知道，中國民族是一種農業民族，富有彈性與忍耐性。正因如此，所以一方面是守舊，不易有新的進展；一方面却能保持自己的本性，不易爲異族所長期統治，而終有自覺自奮的一天。不

過這種自覺自奮的精神進展很慢，在慢慢的進展之中，又容易被異族摧殘而遭受磨折，所以中國的民族主義不能很快的成長起來。因此我們現在敘述中國民族主義的萌芽，就不能不追溯到晉末五胡亂華的時代。晉末五胡亂華，是中國民族自秦漢以後遭受異族重大壓迫的開始，此後歷南北朝、隋、唐、五代、宋、明差不多二千年間，中國民族經過長時期的異族壓迫，民族意識已漸覺醒，民族精神已漸振奮，民族主義亦因之萌芽起來。（但未真正成立）到了明亡清興，異族再度入主中原，壓迫漢族日益加厲，因此激起一種強烈的民族思想。古人云：「疾風知勁草，板蕩識忠臣」明末忠臣義士輩出，如史可法、鄭成功、張煌言諸先烈，精忠之氣，沛然充塞乎天地之間，可以與宋末的流風遺韻先後媲美。另外有幾個大思想家如顧炎武、黃宗羲、王夫之等，都是明末的遺民，鑑於國破家亡及民族被壓迫的慘痛於是暗中鼓吹民族主義，以與異族對抗，因之以漢族為本位的民族思想，日益發展，其功績確屬非常偉大！不過這種民族思想的傳播，受到客觀環境很大的限制：因為滿清「奴化政策」的實施，康熙時候開了所謂「博學鴻詞科」，網羅當時的智識份子在他的專制政府之下，所以顧、黃、王等大思想家，知道把民族主義傳之於士大夫及智識份子的身上是不可能；又因當時的忠臣義士幾次反抗終歸無效，知道天下大事已去，不足有為，所以只能把這種民族主義傳之於下層社會的會黨組織之中，以為將來復興民族的種子。總理說「會黨在滿清康熙時候最盛」，就是這幾位大思想家所下的工夫。這種會黨組織，是保存民族主義的最好方法，完全是一種民族主義結合，他們的宗旨是在「反清復明」，因此我們認定，中國的民族主義是發生於明末清初的時候。而民族主義最大的功臣就顧、黃、王等大思想家。（關於會黨的起源及其流傳演變的經過，總理在民族主義第三講中說得很明白，這裏不必敘述。）

七 中國民族主義的喪失及其原因

自明末忠臣義士的壯烈事跡激起了中國的民族思想，而顧、黃、王等大思想家又極力鼓吹民族思想，以傳之於下層社會，中國的民族主義原已萌芽起來。但這種民族主義萌芽不久，又遭受種種挫折而至淪亡，所以滿族能統治中國至二百餘年之久，而到了滿清末年更有被歐、美、日本亡國滅種的危險。中國的民族主義發生不久，爲什麼就喪失了呢？總理在民族主義第三講中指出中國所以失去民族主義的原因有二：第一是由被異族所征服，第二是由中國人迷信所謂世界主義。關於第一個原因，最初是由於康熙的「羈縻政策」與「奴化政策」：在康熙初年，明末的忠臣義士仍不斷的起來反抗，康熙乃開了「博學鴻詞科」來網羅當時的智識份子，以消滅漢人民族主義的傳播；又興了幾次文字獄，以壓制漢人的排滿思想；又出了「大義覺迷錄」等書，說舜是東夷之人，文王是西夷之人，都可以做中國的皇帝，所以滿洲人當然亦可做中國的皇帝。到了乾隆時代，手段更爲狡猾，連「滿」「漢」兩字都不准人提起，又把史書中關於宋元歷史的關係和明清歷史的關係，通通刪去，所有關於記載滿清、匈奴、韃靼的書，亦一概定爲禁書，根本予以燬滅，所以從乾隆以後，智識階級的人多半不知有民族思想了。當康熙之初，顧黃王等，知道智識份子不能維持民族主義，故將下流社會和江湖上無家可歸的人，收羅起來，結成會黨，以口頭傳授的方法來保存民族主義，正如太史公所謂「藏之名山，傳之其人」。但是下流社會的人知識太幼稚，口頭傳授下來的「反清復明」的民族思想，因爲年代久遠而失其真正意義；他們雖然知道要殺韃子，却不知道其所以然，所以到了清代中葉以後，會黨中有民族思想的，只有洪門會了。當洪秀全起義之初，洪門會黨多來相應，但因洪門子弟不善利用這

種民族思想，反被漢賊左宗棠所利用，居然做起會黨的大龍頭，而會黨的「馬頭」通消息的方法遂被破壤，會黨的各機關亦都消滅，於是中國的民族主義就完全喪失了。所以中國失去民族主義的第一個原因是被異族所征服，亦就是由於滿洲人消滅漢民族思想的方法之巧妙。但是世界上被異族所征服的民族，不只是中國人，如猶太人、印度人、波蘭人，都是亡國的民族，而他們的民族主義却不至於淪亡，爲什麼中國自被滿清征服以後，就連民族主義亦隨之而亡呢？於是總理又指出第二個原因，這就是所謂「世界主義」。中國在沒有亡國以前，因爲自視甚高，又復寬大爲懷，在一般國民思想上，早已由民族主義，進於世界主義，這就中了一種很危險的病根，所以一遇到被人征服，民族思想就消滅了。世界主義即是中國古代所說的「天下主義」，其本質原非不好；但世界主義必須強盛的民族才有資格去講，而且必須以民族主義爲本位的世界主義才是正當，丟了民族主義即不能講世界主義。中國人過去醉心於世界主義，忘記了以民族主義爲本位，所以一聽到康熙說：「舜是東夷之人，文王是西夷之人，東夷西狄都可以來中國做皇帝，就是中國不分夷狄華夏」的話，就是世界主義，就甘心被滿族來統治了。到了民元以後，許多講新文化的人，也來提倡世界主義，以爲民族主義不合世界潮流，這亦是中了過去不切實際的病根。所以我們現在若要使民族能生存，國家能發展，就要恢復民族主義，暫時把世界主義擱開不說。

中國民族主義喪失的原因，已如上述，我們現在還要進一步來研究中國人爲什麼丟了民族主義不說，而歡喜講世界主義呢？我以爲有三個原因：第一是誤解了孔子的大同主義，第二是中了黃老佛家的毒，第三是中了數千年專制皇帝與英雄主義的毒。茲分述之：

中國的傳統思想是淵源於孔子的大同思想，孔子說：「四海之內皆兄弟也」，所以他們際偁東夷

西狄之人都是自己的同胞，都可以來統治中國，這種四海一家天下大同的思想，把民族的界限都打破了，民族意識自然不易發展，因此就造成了中國人幻想中的世界主義了。但是孔子雖然講王道主義，提倡大同思想，同時也注意到民族主義。管仲實行霸道，雖為孔子所不取，但也極佩服管仲的「攘夷尊周」的政策，以為管仲是中國民族的功臣，所以他說：「微管仲，吾其被髮左衽矣！」可見孔子本是有民族思想的，後世的儒家把孔子的思想誤解了，在未看到民族獨立強盛的時候，就醉心於華夷不分民族同化的大同境界，這就是「只見其偏，而不見其全」與「倒果為因」的毛病——民族主義是因，世界大同是果，沒有民族主義就不能實現世界主義，中國儒家不明白這個道理，就是對於孔子學說的誤解。

中國自漢以來，即已發生黃老清靜無為的思想；至兩晉之世，一般士大夫大都崇尚清談，祖述黃老；至南北朝之時，上至帝王，下至庶民，又多迷信佛說，於是中國傳統的儒家思想中又參入了佛老的思想；佛老的思想虛無縹緲，既無人世思想，自然沒有民族思想。我們要知道，大凡一種宗教的主旨，總在博愛慈悲，而抱有超民族的思想，最適宜於世界主義；所以宗教雖為構成民族的一因，而宗教思想過於發達之後，反足以阻止民族思想的發展，這是值得我們注意的。唐代承南北朝之後，佛家的思想流傳已深，韓愈雖力主闢佛，仍無多大效果，至宋明兩代，一般理學家又將佛老思想糅合於儒家思想之中，雖自命為儒家學說的正統，實則為一種神學化的形而上學。中國歷二千年來受了「儒、釋、道」三家混合思想的麻醉，已失去孔子原來的真精神，後來民族思想的薄弱，此亦一因，可見佛老思想是很容易使人丟了民族主義而談世界主義的。但是佛教在日本亦甚盛行，且因之促進了日本民族精神的發展；又佛教起源於印度，印度亡國雖久，而民族精神仍在，為什麼到了中國却反陷中國民族

族精神於萎靡不振的境地呢？這道理很簡單，就是因為彼此對於一種宗教的精神或教義的認識與利用不同。譬如中國人的一般思想，莫不以孔子為最高的指導者（所謂「萬世師表」），但或則成為強矯的豪傑，或則成為文弱的書生，可見認識不同，取用不同，而其所受的影響與發生的效用亦自不同。上文說過，孔子亦是主張民族主義的，但後來的儒家却不出於民族主義的途徑，而直接談世界主義，所以儒家思想反成了民族主義的障礙了。大概佛教之在日本，是取用其「犧牲」的精神而加以強化起來，於是造成了所謂「大和魂」與「武士道」的民族精神。佛教之在中國，則取用其「出世」的思想，放棄了現實，而寄託其無窮希望於不可知的來世，完全成爲一種迷惑人心的學說，其結果遂與日本的佛教完全相反了。例如梁武帝舍身為佛，李後主臨亡國時，猶欲以多寫佛經，多造佛身爲挽回國運的條件；宋徽宗更崇奉與道教糅合的佛教，而自稱爲教主道君皇帝，在思想上已失去了「人」的自力，自更無「民族」的自力可言了！此種誤信佛老思想而至國破家亡的事實很多，可見其流毒之深。

孔子的學說主張「尊君」，亦主張「攘夷」，但不幸被後來的專制皇帝所利用，使之成爲君主專制的護符，一般臣民以「忠君」爲天經地義，倒反把「攘夷」忘記了，所以不啻是蒙古族的元與滿洲族的清，一入主中國以後，一般臣民就覺得有盡忠的義務，而不能反抗。古人所謂：「忠臣不事二主」，這是主臣之間的個人關係，而不是民族之間的團體關係；所以宋末與明末的忠臣義士爲後世人所拜，乃是他們的忠君不貳的志節，却忘記了他們是民族的英雄，是民族的忠義之士。同時宋明亡國以後，一般會自宋明之官，曾食宋明之祿的人，若再失身去事元清的皇帝，就要被千秋後世唾罵，即使元清後來的皇帝也要鄙視他們，把他們列入貳臣傳，以儆效尤；如果不會做過前代的官，食過前

代的祿的人，却仍可以在後代做官食祿，不但沒有人罵他，而他反可以罵前代的貳臣。他們所以唾罵貳臣的，是因為不能忠君之故，却忘記了宋明之末的貳臣，乃是民族的救類，與民族的奸細。而且元清之末的所謂「忠君」的人，恰便是一種民族的救類與奸細，根本說不上什麼「忠義之士」。此中是非，大有出入，在專制皇帝時代竟爾皂白不分，實為可歎！可見在專制皇帝時代，是利用「尊君」「二字來作「食君之祿，忠君之事」，與「主危臣辱，主辱臣死」的護符的，這樣就把民族思想完全抹煞了。由於「忠君」的觀念畸形發展下去，又發生一種所謂「真命天子」的迷信出來；所以康熙說舜是東夷之人，文王、西夷之人，滿洲人雖是夷狄之人，還可以做中國的皇帝；又說他是天生來做中國皇帝的，所以勳人不可逆天，這就是所謂「真命天子」的由來。中國人中了這個專制皇帝利用孔子「尊君」的話來消滅中國民族思想的毒，可謂深且鉅了！

其次，孔子所主張的「攘夷」，乃是一種真正的民族思想，管仲輔齊桓公成霸，其功亦就在能攘夷而尊周。不幸這種攘夷的思想，到後來却變成「勤遠略」與「好大喜功」的英雄主義的崇拜！這種英雄主義發達的結果，就變成了亞洲式的帝國主義，如漢武帝、唐太宗及張博望、班定遠等，都是實行此種亞洲式的帝國主義而建功立業於異域的，而其所以受後世人崇拜的亦即在於此。在上文已經說過，亞洲式的帝國主義並非民族主義最高發展的結果，相反的却正是中國人憧憬於從前好大喜功不切實際的「天下主義」與「世界主義」的根因，中國人的民族主義所以不發達，由於中國人崇拜此種英雄主義的原因亦很大，所以這也是中了過去的毒，我們不可不知。

八 結論

中國民族在周代始形成，而中國民族意識亦於周代始發生，此後經過幾次的消長，至滿清入主中國而民族意識遂因之喪失，其間經過情形，已如前列各節所述。至清末總理倡導國民革命，以「驅除鞑虜，恢復中華」為同盟會四綱之二，這是中國民族主義正式建立的開始。此後經過十次的起義，而中國的民族主義始普遍於全國，卒收辛亥革命中國民族主義第一步成功之果。至民國十三年本黨改組，總理本其在廣東與帝國主義奮鬥的宗旨，更正式提出「打倒帝國主義」的口號，以與「打倒軍閥」的口號視為並重，此為實行民族主義第二步開始。民國十四年本黨出師北伐，十七年底統一中國，國內軍閥乃告肅清，這亦可說是掃除帝國主義在中國的走狗，以為打倒帝國主義的準備。正因為如此，招了帝國主義的最大忌妒，所以日本帝國主義者就多方想法來破壞中國民族主義的進展，收買我國的軍閥餘孽，製造我國的漢奸敗類，以為阻止中國民族主義發展的工具。但是敵人此種陰謀未能如願以償，到了民國二十年的「九一八」之夕，敵人對於我國的陰謀，就到了「圖窮而匕見」的時候了。「九一八」事變發生之後，敵人的殘暴行為，不但不足以壓制中國民族主義的發展，相反的却促進中國民族精神的加倍振奮，全國上下在賢明果敢，堅苦卓絕的領袖——蔣總裁領導之下，埋頭苦幹，冀以十年生聚教訓的準備，來完成我總理所倡導的民族主義的第二步工作——求中國民族在國際地位的自由與平等。但是敵人不容許我們作充分的準備，所以迫不及待，就於民國二十六年七月七日，發動了「蘆溝橋事變」，大舉向我國進攻，其目的無非欲摧毀我國的民族主義，以遂其統治中國的野心。然而我們要知道，（這是敵人不懂得的）中國的民族主義到了此時，已是根深蒂固，如日方升，如潮初湧，敵人的陰謀與武力是無法加以阻止的；所以中國空前的偉大抗戰事業就於此時開始，一直支持到今天，已歷三年八個月之久，敵人愈戰愈弱，而我們則愈抗愈強，最後勝利已操左券，在最近

的將來即可實現。這究竟是憑了什麼來抵抗敵人，戰勝敵人呢，一言以蔽之，我們憑民族主義而已。中國民族主義正式建立於清末。總理倡導革命之時，第一步成功於辛亥革命之役，第二步即將成功於我們此次抗戰勝利之日。民族主義存在，則國家民族興盛，民族主義喪失，則國家民族衰亡，我們要認識這個民族主義的力量偉大，同時更要努力發揮這個民族主義的力量，以完成中國民族主義的使命，更進而完成整個三民主義的使命。

於此我們更須說明一點，三民主義的最高原理是「天下為公」，而其最終目的則為「世界大同」。基此而言，則三民主義的民族主義，其真正目的是在世界各民族一律自由平等，並不是以一民族的富強康樂為止境。所以三民主義與世界主義並不是相衝突的，而三民主義的民族主義却正是達到世界主義的必由之道；舍民族主義而言世界主義，在弱小民族則為自召滅亡，在強大民族則為帝國主義的變相，實際上都不是真正的世界主義，所以我們三民主義的民族主義，一方面要求中國民族的自由平等，他方面更要求世界各弱小民族的一律自由平等，這種精神就是「天下為公」的精神，而這種理想就是「世界大同」的理想。必須先提倡民族主義，求自己民族的自由平等，然後能達到世界主義的大同境界——世界各民族一律自由平等。大學上說：「國治而后天下平」；中庸上說「行遠必自邇，登高必自卑」；俗語亦說：「大處着眼，小處着手」，素以寬大為懷，醉心於世界主義的中國人，我們如欲達到世界主義的目的，請自實行民族主義始！

民國三十年二月十一夜完稿於連城

中國社會構造之史的研究

一 見仁見智各有不同

中國社會究竟是怎樣的一個社會？各派學者的答案每不相同：有的說是「宗法社會」，有的說是「封建社會」，有的說是「資本主義社會」，有的說是「宗法封建社會」，有的說是「前資本主義社會」，也有的說是「半封建或半資本主義社會」。以上各說，有的只是像傳單標語般的提出了那麼一個口號；有的也從歐洲社會的歷史，與歐洲學者的著作中找出了一個立論的據點，再從中國許多零星斷片的史籍中找出了許多的例證，以自圓其說。我們現在要討論的，不是傳單標語般的口號，而是所謂有歐洲與中國許多史籍例證為根據的學者之說；不過，我們這裏也只能極簡略的提一提，詳細的討論，只有等待學者的專著來發揮。

中國最初建立宗法制度與封建制度的便是周代，（參閱拙著「中國民族的形成與民族意識的消長及其原因」第二節「中國民族意識的發生」）周代以前的實際情形，史籍不可詳考，雖有一些殘缺的傳說，也僅能證明周代以前已有封建制度的類型，却不能證明那時即是封建制度或封建社會；至於宗法制度的痕跡，那時更未曾發現，但是自周代以後直至現在，中國社會中的宗法勢力仍未消滅，社會上有許多事，國法所不能解決的，宗法却能解決，於是有人主張中國社會仍然是「宗法社會」。同時，我們亦發現了現在的中國社會，政治上與土地上的封建遺跡，到處存留，封建思想猶未打破，於是

有人主張中國社會仍然是「封建社會」。同時，我們在春秋戰國時代已看見了商業的發展與商業資本主義的萌芽，到了近百餘年來，國際資本主義侵入中國以後，社會組織起了顯著的變化，雖沒有像歐美那樣的大資本家出現，却已有很強烈的資本主義化的傾向，於是有人主張中國社會已經形成了「資本主義的社會」。但是，如上所說，中國社會既仍有宗法勢力與封建思想的存在，謂之純粹的宗法制或純粹的封建制度都不甚確當，於是又有人主張中國社會是「宗法封建社會」。但是，中國社會中資本主義的傾向由來已久，近來更爲顯著，謂之純粹的宗法制度，封建制度，或宗法封建制度，仍未盡確當；而事勢所趨，宗法封建的形態與勢力日就衰滅，資本主義的形態與勢力則日漸具體而加強。於是更有人主張中國社會是一個「前資本主義社會」。（與這個見解相彷彿而又不盡相同的，就是「半封建或半資本主義社會」的說法。）

郭沫若於一九三〇年刊佈了一部所謂「中國古代社會研究」，說明中國由原始土地公有變爲奴隸制度，在殷周之際達到完成；再變爲封建制度，在東周以後才完成，直至清末相沿未變；因爲秦以後雖然號稱郡縣制度，但漢有諸王，唐有藩鎮，明末有三藩，清初有年羹堯，就是一般的行省總督，都號稱爲「封疆天子」，依然是一種封建制度。——這可代表「中國社會封建制度說」。

胡適之博士在二十多年以前出版了一部皇皇大著，叫做「中國哲學史大綱（上册）」，說明中國在老子孔子以前的二三百年，已經產生了資本主義制度，他說：「那時候諸侯互相侵略，滅國破家的不計其數，古代封建制度的種種社會階級都漸漸消滅了」。又說「封建時代的階級雖然消滅了，却新添了一種生計上的階級，（按即指經濟上的階級）那時社會漸漸成了一個貧富很不平均的社會；富貴的太富貴了，貧苦的太貧苦了！」他更徵引大東、葛屨、伐檀諸篇詩，說明那時的社會貧富太不平均

，資本家竟僱用了女工，把那「搽搽女手」的血汗工夫，來做他們發財的門徑。照這樣看來，在周初時代便已發生了資本主義，封建社會階級漸漸消滅，而資本主義社會的階級却已尖銳的對立了。——胡博士此說與一般所謂「中國社會資本主義制度說」，立論根本不同，但他有他的說法，以其享有「世界學者」「國際名流」的盛名，故特略陳其說。

李季最不服服胡博士，他於民國二十年間特刊行一部「胡適中國哲學史大綱批判」，專與胡氏作對，並提出他自己的意見。他不但反對胡氏的「中國社會自周初以來即非封建制度說」，同時也反對郭氏的「中國社會直到今日尚是封建制度說」。他認為「中國的封建制度莫盛於周朝」，「迄周室東遷，王綱不振，封建制度日見崩潰；春秋時已有郡縣，戰國時更多；不過要到秦始皇廢封建為郡縣，這種制度的壽命才正式告終」。因此他一方面不承認胡博士等的中國封建制度在老子孔子以前二百年間即已結束的見解，而另一方面亦不同意於郭氏等的「周代的上半期正是奴隸制度」，和東周以後才完成封建制度的說法。周代既確立封建制度，何以東周以後逐漸崩潰而終於消滅呢？他認定由於生產力的發展和工商業的發達；自此以後，封建殘餘雖保存得不少，但封建制度却因秦始皇廢封建而受着最終的致命的打擊，商人資本在產業的發展中便取得優越的地位了。這就是他「唯物的觀點，與辯證的方法」所研究出來結論。他引了馬克思（原書稱卡爾，按即Karl Marx，又原書對於郭沫若亦只稱某君，不指其姓名）及中國古代史籍許多話為證，茲不贅。

◎陶希聖對於中國社會制度問題最歡喜研究，於民國十八年間先後刊行「中國社會之史的分析」及「中國社會與中國革命」二書，會風行一時，他自己說明觀察中國社會時，應取三個觀點；第一是歷史的觀點，第二是社會的觀點，第三是唯物的觀點。同時他更指出五個毛病必須診治：第一是因襲歐

洲學者解剖歐洲社會所得的結論，而漫加演繹。第二是把中國社會構造當作位於西歐叢山半島之中的小國家來看。第三是把名詞的含義混淆了（如封建一名詞在秦以前漢以後實質不同，不能混淆）。第四是排斥不合於成見的社會成因。他又說：

「有人說中國是一個封建社會，有人說不是的。第三國際就有兩個答案：布哈林說，中國是封建制度的社會，所以中國革命必須打破封建制度。而托洛斯基則說，中國是資本主義發達中的社會，急待解決的是關稅自主問題」。

他對於以上兩說都表示否認，但他又自稱「實事求是，不作調人」，所以他另外提出了「士大夫身分與宗族及科學」等成份，並以帝國主義侵略下所產生的變態，來說明中國社會的特質，却沒有定下一個特殊的概括的名詞。

二 唯心唯物都是錯誤

以上各家說法，我們雖不能作怎樣正確的批評，但有幾點是值得我們注意，而有加以說明之必要的。

郭沫若認定中國社會是封建制度，這完全忽視了封建制度實質；所謂漢有諸王，唐有藩鎮，明末有三藩，及清代的行省總督等，都稱為封建制度，這種見解，不是把「名詞的含義混淆了」，就是「因襲歐洲學者解剖歐洲社會所得的結論，而漫加演繹」，或是「把中國社會構造當作位於西歐叢山半島之中的小國來看」了。大概郭氏是信奉第三國際市哈林的答案，不肯或不敢把自己的成見放棄，故對於中國各種非封建制度的社會成因都排斥不顧了。

胡博士的立場，和郭、李、陶三人完全不同。一般人每認爲胡博士是「資本主義的學者」，而李季更批評他是「實驗主義洋的唯心論和多元論在那裏作祟」！胡博士雖被稱爲一個「資本主義的學者」(？)但他對於資本主義的認識並不明確，對於社會的認識更是混淆不清，至少在「社會主義的學者」(？)心目中看起來，他簡直是一個門外漢；所以他竟把老孔子以前二三百年的中國社會，誤認爲資本主義的制度，並斷定已有勞資對立的階級了。如前所說，他與一般所謂「中國社會資本主義制度說」不同，就因爲他不是採取「唯物的觀點與辯證的方法」。平心而論，胡博士做學問時，如果涉及政治上，尤其是經濟上的各種問題，是往往會被專家批駁。

李季是一個社會主義的學者，這是大家都知道的，但他與另一個社會主義的學者郭沫若的見解恰巧相反；大概他又是信奉托洛斯基的答案，所以彼此不同，而對於郭氏亦只稱某君，不指其姓名。李氏因爲有了那樣一個成見，所以他的見解雖不像郭氏那樣的錯誤，但終未能懸乎毫處。我們覺得很奇怪的，爲什麼同是一個中國社會構造的問學，而第三國際就有兩個不同的答案？爲什麼同是生長於中國的兩個社會主義的學者，同是採取馬克思辯證法唯物論辯的人，而彼此的見解不同如此？

陶希聖是信奉三民主義的，他反對共產黨，也反對共產主義，曾有人目之爲三民主義的學者(？)。但我們要提出一個嚴重的疑問，三民主義的哲學思想方法是民生史觀或唯生論，當然不是唯物論，爲什麼陶氏處處採取唯物的觀點與辯證的方法呢？難道他沒有讀過 總理民生主義的演講嗎？難道他竟敢反對 總理「歷史的重心是民生不是物質」這句格言嗎？我常常覺得，現在許多學者的心目中有一個成見，以爲古今中外哲學家的思想方法不是唯心便是「物」，只有二個，沒有第三個，否則便是多元論的騎牆派；這種人如果說他是唯心主義者或有唯心主義的傾向和嫌疑，那就無異於宣告他是反

革命或不革命，在他們是認爲最嚴重最侮辱的問題。他既看出了唯心論與多元論的錯誤，於是就毫不思索的信奉了唯物的一元論，再也沒有想到除此而外，我們的總理却發明了民生史觀的一元論。（民生史觀是一元論，是心物統一論，而不是心物調和論，故可名之爲唯生論。）陶氏如果不是有意反對總理的民生史觀一元論，那就是對於總理的哲學思想沒有研究，如果真正是三民主義的學者，就要首先弄清這一點，否則一誤百誤，必至「失之毫厘，謬以千里」，不可不慎！而我們尤不能不辯！（和陶氏抱着同樣錯誤思想與成見的學者尙不在少數，所以他們解釋三民主義與闡揚三民主義學說時，往往弄到根本錯誤，這個問題很嚴重，不能不提出來糾正！）至於陶氏所說的中國社會的特質，確有其特別的見解，例如士大夫身分與官僚政治的指出，都很有價值，只可惜他的思想全憑唯物的觀點，未免失之偏頗，所以他的觀察所得，並不是完全正確的。

中國「封建制度」的建立及其特質

一部中國政治史，可以大別爲三個時期：第一時期是封建時代與封建以前的時代；第二時期是封建制度崩潰以後，與帝國主義勢力侵入以前的時代；第三時期是帝國主義勢力侵入以後的時代；這第三時期，正在發展演進的開始，現在尙不能據其定型以判斷，但此後將劃爲另一時期則無疑義。

中國的封建制度建立於周代，周代以前的文獻不可詳考，有之亦僅足以證明那時代有許多「牧伯」，而這許多「牧伯」只是一種氏族長，並不是真正的封建侯領（周代始建立宗法社會，周代以前仍爲氏族社會，自三皇五帝以及夏、商、周三代的始祖，都是氏族長，太公望亦是氏族長之一）。周代以前的氏族長都據有一定的地方，亦皆擁有一種政治權力，儼如一方的雄長；但這種政治的權力，並

不是由封建而來，乃是氏族社會中自然生長起來的。到了周代統一中國以後，一方面厲行「本支百世」的辦法，建立了宗法的社會制度，一方面大封功臣與子弟，建立了封建的政治制度；如太公封於齊，是功臣被封爲侯領，周公封於魯，是子弟被封爲侯領。在唐、虞、及夏、商時代，只是一個較強大的氏族，雄據於中國西北部的黃河流域，而其他的氏族然依存在於一定的地方，且各有氏族長，並流有被征服。各氏族間的勢力是必然的互相消長，故有唐、虞、夏、商的朝代更易；究其實，禪讓與征誅，都是一樣的政權爭奪，所謂禪讓，或只是歷史的傳說與儒家的理想而已。在這時代，所謂堯、舜、禹、湯、文、武等，都只是當時最強大的氏族長，但對於其他的氏族長，不發生政治上的封建統治關係，故不能成立封建政治。卽如傳說中的「元后制」，是說許多「羣后」之上，冠戴了一個「元后」；似乎這個「元后」是等於周代的天子，而許多「羣后」就等於周代的諸侯，其實不然；因爲這種制度是先有羣后，而後產生元后，並不是先有元后而後分羣封后的。

這種情形，到了周代就發生了一種變化。周代的諸侯是由天子分封而來的，各封建侯領到了被封的地方以後，就以其軍事力量消滅了原來的氏族長而據有其地，建立了封建統治權；如太公到齊以後，就滅了萊侯及莒侯，而萊侯與莒侯都是齊國原來的氏族長，至多是一種牧伯，並不是殷代所封的侯領。據我們的考證，楚國不一定是周天子所封的侯領，而楚國所滅的「漢上諸侯」，亦不過是當時的小氏族長，與周代的封建沒有關係。大概楚國是周初時代漢上諸氏族最強大的一個，周天子既不能予以征服，亦未嘗予以封建，至多是發生一種外交上的關係，以示羈繫，而實際上仍以「南蠻」「化外」視之。同時，楚國當時的實力亦不足以推翻周天子，故樂得「互不侵犯」，未必真心服從，而到了周衰楚強以後，南蠻的楚國就要觀兵於周疆間鼎的大小輕重了！

周代分封的功臣與子弟，到了被封的地方，以軍事力量消滅了原來的氏族長以後，又把一部份土地分封給隨員，是爲「卿大夫」；而卿大夫各從其封地徵收租稅，其經手收租稅的人謂之「家臣」，如再求爲季氏宰，就是這種經收租稅的家臣，並不算是封建官吏。簡單的說來，周天子把較大的土地分封給功臣與子弟，是爲諸侯；而諸侯又把較小的土地分封給隨員，是爲卿大夫。在這種情形之下，是地方分權制度，而不是中央集權制度，但自中央，以至於地方，還是層層節制的，周室初期的中央尚有相當權力，各封建侯領雖擁有兵權，而仍聽命於中央，到了周室衰微，中央才如告朔的餼羊徒有其名而已。

封建侯領對於所封的土地，取得所有權，同時在這土地所有權之上，建立了一種封建的統治權；使土地的所有權與政治的統治權結合爲一體，是這時代的一種特質。換言之，所謂封建制度，即是被封的土地歸封建侯領所有，而對於附屬於土地的農民，則發生了領主與臣民的關係。領主對於臣民，發生了所有權與統治權，而臣民對於領主，則發生了納租服役的義務。這種由於土地的所有權，結成了政治的統治權，使經濟的剝削關係與政治的隸屬關係合而爲一，就是中國封建制度的大概。

封建制度的另一特質是「等級制度」。這種等級制度可有幾種看法：在經濟上看，爲「地主」與「農奴」，在社會上看，爲「君子」與「小人」，在政治上，爲「貴族」與「平民」（即庶人）。孟子所謂：「或勞心，或勞力，勞心者治人，勞力者治於人；治於人者食人，治人者食於人；此天下之通義也。」這就是說明等級制度下的權利與義務不平等的情形。那麼，所謂等級制度究竟是怎樣的呢？左傳昭公七年，辛尹無宇說：「天有十日，人有十等，下所以事上，上所以共神也。故王臣公，公臣大夫，大夫臣士，士臣皂，皂臣輿，輿臣隸，隸臣僚，僚臣僕，僕有臺，馬有圉，牛有牧，以特

百事。」孟子所說的周室「班爵祿」，亦是說明此種等級制度的情形。此種等級制度，綜合起來，即是「天子、諸侯、卿大夫、士、庶人」等五級。各級都是一定的，天子之子恆為天子，諸侯之子恆為諸侯，卿大夫之子恆為卿大夫，士之子恆為士，庶人之子恆為庶人，彼此各安其位，不得互相僭越；所以當時的政權統歸於士以上的階級，一切庶人是不能參與政權的，這就叫做「貴族政治」。貴族政治是對建時代的特點，封建以前的民族社會，其政治情形已不可考。雖與周代的貴族政治不同，但決不是平民政治，則可斷言；所以封建時代與封建以前時代的政治，為說明便利起見，統歸於第一時期。在這時期，無所謂「文官制度」，如果要免強安上一個名詞，那只有名之為「世襲文官制度」或「封建文官制度」。

四 中國「封建制度」的崩潰及其原因

中國的封建制度行之不過三四百年，自春秋時代即起了動搖，至戰國時代即兆成崩潰，迨秦始皇併六國，一天下，廢封建，置郡縣，即告「壽終正寢」。我們且看趙翼說：

「蓋秦漢開為天地，大變局。自古皆封建，諸侯各君其國，卿大夫亦世其官，成例相沿，視為固然。其後積弊日甚，暴君荒主，既虐用其民，無有底止。強臣大族，又篡弒相仍，禍亂不已。并而為七國，益務戰爭，肝腦塗地，其勢不得不變；而數千年世侯世卿之局，一時亦難不變。於是先從在下者變起，游說則范雎、蔡澤、蘇秦、張儀等，徒步而為相。征戰則孫臏、白起、樂毅、廉頗、王翦等，白身而為將。此已開後世布衣將相之例，而兼并之力，尚在有國者；天方藉其力以成混一，固不能一旦掃除之，使匹夫而有天下也。於是縱秦皇盡滅六國，以開一統之局，使秦

皇當日發政施仁，與民休息，則禍亂不興，下雖無世祿之臣，而上猶是繼體之主也。惟其威虐毒痛，人人思亂，四海鼎沸，草澤競奮，於是漢高祖以匹夫起事，角羣雄而定一尊。其君既起自布衣，其臣亦自多亡命無賴之徒，立功以取將相，此氣運爲之也。天之變局，至是始定。然楚漢之際，六國各立後，尙有楚懷王心、趙王歇、魏王豹、韓王成、齊王田儻、田榮、田廣、田安、田市等。卽漢所封功臣，亦先裂地以王彭、韓等，繼分國以侯絳灌等。蓋人情習見前世封建故事，不得而遽易之也。乃不數年而六國諸王皆敗滅，漢所封異姓王八人，其七人亦皆敗滅。則知人情猶扭於故見，而天意已另換新局，故除之易易耳。而是時尙有分封子弟諸國，迨至七國反後，又嚴諸侯王禁制，除吏皆自天朝，諸侯王惟得食租衣稅，又多以事失侯。於是三代世侯世卿之遺法，始蕩然淨盡。而成後世世祿選舉科目雜濟之天下矣，豈非天哉」（二十二札史記卷二）

趙翼所謂天意，所謂氣運，那是無可奈何委之迷信的話，我們當然不能同意；但他所說的封建制度與貴族政治崩潰的經過，確是實情，亦自有其相當價值。前面說過，周代封建制度，行之不過三四百年，春秋時代卽已起了動搖。因爲各封建侯領，發展很不平均，齊國首先以魚鹽之利與商業的發達，而成五霸之首；其後晉文、宋襄、秦穆、楚莊等，競相爭雄，各以其國稱霸。他們名義上雖以「尊周勤王」爲號召，而實際上乃是「挾天子以令諸侯」，封建的系統及其均勢業已破壞，於是等級制度亦隨之動搖，有恢復周以前非封建時代與非等級制度的傾向，同時又開始造成後來非封建制度與非貴族政治的趨勢。在齊桓公時，甯戚以飯牛而仕於齊，秦穆公時，百里奚以奴隸而仕於秦，這就是庶人升而爲官的先例。同時，詩有黎侯的賦式微；左傳昭三年，有晉的貴族「欒、却、胥、原、狐、續、慶、伯降爲皂吏」的記載；孔子本是宋國的大夫之後，而「爲貧而仕」，「嘗爲委吏」，「嘗爲乘田

「這都是貴族降為庶人的明證。等級制度的破壞，即促成封建制度與貴族政治的崩潰。到了戰國時代，變動更多，誠有如趙翼所說的「徒步而為相」，「白衣而為將」的情形，而「開後世布衣將相之例」了。

春秋戰國時代還有一件極重要的事促成封建制度的崩潰。自周天子權力衰微之後，各國諸侯形成割據與兼併的局面，由於這局面更造成一種「上行下效」的新局面。即各國間的世家大夫夫勢力日大，諸侯漸失其控制的能力，於是三家滅晉，三家分晉，田氏暴齊，這些事實不斷的發生；同時，又有晉陵君的專魏，孟嘗君的振齊，燕太子的刺秦，及信陵平原的勾結，目無魏趙兩君等事實的演進，正如趙翼所說：「暴君死主，既廢用其民，無有底止；強臣大族，篡弒相仍，禍亂不已」。這樣，一由於諸侯的自無天子，封建的系統已壞；二由於諸侯的互相兼併，封建的局勢失去了平衡；三由於強臣大族的專權與篡弒，於是封建制度就不得不日趨於崩潰。

其次，更有一件關係最重大的事，促成了封建制度與貴族政治的崩潰。因為封建制度領袖的政權，移轉於強臣大族之手，強臣大族都是世家大夫，本來是貴族，但為要鞏固其地位，擴展其勢力起見，遂相趨於養士之風；打開了「貴族的大門」，招致士庶人中的優秀分子參與政權，由是造成了貴族與士庶人混合的一種集團，這個集團就是後來的士大夫階級的最初形態。據歷史所載，孟嘗、春申、信陵、平原四君各養士三四千人，其中品類極為不齊，有自存的毛遂，有夷門的侯嬴，有「長劍歸來」的焚券市恩的馮諼，亦有游俠刺客之流，和雞鳴狗盜之徒，這樣就把社會上的等級制度與政治上的貴族政治打破了！此後徒步為相，白衣為將的人，就不絕於仕途；封建制度到了此時，他的崩潰已如水之就下，勢所必然，及至秦始皇明令宣告他的死刑，就如摧枯拉朽，毫不費力了！

最後我們要知道，任何政治上社會上的制度，他的發生發展與變遷及崩潰，都離不了經濟的關係，不用什麼唯物論辯證法，亦可以明白其中的道理。前面說過，封建制度的特質，是治各階級由於土地的所有權結成了政治的統治權，使經濟的剝削關係與政治的隸屬關係合而為一。根據這一觀點，可以知道封建制度的崩潰，必有其經濟的原因。封建時代的經濟制度，即所謂「井田制度」；因為那時只有農業經濟，而農業經濟的基礎在於土地，所以那時的經濟制度以土地制度為本。封建諸侯及卿大夫等，對於所領封的土地取得所有權，成為當時法定的地主。但地主對於土地並不自己耕種，而以之分授於庶人為其代耕，是為「臣民」，亦即是今之「農奴」。（所謂「農奴」是現代經濟上的名詞，而中國古時所謂「臣民」，是兼有政治上與經濟上的意義）。所以詩云：「普天之下，莫非王土，率土之資，莫非王臣」。又左傳昭七年辛尹無字說：「天子經略，諸侯正封，古之制也。封略之內，何非王土？食土之毛，誰非王臣」？所謂田制度究竟怎樣，已不可考，或以為古誠有之，或以為這是儒家的理想；但以封建制度與土地的關係來講，則井田之制似為近理。因為農奴替地主耕種，一方面要納租稅於地主，一方面亦要維持其最低限度的生活，所以把公田的生產獻作公家的俸祿，而私田的生產則充為農奴自食之用，這種制度的本意確是很王道的。但是公田的所有權固然屬於封建地主，而私田的所有權亦是屬於封建地主，農奴絕對不能獲得土地所有權。所以井田制度不是土地私有制，亦不是土地公有制，乃是土地階級獨佔制，即土地為貴族階級所獨佔，庶人（包括農奴）不能私有土地；亦可說是土地為貴族階級所分贖，而庶人不能與貴族共有土地，這種制度與封建制度的政治意義頗為適合，但在經濟的意義上講，則確有不能實行的事實上的困難，因為土地的劃分決不能如此整齊簡單，地主之間亦有大小貧富（比較上的貧富）的差別，（如孟子所說的班爵祿）安能舉天下之土地而均

分之？所以井田制度的實行是很困難的。以我們的推斷，大概井田制度僅會行之於周初時期或周以前的某個時期，而且僅會行又於王畿附近，或地勢平坦，及地主貧富不甚懸殊的某些地方，並不會長期的或普遍的實行。因為井田制度的本身有許多缺點，所以自然而然的發生變化，而趨於崩潰了。

井田制度的破壞起於何時，我們無法知道。但據孟子言周室班爵祿時所說，他只是「嘗聞其略」，並不是目覩其詳，可見在孟子的時候早已沒有井田制度。井田制度為什麼破壞呢？孟子說：「諸侯惡其害已也，而皆去其籍」。由此可知史書所載商鞅「壞井田、開阡陌」，並不是事實，充其量，不過是到了商鞅的時候，才以國家的明令來廢止而已。井田制度的廢止，並不是由於政治的力量，而是經濟發達的自然結果。井田制度是「貴族階級獨佔土地制」，自井田制度破壞以後，即逐漸形成土地私有制，這就是無土地所有權的庶人，逐漸升而為地主。漢書食貨誌所載：商鞅「壞井田、開阡陌，……王制遂滅，僭差無度，庶人之富者累鉅萬」，這就是農奴逐漸解放後，庶人崛起而為地主的明證。封建初期的井田制度宣告崩潰，即是封建制度與貴族政治日趨沒落的先聲；換言之，由於貴族階級獨佔土地制，演進而為土地私有制，即是封建制度與貴族政治所以崩潰的重要原因。

其次，商業資本主義的勃興，亦足以破壞封建制度與貴族政治的存在。商業資本主義的興起始於春秋時代，這亦是因為井田制度破壞以後，土地私有制度成立，所以「深耕易耨」「辟土地，充府庫」的耕種與墾荒的方法亦隨之而進步；同時，因為農業與手工業的方法及器具發明進步以來，使農業的生產品增加，所以商業亦隨之繁盛起來，商業繁盛以後，富商大賈即應運而生。據史記貨殖傳所載：

陶朱公「治產積居，與時逐，……十九年之中，三致千金。後年衰……子孫修業而息之，遂至巨

萬」。

「子贛既學于仲尼，退而仕于衛，廢著鬻財于曹魯之間。七十子之徒，賜取爲饒益。……子貢結駟連騎，束帛之幣，以聘享諸侯。所至國君，無不分庭與之抗禮。夫使孔子名布揚于天下者，子貢先後之也」。

「倚賴用鹽鹽起，而邯鄲郭縱以鐵冶成業，與王者埒富」。

「烏氏保畜牧、及衆、斥賣、求奇糴物。間獻遺戎王，戎王什倍其價，與之畜，畜至用谷量牛馬。秦始皇帝令裸比封君，以時與列臣朝請。而巴蜀寡婦清，其先得丹穴，而擅其和數世，家亦不訾。……秦始皇帝以爲貞婦而客之，爲築女懷清台。夫裸鄙人牧長，清窮鄉寡婦，禮抗萬乘，名顯天下，豈非以富邪」。

「蜀卓氏之先，趙人也，用鐵冶富。秦破趙，遷卓氏，……乃求遠遷，致之臨邛，大喜。卽鐵山鼓鑄。運籌策，傾滇蜀之民，富至僮千人。田池射獵之樂，擬于人君」。

「程鄭山東遷虜也，亦冶鑄。賈椎髻之民，富埒卓氏，俱居臨邛」。

「宛孔氏之先，梁人也，用鐵冶爲業。秦伐魏。遷孔氏南陽，大鼓鑄，規陂池，連車騎，遊諸侯。因通商賈之利，有游閑公子之賜與名。……魯人俗儉嗇，而曹邴氏尤甚。以鐵冶起，富至巨萬。……賈貨行賈徧郡國」。

「齊俗賤奴虜，而刁間獨愛貴之；桀黠奴，人之所患也，唯刁間收取，使之逐漁鹽之利。或運車騎，交相守，然愈益任之，終得其力，起富數千萬。……周人旣織，而師史尤甚。轉轂以百數，賈郡國，無所不至。……師史能至七千萬」。

此外，如鄭國商人，致高犒癸師而卒以退敵，陶朱公以經濟力量運動楚國大赦，呂不韋以大買而相秦國，移神鼎，更足以證明商業資本的發達，他的力量可以阻止戰爭而左右政治。本來封建時代的經濟政策是「重農輕商」，那時的社會是十足的農業社會。但自土地階級獨佔制，漸變而為土地私有制，已足使封建社會發生變化；再由商業資本的發達，更使農業經濟有漸變為商業經濟的趨勢，而封建制度即失去其機本的立足點。同時，由於商業資本的發達，商業資本家亦得參與政權，而貴族政治即因之動搖，這亦足以促成封建制度的崩潰。

五 中國「中央集權制度」的建立及「官僚政治」的產生

如前所述，封建制度是地方分權的政治制度，自秦始皇統一六國，廢封建，置郡縣，乃完成了一個中央集權的政治制度，其實，中央集權制度的產生是由下而上的，在春秋戰國時代，因為經濟上的井田制度，社會上的等級制度，政治上的貴族政治，相繼破壞，已漸使各侯國建立了集權的國家。由於各侯國的「荒君暴主，虐用其民，無有底止，強臣大族，篡竊相仍，禍亂不已」，故「井而為七國，益務戰爭，肝腦塗地，其勢不得不變」。春秋時的五霸，徒有尊周之名，戰國時的七雄，早已目無天子；各侯國之間造成了現代式的國際關係，而各侯國的政治亦已完成了集權國家的組織，與本來的封建侯領大不相同。到了秦滅六國，建立了更大的國家，於是把六國原有的政權予以沒收，而統一於中央，中央集權的政治制度乃告產生。

但當秦始皇時代，統一之局雖已開始，而各國的封建殘餘勢力，仍未能一掃而空：過去的貴族及儒俠混成的階級，暫時潛伏於市井田畝，以圖報復。果不二世而陳勝、吳廣、項羽、劉邦之徒，紛起

革命。陳勝冒稱張楚，項羽迎立懷王，分封六國之後，（即楚懷王心、趙王歇、魏王咎、魏王豹、韓王成、齊王田儼、田榮、田廣、田安、田市等）招集貴族與儒俠混合階級的亡命之徒，幾乎再建六國爭雄的局面。即漢高祖分封功臣，亦先裂地以王韓、彭等，繼分國以侯絳灌等，儼似封建殘餘勢力的「死灰復燃」，這就是趙翼所謂「人情習見前世封建故事，不得而遽易之」的道理。但是此時的封建殘餘勢力，雖似死灰復燃，而實際上是一種「迴光返照」。故不數年而六國諸王，及漢初所封異姓八王中的七王，皆相繼敗滅。我們要知道，漢高祖分封異姓功臣爲王，只是應付一時，並不想再建封建局勢，所以一方面徒豪華傑於關內，一方面設守吏於地方，以防止封建殘餘勢力的龐大。同時，漢初雖亦分封子弟諸國，但行政權則歸之於中央所派的地方守吏，諸子弟國的貴族，並不負行政上的責任，故與周初的封建制度不同。趙翼所謂「迨七國反後，又嚴諸侯王禁制，除吏皆自天朝，諸侯王惟得食租衣稅，又多以事失侯」。這種辦法，使貴族形同有「祿」無「權」的執梃子弟，再也不能實行割據與叛亂，於是中央集權制度完全確立，而貴族政治亦因之掃蕩無存。

中央集權制度確立之後，封建的貴族政治不得不轉變而爲一種官僚的政治。官僚政治與貴族政治的不同，在於貴族政治由於封建而來，是一種世襲的文官制度；而官僚政治則由於封建的等級制度破壞以後，士庶人等遂得崛起而爲將相及其他大小官吏，於是世襲的文官制度就打破了。官僚政治保存於中央集權的制度，因爲封建的貴族政治。由於地方分權而來，而非封建的官僚政治，則由於中央集權而來。封建制度的政權操於貴族之手，而貴族是世襲的；中央集權制度的政權，則除了帝王親握大權以外，其他的行政權都分屬於非世襲的官吏，而又自成系統的官僚之手。

所謂官僚，並不是指一切官吏而言。據古代的傳說。五帝之時已有官制；太昊伏羲氏以龍紀官，

春官爲青龍氏，夏官爲赤龍氏，秋官爲白龍氏，冬官爲黑龍黃、中官爲黃龍氏，神農氏以火紀官，春官爲大火，夏官爲鶉火，秋官爲西火，冬官爲北火，中官爲中火。黃帝以雲紀官，春官爲青雲，夏官爲緇雲，秋官爲白雲，冬官爲黑雲，中官爲黃雲；並立六相及史官，而且已有了官的姓名，如風后、力牧、太山稽、常先、大鴻、蒼頡、沮誦等。此外如金天氏以鳥紀官，高陽氏以民事紀官，陶唐氏除堯、陶、禹、舜等大臣外，還有四岳，舜又舉八元八愷。可見三代以前即有官制，且已有許多官吏，而這種官制與官吏，却不能說是官僚制度或官僚階級，因爲他沒有具備官僚的性質。而且這種傳說未必可靠，即令有之，其所謂龍、雲、火、鳥等，不過是古代各氏族的「圖騰」，而其所謂官，亦即是當時大大小小的各氏族長，並非如後代的官僚。據我們的觀察，在周代以前，一國版圖以內，只有多數的部落並立，強大的部落雖能戰勝弱小的部落，或以爲奴隸，或加以殘殺，但沒有真正的政治制度可言。直至周代始建立了貴族政治，到了春秋戰國，才有官僚政治的萌芽，而官僚政治的確立，則在漢代以後。漢初雖有封建的形式，而實爲中央集權的制度。自春秋戰國以來，「井田制」已漸變爲「采邑制」，卿相的俸祿皆出自采邑。本來采邑是貴族的特權，但有政權的達官大宦亦得食采邑，而食采邑的功臣子弟却不一定即有政權。專食采邑而無政權的功臣子弟，其特權限於土地，而享有政權兼食采邑的達官大宦，却在政治上造成了一種特殊的地位。此後凡朝廷與地方的官吏，漸漸成爲一個系統與一個階級，官僚制度即因之產生。考漢代的制度，劉氏的子弟得封王，有功的將相得封侯，但是王侯所封地（即其所食的采邑）的政權，仍操之於朝廷所委派的官吏之手；所謂王侯貴族，不過是一種法律上特權，與政治不相關涉。到了武帝宣帝以後，此種貴族與官僚的分歧，尤爲顯明。貴族政治的崩潰，官僚政治即代之而興，官僚政治成立後，中國的政治，遂由官僚階級操其治亂之權，這實在是

一個很重要的關鍵。

那麼，官僚政治的特質又在那裏呢？於此，我們不能不涉及經濟制度與經濟政策的轉變及其與政治制度變化的關係，如上所述，封建的貴族政治，依存於「井田」的土地制度，及「重農」的經濟政策，而其崩潰則由於井田制度的破壞，及商業資本的抬頭。井田制度破壞之後，土地私有制度因之成立，庶人之間遂得私有土地；而商業資本「抬頭，動搖了農業經濟，社會上的等級制度，因之破壞，庶人之間遂得以富而致貴（商業資本家得參與政權），故政治制度不得不變，由上以觀，貴族的政權，由於封建的土地所有權而來，土地所有權與政治統治權，合而為一，這定貴族政治的第一個特質，其次，貴族的政權，依存於等級的社會制度，故貴族的政權得以世襲，庶人絕對不能參與政權，這是貴族政治的第二個特質。至於官僚政治的特質則不然：第一，官僚並不一定可以封王封侯，故不能成為貴族；即使有時可以封王封侯，但其子孫所能享受的只限於法律上的特權，可以食租衣稅（土地特權——采邑）而已（後來采邑制亦廢止），並不能享有政治上的特權。第二，官僚的出身並不由於世襲而來，其父祖雖為卿相，而其子孫仍等於庶人，如欲升為卿相，仍應從其他的途徑努力進取；（如貢舉考試治權劃分之後，土地所有權者僅能「保富」，而不一定可以「致貴」，而商業資本家雖有亦能以富致貴，究非國家用人的法定來源，因為漢以後的國家經濟政策，仍係「重農抑商」，故商業資本家雖能破壞貴族政治，並得參與政權於一時，而絕對多數的官吏，則皆出身於智識份子，其取貴的途徑，實由於讀書明禮而來，並不在於多財善賈。故凡官僚多係智識份子出身，智識份子以其學識與文章而取貴，自然排斥不學無術的商賈之徒；且所有的智識份子，既不能從事於農工商業，惟有從事於

政治的活動，故自成爲一系統與一階級，是即所謂士大夫階級。其在社會上所處的地位：則自號爲「國民之首」，這種社會上的特殊地位，即謂之「士大夫身份」。

官僚政治成立之後，君主の特權與中央集權的制度更可以鞏固，一般的官僚是只有忠奉朝廷，而不會如封建貴族的據地自雄，反抗朝廷，或稱兵作亂的。因爲智識份子唯一的出路只有做官，做了官便成爲官僚系統，而自然加入官僚階級；官僚階級爲欲維持其俸祿與地位起見，自惟有忠奉朝廷，不敢違抗，即欲違抗，亦無能力。且自「采邑制」廢止後，官僚在朝時，既得以其俸祿所入，置產建屋，而成爲地主，（與封建地主大不相同，封建地主的土地所有權，由於分封而來；官僚地主的土地所有權，則由於俸祿所入購置而來，是一種土地私有制之下的地主，而非土地階級獨佔的封建地主。）則致仕以後，亦仍須忠奉朝廷，始得以保持其在野的士紳地主的身分及地位。故官僚政治的成立，於君主の特權及中央集權的制度是極有利的，中國的官僚政治行之甚久，而根深蒂固，勢力甚大，不易動搖，其原因即在於此。

六 中國「士大夫身分」的發生與發展

官僚政治的建立，產生了官僚階級，官僚階級的成分，即所謂士大夫，而士大夫的成分，即所謂智識分子。在貴族政治時代，智識爲貴族階級所獨佔，庶人不能享受教育的權利。古時所謂「庠序」之制，是只准貴族去求學，而庶人則惟有力田而已；因此貴族之子恆爲貴族，庶人之子恆爲庶人。由於這種教育制度的限制，庶人不能獲得政治的智識，更因力田之故，庶人亦沒有餘暇去研究政治，故政治亦成爲貴族階級所獨佔，貴族政治的建立即由於此。孟子所謂「或勞心，或勞力；勞心者治人，

勞力者治於人」，就是根據這種事實而定下來的理論。但此種教育制度到了春秋時代以後，即漸告崩潰，貴族階級已不能夠獨佔智識，亦不能將智識封鎖，而事勢所趨，自然流傳於庶人之間。庶人獲得了智識，且因井田制度的破壞，更有研究政治餘暇，這樣，自然要進一步去過問實際的政治了。如春秋時代的甯戚，百里奚，及戰國時代的蘇秦、張儀、孫臏、白起之流，皆以庶人起為將相，這就是智識由貴族階級流傳於庶人階級的明證，由於這種智識流通，使貴族階級與庶人階級之間亦起了流通的作用，同時，社會上的階級情形亦因之發生變化。而促成此種變化最重大的關鍵，却即是戰國時代的「養士」之風。在本文第四節中曾經提及：自春秋時代以後，周天子既徒擁虛名，而各封建侯領亦漸失其控制世家大夫的能力，於是各國實際上的政權，遂掌握於強臣大族之手。而強臣大族為鞏固其地位，擴展其勢力起見，遂相趨於養士，打開了貴族的大門，把庶人中的優秀份子蒸騰起來，使其加入貴族階級，參與政權。最初是庶人的馮諼、毛遂、侯嬴之輩，起為孟嘗、信陵、平原諸貴族的策士謀臣，次則庶人起而自取爵位，蔚為布衣卿相之盛，這便是范雎、蘇秦、蔡澤、張儀之流。貴族政治漸潰了，政權遂由貴族與士庶人混合的集團起而代之，原來的貴族亦一變而為此集團中的組成員之一，失去了他獨佔政治的本來面目，這就是貴族階級蛻變而為士大夫階級的開始。

自秦漢以後，貴族政治的形態轉變為官僚政治的形態，而過去實際掌握政權的貴族階級亦蛻變為官僚階級；同時，士庶人中的優秀份子加入政治活動之後亦就變成了官僚，而在社會上即構成了所謂士大夫階級。貴族是社會上的一種特殊身分，而士大夫亦是社會上的一種特殊身分。士大夫身分的取得，由於政治地位而來，而政治地位的取得，則由於他們獲得教育的機會而成為智識份子。過去的教育制度限制了庶人的智識，故庶人不能取得政治的地位，而亦無從獲得社會上的特殊身分。自從貴族

教育多度破壞以後，智識的封鎖綫打破了，智識流通於庶人之間了，而社會上的身分與階級也流通了，於是產生了新的社會身分與社會階級，這就是所謂士大夫身分與士大夫階級，（貴族政治時代的貴族，與官僚政治時代的士大夫，都是社會上的智識份子。）在官僚政治時代，凡是有相當智識的人都可以有機會取得政治的地位，大之如朝廷的卿相，小之如地方的官吏，都是由這許多智識份子來充任的。所以智識與政治不能分開，智識份子與官僚亦打成一片。這種從事於政治生活的智識份子，陶希聖名之為「觀念生活階級」，亦即孟子所說的「勞心者」，（即觀念勞動者，或稱之智識勞動階級），他們在政治上便成為支配者，或被稱為統治階級。

本來在歐美社會，尤其是在資本主義或社會主義的社會裏，智識份子散佈於各階級之間，不能自成一階級的，即以理論而言，所有的智識份子自不能皆取得政治的地位，而加入了官僚系統與官僚階級，同時，亦不能皆取得士大夫的身分。但在中國過去的社會情形則不然；中國過去社會裏的智識份子，除了參加政治活動以外，沒有第二條的出路，而一般人求智識的目的亦只在做官而已。在貴族政治時代，智識為貴族階級所獨佔，故政治亦為貴族階級所獨佔，到了官僚政治時代，智識為士大夫階級所獨佔，故政治亦為士大夫階級所獨佔。這種智識與政治不能分開的情形，自周初以來即已如此，所謂「學而優則仕」，所謂「勞心者治人」，即是求智識的目的在於做政治活動的證明。這種傳統的思想，自貴族政治而潰，官僚政治成立，都是一貫相仍，沒有變更，所以庶人中的優秀份子，其獲得智識即是獲得政治地位的資本，而其參加選舉與考試，亦僅僅是爲了做官。惟其如此，所以智識份子決不願意分佈於其他職業部門，而惟有在政治地位上去競爭，於是所有的智識份子遂自成一階級。同時，這種智識份子即使沒有取得政治的地位，亦各取得士大夫的身份；因爲過去智識份子的分佈情形

是：在朝爲公卿，在外爲守吏，在野在「月旦」政治，砥礪氣節的名流，在地方爲勾通官吏，治理鄉村之士紳。凡是致仕的智識份子，或不會出任的智識份子，雖沒有政治的地位，却都握有政治的權力，如西漢的末葉，與東漢的全朝，士大夫遍於朝野，無論是否官吏，皆可談論政治，且握有朝廷與地方的政治權力，可謂士大夫的極盛時期。自「科舉制度」實行後，一個讀書人進了學，考取了秀才，便在社會上取得特殊的身分，這就是所謂士大夫身分。（甚至捐納的監生，或出考過的童生，在社會上都取得准士大夫的身分）。此外亦有非智識份子而爲官吏的，或未經考試出身而爲官吏的，但這些總是例外；因爲自科舉制度成立之後，即以考試爲「正途」，明代「卿相皆由此出，其餘均稱爲雜流」。（清代官僚，非進士及第，不得入閣爲大學士，死後亦不得以「文」爲諡。）而且此類雜流做了官吏之後，即不能不設法加入士大夫階級，同時亦即取得了士大夫身分。這種士大夫身分在法律上沒有明文規定，自屬不能世襲，但在社會習慣上，却無異於成爲一種世襲的身分，是即所謂「閥閱」與「門第」。凡與士大夫通婚的，或是士大夫的近親，即常常取得士大夫的身分；而士大夫的後裔，爲保持身分起見，亦常常與士大夫的家庭通婚，或與之作通家世誼的來往，這就是世俗所說的「名門」與「望族」。由此可知，凡是智識份子必皆設法取得士大夫的身分，而加入了士大夫的階級；這樣，凡是智識份子遂自成爲社會上的一個特殊階級。

七 中國士大夫與「貢舉」及「科舉」制度的關係

自智識流通於庶人階級之後，智識份子不斷的增加，這些智識份子既皆以做官爲唯一的出路，問題就因之發生。因爲政府官吏的數量有限，勢不能將所有的智識份子一律予以位置，粥少僧多，競爭

以起，政府就不能不設法選拔其中最優秀的份子儘先安插，於是「貢舉」與「考試」的制度應運而生。「貢舉制度」起於漢高祖時代，「考試制度」則萌芽於漢武帝時代。當戰國之時，庶人中的智識份子，爲數尙屬有限，所以孟嘗君等四大貴族，養士數千人，即可予以收羅。而且當時七國爭雄，所有的智識份子，不得志於甲國，仍可見用於乙國，不像秦漢統一中央集權以後，智識份子求官取貴只限於一個朝廷。這在春秋時代即已如此，如孔子生於魯，而歷于七十二君，並且說：「如有用我者，吾其爲東周乎？」以後七十子之徒，亦多分仕於各國，不怕沒有出路。孟子墨子亦各帶了大批學生，歷向各國去活動，只要有人用他，都可以實行他的主張，展布他的抱負，所謂「晉材楚用」，是不算一回事的。其後蘇秦張儀之徒。更沒有國界的觀念，甚至魏快相秦，而可以誘敗魏軍，類此之事，不一而足。所以這個時代的智識份子儘有許多出路，各國政府用不到想什麼方法來選拔他們或限制他們。但自秦始皇統一六國，實行焚書坑儒後，智識份子不但不能自由活動，而且處處遭受「偶語棄市」的摧殘，一時就發生了沒有出路的嚴重問題。直至漢高祖以匹夫而掩有天下，智識份子才漸漸敢出頭露面，重新從事於政治的活動。但是漢高祖根本就瞧不起智識份子，以下兩件事可爲證明：

據漢書酈食其傳所載

「諸客冠儒冠來者，輒解其冠，溺其中」。

又據史記陸賈傳所載：

「陸生時時前說稱詩書，高帝罵之曰：『乃公居馬上而得之，安事詩書？』陸生曰：『居馬上得之，甯可以馬上治之乎？且湯武逆取而以順守之，文武並用，長久之術也……』」。智識份子到底會說話，有辦法，以漢高祖那樣粗野頑固的頭腦，居然能接受陸賈這一番話，於是改變態度，下詔求賢。

其言有曰：「賢人既與我共平之矣，而不與吾共安利之可乎？賢士大夫有肯從我游者，吾能尊顯之！布告天下，使明知朕意。」（漢書高帝本紀）從此智識份子遂得有進身之階，這就是「貢舉制度」的開始。所謂貢舉制度是由現任的官吏去舉薦「賢良方正」、「孝廉」、「博士」、「弟子」等，以供政府的任用；這與後來的考試制度不同，而與歐美式的選舉制度亦異；貢舉制度是「以官選民」的辦法，而非「以民選民」的制度。漢高祖既採納了陸賈「文武並用」的「文治」主張，只因當時的智識份子甚多，不能一一予以安置，故特實行此種貢舉制度，以選拔智識份子中的優秀份子，使其共安利，這是貢舉制度的起因。

但按之實際，漢初這種貢舉制度仍有缺點：一因各方所薦舉的「賢良方正」，名爲「採踐譽於衆多之論」，實則「寄雌黃於一人之口」，未必皆有真才碩學。二因「以官選民」的辦法，容易偏於豪族子弟，仍未能達到普遍與公平的目的。三因各方所薦舉的智識份子，往往所學不同，品類不齊，對於朝政沒有一致的主張。（考漢初黃老並重，百家雜進）。到了漢武帝時即加以改良，採取「策試制度」以資補救，而中國的「考試制度」即因之萌芽。所謂策試制度，是把各方所舉薦之士，予以文學對策的試驗，以觀察其學術思想與才能。這就是漢武帝時所謂「設科對策」的辦法。實行此種策試制度之後，貢舉制度的三個缺點，都可以相當的補救；凡是真才碩學之士，只要他的對策能適合於朝廷的意旨，雖非豪族子弟，亦可以登庸，在原則上是很公平很普遍的。在這裏我們要特別指出策試制度有一個很重大的作用，即朝廷可以藉此統一一般智識份子的思想。考漢武帝建元元年：

丞相趙綰奏：所舉賢良，或治申、商、韓非、蘇秦、張儀之言，亂國政，請皆罷。奏可。這可見貢舉制度所取的士，在思想上有一個很大的危機。但自採取策試制度以後，大儒董仲舒中式第一，就

向漢武帝建議，「尊崇儒術，罷黜百家」，其對策有云：「諸不在六藝之科，孔子之術者，皆絕其道，勿使並進」。漢武帝深納其說，初雖格於太后功臣，幾至釀成大獄，但卒告成功。從此以後，儒家的思想就完全支配了中國的學術與政治。自董仲舒以至康有為，大多數著書立說的人，無論他的學說如何新奇，皆須於儒家經學中求得一些根據，始可為一般人所信受。所以有人斷定：「自孔子至淮南王爲子學時代，自董仲舒至康有為則爲經學時代」。（見馮友蘭中國哲學史）實則中國的學術思想，由於封建制度與貴族政治的崩潰，而自由發展，諸子之說雜陳；又由於秦漢中央集權制度與官僚政治的確立，而歸於統一，因之儒家的學說得以獨尊。這種統一學術思想的工作，開端於秦始皇與李斯，而成功於漢武帝與董仲舒。秦始皇與李斯最先實行統一思想的政策，但沒有獨尊一家的學說；而漢武帝與董仲舒則更拾出儒家的學說，以實現其統一思想的政策。我們在這裏更可以指出，這種統一思想的政策，實在是收功於策試制度不小。因爲實行此種制度以後，凡欲從事於政治活動的智識份子，自然都要研究儒家的思想，後世縱有謂主張「法治」的政治家出現，究其實仍不能超出儒家思想的範圍；我可以說，中國自漢代以後的所謂「法家」，都是以儒爲「體」，以法爲「用」的，王安石、張居正、就是這一類人物。所以中國自考試制度確立以後的士大夫階級，完全是一般崇尚儒術，步趨孔子，主張聖賢傳的智識份子，無論其在實際行爲上是否辦到，而其思想的形態總是屬於儒家的。這就因爲中國的考試制度或科舉制度，都是預定一種儒家思想的定型以舉士，而一般士大夫智識份子亦只有於此種思想定型中去求發展，才可達到目的。由上以觀，我們更可以知道漢武帝的策試制度，亦是爲了當時的智識份子太多，而品類思想又極不純粹，勢不能一一予以收羅於官僚系統之內，故不得不採用一種甄別的方法，以選用智識份子，並以範圍一般智識份子的思想，因此，儒家思想形態的士大夫

階級遂告完全成立，而所謂士大夫的身分，亦只有從貢舉制度尤其是考試制度，去求取始有可能。

自漢武帝開始實行策試制度，其後始漸有由學校考試授職的方法；至後漢順帝時，尚書令左雄提議改革「察舉」用人的制度，主張加以考試，於是考試制度漸重。但考試制度的確立，則由於唐代「科舉制度」的實行。攷漢代考試制度雖已開始，但仍以貢舉制度為主，考試制度只是一種輔助的辦法。到了魏晉以後，改用「九品官人」法，其原意是以個人的才能為標準，但實際上完全成爲一種豪族的選舉制度，幾乎把漢代初萌芽的考試制度，完全廢止，連漢初貢舉制度的遺意亦失去了。所以晉代劉毅上疏說：

「高下逐強弱，是非隨興衰。一人之身，旬日異狀。上品無寒門，下品無勢族」。（見《通鑑輯覽》晉武帝泰始五年條）

沈約亦說：

「降及李年，專稱閥閱。自是三公之子，做九棘之家，黃散之孫，茂令長之室。轉令互爭殊兩，所論必門戶，所議莫能賢」。（《文獻通攷選舉攷》）

魏晉以來九品官人法，是由州郡的「中正官」擬定九品的人才等第，純依門第爲高下，這樣就變成了豪族的選舉制度，故其結果「唯能知其閥閱，非復辨其賢愚」，（見《文獻通攷選舉攷一》）其流弊甚大。到了隋代遂予以廢止，到了唐代更整理漢代的策試制度，以「育才養士，招徠獎進」，科舉制度乃告成立，而考試機關亦以確定，唐初貢士至京師，到尚書省，始由戶部集閱，而關於考功則由考功郎中監試。至開元二十四年，因考功員外李昂詆訶進士李權的文章而起衝突，朝議以郎官地望太輕，遂移歸禮部掌管，成爲定例，直至清代而不變。但禮部所掌管的僅是關於考試行政的事務，而主官考試

的另有一個獨立的主考官，名為「知貢舉」，此由唐代開始。至宋太宗時，即依宰相之請，如唐故事，特任「知貢舉」官。明初會試主考官，亦由皇帝特簡，同考官則參用翰林及教官。清代順治初年，由禮部擬定會試考官任用法：中央考試機關的「主考官」，屆期由禮部開列內閣大學士、學士、各部尚書、侍郎，都察院堂官職名，題請簡任；「同考官」二十名，內翰林官十二員，六科四員，吏、禮、兵三部司官各一員、戶、刑、工三部司官，每次輪用一員，由各該衙門推舉，送內閣裁定，入闈閱卷。這種主考官及同考官都是臨時指定，事畢即各回原職，並非常設的機關。至於各省鄉試的主考官，亦是臨時組織而成，其主考官皆由翰林及六科照例以次差遣，臨時倍取正陪，題請欽點。這是中國考試機關組織的大概情形。

自唐代科舉制度實行之後，中國的考試制度已變了一種形態與性質。自唐至清，就考試的執行上講，是愈進愈公正嚴重，而智識份子取得士大夫身分與官僚資格的限制亦更爲嚴格。但就考試的科目上講，却是愈變愈腐敗退化，而智識份子取得士大夫身分與官僚資格的限制亦愈不合理。唐代考試雖不免請託干謁之風，如賀知章因取士不公，大鬧風潮，以致跳牆而逃，即是一例。至宋代蘇易簡受詔知貢舉，經赴貢院，以避請求，以後遂成爲定例。宋雍熙時，令考官的親戚別試；李昉呂蒙正之子及第後，帝謂「勢家不宜與孤寒競進」，竟撤銷其及第的資格。至明清兩代則防更爲嚴密，凡有被簡放爲會試主考官的大員，都準備行李到朝門去聽點，點定後須立刻謝恩入闈，不許再回公館，外省鄉試主考官，到省後即封鎖在公館裏，不許與外人見面。清道光時大學士柏葰，因牽涉考試舞弊問題而被殺；歷代主考官因考試舞弊而被嚴重處分的事很多。此種公正嚴重的考試規律，在世界各國是從來沒有的，洵足爲中國考試精神的一大特點。但說到所考試的科目，則流弊甚多。唐代分爲「秀才、明

經、進士、明法、明字、明算」六科；秀才試方略策五條，以才幹爲主；明經以帖經爲主；兼及對策與文章；進士以文章詩賦爲主，兼及帖經對策；明法試律令各十帖，兼及對策；明字以說文字林爲主；明算試九章，海島，周髀綴術……等。這種科目，就當時的學術知能上說，原可算是包括無遺，而且近於實用，未始沒有很大的價值；但是「士流所趨，惟明經進士二科」。故唐代科舉制度，實際上等於以帖經文章詩賦取士，其結果所取之士，皆爲工於詞章的文人，而非真正能經國濟世的人才。至宋代改試「進士、九經、五經、開元禮、三史、三禮、三傳、學究、明法」等科；實際上進士一科獨爲貴重，凡應進士科及第的皆可得美官，而進士科所試的課目也是以詩賦文章爲主的。王安石曾極力主張注重經義，爲蘇軾一派所反對，仍主張以詩賦文章爲主，而安石一派終歸失敗。所以宋代的科舉制度，亦未能選取真才碩學之士，比諸唐代更爲不如。我們可以知道，在中國文學史上，唐宋兩代最爲特色，其原因多由於此。遼元金三朝，雖以武力統治中國，但也開科取士，仍因襲唐宋以來的科舉制度，到了明代，諸科的名目皆不見了，索性將宋代的所謂「經義」變爲「八股式」的「制義」；直至清代，就變本加厲，每况愈下了！於是中國的考試制度就如老鼠歸牛角，走到了角尖而無路可走，只有等待康有爲一派來宣告他的死刑了！

由於中國考試制度變成了科舉制度，歷代帝王對於他都是特別的重視，而考試的執行亦愈趨公正嚴重，於一般智識份子就把科舉看得非常神聖，而趨之若鶩，不會再圖其他的出路，亦不能再有其他的正當出路，這實在是一個極重大的關鍵，本來考試制度是政府取士用人最公正的方法，唐代以後，即以科舉爲正途，所謂「卿相皆由此出」，（續文獻通考選舉考）；「明制：科目爲上，卿相皆由此出，此外則雜流矣」。『雖名公之子，還齊布衣之士』，（裴子野語）本足以打破階級，開闊、門

第的制度，而造成「將相無種」的格言，在原則上是很平等的，不像貴舉制度反成了豪族勢力的特別保障。但因科舉制度的科目極不合理，專重詩賦文章，不重真才碩學。已失國家取士用人的原意。同時，更因專制帝王爲欲鞏固其統治權起見，把統一思想的政策執行得過於偏激，以致一般智識份子的聰明才力，不但爲詩賦文章所消磨，且被欽定的學術思想之定型所拘束，不能有發展與進步的餘地，這又是一個很大的缺點。漢武帝以仲舒等以儒家的學術思想範圍住一般智識份子的腦筋，在原則上誠屬必要，未可厚非。至唐宋以後，一般智識份子的學術思想，亦受了「明經進士」的「經義」所限制，因之一般智識份子的思想形態遂成爲一種定型，凡不經科舉，或不受此種思想定型所限制的人，均不能取得士大夫的身分與官僚的資格。到了明清兩代，學術思想的限制更爲嚴重，索性把朱子的學說定爲考試取士的標準。明代尊重朱子的學說，是取其「尊主卑臣，明分職，不得互相逾越」的儒家思想，以鞏固其帝王專制的政權。而清代獨尊朱子的學說，乃是利用他來「鉗天下之口，以避夷狄之稱」，而鞏固其異族統治中國的政權，其目的實在防止漢人的民族革命運動。觀於順治，康熙的軟化中國豪族士大夫的手段，特爲高明，一面詔舉「山林隱逸」，一面詔舉「博學鴻詞」，儘量籠絡智識份子入其彀中，可見清代的科舉制度，又是具有一種特殊的作用的。由此一般智識份子的學術思想，就更由廣義的儒家思想定型，進爲狹義的朱子學說注腳，因爲非如此就不能「中式」，就不能取得士大夫的身分與官僚的資格。

綜上以觀，可見中國的士大夫身分，士大夫階級，官僚政治與官僚階級的發生及發展，是與戰國時代的「養士」之風有間接的關係；而與漢代的「貢舉制度」與「策試制度」，及唐宋以至明清的「科舉制度」，更有了直接的因果關係，事實具在，毫無疑義，我們要特別的加以認識。

八 中國士大夫階級與中國政治的關係

中國士大夫身分與士大夫階級的發生及發展，影響於中國的政治，即官僚階級與官僚政治的建立，已如上所述。但我們從側面觀察，這種制度成立之後，隨着發生幾個嚴重的問題，與中國政治的治亂有極大的關係：

第一、由於智識的封鎖打破，教育的機會開放，一般庶人（包括農工商各階層）皆得成爲智識份子，皆得向政治方面去活動，於是智識份子日益增多，士大夫階級日益擴展，而官僚系統亦日益擴大，其中良莠不齊，品類互異，忠臣賢士出於這一個階級，而亂臣賊子亦出於這一個階級。忠奸異途，勢不兩立，既因品类的不同而影響於政治的治亂，而名流之中亦因氣類的互異，朋黨分立，互相傾軋，同樣的影響於政治的治亂；觀於自東漢以至明末，一治一亂的情形，莫不與這個士大夫階級發生了直接的關係，史實斑斑，無庸枚舉。總之，中國政治的盛衰治亂，是與士大夫階級的內訌，有了很大的關係的。

第二、由於智識份子的增多，朝廷的爵位有限，勢不能儘量予以安置，於是不得志的智識份子，與沒落的士大夫階級，往往沉淪於下位，或潛伏於山林與市井，俟機另謀出路；他們是「唯恐天下之不亂」的，所以一遇朝政失修，革命發生的時候，他們就出來作政治活動。歷觀各朝，凡是革命首領的佐命元勳與謀臣策士，甚至流氓與盜匪的文書記室，實際都是這一批被朝廷遺棄的智識份子，從好的方面說，如諸葛亮、王猛、徐績、劉平等等，從不好的方面說，如水滸傳上的吳用。洪秀全的錢江、及爲季自成張獻忠司文書的人，就是那些不得志於朝廷的大大小小的士大夫智識份子。

第三、由於貢舉制度的偏於豪族名門，一如魏晉以來的「唯能知其閥閱，非復辨其賢愚」的情形，於是出自微賤寒門的智識份子，始終不得列爲上品，仍沉淪於下位或埋沒於市井；而被列爲上品的勢家豪族的子弟，又多係愚昧不肖之徒，自不能對於國家有所貢獻；或不通人情，不恤民艱，甚至虐用其民，激成變亂。這種士大夫階級是只有亂政而不能治國的，所以農民革命與暴動的事件多由此而起。

第四、由於科舉制度的不能選取真才碩學之士，詩賦文章是其拿手好戲，而經國濟世之術則非其所長，如李白、杜甫、韓愈、白居易、歐陽修、蘇軾、曾鞏、周美成、姜白石等大文學家，做起官來，只有風流文采而已，在政治上是沒有什麼建樹的。因此真能治國平天下的人才，往往不得志於科名，或雖得科名而未必能飛黃騰達，終不能發展其經濟與抱負。歷觀科舉時代的解元，會元或狀元，大都不能在事業上或學術上有特殊的貢獻，而俊傑賢能之士，往往又是僅能中式及第的舉人與進士，或竟是那些不第的秀才；不第的秀才遇見有爲的軍事首領或主權階級，倒往往會做出一番事業。這樣，大凡是科舉正途出身的智識份子，未必即能治世，至多是歌功頌德粉飾太平而已，可見中國過去的士大夫階級，並不一定足治國平天下的政治人才，而所謂科舉制度，亦未必即能建立實才的政治。

第五、由於科舉制度的限制學術思想，使一般智識份子皆就於「經義」或「制度」的定型之下，所以思想優異，能力高強的智識份子，都不願意從科舉中去爭取政治的地位。或則爲山林隱逸，或則爲江湖的游俠，或則爲社會上的風流名士，或則爲鄉村的土豪劣紳，於朝廷既無貢獻，於地方亦無裨益。反而利用其士大夫的身份與地位，擾亂了政治的秩序，使朝廷的政令不能貫徹於鄉村，而鄉村中又成爲干涉行政司法，與支配庶人的豪霸，中國政治的不能進步，此爲一大原因。中國歷代的政治

革命與其治亂盛衰，由於智識份子的不願從事於科名，又不願拘束於定型的思想，實非偶然的事。觀於古來的大學問家，如顧炎武、黃宗羲、王夫之等，都是不願從科舉的定型思想，去求得政治地位的革命家，可見科舉制度是未必能儘量籠絡人才的；更可見政治的治亂仍有其他的原因並非詔舉「山林隱逸」或「博學鴻詞」所能消滅的。

第六、由於中國的政治是官僚政治，政府的人員並沒有一定的保障，無論忠臣或奸臣，都有及身抄家滅族，或死後株連滅族的可能，所以士大夫階級的盛衰得失，毫無標準。其結果使有先見之明及澆落以後的智識份子與士大夫，不得不另覓政治上的出路；而在朝的英雄豪傑，亦多預作「狡兔三窟」的辦法，以為將來綿延嗣續之計，如清代的年羹堯即是一例。

總之，中國自秦漢而後，官僚的政治宣告成立，而中國的政治與士大夫階級即不能分離；同時，由於上述六種原因，中國政治的治亂盛衰，又與士大夫階級的合作及內訌，發生了間接與直接的關係，於是士大夫階級就成為中國政治的治亂之源，我過去會有一種感想；即秦漢以後的中國政治史，是一部「農民階級爭奪政權」的歷史。這話怎麼說呢？以在朝而言，主權階級的帝王，如能任用農民出身的忠臣賢相，則天下必治，否則必亂；凡是豪族名門出身的士大夫，往往與農民中被蒸騰而上升的士大夫不能兩立，這就是農民出身的士大夫，與豪族名門出身的士大夫爭奪政權的實例。以在野而言，則革命的首領，多為農民階級中的活動份子，他們的革命，成功則為主權階級，失敗則為亂臣賊子與流寇土匪，所謂「成則為王，敗則為寇」。但無論其成敗如何，總是農民階級中的活動份子起來向統治階級爭取政權，則是毫無疑義。至於農民階級中的活動份子，又必與不得志的農民智識份子密切合作始可以取得天下，尤其是要治理天下，更非與賢能的智識份子切實合作不可。漢高祖以馬上得天

下，而終不能以馬上治天下，必須詔舉天下賢士，文武並用，始得以長治久安，可為明證。此後凡舉民中的活動份子實行革命，必須取得農民中賢能而不得志的智識份子切實合作，始可以得天下，如劉先主之與諸葛亮，及明太祖之與劉基，反之，革命的首領如果專以武力從事革命，則必失敗而無疑。項羽有一范增而不用，固無論已；即黃巢，李自成，張獻忠，乃至洪秀全的失敗，亦即因為不能善用農民中不得志的智識份子，或雖得之而仍不能與之切實合作的緣故。同樣的，在朝的主權階級，如能得傑出的智識份子而善予任用，則亦可以保持其既得的天下，如明神宗的信任張居正，清穆宗的善用會國藩，而卒賴以中興。因此我們可以得一結論：凡是革命的軍事首領，或統治的主權階級，如能與賢能的智識份子切實合作，則可以取得政權，或鞏固其既得的政權；反之，則革命的軍事首領必成為流氓，而統治的主權階級，亦必淪為亡國之君。再則，無論依附於革命軍事首領的謀臣策士，或忠誠於主權階級的忠臣義士，大都是出自農民的智識份子；他們或為科舉出身的士大夫，或為未經科舉出身，與不得志於科舉的智識份子（其在社會上均取得特殊的士大夫身分）。所以士大夫智識份子終與中國政治的治亂，發生了間接與直接的關係。

又考歐美的文官制度，政務官皆由政黨出身，其取得政治地位乃由於選舉而來，其任期沒有一定。而事務官則皆由於考試而來，與政黨絕對沒有關係，其任期也沒有一定，是一種終身的職務。但過去中國的考試制度則不然，無論政務官或事務官，均須由科舉出身始為正途；所謂「卿相皆由此出」，可見政務官亦必由考試而來。在歐美各國，由於考試出身的事務官，都有法律的保障，並不能由行政長官隨意予以撤免；而在中國，則不但政務官沒有保障，即事務官亦沒有一定的任期，其生殺予奪，可以隨君主的喜怒而決定。實在的說來，中國的官制根本沒有政務官與事務官之分，一切官吏的出

身，雖皆有法定的考試制度，但其任用與罷免，則皆隨君主的意旨，而沒有法律的依據。甚至忠實的官吏，如爲奸佞之徒所誣陷，君主可以一旦而褫奪其官職，沒收其財產，殺戮其生命，株連其家族，並追奪其封諡，真可謂得失無常，盛衰無定！正因爲如此，凡是考試出身的政務官或事務官，其任期與自由及生命，都沒有絲毫的保障。所以專恃從事政治活動爲唯一出路的士大夫階級，當在朝的時候，大都是儘量貪污或作威作福，以逞快於一時；而在野的時候，則又勾通官吏，武斷鄉曲，而大做其豪紳與土霸。不像歐美事務官可以安心於工作，在朝既不能參與政權的活動，或肆意貪污，而在野亦不能憑藉其官僚與士大夫的身分，以月旦政治或治理鄉村。中國政治的治亂無常，可謂由於中國的考試制度不能保障事務官，所以宦海浮沉，榮辱無定，在朝則互相傾軋，在野則夤緣奔走。由此可見士大夫身分，士大夫階級，與官僚階級及官僚政治，並不能算是一種文官制度。中國過去民主政治的不能掙頭，良好的政治制度不能建立，及所謂士大夫階級終非政治上的合理人才，其原因實由於考試制度的缺陷，與文官制度的不能確立，今後必須設法改運才是。

九 帝國主義侵入以移中國社會的變質及資本主義制度不能成立的原因

中國自秦漢時代建立了中央集權制度與官僚政治，直至清末帝國主義勢力侵入以前，中國社會構建的情形已如上述，其間經過二千餘年，實質上沒有什麼變更；在政治上言，是一種官僚政治；在社會上言，是士大夫階級做了整個社會的中心，在經濟上言，依然是一種農業土地經濟。無論主權階級

的帝王，統治階級的官僚，及在社會上處於支配階級的士大夫，其經濟基礎都在於土地。換言之，國家財政的收入，及官僚俸祿的支出，都以田賦為主，而士大夫階級的生活亦全賴地租來維持；因此，無論在朝或在野的官僚與士大夫，都成為坐享農民勞動所得的地主，所以整個中國的經濟基礎在於農村而不在于都市。在這種經濟制度沒有變更以前，中國社會的組織與政治的形態，是不會發生變化的。但自清末帝國主義的勢力侵入中國以後，情形就大不相同了！帝國主義者首先挾其優越的軍事力量，打破了中國的門戶，動搖了中國的政治，於是發生了一「君主立憲」的改良運動，與「民主共和」的革命運動，官僚政治亦自然而然的隨之動搖。其次，帝國主義者復緊接着以其雄厚的經濟力量，破壞了中國的經濟組織與農村社會，於是中國社會的構造即跟着發生變化。

帝國主義者的經濟侵略，又可分為三個時期：第一時期，在關稅協定及租借地與通商地的制度之下，輸入了大量的商品，與中國土貨競爭市場，而中國的農業與手工業產品即漸被打倒，是為商業侵略的時期，第二時期，復在中國內地設立工廠，發展外國產業於中國境內，吸收中國的農產品以為原料，更摧殘了中國的手工業，使其不能立足，是為產業侵略的時期。到了第三時期又變換一種方式，除繼續其商業的產業的侵略之外，更運用其雄厚的資本於中國境內，使落後的中國工商業不但屈服於市場的競爭，而且附庸於外國的投資，外國資本家得以操縱整個的中國金融，是為金融資本侵略的時期。由於以上幾種方式的侵略，一方面發展了中國的都市經濟，一方面即破壞了中國的農村經濟，而中國的農業土地經濟制度亦隨之發生動搖。任何一種政治制度與社會制度，皆與經濟制度有了不可分離的關係，雖不能如唯物論者所云，一切制度的存在與變化，皆隨經濟制度的變遷以為轉移，但其間實有相互的因果關係，則為無庸否認的事實。中國在帝國主義者商業侵略的時期，發生了外國商店的

代理人，是爲買辦階級，到了產業侵略的時期，中國的工商業家完全失敗；同時因爲買辦階級勾通了軍閥官僚等，於是軍閥及富裕的官僚與士大夫階級，出其積累的財富，以投資於工商業，而成爲地主兼工商業資本家。但自帝國主義實施其金融資本的侵略以後，無論買辦階級或投資於工商業的地主資本家，均不能不受外國金融資本的支配，而爲其附庸，這樣，就形成了外國資本爲中心的中國資本家。因此，中國的軍閥官僚士大夫階級的經濟基礎，又轉換了一個方向，即由於土地的購買，變成了工商業的投資；而所謂工商業家的資本階級，就漸有壓倒土地所有權的地主階級的趨勢。在社會上言，尤其是在都市社會上言，「金錢」的崇拜代替了「身分」的信仰，即有資本的工商業家，代替了從來官僚與士大夫階級的社會地位，而爲一般人所趨慕。於是士大夫階級漸告崩潰，官僚階級亦漸趨瓦解，過去的地主階級亦不得不轉向工商業資本階級的途徑，以維持其在社會上的經濟基礎，而政治上的活動份子就轉入了買辦階級與新興工商業資本家了。這個變化影響於中國社會的組織非常重大，因爲工商業資本家的抬頭，破壞了中國農業土地經濟的制度，而所謂士大夫身分與士大夫階級就發生了動搖，跟着中國社會制度的特質亦開始變化了。

改中國的經濟史，在春秋戰國時代，商業資本業已抬頭，在本文第四節裏會有確切的事例，足資證明。但是中國的商業資本何以始終不能發達？而商業經濟制度何以始終不能建立與發展呢？這個問題很多，可以簡述如次：

第一、因爲中國自三皇五帝以來，經濟文化的程度都超過於其他的部落氏族與國家，用不到與外國通商；相反的，其他的部落氏族與國家，都要崇拜中國，效法中國。從中國抄襲了經濟與文化的制度，所以中國的經濟制度無庸變更，而事勢所趨亦無從變更。到了春秋戰國時代，中國境內各封建

侯國，發生了國際的複雜關係，故商業經濟隨之發生，商業資本家亦得以抬頭。但這種商業關係仍限於中國範圍之內，沒有發生更大的國際關係。而自秦漢統一之後，中央集權制度宣告成立，國內的經濟關係漸趨於一致；同時，中國的經濟文化程度仍超出於鄰國之上，即以日本而言，自唐宋以至清代中葉，事事仍居中國之下，故國外的經濟關係仍未能發生。因此，中國的商業經濟與商業資本，雖能發生於一時，而終歸於消滅；整個的中國經濟基礎，仍建立於農業土地經濟之上，隨着國內的政治制度與社會制度的穩定，而維持了二千年於不墜。

第二、由於中國的經濟基礎，在於農村及農業土地經濟的制度，所以歷代的政府皆實行「重農政策」，而商業經濟與商業資本的勢力，在這重農政策之下，始終受了政府的壓制，而末由發展，如上所述，中國歷代政府的經濟基礎，皆建立於農業土地經濟制度之上，所有國家財政的收入，官僚俸祿的支出，士大夫階級生活的維持，皆以田賦與地租的收入為主，故歷代政府不得不實行其「重農貴粟」，「輕工賦商」於政策，冀由經濟制度的穩定，而維持其在社會上的地位與政治上的權力。

第三、由於中國儒家的政治經濟思想，是「重玉輕霸」，「道義輕利」（孟子所謂：「王何必曰利，亦有仁義而已矣」，即是重義輕利的思想。）的政策，所以主張「言暴貴則知禮節，衣食足則知榮辱」，及「以漁鹽之利，致國家於富強」的管仲的政治經濟政策，被孔子譏為「器小」；曾西有人比之於「仲，則翫然而不悅；而孟子的思想尤為反對五霸的政治經濟政策；荀子亦云：「仲尼之門，五尺之童子，言羞稱乎五伯」（仲尼篇）。此種儒家思想，自漢武帝以至清末，皆處於支配之地位，沒有變更。所以商業經濟政策與商業資本家，僅能抬頭於諸子百家雜陳的戰國之時，而不能發展於中央集權思想統一的秦漢之後。而且除了儒家之外，無論道家、陰陽家、農家、……都反對商業經濟

商業資本家，始終被政府的經濟政策所壓制而不能發展。

以下試更就中國的「農本主義」予以說明，考中國本是一個農業國家，周代又是一個封建社會，所以中國的經濟制度，必然的建立在農業土地之上，而其經濟權力，又必然的掌握於封建地主之手。封建地主的經濟基礎在於「土地獨佔」，故其經濟政策必然是「重農貴粟」，而「輕工賤商」；同時，封建貴族的政治基礎在於「智識獨佔」，故其社會政策必然是「貴士重農」而輕視工商。（貴士是身分地位的獨尊，重農又是經濟權力的獨佔，這樣才可以鞏固其地主階級的政權。）在這種制度之下的學者，自必擁護「農本主義」，以期適合於當時的社會情形，如孔子與孟子都是智識階級的擁護者，與農民階級的擁護者，當時的社會情形，基於土地制度而言，則分為「地主」與「農奴」兩個階級，基於教育制度而言，則分為「君子」與「小人」兩個階級；地主與君子，又是當時社會的「智識階級」，而農奴與小人則是當時社會的「無智識階級」。儒家的學說，一方面要擁護智識階級在社會上的身份與地位，以便其統治農民，故「貴士主義」由之而生；但智識階級的生活全靠農民的生產來維持，故又不得不實行「保農政策」而「農本主義」由之而生。不過這種「農本主義」，是「農業本位」主義，而非「農民本位」主義；所以重農政策的推行，是農業經濟的確立，而不是農民地位的提高。農業儘管被重視，但無智識階級的農民，依然不能脫離於奴隸或半奴隸的地位，而所謂智識階級的地主與君子，仍得以其身分與地位的獨尊，而居於四民之首。

這種農本主義，為中國歷來統治者所抱的經濟政策之原理，如秦始皇琅玕刻石說：「皇帝之功，勸勞本事；上農除末，黔首是富。」所以秦始皇雖然獎勵私家財富（如高利貸資本及現物的蓄積），但對於商人仍然賤視；大商人呂不韋雖曾執政於一時，而終被免職。漢高祖時，令貴人勿得衣錦繡

鬱紆紆，操兵，乘馬，可見商人被賤視。至漢文帝二年即下詔書，謂：「農，天下之本，其開籍田，朕親率耕。」（史記文帝本紀）十三年又下詔書，竟免除了農民的租稅，詔書上說：「農，天下之本，務莫大焉。今勤身從事而有租稅之賦，是爲本末者無以異，其於勸農之道未講。其除田稅。」（同上）至景帝時，對於農民的租稅，亦不過「三十而稅一」，同時，又禁止採黃金珠玉，可見他是重農而輕工商的。漢武帝實行儒家的思想，一方面仍是重農，一方面則實行一種資產稅，以抑制商人，其法爲……

「令諸賈人末作，各以其物自占，率繒錢二千而一算」。

並置平準：「受天下委輸，貴即賣之，賤即買之，使富商大賈，無所牟大利」。此即一種抑制商業資本，發達國家資本的辦法。王莽變法亦係「抑商政策」，如：「令民各佔其所爲，縣官餘其本，計其利，十分之，而以其一爲貢。」同時，「立五均可市錢府官。司市以四時仲月，定物之價，爲其市平。民物不售者，均官攷驗，用其平賈取之。」到了漢光帝中興，依然勵行「重農政策」，其田賦仍不過「三十取一」，後漢以後的田賦大抵亦不過如此。田賦不加，則政府的財用不足，但歷代賢明的政府，情願「省官務農」，如晉武帝。始皇初年，唐憲宗元和六年，都曾實行裁過朝官，元代更曾裁過縣官，這可見農本主義是中國歷代政府一貫的政策。「省官務農」的消極政策如果沒有效，則惟有「增加商稅」，增加商稅之不足，則又「搜借商財」以資補救，如漢武帝時的「輪邊政策」，即是一例。而且歷代政府對於農民的水利工程特爲注意，中國的堤工，在世界河工上佔很高的地位；至如大禹治水的傳說，尤爲顯然。其次，則爲制定準確歷書，以利農民的耕種，甚至有葬傳天下於舜時，最重要的教訓是：「天之歷數在爾躬」的附會。至於一般士大夫的思想，亦莫不以經商爲可恥而反對政府

的商業政策；如漢代文景兩帝時，政府取黃老之說，對於商業固不會干涉，而對於農業則非常注意，當時儒者如賈誼，法家如龜錯，都屢次進言「重農貴粟」而輕商。至武帝時，董仲舒的「對策」則更反對政府的商業政策，他說：

「身寵而載高位，家溫而食厚祿，因乘富貴之資力，以與民爭利於下，民日削月朘，寢以大窮。尚不避死，安能避罪」？

楊惲報孫會宗書亦云：

「幸有餘祿，方糶賤販貴，逐什一之利，此賈豎之事，污辱之處，惲親行之，下流之人，衆毀所歸。不寒而慄。」

從此歷代士大夫所組成的官僚政府、常以官吏經商爲禁律，卽退休的士大夫亦以經商爲可恥，這種情形直至清代而不變。

由上可見歷代政府「重農輕商」的政策，一方面抑制了商業經濟與商業資本的發展，使「資本主義」始終不能在中國社會成長起來；同時，因爲「農本主義」的盛行，更使中國社會的構造，始終停滯於「農業社會」的階級而不能前進。但是到了清末，帝國主義的怪物侵入中國以後，中國社會的構造，就被外國資本主義的力量所逼迫而發生變化。這種變化，可以簡單的列舉如左：

一、由於帝國主義的經濟侵略，使中國數千年來社會構造變成畸形的發展；卽使中國的農村成爲破敗的農業社會，而都市則發展爲非正常的工商業社會。

二、由於農業土地經濟的破壞，使官僚士大夫階級失去了向來的經濟基礎，卽由地主統治階級，淪爲被工商業資本家所壓倒的沒落階級；一方面在社會上失去了身分的信仰，而在政治上亦有失去政

治的獨佔。於是買辦階級新興工商業資本案，皆得參與政權，一如戰國時的情形，其在社會上亦奪取官僚士大夫階級的身分與地位而代之。所以近百年來，官僚士大夫階級日趨沒落，而官僚政治與官僚制度亦日漸打破。

三、山於官僚士大夫階級的日趨沒落，買辦階級與新興工商業資本案，曾有過去官僚士大夫階級的政治地位與社會身分，於是富裕的官僚士大夫漸變其地主資本家的態度，而趨向於工商業的投資；其餘大部份的官僚士大夫，因非大地主，資本不足，或思想不合，只有隨着潮流的衝盪而任其沈淪與沒落了！這樣，自古以來「重農貴粟」「輕商賤工」的經濟政策與社會習尚，因之打破，而造成「官商混合」的情形。這種情形，自抗戰以來尤為明顯；高級的官吏以兼營商業可以致富，且足以維持並擴張其在政治上的地位，故「買辦政治」頗為盛行；而地方政府亦頗有實行「重商政策」，或政府公營商業「與民爭利」的趨向。至於一般中下級公務員更因生活壓迫而兼營商業，甚至棄官就商，專就金錢的收入來打算。於是過去官僚士大夫階級的「身分信仰」，就完全粉粹於一般人對買辦階級與新興工商業資本家的「金錢崇拜」之下了！現在流行於社會上的一般感覺，都認為過去是「士為四民之首」，但到了現在恰巧相反，商最貴，工次之，農又次之，士最下。太史公說：「用貧求富，農不如工，工不如商，刺繡文不如倚市門」；以之說明現在的中國社會情形尤為確當。至於專靠薪俸收入的公務員，教職員，及一般智識份子，其經濟情形比破敗的農業社會的農民更為不如；所以現在的「士」(即沒落的官僚士大夫及一般智識份子)，應該是顛之倒之，反在四民之末了！

這裏更附帶說明一件事。自民國成立以來，軍閥割據，儼如封建時代的情形：一方面獨佔土地，各成爲全國中最大的地主，而官僚政客依附其下，亦各身兼地主。一方面因帝國主義的軍事政治

與經濟等勢力的侵略，不得不屈服於其淫威之下，而成爲帝國主義的走狗；又因買辦階級居間勾引，使一般軍閥在政治上托庇於帝國主義之下，在經濟上亦附庸帝國主義，而被其控制。官僚士大夫階級沒落了，軍閥的土地經濟基礎亦被衝壞了，於是大小軍閥亦多投資於某種工商業，與富裕的官僚士大夫一樣，各以地主而兼工商業資本家，但仍爲帝國主義的附庸，其經濟基礎仍不穩固。嗣後，軍閥割據局面，及依附於軍閥的官僚政客，一時皆被革命勢力所推翻，而其在經濟上的地位亦自趨於沒落了！

四、由於買辦階級，新興工商業資本家，及投資於工商業的軍閥與富裕的官僚士大夫。皆爲外國金融資本所操縱，不但屈服於帝國主義的市場競爭，而且附庸於外國的投資；於是中國的工商業及資本家，與現代資本主義國家的情形絕不相同，而中國社會構造的變化，亦成爲一種畸形的發展，謂之資本主義的社會，仍不確當。總理說：「中國是一個次殖民地的國家」，我可以說，現在的中國社會是一個殖民地的社會；換言之，即是帝國主義侵略之下的變質社會，在這種變質的情形之下，封建制度，宗法制度及貴族政治，早已不存在，更無絲毫恢復的可能。而官僚政治制度，及官僚士大夫階級的身分與勢力，亦已自趨崩潰與沒落，更沒有方法維持其存在。同時，農業經濟動搖了，而工商業經濟尚未建立起來；農村的農業社會破壞了，而都市的工商業社會亦係畸形的發展，並且是在帝國主義的控制之下，絲毫不能自主，所以中國的資本主義不能成立。但自抗戰以來，我們中國一方面動員全國的人力與物力，以抵抗帝國主義的軍事政治與經濟的侵略，一方面更本「自力更生」的政策，努力於獨立自主的經濟建設；這種建設當然不是資本主義的建設，所以中國的社會決不至變成資本主義的制度。

十 中國要建設一個怎樣的社會制度？——三民主義的社會制度

如上各節所說，中國的封建制度，僅曾行之於周初至春秋戰國時代以前的數百年之間，其後即告崩潰，直至現在，封建制度早已過去，更無恢復的可能，而宗法制度亦僅曾行之於周代及魯國等宗親的侯國，並不會普遍的實行，因為宗法制度是依存於「世祿制度」，世祿既廢，則宗法制度失其基礎，所以宗法制度已隨封建制度的消滅，而不復存在於後世。陶彙曾親屬法大綱序文中有云：

「宗法，周制耳，有周稱王以前，及有周諸族而外，殊難觀宗法之特徵。謂宗法制度至周大備，謂宗法社會自古昔，而不加時代與民族之區別皆誤也。在周室稱王以後，宋猶內聚，楚猶立少子，士大夫如公儀仲子猶舍孫而立子，伊洛之戎猶居近郊，商鞅相秦，始別男女。孰謂宗法為中國古代通行之制度乎？」

由此可見中國的社會，非但現在不是宗法制度，即古代的社會亦不完全是宗法的制度。

至於資本主義社會制度的特徵，則不但春秋戰國時代不會具備，直至清末帝國主義侵入以後，仍未能具備此種特徵；而且從今以後，更斷無建立資本主義社會的可能。春秋戰國時代的商業經濟與商人資本雖曾風起雲湧，衝壞了封建制度與貴族政治，但真正的資本主義仍未能建立起來，封建制度與貴族政治固然崩潰了，但繼之而起的中央集權制度與官僚政治，其所實行的仍是「重農抑商」的政策，不但整個的資本主義不能建立，就是在萌芽中的商業經濟與商業資本，亦終被抑制而不能發展，同時，在政治上社會上佔有特殊身分與地位的官僚士大夫階級，其經濟基礎，仍建立於農業土地經濟之上，與工商業資本主義的經濟制度不發生關係。所以中國社會在過去幾千年中，並沒有具備資本主義

的特徵，而到了帝國主義經濟勢力侵入以後，又僅能使中國社會變質，造成畸形的發展。仍不能建立起真正的資本主義的制度，其理由已詳上文，無庸贅述。但是中國社會的構造非常複雜，並不能作簡單的判斷。依事實看來，中國社會固非封建社會，但封建與封建勢力，仍然存在；中國社會亦非宗法社團，但宗法思想與宗法勢力，仍然存在，而資本主義社會雖未實現，但資本主義的傾向，已很明顯。因此要說明中國社會建設問題，必須從另一眼光去觀察，才會正確。我們有一個基本的觀念即是：總理所說的「從根救起」與「迎頭趕上」。所謂從根救起，就是對於中國固有的社會組織，予以改良；所謂「迎頭趕上」，就是對於世界各國的社會組織，酌量予以採擇，但並非一定是全盤抄襲。關於中國社會制度應如何建設的問題，我們根據 總理遺教所說覺得有幾點須加特別注意：

第一、我們要知道，封建制度及封建思想與封建勢力，在中國社會而言，是極不利的。漢代的諸王，唐的藩鎮，明末的三藩，清初的年羹堯，及一般的行省總督，都是非封建制度之下的封建思想與封建勢力所造成；到了民國時代，仍是軍閥割據的局面，這時謂之封建制度固不可，但實在是封建勢力所造成的惡果。所以 總理在民國十三年第一次全國代表大會時，即反對「聯省自治派」，主張中央與地方實行「均權制度」，而不贊成中央與地方的「分權制度」，這就可見 總理必然是反對封建制度及封建思想與封建勢力的，同時， 總理主張「男女平權」，當然亦反對「父系、父權、父治」的宗法社會制度，就連此種宗法思想與宗法勢力，亦當在他的反對之列。至於 總理的三民主義當然是反對資本主義的，其民主主義的兩大原則，即係反對資本主義的明證。所以三民主義的新社會制度，必然是非封建制度，非宗法制度，亦非資本主義制度，而自有其特殊的性質。

第二、我們要知道， 總理認為封建制度是不能存在的，封建思想與封建勢力是要剷除的，但對

於類似封建思想的「家鄉觀念」是要保存，而且必須加以擴充的。同時，總理對於宗法社會制度，是認爲要打破的，但對於「家族」「宗族」的制度，則不但主張要保存，而且要把他擴充到「國族」的制度；即以家族宗族爲基礎而擴充到國族。至於資本主義制度，總理固然加以反對，但對於從農業社會，發展到工商業社會，總理是積極的主張的。不過他要從三民主義的民主主義的立場加以改革，決不是主張中國社會永遠停滯於「農業社會的階段」；相反的，他是主張建設獨立自主的工商業社會，以期改進中國的社會制度，這尤爲顯明的事實。總之，今後的中國，是要建設一個「三民主義的社會制度」，那麼三民主義的社會制度應該怎樣建設呢？以下兩節，即係分別說明這一個問題。

十一 中國建設三民主義社會制度的基礎是什麼？

我們認爲中國三民主義社會的建設，必須根據於中國固有的良好基礎。中國固有的良好基礎是什麼呢？總理在民族主義演講中，曾明白指出中國民族的復興有三大基礎：其一、爲中國社會固有的組織，即家族與宗族的制度；其二、爲中國民族固有的道德，即「忠、孝、仁、愛、信、義、和、平」的八德；其三、爲中國民族固有的智能，即「格、致、致、誠、正、修、齊、治、平」的一貫大道，與發明創造的天賦能力。我們有了這三個偉大深厚的基礎作憑藉，就不難復興我們的民族；而我們復興民族的工作，也只有從這三大基礎上去努力，才可達到目的。其實這裏所謂復興民族的三大基礎，亦即是建設三民主義社會制度的三大基礎，分述如次：

第一、總理在民族主義第一講與第五講中，說明中國社會組織的特質是家族與宗族的制度。他說：

「中國人對於家族和宗族的團結力非常強大，往往因為保護宗族起見，肯犧牲身家性命，像廣東兩姓械鬥，兩族的人無論犧牲多少性命財產，總是不肯罷休，這都是因為宗族觀念太深的緣故。因為這種主義深入人心，所以便能替它犧牲；至於說到對於國家，從沒有一次具大精神去犧牲的。所以中國人的團結力只能及於族而止，還沒有擴張到國族。」（民族主義第一講）

又說：

「中國有很堅固的家族與宗族團體。中國人對於家族和宗族的觀念是很深的，譬如中國人在路上遇見了，交談之後，請問貴姓大名，祇要彼此知道同宗便非常之親熙，便認為同姓的伯叔兄弟。由這種好觀念推廣出來，便可由宗族主義擴充到國族主義。」（民族主義第五講）

又說：

「我們失了的民族主義，要想恢復起來，便要有團體，要有很大的團體。我們要結成大團體，便先要有小基礎，彼此聯合起來，才容易做成功。我們中國可以利用的小基礎，就是宗族團體。此外還有家鄉基礎，中國人的家鄉觀念亦是很深的，如求是同省同縣同鄉村的人，總是特別容易聯絡。依我看起來，若是拿這兩種好觀念做基礎，很可以把全國的人都聯絡起來。」（同上）

從上面幾段話看起來，就可知道中國社會組織的特質是家族與宗族制度，我們建設三民主義的社會制度，自只有從這個基礎上去努力，始可收效。至所謂「家鄉觀念」，雖與「家族觀念」及「宗族觀念」不同，但亦有連帶的關係。因為中國社會的基礎在農村，不在都市，在農村中大都是聚族而居的，後來雖有異姓雜居，但因彼此的生活，語言，風俗習慣相同，自然容易發生情感；所以雖非同宗，亦自有一種與同宗彷彿的情誼，這就是「家鄉觀念」，亦可作為我們建設三民主義社會制度的基礎。

說到家族與宗族制度的利弊及存廢問題，過去曾有激烈的爭論。記得民國二十年春間，胡漢民先生長立法院時，曾邀請蔡子民、蔣夢麟、吳稚暉、李石曾諸先生討論家庭問題，多數主張不要家庭的組織。蔣夢麟先生竟斷定在五十年之內是要的，五十年以後就可以不要了。李石曾先生並謂將來的解決，一定是家庭縮小至於個人的生活。但是胡先生則未必盡表贊同，他在三民主義下之宗族組織序中會說：「家族宗族實鑿造民族之胚基」，所以後來立法院通過公布的民法親屬編內特設有「家」這一章。蔣李諸先生雖具有超時代的眼光，究嫌忽略了中國社會組織的特質。我們且看 總理說的：

「中國人照此（按即拿宗族團體與家庭鄉觀念基礎）做去，恢復民族主義，比較外國人是容易得多。因為外國是以個人為單位，他們的法律，對於於父、子、兄、弟、姊、妹、夫、婦各個人的權利，都是單獨保護的；打起官司來，不問家族的情形是怎樣，只問個人的是非是怎麼樣。再由個人放大便是國家，在個人和國家的中間，再沒有很堅固很普遍的中間社會；所以說，國民和國家結構的關係，外國不如中國。因為中國個人之外，注重家族，有了甚麼事，便要問家長，這種組織，有的說是好，有的說是不好。依我看起來，中國國民和國家結構的關係，先有家族，再推到宗族，再然後才是國族，這種組織一級一級的放大，有條不紊，大小結構的關係，當中是很實在的。如果用宗族為單位，改良當中的組織，再聯合成國族，比較外國用個人為單位，當然容易聯絡得多。」（民族主義第五講）

由此可知 總理不但主張要保存家族與宗族制度，而且認為民族的團結，與社會建設，必須基於家族與宗族的組織，像外國那種以個人為單位的社會制度，是 總理所不贊同的。同時，我們更要明白，必須把家族制度與宗族制度擴展到國族，才能完成民族的團結，並建設三民主義的社會制度。所

以中國固有的「宗族團體，與「家鄉觀於。」是建設三民主義社會制度的第一個良好基礎。

第二、我們要知道，人類共同生活社會之上，其中賴以相互維繫的最重要的關鍵，就是道德；不守道德，則必相爭，而社會禍亂，能守道德，則必相助，而攜手並進。道德二字，在中國是特別注重的，世界上任何國家都不及我們中國的講究道德。中國的道德觀念，數千年如一日，所以中國始終是一個文明禮義之邦。說到中國固有道德，總理舉出「忠、孝、仁、愛、信、義、和平」這八個字，還實在是中國的國寶。總理發明了社會進化的原則，在於社會經濟利益相調和，而不在於鬥爭，所以人類必須本互助的原則，而異其外表，但實質上仍沒有變更。我們現在不妨把八德的意義作一簡單的說明：

「忠」是什麼？總理說：

「我們做了一件事，總要始終不渝，做到成功，如果做不成功，就是把性命去犧牲，亦所不惜；

所以古人講忠字，推到極點，便是一死」。（民族主義第六講）

這就是「不成功便成仁」的意思。

「我們在民國之內，照道理上說，還是要盡忠，不忠於君，要忠於國，要忠於民，要為四萬萬人去盡忠」。（同上）

這就是要為國家民族社會而盡忠，換言之，就是要忠於自己對國家民族社會應負的職責；古人所謂「盡己之謂忠」，就是要盡自己的職責，以服務於國家民族與全體社會的意思。

次說「孝」是什麼？簡單的說，就是以家族為基礎的中國社會，必須尊重父母的意旨，能尊重父母的意旨，就不難做到「齊家」。凡在家庭能孝父母的。出而為社會國家做事，自必能做到一個「忠

「字：古人所謂「求忠臣於孝子之門」，就是這個意思。上文所說，中國社會組織的特質在於家族與宗族制度，能在家族與宗族的組織之中盡了孝道，自然可以推而廣之而為國家民族盡忠；這亦就是「家齊而後國治」的道理。

復次說到「仁愛」二字，古人所謂「愛民如子」，與「仁民愛物」，就是中國舊道德注重仁愛的證明。無論是孔子的「汎愛」，與墨子的「兼愛」，究其實都是「博愛」的意思。戴季陶先生說，總理的三民主義的哲學基礎，只在「仁愛」二字，亦就是「親親而仁民，仁民而愛物」的「天下為公」的道理。

再次說到「信義和平」四字。據總理說，中國人最講「信」與「義」，尤其是歡喜「和平」。中國人交易，沒有什麼契約，只要彼此口頭說一句話，便有很大的信用，用不到彼此訂立很詳細的合同，正所謂「一定為定。」至於「義」字，中國人非常講究，所謂「不能同年同月同日生，但願同年同月同日死」，又所謂「共患難，同生死」，這就是一個義字。古時關壯繆之所以受千古的崇拜，就因為他能切實做到俗語所謂「桃園三結義」的義字。末了，我們要說明「和平」是什麼？簡單的說，就是彼此相安，攜手並進的意思。總理發明互助是社會進化的生理，戰爭是社會進化的病理；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。」可以說，我們此次抗戰，也就是為世界的正義與和平而抗戰，更足以證明中國人愛好和平，的確是我們固有的民族道德。

以上八德，總理認為是中國固有的好道德，亦就是我們民族的精神之所寄，所以，中國民族固有的道德，是建設三民主義社會制度的第二個良好基礎。

第三、總理在民本主義第六講中說：

「我們的舊道德應該恢復以外，還有固有的智能也應該恢復起來。」
又說：

「中國有甚麼固有的智識呢？就是人生對於國家的觀念。……中國有一段最有系統的政治哲學，在外國的大政治家還沒有見到，還沒有說到那樣清楚的，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」那一段的話；把一個人從內發揚到外，由一個人的內部做起，推到平天下止。像這樣精微開展的理論，無論外國什麼政治哲學家都沒有見到，都沒有說出，這就是我們政治哲學的智識中獨有的寶貝，是應該保存的。」（同上）

以上所引大學中的一段話，本屬於道德的範圍，但總理却要把他放在智識的範圍內來講，這就是表明中國政治哲學的方法論乃精微開展。我們認為惟有本此智識，循此方法，始可以建設三民主義的社會制度。這一段政治哲學，重在「修身」，惟身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平。但修身之道，在於誠意正心，而欲誠意正心，又必須從格物致知做起，總理所謂：「能知必能行」，這就是說能格物而致知，則自然可以誠意、正心而修身，更可以齊家、治國與平天下了。「修身爲本」，這是中國做人做事的唯一至德，修身之道爲何？即一舉一動都要合於「禮、義、廉、恥」，合乎格物所致的知，應用於個人的內治工夫上去，以誠其意，以正其心，然後可以修其身則進而齊家、治國、平天下就容易做到了。我們的三民主義社會制度建設，亦是要從這個政治哲學的方法論去努力的。

中國民族固有的智識既如上述，那麼中國民族固有的能力是什麼呢？總理說：

「從前中國人的能力，比外國人大得多，外國現在最重要的東西，都是中國從前發明的。比如指南針，在今日航業最發達的世界，幾乎一時一刻都不能不用他；推究這種指南針的來源，還是中國幾千年以前發明的。……可見中國人固有的能力，還是高過外國人。其次，在人類文明中最重要東西，便是印刷術，……推究他的來源，也是中國發明的。再其次，在人類中日用的磁器，更是中國發明的，是中國的特產，至今外國人極力倣效，猶遠不及中國之精美。近來世界戰爭用到無烟火藥，推究無烟火藥的來源是由於有烟火藥改良而成的，那種有烟火藥也是中國發明的……」（民族主義第六講）

又說：

「由此可見中國古時不是沒有能力的，因為後來失了那種能力，所以我們民族的地位，也逐漸退化，現在要恢復固有的地位，便先要把我們固有的能力一齊都恢復起來」。（同上）

此外如傳說中的諸葛亮「借東風」，就是精於氣象學的證明；又如他的「木牛流馬」，也就是精於物理學的證明。還可見中國民族固有的發明創造的能力非常偉大，我們能從這個基礎上去努力，自能可以使中國的社會日向三民主義的新社會而發展。所以中國固有的智能，是建設三民主義社會制度的第三個良好基礎。

綜上所述，可知中國社會固有的基礎，非常偉大而深厚，我們如果能在這偉大而深厚的基礎上去努力，自然可以建設三民主義的社會制度，這定毫無疑義的。

十一 中國建設三民主義社會制度的具體辦法是什麼？

除上節所述而外，總理認為要迎頭趕上外國，建設一個現代化的社會，必須從「民權訓練」做起。總理關於社會建設有一部最主要的遺教，就是「民權初步」。此書的直接目的，在教導一般國民關於集會議事的種種法則，以完成民權初步的訓練；而其間接作用，尤在藉此養成一般國民「重秩序、守紀律、有組織」的種種習性，從而「團結人心、增強民力、發展民權」，造成「有組織的現代社會」。其自序中有云：

「以此至大至優之民族，據此至廣至富之土地，會此世運進化之時，人文發達之際，猶未能先我東隣而改造成一富強之國家者，其故何也？人心渙散，民力不凝結也。……民權何由而發達？則從固結人心，糾合羣力始；而欲固結人心，糾合羣力，又非從集會不為功；是集會者，實為民權發達之第一步。……苟人人熟習此書，則人心自結，民力自固。……若一心一德，以圖富強，吾決十年之後，必能駕歐美而上之也。……」

總裁於民國二十四年九月十八日，在峨嵋軍訓團講「社會建設的要義」時，對於這一問題曾有精闢的指示。他說：

「今後我們要想起衰振做，救亡復興，一定要大家想方法盡力量來團結人心，強固民力，建設有組織的社會，以為建設新國家的真實基礎。……最要緊的一個共同的中心目標，就是要使社會上一切人之生活行動，都有一定的規律。……大家要曉得；社會上乃至世界上人與人之間，無時不發生關係，亦即無時不是開會。普通會場，就是一個小社會，而整個社會，可以說就是一個大會場。所以我們生在社會上，無論何時何地，一切生活行動都應該依照普通開會的態度和精神，遵守一定的秩序和紀律，如此，然後可以合理的充分的行使民權，實現 總理的民權主義，亦必須

如此。我們才算是一個現代的國民，才能建設一個有組織的新社會和新國家」。

又說：「秩序紀律就是組織應有的精神，即為社會建設必要的條件。也就是「禮、義、廉、恥」的「禮」字的意義。我們重秩序守紀律，就是禮的表示，如果人人能够知禮守法，社會便可以很快的變

說起來」。

又說：「今後最要緊的一點，就是大家先要自治自立，以身作則來教導一般人民，使他們都能「明禮義、重秩序、守紀律、有組織」，做一個真正現代的國民，造成現代的社會。……總之，民權初步並不祇是講普通開會議事之種種法則的書冊，而是做人革命和建國的基本學問，我們個人應當切實研究做到。……現在的新生活運動，其目的亦就是要使全國國民都能由食、衣、住、行等日常生活訓練與改進，而澈底做到「明禮義、知廉恥、負責任、守紀律」這幾件事，可以說也就是補充「總理社會建設」普遍的實施辦法」。

從此可知我們要建設一個三民主義的現代化的社會，必須從民權訓練做起。從這種民權訓練做起，養成「明禮義、知廉恥、負責任、重秩序、守紀律、有組織」的現代國民與現代社會，是「總理與總裁指示我們建設三民主義新社會的實施辦法。這種辦法，換言之，就是一方是以中國固有的社會組織，固有的民族道德，與固有的民族智能為基礎」，而從根救起來；一方面更迎頭趕上歐美各國那種「重秩序、守紀律」的「組織精神」，從而「固結人心，增強民力，發展民權」，以造成「有組織的現代社會」。從此中國國民與社會構造，才不致如一盤散沙，而我們的國家與民族自然更可迅速的

復興了！

最後，我們根據 總理遺教與 總裁訓示，綜括起來說，我們要建設一個三民主義的現代化的社會制度，其具體辦法有左列各項：

第一、宗法制度不合於時代精神，必須予以打破，（其實中國的宗法制度已隨封建制度的崩潰而消滅）但對於「宗族制度」與「宗族觀念」仍須予以保存，並須竭力設法擴充為國族的觀念。同時，對於以家族與宗族制度及家族與宗族觀念為基礎的中國固有的民族道德，（亦即中國傳統的倫理思想與道德信條）更須發揚而光大之。

第二、封建制度不合於時代的精神與中國需要，亦須予以打破，（其實中國的封建制度已於二千年以前崩潰，不復存在於後世）但對於「家鄉觀念」仍須予以保存，並須竭力設法擴充為「國家的觀念」；由於愛家鄉的觀念，擴充到愛國家的觀念，其勢甚順，只要能够因勢利導，自然可以順利的做到。至於中國的政治制度，則必須實行民主主義的「權能區分」的制度，以打破貴族政治，官僚政治，乃至軍閥政治的遺毒，而建立起「民主主義中央集權」的政治制度，此即 總理所主張的「不偏於中央集權，亦不偏於地方分權」的「均權制度」。

第三、中國固然是一向以農立國，中國社會一向是農業社會，但中國過去的農業社會的組織，與農業經濟的政策，已跟不上人類生活的需要，與世界進化的潮流，所以必須予以改進；而且要努力建設一個基於三民主義經濟政策的現代工商業社會，即一方面要使中國社會從古老的農業社會的階段，進展到現代化的工商業社會的階段；同時，要使中國社會從帝國主義經濟勢力控制之下的次殖民地地位，躋於自由平等的地位；更要根據民主主義的「平均地權」「節制資本」的原則，以漸進於大同共

產的社會。

第四、官僚士大夫階級及所謂士大夫身分，支配了中國的政治經濟與社會，達二千餘年之久，積弊甚深。現在既隨帝國主義勢力的侵入與時代潮流的衝激而動搖，我們更須從而謀澈底的打破；使所有的智識份子，都能分布於各職業部門，而不至自成一為一個特殊的階級。但對於賈辦階級與附庸於帝國主義的新興工商業資本家，以及投資於工商業的軍閥官僚士大夫等，以地主而兼為資本家的一種錯誤觀念，即「金錢崇拜」的觀念，亦必須予以剷除。我們既認為過去官僚士大夫的「身分地位」應該予以推翻，但此種「金錢崇拜主義」者，事實上已帶有過去官僚士大夫向來的身分信仰與統治地位，我們亦不能不及早予以防止。否則，中國固有的社會組織的特質，及中國固有的民族道德的精神，均將被破壞無存了！

第五、三民主義社會制度的建設，必須於「從根救起」的辦法之外，更積極的「迎頭趕上」外國那種「重秩序、守紀律」的組織精神，這樣，過去中國社會制度的特質及其優點始能保存，並可得而發揚光大之；而其積弊與痼疾亦始能救治，並可從而改進發展起來。否則，三民主義的現代化的社會是建設不起來的，而中國民族與國家的復興亦是不可能的；所以「民權訓練」的工作尤為當務之急，不可不積極去推行。

民國三十一年十一月十七日完稿於連城水南尾九十六號。

歷史與寫的歷史

馮友蘭先生寫了一本「中國哲學史」，他的見解，與「中國哲學史大綱」的著者胡適之先生，頗有不同：究竟價值如何？自有中國哲學史的研究者，來作真實的批判，在我可說是「游夏不能贊一辭」，自不敢妄下評語。我今天所要說的，是關於馮先生的大著中，有一段說明歷史的意義，覺得很可以耐人尋味，不禁發生了一種感想，今天就把這種感想，提出來向各位報告一下。

馮先生說：「歷史有二義：一是指事情之自身；如說：中國有四千年之歷史，說者此時心中，非指任何史書，如通鑑等。不過謂中國在過去時代已積有四千年之事情而已；此所謂歷史，當然是指事情之自身。歷史之又有一義，乃指事情之紀述：如說通鑑，史記，是歷史；即依此義。總之，所謂歷史者，或即是其主人翁之活動之全體；或即是歷史家對於此活動之紀述。若欲以此二名表此二義，則事情之自身可名為歷史，或客觀的歷史；事情之紀述可名的「寫的歷史」或「主觀的歷史」。

馮先生此種見解，雖不能說是他的獨見或創見，但他說的很簡明精要，值得我們研完歷史時特別的注意，因此，我發生了三點感想：

第一、歷史原是客觀的事情之本身，而寫的歷史，却是此種客觀的事情之紀述。紀述的是否翔實，關係非常重大，舉凡歷史上的是非得失，淆亂益衰的因果，或承先啓後，繼往開來的關鍵，都與紀述的是否翔實有莫大的關係。因為客觀的歷史既是事情的本身，其中有時間與空間的關係，不易為天

下後世人所共聞共見；同一事情，空間不同，或時間過了，他的真相如何，就不易明瞭。假使爲歷史的人，道聽塗說，隨便紀述；或憑一己的主觀，任意臆斷，或逞一時的好惡，妄下褒貶，或因利害的關係有意顛倒；那麼這種寫的歷史，一定不翔實，與事情之本身的客觀歷史，一定大有出入，而不足爲憑。我們研究歷史時，如果一味盲從寫的歷史，而信以爲真，或者刻舟求劍，膠柱鼓瑟，想從其中找出是非得失，治亂盜衰的前因後果，或作爲承先啓後，繼往開來的唯一根據，那麼，「失之毫釐，謬以千里」，危險確是非常重大的，孟子說：「盡信書，則不如無書，」古人亦說：「古來無信史」，可見寫的歷史，因爲時、地、人事的不同，往往是不盡可靠的。又如歷史上的傳說，王昭君的美貌是古今無匹的，只因爲不肯賄賂毛延壽。所以把她的臉部畫上斑點，而竟做了和番的犧牲品，在這裏我們要知道，王昭君的美貌，是否真的古今無匹，實在不得而知，假定說，她確是非常美麗，爲當時六宮之冠，但毛延壽却另有用意把她畫得醜惡，這畫的王昭君，與客觀的王昭君之本身，就大不相同，如：沒有和番這回事，那麼天下後世人又怎能知道她是被毛延壽所故意詭譎呢？可見寫的歷史與客觀的歷史本身，是未必相符的。退一步說，毛延壽沒有另外的用意，而畫所有的本事，把王昭君一模一樣的畫下來，但亦未必真能把客觀的王昭君繪聲繪影的描寫出來，她的一舉一動一顰一笑？總是不易傳神的，即如現代的照相，或活動的有聲影片，亦不能算是毫釐無差。因此，我們覺得寫的歷史與畫的人物，一樣不可靠；有意把客觀的人物或歷史顛倒是非起來，固然危險性很大；即使很忠實的把他描寫下來，亦未必即可信爲唯有唯妙。我們研究歷史的人，所感到困難的即在於此，而寫歷史的人所感到困難的亦在於此。

第二、如上所述，寫的歷史既不盡可靠，但客觀的歷史之真相又必須藉寫的歷史記述下來，那麼

，我們研究歷史的人，應該抱什麼態度呢？我以為研究歷史的人，應該抱着兩種態度；一種是「懷疑的態度」，一種是「假定態度」。懷疑的態度是因為「古來無信史」，亦可以說，「盡信史，不如無史」，不必一定懷疑古來寫歷史的人，都是故意歪曲事實，顛倒是非，而是認定寫歷史的困難，勢不能完全與客觀的歷史盡拍得合。至於假定的態度，是因為寫的歷史固不盡可靠，而亦自有其不可埋沒的價值，縱使寫的不盡不實，只要寫的人沒有不正當不光明的用意，至少亦可供作天下後世人參考之用。其中關於是非得失，治亂盛衰的真實因果關係，可以說：「雖不中，亦不遠」如果能够善讀歷史，參酌應用，亦未始不可作為承先啓後，繼往開來的「殷鑑」與「例證」。

所以善讀歷史的人，並沒有「迷信」寫的歷史錯誤心理，而却有「認定」寫的歷史是供參考之用的正確認識。正惟寫的歷史不盡可靠，而在勢亦不能完全可靠，所以我們應該抱着「懷疑的態度」，而細加考證；譬如陳壽的三國志以魏為正統，而司馬光的資治通鑑則以蜀為正統，其中得失是非如何，是應該善加研究妥為參酌的，假如迷信一種寫的歷史，自未免有所偏談了。再則正惟寫的歷史既不可盡可靠，而在勢又不能完全可靠，世所以我們應該採取一種「假定的態度」，擇定其比較最為可靠若干地方，而假其實質性，用以考證客觀的歷史上是非得失，治亂盛衰的因果關係，並資以承先啓後，的一種繼往開來的殷鑑與例證，這樣才算是善於研究寫的歷史，而寫的歷史才有其不可埋沒的價值。否則，一味的懷疑寫的歷史，或否認寫的歷史，那麼，世間就永遠用不到寫的歷史，而客觀的歷史亦將永遠如曇花一現，無法遺留下來了！我們認為一味懷疑寫的歷史，或否認寫的歷史，其錯誤正與一味盲從寫的歷史相同，都不是我們研究歷史的人所應該採取的態度，因為我們生在後世的人是不可不研究歷史的，而要研究歷史，則除了寫的歷史是沒有別的材料與方法的。

第三、寫的歷史，在勢既不能完全真實，那麼我們應該用什麼方法去描寫客觀的歷史，而使其成為有價值的作品呢？我以為應該用兩種方法；一種是盡量求其「真實」，一種是完全出於「善意」寫的歷史在勢雖不能完全真實，但我們記述的人總應該儘可能的運用一切方法以求其真實，最重要的是要有客觀的態度與詳密的方法，要多方考證，取其最爲可靠的材料而加以記述，切不可單憑道聽塗說，主觀臆斷或逞一己一時的意氣與好惡，或爲了利害的關係而輕易的記述下來。研究寫的歷史固然困難，而真能寫歷史的人，尤爲不可多得，古稱董狐直筆，孔子作春秋，千古奉爲良史，可見寫歷史的人是很難得的。中國自秦漢以來，在專制政府之下，如焚書坑儒，大興文字獄的故事，層出不窮，不勝枚舉。史官多是皇帝的心腹，當然以歌功頌德隱惡揚善爲主者，即使有董狐直筆與孔子作春秋的剛正之氣，亦不易寫出真實的歷史，即使有真實的記述亦不易留傳下來，所以寫歷史是很困難的。我以為不寫歷史則已，要寫則必須將前人的記述當前的史料，多方考證，慎重去取，儘量求其真實，這樣才可以做到「雖不中，亦不遠」的地步，才可以算是有價值的作品，而足供後世參考之用。其次，寫的歷史是人爲的，主觀的，是含有「資治」與「殷鑑」的作用的，所以除了儘量求其真實，以說明是非得失，治亂盛衰的因果關係之外，對於前人的記述與當前的史料選擇取舍之際，必須出以完全的善意。凡是有益於政治設施與世道人心的史料，必須善爲抉擇，妥善記述，或隱惡而揚善，或爲奸以勵忠，一是都要出於善意，這裏可以舉三個例：其一是三國演義與精忠岳傳，這兩部書雖然都是稗官小說，並非正史，其中所記述的當然是不盡可靠，但是對於一般讀者却大有益處；關壯修與岳武穆的忠誠之氣，及曹操與秦檜的奸惡之行，所以能深入於天下後世人的心中，而發生了極重大的影響與作用，可謂得力於這兩部不盡真實的小說最大。所以寫歷史的人如果能於儘量求其真實的條件之下，而更注

重於善意的發揮其人爲歷史的作用與價值，是必不可少的手段，其二是新聞報紙，新聞報紙是現代宣傳的利器，亦即是歷史家最可靠的資料，但是新聞報紙的記載，固是要儘量其真實，而亦不可抹殺宣傳的作用，最重要的是必須根據事實而加以宣傳，而這種宣傳的作用又必須是完全善意的。如此。一則可以使善惡分明二則可以使善者得褒，惡者獲貶，三則可以使善者爲人所效法，惡者爲人所警戒。其三是照相與電影，照相必須求其相像，電影必求其逼真。但是一個麻子去照相，如果把地所有的麻孔都照出來，固然是完全真實了，但爲了某種善意起見，把他修成一個美麗的臉孔亦是必要的。至於電影本是一種高尚藝術的宣傳利器，在電影中的人物，他的一舉一動，一顰一笑，亦都是含有宣傳的作用的。這在戲劇方面亦是如此，如傳說中一個皮鞋匠看戲竟用切皮鞋的刀殺死了演戲的秦檜是戲劇宣傳所收的成效，我以爲這種道理，寫歷史的人是不可不知道的；所以我主張寫歷史的人，於儘量求其真實的條件之下，必須善意的發揮人爲歷史的作用與價值。

以上所云，僅是個人的感想，是否有當，尙待高明先進者予以指正！

卅一年十一月三日在省執委會擴大紀念週及國民月會報告

三民主義的國家建設

一

三民主義的最高原理是「天下爲公」，而其最高理想則爲「世界大同」。但世界大同的目的非可一蹴而幾，必須經過國家建設的階段。試讀總理遺訓：「三民主義，吾黨所宗，以建民國，以進大同」，非先建立中華民國，則無以促進大同世界，此理甚明。故國民革命實行的程序，先須建設嶄新的中華民國，乃可實現永恆的大同世界，目前我們所亟要努力的是建國這一階段的工作；因此，我們常說，三民主義是革命建國的最高原則；又常說，抗戰建國以三民主義爲最高指導原則。證以總裁最近手製「三民主義之體系與其實行程序表」，最後一項指示三民主義及國民革命的「目的」，第一爲「建國完成」，第二爲「世界大同」。世界大同與建國完成，是實現三民主義與實行國民革命的兩個階段；這兩個階段是相互啣接的，而不是相互對立的，必須先建設國家，而後才可以促進世界大同。

我們要建設一個怎樣的國家呢？總理遺囑指示我們：余致力國民革命，……其目的在求中國之自由平等；這就是說，國民革命的目的「在建設自由平等的三民主義的新中國。怎樣叫做自由平等的三民主義的新中國呢？總理在三民主義第一講的開端就說得很明白：「三民主義是救國主義，因爲三民主義是促進中國國際地位平等，政治地位平等，經濟地位平等，使中國永久滴存於世界」。所

謂自由平等的三民主義的新中國，就是如此解釋。由建設自由平等的三民主義的新中國再進一步努力，就是要促進自由平等的三民主義的新世界，而這個新世界就是所謂大同世界。

一

總理手定的革命方略及建國大綱，將革命建國的程序分爲三個時期：第一時期爲「軍法之治」卽是「軍政時期」；第二時期爲「約法之治」，卽是「訓政時期」；第三時期爲「憲政之治」，卽是「憲政時期」，憲政時期到達之日，是爲建國之大功告成，亦卽是革命的工作告一段落。以上三個時期，以訓政時期爲最重要，可以說，軍政時期是破壞時期，訓政時期是建設時期，憲政時期則爲建設完成時期。革命建設的工作不難於破壞而難於建設，故訓政時期最爲重要，而建國的工作就要在這個時期來做工夫。現在先說一說這三個時期的工作方式及其內容，然後進一步去研究有關建國的各種建設工作。

一、軍政時期 在軍政時期工作的內容是：「政府一面以兵力掃除國內之障礙，一面宣傳主義以開化全國之人心，而促進國家之統一」。（建國大綱第六條）同時對外亦時時準備反抗帝國主義的侵略，這就是建國工作與救國工作同時並進；以目前情況而言，就是所謂「抗戰建國，同時並進」。在這一時期，「一切制度悉隸於軍政之下」，所以說第一時期是「軍法之治」。我們爲要達到建國的初期工作，革命武力的建立最爲重要，所謂「欲建國必先建軍」，所以「建立革命武力」，是軍政時期的基本工作。

二、訓政時期 訓政時期與軍政時期不易作截然的劃分，依建國大綱第七條的規定：「凡一省完

全底定之日，則爲訓政開始之時，而軍政停止之日」，這是單指一省而言的。可見軍政與訓政相攜並進，整個的軍政時期未了，而局部的訓政時期業已開始。即以現在訓政時期而論，一切設施仍含有軍政的意味，例如建軍工作與肅反肅奸的工作，均仍在繼續進展之中，而現在的抗戰工作亦可說仍定含有一種軍政時期的意味。在訓政時期內，最重要的工作是「建立地方自治」，這是國民革命的基礎，亦就是三民主義一切建設的基礎。我們要知道，國家的基礎在地方，三民主義的一切建設亦即是地方建設；而地方建設的基本工作則在地方自治，故建立地方自治爲訓政時期的主要工作。

三、憲政時期 憲政時期最重大的工作，即是成立國民大會。依建國大綱所規定，在成立國民大會之前，第一件事是：「各縣地方自治政府成立之後，得選國民代表一員以組代表會，參與中央政事」。(第十四條)第二件事是：「待至一省全數之縣皆完全自治之時，則由國民代表選舉省長，爲本省自治之監督」。(第十六條)第三件事是：「完成建立五院，以試行五權之治」。(第十九條)（這一件事在民國十八年訓政開始之時，因事實需要已提前舉辦了）。第四件事是「擬定憲法草案，隨時宣傳於民衆，以備到時採擇施行」。(第二十二條)（這一件事在民國二十五年間亦已舉辦了）。第五件事是：「召開國民大會，頒佈憲法」。(第二十三條)第六件事是：「依憲法規定，舉行全國大選舉，組織民選政府，以行使中央統治權」。(第二十四、二十五條)民選政府成立之後，「是爲建國之大功告成」。國民大會是行使政權的機關，民選政府是行使治權的機關，政權與治權五相箝制，以求其平衡，於是人民享有大權，而政府則成爲萬能。這就是革命的三民主義五權憲法的應政之治；我們建國的目的，亦就是要建設這樣一個三民主義與五權憲法之治的新中華民國。

如上所述，訓政時期最爲重要，建國的工作就要在這個時期用工夫；而訓政時期又爲建設時期，一切建設都要在這個時期來奠定基礎並從事於進行。現在我們可以進一步來研究有關建國的各種建設工作——即訓政時期的建設工作了。

建設的工作，千頭萬緒，但總括起來却只有「管、教、養、衛」四個大字。管教養衛四大工作。以三民主義爲其最高的指導原則；民族主義是衛與教的指導原則；以權主義是管與教的指導原則；民生主義是養與衛的指導原則。所以三民主義的內容，亦可說是管教養四個大字而已。這四個大字包含着六大建設，即心理建設，倫理建設，政治建設，社會建設，經濟建設，生理建設。所謂倫理建設，社會建設與政治建設，都是管的工作；心理建設，倫理建設與生理建設，都是教的工作；經濟建設與政治建設與生理建設，又都是養的工作；生理建設，社會建設與政治建設，又都是衛的工作。同時，這六大建設工作又皆以三民主義爲最高指導原則；民族主義是心理建設，倫理建設與生理建設的指導原則；民權主義是倫理建設，社會建設與政治建設的指導原則；民生主義是生理建設，政治建設與經濟建設的指導原則。以上六大建設都是訓政時期的建設工作，亦即是地方建設的六大部門；換言之，這就是國家建設的六大部門。我們現在來談三民主義的國家建設，就得從這六大建設作一番研究的工夫；這裏因爲時間所限，只能談一些原則與綱領。

一、心理建設，心理建設以「總理所發明的「知難行易」的學說爲基礎，而以「總裁所闡發的「力行哲學」與「行的道理」爲其原理與原則。最重要的原理是「不知亦能行」，「能知必能行」，「

不行不能知」這三句話。最重要的原則是「至誠無息」，「力行不倦」這兩句話。換言之，心理建設就是行爲基礎的建設。一切事業非行爲不能表現，亦非行爲不能達到目的；心理是行爲的基礎，所以心理建設是行爲基礎的建設，亦即是一切建設的基礎。總理說：「革命必先革心」，所以要完成一切的革命建設工作，必先建設正確健全與堅強的心理；而要建設正確健全與堅強的心理，則必須從下列兩方面來完成：第一，我們要切實瞭解「知難行易」的學說，以打破「畏難」的心理；同時更要明瞭「行而後知」的道理，以樹立「力行」的精神。第二，我們努力實行國民精神總動員運動，使全國國民一致朝着「國家至上，民族至上；軍事第一，勝利第一；意志集中，力量集中」的共同目標，爲抗戰建國而勇往邁進。以上所說的兩方面，第一方面是要奠定心理建設的基本精神與力量；第二方面是要集中全國國民的精神與力量，使能建立正確健全與堅強的心理。亦可以說，第一方面是心理建設的基礎，第二方面是心理建設的方法與手段。能從這二方面去努力，即可以達到心理建設的目的，而復興我們的民族與建設我們的國家；所以說，心理建設是一切建設的基礎。

二、倫理建設 倫理建設以 總理所提倡的「八德」——忠孝仁愛信義和平，及 總裁在新生活運動中所特別提示的「四維」——禮義廉恥，爲建設的目標。其主旨在恢復中國固有的民族道德，以恢復中國固有的民族精神與民族地位。因爲民族的精神基於倫理的觀念，民族的團結基於倫理的關係，所以倫理建設極爲重要。如果全國國民均能身體力行「八德」與「四維」，則民族必可日臻於強盛，而建設一個強大光榮的國家。但要完成倫理建設的目標，又必先恢復中國歷來以修身爲本的「貴大賤，即大學上所說的「格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下」這一段最有系統的倫理哲學；這就是我們中國固有的倫理智識，亦就是實行中國固有道德的深切工夫。同時，中庸上所說

的「知仁勇」三個美德，亦與修齊治平的一貫大道相互發明，都是我們中國最有價值的固有倫理智識與政治智識。我們要恢復中國固有的道德，必先恢復這些固有的智識。現在我們實施倫理建設最有力的方法，就是 總裁所提倡的新生活運動。新生活運動的目標，就是要把「禮義廉恥」四大美德表現於我們日常生活的「食衣住行」上去，使能實際恢復中國固有的民族道德。就其內容言，是國民生活革命的運動；就其方式言，是普通社會教育的運動；就其最良目的言，是民族復興中最重要最根本的工作，亦即是國民倫理建設的運動。我們要完成國民倫理建設運動，即須勵行新生活，一面以身作則，一面努力推行，使全國國民由生活的革命以達於倫理的建設，更由倫理的建設以達於民族的復興。

三、政治建設 政治建設與國家建設的關係最為密切，無待煩言。我國政治建設的目標，在促進人民行使四權，完成政府行使五權而建立三民主義的民權政治。關於我國政治建設問題，說起來很多，茲姑分二點來說：一、政治建設的原理與原則；二、政治建設的方案。先說第一點。我國政治建設的原理，無疑的是根據於「天下為公」的最高原理，而以禮運大同篇為其最高理想；禮運上所說的，可說是古今政治的最高目標，亦可說是中外政治的極則。至於如何實現這最高理想，則有大學上所說的「修、齊、治、平」這一段有系統的政治哲學，及中庸「莫大乎政」這一章所指示的許多原則（如九經）。中庸一書與禮運大學等書所說的原是同一的道理，亦即是中國政治哲學一貫的道理；中國政治的建設，自應根據於這一貫的道理始可實現「世界大同」的最高理想。次說第二點。建國大綱一書是 總理關於政治建設最簡明精要的具體方案。其中第二條說明民生建設的重要，指示政治建設的第一個目標，第二條說明民權運用的重要，指示政治建設的第二個目標。第四條說明民族獨立與國際平等的重要，指示政治建設的第三個目標。而第五條規定建設的程序，分為軍政、訓政、憲政三個時

期，以爲實行以上三個目標的方法與步驟。至於三個時期中應做的事，則於第六條至最末第二十五條中按步說明。又第八條中規定訓政時期以完成地方自治爲政治建設的基本工作，其要政有五：一是調查戶口，二是清丈土地，三是辦理警衛，四是發展交通，五是訓練民衆。再關於地方自治的具體問題，總理更有地方自治開始實行的規定，可資循守。我們要實施政治建設亦惟有遵照 總理所規定的方案去做，即可逐漸完成。此外，在這抗戰期間，又有抗戰建國綱領亦是適應戰時的建國具體方案，因爲時間所限，不必多說。

四、社會建設 社會建設以建設現代社會爲目標，其主旨在養成一般重秩序，守紀律，有組織的種種習性，從而團結人心，增強民力，發展民權，以完成現代社會的組織。社會建設的工作，以民權初步的訓練爲起點，而以本黨的組織爲其特殊的規範。以上所說的心理建設與倫理建設，是一種精神的教育，而這裏所說的社會建設則是一種行動的教育。

五、經濟建設 經濟建設以「平均地權」，「節制資本」爲原則，而以 總理的實業計劃爲依據。實業計劃的精密偉大，實爲曠古所未有，這裏不能詳說；總之，我們一切物質的建設皆不能超過這個計劃的範圍，如能按此計劃逐步實施，則國民民生均可解決了。又建國大綱第十條至十三條所列各項，即爲平均地權節制資本的具體規定；而第二條所規定的事項，又爲經濟建設的目的，同時亦爲政治建設的目標，換言之，這就是民生建設。以上所說的政治建設，社會建設，乃至心理建設與倫理建設，莫不與經濟建設發生連帶的關係。 總裁所提倡的國民經濟建設運動，即爲發達國家經濟的必要途徑。國民經濟建設運動的總目標，爲「盡人力，闢地利，均供求，暢流通，以謀國民經濟之健全發展」，換言之，亦即欲達到「人盡其才，地盡其利，物盡其用，貨暢其流」的民生建設而已。

六、生理建設 以上五種建設，總裁在各種演講中均曾有詳細的闡發，至於生理建設，則是作者個人的意見。關於生理建設這個問題，在總理遺教中似乎很少提到，這就因為總理對於民生主義中「育」「樂」兩大綱目還沒有講到，以致我們無可遵循，這實在是很大的遺憾！我以為「育」「樂」兩大綱目所包含的，無非是孟子所說的「養生喪死而無憾」的王道，及禮運大同篇所說的「老有所終，壯有所用，幼有所長，鰥寡孤獨廢疾者皆有所養」的大同之治，我以為生理建設在我們中國可說是非常重要的，約可分為三個部份來做：第一是國民體格的鍛鍊，這就是提倡國民體格的運動；第二是民族健康的增進，這就是提倡衛生醫藥的運動；第三是民族素質的改造，這就是提倡優生的運動。這三部份的工作，關係於我們整個民族的生存與發展至為重要，若不亟圖改進，中華民族即使沒有外侮，亦將自趨於絕滅；這是一個很大的危機，我們不可不知道，知道了更不可不設法挽救的。我們中華民族的饑饉：第一是國民體格的衰弱，所以需要體育運動來鍛鍊。第二是國民疾病與死亡的衆多，所以需要衛生醫藥運動來救濟。第三是人口無限制的增加，而所生育的子女素質日劣，且種族的繁殖漫無選擇，所以需要優生運動來改進。這些工作都要在訓政時期積極去做，而且是刻不容緩的事。至於這些問題的地由皆甚明顯，但要詳細說起來，又為時間所限，作者將於另一時間專文來討論，這裏也就不再多說，只是喚起大家對於這個問題的注意而已。

四

所謂國家建設問題，內容至為繁重，工作尤為鉅大，自非短文內可包括無遺，這裏所講的未免有掛一漏萬之譏。總之，我們建國的目的在建設三民主義的新中國，新中國的建設一切皆須以三民主義

爲最高的指導原則；其次，建設三民主義的新中國，又必須以實行三民主義的中國國民黨來負責，否則此項目的即不能達到；所以中國國民黨的使命是「以黨救國，以黨建國，以黨治國」，這亦是我們講國家建設時應該明瞭的、

載民國二十八年十一月時事半月刊

國防與三民主義之關係

我國之國防與三民主義之關係至爲密切，二者實爲體用合一，表裏相應，不可分離。茲分別予以說明；第一，從國防方面觀察，第二，從三民主義方面觀察，第三，結語。

第一 從國防方面觀察

一、就國防之目的言：國防之目的在求國家之安全，以保障民族之生存與發展，而三民主義適爲達此目的，總理云：「三民主義就是救國主義」；又云：「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」；「遺囑亦云：『余致力國民革命……其目的在求中國之自由平等』。欲救中國，欲求中國之自由平等，欲使中國永久適存於世界，則非有鞏固之國防不可；而欲建設鞏固之國防，則又非實行三民主義不可。同時，欲實行三民主義必須有鞏固之國防，以爲其基地；而欲此基地之永久安全與富強，則又當實行三民主義以爲其保障。此爲中國國防之第一步目的，其第二步目的則在世界各國平等互助，以進大同。

二、就國防之方針言：我國素以王道立國，王道國家非無國防，所謂「足食足兵」與「執干戈以衛社稷」皆國防之謂。顧其國防建設之方針，消極方面在自衛，積極方面在藉此以行其王道於天下。今我國本此立國精神，以建設現代之國防，其方針亦不外此，約言之，我國之國防方針，當爲如左之二項：

甲、保障我國國家之安全富強，與我國民族之生存發展；

乙、促進世界各國之自由平等，與各國民族之共存共榮。

總帥遺訓所謂：「以建民國，以進大同」，即詔示三民主義之方針，不僅在求中國之自由平等，且必進而「纒絕存亡，濟弱扶傾」，以推廣「天下爲公」之大道於世界；故我國之國防方針，與三民主義之方針完全脗合。

三、就國防之政策言：國防之政策，根據於國防之方針；我國之國防方針，與三民主義之方針完全脗合，已如上述；故我國之國防政策，亦當根據於三民主義之立國精神。以言一般國防政策，不外左列六項：

甲、國防之一般性——即適合於一般國家民族之安全富強，與生存發展之共同需要。

乙、國防之特殊性——即適合於某一國家民族對於國防之特殊需要。

丙、國防之時代性——即國防建設必須「把握時代」，以適合於國防之時代需要。

丁、國防之永久性——即國防建設必須「策劃將來」，確立永久之國策，以適合於國防之永久需要。

戊、國防之假想敵——即國防建設必須「針對敵國」（具有侵略性之國家或民族），以建立思想之國防。

己、國防之聯合體——即國防建設必須聯合利害關係相同之國家，建立「聯合國防」，以達「集體安全」之目的。

三民主義之國防政策，與上六項亦完全相符，縷述如次：

甲、三民主義之國防，在求中國之自由平等，與其他國家之國防政策完全相同，此即三民主義國防之一般性。

乙、三民主義之國防，在保障三民主義國家之安全發展，并藉以達到天下爲公之大同世界；故與法西斯主義，資本主義，社會主義各國之國防需要與政策各不相同，此即三民主義國防之特殊性。

丙、三民主義之國防，必須本 總理「從根救起」「迎頭趕上」之遺訓，把握時代，積極適進，以建設適應時代需要之國防，此即三民主義國防之時代性。

丁、三民主義之國防，乃根據永久不變之立國政策，高瞻遠矚，策劃將來，以建設適應永久需要之國防，此即三民主義國防之永久性。

戊、三民主義之國防，必須針對我國之假想敵，并非漫無目的，我國之立國精神，不在侵略他國，而惟在抵抗侵略，不欲樹敵，而不能不防敵，故三民主義之國防，應確定其假想敵，以資隨時防範。

己、三民主義之國防，必須「聯合世界上以平等待我之民族，共同奮鬥。」以建立「聯合國防」與「集體安全」之制度；故三民主義之國防，應建立一聯合體，以共策安全。

四、就國防之原則言：國防之原則，根據於國防之政策；各國之國防方針與政策，有其共同之處，亦有其特殊之點，故各國之國防原則亦各不相同，我國之國防原則，根據三民主義之目的方針與政策，并參酌我國之實際情形，可規定爲左列五項：

甲、國防與民生之合一：國防與民生爲一體之兩面，實不可強分，故 總裁主張「國防與民生之合一」，此爲三民主義國防建設之最高原則。 總理云：「人類要能够生存，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要有自衛的能力，才能够生存；養就是覓食，這自衛與覓食，便是維持人類生存的的兩件大事。『保之意義即是國防；養之意義即是民生。惟此處所謂民生，乃就狹義者而言，倘就廣義言之，則保養兩件大事均包含在內，故 總理又云：『民生就是人民的生活，社會的生存，國民的生計，羣衆的生命。』今依此廣義之民生而言，則國防與民生實爲一體之兩面，而不可分離。總裁手著之『中國經濟學說』中有云：『國家的經濟本務，一方面是養民，養民即是民生，他方面是保民，保民即是國防；民生與國防是一體的』。（中國經濟學說三八頁）此即保養合一之政策。

乙、田制與兵制之配合：根據『國防與民生之合一』原則，故一切政治經濟之設施與制度，必須與此原則相符合。按我國數千年來『以農立國』，至今農業仍爲主要之生產，故田制之確立，必須與國防相配合，古時井田制度，則爲『兵農合一』之制度；蓋古時每一井田之農民自成一隊伍實行『寓兵於農』之政策，故平時之農民，即戰時之士兵。平時之儲積，即戰時之資糧。春秋時管仲，所謂『寄軍令於內政』，及戰國時商鞅，所謂『農戰』，皆爲井田制破壞後之兵農政策；即後世之屯田制，亦係於傭兵制中寓農兵之制，仍不失爲一種兵農政策。蔣百里先生謂『生活條件與戰鬥條件一致者強，相離者弱，相反者亡』；實即根據『國防與民生合一』之原則，并鑒於古代田制與兵制配合之情形，所得之結論。惟時至今日，恢復井田制已不可能，且無此必要，故 總裁主張以『集體農場』代替古之『井田制度』，一面平均地權，使『耕者有其田』，一面改良農業技術，採用機器，以集體經營之方式構成生產單位亦即戰鬥單位，每一農場即爲一個『兵屯』，是爲『田制與兵制配合』之原則，亦即兵農合一之制度。

丙、國防工業與民生工業之配合：我國數千年來，雖號稱「以農立國」，然農業生產實為落後之生產，近代工業生產突飛猛進，絕非農業生產所能相與抗衡；故以農立國並非久遠之計，自必兼採工業生產之方式，始克有濟。換言之，近代之生活條件，已由農業生產之方式進為工業生產之方式，故戰鬥條件亦當由農業方式進為工業方式。倘仍囿於以農立國之陳見，以建立「田制與兵制合一」之制度為已足，則其國防必為落後之國防，而不適於現代之需要。故昔時之國防為「兵農政策」今後之國防，則當為「兵工政策」；而在此農業社會過渡於工業社會之時期，則又當雙方兼顧，同時並進；一面改良農業生產方式，以集體農場代替井田制度，而建立新式之田制與兵制，以為「生活條件與戰鬥條件合一」之第一種方式；同時，更積極樹立現代之工業生產制度與兵源制度，使生活條件與戰鬥條件結成另一種方式之合一制度，是為「兵農政策」與「兵工政策」之雙軌制。自前者言，可謂「從根救起」，自後者言，可謂「迎頭趕上」，皆為我國國防的應採取之原則，亦即三民主義國防之原則。

丁、實施計劃經濟：上述國防之三原則，皆與經濟建設有密切之關係，如欲實現以上三原則，則必須對於整個經濟建設作有計劃之實施。總裁手著「中國之命運」中有云：「我們要實行計劃經濟，以期國防與民生相與合一，共同發展，改造中國為堅強的民族國防體。」（原書一〇四頁）而總理著之「實業計劃」，尤為計劃經濟之具體方案；是「國防十年計劃書」雖僅具綱目，然已足覘其國防經濟之建設，純為一種計劃經濟。考蘇聯實施計劃經濟，始於一九二八年，而總理之「實業業計劃」一書，則發表於一九一九年，且其鐵路計劃則於一九二二年業已肇始。至於德國之四年計劃，亦為一種計劃經濟，然其實施時期更在蘇聯之後，故總理之民生主義經濟，實為世界計劃經濟之雛辦者。復觀總理之「國防十年計畫」與「實業計劃」，實為國防與民生之配合，亦即平時經濟體制

與戰時經濟體制之合一制度。故欲實現三民主義之國防建設，必須實施計劃經濟，總理所謂「統一而國有之」是也。

戊、建立國防政府：建設之首要在民生，而民生之最大保障在國防，故經濟建設必以國防之安全為其重心，我實施計劃經濟，必須以政治力量相與配合，故無論平時與戰時，不特應有適合於國防之經濟體制，且須有適合於國防之政治體制。總理主張建立「萬能政府」，即為平時政府與戰時政府之合一制度，故萬能政府亦即「國防政府」惟有在國防政府統制之下，始可實施計畫經濟，始可按計劃而建設國防，故計劃經濟必須與國防政治配合運用。

第二 從三民主義方面觀察

三民主義並非三個獨立之主義，胡展堂先生謂三民主義有不可分之「連環性」；戴季陶先生謂：「三民主義並不是三個部份，就本體上看，只是一個民生主義；就方法上看，才有民族，民權，民生三個主義」。自整個三民主義之目的，方針，政策與原則而言，其與國防之關係已如上述；茲更就民族，民權，民生三方面，分別說明其與國防之關係。

一、就民族主義言：民族主義之真諦，在求中國民族在國際上之平等協作，以達「自保」與「共保」之目的。自保云者，即「中國民族自求解放」及「中國境內各民族一律平等」之義；共保云者，即「聯合世界上以平等待我之民族，共同奮鬥」，以達「世界各弱小民族一律解放」及「世界各民族一律平等」之義。分而言之：

(一)「中國民族自求解放」與國防 中國民族欲於帝國主義者壓迫之下，自求解放，以達於真

正之自由與獨立，必須有鞏固之國防以抵禦外侮；且必國家富強，而後能確保中國之永久適存於世界。總裁云：「要自立才能獨立，要自強才能自由」；所謂自立與自強，即自保之義，非有鞏固之國防，決不足以言自保。

(二)「國內各民族一律平等」與國防 中國合五大宗族而成中華民族，當爲舉世所公認，惟因各宗族間之宗族、語言、文字及風俗習慣等不盡相同，仍不免爲民族團結之障礙，而適于帝國主義者以可乘之隙，以施其挑撥離間之技，此實爲一嚴重之問題。本黨第一次全國代表大會宣言有云：「國民黨敢鄭重宣言，承認中國以內各民族之自決權，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」。建國大綱第四條亦規定：「對於國內之弱小民族，政府當扶植之，俾能自決自治」。以上所引，爲謀「國內各民族一律平等，始能精誠團結，以鞏固國防；否則各民族攜貳於內，帝國主義者挑撥於外，引見干戈內向，太阿倒持，更何國防之可言！故國內各民族一律平等實爲鞏固國防之重要政策。自國民政府成立以來，國內各民族在法律上業已平等，惟實際上則因文化經濟之相懸殊，究未能達於真平等之域。故提高各民族之文化水準，開發其資源，發展其實業，增進其經濟利益，使由文化經濟之發達，而躋於政治地位與經濟地位之平等，實爲今後當務之急。果能於此着手，則各民族必能因文化經濟之密切結合，而改變其生活方式，以趨於團結一致，此即「造成國族」之政策。至於各民族之自決自治問題，或以爲將造成分離獨立之虞，而適中帝國主義者之陰謀。殊不知各民族之當有自治權利，正與國內各省之自治相同，絕不能歧視；而所謂自決之真義，係指全人民之自決，非由少數上層分子之決定。至自決實行之時期，乃應在弱小民族經中央政府扶植，文化經濟皆已提高之後，此時人民皆已明瞭三民主義，信仰三民主義，則決無分裂之可

慮。推 總理之意，蓋以實行「民族平等」與「造成國族」之政策後，即令其自決自治，亦必與我休戚相關，唇齒相依，其向心力必強於離心力，自可互相聯合以「組織自由統一之中華民國」，而不至有脫離中國之虞。蘇聯爲社會主義聯邦共和國，其憲法規定各邦可以自決，且可自由脫離，此種方式頗可供我參攷。蓋實行「民族平等」與「造成國族」之政策後，各民族即自然親密結合，自不虞其脫離。又如英帝國之範圍甚廣，其中包含二十餘種不同方式之制度，即所謂「以不同一之方法，而達成統一之目的」，此種方式亦頗可供我參攷。蓋我國國情複雜，依政治體制不能過於劃一，自惟有「以不同一之方法，以統一中國」，始有可能耳。倘能組成自由統一之國家，各民族自決自治，同心協力，以圖自保，則我國國防必可固如金湯，絕無疑義。且 總理之允許國內各民族自決，乃在「反對帝國主義及軍閥之革命獲得勝利以後」；是時不平等條約已取銷，帝國主義已失敗，訓政已成功，則帝國主義必無法施其挑撥離間之伎倆，自可大胆允許各民族以自決自治之權利，而不患其不能組成「自由統一」之國家矣！

(三)「聯合平等待我之民族」與國防 總理遺囑昭示吾人：欲達到中國自由平等之目的，必須聯合世界上以平等待我之民族，其同奮鬥，蓋所謂真正國防，必須在國界之外；且各國國防均有其關聯性，衆危而我獨安，衆亡而我獨存，世間甚少此前列。故必須建立聯合國防，以謀集體之安全，集體安全，則個體自心安全；且可由集體之安全，以保障世界各民族之自由平等。

(四)「扶助弱小民族」與國防 本黨之民族主義，不僅在求中國民族之解放，且必於中國民族獲得解放之後，進而扶助弱小民族，以求其一律解放，此即「繼絕存亡，濟弱扶傾」之政策。此種政策之實施，實亦基於國防之必要；蓋各弱小民族皆能自由獨立，則可擴大反侵略之陣綫，增強反侵略

之力量，而免孤軍奮鬥之危，例如朝鮮獨立，則我國東北之國防無形加強，印度、安南、緬甸獨立，則我國西南之國防亦無形鞏固，故扶助弱小民族，使皆能自由獨立，為三民主義新中國應盡之義務，亦為我中華民族今後自衛自強必須注意之要圖。此項政策與上項「聯合以平等待我之民族」一政策，實可並行而不悖，且均為建立聯合國防與集體安全制度之必要措施。

(五)「心理倫理建設與國防，所謂鞏固之國防，非僅在堅甲利兵與金城湯池，實包含整個國家之人力物力在內；無論政治經濟教育等，均為構成國防力之要素，而軍事亦不過其中要素之一，故國防建設之目標，分析言之，可有四項；(一)人民精神力之建設，屬於教育範圍；(二)人民物質力之建設，屬於經濟範圍；(三)人民組織力之建設，屬於政治範圍；(四)軍力之建設，屬於軍事範圍，此處所謂心理與倫理之建設，即為「人民精神力」之建設，亦即精神國防之建設，心理建設當以「總理」知難行易」學說，與「總裁」之「力行哲學」為基礎，以養成「忠黨」「愛國」不畏難「不怕死」「求真知」「重力行」之革命意志，而發揮其偉大之精神力。倫理建設則當以「總理」所提倡之「忠、孝、仁愛、信義、和平」與「總裁」所提倡之「禮、義、廉、恥」為基礎，由於恢復民族固有之道德，以恢復民族固有之精神，使能「為國家盡全忠，為民族盡大孝」，而保障我國家民族之永久生存與不斷發展，此即偉大精神國防之建設。孟子云；「不孝有二，無後為大」，此為中國古時之人口政策，惜為俗儒所誤解，致成為男女不平等之護符，人口與國防有密切之關係，孔子首政，首重於「庶」；故中國古時提倡孝道，實兼有人口政策之意義，其與國防之關係益可深求。

(六)「大同世界」與防國民族主義為世界主義必經之途徑；而大同世界尤須由於世界各弱小民族之自由解放，與世界各民族之一律平等，始可達到。故建設鞏固之國防，實為實現民族主義與達到

大同世界所必需之手段。且所謂大同世界，並非國家之消滅，而實為各個國家之真正自由平等與共存共榮；故大同世界實現日，國防之建設仍為不可缺乏，所不同者惟方式耳。足見大同世界之與國防，亦有密切之關係。

二、就民權主義言；民權主義之真諦，在求中國人民在政治上之平等協作，以達「共治」與「共保」之目的。蓋政治地位平等，則對於國家之責任亦必均等，必如是始能通力協作，共肩艱鉅，人民對於國家，既享應享之權利，自必盡應盡之義務，此即國家為人民所「共治」，亦當由人民所「共保」之平等原則；所謂「國家興亡，匹夫有責」，即定此義。分析言之：

(一)「革命民權」與國防：「本黨之民權主義，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」，（見第一次全國代表大會宣言）此即所謂「革命民權」。革命民權既與天賦人權殊科，故民權主義非西洋之所謂自由主義；在國家利益之下，個人之自由，自必受相當之限制，而唯以適合於革命之需要為其限度。此為普遍之原則，即英美各民主國家，一入戰時亦復如此；至德義各國則在平時亦受嚴格之限制。蓋個體依存於全體，必在國防之下，人民一切皆屬於國家，其國乃可富強，反之則惟有敗亡而已。德國一貫之國策，為提倡德國之自由，不許有個人之自由；在希特勒統治之下，工人絕對不許罷工，工作最少八小時，必要時可延長至二十四小時；法國則不然，罷工自由，工作最長八小時，故其生產遠不及德國，而其國力乃至不堪一擊。向使希特勒不出於侵略之政策，則德國將永遠為富強康樂之國，而其國防必永遠鞏固，無人敢予以侵犯；至當法國，則雖無德國之侵略，亦必有自趨衰敗之日，此為當前之事實，可為殷鑒！故總理主張限制個人之自由，以保障國家之自由，乃至犧牲個人之自由，以成全國家之自由。憲法草案規定，國家得依法律以限制人民之

權利，如遇戰時，則惟有以軍法從事，一切法律皆失其效用，此爲民權主義應有之措施。故民權主義主張革命民權，以期適合於革命建國之需要，實亦據於「國防第一」之原則。

(二)「全民政治」與國防：本黨之民權政治爲「全民政治」，實行全民政治即所以建立「全體國防」，蓋現代戰爭爲全體戰爭，故現代國防亦當爲全體國防；然全體國防必須建立於全民政治之上，全民有權，則全民有責，全民共同負責，則國防自固。所謂「人無分男女老幼，地無分東西南北；有錢出錢，有力出力」，此即全民共保之全體國防；必須建立全體之國防，始得謂爲真正鞏固之國防。故民權主義主張實現全民政治，實符合於全國國防之最高要義。

(三)「萬能政府」與國防：民權主義主張「權能劃分」，一面使人民得行使其充分之政權，以實現「全民政治」；一面使政府得行使其充分之治權，以建立「萬能政府」實行全民政治，即所以建立全體國防，其理由已如上述；至建立萬能政府，則更所以鞏固全體國防，蓋惟有萬能政府始能領導全民，以建設全體之國防，亦惟有萬能政府，始能集合全民，以從事全體之戰爭。政府無能，則無事可做，遑論國防建設？政府無能，則一堆卽倒，遑論應付戰爭？總裁曾屢舉大彼得之語告誡吾人：「平時須在戰時事，戰時須作平時事」。是即平時與戰時之合一，故平時政治與戰時政治不可強分。所謂萬能政府即國防政府，亦即平時政治與戰時政治合一之政府。一國之國防是否鞏固，當以其國之政府是否有能爲斷；民權主義主張建立萬能政府，實最符合於國防之根本要求。抑有進者，根據「權能劃分」之原則，治權雖賦予政府，然政府乃由人民所產生，故政府之治權，實由人民假手於政府而行使，不啻爲人民間接之權；合人民直接行使之政權而言，是爲整個之統治權，故曰「主權在民」。主權在民，則政府爲人民之工具，政府萬能，則人民之權力亦愈強大。故民權普遍發達，則政府自必萬

能；政府萬能則國防自必鞏固。由此更可證明民權主義與國防之關係，至為密切而重大！

(四)「均權制度」與國防：建國大綱及本黨對內政策，均規定「中央與地方之權限，採「均權制度」，不偏於中央集權或地方分權」此實為最合理亦最適於國防需要之政治制度。蓋偏於中央集權，則中央對於地方有鞭長莫及之勢，往往外侮之來，猝不及防；地方既無因地制宜之權，則亦必無從容應變之能。宋代厲行中央集權；卒以積弱而亡國，可為前車之鑑。反之，偏於地方分權，則易造成分離割據之局，往往外侮之來，各不相顧；中央既無統一領導之權，則亦必難收全面抵抗之效。唐代之藩鎮，清末之督撫，平時與中央分權而治，儼成分庭抗禮之局；至戰時尤有牽越肥瘠，漠不相關之勢，甚至目無中央。宣布獨立，此皆因地方分權，召致亡國之實列。故 總理主張實行「均權制度」，兼採兩者之長而舍其短，實為最適於國防理想之政制。

(五)「地方政治」與國防：上述全民政治為全體國防之基礎，蓋以全國而言，則國家為人民所「共治」，亦當由人民所「共保」；以地方而言，則地方為人民所「自治」，亦當由人民所「自保」。各地方皆能於中央統一領導之下，完成其自保之責，則可聯合以成共保之局，是即所謂「全體國防」。自保云者，即自衛之義，總理所謂無論個人或團體，皆常有自衛之能力，始能生存，故自治與自衛應打成一片，不可分離。總理又云：「地方自治團體，不止為一政治組織，亦並為一經濟組織」(見地方自治開始實行法)且為「管養之合一」。又云(古之治理，教學兼之；施及至漢唐，保民理民之責，猶未放置，故對外尚能禦強寇，對內尚能平冤屈)，(同上)是可知「管養兼衛」均應合一。故縣不特為自治單位，同時亦為自衛單位，是為「自治與自衛之合一」。抑有進者，如上所云，地方自治團體，同時為一經濟組織，故以農業區而言，一面為集體農場，一面亦即自成一「兵屯」

；以工業區而言，一面爲若干工廠，一面亦即爲若干「兵屯」；所謂兵農收束與兵工政束即於此。此種兵屯之組織，一面爲同區域之「子弟兵」一面爲同職業之「同業兵」(？)。基於自衛之觀點，子弟兵之感情融洽，同業兵之利害一致，其自衛之能力特強，殊非四方湊合之兵源所可比擬，故地方自衛「合一」，實爲國防上之重大要求。

(六)「政治社會建設」與國防；政治與社會之建設，爲「人民組織力」之建設，上述五項，均爲政治建設之要圖，其目的在使人民基於政治地位之平等，互相團結，共策安全。惟政治建設入須以社會建設爲其基礎，社會建設之目的，在「團結人心，糾合羣力」，改造中國社會，使成爲有秩序，有紀律，合乎現代組織之新社會；而合乎現代組織之新社會，實爲建設現代政治與現代國防之基礎，次則現代社會之建設，應注意於扶植人民團體之發展，除於地域而組織者外，對於職業與學術之團體，亦當發展其組織，加強其團結，使能發揮人民偉大之組織力，以應國防之需要。故政治建設與社會建設，均與國防有密切之關係。

三、就民生主義言：民生主義之真諦，在求中國人民在經濟上之平等協作，以達「共享」與「共保」之目的。惟有經濟地位之平等，始爲真正之平等；即欲達到真正國際地位之平等，亦惟在經濟力量之平等，故必民生主義發達，始可達立真正之國防。蓋民族民權主義發達，僅爲人民「精神力」與「組織力」之建設，亦僅爲國防體制之建立；而人民「物質力」之建設，與國防實質之建立，則必有待於民生主義之普遍發達。民生主義經濟即計劃經濟亦即國防經濟；前篇述國防之五項原則，自第一項至第四項，完全屬民生主義之範圍，第五項雖屬於民權主義之範圍，而實亦與民族主義有密切之關係。分析言之：

(一)「平均地權」與國防：平均地權之目的有三：(一)防止地權之集中，由國家設法限制私人之土地，使大部份土地漸成爲「國有」之狀態，然後國由家平均分配於自耕農，以實現「耕者有其田」之理想。(二)大部份土地成爲國有之狀態後，由國家指導建立「集體農場」，改良農業技術，採用機器，增進農業生產，以應民生與國防之需要，並鞏固我國「以農立國」之基礎。(三)基於集體農場之建立，更由國家指導耕農組成強固之團體，使平時之農場，卽爲戰時之兵屯，以確立「兵農合一」之制度。以上三項目的，無不直接間接與國防有密切之關係：蓋耕者有其田，則民心安而團結；農業生產增加，則民食足而軍糧裕；兵農合一，則民力強而國防固；故平均地權，實爲鞏固國防之重要方法。按中國雖號稱以農立國，而過去歷年海關進口，實以農產品（如洋米，麵粉，棉花等）爲最多，蓋我國土地既爲大地主所操縱，彼輩對於偌大之土地，不以之從事生產，而惟以之爲土地之投機；故地主日富，而荒地日多，生產日減，影響於國計民生殊爲重大。倘能實行平均地權，卽可使地盡其利，以增加生產，鞏固國防，此點吾人應特別認清！

(二)「節制資本」與國防：節制資本之目的，在限制私人資本之集中，以防止私人資本制度破壞國民生計之危。故「凡本國人及外國人之企業，或有獨佔的性質，或規模過大，爲私人之力所不能辦者，如銀行鐵道航空之屬，當由國家經營管理之」；（見第一次全國代表大會宣言）此卽節制資本之要旨，亦卽鞏固國防之先着。蓋私人資本家完全以個人營利爲目的，舉凡國家之安危，民族之存亡，均不足以動其心；自惟有實行節制私人資本，凡有關商計民生之企業，悉由國家予以經營管理，始足以使國防與民生歸於合一。查平均地權與節制資本，爲民生主義之兩大原則，其着眼於國防之用意，從此完全相同，此亦當特別認清者也。

(三)「發達國家資本」與國防；節制私人資本為消極之方法，而發達國家資本則為積極之政策。節制私人資本，即所以發達國家資本；防止私人，資本制度操縱國計民生，即所以使國家資本能全力以建設國防與民生之需要，節制私人資本由國家予以統制是為「統制經濟」之形態；而發達國家資本，由國家作有計劃之經營與管理，則為「計劃經濟」之形態。無論統制經濟與計劃經濟，其着眼點必皆注重於國防，故均可名之為國防經濟。現代之生產，多為大規模之生產，現代之大企業，又多與國防有密切之關係，故當由國家經營管理，以發達國家之資本，同時又用以充實國防之建設。現代之工業，多為重工業，而工業之生產，又必當「標準化」；且現代之工業，無論為民生工業或國防工業，要皆與國防有關。故平時之工業應力求其統一，以應戰時之需；故平時為民生工業，戰時可立即改變為國防工業。總理所謂：「既廢手工，採用機器，又統一而國有之」即為現代化，標準化，國防化之工業，亦即所謂「經濟的一次革命」也。

(四)「實業計劃」與國防；總明手著之「實業計劃」，為我國物質建設之具體方案，物質建設之在國民，為國民經濟建設，物質建立之在國家，則為國防建設；要之，皆為「人民物質力」之建設。實業計劃之表面為平時建設，為偏於民生之建設，而實際則為應付戰時之國防建設計劃，亦即「國防與民生合一」之建設計劃。建國大綱，第二條：「建設之首要在民生」，周曰：然吾人應知「民生之保障在國防」，「然國防即無國家」，無國家又焉有民生？故吾以為：「建設首要在民生，而之建設之重心則在國防」，上述心理、倫理、政治、社會之建設，為「總動員體制」與「準戰時體制」之建立，亦即「國防形式」之建立；而此處之物質建設，則為國防經濟之建設，亦即「國防實質」之建立，故特為重要。

以上關於「民生主義與國防之關係」，雖僅舉四點，然其重要性已可概見，無事贅述。

第三 結 語

總理手訂「國防十年計劃書」綱目六十二，總裁增補三項，合計六十五項。其中無所不包，而關於軍事者為最多，共佔二十八項（包括總裁增補之（子）（丑）二項）；其餘關於一般政務者十二項，關於政治者八項，關於經濟者七項，關於教育文化者五項（包括總裁增補之（寅）項）；關於社會者三項，另概論與結論二項。其關於軍事方面之項目，即為「軍力建設」之計劃；其他關於政治、經濟、文化、教育及社會之項目，則為國防政治、國防經濟、國防文化與教育及國防社會建設之計劃，而處處皆與三民主義有密切之關係。總之：中華民國以三民主義建國，故中國之國防。不僅在中華民國領土之完全與中華民族利益之捍衛，而亦應為三民主義之擁護與弘揚。三民主義之本原則，在對內建設自由獨立之國家，對外促進大同互助之世界，故中國之國防，乃民族主義之國防，而非帝國主義之國防。三民主義之政治體制，政權操自人民，治權賦予政府，箝制平均，仍復合作；同時，五權制度，「機體分立，以待而行，不致流於專制；分立之中，仍相聯屬，不致孤立，無傷於統一」，（見中華民國建設之基礎）故中國之國防，乃民權主義之國防，而非專制或獨裁主義之國防。三民主義之經濟體制，在於平均地權，節制資本，發展國營事業之原則，對外排除經濟之侵略，對內促進經濟之利益；故中國之國防，乃民生主義之國防，而非資本主義或社會主義之國防。且三民主義之國家，為人民所「共有」，人民所「共治」，人民所「共享」，故亦當由人民所「共保」，此即三民主義國防之真諦，亦即我中華民國國防之特質。

五權憲法的精義

一 五權憲法的根據及其真義

總理創立五權憲法，是根據他的「權能區分」的政治學說而來的。「權能區分」的學說，是近代政治學上一大發明，開近代政治學說史的新紀元。總理根據此項原理，把政治權力分爲「政權」與「治權」兩種，意在使人民有其「權」，政府有其「能」，而保持人民與政府間「箝制與平衡」的狀態；同時更根據「分工合作」的原理，將政府的治權分爲五個，使其各自獨立行使，充分發揮「能」的效用，因而創爲一種五權憲法。在這裏我們要注意的，所謂政府的五個治權，實際上就是政府的五個「職能」；所以政府的分權，就是政府的「分職」，他和真正的政治的分權（即政權與治權之分）是不同的。

關於「政治」這一名詞的意義，歷來有各種不同的說法：有人把政治與道理混在一起，把國家看作教育機關，如中國儒家的解釋：「政者正也，所以正人之不正也」；又如西洋理想主義派康德、黑格爾等：亦把國家看作倫理觀念的最高表現，即最高的道德團體，這樣，政治自然是至善的，他和道德是不能分開的，但也有人主張把政治與道德分開，把國家看作謀利的機關，如西洋一般學者大都認爲「政治的目的，在謀大多數人的最大福利」；更有人把國家看作「國民互相保護的股份公司」，所以政治的目的只在「計功謀利」，而不在「正誼明道」；甚至如無政府主義，共產主義而把國家看

作罪惡的東西，根本說不到道德，所以政治與道德絕不能混爲一談。那麼政治的意義究竟是什麼呢？

總理說：「政就是衆人的事，治就是管理；管理衆人的事，便是政治」。照這樣看來，政治的作用是在「治事」而不在「治人」，所以他和道德不同，而國家亦不是教育機關，在中國古藉中，亦有許多地方說明「政就是事，事就是政」：如「執政執事也」（國語註），「官治物則曰知事」（大戴記小辯），「百官之屬謂之事」（周禮大司馬註），左氏傳亦云：「禮以行事」，註「事謂政令」，這都是說明政治的作用在「治事」。又左氏傳註云：「在君爲政，在臣爲事」，此與總理所說「政就是衆人的事，治就是管理，管理衆人的事便是政治」，及「政權交給人民，治權交給政府」的話，可謂暗相脗合。因爲古時以君爲主，所以說「在君爲政」，今則以民爲主，所以說「政就是衆人的事」；同時，古時所謂「臣」就是現在的政府，所謂「在臣爲事」亦就是說明政府的任務在管理衆人的事。大概主張政治的作用在「治人」的，總認定政府是管理人的工具，所以政治大權應集中於政府；而人民是被治的，所以人民沒有權，至於主張政治的作用是在「治事」的，則認定政府的任務在替人民做事，所以政府只要有「能」；而人民是政府的主人，所以人民應該有「權」，我們現在根據總理的話來說，當然認定政治的作用是在「治事」而不在「治人」。

我們既然明白了政治的作用是在「治事」，而政府的權力，就是政府的「職能」；同時更要明白政府的職能有各種不同的作用，爲增加政府「治事」的效率起見，所以要把各種不同作用的職能分開，使其各自獨立行使，以收「分工合作」之益。現在世界各國都還沒有把「政權」與「治權」的分別認識清楚，所以政府的權力往往和人民的權力混在一起；他們只知道人民應該有「權」，却没有辦到政府只應該有「能」，所以各國通行的三權憲法確是含有「分權」的性質，而不是純粹的「分能」，例

如三權憲法中的立法機關是含有代表人民行使「政權」的性質的；他們有的是實行「代表立法制度」，包辦立法的全權；有的是兼有最高官吏的選免權，人民僅有選舉議員之權，而沒有選舉與罷免最高官吏之權。但五權憲法中的立法院就不如此，照五權憲法中所規定的立法院的職權看來，是和歐美各國的國會不同的，他不但沒有權力去選免最高官吏，并且不能享有一切法律案的最後的或全部的決定權；因為他是對國民大會負責的，而國民大會才享有選舉與罷免最高官吏之權，更享有創制與複決法律之權。這就是各國的立法機關（國會）是含有「政權」的性質，而我國的立法院決只是「治權」的性質；外國行的是「代表立法制度」，而我國行的却是「專家立法制度」；代表是有「權」的，而專家却只是有「能」的。又如司法機關，在三權憲法中是把他和代表人民行使一部分政權的國會，及其所稱爲政府的行政機關並列的；但在五權憲法中的司法院，他是屬於政府的一部份，（同樣的，立法院亦是屬於政府的一部分）不能和代表人民行使政權的國民大會並列的，因為各國的政治制度，所謂政府是專指行政機關（如內閣，總統）而言，立法機關和司法機關是不屬於政府範圍之內的。而我國的政治制度則不然，我國的政府是由行政、立法、司法、政試、監察五個機關組織而成；整個的政府是與人民對立的，所以整個政府對人民（或國民大會）負責，不惟外國的政府（行政機關）對立法機關負責，因此我們可以說，我國的政治制度，是政府與人民的分權，外國的政治制度是政府與國會及法院的分權；我們亦可以說，在嚴格的意義上觀察，外國的政治制度是「三權分立制」，而中國的政治制度却實在是「兩權分立制」，因此，我們更可以明瞭在五權憲法中，政府的分權，實在是政府的分職；而政權與治權之分，才算真正的分權，換言之，政府與政治是不同的；政府的分權，是屬於政府的組織法問題，只算是政府的分職，而不是政治的分權；至於「政權」與「治權」的劃分，乃是屬於政治權

力的劃分問題，這才是真正的政治的分權，以上是五權憲法與三權憲法根本不同之點，同時亦是五權憲法的精神之所寄，與實義之所在。我們必先明白了這點，才可以進一步去研究五權憲法的內容。關於五權憲法中的立法機關及司法機關，和三權憲法中的立法機關及司法機關之不同，上面已經說過，不必贅述，同時我們亦已明白五權憲法中的行政機關只是政府的一部分，與三權憲法中的行政機關即是整個的政府，是有很大的區別，這一點不必多說，此外，五權憲法與三權憲法尚有一個很大的區別，那就是「政試」「監察」兩權的分開獨立，而五權憲法的精神及其運用，亦可於此處表現出來，以下請就有關政試與監察兩部分的問題，提供一些意見，以供研究五權憲法的人作一參考。

二 考試制度的重要及考試權的行使問題

政治是管理衆人的事，但這些事是要人來管理的，所以政府用人問題非常重要，而亦非常困難，所謂「為政在人」「任官惟賢材」及「徒法不能以自行」這些話，都是極言用人的重要，因此我們可以說，「選賢任能」是政治建設的根本問題，我以為政府用人必須有一個完善的制度，不但要從消極方面杜絕奔走夤緣之風及任用私人之弊；更要從積極方面儲備賢能之士，使政府用人有固定的來源，並使賢能之士得循一定的途徑而有以自見，所以政府欲得賢能之士而任用之，第一要培植人材，第二要選拔人材；前者是教育問題，後者則為法制問題，關於培植人材問題暫不具論，請先就選拔人材問題略加探討。

古今中外用人的正當方法，總不出「選舉」與「考試」兩途。歐美各國對於政務官的任用多由於選舉，因為政務官以人民的信任為主，其職務為一時的，其進退亦以民意為轉移，至於事務官的任用

則多由於考試，因為事務官專以知識技能來任事，其職務為終身的，而其進退亦於民意之外另有其法律的根據，中國古代用人的方法，不論政務官與事務官，大致亦分為選舉與考試兩種；所謂「採之於無心之鄉謫，以詢其履行」，這就是選舉；又如「試之以可見之職業，而驗其才能」，這就是考試，大概自漢魏至隋，以選舉為主，而亦間用考試；自唐宋至明清，以考試為主，而亦參用選舉，（中國自科舉制度成立，即以科舉為正途，卿相皆由此出，其餘均稱為雜流），不過中國式之選舉，其權操在政府官吏之手，是謂「以官選民」，而非「以民選民」（或「以民選官」），與近代歐美選舉制度根本不同；名為「採毀譽於衆多之論」，實則「寄讎黃於一人之口」，但是中國古代的考試制度却有一個特點，所謂「祇論人才優秀，非謂代族高卑」，「雖名公之子孫，澠齊布衣之士」，本足以打破士庶的階級制度，而造成「將相無種」的格言；這在原則上言是很平等的，不像選舉制度反成了貴族勢力的特別保障，可是專重詞章，不重學術，如唐朝以詩取士，宋朝以後以文取士，明清兩代更以八股取士，這種科目極不合理，所以很好的考試制度反被弄到澈底的失敗，不過，這不是考試制度的弊病，乃是科舉制度的毒害。我們要知道，考試是選拔人才的方法，而學校是培植人才的地方，必先有了學校，然後才有考試，中國過去的科舉制度，不以學術為標準，反以學術來選就考試，即考試的科目不根據學術的需要，而學校的功課反以應付科舉為目的；於是以致試為主，而以學校為從；這種本末顛倒的辦法，是中國過去考試制度的致命傷，因此我們要明白，考試必須以學術為標準，尤須以學校為根本；專重人才的考試，而不重人才的培養，是沒有不失敗的，而且考試的科目專重詞章，不重實學，故所取之士都是詞章之輩，而非專門的人才，與政府取士用人的原意大相違背，這亦是一個根本的錯誤！

現代歐美各國考試制度亦並不健全，可謂利弊互見，考英國的官制分爲「政務官」與「事務官」兩種，政務官沒有一定的任期，要與內閣同進退，他是由於選舉而來的。事務官的任期是永久的，他是以執行專門事務爲職業，他的地位不受政潮的影響，而他的出身，乃是由於考試而來的。這種制度的用意自然很好。英國的文官考試制，起源於東印度公司，他的考試科目是根據學校的科目而來的，所以他的考試是學術性質的考試，而不是技術性質的考試；但因專重普通的智識和能力，而不重專門的智識和技術；往往所取之士，未必有特殊的或專門的智識和技能，所以分派各部門工作時，仍感許多困難，這不能說是沒有弊病。美國的文官考試制度則不然，他是一種專門智識和特殊技能的考試，是以職務的需要爲標準的，這不能不說是比英國的考試制度要適宜一點。法國的文官考試，沒有專門的機關，是由各部自己去辦理的，但他限定應考的資格，如投考土木工程師必須在橋梁及道路學校畢業，普通學校的畢業生是不能應試的，這種考試制度亦頗有可取。但是他們有一個共同的缺點，就是考試權不能獨立行使；至於中國的考試權一向是獨立的，這就是中國的特點。總理曾說過，中國式的三權分立制是：「君權（兼行政、立法、司法三權），考試權，彈劾權」，可見考試權在中國歷史上所處地位的重要。歐美各國的考試權是由行政機關兼攬的，他的本身不能獨立，所以不能充分發揮他的職能。並且他的弊端也不少：第一，取舍之權操諸行政長官之手，仍難免任用私人的毛病；第二，考試機關不獨立，常常會受到行政機關政潮的影響，有時會失去了考試的精神。所以我們必須使之獨立行使，以表示考試權的尊嚴，並充分發揮其職能。

政府用人的方法不出選舉與考試兩途，已如上述，倘若不經選舉，亦不經考試，一任長官的隨意任用，流弊當然很大，其結果必至植黨營私敗壞國事；但是單憑選舉而不經考試，或單憑考試而不參

用選舉，其結果也會發生許多弊病。總理在民權主義中所說的「一個博士與一個車夫競選」的故事，就是單憑選舉而不經考試的弊病。反之，單憑考試而不參用選舉，則一般品行惡劣，人格卑劣，或人民素無信仰的人，因為他有了相當的智識和技能，就可以做官；而一般品行純良，人格高尚，或人民素所信仰的人，因為他的智識和技能稍差，就沒有做官的機會；因此人民往往不滿意，而國事亦往往會弄糟。所以總理主張一切事務官都要經過考試，這並不是否認官吏民選，乃所以增進官吏民選的效能；同時又主張重要的官員都要由人民從考試合格人員中去選舉，這就是以選舉濟考試制度之窮。因為考試只能鑑別真才碩學，不易鑑別品行人格和人民信仰的程度；選舉只能選出品行人格較為信仰可靠的人，而不易選出真才碩學之士；必須兩者相輔而行，始可補偏救弊，而得到真正為人民謀福利的全才。

三 考試制度的補充辦法

我們中國現在急需建設一個健全強固的「萬能政府」，而萬能政府的建設，則需要多量的賢能之士；而賢能之士如何去拔選與任用，及如何使賢能之士得有以自見，則不能不有一個完善的制度。中國政治上需要賢能的專家甚多，但一方面既有「才難」之歎，感覺得許多事找不到適當的人才去做，所謂「事浮於人」；同時又覺得謀事的人太多，政府沒有位置去延攬人才，又難免有「遺賢」之憾，所謂「人浮於事」。前一種現象是賢能的人士平時太無儲備，這是教育的問題，中國過去的教育不能不說是失敗！後一種現象是用人的方法和制度沒有切實的施行，以致賢能之士苦於無進身之階。為今之計，惟有趕速從根本上去改進教育培植人才，更須切實勵行法定的用人方法和制度。但是一種制

度施行之初，亦難免有許多事實上的困難，如健全的選舉制度必須基於健全的民意，而健全的考試制度亦須基於健全的教育；中國目前缺乏健全的人民與健全的教育，所以選舉與考試兩種制度的切實施行，尚不無困難之處，政務官適用於選舉制度，事務官適用於考試制度，這是一般的原則；中國現在的政務官尚不能採用選舉制度，這是事實問題，因為現在還是訓政時期，尚無健全的民意為其基礎。至於考試制度，現時雖因缺乏健全的教育，難期進行的順利，以致各地尚未普遍實行；然補救的辦法未嘗沒有，茲就管見所及，略陳一二。

我們不欲實行五權憲法則已，如欲實行五權憲法則首先我們要知道，政府用人，除了政務官之外，無論環境如何不良，總須以考試為正途；惟有考試始足以選拔真才碩學之士，使賢能者有以自見，而一切賡緣請託任用私人及植黨營私之弊始足以杜絕；所以政府對於事務官的任用，除已有相當的資歷經驗銓合格者外，務須從考試中去選拔。現在各省政府多不願舉行普通考試，一切人員非完全出於隨意任用，即自行設用招訓，經短期訓練後，就把一般走捷徑的粗製濫造出來的員生，一律派充各級公務員，而予以絕對的保障。甚且對於中央高等考試合格的人亦不予任用，或則置以閒曹，一味敷衍，似乎考試制度不可靠，而中央考取合格的人員分發給他任用更不可靠，只有他自己訓練出來的人才是有用，才可託以腹心，寄以重任，這實在是極大的錯誤！中國考試制度的不能樹立威信，一切賢能之士都不願走這一個正途（考試），其咎不在中央而在各省。我以為五權憲法的一半精神寄於考試制度，考試制度不立，即是五權憲法不行，所以我們極力主張考試制度必須付諸實施。不過因為過去教育的失敗，應試者或未必有真才碩學，故考取後我們也贊成施以短期「訓練」。但是短期訓練收效甚微，未必即能造就真才碩學，故訓練後仍須予以「實習」；而實習後見其才學可用者，其品行人格是

否可靠尚成一大問題，故更須覓取有效的辦法以資「保證」。以上所舉，都是考試制度的補充辦法，而根本上還是要從攻試着手的；若是舍本逐末，以訓練代替攻試，或竟以短期的訓練來代替根本的教育，總是錯誤的。茲特分述如次：

一、攻試 攻試爲任用公務人員的根本辦法，但攻試的科目須求其切合實際，力矯過去攻試制度專重書面文章之弊，這是第一點。攻試須極嚴格，甯缺毋濫，以免將來任用時發生困難，這是第二點，攻試時須注重專門學識技能，以期選拔人才，切忌偏重普通知識之弊；這在英國文官攻試制度亦所不免，須參以法美兩國的辦法始爲妥善，這是第三點。

二、訓練 攻試合格的人，雖然具有相當的才學，但辦事的能力和經驗如何，在攻試中無法鑑別；飽學之士未必有豐富的能力和經驗，辦事和學問並不是同一件事，書生「紙上談兵」，往往與實際情形不相符合，未免有「閉門造車」之弊，所以考取之後必須加以訓練，以資補救。但是訓練的意義，決不是學識的培養，因爲這種訓練多是短期的，在短期中要想灌輸多量的學識決不可能。任何一種學科，通常在專門大學研究三四年，可謂僅得門徑，倘欲於短期中（大都只有幾個月時間）對農業、工業、物理、化學、教育、政治、經濟、法律等自然科學及社會科學的知識一齊灌輸進去，真無異於夢想！我以爲短期訓練，原是一種特殊的臨時辦法，決不能與根本辦法的教育等量齊觀的。就現在實際的需要而言，短期訓練的第一個意義便是「政治訓練」，亦即是思想與信仰的訓練，其目的在養成對國家、對民族、對主義、對黨、對領袖、及對事的正確觀念，以糾正紛歧錯誤的思想，而收統一信仰集中意志的功效，所以短期訓練亦即是一種精神訓練。第二個意義便是「軍事訓練」，其目的有三：一爲紀律生活與紀律精神的培養，二爲體格的鍛鍊，三爲軍事基礎智識的講授。第三個

意義便是「經驗的傳授」，做事有一定的方法，在學校中沒有這種專門的科目，只有從經驗中去體認出來；但經驗亦可傳授，在短期訓練中，對於「經驗的傳授」一層須特加注意，負責訓練的人應將自己辦事的經驗所得告訴學員，使其明瞭大概，將來做事時可減少許多錯誤和無謂的損失，而增進其做事的效能。第四個意義便是「特殊技能的訓練」，如公文的程式與運用，及法規的解釋與應用等，亦是政府機關辦事所必需的技能，如果此層不加訓練，將來辦事必感許多困難。現在很多公務員根本不懂公文程式及法律手續與辦事程序，以致笑話百出，弄得一團糟糕，或竟無法無天，一味蠻幹，殊覺有事先加以訓練的必要。

三、實習 短期訓練雖係一種特殊的臨時的辦法，依然不脫廣義的教育範圍；在訓練期間收效如何，依然以攻試的方法來測驗，結果仍不甚可靠，故須予以相當期間的實習，一方面可測驗他辦事的能力，同時又可增進他一點經驗，關係頗為重大。故在實習期間必須加以適當的指導，如果指導得法，收效或比訓練期間更大。

四、保證 如上所述，法定攻試僅能鑑別被試者的學識是否優良，而不能鑑別他是否「賢」「能」，（能是專指辦事的能力而言）；短期訓練的目的固在訓練他的「賢」與「能」，但效果不多；實習則僅能測驗他是否「有能」，但不易看出他是否「賢德」；因此三者都有缺點，故不得不有第四種方法來補救，而補救的目的則專重一個「賢」字。我們知道，能者不必皆賢，而「不賢」比「無能」更危險，因為無能固不會做事，而不賢更會敗事，所以賢比能更重要。但賢德與否是要從平時觀察的，短期內極不容易看出；揀有用人之權的政府主管長官，因為耳目聞見有限，除了自己素所熟悉與信任者外，其餘非所素稔的人，就不能不借重於別人的荐舉。我國人素重感情，彼此之間如有相當的感

情，則主管的人容易表示信任，而佐治的人亦容易矢志勤，因此做事的效率無形中增加不少。其弊端則為感情所蒙蔽，如任用私人，布置爪牙，或誤信人言，所用匪人，反足以造成政治上絕大的污點。我們為補救上述兩個弊端起見（即賢德與否短期內不容易看出，及由於別人所荐舉易為感情所蒙蔽），因此我們提出第四種辦法，叫做「保證」。即對於一個候用的人，經過考試、訓練、實習三個階段之後，他的學識與能力至少可以大致明瞭，但他是否賢德，主管官長既無確切的認識，自不宜輕易任用，倘使試驗的結果不賢再派別人去試驗，如此試驗下去，損失一定很大，所以任用之初，應該有一個確實的保證，這個保證就是「賢」的假定，如果保證不實，則由保證人負連帶共同的責任，實行保證制度的意義，一方面是由可信託的人來舉薦，以補助主管長官的耳目所不及；一方面是使舉薦的人負有法律上的責任，不致為感情所蒙蔽而任意推薦。不過此種制度務須切實施行，勿使等於具文，而陷於現在各捐稅機關保證制度的虛偽，至於沒有熟人替他舉薦的人，如果能力可用，亦可以試用名義予以委派，經過相當期間的試用，賢德與否就大致可以明白，而替他負責保證的人亦自然容易找到了。這是一種補救的辦法。本來賢德與否最好以選舉的方法去測定，但一般事務官不適用民選的方式，故可由素有相當聲望的人來舉薦，這亦是中國式選舉的遺意，不過對於選舉的人須加以法律上嚴格的限制而已。

如能依照上述四個步驟去「選責任能」，庶幾可以辦到「朝無倖進之士，野無遺賢之歎」，這是我的一點意見。關於考試制度應該發揮與研討的問題當然很多，這裏不過提出考試制度的重要及其補充的辦法，以個人聞見所及稍予發抒而已。

四 歐美監察制度的特點及中國監察制度發達史略

五權憲法的精神一半寄於考試制度，另一半則寄於監察制度，而其精神所在即為考試與監察兩權的獨立行使。我們現在來研究五權憲法中的監察制度與監察權行使問題，最好能將歐美監察制度的特點，國歷代監察制度及中國現行監察制度，作一個比較的研究；這裏先說一說歐美各國監察制度的特點，歐美各國對於行政機構的監督權，大概都放在民選的議會之手，由人民的代表來監督行政的官吏，各國議會的監督權與行政機關最有關係的，有質問權、審查權、建議權、不信任投票權、及彈劾權等數種，其中最重要的就是彈劾權。彈劾權就是議會對於總統或國務員有犯罪行為時，得向憲法上指定有審理彈劾案權的機關提起訴訟，請他審理與處罰的一種權力。

英國的彈劾權發生最早，在一三七六年愛德華三世即已實行，後來也曾實行過好幾次，到了最近一百三十餘年間就完全不用了。英國的彈劾權不只是對於行政官吏的懲戒處分，並且看作一種刑事裁判；被告的罪名即是刑事犯罪，對於犯罪者的制裁即是刑事處罰；衆議院是刑事的告發者，貴族院即是刑事裁判者。

美國的彈劾制度，形式上雖然仿效英國，但其性質却大不相同，第一，美國對於被彈劾者所加的制裁，只能剝奪他們的官職及其官吏能力，而不能加以刑罰的制裁。第二，美國的彈劾權，對於大總統副總統及一切官吏皆可行使，而英國的彈劾權却僅僅對於國務員行使的。第三，美國的彈劾權只適用於犯罪行為，（如叛逆罪、受賄罪、及其他重罪輕罪，）却不適用於失職行為，而英國的彈劾權則對於國務員的失職行為（職務上的過失）亦是適用的。

法國的彈劾制度，自一七九一年初有憲法以來即已存在；現行憲法第十二條第二項規定：「國務員因職務上的犯罪，得受衆議院的告發，及參議院的裁判」。所謂職務上的犯罪，依其習慣而論，實即是刑事的犯罪，而其所加的制裁，亦即是刑罰的制裁。法國自採用彈劾制度以來，就摹仿英國，含有特別刑事裁判的性質，但依現行憲法第六條第二項的規定，對於總統的彈劾權以叛逆罪爲限，其他職務上的犯罪，是不適用用於彈劾權的。

德國的彈劾制度，依希特勒執政以前的新憲法第五十九條的規定：「總統總理及國務員有違反憲法或法律的行爲，議會得向國事裁判所提起公訴」，又據普魯士新憲法第五十八條的規定：「國務員有違反憲法或法律的行爲，邦議會得向政治裁判所提起公訴」，奧國的新憲法，規定「對於總統及一切行政官吏違反憲法的行爲，得由議會向憲法裁判所提起公訴」，德國系的彈劾制度，與英、美、法各國所不同的是：彈劾案的裁判權是操之於法院，而不是操之於上議院。還有一點與美國相同的是：對於被彈劾者所加的制裁以免官爲止，就是情節較重的，亦只是暫時喪失他的參政權，而不能加以刑罰的制裁。

各國的監察權原不止一種，上文已經提及，其中如質問權、審查權、建議權、都是對於政治設施方面的監督；而彈劾權却是對於行政人員方面的監督，至於不信任投票權，表面上看起來似乎是對於行政人員的不滿意，但是實際上所有的不信任投票案，多是因爲對於政治設施的不滿意而起的。所以質問權、審查權、建議權、及不信任投票權等，都是屬於政治方面的監督權，而彈劾權却是屬於法律方面的監督權；前者可說是監督行政權，後者可說是監督官吏權，從這樣看來，各國監察權的範圍原來很廣泛，不只有對人（官吏）的監察權，還有對事（行政）的監察權；不只有對於法律行爲（如犯

罪行爲)的監察權，還有對於政治行爲(如不當政策)的監察權；不但有對於違法行爲的監察權，還有對於失職行爲的監察權。

歐美各國監察制度的特點已略如上述，茲更進而考察中國監察制度的發達史。

中國監察制度發生最早，而亦最爲完備，但監察權的行使却與歐美各國不同：大概歐美各國都把監察權放在議會的手裏，採用以人民監督官吏的方法；中國自古代至清末，都把監察權放在御史台或都察院的手裏，採用以官吏監督官吏的方法，這叫做「以官治官」，中國的官吏原有兩種：一種是「治民」的官，一種是「治官」的官；真正治民的官，只有知州知縣，其餘在上級的可一律說是治官的官，中國過去治官的官多於治事的官，所以監察權異常發達，而監察權的範圍亦異常廣泛。

攷唐宋以前的官制，本有「言官」與「察官」的分別：諫官司「言」，御史司「察」；諫官掌規諫諷諭，獻可替否，御史掌糾察官邪，肅正紀綱；諫官監督君主，御史監督官吏。唐代重諫官，輕御史；宋代的御史則多出諫官兼權，陽存諫官之名而陰使其行御史之職，因爲諫官足以妨害君主的專斷，所以諫官闕人，往往懸而不補，由此諫官日輕，而御史之職反因之日重了。

御史在秦代以前是記事的官，謂之史官，其職權與後來的御史絕不相同。自秦代以後始掌糾察之職，他的地位是「列於三公，而貳於相」的。到了漢初，承秦代之後，御史大夫的地位與秦代相同，他的職權是「承風化，典法度，執法以監臨百官」。至漢成帝綏和元年，改御史大夫爲大司空，而御史中丞則出外爲「御史台的長」官，(台學)；這是一個很重大的變遷，因而演成後來「御史台」或「都察院」的獨立制度，我們根據各種典籍，如通典、漢書百官公卿表及後漢書百官志等的記載，可以推斷秦漢兩代的御史，他的職權約有下列十六種：(一)察舉非法；(二)受公卿奏事，舉劾違失

(三) 典法度，掌律令；(四) 理大獄，治疑案；(五) 掌圖書祕籍；(六) 監理諸郡；(七) 督察部制史。(八) 監察三輔郡；(九) 監督軍旅；(十) 督運軍糧；(十一) 討捕盜賊；(十二) 禁察臨修；(十三) 糾察朝儀祭禮；(十四) 安撫屬國州縣；(十五) 護從巡幸；(十六) 監護東宮。

三國兩晉及南北朝的官制，大都承襲兩漢，御史的職權亦大略相同；雖則官位有了變遷，而所司的職務却没有多大的變更，這裏也就不必多說了。

隋代廢中丞，拾高治書侍御史的品位來替代他；并廢除「御史直宿禁中」的舊制，使御史專屬於「外台」，這種變遷，於實在的職權無關。至唐代，御史制度更形發達，貞觀初，「以法理天下，尤重監官，故御史復爲雄要」(通典)。他的重要變遷是「十道分巡」與「六部分察」，這是後來明清兩代制度的張本，他的職權大致如兩漢，但行使職權時却有一個特點，即御史可以「風聞彈事」，採用人民告密的書狀，可以略去姓名，稱爲「風聞訪知」；而且所彈劾的事，無論有無實據或是否符合事實，都不負責任，這個「風聞彈事」的辦法，是彈劾權最有效的保障。又據蕭志忠說：「故事：臺官無長官，御史人君耳目，比肩事主，得自彈事」。通典亦有云：「故事：大夫與監察競爲官政，略無承稟」。這種各自獨立行使糾察權的制度，確是唐代一個特色。同時，御史還可以拒絕君主非法的調遷，如宋璠爲御史中丞，他對於武則天三次非法的調遷，就以三次「不奉制」來拒絕她。這更是唐代的一個特色。

五代御史仍依舊朝舊制，沒有多大變更。宋代御史中丞，多用言官兼權，且多用宰相的屬官來兼。故糾察權往往無從行使；然而御史則又可兼諫官職，得在「糾察非違」的職權以外，并有「論列時政得失」之權，這亦算是御史職權的擴張，且開「台諫合一」的端始。

遼代御史制度頗有變更，而金代則又恢復唐宋舊制，而且具體的法規很發達，元代承金制，拾高御史的品位，并許其兼言事之職，又設「行御史台」，分道設立，使之「統制各道憲司，而總諸內會」這就是明代督撫制度的淵源。

至明代，御史台改爲都察院，監察御史人數增至一百一十人，爲從來所未有，明代御史職權最爲發達，續文獻通考說：

都御史職專糾劾百司，辨明冤枉，提督各道，爲天子耳目風紀之司。凡大臣姦邪，小人構黨，作威福亂政者劾；凡百官猥葺貪冒，敗壞官規者劾；凡學術不正，上書陳言亂成憲，希進用者劾。遇朝覲考察，同吏部司賢否黜陟；大獄重囚，會鞠於外朝，借刑部大理讞平之。

十三道監察御史主察糾內外百司之官邪，或露章面劾，或封章奏劾。凡差，在內：兩京刷卷，監臨鄉會試及武舉，巡視光祿、京營、倉場、內庫、皇城五城、輪值登聞鼓（後改科員）；在外：巡按、清軍、提督學校、巡鹽茶馬、巡漕、巡關、攬運印馬、屯田、師行則監軍紀功，各以其事監察，而巡按則代天子巡狩，所按藩服大臣、府州縣官諸政察，舉劾尤專，大事奏劾，小事立斷，按臨所至，必先審錄罪囚，弔刷卷案，有故出入者理辨之，諸祭祀壇報省其牆宇、祭器、存恤孤老，巡視倉庫，查算錢糧，勉勵學校，表揚差類，剪除豪蠹，以正風俗、振紀綱，凡朝會糾儀，祭祀監禮，凡故事得失，軍民利病，皆得直言無避，有大政，集闕廷豫議焉。

由此可見御史職權至明代而發達到極點，中國自元代以來，中央政府亦有三權分立的制度：「世祖立中書省以總庶務，立樞密院以掌兵要，立御史台以糾彈百司」。（見葉子奇草木子）明初亦承此制，太祖御史大夫湯和等曰：「國家立三大府：中書總政事，都督掌軍旅，御史掌糾察；朝廷記綱盡

繫於此，而台察之任尤清要」。（見職官志）御史的地位，至此可謂已登峯造極了。且明代「監察御史署銜無「御史台」三字，以爲天子耳目之官，非御史大夫以下可制也」，（陶宗儀輟耕錄）由此可見監察御史的地位是獨立的。

「給事中」一官，在清代以前與御史台或都察院不生關係。至清代雍正元年，始使六科改隸都察院，把「台」「諫」兩官完全合併，給事中有「封駁詔書」之權，是從梁代開始的；至唐代更可以「駁正刑獄，可以與御史糾天下「冤滯無告」，并且對於「有司選補不當者，得與侍中裁退之」，直至明代，不但仍依唐宋舊制，而且職權更爲擴張，兼有諫官的職掌：不但可以奏論朝政，並且可以奏論百官賢佞。顧炎武曾說：「泰昌以後，國論紛紜，而維持禁止，往往賴科參之力」，可見「科參」（六科給事中的封駁奏論之權）是歷史上很有價值的制度。

清代把六科併歸都察院（明代六科是獨立的），造成「台諫完全合一」的制度，茲將清代都察院、六科、及十五道的職權，綜列如左：

（一）建議政事權 清代各級御史及給事中都可以「風聞言事」；凡政事得失，民生疾苦，制度利弊，風俗善惡，都可以耳目官的資格盡量陳奏，遇有政事上的重大闕失，並可由各道御史全體署名奏陳。

（二）監察行政權 無論中央或地方官廳的政事設施及成績，都要向都察院或各科各道報告，各科道均得加以檢查，兼視察政治的狀況。如有違反法令，妨礙公益，及紊亂官紀等情事，即可奏請糾正。

（三）攷察官吏權 凡「京察」「大計」各內外官，如有鑿術不公，黜陟失當，徇情濫保，姑容

不職者，皆可由科道糾參。

(四) 檢查會計權 無論中央或地方官廳的經濟出納，及會計報告，皆付都察院審核，如有浮冒、舛錯、贓混等情事，皆可指出糾參。

(五) 註銷案卷權 都察院對於一切有限期或無限期的案件，皆可隨時稽察，如有遷延遲誤事件，即行參奏。

此外更有「彈劾官吏」、「會讞重案」、「凡死獄須由刑部、都察院、大理寺三法司會同覆覈」、「辨明冤枉」、「都察院為清代救濟冤枉的上告機關」、「封駁詔書」、「各科對於本章詔旨有封還駁正之權」、「監察禮儀」，(殿中侍御史或監察御史可以監察朝儀)等重大的特權，可見科道制度是清代君主耳目與喉舌，他的職掌是非常重要的。同時，因為「台諫合一」的緣故，(六科給事中是諫官，都察院御史是察官，給事中職權與御史職權合併，謂之「台諫合一」)所以清代的監察機關是兼有監督君主與監督官吏之權的。

五 我國現行監察制度與歐美及中國歷來監察制度的比較

歐美各國的監察制度並不完全，他的職權是附屬於立法機關之內的。中國的監察制度，自古以來即已獨立，而且制度非常完備，職權尤為廣大無倫。但中國現行的監察制度，既與歐美各國不同，亦與中國歷來的御史制度各別。我們為明瞭內容起見，先將中國現行的監察制度及其職權加以分析，然後與歐美各國及中國歷來的御史制度作一比較。

關於中國現行監察制度及其職權，在訓政時期約法中并無專條規定。但據國民政府組織法第八章

第四十六條：「監察院爲國民政府最高監察機關，依法行使彈劾、審計之職權」，又據監察院組織法第一條：「監察院以監察委員行使彈劾職權……」，第二條：「監察院設審計部行使審計職權……」，由此可知中國現行監察院的職權是以「彈劾」與「審計」爲限的。至於應行彈劾及應受審計的事項，則有彈劾法第二條及監察院組織法第五條的明文規定，原文如左：

「監察委員對於公務員違法或失職之行爲，應提出彈劾案於監察院」。（彈劾法第二條）「審計部掌理左列事項」：

一、監察政府所屬全國各機關預算之執行；

二、審核政府所屬全國各機關之計算及決算；

三、核定政府所屬各機關之收入命令及支付命令；

四、稽察政府所屬全國各機關財政上之不法或不忠於職務之行爲。（監察院組織法第五條）。

此外尚有法文數條，雖然不是監察院的職權，但與監察院行使職權却有很大的關係，列舉如左：

「監察院關於主管事項，得提出議案於立法院」，（國民政府組織法第五十二條）

「監察院爲行使職權，向各官署及其他公立機關查詢，或調查檔案冊籍，遇有疑問時，該主管人員應負責爲詳實之答覆」。（監察院組織法第三業）

「公務員違法或失職之行爲，情節重大，有急速救濟之必要者，監察院將該彈劾案移付懲戒時，得通知主管長官爲急速救濟之處分」。

「主管長官接到前項通知，如不爲急速救濟之處分者，於被彈劾人受懲戒時應負責任」。（彈劾法第十一條）

「懲戒機關於移付之案件有延壓時，監察院得質詢之」。(同上第十二條)

「監察院應接受人民舉發公務員違法或失職行為之書狀，但不得批答」。(同上第十三條)

按申劾法第十一條所規定的「急速救濟處分」，是行使彈劾權最有效的幫助；不然，彈劾案尙未決定處分時，被彈劾人或已違法外，那懲戒處分就無從執行了。

監察院的組織分兩部分：以監察委員來行使彈劾職權，以審計部來行使審計職權。對於各地方或特種機關的彈劾與審計事項，又分設各區巡迴監察使，及審計處或審計辦事處，分別行使其職權。查監察院組織法第六條：

「監察院院長得提請國民政府特派監察使，分赴各監察區巡迴監察，行使彈劾職權」。又審計部組織法第十七條：

「審計部於各省各直隸行政院之市，設審計處，掌理各該省市內中央及地方各機關之案計稽察事務；其他不能依行政區域劃分之機關，經國民政府核准，得由審計部設審計辦事處」。

各區監察使及審計處或審計辦事處，業已先後次第成立。

關於監察權的行使及其保障，須有完善的規定，始可使監察制度不至等於虛設。監察權中最重要部份仍是彈劾權，茲將彈劾法及監察委員保障法各項重要問題加以研究。

查彈劾法第三條規定「監察委員得單獨提出彈劾案，不必經幾人以上的連署；又第九條規定「監察院院長對於彈劾案不得指使或干涉」，可見監察委員行使彈劾權是不受長官的支配的；但依第五條的規定：「彈劾案提出後，應即由提案委員外之監察委員三人審查之，經多數認為應付懲戒時，監察院應即將被彈劾人移付懲戒」，照這樣看來，彈劾案的提出，雖不受同僚的牽制，但彈劾案成立，

是要經過審查會議的通過的。倘彈劾案經審查會議決定，認為不應交付懲戒時，原提案委員可以提出異議，在此情形之下，則依第六條的規定；「監察院應即將彈劾案再付其他監察委員五人審查，為最後之決定」；倘經此次審查決定，仍認為不應交付懲戒時，那麼此項彈劾案就該打消了，這種手續的規定，一方面是給予監察委員以單獨提出彈劾案的自由；一方面是防止彈劾案之濫，所以須受相當的限制以示慎重。同時，依第八條的規定：「彈劾案提出後不得撤回」，這是為了防止提案委員受人運動，或藉此以為敲詐而設的條文，復依第七條的規定：「審查彈劾案之委員與該案有關係者，應行迴避」，又審查規則第四條第二款規定：「審查委員與被彈劾人有親屬或特別關係者，應自請迴避」，這是為了防止審查委員從中作弊而設的條文。

監察委員的耳目或有未週之處，凡官吏有違法或失職行為時，一般人民身受其害，見聞較切，所以監察院有授受人民舉發的必要，這種舉發的書狀，雖不足以據「風聞訪知」的材料，但亦足以供其參考之用；關於這點，在彈劾法第十三條是有規定的。

彈劾案的提出，無論是否成立，終是與被彈劾人有不利的，所以監察委員應有切實的保障，以免受無辜的危殆及強力的壓迫，這在監察委員保障法中亦有規定，略述如左：

一、監察委員非經中國國民黨開除黨籍、或受刑事處分、或受禁治產宣告、或受懲戒處分，不得免職、停職、或罰俸。這就是保障監察委員在任期內，他的職位不受非法的不利益的影響。

二、監察委員非經本人同意，不得轉任，這種保障法的用意與上條同，頗與唐朝宋璟的「不奉制」有點相像。

三、監察委員除現行犯外，非經監察院許可，不得加以逮捕監禁；即使為現行犯，逮捕機關亦應

於二十四小時內將理由通知監察院，這是保障監察委員在職時，不致受外力非法的危害。

四、監察委員在職時，所在地的軍警應予以充分的保護。這種保障法的用意，與上條同，不過上條是消極的規定，而這條却是積極的規定。

五、監察委員被彈劾或被院長認為失職時，須由其他監察委員三人審查，經多數通過認為應付懲戒，方得交付懲戒。這是保障監察委員在職時不受長官或同僚任意的加害與壓迫，很可以表示監察委員獨立的精神。

有彈劾則須有懲戒，彈劾權屬於監察院的，而懲戒處分權則屬於懲戒機關。應受懲戒的事項，依公務員懲戒法第二條的規定，以「違法及廢弛職務或其他失職行為」為限。復依第二條規定，懲戒處分分為「免職、降級、減俸、記過、申誡」五種，這五種處分都不是刑事的制裁。關於選任的公務員及立法委員、監察委員，僅適用免職或申誡的處分，其餘各項均不適用；至於特任特派的政治官則不適用降級的處分，其餘各項均可適用。懲戒機關分三種：（一）被彈劾人為選任政治官者，送中央黨部監察委員會；（二）被彈劾人為前款以外之政治官者，送國民政府；（三）被彈劾人為事務官者，送公務員懲戒委員會。（分中央公務員懲戒委員會及地方公務員懲戒委員會）。

懲戒處分並不是刑事制裁，已如上述，但兩者之間却有相互的關係：（一）凡懲戒事件有刑事嫌疑者應送該管法院審理；（二）同一行為已在刑事偵查或審判中者，或已在懲戒程序中，而開始刑事訟程序尚未確定裁判者，均須停止其懲戒程序；（三）同一行為，法院方面已為不起訴的處分，或予以免訴或無罪的宣告者，或雖受刑事的宣告而未褫奪公權者，均仍得為懲戒處分。

我國現行監察制度的大概情形已如上述，茲特綜其要點而與歐美監察制度及中國歷來監察制度作

一比較：

一、我國現行監察機關是獨立立的，這與歐美各國將監察權附屬於立法機關的制度不同，而與中國元明以來將御史台或都察院相並於政治、軍事各機關的制度是相同的。

二、我國現在監察院將全國各地方劃分為若干監察區，由中央特派若干監察使巡迴監察，行使彈劾職權；又於各省市或特種機關，分設審計處或審計辦事處，行使審計職權。這種制度與唐代的「十道分巡」及清代的「十五道監察使」的制度頗為相似。但是唐代的六部、宋代的六察、及明、清兩代的六科，是將監察職權分別置、各立部門、使負責監察者各有專司的制度；這種精細的分工，充分表示出監察制度的完備。現在監察院僅將監察職權分屬於監察委員或各區監察使，及審計部或各地方審計處或審計辦事處的制度，是不能和唐、宋、明、清各代相提並論的。至於歐、美各國則根本談不到「分道」「分察」的制度，那是無庸贅述的了。

三、我國現在監察院的職權，僅限於「彈劾」與「審計」兩種，這與歐、美各國及中國歷來御史制度的職權都不相同：歐、美各國的立法機關，除彈劾權外，尚有質問、審查、建議、及不信任投票等職權，而我國現行制度則無之，換言之，歐、美各國不但有監督官吏權，而且有監督行政權，而我國則僅有監督官吏權，并無監督行政權，（審計權亦不能算是監督行政權）。中國御史的職權，在秦、漢時代已經很發達，於監督官吏權之外，兼有監督司法、教育、軍政、朝儀等對事的職權；到了明代，御史的職權更為擴張，凡行政、司法、財政、教育、考試、及一切朝會和祀典典禮，都要受他的監察。就是學術思想、風俗習慣，亦都有權可以干涉，換言之，明代的御史不但可以監察法律範圍以內的事件，并且可以監察道德範圍以內的事件；不但可以監察百官違反法令及妨害公益的行為。并

且可以監察官吏個人的私德私行；不但可以彈劾政府的貪官污吏，並且可以掃除社會的惡紳土豪。我國現行監察制度的職權是有很大的限制的，所謂彈劾權只限於違法或失職的行爲，至於政策的正當與否，則不在監察範圍之內；而且監察的對象是以公務員爲限，地方的惡霸土豪是不在監察之列的。清代都御史的監察權亦很完備，爲我國現行制度所不及，讀者參看第四節末段所述即可明瞭，茲不贅及。

四、我國現行監察制度，對於彈劾案所施的懲戒處分，以「免職、降級、罰俸、記過、申誡」等五種爲限；至於刑事範圍以內的事件，則雖被彈劾時連帶在內，仍應移送法院辦理，所以懲戒機關的處分都不是刑事的制裁。這與英、法兩國視爲刑事制裁的意義不同，而與德、奧各國的懲戒處分則無大異。我國古代御史所彈劾的事件，既不限於法律範圍及職務上的過失行爲，而所施的制裁亦不限於懲戒處分，輕則輕刑，重則重刑，比英、法兩國更爲嚴重。

五、說到監察委員的保障，我國現行制度頗有詳盡的規定。歐美各國的監察權屬於國會，國會議員是有保障的，所以他們不受長官或外力的非法壓迫與危害。唐清兩代的御史有一個特別的保障，就是所謂「風聞彈事」，「卽所奏涉虛，亦不坐罪」的辦法。他們可以憑藉風聞訪知行使彈劾，無論有無證據，或是否符合事實，都不負誤劾的責任。他們不但可以彈劾「風聞傳說」的「嫌疑行爲」，並且可以彈劾「將成事實」或「未遂犯」的各種行爲，這是各國之所無，而我國現行制度亦沒有規定的。我國現行制度，監察委員非有重大犯罪不能有免職、停職、罰俸等處分，卽使有重大犯罪，無論爲現行犯或非現行犯，也都有相當的保障。又如院長非得監察委員本人的同意不能轉任，這種保障法，頗得唐朝宋璟「不奉制」的遺意。

六、我國現行監察制度，監察委員的地位是獨立的。他們可以單獨提出彈劾案，院長不能加以指使或干涉；這就是表示監察委員一方面不受同僚的牽制（相對的），他方面更不受長官的指揮，這種獨立行使彈劾權的精神，與所謂「台官無長官，御史人君耳目，比肩事主，得自彈事」，及「大夫與監察競爲官政，略無稟承」的精神是一樣的。又查監察院所提的彈劾案亦是敘明原提案人的姓名，與明代的彈劾案不用御史台或都察院的機關名稱，而只用他自己的名字固有不同，但精神上相去亦不甚遠。總之，我國古代御史行使彈劾權，是沒有行過「~~臺~~官獨裁制」，也沒有行過「合議彈劾制」，而我國現行制度，則長官既不能獨裁，而所受同僚的牽制亦不甚大，雖則彈劾案要經過其他委員的審查決定始能成立，但這不能就算是「合議彈劾制」。

六 今後的中國監察制度與監察權的行使問題

中國現行監察制度已如上述，但這是訓政時期內「試行五權之治」的一種制度，將來憲政時期有無修改增補的必要，還是值得討論的問題。查憲法草案，已於民國二十五年五月五日由國民政府公佈，即所謂「五五憲草」。在憲法草案第四章第六節內，對於監察制度已規定各項重要原則，較諸訓政時期約法確有很大的進步。（訓政時期約法因係臨時試行性質，所以非常簡略，對於監察制度簡直沒有提及。）茲將憲草內關於監察制度部分略述如左：

一、監察院職權仍以「彈劾」與「審計」爲限，但爲行使職權起見，得依法向各院、各部、各委員會提出質問。監察院係對國民大會負責；監察院院長及監察委員均由國民大會選舉，任期四年，連選得連任。

二、彈劾案仍以地方公務員的「違法或失職行爲」爲限，并不涉及政策問題。

三、彈劾案的成立，由監察委員一人以上的提議，經五人以上的審查決定始得提出。關於審查委員會的人數限制，較現行制度爲嚴格，或即是表示慎重的意思，但對於總統、副總統及行政、立法、司法、考試、監察各院院長的彈劾案，須有監察委員十人以上以上的提議，全體監察委員二分之一以上的審查決定始得提出，這樣嚴格的手續在現行制度中是沒有規定的。

四、彈劾案成立後，應向屬於司法院的公務員懲戒委員會提出，但對於總統，副總統及各院院長的彈劾案則應向國民大會提出。這與現行制度略有差別，現行制度因係中國國民黨訓政時期所施行的，所以對於被彈劾的公務員，所施的制裁以懲戒處分爲限，不能施以刑事的制裁，而懲戒處分的執行，則屬於總統或主管長官，這與現行制度相同。

五、對於被彈劾的公務員，所施的制裁以懲戒處分爲限，不能施以刑事的制裁，而懲戒處分的執行，則屬於總統或主管長官，這與現行制度相同。

六、監察院設審計委員會行使審計職權，與現行制度所不同的只是委員會與部的分別而已，職權還一樣。

七、關於監察委員的重要保障，除與現行制度有相同的規定（除現行犯外，非經監察院許可不得逮捕）外，更有一點很關重要，即：「監察委員於院內之言論及表決，對外不負責任」，（第一百零四條）此項條文爲現行監察委員保障法之所無，吾人認爲必須有這樣的規定，始可使監察委員自由發揮意志與言論。至於其他保障條例，憲草雖無明文規定，但大致上總該是沿用現行條規的。

憲法草案雖經立法院完成三讀通過的手續，但未經國民大會正式通過，自無法律效力可言。將來國民大會通過憲法時，或將有若干的修正，此時無從預測。我們現在儘可參考歐、美各國的監察制度

，及中國歷來的御史制度與現行制度，詳加研究，提出意見，以便將來正式討論憲法時，采及對非用。茲特提出個人的幾點意見，希望留意此問題的人多加研究：

一、監察院「職權」問題，依中國現行制度及憲法草案所規定的監察院職權，係以「彈劾」與「審計」爲限，是否妥善，爲一極關重要的問題。考歐、美各國雖無獨立的監察機關，但其監察權並不以「彈劾」與「審計」爲限，尚有質問、審查、建議等監督行政權，不限於監督官吏權而已。又考中國歷代御史的職權，非常廣大，如明代的御史不但對於一切行政、司法、軍政、警政、財政、教育、考試、朝儀，可以監察，而對於學術思想，風俗習慣，私人品行，……：都可以監察。清代的都察院及六科十五道兩職權，則有建議政事、監察行政、考察官吏、會讞重案、辨明冤枉、檢覈會計、封駁詔書、註銷審卷、監察禮儀等十大權，雖不如明代的漫無限制，但實際上是一切國家政治事項都可以有權監察的，我們的意思以爲監察權雖不宜如明、清兩代的過於廣泛，弄得五院權限劃分不清，但僅限於「彈劾官吏」與「審計財政」（相當於清代的檢覈會計權）兩種職權。則又未免過窄，最好能增加一種「監督行政權」，以爲「監督官吏權」的前因。因爲監察權僅是事後的監督，監督行政權力是事前的監督，必須有事前的監督，然後可以行使事後的監督，這是一種因果關係；若無前因的存在，則後果亦即等於虛設。況且國家設立監察機關，最大的用意是在監督公務員使其不至發生違法與失職的行爲於事前，並不在彈劾公務員，使其畏罪改過於事後。所以我們主張監察機關必須有事前的「監督行政權」，如審查、建議、及其他關於行政的事前監督權，始可防止公務員的違法與失職，而事後的彈劾與懲戒始有根據，始爲合理，始能有效。

二、彈劾權「對事」適用的範圍問題。「彈劾權」是監察權的一種，是事後的監察權；整個監察

權可以適用於一切行政事宜，但事後的監察權則有限制。查各國行使彈劾權僅適用於一切違法 and 失職的行爲，而不適用於不當行爲；換言之，即彈劾權僅適用於法律行爲（如犯罪行爲）而不適用於政治行爲（如不當政策）。他們對於不當的政治行爲是用「不信任投票權」來制裁的，因爲不當行爲是屬於純粹的政治監督範圍之內；而這個「政治監督權」是應該屬於人民或人民的代表機關（國民大會），不在政府的權職範圍之內，所以監察機關不應該有此項權力，尤其不適用於彈劾的方法。正惟外國的監察權是附屬於代表民意機關的國會之內的，所以他們有不信任投票權來制裁政府的不當行爲；而我國的監察機關是政府的一部分，所以沒有權力來代替人民來行使不信任的投票權。我國自古以來的政制，沒有將「政權」與「治權」分開，所以御史可以監督一切政治上的設施，可以代表君主來巡狩監察一切臣民，有時更可以監督君主的不當行爲。這種「權」「能」不分的監察權是不適用於五權憲法中的監察機關的。所以我國將來彈劾權的範圍，自應以「違法與失職行爲」爲限，不應適用於不當行爲，以免引起政見上的爭執，使監察院陷入政爭的旋渦，失去超然獨立的地位。並且監察院是無論如何不能代表人民來行使對於政治行爲的監察權的。

三、彈劾權「對人」適用的範圍問題 各國的彈劾權，有的只適用於國務員，不適用於君主，如英國是；有的只適用於大總統及國務員，不適用於其他官吏，如德、法、波、捷等國是；有的可以適用於大總統、國務員乃至於邦知事，如奧國是；有的更適用於自大總統以下乃至一切官吏，如美國是。至於中國古來的彈劾權則不但適用於一切官吏，甚至非現任的致仕官吏，及非官吏的惡霸土豪，亦都可以適用。又中國古來君主的權限是無所不包的，御史是「人君耳目」，可以「代天子巡狩」，所以對於君主治下的一切臣屬和人民都可以行使他的彈劾權。有時御史兼諫官之權，還可以彈劾君主的

失敗，作我國現代的政府是治權機關，沒有古代君主的權力，所以彈劾權不能適用於一切非官吏的人民。不過一切官吏既為政府的一員，則不論其地位的尊卑，與性質的如何，應該一律受監察院的彈劾，自不必採取英國彈劾權不適用於君主的制度。

四、彈劾案的「審判」與「科罰」問題 各國對於彈劾案的審判權，有的屬於法院，如比、德兩國是；有的屬於上議院，如英、美、法等國是。我們以為官吏的違法與失職行為，其性質與普通人民罪狀稍有不同，自不妨另組審判機關；但這個審判機關仍應屬於司法機關的管轄，如現在我國的公務員懲戒委員會是司法院的一部份，這是表示人民與官吏受同等法律的制裁。此次憲章規定對於總統副總統及各院院長的彈劾案，應向國民大會提出，由國民大會議處，這是否妥當，確為值得研究的問題。又各國對於彈劾案的科罰，除英國把他當作刑事的裁判外，其餘各國都把他當作非刑事的制裁；且世界各國對於被彈劾人所加的科罰，都以免官及褫奪公權為止，如有餘罪，再交普通法院用刑法科罪。我國古來對於被彈劾人所加的科罰，殊無一定的規則，輕則降職免官，重則監禁絞斬，并且科罰之權，或由君主自行發落，或由輔助機關擬定罪名，呈請君主核定發落。由此觀之，中國古代的彈劾案，既非由一定的機關審判，亦無一定的科罰規則，或為懲戒處分，或為刑事科罰，都由君主隨意主張，我們以為一切官吏有違法與失職行為時，所有的制裁應以懲戒處分為止，這種懲戒處分，是因為官吏的身分與普通人民不同而適用的；但若有關刑事部分，則仍以移送普通法院處以與人民同樣的刑事科罰為宜。

五、監察委員的「地位」問題 監察委員的地位是應該獨立的，因為監察委員是「清要」之職，不能與普通官吏同等看待的；所以監察委員行使職權時應該上不受長官的支配，下不受同僚有牽制。

但監察委員對於一切彈劾案自應有相當證據，不得但憑「風聞傳說」，就隨意提出彈劾，所以彈劾案的成立是必須經過審查決定始能提出；這樣監察委員既可免去因誤劾而負的責任，亦可防止濫劾之弊。

六、監察委員的「保障」問題 監察委員因所處地位關係，自應有切實的保障。我國現行監察委員保障法，大體均可適用，其所缺部分，如「監察委員於院內言論及表決，對外不負責任」一項，此次憲草已有規定，將來必須採行才是。

七、監察權的「集中」問題 關於監察權的重要，盡人皆知；但監察權的行使，尙有其最大的困難，即監察機關雖已「獨立」，而監察職權仍未能「集中」。依現行行政制，任何機關的上級機關都兼有監督下級機關的職權，且有自由處分之權。因此，監察機關認為應行檢舉處分的案件，而其直屬上級機關往往不予以接受，或多方庇護，甚至設法使之調升；至於監察機關認為守法奉公與盡職的官吏，而其直屬上級機關，亦竟有隨意予以免職處分的情事，似此情形，監察機關的權威遂大受損害，而監察機關亦未免等於虛設。行政機關的情形如此，軍事機關的情形，更不堪聞問，監察機關簡直沒有過問的權，鄙見以為任何機關的上級機關，固應有監督下級機關之權，但應絕對接受監察機關的監察；同時上級機關對於下級機關的人員，遇有違法失職的行為，而須予以重大的處分時，並應通知監察機關互相諮詢，始可執行，必須如此，始可使監察權「集中」；亦必須如此，始可使監察權真正的「獨立」起來；否則監察機關即無設立之必要。

民國二十八年九月完稿於連城

中國憲政的特質

我常常覺得，一個中國人如果只讀中國之書而不知研究外國學術，他將陷於「尊古而不通今」的毛病；反之，如果只研究外國學術而不知解中國的歷史與國情，他將陷於「知彼而不知己」的毛病。兩者雖不同，而其失維均。自海禁大開以至「五四」運動而後，前一種毛病日漸減少，而後一種毛病則有日漸增加的趨勢。證以過去的事實：曾國藩輩的「洋務運動」，雖知提倡「中體西用」，但嫌其不切實際，故仍不免於前一種毛病；而自胡適之等主張「全盤歐化」以來，則有矯枉過正之弊，而陷於後一種毛病。這兩種毛病的根本原因，一則以古為尚，一則以外為從，都是「人主我奴」，「舍本逐末」，忘記了「時間性」與「空間性」的重要。我們現在要研究一種學問或解決一個問題，務先認清現在是一個什麼時代？中國是一個什麼國家？現在的中國又是一個怎樣的國家？中國的歷史背景怎樣？中國的時代環境怎樣？這些根本問題弄清楚了，然後一切問題可以迎刃而解。

說到中國的憲政問題，我們研究的立場與觀點也不能違背上述的原則。一般「博古而不通今」的人，以為在中國古代經典中找不出憲法或憲政的根據，不但懷疑歐美的憲法，就連五權憲法亦在反對之列。而一般「知彼而不知己」的人，則以為在外國的經典中找不出五權憲法的根據，故處處以歐美各國為標準，而對於總理所獨創的五權憲法表示懷疑或反對。時至今日，反對憲法或憲政的人當然

沒有了，有之亦只是極少數的頑固人物；但懷疑五權憲法的人却不能決其必無；或則雖贊成五權憲法，而不知了解五權憲法的真義，以至發生種種誤解或曲解。這種人心理中有一個大敵；那就是歐美各國是怎樣怎樣的，歐美各國經典或學說總是對的；胸中既有這個成見，所以一切見解都犯了根本的錯誤。這種人外國書籍讀得愈多，外國時間住得愈久，外國的學術與情形知道得愈透澈，則對於五權憲法表示懷疑，或誤解與曲解愈深。總理於民國十五講五權憲法時，曾舉出兩個例子：一位是美國的博士，一位是東洋的博士，那位美國的博士，在國內時學得了一些關於法律的基本智識，成見未深；後來到美國讀書，得了學士的學位，大概在美國的時間未久，外國的書籍讀得還不多，外國的事情知道得不算深切，所以成見仍然未深，再後來在美國耶魯大學讀書，得了博士的學位，情形就不同了；因「過去贊成五權憲法的，到這時就因為「五權憲法這個東西，在各國都沒有見過」，所以恐怕五權憲法「行不通」了。至於那位東洋博士，原來是 總理的律師顧問，當時並沒有聽見他反對五權憲法，後來回到日本，不久以後就對五權憲法表示懷疑了。這兩位博士的錯誤，簡單的說，那位美國的博士，因為他以外國為主，忘記了中國的歷史與國情，那位東洋的博士則以日本為主，亦不瞭解中國歷史與國情。所以他們兩位犯了同樣的錯誤。

以上兩位博士的故事，已够說明了中國的一切都不能以歐美和日本的情形來作標準，而加以偏誤的估計；同時也證明了中國的憲政：第一要以中國的歷史與國情為根據；第二要以「博古而通今」，「知彼而知己」的獨特見解為解決中國憲政問題的準繩。能够明白了這兩點，我們就可以開始來研究中國憲政的特質了。

我以為要說明中國憲政的特質，最好由左列兩個觀點來說明：

1. 中華民國是三民主義所統治的國家；

2. 國民政府是五權憲法所組成的政府。

先說第一個觀點，憲法草案第一條規定：「中華民國為三民主義共和國」。關於這一條的規定是非常必要的，這自然有特殊的理由。因為中華民國是由以三民主義為最高指導原則的中國國民黨負責拯救起來，建設起來，沒有中國國民黨就沒有今天的中華民國；所以今後的中華民國雖不必由中國國民黨長期統治下去，但終不能脫離中國國民黨的三民主義的統治。我們知道，中國國民黨的歷史使命是：「以黨救國」，「以黨建國」，和「以黨治國」。治國不是一時的事情，而是永久的事情；故中國國民黨不僅目前要「以黨治國」，而且要永遠的「以黨治國」即以三民主義來永遠的統治中國。憲法草案第一條規定「中華民國為三民主義共和國」，其最大理由即在於此。

中國的歷史與國情和任何國家都不同，所以統治中國必須用適合於中國歷史與國情的三民主義。總理說：「三民主義就是救國主義，……因為三民主義係促進中國之國際地位平等，政治地位平等，經濟地位平等，使中國永遠適存於世界」。三民主義是中國獨有的主義，他是根據於中國獨有的歷史與國情而創造起來的。他和外國的國家主義不同，民主主義不同，社會主義不同；又和國際資本主義的帝國主義不同，資產階級的民主政治不同，無產階級的獨裁政治不同；更和希特勒的納粹主義，墨索里尼的法西斯主義，及史太林式的共產主義都不同。由此可知中國的憲政必然的與歐美日本各國的

憲政不同，而自有其特殊的性質；換言之，中國的憲政是三民主義的憲政，這就是中國憲政的第一個特質。中國的憲政既具有如上述的特質，故中國今後的憲法必須以此種特質為其根本精神，憲法草案第一條即係根據此種特質而規定。這種規定必須為將來製定正式憲法時所採取，其理由即在於「中國的憲政是三民主義的憲政」這一個事實的前提。

說到這裏，或許有人以為現在的與將來的中國是否能以三民主義統治下去，尚成爲一個問題。這就是說，現在的中國是中國國民黨「黨治」下的中國，而未必即在三民主義所統治的中國；至於將來轉入憲政時期，則全國國民是否皆能信奉三民主義更無從肯定，亦不應作盲目的肯定。他們說這話的唯一理由，就是根據於現在的中國尚有許多不同主義的政黨存在，至將來憲政時期，則此種不同主義的政黨勢必增多；故三民主義未必即為全國國民一致奉行的主義，憲法草案第一條規定「中華民國為三民主義共和國」，自不免主觀與強制的嫌疑。這種說法，在抗戰未發生之前或許尚有一些理由，得提出疑問；但自抗戰發生之後，則已有鐵的事實證明此種說法完全不對。三民主義的成爲全國國民一致信奉的主義，在民國二十五年五月間即獲得一個證明，即中國共產黨曾於此時通過關於「堅決實行三民主義」的提綱。至二十六年九月，中共又宣言：「孫中山先生的三民主義爲中國今日所必需，本黨（共產黨）願爲其澈底的實現而奮鬥」；同時正式聲明放棄其原有的政治主張，並廢除蘇維埃制度，及取消紅軍組織。二十七年十月間又有一次宣言，「這一三民主義新中華民國的建立，將是中華民族歷史發展上的空前進步，將在中華人民解放事業中起着光前裕後的偉大作用」。這三民主義對於三民主義竭誠奉行的鮮明表示。其次，國家社會黨領袖張君勱，中國青年黨領袖左舜生，都曾代表他們的黨表示擁護三民主義的誠意。張君勱先生於民國二十七年四月十三日致總裁函中，有謂：「

中山先生之三大要義（民族、軍權、民生），固已確定吾國立國之大經，而莫能出其範圍」。又在其所講「國家社會主義」——「立國之道」敍言中，亦謂「中山先生貢獻於民國者尤大，其所確定之民族、民權、民生三大原則，實為今後不易之方針」。以上所舉，儘足以證明三民主義已為國內各黨派所共同擁護；或則自願放棄其平日所持的主義與政綱以服從三民主義，或則自認其所有一切主張不能超出三民主義的範圍，或則說明其夙昔主張與三民主義適相符合。（左舜生致 總裁函中語）同時，本黨臨全大會根據三民主義最高準繩所製定的「抗戰建國綱領」，又經國民參政會全體會議一致擁護，足見國內各黨派對於三民主義的心悅誠服。至於一般無黨無派的人民，則均已舉行過「公民宣誓」，一致表示其絕對信奉三民主義而不渝。這樣，還不够說明三民主義為今日全國共信共行的唯一主義嗎？今日的情形如此，將來的情形還有什麼變化嗎？今日既已一致奉行三民主義，則將來惟有加強此種信心與力量，決不致發生什麼變化的了。

三

現在再說第二個觀點——國民政府是依五權憲法而組成的政府。五權憲法是 總理獨創的一種適合於中國的歷史及國情，而又是世界上最新穎最完善的憲法，五權憲法與歐美各國所謂三權分立的憲法是不同的，根本不同的點乃在三民主義中民權主義的精神——即「權能區分」的原理。研究中國憲政的人如果不先了解「權能區分」的原理，則一切論據均將陷於完全錯誤的境地。前面所說的美國博士與東洋博士的例子，他們為什麼懷疑五權憲法呢？也就因為他們不曾了解「權能區分」的原理。如果研究中國憲政的人，能先了解五權憲法乃是根據於「權能區分」的原理，那麼他們必能於三民

主義五權憲法之中來尋求五權憲法的真義，不會從外國的經典學說之中來比附五權憲法的真義了。這樣，他們才不致對於五權憲法發生誤解曲解，或竟加以懷疑與反對了。關於五權憲法與歐美各國三權分立的憲法，其不同之點，要詳細的說起來自然很多，現在只簡單的說明如左：

第一、依五權憲法而組成的政府，乃是純粹治權的機關，絕對沒有政權的意味包含在內。所以他和三權分立的憲法不同的第一點，即在三權分立的憲法是政權與治權不分，而五權憲法則為根據「權能區分」的原理，將政權機關與治權機關截然分開的一種政治制度。歐美各國的國會，他是一種代表人民行使政權的機關，與我國的立法院完全不同；我國的立法院是政府組織中的一部分，他不能行使政權而只能行使一部份的治權。換言之，歐美各國的國會是有權的，是一種「代表立法制度」的政權機關；而中國的立法院則是一種「專家立法制度」的治權機關，他只是有能而不是有權的。現在一般研究五權憲法的學者們，動輒以中國的立法院與歐美各國的國會相提並論，而議論其職權的範圍，或批評其得失，這完全是比擬不倫，搔不着癢處。我以為中國的國民大會是代表人民行使一部份政權的機關，其性質與歐美各國的國會約略相當，但又非完全相同。而立法院則是政府機關的一部份，是一種「法制局」的性質；立法委員則是一種官吏，而非人民的代表，與歐美各國代議士並不相同；因為官吏是有能的，而人民的代表則是有權的。歐美各國的政治制度，是代表人民的國會，而與行政部及司法院三個機關分權的，故謂之「三權分立」制度。而中國的政治制度，與其說是「五權分立」的制度，不如說是「兩權分立」的制度。因為政權與治權的分立，確是一種「分權」的性質，即是人民（或代表人民的國民大會）與政府的分權；而政府五院的分立，則是一種「分職」的性質。分職是根據於「分工與合作」的原理，而「分權」乃是根據於「箝制與平衡」的原理，兩者完全不同。

這就是五種憲法與三種憲法不同的第一點。

第二，五種憲法的分職制度，是採取歐美各國三種分立的優點而予以補充，同時採取中國古代政治制度的特點而加以改良而創造出來的。總理於提倡革命之餘，奔走於全球各國，詳細研究其政治得失的源流，認為各國憲法尚不完備，即以成文憲法著稱於世界的美國憲法而言，亦發現許多的缺點。而欲補救此種缺點，則惟有將中國固有的考試制度與監察制度恢復起來，而加以改良修正使之成爲一種完善的政治制度。考試制度是選拔人才最好的方法，一方面可以杜絕行政長官任用私人的毛病，一方面更可以救濟一般人民盲從選舉的毛病。如果行政部兼考試權，則行政長官仍然可以任用私人，且致試制度易受政潮的影響而失其真正意義；如單憑選舉而不參用考試制度，則有才有德有能幹的人往往不能當選，而當選的往往是些政客之流，這些政客都不是專門人才，不能負責任的政治責任的。總之有見於此，故主張把考試權提出獨立，一方面使政府任用官吏必須於考試合格人員中去甄拔；同時將選民的財產資格限制了以廢除，而將被選舉人的資格加以嚴格的限制，即被選舉人必須考試合格者始有被選舉之權。其次，監察制度是澄清吏治建立守法奉公的政府之最好方法。這種權力非常重大，如果不使之獨立行使，不特不能樹立此種權力的威嚴，且立法機關兼監察大權，其權力實嫌過於強大，使行政機關處處受其牽制，以致動輒得咎，減少其行政的效率。總之精心研究中外古今政治得失的源流，才創造出這一種最新穎最完善的五種憲法，以資補救。中國的憲政以五種憲法爲其依據，其性質自與歐美各國以三種憲法爲其依據的憲政不能同日而語。我國古代的政治制度亦有三種分立的形式，即「君權」、「考試權」與「彈劾案」這三個權力是分開行使的。這種分權的性質可謂與歐美各國的三種分立制度異曲同工，同樣的是把政權與治權混淆不分。其所不同的，乃是中國古代

分權制是將「行政」「立法」「司法」「三權包含於「君權」之內；而歐美各國的分權制是將「攷試權」附屬於「行政權」之內，「監察權」附屬於「立法權」之內而已。總理所創造的五權憲法，一則根據於「權能區分」的原理，將政權與治權絕對分開，使政權歸於人民之手，治權歸於政府之手，以改正中國古代政制及歐美各國現行政制的錯誤與弊病。二則採取中國古代政制的優點，將攷試、監察兩權提出獨立，而革除其君權兼立法、行政、司法三權的缺點；同時更採取歐美各國政制的優點，將立法、行政、司法三權使之獨立行使，而革除其立法機關兼監察權，行政機關兼攷試權的缺點。這樣，一面採取中外古今的優點而去其缺點，更以此方的長處補救他方的短處，於是就成爲世界上最新穎最完善的一種五權憲法了。這是五權憲法與三權憲法不同的第二點，亦即是中國憲政的第二個特質。

四

中國憲政的特質，語其要者已略如上述。茲更補充說明數點以爲本文的結束：

一 中國的憲法是革命的憲法 歐美各國的憲法，莫不爲革命的產物，尤以美國獨立後，法國大革命後，及蘇聯無產階級革命後所產生的憲法，爲最著名；可以說，不經革命，則決無完善的憲法誕生。我國過去雖有過幾次不倫不類的憲法條文，但均非革命的結果，故皆不得謂爲革命的憲法。遠之如滿清光緒三十四年八月軍機大臣奕劻等所上奏的「憲法大綱」，以爲九年預備立憲的藍本；繼之如宣統三年九月十三日所宣佈的「十九信條」，及民國元年的約法與天壇憲草；乃至袁世凱的約法與曹錕的賄選憲法等，均非依革命的意旨而製定，自與革命無關，故皆不能實行。今後中國憲法自當一遵總理所獨創的三民主義五權憲法的原理原則而製定，以完成其革命憲法的使命。

二、中國的憲法是代表全民利益的憲法 三民主義的革命是國民革命，其目的在求一般民衆的福利，而非爲某一階級的利益；故今後中國的憲法必須代表全民的利益，以保障一般民衆的自由與權利，而不能以之保障某一階級的自由與權利。如上所述，憲法是革命的產物，其性質如何當依當時革命的性質如何而決定。大致的說來，美國的獨立戰爭與法國的大革命，都是代表中等階級利益的革命，故其所定憲法都是代表有產階級利益的憲法，英國的憲法亦是如此；蘇聯的革命則是代表無產階級利益的革命，故其所定憲法亦是代表無產階級利益的憲法。至於中國的革命既是代表一般民衆的利益，那麼中國的憲法當然是代表一般民衆的利益，而無階級利益的區分。

三、中國的憲法是保障革命民權的憲法 如上所述，中國的憲法既是革命的憲法，那麼享有憲法上所賦予的權利者當然是革命的民衆，而反革命者自不能享有此種權利。且中國國民黨第一次全國代表大會宣言中，曾鄭重宣稱本黨的民權主義是主張「革命民權」，與所謂「天賦人權」者殊科；故自本黨執政以來，凡反革命者均不得享受公民的權利，此在訓政時期爲然，將來憲政時期亦自不能外此。建國大綱第八條規定「凡一縣之人民會受四權使用之訓練，而完畢其國民之義務，誓行革命之主義者」，始得實行自治；故凡國民必須履行「公民宣誓」手續，並切實奉行革命的三民主義，始得稱爲公民，（亦即革命民衆）始能享有憲法上所賦予的權利。根據上述理由，今後中國的民權固無階級之分，但仍有革命與反革命之分；革命民衆享有民權，反革命者則不能享有民權，這是我們應該明白的。

現值抗戰期間，欲求抗戰的勝利必須同時進行建國的工作，建國完成則抗戰勝利始有保障。本黨深知抗戰建國必須同時並進，故關於國民大會的召集與憲法的製頒。正在積極籌辦之中，預計最近期

內必可完成此項工作。憲法禱布憲政開始之時，即是建國大功告成之日；而建國大功告成，則抗戰力量自更增加，抗戰勝利更有把握且更有保障。但製定憲法，事體何等重大，自不能不審慎從事，以免蹈過去不革命不切實及不適合歷史與國情的覆轍。爰謹貢獻所見如上，以供國民大會代表諸君的採擇

民國二十八年十一月十四日於連城載時事半月刊

確定今後黨務方針及工作範圍

一 引言

本黨自民國十三年改組以來，黨務發展，頗為迅速，然盲人瞎馬，漫無方針，工作範圍，亦殊無一定。自經民國十六年之潰黨，十七年之整理，與夫歷年來之改組，已漸步入正軌。然從「黨務工作」者，仍感方針之把握不定，與工作之無明確範圍，以致徬徨失措，末所適從。故黨工同志，有無事可做，或無事不做而無事能做之苦。消極者自掃門前之雪，不求有功，但求無過；積極者奔走呼號，百廢俱舉，一事無成，甚且動輒得咎，奚止徒勞無功！狡黠之徒，則以黨工為從政之階梯，或破財之工具，夤緣勾結，朋比奸污；社會觀感既以黨工為末僚；有志之士遂以從政為上品；十餘年來黨務工作之銷沉，實歸於此，曷勝浩歎！作者從事黨工，先後十有二載，目擊心傷，難安緘默，爰本所感，略陳管見。

二 黨務工作與黨的工作之區別

欲確立黨工之方針與範圍，必先明瞭黨工之意義。竊嘗謂黨務工作與黨的工作，其涵義實不能相混，試簡言之：我總理創建本黨，致力革命，其目的在求實現三民主義，而其根本方略，則在「以黨治國」。然欲治國，必先建國，故曰：「國民造黨，以黨建國，待國建成，而後治之」。由此可知

本黨之使命在建國與治國，此即本黨革命之全部工作，簡稱之為「黨的工作」。建國治建之工作，總裁概括之為「管、教、養、衛」四大項目，明定析之為「心理、倫理、社會、政治、經濟」五大建設；總理亦曾謂：「保民、理民、教、養兼施。」是則全部「黨的工作」，亦即全部建國治國之工作，而黨務工作則為全部黨的工作之一部。在辛亥以前，黨務工作與軍事外交不分；二次革命而後，軍事漸獨立，外交歸於政治，於是始有單獨之黨務工作；而黨務工作之開展，則始自民國十三年之改組，與民國十五年之整理。時至今日，黨務工作可分對內對外兩種：對內之工作，為吸政黨員，訓練黨員，發展組織，健全組織，以充實黨的本身之力量。對外之工作，為宣傳主義，開化人心，組訓民衆，領導民衆，指導政治，監督政治，以發揮黨的建國與治國之力量。換言之，黨務工作之目的，在領導黨員、從事革命、代表民衆、領導民衆、行使政權，並指導政府，監督政府，以實施建國與治國而已。至於黨的全部工作之關於「管、教、養、衛」與五大建設，則由黨組織政府運用政府以專司之，黨務工作不直接從事於此等事務也。

三 黨務工作之方針與範圍

由上觀之，黨務工作之方針惟在：

1. 儘量並審慎吸收全國優秀分子加入本黨。
2. 加緊並嚴格訓練黨員，使成爲堅強之三民主義戰鬥士。
3. 發展並嚴密黨的組織，使能切實領導黨員，發揮黨的偉大力量。
4. 努力宣傳黨的主義、政綱、政策，從思想上掌握民衆，使其歸附本黨。

5. 加強民衆之組織與訓練，從事實上領導民衆，使成爲三民主義之羣衆；並吸收其中優秀分子爲黨員，建立黨的核心作用。

6. 在訓政時期，一面代表民衆行使政權，一面訓練民衆，使能行使政權，以爲還政於民之準備。

7. 在憲政時期，領導民衆行使政權。

8. 在訓政時期，一面由黨組織政府行使治權，一面由黨組織政治機關指導政府；並由黨部監督政府，以推行三民主義之訓政建設。

9. 在憲政時期，由黨透過民衆，選賢與能，以實行三民主義五權憲法之治。

黨務工作之方針，略如上述。現值抗戰建國時期，且仍爲訓政時期，故今後黨務工作應加強對於黨員與民衆之組訓，並切實領導其共同爲抗戰建國而努力奮鬥；同時，加強政權之運用與治權之行使，建立黨的萬能政府，以完成抗戰建國之大業，並由訓政時期過渡於憲政時期。

黨務工作之範圍，依據於黨務工作之方針而定；今後黨務工作之方針既明，則黨務工作之範圍可不言而喻，「黨務工作」與其他之「黨的工作」，際野判然，自不致發生混淆不清，權責不明之弊。

本黨所負建國治國之使命，至艱且鉅，所望黨工人員認清工作之方針與範圍，守定崗位，善盡職責，與其他之「黨的工作人員」，分工合作，努力並進，庶幾有焉！

民國三十二年九月完稿於中訓團高級班

調整今後黨務機構及黨政關係

一 調整今後黨務機構之原則

過去黨務工作之方針與範圍，把握不定，劃分不清，故黨務機構或縮或張，或裁或增，更迭頻繁，系統紛然。今後黨務工作之方針與範圍，既予重新確定，則今後黨務機構自應隨以調整，期能適合工作之需要。根據上述黨務工作，分爲對內對外兩種，其性質不同，故其機構亦當分開，此爲調整今後黨務機構原則之一。次則訓政時期與憲政時期黨務工作之方式不同，故此兩時期之黨務機構亦應有別，此爲調整今後黨務機構原則之二。復次則中央與地方黨務工作之方式不同，故中央與地方之黨務機構亦應有別，此爲調整今後黨務機構原則之三。抑有進者，依據總理「權能劃分」之原則，以黨部與政府而言，則權在黨部，能在政府；若以黨部本身而言，則權能之區分亦屬必要，此爲調整今後黨務機構原則之四。茲謹依據上述四原則，擬具調整今後黨務機構之意見如次：

1. 依據第一原則，黨務機構應分爲「黨的政治機構」與「黨的行政機構」（黨務行政機構），同屬於閉會期間之黨的最高權力機關。前一機構之職掌有二：（一）宣傳主義（政綱、政東、及其他重要運動之意義與主張），開化人心（統一思想，集中意志）；（二）組訓民衆，領導民衆。後一機構之職掌亦有二：（一）吸收黨員，訓練黨員；（二）發展組織，健全組織。前一機構之工作偏於對外，屬於「動」的方面；後一機構之工作偏於對內，屬於「靜」的方面。

2. 依據第二原則，黨務機構應分爲訓政時期與憲政時期兩種：訓政時期黨務機構較龐大，其內部組織亦較複雜；憲政時期黨務機構應縮小，其內部組織亦宜簡單。訓政時期黨的政治機構應採公開方式，憲政時期黨的政治機構應採秘密方式；而黨內行政機構則視中央與地方之情形，而決定其公開或秘密之方式。訓政時期黨務工作，內外並重，以某一階段或某一觀點言之，或可謂爲對外重於對內；而憲政時期黨務工作，則表面上似爲對內對外皆守沈默，而趨於消極之狀態，實則宜更積極努力，內外皆然。（憲政時期對外工作如不努力，則政權無法掌握；對內工作如不努力，則黨以渙散，黨部亦有解體之虞。）

3. 依據第三原則，中央黨務機構與地方黨務機構應有不同：中央「以黨統政」，「黨在國上」，國民政府由黨產生，故黨的政治機構極爲重要，其權力亦極爲重大。地方政府則各由其上級政府委派，自成系統，與地方黨部並立，無統屬關係；故地方黨部應設立政治機構之必要，其對於同級政府之指導監督事宜，應取另一方式，絕不能與中央相同。此在訓政時期爲然，至憲政時期，中央方面黨的政治機構應轉秘密方式，其權力亦大不如訓政時期，而地方黨部指導監督同級政府之方式，自更有改變之必要。

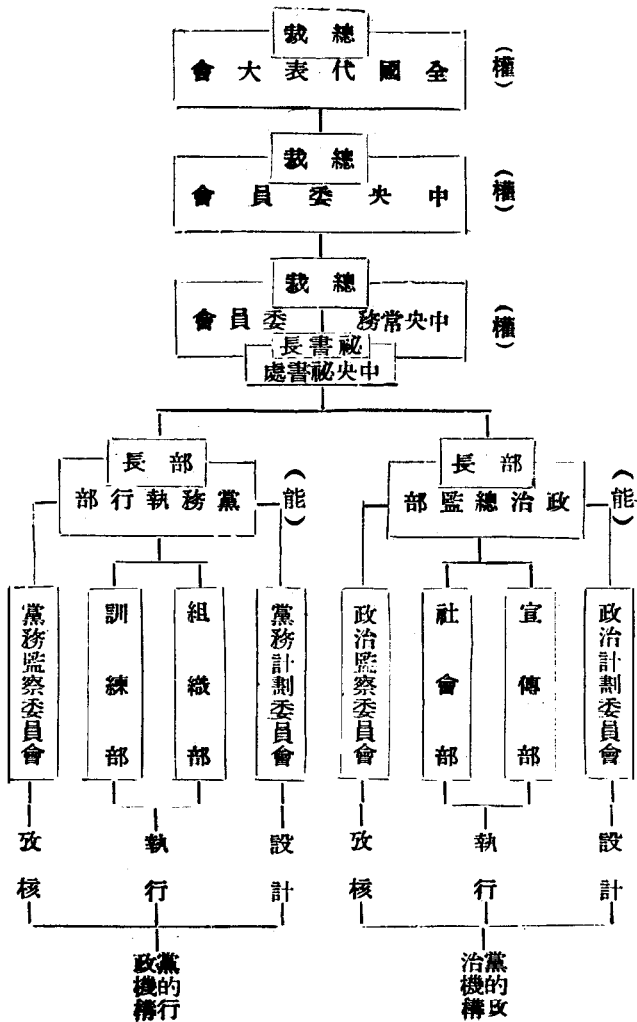
4. 依據第四原則，在中央方面，全國代表大會及附會期間之中央最高會議爲「權」的機關，而黨的政治機構與行政機構則各爲「能」的機關。在地方方面，省縣區代表大會及區分部黨員大會爲「權」的機關，而各級之執行機構則爲「能」的機關。本黨組織原則爲「民主集權制」，鄙見以爲權的機關應「民主化」，而能的機關則應「集權化」；蓋權的機關在決策，故應集思廣益，而能的機關在執行，故應集中力量。

二 調整今後黨務機構之方案

原則既如上述，茲更進而研究黨務機構之組織系統，以爲實施調整之參攷。爲易於明瞭起見，依訓政時期與憲政時期之不同，分中央與地方二方面列表如次：

(甲) 訓政時期各級組織系統

(一) 中央黨部組織系統



(說明)

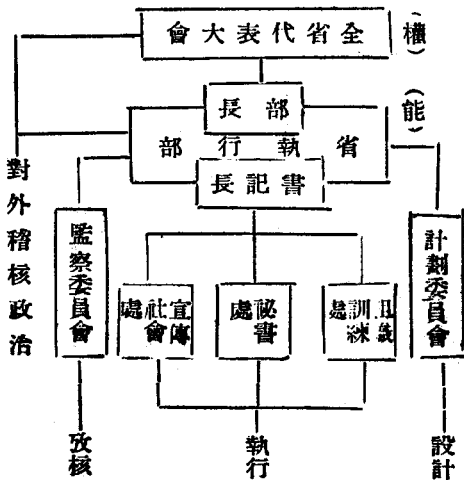
- (一) 全國代表大會爲本黨最高權力機關，但閉會期間爲中央委員會，中央委員會閉會期間爲中央常務委員會。全國代表大會，中央委員會，中央常務委員會，爲本黨中「權的機關」——(民主制)
- (二) 總裁代行 總理之職權，爲全國代表大會，中央委員會，中央常務委員會之主席。總裁對於全國代表大會，中央委員會，中央常務委員會，有父議之權，有交付複議之權，有最後決定之權。——(民主集權制)。
- (三) 中央委員會及中央常務委員會，爲代行全國代表大會一般「權的行使機關」，不分執行與監察，統稱爲中央委員或中央常務委員，行使負決策、指揮、監察之全部職權。
- (四) 中央常務委員會爲本黨經常最高權力機關，有決定黨政大計之權；一面實行以黨統政，一面指導黨務進行。戰時卽爲最高國防委員會，綜攬戰時黨政大權，不必另設機構。
- (五) 中央常務委員會設中央祕書處，置祕書長一人，處理日常事務，對中央常務委員會負責。
- (六) 中央常務委員會之下，設中央政治總監部，爲中央方面黨的政治機構；及中央黨務執行部，爲中央方面黨的行政機構，(黨務行政機構)均爲本黨中央「能的機關」。——(集權制)
- (七) 中央政治總監部及黨務執行部，均採「獨任制」，各設部長一人，承中央常務委員會之命，及祕書長之指導，綜理部務，對中常會負責。

(八) 中央政治總監部及黨務執行部，均採「行政三聯制」，各設計劃委員會以爲一設計機關，監察委員會以爲「考核機關」，均爲「合議制」。中央政治總監部之下，設宣傳部，社會部；中央黨務執行部之下，設組織部，訓練部，以爲各該部「執行機關」，均採「獨任制」及「分層負責制」。

(九) 中央宣傳部之職權爲「宣傳主義，開化人心」；中央社會部之職權爲「組訓民衆，領導民衆」。中央組織部之職權爲「吸收黨員，發展組織」。

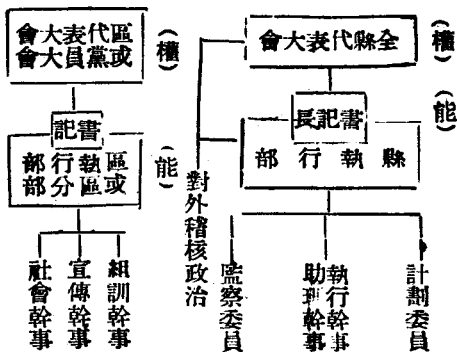
(二) 地方黨部組織系統

統系義組部黨(市)省(一)



(說明)
 (一)省(市)縣(市)區及分區部之代表大會或黨員大會為各級黨部權力機關，亦即其「權」

統系義組部黨(市)縣(二) (三) 統系義組部黨(市)縣(二)



的機關」，而省、縣、區、執行部及區分部，為各級黨部「能的機關」。

(二)省(市)縣(市)區及區分部權的機關，應採民主制，而其能的機關則應採集權制，且須採「行政獨任制」。省(市)執行部採部長制，以書記長為幕僚長；縣(市)執行部採書記長制；區執行部及區分部採書記制，不另設執行委員，是為各級黨部之「行政獨任制」。

(三)省(市)縣(市)執行部均採「行政三聯制」；省(市)執行部設計劃委員會，委員三人至五人，為「設計機關」；監察委員會，委員三人至五人，為「考核機關」，均採「合義制」，並設秘書，組織訓練，宣傳社會三處為「執行機關」，均採「分層負責制」。縣(市)執行部設計劃委員及監察委員各一人，幹事助理幹事各若干人，分掌設計、考核、執行事宜。

(四)省(市)縣(市)代表大會及執行部均得對同級政府，稽核其施政方針及政績，不另設政治機構；其宣傳社會工作亦均歸併於執行部。

(五)區執行部及區分部範圍較小，不分執行，設計與考核，由書記一人負責，但得的設組訓、宣傳、社會幹事各一人。

(六)相當於省(市)，縣(市)黨部之特別黨部或直屬黨部，適用於省(市)縣(市)黨部之組織系統。

(乙)憲政時期各級黨部組織系統

憲政時期黨的地位已有變更，故各級黨部之組織亦當隨之改變，改變之要點如左：

調整今後黨務機構及黨政關係

(一) 在中央方面，黨的政治機構應改爲秘密方式，並改稱爲「政治監察委員會」，縮小組織。同時，將社會部改隸行政院，暗中仍受政治監察委員會之直接指導；並將宣傳部改隸黨務執行部。政治監察委員會，專司對政府監察事宜，其下亦不分設計考核機關，其執行事宜則歸由中央秘書處辦理之。至於黨的行政機構不必秘密，但亦不必完全公開，對外均以中央委員會之名義行之。(其組織亦應儘量縮小，詳細方案另擬之。)

(二) 在地方方面，省(市)以下之組織一律秘密，並一律縮小範圍；特別黨部及直屬黨部準此。

(三) 無論中央與地方，黨務工作人員以兼任爲原則，但得視事實之需要酌用專任人員。

(四) 關於「憲政時期黨的地位及黨政關係」，另文討論，其組織系統可參照該文另擬，茲暫從闕。

三 調整今後黨政關係之意見

民國十三年本黨改組，總理提出「組織國民政府案」，並予以剴切之說明；一則曰：「俄國完全以黨治國，比英、美、法之政黨，握權更進一步。我們現在並無國可治，祇可說以黨建國，待國建好，再去治他」。再則曰：「可見俄國之革命，……其能成功，即因其將黨放在國上。我以爲今日是一大紀念日，應重新組織，把黨放在國上」。三則曰：「革命黨之於國家，即如棚寮之於洋樓，黨有力量可以建國，故大家應有此思想與力量，以黨建國」。總理主張以黨建國而後以黨治國，故必先由黨組織政府行使治權，並由黨代表國民行使政權；政府秉承黨的意志以治事，黨則代表國民以統政

。由此可知黨與政府之關係，如母與子，如主人與僱傭，有不可分離、踰越、或顛倒之勢。總理云：「政就是衆人的事」，但實行管理衆人之事者，實爲少數之人而非衆人；蓋政爲衆人之事，而治則爲數人之事。此少數人，自表面觀之爲「政府」，而實際則爲「黨」，政府不過執行黨的意志而已。由此可見黨政之關係，至明且確；顧自北伐以來，黨政關係日漸離散，由黨政之分立，而演爲黨政之糾紛；此種現象，有時在中央猶且不免，至於地方益不可究詰矣！長此以往，曷勝隱憂！中央有鑒於此，曾於民國十七年八月二屆五中全會時，通過「各政黨部與同級政府關係臨時辦法」，其要點爲同級之黨部與政府，對於他方之舉措，認爲不滿時，得各報告其上級，轉請他方之上級處理之；其用意在避免直接衝突，爲消極之限制，曾無補於根本之調整。至民國廿七年三月臨全大會時，中央執行委員會提出「改進黨務並調整黨政關係案」，其中關於調整黨政關係最重大之原則：①中央採取「以黨統政」的形態，②省及特別市採取「黨政聯繫」的形態，③縣採取「黨政融化」，即「融黨於政」的形態。此後並繼續增訂具體辦法，約言之有如下數點：（1）省黨部主任委員得參加省政府委員會；（2）省黨部與省政府每月須開聯席會議一次；（3）省政府不兼廳委員，以省黨部委員充任爲原則；（4）縣黨部與省政府每週舉行黨政秘密會議一次；（5）縣政府設自治指導員一人，由縣黨部書記長兼任，並設社會科，受自治指導員之指導；（6）改進縣以下黨政機構，實施新縣制，以期各級黨政機構之密切配合。此外並有黨部方面對其下一級政府殘缺，行使督導監察之規定，及特別小之組，實施黨團辦法。凡此規定，不可謂不週詳，願各地罕有遵照實行，故黨政關係之失常，依然如故。揆厥原因，蓋有三焉：（一）黨政人員對於「總理」以「黨治國」之黨政根本關係，認識不足，尤以從政人員昧於此理。（二）中央規定黨政聯繫辦法，偏於枝節，有舍本逐末之嫌。（三）中央負責入

員對於實施此項辦法尙欠決心，僅以一紙公文函達政府，與通令下級黨部了事，致政府方面視爲具文。（嘗聞某主席對人云：八中全會雖有「省政府不兼廳委員以省黨部委員充任爲原則」之決議，然此次余見中央黨部某委員某部長時，其所介紹之省政府委員，皆非現任省黨部委員，故八中全會之決議，不過那麼一回事而已。某主席之言，可謂直截了當，無怪省縣政府對中央之決議，視同具文，而黨政關係終無法改善也。）

由於上述情形，愚見以爲調整今後黨政關係，應自左列數事入手：

一、自中央以至地方，對於「以黨治國」之黨政根本關係，均應有明確之認識，從政黨員尤須注意於此，黨員從政，以對於此項根本關係有明確之認識，爲首要條件。

二、在中央方面，「以黨統政」原係根據「以黨治國」「黨在國上」之原則而來，自屬不成問題。惟須提高中央負責人之地位：（一）五院院長不必皆爲當然中央常務委員，中央常會得邀請國民政府主席，五院院長及其他重要政務官列席。（二）中央常會祕書長，各部部长，各委員會主任委員之地位，等於五院院長及相當於院長之長官。其次，中央負責人除切實注意提高黨在中央之地位外，尤須注意提高地方黨部之地位，勿使形式上顯有軒輊之處。同時，以提高黨務工作人員待遇，爲提高黨部地位之實際具體的表示，（一般社會人士之眼光，每以其待遇之多寡決其地位之高低，猶之商品價值，以價格表現之）而提高待遇又爲提高人選之先決條件，人選提高則地位亦自提高矣。

三、地方黨部與同級政府之關係，自不能與中央相提並論；因國民政府係由中央黨部直接產生，自應採取「以黨統政」之形態；而地方政府則各由其上級政府產生，系統不同，無統屬關係，故應採取「黨政聯繫」之形態，惟所謂聯繫，不在形式而在實質，且須權位相當，始有聯繫可言，否則則

位既低，自惟有受支配而已。欲使黨政權位相當，互相聯繫，必須參用「箝制平衡」與「分工合作」之原則。制衡之法，一爲「重要人事之同意權」，二爲「重要提案與重要法令之初審權」，三爲「施政方針與政續之稽核權」（此項總章中原有規定）。政府方面對於上述三事，應先提出特別小組會議決定後，始得提出於政府方面之會議或付諸實施。同時，黨部方面對於人事之同意權，應注重於思想主義方面，不必涉不其他細節；而對於施政方針，重要提案，重要法令之審查，則應注重於是否違背主義、政綱、政策，而爲原則上之決定。凡特別小組之決議，黨政雙方均須切實執行，一方如有違背，由其上級機關予以制裁。各縣特別小組會議之決議案，應報請省特別小組會議核備；省特別小組會議之決議案，應報請中央政治總監部核備，如有糾紛，亦各由其上級機關裁定之。（縣特別小組之上級機關爲省特別小組，省特別小組之上級機關爲中央政治總監部）察嘗謂各地黨政糾紛之原因固多，然亦由於事前接洽未週，遞爾見諸公文，或提出會議，以致爭持不決；或於公開場合互相批評，不肯顧全對方之顏面，此實爲造成糾紛之重大原因。倘由中央規定特別小組之辦法，賦予上述之三種職權，對外不露痕跡，則在公開場合分庭抗禮之勢可消除，政府之顏面可顧全，而易接受黨部方面之監督矣。基此理由，地方黨部監督政府之方式，應採祕密方式與「雙簧制度」。祕密方式已如上述，茲略言雙簧制度之運用。黨部對於領導民衆，固應站在政府之前，作民衆之前鋒；但對於指導政治，則應站在政府之後，而爲其後台老板。自表面觀之，站在台前指手畫足，裝腔作勢者爲政府，但實際上則由黨部站在台後發號施令，操縱指揮。此項制度之運用，最宜注意者，爲黨部方面應嚴守祕密，切不可暴露面目；否則拆穿西洋鏡，不但無補實際，勢必更增糾紛。故黨部監督政府最好運用祕密方式，平日注意人事之調查統計，以備隨時應付；尤須切實研究主義、政綱、政策、及中央之法令與決議案，

庶能善盡指導與監督之責。換言之，黨部在表面上應完全採取協助政府之方式，尤須領尊民衆擁護政府；而實際上則應採取祕密之方式，以從事於指導與監督之工作。如此則黨政雙方之實際的權位可以相當，而工作之進行，亦可以表裏相應，切實聯繫，而達「箝制平衡」與「分工合作」之目的矣。

四、縣以下黨政關係，可試行「黨政合一」制度，以達「融黨於政」之目的，所謂「縣書記長兼縣長」之辦法，猶為表面上之黨政合一，如欲達到真正之合一，則應將縣黨部改為祕密性質；對外為縣政府與縣長，而實際上則融合縣黨部於縣政府之中，縣書記長與縣長同屬一人，暗中受省黨部之祕密命令；其人選則由省特別小組會議決定之，必如此始可謂為真正之「黨政合一」也。

以上所言，為訓政時期黨政關係之形態，至憲政時期，則黨政關係之形態當有變更，另詳下文。

民國三十一年九月完稿於山訓團高級班

確立憲政時期黨的地位及黨政關係

一 憲政時期黨的地位問題

訓政時期，黨的地位，居國之上，已如上述。至憲政時期，黨的地位當有變遷，自形式上觀之，黨爲國內一大以國，並非居國之上，自實質言之，黨爲一國之「重心」，可謂居國之中。蓋軍政訓政時期，建國未成。誠如總理所云：「我們現在並無國可治，祇可說以黨建國，……把黨放在國上。」至憲政時期，則「建國之大功告成」，而實行「以黨治國」。惟總理曾謂：「以黨治國，乃「以黨義治國」，並非以黨員治國」，可見憲政時期黨與國之關係，與訓政時期自有不同。按現代國家大致皆爲「政黨政治」，自廣義言之，政黨政治即以黨治國，惟方式不同耳。英，美，法各國爲「多黨政治」，（包括兩黨政治），蘇，德，義各國爲「一黨政治」。而在一黨政治之中，又有兩種不同之方式：蘇聯之黨治爲「陰性」之一黨政治，即憲法中不規定共產黨獨裁，而惟暗中諒讓；又規定「非政治團體始有結社之自由」，同時更規定「凡才智之士，均應參加共產黨」，是無異規定除共產黨外，不許有其他政黨，是謂「一國一黨制度」。而德、義兩國之黨治，則爲「陽性」之一黨政治，即黨與國合爲一體，黨的領袖即國的領袖，黨的負責人即國的負責人，且以強力解散其他政黨，而惟許自己一黨之存在，是謂「黨國合一制度」。以我國情形而言，在訓政時期實行「以黨專政」，「黨在國上」，頗似德、義之「黨國合一制度」；而憲政時期實行「以黨義治國」，「黨爲國之重心」則又似蘇聯

之「一國一黨制度」。總之，我國之黨治形態，無論為「黨團合一制度」或「一國一黨制度」，要皆主張一黨政治，與英、美、法各國絕不相同，此為本黨同志所應明確認識者也。

二 憲政時期之黨政關係問題

在軍政訓政時期，因以黨建國，故「黨在國上」；因政府由黨產生，故「黨在政府之上」，是謂「以黨統政」。此二時期不特由黨組織政府行使治權，且由黨代表人民行使政權，以一黨而總攬政治大權，是謂「以黨專政」。在此二時期中，政府之本身無意志亦無權力，黨的意志即政府的意志，政府的權力亦即屬於黨的權力；政府如不稱職，黨可隨時予以改組。至憲政開始，或以為本黨即無存在之必要，即令存在亦不能統治政事，而高唱「結束黨政，開始憲政」之論調；此與民元「革命軍興，革命黨消」之謬論，同一錯誤。殊不知本黨對於政權之態度，在軍政訓政時期採取「門羅主義」，至憲政時期則採取「開放政策」。所謂開放，僅容納外來加入，而亦自己退出；即本黨在憲政時期，願將政權開放，容許國民共同參加，而非自己放棄政權。故本黨之組織決不因憲政開始而取消，且本黨黨員即以公民一分子而言，亦不能將政權放棄，此其甚為明顯。故憲政時期本黨雖「還政於民」，黨與政府之關係亦隨之變遷；然自形式上觀之，「黨在政府之旁」，即從旁指導與監督；而自實質上觀之，則「黨在政府之後」，仍為政府之後台老板。蓋民選政府必須依五權憲法之所規定，以行使其治權，人民亦必須實行「革命之三民主義」，以取得政權，而不能有所違背；政府與人民如有違背本黨之主義政綱政策，即為違憲，國法當有以制裁之。故憲政時期達到之後，黨的主義及意志，依然透過於政府與人民，而永遠支配今後之中國政治，此即所謂「以黨義治國」，此與以前二時期之以黨治國

，形式及手段雖有不同，而其實質則無以異。現在抗戰期間，爲集中全國人民之意志，與全國人士之才智，雖提前設立國民參政會及各省市縣臨時參議會，以爲表達民意之機關，然其一切言論與決議，均不能違反抗戰建國綱領，亦即不能違反本黨之主義與政綱政策，質言之，此仍爲一種黨治之方式，並非本黨放棄政權與委卸治國之責任。

茲更進而研究黨與政府對於民衆之關係，以爲黨與政府相互關係之說明。按軍政訓政時期，民衆似未成年之兒童，無意思與行爲之能力；此時之黨，如民衆之父母，負有保育之責任；此時之政府，如民衆之師傅，負有訓導之責任；而此時之黨與政府，則如學生之家長對於學校教師之關係，一主一賓，其地位甚爲明確。至憲政時期，民衆已達成人之法定年齡，有其意思行爲之能力，於是黨即允許民衆以自治，得自行參與政權；而政府即成爲民衆以自己所僱用之專門家，如公司之經理。民衆自己既能行使政權，則黨自可不直接干涉；但黨在訓政時期所制定之根本大法，民衆務須恪遵毋違，如父母所垂示之家規，子女應永遠遵守。至於此時期之政府，既爲民衆自己所僱用之專門家，自應以民衆之意志爲依歸；因專門家爲有能之人，而民衆自己則爲有權之人。然民衆既不能違背黨的既定意志，則民衆所組織之政府，自亦不能違背黨的既定意志，此理甚明；即此可說明憲政時期黨政關係之密切。

上文所述訓政時期黨政關係之形態，在中央爲「以黨統政」，在省及特別市爲「黨政聯繫」，在縣爲「融黨於政」。此種形態至憲政時期自不復適用；自中央以至地方，均應採用「秘密方式」與「雙簧制度」。故中央方面之黨的統治機構應即秘密，而省（市）縣（市）黨部之行政機構亦一律採取秘密方式；中央方面之黨政關係，由「以黨統政」之形態，轉爲「黨政聯繫」之雙簧制度；省以之下

黨政關係，則一律轉爲「融黨於政」之秘密方式。換言之，在憲政時期，黨應爲「國家之中心」，「政府之後台」，與「民衆之領導者」，而實行「一國一黨」之黨治制度，此即憲政時期黨政關係之方式也。

民國三十二年九月完稿於中訓團高級班

什麼是黨務工作

通常所謂黨務工作與所謂黨的工作，其性質與範圍均不相同。先說什麼是黨的工作？簡單的說，黨的工作就是「救國、建國、治國」的工作，在目前就是「抗戰建國」的工作；所以我們主張「以黨救國、以黨建國、以黨治國」。

黨的工作既鉅且艱，種類亦極繁多，但大別之可分為：政治建設，文化建設，經濟建設，軍事建設四大項目；簡言之，即為「管、教、養、衛」四大工作。

以上四大工作，並非由黨部直接辦理，乃由黨組織政治機關，文化機關，生產機關，軍事機關及部隊來分負其責；而以上四種機關則由一個最高的黨政府以統率之。黨政府為黨所組織，故一切有關救國建國治國的工作，乃由黨另設專門機關負責辦理；所謂政治、文化、生產、軍事各種工作的分別辦理乃是「分工」而皆統率於一個最高的黨政府則為「合作」；合之即為整個黨的工作。黨部既非直接辦理這些工作，那麼黨部應該做些什麼工作呢？簡單的說，最高黨部是決定大政方針，交黨政府去執行；同時設立政治指導機關決定各項政治設施的方針或原則，仍交黨政府去執行。地方黨部的工作則又不同：一方面是稽核地方政府的施政方針及其政績；一方面是監督與協助地方政府推行一切建設工作；另一方面是建議中央轉飭地方政府關於各該地應興應革事宜的改進。

黨務工作是什麼？所謂黨務工作即是各級黨部本身的工作，可分為對內對外兩方面：對內方面是發展組織，訓練黨員；（發展組織是征求黨員，組織黨部，力謀黨的量的發展；訓練黨員是充實黨的

活力，亦即是黨的改進，對外方面是參加黨政府所屬各種建設工作的推進，換言之，即是監督政府，協助政府，領導民衆，訓練民衆的工作，黨務工作是黨的基本，但非整個黨的工作，亦非與黨的工作混淆不分。

黨務工作的對外方面，其工作方式是策動、領導、監察、督促、宣傳、協助、而非指揮、支配或干涉；換言之，黨務工作是由黨部領導黨員參加政府各種建設工作，以利其進行。更明白點說，所謂策動，就是由黨部來發起來提倡，使黨員與民衆共同去做一種運動，或一種建設工作。凡政府各機關所沒有辦的事，乃由黨部發起舉辦，故有時候黨部亦有直接辦理的事；但結果仍須交給政府另設機關去辦理，或由某一機關來兼辦。所謂領導，就是黨部與黨員站在民衆的前面去引導使一般民衆走上光明的大道；黨是黨員的指導機關，而黨員則爲民衆的前鋒，所謂監察，就是監視政府機關和民衆團體是否切實推行本黨的主義與政綱政策，及是否切實去辦理一切應辦的事宜，使其不至於陽奉陰違。所謂督促，就是督促政府與民衆切實去做本黨所主張所策動所領導的一切工作，不使其有鬆懈與敷衍之弊。所謂宣傳，就是一方面宣傳本黨的主義政綱政策；一方面在政府執行本黨的政綱政策的時候，我們要爲之向外宣傳，以利其進行，譬如辦理兵役，是政府執行本黨的一種工作，這本來不是黨部直接的任務，但黨部却要去做兵役宣傳的工作。所謂協助，就是政府的一切工作，我們要採取從旁協助的態度，幫政府之所不及，以助其成功。

從上面看來，黨的對外活動，就整個的黨而言，他是站在政府的背後，居於被縱指揮的地位；而各級黨部則居於從旁協助與監督的地位。好比唱雙簧一樣，整個黨在後面唱，各級政府在前面做，而各級黨部則站在旁邊去幫助與監督。因爲前面做的人難免不盡不實的地方，旁邊的人就要設法去幫助

他，而不可去擾他，猶如我們省黨部處要協助省政府一樣。但同時我們又要時時監視前面做的人是符合於後面唱的人的意思。如果認為做得不對，可以通知前面的人，以後要糾正過來，但這旁觀的人並不能跑到前面去自己去表演。比方省政府的人事不宜，或其施政方針有了錯誤，我們省黨部即可通知省政府設法糾正，或報告中央黨部轉函國民政府去糾正他；但省黨部是不能代替省政府來行使職權的。所以從黨務對外的方式來說，甚麼事都不能直接去做，但甚麼事都不能不管。關於這個問題，兄弟在武漢聽訓與重慶受訓的時候，都曾提出來討論。有的人感覺到各級黨部大有「無事不做」。但又「無事可做」之苦；因為每個部門的工作都已有了主管機關去負責辦理，而黨部所發動的各種運動外，經過政府辦理之後，黨部又不必再去管了，這不是黨部無事可做嗎？但是我們如果能够明白黨部對活動的方式是策動、領導、監察、督促、宣傳與協助，而非直接去做的道理，那就不會感無事可做，而且要做的事實在太多了！現在抗戰工作正在猛烈進行之中，我們黨部應做的工作尤其有不勝枚舉之概，怎能認為無事可做呢？又有人以為黨部做策動、領導、宣傳等工作，固可說是無事不做，但因無事可以直接去做，結果沒有一件事是自我成功，正所謂「百廢皆舉，一事無成。」而且所有一切運動及一切建設工作，如果成績優良，那是由政府軍隊或其他機關之功，而黨部無與，似未免太無意義了。殊不知政府與軍隊既是黨的政府與軍隊，那麼政府的建設辦得好，軍隊的仗打得好，難道這不是黨的功績與黨的勝利嗎？而且我們革命黨員獻身黨國，一切的成績亦非個人所得而私，我們要以「功成不居」的態度，來盡瘁於自身應負的責任，功績是否歸我所有，那是不應計及的呀！反之，黨既是最高的發號施令的機關，任何政府機關或軍隊的工作，都是黨的工作，如果政府與軍隊做失敗了，亦即是整個黨的失敗，我們每個黨員又都有責任的，所以我們要有「不爭功、不讓過」的精神。

其次，關於「黨、政、軍、」這三個名稱聯在一起來用，我認爲很不妥當。大概一般的人往往誤認黨政軍是並立的，其實我們主張以黨建國，以黨治國，當然「黨在國上」，而黨所組織的政府與軍事機關如國民政府與軍事委員會，亦當然在黨之下，何能並立，所以在中央方面，整個的黨在政府之上，其相互關係是「以黨統政」；但在省與縣的各級黨部只是黨的一部份，不能代表整個的黨，所以各地黨部與政府的關係，採取「黨政聯繫」的方式，這是「黨部」與「政府」聯繫，而不是「黨」與「政」的聯繫。所以「黨、政、軍」三個名詞不能並列，應改爲地方黨部與當地政府軍隊的聯繫與並列。各位同志如能明瞭，這個關係，就可以減少許多無謂的磨擦了。

復次，對於民衆方面的工作，黨是領導民衆，組織民衆，訓練民衆的。所以我們黨員應站在民衆之前去領導，而不是站在民衆之後去指揮；應站在民衆之中去發生核心與領導的作用，惟不是站在民衆之上去支配。這也是我們應該明瞭的。

各位明白了以上的解釋，那末對於黨務工作的推進與種種疑難問題，自不難迎刃而解了，還是兄弟今天一點簡單的貢獻。

民國二十八年六月十一日在福建省黨務人員訓練班 總理紀念週報告

黨務工作之一般的檢討與改進

一 關於黨部之組織機構問題

(一) 區黨部之存廢問題 本黨組織原則爲「民主集中制」，故各級黨部機構之縱的系統與橫的聯繫，均應本此精神，力求其健全靈活，以收分工合作之益。本黨平時之組織系統，最高爲中央執行委員會，次爲省（市）執行委員會，復次爲縣（市）執行委員會，縣（市）以下尙有區黨部及區分部兩層組織，自中央以至區分部爲五層，層層節制，系統分明。惟級層既多轉折亦繁，往往上級命令到達下級，不免有若干時間之延誤。故五全大會後，中央規定區黨部之設置與否，得視地方實際情形自爲酌定。查區黨部實際上爲縣（市）黨部與區分部間之承轉機關，爲求指揮上之迅速靈活起見，自可予以廢止，但爲求工作上之指揮督促便利起見，則又有設置之必要。蓋我國縣區過大，縣黨部對於邊僻之區分部常有鞭長莫及之勢，倘於適當地點，設置區黨部，則可得就近指導督促之利。故區黨部之設置與否，仍爲值得討論之一問題也。

(二) 小組會議與區分部及小組會議 最近中央爲求黨員訓練實施之便利起見，復規定於區分部之下得劃分爲若干小組。此項小組爲訓練黨員之單位與區分部之爲本黨基層組織者不同，故本黨之基本組織仍爲區分部而非小組也。當臨全大會而後，中央會有小組會議之辦法通令實施，其始廢止，改爲小組會議。小組會議與小組會議之性質又不相同；蓋小組會議純爲一種訓練實施，而小組會議則半

爲自由談話，此其不同者一；復次，小組會議爲黨員集會自非公開性質，而小組會談則可邀請非黨員參加，可視爲一種公開集會。其性質既異，而作用亦自不同；小組會議之目的在訓練黨員，小組會談之目的則兼有聯絡民衆之作用，初非專爲訓練黨員而設。於此有須吾人研究者，即小組會談兼有聯絡民衆，使黨員與民衆接近之作用，用意至善，此項辦法廢止之後；吾人應如何設法於小組會議之外，兼設一種類似小組會談之集會，如座談會演講會等之組織，此又爲值得研究之一問題也。

(三)三民主義青年團之性質及系統 本黨於五全大會之後，本有預備黨員制度 設立：至臨全大會，又決議廢除預備黨員制度，設立三民主義青年團爲全國青年之訓練機關。關於三民主義青年團之性質及系統問題，因事屬創舉，尙未十分確定。有謂青年團爲預備黨員之變相者，有謂青年團爲另一性質，實非預備黨員者。倘青年團純爲預備黨員性質，則本黨黨員當然不必加入爲團員；否則，青年團爲另一種性質，則黨員自可同時爲團員。次則青年團團員應否有年齡上之限制，當時亦爲爭執之問題；有謂宜以年齡爲標準者，有謂宜以精神爲標準者。倘以年齡爲標準，則超過一定年齡之國民自不得入團；否則，年齡上無一定之限制，則童顏白髮老當益壯之國民亦可入團，復次，各級青年團部與當地黨部之關係問題，尤爲爭執之焦點；此在中央團部當不成問題，成問題者爲省市以下各級團部與省市以下各級黨部之關係，有謂省市以下各級團部應隸屬於省市以下各級黨部或由省市以下各級黨部負責人兼各級團部之負責人者；有謂青年團在行政上自有其獨立之性質，並非隸屬於各級黨部，亦不宜由各級黨部負責人兼任其職務者。

對於以上各問題，吾人應有下列五點之認識：第一、三民主義青年團與蘇俄共產黨及意大利法西黨之青年團，其性質實不相同，亦不必求其強同，自應斟酌我國實際情形另爲決定。第二、三民主義

青年團之設立，雖根據於預備黨員制度之廢除，然同時亦根據於抗戰建國之需要；故青年團一方面含有預備黨員之性質，同時亦含有運用另一方式以團結全國革命青年之性質。第三、三民主義青年團無論為預備黨員性質或非預備黨員性質，除最高團部應隸屬於最高黨部外，其餘各級團隊在行政上自應保持其獨立之性質；人事上亦不宜為硬性之規定，兼固可，不兼亦宜，否則各級團隊即失去其獨立性。第四、黨員可否兼為團員，自應為有條件之規定，在經黨部特許或必要情形之下，黨員當然可兼為團員；然若漫無限制，團員與黨員混雜不分，則何需乎團之設立，團員入黨亦應經團部之核准，如預備黨員之晉升然。第五、團員年齡之應有限制自無待言，否則青年團之名稱即不成立，惟限制程度是否以現定十八歲至三十八歲為妥適；及中央團部與地方高級團部負責人之年齡應否有一定之限制，則尚有值得吾人之研究者。

(四)區分部秘密以後之活動問題 中央鑒於事勢之必要，已決定將區分部轉入秘密，其一切對外活動，均不得取公開形式。此種辦法，各地區分部同志咸感極大困難，深以對外活動無正當之名義為慮，如區分部與區署之聯繫即無法進行，因之各地同志對於中央此舉多表懷疑。殊不知革命黨欲保持其革命精神，必先保持其秘密精神；歷觀本黨在秘密時代，其革命精神均甚堅強，一轉入公開時代，即漸漸失去此種基本精神；又如共產黨及其他黨派之活動，直至現在仍保持其秘密精神，而工作之進展，反在本黨之上，即因此故。且本黨現雖處執政地位，將來總須還政於民，以非執政之黨而仍取公開活動之形式，其危險甚鉅，故應及早將下級黨部儘量秘密，即今先從區分部做起，次及於區黨部縣黨部，此在總裁手訂之調整黨政關係及改進黨務計劃中更有詳細之說明。惟各同志所顧慮目前之困難亦不無理由，茲已由省黨部決定令各縣市黨部，提前普遍設立各地社會服務分處，以替代區分部

對外活動之公開機關。服務分處之負責人仍爲區分部負責同志，亦可邀請當地熱心人士參加，共同努力，而由本黨同志主持之。此種辦法尙在擬議中，是否妥當，尙待諸同志之悉心研究也。

二 關於黨員之徵求與訓練問題

(一) 黨員之質量問題 近來各地負責黨務同志咸感黨員之質太差，故主張徵求黨員重質不重量。然例以我國人口四萬萬五千萬人，而本黨普通黨員僅六十餘萬人，約佔八百分之一，以視蘇聯人口與共產黨員爲五十與一之比，及意大利人口與法西斯黨員爲四十與一之比，殊形遜色！關於徵求黨員問題，鄙見應以質量並重爲原則，不宜偏重於質而忽略量之發展。且所謂質亦無一定之標準，如以學識爲標準，則農工份子將盡被摒棄；如以技能爲標準，則無專門技能者又將被拒絕。實則所謂質者乃從量中提取而出，亦必須從量中鍛鍊而出，無量焉能有質；在某一階層或某一地區中，選拔其優秀份子卽爲取質；而此種優秀份子倘置諸其他階層或其他地區中將不必爲優秀者，故質無一定之標準也。總之，在某一階層某一地區中能發生領導作用者爲優秀份子，是卽爲質，初無其他標準可言。至於羣衆則愈多愈好，要知羣衆力量之偉大，有非吾人所能想像者，惟在領導之得法與否耳。如領導不得其法，則羣衆雖少亦將無法掌握；如領導得法，則羣衆愈多愈好，正如韓信將兵「多多益善」。黨員數量愈多，卽黨的基本羣衆亦愈多，又何樂而不吸收？且羣衆爲實行家，我棄之則人必取之，摒棄許多實行家坐視其爲他黨利用，甯非失業！故黨員不患多，而患不能領導，致使成爲一盤散沙。且黨員之質不患劣，而患不能訓練；能善訓練，則劣者可以使之爲佳，故所謂質又必須從訓練中造就；倘不善訓練，雖好黨員而其質亦將日瀕於劣也。

其次關於黨員之成份問題亦應特別注意，當徵求時必須顧及各階層及各地區之普遍性。根據上述質之標準，在提取能領導其階層與地區之優秀份子，故必須求其普遍。此外所謂質者尚有數種解釋：（一）知識方面重在常識，不必求其高深；（二）技能方面有一技一藝之長者皆可吸收；（三）專門人才，能擔任建設工作者；（四）活動份子能領導羣衆者。吾人必須將社會上各方面之人才，上至聖賢豪傑，下至輿夫走販皆盡量包含，應有盡有是為「黨部萬有」；黨部萬有，斯黨部可成爲萬能也。

（二）徵求黨員之方法問題 徵求黨員之方式，應視對象與時地之不同而善爲運用，不宜有固定之方式。大致言之，不外「拉」「請」「准」三種方式；例如各階層中之活動份子與優秀份子而有相當能力者，各黨各派均應注意吸收。本黨不可不儘先拉攏也。又如德隆望重，爲社會所敬仰之時賢碩彥，非拉之方式所能吸收者，不可不以「三顧草廬」之方式邀請其加入也，至若對本黨之主義或領袖具有信仰，而不必有明確之認識者，或因工作與地位上之關係而來請求入黨者，則不可不加以審查分別准駁也。以上三種方式宜隨時相互運用，尤不宜以「拉」之方式爲可恥，「請」之方式爲失體，而專用「准」之方式也。

（三）如何訓練黨員 黨員入黨之初不必皆爲優秀份子，凡有一技一藝之長者固可爲黨員，即不知不覺但能信仰本黨主義者亦可吸收，倘所吸收之黨員限於少數之優秀份子是爲僅有幹部而無基本羣衆，亦即不成爲黨，所應注意者乃對於黨員應有嚴格之訓練耳。人非上智焉能不經訓練而皆能；人非下愚，又何至嚴加訓練而皆不能？故黨員之質爲優爲劣，全恃訓練工作之如何而定也。

訓練黨員之步驟有三：一爲訓練如何做人，二爲訓練如何做國民，三爲訓練如何做黨員。蓋黨如軍隊，黨員亦如軍人，故「好黨員爲好國民之模範」，而「好國民即爲好黨員之基礎」也。

訓練之項目有六：一爲思想訓練，二爲精神訓練，三爲生活訓練，四爲行動訓練，五爲體格訓練，六爲智能訓練。思想訓練之目的，在養成正確與統一之思想；精神訓練之目的，在養成力行與奮鬥之精神；生活訓練之目的在養成勤勞與規律之生活；行動訓練之目的，在養成迅速與確實之行動；體格訓練之目的，在養成堅強與優美之體格；智能訓練之目的，在養成「智、教、養、衛」之常識與能力。總之，以上各項訓練之目的，重行不重知，重常識不重專門，使黨員人人能力行，人人具常識，人人無所不知，（不必高深之學理與專門之知識）人人無所不能，（不必高強之手段與專門之技能），是卽爲「黨員萬能」矣。過去黨員訓練工作之失敗，乃在所提之理想與原理，陳義過高，興奮刺激過深，實際上等於空頭支票，且對於黨員之生活行動毫不過問，故無實效。

訓練之方式，有集體訓練，個別訓練，與工作訓練三種。集體訓練如區分部黨員大會，討論會，演講會及小組或特殊的集中訓練等；個別訓練乃在針對個別黨員之優點與缺點，實行因材施教；工作訓練乃在隨時分配工作，隨時指導，隨時督促，隨時批評，隨時糾正，隨時獎掖，使能於實際工作中訓練其知識與技能。過去雖有區分部黨員大會亦等於零，至個別訓練及工作訓練，根本未曾實施，欲求其不失敗不可也。又黨員之所以異於普通國民者，乃在於其備普通國民條件之外，更須具備黨員之特殊條件，此種條件爲何？即鬥爭的精神，鬥爭的能力與技術，故訓練黨員更須注重於此種精神與技能之訓練否則爲好國民則有餘，爲好黨員則不足也。

（四）如何健全區分部 區分部爲本黨基層組織，基層組織不健全，則整個黨無由而健全。黨外人士批評本黨無組織、無訓練、無行動、有黨部而無黨員；或謂有個別之黨員而無組織之黨部，卽有黨員之活動而無黨之活動，凡此現象，要皆由區分部組織之不健全有以致之。然欲健全區分部則又大

非易事，如何使區分部按期開會？如何使黨員按時出席？區分部應做何種工作？此類問題似小而實大，又因區分部所在地有都市與鄉村之不同，辦法自不能一律，應有因地制宜因人制宜之運用，然此亦談何容易！例如農村區分部之黨員皆為農民，或工廠區分部之黨員皆為工人，大都不識字或識字不多，不能紀錄亦不能寫報告，如何始能使之健全，此亦為重大之問題。鄙見以為最好每一區分部須就近設法劃入一二知識能力較高之黨員，使其負責領導與訓練之實施，此或補救之一法也。其次，黨員不出席區分部黨員大會，雖經詰問，警告，及停止黨權均不理；乃至開除黨籍亦不理，或反禁被開除，則黨紀之技已窮，又將如何以繼其後，此為最嚴重問題。

鄙見以為欲健全區分部非專恃黨紀所能奏效，應以感情聯繫使之按時出席，使之對黨發生密切關係；換言之，同志間應以親愛精誠之精神，使區分部漸臻於健全。蓋必先有共同感情，而後有共同意志，有共同意志而後有共同意見；專恃紀律反增惡感，非徒無益而已也。例如黨員因病請假，則派同志前往慰問；黨員家中有事，則派同志前往幫忙，如確因有病有事，則必對黨感激而下次必來出席；如假托事故則必感覺難為情而下次不好意思不來出席。其有不履行請假手續，經詰問，警告而不理者，則由負責人或與其有感情者前往勸導，不宜遽予以最後之處分，使無轉圜之餘地。且開除黨籍原係不得已之辦法，自己黨員如自己子弟，子弟不良乃父兄與師長之過，要在自己訓練，所謂「養不教，父之過，教不嚴，師之惰」是也。故對一黨員，無論如何不宜輕易予以最後之處分。

此外個人對於黨紀問題尚有一番意見，竊以黨紀執行之原則應為恩威並用，即獎懲兼施。恩者除感情聯絡外，須有精神上與物質上之獎勵，但不宜施之太寬，威者不僅開除黨籍而已，尚須有其他處分，重則隨以普通刑罰，或竟處以死刑；輕則屢次警告，使其不勝煩擾，或施以身體自由之拘束，如

禁閉；或予以物質損失之處罰，如停止其職務或罰款等，如軍隊或軍事學校對付其部屬之辦法。此種辦法較為有效，但亦不能用之太嚴。以上係個人之意見，是否有當亦殊不敢自信也。

三 關於民衆組訓與社會運動問題

(一) 人民團體之指導監督問題。本黨之基礎在民衆，離開民衆即失去其存在意義；故黨與民衆有不可分離之關係，而黨對民衆更負有指導與監督之權責。惟在原則上言，黨對民衆之組織與訓練，及對民衆之指導與監督，均須假手於黨政府爲之，黨不能直接對民衆行使職權也。蓋黨與民衆並無行政上之統屬關係，一切政令設施，必須通過政府而以政府之名義行之。故對於人民團體之許可組織與訓練事宜，及對於人民團體工作進行之指導與監督事宜，權在政府而不在黨部；蓋所謂「以黨治國」者，非以黨部治國，乃以黨政府治國也。然則黨與民衆之關係如何？此應先了解黨與政府之關係。在「以黨治國」「黨在國上」之情形下，政府爲黨之政府亦卽爲黨之工具，故政府無自主之意志，其意志乃由黨所決定，卽其權力亦由黨所賦予，故政府對於黨應絕對服從。竊以黨與政府之關係有如雙簧喜劇，黨在後面唱，政府在前面做；黨曰笑，則政府笑，黨曰哭，則政府哭。蓋黨之主義政綱政策，爲政府一切政令設施之根據，政府不能自行決定，故從表面觀之，指手畫足裝腔作勢者爲政府；而從內幕觀之，則發號施令，操縱指揮者乃黨。準是而論，則對於人民團體之許可組織與訓練，及對其工作進行之指導與監督，表面上爲政府之職權，實際上乃爲黨之職權，不過假手於政府以行之耳。故黨對於民衆雖非直接指導監督，然黨對於政府則應直接指導監督，亦卽所以間接對民衆實施其指導監督之權也。

就原則上言，誠應如上所述，然事實上頗有窒礙難行之處；蓋雙簧喜劇之唱演，前後往往不能協調，唱者自唱，做者自做，後面唱的一套，前面做的又一套，自非失敗不可。故在黨與政府之關係未改善以前，黨不能指揮政府，則黨對民衆亦不能發生間接指導監督之效果，誠不如由黨直接對民衆行使其指導監督之權也。然此乃權宜之辦法，終非久長之計，癥結所在，務先改善黨與政府之關係，使政府確爲黨之政府，則凡百問題皆可迎刃而解矣。

以上係就平時而言，至於戰時，則軍隊政治工作亦有以組訓民衆爲其對象者；然則黨部政府與軍隊政治部之職權又將如何劃分？此不可不辨也。以現狀言，人民團體之許可組織權在黨部，至成立後，則指導之權歸黨部，監督之權歸政府。至於軍隊政治部對於人民團體之許可組織與指導監督，鄙見應以軍事上實際之需要，而當地無黨部之組織，或戰地中黨部力量所不能及之情形爲限，且一經組織成立之後，其指導與監督之權乃應分別歸還黨部與政府也。換言之，戰時之人民團體應以適合軍事上之需要爲前提，黨部與政府自可與當地軍隊政治部協同辦理，至若成立之後，則指導與監督之權應仍歸黨部與政府，而軍隊則行使其使用權而已。

(二)黨團之組織與運用問題 本黨總章原有黨團之規定，但實際上未曾實行，其後遂廢止。最近中央鑒於黨團之事實需要，已制定本黨黨團組織及活動通則，通令實行。查黨團之組織，應以各機關團體學校中尚無黨部之組織，或黨員不滿四人者爲限，但發生或種政治作用時，雖已有黨部之成立，亦得呈准上級黨部設立臨時黨團。於此項政治作用消失時解散之，又凡團體召集會員代表大會或臨時羣衆大會時，亦得組織臨時黨團。復查黨團之組織與活動，應爲絕對祕密性質，如不善運用，一爲他人所知，則黨團之活動必歸失敗。近年以來，本黨黨員祕密精神已失，故於黨團之組織與活動應有

特殊之訓練乃可。且黨團之組織與活動爲一種核心作用，亦可視爲該團體機關學校中之秘密幹部，故人數不宜多，多則反易僨事，此亦不可不注意者。至黨團之任務則在負責進行特定之工作，與通常黨部之經常的一般的工作其性質自有不同。尤須注意者，黨團與小組織絕對不同，故在黨務機關軍事部隊及軍事學校中不得設立黨團，否則係小組織而非黨團也。

(三) 社會運動之方式問題 在原則上言，一切社會運動不宜以黨部名義行之，應由黨部指導黨員，在社會中負求動領導之責，並進而掌握此種運動；倘事事皆以黨部名義行之，實不合理，惟本黨黨員尙不足以負此責任，實亦黨部之不健全有以致之也。其次，一切社會運動應以服務之方式行之。本黨黨員應以服務之精神倡導一切社會運動，以取得民衆之信仰與擁護，而不得以命令之方式行之，此應注意改進者也。基督教之教義卑無足論，然其得社會之同情與好感，及民衆之信仰與擁護，此無他，蓋其服務精神有以感召之耳。本黨現擬普遍設立社會服務處，採取基督教之精神與青年會之辦法，以爲民衆服務，蓋即本此主張以求其實現也。

四 關於宣傳之實施問題

(一) 態度方面 自來提倡神道設教之人，其宣傳教義可大別爲兩種不同之制度；回教始創謨罕默德宣傳教義時，一手持可蘭經，一手持寶劍，脅迫他人接受其聖經，此爲威脅態度，又如「生公說法，頑石點頭」，不惜舌敝唇焦，說得天花亂墜，終能感動人心，使之領悟，所謂「精神所至，金石爲開」，此爲感化態度。吾人宣傳黨義，於此兩種態度自應兼籌並顧：如對於反革命分子，惟有以寶劍去對付，是爲掃除革命之障礙；但對於一般無成見之民衆，則不能採取威脅態度，而應採取「生公

說法」之態度也。

(二)方法方面 通常所謂宣傳方法，不外「口頭」，「文字」，「藝術」三種，此三種者互有長短，要能「為運用」口頭宣傳為基本之宣傳方法，惟其效能所及之空間較為迫近而時間亦嫌短促。文字宣傳之效能則可以行遠而經久，惟不及口頭宣傳之真切易曉，倘遇不識字或識字不多之人則文字宣傳之技窮。藝術宣傳之效能最大，蓋以其感人之深且久也，然藝術宣傳有一定之範圍，不能普遍應用，且所費亦太多，殊不經濟。此三者能相機妥為運用，始可收宣傳之實效。此外尚有一最重要之宣傳方法，即「身體力行，以身作則」是也。孔子云：「其身正，不令而行；其身不正，雖令不從」，如我黨員不能身體力行以為民衆之表率，則雖善用口頭文字藝術各種方法，亦難收宣傳之至效，故吾人應以服務之方式為具體之宣傳也。

(三)技術方面 宣傳之技術不一而足，言其原則，不外「因時制宜，因地制宜，因人制宜，因事制宜」而已，余前在各處講宣傳須知時，曾提供以下八大原則：一曰「看人說話」，即對象之選擇；二曰「看事說話」，即材料之選擇；三曰「看時說話」，即時間之選擇；四曰「看地說話」，即空間之選擇；五曰「說真話」，即說話須「實情實理」；六曰「說假話」，即宣傳作用，但須說得「入情入理」；七曰「啟客的手段」，即為達正當之目的可運用煽動，造謠，挑撥，離間，偵探等手段；八曰「牧師的態度」，即以至誠感人，或以服務為宣傳是也。以上各種原則無一定之規範，所謂「運用之妙，存乎一心」，惟在實施之時善為運用而已。

五 關於黨務人員與黨務經費問題

黨務工作之一般的檢討與改進

(一)黨務人員之任用問題 一般公務人員之任用，鄙見以為應經「考試、訓練、實習、保證」等階段，然後予以正式任命。蓋必經考試然後知其學之可用；必經訓練然後能統一其思想與行動；必經實習然後驗其才之優劣；必經保證然後見其人之賢否。換言之，經考試、訓練、實習、而皆合格，是為「能」之假定；倘有相當地位聲望之人為其負責保證，是為「賢」之假定；故用人必須「選賢任能」也。（詳見拙稿「關於選賢任能的一點意見」，二十六年五月四日南方日報星期論文補刊）黨務人員之任用，大致亦應循此步驟非政務人員則不必盡拘此種方式耳。

(二)黨務人員之管理問題 凡工作人員經任命之後，則管理問題極為重要。管理得法，則必能人盡其才，才盡其用，而賢者亦必能雅稱其位，即其賢能稍次者亦可發生工作上之效能；管理不得其法，則能者無以盡其才，賢者無以見其德，勢必昏材楚用，或將有埋沒人才之患也。人事管理之方法，不外「指導、督促、考核、獎懲、保障」等五種；對於任何工作人員，當支配工作之時，必先指導其方法，使知有所遵循，次則督促其進行，使知不敢怠懈；復次則考核其成績，藉以知其優劣；再次則隨之獎懲，藉以明其功過；末則凡努力奉公成績優良者，應予以切實之保障，使能安心供職，以增進其此後工作之效能。張陵江（居正）所謂「綜覈名實，信賞必罰」，即是考核與獎懲之方法；然必須先之以切實之指導，繼之以嚴厲之督促，然後予以嚴格之考核，隨以適當之獎懲，始為愛護工作人員之至意，否則「不教而誅」，終非忠厚之道也。過去各機關人事管理之失敗，其弊有四：一為無指導與督促，而有考核與獎懲，此猶弊之小者。二為無考核亦無獎懲，即「無是非，無賞罰」，此弊亦非最大。三曰無考核而有獎懲，即「無是非，有賞罰」，是為「賞罰不明」，此弊則甚大。四曰有獎懲而無保障，即賢能之士受獎於前，而被黜於後，以致倖進之士雖曾被懲戒，仍不難貪緣登進，是為

「賞罰無效」，此弊可謂最大。如甲地之所黜，而乙地用之，或某機關之所劾，而原機關護之，於是紀綱墮而非顛倒矣！一般公務員之管理應按此步驟，而黨務人員之管理亦必須如此。

(三) 政務官與事務官之調劑 在一般行政機關，事務官與政務官截然不同；即事務官之終身恆為事務官，政務官之終身恆為政務官；以致事務官失去其自由自主之意志與能力，而成為機械化；而政務官亦往往蹈於空疏虛浮，不切實際之弊，故不可不設法調劑也。黨務人員更非一般行政機關之公務員可比，務宜使人人能為政務官，亦宜使人人能為事務官，蓋黨員宜萬能，黨務人員尤宜萬能；所謂萬能者，乃指具有政務官之能力而言，亦即指其具有多種之常識也。然同時黨員亦應養成某種專門之知識與技能，雖不必皆為高等專門之技術人才，或有關建設之專門家，然黨員終不能無一技一藝之長也。黨務人員在各級黨部工作，因分工之愈精細，而其所經管之事務亦愈專愈偏，範圍亦愈小；同時更養成其偏狹之知能，久而久之，即造成不可變易之事務官，一旦遇有政務當前遂不能應付，此實大可慮也。反之，在各級黨部中久任政務官者，則以不常習各種事務或不屑過問各種事務，其後遂永不能作事務官，且其所謂政務才能，亦必空疏虛浮不切實際，此尤為可慮也。故鄙見以為政務官應從事務官中培養而出，而事務官亦應隨時培養其政務官之能力；換言之，政務官應有事務之習慣與技能，而事務官亦應有政務官之器識與能力也。

(四) 內任人員與外放人員之互調 我國政治不易上軌道，其原因雖多，而上級機關不明下級之實際情形，一切政令類多閉門造車，以致出不合轍，此亦為重大原因之一。反之，下級機關之人員亦往往不明上級機關實在統籌全局，未便偏顧一時一地之事實，遂以上級機關之一切政令均不可通，其弊實同。設使易地而處，則不難發現彼此之困難，而明瞭上下之實情，自無隔閡之弊矣。故鄙見又主

張內外人員應隨時互調服務，則上級機關之職員可以明瞭下級機關之實際情形，以供其製定政令審核工作之參考，而下級機關之人員亦可以明瞭上級機關之責任與意旨，以爲其服務地方推行政令之依據，如此互調服務，法至善也。且此種辦法，亦可養成事務官能爲政務官，及政務官能爲事務官，不特能使下情上達及上情下達而已也。

(五)「黨員養黨」之實施問題 一個政黨之生存與發展，在經濟方面，必須「黨員養黨」而不能「黨養黨員」，此爲天經地義之談，無可詰難。顧有一先決之問題，即欲黨員能養黨，必先黨能培植黨員，否則空談無益也。故對於黨員之知識能力，黨必設法培植之，使有就業之知能；次則黨必設法介紹其職業，使有就業之機會；復次則黨必負責保障其職業。使黨員不至無故而遭失業，設有爲黨犧牲而失業者，則黨必有以救濟之。能如此則黨員皆有可靠可久之職業，而不必仰給於黨，且可進而課以對黨負擔經費之義務矣。今之反對任用黨員從事公共事業者，必藉口於「黨中無人才，豈真本黨人才之不足歟？曰非也；本黨誠不乏聰明才智之士，顧以少年從事革命，對於一切知識與技能，未遑求深造；即以學業而論，黨員每多限於經濟，困於環境，即欲在國內大學畢業亦不可得，遑論出國游學！故黨內建設人才技術專家較爲缺乏，固爲事實，然此輩亦多爲黨而犧牲，黨既不能負責以培養之，又何能責黨內之無人才耶？爲今之計，本黨應及早設法培植黨員，造就黨員，使黨員人人有相當之知能，並予以職業之介紹與保障，則欲實行黨員養黨又何難焉！其次，黨員既有職業矣，則視其收入之多寡，舉行黨員對黨之特別捐，如所得捐，又黨員之擁有遺產者，亦視其遺產之多寡，舉行黨員對黨之遺產捐；而此兩種特別捐，均須依累進法計算，始爲公允。至若所入或遺產，爲數甚微，僅足自給，或尚不足自給者，則應分別減免。故曰「大黨員養黨」，「富黨員養黨」，小黨員窮黨員則不能

望其負養黨之責也。復次，則黨之本身應經營生產事業，以公法人之資格設置財產，經營產業，（如本省各縣黨部地址之確定，及黨部經營造林墾荒等事業）則黨之收入有固定之來源矣。且各級黨部亦可策動黨員仿照基督教青年會之辦法，以半服務之性質，經營薄利之生產事業，倘能普遍設立，亦未始不足以增加黨員之生產。此外尚有一辦法，即黨須普遍發送黨員求深造，待其學成歸來，則指定其在本黨所辦之事業機關，以半義務之性質為黨服務若干年，同時予以工作上之保障（如基督教會發送留學生之辦法）此亦為黨員養黨之另一之辦法也。

（六）黨務經費之籌給問題 如上所述，黨員應負責養黨，故黨員不可「吃黨飯」，但黨務人員與普通黨員則不同，黨務人員之全部時間與精力均為黨而服務，欲其不吃「黨飯」，豈惟勢所不能，實亦理有未當。蓋黨務人員如國家公務員，為公家做事當然吃公家飯，又何能責其枵腹從公！故黨務人員非吃黨飯不可，但須比一般公務員吃得特別稀苦而已。次則「黨費自給」問題，在理論上與原則上亦屬當然之事，但其中有不可不辨者，即黨部之行政費與生活費可由黨部自給（取之黨員），然其事業費則應取之於國家，不能由黨部自給也。蓋黨部之行政費與生活費，皆為養黨而支出，自應由黨員自行籌給，是即為黨員養黨；故黨務人員係吃「黨飯」，而非吃「國飯」也。（國家公務員吃「國飯」，黨部工作人員吃「黨飯」，於理甚公）至於黨部所進行之事業，實即國家之事業，而黨部之事業費亦即係國家之事業費；黨部既為國家做事，當然要用國家之錢，又何能責其自給！故黨部事業費不能不取之於國家，但須用得特別經濟而已。總之，所謂黨費自給者，係指黨部之行政費與生活費應由有能力之黨員共同負擔；而所謂黨務人員吃黨飯者，係指在黨部負責之人員，其生活費亦應由有能力之黨員共同籌給，合兩者而言之，即所謂黨員養黨是也。換言之，為健全黨之組織，發揚黨之力量

，是爲「養黨」之問題，此項黨費自應由黨部自給，而由有能力之黨員共同負擔；但若爲健全國家之組織，發展國家之力量，是則爲「養國」之問題，其所支出之事業費，自不能不取之於國庫。否則，本黨現正負責抗戰建國之工作，是即爲本黨目前唯一之事業，而謂此項事業費之支出，亦應由本黨自給乎？明乎此，則可思過半矣！

民國二十八年七月在福建省黨務人員訓練班演講

黨務工作人員應該認清的幾個基本觀念

今天本省黨務工作人員訓練班舉行第二三期結訓典禮，陳主任委員因公外出，不及趕回，特派兄弟代表參加。兄弟本來在班擔任總理遺教課程，每星期授課四小時，可是對於黨務工作一般的問題，卻沒有另定時間與諸同志作詳盡的探討，今天特趁此機會提出「黨務工作人員應該認清的幾個基本觀念」，向各位約略報告，作為臨別贈言。

一 什麼叫黨務工作

要明白什麼叫黨務工作，首先要認清黨務工作與黨的整個工作是不問的。現在各位都是黨務工作的人員，或許有人以為黨務工作就是黨的整個工作，其實黨務工作祇算是黨的整個工作當中的一部份。黨的整個工作是包含「救國、建國、治國」而言，換言之，一個國家的「管、教、養、衛」四件大事，都是黨的工作；更明白點說，凡是國家一切的事情，都屬於黨的工作範圍。說到黨務工作，可分為對內、對外兩個部門：對內是「發展組織，吸收黨員，訓練黨員，充實黨的活力，以求黨的本身之量的發展與質的改進」。對外是「代表民衆行使政權，同時領民衆，訓練民衆，使民衆均成為誓行革命之三民主義的信徒，並培養其充分行使政權的能力」。至於國家治權的行使，及一切應與應革的事宜，在軍政訓政時期中，是由本黨組織政府機關（包括管、教、養、衛各部門）來負責辦理，而不是

黨務工作人員應該認清的幾個基本觀念

由各級黨部直接去舉辦的，所以黨務工作與黨的整個工作，其性質與範圍均不相同。

二 什麼叫以黨治國

「以黨治國」是本黨 總理所一貫主張的革命方略。在黨治的方式上講，可分兩個階段來敘述；第一、在軍政，訓政時期，本黨治國的方式是「一黨專政」；第二、在憲政時期是「以黨義治國」。方式上固有不同，究其實質，則無二致。我們要曉得，「以黨治國」不只是中國國民黨的主張，現代國家如蘇聯、德國、意大利等都是實行以黨治國，即如英、美各民主國家亦莫不皆然。蘇、德、意是「一黨專政」的國家，英、美、法則為「多黨競政」的國家，但皆為政黨政治的國家，亦即是為了實現黨的主義、政綱、政策而實行以黨治國的國家。可見不特一黨政治的國家是主張以黨治國，就是多黨政治的國家也是主張以黨治國的。

現在有許多黨外的人，對於「黨治問題」發生懷疑，這是犯了很大的錯誤，如果說，反對黨治，那根本就是反對政黨的組織認為政黨沒有存在的必要；反之，如果認為政黨的組織有存在的必要，那就不能反對黨治。本黨在軍政，訓政時期，不特由黨組織政府行使治權，而且代表人民行使政權，這就是「一黨專政」的方式，在這個時期，本黨對於政權的態度，是採取「門羅主義」。到了憲政時期，民選政府組織成立之後，是為建國之大功告成，本黨即將政權交還人民行使，同時又把治權移歸民選的政府行使；在這時期，雖非以黨總攬政權與治權，但人民行使政權與民選的政府行使治權的時候，不能違反本黨的主義、政綱、政策，所以黨的主義仍然透過政府與人民，而永遠支配着今後中國的政治，此時本黨治國的方式是「以黨義治國」，而對於政權的態度是採取「開放政策」。但是所謂開

放，是本黨將政權開放讓大家共同參加，決不是放棄政權；換言之，就是本黨將政權的大門開放出來，讓外面的人進來參加，但不是自己退出這個地方，而讓外面的人來佔領。因為本黨對於中國政治，實負有長明領導與監督的責任，同時每個黨員都是國家公民的一份子，每一個公民都有參與政權的權利；所以本黨黨員即以公民資格而言，亦不能將政權放棄，此理甚為明顯。現在有一般人主張廢除黨治，所謂「憲政開始，黨政治結束」，這豈根本不了解政黨政治國家的特質和以黨治國的真實的。

三 什麼叫以黨養黨

所謂「以黨養黨」就是由黨的本身自闢財源、樹立各種經濟基礎，以達到黨的自給自足為目的。現在很多人感覺得黨的一切費用都是取給於政府，在國家財政預算上，第一項的開支，就是政權行使經費——黨務經費，似乎黨是由政府來養活的。所以主張「以黨養黨」，不要再拿政府的錢。其實這話並不完全是對的，我們必須分開來講，始可明瞭其真義。

「以黨養黨」這個主張是對的，但是一般人以爲「以黨養黨」完全是黨務工作人員的事，這就大錯了！我們知道，以黨養黨是要由全體黨員來共同負責的，舉凡分佈社會各機關各團體各階層的黨員，無論是公務員，教職員，文化人或農工份子，都要負起建立黨的經濟基礎、並推進黨的經濟事業的責任。至於黨務工作人員，也是黨員的一份子，以黨員的資格而言，他當然要負起養黨的一份子的責任；但是以黨務工作人員的資格而言，卻是要黨去養活他的。記得戴季陶先生曾經講過「以黨養黨」的問題，他主張黨務經費應分爲行政費和事業費兩種，黨的行政費由黨部本身自籌，黨的事業費黨的一切政治社會的活動費，則應由政府籌給。依他的意見，黨的事業費，是爲國家而開支，所以應

該由國家負擔而不能由黨自籌。又陳立夫先生也曾說過「吃黨飯的問題」，他說黨務工作人員是為黨而服務，可以說是黨的公務員，其性質與政府的公務人員一樣；在政府方面，公務員的生活費由國家供給這是天經地義的道理，根據同樣的道理，黨務工作人員當然也要吃黨的飯，這是毫無疑義的。因為黨務工作人員既為黨而服務，沒有餘力來自耕自織，故應由黨供給他的生活費；更不能責成黨務人員單獨負起養黨的責任。至於以黨養黨的實行方法，如繳納黨員月捐，黨費印花，黨員特別捐等都是

一種基本的步驟，但是這還是不夠的，今後必須發動全體黨員來從事於黨的經濟事業，以奠定黨的經濟基礎，同時更要設法樹植黨部的財產，開拓黨的財源。本會早就注意及此，如確立各縣市黨部的永久部址，由各縣市黨部去開墾荒山荒地，這都是黨部依法取得所有權的財產，將來無論政治如何變動，均可因其依法取得而永遠為我們所有。不過這僅是一個開端，其他各種經濟事業，還要隨時隨地去努力舉辦，以充實黨的財產。我們知道，黨是國家中最大的公法人，當然可以購置財產為黨所用的。總括這個問題，可歸納為三點：第一、全體黨員要負起養黨的責任，隨時隨地推進各種經濟事業，以充實黨的經濟力量。第二、黨部本身也要努力設法開闢財源，以充實黨部的財產。第三、黨務工作人員一面固要向黨取給最低的生活費，一面亦要以黨員資格從事於黨的經濟事業並捐廉貢獻於黨，以盡黨員一份子的責任。這樣，黨的事業費與行政費就漸漸可以自給自足了。

以上三項，是從事黨務工作人員應該認清的基本觀念，希望各位特予注意；最後更希望各位切實遵守在訓練期中各師長的訓導，在自己的崗位上，努力邁進！以下幾句話就算是臨別贈言：

1. 發揚黨魂！

3. 遵守黨綱！

2. 砥礪黨德！

4. 森嚴黨紀！

5. 健全黨的組織！
6. 充實黨的力量！
7. 開展黨的事業！
8. 完成黨的使命！

民國三十一年九月一日在福建省政幹團黨務幹部訓練班第三期學員結訓典禮訓話

黨務工作人員應該認清的幾個基本觀念

怎樣確立黨務工作新對象與新作風

本省執行委員會爲檢討過去，針對現實，策勵將來，加強黨的活動，提高一般工作效率起見，特決議分區召開工作會議，期收集思廣益，通力協作之實效。原定一、八兩區在福州合併舉行，其餘各區均單獨舉行；嗣因敵僞侵擾閩海，變起倉卒，乃臨時改變計劃，將二、三兩區及一、八兩區可能參加之各單位，集中於南平，合併一次舉行。今歲舉行開幕典禮，蒙南平各機關、學校、社團諸貴賓，光臨指導，曷勝榮幸！

黨務工作與其他一切工作，性質不同，而其關係則甚密切。在「以黨治國」最高原則之下，一切工作皆屬於黨的工作，而黨的工作亦即在領導、推動、與協助其他一切工作。故此大黨務工作會議與各機關、學校、社團之工作，表裏相應，息息相關。茲謹將分區召開工作會議之意義，綜爲四項，報告如次：

一 檢討過去策勵將來

一切工作皆有其繼續性，或皆與過去有關聯性，故欲將來工作之推行順利，必先檢討過去工作之得失，然後糾正其缺點，加強其優點，補過去之不足，求將來之改進。故本會議之第一意義，即爲切實檢討過去，籍以策勵將來。過去工作之成功與優點姑無庸提，僅就失敗與缺點，舉其大者言之：

1、基層組織之不健全 過去黨員未能完全納入組織，尙有黨籍虛懸，或游離於組織之外，致黨員與黨脫節者，事實具在，無庸諱言。

2、黨員訓練之不切實 黨員雖已參加區分部，而未嘗有工作表現，黨員大會及小組會議，尙未能按期舉行，致內容空虛，有名無實，端由於訓練之缺乏。

3、執行紀律之不嚴密 組織之精神寄於紀律，紀律爲黨之生命；紀律廢弛，故組織鬆懈，而黨之力量遂無從表現，過去黨員之違反黨紀，敗壞黨德者，黨部方面往往誤於寬大爲懷之旨，而未能切實予以紀律，致黨員不受黨之控制，而自由行動，失去黨之生命正。

4、一般黨員之麻木不仁 時至今日，大難當前，危機四迫，而一般黨員猶自因循苟且，醉生夢死，缺乏政治警覺性，致形成整個黨之老大衰弱狀態，而缺乏生命機動之表現。

5、一般黨員之畏縮不前 黨爲戰鬥之團體，黨員卽爲其戰鬥員，而一般黨員大都勇於私鬥，怯於公敵，致失去黨之鬥爭精神，而陷於普通政黨之不如。

基上五大缺點，今後自當嚴密組織，切實執行黨的紀律：加緊訓練，充實黨的力量；並提高一般黨員之政治警覺性，加強黨的鬥爭精神；藉以恢復黨的革命性，與爭取黨的領導權。至於其他缺點尙多，容於審查工作報告時，再行分別指出，

二 確立黨務工作新對象

現值抗戰建國非常時期，國內外情勢已進入最嚴重與最後之新階段，故黨務工作，除一般經常者應檢討過去，策勵將來外，更應針對現實，因應時勢，確立工作新對象，而戮力以赴。簡要言之：

怎樣確立黨務工作新對象與新作風

1、以掌握整個社會民衆爲黨的總訓對象 黨的組訓對象，對內爲黨員，對外爲社會民衆。黨員組訓工作應加強，已如上述，而社會民衆組訓工作，尤應普遍深入，以掌握整個之社會民衆。目前動員工作之不易推進，應變工作之未收實效，征糧征兵，出錢出力，皆未臻於完善之境地，同時奸偽潛伏，治安堪虞，究其實際，皆因社會民衆組訓工作之失敗。此其責任，固當由政府軍隊共同負之，而黨務工作之不切實際，亦不能辭其咎。

2、以消滅敵偽與防制奸匪爲黨的鬥爭對象 本黨爲革命鬥爭之團體，過去與滿清政府及軍閥鬥爭，已收其成效；今則大敵當前，奸偽四伏，尤爲迎頭與腹心之大患。不能消滅敵偽，則國將不國，不能防制奸匪，則黨亡而國以危。故本黨同志宜特別提高政治警覺性，加強黨的鬥爭精神，既以救國，亦以護黨。

3、以領導民意機構訓練人民行使政權爲實施憲政對象 實施憲政，必先奠立地方自治基礎；而大量培植憲政幹部，爭取鄉鎮民代表會，縣市臨時參議會之人選及其領導地位，暨激勵黨員參加公職候選人考試和檢覈等事，實爲促進地方自治，完成憲政準備之當前急務。

4、以加強動員發動知識青年從軍爲爭取勝利對象 動員工作以人力爲首要，服行兵役爲國民之天職。過去動員工作之不切實，處處皆有表現，而尤以兵員補充之困難，士兵素質之愚弱，爲最大之缺點。今後自當加緊動員，發動一般知識青年從軍，以充實兵源與提高士兵素質。黨員團員身爲民衆表率，尤應踴躍應征，建立新國防軍，以爲爭取軍事勝利之主力。

三 促進黨政軍團大團結

國家民族已臨存亡絕續之最後關頭，全國同胞，一心一德，協力赴敵，猶恐不及；我黨政軍團負有領導全國，爭取勝利之大責重任，而猶分歧對立不能合作，以致力量抵消，予敵僞奸黨以可乘之隙，可危孰甚！可恥孰甚！今後務宜：

1、加強互信團結精神 共信不立，則互信不生，互信不生，則團結不固。我黨政軍團，均在三民主義共信之下，而猶未能切實團結，實由於互信精神之缺乏；而互信精神之缺乏，又由權利觀念與感情意義之所蔽。「物必先腐，而後虫生，國必自侮，而後人侮」。凡我三民主義信徒，務宜溯此歷史之慘痛教訓，剷除權利觀念，及感情意義用事之自私自利心理，於共信之下，確立互信加強團結，發揮大公無私，犧牲小我之精神。否則互信不生，團結不固，勢必動搖共信，而各走極端，非至危害國家民族，違反三民主義不止，望我同志其猛省之！

2、建立統一領導機構 黨政軍團，必須剷除爭取單獨領導，發展局部力量之成見，聯合一致，建立統一領導之機構，庶幾集中力量藉收宏效。惟此項機構，乃應以黨團核心組織切實掌握，蓋離開黨的立場即無所謂團結也。

四 樹立黨務新作風

過去黨政軍團有若干共同之不良作風，試列舉之：1.各自為政，不相與謀，反對統一領導，缺乏密切聯繫。2.固執各單位立場及主觀成見，不能先公後私，開誠合作。3.主管長官偏喜集權，忽視民主，而所屬幹部則以盲從為服從，以逢迎為擁護，殊失民主集權之精神。4.領導人員以縱容姑息，濫施恩惠，為爭取幹部愛護幹部之手段；而幹部人員則以効忠個人，排斥異己，為擁護領導人員與鞏固

領導地位之方策。6. 會議時不表示意見，決議後不遵照實行，以致曾而不議，議而不決，決而不行。7. 對人當面客氣，背後攻訐，對事表面敷衍，實際反對，或則知而不言，言而不盡。8. 嚴於責人，寬於律己，只知指摘他人，不知健全自己。9. 因循苟且，敷衍塞責，感覺疲緩，麻木不仁，偏於消極，忽於積極，只求無過不圖有功。類此種種，到處可見；黨務人員，亦復不免。今後亟宜樹立新的作風，以應新的環境，創造新的事業，語其原則：

1、確立大公無私精神 凡事必須先公後私，乃至公爾忘私，力謀統一團結，分工合作，齊一意志，集中力量。

2、貫徹民主集權精神 一切重要事務，必須經過會議，認真討論；而一經決議，即須澈底執行。黨員務須服從黨部，少數務須服從多數；領導人員務須尊重羣衆意見，羣衆務須愛護領導人員。

3、提高守法奉公精神 嚴守自己崗位，克盡自己職責，不越俎代庖，不干涉他人；嚴以律己，寬以責人；以服務代替宣傳，以躬行實踐轉移社會風氣。

4、發揚積極警覺精神 積極奮發爲成功之基本，機警敏銳爲制勝之要訣；消極敷衍必自趨於崩潰，麻木疲緩易爲人制而不自知。爭取積極自動與機動，以應付當前之艱鉅危險環境，實爲切要之圖。

上述本會議之四項意義，不過舉舉大者，至其實施辦法，仍有待於各位來賓之指教，與各位會員之研討。

民國卅三年第一、二、三、六、八區黨務工作會議開幕詞

黨員與團員應準備以更大的奮鬥與犧牲來完成

建國的使命

本省黨部與支團部，因為抗戰勝利，省會遷回福州，省政府及其他各機關，均已先後自崇山峻嶺的永安遷回這山明水秀，文化、經濟、交通都甲於全省的首善之區；我們爲了工作上的指揮與聯繫便利起見，也隨着遷回到這兒來了。時間過得真快，八年闊別，一旦重逢，自然有說不出的喜悅！在這八年抗戰中，福州遭了兩度淪陷，我們黨與團的同志，和人民團體的負責人，受盡了顛沛流離的苦，也曾做了不少爲國家民族奮鬥犧牲的艱鉅工作，這些都是特別值得我們欽佩與慰勉的。我們省黨部支團部的同志，這八年來固然也爲國家民族在奮鬥着，但我們處的是後方，雖說連城三元與永安的氣候不好，物質條件太差，但比起過去兩度淪陷經過水深火熱的福州，我們後方同志是太舒服了！今天反蒙諸同志的歡迎與獎勉，實在是太慚愧了！

我們黨與團及黨員與團員，有如家人父子兄弟，無分彼此，所以我們說話也用不到客氣。兄弟今天除表示感謝之意外，特趁此機會提出幾點意見，以與諸同志相互勉勵：

首先我們要說明的，本黨的歷史使命是「革命建國」，自興中會同盟會以迄於今，五十一年來無時不以完成此項歷史使命爲奮鬥之目標。但革命建國的工作異常艱鉅，如今抗戰雖告勝利，僅是完成

黨員與團員應準備以更大的奮鬥與犧牲來完成建國的使命

了本黨歷史使命的前半段，我們必須更吃苦五十年，更不斷的奮鬥下去，始能真正實現三民主義，而完成後半段的歷史使命。我們固然很高興，抗戰居然勝利了，但我們決不能因為抗戰的勝利，而忽視了建國的艱鉅，更不能因此而懈怠了我們的奮鬥與犧牲的精神！而且我們更要知道，我們的革命爲的就是建國，革命是手段，建國是目的。我們爲什麼要推翻滿清？爲的是建國；又爲什麼要打倒軍閥？爲的也是建國；又爲什麼要抗戰？爲的也是建國。如果不爲建國，那麼我們就不必革命也不必抗戰了。這是我們要互相勉勵的第一點。

其次我們要說明的，抗戰的勝利不在於敵人的崩潰，而在於我們實際的收穫。現在敵人雖已崩潰，而我們實際上却是毫無所得，連敵人在我們國土內的武裝都不能完全接收，我們要復員也不能復員，可見我們這次所謂勝利是徒有其名而已！不特如此，我們「九一八」以前的國土，除收復台灣之外，其他失土迄今尙難正式的順利收復；而國內叛軍又乘機倡亂，有若干地方被叛軍竊據，有若干同志與同胞被叛軍殘殺，使我們的國家尙未能統一起來，像這樣的結果，能算是抗戰得到勝利了嗎？同時，軸心三大寇雖已敗亡，而國際風雲却又隨着若干政治上的問題而緊張起來；如果這些問題不能得到合理的解決，那麼國際的安全與世界的和平仍是有很大的問題的。試問我們此次抗戰與二次世界大戰的結果，如仍不能得到安全與和平的保障，甚至將發生內戰或引起第三次世界大戰，那麼所說的勝利究竟是收穫些什麼呢？我們的建國工作是要在國家統一與世界和平的條件之下來進行的，像目前這種陰雲密布，險象環生，內憂外患，一觸即發的情形之下，我們要想建國還能順利的進行嗎？所以總理告訴我們的話：「革命尙未成功，同志仍須努力」，直至今天我們還是要繼續奮鬥着的。這是我們要互相勉勵的第二點。

復次我們要說明的，黨是鬥爭的團體，黨員是鬥爭的戰士；黨的性質無論怎樣，革命黨也好、革命政黨也好，甚至普通政黨也好，總是要鬥爭的。可以說，黨是爲鬥爭而組織，一個黨到了不能鬥爭或停止鬥爭的時候，就要宣告死亡了！黨如此，團亦如此，黨員要爲黨鬥爭到底，團員亦同樣的要鬥爭到底。一個黨員或團員到了不能鬥爭或停止鬥爭的時候，也就要宣告他的死刑了！黨與團的功能及黨員與團員的天職，就在以鬥爭來完成任務；革命就是鬥爭，建國就是我們的使命，我們要完成革命建國的使命，我們就得要努力奮鬥，就得要鬥爭到底。過去數年中，本省黨務工使的三大方針是：「嚴密組織，加緊訓練，發揚鬥爭精神」；今後本省黨務工作，仍要繼續此三大方針，並發揚而光大之。誠以組織不嚴密，則力量不能集中，訓練不加強，則力量不能發揮，而黨就沒有力量。黨沒有力量就不能鬥爭，不能鬥爭就不能完成使命。所以今後我們的黨與團，黨員與團員，必須更嚴密我們的組織，更加强我們的訓練，更發揚我們的鬥爭精神，要以最大不斷的努力來從事這偉大艱鉅的鬥爭，方能實際收穫抗戰勝利的成果，與切實保障建國的進行。這是我們要互相勉勵的第三點。

復次，我們要說明的，我們的鬥爭方法，就是「以組織對付組織，以宣傳對付宣傳，以行動對付行動」。這兒可以稍加解釋：（一）現代的鬥爭是集體的，所以必須以組織的力量來戰勝敵人，兩個集團的鬥爭，其勝敗常常決定於誰的組織來得嚴密。（二）現代的鬥爭又是理論的，所以必須以宣傳的力量來戰勝敵人，而宣傳力量的強弱，亦常足以決定兩個集團鬥爭的勝負。（三）現代的鬥爭又是實事求是的，所以必須以行動來發揚組織的力量與配合宣傳的力量，兩個集團的鬥爭如果只有組織與宣傳，而沒有實際的行動力量來表現，那是沒有不失敗的。至於組織、宣傳與行動的力量，其強弱如何，自然要靠訓練的工夫如何而定；所以訓練是基本的工作，所謂「訓練重於作戰」，就是這個意思。

• 怎麼叫組織？組織就是紀律，就是秩序，換言之，就是縱的系統與橫的聯繫；再明白點說，就是上下層層節制，左右分工合作，前後步調一致。我們要嚴密組織就得要從上下的系統與左右前後的聯繫上來努力。怎麼叫宣傳？有人說，宣傳就是煽動，有人說，宣傳就是撒謊，也有人說，宣傳就是重複，這些都是不正確的說法。我以為宣傳就是喚起，就是說教，就是反覆開導，剴切詳明；換言之，就是以生公說法的精神，不惜舌敝唇焦，以開化人心，使之知所向背。我們的宣傳是理論的鬥爭，是真理的闡揚，是人心的開導，決不是煽動與撒謊；至於重複力是一種技術，並非宣傳本身的意義。又宣傳是理智的啓發，不是意氣也不是感情的激動與誘騙，所謂「曉之以大義，動之以利害」，這是真理的追求與理智的抉擇，這要我們要認識清楚的。我們要做宣傳工作，決不效法那些不正當的煽動與撒謊，我們雖也重複地在做宣傳工作，但我們是本著「誨人不倦循循善誘」的精神，去反覆開導，決不是他們所說的重複的意義。怎麼叫行動？就是以實際配合理論，以身體力行來實事求是，也就是以行動來發揮組織的力量與證實宣傳的力量；換言之，我們的行動就是事實的表現，決不是像他們所說的武裝的暴動或暴力的劫奪。怎麼叫訓練？訓練就是於黨的發展之中來求質的改進，有了組織而求其組織份子的健全，有了宣傳而求其技術與效果的精進，有了行動而求其力量與範圍的擴大和普遍。訓練是最重要的，上面已經說過，不經訓練則組織宣傳與行動的力量就無從精進與擴大。

上面所說的組織、宣傳、行動及訓練等，雖然都是現代的名詞，也是現代鬥爭的武器，但在中國歷史上早已有先例，今天不妨提出來說說。我以為中國歷史上有一位組織專家，那就是墨子；又有一位宣傳專家，那就是孟子；又有一位行動專家，那就是商鞅；更有一位訓練專家，那就是韓信。當春秋戰國之時，百家競出，但都是沒有組織的，只有「墨者」是一個堅強的團體，有組織、有紀律、

有領袖、有幹部；他們是同甘苦、同進退、同生死的，他們的紀律特別森嚴，犯之則死；他們的領袖叫「領子」，他們的信徒與組織的名稱叫「墨者」。實與現代革命黨與革命政黨的組織精神相符合。當時又有一位儒家的正統孟子，是最擅長於宣傳工作的，他爲了闡揚孔子學說，到處帶了弟子們說仁義，講道德，攻異端、拒楊墨、不但很熱心，而且宣傳技術很高明，大家都說他好辯，但他是爲了衛道而與其他邪說異端去鬥爭的。至於商鞅，可說是一位法家的政治家，他的爲政不尚多言，但是言出必信，令出必行，是一位極有意志的實行家，他的「立木示信」的故事，就是注重行動的最好的證明。再說到韓信，他是一位善於將兵的軍事專家，他最長於訓練，無論市井之民，一經他收編訓練，就可成爲勁旅，真可說是訓練專家。我希望我們的同志要效法墨子做一個組織專家，效法孟子做一個宣傳專家，并效法商鞅與韓信做一個行動專家與訓練專家，這樣我們就不愧爲一個優良的幹部了。這是我們要互相勉勵的第四點。

最後我們還要說明一點，就是我們爲要達到上述各項的希望，完成我們應盡的使命，我們黨與團，黨員與團員必須嚴密合作聯繫，切實合作，並且要與各人民團體共同努力共同奮鬥；我們以更大的奮鬥與犧牲精神，來爲排除建國的障礙而鬥爭到底，直至完成了我們的任務而後已。末了，敬祝各位努力！並祝各位健康！

民國卅四年十二月一日在福州市林森縣各界歡迎大會致詞

黨政革新運動目的與意義

各位同志：黨政革新運動這一名詞，各位在報章上必已看得很多，究其意義如何，內容如何，未必完全明瞭，茲特趁此機會，提出來向各位作一簡單報告。

這一運動的名稱，是「中國國民黨黨政革新運動」。在去年六全大會以後，即已開始醞釀，至今年四月十二日倡導這一運動的同志們，在陪都舉行黨政革新運動座談會，才正式通過，決定普遍發動各地同志，共同爲這一運動而努力，這一運動的目的，在於革新黨政的機構及其工作，以求三民主義的實現，這裏先說這運動的四種基本精神：

- (一)團結革命同志，實行黨內政民主；
- (二)打倒官僚資本，實行民生主義；
- (三)肅清官僚主義，實行民主政治；
- (四)發揚民族正氣，保衛國家主權。

從這四種基本精神看來，第四種，發揚民族正氣，保衛國家主權，這就是民族主義的真精神，而第三第二兩種，更顯然是民權主義與民生主義的實施，但是我們應該知道，要求民族，民權，民生的實施，必須以團結黨內革命同志，共同爲主義而奮鬥犧牲爲其前提，黨內革命同志能够團結，然後有真正的力量而不致於徒託空言，但欲團結革命同志應從何處着手呢？這還得先從黨員實行民主做起。

本黨的組織，原則上是民主集權制，但是這一向來在運用上不免疏忽了民主的精神，而偏重於少數人的意見，以致陷於不民主的狀態，我們今日要求政治上與經濟上的民主，自然要從本黨黨內首先充分發揮民主的精神做起，同時我們要知道，針對黨的現狀而言，實行黨內民主，正是團結革命同志的唯一方法；黨內不民主，則少數官僚弄權，而大多數革命同志因之離心離德，自然談不上團結。所以這四種基本精神，首先標明「團結革命同志」與「實行黨內民主」，可以說，這第一種基本精神，實在是基本之基本；必須實現這一基本之基本的精神，然後可以逐漸實現我們的理想，使整個三民主義得到完滿的解決。

其次說到第二種基本精神：「打倒官僚資本，實行民生主義」。國父在建國大綱中明白規定：「建國之首要在民生」，大家都知道，民生主義是再好不過的，但是我們不能否認，直至今天為止，民生主義始終沒有實行，不但不能防止土地資本與商業資本的發展，且使一般官僚利用他們的職權地位而大發其國難財、勝利財、接收財，官僚與地主與商人，簡直合為一體，在整個中國政治經濟的地位上居於領導操縱的總樞紐，可以說，中國一切的經濟上乃至政治上的混亂動盪的危機都由此輩造成，所以我們要實行民生主義，則非打倒官僚資本不可。復次，我們如欲實行真正的民主政治，則須肅清政治上的官僚主義，民主政治的對頭第一是帝王政治，第二是封建政治，第三是官僚政治，我國政治在秦漢以前是封建政治，秦漢以後至清代止，一方面是帝王政治（專制政體），一方面是官僚政治，辛亥革命告成，帝王政治雖已推翻，而封建軍閥乘機而起，使中國政治又回復到二千年前封建政治的狀態。民國十七年北伐成功，封建餘孽逐漸掃蕩，而官僚政治却隨之死灰復燃，直至今中國的政治舞台差不多成了官僚的世界，中國政治的形態原來是多型的，在昔帝王政治與官僚政治的時代，也隨

時有封建政治的出現，如同民國初年的軍閥一樣，而在民國初年以後，封建政治與官僚政治却交迭起來，支配了中國的政局。直至現在，官僚政治的勢力，更顯得膨脹起來，因此民主政治就無法抬頭，所以我們如欲實行民主政治則非打倒官僚政治不可，而欲打倒官僚政治，則又非先肅清政治的官僚主義與官僚作風不可。最後還要說一說第四種基本精神，我們認為惟有真正的革命同志纔能發揚民族的正氣，惟有打倒官僚資本，肅清官僚主義，纔能保衛國家的主權。官僚資本家與官僚主義者是只有個人的利益與地位的觀念，而沒有民族的正氣，自然不能希望他們來保衛國家的主權的。所以這第四種基本精神也只有寄託於革命同志的身上，同團結革命同志實為第一着的工夫。

現在我們再說這一運動的八種態度：

(一)反對在黨厭黨的消極思想，反對棄黨造黨的狂妄思想，而主張徹底革新我們的黨。

無庸諱言，本黨黨員良莠不齊，抱着在黨厭黨的消極思想與棄黨造黨的狂妄思想的人，到處都可以看到聽到。前一種人看到本黨的腐化與危機，而沒有勇氣又沒有辦法去改善，而且對於黨的前途與黨的工作，不發生興趣，意志又不堅定，因此就抱着在黨厭黨的消極思想，起初是對黨失望，接着就不理會黨，後來就無形與黨脫離關係了，後一種人因為目覩本黨的現狀，表示失望與不滿，而又思想不定，認識不清，信仰不堅，於是妄想另找出路，不惜拋棄自己的黨而加入其他的黨，或另造一個新的黨，而滿足他們的政治慾望如過去的第三黨以及新近的各黨各派，都有不少本黨的同志去參加，甚至還有是本黨同志所發起的，我們認為以上兩種思想都犯了根本的錯誤，必須堅決的反對，我們確信本黨是有希望的。現在本黨是害了一種病，而不是不治之症；而且我們相信，在中國除了三民主義除了本黨，再沒有第二條出路。所以我們主張徹底的革新本黨絕不在黨厭黨，更沒有妄想棄黨造黨，我

我們要鄭重的聲明，我們做的是「革新運動」而不是「革命、運動」，我們是要「團結革命同志」來做這一運動，而不是想藉這一運動來排斥任何一個忠實的革命同志。

(二) 反對黨外分化本黨的陰謀，反對黨內有礙意志統一的派系觀念，而主張澈底團結我們黨內所有的忠實同志。

我們這一態度很重要，必須鄭重的坦白的告訴所有的同志，黨外的反動派是一貫的嫉妒我們的團結，破壞我們的團結，他們最毒辣的手段，就是分化本黨，說什麼某某等是開明份子，進步份子，與前進的民主派，而某某等是頑固份子，死硬份子，與法西斯反動派。我可以說我們黨內根本沒有什麼派，最初共產黨分化我們，汪精衛上了當，于是就有了左派，有了左派也就有了共產黨所謂的右派了，到了今天，共產黨又分化我們，有些同志也上了當，於是有了所謂開明的前進的民主派，而把我們忠實的主張實行黨內民主，政治民主，經濟民主的同志，倒看成了法西斯反動派，看成了頑固的死硬派了！老實說，直至今日為止，被共產黨譏為頑固派死硬派，而歡喜被共產黨捧為開明派前進派的本黨同志，確不在少數。本黨的致命傷，本黨同志的不能團結，就是中了這個分化的毒，所以我們今天要團結革命同志，必先覺悟到這一分化本黨的陰謀，而徹底的捐棄過去小組織小派系的觀念與成見，不但要取消小組織與派系，而且要把這種觀念都徹底的清除，現在本黨，除了過去兩大革命的小組織已經取消了，尚有官僚系統的若干小派系仍未取消，我們決不咎既往，只希望昨死今生，從今天起把一切派系觀念都捐除，而統一團結起來，使黨外的分化作用，無所施其伎倆。所以我們的黨政革新運動，是無分派系無分黨團，亦不問過去的所謂左右以及現在的所謂開明與不開明，一致都要團結起來，為主義與黨而共同奮鬥到底。

(三) 反家投機份子入黨，反對動搖份子留黨，而主慎重的徵收黨員，嚴格的管理黨員，認真的清除黨籍。

我們也不諱言，過去本黨徵求黨員，未免失之於濫，因為本黨掌握了政權，所以許多的投機份子都入了黨，而且有若干人都已做了中央委員，但是近來的情形就不同，有許多投機份子，就不僅加入我們的黨，而暗中加入了其他的黨派，但也有因為做官的關係，而仍舊要求加入本黨的，這種投機份子，我們不容許其加入本黨，而且這種投機份子一方面盡可加入本黨，而另一方面或又加入其他的黨派，所以這種投機份子，我們是要拒絕他們入黨的。至於原來是本黨的黨員，因為看到了本黨的腐化與危機：就抱着在黨厭黨的消極思想，與棄黨造黨的狂妄思想，而動搖了他的思想信仰與意志的人，我們固然希望他們能夠覺悟，但他們如果不能覺悟，我們也不姑息，他們要離開了本黨，只得讓他們離開，不必勉強慰留，我們今後，只有慎重的徵求黨員，一切投機的份子切不可介紹入黨，而原有黨員的一切思想操守與行動，尤應嚴格的檢查他們的黨籍與管理他們的行動，決不讓他們再有投機與動搖的心理存在着，一切「互通消息」「暗送秋波」「遙為呼應」「預留餘地」的思想言論與行動，都要澈底加以清除，切不可使這種份子再留在黨內。

(四) 反對形式主義，官僚作風，而主張說真話，做實事，爭主動，尚積極，接近羣衆，深入羣衆，實行民主作風。

上面所說的第三種基本精神，「肅清官僚主義，實行民主政治」，這就是我們的第四種態度精神所寄，何謂官僚主義？就是專重形式而不問實際，只說空話而不做實事，只打官話而不恤下情，只是消極應付現實，而不肯積極的爭取主動，以解決問題，且自命為特殊階級，（官僚階級，而不肯接見

羣衆，尤其不能深入羣衆，什麼民主不民主，他們的腦筋中簡直沒有這種觀念，像這種官僚主義與官僚作風，我們是堅決反對的。

(五) 反對曲解我們的主義，割裂我們的主義，空談我們的主義，尤其反對擱置我們的主義，而主張正確的闡揚我們的主義，認真的實行我們的主義，尤其不容許負有實行主義責任的任何黨員擱置我們的主義。

我們的三民主義是很鮮明的，絕不容加以曲解，民族主義就是民族主義，絕不容許曲解爲國家主義，民權主義就是民權主義，絕不容曲解爲虛偽的民主政治和冒牌的民主主義，民生主義就是民生主義，絕不容曲解爲資本主義或共產主義，其次，我們的三民主義是整個的，絕不容割裂爲三個獨立的主義，尤其不容把主義的內容，割裂爲若干部份，而喪失了主義的全貌。復次，我們的主義是絕對切實可行，而且是急待實施的，絕不容藉口任何理由而予以擱置，像「平均地權節制資本的辦法，是好的，但一時不易做到，要慢慢的去推行」，這些話，就是擱置我們的主義，而負有實行主義的黨員不認真去推行，只是拖延下去，放在一邊不去理會，這都是擱置我們的主義，我們也是堅決的反對的。

(六) 反對毫無理想的現實主義，反對不切實際的空想主義，而主張面對現實，研究現實，認識現實，於現實中力求理想逐步實現。現實主義者只是就事論事，只顧目前的利害，而沒有將來的理想，空想主義者，恰與之相反，只是空想着將來的美麗的幻夢，而不顧目前的實際問題，這都不是革命者的正當思想，我們有理想而不忽略實際，我們注視現實而不落入空想，我們懸一高遠正確的理想境地，而面對着現實，研究現實的問題，認清現實的困難去解決，不斷的這樣下去，自然可以逐步實現我們的理想。

(七) 反對遲疑的選拔革命幹部，革命青年，而主張放手的選拔革命幹部，革命青年。

新陳代謝，理有固然，歷史不斷的演進，民族不斷的發展，黨的使命與革命的事業，也隨時日以俱進，所以我們要不斷的選拔革命的幹部來繼承我們的事業，革命的幹部是需要培養，更需要適時選拔的，如果不適時選拔會使幹部同志埋沒下去，不但使他們個人蒙受委屈，同時也是黨與國家的損失，古人說，「後生可畏」，又說，「後來居上」，我們相信革命的青年，他們的前途比我們更遠大，我們要儘量的放手選拔革命青年來做我們的幹部，我們用人不能專講歷史專重感情，革命幹部與革命青年，不一定有攸長的歷史，但有他們的特長，他們平時無法與先進的先生們發生良好的感情，但我們亦不難物色選拔他們於陌生之中，現在一般先進的先生們，對於選拔革命幹部往往失之於慎重，失之於遲疑，而對於革命青年，總怕他們年輕識淺，少不更事，不曉得自己老了，卻還以為他們年輕，這雖出於老成特重愛護青年的好意，却把革命幹部革命青年有為的時期過去了。等到需要他們來繼承的時候，他們都趕不上了，所以我們反對遲疑的選拔革命幹部革命青年，而主張放手的去選拔他們，適時的去選拔他們，使他們能確實的繼承先進的事業。

(八) 反對一切不光明不磊落的行爲，而主張堂堂正正的公開活動。

不光明不磊落的行爲，是罪惡的淵藪，一切糾紛磨擦的泉源。例如選舉，我們要用正大光明公開活動方式，如發表政見和主張，取得人民的信仰，但不能鬼鬼祟祟，作違法的活動或利用金錢地位權力來競選，還有第三種典型，自命清高，以獨善其身爲標的，以競選爲不屑爲，結果，君子道消，小人道長，間接的招致國家社會無窮的損失，今日最常見的弊病，就是參加政治活動人們，往往熱心而不合法，與不守法，而能够合法知道守法的人却自命清高不肯參加公開的活動，我們認爲以上兩種態

度，均應加以糾正，而以光明磊落落堂堂正正公開活動的態度來糾正不良的習俗，樹起優良的風氣。

以上僅就四種基本精神及八種態度，予以扼要的解釋，至如何推進黨政革新工作的方案，中央已有原則的決定，而本省省會黨政軍各界同人亦已有兩次集合商討，其一部份結論，已發表於報上，希望各位予以深刻研究，多多貢獻意見，務使本黨黨政革新運動，能够開出繁爛的花，結成碩大的果。

民國卅五年七月一日在福建省黨政聯合—總理紀念週報告詞

對於婦女運動的一點意見

自一九〇九年三月八日美國一部份覺悟婦女自動集合羣衆大會舉行示威運動提出：「婦女應有選舉權」的口號以來，婦女解放運動於以開始。到了第二年三月八日，萬國婦女社會主義者在丹麥京城舉行國、婦女代表大會，就通過以三月八日爲國際婦女節；提出的主要口號仍爲「婦女應有選舉權」。這種運動不斷的發展，到了今年今天已有二十八週年的歷史了。這二十餘年的中間，婦女運動由選舉權的爭取，進而要求一般的參政，更進而要求經濟地位的平等，這是國際婦女運動發展的趨勢。從這個趨勢當中，我們可以看出婦女運動的真正目的，應着眼於經濟地位的平等，因爲經濟地位的不平等是因，而一切事件的不平等是果。

如果婦女在經濟地位上與男子平等，那麼所謂選舉權，所謂參政權等問題都可以迎刃而解。不特男女間不平等的真因在於經濟，即社會上階級的不平等，其原因亦在於經濟。政權常常隨着經濟權而移轉，大凡掌握政權的人們，必是經濟優越階級的代表，這在經濟制度未徹底改善以前所不能免的。

據社會歷史研究家研究的結果，古代社會會以母系爲主體，一切男子都是女子權威支配下的附屬品，無疑的，這時的經濟權必操諸女子之手。到後來經濟權漸漸移轉於男子之手，因此女子遂由支配者的地位，一降而爲被支配者的地位。這種支配地位的移轉，在婚姻制度上有很大的關係。因爲古代

爲亂交時代，婚姻制度尙未成立，所生的子女當然只知有母而不知有父，所生的子女當然都是屬於母親的；他們長大起來只有聽母親的支配，做父親的根本不知道誰是他的子女，當然無支配之權。而這些子女長大起來所覓的食物，卽是當時的所謂財產，當然亦歸母親所支配，別的男子不能去過問；因此，這時的經濟權當然操諸女子之手。同時，追逐食物與追逐異性，是人類的本能。在古代社會中，女子們除了自己及子女會覓取食物以資維持生活之外，大半都靠別的男子的供給。當時的男子爲了追逐異性以滿足其性的本能起見，就只有彼此競爭着以食物獻媚於女子，藉以取得其歡心；於是每個女子必有許多的食物，而成爲坐享財產的主人。而且許多男子因爲競相追逐女性，除了貢獻食物之外，必須給予女性以精神上的安慰，始能取得女性的歡心，這就是服從；誰最會服從女性，誰就是女性所最歡喜。在這種情形之下，女子對於一切男子是有自由選擇之權，這就是男子必須服從女子的張本，亦是就女子可以支配男子的一個原因。

因爲亂交的緣故，男子們因妒而互相殘殺的事定所不免。男子當中比較有能力的分子，必然又足以支配其他能力較弱的分子，爲維持公共秩序起見，對於追逐異性的事件必須有一個妥善的分配辦法，於是男女在無形中亦自成了配偶；弱者的配偶當然不免被強者所侵奪，但強者的配偶是沒有人敢去侵犯的。這種情形成了習慣，便是後來婚姻制度成立的張本。

其次，古代社會爲爭取食物起見，必須有一個羣體的團體生活，因爲食物有限，此團體與彼團體（如部落與部落之間）就不免發生戰爭。同時有的部落比較強盛，他自己不去覓取食物，專以野蠻的手段去奪取其他部落的食物，於是侵略與自衛的戰爭日有所聞。但是男子的體力比較強壯，所以一切侵略與自衛的戰爭都須由男子去担任，差不多戰爭成了男子的職務。這些男子戰勝別的部落以後，就

把食物與女子同時擄掠過來，女子因為能力轉弱自然無法抵抗，只好做了這些勇敢善戰的男子之奴隸，食物歸他們所有，女子亦歸他們所有。同時在這些勇敢善戰的男子之中，當然有個首領，每次擄掠過來的食物與女子，必須由首領妥為分配，始可免去爭執。在這種情形之下，做了俘虜的女子只有俯首聽命，再也無法做支配者了。因為戰爭的緣故，女子成了男子的被保護者，女子要靠男子保護她們的安全，因此所處的地位，便因之降落。且所有食物的取得都是男子之功，經濟權亦必然的會漸漸移轉於男子之手。同時，女子被俘虜，又被分配，成為固定形式的配偶，婚姻制度因之漸漸成立，女子的地位就更低落，而經濟權就更不能掌握了。所以戰爭亦是母系社會轉變為父系社會的重要原因。

我們從以上情形觀察起來，可知婦女要求解放，第一要求經濟地位的平等；但經濟地位的平等與否，一方面與婚姻制度有關係，一方面與婦女本身的能力有關係。如果男女的婚姻制度基於平等的原則，而婦女本身的能力亦與男子相等（不一定是戰爭的能力，其他做事的能力亦是如此），自然男女之間一切都可以平等了。

上面說過，從國際婦女運動的歷史看來，婦女運動的目標，已由政治地位平等的要求，而趨向於經濟地位平等的要求，這是必然的趨勢。因為政治平等是果，而經濟平等是因，未有經濟地位不平等，而可以達到政治地位的平等的。同時我們還可以看出，婦女運動定民主主義與社會主義之下的產物；因為民主政治的發達，平民都享有選舉權，所以婦女們亦起來要求選舉權，更進而要求一般的參政權；因為社會主義的發達，窮人都起來要求經濟權，所以婦女們亦起來要求經濟權，更進而具體的要求職業機會的平等，以取得生存權。

但是這種解放運動的成績怎樣呢？事實告訴我們，婦女解放運動截至現在止，尚在耕耘的時期，

離開收穫的時期還是很遠。婦女解放運動之所以不易成功，是有兩種根本的原因：第一，所謂民主政治，根本上便是一種虛偽的東西；一般勞動階級，在這種虛偽的民主政治之下，依然是被資產階級所統治的一羣奴隸。在社會上一向處于優越地位的男子，也分爲壓迫與被壓迫兩個階級，處于被壓迫階級的勞動男子，用盡九牛二虎之力，尚爭不到政治地位的平等，那麼在雙重壓迫之下的婦女羣衆，又有什麼方法可以取得政治地位的平等呢？第二，在資產階級統治之下的勞動羣衆，整個都陷于無法生存的境地，因之他們都起來要求生存權，即經濟權，但是這種要求，在經濟制度沒有澈底改善以前，是無法完滿解決的。而且所謂社會主義，亦不是馬上可以解決這種問題的萬應靈膏，並不是一經採行，便可以使勞動羣衆個個都能豐衣足食的。所以在號稱社會主義的蘇俄國內，依然鬧着失業的恐慌，與所謂資本主義的國家差不多的情形，在這整個社會都發生生存恐慌的環境當中，男子勞動羣衆尚不能獲得經濟地位平等的權利。那麼一向處于雙重壓迫之下的婦女勞動羣衆，要想爭取職業機會平等，或經濟地位平等的權利，真是談何容易！從這樣看來，婦女解放運動的不易成功，並不完全是男子的故意刁難不肯放鬆，而是社會經濟制度的不良爲之厲階；換言之，這是制度的問題，而不是人的問題。如果婦女羣衆不了解這一層根本原因，一味的向男子們施行攻擊，向一般男子勞動羣衆爭取職業的平等，那便是一個大大的錯誤！我說這話，並不是要把婦女羣衆驅出於職業圈及生存圈之外，只許男子羣衆從事職業及享有生存權，而使婦女羣衆生生的餓死；我的意思是說，婦女同胞應該認清被壓迫的原因，要知道給予婦女不平等的，是現在不良的經濟制度，及由此不良的經濟制度之下所產生的不良的政治制度。所以婦女同胞要想反抗壓迫，必須反抗這種不良的社會制度；而其鬥爭的對象，亦不是男子同胞，尤其不是男子勞動羣衆。如果婦女同胞，專與被壓迫下的男子勞動羣衆去爭取平等權利

其結果必至於「玉石俱焚，同歸於盡」！

說到失業問題，是全世界任何國家的致命傷。美國大總統羅斯福，號稱以復興經濟解決失業問題。作爲他的新政，但這四五年来，依然沒有多大的成效；意國的墨索里尼，及德國的希特勒，則主張把所有婦女勞動羣衆趕回家庭去廚房去，作爲解決失業問題的妙策，這當然不是徹底的辦法。但是失業問題的嚴重，無論在資本主義的國家，法西斯主義的國家，乃至社會主義的國家，都是一個焦頭爛額的問題。在這整個社會陷於失業恐慌的當中，婦女勞動羣衆當然不能例外，假使婦女同胞專向男子同胞去爭取職業機會的平等，而以男子勞動羣衆作爲鬥爭的對象，同樣的不是徹底的辦法。男子與婦女同屬人類，自然應該一律平等，但男女在生理上究有差別，根據這種生理上的差別，男女分工自然是必要的。因此養育子女，及主持家庭，便不能不由婦女去負責；婦女們爲了爭取職業機會的平等，就把這種責任拋開不顧，也不是男女平等的真正意義。我們並不是主張把婦女同胞鎖在家庭裏廚房裏，不讓他們到社會上去從事職業，而是主張婦女們於從事職業之中，不要拋棄了應盡的責任；這就是說。婦女從事職業應以不妨害家庭爲原則。如果在一個家庭中的男女的地位是平等的，經濟權也是平等的，那麼女子雖然沒有從事職業，依然享受他的生存權，依然無害其爲平等。反過來說，如果一個家庭中，男女地位根本不平等，那麼女子雖然有了職業，結果不過多盡一些奴隸的責任而已！所以男女平等，應該從地位上去着手，不應該單單從職業上去着手。一個家庭中，男女雙方應該有平等的經濟權，但不必去做同樣的職業；一個社會當中，男女雙方亦應該有平等的經濟權與生存權，但亦不必男女的職業一律相同。

上面已經說過，男女不平等的根本原因，是現社會種種不良的制度，婦女要求解放，應該從不平

等的制度方面去求解放，而不宜單從職業方面去爭平等。換句話說，統治階級與剝削階級所享受的經濟權與生存權，被統治階級與被剝削階級，亦應該同樣的享受；男子們所享受的經濟權與生存權，婦女們亦應該同樣的享受。至於職業方面，男子們所能做而婦女們亦能做的，自然應該讓婦女們享有同等的機會。但有的事情，必須男子分開去做，如養育子女，決不能推給男子們去担任；而戰爭自衛，亦決不能推給婦女們去担任，這種分工合作的精神，也就是男女真正平等的精神。過去中國的婦女同胞所受的壓迫，比歐美各國更甚；第一是人格上的不平等，這是舊禮教的束縛；第二是經濟地位的不平等，婦女不能享有財產權，這是經濟制度的束縛。現在這些問題在法律上已經解決了，而事實上尚有待於婦女同胞的努力。但有一層必須注意的，整個中國都在帝國主義壓迫之下，所以中國的婦女同胞，除了爭取人格上及經濟地位上的平等之外，還有一個更大的使命，就是爭取中國國際地位上的平等，這是男女同胞共同的責任。中國國際地位不平等，婦女同胞也就沒有平等之可言，因此我們做婦女解放運動的，決不要忘記了民族解放運動。

民國二十六年載福建民報三八節特刊

抗戰期間的婦女運動

各位婦女同胞：婦女運動發展到今天，經過二十九年的奮鬥，關於男女平等一節，已經不是理論的問題，而是在事實上如何達到這個目的的問題，記得去年的今日我曾經說過：「婦女運動截至現在止，尚在耕耘的時期，離開收穫的時期還是很遠」，同時我又說：「婦女運動是民主主義與社會主義之下的產物。而婦女運動的不易成功，也就因為民主政治根本是個虛偽的東西，而社會主義亦不是萬應靈膏，非經過相當時日把經濟制度澈底改善，是不能竟婦女運動的全功的」。當時我還說：「整個中國都在帝國主義壓迫之下，所以中國的婦女同胞，除了爭取人格上及經濟地位上的平等之外，還有一個更重大的使命，那就是爭取中國國際地位上的平等，這是男女同胞共同的責任。中國國際地位不平等。婦女同胞也就無平等之可言」！事隔一年，我今天所要說的還是差不多的意思，不過把去年的話重申加以說明罷了。

我今天要申明的有兩點：第一、任何一種運動在理論上原則是古今中外都一律的。但在事實上方法上却彼此不能相同，這就是時間與空間的限制；凡百事物原來只有相對的而不是絕對的，所以今天的中國的婦女運動，應該認清時間性與空間性的重要，在事實上方法上應該加以充分的考慮。今天的中國的情形是怎樣呢？這大家都知道，今天是中國國家民族生死存亡的最後關頭，這一次對日抗戰便是決定我們國家民族的最後命運，勝則生存與獨立，敗則亡國與滅種。在目前第二期戰事正在展開

的時候，勝負之數未定，我們固然有了最後勝利的信心與把握，但若我們自己不爭氣不努力，那麼最後勝利是不能倖而致。我們現刻最迫切的需要是團結力量與集中力量；所謂團結就是地無分東西南北，人無分男女老幼，四萬萬五千萬的同胞要加緊集結於一個範圍之內，使之形成堅強的一體。所謂集中就是無論人力物力財力都要在一個統制機關之下集積起來，使之形成偉大的力量，在這兩點上看，今天的中國的婦女運動，便應該是一種救國救民族的運動；換言之，今天的中國的婦女運動便是婦女參加抗戰的運動。依一般的原則說來，戰爭不是婦女的責任而是男子的責任，但現代的戰爭與古代的戰爭性質不同，現代的戰爭是全國家全民族的力量鬥爭。在這種鬥爭當中，誰的力量都要貢獻出來集中起來，誰都要負責任，誰都要參加戰爭，婦女當然不能獨異，其次，所謂參加戰爭並不是專指在前線作戰而言，在後方擔任各種直接或間接有關於戰爭的一切工作，都是參加戰爭的實際工作，其重要是一樣的，而且可以說是後方工作比前方工作更為重要。婦女同胞固然不必參加前線作戰，但後方的許多工作如救護慰勞勸募宣傳組織訓練等，無論是物質上的精神上的工作，有待於婦女同胞的熱烈參加與努力擔任的，正是非常的迫切。領袖曾經告訴我們：「……中國持久抗戰，其最後決勝之中心，不但不在南京，抑且不在各大都市，而實寄於全國之鄉村與廣大強固之民心」。這就是說，中國此次持久抗戰，其決勝之中心不在前方而在後方，不在少數軍人而在全體同胞；我們更可以說，中國此次持久抗戰要爭取最後勝利不能單靠男子同胞的努力，而尤有賴於佔全國人口二分之一的二萬萬婦女同胞的共同努力。因此婦女同胞對於抗戰前途實有非常重大的關係，而且負有非常重大的責任的。所以今天的中國的婦女運動，應該是婦女總動員參加偉大抗戰爭取最後勝利的一種運動；惟有如此，那麼婦女運動才有意義，才能適合於時間與空間的迫切需要；亦惟有如此，婦女運動的本身目的，

「即男女平等」——始可達到。這就是我去年今日所說的「中國國際地位不平等，婦女同胞，也就無平等之可言」的道理。而中國此次對日抗戰是一種自衛的戰爭而不受侵略的戰爭，婦女是們最愛好和平厭惡戰爭的。所以婦女們都不願意參加戰爭；但婦女們總不能放棄自衛的權利與責任，不自衛就不能生存，所以婦女們應該參加自衛的戰爭。戰爭誠然是慘酷的，但不自衛而自甘爲亡國奴，則有更慘酷而不可言喻的在後頭，那種慘酷是不能忍受了！所謂「國家興亡，婦女有責」，這就是說婦女同胞不能放棄自衛的權利與責任，婦女同胞對於自衛的戰爭是不能不參加的。

第二、說到婦女同胞怎樣參加抗戰的問題。上面說過，參加抗戰工作不一定要在前方作戰，後方工作更爲重要。歐戰時期，德法各國的男子壯丁差不多都在戰場上服務，後方各種生產事業平時由男子担任的，到了那時都由婦女來担任，其工作效率並不在男子之下，而且有的工作比男子更爲適宜更爲有效。我們此次對日抗戰，軍事方面的失利是無可否認的，但是軍事力量在此次抗戰中並非處於最重要的地位，我們的失利與其說是軍事工作的失敗，不如說是後方工作的失敗。婦女同胞所能做的工作很多，直接與戰事有關係的如救護、慰勞、勸募、宣傳、組織、訓練等工作，都是婦女同胞所優爲的，果能動員全體婦女同胞去做，收效一定很大。此次本報高中二年級以上的女學生有四百餘人亦曾經參加東湖受訓，出發各縣去做民訓工作，她們的工作效力是與男生差不多的。此外，婦女同胞更應在精神方面負起抗戰的工作，她們唯一的方法就是要激勵一般男子去從軍戰場上的衝鋒陷陣，切勿以兒女之情短英雄之氣，切勿以家室之累勞男子之心。譬如日俄戰爭時代日本的婦女一樣，母親希望兒子戰死，妻妾希望丈夫戰死，姊妹希望兄弟戰死，以戰死爲無上光榮，以効命疆場爲唯一聯責。這樣始可激勵士氣爭取勝利，亦唯有這樣才配稱現代的真正的「賢母、良妻、好姊妹」！須知道教育方面

的效果很大，而家庭教育尤爲重要，所以「母教」非常要緊；同樣的，做妻子亦應該有教訓，這就是所謂「妻教」，而妻教亦是非常重要的；同樣的，做姊妹的亦應該接受這種訓練，來增強抗敵的力量。我相信婦女同胞全體動員參加抗戰工作，必可爭取國家民族的自由解放，而國家民族自由解放之日，亦即是婦女同胞自由解放之時。

民國二十七年三月八日在福州婦女節紀念大會 評詞

宗法理論與中國婦女問題

婦女問題不是一個簡單的問題，婦女之成爲問題，不只是理論上的爭執，而是要覓取事實上如何解決。婦女問題的由來很久，自民族社會時代即已開始，這是從時間上說；婦女問題亦不只是發生於中國，世界各國，無論是資本主義國家或社會主義國家，民主國家或軸心國家，多少都成爲一個問題，這是從空間上說。本文不欲泛論一般婦女問題。只是從中國方面略探其史的原委而已。

中國的社會制度與世界各國不同，中國在民族社會之後，曾經一度行過宗法制度，那就是周初至春秋戰國時代以前的四五百年之間，而其範圍亦僅及於周室及其宗親諸侯國的貴族而已。周代的宗法制度與封建制度相依爲命，封建制度的崩潰，即促成宗法制度的破壞；中國封建制度已崩潰於二千餘年以前，而宗法制度亦於此時宣告破壞，不復存在後世。但中國的封建思想與封建勢力，及宗法思想與宗法勢力，則直至現在尙未完全消除。中國的婦女問題，與宗法社會，宗法思想及宗法勢力，是有密切的關係的，本文所欲說的就是這一點。

宗法社會的特質是「父系」「父權」與「父治」，這完全是男子支配下的社會，在這種社會制度之下。男女當然是不平等的。現在中國這種社會制度早已破壞了，但是「父系」的遺制，「父權」與「父治」的思想及勢力，依然存於社會之中，所以到了今天，婦女依然成爲一個嚴重的問題。

許多人類學者，主張在「父系、父權、父治」的社會之前，還有「母系、母權、母治」的社會存在，以爲原始社會的「世系相傳」，是以女不以男的。中國學者劉師培所著的中國歷史教科書，即主張此說：而梁啓超的先秦政治思想史亦云：「初民社會，先有母系而後有父系，遠古部落皆從母以爲厥居」。這個主張是否可靠不得而知，歷史上的證據亦嫌不足；但此種主張是近理的，從種種事實上推想，亦不是毫無依據的。民國二十六年，我在福州「三八」節紀念會上，曾發表過一點意見，茲申述如次：

在「父系」社會制度之前，曾有過「母系」的社會制度，因爲當時「婚姻制度」沒有成立，是「亂交時代」，誰是他的妻，與誰是她的夫，根本沒有確定，故女子所生的子女，是「只知有母，而不知有父」的，母親之與子女，因有「孕」「育」「哺乳」「撫養」的種種事實，故母子關係極爲明顯，而父子關係則因「亂交」的緣故而末由知道；此時只有母系而沒有父系，是必然的事實，不過並非法定的制度而已。（不但爲子女者「只知有母而不知有父」，即爲父親者亦無法知道「誰是他的子女」，只有母親與子女的關係是天然存在的。）

但是這種情形，僅限於原始的部落民族社會，到了後來就不同了；其中最重大的關鍵就是「戰爭」，我們知道，男女生理的不同是先天的，男女因爲生理上的限制而實行分工，亦是自然的趨勢，並不是人爲的制度。大致的說來，在狩獵時代，男子出外狩獵，女子在內宰制，此時已有分工；至畜牧時代，男子出牧，女子居守，亦是一種分工。換言之，在這兩時代男子覓食，女子處理食物，這種分

工制度是很合理的，一旦遇到了戰爭，爲自衛起見，在原則上當然是由男子出而應戰；其或向外侵略，亦必是由男子身任其責，所以任何一種戰爭，必然是男子出戰，女子居守，這種前方與後方的分工，亦是很合理的。不過在這時候，男女的地位尚無何種差別；爲子女的儘管只知有母，而成爲母系的社會，爲父親的儘管不知道誰是他的子女，反正都是自己同部落同民族的人，用不着爭執。而且一切食物都可以共產，並沒有私有財產的觀念，子女們更不能成爲一種私有物，所以男女的職務雖然分工，而其地位却仍然平等，同時，這時候對於「覓食」與「自衛」的工作是由男子負責，而對於「蕃殖」的工作，則全由女子負責；男子在事實上雖盡了「蕃殖」的一部分功能，但他不負孕育撫養的責任。所以教導與管理子女的職務及其權力亦屬於女子。因之，在母系的社會之中，「母權」與「母治」的事實，亦是相伴而來的，不過這並非男女不平等的法定制度，故亦不至發生何種問題。

二

以上爲狩獵與畜牧時代的情形，到了農業時代就發生變化了。在以上兩時代沒有私有財產觀念，是一種原始共產社會，即使此部落或氏族掠奪其他部落或氏族的食物與武器，原則上仍然歸之於公有。到了農業時代，游牧部落征服了農業部落，發現了「勞力」的價值，所以不但被征服部落的食物及其他器用歸其所有，即被征服的人民亦歸其所有，是爲奴隸。征服者對於被征服者，不隨便予以殺戮，而更爲奴隸，利用其勞力以從事於生產，這是人類戰爭上與經濟上的一大進步。所謂奴隸可分爲兩種：一種是純粹征服者勞動生產的男子，這就是後來的農奴；一種是除了替征服者勞動生產之外，而兼有其他作用的女子，這就是後來的妻妾。在亂交時代，男子必須追求女子而乞取其歡心，故女子有

選擇男子之權；而其所選擇的，必然是善於覓食，勇於戰爭，並能服從女子的男子，故女子之權甚大。這時，男子與男子之間，爲了追求女子難免發生競爭的情形，這定可想而知的；這種競爭的情形必須予以有效的處理，這是必然的趨勢，故婚姻制度實有成立的可能與必要。自游牧部族征服其他部族以後，生產方法已進爲農業時代。食物積蓄的觀念，在畜牧時代已經開始，到了農業時代，食物必須有較多量與較長時間的積蓄，於是財產觀念因之而生。同時，更因所掠奪的食物器具與人民都成了戰利品，如何處置是一個問題；於是酋長或氏族長就「論功行賞」，予以分配，而歸其所有，私有財產觀念即因之而生。至於被掠奪的女子，自然亦在分配之列，於是「物」與「人」的私有觀念又因之而生了，在這種情形之下，被征服的男子夷爲農奴，而被征服的女子則徧爲另一種奴隸，到了以後便是所謂「妻、妾、婢女」之類。女子既成爲勇敢善戰的男子之私有物，彼此不能互相侵犯，於是夫婦關係因之確定，而婚姻制度亦隨之產生了。事勢所趨，不但被掠奪的女子，不復再能自由選擇其所心愛的男子，即本部族的女子，亦因戰爭的緣故，被保護於男子，其權力與地位自然降低，降到後來，一切女子就都成爲男子的附庸了，到了婚姻制度成立之後，過去女子所有的隨時自由選擇男子之權已完全取消，所生的子女亦已有法定的父親，故父親與子女的關係完全確立，而父系制度因之發生，次則母親既成爲父親的附庸，其所生的子女亦已爲父親所私有，而「父權、父治」的事實亦隨之發生了。所以母系、母權、母治制度的推翻，與部族戰爭的事有極大的關係，而與婚姻制度的成立尤有直接的關係，因此，我們可以說，婦女問題的發生是遠在部落氏族社會的後期，即游牧部族征服農業部族及各部族（包括游牧農業各部族）互相兼併之後。

四

由於游牧部族征服農業部族，及各部族互相兼併的結果，建立了初期的封建國家；這一初期封建國家征服其他的初創封建國家，於是再建立次期封建國家，然仍為氏族社會，自黃帝至殷代都是屬於這個時期。到了周代始真正建立了封建制度，同時又實行「本支百世」的宗法制度，於是氏族社會變而為宗法社會。在氏族社會內，父系、父權、父治的情形已經產生，到了宗法社會，這種不平等的制度就更為嚴密了。

宗法社會不平等的情形怎樣呢？「父系、父權、父治」是宗法社會的特質，而其系統，在縱的方面是「嫡長子繼承」，在橫的方面是「以弟事兄，以兄率弟」，而其精神則在「尊尊親親，男女有別」。何謂父系，即是從父方去計算誰是親屬的制度，崔東璧遺書所謂：

「人姓父之姓，而不姓母之姓。由父之父遞推之，百世皆吾祖也；由母之母遞推之，三世之外，有不知誰何者矣！」

何謂父權？即是由子繼父產的制度，女子則不能享受此種權利。何謂父治？即一家的事務皆由父決定，子女的身體亦由父統治，所謂「祖在則祖為家長，父在則父為家長」。甚至有「夫死從子，長兄為父」的慣例。在這種制度之下，女子所處的地位，不但不如其夫，有時更不如其子，可謂不平等已極！

首先我們要知道，古代的宗法社會是主張「族外婚制」，所謂「同姓為婚，其生不蕃」。一個本宗的女子出嫁以後，就與本宗無關，而成為其夫的附庸。所謂尊卑長幼的次序，皆以夫的次序為標準

。禮記大傳所謂：

「其夫屬乎父道者，妻皆母道也；其父屬乎子道者，妻皆婦道也」。

其次，在婚姻上女子對於自己的婚事，比男子更沒有發言權。宗法時代的婚姻，本不是男女兩人的事，而是男女兩姓的事。禮昏義所謂：

「婚姻者，所以合二姓之好，上以事宗廟，下以繼後世也」。

至於離婚之權又只是男子才有，男子不但可以自由納妾，而且可以自由與其妻離婚，其所持理由有七，謂之「七出」。大戴禮記本命說：

「婦人七出：不順父母，爲其逆德也。無子，爲其絕世也。淫，爲其亂族也。妬，爲其亂家也，有惡疾，爲其不可與共粢盛也。口多言，爲其離親也，竊盜，爲其反義也」。這種種理由都是男子單方面的權利，所謂「欲加之罪，何患無詞」？至於女子是不能提出任何理由的，根本上便不許女子有離婚之事，孔子云：

「嫁女之家，三夜不息燭；思相離也」。

一個女子出嫁之後，即以永離相期，不許再回，倘被夫家所「出」，就等於宣告死刑。復次。女子是沒有財產權的，女子如果私擅財產即成爲「竊盜」，而爲「七出」的理由之一，禮

內則有云：

「子婦無私貨，無私蓄，不敢私假，不敢私與」。

此外，在喪服上，父親四世的族人死了，還要穿喪服，而對於母黨及出嫁族——本宗女子出嫁後所生的子女及孫曾等，則不過對於少數人穿很輕的喪服。儀禮喪服有云：「外親之服皆總也」，這是

一個原則，而對於「出母之黨則無服」。

那麼，一個女子出嫁以後的義務怎樣呢？簡言之就是「孝順翁姑」「服從丈夫」，「替夫家生子」，「替夫家勞動」，而自己「不得私有財產」。所以女子是比氏族或封建時代的農奴更爲不如。可說是雙重奴隸，亦可說是雙重作用的女奴，所以說：「婦，服也」，單有義務而無權利，這就是極不平等！

五

宗法社會男女不平等的制度，已如上述，那麼宗法社會破壞以後的情形怎樣呢？事實上還有不平等的，因此有人主張，中國社會直至現在仍是宗法社會，夏曾佑更主張中國宗法的社會，分爲兩種二時期，他說：

「我我國宗法社會。自黃帝至今，可中分之爲二期：秦以前爲一期，秦以後爲二期，前者爲粗，後者爲精」（見夏氏序嚴復所譯銓社會通銓）

其實，中國宗法社會始建於周代，而逐漸破壞於春秋戰國時代之後；自秦漢至現在，宗法制度早已破壞，故謂現在中國社會仍爲宗法制度是不對的，而謂秦以前是「粗」的宗法社會，秦以後是「精」的宗法社會，尤爲無據。我們要知道，宗法制度的理論是很精密的，但事實上並不盡然。試略述如次：

第一、宗法制度只是周代王室及有周諸族的社會組織。陶彙曾親屬法大綱序中有云：

「宗法，周制耳。有周稱王以前，及有周諸族而外，殊難觀宗法之特徵。……在周室稱王以後，宋猶內娶，楚猶立少子，士大夫如公儀仲子猶孫而舍立子，伊洛之戎猶居近郊，商鞅相秦始別男女

宗法爲中國古代通行之制度乎？

可見宗法制度只是周代王室及有周諸族的社會組織，周以前是氏族社會，並沒有宗法的痕跡，周始建立宗法社會。但除有周諸族而外仍爲氏族社會，不會實行宗法制度。

第二、宗法制度只是周代王室與宗親諸侯國的貴族組織。因爲宗法社會特徵的是「宗子制度」，即禮記大傳所說的「別子爲祖，繼別爲宗。繼禰者爲小宗」的宗族制度。而所謂「宗子」却只是貴族的「公子」；毛奇齡大小宗通釋所云：「別子者，公子也」，這種解釋是沒有錯的。所謂「庶人不宗」，可見宗法制度只是貴族階級的內部組織，並不會普遍實行於當時的社會，考當時庶人階級的組織是以「五家爲比，五比爲閭，四閭爲族，五族爲黨，五黨爲州，五州爲鄉」的類似農兵與保甲的制度，並不許他們有宗法組織的。

第三、宗法制度的理論，並不完全適合於社會的實際生活。實有窒礙難行之處。故至春秋戰國時代。「三年之喪，不行於魯」，「尊祖之教，不純於齊楚」，「族外婚制不循於宗晉」，（見陶希聖中國社會史的分析第八宗法理論與宗法的實際（九）「理論與實際相違」）就可見當時祭祀的儀式與立後的次序，並不會依照宗法制度去實行，而漸趨於變化與破壞了。

如上所說，宗法制度不會實行於周代以前，及周代王室與有周諸族以外的任何氏族社會，亦不會實行於貴族以下的庶人階級（其後異姓公子來自他國者，庶人起爲卿大夫者，及介於貴族與庶人之間之士，亦得立宗，但終是例外的事），而且行之不過四五百年，即漸隨封建制度的崩潰而破壞，這是一種不容否認的事實。但因孔子及後來的儒家，對於周代的一切制度都取擁護的態度，而儒家學說，自漢代以後，更支配了中國士大夫階級的思想達二千餘年之久，在社會上佔有極大的勢力。所以時至

晚近。宗法理論仍爲社會人士所信仰，宗法制度雖告破壞，而宗法思想與宗法勢力仍普遍深入於一般社會，維持了三三千年而不墜，現在我國社會上，不論鄉村與都市，仍存在着許多宗法的遺制，如宗祠家廟，遍地林立，宗族觀念，到處可見，重男輕女，易地皆然，這都是事實。這個事實問題，我們不能不認識清楚。正因爲在事實上，宗法思想與宗法勢力仍然存在，所以宗法理論，對於「男女有別」的種種觀念與儀禮，仍不能完全打破，而中國的女子亦就未能取得完全解放的權利；自父系，父權，父治的制度成立以後，女子屈服於這種不平等的待遇之下，直達數千年之久。

六

上而說過，在氏族社會時代，中國的父亲制度，已因「戰爭」與「婚姻制度」的確立而發生，並不是到了周代建立宗法制度時才出現，可見中國男女的不平等，並非完全是宗法制度之罪。依傳說所稱：周代以前的殷族，亦是行父系制度的，但不曾嚴厲實行「族外婚制」，只是五世之内的父系親屬不可以爲婚而已，至於楚人實行「少子繼承制」。宋國實行「兄死弟及制」，雖與周代「立嫡以長不以賢，立子以貴不以長」（卽有子皆姁則立長，有嫡有庶則立貴，有子皆庶亦立長）及「父死子繼」的制度不同，但其均爲父系制度則無疑。證之後世侵入中國的匈奴、鮮卑、女真、蒙古等民族，亦大都是父系制度的氏族，可見父系制度與宗法制度沒有必然的因果關係，所以宗法制度破壞之後，父系制度並不隨之而破壞。

其次，父系制度與父權父治制度，亦沒有必然的關係，只是連帶的關係而已。在母系制度之下，因爲所生的子女不知有父，及私有財產觀念不發達，故父權父治的制度無從成立。但是到了婚姻制度

確立，父系制度發生，及私有財產觀念發達，與私有財產制度成立之後，父權父治的制度並不當然的隨以俱來。在近千餘年中，女王出現於中國及歐美各文明國者，不一而足，可見女子的地位及其權力，不一定隨着母系制度的破壞而完全讓與男子；所以父系的氏族，不一定都是父權父治的。唐代的皇族出自隴西、血統上不屬於漢。唐代宮庭之內：母的地位很高，所以武后輩后相繼臨朝聽政，在漢族看來是大不爲然，而在唐代宮庭內看來，都恬不爲怪。這事雖不能證明李唐氏一族本是母治的氏族，但母的地位與權力之高，可以想見。因爲母的地位與權力之高，所以母舅的權力亦隨之而大；觀於歷代宮庭中乃至朝廷上，都有母舅的權力在活躍着，是即歷史上的所謂「外戚」。同時，母的地位與權力高，則妻的地位與權力，亦何嘗不可以高，母舅的權力既因母而大，則妻舅的權力，亦何嘗不可大？這在中國歷史上與社會上亦是常有的事。可見中國社會雖曾實行宗法制度，而在父系之下，母與妻的地位及權力，並非完全被剝奪。這更可證明周代以前的氏族社會，並不一定是實行父權與父治；不過到了周代的宗法社會，才定下此種制度，使父系與父權父治三者連在一起而已。

總之，我以爲中國婦女到了現在尙未能取得完全平等的地位與權利，不能完全歸咎於已經破壞的宗法制度，而只能歸咎於一船官僚士大夫階級的殘餘宗法思想，及潛伏於一般社會之中的殘餘宗法勢力。欲達到男女真正的平等，必先剷除此種殘餘的宗法勢力；而欲剷除此種殘餘的宗法勢力，又必先剷除此種殘餘的宗法思想。但是後世的宗法思想，是由於宗法理論而來的，到現在殘餘的宗法思想爲什麼尙能存在？就因爲宗法理論尙未改正，所以改正宗法理論，實爲促進男女平等的先決問題。

宗法理論是什麼？簡單的說，就是擁護周代宗法制度，主張實行「父系、父權、父治」的儒家學說。儒家學說定中國的正統學說，孔子的思想尤其是中國的正統思想。我們信奉「總理的三民主義

，決無反對中國正統思想的道理；而對於後世所述孔子或演繹孔子思想的儒家學說，亦不能一概的予以反對。但是我們對於宗法制度是認為不能實行的，在過去既未普遍的實行，而且行之未久即告破壞。到現在更無恢復的可能；所以我們對於孔子及後世儒家擁護宗法制度與闡揚宗法制度的宗法理論，不能一味的盲從，而必須加以改正。

我們的意見，可以簡述如次：

第一、「父系制度」必須打破，要重新建立男女平等的家族制度。這並不是主張恢復「母系制度」而是主張「依血統連續的血親，及依婚姻連續的夫妻與姻親，以定親屬的關係與範圍」；對於「宗親」與「外親」及「妻黨」與「夫族」的差別，要徹底廢除，界女雙方的關係要完全一樣。

第二、「父權制度」必須打破，要重新建立男女平等的財產制度，即夫妻與子女在財產上要享受平等的權利，夫有財產權，妻亦有財產權，夫妻可以共產，但不以一方獨佔，子可以繼承遺產，女亦可以繼承遺產，要彼此各得其平。

第三、「父治制度」必須打破，要重新建立男女平等的家庭制度，在家庭中，父與母，夫與妻，及兄與妹之間，地位要完全平等；尊卑有定，長輩有序，是應該的，但男女有別則不可，我們本着這個男女平等的原則，以「尊尊、親親」，自然可以齊家；再推而以男女平等的原則去治國平天下，自更容易；這樣，男女在社會上政治上的地位，亦自然可以平等了。

關於這個問題，要說的很多，為時間與篇幅所限，暫就此結束，待將來有機會再續談。

民國三十一年十一月十二日完稿於連城水南尾九六號

今後的宣傳工作

一 宣傳工作的重要及其意義

總理將人類進化分爲三個時期：一爲「不知而行」的時期，二爲「行而後知」的時期，三爲「知而後行」的時期。又將人類智能分爲三系：一爲先知先覺者，二爲後知後覺者，三爲不知不覺者；先知先覺者創造發明，後知後覺者敬效推行，不知不覺者竭力樂成。他又說：「第一種人是發明家，第二種人是宣傳家，第三種人是實行家；天下事業的進步，都是靠實行，所以世界上進步的責任，都在第三種人的身上」。照這樣看來，我們要做抗敵救國的工作，對外打倒日本帝國主義，對內爭取中國的自由平等，必須喚起民衆努力實行。但是一般民衆富有實行的能力，而缺乏明確的認識，往往不知所以行之之道。現在人類進化已進到「知而後行」的第三個時期，一般實行家必須有了明確的認識，始能努力實行，始能行而有效。那麼，我們用什麼方法使一般實行家能有明確的認識呢？這就是要靠宣傳的工作了！先知先覺者是最少數的，他們發明了一種道理之後，不能直接對一般民衆作普遍週詳的宣傳，只能對少數的後知後覺者詳加指示，使其敬效推行，這就所謂「先知知後知，先覺覺後覺」。後知後覺者又去對最大多數的民衆作普遍週詳的指示，使其竭力樂成，這就是「後知知不知，後覺覺不覺」。這種工作就是宣傳工作，所以後知後覺者是宣傳家。這種工作做得切實有效，就可以使不知不覺的一般民衆都能知能覺，更因能知能覺而努力實行；這樣，先知先覺者所發明的道理，才可以

傳達於不知不覺者的腦筋中，使大家都知能覺而且能行了。先知先覺者是領袖人物，後知後覺者是幹部人材，不知不覺者是羣衆。單有領袖而沒有幹部，那麼領袖與羣衆之間就不能發生聯繫；單有羣衆而沒有幹部，那麼羣衆就無從組織無法領導。所以幹部最重要，沒有健全的幹部，任憑有飛天本事的領袖，及最廣大的羣衆亦是無濟於事的。幹部最重大的責任便是扭負宣傳的工作，宣傳工作做得好不好，是一個最重大的關鍵，我們現在貫徹長期抗戰的政策，爭取最後的勝利，必須特別注意於宣傳工作，要把他做得切實有效。我們中國四萬萬五千萬同胞，有百分之八十五以上的農工份子都是不知不覺的實行家，而各位青年學生便是最優秀的幹部人才，便是後知後覺的宣傳家，這廣大羣衆的力量能否發揮出來，是要各位青年學生來負責的。各位首先要認清自己的責任，及自身工作的意義；各位所担任的工作是宣傳工作，而宣傳工作的意義就在使不知不覺的實行家能知能覺，更因能知能覺而努力實行，其目的在使不知不覺者能「因知而行」。

二 宣傳工作的作用

宣傳工作的意義已如上述，至於宣傳工作的作用，不但在使一般實行家「因知而行」，而尤在使一般實行家能有「共同的行動」。宣傳工作的作用可分三種：第一是喚起民衆，第二是統一思想，第三是統一行動。一般民衆因爲不知不覺，所以雖然是實行家而仍不能努力實行，大都在醉生夢死中度其無意義的生活；我們必須把民衆從沉沉的迷夢中喚醒起來，使其認識生活的意義，更認識如何求生及如何作有效的生存鬥爭的道理。我們中國民衆號稱「東方睡獅」，我們現在做宣傳工作的第一個作用就是把這個睡獅喚醒起來，使其能爲救亡圖存而怒吼而奮鬥。但是民衆喚起以後，假使沒有一個共

同的認識還是不夠；這就是說，民衆沒有思想沒有認識固不行，但思想紛歧認識互異尤不可，務須大家一心一德，有個共同的思想與認識，即把一般民衆統一於一個共同的信仰之下，始可把最大多數的民衆結成堅強的一體。所以宣傳工作的第二個作用就在「統一思想」，其次，民衆有了統一的思想，假使沒有統一的行動也還是不夠；因為思想與行動務須一致，如果有共同的信仰而沒有共同的行動，依然不能把這最大多數的民衆結成堅強的一體。我們中國人有一個通病，那就是思想與行動的不一致，儘有許多青年思想左傾而行動右傾。更有許多人滿口仁義道德而實則男盜女娼。所以思想要緊，而行動更要緊；思想統一重要，而行動統一更重要。我們做宣傳工作，務須把民衆的迷夢喚醒起來，把民衆的思想與行動統一起來，而其目的則在「因有統一的知而後有統一的行」。於此，我們更須注意於宣傳工作的統一，如果宣傳工作不統一，又怎能收統一思想與統一行動的效果呢？我們要認清目前的宣傳工作唯有在「一個三民主義」的共同信仰之下，「一個中央政府」及「一個偉大領袖」的統一指揮之下來統一的宣傳，絕對不容有反三民主義反中央政府反偉大領袖的宣傳同時存在，以免影響於思想行動的分歧，而解散整個抗敵救國的力量以自即於滅亡，這是非常重要的件事。

三、過去宣傳工作的失敗

時至今日，我們的民衆還沒有全般喚起，思想與行動也未能統一，這就是我們過去宣傳的工作還做得不夠，而所做的宣傳工作是宣告失敗了。失敗的原因不外左列三種：

(一) 忽略宣傳工作的實效。過去負責宣傳工作的機關和人員，在實施宣傳之前，缺乏縝密的考慮；在實施宣傳之際，未能善為應付；而在實施宣傳之後，亦未嘗加以檢討；以致所有的宣傳工作專

備功半，甚且勞而無功。所謂「言者諄諄，職者藐藐」，這不是聽者之過，乃是言者未能動聽之過。言者高高在上，不了解聽衆的心理，不切合實際的需要，所以言者自言，而聽者還是不聽，如馮馬牛之不相及，這種宣傳不是等於浪費嗎？

(二)不懂宣傳工作的技術 宣傳工作首重技術，同一工作，而有不同的效果，這就在技術的優劣上來判定。技術高明的，可以收到充分的效果，技術不高明的，結果是費力多而收效少，譬如說話，同一樣的意思，給會說的說起來，就覺得娓娓動聽，給不會說的人說起來，就覺得令人生厭。說到技術問題，原在各人自己的聰明，要相機善爲應用。但能事先多加研究，用種種方法用種種手腕去演出，一定可以得到較好的效果。只看賣報童子，有的可以多銷，有的生意清淡，這就是兜銷的技術不同之故。過去負責宣傳工作的機關人員，只會高高在上說話，不知道想法應付各色各樣的民衆使其動聽，所用的方法和方式，也只是開會，演說，傳單，標語這一類呆板的一貫手段，還怎能引起興趣，打動人心，收取效果呢？過去宣傳工作的失敗，技術的失敗是一個最大的原因。

(三)兩種毛病 過去宣傳工作的失敗，除了上述兩種原因以外，還有兩種毛病；其一是「風頭主義」，其二是「虛應故事」。過去負責宣傳工作的機關和人員，總免不了以登台演說，多做文章，多出刊物，作爲個人出風頭的機會和工具，而把整個宣傳工作的意義和效用棄置不顧，這實在是很大的錯誤，還從積極的行動方面來說，若從消極的行動方面來說，他的毛病就是虛應故事，把一切宣傳工作看作刻板的照例文章，每逢紀念日或某種宣傳事件，只是照例的舉行開會儀式，照例的發傳單與照例的報告演說而已，這種態度，說得好聽一點，是「不求有功，但求無過」，這又怎能發揮宣傳的效能呢？

以上三種錯誤，總而言之，就是對於宣傳工作本身的性能認識不足，及對於宣傳工作未能致其最善的努力之所致，我們現在要喚起民衆，使能有統一的思想及統一行動，必須糾正過去一切的錯誤，切切實實注意宣傳工作看作日求有功的功課，而不是消極敷衍的工作，這樣才能發揮宣傳工作的效能而收取其充分的效果。

四 宣傳工作的技術問題

上述過去宣傳工作的失敗，以技術的失敗爲最大原因，而宣傳工作的推進，亦以技術問題爲最真要，茲就技術問題一詳論之。

宣傳工作的運用最宜敏捷，說到技術問題，原是「運用之妙存乎一心」但仔細研究起來總不外左列八項原則：

(一) 看人說話 這就是對象的選擇，對象不同所用的宣傳方式及其內容亦要不同；我們宣傳工作的對象，以職業分，則有士農工商的不同；以地位分，則有尊卑貴賤的不同；以性別分，則有男女的不同；以年齡分，則有老幼的不同。這許多各式各樣的民衆，各有其不同的心理狀態及生活情形，所以對每一種人宣傳都要有一種特殊的方法，不能呆板的一套，宣傳工作最重要的方法就是要適合對象的心理狀態及生活情形，這就是所謂「對人說人話，對鬼說鬼話」的原則。假使對愁人說笑話，對窮人說闊話，對男人說女人的話，對老人說小孩的話，對普通人說不吉利的話，對喪事人家說慶賀的話，甚至對癡人說夢話，對中國人說外國話，結果必至一敗塗地。所以對智識份子說話要文雅，對農工份子說話要通俗，對女人說話要規矩，對老人說話要尊敬。對智識份子不妨從世界大勢及帝國主

藝的侵略說起；對農工份子應該從他們的生活情形說起，再說到他們所以貧困的原因，而歸結到日本帝國主義的侵略，欲求解決生活問題非實行抗戰不可；對婦女們應該從她們的地位說起，再說到「國家興亡，婦女有責」的道理，使她們能起來共同抗敵……總之，我們要看清對象的心理狀態及生活情形，要引起他們的興趣，要適合他們的脾胃，要使他們喜悅歡迎，把我們看作自己人，把我們的話看作貼己的話，然後可以收取相當的效果。這是第一個原則。

(二)看事說話 這就是材料的選擇，材料不同而其宣傳方式及內容亦要不同。譬如總理誕辰紀念與總理逝世紀念，一生一死，恰恰相反，所以一個要懸旗誌慶，一個要下半旗誌哀，而紀念的意義亦自不同，又如勸募救國公債及獻金救國運動，與徵兵服役宣傳的內容不同，前兩項是「有錢的出錢」，後兩項是「有力的出力」，自然不說同樣的話。有的事件須要說得慷慨激昂，有的事件須要說得纏綿悱惻，總須看事件的性質而定。所以我們舉行一種宣傳，必須把事件的本身意義與內容先弄清楚，然後發議論做文章或應用其他方式。即做文章而論，先看清題目的意思，要在題目之內做文章，不可離開題目東拉西扯，以免隔靴搔癢的毛病。第一要題目選擇得妥當，第二要材料搜集得切實，一切不必要不可能的宣傳切不可亂做，做了以後不但不能獲得好果，甚且生出種種不良的惡果。這是第二個原則。

(三)看時說話 這就是時間的選擇，時間不同而其宣傳方式及內容亦要不同：同時更要選擇適宜的時間去實施工作，時間不適宜不如不做。譬如農夫正在耕作的時候，工人正在上工的時候，如果去向他們宣傳，必然無人理睬；必須在晚間休息的時候，或農隙例假的時候，他們有暇來聽講始可發生效力。而且要看清現在是什麼時代，不可離開現代去說古代的話；並要看清目前是什麼時候，春天

不可說夏天的話，晚間不可說早晨的話；時間充裕不妨多說幾句。時間迫促便要簡單一些；尤其說話的時間不可過長，以免令人厭倦。這是第三個原則。

(四)看地說話。這就是空間的選擇，空間不同而其宣傳方式及內容亦要不同；同時更要選擇適宜的地方去實施工作，地方不適宜不如不做。譬如對國防前綫的宣傳，要提醒當地人民認識自己所處地位的重要及危險；對後方內地的宣傳，要使他們知道現代的戰爭是立體戰爭，並無前方後方之別。又如對鄉村的宣傳，要說明鄉村的重要，不妨從「以農立國」及中國的基礎在農村等話說起；對都市的宣傳，要說明敵人的目的首在佔據都市，並舉許多事實爲例。又如開會必須在公共場所，而小規模的講演則可利用茶樓酒肆，有時更可利用墟市劇場去宣傳。這是第四個原則。

(五)說實話。無論口頭宣傳，文字宣傳或藝術宣傳，都要根據事實，不可唱高調，不可說空話，總要說得「實情實理」。假使離開事實任意鋪張扯謊，結果必然無人聽信，這便是賣狗皮膏藥，這便是開空頭支票，聽的人一次上了當下次就不再理你了。所以做宣傳工作最重信用，像各種廣告性質的宣傳，是商人謀利的手段，也只是欺騙無智識的愚民，決不是我們做正當宣傳工作的人所應該採取的。我們如果有了信用，那麼聽衆一定歡迎，下次宣傳就更易收效。這是第五個原則。

(六)說假話。做宣傳工作的人，並不一定專說實話不說假話，在某種條件及某種需要之下，我們也是要說假話的。但說假話不可違反以下幾個條件：第一要完全善意的，第二要富有彈性的，第三要說得合理，第四要說得像真。總之，說實話的要件是要說得「實情實理」，而說假話的要件則務須說得「入情入理」。說假話的目的是在提起興趣，指示目標，提供希望，以鼓勵聽衆的勇氣與信心。這是第六個原則。

(七)說客的手段 凡游說之士都長於詞令，如戰國時代的蘇秦張儀等，都能把對方的心理揣摩得很透徹，把對方的利害打算得很清楚，所以能使對方言聽計從。現代的所謂政客，也是抓住了這兩點去施展他們的手段，他們對於一個人一件事的觀察完全從客觀着手，沒有一點主觀的痕跡；什麼事說得實情實理，或說得入情入理，所以能引起對方的同情與聽信，俗語說的「水鬼騙上陸」，「死人騙得活過來」，就是極言說客的本事。大概口頭宣傳可分為演說，游說，討論三種，而這三種的運用却不同，其中以游說的收效為最大，其作用在使對方不知不覺中相信我們的話，而心甘情願的接受我們的意見，毫無命令指揮的嫌疑。這是第七個原則。

(八)牧師的態度我們對民衆宣傳，言語要緊而態度更要緊，總須出以和平，誠懇，殷勤的態度，使聽衆能樂與我們接近而接受我們的宣傳。我們的宣傳方式是勸導與感化，而不是命令與威脅；要做效生公說法的態度，要採取牧師傳教的精神，使聽衆能心悅誠服樂於接受，沒有一點勉強的情形。要知道鄉村民衆見到官吏士兵是非常害怕的，就因為官吏士兵的態度不客氣，各位此去應極力避免此種情形，要極力接近民衆，如家人父子兄弟姊妹一樣，大家和平客氣，自然可以收取加倍的效果。這是第八個原則。

其次關於宣傳的方法和工具，我們也要多方設法，隨機應變，茲略述之。宣傳的方法可大別為左列三種：

一、口頭宣傳 口頭宣傳又可分為演說，討論，談話三種。演說是舉行較大規模集會時的宣傳，聽衆雖多而實效不甚彰著；討論是較小規模的集會，其方式是互相討論，而從中實施宣傳，聽衆較少而收效較大；談話是對少數人宣傳，正是實施游說的好機會，聽衆雖少而收效實大。且隨時隨地可舉

行，不必需要一定的方式。

二、文字宣傳 關於文字宣傳，普通分爲傳單、標語、刊物等數種。但此種宣傳工具只能通行於識字的民衆，其餘不識字的人根本不能生效；故文字宣傳須力求其通俗，切不可帶一點高深的學理或使使用一些艱深的詞句。

三、藝術宣傳 藝術宣傳如化裝演說、扮演話劇、發刊畫報、演奏歌曲等，感人最深而收效亦最大，極能引人入勝，於不知不覺中感受我們宣傳的力量，此種宣傳方法及工具應儘可能範圍內多多舉辦。

此外更可利用評話、說書、農歷、廣告、商標、春聯、壁報、西洋鏡、時事講演、家庭訪問、傷兵看護（末二項以女子爲宜）等工具或機會去實施宣傳，總期多方設法，隨機應變，以廣宣傳，而收宏效。

五 更須注意的兩件事

以上所述，係關於宣傳工作的技術方法及工具的運用，如能運用得當，自可收取很大的效果，但要收取宣傳工作的全效，則更須注意於左列兩事：

（一）現身說法與以身作則 什麼事空口說白話總不易取信於人，必須如佛家所謂「現種種身，向種種人說法」，借己身以爲譬喻，以寓勸導訓誡的意思；更須如儒家所謂「以身作則」，以爲民衆的表率。孔子說：「其身正，不令而行；其身不正，雖令不從」，這就可說明做宣傳工作的人，自身一切行爲都要端正純潔，以爲民衆的楷模，更須「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」，這樣始可取

今後的宣傳、作

得民衆的信仰與擁護，而一切的宣傳工作，自然可以發生最大的效果了。

(二) 宣傳與組織訓練打成一片 通常的看法，以爲宣傳，組織，訓練三種工作，是三個階段，其實這三種工作是不能分開的。民衆有了組織，宣傳工作就容易實施，而訓練工作與宣傳工作尤有密切的關係；所以我們做宣傳工作務須與組織訓練二種工作打成一片，方不致有強爲分割的毛病。而且時至今日，一般民衆尙未能切實動員，若單做宣傳工作而不將組織訓練二種工作同時並進，一定不能發生實際的力暈；若待宣傳工作做完以後再去組織與訓練的工作，誠恐事機危急迫不及待了！所以我們現在宣傳工作，必須遵守左列三個原則：

1. 寓宣傳於組織

2. 寓宣傳於訓練

3. 宣傳與組織訓練打成一片

民國二十七年一月十二日完稿於福州