**2、西化派之三型態**

**民國初年中國思想全面接受西方思想之衝激**

賀麟在1945年出版的《當代中國哲學》寫到民國初年的在思想界之「積極厲行西化」。在「西洋哲學的紹述與融會」一章，裡面提到的有梁啟超、嚴復、王國維、蔡元培、胡適、張頤、張君勱、丁文江、張東蓀、瞿菊農、黃子通、俞大維、金岳霖、萬卓恒、沈有潛、沈有鼎、汪奠基、張蔭麟、王憲鈞、胡世華、章士釗、馮友蘭、鄭昕、陳康、謝幼偉、施友忠、唐君毅、牟宗三、方東美、張申府、洪謙、黃建中、黃方剛、趙紫宸、謝扶雅、曾寶蓀、徐寶謙、吳宓、宗白華、鄧以蟄、朱光潛、郭斌龢、梁宗岱、林同濟、馮至等四十五人，尚未包括賀麟本人。

人數眾多，幾乎是中國哲學方面的人數的四倍，可見當時哲學界風氣，也近乎「積極厲行西化」、在「全盤西化聲中」。但整個的態度，「仍然是先從外表，邊緣、實用方面着手。功利主義，實證主義，實驗主義，生機主義，尼釆的超人主義，馬克思的辯證法唯物論，英、美新實在論，維也納學派，等等，五花八門，皆已應有盡有，然而代表西洋哲學最高潮，須要高度的精神努力才可以把握住的哲學，從蘇格拉底到亞理士多德，從康德到黑格爾兩時期的哲學，却仍寂然少人問津。」（《當》書頁廿六）

直到民國十二年（一九二三年），張頤回國主持北京大學哲學系，講授康德和黑格爾的哲學，「我們中國才開始有夠得上近代大學標準的哲學系。」（《當》書頁廿七）。很快地，「我們研究西洋哲學業已超出雜亂的無選擇的稗販階段，進而能作有系統的源源本本的介紹了，並且已能由了解西洋哲學進而批評、融會並自創了。換言之，西洋哲學在中國已經生了根，慢慢地可以自己繁榮滋長了」（《當》書頁廿七）

但這全無遮攔的中國精神，亦使中國文化易遭受來自外部與來自內部的無理傷害。另一方面，整體論的文化觀又使中國人在長期遭受無理指責時，容易作極端化的回應，或徹底自罪自責，如民初持全盤西化論者，或全盤排他之民族主義者如所謂保守主義，以及否定中國文化又排他之中國馬列主義者、共產國際兼民族主義夾纏不清之辯證法唯物論者。

**全盤反傳統、全盤西化派之出現**

五四運動：由民族主義引發，而轉為否定中國文化、鼓吹全盤西化的潮流，而為所謂新文化運動。這次中國之文化運動歐美之「思想革命」（1860-1890）相距不遠。 然中國之模仿西方之「反傳統」，在西方是反其中古之神本主義之「咒」，以求「解咒」，中國傳統本無神之「咒」，便只有反傳統之一切，以求模仿。學西方亦就學西方之一切，以求「新」。

**（1）、英美派之實用主義**

胡適（1891-1962）字適之，安徽積溪人，留美，杜威的學生，1917年回國任北大教授，同年杜威來華，停留長達兩年兩個月，到處演講，由胡適擔任口譯，並撰文介紹杜威，謂杜威來華之行，「自從中國與西洋文化接觸以來，沒有一個外國學者在中國思想界的影響有杜威先生這樣大。」杜威乃當時美國實用主義哲學之代表（之前第一代是皮爾斯，第二代是詹姆士）

**一、「進化論」之哲學重認――由神學而形上學而實證主義（孔德所言之人智三階段說）**

「進化論」及經驗主義乃西方思想革命運動（1860-1890）之主音，以最後反對西方之神學的，即：由「上帝的隱蔽計劃」轉為「大自然的隱蔽計劃」――「適者生存」；並再轉為「觀念之得實證者方能生存」之實驗主義。換言之，「物競天擇」之「物」轉為「觀念」，「天」轉為「人所選擇之目的」，「擇」轉為「有效果」。

我的思想受兩個人的影響最大，一個是赫胥黎，一個是杜威先生。人不過是動物的一種，他和別的動物只有程度的差異，並無種類的區別。（《科學與人生觀》）

實驗主義從達爾文主義出發，故只能承認一點一滴的不斷的改進是真實可靠的進化。（《介紹我的思想》）

達爾文的主要觀念是：物類起於自然的選擇，起於生存競爭裡最適宜的種族的保存。（《五十年來之世界哲學》）

在哲學史上，這個觀念是一個革命的觀念。《文存二集‧卷二，頁233》

達爾文不但證明「類」是變的，而且指出「類」所以變的道理。這個思想上的大革命，在哲學上有幾種重要的影響。最明顯的是打破了有意志的天帝觀念。（《文存二集‧卷二，頁233》）

「適者生存」原則之哲學運用――觀念以是否能「兌現」、「有效」而獲得「真」或「不真（無意義）」之存在價值。

――由生物之適者生存轉為觀念之適者生存。

胡適引皮爾士的話：

一個觀念的意義完全在那觀念在人生行為上所發生的效果。凡試驗不出什麼效果來的東西，必定不能影響人生行為。所以我們如果能完全求出承認某種觀念時有那麼些效果，不承認他時又有那麼些效果，如此我們就得這個觀念的完全意義了。除掉這些效果之外，更無別種意義。這就是我所主張的實驗主義。

胡適接着說：

他這一段話的意思是說，一切有意義的思想都會發生實際上的效果。這種效果便是那思想的意義。若問那思想有無意義或有甚麼意義，只消求出那思想能發生何種實際的效果，只消問若承認他們，有甚麼效果，若不承認他時又有甚麼效果。若不論認他或不認他，都不發生甚麼影響，都沒有實際上的分別，那就可以說：這個思想全無意義，不過胡說的廢話。（《實驗主義》）

吳案：胡適直認他的老師杜威「把歐洲近世哲學從休謨（Hume）和康德（Kant）以來的哲學根本問題一齊抹煞。」（《實驗主義》，第2冊，頁228。《胡適文集》）休謨、康德所遺留的哲學根本問題是「經驗實在、是「理」（道德法則）、是「實踐」（目的性原則與自由意志）、是「主體性」之存在的根源的說明。依胡適之他的老師把這些都一概抹煞了。此即取消實在（本體）方面之思考，亦滅殺了「理」方面之思考，而只訴諸「力」（效果）。然效果之力不及信念之力，故亦滅殺了力之思考，而為無體、無理、無力之而唯「用」之思想。而言用不能無目的，言目的不能無理想、無實在，如是實用主義唯自甘為走廊通道之哲學，走廊之盡頭是什麼，他是無能知悉亦無能為力的了。

**二、實驗主義與經驗主義**

（1）關於「實在」：胡適借詹姆士的話說：

我們所謂實在含有三大部分：（A）感覺，（B）感覺與感覺之間及意象與意象之間的種種關係，（C）舊有真理（案：即傳統信有之者，是見詹姆士其為真正的保守主義者）

實驗主義（人本主義）的宇宙是一篇未完的草稿，正在修改之中，將來改成怎樣便怎樣，但是永永沒有完篇的時期。（《實驗主義》胡適文集2，頁226）

總而言之，「實在」是我們自己改造過的實在。這個「實在」裡面含有無數人造的分子。（《實驗主義》）

既不承認經驗是主觀，反過來既承認經驗是人應付環境的事業，那麼一切唯心唯實的爭論都不成問題了，都可以「不了了之」。（《實驗主義》）

實驗主義以為實在還在製造之中，將來造到甚麼樣子便是甚麼樣子。（胡適）

「經驗的活用，就是理性，就是智慧，此外更沒有甚麼別的理性。人遇到困難時，他自然要尋求應付的方法，當此時候，他的過去的經驗知識裡，應需要的徵召，湧出一些暗示的意思來，經驗好像一個檢查官，用當前的需要做標準，一項一項的把這些暗示都審查過，把那不相干的都發放回去，單留下一個最中用的，再用當前的需要做試金石。……若說『既有作用必還有一個作用者』，於是去建立一個主持經驗的理性；那就是為宇宙建立一個主宰宇宙的上帝的故智了！」（胡適在引杜威《哲學的改造》大段文後，作解）――參見馮著《中哲現代史》頁75。

實用主義的經驗論與舊經驗主義不同。舊說於現狀之外只承認一個過去，以為經驗的元素只是記着經過了的事。其實活的經驗是試驗的，是要變換現在的物事。他的特性在於一種投影作用，伸向那不知道的前途，他的主要作用在於連絡未來。」（胡適文存第一集）

（2）關於「真理」：

一切主義，一切學理，都該研究，但是只可認作一些假設的見解，不可認作天經地義的信條。（《三論問題》）

科學律則是人創造的，並不是永遠不變的真理。（《實驗主義》）

（真理）乃是這個時間，這個境地，這個我的這個真理。那絕對的真理是懸空的，是抽象的，是籠統的，是沒有憑據的，是不能證實的。不過是人造的假造用來解釋事物現象的。解釋的滿意，就是真的，解釋的不滿意，便不是真的，便該尋別的假設來代他了。《實驗主義》

**三、**胡適之批判中國舊有文明：「我公開讉責了東方的舊文明，認為它是『唯物的』，以其無能為力地受物質環境所支配，不能運用人類的智慧去征服自然界和改善人類生活。……中國的舊文明不能解決貧窮、疾病、愚昧和貪污的問題。……這四大禍害是中國舊文明殘存至今的東西。」（《胡適文集•3》（北京：北京大學出版社，1998年，歐陽哲生編）

「謹慎選擇的態度是不可能的，而且也實在不必要。……一個國家的思想家和領導人沒有理由也毫無必要擔心傳統價值的喪失。如果他們前進一千步，群眾大概會從傳統水平的原地向前不到十步。如果領導人在前進道路上遲疑不決，搖擺不定，群眾必定止步不前，結果是毫無進步。」（同上）

胡適回應其「全盤西化」之質疑時，將「全盤西化」更名為「充分世界化」「全盤不是百分之一百，而是充分，用全力的意思。」（《胡適選集•〈充分世界化與全盤西化〉》頁183-184）「大變動的結果自然會是一個中國本位的文化。」（〈試評所謂中國本位的文化建設〉，《胡適學術文化隨筆》頁169）

**四、胡適之「民主中國之歷史基礎」**

胡適1941年英文論文《民主中國的歷史基礎》Historical Foundations for A Democratic China認為中國有民主之「歷史基礎」：

第一、徹底平民化的社會結構，

第二、兩千年來客觀的考試任官制度，

第三、歷代政府建立了一種來自本身的批評及監察制度。

認為：秦統一後中國封建制度已崩壞，漢以來廢止長子繼位制，使任何家族不可長期維持其財富權力。經濟上的均分制度使中國沒有階級區分，甚至連持繼的貧富界線都不存在。無論為何出身，皆可經考試任官。

「科舉制度雖然不切實用，但人人都承認其公正無私。……經過這制度數百年的訓練，在中國老百姓心中形成一個根深蒂固的傳統觀念：政府應掌握在最適合者手中……」。

「我們今日的學術思想，有這兩個大源頭：一方面是漢學家傳給我們的古書；一方面是西洋的新舊學說。這兩大潮流滙合以後，中國若不能產生一種中國的新哲學，那就真是辜負了這個好機會了。」（胡適《中國哲學史大綱》）

**五、小結（批判）：**

法國哲學家孔德（1798-1857）在《實證主義概觀》裡謂人類心智在十三世紀前為神話時期，十四至十六世紀為形上學時期，十七世紀後為實證時期。孔德代表現代西方哲學對其神話傳統和舊形上學傳統之批判擯棄，英美的實用主義只是實證主義的一個片面的、走樣的、狹隘的發展，雖說是啟蒙主義式的常識化通俗化，但對於西方思想之信仰主義傳統却正是相應的、對題的、啟蒙的。唯在孔子人文主義的實證傳統之中國，又當時極需要恢復被清廷扭曲抑壓的民族文化生命的雙重反省以恢復自信，以應付內外交困之局，選擇提供實用主義，是不對題的、不夠格的。在中國學術中，獨尊乾嘉考據，以為近於實驗主義，不僅離譜，更是加強疑古風氣之民族文化虛無主義，確與其標榜的「一個觀念的意義完全在那觀念在人生行為上所發生的效果」吻合，唯與中國當時需要的民主、科學、現代、建國、民族、文化兩足站立之真實有用的時代要求，可謂毫不相干，或只有消極的一面之作用。

1、實用主義之適者生存論不能承認超越之價值與終極目標，故只能是在目的確定後，大膽假設實現此目的的「實踐的目的與手段」之有效方案，並小心來求證此方案是否有效，隨時修正之，而為一其自稱的「通道走廊哲學」（見杜威《哲學之改造》），至於走廊盡頭之是什麼，他不負責。

2、克服文化危機應重建信心而不應徒作內部之自我消耗，實現現代化須作文化轉型，在與西方文化對話中吸收中國文化所需要的西方元素，而非制造中西衝擊、互相否定。胡適公開高調反中國文化，而高調販賣其師之與中國世俗文化最相近之實用主義，使兩者對立，與其本意相違，實屬不智。

3、實用主義不能收拾人心。梁漱溟譏之為三尺孩童都懂的道理。

4、中國傳統文化以人文主義故，其世俗一層本近實用主義之「人本主義」，故亦不必作高調之引入。既引入矣，不以之輔助中國之人文主義，反以之抨擊詆毀人文主義之理想理念，加深疑古之虛無主義，完全違反其實驗實用主義之本義。

5、科學一層論不能回應時代問題，既不能立國立體，亦不能回應科學內部之自明公理之存在問題，以至科學實驗之先驗知識之介入引導等問題亦得不到實用主義的說明。

6、實用科學一層論既否定超越之價值，則亦不能捍衛自由、民主，而無體、無理亦無力（對自由、道德、民主，法理無根源的說明）。

7、當時國人對西方文化，特別是實用主義並無抗拒或有意的反感反抗，新文化在膨脹，這時需要的是對西方主流文化之理解吸收與批判衡定，胡適這套低於當時所需。

8、既標榜「實用」，「少談主義，多談問題」、「要使知識學問學理，格外切於實用，不是空的無用的知識」（〈思想之派別〉）此則與科學之為「知識而知識」，以至道德、藝術、宗教、歷史，種種非「格外切於實用」的學問學術，摒之於其實用主義之外，至令實用主義自身亦失其主，而淪為無目的的「為實用而實用」之只談主義，不談問題了。於是現代中國哲學只餘胡適一人之大名，而其之實用主義再無人有興趣了。而學術獨立之精神再一次因此受貶抑。

**（2）、親日派移植主義之軍國主義與無政府主義、共產主義**

一、初期梁啟超之軍國主義與「開明專制」及中國本位論

梁啟超（1873-1929）流亡日本（1899-1911），自謂「應接不暇，腦質為之改易，思想言論與前者若出兩人。」（〈夏威夷遊記〉）

1899年在日與孫中山往來日密，對孫「異常傾倒，大有相見恨晚之慨」，與學生蔡鍔、林圭常議「革命」，議與孫黨合作，孫為會長，梁為副會長。然不久交惡，以終不同路也。

先受軍國主義思想影響，而日本軍國主義由德國移來，梁氏慨然曰：「十九世界之中葉，日耳曼民族，分國散立，萎蘼不振，受拿破崙之蹂躪，（……）俾斯麥復以鐵血之政略，達民族之主義。」（〈論尚武〉）此流亡日本初期之思想。復遊歷美國、歐洲，思想反趨向於「開明專制」，而反對孫中山之革命。1920年在上海的吳淞公學的演說中說：

歐洲在此百年中。……可謂在病的狀態中，故中國效法不能成功。第一以政治論，例如代議制乃一大潮流，亦十九世紀唯一之寶物，各國皆趨此途，稍有成就，而中國獨否。……必有貴族地主，方能立憲，以政權集中於少數賢人之手，以為交付羣眾之過渡，如英國……日本亦然。……至於中國則不然，自秦以來，久無階級，故欲法、英、日，竟致失敗。……其失敗未必為不幸。譬如一人上山，一人走平路，山後無路，勢必重下，而不能上山者則有平路可走。……第二論社會亦然，中國社會制度頗有互助精神，競爭之說素為中國所不解，……中國禮教及祖先崇拜，皆有一部分出於克己精神與犧牲精神者……以道德上而言，決不能謂個人享樂主義為高，則中國之所長，正在能維持社會的生存與增長，故中國之數千年來經外族之蹂躪，而人數未嘗減少……第三論經濟，西方經濟之發展，全由於資本主義，乃係一種不自然之狀態，並非合理之組織，……積重難返，不能挽救，勢必破裂。……中國因無貴族地主，始終實行小農制度，……中國學資本主義而未成，豈非天幸。……中國之可愛，正在此。總之：吾人當將固有國民性發揮光大……如政治本為民本主義，惜其止在反對方面，不在組織方面，社會制度本為互助主義，亦惜止限於家庭方面……中國前途絕對無悲觀，中國固有之基礎，亦最合世界新潮。

二、張繼、章太炎、吳稚暉的無政府主義

章炳麟1899年流亡日本，1906年三度赴日，講學於日本，從學者有錢玄同、魯迅、黃侃、朱希祖多人。在日受無政府社會主義思想影響。其時日本無政府黨幸德秋水等人之言論甚盛行，章太炎、張繼、劉師培、吳稚暉等皆受其影響，章太炎為張繼所譯《無政府主義》序曰：

夫能平齊人之好惡，知一身之備物，刀割香塗，愛憎不起，黃塵火齊，等無差別者，斯天下之至高也。……恬惔寡營，屏人獨處，持茅栗為穀食，圍木皮作絝襦，大樂不至勞苦亦絕。……莊生有言「魚之相濡以沬，不如相忘於湖」「吾生有涯，以隨知之無涯，殆已！」……若能循齊物之眇義，任蘷蚿蘷之各適，一人百族，執不相侵，并上食李之夫，犬儒裸形之學，曠絕人間，老死自得，無□強相陵逼，引入區中，庶幾吹萬不同，使其自己。斯猶馬氏所未逮乎？

是以無政府主義本老莊道家之流而猶有所未逮者，唯歐洲人今「鼓雷霆以破積堅，墮高堙卑，立夷淵實，蕩覆滿盈之器，大庇無告之民，豈弟首塗，必自茲始，雖有大智，孰能異其說邪？」（同上）是由老莊之流轉以歐洲無政府主義之馬首是瞻。

三、東獨秀、李大釗等人從日本移植的馬列共產主義

陳獨秀（1880-1942）早年留學日本。李大釗（1888-1927）於1913年赴日本入早稻田大學政治本科。李達（1890-1966）、郭沫若（1892-1978）日本京都帝國大學醫科畢業、艾思奇（1910-1966）都是從日本方面知悉馬列主義並成為信奉者，成了中國共產黨的創辦人、領袖和重要理論人物。

**（3）蘇俄派之共產主義**

李大釗（字守常，1888-1927）於1913年留學日本早稻田大學政治經濟系，1920年返國，任北京大學圖書館主任，後任政治經濟系主任。在日本認識布爾什維克主義（Bolshevikism共產黨主義），並向中國介紹。1919年發表〈我的馬克思主義觀〉（新青年六卷五號），1920年返國，參加主編《新青年》，出〈馬克思專號〉。《新青年》由陳獨秀（1879-1942）創辦，由原為巴枯寧、克魯泡特金之無政府主義色彩之刊物，轉為馬克思、列寧共產主義之刊物。

瞿秋白（1899-1935）則直接從蘇俄接受馬列主義。1920年以記者身份訪問剛經歷所謂「十月革命」（1917）建立的蘇維埃共產政權之俄國，寫有《餓鄉記遊》。後成為中共第二任領袖。

先看陳獨秀的「唯物史觀」：

社會是人組織的，歷史是社會現象之記錄，「唯物的歷史觀」是我們的根本思想，可為歷史觀，其實不限於歷史，並應用於人生觀及社會觀。……第一唯物史觀所謂客觀的物質原因，在人類社會，自然以經濟（即生產方法）為骨幹。第二，唯物史觀所謂客觀的物質原因，是指物質的本因而言，由物而發生之心的現象，當然不包括在內。世界上無論如何澈底的唯物論者，斷不能不重視思想文化宗教道德教育等心的現象之存在，惟只承認他們都是經濟的基礎上面之建築物，而非基礎之本身；這是因為唯物史觀的哲學者，是主張如下表：

制度

宗教

思想

政治

道德

文化

教育

經濟

之一元論。

李大釗（1888-1927）河北樂亭人，留日。

1918年應蔡元培請任北京大學圖書館主任職。組織馬克思學說研究會，為中共創辦人之一。

自述其所信仰之歷史唯物論：

歷史的唯物論者觀察社會現象以經濟現象為最重要，因為歷史上物質的要件中，變化發達最甚的，算是經濟現象。唯物史觀的要領，在認經濟的構造對於其他社會學上的現象，是最重要的；更認經濟現象的進路，是有不可抗性的。經濟的構造，依他內部的勢力自己進化，漸於適應的狀態中變更全社會的表面構造，此等表面構造，無論用何方法不能影響到他這一方面，就是這面構造中最重要的法律也不能與他以絲毫的影響。（〈我的馬克思主義觀〉）

一切社會上政治的、法制的、倫理的、哲學的，簡單說，凡是精神上的構造，都是隨着經濟的構造變化而變化。我們可以稱這些精神的構造為表面構造。表面構造常視基礎構造為轉移。……最高動因，就是生產力為主動。屬於人類意識的東西絲毫不能加他以影響，它却可以決定人類的精神、意識、主義、思想，使他們必須適應它的行程。（《我的馬克思主義觀》）

案：馬克思在《政治經濟學批判•導言》中如是說：

人在自己的社會生產中，產生一定的、必然的、獨立於人之意志之外的生產關係；這關係是與該社會之物質生產力的發展階段相對應的生產關係。這些生產關係的總和構成社會的經濟結構是其真實的基礎；在此基礎上出現法律以及政治的上層建築，以及與其相對應的社會意識型態。物質生活的生產方式制約整個社會、政治及精神生活的過程。不是人的意識決定人的存在，相反，是人的社會存在決定人的意識。社會的物質生產力發展到一定的階段，便與同它們一直在其中活動的現存生產關係或財產關係――財產關係只是生產關係的法律用語――相矛盾，（基於這種矛盾）於是這些關係便由生產力的發展形式變成生產力的桎梏，社會革命的時代就因之來臨。由經濟基礎的改變，整個巨大的上層建築或是漸進或是急遽的隨之轉變。

陳獨秀、李大釗只是照着說出。

評論：1、是否有生產力獨立離開人的要求、意願而獨立向前？

2、是否應該有如此一脫離人、支配人的生產力？

3、人類的精神行為、價值觀是否受經濟決定？

4、人類的精神行為、價值觀是否應該受經濟決定？

5、若人的價值觀、精神行為受經濟決定，則信此者是否應順受經濟（生產力）決定而無須革命？

6、所謂解放，到底是：（1）滿足人的物質需要以及由此物欲引生的心理問題（如均等），而云解放？（2）減少以至在精神上免除物欲支配，而云解放（解脫）？（3）合理滿足物質需要，唯著重人的精神文化生活和道德人格，而云解放？

**3、孫中山綜合路線之三民主義與蔡元培之教育思想「以美育代宗教」論**

**一、孫中山綜合思想之三民主義**

孫文（1866-1925），字德明，號日新，後改號逸仙，革命時改名中山。

「兄弟所主張的三民主義，實在是集合古今中外底學說，順應世界的潮流，在政治中所得的一個結晶品。」（民十年，中國國民黨辦事處演講）

**（1）、三民主義之提出**

1905年在東京成立同盟會，發出宣言，內即有「三民主義」之口號。

「驅除韃虜，恢復中華，建立民國，平均地權。」

「自由，平等，博愛。」

「民有，民治，民享。」

在《民報》發刊詞（章太炎任總編輯兼發行人）中正式提出「民族主義」、「民權主義」、「民生主義」之名稱，並闡述並內容，而有：

羅馬之亡，民族主義興，而歐洲各國以獨立。泊自帝其國，威行專制，在下者不堪其苦，則民權主義起。十八世紀之末，十九世紀之初，專制仆而立憲政體殖焉。世界開化，人智益蒸，物質發舒，百年銳於千載，經濟問題繼政治問題之後，則民生主義躍躍然動。二十世紀不得不為民生主義之壇場時代也。是三大主義皆基本於民，遞嬗變易。（《三民主義十六講》頁235。）

在《國民黨第一次全國代表大會宣言》中（1924年）對「三民主義」新解釋：

國民黨之民族主義，有兩方面之意義：一則中國民族自求解放；二則中國境內各民族一律平等。

國民黨之民權主義，於間接民權之外，復行直接民權；即為國民者不但有選舉權，且兼有創制，復決、罷官諸權也。

國民者，民國之天子也。吾儕當以叔孫通自任，制定一切，使國民居於尊嚴之地位，則國民知所愛而視民權如性命矣。

國民黨之民生主義，其最重要之原則不外二者，一曰平均地權；二曰節制資本。（孫中山全集‧第三卷。中華書局1984年，頁324。）

**（2）、孫中山之論三期進化及進化原則之嬗變**

在《孫文學說――建國方略第一部》有云：

夫進化者，時間之作用也，故自達爾文氏發明物種進化之理，而學者多稱為時間之大發明，與牛頓氏之攝力，為空間之大發明相媲美。而作者則以為進化之時期有三：其一為物質進化之時期；其二為物種進化之時期；其三則為人類進化之時期。

此期（第三期）之進化原則，則與物種之進化原則不同，物種以競爭為原則，人類則以互助為原則。社會國家者，互相之體也，道德仁義者，互助之用也；人類順此原則則昌，不順此原則則亡。此原則行之於人類當已數十萬年矣，然而人類今日猶未能盡於此原則者，則以人類本從物種而來，其入於第三期之進化，為時尚淺，而一切物種遺傳之性，尚未能悉行化除也。 然而人類自入文明之後，則天性所趨已莫之為而為，莫之致而致，向於互助之原則，以求達人類進化之目的矣。人類進化之目的為何？即孔子所謂：大道之行也，天下為公。

故孫文直斥馬克思主義之非，在《三民主義》中說：

階級鬥爭不是社會進化的原因，階級鬥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。因為人類不能生存，所以這種病症的結果，便日起戰爭。馬克思研究社會問題所有的心得，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「社會生理家」。

**二、蔡元培之思想與教育理念**

蔡元培（1868-1940），浙江紹興人，字鶴卿，號孑民。

**（1）、對「世之誤讀進化史者」之批評――進化史所示非進化論所說。**

（以宇宙的本體是「盲瞽的意志」而由之推動向前進化。然而―）及進而為人類，則由家庭，而家族，而社會，而國家，而國際；其互相關係之形式，既日趨於博大，而成績所留，隨舉一端，皆有自閡而通，自別而同之趨勢。自進化史考之，則人類精神之趨勢，乃適與「目前之幸福」相反。人滿之患，雖自昔借為口實，而自昔探險新地者，率先於好奇心，而非為飢寒所迫。南北極苦寒之所，未必於吾儕生活有直接利用之資料而冒險探極者踵相接。由椎輪而大輅，由浮槎而方舟，足以濟不通矣；乃必進而為汽車、汽船及自動車之屬；近則飛艇、飛機、更為競爭之的。其構造之初，必有若干之試驗者供其犧牲，而初不以及身之不得利用而生悔。文學家、美術家最高尚之著作，被崇拜者或在死後，而初不以及身之不得信用而輟業。用以知為將來犧牲現在者，又人類之通性也。

循是以往，必有菽粟如水火之一日，使人類不復為口腹所累，而得專致力於精神之修養。

進化史所以詔吾人者，人類之義務，為群倫不為小己，為將來不為現在，為精神之愉快而非為體魄之享受，固已彰明而較著矣。

是故，是猶同舟共濟，非合力不足以達彼岸，乃強有力者以進行為多事，而劫他人所持之棹楫以為己有，豈非顛倒之大者乎。（《世界觀與人生觀》）

**（2）、蔡氏之教育思想**

「蔡孑民到北大當校長，首先改制。其中一件就是將北大的工科歸並到北洋。他認為大學是研究純理論的學問的地方，越是離實用遠的學問，越是要在大學裡研究。至於工、農、醫等科，都是與實用技術有關的，應該與大學分開，另成為職業學校性質的專門學校。入這種學校的人的目的，在於得到一種技術，以為他將來的職業的準備，至於上大學的人，則是為學術而學術，不求致用，也不是為將來職業準備。」（馮友蘭《三松堂全集》第十三卷，頁768）

**（3）、蔡氏之美學觀――「理想主義美學」**

蔡氏分美學為兩派，一是自然主義，一是理想主義。「理想主義，是要求藝術超過實體的。」

（3·1）、認為理想派之藝術乃為表現一種理性的實體、超官能的實在，而藝術恰是能「把很深的實在貢獻在官能上」。

（3·2）、同時，美與舒適不同，美既傳遞快感並傳遞特別的實在。

（3·3）、美的意義，在把絕對現成可以觀照的形式，把無窮現在有窮上、把理想現在有限的影相上。故藝術逼近實在，而經驗只是片斷。

（3·4）、藝術喚醒人的本性之覺悟。

與自然派最相反對的，是理想派。在理想派哲學上，本來有一種假定，就是在萬物的後面，還有一種超官能的實在；就是這個世界不是全從現象構成，還有一種理性的實體。美學家用這個假定作為美學的立足點。就從美與舒適的差別上進行。在美感的經歷上，一定有一種對象與一個感受這對象的「我」，在官覺上相接觸而後起一種快感。但是這種經歷，是一切快感所同具的。我們叫做美的，一定於這種官能上傳遞而發生愉快的關係以外，還有一點特別的，而這個一定也是對象所映照的狀況。所以美術的意義，並不是摹擬一個實物，在實在把很深的實在貢獻在官能上，而美的意義，是把「絕對」現成可以觀照的形式，把「無窮」現在「有窮」上，把理想現在有界的影相上。普通經驗上的物象，對於他所根據的理想，只能為不完全的表示，而美術是把實在完全呈露出來。這一派學說上所說的理想，實在不外乎一種客觀的普通的概念，但是把這個概念返在觀照上而後見得是美。他的概念，不是思想的抽象，而是理想所本有的。（《美學的趨向》）

科學者，所以祛現象世界之障礙，而引致於光明。美術者，所以寫本體世界之現象，而提醒其覺性。（《世界觀與人生觀》）

**（4）、以（藝術）美育代宗教――文藝載道論**

Martha C．Nussbaum：「我們要的，是蘇格拉底對『經世考察的生活』的概念，是亞里士多德關於『有反省的公民身份』的註腳，更重要的是希臘羅馬時期斯多噶派認為教育是『解放』的看法，其為『解放』（liberal）在於它使心靈從習俗的枷鎖中得到自由，使得人們不只敏感，而且具有可變的彈性，堪足以成為世界公民。」（《cultivating Humanity》頁8。她提倡的正是「全人教育」。

（4·1）比較哲學與宗教

哲學自疑入，而宗教自信入。哲學主進化，而宗教主保守。哲學主自動，而宗教主受動。哲學上的信仰是研究的結果，而又永留有批評的機會，宗教上的信仰是不許有研究與批評的態度。所以哲學與宗教是不相容的。世人或以哲學為偏於求真方面，因而疑情意方面，不能不借宗教的補充，實則哲學本統有知情意三方面，自成系統，不假外求的。（《簡易哲學綱要》頁462）

（4·2）、比較藝術與宗教

鑒激刺感情之弊，而專尚陶養感情之術，則莫如捨宗教而易以純粹之美育。純粹之美育，所以陶養吾人之感情，使有高尚純潔之習慣，而使人我之見、利己損人之思念以漸消沮者也。蓋以美為普遍性，決無人我差別之見能參入其中。食物之入我口者，不能兼果他人之腹，衣服之在我身者，不能兼供他人之溫，以其非普遍性也。美則不然，即如北京左近之西山，我遊之，人亦遊之，我無損於人，人亦無損於我也。隔千里兮共明月，我與人均不得而私之。……美以普遍性之故，不得有人我之關係，遂亦不能有利害之關係。馬牛，人之所利用者，而戴嵩所畫之牛，韓幹所畫之馬，決無對之而作服乘之想者。獅虎，人之所畏也，而盧溝橋之石獅、神虎橋之石虎，決無對之而生搏噬之恐者。……蓋美之超絕實際也如是。……要之，美學之中，其大別為都麗之美、崇閎之美（日本人譯言優美、壯美）。而附麗於崇閎之悲劇、附麗於都麗之滑稽，皆足以破人我之見，去利害得失之計較，則其所以陶養性靈，使之日進於高尚者，固已足矣。又何取乎侈言陰騭，攻擊異派之宗教，以刺激人心，而使之漸喪其純粹之美感為耶。（《以美育代宗教說》‧全集第三卷，頁33-34）

**三、小結：現代中國之路向之思考，三路向六型態之失敗**

1、孫氏三民主義偏向於由外族之挑戰而作回應之方式（包括由帝國主義勢力之入侵及滿人之統治），其綜合仍是被動的、擷取的。

2、其民權、民生思想未能以對列均衡原則支撐而由下而上地確立之，而只訴之理想與訓導，此固因當時之情勢而然。

3、在中國文化現代化之義理層面上，未能發現中國文化在當時所面臨之「文化結構之危機」（含認識論危機）而予以觀念之討論，因此

4、對於中國文化之自我要求實踐民主、科學，西方之率先實踐民主、科學，既未有觀念的、理論的探討，亦未有歷史的說明，而仍是以進化論的態度處之。

5、由於復古革命派、立憲派以至孫、蔡之綜合派皆並未真正用力於科學、民主政治之觀念的本質的深究，一旦立憲改制失敗、自強運動失敗、甲午戰爭輸給同時起步變法維新的小日本，再而辛亥革命果實為袁、張勛竊佔，而袁、張竊取盜用儒教符號以公開復辟稱帝，各地軍閥挾洋自重，外國勢力進一步分割中國……，孫氏之三民主義便顯無力，後轉由蔣氏之權威主義維持。因其不能勘破當時中西衝突及中國文化內部衝突之觀念糾結及時代糾結。

6、蔡氏之以美育代宗教論，未能滿足世人宗教心，亦未正視宗教之德福合一、永生諸義之不能以藝術代之。