

1056

中華民國卅年十月初版

革命哲學史觀

袁



著

鐵風出版社印行

自序

這本書開始在我心中活躍，還在蔣先生提倡三學以前。我自從由廣東回來，在大時代革命刺激之下，因為自己心藏太熱，過于狂猛，以致精力交瘁，身心俱毀，便改行以教書爲職業。又因爲自覺得學力不夠，如華天大與圖書館打交道，與筆礪常來往。大概是政治意識上一點潛在力量，我在中原一個古老的城市裏，開始注意到近代史中幾個人物，很快我便看中了明代王陽明和代曾國藩這兩個人，就把他們的遺留的書籍，做一番涉獵。那時盤據我中心的，他們兩個儒家健將，激頭激尾的文人，爲什麼能成就了很大的事業？終究因曾國藩打過民族革命運動的長毛，心雄大志以爲然，直便把他丟掉了。如是由王陽明一根線追尋他的師友，由宋代一直到孟子子思。那時很着了迷，也不顧一切，我便寫了一篇王陽明哲學，這就是本書中間的一部。正當這個時候，我在報紙上見到蔣先生一篇關於革命哲學的文章，名字此時記不起，又觸起我回過頭來研究中山先生

和蔣先生的思想。適逢我在中原平白無事找了一個跟斗，就跑到上海再教書一年，再失業，回到武漢，預備等半年重理舊業。這時遇到一位同鄉同學，一見面就上下古今亂談，我便告訴他我對於這本書上半截下半截的腹稿，他很贊就我繼續寫出，並且擔任我寫作時一個人的生活。好意之下，只有動手粗製濫造。突然爆發了西安事變，我親眼見武漢市民首先人心惶惶，繼而人心狂熱，更使我一鼓勁完成了這一本十萬言以上的製作。從此便隨着我身邊，由南而北，由東而西，一直到現在。我很怕我太年青，認識不清楚，學力不夠用，印出去害人誤己；我很怕別人會疑心我有什麼企圖，趨炎赴勢，只得根本就擺着箱子裏。最近和出版界幾個友人談起，經他們一看，就極力答應代為出版。自己又在病中，很想把結論從新作一適，把這書當中引證的略去一些，可是為保全生命，又不能夠，只有等候着將來。

以上是敘述我寫這本書的經過，再想說一點我對於中國哲學的見解我覺得我現在和開始寫作的時候，見解略有些距離，大概我還是維持原案：哲學是要與人生和社會有些

幫助才成立，關玄虛只是玄學不是哲學。中國以至整的東方哲學，莫不是受儒學哲學家的支配，種種理論不外是「格物致知，正心誠意」的發揮，這八個字即是西洋所聚訟的唯心唯物之爭，融化為一爐的心物一元哲學。不然；為什麼在格物之下，又加上正心誠意這四個字？我認為這種心物一元或者可叫做心物合一的哲學的前途，一定要指示將來的全世界的的人類，不過大多數儒家把握不住這種觀點，很多地方不免有濃厚的唯心色彩，就是我們所敬仰儒家近代一朵鮮花的王陽明先生也不能免，物質環境能支配精神；精神亦能改變物質環境；二者相互為因，相互為果，不能過於造作強調和歪曲，差一毫厘就失之千里。比方說：正氣可以移風易俗，這是一種感應作用，但是不能推論到用易經打得妖魔鬼怪，伸腿吐舌而去。中國現在有這兩樣的人們，不能調和；一種人是死死相信西洋傳來唯物觀念，不承認精神的力量，或者忽視精神的力量，一種人是死死相信精神唯心的精神作用，不承認或忽視唯物論觀念，如是常發生一些幼稚的論爭政爭，小則排格抵軌，大則起風潮發生流血的慘劇。單就五四運動時候，林琴南與蔡元培對立，陳獨秀

與胡適分道揚鑣，其影響之大；有人不可思議。總之；不管客觀行動上事實變化得怎樣破碎支離，歸根發源於思想之不健全這一點。話又說回來，中國哲學依然要求進步，正和時代進步一樣，純粹憑『物有本末，事有終始，知所先後』這種抽象的格物方法，絕對不夠達成格物的目的。據說朱元晦當年要理解一棵樹，一無所得，倒花了不少的時間；這正是一種方法不夠很好的例子，因此我們不能不採取西洋科學的方法。這不能拉攏；自尊自大，純粹在中國故紙堆中，實在找不出再好的方法來。否則故步自封，又只令回到玄學迷魂陣裏去。要講的話很多，自恨還脫不了讀書人講道的氣質，本來是求些實際有用的知識，能不能使讀者受用？我實在汗顏！如果將來還許可我有時間和較閒適的生活環境，我將要從日常生活實際問題上來寫出中國所需要的哲學。

我不願意請人來介紹題辭，只自己寫幾句想說的話。寫到這裏，很念念曾經資助我的一位朋友和已故老前輩邵次公先生！他們給我絕大的鼓勵和幫助。

革命哲學史綱

目 錄

第一編 東方哲學之代表者中國儒家哲學

第一章 哲學之定義與內容

第二章 東西哲學之分野

第三章 東方哲學之基點

第四章 東方哲學之真價

第五章 中國儒家哲學代表東方哲學之原因

第二編 儒家哲學主流理論之體系

第一章 王學源流于儒家孟子

革命哲學史觀 目錄

第一節 神秘主義發展者之孟子

第二節 道性善之孟子

第三節 趨重行為尙義者之孟子

第四節 王學主坐靜與孟子之神秘主義

第五節 孟子道性善與王學致良知心即理

第六節 王學重致與孟子重義之比較

第二章 王學與陸象山學說之比較

第一節 宋儒哲學思想之派別

第二節 陸王哲學之同異

第三章 王陽明哲學之內容

第一節 認識方法論

第二節 行為本體論

第三節 教育論

第四節 政治論

第五節 王學之歷史觀

第三編 革命哲學之產生根據

第一章 儒家傳統精神之影響

第二章 科學之影響

第三章 革命運動思潮之影響

第一節 王學與中山學說比較

第二節 王學與蔣先生學說比較

第四編 革命哲學之內容

第一章 中山先生革命哲學

第一節 仁說

革命哲學史觀 目錄

革命哲學史觀 目錄

四

第二節 三達德說

第三節 修身說

第四節 固有能說

第五節 權能分開說

第六節 民生史觀說

第七節 利用自然說

第八節 知難行易說

第二章 蔣介石先生革命哲學

第一節 力行說

第二節 大學教

第三節 四維說

第四節 四育說

第五節 致良知說

第六節 民族經濟說

第五編 王學及革命哲學與救亡圖存

第一章 王學與革命哲學之聯繫

第二章 王學產生革命哲學與現代革命運動

第一節 王學產生中國現代革命運動

第二節 王學賦予革命哲學之新精神

第三章 挽救現代中國之革命哲學

第六編 結論

革命哲學史觀

目錄

王學與革命哲學

第一編 東方哲學之代表者中國儒家哲學

第一章 哲學之定義與內容

照理講哲學，必先使人明白哲學是什麼。爲了要把哲學簡單化，明簡化，便不期然而然犯下不周沿的毛病。哲學，即是研究一切道理之究竟，亦即是究竟道理之道理，道理之究竟，是本體，究竟道理之道理，是認識之方法。惟一切道理是否有究竟？且究竟之程度如何？由吾人之經認識及理想，事實又在今日人力以上。但何日在人力以下，或永在人力以上，均不可知，然則；哲學不成其爲哲學？

可是宇宙一切，畢竟有道理可尋，吾人自可循序追尋其根本，而從根本上發見其錯雜聚亂之事物中，分析歸納，取其相變相通之原則，孔子說：「吾道一以貫之」之道，亦即是確定；形成整個人類智識界段之局限性中，無可再追尋之道理。因以吾人自可名之



爲道理之究竟，亦卽究竟之道理。

進一步論，此究竟之道理，道理之究竟，既以人之竭精殫力得一究竟之結果，動機雖至爲複雜，而與人必有不可解之關係。否則，人何必以精力而用之無用之地？姑以人生哲學之人生二字解之，何謂人？何謂生？何以爲人？何以爲生？是不獨要知此何謂？並且要行其何以，如此生活方可得到正確之指導，而求得正當之生活。

所以將哲學嚴格的解釋，應包涵哲學本身之體用，因爲本體與作用不容分開，正如人、影、相隨無二，故哲學之定義就是——討論宇宙一切本問題，獲得最根本最普遍整個有系統之知識，以指導及有裨益人類正當生活之學問，此卽謂之哲學。

哲學既成定名，定名自有範圍，所謂內容，卽是此範圍之實在，但在此範圍內之實在，爲非單純，而爲多方面之混合體，果一分析，勢非借力於觀點不可。

以哲學研究之目的爲觀點，就有；

正(甲)宇宙論(在求一世界之道理)

就中研究存在之本體及真實之要素者（本體論）

研究世界之發生及其歷史與其歸宿者（宇宙論）

（乙）知識論（在求一對於知識之道理）

就中研究知識之性質者（知識論）

研究知識之規範者（論理學）

（丙）人生論（在求對於人生之道理）

就中研究人究竟是什麼者（心理學）

研究人究竟應該如何者（倫理學，政治社會哲學）

以研究本身分析為重點，就有：

（甲）研究之中心，是求對於無窮之認識之哲學

（乙）研究之過程，是求無窮之認識與認識無窮之哲學

（丙）研究之目標，是求是之哲學

以上專就分門別類從事研究者而言，究各門類皆不可分離，有人生論中含有宇宙論者；有宇宙論中含有有人生論者；有知識論中含有有人生及宇宙論者；人生及宇宙論中；又復含有知識論者。或彼此推論；或理有會通，如自古中國哲學研究，大概合宇宙人生知識於一爐，宋儒證天地萬物一體，心即性，性即理，類是此種見解。西歐哲學反是，大都分門研究，間亦有互相融化者，無他，以各部門均有不可分離之關係。

第二章 東西哲學之分野

哲學由人而立，舍人之外無哲學可言，然人之一切莫不為空間時間所限定，以地球而論，東西兩半球，東則包含亞洲中國印度日本，西則包含英美德法諸國，人有黃色黑色之分，天時氣候，風俗人情，生活習慣，均各不同，人以環境為轉移，思維亦自相異。

梁漱溟先生論東西文化：

「中國人另有他的路向態度與西方人不同，就是他所走並非第一條向前要求的路向

態度。中國人的思想是安分、知足、寡欲、攝生、而絕沒有提倡要求物質享樂的……東方文化無征服自然態度而為與自然融洽游樂的，他持這種態度，當然不能有什麼征服自然的魄力，那轟轟火車飛行艇就無論如何不會產生，他持這種態度，對於積重的威權把持者，要容忍禮讓，那能奮鬥爭持而從其中得個解放呢？那德謨克拉西實在無論如何不會在中國出現，他持這種態度，對於自然，根本不為解析打碎的觀察，而入玄學直觀的路……」

東方人與西方人所持哲學不同，路向非一。已了然判明，究其原因所在，不外西方天賦生活資料較薄，東方天賦生活資料較厚，厚者，順天適生，不積極以求進取，只求保守『各安其業』之常態。老子曰：『……甘其食，美其服，安其居，樂其俗，鄰國相望，雞狗之聲相聞，民至老死，不相往來。』又曰：『人多利器，國家滋昏，人多技巧，奇物滋起。』是不獨以現生活自安，且極反物質進步之能事，但求精神之自慰自取；西方天賦生活者反是，日為生活資料是圖，勢必出于紛爭，故不得不偏重物質之研究，以

此科學機械，形成中心思想，孔適應此中心思想之政治文物，均紛然而起。

總之：東西哲學之不同，各有其自然條件，信非偶然。

第三章 東方哲學之基點

印度大哲學家太戈爾云：「東方哲學太靜」；又云：「真理有動靜兩方面」；譬如聲音是靜，歌唱是動，足力是靜，走路是動，動常變而靜不變，譬如小孩以至現在，變的很多，而我秦戈爾仍定秦戈爾，這是不變的，東方文明，譬如聲音，西方文明，譬如歌唱，兩樣都不能偏廢，有靜無動，則成爲惰性，有動無靜，則如建樓閣于沙上，現在東方所能濟西方的智慧，西方所能濟東方的是活動。

秦戈爾所云，除動常變，而靜不變，尚不討論昧地外，確是「針見血之言」，東方哲學之基點，即是秦戈爾所說之靜，然靜固非絕對，靜亦有動，動亦有靜，夫然後有動而知靜，有靜而知動，所謂靜動，悉其加減之數，由量的變化，突變爲質的變化。考秦戈爾言東方哲學爲靜之說，在中國周易經詞，孔子言「世有日」，「太極生兩儀」，宋儒解太

極爲先天渾然一氣，兩儀爲陰陽，上動下靜，渾然一氣乃合動靜而無可分，至動靜始生天地萬物，上推之渾然一氣，本無動靜之可分，強名之動，強名之靜，強名之無動無靜，莫不皆可，今日西方科學亦以爲宇宙爲一氣體之演成。故老子曰：「天地之間，其猶橐籥乎？虛而不屈，動而愈出。」蓋宇宙有虛有實，實則虛之，惟東方哲學，以物質生活擾擾於心，則思慮日益疏遠，馳騁直覺，常求精神之慰安，故老子又曰：「天地不仁，以萬物爲芻狗，聖人亦仁，以百姓爲芻狗，」意以仁智爲贅瘤，是靜極之哲學，次如儒家各派，雖稍趨向於現實，以求精神上享受之實在，然皆復趨避現實，而不求物質生活之進展，其達到此種目的之方法，以靜求心性定一爲不二法門。中庸第一章言：「天命之性，率性之謂道，道也者，不可須臾離也，可離非道也。」是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞，莫見乎隱，莫顯乎微，故君子慎其獨也。」

大學云：「知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得。」東方哲學，惟靜以求心明，心明以求性，心性由天所賦，故天理卽爲人之心性，而

其所以使人心性不歸諸天理者，皆爲人欲所蔽，去人欲則見天理，舍靜無以得之，而其所謂去人欲存天理者，因出諸求善去惡之念，但亦即重保守現狀，放任自然，不復再求利用自然，支配自然，謀社會及人生之改善與進步，只求精神之自足與慰安，而仁愛和平諸道德，例皆廢中以求保守現實生活而已，準此以推，豈東方哲學爲世所病？然未可一游而論。

第四章 東方哲學之真價

吾人對於東方哲學，固認爲失之過當，由保守而落後，但反觀西方哲學，一唯動態，求進步，重物質，重功利觀念，使物質生活提高而追隨以物質爲研究對象而來之科學，所得之幸福，實不逮其所供來之痛苦，致精神方面之悲楚，尤其甚於物質，梁啟超先生於歐遊心影錄中，曾論之甚詳，茲約錄如下：

一、西歐自法國大革命後，封建制度完全崩毀，……因科學發達產業組織從根底翻新起來……他們要把他的內部生活湊上來和外部生活相應，卻處處措手不及。最顯著的

就是現代都會生活和從前堡聚的村落的生活截然兩途，聚了無數素不相識的人，在一個市場或一個工廠內共同生活，除了物質利害關係外，絕無情感之可言，此其一。大多數人無恆業，徒工爲活，生活根據飄搖無定，好像枯蓬斷梗，此其二。社會情形太複雜，應接不暇，到處受刺激，神經疲勞，此其三。勞作完了，想去耍樂，耍樂未完，又要工作，晝夜忙碌無休養之餘裕，此其四。慾望日日加高，百物日日加貴，生活日日加難，競爭日日加烈，此其五。」

「科學昌明後第一個數命傷是宗教，人類本從下等動物蛻化而來，那裏有甚麼上帝創造；還配說萬物之靈嗎？更那裏有什麼大國？講到哲學，後前康德和黑格爾時代在思想界裏儼然有一種權威……自科學漸昌，這派唯心論的哲學便四分五裂，後來岡狄實證哲學和達爾文種源論同年出版，舊哲學更是根本動搖，老實說一句，哲學家簡直是投降到科學家旗下了。依著科學新心理學所謂人類心靈這件東西就不過物質運動現象一種，精神和物質的對峙就根本不能成立。所謂宇宙原是要用科學方法試驗出來，不是用哲

學的方法冥想得來的，這是唯物派的質學派，託庇科學下建立一種純物質的純機械的人生觀，把一切內部生活外部生活都歸到物質運動的「必然法則」之下，這種法則其實可以叫作一種變相的運命前定說……於是人的自由意志不得不否認了，意志既不能自由，還有甚麼善惡的責任？我爲善不過那「必然法則」的輪子推着我動；我爲惡也不過那「必然法則」所推動，和我什麼相干？這不是道德這件東西能否存在的問題了。

「科學大原理，各種小原理日新月異，今日認爲真理，明日已成謬見。新權威到底樹立不起來，舊權威却是不可恢復了，所以合社會人心都陷入懷疑沉悶畏懼之中，好像失了羅針的海船，遇暴風，遇着霧，不知如何是好，所以什麼舉利主義強權主義越發得勢，死後既沒有天堂，只好儘這幾十年快活。善惡既沒有責任，何妨盡我手段沉溺我的慾望。然而享用的物質增加速率總不能和慾望的騰升平衡。……只有憑自己力量競爭起來，質而言之，弱肉強食，近年來甚麼軍閥，甚麼富閥，從是從這條路條出來，這回大戰爭便是一個報應。」（指第一次歐戰）

以上梁先生所云，雖不免忽視政治制度及經濟組織之性質，但從現象上，歷史上，心理上，各方面分析西方哲學之流弊，極其詳盡。

至於集東方哲學大成之中國哲學，雖然包含許多病根弱點已如前章所述。但實有其不可磨滅爲西方哲學所不及之優點。

東方哲學概合宇宙觀人生觀社會觀爲一，例政治與倫理合一，狹義者以爲係受之天命，廣義者則爲取法乎自然。

老子曰：「人法地，地法天，」孔子則曰：「君子有三畏，畏天命……」又曰，「不知命無以爲君子也。」是老子所謂「天」，適所謂自然，教人順適自然，卽爲人之至道。孔子之所謂「命」，卽大爲有意志之主宰，人依天命之意志，亦孔子所謂人之至道，兩者雖有不同，而天人社會之構成則一。推而至於政治，周文周武以武力而奪取政權，孟子引齊經而曰：「天降下民，作之君，作之師，惟曰，其助上帝，寵之四方，有罪無罪，惟我在，天下曷敢有越厥志」，推之倫理，周易表詳上傳曰：「天尊地卑，乾坤定矣，卑高

以陳，貴賤位矣，動靜有常，剛柔斷矣」，故施之男女，曰：「乾道爲男，坤道成女」，儒家以男爲尊爲貴。以女爲卑爲賤，推而至之父子兄弟夫婦朋友，皆以爲天命所歸。雖其用之政治倫理，有階級過深之弊，而其長幼有序，朋友有信，舉家庭社會國家，莫不熙熙安樂，精神至慰，無爲人欲過甚而自相劫奪，故禮運有云：

「大道之行也，天下爲公：選賢與能，講信修睦，故人不獨親其親，不獨子其子，使老有所終，幼有所養，鰥寡廢疾者皆有所養，男有分，女有歸，貨惡其棄于地也，不必藏于己，力惡其不出于身也，不必爲己，是故謀閉而不興，盜竊禍亂而不作，故外戶而不閉，是謂大同。」

此直合政治倫理而歸于理想之世界，皆由「法天」與「法天命」，所演而出，較之西洋理想之無政府主義之社會，其精神之享受，殆有過之。

次如我先秦學術，均以理根納諸實用之內，易大象傳——「天行健，君子以自強不息」，中庸：「唯天下至誠，爲能盡其性，能盡其性，則能盡人之性，能盡人之性，則能

盡物之性，能盡物之性，則可以贊天下之化育，則可以與天地參矣。老子則謂「各歸其根」，墨子則謂「上同于天」。皆一致以自我有大小，有靈肉，自我之大者靈者與自我之小者肉者同體。此實求「理想與實用合一」之先河。

不過：爲東方代表者之中國哲學，本以靜爲基點，中經印度佛學及佛教之參雜，益以黃老之學，遂使此「理想與實用合一」之趨向，不得發展，至宋理學，愈使理想與實用隔離，心神不可調和，徒以直覺馳騁理想，專務空談，不求實用，使東方哲學更失于太靜，但至明代王陽明學說一出，創致良知與知行合一說，使直覺馳騁之理想，忽然改圖，趨近於實用，不可謂非主東方哲學上絕大之功蹟，但其說尙未發揚光大，至于獨立不搖，尤其至滿清一代，幾至淹沒，民國以來，孫中山蔣介石兩先生先後繼承此說，更進而發明革命哲學，頓使王學益精，一掃東方哲學失之超現實重理想之弊，而確立理想與實用一致，心物調和之東方新哲學，以適合于東西文明之溝通，反觀西方哲學，學者大都想輸入東方哲學以爲調劑。而事實上昔之西方哲學，亦分理想與實際爲絕然兩途，唯

心唯物各走極端，至法國大革命後，科學昌明，唯物派遂推翻理想，不承認人有自由意志之活動，其結果，宇宙只一麵包，人類只有一麵包；况唯物派亦使大多數人求一麵包而不可得，似此人類，幸福何在？社會進化何在？

東方哲學今日之新精神——蔣介石先生自述研究哲學的經過中有云：——
「我們對於哲學的態度，不能承認唯物論者，亦不能承認唯心論者——致良知不會作一個空疏唯心論者，同時也不會作一個機械唯物論者。」

「字」實除了物質之外，還有一個精神的存在。由此可以充分表明東方新哲學之立場，故吾人對於東方新哲學之體系，確有研究與認識之必要。

然此必須聲明，東方新哲學，決非從前所謂「中學爲體，西學爲用」蓋體用原爲事物一體之兩面，中學西學原爲兩個事物，萬不能合一作爲體用，今日完成東方新哲學之革命哲學，是以東方傳統哲學爲主，融合西方攻我之病者，去我之病，使融合爲一完全之東方新哲學。正如西方大哲學家蒲陀維（柏格森的老師）對梁啟超先生所云：——

「一個國民緊要的是把本國文化發揮光大，好像子孫襲了祖宗遺產，就要保住他而且叫他發生功用，就是很淺薄的文化發揮出來都是好的。因為他總有他的特質，把他的特質和別人的特質化合，自然會產生第三種更好的特質來，你們中國著實可愛可敬，我們祖宗裏鹿皮拿石刀在野林裏打獵的時候，你們不知已出了幾多哲人了。我近來讀些譯本的中國哲學書，總覺得他精深博大，可惜忘了不能用中國文，我望中國人總不要失掉這分家當才好。」

因此可知東方新哲學——革命哲學之產生，即恐失去「這分家當」，或從此以後，「這分家當」還要超過前人之質量。

第五章 中國儒家哲學代表東方哲學之原因

吾人尙須切實承認，所謂東方哲學，因係泛指東方各民族各國家哲學之總體，然代表此總體之哲學，厥為中國哲學，中國哲學之總體代表，又厥為儒家之正統哲學。

代表東方哲學之宗派有二，一為印度哲學，一為中國哲學，此外皆為此兩宗派之屬

性，未有獨立之作用。

但東方哲學之總體，何以不印度中國並稱，乃僅屬之中國，此固非吾人之自誇，實則印度哲學之結晶，捨佛學而外，更無他物，當我國南北朝時，佛學始盛行流入中國，高僧鳩摩羅什，釋道安，釋慧遠等，對於佛學與西學皆有深刻之研究，道安尤注意翻譯佛經，志在宣法，所請外國沙門，譯衆經百餘萬言，又鳩摩羅什之弟子僧肇，更于佛學老庄思想融合，多有發明，即中國學者，如謝靈運·劉虬·孫綽，皆精佛理，他如武帝·蕭衍，更力倡佛學，不遺餘力，逮南北朝，不惜跋涉萬里，冒危難，親往印度研究佛學，入戒賢律親之門，精窮佛典歷十餘年，齋遺經論六百五十餘部，與其弟子共譯七十五部，得于三百三十八卷，發明唯識宗論，博得唐太宗·高宗之重視，其後天台禪宗·華嚴密宗等，各立學派，愈與老庄哲學融合，更進與儒家學說融合，至宋儒家哲學，則佛學之精髓悉被包容。

試分析佛學融合于中國哲學之歷史頗多例証，南北朝劉虬首言佛道相同，劉云：

「玄圃以東，號曰太一，厨賓以西，字爲正覺，希無之修空，其揆一也。」

僧肇，融合佛老之學說，釋世界之起源，曰寶藏論，內云：

「夫本深者，卽一切衆生無礙涅槃之性也。何謂忽有如是妄心及以種種顛倒者？但爲一念之迷也，又此念者從一而起，又此一者從不思議起，不思議者卽無所起，故經云：道始生一，一爲無爲，一生二，二爲妄心，以知一彼，卽分爲二，二生陰陽，陰陽爲動靜也，以陽爲清，以陰爲濁，故清氣內虛爲心，濁氣外凝爲色，卽爲心應于陽，陽應于物；色應于陰，陰應于靜，靜乃玄牝相通，天地交合，故所謂一切衆生，皆稟陰陽靈氣而生。」

密宗對於世界起源之說，宋儒理學者，邵康侯、朱晦庵均融合其說大體盡同，密宗云：

「空界劫中，是道教指示虛無之道，然道體寂迅靈通，不是虛無。老子或迷之，或權說，務絕人歎，故指空界爲道，空界中大風，卽彼混沌一氣，故彼之道生一也，金藏

雲者，氣形之始，卽太極也，雨止不流，陰氣凝也，陰陽相合，方能生成矣。」

密宗令通本末又云：

「稟氣受質，氣則漸具力大，漸成諸根，心則頓具四蘊，漸成諸識，十月滿足，生成各人，卽我等今者身心是也。故知身心各有其本，二類相合，方成爲人……然所言之氣，展轉推本，卽混一之元氣也。所起之心，展轉窮源，卽真一之靈心也，究竟言之，心外無別法，元氣亦從心之所變。……」

此稟氣受質，宋明哲學講氣質，卽融合此說，「心外無別法」，「元氣亦從心之所變」，此陸王所謂宇宙卽是吾心。「所稟之氣，展轉推本，卽混一之元氣也，所起之心，展轉空源，卽真一之靈心也」，心氣對立，程朱則由此轉化爲理氣對立，其源如此。

故中國哲學首爲印度哲學融合後之一物，舉印度哲學之髓，中國哲學莫不吸收之，故東方哲學之實體，卽爲中國哲學。

中國哲學至爲複雜，九流之學，除老莊在原理有別于儒家哲學，此外則爲方法之趨

異，或出于儒家之支流，或出自老莊之支流，墨子之兼相愛交相利，不出儒家之仁義，韓非李斯法家，皆出于儒者之荀卿，惠施公孫龍名家則爲哲學方法上之思辨，農家則偏執一端，皆不足以稱中心之哲學。

惟老莊道學，貴清靜無爲，其言多涉之虛無飄渺，有始無始，有始有，有無始有，仿彷彿佛，超離現實，謂之哲學思想則可，謂之代表東方中心哲學則不可，孔子問老聃，曾言「老子其猶龍乎」？足徵其言飄渺不可測度，而東方哲學之基本精神，則爲靜體，一趨向于現實，即求現實生活中之實在，一趨避現實，即不求物質生活之積極進展，老莊因趨避現實，而不獨趨避現實，抑亦遠離現實，故老子言安民，則曰：「是以聖人之治，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨，常使民無知無欲」又曰：「玄之又玄，衆妙之門。」莊子言：「安時而處順，哀樂不能入，」是以理化情，規知「死」爲「生」之自然結果，故無哀痛之情，孔子謂自然之情乃自然之性，有自然之性，則不能不有哀樂，故顏淵死，子哭之不得不痛，二者不同如是，道學爲虛無飄渺，超現實，儒家哲學則重實在，重

有之應付。此儒家哲學而爲代表東方哲學之中心哲學。

第二編 儒家哲學主流理論之體系

第一章 王學導源于儒家孟子

第一節 神秘主義發展者之孟子

西方哲學，幾爲唯心唯物之爭奪戰，唯物派自科學發展後，而得空前之勝利，如走上指宇宙社會以至人類之外界與內在生活，均由物質條件所支配所決定，台里烏司曾自認歐西之倫理爲全然物質主義，實則并不僅物質爲然，至于彼邦之唯心派，其始有希臘派與希伯來派，希臘派，因趨于現世主義，美的崇拜，而發生科學哲學美術文藝，羅馬又利用於政治法律之上，致其極端流爲利己，肉慾，風流，既淫縱驕奢殘忍，社會亦復爭奪混亂，此爲文藝復始後抬頭之唯物派之起點。希伯來派，反對現實幸福，禁欲，形成一種神權之宗教，教令腐敗專恣，演成西方中古黑暗時代，總之四方唯物與唯心絕然相峙，使社會與人類均陷于極度之苦痛。

東方哲學因近於唯心，而為中幹儒家態度，賴有調和之趨向。

孔子云：「天生德于予，桓魋其予如何？」又云：「毋意，毋必，毋固，毋我。」——我則異於是，無可無不可。」

此調和之中，究以何者為事理言行之根據，根據神秘，神秘是不可以理喻，實則言之，神秘即一概念或一經驗不容理智施其作用，由此言之，此神秘在調和唯心唯物之表現。

由孔子而孟子，此神秘主義益明顯，益張大。孟子云：

「夫君子所過者化，所存者神，上下與天地同流，豈曰小補之哉！」又云：

「萬物皆備于我矣。反身而誠，樂莫大焉，強恕而行，求仁莫近焉。」

是萬物皆備于我，上下與天地同流，皆極富神秘之色彩。

「誠」為回復萬物一體之方法，「恕」為求誠求仁之方法，「仁」又為求誠之方法，「恕」

與「仁」同為一人之誠心誠意，去私欲存天理（王陽明語）則字

宙乃與個人合一，亦即是中國儒家哲學以宇宙社會人生一元的看法。

因此人欲去盡，天理流行，爲儒家最高境界，孟子所認爲儒家以神祕經驗爲個人修養之最高成就。然此大可注意者，儒家非必盡乎惟心，如孔子論治哲學之方法，而曰：『博學之、審問之、慎思之、明辨之、篤行之，一固亦較完整之科舉方法，其他儒者之外，老子取辨證法，卽莊子之宇宙觀，亦可見其非必爲唯心，直調和唯物唯心中之神祕主義。

第二節 道性善者之孟子

人性之善惡，爲儒家退以正心修身齊家，進以治國平天下之利器，因人性善，其爲善則易，性惡其爲善則難，言性善，推之宇宙觀，則主天地萬物一體，次言人生之氣質，則必言性之善惡，是勢之使然。

孟子之前，無具體性善之說。性善之說徒見諸周易繫辭：『一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者信也』。雖繫辭傳爲孔子之作，而與論語中僅言『性相近，習相遠也』。

卽正統派之子思，亦僅言：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」，類皆閃爍其詞，至孟子則「言必道性善，行必稱堯舜」其類至多，如告子章：

「告子曰：性猶湍水也決諸東方則東流，決諸西方則西流，人性之無分於善不善也，猶水之無分於東西也。」

「孟子曰：水性無分於東西，無分於上下乎，人性之善也，猶水之就下也，人無有不善，水無有不下。」

「告子曰：生之謂性，孟子曰：生之謂性也，猶白之謂白與？曰然，白羽之白也，猶白雪之白，白雪之白，猶白玉之白與？曰然。犬之性，猶牛之性？牛之性，猶人之性與？」

「……惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之，惻隱之心，仁也，羞惡之心，義也，恭敬之心，禮也，是非之心，智也；仁義禮智非由外鑠也，我固有之也，弗思耳矣。」

依孟子之意，人性善係事所必然，『猶水就下』，並且否定告子生之謂性，告子本意，係出自後天之知覺運動而言，孟子則直以犬牛之屬，皆有生，有知覺，有運動，皆與人性相異，是人性乃先天獨賦之厚，非後天所生，且就性具體發揮，有仁義禮智之分，仁義禮智爲善，則性不可爲不善。

今假定性誠然盡善，但性何以善？則又另成一問題。孟子曾解釋云：

「人之所不能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也，孩提之童，無不知愛其親也，及其長也，無不知敬其兄也。」

此良知良能，殊爲性善之根本，而所謂良知良能，係出之自然，出之天理，過此則無可究竟，惟人固有性惡之表象者，此性惡之表象，孟子謂之爲物欲所蔽，如欲私欲，不爲物蔽，必以「思」克制，今以告子庸爲證：

「公都子問曰：『鈞是人也，或爲大人，或爲小人，何也？』孟子曰：『從其大體爲大人，從其小體爲小人。』曰：『鈞是人也，或從其大體，或從其小體，何也？』曰：『耳目

之官，不思而蔽於物，物交物，則引之而已矣。心之官則「思」，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者，先立乎其大者，則其小者，不能奪也，此謂大人而已矣。」

孟子之意，此事物之來，必得其職，則得其理，物欲則不能蔽。

宋理學家周濂溪先生·著周子原書，對「思」之解釋極詳：——

「洪範曰：思曰睿，睿作聖。無思，本也，思通，用也，幾動于彼，誠動于此，無思而無不通爲聖人。不思則不能通微，不容則不能無不通，是則無不通，生于通微：通微生于「思」，故「思」者法聖功之始，而治亂之幾也。」

此良知良能之性善，卽孟子所謂：「誠在義禮智非由外鑠我也，我固有之矣，弗思耳矣。」直書之，性善爲內存形而上之本能，弗「思」則爲外界物欲所蔽。「思」則能通微，通微至毫毛之末，何況外來之物欲？

第三節 趨重行爲尚義者之孟子

儒家創始者孔子言政治，言倫理，言心理，莫不推重仁德，罕言及善，考其仁德財

舍之意，似趨重于仁德，故禮運首推大同之世，而以仁之至也。又曰：『我欲仁，斯仁至矣。』是不獨重思想，抑且似覺偏執，孟子雖曰：『乃所愿學孔子也』然其道趨重于實行，故屢言義，義者事之宜也，彼雖與孔子同一理想，但其注重事之所宜，事宜則易行，行義則易遂，故言仁則兼及義，于孟子書中幾隨處可見——

『孟子對曰：王何必曰利，亦有仁義而已矣。王曰：何以利吾國，大夫曰：何以利吾家，士庶人曰：何以利吾身，上下交征利，而國危矣，苟爲後義而先利，不奪不脛。未有仁而遺其親者也；未有義而後其君者也。』

孟子之說，雖仁義并舉，考其辭，皆義，蓋非不可言利，而言利有『上下交征利，而國危矣』之害，甚且弑其君，而已身生命亦不可保，是言利不可，良由事之不宜，又曰：『君仁莫不仁，君義莫不義。』

『仁人心也，義人路也，舍正路而弗由，放其心而不知求，哀哉！』

此『君仁莫不仁，君義莫不義』乃直講實行仁義之法，即所謂上有好者，不必有甚

焉，皆欲致其王道之理想世界，使之易行易達。

下之于禮，更大胆破除孔子欲言不言之態，以尊重個人之自由，務使行之無阻。切近乎權變，故其見齊宣王，則曰：

「君之視臣如手足，則臣視君如腹心。君之視臣如犬馬，則臣君如國人，君之視臣如草芥，則臣之視君如寇讎。」王曰：「禮爲舊君有服，何如斯可爲服矣。」曰：「諫行言聽，膏澤下于民，有故而去，則君使人導之出疆，又先於其所往，去三年不返，然後收其田里，此之謂之有禮焉。如此則爲之服矣。今也爲臣，諫而不行，行而不聽，膏澤下于民。有故而去，則君搏執之，又極之於其所往，去之日，遂取其田里，此之寇讎，寇仇何服之有！」

其他見義不爲，則斥之爲無勇，彼意義所在，當行則行，成敗利鈍，在所不顧，人所不統治之命運，聽之而已，故其言曰：

「若其成功者則天也，君如彼何哉，強爲善而已矣。」

第四節 王學主坐靜與孟子神秘主義

王陽明哲學上承孟子學說，彰明較著提倡動靜合一，一反中國哲學主靜之態，彼傳習錄中，答陸原靜書，即闡明是理。

「聖人致知之功，至誠無息。其良知之體，皎如明鏡，略無纖翳。妍媸之來隨物見形，而明鏡曾無留染，所謂情順萬事而無情者也。『無所住而生其心。』佛氏曾有是言，未爲非也，明鏡之應物，妍者妍，媸者媸，一照而皆真，即是心生是處；妍者妍，一過而不留，即是無所作處。」

考「即是心生是處，即是無住處。」即無異終日有爲，而心常常無爲，動亦定，靜亦定，方是真定，此真靜來源於動靜合一，陽明先生極推崇此境界：

「天理常存，而其昭明靈覺之本體，無所牽擾，無所恐懼憂患，無所好惡忿懣，無所意必固我，無所歉侮愧作，和融瑩澈，充塞流行，動容周旋而中禮，從心欲而不踰，斯乃所謂真灑落矣。」

此言雖極言動靜合一之功，而和融整澈，充塞流行，尤近於神祕。陽明答湛元明崔子鐘以詩云：

「靜虛非空寂，中有未發中，中有亦何有，無之卽成空，無欲見真體，忘助皆非功，至哉玄化機，非子孰與窮。」

此「玄化機」之機，幾不可以理喻，彼變化莫測，撲朔迷離，較之孟子以：「然而猶有乎爾」，爲孟子全書之旨，有同樣之感。

雖然此至哉玄化之機，陽明以之語龍場野人，猶曰：「與愚夫愚婦同的，是爲同德，與愚夫愚婦異的，是爲異端。」并不獨愚夫愚婦，抑官能殘廢之人。秦和楊茂，耳聾目盲，不識不知，陽明猶告之曰：

「但終日行你的心，不消口裏說，但終日聽你的心，不消耳裏聽。」

佛家無言禪，蓋近於是，推原陽明教人爲學曰：「半日靜坐，半日讀書，」其重視靜坐如此，正復與佛相同。

厥後其徒王心齋與徐波石散步月下，波石刻刻檢點，心齋見之厲聲曰：「天地不交否」又至一小渠，心齋立即跳過，顧謂波石道：「何多擬議也。」

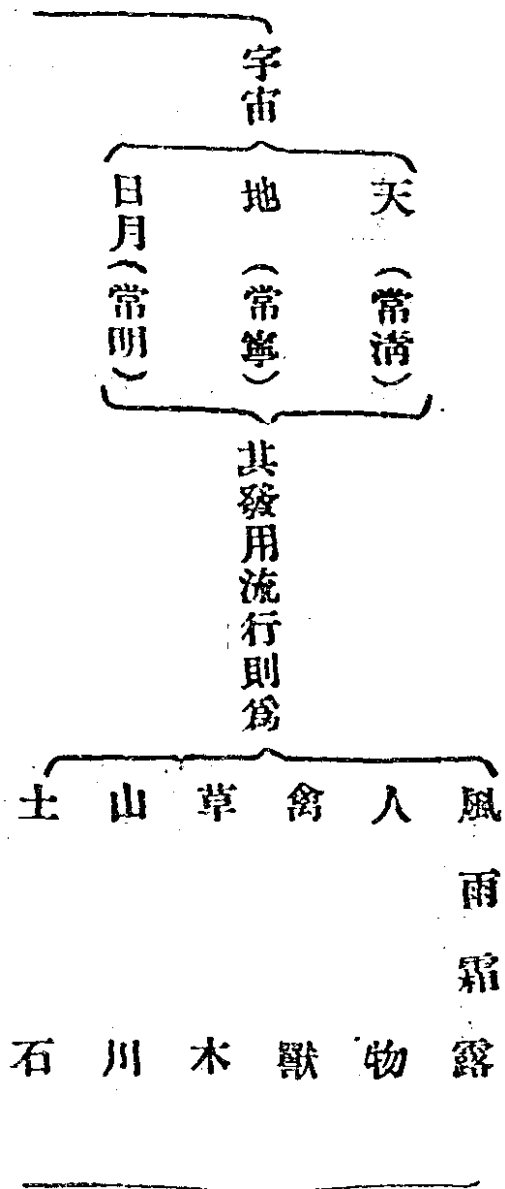
又羅近溪學道，堂閉關臨田寺，置水鏡几上，對之默坐，使心與水鏡無二，久之而病心火，偶過僧寺，見有榜急救心火者：訪之則陽明之徒顏山農講學，聽之喜曰：「此真能救吾心火。」

以此二端，前者得陽明之心傳，明道指點，直往直來，切近佛家棒喝。後者澈形骸，忘物我，亦有王學之風，皆有神秘之感，不可以言說。有過於強調色彩，又陷於純粹唯心之弊。

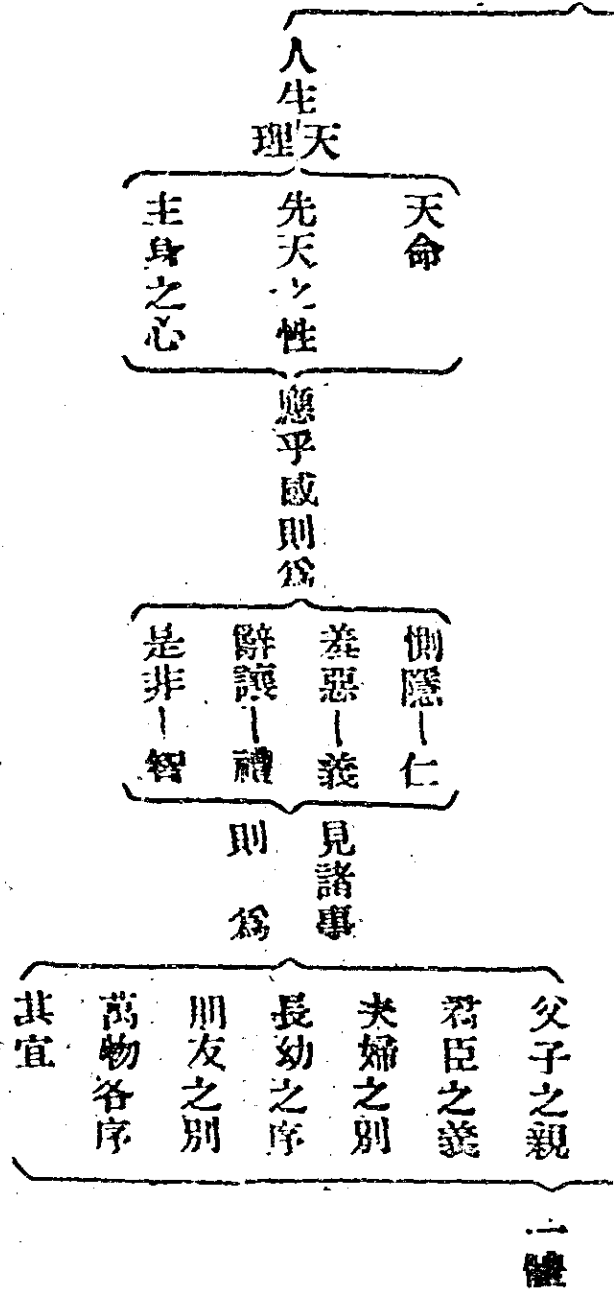
第五節 孟子之性善與王學之致良知心即理

孟子道性善，已如上述。居其後之王學，亦倡心即理，致良知之說，如究其彼此間之關係，則可明王學與孟子學說之淵源。此中首應研究之問題，即「性」與「心」各個本體之同異。

以中國宋儒理學公認之萬物一體而立論，宇宙之元始，僅一太極，太極靜則虛，又曰太虛，乃一無像虛空，太極有動象，曰氣，氣之動靜變化有宇宙萬物，其系統於下：



太極——氣動變化



依此表可知先天之性，主身之心，盡皆天理。孟子性善之性，即先天之性，陽明心即理之心，即主身之心，然良知與心性果有何關係？陽明先生有云：

「知善知惡是良知，」

「良知是天理之昭明靈覺處，故良知即爲天理。」「心即理也，此心無私欲之蔽，即爲天理，不須外添一分，以此純乎天理之心。……」

「性無不善，故知無不良。」

「汝心那一塊血肉，能聽聽言動，這個便是性，即是天理，有這個性，才能生這性之生理。」

依陽明先生解釋，性是大理，心是天理，良知亦是大理，是同一體而異名；天理無不善，故性無不善，心無不善，良知亦無不善。惟其性有不善，乃人欲蔽，心亦然，但良知為天理之昭明靈覺處，人欲不易為物欲所蔽，不盡蔽，即盡蔽之後，亦常發現，陽明先生曾舉例云，「叫盜賊去做盜賊，盜賊亦常慚愧，盜賊為人欲已蔽之人，然亦知盜賊不善而慚愧，」所以良知可以知善知惡，見本性可以明本心，因此良知雖然是合心性同為一渾然天理，良知却為天理最高級，能主宰心，主宰性，為心性，與人欲戰鬥，至於心與性之分別，強分之，性近於天生之氣質，心近於官能之思慮，然中國哲學，尤其宋儒，認心性無大差別，常混台易名，謂皆係出之自然，純為天理。

總之陽明言心即理，致良知，皆源出於孟子。孟子雖無心即理之名辭，而常言天道

天道卽天理之別名，尤其良知爲天理之最高級，并非獨創，孟子已先言之。

「人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。」陽明僅後爲倡導，志孟子只言性，陽明則言其根本，并另注重「致」字，爲最有價值之發明。

第六節 王學重致與孟子重義之比較

大學曰致知，陽明先生曰：致良知，要其致皆爲儒家極重視之要道，陽明爲重良知，故明講致良知，而不曰致知，蓋良知純爲天理，每爲物欲所蔽，勢非推其至於極，然後自知去其人欲，復其天理，良知自行，故推而極其知，卽行，陽明云：

「知是行的主義，行是知的工夫，知是行之始，行是知之成，若會得知，只說一個知，已自有行在，只說一個行，已自有知在。」

「未有知而不行者，知而不行，只是未知。」

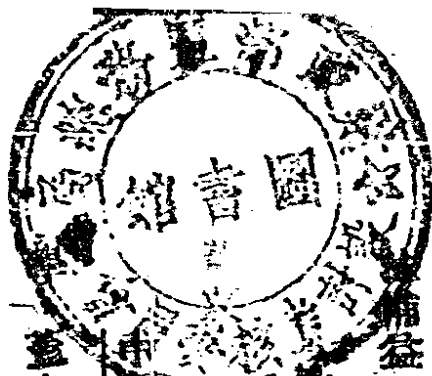
故陽明之所謂致知，直是行良知，實現良知。此所謂盡天下之學，無有不行而可以言學者之意也。

孟子之言仁義，正與此同，蓋仁者失之空疏，空疏則有近於理想，故重義，應於天下事事物物，政治倫理之屬。求其適當得宜，俾行之易，收非常之果。易說卦曰：『立人之道曰仁與義，抑宜取其順適之意。』

次之，良知之致，首在推知之極——去人欲而存天理，即致去人欲之私欲客氣，克治外界之紛擾內心，非有加於良知之本體，而使之來，譬之鏡原不昏，有塵垢，則暗，今去其塵垢，則鏡自明。

孟子重義，亦如是理，彼常言：『學問之道無他，求其放心而已矣』。所謂放心，即爲物欲吸收其已失良能之本性，失其良知良能，則性之善惡，無由識別，所謂仁心仁政，不啻夢囈。良由無不忍人之心，奈何有不忍之政！故必以義制心，則放心可求，然則孟子重義，與陽明之致良知，義皆去人欲而明天理之法則。

擴而充之，王學禪靜真定之學，俗以爲近佛，其實此爲繼承孟子之神祕主義，王學之良知及心即理學說，蓋導於孟子性善之學說，王學之重致勵行，亦孟子重義學說之遺



孟子與陽明同直承大學中庸之道，一爲由倫理推及於政治，二爲共同篤信行教而
致窮不失義，達不離道之工夫；三爲同處於邪說淫辭人心惟危，道心唯微之際，無道行即無

第二章 王學與陸象山學說之比較

第一節 宋儒哲學思想之派別

中國向無哲學之名，而經史哲學，大都有哲學之實質，宋之理學，又實爲儒家之哲
學。宋之理學，莫不以孔孟爲宗，同以救時弊爲鵠的，同受歷史與各種學說之影響，
同以時代演變之歷史爲背景。

宋繼承五代而起，外患凌夷，中原擾攘，人生困于兵火，苦于戰亂，生活秩序破壞，
人心趨于功利。宋太祖以杯酒釋兵權，趙普曰：「余以半部論語治天下。」此足表現當
世者輕武術，重文義，尤提倡經世之儒學，孟子言：「上有好者，下必有甚焉，」宜其

理學終起，息馬論道，講學之聲浪，盈于天下。

儒道既爲常世所用，漢唐兩晉之儒學，成敗得失，極易追尋，漢重章句訓詁之學，唐重詩文之學，兩晉學者則流入清淡，放蕩形骸，滑稽亂俗，不克存養省察，身體力行，是漢唐失之支離，兩晉失之放蕩，程伊川張橫渠朱晦庵諸學者，多以兩晉放蕩爲慮，故多着力于讀書窮理下學上達，以通學問爲歸。

朱晦庵云：「莫所致知也，日用之間，事之所遇，物之所觸，思之所起，以致讀書攷古，知所用力，莫非吾格物之妙也。」

又云：「學固不在乎讀書，然不讀書，則義理無由明，要之無一事不需要理會，無一書不需要讀，若不讀這一件書，便缺了這一件道理，要他底，須着些精彩方得，然泛泛做不得，故程先生（伊川）教人以敬爲本，然後定義明。」

程伊川云：「窮理亦多端，或讀書講明義理，或論古今人物，別其是非，或應接事物處其當然，當窮理也，或問：「格物須格物格知，還是格一物而萬物皆知？」曰

：「怎生便會該通，若只格一物便通衆理，雖顏子亦不能如此道！須是今日格一件，明日格一件，積習既多，然後豁然有貫通處」。

張橫渠云：——「讀書少則無由考校其精義，蓋書維持此心，一時放下，則一時德性有懈，讀書則此心常在；不讀書則終看義理不見，書須成誦，精思多在夜中或靜坐得之。不記則思不起，但是貫得大義後，書亦易記。所以觀書，釋己之疑，明己之未達，每見每知所益則學進矣。」

以上三家所言，足徵皆以着力讀書，講明義理爲宗旨，次則取循序漸進，爲入德之門。彼等忌好高騖遠，空言無實，乃針砭兩晉學者之放蕩，其態度則接近漢唐。

又邵康節周濂溪程明道陸象山王陽明則不然，彼等憂慮漢唐之繁瑣支離破碎，能使學者忘其本心，乃致力于先天之澈悟，獨稱本心，爲學指示迷途。陸王尤較爲積極。

邵康節云：——「先天學，心法也，圖皆從心中起，萬化萬事生于心也」。

「物莫大於天地，天地生于太極，太極及吾心，太極所生之萬化萬事，卽吾心萬化

萬事，故曰：「天地之道備於人。」

夫所以謂觀物者，非以目觀之也。非觀之以目，而觀之以心，而觀之以理也，聖人之所以能一萬物之情者，謂其能反觀也。

程明道云：「蓋良知良能，元不喪失，以昔日之習心未除，却須存習此心，久則可奪舊習。此理至約，惟患者不能守，既能體之以樂，亦不患不能守也。」

「聖人千言萬語，只是欲人將已放之心，約之使反復入身來，自能尋向上去，下學而上達也。」

周濂溪云：「——聖人之道，仁義中正而已矣。守之貴，行之利，廓之配天地，豈不簡易？豈爲難知？不守，不行，不聽耳。」

陸象山少時有言：「——宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。東海有聖人出焉，此心同，此理同也。西海有聖人出焉，此心同，此理同焉。南海有聖人出焉，此心同，此理同也。千百世之上，千百世之下，有聖人出焉，此心此理，亦莫不問也。」

其立言如是，方其應呂伯恭與其反對者朱晦庵會講於江西鵝湖寺，象山在蓮中和兄

俊山有詩云：——（註：陸俊山陸象山係兄弟行）

「墟墓興衰宗廟歛，斯人千古不磨心。

涓流積至蒼溟水，拳石崇成泰華岑。

易簡工夫終久大，支離事業竟浮沉。

欲知自下昇高處，真偽先須辨古今。」

陸親授之晦庵，斥爲支離，朱亦以陸爲太簡，意見參差，象山至散會時，猶欲攔問

晦庵，「堯舜以前，所讀何書」，爲恐決裂而止。

陽明先生學說，本源程陸以致知，止于至善爲主，大學問及語錄均充滿此種意向。

（註：大學問，及語錄，詳見陽明全集）

「至善者，心之本體也，動而沒有不善，而本體之知，未常不知也。意者，其動也。物者，其事也。致其本體之知而動無不善，然非其事而格之，則亦無以至其知，故至

知者，誠意之本也，格物者，誠意之實者，物格而後知致意誠，而有以復其本體，是之謂止知善」。

「徐愛云：愛昨曉思格物的物字，皆從心上說」。先生曰：「然，身之主宰便是心，心之所發便是意，意之本體便是知，意之所在便是物，如意在事親卽事親便是一物，意在事君，則事君便是一物，意在仁民愛物，卽仁民愛物便是一事，意在于視聽言動，卽視聽言動便是一物，所以某說無心外之理，無心外之物，中庸言：『不誠無物，』大學『明明德』之功，只是一個誠意，誠意之功，只是個格物」。

又云：——「格物卽孟子所謂大人格君之格，是去其心之不正，以全其本體之正，但意念所在，卽要去其不正，以全其正，卽無時無處，不是存天理，卽是窮理，天理卽是明德，窮理卽是明明德。——」

陽明學說，至爲簡易，謂心卽宇宙，心卽萬物，求宇宙萬物之理，不求于物，只求諸心，「心外無理」，「心外無事」，故欲窮理，須存心于天理，存天理之法，卽爲以

去人欲不二法門，此與明道之守約，康節之心法，濂溪之中正，象山之吾心卽是宇宙，同出一轍，一而二，二而一，皆以尊德性爲本。

總之；宋理學之中，大別論之，張橫渠，程伊川，朱晦庵重學，爲道問學派，邵康節，程明道，周濂溪重心，爲尊德性派，以子思之尊德性而道問學一語，各有偏重，然非絕對背馳。

具體言之

道問學派

- (1) 把致知兩字認定非盡爲倫理之性質，抑且有偏重于知識之意。
 - (2) 求知于物之本體，不在乎心，似有近乎唯物。
 - (3) 重學致知。
 - (4) 爲學窮理趨于繁瑣。
- (附) 注重經義。

(6) 尊德性派。

(1) 致知，大部分指致良知。

(2) 重悟性不重感性，一旦豁然貫通，由內而外。

(3) 重明心性，工夫在去人欲。

(4) 「吾心即宇宙」，「心即理」，「先立夫大者」，尚簡直。

(5) 不重讀書。

第三節 陸王哲學之同異

欲知陸王學說之同異，近人謝无量著作湯明學派曾云：「陽明之學，實出於象山而

益擴充之，讀象山之書，可以知陽明學之淵源；讀陽明之書，可以知象山學之發展」。

陽明亦序象山文集曰：「自是而後，有象山陸氏，雖其純粹和平，若不逮于二子，

周程——而簡易直捷，直有以接孟子之傳，其議論開闢，時有異者，乃其氣質意見之殊

，而要其學之必求諸心則一而已，故常斷以陸子之學，孟子之學也」。又朱晦庵為陸象

山學說之敵，陽明作朱子晚年定論，取其與陸王相類似者，而曰朱晦庵自非其前議。謝
元暹君意大率謂陸王殊無二致。平心議之，王與陸不無相同之處，正如王學與孟子學說
同然亦有相異，否則王學不曰陸學，何以又別名之曰王學？

(甲) 陸王言心之異同

象山曾作詩謂晦庵曰：『簡易工夫雖久大，支離事業竟浮沉』，陽明作朱子晚年定論
，其意正復與陸相同。究陸王自命爲簡易者，乃心即理，求之于心，無往不得，斥朱子
爲支離者，乃朱子即物而窮其理也。

依朱子之意：凡人之心，莫不有知，凡天下之物，莫不有理，是拆物與理爲二，理
在物中，不在心中。陸王則同以心與理爲一，理不在物中，理不在心中，如欲求物理，
只求之于心，不必及理。陽明云：『心外無物，心外無事，心外無義，心外無善』，象山
云：『萬物森然于方寸之間，滿心而發，充塞宇宙無非此理。此就心之本體立說，陸王
絕然相同。』

再就心之作用以觀，陸王主張互異，其例如下：象山與曾宅之書——

「孟子曰：『夫道一而已矣』！又曰：『道二，仁與不仁而已矣』！如是則爲仁，反是則爲不仁。仁卽此心也，此理也。求則得之，得此理也；先知者，知此理也；先覺者，覺此理也；愛其親者，此理也；敬其兄者，此理也；見孺子將入井將有怵惕惻隱之心者，此理也，可羞之事則羞之，可惡之事則惡之，此理也，是知其爲是，非知其爲非，此理也；宜辭而辭，宜遜而遜，此理也；敬此理也，義亦此理也；內此理；外亦此理也；故曰：『直方大，不習無不利』。

試觀象山之言，可羞而羞……宜辭而辭，此「可」字與「宜」字，殊堪注意，蓋「可」與「宜」二字，用意與今之應該二字相同，羞，辭，遜，皆由本心所發，是由內而外，謂之悟性，「可」與「宜」二字則由外界事物而定，是由外而內，謂之感性，設無外之事物感動，心亦無所謂「可與不可」，亦無所謂「宜與不宜」。

陽明不然，其語錄云：

「……且如事父，不誠去父上求個孝的理？事君，不誠去君上求個忠的理？交友治民，不誠去友上民上求信與仁的理，都只在此心上，心即理也。」

「知是心的本體，心自然會知，見父自然知孝，見弟自然知弟，見孺子入井自然知惻隱，此便是良知，不假外求。若良知之發，更無私意障礙。即所謂充其惻隱之心，而仁不可勝用也」。

陽明較象山則更進一步，他認為知是直覺，不受外來感性，知是心之本體，心自然會知，所以有孝親之心，即有孝親之理，有信友之心，即有信友之理，心為何有如此高能，無所不包，無所不知？陽明曾解說：「心的靈明便是天地鬼神的主宰」。此是體用同原，心物無二之直覺論。

更進研究，陸王均承認，人類誠有不善之現象，然人之爲不善之原因，及解決之辦法二人主張絕然不同。象山以爲「人性皆善，其不善者，遷于物也」，又云：「道徧滿天下，無些小空隙，但是人自有病，與他相隔了」，「用心于枝葉，不求實處」，此爲

不善之原因：解決之辦法，是用心于實處，用心于實處卽是理會心。

陽明主張：『私欲客氣，性之蔽也，是私欲客氣蔽性，乃人爲不善之原因，辦法唯有去人欲而存天理。』

象山則反對是說，語錄中有云：

「人欲天理之言，亦不是至論，若天是理，人是欲，則天人不同矣。」

陽明則云：「心一也，未雜于人，謂之道心；雜以人僞謂之人心，人心得其正者卽道也，道心之失其正者卽人心，初非有二心也」。是言欲在理之中，理欲并非二事，減一分人欲，便存一分天理，雖聲色貨利，好色好貨，用得其正，亦無妨礙。

(乙)陸王萬物一體解釋之同異

宇宙萬物一體說，爲宋理學所公認之定案，然其解釋各有不同，其中最要爲無極太極之分，周濂溪及朱晦庵皆主張，太極之上，應有太極，所謂無極而太極？陸象山力持異議，以爲太極之上，不應再有無極，此種論爭，當時極爲重視，蓋萬物一體，爲宇

宙人生社會一元之哲學，太極無極爲解釋宇宙之基本問題，卽直言宇宙何謂，何以有萬物，天地，鬼神，草木，鳥獸，虫，魚，以及人類？

老子云：「道生一，一生二，二生三，三生萬物」。

呂氏春秋云：太一生兩儀，兩儀生陰陽，（註兩儀指天地）

易繫辭云：易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦。

淮南子云：「有始者，有未始有有始者。有夫始有夫未始有有始者，有有者，有無者。有未始有有無者。有未始有夫未始有有無者。所謂有始者繁憤未發，萌兆牙蘖，未有形埒，馮馮蠕蠕，將欲生興，而未成物類。有未始有有始者，天氣始下，地氣始上，陰陽錯合，相與優游競暢于宇宙之間，被德含和，繽紛醴醴，欲與物接，而未成兆朕。有未始有夫未始有有始者，天合和而未降，地懷氣而未揚，虛無寂寞，蕭條霄霏，無有彷彿，氣遂而大通冥者也。有有者，言萬物摻落，根莖枝葉，青葱蒼龍，萑滑炫煌，蟻飛蠕動，蛟行鱗息，可切循把握，而有數量。有無者，視之

不見其形，聽之不聞其聲，捫之不可得也，望之不可極也，儲奧扃冶，浩浩瀾瀾，不可隱儀揆度，而通光耀者，有未始有有無者，包裹天地，陶冶萬物，大通混冥，深宏廣大，不可爲外；析毫剖芒，不可爲內，無環堵之宇，而生有無之根。有未始有夫未始有有無者，天地未剖，陰陽未判，四時未分，萬物未生，汪然平靜，寂然清澄，莫見其形，若光輝之問於無有，退而自失也」。

周子通書云：「動而無靜，靜而無動，物也；動而無動，靜而無靜，神也。動而無動，靜而無動，非不動不靜也，物則不通，神妙萬物，水陰根陽，火陽根陰。五行陰陽，陰陽太極，四時運行，萬物終始，混兮闢兮，其無窮兮」。

周濂溪太極圖說云：

「無極而太極，太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰，靜極復動。一動一靜，互爲其根。分陰分陽，兩儀立焉。陽變陰合而生水火金木土，五氣順布，四行行焉。五行一陰陽也，陰陽一太極也，太極本無極也。五行之生也，各一其性，無極之真，二五之精

，妙合而凝。乾道成男，坤道成女，二氣交感，化生萬物。萬物生生，而變化無窮焉。惟人也，得其秀而最靈。形既生矣，神發知矣，五性感動，而善惡分，萬事出矣。聖人定之以中正仁義而主靜，立人極焉。故聖人當天地合其德，日月合其明，四時合其序，神鬼合其吉凶，君子修之吉，小人悖之凶，故曰：立天之道，曰陰與陽，立地之道，曰柔與剛，立人之道，曰仁與義。又曰：原始反終，故知死生之說。大哉易也，斯其至矣。

觀上各家所言，可知中國哲學之解釋，曰太極，曰無極，曰陰陽五行，曰有有者，有無者，有未始有夫有未始有有無者，有始者，有未始有夫未始有有始者，例皆以氣之動靜，反而復，有常有變，周濂溪以太極圖象像之，邵康節以八卦爻位之數象之，此象氣之動靜變化，而生宇宙，而生萬物，天地亦氣之動靜聚散，萬物亦氣之動靜聚散，生滅亦氣之動靜聚散，一切莫不皆然。是氣有清濁，清者賦之人曰聖賢，濁者賦之人曰凡俗，清者賦于自然則爲天，濁者賦于自然則爲地，推而至于萬物，有清濁，有陰陽則柔

之別，氣之聚則成形，散則無聲無息，雖氣之聚散攻取百塗，然其爲理，順而不妄，卽一物之成，皆有一定之結構與組織之規律可尋，賦于人之心性，周子云：「惟人也，得其秀而最靈」。固非是理孤立于人心之外以自適，此爲宋理學界一致之認定也。

惟無極而太極，出自周子太極圖說，易無有焉。爲宋儒唯一之爭點。

宋晦庵與陸俊山書：「不言無極，則太極同于一物，而不足爲萬化根本，不言太極，則無極論于空寂，而不能爲萬化根本」。

又云：「無極卽是無形，太極卽是有理，周先生恐學者錯認別爲一物，故着無極二字以明之」。

陸象山極表反對，答書云：

「自有大傳（易）至今幾千年，未聞有錯認太極別爲一物者」。

且極字亦不可以形字釋之，蓋極者，中也言無極則是猶言無中也，是奚可哉！

「無極」二字，出於老子知其樞章，吾聖人之書所無有也，老子首章言：「無名天地

之始，有名萬物之母」，而卒同之，此老子宗旨也，無極而太極，卽是此旨」。

「繫辭言：神無方矣，豈可言無神？言易無體矣？豈可言無易……此理乃宇宙之所固有，豈可言無？若以爲無，則君不君，臣不臣，父不父，子不子矣。楊朱未遑無君，而孟子尤以爲無君，墨翟未遑無父，而孟子尤以爲無父，此其所以知言也」。

以上觀之，陸子解釋宇宙萬物一體，唯理以致，彼以「此理乃宇宙所固有，豈可言無」！設亦認無極，則于理有礙，理有礙，君不君，臣不臣，父不父，子不子，焉可謂爲萬物一體？其以學派而論，陸子爲儒家，儒家學說以有爲起點，意爲拾老子之說，豈足以言儒道？詩言，「上天之載，無聲無臭」，蓋陸子粘執于有，不可爲之精一。

陽明態度則不然，只問是非，不計門戶，尤于有無二字，太極無極，透視通達，常云：

「仙家說到虛，聖人豈能加得一毫實？佛氏說到無，聖人豈能無上加得一毫有？但仙家說虛，從養生來，佛氏說無，從出離死生苦海來！却於本體加却些子意思在，便不

是他虛無本色了。便於本體有障礙，聖人只是還他良知的本色，更不着些子意在。良知之虛，便是天之太虛，良知之無，便是太虛之無形，日月風雷山川民物，凡有貌象形色，皆在太虛無形中發生流行，未嘗作得天理障礙，聖人只是順良知之發用，天地萬物俱在我良知的發用流行中，何嘗又有一物超于良知之外，能作得障礙？

在此陽明所云：『太虛之無形，便是無極，良知之虛，便是天之太虛』，又云：『仙家說到虛，聖人豈能虛上加得一毫實？佛氏說到無，聖人豈能無上加得一毫有？』此爲接受無極之存在，亦即接受老子之說：『道生于有，有生于無』，然則「無」與「良知」並無傷害，所以陽明云：『凡有貌象形色，皆在太虛無形中（無極）發生流行，未嘗作得天之障礙』，何必勞心去否認無極倫理之存在，且彼認太極之上，非上無極，無無極，而無無極亦有之，此與淮南子所云：『有有者，有未始有有始者，有夫始有未夫始有有始者，有無者，有未始有有無，有未始有夫未始有有無者』，立意正同。

然則陽明之學豈是異道？不然！並且正是書云堯舜禹相授之道：

「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」。中庸亦云：「極高明而道中庸」。陽明之論，乃惟精惟一之論，極高明而道中庸之論。

且象山以爲有「無極」，則萬物將不成一體，故云：「此理因有……無則若不若……」。陽明則以爲天地萬物與我同一氣，無極之中，良知發用流行，蓋氣有動靜，動亦靜，靜亦動，無極雖靜而無形，然不可謂靜而不動，良知卽在此中發用流行，發用流行至於風，雨，露，雷，日月，星辰，禽獸，草木，山川，土石，至於人，并無相異，其同爲此一氣，故能相通，故曰天地萬物與我同爲一體。今以陽明語爲證：風，雨，露，雷，日月星辰，禽獸草木，山川土石，與人原只一體；故五穀禽獸之類，皆可以養人，藥石之類，皆可以療疾，只爲同此一氣，故能相通耳。

「或疑禽獸草木與人異類，何以謂之同體？則應之曰：你只在感應之幾上看，豈但禽獸草木，雖天地與我同體，鬼神也與我同體」。

「大人者當以天地萬物爲一體者也，其視天下爲一家，中國猶一人焉；若夫闢形骸

而分財我者，小人矣！大人之能以天地萬物爲一體也，非意之也；其心之人本若是，其與天地萬物同爲一也，豈爲大人，雖小人之心。亦莫不然，彼顧自小之耳。是故見孺子之入井而必有慌傷惻隱之心焉，是其仁之與孺子同爲一體也，孺子猶同類。見鳥獸之哀鳴酸棘，而必有不忍之心焉，是其仁之與鳥獸同爲一體也。鳥獸猶有知覺者也，見草木之摧殘而必有憫恤之心焉，是其仁之與草木而爲一體也。草木猶有生意者也，見瓦石之毀壞而必有顧惜之心焉，是其仁之與瓦石而爲一體也。是其一體之仁也，雖小人之心，亦必有之，是乃根于天命之性，而自然照靈不昧者也……一見大學問

陽明以見鳥獸哀鳴，見草木摧殘，見瓦石之毀壞，而人皆有不忍人之心，證明天地萬物一體。其原因王則謂之氣，陸則謂之理，陸對宇宙謂之理，在人謂之心，王則合宇宙人生皆謂氣，氣賦之人，曰心，理爲心之布散，心爲理之實體。心可概括理，理不能概括心，心乘之氣，氣有良知，心亦有良知，此陽明雖與陸同認心卽理，而大小隸屬之間，則大有差別。

宋理學界即公認宇宙與人生社會哲學合一，則必以天地萬物一體為基礎，不可不辯，又陸王對於理氣及無極而太極之異議，更不可不辯！

陸王哲學之關聯

上兩節論陸王言心言無極（天地萬物一體）雖小有不同，而大致若出一轍，茲約而之。

心說

象山云：「論語中多有無頭柄的說話，如「知及之仁不能守之」之類，不知所及所守者何事；如「學而時習之」不知時習者何事；非學有本領，未易讀也；仁之所守者，守此也；習此也；說者，說此；樂者，樂此；如高屋之上建瓴水矣」

一心，一理也，理，一理也；至當精一，精義無二，此心此理，實不容有二。

此象山之心說，亦即心即理說，至為簡約，明道濂溪雖承認心說，然無此確切，陸子可謂開宋之新說，陽明實承之，而曰：

「析心與理爲二，而精一之學亡。世儒之支離，外索刑名器數之末，以求明其所謂物理者；而不知吾心及物理，初無假外也。佛老之空虛，遺棄其人倫事物之常，以求明其所謂吾心者，而不知事理卽吾心，不可得而遺也。」

此可見陽明同意象山心說，并反對晦庵卽物窮理以響應陸之創見也。然陽明至此發爲良知，則爲陸之所未見，要亦以心卽理說爲基礎。

陸王學說同祖述孟子

孔子之後爲哲學之中堅者，厥爲孟子。孟子受學於子思，故陸王承襲孟子。陸以孟子之先立乎大者，推而致之尊德性。先立乎大者，目之爲尊德性。王取孟子之良知良能，推而致之止于至善，良知良能，卽爲止于至善。孟子尊德性卽以求心之理爲先立乎大者。陽明更進而求之於心，則較澈底，蓋陸子雖爲心卽理，而論學，有講明，有踐履；論工夫，有博學親師渾勵，時有心理二元之破綻，較之陽明，則瞠乎其後，而陽明之主一心，而遺萬事，心理一元，實承續陸之學說也。

陸王同儕志

陸王既同出于孟子，孟子曰：「堯舜與人同耳」。一人皆可以爲堯舜也。堯舜人也，余人也，有爲者，亦若是也。

孟子之意，以聖人自勵，以聖人相勉庶人，總其志在聖人，聖人爲其目的，陸王亦然。陸子嘗曰：「若某則不識一個字，亦須說我堂堂的做個人」，教人不可自卑，陽明而少時，嘗問塾師：「何爲第一等事」？曰：「讀書登第」，先生曰：「此未爲第一等事，或讀書尋聖賢耳」，此直是孟子口吻。又嘗曰：「吾之心，卽聖賢之心」，蓋向志爲儒家，心傳第一要義。孔子曰：「士志于道」，又曰：「志于道，據于德」，此所講道，卽是聖賢之道。

準上而言，是知陸王不同，原極細微，陸似固執，王近圓通，中心思想，皆屬孟子之良知，以良知爲人人之所同具，故人皆可以爲堯舜，人皆可以爲堯舜，又皆繫於志之所趨。

再以心之本體而言，陸雖趨向心理二元，王則確信心理一元，故良知在陽明則發揚光大，樹立中國新哲學之根基，然究由陸子學說爲之階梯。唯陸王破世認爲一大宗派，亦非持之無故。

第三章 『王陽明哲學』之內容

第一節 認識方法論

認識論乃吾人認識宇宙萬物之方法，認識論之目的，是辨別事事物物之是非善惡，認識論之本體，是如何可使認識正確，一無錯誤。認識之對象，就廣義而言，無所不包，舉政治論理經濟，或哲學科學，各一博而治之。陽明之論認識，本合宇宙人生社會而言，然對象倫理心性之處獨多，其他間亦推及，姑無論其對象廣狹如何，而認識之求理，即所謂辨是非，別善惡，度真僞，求異同，則一。

願求理方法（認識）不同，有主即物而窮其理，（偏重普通之知識）如牛頓見蘋果墜地，即思得地心引力之理，執此主張者，若宋哲學家朱晦庵是。有主即心求理，以爲凡宇

宙萬物之環，求諸心即得，蓋心外無事，（偏重道德倫理）心外無理，執此主張者，如哲學家王易明走。

今試就陽明認識論說明之

陽明以爲：「陰陽一氣也」，氣之動靜變化，萬物生而氣稟良知，萬物皆氣之聚散，吾身一氣也，以一氣則我與萬物同體，以一氣，主宰身之心，心之主宰者良知，自無不明，自無不通。

「知是心之本體，心自然會知（認識），見父自然知孝，見弟自然知弟 見理子入井自然知惻隱，此便是良知，不假外求」。（陽明語）

然人心常有不知不善者，陽明曾言之：「常人不能無私意障礙」，此私意障礙，遂使心不明不通不知，不知爲善，抑且爲惡，反之心無障礙，良知自存，良知便足以知善惡，傳習錄云：

「知善知惡是良知」。

「良知是天理之照明靈覺處，故良知卽是天理」。天理者何，分善別惡之總名，不分善別惡，則無天理可見，至善惡之本源，卽在人心之自然靈覺處，除却人心，不見天理，而人心之自然靈覺處，名曰良知。陽明云：

「蓋良知只是一個天理自然明覺發見處，只是一個真誠惻怛，便是他的本體」。

推之良知是好生，是惡死，是愛，不是惡，助生助愛是善，摧生折愛是惡，助生助愛是「是」摧生折愛是「非」，此卽是辨別善惡是非之惟一標準。

陽明云：「良知只是個是非之心，是非只是個好惡，只好惡就盡了是非，只是非就盡了萬事萬變」。

故欲求認識宇宙萬物人生之理，必致其良知，蓋良知常爲人欲所蔽，致良知，卽回復良知之本能，陽明云：「吾人爲學，須以滅人欲爲工夫，滅一分人欲，卽增一分天理，人欲去盡，天明白明」。

此爲陽明認識論之基本法則——致良知，吾人須明辯，陽明所謂致良知，以求理。

是理也，天理也，天理在心爲良知，非普通知識之謂，是倫理道德中知善惡別是非之謂，彼以此爲聖賢之本。

陽明有云：「後人不知作聖之本，是純乎天理，却專從知識才能上求聖人，以爲聖人無所不知。我須將聖人許多知識才能，逐一理會始得。故不務存天理，着工夫，徒弊精竭力，從册子上鑽研，名物上考索，形迹上比擬。知識愈廣，而人欲愈滋，才力愈多，而天理愈弊」。

又云：「記誦之廣，適以長其傲也，知識之多，適以行其惡也；聞見之博，適以肆其辯也；辭章之富，適以飾其僞也」。

此痛言人應從根本上用功——去人欲，致良知——否則，知識技能文章，反有害於社會。

致良知去人欲已爲陽明認識論之基礎，然則何以致其良知，去其人欲？陽明首曰「誠」——中庸云：

「誠者，天地之道也，誠之者，人之道也，誠者不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也，誠之者，擇善而固執之者也」。

誠者，謂真實無妄，天理之太然。誠之者，不能真實無妄，欲去真實無妄。惟從容中道之聖人能之。常人固不能不思，因為思即是良知之發生作用，能思方可判明善惡二者之真諦，擇其善者，勉強固執行之，久之自成習慣。

唯天下至誠，為能盡其性，能盡其性，則能盡人之性，能盡人之性，則能盡物之性，則可以贊大地之化育，可以贊大地之化育，則可以與天地參矣。——「中庸

請至誠之人，至誠為善，盡性之善者為之。又天地萬物一體，人物之性，即我之性，則知之無不明，處之無不當。如此，則可以贊助大地造化萬物，直神乎其神。

「其次致曲，曲能有誠，誠則形，形則著，著則明，明則變，變則化，唯天下致誠為能化」。

聖賢以下之人，只有固執於「誠」，誠存于中心，必發現為外形，由外形而漸次顯明

，到此就能感動一切事物，事物即起變化，不知其所以然。

陽明根據中書唯誠學說，即用之爲致良知，嘗對門子弟云：

「今日用功。只是要爲善之真切，此必真切，見善即遷，有過即改，方是真切工夫，如此人欲日消，天理日明」。

「爾那一點良知，是爾自家法則。爾意念著處，他是便知是，非便知非，而瞞他一些不得，爾只不要欺他，實在依著他做去，善便存，惡便去，他這裏何等穩當快樂，此便是格物的真訣，致知的真功」。

曰：言誠之道，明則變，變則化，似近乎神秘。易明言誠：「他這裏何等穩當快樂」。勸人致良知，去人欲，簡如欺童子然。惟其神秘，惟其似有近于欺哄孩童，更足表明致良知，去人欲，切實真誠去作，異常迫切，同時見善即遷，有過則改，又是何等平易近人。

次曰「立志」

陽明教弟子：

諸公在此，務要立個必爲聖人之心，時時刻刻，須是一棒一條痕，一摺一掌血，方能聽吾說話，句句得力。若茫茫蕩蕩，譬如一塊死肉，打也不知痛癢，到底不濟事，持志如心痛，一心在痛上，豈有工夫說閒事管閒事」。

「只念念要存天理，即是立志」。

陽明于誠字之後，繼之教以立志，其說至可尋味，蓋立誠卽爲立志，立志卽爲立誠，誠端在此念，志亦端在此念，而其所以再四叮嚀者，良由誠心不足以言固，立志則持之以恆，久而不懈，反味之，誠不守恆，誠亦無益，卽中庸曰：「故至誠無息，不息則久，久則徵，徵則悠遠，悠遠則博厚，博厚則高明」。陽明之所謂立志，卽是無息，于誠字之後，加以無息，無息卽是立志。

三曰「慎獨」

慎獨之語，出自子思，中庸首篇：——

「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。道也者，不可須臾離也，可離非道也，是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。莫見乎隱，莫顯乎微，故君子慎其獨也。」

子思之意，致良知謂道，如人性一刻不致良知，心即爲人欲所蔽，故道不可一刻相離。所以君子目所未睹，耳所未聞，亦不能不謹慎畏懼。進一步言，人欲常生于隱微人莫知之細微之處，我獨先知，不可使其潛滋暗長，皆極言致良知，須澈底做去，方不失爲人之道。陽明從而論之：「不睹不聞，是良知本體，戒慎恐懼，是致良知工夫」。傳語錄云：

「正之間：『戒懼是己所不知時工夫，慎獨是己所獨知時工夫，此說若何？』先生曰：『只是一個工夫，無事時固是獨知，有事時亦是獨知。人若不知于此獨知之地用力，只在人所共知處用功，便是作僞。此獨知處便是誠的萌芽。此處不論善念惡念，更無虛假。一是百是，一錯百錯，正是土崩義利誠僞善惡界頭，於此一立立定，便是端本澄源，便是立誠，古人許多誠身的工夫，精神命脈，全體只在此處。」

又云：「從心處萌動處省察尤作，到不埋精以後，有個物各付個物之意思，混雜思慮自消」。

以子思陽明之論，比較觀之，陽明主張更有進境。良知固無須目睹耳聞，惡便知其惡，善便知其善，只須一念之動，去其惡，進其善，故不聞不聞，誠爲良知之本體。又良知所動除惡去善之念，須于隱微處獨知處去行，方是誠意，否則或爲環境所迫，或釣譽，是不獨不謂之致良知，抑且類乎人欲，且獨知處已之所測驗者，善惡之念，皆出于真誠，致良知之工夫，此時方有著落，爲善爲惡均于此時決定，而爲致良知工夫之最嚴重關頭，然隱微之處，一念之動或善或惡，每多疏忽，故必出之省察，獨知時，一念之動，無人督責，則非自反克治不可。省察克治之工夫，習之允，行之深，自必不爲物欲所牽，物欲之爲物欲，與我有何干涉？此陽明之獨特意解，方法步驟誠整然不紊。

四曰「事實上磨練」

陽明之認識論，認爲致良知是基點，方法皆以從心上磨練爲主，所謂心理合一。去

人欲卽是存天理，此爲直接以明心之工夫，但非否認物與心之關係。所以其講學法，常云：「必有一事焉，惟其有事，乃有心與物可見」。卽言其無事，則心與物無法表現。

例如：——

「先生游南鎮，一友指岩中花樹問曰：『天下無心外之物，如此花樹，在深山中自開自落，於我心亦何相關？』先生曰：『你未看此花時，此花與汝心同歸于寂；你來看此花時，則此花顏色一時明白起來，便知此花不在你的心外』。

概言之，花之顏色與心，全由「看」而發生連係，如果「不去「看」，則「花自花」，「心自心」，全不發生作用，在未看者不會有此花之顏色狀態名目，兩者關係，全係看之一事。看乃一事，故陽明云：『必有一事焉，惟其有事，乃有心與物可見』。

外界物欲，時時向人侵襲，中庸云：「物交物則引之而已」。人受物欲侵襲，必爲物欲所蔽，則天理不存，良知泯滅，故欲存天理，去人欲，佛氏主張禁欲，耳不聞，目不睹，陽明開佛，反對此種主張，例如：——

「佛氏不着相，其實着了相。吾儒着相，其實不着相。如佛怕父子累，却逃了父子；怕君臣累，却逃了君臣；怕夫婦累，却逃了夫婦；均是爲父子君臣夫婦着了相，便須逃避。如吾儒有個父子，還他以仁；有個君臣，還他以義；有個夫婦，還他以別；何曾將父子君臣夫婦的相？」又云：

「九川問：『近年因厭泛濫之學，每要靜坐，求屏息念慮，非爲不能，愈覺擾擾，如何？』先生曰：『念慮如何可息？只是要正』。曰：『當自有無念時否？』先生曰：『實無無念時……此是天機不息處，何謂維天之命，於稷不已，一息便是死，非本體之念，卽是私念』。

「又問：『用功收心時，有聲色在前，如常聞見，恐不是專一』？曰：『如何欲不聞見？除非槁木死灰耳聾耳盲則可，只是聞見而不流去便是』。

「又問：『靜坐用功，頗覺此心收斂，旋起個念頭去事，實上省察，事過又尋舊功，還覺有內外打不成一片』，先生曰：『此格物之說未透，心何嘗有內外？……人須在

專上磨練做工夫乃有益」。

陽明着重處是，「只有天理人欲的分別，沒有內心外物的分別，內心外物當中有個事構通，化爲一個，一個心，心又只有天理與人欲」，此見陽明獨特見解，折衷朱陸，打通心物兩端之精神所在。所以對於事上磨練，特別教人着力，其發揮事上磨練之例：

「澄嘗問：『象山在人情事變上做工夫之說』。先生曰：『除了人情事變，則無事矣。喜怒哀樂非人情乎？自視、聽、言、動，以至富貴貧賤患難死生，皆事變也，事變亦只在人情裏』。陸澄又記載出：——

「澄在四屬守居，忽忽言王，言兒病危。澄心被愛悶不堪。先生曰：『此時正宜用功。若此以過，同時講學何用？人止要在此時磨練。』先生又云：『父之憂子，自在至情；然木石自有個中和處，過即是私意。人欲此處多認識天理，當憂則一向憂苦，若知己走所憂思不得其正。大抵七情所感，多只是過，少不及者。才過便非心之本體，必須調停過中始得。就如父母之喪，人爭豈不欲一哭便死，方快於心，然却曰毀不滅

後，非聖人強之制也。天理本自有分限，不可過也，人但要識得心體，自然增減分毫不得。

上段意思，中上磨練是要人推及內心在喜怒哀樂憂患上應用，並言喜怒哀樂憂患要節制，節制要口中味之致中和為標準，亦即俗語所云「適可而止」，注重「適宜」之意思。

他又推進一步，問明人之間雜思慮，同是直接間接起於好色好貨好名之觀念，但當間雜思慮時，卻無為盜之念。若人以間雜思慮，皆源於好色好貨好名，一如不為劫盜，則一切皆消滅。還有何間雜思慮？此心寂然不動，是未發之中，自然感而遂通，發而中節，自然物來順應。換言之，心中有間雜思慮，直以好貨好色好名視之，直以竊盜視之。此時守之嚴緊，再如心決不為竊盜，推之亦決無間雜思慮。心中自無間雜思慮。久而事事如明鏡，無不通透，一切皆可中和，自然無惡存善，進即無善無惡。

陽明說不放心，又譬而論簡截方法。

一省察是有事時存養，存養便是無事時省察，

第二節 行爲本體論

前章所論爲認識之方法，以致良知爲綱，且本章所論爲行爲之本體，卽是如何有行爲，非謂如何行爲耳。

世俗有論行爲本體者，大別分爲「知」與「行」，又以時間性之衡定，有主先知後行者，如中書所載「尊問思辨」後「繼之以篤行是」。有主先行後知者，如孔子所云：「先行其，而後從之。」是有主知易行難者，如尚書說命篇所云：「知之匪艱，行之維艱是。」陽明言行爲本體，則有罪如是，力主知行合一。

（甲）知行并進——常人以知在行先，行在知後，陽明以爲知行同時并進，推其故，以知中有行，行中有知，知行固非截然兩事，其列曰：

「知痛必己自痛了方知痛，知寒必己自寒了，知飢必己自飢了，知行如何分得開。」

（大學言：如好好色，如惡惡臭，見「好色」屬知，好「好色」屬行，只見那「好色」時己自好了。非見「好色」之，又立個心去「好」。聞「惡臭」屬知，惡「惡臭」屬行，在聞那

「惡臭」時已自惡矣。不是聞了惡臭以後，才立個心去「惡」。

有是兩端，凡微知行皆係同時并一。

(乙)知行同體：凡人以知爲體，以行爲用，以知爲靜，以行爲動，陽明靜中有動，動中有靜，知可爲體，行可爲體，知可爲用，行可爲用。體用合一，動靜合一，故知中有行，行中有知，知卽行也，行卽知也，言行合一也。其例曰：

「知是行的主意，行是知的工夫，知是行之始，行之知之成；若會得時，只說一個知，已自有行在。只說一個行，已自有知在。」

「知之真切篤實處卽是行，行之明覺精察處卽是知。知行了夫，本不可離。只爲後世學者分作兩截用功，失却知行本體，故有合一并進之說，真知卽所以爲行，不行不足謂之知。」

「知行合一，其行不限於動作，心亦適用之；念中之爲善爲惡，亦爲合一，知善惡，良知也。求善惡之標準於良知者，心卽理也，如是知行合一全矣。」

以上三點，皆陽明行爲本體論之最要之根據，以心理學觀之，人見可恐怖之事，則必恐怖奔避。否則或由心理發生變態，或其他心理發生阻礙。故知知行合一之說，實非出之臆斷。

然陽明倡知行合一之說，係由欲致良知而發，凡人固有良知，而不可致。故必曰：良知是知，致良知是行，人必致良知於行事，而後良知，方可完成，若如人當孝弟，順良知之自然發展，則必以孝弟見諸實行，其有不能行孝之事也。則必爲私欲所蔽，故曰：知是行之始，行是知之成，若不行不成，則謂之不知，斯二者互爲解說，息息相通，要亦德人之爲不善，空言理想無益也。

第三節 教育論

陽明教育論，大抵反對當時教育，而極提倡道德爲人格之教育。

按本墓原論云：——蓋至於今，功利之毒，滄於人之心，習以成性也幾千年矣。相矜以知，相軋以勢，相爭以利，相高以技能，相取放於聲臭。其出而仕也，理錢。

殺者則欲象夫兵刑，典禮樂者又欲與之銓軸，處郡縣則思藩縣之高，居諫諍則望宰執之要……記誦之廣，適以長其傲也；知識之多，適以行其惡也；聞見之博，適以肆其辯也，辭章之富，適以飾其僞也。是以臬焚契所能兼之事，而今之初學小生皆欲適其說，究其術，其稱名借號，未嘗不曰吾欲以共成天下之務；而其誠心實意之所在，以爲不如是則無以濟其私而滿其欲也。一而陽明教育之旨，果何如乎？

一、曰德性之教——天下之人，悉隔於「有我之私」，「有我之蔽」大者以小，通者以塞，遂使雖父子兄弟之親，莫不以私利而爲仇類。陽明云：「天地萬物爲一體，凡天下之人，無內外，無遠近，皆親如昆弟赤子。」是其道爲仁道，其道足以克私去蔽，而恢復萬物一體之仁。

二、曰倫常之教——大學之教，身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平。所謂德性之教，即修其身者也，倫常之教者，齊家治國……也，陽明謂倫常之道，父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信，學校之教，陽明以此爲要務。

以此爲奠定國家之基礎。

三、曰因材施教——學校之中，首曰成其德。次則視其才能之異，長於禮樂，則以禮樂教之，長於政教，則以政教教之，長於播種（農業）水土（水利土）者，則以播種水土教之，務使益精其能，各有專得，迨乎舉賢能而任，則使之終身居其職而不易。用之者，意在利民，視才之稱否，不以崇卑爲輕重，而以勞逸爲善惡。被用者，盡其能，煩劇不以爲勞，卑瑣不以爲賤。且教者方其始也，必以學者之資質，而度其分寸。例如教之德性，聰明者，授之無善無惡是心之體，有善有惡是意之動。魯鈍者，則授之知善知惡是良知，爲善去惡是格物。則兩者皆易明，此教育方法之撮其要者。

四、曰小學之教——陽明對於兒童教育，特爲注重，故以兒童心理爲教育之方針，其時，具此卓識者，誠不多睹。

其訓蒙大意云：——

「古之教者，教以人倫，後世記誦詞章之習起，而先王之教亡。今教童子，惟當以

孝，弟，忠，信，禮，義，廉，恥爲專務，其栽培涵養之方，則宜誘之歌詩以發其志意，道之習禮以肅其威儀，諷之讀書以開其知覺。……大抵童子之情，樂嬉遊而憚拘檢，……故凡誘之歌詩者，非但發其志意而已，亦所以洩其呼嘯於詠歌，宣其幽抑結滯於音節也。道之習禮者，非但肅其威儀而已矣，亦所以周旋揖讓而動盪其血脈，拜起屈伸而固衷其筋骸也，諷之讀書，非但開其知覺而已，亦所以沉潛，反覆而存其心，抑揚颺揚以宣其志也。凡此皆所以順其意志，調理其性情，潛消其鄙吝，點化其蠢頑，日使之漸於禮義而不苦其難，入其中和而不知其故，是蓋先王立教之微意也。」

可知陽明小學教書宗旨，是孝弟忠信禮義廉恥，方法是採取誘道與漸趨，課程第一爲音樂，音樂材料，爲涵養意志之詩歌，舞蹈。第二爲習禮儀，兼之習體操，即可使身體健強，抑可使長幼有序，嚴肅整齊，頗有類於今之新生活運動。第三是爲讀書，讀書亦以音樂爲方法，使其發生興趣，宣揚意志，接受知識，此迨有過於抄襲西洋之兒童教育，其具體教育方案如下：——

「每日清晨，諸生參揖畢，遍尋諸生在家，所以愛親敬長之心，得無懈怠，未能真切否？溫清定省之儀，得無虧缺，未能實踐否？往來街衢，步趨符節，得無放蕩，未能僅飾否？一應言行心術，得無欺妄邪僻，未能忠信篤敬否？諸童子務要各以實對，有則改之，無則加勉，教讀後隨時就事曲加誨諭開發，各退席肄業。」

上面陽明所述，幾為致良知，知行合一之教育，亦即生活教育，尤其對教讀隨時就事曲加誨諭，可知小學教育，目的在教兒童，雞鳴而起，孳孳為善，不在死讀課本。

「凡歌詩，須要整容定氣，清朗其聲音，均審其節調，毋躁毋忽，毋蕩而器，毋餒而餒，久則精神宣揚，心氣和平矣。每學量童子多寡，分爲四班。每日輪一班歌詩，其餘皆就席，歛容肅聽。每五日則總四班，歌唱於本學。每朔望集各學，會歌於書院。」

此爲涵養精神，啓發意志，兼有衛生之道，其目的在變化氣，須彼此切磋。

「每日工夫，先考德，次背書誦書，次習禮或作課，次復誦書誦書，次歌詩，凡習詩歌詩之類，皆所以常存童子之心，使其樂習不倦，而無暇及於邪僻，教者如此，則知

所施矣。雖然，此其大略也。存而明之，則存乎其人。」

此為根據上兩段原理，而詳言一日之課程，非有教育經驗者，不克如此，則陽明先生不徒為哲學家，抑亦革新之大教育家。

第四節 政治論

陽明之政治觀，乃政教合一，教是教育，可以說是一種普通一種之宗教，如以信仰之誠篤而論，亦不妨謂之宗教，其主張，政而必先革心，去人欲，存天理，致良知為其

極則，「所謂人無異見，家無異習。」

其目的，在求自然秩序與社會秩序相關聯，質言之人類在政治上有皇帝，士大夫，

農民，手工業者，商人等身分階級，乃合於自然條件，正如自然界之日月，星辰，山川江河，禽獸，草木。人人各安其業，各守其分，不希高慕利，以相生相養，社會秩序安

寧，此為政治之標準。

彼反對虛文勝實，傾詐之謀，攻伐之計，以其欺天罔人，蠶取功名富貴，如蘇秦

張儀管子商鞅之權術。一意遵孟子王道，斥責霸道。此為儒家之傳統思想。

又如空談政治之主張，彼亦以為謬妄，支離之政治學說，事事滯滯，徒惑人心，惟一信條，是本良知，遵孔孟之道，實踐以見諸行事，小者修身齊家，亦不愧為良民，大則治國平天下，使萬民安居樂業，享受幸福，故陽明政治觀無他特點，只人人立德，遵先生之遺教，兩者可貴。

第五節 王學之歷史觀

中祿王學全歸，以孫合作家哲學思想為主旨，次參雜道學佛學闡明其學說，歸理想於實踐之中，使中國之哲學包含宇宙觀，社會觀，人生觀，形成一個個統系，厥功甚偉亦復次第分析之。

一、十六字心傳——中國哲學之開端，首推書經堯舜禹心傳之十六字——「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。」

二、子思言中和之道——商湯周文武孔子，皆未明言十六字之道，子思繼承孔子而

語。曰：「喜怒哀樂之未發，謂之中，發而皆中節，謂之和。」致中和，天地位焉，萬物育焉。」又言：「人情未發動時，無喜怒哀樂，寂然無倚無倚。」（註：此即陽明良知之本體）發出適當，無有過無不及之弊。此中和之道，非獨人爲然，即天地萬物亦然，天地萬物，本吾一體，皆一氣動靜所形成，天地致中和，天地則得所，萬物致中和，萬物各遂其生。今以子思中和與十六字心傳，衡心，人心易私故危，道心難明易昧，惟精細以察，以此一念，則可使人心得其正當適可，無過無不及。兩者以觀，十六字心傳即中和之道，是中和之道即十六字心傳之發揮。

曾子傳子思，作大學，首註十六字心傳，然較之子思隱晦，大學言：

「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。」

明明德，即明天賦本能本然之德；天賦本然之德，虛靈不昧，如不昧五倫，不昧十義，親其民，推明明德天賦本然之德，愛其民，如保赤子，此之謂民之父母。止於至善，至善即謂無過與不及。如大舜作五刑亦仁也，誅仁仁也，何也，皆發乎天理，而無一

毫私意存乎其間，若梁武帝以魏爲犧牲，則似仁非仁，乃由其溺於輪迴之說，則大有自
精意在。

明明明德，如親民，在止於至善之意，亦精一中和之旨，明明德，在親民，皆本天
賦本然之德，一念也，其體用之微，勢非精察則不易明，此天賦本然之德，達於至善，
卽無過不及，恰在此處，卽子思之所謂中節，中和之道也。

子思以下，孟子從心開發之：

孟子曰：人皆有不忍人之心，先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。

所謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心，非所以
內交於孺子也。非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也，由是觀之，無惻隱之心，
非人也，無羞惡之心，非人也，無辭讓之心，非人也，無是非之心，非人也，惻隱之心
仁之端也，羞惡之心，義之端也，辭讓之心，禮之端也，是非之心，智之端也。
推孟子之言，皆精一中和之道，舉惻隱，羞惡，辭讓，是非，仁義禮智莫不

發於不忍人之心，不忍人之心，一念也，明明德也。天賦於人本然之德也，非精一以察，將何以知一念而有仁義禮智，惻隱，羞惡，辭讓。然仁義禮智，惻隱，羞惡，是非，辭讓，何足致中和之道，發而中節，及允執其中。

孟子言「廉」：可爲證例。

匡章曰：陳仲子，豈不廉士哉，居於陵，三日不食，耳無聞也，目無見也。非上者李，蠶食者過半矣，俯仰將往，免之。三咽而後取有聞，目有見。孟子曰：於齊國之士，吾必以仲子爲廉焉。雖然仲子慈能廉？充仲子之操，則蚓而後可者也。」

廉本天德，然陳仲子俯仰必蠶食半之事實，三咽而後取有聞，目有見，是過矣，非廉也。因此不是中節，不是中和之道，不是止於至善。

孟子而後，儒家哲學中和精一之道，幾失其傳，中學者多支離其說，或尋章句，以稱取功名，或尙學說，以盜名欺世，至唐韓愈、黎始從而繼續之，且黎道倡言：

「惟愛之謂仁，德而實者之謂義，由是而之焉之謂道。居乎已然，特於外之謂德。夫仁自

博愛之謂仁，意卽大學在親民。行而宜之之謂義，意卽止於至善，由是而之焉之謂道，足乎己無待於外之謂德，此卽明明德之謂也。言之，由是而之焉謂之明，足乎己無待於外謂之德，初德天賦本然之德，固已無待於外，明明德，天賦本然之德，虛靈不昧，止夫至善者，卽中和之業也。設言則，

具黎之說，橫家哲學又中斷，三宋哲學家輩出，張邵二程朱陸皆曰：

宇宙萬物一體乎？宇宙萬物何爲與人一體乎？周廣溪之太極圖內云：陰陽乾坤男女萬物感化而生之說，雖極抽象，然於解釋萬物一體理論中，實爲溯源之著作。（其原文已見太書二經三書第一節陸王萬物一體解釋之同異。）

邵邵飛傳云：

「太極始分，兩儀立矣。陽上交於陰，陰上交於陽，四象生矣。陽交於陰，陰交於陽，而生天之四象，剛交於柔，柔交於剛，而生地之四象，於是八卦成矣。八卦相錯，萬物復萬物生焉。是故一分爲二，二分爲四，四分爲八，八分爲十六，十六分爲三十二。」

三十二分爲六十四。故曰：分陰分陽，迭用剛柔，易六位而成章也。十分爲百，百分爲千，十分爲萬。猶根之有幹，幹之有枝，枝之有葉，愈大則愈少，愈細則愈繁。合之斯爲天，分之斯爲萬。是故乾以分之，坤以合之，震以長之，巽以消之，長則分，分則消，消則結也。」

張廣漢王蒙云：

「一尊稱父，坤稱母，子孫藐焉，乃渾然中處，故天地之塞吾其體，天地之帥吾其性，長幼倫也，物吾與也。」

程伊川云：

「天下物皆可以理照，有物必有則，一物須有理。」

程明道云：

「天者，理而已，只如視聽動作，一切是天之學者，只須明天理是自然的道理。」

朱晦庵云：

「無極而太極，不是說有個事物，光輝輝地在那裏，只是說當初皆無一物，只有此理而已……惟有理有許多，故物有許多。」

「做出那事，便是這裏有那裏。凡天地生出那物，便是那裏有那裏。」

陸象山云：

「自形而上者言之謂之道，自形而下者言之謂之器。天地亦是器。其生覆形載必有理。」

又云：

「宇宙便是吾心，吾心便是宇宙。」

今由宋儒之大者舉例言之，實萬物一體之問題，十六字心傳之解剖。曾子只云：「在明明德，在親民，在止於至善。」子思只曰：「喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和，致中和，天地位焉，萬物育焉。」孟子只曰：「人皆有不忍人之心；斯有不忍人之政矣。」韓昌黎只曰：「博愛之謂仁，行而宜之之謂義，由是而之焉之謂道，足乎

已而無待於外之謂德。『今宋儒推宇宙萬物一體之理也，數也，象也，理也，物理也，心也，紛紛其說，其支離使人莫明人心之心之原委，宇宙萬物與人相生相養之理何往。惟其根太支離，故其用功益支離莫辨，即大學格物致知之語，或主誠敬，或主靜定，或即物而窮其理，或吾心即是宇宙。同陳溪之太極圖，與張栻之西銘，此紛歧之顯異者。大而別之，有主吾心去物認，有主從萬物去參究，不待周張有異同，周張本身亦自相矛盾，濂溪太極圖多以格物，新書則從心性上立言，橫渠西銘，不涉及陰陽五行，正蒙則陰陽五行所在多有，朱子講格物，即承繼濂溪太極圖及橫渠西銘之精神，象山講立心，自省自覺，心即理，萬物皆備於我，皆與二程相近。

總之宋林諸哲學家之爭論；一爲天地萬物一體之理，是否格之於外物，抑是否立之吾心，二爲博覽歸約先致其知，與以持守先明本心而後博覽之爭論，是二者爲本體之論，二者爲方法之論。是不獨與惟精惟一之基礎哲學相違，抑且宇宙社會人生無精確之統系，去中和之道，明明德，在親民，在止於至善，亦已遠矣。

魏乎在學士出，合宋代羣儒者學支維紛歧之說，復精研中之道，上承堯舜禹孔子曾子子思孟子韓愈之說，誠所謂道濟天下之術。

陽明之指學非謂良知，致良知，誠然之中是矣。蓋謂良知之本體即明明德，致良知，即在親親，天賦之中，創對至善也。亦即子思之「中和」，孟子之「性善」，韓昌黎之「博愛」，今以陽明大學問證之：

大學者，昔儒以為大人之學矣。敢問大人之學，何以在於明明德乎？陽明子曰：大人者，以天地萬物一體者也。其視天下猶一家，中國猶一人焉。若夫問形骸而分爾我者，小人矣。夫人之能以天地為一體也，非意之也，其心之人本若是其與天地萬物而為一也。豈為大人，雖小人之心，亦莫不然。願自小之耳。是故見孺子之入井，而必有憐惕惻隱之焉。此其見其人與孺子而為一體也。鳥獸猶有知覺者。見草木之摧折，而必有憫恤之心焉。是其一之與草木而為一體也。見瓦石之毀壞，而必有顧惜之心焉。是其人之與瓦石為一體也。是其一體之仁也，雖小人之心，亦必有之，是乃根於天命之性，而自然

靈昭不昧者也。是故謂之明德……是故苟無私欲之蔽，則雖小人之心，而其一體之仁，猶大人也。一有私欲之蔽，則雖大人之心，而其分隔隘陋，猶小人矣。故夫大人之學者，亦惟去其私欲之蔽，以自明其明德，復其天地萬物一體之本然而已耳。非能于本體之外，而有所損益之。曰：然則何以能親民乎？曰明明德者，立其天地萬物一體之體也；親民者，達其天地萬物一體之用也。故明明德必在於親民，而親民乃所以明其明德也……君臣也，夫婦也，朋友也，以至於山川神鬼鳥獸草木也。莫不實有以親之，以達吾一體之仁，然後吾之明德無不明，而真能以天地萬物爲一體矣……是之謂盡性。曰：然則又烏在其爲止於至善乎？曰至善者，明德親民之極則也。天命之性，粹然而善，其靈昭不昧者，此其至善之發見，是乃明德之本體，而卽所謂良知也。至善之發見，是而是焉，非而非焉，輕重厚薄，隨感隨應，變動不居，而亦莫不有天然之中；是乃民彝物則之極，而不容少有擬議增損於其間，則是私意小智，而非至善之謂矣；蓋昔之人固有欲明其明德者矣。然惟不知止於至善，而致其私心于過高；是以失之虛罔空寂，而

無有乎家國天下之施，則二氏之流是矣。固有欲親其民者矣；然惟不知止於至善，而溺其私心于卑瑣，是以失之權謀智術，而無有乎仁愛惻怛之誠，則五伯功利之徒是矣。是皆不知止于至善之過也。」

上段所云：「一體之仁，」與乎「虛靈明覺，」惟其虛靈明覺，然後不昧一體之仁，一體之仁，曾子爲之明德，陽明爲之良知，實同而各異。推一體之仁，首及于家庭父子兄弟夫婦，推之於社會君臣朋友同胞，曾子謂此在親民，陽明爲致良知，行此道無不過無不及，卽曾子曰至善，陽明謂中節，若誠而不欺其良知，卽實行其明明德也。

推之子思所謂喜怒哀樂之未發，謂之中。孟子曰：人皆有不忍人之心。韓昌黎曰，博愛。皆陽明所謂良知，亦實同而名異。（陽明云：良知卽是未發之中，卽是廓然大公，寂然而不動之本體也）而子思所謂發而皆中節謂之和，孟子所謂仁，人也，義，路也，曾子謂之止於至善，陽明謂之至善，實質毫無軒輊。

一致良知，在止於至善，然良知將何以致之。陽明認格物卽正人心，返之本然（良知）

甚至於聲色貨利，用得其正，都不失爲天理。誠精言之言。

陽明光以不足，以良知屬知，致良知屬行。良知必曰致之，又恐踏知行先後說之謬誤，乃於哲學中創立新說。知行合一曰：「知之真切篤實處卽是行，行之明覺精察處卽是知。」又云：「今天却將知行分作兩件去作，以爲必先知了然後才行，我如今且去講習討論做知的工夫，待知得真了，方去做行的工夫，故遂終身不行，終身不知。」

雖然陽明所云：爲良知，致良知，知行合一，卽其基點，則不外乎立心，良知雖本乎自然，出之天賦，要不可離乎心，故陽明曾語之再三：「——萬物一體皆立乎心——」

「——心外無物，心外無義，心外無事，心外無善。」

故陽明之哲學，實爲心體一元之哲學。

第三編 革命哲學之產生根據

觀乎哲學之建立，固因其人，託於其事，而其人事又不離時間空間之限制，歷史學術之影響。

孔子之學，憲章于堯舜禹湯文武周公。孟子之學，承受於曾參子思。陽明之學，遠源三代，中承孔孟，下合于周張邵陸二程之書，此爲歷史學術之影響。

孔子處於封建之世，倡尊土攘夷。盧騷生長于科學昌明之西歐，倡民權契約之說，此又爲空同時之限制。

中國哲學，以歷史學術而論，自明王學而後，迄於清季，文人學士，類皆指之狂禪，學者迫於外族，誘于功名，或習詞章，桐城派風動于前，陽湖派雲起于後，官場遷徙，斯文掃地無餘。或修訓詁，仗漢學之美名，逞名士之風韻，招遙過市，放蕩無行，故學者目無聖賢，風俗隨之破壞，家道無綱常，社會無信義。及乎西歐挾科學槍砲以供來

，國家喪權取辱，人民生活日艱，不平等條約接踵而來，中英中法中日之戰迭遭覆敗，海口盡失，外力深入腹地，外貨充斥于市場，經濟流出，社會蕭條，政府與國民苦抗拒之無方，遂存恐惘崇拜之念，如是民族意識凋喪，學術自輕，舉西歐一舉一動，輒模仿之以爲習尚，政府則賣國求存，官吏腐化尸位，遠乎維新運動，又遭覆亡，招致鶴戾風聲，官民對立。孫中山先生目擊時艱，懼遭顛覆創三民五權，呼號革命，雖屢遭失敗，終以人心所向，大勢所趨，以是推翻專制，創造共和，然究以黨員信念不堅，誤于世俗知易行難之見；甚至以其思想過高，謬不奉命，或陽奉陰違，又遭袁世凱篡奪之禍，革命之業，不絕如縷，此革命哲學之所以起。厥後革命屢仆屢起，卒之統一廣東，北伐勝利，軍閥掃滅，革命重光。然黨員復萌舊態，致革命主義徒尙空談，不圖實踐，甚而私利是圖，忽于公義，致國基不固，外患日深，此革命哲學之所以完成。今復依次闡述。

革命哲學產生之根據，一爲儒家傳統精神。儒家傳統精神何在？曰在求精神上物質上之享受。然精神與物質孰重。應之曰物質輕于精神，所謂享受者，即不外享受「實在」。此「實在」有時爲現實之實在，亦有爲理想之實在，習慣此理想之實在，則亦同于現實之實在。

譬之貧富，富者安樂，貧者困厄，若以通常眼光判剖，姑無論兩者精神與物質之享受，困厄與安樂，例皆實在。雖儒者「不怨天，不尤人」，「富貴如浮雲」，安能否認富貴安樂之實在？以道觀之，求富貴不可得，困厄所生之痛苦則愈甚，且安樂不得之以道，則雖安樂亦猶如困厄。反之，貧賤困厄，君子視之固然，樂道安貧，首明道，次誠定，忍耐于前，習之于後，久必無所介然于胸，故顏子身居陋巷。人不堪其憂，回也不解其樂，孔子稱之曰賢。用是以知儒家傳統思想，享樂偏重于精神。再以平俗比較觀之，世俗咸苦貧賤，樂富貴，精神上物質上享受皆實在，而君子安平貧樂道視貧賤無介然于胸，雖同一事而態度不同，一若於貧賤，一樂于貧賤，皆有實在之享受。尤有進者，苦貧

賤者精神物質皆痛苦之，樂貧賤者精神物質皆安樂之，同一事而相反如是，豈皆得道之力。道繫之于心，心足可由精神求與物質之統一，由理想之實在進而為現實之實在享受。今日學者常謂中國儒家多尚理想之空想，或曰反人情而偽作，此皆未作進一步深察，須知儒家非理想上空想，正為現實之實在。此種精神，推之他事亦莫不同，例如儒家之觀宇宙，而必社會人生一體。此為儒家傳統精神之一。

由精神超于現實之實在，故儒家之書卷無窮，而一致偏重于倫理，視五倫為道之中心。君君，臣臣，父父，子子，夫夫，婦婦，君曰仁，臣曰忠，父曰慈，子曰孝，夫曰義，婦曰順，此中人物無不與己切近，切近而欲之安寧和善，勢必處以相對一定之理，是理人人得而守之，則大底可安，即小有不適，亦必強之以安，求其心之安寧和善，夫人豈有不願享受母愛之理？人豈有不願受匹偶之愛之理？愛為現實之實用享受，人少則慕父母，知好色則慕少艾，慕妻子而兼愛父母，則愛之享受則無盡，則悠長，則增益，皆倫理倡導之功，否則無倫常，愛之實在享受，若狂瀾，一瀉即逝，則弊在無倫理之調

飾，非實在之享受，故重倫理，爲儒家傳統神情之表。

儒家既重精神之存在，故物質生活雖空乏，而精神之實在之享受，仍泰然自安，前者既備焉之，而猶未盡，何則？重精神實在而輕物傷之實在，爲恐物質之爭奪導人人于利，好利欲得，量不可足，不足則紛爭日劇，殺伐者有之，欺僞者有之，則有何實在享受之可言，蓋強勝與不強勝者，利爭無已，弱敗者痛苦滋甚，其無實在之享受，類皆一致。由是物質上之爭利，而影響精神上之痛苦無窮，一人如是，人人如是，得利畏人爭，失利必求奪，况人人有不忍人之心，見孺子將入井則思援以之手，此心不泯，則奪人之利，視人之痛苦，則豈能安枕。即使人欲蔽心，惟力是視，則人心殘酷如毒蛇猛獸，遑問人間之享受之實在？故儒家教之以仁，仁者愛人，包民而愛物。天生萬物，人其處一，天之生人，爲其愛，故以鳥獸草木穀物絲棉爲供養，故交相愛則爲之順天，兼相利則爲逆天。順天者存，逆天者亡，上者不仁如螻蛄，下者不仁如盜跖，皆坐而覆亡，非其爲天罰，乃人秉天理自是而怨毒，以牙還牙，猶其餘事，良以人人有求生之切要

必去其求生之障礙之不仁，所謂鋤而去之。此爲自然之趨勢。

由是言之，愛人者津果全由於利也？孔子云：『親親而仁民』——『大人親其親長其長而天下平』——孟子又云：『愛仁者，人恆愛之，敬人者人恆敬之』則知愛人，固非全爲利人，抑亦自利，孔孟之云愛也蓋由親及疏，愛其親以及人之親，長吾長以及人之長，幼吾幼以及人之幼，首則愛己之切近，次則推愛親者之道而愛人，推之家庭，推之家族，社會國家，愛之次序有等級，愛之程度有定分，而愛之道則同，孟子之意則更進一步，其言曰：『我愛人，人必感而愛我，我愛人之親，人必感而愛我之親』。則我雖愛人，人亦必愛我，是以愛人適所以愛我，則愛人固非利他。然則果全爲利我？但亦無是理，儒者之道，天下非一人，中國非一身，以一人之身，而百工之所爲備，我之所短，汝之所長，故必易其短長，同其利害，互助互愛，就心理言之，我之愛人助人，不必爲人之必愛我助我，雖其反應爲必然，而我之爲愛，非愛人予我以利。如其視『愛』與『助』爲交易，則交易必有長短輕重得失之差，勢必緇銖計較，緇銖計較是利不是愛。然

則，究竟爲人而愛？抑爲己而愛？儒者以爲二者皆是，有爲人而愛，有爲人而助，有爲己而愛，有爲己而助，良以愛己非自私，愛人非大公，愛而已，非有公私之別。此爲儒家傳統精神之三。

儒家主愛人，重倫理，貴精神，求實在，究其何所憑依，曰自然而已。孔子之前，見諸經傳者，皆一歸天命，此天命乃爲有意識人格之神，支配一切，如商書湯誓：「非爾小子，敢行稱亂，有夏多罪，天命極之，」盤庚：「先王有命，恪謹天服」，微子：「天毒降災荒殷邦」。遞至孔子則曰：「天何言哉，四時行焉，百物生焉，天何言哉。」荀子更彰明言之：「天行不常，不爲堯存，不爲桀亡」。傳至漢儒，如董仲舒，天人三策之類，雖以天爲主宰之神，有若耶穌教之上帝。然皆直受墨子大志篇之影響，宋儒亦均宗法孔子，然視天較重自然，不復有神明之意，濂溪有太極圖說，橫渠有氣一之說，明道有乾之一氣論，伊川有天地化育論，晦庵有理氣二元論，陽明歸納宋儒之說，主張心物一元，彼言曰：「天若是沒有我，誰去仰他的高，地若是沒有我，誰去看他的深」，這切言天

地無我，則天地不復存在，所以天地萬物，皆由我心造，出之自然。陽明提倡致良知，良知乃自然，要不外以天爲自然，所言其由心造，卽對於天，更作進一步之解釋而已。

由推而言之，儒家之重倫理，乃以家族制度爲根據，以家族爲封建社會之支柱，家族破滅，封建社會敗亡，故儒家欲支持家族制度，以爲倫理爲唯一維繫，所謂君君臣臣，父父，子子，夫夫，婦婦，皆維持家族自然之要道，而謂之天命，天命者，自然而已，此爲儒家傳統精神之四。

然儒家非必樂天知命，不重人事。易曰：『天行健故君子以自強不息』。論語：『長沮桀溺耦而耕，孔子過之，使子路問津焉。曰：『是不可爲之者歟。』孔子曰：『天下有道，丘不與易也。』易之意以人本自然，自然不息，而人行爲亦應不息，孔子曰：『知道之不可行。而強爲之，雖孔子亦有灰心，而究之力行不息。論語有云：『孔子曰：道不行，乘桴浮于海，從我者，其由歟。子路問之喜，孔子曰：由也，好勇過我，無所取材。此足徵以爲孔子之考驗弟子之力行精神，故批評子路妄信彼之言非是。』

孟子則更解析天命與人爲之關係，最爲詳盡：「孟子曰：口之于味也，目之于色也，耳之于聲也，鼻之于嗅也，四肢之于安佚也。性也，有命焉。君子不謂性也，仁之于父子也，義之于君臣也，禮之于賓主也，智之于賢者也，聖人之于天道也，命也，有性焉，君子不謂命也。」

梁任公依此解釋云：「孟子這章書，頭一段的意思，是一個人想吃好的，看好的，聽好的，這是性。不過有分際，沒有力量做不到，祇好聽天安命，並不是非吃大菜，非坐汽車不可。肉體的慾望，世間的虛榮，誰都願意，但切不可藉口于性。以從其慾。第二段意思。是說有些人，生而有父母，而無父母，從前有君臣，而無君臣，顏子聞十知十，子貢聞十知二，我們聞十知一，這都是命，天生來就如此，不過雖有性，人還應該求知識，勤學進修，不可藉口聰明才力學如木石，不往前做。這兩段話，很可以解釋儒家使命立命之說。」

任公之說，歸納儒家精神，一認定自然爲不可免之際遇，一告人須努力以盡。故曰

『知命者，不立乎巖牆之下。』又曰：『發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至云耳。』自然要死，不能避免，但岩牆之下以其危險，不可不逃。人壽不長，但惟努力，雖老死亦不爲意，故中國歷史皈依儒家之政治家，咸一致抱，『鞠躬盡瘁，死而後已。』之態度；對於自然之命運則輕忽視之，一人如是，一國如是，此爲儒家傳統精神之五。

人爲力行既爲儒家之傳統精神之所在，此不遇解決人類生存進化之問題。再進而細爲分析，凡人之于外界內界之善惡美醜是非行止之決定，究何所藉賴，曰心之作用是已。

論語稱顏子：『其心三月不違仁』。莊子人世間稱顏子講心齋：『回之家貧，唯不飲酒不茹葷者數月矣，若此，則可以爲齋乎』。孔子曰：『是祭祀之齋，非心齋也。』顏子問道：『敢問心齋』孔子曰：『若一志無聽之以耳，而聽之以心，無聽之以心，而聽之以氣，聽止于耳，心止于符，氣也者，虛而待物者也，唯道集虛，虛者心齋也。』孟子更爲申述，其言曰：『耳目之官不思而蔽于物，物交物，則引之而已矣。心之官』

則思，思則得之，不思則不得也。」又云：「口之于味也，有同嗜焉，耳之于聲也，有同聽焉，目之于色也，有同美焉，至于心，獨無所同然乎。心之所同然者，何也，謂理也，義也，聖人先得我心之同然耳。」

顏子注重心，以道在心，心無非仁道，莊子注重心，心之道無非虛寂。孟子注重心以道在心，因心能思，思可別善惡，明是非，耳目不能思，故爲物慾所蔽，所謂心之官則思，乃以心爲超然之主宰，虛靈不昧，洞燭一切。

儒家之主張，以爲善惡是非醜美，均爲心之作用，凡物事本身無是非，無善惡。無美醜，我心以爲桃花紅則紅，綠則綠，我心以多財爲樂則樂，爲苦則苦。桃花，財物無意念，我心有意念，善惡是非苦樂之類，皆意念，此意念爲心所發，無心則無意念，亦無善惡是非美醜苦樂。陽明特闡此說，語錄中間對有云：「陽明謂：身心意知物是一件，九川疑曰：物在外，如何與心意識知是一件，答云：耳目口鼻亦不能，故無身則無心，無身則無心，但指其充塞處言之，爲之身。指其主宰處言之，謂之心，指心之發動處

，謂之意，指意之虛明處。謂之知，指意之涉着處，謂之物，只是一件，意未有懸空，必着事物。陽明雖將映象之物歸于心，使心物合一。然究宗儒家宗法觀念，以心為主，此為儒家傳統精神之六。

綜合而言，儒家之傳統精神有六：

一、求精神統一物質之實在

二、重倫常

三、愛之至上主義（仁說）

四、自然創造

五、重人專力行

六、心物合一萬能

第二章 科學之影響

一、革命哲學產生之根據，二、為科學影響，然所謂科學，係指西方近代科學而言

，首應申明者，非中國絕無科學，乃中國科學甫經抽芽就澗謝，設以機械而論，墨子所云公輸般造雲梯攻宋，墨子以太常，而三拒之，實與神話無異，故中國之幼稚科學，對於革命哲學並無影響。

考西方近代科學，本由希臘哲學發展而來，古希臘哲學，各部門均甚發達，有對自然之發展研究，有對人事之研究，有對靜體之研究，有對於變化之研究，迄至近代，則偏向于自然，向靜體，着力特別研究，而關於人事之研究，則悉遭棄置。惟以向靜體，向外研究，首遭遇者為自然界，希臘鼻祖泰理斯（Thales）即起始研究宇宙本體問題，研究宇宙由何者而成，或以為水，或以為火，或以為氣，各異其說。緣以希臘幾何學首先發明，光天演繹法，遂適應而生，直賅洽六合，如是以推理為萬能，至英倫有歸納法之貢獻，則又重經驗，倍根霍布士洛克休謨皆屬此派。至康德出，則調停經驗與理性之爭，認識論遂代之而起，其他笛卡兒馬克斯或主唯心或主唯物，彼等研究哲學，均注重方法，並注重知識本身之研究方法，笛卡兒曾為知識確定，四項規律如左：

「第一規則是在無論任何事，在我未明白認識以前，絕不承受之爲真。這就是說很小的心的免除在判斷中的急促與偏見，只能承受在我心靈中表現極清楚明白，而使我們再不能懷疑的判斷」。

「第二規則爲將在很多部份仍中所有的困難盡量分析開，使能獲得最好的解決。」

「第三規則爲順着次序引導我們的思想，由簡單的與最容易認識的事物起始至其達到最複雜的知識，假定在他們當中不是順着一個自然的關係。」

「第四規則爲在一切情形中統計愈完全愈好，觀察愈普遍愈好，不要遺留一點。」

笛卡兒之理論，（即確定知識之方法）方法，仍不失一種高級之原理，此外如康德與柏森維素，莫不可已所以以確定知識之方法，致各有歧異。若綜合言之，則一切知識之形成，則不能外乎以下三種。

（一）感覺——何以謂感覺，凡吾人所能直接認識者，如聲，色，嗅，味，堅硬，粉糙，皆爲之感覺，能直接認識此種感覺之經驗，謂之感覺，例爲吾人飲茶，或觸及桌布，

先非知其爲茶，先惟知其爲布，此曰感象，後知茶之濃淡，桌布之白色等，此白色及濃淡等，實由茶布所發生，然須賴我之刺激反應之能力，始知味之濃淡，色之黑白，追本溯源，我之茶之知識，皆由我感覺茶之味色爲其開端，然後經以經營成功茶之觀念。卽以感象爲起點，由是發展而有現象有本質。白布及茶之自身爲本質，白與黑爲影象。

(二)曰理智。——此爲繼感覺之後，于心理構成知識之一種作用，例如茶之知識所由來，是由飲茶而得，積其經驗，或由非茶之油酒，而區別之，或由諸茶類，紅茶綠茶，清茶，所攝共同概念，卽由綜合各共同之點，或分晰非茶之油酒而區別其界限，則茶之概念，始能正確確定，若單憑藉感覺，則影象雜亂零碎，一無頭緒，不克完成概念之統系。

(三)曰直覺——直覺介乎感覺理智之間，凡感覺不能知其妙，理智不可綜合分析，以見其深意，惟直覺能知之，乃知不可言不甚明瞭之意味，蘇東坡論文，嘗曰：一行文如流水行雲，行其所當行，止其所當止，流水當行不可知，行雲當止不可知。乃言其

奧妙之無窮。然直覺有附于感覺之上者，如聞管樂之音而知其妙味。直覺有附于理智之上者，如閱文章，必附于理解命意之上，心藉理智直覺始能得之。

知識之完成，及真正知識之建立，則有賴于感覺理智直覺，感覺爲事物之反應，理智爲分析綜合而定其真偽，直覺達其不可言說之妙。故凡知識，莫不以此三者爲建立之方法，則庶不誤謬。

西方哲學對此頗多研究，不外由希臘幾何學發明。所賦與之推理方法之發展，故西方哲學，直以科學之方法，運用之于哲學。

中國古時哲學，對於科學方法全未研究。往往以抽象玄學之推理，應用至于屬經驗知之具體問題，爲中國醫學講病理藥性，其方法以五行代表五臟。爲心屬火，肝屬木，脾屬土，肺屬金，腎屬水之例，在在皆是。以中國自極古所流傳下之形而上哲學，作一切大小高低學術之根本思想，完全爲講求變化，絕未講求靜體。

數百年來，西方科學隨基督教流入，明代萬曆年間，意大利人利瑪竇（*Matteo Ricci*）

(三)已至中國傳教，並著述乾坤體裁一卷，幾何原本六卷，傳布天文算教科學，當時士大夫徐光啓等皆從之受學，以西法修正中國歷法，推測保守派楊光先等所主張之回回曆法；此科學傳入之始，曾引起政潮，自後採用西洋所造槍砲，袁崇煥利用之鎮守遼東，清太宗用是收績，清代李鴻章練洋槍隊，藉此又消滅太平天國。可知科學能顛覆政敵，保衛國土，其影響至大，故清末張之洞輩，倡中學爲體，西學爲用，興工業，通海口，使人民生活煥然一變。

卽以人心而論，自達爾文進化原理流入，達爾文曰：「人類與各種生物，皆可以繁衍無限，而地球之面積則有限，以有限供無限則殆；是以生存競爭，永不可免，適者生存，不適者滅亡。世界國家社會之盛衰興亡。全視其其國人民智力明健，道德高厚，人格完全者數目之多寡何如耳。」因此全國智識份子均恐民族滅亡，羣起革命，中山先生甫一倡導，卽四方響應。人心又爲之變一。

回顧人民昔日以天爲神，今則科學證明爲空氣，昔日雷公電母，今則科學證明爲陰

電陽電，同性相斥異性相吸之作用。女巫降神科學證明其爲催眠術，所謂地獄，卽係謠誣。昔日夢魘見鬼，今則科學證明爲恐怖之潛意識。人之始祖爲人猿，却非天神之創造。害癘由于病菌，僅對病殺菌即可醫治。舉凡昔日生活中神鬼迷信問題，今則科學均證實其爲愚昧，人心復爲之一變。

故今日中國之哲學，如以宇宙爲研究之鵠的，所謂陰陽變化，五行相生相剋，崇拜天鬼。著述如墨子之明天鬼，漢儒的讖緯說，謂之神話則可，謂之哲學則不可。再以人倫而言，專制毀滅，何用尊王，夫婦同有人權，例應平等，此皆證實學術進步，思想日新月異，迥不相侔。

凡此皆爲哲學本身問題，故欲分析研究，歸納底蘊，務必以求知識之方法，重新考究，如採用科學方法，以及科學所給與人類生活及思想之變化，由人類生活及思想變化所賦予哲學之新內容，均爲今日哲學者應攢求之急務，故科學影響下之中國哲學，已非舊觀，其發展爲一劃時代之新哲學，此新哲學云何？卽革命哲學是。

第三章 革命運動之影響

革命哲學之產生根據；三爲革命運動之影響，按革命哲學，原直受革命運動之影響而發，乃革命哲學，爲革命運動之指針，無革命哲學，則革命運動將歸失敗，無革命運動，則革命哲學無由產生，二者至爲因果，然近代世界革命運動予革命哲學影響如何？則不外以下三者：

(一)如經濟組織之變動，自歐洲產業革命後，由人工單純之生產，變爲機器大量之生產，由消費支配之生產，變爲利潤之生產，因此農業生活進爲工業品之生活，鄉村農民大多數人脫變爲廣大之產業工人，如是國內消費力減低，勢必以武力奪取殖民地，以消售其過剩之商品，權取廣大之利潤，中國自昔以農業立國，爲封建形態之國家，必然形成爲帝國主義者天然之原料場，市場，因之經濟大抵流出，由貧而弱，以至一蹶不振。哲學原以一切現象問題，爲研究之對象，而今日中國之問題，則爲殖民地，究竟如何脫離殖民地地位之問題，簡言之，卽經濟之獨立問題，故革命哲學內容之中心，卽謀半殖

民地經濟之獨立。

(二)爲政治制度之變動，西歐自英國大革命以來，民權與君權抗爭，殆已暴露，法國大革命繼之而起，由民權與君權之抗爭，進爲生產者與利潤者之爭鬥，美州獨立革命後，又形成殖民地獨立與帝國主義統治之爭鬥，凡此等運動，其結果政治均遭革新，已非舊昔形態，如是以僧侶，以家庭，以皇族，爲中心之哲學，已不適用，勢必要求新核心新形態以求適應此種現實之需要。

(三)爲學術革命，歐洲當文藝復興以前，希臘有蘇格拉底，從學術上倡無神論；被基督教勢逼飲鴆，再後如哥白尼，發明大體運行學說，爲與基督教上帝創造宇宙創造人物之教義抵牾，又慘受獄刑。然哥倫布，哥白尼學說之功，造成發現新大陸之事業，其他于學術上最著名者，達文文創造化論，言優勝劣敗，適者生存，適成就歐人努力現實之精神與思想，盧騷孟德斯鳩倡契約，權鼎立之說，推測專制君權，創立民主民權，造成歐洲政治上大革命。間接而影響我國，舉戊戌政變之維新運動，中山先生領道之革命運

動，莫不由西歐學術革命而起。

所謂政治革命，經濟革命，學術革命，均互爲因果，非可割截而爲三事。如歐洲有產業革命，始產生學術革命，由經濟學術革命發生政治革命，由政治革命產生經濟革命，性質連環，要皆影響哲學。

再以中國本身而論，數千年傳統之封建政治，天下爲君主一人之家產，人民只有聽任君權，生殺予奪，惟其所欲，甚至酒林肉池，亦甘受宰割，君主稱天子而曰受天之命，介子推割股爲君，周幽王聞謠止謗，此封建社會，輒視爲當然，中山先生起創共和，君權毀滅，以民族，民權民生爲規臬，如是；孟子民爲貴，社稷次之，君爲輕之說復話，此革命運動影響于哲學思想之一明證。

次如中國一向傳統思想，迄易經剛柔之說起，卽倡男尊女卑，女子藉纏足以禁錮其自由，內言不出于閫，言論亦使之與外界隔絕，兼之三從四德，永失獨立之人權，辛亥革命，女子使截髮從軍者不少，事至于今，女子既可與男子同教育，同爲社會服務，尤

其離婚結婚，絕對自由自主，是皆革命運動之力。

復次如中國人民信仰，大都迷信神權，佛廟叢林遍于天下，拈香卜筮，視為固然，革命以迄，當聚會紀念之時，莫不致敬革命導師，今昔以較；則昔為敬神，今為敬人，昔則為迷信，今則為德業。

故不論中外革命運動，皆直接間接影響人心，改變人心，影響行動，改變行動，則革命哲學所受革命影響，殆無疑義。

第四章 王學之影響

要研究王學與革命哲學之淵源，就先應研究王學與革命哲學發生動感之同異，孟子嘗云：（誦其詩，讀其書，不知其人可乎。是以論其世也。）此即表明要考察無論何種學說，必先要考察其倡導人，並此倡導人所處之空間與時間。陽明生于明末，彼之創立王學，大都係出之辛苦中磨練而得，考史載：

陽明之智識期許至高，本書第二編第二章第二節，曾載陽明少時以讀書學聖賢事質

問塾師，是足證明彼少年時卽有遠大之智識與期許。

她十五歲已宦遊京師三年，見天下紛亂，慨然有經略四方之志，出塞逐胡兒騎射，深慕武功蹟豪傑之行徑。

十七歲在江西結婚，當婚期忽避入道院，見一道士趺坐，卽叩問道士養生之理，又試與道士對坐，一日忘歸，次晨爲其舅覓返，其好奇心執着心如此。

十八歲挈新婦回越，過貴溪謁婁一齋，聞宋儒格物之學，大喜，以爲聖人必可學而至。

二十一歲在京師，發憤習格物工夫，與友試格庭前之竹，友格竹三日而病，陽明隨之七日亦病，竹理却一絲未通，因嘆聖賢無分，遂發憤學辭章。

二十六歲感于邊警，增心武事，盡讀兵家秘書。

二十七歲，厭倦辭章，抑鬱又病，乃反求養生之術，有人山意。

二十八二十九三十三年，歷官場，不樂，三十一歲告病歸越，實習導引術，時欲遠

去，又不捨祖母父親，常以爲苦，一夕忽澈悟曰：『此念生自孩提，此念可去，是斷滅種性矣』。

三十三歲，又入政界，與翰林庶吉事甚甘泉以闡明聖道自任，朝夕切磋，授徒講學。以主靜爲教人要旨。

三十五歲，宦官劉瑾專政，南京科道戴鏡，薄彥敬進諫，被矯旨逮捕下獄，陽明卽上疏救，廷杖四十，死而復蘇又下獄，旋謫龍場驛丞，南下至錢塘，劉瑾命刺客尾隨，遂僞作投江，遁搭舟欲往舟山，適大風，舟飄流至福建海岸，遂題詩記此事：詩云：

「險夷原不滯胸中，何異浮雲過太空。

夜靜海濤三萬里，月明飛錫下天風。」

三十七歲春日到龍場，龍場處貴州西北萬山叢棘中，蛇虺鱷，蠱毒瘴癘，夷人嚙舌，六山爲室，但陽明恬不爲懷，日性端居澄靜，超脫一切得失榮辱之思念，從者患病

陽明親自折薪取水，作糜服侍，又恐病者，胸懷抑鬱，特提詩歌，雜以中土俚曲山謔，藉資譏笑，不甘降服，不甘沮阻，寤念若使聖人到此，亦屢無法，忽于中夜大悟，解格物致知，須不假外求，須反求諸心，乃著五經精說。

三十八歲，始創知行合一之說。

四十五歲，平定漳南植水桶岡大帽洞頭寇盜。

四十八歲，平宸壕之亂，遭宦者誣以謀叛，幾危。

五十歲，揭致良知學說。

五十七歲，征思田兩州，是年土酋叢平，歸途幾危，門人周積問疾，陽明睜目曰：

「吾去矣！」積問遺言，乃莞爾笑曰：「此心光明，亦復何言！」

綜上陽明簡略歷史，可知陽明之畢生生活，唯一艱苦奮鬥之生活，其個性又不屈不撓，故能創造知行合一致良知之實用學說，針砭時弊。

反觀近代中國革命哲學創導者，中山先生，繼本者蔣介石先生，其生活過程，其個

庶亦有知如是。

中山先生之學史，其心理建設第八章有志竟成彼之是誌。

其言：予自乙酉中法戰敗之年，始決顛覆清廷創造民國之志。由是以學堂爲鼓吹之地，借醫術爲入世之媒，與同志鄒士，嘗往來香港澳門之間，宣傳革命，時開附和者，香港祇陳少白尤少執務鶴齡三人，而上海歸客，則陸皓東而已，及辛亥之後，懸壺於澳門羊城兩地以問世，而實則革命運動之開始，時鄒士良則結納會黨，——予與陸皓東遊京津，以窺清廷之虛實，深入武漢，以觀長江之形勢，至甲午中東戰起，——乃走檀島美洲創立與中會，欲糾合海外華僑以收贊助，不圖風氣未開，人心網塞，在檀島鼓吹數月，又應者寥寥，返國，——欲襲取廣洲以爲根據，遂開乾亨行於香港爲幹部，設農學會以羊城爲機關，予則往來廣洲香港之間，乃以運械不慎，致海關搜獲手槍六百餘桿，事機乃洩。株連而死者，則有陸皓東上四朱費全三人，被捕者七十餘人，此乙未九月九日，爲予第一次革命之失敗也。渡日重返檀島，復集會同志以推廣與中會，然已有

舊同志以失敗而灰心者，惟卒以風氣未開，進行遲滯，——遂決計赴英，一日散步市外，急遇車馳迎面有事者，乃吾師康德黎與其夫人也，遂躍登車，——相笑握手，予乃告以將環繞地球之行，——

然當時予之遊美洲，大觸清廷之忌，故予甫抵倫敦，即遭使館之陷，幸得吾師康德黎營救，始得脫險，然歐洲志士，猶有社會革命運動，採取民生主義，此三民主義之主張所由完成也。

遂往日本，日本有萬餘人，——聞革命而生長，則與他處無異，數年之中，慕義來歸者，不過爲數十人而已。適遊於是時有保皇黨發生，爲虎作倀，反對革命，反對共和，比之清廷爲尤甚。——

八國聯軍之事起，乃命鄭士良入惠州，謀發難，——予乃與外國軍官數人繞道至香港，希圖從此潛入內地，不圖中途爲奸人告密，抵港：即爲香港政府監視，——士良連曠月餘，彈藥已盡——遂立命解散。

史堅如在廣州謀響應，鄧士良皆不得當，自行以炸藥攻燬兩廣總督德壽之署而殲之，不中，而史堅如被擒。

乙巳之秋，成立革命同盟會於天津，——其時慕義之士，聞風興起，——獨樹一幟以建議者，——如熊成基，徐錫齡，秋瑾是也。以後有萍醴之役，於惠州之役。——欽廉之役，鎮南關之役，河口之役，皆相繼失敗。

予自遭失敗之後，中國之活動地盤已完全消失。

一過日本亦不准留居，遂由橫濱榔島約伯先克強漢民等來會。以商捲土重來之計劃。當時各同志以新敗之餘爲力已窮，而吾人住食行動之資，將處不繼，舉目前途；衆有憂色，詢及將來計劃，莫不唏噓太息，對視無言，予乃慰以一敗何足餒，吾黨之失敗，幾爲舉世所棄，其困難實百倍，今日吾輩雖窮，而革命之風潮已盛，華僑之思想已開，從今而後，祇慮吾人之無計劃無勇氣耳。

由中山先生革命生活，無時不在艱苦卓絕中磨勵，彼之革命哲學亦由事實上磨勵而

來。

中山先生自敘曰：

一夫國者，人之積也，人者心之器也，而國事者一人之現象也，是故政治之隆污，係乎人心之振靡，吾心信其可行，則移山填海之難，終有成功之日，吾心信其不可行，則反掌折枝之易，亦無收效期也。心之爲用大矣哉！夫革命黨之心理，於成功之始，則被「知之匪難行之維艱」之說所致，而視吾黨爲空言，遂放棄建設之責任。」

中山先生，知難行易學說，乃建立於革命過程之事實，蓋革命由艱苦中逮底於成，心之認定爲易，故行之卽得效果，此知難行易哲學之發生，乃發生於革命之磨勵，猶之陽明於貶謫龍場中，忽中夜大悟格物不假外物，須反求諸心，其產生之環境，產生之動機。正復相同。

蔣先生繼承中山革命哲學，更發揚光大，緣其生活過程，畢生盡瘁革命，艱苦卓絕，正與中山先生相同，其西安之蒙難與中山先生倫敦之被難同，北伐後，所受之艱阻。

正與中山先生歷次革命之情形相同，其犧牲奮鬥之精神，更與中山先生若出一轍，故於中山先生之知難行易哲學，更顯明命名曰：革命哲學，良非偶然。

今以王學與革命哲學所產生之時代環境研究。

王學產生時代，是明代末年，以學術而論，彼時智識份子，皆沿心經學章句，善者流爲空談，支離其說，說字解義，無補天下之安危，下者以文章科第，爲進身之階，希圖奪取富貴。以政治言，宦閹當權，賣官鬻爵，賄賂公行，士大夫奴顏婢膝於權貴之門，劉瑾之黨羽，布遍天下。以經濟言，苛捐雜稅，年歲荒饉，不堪負荷，壯者流爲匪盜，老者轉乎溝壑，故陽明主致良知，勵人從心着手爲善，不必以讀書爲善，方法極爲簡易，人人最易實踐，乃以讀書愈多，不先正其心，則人欲愈滋；人欲愈滋，則良心愈蔽，良心愈蔽，則爲惡社會愈烈，再主知行合一，乃反尊說誠武丁一知之匪艱，行之爲艱之說，卽知卽行，卽行卽知，知而不行，是不真知，立意爲警戒坐而言，不知立而實行之習俗，良以坐而言談，決非真知，真知卽行，蓋行之本身卽知，知行不可分裂，如此

則人如欲求知，須行以得，行卽所以求知。若然則當時之尙空談，不求實際者，不可以知自欺欺人，致爲社果所不容，不若反而躬親實踐，本諸良心，實地作事，此直爲挽回人心，糾正時弊而發。

革命哲學：起於中山先生清末提倡革命之時，滿清政治腐敗，官吏貪污，搜刮百姓，無所不用其極，又滿人跋扈橫行，駐軍子弟，聽其騷擾閭閻，對外喪權辱國，割地賠款，訂立不平等條約。各地海口，任外貨輸入，致本國土貨，不能與爭，因之現金流出無窮，人民困乏幾至山窮水盡，再言學術，以科舉取士，八股文章，一字不合，卽全家不保，文人已爲文字之奴，學術全繫諸富貴，故士大夫不爲尸位素餐昏庸腐朽份子，卽爲鮮廉寡恥，惡惡大慾之人。民國後，以文字談說，取爭競之風，口道堯舜之言，身履桀紂之行，自私自利，上下欺瞞，甚至革命黨員，陽奉陰違，藉黨自重，致人民痛苦益深，故中山先生以心之難易，爲革命哲學之中心思想，而心之確定事物之難易，在於知與不知，知之則易，不知則難，知之則心確定革命事業之爲易；行之則易如反掌，反之

不知，心則不能確定革命之難易，如勢必行之不易，甚或不行，蔣先生更直言，革命哲學，爲知難行易之哲學，而欲闡明革命哲學，就須認清「致良知」三字，致爲力行，宇宙間惟有一行字始能創造一切。惟創業改造社會者實地之經驗語也。

第一節 王學與中山學說比較

王學之基本論點爲心卽理，中山繼承此說，以人生行動與社會變革，決定之力皆由心發。

上文中山先生自敘心理建設云：「夫心也者，萬事之來源也，滿清之顛覆者，此心成之也，民國之建設者，此心敗之也。」

此極言心爲作事之源，成敗利鈍，皆由心而決。

陽明曾言心作用。

「主於人身者叫做心」

「心外無理，心外無事。」

「萬物一體皆主乎心。」

中山先生之意正繼承陽明之說，緣陽明謂：「主於人身者叫做心」換言之心為一身之主，凡人之行為動作，皆由心所使，所使，「心外無理，心外無事者，」即言事皆在心中，心欲事成則成，敗則敗，心以事理應如此則如此，如彼則如彼。

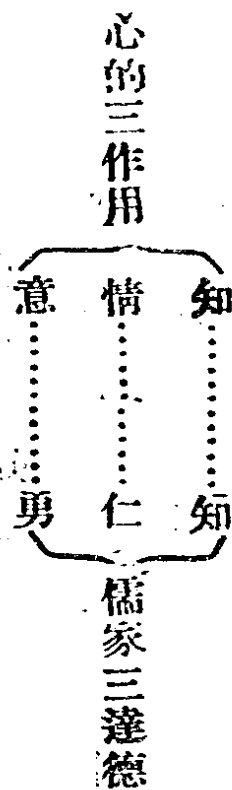
又陽明以致良知為心之本體作用，其致鄒守信書云：

「近來信得致良知三字，真聖門正法眼藏，往日尙疑之未盡，今日多事以來，止此良知，無不是足，譬之操舟移舵，平瀾淺湖，無不如意，雖遇顛風逐浪，舵柄在手，可免覆溺之患矣。」

陽明先生之意，姑不論能致良知與否？然不外言心之作用，心可以操縱環境，危難雖亦可轉為安樂，地獄之龍場在陽明視之正與天堂無異。此與中山先生在千辛萬苦死生一髮之時，猶偏信革命可告厥成，為同一道理。

所以陽明與中山先生同主張心之萬能說

再以心之作用總合而言，以心理學家與中國儒家所歸納，應如下表：



例如今人乍見孺子將入於井，即是知，皆有怵惕惻隱之心，即是情，從而救之，即是意。陽明講心之作用，爲合知情意三者而言，故一曰：良知常覺常照（知）二曰：良知只是一個天理，自然明覺處，只是真誠惻怛（情）三曰，心之虛靈明覺，即所謂本然之良知，真虛靈明之良知，應感而動者，謂之意（意）。

中山先生言心之作用，亦分智人勇三種，軍人精神教育曾詳之：

「智之云者，有聰明，有見識之謂。凡遇一事。以我之聰明，我之見識，能明白了解，即時有應付方法，而根本上又適合乎道義」。

——智之定義——。

「智何自生，有其來源，約言之，厥有三種：（一）由於天生者，（二）由於力學者，（三）由於經驗者，中國古時學者，亦有生而知之，學而知之，困而知之之說。」——智之來源

「仁之定義，如唐韓愈所云，「博愛之謂仁」最爲適當之解釋，博愛云者，爲公愛，非私愛」。

「仁之種類——（一）救世之人，救人之仁，救國之仁，何謂救世，卽宗教家之仁；何謂救人，卽慈善家之仁，何謂救國，卽志士救國之仁。與宗教家，慈善家，同其心術，而異其目的。」

「勇之定義——予以爲最流通之用語不怕二字，實爲勇之定義」就原理而言，陽明所謂知情意與中山先生之知仁勇，則全爲一事，知卽是智，情卽是仁，意卽是勇，今人見孺子將入於井，卽是知，亦卽是智，將有怵惕惻隱之心，卽是情，亦卽是仁，從而救之，卽是意，亦卽是勇，蓋「不知」何以知孺子將入於井，「不仁」何以有怵惕

惻隱之心，「不勇」何以有從而救之之行動。

進一步歸納中山先生之智仁勇心之作用，合而爲一，卽陽明之良知，蓋陽明所謂良知，言虛靈明覺爲良知之本體，虔靈明覺無往而非不智，自然無處不聰，無處不有見識，中山先生論智之來源，首曰由於天生者，卽陽明所謂與生俱來之虛靈明覺，殆無疑義。而中山次曰由於力學者，由於經驗者，殆陽明所謂良知蔽於物欲，不可不由學中得之，不可不由經驗中啓示之，至言廣泛知識，則不在此例，不可具論，次中山之謂仁，仁謂博愛，愛世，愛人，愛國，陽明曾言：「若良知之發，更無私意障礙，卽所謂充其惻隱之心，而仁不勝用矣，」此不異言仁卽爲惻隱之心，惻隱之心卽爲良知。仁者，愛人，何爲愛人，愛世，愛國；皆不外乎情，情之本身爲真誠惻怛，亦卽超然同情，故陽明云，「更無私意障礙」中山先生云，「博愛云者，爲公愛，非私愛，」非私愛與更無私意障礙，同一意思，無他差別。再次以勇字言，勇卽意之動之表現，孺子入井，從而救之，卽意之動，亦卽勇，此皆言心之狀態，同一體而異其名，中山先生言勇爲不怕，若應用

至孺子入井從而救之之心理，卽爲不怕，反之懼孺子危險，却又歸諸仁，仁勇原係一體，不但仁勇爲一體，卽智仁亦爲一體，知情意更爲一體，所以孔子云：「仁者必有勇，勇者必有仁。」

依此推論，陽明與中山先生不獨同認心有萬能，並且心之作用同出一轍，中山先生不曰知情意，而曰智仁勇，乃意在由心理推進至心性之境界，推進心性之境界，卽無異接受陽明之良知說。此雖細微出之，其意不可不辨。

復次考察陽明之知行合一與中山先生之知難行易學說之同異，及其闕點之所在。

中山先生曾於孫文學說中知行總論議及，似有以陽明之學說爲非者，例如：

若夫陽明知行合一之說，卽所勉人爲善者也。惟以人之上進，必當努力實行，知而不行，是爲不知，其勉人爲善之心，誠爲良苦，無如其說與道理背馳，以難爲易，以易爲難，勉人以難，實與人性相反，是前之能行之而不著焉，習矣而不察焉，終身由之而不知其道者，今反爲說所誤，而頓生畏難之心，而不敢行矣，此陽明之說雖爲學者傳誦

一時，而究無補於世道人心也。」

「夫知行合一之說，若於科學發明之時，指一時代一事業而言，則甚為適當，然陽明乃各知行於一人之身，則殊不通於今日矣，以科學愈明，則一人之知行相去愈遠，不獨知者不必自行，行者不必自知，即同為一知一行，而以經濟分工專職之理施之，亦有分知分行者也。然則陽明知行合一之說，不合實踐之科學也。」

今人據中山先生學說，大都以中山先生知難行易，與陽明之知行合一，大相逕庭，須知中山先生之闡陽明者，乃就其知行之作用者言之，完成其哲學之根據，自係至理名言，陽明知行合一之說，固不可與中山先生學說混同，然陽明之立論，由知行本體立言，或其哲學未曾發表以前，至中山先生指其作用，則建立一屹然不動之哲學系統。惟中山先生其所以再三言陽明之弊，正惟衆庶難識其本體立論，致誤會其作用；「以易為難，勉人以難，實與人性相反，」反不差就知之作用立言，直以知難行易，使人由積習改圖，直接簡便，易舉中肯。

何以知陽明知行合一，爲知行本體論，其傳習錄中言之甚詳。

「問知行合一。先生曰：『此須識我立言宗旨，今人學問，只因知行分作兩體，故有一念發動，雖有不善，然却未嘗行，便不去禁止，我今說知行合一，正曉得一念發動處，便即是行了，發動有不善，就將這不善之念克倒了。須要澈根澈底，不使那一念不善潛伏在胸中，此是我立言宗旨。』」

陽明此處言，「只因知行分作兩件」，即是指知行本體，不容分開，並非言知行之作用，故曰：「正曉得一念發動處，即便是行了」。「一念發動處」爲一種心理作用，何以便是行。因其一念發動之本身，就其發展過程論，一念之來由觸動發展而決定，一念本身運動即是行。此種學問，衆庶如何理會，故中山先生深怕人不易領悟，便捨去知行本體之說明，專從事於知行作用上之闡述，知是心理，行是見諸事實作爲，無論智慧，一見便可明白體會，故中山先生云，「陽明乃合知行於一人之身，」不曰：「陽明乃合知行於一人之心，」正因陽明力求內心工夫。「你一念發動處有不善，就將這不善的念頭

克倒了，須要澈投澈底，不使那一念不善潛伏在胸中，「此項高深修養，爲衆庶之所難能，中山先生乃主張應從外界工夫着力，知此爲善，則須努力奉行。蓋行之易，知之難，此例多有，證以飲食，中國古傳習俗，食品每以豬血爲之，今據西洋醫學衛生家研究所得，豬血含鉄質獨多，富有滋養，是食豬血易，知豬血爲優良食品難。知難行易，良非擬測。如此推論，陽明之知行合一，主內在工失，從知行本體上研究，中山先生之知難行易，主外界工夫，從知行作用上研究，不惟不相違背，抑且相輔而行，忒中山先生之立言既中時弊，且言之簡明易解，陽明言之高深難識。蓋中山先生爲中國革命導師，爲使人人得行其道，不得不爾，然究其極，有陽明之發端，才有中山先生之闡揚，革命哲學，始能確立穩固。

再以中山先生與陽明立論宗旨而論，亦復相同，陽明創知行合一，其目的在使人人一念不善不潛伏在胸中，卽所以爲善，中山先生知難行易學說，其目的，務使人人力行其主義，努力革命事業，完成救人救國之任務，亦卽所以勉人爲善，此旨中山先生行

易知難文中，迭有表現。

「當革命破壞告成之際，建設發端之始，予乃不禁興高采烈，欲以予生平之抱負，與積年研究之所行，定爲建國計劃，舉而行之，以冀一躍而登中國於富強隆盛之地焉。乃有難余者曰：先生之志，高矣遠矣，先生之策，閎矣深矣，其奈一知之非艱，行之惟艱一何？予初聞是言也，爲之惶然若失，蓋行之惟艱之說，吾心亦信無疑。以爲古人不惑欺也，繼思有以打破艱關，以達吾建設之目的，於是以陽明知行合一之說，以勵同人，惟久而久之，終覺奮勉之氣，不勝畏難之心，舉國趨勢，皆如是也，予乃廢然而返。」

可知中山先生創行易，知難學說。終由「先生之志，高矣遠矣，先生之策，閎矣深矣，其奈知之非艱，行之維艱何？」此無異恐其主義政策不能使人力行見諸實現。

更由中山先生之言觀察：「繼思有以打破難關，以達吾建設之目的，於是以陽明知行合一之說，以勵國人，惟久而久之，終覺奮勉之氣，不勝畏難之心，舉國趨勢，皆如

是也，予乃廢然而返。中山先生何以『以陽明知行合一說以勵國人，』足徵陽明知行合一學說，原與中山行易知難同一目的，互相表裏，又何以『久而久之，終覺奮勉之氣，不矜畏難之心，舉國趨勢，皆如是也。』此無疑是由於本體修養過難，非人之所能領受，此陽明哲學終歸宿於修善之心學，中山先生終底於革命哲學之建立。

然陽明中山學說，皆以力行其道爲宗旨，毫無差異，惟中山先生對於良知與知難行易學說，確未明加分定，此種發明，則有賴於革命哲學繼承者蔣介石先生耳。

第二節 王學與蔣先生學說比較

(甲) 致良知之「致」與王學知行合一。

中山學說智仁勇卽王學之良知，中山學說，行易知難卽王學知行合一，前節業經證明，並從中山先生所說，『於是以陽明知行合一之說，以勵同仁，』一語觀察，中山先生所受王學之影響，殆無疑問，惟澈底解說，溝通王學與革命哲學，則惟蔣先生一人，蔣先生認定王學致良知之致，卽爲知行合一，何以言之。

蔣先生曾於革命哲學重要一文中論之：「致」就是研究，就是實行，就是說要實行他個人所知，這就是致知。」

又於自述研究革命哲學經過的階段文中云：「所以我們今天要抵抗敵人，液與中國，完成革命，並沒有什麼困難。只是在我們的一念。只要人人自問這件事是否應該以國事爲前提，如果與國有利，我們便應該去犧牲去救國家，我們只要個個人照着自己良心所認爲應該做的事去做，則一切不好的動念，如個人的意見，私仇，——都可以消除淨盡，這就是致良知。」

分析上一段，蔣先生講詞，所謂：「只要人人自問這件事是應該以國家爲前提，如果與國有利。」此卽是研究，如個人意見，私仇，都可以消除淨盡。」此便爲實行。

陽明認定知行合一，知行不容分開，爲一整然之體，而蔣先生則以致良知之致，卽爲研究，卽爲實行，則所謂「致」乃合研究，與實行二者而言。「研究」屬知，「實行」屬行，故蔣先生致良知之致卽是陽明知行合一，証明知行本體，合一之論，了無謬誤。

(乙) 知難行易與王學良知

中山先生既創知難行易學說，蔣先生又立知難行易即良知之要旨。

自述研究革命哲學的經過中云：

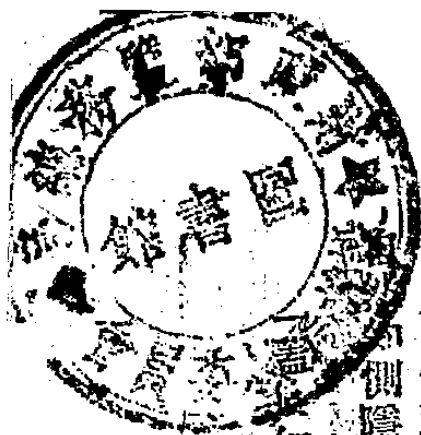
「只有能夠致『知難行易的良知』。

「知行合一與致良知學說，是與知難行易不惟不相反而相輔而行，亦惟有能致，知難行易之良知，纔能實現知難行易的學說，纔可挽救中國已死的人心，」

「全國一致去努力實行禦侮救國的良知。」

「知難行易之知，便是良知」。

推蔣先生之意，其着重點，爲行易知難即良知，由上所舉例證，所謂「知難行易，始可挽救中國已死之人心」，始可使全國一致努力實行禦侮救國，而其所云，「啓已死之人心」即去人心之私慾，恢復良知之本體，使已死之人心（良知）復活，自可實行禦侮救國。且禦侮救國，人皆以爲善，反之賣國降敵，人皆以爲惡，陽明謂知善知惡是良知，則



禦侮救國爲良知，無可置喙。然禦侮救國雖明知其爲善，又蔽於知易行難之謬說礙於實行，今易以知難行易之說，則知救國禦侮，必實行救國禦侮，故蔣先生云，「知難行易是良知，」復據陽明對於良知之推論，認爲本然之良知，卽心之虛靈明覺，此虛靈明覺之良知，無不應感而動，今舉例於下：

「人若不知這良知訣，隨地多有邪思妄念，這裏一覺都自消極。」

「若時時刻刻就自心上集義，則良知之本體洞然明白，自然是是非非，纖毫莫遁。」

「知善知惡是良知。」

「是非之心也」是非之心，人皆有之，卽所謂良知也。」

「夫良知卽是道，良知在人心，不但聖賢，雖常人亦無不如此。」

「良知是心之本體，心自然會知，見父母自然會知孝，見弟自然知弟，見孺子入井

則隱，此便是良知。」

「蓋良知良能，原不喪失，以昔日習心未除，卻須存習此心，久則可存舊習。」

革命哲學史觀

「良知本體，卽真誠惻怛，故助長生者爲善，摧抑生者爲惡，助長愛者爲善。摧抑愛者爲惡。」

今依陽明解析：知行合一，卽是良知，「良知之在人心，雖常人亦無不如此」，然何以至今日大多數人心不知者，反須中山先生提倡；此其一。次爲知難行易係半指知識而言，良知則僅指道德心理而言，不可混而爲一，此其二。復次知難行易中山先生係指革命建設而言，良知係指個人心理而言，此其三。

以上三種理由依陽明思想茲解答如下：

(一)良知固然爲常人內心所同具，不假外求，但易爲物慾所蔽，常爲習心所掩，知難行易本是良心，但常人被阻於私心，不克顯現其良知，故爲首務，即使之知，然後使之行。

(二)良知固係指道德心理而言，知難行易固多係指知識而言，但道德心理與知識卻非截然兩事，良知固以是非，羞惡，辭讓，善惡，真僞，爲大端，而知識又何常出乎是

非。羞惡，善惡，辭讓真偽之外，卽以科學知識而論，電學究爲人類生活之善舉？此以結果言。樂頓見蘋果而發明地心吸力，妄知不爲是非真偽而起？此以起因言，又革命行動，有訓練，有組織，有宣傳等心，苟以吾人革命爲不是爲不善，則吾人何必講求革命，苟以反革命不爲惡，不爲非，吾人又何必起殺傷之機，進一步言，知識之起點於心，良知亦起點於心，無心則無知識，亦無良知，良知存於先，知識發於後，有良知然後有知識，譬如無良知，則無成仁取義之善舉，無成仁取義之善舉，亦無所謂革命，又焉有革命之主義政策政綱行動方法等等理論之知識，譬之自然科學，苟人無是非真偽之心，則無懷疑，無研究，有何科學之可言——

辛亥革命後，黨員多不努力，革命建設事業，然中山先生之三民主義，非僅推翻滿清之政權，抑且務求革命之建設，惟其黨人惑於名利，故掩蔽其良知，竟不知革命建設之重要，若去其私慾，易以良知，然後教之知，使其了然行之易，則實行革命建設，本當折枝之易，中山先生一人，而推翻專制，創設共和，竟如願以償者，良以此故。

辛亥革命後「黨人不能奉行革命建設者，在不能去私慾彰良知耳。由此可知良知始爲真知，真知（良知）難而行實易，則知難行易學說，卽爲良知無疑矣。」蔣先生此種解釋，爲革命哲學上之又一發明。

（三）個人心理與革命建設表面觀察似是兩事，實在以應用而論，原爲一事，革命建設事業是集合各個人革命心理而成，使各個人無心革命，則何有革命之建設。

且革命建設卽爲各個人心理，中山先生能本良知，始努力倡導革命建設，辛亥革命後，黨員則昧於良知，故未能致力於革命建設之事業：

例如修身係指個人心理，治國平天下係指革命建設，革命建設不成，革命失敗，何處修身……反之，不從修身心理作起，空何產生治國平天下之心理；與實現治國平天下之事業，所以個人心理之積聚，卽革命建設之心理。

最後試以蔣先生所云，「挽救中國已死的人心」，「可以救國禦侮」，「分析，「救國禦侮」之心理，「不但聖賢，雖常人亦無不具此」，「卽令蔽於物欲喪盡良知之漢奸，亦不敢公

然揚言賣國，還須假借愛國之名，以圖魚目混珠，蓋良知可以判明善惡，賣國愛國，截然兩途，而良知是心之本體，心自然會知，故愛國禦侮，均爲人人本身之良知所驅使，無待他人督促，再挽救已死之人心，是由於良知爲私慾所蔽，所以人心身死，良知在，心不死，國自可救，不致於滅亡，因此致良知難，救國易，救人心易，此蔣先生所以言知難行易卽是良知之真意。

(丙)知難行易與知行合一

陽明則知行合一之宗旨，曾言：

「今人却將知行分作兩件去做，以爲必先知了然後纔行，我如今且去講習討論做知的工夫，待知真了，方去做行的工夫，故遂終身不行，亦遂終身不知，知之真，篤，真處卽是行，行之明，覺，精，察，處卽是知。」

「知行合一論者，卽實踐之鼓舞論也。」

「吾輩承欲懲天俗之卑汚，接學者多就高明一路，以救時弊，今見學者，漸入空虛」

，每爲脫落新奇之論，吾今悔之矣。」

陽明爲何創知行合一論：簡言之，卽恐人人一定要先知然後纔行。我今且去講習討論做知的工夫，待知真了，方去做行的工夫，故遂終身不行。」

陽明之意，原欲藉此鼓勵人人實踐孰知不爲人所理解，偏去高談闊論，所以陽明不能已於言：『吾今悔之矣。』

中山先生創知難行易之宗旨，在知行總論中有云：

「夫中國近代之積弱不振奄奄待斃者，實爲知之非艱，行之維艱，一說誤之也，此說深中學者之心理。由學者而傳於羣衆，則以難爲易，以易爲難，遂使暮氣畏難之中國，畏其不當畏，而不畏其所當畏，由是易者則避而遠之，而難者又趨而近之，始則欲求知而後行，及其知之不可得也，則惟有望洋興歎而放去一切而已，間有不屈不撓之士，盡盡生平之力，以求得一知者，而又以「行」爲尤難，則雖知之而仍不敢行之。」此中國積弱衰敗之原因也。」

總括中山先生所云，以爲全國人以「行」爲難事，遂畏難不行，故中國人人積弱衰敗，中山先生始創知難行易學說，以告國民「行」並不難，更不足畏，努力實踐，莫不如
此。

但陽明先生與中山先生立意均係如此，然猶注重知行關係，使天下學者目標易爲轉，使不求其本，而求其末，蔣先生特着重此點，而發揚光大之。

蔣先生云：

「總理發明知難行易的原理，完全是要我們注重行字，因爲總理在滿清末年，與王陽明生在明季一樣，同時看着中國中了幾千年，「知難行易」的毒，一般士大夫，都學漢儒解經，結果是空疏迂闊，無補實用，所以王陽明使用知行合一的學說，來醫治當時中國的民族性，而我們總理更進一步，用知難行易的學說，要來啓發中國民族的精神，並用來實行他的革命主義。」

「要知道中國今日走到這步田地，就是一般曲解主義，坐而言，不能而行的人弄出

來的。以後知後覺的人們，只要跟着先知先覺的人們去行。」

蔣先生主張比湯中山先生主張更澈底，更簡潔，陽明先生主張知行合一，中山先生行易知難，無非鼓勵力行，蔣先生爲恐學者不明陽明中山先生學說之用意所在，所以力主力行學說。完成革命哲學之任務。

（子）唯心唯物兩派學說之中心思想。

王學以心卽宇宙，綜合其言論，不免有唯心之嫌，傳習錄云：

「心卽理也。天下又有心外之事，心外之理乎，一又問心卽理之說，程子云：『在物爲理』如何謂心卽理，先生曰：『在物爲理，在字上當添一心字，此心在物則爲理』。」

「人的良知，就是草木瓦石的良知，若草木瓦石無人的良知，不可以爲草木瓦石矣。豈爲草木瓦石爲然，天地無人的良知，亦不可爲天地矣。蓋天地萬物與人原是一體，其發之最精處，是人心一點靈明。」

陽明之意，以天地萬物皆在吾人心中，卽是言天地萬物有我心在方始存在，天地萬

物有我心在，則天地萬物始能認識鑑別，究天地萬物爲天地萬物，我心爲我心，並非一物，且在深山中，花樹自開自落，與我無關，何以看此花，則此花顏色一時明白，可知心爲物使，並非物爲心使，所以陽明哲學爲一惟心論。

中山先生則相反，似有唯物意識之傾向，知行總論云：「日本自維新以後五十年來，其社會之文明，學術之發達，工商之進步，不獨超過彼數千年之進化，且其之我國爲尤速，此皆科學爲之也。」

「夫科學也者，統系之學也，條理之學也，凡真知特識，必從科學而來也，捨科學而外之所謂知識者，多非真知識也。」

「吾俗呼養子爲螟蛉，蓋有取於螺贏養螟蛉之義，古書所傳，螟蛉，桑虫也，螺贏，終虫也。終虫無子，取桑虫蔽而殪之，幽而養之，曰類我類我，凡則化爲終虫，吾人以肉假獻祭之，亦必得同等之判決，惟以科學統系考之，物類之變化，未有若是突然者也，若加以科學法來觀察，將螺贏之子取螟蛉而殪之，出而養之之事，集其數起，別其

月數，而同時考驗之，又以其一起，分月考驗之，以觀其變態，則如螺贏之取蔽而殮之是也，出而養之非也，蔽而殮之之後，螺贏則生卵於螟蛉之體中，及螺贏之子長，則以螟蛉之體爲根，所謂出而養之者，卽出螟蛉以養螺贏之子也，是螺贏並未變螟蛉爲己子也，不過以螟蛉之肉爲己子之糧耳。」

中山先生重科學，科學是尊重客觀之考驗，不重心理之主觀，雖客觀事物不成爲科學，此而陽明認宇宙皆在吾心之內不同，一爲惟心，一爲唯物。

中山問俗螺贏取螟蛉出而養之，以爲己子之說，卽注重實驗，觀察螟蛉之變化，由事實而定真理。

陽明以心爲宇宙萬物之主，爲尋求真理，中山以客觀事物爲尋求真理之方法，則唯物惟心，判然而異。

蔣先生對唯物心之見解，並不偏重，認爲唯心有同樣事實證明其存在，不可存甲則去乙，他認定：

「宇宙間除了物質之外，還有一個精神的東西存在。」

「便承認心意的存在，有心意即是良知，要能致，即是行。」

又云：

「我們對於哲學的態度，不能承認唯物論者，亦不承認唯心物者，致良知是不會是一個空疏的唯心論者，同時也不會做一個機械唯物論者。」

蔣先生不偏執唯心唯物之理由，良以偏執唯物太機械，偏執唯心太空疏，唯物不承認精神，然有精神之存在，今試以科學方法依人生理造人決難有人之精神作用，唯心派雖不認物質之存在，然究竟有物質之存在，姑無論何人均不能脫離客觀各種事物之支配。

蔣先生因此發明其溝通唯物唯心對立其之方法，其方法有二：

第一是「行」：

「古今來宇宙之間，只有一個行字纔能創造一切，我們的哲學，惟認知難行易爲惟

一的人生哲學。」

第二是「知行合一」：

「革命哲學的基礎，一定要經過許多慎思，明辨，（屬知）篤行，（屬行）的工夫，纔可以構成一個中心的思想。」

比較而論，陽明哲學主要點，在心即理，致良知，知行合一三說。

中山先生革命哲學主要點，在智仁勇，知難行易二說。智仁勇與良知同體，知難行易與知行合一立言宗旨相同，又因一由本論發揮，一由作用發揮略有新異。

再陽明思想偏於唯心，中山思想又接近唯物，此又為陽明中山之所異。

然中山革命哲學之起點，為陽明之知行合一致良知之開導，中山學說則較具體，較近唯物之科學，其所以致此，一為革命哲學貴在實用，一為蒙受西洋思潮之影響。

蔣先生融合陽明中山學說為一體，更為推進，使革命哲學逐漸發展而完成，使革命哲學與陽明學說為一整體，陽明為繼承中國傳家哲學而昌明其說，蔣先生則繼承陽明革

命之大成，又加入時代精神，革命經驗，創立中國革命哲學，故無中國傳家傳統哲學，亦無陽明哲學，無陽明哲學，更無革命哲學，此為王學與革命哲學之淵源。

第四編 革命哲學之內容

革命哲學之產生，據前章分析根據有四：

- (一) 儒家之傳統精神之影響
- (二) 科學之影響
- (三) 革命運動之影響
- (四) 王學之影響

同時革命哲學之本身，亦有兩個階段，前階段是中山先生之民生哲學（見戴季陶書論集）後階段是蔣先生之革命哲學。

故革命哲學一名，出之蔣先生之創造，其內容實已包括中山先生之民生哲學。蓋由民生哲學實與革命哲學同實異名，中山先生道之於前，而蔣先生闡揚於後。

今不曰民生哲學而曰革命哲學，其意有四：

(一) 民生為民權民族之中心，三者合而謂之，始合革命之意義，且革命哲學之名附

，較爲醒豁，便於民衆之認識與了解。

(二)革命爲靜動合一之哲學，一切學理，見諸事實上行動，則爲一致之目標，今名之曰革命哲學，此意易見。

(三)革命哲學一語，意爲哲學至今日爲一大革命，其與舊時之哲學，遠有分別，中山先生之民生哲學，爲古今中外之獨闢路徑，實爲一革命之哲學。

(四)革命哲學，緣因革命之需要，依革命之知識與經驗而產生，爲茲之心理建設，其目的在建設革命之學理，與進展革命之事業，完成革命之事業，(中山先生謂革命哲學爲心理，即係此意)

至革命哲學內容如何，今依次陳述：

第一章 中山先生革命哲學

第一節 仁說

戴季陶著孫文主義哲學之基礎，言仁之處頗多：「一先生的全人格，仁愛爲其基本

，一切表現，無不爲仁愛，有過人之智，而其智惟用於知仁，有過人之勇，而其勇惟用於行仁，可知離却仁愛，絕無革命可言，民生爲宇宙大德之表現，仁愛卽民生哲學之基礎，其他一切道德，皆不外由此誕生，完成仁愛之用而已。」

「先生所主張之國民革命，在事實上，是聯合各階級革命，但聯合各階級革命，一方面是要治者階級之人覺悟，爲被治者階級之利益革命，在資本階級之人覺悟，爲勞動階級之利益革命，要地主階級之人覺悟，爲農民階級之利益革命，所謂成物智也；一方面是要被治者階級，工人階級，農民階級亦須要爲自己之利益革命，所謂成己仁也。先生諱爲階級之差別，並不是絕對能消滅人類之仁愛性，初俄國革命黨人中，許多都是貴族，著名之魯巴金都是極顯貴之公爵，在一千八百六十年代有三千餘貴婦人，因革命而被放逐於西比利亞。卽此一端，已可知革命衝動。並非被壓迫階級所專有，愛人利己之信心，更非同階級始能具備，那些不乘革命的人，祇是不知，如果他是知，他的仁愛性依然是能夠發現，依然能夠爲受痛苦的農工工人努力。」

哉季陶先生前一段，是言仁爲智勇之基本，換言之「仁愛」爲中山革命哲學之核心，後一段是言由革命專業過程中，舉例說明革命是出於仁愛，故資本家爲勢王而奮鬥，貴族爲平民而奮鬥，地主爲農民而奮鬥，惟其有仁愛心，始可以破除階級，以合各階級奮鬥以完成國民革命。

但中山先生以仁愛爲革命之基礎，并非出自獨創，卻爲中國儒家哲學之傳統精神，所以季陶先生曾言：

「中山先生的思想，完全是中國的正統思想，就是繼承堯舜以至孔孟而中絕的仁義禮的思想。——去年有一個俄國的革命家，去廣東問先生：『你的革命思想基礎是什麼？』先生答覆：『中國有個正統道統思想，自堯舜禹湯文武周公，至孔子而絕，我的思想，就是繼承這個正統思想而發揮光大的。』」

究竟中國自堯舜以至孔孟而中絕之仁義道德之思想實質如何？以哲理而論，仁義只是仁，義字不在「仁」外，不過義爲仁之節制，蘇子瞻論刑賞忠厚之至曰：「仁不可過也。」

，故以義節制，則義爲仁之附屬品，仁道依然爲仁道，此中國正統之仁說，在政治方面，有堅強之表現，對執政權者則爲德治，對人民則爲仁政，對國外則爲王道。

何謂德治仁政？『哲人政治卽爲德治，凡爲官吏者，以德行爲人民之表率，使人民受感同化，子牙子謂：『免人之死，解人之難，救人之患，濟人之急者，德也，德之所存，天下歸之。』堯典謂：克明峻德，以親九族，平章百姓，百姓昭明，協和萬邦。』次禹謨謂：『德爲善政，政在養民，水火金木土穀惟修，正德利用厚生惟和，九功惟序，九敘爲歌，戒之用休，董之用威，勸之以九歌，俾毋壞。』在禮記中：『在天下無私獨，賑賻禍亡之家，其自奉也甚薄。其賦役也甚寡，故萬民富樂而無飢寒色，故百姓戴其君如日月，親其君如父母。』以上舉例皆德治仁政而言之，傳之孔孟原分德治與仁政，孔子端言德治，以修己爲本身。

論語子路中云：『其身正，不令而行，其身不正，雖令不從』。

大學書：『自天子以至於庶人，壹是皆以修身爲本』。

的。而其實行此仁愛之方法，則爲論語所云：「人人親其親，長其長，而天下平」，厥爲推愛。中山先生則恐值此人欲橫流之末世，巧者由推仁退爲個人主義，故於軍人精神教育講演中云：「有殺身以成仁，毋求生以害人，所謂仁卽利他，利他愛人，犧牲一己生命，亦所不惜，夫然後有各階級之聯合國民革命。」

但中山革命哲學之基礎仁愛，并非空洞之名辭，戴季陶先生曾有言：

「沒有建國經驗之空談性理，沒有實際的儉閑文學，那才真是失了創造文化能力的中國人的供狀。離卻發明和工作，沒有文化的產生，離卻食、衣、住、行、育、樂的民生享受，沒有文化的本體，離卻社會的連帶責任，沒有文化組織，離卻智仁勇的德性，和貫徹智仁勇德性的至誠，沒有創造文化的能力。」

「必須要以中國固有的仁愛思想爲道德基礎，把一切科學的文化，都建設在這一種仁愛的道德基礎上，然後世界人類，才能得真正的和平。而文明的進化，才有真實的意義」。

所以中山先生云：「民生是歷史的中心，仁愛是民生的基礎，民生為歷史的中心，必須是着重事實，着重衣食住行等等實際問題，仁愛為民生的基礎，是著重東方哲學和精神，為丁亞細亞這一塊土，在事實上，是亞洲八萬萬民族，可憐的痛苦事實。此為最大之仁愛，亦即中山革命事業之動機，革命哲學之基點。

基於此仁愛之心，表現於革命有三要端：

一曰：漢人自次，推翻專制，收回國權及土地，求國內各民族一律平等，國外各民族一律解放，

二曰：提倡民權，實行民治，實現四權之衆民政治，民權政府，

三曰：實行平均地權，節制資本，以解決社會貧富不均，以國家之力謀工商業之發達，使人人豐衣足食。

此三者須並進實現，所表現之方式，是謂三民主義，故三民主義者，乃仁愛之發揮而已。

第二節 三達德說

中山先生以智仁勇爲軍人精神教育，所以以爲智仁勇教育軍人，蓋革命軍前鋒，努力革命事業，首應明智仁勇三義，否則基本心理已失，將何以努力革命事。實則此智仁勇精神，並非僅能教育軍人，大凡革命黨員及革命之民衆，皆當視爲法則，未可拘泥。

智仁勇之說，何所出處？一攷之出自《詩》：

夫子之達道者五，所以行之者三，曰君臣也，父子也，夫婦也，昆弟也，朋友之交也，五者天下之達道也，智仁勇三者，天下之達德也，所以行之者一也。」

何謂達道？卽根據當時社會之組織，維持此社會組織之合理才道理。封建社會，以家庭爲社會，國家爲三支性，故維持家庭制度，必曰父子，夫婦，昆弟。各盡其道理，維持社會安寧，必講交友之交，維持國家之制度，必須君臣各守其禮法。

此五達道既爲社會組織之合理道理，而社會組織有時間空間之限制，非一成不變之

常體，故此五達道，在中國封建社會爲真理，去此則非真理。

何謂達德？達德者人類組織社會之原理。仁者，博愛，愛人類，愛社會，愛國家，智者知所以博愛，知所以維持社會組織，勇者，實行仁義，實行所知。

此智仁勇三者，惟其爲原理，故雖社會組織如何變遷，此原理則始終不變，猶之國未有人不博愛而生存之社會，斷未有使人不智而能產生社會之組織，斷未有不勇而能實現之社會。

中庸所謂達道行之者三，言君臣父子夫婦兄弟朋友之道，必以智而知之，仁而致之，勇而行之，捨智仁勇三者，則不能使五達道趨於實現，故曰天下之達道者五，所以行之者三。

所以行之者一，一者誠也，因誠可以致智，誠可以致勇，誠可以致本然之

中，所謂誠，一誠者天下之道也，誠之者，人之道也。

容中道，聖人也，誠之者擇善而固執之者也。

易言之，誠本爲自然之物，故不必勉強追求，不必思考尋覓，惟人不能無私欲，故必勉強爲誠，遇善則堅持去行，有此誠則好學，好學近乎智，在此誠則力行，力行近乎仁，有此仁則知恥，知恥近乎勇，故謂智仁勇三者，天下之達德也，所以行之者一也。

前章上學與革命哲學之淵源，所言陽明之良知，即誠與仁之同體，陽明云：「良知爲真誠但惻天字真誠即自然而誠之本體，但惻即仁愛之本體，則中山先生革命哲學，繼承孔子，一物而陽明。」

中山先生提倡三達德，蓋恢復中國民族創造文化之能力，建設還在開來之新國家，然三達道之具體實施，在封建社會有五達道之流行，今則社會組織變遷，五達道亦改變其面目，故中山先生不曰五達道，而曰：忠孝仁愛信義和平，爲六達道，蓋時時空間非一，故應用原則不同。

中山先生言忠，昔則謂忠於專制之君主，今則爲民權主義之國家，故忠之意義，民

或個人爲本位。

中山先生言孝。昔之言孝多謂有孝於親，孔子言「舜其大孝也歟？」「卜」五十年而葬父母者，予於大舜見之矣，「今則謂人不獨孝其親，應孝天下之親，此則爲之大孝，反之孝一人之親而害天下某一人之親，則爲之不孝，蓋昔所言孝，以其對象爲家族，今之所言孝，其對象爲民族，三民主義講演中，中山先生曾再三言之，「謂今日之中國，須化家族爲民族，」緣由此爲現時代之精神。

中山先生言仁愛，重殺身以成仁，毋求生以害人，猶之孟子所云：「天下有飢者，由己飢之也，天下有溺者，由己溺之也。」不知中山先生之所謂仁愛，大非昔之愛父母，今之愛子者然，以其所愛者大，殺身而成革命，獻身而努力革命，果以救國家，救民族爲目的者，庶幾爲仁愛之道。

中山先生言和平，本乎中國民族慶和平之傳統精神，亦卽仁愛之感應，緣以仁德愛人，焉有不和平之理？所謂「行生道，柔遠人，懷諸侯，四夷咸服者」是，比之東亞各

帝國主義者，以愛國家愛民族爲口實，實斯人之肉，暴戾恣睢，擷大之經濟命脈猶不足。尙欲轉人之國，滅人之種，其間不啻天壤。

尤有進者，中山先生之言仁愛，實異於宗教家之仁愛，彼等言和平，而未可致和平，乃未有致和平之方法，中山先生遺言：「和平奮鬥救中國」，和平爲吾人之目的，然此目的勢非奮鬥，實無以實現，故奮鬥原爲和平，救中國卽所以達到和平，爲和平又必掃除和平之敵，如帝國主義及一切反革命是。

中山先生言信義，與舊說相同，蓋信義爲整個社會人類互助之要件，無論社會組織如何變遷，社會互助則永遠存在，信義之本質亦永遠存在，中山先生特提倡光大之，民族主義第六講中云：

一講到信義，中國古時對於鄰國和對於朋友，都主講信的。依我看來，就信字一方面道德，中國人實在比外國人好得多，在甚麼地方可以看得出來呢？在商業的交易上，便可以看得出，中國人交易，沒有甚麼契約，祇要彼此口頭說一句話，便有很大的信

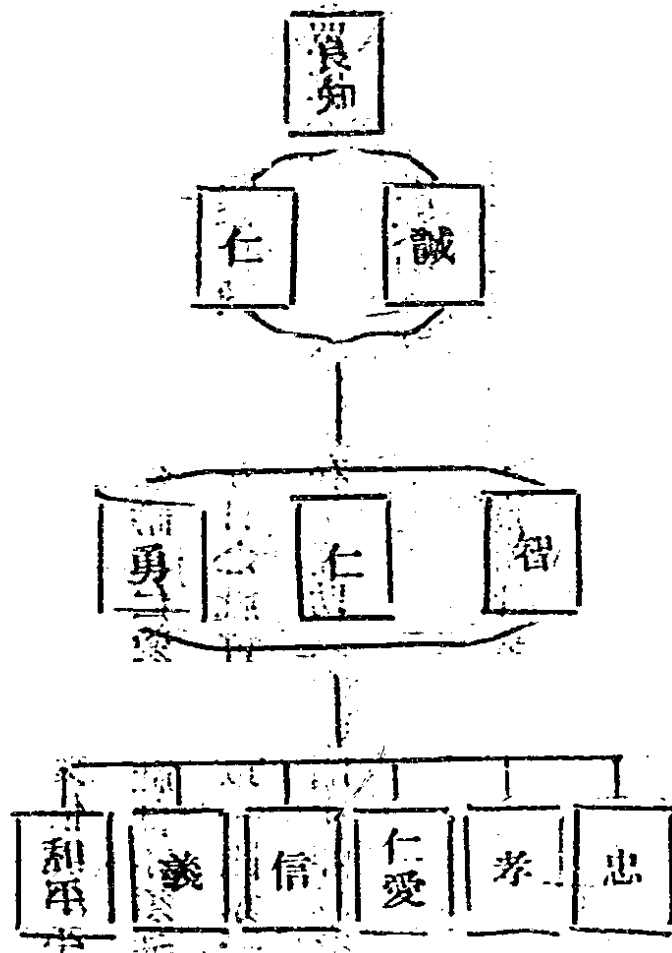
用。比方外國人和中國人訂一批貨，彼此不必立合同，祇要記入賬簿，便算了事，但是中國人和外國人發一批貨，彼此必要立很詳細的合同，如是在沒有外交官和律師地方，外國人也有以中國一樣紙記入賬簿便算了事的，不過這種例子很少，普通都是要立合同，所以外國人在中國內地做生意很久的人，常常讚美中國人，說中國講一句話比外國立了合同的，還要守信用得多。但是外國人在日本做生意的，和日本人訂貨，雖然立了合同，且日本也常不履行，……所以外國人常常同日本人打官司，在東亞住過很久的外國人，和中國人與日本人都做了生意的，都讚美中國人，不讚美日本人。至於說到文字，中國在很強盛的時代也沒有完全去人國家，比方從前的高麗，名義上是中國的藩屬，實在是一個獨立國家。就是二十年前，高麗還是獨立，到了近來一二十年，高麗才失去自由……中國強了幾千年而高麗猶在，日本強了不過二十年，便把高麗滅了，由此便可見日本信義不如中國，中國所講的信義，比外國要進步得多。」

歸納中山先生之意，中國信義道德，不但行之於國內，并且行之於國際，由小至

大，由淺入深，已有數千年哲學之修養，非國際各國之所能企及，此種美德，應予保持。

此忠孝仁愛信義和平六達道與古昔所傳之五達道——君臣父子夫婦兄弟朋友，頗有不同。在昔家族社會國家三者分離，君臣應用於國家之範圍，父子夫婦兄弟用於家庭之範圍，朋友用於社會之範圍，中山先生之忠孝仁愛信義和平，則家庭社會國家，甚至於國際均可一貫任用，例如對家庭須講求仁愛，對社會亦須講求仁愛，對國家又須講求仁愛，對國際亦須講求仁愛，良以今日之社會，係以一國家一民族為單位，將進以全世界全人類為單位，彼此互助以求生存，互助以求幸福，非以家為目標，此即大學之道：『未有國不治而齊其家者。』

歸納中山先生仁愛說之系統，應如下表：



第三節 修身論

論。

中山先生之修身，即是其政治哲學之基礎，此修身本自儒家傳統之大學方法論。由內心之修養進為治國平天下之實用，中山先生謂此為固有之智識。茲引證其請辭如下：

「中國有一段最有系統的政治哲學——就是大學中庸所說的格物致知誠意正心修身齊家治國平天下那一段話。」

「這樣正心誠意修身齊家的道理，本屬於道德的範圍，今天要把他放在智識範圍的來講，才是適當，我們祖宗對於這些道德上工夫，從前雖然做過了的，但是自失了民族精神之後，這些智識的精神，當然也失了。所以普通人讀書，雖然常用這一段話做口頭禪，但是多習而不察，不求甚解，莫明其妙的。」

「因上兩段大意謂中國民族失其固有道德——亦遂失此固有道德所賦予之智識，此種固有道德之修養，係以修身上之格物致知正心誠意為基礎，樹立齊家治國平天下之效用，現時中國國民多不講求內心之修養工夫，故影響國不能治，天下不能平。」

「普通人總說中國人沒有教化，是很野蠻的，推究這個原因，就是大家對於修身的工夫太缺乏，大有勿論，即一舉一動，極尋常的工夫，都不講究，譬如中國人初到美國的時候，美國人都不許中國人住，大商店都不許中國人去。」

吃，這都是由於中國人沒有自修的功夫，我有一次在船上和一個美國船主談話，他說有一位中國公使以前大次也坐這個船，在船上到處階嘔吐痰，在這個貴重的地氈上吐痰，實在討厭。我便問他，你當時有甚麼辦法呢？他說我想到無法，祇好當他的面前用我自己的絲巾把地氈上的痰擦乾淨便了。當我擦痰的時候，他還是不經意的樣子。——孔子從前說席不正不坐，由此可見他平時修身雖一坐立之微，亦很講究的，到了宋儒時代，他們正心誠意和修身的工夫，更爲謹嚴，現在中國人便不講究了，爲甚麼美國大酒店，都不許中國人去吃飯呢？有人說有一次一個外國大酒店，當會食的時候，男男女女非常熱鬧，非常文雅，踏踏一堂，各樂其樂，忽然有一個中國人放起屁來，於是同堂的外國人，哄然而散，由此店主便把那位中國人逐出店外，從此以後外國大酒店，便不許中國人去吃飯了。

本來本學善修身，得言內心之修養，但發揮內心之修養，則爲日常生活之行動，是內心修養之因，發爲生活行動是果，種因然後得果。中山先生依革命之經驗，以社會因

爲不知不覺之羣體，如以內心之修養，教育此不知不覺之羣體，至爲不易，故不若直以效果，以求原因，即以檢點日常生活之細行，爲修身之方法，習之爲常，自可變化氣質，此爲由外而內之修養方法，實爲蔣先生之新生活教育之前導，且此不經細行，與國際毀譽攸關，抑影響國際間民族之地位，故此細行之擴充，既爲修身律已之要道，亦即提高國際地位之良法，故中山先生云——

「假如大家把修身的工夫做得很有條理，誠中形外雖至一舉一動之微，亦能注意，遇到外國人不以鄙陋行爲而侵犯人家的自由，外國人一定是很尊重的，所以今天講到修身，諸位新青年便應該學外國人的新文化，祇要先能夠修身，後可以講齊家治國，現在外國的政治漸進步了，祇有中國是退步，何以中國要退步呢？就是因爲受外國政治經濟的壓迫，推究根本原因，還是由於中國人不修身，不知道中國從前講修身，推到正心誠意格物致知，這是很精密的知識，是一貫的道理，像這樣很精密的智識和一貫的道理，都是中國所固有的，我們現在要能夠齊家治國，不受外國壓迫根本便要從修養起，把中國

固有知識一貫的道理先恢復起來，然後我們民族的精神和民族的地位，才都可以恢復。

如注言：中山先生以中國受外國政治經濟之壓迫，歸根是由於不修身之過，緣修身爲齊家治國平天下之基礎，修身之道，爲培養齊家治國平天下之能力與學識；涵養與習慣，換言之，齊家治國平天下之道，卽爲修身之道之擴張，理源一貫，正如大學所云：「未有不能修身，而能齊家者；未有不能齊家而能治國平天下者。」

談及祖中國儒家傳統，一向教人主內心修養，所謂：有諸內必形諸外。中山先生亦贊同藏中形外之理由與此法，推誠中形外之內界工夫，只適用於智識份子，教育多數國民，則必其簡易，所以中山先生特別指示：「不可隨地吐痰」不可在集會場所放屁。」從小處作，由其體事實表現，使之形成中華民族良好之習慣，由外而內，以習慣喚起正心誠意格物致知之作用。

此爲中山先生較先儒別開生面，獨具隻眼之主張。

第四節 固有能力的說

人類能力有優劣與否？此爲一哲學問題，在人類能力高於一切動物，此爲事實已證明之問題，否則人類何能繁殖而建立今日之文明社會，次則人類間能力優劣之衡定，抑或天然所賦予腦力體力之有差異，抑或有客觀環境所限定之遺傳及生活條件之決定，此皆今日未成定論之問題。

中山先生所謂固有能力的，係指中華民族固有之能力而言，民族有血統及居住環境，生活條件，民族固有能力的優劣之論，迨無疑問。

此固有能力的若爲優，雖或由外力或內在矛盾使文化由遲滯而低落，而民族優長之能力，如此奮發直進，則仍復可優者，若能力劣等民族，自然淘汰，優勝劣敗，固可用特別動力間或與優等能力民族並駕齊驅，然後必歸於自然無形之消滅，中山先生哲學中，特闡明中華民族固有能力的，其立意卽此，中山先生云：

「在幾千年前，中國人能力是怎樣呢？從前中國人能力還要比外國人大得多，外國

現在最重要的東西，都是中國從前發明的，比如指南針在今日航業最發達的世界，一時一刻都不能不用他。推就這種指南針的來源，還是中國幾千年以前發明的，如果以前中國人沒有能力，便不能發明指南針，中國固老早就有了指南針，外國人至今還是他，可見中國人固有的能力，還是高過外國人。其次在人類文明中最重要的東西，而印刷術，現在外國改良的印刷機，每點鐘可印幾萬張報紙，推究他的來源，也是中國發明的，再其次人類中利用的磁器，更是中國發明的，是中國的特產，至今外國人仿效中，遠不及中國之精美。近來世界戰爭所用之無煙火藥，推究無煙火藥之來源，是由於煙黑藥改良而成的，那種有煙黑藥也是中國發明的，中國發明了指南針印刷術和火藥這些重要的東西，外國今日知道利用的，一概以他們能夠有今日之強盛，甚至若衣冠所至衣住行的種種設備，也是我們從前發明的，譬如飲料一項說，中國人發明茶葉，至今為世界第一大需要，文明各國皆爭用之，以茶代酒，更可免了酒患，而有益人類，不少可講到衣履。外國人視為最貴重之絲織品，世界穿絲的人，一天多過一天，推究用蠶所吐的絲

爲人衣服，也是中國幾千年前發明的，講到住一層，現在外國人建造的房屋，自然很完全，但是造房屋的原理，和房屋中各重要部份都是中國人發明的，比如拱門是以中國發明爲最早，至於走路，外國人現在所用的吊橋，便以爲是極新的工程，很大的本領，但是外國人到中國內地來，走到川邊西藏，看見中國人經過大山，橫過大河，多有用品橋的，便把這種發明歸功到中國，由此可見中國古時不是沒有能力人，因爲後來失了那種能力。所以民族地位，也逐漸退化，現在要恢復固有的地位，使先要把我們固有的能力一齊都恢復起來。

中國民族固有能能力，在科學方面之發明有指南針，印刷術，黑煙火藥，吊橋，拱門等，在生活方面之發明，有茶葉，絲及磁器用具。同時在社會科學方面，如管子之經濟說，如法家，荀子，韓非子，商鞅等學說，均適合於現代國家組織，此足證明中華民族固有之優等能力。惟其有優等能力，始可急起直追，後來居上，所以中國民族之急務有二。一是恢復我一切國粹，發揚光大。一是學他人之長處加以改善，精益求精，故中山

生云：

「恢復我一切國粹之後，還要去學歐美之所長。」

「中國向來以爲外國的機器很難，是不容易學的，不知道外國所視爲最難的是飛上天，他們最新的發明是飛機，現在我們天天看見太沙面（在廣東省城附近）的飛機飛上天，飛上天技師是不是中國人呢？中國人飛上天都可以學到，其餘還有甚麼難事學不到呢？因爲幾千年以來，中國人有了很好的根底的文化，所以去學外國人，無論甚麼事都可以學得到，用我們的本能，很可以學外國人的長處，外國人的長處是科學。」

中山先生此處云「中國要學外國的長處是科學」此與純粹保守國粹派不同，國粹派只知道向內保守，不知向外進取，試問今日歐美已發明無煙火藥，甚至毒氣，千百種類，今日吾人僅保守黑煙火藥，即使本身發揚光大，亦不_能幾乎其後，設就歐美火藥毒氣加以精密研究，以中華民族之固有優等能力，其成就必居歐美之上，中山先生曾云「中國之於歐美，要迎頭趕上，不可後面追隨。」

因爲民族優點之發揮，與民族缺點之改進，是民族復興與民族圖強之先決條件。例如日本以我中國儒家哲學，加以西洋科學，而能擠入列強之林，焉知吾人採人之長，補我之短，不能轉弱爲強。強貧爲富，所以今日乃我國文化與民族復興之最大關鍵。

中山先生此種超社會哲學之態度，是溝通中西文化，由靜而動之哲學。

但提倡中國固有能力之動機，其根源是由於中國自鴉片戰爭後，由自恃之心理轉變爲法儒之心理。民族自信力已失，對於西洋文化，畏懼而屈伏，民族之生存，端賴民族精神之存在，民族精神喪失，民族亦隨之滅亡。故中山先生提倡恢復中國固有之能力，良以此故。

第五節 權能分開說

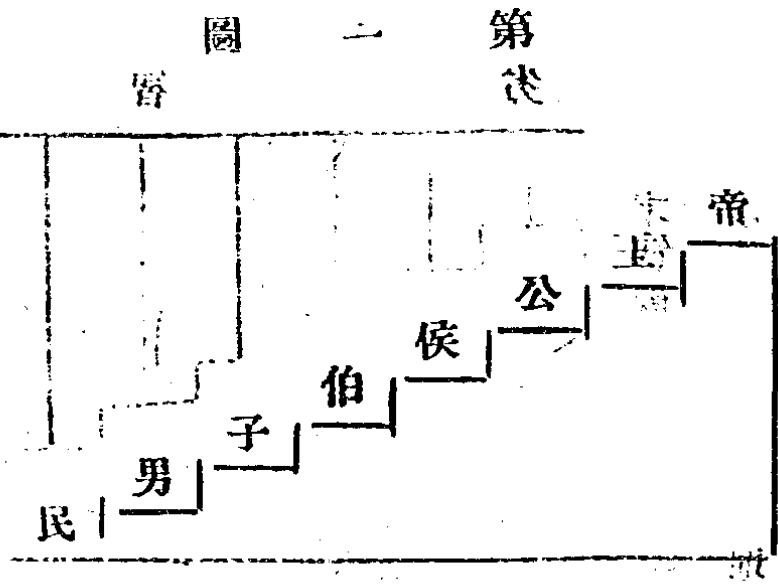
權能分開說，爲中山先生獨創之政治哲學，其原理與恢復固有能力說相適應，固有之能力，卽權能之能之來源，權能分開爲固有之能力說在政治上之開展。

中山先生獨創權能分開說，爲於人類不平中求平，據中山先生研究：天賦於人原不

平等，理由如下：

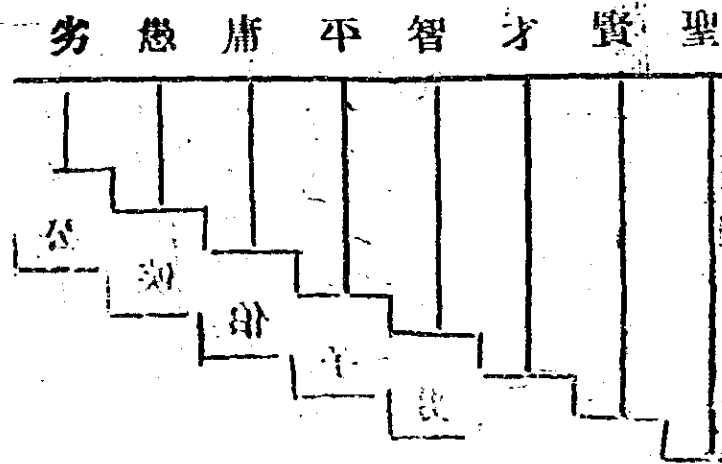
「天生人究竟賦有平等的特權呢？——推到民權的來源，自人類初生幾百萬年以，推到近來民權萌芽時代，從沒有見過天賦有平等的道理，比如用天生萬物來講，除水面以外，沒有一物是平的，就是拿平地來比較，也沒有一處是真平的。好像望粵漢路，自黃沙到銀盞坳一段。本來是屬於平原，但是從火車窗外，過細考察沿路的高低，沒有那一里路，不是用人工修築，才可以得平路的，所謂天生的平原，其不平情況，已經是這樣，再就眼前而論，拿桌上這一瓶花來看，此刻我手內所拿這枝花，是槐花，大概看起來，以為每片葉子相同，每朵花也是相同，但是過細看起來，或用顯微鏡試驗，沒有那兩片葉子相同，也沒有那兩朵花完全相同的，就是一株槐樹的幾十幾萬葉子也沒有完全相同，推到空間和時間的關係，此處地方的槐樹，和彼處地方的槐葉，更是不相同的，由此可見天地間所生的東西總沒有相同的，既然都是不相同的，自然不能說是平等，自然界既沒有平等，人類又怎麼有平等呢？天生人類本來就不平等，到了人

類專制發達以後，使愈加不平等了。茲第以圖：



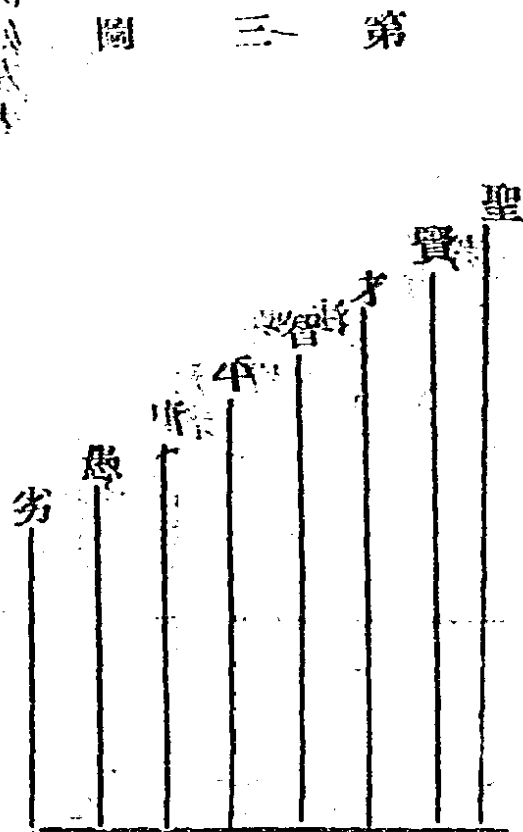
後來因專制壓迫之反動，與羣衆之威力，使天生才力不同屈居一線，然逐漸其第一圖之式樣，此爲假平等，如第二圖：

圖 二 第



爲其假平等，人類聰明才智被壓伏，一律平等，世界便無進步，中山先生講民權平等，又須世界有進步，故爲求人民在政治上之地位平等，此平等爲人爲，不由天生，惟其由人造之平等，只可達於政治上之平等，革命以後，必要使各人在政治上立於平等線

之上。如第三圖：



自然，而國式法

或人類天生不平等，或由於智力不齊，或人力之優生學與教育，只可相對之指進，既人類智識不齊，其間原有賢愚，智不肖，庸庸之即有優劣，而有優劣，即能力大小之差異，此能力大小之差異，如人民須管理之事，一日存在，即須能力大者優者任管理改進之責，人類社會始能增進，但惟恐能力大者優者攬權自私，造成公侯伯子男，及新階形之不平等

狀態。使少數能力大者優者本身幸福無窮，大多數能力次者劣者受害受禍，中山先生有見及此，以民權主義之建立原理，在使多數能力次者小者，有選舉罷免能者之權，能者能且賢則選舉不能者或自私則罷之，法制由多數能力小者創制與複決，利則創制，害則複決，如是使少數能力大者優者為多數能力劣者小者所操縱。只可以為全社會盡力，不可藉以自私，例如左表：

能力大者 (官吏)
行政權
立法權
司法權
考試權
監察權

能力小者（人民）

選舉權

罷免權

創制權

複決權

權能分開，即可永遠免除專制與民權之鬥爭，尤可使能力大小兩者，各得其宜，各適其用，能者始能創造真正對於人類社會有益之文明，不復有自私自利之現象。歐美近代政體較進步，然仍為一虛偽之德謨克拉西之代議政治，無真平等。皆由未發見權能能分開之政治哲學所致，推此權能學說之產生，以歷史觀察，實得力於中國傳統之民本主義及平等主義。孟子言民本主義，孟為急切之盡心篇云：「民為貴；社稷次之，君為輕。」梁惠上篇云：「周之於天下，亦猶一夫紂矣，未開弑君也。」書經五子之歌篇中云：「民為邦本，本固邦寧。」論當中國之暴君，違反民意之時，恆被人民革命運動推翻，夏桀商紂暴虐

代之以前商周武，周易稱之曰：「湯武革命，順乎天而應乎人。」秦始皇殘暴害民，出身寒賤之陳涉吳廣，斬木而起。卒斬秦嗣。

或平就學等主義而言，吾國古代雖有士庶人之區別，就爵位身分則有公卿大夫等階級，然其階級與貴賤白屋出公卿，一以考試制度便可使地位升進，周禮注制篇云：「命卿論秀，升之司徒，司徒論選士之秀者，升之學，曰優士，升於司徒者不征於親，升於學者不征於司徒，曰造士。此為昔日之考試制度，降及後世，考試制度之積極化，代皆致力如此。」

再進以歷史觀之，有貧窮而賣身之奴隸，或因犯罪而成之囚虜，均有回復平民之餘地，如王莽禁止買賣奴隸，後漢光武帝對於亂之奴婢，許其自由去留，且公佈殺害奴婢之罪不能容赦，廢止奴婢犯罪之加重，是則奴婢尚可享受平民待遇，皆是證明中國平等主義之潛流高漲。

中山先生民權政治學說固因西歐民權運動之影響，亦繼承中國傳統之民本主義及平

導諸義人此民主主義及平等主義爲基礎之民權學諸事始有機能分開哲學之發生與良由發
現人類天賦知愚不等，尤之天生萬物不齊，孟子謂「物之不齊，物之情也。」人亦然，齊
云：「有先知，覺後知，有先覺，覺後覺。」故中山先生逕分人類智愚不齊爲三類，一爲
先知先覺，二爲後知後覺，三爲不知不覺，即機能分開說哲理之來源也。

第六節 民生史觀說

中山先生民生主義第一講中云：

「古今人類的努力，都是求解決自己的生存問題。人類求解決生存問題，才是社會
進化的定律，才是歷史的重心。」

「人類求生存是什麼問題呢？就是民生問題，所以民生問題才可以說是社會進化的
原動力。」

「近來美國有一位馬克思信徒威廉氏，深究馬克思的主義。見得自己同門互相紛爭
。一定是馬克思學說還有不充分的地方，所以他便發表意見，說馬克斯以物質爲歷史中

心定不動。社會問題才是歷史的重心。而社會問題又以生存爲重心，那才是合理，民生問題就是生存問題。這位美國學者最近發明。適與吾黨主義若合符節，這種發明，就是民生爲社會進化的重心。社會進化又爲歷史的重心，歸結到歷史的重心是民生，不是物質。」

又將民生三字，據中山先生解釋：「民生就是人民的生活，社會的生存，國民的生計，羣衆的生命」。中心是求生存，即所以維持生命，繼續生命，及其他一切特徵之發展生活。

人類因爲賦有求生存之本能，所以不能不向兩方面努力，一是人與自然發生交涉，即是外向之努力，亦可謂肉體之勞動，一是發生人體精神之活動，所謂內在之努力，即人體精神之活動，因此人類整個之生活，即所謂客觀的物質生活，與主觀的精神生活之總和。

正如此，人類生活基礎求生存本能之要求，爲求生活之進步與協調，必使物質生活精神

生活平衡發展，因為偏向於物質生活，雖然科學昌明，技術發達，而經濟不能改良，徇至道德退步，形成階級鬥爭，以及工人痛苦，種種不平現象，則社會文明不得謂之進化，果能使物質與精神平衡進展，精神之創造力要使吾人進德以維持物質進步。蓋發明是精神在自然科學範圍內應有之努力，道德為精神在社會科學範圍內之努力，吾人所謂政治學也，經濟學也，哲學也，及其他所有之社會科學，皆為直接間接在做這進德之工夫，而社會上所謂革命，改良，改造等，全不過進化過程中，精神方面進德之努力，故發明與進德，二者均是物質生活進步所絕不可缺之條件，所以物質必有精神之發明與進德之影響，吾人始可言物質生活之進步，精神生活向上，即人類整個生活向上，亦即所謂社會進化。

進溯其源，推進生活，是由於人類求生存之努力，故社會進化是以人類求生存為中心，而歷史又是社會進化之實在與紀錄，所以社會進化，又歷史之重心。

進一步言，人類本爲社會進化之原動力，原有兩大派不同之解釋，一爲唯物派，一爲唯心派，唯心論者，以心之作用爲主，認物質所有之現象，統歸諸於心，此派主張，以精神與物質有對立之不同，人身爲物質，精神却爲特殊靈力，（心靈，靈魂）從外而寄宿於人體內，吾人之運動感覺及其他一切生活作用，皆緣於此特殊而非物質之靈力。唯物派主張，心之現象，是由物質之某性質，凡人體或一般生物之官能，（Organization）皆可以此說明，故宇宙現象，其本體爲物質，有生物之器官，始有精神作用，有其他自然界之物質，然後始有能力現象。因此唯心派以心解釋社會歷史進化，唯物派以物解釋社會歷史進化。

中山先生在軍人精神教育講演中云：「精神雖爲物質之對像，然實相轉爲用，考從前科學未發達時代，往往以精神與物質絕對分離，而不知二者本合爲一。」此足徵中山先生不主心物分離。同時認定社會進化之中心，不是物，不是心，是生存，即是民生問題，這種唯生學說，中國古昔卽有此研究，惟支離破碎，不統統系，至中山先生始有以

系統之闡明。

易繫辭云：「天下之大德曰生。」——「日新之謂盛德，生生之謂易。」——「中虛云：『天地之道可一言而盡也。其爲物不貳，其生物不測。』——『至誠無息』此言宇宙之形成，爲十大生命之變化。此爲中山先生唯生之根源，何以「生」爲宇宙社會進化之中心？因爲宇宙就只有「生」始可以包括一切，解釋一切，科學早經證明，在實體上，心與物不能單獨生存，亦不能單獨包括宇宙，在認識上，亦認定客觀非主觀所生，乃由主觀之所出，總合主觀客觀始爲正確之認識物，物與力不過宇宙兩大根本之屬性，本源統一（因爲統一之屬性，所以各個之樣式，全不外同一統一之屬性之各個樣式，此同一統一之屬性爲何？卽爲「生」或「生命」。反之生亦含有宇宙間兩大屬性之屬性之質與力。

但以上所爲謂唯生爲宇宙之原理，由此推論之，社會卽爲「民生爲社會歷史之中心問題。」

再依據中山先生解釋民生二字，既含有一區別人類與萬物之性質，同時含有由個體達全體之一元，惟人類生存與萬物生存須加以區別，蓋人類生存之中，含有較高慾望，萬物生存慾望較低或竟無慾望。何者爲人類生存之慾望，又不外物質與精神整個享受之要求。茲就生存一念之本體追究，一爲人於（進化）階段中之「體組織」方面爲人於（進化）階段中之精神作用，其意即合肉體精神爲一，所以不能謂之「心論」亦不能謂之唯物論。

然則中山先生何以根據唯生哲理，謂民生爲社會中心原動力。

民生主義第二講中說：「社會文明的發達，經濟組織的改良，和道德進步。都是以什麼爲重心呢？就是以民生爲重心，民生就是社會中一切活動中的原動力。」

反面觀察，例如盜賊殺人放火，彼末嘗不知爲犯罪作惡，遺德本心亦不能昧，但飢寒交迫，爲求生存不得不如此，如果盜賊有衣，有食，盜賊將自行消滅。管子云「倉廩實而知禮節，衣食足而知榮辱。」可見道德之厚薄或有無，全由民生問題是否解決，其

他如社會文明，經濟組織概由此類推。

第七節 利用自然說

中山先生研究歷史爲三個時代，第一個時代是人與天爭，第二個時代人與獸爭；第三個時代是人與人爭，迄今歷史已發展至人與人爭之時代，例如帝國主義侵略弱小民族及殖民地，及階級爭鬥。但人與人何以相爭？原因全係民生問題不得解決，帝國主義爲生產關係矛盾，不得不侵略弱小民族，資本家同時不得不榨取第四階級，要使人不相爭，不自相殘害，達到和平幸福，共求進步之路，中山先生以爲惟有革命手段始能解決經濟問題，政治問題，然有時而窮，例生活資料之產量，不能克服人口繁殖之困難，且不能求各個生活幸福之慾望滿足，則必有採取自然界富藏，以彌補此種缺陷，其原因抑由自然界，取之不禁，用之不竭耳。

如何能利用自然？則惟有科學，科學爲利用自然以解決人與人爭之惟一方法。中山先生云：一人類的智識，是天天進步的，今日人類的智識，和古時大不相同，今日人類

的智識，多爲科學的智識，古時人類之智識知識多爲宗教之感覺，科學之知識，不服從迷信，對於一件事，須用觀察和實驗方法，過細去研究，研究屢次不誣，始認定其爲知識。」

「中國工人雖多，但是沒有機器，不能和外國競爭。全國所用的貨物，都是靠外國製造和運輸而來，所以利權總是外溢，我們要挽回這種利權，便要趕快利用國家的力量來振興工業，用機器來生產。」

「第二個方法就是機器問題，中國幾千年來耕田用人工，沒有用機器，如果用機器來耕田，生產上至少可以多加一倍，費用可輕減十倍或百倍，向來用人工生產，可以養四萬萬人，若是用機器生產，便可以養八萬萬人。」

「第二個方法就是肥料問題，中國向來所用的肥料是人與動物的糞料，和各種腐敗的動物，沒有用過化學肥料的，——近來有用智利硝來種甘蔗，甘蔗生產速度便加快一倍，長出來的甘蔗也加大幾倍——除了智利硝之外，海中各種甲殼動物的燐質，和鑛山岩

中的鉄質也是很好的肥料。如果硝質磷質和鉄質三種東西，再混合起來，更是一種很好的肥料——所以要增加農產生產，便要用肥料，要用肥料，便要研究科學。」

「第三個方法就是檢種問題，像一個地方，明年改種別種植物，或者是種同樣的種子，在今年是種廣東的種子，明年便用湖南種子，後年再種四川的種子——土壤可以交替休息，種子落在新土壤內生於新空氣，強壯必加，結實必夥，生產量便可以增利。」

「第四個方法是除物害問題，一是植物的害，一是動物的害——農民應該用科學的道理，研究怎樣而辨那雜草，以去植物之害，同時又要研究怎樣去利用雜草，來增加五穀的結實。」

止列四項均爲中山先生改良農業，增加生產，解決民食之唯一方法，但凡電力，化學，礦物，病蟲，植物，機械，土壤之類，都屬於自然界，要利用之除害增利，解決人口之困難，均非科學不可。

馬爾塞斯人口論，以人口爲幾何級數之增加，生活資料爲算術級數之增加，故人數社會終不免禍亂。果能以科學知識及方法利用自然，則復何畏懼？如是人與人之矛盾，即可解除，此爲中山先生哲學發明之又一點。

第八節 知難行易說（詳見本書第三篇第四章）

第二章 蔣介石先生之革命哲學

第一節 力行說

陽明嘗云：『盡天下之學無有不行而可以言學者，』蓋學術非空洞之理，期以即知即行，始爲真實之學問。

蔣先生根據陽明學說更進一層闡述，力言學術不僅要知抑且要行，並以行之不力，則收效不廣，則無從達到其圓滿之目的，故蔣先生哲學思想，首重力行。何謂力行？實幹，快幹，硬幹六字，直所概括之。

今舉其力行說證例如左：

「古今來宇宙之間，只有一個行字纔能創造一切。」

「致良知，就是證明行易，就是實實在在的做。」

「我們病在靜的方面消磨，缺少動的方面的振奮。」

「現在中國革命之所以不能成功，所以要受日本人侮辱壓迫，主要原因在那裏。就是一般士大夫自己不能做，不敢做。」

「革命之所以失敗，即在我們不能行，不能力行。總理的主義，不是照着、總理的哲學實事求是去做。」

「如要補救革命的失敗，亦就是要實行。」

「只要我們本着自強不息的精神努力去做，我們一定可以救國，一定可以成功革命。」

上面所云「實實在在的做」「自強不息的精神努力去做」等等，均為表明力行之本體。力行之原因如何？則為「革命失敗」「要救國」「要成功革命」「要創造一切」力行之內容如

何。則爲力行革命導師中山先生所創造下之完善之主義之具體政綱政策。再究其所以傳主力行之道，良由蔣先生同意中山先生之分析人類大賦之知慧，原有差異。即先知先覺，後知後覺，不知不覺之分類，則不外以先知覺後知。故後知後覺，不知不覺者捨力行而外別無他道，所謂生而知之者上也，（先知先覺）學而知之者次也（後知後覺）果以知後覺者，若不討論探求，不惟畢生不知，亦終身不行。陽明言知行合一，頗與此類似。

（已見前章）

陽明之勉人卽行卽知，卽知卽行，蔣先生意亦同此，況中山先生已指示主義政綱於前，則惟有努力實行於後，既有目標，又具方法，循序漸進，則無往不適。

並蔣先生主張力行，又係認清現今之時弊，「一般士大夫自己不能做，不敢做？反拿總理三民主義，建國大綱，建國方略來曲加解釋，以致一般青年，無所適從，全國的人不能照總理的哲學行易去做，祇是向知難方面去求。」且今日中國標奇之異，危言聳聽，文字炫奇，以爲進身之階，人人務乎祿以取利，不知不覺者羣皆以先知先覺自居

，虛榮心，英雄思想，已擾亂革命陣線，好說話，不做事，只求升官發財，不爲百姓造福，遂使人民對革命懷疑漠視以至於冷淡，蔣先生深懼此風氣而危害革命之事業，故主張重力行，正爲糾正時弊，對症下藥。

力行說與中山陽明先生同一立場，已無可疑義，但在蔣先生哲學論理方面觀察，一繼承陽明，一繼承中山先生。繼承陽明者爲由本體（內界）分析之知行合一，繼承中山先生者爲由作用，（外界）分析之知難行易，則推崇陽明學說，亦推崇中山學說，而其哲學上之力行說爲中山陽明學說爲一體之融合，由分至合完整具備。蔣先生云：

「王陽明用知行合一的學說來醫治當時中國的民族性，而我們總理再進一步用知難行易的學說，要啓發中國民族精神。」

是陽明主醫治，中山先生主啓發，同一立場，前者態度消極，後者態度積極，目的爲民族性與民族精神，陽明所謂民族性，爲病態之民族性，卽爲中國民族性久爲知易行難所毒害，士大夫輩，不曰學漢儒解經，便曰學宋儘論氣，結果爲空疏迂闊，無補實行

。中山先生所謂啓教，是啓發中國固有精神，此民族固有精神，即「行之非知知之維艱」之學說，例如大禹足跡于斯三迥其門而小人之止水精神，黃帝幾豈尤創立中華民族之偉大精神，此種精神即布力行之本體。

惟此協明知行合一學說，與中山先生知難行易學說，同一整盪之哲學，蔣先生始有「以下兩項發明」：

(一)「致良知『要致』」。

(二)「要致『知難行易』的良知」。

良知爲陽明之學說，着重「致」便爲蔣先生之學說，行易知難爲中山先生之學說，良知又爲陽明學說，要致知難行易之良知，則復爲蔣先生學說，因此陽明中山哲學，與蔣先生之發明，便形成一致。蔣先生云：

「致良知要致，便是拿出良心來要做。」

「知難行易是良知。」

所謂「致良知便是拿出良心來要做」？「致」與「做」者本身亦爲良知。知難行易，惟知其知之難而行之易，故勉人從易而行，則知難行易之本體實爲良知之表現，設使一念之善久埋藏於心而行動與事實一無表現，則其善與不善，客視何由而得，又如有民族之心，而未見諸革命之行動，則此革命之善心，意念之善惡，尙有待於事實之表現。

可知良知不能無行動，無行動則人不識良知，知難行易之說，卽所謂致良知，卽所以爲良知，猶之革命不能無行動，不行動卽不可謂之革命，然則蔣先生力行之說實爲革命之中心學說。

第二節 大學教

大學教一名，乃起自陽明而大學教之習質，實爲儒家正統派曾子子思所提示之政治倫理學，卽起自修身終至石國平天下修養之系統概念。蔣先生之哲學精神，直接繼承陽明中山先生之精神，間接繼承儒家祖傳之遺統。故其石國平天下等，皆以大學教爲宗，惟以時間空間之不同，而其意向則又趨新異。

蔣先生曾言之：「革命之學，大學也」。何謂大學？大學即爲大覺，等非大悟大覺，則革命將無由起。茲以大學之綱領闡述之，大學首章云：

「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。」蔣先生解之爲

(一)明明德，「德就是人生下賦有的德性」；明明德就是不要讓這生下的德性泯沒，而自己更知重去滋勵他？光大他，可以說就是要確定我們的人生觀。「大學之道，第一就要修明明德，以去人慾而存天理，可以說是要盡天性而除物慾，要借此明這天性保持其本體純明，不爲氣質所移，日益發揚光大充實完善，這是修己的工夫，亦就是致致誠正修身的綱領。」

(二)在親民——可以說就是要喚起民衆，使民衆生活向上，民族能夠平等，「所謂在親民，親這個字，有兩個解釋，程子釋親者新也，親民即是使民衆日新又新進步不已的意思。而王陽明則照親字本義釋親民爲親近民衆的意思。」

(三)在止於至善——這一句話亦有兩種解釋，一種是精益求精，善更求的意思善

一種是擇其至善固執牢守的意思。我們一個人在宇宙，最多活不到一百年，人本是一個相爭的動物，但因為人類進化，生來就有一種向上的動物，利他的衝動，這一點向上利他的衝動存之於心，便是德。施之於物便是善。故德貴自覺，而善貴及人，自覺就是明德，及人就是至善，所以一個人有利他的傾向，便能由親親而仁民，仁民而愛物……

惟人類每每蔽循私慾，泯其天性，所以須明明德，須親民，須止於至善。使天賦之德性不致泯沒（明明德）；喚起民衆，使民衆生活向上（在親民）又以己之德性及人（至善）此三者均為目的，如何始達到此標的，大學以止，定，安，慮，德，誠，正，格，致，為不二之方法。蔣先生解釋如下：

（一）止——「就是止於至善，比方我們曉得三民主義，是我們中國惟一的救國主義，是最良善的一個主義，我們就應該把其他一切思想行動，統統集中在這三民主義上來，止在這主義上。無論其他什麼主義，什麼公說，不能動搖我們的信仰。」

(二)「定」——「既信倒了，我們有了確信無論什麼以說主義，都不能搖動，這就是定。」

(三)「安」——「信仰既定，從此心安理得，所以說一定而後能靜，靜而後能安。」

(四)「慮」——「必須心安之後，然後能夠考慮，想出種種方法。」

(五)「得」——「把事情考慮妥當，設計周詳，自然能夠實行得到，自然能夠成功革命。」

以上五項方法，為普通適用之方法，以下四項方法，則全為修身方法，據蔣先生解釋：

(一)「正心」——「因為身者心之器也，一個人思想作為，皆以心為主，故必存養省察，使此心常湛然虛明，不為物慾所蔽，不為情感所勝，不然使難免流為貪愚迷妄，甚至放僻邪侈，一切錯誤罪惡，都由此而生了，所以正心是修身的工夫。」

(二)「誠意」——「所謂誠意的工夫，最要緊的是擇善固執，所謂誠其意者，毋自欺

也。如惡惡臭，如好好色，此之謂自慊，故君子必慎其獨也。所謂毋自欺，就是屏絕微倖心，排除苟且心，不寬恕自己，不欺蒙自己，不存昧良之舉，不存姑息衍敷之念，一秉正覺，承認真理，勇猛精進，戰勝一切的意思，所以誠意的工夫，又以慎獨爲始，所謂慎獨者，就是在人所不知，惟己獨知的場合，去人欲存天理，以虛心實意處理一切事物而無愧於天地宇宙之間，這是講誠意的工夫。」

(三)「格物」——「格字有兩種解釋；據朱子的解釋格者至也；要對於客觀的事物，能隨時隨地體察明白，就是知道極處的意思，據陽明的解釋，格者正也，就是對於一切客觀的事物，要認識得正確的意思……我們對於事事物物，窮極其理之所在，正義之所歸，以充實增進我們的知，這就是格物的工夫。」

(四)「致知」——「這知不僅是指內在良知的知，而是包括一切智識。照現在說：就是一切科學知識之知，凡是平天下治國齊家修身正心誠意都是知，都是致知，要知怎樣致呢。致就是研究，就是實行，就是要實現他的所知，這就是致知。」

中國儒家傳統哲學，其綱領已如蔣先生所述，其着重點有三：

(一)中國儒家哲學。無論目的與方法，均係由內反外，由小推大，所謂物有本末，事有終始，一毫不紊，例如目的方面『明明德』是明天賦本然之德性始歸之利他及人，方法方面，先正心誠意，然後始能致知格物。

(二)中國儒家哲學雖認識先後本末之次序，由內界及外界之條理，但關聯却互為因果，例如：『未有不修身而齊其家者，未有不齊家而能治國者，未有不治國而平天下者，』反之：『欲正其心者，先誠其意，欲誠其意，先致其知，致知在格物，』又曰『物格而後知致，知致而後意誠，意誠而後心正，心正而後身修，身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平，』一是皆以修身為本，其本亂而未治者，未之有也。』

(三)中國儒家哲學以利己利他視為一整體，利己決非損人，損人決非利己，惟利他始為利己，迺利他之中，本身亦復存在。『大學故首章即云：大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。』明人類本然之善德，為愛人仁民愛物。蔣先生謂至善為向上利他

，因用之於革命哲學產生革命動機之分析，苟人人以革命之鵠的爲至善，即無異曰革命爲向上利他，反之向上利他又何嘗不是利己，若將利己利他，視爲對立，兩不相侔，但惟爭城以戰，爭地以戰，人人皆敵，事事成仇，良非革命之本意。

總上意，儒家哲學，先求個人修德，取得明明德止於至善之良善，要獲得此良善，則必遵照該正格至之方法。進而依齊家治國平天下之次序，逐步以實現，然先不事個人進德之修養，則無以治家治國平天下。

在根據蔣先生解釋而論：其致修身之功，而曰：「窮理於事物始生之處，研幾於心意初動之時」又解釋正心誠意，格物致知，而曰：「故必有察存養，使此心常湛然虛明，不爲物慾所蔽，不爲情感所勝；」惟已獨知的場合，去人欲，存天理，以虛心實意處理一切事物而無愧於天地之間；均着意於心力之動。心力之動，即爲力行之發動，故其言而不妄，行而不謬。

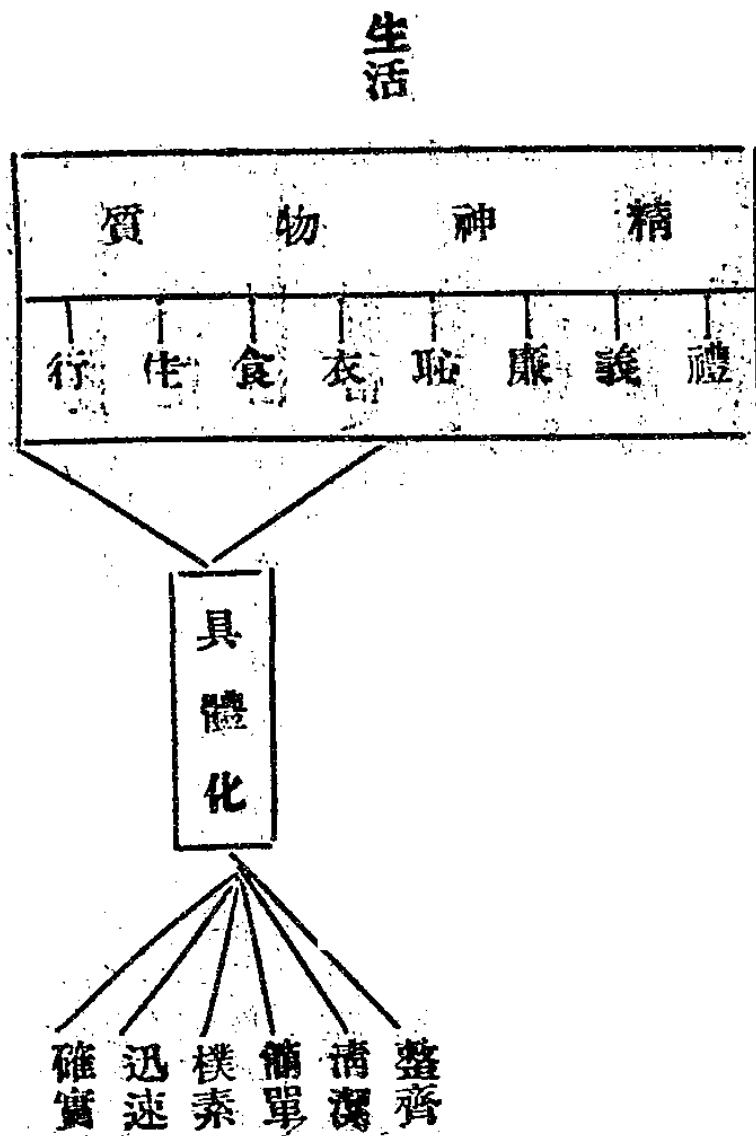
第三節 四維說

四維說原起自春秋時之管子，管子言「禮義廉恥，國之四維，四維不張，國乃滅亡。」蔣先生頗同意此說；依前意稍更易數字云：「禮義廉恥，國之四維，四維既張，國乃復興，」蔣先生重爲提示，良以四維足以正人心勵風氣，其於新生活講演中，言之最詳：

「我們現在要過新生活，就是剷除這一切污穢浪漫懶惰頹唐生活來，整理清潔簡單樸素迅速確實守時間守秩序的文明生活，亦即改正過去一切生活的缺點，使全體國民的生活，都能恢復他固有德性禮義廉恥的生活……來我們所謂生活目的，就是要使全國國民凡日常生活衣食住行，統統要照我們中國固有的禮義廉恥道德的習慣來做人。

依此；提倡禮義廉恥原爲改革現實之舊生活，禮義廉恥爲道德，浪漫頹唐爲習慣，若以哲理立言，有生活之實際形式，始有道德習慣之產生，然道德與習慣，亦可推進或糾正生活之實際形式，今以禮義廉恥固有之道德，以改正今日頹唐浪漫之風氣，自卽爲哲理之運用，且發揮禮義廉恥之實力，始有新生活之整齊清潔簡單樸素迅速確實守時間

守秩序之形態產生，則禮義廉恥為因，新生活為果。禮義廉恥為發動，新生活為表現，二者互相關聯，互為影響，例如下圖：



蔣先生準此規定禮義廉恥定義如左：

禮——是規規矩矩的態度

義——是正正常常的態度

廉——是清清白白的辦法

恥——是切切實實的覺悟

約言之明禮義，負責任，守紀律，知廉恥，尤使禮義廉恥之內容，更依近於現實之生活，更合乎具體化之聯繫。

然此提倡禮義廉恥之說，實有其歷史之根源，其哲學思想則為繼承中山先生之智仁勇與人格救國兩端，分析言之，智仁勇為原理，禮義廉恥為原理之應用，蓋禮義廉恥為人類之規範，以禮制亂賊，以義制妄放，以廉恥制淫邪，夫人日常生活之中養成此禮義廉恥之道德與習慣，則亂賊妄放淫邪等自然無存，若僅以智仁勇為原理之說明，而無具體實施之方法，勢必流為空洞，中山先生屢言人格救國，意即補智仁勇學說之空洞，故

蔣先生之所云禮義廉恥，實卽中山先生所言人格，乃禮義廉恥之道德，習慣之養成，亦爲人格之完成，庶使人格又不致流爲空洞，若然，則禮義廉恥爲道德習慣之實體，亦爲有力之社會教育，既可補救學校教育之不及，亦可補救家庭教育之不及。

所以蔣先生云：「一個人如果沒有精神和道德，任他有甚麼好的學問和本領，都是無用，對於國家民族，一點也沒有効益，而且一切聰明才智，反可資爲濟奸作惡之工具，對於國家社會格外有害。再就國家而言，一國之國民，如果精神奮發，道德高尚，則其國家雖屬貧弱，必能於最短期間，轉貧爲富，轉弱爲強。」此猶言道德精神習慣，優於知識，可知提倡禮義廉恥之重要。

再蔣先生提倡禮義廉恥，與中山先生提倡之忠孝仁愛信義和平，並無衝突，亦且相輔而行。蓋二者全爲固有之道德精神，所以致用者，全視其時間空間之效能，與社會之需要，非必固定不移，此不可不辨。

第四節 四育說

革命哲學史觀

四育即爲羣育、德育、智育，此種教育哲理，導源於古法禮、樂、射、御、書、數，所謂文武合一，術德兼修，惟羣育則爲蔣先州獨創，發育人之所未發。

四育之解釋：

「羣育」——係個人個性之羣性化，個人思想行動之社會化。其對象爲羣性。

「體育」——係精神體力之增加，其對象爲體魄。

「德育」——係品性人格之提高，其對象爲道德。

「智育」——係智識技能之培養。其對象爲知。

首先應解釋蔣先生特創羣育之來源，蔣先生云：

羣育就是團結親愛互相合作之習慣的養成，這一點是我們現在中國國民所最缺乏的習慣，又是今後建新國家建新社會所要之條件，總要使受教的人，認清他個人在團體在社會與在國家中之責任和地位。

蔣先生又說明四育之關係：

再使牠身體能夠強健。如此他一面曉得自己的責任，一面精神很好，常然他的道理可以高尚起來，知識能力可以增加起來，做一個完全的現代國民了。

爲何於體育智育德育之外，另增以羣育。蔣先生之意，以爲體德智三位一體之教育，終不外以個人爲主體，人類不能單獨生活，必須藉羣體，分工合作，互相團結，始可使人類進化，幸福，但羣體生活中之最大暗礁，爲自私與個性，所謂羣育，係消滅自私，使個性之羣性化。蔣先生故云：

我們現在的教育，就是要成這種（指羣育）「公爾忘私，國爾忘家，」，英勇，義精忠報國的人格，又云：

「我們要講生命，決不要就自己這個極小的軀殼之存亡來講，決不能就自己這個極短的壽命之始終來講，我們要講生命，一定要講整個中華民族之生命，要講我們整個民族整個歷史的生命，總之我們不好把個人的生存看做是生命，我們要把整個民族之歷史的生命者作自己的生命；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，更要努力將這個生命發揚光大而開拓於無窮。我們中華民族已有了五千年的光榮歷史，但是到了現在，整個民族已經遇到最大的危機，全部歷史已經蒙受重大恥辱，決不可使整個民族的生命而衰微，整個歷史的光榮，到我們手裏而減色。我們一定要繼續保持我們民族，就是祖宗父母遺下的五千年光榮歷史，並努力開拓我們留下與子孫未來的光榮歷史。

在蔣先生立意，不外以羣育，可使國人拋棄個人自私自立場，為國家民族而奮鬥，一面保持五千年歷史之光榮，一面開拓子孫未來之光榮之歷史，即以羣育為方法，達到改個人意識為民族意識之目的，所以蔣先生自作一聯語曰：

生活目的在增進全人類的生活，生命的意義是創造宇宙繼續的生命。

此便為羣育之極則。

次為體育，體育之教，昔之射御，即為鍛鍊體魄，以與智德育并行。曾子曰：「一身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也，立身行道，揚名於後世，以顯父母，孝之

終也」推曾子之意，其言雖然表稱孝，實提倡身體鍛鍊，身體鍛鍊後，始可立身行道，萬一病骨支離，何能立身行道，故鍛鍊體魄是始，立身行道是終。此為教育哲學之倫理化。教育之倫理化，始可引人入勝，曾子意即爲此。

後之人妄擬教育即智育，竟有爲讀書而戕賊身體，所謂「可憐病骨輕如葉，還向牀頭索舊書。」直與文武之教相反。蔣先生除以體育爲立身行道之外，還擴張之；以爲富國強兵之軍國民教育。其立論如下：

要曉得身體是成功立業的根本要件，惟有強健的身體，然後可以發揮卓絕的精神，成功偉大的事業……身體的孱弱，並不是生來如此，完全是由於平時自己不去好好的鍛鍊，反而將父母給你們的身體便要糟蹋，把自己的體格一天一天摧殘下去的結果。如此；試問你何可以對得起你們的父母，更如何可以對得起我們的國家。

此與曾子以教育哲學入於倫理之主張殆同一理論。

因爲國民如沒有強健的體魄，更沒有健強的精神和充足的力量可以來盡國民的責任

，如此，國家便不能強盛，民族便不能復興！要使國家強盛，民族復興，就非要使國民的體魄強健不可。

蔣先生注重體育有兩端，一是爲自己立身行道，一是爲保衛國家與民族，其分析體育之動機，大別有二：

(一)繼承禮樂射御書數之哲理——蔣先生云：「古人教育學生，有所謂『禮樂射御書數』六藝。由此可見我們上國古代的教育，本來是文武合一，術德兼修的，現在一般人以爲文學校只講文事，不要講武藝，這完全是錯誤了。」

(二)適應現代世界教育哲學之潮流——蔣先生云：「現在世界上凡是一等強國，他們的教育，未有不文武合一而並重兼修的。」

以此，蔣先生主張體育之內容，一爲磨練身體，一爲與自然界奮鬥，其言曰：鍛鍊體格的辦法，當然很多，現在我可以提出一個最扼要的原則，就是要自然界「日光」「空氣」「水」這三件東西奮鬥……從嚴寒酷暑狂風驟雨，霜雪冰霰各種惡劣的氣候之中，

不斷地鬥爭來鍛鍊我們的身體……凡是有志之士，無論遇氣候怎樣冷熱，日光怎樣利害，雨雪怎樣大，總是和他們鬥爭，如此，一定可以克服他們，鍛鍊鋼筋鐵魄。

德育爲羣育體育智育之核心，無德育則羣育之障礙——個性不能掃除，無德育則體育無所用處，無德育則智育適足以長禍亂，蔣先生言：

在一切學術技能之先，要修養我們的精神道德，以養成完美人格，因爲精神道德是一切學術技能的根本，一個人如果沒有精神和道德，任他有什麼好的學問和本領都是無用，對於國家民族一點沒有效益，而且一切聰明才智，反可資爲濟奸作惡之工具，對於國家社會，格外有害。

陽明曾有此等論調，拔本塞源論中云：後人不知作聖之本，是絕乎天理，却專去智識才能上求聖人，以爲聖人無所不知，無所不能，我須是將聖人許多智識才能，逐一理會始得，故不務去天理上著工夫，徒敝精竭力從冊子上鑽研名物上考索，形迹上上擬，知識愈廣而人欲愈滋；才力愈多而天理愈蔽。

陽明所謂天理，即最高原理。即智仁勇，忠孝仁愛信義和平，禮義廉恥之總和。

智育——中山先生云：「革命的基礎，在高尚的學問。」蔣先生於禦侮救國的途中云：「實現三民主義，就是要努力增長我們的智識學問。過去因爲一般同志不努力讀書以增長學問，所以不能實現三民主義，不能革命，現在我們應當切實體認。總理所教訓我們的兩話：『革命的基礎在高深的學問』如果我們沒有學問做革命的基礎，那我們的工作還能實在嗎？所以我們而努力救國，努力革命，就要努力讀書。」

智育是以智識爲對象，讀書可直接獲得智識，以及行爲中與觀察中所得之經驗，亦即爲智識。

智識爲指導生活與行爲，以革命事業而論，爲一非常之事業。要作此非常之事業，則須有胆量，須有見識。有見識始有胆量，有胆量始能見識而作，但胆量與見識均由讀書或經驗而來，讀書或經驗爲求智識之方法，求智識即爲智育。

最末且重申羣育體育德育智育之連繫作用。

(一) 羣育之目的爲生命意義之了解，社會意識之培養，國家思想之孕育。體育的目的爲羣育之健康以增強民族之抵抗力，德育之目的，爲澈作人之道理，對心理之改造，恢復固有之道德，改善日常之基本生活，智育之目的爲謀以知識創造人羣幸福，社會之進步。總之羣育爲養成習慣人羣互助互利之行爲，體育爲養成行爲之能力，德育爲正心與指導行爲，智育爲認識如何思考與行爲，皆以個人爲出發點，以社會爲歸宿點。

(二) 智育德育羣育均爲神經系統所發生之作用，體育則爲筋骨系統所發生之作用。
(三) 德育羣育，爲溝通個人與社會利害之統一，體育智育則偏重個人之生存，推進社會歷史之延續。

(四) 德育即以充實羣育，體育即所以充實智育。

此中關係錯綜，爲一嚴整之新教育哲學。

第五節 致良知說

良知說起於孟子，闡揚於陽明，實証於蔣先生

孟子謂不學而能開良知，陽明分良知爲四層——「無善無惡心之體，有善有惡是意之動，知善知惡是良知，爲善去惡是格。」蔣先生一生顛沛，至晚年西安被難，大如陽明之境遇。於良知之說，多有實證。

耶蘇受難予余之教訓一文中論之：

夫十架七言，非我耶蘇遺留之遺言乎？首句卽爲仇殺祈求上帝曰：天父乎，彼輩所爲，彼輩不知也，乞赦之，大哉！耶蘇之博愛，吾於此思過半矣。

此爲博愛之極則，博愛之極則，是忘我生命，而愛仇敵，寬恕仇敵，愛仇敵，寬恕仇敵，爲人情事理之所不能，而竟爲之，此由何處得來，厥爲良知。

當余於二次入陝之先，卽已察知部隊之思想龐雜，言動歧異，且有種種離奇複雜之報告，甚至謂將有非常之密謀與變亂者，左右勸阻，爭欲尼之，卽就余之宗教信仰言，當我主耶蘇未次入耶路撒冷城時，明知危幾四伏，猶具然騎騎而入，不稍規避，至大至剛，亦勇亦義，余何人斯，退縮不前，矧余之愛部屬，一如愛子弟，決不計及其他，於

是輕裝簡從，毅然赴陝。

人何爲不畏死，且可退避而不退避，是知善雖死亦無所畏，此種至大至剛之正義之產生，無他良知而已！

變生肘腋，身蹈其危，使中樞偏勞，人民惶慮，與夫同道懇切祈禱，歎仄良深，而余之良知，因以日進，余之愛心，因以自厚矣，被劫持後有以條件相要挾者，有以甘言相誘惑者，有以武器相恫懾者，有以交與人民陣綫公斷相威脅者，危險環生，莫可言喻——準備以十字架被難之精神，於叛部交付所謂人民公判時，作最後之犧牲，以求無負生平之所期，到此自覺神明泰然，引爲欣慰。

何以要挾，誘惑，恫懾，威脅，皆自覺神明泰然，此由平日有成仁取義之心，修養有素，故臨難無苟，所謂於叛部交付人民公判時，作最後之犧牲，亦卽此故，所謂無負生平之所期，卽殺身成仁。既有殺身成仁之決心與素養，自必神明泰然，陽明困於龍場，毒蛇瘴癘，死病愁苦，然陽明處之神明泰然，皆由一念良知，以身殉仁，殉義，殉善。

，何求不得。故曰：險夷原不滯胸中，何異浮雲過太空，一要良知之發動，了悟生死，所謂有甚於生者，有甚於死者，此蔣先生必曰：『余之良知，因以日進，余之愛心，因以日厚矣。』

事變既平，叛者自知爲魯莽滅裂，敗禍國家之舉動，深爲惶恐，然余遵奉耶穌應恕人七十個七次之訓誡，予以自新之機，復念余誠信未孚，致未能予以精神之感召，中心慚悚無已。

叛者何以自知魯莽滅裂，敗禍國家之舉動，此則叛者蓋亦具有良知，一時爲人欲所蔽，偶有叛逆犯上之舉動，今既經蔣先生良之所發揮之感應，一途恢復其良知。

對張楊訓詞中有云：

爾等屢次要求余簽字與下令，余始終拒絕，以人格事大，生死事小也。余之言行，不僅要留垂於後世，且欲以實示爾等，使爾亦知人格之重要甚於一切，余當時屢言，如余在西安允許爾等簽署隻字於爾之要求，則國家等於滅亡，蓋余爲代表中華民族之人格

掃地以盡，無論個人與國家民族，如人格喪失，則雖生猶死，雖存必亡。

上所謂『生死事小，人格事大，』同時所謂『人格非一人之人格，乃中華民族之人格，此人格喪失，則雖生猶死，雖存必亡，』然則，究何謂人格，人格爲人類與禽獸之分別，孟子曰：『人之所以異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之，』幾希卽爲人與禽獸之分別有限；惟人格之有無而已。然爲保持人格不計生死，利害，此則又爲良知使然。

據此可知博愛，正義，殺身成仁，了悟生死，精誠感應，民族人格，皆良知由事實上磨練所發生之個體作用，皆謂之良知，皆良知之發用，所謂正義便爲知善知惡，博愛爲良知之本體，陽明以良知爲真誠惻怛，博愛卽真誠惻怛，殺身成仁卽擇善固執，了悟生死卽良知之自我大覺，精誠感應便爲良知之息息相通，民族人格，爲良知之擴大總之不外良知。

此與陽明之良知從事實上磨練做工夫之說完全相類，可知革命哲學與王學之關係，至爲密切，亦可云革命哲學中心學說，乃導源於王學。

第六節 民族經濟說

中山先生前已說明民生爲社會進化中心，社會進化又爲歷史中心。

然使民向上或幸福，首爲物質享受之生存問題，卽經濟問題，但關於經濟之政策，中山先生僅云節制資本，平均地權，此爲資本與土地之處理，而在開拓生產上，則主張研究科學，利用自然，然僅爲民族經濟之概念，至蔣先生創立國民經濟建設運動，民族經濟哲學始確立完成。

所謂民族經濟，是區別社會主義之經濟學說及資本主義經濟學說而言。

所謂資本主義經濟學說，爲歐美資本主義國家之經濟學說，此學說之代表人，亞丹斯密司，以人之慾望爲經濟發展之動力，其言曰：「私利卽公益。」故歐美各國各私人資本家，爲增加其利潤卽擴大生產，以滿足其個人之慾望，獲得豐厚之利潤，遂增加生產量之數量，於社會大眾毫無裨益，對於參加生產者犧牲自己之血汗，而對生產品無分配與消售之權利。資本家遂不惜千百萬勞動者之血汗，以獲取個人之享受，此種盲目無計

劃之經濟發展，往往因爭售商品而引起競爭，大資本吞併中小資本家，而使多數工廠倒閉，停止生產，且資本主義發展至帝國主義階級，為搶奪殖民地而發生戰爭，各國為增強軍備，生產機關又被利用作殺人利器之不合理生產，不幸戰爭一起，人類之廣大生命羣，及一切文化，均為砲火所毀滅，且資本主義發展至最高度之時，社會一切享受，為少數人所掠奪，大多數人在飢寒交迫之死亡線上生活，漸形成階級之對立，發為階級之革命，總而言之，資本主義經濟之哲學，是以個人私慾發展為基準。

社會主義經濟，為蘇俄奉行之學說，其理論以推翻多數資本家所操縱之經濟，變化為無產大衆之經濟，其主要方法，是使國內土地銀行鐵道礦山工廠以至重要金融機關，生產機關皆歸國有，而成爲有計劃之生產，國外貿易，又有國營，使商品價值，有一定統制，革命政權遂把持一切經濟機關，以之兩次五年計劃確切推行生產之增加，富源之開發，故能於數年之內，生產數值增加二倍以上，其工業生產數值在世界生產總數之相對比例上，由第七位躍至第三位，僅次於美國，而駕於英日法意之上，總而言之，社

會主義經濟學說，以無產者利益爲出發點之產物。

民族經濟，與資本主義經濟不同，中山先生爲節制資本，意中國生活尙未發展之時，就應預先避免在生產發達後重蹈歐美之覆轍，同時又與社會主義經濟不同，因社會主義經濟學說全與我國目前社會制度，生活習慣，及一般國情全不適合，而欲循此法實施，不但無益，反而有害。

民族經濟是以民族爲本位，以適合全民族之需要形態爲原則。

中國民族經濟夙以農業爲主體，現階段農民負擔重大之田賦與捐稅，豐年穀賤，經濟不能周轉，又遭高利貸之剝削，但農村經濟破產又與工業發生直接之因果關係，故民族經濟，以農業爲本位，同時又求農業工業之平衡發展，蓋推進工業使生產力加強，結果農工業相輔發展，使農業機械化，交通日益暢達，產銷日益旺盛，蔣先生根據此哲理，而擬爲八項綱領：

(一) 振興農業

(二) 鼓勵墾牧

(三) 開發礦產

(四) 提倡徵工

(五)促進工業

(六)調節消費

(七)流動貨運

(八)調整金融

但綱領實施之決定，以統制經濟爲手段，積極發展國家資本，國家統制全國資源，於私人資本以獎勵，俾共同開發富源，而政府歸根掌握與推動生產之原動力，此一貫之精神，均以三民主義爲準則。

若以蔣先生提示四大綱領，使之具體化，則應如下表：

I 積極方面

(甲)增加生產總量；解決生活需要

(乙)增加工作機會，解決失業問題

(丙)增加輸出產品，藉謀貿易平等

(丁)保障投資安全，鼓勵生產活動

II 消極方面

(甲)解除障礙生產發展之外面原因，(如捐稅產業法規勞資關係)

(乙)解除障礙經濟發展之內在原因。(如缺欠經營方法與人才等等)

(丙)解除障礙貨物流通之障礙(如交通金融運銷制度等)

(丁)解除妨礙生產建設之心理因素(如愚昧迷信保守缺乏勞動習慣及漠視經濟等)

觀此可知民族經濟之形態，實具中國民族之特徵，即具調和之精神，謀全民族之協力互助，共圖民族生活之幸福與繁榮。

歸納蔣先生之革命哲學綱領爲力行說大學說四維說四育說良知說民族經濟說六大端，試分析其統系，良知說與其哲學說之根本，運用之於政治倫理，爲之大學教，運用之於經濟，則爲民族經濟，運用之於純倫理，爲之四維說，運用之於教育，爲之四育說，統括良知說，大學教，四維說，四育說，民族經濟說，使發揮其效用，而歸之實用，則爲力行說。

再以中山先生之革命哲學，與蔣先生革命哲學比較，中山先生革命哲學之綱領，爲

仁說，三達德說，修身說，固有能分說，權能分說，民主史觀說，利用自然說，知難行易說八大端，其革命哲學理倫之統系，以仁說爲中心，三達德爲仁說之充實演譯，用之於人生修身，謂之修身說，用之於人類社會發展進步原理之探討，謂之民生史觀，用之於提高民族之自信力與精神，謂之固有能分說，此皆謂之革命哲學之人生哲學，運用之於政治，則爲權能分說，運用之於經濟，則謂之利用自然說，總合各說發揮其效用，而歸之實行，則爲之知難行易說。

觀察中山先生與蔣先生革命哲學之理倫統系，可以發現其哲學之進展程序。與互相間之關聯。今依次說明如下：

(一)仁說與良知說之比較

革命哲學之根本哲理，中山先生主仁，蔣先生主良知，茲先研究其同異。

良知說兆原於陽明，陽明謂良知，按卽俗所謂良心，但良知又缺少知之成分，彼則謂爲虛靈明覺，真誠惻怛，所謂虛靈明覺是言良知雖空洞無物，但至靈，惟其明，所以

無所不明，無所不覺，故能別善惡，知是非，知惻隱，知辭讓，知羞惡。所謂真誠惻怛，即爲不待人造作純良知之本體。

此二者均由本體說明良知對於心理上之道德無所不包之總體。

次說「仁」，仁在論語中爲全德之名稱，無一定之解釋，凡心理道德方面，幾無不包。

仁可包括孝字意義——『未有仁而遺其親者也。』——孔子

仁可包括忠字意義——『殷有三仁焉。』——『微子去之，箕子爲之奴，比干諫而死』

。——孔子。

仁可包括智字意義——『未知仁焉得知。』——孔子

仁可包括勇字意義——『仁者必有勇。』——孔子

仁可包括禮字意義——『顏淵問仁，子曰克己復禮爲仁。』——孔子

仁可包括恭寬信敏惠等等意義——『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。」——孔子。

近人馮友蘭氏謂仁爲人之性情之真流露，所謂性情卽是心，陽明謂心卽性，性卽理，良知爲天理，所謂天理，亦卽人類本來之道理，所謂本來卽真誠惻怛之「真誠」，亦卽馮友蘭之「真流露」。馮氏又謂：仁者卽人之性情之真流露，而卽本同情心以推己及人者也。」

陽明所謂惻怛之真義，迨與「本同情心以推己及人」同一意義。

由此就良知無所不明，無所不覺，與仁爲全德殆相似；就良知爲真誠惻怛，與仁爲人之性情之「真流露」，而卽「本同情心以推己及人」，亦殆盡同，可知良知與仁實同而名異，只「仁」字爲儒家普遍之適用，良知爲孟子所創立，陽明闡發而確立之，故中山先生及蔣先生其革命哲學之根本哲理認識與主張，不獨無異，抑且盡同。

(二) 知難行易與力行說之比較

中山先生知難行易學說之立意，在知難，故爲先知先覺者勉爲其難，行易，後知後覺者依先知先覺所指示之知而實行，則實行易易，惟其後知後覺者爲數日多，而實行者亦多，故知難行易，實爲一鼓勵行爲之學說，蔣先生力行說則由間接化爲直接，由繁瑣化爲平易。

又力行說之哲理，係綜合陽明之知行合一，及中山先生之知難行易兩說，蓋知行合一爲知行本體論，知難行易爲作用論，兩者均以昭明力行爲目的，中山先生較之陽明簡易，蔣先生較之中山先生更簡易，趨向既愈期簡易，原爲革命哲學要使人人易明，非少數人之了悟可比，歸結則知難行易與力行說均爲一貫一體之哲學理論。

至於由倫理至政治，中山先生致大學修身之說，蔣先生則更樹立大學格致誠正之具體方法，及修身至平天下之統系，較爲詳盡，復次於固有能力說，權能分開說，民生史觀說，利用自然說，蔣先生均全部以力行之精神，接受中山先生之哲理，而發揮光大，特以蔣先生多注重教育，以教育爲惟一實行主義之方法，以四維說爲社會教育，以四育

說爲學校教育之最高原則，即於中山先生所發明之外，更進一步作具體化之主張，亦力行說之精神表現。

革命哲學史觀

第五編 王學與革命哲學及現代中國

第一章 王學與革命哲學之聯繫

前章王學與革命哲學之影響，已論列王學與革命哲學理論上之連繫，不贅述外，茲所當詳明者。

中國哲學思潮主要之路線，是由內心發爲行動之發展，由個人及人羣社會之發展，老莊僅尙空談，脫離現實生活，故老莊不能形成中國之正統哲學，爲東方哲學之代表，儒家由堯舜以至陽明，類皆以此種趨向爲一致之目標，惟其由內心發爲行動之發展，由個人及人羣社會之發展，所以個人不離社會，社會不離個人，內心與行動一致，爲一整然之個性，此種哲學雖有教育政治經濟之運用，然以道德爲中心，以道德爲基礎，此與西方文化不同者，西方專以政治經濟法律，用之束縛人心，推進行動，中國哲學之全力，幾以哲學本身之道德作用，使個人與社會自然形成一致之努力，取得進步，無須政治

經濟法律之維繫，即偶一有之，亦非關重要。孔子不言法，但言禮，黃帝垂衣裳而治，此皆爲最顯着之證明。

故中國哲學之基礎工夫，厥惟正人心三字，陽明解釋格物爲去人慾正其所不正，正人心卽爲道德問題。人心本出自天賦並無不正，此卽良知，亦爲性善，生活所需，或因習染，便好利欲得，自私自利，所謂正人心，正其所汚染之不正，恢復其本然之心，此之謂仁道（良知）仁道無所不包，由內及外，由倫理及於政治。

禮記禮運篇：故禮義也者，（卽仁之一面觀察）人之大端也，所以講信修睦，而固人肌膚之會，筋骸之束也，所以養生送死，事鬼神之大端也，所以達天道順人情之大寶也。

孔子此處言禮義，卽仁（博愛）一面之運用，運用有三層，第一層是修身，使個人循規蹈矩（固人肌膚之會筋骸之束也）第二層爲生活上運用，使生者安適，死者泰然，所謂事鬼神，即藉鬼神以行道，卽神道設教之意義，（所以養生送死，事鬼神之大端也）第三

層卽宇宙觀人生觀與倫理說之合一，極言倫理道德不外順乎此理，（所以達天順人情之大寶也）

禮運篇又云：故聖人修義之柄，禮之序，以治人情，故人情者，聖王之田也，修禮以耕之，陳義以種之，講學以耨之，本仁以聚之，播樂以安之。

故禮也者，義之實也，協諸義則協，則禮雖先王未之有，可以義取也。

義者，藝之分，仁之節也，協於藝，講於仁，得之者強。

仁者，義之本也，順之體也，得之者尊。

上引証各段，層層相推，中國儒家之哲理，雖包有政治經濟教育道德等等之成分，要皆以道德爲主幹，且道德之內容，雖有禮，藝，學，樂，義，之分。然究其綜合謂之仁，以心爲對象曰仁心，以政治爲對象曰仁政，統一貫之理論體系曰仁道。

仁道之工作，無他，正人心而已，正人心卽推進社會人羣之潛意力，亦中華民族文化之發展之基礎，東方文化之基本精神，然則中國儒家哲學既以正人心作根本作用，則

王學果有別種之影響，則有待於分析。

十七世紀中國哲學思想，是爲陽明革新儒家哲學運動之時代，亦爲中國儒家哲學中興之時代，此種根源歷宋至明二百五十六年間，學者蹈常習故，恪守朱子成說，此亦一述朱，彼亦一述朱，大儒如許魯齋薛敬軒輩，皆爲朱晦庵張目，道學至此，朽敗不堪，形成陽明在哲學上之反動，陽明之認爲朱子派之苦讀書，毫無補於實際，必須於深切處用力，方於時弊有補，運用之妙，全憑一心，與其作拘文牽義之書生，不若作聚會結社之革命黨，其良知說，知行合一說，澈底發揮自周程以降，富有禪性之儒學，排除朱學支流，善守訓話辭章的習，單刀直入，專明本體。若其舞文弄墨，爲獵取功名者，更深惡痛絕。

尤可注意者，陽明爲一正統儒者，然其融合儒家以外之哲學，使儒家爲一完整之中國哲學，爲東方哲學之總體，其功蹟至不可泯沒，其精神至爲偉大。

惟儒家哲學與諸家哲學之融合，在歷史上早經存在，例如老子學說至後代形成之黃

老教，至晉宋兩代，受佛教之影響，又另形成清談派，至漢唐復變爲道教。佛教當漢唐之間，亦爲中國儒家所同化，例如孝道本爲儒家之主張，而反爲佛教所重視，如明教大師作孝論。又以五戒五常同一解釋。劉謚云：「佛教使人棄華就實，行教以綱常爲正人倫，儒以正設教，佛以大說教，此三教合一說，影響於宋明理學，就中以受佛教之影響至大，使儒佛哲學互相融合，如天人渾一論，程伊川以陰陽之說爲基礎，倡理氣二元說，主張天卽理，心卽性，性卽理，天性心一體，更倡持敬靜坐，以期精神統一，「無念無想，主一無適，」象山則倡心卽理，卽心卽佛，心外無理，心外無佛，主張宇宙卽吾心，吾心卽宇宙，惟一唯心之哲學。

至陽明雖仍倡心卽理，但比之象山特重心法，以心具備物理萬象。依心之一元，主張知行不可分離，故力倡知行合一，又以孟子之良知良能之良知，加以組織和體系。以良知爲宇宙之根本生命。其致良知之修養，第一步求放心，須靜坐，納佛學禪宗之禪，爲儒家哲學之「中」之觀念，故陽明實爲集儒家融合各宗派哲學之大成。

以此陽明實爲宋明五百年儒家哲學之唯一革新領袖，而建立新時代之新哲學，如是蔚然大觀。

但陽明哲學之精髓，卽良知知行合一之精髓，第一爲務實，陽明云：

如言學孝，則必服勞奉養，躬行孝道，然後謂之學，豈徒懸口空講說，而還可以謂之學孝乎？學射則必張弓挾矢，引滿中的，學書則必伸紙執筆，操觚染翰，盡天下之學，無有不行可以言學者，又云：

學校之中，或有長於禮樂，長於政教，長於水土播種者，則就其成德而因使益精其能，迨夫舉德而任，則使之終身居其職而不易——泉蘗稷契所不能兼之事，而今初學者皆欲通其說，究其術，……。

此項主張，既打破世俗無所不知而其實一無所知之虛誕習氣，而各就自己才性所近以成專長，知而卽行，行而卽知。

王學精髓之第二種，爲學術之平民化，陽明傳習錄中云：

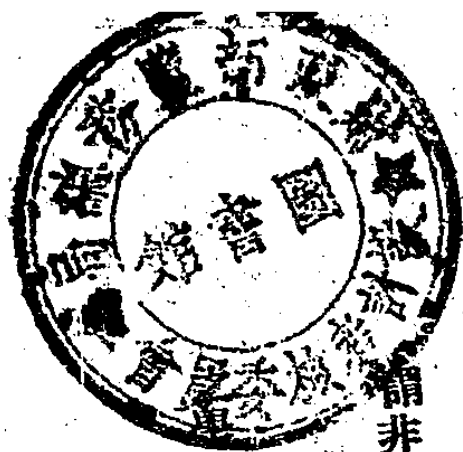
與愚夫愚婦同的，是爲同德，與愚夫愚婦異的是爲異端。

爲王學本身富有下層社會習氣，所以接近下層社會，陽明之學澈上澈下，自童子以至於聖人，自天子至於庶民，不論程度與地位，皆可以隨心效力，各發其良知（良心），不妨就力之所及，自致其良知，既無須『半日讀書，半日靜坐』，亦不必卽凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之以至乎其極。當下具足，易知易能。

所以樵夫朱恕，以折薪之暇悅王獻齋述陽明之學，停立半日，然後浩歌歸去，雖胡廬山之禮聘，不欲折腰，陶匠韓樂吾，親受陽明學，便於秋成春隙，則聚農民講習，一村既畢，又至一村，絃誦之聲，前歌後答，竟使農工商從學者千數。

考中國學術向爲士大夫智識份子所專有，今下層社會份子，亦置身學術之場，不可謂非一巨大之改革。

焦異堂批註陽明學說與朱子學說，至爲中肯。紫陽之學，所以教天下之君子，陽明所以教天下之小人……行其所當然，後定其所以然，誦習乎經史之文，講求乎性



命之本，此惟一二讀書之士能之，未可執頗愚頑梗者而強之也，良知者，良心之謂也，雖愚不肖不能讀書之人，有以感發之，無不動者。『良知論』。

惟其陽明學說接近平民專求務實，使革命意誠孕育於無形，使革命行動，涵養於教育。

迨至明亡，異族壓迫，王學影響所及，遂轉變為民族革命之意誠，革命之行動，自清，以至民國反清復明之組織，如三點會哥老會之類，皆下層社會所組成，中山光生於三民主義民族主義演講中，已詳論列，茲不具述：

然此均為中國內部直接所受王學之影響，若自外而論，即異邦遠處海國之日本，間接受所受之影響亦至重大。

蔣先生云：

「古人有句話說：『攻心爲上，』我們要打破敵國，就是先要打擊敵人的精神，如要打擊敵人的精神，就是明白敵人精神的所在，所以我們要知道日本之所以能立國，而

且能到今天這樣強橫的地位。竟然做了世界五強之一從前已是割我們的台灣，琉球，朝鮮，今天又來侵略我們東三省，和侵略我們上海，不是別的，完全是拿我們中國的東西來打擊我們中國。他拿去了我們什麼東西呢？他除了新發明的潛水艇，飛機，新的科學，是從歐美學來之外，其餘所有的東西，統統是學我們中國的，尤其是學我們中國的精神——哲學——就是竊取陽明的致良知知行合一的哲學的唾餘。日本自從所謂明治維新以來，無論海軍軍人，陸軍軍人，從他天皇起直到他的兵士，以及凡受過教育的國民，統統拿「致良知」三個字做他們的民族精神的哲學基礎，所以他能夠尚俠好義，忠君愛國，今天能夠在世界上稱雄，能夠侵略我們中國，壓迫我們中國，而我們中國人，自己有這樣好的寶貝，這樣好的武器，却完全視若糞土，棄之如遺，反任他學了去，拿來打我們中國，這就是日本人拿了我們中國民族精神而反來消滅我們民族精神，這真是最傷心的一件事。

王陽明知行合一的哲學，就是日本人拿去做他武士道的精神，武士道的精神，武士

道我內容，沒有旁的，簡單說：明治維新以前，德川幕府時代，他們就拿中國程朱與陸王等學說來研究，有些人是講程朱之學，有些人是講陸王之學，結果就對於王陽明的知行合一學說有了所得，就是說士道不僅是知，還是要來行。他們得了致良知與知行合一的學說，做他們立國精神。他們就拿這個動的哲學要來侵略別人的國家，實在說。王陽明哲學是非常有價值的，他在儒教中間，誠是別開一生面，他因為當時中國民族麻木，消沉，萎靡，只講玄學，玄教，儘是講而不行。這實在是亡國滅種的現象。王陽明的眼光，……早已看見中國民族將來不得了，一定會給外族來侵略，所以後來專提倡動的哲學，而批評靜的哲學，但是中國的陳腐理學，積重難返，王陽明的哲學仍就不能風行到底，反被日本看見，倒拿了王陽明致良知知行合一的哲學之致，馬上實行起來，看現在成功一個侵略民族，可以說日本民族之有今日，完全是從王陽明哲學片段中所得的教訓。」

又據古同資譯，日本維新三十年史，分日本明治維新所受中國學術之影響，有表論

列，茲抄錄如下，以爲蔣先生研究之佐證：

第一段 自明治初年至
六七年間

第二段 自明治六年至
二十年前後

神道（本國）

神道（本國）

儒教（外國）

儒教（外國）

佛教（外國）

佛教（外國）

第三段 自二十年前後至
廿九年前後

第四段 明治三十年
以後

神道（本國）

神教（本國）

儒教（外國）

國家主義（本國）

佛教（外國）

儒教（外國）

國家主義（本國）

功利主義（本國）

註：西洋思想之輸入未列入

蔣先生以上所言，第一段意概說日本立國之精神，爲學中國王陽明良知行合一之學說，原以陽明提倡良知，故影響日本上下一致，尚俠好義，忠君愛國，第二段意言日本之富強，乃歸功於武士道之精神，武士道之精神，是融合良知知合一之學說，緣陽明原爲動性哲學，藉以挽救中國消沉頹唐之民族精神，打破理學之空談心性，尋章摘句，不問國家生存之弊病，但以中國不能澈底實行，反被日本竊取，立致富強，壓迫中國，實皆王學片段學說之賜，可知王學影響之大，不獨中國，抑且整個東方國家，皆受其益。

第二章 王學產生革命哲學之因果與現代革命運動

第一節 王學產生中國革命運動

王學以良知行合一之說，遂使思想解放，自思想革命進爲行動革命，在個人爲俠義，俠義之行動，王學左派大都有行俠尚義之色彩，雖犧牲生命名譽亦所不惜，左派王學者羅進清爲幫助一婦人救其丈夫而不惜行賄，康德涵爲救一知己，不惜屈身劉瑾之

門，皆發揮其一體不容已之情（良知）推者至性至情由俠義至廣義，由個人至社會，則爲忠君（封建時代）愛國，故一遇外族侵略，此種廣義觀念，則如狂瀾奔放，盡力發揮，有滿清侵略覆明宗嗣之事發生，如是忠君愛國之心，便油然而起，激成其救國之革命運動。

反映此種意識則爲鄭成功之台灣獨立與洪秀全所領導之太平天國革命運動。

明之鄭成功父芝龍投降異族，母自縊殉國。史載：成功閱報，辮踊號哭，痛母慘死，憤父降敵，遂詣孔廟焚儒服，拜曰：「成功昔爲孺子，今爲孤臣，背向居留，各行其是，謹謝儒衣，祈先師昭鑒。長揖而去，偕所善陳輝張進等九十餘人，乘二艦入海，樹報國旗，收兵南海，得數千人，泊舟鼓浪嶼，設高皇帝神位，祀事抗清。

芝龍降清，成功苦諫不從，乃率所部遁金門，芝龍召之同行，成功復書曰：「後來父教子以忠，未聞教子以貳，今父不聽兒言，倘有不測，兒只有縞素而已。」

後據廈門台灣，數與張煌言合攻舟山南京，抗戰異族清室數十年，歷三世始爲清所

滅。

現成功詣孔廟焚儒服，之行徑，正與陽明在長城戎裝騎馬射箭之情景相同，皆所以發揮其良知爲忠君報國之事，比之坐議立談，無人可及，臨機應變，百無一能，不能發揮其良知而見諸行事之儒者，誠有天壤之別。

再察成功答父書，已非「逃東海之濱而處」，一儒家所奉行之消極辦法，成功對於其叛國之死，祇有縞素之禮，餘爲敵國敵人，各行其是，此種自由大胆，解放道德之精神，其思想，非卒然而來，故其詣孔廟，焚儒衣，而曰：謹謝儒衣，各行其是，乃實由王學左派。發展之結果所致，向使明代無王學，一仍以繼承朱子之尋章摘句，規行矩步，則成功行動之因果關係，便無法解釋，或成功抑亦欺世盜名之儒者，則定無有革命思想與精神之成功，決無產生之根據。

太平天國民族革命運動發生於清代中葉，王學已被異族政治壓迫，數百年王學左派所影響之民族意識漸趨銷沉，且時間較遠，故王學之於此革命運動，徒發揮其消極作用

，反之挾西方文化俱來之基督教，則結成一絕大之原動力，然考諸太平天國北伐之檄文，多有民族意識及民族精神之表現，較之鄭成功僅偏重忠君個體，則較爲進步，蓋太平天國究來自下層社會，卽承陽明學說接近平民精神之發展，而演變爲下層民族救國之組織，所謂太平天國便爲自明以來平民集會結社，反清復明之成果。

太平天國北伐檄文中云：「夫中國有中國之形像，今滿洲悉削髮爲禽獸，中國有中國之衣冠，今滿洲則頂戴猴冠，而壞我先代之服冕！是使中國之人忘其本也。中國有中國之人倫，前僞康熙使韃子一人管理十家，淫亂中國之女子，是使中國之人盡爲胡種也。中國有中國之配偶，今滿洲奴隸悉收之爲美妃爲奴爲妾，三千粉黛皆爲羯狗所污，百萬紅顏皆與騷狐同寢，言之痛心，談之汚舌，是盡中國之女子而汚辱之也。中國有中國之制度，今滿洲造爲妖魔之條件，使我們中國之人不能脫其網羅，手足無所指，是盡中國之男兒脅制之也。中國有中國之語言，今滿洲造爲京腔，更中國之音，是以胡言胡語惑中國也。凡有水患，毫不憐惜，坐視李鴻章，吳露有如草芥，是欲中國之人稀

少也，滿洲又縱貪官污吏布滿天下，剝民脂膏，士女皆哭泣於道路。是欲中國之人貧窮也。官以賄得，刑以錢免，富兒當權，豪傑絕望，是使中國之英雄抑鬱而死也。凡有英雄代天報仇，動輒誣以大逆，夷其九族，是欲絕我中國英雄之志也。滿洲之所以愚弄中國，欺侮中國者，無所不用其極，巧哉！

此種由異族政治壓迫所得之反感，以及由良知所具之民族意識，直至辛亥革命仍始終一貫。章太炎作排滿歌：

莫打鼓，莫打鑼，聽我唱個排滿歌，如今皇帝非漢人，滿洲韃子老胡孫，他的祖宗努爾哈，率領兵丁到我家……。

但民族意識實存於良知，惟良知離聖人愈遠則易爲人欲所蔽，湯明提倡良知（良心）於明末，故民族意識又被喚起，忽期濃厚，繼維以知行合一之說，教之平民，用是平民富有解放之精神，民族之思想，推而進爲革命之組織，證之太平天國革命運動之歷史，信良不誣：

清道光中葉，廣東有朱九濤者，自稱明室遠裔，襲白蓮會故智，說教粵中。託言鑄鐵香爐成，可駕以航海；——花縣人洪秀全馮雲山並師事之。可知洪秀全淵源於朱九濤，朱九濤淵源於白蓮會，而白蓮會又爲明亡後下層社會之革命組織。姑不論此組織是否起於王學之左派，但良知與知行合一學說，以及王學左派之精神，傳入下層社會影響平民思想復因時轉變而爲民族意識則無可諱言，且下層社會之集會結社，始構成爲明室遠臣利用下層社會之條件，亦無可逃避，故近代之中國革命運動，實受王學之影響而使然。再進一步言，清末革命之士，類多慷慨悲歌，從容就義，如陸皓東史堅如諸先輩，其成仁取義，多可歌可泣，若以經濟史觀解釋，則革命行動例皆出於經濟壓迫，然此從容就義之諸先烈，經濟地位，例皆出之中產地位，而其所以殉國，殉革命，殉民族，皆良知之一念，否則；若以其本人之學識才力，獵取功名，則飛黃騰達，使個人慾望滿足於一時，直指顧問事，然良知不忍，無可奈何，乃殺身成仁，從容就義，此士學之又一影響。

第二節 土學賦予革命哲學之新精神

本書中一編百言四方文化，爲一全然之個性哲學，台里烏可謂之爲全然物質主義，中國右直受此物質主義，將多受其害，而少受其益，梁以洪氏，東西文化及其哲學曾言之繁評：

近平來以輸入科學思想之結果，往往必其利而忘其害，齊其末而舍其本，受物質上之激勵，慾日盛而望日奢。少數之上流社會享用既千百倍於往日，乃不得不多所取求，厚自封殖。……吾人經濟力豐厚，本不如西洋，勉強效尤則破產而已。……西洋事物輸入吾國者必審其生活上之價值如何。科學上之智識技能當利用之以生產日常需要之物。使其生產多而價值廉，以應下層社會之用而救其缺乏，若奇巧高貴之品，使安樂之法，僅爲上層，社會發達肉慾計者，若奢侈品，農飾品，消耗品，以誘惑普通社會而害其生計者，必力屏之，……吾人嘗確信吾社會中固有道德觀念爲最純粹最中正者，但吾人誰不可無如是之確信，卻不可以自封固，世界各國之賢哲所闡發之各理，所留遺之

言論，精深透闢，足以使吾人固有之觀念益明益確者，吾人皆當研究之。

綜前梁氏所云：西洋哲學偏於向外，精於自然，略於人事，故西洋對於人生哲學似不爲哲學正題之所在，而所有其人生哲學又自古迄今皆成一種特別氣派。此氣派爲何？一言以蔽之，卽爲尙理智。

中國之哲學前途，作者與梁先生認識稍有差異，自以中國哲學爲徹底與抽象之靜體，以宇宙觀而論，中國宇宙論不外氣，數，象，三者解釋，金，木，水，火，土，稍具實體之傾向，而本身又陷於迷信之窠臼，講道學則使學理孤立，從未以社會實際生活及各方面之關係作統一之觀察，且以心之作用爲萬能，精神可支配一切行動，如是中國哲學由靜體變成保守，故步自封，永不可接近現實之生活，務明推進。吾人認定心與精神之作用，却不承認現實生活及物類條件之意義，在中國新學之中，固然以養成所愛和平之國家與民族之消滅，在個人養成清高與取之人格，惟失之偏枯，而由科學無從發見，人類生活無法改善，此皆由於中國哲學之虛靜體性及全由內向外發展之失。

故中國哲學，需要吸收西方文化之動性體，及外部的發展，以中國哲學之本體，融合爲一新哲學，但此新哲學非中學爲體，西學爲用之內外體用兩面哲學，且此亦非屈伏於西洋哲學，亦非國粹派只期保守，此理至明，無待詳述。

而代表此種使命之新哲學，厥爲革命哲學，革命哲學融合東西哲學精神有兩端：

第一是動靜合一——所謂動，是指心以外客觀之事理與行動，（西方哲學之基本點）所謂靜，是指內心之活動與自求（東方哲學之基本點）蓋所謂「動性哲學」只束縛於客觀之事理與行動，所以尙自然之認識與利用，因自然之認識與利用，所以形成理智之自私，缺乏利他精神之表現，倫理之效能。反觀「靜性哲學」僅爲內心之活動與自求，所以尙精神，重意志，惟其尙精神重意志，或專求道德之活動，倫理之進展，對於生活條件則保守臥狀，以求精神之自慰，不復接近物質自然，更不能走入認識自然利用自然之溝路。

革命哲學不然，靜的內心活動方面，陽明講良知，中山先生主仁說，蔣先生亦闡發

良知，在動的客觀之事理與行動方面，陽明主張知行合一，中山先生講知難行易，蔣先生講力行，致知難行易之良知，是新的哲學，融合東西哲學之出發點爲一整體，但此種新哲學之形成條件，分析之結果，一爲西方科學之猛襲東方，一爲中國革命行動之自覺。

第二是人我合一——西方哲學以「個人」爲出發點，舉凡個人之思想，行爲，均以個人之生活幸福，個人的進步爲目的，此趨向於尼采主義。雖然間或有少數哲學家，口口不離社會，但求西方之作用爲粉飾太平，例如第一次歐洲大戰，名義爲抗強權，實爲少數軍火商人於後面操縱，藉戰爭來賣軍火賺錢，故大戰直可謂少數資本家之門法寶，幾千萬戰士生命，祇不過爲彼等少數人求滿足慾望之犧牲品。東方哲學之出發點，向來是推己及人，以待己之道待人，由親及疏，絕與西方之個人主義，利己主義相反，但未曾驟謂之利他主義。

惟有革命哲學始爲人我合一，革命哲學以爲人，只有大我小我之分，沒有人我之見

，認爲利己主義與利他主義，只使人人利害衝突，社會破裂，戰爭殘殺無已時，人類永無和平幸福之日，東方之推己主義，仍然脫不了利己，人人親其親，使家與家矛盾，家族與家族矛盾，亦非澈底之真理。

革命哲學主張，無人我之分，人我只是名物之區別，無社會便無個人，無個人便無社會，猶之無父母便無子孫，人我爲一體，等手脚之於人，無手無脚不成爲人，以利害言，是同一利害，孟子云：『以一人之身而百工之所爲備』務農不可同時作工，作工亦不可同時務農，蓋農人與工人，互爲因果，互相爲用，衣食住行，缺一不可，但人不能事事親手做畢，時間既不許可，精神智力體力均亦有所不能，無論何人情形同此，所以農人種田，工人作工，爲自己亦爲人，爲人亦卽爲己，爲己爲人，並無分別，革命爲己同是爲人，所以我與人，是整個之一體，不容分開，故堯曰：『一民飢曰我飢之，一民寒曰我寒之』一方面固爲責任，一方面却爲真理，我飽食暖衣，人受凍受飢，是社會上之病態，真理將不許其存在，整個社會之力量亦不許其存在，因此社會爲我，自己一身亦

爲我，惟有範圍之大小差異，所以社會爲大我，自己爲小我，家庭與親族亦小我。

如果強要把人我分別，表面觀之爲損人利己，實則殺人自殺，貪官污吏資本家軍閥反此原理，所以革命必然產生，促成彼等之覆滅。

由社會至我個人爲相愛互助，共求進步，共求幸福，非相惡相爭，共求滅亡，共求殺戮，這即是革命哲學之新觀點。

此種心理出之自然天賦，陽明謂之良知，聖人與愚劣同具，強分人我，則爲利慾薰心，已非本來面目，是惡而非善，則其病態，未可爲哲學之原理。

以上皆王學所給予之影響，由此推論，如無王學之產生，便不能有革命哲學。

第三章 革命哲學與現代中國

首先吾人例應肯定爲哲學之價值問題，革命哲學之立場，既非唯物派認定物質與經濟解決一切，支配一切，說明一切，精神心理毫無作用。亦未可如唯心派以爲只有精神心理方能決定一切，支配一切，說明一切，物質和經濟，只不過爲一死寂之物件。

革命哲學認定物質精神爲兩不可分離，同時存在，各具特有之效用與能力，人類之矛盾・社會之矛盾，要使舊矛盾破滅，精神與心理有推進加速其作用，物質經濟既以產生精神與心理，但不能否認其能力與效用之存在，同時精神和心理亦不能離物質經濟之領域而獨發展其異樣之作用與效力，例如有道德心，與哲學之素養與訓練，衣食不足而知榮辱，倉廩不實而知禮節，亦不乏人，但爲立志作事，爲人民服務，歷史上不乏此等實例。

革命哲學之任務，一而是由理知引導社會人羣認識現實，努力現實，一而是由精神推進現實，完成現實進於理想之現實，此爲其真正之估價，例如道德本爲現實生活所產生，但道德亦能推進現界段之現實生活，創造另一理想之現實生活。

現在之中國，外受帝國主義之壓迫，以致農村經濟破產，民不聊生，西方資本主義之個人主義挾商品武力以俱來，又因科學病態之發展，商品趨向於奢侈淫樂，基此三者原因便一般人民之心理與行爲，咸趨向於慾望過烈之自私與自利，另一面因受西方之科

學進步及物質主義，如是舉我之固有精神道德文化，或變為對內殘酷摧毀，如是立身立國無精神思想之寄託，天命不足畏，祖宗不足法，人言不足惜，道德不能感，學術不足重，法律不能制，如是盡趨於慾望過高自私自利，亂日作，地主以高利貸為法門，商人以販賣品賣仇貨為捷徑，學者以升官發財為能事，只知權利，不計利害，甚至士無操守，工商無真行，庶民無廉恥，一切皆失重心，此其一。

次則人人好逸惡勞，更習於知之非艱，行知非艱之謬說，以為知之非艱，則不勞而獲，竊一知半解，以鼓吹放僻邪侈之論，只慕虛名，不求實際，人人以飾文說辭為取得權利之捷徑，人人以坐視空談好高騖遠為風尚，如是全國皆能言善辨之領袖，無一人施之實際以為表率，官府無事可為，人民未見善舉，如是上行下效，農工棄職，士者沈吟章句，買字賄題，以求資格，資格既得，便到處招搖，舉其所學無一知，無一行，悉力鑽營苟且，得意高車駟馬，為利是圖，失意則到處陰謀搗亂，國人皆為笑罵，甚至賣國

殃民，無惡不作，皆由不求實際，不求實踐力行之過，此其二。

革命哲學首提倡良知，忠於社會事業，忠於救國愛民，愛國甚於愛家，愛家甚於愛己，次於禮義廉恥，以挽救社會利慾，忠孝仁愛信義和平，以爲維繫國家社會之綱常，皆良知之表現，又提倡固有精神，固有道德，以安定人民，尤可使人有心所維繫，卽西方科學，亦須用之有方，使之爲謀社會之福利，非滿足個人之私慾。此革命哲學良知說足以摧毀自私自利之個人主義。

其次革命哲學所提示爲知難行易重力行，不務空言，但求實際，人人盡其分，盡其學，充以實行，使人人不復有非常之想，卽日常生活，亦得合之規律，國家有整個之方針，人人有分工合作之事實，務使人盡其材，貨暢其流，地盡其利，物盡其用，既人人有定分，事事有規矩，則雖紉行必大，聚土可以爲山，此革命哲學爲救中國之策動，正人心於潰決，學術之難能可貴，無以過此。

第六編 結論

民族性之確立。大凡每一個國家或一個民族，爲持續與光大其生命則首必確立其民族性。申言之，卽保持其民族之特具精神與文化，益以發揮與光大。然此民族性一遇外族侵略，則必民族性起一次巨大之變化與動搖，殆無可避免，但此民族國家之延續光大，則必有賴融合其他民族國家之精神與文化，使之變化爲我之文化與精神之屬性，斷未可摧毀我之精神與文化，否則我之精神與文化一失，則我之民族國家，卽隨之滅亡。今日之中國，自鴉片戰爭，海禁洞開以來，外族之巨力侵略，已引起我民族國家之精神與文化之變化與動搖。義和團維新運動，辛亥革命運動，五四運動，以及在學術報章與人心所起之反映，在在可證明其不誣，故當前之嚴重問題，卽確我民族我國家固有之特具精神與文化之消滅，或形成異國家異族之精神與文化之屬性，換言之卽民族性之消長與得失。此爲民族國家之基本問題，故之抵抗侵略戰爭之軍備，其重要性，殆有過之。

民族性確立之培養。培養民族性之確立之方法，厥惟樹立我民族之中心哲學，以此

哲學爲我民族人心之準繩，風俗習慣之規矩。例如我國正統之儒家哲學，方倡「德治」「民本」「和平」持中，至於今日，猶爲我全民族思想行動之標準，普遍之風氣，猶之歐人言文學，必推歌德，雪萊，言哲學必推康德黑格爾，其他如政治教育，均以發揚與持續本民族國家之精神與文化爲鵠的，以我國而論，孔子作春秋而亂臣賊子懼，此爲言論著述之效，論語云：「聞伯夷之風者，頑夫廉，懦夫有立志。」此爲推思想致於行動感化之效，故今日中國民族性確立之培養，實爲最迫切之要圖。

革命哲學之任務，革命哲學已爲本書逐段說明爲中國哲學之最後碩果，直承王學，遠師孔孟，及融合現代之精神，故爲代表中國民族性之中心哲學，亦即培養中國民族性之確立，以期爲政治教育各方面實施之準則，更爲中國民族之風俗習慣道德養成之基準，設以論理體系言之，民族性確立，爲國家民族存在之條件。革命哲學之昌明，又爲民族性確立培養之唯一法門。因此，革命哲學實爲救國家，救民族之基本要圖。凡我國人宜深切研討身體力行，而爲禦侮圖強復興民族之準備。

中華民國三十年十月一日初版（卷一）

革命哲學史觀

每册實價國幣叁元正
（外埠酌加運費匯費）

著 者 袁 鈞 著

發 行 人 簡 樸

地址：成都祠堂街

發 行 所 鈇 風 出 版 社

地址：成都福堂街

經 售 處 全 國 各 大 書 店

版權所有
不准翻印

10
407382

10
407382



8. 1/2