

中央研究院

三民主義研究所叢刊

(15)

論現代與傳統的理性的結合：  
三民主義的中西哲學基礎

成 中 英

中華民國 臺北

中華民國七十三年十月

論現代與傳統的理性的結合：  
三民主義的中西哲學基礎

成 中 英

中華民國 台北  
中華民國七十三年十月



## 目 次

第一章 導論與泛論：中國現代化的內涵與取向	1
一、現代與傳統的結合問題	1
二、中山先生革命運動的現代化意義	4
三、三民主義包含的問題學與方法論	9
第二章 文化問題：兼論民族主義的基礎問題	17
一、文化與民族的發展	17
二、中國文化的特質與得失	19
三、中國文化危機與中山先生的改革方案	23
四、文化復興與大同之治的起點——民族主義	24
五、當代中國文化處境之檢討	27
六、中國文化自覺與中西文化結合問題	29
七、傳統與現代結合的文化的重建模型	31
八、結論：自哲學思考開發「生命理性」與「生活境界」	33
第三章 社會問題：兼論民權主義的基礎問題	36
一、人類社會的形成因素	36
二、中國歷史社會形態與政治意識形態	38

三、主權在君（君權）與主權在民（民權）	40
四、主權在民的兩層面——政權與治權的配合	42
五、人權的體現問題	45
六、人權中的平等問題分析	46
七、人權中的自由問題分析	47
八、道德自由與民主自由之關連問題	52
九、結論：民主政治應在現代與傳統結合的基礎上實施	54
第四章 生活問題：兼論民生主義的基礎問題	57
一、生活概念與民生問題	57
二、社會進化與民生史觀	59
三、才能及酬勞分配問題及其解決原理	62
四、財富分配問題——土地分配問題	64
五、財富分配問題——資本分配問題	68
六、台灣經濟發展模式	70
七、結論：在民權及公平基礎上解決民生問題	72
第五章 結論與總論：文化、社會與生活的綜合哲學	77
一、文化、社會與生活的整體觀	77
二、三民主義結合現代與傳統的理性思考	80
三、對現代化堅持理性的思考	82

# 論現代與傳統的理性的結合： 三民主義的中西哲學基礎

成 中 英

## 第一章 導論與泛論：中國現代化的內涵與取向

### 一、現代與傳統的結合問題

「現代」與「傳統」是兩個對立的名詞，但兩者有確定的傳承關係：現代是由傳統中衍生而出的思想形態與生活形態，沒有傳統就不會有現代，所以現代必須在傳統的胚胎中覓其根源。但傳統也是因現代而獲得獨立的意涵，因為沒有現代的觀念，傳統的觀念就無所依附而失去相對的意義。現代從傳統中蛻變出來後，傳統也獨立、對象化，成為過去的歷史的生活或思想形態。現代與傳統應彼此相互交叉瞭解。

現代是如何衍生的？我們須瞭解人類社會及宇宙中充滿著生生不已的變化；由於變化與發展，現代才得以產生。所謂變化與發展，姑且不論其哲學意涵，至少意味新事件、新問題的出現；而基於新事件與新問題的考驗，才有認識及解決新事件、新問題的觀念。

傳統可提供已成的制度與規範來處理新事件與新問題，但我們也必須承認，既

然歷史有變化與發展，新穎的層面不斷地開發得出，傳統原有的規範與體系也很難提供完整的解決方案；因此，新思考與新觀念就應運而生，宇宙創新與歷史演化的進程從未休止，就人類社會而言，新問題、新需要，以及新事件與新觀念，也就免不了相繼衍生。因為我們必須提出新方法、新體系來解決新問題、滿足新需要、處理新事件，於是取捨標準的問題也就有待先予以決定。傳統不是一味地可取；新觀念、新見解也未必全能接納。此處我們可指出，判斷一項新的處理事件的方法與體系是否可取有三大原則：

- (一)儘量解決當前面臨的問題；
- (二)儘量維護傳統的規範；
- (三)儘量涵蓋未來可能發生的問題，使其有最廣的普遍性。

以上三原則是理性的處理方法，是基於理性反省產生的理性認識。

就第一個原則：解決當前問題而論。我們必須先認清問題，找出問題之所在。對問題的認識絕非易事，不只是觀念上的澄清，也不是純粹身受體驗的問題，而是基於觀念的反省與生活的體驗兩者綜合所得的結果。尤其對社會、政治、經濟與文化問題的認識，無不需要縝密的思考與敏銳的感觸，才能獲致結論。

中國歷史傳統中，知識份子有認識當前問題的責任，所謂「先天下之憂而憂」，所憂者無非是天下的問題。傳統以儒者扮演此角色。現代社會中的知識份子是否克盡此責，實值得檢討。本文將論及 國父孫中山先生的國民革命，實為澈底認知當時社會、政治、經濟及文化問題的典型例證。其後的五四運動、以至近代史上的種種演變，都充滿問題認知的危機（*crisis for identifying problems*）。

第二個原則：儘量維護傳統規範。此原則或可視為普遍的設定。傳統是已建立的權威、習俗、信念，同時獲得社會大眾普遍的支持與認同，並代表文化上的共識（*common sense*）。所以傳統本身是一種架構，一種歷史遺留於現在的力量，過去施加於現在的力量；依此義，傳統可喻為形式的力量，好比運動中物體產生的動能。傳統與現代相比，現代的力量得自於傳統，但又獨立於傳統之外產生作用。至

於傳統的力量則往往更為強大。傳統代表連續性，現代則代表突破；傳統所表現的是收縮力，現代所表現的是擴張力。傳統所無法解決在歷史演變發展中產生的新狀況與新問題，促成現代的來臨，即此而論，傳統於面臨新狀況與新問題時即暴露其限制，現代的出現則代表解決問題的新方案、新觀點。但現代如欲貫徹其解決問題的方案與觀點，就必須儘量保存傳統的力量，使其為現代所用，成為現代的支持者，而非顛抗者。

為了遵循惰性原則與經濟原則，現代化對傳統的態度是以儘可能不與現代衝突的傳統規範為準，最好是轉化傳統以為現代化之用。這種轉化需要高超的智慧與技巧。往往在未尋得適當的轉化之前，現代與傳統是屬於對立的狀態，而現代往往為了貫徹本身的方案，不得不把與現代根本違逆的傳統剔除。

第三個原則：現代化的方案需講求普遍性。尤其當社會的種種現象產生變革，新制度與新價值從建立到推行，都必須儘量使其有普遍的內涵與形式。這是理性的要求，是以知性認知真實的態度為基礎所做的要求。

我們必須明白，現代之所以成為現代，是基於對變化與發展的認知，以及對認知的問題所提出的理性的解決方案。因此，上述的三個處理現代與傳統的原則，當然不能要求完全體現於每一個歷史事件中。提出此三原則的目的在於指明傳統與現代的問題是人類歷史上一再反覆出現的問題，而解決此問題的理想方式則必須滿足這三個原則。

人類歷史的變化與發展有其內在的驅力。此驅力可表現為兩種形態。首先表現為生命與生活的問題，亦即人類生活的進化問題。歷史由簡而繁，文化由單純而複雜，人的活動範圍也由近而遠。這可能是人內在生命的拓展需求所致。其次表現為知識的發達。人類的歷史經驗，促成知識的大量累積，因而拓展了人的眼光與活動界域，也深入開發了人類解決問題的能力。現代各項學說與理論的成就、科學與技術的進展，都可以說是起源於理性知識的力量驅動。由此可見，人類內在的生命擴張力以及知識擴張力，是人類文明與社會進化的內在條件與動力。



綜觀人類文明的發展，一般來說是漸進而緩變，很少問題會突然發生，如人口的增加、土地的開發、能源的利用等等，都是逐漸成形。但當進化到達某一進程或段落時，就會蘊釀廣泛的變革需求；現代的觀念也是歷史進程的必然產品。歷史制度之需要變革，也是相應於一個歷史進化的階段而來。因而現代的衍生，代表歷史進化的一個階段。若要提示一個瞭解的模型，人類歷史的發展可視為一個階梯函數（step function），到達一定的時段就需要創進；這是就整體的綜覽觀點而言。然而就歷史發展的各個斷面而言，也有如階梯函數一般，會發生退縮、減少的現象，亦即有小幅度的退化。譬如說：經濟蕭條、萎縮，以及週期性的經濟不景氣等等。這或可視為宇宙中自然生息現象的一個反映。

相應於上述歷史的發展與現代的必然降臨二觀點合併而論，我們所面臨的現代較諸以往的現代，更具有涵攝力與影響力；我們的現代顯然包容更多的問題。對現代衍生過程的瞭解，也不可局限於當前數十年的歷史，而必須通曉歷史發展的階段。西方的現代的誕生，可追溯至文藝復興，至少可推至啓蒙運動，甚或興起於科學萌芽之初。至於中國的現代的起點，則不得不視為十九世紀末遭受西方列強侵略的後果。

就整個中國歷史而言，中國的現代化起源較遲，又主要是受到外在因素的推動。僅此而論，中山先生倡導國民革命以重新改造中國社會的事蹟，應視為中國現代化的真實起點。我們無意一筆抹煞清末鴉片戰爭後，清廷的洋務運動、自強運動、維新運動所擔任現代化先驅的角色。但這些運動囿限於傳統的束縛中，無法解決變化與發展而成的大時代所引發的互古未見的社會、政治、經濟、文化的諸般問題。因此，我們必須承認，透過中國歷史的全盤發展來看，中山先生倡導的革命實為中國現代化的一個新紀元。

## 二、中山先生革命運動的現代化意義

當代學者對中山先生的學說與思想的研究，往往僅就其已完成的系統予以陳述

與引伸，而忽視中山先生構思過程中所包涵的生命力。我們可以就下列數點來說明中山先生的思想做爲一套現代化思想的體系，完全符合前述三項解決傳統與現代對立的基本原則：

第一、中山先生的時代，蘊含著一大轉機。此轉機對中國而言，實爲生死存亡的大危機；對西方列強而言，却是擴張與征服的良機。中山先生身爲中國人，又爲知識份子，基於對中國存亡的自覺、對民族的關心，才能對時代的問題做出真確的認識，同時對中華民族的歷史處境有真切的瞭解，這種認識當然是從他個人的觀察與體驗中得來。中山先生可算是當時先天下之憂而憂、以天下爲己任的中國知識份子的典型。由於當時社會的歷史條件所形成的機緣，使他足以正確地掌握當時國家民族存亡的問題。由他對此問題的掌握以及提出解決問題的方案來看，中山先生確實能吸收新知識、運用新思考，以因應當時的新問題。

第二、中山先生自從上書李鴻章未受重視，就體會到從上而下來解決當時中國的危機根本不可行，於是立志倡導革命。此體認與決心代表智慧之機現與突進的創造力；改革傳統、打破現狀、重建新制度——中山先生的革命目標也不外乎此。但他的革命的確是「有所爲而爲」，即：認清事實真相，以切實解決問題。

這個從「認清」到「解決」的過程可由中山先生的革命歷程得到充分的證明。一八九四年，興中會成立時，革命方針即已確立爲推翻滿清政府、建立主權在民的國家，因此其章程訂爲「驅逐韃虜、恢復中華，創立合衆政府」。由此亦可見當時滿清政府已成中華民族陷入危機的罪人，非先剷除之則解救之道不爲功。但「驅逐韃虜」之後，並不是再度陷入傳統的專制輪迴中；這裏就可顯示中山先生接觸到的新思潮，即：共和思想與民主思想。不論是「創立合衆政府」或同盟會標明的「建立民國」，都代表對傳統專制封建政治的根本棄絕。專制封建加諸民族的弊害與禍患，至清季已達無已復加的地步，而時代思潮又顯示民權思想之盛行，以及民主共和國的體制乃大勢之所趨，美國與法國的大革命都是最佳例證；美國以民主政制建立富強大國，尤具歷史性意義。由此可知，認清世界潮流之所趨是醞釀新思想的淵

源。

由此我們還可推論出中山先生革命的另一層意涵：他發掘了一個研判創新與變革的準則——順乎世界潮流、合乎人群需要。所謂「順乎世界潮流」，即前已略述之世界大勢；人類歷史的變化轉折有其內在的目的，人類歷史可視為理性自覺的過程，奔赴理性的價值的目標，同時人還有基本的生存、生活與生命的權利，這些都是理性認知的結論。歐洲自十六世紀文藝復興與肯定人文價值，十八世紀肯定理性價值，十九世紀個人主義肯定個人價值，以至十九世紀下半期社會主義肯定社會價值，莫不顯示出理性的個人權利的認知與需要。這是時勢之所趨；於是，肯定共和、創建民國乃為順理成章之事。

所謂「合乎人群的需要」，也是基於人性的自覺及人性的普遍需要而生。社會與歷史的有形及無形資源不應隸屬一人或少數人，而應屬於廣大的群眾所有。因此，人群才是社會生存與歷史進化的重心。這也是中山先生所持民生史觀的見解。（我對民生史觀另有新的解釋。民生史觀也隱含民權意識，以及民族的自由獨立的要求。容待後文詳述。）

中山先生所揭櫫的二準則，可以說是對易經道理的反省所得。易經有「順乎天，應乎人」的說法。變易若順乎天、應乎人，則必可解決問題。順乎天的「天」，即自然的發展趨勢、人文世界的潮流；應乎人的「人」，即指普遍人性的要求，亦即人群的需要。中山先生的創新與變革的準則，實可視為對易理變革之道的領悟所得。

第三、研究中山先生的革命史蹟，可發現他對當時中國社會的問題的態度是不規避一再興起的新問題，而逐步研擬出對治的方案。換言之，中山先生的革命運動是逐步開展、益形成熟與完整的思想過程的實踐。因他對民權思想愈趨深刻的瞭解與信念，促使他抨擊保皇黨的立場更為堅定。三十歲倫敦蒙難獲救後，轉而認真考察英國的社會經濟，孕育了民生主義的主要觀念。當他考量中國的問題之癥結的過程中，也逐漸對中國傳統歷史文化面臨的危機益加全盤及深入地發掘與領悟，同時

對解決的方案也益加通透地掌握與規畫。此項成就絕非偶然，而是他個人苦心積慮運思謀畫的成果。由此可見，在他從事革命的策動、宣傳、交涉的活動之外，從未廢棄深入思考問題，同時還特別留意西方的文物制度與思想學說。於是，在他三十九歲（一九〇五年）成立同盟會時，章程中已列出「平均地權」的說法。由此可見他已留心民生問題而對解決方案也有所規畫。〔註一〕

一九〇五年，同盟會機關報「民報」在東京發行，發刊詞中首倡「民族、民權及民生主義」，是為三民主義之濫觴。此後三民主義逐漸成為革命的基本方略與宣傳的綱領，也是啓迪新思想的源泉。一九〇六年，主張制定「五權分立」的憲法。在一九〇四到一九一一年間，中山先生一方面為革命奔走宣傳，一方面攻詰保皇黨的主張。

一九一一年辛亥革命成功，中國的問題並未隨之解決，袁世凱復辟，政黨政治不得貫徹，列強侵略野心日熾等等因素，促使中山先生不得不進一步思考其中癥結之所在，以謀畫新的對治方案。一九一四年（民國三年），在東京主持中華革命黨革命方略的首次討論會，制定了「革命方略」六篇。擬訂中華革命軍綱領有四：一、推翻專制政府；二、建設完全民國；三、啓發人民生產；四、鞏固國家主權。其中有關民權者有二條。可見反滿並非辛亥前之革命運動的主旨，消滅專制政府才是革命的一貫目標，因而此綱領特別強調民權。此外，由於袁世凱與日本軍閥簽訂喪權辱國的二十一條，而特別聲明鞏固國家的主權。原來平均地權的主張也未曾放棄，因此也把啓發人民生產列入目標。這些目標都是相應當時迫切的問題而擬訂。

一九一七年（民國六年），在上海寫成「社會建設」（即「民權初步」）；一九一九年（民國八年）春，「孫文學說」卷一「知難行易」（即「心理建設」）完稿；一九二〇年（民國九年），撰寫「中國實業如何發展」、後衍成「實業計畫」（即「物質建設」）。次年為「實業計畫」做序。這些撰述都是為未來建設中國繪製藍圖綱領。

「民權初步」旨在促使國人熟稔實施民主制度的程序；「心理建設」意在破除

國人根深蒂固的心理障礙，同時也爲他個人過去的革命經驗做一總結。「實業計畫」則指明如何利用外國「宏大規模之機器，及完全組織之人工，以助長中國實業之發達」，但又強調發展實業的權力，必須「操之在我」。

一九二四年（民國十三年），自一月二十七日至八月廿四日，系統地講述三民主義，共十六講。發揮三民主義的思想體系，以及三民主義的歷史觀點，即：民生史觀。此處無法論述講演稿與陳炯明叛變所毀之原稿是否有根本的出入。但我們可斷言，演講本三民主義是經過中華革命黨改組成爲中國國民黨，同時召開中國國民黨第一次全國代表大會之後發表的思考成果，此中牽涉到聯俄容共、扶助工農的問題，較爲複雜，暫且不論。

基於以上所述，中山先生規畫的中國現代化思想方案，是否合乎前述的現代化三原則？答案是肯定的。我們可就下列三點進而論之：

(一)中山先生基於對問題的透澈瞭解而籌畫出解決問題的方案，而不囿於傳統對中國治亂問題的觀點。這種超拔流俗的精神透顯出他的智慧；此智慧足以使他掌握世界潮流與人群的需要，從而深入問題內層，提出解決方案。

(二)我們可看出，中山先生儘可能轉化傳統、開發傳統，以爲拓展他解決方案的後盾。他不以傳統爲沈重的包袱或棄之而後快的累贅；他倡導革命的終極歸趨，就是在歷史傳統中尋繹理想價值與理論根據，以完成中國現代化之偉業。如排滿係基於對中華民族的道統生命的維護，以及文化傳承的永繼，不得不爲之。民權主義中，中山先生引用孟子「民爲貴，社稷次之，君爲輕」，「天視自我民視，天聽自我民聽」，「聞誅一夫紂矣，未聞弑君也」等言論，來舉證二千年前中國人已有民權的見解。還有易經革卦彖辭所言「湯武革命，順乎天而應乎人」，也成爲他進一步的國民革命的註腳。至於民生主義思想，中山先生曾以「井田」來比擬平均地權。「平均地權者，井田之遺意也。」中國古代最好的土地制是井田制，井田制的道理與平均地權一般。〔註二〕「對於土地，宜先平均地權，此與中國古時之井田同其意，而異其法。」〔註三〕

總之，原本湮滅不顯或日用不知的傳統思想與制度，只要足以配合他的改革方案，中山先生都會亟力予以表彰。

(三)中山先生所論之革命以及三民主義的理論與建設，如前所述，都是從「順乎世界潮流，合乎人群需要」的基準來發揮，即基於理性的認知與思考來求證他人的學說與自己的論點，而非一己之私意所致。這是中山先生思想的基本原則。他的確有充分的理由聲明他的三民主義「集古今中外學說，順應世界潮流，在政治上所得的一個結晶品。」〔註四〕又表示「予之謀中國革命，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」。不論淵源於何處，其標準都是順應世界潮流、合乎人群需要以解決問題。

中山先生自陳其思想與中國傳統的關係，民國十年，第三國際代表馬林（Maring）到桂林見中山先生，詢其思想基礎，中山先生回答：「中國有一道統，堯舜禹湯文武周公孔子，相繼不絕，我的思想基礎，就是這個道統；我的革命，就是繼承這個正統思想來發揚光大。」由此可見，中山先生亟力使其思想與傳統思想有接筭之處，但此接筭必須透過上述的三原則來瞭解，即：（一）解決當前問題；（二）發掘傳統思想以為根據；（三）有普遍的理性基礎與知識基礎。

總結中山先生的思考方式與歷程，實可標舉為中國現代化思想的模型，為後繼者籌畫中國現代化方案提供一典範。以此認識為基礎，我們如欲對傳統與現代的問題進行理性的解決，則必須以中山先生解決問題的思考方式與精神為依歸來發揮，如此才能真正解決問題，真正把三民主義精神推廣、落實，同時使三民主義的學術內涵不只在涵蓋面更為廣博，還在深度上益形充實。

### 三、三民主義包含的問題學與方法論

三民主義系統的完成，象徵當時中國面臨的問題首度得以系統地集結與表明，以及大規模的對治方案也首度予以詳盡且深刻地規畫。而問題與方案合成的整體本身有其內在的邏輯性與發展性，透過此邏輯性與發展性，可窺見三民主義活潑的思

想生命。

中山先生欲解決的第一個問題是國家民族的存亡問題。這是最早浮現的問題，當以民族主義的方式解決，即：建立一個獨立自主的國家。現代化不可無基礎本體，因此必須獨立自主的主權為基礎。中國當時最大的危機，就是主權已分崩離析，操於列強之手。中山先生說當時的中國是半殖民地之意在此。若能脫離列強之控制，建立主權獨立的民族國家，其主權之表現必不可倒入昔日專制封建的窠臼。理由至為明顯：民族之所以遭遇空前的危機，除了列強的侵略，當時中國政治本身的積弱與弊病，更是主因。清廷的腐敗，專制皇帝大權在握却昏庸無能。政府與人民間隔閼深重又互不信任。人民受迫害却得不到任何保障。凡此種種毒害的癥結，在於當政者毋庸對人民負責，政治體制中從未規約皇帝須負政治責任與接受錯誤施政的懲罰，體制中也缺乏對立的力量責其負責。中國歷史上也有若干主動負責的君主，但賢君的產生完全取決於君主本身的修養，而沒有制度足以保障永遠有負責的君主在位。一旦昏君在位，專制體制反而保障他的掌權，使人民受害益深。依中山先生之意，中國歷史上真正負政治責任為人民謀福利的君主，「只有堯舜禹湯文武，能夠負政治責任，上無愧於天，下無忤於民」〔註五〕其他都是不負責的君主。所以他又表示中國「現在的文化不如唐虞，不如秦漢」，所以二千年來都是專制，沒有發展。〔註六〕

有此認識在先，復以中山先生還觀察到西方政治思想以民權思想為新興之正統，民主的國家政治上軌道，人民權利有確切的保障，因此他主張若要建立一個新中國，主權必須在民，共和制度必須貫徹。中山先生對君主立憲頗不以為然；君主立憲是套牢在一個大的封建傳統中另立一套客觀的體制，以中國專制積弊之深，君主立憲必大受牽制而不會產生根本的變革。百日維新失敗，適足以證明專制君主基本上還是排斥立憲，並無誠意與人民共同遵守一套客觀的憲法。保皇黨的謬言也早已失去時代的意義。由此可見民權主義的形成也有其歷史背景與社會考慮，從而孕育成建立一個現代化中國的方案。

最後，雖然主權在民，同時此主權如何實施也得以解決，但這並不表示國家的所有問題都已迎刃而解。人民的生存與生活的問題，仍懸留未決。中山先生以其高瞻遠矚之識見，提出許多當時尚不顯著的問題。更重要的是，他對中國人民普遍的生活困境，以及種種制度造成生活的問題，有深刻的認識，其中最嚴重者是地權不平均的問題。中山先生指出，農民佔中國總人口的百分之九十，土地却集中在少數地主之手，一般農民普遍皆窮，此可由農村生活的疾苦看出。以中國農民人口之多，土地所有權若不均，必造成社會貧富不均，而導致社會不安。因此欲求國家富強，除了發達民權外，還要求社會財富分配平均。若財富不均，人未盡其才，地未盡其利，物未盡其用，貨未盡暢其流，受害者是社會大眾，地權因之必須平均。

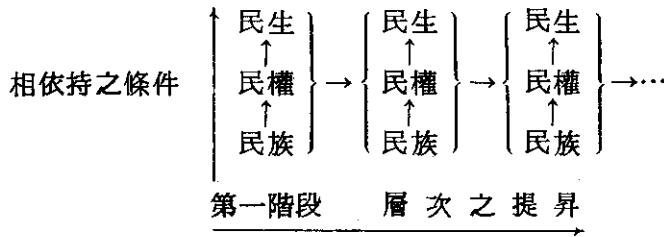
西方國家雖然民權發達，但財富分配不均，資本主義發達後，遂有社會革命運動風起雲湧，因此中山先生提出節制資本的方法來解決此問題。對貧富問題的深入見解，中山先生在一八九〇年，二十四歲時，致鄭藻如的書信中已提到。一八九九年在日本，與梁啟超談土地問題時，指出農民有沈重的地租，若實行土地國有，授田耕者，使耕者直接納租於國家，免除地主這一層剝削，農民的生活才能改進。與章太炎談話時亦提及。<sup>〔註七〕</sup>這是中山先生對中國貧富問題的看法，再參考當時西方的社會問題而創行民生主義，才有平均地權、節制資本的主張，以及後來耕者有其田的社會政策。這可以說是他逐步認清中國現代化所面臨的問題，而逐一提出解決方案的結果。

三民主義本身是對治問題的解決方案，有其一貫的問題邏輯的進程，基於問題的確立，而提出解決方案，其步驟是一層層深入問題的核心，然後統籌發揮所得的成果，以求徹底的解決。依三民主義內部邏輯的次序，我們可以肯定民生問題的解決，有待民權問題先予以解決；民權問題的解決，也有待民族問題先行解決。民族若不能獨立自由，真正的民權政治也就成了泡影；民權政治不行，人民權利沒有客觀的保障，也就不得貫徹均富的民生主義的目標。因此，民生主義預設了民權與民族問題的認知與解決，以為其最後的解決奠定基礎，絕非獨立於民族與民權問題之



外可另謀解決之道。民族與民權主義也以指向進一步問題的解決為其存在的理由。

胡漢民先生在對中山先生思想研究中，表示三民主義有其連環性。<sup>〔註八〕</sup>所謂連環性，是指民族主義是民權主義與民生主義的民族主義，民權主義是民族主義與民生主義的民權主義，民生主義是民族主義與民權主義的民生主義。此見解無可非議，但未表露三民主義發展過程中的內在邏輯以及問題轉折的內在邏輯，也沒有顯示民族、民權、民生主義，除了相互依持外，還有先後條件的次序關係，即：民生主義之實施，以民族主義與民權主義之實施為先決條件；民族主義更進一步的發展，也需要民權與民生主義初步工作的完成，民權主義同樣需要民族與民生主義的初步建設為其基礎。連環性必須就其中動態的辯證過程來看。我們可以下表表明之：



民生預設民權，民權預設民族，此階段的三問題一旦解決，即可提昇至另一層次。三民主義若以方法論看待，就必須分辨出其中的層次。中山先生提出三民主義時，並沒有表示三民主義還有高低層次的問題。但這並不表示三民主義只有平面、單層次的問題廣度，同時連環性也不是單向單面的前後呼應，而是具有進化內涵與潛力的連環性，亦即包含辯證地超越、躍昇、突創，否則將形成思考的遲滯與僵固以至頹萎。

對三民主義內容形成的反省，構成研究三民主義的方法學；對三民主義所對治之問題來龍去脈進行探究，自邏輯發展學的觀點論之，可引導一門問題學的成立（theory of problems, or theory of problematics）：認清問題以求逐步解決，解決程序有明確的先後關係。一旦問題解決，又要回復面臨認識新的問題，在另一層次上重覆尋繹問題，再行程序上的解決。此與現代詮釋哲學的思想若合符節。

詮釋學有所謂意義圓環或解釋圓環（Hermeneutical circle）的概念，就是由部份的問題來解決全體的問題，再由全體的問題來解決部份的問題，經過反覆的發展過程處理，最後才能把所有真正的問題逐步發掘，再予以解決。問題自是層出不窮，解決方案也需推陳出新。

依我個人的瞭解以及上述的研究所得，三民主義允許、甚或鼓勵新問題的出現以及新方案的提出，但都必須符合前述的三原則：用最新知識正面解決問題，超脫傳統之外；引伸傳統以支持解決問題的方案，傳統也可提供靈感，做為新方案的根源，但不足以涵蓋與支配；然後再把理性的思考普遍化，使其能推廣至新的問題，或幫助我們認識新的問題以求解決。

從中山先生規畫的種種解決方案來看，中山先生實具儒家所標榜的知仁勇三德，同時發揮至極。他能明智地認清問題，解決問題，亦即脫離傳統權威，基於理性判斷與經驗求證來認識問題，而予以明白地表達，此即知者的性格表現。他對中國的重建與新生，文化的存續，人民的生活與安樂，都付出極大的關注。尤其是農民的疾苦，引發他平均地權的構想，足以表現他的仁心。他考量問題、立訂方案，完全是基於不由己的愛心，而非參雜任何個人或階級的利益因素，將此精神付諸實踐，是基於他大無畏的勇氣與毅力。這份勇氣與毅力在他一生行事中隨處可見。如民國建立後，辭臨時大總統、讓位袁世凱，繼而討袁，改組國民黨，釐定建國方略。凡此種種，無不表現他大無畏的毅力，即儒家的勇。我們若能真實瞭解中山先生籌畫三民主義的心態與體驗，當可體會其精神實為知仁勇的實踐。我們研究三民主義，若不能切實把握其中道德的根源，亦即知仁勇的道德體驗，也就不能真正瞭解三民主義的精華。因此，三民主義不只是方法學，同時也是道德學。

此外，中山先生為了使三民主義具有堅實的理論基礎，以使三民主義可成為中國現代化的指導原則，他也闡述一些基本學理來強化三民主義的理論內容。中山先生自述其三民主義「集合古今中外學說，順應世界潮流，在政治上所得的一個結晶品。」〔註九〕由此觀之，三民主義的理論淵源相當豐富；三民主義本身只是解決方

案的呈現，其背後實有厚實的學理基礎。我們要發揮、實踐三民主義，須就其根源與本體去瞭解，而本體的瞭解，則須透過學術思想研究與生活經驗反省兩方面著手。把三民主義視為方法，更須透過問題學的瞭解，以及對問題的解決方案加以獨立判斷，再不斷吸收新知識、製造新機緣以求解決。

當前對三民主義的研究流於形式，解決方案成為教條與口號，年輕的一代多有視之為僵化的政治宣傳，這當然是誤解，究其因，實為不瞭解三民主義的真實生命源流之故。若無此瞭解，無論談什麼三民主義哲學、三民主義經濟學、三民主義藝術，都只是無益的附會，而不能掌握中山先生的思想與精神。如欲掌握中山先生的思想與精神，就必須理解其仁心、智慧與勇氣，從經驗中汲取與認知問題，從學理中反省與思考方案，而不把一方案或一主義供奉為神聖。要在變動的問題中尋繹不變的原則；不變的原則須永遠落實在變動的問題及解決方案中，以接受考驗。這需要大智、大仁、大勇來體現。

再回到三民主義所涉及的學理。學理之主體包括「建國方略」中的三大建設：心理建設，即孫文學說中的知難行易；社會建設，即民權初步；還有物質建設，即實業計畫。知難行易顯然是針對民族問題而發，因為民族問題的解決，部份實繫於民族的心理態度是否健全；因此，知難行易的學說可視為民族主義的一個基礎。民權初步則是針對實施民權主義的需要而訂立。書中所陳述者，都是民主會議程序所需留意之事，旨在培養人民的民主習性，因此，民權初步可視為民權主義的一個基礎。實業計畫則著眼於民生建設的規畫，旨在富裕人民的物質生活，因此可視為民生主義的一個基礎。我特別強調三大建設都分別是三大主義的一個基礎，因為民族、民權、民生的問題是多面的，牽涉到許多三大建設之外的問題，應受到同樣的重視，同樣以中山先生的思考方法與精神來發掘與探究，而不可先驗地一舉概括。

最後談到中山先生的民生史觀。民生史觀是中山先生思想發展過程的最後結晶，也是他針對許多新問題所提出的整體的哲學見解。基本上，民生史觀是站在與唯物史觀，以及當時歐洲的歷史哲學對立的立場。但民生史觀本身的理路開展，必須

配合各種學說來說明，引進新知識來解釋。民生史觀以民族及民權主義的理想爲其歸趨。沒有民族的形成，沒有民權爲其標準，幾乎不得言歷史的進展，歷史會進展不只是由於解決了生活的問題，還因爲解決了權力配屬的問題、生存意義的問題。這些問題都可因民生史觀的提出而得到充分的解釋。

民生史觀說明歷史的發展與進步的重心在生存——群衆的生命、生存、生活，也在於充實人民個人的生命、生存、生活的意義。因此，民生史觀必須肯定民族的獨立自主，以及個人生命賦有文化理想，在政治上人人享有自由平等的權利。今日各國無不重視經濟發展，但若不同時留意民族的獨立與自主，以及民族文化的存續與發揚，則經濟實權必將落入外人手中，文化領域淪爲外人的殖民地，而成爲一無面目、無生命的純商業社會。此正與民生史觀的理想目標大相逕庭。

基於以上的基本分析，我們如欲討論傳統與現代的結合問題，不妨以三民主義做爲結合的模型，以及認知與解決問題的方法架構。因此，我們可從傳統與現代結合的討論範域內歸結出三個問題：一、文化問題；二、社會問題；三、生活問題。文化問題是基於深入瞭解民族主義的涵義與問題涵蓋面而提出。社會問題是基於深入瞭解民權主義的涵義與問題涵蓋面而提出。生活問題是基於深入瞭解民生主義的涵義與問題涵蓋面而提出。欲澈底瞭解這些問題需要掌握三民主義包含的問題學與方法論，以發掘更多的問題、找尋更多的解決方法。

文化、社會、生活分別代表一個整體的三個重要層面。三層面的交接面是很重要的問題。三者可視爲群體生活與個體生活所必須面臨的問題，也涉及現代社會科學所包括的文化科學、社會學及經濟學所面臨的問題。我們是透過對人類社會生存體系以及民族文化歷史傳統體系的認識，來接觸與掌握各種問題。基於對這些問題的掌握，才能進一步引伸三民主義的內涵，同時更能充實其哲學思想基礎。

## 附 註

〔註 一〕一九〇七年，中山先生三十七歲時，於東京創立革命軍事學校，入學誓詞中即列入「平

均地權」。

〔註 二〕參見：國父全集：第二冊「演講：三民主義的具體辦法」，第四〇八頁。

〔註 三〕參見：國父全集：第二冊「演講：軍人精神教育」，第四九五頁。

〔註 四〕參見：國父全集：第二冊「演講：三民主義的具體辦法」第四〇五～六頁。

〔註 五〕參見：演講本三民主義：第五講。

〔註 六〕參見：國父全集：第二冊「演講：知難行易，民國十年十二月九日，桂林學界歡迎演講詞」，第四六七頁。

〔註 七〕參見：國父全集第二冊：「談話：論均田之法」，第七八六～七頁。

〔註 八〕參見：胡漢民：「三民主義的連環性」，收錄在「三民主義研究重要文獻」，陽明山莊印，第四三五～五五一頁。

〔註 九〕參見註四。

## 第二章 文化問題：兼論民族主義的基礎問題

### 一、文化與民族的發展

文化問題何以是民族主義的課題？何以構成民族主義的內涵？文化與民族的獨立自主有何關聯？爲什麼可從文化問題談到民族主義？

我們先從最後一個問題開始回答。這個問題實質上與「爲什麼可從民族主義談到文化問題」所要求的解答並無軒輊。

在中山先生所處的時代，提出民族主義是爲了解救民族生存的危機，滿清政府的顛覆與腐敗導致中華民族覆滅的危機。但此危機果真可完全歸咎於滿清政府不當的內外政策？或可諉之於當政者的愚昧無知？還是應當上溯罪源於滿清政府的文物制度與思考方式？

檢視滿清歷史，其閉關自守、井蛙之見的閉塞心態自始就是一個文化大問題。此外，其專制政權罔顧民間疾苦及社會生存，也都是文化問題。從滿清的政治實況進而檢討其政治制度，再從政治制度轉而綜觀滿清的歷史，然後從滿清的歷史上覽中國兩千年的專制王朝歷史，中國專制政權背後的思想習慣與價值觀念即可逐漸明朗；也可察覺民族生存的危機即是文化的危機，也即是已延續數千年命脈的中國歷史傳統的一個歷史危機。

從文化的持續與發展觀之，民族危機象徵文化的沒落。因此如欲瞭解民族危機，必須深入反省文化的利弊，以求在文化中覓得危機之淵源。不論是彌補文化衰落、民族積弱所加諸整個民族的創傷，或促使民族自主獨立，亦即維護與加強構成民族健康的因素，顯然都是非常重要的課題。我們若從民族主義本位的立場考量文化

問題，必定著眼於如何加強民族獨立自主的規範，因此所得的結論是規範性的。但若從文化本位的立場綜觀民族主義的發展，則是對歷史本身的檢討，因此所得的是理性的、認知的成果。所以我們應先從文化本位來檢視民族主義的需要與發展，再進而從民族主義的解決方案來規範文化的發展。如是才是認知與解決問題的正規途徑。

此處所言的「文化」，是指歷史傳統所包容的價值內涵、文物制度、行為方式，還有生活習性、意識型態等等。從學者討論文化的論述中，我們可知物質文化與精神文化的區分，雖然像許多二分的現象一樣，不盡妥當，但仍然很有用；我們談民族的繁衍與發展，就可就物質與精神兩面來討論。但就文化發展的問題而言，什麼是促成文化向前進展與繁衍的因素？形成文化停滯倒退的原因何在？民族文化的根本覆滅又是什麼緣故？某些文化又能從覆滅的危機中振衰起蔽，以至復興，又可追溯至什麼原因？這些都是值得深入探究的問題。

我們審視中國的民族與文化，僅就精神與思想層面而言，顯然有豐富的內涵，此可就古典中國哲學來瞭解。古典中國哲學的主體為儒家思想，我們可集中心思於儒家思想的剖析。

儒家思想塑造了中國的文化傳統、歷史傳統及行為規範；儒家的政治哲學與倫理哲學構成了中國文化的核心。此核心為民族據以發展與建制的基礎。但是，儒家的政治哲學與倫理哲學如何解釋中國文化會發生後世的危機？中國歷史上的危機是否可以證明儒家思想需要澈底的自我檢討？又是否可以藉以認識中國文化的問題根源？中國歷史上的危機數度轉危為安是否足以證明儒家思想本身具有化解自身危機的能力？若然，則滿清末年中國陷入民族存亡的危機，為何儒家本身不足以對治，而需要新方案，同時何以許多學者以為儒家思想需要重新解釋？這些問題都有待深入挖掘。最後，如何將既為形成問題之一因素又為對治問題所不可或缺的儒家思想，與提供解決問題方案的西方思想與學說，合為一體，以求中國文化的再生與綿延不絕，將是中國文化所必須通過的最大考驗，當然也是儒家面臨的空前考驗。在此

考驗的壓力下所做的反省，也許更能啓發出民族主義的基本內涵與解決方案，因而再逼顯出民族主義的基礎問題，做為結合現代與傳統在文化面（即民族主義面）的思考重心。

探究一個文化，可分別就其起源、實際及理想之方面來加以考察。此外，若與其他不同文化對照比較，則益可發現其中許多特質。循此路線研究中國文化的論者，多有獨到的見解。〔註一〕

下文將就中國文化的起源、實際與理想做一簡略的論述。

## 二、中國文化的特質與得失

中國文化發源的生態環境基本上是安穩平和的，天地自始即被視為人的依恃，如人之父母，此可名為天人順應的生活思想。希臘文化孕育在征服自然、開拓新殖民地的文化體驗，顯然與此大異其趣。印度文化感悟自然與人事之無常，從而追尋宇宙實際（大梵天），也與中國文化迥異。至於希伯來文化孳衍於奴役與流離的苦痛中，因而尋求上帝之天國的宗教體驗，以及歐洲文化自文藝復興、啓蒙運動、科學革命，覺醒了勘天役物的心態所造就的文明，更與中國文化有根本的差別。

中國文化是內斂且平和的文化。中山先生也指出，中國文化是一王道的文化、和平的文化，以和諧為終極的歸趨。文化的原始經驗可分對人與對自然兩層而言。兩層經驗基本上是平行一致的；人與自然的關係是調和且順應，人與人的關係也就調和與順應。中國文化自始即要求人間的和穆與上下順應，進而達到人與自然間的順應。尚書堯典把人間的倫理表達得至為精簡：「克明峻德，以親九族，九族既睦，平章百姓，百姓昭明，協和萬邦，黎民於變時雍。」這完全是和穆之氣自內而外輻射散布於四方，不只存於人間，更且存於人與天之間。中國儒家的五倫就是基於自然血緣而建立家族與宗族的內外相對的關係名份，都是以和諧為重點。這種和諧的經驗深化入個人，就形成個人修養的哲學。對自己的性情與欲望加以陶冶、修持，以培養出順應他人及自然的心性，而與周遭一切和諧相處。文化的原始經驗顯然在



此有決定性的作用。各文化的原始經驗可透過比較文化的研究推比出。〔註二〕

一個文化也有其理想性，表現於價值的建構。我們可從一個文化的歷史記載與典章制度中，歸結出一些理想價值。理想價值的源頭有二：文化的原始經驗，以及現實生活經驗。而一個文化奉為經典的古籍，即理想價值之所寄。中國文化的典籍，不論是五經或諸子，都代表文化經驗對現實問題的反省結果，從而樹立規範，供後來者依憑。因此，文化價值的發掘與建立，不但代表文化的理想，即文化經驗對完美的投射或歸趨，同時也具有規範的作用，正因為現實社會發生問題，引發人心企求秩序的嚮往，所以才有理想的規範提出。中國的典籍多半是政治的或社會的規範。尚書洪範即帝王的政治的規範。大誥、康誥則為社會的規範，告誡人民不要耽於逸樂，是對殷商覆滅的警惕。事實上，儒家的所有典籍都透露了文化的理想性，同時也代表針對種種文化問題所訂立的規範性措施。

文化的價值之為理想與規範，而非幻想與玄想，在於此理想與規範可引導價值落實現實生活中，成為個人乃至社會共同實踐的方向。理想價值的實現並非挾泰山以超北海之事，即以大學之道所標舉的理想而言，由明明德，親民，到止於至善，即天下太平的大同世界，並沒有任何先天的因素使之不可能，至於實際歷史過程中，也有典範遺留，如堯舜之治。但是，我們可以反問，何以往後數千年的歷史實踐却從未成功過？何以文化又數度落入大劫難？何以先秦儒家標舉的文化理想與價值不能在往後政治上或個人生活中普遍地實現？甚至週期性的墮入腐化黑暗？終至造成清末史無前例的浩劫？

這些問題牽涉到複雜的歷史機緣，很難用精簡的文字予以完整的解說，但基本上我們可歸因於理想與現實間的差距。文化理想價值的孳衍與文化的根源有關，但日後的維繫不墜以至充分落實而發揚光大，則大半取決於現實文化的發展條件。文化的理想需要有利的實踐條件，這些條件，除了對理想有確實的認識之外，還須有實現理想的意志與權力。若缺此意志與權力，徒有對理想真切的瞭解，無論是個人，或社會與國家，都無從實現。反之，若理想的自覺始終僅限於少數知識份子，群

衆的意志只集中於權力與私利的謀求，而不辨理想爲何物，則理想終究也是空談。

中國文化的現實面顯然缺乏有利於理想實現的條件。一方面歷史與社會因緣形成二千年的專制政權，另一方面中國文化之重安定與上下順應也是造成專制政權牢不可破的原因之一。於是，社會大眾普遍對文化現象缺乏新自覺，而把政治制度與專制政權認同。但這不可完全歸咎於社會大眾的無知；身繫文化理想價值的儒者之囿限於根基已固的專制政權的格局中，無法另闢文化理想價值的新出路，才是令人既不解又痛心疾首的現象。一個政權如何和平地轉移的問題，二千年來無人予以正視。歷史上的民間起義、諸侯討伐被視爲常態，是歷史遭遇變局時正當必經過程；無人深入考慮如何控制此過程而維持政治上的平和與清明。儒者在觀念上的偏差，顯然是在於把君權爲主的政體視爲天命不可易，而根本缺乏主權在民的觀念。尙書所言「天聽自我民聽，天視自我民視」，旨在告誡君王應爭取百姓的支持，而不是主張人民爲政權的來源。政治權力仍爲天所賦予，或百姓透過天賦予，或百姓於某一時候早已交付出政治主權，而由某一君主施行。不論如何，君主行專制被視爲唯一的體制，君臣關係則是無所逃於天地之間的一大倫；此爲儒者囿於歷史、社會因素而畫地自限。即使原始儒家如孟子的「民爲貴，社稷次之，君爲輕」的言論，也只是指明人民爲國家的最重要的份子，君王則可不予以重視；但孟子對權力的分配却不曾提及，也從未設想一套新制度將權力賦予貴重的人民，而控制輕賤的君主的權限。其唯一的控制方式就是前述的貴族誅伐或民間革命。

在專制政權的體制下，內部的不安固然可用「彼可取而代之」的改朝換代方式來解除，但外來的劫掠無妥善之策可救；「中原文化」這樣的一個文化的國族（引用中山先生所說由家族擴大爲宗族，宗族擴大爲國族的國族）依然是傳統政權所必須維護與傳續的對象，因此，外力雖也可造成改朝換代，但無法根除中原文化的影響，反而逐漸被同化；不論是五胡亂華、蒙古入主、滿清滅明，這些外來的文化並不足以把本土文化取而代之，最後還是消融其中，於是多次民族危機也都如此化解。

這裏牽涉到一個根本的觀念。追溯至周，「夷夏之防」的主張，不只是政治的

概念，也是文化的概念，而且絕不是狹隘的種族區分。中國代表一文化同質的集團，基於本身理想價值的向心力以及文化尊嚴的維護，因而對中原文化圈之外的四夷蠻邦，都一律視爲未開化的「非人」（不是一名「文化人」，而中國文化教化下的人，一向只認中國文化爲唯一的文化）。察證二千年來的歷史，此觀點實無可厚非，因爲四鄰各族的文化水準的確遠低於中國文化，不但自此觀點初立之周際使然，一直到滿清入主時，都無一例外。因此，同化及教化外夷的社會與政治意識之深植人心，轉而形成對待外來文化的金科玉律，也就不足爲奇了。

由上所論，我們可以歸結出兩點結論：

(一)中國傳統的文人士子，誤認在專制政權的格局中，儒家的文化理想價值是可以實現的；此外，儒家的政治與社會意識也擺脫不開君權的政體。在這些錯誤的觀念誤導下，不但理想不得實現，文化的進展沒有突破，反而造成理想的墮落，以及識見的偏狹，文人士子淪爲仕宦途上的奴隸而不自知，甘受專制君主的支使。

(二)歷史上的民族危機都是來自較本土文化低落的文化，憑藉中國文化中的理想性的感召力，以及優越的文物制度的廣大包容與同化的力量，得以一再轉危爲安、維繫民族文化不墜。如是的文化經驗促使本已存在的「天朝」的幻覺更加牢不可破，無形中培養出抗拒進步（或改革）的心理，造成中國文化停滯不前，却妄自尊大的性格。

這兩個堪稱中國文化的弱點或限制的現象，直到清末列強侵入，才暴露其根本的錯誤。清末中國面臨被蠶食鯨吞的危機，此危機不再是改朝換代，或同化、教化侵略者就可化解的問題。清末的民族問題，不只是國家對外的主權瀕臨崩潰，更是本土文化在外來文化的強大壓力下面臨全面潰決的地步。就前項主權喪失的危機而言，滿清政府若因列強之力而垮臺，則中國之被瓜分勢將無可避免，「中國」將成爲地理名詞。危機形成的主因，在於君權發展至極，因而罔顧人民的福祉與國家的尊嚴。君權行專制的弊害此時一發而不可收拾。於是，真正的大逆不道不再是欺君罔上或陰謀反叛，而是昧於大局，做君權的擁護者。推翻滿清的歷史意義就不只是

推翻異族統治，而且是剷除專制政權。

再看外來文化的優越性。列強侵略中國的依恃，不只是船堅砲利，更重要的是其利器之基礎所在之高度發展的文化。歐洲科學革命後與資本主義興起的文化挾其雄厚的優勢，不但顯露在船堅砲利，也在宗教信仰、科學理論、商業活動、企業精神等文化現象上表露無遺。西方文化在此數方面的優越性，非當時多數中國人的心靈所能理解。本土文化一向自居唯我獨尊的地位，其基本的趨向是保守、靜態與收斂；對歐洲文化近二、三百年的進展矇然無知也無意瞭解，更無法體會到如是發展的結果終將影響本土文化的存亡。這是本土文化的原始經驗與二千年的歷史經驗所積習成的內在弱點。

一旦對高度發展的文化有所認識與瞭解，本土文化就亟待深入地反省。此反省自五四以後已成大批判、大揚棄。但從民族主義觀之，滿清的覆亡象徵專制君權的滅絕，此後當建立民國，還政權於民；此外，吸收西方文化更屬當務之急，以為改革本土文化的憑藉。由此觀之，中山先生的民族主義之揭櫫是一關鍵事件，做為解救中國歷史上空前的文化與民族危機的方案，也是中國文化現代化的改革方案之前驅。

### 三、中國文化危機與中山先生的改革方案

中山先生的現代化方案，不只是接受西方的科學知識與技術文明，而且要澈底發揮中國的王道思想，為世界和平努力。他一方面以西方的民權思想維護中國民族的自由平等，一方面也希冀藉著推廣中國人求和平、講王道的思想，來泯滅歐西各國的國際霸權的爭奪。因此，他的民族主義，不只對中國的民族與文化危機提供化解之道，同時對世界的民族與文化危機有以思消弭於無形之途。於是中山先生高倡發揚中國固有的王道思想與和平主義，以領導世界潮流，使臻太平大同之境。

由中山先生刻意尋繹中國傳統文化中可以為世界其他文化法式的努力，我們可以察覺到中山先生過人的識見。他觀察到中國人在列強帝國主義的政治與經濟的雙

重壓迫下，已經逐漸喪失民族自尊心、創造力與活力。一個民族若缺乏自尊與自信，以及創造的活力，也就在精神上不能立足於世界，最後的命運必定是遭其他民族的宰割與奴役。中山先生領導的革命所要解救的危機，不只是民族不能獨立自主的危機，而且是中國文化內部認同的危機，亦即挽回國人對自身文化的自尊與自信；否則，一個不能自我認同的民族，必因缺乏向心的凝聚力而分崩離析。所以，中山先生的民族主義是以復興民族文化為目的，同時也以發掘及運用民族文化以期對世界有所貢獻為目的。

中山先生為了達到恢復民族自尊心與自信心的目的，同時也為了解決西方帝國主義間霸權爭奪的問題，於是提倡恢復固有道德知識與能力。中山先生在民族主義第六講中指出：「我們要將來能夠治國平天下，便先要恢復民族主義和民族地位，用固有的和平道德做基礎，去統一世界，成一個大同之治。」這裏的大同之治和當時帝國主義者標榜的世界主義必須截然畫分。世界主義是帝國主義者為了掩飾自己侵略征服的野心及變相泯滅國家觀念的幌子，帝國主義者根本反對民族主義，欲以霸道統治世界。大同思想則主張民族自主，而以王道為手段，尊重各民族文化的生存權，以達到世界和平。換言之，大同思想是愛和平、重人道，能夠擴充自由、平等、博愛於世界人類的主義。〔註三〕

#### 四、文化復興與大同之治的起點——民族主義

中山先生曾強調：「對於世界諸民族各保持吾民族之獨立地位，發揚吾固有之文化，且吸收世界之文化而光大之，以期與諸民族並驅於世界，以馴致於大同。」又提出「大亞洲主義」的構想，此可視為中山先生為了抵抗西方帝國主義的霸道強權，因而號召亞洲被壓迫國家團結一致，共同以王道為世界和平及大同而努力的第一步。他指出：「我們講大亞洲主義，以王道為基礎，是為打不平。」「所以我們現在所提出來打不平的文化，是反叛霸道的文化。」〔註四〕中山先生的「大亞洲主義」最主要的宣揚對象就是當時的日本帝國：「夫中國與日本，以亞洲主義開發太

平洋以西之富源，而美國亦與其門羅主義統合太平洋以東之勢力。各遂其生長，百歲無衝突之虞。」〔註五〕又呼籲日本作「東方王道的干城」，而不作「西方霸道的鷹犬」。由此可見，中山先生的「大亞洲主義」就是他的大同主義具體而微的實現。至於其後日本軍閥所倡「亞洲門羅主義」、「大東亞共榮圈」則完全是帝國主義式的世界主義的縮影，與中山先生的「大亞洲主義」根本背道而馳，不可不辨，以正世人史實判斷之視聽。

不論是大同主義或大亞洲主義，都是以民族主義為基礎，以世界大同為目的，正是要消滅帝國主義者所倡之世界主義。大同之治還是要以恢復固有道德智識與能力為先決條件。我們先討論固有道德與智識。中山先生在民族主義第六講中指出，中國有一段最有系統的政治哲學，就是大學中所說的「格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下」的道理。這個道理，「本屬於道德的範圍，今天要把他放在智識範圍內來講」。這個認定頗具深義。我們必須確實認知這段政治哲學的可行性，足以解決政治問題的根據何在。這是值得以理性認知態度研究的課題，而不是個人主觀修持的工夫。既為政治哲學，就是可以普遍化，而為客觀研究的對象。我們若能以探究知識的態度和手段來研討「格致誠正修齊治平」的道理，一定可歸結出很多有意義的結論。反之，若始終放在道德的範圍，就很可能一直讓人「習而不察、不求甚解、莫名其妙」。（民族主義第六講）

至於固有能力的恢復。中山先生在民族主義第六講舉證多項中國古老的發明，如：指南針、印刷術、瓷器、有烟黑火藥、茶葉、蠶絲織品、拱門、吊橋等。但我們要恢復的創造能力，並不是限制在這些日用品與建築上；中山先生提倡恢復固有能力的目的，主要目的在於恢復傳統中的創造能力與信心，然後基於此信心與能力，把創造力用於目前科學研究上。

有了知識能力與信心，就可進一步吸收歐美的知識與長處。中山先生指出，因為中國人幾千年來已有很好的根底和文化，所以去學外國人，無論什麼事都可學會。用我們的本能，很可以學外國人的長處。亦即學他們的科學。學科學要迎頭趕上

，因為我們可以擴大我們對科學知識的認知力；而不是跟在歐美的科學技術之後，只能仿造他們的創造成果。

除了恢復固有的道德智識和能力，還有一樣東西是挽救民族文化危機所不可或缺，也就是民族精神，或民族意識。依中山先生，恢復民族精神必須做到能知和合群。能知就是認清當時民族文化受到列強的種種壓迫已瀕臨毀滅的危機；合群就是團結以共同抵禦外侮。能知主要須靠先知覺後知，先覺覺後覺。至於不合群，似乎是中國人傳統的弱點，中山先生爲了促成國人合群所用的方法，可做爲結合中外古今學說的參考模式。首先要認識問題，亦即如何合群的問題；再解決問題，解決問題的重點是在中國文化中尋繹一個起點或根據。這是中山先生應用中西結合的方法。首先他指出，中國人沒有民族與國家的團體觀念，但中國人有強烈的家族與宗族觀念。我們可以憑藉較狹隘的家族與宗族觀念，一級一級擴大，使之成爲國族的觀念，亦即發揮家族精神以至於宗族精神，再將宗教精神擴大爲國族精神。中山先生強調，若不將家族、宗族精神擴充到國族，則國族將不保，家族與宗族勢必不存，祖宗血食也就斷絕。若對此危機有所體認，則必能化各宗族的小我中心主義爲國族至上的大我主義，而成一有力的國家。中山先生還引尚書堯典：「克明峻德，以親九族；九族既睦、平章百姓；百姓昭明，協和萬邦，黎民於變時雍。」做爲發展國族的基礎。由此可見，以中國固有的觀念，尤其是儒家思想來配合民族精神的開展與民族國家的建立，是中山先生一貫堅持的正確方向。

中國並不是自始就缺乏民族精神，中山先生明言我們要「恢復」民族精神之意在此。但此民族精神的凝聚重心是文化理想，而非種族區分。「中國」代表一個文化的組合，以中原文化爲依歸，因而有華夏與蠻夷的分野。此分野係文化高低的不同，前文已述及，左傳魯定公十年記載魯定公與齊侯的夾谷之會，孔子曾說：「裔不謀夏，夷不亂華。」足見至少在春秋時，華夷之間的文化區分已存在。但蠻夷之邦若願歸化中原文化，則亦以中國視之。此即「諸侯用夷禮則夷之，夷狄進於中國則中國之」的春秋義例。因此，自中國內在的文化理想觀之，民族是文化意義的結

合。中山先生所述形成民族的五個因素，除了血統外，其他如生活、語言、宗教、風俗習慣四者都是文化因素。以文化為統合發展民族的基礎，是民族主義最重要的要求。因此，民族主義不是狹隘的種族主義；民族主義是以文化理想結合各民族，以發展共同文化為根基。中國文化有融合各民族的深厚力量與經驗；中山先生提出恢復固有道德智識和能力的中心涵義，就是以中國文化的精華做為推動民族主義的動力。在政治體系上，五族可以共和，共同透過民主體制參與；在文化認同上，則須以中原文化為中心，達到「九族既睦、百姓昭明、協和萬邦」的目的，亦即融合各不同種族於同質文化的和穆境界。

## 五、當代中國文化處境之檢討

總結中山先生的民族主義的基本原則，首先必須解救當前民族危機。此危機不僅在於領土與主權的分崩離析，也在於國人精神的瓦解，自尊與自信的喪失，如欲恢復，則須恢復儒家思想的傳統，如：王道思想、大學之道等，這些思想足以象徵中國民族固有的高度創造力。只要促使國人認清中國文化的卓越面以及中國哲學中永恒的理想價值，則可恢復國人的自尊與自信。其後尚可利用中國文化與哲學來補西方文化的不足，以解決西方文化的問題。至於中國當前的問題有賴西方科學進行改革，因此須向西方學習。如此的結合現代與傳統、中國與西方，才會對解決中國本身的問題有所貢獻。準此以觀，所謂發展中國文化，依中山先生的思想推演，就是發展中國文化蘊含的創造精神及一個理想的哲學。前文已指出，這個發展是以推翻曾經阻礙二千年來中國文化持續演進的專制政權為先決條件。中山先生領導的國民革命於辛亥之役可說已完成此準備工作。

但是，令人困惑的是，在距辛亥革命已七十年之久的今天，我們固有的道德智識和能力究竟恢復了幾分？我們在科學上的成就是否已「迎頭趕上」西方科學？中山先生的這兩大主張顯然足以愧煞當代所有的中國人。就恢復固有的道德智識和能力而言，雖然名目上充滿各式宣傳與教化，但實質上社會依然積極認可保守與封閉



的心態，同時消極抵制任何針對弊病而提出的改革方案與心態。而固有的流弊與愚昧也一概列入恢復之列。就學習歐美的科學而言，我們仍然落後在歐美甚至日本後面數十年，雖然不是完全沒有成果，但成果實在有限，仍然多半是模仿和抄襲西方創造的成果。於是造成對西方器械文明完全投降的心態，把西方器械文明的弊病照單全收；其益未顯，其弊先入。究竟是什麼原因造成上述的現象？

另外一個較高層次的問題：傳統文化與西方科學文明究竟應該如何配合，才能使中國文化蛻變為富強康樂的新文明體系？即成為超越西方又結合西方知識的中國化理想社會？這些問題一直懸而未決，而隨著時代的演進，反顯出其複雜的面貌。

我們或可指出下列幾個關鍵的因素。傳統文化由於長期的歷史演變，形成內容複雜又互相牽制的現象。析言之，中國的固有道德重視人性的社會理想。但現實生活中，却由於中國人過份重視人際關係及個人家族的榮耀，因而喪失獨立追求個人理想，及突破家族中心倫理限制的知識的冒險精神，偏重家族關係的五倫規範，促進家族中的穩定與和諧，但也造成家族至上的自私觀點。義利之辨與公私分明，是儒家珍視的德行，但現實生活中儘多是假公濟私、公報私仇等假借名目的現象，中國道德理想陳義極高，却缺乏足以充分實現此理想的社會制度與之配合，於是，道德理想落實到現實社會生活即墮落為僵化的教條，每臨朝代末期僵化的教條不足以維繫人心時，就會形成衝破禮教的逆流。由此可見，文化有其整體性，歷史的實踐不僅發揮其優點，也毫不保留地暴露其缺點。此外，現實的政治因素往往使原本高尚的道德理想被扭曲與誤用，因而無法自我更新以迎合時代的需要。

另一方面，西方文化也有其整體性。如欲學習其器械文明，必須深入考察其理智精神、科學求知精神，以及開拓新天地、冒險犯難的精神。此精神可說為從希臘、羅馬直到基督教文明所一脈相承，在此精神下，不但科學知識得以開發，工業革命、啓蒙運動、理性哲學、自由經濟、經濟權擴張、帝國主義等等也為之蓬勃興起。器械文明固然引導生活進步，但也引發諸多前所未有的弊病，諸如：老年人問題、青少年問題、生活空間污染問題……等等。因此，根據文化整體觀，學習西方文

明，顯然在多方面不免受其影響，而易產生科學萬能的思考，造成忽視人文思想。

〔註六〕

## 六、中國文化自覺與中西文化結合問題

基於以上所述，我們對中西文化結合的問題，可以引伸一二要點。此問題最棘手的部份是：如何在不同的層面予以選擇性的結合，此須無比的推動力始成。換言之，如何把西方文化良好的部份移植，中國文化惡劣的部份割除，不論移植或割除，都需理性的力量，好比醫生先行診斷病因所在，再以手術治療之。政府與學術教育必須全面配合才能完成此鉅大工作。此工作還有賴三個條件充分地支持：週密的計畫，深切的反省，以及澈底的實施與推動。回溯中國七十餘年的歷史，任一條件都發育不全。即以對文化問題深切地反省而論，實在用力不足。尤其民初國家面臨的問題重重，尤以政治問題最為嚴重：國內軍閥割據，民國基礎不穩，戰患連年，社會常處動盪不安的狀況，使多數人無法細密思索文化問題的癥結，連文化問題牽涉到的各個層面也沒有清楚且正確的認識，整個價值系統十分紊亂。民國成立，民主思想仍然不得普遍的認同。清廷百年來的積弱，又與外界隔閡，終至造成帝國主義的環伺與侵略，日本愈演愈熾的併吞中國的野心，凡此種種，無不帶給中國政治上的不安與無時不存的生存威脅。

由此可知，中國文化問題相當複雜，與現實政治總是糾葛不清，每每影響政治的趨向。而政治的波動也會引發文化面的激盪，而造成波瀾壯闊的文化運動。「五四」是最佳例證。「五四」本為抗議帝國主義及其附庸的自發的學生愛國運動，其後擴大轉化為文化運動。因為政治的任何問題，其基本根源可能在於文化上的缺失。「五四」的成就之一，就是把政治問題透過文化的改革做一解決，只是使用的手段過於極端。如胡適之、吳稚暉、吳虞等人，欲揚棄中國傳統文化，接受西方文明；又如陳獨秀、李大釗，一方面揚棄中國文化，對中國社會進行批判，另一方面引進馬克思主義，蘇維埃制度來改造中國。

這種基於政治上的反省而要求文化思想上的徹底改革，可說是現代中國政治運動的一大特色。文化問題的認清需要多方面機緣，需要在實際的歷史經驗中尋求。然而這種認識往往失之膚淺而做出粗糙冒然的結論，導致情緒的選擇，而成個人權力鬥爭的工具。國人在文化的反省所下工夫顯然不夠深入，不能掌握中國文化的歷史因素，因此根本無從分辨中國文化的優劣何在。

再就週密的計畫而言，如何結合中西文化的計畫並沒有刻意進行。既對中國文化沒有正確的認識，改進中國文化的計畫付諸闕如也實不足為奇。但政府若果真重視中國文化問題，則應在基礎上進行長遠的設計。回溯七十年來的文化發展，政府都不曾有任何具體的規畫，只在幾個華而不實的口號間應付。不論在學術或教育方面的措施，都沒有基本的政策可循。欲培植一流的學術文化人才，需要深思熟慮的胸襟，與高瞻遠矚的眼光。但自民國成立以來，當政者之要務置於軍事與政經問題，對文化的長遠計畫，視為枝節末端，因而無暇顧及。尤其對學術人才的培養與尊重也未形成風氣，因此造成種種文化上的惡果，舉例言之，從事人文研究的學者不受重視，因為學術重心置於科技，人文科學與社會科學只是可有可無的陪襯。傳統文化的浩瀚典籍的整理，也是民間個別的努力，當局未予通盤的規畫。即如中國的歷史，深入的研究與解釋的工作，也只是剛起步而已。至於人文與社會科學的研究成果如何應用於改良社會，以及教育的各階段內容如何順應時代潮流，仍然問題重重。

文化計畫既然不足，遑論文化建設？又若缺乏通盤認識文化的機緣，又如何能認識文化？若文化學術教育未得以充分的認識，又如何能形成正確的文化認識而匯成主流？這些問題都值得我們深入反省。至於文化推展運動，七十年來，政府發起的文化運動也不算少，如：北伐後的新生活運動，遷臺後的克難運動，國民生活須知運動、文化復興運動。但考察今日台灣社會，國民生活仍然與時代脫節，生活上的基本禮節總是過或不及。就行為規範而言，生活品質的提高仍是大問題。凡此文化運動的成果有限，究其原因，實為計畫不周全，認識不深入之故。

## 七、傳統與現代結合的文化的重建模型

總之，當前中國文化面臨傳統與現代結合的關頭，產生思考的混淆、觀念的誤解、價值的失落等現象。補救改進之道，從建設新文化的立場觀之，必須從文化的自我檢討與認識開始，同時須澈底瞭解西方文化。今日若還不真正把握中國文化的根源，不真切體會西方文化的精神，則必然無法要求完成尋根與接枝的工作。

分析中山先生民族主義思想發展過程中所包含的問題學與方法論，我們應進行的文化重建工作包括下列三要務：

(一)尋根：中國文化的理想性集中於先秦儒家及其他學理對文化與人性的根本見解。如何掌握此本源，自可擺脫歷史的限制，直視現實問題的核心，進行透澈的瞭解。

(二)接枝：充分掌握西方文化的內層，才能排除西方文化的枝節末端，而能開發出西方文化的求知精神，即尊重理性的態度，把此尊重理性的態度開發出，才具備真正認識與瞭解西方文化的條件，如此才能創造地學習科學及發展科學。

(三)統合：尋根與接枝並行，澈底結合而成一新的文化史觀，用創造的理性，建立統一的文化概念。此項文化概念包含對人性社會的認知，對自然的理性認知，把自然界的認識視為實現人性社會的方法。基於人性社會的需要，對於知識的尊重應與日益增，使知識與道德結合而互為基礎。如此才能完成一個結合的模型，才能把尋根與接枝的工作澈底解決。〔註七〕

具備這個文化結合的模型，才能把它做擴大的運用與落實。亦即基於前述對問題的認識與把握的基礎來解決問題，而且是運用此結合的模型。這裏就牽涉到對問題本身認知與分析的能力，具體言之，文化的落實問題可大致分為四個方面來探討：

(一)文化傳播的問題：文化知識如何正確且普及地為大眾接受，如何透過教育及其他管道使民智普遍提昇，使人性向善價值之認同及理性求知的能力增強，這是文化傳播的問題，教育問題僅為其中一部份。

(二)社群與機構的管理形態問題。現代社會可說是一企業社會，管理形態與方式的講求也不限於公司企業，且及於公共行政。若仔細探究我們的管理問題，也可窺出我們面臨的文化混亂、價值混亂的端倪。我們必須重新建立管理哲學與管理形態，才能實際推行新的文化——結合中西、傳統與現代的新生文化。

(三)民主法治的問題。中國自農業社會進入工業社會，一切都要求高效率及低誤失的秩序，還有社會價值的新規範。理想的中國的個人，是理智的、道德的、公私分明的個人，且具開放的心態而有高度的創造性。換言之，民主法治要求下的個人需有獨立的人格。

(四)社會與個人道德的建立。傳統道德面臨危機，除了吸收西方科學知識，也要擷取其道德精神，以重建我們的道德規範，充實我們的道德精神活力，使社會有足夠的道德勇氣與自律，以應付複雜的工業社會的發展。

以上四方面是舉例說明文化的理念與落實的方向。今天我們討論的是結合的理念與模型，而唯有把結合的理念與模型落實在上述的領域，才能促進中國文化的再生與發展。

結合的模型應落實的方向確定後，再論計畫的實行，計畫的實行應以理性的反省與分析為起點，同時要以理性的堅持來達到目標，中山先生的革命就是理性的堅持的代表，因此同時也代表了仁愛的堅持與勇氣的堅持。今日欲行文化的改革，使文化的內部能因應世界文化潮流的危機，同時改造世界使之趨向完美，就必須具有堅持的力量。在認知上，是理性的堅持；在目的上，是仁愛的堅持；在實行上，是勇氣的堅持。這些堅持需要透過個人及群體的覺悟與修養來達到。我們的社會正缺乏具有堅持力及承當精神的個人，傳統文化中備此承當精神之人屢見史冊。孔子的思想之提出，即象徵一種不妥協的承擔精神。范仲淹所言「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」更是一語道破士大夫的承當精神。

這種承當精神表示個人對社會、對文化負責，也就是把文化生命納入個體生命，而視之為永恆的延伸。同時也把個體生命完全投注於文化中以發揚文化，亦即張

橫渠標舉的「爲天地立心，爲生民立命，爲往聖繼絕學，爲萬世開太平」所象徵的存亡繼絕的一貫精神。這種承當精神在中國傳統文化中以儒者發揮最衆，不論孔孟、或朱子、陽明，都是典型。中山先生似爲百年來此精神發揮極至的唯一表率，其後的知識份子，就多缺乏這種承當精神，以及對民族、對文化的責任感。這裏須指明，對文化的責任感並不代表對文化懷權威意識，也非挾文化權威或文化代言人的名號以自重。現代社會有錯誤的心態，把權威與責任混爲一談，以權威爲責任，以責任爲權威。我們需要的是責任感，而不是以私見強加於大眾的權威意識。

## 八、結論：自哲學思考開發「生命理性」與「生活境界」

最後，我們如欲接枝採擷西方文化精神的精華，就不能不對西方哲學思想有通透的認識。西方思想自本世紀二十年代開始進入新潮流，在方法論上有突破，對文化本身的問題也從事新反省與檢討。因此，西方哲學思考益趨精緻；同時也有逐漸接近中國哲學的可能。

此外，西方哲學常行自我批評，對西方文化本身的限制與缺陷也有所做悟，而不斷要求自我超越與突破。換言之，西方文化在內在的層次需要補足。只要中國文化可提昇至更高的境界，自然可滿足此需要。

西方文化的潮流也趨向把自然科學與人文學相結合，以求一整體的文化觀。因此西方文化本身內在的問題與中國文化的問題有異曲同工之妙。而不論在方法或實質內容上來結合人文學與自然科學；其中的中心問題如：價值和知識的結合，行爲與理想的結合，都是值得我們深入反省與思索。不論在價值論、知識論、方法學、本體學，都有值得參考的思想；不論是現象學、詮釋學、或現在的批評理論（critical theory）、科學哲學、語言哲學、邏輯哲學、實用哲學中，都可尋繹出理論根據。〔註八〕其中詮釋學的理論，談到傳統與現代科學知識結合的問題，奧國哲學家伽達馬（Gadamer）指出，肯定了語言，就必須對傳統接受，傳統的意思可就語言的承繼與發展來看。但是語言本身也是發展的，所以透過語言的重建與發

展，自然可對傳統做一新解釋。這個見解，對於我們今日重建中國哲學與中國文化，亦即重新透過結合中西、傳統與現代的努力有很重要的啓示。重建中國文化，結合中西，需要對自身的哲學的語言做反省。需要一套新的哲學語言，用新的語言來表達哲學觀念；即使談中國傳統哲學，也必須透過語言的分析與重述，賦予新生命，此新生命也就是經理性求知反省的生命的投注。以上是在方法上應有的做法。

至於如何結合中國哲學與西方哲學；我已在其他論述中指出，重點在於如何用西方哲學批評中國哲學，使之具備現代性、分析性。再把具備現代性、分析性的中國哲學基於自身內在的富源與境界的開濶，轉而批評西方哲學及哲學派生的文化現象，使中國哲學更爲普遍化及世界化，從而達到結合現代與傳統的目的，也就達到中國哲學解救西方文化危機的目的。（註九）

就純哲學的觀點論之，今日亟待建立者，顯然是要透過深度的文化瞭解及對各層面問題的瞭解，還有對歷史發展階段的瞭解，所綜合成的一個高度機動性的對生命的理性觀念，也是對理性的一種生命觀，所謂的「生命理性」(reason of life)。活用不同的理性層面，建立不同的理性結構，使之統一於充滿生命的理性發展中，而不走入獨斷、故步自封、無責任感的權威主義，同時要建立一個和諧、充滿生命的生活境界 (Lebenswelt，借用胡塞爾 (Husserl) 的詞彙)；此世界是把現代、傳統、西方、東方所有的高超價值融合爲一體，而真實地於生活體驗、生活世界中顯現出來。這需要哲學家的反省，不論在方法上或本體研究上都應有此理想。此生活世界當從中國文化中開拓出，而爲全人類接受，同時具有內在的活力，足以落實於生活與生活語言中，如此才能達到中國文化再生與持續發展的目標。

## 附 註

〔註 一〕可參考：陳立夫：「四書道貫」；牟宗三：「中國哲學的特質」；成中英：「中國哲學與中國文化」；梁漱溟：「東西文化及其哲學」；方東美：「科學、哲學與人生」；唐君毅：「中國文化的精神價值」。

〔註 二〕比較文化的發源與特徵，有所謂文化定向論 (the theory of cultural orientation)。

其旨在基於文化的原始定向，可決定文化發展的基本型態，故有其後孳衍的種種不同的文化體系。

- 〔註 三〕參見：國父全集：第二冊：「演講：五族協力以謀全世界人類之利益」，第二五八～六〇頁。
- 〔註 四〕參見：國父全集：第二冊：「大亞洲主義」，第七七〇頁。
- 〔註 五〕孫中山：「中國存亡問題」（民國六年），見中國國民黨中央黨史會編「國父全集」（民國五十四年十一月初版）第二冊柒——八三頁。
- 〔註 六〕西方的人文思想並未因科學進步而萎縮，因為西方人文與社會的研究是社會進步的另一原因。這已與文化內在生命活力結合為一體。我們學習西方器械文明，往往不能深入其文化內在生命，所以只見西方器械文明的外殼，習其技術與方法，而自己內在的人文生命不立，造成無力揀擇和對抗隨之而來的弊病。
- 〔註 七〕參考拙文：「論孔子之知與朱子之理：申論知識與道德的互基性」，見「孔孟月刊」民國七十二年六月號。
- 〔註 八〕參考拙文：「從結構主義到詮釋學：泛論歐洲哲學的方向與方法」以及「方法的概念與本體詮釋學」二文。
- 〔註 九〕參考拙文：「當代人類社會中中國哲學之再生與挑戰」，發表於第十七屆世界哲學會中國哲學未來之圓桌會議中，一九八三年八月廿三日於加拿大蒙特婁城。



### 第三章 社會問題：兼論民權主義的基礎問題

#### 一、人類社會的形成因素

人類社會的形成與發展有不同的形態。從社會歷史演進的觀點來看，社會一方面是自然演化而成，一方面是人的意志所成。前者的因素是自然的，後者的因素是政治的。準此而論，就可有自然社會與國家社會的區分（natural society; national society）。中山先生曾指出，民族是自然力量形成的，國家則往往是藉權力意志（中山先生是說「霸道」）形成。社會的形成也有此分野。

一般來說，當社會始生、規模粗具之際，自然的力量對社會的形成佔關鍵性的地位；社會發展趨向複雜之際，政治文化的因素益形重要。因此，現代社會都是國家社會的形態。社會究竟如何從自然形態演變成國家形態？此問題可分兩個層次來探究。一方面是歷史發展階段的問題，需要對歷史事實加以實證的研判。另一方面是歷史發展的基本動力的問題，則有待哲學的考察與反省。但若要對這個問題研擬出一個總括的答案，則我們可以說：政治的作用是促使社會發展的根本條件。因為政治是團結與統一社群的權力結構，在此結構下，權力得以統一、分配以及傳達。只有在政治權力得以統一、分配與傳達的前提下，社會才會孕育出共同的理念、價值與規範，社會間才会有向心的凝聚力。

初民社會傾向於自然的往來，可能比較缺乏統一的權力與行政組織，但任何社會都需要一致的對外防衛，以及維生的基本經濟活動，這就牽涉到權力的統一與分配的問題。只要公共利益的觀念已在社會中流行，亦即社會大眾已認可集體的需要存在，則原始的政治形態即成形。因此，即使原始的初民社會，也具有政治權力結

構的雛形。其後隨著文化的進展，物質環境益加改善，人群的公共利益需求大幅增長，個人的權力欲相對地增強，政治權力的意識也更為伸張。社會整體的發展即象徵政治權力的發展，政治權力的發展也會加速社會的發展。以歐洲為例：歐洲的歷史在希臘與羅馬時期、中世紀帝國，現代民族國家，直到二十世紀國家間的聯盟組織，無一不代表人類社會的發展與進化的過程，可看出西方政治權力形態因時演化，以及政治權力形態促動社會發展，還有社會發展直接或間接引動政治權力發展的相互關係。社會與權力形態彼此交互影響，塑造了西方的歷史。至於如何訂立一標準來區分不同的社會形態，以及政治權力形態，則分別為社會學與政治學所應考慮的對象。

就社會形態而言，西方最早的社會是部落社會，逐漸蛻變成希臘羅馬貴族與君主統治的社會，再進而發展為中世紀僧侶與教會的社會，進而為現代國家的工藝社會，再演至當代商業文明的社會。就政治形態而言，西方社會可分為：早期的酋長的部落政治，至希臘羅馬的貴族的寡頭政治（偶有民主政治形態點綴其間），中世紀的教權統治，以至現代的帝國政治、專制的國家政治、以及民主政治。

以上的分法大致上遵循一般學者的看法。但馬克思著眼於找尋歷史發展的動力，把社會與政治權力的發展原因納入經濟的範圍，而僅就生產工具與生產關係的變遷來考察社會及政治權力的轉變。依他的見解，西洋社會形態的發展可分為：早期的有無相易的社會、奴隸生產社會、封建采邑社會、資本主義社會，然後必然進入共產社會。姑且不論如是的區分是否符合史實，這種自一元的觀點推演出來的理論通常都不免犯獨斷與簡化的謬誤。前文已強調，政治與社會（當然包括經濟因素）的交互影響導致政治權力形態與社會形態的變革，即帶動歷史的發展。促成變革與發展的因素顯然是多元的，僅舉其一以概其餘必定會形成偏差的觀點，而導致錯誤的結論。

簡化的謬誤不只是出現在多元因素被省略成一元因素的情形；還有異質被視為同質也可算是簡化的謬誤之一格。此即：即使馬克思或任一西方社會學者對西方社

會進化的動力與階段所做的判斷確實無訛，以這些判斷為基礎而建立的說明模型，也毫無理由可以無所保留地引用在另外一個社會的歷史，據以說明該社會歷史的演變。馬克思犯了這項謬誤。即以他對西方封建社會與中國封建社會所做的比附而論；西方的封建社會是經濟為主的形態，政治權力的結構是帝國的組織，如中世紀的查理曼帝國及東羅馬帝國。中國的封建社會其實是中央集權的專制政體；秦統一中國後，采邑封建逐漸名存實亡，漢初與晉初有短暫的封建，一旦與中央皇權衝突即除之。因此西方的經濟形態的封建從未盛行於中國，中國的封建只是君權至上的封建意識加上後世所謂的專制政體所揉合成的政治現象。（這個錯誤的比附也可歸因於詞義的混淆。即對一用語，如「封建」，不能分辨其中的涵義，對用語所屬的系絡（context）及意義論字（universe of meaning）不能確切掌握，因而望文生義有之，張冠李戴有之，誤解也就層出不窮。五四時代所謂的中國社會史觀論戰即充滿此類錯誤。）

## 二、中國歷史社會形態與政治意識形態

至於究竟當如何瞭解中國歷史社會形態的變遷，以及其與政治權力的關係，乃至與經濟形態的關係，還是要從中國歷史本身入手研究，不過外來的觀念與說明模型仍可供為參考，只是不能機械地引用。已有此認識在先，再就社會學、人類學以及經濟發展史來看，中國社會的演進也是從社會與政治權力交互影響中產生。帝王世紀所載擊壤歌：「日出而作，日入而息；鑿井而飲，耕田而食，帝力於我何有哉？」這未必是理想社會的寄託，也可能是歷史上初民社會的一個寫實的記載。尤其就中國文化的起源觀之，中國人很早就體會到天人合一境界的可貴，自然與人不屬於對立的立場，生活之道就是順應自然。因此，步入農業社會後，只要依時種植依時收穫，就能滿足基本的生存需要。

不過即使是這種重和諧的農業社會，也有變革與發展的壓力，或因自然環境的變化，如氣候的突變、黃河的改道、人口的增減等，或因外族的侵入，造成人口的

遷徙、版圖的擴張等，這些因素當然會影響到社會的形態，因而促成政治權力的重新分配，同時公共利益觀念的廣度與深度的發展也更為強烈。於是有從堯舜禪讓的社會轉變為君主專權的社會，從聖賢政治轉變為君主政治。其中大禹治水在中國政治形態的演進史上佔關鍵性的地位。因為自然環境的大變動引發權力集中的需要，以應付巨大的危機。此後，中國社會的發展就與政治完全結合。所謂「夏尚忠，殷尚鬼（祭祀），周尚文」，實為社會進化的必然現象，也可見其間政治權力形態的轉移。至於春秋戰國時代的大變動基本上也是政治權力轉形期的權力重新分配的變化，因為舊的封建制及井田制等不足以維持，新的制度在強大的壓力下應運而生。於是秦朝以一空前的權力形態出現，也是嶄新的社會形態。亦即「書同文，車同軌」所指的新社會。新的社會形態必定會伴隨新的政治形態之興起而來臨。其後從秦到清兩千年的專制帝國政治形態基本上維持不變，只是隨著時代的演進，君主專權的程度愈演愈烈，造成社會繼續發展的一大障礙，於是不論在政治或社會上都產生遲滯不前、封閉固塞的現象，從而遭受突飛猛進的西方文明的種種壓迫，而陷入空前的危機。

總結以上所論，社會的進化和政治的變革有密切的關係。欲建立一個良好的社會必須建立一個健全的政治體制，而實現一個健全的政治體制，也必須有不斷革除自身弊害的社會，亦即不斷地自覺到進步之必要的社會。一個腐化放縱的社會不可能有健全的政治；一個腐化弄權的政治也不會產生良好的社會。

中山先生對此顯然瞭然於胸。民國六年（一九一七年），他在上海完成「社會建設」，後又名「民權初步」，編入「建國方略」之三。此書闡述民主政治的會議細則；這是對民主制度的基本實施程序的認識，中山先生視之為一種建設，同時將之納入國家建設的一環。由此可見他已明白社會與政治的重要關係。

今日的社會既是以政治意識為基礎的社會，如果要瞭解民權在中國社會構成什麼問題、如何在中國社會中孳生而成長，就必須深入探究中國社會的性質及其所包含的政治意識，以及如何改變中國的政治意識等問題。我們將先討論民權主義形成

的背景。即民權思想的分析，而把民權、民主、民本等問題當做政治意識來探討。其次再談中山先生民權主義的內容，以及民權主義如何解決中國的問題。這裏還是按照前述的問題學與方法論的程序。先問爲什麼要用民權主義來解決中國問題，然後先從民權、民主、民本的問題談中國社會，再談民權主義做爲解決問題的原則，再探究中國哲學中有那些思想可配合民權主義，有那些與之扞格或根本闕如。最後對中國民主社會的發展途徑與遠景進行總檢討。

### 三、主權在君(君權)與主權在民(民權)

傳統中國社會有根深蒂固的政治意識形態，自秦至清兩千餘年的基本政治意識形態是專制的、君權的。所謂君權的政治意識形態是指以君爲主，以民爲賓，君權是社會發展在現實世界的最後根據，社會行政體系的基礎。孟子引孔子說：「天無二日，民無二王。」爲此君權獨尊的政治意識形態提供了最佳註腳。

西方顯然沒有如此悠久又一貫的政治意識形態，柏拉圖「國家篇」所描述的賢能君主政制及亞里士多德「政治學」中標榜的貴族寡頭政制，都只是不曾實現的理想政治意識形態。類似中國君權至上的政治意識一直到近世民族國家興起後才開始普及。民族國家的興起象徵新興的權力意識，即主權歸屬的意識。此時權力的來源與權力的合法性實爲一體，而主權即融合來源與合法性於一身的政治意識。民族國家的君主開始自覺到對疆域內的社會與政治享有至高無上的主權，教皇的權力不應越界施行於國君主權的領域內，所謂「屬於上帝的歸之於上帝，屬於凱撒的歸之於凱撒」，這個主權在君的理論是十六世紀的法國政治哲學家波定（Jean Bodin）提出。現代的西方國家都是以主權的行使做爲國家成立的象徵，國際的交往亦以主權的相互承認爲基礎。總之，主權是建立國家的不可或缺的條件。

反觀中國，雖然有「普天之下，莫非王土；率土之濱，莫非王臣」的想法深烙人心，似乎早已擁有強烈的主權意識，但是，由於中國皇帝的至尊權力在理論上從來不曾受到其他權力的威脅，甚至從未被懷疑過，不像西方有君權與神權，或君權

與教皇權的爭戰，因此主權誰屬的問題從來未曾發生，主權在君根本是天經地義。依傳統的中國政治意識，天下「大一統」是常態，「大一統」是只承認唯一的正（政）統或法統，此正統之所繫完全在於皇帝一身。歷代民間起義或貴族篡位所爭取的不是主權的移轉，而是正統的歸屬與承認，因為主權在君已無疑義，所可疑者唯新皇帝的正統地位。正統地位的來源有二：天命與人與，但後者的份量實微不足道，而且只要有前者的保證，後者自然可取得，皇帝需天命才具正統的涵義不在於君權神授或神權高於君權，而在於皇帝實與神無異，具有至高無上的統制權力。

孟子思想中常常顯現對君權的蔑視，如「君之視臣如土芥，則臣視君如寇讎」。（離婁下）「民為貴，社稷次之，君為輕。」（盡心下）「君有大過則諫，反覆之而不聽，則易位。」（萬章下）但他並沒有設想出本質上異於此君權的權力歸屬者。所謂「聞誅一夫紂矣，未聞弑君也」（梁惠王下），可做為人民有推翻暴君之權力的註腳，但還是要維持主權在君的政治體制，人民沒有權力來組織行政體系共同執行政府的權力。換言之，孟子並沒有「主權在民」的觀念。如前所述，「主權在君」在中國已被視為天經地義，在西方民族國家興起時還是爭論的焦點，因此其從未取得不容爭辯的地位，神權可威脅之，其後「主權在民」意識一旦醒覺遂輕易取代之。由此觀之，我們甚至可以設想，孟子在君權專制的政制格局中限制君王的權力、要求專制君主為民謀福利，却把君權專制視為當然，從不反省此制之根本大弊，這種溫和的「君輕民貴」却「君為主，民為從」的「明君——良臣——順民」理想，反而是造成「主權在民」思想長達兩千年的難產原因之一。

「主權在民」應可說是西方政治經驗及民族國家施政所發展出的觀念。中山先生考察現代西方民主政治，特別勾勒出主權在民的思想而予以強調，實具有歷史性的意義。因為這需要突破兩千年來的天經地義的政治意識。中山先生對傳統中國的政治意識有精闢的見解，他說：「我中國數千年來聖賢明哲，授受相傳；皆以為天地生人，應當如是（案：指專制），遂成君臣主義，立為三綱之一，以束縛人心，此中國政治之所不能進化也。雖其中有「大道之行也，天下為公」，又有「天視自

我民視，天聽自我民聽」，「民爲貴，君爲輕」，「國以民爲本等言論，然此不過一隙之明，終莫挽狂瀾之勢。」〔註一〕中山先生顯然很惋惜民本思想的「一隙之明」未能恢宏爲對君權專制的根本質疑，從而建立主權在民的思想。當時世界潮流及中國的內外危機都迫使中國正視民權問題，同時體認到唯有把主權在民的思想貫徹於政治體制中，才能澈底解決當時的危機與中國二千年來的治亂問題。欲貫徹主權在民的思想於實際政制中，則必須推行全民政治，亦即人民自治，使全民有自治的能力而不受制於家族或一個皇帝。一八九七年，中山先生與宮崎寅藏的談話中，提到：「人民自治爲政治之機則，故於政治之精神，執共和主義。」〔註二〕即是此意。

總之，中山先生的主權在民思想是民權主義的一個大原則，也是現代政治思想潮流中不證自明的鐵律，主權在民的思想從根本上轉化中國的政治意識，把中國從君權的社會引進民權的社會，同時也把中國的社會帶入一個現代的、國際的社會。此外，主權在民的思想也強調現代國家所代表的絕對的政治權威，此絕對權威的來源就是全體中國人民。這也說明了中國社會在接受如是的思想後，應該達成一個意識上的轉化，即自覺中國的人民是國家最高權力的來源，也是組織、參與政治權力的基礎。

#### 四、主權在民的兩層面——政權與治權的配合

從主權在民的說法，可分析出政治權力所包含的兩個層面，也就是主權實現於實際政治的兩個方式，一個是主權的構成面，亦即透過主權的形式來組成一個政府，而建立一個統治的意識，這是所謂的政權。有了政權，主權透過政權的機構與制度建立一個行政體系，藉此體系實施各種政策，直接推行國家內外的各項活動，是爲治權的運用。中文「政治」一詞代表政權與治權結合的現象，英文的 political behavior, political power, politics 等都和中文「政治」一詞之涵義不盡一致。politics 源於希臘文 polis，是指城邦國家。城邦國家的基本政治模型是直接民權機能的結構，所以，政治權力（political power）就此模型而言，也包括公民的

參政權以及行政機構的實際行政權兩面。由此可知，政治固為一複雜的現象，但可清楚地畫分為截然不同的兩方面去探究。

中山先生把政治解為：政是衆人之事，治是管理，政治也就是管理衆人之事。

〔註三〕此見解十分正確且符合中國的政治觀念。他也更進一步區分政權與治權。基於這種分辨，中山先生指出，我們可以解決歐美社會面臨萬能政府的困境。在民權主義第五講，中山先生說當時有很多有關民權的學理，其中之一是人民怕有一個萬能政府，因為政府一旦成為萬能，人民就無法節制；但人民又希望有一個萬能政府，因為有一個為民所用的萬能政府，就真能為人民謀福利。這形成一大困境，人民對萬能政府既期望又畏懼。政府行使治權，治權運用得正當，就可為民謀福利；治權若運用有偏差，則會為人民帶來痛苦。專制政治下也會有為民謀福利的賢能君主，但愚昧昏聩的君主更多，然而由於人民沒有支使身操治權之君主的政權，因此社會不時出現災難。如今主權在民，問題就在於人民如何應用政權以控制行使治權的政府。

中山先生解決這個難題的方法是權能必須區分。即政府有能，人民有權。所謂政府有能，是指政府具備行政管理的能力，足以促進社會發展，實現社會公益；所謂人民有權，是指人民具備支使政府的權力，使政府施政在一定的軌道中，以合乎人民的需要。

權能區分後，還要明確規定政權應包括那些權力，治權應包括那些權力，才能使政權確實控制治權。依中山先生，政權是管理政府的力量，表現於選舉、罷免、創制、複決四個方式，選舉與罷免是管理官吏的權力，創制與複決是管理法律的權力，人民可據以選舉及制訂好的官吏及法律，以及罷免及修訂不好的官吏及法律。至於治權是政府自身的力量。中山先生主張五權分立的政府，除了引用西方行政、立法、司法的政治規模，同時又把中國傳統的考試與監察也各自獨立規畫在政府的治權範圍內。

五權分立的主張一方面對中國政治進行大刀濶斧的改革，另一方面又深入考察



西方民主政治中三權分立的利弊，尤其針對其弊端提出化解之道。行政機關如兼有考試任官之權，則易在行政轉移方面缺乏客觀性及銓敘的穩定性。立法機關如兼有監察權，則立法委員可貪贓枉法，而互相包庇。五權分立的提出就是對治三權分立可能產生的徇私流弊，中山先生心目中的理想民主政治是大道之行，天下為公的政治，因此應儘可能做好防弊的措施。而考試與監察的行使是中國固有的政治傳統，由此可見中國傳統的政治經驗並非一無可取，其實有相當符合現代民主政治精神的言論與制度。制度即如上述之考試任官及監察彈劾權。言論則如：周書武成篇：「薦官惟賢，惟士為能。」禮記禮運：「天下為公，選賢與能。」這是透過政權來達到好的治權的目標。孟子：「貴德而珍士，賢者在位，能者在職。」這是標榜賢能政治。但以上的言論好比君主的教科書，只有運用君權得當才能形成賢能政治。但現代民主政治則必須在主權在民的大前提下推行賢能政治。儒家的政治理想是以聖君推動選賢與能的理想，因此要求君臣修己以維持政治的清平。這也可以說是儒家對權力所有者所做的牽制與約束。因為傳統社會的一切政治權力都起源於君主，所以儒家對君主的要求也就特別嚴格。

但是，這種對掌權者在智德上的要求，隨著主權地位的轉變及政權與治權的明確畫分，也轉開箭頭，指向人民大眾。君權專制消失，還政於民，人民在頃刻間握有空前未有的政權，但人民是否有充分的能力去行使他們尚未完全自覺的權力？顯然中國人民深中二千年專制之毒，因此在革命之前，有保皇黨主張君主立憲，限制民權的伸張。民國成立，又有袁世凱、張勳的復辟，主張中國不適合實行民主制度。二次革命後軍閥割據，控制地方政治。政權與治權平衡的國家一直未建立。中國政治現代化自始就遭遇一大障礙，此即人民缺乏足夠的政治意識來行使其政權，如此則主權在民的理想必不得實現。因此中山先生在民國九年提出訓政的說法，主張既以革命武力掃除專制，更要以革命手段達成訓政。〔註四〕

中山先生顯然察覺中國人民生活在專制下已養成奴隸性，即使勉強他們有權，「四萬萬人都是黃帝」，也不能正確地行使政權；政權若不得伸張，治權的運用必

然會產生弊端，而無法達到賢能政治的目標。時至今日，民主政治的實行已發生很大的轉化，社會大眾普遍具有高度的政治意識，而唯有社會大眾有高度的政治意識，民主政治的充分實施才有可能。所以，社會意識對政治事務及自身的權利與義務有完全的自覺，是民主政治充分發揮功能的先決條件。當然，民主理念的提出也影響社會意識覺醒的程度與內容，這有待歷史演化過程來完成。透過歷史的反省，我們可以發現今日的民主政治仍充滿許多問題，有賴更深入、更強化的民主意識來促動政治的參與，並充分認知權能區分而相輔相成的政權與治權作用結構。如此才能完成民主政治的理想。

## 五、人權的體現問題

所謂人權，泛指現代民主國家憲法中規定的人民的基本權利，一般包括如：人身自由、居住自由、參政權、受教育機會均等權等。人權的理念，是西洋歷史進化及實際政治經驗中孕育而生，經西洋政治學說的錘鍊與倡導而具體化。其中盧梭（J. J. Rousseau）的天賦人權說值得我們仔細探究。

天賦人權說，肯定人有基本的權利，同時主張政府權威源於個人的自由意志的表現，此表現旨在限制、約束個人自我的自由意志，以建立共同一致的意志。天賦人權說視為顛撲不破，不證自明的信條是：每一個人都有無上的自由意志，構成人的本質。人雖有自由意志，但僅憑自由意志無目的地發揮也未必達到生存與發展的目標，所以個人可因生存及發展的需要，從而限制自我的自由意志，經過一群人的同意匯為公共意志（general will），也就是藉著訂定契約形成國家，此公共意志即國家權威的來源。既限制個人自我的自由意志而訂定契約，同意接受君權的統治，自由意志也可經由同意而實行民主制度。

盧梭的天賦人權說構成西方個人主義式的民主政制的理論基礎。美國獨立革命時發表的獨立宣言深受其影響，其中規定人有生存、自由及追尋幸福的基本權利，當政府施政不能達到這個目標時，人民可起而反抗政府等說法。十八世紀的美國思

思想家梭羅（H. D. Thoreau），也倡導個人有不服從法律的權利，只要此法律違逆自由意志之初衷，亦即人生存、自由及追求幸福的基本權利。

天賦人權說的真諦，在於肯定人的價值、人的尊嚴。這也就是康德所謂人可以成為個人的立法者，個人可以規定自己的道德，個人有絕對的道德價值。基於此瞭解，我們還可以進一步推論：盧梭的基本人權之鋪陳，是哲學理念對人類存在地位與價值的反省，但若要落實人類社會，成為具體可循的制度，就有賴持續不懈的奮鬥與努力。每個人皆有其不可抹煞的尊嚴與價值，如何在社會中得到具體的保障，需要完整的規畫與實行的決心。盧梭喚醒人類自我的價值與尊嚴，美國獨立革命與法國大革命受其感召而興，都是為了建立並維護基本人權。基本人權並非自始即存在西方社會中，這可由西方的基本人權都是透過人權宣言才得確立與廣佈，顯然都是經過一番奮鬥與犧牲才有此成果。<sup>〔註五〕</sup>歷史明顯印證：沒有群眾持久的奮鬥，基本人權不可能實現，個人原始的尊嚴與價值也得不到保障。

## 六、人權中的平等問題分析

從以上對人權的討論中，我們可體認到人權的理想與實際表現之間的差距，必須藉人為的努力來補足。這項差別的體認有助於瞭解中山先生所說的人為的不平等、天生的不平等以及真平等的涵義。

中山先生在民權主義第三講中指出，天生人是不平等的，專制之後更是變本加厲，弄得比天生不平等更不平等，造成階級差別。古有公、侯、伯、子、男、民的分別，這是人為制度的不平等，此種不平等異於天生的不平等；人的才質是天生而非人為，所以人在才質可有不同，但此為天生，必須和人為不平等分開。實現民權就是要打破人為不平等，以促進真平等。真平等與天生的不平等並不矛盾；天生的不平等可表現在上智、中材、下愚上，也可表現在聖賢才智及愚庸或貧富上。真平等就是在政治上地位平等，也包括法律上的平等。中山先生認為，這是起點的平等，然後各人根據天賦的才能去造就，如此才是真平等。因此，真平等可解釋為基本

人權的平等，亦即民主國家憲法所保障的人有生存、受教育機會、工作機會的平等，身為國民參與政治的平等。但憲法不能以平等為名，從而限制個人的成就，如此得到的平等，就是假平等。

基於以上的分析，平等與不平等可以分四個層次來探討：第一、個人的價值與尊嚴的平等，第二、天生才能的不平等，第三、基本人權的平等，第四、個人的社會成就與獲得的不平等。平等的概念必須就不同的層次來把握，不能以一個層次的意義來曲解另一層次。中山先生指出：真平等是立足點的平等，假平等則是齊頭式的平等。我們也可看出，成就之不平等與真平等並不衝突，而假平等未必蘊含基本價值的平等。

由平等的問題可牽出自由的限度問題。近百年來的人類社會，政治的自由與經濟的平等常有不協調的現象。為了獲得經濟的平等而捨政治的自由，是社會主義的見解；為了發揮政治自由而走入資本主義的經濟結構，則造成經濟的不平等。民主國家為了調和此不和諧的現象，也有人權社會化的措施，即把人權限制在基本人權方面，而在工作機會上進行社會化的努力。如此則經濟的不平等也可以經由民主社會化的措施，使經濟的不平等減至最低限度，而不致造成貧富懸殊、分配不均的問題。這是民生主義的一個重點。即使是天生的不平等，也可透過理性的謀畫設計予以彌補，使天生的不平等也減至最低程度。這就是人盡其才，而才也是平均發展的才所企望的理想。

## 七、人權中的自由問題分析

自由也有多層次的意涵，需要在不同的社會環境和歷史條件下瞭解。西方歷史可以說是追求自由的歷史，無論就社會制度或政治制度的演變來看，西歐是從封建步入民族國家的社會組織，同時也是個人從傳統職業解放出來的社會。尤其科學知識昌明之後，人類所有的自由的意識增強，個人的意識也愈高，參與及貢獻社會的意識增長。因此，個人一方面從傳統制度中解放出來，另一方面也形成新的社會的

觀念，此即個人可對國家社會做權益的要求。不論是美國或法國的大革命，都標舉爭自由為重要鵠的。

自由的觀念在西方也歷經長期的演變。首先是理性哲學肯定人的自由意志。自由意志的觀念在盧梭的天賦人權說中尤其顯著。十九世紀時，社會中的個人自由又被賦予一個新解釋，即彌爾（J. S. Mill）所標榜的自由，以不妨礙他人的自由為自由。這是自由在學理上的一大進展。康德有更深入的剖析：自由與責任互為表裡，只有當自由意志對本身負起立法的責任時，人才有自由，自由是以責任為內涵的概念。黑格爾的見解表現其正言若反的風格：服從必然的法律才是自由的實現，自由就是遵守命令，不論是理性的命令或國家的命令。至此自由又獲得前所未有的新意涵。以上是大略提示西方自由意志的觀念，可見已受到相當廣博與深刻的探討。

就政治體制而言，自由和人權思想關係密切。所謂的基本人權，就是不受政府權力干涉而受保障的若干自由，如行動、言論、思想、結社自由等。但這些仍然是抽象的概念，若想把這些概念在不同的社會環境中化成具體的價值，必須對各社會的歷史背景加以瞭解與反省後才能決定。美國獨立宣言明訂人類有生存、自由及追求幸福的權力。憲法中對基本的自由有更詳細的說明與保障，後來由於社會的發展又有二十一條的修正，對自由的實現方式、人權的保障方式有益為詳盡的說明。由此可見自由的實現與人權的保障需要歷史及社會的試煉，同時也需要經過一番奮鬥和考驗的過程。美國大法官的判決及憲法的修正，都是奮鬥與考驗的結果。人雖然在理論上因肯定人存在的價值而具有原則的自由，但仍需要在歷史中考驗與反省才能獲得具體的自由。

現在我們可以根據中山先生區分人為不平等和天生不平等的方式，對自由進行分類：天生的不自由、人為的不自由、以及天生的自由、人為的自由。天生的自由是指人有自由意志，因人的價值和尊嚴而予以肯定。人為的自由是指天生的自由在歷史中以理性予以實現，亦即保障自由使之有實現的機會。所謂天生的不自由，可解釋為天生人在才能方面的限制，使個人不能充分發揮自由意志的能力，這與天生

的不平等有相同的內涵。所謂人爲的不自由，是指人爲的枷鎖給予社會及個人的不自由，亦即專制政治的暴虐無道引起社會中人爲的不平等。

因此，真自由就是基於政治與法律的保障，使個人的自由意志得以合法、合理的發揮，在政治法律能夠獲得最基本的人權。

以此分別爲準，我們不妨進而討論中山先生所說中國人對自由的感受。中山先生在民權主義第二講指出，中國人是一盤散沙，沒有團體觀念，也不明白自由是何物。雖然如一盤散沙，似乎十分自由，但何以會不明白自由是何物？中山先生的解釋是：中國人不能體會西方人追求自由的經驗，不懂得自由是靠奮鬥追求得來的；中國人沒有迫切感受到對自由的需要與渴望。中山先生對中國人的社會意識有深刻的瞭解，他認爲中國人在傳統社會中實在相當自由，帝王世紀所載擊壤歌：「日出而作，日入而息；鑿井而飲，耕田而食；帝力於我何有哉？」由此可見，中國人雖無自由之名，却有自由之實。睽諸史實，歷代專制皇帝的施政，多半是只有在人民行動不利其帝位時，才會施鎮壓制裁的政策，其次對人民的要求就是納稅。所以中國人民只要納稅和不造反，就享有很大的自由。但中國人「舊用而不知」，因此不能十分瞭解西方人所亟力爭取的自由。

西方人爭取的自由，一方面是反抗專制政府的威權，一方面是反抗專制君王結合基督教神權的思想迫害。因此西方人追求的自由不外乎言論自由、思想自由、集會自由，都是源於切膚之痛而起而力爭。但對傳統的中國人而言，這些都是不切實際的自由空想。一直到近代遭受列強侵略，陷入民族危機，此一想法才有所轉變。

中國人因爲面臨民族覆亡的危機，在列強的種種壓迫下，不得不爲爭取民族自由而奮鬥。中山先生指出，中國人固然享有一盤散沙的自由，却對國家整體的存在缺乏強烈的自覺。但爲了拯救民族危機，必須明白集體自由、民族自由的重要性。民族自由的觀念是孕育於民族主義的思潮，針對歷史危機應運而生。這個歷史危機就爭自由的觀點而論，一方面是因爲民族面臨生死存亡的關頭，所以爲了爭取民族自由，只有革命一途，從而爲中國人民爭主權；一方面也是因爲清廷對人民的自由

沒有任何保障。事實上，任何專制政權都不可能保障人民的基本人權，所以有必要由革命去爭取自由。中山先生指出，滿洲人的行政措施是爲其私利，而不是爲人民利益。因而妨礙人民智力及物力的發展。滿洲人侵犯人民的生存權、自由權及財產權，他們壓制言論自由、結社自由；不探詢民意即征收雜稅；不依律法，剝奪人民各種權利；也不保障人民的生命與財產等等。從以上中山先生所例舉滿洲人的罪狀觀之，中國人爭自由的原因基本上與西方人爭自由大同小異。亦即以西方人爭自由人權的好末，用來說明中國人爭自由人權的必要。由此可見中山先生對自由的認識不囿於一端，他以西方人爭自由人權的理由十分正當，於是採取西方人的理論爲中國人的爭自由人權的革命鋪路。

中山先生對中國人不懂得珍惜自由，而只有散漫的自由深不以爲然。因此太多散漫的自由只會造成國家的瓦解。所以談自由需先分辨我們需要什麼樣的自由。中山先生強調民族自由、國家自由。若「只爲個人爭自由平等，不爲團體爭自由平等；只有個人的行動，沒有團體的行動」，則犯了嚴重的錯誤。<sup>〔註六〕</sup>又中國人爲個人利益來講自由，造成國家四分五裂，軍閥橫行的局面。因此中山先生求國民黨員犧牲個人自由，因爲「一黨之中人人爭自由、爭平等，則舉世無能存之者」。<sup>〔註七〕</sup>只有「黨員能夠犧牲自由，然後全黨方能自由」。<sup>〔註八〕</sup>中山先生在此對團體中黨員的責任有很深入的體認。因爲在促成社會進化、建立一個真正自由民主的社會的過程中，必須先犧牲個人自由來達到目標。中山先生還強調自由是專爲人民設想的，至於軍人官吏都是人民的公僕，必須犧牲自身的自由平等。另一方面軍人、官吏、黨員因負重任而享有革命的權力，團體賦予他們改進社會的權力，而唯有犧牲個人自由才能達到目標。所以並不違反真自由的觀念。

總結以上所論，我們可以把自由分爲四類，一是意志的自由，即道德的自由，是就人存在的本性和價值而言。二是集體的自由，即國家民族或團體的自由，此自由以紀律爲中心，以建立自由民主的社會。這種自由必須要求團體中的個人、革命黨的黨員、及政府中的官吏與軍人遵守紀律才能維護。三是基本人權的自由，也就

是自由民主國家的人民所受到保障的基本權利。四是散漫的自由，即未經過奮鬥力爭所展現的自然放任之狀態，這是中國傳統的自由。基於對以上四種自由的認識，我們才能因時因地因事來談自由，同時也能依其正確的涵義來深入瞭解民權。

一個有憲法保障人權的國家，基本上已有第二與第三種自由。因為憲法中明列那些基本人權應受保護，不受政府的干涉與侵犯，這就是基本人權的自由。而憲法及根據憲法所訂頒的法令就是一個團體的紀律，個人服從團體的紀律以維繫團體的生存，亦即遵行法治以成全集體的自由。由此觀之，法治既是成全個人自由的要件，也是成全集體自由的要件。因此，法治與自由不但互相忤逆，反而相互依存。在法治中維護自由，在自由中完成法治，這是民主制度的根本精神。

至於中國傳統的散漫自由，其實並不足以躋身真自由之列，而只能代表個人對社會公益與公德的輕視。中國人最強烈的團體意識僅限於家族，最大也不過擴及宗族。因此中山先生強調，中國人必須從家族裡走出來，把家族擴大為宗族，把宗族擴大為國族；使個人不只是家族中、宗族中的個人，而是國家民族中的個人；使個人對國家民族有歸屬感與責任感，如是才能建立真正的個人自由。傳統的一盤散沙式的自由，只是在家族中心意識籠罩下表現在社會意識與社會行爲上的放縱。造成這個現象的原因很多，其中後期儒家（漢儒）的五倫對中國人的社會意識之塑造，有決定性的影響，值得深入探究。

後期儒家的五倫無異於規定個人所有的社會關係，同時提供維繫此關係的規範，於是個人如不透過五倫來確立人已關係，就無法接納社會中他人的價值，甚至無法肯定自己的價值，這是對原始儒家精神之逆轉，大學之道就對個人的社會關係沒有狹隘的規範，而對個人的修身特別重視。所謂「自天子以至於庶人，一是皆以修身爲本」，而在修身更提出格致誠正的說法，這是直接對個人心性的要求，亦即面對一個可以認知的世界進行調適與創發的工夫。這不像漢儒五倫思想所要求的僵化的規範，而是在實質精神與義理上講求。不論原始儒或宋明儒都有此體認。然而現實的中國社會却不幸走入家族倫理中心的體系，家族與宗族的價值置於一切價值之



上，甚至罔顧儒家強調的義利之辨。如是形成的中國人的社會意識與社會行爲，就有很大的弊病，第一是私而忘公，以家族至上爲名、行假公濟私之實。第二是繁文褥節，只重視外在人際關係的場面鋪陳，而忽視實際倫理精神的要求。社會規範無人敢公然違抗，但這正好反襯出社會所要求於個人的，也僅止於表面上這層虛偽的禮儀而已。中國的散漫的自由及政治上的不自由，皆肇因於是。

所以，今天如欲發揚真自由，必須針對此弊予以突破。我們可就重振儒家格物致知的精神開始，亦即對真理與真相的全然把握，以求對自我及世界有透澈的認識開始，如此我們當可發現五倫之做爲社會行爲規範的不足。最近有人提倡，因應社會群體需要建立第六倫；又有人提倡，因應物質生活環境需要建立第七倫，顯然時代的確有此需要。但是，如果不明白何以五倫支配下的家族中心倫理會導致自由的誤解與濫用，以及如何就儒家思想內在精神破除倫理規範僵化的局面，把自由從家族中心的倫理價值觀中解放出來，從而造就國家自由、成全個人遵守法治的自由，那麼，所謂第六倫或第七倫，都只是炫人耳目的新規範名目而已，發生不了任何實際作用。因此，我們可以結論說：家族中心倫理所容許的散漫自由，既無法開展集體自由，又無法建構基本人權的自由。

## 八、道德自由與民主自由之關連問題

我們接著要問：儒家所肯定的道德自由，是否可開展出民主自由——即基本人權的自由與法治範圍內的自由？這是相當深刻的哲學課題。五四以後，無數學者自各種角度提供了五花八門的答案。若單就哲學的觀點而論，牟宗三先生提出了一個形而上的解釋：中國歷史只有綜合的盡氣精神與綜和的盡理精神，缺少分析的盡理精神。〔註九〕這個認識基本上是正確的，但失之於空泛。所謂「盡氣」、「盡理」、「綜和」、「分析」，都有其基本的表現方式，而在文化的不同層面有所展現。中國哲學中並不是完全沒有分析盡理的精神，我曾指出朱子已強調高度的理性精神，孔子的言論也透顯強烈的分析盡理精神。〔註十〕

中國人處世一般都重情講氣，偏向氣質的人性發揮。而中國的社會意識傳統也以重情講氣為主；但這不足以否定中國也有理性思考的知識傳統。至於如何把理性與知識擴展，以適應建立現代社會的需要，則中山先生所提示的思考模型和方法值得我們借鏡。

首先我們要認清當前中國社會面臨的問題，對問題之所在有明晰的掌握後，其次再以當前最適當的方法來處理。所謂「最適當」，是指經過歐西思想與制度的試煉與察考，接受他們良好方法的提示，對不好的方法予以批判。以自由問題為例：獨立的主權是我們的目標，但因為自由的濫用造成無政府主義，或是強調集體的強大而犧牲個人基本人權自由的馬克思主義，則我們不能苟同。而以明辨真偽的尺度衡量中國的傳統社會，則必須捨棄散漫的自由，而儒家潛在的求知精神，不拘囿於家族中心倫理的道德精神，則為我們所應存續恢宏者。換言之，傳統必須置於現實問題的格局中，才能顯現其積極的意義，解決的方案則必須綜合中西傳統與學術求得。

基於以上的觀點，如果我們再問：儒家的道德自由究竟能不能開拓出民主政治，開拓出現代意義的自由？如果「開拓」只取其簡單的自然演變的意義，則儒家所主心性的自由、道德的自由不足以演化成民主自由、基本人權的自由，或民主國家的自由；不但如此，在特殊的歷史條件下，反會導致散漫的自由。不過，如前所述，如果道德自由能夠配合知識的認知，則一定可引進現代社會所需的國家自由與基本人權自由。這個問題只要求就儒家內在思想求解答，即使答案是肯定的，也只是儒家思想單方面的貢獻，還不足以解決當前的問題。除了前述的一些基本解決方針外，就當今民主政治的實施要件而言，大致可分為下列諸點：

一、社會中的每一份子須有正確的權利和責任觀念，亦即權責分明。責任是就社會整體而言，而不是局限於家族與宗族的範圍。二、個人要對政治功能有所瞭解，也就是對中山先生所說的權能區分以及四個人民的政權與五個政府的治權有清楚的認識。這也是民主意識的問題。三、個人是否具有理性思考與認知的能力？民主

社會需要人人有法律的知識及守法的精神，且對是非善惡有正確的判斷，因此現代社會教育必須重視理性的思考與認知能力。四、在做決策或判斷價值時，當憑理性思考原則決定，而不是藉重權威、人際關係或個人利害而決定。此即個人在社會中的行為方式，是基於理性的模式，而非基於權威的模式。

就以上數要件而言，我們的民主環境顯然還欠缺有利的條件，我們的教育對民主意識的培養還不夠加強。因此，在這些要件的衡量下，傳統是否能滿足，值得我們留意。這是對傳統進行的總檢討，同時也是對傳統進行真正的重建，以適合現代生活的理性需要，完成現代社會中民主的宏構。

我曾撰文指出〔註十一〕，儒家價值體系支配的傳統社會涵有一種責任觀念，在知識份子中尤其顯著，但沒有權利觀念。不過中國所缺是現代的人權觀念，而另具一種基於人際相互關係而確認的責任人權觀念。社會價值觀不鼓勵個人主動要求自身的權利，而要求個人自省是否盡了自己的責任，完成其應表現的德性。儒家這種含倫理的人權責任觀念，是把人權放在關係者的主動責任上來談，這種想法從道德觀點言之，固然無可非議。但是，現代人權的基本要求是個人自身要有自覺，社會要有共識。只有個人認清個人獨立的價值，而在理性與平等的地位上爭取個人的權利，責任的觀念才能維持，社會秩序也才能維持。如果不據理力爭個人的基本人權，而只在關係責任上要求，則理想陳義過高而與現實脫節，社會規範僵化成偽君子暗中行惡及推卸責任的護身符。這是因為基本權力及民主的不得實行的原因，不是在於個人的自覺和努力，而是在於當政者或關係者的責任。更重要的是，民權思想中最主要的觀念是主權在民，而不需強調人權在人；只有強調人的積極參與及人的自覺，才有實現完全民主的可能。

## 九、結論：民主政治應在現代與傳統結合的基礎上實施

總而言之，民主政治的實施有賴知識與教育大力推行，此重任不論是社會或政府都義不容辭，而應相互配合來完成。在爭取民主自由的階段，革命黨的任務可說

是以先知覺後知的地位來激發國人的爭取自由與平等的信念與信心，他們的手段是推廣與拓展知識，以及提高國民教育水準，這是知識份子組成的革命黨所應採取的基本政策。革命黨在國民革命的過程中扮演教育家與知識推廣家的角色，在社會進化階段中是恰如其份且不可或缺的。一旦民主政治開始實施後，革命的政黨則須隨社會的進化而轉變為全力支持民主政治的政黨，中山先生在民國元年的「國民黨宣言」一文中指出〔註十二〕，政黨是實現民主政治的簡要手段，好比革命黨對民主意識的發達有直接且重大的貢獻。中山先生特別強調：「唯是國民合成心力之作用，非必能使國民人人皆直接發動之者。」這是指國家之所以成立，「蓋不外乎國民之合成心力」。「同此圓頂方趾，其知識能力不能一一相等論者衆矣！是故有優秀特出者焉，有尋常一般者焉，而特殊優秀者視尋常一般者，常爲少數。雖在共和立憲國，其直接發動其合成心力之作用，而實際左右其統治權力者，亦常在優秀特出之少數國民。在法律上，則由此少數優秀特出者組織爲議會與政府，以代表全部之國民。在事實上，則由此少數優秀特出者集合爲政黨，以領導全部之國民。」〔註十三〕

民主政治顯然需要政黨以發揮民主政治的作用。政黨是代議政體的基石；政黨基於人民利益及國家利益所進行的言辭論爭也是正常現象，應予以鼓勵。中山先生說：「黨爭者，絕好之事也。須知所爭者，非爭勢力，乃爭公道。」「國家必有政黨，政治始得進步。」〔註十四〕「若無政黨則民權不能發達，不能維持國家，亦不能謀人民之幸福，民受其毒，國受其害，是故無政黨之國，國家有腐敗民權有失敗之患。」「中華民國以人民爲本位，而人民之憑藉在政黨。」〔註十五〕可見中山先生早已體認，政黨建立與政黨制度是維護民主政治的主要基石，同時從知識與教育的功能來看，也是提高個人民自主覺和社會民主共識的重要推動力源。中山先生在此顯然又是參考西方民主政治的實施及反省中國傳統之得失後，所研擬出的最佳結論。他對政黨政治的期望與信心顯然是以西方的民主實施模型爲借鏡的結果。至於如何配合中國傳統的政治與社會意識與行爲模式，使此政治與社會的意識與行爲模式提昇成爲以全民利益爲重的意識與行爲模式，則是當今有心推行民主政治之士的

重大考驗。儒家有「爲生民立命」，「爲萬世開太平」的理想，以此理想爲準，則可體認民主社會的常存與持續茁壯，以及民權的充分伸張與屹立不搖，實爲不可避免的趨勢。準此意義以觀，道德自由、心性自由，實在不能不配合建立現代國家所需的民主自由與基本人權。而在此配合的基礎上，五四以來所面臨的德先生的問題也就可以迎刃而解了。

## 附 註

〔註 一〕 參見：中山先生手著本三民主義。

〔註 二〕 參見：宮崎寅藏：「三十三年落花夢」。

〔註 三〕 參見：「民權主義第一講」。

〔註 四〕 參見：國父全集：第二冊：「演講：訓政之解釋」，第三九八～九頁

〔註 五〕 參考拙文：「中國歷史與中國哲學中人權觀念」一文，第一部份。

〔註 六〕 參見：總理遺教：「演講」。第三二三頁。

〔註 七〕 參見：總理全集：第三集，第二三九頁。

〔註 八〕 參見：總理全集：第二集，第三七三頁。

〔註 九〕 參見：牟宗三，「歷史哲學」。

〔註 十〕 參見拙文：「論孔子之知與朱子之理」。

〔註十一〕 參考註五。

〔註十二〕 參見：國父全集：第一冊：「宣言：國民黨宣言」第七九三頁。

〔註十三〕 同前註。

〔註十四〕 參見：國父全集：第二冊「演講：政黨宜重黨綱黨德」第三二四頁。

〔註十五〕 同前註，第三二三頁。

## 第四章 生活問題：兼論民生主義的基礎問題

### 一、生活概念與民生問題

社會的發展是多面的。但是社會既為一個整體，就有其多面發展中共有的一元基礎。這個共有的一元基礎就是組成社會之個人所面臨的求生存的問題。

所謂「生存」，是指物質方面的成素；至於「生活」，則是基於生存而開展出來的生存方式和持續發展的方式。換言之，生存可就單純的生物存在的事實來瞭解，而生活則需包括人的精神價值和內涵。人之異於其他生物，即在於人不但有生存，更有生活。

事實上，就人類生存的本質而言，人類的生存方式早已涵蓋生活的概念。人類不可能僅有如動植物般存在於世間。吾人更可說：人的生存就是展示人類生命活動的各方面；人是萬物之靈，集理性、情感、意志、欲望於一身，因此在生活中表現出理性、情感、意志、欲望交互影響的形態。於是，就人的活動與人心的特徵而言，人就有了所謂生活的問題。

生活的問題，除了上述之物質與精神二層面之外，還包括社會的因素。因為人類必須和自然物種進行生存競爭，單獨的個人幾乎不可能生存，所以個人必須依附人群生存。就此意義而言，社會即代表人類求生存的方式，也是人類據以進化的原因。於是，我們可以進一步把人類生活區分為個人生活和社會生活。人類的生存依賴社會的存在；個人生活也唯有在社會生活中才能獲得完整的意義。個人與社會固然相互影響依恃，但兩者仍然可以明確地區分，因為社會中的個人仍有其自我的個人生活。〔註一〕

依荀子之見，人類由群集而產生分工，爲了共同的需要而貢獻個人之所長，因而完成維護個人生存的目標。由此可見荀子所講的「分」有兩個意思：分工與分得，亦即人力的分工、所得的分配，以及權力的分配。社會一經形成就有「分」，也就是有「分工」與「分配」的問題。如何分工與如何分配是社會問題，也是民生的重要問題。

社會一旦有了分工與分配的問題，就一定產生管理的問題，政治意識隨之成形，繼而形成國家。在此過程中，社會逐漸變遷爲多元的組織，而統一多元者就是國家。相對言之，社會中的個人也從單純地求生存的個體，經由社會的分工與國家的統治而化爲社會中經濟制度的一員，且進而成爲國家中的國民、公民。經濟制度下的個人既可爲生產者，也可爲消費者；政治制度下的個人可爲治人者，也可爲治於人者。由此可見，社會趨向多元化的發展，正足以反映個人多元的需要。因此，生活也就成爲十分繁複又蘊涵深厚的觀念。個人乃至社會的生存，旨在維持基層的生命方式，而在物質條件下決定的；精神內容是在生活開展的過程中得以實現。我們可以就不同層次的社會或社群，來分別論列國家的生存與生活、民族的生存與生活等等。

然而，生存與生活之外，還有生計的問題。生計問題是指解決生存與生活的方案所衍生的問題，也就是由生存層次到生活層次發生的求生方法的問題，例如：生產事業的發展、生產資源的開拓等等。對生計問題有如上的瞭解之後，我們必須進一步追問：生命究竟是什麼？這個問題必須區分兩個層次來回答：個人的生命是生存與生活的基礎和動力；社會的生命則爲個人的生命透過制度的安排與生產的開發，而達到生活與生存的目標所完成。由此可見，生命既然是個人和社會存在的基礎，生命就必須透過個人和社會來實現，實現的方式就是求生存，同時透過求生存的設計以及制度的安排而達到生活的目標。此外，我們須強調：個人與社會是相互關連的，沒有個人生命就沒有社會生命；沒有社會生命，個人生命就無從實現以營生活。就此而論，生命也是個繁複且蘊涵豐富的觀念。

中山先生在民生主義第一講指出，民生就是人民的生活、社會的生存、國民的生計、群衆的生命。中山先生在此不會對生活、生存、生計以及生命的關連加以解說，不過就上述之生活、生存、生計與生命的觀念而言，我們可以瞭解中山先生所說的民生，實應包含個人與社會求生存以達到生活的目標，同時發揮生命的價值與意識等事項。因此，民生問題顯然是人類最重要的問題，也是人類歷史進化中最核心的問題。

## 二、社會進化與民生史觀

歷史是由人類活動所組成，而人類活動的根源就是求生存。求生存是起點，其成果是達到生活方式的建立，其目的是尋求生活需要的滿足。求生存因而是歷史發展的基本動力。但是，隨著時代的變遷，社會不斷地求發展，因而形成種種不同的生存條件；因為生存條件的迥異，於是生活有了不同的方式，不論是社會制度、政治體制、文化體系，都不盡一致；但是生活的目標，就求生意志或生命意義之歸趨而言，却共同指向一個至善完美的理想。如果個人生活目標與社會發展、政治體制之間產生不和諧或不相應，也就是無法並行不悖，那麼社會群體就必須設法調解這些不圓滿的狀況以期達到圓滿。中山先生以為根本的調解之道就是互助合作。

社會存在的起源就是基於組成分子的互惠和互助。互惠和互助既是社會進化的主要目標，也是解決社會問題的動力和原則。不論是就生命意義和人類求生存的體驗而言，或是求證於人類社會的全面發展及歷史演進的過程，這個道理都是顯而易見的。以此見解為準，我們可以尋繹出人類生活進步、社會發展以及歷史進化的兩大原則：

一、人類以生存意志來實現生活目標。進而發展成社會文化及科技。

二、基於人類求生經驗和歷史進化的軌跡，我們可以肯定社會的發生是基於互惠和互助。所以互惠和互助是解決人類進化中矛盾衝突的方法及原則。

以上兩原則的肯定，在中國儒家哲學中早已有所開展及提示。就第一項原則而



言，儒家係以生命為宇宙本體，人類生命就是宇宙生命的發揮。易經繫辭有言：「生生之謂易」，又言：「天地之大德曰生，聖人之大寶曰位，何以守位曰人」。易經指出生命是宇宙性的，但是人類如果要保存社會以維持其生存，就必須發揮仁愛的精神，而仁愛的精神也是蘊含在求生存裡面，所以從生到仁是儒家重大的體念，是關乎宇宙生命之體認。至於尚書強調：「正德、利用、厚生」，也是肯定群體生活之重要性，說明生命目的在於如何維持生活，使生活能發展，並使個人與群體能夠得到同時發展。就第二項原則來說，儒家思想從對生命的反省獲得對仁之體驗，主張「仁者，生生之德」也，而引發出「和」的觀念。孔子說：「和為貴」。中庸發揮了「致中和」，「萬物並育而不相害」的思想，而這些思想也是解決生命衝突的法則與方法。這種對生活最終的追求，自然引出一個理想的生活世界，那就是禮運篇大同的思想，這是儒家對個人及社會的最終理想。

總觀有關生活及生命之思想，我們可以得到以下結論：第一、歷史之進步、社會之形成是以求生存為起點；第二、生活的進步及歷史的進化所依持的原則是仁愛原則，亦即互惠與互助的原則，這也是社會形成的基礎；第三、人類生活與社會進化的目標，在於建立生活世界，使個人和社會都能發揮其最大意義。以上三點可說是中山先生民生史觀的說法，也是中山先生思想的精義所在。

民生問題即人類求生存的問題，以達到生活的目標，再以生活目標的滿足來解決生存問題。根據中山先生引威廉氏（Maurig Willams）的說法：生存問題是歷史進化的原動力，是相對於馬克思所說：「物質是歷史之重心」。馬克思認為社會進化的原動力是階級鬥爭，階級鬥爭的原因是經濟利益的衝突。馬克思認為經濟是一切活動之基礎，同時以物質生產之方式與生產關係做為經濟活動的基礎。所以馬克思肯定物質生產力和生產關係為人活動的中心，物質生產力與生產關係乃是引起階級鬥爭的原因，而階級鬥爭的活動是社會進化的理由。

馬克思主義及學說顯然對個人生存與生活並沒有完全掌握，並在基本上對之產生一種簡化的結論。前文已指出人類求生存以達到生活的目標，不僅是物質面，更

有精神社會面。如果仔細分析經濟的行爲，就可發現最原始的社會已經有它的價值觀念，這是因人類可以透過其知能予物質生產活動以精神的意義，因此不能把物質進化之原動力完全歸之於經濟活動。至於經濟利益的衝突，更不是解決生存問題之方式。經濟利益之衝突祇是生活方式的不完滿所造成，而必須透過理智的認識來加以協調，進而建立一個新的生活方式。所以階級鬥爭、經濟利益之衝突並不是進化的原因。相反的，却是進化中發生的問題。唯有透過對此問題的解決，才能進化。而解決問題的方法就是人類社會賴以協調之互助與互惠的精神。另一種簡化乃是馬克思基於他對西方歷史的認識，擬定西方經濟活動發展階段，形成他所謂唯物史觀的說法，再把這套模型應用到全人類各文化史上。我們認爲這是另一種簡化，主要理由是西方歷史發展模式並不一定能直接套用在中國歷史發展過程上。更重要的是，如上所指出，馬克思建立歷史發展模式所依賴的經驗事實和其理論基礎，並非是完全正確的分析。

統而言之，中山先生民生史觀不僅發揮了儒家的生命哲學或民生哲學，同時更抨擊了馬克思唯物史觀之說法。我們可以說，中山先生不僅洞悉唯物史觀的弊病，認識到唯物史觀所肯定的階級鬥爭是造成今日世界紊亂的罪魁禍首，更深入思考，藉著對中國歷史哲學之反省，提出新的理論。這個新理論把中國哲學之內含加以發揮，作爲歷史發展進化的理論基礎，這就是民生史觀。簡言之，民生史觀基本上是對人類生活問題之緣由做了一番哲學思考；而民生主義則是爲解決社會與個人問題所提出的原則與方案，所以民生史觀乃民生主義之基礎。進一步說：由於歷史進化牽涉到民權之進化、社會之進化與文化之進化，所以當社會民生發生問題時，整個政治和文化體制也相應的發生問題。就此而言，民族、民權之問題，都可看作生活問題的延伸及表現。解決生活問題，社會問題相應的也能解決政治、文化問題。也就是說民生史觀不僅是發揮生命意義之生活哲學，是民生主義之基礎，同時也是民族、民權主義之基礎。

### 三、才能及酬勞分配問題及其解決原理

生活問題之提出是以解決人類實際遭遇的生活與生存為要點的。人類社會實際面臨的問題，顯然可就以下三方面來考察：一、才能及酬勞分配，二、財富分配，三、權力分配。權力分配我們在討論民權主義的基礎問題時已談到，以下先講能力分配。

所謂能力分配問題就是人因自然的不平等，而有才質不同的分別，進而有了社會能力及酬勞的分配問題。人雖有才質的不同，但是人類生活需要却有共同點，那就是期望一個安和樂利的境界，而發展成社會以求生活安和樂利之理想。能力及酬勞分配的問題乃是如何使各個人各盡其能以滿足社會共同的理想，也就是如何做到各盡其能各取所需的境界。中山先生在一八九四年上書李鴻章說到：「人盡其才、地盡其利、物盡其用、貨暢其流」，後來又在興中會成立之後發表「興大力以厚民生」的主張，顯然是希望透過社會與政治的力量使個人的社會生活問題得以解決，也就是希望使社會中的個人能夠滿足其需求，同時也使社會能保持其和諧與安定。

就歷史事實來看，顯然人往往不能盡其才，往往得不到適當之發展。尤有甚者，人才能力的發展往往不能得到應得之報酬及滿足，造成了社會中個人滿足之匱乏，社會貧窮及失業問題便是典型的例子。所以，如何解決生活問題，一個重大考慮就是如何使社會中個人得到適當安排，發揮其才能以滿足生活需要。人才開發需要藉重教育的體制來實現，人才運用需要藉重社會工作的體制來分配，而生活需要的滿足則需要藉重社會酬勞的體制來回應。這些體制如果能做到公平、公正與公開，則問題自可迎刃而解。相反的，這些體制如果不能做到公平、公正與公開，則人才無法開發，人才分配無法恰適，更不用提及酬勞之回應。所以人才運用、人才開發、酬勞分配等問題就是教育制度與社會工作制度公平與否的問題。反觀傳統中國社會，在能力分配上顯然都是任其自然演化。早期中國社會由游牧過渡到農業社會，由於社會漸趨複雜，必須有一個社會的分工體制來規定才能的分工；解決能力的分

配問題因而形成了分工制。於是產生了治人與治於人，勞心及勞力之分野；就是說能力之分配必須透過這兩原則來觀察。例如農、工、商或士卒這些都屬於受治人或勞力階層；相對於勞力或受治人階層之人如公侯、士大夫等政府官吏就是所謂治人或勞心階層。由此我們可以瞭解到，傳統中國在政治管理方面可以說很有經驗很有成就，十八世紀葉布尼茲就曾稱讚中國是最有行政經驗與政治智慧之民族。當然傳統中國社會所以沒有像西方僵化的社會階級，僵化的封建階級，並不祇是因勞心、勞力、治人，治於人之分工制度成就，更重要的是在這分工體制下，社會允許這兩個階級相互溝通和參與。溝通指政府對民間的採訪，這點做得並不理想；參與則是指透過考試制度，使群體各階層都能進入治人與勞心的階層。甚至於當這兩階層不能協調時，人民也能揭竿而起，在亂世中建立新的朝代。所以我們可以這樣說：傳統中國社會在能力之分配、人才之分配上是相當合理而且穩定的。當然，我們這裏假定了社會國家在沒有人禍天災下所表現的分工情形；如果人禍天災不斷，社會國家自然產生才能分工的不均，進而有了改朝換代之局面出現。這樣的例子表現在清代末年，列強侵略時最為明顯。然而，大致上我們可說：改朝換代之局面本質上就是社會的一種自覺，一種為適應世界潮流合乎人群需要的一種革命運動之自覺。

另外要指出有關才能之分配與酬勞之分配，往往會因科技之進步而帶來重大的改變。此中關鍵在於科技掌握控制自然的能力，產生了前所未有的物質生產能力及人為環境，以致造成了社會經濟改變，孕育了新的宇宙觀與人生觀。這種科技進步所造成的震撼，在人類價值上，早期反應是一種自信與自滿，但是到了後期却產生了相反的效果，即在機械文明的束縛與影響下，使人覺得自身不過是「物」罷了，因而帶來了一股時代之低潮。也由於這樣低潮的心態，產生了對政治體制、社會體制要求合理化的呼籲。由此可見，現代社會的構成因素，就是人的才能之分配和因之而起的一種重組社會、政治、經濟的要求與實現。

西方社會在近代面臨了這樣巨大的改變，中國的處境也是一般。自中山先生建立民國以來，撇開共產黨的發展、奪權與統治大陸這段歷史不談，中國所面臨的時

代問題是從農業社會步入工業社會之問題。在這變遷中，個人在社會中不再像傳統士農工商般扮演著一個一元角色。由於政治經濟劇烈的變遷，社會中之個人必須擔負起多重的角色來因應社會需要。同時由於生產力之提高及自由經濟的發展，使得社會形成了資本聚集，而有了社會中個人財富不均的問題。我們已討論現代社會中才能分配的問題後，現即就社會中財富分配問題提出討論。

#### 四、財富分配問題——土地分配問題

中山先生民生主義最重大問題就是財富分配問題，所謂財富分配問題，在此指的是社會中個人在民主體制下，所能得到和所應得之財富平衡或不平衡的問題。現在我們假設社會中人才的分配是合理而又公平的，亦即假設我們的教育制度、工作機會和自由發展的機會是公平的，那麼我們還面臨資本聚集之現象。如果我們把資本分成活動與不活動資本；財富分為活動與不活動財富。如此，自然可以把土地引進來，看成資本。所以財富之分配問題變成資本與土地兩大方面的分配問題。

##### (一) 傳統中土地分配的問題

傳統中國在先秦時代就面臨了土地分配的問題。當周朝制度破壞之後，商業興起引起土地兼併、人民流離失所，土地分配發生了問題。孟子提倡恢復井田制度，認為藉此方能解決土地與生活的問題。但是由於井田制度必須要在一個安定而人口不多的社會始有實行的可能，所以恢復井田制度是否真能解決問題仍大有問題。但是值得注意的是：孟子針對解決人民生活問題揭櫫了一個重要原則。他說：「制民之產」，「無恒產因無恒心」，這裡就明白指出土地之重要性，認為社會之個人必須有土地始能發揮其才，始能對社會有所貢獻，同時使國家及社會上軌道。孟子更進一步發揮說：「仁政必自經界始」，這就是說善政是從測量土地、畫分界限開始做起。換言之，他所指出的就是如何解決土地問題或土地公平分配問題。雖然井田的實施在當時社會境況下有其困難，但是孟子看出土地問題及其正確解決途徑關乎

社會人民生活的根本問題，此確實是一大創見。

孟子之後土地政策有了改變。先是商鞅變法，把貴族的土地轉移在農民，這是把財富問題當成土地問題之起點。繼之而來的是王莽基於井田而創設的授田制，以及北魏孝文帝的均田制和王安石的方田均稅法。有清一朝最主要的變革首推洪秀全之土地改革。事實上，洪秀全起義和清朝土地分配問題有關。清朝土地經過百年安定產生一種民田流於政治的體制，造成土地兼併現象，所以有「有田者什一，無田者什九」之說法〔註二〕，這是傳統土地問題所自然引起的剝削及財富不均的問題。

## (二) 中山先生對土地問題之認識及解決方案

中山先生早在主張革命時期就已經對土地問題特別的重視。在一八九九年與梁啟超談到土地問題時，特別提到如果實行土地國有，人民之地租就可以減少。我們可以肯定在當時中山先生已有了土地國有的思想。後來又與章太炎談到：「不稼者不得有尺寸耕土。」〔註三〕到了一九〇三年，興中會成立時，更明白規定「平均地權」之條文；甚至於在一九〇四年「致公堂新章要義」，中山先生就把「平均地權」放在與「驅逐韃虜、恢復中華」並列的綱領中。在同盟會時代的軍政府宣言中，中山先生強調：「文明之福祉，國民平等以享之。當改良社會經濟組織，核定天下地價。其現有之地價仍屬原主所有，其革命後社會改良進步之增價，則歸于國家、為國民所共享。肇造社會的國家，俾家給人足，四海之內無一夫不獲其所。敢有壟斷以制國民之生命者，與衆棄之。」可見中山先生對平均地權的認識可以說是經反省傳統歷代中國所面臨的土地問題所得之結論，而土地問題也正是傳統中國最嚴重的財富不均問題。

中山先生平均地權實施的具體辦法，首先要核定天下地價，方法是由地主自報地價。繼核定地價之後就是照價收買、照價收稅，方法是地主自報地價高就納稅，自報地價低就收買。平均地權是求得地價公平之策略，這個策略有兩項意義：一、是政府可以逐漸把土地收歸國有；二、是土地收歸國有並非強制執行，而是以地主

自報之地價收歸國有。除照價收買、照價收稅外，最後一個便是漲價歸公。漲價歸公的意思是地主自報地價後若有增值，則歸國家所有。理由是地價之增值是社會發展所致，而社會發展則是因衆人努力所致。所以地價增值不能任由地主坐享其成，而當歸全國民所享。

總觀此四要點：自報地價、照價收買、照價收稅、漲價歸公，可說是針對土地問題逐步再分配土地的措施，同時也是使土地不平等漸入平等的措施，更可以說是基於合情合理的民享原則所發展出來的土地改革方法。這種方法不同於共產主義以革命手段把土地收歸國有。中山先生對這四方案處理土地分配問題本質上採取的是和平漸進的方式。附帶一提的是照價收稅時如何確定地稅的問題。無疑的，地稅是政府重要的收入，也是平均地權中重要的關節，這點實值得我們重視。

土地分配問題最終目的是解決社會貧富不均現象，同時要使社會制度做到保障一分勞力、一分收穫，並要避免有坐享其成之現象發生。顯然要達到此目標，需要透過各種制度之安排及社會意識之提高。中山先生倡導土地改革政策，可說是以民權主義為方法。換句話說，就是透過民主方式逐步實現民生主義，這是中山先生民生主義與馬克思社會革命首要迥異之處。

第二點相異之處可以就均富原則與人性基本需求之傾向談起。如果拿今日在台灣實行的三民主義土地政策與在中國大陸所實行的共產主義土地政策來作比較，就可明顯地看出，前者是增加了社會的總財富，後者却是減少了社會總財富。換句話說：一個是均富，一個是均貧。為什麼會有這樣的差距呢？這是由於在中國大陸所實行的共產主義土地政策旨在把全國人民壓榨成同樣的貧窮，全國土地完全為無產階級專政政府沒收，農民都變成終身的佃農，政府却變為永遠的大地主。但是這個政策的効果是：由於土地為政府強制沒收，人民沒有土地而變成國家的佃農，自然而然就缺乏工作熱忱，土地的生產力也因之相對的減低，社會自然毫無進步，國家也自然落後貧窮。所以激進的土地收歸國有政策是不能解決問題的。社會財富分配的公平在於不妨礙人力的分配與社會財富增加之原則。更重要的是必須在不違反基

本人性需求下實施。這就是共產大陸與台灣在土地分配問題處理下造成天淵之別的理由，同時也是共產主義與三民主義根本態度差異之所在。

繼中山先生土地國有化政策發展的是「耕者有其田」政策。中山先生「耕者有其田」主張之提出是在民國成立之後，這是在革命之後對於土地問題更深刻的體認，而以之做為解決土地問題最終之方針。他認為中國雖沒有大地主，但是一般人民有九成都沒有田地，他們所耕之田地大都是地主所擁有。因之，有田者反而不耕田。照理說農民該為自己耕田，而收成的農品也該歸農民自己所有。但是當時農民都不是為自己耕田，相反的却是替地主來耕，而其產品也大都為地主所奪，這是一個很大的問題，應該立刻用政治和法律來解決〔註四〕。所以中山先生在一次「耕者有其田」的演講中說：「耕者有了田，只對國家納稅，另外便沒有地主來收租錢，這是一種最公平的辦法。我們現在倣效俄國這種公平辦法，也要耕者有其田，才算是澈底的革命。」〔註五〕

可見中山先生認定耕者有其田較諸漲價歸公、照價收買能更進一步解決土地分配問題，因為其目的在使農民得到自己勞苦所得，使這種勞苦所得不為他人所奪。總言之，耕者有其田之目標乃是把土地的所有權與耕者合而為一，以做為財富分配公平的基礎。

前面所談主要是「耕者有其田」之理論基礎，進一步我們必須討論耕者有其田的實施辦法。吾人可以簡捷指出：「耕者有其田」的實施是漸進的。「耕者有其田」的實施並不是政府把土地沒收而使耕者都有田，相反的仍是要透過照價收買的方式使土地為國家所有，然後再授田給農民。中山先生曾指出：農民之缺乏土地淪為佃戶者，國家當給以土地資其耕作。〔註六〕同時更進一步指出：「土地應由國家收買。……國家所得土地應均為農莊，長期代諸移民，而經始之資本、種子、器具、屋宇應由國家供給，依實在所費本錢，現款取償，或分年攤還。」〔註七〕可見中山先生對於土地問題還是主張由國家收買並長期貸款給農民，甚至在經管農土時的工具種子資本也主張由國家予以協助，至於農民因缺乏資本以致負債終身，國家也應設



計調節機構，如農民銀行等以供應其匱乏。<sup>〔註八〕</sup>總言之，「耕者有其田」的實施，還是要經過一個合法的手段來達成，這個合法的手段不外乎照價收買。另外就是土地國有化後，把國家土地放領給農民。這也是個緩慢的過程。這些都是要經過系統的規畫、長遠的設計，始能達到平均地權之理想。

## 五、財富分配問題——資本分配問題

中山先生所以談有關土地分配問題，一方面是觀察到中國土地問題之嚴重，另一方面則是考察西方土地問題及解決土地問題之方法。有關平均地權及土地國有的觀念，大致是參考美國學者亨利喬治（Henry George）及英國學者約翰彌勒（J. S. Mill）的學說而來。亨利喬治在「進步與貧困」一書中說：社會進步的利益為地主所吞沒，所以必須以租稅的方式征收地主土地稅，並廢除其他租稅，這樣才能消除貧富之鴻溝，實現社會主義。約翰彌勒在「經濟學原理」也攻擊地主階級之不勞而獲，提倡核定地價，把現有土地的價值歸於地主，但是社會進步後土地所增加的價值則以賦稅方式交與國家。可見中山先生漲價歸公、照價收買的思想都是深得西方思想之啓示。

中山先生認為民生主義最大課題便是解決土地問題，在這裡他接受孟子的啓示，對土地最終極的原則是不廢除私有財產制度，同時更是基於對人性的考察，來行使仁政。要知孟子雖然主張恢復井田制度，但其精神並非祇是單純要恢復井田制度而已。所謂正經界，主要目的是要把地權作一個規畫，所以規畫土地是孟子之精神，這種精神最重要之觀念是：「民則無恒產因無恒心，苟無恒心，放辟邪侈，無不為己」。（梁惠王上）制民之產的目標是人民有恒產。就土地問題來說就是要使人民有土地，允許私有財產的存在；就耕地問題來說就是要耕者有其田。推而言之，就是繼恒產與制民之產之後，在實施平均地權時，不能不顧全到「有恒產者，有恒心」之原則，更要顧及生活滿足的重要原則。換言之，平均地權不是把人民推到一致貧窮的水平線，而是要提昇人民的財富。基於以上這些認識，我們可以進一步瞭

解節制資本的重要性。節制資本在中山先生上書李鴻章中就已提及。他的目標是要把中國從一個農業國家發展為工業國家。中山先生為什麼要中國走向工業化走向實業化呢？他說：「蓋實業主義為中國所必須，文明進步必賴乎此，非人力所能阻止，故實業主義行於我國也必須」。<sup>〔註九〕</sup>換言之，要求工業化、都市化、實業化乃世界之潮流，也是合乎人權需要，更是富國強國的道路。

中山先生為了使中國由農業社會走向工業社會，曾構思了一個經濟發展的實施方案，那就是「實業計畫」。在這計畫中，對於如何建設鐵路、港口、水路運輸、電力、石油、鋼鐵、造林、開荒，都有明白的說明。至於如何達到以上所說的轉化而又能避免資本發達後的問題，中山先生乃提出了節制私人資本、發達國家資本之主張。

中山先生指出實業計畫應分兩面進行，一個是個人企業；一個是國家經營。他說：「凡夫事物之可以委諸個人或其較國家經營為適宜者，應任個人為之」；「至其不能委諸個人及有獨佔性質者，應由國家經營之」。<sup>〔註十〕</sup>可見國家經營之對象與個人經營之對象必須做一個整體性的畫分，同時這樣的畫分必須以國家社會全體利益為著眼點。從這觀點來看，鐵路、電氣、水力、水道這些企業都應由國家來做，因為一旦為私人獨佔，則將造成把多數人的利益交諸少數人的現象，這樣就會對社會的發展形成一種無形的壓力和破壞，自然不能促進社會全體之進步。

至於如何發達國家資本，中山先生的看法是國家資本為人民共有，必須要做到開源節流，大量生產。這裡顯然是先預設有個健全的國家機構，這個國家機構是以全民利益為目標，同時是明智而又萬能的。由此可見國家資本乃是以民生與民權主義為基礎，否則便會流於官僚政治及競爭力之缺乏現象。

至於節制資本的理由，中山先生顯然認為是要避免資本家和工人貧富之懸殊，尤其認為工人應獲得其應得之報酬，而不當受到資本家的剝削。也就是說，節制資本的目的是不希望個人資本壟斷市場傷及全民之利益，同時也是在減少資本家與工人貧富之距離。中山先生說：「世界一切之產物，莫不為工人之血汗所構成。如工

人者，不特爲發達資本之功臣，亦即人類世界之功臣也。以世界人類之功臣，而受強有力者之虐待蹂躪，我人以爲不平，況有功于資本家而反受資本家之戕賊乎。」

〔註十一〕這是鑒於西方資本主義過份發展所造成的勞工問題之反省。致於如何節制資本，顯然中山先生並沒像土地分配問題一般提出更具體的計畫，但就防止壟斷這一方面看，顯然中山先生認爲一有壟斷則必須加以社會化。這點可從歐美尤其是美國的措施來加以認識。在美國，任何私有企業組織發展到相當大的地步時，國會有權阻止其壟斷，透過立法，強制分割該企業，並允許競爭者之發展，以收限制大企業壟斷局面之效。美國 IBM 和 ITT 之發展受國會限制就是最好的例子。當然 IBM 和 ITT 都已變成最大的資本企業。至於在國家工業化發展途中節制資本是否有伸縮餘地，乃是值得進一步探討的課題。

## 六、台灣經濟發展模式

今天我們也許需要大量資本來發展社會及國家。如果我們過早限制資本，那麼對於國外之競爭力及國內之開發力是否會有影響，這點是值得商榷的。台灣過去在經濟方案上有兩派在競爭，一派是主張政府管制資本之發展，包括對貨幣之控制，也就是阻止大資本之發展，希望貧富不致過份懸殊。另一派則主張放鬆資本之限制，政府應鼓勵輔導大資本發展。我們如果基於對財富平均分配之原則及節制資本之眼光來看，顯然我們應就問題的原則性與因應性兩面來分析。原則性是政府應有防範私人資本無限制擴大的警覺，尤其要防範社會貧富懸殊之現象。換句話說，我們必須考慮到是否資本的發展，能夠增進社會財富，又能減少社會貧富的差距。如果能肯定此點，吾人始能考慮是否擴大資本。亦即，資本的大量發展以增加社會之財富及增加工人之收入爲準則，基於這個考慮，我們始可就環境需要來調整節制資本之尺度和標準。

統言之，如何節制資本除了原則性問題外，仍需基於實際考察和對環境認識來做決定，而絕不能僅以抽象原則性來決定一切。除了上述提高社會財富、拉近貧富

距離、及提高貧者收入原則外，我們仍要考慮到：勞力者所得是否相應於勞力者之支出（此點在酬勞分配問題已談過）。關於此點，中山先生之基本主張是：要使勞工得其勞力所合之全部〔註十二〕，換言之：節制資本就是要阻止資本家對工人剝削，避免社會大眾步入悲苦之境，所以對勞工的保障也是節制資本重要因素。這因素也許可以透過勞工參與資本發展來解決，也就是使資本朝著社會化、勞工化的方向去發展。我們可以總括來說：節制資本不祇是以資本家不可壟斷為目標，同時也以提高社會財富及資本社會化、勞工化為目標。所以節制的意思有：（一）提高財富、（二）避免壟斷、（三）福利工人等三項為其具體內容。當然節制資本問題不同於土地問題。土地分配是以耕者有其田為目標，使土地所有者與土地耕種者合而為一；相反的，節制資本却不是要求資本之使用者與資本之所有者合而為一。換言之，資本家與工人必有分工，即勞心與勞力必然分工。資本家是勞心範圍，工人是勞力範圍。勞心者有其報酬，而報酬則要恰如其分符合社會福利的大原則。從此一角度看，資本家不同於地主，因他並非如地主般坐享其成。

上述有關社會財富之分配，基於土地與資本之不同而有所不同。由於問題不同所以解決之方案也就因此而不同。中山先生對於民生問題中財富的分配，顯然是集思廣益，逐步鑒定。他一方面考察傳統，另一方面也汲取了西人之痛苦經驗。關於後者，尤見於中山先生對馬克思剩餘價值學說之批評。他指出馬克思的錯誤在於認為：「資本家之盈餘價值是剝削工人而來」，把生產之功勞完全歸於工人，而忽略了社會其他有用份子的勞動。這裡姑且不論中山先生對馬克思剩餘價值之看法是否完善。我們至少可以發現中山先生指出一個事實，即社會是有機的，而不是單方面的生產過程。如此價值問題顯然應從全體來看，社會資本所產生的價值，應看成全體的。這就是中山先生何以強調互助合作為社會進步之基礎，而認定階級鬥爭為社會發展之病態。

為了開發中國，建設現代化國家，中山先生是以強大的國家實業計畫為基礎，而提出節制資本及土地分配的具體方案。實業計畫是建國方略之起點。前已提出：

中國要從農業國家走向工業國家，從農業經濟走向工業經濟，從落後未發展國家走入已發展國家在此發展過程中，我們顯然缺乏資本、技術、和管理人才。因之我們還是面臨如何實現現代化理想的實際問題。對於這個問題，中山先生的瞭解是：吾人可以利用外資來幫助國家實業之建設。我們認為中山先生這種看法，是自十九世紀以來中國遭受侵略後所提出最明智之主張，這主張乃是基於民族主義、民權主義及民生主義，以不違反國家主權、利益為原則所做的建議，藉以達到民生主義建設國家之目的。這個理想之可行性有二。一是就西方來看，可利用其剩餘資本和物質來開發中國，而使其自己也得利益；二是基於西方希望中國開發之善意，來幫助中國開發。中山先生這偉大理想雖然在當時未能實現，但就台灣二十年來之經濟發展來看，可以說已逐步實現這個理想。這點祇要反省政府制定加工出口區，吸收外資以發展科技等政策並推行成功之實例，就可瞭解。

## 七、結論：在民權及公平基礎上解決民生問題

民生主義各方案必須是以面對社會現實為起點，配合傳統，合理的解決問題。

關於社會的財富分配問題的解決，在中國歷史上，顯然可以找到根據，那就是「仁民愛物」精神的發揮。尚書大禹謨說：「正德、利用、厚生」，這是儒家仁政德政的思想；「德為善政、政在養民」這是養民思想之發揮。至於土地分配問題的解決，顯然可以從孟子及歷代土地改革制度中得到例證。但是在資本應用方面，中國歷史文獻較少討論，顯然就必須獨創新的模式使中國步入社會的資本化和資本的社會化的社會；並使中國享有資本發展後之現代國家的好處而無其壞處；也享有溫和社會主義國家之優點而無其弊病。

總而言之：生活問題是多面的。要使生活問題解決，必須在能力分配、財富分配和權力分配三方面都達到合理性、合人性的地步。所謂合人性主要是指人生的基本需求得到滿足。人需要自由，所以自由是個重要價值；人需要基本人權，所以基本人權是個重要價值；人需要財富，人需要酬勞，所以財富的酬勞也都是重要的價

值。所謂合理性，主要是指需求與事實結合，不講私心或利益，而以公私分明的立場來正確的考慮問題。基於這兩個原則，我們可以看出有關社會問題，在解決過程中，要兼顧歷史傳統及世界潮流，要以合人性及合理性之方法來達到目標。所以社會問題在解決過程中過於緩慢，或過於激烈都不是可取的。

在民權主義裡，我們談到三種不平等，所謂天生的不平等，社會成就發展的不平等、貧富的不平等。我們指出，社會成就發展的不平等，可以以酬勞公平制度來解決；天生的不平等，可以以社會發展和福利制度來解決；而貧富不平等，則可以透過公平原則來解決。所以從以上三點來看，民生主義可說是解決生活的方案，而這方案是基於道德理想與理性理想發展出來的，所以也可以稱之為道德性之理性方案。此項方案如果從現代哲學來看，是可以透過「公平理論」(theory of justice)來了解及說明的。近代講「公平理論」最著名且最有影響力的是哈佛大學哲學教授 John Rawls。

John Rawls 的「公平理論」〔註十三〕旨在說明何謂公平，以及實現公平之方法為何。他認為公平是一個社會理想也是一個道德理想。進一步說，公平就是正義，正義就是理性確定為對的事。依此觀點來看，顯然酬勞不相應是不公平，不勞而獲是不公平，勞力受剝削是不公平，基本人權被剝削是不公平，甚至個人無機會發揮自己是不公平。所以就理論而言，公平就是理性的反省，是非的認識及人類之道德良知。但如何實現社會之財富分配、權力分配和能力分配呢？Rawls 提出兩個基本原則：一、每個人都該享有與他人同等的最基本廣泛之自由。二、社會與經濟之不平等應以①對大家都有利的手段來完成。同時②附屬於為大家可以平等地爭取的社會地位及職務上。換句話說：公平原則的實施以維護平等的機會、平等的權力之享受為原則。任何不平等之存在必須基於對社會有利的考慮，也必須基於有益的社會制度之有利安排，同時也必須基於為社會大眾所能接受的制度與機構之安排。上述最後一點可以說是吾人補充 Rawls 的說法。依此義，政府體制所包含任何不平等的機構以及其他社會職位之安排，如學校行政和教育對象等之安排，都是要對

社會本身有利的。所以不論是動態的或靜態的社會規制，其要旨都是以有利社會為目的。至於什麼是對社會有利，這點 Rawls 沒有申述。顯然，就經濟與社會的發展而言，無論是經濟利益或社會利益，我們都可以把它擴大為整體生活利益，甚至整體生活之進化。就此點而言，Rawls 理論是相當正確的。

如果 Rawls 的理論有缺點的話，其缺點就在於他的公平原則的概念基礎不夠穩固。如果就道德良知的眼光看，公平原則應是建立在道德良知之基礎上。但是道德良知不祇是在確定是非，更重要是在實現至善於全體社會。換言之，道德良知的責任應擴大於對全體人類之仁愛。這點 Rawls 在其預設道德理論哲學中並沒有提到。可是我們當可明白其重要性的。因為所謂公平理論，不僅牽涉及人民與社會生活的福利問題，而且和行為善惡問題有關。所以 Rawls 的理論一方面雖然發揮了康德責任理論的思想，另一方面與儒家哲學相較，却顯然缺乏對社會善惡價值的認識，所以無法解決善惡問題和建立善之標準。但是 Rawls 的理論在如何實現社會公平原則上顯然有很大的貢獻。基於對生活的整體觀，Rawls 理論之重要性在指出下列兩點：一、生活的公平應以社會的福利和個別的福利為主要考慮對象。換言之，社會公平不公平、制度公平不公平必須考慮到全民生活利益。二、在實現生活價值的過程中，確定了一個合理的優先次序，同時肯定了人性應先需求基本之人權，進而再要求社會與經濟的利益。換言之，Rawls 是以權力的分配，權力的保障作為實現進一步發展社會與經濟的基礎。

以上所舉兩點與公平原則並不一致，即此而論，Rawls 的理論顯然是功利主義的公平理論，更可以說是基於道德哲學責任觀的功利主義。但是在實施過程上顯然可以發現仍有問題沒有解決，例如社會經濟不平等與公平之界限應如何確定的問題。就以土地與資本為例，顯然有很多種分配方式符合 Rawls 的第二原則，即每個方式都可能提高社會之利益，但是這樣仍可能造成道德意識之不公平。例如：如果我們發展一個企業，集中資本到壟斷一切的地步，可能對任何人都有利，但是，如此的一個壟斷却可能造成一種威脅，這究竟是不是公平呢？對於這點，Rawls 並

沒有很深入的檢討。所以如果批評他的思想具有很濃厚的資本主義色彩似乎並非過甚之辭。可見對於公平與不公平的尺度問題，Rawls 的理論顯然有缺失。另外對於如何從現有的不公平社會轉化成公平之社會問題，Rawls 並沒有解決。他祇提到人當從抽象立場去看社會制度是否符合兩個原則。而所謂抽象立場乃是基於一個「原始的立足點」( original position ) 來看事情是否公平，「原始立足點」就是一個人對現狀一無所知，而來安排及實現平等及公平之立場。Rawls 稱「一無所知」為「無知的面紗」( a veil of ignorance )，也就是他希望以「無知的面紗」作為對公平原則應用的基礎。問題是我們真能夠戴上「無知的面紗」來假想這個世界是個平衡的世界，而予以公平化嗎？顯然，這是出於對現實沒有了解而來的逃避現實的心理態度。事實上，儒家所面臨生活的問題及中山先生所欲解決的問題，都必須面對人性真實、社會真實、來尋求生活的公平分配原則；也都必須就事實來認知、了解而實現公平。顯然以「無知的面紗」來抽象解決應用問題是不夠的。就這一點看來，無論是儒家思想或中山先生的民生主義，可說都具有較濃厚的實證主義和經驗主義之色彩，而可以作為近代公平理論之參考。

最後我們總結的說，生活問題是需要從各方面思考來解決的，同時更是與社會問題及文化問題的解決密切相關的。生活本身是一個複雜現象，生活發展也是一個複雜現象，生活是多面化的：它不祇包含衣、食、住、行、醫療、環境控制等等，更包含養育、保育、育樂、和文化及社會的發展各方面。至於如何去發揮和發展文化、社會、及生活以解決生活之全體問題，這是今天欲建立一個完整的生活哲學——不祇是經濟哲學——所應考慮和重視的。事實上，如果我們要建立一個以民生主義為基礎的經濟哲學，我們就要以生活全體為根本，而建立經濟發展的模型。問題的提出和解決方法的提出，根本上是基於對生活的認識。中山先生平均地權及節制資本的方案可說參考西方近代學術及西方發展的經驗，進而就中國傳統固有思考而提出的創造性方案。就此而論民生主義顯然提供我們結合傳統與現代的最好模型。我們可以站在中山先生思想之上，就其精神和思想方法去進一步發揮。



## 附 註

- 〔註 一〕有關個人依賴社會以求生存的說法，先秦時荀子及墨子都有所論列。西方學說中則有休姆（David Hume）主張人爲社會的動物，有賴社會的發展以維護個人的生命。可參見氏所著：（*A Treatise of Human Nature, Book III of Morals*）。
- 〔註 二〕參見：邱家穗：「丁役議」，載於「經世文編」第三十卷。
- 〔註 三〕參見：國父全集：第二冊：「談話」，論均田之法，第七八七頁。
- 〔註 四〕參考：總理全集：第一集，第二五二頁。
- 〔註 五〕參見：總理全集：第二集，第四九八頁。
- 〔註 六〕參見：總理全集：第二集，第四十八頁。
- 〔註 七〕參見：總理全集：第一集，第五六〇～一頁。
- 〔註 八〕參見：總理全集：第二集，第四十八頁。
- 〔註 九〕參見：總理全集：第一集，
- 〔註 十〕參見：總理全集：第一集「實業計畫」，第五一七頁。
- 〔註十一〕國父全集：第二冊：演講：「社會主義之派別及方法」，第二九四頁。
- 〔註十二〕同註十二，第二九二～四頁。
- 〔註十三〕參考：John Rawls, *A Theory of Justice*.

## 第五章 結論與總論：文化、社會與生活的綜合哲學

### 一、文化、社會與生活的整體觀

我們曾就文化、社會與生活問題作過一番反省與思考，我們的目的旨在認清這三個重要觀念及其含涉之問題，進而提出一個解決問題之方法。這三個基本概念之提出，其最終原則乃針對個人和社會之間發展過程的檢討，同時也是針對傳統中國歷史文化、社會結構、政治體制、生活方式在面對西方潮流之衝擊，所引發出來之問題的檢討。所以就理論而言，我們的目的是想達成一個有關文化、社會與生活之綜合哲學，來藉以瞭解一、這三個概念所含涉之問題，即人類社會中、個人與社會存在發展之意義問題，及探討二、中國文化社會未來生存與生活問題之解決方案。

如上所述，我們的問題顯然可以分為一般意義和歷史意義，也就是說我們不但要透過現代的學術思想來瞭解文化社會生活所面臨之問題，同時更希望瞭解如何從傳統中開拓出現代化中國文化社會生活方式之問題，亦即能瞭解如何建立一個現代化之目標。從這眼光看來，中山先生之革命事業對現代化目標之追求可說具有整體的積極的與鏗而不捨之特徵。但是我們可以說中山先生對整個現代化運動所面臨之問題，也是逐漸地於實踐過程中慢慢體會增其識度，進而把問題一層層的解決。所以我們可以總括的來說：對於文化、社會、生活等問題之探索，我們有必要找到一個基礎，以之作爲建立完整理論之根據，並逐步達成理想之目標。那麼這個基礎是什麼呢？換言之，足以認識及解決文化、社會及生活之問題的基礎究竟是什麼？

關於文化問題，我們已經提到它是一個民族歷史發展的問題。換言之，我們必須要以一個民族歷史發展爲其網脈來瞭解它。一個民族內在的生命與外在之表現，

所有歷史成績和現有活動，都可稱之為文化。析言之，文化除了物質方面物質文明之創建之外，也是一套思想方法，一套人生哲學與價值觀念理想和規範。由於文化各個部份都是相互糾結關連的，所以當一個民族面臨內在危機，或面臨外來危機無法適應克服時，就顯現其文化之弱點。所以對文化之瞭解，顯然可就其應付內在危機和克服外來危機之能力加以衡量，同時也可就其為何產生危機等現象加以瞭解。從這個角度看，我們可以說滿清末年所遭受之內憂外患，處處都顯示中華文化本身之問題，處處都暗示了中華文化之生機問題。

文化之生機何在？中山先生民族主義之提出是以爭取民族獨立、建立共和政體；作為解除內外危機的一種方法和認識。此種解決文化生機問題之方式可以因角度之不同而有差異。中山先生異於康梁及傳統知識份子對文化與民族危機之認識，認為中國之危機必需要以非常智慧和辦法來解決，也就是要結合西方潮流，要考慮個人之普遍需要及結合人群之普遍需要來解決。我們所以認為中山先生對文化認識乃是高遠深入的，主要是因中山先生能在世界潮流中觀察中國之文化與民族之地位，更重要是他能認清西方學術潮流和政治現狀與社會現狀。換言之，中國文化問題之解決需要一個綜合之智慧，需要一個全面性對人類歷史之瞭解，同時也需要對西方思想及制度問題做一個深入之瞭解。透過這樣全盤之體會，中山先生指出，解決當前中國文化之困境之方法就是追求民族的獨立和建立共和政權。至於如何使中國文化之優點能發揮出來，以解決中國現代化問題及中國與世界現實之問題，中山先生在此祇是提出綱領，祇是提到中國之道統意義，而沒進一步發揮。很顯然，要賦與中國文化之現代意義，以應因社會人類之需要，仍須憑藉理性之思考與經驗之反省。

至於社會問題，前文已指明，生活的發展以人類的需要為基礎，而以提高政治意識為手段。所以，社會問題和政治問題有密不可分的關係。這是基於學理和歷史的分析所得到的結論。中國社會經此分析後，顯然需要根本改革與發揮政治意識，才能從傳統社會的弊端中解放出來，邁入現代化社會。因此我們要以民權問題的解決與否做為衡量社會進化的標準。

就政治意識的內涵而言，實包羅相當廣泛。中山先生考察中國社會現代化的需要，而提出主權在民的觀念，還政於民的觀念，以及政權與治權的觀念，可說已具備現代政治意識基本架構。我們一方面深入解析這些觀念的來龍去脈，一方面也對支持這些觀念的基本信念——自由與平等，進行一番檢討。有了以上的認識，也就對民主社會所需的政治意識有了通盤的瞭解；基於此瞭解，我們才能進行民權的實施與發展，以及民主政治意識的提昇的工作。

再論生活問題。如果把文化視為社會歷史的背景與思想的綜合，則不妨把社會視為現成文化所包含的經濟與政治制度的結構；亦即把文化視為動態的進程，社會視為此進程中靜態的結構；生活則是在文化與社會交互影響下所呈現的一個行爲的方式。生活就是人的世界，即人在食衣住行、養生送死等生活方式上的表現。即此而論，生活的內涵已預設文化與社會的存在。不過，我們也不妨說，透過生活的分析我們才能瞭解文化與社會的形態，因為生活是以文化和社會為內涵，即使個人生活也擺脫不了社會與文化的雙重影響。

然而，生活的層面顯然不只表現在文化的思考方式及制度規範中的行爲方式上；其實，人類求生活與發展，滿足生活的需要，以及發揮人的各種才能的活動，也都包含了個人及社會的各種有關生命、生存、生活的活動。我們曾指出一個有機體的生活觀念，是把生活當做實現個人的生命潛力及完成社會共同的生活理想為終極目標，同時以之為發展的原動力，換言之，生活涵蓋動靜二面。

生活問題既然貫通文化問題與社會問題，何以有必要抽離其他二問題而予以獨立的考察？主因在於今日已成的文化與社會仍然不斷興起新的生活問題有待解決。由於生活本身遭遇種種自然或人為因素造成的變動，這些因素不論是人與自然的關係、人際關係、人智開展，或經驗累積所衍生的問題，文化與社會只能提供解決的基礎，生活問題才是重心，須在此基礎上予以解決，甚至有時文化與社會問題阻礙或限制了解決的方法，於是解決之道不但須解決生活問題，也須解決社會與文化問題。

中山先生的民生主義是以建立完美的社會為目標。此完美社會的實現，必須以民權主義的充分實行為前提；而民權主義的充分實行又必須有穩固真實的民族文化基礎。所以，民生主義的實行取決於民族與民權主義的徹底實行。這正好相應於「文化、社會與生活是相互關連的整體」的說法，這個整體就是完整的個人，也是完整的社會。

## 二、三民主義結合現代與傳統的理性思考

綜觀中山先生的三民主義，可歸結出下列四大重要結論：

(一)三民主義是正視文化現實、社會現實及生活現實後得到的正確認識，以此認識為背景提出問題，也提出解決問題的方法。換言之，三民主義是基於理性認識與歷史體驗而發展出的對社會問題、文化問題、生活問題加以研究的問題學與方法論。

(二)三民主義所表現的識見，不是停留在問題現象的浮面或片面，而是遍及問題的整體與潛伏面。這需要根據深厚的經驗所培養成的先知先覺的能力。中山先生洞悉資本主義的弊病，而先主張發達國家資本並節制私人資本的辦法，即為最佳例證。

(三)三民主義做為中國現代化方案，實有其基本的哲學信念。這個信念就是人類進化觀。中山先生認為進化可分為物質進化、物種進化、人類進化的階段。關於物質與物種的進化可說是以達爾文的理論為準，人類進化則視為從洪荒時代、神權時代、君權時代到民權時代的過程。此見解突破了傳統一治一亂的歷史觀，因而不陷入傳統社會與政治的病態循環中，而能另闢坦途，提供順應進化潮流的解決之道。

(四)除了前項順應世界進化的潮流外，三民主義的另一項標準就是合乎人群的需要。如此才能使三民主義永遠有普遍性人性的基礎。

有關中山先生的哲學性思考，都可以說是基於問題學與方法論，以及根據解決問題的方法的標準而來。對於傳統思想，中山先生透過對問題的思考與西洋哲學的探討，再予以肯定、批評或改進。舉例來說，有關傳統的家族觀念，中山先生著眼於民族獨立的需要而主張予以擴充。對於傳統的知易行難的觀念，他則予以毫不保

留地批判，而以一新角度考察知行問題，傳統的知易行難說也有其歷史意義，但知難行易說顯然更具現代意義。就事實而論，人類是先會行而後知，也就是中山先生所謂「以行而求知，因知以進行」的意思〔註一〕。中山先生又針對傳統不求深知、不求甚解的心態加以批評，而強調知難，也是強調如何真確地認知。尤其重要的是如何以客觀態度來認識經驗世界，而跳脫傳統固有的模式。這是「知難」對國人最富啟發性的解釋。當然提倡「行易」、也有鼓勵力行實踐的作用，因此具有規範的意義。「行易」並不否認實行方案或推行理想時會遭遇困難；但重要的是，若以為「行難」而畏懼實行，則困難會更嚴重而永不得解決；一旦真正著手實行，則再大的困難都可在實行的過程中謀得解決之道。「行易」的本意在促人力行，決非教人以輕率簡慢的態度來做事，這是值得留意的重點。

至於其他傳統觀念，如大學所倡：「生財有大道，生之者衆，食之者寡。」中山先生基於當代生產與消費的原理與事實提出批駁，而另立新義。對於傳統道德，尤其是儒家的仁義道德，中山先生引以為立國之一道理。在手著本三民主義中，中山先生曾表示，人類不只有物質生活，而且有精神生活，因而贊同孔子「君子謀道不謀食，憂道不憂貧」的理想。對儒家天下為公的大同思想也有所發揮。

由此可見，中山先生是就人類理想的需要與歷史的潮流來肯定中國思想，因而建立一個如何結合西方與中國的模型，以及傳統與現代的方法，至於重視自然科學，力主中國進入器械文明的工業社會，以及強調民權，從而建立法治的共和政體，都是接引西方文化的優點而融匯出的新方案。

中山先生的太極電子說，也可做為他融合古今中外學說的佐證。所謂「太極動而生電子，電子凝而成元素，元素合而成物質，物質聚而成地球」〔註二〕，基本上是對近代科學自然主義在宇宙觀方面的發揮，同時把傳統的太極賦予科學的意義。中山先生又對人的精神現象有所發揮。他認為人類精神現象的基礎是生元：「生元之為物也，乃有知覺靈明者也，乃有動作思維者也，乃有主意計畫者也。」〔註三〕生元的說法顯然是對生命的原子的認識，也可說是對意識的原子的認識。我們無法

據此見解來判斷中山先生持唯心或唯物主義，但不妨視其為著重心靈發展潛力的生命哲學。又由於中山先生主張精神與物質互補互成，也可以心物合一論視之。〔註四〕中山先生是就人類的精神與物質相互為用而言，因此若言心物合一，也應只就人類而言。這裏除了透顯出西方自然科學與自然哲學的影響外，還流露出中國哲學的基本取向。從易經，到董仲舒，以至宋明儒學，大致都持精神與物質相互為用而孕育生命的觀點：易繫辭：「一陰一陽之謂道。」董仲舒言天地之氣合而為一，分為陰陽；宋明儒學有理與氣相輔相成、合而為一的思想。這些觀念都有相應的地方。

由此觀之，就哲學的思考與反省而言，中山先生是採取新的語言及新的概念來說明傳統思想。因此他是用「歐洲之學說事蹟」來「因襲吾國固有之思想」，也是用「吾國固有之思想」來「規撫歐洲之學說事蹟」，因而不但可以解決中國當前的問題，而且可進而解決人類面臨的問題。

### 三、對現代化堅持理性的思考

對於中山先生現代化的建國方案和思考方法與學術有了以上的認識，我們再看三民主義及其所包含的問題，就不會只瞭解三民主義文字呈現的意義或只見其明說的架構；此時我們會留心如何確實把握三民主義原始創立的精神和意義，如何活用三民主義的架構和思想，尤其是如何深入體驗中山先生創立三民主義所包含的問題學與方法論思想過程。如此我們才能對中山先生的思想（尤其是三民主義）進行進一步的運用與發揮。這也是三民主義學術化的最重要的步驟。

再者，由於三民主義必須以人類進化觀為基礎，所以不論是文化、社會與生活問題都不應僵化成不可更易的觀念，我們必須顧及其中的歷史線索與現狀，以認真求知的態度瞭解問題，以理性反省的方式解決問題；此外，大智慧與大勇氣，還有保持仁心，都是突破傳統做出方案所不可或缺。

因此，從三民主義發展的過程來看，若想揀擇一個建國方略、現代化方略的基本立場，則傳統主義及本位文化主義都不合格，全盤西方論也不足取。這是因為他

們都不是針對問題提出方案，而是先服膺某種立場，也不對解決問題的學術方法加以反省。於是不論是全盤西化論或是本位文化論，在方法上都畫地自限。三民主義在形成的過程中能夠突破傳統的限制，認清問題而求得答案，如是程序也可用在三民主義本身的研究上。此即意含把三民主義當做一個固著的歷史中的學說來研究是不夠的。我們必須結合更多新的學術，對傳統做更多的思考與反省，對現時的文化、社會、生活問題，透過歷史潮流進行一正確且親切的把握。如此才真正符合三民主義發展的精神與其方法論的精神。

此時此地研究三民主義的最大癥結是把三民主義視為一成不變的教條，並視其價值是一個政治的意識形態所具有的价值。我們不可抹煞此價值，但我們必須嚴格區分做為意識形態的三民主義，以及做為一門學術的三民主義。三民主義是一個意識形態，具有規範性；三民主義也是一個有淵源與方法基礎的學術。因此它必須在開放的學術研討與反省中謀發展。也因此，基於三民主義發展過程的啓示，如何進一步瞭解西方的學術；進一步瞭解中國的學術，更進一步瞭解現實的文化、社會、生活問題，來結合西方學術和中國傳統的學術以解決問題，才是三民主義的真精神之表現，才是傳統與現代、中國與西方結合的唯一方式。三民主義啓發了這項結合的理性方式，這也是三民主義做為一個現代化方案的重要貢獻。

## 附 註

〔註 一〕 參見：國父全集：第一冊：建國方略：孫文學說，第四一九～七四頁。

〔註 二〕 同前註，第四五五頁。

〔註 三〕 同前註，第四二六頁。

〔註 四〕 參見：國父全集：「演講：軍人精神教育」，第四七九～八〇頁。





INSTITUTE OF THE THREE  
PRINCIPLES OF THE PEOPLE  
ACADEMIA SINICA

# MONOGRAPH SERIES

(15)

THE FUSION OF TRADITIONAL REASON  
AND CONTEMPORARY REASON:  
THE FOUNDATION OF *SAN MIN CHU I* IN THE WESTERN  
AND THE CHINESE PHILOSOPHY

CHEN, CHUNG-YING

TAIPEI, REPUBLIC OF CHINA

October 1984