

林桂園著

孫中山先生 的國家論

獨立出版社印行

版 權 所 有

孫中山先生的國家論

著 者 林 桂 圃

印 行 者

獨 立 出 版 社

重慶馬蹄街七號

總 經 售

正 中 書 局 服 務 部

重慶石門坎十八號

民 國 二 十 八 年 一 月 三 版

實 價 三 角 五 分

孫中山先生的國家論目次

第一篇 孫中山先生的人性論與政治理想

第一章 從中外政治思想史上觀察人性論與政治理想的關係

第二章 中山先生的人性論

第三章 中山先生的政治理想

第二篇 孫中山先生的國家本體論

第一章 緒言

第二章 現代國家本體說的派別及其批評

第一節 觀念論派的國家本體說及其批評

第二節 個人主義派的國家本體說及其批評

第三節 壓迫工具論派的國家本體說及其批評

第四節 多元主義派的國家本體說及其批評

第五節 結語

三章 中山先生對於國家的態度

第四章 中山先生的國家本體論

第一節 國家本身是目的還是工具

第二節 國家這個工具是否絕對必要

第三節 國家代表什麼

第四節 國家對內的地位如何

第五節 國家對外的地位如何

第六節 國家力量與個人力量的比較

第七節 總結

第五章 中山先生的國家本體論與各派學說的比較

第一節 中山先生的國家本體論與觀念論派學說的比較

第二節 中山先生的國家本體論與個人主義派學說的比較

第三節 中山先生的國家本體論與壓迫工具論派學說的比較

第四節 中山先生的國家本體論與多元主義派學說的比較

第六章 我們對於中山先生的國家本體論的認識

第一節 對於中山先生的國家本體論的第一個認識——總集各派學說的精華

第二節 對於中山先生的國家本體論的第二個認識——適應中國環境的需要

第三節 對於中山先生的國家本體論的第三個認識——迎合世界的新潮流

第四節 結語

第三篇 孫中山先生的國家論

第一章 引言

第二章 國家性質論

第三章 國家起源論

第四章 國家進化論

第五章 國家目的論

第六章 國家權力論

第七章 國家命運論

第八章 三民主義國家建設論

第九章 結語

第四篇 孫中山先生的非常時期國家自由論

第一章 引言

第二章 自由的解釋

第三章 非常時期國家的定義

第四章 個人自由和國家自由的關係

第五章 非常時期國家自由的必要
第六章 中國革命的批評和教訓
第七章 結語

孫中山先生的國家論

第一篇 孫中山先生的人性論與政治理想

第一章 從中外政治思想史上觀察人性論與政治理想的關係

人類的本性究竟怎樣？關於這個問題，古今中外哲學家都各因主觀的見解不同，而異其學說，正是議論紛紛，莫衷一是，一直到了現在，始終沒有得到一個正確精密的結論。

誠然，人性論這個問題，確是一個極重要的問題，是很值得我們作深刻的研究的。現代英國著名政治學者蒲徠斯（J. Bryce）曾在所著「現代民治政體（Modern democracies）」一書上說過：社會科學的基礎，在於「人性」（Human nature）「政治學欲求一適當研究的方法，以得一較普遍較積極的結論，亦惟有從人類的天性方面着手研究然後可。的確，蒲氏這種議論，是很有見地的。原來社會現象和政治現象是極複雜而富於活動性，往往變化莫測，難於捉摸，只有『人性』纔是比較固定的要素，所以社會和一切普通原則，都要藉此來決定，而其與一般思想家的政治理想的關係，尤屬重要。常常是在某種人性論之下，產生某種政治理想。換言之，即是有什麼樣的人性論，便產生什麼樣的政治理想。所以我們可以說，一般的政治理想，大都是建築在人性論的基礎上面，無論古今中外的思想家，都是如此的。就一般言之，主張性惡說者，比較重視權力的觀念，視權力為萬能；主張性善說者則反是，被輩對於權力的觀念，殊為薄弱，甚至加以深惡痛恨，根本否認政治權力的價值。

柏拉圖 (Plato 428-347 B.C.) 認定人類本來有三種要素，即一爲理性，二爲物慾，三爲情感。此三者如能相調和，即爲個人正義的實現。同時要實現個人的正義，不得不實現國家的正義爲出發。如爲養成正當的個人，尤應先事改正國家，由國家以教化個人，感化個人爲開始。但要造成此改正的國家，可依造成此正當個人的同一方法，即須求理性物慾與勇氣三者的相調和，然後始能實現。根據此理由，柏氏乃分國家爲三個階級，把代表理性的哲學家，置于最高階級，以之統治代表物慾的勞動階級。即庶民階級，中間並置以代表勇氣的軍人，使之協助哲學家。國家的組織和運用，如能得到此種相調和，國家的正義，始能實現。復次，氏又認定人各有自私的觀念，人類的愛國家愛社會，往往比不上愛自己的家族和愛自己的財產，來得深切。因此，人類的利己心，便變成爲國家障礙物。故欲求國家之統一與進步，非將此種利己性屏除不可。他爲要達到此種理想的目的起見，故主張共妻主義和共產主義，想利用國家的力量和制度，以壓制人類自私的行爲。總之，柏拉圖因爲認定人類的性質是私慾之故，所以他的政治理想，遂歸結於非常的專制主義，——哲學者的專制政治和知識的貴族主義。

亞里士多德 (Aristotle 384-322 B.C.) 對於人性的見解，和柏拉圖相反，因之彼等的終極的政治理想，亦各分道揚鑣。亞氏是主張性善的，他認定人類是社會的動物，深信社會的成立，用不着強制的權力，故重友愛，主張組合的觀念，而認國家不過是一種的政治組合，因此他便極力主張德謨克拉西，謂國家乃爲公民組合的團體，應盡量使多數平等的自由市民，參預國政，這顯然和主張非常專制主義的柏拉圖，立於相反地位。而兩氏的政治理想之所以不同之故，實完全建基於不同的人性論的基礎上面。

柏拉圖和亞里士多德以降至馬克維尼 (N. Machiavelli 1469—1527) 他根據考察古代歷史及當時社會事實的結果，證明人類的性質，本來是惡的，因此遂引起他對於權力觀念的重視，主張政治家不應該專做那些無意義的善事，否則必將爲惡人所吞滅，所謂道德教化的使命，乃屬必無的事，國家祇須以富

強爲目的，用任何的手段都可以不顧，而他人亦不應加以譴責。祇要目的正確，則雖手段如獅之兇猛，如狐之狡猾，亦無可非難。有作爲的君主，應用暴力與詐術的方法，以支配性惡的人類。因之，氏對於威權一物，極端重視，甚至承認權力爲萬能，至其最後結果，卒產生他的極端君主專制政治的政治理想，而其所提理論，且成爲後世君主專制主義的經典。

繼馬克維尼之後，最反對馬氏威權學說的，有腓特烈大帝。(Frederick The Great)氏爲十七世紀開明專制主義的主倡人，他對於人性論所提的解釋，與馬克維尼完全不同。因之，彼此的政治理想，亦各相反，他并且曾著反馬克維尼一書，(Anti-Machiavel)對於馬氏學說肆加抨擊，主張君主乃爲人民的利益而存在，不應以人民爲遂自己的私慾爲手段。蓋氏之學說，完全以性善論爲出發點，故主張個人的人格和自由，應加尊重，君主不能任意加以剝奪，君主是爲人民的，不是人民爲君主的，君主實不過是人民的第一個奴僕而已。因之，氏的政治理想，是屬於個人本位的仁政主義，與主張暴君政治的馬克維尼絕對不同。這個不同的原因，便是由於彼此對於人性論見解互異的結果。

十七世紀英國大思想家霍布斯(T. Hobbes 1588—1679)和陸克(J. Locke 1632—1704)兩氏的學說，雖同爲契約說的主倡人物，但因其對於人性的認識不同之故，他們的政治理想，卒之殊途異歸。霍氏主張性惡說，認爲人類的自然狀態，乃是各人以自私自利爲出發點的戰爭狀態，而其結果，畢竟犧牲了人類的幸福，于是爲希望安全保障起見，社會契約(Social Contract)遂應運而生。各人願將其種種自然權利交給當權者，(一人或一團體)並對之絕對的服從，如是所成的社會，對於個人，便有絕對的專制之權。故氏極力以此爲君主專制政治辯護，主張君主專制政體，否認人民反抗的權利，並認國家爲一種必需的毒物，欲使人類不至受其種種犧牲本能的侵害，實在是此非此不行的。至于陸克的社會契約說，係立礎于性善說之上，故其政治理想，終與霍氏異其趨向。陸氏爲一自由主義者，認爲原始的自然狀

態，決非如霍氏所說，那樣的戰爭狀態，人類亦決不是自私的，而是富于理性的，人類的自然狀態是和平的，完全受着自然法的支配，但在自然社會裏面，因缺少公同的裁判者，來解釋自然法，斷定是非，所以也發生糾紛。因此，由于理性的驅使，人們便訂立契約，組織政治社會，以國家的成立，乃是基于人民的委託，以行使立法權和裁判權，像這樣成立的國家，絕非如霍布斯所主張的有絕對專制之權。不過僅有代替個人處罰侵害權利者的權力而已。國家職務的範圍，僅限于取締違法者，除此之外，個人完全自由。如是國家，可稱之爲司法的國家。氏的學說，卒爲十八世紀末葉及十九世紀初葉的自由主義哲學的根據。由是看來，可知霍氏的專制主義，是以性惡說爲出發，而陸氏的自由主義，則是以性善說爲出發，由于人性論的出發點的不同，遂產生彼此政治理想的差異。

霍布斯和陸克二氏以後的權威思想家，如盧梭(J. J. Rousseau 1712—1778)和赫格兒(G. W. F. Hegel 1770—1831)的政治理想，仍因人性論不同之故，遂生相反的結論。盧氏的政治學說是建築在性善說之上，認定原始的人類是自由平等的，後來因爲生殖日繁之故，遂感到有成立社會的必要，彼此間遂以契約組織國家，將各人的自由與權利，完全讓渡與國家，于此際，國家對於人民有絕對的權力，即各人依其社會的契約，失却其自由，但握國家主權的又屬人民的自身，自然狀態的精神，并不因之喪失，全體人民的自由平等，仍能完全實現，如是的國家觀，遂成爲近世德謨克拉西的國家理論。而其理想基礎，則完全置于性善說之上。至於黑氏的政治理想，乃是以性惡說爲基礎，故其結論，終與盧梭不同，氏視社會乃人類私慾的戰場，國家的目的，係要統制此種私慾的戰爭，並期望理性的實現。因此，氏主張國家權力高于一切，認定國家權力爲神聖不可侵犯，故其最後卒以權力的國家觀作終結，而與盧梭的德謨克拉西的國家觀立於相反的地位。

此外如費克力失(J. Wycherly)因抱性惡說的悲觀的見解，卒引起他對於普通選舉的價值，加以輕

視，又當美國革命成功的時候，因要確定民權實施的標準，曾一度引起很大的紛爭，可是那次紛爭的發生，就是由于人性論見解不同所引起的。孫中山先生自己在民權主義裏面，對此事件說得很清楚，他說：『遮氏一派相信民權是天賦到人類的，如果人民有很充分的民權，由人民自由使用，人民必有分寸，使用民權的時候，一定可以做許多好事，令國家的事業充分進步。遮氏這種言論，是主張人性是善的一說，而于人民有了充分的民權。如果不能充分發達善性去做好事，反誤用民權去做惡，那是人民遇到了障礙。一時出于不得已的舉動。……哈氏以爲人性不能完全是善的，如果人民都有很充分的民權，性惡的人，便拿去做惡，那些惡人拿到了國家大權，便把國家的利益自私自利，分到自己同黨，無論國家的什麼道德法律正義秩序，都不去理會，弄到結果，不是一國三公，變成暴民政治，就是把平等自由，走到極端，成爲無政府。』（民權主義第四講）

以上我們從西方政治思想史上諸家政治學說的觀察，便可以知道人性學說實與政治理想有莫大的關係。

其實不但西方如此，即在東方各派的政治理想，亦完全以人性論爲立足點。儒家爲性善說的主倡者，故其終極的政治理想，爲道德政治，即主張道德爲政治的要素，反對以權力爲政治的要素，至法家之流，則與儒派相反，彼等以荀子的性惡說爲基礎，人性既惡，若徒用德化主義，結果必無成效之可言，若加以權力強制其不做惡，其收效必著，故其結果，彼等反對德治主義，而主張法制主義，主張以權力治國。

總之，我們從古今中外的政治思想史上觀察，隨在都可以證明人性論在政治哲學上的地位，是非常重要的。一個思想家欲創造和發揮他的政治理想和學說，常常對於人性這個問題，先有一種確切而深刻的見解和認識，然後再根據那種認識和見解，以確立其對於政治理想的態度。孫中山先生的政治理想，

便是以他的偉大的人性學說爲基礎，便是從他的偉大的人性學說產生出來的。因爲先生所主張的人性學說，與前此各派主張不同之故，因之他的政治理想，亦自與古今東西諸哲各異其趣。然而中山先生的人性論，獨能擺脫數千年來性善性惡固定說的傳統的圈套，以科學爲立場，創闢一條偉大的新途徑，發抒精密合理的新見解，所以由此而產生的政治理想，當然是高超而合理，遠非其他思想家所能及的。

上面所述人性論與政治理想的關係，我們既已明白清楚，現在使進而研究中山先生之人性論，然後更進而研究由此人性論派生出來的政治理想究竟如何。

第二章 中山先生的人性論

中山先生的人性論的內容，依吾人客觀研究的結果，實包含有三個重要的意義：

其一、孫中山先生認定人性是進化的，不是永住不變的。

其二、孫中山先生是認定人性的進化，除了靠天然的力量外，同時是可以用人力促成的。

其三、孫中山先生認定人類天賦的聰明才力，是不平等的。

關於第一個意義，中山先生依據他的進化論，認定人性的發展，常因人類進化時期的深淺而有不同。現在的人性，乃是經過若干年代發達長成的結果，所以說人性是進化的，不是永住不變的，傳統派的見解，認爲人性是一成不變，自古到今，都是一個樣子，這實在是十分錯誤。著名社會學家摩兒（M. O. R.）說得好：「我們往往聽說人性是永久不變的，現在和已往相同，現在和將來相同，這是不對的，人性經過了長時期的發達，才成就現在一個樣子，將來還是要繼續改變和發達，不是永住不變，他是構成，像河流山脈一樣。」（見氏著變性的遺留）比如現在人類之日見文明和進步，較之原始社會的時候，正有天壤之別，這是什麼緣故呢？就是因爲現在的人性較前進步的必然的結果。人類的歷史愈延長，

人性愈見進化，則人類的文明愈見發達。

要之，人性是日進無已的，因之人類的文明，亦是日進無已的，人類之日見文明，便是人性進化的鐵證。

中山先生既是主張人性進化的學說，那末，孫先生所謂的人性的進化，究竟是如何呢？這是我們所急要明白的，依據孫中山先生的見解，認為過去現在和未來的人性的進化，所經的歷程，可分為物種進化和人類進化兩大時期，而在人類進化時期中，又可分為三個時期，茲分別論述于後：

一 物種進化時期的人性

人類在最初物種生活時代，本身亦不過是動物中的一種，他的性質，完全和其他動物沒有二樣，所以這時候人類所有天性，便是動物性，即孫先生所謂的『獸性』。人類此際除了這種獸性而外，根本無所謂人性，這便是獸性一元時期，在獸性一元時期的人類生活狀態，完全是本着物競天擇的進化原則，所以優勝劣敗，異類相摧，同類相殘，誰有較大的暴力，誰便可以得到勝利，各人只知道為個人的生存着想，爲了要滿足自己的生存慾望起見，什麼殘酷兇暴陰險詭欺一類野蠻的手段，皆可用至其極。至于他人的利害如何，那是不管的，這種物種時代自私自利的獸性，乃是萬惡的源泉，人類間的罪惡，都是由于這獸性所製造出來的，所以人類在獸性一元時代，大家只曉得自私自利，根本沒有成立社會團體以營共同生活的可能。這時候的社會狀態，只是一種自私自利的混亂狀態，什麼仁義道德，以及一切文物制度之類都是夢想亦夢想不到的。

二 人類進化時期的人性

孫中山先生說：「物種由微而顯，由簡而繁，本物競天擇之原則，經幾許優勝劣敗，生存淘汰，新

陳代謝，千百萬年，而人類乃成，人類初出之時，亦與禽獸無異，再經幾許萬年之進化，而始長成人性，而人類之進化，于是乎起源。（見孫文學說）「先生這話的意思，是說人類之所以成爲人類，乃是在於人性長成發達之後，纔開始脫離物種的生活，走上自己的路徑，人類在這個時期的進化，因人性發達的結果，便產生互助的德性，使人類營團體的生活，所以這時候爲互助之體的社會國家，和爲社會之用的道德仁義，都發達起來了。故中山先生說：「物種以競爭爲原則，人類則以互助爲原則，社會國家者，互助之體也；道德仁義者，互助之用也。（見孫文學說）」人性的本質是智慧的，和平的，公道的，誠實的，和愛好社會的。簡而言之，即凡出自理性的行爲，都可以說是人性，所以人性乃是衆善的源泉，與那萬惡之源的獸性，完全是立于相反的地位。

不，人類自從發生人性，離開了物種生活，走上自己的路徑之後，人性的發達，并非一躍而達於極頂，依中山先生的意見，仍須經過下面三個時期：

（一）善惡二元時期 人類進化的初期是善惡二元的，善性是指着狹義的人性而言，惡性是指着獸性而言，人類在未脫離物種生活時代，是獸性一元的，所以那時候只有獸性的行爲，無所謂善的行爲，到了後來人類因爲天演進化的結果，發生了一「人性」，而且此種人性日見發展進步，使人類的文明日見發達，向着至善之路前進。不過中由先生深信現在人類的進化時期尙淺，那種萬惡的獸性，依然沒有根本去盡，依然遺留在人類的根性裏面，所以人類仍不免時有自私自利的惡行。故說：「由動物變到人類，至今還不甚久，所以人的本源，便是動物，所賦的天性，便有多少動物的性質，換一句話說，就是人本來是獸，所以帶有多少獸性，人性很少。（見演講集：國民要以人格救國）」又說：「物種以競爭爲原則，人類則以互助爲原則，……此原則行之于人類，當已數十萬年矣，然而今日猶未能盡守此原則者，則以人類本從物種進化而來，其人于第三期之進化，爲時尙淺，而一切物種遺傳之性，尙未能悉行

化除也。（孫文學說）「原來人類既由物種進化而來，則物種之性（即獸性）的遺傳，當然是不能避免，而此種獸性遺傳之多少，常因人類進化時期的深淺而定，人類進化時期愈淺，則獸性的遺傳愈多，人類進化時期愈深，則獸性的遺傳亦愈少。人世間的惡行，大概都是從人類的祖先——物種生活時代所遺傳下來的獸性衝動的結果。人類的獸性，沒有斷絕的一天，則人類的獸行，亦沒有肅清的一天。關於此點，我們可以再拿社會學家摩兒的話來證明。他說：「野蠻人的祖先，所遺留于文明人的性質中之殘餘的本能，是文明人不道德的主因之一，你們總聽過「原惡」（Originalsin）這個名詞，這是以稱由殘餘的本能所致的惡行，我們作不端的行為，是由于受祖先留下來的本能的驅遣。（見氏著：「蠻性的遺留」）同時，氏爲要證明人類中獸性的遺留起見，又拿他種動物來做個比方。例如狗每天咕哩咕哩地抓地毯，而且在睡前還要打了許多圈，這是什麼緣故呢？據他解釋說：「因爲狗是狼變的，在做狼的時候，不但沒有地毯，連磚地亦沒有得睡，終日奔走覓食，倦了隨地臥倒，但是山林中都是雜草，非先把地搔爬踐踏過，能睡上去，到了現在，有了現成的地方，可以高臥，用不着再操心，但是老脾氣還要發露出來，做那無聊的動作。」獸類如此，人類亦復如此，所以摩氏又說：「在人間亦有許多野蠻時代的習氣留存着，本來已無用反而爲害的東西了，唯有時仍要發動，于是成爲罪惡以及別的種種荒謬迷信的惡習。（見同前）」由是觀之，足證中山先生所說的獸性的遺傳，是極有根據的。那末，人類的性質，既不免有獸性遺留着，所以當獸性發動的時候，人類自然不免要有自私自利的惡行，社會上自然免不了罪惡行爲的發生。

要而言之，這時候人類的天性是包含着二方面的，即一方面是爲衆善之源的人性，一方面是爲萬惡之源的獸性，這便是所謂善惡二元時期。（亦即人性與獸性并存時期）在這個時期中的人類，雖因人性之進化，而日進于文明，然而由于祖先遺傳下來的獸性發動的結果，仍不能洗清自私自利的污點，依中

山先生的見解，我們的現階段，實還是返留在這個善惡二元的時期中。

(二) 人性一元時期 這裏所說的人性，是指着人類本身所特有的性質，獸性立于相對待的地位，這種人類自己所特具的人性，乃是一切惡行的發源地，人類之所以有今日如此燦爛的文明，都是從這個『人性』活動發揮的結果。我們可以這樣說：人類文明之發展，是基於『人性』之發展而發展的，『人性』發達到什麼地步，那末，人類的文明，便發達到什麼地步。依據中山先生的意思，認為人類初從物種生活時代所遺留下來的獸性，一方因受天然力之淘汰，一方因受人爲力之淘汰，將來必有完全絕滅退化的一日，到了獸性遺傳完全絕滅的時候，人類的性質，所具有的，僅僅是純粹的人性，這便是所謂『人性一元』時期。在這個時期中的人類，便只有善性的行爲，沒有獸性的衝動，既沒有獸性的衝動，便無所謂惡行，那末，大家都盡力愛護社會國家，都能尊重仁義道德，人類的文明，自然能夠一帆風順的進步，毫無阻礙了。所以說：『我們要人類進步，是在造就高尚的人格，要人類有高尚的人格，就在減少獸性，增多人性，沒有獸性，自然不至于作惡，完全是人性，自然道德高尚，所做的事情，自然是向軌道而行，日日求進步。』(演講集國民要人格救國)

(三) 神性發生時期 人類的天性，最初由獸性一元，進至善惡二元，(即人性與獸性并存時代)更由善惡二元，進至人性一元，到了這個時候，究竟是不是人性進步到了極點呢？不是的。人性要進步到發生神性的時候，纔能說是進步到了極點。中山先生說：『是故欲造成人格，必當消滅獸性，發生神性，那麼，纔是人類進步到了極點。』(同前)依據中山先生的見解，這神性的發生，是必定可能的。何以呢？『依進化的道理推測起來，人是動物進化而成，既成人形，當從人形更進化而人於神聖。(同前)』所以神性的發生，乃是中山先生根據已往人性的進化推論所得的結果，他的發生，是可能的，而且是必然的。因爲人類的天性，既可以由含有獸性而進化到完全是人性，那末，再由純粹的人性，百尺竿頭，

再進一步的進化到發生神性。依科學的論斷，這當然是可能的事，不覺得什麼稀奇的，不過在這裏，我們應該深刻注意的，便是所謂『神性』的意義，究竟是作何解釋，依據作者個人觀察研究所得，所謂『神性』，可以作至善的意義解，如同大學上所說的：「止于至善」的意義一樣。因為所謂神性，依照字面上的意義看來，乃是說人類的天性，進化至神聖之境地的意思，如說「當更進化而入於神聖」。按「神聖」二字，在中國古代都作至善的意義解釋，如漢書上說：「臣聞五帝神聖，其臣莫及。」五帝爲什是神聖，爲他人所不及呢？就是因爲他們具有高尚而偉大的人格，是仁人的最高模範者，簡而言之，即因爲他們能做到『至善』的地步，所以被稱而神聖，爲他人所不能及，又元稹詩云：「今皇神聖丞相明。」這裏之所謂神聖，亦是屬於至善的意思，可見中國從前對於能達到善的極點的人物，都稱他爲神聖，于此益足以證明神聖二字，作爲至善的意義解釋，是極有根據的，是很正確的。人類進化到了這個境地，所有從前社會上的一切罪惡，都無從產生，人類所理想的大同生活，便在這個時代實現。

要之，中山先生之所謂「獸性」，乃是人類發達到善的頂點的總稱，毫無疑義，當人類的本性進步到「至善」的時候，便是神性發生的時候，亦即是人類的性質，進化到了極點的時候。

孫中山先生對於人性進化程序的見解，大概略如上述，即是人性在最初物種生活時期，爲獸性一元；追後進至人類生活時期，始由獸性一元，進至善惡二元；（即人性與獸性并存時代）由善惡二元，進至人性（狹義的）一元，最後更由人性一元，進至神性的發生，如是人類的的生活，便完全入於理想的境地了。茲爲易於明瞭起見，特爲圖簡示之如左：