

幾個問題

任覺五著

月 七 年 四 廿 國 民
贈 者 著
館 書 四 中 北 京 國

寫在前面

革命的中落，外侮的迫來，激成了我們民族復興的運動。復興的意義，一方面是鑒於革命的失敗，而清算過去的錯誤，一方面是本着歷史的光榮而開拓未來的前路，換言之，復興就是要使時代有一個新的大轉換。在轉換的時代中，因為新舊的不調和，見仁見智的不一致，必然是由紛歧的意見，而演成對立的思想。因此我們可以說，轉換的時代就是問題的時代。

兩三年來，個人躬親在社會所接觸的是問題，日夕在腦子裏盤旋着的也是問題，生在問題時代中的人，這自然是應有的現象。但是，我們知道假如問題永遠存在，社會亦將長久停滯，而人們又將無時無刻不苦悶於矛盾的漩渦中，所以努力問題的解答，便是加速度促進社會的轉換。

近年在社會上鬧得最起勁的問題，是「民主與獨裁」，三四年依然還是懸案。其次便是由

發揚中國固有文化道德的問題，而有最近所謂「全盤西化」與「中國本位」的論爭。個人以為這些都是犯了「鬧名辭」，而不求實際的毛病。再如國人鑒於近世德意的復興，則徒事讚揚而不探其復興之所以，鑒於中國革命的失敗，則只知咒詛，而不究其失敗之主因。去年暑期以後，個人便抽暇努力於這些問題的解答，以期一清自己的腦子，同時并望參列末議，而能多少貢獻社會，這本小冊子因此也就零零碎碎的堆積起來了。

就中德意復興與中國革命一文，係應中央廣播電台之約的一篇講稿，民主集權獨裁三位一體論，禮義廉恥與智仁勇，禮義廉恥與位名貨壽三篇則曾刊於上海前途雜誌（去年十一月號及今年三月號）。王道與霸道，達道達德與民族國家至上主義二篇則載於南京中國日報挺進副刊。今日的問題當然不只此數，不過這總算是引人注意的一些問題。自己不敢相信已經把這些問題解答，不過是聊盡自己棉薄之力。近來因為朋友們每來函索閱，因此便利用來院期間，略加整理把他印成這本小冊。此外青年修養講義，為年來自己的一些體驗，同時覺得青年修養也是青年當前的嚴重問題。顏習齋習行者學概要一篇，主要係搜集顏氏及其弟

子的原文而變成者。國人重文輕武，尙空談而棄習行之風，由來已久，以致有中華民族而今
的衰弱。習齋先生力倡古人文武兼修，重行輕談之學，實爲今日吾人之靈症良藥，故均附於
篇末，盼諸同志好友先生們指正指正。

最後我對李仲達同志，不能不表示感謝，因爲他從各方面都幫助我不少。

中華民國二十四年六月二十三日於安慶

寫
在
前
面

四

目次

政治制度問題研究	(一)
民主集權獨裁三位一體論	(二)
道德問題研究	(三八)
王道與霸道	(三八)
遠道遠德與民族國家至上主義	(四六)
禮義廉恥與智仁勇	(六〇)
禮義廉恥與位名貨壽	(七三)
德意復興與中國革命	(八八)
青年修養講義大綱	(一〇九)
顏習齋習行哲學概要	(一一六)

目

次

二

政治制度問題研究

民主集權獨裁三位一體論

——合理的政治運用——

目錄

導言

第一節 政治的意義與作用

第二節 政治上民主的必然性

第三節 民主思想的變遷與形式

西洋民主思想的變遷——西洋民主思想的形式——中國民主思想的形式——

！結語

第四節 政治上集權的當然性

集權的當然性——人欲論上的需要——權能分別論上的需要——政府職移

民主集權獨裁三位一體論

一



民主集權獨裁三位一體論

二

上的需要——非常時的需要——結語

第五節 政治上獨裁的當然性

古羅馬獨裁官的意義——近代獨裁官的意義——獨裁的當然性——獨裁的效力——中國人的自私與獨裁恐——獨裁事實的普遍——現代獨裁意味的加重——結語

第六節 民主集權獨裁三位一體

(一)三者之相互關係及作用

三位一體與中庸之道——抽象民主政治之崩潰——民主集權制非舶來品——民主集權制的失敗與獨裁和集權的區別——中山先生的苦教訓——獨裁與民主之不衝突

(二)三者與政治運用圖解

圖解及其說明——民主集權獨裁之消長——四民權自範圍之消長——五治權

自範圍之關係與消長

結論

民主集權獨裁之連環作用

導言

國民黨自清黨以後，內部分裂，以致黨的作用消失，紀律廢弛，組織原則之運用上，亦弄成民主不民主，集權不集權，革命效率，大為減少。因之，有一部份同志便提倡民主思想，軍民分治的主張來，以冀民意可以發揮，新軍閥可以防止。但是九一八和一二八事變發生以後，大家又深感到：中國之不治，就是太民主太自由了；老實講，只要有人能夠專制，能夠獨裁，能夠做一個強有力的獨裁官，我們都可以聽從的。「獨裁官」這三個字，本是共產黨過去對黨中領袖所造不利的名詞，現在人們能夠有這樣大的勇氣，從反對的意識，急轉為歡迎的心裏；又能夠犧牲自己主人翁的地位，而願擁戴一人作他們專制的主宰，這亦可見人心厭亂和望治之殷矣！因此，黨中一部份同志，（雖未有具體的大運動）因見於意大利法西斯蒂

民主集權獨裁三位一體論

之成功。德意志國社黨之勝利，又有起而謳歌，「獨裁，」贊美「集權，」揚棄「民主」的。同時，盼望國民黨之「民主集權制」乾脆更易為「集權制」或「獨裁制」者，願不乏其人。

在這狂潮激浪當中，作者遇有如下的問題，常來至腦海：

(1) 是否獨裁就不要民主，民主就不要獨裁？

(2) 「民主集權」是否欠通。集權，獨裁是否全同？

在我心平氣靜，用理性去推敲，結果，上面兩個問題，都被否定了。現在就借我餘閒的機會，把所想到的，提出來和大家討論討論。這或不是無裨益於黨國的事吧！尙盼諸同志指正！

第一節 政治的意義與作用

因爲人類不能夠孤獨生存，而是要相互發主密切關係，共謀生活，同時，因爲人與人發生關係之後，就不免有利害的衝突，意見的不同，矛盾的發生，爭鬥的開始，彼以爲惠者，此之所以爲害，多種多樣的錯綜複雜的事體發生，若是不設法去管理，不用一種力量去裁制，那麼，人類只好自相殘殺回歸於盡。因此，就不得不有政治的產生。中山先生說：「政就

是衆人的事，治就是管理，管理衆人的事，便是政治。」這個解釋，實在再平淡盡意沒有了。所以說：政治就是人類爲了能夠達到他們共同的生存目的，不能不有一個有力的有效的手段。用現在簡單的話講：政治就是拿來解決社會矛盾的。以古人的話說：政治就是致社會于中和的。中和的作用是什麼呢？中庸說過：「致中和，天地位焉，萬物育焉。」這話，從民生觀的立場講，就可以說：致中和，民生遂焉。政治的作用和意義，在此我們可以明白了。

第二節 政治上民主的必然性

政治是爲人民整個生存而有的，不是爲個人或少數人而有的，政治爲人民而存在，不是人民爲政治而存在的。故政治必基于人民共同意志與共同利益，而民主意義之必然存在于政治上，是無可疑義的。

在中國古書裏有：

「天之生民，非爲君也，天之立君，以爲民也，故古者列地建國，非以貴諸侯而已，列官職差爵祿，非以尊大夫而已。」（荀子大略篇）

「民爲貴，社稷次之，君爲輕。」（孟子）

「天主民而立之君，使司牧之，勿使失性……天之愛民甚矣！豈其使一人肆於民上，以從其淫？」（左傳）

「庖有肥肉，廄有肥馬，民有飢色，野有餓殍，此率獸而食人也；獸相食，人且惡之，爲民父母行政，不免於率獸而食人，惡在其爲民父母也。」（孟子）

「民之所好好之，民之所惡惡之，此之謂民之父母。」（大學）

這些話，就是說：君主（政府之代表者）要站在人民的利益與意志上去施政。要是違反民意，不以民利爲依歸，有如湯誓云：

「我后（指夏桀）不恤我衆，舍我穡事，而割正（虐政）夏。」又泰誓云：

「今商王受，弗敬上天，降災下民，沈湎冒色，敢行暴虐。」

則湯之放桀，武王之伐紂，除暴安民，爲革命而起，就是殺了他們，也是應該。故孟子曰：

「聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。」

政治以民而立，所以民主是必然的。好像自然科學的法則一樣，一點不能變更，除非我

們不要政治，那就無話可說了。那怕就是君主政體也好，共和政體也行，除了夏桀商紂之流，與乎『朕即國家』的妄言而外，民主的意義是永遠包藏在政治之內的。我們看，就是專制的費特烈大王，亦不能不說一句老實話：『國王是人民的對一奴隸。』而況今之號稱德謨克拉西政治或為國家民族謀幸福的政府嗎？

第三節 民主思想的變遷與形式

西洋民主思想的變遷——從西洋歷史上考察民主思想的變遷，可以簡括的說：自古代一直到十九世紀，是民主思想傾向於打破專制制度運動的時代；自十九世紀初期到十九世紀下半期，是民主思想傾向於普通選舉運動的時代；自十九世紀下半期到開始歐戰，是民主思想傾向於放任的經濟上自由平等運動的時代；自歐戰後直到現在，是民主思想傾向於統制的或計劃的經濟上自由平等運動的時代。

西洋民主思想的形式——再從西洋歷史上考察民主思想表現的形式，我們可以知道：（一）亞里士多德的民主理想，僅在能夠免掉寡頭政體以一人有限的知識去專斷行事的弊病

因爲他相信：「人類有欲望，有感情，如果得到最高的政權，雖是善人也要爲牠所左右。」並且：「兩個好人總比一個好人勝些。」而「多數人的意見總較少數人勝些；」(2)羅馬時代的民主精神，專在要求選舉政務官，以防止官吏的濫用威權侵害自己，并未要求平等自由，亦不要求參政；(3)因爲路易十五有「主權者的權力，祇在我一身」的宣言，盧梭一派的民主思想就鮮明的提倡主權在民，企圖推翻君權而代以民權；法國革命時，人權宣言，更包含人類平等，人民主權，法律平等，身體自由諸大端；自此以後民主精神便寄托于立憲政治之上，但是盧梭一派所主張的直接民主思想，在大的國家中還是沒有實現，大慨多是間接的，或代表式的民主政體，所以說：十九世紀的民主政體，就只不過是政黨政治，中產階級的貴族政治，絕不是個個人平等的平民政治；(4)民主運動到現在又轉換方向，不像從前專門注重政治上的平等。却注重經濟上的平等：不像從前專門以財產做參政的資格，却想以勞働來做參政的條件；譬如芬蘭瑞典瑞士美國的西部，和奧斯特利亞等處，以及蘇俄「不勞働者，不得食」的口號，都可以看出這種勞働爲參政條件的新奮鬥方向。(以上參考張懋慈著政治學大綱。

中國民主思想的形式，——更從中國古書裏的講話，研究民主政治所表現出來的形式，則孟子有云：

『昔者堯薦舜於天而天受之，暴之於民而民受之，故曰：天不言，以行與事示之而已矣。』曰：（萬章問）『敢問薦之於天而天受之，暴之於民而民受之，如何？』曰：『使之主祭而百神享之，是天受之，使之主事而事治，百姓安之，是民受之也；，天與之，人與之，故曰：天子不能以天下與人。』』

堯薦舜於天，亦就是與現在選舉時提出候選人一樣，舜既然能够根據民意，主事而事治，百姓安之，所以孟子又說：

『堯崩，三年之喪畢，舜避堯子於南河之南；天下諸侯朝覲者不之堯之子而之舜，訟獄者不之堯之子而之舜，謳歌者不謳歌堯之子而謳歌舜，故曰：天也；夫然後之中國踐天子位焉。而居堯之宮，逼堯之子，是篡也，非天與也。泰誓曰：『天視自我民視，天聽自我民聽。』之謂也。』』

這便是當時民主政治自然選舉的一種方法。萬章又問孟子云：

「人有言，至於禹而德衰，不傳於賢而傳於子，有諸？」孟子曰：「否，不然也，天與賢則與賢，天與子則子；昔者舜薦禹於天，十有七年，舜崩，三年之喪畢，禹避舜之子於陽城，天下之民從之，若禿崩之後，不從堯之子而從舜也；禹薦益於天，七年，禹崩，三年之喪畢，益避禹之子於箕山之陰，朝覲訟獄者不之益而之啓，謳歌者不謳歌益而謳歌啓。……舜之相堯，禹之相舜也，歷年多，施澤於民久與；啓賢，能敬繼禹之道，益之相禹也，歷年少，施澤於民未久。」

禹薦益於天，而啓賢，能敬承繼禹之道，如此，當時用自然法提出候選人就有兩位。結果啓當選為天子，而益竟以「施澤與民未久」落選了。管子桓公問篇有云：

「桓公問管子曰：吾念有而勿失，得而勿亡，爲之有道乎？對曰：勿創勿作，時至而隨，毋以私好惡害公正，察民所惡，以自爲戒。黃帝立明臺之議者，上觀於賢也；堯有衢室之問者，下聽於人也；舜有告善之旌而主不蔽也；禹立諫鼓於朝，而備訊也；湯有總

街之庭，以觀人誹也。此古聖帝明王所以有而勿失；得而勿亡者也。桓公曰：吾欲效而爲之，其名云何？對曰：名曰噴室之議。」

所謂明臺之議，噴室之議等等，都是古先聖王實行民主政治，而設立的人民監督政府的機關。老實講，這些機關比諸現在憲政下有名無實的彈劾機關或許是監督機關要實際的多，有教的多。

上面寫了這許多多關於不同意義不同形式的民主思想或民主政治，自己也覺得太多。不過，爲欲使大家能夠了解；民主政治的形式與意義，不一定是限於我們現在目所見，耳所聞的所謂三憲政治議會政治那樣狹隘，那樣波彈性；甚至感着國勢傾危，而歐美民主政治已形破產，就想拋棄民主思想，而單獨謳歌集權或獨裁政治，這是不可以的。明白了民主思想，不是我們想像的那樣呆板，那樣狹義，下面我們就好談到本論了。

第四節 政治上集權的當然性

政治是因人民而存在，所以我們認爲政治民主性是必然的，但是爲了政治應該發生偉大

的效果，所以說政府的集權，在政治上又是當然的。現在我們就來談談這個道理。

集權的當然性：中山先生曾云：

「治就是管理衆人之事，集合管理衆人之事的大力量，便叫做治權，治權就可以說是政府權。」

這個意思不是告訴我們說：政府在管衆人之事的當兒，應該集權嗎？若是政府不集中管理與權力，事事要受人民的牽制，事事不敢放胆去做，政府還能幹出什麼成績呢？

人欲論上的需要——若是從人欲論者的口調講起來，中國有所謂：

「惟天生民所欲，無主乃亂，惟天生聰明，時乂。」（尚書）

夫民之性，惡勞而樂佚，佚則荒，荒則不治，不治則亂。（韓非子）

歐西則柏拉圖以爲：人類是有恆久之矛盾，欲征服之，必需要一種權力。霍布斯則云：人類爲私欲之動物，自然狀態是一切對一切的戰爭，要廢止這種戰爭，就得造就一個絕對有權威的政府。海格爾又以爲：社會是私欲相爭的場所，故國家必有強大之力量支配之。這許多人

的哲學，雖然都不免出發於性惡的觀念，然而社會上所表現出來的狀態，實在也是這樣。如此，私欲相爭，爭則亂，照荀子在理論上講：

『先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求，使欲不窮於物，物不屈於欲。』

若只致以禮義，恐怕事實，還是不夠，故必加以政府的權力去制裁，始可收德威併施之效。

博能分別論上的需要——中山先生曾講：

『在民權發達的國家，多數的政府都是弄得無能的；民權不發達的國家，政府多是有能的。』

他又根據一位瑞士學者的說話謂：

『各國自實行了民權以後，政府的能力便行退化。……人民總是防範政府，不許政府有能力，不許政府是萬能。所以實行民治的國家，對於這個問題，便應該想方法去解決，想解決這個問題，人民對於政府的態度就應該改變。從前人民對於政府，總是有反抗態度的緣故。』

民主集權獨裁三位一體論

是由于經過了民權革命以後，人民所爭得的自由平等幾于發達，一般人把自由平等用到太沒有限制，把自由平等的舉做到過于充分，政府不能做事，國家雖然是有政府，便和無政府一樣。」

所以中山先生才發明權能要分別的道理，使一般有主權（即人民自主的權力）的人民，要切實對政府改變態度，以從前崇拜皇帝的心理崇拜政府固然不可。現在怕着萬能政府的排斥心理也是不對。他把有權（主權）沒有能的人民比諸阿斗，把有能沒有權的政府比之諸葛亮；如果政府是好的，人民便把牠當作諸葛亮，把國家一切大權都交到牠，如果政府是不好的，人民可以實行阿斗的職權，罷免他以收回國家的全權。中山先生又云：

「國民是主人，就是有權的人，政府是專門家，就是有能的人。由於這個理由，所以民選的政府官吏，不管他們是大總統是內閣總理是各部總長，只要他們是有本領，忠心為國家做事，我們就應該把國家大權付託於他們，不限制他們的行動，舉事由他們自由去做，然後國家才有進步，進步才是很快。如果不然，事事都要自己去做，或者是請了專門家，一舉一

動，都要牽制他們，不許他們自由行動，國家還是難望進步，進步還是很慢。」
這樣，政府之應該集權，是無疑問的了。

再從政府的職務上講，孔子曰：『足食，足兵，民信之矣。』政府不但要對人民負養與衛的責任，而且還要教化他們。在現在，政府對內要求人民之幸福與秩序，對外要防範外侮之侵凌。但是，從前民主政治，尚未發達的時候，政府職務範圍很小，如果不勞民傷財，社會的秩序還差可，已算是盡職的政府了。自民主政治逐漸發達，社會上一切情形亦就逐漸複雜起來，因此政府的職務也就不得不與日俱增。人民知識的增長，國家文化的提高；社會福利的增進——什麼衛生問題，救濟事業，政治上經濟上平等的機會，公平的待遇等；以及外而帝國主義者政治經濟軍事的壓迫，內而社會治安的維持，經濟的繁榮；種種方面，人民沒有力量去辦的，都須得有能力的政府去做。但是，這許多事體都是含有強迫性的。例如教育，法律，勞資糾紛，徵兵制等等都非強迫執行不可；而對外的軍事問題與外交問題等，更是含有非常性的。所以有許多事者，認政府的特點就是那種強制執行權，實在很有理由。政治原是要

在事實上求得行政效率的，那種抽象的民主思想，不合理的民主運動，已經是過去的事了。

非常時的需要——更從革命的非常時期講；中山先生在第一次全國代表大會時，曾主張「以黨建國」，而不是「以黨治國」他說：

「我從前見得中國太紛亂，民智太幼稚，國民沒有正確的政治思想，所以便主張『以黨治國』，但到今天想想，我覺得這句話還是太早。此刻的國家還是太亂，社會還是退步，所以現在革命黨的责任，還是要先建國，尙未到治國。從前革命黨推翻滿清，不過推倒了清朝的大皇帝，但是大皇帝推倒之後，便生出無數小皇帝，這些小皇帝仍舊專制，比較從前的大皇帝還要暴虐無道。故中國現在還不能像英國美國以黨治國。今日民國的國基還沒有鞏固，我們必要另做一番工夫，把國家再造一次，然後民國的國基纔能鞏固。」

他在建國大綱，又規定革命的建設程序爲軍政訓政憲政三時期。那嗎，民國的基礎沒有鞏固，還要作一番改造工夫，中國的革命現在還沒有脫離軍政時期，帝國主義的侵略凌辱到

今日已是無以復加，在這種空前國難的常見，曾如中山先生所云；那裏還能像英美的以黨治國呢？列國的專政，其權力比諸俄皇有過之無不及，希特拉的當選為國家領袖兼攝總理，其權力何嘗是威廉皇帝之所能比與。這就是說；非常時期集中大權是必要的。

所以我們的結論是：為欲發人之欲，給人之求，解決社會上的一切矛盾，有權的人民，就應當把自己所不能做的事，全權交給有能的政府，政府就應當為國家效忠，集中權力，以應付國家大事；當着革命的非常時期，執政者更應當知道，假如你不是假革命者，你應該集中非常的權力，去應付非常的國事。

第五節 政治上獨裁的當然性

講過了政府應當集權之後，現在還要談談政治應當獨裁的道理。

古羅馬獨裁官的意義——在古羅馬共和政治時代，政府有所謂「獨裁官」之設，所謂獨裁政治者，即獨裁官政治之意也。因為當時大家感覺到：法律的固定性，不容易與法的適應性一致，在某種危險緊急的時候，國家有造成滅亡的趨勢，四圍情況有不容許你耗費時日的繁

文憲節；又立法者所豫想不到的場合，亦屢有發生。於是共和政治之下，便不能不有獨裁官之設置。任期六月，期滿自行辭退。國家這項任命，是基于一時必要，由獨裁官以獨斷專行的大力量去運用國家的統制權。他的地位是合法的，目的則偏重於合法秩序破壞之糾正，與乎國家秩序之回復。這是原始獨裁政治的意味。但是到了蘇勒，凱撒這類人，獨裁官早失去了本來的意義，蘇勒自稱獨裁官，並延長任期，凱撒則強姦元老院及國民會任命彼為終身獨裁。但是西曆紀元前四三年，凱撒被暗殺後，羅馬共和政治時代之獨裁官，于焉告終。

近代獨裁官的意義——中世紀時代，政治上獨裁的運用到有不少的實例，但是特稱為獨裁官或獨裁政治的到是很少。不過中世紀以後，到了近世紀以至於現代，獨裁政治已經是：(1)不一定是合法而是由革命或非常手段造成；(2)不一定是回復舊秩序而是造出新憲法新政治組織的。這與羅馬獨裁官的形式，有些不同。惟在獨裁的時間上，大都認為是暫時的，過渡的；權力上，大都認為強制的，專斷的，非常的。這却有些相似。

獨裁的當然性——憑一般學者們照上面所說的話講起來，他們是把獨裁在政治上的作用

特別劃分開的。因此便稱呼某時代或某個人爲獨裁政治或獨裁官，在某時代或某個人則又不如此稱呼。這樣，我覺的甚欠妥當。因爲我認爲：政治不是可以單獨稱爲獨裁政治，而獨裁則不過政治運用上隨時需要的手段。無論在任何時代，任何政體，政治的獨裁意味，都是存在的。並不一定要設置了獨裁官，或宣佈獨裁，政治上纔會有獨裁事實的。學者們每每根據很顯明的獨裁事實或稱號爲獨裁官的場合，去認識獨裁，去稱呼牠們爲獨裁政治。那嗎，不顯露的獨裁事實，或不號稱爲獨裁官的場合，便忽略了獨裁的意味，忽略了獨裁在政治上的當然性，所以結果弄出兩個大的錯誤出來：（1）民主思想盛行的時候，衆人都叫打倒獨裁；（2）獨裁意味濃厚的當兒，大家又說不要民主。許多政治博士，法學專家，都說「獨裁否定民主」而「民主否定獨裁」的話來，豈不可嘆！我以爲：除非我們不要政治，或者要了政治，我們不願意政治發生偉大的力量，特殊的效能，政治是當然需要獨裁的。獨裁就是所謂領袖或實權元首的主要任務。國家不可一日無領袖；國事不可一日無獨裁，這是政治之通例。

獨裁的效力——獨裁就是國家元首裁決國事之謂。然而這種裁決，是不是可以由個人私意任便裁決呢？不是。如劉向在權謀篇云：

『聖王之舉事，必先諦之於謀慮。……白屋之士，皆關其謀，芻蕘之役，咸盡其心，故萬舉而無遺籌失策。傳曰「衆人之智，可以測天，衆聽獨斷，惟在一人。」此大謀之術也。』

這幾句話說透了民主與獨裁之相互爲用。然而，治國者又何能忽視獨裁在大謀之術的特殊作用呢？荀子王制篇云：

『夫兩貴之不能相爭，兩賤之不能相使，是天數也。勢位齊而欲惡同，物不能澹則必爭，爭則亂，亂則窮矣。』

兩賤不能相使，就發生不起共同的行動來，故必有貴者去領導之，但是兩貴欲惡不同，則必有爭，爭則亂，那還有什麼國事好作呢？所以更需要一個唯一無二的領袖。有了唯一無二的領袖，不但可以治亂息爭，而且作出事來勢力偉大，效率倍之，故世界上最有能力的一

位大將有句名言說：

『一個不好的將帥勝似兩個好的將帥。』（見張慰慈著政治學大綱）

又軍隊組織爲任何組織中之最佳者，就因爲牠的生活，訓練以及構成，都是團體的服從的階級的，而各級的領袖又是惟一的。士兵之聽命長官，長官之服從將帥，猶衆星之拱北辰，命令貫徹，行動敏捷，權勢偉大，所以並不是一般散漫莫知所歸的普通集團所可同日而語。

中國人的自私與獨裁——中山先生說中國人是一盤散沙。外國人罵中國人是沒有組織的國家。就是緣於中國人自私自利，有奴隸性而沒有服從性，有私鬥性而沒有團體性，個個人都想自己作領袖，却恐怕他人作領袖，個個人都想自己獨裁，却恐怕他人獨裁，誠如張良所謂：『猜忌爭鬪，阻人成功，而成既不能令又不受命之亡國病，寧受外侮而不許自己兄弟來統治。』所以弄的國家社會亂了將近百年，土地失了再失，侮辱受了再受，仍然各自恬不知恥，還在自己爭奪，這實在是忘了人類生存的原理：要團結，要尊重朋輩，要服從上官，尤其要擁戴一個如在疆場的將帥出來。

獨裁事實的普遍——學者每每把獨裁看為暫時的過渡的，這實在有些不妥，我在前面曾經說過了。假如把各個立憲國家的憲法翻開一看，則隨處都可尋出學者們之所謂「變形獨裁」（其官獨裁就是獨裁）的條文來，譬如所謂緊急命令，緊急處分制度，戒嚴法等等，都是國家法律上所規定的獨裁條文。又如各國行政元首所執行的海陸空軍統率權，宣戰媾和及締結條約權，均為獨裁性質的合法規定。自然這些都是所謂適用於臨時的。但是就在平時，個人亦以為隨時隨處都可以發現人類生活尤其是政治生活的獨裁性出來。比方說，一般鄉下人起了糾紛的時候，結果總是年高德厚的人來評斷是非，照理說，這位年高德厚的人並沒有按照法律裁判，亦沒有作法官的義務。但是兩造聽了他的斷語後，雖或有未平之感，然亦不能不就此了事者，其原因何在？這中間實有強制獨裁之性質存在。因為年高德厚的長者，他平素是有德孚衆望的權力，這種權力是鄉中人所不能小視的。再拿政治生活中所謂民主形式的開會來說，地位低的人講話提案，總敵不過地位高的人，逢着議論紛紛莫衷一是的時候，又是最有地位的人的講話，就是決議案，這還不是獨裁是什麼呢？自北伐以來到現在，中國人都是

犯了辦事少而會議多的毛病。我知道許多人提起開會就是頭痛，其原因不是爲了議而不決，便是爲了決定仍是一個人的獨裁事實，使他們感覺無味。所以許許多多的人除了他們自己別有意思而外，對於會議一科，實乏興趣。

現代獨裁意味的加重——現代蘇俄的斯塔林。意大利的莫索里尼，德國的希特拉，土耳其的基瑪爾等等，都是極有權威的事實上的獨裁官。在這多事之秋的世界，他們爲救他們的國家，爲救他們的民族，爲欲完成他們歷史上的任務，不惜加重他們的獨裁權力，實在引起吾人相信非常時專斷獨行的切迫。所以老資格共和制的美國，自羅斯福上台以後，亦積極的在立憲政治之下獨裁起來了；老成持重的故與登堡大總統，雖然常時担心希特拉的過火，但他也曾發表過剝奪議會，豫算協贊權的緊急命令，禁止過集會結社的自由，奪取過醫信不可侵犯權，限制過經濟上之自由權等等；帶自由思想的麥克唐納總理，一九三一年九月三十日亦有所謂緊急法之宣布。說者謂：現代的立憲政治已漸失去其自由（就是抽象的自由）傾向，而帶着獨裁或統制的傾向——什麼國家擁護法，治安維持法，社會立法，金融產業統制法，

警察制度的擴充，言論集會結社的嚴厲取締等等，使得立憲政治已失去其抽象的本質，漸次轉向於更爲確實，活潑，有效的獨裁了。這是很對的。

所以我們主張：政治上的獨裁性，不管是那種政體，那個時代，都是當然存在的；不一定要有獨裁官，或獨裁政體的時候，方有獨裁的事實；平時需要獨裁，非常時更需要獨裁才合理。

第六節 民主集權獨裁三位一體

(一)三者之相互關係及其作用

三位一體與中庸之道——我們把上述各節看了以後，便知道：政治爲人民而存在，故必然的要以人民的利益爲主，亦即中山先生所謂：『講到國家的政治，根本上要人民有權。』否則政治失却了原來的意義；政治爲致社會之中和或解決國家之矛盾而產生，故當然的要使政府有強大的治權（集權）否則政治失却了他的任務和作用；政治爲要使其運用確實，活潑，靈敏，有效，故當然的要使政府有一個獨斷專行的元首或領袖（獨裁。）所以民主，集權，獨裁

三者，是政治上三個不可分，亦不能各自獨立，而是三位一體的東西。三者同時運用，運用得宜，如此方為合理的政治。記得十七世紀有立德國的哲學家來布尼茲言曰：

『國家之形體為政治學，其目的須反映理性之天國。君主政治之目的，在於受賢明有德之英雄如所謂陛下者之支配；貴族政治之目的在於將政府授與最賢明而老練之人民主政治的目的則在於導人民於幸福。偉大的英雄，賢明的元老及具有理性的市民，若能同時集中，則此三政體之混合得以形成。至若任意的權力，乃直接與天國之理性相反對者』

他這種君主，貴族，人民三政體混合，而受理性支配的政治思想，亦就與吾人所主張民主，集權，獨裁三位一體，而合乎中庸之道的理論相似。何以謂之合乎中庸之道呢？因為人民的幸福，政府的集權，與夫政治領袖的獨裁權，都是各從兩個方向得來的；一個是受諸人民的，主讓，譬如說，人民從政府或領袖得到幸福，政府幹員從領袖得到委任，或從人民得到治權，領袖從人民或政府幹員得到獨裁權，是被動的，故主讓；一個是取諸於人的，主爭，譬如說，人民向政府要求民權，政府與領袖濫用治權，是自動的，故主爭。讓固為天下之美

德，整個國家之幸福；爭則亂，亂則窮，故有理性的人類，爲欲使整個社會國家，生存得遂，必於政治上受理性之支配，摒棄私欲，求得一個不偏不倚無過不及的常道，此之謂中庸之道，亦即致中和之道。

抽象民主政治之崩潰——正在反對專制魔王，把經濟上政治上種種鎖鍊解開，以求得自由解放的時候，學者們便有些吹得過火的地方，什麼『天賦人權』『自然權利』等等不科學的口號，雖然人們是應該自由，應該解放，但是太自由，太解放，要人民完全直接來管理國事，豈却是太不合理，太過理想。事實已經告訴我們，抽象民主理論是不可能的了。直接民主政有此路不通的擋駕牌，間接民主政治更有齟齬骯髒的治已稜史，議會腐敗墮落，議員蠅營狗苟，所謂『會而不議，議而不決，決而不行，』恐怕不只中國爲然。自然，這種有政治而爲無政府狀態的趨勢，實在難以持久，再碰着國際多事，國家多難，種種各樣都需要合理計劃，合理的統制的時候，這抽象的意義自更無存在的價值了。

民主集權。非舶來品——中山先生因見盧梭一派人所主張的民治思想有些不合真理，而

歐洲的民權問題至今無法解決 所以他提醒我們注意：

「管理物的方法，可以學歐美，管理人的方法，還是不能學歐美。因歐美關於管理物的一切道理，已經老早想通了，至於那些根本辦法，他們也老早解決了，所以歐美的物質文明，我們可以完全做效，可以盲從，搬進中國來，也可以行得通。至於歐美的政治道理，至今還沒有想通。一切辦法在根本上還沒有解決，所以今日要實行民權（民權思想雖來自歐美——著者註）改革政治，便不能完全做歐美。」

他又說：

「我現在把這個方法已經發明了。這個方法，是要權與能分開。講到國家的政治，根本上要人民有權，至於管理政府的人，便要付之於有能的專門家。」「只要他們（政府官吏——著者註）是有本領，忠心為國家做事，我們就應該把國家大權付託於他們，不限制他們的行動，專事由他們自由去做，然後國家才可以進步，進步才是很快。」

這就已經告訴我們：國民黨的民主集權制是中山先生的新發明，而不是一般人所揣想來

民主集權獨裁三位一體論

自蘇俄共產黨的。然而同時也就提醒我們：民主而要集權，集權亦須民主。才是合理的政治。

民主集權制的失敗與獨裁和集權區別——民主集權制本是合理的制度，上面我已詳講過。爲什麼現在還要說國民黨的民主集權制是失敗呢？事實告訴吾人，國民黨雖然失敗的原因很多，但是他的組織不良，亦是原因之一，其癥結就是孫總理死後，組織上沒有領袖的設置（雖然中國人沒有服從性更是原因之原因）。大家想一想，孫總理死後，黨的困難既不較於從前，內而赤匪，外而帝國主義者的擾亂與壓迫，中國已是瀕於朝不保夕的危境，這樣那裏還受得住黨內的糾紛，黨學的不能果斷執行呢？所以我以爲國民黨的錯誤，不是不應該在提倡民權以後，再加上中央的集權，而是在中央集權以後，沒有再將中央幹部的集權再推到領袖的集權，換句話說，第一步的集權工作辦到了而第二步的集權（即集權之集權）工作還沒有辦到，明顯的說，就是中央幹部的集權工作辦到了，那兼聽獨斷的領袖之獨裁還沒有辦到。說到這裏或者有人要說：既沒有人有資格能夠獨裁，就有領袖之設也屬無用。但是試問德國

希特拉上台以前，他又有什麼資格可以去獨裁呢？亦不過是德意志的愛國民衆，眼見着德國危急存亡，千鈞一髮，不能不放胆的給希特拉以試驗的機會，發履他對於國家的效能，假如大家都成了既不能令又受命的病態，國事又何堪問呢？

中山先生的苦教訓——國民黨過去有許多大錯誤，我以爲都是反對獨裁所造成的。北伐以後的話我們不必講，現在單把總理給我們的教訓，提一點出來說說算了，可是寫到這裏我又不能不說一句：中國人爲了自私自利，雖然深知總理過去的苦教訓，還是要上不服從人不尊敬人的大當，這真是可嘆啊！總理憶及當年不得不與袁氏議和，並辭去總統的舉，曾在心理建設裏有如下之感言：

『乃於民國建元之初，予則極力主張施行革命方略，以達革命建設之目的，實行三民主義而吾國之士，多期期以爲不可，經予曉諭再三，卒無成效，莫不以爲予之理想太高。知之非艱，行之爲艱也。嗚呼！是豈予之理想太高哉？毋乃當時黨人之知識太低耶！予於是乎不諱爲之心灰意冷矣！夫革命之有破壞，與革命之有建設，固相因而至，相輔而

行者也。今於革命破壞之後，而不開革命建設之始，是無革命之建設矣。既無革命之建設，又安用革命之總統焉！此予之所以萌退志，而於南京政府成立之後，仍繼續停戰，重開和議也。至今事過景遷，則多有怪予於民國建元之後，不當再允和議甘讓總統者，然假使予仍為總統，而黨員破壞成功之後，已多不守革命之信誓，不從領袖之主張。縱能以革命黨統一中國，亦不能打革命之建設，其效果不過以新官僚代舊官僚而已！其於國家治化之源，生民根本之計，毫無所補，是亦以暴易暴而已！夫如是則吾無為總統之必要也。」

又記得中山先生對黃興會講過一段話，說：

『要知道：過去革命所以失敗的最大原因，就是不肯服從一個領袖的命令，我們現在要使革命能夠成功，以後黨內一舉一動，就要由領袖來指導，由全體黨員來服從。』

獨%與民主之不衝突——談到獨裁，許多人不要聯想到「專制皇帝」與「朕即國家」等等辭句，同時恐怕也要想到：獨裁就是民主的否定。我以為都錯想了。因為我們所談的政治是

爲民衆而存在的政治，我們所主張的獨裁是站在民衆利益的獨裁，這是要弄清楚的。假如說，高高在上的那些堯舜之君，或等而下之，如現代意大利的慕沙里尼蘇俄的斯塔林輩之獨裁官，又假如說低低在下的都不是如黃宗義所謂「雖以桀紂之暴，猶謂湯武不應誅」的老百姓，我還怕誰來獨裁呢？老實講，拿中國來說，這樣的年頭，惟恐怕沒有人來獨裁。愈獨裁愈可以替中國作一點好事，獨夫紂是可以不要民衆的，愈強悍的獨裁官愈不能不想到民衆，而且他更想到整個的民族。在柏林我同幾位朋友聽了格勒保茨基博士的談話以後，曾有兩段記載，今抄錄如下，以作我剛才所講話的一個補充。博士云：

「德莫克拉西的形式。在慕沙里尼以爲到現在應改舊觀，民衆的利益是全部的，不是一部分的，尤其是要顧及到整個民族的，不單是爲着現在存着的民衆的，過去祖先遺傳給我們的要發揚光大，將來子孫的幸福要給他們打算，但是，這祇有先如先覺的領袖才能領悟，所以現在的民衆只好跟着領袖去做，才不會錯誤。」

「慕沙里尼爲人甚聰明，大家都知道他是一個勇往直前的獨裁官，事實上爲着民衆的利

民主集權獨裁三位一體論

益 他是能進亦能退的。他善聽左右之言，尤其善知民衆之意志，好的事體旁人還沒有開口，他已經作了。」

就是管子也會對桓公說過如上述同樣意義的話，云；

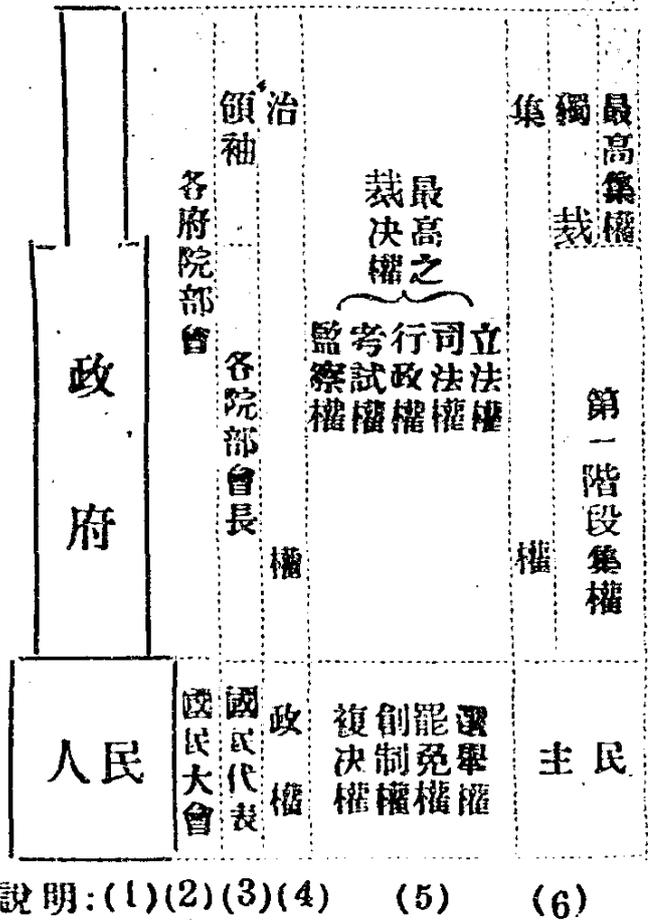
「勿創勿作，時至而隨，毋以私好惡，害公正，察民所惡，以自爲戒。」

這樣看來，獨裁又何傷乎民主呢？不過獨裁的分量加重，則民權的分量減輕而已。獨裁之不能否定民主，實在是很顯明的。

(二)三者與政治運用圖解

現在我們再根據中山先生對政治運用的原則，用圖表來研究民主集權與獨裁三者之三位一體的合理性。這個弄明白了，黨的運用亦可照此例推。如下第一圖：

(起看左從，圖一第)



說明：(1)(2)(3)(4) (5) (6)

說明：

(1) 政府是建築於人民的，而整個政府則又包括元首或事實上之領袖在內，故有如尖塔形而上級未截斷之圖。

(2) 人民由國民大會代表，政府由一府五院及行政院所屬各部會等代表之。

(3) 各院部會長之上應有行政元首。這裏我們不得不說明的，就是：(甲)從各國的政制看來，元首不一定就是有實權的，意大利英國，有實權的不是國王，而是總理大臣，法國的大總統與現今中國的國民政府主席是僅有其名，但是墨西哥美國的大總統是實際上的行政元首；(乙)從時代的環境看來，事實上的行政元首或有權力的領袖，平時是合法，非常時是每每不合法產生的。因為我們注意在講政治合理運用的原則，不是在講固定性的政府組織，所以我們拿「領袖」兩字來代表一切實際上政府最高的權力者或指導者，不管他是行政元首亦好，總理大臣亦好，什麼都好，只要他是有獨裁權力的都謂之領袖。

(4) 政府有治權，人民有政權即民權，

民主集權獨裁三位一體論

【5】治權分爲五，民權分爲四，但在各院部之上又有最高之裁決權。

【6】民生——政治因人民而存在，所以「講到國家的政治，根本上要人民有權」故政治必然要民主。

集權——「集合管理衆人之事的大力量便叫做治權，故政府應當集權。」

獨裁——政府「集合理衆人之事的大力量」後，第二步應即「總合管理衆人之事的大力量，」由一個人「兼聽獨斷。」故政治更應當獨裁，獨裁者集權之集權也。

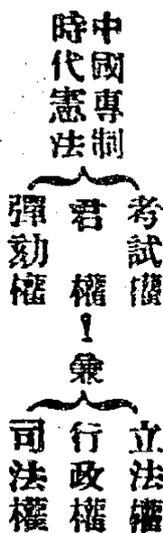
民生集權獨裁之消長——從整個的政權來說，政治上民主集權與獨裁三者，是因環境時代的關係，常相互消長的，譬如說：國家太平，人民知識開通，訓練良好，或民氣高漲的時候，民權的分量可以增加，集權的分量可以減削，反之，則集權的分量加重，民權的分量減輕；非常時代，獨裁之權力增高，各政府幹員之權力減低。此外如關於領袖幹員之材能德行等，其係於政治上權力之大小亦各有絕大之關係。

四民權自範圍之消長——再分別的來說，政治上四種民權，如選舉權，在現今的立憲國家中，都是很普遍的實行了，但是限制各有不同，方法亦各有所異，就在同一限制與方法之下的選舉，有時為一時環境之改變，亦多有所增減，如此人民的權力就有大小之不均。如與選舉權同為管理官吏的罷免權，自美國實行以後。至今沿用的國家尚少，就是美國各邦，其施用範圍也不一致。又如創制權與複決權，瑞士共和國首先採用後，各國紛紛仿效，但是其範圍手續之大小繁簡亦有差等。所以我們亦可以說：民權自身因時代環境之各異，其相互間亦各有消長，如果各權之範圍均較原定範圍縮小，則吾人謂之曰民權削減，可以適用上述原則。

五治權自範圍之關係與消長——至說到治權的五個機關，牠們積極的意義是相互為用，而不消極的相互牽制。立法機關是決定政策的，司法機關是解釋與應用法律的，兩者主要的任務就是輔助行政機關。我們從歷史上去研究，行政機關本是先發現的，其餘都是後來漸漸從行政機關分出來的，假如我們拿中山先生對於過去中國專制時代情形的所謂三權憲法圖

表（如第二圖）來看一看：

（圖二第）



就明白了。至于考試與監察機關祇有監督政府用人行政及其他督察的職務，可算是補助行政之缺憾而增加行政之效率的。而行政機關則是直接管理國事，一切日常事務沒有不與老百姓直接發生關係的。中山先生在建國大綱關於設立五院之序，則首舉行政院，而行政之分部又詳加指明，誠所謂建國之首要在民生，而建府之首要在行政也。因此我們亦可以說，政府之集權主要是行政之集權。再說五權之消長亦是常有的事。譬如說貪官污吏多的時候，行政效率減低，其權力亦因而消縮，那個時候，若是有幾個風骨凜然，冒死不安撫的監察委員司法官吏，那嗎，監察司法權都一時顯伸張起來。反之，若是作官吏的都是廉潔奉公，老百姓都是安分守己，那嗎，監察委員司法官吏也就少去許多事。

結 論

講了這許多，現在簡單的把民主集權與獨裁三者的連環作用，拿來作我們的結論：

(1) 因為政治因而民生，所以說：集權而不民主則政治無基礎；獨裁而不民主則政治陷於失敗。故政治者立乎人民（民主）者也。

(2) 因為政府應當解決國家社會的矛盾，所以說：民主而不集權，則政治無力量。又因為政，應當引賢進能，所以說：獨裁而無賢能以運用第一階段之集權，即所謂領袖而無幹部，則頭重而足輕，指使呼應而不靈。故政治者。治乎賢能（集權）者也。

(3) 因為政治應當由專斷專行去發揮最大的效能，所以說：民主而不獨裁則政治陷於停滯。又因為兩貴不相立，人多不負責，所以說：集權而不獨裁則政治陷於爭利避責。故政治者成乎領袖（獨裁）者也。

是故民主集權與獨裁三者，用之而得其中庸，此之謂合理之政治。

二十三年九月一日脫稿

道德問題研究

王道與霸道

(一) 道德與政治之起源

假如說我們都是孤島上的人，我們就用不着什麼叫做道德，亦用不着什麼叫作政治；我們竟可以大自由，大隨便，放情縱慾，要幹什麼就幹什麼。但是，這畢竟是不可能的。我們在第一個階段，就碰着有我們的父子兄弟夫婦；在第二個階段，又來了與我們親近而利害相關的朋友與族人（宗族部族民族）；而在第三個階段，又發生了與我們可以為友可以為仇的異種民族。詹姆士云：（見李右岑著《人生哲學》）。

「如果我們從宇宙間把神和星光燦爛的天一概抹殺。僅僅有兩個相愛的心蹲伏在一個岩石上，那其間便饒有一個道德的世界」。

這明明說：兩個人以上就有道德觀念的產生。假使道德觀念在兩個人以上的社會中間發生不

起來，或者是說，道德被人們拋棄，爲人們破壞，鬧到父不父子不子，兄不兄弟不弟，夫不夫婦不婦，朋友不朋友，族人不族人，那時，人們只好互相殘殺，同歸於盡。故尙書有云：

「惟天生民有欲，無主乃亂，惟天生聰明，時又」。

此又是政治觀念之所由出也。故政治與道德者，人類生存必要之手段也。

(二) 道德與政治之意義

重把上段的意思講一下，道德與政治，就是用以解決社會矛盾，致社會之中和，以使民生得遠社會進化的重要工具。但是，它兩個的區別怎樣？意義安在？根據中山先生的解釋：

「政是衆人之事，治是管理，管理衆人之事曰政治。」

至於道德二字，其說不一，總含各家正確簡單的解釋，則；道者路也，理也，言衆人共由之路，衆人共得之理也；德者得也，行道有得於心之謂也。今連結釋之，則：

道是衆人之路，德是得到；得到衆人之路曰道德。

(三)教化與治化之意義

如果要說：怎樣去得到衆人之路，還是「教」的事。以教而化民於正，則謂之「教化」。民正而民生以遂，此謂之教化之功成。但是，教是陶冶的帶自然性的，故教化是屬於所謂王道的：

反轉來說：怎樣去管理衆人之事，還是「治」的事。以治而化民於正，則謂之「治化」。民正而民生以遂，此謂之治化之功成。但是，治是權力的帶強制性的，故治化是屬於所謂霸道的。

(四)王道與霸道之先例

孔子云：「管仲相桓公霸諸侯。一匡天下。民到於今受其賜，微管仲吾其披髮左衽矣！」這是孔子稱道管仲霸道（即治化）的成功。但是他的霸道究竟怎樣呢？據太史公說：「管仲既任政相齊，以區區之齊在海濱，通貨積財。富國彊兵，與俗同好惡，故其稱曰：倉廩實。而知禮節。衣食足而知榮辱，上服虔，則六親固，四維不張，國乃滅亡，下令如流水之原，令

順民心。故論卑而易行，俗之所否因而去之。其爲政也，善因禍而爲福，轉敗而爲功，貴輕重，慎權衡。桓公嘗怒少姬，南襲蔡，管仲因而伐楚，責包茅不入貢於周室，桓公實北征山戎，而管仲因而令燕修召公之政。於柯之會，桓公欲背曹沫之約，管仲因而信之，諸侯由是歸齊。故曰：知與之爲取，政之寶也。……管仲卒，齊國遵其政，嘗驥於諸侯。」再看他化民的方法如何呢？管子版法篇云：「正法，直度，罪殺不赦，殺僂必信，民畏而懼；武威既明，令不再行，頓卒（注，挫困也）怠倦以辱之，罰罪有過以懲之，殺僂犯禁以振（注，威攝也）之。恩固（注，寤心也，言君心堅固也）不動，倚邪乃恐。倚革邪化，令往民移。」又法法篇云：「法立令行，則民之用者衆矣。……故法之所立，令之所行者多，而所廢者寡，則民不誹議，則聽從矣。……民不聽從，則暴人起而姦邪作矣。」如此，管仲算是以霸權即權力法令而成功的一位政治家。

但是舜繼堯而立，孔子贊美之曰「舜其大孝也與！德爲聖人。尊爲天子」。又曰：「無爲而治者，其舜也與！夫何爲哉？恭己正南面而已矣」。蓋舜能以德教民，好禮則民使，好

義則民從，不賞而民勸，不怒而民威于鈇鉞。這種「爲政以德，譬如北辰，居其所，而衆星共之」的辦法。實在說，有爲亦如無爲也。

至於王道對弱小民族的辦法又怎樣呢？「繼絕世，舉廢國，治亂持危，朝聘以時，厚往而薄來，所以懷諸侯也」，「中庸」所謂懷是以德懷之，而不是以力威之。有如孟子云：「以力假仁者霸，霸必有大國；以德行仁者王，王不待大；湯以七十里，文王以百里。以力服人者非心服也，力不贖他；以德服人者，中心悅而誠服也」。

中國歷代相沿這種「國君好仁天下無敵」的王道精神，造成功中國政治哲學的優點。所以朝鮮台灣雖亡於日本、緬甸安南雖藩屬於英法，等等……古昔曾稱臣納貢於中國。而今被帝國主義者壓迫的東亞民族，今皆無不懷德思歸。惜我未強，徒使蒼生塗炭耳！但是，我堅決的相信：中國果從此發憤爲雄，以王道爲體，霸道爲用，傳授天下以王道的精神，至遲在蘇俄精神統制的第三個世界以後，必有中國精神統制時代出現。那個時候的世界，我可以說，不致如現代之弱肉強食，而成功一個相安無事的另一個教化世界。此惟我中華民族努互之而已！

(五) 王道與霸道之一體一用

或問：管夷吾以霸道成功，孔子既贊之，而復謂「管仲之器，小哉」！何也？蓋管仲僅謀於刑法功利之途，致用于霸道之術，不能修德教民，遵法先聖，而勉齊桓公於王。誠如春秋繁露所稱：桓公仗管仲之賢，用大國之資，於柯之盟，見其大信，一年而近國之君畢至；至於救邢衛之事，見存亡絕絕之義，而明年遠國之君畢至；其後矜功振而自足，而不修德，楚人滅弦而志弗憂，江黃伐陳而不往救，損人之感，而執其大夫，不救舊之患，而賈陳不納，不復安鄭，而必欲追之以兵；功未良成，而志已滿。故曰：管仲之器，小哉！自是日衰，九國叛矣。而塞門反玷，越禮犯分，不法天德，自矜功伐，不致霸道之用，歸於王道之體，其謂管仲之器小，宜委。且民之爲道也，道之以德，齊之以禮，有恥且格，如僅道之以政，齊之以刑，則民免而無恥。故欲民之爲善同，而使民之爲善雖因時有異，然道以德教者，德教行而民康樂，嚴之以法令者，法令極而民衰戚，哀樂之感，亦卽禍福之所應也。是以古先聖王之重王道而輕霸道，本教化而未治化者，卽重「德」之爲體。而審於「治」之爲用也。然而，

教化治化因環境時代關係，孰先孰後。孰緩就急，則又惟聰明睿知之權衡而執其中者，可處。如現在之中國，民既妄亂，官吏貪污，民力疲敝，外侮發至；以言人才，執途人而命之割雞，則以未學操刀而讓讓者什九，執途人而任之委員將軍，部長主任，則夫人而敢承受，以此不用學者而能者也；以言夫德，無廉恥無血氣，上驕下犯，爾詐我虞，誠有說不盡之醜史。想不到之軼事。這樣的社會，信如孔子所云；聖人治化，必刑政相參焉。太王以德教民，而以禮齊之；其次以政（法）道民，而以刑禁之；化之弗變道之弗從，傷義以敗俗，於是乎用刑矣。故中山先生在他的革命程序上，亦規定先軍政以除奸，後訓政以教民。衛文子曰：「以御言之，左手執轡，右手執策，不亦速乎？若徒轡無策，馬何懼哉！」此蓋言治化霸道之爲用，急也。國亂平定後，蔣委員長主禮義廉恥之教，是中國革命已由軍政而漸入於訓政時期，此亦不失謂爲識時務而知用中者也。孔子曰：「以禮齊民，譬之于御則轡也；以刑齊民，譬之于御則鞭也，執轡於此而勳彼，御之良也，無轡而用策，則馬失道矣！」此蓋言教化。王道之爲體，本也。

(六) 結論

故善治者，管理衆人之事，譬之於御則鞭，馬懼，行速；道德者，得到衆人之路，猶歸於御則轡，執此助彼，而道不失。以此，吾人可得之結論是：

政治者，管理衆人之事，以治化民也；故帶強制性，暫時性，是屬於霸道的；爲牧民之『用』。

道德者，得到衆人之路，以教化民也；故帶自然性，持久性，是屬於王道的；爲牧民之『體』。

但是，我們又可以說：歐美的政治哲學，是法治的強暴的霸道的，所謂執鞭未執轡，馬失其道，危險甚多；中國的政治思想，是德治的教化的王道的，重德輕力，體用兼施的，所謂既執其轡復執其鞭，馬行速，而道不失，誠爲政者之寶也。惜乎！現在的中國，道德淪亡，政治下修，既遺其鞭，又失其轡，其不亡者，亦云幸矣。願國人共勉之！

達道達德與民族國家至上主義

(一) 道德之形成與性質

在前次我們談王道與霸道，曾把道德兩字解釋爲「得到衆人共由之路」講。關於這點，現在我還想補充幾句。

人類在共同生存的邁進當中，你也想生存，我也想生存，就不免發生爭鬪的事實出來。如果說，我強你死傷，或者是你強我死傷，總不如大家都不死不傷，共生共存以發揚共同的生命。因此，人類就不能不在爲生存奮鬥的過程當中，尋出一個可能範圍內人衆共同的光明之路出來。這共同的光明之路，就是吾人之所謂道。要怎樣才能够很自然而不用政治的權力求得這個道，那就是德的問題。人類每天在很複雜的生存競爭中過生活，如果所走的路，弄的亦你死我傷，或者我死你傷，或者同傷同死，結果便不能不宣布此路不通；如果多數人偶爾這樣做去，甚感便當，那少數那樣作的人，就不得不犧牲意見而追從多數，大家都習慣這

樣做去是合理的，於是便養成一種風氣，成功一個原習，變成人們心理上生活習慣上自然的行爲，此即所謂行道有得於心之謂德。而道德亦就是人衆得到共生共存以發揚共同生命的光面之路。簡言之，即得到衆人之路是也。

但是，人類利害相關，錯綜複雜，以時間空間之不同，而又有所變易，因此，人類所要走的路繁多，「而行道有得於心之德」亦不盡同。故古人有「道可道非常道」之語。而吾人亦可說：「德可德非常德」之句。是故道德之爲物，其元義雖不可毀損，其於致用則不能不有所變通增減。

(二) 五達道之歸宿與民族國家至上主義

(甲) 五達道與君臣道之真義

雖然，道可道非常道，爲了人類畢竟是人類，爲了人類要有人類的生活，人類應該是有幾條超時間空間性的共由之道的。故中庸有云。「天下之達道五……曰。君臣也，父子也。夫婦也，昆弟也，朋友之交也。」朱子注謂：「達道者，天下古今所共由之路。」亦即天

達道達德與民族國家至上主義

下古今所共由而達於成人（民生成遂）之道也。除非人們彼此不要見面以共營生活，吾人可以擯棄朋友之道。除非人們可以大量的用機器生產出來，吾人可以封鎖父子夫婦昆弟之道。和尙與尼姑之道，究竟不是人人可以遵從的，故不能謂之達道。

至於君臣之道，現在好像發牛了問題。因為君主推倒，共和成立，君廢而臣不稱，這君臣之道說來似乎不應該存在。所以民國反正以後，雖然誰也不能反對父子夫婦昆弟朋友之道，但是提起君臣之道，誰也聯想到你要保皇，沒不遭人唾棄反對的。然而義之所在，今天我願意冒險高叫一聲：維持君臣之道。我以為主張君道，與擁護皇帝的專制政體是兩回事；主張臣道，與擁護「食君祿而皇恩」的思想又是兩件東西。固然，吾人痛惡君主制之不合理，反對之，是千該萬該。然而，推翻專制的滿清以後，一般人感情瞞蔽了理知，反對君臣之稱，講民主講平等過了火，因而忘却職務上首從之別，弄對下不盡忠服從於上，而上不優遇禮待於下，下反上傲，尊卑失義，這也是千不該萬不該的。孟子云：「用下敬上謂之貴貴，用上敬下謂之尊賢，貴貴尊賢，其義一也。」凡人作事，總要存得此義，才可發生效率，維持久

長。儘管我們現在的方式，要與從前君臣的發生差別，然而科員對科長，科長對司長，司長對部長，部長對院長，院長對國家元首，仍然是要盡忠要服從的。上官對下官仍然是要講禮講義的。從前國家的元首是皇帝，現在主張民選材德兼備的人爲主席爲領袖或爲大總統，這主席領袖或大總統，也就是我們一國的元首，而老百姓和一般做官的人們，就是從前之所謂臣民。記得五四運動後，思想開放，有些感受舊家庭痛苦的人，曾倡言「父母者造人機器也。」意思是想解除舊家庭的束縛。但是，不能說要改造家庭，就可以廢除的了父子之道。同樣，我們儘管去打倒皇帝，推翻君主，但決不能消滅的了尊卑首從之道。名變而實存，形異而事不移，不過往日之所謂君臣者，今名曰元首院部長人民，或領袖幹部人民而已。君臣之號儘可不稱，而領袖幹部人民之道不可不講。

假使怕犯保皇黨的嫌疑，我們竟可把「天下之達道五」的「君臣也」改爲「首從也」。爲了男女平等的理由，我們亦可把「父子也」改爲「親子也」，「昆弟也」改爲「兄弟姊妹也」，或長幼也均可。

但是，這五達道都是相互行得通的譬如說，能夠行親子之道行得通的人，其他四道也可以做的好，以此例推，莫不皆然。不過，人類因爲生下地，發生關係最早最親的是父母，其次是兄弟姊妹。所以孔子說「孝弟也者，其爲（行也）仁之本歟。」能孝的人就會事上官，能弟的人便會交朋友，所以說孝弟是成人的根本。

（乙）達道之達道與民族國家至上主義

天下之達道五，但是，它們的歸宿究竟是什麼？換言之。這達道之達道爲何？現在不能不略加研究。前面我們所講首從，親子也，夫婦也，兄弟姊妹也，朋友之交也，都是從兩個人雙方對待關係着眼。假使把他們一對一對的上上下下左左右右前前後後一齊連結起來，那就產生了總和的社會關係，亦即達道之達道出來，這達道之達道，就是民生得以成遂的成人之道（或曰仁道），亦即五達道之歸宿是也。

然而，這成人的有效及可能範圍是怎樣呢？以今觀之，一家一鄉之人固少，要包括世界所有的人又太多。拿人類集團生活的歷史研究民族社會時代，人們共生共存的有效可能範圍

，僅限於同氏族的人衆；部族社會時代，人們共生存的有效可能範圍，則僅限於同部族的人衆；到近世，人們共生存的範圍雖則擴大，然亦只限於同氏族的人衆。在氏族社會時代，人們不能講小的家族主義，亦猶不能講大的部族主義；在部族社會時代，人們不能講小的氏族主義，亦猶不能講大的民族主義；在今日之民族社會時代亦然，人們因爲有效可能的集團生活範圍擴大，講家族主義、氏族主義，或部族主義，甚至於所謂同鄉主義，固是構成內亂自取滅亡之途，而講世界主義，亦只是依人籬下被人欺侮併吞之途。所以人類共生存的有效可能範圍，在時代的關係上，是萬萬不能忽視的。這是從縱的方面講。

若再從橫的方面，單拿人們暫時或局部的利害關係研究，那就有些不同。譬如說，一九一四年協約國聯合起來對付同盟國的歐洲大戰；而意大利又以打不過算盤，脫同盟而加入協約國；戰後，創痍滿目，大家感受戰爭之苦痛，利害衝突有相互調解之必要，遂組織一個國際聯盟，但是美俄諸國不加入於前，而日德又脫盟於後；這都是爲名自利害而其生存的可能範圍，可以暫時擴充到國際，或不擴充到國際的情形。然而各自的利害都是建築於整個民族

國家的，爲了整個民族國家的前途，是可以戰爭與人相見，不惜任何犧牲的。

再說我國東北失陷以後，依人勢力下的同胞們，不甘日本之侮辱暴殺，便是逃生者逃生，起義者起義。就是漢奸鄭孝胥之流，可算是日本之孝子賢孫了。然而他們的言論行動之自由，是可以想像得到的，要乞憐日人給以以平等待遇，亦是不可能的，何況其他不相干的中國人呢？誠所謂非我族類其心必異。南洋各島之開闢，我華人功績特多。因此華人繁富，變爲巨商大賈的不知凡幾，而當時所在地政府，亦頗能盡相當扶持保護之責，以不能不利用華人之血汗以開闢繁榮其地故也。然而，世界經濟恐慌發生，大批往日功臣的華僑不能不被迫返國，這亦足夠證明：今日之天下究竟是排斥異種民族之天下。

又如說，同一國內，商人工人農人，甚至工人對僱主，佃農對地主，以及此家對彼家，此鄉對彼鄉，或者說這省對那省，均可各因利害不同，而有集團組織之必要，但是這些人利害關爭的限度，是不能超過整個民族國家的，只能在法律允許的範圍內的，如果超過此限度，那就是漢奸，叛逆，國家的罪人。因爲種種橫的利害關係，是常常被時代支配統轄着的。

所以說，現代成人之道，其有效及可能的範圍，換言之，就是人類生存競爭過程中利害正負相加其總和所得之利的至大最高量的範圍，是民族國家的範圍。而民族國家至上主義，亦就是達道之達道。達道之歸宿。

(三)三達德之聯繫與民族國家生死存亡

(甲)民族國家組織之基礎——道德

更進一步研究。社會關係是集合五達道及其他許多小道相互連繫而成的總和。這個總和之利的最高量，或者說，人類謀生存之最大效率的範圍，在今日就是民族國家的範圍。假使這民族國家範圍內的社會關係，是很散漫鬆懈，即是說組織不嚴密的話，那嗎，這個民族就會衰弱無能，不能在今日的世界同人家競爭。要同人競爭，就得先堅強這個總和的民族組織，要堅強這總和的組織，就須得先求內部小的連繫之確實。因此「德」這個問題，在社會關係中的基本上就重要起來了。社會關係之基本關係，所謂親子也，兄弟姊妹等等，都是道的問題，怎樣方能使這些基本關係一個一個的緊接起來，那就是德的問題。有了道又有了德，好

像沙土（有相接相依的道）加上水門汀（有連接的力——德）便會凝結成爲很牢實的基本材料，再由許多基本材料就可以造成功很堅固的大建築物，這大的建築物就好像我們的民族國家。故道德者，民族國家組織之基礎也。

（乙）三達德之意義

在前面我們曾經說過，人類關係至爲複雜，故道可道非常道，而德可德亦非常德。但是，這畢竟是小道小德的問題，尼姑和尚之道不是達道，其德亦不是大德。孔子曰：『大德不踰閑，小德出入可也』。中庸云：『智仁勇三者，天下之達德也』。朱注云：『謂之達德者，天下古今所同得之理也。』達德就是超時空性的大德。轡之馬行有轡，即不失道。而知仁勇三者即猶御之有轡，執此動彼，快慢上下，左右前後，沒不由意之所之，而合乎道。現在就將這智仁勇三達德的問題研究研究，先述其意義如左。

仁——按仁字之解釋，各說不同，若是把各家的都集合起來，反覺令人發昏，就是孔子平素對門弟子言仁，亦各因人因時而異。所以現在我們非把握着一個根本的意義，再推及其餘

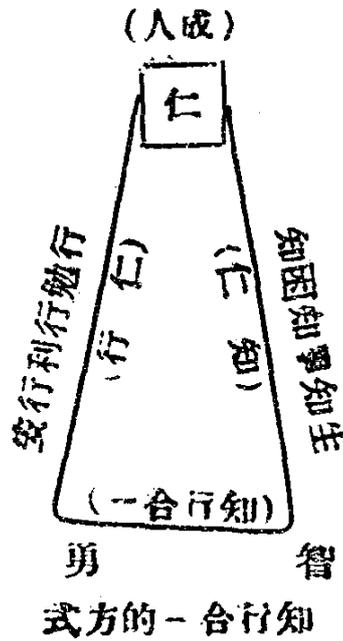
的解釋不可。據個人的看法，中國的正統思想是建築於「生之成遂」的原則上的。孔子亦好，中山先生的思想亦好，都是這樣。過去，個人研究唯生論與民生史觀，所得到的結論是：宇宙萬物各求其生之成遂，故有宇宙之進化；人類爲求其生之成遂，故有社會之進化。這「求人類之成遂」就是是仁字的主要意義。中庸謂：「仁者人也」。又云：「誠之者人之道也」。要是人能夠使之成爲真實無妄而合乎「生之成遂」的天理，即胡適之所謂「成人」，那就是仁字的解釋了；這是仁字的第一義，即蔡子民謂：「統攝諸德完成人格之名」（見所著中國論理學史十八頁）。或言修己，或言治人，均包括在內。程明道在識仁篇云：「義禮智信皆仁也」。朱晦庵存孟子公孫丑章注云：「仁義禮智。皆天所與之良貴，而仁者天地生物之心，得之最先，而兼統四者」。皆同此義。胡適之並舉孔子所說「若臧武仲之知，公綽之不欲，卞莊子之勇，冉求之藝，文之以禮樂，亦可以成人矣」一段話爲例證，謂：「成人即是盡人道，『能盡人道，即是仁。』成人與盡人之道，就是求得民生之成遂。其次，仁字之第二義是作愛字解，所謂「仁者愛人」，是從第一義引伸出來的。但是儒家之愛，愛有差等，非如墨子之兼愛，

佛陀之慈悲，耶穌之博愛，故中庸有「仁者（說文仁親也）人也，親親爲大……親親之殺……禮所生也」之語；老子主張以德報怨（見老子六十三章），而孔子則降之，曰：「何以報德？以直報怨，以德報德」（論語憲問章）；而孟子又有「親親，而仁民，仁民，而愛物」的差別愛。

智下知仁也。知仁，就是要明辨修己治人之理。要明辨修己治人之理，就得要格物以致知。格物致知乃好學之學，智者好學以破愚，愚者自是而不求。故智者明辨而不愚，能別是非（真偽），明利害（善惡），識時務，知彼己（上四句引軍人精神教育中語），遇事物而不惑者也，（請參閱拙著禮義廉恥與智仁勇）

勇下行仁也。行仁，即爲義。義是合宜之行爲。義之所在，雖赴湯蹈火，亦所不辭。故義者必勇，勇者不懼。孔子曰。「仁者必有勇」。言仁而無勇，仁不可得而行也。（參閱同上文）

（丙）三達德之聯繫



行 安 知 生
 (行一明)(性之謂明誠自)

行 利 知 學
 行 勉 知 困
 (明則知行)(教之謂誠明自)

行 不 知 不
 (行不明不)(教無之謂誠明不)

其次說到智仁勇三者之聯繫。夫智以知仁，知人之道也；勇以行仁，行人之道也；仁均為第一義；仁以愛人，體人之道也（此仁為第二義）。若不智則愚，不勇則懦，不仁則私。自私者循人欲而忘返，怯懦者甘為人下而不辭。愚蠢者自是而不求（上三語採取中庸朱注）。如此。而欲求成人之道是。南轅而北轍矣。故智仁勇三者天下之達德也。然智無勇，則知而不行，等於無知，勇無智，猶奮驥背以當車，螳死而車無恙。智無仁，則爾詐我虞，自私自利，有求生以害仁，無殺身以成仁也。仁無智，雖心懷慈悲，無聰明材智以繼之，亦無濟於事。仁無勇，雖心懷慈悲，怯弱不前，亦徒多感嘆而已，勇無仁，則有血氣之強，而乏博愛之德，暴行逆施，天下亂矣，故智仁勇三者，今人稱智德體三育，可合而不可離也。今更以第一義之仁與智和勇之關係，用圖說明之如左：

上圖所示，知行合一、其下之說明已甚顯明。不必多贅。至於知仁行仁之方式，不外中庸所謂；「或生而知之，或學而知之，或困而知之，及其知一也。或安而行之，或利而行之，或勉而行之，及其成功一也。」因爲人類稟賦厚薄各有不同，先知先覺的人，生知安行者多，而學知利行困知勉行者少；後知後覺的人，學知利行者多，而生知安行困知勉行者少；不知不覺的人，則困知勉行者多，而學知利行生知安行者少。然先知先覺的人，其生知安行者多，雖待於教（修道或自明誠）者少，「而累世積仁積智，亦自教來，則教爲重也」（引康有爲語）。故惟自強不息者，好學以求智，力行以求仁，知恥以求勇，「剛健篤實，光輝日新」（易經），其於仁之所知所成，則一也。

（丁）智仁勇與救國救民

中山先生在軍人精神教育中，曾云，「在今日而言救國救民，必要革命，革命須有精神，此精神卽爲卽爲現在軍人之精神。但所謂精神，非泛泛言之，智仁勇三者，卽爲軍人之精神要素。能發揚此三種精神，始可以救民，始可以救國，」而戴季陶則謂，「軍人精神教育運

部書。……是先生造成革命軍人的基本教科書。如果我們再細細的領略先生的『三民主義就是救國主義』這一句話，我們就可以曉得這一部書，實在是先生造成國民革命的基本教科書，是先生倫理思想的最高理論。讀了這兩段話以後，我們知道，中國人的革命精神要先表現在軍人身上，以推及一般人民。所謂革命精神，就是智仁勇這三個大德。無此三者，或有之而不得其全，受之而不能發揚，根本就談不到救國救民以完成國民革命的話。

最後，我們還盼望大家牢牢的記着，是：現代人類求生存最有效最可能的範圍是民族的國家，所以吾人更應在民族國家至上主義的意義上，去盡量發揚我們智仁勇的革命精神，以爭得中華民族的生存！中華民國的自由！

二十三年九月十五日

禮義廉恥與智仁勇

——禮義廉恥之主要意義——

一 智仁勇與禮義廉恥之一體一用

孫總理云：

「在今日而言救國救民，必要革命，革命須有精神，此精神即為現在軍人之精神。但所謂精神，非泛泛言之，智仁勇三者即為軍人之精神要素，能發揚此三種精神，始可以救民，始可以救國。」（軍人精神教育）

戴季陶謂：

「軍人精神教育這部書，是先生造成革命軍人的基本教科書。如果我們再細細的領略先生的「三民主義，就是救國主義」的一句話，我們就可以曉得這部書，實在是先生造成國民革命的基本教科書，是先生倫理思想的最高理論。」（三民主義之哲學的基礎）

由前之說，總理是以智仁勇三者爲革命軍人之精神要素；由後之說，則智仁勇三者，就是總理倫理思想之最高原則。這種最高原則是不是總理特創的呢？不是。『是繼承古代中國正統的倫理思想，』因爲世界的狀況不同，他的理論『雖然繼承古人；而他的實際，和古代不能盡同，』所以『先生的確是中國民族文化的結晶，是中國繼往開來的聖哲。』（上引三段見三民主義之哲學的基礎）

但是蔣委員長倡導新生活運動以來，他却以『禮義廉恥』爲新生活的基準，並且於三月十九日南昌行營擴大紀念週講演『新生活的意義和目的』裏曾說：『本來我們所謂新生活，目的就是要使全國國民，凡日常生活的衣食住行，統統要照着我們中國固有禮義廉恥道德的習慣來做人，簡言之，就是根據中國固有道德的習慣，來決定人人日常所必須的行動，這就是新生活運動的內容，並沒有其他的花樣。』並且他又在『新生活運動綱要』裏說：『禮義廉恥』古今立國之常經，然依時間與空間之不同，自各成其新義，吾人應用於今日，待人，處世，接物，持躬之間應有新的解釋。

據此，則總主與蔣委員長，皆是繼承中國固有的道德思想，而依現代的環境，給以不同的新義，相異的應用，一方面是要復興民族文化的自信力，進而復興中華民族，他方面則要剷除一般國民『污穢，浪漫，懶惰，頹唐的鬼生活』，『新生活意義和目的』，進而至於建立新的中華民國，惟所不同者，總主『智仁勇』而蔣委員長則重『禮義廉恥』。按『智仁勇』之思想，原於孔子；而禮義廉恥之主張出自管仲，二人所宗各異，似不能有所融通，然細察之，二者實相依爲義，相互爲用，有密切之關係，而不能相離者。總主說：智仁勇三者爲精神要素。凡人，尤其是革命者，須具備此種精神。故孔子對三者有達德之稱，蔣委員長則謂：『以禮義廉恥之素行，習於日常生活衣食住行四事之中，故禮義廉恥者，乃發揚民德以成民事，爲待人，處世，持躬，接物之中心規律，違反此規律者，無論其個人，民族，國家，未有不爲之敗亡者。』『新生活運動綱要』是前者之道德精神爲人人所必具備，而後者之道德規律乃爲人人所必奉行。如此，吾人可謂『智人勇』之與『禮義廉恥』，前者爲體，而後者爲其用。無『智仁勇』之體，則不能有『行爲之動機』，『智導』，『履踐與表現』的用；無禮義廉恥之用，則

「智仁勇」常有過與不及之弊。二說相依爲義，相互爲用，合之，則吾以爲是集中國數千年來倫理思想之大成。今更申論之如次：

二 智與廉和恥

孫總理云：「所貴乎智者，在能明利害，故明哲保身，謂之智。仁則不問利害如何，有殺身以成仁，無求生以害仁，求仁得仁，斯無怨矣。仁與智之差別若此。」（軍人精神教育）其實這不是仁與智的真正差別，是從一般人的誤釋而立論。常人每以能避害就利爲智，而不知避害就利若不合乎理，不合乎中，或曰不合乎仁，則只能謂之奸狡，不得謂之智。何以言之？孔子曰：「舜其大知也與，舜好問而好察邇言，隱惡而揚善，執其兩端，用其中於民。其斯以爲舜乎？」戴東原云：「得乎條理者謂之智。」（原善卷上）所以要得理用中才是大智。不然只是小智，小聰明，專以避自己之禍就自己之福爲目的。論語云：「子罕言利。」董仲舒謂：「正其誼，不謀其利，明其道，不計其功。」故人必依乎中道，合乎天理（知仁）而成於自己之行爲（行仁），有了「君子可刑可戮，可貴可賤，而不可使天下爲亂」的精神，這才是真智。

事實上，人之行爲若合乎道，對於社會總是有利的，至少亦是無害，而況古代聖賢豪傑之行爲只問合理不合理，而不問其結果的。如農門謂孔子爲「知其不可爲之者與」，而孔子猶席不暇暖以求道，卽其明證。

蔣委員長云：「恥，是切切實實的覺悟。」又云：「恥者，知也。卽知有羞惡之心也。：惟羞惡之心，恆有過與不及之弊，故覺悟要在切實。有切實之羞，必力圖上進；有切實之惡，必力行滄雪，此之謂切切實實之覺悟。」（新生活運動綱要）譬如說日本強佔我東北，我們覺悟到這是我們的奇恥大辱。因羞，而感到國力之應當充實；因惡，而感到國仇之應該報復。這種切實的覺悟，便發生了我們自強與報仇的「行爲之動機」所謂「發於恥」者是。我想：凡是現在中華民國的國民，雖三尺之童子，都有這般的覺悟，這樣的動機。

但是，要怎樣才可以使國力充實，國仇必報呢？這可不是一般人所能計及到的。故必有智者，首先能够「別是非，明利害，識時勢，知彼己」（軍人精神教育），定出國家大計，以爲我們「行爲之嚮導」，然後方可達到。然所謂「別是非，明利害，識時勢，知彼己」者，都是明

辨的事。：禮其器廉以深。言器有稜角其界限分明，謂之廉。後漢書：袁安使仁恕掾肥親往廉之。廉察也，使事實昭著也。而蔣委員長云：「廉，是清清白白的辨別。」「廉者，明也。」所以廉就當作明辨解。明辨國事者，「知其是而取之，知其非而舍之，」道成功一個有妥善計劃的行爲，亦即所謂「明於廉」的智者行爲，如此何怕國力之不充，國仇之不報呢？

但是，恥與廉從「行爲」的廣義言，雖然一是「行爲之動機」，一是「行爲之嚮導」，「各爲行爲形式之一種，從狹義言，則恥與廉，僅屬於知，而不屬於行。恥爲智之初步，而廉爲智之頂極，所謂大智者是。戴東原云：「人與物同有覺，覺也者，性之能也……覺不失之蔽則智。」（原善卷上）覺者，恥也。「恥非所恥。」即「失之蔽。」故必恥而廉，即覺悟而明辨，始得謂之智。故吾人可云：「恥」爲智之不完全的「覺悟」階段；而「廉」爲智之完全的「明辨」階段。故智爲體，而廉恥爲其用。（參看後表）

三 勇與情和義

「勇之種類不一。有發狂之勇，所謂一朝之忿，亡其身以及其親者是也。有血氣之勇，

所謂思以一毫挫於人，若撻之於市朝者是也。有無知之勇，所謂奮螳臂以當車輪者是也。凡此數者，皆爲小勇」(軍人精神教育)能够成仁取義者，始得謂之大勇。孟子說：文王武王一怒而安天下之民。曾子謂：「自反而縮」(直也)，雖千萬人，吾往矣。「這都是說的大勇。

勇是一切行爲的基礎，人若無勇，行爲就不會發生，因爲一切行爲都是勇氣流露的結果。雖然有許多人的行爲是表現着胆怯的樣子，這不過是勇氣被私慾或利害觀念所克制，是一時的，而不是經常的現象。而且這種行爲只是消極，而不是積極的。積極的行爲，都是勇氣領導着以成功的，顏習齋云：「勇達德也，而宋人不貴。專以斷私克慾註之，則與夫子不懼文(字，及勇士不亡喪其元，臨陣無勇非孝等語，俱不合矣。奈之何，不胥天下爲婦人女子乎」顏習齋(譜四十六歲)宋人忽視了勇，所以宋家天下，積極行爲的表現，甚爲稀少，宜其聽外族宰割也。

但是，什麼叫情呢？禮記云：喜怒哀懼愛惡欲七者，不學而能，謂之人情。有了這七情，那裏還怕沒有勇氣，沒有行爲？可是，這喜怒哀懼愛惡欲七者，常常是不受選智的支配。

用之不得其中，所以情之用，常有過與不及之弊。用情不及，自然勇氣不足，用情過勝，雖有孟賁夏育之勇，亦只能謂之小勇。戴東原云：「情得其平，是爲好惡之節，是謂依乎天理。」又云：「心之所同然始謂之理，謂之義，則未至於同然，存乎其人之意見，非理也，非義也。」（孟子字義疏證）「情得其平，」即用情得中；「依乎天理，」即言由情而發之行爲，能得乎心之所同然，亦即情能受理知之支配，其行爲則「依乎天理。」運動綱要有云：「義是正正當當的行爲。」所以「依乎天理」之行爲，就是「正正當當的行爲，」亦即是義行。義行就是大勇之行。

所以我們的結論就是：行成乎勇，勇發乎情，用情得中之勇爲大勇，其行爲則爲義行。（參看後表）

四 仁與禮

我們在這裏談「仁」字，是指其第一義「統攝諸德，」而非指其第二義「慈愛」而言。仁爲「統攝諸德」之名，本來在拙著「達道達德與氏族國家至上主義」一文中，已經說其大概，今復

引馮友蘭之例，重釋之如下：

『宰予以三年之喪爲期已久，孔子謂爲不仁，是仁可包孝也。以後孟子言『未有仁而遺其親者也。』中庸言『所求乎子以事父，』皆謂仁人或行忠恕之人自然孝也。孔子以『微子去之，箕子爲之奴，比干諫而死，』爲『殷有三仁。』是仁可包忠也。以後孟子言『未有仁而後立君者；』中庸言『所求乎臣以事君；』皆謂仁人或行忠恕之人自然忠也。孔子謂令尹子文及陳子：『未知焉得仁？』是仁可包智也。『仁者必有勇，』是仁可包勇也。顏淵問仁，子曰：『克己復禮爲仁。』是仁可包禮也。子張問仁於孔子。孔子曰：『能行五者於天下爲仁矣。』請問之。曰：『恭，寬，信，敏，惠。恭則不侮；寬則得衆；信則人任焉；敏則有功，惠則足以使人』是仁可包信等也。』(中國哲學史上冊一〇一頁)

則仁可以包括孝，忠，智，勇，禮，恭，寬，信，敏，惠，……等等。所以說，仁是統攝諸德之名，亦卽爲「成人」(參閱上述拙著)或道德之最高原則。但是我們須得認識，「仁」僅是成人之最高原則，其行之，必以勇，知之，必以智。然大勇之行或「正當當的行

爲，「是義。」義是行爲之履踐，「則義卽爲仁之履踐，」甚爲明顯。禮運云：「何謂人義？父慈，子孝，兄良，弟悌，夫義，婦行，長惠，幼順，君仁，臣忠。」這是分列義（行爲之履踐）爲十種，正與上所言仁（成人最高原則）包括諸德者，不期然而暗合。

吾人讀論語，甚覺孔子與門弟子談仁講禮的地方甚多，至於義則少言及。孟子則反是。他『是受過詩的陶冶的，而詩的最大作用便是「興」，「便是發洩情意生活，所以孟子的人生觀，完全是一種情意的人生觀。換句話說，完全是一種義的人生觀，因爲義是發洩情意生活爲骨子的。』（李石岑人生哲學卷上）所以孟子一書於「義」字可謂發揮盡致，我們讀牠，不知不覺中，亦好像氣雄神旺就想行動的樣子。但是我以爲孔子言禮與仁，是注重行爲之標準與原則，行爲有了仁的原則與禮的標準，則其履踐有法（言禮）可循，有道（言仁）可體，自然就會合乎義；所以孔子的論理思想集中於說仁言禮；是抓着原則與標準講，較孟子談義合理些。然仁爲道德之原則，禮爲道德之標準，我們又可以說禮爲仁之用，而仁爲禮之體。論語「禮云禮云，玉帛云乎哉？」又「人而不仁如禮何？」是禮之體在仁。曲禮「仁義道德，非禮不成

。「論語」克己復禮為仁。」「是仁之用在禮。故禮與仁一體二用，二而一者也。（參看後表）

但是，禮為什麼為行為之標準（此與將委員長「禮為行為之表現」義近）呢？史記禮書止禮云：

「天地位，日月明，四時序，陰陽和，風雨節，羣品滋茂，萬物宰制，君臣朝儀，尊卑貴賤有序，咸謂之禮。」

是禮包括了一切天序人秩，為天與人共守之則，共由之路，亦即人與天活動之標準也。而且這種標準不管事物之大小皆是各有差等宜適的。禮書云：

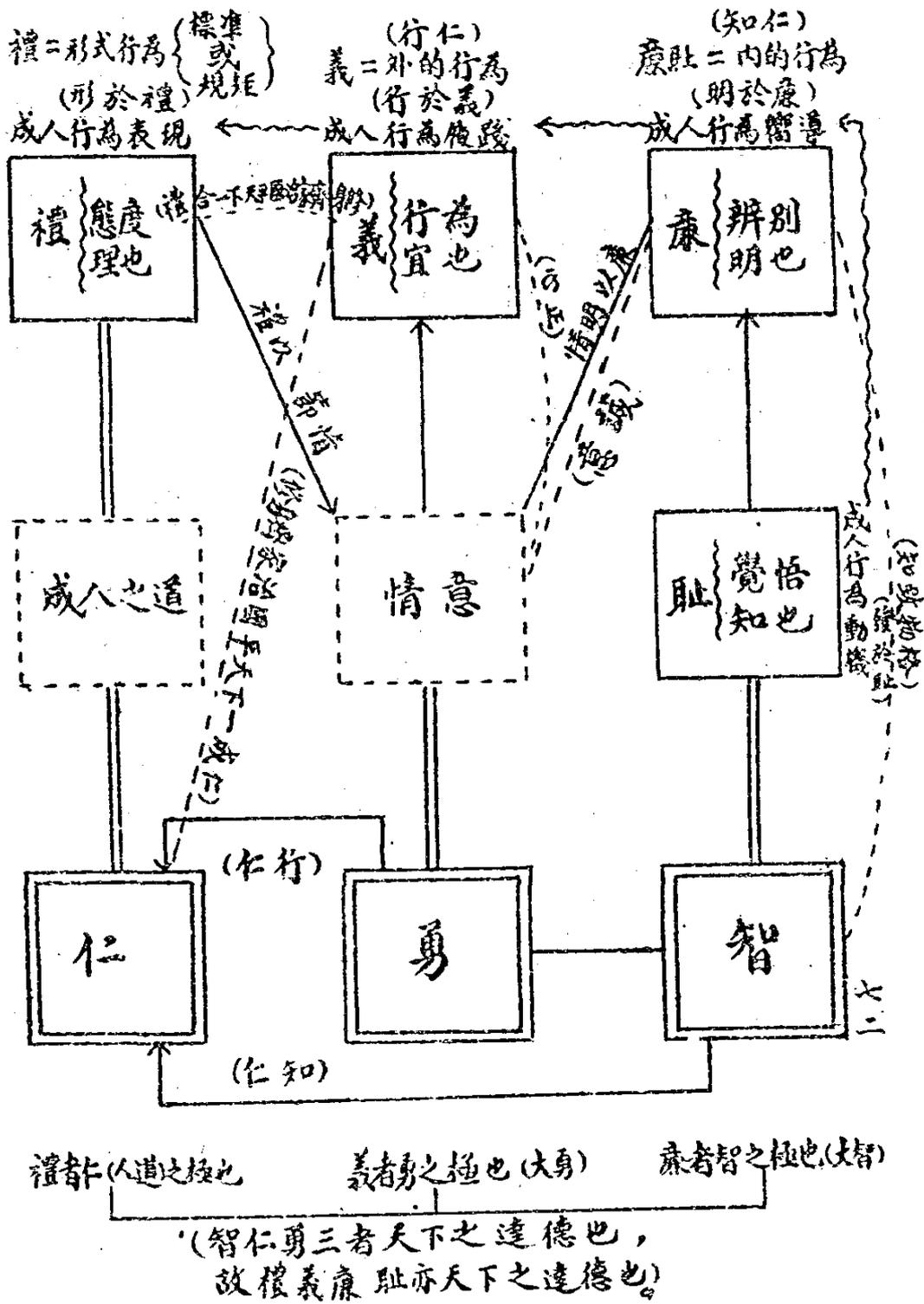
「君臣朝廷尊卑貴賤之序，下及黎庶車輿，衣服，宮室，飲食，嫁娶，喪祭之分，畢有宜適，物有節文。」

故孔子曾深嘆：「禘自既灌而往者，吾不欲觀之矣。」

又「禮者，法之大分，類之綱紀也，故學至乎禮而止矣；夫是之謂道德之極。」（荀子勸學篇）

「孔子曰，君子之道，譬猶防歟。夫禮之塞亂之所從生也，猶防之塞水之所從來也。……故婚姻之禮廢，則夫婦之道苦，而淫僻之罪多矣。鄉飲酒之禮廢，則長幼之序失，而爭鬪之獄繁矣。聘射之禮廢，則諸侯之行惡，而盈溢之敗起矣。喪祭之禮廢，則臣子之恩薄，而倍死忘生之徒衆矣。凡人之知，能見已然，不見將然。禮者禁於將然之前，而法者禁於已然之後……禮云禮云，貴絕惡於未萌，而起敬於微眇，使民日徙善遠罪而不自知也。」（大戴禮記禮察篇）

禮就是吾人的規矩準繩，與法律是同具有制裁力的。不過「法之所爲用者，易見，而禮之所禁者，難知。」（史記太史公自序）禮總是教人什麼應該做，什麼不應該做，其性質是積極的標準；而法律則是消極的制度，是禁止人不准做什麼的。



禮義廉恥與位名貨壽

禮義廉恥之重大作用

導言

從去年二月南昌發動新生活運動以來，爲新生活運動之基準，爲中華民族固有之德行的『禮義廉恥』四個字，全國輿論界學者名流，爲之解釋發揚者，固所在皆是，然以蔣委員長在『新生活運動綱要』中，談的最爲適切，最爲科學，其次則上海新聞報的社論『禮義廉恥的古今解』，解的亦甚扼要。個人研究之餘，仍以爲尤有說明之處，故特抽暇書之，以供所見而求教于大方。惟本文則偏重于『禮義廉恥』之重大作用去說明，其主要意義則于拙著『禮義廉恥與智仁勇』一文論之。

一 禮義廉恥之無時空性

禮義廉恥與位名貨壽

我以為：真理是沒有時間性與空間性的。如說『禮義廉恥』是過去的舊東西，現在我們還要拿來用，還要去恢復，去發揚光大，這已就告訴我們說：『禮義廉恥』是天下之大德，人類有了社會，就不可須臾離的，離了，這個社會就不能夠生存。除了太古渾渾噩噩的人生，說不上道德，或者一般嗜愛虛構千萬年以後的無政府共產主義社會的人，認為那個時代道德是另外一種東西而外，我們沒有法子不承認：『禮義廉恥』是社會組織的基礎，國家生存的原素。在古昔管子未歸納的發明『禮義廉恥』，國之四維，四維不張，國乃滅亡』之說以前的社會，就如近今歐美各國的社會，只要這個社會或國家是太平的，興隆的，向上的，牠們人民都是日行『禮義廉恥』而不違的，只不過還沒有發明如管子之具體的原則而已。

禮記中庸曰：『智仁勇三者，天下之達德也』。蔣委員長告訴我們：『禮義廉恥為立國之常經。』則禮義廉恥四者，亦為天下之達德（此意于本文及拙著禮義廉恥與智仁勇中皆可窺出）。達德，照朱子的解釋，是天下古今所同得之理，所以『禮義廉恥』是沒有時空性的大德。大德是不踰閑的，至于以時間空間之變易，從『禮義廉恥』所引伸出來的小德，或許是表

「現出來的新義與不同的形式，這是可以出入的。我們處今日而要高呼以『禮義廉恥』救世，首先就須了解上述的意義。否則，信心不堅，就會弄的來半途而廢，抓不住重心，亦會支離亂解。」

二 管子與新聞報的解說

「禮義廉恥」之說，倡于管仲，管子牧民篇云：

「四維不張，國乃滅亡。……何謂四維？一曰禮，二曰義，三曰廉，四曰恥，禮不踰節，義不自進，廉不蔽惡，恥不從枉。故不踰節，則上位安；不自進，則民無巧詐；不蔽惡，則行自全；不從枉，則邪事不生。」

其解說，據上海開報標題為「禮義廉恥的古今解」的社論中云：

「今人所謂禮，多指禮貌儀式言，管子則曰『禮不踰節』此所云禮節，非指趨踰應時而言，其在朝政為綱紀，在社會則為秩序，故深以踰節為戒。今人之義多限于俠行，管子則曰『義不自進。』俠奇之行，誠為可貴，然往往流于偏激，東漢之末，可以為鑒。若以自進為戒」

禮義廉恥與位名貨壽

，則儻而言之，即可進于法治。今人言廉，謂不妄取，管子則曰「廉不蔽惡。」此事今人解釋不同，然其意義實進一層。今人言恥，謂羞為非，管子則曰「恥不從枉」。義雖相近，而自律更嚴。」

「就兩種解釋觀之，今人之說，固不可廢，而管子本義，對於現社會，尤為需要。蓋無禮貌誠為現社會之病，然綱紀廢弛，秩序破壞，其害尤甚。義風不振，誠足為憂，而鶩虛妄進之風，尤為亂源。至于廉恥之說，今義誠極重要，而古義尤切。以貪風之長，實始于互相隱蔽；恥心之滅，多由于相率效尤。試觀官吏以及各種社會之弊舞者，非朋比為奸，何能不敗；一切墮落邪僻之行爲，又孰不以時代如此解嘲。故必以蔽惡從枉為戒，然後始可絕其根株。」

三 人生四事——位名貨壽

然而上節諸說，我以為猶未能將「禮義廉恥」的作用，很顯明具體的說出來。管子既云「禮義廉恥，國之四維，」那嗎，我們就非將每個字對社會國家的重大作用，以及每個作用的

特殊對象，設法去研究研究不可。

要研究牠們的重大作用及其對象，我們就先得問一問：人類生存，爲了什麼，這樣忙個不休？這個問題，楊子曾回答我們道：

「生民之不得休息，爲四事故：一爲壽，二爲名，三爲位，四爲貨。」
而孔子亦說：

『故大德必得其位，必得其祿，必得其名，必得其壽。』

人生就是爲了位，爲了名，爲了貨，爲了壽，所以忙的不得開交。假如人們大家都願意棄權位，擲貨財，短壽命，不要名譽，那自然無話可說。然而，這畢竟是不可能的事。

四 國之四維——禮義廉恥

但是，人生爲位爲名爲貨，每每行之不得其中，爭亂披生，滅絕繼至。故不能不需要一個禮，以定人之位；一個義，以實人之名；一個廉，以殖人之貨。國家弄到爭權奪位，盜竊竊名，強征暴斂的時候，禮之于位，義之于名，廉之于貨，好像六〇六之于梅毒，金雞納霜

之于瘡疾，是最好不過的對症良方。現在我們的中國是怎樣呢？爭奪相尚，「綱紀廢弛。」「義風不振，」「鶩虛妄進，」「貧風盛行，污吏倍出，成了一個所謂『位亂，名敗，廉廢』病態的一個社會。所以提倡『禮義廉恥』，消極可以診治這敗亂的國家，積極則可以富強這窮困的民族。

人生壽命長短，則依賴生理方面者多，然若位名貨三者之欲望滿足，則亦大可幫助生理發育，壽命延長，故對於壽字不再多論。至于恥字，則爲人與禽獸分別之關鍵。魏億云：「人與禽獸異者只是有羞恥；有羞恥，雖盜賊倡優，皆可教化歸正。」孟子亦有「無羞惡之心非人也」之言，無羞惡之心即是無恥。顧亭林主張以『禮義廉恥』治國，于日知錄亦云：「四者之中，恥尤爲要。故夫子之論士曰：『行己有恥。』孟子曰：『人不可以無恥；無恥之恥，無恥矣。』又曰：『恥之于人大矣；爲機變之巧者，無所用恥焉。』所以然者，人之不廉，而至于悖禮犯義，其原皆生于無恥也。故士大夫之無恥，是謂國恥。」牧民篇云：「一維絕，則傾；二維絕，則危；三維絕，則覆；四維絕，則滅。傾，可正也；危，可安也；覆，可起也；

滅，不可復錯也。」四維絕不可復錯，即指恥而言。故恥爲人生的起碼道德，有了恥，具有人的資格後，方可以進而講禮義與廉。

五 禮義廉與位名貨

現在再將禮義廉三者對於其對象位名貨的作用，分別述之如下：

(甲)禮以定位

社會的組織，本是由首從（以前是君臣，）親子，夫婦，長幼，朋友，以及其他上下，左右，前後的各種關係結合而成的。『天有日月，地有山川，高卑殊形，生用各別』（史記樂書

正義語，）而人與人亦各有位分，不可錯亂，故禮由此而生。古云：

『非禮無以節事天地之神也，非禮無以辨君臣上下長幼之位也，非禮無以別男女父子兄弟之親，昏姻疏數之交也。』（哀公問）

『上下有義，貴賤有分，長幼有等，貧富有度；凡此八者，禮之經也。故上下無義則亂，貴賤無分則爭，長幼無等則倍，貧富無度則失。上下亂，貴賤爭，長幼倍，貧富

失，而國不亂者，未之嘗聞也。是故聖王飾此八禮，以導其民。八者各得其義，則爲人君者，中正而無私，爲人臣者，忠信而不黨；爲人父者，慈惠以教；爲人子者，孝悌以肅；爲人兄者，寬裕以誨；爲人弟者，比順以敬；爲人夫者，敦懷以固；爲人妻者，勸勉以貞。夫然，則下不倍上，臣不殺君，賤不踰貴，少不陵長，遠不間親，新不間舊，小不加大，淫不破義；凡此八者，禮之經也。夫人必知禮，然後恭敬；恭敬，然後尊讓；尊讓，然後少長貴賤不相踰越；少長貴賤不相踰越，故亂不生，而患不作。故曰，禮不可不謹也。」（管子五輔篇）

禮就好像家庭社會國家的憲法，有了牠，國家的綱紀，社會的秩序，以及其他一切位分關係，都可以保持安定，故管子有「禮不踰節」之語。

但是，要怎樣才不會「踰節」呢？換言之，人與人的位分關係，要用禮的什麼作用，才能使之自然合乎中道呢？其作用有二：一個是禮自外作的節制作用，一個是禮自內發的教養作用。古有云：

「禮起于何也？曰：人生而有欲，欲而不得，則不能無求；求而無度量分界，則不能不爭；爭則亂，亂則窮；先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求，使欲必不窮乎物，物必不屈于欲，兩者相持而長，是禮之所起也。」（荀子禮論篇）

「何謂人情？喜，怒，哀，懼，愛，惡，欲，七者弗學而能。何謂人義？父慈，子孝，兄良，弟悌，夫義，婦聽，長惠，幼順，君仁，臣忠，士者謂之人義。講倫修睦，謂之人利。爭奪相殺，謂之人患。故聖人之所以治人七情，修十義，講信修睦，尚慈讓，去爭奪，舍禮何以治之？」（禮運）

人之不能守分安位，就是因爲情放欲縱，故必以禮節之，使義修情治，物欲相持而長，「貧富貴賤之等，足以相兼臨。」如此，則人利可興，人患可滅。一個情欲未節的社會，能夠漸漸的造成一種禮讓的空氣，使得老幼男女日用彝倫莫不受禮教的制裁，這就是禮從外去節制情欲的作用。禮讓的空氣更爲濃厚的時候，能使人造成一種道德習慣，「絕惡于未萌，而起敬于微眇，使民日徙善遠罪而不自知。」好像「墟墓之間，未施哀于民，而民哀；社稷宗廟

之中，未施教于民，而民敬」一樣，這是禮自外作的一種更自然的薰陶（節制）作用。但是：

「禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鍾鼓云乎哉？」（論語陽貨）

「人而不仁如禮何？人而不仁如樂何？」（論語八佾）

可見孔子講禮，很注重「禮之本」，而不單講禮的形式，免蹈虛偽而失真情。又：

「凡物之理，必先有質，而後有文，則質乃禮之本也。」（論語八佾朱注）

「禮必以忠信爲質，猶繪事必以粉素爲先。」（同右注）

「中正無邪，禮之質也（正義云：「明禮情也，質本也，禮以心內中正無有邪僻，是禮之

本。」）恭敬莊順，禮之制也（正義云：「明禮情之事也，謂容貌莊敬謙恭謹慎之禮之節

制也。」）。（史記樂書）

但是，要忠信中正，就必先誠意正心，以合乎「天下之正理」，使禮自內發，方不至有如「周衰，世方以文滅質」的弊病。這就是禮從內去教養情欲的作用。

有了由外而作，由內而發的兩種作用，則質既不勝文，文亦不勝質。文質得宜，才不會

加禮記云「敬而不中禮，謂之野。」（論語質勝文則野，）論語謂「恭而無禮則勞，慎而無禮則蕙。」文勝質，則禮於人與人的位分關係，始可以真實的得到一個有節有中而就地。

（乙）義以實名

什麼叫義？禮運云：

『父慈，子孝，兄良，弟悌，夫義，婦聽，長惠，幼順，君仁，臣忠，十者謂之人義。』
人爲什麼要名呢？莎士比亞說：

『若無名譽，即無生命。』

孔子亦有「故大德者必得其名」之語。雖然，他們並沒有鼓勵人爲名而爲善，則名爲人所樂享，亦是人之常情。

但是，名與義常有過不及之弊。管子告訴我們「義不自進，」反轉來說，自進者過，是爲不義。以自進者，「鶩虛妄進，」趨前而不顧後，「必有如論語所謂「君子有勇而無義，則亂；小人有勇而無義，則盜」之結果。蓋勇有其名，而無義之實，則天下就會發生盜名竊義奸

禮義廉恥與位名貨壽

巧妄詐。又譬如說，身不正而求爲政，功未成而先求厚爵，不仁而求爲君，不忠而求爲臣，不慈而求爲父，不孝而求爲子，均不得謂之義。故孔子有「必也正名乎」之語，而孟子有「聞誅一夫紂矣，未聞弑君也」之警句。樂書「名與功偕。」墨子「名不徒生，而譽不自長；功成名遂，名譽不可虛假，反之身者也。」又「名不可簡而成，譽不可巧而立。」禮記「恥名之淨於行也。」中山先生謂「古今人物名望之高大，不在其爲官之大，是在其所做事業之成功。」卑林古德云「人有愛譽之心思，而無可譽之價值，則如病入膏肓，不可救藥矣。」都是教人應當以義實名，不可爲名害義的一些箴言。

然讀古人「燕趙古稱多慷慨悲歌之士」一語，令吾人有不勝今昔之感。現在的中國人，每多習於懶惰，奴隸性成，怯懦不進，義風不振。人民爭權奪利，「驚虛忘進，」而身敗名裂者有之，能慷慨就義，殺身成仁，「見利不虧其義，見死不更其守，」「富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈」者，實不多見。

妄進者過，怯懦者不及，過與不及皆不得謂之義，故人必有「君子可貴可賤，可刑可殺

，而「使爲亂」的精神，然後名成於義，義以立名，方不愧人之一生。

（丙）廉以殖貨

廉者明也。應明其分，苟非其分，雖一毛之差，猶足以傷廉敗學，故古有一介不以予人，一介不以取諸人之戒。若竟至妄予妄取，則妄予並不爲惠，妄取亦適足以養成劫奪依賴之風。依賴性成，人人不勞而食，則社會之生產力就會滅殺；劫奪風長，官吏暴斂橫征，爲害農工，實官鬻爵，貪取滋甚，國家不但無產可生，「下貧則上貧」，而且「聚斂者召寇肥敵，亡國危身之道也。」（上句荀子富國篇，下王制篇）

貨者財也，生產資本也。然貨貴暢其流，國家生產事業始可發達，人民始可競業樂居，而底於生產化，這在經濟學原理上，已經明白的告訴過我們。但是「吾國貪污之風，未有甚於今日者，官吏侵佔公款，敲剝民脂，收受賄賂之舉，報不絕書；卽社團職員，學界領袖，被人收買甘爲傀儡之事，亦時有所聞，而寬大之政府，無鑒之法律，對此貪污之徒，則鮮能盡其制裁之責任；益以社會麻木，人心變態，拜金主義之信徒多如牛毛，視有錢人之人格

高於一切，但令有錢，縱來源可鄙，亦不致為病；以致貪污之狂潮，遂汎溢於全中國。寔假貪污者日以榮，廉潔者日以枯，即乳臭未乾之學子，亦莫不爭為賣身投靠事。「上海晨報社論」這樣一來，人人都奔忙於「貨藏於己，力不出身」的途上去了。軍閥官僚們存款外國銀行，動以千百萬計者，實指不勝數，只要我們把近一兩月報紙所載師長以上及其他大官閥老死後的遺產檢閱檢閱就可知道。把鉅款的金錢送交外人，自然中國人的活動資金就會枯竭。外人得了這一筆財，反在我國用「以子之矛，攻子之盾」的辦法，刮剝起來，所以國家焉得不窮不困？大家都懶買氣力，說以貪污而謀收入，社會變成了食飯者多，生產者寡的現象，所以就稱地大物博的中國，現在還要向外人求衣食，這是多麼可恥可怕的事！

這便是廉不立，貨不殖的結果。所以今日的中國，要立廉以殖貨，才有前途。

(丁)結語

禮以定位，禮似社會國家之組織法，故禮為社會國家之組織基礎。

義以實名，義似社會國家之行動法，故義為社會國家之行動基礎。

禮無

義則奸

外表有禮，而行爲不義者，每權詐百出，如曹操王莽類之奸雄，常盜名竊義，故謂之奸。

此指名言

廉則侈

孔子有禮與其奢也，甯儉之語，蓋禮貴得中，過與不及皆未合禮，但常人每爲禮而傷廉過費，故謂之侈。

此指貨言

恥則諂

諂語恭近於禮，遠恥辱也。又非其鬼神而祭之諂也。祭與恭皆禮也。然禮非其人非其鬼，則不明位分，故謂之諂。

此指位言

禮則犯

俠奇之人，勇有餘，然往往流於偏激，謂之犯。故義而不以禮節之，則上位危，故謂之犯。

此指位言

義無

廉則濫

俠奇之人，好施愛予，然往往妄施愛予，故義而不廉，則傷財濫費。

此指貨言

恥則妄

無知妄作之人，常賣弄聰明，聽人喝采，(求名心)詐其勇有餘而不足，故謂之妄。無恥則妄。

此指名言

禮則僞

明別是非的人，而行爲無禮，必多詐僞。古今來竊權據位者，往往如此，故吾人每稱之爲僞朝或僞國。

此指位言

廉無

義則吝

具廉潔之名而無施貧救苦之義者，吝則有之，義則未也，故不得謂之廉。

此指名言

恥則污

廉潔自稱者，無恥妄取，猶以不潔之物染之，故謂之污。

此指貨言

恥無

禮則亂

皆似有恥而無恥也，是誠所謂恥非恥也。然

此指位言

義則忿

廉非所恥者之無義，每恨怒爭奪於人，今人謂彼此怒辯曰忿，怒辯者好勝心切，求名心重也。

此指名言

廉則醜

恥非所恥者之無廉，誠而羞之，惡類也，人人得

此指貨言

(位 定 以 禮 需 故。 發 不 位 則 禮 無)

(名 實 以 義 需 故。 實 不 名 則 義 無)

(貨 殖 以 廉 需 故。 殖 不 貨 則 廉 無)

廉以殖貨，廉似社會國家之經濟法，故廉爲社會國家之經濟基礎。

六 禮義廉恥之連貫性與位名貨

在「新生活運動綱要」中蔣委員長曾說：「禮義廉恥，」四者相連貫，相需相成，缺一不可

。否則（綱要中原文）：

『禮無義則奸，禮無廉則侈，禮無恥則諂，此奸，侈，諂，皆似禮而非禮者也。』

『義無禮則犯，義無廉則濫，義無恥則妄，此犯，濫，妄，皆似義而非義者也。』

『廉無禮則僞，廉無義則吝，廉無恥則污，此僞，吝，污，皆似廉而非廉者也。』

『恥無禮則亂，恥無義則忿，恥無廉則醜，皆似有恥而無恥者也。見誠所謂「恥非所恥

，」則恥蕩然矣。』

現在我們重將上列各段之意義，加以解釋，并由此再說明禮義廉恥與位名貨三者之關係。如下表：

禮義廉恥與位名貨義

德意復興與中國革命

這篇東西本係民國二十二年八月下旬在中央廣播電台講演的一個記錄載於南京各報者。因來此講演本題五小時無時編制講義只好將前年舊稿略為增刪付印聊供參考至各分段是現在添加的似過勉強希原諒。

諸位同胞：兄弟這次由歐洲轉來，對有意大利和德國的現狀略略考察了一番。現在就把這兩國的情形談談，同時也把中國的情形說一說，來作一個比較，我們就可以知道中國革命的前途應該怎樣了。

(一)我們的錯誤

這次到德意觀察以後，覺得他們革命的精神，拿來和中國廣東革命時代相比較，我們是沒有愧色；他們革命的組織拿來和本黨相比較，我們亦沒有愧色；德國的國社黨和意大利的法西斯黨，從文字上來講，他們的組織是非常之單純的，恐怕有些地方，我們還比他們精細

，可是，爲什麼我們中國的革命失敗，他們會成功呢？這原因在什麼地方？說來也很簡單。就是德意的國民和黨人，尤其是德國，他們的國家觀念是非常之儼厚的，再明白的說：就是他們爲公的精神是比爲私的精神好，但是在中國就恰恰相反，無論從那一方面講，都是爲私的表現；也就是爲私的精神勝於爲公的精神。這原因是由於中國沒有爲公的教育，大家的爲私都比爲公來得厲害。因此，便感覺到一般人不能夠團結，只爲自己打算，故彼此常常互相攻擊，你不服從我，我不敬重你，一切都是以個人的利害爲出發點。我常覺得歐洲人是很容易佩服人，而中國人是很不容易佩服人的；中國人批評人，惟恐說不到人的短處，西洋人批評人，惟恐不能表現出人家的長處。因爲中國人沒有爲公的精神，而只有攻擊別人的意氣，這完全是爲私的觀念所造成的不好現象。

記得過去吳稚暉先生說過：「像我們這些老頭子都可以拿來槍斃。」我現在還可以更甚的講一句：像我們這些滿二十歲的人，都可以拿來槍斃。因爲過去都沒有受過家庭學校社會的好教育，大家爲私的觀念太充分了。兄弟這句話自然不免有些過甚，因爲中國現在是已經危

急了，等到「百年樹人」的工作做好後再來幹，中國已經是亡了。所以現在只好鼓勵我們的同胞同志們，今後應當下一個最大的決心，把爲公的精神充分的培養起來，去抑制爲私的觀念，中國才有辦法。

現在中國問題，是有兩種切要的辦法；第一是從教育着手，要以「百年樹人」的精神去造成健全的新國民，作爲新中國的基礎份子；現在就應該立定民族教育的方針去幹，這是一種治本的辦法。但是在這民族國家危急的時候，這種辦法是爲時間所不許，所以還需要一種治標的辦法。這種治標辦法，便是嚴明紀律。現在許多人也在講要「紀律嚴明」。但是只是說而沒有做。一般貪官污吏土豪劣紳，就很少的受過嚴厲的制裁，危害黨國的人，也就很少槍斃過。像這樣黨外不能鎮壓一切，黨內不能肅清一切，國無綱，黨無紀，革命怎麼會成功呢？所以現在非切實把紀律嚴明，黨國的威信樹立起來不可。否則政治不能上軌道，人民不但不能受革命之惠，反而受革命之累，這還夠的上說革命嗎？兄弟現在再把德國和意大利的情形分開來講一講：

德意的情形到底怎樣？國民的訓練又是怎樣？今天因為時間關係，只講德國方面，至於意大利留待下次再談。

（二）德國的中小學教育

先談德國的國民教育，就是說一般國民的訓練。德國的國民教育，由來很久，而且有很好的成績。他們很注重中小學教育，而不時上大學。不像中國，辦大學已經成了風氣。而且教育的實施既不劃一，方針亦有錯誤，愈辦學校，社會上流浪的高等流氓愈多。德國的小學主要是注意兒童生活和習慣的訓練，如吃飯應用那隻手拿刀子，那隻手拿叉子，開門關門應當怎樣，遇到車子應如何讓避。他們總是為日常生活所必需的，而養成一般兒兒很好的習慣，在中國的小學教育，便不注意這些尋常的事件，家庭的父兄和學校的師長，都以為這些事情算不了什麼，何必去學去習呢？只是希望念書，而不知道學校與社會是有很密切的關係，所以小孩子的日常習慣非常之壞，將來入社會也就可以隨便亂來，毫無拘束，

德國的中等教育，是以培養健全的國民和職業人材為主，青年們在中學中，如果沒有受

過健全國民的訓練，職業的實際培養，入大學後，習慣既壞，過去與現在學的東西又都不落實，這樣的大學亦不過多造些流浪失業的人出來罷了，於個人於國家社會有何裨益呢？況且一個國家內，從學生的稟賦性格來講，從父兄的家給來講，大多數學生是不能受大學教育的，中小學教育如不特別注意辦理，這於國家是多有損害的一件事。總之，中小學教育是最大多數國民實際的訓練場所，大學教育不過少數青年研究的機關，這點希望吾人大家注意。

(三)國民的訓練與秩序

此外德國對於國民訓練是很注重體育的。但是如像比賽之類的體育，德國還是很差，因為德國的體育是注重普及到一般國民，使國民的身體能發得到平均的強健的發展。而且他們的體育是軍事化的，我們知道凡爾塞和約是限制德國的陸軍只有十萬人，以這樣的兵力，要是與旁的國家發生戰爭的時候，絕對是不夠的，因此德國使用了許多巧妙的方法，使體育軍事化。在學校方面，在社會方面，都積極提倡軍事體育，旅行的時候，總教青年帶着很笨重的東西，一切生活行動都與軍隊一樣。學校也好，體育會也好，他們造出一種小型的槍，教

青年實彈練習，其效用與普通的槍一樣。然而凡爾塞條約諸國亦沒有法子禁止他們，青年組織，如社民黨及中央黨的共和國旗團，國權黨的鋼盔團，社民黨的挺進隊，以及其他的少年德意志協贊，探徑團等，都是受軍事化的訓練的。爲統一訓練起見，內務部設了一個國家青年全能訓練處，是挑選各團會及體育會的幹部來訓練。總之，德國一般的教育，是國民軍事教育。

因爲德國的學校訓練很好，同時社會教育也很注意，所以社會上一般的秩序紀律都是非常值得我們敬佩的。比方說走路，中國人每每東張西望的，走左走右，神氣既不緊張，走起來亦沒有秩序，在德國境內，比如一男一女一道走，女子總是走右邊，兩個男子和一個女子走，女子總是走中間，五個人一道走，總是分成兩排，免得妨碍他人，足步整齊，行動活潑有力，再如住家，十家或廿家，同住一座洋房，何時開門開鎖，何時允許作音樂唱歌，污穢物不能隨便拋擲，都有很好的秩序，又如很多的人去開會觀劇，都是魚貫而入，魚貫而出，坐位一點不亂，吐痰咳嗽說話的聲音一點聽不着。我們中國的會場戲院總是擁擠嘈雜不堪，

可見我們國民的訓練是不如別人了。

(四)國民的生活與自重

現在再說生活一方面，他們幹事就拚命幹事，所以每個機關衙門的成績都非常之好，娛樂就拚命娛樂，所以一般國民有活潑勇往的精神，我們中國的機關衙門，總是看不出成績出來，因為幹事時，大家沒有拚命幹，工餘後，每每打麻雀，吸大煙，遊妓館，懶惰的閒談，壞意的想法子對付人，就因為娛樂的時候不去娛樂，或者社會無娛樂的設備而不能夠娛樂，因此每每不能盡忠職務，生活老大，身體不強健，精神亦培養不出勇往邁進的精神出來，所以今後我們應認識「沒有正當娛樂的人，是等於沒有正當的職業。」在這一點，中德是可以互照的。

德國人民因為有了這樣好的訓練，國家觀念又強，所以他們都能自己尊重自己，努力奮發，雖然大戰後受盡許多的痛苦，但是他們自己都能夠設法去消除。軍事限制他們，他們便可以用一種國民軍事化的方法，在目前德國因為經濟困難，租稅的負擔很重，但是他們都願

忍耐，認爲在相當的時候便可解除。他們常覺到沒有人敢侮辱他們，因爲他們從沒有自己侮辱過自己。他們常說：「世界上的一切都可以消滅，然而德意志的民族是永存的。」他們不僅是話如此講，而且事實上也能如此做到，所以德國的復興不是偶然的。

(五) 國家社會黨

現在把德國最近以前政黨方面的情形報告一下，大家都知道國社黨是勝利了，但是爲什麼他們會勝利呢？我們觀察的結果，因爲德國的幾個主要政黨。拿共產黨來說，行動是極不光明，沒有絲毫國家觀念，只和奉行莫斯科的命令，對政府和國家作一種破壞行爲，所以不能得到一般人的同情，還有工人運動，在過去都是受社會民主黨的領導，共產黨沒有工人運動的基礎的，并且德國大多數的工人都有相當的積蓄，不輕受欺騙，大家非常安分，而反對共產黨過激的行動，然而社會民主黨過去的主張時常變動，執政十餘年，亦毫無辦法，毫無成績。原因是由於他在平時對人材與施政方針，沒有準備，以至於上台後出了許多貪官污吏，而失去了民衆的信仰，正在這國外的壓迫與國內的恐慌，沒有辦法的時候，希將拉便乘此

時機出來，一方面國社黨的份子，是極愛國的青年占多數，而近年來德國中產階級激增，農民的不願意到都市，中產階級簡接成爲社會的中堅；他方議會腐敗，小黨林立，產生不出強有力的政府，應付現在的難關，因此國社黨本身的條件和客觀的條件都好，所以他們很容易成功，加之，國社黨在未上台以前，又很周密的準備施政的方針和行政的計劃，更多方面網羅人材，爲此，國社黨的力量使一天一天的大，政權使一天一天的穩固。其成功的原因，簡便的是如此。

至於國社黨內部的簡單情形，他們的黨完全是軍事化了的，如像挺進隊的組織，裏面主要的成分，都是大學生和歐戰後的退伍軍人，他們的遊行和演習，秩序和精神都非常好，我會去看過他們演習，隊裏面有一部分老兵，和殘廢了的人，但是他們的活躍，刻苦，守規則，以及種種的表現，都是值得我們佩服的；他們的編制和行動。比諸我國軍隊有過之無不及。

(六)德國的婦女運動

還有值得講的是婦女運動。中國的婦女運動，自來沒有一個妥善的方針，所以便失去了

婦女運動的真意，參加婦女運動的許多都是一些小姐太太，或摩登化的婦女。在德國的婦女，他們主要的工作，仍然還是在家庭，對於政治不過是立在襄助男子的地位。在戰時就準備擔任後方防空防毒的事體，與乎往前線去作慰勞救護縫紉等工作，在社會方面，是辦慈善事業，和救濟事業。到了出嫁後，就到家庭去作一個賢妻良母，中國的婦女沒注意到這點，實在可惜。在下次我們再報告意大利法西斯婦女運動的成績，過去希特拉也認為婦女的工作，應當以家庭為主，所以在前幾次選舉的時候，很遭婦女的反對。但是他覺得他的主張是沒有錯，還是堅持下去，到後來由於黨裏面女同志的宣傳，與本身工作成績的表現，使一般婦女漸覺悟起來，所以希特拉的主張，雖是在短時期內受了錯拆，但是現在真正愛國的婦女仍多數參加到黨裏來，這一點可為我們的一點參考。而且我很誠懇的盼望：中國一般知識界的婦女們，回到家庭去，造就新中國的新國民，不然中國是永無辦法。

(七)國民的國家觀念

總之，德國的國民訓練是成功了，所以一般人，都能自己尊重自己，自己援助自己，去

奮鬥努力，他們的民族意識是培養成功了，所以當國家民族危亡的時候，什麼意見內爭都可以去開。過去反對國社黨的人，如像社民黨，我曾經問過幾個社會民主黨的黨員，問他們對於希特拉執政後的感想，他們總是說：「我們不但不反對他，而且要擁護他，假若希特拉能鞏固國家弄得好，我們是甘願在野的，弄的不好，我們再來，所以我們現在只好靜觀。」由此可以見到德國國民的國家觀念很強，可是在中國便找不出這樣的事實，東三省被人佔領了，熱河正打得激烈的時候，大家還在鬧意見，還在想法子減小中央對外的力量，共產黨仍然忠實的替蘇俄作走狗，他們的心理惟恐中國不亡，這樣的國民豈不是連禽獸都不如嗎？

關於德國的情形，今天在此告一段落，意大利的情形，留待下次再講吧。

(八) 意大利社會一般

諸位同胞，在前次兄弟把德國的情形講過了，今天便是講意大利的情形。意大利國民一般的教育與訓練是怎樣呢？在沒有到過歐洲去的人總以為意大利的國民也像德國一樣，其實差得很遠。在法西斯蒂黨（以下簡稱法黨）未執政以前，意大利的國民，是和現在的中國差不

多遠的，就是法黨執政以後，也比中國高不了多少。法黨未執政以前。意大利的憲警不能單獨維持國家社會的次序，要靠軍隊來大力的幫助。這不是與我們現在的中國一樣嗎？意大利國內乞丐小偷非常之多，世界著名海盜許多是意大利人。歐洲各國的私生子，每每到意大利來生育。而意大利的打胎藥，又著名世界。因為那時男女間太隨便，國家亦無法無力去干涉，人民不愛護森林，不是去砍伐，便是焚燒。對於河流也不修理，以至時常發生天災水患。國民一般的體格，也遠不如德國人的強健端正。軍隊的官兵出來，可以隨便着制服攜帶女人，兵士在公園裏每每很肉麻的向一般婦女戲弄，或許坐在草地上講戀愛。（現在此風猶存）而一般國民對於國家觀念非常之薄弱。意大利人每年向海外移民很多，但是移民到了什麼地方，便改變了國籍。意大利國民之沒有訓練是如此。

但是在法黨執政以後，便也着重到了這一點，認為一般國民的訓練是必要的。黨軍成立以後，國軍專任國防的事體，社會各方面的秩序，都由黨軍分別的去幫憲警維持，鐵道上有鐵道黨軍，郵電方面有郵電黨軍，森林方面有森林黨軍，馬路方面有大道黨軍，碼頭上有碼頭黨軍。

頭黨軍，國境出入要路有邊防黨軍。殖民地有殖民黨軍，所以社會的秩序可以安定，乞丐盜賊減少，男女間也不能如先年之自由淫亂。學校要教學生一律着制服，養成他們強烈的國家觀念，養成他們美好的生活習慣，街道上要規定走路的方法。對於移民則加以很嚴厲的限制，不准國民隨便到海外去，定要經過國家的訓練與許可，否則便受法律的制裁。在國民的效育與訓練上，即所謂百年樹人的治本工作上，現在意大利政府是非常之注意，而學着德國時時刻刻的在努力前進。雖然仍然比德國以至於日本都還差得很遠，但是比諸十年前的意大利就進步多了，而且他們正在有計劃的去幹，這是值得我們欽佩的。

(九)體育的特點

至於體育方面，不僅是學校要盡力提倡辦理，就是在社會裏黨裏也規定人民與黨員要受體育的訓練，每年春季開全國黨員的運動大會一次，法黨重要人物均臨場觀看，成績非常之好。意大利的體育有兩個特點，一是體育軍事化，一是體育民族化，所謂軍事化便是在體育裏加了很多軍事技術，所謂民族化便是把過去羅馬時代的運動方法與器具加以改良來用，

使人感到意大利過去體育之特點與優越，而發生敬愛古文明，以及愛國家的觀念。

(十) 墨梭里尼與希特拉

現在我們來談墨梭里尼與希特拉兩個人成功的原因，和他兩個人不同的地方。

意大利的墨梭里尼，在歐戰時是主張退出德奧同盟，而加入協約國的，參戰後，樹立了勝利的戰功，對國家有極大的勳勞，再一點就是他有很好學問，曾辦過報紙，得過博士的頭銜。至於希特拉在歐戰時既沒有赫赫的戰功，本人又沒有很好的學問，然而一般德國人爲什麼會擁戴他呢？完全是因爲客觀環境的需要，德國國民的訓練太好，國家觀念很強，大家認定德國在這內憂外患交迫的時候，只要是把國家的事弄得好的，誰來都可以，希特拉便因緣時會，同時因爲他黨的份子很健全，組織很嚴密，所以希特拉便可以成功。

意大利的國民雖然遠不如德國，然而墨梭里尼憑着他的戰功和學問，使一般人能景仰他，再加以他有鐵一般的法黨組織，使意大利的政治能上軌道。所以我們可以說墨梭里尼的成功是英雄造時勢的地方居多。墨梭里尼之爲人，有時是很強硬的，因將他決定怎樣幹就怎樣

幹，但是有時還是很軟弱，因為善於應付環境，而不堅持成見，他能夠把別人的意見和人民的需要綜合起來，用很銳敏正確的裁判，決定他的辦法，辦法決定馬上就實行，這是他的特長。

(十一) 法黨成功的主要原因

至於法黨紀律之能夠嚴明，能夠得到國民的信用，把當年他們革命的情形說一說，便可知道了。他們和共產黨鬥爭的時候，那時他們的力量還不如共產黨，但是他們決然採取很嚴厲的手段，他們的黨人要是因為與共產黨決鬥犧牲了時候，他們絕對要報仇的，就不是好的同志被共黨侮辱殺害了，他們也是要報仇，然後解決同志。因此參加黨的人一天一天的增加，縱使犧牲了，也有同志替之報仇，同時黨裏面的同志要是把事情做錯了，也逃不了鐵的紀律，因此黨外的人既不敢侮辱他們，而黨內的人也不取作壞事，於是內外都能鎮服，黨的威信也就樹立起來了，這是法黨成功的一個重要原因。

法黨的份子都是些愛國勇敢的青年，作事是非常的光明正大，他們出來都是穿着黑制服

，並不怕敵人的侮辱，他們認定本身是愛國的男兒，若是被別人侮辱或殺了，原因是他們愛國，所以自己一點不怯懦，而且他們的行動一點不亂來，所以國民都感到他們的正大而同情之擁戴之，還有法黨的幹部和黨員對於領袖是絕對的服從，都認為墨梭里尼是唯一無二的領袖。墨梭里尼所講的話，都像他們的聖經，一個黨就是一個戰鬥的團體，和普通的軍隊一樣，是需要一個（只要一個）指揮官的，如此命令統一，動作敏捷，始可在疆場上戰敗敵人。他們的幹部和黨員因為有這一點認識，同時幹部尊重領袖意旨，顧念國家利益，彼此間也能十分團結，所以法黨有這樣好的成功。

從上面看來，德國是百年樹人的治本工作有了很好的成績，所以希特拉輕容易就上了台，在意大利則是治標的成功，用黨的力量來推動政治，建設國家，使人民生活安定國力日就於強。國民黨的失敗便是由於紀律廢弛，忽略了建設。革命本是為人民謀利益的，在軍事告一段落的時候，便應當從事建設，使人民得到相當的利益，對政府發生信仰，這一點法黨是很有成績的。總之，法黨完全以嚴明紀律來樹立黨的信仰，使政治上軌道，使經濟建設發達

，使國家教育統一，使意大利人要不弱於其他的國民。這都是從治標方面成功的，同時也就是希特拉與墨梭里尼成功的原因與彼此的不同。

(十二)法黨的書記長制

現在把關於法黨內部的情形，再擇要報告一下。我們知道法黨是根據墨梭里尼「協作是羣衆，討論是少數，決定是一人」的原則，而實行獨裁制的，又可說是一種書記長制。無論中央黨部省黨部區黨部都是有一個書記長，在書記長之下則有一委員會，這與本黨的執行委員會或常務委員會不同，這個委員會只是一個諮詢機關，所以討論的問題均由書記長最後決定。黨部內部各部長等，都由書記長委派與支配，中央黨部的書記長換了，省黨部的書記長也可以更換，因為中央黨部的書記長是對墨梭里尼負責，全國的黨務的好不好是由中央黨部的書記長負責的。省黨部的書記長換了，區黨部的書記長也可以更換，因為省黨部的書記長是要對中央黨部的書記長負責。彼此互相信任，作事則有權有責，這是法黨組織的特點。

(十三)區黨部的任務

我曾經去參觀過他們的區黨部。區黨部的主要任務是在聯繫政府與人民間的關係，他們的區黨部有許多就在衙門裏面，但並沒有過黨政互相攻擊衝突的事，這是法黨黨人很得意的一件事，因為他們嘗說，黨政一致，就是蘇俄也不及意大利。區黨部為民間解除疾苦（女黨員担任，）為人民解決糾紛，教人民以法律知識，辦理軍事預備教育，區內貧苦人民生病的時候，區黨部設立一個診療所，人民可以不要錢看病領藥，並且每一個區黨部裏面都可以放電影，讓老百姓去看，而這些電影的內容，都不外乎是社會教育與乎增高民族意識的材料，每個區黨部的附近和裏面常常總有許多老百姓在那裏玩，彼此總是和顏悅色的，因為區黨部成為救濟他們和解決困難的機關，同時亦成為他們的俱樂部了，這一點是值得本黨注意的。

（十四）兒童的黨化訓練

現在法黨是停止收黨員了。但同時用了一種方法，使兒童們從小受黨的訓練，八歲到十四歲兒童，有少年團少女團的組織，每年於羅馬帝誕生日這一天，就舉行升級典禮，滿十四歲的少年團少女團團員，就進級為前衛隊處女隊隊員滿十八歲的前衛隊處女隊隊員，就進

級爲黨員，同時就得到公民權，如沒有經過這些階段的，就不能作黨員。他們認爲現在法黨是握着政權，須防投機份子之加入，所以要經過長久的訓練才去吸收，這一點也是法黨的特色。同時他們的黨員都是身體強健，而且每一個黨員都有一定的職業，爲黨服務，而不靠黨吃飯。

(十五)意大利婦女運動

還有關於婦女問題也講一講。在法黨內部的組織是另外有一個婦女黨員部的。因爲他們覺得男子與婦女應當分別，婦女黨員的主要任務是各區域的調查與人民疾苦的救濟，政治訓練不過是使婦女知道一般的情形而已。滿了十八歲應該到家庭作賢妻良母。因爲他們男女的任務分明，所以法黨女黨員的成績，特別來得好。每一個工場裏，都派一個女黨員去，一方謀改善工人的待遇與解決工人間的糾紛。一方是去安慰他們，使一般工人視女黨員如母親一樣。現在意大利全國的慈善機關是統一的了，其工作完全由黨內的女黨員包辦，成績非常可觀。因爲他們把婦女另設一部，確立了她們的任務，所以才有這樣的成績。現在中國婦女運

動的成績怎樣呢？是沒有成績的。希望大家能定一個新的方針才好。

（十六）德意之所長

最後我們把德國和意大利的長處講講：第一便是他們說得到做得到，行動先於理論，所謂幹了再說，可是中國便是說了不做，這點是值得我們大家效法，最低限度也要作到一面說一面做才好。第二法黨是不像共產黨那樣用機械式的方法，脫不了階級鬥爭的宣傳，法黨的精神便是先以國家環境為依據，國家利益為前提，所以他們的行動，決不超越國家的環境和利益的。墨梭里尼曾說，法西斯蒂主義是意大利的土產，並不希望牠輸出。希特拉也說過，德國的環境最需要國家社會主義，因此我更覺得中國的環境並不需要共產主義，亦不需要法西斯蒂主義，同時也用不着落伍的社會民主主義，最迫切最需要的還是中國的土產理論，就是三民主義。

（十七）結論

總括的來講，德國是國民的訓練好，所謂百年樹人的工作好，所以希特拉容易成功，意

利，的國民訓練和社會秩序雖然不好，但是他們能嚴明紀律，用黨的力量去推動政治。德國是治本的成功，意大利是治標的成功。但是這治標的成功，也就是治本成功的一個前途。前講過。就目前的環境，我們是不能等待百卒，我們一方要採用治標的辦法，嚴明黨的紀律肅清黨內黨外的壞份子，使人民對黨發生信仰，同時努力從學建設事業，從事全國民的訓練，如此革命的基礎才得穩固，中華民國才有辦法。

青年修養講義大綱

在兩小時的時間當中，要想把修養的問題討論清楚，是絕不可能的事，故只將個人認為重要的幾點，提出來同大家討論，現在列其大綱，以供諸同學之參考，望諸同學以此精神和方法，勉力爲之。

(一)前言

我現在來講修養，恐怕諸位一定頭痛。因爲過去一般修養的方式，其目的是在造成「少年老成」，其方法是在「閉戶讀書」，致使生氣勃勃的青年變成死氣沉沉的老人，因此形成了老大的中華民國。

五四運動後，自由思想輸入中國，青年養成浪漫頹唐的習氣，認修養爲極陳腐的名詞，於是青年便根本反對修養，拋棄修養的功夫。

前者是承襲我國數百年來「文弱書生」的毛病，想把青年送入墳墓，後者係要青年縮短他

入墳墓的時期。如此，中國不亡何待？

因此，蔣委員長對症下藥，有新生活運動的提倡，意思就是要國人——尤其青年注重修養。

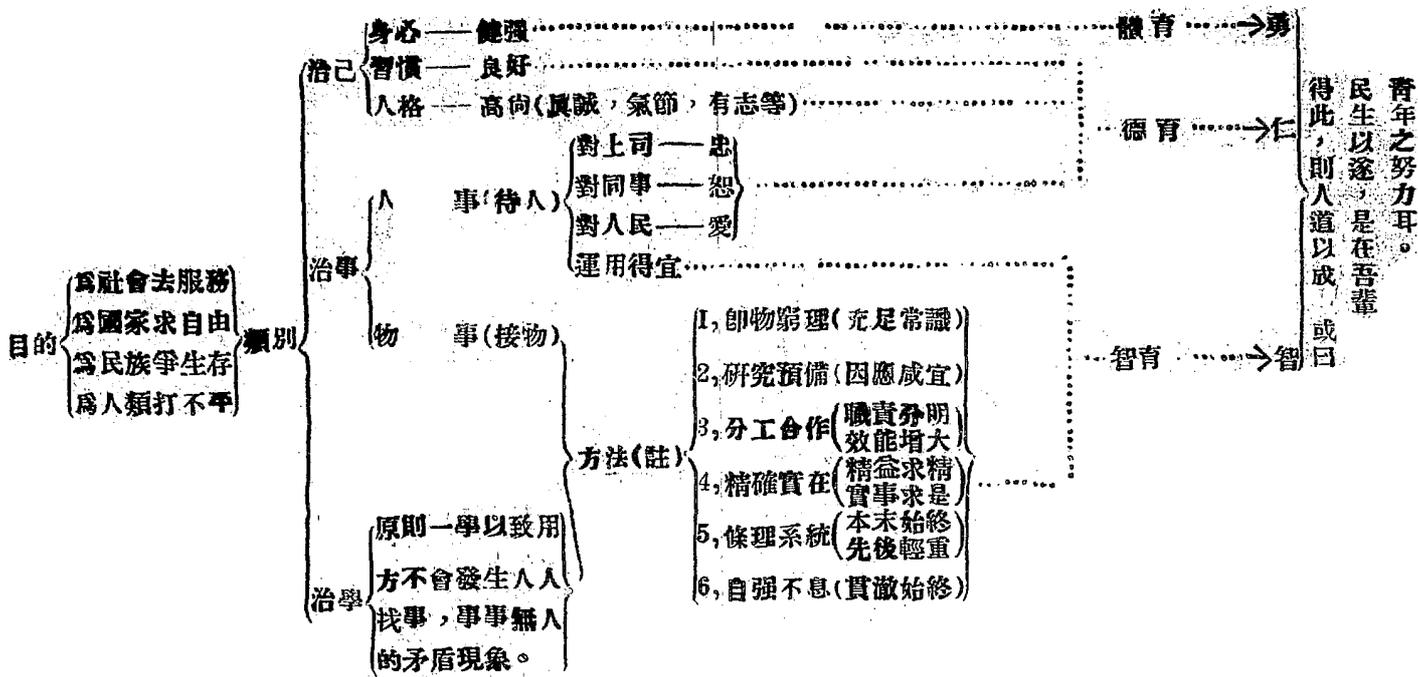
大家如嫌「修養」二字太古舊，可代以近代的名辭——「訓練」二字，因為訓練自己亦就是修養自己。但是據我看來，「修養」二字實在比「訓練」二字來的妥當，所以我仍舊取用「修養」兩字。

(二) 學與讀書的區別

一般人把讀書就認為是學，這是大大的錯誤。顏習齋云：朱子論學，只是論讀書，夫讀書乃學中之一事。在修養以前，我們第一要認識這一點。

讀書者為學也。如讀琴譜讀禮記，為學琴學禮也。學就是要身體力行，而且一兩次還不夠，必須「學而時習之」，

大學章句序有云：「三代之隆，其法寔備，然後王宮國都以及閭巷，莫不有學。人生八



(注) 參攷蔣委員長訓詞為學與做人的基本要道。

歲，則自王公以下，至於庶人之子弟，皆入小學，而教以洒掃應對進退之節，禮樂射御書數之文。及其十有五年，則自天子之元子衆子，以至公卿大夫元士之適子，與凡民之俊秀，皆入大學，而教之以家理正心修己治人之道，此又學校之教，大小之節，所以分也。」

李燾云：「古人之學禮樂兵農，可以修身，可以致用，經世濟民，皆在于斯，是所謂學也。」

以及蔣委員長所謂日常生活之衣食住行，與乎待人處事持躬接物諸事，均是吾人所學的內容。

所以我們可以說：『學的內容，就是修養的內容。』因此，在校生徒不稱『書生』，而日，『學生』。

(三)修養的目的類別，和方法

茲列表述之如右：

(四)修養的必要

孔子說：『吾十有五而志于學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲不踰矩。』可見孔子一生都在繼續不斷的修養，繼續不斷的進步。

蔣委員與從前的曾國藩先生，都是很能刻苦修養，以致立功立德立言的，他們真是吾輩青年的模範人物。

社會上有上智下愚以及中才的三種人物，但是『愚者不友』，而智者每自負自信大甚，不事修養，故孔子亦嘗有『智者過之』之語，然而社會上除了少數上智而能修養，以致成大功立偉業者外，大多數都是中才，中才的人惟恐趕不上人，故易于努力奮鬥，易于接受善言，易于從學科學方法之研究，結果社會上中才的人成了中堅，中才的人便可成功。望中才的青年特別努力，上智的同學亦要修養。

東西洋人不及中國人聰明，然而他們比我們努力，比我們善于運用科學方法做事，所以，畢竟我們落後追趕人家不上。

(五)修善法的舉例

甲、修養綱領：

謹守規約，控制習慣，持之以恆，功夫自見。

(右以律生活習慣。)

誠信篤行，慎思明辯，明德親民，止于至善。

(右以立人生哲學。)

乙、正習行規約

1. 行坐：

行則抬頭挺胸，坐則開足昂背。

2. 衣物儀容：

衣物整潔，安排如意；儀容端莊，不持不滯。

3. 時間：

青年修養講義大綱

青年修養講義大綱

一一四

遵守時間，利用時間，節省時間，愛惜時間。

4. 養生；

誦讀勞作，要在合度；運動娛樂，天天必做。

5. 言約；

發音清晰，說話得體。

毋道人短，毋說己長。

廉毋言貧，勤毋言勞。

禁用俚語，禁傳流言；

禁說廢話，禁信惡言。

6. 行約；

行急心緩，欲動先靜；

盲行思事，有秩有序。

年 月 生活習慣檢查表

項 目	下半年		五時醒即敏捷起牀	運動冷水浴或擦	飲水六杯早飯前兩杯	午晚膳後散步娛樂或遊戲	午 睡	讀本地報及著名報兩份	禁 吐 嗽 咳 嗽	日 記 運 動	洗 面 刷 牙 洗 足	九 時 入 睡	本 日 總 負 分
	上 月	下 月											
	1	16											
	2	17											
	3	18											
	4	19											
	5	20											
	6	21											
	7	22											
	8	23											
	9	24											
	10	25											
	11	26											
	12	27											
	13	28											
	14	29											
	15	30											
		31											

說 明

1. 各項目可因人因環境而變動。
2. 已成習慣之項目可除去而另設。
3. 每晚睡前檢察，某項全做到者記零，一半者記1。全未做到者記2。但絕不可自欺。
4. 上半年記分于每項目之下左，下半年則下右。
5. 每日之成績係20減去總負分。每月之總成績如係六月則為60減去月總負分。
6. 如此則生活成績每月皆可比較也。
7. 這個圖案係按普通所用日記簿或練習本代日記簿之大小而設計的。

介紹重要修養書籍

1. 蔣委員長講演錄——為學與做人的基本要道及大學之道
2. 怎樣訓練你自己——美國羅法著上海華波路長城書局出版
3. 怎樣修學——美國克勞福著長城書局出版
4. 健康之路——美國麥登著商務印書館發行
5. 蔣委員長言論集——行政院訓政處或新生命書局出版關於革命軍人及青年者

丙、生活習慣檢查表：

一個人能夠控制他的習慣，除舊立新，他便萬事都可以成功。但是這件事體，人們常常沒有作到。我們尤其是當今的中國人，每每被舊惡的生活習慣支配着，日日沒進步，甚至於在退步，若果沒有一個有效有力的方法去改進，個人是決不會有前途的。我於去本夏起，師法美國羅德「自己訓練測量表」之意，立生活習慣檢查表，以控制我的生活習慣，行之甚為有效，告諸友人，亦同樣受益不淺。深望有志同學，試按下表之意，切實為之，當不無裨益也。

顏習齋習行哲學概要

緒言

所謂「二帝三王之道，至孔子而集成，然秦火以後，興衰劃然一分。漢唐之士，抱殘守缺。宋明之士，偽襲僭篡。而聖道幾委於地矣。」（李瑛語）以故「世儒口頭見道，筆頭見道。顏子矯枉救失，遵論語開章之義，尚習行也。」（鍾語）習齋先生的思想就是「習行」兩字，而他的一生直到七十歲死，亦就是時時在習，日日在行中討生活。我中華儒士，千數百年來，受了「只能坐而言，不能起而行」的毒，平時高談闊論，頭頭是道；臨難，下焉者當漢奸，上焉者亦僅能有「一死報君王」的一點辦法。這簡直是受了釋教主空，仙家主靜的洗禮，那裏是實而且動的周孔正統之聖道呢？此而不矯不救，只好亡族滅種。故習齋先生獨力倡聖道之旨在「習行」，中山先生有「行易知難」之主張，而蔣委員長又有「力行哲學」之提倡，吾輩今負救國責任之青年，當努力發揚光大三先生之學說，賤空談而重「力行」，始可以言復

與中華之大業。

主要著作之介紹

習齋先生之年譜，「日日改過，時時省躬，雖愚柔觀之，亦不可託言自諉也。誠爲後人作聖模範。且講道透快，剖陳世故剴切，修己治人之方，皆具於是。」（年譜凡例）誠爲吾輩青年不可不先睹一快之書。

其存治編，以「治不法三代，終苟道也」之精神而作。余以爲法三代之精神原則則可，法其法，則今昔勢殊，泥古恐有不適。故中論井田，封建以至於宮刑諸章，實不敢贊同。

其存人編，原名喚迷途。第一喚平常僧道：勿爲衣食受惑，而繼親不娶。第二喚高級僧道：猛然醒悟，享天倫之樂；佛是空道是靜，吾人正是要實要動才好。第三喚西域番僧：來我天朝，應學我聖人之道，歸入倫，盡人倫，返以福其國。第四喚名儒而心佛者；佛爲不忠不孝之教，斷絕倫物，上下皆空，不得謂上截與儒同，而下截始異；輪回地獄之說，我聖人並未言及；切不可邪正不分，一生學力，萬卷文章，只此一誤，舉無足觀，可惜可惜。第五

喚愚民信奉妖邪者：勿徒爲奸人所乘，廢業胡行。余以爲此外還要加一喚。第六喚當令名流大官以做法事及建道場爲玩意兒者：你們要把錢拿去買點衣送點食，使流離失所，吃觀音土的災民受點實惠，切不可爲生民一毛不拔，而陪太太牽小姊，湊熱鬧，勸捐鉅金，使竹損僧道坐受爾貢，香燭紙花空成灰堆。

其存性編，屬性理之學，講解殊欠科學，此不獨習齋個人爲然，自來談性理而無科學修養者，皆如此，故不敢苟同。余前曾作性理圖表二三個，以未成熟，尙不敢即求教于大方也。

其存學編，余意爲習齋之最佳品，亦今吾人應繼續發揚光大之者。今以該編爲中心，並用原有文句，而略述習齋先生打倒千餘年來「俗儒」「假儒」之見解與其學說之梗概如次：

學字之意義

朱子論學，只是論讀書，……夫讀書乃學中之一事，何爲全副精神用在簡筆乎？（存學

顏子明言博我以文，約我以禮，豈空中玩弄光景者比耶？後儒以文墨爲文，以虛理爲禮，將博學改爲博讀，博講，博著，不又天淵之分耶？（年譜五七歲）

今之讀書者，止以明虛理記空言爲尙，精神因之而虧耗，歲月因之以消磨，至持身涉世則盲然，曾古聖之學而若此？古人之學禮樂兵農，可以修身，可以致用，經世濟民，皆在於斯，是所謂學也。書取以考究乎此而已，專以誦讀爲務者，非學也，且以害學。（存學序李璣語）

周公之法，春秋教以禮樂，冬夏教以詩書，豈可不讀書？但古人是讀之以爲學，如談琴譜以學琴，讀禮經以學禮（注——嫻熟琴譜禮經，講解分明，亦非謂學琴學禮也）。博學之，是學六府六德六行六藝之事也。只以多讀書爲博學，是第一義已誤，又何暇計問思辨行也。（存學學辨二章）

習行之重要

覺思不如學，而學必以習。更思古齋曰習齋。（年譜三十五歲）

顏習齋習行哲學概要

心上思過，口上講過，書上見過，都不得力。臨事時，依舊是所習者出。（存學學解二章）

聖人教六藝，正使之習熟天理。不然，雖諄諄說與無限道理，至吃緊處，依舊發出習慣俗雜念頭。（存學卷二）

王子曰：「誦讀不多，出門不能引經據傳，何以服人？」予曰：「堯舜諸聖人，所據何書？且經傳施行之證佐，全不施行，雖證佐紛紛，亦奚以爲？……倘置身朝堂，但憂無措置耳，引經據傳，非所憂也。」王子曰：「射御之類，有司事，不足學，須當如三公坐論。」予曰：「人皆三公，孰爲有司？學正是學作有司耳。辟之於醫，黃帝素問金匱玉函，所以明醫理也。而療疾救世，則必診脈，製藥，針灸，摩砭爲之力也。今有妄人者，止務覽醫書千百卷，熟讀詳說，以爲予國手矣，視診脈，製藥，針灸，摩砭以爲術家之粗，不足學也，書日博，識日精，一人倡之，與世效之，歧黃盈天下，而天下之人病相枕，死相接也。可謂明醫乎？愚以爲從事方脈，製餌，針灸，摩砭，療疾救世者，所以爲醫也；讀書，取以明此也。」

。若讀盡醫書，而鄙視方脈，藥餌，針灸，摩砭，妄人也。不惟非歧黃，並非醫也。尙不如習一科，驗一方者之爲醫也。」（存學學辨一章）

如講著此一書，若全不依此書行，不惟無以服人，已心亦難以安，故必略有所行。……不如學而時習，用全副精神，身心道藝，一滾加功，進銳不得，亦退速不得，卽此爲學，卽此爲行，卽此爲教，舉而措之，卽此爲治。（存學卷三）

存學編之主旨

申明堯舜周孔三學六府六德六行六藝之道，大旨明道不在章句，學不在穎悟誦讀，而期如孔門博文約禮，身實學之，實習之，畢生不懈者。（存學上陸桴亭書）

學者，士之事也，學爲明德親民者也。周宮取士，以六德知仁畢義忠和，六行孝友睦聞任卹，六藝禮樂射御書數。孔門教人，以禮樂兵農，心意身世，一致加功，是爲正學。不當徒講。講亦學習道藝有疑，乃講之，不專讀書。蓋讀書乃致知中一事，專爲之則浮學，靜坐則禪學。年譜三十五歲）

對空儒之批評

(一) 孔孟程朱不同堂

陳天錫來問學。謂程朱與孔孟，隔世同堂，似不可議。曰：請畫二堂，子觀之。一堂上坐孔子，劍佩，鑄決雜玉，革帶深衣；七十子侍，或習禮，或鼓琴瑟，或羽箭舞文，于威舞武，或問仁孝，或商兵農政事，服佩皆如之；壁間置弓矢鉞戚，簫磬，算器，馬策，各禮衣冠之屬。一堂上坐程子，峨冠博服，垂目坐如泥塑；如游楊朱陸者侍，或返觀打坐，或執書吾伊，或對談靜敬，或搦筆著述；壁上置書籍字卷，翰硯梨棗。此二堂同否？天錫默然笑。（年譜四三歲）

(二) 孔門程朱體用皆殊

釋朱與孔門，體用皆殊。居敬，孔子之體也；靜坐惺惺，程朱之體也。兵農禮樂為東周，孔子之用也；經筵進講正心誠意，釋朱之用也。（年譜六二歲）

周氏垣曰：「顏先生在羅浮山靜坐三年，所以窮天地萬物之理，切實若此。」——原來是

用此功，豈不令孔子哀之乎！但凡從靜坐讀書中討來識見議論，便如望梅畫餅，靠之饑食渴飲不得。……宋家諸先生，講讀之餘，繼以靜坐，更無別功，遂知天下之大本真在乎是。噫！果天下之大本耶？果天下之理，無不自是出耶？你孔門師弟之多事耶？（存學卷二）

（三）宋儒假儒耳

孔孟以前，天地所生以主此氣機者，率皆實文實行，實體實用，卒爲天地造實績，而民以安物以阜。……自漢晉泛濫于章句，不知章句所以傳聖賢之道，而非聖賢之道也；競尚乎清談，不知清談所以闡聖賢之學，而非聖賢之學也。因之虛浮日盛，而堯舜三聖六府之道，周公孔子六德六行六藝之學，所以實位天地，實育萬物者，幾不見于乾坤矣。迨于佛老昌熾，或取天地萬物而盡空之，一歸于寂滅，或取天地萬物而盡無之，一歸于墜脫，莫謂日月星辰山川草木鳥獸蟲魚人倫世故，舉爲道外，並已身之耳目口鼻四肢，皆視爲累礙贅餘矣。哀哉！倘于此有堯舜周孔，固必回消爲長，轉否爲泰矣。……奈何趙氏運中，紛紛躋孔子廟庭者，皆修輯注解之士，猶然章句也，皆高坐講論之人，猶然清談也。甚至言孝弟忠信如何

教，氣稟本有惡，其與老氏以禮義爲忠信之薄，佛氏以耳目口鼻爲六賊者，相去幾凡何也？故僕妄論宋儒：謂是集漢晉釋老之大成者則可，謂是堯舜周孔之正派則不可。（存學上陸桴亭書）

天下事皆吾儒分內事，儒者不費力誰費力乎？（注：有宋一代大儒，所謂「居處有常，不作費力事。」）……若夫講讀著述以明理，靜坐主敬以養性，不肯作一費力事，雖曰口談仁義，稱述孔孟。其與釋老之相去也者幾何？（存學卷二）

天下寧有異學（注：如釋老），不可有假學（注：如宋儒）。異學能亂正學，而不能滅正學，有似是而非之學，乃滅之矣。（年譜六四歲）

（四）宋儒明道教人錯誤了

「上蔡直指窮理居敬爲入德之門。最得明道教人之綱領。」——朱子稱上蔡直指窮理居敬爲入德之門，最得明道教人綱領。僕以如此四字，正諸先生所以自欺而自誤者也。何也？窮理居敬四字，以文觀之甚美。以實考之，則以讀書爲窮理功力，以恍惚道體爲窮理精妙，以

講解著述，窮理事業；儼然靜坐爲居敬容貌，主一無適爲居敬功夫，舒徐安重爲居敬作用。觀世人之醉生夢死，奔忙放蕩者，誠可謂大儒氣象矣。但觀之孔門，則以讀書爲致知中之一事。且書亦非徒佔畢讀之也。曰爲周南召南，曰學詩學禮，曰學易執禮，是讀之而即行之也。曰博學於文，蓋詩書六藝以及兵農水火，在天地間燦著者皆文也，皆所當學之也。曰約之以禮，蓋冠婚喪祭宗廟會同，以及升降周旋衣服飲食，莫不有禮也，莫非約我者也。凡理必求精熟之至，是謂窮理，凡事必求謹慎之周，是謂居敬。上蔡雖賢，恐其未得此綱領也。不然，豈有居敬窮理之人，而流入於禪哉？（存學卷二）

「如今全失了小學工夫，只得教人且把敬爲主，收斂身心，卻方可下工夫。或云：敬當下不得小學。某看來，小學卻未當得敬。」——敬字，字面好看，卻是隱壞於禪學處。古人教灑掃，卽灑掃主敬；教應對進退，卽應對進退主敬；教禮樂射御書數，卽度數，音律，審固，罄控，點畫，乘除莫不主敬。故曰執事敬。故曰敬其事。故曰行篤敬。皆身心一致加功，無往非敬也。若將古人成法皆舍置，專向靜坐，收斂，徐行，緩語處言主敬，乃是以吾儒虛

字面，做釋氏實工夫，去道遠矣。或云敬當不得小學，真朱子益友。惜其未能受善也。（存學卷四）

（五）程朱弟子不及孔門

程朱當遠宗孔子，近師安定，以六德六行六藝及兵農錢穀水火工虞之類，教其門人，成就數十百通儒。朝廷大政，天下所不能辦，吾門人皆辦之；險重繁難，天下所不敢任，吾門人皆任之；吾道自尊顯，釋老自消亡矣。今彼以空言亂天下，吾亦以空言與之角，又不斬其根，而反授之柄。我無以深服天下之心，而鼓吾黨之氣，是以當日一出，徒以口舌致黨禍，流而後世，全以章句誤乾坤。上者只學先儒講著，稍涉文藝，即欲承先啓後；下者但開朝廷科甲，才能揣摩，皆驚富貴利達；浮言之禍，甚於焚坑，吾道何日見其行哉？（存學由道章）

即如程朱兩先生，倘有一人守孔子下學之成法，而身習夫禮樂射御書數，以及兵農水火工虞之屬，而精之。凡弟子從遊者，則令某也學禮，某也學樂，某也兵農，某也水火，某也

象數藝，某也尤精幾藝，則及門皆通儒，進退周旋，無非性命也；聲音度數，無非涵養也；政事文學，同歸也；人已事物，一致也；所論下學而上達也；合內外之實也。如此，不惟必有一人虛心以相下，而且君相必實得其用，天下必實被其澤；人才既興，王道次舉，異端可靖，太平可期；正書所謂，府修事和，爲吾儒致中和之實地（注：宋儒以危坐終日，驗喜怒哀樂未發氣象，爲求中之功），位育之功，出處皆得教者也；是謂明親一理，大學之道也。

（存學明親章）

試觀科門學成其業乎？用行其學乎？孔子攝相而魯治，冉樊爲將而齊北；二程在朝而宋不加治，龜山就徵而金人入汴。謂之學成用行，吾不信也。（存學卷四）

（六）宋儒重知重說但不行

夫子一身之仕止久速，卽天時也；縫掖章甫，卽水土也；府事行藝，卽堯舜文武也；爲學爲教爲治，皆是也。迨以無能用者，不得已而周流，又大不得已而刪述。蘇張學夫子之不得已，漢後以至宋明儒，學夫子之大不得已，而俱舍其爲學爲教爲治之身，則非矣。（祭孔

顏習齋習行哲學概要

一二七

子文年譜三十八歲)

宋儒如得一路程本，觀一處又觀一處，自喜爲通天下路程人，人亦以曉路稱之，其實一步未行，一處未到，周行榛蕪矣。(按李燾云：走路者，兵農禮樂也，路程本者，載兵農禮樂之籍也，宋儒亦不甚喜觀此籍，蓋其所喜者，尙在安樂窩居，不在通曉路程也；如論語敬事而信等書，必曰是心不是政，可見。)(年譜六四歲)

從源頭體認，宋儒之誤也，故講說多，而踐履少，經濟事業則更少，若宗孔子下學而上達，則反是矣。(存學卷三)

朱子知行竟判爲兩途。知似過，行似不及。其實行不及，知亦不及。(同上)

朱子曰：「古者初年入小學，只是教之以事，如禮樂射御書數及孝弟忠信之學。自十六七入大學，然後教之以理，如致知格物及所以爲孝弟忠信者。」——既言此，何不學古人，而身見之。要之，孔門稱古昔，程朱兩門亦稱古昔，其所以稱者則不同也：孔門是身作古人，故曰吾從周；二先生是讓與古人，故曰是難。孔門講禮樂，程朱兩門亦講禮樂，其所以講

者則不同也；孔門是欲當前能此，故曰禮樂君子不斯須去身；二先生是僅欲人知有此，故曰姑使知之。（存學卷四）

（七）藝道無難易精粗

王子曰：「禮樂自宜學，射御粗下人學。」余曰：「賢者但美禮樂名目，遂謂宜學，未必見到宜學處也。若見到，自不分精粗。喜精惡粗是後世所以誤蒼生也。」王子曰：「第見不足爲，若爲自是易事。」余曰：「此正夫子所謂智者過之。且昔朱子講要補填實是難，今賢弟又謂易。要之，非主難，亦非主易，總是要斷盡實學不去爲耳。」（存學學問一章）

朱子雖逃禪歸儒，惜當時指其差誤猶有未盡窮，只以補填禮樂射御書數爲難，謂侍理會道理通透誠意正心後，方理會此等，便是差誤。夫藝學，古人自八歲後卽習行，反以爲難事，道理顯透誠意正心，乃大學之純功，反以爲易而先之，斯不亦顛顛矣乎？況舍置道理之材具，心意之作用，斷無真通透，真誠正之理。卽使強以其鏡花水月者，命以爲通透誠正，其後亦必不能理會六藝。蓋有三故焉：一者游思高遠，自以爲道明德立，不屑作瑣繁事；一

略一講習，即謂已得，未精而遽以爲精；一者經廢藝學，則其理會道理誠意正心者，必用靜坐讀書之功，且非猝時所能奏效，及其壯衰，已養成嬌脆之體矣，烏能勞筋骨費氣力，作六藝事哉。吾嘗目擊而身嘗之，知其害之鉅也（存學卷三）

（八）宋儒自行矛盾

「古人自入小學時，已自知許多事了，至入大學時，只要做此功夫，今人全未曾知。古人只去心上理會、至於治天下，皆自心中流出，今人只去事上理會。」——朱子嘆人全未曾知，恐朱子亦未知之如渴飲飢食，所此云，古人入小學，已知許多事，入大學只做此功，何其真切也。而下文古人心上理會，今人事上理會之語，又與上文自相混亂矣。（存學卷四）

「古人便都從小學中學了，所以大來都不費力。如禮樂射御書數，大綱都學了，及至長大也更不大段學，便只理會致知窮理功夫。而今自小失了，要補填實是難。但須莊敬篤實，立其基本，逐事逐物，理會道理，待此通透，意誠心正了，就切身處理會，旋旋去理會，禮樂射御書數也是合當理會的，皆是切用。但不先就切身處理會道理，便教考究得些禮文制度

，又干自家身已甚事？」——要補填三字，見之大快，下卻云難，是朱子學教之誤，其初只是畏難而苟安。（同上）

「古人小學教之以事，便自養得心，不知不覺自好了。到達漸長，漸更歷通達事物，將無所不能。今人既無本領，只去選會許多間骨董，百方措置思索，反以害心。」——既如此，何故說上段話？可怪可怪！（同上）

「前賢之言，都是佩服躬行，方始有功，不可只如此說過不濟事。」——不知是自悔語，是責人語？但將博學之改爲博讀書，博作文，便不似聖門佩服躬行舊傳受。朱子數則知之真矣，而不行，何哉？（同上）

（九）宋儒動則不明

釋氏宋儒，靜中之明，不足恃也。動則不明矣。故堯舜之正德利用厚生，謂之三事。不見之事，非德非用非生也。周公之六德六行六藝，謂之三物，不徵諸物，非德非行非藝也。

（年譜六六歲）

朱子曰：「胡文定曰：『豈有見理已明，而不能處事者？』此語好！」——見理已明，而不能處事者多矣！有宋諸先生，便謂還是見理不明，只教人明理。孔子也只教人習事，迨見理於事，則已徹上徹下矣。此孔子之學與程朱之學所由分也。論家語中明明記載，豈可混哉？（存學卷二）

（十）宋儒遺毒中恭

宋元來儒者，卻習成婦女態，甚可羞，無事袖手談心性，臨危一死報君王，即爲上品矣。豈若真學一復，戶有經濟，使乾坤中永享治安之澤乎？（存學學辯一章）

王法乾曰：「宋儒孝女也，非孝子也。」先生曰：「然！明末死節之臣，圍中義婦耳！」（年譜三七歲）

宋人但見科擢邊疆，便指爲多事，見理財便指爲聚斂；見心計材武，便憎惡斥爲小人；此風不變，乾坤無寧日也。（年譜六三歲）

觀語類曰：「本朝全盛時，如慶歷元祐間，只是相共扶持，不敢做事，不敢動，被外人

悔，亦祇忍受，不敢與較，方得天下少寧。積而至于靖康，一旦所爲如此，安得天下不亂。不知此言，是怨慶歷元祐諸人乎？抑怨靖康諸人手？宋家可笑可憐，積成禍亂之狀如此，而乃歸獄荆公，何也？（年譜六四歲）

此朱子重文輕武，不自覺處。其遺風至今日，衣冠之士，羞與武夫齒；秀才挾弓矢出，鄉人皆驚，甚至子弟騎射武裝，父兄便以不才目之。長此下返，四海潰崩，何有已時乎？獨不親孔門，無事之時，弓矢劍佩，不去于身也；武舞干戚，不離于學也；身爲司寇，墮三都，會夾谷，無不尚武事也，子路戰于衛，冉樊戰于齊，其餘諸賢豪氣象，皆可想也。學喪道晦，至此甚矣！孔門實學，亦可以復矣！（存學卷二）

二三年十二月十二日

078

顏習齋言行哲學概要

一三四

中華民國廿四年七月廿六日收



中
華
民
國
二
十
四
年
七
月
出
版

#0

222171