

# 蔣總統政治思想闡微

葉祖灝

## 壹、引言

總統 蔣公不僅爲一卓越的軍事家，偉大的政治家；並且爲一「立言不朽」、「一言而爲天下法」，繼往開來，承先啓後，代表時代精神，「立論當爲百世師」的政治思想家。舉其要者言之：

一、總統 蔣公是中國文化傳統精神的繼承者、發揚者並力行者。中國文化的內涵和精髓，是「吾道一以貫之……忠恕而已矣」，「盡己之謂忠，推己之謂恕」，「己欲立而立人，己欲達而達人」，「修己以安人，修己以安百姓。」……由內而外，由小而大，以達於「天人合一」的境界。而其基礎，則植本於「仁」，「仁乃統攝諸德，完成人格之名。」「仁之基本爲愛，愛之源泉在親子之間……」（見蔡元培：「中國倫理學史」）「孝弟也者其爲仁之本與，」「孝慈則忠」，「求忠臣於孝子之門」。故中國文化的精神是始於「親親」，然後「親親而仁民，仁民而愛物」，以達於「汎愛衆」、「民胞物與」、「天下爲公」、「世界大同」的境界。也就是「致中和，天地位焉，萬物育焉」，「萬物並育而不相害，道並行而不相悖」的「天人合一」境界。總統 蔣公事親至孝，「孝思不匱」，人所咸知。其溪口故里住宅門前壁上書有「忠孝傳家」四字，足覩其家訓、家風之一斑。又「蔣氏慈孝錄」的印行，萬人傳誦，世所矜式。於此均可說明其「至孝」、「大孝」的高尚德行，進而發爲救國、救民、救世的偉大志業。總統 蔣公：「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」的名言，就是中國文化登峯造極「天人合一」境界的歸趨，也是中國文化傳統精神的結晶而闡發精微。再者，總統 蔣公年來提倡復興中華文化，認定中華文化的根柢是建築在倫理、民主、科學三基石上的。換言之，就是誠、正、修、齊、治、平的一貫大道，「自天子以至於庶人，壹是皆以修身爲本」所建立的倫理關係；也是「人文主義」、「民本主義」的民主精神；更是「正德利用厚生」的科學發展和科學精神。其深閤精闢的識見，真是「爲天地立心，爲生民立命，爲往聖繼絕學，爲萬世開太平。」故說總統 蔣公是中國文化傳統精神的繼承者、發揚者並力行著。

二、總統 蔣公是舉世反共的先知先覺者，其百折不回的精神，足爲警世木鐸。民國十二年八月，當時總統 蔣公任大本營參謀長，國父派其赴俄考察三月，在報告中即已指出國際共產黨以「世界革命」爲幌子，來「赤化世界」的本質和陰謀，

比西方殖民主義，對東方民族獨立運動，更具危險性。其先見之明與認識之真切，可說是並世無雙。民國十五年三月，中山繼事變，洞燭機先，清除各軍黨代表中的共黨份子，得以安定軍中秩序，未致釀成巨變。其智勇兼備之處，於此可見一斑。迄後民國十六年的清黨，十九年以後的剿共和戡亂，在在都足以表現總統 蔣公反共的堅決意志和再接再厲的精神。真是天下滔滔，赤禍橫流中「障百川而歸諸海」的中流砥柱。其「反共抗俄基本論」和「蘇俄在中國」的名著，早已膾炙人口，紙貴洛陽；並有多種文字譯本刊出，風行世界。故 蔣公反共的豐富經驗和精湛的學說理論，不僅為我國全體軍民，於此反共復國的大時代中，所一致奉行為中興大業的南針和典型，抑且為舉世反共人士和反共國家政府，所共同奉為圭臬的寶典。美國弔唁我國國喪代表團團員之一，參議員鄺友良於民國六十四年四月二十一日在東京華府所發表的長篇談話內稱：「如果讓 蔣總統一直繼續為整個中國的領袖，而中國始終與美國保持友好，那麼韓戰、越戰、高棉戰爭……還曾發生嗎？」這就是最公正的評斷，也是總統 蔣公為反共的先知先覺者，為舉世反共的精神長城之史實說明和一致推崇的一斑。

三、總統 蔣公是世界性的政治領袖之一，其造福人群，協合萬邦的精神，當光耀寰宇，為舉世所共仰。在我對日單獨抗戰四年餘最艱苦階段中，民國三十一年元旦，中、美、英、俄四國在華府發表共同宣言，表示對德、意、日軸心國聯合作戰到底，決不單獨媾和。此舉不僅將我對日抗戰引入新的階段，並將我國由次殖民地地位，躋入國際四強之林的歷史新頁。——後來法國要求加入，始稱五強。同年一月四日，盟邦一致推舉 蔣公為二十六國聯軍在中國戰區的最高統帥，國際輿論界譽為亞洲歷史上空前未有的光榮之舉。同年十月十日我國慶紀念日，美、英兩國自勒聲明，願廢除在華不平等條約，三十二年一月十一日，以美、英為首的對各國平等新約相繼訂立後，是我國自鴉片戰爭，訂立南京條約後的百年外交史上否泰榮辱的轉捩點。同年十一月，總統 蔣公與美國總統羅斯福、英國首相邱吉爾，同盟國三國領袖共聚一堂舉行開羅會議，討論對軸心國聯合作戰問題，並對日本侵略行為予以制裁。會中同時決定戰後將我東北暨台灣失土，歸還我國；朝鮮半島脫離日本羈絆，成立獨立自主國家；有關日本天皇制度存廢問題，當時總統 蔣公獨排眾議，謂此一問題，應留待日本人民自作決定，遂得與會者一致之同意。以上種種，影響二次大戰後國際局勢至深且鉅，故國際輿論界咸認為是我國外交史上得未曾有的創舉和勝利。民國三十四年八月十四日，日本正式宣佈無條件投降，總統 蔣公於翌日——八月十五日在重慶中央廣播電台，發表其著名的「以德報怨」廣播講詞。其「寬大為懷」的精神，使日本國內外軍民，均一致感激涕零；其高瞻遠矚的識見，亦贏得舉國及舉世人士之讚譽和欽崇。戰時遣返日俘暨日僑工作，在當時交通破壞不堪和交通工具極端缺乏情況下，雖艱鉅異常，但仍如期完成。現今日本政府雖承認毛共偽政權，與我中止外交關係；但日本民間對我總統 蔣公之戴德感恩，迄未稍衰，且有過之而無不及，於此次 蔣公喪禮中，可為具體的說明。「一代偉人，千秋風範」，其斯之謂歟。二次大戰時，歷史上的領袖人物，如羅斯福、邱吉爾諸人，均早已先後謝世。惟我總統 蔣公「仁者必壽」，克享遐齡，臻於上壽，今茲崩殂，亦魯殿崩塌了。而我全民野

祭巷哭、頂禮膜拜的真情流露；並舉世界各地舉行追悼、追思集會的哀傷表現，洵非任何一個國家領袖所能及。我國古籍尚書舜典記帝堯之喪：「帝乃殂落，百姓如喪考妣」，差足形容其萬一；古往今來，歷史上亦堪先後媲美了。

總統 蔣公的豐功偉績，固光耀史冊，傳頌人寰；其言論思想，亦將「如日月之經天，江河之行地」，歷久彌新了。茲篇所述，僅其政治思想中的微言大義，管窺蠡測，或不足當其萬一。

## 貳、政治論

### 一、政治的意義

「政治」一詞的解釋，古今中外家說紛紜，奚止千百，此處亦無庸贅敘。總統 蔣公本諸 國父的解說加以闡明有云：「政治的定義，唯有我們 總理所說『政就是眾人的事，治就是管理，管理眾人的事，便其政治』這一句話最簡括最明白。」（政治的道理。）又說：「講到政治的意義， 總理已經明白告訴我們：政就是眾人的事，治就是管理，管理眾人的事便是政治。政治的意義雖如此簡單，然而其內容却異常複雜，不僅因時因地而不同，亦且因人因事而變易，一面要能守正以持經，一面要能權宜而應變。這話講是講不盡，在乎大家去體察研究，要在達到政治的目的，能為整個國家和全體民衆謀最大的福利。」（國父遺教概要第二講。）此種說法，與我國儒家孔子：「政者正也」的「人治」政治，孟子：「以不忍人之心，行不忍人之政」的「仁政」政治，荀子：「明分使群」的「禮治」政治；墨家「尚賢」的「平民」政治；道家「崇自然」「尚無爲」的「無爲」政治；法家「任法」「用術」「集勢」的「法治」政治，都一致認定政治施行的方式——「政術」雖有不同，但其基本要件「人者本也」、「民而邦本」的民本政治觀點則一。這與「管理眾人的事，便是政治」，其意義正復相通。在西洋政治思想史中，希臘早期政治思想的信條是：「全體統治個人，個人統治全體。」（Each is ruled by all, and each rules over all.）其基本精神是在人。其晚期政治思想，伊庇鳩魯學派（Epicureanism）和斯多噶學派（Stoicism）都認定「政治」與「公共事務」（public affairs）是一而二，二而一的同義詞。羅馬時代政治思想家謝雪廬（Cicero, 106-43 B. C.），將「國家」（state）稱為「人民的事務」（the affair of the people），因此他素所主張的「共和國」（commonwealth），也就是「人民事務」的同一詞彙。所以他說：「共和國是人民的事務；所謂人民，並不是說隨便集衆的一群人，而是指利害相聯，是非觀念相同的一群人之集衆。」法儒盧騷（Jean Jacques Rousseau, 1712-1778）在其社約論（The Social Contract）第一卷引言中說：「……政治意爲公衆事務。（common business）。英儒會克士（Edward Jenks）說得有：『政治是政府管理社會上人民共同生活的事務。』（By politics, we mean the business of government that control and manage

ment of people living together in a society)。美政治學者霍爾(A. B. Hall)在其「民衆政府」(Popular Government, 1921)一書中曾說：「政治就是公共事務(public affairs)」名歷史、經濟與社會學者英人柯爾(G. D. H. Cole)也說得有句言簡意賅的話：「政治就是公共事務的綜合。」(Politics is an aggregation of public affairs.)羅蒂(C. C. Rodee)安多遜(T. J. Anderson)和克瑞斯圖爾(C. Q. Christol)等三人在其合著的「政治學概論」(Introduction to Political Science, 1967.)更指明：「在我們現代中，電影、廣播和電視，與時俱增並加強注意地去從事公共事務，——『公共事務』與『政治學』是『恰好通用的同義詞。』」(In our present age of cinema, radio, and television a growing proportion of time and attention is devoted to public affairs—a good popular synonym for political science.) (註1)。在西洋政治思想史中，諸如此類的說法，自古迄今，不一而足。茲所引述，亦僅舉一反三而已。於此可見總統 蔣公引據 國父政治意義的說法，而更加闡發精微的立說，是融匯古今中外政治思想的英華，具有「放諸四海而皆準，百世以俟聖人而不惑」的學術價值。又說：「政治的事情，就是極平常的事情，政治絕不是難事，亦不是危險的事情，而是平常個人所應該做所會做的事情，並且是個人必要曉得的，由飲食起居，灑掃應對做起，到治國平天下止，統統是政治。」(爲政與求學。)這又與我國「誠、正、修、齊、治、平一貫之大道」(大學)，「內聖外王之道」，「道無不在」(莊子)，「治大國若烹小鮮」(老子)，「政自小始」(管子)的政治哲學，是一脈相承，淵源有自了。而在西洋政治思想中，與希臘先哲亞里斯多德(Aristotle, 384—322 B. C.)所說「人天生是政治動物」(Man is by nature a political animal)的名言，並與英儒邊沁(Jeremy Bentham, 1748—1832)的政治理論，由「供養生存」(To provide subsistence) 日常生活作起，以恢復政治的效用，其思想觀念是若合符節的。

## 二、政治的目的

總統 蔣公說：「我國政治的目的，是要使人人各盡其才，各得其所，各遂其生。這種政治思想，與中庸所說『九經』、『五達道』，配合起來看，實在是仁至義盡，極平易，也極自然的理想。和歐洲國家以私人資本『佔有慾』來刺激生產，或是利用人類嫉忌爭奪的物欲，來強求『唯物史觀』和『社會革命』的方法相比較，真有天壤之別了。」(政治的道理。)

如何才能人盡其才呢？總統 蔣公認爲禮運大同篇中所說「壯有所用」一語，最足以說明其中的道理。因此指出說：「但是對於壯者卻不說是有所養，而說『壯有所用』。『男有分，女有歸』，可知對於一般能力壯健的，都要責成他們勞動、服務，不論男女，都要使他們有所貢獻於生產。所謂『有所用』，就是要人盡其才，人盡其力，爲自己的生存和公衆的福利而服務。『貨不必藏於己』，但『惡其棄於地』；『力不必爲己』，但『惡其不出於身』。這兩個『惡』字，可見得那時的政治理想

，就以開發天然爲人生本務，以遊惰和自私，爲衆所共棄的惡德。如果天然的資源不開發，不論是誰荒棄了的，卻是人人共有的恥辱。如果有了力量，不爲公衆而使用，就要招受公衆的鄙棄！這真是天下爲公，協作互助的和平世界，人類最高尚最完滿的大同社會。」（政治的道理。）

蔣公這種立論，是與法國政治、社會學者狄驥（L. Duguit）的「社會職務說」（Theory of Social Function），及近代英國名政治學者拉斯基（H. J. Laski）的「國家職能說」（State Functional Theory），是具有同一見解的。對「國父服務」的人生觀和社會觀，尤多所闡發。

如何才能各得其所呢？總統蔣公認爲：「中國的政治理想，是側重義務而不側重權利的，是主張服務和互助共濟的，是主張多所生產創造而少所消費的，是主張以能力強者的勞動支持能力弱者的生存的，是着重人與天然爭，而蔑視人與人爭的。總之是主張不侵不奪的，安樂共存的。看禮運上所說：『人人不獨親其親，不獨子其子』，這種博愛思想，已經够明顯了。下面一段更重要，我們要注意他所謂『老有所終，幼有所長，矜寡孤獨廢疾者皆有所養』，就是說：對於能力已衰退的或未成長的，以及無依無靠而疾病痛苦的，要以公共的力量去供給他，養育他，扶持救濟他。」同時蔣公又從反面引證樂記上所說：「人化物也者，滅天理而窮人欲者也。……是故强者脅弱，衆者暴寡，智者許愚，勇者苦怯，疾病不養，老幼孤獨不得其所，此大亂之道也。」（政治的道理。）

蔣公這些體認和闡明，可說完全是中國政治哲學和倫理哲學上思想的菁英。以我國傳統思想，素重「正其誼，不謀其利；明其道，不計其功。」（漢書句，與董仲舒原句稍異。）「博施濟衆」，「善與人同」，「國奢示儉」，「儉故能廣」，「生之者衆，食之者寡」。而社會道德的標準，是「不畏強禦，不侮鰥寡」；「柔既不苟，剛亦不吐」；「民吾同胞，物吾與也」；「天地正氣」的器識表現。但在另一方面：「是以富貴者奢侈，孤寡者凍餒，雖欲無亂，不可得也。」（墨子辭過篇。）必須作到「……收孤寡，補貧窮，如是，則庶人安政矣。」（荀子王制篇。）也必須作到「老而無妻子者，有所侍養以終其壽；幼弱孤童之無父母者，有所放依以長其身。」然後才能「興天下之利，除天下之害。」（俱見墨子兼愛下篇。）其在西洋政治思想史中，一般政治學者所公認：國家須具有安全（Security）、秩序（Order）、公道（Justice）、自由（Liberty）及福利（Welfare）五大目的的學說，（註11），也完全照合。方今舉世大多數國家「公共救助」（Public Assistance）制度之建立，尤爲此類思想精神之具體表現與躬行實踐。

如何才能各遂其生呢？總統蔣公指出：「爲政之要，就在於竭盡能力，定出方法和計劃，來救治人民的困乏與痛苦。禹思天下有溺者猶己溺之，稷思天下有飢者猶己飢之，這是担负政治責任的人，應有的自覺。古時以矜寡孤獨四者爲天下之窮而無告者，文王發政施仁，必先此四者。這四種人，有的是老而無依，有的是幼而無恃，古時候因爲要使沒有一夫不獲其所，對

這些人是首先顧恤得很周到的。現在『地方自治』亦就是要特別注重此點，纔能說是真正的『地方自治』。可見養老育幼，是政治的要務，而政治的出發點，完全是在民生。至於病者、傷者、殘廢者，更是特別受到公家的救護。」（政治的道理。）

蔣公這番闡釋，是將我國禹謨所說：「德惟善政，政在養民，水、火、金、木、土、穀惟修，正德、利用、厚生惟和」的「民生政治」思想；儒家孔子「汎愛衆，而親仁」的「仁愛」思想；孟子「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」的「推愛」思想；荀子「明分使群」，「禮者養也」的「禮治」思想；墨子「兼相愛，交相利」的「兼愛」思想。「納衆流而歸諸海」，擷匯而成的思想結晶。方諸西洋政治思想史中，「希臘亞里斯多德(Aristotle, 384—322 B.C.) 論國家的目的所說：『國家的組成，是使能够生活；國家的存在，是使有良好的生活。』(As the state is formed to make life possible; so it exists to make life good.) 而與現代英國工黨政府所標榜的「福利國家」(Welfare State) 政治，美國聯邦政府所施行的「社會安全制度」(Social Security System) 和我國政府所推行的「民生主義現階段社會政策七大措施」，其方式雖有大同小異之別，但其思想淵源與目的歸趨，則完全一致。

### 三、倫理政治論

何謂「倫理」？總統 蔣公解釋謂：「本來所謂倫理，照中國文字的本義說：『倫』就是『類』，『理』是紋理，引伸爲一切有條貫、有脈絡可尋的條理，是說明人對人的關係，這中間包括分子對群體的關係，分子與分子間相互的關係，亦即是人對於家庭、鄰里、社會、國家和世界人類應該怎麼樣，闡明他各種關係上正當的態度，訴之於人的理性而定出行爲的標準。」（政治的道理。）

此種解釋是根據我國古籍：「倫類以爲理」（荀子臣道篇），「樂者通倫理者也」（禮樂記）。換言之，即人類行爲之準則是。西籍「倫理學」(Ethics)，係研究道德義務的一門學科，英哲邊沁(Jeremy Bentham, 1748—1832) 且著有「道義學」(Deontology)，於一八三四年經包陵(Bowring) 整理後出版問世，以申論倫理道德的要旨。其「最大多數的最大幸福」(the greatest happiness of the greatest number) 的「功效主義」(Utilitarianism)，有時又被稱爲「幸福哲學」(Happiness-Philosophy)。他認爲人生的目的就在幸福或快樂，而快樂是可用「道德算術」(moral arithmetic) 或「道德計算法」(moral calculus) 的數學方法計算出來的。故此亦稱爲「幸福計算法」(felicific calculus) 或「唯樂計算法」(hedonistic calculus)。(註三)。以「爲善最樂」，「積善之家必餘慶」，「心安理得」，「助人爲快樂之本」，這是人類高尚行爲心靈感受上必然的結果，也是天經地義不易的鐵則。邊沁一生行爲，處處都表現出樂善好施，同情苦難者的襟懷，是言行一致，履行倫理道德信條的真正實踐者。於此亦可反映出總統 蔣公的闡釋，有其學理上堅強的論證。

倫理與法制有何不同之點？總統 蔣公解釋說：「倫理與法制的不同，就是倫理是從人類本性上啓發人的自覺的，法制是代表着國家公共權力而帶着強制性的。倫理不僅是指明某種行為是正當的，而且從人生意義上去探求爲什麼這種行為是正當的；法制祇是行爲的正當與不正當，不容許人們逃避其所當爲，或爲其所不當爲而已。所以倫理的教條，比較法制更積極，更自然，亦更能深入人心。」（政治的道理。）

倫理與法制二者有密切的關係，蓋倫理所以修明人與人之間的關係，或「群」「己」間的關係，例如倫理中的「仁」字，說文云：「仁，親也，從人從二。」清阮元論仁云：「從人從二，即人與人相與也。」亦即表明二人以上的社會關係，泛言之爲「道德」，具體言之爲「禮」。所以總統 蔣公會說：「禮者，理也。理之在自然界者，謂之定律；理之在社會中者，謂之規律；理之在國家者，謂之紀律。」（新生活運動綱要。）倫理與法制是可以「理」來相互貫通，相互爲用的，不過其先後程序有所不同耳。這就中國固有政治哲學言：「中國的政治哲學主張道德與法律兼用，不過有先後之分。賈誼說：『禮禁未然之前，法施已然之後。』董仲舒說：『先德而後刑』。都是說道德先於法律，却並不專談道德而捨法律。」（中國之命運。）再就三民主義的政治而論：「三民主義是淵源於中國正統的道德觀念的。……三民主義就是以『天下爲公』的理想爲改進社會的基本法則，實現革命的最高理想。然而三民主義的實行，則必依於法律。在軍政時期，我們要行軍法之治；在訓政時期，我們要行約法之治；在憲政時期，我們要行憲法之治。由此可知三民主義的政治，是本於道德，而行之以法律的。」（中國之命運。）

由上論證，可知總統 蔣公不僅重視倫理，且兼重法制，認二者是相輔而行的。不過倫理先於法制，爲法制的前驅；法制是倫理的后盾，而光大其精神。二者都是衡量人類行爲的準則，「嘉善而矜不能」的。而三民主義的政治，正是以道德爲本源，以法律爲軌範的。（註四。）

政治與倫理的關係又如何呢？總統 蔣公認爲中國政治哲學與倫理哲學是合而爲一的，也就是政治以倫理爲基礎的。其言曰：「在中國政治哲學上，很明顯可以看出大部分就是倫理哲學，從一個人的修身推到親親，再從親親而推到睦姻任卹，推到仁民愛物。甚至一切的制度和組織，也染不少的倫理色彩，這是中國政治哲學的特點。……專就倫理來說，仍不能不承認中國政治哲學將一個人，由內發展到外，將一個人對於外在的關係，一步步的推廣開去，是層次最分明，而步驟最確實的。照我個人的見解，政治的條件雖然包含着軍事、經濟、文化的種種，但政治的基礎，實在是建築在倫理上面，這樣纔是最有根柢而最爲完善了。」（政治的道理。）

本來「政治以倫理爲基礎」與「政治與倫理合一」的思想觀念，在中西政治思想史中，都是不謀而合，如出一轍的。有如

中國政治思想當以先秦時代，為最光輝燦爛的時代，故古代聖王德政，幾乎無一不以「祖述堯舜，憲章文武」為依歸。堯典下說：「慎徽五典」，又說：「敬敷五教」。「五典」與「五教」，意義相通。何謂「五教」？左氏文公十八年傳有云：「舜臣堯，舉八元，使布五教於四方；父義，母慈，兄友，弟恭，子孝。」由此可知堯之為政，即是以倫理為凡百措施的張本。堯典下又云：「命夔典樂，教胄子；直而溫，寬而栗，剛而無虐，簡而無傲。」這是堯時樂教中心的所寄，而樂教又正是用以輔佐政治的推行呢。至於舜的為政，孟子則說過：「舜使契為司徒，教以人倫；父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。」（見滕文公上。）皋陶謨則陳九德：「寬而栗，柔而立，愿而恭，亂而敬，擾而毅，直而溫，簡而廉，剛而塞，彊而義。」由此可見舜之時代，其政事的推行，亦一本堯的政策，悉以倫理為中心而加以擴充罷了。

西周之治天下，先是如洪範之列三德：「一曰正直，二曰剛克，三曰柔克。」另列五事，則為「貌、言、視、聽、思」。與「肅、乂、哲、謀、聖。」兩者聖哲相承，幾無一不是以彰德為行政之要務。而周禮大司徒以六德——知、仁、聖、義、忠、和平，又六行——孝、友、睦、婣、任、恤教萬民。反之，如有不孝、不睦、不婣、不弟、不任、不恤的，則以刑加其身。師氏則以三德——至復、敏德、孝德；又三行——孝行、友行、順行以教國子；而保氏則以六藝——禮、樂、射、御、書、數教國子；司樂氏則以中、和、祇、庸、孝、友教國子。其他各級官吏之所掌理，亦莫不關係乎民德。而其時聖君在位，風行草偃，化民成俗，使民德歸厚，乃極其自然之事。由此可見政治的重點，本在養成高尚道德的完美人格，糾正放辟邪侈不道德的行為。故周禮夏官序注曰：「政，正也；政所以正其不正也」。大戴禮盛德篇亦云：「六政，乃道、德、仁、聖、禮、義。」由此可見，在西周之世，政治果與倫理脫離，政治便無實質內容可言了。

周室東遷，王官失守，孔子以「匹夫而為百世師」，一面將西周以前的倫理政治思想集其大成；一面更將倫理政治的學說，殫心述作，闡發精微，傳播萬世，影響深遠。孔子政治思想發源其倫理學說之「仁」，梁啟超在其「先秦政治思想史」中謂：「儒家言道言政，皆植本於仁。」誠為不易之論。孔子言「仁」，主要有兩方面意義：第一，認「仁」為道德的總標準。論語：「君子去仁，惡乎成名？君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。」「仁遠乎哉！我欲仁，斯仁至矣。」「民之於仁也，甚於水火，水火吾見蹈而死者，未見蹈仁而死者也。」「苟志於仁矣，無惡也。」「志士仁人無求生以害仁，有殺身以成仁。」「求仁而得仁，又何怨？」「若聖與仁，則吾豈敢。」這些都是以「仁」為「全德之名」的說明。蔡元培在其「中國倫理學史」中說得有：「仁乃統攝諸德，完成人格之名。」這就是最好的註釋。第二，認「仁」為推自愛之心以愛人之謂。論語：「子貢曰：如有博施於民，而能濟眾，何如？可謂仁乎？子曰：何事於仁，必也聖乎！堯舜其猶病諸。夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人，能近取譬，可謂仁之方也已。」有子云：「孝弟也者，其為仁之本與。」故仁者先培養其主觀之仁心，復按其能力所逮，推己及人，由近而遠，由小而大，以推廣其客觀之仁行。「親親而仁民，仁民而愛物」；始於孝弟，終於



博施濟衆，天下歸仁，世界大同。大學上「誠、正、修、齊、治、平一貫之大道」，正足以說明仁心仁行發展擴充之程序。故就修養言，「仁」爲私人道德；就實踐言，「仁」又爲社會倫理的準則與政治設施的繩墨。故孔子言「仁」，實已治道德、人倫、政治於一爐，致人、己、家、國於一貫。孟子則主張：「以不忍人之心，行不忍人之政。」曾說：「仁者，人心也。」又說：「人皆有所不忍，達之於其所忍，仁也。」可見孟子的「不忍人之政」，也就是「仁政」的實質異名。荀子在儒學中，雖屬「駁而不純」，然其學說中心，同樣地是繼承並闡述孔學的餘緒。其不苟篇中有云：「君子養心，莫善於誠，致誠則無它事矣。唯仁之爲守，唯義之爲行。誠心守仁則形，形則神，神則能化矣。誠心行義則理，理則明，明則能變矣。變化代興，謂之天德。天不言，而人推高焉；地不言，而人推厚焉；四時不言，而百姓期焉。夫此有常，以至其誠者也。」禮論篇又云：「禮有三本：天地者，生之本也；先祖者，類之本也；君師者，治之本也。無天地，惡生？無先祖，惡出？無君師，惡治？三者偏亡，焉無安人。」由上二則話看來，荀子是同孔孟一樣地主張推行仁政；而其合「仁」與「義」相提並論，更與孟子學說聲氣應求。故荀子學說，亦是主張政治與倫理常相融會貫通的。綜合先秦時代我國倫理政治思想，在政治學上是有其卓越的成就與貢獻。

顧中國政治，自受到「黃老於漢，佛於晉魏梁齊之間」的影響後，偏於「靜」，偏於「心」的意識形態，便日形顯著，先秦時代的倫理政治思想，不免受其感染而蛻變。尤其是「知者創物」的成就，得不到「巧者述之」，於是我們在「正德利用厚生」，物質文明的科學方面，顯然遭受阻滯。這種現象，一直淹留二千多年。直到國父孫中山先生出，一面提倡倫理，要恢復固有道德——忠、孝、仁、愛、信、義、和、平、及禮、義、廉、恥的四維八德。一面發展科學，要恢復固有知能，如格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下的知識，和科學技術發明的知能等。這是「對世界文化，迎頭趕上去；把中華民族，從根救起來」的偉大抱負。由上所述，可知我國倫理政治論的思想，源遠流長，歷久彌新的一斑。（註五）

其在西洋方面，希臘政治哲學家柏拉圖（Plato, 428-347 B. C.）在其名著「理想國」（The Republic）中（理想國的原名是「國家或正義論」（The State or Concerning Justice）特別指出：正義並非如當時詭辯學派（Sophists）所說，是「強者的利益」（Justice is the interest of the stronger），換言之，「強權即公理」（might is right）。正義乃是每個人專作他自己應作的事，而不會越份去干預別人的事，亦即「修己以安人」，「明分使群」的意思。人類最高尚的生活，就是正義的生活，正義是個人的道德，也是國家的道德。國家如同個人，而且其組成範圍來得更大，故從個人身上去考察正義或不正義的性質，不如從國家中去考察更容易懂得些。國家與個人猶如一本書的大字版與小字版兩種版本，自然大字版比小字版更清楚，所以從國家中去認識正義，也一定要比從個人中去認識正義，來得清晰醒目多了。柏氏在其「法律論」（The Laws）中，又指出：法律的目的在「最高之善」（the highest goodness）與「全體之善」（goodness as a whole）。故

國家的最高目的，是建築在公平正直的道德基礎上的。政治學鼻祖亞里斯多德 (Aristotle, 384-322 B. C.)，雖然把政治學從倫理學中分離，而獨立成一門學科，此係基於以分析方法去解決倫理問題，其對倫理學與政治學之影響關係，固始終重視。在其名著「政治學」(Politics) 中，認定國家除其消極條件外，更有其積極的目的。「國家的積極目的在使人人都能得到最完美的善良生活，就是愉快而高尚的生活。一言以蔽之，國家是人類爲了過着最好的道德生活之組合。」(The state has for its end to get a more perfect and good life that means living happily and nobly for all the people. In short, a state is an association of men for the sake of the best moral life.)。因政治社會，並不是物質生產的社會，而是從事於道德行爲的社會，所以國家要陶鑄國民的道德。在國家之中的生活就是道德的生活，善良的生活。斯多亞學派 (Stoic School) 的創始人齊諾 (Zeno, 336-264 B. C.) 雖然崇尚自然，但却認爲道德生活是人生的目的。所以他說：「道德是成於與自然合一的意志」(Virtue is made up of a will which is in agreement with nature.)；人類的道德格言可以說就是「順應自然」，順應自然的生活 (a life according to nature) 就是最好的生活。孫尼嘉 (Seneca, 4B. C.—65A. D.) 認爲人類既具有同一理性，就具有同一道德觀念。道德之門是常開的，對任何人都不會關閉，無論自由人、奴隸、國王，甚至於被放逐的人都可以有道德。「政府是人性邪惡的必要補救」(Government is necessary remedy for wickedness.)。他又認爲人類生來就是要互相親愛，互相幫助的，爲社會服務是人類的天職。智者雖可無求於人，但仍應爲社會作事，以智識的可貴，即在能使人類生活狀況有所改善；祇有在特殊情況之下，方可獨善其身。這些與荀子所說：「立君上，明禮義，爲性惡也。」墨子「有道者勸以教人」的說法，是若合符節的。

十七世紀自然法學派學者霍布斯 (Thomas Hobbes, 1588-1679) 曾指出：「在尚無國法之時，行爲的是非固可以個人良心爲裁判的準則；但有了國家之後，國法乃是公共的良心 (Public Conscience)，大家的行爲皆應以此爲準繩，以私人良心爲準之說自不復適用。所謂「良心」乃人們所不慮而知，生而俱有的辨是非、別善惡的「良知」。這是說明了政治與倫理的關係。又指出：「正義就是履行契約，不履行契約，就是不正義。」(The keeping of promises is meant by justice; and injustice is but the failure to keep them.)。自然法的規條雖有許多種，但總括言之，不外「己所不欲，勿施於人」(Do not that to another, which thou wouldst not have done to thy selfe.) 一個規條而已。又自然法學派的翹楚陸克 (John Locke, 1632-1704) 在倫理上的主張是：「任何人的行爲必永以對其自己的幸福或快樂之欲求爲唯一動機；質言之，人類行爲的唯一動機乃在趨樂避苦。」法儒孟德斯鳩 (Montesquieu, 1689-1755) 認政體中的民主政體，其原理爲道德 (Virtue)，是嚴格意義「愛國家，愛平等」的政治道德。貴族政體的原理也是道德，其表現的形式是禮讓 (moderation)。蓋以貴族政體中的統治階級應隨時顧及較低級的人民以及貴族自己彼此間的關係，而以此自行約束，這就是一種禮讓的精神。

但此種禮讓精神，是以道德為基礎的，而非出自缺乏精力的懶惰與怯懦。盧梭 (J. J. Rousseau, 1712-1778) 認為：社會契約成立時，個人就與社會融合成爲一體，而產生一個道德集合體 (moral and collective body)，此道德集合體就是國家。又認為：主權在實質上是應有限制的，個人意志與共通意志 (general will) 的關係，至少要保證正義與公道的統治，以及所有公民在法律之前的平等。德國哲人康德 (Immanuel Kant, 1724-1804) 認為：每個國民在法律之前，應人人平等。法律與道德是相輔相成的，故服從法律亦即遵守道德。以遵守道德是天賦的義務觀念，服從法律是政治的義務觀念，一個人理性愈發達，愈能從心所欲不踰矩，如此則自由即道德，道德即自由。又說：「真正的政治學如不先對道德學加以尊敬接受，則一步也不能前進。」德儒裴希特 (Johann Gottlieb Fichte, 1762-1814) 在其「告德意志國民書」(Addresses to the German Nation) 及「國家論」(On State) 中，曾呼籲德國人要培養國民道德，祛除掉個人自私與自卑的心理，振奮起民族自信與自尊的精神；以新民族教育的方法來發揚道德，爲道德而道德，以政治生活是倫理生活的先決條件。所以說：「能獲大勝者不在體力之健壯，亦不在武器之精良，而在心靈精神之力量。」黑格爾 (G. W. F. Hegel, 1770-1831) 認為自由意志實現的第一階段是法律，第二階段是「主觀道德」(Subjective morality)，最後一個階段乃是「習慣道德」(Conventional or Customary morality)，或稱是「社會倫理」(Social Ethics)。顯示社會倫理的制度有三，就是家庭、庶民社會 (Civil Society) 及國家。真正道德生活是存在於國家之中，個人惟有在國家之中，才有道德生活。故國家是具有道德價值的。主張「最大多數的最大幸福」(the greatest happiness of the greatest number) 的英國「功效主義」(Utilitarianism) 巨擘邊沁 (Jeremy Bentham, 1748-1832)，曾著有「道義學」(Deontology) 及「道德與立法之原理」(An Introduction to the Principles of Morals and Legislation) 等書，以闡明道德與政治之關係。又分權利與義務爲「道德權利」(moral right) 和「道德義務」(moral duty) 兩種。其重視道德與政治之關係，於此可見一斑。新功效主義的代表人物穆勒 (John Stuart Mill, 1806-1873) 認社會本身有其道德目的，而賴正義與同情爲之維護。換言之，正當行爲的最大要素乃是社會情感或同儕輩的一致企求。因此，一個人不僅要追求個人的幸福爲滿足，同時還應當以促進全體的幸福 (General happiness) 爲目的。此種由利己主義 (Egoism) 轉變到利他主義 (Altruism)，是當時政治思想上的一大轉變。現代政治學權威英人拉斯基 (Harold Joseph Laski, 1893-1950)，極力主張改革現代的民主政治，須先從改造國民的人格做起。凡此都是西洋倫理政治論的代表，舉一反三，當可概見。

綜上所述，可知總統 蔣公「政治以倫理爲基礎」的立論，是有其「史識」根據的。「以道德爲干櫓，以仁義爲甲冑」兩句話，就是倫理政治論的最好詮釋。

## 四、人本政治論

何謂「人本政治」？總統 蔣公曾有簡明的解說：「政治要以人爲本，要有人來運用，要合乎人類的本性，要以修養人格和推己及人爲推行的根本。」這就是「人本政治」的真義。

「人本政治」理論的基礎何在？關乎此，可從下列各典籍中，予以疏證：

第一，大學上所說的「三綱」和「八目」。「大學之道所說的三綱：(一)明明德，(二)親民，(三)止於至善，都離不了人。明德是存乎人的本性之中，親民的對象是人，止於至善，即擇善固執，也要由人從學問思辨篤行中去把握。至於所謂格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下的八目，前四者是個人的修爲，後四者是由個人而影響到更大範圍的人類分子，這八目也都是以「人」爲本。」

第二，中庸上所提出的「五達道」和「九經」。「我們再來看中庸裏面所說的五達道，亦就是古時所說的五倫，其中君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友（包括家族和政治關係以外的一切人），都是說明人與人的關係。再看所說的九經，所謂修身、尊賢、親親、敬大臣、體群臣、子庶民、來百工、柔遠人、懷諸侯，他的對象又無一不是「人」。」

第三，禮運大同篇所包涵的內容。「再從禮運大同之治一章來說：開頭所謂講信修睦，是說人對人應有的關係，選賢與能的賢能是人；接着說不獨親其親，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，以至男有分，女有歸，這裏所謂親，所謂子，所謂老者、壯者、幼者、矜寡孤獨廢疾者，以及男的、女的，每一句每一項都指的是人，差不多離了人就沒有作爲，離了人就無所謂政治。便是最後一段雖然講的經濟，但是他說不必藏於己，不必爲己，還是以人爲出發點，可以說整篇每一句都是以「人」爲對象。」

本上所述，「因之我們可以說整個的中國政治理想，綜括一語以貫之，就是要把「人」的品格提高起來，把「人」的價值或功效發揮出來，把「人」和「人」的關係修明起來，中國政治的目的，爲政的意義，就是以「人」爲本，所以說「爲政在人」。」「若說政治的極致，則不外使人人各盡其力，各得其所，各遂其生，而政治的首要，還是在於得人。」「……政治的起點和終點，都是以人爲本。」「中國的政治哲學，一切皆以人爲本。」（以上悉見「政治的道理」。）

本來政治的組織和功用，都是以「人」爲對象爲基礎的。關乎此，本章第一節「政治的意義」，所列舉的「公眾事務」，「公共事務」，「社會事務」，「人民事務」等，其對象都是「人」，「人本政治」的內涵，已隱然可見，概乎言之。我國有關政治典籍中，除上舉大學、中庸和禮運大同篇所述者外，他如「民爲邦本，本固邦寧」，「天視自我民視，天聽自我民聽」，「民之所好好之，民之所惡惡之」……諸種學說，亦均不脫「人本政治」的範疇。其在西洋政治思想方面：自政治學鼻祖

希臘哲人亞里斯多德 (Aristotle) 倡言：「人天生是政治動物」，早已揭櫫人與政治關係的要旨，而開其端倪。歐洲「文藝復興」(Renaissance) 後，十六世紀初期，異軍突起的思想家意大利馬凱維里 (Niccolo Machiavelli) 曾云：「人民之聲即上帝之聲」(The voice of the people is the voice of God)。十七世紀中葉英人雨波羅 (Rainboro) 亦云：「實在地我想，在英國最富的人要生活，最窮的人也同樣要生活。」(Really I think the poorest he that is in England hath a life to live as the richest he)。十八世紀德國哲人康德 (Immanuel Kant) 有句名言：「每個人應視為目的，不可視為工具。」(A man must be treated as an end and not as a means)。十九世紀英國功效主義 (Utilitarianism) 學派大師邊沁 (Jeremy Bentham) 也說得有：「一個人只能算是一個人，沒有任何一個人能算一個人以上。」(Each person should count for one, and nobody for more than one)。這些都是認定「人」為政治的主體，並在政治領域中具有普遍同等的價值，與中國政治思想不謀而合，相得益彰。而「個人尊嚴」(dignity of individual) 是否受到重視？乃當今民主政治與極權政治面臨考驗，判然鴻溝的分野。總統 蔣公的「人本政治」論，是將上述此類中西學術思想益為發揚而光大之。但此有須說明的，即總統 蔣公所主張的「人本政治」論，並非純粹的人治主義。「人本政治」的精髓，是在說明於法制紀綱之外，強調「人」在政治因素中的重要性，與法治精神是並行不悖的。此在前節——第三節「倫理政治論」中言及倫理與法制之關係時，已為闡明，足資參證，於此不贅。

### 參、國家論

#### 一、國家的形成

國家的形成雖有多種說法，但其基本要素則為人民、土地與主權，此為一般政治學者所公認的政治學理，亦為總統 蔣公所接受的政治學說，曾云：「簡單的說：國家就是某一個或某幾個民族（人民），佔居於一定的地方（領土），而有獨立的政治組織（政府與主權）之一種團體。所以凡是一個國家，必須具備三個要素：第一就是要有土地，即所謂領土；第二土地內要有居住的的人民；第三這些人民要有組織，就是要有有一個政府來担任政事，這個政府，必須有對外獨立，對內最高的統治權，即所謂主權。有了這三種東西，才成一個完全的國家。」（愛民的精義與教民的宗旨。）蔣公更進而認定三者的關係，是互相依存而非各自孤立的。其言曰：「一個獨立國家，必具土地、人民、主權三種要素，如只有土地而無人民，則土地無用；如只有人民而無土地，則人所無所寄託；如只有土地與人民，而無統治權力所由發出的中央政府，亦不能成為一個國家。所以土地、人民、主權是構成國家不可少的基本條件。」（軍人精神教育釋要。）而三者之中領土完整與主權獨立，尤為立國必備的基

本條件，不容割裂，不容侵犯。蔣公會慨乎言之曰：「……………對外交所抱的最低限度，就是保持領土、主權的完整。任何國家要來侵擾我們領土、主權，我們絕對不能容忍，我們絕對不訂立任何侵害我們領土、主權的協定，並絕對不容任何侵害我們領土、主權的事實。」（禦侮之限度。）

## 二、現代國家的建立

總統 蔣公會說：「大家都知道，國家的要素有三：第一是人民，第二是土地，第三就是主權（國家對內最高對外獨立的權力）所由運用的政府。但是這三個要素，還是就國家的形成而言，如果單有這三個要素，仍舊不能建設一個強固的現代國家。因為人民如何教訓保育，使能生存進化；土地如何開發利用，使能鞏固保全；以及政治如何運用改進，使其發揮效能，都需要有一種基本的實際的力量來推動。所以國家雖具備人民、土地、政府三個要素，如果沒有這種原動力，來推動一切，便和一個人只具備軀體而沒有精神，不能運用軀體而發揮他生活的機能。這樣的人，當然不能稱其為完全的人；這樣的國家，也當然不能算是現代的國家！現代的國家必須有他內在的基本的原動力，來不斷推動一切，改進一切，創造一切；使國家的生活作有計劃的進行，國家的生命能無限量的發展！這種原動力就是國家的生命，這個力量的消長就是民族的盛衰與國家興亡之所繫。惟其有如此重大的關係，所以我們要想建設一個現代的新國家，不可不先將現代國家的生命力，認識清楚，從而謀所以培養充實增強加厚之道。」

蔣公此番立論，不但說明了現代國家生命力之重要性，而且發前人所未發，為政治學中國家論創立新意，開拓一新的境界。尤有進者，蔣公更具體地一一列舉現代國家生命力的本質，並詳加闡釋其內涵和相互間之關係有云：「現代國家的生命力是什麼？第一就是教育，第二就是經濟，第三就是武力。這三種力量缺乏一種或有一種不健全，便不能建設完全的現代國家。」

關於教育方面：蔣公說：「教育的內容很複雜，類別也很多，如『家庭教育』、『學校教育』、『社會教育』、『軍事教育』等等，因其場所、對象、性質、內容、目的等不同的標準而分出無數不同的種類。教育的種類雖然極多，然而却有一個共同的根基，也就是一切教育共同的要旨所在。這個共同的要旨是什麼呢？這是要使受教的人能夠竭力增進充分發揮其『智識』、『道德』、『體魄』和『群性』，即所謂『智』、『德』、『體』、『群』四育。智育就是智識技能的培養，德育就是品德人格的提高；……………體育就是精神體力的增強；群育就是團結親愛互助合作的習性養成。這一點是我們現在中國一般國民所最缺乏的習性，又是今後建設新社會新國家所最必要的條件。總要先使一切受教的人認清他自己個人在團體在社會與在國家中的地位 and 責任，養成大家隨時隨地，相親相愛，分工合作，群策群力來做事的習慣；再使他身體能够強健；如此，他一面曉

得自己的責任，一面體格精神很好，當然他的道德可以高尚起來，智識能力也可增進起來，做一個完全的現代國民了！」

關於經濟方面：蔣公說：「我們要充實經濟的力量，先要曉得經濟的要素與國民經濟生活之內容。普通所謂經濟的要素有三：第一是勞力，第二是土地，第三是資本。所謂國民經濟生活之內容，不外生產、消費、分配、貿易與交通。由此我們可以知道：要充實與增進經濟力的根本途徑就是增加生產，減少消費，合理分配，便利貿易與發展交通。要增加生產，便須使全國勞力、土地和資本儘量用之於生產，不可有一點荒廢和浪用。……所謂減少消費，就是所謂『節儉』，……單就經濟上來講，『節儉』就是消極的生產，減少消費即所以儲積經濟的能力，增進生產事業，尤其是在我們生產落後民生凋敝的中國，減少消費更爲充實經濟力最必要而有效的途徑。……大學云：『生之者衆，食之者寡，爲之者疾，用之者舒，則財恆足矣。』這就是現代經濟學的原理，其意就是講一方面要增加生產，一方面要減少消費的道理。至於所謂『合理分配』，就是要以『分配社會化』爲原則，使經濟發達的利益，不爲少數人所獨享，不爲狡黠者所巧奪，而能按照最公平的原則，普遍分潤於一切參加生產之分子，而使全體國民在高效的協力生產之下，皆能獲得最大之福利。……再講便利貿易，這個要點就是先要極力開發交通，使全國各地有無相通，多寡相濟，貨物既得流通，福利因而普遍，國民經濟生活便可繁榮暢茂，國家的經濟力當然隨之充實而發展。」

關於武力方面：蔣公說：「現代所謂『武力』，不是僅指軍隊與武器而言。現代之所謂武力，乃包括國家所有的國民，人人應參加戰爭，致力國防；所有一切的物質，那怕一草一木，皆爲戰爭與國防之所需，莫不爲武力之要件。所以廣義的『武力』，不僅是教育與經濟皆包括在這武力之中，凡是學術、政治、外交、文化、軍事、思想，尤其是主義和其他一切精神與物質的力量，亦皆包括在武力之中。……具體的講，就是要使全國四萬萬同胞，都能成爲軍國民，即有組織有紀律有訓練，能够爲國犧牲的戰鬥員！必須如此，然後可以造成強大的武力，來恢復我們中華民族固有的地位。」（以上各引文，悉見民國二十四年九月八日，蔣總統「現代國家的生命力」講詞中。）又在「中國之命運」第五章中謂：「建國的基本工作，在於教育、軍事、與經濟的合一，而求基本工作的完成，又必須就心理建設、倫理建設、社會建設、政治建設、與經濟建設五個要目，製定周詳的方案，而使之實踐力行。」則又「體」「用」兼賅，綱舉目張，益臻完備了。

### 三、有機體的國家觀

國家有機體論，遠溯自希臘柏拉圖（Plato, 428—347 B. C.）開其端，柏氏「理想國」（The Republic）的構造，類似整個人身：大腦如國王，小腦脊髓有如輔助者（auxiliaries），筋肉骨骼如生產階級（producers of sustenance）。若全身的各器官皆受大腦的支配而各盡其職守時，自然可以成爲一個健全的有機體；若大腦一失常，無論其他的部分如何健全，都

(90)

不免弄成一個倒行逆施的瘋人。(註六)。羅馬時代的謝雪盧 (Cicero, 106—43 B. C.)，在其「共和論」(On the Commonwealth)一書中，則將國家的元首，喻之為支配人身的精神，元首之為國家主腦，猶諸精神之為人身之主宰一樣。英哲霍布斯 (Thomas Hobbes, 1588—1679) 在他的名著「巨靈」(Leviathan)一書中，將國家擬為「巨人」。巨人的氣力與軀幹，均大於自然人，故巨人是自然人的放大，自然人是巨人的具體而微；國家的主權，擬為人之靈魂；國家官吏，擬為人身的骨骼；國家法制刑賞，喻為人之精神的鼓舞或抑制。法儒盧騷 (J. J. Rousseau, 1712—1778) 在其「政治經濟論」(Discourse on Political Economy) 文中，將政治體 (Body Politic) 與有機體相比擬。政治體當其靜時稱為「國家」(state)，當其動時，稱為「主權者」(sovereign people)。社約論中又說：「社會契約賦予政治體以指揮其組成分子的絕對權力，好像自然賦予每人以指揮其四肢的絕對權力一樣。」十九世紀初葉，瑞士政治學者伯倫智理 (J. K. Bluntschli, 1808—1881) 在其「國家的理論」(The Theory of the State)一書中，認為國家的組織和功能與人類身體的構造和作用，不僅類似，並完全相同。因此聲言國家並非一無生命的機械體，而是具有一群人活動，賦予生命力的精神有機物。十九世紀末至二十世紀初，此項國家有機體論的學說，已達登峯造極之境，英社會學者斯賓塞 (Herbert Spencer, 1820—1903) 可為其中翹楚。斯氏在其多種著作中，尤其是在「社會學原理」(Principles of Sociology) 和「個人與國家」(The man Versus the State) 等書中，認定社會——包括國家與政府在內的集合體，具有各種系統的器官 (organs)，可與人體的器官相比擬，其要項如次：(1)營養系統 (sustaining system)，這是社會的工業組織 (industrial organization)，類似個人的消化器官 (alimentary organs)。(2)分配系統 (distributing system)，這是社會的商業組織 (commercial organization)，類似個人的循環器官 (circulatory organs)。(3)管理系統 (regulating system)，這是社會的政治組織 (political organization)，類似個人的神經發動器官 (nervo-motor organs)。政治組織中的立法議會，則可比擬於人之大腦。(註七)。斯氏立論，可說是集國家有機體論的大成。

總統 蔣公亦持國家有機體論，其言曰：「國家這個東西，是一個有機體，這就是說，國家是一個有生命的超於一切的集體組織，他全部的機構，就是一個完密的生命全體，每個國民就是構成這個生命全體的一個細胞，而全民族的歷史文化，就是他生活的史實和精神的產果。」(中國魂。)又說：「現代國家乃是一個最發達到極度的一個有機體，有機體的特質就是有生活的機能，不斷的新陳代謝，不斷的能榮發滋長，自主的努力完成其理想的生活。」(現代國家的生命力。)更進而以人身相比擬道：「國家為一最高之有機體的組織，一如個人之有生命、有精神、有意志、有音容，國歌即國家莊嚴之聲音，國旗即國家之容色。」又說：「國家是一個發展到極度的有機體，國家有形象，其表徵為國旗；國家有聲音，其表現為國歌；國家有官能，其代表為政府。」(現代國民應備的條件。)此其與一般有機體論者大致相同。其不同者，則是總統 蔣公特別強調「國魂



「說，即國家興滅繼絕，其命維新的永生精神所寄。其言曰：『國家亦和人一樣，還有內在的靈魂，如果失掉了靈魂，只存軀殼，便不成其為有機體的國家，國家就如人衰老一般，便要死亡。』（註同上）。又說：『國家就是因為有此靈魂，所以成其為有生命的機體，而非死的無機物。且當國家治理培養得法的時候，也就生機調暢，如同個人一樣，會一天一天長大起來。反之，如果一個國家，國魂頹喪，治理培養不得其法，那這個國家也就如同我們個人生病或衰老一樣，可以死亡的。所以拿國家和個人的生命現象來比，除個人的軀殼最後必死，而國家的生命却可以常新永生，這一點不同之外，其餘並沒有什麼兩樣。因此，我們可以拿個人的靈魂之重要，來說明國魂之重要。』「歷史文化之傳統的根本精神，就是國家的靈魂」。「中華民國的靈魂，就是三民主義」。（中國魂。）（註八）。蔣公此項立論，在西洋政治思想史中，除前述英人霍布斯，曾將「國家的主權，擬為人之靈魂」，一語道及外，其他類皆略而未談。但蔣公却鞭辟入裏地對「國魂」說，發揮盡致，以匡補闕失，並具嶄新創見，是其思想之精闢處。原我國老莊哲學，固昌言「物壯則老」，「生也有涯」的人生哲理；但也闡發了「載營魄抱一，能無離乎」；和「齊物外生」，「天地精神」，光大生命的要義。蔣公「國魂」說與此頗多契合。而蔣公「以國家興亡為己任，置個人死生於度外」的最後遺言，亦可為「國魂」說進一解。

## 肆、民族論

### 一、民族的成因

民族是如何形成的？總統蔣公會說：「民族是自然成長的，國家是群力造成的。我們中華民族在自然成長的過程中，由於共禦外侮以保障其生存，集中群力以締造其國家。中華民族因其宗支不斷的融和而其人口亦逐漸繁殖，乃至於強大，於是國家的領域亦相隨擴張，然而中華民族從來沒有超越其自然成長所要求的界限，亦從沒有向外伸張其國家武力的時候。」（中國之命運第一章。）這與國父所說「民族是由於天然力造成的，國家是用武力造成的」，完全相同。再就民族成長的歷史來說，蔣公會指出：「我們中華民族是多數宗族融合而成的。這多數的宗族，本是一個種族和一個體系的分支，散布於帕米爾高原以東，黃河、淮河、長江、黑龍江、珠江諸流域之間。他們各依其地理環境的差異，而有不同的文化，由於文化的不同，而啓族姓的分別。然而五千年來，他們彼此之間，隨接觸機會之多，與遷徙往復之繁，乃不斷相與融和而成為一個民族。但其融和的動力是文化而不是武力，融和的方法是扶持而不是征服。自五帝以後，文字記載較多，宗族的組織，更斑斑可考。四海之內，各地的宗族，若非同源於一個始祖，即是相結以累世的婚姻，詩經上說：『文王子孫，本支百世』，就是說同一血統之內而有大小宗支之分。詩經上又說：『豈伊異人，昆弟甥舅』，就說是各宗族之間，血統相維之外，還有婚姻親戚的繫屬。古

代中國的民族就是這樣構成的。所以在這個時候，中國的全體國民，都有他『四海之內皆兄弟也』的崇高的倫理觀念，與博大的仁愛精神，決不是徒託空言的。』（註同上。）

## 二、中華民族的形成

關於我中華民族的形成，除國父在民族主義中所講者外，總統蔣公更補充闡述其意義道：「我們中華民國，是由整個中華民族所建立的，而我們中華民族乃是聯合我們漢、滿、蒙、回、藏五個宗族組成一個整體的總名詞。我說我們是五個宗族而不說五個民族，就是說我們都是構成中華民族的分子，像兄弟合成家庭一樣。我們集許多家族，而成宗族，更由宗族合成爲整個中華民族。國父說『結合四萬萬人爲一個堅固的民族』，所以我們只有一個中華民族，而其中各單位最確當的名稱，實應稱爲宗族。我們中華民族聚居於東亞大陸廣大肥沃的土地，經過五千年來歷代祖先慘淡經營的結果，直到我們國父領導我們革命，纔建立了現在這個偉大莊嚴的中華民國。歷史的演進，文化的傳統，說明我們五大宗族是生命一體，不只是榮譽與共，而且是休戚相關。」（「中華民族整個共同責任」講詞。）細繹上述詞義，其要點認爲我中華民族之形成，不外血統混合所構成由家族而宗族的大結合，並由文化交流所陶鑄的同一民族意識形態。這兩點在學術上都有其學理根據的，現代一般民族學者，都認「文化融合」（*Cultural assimilation*）與「血統混合」（*racial amalgamation*）是民族同化的兩大主要因素。前者是居住在同一領土，而其社會和文化背景皆不相同的各種族人民，爲維持其共同生存而取得文化聯繫的程序。此程序的完成是無形中漸進的，而且是不易計算的。後者是不同種族人民匯成一體的程序，任何地方不同種族的人民，只要發生交往的接觸，便很容易造成相當程度的血統混合，相互通婚就是最好的媒介體。這兩種程序運用的方式，雖有緩急顯晦的不同，但却互有影響作用。以血統混合可以促進「同類意識」（*Homogeneous Consciousness*）的體認與生活方式交替的文化交流；文化融合可以增進不同種族人民間的相互瞭解，進而達成友善關係的建立，爲種族通婚的奠基基石。（註九）。本此，可知蔣公立論的真理了。

## 三、中華民族的發展

我中華民族自有史以來，雖盛衰興替迭乘，却始終屹立弗搖。有如總統蔣公所說：「我中華民族建國於亞洲大陸，已經有五千年之久了。世界上五千年的古國，到現在多成了歷史的陳蹟。惟有我們中國，不獨巍然獨存，……並正向光榮的勝利與永久的和平之大道邁進。」（中國之命運第一章。）真可說是「周雖舊邦，其命維新」了。我中華民族發展的憑藉，不是出於主觀的政治要求，而是基於客觀因素的存在。誠如總統蔣公在中國之命運第一章中所說：「在中國領域之內，各宗族的習俗

，各區域的生活，互有不同。然而合各宗族的習俗以構成中國的民族文化，合各區域的生活以構成中國的民族生存，爲中國歷史上顯明的事實。這個顯明的事實，基於地理的環境，基於經濟的組織，基於國防的需要，基於歷史上命運的共同，而並不是全出於政治的要求。」 蔣公更進而申述其要義如次：——

第一、基於地理環境方面。 蔣公說：「以地理的環境而論，中國的山脈河流，自成完整的系統。試由西向東，加以鳥瞰：由亞洲屋脊之帕米爾高原，北路沿天山阿爾泰山脈以至於東三省；中路沿崑崙山脈以至於東南平原；南路沿喜馬拉亞山，以至於中南半島。在三大山脈之間，有黑龍江、黃河、淮河、長江、珠江諸流域。中華民族的生存發展，即在這幾個流域之間，沒有一個區域可以割裂，可以隔離，故亦沒有一個區域可以自成一個獨立的局面。」

第二、基於經濟組織方面。 蔣公說：「以經濟的組織而論，在上述的完整山河系統之下，各個區域各有其特殊的資源與特有的土壤，所以各區域的生活，或爲狩獵，或事游牧，或進於農工，或宜於礦冶，或專於魚鹽；其分工基於自然的條件，其交易出於生活的必需。故遠在鐵路輪船發明使用之前，彼此之間，商業往來，即至爲繁密。此經濟共同生活，亦即爲政治統一以至於民族融和的基礎。」

第三、基於國防需要方面。 蔣公說：「上述的完整山河系統，如有一個區域受異族的佔據，則全民族全國家，即失其自衛上天然的屏障。河淮江漢之間，無一處可以作鞏固的邊防，所以台灣、澎湖、東北四省、內外蒙古、新疆、西藏，無一處不是保衛民族生存的要塞。這些地方的割裂，即爲中國國防的撤除。更由立國的資源來說，東北的煤鐵與農產，西北的馬匹與羊毛，東南的銅鐵，西南的錫，無一種不是保衛民族生存的要素。這些資源的喪失，亦即爲國基的毀損。」

第四、基於歷史上的共同命運方面。 蔣公說：「至於各宗族歷史上共同的命運之造成，則由於我們中國固有的德性，足以維繫各宗族內向的感情，足以感化各宗族固有的特性。四鄰的『朝貢』，中國常答以優厚的賜與，從沒有經濟侵略的企圖。四鄰的戰爭，中國常保持『繼絕世，舉廢國』的大義，從沒有乘人之危以併吞其領土的政策。所以四鄰各宗族，其入據中原部分，則感受同化。其和平相處的部分，則由朝貢而藩屬，由藩屬而自治，各以其生活的需要與文化的程度爲準衡。並且每一藩屬內附與同化的過程，常各有長期的歷史。……總之，中國五千年的歷史，即爲各宗族共同的命運的記錄。此共同之記錄，構成了各宗族融合爲中華民族，更由中華民族，爲共禦外侮以保障其生存而造成中國國家悠久的歷史。」（節錄中國之命運第一章。）綜上所述，可知我中華民族發展的軌跡，已昭昭在人耳目了。

#### 四、民族至上論

抗戰時期，總統 蔣公會發起「國民精神總動員運動」，其中最警覺的口號之一，即「民族至上」。「民族至上」的要義

何在呢？蔣公在其他言論中曾有所說明道：「我們不好把自己個人的生命看作是生命，我們要把整個民族之歷史的生命當作自己的生命。所以我們對於整個民族整個歷史，要負起承先啓後繼往開來的大責任，這就是講：我們要繼續保持整個民族的生命與歷史的光榮，更要努力將這個生命與光榮發揚光大而開拓於無窮。」（現代軍人須知。）又說：「我們曉得宇宙是無窮大，但是一層一層的分際當中，國家和民族便是我們最實際最重要的大我，我們個人這一個小我，必須仰賴國家民族的扶持教養，然後才有生存發展的可能；亦惟有求整個國家民族的生命能夠進步和發展，然後個人才能得到真正的進步和發展。所以惟有將我個人的生命貢獻於國家民族，然後我們的生命才能發揚光大，悠久無疆。」（爲學做人與復興民族之要道。）更說：「我們要求國家民族的自由平等，就要犧牲個人的自由，以求國家的自由；犧牲我們個人的平等，以求民族的平等。必須將我們個人的一切，統統貢獻於國家民族，才可以求得整個國家民族的自由平等。如果我們個人要講自由，國家民族便要受人家的壓迫；我們個人要講平等，國家民族的地位，便要低落。」（中國青年之責任。）此項立論，與國父所說：「我們的革命主義，便是集合起來的士敏土，能够把四萬萬人都用革命主義集合起來，成一個大團體。這一個大團體，能够自由，中國國家當然自由，中國民族才真能自由。」（民權主義第三講。）完全契合。莊子曾云：「眇乎小哉，所以屬於人也；訾乎大哉，獨成其天。」（德充符篇。）「人生天地之間，若白駒之過隙，忽然而已。……已化而生，又化而死，生物哀之，人類悲之。」（知北游篇。）「吾在天地之間，猶小石小木之在大山也，方存乎見少，又奚以自多？……此其比萬物也，不似毫末之在馬體乎！」（秋水篇。）由此可知「我們個人這一個小我」的生命，在整個宇宙中，所佔空間極小，如微小木石之在大山，毫末之在馬體；所佔時間極短，如白駒過隙；所知事理極少，如「朝菌不知晦朔。」故從宇宙看人生，實在「眇乎小哉」。（註十）。惟有犧牲個人的小我，以求有所貢獻於國家民族的大我，方能光大並昇化個人生命的意義。蔣公「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」的名言，可貫注此類思想觀念之真精神。又第一次世界大戰初起時，法軍節節失利，法國「老虎總理」（Tiger Premier）克里蒙梭（Georges Eugene Benjamin Clemenceau, 1841-1929）號召法人起來捍衛國家，維護民族生存的警句有云：「這次的勝利倘不屬於我們，那末，什麼自由、平等……，也都不屬於我們的了。」也可爲「必須將我們個人的一切，統統貢獻於國家民族，才可以求得整個國家民族的自由平等」最好的詮釋。（註一一）。一八四八年由馬克斯（Karl Marx, 1818-1883）與恩格斯（Friedrich Engels, 1820-1895）所共同發表的「共黨宣言」（Manifesto of the Communist Party）中，主張「廢除國家與民族」，「工人無祖國」，而且「因無產階級的優勢，使民族間的差異與敵視態度消失得更快」等一系列的言論，因而特別強調「階級意識」的存在，引申爲「階級鬥爭」的史觀。（註一二）。這個宣言原準備作共產黨之政綱的，現在已成爲共產主義所奉行的經典。但世界第一次和第二次大戰結果，所表現的是「民族意識」（National Consciousness）的普遍覺醒，「民族自決」（Self-determination of Peoples）原則的普

遍實施，由於此項「史實」的證明，上述理論亦均不攻自破。總統 蔣公「民族至上」論，實予共產主義理論以當頭棒喝，建立反共思想的精神長城，並本「史識」立說，在學理上具有顛撲不破的至理存在。

## 伍、政府論

盧騷 (Jean Jacques Rousseau, 1712—1778) 在其名著「社約論」(The Social Contract) 中，認為「政府是由政治團體指定來施行共通意志的個人或一群的個人。」(The government comprises the individuals chosen by the community to apply the general will.) (註一三)。所以「政府是由有主權的人民之舉措而造成。」(The government is created by the act of the sovereign people.) 換言之，政府是執行國家意志的權力機構。(註一四)。但現代政府的功能已由治人的機關轉為治事的機關，由分權的觀念進而為分職的觀念。故現代政府不僅以「看守警察」(watch-police) 的姿態，來維持秩序的「管」，就算盡其能事。(註一五)。還有其「文化的功能」(Cultural Functions)，「公共福利的功能」(General-welfare Functions) 和「經濟管制的功能」(Functions of Economic Control) 等等。(註一六)。換言之，須「作之君」，「作之師」，「作之親」，兼具有「管、教、養、衛」的責任是。現代政府官吏中，除普通行政人員外，尚有各行各業的專門技術人員在內，例如發電廠、電信局、鐵路局、衛生機關、醫院以及礦冶、工程建築……等等，均非僅有法律知識或政治知識的普通公務員所能管理的。因此，憑權力管理的範圍便日漸縮小，憑技術管理的範圍便日形擴大。現代所稱的「技術政治」(Technocracy)，非具有「科學管理」(Scientific Management) 的精神不可。這些新觀念、新思想和方法，在總統 蔣公論及政府的識見中，都包涵無遺，並發揮盡致。茲分述其要旨如次：

### 一、五權政制的要義

三民主義是我國立國精神的最高指導原則，五權憲法是我國現行政制的典範，故總統 蔣公對此二者常相提並論，加以闡述道：「我們努力革命建國，就組織機能來說，就是要建設一個五權憲法的政府；就一貫目的來說，就是要建設一個三民主義的國家。換言之，如果不能實行五權憲法，就不能完成三民主義國家的建設。」(當前建國要務與五權制度實施之要領。)又說：「我們五權憲法的精神與特點，就在於不同於普通一般的三權憲法。換句話說，就在於他有考試和監察兩種權能。所以如果我們現在考試與監察兩院不能充實他的職掌，發揮他的權能，依照 總理遺教的精神與已定的法制，切實做到，那我們的政治，就不是五權的政治，也不是三民主義的政治。」(註同上。)又說：「政治的根本要件，一為人事，一為經費。人事要辦理完善，就要如我上面所說的實行公平嚴正的考銓，這是屬於考試院的範圍。經費要使用得當，就要實施精確合法的審計，這

是屬於監察院的範圍——固然監察院也要監察人事，但審計工作實是在他職權範圍內主要的部門。……由此可知五權憲法的精神，實在於考試與監察兩權的獨立行使，而其目的乃在使國家一切人員與經費能够盡量發揮他的效用，來充分提高政治的效率。」（註同上。）又說：「要知五權憲法對三權分立學說，雖亦有其淵源，但他獨特的精神，乃在於合作，而非制衡；在於互助，而非對立。如果以三權制衡的舊說，來詮釋五權憲法，那是文不對題的。」（黨的基本工作和發展方面。）五權政制是在「人民有權，政府有能」，以建立萬能政府，這是國父夙所主張。蔣公亦持此說有云：「過去民權運動初期的憲法，其主要精神，在限制政府的權力，以保障人民的自由，因此將議會與政府間的制衡作用，發揮到極致。嗣後，隨着科學的發展，人民的經濟生活起了巨大的變化，社會關係日趨複雜，政府的任務急遽增加，政府的職能日益嚴重，民主憲政的體制，已由消極的制衡，轉而趨於積極的合作。這一趨勢，與國父倡導的權能劃分學說，人民有權，政府有能的精神，正是不謀而合。今日世界已進入核子時代，科學的日新月異，經濟生活的複雜，社會關係的錯綜，尤其是共產集團滲透顛覆的陰謀，和武力擴張的侵略，雙管齊下的萬惡手段，使每一個民主國家的人民與政府互相依賴，互相需要的程度，日益深切，更非一個建立在單純制衡作用上的政治體制所能應付。平時如此，戰時更是如此。因此，在民主的基礎上建立一個有能的政府，實是一種最進步也最需要的政治制度。」（民國四十九年對國民大會憲政研討委員會第一次全體會議開幕典禮致詞。）此項立論，與希臘政治思想家柏拉圖（Plato, 428—347 B.C.）在其「法律論」（The Laws）中，認為政府組織的原則，是基於「權威與自由」（Authority and Liberty）相互調和而建立的中庸之道，是若合符節，並永為後世奉為政治典則的。

## 二、法治主義的真諦

總統蔣公會說：「國家的範圍很廣，政治上的事情極多，而人心不同，人事無定，賢愚異等，才智各別，所以我們要推進政事，治理國家，如果不先確立一個合理的規模和制度，根據一定的紀綱和法律來做，無論如何是做不到的。法紀制度就是政治的憑藉，失此則政治無所準據，馴至人人將各行其是，各逞其私，政治必敗，國家必亂。……大家要曉得，現代的政治與現代的國家都是以法為本。國家一切事務無不是遵循一定的法制，在正當的軌道上推進，不如此便不是現代的政治。」（國父遺教概要第二講。）蔣公更進而引述我國先哲名言，以證實法治之重要性，如慎子所說：「法者，所以齊天下之動，至公大定之制也。故智者不得越法而肆謀，辯者不得越法而肆議，士不得背法而有名，臣不得背法而有功。我喜可抑，我忿可窒，我法不可離也。骨肉可刑，親戚可滅，至法不可闕也。」荀子所說：「修禮以齊朝，正法以齊官，平政以齊民。」和呂新吾所說：「法者，御事宰物之神器。」藉以昭示國人，念茲在茲，發揚法治精神。

法治精神如何才能貫徹實施呢？第一，要綜覈名實。蔣公說：「綜覈名實就是要循名責實，嚴密考查。……如我所說要

心到、目到、口到、手到、足到，把所有的時刻貫注到所有的部屬，一件事規定要怎樣做，以及要做到怎樣，就一定要怎樣做，並且要實實在在做到怎樣。我們隨時隨地要指導監督，尤其要注重考查。」（國父遺教概要第二講。）第二，要信賞必罰。蔣公說：「信賞必罰，就是有功必賞，有過必罰，……信賞必罰就是公正。」（註同上。）又說：「現在一般機關辦事，還有一個不好的現象，就是賞罰不明。往往應該賞的不賞，應該罰的不罰；或者是賞而不當其功，罰而不當其罪，一切事業缺少進步，這是一個最大的原因。……實行信賞必罰，然後一般部屬辦事人員才知所激勸，才能奮發向上，日進有功。」（訓練的目的與訓練實施綱要。）又說：「不僅有功必賞，有過必罰，而且一切賞罰，都要本於一定的標準，絕無厚彼薄此畸輕畸重的情形。」（建國的行政。）因此希望要多多研究管子、子產和張居正等人的言論和政績，以資取法，以這些古人都是嚴賞罰的。第三、要建立會計和人事制度。蔣公說：「關於會計制度和人事制度的建立，這是我們從國民政府成立之初，就特別提倡的，我認為這兩件事是我們政治的基礎，亦可說是行政上二大柱石。一個政府裏面，如果人事不上軌道，經費沒有稽核，那這個政府，決不能成為現代的政府，而其國家，亦決不能成為現代的國家。」故建立健全的人事制度和超然的會計制度，使「人盡其才，才盡其用」；「事無廢弛，財無虛糜」，方可為勵行法治的張本。

### 三、正德利用厚生的政理

總統 蔣公會引用禹謨中所說：「德惟善政，政在養民，水、火、金、木、土、穀惟修，正德利用厚生惟和」這一段話，而闡明其義蘊，尤其着重「正德、利用、厚生」這六個字在政治上的運用，茲分述如次：

第一，「正德」。蔣公說：「所謂正德，就是講我們從政的人必須一面要整飭政治上的紀綱制度，使凡百庶政，都能依一定的軌道，按合理之步驟推進；一方面要修明自己的德性，以身作則來教導感化部屬和一般民衆；孔子所謂：不教而殺謂之虐，不戒視成謂之暴，慢令致期謂之賊。也就是講要注重正德和教民的道理。」（國父遺教第二講。）

第二，「利用」。蔣公說：「所謂利用，不是講人與人間的利用，而是講金、木、火、水、土、穀等一切物的利用。就是要提倡科學，振興實業，征服自然，利用萬物。對於人，我們絕不可如同現在的情形一樣，互相利用，應當要照我前所講的道理，大家共同一致，分工合作，互相幫助，一團和氣。」（註同上。）這與希臘哲人柏拉圖（Plato）所稱道的「友好原則」（the principle of friendship），認為治者與被治者間維持友好關係，是政治上最重要的一環。意義正復相通。

第三，「厚生」。蔣公說：「最後所謂厚生？這是講明我們為政的最後目的，是在養民。無論教導家人與利用萬物，其目的都是要使國基雄厚，民生樂利。」（註同上。）

以上所舉，所謂「正德」，就是倫理與政治的關係，此在第一章「政治論」第三節「倫理政治論」中，已有所闡述，於此

不贅。所謂「利用」，就是格物致知，使物盡其用，以發展科學之意。所謂「厚生」，就是我國古代儒家使民「養生喪死無憾，王道之始也」的「王道政治」，或「仁民愛物」的「仁政」；也是今日「福利國家」(Welfare State)思想，使人民由「搖籃到墳墓」(from cradle to grave)都享有「不虞匱乏的自由」(Freedom from Want)的「公共福利政治」(General Welfare Politics)和「社會安全制度」(Social Security System)是。合之爲倫理、科學與民生的政治基礎，也是政治的基本原理。所以 蔣公又說：「我們……必須一切設施不離開這個最後的目標，不違這個根本的原則，切切實實遵照正德利用厚生的古訓做去，然後才算是政治。」(註同上)。明儒呂新吾曾云：「爲人上者，只是使所治之民，個個要聊生，人要安分，物物要得所，事事要協宜，這是本然職分。」。這幾句話，無異對正德利用厚生的政治原理，予以進一步地註釋。

#### 四、融舊鑄新的政制精神

總統 蔣公會說：「要知道一種良好的制度，必須具備兩個條件：一是民族的傳統精神，一是時代的科學精神。前者包括民族的歷史文化和倫理道德，後者包括現代的社會經濟，和博愛互助分工合作等學理思想。總理的三民主義和五權憲法，就是融合二者而成的。今天我們建立制度，如果僅以合乎時代需要爲理由，凡屬歷史文化舊的東西，都遺棄不要，甚至把別國的制度生吞活剝的移植過來，而將我們民族數千年來優良的文化和歷史傳統，一手推翻，那不但舊的制度要先摧毀，而新的制度亦決不能建立起來。這樣整個的政治社會就要形成混亂脫節，國家民族的生機，也都要陷於窒息停頓的狀態。」(建國建軍必先確立制度造成風氣。)又說：「從前張之洞提倡中學爲體西學爲用的主張，後來引起學術界很大批評，我以爲其措詞確有語病，但其融合中西文化爲一體，以建立新中國新制度之本意，實在是未可厚非。總理說：我們要恢復民族的地位，除了大家聯合起來做成一個國族團體以外，一方面要把固有的道德和智能恢復，一方面更要學歐美之所長。總理所謂固有道德智能，就是我在上文所謂民族傳統的精神；總理所謂學歐美之所長，就是我在上文所謂時代科學的精神。今後我們要建立制度，必以總理在民族主義裏面所講的這段遺教爲根據，這是大家應該特別注意的。」(註同上。)這種融舊鑄新以建立制度的觀點，就是 國父「保存中國固有優良文化，並吸收世界新文化，發揚而光大之」的態度，負有承先啓後、繼往開來的歷史使命的。

#### 五、科學化的行政管理

國父認爲科學乃條理之學系統之學。總統 蔣公在「科學的道理」中，對科學的意義闡述極詳，於此亦無庸贅敘。蔣公認爲科學的方法：第一，是即物窮理；第二，是研究與預備；第三，是分工合作；第四，是精確與精實；第五，是條理與系統；第六，是自强不息，貫徹到底。(爲學辦事與做人的基本要道。)也就是「規模遠大」和「綜理密微」，「大處着眼，小處



着手」，日新又新，精益求精，研究發展精神之高度表現。至科學方法之用於行政管理方面，蔣公說：「現代行政管理，乃取法於現代工商企業對科學管理的普遍應用，而所謂科學管理，就是將近代科學方法適用於工商事業管理之中，以達到經濟有效的最高目的。因此，科學方法實為行政管理的基礎。」（說明行政管理的重要性。）又說：「由於科學管理在美國工商業管理中的成就，因此其政府組織，亦鑒於事務的日趨繁複，和機構的日見龐大，乃將科學管理的方法，予以提倡和採用。」（註同上。）又說：「過去由於我們對於行政管理，往往只是口中說說紙上講講，而不能確實把握其實法則，予以實際應用，因此我們的行政效率，老是提高不起來。……所以今日行政人員，如再不能切實研究和運用科學管理方法，則長此下去，我們連一個現代政府最低限度應具備的行政水準都沒有。」（註同上。）又科學行政管理如何實施並如何使其奏效呢？蔣公會指出道：「一個機關……，儘管性質上有多少差異，但其要則總不外乎人、事、時、地、物五者，所以人、事、時、地、物五者是否組織得當？支配得宜？」（主管機關與推行行政令之要領。）又說：「人、事、時、地、物五者皆要有組織，就是先要有系統、有條理、有計劃、有預備。在人而言，就要做到人無遺散，而克盡其才。在事而言，就要做到事無廢弛，而克奏其功。在時而言，就要做到時無浪費，而克生其效。在地而言，就要做到地無荒蕪，而克盡其利。在物而言，就要做到物無廢棄，而克盡其用。我們知道把這五者來作合理的組織與運用之後，當然我們可以主管好一個機關。」（註同上。）這與西洋一般所稱，管理機關的要訣，就是將「人」（Men），「事」（Matter），「財」（Money），「物」（Material）如何安置妥當，配合咸宜；再加上「意志」（Mind）的溝通和協調，即足盡管理之能事。換言之，也就是五M的運用，其內容涵義正復相通。

## 陸、結 語

綜觀總統蔣公全部政治思想，包羅至廣，本文所述，亦僅有崖略耳，其他方面，容另為申論之。但就全文已述之「政治論」中，可窺其對人本政治論和倫理政治論，闡明之精要處。「國家論」中，可窺其於國家之人民、土地、主權三要素的實質要件外，尚有教育、經濟與武力三者合一，具有生命力的精神要件存在。而有機體的國家觀，尤闡精發微，足以補前人之所未逮。「民族論」中，以地理、歷史、經濟、國防等各種豐富智識和慧利眼光，來論證我中華民族之成長與發展；而「民族至上」論，予「階級鬥爭」說以迎頭痛擊，建立反唯物思想的堅強壁壘，作反共聖戰中的中流砥柱。「政府論」中，申述五權政制之獨特精神，法治與行政之關係，民生政治之特質，並現代行政管理之觀念、方法與績效。真是體大思精，提要鉤玄，為政治學上一大創獲。在現代中國政治思想史中，堪與國父先後媲美，不以其彪炳勳業，掩蔽了其在學術思想上的不朽貢獻。不幸！現總統蔣公業已崩逝，雖「哲人日益遠」，但其言論思想的真理，將永垂典籍，照耀人寰。最後謹錄筆者舊作，集詩經句四章哀辭及輓章一則，藉表對此一時代巨人——總統蔣公，無限悼唁追思之忱！並以爲本文之殿。

## 一、總統 蔣公哀辭，集詩經句四章。

天之方難，會朝清明；風雨如晦，如雷如霆。

昊天不惠，降此鞠訕。聞於四國，高朗令終。

小大稽首，涕泗滂沱。民具爾瞻，維以遂歌。

祝祭於祊，濟濟跄跄。淑人君子，懷允不忘！

（原載六十四年四月三十日大華晚報「瀛海同聲」欄內；及同年六月十五日出版，台北市文獻委員會印行之「乙卯端午詩集」，一二八頁。）

## 二、輓章一則。

一代偉人，元首英明，立德立功立言，名垂青史；

萬方多難，巨星殞落，大仁大智大勇，表率群倫。

（原載「總統 蔣公哀思錄」第一編，七一七頁。）

## 附 註

- 註一：William Archibald Dunning, *A History of Political Theories*, 11th Edition, 1938.
- 註二：George H. Sabine and Thomas L. Thorson, *A History of Political Theory*, 4th Edition, 1973.
- 註三：Meriam, *Systematic Politics*.
- 註四：參閱張翰書著「西洋政治思想史」，商務印書館出版。
- 註五：參閱鄭彥棻「總統的法治思想」一文。
- 註六：參閱盧元駿「劉著『儒家倫理思想述要』序文。及拙文「政治與倫理」，憲政評論三卷十一期。
- 註七：參閱五雲橋著「西洋政治思想史」，國立編譯館本。
- 註八：參閱張翰書著「西洋政治思想史」，商務印書館出版。
- 註九：參閱林桂園著「蔣總統的政治思想」上冊，一五一—一五二頁，中華大典編印會印行。
- 註一〇：見Robert E. Parker論「Assimilation」文中，及E. B. Rueter, 論「Amalgamation」文中。
- 註一一：參閱拙編「中國政治思想史」，國立政治大學印。
- 註一二：參閱拙著「政治學新論」，民國六十四年十一月，正中書局出版，八八頁。
- 註一三：Lawrence C. Wansless, Gettell's *History of Political Thought*, 1969, 2nd Edition, P, 255.
- 註一四：Godnow, *Politics and Administration*.
- 註一五：同註一一，四一頁——四二頁，又五一頁。
- 註一六：Robert M. MacIver, *The web of Government*, Chap. 11th, 1965.