

夢麟先生指正

姜琦著

三民主義哲學

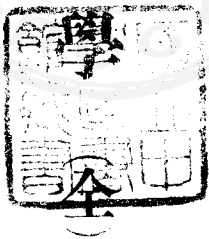
8

吳敬恆題



三民主義叢書第八種  
姜琦著

三民主義哲學



孟鄰藏書

中央宣傳部三民主義叢書編纂委員會印行

本書爲 國父誕生八十一年紀念暨爲  
總裁六秩壽誕祝嘏，並慶祝臺灣光復週年而  
出版的。

中華民國三十五年十一月十二日

國父誕生八十一年紀念日

總裁六秩壽誕後十二天

臺灣光復週年紀念日後十八天

作者 謹識

於臺北市

深入顯出

蔣中正



123067

永嘉如學近三日禮運  
取篇演大同卻存貞元  
交云日重木豎八象振之象  
風 甲申二月

伯韓前輩所著三民主義於學  
及社會有原理之書亦甚佳也

蘇淵智



## 代 序

——國民政府軍事委員會委員長侍從室第三處致教育部陳前部長介紹函（信字第三三九四四號），茲錄於後：

立夫部長勛鑒 敬啓者，黨政班學員姜琦（伯韓）同志近著有「三民主義哲學」一書，內容豐富，於總理遺教、總裁訓言，頗能融會貫通，上挹前修，旁徵西哲，近探黨國先進之名言讜論，構成體系，翼主義，闢異端，洵屬有功本黨之作。似可採作大學「總理學說」、三民主義」等學程教本或參考書之用，由國立編譯館予以出版，并優給稿費。茲特介紹，姜君携稿詣前就

教，即希

賜予指示，爲荷。專此即頌

勳綏。

國民政府軍事委員會  
委員長侍從室第三處啓（印）

中華民國三十一年九月十二日

## 臺灣初版序

本書是民國三十一年七月以前我在重慶陪都教育部訓育委員會時而寫定的。我所以撰寫這部書底動機，經過及寫定後蒙各方面審閱和校正乃至延擱迄今而不克付梓之原因，都已經敘述在後面所記載的「編輯經過」底當中，此地無須復說。現在抗戰雖已獲得勝利，然而內地萬般事業還未恢復如常，尤其印刷一項，紙張缺乏，價格昂貴；因此，像我這部如此龐大的書籍，欲其如願迅速出版，殊非易事。同時，我又恐這部稿遲遲不能出版，流離所至，則不免使它因攜帶而遺失，遂把我過去所費的少許心血盡付諸東流了。固然，本書究竟有無價值，尙屬問題，然既經寫定，也不能不公之於世，以就正於社會人士，作爲共同研究之資料。

因爲有了上述一個理由，所以我輒乘一時尙未離臺之機會，同時又因臺灣印刷之便利及紙張之精廉，於是連同我另一部「教育學新論」（這部書業於本年九月間出版）一併地在臺灣出版。除掉上述這個原因之外，我還有第二個原因，這就是我最近奉陳長官之命，囑我參加本省編譯館編纂工作。固然，我此次之所以追隨陳長官來臺服務者，其本意原在於要做些實際教育工作，並非要來臺灣潛心著述。況且，我個人平日每寫文字，大都如同美國杜威（J. Dewey）在一九二九年所刊行的「安定底探求」（The quest for certainty）——一名「一篇關於理論與行爲合一的論文」——一部書裏面所說一樣，是須要在動的生活或實際的行爲中去搜索，並非僅要由靜的沈思或抽象的理論中去探究。尤其我們若在臺灣從事著述，一定要在臺灣實際社會生活中去搜求其真相。因爲在編的方面，臺灣所固有的文物、風俗、人情等等多少是與內地不同，所以我們所編的書，必須先着手觀察、辨別並實驗臺灣所特有的實況資料予以搜集；再歸納起來，使它與一般原理相照應；然後製成爲一種臺灣叢書。復次，在譯的方面，在過去五十餘年間，臺灣所有較豐富和較

深奧的書籍，大都是出諸日本人之手；在社會科學上，日本人對於臺灣文化和歷史等，無一不加以歪曲的解釋，以蒙蔽臺胞。復次，在自然科學上，日本人雖則盡量地敘述或說明臺灣地方所應有各色各樣的天然現象，令人贊賞不置；然而他們對於怎樣地開發臺灣底富源之技術和方法的問題，還是半吞半吐地保留着而嚴守秘密，不肯盡量發表的。最後，在藝術上，無論圖畫、音樂、彫刻、陶器、建築等等，日本人也巧妙地表現日本型式，使一般臺胞都在不知不覺之中祇惹起一種日本藝術感，遂不免逐漸喪失其所固有之中華民族性。

若照上述這些話看起來，那麼，我底這部「三民主義哲學」，似乎不應該並且無需乎在臺灣出版的。因為論者或以爲它是一部純理論的著作，並且一時還不能夠適合於一般臺胞底胃口的緣故。但是我之所以一定要把它在此地出版者，其原因就是在於（一）我認爲任何一種實際工作，在做底過程中，却不能不有一種根本的原理做它底指導，不拘自己或他人做些實際工作，都需要這種根本的原理。三民主義哲學，就是任何一種實際工作之最根本的原理。因爲三民主義哲學是一般哲學或是歷史哲學，同時又是種種特殊哲學——政治哲學、經濟哲學、法律哲學、道德哲學、教育哲學、宗教哲學、藝術哲學等等；總括地說一句話，它又是一部綜合的社會哲學。因此，凡擔任社會上任何一種實際工作如政治、經濟、法律、道德、教育、宗教、藝術等等的人員，都必須拿三民主義哲學來做那些工作底指導原理。惟其如此，故我不拘本書底內容是否完善，姑把它發表出來供作臺灣一般從事各種行政或技術工作的人士和同志們之參考。（二）我認爲臺灣雖則具有它本身底特殊性，然而我們若不把它醇化於有一般性之全體中華民族所共通遵守的三民主義這個範疇之內，那麼，臺灣文化就會與整個的中國文化互相脫節，而變成爲一種畸形的狀態，不啻使臺灣一隅變成爲好像「化外孤島」一般。惟其如此，故三民主義哲學這一類書籍之刊行，在今日的臺灣，不拘臺胞有無哲學上之素養，是刻不容緩的。尤其我們對於日本人在臺灣過去五十餘年間所栽植之日本型式



的文化欲起而糾正它或撲滅它，更不能不迅速地有三民主義哲學刊物之出現。

除掉上述這兩個原因之外，還有一個特別的原因，就是在於當日本人佔領臺灣時代，他們不但不願意把三民主義之理論使一般知識份子去研究，並且連同「三民主義」這個名詞也不肯使一般臺胞去聽見。總之，日本政府所施行之臺灣教育政策，是絕對地封鎖中國文化尤其現代的中國文化如三民主義這種學說之輸入。惟其如此，故自臺灣光復以後，首先輸入臺灣者就是「三民主義」這個名詞。當初一般臺胞，不論男、女、老、幼，無一人不在街頭巷尾高叫「三民主義」的口號；但是大家對於三民主義之真義，大都未曾了解；歧義百出，甚至笑話多端。這種種歧義和笑話，實例頗多，此地無暇也無需枚舉；但事實俱在，誰也莫可諱言的。

然而上述的這種情形，也是無怪其然的。因為凡事新來的時節，總是令人驚奇的；同時，又因為人們對於凡事越驚奇，所以他們越容易惹起錯覺而發生誤會，甚至說些莫名其妙的議論。這固是僅指一般知識在水準線以下的民衆而言的；至於那些知識較高的份子呢，他們雖則知道些關於歐、美及日本乃至蘇聯所有各種主義，例如國家主義（即狹義的民族主義）、民主主義（即代議制度主義）及社會主義（即共產主義），然而他們也往往會由三民主義中把民族主義視作與德、意、日式的國家主義相近；把民權主義視作與英、美、法式的民主主義相當；把民生主義視作與蘇聯式的共產主義相同；總括地說一句話，他們不免把整個的三民主義視作國家主義（或法西斯蒂主義）、民主主義和社會主義（或共產主義）三者之總和或湊合。殊不知三民主義與上述的其他三種主義並非同一之物，乃是各別的東西。退一步地說，即使三民主義與上述的其他三種主義有點關係，前者不過揚後幾者之長處而棄其短處而已。

再具體地說，在今日的臺胞中，固然，凡隸屬於政府、學校及其他各種機關之人士未嘗不知道三民主義底特徵之所在，以為它與其他各種主義自有區別的；因此，我國所施行之一切政策，不論中央或地方，

也不能够模倣其他各國家底辦法來實施的。然而大多數民衆還未甚明瞭這一層，甚至有些完全不懂得它的。惟其如此，故在事實上，這些民衆對於社會上底一切問題，稍不遂意，就往住發生許多爭執和紛糾了。具體地說，先就民族主義而論，譬如日本佔領時代所施行之義務教育制度，厲行統制，在方法上固屬可取，然而在精神上却含有別的作用；但是臺胞中頗有些人不經選擇，是要澈頭澈尾地保持日本所固有之統制方法，不容許私人創辦小學。

復次，就民權主義而論，英、美底民主主義的政治，本是純議會方式即代議制度的政體；因此，它是很偏重於個人的自由，而不甚講求團體的自由。（關於這一層，除掉國父自己在「民權主義」講義裏面說明得很詳細之外，就是美國杜威，他對於美國人太偏重於個人的自由，也露過一點愾然的意見。請讀杜威底近著「教育與經驗」(Education and Experience)一書，尤其它底第四、五兩章「社會的制裁」(Social control)和「自由底性質」(The nature of freedom)，便知其詳的。此地無須敘述。)但是臺胞中也頗有些人祇看到英、美式的民主主義政治之片面，而未會窺破其全豹，所以他們不免對於本省政治設施，也祇知道模倣英、美，尤其要取法於美國底代議政治，而偏重於個人的自由，其極弊不啻釀成「無政府」的狀態一般。

最後，就民生主義而論，民生主義之要旨，本是在於解決衆人底食、衣、住、行四大需要問題。此外還有樂、育兩項，以期做到「均無貧」的地步，絕對地不容許少數大資本家（即世俗所謂的「豪商」）在那邊壟斷經營，去剝削一般人民之利益。其政策就是（一）平均地權，（二）節制資本，（三）國營實業及耕者有其田。因此，它既不像英、美底經濟政策，祇站在個人主義的立場上，絕對地主張貫徹自由貿易，無需乎政府出來統制；同時，它又不像蘇聯底共產制度，凡百實業，概歸國家經營，毫不容許私人自由貿易；不過，蘇聯後來鑒於當時完全國營有點行不通，於是改爲實施新經濟政策。在某種程度內，私人也得自由

營業，迄今未改；但是臺胞中也頗有些人反對本省公營事業制度，而主張一切事業，都應當任人民自由經營，纔算是民主精神。當然，本省所有公營事業，是否辦得妥善，尚屬問題；如果認為或發見它辦得不妥善，那麼，我們祇可以說這是人事上底問題，並非制度本身之咎。若就其制度本身而論，它確是適合於民生主義底原則，莫可反對的，並且不可遽誣之為日本佔領時代所剩下來的一個傳統政策，一味鄙夷的。

本年九月十七日陳長官親臨本省全省中等校長會議致訓，撮其要點如下：（一）教育要與政治配合；

（二）臺灣教育須與三民主義配合；（三）民族主義自日本投降後即已完成，現在實行民權主義和民生主義；（四）臺灣有好基礎，故須實行民生主義，其原則為平均地權，節制資本；（五）目前要增加生產，須先發展國營資本；（六）……；只要大家一心一德，向此前進，三五年後定可完成建設新臺灣。陳長官這一番訓詞，就是教我們怎樣地建設三民主義的新臺灣的意思。但是我們欲要貫徹陳長官底政策和主張，那麼，我們非先深切地、澈底地瞭解三民主義之理論不可；否則，我們欲要建設三民主義的新臺灣，還不啻「暗中摸索」或「隔靴搔癢」一般。惟其如此，故我們不能不精讀「國父自己底「三民主義講義」、總裁底「三民主義之體系及其實行程序」暨戴季陶先生底「三民主義之哲學的基礎」等書，以資循遵。現在我不自量，敢膽寫定這部「三民主義哲學」一書，以闡發「國父遺教、總裁言論暨戴季陶先生著作之精華和餘義，聊作一般研究三民主義哲學的同志們之補充的參考資料，尤其要提供於目前的全體臺胞之前，充作大家瀏覽三民主義書籍之指引。

實在講起來，目前的臺灣，在大體上，確不少人對於「三民主義」這個概念，還是很模糊不清楚的；分析地說，他們除掉對於「民族主義」一詞可能瞭解之外，至於所謂「民權主義」、「民生主義」、「平等」、「自由」等等觀念，他們都未曾十分瞭解。尤其對於「民生」（即「國父所謂的「民生為歷史的重心」之「民生」兩字）之涵諦和內容及其與所謂「民生主義」一詞（即整個的三民主義中之一部份）有什麼區別

和關係，可謂完全不懂得的，甚至有些人隨便解釋，任意評論，致使整個的三民主義之理論弄得錯誤百出，莫知所適從的。這樣一來，那麼，今後的臺灣，即便能够如陳長官所期待，大家一心一德，但是因為知識所限制尤其為錯誤的觀念所困，那麼，欲其於最短期間內能够完成建設新臺灣的事業，談何容易？

照上述的這種情形看起來，就可知三民主義哲學這一類書籍之印行，在今日的臺灣，確是刻不容緩的。論者聞我言，或以為像今日的臺灣，一般地說，他們底知識程度還像如此之低微，連淺近的三民主義教本如所謂「三民主義淺說」或「三民主義入門」尚且不甚了解，還有什麼餘力再來談深奧的三民主義哲學之可能？因此，我們還有什麼刊行三民主義哲學這一類書籍之必要呢？殊不知原來所謂「哲學」兩字，並非如論者所說的那樣深奧的東西；若照希臘語源及國父遺教看起來，所謂「哲學」，却是一種很平常的東西，不啻「家常便飯」一般。尤其三民主義哲學，就是這樣的東西。再就本書之體裁而論，它如同國父自己底「三民主義講義」之演講方式是深入顯出的一樣，也是深入顯出的，即一方面可以淺觀，他方面可以精測，當視讀者自己底智力和學識之如何，大有伸縮自在之餘地。（關於這一層，此地不必說明，等讀到本書第一、二章，尤其第二章第三節的時節，便知其詳的。）

再進一步地說，凡閱讀書籍或研究學問者如同有疾病者尤其如同有胃腸病者一樣，越因為他有胃腸病，醫者有時越需要給些可以增加其消化力之食品於他使之食；否則，設使天天使他祇食很稀薄的飲料或稀飯，那麼，他所有胃腸病越弄越重，必致於衰弱而不能够起了。同一道理，即使目前的一般羸弱底智力未甚發展及其知識未甚充足，但是我們應當介紹些稍難懂之書籍使之強讀強記，久而久之，他們一定會懂得並了解其真義。這又不啻我們初學習外國語時，不可專靠普通讀本，並且有時還須讀些較深的文學著作；如此，我們方纔能够養成一個外國語文學者一般。惟其如此，故三民主義哲學這一類書籍，在目前的臺灣，不能不與國父自己底「三民主義」講義同時並存的。

綜合以上所述看起來，那麼，本書之所以在臺灣出版者，也許比之在內地出版，更覺迫切些的。茲逢臺灣省編譯館甫經成立，根據許季葦館長曾經對本市各報記者談話，稱：「本館設立之旨趣，在於要建設三民主義的新臺灣文化。」因此，我認爲我們欲要建設三民主義的新臺灣文化，則不能不先使臺灣人士知道三民主義本身所具有的哲學之體系及其實行程序究竟怎樣；否則，若漫言怎樣建設三民主義的新臺灣文化，而沒有三民主義哲學做它底指導原理，那麼，這不啻「無基之塔」一般，怎樣能够建設得成功呢？惟其如此，故本書雖則並非專爲本省編譯館而寫作的，然而現在我把它放在此地出版，也未嘗不是間接地可以幫助於本省編譯館底旨趣之推進；同時，在私誼上，我又庶幾可以副陳長官暨許館長之囑望。

除上述之外，我既然在不久以前，刊行了「教育學新論」一書。那是一部書是一部教育學——教育科學；但是教育科學，又必須有一種教育哲學做它底嚮導。至於本書呢，它就是一部教育哲學（關於這一層，已詳在本書第一章，尤其這一章第七節；其他各章、節也常論及，此地姑不詳述）；因此，我爲表明自己所研究之學術底次第起見，在前一部書「教育學新論」出版以後，也不能不立刻連續地刊行這部書。

復次，再就本書之內容而論，本書雖則是四年前避難重慶時之舊作，並且有些議論是勝利以前的話，然而三民主義哲學本身除掉極小部份具有時間性和空間性之外，它底大部份是沒有時空之限制，即用於過去是適合的，用於現在及將來還是會適合的；用於甲地是適合的，用於乙地或丙地也是會適合的，可謂它是具有永久性和普遍性。至於那些屬於勝利以前的話呢，它本來是無關宏旨的；因此，此地不妨姑予保留，藉以當作我個人全生涯中所有工作上底一階段的痕跡之紀錄。

因爲有了上述的這個理由，本書無論在什麼時候及在什麼地方出版，都屬無妨礙的。不過，就事論事，若爲要適應目前的臺灣之急需起見，則非立刻在臺灣出版不可；但是同時又爲避免讀者諸君誤會本書專對臺灣文化之協進而寫作起見，則本書不能不仍請中央宣傳部三民主義叢書編纂委員會賜予印行，並且遵

照本委員會底前身——中國國民黨執行委員會三民主義叢書編纂委員會——所已經擬定的辦法，作為三民主義叢書第八種，以符定章。這樣一來，那麼，在一方面，我既對於臺灣省編譯館所既定之設立旨趣，前面已經說過，有間接的幫助；在他方面，我對於中央宣傳部三民主義叢書編纂委員會所預定之發行計劃，也不致有何等妨礙了。由此，可見本書之所以在臺灣出版者，其用意可謂是偶然的，同時又可謂是必然的。

我友人中有看見本書將要在此地刊行者，輒以為我這部書必須趕快出版；否則，如果時局一旦有變化，則這部書內容必受其影響，則不免有招「明日黃花」之謂。但是我自己並不以此為慮；因為時局有無變化，本非我們所願意過問，假定它稍有變化，那麼，三民主義這種真理也是永久地不會消滅的。因此，我這部書所有一切主張，雖則不能夠說全部，至少有一部份也會與三民主義本身共同存在的。

本年七月九日國民革命軍紀念日，中央委員吳稚暉先生在國民政府 國父紀念週報告，稱：「總理經苦心研究之後，手創三民主義，其內容包涵世界各種主義之精華，不僅適合我國國情，且與世界潮流相適應；因此，當年國人多隨之鼓吹，即共產黨人彼時亦承認三民主義切合我國需要，今日之共產黨又復有如是說法，姑無論其真假如何，但今日大家既異口同聲要實行三民主義，雖現距理想之目標尚遠，然吾人相信三民主義總有成功之一日。照吳先生這一段話看起來，我們就可知三民主義確具有一種永久性和普遍性，不怕人來破壞的；即使有人無理地來破壞，然而三民主義本身所具有之真理仍是始終地顛撲不破的。惟其如此，故本書之所以亟亟乎要在臺灣出版者，其原因並非在於有慮國際間或本國內時局之起變化，乃實是在由於近地說，要適應臺灣目前之最迫切的需要，遠地說，要闡發三民主義本身所固有之永久性和普遍性。

最後，我認為本書在此時（即今年的這時節）、此地（即今日的臺灣）出版，還有一個很深厚的意義。先就時間而論，今年十一月十二日是 國父八十一年誕生紀念日，而三民主義又是為 國父所手創的；

因此，本書之刊行，就是要把 國父底遺教發揚而光大之，不啻捧獻於 國父陵前之一種最敬的禮物。同時，今年十月三十一日又適逢本黨總裁六秩壽誕，而總裁是能够繼承 國父闡發三民主義之體系及推動三民主義之實行程序的第一人；因此，本書之刊行，又就是要把總裁所手訂的「三民主義之體系及其實行程序」引伸而補充之，也不啻敬獻於總裁庭前之一種祝壽的禮物。此外，今年十一月十二日（即 國父誕生八十一年紀念日）國民政府召集第一次國民大會，製訂中華民國憲法，還政於民，以奠定三民主義的新中國之永久的基礎，而本黨無論在國民革命的歷史上或在抗戰八年的勞績上看來，因為它都居在悠久的和首要的地位，所以今後本黨之任務，仍然在於要運用三民主義之理論和實踐——國父遺教和總裁指示——去領導其他各黨各派及全國國民，使之真正地建成三民主義的新中國乃至促進於世界大同。因此，本書之刊行，更就是要把本黨所固有的三民主義之理論體系和實踐方法集成而宣傳之，供作今後一般國民實施三民主義的新中華民國憲政之參考的資料。復次，就空間而論，今年十月二十五日是臺灣光復週年紀念日，而且去年光復前兩個月光景（即民國三十四年九月九日），又就是 國父第一次在廣州起義（即民元前十七年）之紀念日，適與臺灣割讓於日本之年代（即甲午之役）相同；因此，本書之刊行，又不啻表示感謝 國父在第一次起義後五十一年時節，能够使臺灣同胞有實現三民主義之一日，正如陳長官所說，民族主義自日本投降後，即已完成，現在實行民權主義和民生主義一般。由此，可見我之所以把本書放在此時、此地出版，並非完全出於偶然的，乃是同時由於必然的。

但是本書之內容，究竟有無錯誤，奈因 國父早經仙逝，無從直接地面聆教益，這是我遺恨終天的；然而臺灣革命諸先進暨從政諸俊傑正在體驗並研究 國父遺教暨總裁指示，同時又努力地從事建設三民主義的新臺灣者實屬不少，務祈各位先輩和同志就近先給我以一番詳細的指正，俾減謬誤，這是我欣幸萬分的。至於內地各省學術界同志們，等到我自己離臺時，親自攜帶本書逕向他們請求教益，期臻完善吧。是

爲序。

中華民國三十五年十一月十二日

國父誕生八十一年紀念日

總裁六秩壽誕（十月三十一日）後十二天

臺灣光復週年紀念日（十月二十五日）後十八天，姜琦序於臺北市寓廬





## 編輯經過

本書撰寫底動機，是發生於民國三十年六月間我在城固受了國立西北師範學院之囑託，對三民主義研究會作一度演講底時候；當初，我底演講題是「三民主義本身就是哲學」。嗣後，國立西北大學奉教育部命飭向各教授調查學術研究著作，我也擬應徵，即以「三民主義本身就是哲學」這稿爲張本，並改名爲「三民主義之研究」。從七月初至同月杪止，我就利用西北大學教務公餘，把這稿加以整理和補充。到了八月初，我又奉陳部長之命，調部擔任訓育研究委員會工作。在這時候，我常聆到陳部長關於訓育問題底種種指示，尤其關於「黨員守則」之解釋。我覺得陳部長所給與的這種種指示和解釋，都是與三民主義有密切的關係；因此，我不能不想把本書底原稿再加以一番修訂和補充。同時，陳部長所指示的有關於訓育問題之種種資料，又可以盡量地爲本書所遵照採用，作爲解釋三民主義之助。九月下旬，教育部三民主義教學研究委員會爲討論「編製專科以上學校三民主義教程綱要問題」召集會議；我又以部員兼會員一份子的資格，被邀出席。當時我聆到各位會員所發表的關於三民主義教學之改進的問題很多；有些是關於三民主義本身底教本怎樣編製問題，有些是指出學校當局怎樣不重視三民主義教程問題；同時，承陳部長指示：專科以上學校三民主義教本底體裁，應當以總裁所手訂的「三民主義之體系及其實行程序表」和內容爲根據而編著的。本書既然是屬於三民主義之研究的一種著作，它雖則不就是大學教本，然而有時也可作教學底參考之用。因此，我又不能不遵照陳部長底指示把本書底體裁和內容作一度重新的修訂，並改名爲「三民主義哲學」。自九月杪起至十二月底止，共費三個月，利用公餘，把它寫成。本書雖已寫成，但是其中欠妥之處尙多，拋磚引玉，還祈教育界和學術界人士賜予指正。

以上所述，是關於我要撰寫本書之動機及其寫成之經過的情形。然則我之所以要撰寫本書，其目的並

非在於專為研究而研究或專為著作而著作，實在是要以過去辦理學校行政及教學時所獲得之經驗為根據，再訴諸學理把它寫出來，供作今後辦理學校行政及教學三民主義者之參考。因為學術研究與行政經驗兩者，實相輔以相成的緣故。但是近人中尙有不察此意者，輒以為研究自研究，行政自行政；甚至以為能研究者則不能擔任行政工作；做行政工作者則無暇從事學術研究。這種二元論的觀點，是非常錯誤的。殊不知人類底思想，大半是歷史和社會底產物，「國父底三民主義」也就是這樣的一部著作；不過，思想既經產生，確如美國杜威(J. Dewey)所說，它好像「漏斗」一樣，再漏出來去指導社會而已。假定一個人毫沒有歷史的根據和社會的經驗，那麼，他怎樣能够構成思想呢？所謂「牆壁虛構」並不是思想，乃是一種幻想，反過來說，設使一個行政人員（無論教育行政或學校行政）若不肯從事學術研究，則他所施行之政策，也許不很合理，甚至行不通的。像這樣的不知道理論與實踐應當溝通的辦法，凡祇知道埋頭研究而不願動手操作者，他所研究而得的結果，不啻「閉門造車」一般；反之，祇能够動手操作而不肯潛心研究者，他所操作而得的結果，也不啻「盲人騎瞎馬」一般。以上兩種作法，都是很危險的；我們不能不起而糾正之。但是像我這樣的說法，我並非以為本書已經做到理論與實踐之溝通這一層，不過，要聲明的，今後我們無不從事學術研究或擔任行政工作，非盡這樣的努力做法不可。我雖不敏，也當勉強而行之。本書撰寫之目的，就是在於此；至於它底結果究竟怎樣？那是另一問題。

本書寫成後，如前面所說，其中欠妥之處尚多；尤其因為本書是關於本黨——中國國民黨——之理論問題，唯恐若解釋得很錯誤，則貽害匪淺。所以我為慎重起見，首先地把本書底初稿送呈國民政府軍事委員會委員長侍從室第三處請予審查並懇代為簽請本黨總裁賜予題詞。旋於三十一年九月間奉侍從室第三處批示，認為本書內容尙屬可取，並承其致介紹函於教育部陳部長，推薦本書採作大學「總理學說」、「三民主義」等學程教本或參考書之用，由國立編譯館予以出版（見前面「代序」）。同年十月間，又奉侍從室第三處

頒發委座交下「深入顯出」四字題詞一紙，俾載卷首，以光篇幅。復次，我因為本書既承侍從室第三處推薦採作大學「總理學說」、「三民主義」等學程教本或參考書之用，所以在送呈國立編譯館請予酌奪辦理以前，不能不先行送呈教育部三民主義教學研究會請予指正，乃承這研究會兼編輯部主任周啟文先生（現任教育部訓育委員會專任委員）校訂一過。復次，同年十月杪，奉教育部陳部長函囑將本書送國立編譯館審查，旋蒙副館長陳可忠先生按照大學用書審查委員會規定條例，即將本書分請館內編纂兼教育組主任邵鶴亭先生、中國國民黨中央執行委員會三民主義叢書編纂委員會編纂組主任翟桓先生暨國立中山大學研究院院長崔載陽先生予以審查。復次，我承翟先生提議，認為國立編譯館因審查手續較繁，出版時間也不免較慢，不如將本書交託三民主義叢書編纂委員會付印，較為方便的；同時，又承陳可忠先生表示同意，並認為本書無論在名稱上或內容上都可作為三民主義叢書之一，而三民主義叢書與大學用書兩者又沒有多大的區別可言。因此，本書遂蒙陳可忠先生決定交託三民主義叢書編纂委員會設法印行了。最後，三民主義叢書編纂委員會經接收本書時，再承翟先生交託編纂楊方先生予以複審，藉資定奪。如上所述，本書承各位校訂者和審查者多多指正並蒙各方督促出版，俾得有出世之一日；因此，我不能不在此地對於各位校訂者和審查者暨各位鼓勵者表示萬分的謝忱。

此外，我還有兩點意思要附帶地聲明的：第一、本書內容有關於徵引中西賢哲名言議論之處頗多，其中有些已經在各引語之下註明其出處，但是有些未曾做到這一層。這是因為在抗戰過程中，我自己所有多年搜集珍藏之一切書籍，大都喪失無遺了。所以本書內容所徵引的中西賢哲名言議論，大半憑記憶而想起的，其中有一部份之出處可以註明的，仍舊照例註出；但是其中有一部份之出處因一時不能憶起的，祇得暫付諸闕如了。好在讀者諸君並不一定要待作者註明各句引語之出處，纔知道其端倪的；因此，作者雖未曾完全地做到這一層，然而也無關宏旨的。第二、本書在脫稿以後，我還想到許多意見要補充於其內，然

而本書內容已經覺得非常龐大，文字又經覺得非常繁冗，際此紙張恐慌、印刷困難的時節，原有的本書內容，是否太多，尙屬疑問，實在再沒有增補之可能了。因爲如此，所以我在本書脫稿後所想到的許多意見，祇得暫束諸高閣，等到抗戰獲得勝利，萬般恢復如常時，再行增訂。不過，就中有兩篇文字——「如何解決三民主義哲學本體論問題底紛歧」和「民生」與「民生主義」底界說之研究」裏面所討論之幾點意見，因爲它與本書內容有極密切不可離之關係，所以不能不立刻地把它補充於其內的。好在這兩篇文字已經寄託三民主義青年團中央團部所印行的「中國青年」月刊第十一卷第五期及第十三卷第四、五兩期發表；因此，我就商承這刊主編者底同意，姑將這兩篇文字轉載在本書底卷末，作爲附錄，以便前後互相呼應而融會一貫。以上這兩種意思，都是出於一時不得已的辦法，祇得俟諸異日，再來補救，幸祈讀者諸君子以原諒。

三一、七、七 抗戰六週年紀念日！

美琦寫於重慶陪都教育部訓育委員會

# 三民主義哲學

## 目次

吳敬恒(稚暉)先生題簽

總裁題詞

蘇淵雷先生題詩

代序——國民政府軍事委員會委員長侍從室第三處致教育部陳前部長介紹函(信字第三三九

四四號)

臺灣初版序

編輯經過

	頁數
第一章 三民主義哲學之性質	一—二八
第一節 三民主義哲學之講解方式是深入顯出的	一
第二節 三民主義哲學之內容與「民生」之內容底關係	五
第三節 三民主義的教育哲學之特色	一一
第四節 三民主義的教育哲學是淵源於中國古代固有的文化	一四
第五節 「黨員守則」之意義及其實施方法	一七
第六節 中華民國「教育宗旨」內容之說明	一九

- 第七節 三民主義哲學就是教育哲學……………二四
- 第八節 三民主義之認識需要一種明確的判斷……………二五
- 第二章 三民主義哲學之意義……………二九
- 第一節 三民主義本身就是哲學……………一九
- 第二節 「主義」與「哲學」兩語底涵義之關係……………三一
- 第三節 國父對於「哲學」一語之解釋……………三六
- 第四節 國父爲什麼說「民生爲歷史底重心」？……………三八
- 第五節 三民主義哲學是謀主觀與客觀之綜合……………四二
- 第六節 主觀與客觀之相互的作用……………四五
- 第七節 三民主義哲學是一種真正的哲學……………四九
- 第八節 三民主義哲學是科學同時又是哲學……………五一
- 第三章 三民主義哲學之部門……………五四
- 第一節 從來的一般哲學底部門之分類法……………五四
- 第二節 三民主義哲學底部門怎樣區分？……………五六
- 第三節 三民主義哲學並非輕視本體論……………五八
- 第四節 國父爲什麼先談民族主義？……………六一
- 第五節 我個人對於三民主義哲學底部門分類法之一種主張……………六四
- 第六節 三民主義哲學底部門分類法與古代中國底政治哲學之關係……………六八
- 第七節 西洋哲學底派別之紛歧……………六九

第八節	中國哲學自有史以來就有一貫性	七一
第九節	三民主義哲學底底三大部門之說明	七四
第十節	三民主義哲學與大學格物篇是大同小異的	八〇
第四章	三民主義哲學之體系(上)	八一
第一節	「三民主義哲學」與「民生哲學」兩語之關係	八一
第二節	「原理」「主義」和「原動力」三語之解釋	八三
第三節	總裁對於「主義」兩字之解釋	八七
第四節	情、理、法三者之排列法	八九
第五節	所謂「主義」就是三民主義哲學上底知識論	九二
第六節	總裁對於原動力之重視	九三
第七節	所謂「原動力」就是三民主義哲學上底價值論	九八
第八節	「民生」這個本質之解釋	一〇〇
第五章	三民主義哲學之體系(下)	一〇五
第一節	本體論之意義	一〇五
第二節	形而上學之重要性	一〇八
第三節	國父對於形而上學之重視	一一一
第四節	知識論之意義	一一三
第五節	知識之種類	一一五
第六節	哲學之起源	一一八

- 第七節 國父底知識論之特徵……………一二二
- 第八節 康德底認識論與三民主義哲學底知識論之比較……………一二四
- 第九節 由國父底知識論談到總裁底力行哲學之特色……………一二六
- 第十節 總裁底「行的道理」與國父底「行易知難學說」是一致的……………一三〇
- 第十一節 國父學說與孔子學說之比較……………一三二
- 第十二節 懷疑論和獨斷論及批判論之批評……………一三七
- 第十三節 國父底知識論是一種積極的澈底的主張……………一四二
- 第十四節 三民主義哲學底知識論對於知與行兩者並重……………一四六
- 第十五節 價值論之意義……………一四七
- 第十六節 「仁」和「勇」兩字之字義和意義……………一五二
- 第十七節 唯物論者對於價值之解釋……………一五四
- 第十八節 河上肇對於唯物論者底價值之批評……………一五六
- 第十九節 我對於杜威底價值論之批評……………一五九
- 第二十節 杜威對於智力測驗和教育測量之意見……………一六二
- 第二十一節 智力測驗和教育測量在三民主義哲學上底地位……………一六四
- 第二十二節 三民主義哲學體系底特徵之所在……………一七一
- 第六章 三民主義哲學之原理（上）……………一七四
- 第一節 原理之意義和種類……………一七四
- 第二節 民生哲學與根本原理之關係……………一七六



第三節	民生哲學之意義	一七八
第四節	「民生」與「生元」之關係	一八〇
第五節	「生元」與「太極」之關係	一八七
第六節	實理之意義	一九六
第七節	西洋實體一元論和變化一元論與三民主義哲學之比較	二〇〇
第八節	中國古來學者對於實理之解釋	二〇二
<b>第七章 三民主義哲學之原理(下)</b>		
第一節	太極和幾何學和相對論之關係	二〇七
第二節	「生元」和「民生」之字義意義和性質及其與「三民主義」之關係	二二〇
第三節	「生元」與「無極」之關係	二二九
第四節	精神與物質之關係	二三二
第五節	國父學說與太極圖之比較的說明	二三九
第六節	「易經」一書之道德的和教育的價值	二四九
第七節	精神與物質是合一的	二六〇
第八節	心物兩者本身之對待的關係	二六八
第九節	三民主義之對待的關係	二七二
第十節	心物合一與心物綜合之關係	二七六
第十一節	三民主義哲學上底心物合一論與西洋辯證法之差異	二八五
第十二節	三民主義哲學上之體用一源論	二九三

第十三節 三民主義哲學上之時空問題	三〇二
第十四節 三民主義哲學上宇宙問題和人生問題之解決	三〇七
第十五節 世界大同與共產主義之差異	三一〇
第十六節 三民主義哲學與中國固有的哲學之道統的關係	三一三
第八章 三民主義哲學之實踐	三一九
第一節 理論與實踐之關係	三一九
第二節 中國哲學向來注重理論與實踐之統一	三二一
第三節 政治與教育之關係	三二四
第四節 學校教育之作用	三二八
第五節 國民革命程序與教育各階段之比較	三三二
第六節 教育與智、仁、勇之關係	三三五
第七節 訓育目標底內容之說明	三四四
第八節 誠與教育之關係	三四九
第九節 民生和誠、公、仁與教育之關係	三五二
第十節 五大建設之說明	三五六
第十一節 三民主義教育哲學之必要	三六二
第十二節 三民主義哲學應為一般大學高年級學生所必修的	三六六
第九章 三民主義哲學之目的	三七〇
第一節 宗旨、目的、目標、要目四者之意義和用途	四一八
	三七〇

第二節	三民主義本身就是中華民國教育宗旨	三七六
第三節	教育宗旨與教育目的之關係	三七九
第四節	教育目標與教育目的之關係	三八七
第五節	教育要目與教育目標之關係	三八九
第六節	教育宗旨、教育目的、教育目標、教育要目之產生順序與其實施順序之比較	三九一
第七節	教育目的與三民主義哲學底目的之聯繫的關係	三九四
第八節	中華民國教育宗旨與國父遺教之歷史淵源的關係	三九六
第九節	教育哲學上所謂「興趣」和「努力」與三民主義哲學之關係	四〇〇
第十節	三民主義之教育不外乎誠	四〇九
第十一節	三民主義教育與世界大同	四一二
第十二節	力行哲學與世界大同	四一六
第十章	結 論	四一九—四二二
附 錄		
一、	如何解決三民主義哲學本體論問題底紛歧	一一二
二、「民生」與「民生主義」底界說之研究		一三三—三五
本書暨附錄底主要的參考書		三六

跋



# 三民主義哲學

## 第一章 三民主義哲學之性質

### 第一節 三民主義哲學之講解方式是深入顯出的

從來凡研究三民主義哲學的人，大約有兩種看法：第一種看法對於三民主義哲學，簡直地可以說聽不起它；這一種看法就是屬於輕視三民主義者，以為三民主義的講演文字，一般村夫野叟都能够講解，用不着心思去研究。第二種看法對於三民主義哲學，輒把它看得太玄妙、太深奧；這一種看法就是屬於推重三民主義者，以為三民主義具有一種莫可究詰的哲理存在着，非碩學鴻儒莫明其究竟。以上兩種看法，大都似是而非的。殊不知一切學術都是由淺而深，由卑而高，由近而遠，由具體而抽象，由實際而理論的；同時，凡從事一切學術之研究的人，無論自己研究或對人講解，也都應當深入顯出的。因此，我們可以說一切學術，自發動起到成熟止，都是一種深入顯出的東西。換句話說，一切學術，大都因人、因時、因地、因事，可以淺說，也可以深陳，並不應當始終地認定某種學術是淺近的或是深奧的。一切學術既然如此，三民主義哲學何獨不然？如果我們站在淺近的方面來看三民主義哲學，我們不妨說三民主義哲學是淺近的；但是我們不能因為三民主義哲學是淺近的，就輕視它並且以為它沒有研究之價值。因為 國父最初講述三民主義的時候，他要適應當時一般民衆底知識之程度，力求通俗簡略，使一般民衆都能够懂得，不致有所迷惑，所以不能不先從淺近入手。

考諸西洋哲學史，希臘哲學之端緒，就是存於種種俚諺。譬如希臘哲學底始祖泰雷士(Thales)，就是

巧於俚諺的七賢人之一。照泰雷士底意思，他認為哲學的思想，在一般村夫野叟種種俚諺中也是所具有的；不過，我們祇可以把它看做一種通俗哲學。因為一般村夫野叟底哲學的思想是通俗的，所以我們對着一般村夫野叟講解哲學，則不能不適應其知識之程度，也用俚諺式的通俗講演以灌輸或啓發其哲學的知識。由此，可見 國父底三民主義所以處處表現着通俗文字並充滿着實際問題，其目的就是在於如泰雷士所想像，認為對一般民衆講解三民主義，非先從淺近處入手不可；等到了一般民衆底知識程度逐漸地提高以後，他們自己對於三民主義哲學之認識自然日增深遠，並且他們生來所具有的通俗的哲學思想，久而久之，也許會化成爲有組織、有系統之哲學體系。除非沒有先知先覺者肯站在他們底前面開導和啓發，即使他們生來就具有哲學的思想，然而仍懵懵懂懂，不啻茫無所知一般。因爲如此，所以我認為 國父底「三民主義」，固然是一種通俗淺近的文字，然而 國父爲了開導和啓迪一般民衆底哲學的思想起見，不得不如此說法，並非以爲三民主義之理論始終就是這樣淺近的東西。

復次，如果我們站在深遠的方面來看三民主義，我們可以說三民主義本來就是一種有組織、有系統的學問。照 國父自己所說，三民主義之理論，有些是淵源於中國固有的文化，有些是擷取自歐、美底最新的科學知識，有些是他自己底智力所獨創發明的。因此，三民主義之精義，斷非一般村夫野叟所能夠瞭解的。但是姑無論三民主義之理論有怎樣的精深，然而 國父認為三民主義不外乎身心動靜五常百行之間，必須要我們時時刻刻地去身體力行的。設使我們不此之務，開始地就把三民主義當做一種高遠不可究詰之理去探求，那麼，我們去三民主義之道遠了。

陳立夫先生對於「主義」之特點有一段話說得最有道理的，他說：「我覺得『主義』這東西有兩個特點：第一、主義是超學問的，它是一切學問的總和。我們是要拿主義來達到建國的目的，所以它不是普通學問。主義本身實居各種學問的領導地位，每一種學問都包含在主義裏，每一種學問中也都有主義存在。主義好

比是領袖，各種學問好比是幹部；領袖的精神，必須貫注到幹部的身上。這樣主義纔能像天羅地網一樣，無所不包，涵蓋一切。孔子之道相當偉大，二千四百多年以前的人所說的話，到今天還如同面對我說的一樣，任何力量都不能把他打倒，這就是由於他能闡真理，自成系統，能涵蓋一切，籠罩一切，任何人都逃不出他的掌握的緣故。第二、主義是平凡淺近的。唯其平凡淺近，所以雅俗共賞，無孔不入，能滲透到各方面去，上自聖人，下至匹夫匹婦，都離不了它。要使三民主義充分具備這兩個特點，在我們的場合，就應該把三民主義滲透到政治、經濟、法律、哲學等學科中去，創造三民主義的政治、經濟等學。：」

（見「三民主義的教與學」，「教育通訊旬刊」第五卷第六期第二頁）

照上述的陳先生底這一段話看起來，我們就可知三民主義哲學就是具有這樣的兩個特點的東西。在超學問這一個特點上看來，我們用不着驚奇；在平凡淺近這一個特點上看來，我們不能夠輕視。就中，尤其平凡淺近這一個特點是一般初研究三民主義者所萬不可缺少之先行的要素。國父自己曾經警告過我們：「從來我們中國人大都往往對於日常行動，都不注意。譬如像吐痰、放屁、留長指甲、不洗牙齒等等，都是修身尋常工夫，中國人都不知檢點；因此，失禮於外國人的地方很多。我們反而大談其理性之學。」（見「民族主義」第一講）照國父底意思，他並非禁止人們去講求高深的哲學，乃是以為人們若要講求高深的哲學；那麼，非先在日常行動上從卑處淺處和近處入手不可；等到了這些平凡淺近的道理弄得清楚以後，再來加工研究高深的哲學。超學問的領導原理，尚未為晚的。因為如此，所以我認為「三民主義」本來就是一種有系統、有組織之哲學體系；不過，國父唯恐初學者們中有些毫無哲學的素養者，對於哲學底概念完全不懂得；有些雖略具哲學的知識者，但是他們往往好高騖遠，弄成一知半解，所以國父講解三民主義時，是採用深入顯出的方法去說明，一方面使初學者可以先獲得哲學之基本的種種概念，他方面使已經略具哲學的知識者可以推論一切。這就是國父根據他自己所發明的「行易知難學說」上所謂「不知而

行」，「行而後知」，「知而後行」三大原則而教學的意思。

若照心理學上講，原來人類底意識作用本是逐漸發展的；它是隨着我們底知識之發達由低級的心理狀態而逐漸進展到高級的心理狀態。具體地說，我們對於任何事物之認識，在小孩子的時代，我們祇有性質判斷；譬如「月亮是圓的」，「石頭是硬的」，「葉子是綠的」，「花兒是紅的」等是。迨年齡稍長大時，我們底意識作用是由事物底性質判斷而進展於事物底分量判斷；譬如我們看見一朵花，不但說「這朵花兒是紅的」，並且說「這朵花兒比那朵花兒紅些」。請看小孩子用手指頭代替事物而暗數，就是這個原因。如果我們底年齡再進入於成人階段，我們底意識是由事物底分量判斷更進展於事物底因果判斷；譬如我們看見水凝結為冰或化為蒸氣，一定說它底溫度降到攝氏溫度表零點以下四度或昇到沸騰點以上。如果我們底年齡更逐漸長進，我們底意識是由事物底因果判斷更進展於事物底價值判斷；譬如我們看見一幅青天白日滿地紅的國旗時，我們一定說「這是我們中華民國底國旗」。這就是因為我們對於本國底國旗的認識，決不僅視爲它是一張塗有青、白、紅三種顏色的布質材料，並且視爲它象徵我們中華民族光榮理想之所寄而有所表示着去取從違及褒貶愛憎的評價。因此，我們所謂「愛國」或「叛國」，也是維繫於此。

照這樣的說法看起來，我們就可知一般人對於三民主義之認識，也是這樣地先養成三民主義之性質判斷，復次再進入於三民主義之分量判斷，復次再進入於三民主義之因果判斷，最後更進入於三民主義之價值判斷。但是三民主義之第三、第四——因果和價值——兩種判斷，欲望一般民衆立刻獲得，那是不可能的；因此，我們不能不先使他們養成三民主義之第一、第二——性質和分量——兩種判斷。在另一方面講，我們決非祇望一般民衆底意識始終停留於三民主義之性質和分量兩種判斷，乃是要求他們迅速地進展到三民主義之因果和價值兩種判斷。實在按起來，國父底「三民主義」裏面是包含有三民主義之性質、分量、因果、價值四種判斷，前兩種判斷是對一般民衆而講解的，後兩種判斷是對知識份子而說明的。就前兩種判斷



而論，「三民主義」不妨說是一種淺說；就後兩種判斷而論，「三民主義」可以說是二種精義。但是就全體而論，「三民主義」所包含之這四種判斷，在縱的方面說，是相互貫串的；在橫的方面說，是相互聯繫的。這就是因爲 國父一方面要使一般民衆懂得三民主義之淺近的地方以後，更進一步地去研究其深遠的道理；他方面要使知識份子研究三民主義之深遠的道理時，必須常時回顧到其淺近的實例的緣故。因爲如此，所以我認爲 國父底「三民主義」是一部深入顯出的哲學體系之著作。

## 第二節 三民主義哲學之內容與「民生」之內容底關係

上面這一段話，是我從 國父底「三民主義」之講解方式（或稱形式）的方面來說明三民主義哲學之性質；現在我再從它底內容的方面來說明吧。但是「三民主義」底內容，很屬豐富，我一時無從備述；現在我姑僅舉「民生」一項作爲說明三民主義哲學底性質之資料。照 國父所說，民生爲歷史底重心；所謂「民生」之內容，又照 國父自己所解釋，是人民底生活、社會底生存、國民底生計、群衆底生命。此地所謂生活、生存、生計、生命四種要素，固然有些屬於物質的，例如生活和生計是；有些屬於精神的，例如生存和生命是。但是照原人底眼光看起來，這些不外乎他們底日常生活上所需要的幾個問題；具體地說，這些不外乎人類所必需之衣、食、住、行四大需要及其怎樣求得食飽、衣暖、住安、行便的普通道理而已，並沒有什麼深遠的意義可言。 國父自己也很了解一般民衆底心理，所以他首先採取顯出的方式，說：「建國之首要在民生。」繼而又說：「民生就是衣、食、住、行四大需要。」這本是 國父底心理方式——自近而遠——的教學法，也可以說是 國父底論理方式——自具體而抽象——的教學法；但是近人不察，竟遽然視「三民主義」爲一種很淺近的講演文字，以爲一般村夫野叟都能够講解，用不着心思去研究。這種觀點，是很錯誤的。

殊不知人類究竟並非與其他一切禽獸可比；具體地說，人類不僅像其他一切禽獸逐日營其生、遂其生而已，並且還要不斷地美其生、善其生乃至創造其生。國父也看到這一層道理，所以他在「民生主義」裏面把食、衣、住、行四大需要底進展程序講解得很詳細。其中譬如「衣」一項，國父認為最初是護體，後來一變為彰身，再一變為等差，最後應當轉變為方便。（見「民生主義」第四講）不但「衣」一項如此，其餘「食、住、行」三項，國父認為它都是這樣地進展着的。照國父底意思，他認為人類對於食、衣、住、行四大需要，不應當僅僅靠着感官感覺其性質或藉着知識辨別其分量，並且必須運用智力考察其因果或鍛鍊思想估評其價值。這就是說人類對於食、衣、住、行四大需要之認識，都應當由低級的心理狀態逐漸地進展到高級的心理狀態；不但在認識上應當如此，並且在實行上，也都應當由營其生、遂其生的低階段逐漸地進展到美其生，善其生乃至創造其生的高階段。陳立夫先生把人類底求生分做「長生」、「優生」和「廣生」三個階段，就是這樁意思。（見陳立夫著「生之原理」）

所謂「生活」，不僅充實個人底生活而已，並且還要增進人類全體之生活；所謂「生命」，不僅延續民族底生命而已，並且還要創造宇宙繼起之生命。總裁說：「生活底目的，在增進人類全體之生活；生命底意義，在創造宇宙繼起之生命。」（見「中國青年之責任」）照總裁底這幾句話看起來，我們就可知所謂「民生」，不僅祇限於個人目前的需要，並且兼含有人類將來和宇宙繼起的生命。但是人類在出胎的時節，他底內部雖具有豐富的智能，在心理學上叫做「適應性」，在教育學上叫做「可塑性」；然而這些智能並非生來就完備的，不過有發展底可能性而已。然則這種發展底可能性怎樣能夠實現呢？我們可以簡單地答覆一句：這是全靠教育之力促成其有所實現的。照美國杜威（J. Dewey）底研究，人類出胎後，一切行動都未曾發達的，並不像雞雛孵成出蛋後，不久就會啄食並能行走一般；因此，人類最初非有相當時間之教育不可。杜威認為教育人類底生活所必需的。杜威底一句話，如同總裁所指示一樣，認為教育不僅

爲人類底目前的生活所必需，並且爲着人類將來和宇宙繼起打算，也不能不賴乎教育。譬如前一代人類所造成之二切文化，不拘其爲物質的或精神的，若要傳遞於次一代乃至無數代的人類，也非端賴乎教育不可。

綜合以上所論而觀，我們就可知一般民衆底知識程度，如同初出胎的小孩子底知識程度一樣，他們固然也知道求生——追求衣、食、住、行四大需要——之必要，然而他們對於如何求生之道仍然有大多數人完全不明白的。請看現在我國中國社會上尙不少無業游民和乞丐，就可以思過半了。這些人類對於自己個人怎樣遂其生、營其生底道理尙且不懂得，焉能望他們美其生乃至創造其生而爲全體的人類圖謀幸福及爲繼起的宇宙創造生命呢？因爲如此，所以國父對着一般民衆第一步是要他們怎樣自立、自治和自享——民族主義、民權主義和民生主義——之第一步，等到了他們能夠自立、自治和自享以後，再來教他們講求怎樣立人、治人和享人——民族主義，民權主義和民生主義——之第二步。至於三民主義之最後的一步（或稱第三步）——世界大同——呢，照國父底意思，他認爲等到了整個的中華民族能夠自決——民族獨立、民權普遍、民生發展——及世界上其他各個弱小的民族都能够自決以後，纔可以講求的。這就是我在前面所說的自淺而深、自近而遠、自卑而高的意思；再說一句話，這就是一種「深入顯出」的講演法或教學法。

孔子曾經也說：「夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。」孔子底這幾句話，就是因子貢有志於仁，徒事高遠，未知其方；所以教以於己取之，庶近而可入，是乃爲仁之方，雖博施濟衆，亦由此進。（朱子集程子註）國父底全部「三民主義」之內容，對於三民主義之實行政程序，就是照這樣的層次而講述的。民國十七年國民政府遵照這個原則規定並公佈中華民國「教育宗旨」，其內容如下：「中華民國之教育，根據三民主義，以充實人民生活、扶植社會生存、發展國民生計、延續民族生命爲目的；務期民族獨立、民權普遍、民生發展，以促進世界大同。」這六十二字可以分做三個階段看待，

即自「根據三民主義」一句起至「延續民族生命」一句止爲第一個階段，在這個階段中，一面教人如何自立、自治和自享，一面教人如何立人、治人和享人；再具體地說，各級學校教育，一面教人如何解決自己個人底衣、食、住、行四大需要——民生之物質的方面——問題，一面教人如何同時幫助他人去講求禮、義、廉、恥四大德目——民生之精神的方面——問題。這種教育法，又就是遵照總裁所唱道的新生活運動之主張，以「禮、義、廉、恥」之素行，習之於日常生活——「衣、食、住、行」之中，以之充實民族的精神和物質的條件的意思。

陳立夫先生把「禮、義、廉、恥」四字解釋得好：「禮、義、廉、恥四德，簡單來分析：恥者，消極之稱謂，即不要作壞的事情。廉者已進一步，要做好自己本身範圍以內的事，而不妨礙人家。義則更進一步，不僅自己做好，更要助成別人。而禮，則於分配時讓其先者多者大者與人。所以說禮是分配的積極準則，廉是分配的消極準則，義是生產的積極準則，恥是生產的消極準則。人人能够做到這四點，就個人講，謂之盡忠盡職；就國家民族來講，就是團結的要素。所以管子說：『禮、義、廉、恥，國之四維。』而新生活運動之所以以禮、義、廉、恥爲中心者，也就是如此。」（見「生之原理」）

杜威對於公民教育有一段話與陳先生所說的話頗相呼應，他說：「做一個好的公民這一句話看去彷彿有點政治的意味。人每以爲所謂好的公民，總是指着對於選舉等事能盡公民的職務，有忠心沒有欺詐而言。這一部份固然也重要，在民治的國民，尤其重要。因爲不但自己不做欺詐卑劣的手段，還貴互相監督，互相糾察，使大家做一個良好的公民。但做這種用知識參預政治的良好公民，還是很淺近很明白一方面，還有那非政治的一方面：第一、乃是要做一個良好的鄰舍或朋友；因爲人是共同生活的，一切公共娛樂以及圖書館等都很重要。進一層，第二、不但我受別人底益處，還要別人受我底益處。第三、經濟方面，應該做一個生利的出產的人，不要做分利的人。第四、應該做一個好的消費家。生利固然不容易，消費也

不容易。譬如各種貨物，要監察它，使它沒有假冒，便是極不容易的事。所以我說應該要做一個好的主顧或消費家，我因此連帶想到女子教育底重要。女子與消費的接觸最多，因為女子總不能與家庭脫離關係的，要是女子有了教育，便可以隨時限制隨時鑑別消耗品底好壞，做一個良好的消費家。西洋女子就是大家在那裏注意消費品底監察或限制最後一層，第五、較為膚泛，便是應該做個良好的創造者或貢獻者。」（見杜威五大演講「教育哲學」第三〇—三一頁）杜威所說的這一段話，我會經把它放在民生史觀上分析一過，認為杜威所說的第一點，就是分配關係；第二點，就是交換關係；第三點，就是生產關係；第四點，就是消費關係；第五點，就是人類的勞動之積極的行動——理智之創造，也就是民生中之所謂「生命」。（見拙作「教育哲學」第二三六頁）。

無論照陳先生或杜威所說的話看來，我們就可知教育之道當然首先從被教育者底切身處注意起，同時要他們助成別人並創造全人類和全宇宙底生命。不過根據中庸所謂「登高必自卑，行遠必自邇」的原則，須要被教育者先從他們自己做起，然後推及於人。中國國民黨「黨員守則」正文裏面有兩句話說得好：「自立為立人之基，自救為救人之始。」最近教育部再根據這個原則在訓育方面特製定訓練青年四大目標，曰：「自信信道（主義），自治治事，自育育人，自衛衛國。這就是孔子所謂「夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已」的意思。然則中華民國「教育宗旨」所以拿民生——人民生活、社會生存、國民生計、民族生命——做全部宗旨中之教育目的（即我在前面所稱為教育宗旨底第一個階段），其命意就是在於根據三民主義哲學，認定教育之本質就是民生，在教育底出發點上，一面從充實人民生活 and 發展國民生計以樹立自立自救之基礎，一面從扶植社會生存和延續民族生命以造成立人救人之準備。這就是教學生於如何能夠達到遂其生、營其生——衣、食、住、行——之目的外，同時如何能夠發揮美其生、善其生乃至創造其生——禮、義、廉、恥——之精神的意思。

在教育實施上，教育部對於各級學校教育有一種共同目標之規定，曰：發揚民族精神，培養國民道德，訓練自治能力，增加生活知能。這四句話之中，有些關於道德的方面，有些關於知識的方面，有些關於技能的方面；再說一句話，有些關於精神的方面，有些關於物質的方面；同時，有些關於個人的方面，有些關於社會的方面。在道德與知能、精神與物質及個人與社會等兩者之相互關係上，遵照總裁底意旨，教育部特製定「禮、義、廉、恥」四字為全國各級學校底共同校訓。這種種規定，歸納起來，無一不以國父底三民主義哲學為依歸，認定教育之本質，就是民生；同時，遵照 國父底遺教，認定民生裏面包含有物質——生活和生計——與精神——生存和生命——兩種要素，並且這兩種要素是互為其根的。關於這一層，留待後面幾章再來作一度詳細的說明。此地我所要說明的，以為我們對於教育之本質，認定教育就是民生，比之杜威所謂「教育就是生活」、馬克思一派所謂「教育就是經濟」（即所謂經濟是教育之最後的決定要素）及德國那篤爾普（P. Natorp）所謂「教育就是理念」等等，勝得許多。

因為杜威所謂「生活」，固然並非僅指目前現實的生活而言，乃是兼含有將來理想的生活在內，不過他反對從來教育學者視教育為將來生活底準備，並非生活本身，於是唱導「教育即生活說」以糾正它；同時，杜威所謂「生活」，固然並非僅指個人的生活而言，乃是兼含有社會的生活之意義在內，然而美國所固有的哲學是「實用主義」（Pragmatism），並且美國國家底組織是資本主義；因此，杜威底教育哲學，在實施的時節，不免為人們所誤解或所利用，以達到遂行其目前現實的和個人主義的生活之目的。因為如此，所以蘇聯教育學者平克微支（A. P. pinkевич）批評杜威底教育哲學太着重於觀念形態之保守，即立於現存的美國社會制度之上，主張以學校適合國家之需要，終屬與虎謀皮，必無結果的。平克氏底這種批評，固然也有所偏，然而他站在現存的美國社會制度之上去批評杜威底教育哲學，並非無的放矢。

復次，馬克思視經濟為一切事物（教育當然也在其列）之最後的決定要素，同時把教育放在經濟上之

最上層建築的精神文化範圍之內。至於教育之本質，是否就是經濟？馬克思未曾提及；我姑且站在馬克思底「經濟一元論」或「經濟決定論」(Economic determinism)的觀點上，認定他主張教育就是經濟。這種主張，固然是很切實而不致於落空；同時，馬氏以共產主義為標榜，所以共產主義的教育似乎以公眾利益為前提，然而在實施的時節，這種教育思想，祇會教人各自為目前的利害問題打算，求到目前人人都能够豐衣足食，就算了事，再無所謂「禮、義、廉、恥」之存在；並且這種思想本是有階級性的，在理想上雖則主張人類平等，然而在實際上仍然以挑撥階級鬭爭為能事的。

復次，那篤爾普所謂「教育就是理念」，固然不像杜威底教育哲學還帶着實用主義的色彩，又不像馬克思一派底教育主張太偏於物質的一方面，乃是重視教育之精神的一方面，使德意志民族養成有今日團結一致之精神。然而他因為太重視教育之精神的一方面，大唱「返乎柏拉圖」，認為柏拉圖所謂「理念至上」一語是一種金科玉律的東西，至於一切物質都是為理念所支配的；因此，德意志國民祇知道鍛鍊意志，集中精神，變本加厲，竟視權力就是公理，所以釀成先後兩次之世界大戰。

### 第三節 三民主義的教育哲學之特色

綜合以上三種教育學說而論，這三種教育學說，無一不是一種偏枯的教育主張，即不是偏於物質的，就是偏於精神的；或者不是偏於個人主義的，就是偏於民族主義(狹義的民族主義)的。唯獨我們國父底三民主義的教育哲學，在教育底本質論上，既不偏於物質的，又不偏於精神的；同時，既不偏於個人的，又不偏於社會的，不但如此，並且三民主義的教育哲學常時力謀物質與精神及個人與社會兩者之統一或綜合，不使這兩者截然為兩途的。因此，在教育實施的時節，各級學校教師都應當一面按照各個學生智能之程度，使他們注意個人人格修養，以栽植自立、自治、自享之能力；一面適應整個社會需要之情形，使

他們講求國家民族團結，以發揮立人、治人、享人之精神。就前一方面講，這就是衣、食、住、行四大需要問題；就後一方面講，這就是禮、義、廉、恥四大德目問題。合這兩方面而論，這就是總裁所謂「以『禮、義、廉、恥』之素行，習之於日常生活」『衣、食、住、行』之中，以之充實民族的精神和物質的條件」的意思。

再分析些說，在這種教育目的之中，它既有自我同時又有他我，並且自我與他我兩者互相綜合或互相統一的。這就是「中庸」所謂「誠」及「禮記」『禮運篇』所謂「公」的意思。因為無論所謂「誠」或所謂「公」，其中一定要有「自我」與「他我」互相對立同時互相綜合或統一的。設使祇有自我而無他我，那麼，這叫做「僞」或叫做「私」；反之，祇有他我而無自我，那麼，這叫做「幻」或叫做「空」。中庸說：「誠者，自成也。……誠者，非自成己而已也，所以成物也。」禮運說：「貨惡其棄於地也，不必藏於己；力惡其不出於身也，不必爲己。」這些話，不啻包括「自我」與「他我」兩方面而求其有所以互相綜合或統一的意思。

我們若再把我國「教育宗旨」中所有這個教育目的與杜威、馬克思及那篤爾普等底教育學說一相比較，那麼，又可以看出彼此相異的地方。具體地說，杜威底教育學說雖則常說教育與社會必須打成一片，學校就是社會底小雛形，然而他處處以兒童爲中心或本位；因此，他底教育思想之影響，遂釀成爲一種自我主義而缺乏他我的觀念，這不免陷於私。復次，馬克思一派底教育思想雖則站在共產主義的立場主張人類平等而無國際的界限，似乎是世界大同；然而在提倡世界大同以前，並不許人建國完成，不啻祇有他我而無自我一般，這不免落於空。同時，在另一方面講，蘇聯自從實行「一國社會主義」以來，她底政治是走到經濟的國家主義的路線；因此，她底教育政策也站在國家的立場，以集體的力量，專謀自國底利益和繁榮，於是純他我主義轉變爲自我主義，這又不免陷於私。最後，那篤爾普底教育學說雖則主張個人與社



會兩者是不可分離的，然而他究竟視個人爲社會團體之一屬員，人只有在社會團體中纔算是一個人，他自身似乎沒有自律自主的資格；因此，那氏底教育思想之影響，遂釀成爲一種狹義的民族主義——國家社會主義，若站在個人的方面講，個人爲國家社會底犧牲品，祇有他我而沒有自我；若站在國家的方面講，國家是至高無上的東西，祇有自我而沒有他我。就前一方面而論，這種教育學說，似乎爲公，但是就後一方面而論，這種教育學說，却是私之尤的東西。

總之，以上三種教育學說，不是偏於私，就是落於空，在大體上講，它們偏於私的居多；因此，它們並不像我們底三民主義的教育哲學既切實又合理的。然而平心而論，那三種教育學說上有一點不無於我們底三民主義的教育哲學有所幫助的。這是什麼呢？這就是他們無一不主張教育先從卑處近處做起。譬如杜威認爲兒童是教育底起點，成人社會是教育底目的，至於介乎兒童與成人社會之中間底課程和教師，是引導兒童逐漸走到成人社會之一條擺渡橋。復次，馬克思一派雖則沒有像杜威說過這樣的話，然而他在政治思想上主張一切社會制度都是由低階段跳躍地發展到高階段的。這種政治思想，其影響遂波及於教育思想上，有些教育心理學者例如蘇聯心理學者科尼洛夫 (K. N. Korilov) 主張兒童心理也是這樣地由低階段跳躍地轉變到高階段的。這種主張是與美國杜威所主張的兒童心理發展說若出一轍；不過，彼此所差異的，杜威認定漸進的發展，科尼洛夫認定跳躍的發展而已。最後，那篤爾普主張教育如同經濟一樣，也是「由下而上的」(Von unter nach oben)。他所謂「由下而上的」一語，本是指教育之本質而言，似乎與兒童心理發展說無關；但是若從馬克思底經濟制度發展論推論起來，那麼，我們可以說那氏所謂「理念」，也是像馬氏所說的經濟制度那樣地由低階段發展到高階段的。不過，那氏未曾談及教育是跳躍的發展抑或是漸進的發展而已。

總之，歐、美底最近的教育思想，大都是主張教育底進行程序應當由卑而高，由近而遠；尤其要先適

切於目前的需要，然後再來推及於將來的理想。他們並不像從來的西洋教育思想，譬如希臘柏拉圖底教育思想首先提出「理念至上」，要人們去追求；基督教底教育首先提出一個「天國」，要人們去摸索；人文主義的教育思想首先提出一個「完人」，要人們去模倣；即就實利主義的教育思想而論，譬如英國斯賓塞（H. Spencer），他雖則反對人文主義者以前的一切教育學說大都唯求空想而不務實際，然而他還是祇說教育為將來的生活之準備，並未會看到教育就是生活本身。因此，杜威底教育哲學，不啻異軍崛起，直接地要糾正斯賓塞底教育學說，間接地要推翻斯賓塞以前的一切教育學說，這可謂是杜威底一個大貢獻。這種教育思想，後來遂波及於全世界，無論德國、蘇聯乃至我們中國都多少受其影响的。

#### 第四節 三民主義的教育哲學是淵源於中國古代固有的文化

上面這種兒童本位的教育思想，在我國古代早經產生，例如孔子底教育學說，就是一種兒童本位的教育觀。因此，中國國民黨「政綱」第十三條規定為「厲行教育普及，以全力發展兒童本位之教育，整理學制系統，……」這與其說受杜威底教育思想之影响，寧可說是 國父淵源於中國固有的文化而製訂的。國父自己底「三民主義」，如同孔子底「論語」一樣，根據「兒童本位」的原則，把一般民衆當做「兒童」看待，由淺而深，由近而遠，按部就班，循序施教的。最近，總裁又依照 國父底遺教在「行的道理」（行的哲學）一書裏面定出「行」底第一個條件：「必須有起點……要找到着手之點，登高自卑，行遠自邇，不可越級開始，要從基層做起。」同時，在「科學的道理」（原名「科學的精神與科學的方法」）一書裏面說：「大處着眼，小處下手。」總裁所指示的這些話，也就是兒童本位教育的意思；同時，我們須要知道總裁這兩部書，如同國父底「三民主義」一樣，也是淵源於中國固有的文化，尤其根據於中庸一書加以闡發的，不過偶然與杜威底教育哲學有相契合而已。

照以上所說，除掉「中庸」所謂「登高必自卑，行遠必自邇」之外，還有「大學」格物篇所謂「修身爲本」這一句話，也就是一種「兒童本位」的教育。「中庸」所說，是關於教學法的方面；「大學」所說，是關於教材的方面。實在講起來，教材與教學法兩者，是一而二、二而一的東西；因此，「大學」與「中庸」兩書所說，又是一貫的。照「大學」底意思，又認爲齊家、治國、平天下若不先從個人底切身問題做起，無論怎樣，終不能够做到齊其家、治其國、平其天下。復次，在另一方面講，我們若要修身，又非先從格物做起，再一步一步地做到致知、誠意、正心止不可。「大學」本身就說過幾句話：「物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。」我認爲這幾句話可以作如次的解釋：所謂「物」，是指物、知、意、心、身而言；修身是本，格物是末。所謂「事」，是指自格物起至平天下止而言；格物是始，平天下是終。至於它所謂「知所先後」一語呢，它也就是說如果我們要做到「平天下」的這一個最後的階段，那麼，非先從「格物」做起不可。總之，照「大學」底意思，我們無論做什麼事情——致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下——都必須先由卑處邇處——格物——做起，然後纔能够達到其所期待之高的遠的乃至最後的或終極的目標。照這樣的做去，那麼，我們纔能够把一切事情做得很合理，並沒有等或出軌的地方。因爲如此，所以「大學」在所謂「知所先後」之後再說一句話：「則近道矣。」所謂「近道」，照總裁所解釋，它是「合理」之義。（見「革命哲學的重要」）

照以上所述，然則「修身」一階段乃至「平天下」的最後一階段爲什麼須要先從「格物」做起，再一步一步地做到致知、誠意、正心呢？同時，要問什麼是「格物」及怎樣地格物？這些問題，此地姑且不談，留待後面有機會時再說。現在我先說明致知、誠意和正心這三層意思吧。我認爲知、意、心三者，就是「中庸」所謂智、仁、勇三達德，照陳立夫先生底意思，他認爲這三達德是每個人做人上之最基本的三條件；即使一個人未曾與家庭、國家或人類世界發生何等關係，他也應當具備有這三個最基本的條

件。照陳先生底這種解釋看起來，我們就可知人之所以爲人，一定先具備有人底最基本的三個條件——智、仁、勇；否則，不得叫做「人」。何況，凡人無論怎樣，總不能夠與社會（包括家庭、國家及人類世界而言）脫離關係呢？所謂「修身」，就是團體生活——人與人之相互關係——之開始；因此，修身一階段，不能不先有這三達德。孔子說：「知斯三者（即智、仁、勇），則知所以修身；知所以修身，則知所以治人；知所以治人，則知所以治天下國家矣。」照孔子底這幾句話看起來，我們更可知智、仁、勇三達德，不啻是一切事物之最基本的條件。孔子又說：「仁者不憂，智者不惑，勇者不懼。」先站在個人的方面講，所謂「致知」，就是能够辨是非，實事求是，所以不惑；所謂「誠意」，就是能够明善惡，誠實無妄，所以不憂；所謂「正心」，就是能够知曲直，敢作敢爲，所以不懼。復次，站在社會的方面講，所謂「致知」，就是沒有蒙蔽他人的地方，所以不會惑人；所謂「誠意」，就是沒有欺騙他人的地方，所以不使人憂，所謂「正心」，就是沒有侵害他人的地方，所以不叫人懼。就個人的方面講，這三達德可約稱之爲「誠」；就社會的方面講，這三達德可約稱之爲「公」。

但是無論所謂「誠」或所謂「公」，都是由卑而高，由近而遠，循序進行的。卑近地說，誠是個人底「內心無疚」之義，公是個人底「作事公道」之義；高遠地說，誠是「成人成物」之義，公是「天下爲公」之義。所謂「修身」，就是要人們拿「內心無疚」和「作事公道」做個基礎，然後再推而及之，以達到「成人成物」和「天下爲公」之目的。然而智、仁、勇三達德，在本質上看來，因爲它是屬於個人道德，所以它若運用於人與人底相互關係之上，則不免有所窮盡的地方。因爲如此，所以我們不能不採用「禮、義、廉、恥」四維以濟智、仁、勇三達德之窮；同時，我們也可以積極地說，「禮、義、廉、恥」四維就是發揮智、仁、勇三達德之精神。

什麼是「禮、義、廉、恥」？陳立夫先生已經把它解釋一過了，請翻看前面，便知其詳；現在我再引

用陳先生所說的一句話，以明這四種德之性質。陳先生說：「禮、義、廉、恥四德，是團體生活之四大要求。」陳先生這一句話，可以說就是對於「修身」一語有所說明的一個定義。因為所謂「修身」，如上面所說，是團體生活之開始，所以它不能不採用團體生活上底四大要求——禮、義、廉、恥——而進行的。復次，再就齊家、治國、平天下三階段而論，這三階段，顧名思義，就不外乎團體生活；因此，我們對於這三階段，不能不在禮、義、廉、恥之上，再來採用忠、孝、仁、愛、信、義、和、平八德以擴大其範圍。什麼是忠、孝、仁、愛、信、義、和、平八德？國父和總裁曾經都下過詳細的解釋，毋庸我再述；最近，陳先生也有一種追加的說明，我也不必轉述。現在我所要說的，照陳先生底意思，他認為這八德是團體生活上所必需之訓練的四大要目。

有了上述的種種理由，所以我國底教育政策上，第一、遵照國父底遺教，採用智、仁、勇、誠或公——作為教育哲學底中心，規定忠、孝、仁、愛、信、義、和、平八德為國訓並通令全國各級學校一律製匾懸掛，以資啓迪；復次，遵照總裁底意旨，規定「禮、義、廉、恥」四維為全國各級學校共同校訓並通令它一律製匾懸掛，以資訓練；復次，遵照中央黨部所頒佈的「黨員守則」十二條使之作為一般青年所共同遵守之法則，並規定於每逢國父紀念週及升旗降旗典禮在主席指導之下全體循環朗讀，以資造就。嗣後教育部通令全國專科以上學校採用這個「黨員守則」作為訓練學生之目標；最近，教育部更進一步地決定採用它作為全國各級學校教育和社會教育之共同的訓育實施底要目了。

### 第五節 黨員守則之意義及其實施方法

上節所述的「黨員守則」全部之意義，總裁曾經在六中全會國父紀念週對於它已有一番詳細的解釋。茲撮其大要如下：總裁認為「黨員守則」十二條就是包括智、仁、勇、三達德、禮、義、廉、恥四維和忠、

孝、仁、愛、信、義、和、平八德而無遺的，不啻「天羅地網」一般。再分析起來說，「黨員守則」十二條中首五條忠勇爲愛國之本，孝順爲齊家之本，仁愛爲接物之本，信義爲立業之本，和平爲處世之本——就是八德；其次四條——禮節爲治事之本，服從爲負責之本，勤儉爲服務之本，整潔爲強身之本，就是四維；最後三條——助人爲快樂之本，學問爲濟世之本，有恆爲成功之本——就是三達德。總裁對於每一條守則各有一番很清晰的說明，以示與八德、四維及三達德所包含之諸德目有怎樣的關係。這些說明，請檢讀總裁原文，便知其詳的，此地無須備述。至於黨員守則之實施方法呢，我們應當視學校底性質和程度之差異而有所規定的。原來這十二條「黨員守則」之實行的程序，並非固定的；具體地說，我們在實施教育的時節，可以因人、因時、因地乃至因事而制宜，即斟酌情形而變更其順序的。譬如教小學生時，不妨就按照「黨員守則」所固有的十二條之順序，先教以忠、孝的觀念並示以實例，尤促其有所實踐。這就是有子所謂「孝弟也者，其爲仁之本與？」及孔子所謂「弟子入則孝，出則弟，……行有餘力，則以學文」的意思。但是大學生不一定如此的；具體地說，大學生教育，應當先着重於「黨員守則」底最後三條。因爲凡大學生，在大體上講，都已經進入於理性的階段，但是人類底理性過於發達，又恐容易陷於自私自利的流弊，所以大學生教育應當使之對於個人的修養加以一番深刻的注意。這就是孔子所謂「克己復禮爲仁」的意思。因此，「黨員守則」底最後三條所有智、仁、勇、達德之原理，在大學生，不能不加以一番鑽研的工夫，有所澈底的理解，以養其具有自立健全人格之基礎。至於小學生與大學中間，即一方面已經能够控制本能，他方面未曾完全進入理性，而還停留於悟性的階段；因此，他們底教育，應當着重於「黨員守則」底中間的四條——禮、義、廉、恥，以養成其將來能够作個善良的公民之資格。

但是上述的這樣的分析，也不過爲實施便利起見而已；實在講起來，無論三達德、四維或八德，在原

則上，是一貫到底的，不問小學生、中學生或大學生，並無界限可分，都必須要遵守的。因為如此，所以教育部在各級學校訓育上規定出四個共同的或共通的目標：曰自信信道（主義），自治洽事，自育育人，自衛衛國。這四大目標。我在前面已經過了，是由卑而高，由邇而遠的；現在再具體地說一句話，它是由自立而立人，由自救而救人的意思。所謂「自立為立人之基，自救為救人之始」，在「黨員守則」正文裏面，既經明白規定；因此，「黨員守則」本身不能不如此進行的。因為如此，所以我認為大凡教育，不問小學生應當着重於「黨員守則」之首幾條，中學生應當着重於「黨員守則」之中間四條，或大學生應當着重於「黨員守則」之最後三條，都必須使他們先由個人做起，復次以於家庭，復次再及於國家社會，然後推及於人類世界。不過，如前面所說，各級學校之教學法略有不同，對於小學生注重養成其習慣，對於中學生注重陶冶其情操及對於大學生注重誘導其理解而已。

## 第六節 中華民國教育宗旨內容之說明

上面這一節話雖則是關於「黨員守則」之解釋，實在就是對於中華民國教育宗旨中之教育目的底一種說明。因為教育宗旨之教育目的中所包含的「人民生活、社會生存、國民生計、民族生命」，不啻就是「黨員守則」十二條中所有一切的德目；不過，前者是抽象的說法，後者是具體的示例而已。不但如此，並且教育宗旨中之教育目的，如同「黨員守則」為一切人類做人上之最基本的條件一樣，是全部教育宗旨中之最主要的部份；再說一句話，它就是教育底本質或本義。因為它是教育底本質或本義，所以設使它不先使人們有澈底的認識和充份的瞭解，那麼，凡築在教育底本質或本義上面底一切教育觀念形態都無從表現，同時存在它裏面底最終的教育目標也無從到達的。這譬猶建築物下面底基層，設使缺少它，那麼，我們就無從登級，更無從登造其最高處一般。然則我們所以視「充實人民生活，扶植社會生存，發展國民生計，

延續民族生命」這四句話爲全部教育宗旨中之第一個階段並加以較詳的說明，其命意就不外乎此。

復次，我再來說明教育宗旨底第二個階段吧。中華民國教育宗旨中之第二個階段，就是所謂「務期民族獨立、民權普遍、民生發展」這三句話。若從其文義上看來，一望就可知它是承上文四句話而來的，不啻好像第二層階段承第一層階段而來的一般。再就內容而論，這三句話並非完全是生活本身，乃是多少帶有將來的生活之準備的意思。具體地說，無論教育也好，或生活也好，它本是發展的東西。我們在學習的過程之中，我們總想學以致用；而所謂「民族獨立、民權普遍、民生發展」這三句話，就是將由「學」到達於「用」的地域了。但是這三種作用，小、中學不消說起，就是大學生也未曾到達完全成熟的程度，還不斷地要成熟者——教師——去指導的；因此，學校裏面所需要的三民主義之運用，祇可以稱爲實習或試驗，未可遽然視爲政治活動。不過，任何活動，不拘其是課內或課外，必須一以三民主義爲最高原則；否則，它們一概可作爲違反三民主義者論而已。

近來有許多學校當局及教師不察此意，有些竟主張教育與政治應當分離，並且誤認三民主義是屬於政治的，並專屬於教育事業的範圍以內之事；因此，他們主張學校裏面不必談任何主義；但是有些剛剛與此相反，不問教育與政治各有各底一種特殊的職能，輒主張學生應當直接地參加政治活動。我認爲這兩種各走極端之主張，都是錯誤的。因爲他們大都未甚明瞭學校黨務和教育本身兩者之各別的性質和作用及兩者之相互的關係的緣故。先就學校黨務而論，譬如學校裏面底直屬的區黨部及三民主義青年團分部，在一方面講，它自有它本身底一種特殊的職能；其主要的目的就是在於促成全校份子（包括師生而言）都能够遵守三民主義這個最高原則；在另一方面講，它不過是供給一般學生在各科教師底指導之下，本着三民主義這個最高原則，作爲練習或研究國際上、政治上及經濟上底一切問題之知能的機關，並非要他們直接地參加政治活動。若從這兩方面的話看起來，那麼，不但學校黨務之性質和作用是一回事已經明白



了，並且連同教育本身之性質和作用是什麼及學校黨務與教育有怎樣的相互關係的兩個問題也一併解答了。原來站在社會的立場上講，我們固然可以說：教育必須生活化，學校必須社會化，甚至可以說：教育必須黨化，學校必須黨部化；但是站在教育的立場上講，教育究竟是逐漸發展的東西，其意義還是在於要使一般被教育者都由未成熟的狀態逐漸地進展到半成熟乃至全成熟的境域之一種故意的指導作用；因此，我們雖欲使教育生活化，學校社會化，然而仍然尊重兒童本位，使教育與兒童自身底生活，使學校與兒童自己所處的社會打成一片，互相溝通，並非期望教育立刻化為成人生活，使學校立刻化為成人社會，不啻孟子所指摘的所謂「膠苗助長」一般。由此，可見學校黨務之性質和作用，一方面在於謀教育與政治之聯繫，使兩者不致互相脫節；他方面在於發揮教育本身所固有的一種特殊的職能，並有以促成其有長足的發展。因此，政治作用與教育作用兩者應當相互為用，而不可分道揚鑣，各行其是的。

照這樣的說起來，教育本身既然是逐漸發展的東西，所以教育宗旨中所有的「民族獨立、民權普遍、民生發展」這三句話，是政治作用同時又是教育作用的。具體地說，即使這三層意思是有政治作用，然而在學校裏面教導這三層意思的時節，一方面我們固然非使每一個學生趕快地養成有民族的意識、政治的權能和生產的技藝不可；但是他方面我們不應該把一切兒童都當做「成人」看待，立刻地付以國際上、政治上及經濟上底種種職權。照這樣的進行，那麼，不但在每一個學生底心情上可以奠定信仰三民主義這個原則之基礎，並且能夠避免學校行政上之許多無謂的糾紛如黨務與校務及黨與團之衝突等。

此外，我還有一點須要說明的，這三句中之所謂「民族」和「民生」兩語，似乎與前四句中之所謂「民族」和「生計」（即「國民生計」之縮稱）相重複的。在理論上講，這三句中之所謂「民族」和「民生」兩語，是指「民族主義」和「民生主義」而言；但是前四句中之所謂「民族」和「生計」兩語，乃是指「民生」一歷史進化底重心——中所具有的「精神」和「物質」之各一部份而言的。因此，這等兩者本非同一之物，而不會

混爲一談的。(關於這一層之詳細的說明，還請參考拙作「抗戰建國與民生哲學」第一篇。)不過，在實施上講，這些句子中所謂「民族」和「民生」與「民族」和「生計」，似乎應當互相重複的，其作用就是在於要使一般學生須從大處着眼，小處下手。具體地說，在施教第一個階段的時節，他們雖則做最卑近的事，然而不能不有時放開眼界預先看到其高遠的地方；在施教第二個階段的時節，他們雖則走到較高遠的境域，然而又不能不腳踏實地回頭照顧其卑近的問題。照以上所說，這又是深入顯出或淺深交錯的一種辦法。

最後，我再來說明中華民國教育宗旨底第三個階段——最後的階段——吧。這一個階段，就是所謂「以促進世界大同」。這一句話，若從其文義上看來，一望也就可知它是直接地承上文三句話，間接地承首幾句話而來的。再就內容而論，這一句話中是具有上文三句話底意味在內。照中國古訓，所謂「大同」，本來是含有「安無傾，和無寡，均無貧」的意思。這三句話豈不就是所謂「民族獨立、民權普遍、民生發展」的意思嗎？不過，在第三個階段上，這三層意思之成熟底程度比之在第二個階段上所有的這三層意思之成熟底程度已經達到完全了。但是我們欲要世界大同能够實現，又非先期第一個階段能够做到不可。中華民國「教育宗旨說明書」還有一句話說着：「期由民族自決，進於世界大同。」所謂「民族自決」一語，不但是指上文所謂「民族獨立」而言，並且含有首幾句中所謂「延續民族生命」的意思。由此，可見第三個階段上所樹立的最終的教育目標——世界大同——，其本質也是存在於首四句「民生」之上；並且，它本身也就是民生。不過，第三個階段上所謂「民生」是由第一個階段上所謂「民生」經過第二個階段的作用而發展過來的。因爲兩者底程度有高低淺深之差，所以「國父對於第一個階段的民生直稱之爲「民生」，對於第三個階段的民生另稱之爲「世界大同」。(按：所謂「大同」，就是民生，請讀「禮運篇」所有關於「大同」兩字之定義，便知其詳。)至於第二個階段上所謂「民生發展」之「民生」兩字，乃是僅指「民生主義」——「均無貧」——而言，它既非包含有「安無傾，和無寡，均無貧」之第三個階段的民生——世界大同，又非包含有人民

的生活、社會的生存、國民的生計、羣衆的生命」之第一個階段的民生——歷史進化底重心。關於這一層，我已經在前面把它聲辯一過了；此地爲避免名辭混同起見，姑再提起一下而已。

至於民生本身呢，我認爲確如上面所說，也是由低階段逐漸地發展到高階段的東西；因此，我們欲求其達到高階段甚至達到最高階段，斷非由低階段做起，再一步一步地循序進行不可；否則，我們若要越級跳躍，一蹴而幾，不管「緣木求魚」一般，「螻蟻乎其難的」但是「另」方面講，所謂「促進世界大同」，雖則是教育宗旨中之最終的目標，然而因爲要促進，所以不能不先講求其如何促進之道。我認爲兒童心理，照實驗的研究結果看來，兒童底年齡越幼小，牠對於一切事物有所得到之印象越深刻及其有所發生之情操越濃厚，可以作爲將來在社會上做人 and 治事之基本。因爲如此，所以我們欲要兒童將來成爲人類世界之一個健全的份子，使他參加於世界大同之實現，那麼，我們非在他幼少的時期及早些養成他有人類世界之意識和正義同情之情操不可。俗語說得好：「打鐵趁火熱。」教育之道，也不外乎此。

然則中華民國「教育宗旨說明書」底最後一項所以在所謂「期由民族自決，進於世界大同」這兩句話之上再加以所謂「提倡國際正義，涵養人類同情」兩句，其目的就是在於要教者對於被教者早些養成他有「世界大同」之意識和情操的意思。這不管好像我們若要一般兒童將來都能够做到民族獨立、民權普遍、民生發展這三種作用，那麼，非使他們在幼少的時期早些養成有民族底意識、政治底權能和經濟底技術之基礎不可一般。這也就是深入顯出的一種教育法。

此地我總括地說一句話，全部的中華民國教育宗旨是由卑而高，由近而遠，同時又是一種深入顯出的東西。再進一步地說，中華民國教育宗旨既是根據三民主義哲學而製定的，所以三民主義哲學本身也是由卑而高，由近而遠，同時又是一種深入顯出的一種學問。

## 第七節 三民主義哲學就是教育哲學

上面這一節話，實在講起來，又就是我接着三民主義哲學底內容說明「三民主義」之性質。論者或以爲我在前面所說的許多話，大半是關於中華民國教育宗旨之說明；因此，它祇可以被看做一種三民主義的教育哲學之研究，而不能視爲三民主義哲學本身底性質之解釋。殊不知國父底「三民主義」之內容是非常豐富的；具體地說，它裏面除掉關於一般哲學上之各部門底理論如本體論、認識論和價值論之外，還兼容併包有關於歷史、社會、政治、法律、經濟、教育、道德、軍事乃至自然等等問題。因此，我們可以說「三民主義」不但是「一種所謂一般哲學」，並且能夠當做種種特殊哲學——歷史哲學、社會哲學、政治哲學、法律哲學、經濟哲學、教育哲學、道德哲學、軍事哲學乃至自然哲學等等——看待。就中尤其政治哲學和教育哲學兩者與國父底一般哲學很難劃清其界限的。

因爲國父是一位哲學者同時又是一位政治家兼教育家，所以他如同孔子一樣，一談到哲學問題就涉及政治和教育問題；同樣地，他一說起政治和教育問題也就包含哲學問題。同時，就政治問題講，國父大半是對一般民衆而說話的；就教育問題講，國父大半是對黨員和軍人而講演的，所以「三民主義」非採用「深入顯出」的教學法不可。這又不啻好像孔子對他自已底弟子而說的一切話被門人所記載之「論語」一書，無論初學者或碩學者讀它，都感到有興趣一般。至於孟子自己所寫作的所謂「孟子」一書呢，它底文氣雖則比之「論語」一書來得旺盛，然而它底講法，也是深入顯出的。陳立夫先生曾對我說：「三民主義」是「孟子」底筆法，說理條理，氣勢磅礴，可作中等以上的學校底國文教科書讀。」陳先生這一句話，決非虛語。

照以上所說，國父底三民主義哲學既是一般哲學，同時又是種種特殊哲學，兩兩不可分的，所以比

之西洋哲學，它底一般哲學既與種種特殊哲學相互對待，而種種特殊哲學又是相互分離，弄得思想不統一，理論不一致，分道揚鑣，各行其是的，其價值底高低程度之相差，不可以道里計的。然則近人所以稱國父底三民主義哲學是世界上最全善全美的哲學，任何一國底哲學莫與比倫的，決非過譽吧。這就是三民主義哲學底價值上之一個特徵。

因爲三民主義哲學有了這樣的一個特徵，所以我採用三民主義的教育哲學底內容來說明三民主義哲學本身之性質，不啻以經釋經，其實是一樣的。況且，總裁認爲建國之三大要素是教育、軍事和經濟，教、衛、養；就中尤以教育爲最主要的作用。因此，我們在今日的抗戰建國過程中，採用教育哲學底觀點來說明三民主義哲學本身之性質，不但勢所必然，並且理所當然的。我再回頭來就三民主義的教育哲學而論，三民主義哲學既然如前面所說，就是教育哲學，所以我們欲要離開三民主義哲學另去建設一種所謂「三民主義教育哲學」，不但不必要，並且不可能的。在這種情形之下，我們祇有一面研究三民主義哲學，一面建設三民主義的教育哲學，雙方同時並進之一途。因此，本書雖命名爲「三民主義哲學」，然而也可作爲一部「三民主義教育哲學」。不過，我在異日若爲能力所許可，另用所謂「三民主義教育哲學」的一個標題來研究，那麼，我對於教育上所應用的材料多說一點而已；但是在理論上，它與本書所說相差不遠的。我剛才所說的這些意思，並非本書底題外的話；實在講起來，這些話益足以顯明三民主義哲學本身之性質，使我們一目了然的。

## 第八節 三民主義之認識需要一種明確的判斷

綜合以上各節所說，是關於三民主義哲學之性質判斷的問題。但是本章所討論過的許多問題，本來不僅祇限於三民主義哲學之性質判斷一項，並且涉及於三民主義哲學之分量判斷、因果判斷和價值判斷三

項，也屬不少處。譬如說三民主義哲學比之其他任何一種主義哲學既切實又合理些；這是屬於三民主義哲學之分量判斷的問題。又如說三民主義之本質——民生（人民的生活、社會的生存、國民的生計、群眾的生命）——一經發展，則三民主義（民族主義、民權主義、民生主義）就能實現，三民主義一經實現，則世界大同就能促進；這是屬於三民主義之因果判斷的問題。又如說三民主義哲學是世界上底一種最全美全善的哲學，任何一國底哲學莫與比倫的；這是屬於三民主義哲學之價值判斷的問題。總括地說一句話，本章所討論，可以說是三民主義哲學之全體觀。

現在姑從論理學（國父把它叫做「理則學」）上講，大凡人類思想構成之要素是概念、判斷和推理三種，就中以判斷為最重要。因為判斷是認識作用底原始形式，也可以說是思想底最簡單、最普遍的形式。最簡單的知覺和最深刻的思想，都是要用判斷來表出的；就是概念本身底獲得，也是需要判斷的。至於推理底構成呢，它也可以說是依賴於判斷的。因此，判斷實在是思想過程底起點和終點。杜威說：「在思想中用概念以定奪一種事物，叫作『判斷』。判斷作用，是確定事物底意義，即連接事物與意義，使事物有了一種完全的意義。」照杜威所說看來，我們就可知判斷在三民主義哲學之認識過程中是一種最需要的作用。原來照國父底解釋，哲學本身就是判斷，國父說：「他們（指科學家而言）考察方法有兩種：一種是用觀察，即科學；一種是用判斷，即哲學。」（見「民權主義」第一講）無論照一般論理學或杜威所說乃至國父自己底解釋看起來，判斷是三民主義哲學之認識過程中底最需要的一種作用，已經不成問題了。我們所要討論的，判斷作用既然有上述的四種——事物之性質判斷、分量判斷、因果判斷和價值判斷，然則這四種判斷中那一種判斷是最重要的呢？我認為第一種判斷——事物之性質判斷——是最重要的，尤其是在三民主義哲學之認識過程中底最重要的一種作用。

先就一般而論，照杜威所說。大凡事物必須要有一種完全的意義；因此，我們在未獲得事物底意義之

前須先去觀察事物之最基本的特徵。但是事物之最基本的特徵，單靠概念本身而不能夠獲得，乃非需要判斷不可。這樣地需要判斷作用以獲得事物之最基本的特徵並用這種最基本的特徵再去確定事物底意義，就是屬於事物之性質判斷的功能。事物之性質一經判斷確實，則事物之分量、因果和價值等底判斷就容易推進了。

復次，就三民主義哲學本身而論，三民主義哲學本來是與其他一切事物一樣，先要性質判斷作用，然後纔能夠進入於它底分量、因果和價值等底判斷作用，無須再說明了。然考諸最近的社會現象，社會上還有些青年子弟對於三民主義有所懷疑，甚至發生反叛三民主義之行動，認為其他某種主義比之三民主義好些。究其原因，他們實在尚未會了解三民主義之性質，即他們不知道三民主義底最基本的特徵之所在；不但如此，並且他們連同其他種種主義之性質也不完全明白，祇聽到煽動者這樣說，他們就這樣地盲從而已。

因為如此，所以我們欲要指導青年底思想，第一步須先使他們對於三民主義之性質有正確的判斷，等到他們明白地了解三民主義底性質之後，他們自然會覺得三民主義比之其他任何主義好些，三民主義為什麼原因而發生及有怎麼樣的結果乃至三民主義有怎麼樣的價值等等。不但如此，並且要他們對於其他種種主義也加以一番研究，使他們發見那種種主義底性質與三民主義底性質有何差異之處及那種種主義之發生底原因和實行底結果究竟是什麼乃至它們底價值究竟怎樣等等問題，以資比較。這樣一來，他們對於三民主義與其他種種主義孰是孰非，孰優孰劣及孰從孰違等等問題，也都會解決了。

但是這種教學法，還是祇可以適用於大學生，尤其祇適用於高年級的大學生，因為他們底心理已經進入於理性的階段而有理解底能力的緣故。至於中學生和小學生呢，我們不能夠完全地採用這種教學法去指導他們；積極地說，我們對於中學生（連同低年級的大學生在內），祇採用指導大學生之教學法底前半部份而放棄其後半部份，即祇教以三民主義之性質，同時可以談及三民主義之分量、因果和價值等問題；但

是不必使他們對於其他種種主義有所研究。因為中學生底心理還是屬於悟性的階段，即一方面已經能够控制本能，他方面未曾完全進入理性，所以他們富於熱烈的情感底作用而尚未有充分的理解底能力。再就小學生而論，我們對於小學生，祇有教他們以民族底意識、民權底觀念及民生底技能，並使他們常去模仿、學習或設計。因為小學生底心理大半是屬於感性的階段，處處表現本能乃至衝動，所以要我們利用他們底種種本能在良好的環境之下發展它、改良它或抑制它，以養成其良好的習慣，作為將來實現三民主義之基礎。

這樣的三個階段教學法，就是根據 國父所謂「不知而行，行而後知，知而後行」這三個原則而進行的，也就是由卑而高，由近而遠，由淺而深，由具體而抽象，乃至由實際而理論的一種主張。然則我所以命名本章為「三民主義哲學之性質」，其命意就不外乎此。除此之外，我還有一個理由，就是因為本章開始地所說，從來凡研究三民主義哲學的人有兩種看法。一種人把三民主義看得太膚淺；另一種人把三民主義看得太玄妙。前一種看法是一種近視眼的看法，不啻好像「祇見樹木而不見森林」一般；後一種看法是一種遠視眼的看法，不啻好像「祇見森林而不見樹木」一般。這兩種看法若相互對照，過猶不及，其極弊實相等。推其原因，他們都未曾明瞭三民主義哲學之性質；殊不知在形式上講，「三民主義」是一部深入顯出的著作；在內容上講，三民主義是一種自立立人、自救救人的主義。（按：此地所謂「人」之一字，是包括個人、家庭、社會、國家、人類世界等而言。）再總括地說一句話，三民主義哲學之性質，是由卑而高，由近而遠，由淺而深，由具體而抽象，乃至由實際而理論的一種學問；也就是一部「深入顯出」的著作。



## 第二章 三民主義哲學之意義

### 第一節 三民主義本身就是哲學

本章所要討論的「三民主義哲學之意義」這個問題，就是指「三民主義」這四個字而言的。原來三民主義，它本身就是哲學；但是我們若再添加上「哲學」二字，本是多餘的事。譬如美國底「實用主義」，它本身就是美國底哲學，用不着再把它添加上「哲學」二字而稱之為「實用主義哲學」。其他各國所謂「法西斯蒂」、「納粹」及「共產主義」等等，它們本身就是意大利、德意志及蘇聯等國底新哲學，就無所謂「法西斯蒂哲學」、「納粹哲學」及「共產主義哲學」等名稱了。然則我們所以有時對於某種主義或對於並沒有表現出「主義」的字樣之某種學說而稱之為「某某主義哲學」或「某某哲學」，其目的不外乎要顯出它是一種哲學，並非不合邏輯的常識，又非在它本身之外再去搜求什麼別些哲學的基礎。

再就科學而論，有些科學並不一定付以「科學」一語纔算是科學。例如數學和化學，英語叫做“*Mathematics*”和“*chemistry*”，雖則中文譯為「學」，然而英語並不一定要付以“*Science*”一語纔算是一種科學。其他譬如政治學、經濟學、教育學、心理學、倫理學等等，也都是這樣的。然而有些科學在最近也有人付以「科學」一語，譬如「教育學」，在英語，它稱之為“*The science of education*”，在德語，它稱之為“*Wissenschaft der erziehung*”或“*erziehungswissenschaft*”。然則他們為什麼採用這種稱謂呢？其原因是位於從來的一班學者往往誤認教育一科不能夠成立為一種獨立的科學，它是始終地依賴於倫理學和心理學。

後來德國教育學者海爾巴脫（Herbart）出來始認為教育學可以建成為一種獨立的科學，但是海氏所建

立之教育學仍是以他自己底哲學爲根據，並未會到達今日所有真正的科學之程度；因此，海氏雖則命名他自己所建成的教育學爲「科學的教育學」(Wissenschaftliche Pädagogik)，然而它祇算是一種所謂「哲學的教育學」(Philosophischen Pädagogik)。不但海氏底教育學如此，在海氏以後底許多教育學大都是這樣的。譬如那篤爾普底社會的教育學，也就是這樣的東西。到了近來，德國教育學者中頗有人反對這種哲學的教育學，要起而推翻它，另來建設一種真正的教育科學，同時要建設一種真正的教育哲學。哲學與科學之區別，留在後面再說。)譬如克來司瑪(J. v. Kertschnau)大唱「哲學的教育學之末運」(Das Ende der philosophischen Pädagogik)。他說：「傳統的哲學的教育學不久將自歸消滅，但教育哲學起而代之。」克氏所謂「教育哲學」，是指有真正科學性的教育哲學而言，同時表示着教育哲學與教學科學應有嚴格的區別。但是克氏自己怎樣地來建設一種真正的教育哲學和一種真正的教育科學，尙未曾有具體的表現。最近，後起的教育學者克里克(E. Kriek)起而擔任這種工作，著成「教育底哲學」(Philosophie der Erziehung)和「教育哲學」(Erziehungsphilosophie)兩書；同時，他對於從來所沿用之「教育學」(Pädagogik)一詞有所指摘，認爲它有發生教育哲學與教育科學之混同，所以他對於這兩者另起爐灶地創成所謂「教育哲學」和「教育科學」兩個名辭來分別地表明其性質，而廢棄原有的「教育學」一語而不用了。(見克里克著「教育學與教育科學」，我曾經把它譯成登載在商務「教育雜誌」復刊號。此外，關於教育哲學與哲學的教育學底區別及其與教育科學底異同關係，我另有專著，詳在拙作「教育哲學」第二章教育哲學本質論，可資參考。)

上面這一段話，無非拿它來說明我們所以要採用「哲學」二字來表現三民主義本身就是一種哲學，並且是一種科學的哲學。但是我在第一章底開始已經說過，從來凡研究三民主義的人有兩種看法：一種看法把三民主義看做一種通俗的常識，另一種看法把三民主義看做另有其他哲學底基礎；他們大都不知道三民

主義本身就是哲學。同時，我又經說過，第一、不拘其通俗的議論甚至俚諺，它也是含有哲理；第二、凡稱爲「某某主義」者，它本身就是哲學。關於第一點，前章已經作過詳細的討論，無須再說。至於第二點呢，此地把它加以說明；同時，我就根據 國父自己底遺教來說明這個問題吧。

## 第二節 「主義」與「哲學」兩語底涵義之關係

國父說：「甚麼是主義呢？主義就是一種思想、一種信仰、和一種力量。大凡人類對於一件事，研究當中的道理，最先發生思想；思想貫通以後，便起信仰；有了信仰，就生出力量。所以主義是由思想再到信仰，次由信仰生出力量，然後完全成立。」（見「民族主義」第一講）國父這幾句話，就是所謂「哲學」一語之完全的意義。原來「哲學」一語，英語叫做“philosophy”，出自希臘語之 Philosophia。這語是爲 *philos* 和 *sophia* 兩字所綴成，乃是「愛」和「智」之義，所以 *philosophy* 一語，可解做「愛智」（love to wisdom, or desire of knowledge）。若照中國古訓，「爾雅」釋詁：「哲者智也，學者效也。」因爲它類似於希臘語源，所以譯名爲「哲學」。蘇格拉底乃以哲學爲知識之總稱，他說：「我知我愚，但我知愛智，我非智者，乃愛智者也。」所謂「哲學」一語之意義，在西洋哲學史上，近來有怎樣的變更，姑置勿論；但在古代，一班學者對於哲學之意義，大都認爲探求真正的知識之學。

現在我們若把 國父與西洋古代學者對於哲學之意義有所解釋的話一相比較，那麼，我們可以窺見兩者底內容之不同。具體地說， 國父所解釋的哲學之內容，是思想、信仰、力量—智、情、意—三者之總和；至於西洋古代學者呢，他們所解釋的哲學之內容，祇是限於知識一部份而已。照這樣的說起來，「哲學」一語，似乎不能概括現代哲學底內容之全部，寧可採用 國父所謂「主義」一語來表現之爲愈的。但是照 國父自己對於「哲學」之意義另有一種解釋，他說：「他們（指科學家而言）考察方法有兩

種：一種是用觀察，即科學；一種是用判斷，即哲學。」國父所謂「判斷」，驟看見，似乎屬於知識底範圍以內之事；但是仔細地按起來，如我在第一章所說，判斷之種類，可以大別為四：性質判斷、分量判斷、因果判斷、價值判斷。由此，可見國父所解釋的哲學之意義若與西洋古代所固有的哲學之語源及當時一班學者所解釋的哲學之意義一相比較，其內容已非昔日那樣的貧困了。同時，我們又可以知道國父所謂「哲學」和「主義」兩語是同質而異名的。因此，我們應當直視三民主義為一種哲學並沿用「三民主義」的字樣來稱謂，而不必在「主義」之下再添加以「哲學」二字，不啻「疊床架屋」一般。不過，我曾經在前面所說過，我之所以在「三民主義」之下再添加上「哲學」二字，其目的不外乎要顯出三民主義本身就是哲學；它本身既非一種不合邏輯、無系統、無組織的常識，同時，我們又不必在它本身之外再去探究什麼別些哲學的基礎。

此外，還有一個道理，就是因為陳立夫先生把「主義」釋作高尚堅定的志願與純一不移的共信——自信之道。（見「訓育綱要」第五頁）照陳先生底意思，這就是說所謂「主義」，不外乎立定志向向着最後的目標而進行。照這樣的說起來，所謂「主義」，似乎着重於行動的方面；所謂「哲學」，似乎着重於理論的方面。但是在一方面講，一切行動須要有理論做它底指導；在他方面講，一切理論都在行動當中把握住的。就前一方面而論，國父首先把思想放在主義當中最底第一位；復次，總裁在「三民主義之體系及其實行程序表」上把原理——民生哲學——列於主義——三民主義——之前，確有至理。就後一方面而論，國父底「三民主義」之最初的最早的動機是在於要一般民眾去實行，要一般同志去宣傳，國父自己獨任發明之責。這就是國父自己所謂「不知不覺者為實行家，後知後覺者為宣傳家，先知先覺者為發明家」的意思。但是國父自己當初也參加許多次實行和宣傳；不過，國父並非一般實行者和宣傳家祇知其然而不知其所以然可比，他能够在實行和宣傳的過程中不斷地把握住其理論並加以一番有系統、有組織的整理而成為一種體系。

「三民主義」雖在民國十三年出版，然而三民主義之理論和實踐在民國未成立之前，早經爲 國父所發明並開始其行動了。由此，可見三民主義在民國十三年以前，似乎還是一種宣傳的工具；但是在民國十三年以後，「三民主義」這一部講演稿，乃是有實踐性同時又有理論性之二部哲學著作。不過，「三民主義」無論在名稱上或在內容裏，都未曾明顯地表現出三民主義本身就是哲學，所以被人們所輕視，置諸不理，或者離開三民主義本身所具有的體系再去搜索別些哲學底基礎來說明。這種說法，剛剛與我在本章開始時所說明的話相反，在前面我不主張用「哲學」二字添加於「三民主義」之下，在此地我却認爲「三民主義」之下非明顯地用「哲學」二字來表現出不可。這豈非自相矛盾嗎？我認爲這並非自相矛盾的。因爲以上兩種說法，都是要明顯地表現出三民主義本身就是哲學的意思。然則近年來本黨同志中有許多人所以從事於三民主義之哲學的研究並創成一種名辭所謂「民生哲學」，實在良非得已的。就中最早而且最著的，就是戴季陶先生所撰述的「三民主義之哲學的基礎」和總裁所講演的「三民主義之體系及其實行程序」兩部書。

原來就三民主義之發生程序而論，主義是發生於原理之前，因爲主義，如前面所說，是屬於行動的方面居多；有了主義以後，再從主義把握住其原理。請讀 國父遺囑，開宗明義首先說：「余致力於國民革命，……」 國父這一句話，就是表明首先發動三民主義——革命主義，並非說在三民主義未曾發動主義之前，先有一套懸空的原理解存在着的。

至於三民主義之原理譬如所謂「孫文學說」尤其「行易知難學說」，乃是 國父經過多年革命行動（即國父自己所謂「積四十年之經驗」）以後有所歸納而成爲一種哲學體系。但是就三民主義之體系本身而論，原理應存在於主義之前，因爲所謂「原理」（哲學），也如前面所說，是屬於理論的方面居多；有了原理做個指導，則主義益加貫徹了。因爲如此，所以總裁繼 國父未完成之志，立於本黨底總領導之地位，對於

三民主義之理論加以闡明，創成一種民生哲學，作爲三民主義之原理，放在主義之前。

總裁底這種計劃，就是跟着革命行動之進展的幾個階段同時把三民主義本身之發展劃分爲三個時期的一種主張。具體地說，在民國十三年以前，先後四十年間，可謂是軍政時期；在這時期中，三民主義祇重行動，間或參以口頭或短簡的文誥之宣傳，用不着有整套的三民主義之理論。自民國十三年以還迄於對日抗戰將開始的時節（即民國二十五、六年），可謂是由軍政時期進於訓政時期；在這時期中，三民主義不但祇靠行動，同時要有一種整套的理論。但是這時期所需之三民主義底理論，還須着重於宣傳；不過爲顧到將來發展起見，同時又不能不創立一種有系統、有組織的三民主義底理論作爲一般同志研究之根據。因爲如此，所以 國父在民國十三年首先發刊「三民主義」。這部書發刊之動機，是在於一面要對一般民衆而宣傳，一面要給一般同志作爲研究三民主義理論之入門。關於這一層，第一章已經論之甚詳，無須再說。同時，國父對於一般同志還發刊幾種有系統、有組織並有計劃之著作如「行易知難學說」、「建國方略」、「建國大綱」及「實業計劃」等書。後來同志中亦有人起而發刊種種有關於三民主義之理論的著作；就中最早而且最著的，我在前面已經說過了，當首推戴季陶先生底「三民主義之哲學的基礎」那部書。到了民國二十四年九月十八日，總裁發表「社會建設與民生哲學之要義」（峨嵋山軍訓團演講稿）；二十五年二月十日，總裁又發表「青年爲學與立業之大道」（中央政治學校演講稿）總裁底這兩篇文字，一面對於戴先生底那一篇著作推崇備至，一面勉勵一般同志加工研究。這時期可謂是三民主義之理論的研究底一個萌芽時期。

自民國二十六年（即對日抗戰開始的時節）以還迄於今日，可謂是由訓政時期進於憲政時期；在這時期中，因爲一方面國民參政會成立，各黨各派在三民主義最高原則之下對於三民主義之理論群起研究和討論；他方面各黨各派仍不免維持其本身所固有的主義和理論，在所謂言論自由和出版自由的原則之下，發刊許多關於各該本黨自身底主義和理論之著作。尤其共產黨乘這時機發刊無數小冊子，就中有關於共產主

義之理論的書籍，實屬不尠，充斥市場，頗爲一般青年所爭購所競讀。就是他們所編纂之三民主義讀物譬如陳伯達底「三民主義概論」，對於三民主義也有所曲解和誣蔑的。所以本黨對於三民主義讀物在這時期中不能再像昔日僅有宣傳的作用，而必須闡發其原理著成一種很有系統、有組織的理論；否則，一般青年對於普通的三民主義讀物不容易發生興趣，興趣既不發生，怎麼能够使他們對於三民主義有所心服而接受呢？因爲如此，所以我認爲總裁底「三民主義之體系及其實行程序」這一部著作，足以救濟現在一般青年對於三民主義本身之理論的研究底渴望，使他們知道三民主義實包含有深遠的意義和豐富的内容。這時期可謂是三民主義之理論的研究底一個發動時期。

自今以後，三民主義之理論的研究應當再進一步地由發動時期更進入於強盛時期，在縱的方面，自最古書籍迄於輓近著作，無一不探究有關於三民主義之歷史的演進底事蹟，以完成其所謂「民生史觀」的一部份；在橫的方面，且自然問題和社會問題，無一不闡發有關於三民主義之原理的根據底所在，以完成其所謂「唯生論」和「民生哲學」的兩部份；然後再綜合這三部份以建成所謂「三民主義哲學」底全部體系。這種責任，是非常重大的，決非集大多數人之心思材力共同研究莫能奏功；因此，我不自量，欲盡一分棉力，對於三民主義之理論的研究作一度嘗試，成功與否？尙不敢自決的。像我剛才所說，這似乎是題外的話，而與本章所要討論的「三民主義哲學之意義」這個問題相距太遠了；但是實在按起來，如果我們要明白「三民主義哲學」這一個名辭之意義，那麼，我們非先瞭解三民主義到了今日尤其自今以後必須有一番澈底的理論之研究不可；因此，若爲適應一般青年底心理起見，「三民主義」這個名辭，也非擴充地改稱爲「三民主義哲學」不可。否則，三民主義仍不免像從前一樣，不是被人們所輕視，棄之如遺；就是被人們玄妙化，莫可窮詰了。因爲如此，所以我不能不有上面的這幾句話以表明三民主義所以改稱爲「三民主義哲學」之理由。

## 第三節 國父對於「哲學」一語之解釋

上節所述，是就着「主義」和「哲學」兩語底涵義及兩者底相互關係對於「三民主義哲學」這個名辭底意義和必要之大略的說明；現在我再進一步地根據 國父自己底遺教及中國古籍並加以西洋學者所有的「哲學」一語之見解對於「三民主義哲學」這個名辭作一度綜合的研究。

國父說：「他們（指科學家而言）考察方法有兩種：一種是用觀察，即科學；一種是用判斷，即哲學。」原來所謂「判斷」，本是由客觀的事物與主觀的思維而構成的。如果照唯物論者底解釋，認為人類對於事物之認識就是事物之客觀的反映，似乎無所謂主觀的作用。即使這種論斷是真的話，我認為它祇可以適用於科學的方面，而不能應用於哲學的方面。爲什麼呢？因爲所謂「科學」，照 國父底解釋，它是一種觀察；而所謂「觀察」，乃是利用人類底感官去進行的。譬如我們看見一朵花兒，祇說「這是一朵花兒」就够足了；或者充其量祇說到「這朵花兒爲什麼開花」，譬如說：「春來則花開，秋來則花謝」而已。不拘我們觀察事物時祇說到它底現象或者兼說到它發生底原因及其有怎樣的結果，我們對於事物之觀察，祇有客觀的作用就够足了。凡所謂「科學」，不啻就是客觀之學問。

至於哲學呢，照 國父底解釋，它是判斷；而所謂「判斷」，乃是屬於思維底範圍以內之事。如果照唯物論者底見解，凡稱爲思想，它也不過是外界事物之客觀的反映，但是他們還祇站在科學的立場，把思想當做一種自然現象研究，所以有這樣的解釋。然而我們一旦進入於哲學底領域，不拘照唯物論者底解釋，思想之發生純然是根源於客觀的事物；但是我們怎樣地能够認識事物之真相，在客觀的事物之外，我們非有主觀的作用附加於其上不可。譬如大學一書所謂「格物」二字，不僅是科學上所謂「觀察事物」而已，並且兼含有哲學上所謂「判斷事物」的意思，現在我爲謀說明便利起見，姑先借用德國教育學者凱欣斯奈



(G. Karschensteiner) 在作業教育上曾有一個常用的文字叫做 "sachlichkeit"，來說明吧。凱氏所常用的這一個字，日本人把它譯做「格物的態度」。凱氏底這一個字是否如日本人所翻譯，完全與我國大學所謂「格物」相符合，固屬疑問，然而彼此所見，也許有互相類似之處。因為如此，所以現在我姑且拿它來說明的。

所謂「格物的態度」，照凱氏自己底解釋，就是客觀的態度之義；詳細些說，這是一心不亂地向着客觀的價值之態度，或是忘却自己而沒於物中之態度，更或是不以自己為中心而以他我為中心之態度。凱氏以為作業者純粹「格物地」所行動的作業含有教育學底價值，所以日人中有些人稱凱氏底作業教育學為「格物的態度的教育學」(Sachlichkeitspädagogik)。這是題外的話，此地姑且不談。但是所謂「格物的態度」，似乎與我國「大學」所謂「格物」頗相彷彿。不拘我們把凱氏所謂「格物的態度」和「大學」所謂「格物」怎樣地解釋；具體地說，無論照凱氏自己底解釋，把它解做「主觀客觀化的態度」，或者照唯物論者底解釋，把它解做「客觀主觀化的態度」，然而我們若站在哲學底領域內去研究一切事物之真相，那麼，我們非謀主觀與客觀之統一或綜合不可；否則，設使我們捨掉主觀的作用不談，祇說客觀的作用，那麼，這是科學底範圍以內之事，應該讓諸科學家去研究。

但是此地須要聲明的，凡稱為哲學，當然首先以科學為根據；如果哲學沒有科學研究所得之資料作為根據，那麼，這種哲學，乃是牆壁虛構的，毫無存在的價值，不啻冥想甚至幻想一般。然則近人所以把有些藉着科學研究所得之結果而創成的一種哲學稱之為「科學的哲學」，其命意就不外乎此。因為如此，所以凡稱為哲學家同時又是科學家；再說一句話，哲學家與科學家兩者是不可分離的。不過，我們為分清學問底領域起見，應當認為凡是科學家當觀察事物時，姑稱之為「科學」；當判斷事物時，姑稱之為「哲學」。因為如前面所說，所謂「科學」，不妨視為它屬於純客觀的作用；所謂哲學，非謀主觀與客觀兩者之統一或綜合不可。譬如物理學，它是一種科學；因此，它觀察事物時，祇說一切自然物都是由電子所組成

而已；至於哲學呢，它判斷事物時，不但祇說一切自然物之本質是電子，並且必須同時說明我們怎樣地能夠認識一切自然物之本質是電子的這一個問題。康德把認識作用分做「所知」和「能知」兩部份來說明，確是一種卓見。

#### 第四節 國父爲什麼說「民生爲歷史底重心」

說到這裏，我覺得 國父所謂歸結到歷史的重心，是民生，不是物質。「這一句話，是很有道理的。國父部這幾句話，已經認定三民主義本來就是一種哲學；因此，我們若站在三民主義這種哲學底領域內來研究一切事物之最後的決定要素，那麼，我們決不能夠像科學家尤其不能夠像物理學者研究一切事物之現象認爲它是物質，乃必須同時說到我們在歷史過程中怎樣地與物質發生關係及其有怎樣的關係，然則 國父所以說「歸結到歷史的重心，是民生，不是物質」，其命意就不外乎此。至於 國父站在科學底領域內時，他究竟認定一切事物之現象是物質或不是物質，乃是另一問題。況且，三民主義是一種社會哲學或歷史哲學；因此，我們站在社會或歷史的立場來說明社會問題，決不能夠像馬克思一派祇用物質來說明。

原來「物質」一語，至多也祇可用來說明一社會與他社會間底差別，而不能夠用來說明一個社會底變動。譬如說某一種社會是資本主義，另一種社會是非資本主義時，固然可以用物質——經濟——來區別的；然而我們說明一個社會底變動時，我們若祇用「物質」二語來說明，那麼，我們便說不通，祇有照 國父底主張去採用「民生」一語之一法。因爲「民生」一語，其內容包含有物質和非物質——經濟和非經濟——兩種成分；前者是生活和生計，後者是生存和生命的緣故。

然則我們說明一個社會底變動時爲什麼在經濟的成分之外兼須談及非經濟的成分呢？關於這一個問題，我曾在別些拙作裏面屢次地討論過，此地不欲再贅。現在我爲明瞭觀念起見，姑且再舉一個例子來說明

吧。譬如這次我們抗日戰爭，分析起來，固然有一部分要素在於經濟，因為日寇要侵略我土地，掠奪我物產，所以我們非起而抵抗不可；然而有大部份要素還是在於非經濟。因為日寇底侵略之結果，未見得對於我們每個人底生活和生計都便致致命。請先以猶太人為例，猶太人在亡國之後，每一個猶太人底生活和生計，並未會發生何等影響，世界上各國有錢的人甚至可稱豪富者並且能够享受莫大的快樂生活，還是猶太人；但是猶太人所缺乏的却有兩種：一是社會底生存，二是民族底生命。因為如此，所以這次我們抗戰，其主要原因還是在於恐蹈猶太人之覆轍，非竭力為中國社會而爭取生存和為中華民族而維護生命不可。小地說，在這次抗戰過程中，我們每遭敵機轟炸，不消說被炸的一切財產，毫不愛惜，即使損害到我們底生命，也都置諸度外；大地說，除極少數漢奸外。全國人民大都同仇敵愾，各懷與國家民族同休戚之念，遇着緊急關頭，無不抱定殺身成仁之志向以赴國難。無論從小的方面或大的方面講，一個社會底變動，並不一定祇根源於經濟——生活和生計——的成分，乃是同時兼含有非經濟——生存和生命——的成分在內。因為如此，所以 國父詔示過我們：「歸結歷史的重心，是民生，不是物質。」

關於上述的這一層，馬克思何嘗未見到的？據日本河上肇底研究，他認為馬克思關於他底史觀有所討論時，不用「生產力」或「物質生產力」(Produktivkraft oder materielle Produktivkraft) 的文字而用「社會生產力」(gesellschaftliche Produktivkraft)；因為所謂「生產力」或「物質生產力」，都是純粹技術的概念，不是屬於經濟的社會的範疇。這似乎不啻 國父對於他底史觀有所討論時不用「物質」的文字，而用「民生」一語一般。但是馬克思仍然把科學與哲學混為一談，使這兩者底領域不劃分有何等界限，所以他對於他自己底史觀——歷史哲學——有所討論時，仍然着重於事物之客觀的方面，認為主觀的認識不過是自然之客觀的反映而採用所謂「唯物史觀」的名稱，甚至有時稱他自己底史觀為「經濟一元論」。固然，馬克思也唯恐所謂「唯物」一語容易與從來所有的「機械的唯物論」有所混同，所以稱他自己底唯物論為

「辯證的唯物論」，並且在說明社會問題時稱之爲「唯物史觀」；然而所謂「唯物」(materielle)一語，有時總不免令人望文生義，認爲一切社會問題祇是經濟——物質——的成分，並沒有包含些非經濟——非物質——的成分在內。因此，馬克思底唯物史觀，多少還有自相矛盾的地方。

然而 國父底史觀並不是這樣的。具體地說，國父對於他底史觀認爲它是一種哲學——歷史哲學；因爲它既是一種哲學，所以 國父認爲它本身是藉着人類底判斷去說明一個社會底變動，並非像科學僅憑人類底感官去觀察事物之現象。同時，我在前面已經討論過，所謂觀察，或者祇有外界事物底刺激與人類感官底反應之結合就足够了；但所謂判斷，乃是屬於思想底範圍之內，它非賴外物之客觀的存在與內心之主觀的認識有所綜合不爲功；至於內心之主觀的認識怎樣發生這個問題，乃屬於科學底範圍內之事，也應當讓諸科學家去研究。因爲如此，所以凡稱爲哲學，單祇說「唯物」或「唯心」，還是容易陷於機械論的窠臼，乃是應當注重於怎樣地謀物與心上客觀與主觀——兩者之綜合或統一。

關於上述的這一層，從來一般哲學家都沒有想到，就是近代哲學界之權威者康德，他也仍然把認識作用分做「能知」和「所知」兩部份，並且以爲「能知」是屬於先驗的，人類生長就具有所謂「十二範疇」以認識一切事物；「所知」是外界底一切事物。我們所認識祇是事物之現象，至於事物底真相是不可知的。因爲如此，所以從來的一切哲學，無一不把哲學分爲唯物論、唯心論、心物一元論、心物並行論等，並且對於這些等問題爭論不休，迄今尚未終結。究其原因，從來的一班哲學家大都把科學與哲學底領域混而爲一，視科學所應當研究之主要問題佔住哲學底領域之大部份，反而把哲學所應當研究之主要問題視爲附庸之物。

譬如說：「知識是什麼？」這個問題，應當屬於心理學，又如說：「知識或思想怎樣構成及其有怎樣的作用？」這個問題，應當屬於論理學；至於說：「這個物體是什麼？」呢，這個問題，應當屬於物理學。

所謂心理學、論理學及物理學等等，都是科學。我們祇可以等到這等等科學家把這等等問題研究得很清楚並且有實據之後，再拿它來作研究哲學之根據。近來所以稱現代哲學爲「科學的哲學」，也不過如此而已，並非說「科學就是哲學」或說「哲學就是科學」的意思。

實在講起來，在一方面，我們固然可以認爲科學與哲學兩者有密切的關係，然在他方面，科學與哲學兩者各有它自身底領域而不可混爲一談的。但是馬克思不明這個道理，他雖則竭力從事於「科學的哲學」之建設，然而他仍然墨守從來的一班哲學者所襲用之哲學研究法，對於唯物論與唯心論之論爭猶相持不下。然而國父比之從來的一班哲學者高明得許多，他底哲學——三民主義哲學——一方面處處以各種科學研究所得之結果爲根據去說明人類底心理怎樣地發展，譬如他把人類底知識之發展程度分做三個階段：（一）不知面行，（二）行而後知，（三）知而後行；同時在實踐的方面，他把人類分做三大類：（一）先知先覺者爲發明家，（二）後知後覺者爲宣傳家，（三）不知不覺者爲實行家。他方面，國父在他底「三民主義」裏面不說物質或精神爲一切事物之最後的決定要素，祇說民生是歷史底重心或是一切社會中底原動力，這就是因爲國父認定一切事物之最後的決定要素是物質或是精神的這一個問題，可以讓諸科學家去研究，至於哲學呢，它應當注重於怎樣地謀物質與精神——客觀與主觀——兩者之綜合或統一。

國父所謂「民生」一語，就是物質與精神——客觀與主觀兩者之綜合體；因爲民生之內容，是包含有生活、生存、生計、生命四種要素；生活和生計是屬於物質的，生存和生命是屬於精神的緣故。馬克思底史觀裏面祇有生活和生計的兩種要素而缺乏生存和生命的另兩種要素；因爲如此，所以馬克思底唯物史觀，可以說是一種科學，並非是一種哲學；但是，國父底三民主義哲學或民生史觀，總算是一種哲學，尤其是——一種真正的科學的哲學。

如果我們拿馬克思底唯物史觀來說明社會問題，也許有窮盡的地方。爲什麼呢？因爲馬克思認爲社會

意識之變動是隨經濟之變動而變動的，所謂經濟，不啻是社會問題之唯一的最後的決定要素，然而社會意識中除掉經濟的成分，同時還包含着非經濟的成分，譬如我在前面所說的這次我們抗日底自衛戰，有許多人大都抱定殺身成仁的觀念，雖遇任何犧牲，也所不惜的。這種精神，何嘗是屬於純經濟的範圍內之事，乃是超越於個人底利害問題之上，對於生活和生計無所枝求，祇爭取生存和生命就够足了。具體地說，我們決不像馬克思所說祇講求食和性，乃是國父所指示，拼命地爭取生存。由此，可見國父底哲學——三民主義——比之馬克思底唯物史觀高出萬倍的。

### 第五節 三民主義哲學是謀主觀與客觀之綜合

上面一節所陳述的國父底三民主義哲學之長處，在我國歷史上看來，自有其淵源之所在。譬如「大學」一書所謂「格物」，不言「物」而言「格物」，便有深意所在了。設使「大學」祇言「物」，那麼，這不啻是西洋底唯物論的一種說法，結果呢，便會陷於機械觀；但是所謂「格物」，乃是謀主觀（格）與客觀（物）之綜合或統一以構成一種思想的意思，再說一句話，這是一種發展觀。我在前面已經說過了，凡稱為哲學，都應該如此。照國父底意思，他認為「大學」一書是一部政治哲學；因此，「大學」不言「物」而言「格物」，乃是當然的結果。國父深深地懂得大學之奧味，所以他自己底三民主義哲學也不言「物質」而言「民生」，決非偶然的。

據我個人底研究，我認為國父所謂「民生」一語是與「大學」所謂「格物」有密切的關係。「大學」一書開宗明義便說：「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。」易經說：「天地之大德曰生。」綜合這兩者而論，「大學」所謂「在明明德」，也就是國父所謂「求生存」的意思；若再參以第一句所謂「在親民」，那麼，這就是國父所謂「民生」的意思。「大學」底頭三句話中最後一句稱「在止於至善」，我認

爲它是民生發展到最高的一個階段即 國父所謂「世界大同」的意思。我曾經爲綜合「大學」與 國父底 民生哲學起見，在拙作「抗戰建國與民生哲學」第二篇裏面繪成這兩者縱橫互相關係的一個圖解，抄錄於后：

格物（格物、致知、誠意、正心）——修身本位（修身、齊家、治國）——平天下

民生（生活、生存、生計、生命）——三民主義（民族、民權、民生）——世界大同

上面這個圖解之詳細的說明，我已經寫在拙作「抗戰建國與民生哲學」第一三〇——三一頁，此地無須贅述。現在我不過要拿它來證明國父底三民主義哲學與「大學」一書確有一種歷史的淵源，同時它足以表示着我國自古迄今所有關於哲學方面底研究法。這種研究法，並非像西洋哲學有那樣的機械觀，乃是我們自身所固有的一種發展觀。因此，我們稱三民主義哲學爲「民生史觀」，是名副其實的。

以上所述，是從「哲學」兩字並根據 國父對於「哲學」一語之解釋而出發的；現在我再從「民」之一字來說明三民主義哲學之意義吧。

國父既認定哲學便是判斷；因此，祇有人尤其祇是有團體、有組織的衆人——民——纔能表現其判斷作用；至少有二人以上相互遭遇，溝通意識，纔會發生判斷作用；否則，設使沒有人或民，便無所謂「哲學」了。從來唯心論的哲學者認爲宇宙上一切事物都是人類底意識所構成的；所謂「存在」，是由意識所決定的。反之，唯物論的哲學者認爲宇宙上一切事物在人類未誕生之前，早經存在着的；所謂「意識」，是由存在所決定的。前者是以人爲本位而偏於主觀作用，所以稱之爲「唯心論」或「觀念論」。後者是以物爲本位而偏於客觀作用，所以稱之爲「唯物論」。這兩種哲學既然各有所偏，所以它都爲三民主義哲學者所不取的；因爲所謂「三民主義哲學」，除掉前面已經說明過要謀主觀與客觀——心與物——兩者之綜合或統一之外，願名

意義，還須以人或民爲主體；不過，並非像唯心論的哲學祇以人爲本位而已。

再積極地說一句話，三民主義是以人或民爲主體同時以物爲客體的。原來唯心論底觀點，固然是玄妙不可靠的；然而唯物論底觀點，也未足盡哲學之能事。爲什麼呢？因爲譬如唯物論說月球是先人類而存在的；因此，我們決不能說有了人類底意識，然後纔有月球這個觀念之成立。固然，這種論斷，是很對的；但是我們須要知道的，所謂「月球在人類未誕生之前，早經存在着」這一句話，是科學上尤其是天文學上底一種說法；至於哲學上底說法呢，我們一定說要有人或民這個主體與月球這個客體互相綜合或統一，方纔能够建成一種所謂「哲學」。換句話說，所謂「哲學」，祇有人或民與周圍的一切事物相互遭遇，打成一片，纔會成立的；至於其他一切動物決無建立哲學之資格。譬如古詩說：「雞聲茅店月。」或古賦說：「月明星稀，烏鵲南飛。」然則雞爲什麼看見茅店底月便要發聲及烏鵲爲什麼看見月明星稀便要南飛呢？其原因就是在於雞或烏鵲對於月亮底光所發生之刺激惹起牠自身底感官「眼」之反應，把月亮底光竟錯誤做曙光，於是發動啼聲或引起南飛。然而人類決不是這樣的；具體地說，人類在中宵或深夜看見窗外底月光，雖則一時也會覺醒，然而決不會把它誤認爲天亮而輒興起。祖逖聞雞起舞，他要跟着雞底啼聲而早起，並非把夜看做晝；曹操看見烏鵲南飛而生感慨，他明知當時是夜深底情景。這就是因爲人類能够判斷是非；至於其他一切動物祇有刺激與反應之結合的緣故。除非人類有時患了熱病或因酒醉致使神經錯亂而發生錯覺或幻覺；否則，即使年齡很屬幼稚之兒童或知識未曾充足之村夫，也不致有像雞或烏鵲底那樣荒謬的判斷。

不過，因爲人類底知識並非生來就是很完備的；具體地說，它是最初由很渾沌的狀態逐漸地發展到很明顯的狀態。然則人類底知識怎樣地能够發展呢？這當然不屬於知識本身所有的事，乃是必須憑藉着教育之力量有以促成其有所發表的。因爲如此，所以最近的西洋教育學者認爲「哲學」與「教育」兩者有一種



不可分離的關係。譬如杜威說：「哲學就是教育底一般理論。」他又說：「哲學底最深刻的定義是教育上底最普遍的理論。」又如那篤爾普說：「教育學是具體的或具象的哲學。」照杜、那兩氏底見解看來，那麼，我在第一章認為 國父底三民主義哲學就是我國底教育哲學，並非杜撰的。不過，我們爲要嚴格地劃清學術底分界起見，我們不妨說三民主義哲學是謀主觀與客觀兩者之綜合或統一，教育哲學是教人們怎樣地使主觀與客觀有所綜合或統一而已。

## 第六節 主觀與客觀之相互的作用

近來還有些科學家往往輕視哲學，以爲哲學是主觀的東西；凡稱爲主觀的東西，都是臆測的或武斷的，並不像科學之具有客觀性而富有真實性和可靠性。同時，他們疑及教育學不能成爲一種科學，以爲教育不外乎一種技術或藝術，任憑個人底本領或天才而施教的；因此，教育也不過是主觀們東西，無論教者或被教者所獲得之知識，大都是虛僞而不可靠的。照他們底意思，他們以爲祇有科學尤其祇有自然科學，纔算是客觀之學問；同時，也祇有科學家，纔有充當教師之資格。

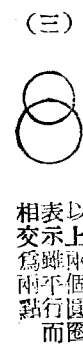
然則他們爲什麼有這種見解呢？究其原因，他們以爲哲學是以人爲主體，但是人底意識因人而異；因此，如果以人爲萬物之尺度，永遠得不到客觀的標準。至於科學呢，它是以物爲主體，而所謂物，是具有必然性和普遍妥當性；因此，如果以物量物，自然得到客觀的標準。因爲如此，所以他們對於三民主義哲學就有所懷疑，以爲三民主義哲學既然以人爲主體，不啻是一種人的本位哲學，可稱之爲「唯人論」，而沒有被稱爲「科學的哲學」之資格。照他們底意思，他們似乎以爲祇有以物爲唯一的研究底主體而建成爲一種所謂「唯物論」的哲學，纔有被稱爲「科學的哲學」之資格。殊不知三民主義哲學雖然以人爲主體，但是它並沒有離開乎物這個客體。關於這一點，我在前面已經聲明過了，此地不復贅述。

現在我所要說明的，所謂主觀和客觀，是否像這些科學家所說，前者是不可靠，後者是可靠的呢？照我個人底意見，我認爲無論主觀或客觀，在本質上講，兩者都具有可靠性；但是在現象上講，兩者都不免發生錯誤；因此，我們就無所謂主觀是虛僞的，客觀是真實的。「中庸」說：「不誠無物。」這一句話，本來就是教人們底主觀要有誠實無欺的意思。原來人類底主觀作用，本是生來就具有誠實無欺的可能性，所以子思在「中庸」裏面說：「自誠明謂之性。」不過，人類出胎以後，往往因受環境不良之影響，有時由誠實無欺轉變爲虛僞欺詐的狀態。這種變態的心理狀態，當然可以用教育底力量去挽回它，所以子思繼續地說：「自明誠謂之教。」子思更說：「誠則明矣，明則誠矣。」子思底前一句話，是指主觀之本質而言；他底後一句話，是指主觀之現象而言。由此，可見即使哲學爲主觀之學問，它也不會喪失其所以爲科學的哲學之資格；所患的，祇在於我們不能夠發揮主觀之本質而爲錯誤的成見所蒙蔽了。因爲如此，所以「大學」格物篇要教人們必須誠意和正心；而所謂「誠意」，就是誠實不欺，對人無忤；所謂「正心」，就是從心所欲，不踰矩的意思。不過，照「大學」底本意，在誠意和正心以前，先要格物致知，但是所謂「格物致知」，並非像一般科學家所說，僅祇以物爲主體；實在講起來，所謂「格物」，是主觀與客觀之綜合或統一的意義。關於這一點，我在前面也經略事說明一過了，此地本來無須再述。不過爲明瞭觀念起見，姑再補充一下吧。

清儒顏習齋（元）對於「格物」二字解釋得好，他說：「格卽手格猛獸之義，格物便是手格其物，手格其物而後知至。」顏氏所謂「手格」，就是說我們認識事物不可僅憑腦筋去冥想，也不可專恃感官去觀察，乃必須用手去接觸，然後纔能够把事物認識得真切或觀察得無錯誤。什麼是手？所謂「手」，當然是屬於感官之一。在表面上講，它底功用，是與其他一切感官如耳、目、鼻、口、舌等等無甚區別的；但是在實際上講，祇有人纔有手，至於其他一切動物並沒有這種良好的工具。佛蘭克林（Franklin）說：「人是製造

工具的動物。」他並說：「這就是人與其他動物不同之處，因為人類有雙手的器官而其他動物無此器官」的緣故。斯潘格來(Oswald Spengler)也說：「人爲何物乎？人如何成爲人？對此之總答覆曰：『經過手之創生。』」斯氏認爲「手」比之「眼」和「耳」更能够區別空間之一切事物。他更說得好：「在全部世界中，無能離此「能同時解知與活動」之部分——手——者。彼「理論地觀看世界」之眼，係被加上彼「實際地操縱」之人手。」(見斯潘格來著，董兆宇譯，「人與技術」第三章)照以上所述的這些話看起來，我們就可知所謂「格物」，早已經有一種把事物認識得真切——誠——之要求存在於其間了；而所謂「誠」，本來不祇限於意，並且爲認識及知識所需要的。中庸說：「不誠無物。」這一句話，實在還是對「格物」而言的。

具體地說，如果我們把事物認識得不真切，有什麼「格物」可言？然則我們怎樣地能够得真切呢？我們非照顏氏底意思先用手去格其物不可。由此，可見祇有人纔有用手去格其物之資格。不但哲學如此，就是所謂科學，也何嘗不應當用手去實驗的。設使科學家僅憑眼的感官去觀察，那麼，他們不免爲物事之幻象所蒙蔽的。因爲如前面所說過的，主觀的作用，固然有時不可靠，但是客觀的物體有時也何嘗不發生變化使人們惹起錯覺或幻覺呢？請以物理學或數學爲證，譬如一條直的棍棒插入半盛水之玻璃盃內，這一條棍棒留在水中之一部份就變成爲彎曲的狀態。這並非由於主觀者底認識作用之錯誤，乃是歸因於這一條棍棒受了光線底影響而發生屈折的緣故。又如幾何學上所說，平行線始終不能夠相碰；但是在事實上，平行線可以相會於一點或兩點以上。此地有大小兩個圓圈畫在同一張紙之上，這兩個圓圈互相遠離時，它們底周邊是平行的；但是一個圓圈向着另一個圓圈接近，則這兩個圓圈底周邊互相碰到而成爲切點，再超過切線，則它們底周邊就相交爲兩點了。繪圖如左：



又如算學所說，三加二等於五；但是在事實上，今日的三張桌加上兩張桌等於五張桌之總和未必與明日的三張桌加上兩張桌等於五張桌之總和完全相等，也許多一點或少一點。因為桌子本身時時刻刻地在那裏變化的緣故。除上述之外，例子還很多，是不勝枚舉的。這些例子，大都是由於客觀的事物之不可靠，遂惹起主觀的作用之錯覺或幻覺，並非主觀的作用本身就具有這等等錯誤。

反之，有些時候，主觀的作用可以糾正客觀的事物所表現之種種不可靠的現象。譬如半盛水的玻璃盃所發現之一條直的棍棒底屈折，我們可以用手指去試探棍棒本身之實在性，遂斷定它並非彎曲，乃是由於受了光線底影響而發生屈折之故。又如平行 可以相碰為一點或相交為兩點以上，我們也可用圖解來說明的。又如今日和明日所加之三張桌與兩張桌之總和並不相等，我們也可用公尺去度量的。以上所述，還是幾個最淺近的最明顯的例子，我們可以用手親去接觸或用眼親去辨別其真偽；這就是邏輯上所謂「親知」；或者自己躲懶，不肯親用手或眼去試探，那麼，我們根據他人所試驗的結果以判斷其真偽，也無不可的，這就是邏輯上所謂「聞知」。再進一步地說，有些較深遠較微妙的例子，譬如相對論所謂「四度坐標」，我們既不能親知，又不能聞知，那麼，我們祇得照邏輯上底說法，用腦底思維作用去推知，具體地說，我們可以由已知的道理去推到未知的事實。國父所謂「不知而行，行而後知，知而後行」這三句話，就是教人們怎樣地去親知、聞知、推知的意思。

此地所謂親知、聞知、推知，無一不恃乎人；設使沒有人，便無從發生其主觀的作用去辨別其客觀的事物之真相。這當然認為祇有人還是不够的，勢必至於非有客觀的事物擺在我底面前讓我們去觀察去判斷不可。「大學」所謂「格物」，揣其本旨，它就是這椿意思。具體地說，所謂「格」尤其顏氏所謂「手格」，就是指主觀的認識的作用之進行而言；所謂「物」，就是指被我們所認識之客觀的事物而言的。這不啻康德所謂「能知」和「所知」兩部份一般。但是康德所謂「能知」和「所知」，還是截然為兩途，所以世人

稱之爲「心物二元論」；至於「大學格物篇」呢，它是把「格」與「物」——主觀與客觀——打成一片，認爲兩者是綜合或統一的東西。

不但如此，它並且使自格物起以至於平天下止，在縱的方面，成爲連貫的；在橫的方面，成爲聯繫的。我在第一章裏面已經說過，「大學」是以格物爲始，以修身爲本；此地我再補充地說，「大學」認爲我們若要認識事物，則必須先把所認識之客觀的事物擺在我們底前面，有了客觀的事物，然後再由我們用主觀的認識作用去格。因爲如此，所以我認爲「大學」所謂「物有本末」，是指認識作用上之主體和客體地位而言，具體地說，所謂「格物」，是以人爲主體，以物爲客體；復次，所謂「物有終始」，是指認識作用之「所知」和「能知」底排列而言，具體地說，物放在先，人放在後。最後，「大學」所謂「……壹是，皆以修身爲本」一語，在格物一端，也不過說以人爲主體去認識客觀的事物之存在而已，並非否認客觀的事物之存在，僅說人類底主觀的作用去妄想一切，不啻濫竽充數一般。我根據這個道理，認爲三民主義哲學也是這樣的；具體地說，三民主義哲學是以人或民爲主體，以物質和精神（卽包括生活、生存、生計、生命而言）爲客體，使這兩者有所綜合或統一的。

### 第七節 三民主義哲學是一種真正的哲學

照上面一節所述的話看起來，我們就可知從來的唯心論的哲學祇以人爲本位，僅說主觀的作用，認爲存在爲意識所決定的；唯物論的哲學祇以物爲本位，專恃客觀的事物，認爲意識爲存在所決定的，兩者各有所偏，各行其是，決非一種真正的哲學。至於真正的哲學呢，我們一定要有像三民主義哲學一面既以人或民爲主體，同時又以物爲客體，既不稱精神，又不言物質，總要謀主觀與客觀或心與物兩者之綜合或統一。換句話說，像這樣的一種哲學，它纔有被稱爲真正的哲學之資格。不但它底體系如此，並且它所以

被人命名爲「三民主義哲學」，也可謂副哲學之實了。

因爲唯心論的哲學祇可稱之爲「唯心論」，唯物論的哲學也祇可稱之爲「唯物論」，所以世人往往視前者爲一種形而上學。至於後者呢，向來雖則沒有人下過十分苛刻的批評；但是到了最近，也有些人認爲它是「自然主義之形而上學」。因爲它並沒有經過人類底思維作用去構成，僅憑純粹的經驗去觀察事物之表面的皮相，而未捉摸到事物之奧底的真相的緣故。前者不消說起，它無甚價值之可言；至於後者呢，充其量，它祇算是一種科學。國父告訴過我們：「科學便是觀察之學。」因此，我們認爲祇有觀察作用而無判斷（思維）作用之學問，姑稱之爲「科學」，也無不可的。譬如普通所謂「物理學」、「化學」等等，都是一種科學；即使數學有時也用思維作用去推論的，但是它若僅憑經驗，認爲二加三必等於五或平行線永不相碰，而不肯再進一步地去研究二加三未必一律地等於五或平行線也能相會爲一點或相交爲兩點以上，那麼，這種數學，仍然是一種純科學而沒有超出於科學底領域之外而成爲一種哲學。

但是我要聲明的：我並非說一般物理學者、化學者及數學者大都不能够捉摸住事物之真相而僅觀察其現象；實在講起來，有許多自然科學者及數學者對於事物之真相已經研究得很透澈了，譬如相對論者，就是觀察事物底現象之後再進一步地去研究事物底真相之物理學者或數學者；因此，相對論者是科學家同時又可以被稱爲哲學家，他與一般所謂自然科學家或數學家自有區別的。但是相對論之所以能够稱爲「哲學」，不僅祇視相對論者在研究方法上不用觀察同時用判斷以爲斷，並且他們已否把其所證明之結果普及於其他人類或衆人而定奪的。譬如愛因斯坦（Einstein）發明相對論，如果他不以哲學者自居，把他所發明之結果普及於其他人類或衆人，那麼，相對論祇是一種物理學而已。不但愛因斯坦底相對論如此，其他一切科學都是這樣的。譬如達爾文（Darwin）發明進化論，杜威把它應用於人生之全部。因此，即使達爾文自己未曾以哲學者自居，或者他自己力有所未及，把他自己所發明之結果傳播於人生底其他方面，

至少限度必須另有一位哲學者替他傳播；否則，達爾文底進化論也祇是一種生物學，並且達爾文之研究生物，不過於終身已費盡其力量而已。由此，可見任何科學者若是一面能够觀察事物之現象，一面又能够認識事物之真相，同時更能够把其所研究或所發明而得之結果傳播於人類或衆人並應用之於人生底全部，那麼，這些科學家，不問其爲物理學家、數學家或生物學家等等，當然都是一位科學家同時又是一位哲學家；因此，他們底貢獻，比之那些單純的科學家對於人類貢獻，大得許多。

我們底 國父，就是這樣地兼具有兩重資格——科學家和哲學家——的一位學者，他對於全體人類之貢獻，其功績之偉大，世界上任何學者莫與比倫的。因爲 國父底三民主義哲學首先把中國社會自古迄今所有之天然條件和歷史背景觀察得非常清楚，分析得非常詳盡；復次，他對於這些天然條件和歷史背景之前因後果研究得非常透澈，判斷得非常正確；然後他再把他所觀察兼所判斷而得之結果經過一番歸納工夫遂創成爲一種獨特的學說而命名之曰「三民主義」，傳播於人類或衆人之前並應用之於人生底全部——生活、生存、生計、生命——的緣故。

## 第八節 三民主義哲學是科學同時又是哲學

就 國父之第一步的考察方法——觀察——而論，三民主義可以說是一種科學；復次，就 國父之第二步的考察方法——判斷——而論，三民主義可以說是一種哲學；最後，就 國父之第三步的考察方法——觀察兼判斷——而論，三民主義哲學可以說是一種科學的哲學。在一方面講，如我曾經在前面所說，我們爲劃清學問底領域起見，「哲學」與「科學」兩者必須有嚴格之區別，即前者便是判斷，後者便是觀察，而不可混爲一談的；但是在另一方面講，又如我剛才在上面所說，我們爲傳播並應用學問於人生底全部起見，「哲學」與「科學」兩者應當互相提攜而打成爲一片，即一面觀察，一面判斷，觀察與判斷同時並行的。

昂格斯 (Engels) 說得好：「哲學當對着科學設立一般指導觀念和指導原理，在這一點上，哲學家至今支配自然科學家。但是爲說得公平起見，要附帶地說，哲學家在其做普遍工作之際，常從當時可得的科學出發的。由此，可見哲學之性質、方向以及方法，都是從受當時的實證科學的現狀之規定。」昂格斯底這幾句話，就是一方面說哲學與科學各有它本身底特殊任務和方法，兩者必須分家；他方面說哲學與科學有一種欲切而不能切斷之相互關係，兩者應當携手；他尤其指明哲學若沒有實證的科學做它底出發點和根據，那麼，哲學就無從建立，不啻「空中樓閣」一般。

關於上述的這一層，我們底國父更看得非常清楚，所以他底三民主義哲學，在一方面，決不像從來的唯心哲學或觀念哲學僅憑冥想而沒有有實證的科學底根據，遂形成爲一種純玄學；在另一方面，又不像從來的唯物哲學僅恃觀察而未曾進行真正的哲學底任務，似乎還是一種純科學。再積極地說幾句話，國父底三民主義哲學是科學同時又是哲學；若單站在哲學的方面講，三民主義哲學是一種科學的哲學。

以上所述，我還是根據國父所謂「觀察即科學，判斷即哲學」這兩句話而立論的；現在我若再從所謂「三民主義」這一個整套的觀念來說明三民主義哲學之意義，那麼，我可以下一個結論，認爲所謂「三民主義哲學」，是以人或民尤其要如國父自己對於「民」之一字有所解釋的「有團體有組織的衆人」(見「民權主義」第一講)爲主體，以自然和人生底全部——生活、生存、生計、生命——爲客體，去謀主觀與客觀或心與物兩者之綜合或統一的一種學問。

綜合以上所述，是我個人對於三民主義哲學之意義底一種嘗試的說明，欲以示別於從來的學者對於「哲學」兩字之解釋，並欲以表明三民主義哲學之概念與從來的所謂「唯心哲學」或「觀念哲學」及所謂「唯物哲學」之概念有怎樣的區別之所在。但是我所論究的，是純然根據於國父自己對於「哲學」兩字之解釋及其對於「三民主義」之概念有所說明的話而立論的，絲毫不敢攙入我自己底武斷的意見於其間的。即使有



些地方似乎是我個人底意見，這也不過是對於 國父自己底見解作一度引伸的說明而已。

最後，我還有一點要附帶地聲明的，我在前面爲什麼說三民主義哲學尤須要以如 國父自己對於「民」之一字有所解釋的「有團體有組織的衆人」爲主體呢？這一個問題，容我留在次章再來追加地說明；至於所謂「以自然和人生底全部——生活、生存、生計，生命——爲客體」這一句話呢，後面的各章對於它也有補充的說明之必要，此地姑且不說。



### 第三章 三民主義哲學之部門

#### 第一節 從來的一般哲學底部門之分類法

從來的一般哲學大都有它底分類法而分爲各色各樣的部門，上古西洋哲學者究竟怎樣地分類，姑置勿論；至於近代的西洋哲學者對於哲學之分類，也各不同。譬如培根(Bacon)、奧爾甫(Voigt)、康德(Kant)、黑智爾(Hegel)及溫德(Wundt)等各有他自己底一種特殊的哲學底分類法，有些是二部門，有些是三部門；無論二部門也好，或三部門也好。他們所應用之術語，又是各異其趣的。這就是因爲他們對於學術之研究各持有一種獨特的主張和態度；同時，他們又有他自己底歷史背景和社會情況之所在有所規定甚或有所拘束，使他們不得不如此分類的。

但是從最近的哲學底新趨勢看來，哲學之分類，大概分爲三部門：曰本體論，專研究宇宙之由來，又分列爲唯物論、唯心論、心物一元論、心物二元論或心物並行論、多元論等；曰知識論，專研究知識之起源，又分列爲經驗論、理性論、懷疑論、實驗論等；曰價值論，專研究人生之價值，又分列爲道德論、審美論、宗教論等。此外，還有些學者再添加上所謂「範疇論」一部門，專研究時間和空間問題，又分列爲因果論、意志自由論等。據我個人底意見，我認爲範疇論不啻就是本體論——宇宙論——之別名；因爲宇宙就是空間之總稱，四方上下謂之宙；因此，我們若在本體論之外，再添加上所謂「範疇論」一部門，那是多餘的事，不如沿用三分法——本體論、知識論、價值論——之爲愈的。

不過，最近有自命爲新哲學者，辨證的唯物論者——對於價值論有所否認，他們以爲一切的事物僅存在於「量」差，而不存在於「品」差；因此，哲學上就無所謂「價值問題」。關於這一層，容我留在後面再

來討論。其次，照所謂「新哲學者」底意見看起來，他們所謂「本體論」，又與「知識論」併列討論的。請看他們體論」離開「知識論」單獨地去研究的，乃是連合「本體論」與「知識論」兩者併地討論的。用「辯證的」三字冠於「唯物論」之上，就可以思過半了。在一方面看來，新哲學者底這種見解，是很對的，因為我們欲知宇宙之由來，單靠宇宙本身，則不能夠解決的，乃必須藉我們底知識去探究，然後纔能夠發見其究竟的緣故。但是在另一方面看來，新哲學者底這種見解，還有商榷的餘地。因為新哲學者所謂「辯證法」，是一種唯物的辯證法；而所謂「唯物的辯證法」，是認為人類底思維不能夠離開物質而活動的；因此，所謂思維就是客觀的事物之反映。如果新哲學者底這種見解是對的話，那麼，他們認為本體論與知識論應當合併為一起而研究，不啻以宇宙研究宇宙——以物論物——就無法解決的。

不拘新哲學者怎樣地解釋，認為人類底思維作用雖然是客觀的事物之反映。然而一旦經過腦底作用而變成爲人類底思維法，則便可以思辨一切事物的；但是我們當開始地研究宇宙之由來和知識之起源的時節，若立刻地應用新哲學者底這種見解，則不但太早計，並且似乎視哲學祇是研究本體問題，或者視本體問題就是知識問題，使初學者不容易獲得哲學上之全部的概念而有囿於吞棗之虞。因爲如此，所以我對於新哲學者認為研究本體問題時不能夠離開知識問題，或者研究知識問題時又脫離不了本體問題的這種見解，是很贊同的；但是他們認為哲學祇是研究本體問題或者視本體問題就是知識問題，同時爲發揮前一點起見，祇稱之爲「唯物史觀」或「辯證的唯物論」，爲發揮後一點起見，另稱之爲「唯物的辯證法」，而無所謂「哲學」這個名稱；至於所謂「新哲學」或「新興的哲學」乃至「新唯物論哲學」等等名稱，乃是近人所新發明的幾個術語。這種見解，我却是要表示異議的。關於這一層，我在後面連同價值問題還有詳細的討論；此地我姑把它提起一下，以表明我個人對於哲學之分類，認為不如沿用從來的一般哲學所慣用之三部門——本體論、知識論、價值論——之爲愈的。

## 第二節 三民主義哲學底部門怎樣區分

照上面這一節話說起來，那麼，三民主義哲學是否就仿照從來的一般哲學所慣用之三部門——本體論、知識論、價值論——而分類呢？在我們未解答這個問題之前，我們不可不把「三民主義」本身之敘述底體裁姑作一度簡略的說明。

國父底「三民主義」本來是一種綜合的哲學，並沒有像從來的一般哲學分做若干部門；具體地說，無論「民族主義」、「民權主義」、或「民生主義」各講裏面，都有涉及本體問題、知識問題和價值問題，譬如「民族主義」最初說怎樣恢復民族底自信力，這是關於本體問題；因為所謂「自信力」，是屬於本體論上之所謂精神——心的問題。復次說怎樣發揮固有的知識，這是關於知識問題；因為所謂「知識」，是含有「能知」和「所知」的兩部份。最後說怎樣保持固有的道德，這是關於價值問題；因為所謂「道德」，不待說是屬於人生底一部——「善」的問題。又如「民權主義」最初說怎樣運用政治底權能，而所謂「能」也是關於本體問題；因為所謂「能」，不啻就是「性情」的問題。復次說怎樣實現「真平等」，這是關於智力問題，也就是關於知識問題，因為所謂「真平等」，非先說明知識之起源不可。最後說怎樣促成地方自治，這是關於價值問題；因為所謂「自治」，不但是政治問題，並且是道德問題，自治若無道德做它底先決條件，就無所謂「自治」了。又如「民生主義」最初說「民生為歷史的重心」，這明明是關於本體問題，此地無須說明。復次說怎樣講食、衣、住、行之發展，這是關於知識問題；不過，這是屬於知識底內容方面居多，請與國父底「行易知難學說」對照一下，便知其詳的。最後說平均地權、節制資本及所謂「國營實業」，在表面上看來，這些似乎是屬於經濟問題，但是實在按起來，這些又不外乎道德問題；如果我們若無道德的觀念之培養，焉能做到「均無貧」的地位；因此，這些可以說是關於價值問題。

照以上所述，我們就可知三民主義哲學本無部門之可分；就全部的三民主義哲學而論，它是本體論、知識論和價值論三者之綜合體。不過，比較地說，我們不妨認爲民族主義是屬於價值論上之「善」的問題居多，因爲民族問題若要解決，那麼，非先培養民族道德，至少限度，非保持或恢復中國固有的道德不可；復次，民權主義是屬於知識論上之「真」的問題居多，因爲民權問題若要解決，那麼，非先教導公民知識，使一般國民把一切事理懂得真是真非不可；況且，所謂「真平等」，在字義上看來，就是教人們勿把「假」當做「真」看待的意思。最後，民生主義是屬於價值論上之「美」的問題居多，因爲民生問題若要解決，那麼，我們當然第一步能够管其生或遂其生，但是若僅如此，還與禽獸無異；因此，我們不能再進一步地美其生、善其生乃至創造其生，以發揮其人之所以爲人之資格。就中，至少限度，我們非做到美其生不可；因爲審美的觀念並沒有自己底利害問題攬入於其間，而不會與人起爭奪的。總之，民族主義、民權主義和民生主義三者是要實現「安無傾，和無寡，均無貧」的大同世界之先決的三大條件，也就是人生底全部上之善、真、美三種重大的要素。然則梁寒操先生所以把民族主義比之於善，民權主義比之於真，民生主義比之於美，確有至理。（見梁寒操著「三民主義理論之探討」）

若照以上所述，「三民主義」裏面似乎缺少本體論的問題。關於這一層，除掉我已經答覆在前面外，此地我再補充地說明幾句話吧。照 國父底本意，他認爲本體問題與全部的三民主義哲學有關的，並非祇限於某一種主義而認爲它是屬於本體問題。因爲如此，所以 國父特別地指示出一「民生爲歷史的重心」；他又說：「民生就是社會上一切活動中的原動力。」按：此地所謂「民生」一語，是國父指歷史或社會上宇宙之本質而言，並非所謂「民生主義」一語之異稱；所謂「民生」與所謂「民生主義」兩語，本來自有區別的。欲知其詳，請參考拙作「抗戰建國與民生哲學」第一篇，或「民生與民生主義底界說之研究」，見中國青年月刊第十三卷第四、五兩期。） 國父更說：「因爲民生不遂，所以社會的文明不能發達，經

濟組織不能改良和道德退步以及發生種種不平的事情。」國父底這幾句話中底第一句所謂「民生不遂」，是指歷史或社會之本質未曾或不能發展和實現的意思；再分析地說，國父就是說人民生活不充實，社會生存不扶植、國民生計不發展、民族生命不延續的意思。其次三句所謂「社會的文明不能發達，經濟組織不能改良和道德退步」，是指民權不能普遍、民生不能發展和民族不能獨立而言；再說一句話，它就是指全部的三民主義——民族主義、民權主義、民生主義——不能推動而言。最後一句所謂「發生種種不平的事情」，雖則說得很抽象、很概括，然而歸納起來，我們可以認為它是指不能做到「安無傾，和無寡，均無貧」的大同世界的意思。所謂「世界大同」，固然是中華民國教育宗旨上之最後的、最終的目標，然而它底本質——民生（即天下為公）——若不及早有所發展和實現，那麼，世界大同之理想，俟河之清，不知何年何月纔能做到，不啻變成爲「烏托邦」一般。因爲如此，所以我們欲要三民主義有所實行及世界大同有所實現，則不能不先使歷史和社會——宇宙——之本質有所發展的；同時，因爲如此，所以我們研究三民主義哲學，則不能不着重於本體問題，把本體論列於全部的三民主義哲學之第一部門。然則近來國內學者譬如戴季陶先生所以建立「民生哲學」，陳立夫先生所以創造「唯生論」和「生之原理」及有些學者所以命名三民主義哲學爲「民生史觀」乃至最近總裁所以把「民生哲學」作爲「三民主義之體系及其實程序」上底原理，其命意都不外乎此。

### 第三節 三民主義哲學並非輕視本體論

論者聞我言，或者發生疑問，以爲國父底「三民主義」並未曾把本體問題看得十分重要，並且把本體論——民生爲歷史底重心這個命題——放在「三民主義」底最後的「民生主義」一部份；同時，國父所謂「民生」，就是「民主主義」這個名辭之略稱。但是這些疑問，是很容易解答的。具體地說，第一、原來國

父底這部「三民主義」，最初本是對着一般民衆及一部份黨員而講演的；因爲聽講的對象，大半是一般民衆；同時，因爲一般民衆之知識程度，還是位在水準線之下，所以不能立刻地提出哲學上底高深的理論，談什麼本體問題。關於這一點，我已經在前面第一章說明得頗詳盡，此地無須復述。然而國父在當時何嘗未曾提出本體問題呢？國父爲促進一般黨員力行三民主義起見，另行創立「行易知難學說」，這是屬於知識論的問題，國父自己取名爲「理則學」；同時，國父爲教導一般軍人貫徹精神教育起見，又另行講演「軍人精神教育」，這是屬於價值問題，其中有一部份是關於本體問題；不過，「三民主義」裏面未曾有像上述的那兩部著作所說的那樣明白和詳盡而已。這不啻好像希臘柏拉圖對於哲人階級、軍人階級及工商階級，各適應其所固有的智力和知識之程度，因材施教而已。這也就是國父根據他自己所發明的「眞平等」的原理而進行的意思；再說一句話，這就是國父要本着他自己所建立的所謂「不知而行，行而後知，知而後行」的三大原則而施教的意思。

第二、國父所以把本體論「民生」放在「民生主義」裏面講述，並非有特別的用意，不過爲說明便利起見而已。具體地說，所謂「民生」兩字與所謂「民生主義」一語之所謂「民生」兩字，質雖相異，卽前者是指歷史和社會「宇宙」之本質而言，後者是指由「民生」這個本質所派生之社會底觀念形態之一部份而言，然而兩者底文字是同一的，不過後者底語尾附加以「主義」兩字而已。況且，文字本來就是觀念形態之一種；因此，我們一看見「民生」兩個字，就會爲說明便利起見，把它與「民生主義」連爲一起而說明的。照國父底解釋，他說：「『民生』兩個字是中國向來用慣了的一個名詞；我們常說甚麼『國計民生』，不過我們所用的這句話，怕多是信口而出，未見得含有多少意義的。但是今日科學大明，在科學範圍之內，拿這個名詞來於社會經濟上，就覺得是意義無窮了。我今天就拿這個名詞來下個定義，可以說是人民的生、活、社會的生存、國民的生計、羣衆的生命。」（見「民生主義」第一講）國父底這一段話，不過在「民

生」兩個字和「民生主義」上之所謂「民生」另兩個字，在同一的字義上，說出與中國向來所用慣了的所謂「國計民生」有甚麼樣的關係而已。

但是這等兩個字之內容，在國父看來，自有區別的；具體地說，歷史和社會「宇宙」之本質的方面所謂「民生」之內容，是含有人民的生活、社會的生存、國民的生計、羣衆的生命；再說一句話，它是含有經濟「生活和生計」和非經濟「生存和生命」的意義在內。但是由「民生」這個本質所派生之社會底觀念形態之一部份所謂「民生主義」上或所謂「民生」之內容，在國父看來，是含有節制資本、平均地權及發展國家資本、振興實業計劃等；再說一句話，它祇是社會經濟的意義。由此，可見所謂「民生」與所謂「民生主義」自有區別的；不過，因為這兩者底字義相近似，爲說明便利起見，姑把「民生」這個本質問題「宇宙論或本體論」放在「民生主義」裏面「併地論列而已；並非輕視本體問題的意思。這譬猶國父說甚麼「民族底自信力」的時候，因爲所謂「民族底自信力」和所謂「民族主義」兩語底字義也相近似，所以國父把「民族底自信力」與「民族主義」「併地論列，把它放在「民族主義」裏面去說明一般。實在講起來，所謂「民族底自信力」與「民族主義」也是自有區別的。具體地說，我在前面已經說明過了，所謂「民族底自信力」，也是屬於社會底本質問題上人性問題，至少限度，它是全部的本質問題中之一部「羣衆或民族底生命；至於所謂「民族主義」呢，它如同「民生主義」一樣，是由「民族底自信力」這個本質所派生的社會底觀念形態之一部份的東西。就「民族底自信力」而論，我們不能夠因爲國父把它放在全部的「三民主義」底前面——「民族主義」裏面——去說明，就認爲國父把本體論上底某一部份特別地看得重，所以把它說明在先。

同樣地：就民生而論，我們也不可因爲國父把它放在全部的「三民主義」底後面——「民生主義」裏面——去說明，就認爲國父把整套的本體論完全地看得輕，所以把它說明在後。殊不知國父對於本體論



全部或一部，本無重視或輕視可言；不過，他因人、因時、因地而制宜，可以先說則先說，可以後說則後說而已。

#### 第四節 國父爲什麼先談民族主義

再進一步地說，照國父底本意，他認爲中國底政治之腐敗及其民生之凋敝，其主要的原在於久受外來異族和帝國主義之壓迫，致使本國民族喪失其獨立的資格，所以首先要提倡恢復民族底自信力，同時要創立民族主義以謀本國民族之獨立。復次，國父認爲中國民生之凋敝，除掉上述主要的原在於外來異族及帝國主義底壓迫之外，其次要的原因在於歷代的帝王對於內政之不修及各地的封建勢力如所謂軍閥之跋扈，致使本國政治弄成爲腐敗的現象，所以第二步要培養國民底自治力，同時要創立民權主義以謀本國民權之普遍。最後，國父認爲中國民生之凋敝，除掉上述的主要的和次要的諸原因之外，還有重要的原在於中國歷史和中國社會之本質本身——民生——或中國社會生產力本身好久沒有發展及其生產、消費和分配諸根本條件乃至生產技術和生產方法向來都不講求，致使本國經濟弄成爲凋敝甚至於破產的狀態，所以第三步要發展歷史和社會之本質所謂「民生」或社會生產力及講求生產、消費和分配諸根本條件乃至生產技術和生產方法，同時要建立民生主義以謀本國民生之發展。

不但如此，國父還要一方面綜合這三大主義——民族主義、民權主義、民生主義，他方面仍認爲民族主義應當放在一切主義之前，先行發動，唱導所謂「民族自決」，以樹立促進世界大同之最後的最終的目標。同時，國父認爲所謂「世界大同」，不外乎「禮運篇」所謂「大道之行也，天下爲公」的意思；而所謂「天下爲公」仍然依存於歷史和社會之本質所謂「民生」。我在前面已經說明過了，照國父底本意，他認爲民生不遂，那歷，無論國際上、政治上或經濟上之平等自由乃至世界大同都無從實現的。

總之，國父創立三民主義哲學之原因和動機，是在於認清了中國歷史和中國社會及全世界人類之病癥底所在及其病態底階段，製定一種根本治療的處方箋並劃分為怎樣地服用底步驟。然則國父所以自稱為「社會病理家」，其命意就不外乎此。

杜威說得好：「社會哲學之產生，一定是在社會有病的時候；政治哲學之產生，一定是在政治有病的時候。」（見杜威五大講演，「社會哲學與政治哲學」第二頁。）此地我們可以追加地說一句話，三民主義哲學之產生，一定是在於中國民族、民權和民生「國際上、政治上和經濟上」及全世界人類有病的時候。這些病癥和病態，祇有國父把它看得最清楚、最透闢，所以他能够首先建立三民主義哲學，在他人，都不免落於國父之後，然則國父所以被人們稱為「先知先覺者」，不但被稱，並且國父自認是一個「先知先覺者」，誰曰不宜？照以上所述，三民主義哲學既然是國父要治療中國底歷史病和社會病及世界人類病之一貼根本的處方箋，所以它一定有怎樣地服用之步驟，即某種藥品應當放在先，某種藥品應當放在後，或者某種藥品應當為輕，某種藥品應當為重，在國父看來，都有一定的順序和一定的分量，而不可亂投的。

然則國父所以在「三民主義」裏面把「民族主義」列為第一位，「民權主義」列為次要位，「民生主義」列為最後位，這就是三民主義這「一貼根本的處方箋」所排列之一定的順序；在另一方面講，國父認為「建國之首要在民生」民生主義。「這就是國父認定經濟問題無論在中國歷史上、中國社會上或全世界人類上看來，是一件最嚴重的問題。請翻開全部的世界歷史來一讀，拿全體的社會狀況來研究及把現在的全世界的國際形勢來考察一下，就可知無一不根源於經濟問題之糾紛，我想誰不敢否認的。不過，國父認為若要解決經濟問題，尤其要解決中國本身底經濟問題，如前面所說過的，非先從解決民族問題不可；如果我們能够做到同時解決民族、民權和民生三大問題，那麼，再好沒有了。

然則民國二十七年三月二十九日中國國民黨臨時全國代表大會所以議決公佈「抗戰建國綱領」規定爲「一面抗戰，一面建國，兩者同時並行」，其命意就不外乎此。因爲所謂「抗戰」，就是要實現民族主義，所謂「建國」，就是要實現民主主義的意思；此外，在民國二十七年，成立國民參政會，使各黨各派團結一致地以三民主義爲最高原則，共商國是，這就是要同時實現民權主義的意思。現在我不問現在的中國國家政策究竟怎樣，姑先回頭來看 國父當時所手訂之「三民主義」底體裁吧。

據我個人底考察，論先後， 國父似乎以民族主義爲先，民權主義次之，民主主義爲殿；論輕重， 國父似乎認定民主主義爲全部的三民主義中之最重要的一個問題。如果我個人底考察是對的話，那麼，我不敢認爲 國父並未曾把本體問題——「民生」——這個本質問題——看得輕，反而我們可以說 國父所以把「民生」這個本質問題特別放在「民主主義」裏面來論列，也許就是 國父格外地把本體問題看得重。再就先後而論，我們又可以說 國父所以把中國歷史和社會之本質所謂「民生」之一部份——民族底自力——及其另一部份——國民生自治力——放在「民族主義」和「民權主義」裏面分別地論列，也許就是 國父層次地把本體問題分別得有先後。

以上所述，是我對於論者誤認爲 國父對於三民主義哲學把本體問題特別地看得輕之一種聲辯。至於這一點一經明白以後，那麼，關於論者所提出之第三點認爲所謂「民生」兩字就是所謂「民主主義」一語之略稱的這一種誤解，也不待說明而自然消解了。

總之，我認爲「三民主義」，在一方面，若說有部門，那麼，它似乎沒有甚麼部門可言，積極地說，它是一部綜合的哲學著作；在另一方面，若說無部門，那麼，它却有劃然的部門可分，積極地說，它是一部歸納的哲學著作。就前一方面而論， 國父當時是對於一般民衆而演講的；因此，他用不着把三民主義之體系分析得過於細密，祇得作綜合的說明，似乎無所謂「本體論」、「知識論」和「價值論」的區分之必要。

就後一方面而論，國父同時是對於一部份黨員及預備地爲便於今後的一般黨員研究起見；因此，他又不能不把三民主義之體系作一度輪廓的分析。並且，如我在前面所說過的。「三民主義」是一部哲學同時又是一部科學，若站在哲學的方面講，它是一部科學的哲學；因此，國父又不能不採用歸納法——科學方法——先論列種種事實問題；復次，再經一度比較取捨；最後，確定一個所謂「一般原則」如所謂「本體論」、「知識論」和「價值論」，就中尤其以「本體論」爲最根本或最基本的問題而必須放在「三民主義」之最後的一部份——「民生主義」——裏面去討論的。再總括地說幾句話，合這兩方面而論，「三民主義」如我在前面第一章所討論過的，是一種深入顯出——自淺而深，自卑而高，自近而遠，自具體而抽象，自實際而理論——的著作；因此，國父有時不能不作綜合的說明，有時又不可不作歸納的討論，以適應當時各個聽講者之需要及供給今後一般治學者之準備。

#### 第五節 我個人對於三民主義哲學底部門分類法之一種主張

如果照上面幾節話所述，三民主義哲學一方面既然不必有所分類，他方面又有它底固有的部門，那麼，現在我再把它重新地分類，另稱爲某某幾部門，這豈不是多餘的事，並且有以違背國父之本旨嗎？但是我以爲這不足慮的。因爲今日的中國社會底情形已經非國父當時的中國社會底情形可比，時過境遷，三民主義底講演體裁也不能不隨之而有所改變的。具體地說，我在前面第二章已經說過了，今日的中國社會對外雖然是軍政時期，然而對內是由訓政時期將進入於憲政時期；因此，三民主義底講演體裁也應當由宣傳的方式轉變爲討論或研究的方式。然則我所以要在「三民主義」一語之下再添加上「哲學」二字，就是這樣道理。

三民主義既然表明爲一種哲學，那麼，它一定要有像從來的一般哲學所具有的分類法而稱爲某某幾

部門，並且對於每一部門都必須加以精密的解釋；否則，任憑三民主義之意義有怎樣的深遠及其內容有怎樣的豐富，但是它底形式未曾作過有系統、有組織的結構及有精密、有詳細的解釋，所以不足以鑿現代的  
一般青年學生之知識慾。這是我個人近年來在國內幾個大學教書時所得到之一點經驗，並非臆造的。

照以上所述，三民主義到了今日必須表明爲一種哲學，同時必須有它底分類法而稱之爲某某幾部門，已經不成爲問題了。現在所成爲問題的，三民主義哲學是否像從來的一般哲學所有的那種三分法：日本體論、知識論、價值論；並且應否有同樣的排列，把本體論放在第一位，知識論放在其次，價值論放在最末位呢？我們欲要解答這個問題，那麼，我們不能不先把近來的國內學者對於三民主義哲學有所分類之種種部門姑作一度陳述和商榷。

最初國內學者對於三民主義哲學之分類法有所建設的，當首推陳立夫先生。陳先生發刊「唯生論」一書，輒命名三民主義哲學爲「唯生論」，同時把「唯生論」分爲三部門：曰「唯生的宇宙觀」、「唯生的人生觀與社會觀」、「唯生的道德觀」。陳先生底這種三分法，似乎與從來的一般哲學底分類法相同的；具體地說，陳先生所謂「唯生的宇宙觀」，就是本體論或宇宙論。復次，陳先生所謂「唯生的人生觀與社會觀」，照陳先生底解釋，他認爲人類一切的進化，離不了三個字——「真」、「善」、「美」，這三個字可以代表人類一切進化的途徑。「真」的意思是「樸實的存在」，簡單地說，就是「有」；「善」的意思是「較好的存在」，簡單地說，就是「好」；「美」的意思是「最好的存在」，簡單地說，就是「精」。人類一切的進化，絕無例外地都是循着這三個字步驟而來；由「有」（真）求「好」（善）、求「精」（美）。（見「唯生論」上卷第六三頁）固然，陳先生認爲人類一切的生活，無論食、衣、住、行，不僅是「有」而且要「好」尤其要「精」的；但是「有」是「好」和「精」之基本的要素；如果沒有「有」，怎樣求得「好」和「精」呢？國父一方面說「不知亦能行」，但是他方面又認爲「能知必能行」。所謂「能知」，就是求「有」或求「真」的

意思。國父又說：「以行而求知，因知以進行。」國父底前一句話，還是教人們應當求知，不過認為知最初是由「力行」中求得的而已；至於國父底第二句話呢，他是着重於知——真知；因為有了真知，纔會行得通的。蘇格拉底說：「知者必有德，不德者由於不知。」他於是個「知德同歸論」。總裁認為科學的要在於「實事求是，精益求精。」（見科學的道理）總裁底前一句話，就是求「真」的意思；他底後一句話中之第一個「精」字和第二個「精」字，就是陳先生所謂「較好」和「最好」的意思。實在講起來，陳先生在所謂「唯生的人生觀與社會觀」這一個題目之下所謂「真」、「善」、「美」三者，還是如國父和總裁所指示，以「真」為出發點的。這是指「能知」的一部份而言的；至於「所知」的一部份呢，照陳先生底原意，無論「有」、「好」或「精」、「真」、「善」、「美」，都是指「存在」而言，並未會完全地涉及於價值論的問題；而所謂「存在」，就是「所知」一部份的東西。合這兩部份「能知」和「所知」而論，我認為陳先生所謂「唯生的人生觀與社會觀」，就是知識論。最後，陳先生所謂「唯生的道德觀」，就是價值論；不過，它祇是價值論中之一部——善的問題，而未會包括着「美」和「信仰」的問題。

以上所述，是我個人對於陳先生底三民主義哲學之分類法有所贊同的意思；但是我對於陳先生底這種分類法，也不無稍有商榷之處。第一、我認為所謂「宇宙觀」一語本來沒有語病；不過，為統一學術名辭或譯名起見，不如沿用從來的一般哲學所慣稱的「本體論」，使初學者有所循遵之為愈的。第二、我認為所謂「人生觀與社會觀」兩語，不但與所謂「道德觀」一語相互混淆，並且與所謂「宇宙觀」一語相互重復。因為所謂「人生」，短地說，它是指各個人之自生至死止的全部生涯而言；遠地說，它是指全人類之自誕生至消滅止的全部歷史而言的。因此，所謂「人生」，是與所謂「古往今來」的「宙」之一字沒有甚麼區別。復次，所謂「社會」，狹地說，它是指有界限的國家和世界而言；廣地說，它是指無邊際的全部空間而言的。因此，所謂「社會」，又是與所謂「四方上下」的「宇」之一字沒有甚麼差異。合這兩層而論，

所謂「人生觀與社會觀」，豈不就是所謂「宇宙觀」嗎？至於它與所謂「道德觀」有甚麼相互混淆的地方呢？普通所謂「人生」，大概是指道德底概念而言的。國父說：「人生以服務爲目的，不以獲取爲目的。」國父所謂「服務」一語，是指人之所以爲人底義務而言，不啻孟子所謂「良知良能」及康德所謂「無上命令」的意思。康德把「無上命令」論列之於他自己所謂「實踐理性批判」這一部門之內；而所謂「實踐理性批判」，就是所謂「價值論」。復次，所謂「社會」，不過是人生之重複的名辭；分開來說，所謂「人生」，是指各個人而言，所謂「社會」，是指人與人之相互關係而言的。因此，所謂「人生觀」若是與所謂「道德觀」相互混淆，那麼，所謂「社會觀」與所謂「道德觀」兩語也復如此的。因爲如此，所以我同時認爲所謂「人生觀與社會觀」不如姑在「求真」和「存在」——「能知」和「所知」這個觀點上，也沿用從來的一般哲學所慣稱的「知識論」之爲愈的。最後，所謂「道德觀」，我在前面已經說過了，它祇是價值論中之一部——「善」的問題，而不能包括着它底其他幾部——美的問題和信仰問題。但是哲學之實踐的方面，不僅祇限於道德問題，並且必須同時論及審美問題和信仰問題，即前者是屬於於意的方面，後兩者是屬於於情的方面；合意和情兩方面而論，這些都是屬於價值論的問題。至於知的方面的問題呢，我認爲它是屬於知識論底範圍以內之事，在哲學底分類上，可以與道德論、審美論和宗教論（總稱價值論）劃分爲兩途，各別研究的。因爲如此，所以我除掉在上面認爲所謂「人生觀與社會觀」寧可改稱爲「知識論」之外，此地又認爲所謂「道德觀」，也不如沿用從來的一般哲學所慣稱的「價值論」之爲愈的。

再總括地說幾句話，我對於陳先生底三民主義哲學之分類法，在大體上，是贊同的；不過，我爲使三民主義哲學本身底部門能够有明顯的劃分，同時爲統一哲學上底術語和譯名起見，主張三民主義哲學寧可沿用從來的一般哲學所慣稱的「本體論」、「知識論」和「價值論」三部門之爲愈的。此外，我們在每一部門之上應否再添加上「唯生的」三個字呢？這個問題，容我留在後面再來討論。

## 第六節 三民主義哲學底部部門分類法與古代中國底政治哲學之關係

此地我有一點須先要證明的，我之所以硬要沿用從來的一般哲學所慣稱的「本體論」、「知識論」和「價值論」作為三民主義哲學之三部門，並非祇知抄襲外國哲學，實在因為這種分類法是我們古代中國底政治哲學——大學一書——上所固有的緣故。

譬如「大學格物篇」所謂「格物」，就是本體論；所謂「致知」，就是知識論；所謂「誠意」（善）和「正心」（美），就是價值論。以上三部門，可以說是屬於純粹哲學。至於白修身起至平天下止呢，我們若分別地把它們構成爲各色各樣的哲學，那麼，所謂「修身」，就是道德哲學或倫理哲學；但是此地所謂「道德哲學」或「倫理哲學」，是獨特地應用上述的純粹哲學所建立之一般的指導原理而成爲一種獨立的哲學，並非就是純粹哲學底第三部門——價值論——的一部。復次，所謂「齊家」，就是法律哲學；因爲法律中所有民法之大部份如承繼法、親屬法、遺產法等等多關於「孝順」的問題，所以它可爲齊家之本的緣故。復次，所謂「治國」，就是國家哲學（包括政治哲學而言）；因爲國家哲學是研究國家之本質、意義、目的及統治者之權能等等的緣故。最後，所謂「平天下」，就是社會哲學（包括經濟哲學在內）；此地所謂「社會哲學」，是指廣義的社會哲學，也就是指全世界人類哲學而言，並非僅指狹義的社會——國家——哲學而言的。以上所述的這幾種哲學，若與所謂「純粹哲學」相對稱，那麼，它們可以稱爲「應用哲學」。如果我們把「純粹哲學」另稱之爲「一般哲學」，那麼，後幾種哲學可以改稱爲「特殊哲學」。

除掉上述的這幾種應用哲學或特殊哲學之外，還有一種哲學一方面固然也是一種應用哲學或特殊哲學，但是他方面却不能够與純粹哲學或一般哲學全相分離而單獨地去建立的。這是什麼樣的一種哲學呢？我先簡單地答覆一句話：這就是教育哲學。因爲就教育之本質而論，我在前面第一章已經說過了，它是自



下而上的；所以它非直接地從格物出發而研究不可；若站在三民主義哲學本身的立場而說話，那麼，教育哲學非直接地從「民生」出發而研究不可。復次，就教育之方法而論，我們若要教人們怎樣地修身、齊家、治國、乃至平天下，那麼，教者自身非先懂得怎樣地格物、致知、誠意和正心不可；同時，對於被教者又非先使他們習得怎樣地格物、致知、誠意和正心不為功的。

不但教育哲學如此，若站在「政教合一」的立場而說話，那麼，政治哲學也是這樣的。然則「大學」一書所以可稱為一部純粹哲學同時又是「好寶貝」似的一部政治哲學，就是這個緣故。

再極端地說，我們中國底任何一種應用哲學或特殊哲學如道德哲學、法律哲學、國家哲學、經濟哲學、社會哲學、軍事哲學、藝術哲學、宗教哲學等等，無一不是這樣的。這就是因為如我在前面第一章所說過的，我們中國哲學所固有的研究方法是綜合的或統一的，使各種哲學，不問其為純粹哲學或一般哲學也好，抑應用哲學或特殊哲學也好，在縱的方面，彼此是相互貫串的，在橫的方面，彼此是相互聯繫的，並非像西洋哲學，無能使純粹哲學或一般哲學與應用哲學或特殊哲學，抑使一種應用哲學或特殊哲學與另一種應用哲學或特殊哲學，彼此之間，各有各底一套理論，或各有各底一種主張，分道揚鑣，各行其是一般。由此，可見中國哲學雖則有各色各樣的哲學，但是其底體系是整個的，任何時代或任何地方，都是不變的；所可變的，祇是限於各時代或各地方底哲學之內容，隨着人、地、時之變遷而有所變化的。

### 第七節 西洋哲學底派別之紛歧

至於西洋哲學呢，它雖則常說體系之重要，然而可以說視哲學者自己底性之所近各自成爲一種獨特的哲學體系以自炫於世；所以西洋哲學有各色各樣的派別，意見紛紜，莫衷一是的。杜威對於法國柏格森（Pergson）批評得好：「我對於他——柏格森——不滿意的地方，積極的批評，只有一句話，他還脫不了哲學

大家的氣魄。他有組織哲學體系底野心，想把他底哲學用一個觀念貫串起來，所以免不了困難和不圓滿了。這些地方，詹姆斯 (James) 比他聰明得多，詹姆斯有見解，儘管各方面盡量發揮，一點沒有組織哲學體系底野心。柏格森還免不了這個短處，也許是他失敗底原因了。「見杜威五大講演，「現代的三個哲學家」第三六一—三七頁。」

照杜威底這幾句話看起來，我們可以窺見西洋哲學底派別有怎樣的之多一班了；同時我又可以看出美國哲學也有它底長處之所在，具體地說，美國哲學自詹姆斯唱導「實用主義」(Pragmatism) 以來，任何一種學術，不拘其為應用哲學或特殊哲學抑或各種科學，無一不根據於「實用主義」而成爲一種「主張一貫」的東西，不過，後來的學者隨着時代之推移把所有一切的學術之內容和方法略事變動，以適應現代之要求而已。譬如杜威底教育哲學即「民主主義與教育」(Democracy and Education) 一書稱之爲「工具主義」(Instrumentalism) 及他底論理學即「思維術」(How we think) 一書稱之爲「實驗主義」(Experimentalism)；但是他所採用之最高原則或一般原理，還不敢脫離了詹姆斯所首創的「實用主義」，譬如他對於教育之本質，說：「教育就是生活。」(Education is life itself) 這是完全地表現實用主義。其他例子還很多，此地無須備述。總之，美國哲學比之歐洲哲學它底哲學體系，似乎有一種綜合或統一的模樣。

但是較近的歐洲各國底哲學，也似乎爲世界潮流所迫，漸漸有綜合或統一之傾向。譬如我在前面第二章所說過的，意大利有所謂「法西斯蒂哲學」，德意志有所謂「納粹哲學」及蘇聯有所謂「共產主義哲學」等等。然而這等等哲學，還是爲各該本國所採用之偏枯的主義所局促，仍不能够走到世界大同「天下爲公」的路線。至少未曾到達了大同小異的境界，即使昂格斯大唱「哲學之末運」，他以爲哲學之體系這一個東西到了黑智爾的手裏面可以宣告終結了，並非說哲學的方法到達黑智爾的辯證法已經「登峯造極」了。昂格爾底這幾句話，在一方面，他要提倡世界上一切哲學都應當遵守黑智爾所宣告之終結的哲學體系，以

示統一；但是在他方面，他仍不服黑智爾所發明之哲學的方法——辯證法，而認爲馬克思底唯物論的辯證法比之黑智爾底唯心的辯證法爲更高一層的東西。黑智爾底唯心的辯證法和馬克思底唯物論的辯證法兩者，究竟孰優孰劣，姑置勿問；祇從昂格思底這幾句話看起來，我們就可知歐洲哲學之體系和方法若要有綜合或統一而走到世界大同的路線，至少到達了大同小異的境域，爲期還很遠了。現在我姑把西洋各國所有的現代哲學之體系分析一下，可以分做如次的三大派：一是民主主義的哲學體系，以美國底「實用主義哲學」爲代表；二是法西斯蒂的哲學體系，以意大利底精神哲學和德意志底生命哲學爲代表；三是共產主義的哲學體系，以蘇聯底馬列主義哲學——辯證的唯物論或唯物史觀——爲代表。此地我再重覆地說幾句話，這等等哲學，都是偏枯的狹窄的，各自爲各該本國底利害問題打算，並且各自從各個人底性之所近，不是阿其所好，就是欺騙他人，借哲學作爲達到自身底利益之目的底一種工具或手段，而忘記掉一切學術都是全世界人類用來促進將來的人類怎樣進化之公器。

#### 第八節 中國哲學自有史以來就有一貫性

上面一節已經把西洋各國所有的哲學體系作過一度的批評了，現在我回轉頭來看看我們中國本身底哲學體系究竟怎樣吧。我在前面豈不是已經說過了嗎？我們中國哲學體系，自古迄今，是一貫到底的；具體地說，中國底哲學體系，任何時代或任何地方乃至任何學者，豈是，都以「大學格物篇」爲根據的；不過，各時代、各地方及各個學者所建立之種種哲學底內容隨着當時的社會之需要有所變更而已。更具體地說，譬如孔子不言天道與性，孟子大談其性；此外，如告子、荀子、韓愈及宋、元、明儒等，雖則他們同屬於儒家，然而彼此論性之本質也各異其趣的。這是關於哲學底內容的方面，他們各有各底社會背景之所在，則不得不如此的；但是他們底哲學體系，仍是一貫到底的，卽一律地以「大學格物篇」爲根據的。又如

孔子以「仁」爲一切道德之出發點，孟子却並言「仁義」。他有時並言仁、義、禮、智；後來唐、宋、元、明儒對於仁、義之說又有各色各樣的解釋，這也是關於哲學底內容的方面，而與哲學底體系問題無關的。

就所謂哲學底派別（或稱「學派」）而論，固然，在漢時，有所謂「古文派」和「今文派」之別；在宋時，有所謂「朱、陸之爭」；在明時，有所謂「陽明學派」；此外，在宋、元、明時代之中，又有所謂「餘姚學派」、「金華學派」、「永嘉學派」等等；（此地姑列舉其大概，遺漏尙多。）但是這些也都是關於哲學底內容的方面，概與哲學底體系問題無關的；至於哲學底體系呢，我們中國底一切哲學，不論什麼學派，大都是以「大學格物篇」爲它底體系之根據。不消說所謂正統派——儒家哲學——如此，就是所謂「非正統派」——道家（即老莊）、墨家、法家等哲學——也莫不然的。

不過，「大學」一書是出於儒家之手，在所謂「非正統派」底眼光看來，他們未必心服；然而「易經」一書，乃是中國底最古的一書，我認爲他們底一切學說，不能諱與「易經」一書沒有淵源的關係。同時，「大學」一書是脫胎於「易經」一書；因此，所謂「正統派」和「非正統派」之兩類的哲學體系又是殊途而同歸的；再極端地說一句，我們中國底全體哲學之體系，是完全地一貫到底的。這就是因爲我們中國所有的一切哲學家，自古迄今，沒有一位不懷着「天下爲公」的觀念來建立學說，決非僅僅爲自己欲組織一種獨特的哲學體系底野心，好像杜威批評或指摘柏格森記着那種毛病一般。

孔子無黔突，墨子無煖席，而汲汲於行道，這樣地犧牲自己而爲衆人謀福利，不消說是爲公的；就是老子倡無爲而治，那種自然主義也是至公無私的意思；甚至於如楊朱底爲我主義，他主張損一毫而利天下，不爲也。他在一方面固說人人利己，在他方面却說人人不損人。所謂「利己」，固然是爲私；然而所謂「不損人」，也未嘗不是爲公。由此，可見我們中國所有一切哲學，無一不是以「天下爲公」爲最高原則，不過有積極的和消極的之差別而已。因爲如此，所以我們中國底全體哲學之體系，自古迄今，是唯一的一，

是一貫到底的；遠地說，它是淵源於「易經」的，近地說，它是淵源於「大學」的。因此，中國哲學、並不能夠說古有古底體系，今有今底體系，彼有彼底體系，此有此底體系；積極地說，它是一種「世界大同」似的體系，至少是一種大同小異的體系。

再進一步地說，中國哲學底唯一的體系，不但能夠作為中國本身底一切學術如政治、教育、經濟、軍事等等所應用之公器，並且在世界大同的觀點上，它可以作為全世界人類所有的一切學術如政治、教育、經濟、軍事等等所應用之公器。可惜外國底許多哲學者不知道並不懂得中國哲學底精華之所在，不去採用，反而孜孜然從事於各個人所好的之什麼哲學體系。這是題外的話，此地無須多事贅述。

凡上所述的這一層道理，國父們對於它認識得非常清楚，所以他消極地不懷着汲汲乎組織什麼哲學體系之野心，積極地就承認「大學」是「好寶貝」似的一部政治哲學；他更聲明他自己底學說，有些是淵源於中國底固有的文化，有些是擷取自歐、美底最新的科學知識。有些是他自己所獨創發明的。國父底這幾句話，一方面表現何等虛懷若谷，他方面表示不肯人云亦云。這就是因為國父一方面毫沒有要超過於中國古代所固有的文化之外另行組織一種獨特的哲學體系之野心，他方面却有盡量選擇並取捨歐、美底最新的科學知識以發揮他自己所有的一種創造力之志向。就國父底三民主義哲學之體系而論，若照國父自己所聲明的第一點看來，三民主義哲學底體系，近地說，它是淵源於「大學格物篇」，遠地說，它是淵源於「易經」，不過多少加以改造而已；因此，彼此雖非完全地相同，但是可以說是大同小異的。

照國父底本意，三民主義哲學之研究、本來沒有討論到它底體系之必要；現在所討論的，還是由於我們後學者之意思，尤其是我們後學者所應有之一種責任。復次，就國父底三民主義哲學之內容而論，如我在前面所說過的，三民主義哲學之內容，是隨着現時代之需要而變化的。此與歷來所固有的一切哲學之內容大有區別的。

## 第九節 三民主義哲學底三大部門之說明

現在再分析地說，就三民主義哲學底第一部門——本體論——而論，三民主義哲學底本體論。雖則與「大學格物篇」所謂「格物」相同，然而因爲「物」之一字，容易爲人們尤其爲初學者所誤會，具體地說，「大學」所謂「物」之一字，固非像普通所謂「物質」之物，單指自然物而言，乃是指「事物」而言，其中含有精神的諸要素——德、行、道、藝——在內；然而從其字義上看來，顧名思義，往往被人們誤解作「物質」之物。同樣地，所謂「格」之一字，固然如顏習齋所解釋，是「手格猛獸之格」之義，明顯地說，它是觀察和實驗並且含有幾分的判斷之義；然而它也往往被人們誤解作「窮理」之義，譬如宋儒朱晦庵就有這樣的解釋。他說：「格物卽窮至事物之理。」此外，還有些人把「格」之一字竟誤解作「冥想」之義，譬如明儒王陽明就是其代表，他曾格竹，到了三天，就格格起病來了。這就是冥想底結果。

因爲有了上述的一個理由，所以國父不願採用「格物」兩個字，乃在他自己底三民主義哲學內容上另行發明「民生」兩個字；但是所謂「民生」兩個字，似乎是祇可以應用之於社會問題，所以國父同時在「軍人精神教育」裏面對於自然問題再來另發明「生元」兩個字來說明。近來陳立夫先生綜合社會和自然兩方面的問題把國父所謂「民生」和「生元」兩個名辭統稱之曰「唯生」，並且與從來的西洋哲學上所謂「唯心論」和「唯物論」相對立而稱之爲「唯生論」。但是「唯生論」這個術語是否可以作爲三民主義哲學底第一部門之名稱，乃是另一個問題，容待後面再來討論。

復次，就三民主義哲學底第二部門——知識論——而論，三民主義哲學底知識論，雖則與「大學格物篇」所謂「致知」相同，然而中國古來所有的許多哲學者大都認爲知是易的，行是難的。「尙書康誥」首先地說：「知之匪艱，行之維艱。」國父認爲這兩句話是完全地錯誤的；因爲這兩句話是與現代的心理學所研究

而獲得之實證的結果完全相背馳的緣故。國父列舉飲食、用錢、作文三事及其他七事一建屋、造船、築城、開河、電學、化學、進化——來作證，他再對於每一件根據現代的最新的種種科學知識來說明。而創成爲一種「行易知難學說」，以糾正從來的一知易行難學說」之非，並且連同王陽明底「知行合一說」一併地推翻了。照國父底意思，他認爲中國近代之積弱不振，奄奄待斃，實爲「知之匪艱，行之維艱」一說所誤的。因爲這一說深中於學者之心理，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，畏其所不當畏，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，費盡生平之力以求得一知者，而又以行之爲尤難，則雖知之而仍不敢行之；如是不知固不欲行，而知之又不敢行，則天下事無可爲了。這是中國積弱衰微之原因，原來畏難本無害的，正以有畏難之心，乃適足以導人於節勞省事，以收效呈功。這是經濟底原理，也就是人生之利便。惟有難易倒置，使欲趨避者無所適從，那是爲害的。（見「心理建設」——「孫文學說」第五章）國父根據這個道理，於是唱導「行易知難學說」，以求發明行易知難之理，拿它來做救中國必由之道。國父一則曰：「能知必能行。」再則曰：「不知亦能行。」前一句話是說「天下事惟患於不能知；倘能由科學之理則，以求得其真知，則行之決無所難。……然則行之之道爲何？即全在後知後覺者之不自惑以惑人而已。只同上後一句話是勉人們去阻勉力行，他說：「人類之進化，皆發軔於不知而行者也。此自然之理則，而不以科學之發明爲之變易者也。故人類之進化，以不知而行者爲必要之門徑也。夫習練也，試驗也，探索也，冒險也。之四事者，乃文明之動機也，生徒之習練也，即行其所不知以達其欲能也；科學家之試驗也，即行其所不知以致其所知也；探索家之探索也，即行其所不知以求其發見也；偉人傑士之冒險也，即行其所不知以建其功業也。由是觀之，行其所不知者，於人類則促進文明，於國家則圖致富強也。是故不知而行者，不獨爲人類所皆能，亦爲人類所當行，而尤爲人類欲生存發達者之

所必要也。有志國家富強者，宜勉力行也。……（同上，第七章）國父所說的這兩句話，照國父自己所解釋的內容看起來，可以分析為兩個觀點。第一個觀點是科學的，若照科學的觀點而立論，那麼，知識——真知——必須放在於一切行動之前，先要去求。國父自己也說：「當今科學昌明之世，凡造作事物者必先求知而後乃敢從事於行。所以然者，蓋欲免錯誤而防費時失事，以冀收事半功倍之效也。是故凡從知識而構成想像，從想像而生出條理，本條理而籌備計劃，按計劃而用工夫，則無論其事物如何精妙，工程如何浩大，無不指日可以樂成者也。」（同上，第六章）國父底這幾句話，可以說就是淵源於「大學格物篇」所謂「知至而后意誠，意誠而后心正」的意思。因為如此，所以我認為三民主義哲學底知識論，是與「大學格物篇」所謂「致知」相同；不過，彼此所差異的，是在於前者認定知是難的，後者認定知是易的，因為有這樣的差異，所以彼此所有的「致知」之道，也許有點不同的地方。第二個觀點是教育的，若照教育的觀點而立論，那麼，行動——力行——應當比之知識看得格外重。關於這一層，我已經引用國父自己所解釋的話紹述在前面了，此地無須復叙。

現在我所要引用的，就是杜威所說的幾句關於兒童學習的話，杜威說：「由做而學。」（learning by doing）他又說：「由做作中去學習。」（to learn through to do）杜威底這兩句話，我國孔子也經說過，他說：「學而時習之。」後來顏習齋更把孔子底這一句話引伸得非常清楚而且很有價值的，請讀顏氏底原書，便知其詳。因此，我認為國父所謂「不知亦能行」這一句話，就是含有教育底意義，乃與他底前一句話所謂「能知必能行」由於科學的觀點而出發，自有區別的。同時，我認為國父所謂「不知亦能行」這一句話，是與「大學格物篇」所謂「格物」及所謂「致知在格物」乃至所謂「物格而後知至」等語相同。因為所謂「格物」，照顏習齋所解釋，是「手格其物」之義；而所謂「手格」，豈不就是杜威所謂「做」或「做作」及孔子所謂「習」乃至國父自己所謂「行而後知」之「行」嗎？



再進一步地說，所謂「格物」，固然是觀察並且其中含有幾分判斷——知的要素在內，然而在「格物」底過程中，還是着重於實驗和實習或練習——「做」或「製作」、「習」、「行」等——的作用。極端地說，所謂「格物」，不啻就是「國父所謂「不知而行」的意思。因為教育當最初開始的時節，所有一切的兒童底意識作用是很渾沌的，祇要在教師——先知先覺者——底指導之下，使他們去做去習而已，雖云「格物」，也無所謂「知」。因為如此，所以「國父說：「不知而行」。但是這是指小學階段，尤其指小學低年級的階段底教育而言的；至於中學階段底教育呢，在這個階段內，一般被教者底意識作用漸漸明顯，他們雖未曾有完全的知識並且要去求知，然而在學習底過程中，不知不覺地由做作或行動而獲得知識。因為如此，所以「國父繼續地說：「行而後知。」到了大學階段底教育，一般被教者底意識作用更加明顯，在這階段內，雖欲使被教者不去求知，然後他們自然要去求知並且要求真知。科學的知識；同時，因知而促進其實行。因為如此，所以「國父最後地說：「知而後行。」不但如此，並且在教育底目的上講，大學教育一定要使一般被教者必須先去求知——真知；不過，在求到或獲得知識之後，又應當立刻付諸實用而有所正當的行動。古語所以稱「學以致用」，其命意就不外乎此。

我們站在大學階段來考察，「國父底那兩個觀點——科學的和教育的——是打成一片的；因此，國父更說：「以行而求知，因知而進行。」（同上，第五章）朱晦庵有幾句話說得好：「論先後，知為先，行為後；論輕重，行為重。知為輕。」我認為朱氏底這幾句話，是可以用來說明現代的大學教育之特質；因此，我曾經在國立西北大學引用過朱氏底這幾句話放在「大學教育之必要性與重要性」的題目之下對學生作過一度講演。（這講演稿已經寫成文字，另以「大學教育之特質」為題，見「高等教育季刊」第一卷第四期。）此地我所謂「大學教育之必要性」，就是朱氏所說，以知——真知——為先；所謂「大學教育之重要性」，又就是如朱氏所說，以行——力行——為重；同時，我竭力地勸勉學生必須先去求學求知，同時應當重德重行。這樣

地說法，我決不會與「國父底」行易知難學說相違背，又不會與總裁底行的道理「力行哲學」相背馳的。因爲「國父自己」也說過一句話：「以經濟學分工專職之理施之，亦有分知分行者也。」（同上，第五章）「國父」既認爲「知」與「行」可以分，所以這兩者就有孰先孰後、孰重孰輕之可言。況且，照「國父」所謂「以行而求知，因知以進行」這兩句話看起來，更可知「國父」也承認爲「知爲先，行爲重」的。

總裁認爲青年欲打破心理上之徘徊與沉悶，切實擔任歷史與時代之使命，其最迫切之急務，無過於（一）認識時代，（二）堅定主義信仰，（三）確立革命的人生觀。（見民國二十九年七月九日、「三民主義青年團成立二週年告全國青年書」）總裁把「認識時代」放在第一位，也就是認定「知爲先」，同時使一般青年在認識時代以後，輒去堅定主義信仰和確立革命的人生觀，也就是認定「行爲重」的意思。

總之，「國父底三民主義哲學」之第二部門「知識論」，直接地說，是根據於他自己底「行易知難學說」；間接地說，它是淵源於「大學格物篇」。不過，他把古來的學者所謂「知之匪艱，行之維艱」這兩句話倒轉頭來改爲「行之匪艱，知之維艱」，以創成他自己所有的一種獨見的知識論而已。

最後，就三民主義底第三部門「價值論」而論，三民主義哲學底價值論，雖則與「大學格物篇」所謂「誠意」和「正心」相同，然而因爲「誠」之一字，廣義地說，並非祇限於「意」，並且也爲「知」乃至爲「格物」所需要的。「中庸」說：「不誠無物。」它又說：「至誠不息。」照這兩句話看起來，我們就可知無論何事或無論何時，無一不需要「誠」的。然則總裁所以把「誠」之一字作爲知、仁、勇之中心同時認爲它是三民主義之原動力，確有至理。所以「國父」未曾把「誠」之一字祇作爲道德上之要素，其目的就是在於認爲無論在思想上或信仰上都要求人們去求誠「力行」。因此，若從「誠」之一字看來，三民主義哲學底價值論之內容，視「大學格物篇」之所謂「誠意」，就有多少不同的地方。不但「誠」之一字如此，並且所謂「正心」之「正」一字，或者也是這樣的。具體地說，所謂「正」，是「正確」或「精密」之義；而所謂「正

確」或「精密」，又是「真是真非」之義；因此，它是與所謂「致知」乃至與所謂「格物」也有密切的關係。復次，就道德——善——之內容而論，譬如所謂「忠」之二字，國父在「軍人精神教育」裏面已經明白地指示出昔日之所謂「忠」，是忠於皇帝；但是今日之所謂「忠」，是忠於國家乃至忠於人類。除掉「忠」之一字外，國父對於所謂「孝」、「仁」、「愛」、「信」、「義」、「和」、「平」等德目及所謂「知」、「仁」、「勇」三達德，都有特殊的解釋。請讀「軍人精神教育」，便知其詳，此地無須備述。

最後，就審美——美——之內容而論，可惜國父在「民生主義」裏面未曾把關於「美」的問題——樂、育——講演到；因此，我們就無從舉引其實例；不過，我們可以觸類旁通，即由已知的「善」的問題可以推到未知的「美」的問題；因此，我們可以推斷國父對於「美」的問題底內容之解釋，一定與「大學格物篇」之所謂「正心」，自有多少的差異。不但「美」的問題，我想國父對於「信仰」問題底內容之解釋，也有今昔之殊。

綜合以上所述，三民主義哲學底全部體系之結構，可以說是與中國自古迄今的一切哲學所有的體系之結構成爲貫串到底的一套完整的東西；即使有點不同，也不過是大同小異而已。至於三民主義哲學底各部門之內容呢，它却是與中國自古迄今的一切哲學所有的各部門之內容不無莫大的差異。因爲國父自己能够把時代和社會認識得非常清楚，並發見現時代和現社會所有種種困難之所在，遂創立一種救民、救國家乃至救世界之主義——三民主義，去教導人們怎樣地去實踐。杜威說：「教育哲學並非把現成的觀念，由外面而用到根本和基本不同的實踐的事項；教育哲學是根據同時社會生活底困難，顯明地表述養成正當的『精神習慣』和『道德習慣』的種種問題。」（見 J. I. Tewe, Democracy and Education）國父底三民主義哲學，就是如杜威所說的這樣的一部教育哲學。因爲國父雖則說他自己底學說淵源於中國底固有的文化，然而他並非一味地祇知蹈襲和模仿，不啻「照樣畫葫蘆」似的，去墨守古人之成說；同時，他還隨着時代之推

移和社會之變化並參證以現代的種種科學知識，去創造發明他自己所有的一種哲學體系。這並非國父自己如杜威對於柏格森有所指摘一樣，懷着組織什麼哲學體系底野心，實在是出於現時代底要求和現社會底需要所使然的。

### 第十節 三民主義哲學與大學格物篇是大同小異的

綜合本章所討論的許多話，我認爲三民主義哲學可以分爲幾個部門，並且不妨沿用從來的一般哲學所慣稱的三部門：曰本體論、知識論、價值論。同時，我認爲這三部門就是「大學格物篇」所謂「格物」、「致知」、「誠意和正心」，但是被此底內容是各異其趣的。三民主義哲學既然與中國底固有的文化有歷史上底淵源的關係，彼此底內容尙且有多少相互的差異，焉能與根本或基本不同的西洋社會所產生之各種哲學底內容沒有什麼差別嗎？這當然是有差別的。然則彼此底差別究竟何在呢！這個問題，容我留在後面幾章再來討論。此地我先簡單地答覆一句話，三民主義既然命名爲「三民主義哲學」，所以無論在它底性質上或在它底意義上看來，我們一望就可知三民主義哲學底三部門——本體論、知識論、價值論——與從來的西洋底一般哲學所慣稱的三部門——本體論、知識論、價值論——自有區別，名雖同而實相異的。

## 第四章 三民主義哲學之體系（上）

### 第一節 「三民主義哲學」與「民生哲學」兩語之關係

前章所討論過的問題，是關於三民主義哲學底體系下之三部門；本章將要討論的問題，是關於怎樣地從那三部門去組成一個三民主義哲學底體系。前者可以說是橫面的研究，後者可以說是縱面的研究。但是「橫面的」和「縱面的」兩語，又是相對的；實在講起來，兩者是相互爲用的。譬如前章所討論過的三民主義哲學之部門，我本來欲仿照西洋哲學底研究方法把它放在橫面上（也可以說是在平面上）去排列；但是我引用到「大學格物篇」自「格物」起至「正心」止，那麼，我又不能不把它豎起來作爲縱面的研究。又如本章將要討論的三民主義哲學之體系，我打算根據總裁所製訂的「三民主義之體系及其實行程序表」把它站在縱面上（也可以說是在立體上）去貫串；但是我有時要拿從來的西洋哲學上所有的三部門來作比較，那麼，我又不能不把「放下來作爲平面的研究。因爲如此，所以本章與前章兩者是有「一種不可分割的關係。具體地說，前章是本章底「緯」；本章是前章底「經」；「經」和「緯」兩者相互交錯而織成一疋布似的一部三民主義哲學底體系。我在前章既已經把三民主義哲學體系底「緯」討論過了，現在我再來討論它底「經」。但是在討論三民主義哲學體系底「經」的時節，如我在上面所聲明，我有時又不能不再提及它底「緯」；因此，本章可以說是前章之續篇或補充。

我在上面已經說過了，本章所將要討論的三民主義哲學之體系這個問題，是以總裁所製訂的「三民主義之體系及其實行程序表」爲根據的。同時，照總裁底意思，他認爲戴季陶先生所著的「三民主義之哲學的基礎」一書極有價值，希望大家去澈底地詳細地研究。總裁尤其認爲戴先生所創造的所謂「民生哲學」

這個名辭就是「國父底三民主義哲學上之最根本的原理，所以他就把這個名辭放在表上底第一層作為一切的一切之中心或重心，以副「國父自己所謂『民生為歷史的中心』之本意。因為如此，所以我們在未研究到總裁自己所製訂的「三民主義之體系及其實行程序表」之前，則不能不對於戴先生所創造的「民生哲學」這個各辭先作一度的說明並加以討論，現在姑讓我把它說明並討論在下面吧。

原來戴季陶先生所以創造「民生哲學」這個名辭，揣其本意，是對着從來的西洋哲學史上所有的「唯心哲學」和「唯物哲學」而命名的。具體地說，戴先生認為「國父底哲學——三民主義哲學——之本體論上所謂宇宙之本體或本質，既不是物質，也不是精神，乃是民生；因此，三民主義哲學，在本體論上講，是一部「民生哲學」。這不啻好像陳立夫先生所以稱三民主義哲學為「唯生論」，其目的在於要對着從來的西洋哲學史上所有的一切「唯心論」和「唯物論」而命名；或者好像有些學者所以稱三民主義哲學為「民生史觀」，其目的在於要對着馬克思底「唯物史觀」而命名的一般。

如果我們祇站在本體論上命名三民主義哲學為「民生哲學」、「唯生論」或「民生史觀」，那麼，這三個名辭之範圍比之所謂「三民主義哲學」這個名辭之範圍來得小；換句話說，三民主義哲學之外延比之前三個名辭之範圍來得大，它可以包括前三個名辭之任何一個，並且祇把這些任一個名辭作為全部的三民主義哲學底體系中之一部門」本體論——看待，至於它底另兩部門——知識論和價值論呢，這兩部門並非民生哲學、唯生論或民生史觀本身，乃是以民生哲學、唯生論或民生史觀為根本原理之知識論和價值論。然則總裁所以一方面在整個的三民主義——三民主義哲學——之體系上把「民生哲學」（天下為公）作為原理，他方面又視「民生哲學」這個原理為三民主義及它底原動力、方略、國民革命程序乃至它底目的之根本原理，其命意就不外乎此。

同樣地，陳立夫先生也曾一方面把「唯生論」作為三民主義哲學之全部體系上底本體論——宇宙觀，他

方面又視「唯生論」爲三民主義哲學底一切部門之根本原理，所以稱之爲「唯生的宇宙觀」、「唯生的人生觀與社會觀」和「唯生的道德觀」。不過，陳先生底這種稱謂，似乎有點語病；除掉所謂「人生觀與社會觀」和「道德觀」等名辭，我已經把它商榷在前面第三章外，此地我還認爲如果我們單獨地討論「國父底宇宙觀、人生觀，社會觀或道德觀的時節，我們欲表現「國父底這種種觀點有異於其他許多哲學者對於這種問題有所持的觀點之處，那麼，我們不妨在所謂「宇宙觀」、「人生觀」、「社會觀」或「道德觀」等語之上冠以所謂「唯生的」字樣。但是我們所討論的，是關於整個的三民主義哲學底體系問題；因此，我們除掉命名三民主義哲學爲「唯生論」之外，對於它底一切部門似乎不必冠以「唯生的」字樣，不如採用總裁底主張除掉拿「民生哲學」一語作爲全部的三民主義哲學底體系之外，對於其他各部份如主義、原動力、方略、國民革命程序乃至目的等一律地不必冠以「民生的」或「唯生的」字樣之爲愈的。

除此之外，我對於近來有些學者把三民主義之原理再平分爲「民生哲學」、「唯生論」和「民生史觀」三部份，更不敢贊同的。因爲所謂「民生哲學」、「唯生論」和「民生史觀」三語是異名同質的，再說一句話，這三語同是三民主義哲學底本體論之別名；不過，我在前面已經說明一過了，凡命名者是各自要對着從來的西洋哲學史上所有的「唯心哲學」和「唯物哲學」及「唯心論」和「唯物論」乃至馬克思所謂「唯物史觀」而命名的而已。如果現在我們欲要研究三民主義哲學之體系本身，不與旁人底哲學體系相比較，同時我們又爲統一名辭起見，那麼，寧可遵照總裁底意旨，輒採用「民生哲學」一語作爲三民主義哲學之原理底唯一的名稱之爲愈的。以下姑請讓我先把總裁所創製的三民主義之體系及其實行程序作一度研究吧。

## 第二節 「原理」、「主義」和「原動力」三語之解釋

據我個人底研究，我認爲總裁所謂「原理」，就是指三民主義哲學上底本體論而言；至於其次所謂「主

義」和「原動力」，不啻就是三民主義哲學上底知識論和價值論兩部門。合這三部門，就是三民主義哲學之體系本身。再其次，總裁所謂「方略」、國民革命程序及目的，是屬於三民主義之實行程序的方面；而所謂「實行」，就是「應用」之義。因此，我認爲這三者就是應用上面的那三種「原理、主義和原動力」而組成的所謂「純粹哲學」或「一般哲學」之所謂「三民主義哲學」底體系上底種種「應用哲學」或「特殊哲學」，即有些是關於政治哲學、有些是關於教育、軍事、經濟、心理、倫理、社會（狹義的，即國家）等哲學，有些是關於廣義的社會（即世界人類）哲學。這不啻如我在前面第三章所說的「大學格物篇」所謂「格物」、「致知」、「誠意和正心」，是屬於純粹哲學或一般哲學；至於所謂「修身」、「齊家」、「治國」、「平天下」等，乃是應用上面的那種純粹哲學或一般哲學之種種應用哲學或特殊哲學如所謂「道德哲學」或「倫理哲學」、「法律哲學」、「國家哲學」或「政治哲學」、「社會哲學」、「經濟哲學」及「廣義的社會哲學」等一般。

現在我姑不談那些隸屬於三民主義哲學底體系之下底種種應用哲學或特殊哲學——三民主義之實行程序——應當怎樣地應用三民主義哲學之全部體系，或者縮小地說，它們應當怎樣地應用三民主義哲學體系上底本體論如所謂「原理」、「民生哲學」——這一個問題，單來研究三民主義——三民主義哲學——之體系上所有的原理、主義和原動力吧。

先就原理而論，照總裁底原表看來，他既然以「國父所謂「民生爲歷史的中心」爲出發點，同時又命爲「民生哲學」而歸納之於「公」（天下爲公），我們一望就可知所謂「原理」，就是三民主義哲學之體系上底本體論，無須多事說明了。

復次，就主義而論，國父自己說：「主義就是一種思想、一種信仰和一種力量。大凡人類對於一件事，研究當中的道理，最先發生思想；思想貫通以後，便起信仰；有了信仰，就生出力量。所以主義是由



思想再到信仰，次由信仰生出力量，然後完全成立。照國父底這幾句話看起來，固然，主義裏面是含有思想、信仰和力量三種要素，然而就以思想爲居先的東西，設使最先沒有發生思想，那麼，信仰和力量就無從興起和發動，更無從完全成立其所謂「主義」了。杜威曾經一方面認爲「大概思想學說最初發生的時候，都是果而非因。」但他方面又認爲「思想發生以後，它又變做因了。……思想既經產生，它好像「漏斗」一樣，再漏出來去指導社會。」（見杜威五大講演「社會哲學與政治哲學」第四頁）其他就是唯物論者昂格斯和古奴（Gonou）等雖則認定意識爲存在所決定的，然而他們也承認思想一經產生，則有莫大的勢力，去指導社會上底一切行動。由此，可見思想是主義當中之最主要的成分。因爲主義也是時代和社會底產物，它一經產生，就來指導社會上底一切行動的緣故。然則「抗戰建國綱領」所以規定三民主義爲一切的一切事物如政治、經濟、法律、外交、軍事、教育等等之最高原則，其命意就不外乎此。因爲所謂「原則」，也就是思想底法則或理則的意思；此地再添加上「最高」一兩字，這就是認爲思想是社會上底一切行動之指導的東西，若無思想出來指導，則一切行動就無推進了。

依照法國實證主義者涂爾幹（Durkheim）底說法：「哲學是某種特殊社會的集團觀念（Idea collective），是理智上之主要的範疇（Les catégories Principales de l'intellectuelle）。一切理智範疇，都是客觀環境所孕育的。」（Durkheim, Education et sociologie, P. 22）我們所謂「主義」，也就是如涂爾幹所說的這樣的一種東西；再具體地說一句話，所謂「主義」，不外乎是理智上之主要的範疇。再依照康德底說法，他認爲人類生來就具有所謂「十二範疇」，而所謂「十二範疇」，照康德底說法，就是思想底最根本的法則，其中有關於判斷底分量，計三類：曰全稱、特稱、單稱；有關於判斷底性質，計三類：曰肯定、否定、不定；有關於判斷底關係，計二類：曰定言、假言、選言；有關於判斷底樣式，計三類：曰實然、蓋然、必然。合這十二類判斷，所以康德稱之爲「十二範疇」。康德底這種分領，固不無缺點，因爲它太陷於形式的

緣故。況且，康德認為這十二範疇是先驗的，是與生俱來的。這種說法，更是不甚合理的，反不如依照涂爾幹所說的「這種理智範疇，並非先驗的，或與生俱來。它們有深長的歷史，它們是從社會文化底核心慢慢地構成的。」那幾句話之為愈的。我們所謂「主義」，又就是如涂爾幹所說的有深長的歷史，從社會文化底核心慢慢地構成的一樣，後來為國父所發明，再經過一番改造而創成一種三民主義作為指導社會上底一切行動之主要的範疇。然而在另一方面講，康德認為哲學在「能知」的方面是判斷作用；關於這一層，康德底學說，是與國父認為「哲學便是判斷」這種說法，大致相同的。不過，彼此相差異的，是在於康德把判斷作用祇放在「能知」的一方面去說明，但是國父所謂「判斷」是把「能知」與「所知」——「主觀」與「客觀」——打成一片的。此外，康德底說法，還有一點是自相矛盾的；具體地說。康德一方面既然認為判斷作用是思想上之根本的要素，然而他方面對於哲學之分類，關於知的方面之研究，稱為「純粹理性批判」；關於意的方面之研究，稱為「實踐理性批判」；關於情的方面之研究，稱為「判斷力批判」；這三種批判，照康德自己所說，一為認識論之原理，一為倫理學之原理，一為美學之原理。如果照這樣的說法，那麼，康德所謂「判斷力」，祇是屬於「情」的方面，乃與「知」和「意」的兩方面毫無關係的。這豈不是與康德本來所承認的「判斷作用是思想上之根本的要素」的那一層意思自相矛盾嗎？

殊不知判斷作用，如我在前面第一章已經說過的，可以分作四種：性質判斷、分量判斷、因果判斷、價值判斷。就中，價值判斷一種，顧名思義，當然是屬於情的方面；但是前三種判斷，大都是屬於知的方面。不過，其中間或含有情的作用，譬如分量判斷是認定某一種事物比之另一種事物好些；因此，這就是涉及價值問題。但是照杜威底說法，所謂「價值」，有兩種意義：一是「內在的價值」，它是指物本身底價值而言的；一是「工具的價值」，它是指一個物與另一個物相比較的價格而言的。前一種價值是關於物底底質的問題；因此，它沒有分量等差可言，譬如一幅畫與另一幅畫相比較，究竟前者比之後者美醜得多少，

很難決定的，祇有憑着審美的情操，對於某一幅畫有所愛好時，視為「無價之寶」，對於另一幅畫有所憎惡時，視為「半文不值」而已。後一種價值是關於物底分量的問題；因此，它就有分量等差可言，譬如一幅畫底實價比之兩幅畫底實價少得一倍，反之，就多得一倍。（見J. Dewey, *Democracy and Education*）照杜威底這種說法看起來，我們就可知所謂「價值判斷」，纔是內在的價值之判斷；因為它是用情操來欣賞或鑑別的緣故；但是所謂「分量判斷」，還是工具的價值之判斷；因為它是用知識來認識的緣故。因為如此，所以我認為與其依照康德底意思，把判斷祇歸之於情的方面，對於知的方面和意的方面，另以「純粹理性」和「實踐理性」作為研究之對象，寧可遵照 國父底意思，一方面視全部的哲學都是判斷作用，他方面把判斷作用分做性質判斷、分量判斷、因果判斷、價值判斷四種（按：國父自己雖未曾明言有這樣的分類法，但是我研究 國父所下的「主義」之內容含有思想、信仰和力量三種要素，纔敢作這樣的斷語；因為所謂「思想」，是與性質、分量和因果三種的判斷相當，所謂「信仰」和「力量」，是與價值判斷相當的緣故。）同時， 國父又視前三種判斷為社會上底一切行動之先發的指導的東西，但是他仍然把價值判斷看得重之為愈的。 國父底這種意思，不啻如我在前面第三章所說過的，是與朱晦庵所說的「論先後，知為先；論輕重，行為重」這幾句話，頗相髣髴的。照以上所述，我個人認為所謂「主義」，姑離教育的觀點不談，如果單站在科學的或哲學的觀點而說話，那麼，它是屬於「知」的方面居多並且居先的。因為如此，所以我膽敢斷定所謂「主義」，就是三民主義哲學上底知識論。

### 第三節 總裁對於「主義」兩字之解釋

上節所述，是根據 國父自己所指示的話而立論的；現在再來對於總裁所指示的「主義」二字之意義作一度敘述。總裁把「主義」兩字解做「道」。也說：……「知所先後，則近道矣」。這個近道的『道』，換

現在的話來說，就是「主義」；「近道」的意義，就是說實行主義之期不遠的意思。（見一革命哲學的重要）總裁又把「近道」二字解做「合理」。他說：「我們處理事物，能够知道這個自然的規律，照着去做。這就叫「合理」；合理就是「近道」。所以我們要做好一件事情，就先要注重物的本末，事的終始。如要把這事情做好，一定要考察事物起點在那一點，末端在那一點；還要知道，那一件事情應該先辦，那一件應該後辦；不要將應該先辦的拿來後辦，應該後辦的反而先辦。這就是科學的方法。總理學說就是用這科學方法完成的，所以便能合乎大學之道。……中國人無論做什麼事情，大都是不講本末終始，不知先後的，對於所有事物，既不研究，也不分析，遇着什麼辦什麼，辦到那裏算那裏；沒有計劃，沒有方法。這樣的辦事，那裏辦得通呢？」（同上）

總裁底這兩段話，可以說是完全地根據 國父自己所下的關於「主義」二字之意義底內容而發揮的。此地我不自量，追隨地說幾句話，所謂「道」、「理」和「主義」，確如總裁所指示，是同一的意思；再引伸地說，所謂「道」，是人人做事所必由之途徑；所謂「理」，是人人做事所必守之準則；所謂「主義」，是人人做事所必需之範疇。無論所謂「途徑」也好，所謂「準則」也好，或所謂「範疇」也好，歸納起來，這三者不外乎所謂「思想」。但是照杜威底說法，所謂「思想」，是一種過程（Process，即途徑），所以杜威不用“Thought”而用“Thinking”的文字來表示思想；再換句話說，杜威認為“Thought”，是思想底結果，所以它是靜的東西；但是“Thinking”，是思想底進行，所以它是動的東西。人類底思想之所以可寶貴的，是在於動而不在於靜的緣故。（請參考J.Dewey, How we Think）至於所謂「準則」和「範疇」，從其字義上看來，似乎是固定的或形式的東西；因此，所謂「理」和「主義」，也不免如此。但是照總裁底意思，他是要我們無論做什麼事情，先去講求本末終始，知所先後，對於所有事物，既要研究，又要分析，而求其辦得通。然則總裁所以不輒言「理」而曰「合理」、不輒言「道」而曰「近道」，其目的就是在於

教我們怎樣地向着「理」或「道」而進行，並非坐而待「理」或「道」而自來，不啻「守株待兔」一般。孔子說得好：「人能弘道，非道弘人。」孔子底這兩句話，也就是說道應當爲人所發揚光大，並非人祇知坐而待道來指使的意思。

照以上所述，我們就可知所謂「主義」，也是要我們循序漸進地去實行而求得實行之期不遠；同時，在實行過程底當中，一面研究，一面分析，去發見怎樣地實行得通的道理。關於這一層，我在前面屢次地引用 國父自己對於「主義」兩字之解釋來證明過了。此地無須復述。現在我所要說的，我認爲總裁對於「主義」兩字之解釋，也是完全地引伸 國父底本意而發揮的。總裁更根據 國父底意思用「情」、「理」、「法」三字與民族主義、民生主義、民權主義相配合。照總裁底意思，他認爲民族主義之目的是在於求得「安無傾」；因此，它應當講求人情，所謂「涵養國際同情」，就是指「人情」而言的。民生主義之目的是在於求得「均無貧」；因此，它對於生產、消費和分配都要合理化，現在社會上所新興的種種合作事業，就是這種作用。民權主義之目的在於求得「和無寡」；因此，它應當講求法定手續，怎樣地做到不多不少或無過不及的程度；所謂「權然後知輕重」，就是指「法度」而言的。以上所述，是情、理、法三者之分途的一種說法；實在講起來，這三者是相互爲用的。極端地說，是完全合一的。譬如俗語說：「王法不外乎人情。」又說：「做事要近於情理。」由此，可見「法」與「情」或「情」與「理」，都是不可分離的；推而及之，所謂「情」、「理」、「法」三者是位一體的。這不啻民族主義、民生主義、民權主義三者本身是不可分離的唯一的主義——三民主義——之三面一般。

#### 第四節 情、理、法三者之排列法

如果我們把「情」、「理」、「法」三者與 國父自己所說的關於「主義」兩字之意義底內容相配合，那

麼，所謂「理」，似乎是與「思想」相當；所謂「情」，似乎是與「信仰」相當；所謂「法」，似乎是與「力量」相當。因為「理」是要「理解」，「情」是要「信任」，「法」是要「權力」的緣故。國父既然認為主義是一種思想、一種信仰和一種力量之總和，所以理、情、法三者之總和，也可以組成一個主義。同時，照國父底意思，在整個的主義裏面，思想必須居其先，有了思想之產生，然後纔興起信仰和發生力量；因此，我們可以同樣地說，在整個的主義裏面，理必須居其先，有了理之產生，然後纔興起情的作用和發生法的作用。因為如此，所以總裁認為現代的青年之使命有三：（一）認識時代，（二）堅定主義信仰，（三）確立革命的人生觀。這就是總裁把思想、信仰和力量三者排定其先後之順序的意思。同時，總裁在「三民主義之體系及其實行程序表」上所以特別地把「理」排列於中位，把「情」和「法」兩者輔佐於左右，其命意也就不外乎此。

但是在另一方面議，「理」雖則居其先，然而如我在前面所說，我們應當把「情」和「法」兩者看得重。因為譬如說民族不能獨立及政治不能清澄，那麼，我們還有什麼道理對着國際間講解或訴諸本國人民的緣故。我在前面第三章已經說過了，國父所以在「三民主義」裏面把「民族主義」列為第一位，「民權主義」列為次要位，「民生主義」列為最後位，其目的在於一方面認為欲解決政治上和經濟上之一切糾紛問題，非先圖本國民族之獨立不為功，所以以「民族主義」為先；但是他方面認為全中國社會底狀況之不安定及全世界國際形勢之大混亂，無一不根源於經濟問題之糾紛的嚴重性，所以視「民生主義」為重。這種說法，是站在政治的觀點而考察的；同時，因為教育是與政治有密切的關係，所以我們若站在教育的觀察，那麼，我們也不能不有同樣的說法。況且，這又是國父當時對着一般民衆及一部份黨員講演三民主義之一種情形。至於現在呢，論時間，今日已非昔日可比，時代大有變化；論空間，一般聽衆的對象底知識之程度也大有進步，所謂「時過境遷」，今日講演三民主義之教學法，則不可蹈襲從前的一套，而不能

不略事變更，甚或可以倒置順序，把從前視爲先的變爲後，從前視爲重的變爲輕；況且，我們若要站在科學的或哲學的觀點而研究三民主義，那麼，我們又不能不與政治的或教育的觀點稍異其趣的。關於這一層，我在前面第二、三章已經討論過了，此地本來無須多說。

現在我所要補充地說明的，凡事之先後輕重問題，並非絕對的，乃是相對的。譬如朱晦庵說：「論先後，知爲先；論輕重，行爲重。」朱氏底這幾句話，祇可以就着一般知識份子而說話的；如果就着那些知識程度還在水準線之下底份子而說話，那麼，朱氏底這幾句話，不能不有所倒置，說着：「論先後，行爲先，知爲後；論輕重，行也爲重，知也爲輕。」因爲如此，我祇應用朱氏底這幾句話作爲「大學教育之特質」必要性與重要性」這個題目之根據，如果我們討論中、小學教育問題，那麼，不能不採用 國父所說的「不知而行，行而後知」這兩句話；至於所謂「知而後行」另一句話，祇有留作討論大學教育問題之用，殊與朱氏底那幾句話互相結合起來的。

因爲有了上述的這個理由，所以總裁到了今日，講解三民主義，不能不與 國父當時講演三民主義之方法稍異其趣的。具體地說，總裁講解三民主義，是以一般知識份子尤其以一般知識慾極熾盛之青年學生爲對象，則不能不站在科學的或哲學的觀點而立論，把「民生主義」「理」排列於三民主義哲學底全部體系上第二層之縱面的中位，把「民族主義」和「民權主義」「情」和「法」排列於三民主義哲學底全部體系上第二層之橫面的左右位。這就是總裁在三民主義哲學上以「理」爲先，以「情」和「法」爲重的一種主張的意思。何況，在原理上講，總裁底這種排列法，並沒有與 國父底本意相背馳的地方；因爲 國父自己所說的關於「主義」兩字之意義底內容，本來就是以思想爲先，以信仰和力量爲重的緣故。再積極地說一句話，總裁底說法與 國父底本意是全相符合的。

## 第五節 所謂「主義」就是三民主義哲學上底知識論

綜合以上所述，無論從 國父底遺教或總裁底訓詞看來，所謂「主義」，不外乎是思想、道和理。同時，所謂「理」，我再引用 國父自己底術語，就是所謂「理則」。國父認為西文“Logic”一語，近人有翻爲「論理學」者，有翻爲「辨學」者，有翻爲「名學」者，都未得其至當，當譯之爲「理則」。國父對於「理則學」之效用，他說：「不知理則之學者，不能知文章之所以然。」（此地以作文爲證）。同時，國父指出理則學與思想之關係，他說：「凡稍涉獵乎邏輯者，莫不知此爲諸學諸事之規則，爲思想行爲之門徑也。」（見「心理建設」——孫文學說「第三章」）由此，可見所謂「理」，就是思想。譬如我們說某入底言語極有條理，這就是稱這個人有思想的意思。現在我們站在哲學的立場去觀察，國父所謂「主義」兩字，不妨就認爲它便是 國父所命名的「理則學」；因爲理則學就是研究思想底法則之學問的緣故。因爲我更膽敢斷定所謂「主義」就是 民主義哲學上底一種認識論、方法論或知識論。此地所謂「認識論」這個名辭，是與所謂「知識論」無甚麼區別，同時又與所謂「思想」也相一致的；因此，它不必有所討論。至於所謂「方法論」這個名辭呢，據近來一般論理學者底研究，他們大部認爲論理學——理則學——不外乎運用人類底思想之工具，所以可稱之爲「方法論」。復次，我們若拿「方法」兩字來與所謂「主義」兩字作一度聯繫的研究，那麼，我們又看出這兩者並沒有區別的。杜威認爲「目的」與「手段」兩者是有區別的，因爲今日的手段，到了明日就會轉變爲目的；但是明日的目的，當時可看做一種手段，到了再明日又就會轉變爲目的。「目的」與「手段」兩者就是這樣地相互變化的一種東西；在本質上講，這兩者是不可分離的。然則我們爲什麼把這兩者分別稱謂呢？這不過爲說明便利起見而已。（請參考 J. Dewey, *Democracy and*



照此推論，我們所謂「主義」與「方法」兩者之關係及其區別，也是這樣的。再進一步地說，杜威對於「方法」兩字有一個定義說得好：「無論什麼事情，方法都不過是憑藉有效的途徑，運用一種材料，達到一種目的。」復次，陳立夫先生對於「主義」兩字也有一個極有價值的定義，他說：「主義就是立定志向朝着一種目的而進行的意思。」以上兩種定義互相對照起來，「主義」與「方法」兩者豈不是完全地相同嗎？不但如此，並且照這樣的說法，又可以看出所謂「主義」與所謂「道」也是全相一致的。因為所謂「道」，從其字義上看來，就是「徑」或「途徑」或「志向」之義；因此，不拘「大學」上所謂「大學之道」之「道」字也好，或「中庸」上所謂「率性之謂道」之「道」字也好，都不外乎杜威所謂「途徑」及陳先生所謂「志向」的意思；再直接地說，所謂「道」，不外乎所謂「主義」。三民主義就是要我們立定志向以「民生」為出發點，憑藉有效的途徑——三民主義本身，運用一種材料——黨和管、教、養、衛，朝着目的（或最後的目標）——世界大同——而進行的意思。關於這一層，中華民國「教育宗旨」就是完全地教我們照這樣的做去，請翻讀前面第一章所討論的話，便知其詳。

我們祇從上述的這一點看來，就可以發見所謂「主義」是一個思想過程；因為我們做任何事情，若無思想，我在前面也經說過了，我們決沒有計劃，沒有程序，不啻「盲人騎瞎馬」，任意亂碰一般，還有什麼信仰可言，有什麼力量可說。因為如此，所以我膽敢認為所謂「主義」，不外乎「認識論」、「方法論」或「知識論」。但是現在我為統一學術上底名辭起見，不願意採取前兩個術語，姑沿用從來的一般哲學所慣稱的所謂「知識論」這個名辭，認定在三民主義之體系上所謂「主義」，就是三民主義哲學上底知識論。

## 第六節 總裁對於原動力之重視

最後，就原動力而論，所謂「原動力」，就是「意」，尤其就是「大學」所謂「誠意」之義。「中庸」說

：「至誠無息。」所謂「無息」，就是說「無間斷」的意思。譬猶一輛汽車，它有重心，它有機構，設使它沒有動力，那麼，它仍舊是駛不動的。前面所謂「原理」，好像汽車底重心；所謂「主義」，好像汽車底機構；此處所謂「原動力」，好像汽車底動力一般。以下，總裁所謂「方略」「黨」，好像汽車底駕駛者——司機夫；所謂「國民革命程序」，好像汽車所走的路線；所謂「目的」，好像汽車所要達的目的地。後三者，現在我姑不談，單說前三者吧。前三者之中，原理固然是最根本的東西，譬猶汽車若沒有重心，那麼，這輛汽車就站不住，必會翻倒的；復次，主義固然是先發的東西，譬猶汽車若沒有機構（或機器），那麼，這輛汽車就缺乏設計，無從駕駛的；然而我們雖有原理和主義，設使我們沒有原動力，那麼，原理和主義就會等於死的東西。這譬猶汽車雖有重心和機構，設使它沒有動力，那麼，這輛汽車也就會化為廢物了。因為如此，所以總裁很看重原動力；他竭力地勉人們去力行，並且特別地著了一部「行的道理」——「行的哲學」。這部「行的道理」或「行的哲學」之內容，我姑且不敘述；現在我單對於總裁所製訂的「三民主義之體系及其實行程序表」上所提示的「誠」——「力行」之一字加以說明吧。

什麼叫做「誠」？照朱晦庵底解釋，誠者，真實無妄之謂。然則我們怎樣地能夠做到「誠」呢？照「中庸」底說法，它認為誠是有一個本然之道，這叫「善」，或者叫做「至善」。「中庸說：『誠身有道，不明乎善，不誠乎身矣。』」這幾句話，就是說誠身若不察本然之道——善，那麼，我們未能做到真實而無妄的意思。照這樣的說起來，我們在求誠以前，必須先有預見之明或先知之明。這不啻「大學」把「格物」和「致知」放在於「誠意」和「正心」之前，國父把「思想」放在於「信仰」和「力量」之前及總裁把「主義」放在於「原動力」之前一般。

但是在另一方面講，「中庸」說：「至誠之道，可以前知。……善必先知之，不善必先知之，故至誠如神。」這幾句話若與前幾句話相比較，剛剛相反；具體地說，這幾句話是說誠本身就有預見之明或先知

之明，不假外求的。照這樣的說起來，那麼，所謂「誠意」和「正心」，就用不着「格物」和「致知」；所謂「信仰」和「力量」，就用不着「思想」；乃至所謂「原動力」，用不着「主義」了。原來「中庸」底後幾句話所謂「至誠」之「誠」，是指所謂「天之道」的「誠」而言的；這種「天之道」的「誠」，照「中庸」本身底解釋，是不勉而中，不思而得，從容中道，祇有極少數聰明絕頂像所謂「聖人」者所能够做到的；至於它底前幾句話所謂「誠身」之「誠」呢，這是指所謂「人之道」的「誠」而言的；這種「人之道」的「誠」，照「中庸」本身底解釋，是擇善而固執之者也。朱晦庵解釋說：「未能不思而中，則必擇善，然後可以明善；未能不勉而中，則必固執，然後可以誠身。此則所謂「人之道」也。」此地所謂「人」，是指一般普通的人類而言的；他們底智力，大都是位在於水準線底左右，決不像極少數所謂「聖人」底智力有超人的地方。因為如此，所以我們若要使一般普通的人類個個都像聖人不勉而中，不思而得，從容中道，做到真實而無妄，那是不可能的；勢必至於藉着教育底力量去教他們擇善而固執，做到既能明善又能誠身不可。「中庸」更說：「自誠明謂之性，自明誠謂之教。誠則明矣，明則誠矣。」所謂「自誠明」，就是指「天之道」的「誠」而言；所謂「自明誠」，就是指「人之道」的「誠」而言的。

至於所謂「性」和「教」呢，前者是指「自然」或「天然」而言，後者是指「人工」或「人力」而言的。「中庸」開宗明義地就說：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」這三句話，照我個人底研究，不啻一個哲學底體系上三大部門一般。分析地說，第一句話所謂「天命之謂性」，就是我們所謂「原理」。朱晦庵把「性」之一字解做「理」，他以爲人物之生，因各得其所賦之理。朱氏底這種解釋，就是現代哲學認爲萬事萬物各有其本體或本質的意思。我無以名之，名之曰「本體論」。復次，第二句話所謂「率性之謂道」，就是我們所謂「主義」。朱氏把「道」之一字解做「路」，他以爲人物各循其性之自然，則其日用事物之間，莫不各有當行之路。朱氏底這種解釋，又就是現代哲學認爲人類應當各自盡量地發展自己所

固有的智能去探究萬事萬物之本體或本質的意思。我無以名之，名之曰「知識論」。最後，第三句話所謂「修道之謂教」，就是我們所謂「原動力」。朱氏把「修」之一字解做「品節」，他以爲性道雖同，而氣稟或異，故不能無過不及之差，聖人因人物之所當行者而品節之，以爲法於天下，則謂之教。朱氏底這種解釋，更是現代哲學認爲人類各有各底一種素質，有些太過，有些不及，所以不能不有一種測尺去估量其人生底價值——善和惡或美和醜；同時又不能不有一種工具去發展、改良或抑制其或優或劣的品性，前者就是道德哲學或審美哲學，後者就是教育哲學。我無以名之，名之曰「價值論」。朱氏更總括這三句話下一個結論：「蓋人之所以爲人，道之所以爲道，聖人之所以爲教。原其所自，無一不本於天而備於我，學者知之，則其於學，知所用力而不能已矣。」

上面所述的朱氏底這幾句話底當中，又可以分析爲前後兩重三層的意思；具體地說，他所謂「人之所以爲人」，是指「本體論」而言；復次，所謂「道之所以爲道」，是指「知識論」而言；最後，所謂「聖人之所以爲教」，是指「價值論」而言的。以上是關於第一重底三層說法。至於第二重底三層說法呢，他所謂「無一不本於天而備於我」，是指「本體論」而言；復次，所謂「學者知之，則其於學」，是指「知識論」而言；最後，所謂「知所用力而身不能已矣」，是指「價值論」而言的。就中，尤其朱氏底最後一句話所謂「知所用力而身不能已矣」，就是總裁所謂「原動力」的意思。無論照「大學」、「中庸」二書本身、朱晦庵底解釋、國父底遺教、或總裁底意旨等看來，大家都認爲「天之道」的「誠」、「自誠明」的「誠」或「至誠」的「誠」，祇有像柏拉圖所謂「哲人」、孔子所謂「聖人」及國父所謂「先知先覺者」，同時也祇有像柏拉圖、孔子及國父等自己，纔能够做到的。就是孔子自己也很謙虛地說：「我非生而知之者，好古敏以求之者也。」像孔子者尙且自認做不到，何況他人呢？至於其他一般普通的人類，充其量，祇能够做到「人之道」的「誠」、「自明誠」的「誠」或「明乎善」的「誠身」之「誠」而已。

朱氏更解釋得好：「不思而得，生知也。不勉而中，安行也。擇善，學知以下之事也，固執，利行以下之事也。」原來「生而知之者」和「安而行之者」，在全體人類中，實佔其最少數，孔子稱之爲「上智」，國父稱之爲「先知先覺者」；至於大多數人呢，他們是居於「學而知之者」和「利而行之者」的地位，孔子稱之爲「中人」，國父稱之爲「後知後覺者」；平心而論，「困而知之者」和「勉強而行之者」，在全體人類中，也祇佔其少數，孔子稱之爲「下愚」，國父稱之爲「不知不覺者」。孔子說：「唯上知與下愚不移。」孔子底這一句話，就是認爲教育對於這兩種人是無能的；換句話說，教育底能力，祇能够到及於「中人」底身上。因此，孔子在這一句話之前，他預先地說：「性相近也，習相遠也。」孔子底這一句話，就是說對於「中人」或「中材者」可以施教的，所以近人有稱孔子底教育學說爲「教育可能說」；因爲孔子並非視教育爲「萬能」，也非視教育爲「無能」。國父所以稱先知先覺者爲發明家，後知後覺者爲宣傳家，不知不覺者爲實行家，其命意也就不外乎此。

具體地說，照國父底意思，他認爲發明家不待教育而他們能够運用自己底上智去創造去發明，實行家無需乎教育而祇要他們跟着先知先覺者或後知後覺者去模仿去實行；至於介乎發明家和實行家之間間的宣傳家呢，他們在一方面既需要教育，在他方面受教育又有限度，所以祇要他們根據「兒童本位」的原則以全力發展其固有的智能，發展到它底限度爲止，一面運用發明家所發明的一切學術，一面把這一切學術製成種種方案促勸實行家去實行的意思。但是孔子尤其國父唯恐「學而知之者」和「安而行之者」把「知」看得太容易，把「行」看得太艱難，不是一知半解，就是畏首畏尾，既求不到真知，又不肯去力行；所以孔子一則積極地說：「或生而知之，或學而知之，或困而知之，及其知之，一也。或安而行之，或利而行之，或勉強而行之，及其成功，一也。」孔子底這幾句話，就是積極地勉人們去學習、去適應、去盡勉力行的意思。他再則消極地說：「生而知之者，上也；學而知之者，次也；困而學之者，又其次也；困而不學

，民斯爲下矣。」孔子底這幾句話，就是極極地警戒人們必須知道學之爲貴，困而不學，然後爲下的意思。國父也是這樣的；具體地說，國父所以發明「行易知難學說」，其目的就是在於一面積極地勸勉人們由學習或行動而求真知，再由真知以促進實行，一面消極地警戒人們在未來求真知之前，不必坐待真知，應當先去力行，甚或可以先利用自己所固有的良好本能去行動去學習。所以他說：「不知而行，行而後知，知而後行。」國父底這三句話，是可以與孔子所說的「或學而知之，或困而知之」和「或利而行之，或勉強而行之」那幾句話相呼應的。至於孔子所謂「生而知之」和「安而行之」這兩句話，在國父看來，他也認爲它祇可以委之於天命（即天賦）或自然，非人力（即教育）所能够使然的。

綜合孔子和國父所說的這些話而論，他們兩位哲人都認爲「天之道」的「誠」、「自誠明」的「誠」或「至誠」的「誠」，決不能够冀望一般普通的人類、中人和中人以下或後知後覺者和不知不覺者——去做的；他們所能够做到的，祇限於「人之道」的「誠」、「自明誠」的「誠」或「明乎善」的「誠身」之「誠」而已。

### 第七節 所謂「原動力」就是三民主義哲學上底價值論

照上面的這一節話看起來，我們就可知總裁在「三民主義之體系及其實行程序表」上所提示的所謂「原動力」這一層裏面之所謂「誠」，並非指「天之道」的「誠」而言，乃是指「人之道」的「誠」而言的。原來「哲學」這種東西，並非哲學者——哲人——用以表現他自己底身份，以爲他已經做到什麼樣程度的「誠」，乃是教人們尤其以一般普通的人類爲對象，要他們怎樣地追求「誠」的一種工具。因爲如此，所以總裁在這個表上不能不如此的。總裁在「誠」字之下特別地聯繫以「力行」兩字，這是明明地指着「人之道」的「誠」而言的。

孔子說：「力行近乎仁。」所謂「近乎仁」，就是說能力行者可以走到仁，並非說力行就是仁的意思。孔子又說：「求仁而得仁。」照孔子底這一句話看起來，即使我們要得仁，也應當先去求仁，並非坐待其仁的，不啻守株待兔一般。在表上這個「誠」底外圍，總裁再記有仁、智、勇三達德；在這三達德之下，總裁更記以「博愛」、「知仁」、「行仁」等。照總裁底意思，他認為由一人之道的「誠」而做到的「仁」，還祇是博愛，並非「仁」底本身。孔子對子貢所問的「博施濟眾」，答以「博施濟眾，乃聖人之功用，仁至難言。」（朱氏註釋）我們再從孔子所謂「可謂仁之方也已」這一句最後的話看起來，更可知所謂「博愛」，祇可以說是「近仁」。至於總裁所謂「知仁」呢，這就是「中庸」所謂「明乎善」和「擇善」的意思；復次，所謂「行仁」，這就是「中庸」所謂「固執」的意思。綜合所謂「仁」、「近仁」、「知仁」和「行仁」三語而論，再說一句話，這不外乎「中庸」所謂「人之道」的「誠」、「自明誠」的「誠」或「明乎善」的「誠身」之「誠」。再就「大學格物篇」所謂「誠意」之「誠」字而論，我認為也是這一類的「誠」。因為「誠意」之前，必先有「致知」和「格物」兩層次或兩階段；而所謂「致知」，就是「中庸」所謂「明乎善」或「擇善」的意思；所謂「格物」，就是「中庸」所謂「固執」（按：所謂「固執」，是含有「手格其物」之義。）的意思。不過，如我在前面第二章所說過的，所謂「格物」和「致知」，也須要有一點「誠」。「中庸」說：「不誠無物。」照這樣的說起來，我們又必須追溯 國父所謂「不知而行，行而後知，知而後行」這三句話，以明「誠」——「力行」——之重要性。

關於上述的這一點，我認為它就是中國哲學底特異性，為西洋底任何一種哲學所沒有的。具體地說，中國哲學底部門雖則可分，譬如格物、致知、誠意、正心等，然而這些仍然是好像連環的一個圈，彼此有相互的關係，並不像西洋哲學底各部門劃分得非常嚴格，彼此不相照顧的一般。這一層，容我在後面再來申說。此地我先要說明的，總裁所謂「原動力」，既然是「誠」，尤其是「誠意」之「誠」同時又是「力行」，

所以它是屬於「意」的作用，而所謂「誠」，既然是「真實無妄」之謂，所謂「力行」，既然是「近仁」之義，所以它們都是屬於「善」的作用。無論從「意」或「善」的方面看來，這些都是關於價值問題；因此，總裁所謂「原動力」，在這一點上，就可以說是三民主義哲學上之價值論。

再進一步地說，所謂「力行近乎仁」之「仁」字，又就是屬於「情」的作用，也就是屬於「美」的作用。無論從「情」或「美」的方面看來，這些也都是關於價值問題。此外，譬如「行仁」「勇」，更不待說是屬於「意」的作用，它也可以歸入於「善」的作用底範圍之內；並且它含有信仰作用；因為沒有信仰心，就不會發生勇氣。孔子說得好：「見義不為，非勇也。」他又說：「勇者不懼。」孔子底這兩句話，就是說勇者必有信仰心、責任心和自信力的意思。孔子又說：「仁者必有勇。」朱氏把「解作心無私累，見義必為」之義。由此，可見「勇」字與「仁」字通，同是屬於情的作用。孟子也有所謂「舍生取義」一語，同是指「勇」而言的；因為勇者具有一種信仰心、責任心和自信力，所以他纔會犧牲自己，去救濟他人。這些都是屬於情、意的作用，它們既可以稱為「美德」，又可以稱為「善行」。我們把以上所述的這些話都歸納起來，它們都是關於價值問題。因為如此，所以我又膽敢地斷定總裁所謂「原動力」，就是三民主義哲學上之價值論。

### 第八節 「民生」這個本質之解釋

綜合以上所論的關於總裁所提示的三民主義之原理、三民主義本身和三民主義之原理底許多論點，我們可以以下一個結論，認為在橫的方面講，它們是三民主義哲學之三位一體之三部份；在縱的方面講，它們是三民主義哲學之一貫到底的全體系。然則我為什麼說它是「三位一體」和「一貫到底」呢？我所謂「一體」和「一貫」，都是指「民生」這個本質而言的。因為無論從原理、主義或原動力看來，這三者無一不



含有「民生」這個本質的緣故。論者聞我言，或者疑爲西洋底任何哲學何嘗不如此的，抑即何嘗沒有一個本質作爲一切的一切事物之中心或重心呢？殊不知西洋底唯心哲學是太偏於主觀；因此，它解決事物之價值問題則有餘，但是若要它去解決本體本身問題——宇宙問題，還嫌不足的；至於知識問題呢，它有時也行不通，難免半途而廢的。請看康德底哲學尙且對於知識問題不免發生心物二元的分裂，何況其他極端的唯心哲學呢？復次，西洋底唯物哲學是太偏於客觀；因此，它解決事物之本體問題則有餘，但是若要它去解決事物之價值問題，可謂碰壁的；至於知識問題呢，它與唯心哲學犯着同一的毛病，不過方向不同而已。請看馬克思底辯證的唯物論尙且放棄價值論而不談，何況其他機械的唯物論呢？總之，無論唯心哲學也好，或唯物哲學也好，我們欲冀其以一體的中心或重心和一貫的道理或原理去解決一切的一切事物問題，是絕對不可能的。關於這一層，我在前面幾章都已經討論一過，並且後面還有詳細的說明，此地姑且從略。然而「民主義哲學決不是這樣的；具體地說，我在前面幾章也經屢次地說過的，「民主義哲學是謀『主觀』與『客觀』——『心』與『物』——兩者之綜合或統一。現在我拿「民生」兩字來作一度說明吧。

所謂「民」，是二人以上的民衆之義；所謂「生」，是「生生相長」之義。無論從「民」字或「生」字上看來，它們都是有兩種以上的事物之存在，不是人與人相偶立，就是人與物相並立的；設使祇有一個人或者祇有一個物單獨存在，那麼，就不待稱之爲「民」，又不能夠有所生起的。「民」與「生」兩字分開來解釋既然如此，這兩字合攏來而稱之爲「民生」，更不待說是這樣的。劉熙「釋名」說：「人，仁也；仁，生物也。」照劉熙底這兩句話看起來，我們就可知「民」與「生」兩個字是不可分離的；具體地說，所謂「民生」，就是人與人或人與物之生生相長的意思。現在我爲說明便捷起見，我就借用朱晦庵對於「中庸」所謂「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」這三句話有所解釋的話來說明「民生」這個本質吧。

朱氏說：「蓋人之所以爲人，道之所以爲道，聖人之所以爲教……。」朱氏底第一句話，是指「性」而

言，即我們所謂「原理」是；他底第二句話，是指「道」而言，即我們所謂「主義」是；他底第三句話，是指「教」而言，即我們所謂「原動力」是。然則朱氏爲什麼稱「人之所以爲人」呢？這就是因爲所謂「人」必有群，至少有二人以上之結合。孔子說：「仁者，人也。鄭康成把「仁」字解作「相人偶」。孔子底這一句話和鄭康成底這種解釋，就是反面地把「人」解作「二人以上的人類」之義。無論歷史或社會，它們都是由二人以上的結合而成的。所謂「宇宙」，就是歷史（時間）與社會（空間）之總和；因此，它是由二人以上的結合而成的。我會聽見有人對於「宇宙」兩字解釋得好，他說：「我」與「非我」相加是等於宇宙。這雖是一種通俗的解釋，然而確有至理。復次，朱氏爲什麼稱「道之所以爲道」呢？這就是因爲道也不能够離乎人，一離乎人，就不成爲道。「中庸」接着前三句話就說：「道也者不可須臾離也，可離非道也。」這一句話，就是要人們常時地守着道，若一旦離開道，則所謂「道」，就成爲外物而非道的意思。孔子也說：「道不遠人，人之爲道而遠人，不可以爲道。」照朱氏底解釋看來，孔子底這幾句話雖然是說「若爲通者，厭其卑近，以爲不足爲，而反務爲高遠難行之事，則非所以爲道矣」的意思，似乎別有所指，然而我們也可以由這幾句話去窺見「人」與「道」或「道」與「人」底關係之一斑了。最後，朱氏爲什麼稱「聖人之所以爲教」呢？這個問題，無須多事說明，乃是顯而易見的。因爲教育一定是教育者與被教育者兩人之結合的緣故。設使祇有一個教育者或者祇有一個被教育者，那麼，就不成爲教育。德國教育學者克里克（E. Krick）說得好：「教育者其人是沒有的；有的，祇是教育底關係或教育作用而已。」克氏底這幾句話，就是說祇有一個教育者就不成爲教育，如果要成爲教育，那麼，非有教育者與被教育者之相互作用或相互關係不可的意思。

綜合以上所述，無論原理、主義或原動力——本體論、知識論或價值論，這三者都是「人」與「人」或「人」與「物」相互結合，然後它們纔有「主觀」與「客觀」、「心」與「物」——底綜合或統一之可能。

否則，三民主義哲學不是像唯心哲學祇以人類底意識爲本位而偏於主觀，就是像唯物哲學祇以物體底存在爲本位而偏於客觀；欲冀其以一體的中心或重心和一貫的道理或原理去解決一切的一切事物問題，那是不可可能的。然而我膽敢地說一句話，三民主義哲學決不會像它們如此的。因爲西洋底哲學，它們雖欲一體而不能三位一體，雖欲一貫而不能一貫到底；因此，它們不是傾斜而倒，也會半途而廢的。但是三民主義哲學是天羅地網地做到三位一體，同時又澈頭澈尾地做到一貫到底；因此，它既有重心，又能貫串，不偏不倚，無過不及，不啻「中庸」一般。

現在我再說一句話，三民主義哲學之體系，一以貫之，無他，「民生」而已矣；再進一步地說，無他，「公」（天下爲公）而已矣；更進一步地說，無他，「大同」而已矣。但是三民主義哲學底體系上所謂「大同」，並非絕對的、無差別的，乃是相對的、有差別的。所謂「相對」或「有差別」，就是在「大同」之中含有「小異」的意思，也就是我國古語所謂「大同小異」的意思。惠施說：「大同而與小同異，此之小同異；萬物畢同畢異，此之謂大同異。」惠施底這幾句話，可以作爲三民主義哲學底體系上所謂「大同」兩字之說明。我國古代所固有的種種德目，都是大同小異的；譬如「仁」，仁中有義；又如「誠」，誠者，成已成物；其他如忠、孝、仁、愛、信、義、和、平八德，禮、義、廉、恥四維及智、仁、勇三達德等，大都是含有「小異」的「大同」；換句話說，它們都是在「大同」之中含有「小異」的東西。然則我們怎樣地知道這等德目都是這樣的呢？這就是因爲這等德目都是含有「自我」與「他我」兩種要素。所謂「自我」，就是小異，所謂「他我」，就是大同；綜合自「我」與「他我」之對立而成爲一體，就是大同小異。不但「自我」與「他我」兩者之關係如此，並且這等德目裏面所包含之「心」與「物」及「主觀」與「客觀」兩者底對立之綜合或統一的關係，也莫不是這樣的。因爲「心」裏面是含有各人底情調和作風；至於「物」呢，它是有普遍性和必然性的。復次，因爲「主觀」裏面是含有各人底主張和成見；

至於「客觀」呢，它是有標準性和可靠性的緣故。

以上所述的這種形態的哲學體系，無論從三民主義哲學上底本體論、知識論或價值論上看來，都是這樣的。因為如此，所以我在橫的方面，認為三民主義哲學底三部門是三位一體的；在縱的方面，認為三民主義哲學底全體系是一貫到底的。但是我在本章所討論過的話，還祇是關於三民主義哲學底體系之形態（或稱形式）；即使其中有談及它底內容，然而究竟佔其少數，至於大部份的話，還是關於它底形態居多。因此，我在下面另闢一章專論三民主義哲學底體系之內容吧。

## 第五章 三民主義哲學之體系(下)

### 第一節 本體論之意義

前面的一章所討論過的問題，是關於三民主義哲學體系之形態；本章我再來從前面所說的「三位一體」和「一貫到底」這兩個觀點把三民主義哲學底三部門及其全體系之內容作一度具體的研究並與西洋哲學上所有的三部門及其全體系作一度比較的說明。現在我爲研究和說明便利起見，把本體論、知識論和價值論分做三層次順序地討論在下面：

先就本體論而論，所謂「本體論」(或稱「實在論」，英語稱爲 *ontology*)，是研究宇宙問題之學問；換句話說，什麼是宇宙？它在空間上、時間上爲無限呢？抑有限呢？它底始點是什麼？它底終點是什麼？宇宙之真的元素是什麼？這等等問題，就是本體論所研究之主要的問題。除掉這些問題之外，本體論所研究之問題當然還很多，不過其主要的研究問題，是限於宇宙及知識之根本原理的問題。有些人對於哲學之定義，稱爲「研究實在及知識之根本原理，叫做哲學」。但是爲便利研究起見，我把知識之根本原理讓諸「知識論」去研究，而以爲本體論僅研究宇宙之本體 (*Noumenon*) 或本質 (*Essence*) 的問題。因爲本體論之主要的研究問題，是在於宇宙之本體或本質；同時，因爲說到本體或本質問題的時候，往往又說到微的、精的、神的、妙的乃至莫可名狀或不可思議的地方，所以可稱之爲「玄學」或「形而上學」(*Metaphysics*)。所謂「玄學」或「形而上學」，是「次及背後」之義；現在有許多學者對於「玄學」或「形而上學」兩語很輕視的。杜威說：「人類自然的趨向哲學，而不趨向玄學，或冷淡的科學，注意與說明。關於思慮、假使不以智慧尊稱之，人類自然的貴重知識，只爲的趨善而避惡之失敗與成功。」(引用慈炳如「哲學概論講義」

原譯語）杜威底這幾句話，是說哲學底發生之由來，同時表現出一般哲學者大都輕視玄學或厭惡冷淡的科學；至於杜威自己是否輕視玄學，是另一問題。然則玄學或形而上學應否被輕視嗎？這個問題，我們不能不加以一度說明。

據我個人底意見，我認爲本體論之主要的任務和目的若在於要探求宇宙之真的元素——本體或本質及它底始點和終點，那麼，我們非探求其究竟而不能夠並且不應當停止的。設使我們探求不到宇宙之究竟，輒以爲這是玄學的或形而上學的問題而委之於「不可知」之數，那麼，我們不啻「半途而廢」，怎樣可以自命爲「研究哲學者」，尤其怎樣地能夠自命爲「研究宇宙論者」？譬如所謂「雞生蛋呢？抑蛋生雞呢？」這個問題，驟看到，似乎是莫可解決的一個問題，並且是無須解決的一個問題，在西洋底一班哲學者，大都把這個問題視之爲玄學或形而上學的東西，並非哲學家所應當解決的；殊不知這個「雞生蛋呢？抑蛋生雞呢？」的問題也非解決不可，並且不難解決的。然則我們怎樣地解決這個問題呢？此地我先抽象地答覆一句話：我們祇有三民主義哲學纔能夠解決這個問題，決非西洋底任何一種哲學所能够辦到的。至於具體的說明，讓我留在後面的一章再來敘述，現在我姑把所謂「形而上學」（包括所謂「玄學」而言）之意義作一度討論吧。

原來所謂「形而上」一語，是出自「易繫辭」，它說：「形而上謂之「道」，形而下謂之「器」。」易所謂「道」和「器」，是指一個事物之兩端而言的，即「器」之抽象化謂之「道」，「道」之具體化謂之「器」。譬如數學上之「二乘方和三乘方，可以看見的，可以稱之爲「器」；但是到了四乘方以上，就不能够見其形狀而祇可以用理想去推論，則不妨稱之爲「道」。相對論者稱四乘方以上的東西爲「四度世界」或「四度坐標」。然則「形而上」與「形而下」之所以有區別的，不外乎此；因此，我們決不能因爲四乘方以上的東西不能夠看見，就說其沒有這樣的東西。從來一班哲學者往往稱形而上學爲「獨斷」，稱哲學爲

「懷疑」，他們以爲「獨斷」是沒有價值，「懷疑」纔有價值的。殊不知他們因爲看不見其有形狀的東西，譬如四乘方以上的數，輒認定其沒有這樣的東西；試問誰是「獨斷」或「武斷」呢？

程伊川認爲「器」和「道」攔截得分明者，只是上下之間，分別得一箇界止分明，器亦道，道亦器，有分別而不相離也。朱晦庵再加上說：「理則一而已矣。其形者則謂之器，然而道非器不形，器非道不立。蓋陰陽亦器也，而所以陰陽者道也。是以陰陽往來不息，而聖人指是以明道之全體也。」他又說：「形而上者，指理而言；形而下者，指事物而言。事物物，皆有其理，事物可見，而其理難知，卽事卽物，方可見此理。所以大學之道，不曰窮理，而曰格物，只是聖人就實處究竟。」

照朱氏這幾句話看來，我們就可知國父所以倡「知難行易學說」，確有至理。具體地說，國父所以倡「知難行易學說」，其目的就是在於因事事物物都有其理，而所謂理，就是事物之「所以然」的道理，並非像一班哲學者所謂「莫可窮詰」的東西。不過因爲它是看不見，非淺學者所能窺測的，所以國父認爲「難知」或「知難」；因爲「難知」或「知難」，所以國父勸勉人們先去卽事卽物，然後再去發見此理。這就是所謂「行而後知」的意思。同時，這又可以說國父就是要人們就實處去探求事物之究竟「道」，並非望人們祇停止於事物之皮相「器」而已。然而論者往往不察，一聞見「形而上學」一語，輒稱之爲「玄學」而視之爲「獨斷」或「武斷」的；一聞見「形而下學」一語，輒稱之爲「科學」而視之爲「可靠」或「實證」的東西。數年前國內學者所謂「玄學與科學」之爭，就是基因於此。殊不知「易繫辭」所以有「形而上」與「形而下」——「道」與「器」——之分；同時朱氏所以分別「理」與「事物」以表示「形而上」與「形而下」，其用意都不過認爲事物底「所以然」的所謂「道」或「理」，其小而難知，事物底「然」的所謂「器」或「事物」本身，其大而易見，所以姑且作如此分別的稱謂而已，並非斷定「道」與「器」或「理」與「事物」是相閼斷的兩種東西：一是屬於玄學的，一是屬於科學的。

## 第二節 形而上學之重要性

原來天地間所有事物物之中確有無數的東西爲人類底感官或實驗底儀器所不能夠觀察或窺測到的。除掉上面所說的四乘方以上的東西之外，譬如電子，也就是一個例子。但是我們決不能夠因電子未曾經我們觀察或窺測其形狀究竟若何，就否定其存在；至於電子之存在，早已經爲一般科學家所公認了。然則物理學所以稱爲「物理學」而不稱之爲「物學」或「物質學」，其命意就不外乎此。再進一步地說，電子之存在，因爲它是非常微小的，所以我們不能觀察，並且即使用判斷，也不過祇推論其有這樣的東西而已。然而一般科學家祇推論到電子之存在，至於電子之所以爲電子，恐一般物理學者鮮有注意到的。這樣一來，那麼，這種科學，也不過是形而上學的東西。（此地我所謂「形而上學」一語，是跟着一般科學家所謂「形而上學」而云然的。）

德國教育學者李特（L. L. L.）看見從來的許多實驗教育學者是以純經驗爲出發點；而所謂「純經驗」，除掉人類底感官所有的表象之外，一無所有的；至於事物之實體底認識，他們完全地不顧的。因此，他們對於萬有之實體，不是委之於「不可知」，也會以爲感官所接觸而得到的東西，就是萬有之實體。這樣一來，他們雖則排斥形而上學，然而他們自己却陷於形而上學了。所以李特說得好：「實證主義的實驗教育學就是根據於把萬有一切看做自然科學的實在之『自然主義之形而上學』（*metaphysik des Naturalismus*）；其實，他們早已經表示出哲學與教育學欲切斷而不能切斷之必然的關係了。」李特底這幾句話，是一方面指出實證主義的實驗教育者自陷於排斥形而上學同時又是「自然主義之形而上學」的矛盾，他方面認爲哲學（指形而上學而言）與科學不應當切斷而分離的意思。

原來哲學和科學，對於時間和空間之性質，都急要求解決。譬如相對論就是這種表現之一例。科學是所



以求事物彼此底關係，如果科學不知道事物所發生之空間和時間，那麼，事物彼此底關係終難完全地明瞭的。時間和空間是宇宙之骨架；因此，科學研究宇宙，應當知道事物所發生之時間和空間，但是以前的科學都漠視時間和空間。牛頓詰誠說：「物理學要小心玄學。」後來研究物理學者，多步牛頓之後塵，祇涉及時間和空間與自然現象之關係，而不探求時間和空間之實在性質。然而今日之物理學家已非昔日可比。特別的是數學家以爲時間與空間底關係不能夠脫離時間和空間底普通性質而瞭解。在這一點，科學與玄學研究之嚴格的分界即不發生。理論的科學家對於玄學的思想往往有很大的貢獻，並且承認科學底進步在於以適當的方法處理哲學的問題。愛因斯坦最近說：「以前我對於玄學很少注意，但是現在玄學已變成爲我底主要的興趣了。」照愛氏底這幾句話看起來，我們就可知所謂「玄學」「形而上學」並非可以鄙視的；所可鄙的，祇是在於一般研究學術者，不拘其爲哲學者也好，或科學者也好，凡對於一切事物之研究，若不是祇憑諸冥想而不證諸實驗，就是專靠觀察而不訴諸思維，那麼，這些學者所研究而得之學術底結果，纔會陷落於通俗所謂「形而上學」或「玄學」之泥坑了。

不但「形而上」一語，不可鄙視，就是宗教家所謂「生死」和「神鬼」等語，也不應當筆抹煞的；積極地說，這等等也可以用哲學或科學的眼光來解釋的。宋儒周濂溪說：「一始及終，故知生死之說。」朱晦庵把周氏底這兩句話解作「此由無極而太極，太極本無極之理，便知生死本非二事，而老子謂『長生久視』。佛氏謂『輪迴不息，能脫則無生滅者皆誕也』。關於『無極』和『太極』兩語之解釋，容我留在後面一章再來說明；至於此地我所引用的周、朱兩氏對於「生死」兩事之解釋，也可以使我們知道所謂「形而上」與「形而下」兩者也非兩事了。

復次，所謂「神鬼」兩字，也是這樣的。張橫渠說得好：「物之初生，氣日至而滋息。物之既盈，氣日反而游散。至之謂神，以其伸也；反之謂鬼，以其歸也。此之謂夫。」照張氏底這幾句話看起來，就可

知所謂「神鬼」兩字，不外乎「伸」、「歸」兩字之音義，並非一般迷信者所視為一種誕妄的東西。再積極地說一句話，所謂「神鬼」兩字，也不過用來代表「易繫辭」所謂「形而上者謂之「道」，形而下者謂之「器」而已。由此，更可知所謂「形而上學」或「玄學」，不但不應當消極地放棄或排斥，並且必須積極地尊重或擁護的。

叔本華 (A. Schopenhauer) 謂吾人一切知識及科學所依據之根抵，都為不可思議，殆欲從形而上學以窮此究竟的。他又稱哲學為形而上學的需要，所謂形而上學者，即諸現象之根本原理之學，固與哲學同義，哲學之價值，也即存乎此。叔本華底哲學，固有可訾議之處，然而他對於形而上學之重視，却有至當的道理。不但叔本華如此，就是厭惡形而上學之康德，他自己雖則放棄形而上學的主張，然而唱「復歸於康德」之所謂「新康德派」的諸人，在認識上否定形而上學之成立，而在情意上肯定形而上學之成立。固然，這是一種不澈底的主張，然而他們認為形而上學不可以遽然放棄，那是可以採取的。

上面所述的關於「形而上」與「形而下」之不可分離的關係底話，在過去，祇有我中國朱晦庵；在現代，祇有我們底國父認識得最清楚。我姑先說朱氏，朱氏在一方面，他認為大學之道所以不曰「窮理」而曰「格物」，其意思就是說「大學」唯恐一般學者祇憑冥想而證諸觀察的緣故；但是在他方面，他自己又釋以「格，至也；物，猶事也，窮至事物之理，欲其極處無不到也」等語，其目的在於唯恐一般學者祇靠觀察而不訴諸思維的意思。總括起來說，朱氏認為「大學」所謂「格物」，就是要教一般學者對於一切事物之研究，必須知其然（即事物本身）同時知其所以然（即事物底理）；就事物底「然」而論，我們必須靠事物之客觀的存在，就事物底「所以然」而論，我們必須靠事物之主觀的認識；就「格物」而論，我們必須力謀主觀的認識作用與客觀的事物存在之綜合或統一的意思。朱氏自己又說：「天地、形而下者；乾坤，形而上者。天地，乾坤之形殼；乾坤，天地之性情。事物雖大，是形而下者；理雖小，是形而上

者。」朱氏底這幾句話，又就是說因為理小，所以要「窮」，因為事物大，所以要「格」；不過，我們欲要窮理，必須先從格物入手，所以大學之道不曰「窮理」而曰「格物」，朱氏釋之為「要人就實處究竟」而已。

復次，國父也一方面說：「生元之爲物也，是精的、微的、神的、妙的和不可思議的。」他又說：「按今日科學所能窺者，則生元之爲物也，乃有知覺靈明者也，乃有動作思想者也，乃有主意計劃者也。」國父底這幾句話，不過是「形而上學」的一種說法，不啻朱氏所謂「理」——事物底「所以然」而已，並非像西洋底唯心論者所謂「目的論」一般。但是在他方面，國父又說：「據最近科學所考得者，則造成人類及動植物者，乃生物之元子爲之也。生物之元子，學者多譯之爲『細胞』，而作者今特創名之曰『生元』。蓋取『生物元始』之意也。」（以上見「心理建設」——孫文學說「第一章」）國父底這幾句話，乃就是「形而下學」的一種說法，不啻朱氏所謂「事物」本身——事物底「然」——的意思，又非像西洋底唯心論者所謂「機械論」一般。總括起來說，國父同朱氏一樣，也認爲我們對於一切事物之研究，必須知其然同時知其所以然，再說一句話，我們必須力謀主觀的認識作用與客觀的事物存在之綜合或統一。

### 第三節 國父對於形而上學之重視

綜合以上所述的朱氏和國父兩入底見解而論，這就是這兩位大哲學家所唱導之宇宙論；同時，他們又都是一位大科學家。他們兩位哲學家兼科學家所唱導的宇宙論是主張要主觀與客觀互相對立同時互相綜合或統一，方能認識事物底「然」及其「所以然」；設使祇有主觀而無客觀，或祇有客觀而無主觀，都不能夠認識事物。西洋底唯心論者祇有主觀而無客觀，唯物論者祇有客觀而無主觀，都陷於同一的誤謬；因此，他們對於整個的宇宙觀，終莫能解決的，不啻半途而廢一般。

原來宇宙論之任務，本是在於探求宇宙之本源或元始，而所謂「本源」或「元始」，就是所謂「玄」，甚或可以稱之爲「玄之又玄」；因爲「玄」尤其「玄之又玄」的東西，當然如國父所說，是精的、微的、神而、妙的和不可思議的，所以又稱之爲「形而上」；但是一班唯心論者和唯物論者都偏要放棄「玄學」或「形而上學」而不談，以爲這些非哲學家所能够談，尤其非科學家所應當問的；他們似乎認爲在哲學家之外，另有所謂「玄學家」或「形而上學家」之存在。照這樣的說法，那麼，試問那些自命爲「哲學家」者所施何事呢？他們所標榜的「宇宙論」，豈非徒有其名嗎？再積極地說，我們所以要社會上有哲學家之產生，其目的就是在於要他們出而負起責任來解決宇宙論上之所謂「玄」的甚至「玄之又玄」的或「形而上」的問題。然則他們怎樣地能够解決這樣的問題呢？這就不外乎應用上述的朱辟庵尤其國父所指示的「主觀與客觀之綜合或統一」的方法來解決的；捨此，其道末由。

現在我再舉一個最淺近的例子來證明吧。譬如我在前面第二章所取譬的雞對於茅店底月及烏鵲對於月明星稀，誤認爲它是天亮，或發啼聲，或起雨飛。這就是因爲牠們祇有外界周圍所存在之客觀的事物底現象而沒有牠們自身所有的主觀的認識作用的緣故。不但禽獸如此，就是知識很幼稚或智力很薄弱甚至於野蠻人和原人，也都是這樣的。譬如未開化之原人，對於方向，祇有「東西」的觀念而無「南北」的認識。因爲他們祇以太陽底昇降爲標準而辨別其孰東孰西；至於南北呢，他們毫無客觀的事物之存在做個標準，他們就無法認識的。這就是說一方面視客觀的事物存在之有無，能否使他們發生空間的觀念；他方面因他們自己底主觀的認識作用未甚發達或有限制，使他們祇知「東西」而不知「南北」。這不啻好像禽獸沒有時間的觀念一般。他們更談不到對於所謂「太陽東昇而西沒」的這種錯誤的思想有所發覺，始終地總認爲地球是不動的，天體是旋轉的。我底這個譬喻，在論者底眼光看來，也許是一種樸素的實在論；然而宇宙論之成立，確如剛才所說。非有主觀與客觀互相對立同時互相綜合或統一不可；設使或缺其一，或者即使

不缺一——主觀或客觀，然而彼此不相綜合或統一，就不成其爲「宇宙論」了。

凡上所述，是關於三民主義哲學底宇宙論之特質，也就是三民主義哲學底整個的本體論之特質。固然，本體論所要討論的問題，不祇限於宇宙——時間和空間——的問題，除掉人生和生死問題、道德問題、知識問題等之外，還有國家問題、社會問題、歷史問題等等，都應當歸諸本體論去解決或討論。然而所謂國家、社會和歷史等，有些屬於空間的，有些屬於時間的；因此，這等等問題未嘗不可歸納於所謂「宇宙論」這個概念之內去推論的。不但所謂國家、社會和歷史等如此，就是人生問題上之所謂「自我」及道德問題上之所謂「小我」乃至人格問題之所謂「自我」等等，也都是與宇宙論上之所謂「他我」和「大我」（社會我、民族我、國家我、世界我、宇宙我）乃至如詹姆斯所分析的「自我」之「主我」（純粹的我）底對待物所謂「客我」（經驗的自我）之成分（1）物質的客我、（2）社會的客我、（3）精神的客我等有連帶的關係；因此，這等等「我」的問題，何嘗不可以一律地統歸納於所謂「宇宙論」這個概念之內去推論呢？不過，我爲避免觀念混亂同時如前面第三章所說爲統一學術底名辭起見，此地姑放棄「宇宙論」這個名辭，仍舊採用「本體論」一語以統其成的。

#### 第四節 知識論之意義

復次，就「知識論」而論，所謂「知識論」，在英語稱爲「Epistemology」或「Nostology」，也有稱爲 Theory of Knowledge 或 Theory of Cognition 者，即視知識論與認識論有同等之意義。知識論又是與普通所謂「論理學」(Logic)有同一的意義，也就是「國父所謂「理則學」。因此，我們欲研究三民主義哲學底知識論，則不可不以「國父自己所發明之「心理建設」——「行易知難學說」爲根據的。不過，知識論或認識論與論理學或理則學略有區別，即前者是特別注意於知識之可能性，研究如何能够認識外物；後者是

特別注意於知識之形式及思想之法則和真偽之標準而已。因此，前者歸之於哲學的部份，後者歸之於科學的部份。然而其實兩者常互相需，不能够絕對地獨立隔離而存在；因爲無形式表現之認識和離認識而存在之形式，都屬不可能的。因爲如此，所以 國父底「心理建設」雖是一種科學的著作，然而我們研究三民主義哲學的時候，不能够離它而獨立地研究的。不過，我們欲與專門研究 國父底論理學——理則學——使它成爲一種獨立的科學，乃是另一個問題，也祇有另著專書去完成它；至於此地呢，我們姑把「心理建設」放在三民主義哲學底「知識論」或「認識論」抑或「方法論」上作爲研究之根據而已。

我們在未研究 國父自己底知識之前，先把一般哲學者對於知識之意義及其種類作一度簡略的說明吧。照一般哲學者底解釋，知識是認識與實在之關係。我認爲這種解釋是對的；因爲我站在三民主義哲學的立場，當然認爲知識是「主觀」與「客觀」之綜合或統一的緣故。但是知識所需要之「主觀」與「客觀」底綜合或統一的作用，是與前面所討論過的宇宙論——本體論——上所認爲宇宙之研究必須需要「主觀」與「客觀」相互綜合或統一的情形，略有區別的。具體地說，宇宙之研究是以客觀爲出發點，使主觀去適應；因爲宇宙是屬於自然的方面居多，所以它稱之爲「實在」的緣故。從前的西洋哲學家多稱自然哲學爲「宇宙論」，並非無故的。但是知識之研究，是以主觀爲出發點，拿客觀做對象；因爲知識是屬於思想的方面居多，所以稱之爲「認識」的緣故。康德底認識論把「能知」的部份放在「所知」之前，先去研究，也有相當的道理。

至於 國父底「行易知難學說」呢， 國父雖則因爲「易」，竭力地勉人們去實行；然而在骨子裏， 國父因爲「知難」，懇切地希望人們先去求知。因爲如此，所以我在前面第三章引用朱熹所謂論先後，知爲先；論輕重，行爲重」這幾句話來說明 國父底「行易知難學說」與朱氏所說頗相髣髴的。 國父對於「知」和「行」尙且認爲「知」必須居於「行」之前，何況他對於「知識」本身，豈有不以「主觀」爲

出發點嗎？同時，我須要聲明的，照我底這樣的說法，我並非認為「國父底知識論連同他底本體論是一種「心物二元論」，乃是堅信「國父底知識論和本體論都是力謀「主觀」與「客觀」「心」與「物」之綜合或統一，不啻杜威底教育哲學所謂「心物兩元之統一」一般。

然則「國父怎樣地謀「主觀」與「客觀」「心」與「物」之綜合或統一呢？這個問題，除掉我在前面幾章已經說過一些話外，再看到我後面的一章——「三民主義哲學之原理」——將要討論的話，自然明白的；同時，「國父對於這兩者之綜合法或統一法是否與杜威底方法相同？這個問題，我不妨先簡單地答覆一句話，「國父和杜威所採用之方法是不同的；因為在根本上，「國父底三民主義哲學之原理在於「民生」，但是杜威底教育哲學之原理在於「實用」，兩者底根本原理既然不同，所以兩者底方法當然是各異其趣的，這不待說明而知道的。

## 第五節 知識之種類

上節所述，是關於知識之意義；現在我再來說明知識之種類吧。從來的一班哲學者對於知識之分類，其說甚多，不勝枚舉；但是歸納起來，大致不外乎下列的三種：（一）普通的知識（或稱「常識」），（二）科學的知識，（三）反省的或哲學的知識。杜威也把知識底發展次第分做三個等級，再根據這三個等級分為三類學科：（一）直接的知識，例如遊戲和手工等屬之；（二）間接的知識，例如地理、歷史等屬之；（三）邏輯的知識，例如自然科學、數學等屬之。杜威底三分法，是與上面所分類的三種知識相同的。這就是論理學上所謂「親知」、「聞知」和「推知」的意思。我曾經在拙作「抗戰建國與民生哲學」第二篇裏面對於「國父所謂「不知而行，行而後知，知而後行」這三句話之三個「知」字認為它們就是親知、聞知和推知，也就是與杜威所分類的直接的知識、間接的知識和邏輯的知識頗相近似的。這樣的類比，我認為並沒有減少

國父自己所發明的「行易知難學說」本身之價值。因為國父在未發明這種學說之前，我並非存想地要抄襲西洋底學說，不過發見黨中同志狃於古語所謂「知之匪艱，行之維艱」這兩句話把「實行」看得太困難而怕去實行，把革命之機會錯過了；同時，因黨外的人往往譏諷國父自己是一個理想家並非實行家，所以國父覺得古說之非，於是創立「行易知難學說」去糾正它。

國父在發明這種學說以後，他曾經很虛心地向杜威問過一句話：「我底行易知難學說究竟怎樣？」杜威答說：「西洋學說祇承認知是難的，行是易的。」國父聽見杜威底這一句話以後，益信他自己底學說是很可靠的。由此，可見我們欲要研究三民主義哲學的時候，有時不妨拿歐、美底學者所說過的有價值的學說來證實的。況且，國父自己也說過一句話：「我底學說，有些是擷取自歐、美底最新的科學知識。」我們何嘗不可以如此呢？以上所述，並非是題外的話；乃是因為非如此說法，則三民主義哲學，不免令人看做國父自己底一部「主觀的哲學概論」，認為它含有成見而沒有客觀之價值。因為如此，所以我對於國父所謂「我底學說，有些是淵源於中國固有的文化」這一句話，除掉孔子底學說隨時引用之外，還引用孔子以後的諸儒尤其朱晦庵底學說來與國父自己底學說相比較相參證的；並且對於國父所謂「我底學說，有些是擷取自歐、美底最新的科學知識」這一句話，同樣地引用較近的西洋底學者尤其杜威底有價值的學說來證實的。

然則我為什麼在孔子之外，對於中國古來所有的一切學者之中祇重視朱晦庵底學說，認為它與國父底學說最有淵源的關係；在西洋近來的許多學者之中祇重視杜威學說，認為它與國父底學說最有相類似的呢？就前一點而論，我認為朱氏對於周濂溪底「太極圖」有所圖解的話可以作為說明國父底「本體論」——「民生哲學」——之材料，請看後面的一章，就會知道的。就後一點而論，我認為杜威在一方面主張教育應當「由做而學」或「在做作中去學習」，這正與國父所謂「不知而行，行而後知」這兩句話相同；杜



威在他方面又承認兒童生來就有思想，並且有他自己所有一類型之「反省的思想」，在教育上，不可不利用它並發展它，這正與 國父所謂「知而後行」及所謂「以行而求知，因知以進行」這兩句話相似的。因為如此，所以在知識論的方面，杜威底學說可以拿來作為我們研究三民主義哲學之考證的資料。至於政治和經濟兩方面呢，杜威對於三民主義哲學底研究之補助，也許不够的；照 國父自己所考察，不妨拿馬克思底學說——唯物史觀——來作比較的說明。我們姑無論拿杜威底學說來作知識論或教育論上底旁證，或拿馬克思底學說來作政治問題或經濟問題上底參考，但是我們仍舊不忘掉 國父自己所說的「我底學說，有些是我自己所獨創發明的」這一句話，隨時隨處探究 國父自己所獨創發明之所在。

譬如我在前面說， 國父和杜威兩人雖則同是力謀「主觀」與「客觀」——「心」與「物」——底對立之綜合或統一，然而在根本上，一以「民生」，一以「實用」為各自底根本原理；因此，兩人所採用之方法，也是各異其趣的。因為所謂「實用主義」，是以「人」為本位，極端地說，是以人為萬物之尺度，即人對於任何事物認為有效用時，這叫做「真理」；否則，這叫做「誤謬」；再說一句話，事物底真假，全視人類底主觀的認識作用以為斷的。有人譏評「實用主義」為一種「過激的經驗論」，並非無的放矢啊！因此，杜威欲力謀「心物兩元之統一」，他底用意雖甚美善，然而因為他底根本原理有缺陷，終難達到圓滿的結果。至於所謂「民生」呢，所謂「民生」，我在前面已經說過了，祇從其字義上看來，就可知它既不偏於主觀，又不偏於客觀，乃是能够澈底地做到「主觀」與「客觀」底對立之綜合或統一。因此， 國父底學說尤其他底知識論與杜威底教育哲學，又是不可同日而語的。這就是 國父自己底學說所獨創發明之處。至於 國父與馬克思兩人底政治論和經濟論有何等異同之處呢，這個問題，此地姑且不說，留待後面再來討論。以下我先就「民生」一語同時再參證以杜威底用意上所期待的「心物兩元之統一」來說明三民主義哲學底知識論上之所謂「知識」之本質吧。

## 第六節 哲學之起源

所謂「民生」一語，從「民」字來講，是「二人以上的民衆之結合」；從「生」字來講，是「人與人或人與物之生生相長」的意思，前面已經說過了。現在我再來述哲學之起源和由來吧。照從來的一班哲學者底說法，哲學之起源是由於「疑惑」或「懷疑」；我認爲這種說法是不錯的。哲學既發生於疑惑或懷疑，凡哲學者，不拘其爲通俗的或合理的，大都要解決其所疑惑或所懷疑之問題；他們既要解決其所疑惑或所懷疑之問題，那麼，他們必有所問同時要有人做他底被問者，不拘其站在他底面前與他對話或在遠方用通訊的方法與他溝通意思。即使他們沒有人做他底對話者，他們也會不知不覺地把什麼物體擬作人類與之相談話。宗教之起源，就是維繫於此。譬如小孩子底獨語，就是每個兒童自己對自己談話，雖則牠提出一個問題，並不顧及已否得到回答，然而牠因爲還祇是自我主義，所以把牠自身底人格同時當做「問者」和「被問者」兩重人格看待。此外，牠有時對着外界周圍所有的小動物如貓、狗等甚至對着玩具的人形或木塊、石子等等與之私語。這就是因爲小孩子爲「求知」的本能所驅使，要把這等東西擬作伴侶，相與問難。又如原人及現在的一班愚夫愚婦跪在神前祈禱，口中喃喃不已，這也是因爲他們爲「求生存」的本能所驅使，把偶像擬作人類，相與質疑。然則我所以在前面認爲宗教即維繫於疑惑或懷疑，其命意就不外乎此。在發生上看來，宗教與哲學是同一的東西；不過，後來宗教由疑惑或懷疑轉變爲迷信而已。因此，在最初，宗教可稱爲「原始的哲學」；至於所謂「哲學」呢，它比之宗教稍爲進步一點，因爲它具有一種整個的知識，到了人類底知識越趨於更進步的時節，哲學就成爲有根本原理之知識了。

總之，凡是人類，不問其爲成人或小孩子，並且不論其爲文明人或野蠻人甚或原人，大都生來就具有「求知」和「求生存」兩種本能；因此，他們生來就有疑問同時要有對待者來解決其所疑問。否則，他們

就覺得非常煩悶的。譬如我們常聽到人說：「搔首問蒼天。」這一句平常的話，就可以表現出人類每每遇着困難或困厄的問題而自己莫能解決或解脫時，設使沒有人出來替他排解，非常痛苦；在這種不得已的情形之下，他們祇有訴諸蒼天之一法，甚至以為祇有「神」或「上帝」能够替他排解的。不但知識不充分的人有這樣的舉動，就是大哲學家也不免出此。譬如孔子說：「獲罪於天，無所禱也。」孔子底這一句話，雖則消極地說不必禱之於天，然而在實際上，它却是含有積極的意味，以為祇有天知道誰有罪，誰無罪，也祇得聽命於天，莫可逃避的意思。他又說：「天何言哉。」孔子底這一句話，也雖說天不會言語的，然而相信天能够告訴我們說：四時怎樣流行及百物怎樣生成等等問題。綜合以上所述，就是證明哲學發源於疑惑或懷疑，並且維繫於二人以上的問答；設使沒有疑惑或懷疑，或者即使有疑惑或懷疑，但是若沒有二人以上的問答，那麼，就無所謂「哲學」了。

杜威說：「安定和不安定不能解脫之困厄，便生哲學。」馬克思也說：「哲學以生活始，也以生活終。」他又說：「先有生活，然後纔以哲理研究。」無論照杜威或馬克思所說的話看來，就可以知道哲學之起源又是發生於境遇和生活問題；再說一句話，它是由於「求生存」。因為它是由於求生存，所以它不外乎求其所以解決怎樣地求得生存之道。其最初步的方法，又不外乎是疑惑或懷疑和二人以上的問答，希臘時代蘇格拉底教學法（這也稱為蘇格拉底底哲學）曾經極着重於問答，他再把問答分為「消極的」和「積極的」兩種方法：一是詰問法，一是產婆術。前一種方法是用來詰問學生去追到他們知道其所已知者都是虛偽的，後一種方法是採用一種產婆助產的手術幫助學生去發見真知之所在。後來他底親炙的弟子柏拉圖把蘇氏底問答法益加發展，改稱之為「對話法」，作為他自己底哲學研究方法。這些方法，就是表現哲學之所以為哲學在於疑惑或懷疑和二人以上的問答；再說一句話，哲學之主要的任務是在於「求知」。然則希臘語所以稱哲學為「愛智」，實基於此。

我國底孔子，也是這樣的。請看全部論語，它大半是孔子與他底門人輩相互問答或對話。後來孟子也同樣地應用問答法甚至採用辯論法。這種問答法，一直至宋、元、明、清各時代底儒者止，始終勿替的。但是孔子以遺所應用之問答法與西洋希臘時代底哲學者所發明之問答法若相比較，其作用完全相同；具體地說，兩者同是解決疑惑和懷疑。不過，前者是注重於解決人生問題，後者是注重於解決知識問題而已。但是人生問題與知識問題——「求生存」與「求知」——又是相互爲用的；因此，兩者底目的是完全一致的。譬如蘇格拉底說：「有知者必有德，不德由於不知。」這是蘇氏底「知德同歸說」。孔子也說：「有德者必有言，有言者不必有德。」孔子底前一句話所謂「言」，就是蘇氏所謂「真知」；他底後一句話所謂「言」，就是蘇氏所謂「僞知」或「假知」。這是孔子底「言行同歸說」，它與蘇氏底「知德同歸說」頗相髣髴的。國父也說：「知者必能行，不知亦能行。」國父底前一句話所謂「知」，也是指真知而言；因此，他纔說「必能行」；他底後一句話所謂「不知」，也就是含有「僞知」或「假知」的意味，或就是「一知半解」或「毫不懂得」的意思；因此，他姑說「亦能行」。所謂「必能行」，是絕對地肯定之語；但是所謂「亦能行」，是蓋然的口氣，能行或不能行是未可斷定的。我認爲 國父底這兩句話，也是一種「知行同歸說」。然而無論蘇格拉底底「知識同歸說」、孔子底「言德同歸說」或 國父底「知行同歸說」若一一與王陽明底「知行合一說」相比較，却是各不相侔的。因爲前三者之中，蘇氏和孔子底學說雖不一定如同 國父一樣，把知看得難，把行看得易，然而他們三位教人們去求真知，是完全一致的。

至於王陽明底「知行合一說」，是根據於傳說所謂「知之匪艱，行之維艱」這兩句話而倡說的。在這一點，已經與 國父底「行易知難學說」相反；此外，再加以他所謂「知」是指「良知」而言，若用現代語來解釋，這就是本能。因爲他所謂「知」，是屬於本能，所以說知易；然而 國父所謂「知難行易」之「知」，是指科學的或哲學的知識而言，所以說「知難」。同時， 國父所以在一方面說：「能知必能行。」這一句

話，就是說若懂得科學的或哲學的道理，那麼，我們沒有行不通、並且行得篤；在另一方面，他又說：「不知亦能行。」這一句話，就是因為知難，所以認為我們若等到求得真知之後，再去實行，那麼，我們就坐而不行了；不如先藉着「本能的知」（即國父所謂「不知」）去實行；如果行得通更好，萬一行不通，不妨再來藉着「由行動中而獲得的知」去糾正它或改良它。這多少是與美國底實驗法所謂「由嘗試而錯誤，由錯誤而成功」（trial and error, trail and success）相同的。因為如此，所以國父一則曰「不知亦能行」。再則曰「以行而求知，因知以進行」。總之，國父所謂「知」有兩義：一是心性（即本能之「知」），一是窮理（即科學的或哲學的）之「知」；前者就是所謂「不知而行」或「不知亦能行」之「知」，後者就是所謂「知而後行」或「因知以進行」之「知」。至於所謂「知難行易」之「知」呢，它當然是指後一種「知」——窮理的「知」而言的；但是因為窮理是很難的，所以國父教人們先從前一種「知」——心性（即本能）的「知」——入手；因此，他說：「不知而行。」次從行動去求知；因此，他又說：「行而後知。」或說：「以行而求知。」這些話，又是與孔子所謂「民可使由之，不可使知之」及所謂「以思無益。不如學也」乃至所謂「學而時習之」和所謂「學然後知不足」等語頗相髣髴的。由此，可見孔子自己底學說，也許是與國父所發明的一種「行易知難學說」相同的。

不過，在孔子以後，極端地說，自孟子起，一班儒者把孔子底本意忘記掉而復返乎傳說底古語認為「知之匪艱，行之維艱」了。到了王陽明，我們可以說他底「知行合一說」就是「知易行難說」之登峯造極了。王氏認為知是良知，而所謂「良知」，是生來就具有的，不假外求；因此，它是很容易的，祇要我們去「致」，沒有求不得的；但是行是很難的，所以我們要勉強去行。結果呢，所謂「知易行難學說」，弄得人人既不去求知，又怕去實行，遂使一班士大夫養成知識空疏，萎靡不振之氣象和習慣。國父有鑒於此，所以他毅然地唱導一種「行易知難學說」來糾正孔子以後的一班儒者底學說之非。

## 第七節 國父底知識論之特徵

上節所說，就是 國父底知識論之特徵。現在我再進一步地說，照 國父自己所解釋的「哲學便是判斷」這一句話看來，究竟怎樣呢？我認爲 國父底這種解釋，就是指哲學——科學的哲學——的知識而言，不管我在前面所說的一般哲學者對於知識之分類上所謂「反省的或哲學的知識」及杜威對於知識底發展次第之等級上所謂「邏輯的知識」一般。至於 國父所謂「不知而行」之「知」呢，這「知」字，也不管就是他們所謂「普通的知識」和「直接的知識」一般。復次， 國父所謂「行而後知」之「知」字，不管就是他們所謂「科學的知識」和「間接的知識」一般。同時，我認爲 國父所謂「不知而行，行而後知，知而後行」這三句話上之三個「知」字，雖各不同，然而彼此有貫串的關係和相互的作用。因爲第一個「知」字（也可以說是第一階段的「知」），是屬於本能的作用；而所謂「本能」，雖是一種動作，尤其是盲目的動作，然而它也可以獲得經驗（或稱「常識」），譬如小孩子最初不知道火爲何物，後來牠底手指經過火傷而感覺得痛，纔知道火底性質，以後再不敢近火的。第二個「知」字（也可以說是第二階段的「知」），是屬於感官的作用；而所謂「感官」，就是辨別一切事物之基本的工具如耳、目、鼻、舌、皮膚等等是。因爲如此，所以 國父稱「科學便是觀察」第三個「知」字（也可以說是第三階段的「知」），是屬於思想的作用；而所謂「思想」，就是認識一切事物之重要的作用，譬如普通論理學上所謂「概念、判斷、推理」是，就中尤以「判斷」爲最重要的東西。關於這一點，我已經述在前面第一章，此地無須再說。因爲如此，所以 國父稱「哲學便是判斷」。

然則這三個階段的「知」怎樣地互相貫串和互相作用呢？在一方面看來，判斷若是沒有觀察，則容易流於冥想；觀察若沒有經驗，則不免缺乏實證。在另一方面看來，經驗若不進於觀察，則始終停滯於常識；觀察若不進於判斷，則必致於發生錯覺或幻覺。因爲如此，所以在一方面講，哲學必須以科學爲根據，

科學必須以實習或實驗爲基礎；在另一方面講，實習或實驗必須爲科學所精鍊，科學必須爲哲學所統成。這就是「大學格物篇」一方面說「欲正其心者先誠其意，欲誠其意者先致其知，致知在格物」，他方面說「物格而後知至，知至而後意誠，意誠而後心正」的意思；也就是「國父自己一方面說「以行而求知」，他方面說「因知以進行」的意思。以上所謂「經驗」、「觀察」和「判斷」三者，都是需要疑惑或懷疑和問答；因爲「本能」裏面是含有好奇心，譬如小孩子看見任何玩具，總想把它打開、拆動甚或破壞，看看它裏面究竟有什麼東西是；「感官」裏面含有「求知慾」，譬如科學家對於一切事物之現象都必先蒐集材料，經過一番選擇取捨的作用，然後歸納起來而成爲一種假設是；「思想」裏面，不但含有「求知慾」，並且含有「求生存」之決心和「解決生命之謎」的理想，譬如哲學家對於一切事物之真相都必要探求其奧底並估量其價值是。我們姑無論其爲「好奇心」、「求知慾」或「求生存的決心」和「解決生命之謎的理想」，我們認爲它們都不出於疑惑或懷疑和問答；不過，彼此所差異的，祇是在彼此所有的疑惑或懷疑和問答之方式和程度問題而已。

照杜威底研究，他認爲小孩子生來就具有反省的思想，不過它與成人底思想相比較，祇是程度上之差異而已。杜威還認爲全部教育底歷程祇是訓練反省的思想歷程。照杜威底這種意思看起來，我們無論在教育上、科學上或哲學上，都必須認爲要「有二人以上的結合」和「人與人或人與物之生生相長」兩種成分；若缺其一，則教育就無所施其技，科學和哲學也都不能夠成立的。馬克思說得好：「我與我底周遭的關係，便是我底自覺。」馬克思底這一句話，就是說出哲學要有人與人或人與物相遭遇相結合的意思。不過，馬克思是一位唯物論者（姑稱爲新唯物論者）；因此，他認爲人類底意識（包括知識和思想在內）是爲物質所決定的，所謂「知識」和「思想」，都是外界所有的客觀的事物之反映，最初就無所謂主觀的作用了。然而三民主義哲學並不是這樣的；具體地說，三民主義哲學認爲「主觀」與「客觀」、「心」與「物」

兩者底關係，不啻一個「環」，互爲其根的。（關於這一層底道理，後面一章還有詳細的說明，此地姑且從略。）因爲如此，所以馬克思底這個解釋，祇可以作爲唯物論——辯證的唯物論——底知識論，而不足作爲三民主義哲學底知識論並用來說明知識之由來及其可能問題。

我們若要說明知識之由來及其可能問題，不如姑採用我在前面第二章所引用的德國教育學者凱欣斯泰奈所謂「格物的態度」之爲愈的。（關於凱氏所謂「格物的態度」之說明，請翻讀第一章，便知其詳。）因爲我們若採用凱氏底這種說法，那麼，我們既能與「大學格物篇」相吻合，又不曾與「國父底「行易知難學說」相背馳的；再說一句話，它可以作爲三民主義哲學底知識論之參考的資料。具體地說，因爲凱氏認爲所謂「格物的態度」，就是主觀客觀化或客觀主觀化之義，這豈不像三民主義哲學認爲「主觀」與「客觀」「心」與「物」兩者是對立的同時又是互相綜合或統一的意思嗎？

### 第八節 康德底認識論與三民主義哲學底知識論之比較

現在我再拿康德底認識論或知識論來與三民主義哲學底知識論作一度比較吧。照康德底說法，他認爲知識之成立可以分做「能知」和「所知」兩部份：前者是先驗的，即人類生來就具有所謂「十二範疇」的思想形式，它可以認識一切事物的；但是所認識的，祇是限於事物底分量、性質、關係和樣相（或樣式）而已；至於一切事物之真相呢，在康德看來，它是深藏於事物之奧底。康德把它稱做「物如」或「物自體」（Ding-Ansich, thing in itself），他認爲它始終不可知的。這就是康德底認識論上所謂「所知」的部份。康德知識論底前一部份「能知」，是屬於唯心的，它底後一部份「所知」，是屬於唯物的；因此，他底哲學，是一種「心物二元論」，使「心」與「物」兩者互相分裂。不但如此，他並且一方面既說「能知」，他方面又說「所知」祇限於一切事物之表面的或皮相的現象而不可知其奧底的真相；因此，他底哲學，至少他底認



識論是自相矛盾的，同時又是不澈底、不完全的，不啻「半途而廢」一般。

復次，我再來說明三民主義哲學底知識論與康德底認識論有什麼樣的異同吧。三民主義哲學底知識論也認定知識是可能的。在這一點上，它與康德底說法是相同的；但是三民主義哲學並不承認知識是先驗的，人類生來就具有完備的思想範疇，乃是主張人類底知識和思想都是生生相長或生生發展，人類生來不過僅具有可以養成爲完備的知識和思想之可能性而已。至於「所知」的部份呢，在國父看來，他祇認爲事物之真相是難知的，並沒有認爲它是不可知的；因爲難知，所以國父不要人們立刻去求知，唯恐人們底智力尙未開發及其經驗尙未豐富，若一旦漫然去求知，反弄得一知半解或者完全不知，把「不知」當做「知」，並且有時對於「已知」而他們自己不覺得「知」，反以爲「不知」。國父底這種意思，是與孔子所謂「知之爲知之，不知爲不知，是知也。」這幾句話頗相髣髴的。由此，可見國父雖則勸勉人們最初先做到「不知而行」，復次做到「行而後知」，最後做到「知而後行」；然而實在按起來，國父底本意，是在於要人們去求知——真知。不過，如剛才所說，因爲知難，所以不能不警戒人們勿視知識是舉手可得或一蹴而幾的，非先盡量地發展其固有的智力並充份地儲蓄其後天的經驗不可。如果人類底智力有盡量的發展及其經驗有充份的儲蓄，那麼，天地間一切事物之真相就都沒有不可知之理，因爲人類能够運用他們自己底智力及根據後天獲得的知識去構成思想，由已知推到未知，於是一切事物之真相都可得而知了。照這樣的說起來，我們就可知三民主義哲學底知識論所有的「所知」一部份又完全地與康德底認識論對於「所知」一部份之見解不相同的。

最後，再就「能知」與「所知」兩者之關係而論，照國父底意思，他決不像康德把「能知」與「所知」兩者截然爲二，乃是雖承認「能知」與「所知」——「心」與「物」或「主觀」與「客觀」——互相對立，然而認爲這兩者始終地互相綜合或統一着的；再說一句話，國父認爲這兩者永久地互爲其根的。由此，可

見康德底認識論是「心物二元論」；至於 國父底知識論呢，它乃是一種「心物合一論」。然則 國父底知識論怎樣地能够使心物兩者互相對立同時互相綜合或統一呢？現在我先簡單地答覆一句話：這是由於「民生」這個本質有以使然的。至於詳細的說明，讓我留待在後面一章再來討論。

### 第九節 由 國父底知識論談到總裁底力行哲學之特色

上節所述，我祇是拿康德底認識論來與 國父底知識論作一度比較的說明，以示彼此底異同的地方之所在。除掉康德底認識論之外，西洋底其他各個哲學學如洛克（Locke）底悟性論、萊布尼茲（Leibniz）底新悟性論、柏克雷（Berkeley）底人知原論及休謨（Hume）底人性論乃至康德以後的許多哲學所唱導之種種認識論或知識論若一一與 國父底知識論互相比較起來，無一不有相異的地方。現在我為時間所限制，不能够把「們」底內容都說明出來，也祇得簡單地說幾句話吧。我認為這許多哲學家底認識論，不是偏於純經驗的甚至偏於純感官的而陷於純客觀的作用，就是偏於純觀念的而陷於純主觀的作用，就中也有些如同康德底認識論一樣把「心」與「物」兩者截然為二而陷於心物二元論之弊；因此，它們決不致有像 國父之高明把「能知」與「所知」兩者打成一片的。

總之， 國父根據他自己所發明之「行易知難學說」，認為天下事沒有不可知的，惟患於不能知，倘能由科學之理則而進行，沒有不會求得其實知，真知一經求得，則行之決無所困難。因為如此，所以 國父下一個結論，說：「行之之道為何？即全在後知後覺者之不自惑以惑人而已。」（見「心理建設」第五章）照 國父底這一句話看起來，我們就可知 國父所謂「不知而行，行而後知，知而後行」這三句話中之三個「行」字，都非普通所謂「行動」之行而屬於絕對的盲動，不但自惑，並且有以惑人的。因為如此，所以總裁把「行」與「動」兩字區別得很清楚，他以為「動」並不就是「行」；而「行」則可包括某種的「動」

在內，總裁又說：「行是經常的、動是臨時的；行是必然的，動是偶然的；行是自發的，動是多半是他發的，行是應乎天理，順乎人情的，動是激於外力，偶然突發的。」他對於「行」底意義更解釋得好：「凡是真正的行，也必然是有目的、有軌道、有步調、有系統，而且有『反之於心而安』的自覺；它必然是正軌的、經常的、是周而復始，繼續不輟的。」總裁把這種「行」比之於古語所謂「運行」；他更引用「易經」所謂「天行健，君子以自強不息」一語以闡明「行」底真諦。同時，總裁在消極的方面認為只是行而沒有認清楚我們爲什麼要行以及我們怎樣的去行，結果成爲古人所說的「冥行」。除掉這種「冥行」之外，還有幾種非真正的「行」，總裁都把它列出來，於是下一個結論說：「我考究這種現象之所以發生，不能不說是由於我們同志沒有認識『力行』的真諦，沒有認清楚什麼是『行』的意義和性質，因而沒有決心，沒有信心，更沒有耐心的緣故。」（見「行的道理」行的哲學）照總裁底這些話看起來，我們更可知 國父所謂「行」，不拘其是那一種「行」，都是含有有目的、有軌道、有步調、有系統、而且有「反之於心而安」的自覺的成分在內；不過，祇有彼此底程度之不同而已。具體地說，「不知而行」之「行」，多少是近於本能的作用；但是本能也有好的，有壞的，並且好壞各半的，在「不知而行」底過程中，早已經受過成人如父母、兄弟、姊妹、鄰舍、朋友及教師底暗示和指導而有所選擇取捨之可能，所以雖云「不知」，然而也不致於出於完全的衝動如「盲動」、「亂動」乃至於「暴動」等僅受刺激與反應底結合之支配。復次，「行而後知」之「行」，多少是近於情操的作用；但是所謂「情操」（sentiment），是與所謂「情緒」（emotion）和「感情」（或稱「情感」，有時稱「情調」（affective feeling）不相同的。所謂「感情」，是與簡單的感覺相伴而起之感情要素，即「快」與「不快」之所由別的。所謂「情緒」，是我們受一種之有機感覺時所伴而起之意識狀態，譬如恐懼、忿怒、恐怖等是。至於所謂「情操」呢，它是這種感情以一個觀念爲中心而組成之系統，譬如以三民主義爲中心而組成救國情操，遇國慶則喜，遇國難則憂，遇國耻則怒等是。由此，可見情操裏面已經含有

理智的作用，所以雖云「後知」，然而並非完全地由於古語所謂「冥行」。然則 國父所以說「行之道爲何？即全在後知後覺者之不自惑以惑人而已」，其命意就不外乎此。最後，「知而後行」之「行」，是近於理智的作用；而所謂「理智」，就是思想或思維。總裁說：「通常往往將『行動』二字和『思維』相對立，或是和『言論』相對立；其實廣義的講，所謂『思維』和『言論』，祇是『行』的過程，原是包括在『行』的範圍以內，而並不是列於『行』以外的。」（同上）總裁底這種見解若證諸現代行爲派心理學底實驗，認爲思想是無聲的語言，它潛伏在人類底咽喉裏面默然而行動的那種說法，確是這樣的。但是行爲派心理學祇承認思想是一種生理的行動，不過受了外界的什麼刺激，因而內部的生理機能發生一種反動去適應而已。這種反動，可以說就是如總裁所指摘的臨時的、偶然的、他發的及激於外力，偶然突發的「動」，並非經常的、必然的、自發的及應乎天理，順乎人情的「行」。因此，行爲派心理學對於「思想」之解釋，可以說是一種機械觀。至於總裁所謂「行」呢，我們與其說它是近似於行爲派心理學所謂「思想即無聲的語言」，不如說它是吻合於杜威所謂「反省的思想」或「聰明的動作」。因爲總裁認定「凡是真正的行，也必然是有目的、有軌道、有步調、有系統、而且有『反之於心而安』的自覺；它必然是正軌的、經常的、是周而復始，繼續不輟的」緣故。

論者或以爲像總裁這樣的說法，剛剛與行爲派心理學者所說相反，那是一種目的論。殊不知總裁所謂「行」雖然說是有目的、有軌道、有步調、有系統、而且有「反之於心而安」的自覺，然而總裁並沒有說過人類生來就具有這樣完備的真正的行」，乃是說所謂「行」祇是天地間自然之理，是人生本然的天性，也就是我（總裁自稱）所說的「實行良知」。總裁說：「在人類的全生活中，凡是生存、成長、發展以及某階段與某階段間的銜接，後一段與前一段之準備與補充，無不是行。」他又說：「古人說：『性與生俱來。』我以爲『行』爲性之表，所以『行』亦與生俱來。人生在孩提時，一出世就能啼笑飲食；稍爲長大了，就知道

視聽言行；等到長成以後，無分智愚，總是求生存，求進步，求發展；換一句話說，就是合乎人生的需要。這種種都是「行」的表現，亦就是與生俱來的良知良能。（同上）照總裁底這些話看起來，我們就可知總裁無非認為「行」是生長的、發展的和進步的東西，即自孩提底「行」漸漸地變成成人底「行」乃至變成爲壯年和老年底「行」，一步一步地向前擴大的。因爲如此，所以總裁又說：「我們生而有良知良能，一般人自幼到老，孜孜兀兀，小一些說，無非滿足自己生存的慾望，充實自身生活的內容，推而廣之，就是要爲家族、爲鄉里、爲社會、爲國家、爲全人類有所表現或貢獻。因之，我們可以明瞭所謂「生」，就是爲人類生活、羣衆生命、民族生存、國民生計而生。所謂「行」，也應當爲人類生活、羣衆生命、民族生存、國民生計而行。人和禽獸的不同，就在於此。」（同上）總裁底這一段話，一方面是指「行」底目的而言，他方面又是指「行」底本質而言的。前一方面底根據究竟怎樣，姑置勿論；至於後一方面底根據呢，在總裁看來，生便是行，行便是生。所謂「生」，既然是「生生相長」之義，所以所謂「行」，也是「生生相長」的東西。因爲「行」是生生相長的東西，所以「行」最初祇具有有目的、有軌道、有步調、有系統、而且具有「反之於心而安」的自覺底可能性；譬如孟子所謂「良知良能」，就是指這種可能性而言的。這種可能性，後來隨着人類底年齡之增長、智力之發展和經驗之擴充，也有所生長、發展和進步，然後完成爲那樣完備的東西。總裁所謂「凡是真正的行，也必然是有目的、有軌道、有步調、有系統、而且有『反之於心而安』的自覺」這幾句話，也不過說人類經過相當期間的經驗和訓練之後，總會有這樣完備的真正的「行」，並非說人類生來就具有這種真正的「行」。我不妨再重複地說一句話，總裁不過認定人類生來就具有這種真正的「行」底可能性而已。然則人類之所以異於禽獸的，就是在於生來就具有這種真正的「行」底可能性；否則，人類不啻好像其他一切禽獸始終地停留於盲目的衝動（簡稱「盲動」）而已。

## 第十節 總裁底「行的道理」與 國父底「行易知難學說」是一致的

綜合以上所述，我們就可知總裁底「行的道理」（行的哲學）與 國父底「行易知難學說」若相對照，理無二致的。論者有以爲這兩者有點不同，即他們認爲總裁重行而輕知，國父重知而輕行。這種看法，很有錯誤的。殊不知總裁所謂「行」裏面是含有「知」的成分，請看總裁排斥「冥行」，就可以思過半了。因爲所謂「冥行」，不啻「暗中摸索」一般。它裏面毫無沒有理智的和反省的成分的緣故。同時，國父所謂「知」裏面是含有「行」的成分，請看 國父所謂「以行而求知」這一句話，也會明白的。因爲不行而求知，就等於「冥想」，而所謂「冥想」，不啻「嚮壁虛構」一般；因此，它與總裁所排斥的「冥行」有什麼區別呢？如果仿照總裁底說法，這種「冥想」，它裏面沒有決心，沒有信心，更沒有耐心，所以雖欲求知，然而不會耐煩去求實證，結果呢，遂陷於空想了。孔子說得好：「以思無益，不如學也。」他又說：「仁者先難而後獲。」孔子底這些話，就是說求知必須依靠於「行」的意思。因爲如此，所以 國父提出所謂「以行而求知」，因知而進行，這兩句話警告後人，於是總裁體察 國父底遺教，乃創立「行的道理」（行的哲學）以申明其說。實在按起來，總裁和 國父兩人底哲學，是一而二、二而一的。再具體地說一句， 國父所謂「真知」，其中必有「行」；總裁所謂「真行」，其中必有「知」；因此，真知就是真行，真行便是真知，兩者可以說是一致的。

況且，「知」和「行」，都是由低階段逐漸地發展到較高階段乃至發展到最高階段的東西，再說一句話，兩者底本質，都不外乎「生」了「生生相長」之「生」。因此，「真知」與「真行」又可以說是同根的。不過，我們有時若站在「知」與「行」兩者互相對立的立場而考察，那麼，我們不妨說「真知」與「真行」兩者底本質，是五爲其根的。總之，我們無論站在對立的立場或站在綜合和統一的立場來考察「知」與「行」尤其

考察「真知」與「真行」，我們不能不認定這兩者都是與生俱來的，可以叫做「性」；同時，這種「性」是周而復始，繼續不輟地生生相長的；因此，我們又可以稱之爲「生」。「易經」說：「天地之大德曰生。」這個「德」字，實際是包括「知與行」兩者而言的。總裁引用古說所謂「民之秉彜，好是懿德。」這兩句話來證明「行」是與生俱來的。他說：「所謂『懿德』，就是自立和立人。這是生民從天性上就具備了仁愛的德行。所以我說『行』是與生俱來的。」總裁底這幾句話，在表面上看來，固然祇是指「行」而言的；然而實在按起來，它裏面是含有「知」底意義在內。我在前面豈不已經紹述過總裁底話嗎？總裁說：「……只是行而沒有認清楚我們爲什麼要行以及我們怎樣的去行，結果成爲古人所說『冥行』。」總裁底這幾句話，是明明白白地指出「行」離不開「知」的意思。

「大學」開宗明義地說：「大學之道，在明明德。」這一句話底頭一個「明」字，就是指「知」尤其指「真知」而言。朱賄庵把它解做「明之也」。「所謂『明之也』一語，就是說要我們明白這個道理的意思；因此，它可以解做『知』。它底第二個『明』字，是『德』底形容詞；所謂『明德』，就是古語所謂『懿德』的意思。由此，可見『行』，無論如何，是離不開『知』的；這猶之『知』，無論如何，是離不開『行』的一般。因爲如此，所以我在前面不能不認定 國父底「行易知難學說」是一種「知行同歸說」。（按：「同歸」兩字，就是上面所謂「同根」或「互爲其根」的意思。）現在我對於總裁底「行的道理」，也不能不再說一句話：它是一種「知行同歸說」。不但如此，並且我在前面已經認定 國父底知識論並非是一種目的論，乃是一種生長論或發展論，所以現在我們也可以說總裁底「行的道理」並非是一種目的論，也是一種生長論或發展論。但是論者一看見總裁對於真正的「行」之意義有所解釋的這幾句話而未會窺見其全文底意思，輒武斷地認定總裁底「行的道理」是一種目的論，那是很有錯誤的，不啻以文害辭，以辭害意一般。

## 第十一節 國父學說與孔子學說之比較

尤有言的，「知」與「行」尤其「真知」與「真行」，既然如上面所說，是同歸的、同根的、或互為其根的，所以無論「知」或「行」，兩者都是教人不惑的；不但教人不惑，並且教人不惑人。關於「行」的方面，請看 國父所謂「行之道為何？即全在後知後覺者之不自惑以惑人而已」這一句話，就可以知道「行」，不但不自惑並且有以不惑人的，至關於「知」的方面呢，我曾經在前面第二章也說過一句話，認為它不但不自惑並且有以不惑人的，此地無須再說。現在我要補充地說一句話，孔子說：「知者不惑。」這一句話是否與 國父所謂「行之道為何？即全在後知後覺者之不自惑以惑人而已」這一句話相同呢？我認為這兩者頗有相同的地方。具體地說，原來孔子所謂「知者不惑」之這個「知」字是去聲，即現代語所謂「智力」(Intelligence)或「智慧」(wisdom)之「智」字，並非現代語所謂「知識」(knowledge)之「知」字(平聲)。據文字學者底研究，中國古代向無「智」字，祇有一個「知」字作為兩義之用：第一義是去聲，即「智力」或「智慧」之「智」；第二義是平聲，即「知識」之「知」。復次，從孔子所謂「知者不惑」這一句話底原意看起來，我認為這個「知」字，確是指「智力」或「智慧」之「智」而言，並非「知識」之「知」底意義。近人所以大都把知、仁、勇三字改寫為智、仁、勇，並非偶然的。不過，因為知識比之感情和意志較接近於智力，所以我們不妨認為智力之中，「知」的成分居多些而已。譬如智力測驗，它所能夠測驗的東西祇限於知識和學識兩部份；至於感情和意志呢，在美國底方面，她雖有許多心理學者研究這問題，但是迄今尚未發明有什麼可以測驗情、意兩部份之工具；有的，祇是可以測驗知識的部份之所謂「智力測驗」(intelligence test)或「心理測驗」(mental test)及可以測量學識之所謂「教育測量」(educational tests)而已。究其原因，這固然是由於情、意本身屬於主觀的作用，所以我們沒有客觀的標準可以測驗它，然而在歷



史底因襲上講，西洋自往古以來，一般哲學者，大都是偏重於理智的方面之研究，無一不把「智力」或「智慧」與知識兩者混爲一談的。譬如「哲學」(philosophy)一語，在英語，有時稱爲“love to wisdom”，有時稱爲“desire of knowledge”。就前一語而論，我們應當譯之爲「愛智」；就後一語而論，我們譯之爲「知識慾」或「求知」。然則我們究竟怎樣地翻譯呢？這個問題，頗費躊躇；祇得跟着西洋學者底後面，隨便亂譯，有時把「譯做「愛智」，有時把「譯做「知識慾」或「求知」而已。但是我們若從希臘時代以還的許多哲學家對於「哲學」之定義有所解釋的語句看起來，所謂「哲學」，似乎祇可以譯做「求知」，不應譯做「愛智」。譬如蘇格拉底認爲哲學是知識之總稱；後來他底親炙的門人柏拉圖及其私淑的弟子亞里士多德等，也都是這樣的說法。具體地說，柏拉圖以爲探求真正之知識，叫做「哲學」；亞里士多德把所謂「智慧」分做兩類：一類爲思辨的，即認識真理之學識；另一類爲實踐的，即藉以指導生活之智力。柏拉圖所解釋，不消說一望就可知其稱哲學爲「求知」；至於亞氏所解釋呢，他也未嘗不把「智慧」與「知識」兩者視爲同一之物。綜合以上所述，歸納起來說，西洋自古以來，一般哲學者，大都是偏重於理智的方面之研究，迄今此風未輯。因此，西洋所有的 *Wisdom* 和 *Knowledge* 兩語，在字源上，究竟怎樣，姑置勿論；但是從歷史底因襲上看來，這兩語也許是通用的，至少是混用的。

然則我們究竟怎樣，纔是對的呢？照我個人底意見，認爲不管西洋哲學上對於「智慧」與「知識」兩語之界說怎樣劃分；同時，不問智力之中較富有「知」的成分，然而我們決不能够否認智力之中具有「情」和「意」兩種成分。（按：所謂「心」，本是完整的東西；因此，它也無知、情、意三種成分或三部份之可分。不過，我們隨着外界所發生的種種刺激之不同而惹起內部所表現的種種反應有各色各樣的形態，姑稱之爲知、情、意而已。所以有些心理學者不稱知、情、意爲心的作用之三部份而稱之爲「心底三相」。因爲如此，所以我可以在此地先說一句話，國父所謂「行之之道爲何？即全在後知後覺者之不自惑以惑人而

已」這一句話並沒有與孔子所謂「知者不惑」那一句話相反的。

再進一步地說，原來所謂「智力」，照較近的有些心理學者尤其美國底機能派心理學者底解釋，是人類各個體對環境的適應性之總和的意思。照這種解釋看起來，我們所謂「智力」，並非宿在心裏面底一種有痕跡可尋的所謂「能力」(Faculty)或譯做「官能」，乃是人類各個體對環境有所惹起的反應之一種有機作用的所謂「機能」(Function)。因為所謂「智力」這種機能底範圍可以包括一切心的現象和作用，所以稱之為「總和」。如果我們在一方面模仿照構造派心理學者底研究方法，把完整的心分析做知、情、意三種樣式(不稱之為「單位」，好像構造派認為它如同物體底原子一般)，那麼，我們在他方面仍視知、情、意三者，不外乎人類各個體對環境的適應性之各色各樣的機能而已。再照美國心理學者派德利克(Patrick)底研究，他把「智力」看做由本能的或習慣的反應而進化之一種機能，並把這種機能稱做「智力底幼芽」。他說：「智力是藉着過去的經驗去改良先天的傾向這種能力，智力就是行為調整。」(G. T. W. Patrick, *What is mind*, chap. 2) 派德利克底這種解釋，一面也認為智力是一種機能，一面又稱智力是行為調整。這就是他使「知」與「行」「心」與「物」或「主觀」與「客觀」打成一片的一種主張。這種主張，一方面既不像能力心理學和構造心理學偏重於意識而有觀念論或唯心論之嫌，他方面又不像行為心理學偏重於行為或動作而有機械論或唯物論之弊。它當然是屬於機能心理學一派，但是它不僅注重於內部的機能，並且顧及於外部的行為。如果我們若拿派德利克底這種主張來解釋三民主義哲學之知識論，或者可以適用的。因為三民主義哲學底知識論，一方面固然不放棄意識作用，但是它不承認意識作用是一種既成的、固定的東西，而主張意識作用是出渾沌的狀態逐漸地進展到較明顯的乃至最明顯的狀態的東西；他方面固然很尊重行為作用，但是它極反對行為作用是一種盲目的、機械的東西而主張行為作用是有目的、有軌道、有步調、有系統、而且有「反之於心而安」的自覺的東西。綜合這樣兩方面的一種主張，它豈不與派德利

克底那種主張頗相髣髴嗎？

總之，所謂「智力」，既如上面所說，是人類各個體對環境的適應性之總和，那麼，孔子所謂「知者不惑」之「知」，「智力」裏面，當然不祇含有知識，並且含有感情和意志兩種成分（此地姑稱成分）在內。尤其若照派德利克所謂「智力就是行為調整」這一句話看起來，我們可以認為在智力之中，有「知」同時又有「行」。因此，國父所謂「行之之道爲何？即全在後知後覺者之不自惑以惑人而已」這一句話，是非常合理的。況且，國父這一句話是對後知後覺者而說的，所以他不承認後知後覺者，是一個上智者，乃是容許他們若肯好學，那麼，就會近乎智（即去蔽的「知」字）的意思。孔子自謙地說：「我非生而知之者，好古敏以求之者也。」他又說：「好學近乎知。」孔子所謂「好古敏以求之」和「好學」兩語，還是側重於「行」的方面，而未會完全地進入於「知」的境域。這不啻就是孔子自己所謂「或學而知之」之「學」及國父所謂「行而後知」之「行」的意思。同時，我們須要注意的，孔子雖說「好學」及國父雖說「行」，然其目的還是在於求知，所以孔子說「近乎知」，國父說「後知」。無論所謂「近乎知」或「後知」，這兩者都是「不自惑以惑人」的意思。但是所謂「不自惑以惑人」，並非完全地由於自動，而且要有人促成其自動；這就是需要教育，然則古語所以說「先知覺後知，先覺覺後覺」，其命意就不外乎此。

韓昌黎（愈）說：「師者，所以傳道、解惑、授業也。」周濂溪也說：「先覺覺後覺，闇者求於明，則師道立矣。」照韓、周兩氏所說的這些話看起來，我們就可知智者所以不自惑以惑人，其原因還是在於有先知先覺者「師」解其自惑並教以怎樣不惑人，並非依靠他自己所固有的智力就能够達其所以不自惑以惑人之目的。因爲人類智力固然是求知和求行之基本的要素，然而他們若沒有良好的環境來支配、來指導，那麼，他們就無從發展其固有的智力使之不致有所自惑以惑人。譬如我們把一個生而知之的智者放置在黑暗的環境裏面，那麼，這一個智者生來雖具有上智，也無所施其技，始終地不能夠發展其固有的智力而爲

黑暗的環境所蒙蔽，昏迷得到老死時，也不覺醒的。由此，可見智者欲求解其自惑以惑人，也非有所以解其自惑以惑人之客觀的事物同時存在着不可。不但如此，並且至少要有兩個智者互相遭遇或互相接觸時，纔會能够相互解惑的。不過，這兩個智者各自有一種生來固有的智力，彼此底程度並非完全地相等，總有多少的差異；即使有同等程度之兩個智者，也許其中有一個因早時候已經受了良好的環境和完備的教育之影響而獲得了許多經驗和知識。這樣的兩個智者，一個是先知先覺者，他可以爲師；一個是後知後覺者，他就是學生；合這兩個智力底程度不相等之智者爲一起而名之曰「教育」，然後纔能够使前一個智者來解後一個智者底自惑並教以怎樣不惑人；同時，到了某時期，後一個智者就會離開前一個智者，不待他來指導而自會解惑並不致有以惑人了。孔子自述說：「四十而不惑。」像孔子這樣的人，他尙且必須經過前十五年的有志於學及三十年的自立，然後到了四十歲纔能够不惑，遑論一般後知後覺者呢？由此，可見「國父」不曰「知之道全在先知先覺者之不自惑以惑人」而曰「行之道全在後知後覺者之不自惑以惑人」，實有深意之所在，我們不可忽略它的。

再具體地說幾句話，在一國父看來，他認爲生而知之者的上智不待「學」更不待「困」而自然會解惑並無以惑人的；不但生而知之者的上智如此，就是安而行之者的上智或賢者也莫不然的，即他不待「利」更不待「勉強」也自然會解惑並無以惑人的；至於生而知之者或安而行之者以下的學和困而知之者或利和勉強而行之者呢，凡困而知之者或勉強而行之者不啻孔子所視爲是下愚或中人以下，雖屬不移或不可以語上，然而在孔子着來，尙且希望他們去困而學之或勉強而行之，最後還勉以「及其知之，一也」或「及其成功，一也」一語使他們不致自惑以惑人；何況學而知之者或利而行之者的中材或中人，他們既具有相當程度的智力，又富於被教育的可能性，祇要他們如總裁所指示，有決心，有信心，更有耐心，那麼，他們就沒有不不知，並且沒有不行的；再說一句話，他們就沒有自惑以惑人了。孔子所謂「知者不惑」，國父所謂「行之

之道全在後知後覺者之不自惑以惑人」及總裁底全部「行的道理」，大都是對着學而知之者或利而行之者的這一等人而發揮的；至於其他兩等人——上智和下愚或中人以上和中人以下——呢，無論在孔子、國父或總裁看來，他們都認為對於前「等人不必有所鼓勵，對於後「等人姑且存些希望而已。

因為有上述的這一個理由，所以國父本着這個原則在「民權主義」第三講裏面發明一種「真平等」底道理，再加以所謂「智者進焉，愚者止焉，偏才者專焉，全才者普焉」這幾句話去說明它。在我個人看來，我認為國父底這個「真平等」底圖和上面所引述的這四句話，也就是三民主義哲學底知識論上教人們怎樣地能知和所知之一種教育法。因為如此，所以我曾經在前面第三章把「民權主義」比之三民主義哲學底知識論，並非擬於不倫吧。

## 第十二節

### 懷疑論和獨斷論及批判論之批評

上面一節所討論的這一大段的話，驟看到，似乎軼出於三民主義哲學知識論底範圍之外，乃是一部教育論，至多祇是一部知識教育論。但是我以為這並非如此的；為什麼呢？第一、因為就三民主義哲學本身之性質而論，我在前面第一章已經說過了，三民主義哲學之特徵是在於它與任何一種應用哲學或特殊哲學，尤其與教育哲學不可分離的。第二、因為就「哲學」與「教育學」兩者之關係而論，我也在前面第二章已經說過了，照杜威和那篤爾普兩入底見解，前者認為哲學就是教育底普遍理論，他又認為哲學底最深刻的定義，是教育上底最普遍的理論；後者認為教育學是具象的、具體的哲學。第三、因為就知識論本身而論，原來知識論之諸主要的任務，其中最主要的任務是在於研究知識底界限，再明顯些說，在於研究知識可能與否之問題。譬如真正的知識究竟有的嗎？確實的知識究竟存在嗎？這些問題，都是知識論所應當研究的中心問題。但是這些中心問題，一半是憑藉知識論來研究，一半是依靠教育來解決的。以上三個原因，

其中第一、第二兩個原因，我已經討論在簡面第一、第二兩章，此地無須復述。現在我所要討論的，祇限於第三個原因而已。同時，我爲謀說明便利起見，就把哲學與教育連爲一起合併地討論吧。

我在前面本體論當中已經說過了，哲學之起源和發生是在於懷疑或疑惑。西洋古語說：「懷疑即哲學之母。」這一句話底意思，就是說舉凡追求真理之努力和批判的反省的態度，莫不由懷疑或疑惑有以刺激它、喚起它的。在知識論的方面講，懷疑爲着知識底考察，最初是一個不可少之階段；因此，我們可以說知識可能與否的問題，最初就起於疑惑。但是在另一方面講，疑惑固然爲哲學尤其爲它底知識論所必需的，然而疑惑也足以阻碍哲學之發展和進步；在知識論上，它更足以增加解決知識可能與否問題之困難程度。因爲懷疑論，在根本上，就否定知識之可能，視感官的知覺和概念的思維爲不確實而容易陷於謬誤和矛盾，所以懷疑論者認定感官的知覺和概念的思維若用來認識實在之真相，那是不可能的事。在懷疑論底對面，有所謂「獨斷論」。獨斷論與懷疑論剛剛相反，它對於知識之可能，是無條件地肯定的；同時，獨斷論有好幾種：第一種是感官知覺的獨斷論，它認爲感官的知覺是真實可信的東西；第二種是概念思維的獨斷論，它確信概念的思維，並不加以何等反省的思維，在近世西洋哲學史上，前一種獨斷論者，可以推英國洛克爲其代表。因爲他主張若不用經驗，即不能獲得知識，所以他不免有一種獨斷的態度。第二種獨斷論者，可以推法國笛卡兒（Descartes）爲其代表。因爲他以为自己底意識爲的確可靠，所以他說：「我思故我在。」此外，還有第三種獨斷論，這種獨斷論者也可稱爲感覺的獨斷論者，他們信憑感覺的認識，以實體爲物質及物質之性質和能力。第十八世紀之唯物論者如拉美宋里（Lametrie）、霍爾巴哈（Holbach）、佛格特（Karl Vogt）、布希勒（Buchner）等是。這種種獨斷論自康德予以綿密的批判以來，在哲學史上已經喪失了它底立足的地位，不必多事討論。

至於介乎懷疑論與獨斷論之中間的知識論，是批判論；在近世史上，當首推康德。康德承認認識是可

能的，但是他主張認識是有限度的，即限於經驗底範圍以內；同時，他否認形而上學底認識之可能。現在有些學者對於康德底批判論之批評，大致認爲它確信認識之可能，則類似於獨斷論；但是不像獨斷論之確信認識底可能爲絕對的，而有一定之限度和範圍。它否定形而上學底認識之可能，則類似於懷疑論；但是又不像懷疑論否定一切認識之可能。復次，批判論以爲認識之可能，是限於經驗底範圍，這一點與實證論同；而對於形而上學的問題，不全部否認，則又與實證論異。它對於形而上學的本體之認識，雖認爲不可能，然而在實踐理性之立足點及關於實在之價值上，人類之精神的要求，認爲有存在之餘地。（見鄒謙「哲學概論」第八七頁）這種批評，在大體上看來，我認爲它是妥當的；不過，這並非真正的批評，祇是說明康德底批判論與獨斷論和懷疑論及實證論有什麼異同之處而已。如果我們要真正地批評康德底批判論，那麼，照我個人底意見，我認爲康德確信認識是可能的這個前提是對的，並沒有多大類似於獨斷論的地方；因爲獨斷論中有些以感官的知覺和概念的思維或以自己底意識爲的確可靠，有些盲目地以外界事物底現象爲實在無欺。關於這兩層，我在前面第二章已經舉過幾個例子來說明了；但是康德並不是這樣的，因爲他肯加以反省的批判去研究人類怎樣地能思想 and 認識，於是創立一種所謂「十二範疇」。不過，他所謂「十二範疇」是否屬於先驗的？抑或屬於後起的？這確是一個問題。照現代的實證科學底研究，人類生來確是就具有思想底可能性，譬如從前許多人都否認兒童有思想，但是杜威很反對此說，他以為兒童生來就具有思想，並且具有反省的思想；不過，它與成人底反省的思想相比較，祇是在於程度上之差異而已。同時，杜威還認爲兒童底反省的思想須待訓練，然後纔能够發展和完成，所以他認爲教育全部底歷程只是訓練兒童底反省的思想的歷程。吳俊升先生也承認兒童生來就有思想，但是他以為不能够驟然以成人的邏輯來課責兒童。（參考吳俊升編，「論理學」第一二三四頁）照杜威和吳先生兩人所說的話看起來，我們就可知康德主張人類生來就具有思想如他所謂「先驗的思想」，是對的；但是他確信人類生來就具有這樣完備的「十

「二範疇」，那是錯誤的。即使我們信如康德所說，在「能知」的方面，必須要有所謂「十二範疇」，然而我們應當先從教育入手，經過經驗的作用，然後纔能造成這樣的思想形式。

照以上所述，然則經驗是否如康德所說，有一定之範圍和限度呢？所謂「經驗」，在心理上講，它是有限度的；因為經驗是基於感官的知覺，人類底感官是有限度的，所以經驗也是有限度的。不但經驗如此，就是思想也是這樣的，因為在心理學上講，思想是基於腦神經作用，人類底腦神經是有限度的，所以思想也是有限度的。但是設使我們完全地站在純粹哲學的立場講，我們對於知識之可能性不承認則已，苟承認它，則我們非說「知識為能」不可，以為知識本身是沒有限度的。我們有兩句慣用的話常說着：「人生有涯，學問無涯。」莊子也說過這兩句話：「吾生也有涯，而知也無涯。」前一句話是指人類底年齡和智力有限度的而言；後一句話是指人類底經驗和知識本身無限度的而言的。原來「可能」兩字，是對於「萬能」和「無能」兩語而言的；我們既不敢說「知識萬能」，又不能說「知識無能」，這就是因為要遷就於智力底限度而侵入於心理學和教育學底範圍之內的緣故。然則我所以在前面認為哲學與教育不能够脫離關係，就基於此。因為人類底智力是有限度的，所以我們欲使經驗和知識盡量地延長和擴充，也祇有在教育方面力謀怎樣地去盡量發展人類底智力之一法，這就是所謂「以全力發展兒童本位之教育」的意思。也就是國父所謂「真平等」的意思。不管人類底智力發展到什麼樣的程度，但是我們總須承認智力能够發展，同時，可以承認經驗和知識是沒有限度的。這並非絕對的說法，乃是一種徹底的主張。然而像康德那樣的說法，即他一方面既說知識是可能的，他方面又說經驗有一定之範圍，就無所謂「絕對的」或「相對的」之可言，簡直地可以說它是一種不徹底、不完全的批判論。復次，就康德否定形而上學底知識之可能而論，不拘其全部否認也好，或一部否認也好，我為認他是錯誤的。關於這一層，我在前面說明本體論時已經把這批評一過了，此地無須復述。現在我再補充地說一句話，如果康德要反對懷疑論，那麼，他應當率性地反



對到底，但是他如同鄒謙先生所指摘，祇否認懷疑論對於一切認識底可能之否定，他爲什麼還要接受懷疑論對於一部份形而上學上認識底可能之否定呢？這豈不又是一種不澈底、不完全的主張嗎？

總之，康德底批判論，還是徘徊於獨斷論與懷疑論之間，雖云「批判」，然而實在按起來，若從獨斷論的眼光看來，它還是一種獨斷論；若從懷疑論的眼光看來，它還是一種懷疑論。因爲如此，所以我認爲它是一種不澈底、不完全的批判論。不過，康德對於「能知」的一部份既不像獨斷論那樣的迷信感官和意識，又不像懷疑論那樣的否定一切認識之可能而提出另一種所謂「批判論」的認識可能說，在近世哲學上確是一個大貢獻；可惜他主張思想是先驗的，這還沒有實證科學底根據。至於他對於「所知」的一部份呢，他祇承認事物之現象是可知的，而以爲事物之真相——「物如」或「物自體」是不可知的，這可以說是武斷的，同時可又以說是懷疑的，談不到什麼批判。況且，他一方面對於「心」既云「能知」，他方面對於「物」又云「不可知」，這可以說是一自相矛盾之甚，並且是一種完全地相分裂的「心物二元論」。

綜合以上三種認識論——獨斷論、懷疑論和批判論——而論，原來我們很希望它們來解決哲學上所有的一切疑惑問題，但是它們都沒有這種資格。具體地說，獨斷論和懷疑論不消說起都是已成爲哲學史上之陳跡，沒有人去過問了；至於批判論呢，它如前面所說，又是這樣的不澈底、不完全的一種主張，它焉能來解決呢？自康德以後的許多哲學，有些持唯心論者如黑智爾等仍舊偏重於主觀的，有些持唯物論者如馬克思等仍舊偏重於客觀的；因此，我們欲期這兩派來解決哲學上所有的一切疑惑問題，也沒有圓滿的結果，反而容易惹起意外的問題如政治問題、經濟問題、道德問題、宗教問題等等之糾紛。然則我們究竟怎樣地解決這個問題呢？我認爲祇有「國父底三民主義哲學」具有解決哲學上所有的一切疑惑問題之資格。以下我再來把三民主義哲學怎樣地能夠解決疑惑的這一個問題討論一下吧。

## 第十三節 國父底知識論是一種積極的澈底的主張

照國父底研究，他認定知識是可能的。國父對於「能知」之肯定，既毫無懷疑，又並非獨斷；因為他在「心理建設」裏面拿飲食、用錢、作文及其他七事來證實了。不過，國父認為知識雖是可能的，但是知是很難的；即使要求知，然而不容易立刻求得，非從力行去求知不可。因此，國父所謂「知難」，是與康德所謂「經驗有限度」大不相同的。這是國父對於「能知」的一部份之一種積極的澈底的主張。至於他對於「所知」的一部份呢，國父也沒有像康德那樣的所謂「不可知」，在國父看來，天下一切事物之所以然，祇要我們求得真知的時候，沒有不知道的；所患的祇是在於我們長難而不去求知，或者誤把「知」看作容易求而求到一知半解就停止，那麼，我們就無法知道一切事物之所以然了。這是國父對於「所知」的一部份之一種積極的澈底的主張。

不但如此，國父並且對於「能知」和「所知」這兩部份又不像康德那樣的把這兩者分裂為兩途去說明，乃是把這兩者打成一片來研究的。具體地說，國父底三民主義哲學之根本原理，是在於認定「心」與「物」或「主觀」與「客觀」兩者是同根的或互為其根的，所以國父一談到「能知」，就會連同「所知」的一部份包括在內，並不像康德那樣的把「心」與「物」或「主觀」與「客觀」截然為二的一般。再進一步地說，在三民主義哲學的觀點看來，知識有無限度，並不應當僅就個人的方面而考察；縱地說，必須就全種族，橫地說，必須就全社會而考察的。設使我們僅就個人的方面而考察，那麼，我們當然承認知識是有無限度的。除非生而知之者的上智，姑作別論；至於一般中材者呢，他們底智力大都是有限度的。即使生而知之者的上智是無限度的，然而他底壽命究竟有限；因此，他們對於事物之研究，也許研究得半數或僅差一點就死亡過去了。如果我們概就全種族和全社會而考察，那麼，我們就沒有這種憂慮了。具體地說，譬

如我們死去的時侯，我們研究而剩下的之知識，不拘其已完成的或未完成的，還有我們底子孫把它傳遞下去加以繼續的研究使它延長，或者我們底朋友把它廣播起來加以集合的研究使它擴張。這樣一來，那麼，知識底限度越弄越小，久而久之，它能够到達無限度的境界，也未可知。這雖不能夠說絕對，至少可以說是相對的。

如上所述，所謂「人生有涯」這一句話不是怕了；原來這一句話所謂「人生」，也是指個人而言的；如果我們把「人生」兩字解作廣義，譬猶總裁所說：「生活的目的，在增進人類全體之生活；生命的意義，在創造宇宙繼起之生命。那麼，人生就由有涯變爲無涯，知識也因之益加無涯了。像這樣的一種主張，我們當然需要教育；換句話說，我們若沒有教育，那麼，經驗和知識不消說起不能夠傳之後代或佈之四方，就是在當時的目前也無從獲得或在當地的社會也無從佈播的，還有什麼「知識可能」之可言？杜威說得好：「教育之所以不可缺少的緣故，就是因爲有『生』和『死』兩件事。人類當生下來的時候，不能獨立，必須依靠他人，所以有賴於教育；死去的時候，把生前的一切經驗和知識都丟了；後世子孫，倘要再去重頭研究，豈非太不經濟？甚至文化也因之而斷絕。所以因爲人類有死的一件事，也非有教育把他們底經驗和知識傳之子孫不可。」見杜威五大演講，「教育哲學第一頁」他又說：現代城市裏面，有一點與野蠻的種族裏面一樣，就是社會團體裏面個個份子，初生出來，都是未成熟的、無能的，沒有語言、文字、信仰、理想、或社會的標準。一群裏面，每個傳遞生活經驗的份子，到了時候，都是要死的。但是全群的生活，仍舊繼續下去。社會的份子，有生有死，這是原無可避的事實。這件事實就可決定教育底必需。（見 Dewey Democracy and Education, P. 3）照杜威底這兩段話看起來，我們就可知個人或一代底經驗和知識當然是有限度的，但是經驗之所以擴張和知識之所以延長，並非依靠於個人或一代，乃必須有賴於全群的份子或後世的子孫把它廣播起來或傳遞下去的。國父有兩句話也是有這樣的意思。他說：「人類要能够生存，

就須有兩件最大的事：第一件是保，第二件是養。（見「民權主義」第一講）所謂「保」，就是維持種族生命；所謂「養」，就是維持個體生命。前者就是為「死」，後者就是為「生」。再說一句話，前者就是為延長經驗和知識，後者就是為充實經驗和知識的意思。

照上面所述的杜威底這種教育見解和 國父所指示的人類生存底兩大條件看起來，那麼，個人底人生雖有涯，然而全群底人生是無涯的；因此，知識或學問更是無涯的。然則所謂「知識萬能」，其意義即寓於此。同時，這一句話，當然不是懷疑，也並非獨斷的，乃是一種很澈底的、很完全的批判論。我們若把這種很澈底的、很完全的批判論與康德底那種不澈底、不完全的批判論一相比較，孰優孰劣，可不言而喻了。這就是因為三民主義哲學是一種全民主義的哲學，它處處以全種族、全社會乃至全世界為前提，所以它底知識是一種知識萬能論；此地所謂「萬能」，就是說知識無限度的意思。但是康德底先驗哲學是一種個人主義的哲學，它處處以一個人和一時代為本位，所以它底認識論是一種知識可能論；康德所謂「可能」，就是說知識有限度的意思。康德底這種個人主義的哲學，在德國，早經有人反對它。譬如斐希德(Fichte)認為康德底個人主義的哲學是不健全的，他自己乃另創立一種所謂「制度的唯心哲學」以抵制它。斐希德所謂「制度」，就是指集合許多個人（即全群）底經驗和知識而成爲一種社會底觀念形態而言的；他用來作爲反抗康德所注重的個人經驗和個人知識之一種主張。邱椿先生說：「集合許多刺應結而成個人經驗，集合許多個人的刺應結而成社會制度。」（見邱椿「唯物主義與教育」北京大學講義第五〇頁）照邱先生底這一句話看起來，我們就可知斐希德所謂「制度」，是針對着康德所注重的個人經驗而言的。斐氏不但在哲學上不滿意於康德底個人主義的哲學，並且在教育上也不贊成康德所提倡的個人主義的教育。康德底教育主張是采用盧梭(Rousseau)底個人主義的教育學說；所以他反對公立的教育制度而主張私立的學校教育，好像私人講學一般。但是斐希德底教育主張，是站在反對的立場上排斥盧梭底教育學說而提倡國家社會本位的教

育學說；所以他排翻私立的教育制度而主張公立的學校教育，並把一切私人的教育事業也都放在國家底取締和監督之下。上述的這兩種相反的教育主張，後來經裴司塔洛齊 (Pestalozzi) 折衷它，即一方面主張教育應該順應自然，他方面主張教育應該由國家管理。然則我們若站在三民主義哲學的觀點應當採用那種教育主張呢？我認爲康德和斐希德兩派底教育主張都不足採用的；因爲三民主義哲學的教育，一方面在教育本義上尊重兒童本位，他方面在教育制度上主張國家統制，所以我們不妨採用裴司塔洛齊所折衷的辦法。

現在姑不談教育主張和教育制度，單就哲學本身而論，我認爲斐希德所謂「制度」是狹義的，即偏重於國家社會主義，所以德意志民族迄今還堅持這種主義，也未嘗不深中他所遺傳下來的所謂「制度的唯心哲學」之毒。至於三民主義哲學呢，在一方面講，它既不像康德底個人主義的哲學；在他方面講，它又不像斐希德底制度的唯心哲學。就前一方面而論，我不必多說；就後一方面而論，我認爲三民主義固然也是一種社會制度，然而它是廣義的，即如前面所說，它是以至全種族、全社會乃至全世界爲前提，並不像斐氏所謂「制度」祇偏重於國家社會主義，尤其祇偏重於德意志底民族主義——狹義的民族主義——的緣故。原來三民主義哲學之根本原理是在於「民生」，而所謂「民生」，又是根源於「公」（天下爲公）；因此，三民主義哲學在社會制度上當然以「民生」或「公」爲根據和出發點，而爲全種族、全社會及全世界積極地圖謀福利，消極地排解紛糾，決不像康德底個人主義的哲學祇圖個人底知識慾之滿足，以期遂行所謂「哲學」上「愛智」或「求知」——之任務；也不像斐希德底制度的唯心哲學，祇謀本國人民底福利之增進，以期到達拿哲學做政治底工具之目的。不但如此，並且因爲三民主義哲學既然以「公」（天下爲公）爲根據和出發點，所以它在任何問題如政治問題、經濟問題、道德問題、宗教問題及其一切問題上發現紛糾時，一經它出來排解，沒有不公允的；這又不像斐希德底「制度的唯心論」容易煽動民族鬭爭，或不像馬克思底「辯證的唯物論」容易挑撥階

級鬭爭；欲期這兩派底哲學出來解決一切紛糾問題和疑惑問題，很難成功的，甚至有時它們越要解決越弄紛糾和越增疑惑一般。

#### 第十四節 三民主義哲學底知識論對於知與行兩者並重

綜合以上所述而論，三民主義哲學底知識論之主要的任務是在於解惑，不但解自己個人之感，並且要解衆人之惑；同時，三民主義哲學之解惑底方法，不僅祇單靠知識，並且兼賴於行。關於前一點，我在前面已經說過了，就是說要有「兩人以上的結合」和「人與人或人與物之生生相長」兩種成分，此地不必再事贅述。關於後一點，我在前面也經說過一些話了，此地再補充地說，從前的西洋底一班哲學者大都堅持「學問爲知識而求知識」的一種主張，而不知道「行」大有幫助於知識之增長，更不懂得「知」與「行」是同根的或互爲其根的；因此，他們底認識論或知識論都是就着知識本身而研究知識問題，並沒有參以「行」的問題來說明，所以他們對於知識之可能與否問題，終莫能解決的。即使有些學者（譬如康德）自認已經解決這個問題，然而如前面所說，還是一種不澈底、不完全的解決，不啻「半途而廢」一般。美國杜威底教育哲學似乎已經做到這一層，因爲他視「知」與「行」爲並重的東西，並且力謀知、行底對立之統一的緣故。但是杜威所謂「行」，是實用的行爲或效用的行動；而所謂「實用」或「效用」，是太偏重於主觀的色彩，並且有人譏評它爲一種「過激的經驗論」。因此，杜威底教育哲學能否解決知識可能與否這個問題，尙屬疑問。至於我國底哲學，自古以來，它對於知識可能與否的問題之研究。無一不同時涉及行的問題。不過，彼此所差異的，祇是在於對「知」和「行」之性質有所解釋之不同而已。

現在我不談其他，單說「國父和總裁所謂「行」吧。國父和總裁所謂「行」，它裏面含有理智的分在內，並非像杜威所謂「行」是屬於單純的行動一般。固然，杜威有時把這種行動稱之爲「聰明的動作」，

在杜威自身的方面看來，我個人很深信杜威是一位尊重理智的、反省的思想之教育哲學者，然而他底學說總不免爲本國固有的實用主義所局限，使他不能够超過於這種傳統的實用主義之理想，也祇得認爲有效用的東西就是真理，否則就是誤謬，並不加以何等的反省。然而 國父和總裁兩人底哲學思想決不是這樣的；具體地說，在 國父，他雖說「行」，但是他認爲行之道在於不自惑以惑人；而所謂「不自惑以惑人」，就是「知」的作用。復次，在總裁，他雖說「力行」，但是他要人們認清楚我們爲什麼要行以及怎樣的去行，這也就是「知」的作用；況且，從總裁所反對的古語所謂「冥行」一語看起來，更可知三民主義哲學底知識論，並非像西洋哲學上底那種單純知識論，乃是一種知行論；再透澈地說，它是一種「知行同歸論」。不過，如前面所說過的一樣，我爲統一學術底名辭起見，姑稱之爲三民主義哲學底知識論。

### 第十五節 價值論之意義

最後，就價值論而論，所謂價值論，在英語稱爲 *Axiology, the theory of worth*。照一般的解釋，所謂「價值論」，是論究世界一切價值之理論爲由情意所認定之標準而給與外物之判斷的意思。若從這種解釋看來，那麼，所謂價值，似乎是屬於純主觀的東西而沒有客觀的標準。然則所謂「價值」，究竟是否如一般的解釋所說，屬於純主觀的東西呢？抑或含有客觀的成分呢？這個問題。我姑先簡單地答覆一句話：三民主義哲學底價值論，是主張我們對於一切事物底價值之判斷，如同對於一切事物底事實、分量 and 因果之判斷一樣，要謀「主觀」與「客觀」——「心」與「物」——底對立之綜合或統一。不過，我們應當視一切事物本身所有的性質之如何，在判斷時，「主觀」與「客觀」底相互關係，自有先後輕重之可分。譬如對於事物底事實和分量之判斷，是以客觀爲出發點，使主觀去適應，這就是前面所謂「本體論」；復次，對於事物底因果之判斷，是使主觀與客觀同時並進，相互而行，這就是前面所謂「知識論」；最後，對於事物底價值之判斷，

是以主觀爲出發點，用客觀做對象或設想，這就是此地所謂「價值論」。因爲「本體論」是研究事物底「然」(to be)，「知識論」是研究事物底「所以然」(how to be)，「價值論」是研究事物底「所當然」(ought to be)，所以「主觀」與「客觀」有孰先孰後、孰輕孰重之可分。但是像這樣的分法，這不過是研究事物者自身爲謀說明便利起見而已；實在按起來，所謂「主觀」與「客觀」本身，初無先後輕重可言，寧可說這兩者是參伍錯綜的。因此，此地所謂「出發點」，也是比較的話，並非絕對的主張，寧可說這兩者是常相對立的同時又是常相綜合或統一的。關於這一層，等到看了下面一章，自會明白的。

即就「價值」一項而論，有些學者也把它分做「主觀價值」和「客觀價值」；對於前者之解釋，以爲一個人依主觀之影響而視爲有價值者，對於後者之解釋，以爲其不受時空之限制而爲大多數人所公認爲有價值者；或者對於前者解做「自人滿足其物」，對於後者解做「其物有致人滿足之力」。像上述的這種分類，這也不過是比較的話，並非絕對的意思。具體地說，主觀價值與客觀價值兩者之間並沒有嚴格的界限可言；因爲大凡事物之價值判斷，無論所謂「主觀」或「客觀」，始終地爲時空所限制的；同時，所謂「滿足」或「不滿足」，也是隨着時間之變化而有所轉移的。不消說起事物之價值判斷如此，就是事物之事實判斷、分量判斷和因果判斷，也無不是這樣的。譬如我在前面第二章所取譬的數學一例，以爲平行線在短距離間也許不會相碰，但是它伸長到遠距離，在某一界限內，這兩條平行線必定相會爲一點；又如在今日，兩張桌加上三張桌等於五張桌；但是到了明日，這兩張桌加上這三張桌之總和，未必與昨天完全相同，再等於五張桌，也許多一點或少一點的。這就是因爲受了時空所支配之影響有以使然的緣故。由此，可見所謂「科學」，並不是純客觀的存在作用，同時也要用我們底主觀的認識作用去辨別的；這不啻所謂「價值」，並不是純主觀的認識作用，同時也依靠外界客觀的存在作用去證實的。

但是近來國裏有些學者竟拿用「國父指摘有些人不應該把「社會學」與「社會主義」兩語混而爲一的



意思來做個例子，認為科學是客觀的，主義是主觀的；因此，他們以為三民主義固然可以作為研究社會學之最高原則，然而不能夠建立一種所謂「三民主義的社會學」。這就是因為他們認定以純主觀的「主義」不能夠建立一種純客觀的「科學」的緣故。這種論斷，是否自相矛盾？姑置勿論；但是他們對於「國父底原意，不免有所誤解的。殊不知「國父之所以認為「社會學」與「社會主義」兩語不可混而為一，其原因祇是在於認為凡蒐集許多社會問題（或稱社會事實）；復次，再經過觀察的作用選擇取捨；然後由這許多大同小異的社會問題或事實抽出來而成為一種假設，名之曰「社會原理」，這叫做「社會學」。至於凡根據歷史背景和照顧社會現狀而創立一種適應歷史背景和社會現狀並且有以根治過去歷史底痼疾和開拓將來社會底新猷之社會意識形態，這叫做「社會主義」。但是「國父並沒有說過科學是客觀的，主義是主觀的這兩句話；退一步地說，「國父祇說科學便是觀察；主義是一種思想、一種信仰和一種力量。固然，照一般的解釋，所謂「觀察」是客觀的作用，所謂「信仰」和「意志」是主觀的作用；然而所謂「思想」，是不是客觀的作用呢？若姑照現代的論理學者底研究，他們認為思想是客觀的自然法則反映到人類底腦裏而發生之認識法則；因此，它也是客觀的東西。論者或以為這是一種唯物論的解釋，而為我們所不足取的。但是照三民主義哲學本身底解釋，它也並非如同從來的一般唯心論者所說，主張人類底思想是完全地先驗的東西一樣，乃是認為思想不過是與生俱來的一種傾向或可能性，後來為社會底條件所促成其所以發達的。關於這一層，我在前面討論知識論的時候已經把它說明一過了，此地無須復述。思想既然如上面所述，是為社會底條件所促成其所以發達的東西，所以我們可以說它是客觀的東西；至少限度，我們可以說它是主觀兼客觀的東西。

嚴格地說，不但思想是主觀兼客觀的東西，就是所謂「觀察」，何嘗不是客觀兼主觀的東西呢？我在前面第二章已經說明過了，「大學格物篇」所謂「格物」，就是事物底觀察之義；而所謂「格物」，並非

像西洋底一般科學家尤其一般自然科學家所認為是純客觀的作用一樣，乃是像德國教育學者凱欣斯泰奈所謂「格物的態度」，是主觀客觀化的意思一般。復次，再就「信仰」和「意志」而論，我在前面討論知識論的時候也已經認為它裏面含有客觀的成分；至少限度，它在未發動之前，應當先有客觀作用的「知」做個指南針，然後纔不致有所姿情妄動如總裁所指摘的所謂「冥行」一般。然則國父所以在所謂「主義」裏面把思想放在信仰和力量之前及總裁所以對於現代的青年所應負之主要的任務認為「認識時代」作「堅定主義信仰」和「確立革命的人生觀」之第一義，其命意都不外乎此。

現在我再引用孔子所說過的話來證明吧，孔子說：「力行近乎仁。」所謂「力行」一語，它已經為總裁所解釋過了，並非是一種「冥行」，乃是一種有目的、有軌道、有步調、有系統、而且有「反之於心而安」的自覺的真正的行。至於所謂「仁」呢，固然，它是屬於情的作用；然而我們欲知道某一個人是否發動「仁」這種情的作用，但是單靠主觀的認識作用而不能夠窺知其情的作用，乃必須兼依客觀的存在條件去觀察，然後纔能夠知道的。因為如此，所以孔子又說：「觀過，斯知仁矣。」孔子所謂「觀過」，就是「知仁」之客觀的存在條件；再就「意」而論，它也是這樣的。孔子說：「知耻近乎勇。」孔子底這一句話，就是說我若要有勇——真勇，也必須在未發動「勇」這種意的作用之前，先知道所以勇之理；而所謂「知耻」，就是「近乎勇」。「行仁」——之客觀的存在條件。總括起來說，無論「仁」本身——博愛——或「勇」——行仁，這些都是與「智」——知仁——有相互的關係；所以總裁把這三者——仁、智、勇——統歸納之於「誠」，再名之曰「力行」。戴東原曾也說一句話：「誠，實也。……所實者，智、仁、勇也。」照戴氏底這一句話看起來，我們就知無論智、仁或勇，一以真實為依歸的；就中尤其智一項，非實事求是不可；否則，不但智本身是虛偽的，就是仁和勇，也會弄成爲假仁假勇了。此地所謂「誠」，我在前面第四章已經討論過了。是「人之道」的「誠」，它在未「誠乎身」之前，必須先「明乎善」；而所謂「明乎善」，就是屬於「智」的作用，

再明顯地說，它就是說要有客觀的存在條件的意思。

孔子對於知、仁、勇三者底順序，也視事物之研究底對象而排列的。譬如他有時說：「仁者不憂，知者不惑，勇者不懼。」（見「論語憲問篇」）有時又說：「知者不惑，仁者不憂，勇者不懼。」（見「論語子罕篇」）前三句話是孔子不啻站在價值論本身的方面而說話的；後三句話是孔子不啻站在教人們知道事物底價值之所有價值的立場而說話的。此外，孔子所謂「好學近乎知，力行近乎仁，知耻近乎勇」這三句話及他把「知」放在第一位而稱之爲「知、仁、勇」三達德是與上述的後三句話相同。宋儒尹彥明（焯）對於孔子底前三句話之解釋，說：成德以仁爲先，進學以知爲先，故夫子之言。其序有不同者以此。尹氏底這種解釋，不啻朱晦庵所謂「論先後，知爲先；論輕重，行爲重。」的意思。因此，我們若站在「價值論本身的立場而說話，當然以「仁」爲先同時又以「仁」爲重；但是我們若要知事物底價值之所以有價值，應當以「知」爲先，以「仁」爲後。荀子「正名篇」說：「明貴賤，別異同。」荀子所謂「明貴賤」，就是事物之價值底判斷；所謂「別異同」，就是事物之事實底判斷。何兆清先生對於荀子底這兩句話加以引伸，他說：「論理學即爲研究致知求誠之法則之學，而知識之內容與性質，實不外事實判斷與價值判斷兩者，且就事實判斷與價值判斷之特質分析之，又不外乎別異同與明貴賤之意義。故吾人即可下定義曰：『論理學者，即研究如何別異同與明貴賤之法則之學也。』（見何兆清，「論理學大綱」第十五—十七頁）何先生底這種解釋，是因爲他站在論理學的立場，所以他把荀子所說的話之順序倒轉過來，以「別異同」爲「明貴賤」之前件；至於荀子呢，他所謂「明貴賤，別異同」這兩句話，與其說它是指「知識」而言，不如說它是着重於價值，所以他把「明貴賤」一語放在「別異同」之前。因爲「正名」一語，本是指「價值」而言的。孔子說：「必也正名乎。」孔子這一句話是因爲出公（即衛君）不父其父而稱其祖，名實紊矣，所以孔子以正名爲先。由此，可見所謂「正名」兩字，是着重於價值的。況且，孔子對於路繚繚地說：「名不正則言不順，言不順則事不成。」

照孔子這兩句話看起來，我們更可知荀子所謂「正名」兩字並非指思想或知識（按：照論理學底解釋，言語就是思想之表現）而言，還是着重於價值的方面居多。這就是如尹彥明所說的「成德以仁爲先」的意思，但是知識與價值兩者，我在前面屢次地說過的，是相互爲用的，也可以說互爲其根的；不過，在哲學上，對於知識論，以知識爲先；對於價值論，以價值爲重。因此，荀子所謂「明貴賤，別異同」這兩句話，也未嘗不可以互相交替的。

### 第十六節 「仁」和「勇」兩字之字義和意義

上面所述的這一節話，是我個人認爲事物之價值底判斷，並非是純主觀的作用，乃是含有客觀的成分，並且必須力謀「主觀」與「客觀」底對立之綜合或統一。不過，我們站在價值論的立場上，應當如前面所說，以主觀爲出發點，用客觀做對象或設想而已。我在前面已經把與價值論有密切的關係之「仁」和「勇」——「情」和「意」——裏面含有「智」——「知」——的成分作過一度說明；現在我再就「仁」和「勇」兩字之字義和意義討論它含有「主觀」與「客觀」兩者底相互關係吧。

「仁」之一字，照孔子自己底解釋，他說：「仁者，人也。」鄭康成把它解做「相人偶」，即本「从人从二」之義。這就是說人與人相遭遇時總會互相諒解而成爲一個社會的意思。就是孔子所謂「仁者不憂」這一句話，也不外乎說人與人在同一個團體裏面互助合作可以相安無事的意思。前一句話是指「溝通意識」，後一句話是指「維持道德」而言的；因此，姑無論溝通意識也好，或維持道德也好，我們若要發動「仁」這種情的作用，那麼，非有兩人以上之結合去謀「主觀」與「客觀」底對立之綜合或統一不可。復次，「勇」之一字，是「敢」或「致力」之義；而所謂「敢」或「致力」，也含有「助人」的意思，並非私鬥之謂。「史記」說：「民勇於公戰。怯於私鬥。」孔子也說：「見義不爲，非勇也。」什麼是「義」？照孔子自己

底解釋，「義者，宜也。」這就是現代語所謂「平等」的意思。陳立夫先生把「義」之一字解釋得好：「義，不僅自己做好，更要助成別人。」俗語所謂「替人打不平」這一句話，就是「助成別人」之一種行動，祇有勇者敢做到的。孔子說：「勇者不懼。」這就是指此而言的。由此，可見「勇」之一字，如同「仁」之一字一樣，也須要有兩人以上的結合時，纔會發動「勇」這種意的作用；再說一句話，所謂「勇」，也是要謀「主觀」與「客觀」底對立之綜合或統一。

不過，「仁」和「勇」與「智」若相比較，彼此之間，有點不同的，就是在於「智」多少要等到外界的事物來刺激，然後纔去反應。這就是前面所說的對於事物底因果之判斷，要使主觀與客觀同時並進，相互而行的意思。至於「情」和「意」呢，這兩者先要主觀者發動，再引起客觀者來接受或類化。這就是前面所說的對於事物底價值之判斷，要以主觀爲出發點，用客觀做對象或設想的意思。然則價值論之所以與知識論有區別的，也不過如此而已。

然而西洋底一班哲學者往往認定凡事物之價值判斷是屬於純主觀的作用，使價值論與知識論兩者互相分離，不啻「壘壁森嚴」一般，那是很有錯誤的。譬如唯心論者或觀念論者竭力地認定事物之價值判斷是屬於純主觀的作用，這也不足責的。因爲他們對於哲學之研究，向來祇用冥想而不根據於實證科學，所以他們以爲宇宙裏面有一種超絕的實在之存在；這種超絕的實在，在本體論上，叫做「絕對真理」；在價值論上，叫做「無上價值」；合攏來說，在整個的哲學上，這叫做「理念至上」。唯心論者或觀念論者底這種見解，一望就可見其很陳舊而不必置辨的。

至於一班唯物論者，尤其自命所謂新唯物論者呢，他們一方面既自詡爲科學的哲學，他方面又如李特所指摘，陷於所謂「自然主義之形而上學」的窠臼，於是認爲凡事物之價值判斷是唯心論或觀念論者底玩意兒，斷非唯物論者所應該取法的。固然，唯心論者或觀念論者極端地主張凡事物之價值判斷是屬於純主觀

的作用而爲我們所不足取的，然而像唯物論者這樣的竭力地排斥唯心論者或觀念論者底主張而極端地否認事物之價值判斷，那未免是矯枉過正的。現在我們姑不問唯物論者底主張，是否合理？不妨把它敘述在下面並看看有什麼人來批評它吧。

### 第十七節 唯物論者對於價值之解釋

照唯物論者底研究，他們對於一切事物之判斷，都是以自然法則爲根據和出發點；因此，他們以爲宇宙間底一切事物，祇是根據於因果的連鎖而繫住的。這種因果律，從唯物論者底眼光看來，在本體論上，祇可以說它會產生「相對真理」；至於價值底有無問題，一概可置諸不問，更談不到什麼叫做「無上價值」。退一步說，即使唯物論者有時也談到價值問題，然而他們以爲一切的事物底價值僅存在於「量差」，而不存在於「品差」；縱令有品質底差異相似的東西，它也會都得轉變爲分量底差異；反之，就是分量底差異不得轉變的，仍非品質底差異。譬如馬克思底價值論，就是這樣的東西。具體地說，馬克思以爲「貨物就使用價值，雖能夠得有品質底異點；而就交換價值，僅有分量底異點。」馬氏遂論究起來，他乃以爲「於是可知道決定某物底價值之大小，就是爲這個物底生產的社會底必要的勞動分量及社會底必要的勞動時間。」這是人所能夠知道的；因此，忠實的科學底研究者必須量化品差，這點可以說就是一個例證了。（參考日本河上肇著，巴克譯，「唯物史觀的基礎」第二一—二三頁）如果照唯物論者底這種見解，那麼，哲學之任務祇可以做到事物之事實判斷、分量判斷和因果判斷，而不能夠涉及於事物之價值判斷的問題；因此，我們不能不說哲學可以祇研究客觀的事物之存在問題，而與主觀的情意作用問題毫無關係了。但是照唯物史觀者——辯證的唯物論者——底眼光看起來，他們也常主張客觀與主觀底對立必須謀其所以互相消解而綜合或統一。他們在一方面既然有如此的主張，然而在他方面却否認事物有品質底差異，這豈不是自相矛盾

嗎？

推考其故，如我在前面第二章所說，這還是因爲一班唯物論者尤其馬克思與「科學」兩者混而爲一，似乎視科學便是哲學。殊不知「哲學與科學」兩者在一方面轉而爲科學的關係，即前者必須以後者爲根據而創立一種所謂「科學的哲學」，或者後者應當以前者爲最高的原則而設一種所謂「某某主義」的某種科學；但是在他方面講，「哲學」與「科學」兩者之關係有根本身之區域而不可混而爲一，這不啻「國父認爲「社會學」與「社會主義」兩者不可互相混淆一般。但是像我這樣地批評唯物論者底主張，也許容易引起他們底誤會甚至反攻；因爲我一半還是站在唯物論的立場認爲科學是客觀的東西，一半却是站在三民主義哲學的立場認爲哲學是主觀兼客觀的東西，所以在唯物論者底眼光看來，他們或者以爲我所說的「哲學必須以科學爲根據而創立一種所謂「科學的哲學」這一句話，不啻使主觀兼客觀的哲學轉變爲純客觀的科學；因此，他們以爲科學與哲學兩者當然可以熔化爲一爐的。

如果我完全地站在三民主義哲學的立場來說科學與哲學兩者之差異，究竟怎樣呢？我姑先抽象地答覆一句話，如果我沒有明白的解釋，那麼，唯物論者對於我所說的話也許有同樣的誤會和反攻。具體地說，譬如說我若完全地站在三民主義哲學的立場而考察，那麼，我不但認爲哲學是主觀兼客觀的東西，並且認爲科學也是客觀兼主觀的東西。關於這一層之詳細的說明，我已經討論在前面，此地無須復述。像我底這樣的說法，唯物論者或者又以爲我所說的「科學應當以哲學爲最高的原則而建設一種所謂「某某主義」的某種科學」另一句話，也不啻使純客觀的科學轉變爲主觀兼客觀的科學如同哲學本身一樣；因此，他們以爲哲學與科學也是沒有何等區別的。殊不知我之所以一方面認爲哲學與科學兩者有關係，其原因在於兩者是相互爲用，即前者爲後者底指導原理，後者爲前者底證實資料；他方面認爲科學與哲學兩者有區別，其理由在於如「國父所詔示，科學底研究法是觀察，哲學底研究法是判斷。以上所述，我還是似乎就着「本

體論」和「知識論」兩方面而討論哲學與科學兩者之關係和區別；至於「價值論」的方面呢，這兩者之關係和區別呢，我自有另一種解釋。現在我爲謀說明便利起見，姑先借用河上肇曾經對於唯物論者底價值論有所批評的話來做先行的討論之資料吧。

### 第十八節 河上肇對於唯物論者底價值論之批評

河上肇在他自己底著作裏面，特設「法則與理想」一章，這就是批評唯物論者底價值論之主題。他說：「我們知道支配外物底法則，我們同時必能免却這個法則底支配。知與雖是成爲同時的，苦於互相敵視者，一旦達於互相握手時；同時，兩者就能免却這種苦了。」一方認法則底存在，他方同時能建立理想的世界。如此地一看，是似矛盾而非矛盾的。」他又說：「科學的世界，是物質的世界，是因果的世界，是宿命的世界。因此，在如斯的世界底自身，沒有生命的，沒有目的的，沒有理想的。雖然對於如斯的因果、宿命的世界，在爲科學的研究的自己意識者的這個人內，固雖有生命、有目的、有理想，也是沒有妨礙的。不，一切的研究，都是由研究者這個人底生命、目的、理想所發軔的。在人若沒有生命、目的、理想，則一切人底知識，就是有生以來就不能存在了。如果追尋萬象的知識底源泉而窮極之，歸諸我們底要求者，若是「實用主義」，則我在此意味內而贊成它。我是標榜唯物史觀而確定我們底立足點的。苟社會底變動者能規立一定的法則，則我就不動地確信捨却唯物的觀察而沒有其他的何等的方法了。故雖把古今東西所有地方所有時候的人看作爲泥偶像，及目社會爲一切的活劇而繫住於因果連鎖的翻來覆去的傀儡的現象，而在觀察的座席鑑賞它的我，斷不是與舞臺底偶像同樣的呢。舞臺底偶像，一方看爲因果底連鎖所翻來覆去住的，他方在他自身否認因果底連鎖，於是分別地而規定在他自身底理想鄉。世人雖以此爲理想底矛盾，而在我呢，乃是很明白理論底一貫。舞臺底各異，觀點底各異，一方從外物底立足點看起，一方從自己



本身爲中心的看起，恰如我從外的或從內的觀察巴諾拉馬（Panorama）一樣的。情景底各異，是絲毫不足怪的。……然而我自身站在唯心論的觀察自我，站在唯物論的觀察外物，若或爲哲學者兼科學者，則規立法則而別於規立理想的，於是在我自身相信沒有什麼矛盾吧。」（見同上第六十三—五頁）

河上肇底這一段議論，我認爲它是非常公允並且很有價值的。如果照唯物論者或唯物史觀者底眼光看起來，他們或者譏諷河上肇底這種說法是一種騎牆派底口吻，對於唯心論和唯物論兩者，不啻「模稜兩可」一般。但是在我看來，我知道河上肇是一個唯物史觀底信徒，他以唯物史觀底信徒的資格，能夠說出這樣的非常公允的話，是值得我們佩服的。不但如此，河上肇並且在一方面把科學與哲學兩者底領域分割得很清楚，但是在他方面使哲學與科學底關係聯繫得很密切；尤其像河上肇底這樣的說法，他能够使哲學和科學兩者都得完成其謀主觀與客觀或客觀與主觀兩者底對立之綜合或統一的這種任務，他可以說是一位哲學者兼科學者，好像我們底 國父和總裁兩人同時具有哲學者兼科學者兩重資格一般。

國父曾經對於「生元」之解釋，認爲「生元之爲物也，是精的、微的、神的、和不可思議的。」他又以爲「按今日科學所能窺者，則生元之爲物也，乃有知覺靈明者也，乃有動作思想者也，乃有主意計劃者也。」總裁也經對於「真正的行」之解釋，認爲「凡是真正的行，也必然是有目的、有軌道、有步調、有系統、而且有「反之於心而安」的自覺；它必然是正軌的、經常的、是周而後始，繼續不輟的。」國父和總裁兩人底這兩種解釋，近人大都不察，往往誤認爲它是一種唯心論或目的論的主張，殊不知 國父和總裁所以有這樣的兩種判斷，就是如同河上肇所說一樣，由研究者這個人底生命、目的、理想所發軔的，這就是我在前面第二章所謂「客觀主觀化的態度」的意思。再說一句話，這就是因爲 國父和總裁都想要用哲學者兼科學者底態度去規立理想而別於規定法則的緣故。

但是 國父和總裁兩人有時也完全地站在科學者底立場來觀察外物，譬如 國父說：「據最近科學所

考得者，則造成人類及動植物者，乃生物之元子爲之也。生物之元子，學者多譯之爲「細胞」，而作者今特創名之曰「生元」。蓋取「生物元始」之意也。「總裁也說：「拿地球旋轉來說，我們認真的說，就不能說地球是在那裏動，地球的且旋且轉，最能表達出這種現象的實在是我們古時習語之所謂「運行」。所以我們廣義一些來說明「行」的本體，它總是有正軌、有行程的。……（見「行的道理」）國父和總裁兩人底這兩種解釋雖則是一種科學的觀察，然而他們並不是要離開哲學而單獨地來觀察外物，乃是欲借此以作證實哲學底根本原理之資料。國父一方面有「三民主義」，他方面又有「心理建設」；「孫文學說」；總裁一方面有「行的道理」；「行的哲學」，他方面又有「科學的道理」；「科學的精神與科學的方法」。這就是他們兩位要遂行哲學者兼科學者之兩重任務的一個明證。現在我們聽到河上肇所說的「我自身站在唯心論的觀點觀察自我，站在唯物論的觀點觀察外物，若或爲哲學者兼科學者，則規立法則而別於規立理想的，於是在我自身相信沒有什麼矛盾吧」這幾句話，對於國父和總裁兩人底主張，益信其使主觀與客觀謀其所以互相綜合或統一了。

然而國父和總裁兩人本來既非唯心論者同時又非唯物論者，乃是一位民生哲學者或民生史觀者；所以他們用不着像河上肇那樣的因社會底變動者能規立一定的法則，則他不動地確信捨唯物的觀察而沒有其他的何等的方法一樣；同時，又不必降到唯心論地位用唯心論的觀點來觀察一切，祇用他們自己所發明的民生哲學或民生史觀的觀點來觀察並判斷自我和外物，就會使「自我」與「外物」——「主觀」與「客觀」或「心」與「物」——化爲一體了。不過，河上肇底這種解釋，在任何一種哲學底價值論（當然包括三民主義哲學底價值論在內）上，我認爲它確有保留之餘地；因爲有了它，那麼，價值論上所有的許多爭執如「理性主義」與「經驗主義」等之辯論，可以互相消解了。不但價值論如此，並且在本體論上，有了河上肇底這種解釋，那麼，所謂「玄學」（形而上學）與「科學」尤其與「自然科學」之爭論，也可以宣告終止了。

因爲如此，所以我在此地對於價值論所有的各派別不必多事討論，祇要借助於河上肇底這種解釋，也就可以告結束了。不過，因爲河上肇提到「實用主義」，以爲「如果追尋萬象的知識底源泉而窮極之，歸諸我們底要求者，若是『實用主義』，則我在此意味內而贊成它。」所以我不能不在下面再把實用主義的價值論尤其杜威底價值論提出來討論一下吧。

### 第十九節 杜威底價值論之批評

杜威在他自己底教育哲學的觀點上把教育底價值分做兩種：一是「工具的價值」，一是「內在的價值」。關於這兩者之解釋，我已經敘述在前面第四章，此地不必復述。現在我們所要討論的，祇是在於看看杜威究竟着重於那一種價值這一個問題。照我個人底考察，認爲杜威在教育上，似乎着重於「內在的價值」而輕視「工具的價值」，不管與唯物論着重於事物之量化品差而不承認事物之價值可以品化量差者適成其反的。然則杜威爲什麼有這樣的傾向呢？推究其故，這就是因爲杜威底根本思想是實用主義；而所謂「實用的」，我在前面幾章已經批評一些，是以人爲萬物之尺度，它主張大凡一個人認爲有效的東西，便是「主觀」；否則，便是誤謬或虛偽；因此，它是陷於純主觀的態度。因爲如此，所以杜威底教育哲學是着重於內在的價值。現在我姑先站在三民主義哲學的立場把杜威底這種觀點批評一下吧。

照我個人底意見，我認爲如果信如實用主義者所說，凡是一個人認爲有效的東西，便是真理，那麼，我們姑不論其他，單就這次日本軍閥所給與於我們中國之侵略戰及德國希脫拉所開釁之這次世界大戰，可算是真理，因爲在日、德兩國本身看來，這種侵略戰是有效用於她們本國底民族的緣故。然而日、德兩國底這次侵略戰有無價值，我們不能不先估量其對於中國或全世界有何等的損害及對於她們本國底人民究竟有何等的利益，然後纔能够定奪。照這樣的說起來，那麼，大凡事物之價值判斷，單祇依靠事物底內在

的價值，還是不够足的，乃非借助於「工具的價值」之判斷不可。但是杜威以為人生目的或價值的問題，並不是定出固定數目的問題，乃是批評的問題，即由價值之條件以研究批評價值之方法。（引用慈炳如，「哲學概論講義」價值論）杜威底這種見解，還帶有待於商榷的地方；即使信如杜威所說，價值是批評的問題，然而批評也並非單以個人底態度為標準，乃必須有客觀的事物之存在做它底根據的。至於杜威自己所謂「由價值發生之條件以研究批評價值之方法」這一句話呢，它裏面多少也含有工具的價值之意義於其內的。況且，杜威對於「批評」兩字也解釋得好，他說：「價值並非人生中稀有之事，而批評亦不需要長篇大論。當價值物體之來也，我們只要不為價值物體所蒙蔽，而引起對於價值物體一種討論，以決定其大概的將來，此即所謂批評也。經過價值物體之後，價值的經驗至少包括批評的生机。因此之故，有系統的批評纔有可能。批評的欣賞與賞鑑，只不過是一種加重或程度的關係而已，並沒有根本的區別。」（同上）

上述的杜威底這幾句話，確是含有幾分客觀的意義；但是在這幾句話之前，他先有幾句話着：「假使價值到處皆是，研究價值就是無意義之舉動。因為價值之存在無常，所以我們纔努力去研究價值。有價值之物，不但因環境而變化，亦因我們自己而改變。惟有經過考究的喜好始能長久享受一種物體，因為新的意義可以時時發覺。價值與批評實不可分離者也。」杜威底這幾句話，在一方面看來，是很對的，因為事實之價值底判斷，我在前面也說過一句話，始終地為時間所限制的，並且所謂「滿足」或「不滿足」，也是隨着時間之變化而有所轉移的；但是在他方面看來，他所謂「惟有經過考究的喜好始能長久享受一種物體」這一句話，總不免太偏重於主觀的色彩而為實用主義所局限，不敢越雷池一步一般。

然而平心而論，杜威在教育上，竭力地主張內在的價值之寶貴，也有它底長處之所在。譬如我們中國人民在這次長期抗戰的當中，因物價高漲，一班知識份子或公教人員底每月收入，不足以維持生活；反之，農村底人民乃至一班販賣者都贏厚利；因此，前者總覺得自己底價值不及後者底價值，不如退而做個

農夫或販賣者之爲愈的。這就是因爲大家祇重視工具的價值，以金錢底數目之多少去估量事物底價值之高低的原因。換句話說，大家不懂得每一種事物本身裏面是具有一種內在的價值之存在。具體地說，即使公教人員底每月收入雖則比不上農村底人民乃至一班販賣者底每月贏利之數目，然而前者所做的事業上內在的價值比之後者所做的事業上內在的價值高得許多；至少限度，勞心者與勞力者兩方所贏得之內在的價值是相等的。因爲如此，所以我們若能够應用杜威底教育哲學來訓練我們民衆，那麼，我們不但個人可以安身立命，並且能够達到「抗戰必勝，建國必成」之目的。

然則孔子所以自稱「飯疏食飲水，曲肱而枕之，樂在其中矣。不義而富且貴，於我如浮雲。」顏淵所以能够做到「一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回不改其樂」，而孔子稱他爲「賢哉回也。」及子路所以能够做到「衣敝緇袍與衣狐貉者立而不耻者」，而孔子稱贊他，其原因就是在於他們深領會事物底內在的價值之奧味而不爲工具的價值所誘惑的緣故。至於子張、子貢乃至冉有等都比不上顏淵，連對於子路也趕不上他，更談不到學孔子。譬如子張學干祿，孔子勸勉他；子貢好貨殖，孔子責備他；冉有竟聚斂而附益，孔子驅逐他而大呼「小子鳴鼓而攻之可也。」這些人都是因爲太注目於工具的價值而忘掉事物本身裏面具有內在的價值之存在的緣故。

三民主義哲學就是很注重於事物底內在的價值之一種學問；三民主義底本質裏面所有「社會的生存」和「羣衆的生命」，就是事物底內在的價值；不過，它裏面並不遺棄其「工具的價值」，譬如它所謂「人民的生活」和「國民的生計」，就是事物底工具的價值。但是在三民主義哲學的觀點上看來，事物之內在的價值與工具的價值兩者是不可分離的；因爲這兩者是同根的，至少是互爲其根的。然則什麼是它底「根」呢？這個問題，我在前面各章尤其在第一章早經說過了，本來無須再行答覆。此地爲明瞭觀念起見，我不妨重複地答覆一句話：這就是「民生」本身，也就是所謂「公」（天下爲公）。因爲內在的價值和工具的價

值兩者底「根」都是「民生」或「公」，所以前者不會太偏重於主觀而陷於偏見，甚或私見，後者也不致把價值看做任何目的之手段；再總括地說一句話，這兩者也不外乎力謀「主觀」與「客觀」底對立之綜合或統一。

## 第二十節 杜威對於智力測驗和教育測量之意見

除上述之外，我還有一點要替杜威底價值論有所辯護的，杜威之所以在教育上重視內在的價值而輕賤工具的價值，還有有一個重大的原因是在於近年來美國教育界太偏重於教育科學，尤其太偏重於智力測驗和教育測量，視這兩種方法是萬能的，同時對於教育哲學有所輕視的。因為如此，所以杜威起而針對着「一班教育科學家予以警告，似乎說：教育自有它底內在的價值，而不應當為工具的教育所迷惑的。」原來杜威所反對的，並非在於教育本身，乃是在於誤解教育科學的人對於智力測驗和教育測量這兩種教育工具過於迷信的緣故。所以杜威說：「在教育，應用科學方法之企圖，還是最近的事；在這個階段中危險是很大的。……在這個情勢中，有一種強烈的趨向，即要把有速效的方法的應用與教學的能力看成一個東西，用來度量教育成效的東西便是教室秩序、學生對於指定課程的正確的反誦考試之及格、學生之升級等。」他又說：「科學很易於被認為售貨時用的保證單，而不認做對於眼睛的亮光或對於足的路燈，科學的被重視，是由於固有的權威，而不是視為個人啟發或個人解放的工具。科學之被贊許是因為認為它對於在教室中執行的特殊方法給了一個無疑問的威信。」他又說：「又易有一種傾向，要將統計研究和實驗工作的結果變成指導學校行政與教學的指引和法則。好像是教師每易於把結果直接的掠取來而施之於活動。……人要證明科學的研究法有真價值之慾望，更力促把科學的結論轉變為學校教室中實施的法則和標準。」他又說：「學校行政和教學是一種十分複雜的活動，比之在科學結論裏包含的那單個因子繁複得多。在教育實施上一個因子之意義，祇當與別的許多因子衡比的時候，纔能決定。」他更說：「物理科學所以得到現在的堅實基礎，

其經過的途徑便證明了科學如何需要成一系統的關係之知識，並又證明了：假若實驗與測量果有科學的價值，則這種知識，必是依賴思想綱領的。物理學史更斷然的證明：一切測量與相互關係，不管在量上是如何準確，若不與某些原則在一起，——這些原則，就是那些指示要做什麼測量及要如何解釋這些測量的，——就不會產生科學。伽利略 (Galileo) 的實驗和測量，是形成現代科學的基礎的，他的實驗和測量是關於在一個斜向滾球、擺動及自畢薩 (Pisa) 斜塔上向下擲球等的。……他對於所測量的對象之概念，——即是把空、時、動三者的關係認為物理測量的真實對象——，乃使他這測量得在科學上佔有地位。……畢薩試驗的結果乃使加速度能被測量，一個概括公式能以構成。所以，實驗後來實驗室開了一條間接測量之路。科學上山計算而間接測量，比之直接測量重要得多，後者祇能供給事實和證符。實驗者在同一時間，知道他們在測量什麼，——即質、量與空、時、動之關係。這些普遍的概念將他們的若干特殊觀察結在一起成一個系統。(以上都見 J. Dewey, *The Sources of Science of Education*, Chap. I 或傅維良，張岱年合譯本)

上面所引用的杜威底這些話，它有幾個好處：第一、它能夠開發哲學與科學兩者有怎樣的相互關係，尤其說出科學怎樣地要依賴於哲學做它底指導原則。第二、它要表示反對唯物論者祇注重事物底價值之量。化品差，而忘掉掉事物底價值也可以品化量差。譬如桑戴克 (E. L. Thorndike) 認為教育是人類工程學的一種。智力和學力的測驗有利於教育的發展就如同同一尺、一磅、一落、一佛、一噸 (foot, pound, calorie, volt, ampere)——功力單位、熱度單位、電力單位、電流單位。] (N. S. S. E. Twenty-first year book, part P. D) 桑戴克底這種主張，就是一種唯物論的說法；因此，杜威反對桑戴克底主張，可以說就是間接地反對一般唯物論者底價值論。然則河上肇所以要採用實用主義的觀點來估量事物之價值，就是爲了這一點。第三、它對於智力測驗和教育測量兩者本身之過於被教育科學者所重視而誇大其功效這一點，可以說是當頭一棒。

## 第二十一節 智力測驗和教育測量在三民主義哲學上底地位

但是平心而論，智力測驗和教育測量，也是大有幫助於教育之發展；至少限度，它在教育行政上，是大有貢獻的。現在我姑不論其他，單說我們中國本身底教育制度吧。譬如中國國民黨「政綱」第十三條規定「厲行教育普及，以全力發展兒童本位之教育，整理學制系統，……」，尤非應用這兩種方法不可。設使不然，那麼，我們怎樣地能够着手整理學制系統。不但如此，並且「國父所謂『眞平等』」聖、賢、材、智、平、庸、愚、劣的分等，也必須有賴於這兩種方法之幫助。因爲我們欲要貫徹地實施兒童本位的教育，同時要發揮「國父所謂『眞平等』」的這個原則把聖、賢、材、智、平、庸、愚、劣等求得一個合理的曲線，使智者進焉，愚者止焉，偏才者專焉，全才者普焉，並且做到「人能盡其才」這個地位，那麼，必須先把一切學生底智能和學力測驗或測量得有相當程度的準確，然後纔能够規定教育底目的或目標、教材和教學法等去因材施教的。戴東原有一句說得好：「人之不盡其才，患一：曰私，曰蔽。」然則我們怎樣地能够消除這兩種患呢？我認爲智力測驗和教育測量可以做到這一層。因爲這兩種方法，都是有客觀的標準認爲智者便是智者，愚者便是愚者，賢者便是賢者，不肖者便是不肖者，毫沒有一點情感或偏見攙入於其間的；因此，凡所選拔之人才，既不會陷於私，也不會有所蔽；再說一句話，人能盡其才的。

如上所述，智力測驗和教育測量雖則具有客觀的標準而成爲教育行政上底一種公器（此地所謂「公器」，不啻就是秉公辦理，既不營私，又無所蒙蔽的意思）。但是它們祇可作爲教育底工具之一種，並非唯一的教育底工具。設使我們認爲它們是唯一的教育底工具，那麼，它們就會如杜威所指摘，容易發生許多危險。（關於這一層之詳細的討論，請參考拙作「教育哲學」第七章第二節「教育的效果」）然則除掉這兩種方法之外，還有什麼其他教育底工具呢？我想任何人都知道的，我們還需要體格檢查法和操行考查法兩種工



具。這兩種教育——體育和德育——是屬於情、意的方面居多；因此，它們可以順便地放在價值論上作一度討論，這不啻好像智力測驗和教育測量比較地屬於知的方面居多，應該把它們歸諸知識論上一併討論一般。然則我所以在前面討論知識底可能與否問題的時候已經把它們提出來作過一度附帶的討論，實基於此。此地我不過爲了討論內在的價值與工具的價值之關係，姑再借用它們來作說明之資料而已。現在我就討論體格檢查法和操作考查法吧。

我認爲體育檢查法不成爲何等問題，因爲它如同知識一樣，富有客觀的標準，所以它也可以仿照智力測驗和教育測量的辦法，製成若干種類的檢查體格底工具去估量每個學生底體格——身長、體重、視力、耳力、肺量等等——上之量的價值。這是指體格之工具的價值而言的；然則體格究竟有無內在的價值可言呢？我認爲體格當然也具有它本身底內在的價值。具體地說，人類底體格所以要康健，其目的在於如「史記」所說的「民勇於公戰，怯於私鬥」的意思。這兩句話就是指體格之內在的價值而言的。此外，譬如「黨員守則」第九條所謂「整潔爲強身之本。」陳立夫先生把它解釋得好，他說：「整潔不但強身，並且強心；因爲『身』與『心』是相互爲用的，所以身強，則心也能強；心既強則能知耻，知耻近乎勇。所謂『近乎勇』，就是『強身』的意思。」英國洛克也說過一句話：「健全的精神，寓於健全的身體。」我認爲陳先生底那種解釋，是與洛克所說頗相吻合的。現在有所謂「心理衛生」，它也是謀精神底健全與身體底健全之一致。然則教育部所以在學校組織法上，把「體育」與「衛生」連爲一起而稱之爲「體育衛生組」同隸屬於訓導處底系統之下，其命意就不外乎此。這種辦法，也不外乎是根據三民主義哲學而製定的；因爲三民主義哲學之根本原理是在於認定「心」與「物」是同根的或互爲其根的，所以在教育上，心理衛生與體格鍛鍊不能不打成一片的；同時，對於體育之內在的價值和工具的價值，也不能不等量齊觀並且謀其所以綜合或統一的。

復次，就操行考查法而論，我認爲操行考查法的問題比之體格檢查法的問題，複雜得許多，所以國內許多學者對於這個問題，意見多端，不一而足；即有些學者站在心理學的立場尤其站在智力測驗法的立場，認爲操行底成績是絕對地不能夠考查的；因爲人類底操行沒有客觀的標準的緣故。他們例舉美國心理學者迄今尙未有所謂「情意測驗」的工具之發明來做個證據的。有些學者站在倫理學的立場，認爲操行底成績不應該考查的；因爲人類底操行是屬於德性，而所謂「德性」是內在的，所以它祇有內在的價值的緣故。他們極不贊成訓導制度之設置，認爲訓導制度是一種外轢的工具，不能夠用來估量人類底內在的價值。就前者而論，他們太重視工具的價值而偏於客觀的作用；就後者而論，他們太迷信內在的價值而偏於主觀的作用。因爲前者太信任桑戴克，後者太信任杜威的緣故。至於桑戴克底近來的對於教育底價值之態度，究竟怎樣，我不得而知；但是杜威底近來的對於教育底價值之態度與從前不同，請看他底近著「經驗與教育」(Experience and Education) 中有論及關於「社會制裁」(Social control) 和「自由底性質」(The nature of Freedom) (即第四、第五兩章) 的時候，他以爲「社會制裁」和「自由」應當相輔以相成的。由此，可見杜威在重視教育底內在的價值之外，並注意到教育底工具的價值；因爲所謂「社會制裁」，就是我們所謂「訓導制度」的意思。

現在我姑不必再引用外國底教育學者底教育意見來做證，單就我國本身底古來的教育家庭教育意見而論，我認爲孔子就是很注重學生操行成績考查法之一人。孔子說：「視其所以，觀其所由，察其所安，人焉廋哉？人焉廋哉？」這幾句話，就是孔子自己考查學生底操行成績之一個原則；至於他底考查方法呢，這更不待說是多端的，請讀「論語」一書，便知其詳的。我認爲「論語」一書，就是孔子自己底訓導法和學生底操行成績考查紀錄簿。我曾經寫過「學校考查學生操行成績方法之研究」一文（見「教育通訊」第四卷第三十八、第三十九期合刊及同卷第四十三期），其內容是我詳盡地引用孔子底教育事蹟來證實學生底操

行成績所以能够考查、可以考查和應當考查的。現在我爲節省時間和篇幅起見，不再敘述，請檢讀那篇拙作，便知我底命之所在。

照我個人底意思，認爲在教育底本質或本義上講，我是贊成杜威所說的「教育本身並沒有什麼目的。」及德國克里克所說的「所謂教育者其人，是沒有的，有的，祇是『教育底關係』或『教育作用』。」這兩句話同時認爲教育本身祇有內在的價值，所以我主張在指導學生的當時，不必有所考查其操作怎樣並有以記分，祇要以身作則，用人格去感化他們而已；但是在教育行政上講，我却是贊成杜威繼續地所說的「祇有人、父母、教師纔有目的」另一句話；不過，杜威以爲他們所有的目的，也不是「教育」這個名詞所表示的抽象觀念而已。這就是說要有具體的教育制度的意思；所以我主張在未開始指導學生之前，必須先有怎樣指導學生之佈置和計劃，這就是所謂「輔導制度」之設置及所謂「輔導處」之組織乃至導師之分配和被指導的學生之分組等等；在已完畢指導學生之後，應當再有報告或考核怎樣指導學生之經過和結果，這就是所謂「學生操行成績考査法」、「導師報告表」及「學生操行成績紀錄簿」等等。就前一層而論，這就是着重於教育底內在的價值；就後兩層而論，這些就是照顧到教育底工具的價值。像這樣的雙方兼顧，那麼，在今日的集團教育的情形之下，教育總會發揮其全部的價值。我們切不可把今日的集團教育還當作昔日的私人講學的書院制度看待；因爲昔日的書院制度之學生人數寥寥無幾，祇要估量教育底內在的價值就足够了，不用再估量什麼工具的價值的緣故。杜威認爲人生底價值是隨着環境之變化而變化的。我認爲教育底價值之估量底方法，也是受着時、空底變化之影響而應當權宜行事，而不可好像「膠柱鼓瑟」一般。三民主義本是爲歷史背景和社會現狀而產生的；因此，三民主義之本質也已經隨着時代之推移而有所發展了。因爲如此，所以現時代所有的根據三民主義哲學而創製之中華民國教育制度，也必須遵守它底根本原理而進行，在教育底價值上，非力謀教育之內在的價值與工具的價值兩者底對立之綜合或統一不可。

以上所述，是我個人先對於那些學者站在倫理學的立場主張學生底操行成績不應當考查者之一種商榷；現在我回轉頭來再與另一些學者站在心理學尤其站在智力測驗法的立場認為學生底操行成績不能夠考查者作一度商榷吧。

原來我個人對於智力測驗和教育測量之考察，在前面已經說過了，一方面贊同杜威對於它們之批評，他方面却承認它們在教育行政上確有貢獻，因此，我本來不必再事商榷。但是在價值論上看來，我因為它們與人生問題極有密切的關係，所以我又不能不在此地再說幾句話，以資商榷。先站在杜威底立場，我希望一般心理學家對於心底現象之研究，不必完全地注重於數目的問題，而應該同時顧到批評的問題。這就是說心理學之研究，在研究底工具的價值之外，同時應當研究心理底內在的價值的意義。幸而近來有所謂「心理衛生」之出現；而所謂「心理衛生」，如我在前向所說，就是研究心理底內在的價值之問題。因為所謂「心理衛生」，其目的還是在於研究怎樣地陶冶品性，而不在于研究怎樣地糾治惡行。不過，照心理學者底說法，他們認為就是要怎樣地陶冶德性，在未陶冶之前，也必須先調查學生底個性，然後纔能夠着手怎樣陶冶。我對於這一點，是極端地承認的；不過，我認為這一點究竟是一種手段，並非「心理衛生」底目的。若就「心理衛生」之目的而論，我認為它多半是屬於心理底價值判斷，並不是完全地屬於心理底事實判斷、分量判斷和因果判斷；因此，心理衛生應當着重於欣賞而不可專注意於固定的數目的問題如測驗、測量和統計等之研究。不過，如杜威所說，所謂「欣賞」，乃是一種有系統的批評之欣賞，並非所謂「單純的欣賞」；因為前者在主觀之中還含有客觀的作用，後者祇有主觀的作用的緣故。心理學者是科學家；凡科學家大都是注目於客觀的事物存在之觀察；因此，我決不應當責成心理學者棄却客觀的態度，而轉變為主觀的態度。但是我認為即使心理學者是一位科學家，他也應當如河上肇所說，有時以科學家兼哲學者的兩重資格來研究心理底現象；不但研究心理底現象，並且要研究「心」底真相而知道其所以然。關

於這一層，我在前面第二章已經例舉愛因士坦底相對論和達爾文底進化論把其所研究之結果普及於其他人類或衆人並應用人生之一部來說明一過了；我很希望心理學者也應當如此，勿爲心理底現象所局促，而應當注意於人生之全部的價值問題加以研究的。

以上所述，是我姑站在杜威底立場同時借用河上肇所說的話來與各位心理學者作一度商榷之說明。如果我站在三民主義哲學的立場而說話，那麼，我更不待說如此希望的。復次，我再來站在心理學者自身的方面而說話，我認爲我國心理學者不應該專羨慕於美國心理學者有所謂「情意測驗」的工具之發明而把它輸入於中國，而我們必須運用自己底腦力並應用本國所固有的研究心理底方法來發明一套「情意測驗」的工具。除此之外，我還有一個前提，我認爲我們若要研究「情意測驗」，那麼，我們不妨姑放棄美國底實用主義和實驗法認爲情意是完全地屬於主觀的作用而沒有客觀的標準的這種主張，而應當遵守三民主義哲學的觀點認爲在主觀的作用之中多少也含有客觀的作用的這個原則來研究的。即使照美國詹姆士所說，他也主張心的全部作用（包括知、情、意三者而言）是全屬於「意識流」；因此，在詹姆士看來，「主觀」與「客觀」兩種作用，是參伍錯綜的，別不出什麼是主觀的作用或什麼是客觀的作用。若照新興的完形派心理學者底說法，心底現象更不待說是完整的，無所謂知、情、意可分；因此，我們就無所謂「主觀」與「客觀」之區別可言。因爲如此，所以我認爲我們對於心理之研究，也應當根據三民主義哲學之根本原理，力謀主觀與客觀底對立之綜合或統一，使主觀客觀化或使客觀主觀化；再具體地說，使知識化爲情、意，或使情、意化爲知識。這樣一來，那麼，智力測驗和教育測量與情意測驗也會綜合化或統一化。我在前面所說的孔子底訓育法——廣義地說，孔子底教育法——就是這樣的東西；我們爲什麼不好好地來應用它呢？其次，國父底「行易知難學說」，也是一種心理研究法，我更應當運用它。至論到學生操行成績考查問題，我在前面已經說過了，它是能够並可以考查的。如果我底話是對的，那麼，我們也應當根據「國父所謂『眞平等』

的這個原則，對於他所分等的聖、賢、材、智、平、庸、愚、劣八等使它簡單化而成爲五等分或四等分，即以聖、賢爲甲等，材、智爲乙等，平、庸爲丙等，愚爲丁等，劣爲戊等；或者把愚、劣併爲一個等級，總稱之爲丁等，也無不可的。國父底這種分等法，其優點是在於把知識與情、意或智、情、意三者打成一片；具體地說，所謂「聖」、「賢」和「劣」，是屬於德行，這就是孔子所謂「賢、不肖」；所謂「材」、「智」和「愚」，是屬於知識，這就是孔子所謂「上知與下愚」；所謂「平」和「庸」，是屬於德行同時又是屬於知識，這就是孔子所謂「中人」的意思。不但如此，並且我們若根據國父自己底「行易知難學說」及「總裁底一行的道理」而着重於「行」或「力行」，對於國父底原有的分等法不略加變動，仍把「聖」、「賢」兩等放在首位而稱之爲「甲等」，把「劣」一等放在末位而稱之爲「戊等」，那麼，再合理沒有了。同時，這種辦法，可以與孔子所謂「過、不及」、「上知與下愚不移」、「賢、不肖」及所謂「中人以上，可以語上也；中人以下，不可以語上也」等語暗相吻合而表示彼此有一種歷史淵源之關係。此外，我們當然還要擷取西洋尤其美國底心理研究法之長處用來作爲研究之幫助和參考。

綜合上述的兩方面而論，這就是我們要來發明或創造中國所獨有或特有的一種心理學同時製定幾種主觀與客觀之綜合或統一的智力測驗、教育測量和情意測驗等等的工具，以發揮其研究並估量工具的價值和內在的價值之功效。以上所述，是我個人再站在心理學者自身的方面提出一點關於怎樣地研究中國心理學尤其關於怎樣考查學生底操行成績之區區的意見。這種意見，我又是本着國父底遺教：（一）淵源於中國固有的文化（當然包括孫文學說在內）；（二）擷取自歐、美底最新的科學知識；（三）要我們自己來發明和創造的意思。

除掉上述的體格檢查法和操行考查法之外，在現行的我國學校訓導制度上，還有一種軍事管理法。這種軍事管理法，是否如同體格檢查法和操行考查法一樣，它裏面有工具的價值同時兼有內在的價值呢？關

於這問題，現在我爲節省時間起見，不欲詳述；此地姑且簡單地答覆一句話，當然如同前兩者一樣，它裏面也是兼具有內在的和工具的兩種價值。陳立夫先生對於軍事管理本身之價值，曾於民國二十八年八月二十七日「對教師節致各校導師書」中已經論述一過，可以供讀。

上面的這一段話，如同我在前面討論知識論時有涉及哲學與教育之關係的問題而容易引起人們底誤會以爲它有軼出於三民主義哲學底範圍之外一樣，也有軼出於三民主義哲學底範圍之嫌。關於這一點，因爲我在前面知識論裏面已經聲辯一過了，本無須再辯；不過，因爲上面的這一段話，就全部而論，它與整個的人生價值問題有關；就局部而論，它與道德的價值相涉；所以這一段話是萬不可缺少的。現在我對於三民主義哲學底價值論之說明，姑截止於此。

## 第二十二節 三民主義哲學體系底特徵之所在

綜合本章所討論的這許多話，是我個人站在橫面的方面對於三民主義哲學之全體系作過一度較詳細的說明。三民主義哲學底全體系一經過這樣的說明之後，我們就可知它雖有本體論、知識論和價值論三部門之可分，然而在本質上，仍是綜合的一體。因爲如此，所以我雖欲仿照一般哲學書籍底體裁，把它分做「本體論」、「知識論」和「價值論」三章分別地來討論，然而不但覺得有點未便，並且認爲不可能的。因而我雖知本章篇幅特別過多，然而這也是無可奈何的。這並非題外的話，乃可以說就是表明三民主義哲學底全體系有怎樣的特徵之所在。再具體地說幾句話，三民主義哲學底全體系，在橫的方面，雖則與從來的西洋底許多哲學底三部門名稱頗相同，然而彼此底特徵却是各異其趣的，即前者是綜合的一體，後者是分裂的三途。如果三民主義哲學底全體系與所謂「新唯物論」譬如馬克思底唯物史觀及美國底實用主義一相比較，那麼，我們更發見彼此之間有一種特殊的差異之處。新唯物論，如前面本文所說，它不承認事物有

品質的價值；因此，它可以說沒有「價值論」這一部門。至於美國底實用主義呢，它主張宇宙底本體問題——心或物抑或心物二元——不必去追求；縱令追求到一個圓滿的結果，然而它也於人生問題沒有多大的裨益。它再肯定地說，世界底真理和價值之判斷，祇是在於視事物本身有無效用以為斷的。因為如此，所以實用主義者提出一個口號：「不談本體，祇講效用。」由此，可見美國底實用主義沒有「本體論」的。

原來哲學之起源，如前面所說，是由於「疑問」；而所謂「疑問」之主要的問題，就是要問「……是什麼？」(What is……?)這是本體論上底一個公式。這個問題一經解答之後，纔會發生如次的兩個問題：「爲什麼？」(Why?)和「怎麼樣？」(How?)。這就是知識論和價值論上底各別的一個公式。這三個公式，並非自西洋哲學輸入中國以後纔發生的，實在是我們中國自古以來爲一般學者所十分注重的。譬如「論語」一書，它裏面充滿着「何謂？」、「何如？」、「如之何？」等文字，這就是孔子及其門弟子很注重疑問和怎樣地解決疑問之明顯的證據。朱晦庵對於這些問題更有明白的表示，他對於格物致知，分做如次的三個步驟：(一)就事物上理會合做底是如何，(二)又思量合做底因甚是恁地，(三)又思量因甚道理合恁地。朱氏所說的這三個步驟，就是我們所謂「是什麼？」、「怎麼樣？」和「爲什麼？」的三個問題。此外，許魯齋還對於朱氏所說着的「窮理欲知事物之所以然(理由)與其所當然(手段)這個原則加以註釋，以爲「每一事，每一物，須有所以然與所當然。」

如上所述，我們中國哲學自古以來，對於「何謂」、「爲何」和「如何」這三個問題是同時並重的。但是美國實用主義者不等答覆了第一個問題之後，甚至他們自己不去問，輒提出第二、第三兩個問題，那麼，他們怎樣地能够解惑，更談不到怎樣判斷；因此，他們祇能够做到「以問答問」而已。復次，就新唯物論而論，因爲它不談事物底品質的價值，不管略去「怎麼樣？」第三個問題；所以它可以說沒有解惑到底，得不到什麼結果，更不能夠下整個的判斷。前者不啻「無頭」，後者不啻「無尾」。祇有三民主義哲學最



初先有「……是什麼？」之發問；繼以「爲什麼？」的第二個問題；最後結束以「怎麼樣？」的第三個問題；這不管既有頭同時又有尾一般。況且，它自頭至尾，貫徹到底，不管好像一串珠寶串到底一般。這非其他一般哲學雖有頭同時又有尾，但是它底頭與它底尾却不相連貫或貫串，各自分離者所可同日而語的。再積極地說一句話，三民主義哲學底全體系之特徵，是在於生起自疑問，繼之以解惑，終之以判斷。這就是自本體論到知識論，再自知識論到價值論的一種形態；不但自上而下如此，並且自下而上也是這樣的相貫串的。這就是價值論依存於知識論，再使知識論依存於本體論的一種形態。不過，無論自上而下，或自下而上，三民主義哲學之根本原理——民生——是最重要的東西，不管哲學之起源發生於疑問一般。因爲如此，所以我又不能不對於這種根本原理再提出來在下面另闢一章作一度詳細的討論。

## 第六章 三民主義哲學之原理(上)

### 第一節 原理之意義和種類

什麼叫做「原理」？所謂「原理」，英語稱做 *principle*，照普通的解釋，凡為真理或規則之所根據者，叫做「原理」。然在哲學上，所謂「原理」，它底意義較之普通的解釋稍為深遠，乃是指根本原理而言，並非一個泛稱的名詞。哲學之定義，在形式上雖有種種不同之見解，而其一致點，就是在於認哲學為「根本原理之知識；因為哲學之目的，是在於發見一切事物之根本原理的緣故。然則 國父所以稱哲學為「判斷」，其命意也就是在於要對着事物之根本原理加以一番正確的認識而辨別其真偽是非的意義。

溫德分哲學為兩大部門：一為知識論，一為原理論；前者是指由知識之生成的方面，以研究知識之如何生成而言，即前面兩章之所謂「認識論」；後者是指知識之成果的方面，以研究認識所存之何種原理而言，即前面兩章之所謂「本體論」。照有些哲學者底解釋，所謂「根本原理」之意義有三：即（一）普遍的原理；（二）究竟的原理；（三）統一的原理是。現在分別地說明在下面：

（一）普遍的原理與特殊的原理不同，它不偏於局部現象，而通於一切現象的。原來所謂「普遍」底意義，就是「概括的概括」之義；因此，所謂「普遍的原理」，不僅概括同種之現象，尤其須概括宇宙間全體之現象。譬如物理學僅祇概括物理的現象，生物學僅祇概括生物的現象，心理學僅祇概括心理的現象；而哲學則合諸現象而概括地討論，把諸現象中之共通的特質歸為一類，棄其偶然隨附之性質，所以普遍的原理，又稱為「抽象的原理」。

（二）究竟的原理，也稱「終極的原理」，即謂窮究事物之終極的意思。各種科學，雖各有它底分科，

以探究各分科究竟之原理；然從哲學的見地而觀察，各種科學之探究原理，往往立於假說之上去說明，還不能夠稱爲「究竟的原理」。譬如物理學者之研究物理，無不藉物質和勢力之原理去說明，對於物質和勢力之存在，毫不懷疑；但是它對於物質之本性維何？勢力保存之法則果爲真實與否？則完全地不論及的；而哲學則對於物質和勢力，務必窮其究竟而後已。叔本華謂我們底一切知識及科學所依據之根柢，都爲不可思議，殆欲從形而上學以窮其究竟的。所以究竟的原理，又稱爲「絕對的原理」。這種「絕對的原理」，斯賓塞 (Spencer) 稱之爲「第一原理」。

(二) 統一的原理；即在統一各種特殊事項之原理而爲之主宰，使不致於雜亂無章。斯賓塞所以稱哲學爲最完全統一之知識，其命意就在於此；哲學所以爲根本原理之知識，也在於此。因此，其研究之態度，也與科學不同。具體地說，科學的態度，是在於以假定爲前提，趨於個別的分析，注重實際，它所研究者是知識底對象；而哲學則不設假定，注重理想，爲綜合的說明，它所研究者是知識本身，總括一切科學，更在其假定之上加以說明的。(以上三段話，引用鄒謙「哲學概論」第十一—十三頁)

上面所引用的這些哲學者對於所謂「根本原理」之意義有所解釋的話，雖則還有待於商榷之餘地，譬如普遍的區理與特殊的原理、絕對的原理與相對的原理及統一的原理與個別的原理究竟是否可以分離，尙屬疑問；然而在大體上講，他們對於所謂「根本原理」本身底意義，確是應當這樣地解釋的。如果我們採用 國父自己所謂「哲學即判斷」這一個定義來解釋所謂「根本原理」之意義，更能夠發見它是有普遍的、究竟的和統一的性質。因爲所謂「判斷」，其主要的的作用就是在於先要有把諸現象中之共通的特質（或稱「特徵」）歸爲一類而捨棄其偶然隨附之性質的各種概念做個根據，然後選擇某兩個有密切的關係之概念而聯繫爲一起並發揮其意義。這種意義，殆爲人人所共通地公認的，所以可稱爲「普遍的原理」。復次，所謂「判斷」，我在前面第一章已經說過，不但認識事物之性質和分量，並且探討事物之因果和價值。這

就是說所謂「判斷」，不但認識事物之「然」，並且探討事物之「所以然」和「所當然」。所謂「所以然」和「所當然」，就是事物之究竟；因此，所謂「判斷」所探討到的一切事物之究竟，就是所謂「究竟的原理」。最後，所謂「判斷」，對於事物之同一性與矛盾性以及部分性與全體性之關係，無一不加以分析和綜合，因為分析和綜合在判斷中是相對立統一地進行着的；分析所以明白事物底部分性，綜合所以認識事物底全體性；統一了部分性和全體性，纔能够理解事物底意義。這種所理解之事物底意義，就是所謂「統一的原理」。綜合以上關於所謂「判斷」底三種作用而論，我們就可知所謂「根本原理」，不論其稱爲「普遍的原理」也好，「究竟的原理」也好，或「統一的原理」也好，若要探討，那非採用 國父所下的這個哲學之定義——「哲學即判斷」——不可。

## 第二節 民生哲學與根本原理之關係

上節所述，還祇是從哲學底定義的方面來說明所謂「根本原理」之探討。但是我們單從哲學底意義來說明，還是不夠的；因此，我們應當再進一步地來看那一種哲學纔有探討所謂「根本原理」之資格和可能。現在我姑先抽象地說一句話，唯獨 國父底「民生哲學」纔有探討所謂「根本原理」之資格和可能。爲如此，所以總裁在「三民主義之體系及其實行程序表」上規定「民生哲學」爲三民主義底體系之原理。若從具體的說明，那麼，民生哲學爲什麼獨具有探討所謂「根本原理」之資格和可能呢？關於這一個問題，我又不能不拿其他諸哲學來與民生哲學作一度比較的說明。

譬如唯心哲學和唯物哲學，一則以精神爲出發點，一則以物質爲出發點；固然，這兩種哲學也要探討一切事物之根本原理——普遍的原理、究竟的原理和統一的原理，並且認定「精神」或「物質」便是所謂「根本原理」，然而在普遍的原理上，它們往往爲局部的現象——心或物——所限制，而不能夠通於一切現象的。

因爲唯心哲學，論到精神爲一切事物之根本原理的時候，它祇誇言精神有無上的權威，而忘記掉與精神相對立之物質也有它本身底一種特質，同時這種特質可以反過來支配精神的。因此，唯心哲學，不啻好像心理學僅祇概括心理的現象一般。至於唯物哲學呢，它論到物質爲一切事物之根本原理的時候，它也祇誇言物質有莫大的勢力，而忘記掉與物質相對立之精神也有它本身底一種特質，同時這種特質可以反過來控制物質的。因此，唯物哲學，不啻好像物理學僅祇概括物理的現象，生物學僅祇概括生物的現象一般。復次，在究竟的原理上，我在前面第五章討論「本體論」的時候，已經發覺唯心哲學或唯物哲學每每探究一種事物之究竟的問題，前者探究到不得理解的時候，輒告停止，認爲「不可知」，甚至諛之爲「形而上學」或「玄學」；後者探究到某種程度而未會達到終極的境界，輒以爲已經探究得究竟的原理了。最後，在統一的原理上，希臘時代以前，姑且勿論，從來的唯心哲學或唯物哲學，大都認爲精神或物質是一種固定的東西；因爲精神或物質是固定的，所以它不發生何等統一的作用，就無所謂「統一的原理」。固然，到了近世，尤其在第十八世紀以後，所謂「辯證的唯心論」或「辯證的唯物論」，它承認精神或物質是一種運動的、變化的和生長的東西，以爲精神或物質裏面含有「自己否定」的一種作用，復次經過「否定之否定」（即所謂「揚棄作用」），然後形成爲「綜合」或「統一」的東西，而命名之曰「正、反、合」；然而所謂「正、反、合」這種辯證法，仍然是陷於呆板的一種公式，與形式論理學沒有多大的區別。不但如此，並且照它所說，精神或物質既然是與物質或精神相對立的東西，所以精神或物質本身不能夠統一其他，祇有永久地互相對立着的；若要精神與物質或物質與精神兩兩互相綜合或統一，那麼，非另有一種怎樣地使它們兩兩互相綜合或統一之根本原理不可。因此，從來的唯心哲學或唯物哲學不消說起，就是辯證的唯心論或辯證的唯物論也無所謂「統一的原理」。

除掉上述的唯心哲學和唯物哲學之外，還有所謂「實用主義」的哲學，更不待說沒有普遍的、究竟的和

統一的原理，因為它是以人為測量萬物之尺度，所以說沒有普遍的原理；因為它是以事物底效用為真理，所以說沒有究竟的原理；因為它太偏重於各種特殊的實際問題，所以說沒有統一的原理。綜合以上所述，我認為唯心哲學、唯物哲學和實用主義的哲學，都沒有探討事物底根本原理之資格和可能。以下讓我來專討論三民主義哲學之根本原理問題——民生哲學吧。

### 第三節 民生哲學之意義

哲學底定義，既然照 國父自己底解釋，它便是判斷；因此，所謂「民生哲學」之定義，也應當根據 國父自己底解釋來規定的。 國父說：「民生為歷史的重心。」因此，所謂「民生哲學」，就是研究歷史的重心——民生——的一種學問。我曾經在拙作「抗戰建國與民生哲學」第一篇裏面把「民生哲學」之意義討論一過了，我認為所謂「民生哲學」，是含有兩種意義：一種是「民生底哲學」，另一種是「民生的哲學」。詳細地說，前者是以「民生」為研究底對象，把「民生」這個本質自身做一度哲學的研究；因此，它就是研究「民生」這個本質自身之一種學問。後者是以「哲學」為研究底對象，把「哲學」放在民生的觀點上做一度本質的探究；因此，它是用「民生」這個本質來研究一切社會哲學之一種學問。但是這兩種意義，又可以說是唯一的；因為我們一經研究到「民生」這個本質的時候，自然會牽及社會問題；同樣地，我們一經研究到社會問題的時候，也自然離不開「民生」這個本質。所以我們就無所謂「民生底哲學」與所謂「民生的哲學」兩者之區別；有的，祇是一種可以略稱的所謂「民生哲學」而已。現在我再根據這個理由，對於所謂「民生哲學」一語下一個較廣汎的界說，以為所謂「民生哲學」，就是解釋社會底本質——人的生活、社會的生存、國民的生計、群眾的生命——及研究怎樣地發揮社會底本質——充實人民生活、扶植社會生存、發展國民生計、延續民族生命——之一種學問。

再就本書而論，自第一章至第五章止可以說是一部「民生的哲學」；因為我要以「三民主義哲學」爲研究底對象，把「三民主義哲學」之性質、意義、部門和體系等都放在民生的觀點上做過一度本質的探究。至於本章呢，我要以「民生」爲研究底對象，把「民生」這個本質自身做一度哲學「三民主義哲學」的研究；因此，本章可以說是一部「民生底哲學」。但是我又如曾經所聲明，認爲所謂「民生底哲學」與所謂「民生的哲學」兩者並沒有何等的區別；有的，祇是一種可以略稱的所謂「民生哲學」而已。因此，本書自第一章起至第五章止與本章及後面各章也沒有何等的區別，乃是前後互相連貫的，祇可以稱爲「全部三民主義哲學」。不過，我爲說明便利起見，一方面先根據國父自己所解釋的「哲學即判斷」這一句話同時站在「民生」的觀點上對於三民主義哲學之性質、意義、部門和體系做一度本質的探究；他方面再根據國父自己所解釋的「民生爲歷史的重心」這一句話同時站在所謂「哲學即判斷」這個觀點上把「民生」這個本質自身做一度哲學的研究而已。原來所謂「民生」，是三民主義之本質，所謂「民生哲學」，是三民主義哲學體系之原理；因此，本質與原理又是一而二、二而一的東西；不過，前者在實行三民主義的時節用來稱謂，後者在研究三民主義哲學體系的時節用來稱謂而已。

然則總裁所以在「三民主義之體系及其實行程序表」上不曰「民生」而曰「民生哲學」，其目的就是在於教人們怎樣地研究三民主義哲學。同時，總裁又認爲理論與實踐兩者是不可分離的，所以總裁在所謂「民生哲學」這個命題之上又提到國父自己所謂「民生爲歷史的重心」這一句話。不但如此，總裁還認爲所謂「民生」，本來就是「禮記禮運篇」所謂「大道」。易繫辭說：「天地之大德曰生。」所謂「大德」，是與「禮運篇」所謂「大道」同義；因此，所謂「民生」，就是所謂「大道」。「禮運篇」說：「大道之行也，天下爲公。」因此，所謂「民生」，又就是「公」，尤其就是所謂「天下爲公」之「公」。總裁根據這種理由，所以在所謂「民生哲學」這個命題之下再申明所謂「民生」就是「公」這個意思。

再進一步地說，所謂「民生」這個本質或所謂「民生哲學」這個原理，並非高高地超越乎一切事物之上獨自存在而不顧一切的，乃是因爲它既然爲一切事物之本質或根本原理；所以它最初就與一切事物之實行程序及其最後的目的發生連串的關係。原來所謂「原理」兩字，是含有「行動一貫之主義」的意思；因此，三民主義哲學之最後的目的是世界大同。若直接地說，所謂「世界大同」之本質或根本原理當然就是民生。關於這一層，我在前面第一章已經把它討論過一些了。但是從一般毫無哲學的素養者底眼光看起來，他們往往不懂得這個道理，甚至把「民生」兩字誤解作「民生主義」之「民生」，以爲其中祇具有經濟作用；所以他們也會連同世界大同之本質或根本原理誤認爲它祇是經濟而與共產主義沒有多大的區別。不消說起三民主義之本質——民生——與共產主義之本質——經濟（或物質）——大有區別，就是民生主義與共產主義兩者之內容也非完全一致的。關於這一層，此地我無暇詳談。現在我所要說的，總裁所以在所謂「民生哲學」這個命題之下再申明一個「公」字——「天下爲公」之「公」，其目的就是在於按照國父自己底「三民主義」所固有的一種「深入顯出」的性質，使一般毫無哲學素養者看見「公」字，就會憶起「禮運篇」開首所謂「大道之行也，天下爲公」這兩句話與它最後所謂「是謂大同」這一句話有一種「前因後果」的關係；因此，民生是三民主義底最後的目的之本質或根本原理，也能够爲他們所間接地領會的。

#### 第四節 「民生」與「生元」之關係

上面的這一節話，是關於所謂「民生哲學」一語之一種題解。這種解釋，我認爲它在未研究「民生」這個本質或根本原理之前，非先明瞭不可；否則，不但「民生」這個本質或根本原理就無從探究，並且連同所謂「民生哲學」與所謂「三民主義哲學」兩者有怎樣的關係，也無從知道的。再積極地說幾句話，如果我們看清楚了所謂「民生哲學」之意義，那麼，我們就能够知道三民主義是國父所創造的一部整套的哲



學，所謂「民生哲學」，祇是整套的三民主義哲學之一部門，不啻溫德所謂「原理論」一般。近來許多學者喜用「民生哲學」一語來概括三民主義哲學之全部，殊不知三民主義哲學可以概括民生哲學，而民生哲學僅爲三民主義哲學體系之原理；不過，這個原理可以一貫到底而已。請細讀總裁「三民主義之體系及其實行程序」一書，就會明白了。

除掉上述的「民生」之意義及所謂「民生哲學」一語之題解之外，國父還有所謂「生元」一語，不能同時加以研究的。照國父自己底解釋，他說：「據最近科學家所考得者，則造成人類及動植物者，乃生物之元子爲之也。生物之元子，學者多譯之爲『細胞』，而作者今特創名之曰『生元』。蓋取『生物元始』之意也。」（註見前）國父底這幾句話，是先站在科學的立場來說明萬物之最後的決定要素是個生元。國父覺得祇有這樣的說明，還是不夠的；因爲這樣的說明，祇說出其然而未曾說出其所以然，所以國父再進一步地站在哲學的立場對於所謂「生元」作一度詳細的解釋，他說：「生元者何物也？曰：其爲物也，精矣、微矣、神矣、妙矣、不可思議者矣。按今日科學所能窺者，則生元之爲物也，乃有知覺靈明者也，乃有動作思爲者也，乃有主意計劃者也。人身結構之精妙神奇者，生元爲之也。人性之聰明知覺者，生元發之也。動植物狀態之奇奇怪怪，不可思議者，生元之構造物也。生元之構造人類及萬物也，亦猶乎人類之構造屋宇、舟車、城市、橋梁等物也。空中之飛鳥，即生元所造之飛行機也。水中之鱗介，即生元所造之潛航艇也。孟子所謂「良知良能」者，非他，即生元之知，生元之能而已。自圭哇里氏發明生元有知之理而後，則前時之科學家所不能明者，科學家所不能解者，進化論所不能通者，心理學所不能道者，今皆可由此而豁然貫之。另闢一新天地，爲學問之試驗場矣。……」國父底這幾句話，就是站在哲學的立場來說出「生元」之所以然，這譬猶近代物理學家不懂說萬物質之最後的決定要素是電子，並且要說出電子之所以爲電子一般。論者往往不察，輒誤認國父底這一段話爲一種形而上學的或玄學的法，不啻生機論甚至靈氣

論一般。殊不知 國父底這一段話，自有科學的根據之所在，並非憑空虛構的。現在我引用派德利克對於所謂「有目的」一語之解釋來證明吧。

派德利克說：「有機體這類行為中有一種共同的特性，那種特性就是：通常都是『保持』或增進有機體的生命那一個方向中進行。一切生物都是要設法保持他們動力的平衡。他們尋覓食物，避免飢餓，及偏愛那些對於個體生命和保存種族有裨益的事物。當有機體使自己適應他們的環境的時候，他們那種適應同風車適應風向是絕對不同的。有機體同他的環境中間有一種『最適性』的關係。某些環境比別些『更可取些』、『更好些』或『更滿意些』。這裏的涵義就是說他們傾向某一種目的，這種目的就是保持和增進個體或種族的生命，所以生物的一切努力是向着一個目標的，他們的種族活動，我們稱之為『有目的』的(purposive)。」他又繼續地說：「然而『有目的』這個名辭，在這裏不可認做含有一種顯然明確的目標與朝着這個目標苦心經營——如人類的目的——的意義。在我們目前的研究中，僅僅紀述生理的行為中這種偏愛的特性，是一切觀察者可以看得到的事實，那就很够了。我們絕對不必採取任何帶有目的論性質的觀察法或任何派哲學的解釋法——不管這是生機論的、靈氣論的、行為論的或機械論的。」(註見前)

派德利克底前一段話，僅指有機體而言；若照現代生物學者底研究，有機體與無機體並沒有何等嚴格的界限可言；有的，祇是程度上差異問題而已。因此，派德氏底這一段話可以概括一切事物而言的。照派德氏底一段話看起來，我們就可知 國父認為生元之爲物也，乃有知覺明靈者也，乃有動作思爲者也，乃有主意識劃者也；這也不過指出一切事物同它底環境中間有一種「最適性」的關係而已，並非說一切事物生來就具有一種顯然明確的目標與朝着這個目標苦心經營的意思。不過，若站在哲學的立場而考察，我們應當比科學再進一步而立論的。因爲照 國父的解釋，科學注重於觀察，哲學注重於判斷。譬如派德氏底這些話，尤其他底第二段話，是純然站在科學的立場而注重於事物之觀察的一種說法。如果我們一方面要應

用科學所觀察而得的結果作爲根據，他方面又欲發揮哲學所固有的一種判斷作用去探究事物之真相，那麼，我們因爲一切事物同它底環境中間有一種「最適性」，就不妨認定一切事物都能够向着一個目標而進行，尤其要怎樣地促成它苦心經營地向着一個目標而進行的。派德氏站在純科學的立場尙且說「有機體同他的環境中間有一種『最適性』的關係。某些環境比別些『更可取些』，『更好些』或『更滿意些』。這裏的涵義就是說他們偏向某一種目的，這種目的就是保持和增進個體或種族的生命。所以生物的一切努力是向着一個目標的，他們的種種活動，我們稱之爲『有目的』的。」由此，可見 國父所說，既有科學的根據，同時又經過哲學的判斷作用而發見一切事物之真相，並非通俗所謂「形而上學」或「玄學」所可同日而語的。

照這樣的說起來，我們又可以知道總裁所謂「原理」，也是剛才所說的 國父自己底意思。我在前面對於所謂「原理」兩字，搜求到一種定義（見商務「綜合英漢字典」），是「行動一貫之主義」的意思。若照這個定義看起來，我們就可知所謂「原理」，就是教人們怎樣地用一切努力或苦心經營向着最後的目的——世界大同——而進行的意思。由此，可見 國父所謂「民生」一語，與另一語所謂「生元」兩者之涵義是完全一致的。不過，若從這兩語底字義上看來，所謂「民生」一語，似乎僅對於歷史和社會而言的；至於所謂「生元」一語呢，它除掉對於歷史和社會而言之外，還包括着自然問題；因此，後者底涵義似乎比之前者底涵義爲大的，但是實在按起來，自然與歷史和社會三者，並沒有何等嚴格的區別；廣義地說，無論自然、歷史或社會，這三者都是包括一切事物——不拘其爲生物與非生物，或人類或非人類——而言的。不過，所謂「自然」，多少含有「天然」的意思；所謂「歷史」和「社會」，大半含有「人工」的意思。譬如人，在自然的（即生理的）方面看來，可以稱爲「自然人」；在歷史的和社會的（即心理的和倫理的）方面看來，可以稱爲「歷史人」和「社會人」。又如歷史上和社會所有的文化遺產及其他一切物產，有些是天然的例如山、川、河、海等等是，這些可稱爲「自然物」；有些是人工的例如運河、城市、橋梁等等是，這些可稱爲「歷

「史物」和「社會物」。由此，可見自然與歷史和社會二者並沒有何等嚴格的界限可分；因此，所謂「生元」與所謂「民生」兩語，也是一而二、二而一的東西。不過，我們爲說明便利起見，有時稱爲「生元」，有時稱爲「民生」而已。

譬如陳立夫先生在「國父所謂『民生是歷史的重心』」之上再添加上所謂「生是宇宙的重心」一句話，這並非陳先生要把所謂「生」（即「生元」）與「民生」兩者劃分爲二，也不過爲說明便利起見而已。原來「生元」兩字，分開來說，字是「四方上下」之義，這就是空間，也就是社會；宙是「往古來今」之義，這就是時間，也就是歷史。再就「國父對於『民生』這個歷史的重心有所說明而論，他說：『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。』」照「國父底這幾句話看起來，就可知歷史與社會兩者是不可分的，不啻時間與空間兩者不可分的一般；因此，民生可以說是歷史的重心同時又是社會的重心。

況且，國父另有一句話說着：「民生就是社會一切活動中的原動力。」照「國父底這一句話看起來，我們更明白地知道民生是歷史和社會的重心。因爲民生既是歷史和社會的重心，所以我們可以說民生是宇宙的重心。然則陳先生爲什麼在「國父所謂『民生是歷史的重心』」一語之上再添加上所謂「生是宇宙的重心」這一句話呢？我在前面已經說過了，這不過爲說明便利起見而已。

現在我再具體地說幾句話，我在前面第四章開首時已經說過了，陳立夫先生所以稱「三民主義哲學爲『唯生論』」，其目的在於要對着西洋哲學史上所有的一切「唯心論」和「唯物論」而命名並有以示別的；因此，他不能再提出所謂「生是宇宙的重心」這一個大前提來與所謂「唯生論」這個命題相互呼應的。這不啻好像有些學者因要對着馬克思底「唯物史觀」這個命題而稱「三民主義哲學爲『民生史觀』」，同時不能不恪守「國父自己所謂『民生是歷史的重心』」這一個大前提來與所謂「民生史觀」這個命題相互呼應的一般。

究其實、陳先生當然認爲「生」與「民生」是同一的東西；至於我們有時說「生元」，有時說「民生」，抑或有時把「生元」與「民生」兩語同時並用，都是無關宏旨的。不但我們如此，就是國父自己何嘗不是這樣的呢？因此，我們切不可文害辭，以辭害意，硬把「生元」與「民生」兩語劃分爲二，以破壞國父對於自然、歷史和社會——宇宙——之統一觀。

以上所述，論者或以爲我多此一舉，可以不必贅說；殊不知這一點若不認識清楚，那麼，三民主義哲學原理論就得不到整個的觀念，不免弄成一種破碎支離之現象。譬如自然科學家若看見「生元」一語有一套理論，社會科學家看見「民生」一語另有一套理論，那麼，這並非國父自己底本意；如果我們明白了「生元」與「民生」是一而二、二而一的東西這個道理，那麼，國父底自然科學觀與社會科學觀是一貫的，理無二致的這一點，也能够被我們有所保持，始終不渝的。

近來有些學者對於國父底「三民主義」已經有斷章取義之嫌，譬如國父說：「現在中國有人把『社會主義』同『社會學』兩個名詞作一樣的看法，這實在是混亂。這種混亂，不但專是中國人有的，就是外國人也是一樣有的。因爲『社會』這個名詞，在英文是『梳西乙地』(Society)，社會學是『梳西柯羅之』(Sociology)，社會主義是『梳西利甚』(Socialism)；這三個字頭一半的英文串字，都是相同的，所以許多人便生出混亂。其實英文中的社會主義『梳西利甚』那個字，是從希臘文變出來的；希臘文社會主義的原意是『同志』，就像中國俗語說是『夥計』兩個字一樣。至於說到社會學的範圍，是研究社會的情狀、社會的進化和群衆結合的現象；社會主義的範圍，研究社會經濟和人類生活的問題，就是研究人民生計問題。所以我用『民生主義』來替代社會主義，始意就是在正本清源，要把這個問題的眞性質表明清楚，要一般人一聽到這個名詞之後，便可以了解。」(見「民生主義」第一講)國父這幾句話底本意，是在於要人們把「民生主義」與「社會主義」和「共產主義」幾個名詞分別清楚(請看原文，便知其詳。)，並非

指「主義」與「科學」有什麼差別而言的。

但是有些學者竟藉 國父所說的這幾句話爲口實，輒認爲科學是客觀的，主義是主觀的東西，所以不能够用主觀的三民主義來建設客觀的社會學而命名之曰「三民主義的社會學」。我認爲這種論斷是不甚對的。三民主義是否如這些學者所說，完全屬於主觀的呢？抑或兼含有客觀的作用呢？這個問題，我已經把它答覆在前而第五章了，此地無須再述。現在我所要說明的，認爲 國父指出現在中國有人把「社會主義」同「社會學」兩個名詞作一樣的看法而生出混亂是一回事，但是我們應當以三民主義爲最高原則來建設一種「三民主義的社會學」是另一回事，兩者不可混爲一談的。具體地說， 國父所說的話，是指出意義不相同的兩個名詞——「社會主義」與「社會學」——不可混亂；至於我們所謂「三民主義的」一語，是修辭學上底一句形容語，引伸地說，這是所謂「以三民主義爲最高原則的」的意思。設使我們在目前的中國出來反對以三民主義爲最高原則來建設任何一種科學而命名之曰「三民主義的某某學」，那麼，不但與「抗戰建國綱領」相背馳，並且在學術上也說不通的。

譬如美國建國主義是「德謨克拉西」(Democracy)；因此，她底一切學術，不論哲學也好，或科學也好，雖則不一定標名爲「民主主義的某某學」，然而它底內容無一不以「民主主義」爲其最高原則，絲毫地不肯放鬆的。至於杜威底「民本主義與教育」(Democracy and Education, 姑從鄭恩潤譯名)一書呢，它更是明顯地遵守「民主主義」的，實際可以譯爲「民主主義的教育哲學」。不但美國如此，其他各國尤其蘇聯也莫不這樣的；現在爲節省時間和篇幅起見，不必備述。

總之， 國父所說的一切話，大都是有一貫的主張；因此，我們若不細讀其全文，把上下文互相對照一番，而僅祇摘出一段文或一句話甚至一個字來下論據，那麼，不免失之毫釐，謬以千里了。 國父會對於「社會主義家」一語名之曰「民生學者」(見「孫文學說」第二章)，如果照 國父底這一句話看起來，那麼，

我們豈不可以說「主義」與「科學」是同一的東西嗎？但是這又是斷章取義的說法。因為國父底這一句話，也不過是偶然的類比推論，並不一定說社會主義家便是民生學者。同一道理，我們不可因為看見了國父所謂「社會」、「社會學」和「社會主義」這三個字頭一半的英文串字，都是相同的，所以許多人便生出混亂。這幾句話，就推論爲「生元」和「民生」這兩個字之前一個字尾與後一個字頭不相同，所以不可混亂的一種說法。設使如此推論，那麼，我們就不免以文害辭，以辭害意了。

除此之外，我還有一點要代國父說明的，國父說：「生物之元子，學者多譯之爲「細胞」，而作者今特創名之曰「生元」。」國父底這幾句話，如同他對於「社會主義家」一語而說「作者名之曰「民生學者」」一樣，也是一種偶然的類比推論，並非說生元便是細胞。設使我們誤解國父底本意，以爲所謂「生元」就是細胞，那麼，「生元」與「民生」兩者各別之物；因此，三民主義哲學對於自然、歷史和社會之統一觀可以說被我們破壞無遺了。因爲如此，所以我始終地認爲我們若要研究三民主義哲學，那麼，我們不能不對於國父底全部遺教先作一度有系統的研讀，把它底上下文互相貫串起來加以考察，然後我們自己纔不致發生何等自相矛盾和武斷的論據；雖則不能說絕對沒有錯誤，但是較諸斷章取義，總覺得妥當許多。

### 第五節 「生元」與「太極」之關係

有了上述的這一段話底理由，第一、我相信所謂「民生」與「生元」兩者是完全地同一的東西；因爲在國父底全部遺教中對於國父自己所解釋的「民生」與「生元」兩語之意義而抽出其共通的特徵如所謂「生物」、「歷史」、「社會」等語，並捨棄其偶然隨附的比喻如所謂「細胞」一語，然後歸納起來而認定所謂「民生」與「生元」兩者是一種異名而同實的東西；再說一句話，這兩者同是歷史和社會底重心或宇

宙底重心。因爲如此，所以我在後面要把這兩語同時並用；不過，我爲說明便利起見，如同 國父自己所說一樣，有時說「生元」，有時說「民生」而已。

第二、因爲我要捨棄 國父對於「生元」有所偶然隨附的比喻如所謂「細胞」一語，所以我與其說生元便是細胞，不如認爲所謂「生元」與「易經」所謂的「太極」頗相髣髴的。像我這樣的說法，我相信這並不是一種偶然的類比推論，乃是一種有歷史淵源的論據。因爲 國父自己說過一句話：「我底學說，有些是淵源於中國固有的文化。」民國十年， 國父在桂林，共產黨第三國際有一個代表馬林（瑞典人）曾經向 國父問過一句話：「先生的革命思想基礎是什麼？」 國父答覆他：「中國有一個道統，堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子相繼不絕。我的思想基礎，就是這個道統；我的革命，就是繼承這個正統思想，來發揚光大。」所以現在我們若拿「易經」所謂「太極」一語來比「生元」或「民生」，決不會與 國父底本意相違背的。不過，「易經」所謂「太極」與 國父所謂「生元」或「民生」是否完全同一之物呢？抑或僅有歷史淵源的關係？照我個人底研究，我認爲對於這個問題之答覆，至少先有三層解釋：第一、對於「太極」兩字底字義下一種分析，看它是否與所謂「生元」和「民生」兩語底字義相符合？第二、對於「生元」之性質加以說明，看它是否與「太極」之性質相近似？第三、再搜求 國父自己對於「太極」作怎樣的解釋及說出「太極」與「生元」有怎樣的關係來做個根據。現在我先說第一層吧。

所謂「太極」一語，若從其字義上看來，「太」字是一大之極「之」義，古與「大」通。禮記說：「夫禮必本於大一。」疏說：「謂天地未分，混沌之元氣也。極大曰天，未分曰一。其氣既極大而未分，故曰大一也。」大讀若太，大一讀若太一。「極」字是「窮盡」之義。「詩經」說：「昊天罔極。」朱晦庵把「太極」之「極」字解做「極至」，他說：「極是道理之極至。」所謂「極至」，就是「造其極」的意思。若用現代語來翻譯，那麼，所謂「太」，就是無限大的空間；所謂「極」，就是無限遠的時間的意思；因



此，所謂「太極」，就是無限大的空間與無限遠的時間之總和的意思。如果「太極」兩字不分開來解釋，究竟怎樣呢？照葉賀孫所說：「太極是箇大底物事，四方上下曰『宇』，古往今來曰『宙』。無一箇物似『宇』樣大，四方去無極，上下去無極，是大。小大無一箇物似『宙』樣長遠，亘古亘今，往來不窮。自家心下，須常認得這意思。」照葉賀孫底這幾句話看起來，即使「太極」一語祇可解作「大」之義，但是其內容也是含有空間和時間兩層意思。戴東原對於「太極」兩字解說：「極有會歸之義；太者，無以加乎其上之義。」戴氏雖則反對宋儒之論太極，然而他對於「太極」兩字之解釋，與宋儒所說相差也不甚遠的。現在我再拿「生元」和「民生」兩語來與「太極」兩字相比較，那麼，彼此頗相符合的。因為「生元」和「民生」兩語，如前面所說過的，都是含有空間和時間的意義的緣故。

復次，我再來說第二層吧。所謂「生元」，照國父自己底解釋，他說：「生元之爲物也，精矣、微矣、神矣、妙矣、不可思議者矣。」因為「生元」是精的、微的、神的、妙的、不可思議的，所以它不啻朱晦庵對於周濂溪底「太極圖說」之解釋，說着：「聖人謂之『太極』者，所以指夫天地萬物之根也。周子因之，而又謂之『無極』者，所以著夫無聲無臭之妙也。」一般。朱氏又說：「無極而太極，正所謂無此形狀，而有此道理耳。」若用朱氏底這兩句話來比「生元」和「民生」，那麼，我們也可以說「生元」和「民生」本身就無此形狀，而有此道理耳。」因為國父除掉指明「生元之爲物也，精矣、微矣、神矣、妙矣、不可思議者矣」之外，並說所以名之曰「生元」，蓋取「生物元始」之意的緣故。照以上所述，我們就可知「生元」或「民生」與「太極」兩者之性質又是頗相近似的。

最後，我再來說第三層吧。國父以爲一進化之時期有三：其一爲物質進化之時期；其二爲物種進化之時期；其三爲人類進化之時期。元始之時，太極（此用以譯西名伊太也）動而生電子，電子凝而成元素，元素合而成物質，物質聚而成地球。此世界進化之第一時期也。今太空諸天體多尚在此時期進化之中。而

物質之進化，以成地球爲目的。吾人之地球，其進化幾何年代而始成，不可得而知也。地球成後以迄於今，按科學家據地層之變動而推算，已有二千萬年矣。由生元之始而至於成人，屬爲第二期之進化。物種由微而顯，由簡而繁，本物競天擇之原則，經幾許優勝劣敗，生存淘汰，新陳代謝，千百萬年，而人類乃成。人類初出之時，亦與禽獸無異，再經幾許萬年之進化，而始長成人性；而人類之進化，於是乎起源。此期之進化原則，則與物種之進化原則不同；物種以競爭爲原則，人類則以互助爲原則。社會國家者，互助之體也；道德仁義者，互助之用也。人類順此原則則昌，不順此原則則亡。此原則行之於人類，嘗已數十萬年矣。然而人類今日就未能盡守此原則者，則以人類本從物種而來，其入於第三期之進化，爲時尚淺；而一切物種遺傳之性，尙未能悉行化除也。然而自入文明之後，則天性所趨，已莫之爲而爲，莫之致而致，向於互助之原則，以求達人類進化之目的矣。人類進化之目的爲何？即孔子所謂『大道之行也，天下爲公。』耶蘇所謂『爾旨得成，在地若天，此人類所希望，化現在之痛苦世界，而爲極樂之天堂』者是也。……」（見「孫文學說」第四章）國父底這一段話，不啻周濂溪底「太極圖說」一般；尤其國父所分的三個進化時期，我認爲它與「周易」（說卦傳）所謂「立天之道，曰陰與陽；立地之道，曰剛與柔；立人之道，曰仁與義。」這幾句話，也頗相吻合的。因爲所謂陰陽，就是一切物質之樣相如晝夜、表暑、表裏、上下等等底對立是；所謂剛柔，就是一切物種之本性如競爭、爭鬥、攘奪、殘殺等等底衝突是；所謂仁義，就是一切人類之理法，如互助、協作、同情、博愛等等底團結是。現在我姑先說到這裏爲止，至於詳細的說明，留在後面一章再來討論。

綜合以上這三層解釋而論，我覺得國父所謂「生元」和「民生」與「周易」所謂的「太極」雖則不敢遽說其爲完全同一之物，然而至少限度，彼此實有歷史淵源的關係之所在。因爲如此，所以我們欲要研究三民主義哲學，那麼，應當溯源於中國固有的文化，最好從「周易」開始起而研究。但是自「周易」以還的各

時代所有的許多學說，雖則不乏其具有充份的理論，然而未經有科學的實證和根據而祇憑臆造的居多；因此，我們不能夠完全地信任它們，祇可擇其有近似於現代的科學知識之某幾種學說來應用而已。

除此之外，我們還須鬧發國父自己底學說；因為它如國父自己所說，有些擷取自歐、美底最新的科學知識來證實或反證過的緣故。就證實而論，譬如「孫文學說」——「心理建設」——自第一章至第四章，可以說是大半取材於歐、美底最新的科學知識來證實的；就是所謂「生元」，國父也屢稱為近代科學家所考得的，不敢說完全出於他自己底臆斷。

復次，就反證而論，譬如「民生主義」，可以說大部份是國父對於馬克思底學說贊否參半，並且拿馬克思底學說之錯誤的地方來反證他自己學說之真實，譬如稱馬克思為社會病理學家，稱他自己為社會生理學家是。不但如此，國父還自認有些學說是為他自己所獨創發明的；譬如三民主義本身及其本質——「民生」或「生元」等，都是國父運用他自己底智力有所獨創發明的東西。因為三民主義，在表面上看來，似乎與美國「德謨克拉西」(Democracy)所謂「民有」、「民治」、「民享」(of people, by people, for people)相同，然其內容，彼此之間，大相懸殊的。請讀「三民主義」，便知其詳。

至於「民生」和「生元」呢，前者似乎與西洋所謂「生活」和「生命」(life)及「生存」(existence)相同，然其內容，彼此之間，也是有區別。具體地說，西洋所謂「生活」和「生命」及「生存」，是側重於個人的方面；而國父所謂「生活」和「生命」及「生存」，是側重於團體的方面。況且，在字義上講，英語所謂「生活」和「生命」，是混用 life 一語；我國則不然，所謂「生活」和「生命」，是各異其詞，並且兩者底涵義，也是稍有差別的；不過，彼此有表裏的關係而已。因為如此，所以我會對於杜威底教育哲學所謂「教育就是生活」(Education is life itself)一語認為太狹義，應當改為「教育就是民生」。(見拙作「教育哲學」第四章第一節)除上述之外，關於「生活」、「生存」、「生計」、「生命」四語，我還有

一番詳細的解釋，載在拙作「抗戰建國與民生哲學」第三篇上（即第一四七至一五九頁），此地不復敘述。後者「生元」似乎與「伊太」(以太)或譯「以太」)相同；然其性質，彼此之間，也是各別之物。具體地說，所謂「伊太」，是指太空中極微細的一種物質而言，它底彈性至大，一部微有振動，即生橫波，以傳達於上下四方，譬如光、熱、電氣等，都是由它變化而生的。再說一句話，所謂「伊太」，可以說是純物質的東西，它所以能够生電子，再由電子而成元素，由元素而成物資，由物資而成地球等等，不過是機械的結合的一種作用而已。至於所謂「生元」呢，照國父自己所說，它本身是含有生生相長的一種性質，並非機械的物質可比。不但「生元」如此，就是「太極」也是這樣的。國父所以用「太極」來譯「伊太」，他也不過為謀說明便利起見而已，並非說太極便是伊太。

總之，國父所謂三民主義本身及其本質——「民生」或「生元」，都是國父自己底創說。不過，國父創立三民主義的時節，無不以中國底歷史背景及其社會情形為根據，並非憑空臆造；因此，三民主義是一種客觀的東西。近人疑為它是主觀的東西，決非確論。至於「生元」和「民生」呢，它如前面所說；經過國父用現代的科學知識來證實和反證；因此，它更不待說是科學的東西。總之，三民主義講義，是國父自己苦心研究來融化中國固有的文化、歐美底最新的科學知識和他自己底創見於一爐而製成的一部傑作。因為如此，所以我們站在中國固有的文化這一點上看來，所謂「民生」，是由太古時代所謂「太極」發展過來的東西，那麼，三民主義哲學，在本質上，可以稱為「民生史觀」；然則國父所以以所謂「生元」之外另創名為「民生」，也許就是這個緣故；具體地說，因為所謂「民生」，顧名思義，它似乎適用於人類進化的時期（即第三期進化之時期），比之所謂「生元」發展一些緣故。復次，我們站在歐、美底最新的科學知識這一點看來，所謂「生元」，是國父對着伊太和電子而立論並有以示別的東西，那麼，三民主義哲學，在本質上，似不妨稱為「唯生論」；然則陳立夫先生所以創此一個名稱，其目的就是在於要表明國父底

本體論既不是唯心論，也不是唯物論，乃是一種唯生論。不過，所謂「唯生論」一語，稍有語病，其理由另詳在卷末「附錄一」，此地姑不說明。

最後，我們站在國父自己底創見這一點上看來，我可以再簡單地說幾句話，所謂三民主義本身及其本質——「民生」或「生元」，都是國父自己所獨創發明的東西，那麼，三民主義哲學，在本質上，祇可以稱為「民生哲學」；然則總裁所以採用這個名稱，其目的就是在於要表明國父底哲學上所有的本體論或原理論可以當做「別樹一幟」看得，不必與馬克思底「唯物史觀」和其他哲學者底「唯心論」或「唯物論」爭個長短或決個雌雄。照總裁底意思，他似乎認為與其說同着西洋哲學者作嘵嘵不休的辯論，不如淵源於中國固有的文化以闡明三民主義哲學底體系之真意之為愈的。因為如此，所以總裁在「三民主義之體系及其實行程序表」上用「禮祀禮運篇」所謂「天下為公」及「中庸」所謂「知、仁、勇」來做個根據以說明一切的。

然則我們對於三民主義哲學之研究，應當採用何種態度呢？論理，在原則上，我們也應當遵守總裁底這種研究的態度而進行的；不過，我們為謀說明便利起見，有時不能不軼出於總裁底這種態度之外，如同國父自己所研究一樣，再引用些西洋底哲學家底學說來資證實和反證而已。

現在我就本着上述的這個原則並遵奉國父所分的世界進化三時期來研究「太極」與「生元」和「民生」三者有怎樣的性質及這三者有怎樣的關係；不過，為貫徹國父所謂「淵源於中國固有的文化」及「繼承中國道統」這兩句話起見，直以「太極」本身為出發點，認為必用「伊太」來作比喻。同時，在三民主義哲學本身上，認為「生元」可以與「太極」相終始，即自第一時期之進化起以至於第三時期之進化止這兩者都可以相提並論；至於「民生」呢，因為如前而所說明過的，所謂「民生」，在字義上看來，似乎是由「太極」或「生元」發展過來的，比之第一、第二進化時期所有的「太極」或「生元」為高一階段之「太

極或「生元」，所以它祇可以適用於第三時期之進化的方面，設使把它通用之於第一、第二兩時期之進化上，似乎太早計的。若照這樣的說起來，那麼，覺得國父所謂「……歸結到歷史的重心，是民生，不是物質」這個結論，更是有科學的根據。因為所謂「歷史」一語，是指「有歷史的時代」而言，也就是指「人類以互助為原則的時期」而言的，並非包含有「史前時代」在內，所以這個時期的社會進化底重心，當然是民生，不是物質。至於第二時期之社會進化底重心，也許可以退一步地說，如馬克思所說，是物質；因為它是物質的，所以它是以競爭為原則的。何況，在中國古代哲學底本身上看來，我們還不承認所謂「太極」或「生元」，祇是純物質的東西，乃是「生生相長」的一種性質，或者可以說是一個法則。關於這一點，後面當有具體的說明，此地姑先抽象地說一句而已。如果照這一點看起來，那麼，我們對於馬克思所說，還有商榷之餘地。此地為避免麻煩起見，我對於這一層，也姑且不談，或者等到後面一章，自有論及之機會。

現在我就事論事，單說「民生」一語，祇可以適用於人類進化——歷史——之時期；但是我並非主張在人類進化時期中可以取消「太極」或「生元」的名稱；積極地說，所謂「太極」或「生元」，不消說起在人類進化時期中仍然可以與所謂「民生」一語相提並論，就是將來的人類進化到任何一種程度之時期中，都能够繼續地保存的。因為「太極」或「生元」本身，如前面屢次地所說過的，是具有一種「生生相長」的性質，所以它是自始至終，繼續地向前發展的；極端地說，它是發展得無窮盡的。由此，可見今日的「太極」或「生元」，並非就是昔日的「太極」或「生元」，尤其並非就是太古時代的「太極」或「生元」。太古時代的「太極」或「生元」，不啻是渾沌的狀態；到了後來，它纔逐漸發展，即由渾沌的狀態而變成為稍明顯、更明顯乃至於最明顯的狀態；若由此推下去，那麼，將來的「太極」或「生元」，或者能够發展到至高階段的狀態，也未可知的。但是在另一方面講，無論「太極」或「生元」和「民生」將來能够發展到任

何至高階段的狀態，然而它仍然無所謂形狀可言，不啻如同昔日的甚至如同太古的「太極」或「生元」一樣，初無方所無聲臭之可言。但是這是指「太極」或「生元」和「民生」之形狀而言；若就它底實理而言，我們雖則有時不能够用感官去觀察或實驗，然而我們可以用思維去判斷和推論的。

照以上所述，我們就可知在全部的中國底哲學上講，所謂「太極」或「生元」，是中國哲學底根本原理；在全部的三民主義哲學上講，所謂「生元」或「民生」，是三民主義哲學底根本原理；而所謂「根本原理」(簡稱「原理」)，不啻就是斯賓塞所謂的「第一原理」(First principles)一般。原來照斯賓塞底見解，他認為所謂「第一原理」是不可知的；因此，他底第一原理，有人解之為「不可知論」。但是我們所謂「太極」或「生元」，在形狀上，雖則如周濂溪所說，「上天之載，聲無臭。」或如國父所說，「精矣、微矣、神矣、妙矣、不可思議者矣。」然而在實理上，隨時隨處可以親見的。不過，我們尤其毫無哲學的素養的人們，平日對於一切事物之觀察，祇看到它底皮相，而不留意其真體，所以有些人祇知道一點輒以為完全知道，有些人連一點也不懂得的。因為如此，所以國父創立「行易知難學說」以矯正人們底心理；同時，他還引用孟子之說來證明。「孟子盡心章」說：「行之而不著焉，習焉而不察焉，終身由之而不知其道者，衆也。」(見「孫文學說」第五章)照國父底意思，他認為萬事萬物之真體「太極」或「生元」，並非不可知，不過是難知；如果我們肯勉為其難，由力行去求知，沒有求不到知，並且可以求到真知；所患的，祇是在於我們把一切事物底實理忽略過去，不加考察而已。

因為有上述的這一個理由，所以國父要警告人們：「行之之道為何？即全在後知後覺者之不自惑以惑人而已。」不但國父對於「生元」有如此說法，並且宋儒薛文清對於「太極」也有同樣的見解。薛文清說：「太極雖至妙，而其實不外乎身心動靜五常百行之間。後人論太極，即作高遠不可究詰之理求之，去道遠矣。」他又說：「太極反之於身，精而約者也。」他又說：「只於身心動靜，應事接物，至近至小處，

看太極便分明，不必專論於千古之上，六合之外也。」（見薛文清「讀書錄」論太極圖）照薛文清底這幾句話看起來，我們就可知所謂「太極」或「生元」這個根本原理並非不可知，乃是能知的；不過，要稍具有哲學的素養者並且還肯留心經意，纔能夠發覺其實理之所在，實非一般人個個所能够易於窺得的。

### 第六節 實理之意義

再進一步地說，我們既指所謂「太極」是全部中國哲學底根本原理，所謂「生元」或「民生」是三民主義哲學底根本原理；並且認為所謂「太極」或「生元」和「民生」，不外乎是一切事物之實理；我想，實理」兩字（往往簡稱曰「理」），任何人所不能夠否認的。因為世界上任何一位哲學家，自古迄今，無一不說什麼原理、原則、法則、定律等等（principle, law etc.），所以他們看見我們所謂「實理」，不啻就是所謂「原理」、「原則」、「法則」、「定律」等等一般。不過，他們以為無論所謂「原理」也好，「原則」也好，「法則」也好，或「定律」也好，這些都是有所附麗的事物之所在，並非懸空地而成為一種抽象的東西。譬如形式論理學者如亞里士多德認為人類思想中生來就具有「同一律」（Law of Identity），「矛盾律」（Law of contradiction）和「排中律」（Law of excluded Middle）；又如歸納論理學者如培根認為客觀世界裏面自有所謂「因果律」（Law of Causality）和「自然齊一律」（uniformity of Nature）之存在；又如先驗的認識論者如康德認為人類思想生來就具有所謂「十二範疇」（Kategorien）之存在；又如唯心的辯證法者如黑智爾認為人類思想與實體為一而非二，概念之理論及辯證法的進化與宇宙的進化無異；因此，他以為一切概念必引起我們想及其相反對之一面例如「甲」，同時又有一「非甲」以完成其思想，但是每一概念，引起其相反對之概念時，又必發生一種理論的需要，即由另一更加概括的概念以連結此兩相反對之概念而免其相互抵牾，於是造成所謂「正、反、合」的三段辯證法（Dialectics）；又如唯物物的辯證法者



如馬克思認爲所謂「正、反、合」的這種思想法則，本來是附麗於客觀世界底自然法則之上，不過由客觀世界反映到人類底腦筋裏面變成爲人類底主觀的東西而形成爲一種思想法則，他於是把黑智爾底唯心的辯證法倒轉頭來而改稱爲「唯物的辯證法」。

以上所述的這些哲學者所認定的思想形式，不拘其稱「原理」也好，「原則」也好，「法則」也好，或「定律」也好，不是附麗之於心，就是附麗之於物；因此，他們或者看到我們所謂「實理」，以爲這是無所附麗的，不過是一種空洞的、抽象的、甚至玄渺的東西，而不肯表示贊同的。然則我們所謂「實理」，究竟是否如他們所推測，是一種毫無所附麗之物呢？我們自己對於這個問題，也不能不加以一番檢討，以闡明其所謂「太極」或「生元」之真意和價值，然後我們纔有立足之根據；否則，我們底根本原理，不免發生搖動的。但是在未檢討這個問題之前，我又不憚麻煩，先從西洋哲學史中找出兩種與我們所謂「原理」似同而又非同的學說論列在下面吧。

第一種是實體一元論。實體一元論是創自伊列亞學派 (Eletic school)。伊列亞學派本爲主知論者，以爲感官知覺是虛妄而不可信；唯純粹思維，方能認識真的實體。實體乃永久存在，不經創造者，無所謂過去與將來，僅爲永久的現在；並且不可分、不可變，所以無所謂多數，也無所謂運動。嗣後，斯坡諾沙 (Spinoza) 紹述其說，加以修改，於立實體一元論，乃得最純粹之表現。斯氏以爲宇宙間一切個體，都是唯一實體之現象的形式；我們若由永久的立足點以觀察萬有，則一切實在，一切變化，完全互相調和；即我們諸觀念之秩序，是與萬物之秩序相同；因爲它們都是由單一的、永久的、不可分的、同一的實體而生的緣故。斯氏底這種學說後來又爲謝林 (Schelling) 所採取無遺，他也認爲自然和精神爲絕對之現象的形式，宇宙乃是完全一致的；不過，謝林底學說與斯坡諾沙底學說不同之點，是在於不以自然和精神爲絕對之屬性，而認爲絕對之兩端。他認定表現於磁電中之兩分極律 (The law of polarity) 爲普遍性，磁力之中心，

兩無所偏，絕對地劃分自然和精神，也即如此。但是他又以爲絕對的真的實體，終爲精神的實體，自然不過爲可見的精神而已。照這一點看起來，謝林底哲學——同一哲學（*Identit. philosophy*），以爲思想與實體，爲一而非二，似又近於唯心論的。他又以爲絕對自身，永久不變，始終如一；但在現象中，表現種種形式，此等等形式，他認爲它就是進化底程序。上述的這種實體一元論，到了黑智爾，乃組成一貫的系統。關於黑智爾之實體一元論——唯心的辯證法——已經敘述在前面，此地無須再說。

第二種是變化一元論。變化一元論是根據生理學及物理學而立論，它否認永久存在、始終不變之實體，僅認宇宙爲不斷的有規律的變動。這種學說是導源於希臘與伊列亞學派相反之赫拉克賴多士（*Heraclitus*）。他以爲宇宙之究竟是變化不定，絕無始終如一的；他以宇宙之程序比之河流；謂我們不能夠兩次立足於同一之河水中，因爲水流乃是刻刻變化的緣故。他又以支配此變化者爲無所不在之「道」（*Logos*）。他認爲宇宙之程序，既非神所創造，也非人所創造，乃是永恆不絕之火；火即萬有之原質，爲永恆活動之唯一的符號。斯多克學派（*Stoicschool*）紹述其說，其他如卜魯諾（*Bruno*）、黑智爾及其弟子拉察雷（*Lessing*），也都受其影響；近代主張進化論之科學家，更熱烈地援用其學說。斯賓塞及達爾文諸進化論者闡明生物進化之理，謂複雜之構造，都是由簡單的原素演化而來的；他們並示我們以支配進化之定律，使知生命之根本的屬性如生長、榮養、適應等，都已存在於細胞、神經系統及原生子或其他的各種原素中。後來基於這種見地，不區別精神與物質而從自我之分析，以達到於一元之原理者，爲阿芬那利士（*Avenarius*）及馬哈（*Mach*）。照阿芬那利士底意見，他認爲有心的過程之人，乃是自宇宙之最初連續的一個整頓之組織體。他又以爲精神的過程和物質的過程，都是融和於這組織體之中。照馬哈底意見，他認爲組成宇宙之要素爲感覺，而決定於機能關係的根元的過程；但非固定的實體，不過有單純之機能關係而已。

總之，這兩氏底根本思想，是在於融沒物質現象與精神現象之區別；但是其融沒這等區別，非基於超

越的唯物論或唯心論的假設，乃依個人意識之透澈的分析。他們以為「自我」，不過為許多不同的根元程序之複合體；而構造自我之要素過程，及其對於環境程序之依存關係與宇宙間各程序之依存關係相同。在數學上以函數之普遍的概念，概括一切分量間之各種依存關係。例如  $A = f(B)$  (以  $A$  為  $B$  之函數) 乃表示  $A$  之變化，常與  $B$  之分量變化相關。我們若把這函數之概念，應用於性質之依存關係，就可知宇宙間除函數關係之存在要素以外，無一存在的，所以科學若能够把這種要素及其函數的關係為極簡單的敘述，使經驗為經濟的組織，我們即能够以僅少之精神能力理解最大之函數如數之概念，把最普遍的關係化為簡明的方式，我們乃得以此為有用的思維之工具。

再照阿芬那利士底意見，他認為有函數關係之一切原素，都是有物質的性質；人類及其環象，有同等同質之關係，為必然之一根本依存。而實質為這根本依存之中心部，一切精神現象，都為腦之依存物。他以為根本依存之概念可以免除物質現象與精神現象之對立，而僅有唯一之活動；以腦為一元的基礎，而恢復其自然的宇宙觀。因為他所視為腦之依存物與腦底本身及發見於腦中之事物，終限於物質的基礎，所以他底學說，演繹到最後，仍屬於唯物的一元論。

馬哈底學說則與他大異。馬哈自唯心論出發，謂組織宇宙的原素為感覺，感覺為心理的現象；同時為一切精神經驗之特質；即一切物理的現象，若精密地分析起來，它們也非固定的實質，不過為有規則的關係所支配之現象與精神現象同，所以一切要素，都非固定不變之原子，乃是有函數關係之要素過程。若欲達到純粹活動及其論理的應用，也祇有於自己精神生活之內省的觀察，方纔能够得到。但欲充分地了解這說，須於自我以外，求其立足地，以觀察世界之活動。確信我屬於宇宙，宇宙屬於我。所謂「自我」，乃是宇宙活動之暫時的集合，同受支配於自然界之法則。這樣一來，那麼，宇宙是齊一性的現象，而受函數關係支配之原素之區別，也自然融沒了。

## 第七節 西洋實體一元論和變化一元論與三民主義哲學之比較

上節所述的實體一元論和變化一元論，而變化一元論，又稱「活動一元論」，或「抽象一元論」，這些若與我們所謂「實理」相比較，在一方面看來，彼此之間，確有相同之處。具體地說，實體一元論和變化一元論兩者都是融液物質現象與精神現象之區別，以為在物質現象與精神現象之上，另有一元之根本原理存在着；我們所謂「實理」，也是這樣的一種主張。尤其變化一元論認為數學上函數關係之存在要素為宇宙間一切事物之必然的「根本依存」的原理，是與我們所謂「太極」這個根本原理頗相類似的。此外，如謝林不以自然和精神為絕對之屬性，而認為這兩者是絕對之兩端；他認定表現於磁電中之兩分極律為普遍性，磁力之中心，兩無所偏，絕對地劃分自然和精神，也即如此。這種說法，也是與我們所謂「太極」這個根本原理頗相類似的。就中，馬哈在他底近著「知識與謬誤」(Knowledge and error)一書裏面有幾句關於一元論之論據的話：規定物理的事象與心理的事象之區別，更有幫助於三民主義哲學底意義之解釋。他說：「凡存在於空間，而為人人所能够感覺的，為物理的事象；凡為一人所直接經驗，而為他人所推知的，為心理的現象。這種區別，非生而知之者，乃待人類之社會經驗發達後，方獲得到的。設使有人離人群而生長，必不能够分析經驗。這不過以貧乏之觀念與感覺相對待，決不能够有與宇宙相對立之自我觀念，把宇宙活動僅視為唯一之事象而已。但是由此論發覺有與自己類似或不同之生物存在時，便有人我之觀念，所以入我之觀念，乃相待而成，不能够劃然分立的。」馬哈底這一段話，我在前面幾章，尤其在第二章討論三民主義哲學之意義的時候，就有這種主張。

具體地說，我認為三民主義哲學之要素有二：(一)至少須有兩人以上之結合；(二)須有主觀與客觀——心與物——互相綜合着。但是此地我須要聲明的，當時我所以提出這兩個觀點，其目的還祇是在於研究

「民生的哲學」的問題；如果我們要研究「民生底哲學」的問題——三民主義哲學上之根本原理的問題，那麼，我覺得在前面所提出的那些觀點，還是不夠的，必須有補充甚至有變更之必要。因為如此，所以我在這地引用馬哈底這一段話並有以承認它，這也不過用來證實我在前面幾章所討論過的那些論調，也許有相當程度的理由而已；如果我與馬哈討論宇宙間一切事物之實在問題——根本原理問題，那麼，我對於馬哈底主張，仍有商榷之餘地。現在我為謀說明便利起見，就概括地用另一方面的觀點來說明實體一元論和變化一元論兩者與我們所謂「實理」有什麼樣的不同之處吧。

先說實體一元論，它祇認為宇宙之實體是永久不變，始終如一，而忽略宇宙程序是繼續發展的。關於這一點，在根本上，它與我們所謂「實理」絕不相同的。即使謝林也承認自然和人生，乃是不斷的發展而繼續地變遷着的；他不過以為絕對自身，是永久不變，始終如一，這或者有相當的道理；然而他又以為絕對底真的實體，終為精神的實質，自然不過為可見的精神而已。像這樣的說法，以為思想與實體為一而非二，似乎近於唯心論，那是為我們所不足取的。至於黑智爾以為人類底思想，是遵行概念之自行演化，可以得到絕對的真理。他底這種說法——辯證法的說法，固然可以使人們節省自然科學和歷史之複雜的研究，並可以使人們由純粹思維以推演實體與變化之法則，然而從實證科學家底眼光看來，不敢贊同的，何怪乎馬克思起而推翻它。若從我們底三民主義哲學的觀點看來，黑智爾底這種說法，也是與我們所謂「實理」大不相同的。然則彼此之間有怎樣不同之處呢？容我留在後面一章再來討論。

復次，說變化一元論，它認為宇宙之究竟，乃是變化不定，絕無始終如一，這是很對的；但是它忽略了一變化之中仍然含有一種不變的要素之存在，這譬如上面所述的實體一元論祇看到宇宙中永久不變，始終如一的方面，而忽略宇宙程序繼續發展的另一方面一般，過就不及，其缺點相等。這也是與我們所謂「實理」大有相出入之處。此外，阿芬那利士和馬哈都要融液物質現象與精神現象之區別和對立這種主張，當

然也是很對的；但是前者認為物質與精神所有的唯一之活動是在於腦，即以腦為一元的基礎；因此，他底學說終是不免陷於唯物的一元論了。後者認為組成宇宙之要素為感覺，而這要素，乃決定於機能關係的根源過程；但非固定的實體，不過有單純之機能關係而已；因此，他底學說，也終不免陷於唯心論了。尤其他從自我之分析，以達到一元之原理，把自己精神生活之內省的觀察看得太過重，那麼，他未免太富於唯心論的色彩；幸而他也顧到自我以外，求其立足地，以觀察世界之活動。他說：「確信我屬於宇宙，宇宙屬於我。所謂『自我』，乃是宇宙活動之暫時的集合，同受支配於自然界之法則。像他這樣的說法，他或者可以解自己底圍，不致於完全地被束縛於唯心論的桎梏。這譬猶我在前而第五章所引用的河上肇對於唯物論者之批評時，他認為「我自身站在唯心論的觀點觀察自我，站在唯物論的觀點觀察外物，若或為哲學者兼科學者，則規立法則而另於規立理想的，於是我自身相信沒有什麼矛盾吧」的那種說法一般。他兩人所說，其出發點雖則不同：即一是從自我出發，一是從外物出發，然其結論是一樣的。關於這一點，我認為馬哈底學說雖則太偏重於唯心論，然而在融沒物體現象與精神現象之區別的這一觀點上講，它或者有一部份的價值而可以保留的。

綜合以上兩種一元論而考察，在一方面講，它們都要融沒心與物之區別，以活動為宇宙之根源；關於這一點，似乎與我們所謂「實理」相同的；但是在他方面講，它們不是仍然偏重於唯心論，就是仍然偏重於唯物論，而有自相矛盾之處；關於這一點，却是與我們所謂「實理」大不相同的。以下我再來說明我們所謂「實理」，究竟是什麼樣的一種性質吧。

## 第八節 中國古來學者對於實理的解釋

我們所謂「實理」，「太極」或「生元」，從其字義上看來，所謂「實」，是「實實在在」之義，並非「空

虛玄妙」的意思；不過，它無形狀可言，所以說「無聲無臭」而已。原來我們所謂「實理」，無所不在的；而所謂「無所不在」，就是說所謂「理」，既不是懸空而並無所附麗的東西，同時又不是如西洋哲學，不拘其爲唯心論、唯物論、或實體一元論和變化一元論，認爲所謂「道」或「實體」，不是附麗於心，就是附麗於物一樣，乃是說宇宙間一切事物無一不有「道」或「理」之存在。這如東郭子問莊子說：「道惡乎在？」莊子答說：「無所不在，在螻蟻，在梯稊，在瓦甓，在屎尿。」宋儒中也有同樣的說法。我們底「國父」也曾認爲剪指甲、修頭髮、甚至放屁，這等等微末的事，都應當知檢束而不爲外國人所竊笑，這也就是說其中具有一個道理的意思；但是因爲它是微末的事，所以人們都習焉不察而忽略了它。因爲如此，所以「國父」乃引孟子所謂「行之而不著焉，習焉而不察焉，終身由之而不知其道者，衆也。」這幾句話來警覺人們的。關於這一點，我在前面已經說過了，無須詳述。總之，我們所謂「實理」，是無所不在的；祇要我們不忽略過去就是了。

關於上述的這一層，除掉我在前面已經引用薛文清所謂「太極雖至妙，而其實不外乎身心、動靜、五常、百行之間。後人論太極，卽作高遠不可究詰之理求之，則去道遠矣。」這幾句話來證明外，現在我再引用陳北溪所說的話作爲參考吧。抄錄於後：

陳北溪說：

「未有天地萬物，先有是理。然此理不是懸空在那裏。纔有天地萬物之理，便有天地萬物之氣；纔有天下萬物之氣，則此理全在天地萬物之中。周子所謂太極，動而生陽，靜而生陰，是有這種之理，便能生陽；纔動而生陽，則是理便已具於陽動之中。有這種之理，便能生陰，纔靜而生陰，則是理便已具於陰靜之中。然則纔有理，便有氣，理便全在這氣裏面。卽相接處全無些子縫罅，如何分得孰爲先，孰爲後；所謂動靜無端，陰陽無始。若分別得先後，便偏在一邊，非渾淪至極之物。」

他又說：

「道非是外事物有個空虛底，其實道不離乎物。若離物，則無所謂道」。且如君臣有義，義是道，君臣是器。若要看義底道理，須就君臣上看，不成脫了君臣之外，別有所謂「義」。父子有親，親是道，父子是器。若要看親底道理，須就父子上看，不成脫了父子之外，別有所謂「親」。以至於夫婦有別，長幼有序，朋友有信，皆是如此。聖門之學，無一不實。老氏清虛厭事，佛氏屏棄人事，都是把道理做事物頂頭玄妙底物看，把人事做下面巖底，便都要擺脫去了。」

照陳北溪所說的前一段話看起來，我們就可知所謂「理」，不但不是懸空的東西，並且「理」與「氣」也無先後可言。這就是脫離乎氣，便無所謂「理」。固然是先天地萬物而存在着，然而沒有天地萬物，那麼，理就無從表現其所以為理，不過是一個固定的、抽象的、懸空的東西而已。由此，可見我們所謂「實理」，決不像西洋底實體一元論所謂「實體」為固定的及變化一元論所謂「活動」為抽象的一種東西。其次，照陳北溪所說的後一段話看起來，我們更可知所謂「理」或「道」是有所附麗之物；但是它有所附麗之物，並不像西洋底唯心論或唯物論及實體一元論和變化一元論認為所謂「實體」祇附麗於心，或祇附麗於物一般，乃是隨處隨時都有所附麗的。

但是我們須要知道的，所謂「理」，雖則隨處隨時都可以附麗，然而不管萬事萬物有怎樣的變化甚至變化無窮盡，理之所以為理，仍是一個道理，它本身是始終不變的。請薛文清設問：「自其本以之末，則一理之實，而萬物分之以為體，故萬物各具一太極。如此說，則太極有分裂乎？」他引用朱晦庵底答語，說：「本只是一個太極，而萬物各有稟受，又各自全一太極爾，如月在天，只一而已，及散在江湖，則處處皆見，不可謂月分也。又問理性命章，如何下「分」字？曰：不是割成片去，只如月映萬川相似。以朱子之言觀之，太極渾然一理，其大無外，其小無內。人物雖各得一理，似乎分矣。合而言之，又渾是一理，



未嘗分也。正如天地間總是一月光，萬川雖各得一月光，又總是一月光也。太極不可分，於是可見矣。薛文清又說：「太極，卽理也。合天地萬物之理言之。萬物統體，一太極也。就天地萬物之理言之，一物各具一太極也。統體者所以涵夫各具者，似合矣而未嘗不分也。各具者所以受夫統體者，似分矣而未嘗不合也。」照薛氏所引用的語及他自己所說的話看起來，我們就可知所謂「理」本身是始終不變的渾然一理；不過因天地萬物之變化，一物各具一太極；因此，所謂「理」，纔有變化之可言。

朱氏對於所謂「中庸」兩字之解釋，也是這樣的。他說：「中者，不偏不倚，無過不及之名，庸，平常也。」朱氏底這幾句話，是根據程伊川對於「中庸」一書之解釋而添註的。程氏曰：「不偏之謂中，不易之謂庸。中者，天下之正道，庸者，天下之定理。……其書始言一理，中散爲萬事，末復合爲一理，放之則彌六合，卷之則退藏於密，其味無窮，皆實學也。……」此地我引用程、朱兩氏對於「中庸」兩字之解釋的話，並非說「中」便是「極」，「中庸」便是「太極」；其實「中」與「極」或「中庸」與「太極」，是各別的東西。然則我在此地所以引用程、朱兩氏對於「中庸」兩字之解釋的話，其目的祇是在於借用它來證明所謂「理」本身是不變的東西，但是它所以有變化，祇在於順應着天下萬物之變化而起變化的，這不啻好像「中庸」本身是不偏不倚或不偏不易而爲天下之正道和定理，但是它也無不順應着人類底性能和品性或德行之和不及——智和愚或賢不肖——之差異而起變化的一般。（關於「中庸」底意義和性質及其作用等之詳細的說明，請參考拙作「抗戰建國與民生哲學」第二篇。）

然則總裁所以視我國底政治、外交等等都是「以不變應萬變」，並非偶然的，乃是總裁深深地體驗中國古來的哲學及三民主義哲學之原理在於「以不變應萬變」這一點而有所開發的。請再舉國父自己所說的話來證實，國父在「孫文學說」第二章裏面，舉「用錢」一例以證明行易知難時，他從動的方面說明出錢幣底形式因時因地而生差異，但是像這樣仍不能夠了解錢幣究竟爲何物，究竟有何作用，所以他更從靜

的方面把握住錢幣不變的本質，他說：「錢幣者，百貨之中準也。這樣一來，那麼，我們纔算真正地了解了「錢幣」。因爲所謂「中準」，就是我們所謂「正道」或「定理」；「太極」或「實理」；而這種「中準」，時無古今，地無東西，是不變不易的；因此，錢幣之價格無論或高或低，錢幣還是錢幣；但是到了某個時候的某一市場，還視人類嗜好和慾望及貨物底性質和分量之如何，錢幣之形狀和種類就因之而起變化，有時用百元的錢幣，有時用五十元的錢幣，有時用十元、五元、一元、半元、壹角、伍分等等的錢幣；至於銀行底錢幣發行局並沒有而且不可能放棄其錢幣所以爲錢幣之不變的所謂「百貨底中準」。國父不但對於錢幣有這樣的觀察和判斷，並且對於任何事物也是這樣地一面重視動的「實踐」，一面又重視靜的「理論」，使這兩者作爲統一的東西。這就是總裁所謂「以不變應萬變」的一個道理。廣地說，我們中國底全部哲學之根本原理——太極——是如此的；狹地說，我們底三民主義哲學之根本原理——「生元」和「民生」——也復如此的。

照以上所述，就可知我們對於前面所述的西洋哲學上底實體一元論，看到宇宙之究竟乃永久不變，始終如一的方面，給予贊同的，而對於它忽略宇宙之程序繼續發展的另一方面，應當反對的；復次，對於變化一元論以爲宇宙之程序乃變化不定，絕無始終如一的一方面，可以採取的，而對於它輕視宇宙之究竟有永久不變的性質之存在的另一方面，應當放棄的。

再總括地說一句話，無論我們中國古來的哲學或國父底三民主義哲學之原理論，兩者既不是「不變的一元論」，也不是「變化的一元論」，乃是一種「不變應萬變的一元論」。然則中國古來的哲學及三民主義哲學怎樣地「以不變應萬變」呢？這個問題，看了前面所討論的這些話，本來就可以知其梗概了；但是我認爲以上所述，還是過於簡略，非再有一番詳細的說明不可。因此，我打算繼續着本章之後，另闢一章，專供詳細地說明這個問題之用。原來本章之目的，本是祇在於討論三民主義哲學之「原理論」這個命題；因此，本章祇可以當做原理論之題解看待，至於「原理」本身呢，讓我放在下面一章再來討論吧。

## 第七章 三民主義哲學之原理(下)

### 第一節 太極與幾何學和相對論之關係

本章所要討論的題目，我在前章已經說過了，是關於三民主義哲學之原理——根本原理——本身的問題；但是我們有時又不能不照顧到前章所討論過的關於三民主義哲學之原理(上)的問題。譬如說實體一元論者斯坡諾沙底用幾何學來解釋宇宙之本質，不拘他底學說尚有欠精密之處，因為他把理由與歸結之論理的關係及原因與結果之本體論的關係視為一樣，即他以為幾何學能够由其定義推演種種命題，乃用幾何學的方法由實體觀念以推演一切實體及其變化，也是可能的事，所以他相信由幾何學的方法所推演之形而上學的主張與幾何學的公理，同為有不可變之證明力；但是他未曾注意到幾何學所運用的，乃是自己創造之概念；而哲學所運用之概念，乃是有自客觀方面所發見的，然而幾何學之目的是在於研究宇宙間一切事物底形體的根本的性質，而太極在本質上雖無所謂形狀、方所和聲臭之可言，然在現象上，有時可以用圖形來表示的；因此，太極圖未嘗不可以借助於幾何學來說明的。不過，因為歐幾里得(Euclid)底幾何學是一種固定不變的說明，譬如平行線之定理，在歐幾里得底幾何學上看來，是空間上劃一不變之形狀，但是從非歐幾里得式幾何學(Non-Euclidian Geometr.)上看來，歐幾里得底幾何學所設擬的平行線之定理是錯誤的；以爲它並非劃一不變之形狀，乃屬於另一種根本的性質，所以歐幾里得底幾何學上之一切定義和方法，不能夠悉數應用之於有運動性、生長性、發展性和變化性的「太極」之上，有些地方不能不另行借助於非歐幾里得式幾何學來解釋的。

復次，譬如說變化一元論者阿芬那利士和馬哈兩人認爲數學上底函數(Function)之普遍的概念，可以

應用於宇宙間各程序之依存關係上來解釋的；關於這一點，我認爲它也可以應用於解釋太極與宇宙間一切事物底依存關係之上。例如  $A = f(B)$  這個公式，若放在太極圖上，那麼，我們可以具體地改爲下式：

太極 =  $f$  (天地陰陽)

上面的這個公式，就是表示太極之變化，常與某事或某物——陰、陽、靜、動、水、火、木、金、土、乾、坤、男、女乃至萬物——之分量變化相關。但是此地所謂「太極之變化」一語，是指「所乘之機」而言，並非指「本然之妙」而言的。什麼是「所乘之機」？照朱晦庵底解釋，他答說：「理搭於氣而行。」他又說：「動靜者，所乘之機。識者謂此語最精。蓋太極是理，陰陽是氣。理無形而氣有迹。氣既有動靜；則所載之理，亦安得無動靜？某（朱氏自稱）向以太極爲體，動靜爲用。其言固有病，後已改之，曰：太極者，本然之妙也；動靜者，所乘之機也。此則庶幾近之。」他又說：「理則一而已矣。其形者則謂之器，然而道非器不形，器非道不立。蓋陰陽亦器也；而所以陰陽者道也。是以陰陽往來不息，而聖人指是以明道之全體也。」（見「太極圖說解」）照朱氏所說，前面的這一個公式，又可以演成爲如次的兩個公式：

道 =  $f$  (氣) …………… (1)

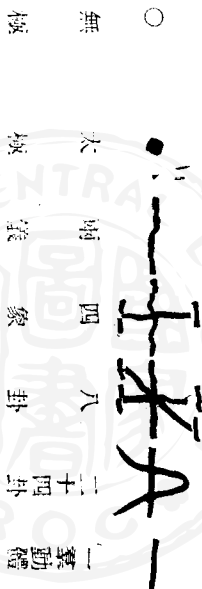
器 =  $f$  (理) …………… (2)

照朱氏底意思，他認爲所謂「理」，則一而已；而所謂「一」，就是「不變」的意思。但是理之所以也能够變化而成爲形的，因爲有器——陰陽——使之然的緣故；然而陰陽之所以成爲陰陽的，又全恃乎道——太極。因此，朱氏說：「道非器不形，器非道不立。」由此，可見「道」與「器」，「太極」與「陰陽」即「理」與「氣」，是有互相依存的關係。因爲如此，所以我認爲我們若應用阿芬那利士和馬哈底學說來解釋太極之性質，再好沒有了。

上面所述的這兩種學說雖則各有所屬，即一則屬於幾何學的，一則屬於代數的；具體地說，一則研究

事物之形態變化的問題，一則研究事物之分量變化的問題，然兩者底目的，却是一致的；具體地說，這兩者都不外乎探求宇宙間各種事物底秩序之依存關係而已。現在我爲謀說明便起見，就概括這兩種學說把它應用之於太極圖之上作爲解釋之參考吧。

陳立夫先生曾經引用過幾何學的解釋對於「易經」之要義作過一度的說明。（民國二十九年十月十日——國慶紀念日——在中央訓練團對黨政訓練班第十期學員演講）陳先生對於「易經」之要義解作「以不變應萬變」。他認爲變是起於一點，繪圖如左：



陳先生對於「太極」，如同周濂溪一樣，也加上「無極」兩字，乃是指太極之無形狀而言；同時，他在二十四卦之上，又加上「一群動體」四字，這也就是周氏底「太極圖說」所謂「萬物生生，而變化無窮焉」的意思。後來陳先生又寫定「生之原理」一書，他對於「易經」裏面所有的六十四卦更加以一度解釋。照陳先生底意思，他以爲六十四卦，正所以表狀愛因斯坦所謂的「四進向的連續體的宇宙中之各種運動底形態」。他說：「時間空間互爲體用，相依而不離，空間三進向而時間一進向，所以闔可夫斯基、愛因斯坦說：『宇宙是四進向的連續體。』但是宇宙是四進向的連續體之說，我們的時空論所自出的中國『易經』中早含蘊此種主張。」他更認爲「易經」之六十四卦是由八卦而來，八卦最由陰陽而來。（欲知其詳，請檢讀陳先生原書

第四二頁。）

復次，陳先生對於「五行」之說，也有一種極新穎的解釋，簡單地說，他認為「五行」之「行」字，就是「行動」之「行」的意思；因為它是「行動」之「行」，所以它是有方向的。陳先生根據這種解釋，繪圖如左：



上列的陳先生底這個五行圖解，是根據於周濂溪底五行說而推演的。周氏以爲金從革，木曲直，水潤下，火炎上，土稼穡。像周氏底這種解釋，這也是指五行本身本於流行或進行之用而言的。照朱晦庵底解釋，他認爲「五行具，則造化發育之具，無不備矣。故又即此而推本之，以明其渾然一體，莫非無極之妙；而無極之妙，亦未嘗不各具於一物之中也。蓋五行異質，四時異氣，而皆不能外乎陰陽。陰陽異位，動靜異時，而皆不能離乎太極。至於所以爲太極者，又初無聲臭之可言。是性之本體然也。天下豈有性外之物哉？然五行之生，隨其氣質而所稟不可，所謂各一其性也。各一其性，則渾然太極之全體，無不各具於一物之中；而性之無所不在，又可見矣。」

曾有人設問朱氏：「各一其性，因是指五行之氣質然。水之潤下，火之炎上，木之曲直，金之從革，土之稼穡，此但可見其氣質之性，所稟不同，卻如何見得太極之全體，無不各具於一物之中，而性之無不在也？」朱氏答說：「氣質是陰陽五行所爲，性即太極之全體；但論氣質之性，則此全體墮在氣質之中，非別爲一性也。」（見周濂溪集第十至第十一頁）照朱氏底這種解釋看起來，我們就可知五行之變，是特乎陰陽；而陰陽又本於太極。朱氏在這一之前，還有幾句話說着：「蓋五行之變，至於不可窮，然無適而非陰陽之道；至其所以爲陰陽者，則又無適而非太極之本然也。夫豈有所虧欠間隔哉！」總之，五行是由陰陽之一變一合而生的，陰陽是由太極之一動一靜而分的。

朱氏對於「生」之一字，分做「始生」和「相生」兩義，他說：「五行者，質具於地，而運行於天者，以質而語其生之序則曰水、火、木、金、土，而水、木、陽也，火、金，陰也。以氣而語其行之序，則曰木、火、土、金、水，而木、火、陽也，金、水，陰也。又統而言之，則氣陽而質陰也；又錯而言之，則動陽而靜陰也。」朱氏再把「生之序」之「生」字解作「始生」，非相生之「生」；把「行之序」之「行」字解作「運行」，即五行自相生之謂。綜合以上所述而論，朱氏所謂「一變一合」、「一動一靜」、「始生」、「運

行」等等，似乎與西洋底辯證法所謂「正、反、合一」三段變化頗相髣髴的。

然而照陳立夫先生底意思看起來，我認爲西洋底辯證法，是一種算學的變化，並非像我們中國「易經」所謂「變易」，是一種淺何學的變化。因爲西洋底辯證法，其數僅有三：一正，一反，一合；同時，它又是平面的，它開始便是兩點——「正」和「反」之對立，結果又便是好像算學上正（+）與負（-）相加之總和；即使推動前進，這也不過好像第一次總和之正（+）與第二次否定之負（-）相加之第二次總和乃至第三次、第四次……等等之總和而已。在對立的方面講，它既有始；因爲它在「正」和「反」這兩點之前沒有造成這兩點之最後的原因的緣故。在綜合的方面講，它又有終；因爲所謂「總和」，無論加到任何最高的程度的時候，也不過是各個兩次的正數與負數相加之總和數而已；不但如此，並且因爲它既有始有終，所以它又不會由最後一次的總和之結果再還元於第一次「正」和「反」以前所有的最後的原因。如果我們根據「易經」底說法，那麼，我們所謂「變易」，並不是這樣的。周濂溪「太極圖」說：「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。」朱晦庵解說：「天地之間，只有動靜兩端，循環不已，更無餘事，此之謂易。而其動其靜，則必有所以動靜之理，是則所謂太極者也。」程伊川也說過一句話：「動靜無端，陰陽無始，非知道者孰能識之？」

照周、程、朱諸氏所說的話看起來，我們就可知「易經」所謂「易」一變化——是無端無末，無始無終的，不啻循環不已的一個圓圈一般。但是這一個圓圈，在它底本身看來，它只是一個圓圈，所有一切事物，都不能離開這一個圓圈；在它底變化看來，它可以擴至無限大，也可以縮至無限小。朱氏以爲太極渾然一理，其大無外，其小無內，這是指太極之本體而言的；但是我認爲朱氏底這幾句話同時可以用來說明太極之變化的方面。這就是說在變化發動時，無所謂端，也無所謂始；在變化停止時，又無所謂末，也無所謂終。朱氏更解釋得好：「陰陽本無始，但以陽動陰靜相對言，則陽爲先，陰爲後；陽爲始，陰爲終。猶



一歲以正月爲更端，其實姑止於此耳。歲首以前，非截然別爲一段，則其循環錯綜，不可以先後始終言，亦可見矣。」他又說：「陰陽有簡流行底，有簡定位底。一動一靜，互爲其根，是流行底，寒暑往來是也。兩儀立焉，是定位底，天地四方是也。易有兩義：一曰「變易」，便是流行底；一曰「交易」，便是對待底。陰陽若論流行底，則只是一簡，對待底則兩簡。陰陽作一簡看亦得，作兩個看亦得。」（同上第七頁）

照朱氏底這幾句話看起來，我們就可知西洋底辯證法祇已看到事物之對待，而未曾看到事物之流行；換句話說，它祇已看到事物之交易，而未曾看到事物之變易。因爲如此，所以西洋底辯證法祇有「正、反、合」的一個公式，而沒有說到「正」和「反」並非截然別爲一段，乃是循環錯綜，不可以先後始終言。同時，因爲如此，所以西洋底辯證法尤其唯物的辯證法在政治上祇重視階級鬭爭，而忽略人類互助的。現在我個人本着朱氏底這種解釋，對於陳立夫先生底圖解略事補充，繪圖如左：

無極而太極



圓圈

太極



點

兩儀



由點而線

四象



由線而四方形面

八卦



由四方形面而多角形面

六十四卦



由面而體

三百八十四爻



由體而四度世界

萬物生生



由四度世界而x度世界

備註：三百八十四爻以下，因無形狀可言，所以姑用周濂溪對於「無極」有所表示之符號○來作標記。上面的這一個圖解，無極而太極，是我根據周濂溪底「太極圖」而照樣繪成的；自太極至二十四卦是一

面仍陳立夫先生廖圖解之舊，一面把它略加修正的；三百八十四爻是我所增加的；萬物化生就是陳先生所謂「一群動體」，不過我加以註解而已。然則我爲什麼像這樣的繪法呢？因爲我認爲「易經」所謂「易」，是幾何學的同時又是相對論的緣故。在幾何學的方面看來，所謂「太極」，有時依於器而形的；因此，它可以表現爲好像點，由點而線，由線而面，由面而體。在相對論的方面看來，所謂「無極」、不消說是太極之妙而無方所無形狀之可言，姑以○表示它；至於自三百八十四爻以下至於所謂「萬物化生、變化無窮」的階段，又是由「器」逐漸地還元於「道」而立的；因此，它也無所謂方所和形狀之可言，祇得借用相對論上所謂「四度世界」及所謂「X度世界」來表示它。朱氏解釋得好：「太極，形而上之道也；陰陽，形而下之器也。是以自其著者而觀之，則動靜不同時，陰陽不同位，而太極無不在焉。自其微者而觀之，則沖穆無朕，而動靜陰陽之理，已悉具於其中矣，雖然，推之於前，而不見其始之合；引之於後，而不見其終之離也。」

朱氏底這幾句話若證諸幾何學，那麼，所謂太極、陰陽，在一方面看來，它是山微而著的，或由漸而積的；具體地說，它是山點而線，山線而面，由面而體的；同時，在他方面看來，它是山著而微的，或由積而漸的；具體地說，它是山體再還元於面、線和點。這是指太極、陰陽之有形體可尋的方面而言的；如果我們再進一步地來追求太極、陰陽之無形體可言的時候，那麼，我們祇應用普通幾何學來說明，還是不夠的，勢必至非另借助於解析幾何學而拿它所謂「坐標」來說明不可。若證諸解析幾何學，那麼，所謂太極、陰陽，在一方面看來，它是山無窮小或無窮大（卽周氏之所謂「無極」○）而變爲有有限度小或有有限度大（卽太極、兩儀、四象、八卦、二十四卦），再由有有限度小或有有限度大而變爲無有限度小或無有限度大（卽所謂「四度世界或坐標」……；X度世界或坐標）；同時，在他方面看來，它是山無有限度大或無有限度小再還元於有限度小或有有限度大乃至最後還元於無窮小或無窮大。然而所謂「有限度」與「無有限度」又是相對的；因

此，我們若祇應用解析幾何學尤其若祇應用歐幾里得幾何學來說明，太極、陰陽，仍舊是不够的。勢必至非再進一步地應用非歐幾里得幾何學尤其非應用相對論來說明不可。

若證諸相對論，空間不是無限的，同時也不是有限的；所謂「無限」與「有限」本是相對的東西。愛因斯坦認為空間是有限度的而且無限度的。他以為空間應當為曲線，可以回到其本身；空間如同地球之表面，一個人可以在地球上旅行，而回到其所起身之點，這可以證明空間是有限度的。反而言之，空間雖然有限，然而地球之表面在任何地點並不忽然停止，所以一個人可以旅行無限的遠，或者可回到他所起身之處；但他永不能達到地球之末端。地球本為圓形，固無末端；如以前之人以為地球為扁形，地球始有末端。同理，光線也是這樣的。光線可以永遠前行，而不能夠到達空間之末端；雖然，當光線行至很遠，可以回到其起首之點。自愛因斯坦於一九〇五年發明相對論，科學為之一變，而人類底全部思想也受其影響了。（以上引用慈炳如「哲學概論」講義第五一至五三頁）

朱晦庵有幾句話與愛因斯坦所說頗相髣髴的，朱氏說：「極者，至極而已。以有形者言之，則四方八面，合揆將來，到此築成，更無去處，從此推出，四方八面，都無向背，一切停勻，故謂之極耳。」（見晦庵答陸子靜書）朱氏底這幾句話，可以說是他最早所發明的一種相對論。我們姑無論從愛因斯坦或朱氏所說的話看起來，那麼，所謂「太極」，就是這樣的有限度的同時又是無限度的東西；再說一句話，它是相對的東西。但是此地所謂「太極」是相對的，乃是說「相對的相對」的意思，並非像西洋底辯證法認定一切事物都是「絕對的相對」的一般。因為所謂「相對的相對」，是說太極本身仍是絕對的東西，不過它在流行時而生陰陽，纔有相對之可言；至於所謂「絕對的相對」，乃是硬指或誤認太極開始便是相對的東西。這緊猶愛因斯坦底相對論一樣，它所謂「相對」，是把時間相對化，把空間也相對化，並把時間與空間統一起來的一種主張；但是它並沒有否認時空的統一性。愛因斯坦自己說過：「空間中沒有絕對關係

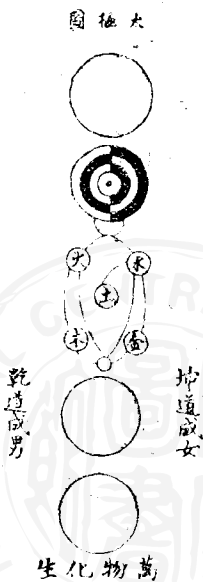
，時間中也沒有絕對關係，而空間——時間，却有絕對的關係。（愛氏曾於一九二一年五月在王城大學 *Noton university* 演講的「相對論大意第三十三頁」）由此，可見相對論者並非不承認事物之有絕對性的；然而近來有些人一聽到「相對」兩個字，輒造成一切相對的結論，甚至以為愛因士坦底「相對論」本身也是相對的東西。這種論調，有無別的作用？姑置勿論；但是在學理上看起來，它是很有錯誤的。

同一道理，「易經」所謂「太極」，在時間和空間上看來，是相對的；但是在空間與時間底統一上看來，却是絕對的。「易繫辭上傳」說：「易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶定大業。」所謂「太極」，是指理而言，它本無形迹可言；因此，它是絕對的。但是兩儀者，始為一畫、以分陰陽；四象者，次為二畫，以分太少；八卦者，以為三畫，而三才之象始備，它們既有形迹可尋，又有數量可計；因此，它們都是相對的。所謂「絕對」，就是「不變」的意思；所謂「相對」，也就是「變化」的意思。因為如此，所以我們認為「易經」所謂「易」，就是「以不變應萬變」的意思；現在我們可以再說一句話，所謂「易」，就是「以絕對應相對」的意思。

「易繫辭上傳」又說：「生生之謂易。」這句話底頭一箇「生」字，如朱氏所說，可以解作「始生」；它底第二個「生」字，也如朱氏所說，可以解作「相生」；因此，所謂「生生」，就是「由始生而相生」的意思。再進一步地說，所謂「始生」，是絕對的同時又是不變的意思；所謂「相生」，是相對的同時又是變化的意思。復次，就「易」之一字而論，因為所謂「生生」，是含有「始生」和「相生」兩層意思，所以「易」之一字，如同朱氏所說，也是含有「變易」和「交易」兩個意義。所謂「變易」，在變化之中，多少還含有絕對的和不變的意思；至於所謂「交易」呢，它纔是完全相對的意思。但是陰陽動靜雖然是相對着和變化着，然而它底極數，仍然離不開太極；因此，它又是統一於一個實理的。周濂溪說得好：「易者，交錯代換之名，卦爻之立，由是而已。天地之間，陰陽交錯，而實理流行，一賦一受於中，亦猶是也。」（見

周氏「通書」一，誠上第二）照周氏底這幾句話看起來，我們就可知所謂「易」，不當好像數學上用「正」（十）和「負」（一）的符號來計算一切事物之數量而已，它雖然有無限的變化，然其實理終逃不出一個法則；這個法則，就是所謂「太極」。

原來庖犧氏作八卦，是始於一畫。若從相對論來解釋，庖犧氏所作成的一畫，從它底一端，走到其另一端，固然有限；但是從它底任何一端撒開引教長，它或者可回到它所起身之點，而永不能夠達到它底末端；因為它在這時候已經變成爲圓圈形，便無末端之可言了。由此，可見庖犧氏所作成的一畫與周濂溪底「太極圖」對於「無極」和「太極」用圓圈○來表示，理無二致的。現在我爲參考起見，姑把周氏底「太極圖」轉繪於左：



上面的這一個「太極圖」，是周氏自無極起以至於萬物化生止始終到底地用圓圈○來表示的；這一個圓圈，我在前面已經說過了，便是庖犧氏所作成的一畫之縮寫形。照朱晦庵底解釋，他答湯泳說：「太極一圓便是一畫，是撒開引教長一畫。」（見朱子語錄）照朱氏底這種解釋，我們可以反過來說，庖犧氏所作成的一畫，便是周氏繪成的一圈之撒開形。因爲如此，所以我認爲庖犧氏所作成的一畫與周氏所繪成的一圈是一而二、二而一的東西。不過，彼此爲謀說明便利起見，庖犧氏似乎應用算學的公式，以一畫代表自然之

理底起點，再由一而生二，分爲一一兩個符號以代表陰陽，這不啻好像算學上由「零點」(○)一端進於「正」(+)，另一端進於「負」(-)一般。至於周氏呢，他似乎應用幾何學的公式，以圓圈代表自然之理底起點，再由同一的圓圈形推演到一切的一切，即自「無極」本身起一直至「萬物化生」止同是一個圈；朱氏認爲上一圈即是太極，但挑出在上。這不啻好像幾何學上所謂「象起於一點」，再由點而線，由線而面，由面而體一般。我們姑不論庖犧氏所謂「畫」或周氏所謂「一圈」，即前者似乎應用算學的公式，或後者似乎應用幾何學的公式來推演，然而他們所謂「實理」，如朱氏所說，祇是一個實理而已；因此，它不能夠因物事有形體與數量之差別而有特殊途的。

原來所謂「實理」，從其字義上看來，本是「無一息之妄」的意思。有人或向朱晦庵問：「誠者，物之始終，而命之道也。」朱氏答說：「誠是實理，徹上徹下，只是這個生物，都從那上做來。萬物流形天地之間，都是那底做。」他又說：「以理言之，則天地之間至實，而無一息之妄，故自古及今，無一物之不實；而一物之中，自始至終，皆實理之所爲也。以心言之，而聖人之心，亦至實而無一息之妄，故從生至死，無一事之不實；而一事之中，自始至終，皆實心之所爲也。此所謂誠者，物之終始也。」照朱氏底這幾句話看起來，我們就可以知道大凡事物，不論其爲數量或形體，無一不實；所謂「實」，就是它含有共通的、一定的一個法則，而爲我們始終地不能夠離的。同時，在這一點上看來，我們又可以知道所謂「實理」或「太極」，是絕對的、或不變的。

朱氏又說：「誠之通，是造化流行。未有成立之初，所謂繼之者善。誠之復，是萬物已得此理，而皆有所歸藏之時，所謂成之者性。在人則感而遂通者，誠之通；寂然不動者，誠之復。」有人或問繼是動靜之間否？朱氏答說：「是靜之終，動之始也。且如四時，到得冬月，萬物都歸藏了。此處若不有繼善之道，便都息了，如何來年會生？蓋貞復生元，故能無窮如此。」(見周濂溪集「第六十七頁」)朱氏底這幾句話，

是對於「誠」這個本體同時又論及「誠」底造化流行的意思。周濂溪說：「誠者，聖人之本。」（見「通書」一，誠上第一）照朱氏底這種解釋，他說：「誠者，至實而無妄之謂。天所賦、物所受之正理也。人皆有之，聖人之所以聖者無他焉，以其獨能全此而已。此書與「太極圖」相表裏。誠，即所謂「太極」也。」若照朱氏底這種解釋看起來，那麼，誠既然如上面所說，是不變的同時又是變化的，所以太極也是這樣的東西。

「中庸」本身也一方面說：「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，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」這幾句話就是指至誠本身之性質而言，它裏面含有「自誠明」的意思；他方面又說：「其次致曲，曲能有誠；誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化。唯天下至誠爲能化。」這幾句話就是指至誠能造化流行而言，它裏面含有「自明誠」的意思。因爲前者是「自誠明」，所以它不變，無假外求的；因爲後者是「自明誠」，所以它變化，恃乎教育的。「中庸」又說：「……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。博厚所以載物也，高明所以覆物也，悠久所以成物也。博厚配地，高明配天，悠久無疆。如此者，不見而章，不動而變，無爲而成。」這幾句話雖然是指「天之道」的「誠」——「至誠」而言，然而它裏面兼含有一人之道的「誠」之意味在內。因爲所謂「至誠無息」一語，既說「至誠」，又說「無息」，尤其最後三句話所謂「不見而章，不動而變，無爲而成」，既說「不見」，不動，無爲」，又說「而章，而變，而成」，這是明明地說出「誠」之爲物，是不變的同時又是變化的意思，也就是明明地說出「誠」之爲物，是絕對的同時又是相對的意思。

現在我們若拿「中庸」所說的這幾句話來與前面應用幾何學和相對論對於「太極」有所解釋的話一相對照，那麼，我覺得這兩者不啻同出一轍的一般；因此，我們可以說太極是不變的同時又是變化的東西，

或者可以說太極是絕對的同時又是相對的東西。因為太極是不變的、絕對的，所以一切事物能够保持均衡的狀態；因為太極是變化的、相對的，所以一切事物能够促進進化的狀態。但是在保持均衡之中，一切事物不免發生保守的現象；在促進進化之中，一切事物又須需要革命的手段。總之，在全部事物進化底過程中，必須要有生、長、衰、化四個過程。這譬猶四時，夏至陰生，冬至陽生，一動一靜，五為其根一般。

照以上所述，然則總裁所以視我們中國底一切事如政治、軍事、外交等等都是「以不變應萬變」及陳立夫先生所以稱「易經」之要義為「以不變應萬變」，其命意都不外乎此。我記得西洋有一位大學教授霍孔（A. Hollombe）說：「孫中山先生建國計劃底長處，就是在於能够融合進化與革命兩者之長。」我認為這就是因為 國父能够應用中國古來的哲學——「易經」上所有的「以不變應萬變」的這種道理的緣故。由此可見 國父自稱他底學說有些是淵源於中國固有的文化，決非虛語的。因為如此，所以我們在研究三民主義哲學尤其在其研究底原理的時節，不能不對於中國古來的哲學——「易經」——及歷史學者關於「易經」之學說——再三致意的。

## 第二節 「生元」和「民生」之字義意義和性質及其與三民主義之關係

上節所述，我已經把與 國父底三民主義哲學有歷史淵源的關係之中國古來的哲學自「易經」起迄於宋儒周、程、朱諸氏底學說止姑作一度輪廓的說明。當然，我對於中國古來的哲學要說明的話，尤其對於朱晦庵底學說要引用的話，不祇這些，但是我唯恐把「說」明得過詳或引用得過多，則不免有侵蝕本書底論旨之嫌；因此，我祇得姑止於此，讓我輒來開始研究三民主義哲學上底原理本身的問題吧。如果關於中國古來的哲學上之剩餘的話，等到研究三民主義哲學上底某種問題例如「心」與「物」兩者之相互的關係，



必須借用或引用它來做證明之根據的資料時，我隨時隨處再來補充吧。現在我先就「國父所謂『生元』說起，有些運同『民生』一併談及。

什麼是「生元」？在前面第六章已經說過了，所謂「生元」，不啻就是「易經」所謂「太極」。照國父自己所說，所謂「生元」一語，蓋取「生物元始」之義。分開來說，所謂「生」，就是「易繫辭上傳」所謂「生生之謂易」之「生」字；所謂「元」，也就是「周易上經」所謂「大哉乾元，萬物資始」之「元」字。關於「生生」兩字，我已經引用過朱晦庵所說的幾句話，朱氏認為「生」有兩義：一是「始生」之義，一是「相生」之義；我就認為「生生」兩字，前一個「生」字是「始生」之義，後一個「生」字是「相生」之義；但是所謂「生元」一語裏面祇有一個「生」字，因此，我就認為這個「生」字兼含有「始生」和「相生」兩義。至於所謂「大哉乾元，萬物資始」這兩句話呢，照周謙溪氏解釋，他說：「乾者，純陽之卦，其義爲健，乃天德之別名也。元，始也；資，取也。言乾道之元，萬物所取以爲始者，乃實理流出以賦於人之本，卽圖之陽動也。」周氏對於「陽動」再來註釋「陰靜」，他說：「天所賦爲命，物所受爲性。言乾道變化，而萬物各得受其所賦之正，則實理於是而各爲一物之主矣。卽圖之陰靜也。」（見「通書」一誠上第一）

再進一步地說，周氏還認爲元亨是誠之通，利貞是誠之復。註說：「元始、亨通、利遂、貞正，乾之四德也。通者，方出而賦於物，善之繼也。復者，各得而藏於己，性之成也。此圖已爲五行之性矣。」朱氏對於「已」也解釋過幾句話，他說：「元者，用之端，而亨利貞之理具焉。至於爲亨，爲利，爲貞，則元之爲耳。此元之所以包四德也，若分而言之，則元亨，誠之通；利貞，誠之復，其體用固有在矣。恐亦不得如龜山之說也，以用言，則元爲主，以體言，利貞爲主。」（見朱子答方伯謨書）綜合以上所述的「易經」及周、朱兩氏所說的這些話而論，若單從「生」和「元」兩個字底意義看起來，我們就可知「國父」所謂

「生元」與「易經」所謂「太極」沒有多大區別的。

復次，就「生元」之性質和作用而論，國父認爲生元之爲物也，精矣、微矣、神矣、妙矣、不可思議者矣。朱氏認爲太極是本然之妙，無聲臭、無方所、無形狀之可言。由此，可見「生元」與「太極」，在性質上看來，兩者是一的東西。國父又認爲生元之爲物也，有知覺靈明者，有動作思爲者，有主意計劃者。朱氏也認爲太極是一個實理，一以貫之，自萬事以下，由太極推演出來許多道理，條貫脈絡，井井不亂。由此，又可見「生元」與「太極」，在作用上看來，兩者也似乎是同一的東西。退一步地說，即使「生元」與「太極」兩者雖然不是完全同一之物，然而至少限度，兩者也是頗相類似的東西。朱氏說：「五行、太極便與生之謂性相似，以爲同，則同中有異；以爲異，則未嘗不同。」（見朱子答嚴時亨語）朱氏底這幾句話，我認爲它可以用來作爲說明「生元」與「太極」之異同。

上面所述的像，國父對於「生元」之解釋認爲它是精的、微的、神的、妙的、不可思議的，並且有知覺靈明的，有動作思爲的，有主意計劃的，在有些人底眼光看來，他們認爲國父底這種說法，是一種目的論，甚至誣之爲一種生機論或靈氣論。關於這一層，我已經在前面幾章把它批駁一過了，此地無須再述。不過，我覺得國父所以對於「生元」有這樣的說法，多少是站在「人道」的方面而立論的，並非概括「天道」和「地道」而言的；因此，國父不能不如周濂溪所謂「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」這幾句話一樣，說出生元之爲物也有那樣的一種狀態。朱氏對於周氏所說的這幾句話更解釋得好，並且我認爲朱氏底解釋大足以作爲國父底生元說之證明，現在把它抄錄於後：

朱氏說：「二氣五行，交感萬變，故人物之生，有精麤之不同。自一氣而言，則人物皆受是氣而生；自精麤而言，則人得其氣之正且通者，物得其氣之偏且塞者，惟人得其正，故是理通而無所塞；物得其偏

，故是理塞而無所知。且如人，頭圓象天，足方象地，平直端正，以其受天地之正氣，所以識道理，有知識。物受天地之偏氣，所以禽獸橫生，草木頭生在下，尾反在上；物之間有知者，不過只通得一路。如鳥之知孝，獺之知祭，犬但能守禦，牛但能耕而已。人則無不知，無不能，人所以與物異者，所爭者此耳。問：「人物皆稟天地之理以爲性，皆受天地之氣以爲形，若人稟之不同，固是氣有昏明厚薄之異。若在物言之，不知是所稟之理，便有不全耶？亦是緣氣稟之昏蔽，故如此耶？」曰：「惟其所受之氣只有許多，故其理亦只有許多。如犬馬形氣如此，故只會得如此事。」又問：「物物各一太極，則是理無不全也。」曰：「以理言之，則無不全；以氣言之，則不能無偏。」只是一個陰陽五行之氣，衰在天地中，精英者爲人，渣滓者爲物，精英之中又精英者爲聖爲賢，精英之中渣滓者爲愚不肖。有有血氣知覺者；人獸是也；有無血氣知覺而但有生氣者，草木是也；有生氣已絕而但有形質臭味者，枯槁是也。是雖其分之殊；而其理則未嘗不同。但以其分之殊，則其理之在是者，不能不異。故人爲最靈，而備有五常之性；禽獸則昏而不能備；草木枯槁，則又并與其知覺而無焉。但其所以爲是物之理，則未嘗不具焉。問：「五性感動而善惡分。」曰：「天地之性，是理也。纔到陰陽五行處，便有氣質之性。於此便有昏明厚薄之殊。」以氣質有蔽之心，接事物無窮之變，則其目之欲色，耳之欲聲，口之欲味，鼻之欲臭，四肢之欲安佚，所以害乎其德者，又豈可勝言也哉？二者相因，反覆深固，是以此德之明，日益昏昧，而此心之靈，不過情欲利害之私而已。是則雖有人之形，而實何以遠於禽獸？孟子云：「人之所以異於禽獸者幾希！」人物之所以異，只是爭些子，若更不能存得，則與禽獸無異矣。」（見周濂溪集第一四—一五頁）

上面所引用的朱氏底這些話，若一一證諸現代的科學知識，沒有一句話說不通的。具體地說，譬如說朱氏認爲「如人，頭圓象天，足方象地，平直端正，以其受天地之正氣，所以識道理，有知識」這幾句話，不啻就是現代的許多生物學者所研究而得的結果一般。照最近研究生物學者底見解，他們以爲在勞動

過程中類人猿因為牠是以後都是趾為站立之用，所以前部兩足遂得以去運用石頭和槓杆；又因為牠要在平原上探視敵人或窺伺捕獲的目的物。所以我們底祖先，常常直立起來，結果及形成人類之直立體態。直立體態之意義，即在於猿猴之前後部間（後部變為行動官能的雙足，而前部成為取前的雙手）之勞動底最大分工。身體之直立體態，遂擴大了眼界，視力益加發達，嗅官也換以靈敏的鼻子。凡上所述，都是人類之所以具有能力，審察自己底活動，這也就是人類之所以區別於其他動物之主要的一點。然而這種適應，完全是存在於勞動過程，方始發現。人類有了手的器官之後，人類的生活底工具愈趨複雜；因此，人類底工作，也複雜起來，而分工也就發現了。更複雜的工具，使其工作有專門負責的，這便是第一個的手工業了。但是當時人類一方面分工，他方面群集，分成了權利和義務，遂形成了人類社會。照這許多研究生物學者這些見解看起來，我們就可知人類之所以異於禽獸，能識道理，又有知識，其原因是在於人類自身生來就具有適應外界底事物之可能性，再在勞動過程中，一再爭取生存，遂形成一個富有智力的頭腦和雙能夠製造工具的手。不但如此，並且在人類自身之中，也視他們各個人底智力之偏全及其雙手底能力之大小，而有智愚和賢不肖之別。

關於人之定義，除掉上述的這許多研究生物學者底見解之外，還有佛蘭克林 (Franklin) 和斯潘格來 (Oswald Spengler) 兩人說過很有價值話的而可以引用的。佛蘭克林說：「人是製造工具的動物。」他並說：「這就是人與其他動物不同之處，因為人類有了雙手的器官，而其他動物沒有這種器官的緣故。」斯潘格來也說：「人為何物乎？人如何成爲人？對此之總答覆曰：『經過手之創生。』斯氏認爲「手」比之「眼」和「耳」更能够區別空間中之一切事務。他更說得好：「在全部世界中，無能離比「能同時解知與活動」之部份「手」者，彼「理論地觀看世界」之眼，係被加上彼「實際地操縱之人手。」」（見斯潘格來著，董兆宇譯，「人與技術」第三章）

照佛、斯兩氏底這幾句話看起來，我們也可知人類之所以異於禽獸的，實在是因為生來先受有天赋之性，復次再如何利用環境或適應環境去發展其天性而形成其人之所以為人的體態並完成其人之所以為人的任務。但是因為人類底稟氣（指生理的方面而言）之不同及其所處的環境（包括教育在內）之各異，所以凡所形成之人類自有智愚和賢不肖之殊。至於天所賦之理呢，不拘人類底稟氣及其環境之如何，無不具備的。不過，這個「理」能否發展及其有無發展完全和圓滿的程度，又視人類底稟氣及其環境之如何以為斷的。

什麼是「理」？這個問題，後面還有詳細的答覆；不過，此地所謂「理」，我姑先解釋一下吧。所謂「理」，不外乎是如朱晦庵所說的「理是生物之本」及如葉賀孫所說的「生生不窮之理」的意思。朱氏說：「理是生物之本，氣是生物之具。」他又說：「人物之生，必稟此理，然後有性；必稟此氣有形。」（答黃道夫書，「文集」第五十八）葉氏說：「太極如一本生下，分而為枝幹，又分而生花生葉，生生不窮，到得成果子。裏面又有生生不窮之理。生將出去，又是無限個太極更無停息，只是到成果實時，欲略少歇也，不是止到這裏，自合少止，正所謂『終始萬物，莫盛乎艮。』艮止是生息之意。」（見「朱子語錄」）戴東原本來是反對宋儒以兩儀為陰陽而求太極於陰陽之所由生，認為這並非孔子之言，然而他對於「生生」兩字有如次的種種解釋，是與宋儒所說大致相同的。他說：「生生者，化之原；生生而條理者，化之流。」他又說：「氣化之於品物，可一言而盡也；生生之謂敷？」他又說：「生則有息，息則有生。……生者，動而時出，息者，動而自止。」他又說：「天地之氣化，流行不已，生生不息。」戴氏所說的這些話，豈不是與朱、葉兩氏所說完全相同嗎？若照朱、葉、戴三氏底這些話看起來，所謂「太極」，既然不外乎生生不窮之理或生物之本、那麼，國父所謂「生元」，單從其字義看來，更不待說是這樣的。

復次，請再看「易繫辭下傳」所說，「天地之大德曰『生』，聖人之大寶曰『位』。何以守位？曰：『仁』。」

所謂「生」，它底意義，我們已經明白了，不必再說；至於所謂「位」呢，它是「安其所」之義；因此，它須要守；而所謂「守位」，就是「立定本體」的意思。然則爲什麼稱之爲「仁」呢？所謂「仁」，本來也是「生」之義。照劉熙底解釋，他說：「人，仁也；仁，生物也。」宋儒中有人稱果核中實爲「仁」，或者稱手足麻痺不能運動者爲「不仁」。這些話都是說「仁」之爲物，是有生長和發展的可能性的意思；不過，它蘊藏於內。好像不動的模樣，所以稱之爲「守位」。究其實，它沒有一刻不想發展或發育的，祇要有適當的機會，它就立刻向前發展或發育的。「中庸」說：「致中和，天地位焉，萬物育焉。」這兩句話，其命意也就不外乎此。

譬如「桃仁」，在表面上看來，它似乎是靜止不動，然在骨子裏看來，它却是含有「生生不窮」之理；如果一旦遇着良好的環境如肥沃的土壤、適度的日光、適量的雨露、優異的肥料及精幹的園丁等，那麼，它無不如同葉賀孫稱「太極」一樣發射苗芽，分枝分幹，生花生葉，乃至結成果實爲止，略事少歇；然後再循環地重新繼續向前生長和發展或發育。如此的輾轉相尋，一直推動前進，永無停止之一日。這就是所謂「生生不已，變化無窮」的意思；但是在另一面講，天地間一切事物雖然都是這樣的生生不已，變化無窮着，然而「生生」之所以爲「生生」的這個實理，還祇是一個實理，它始終不渝，同時又是完全無缺的，這叫做「不變」，或者如「易繫辭」下傳所說，叫做「守位」。這又譬猶「桃仁」，不拘其怎樣發芽，分枝分幹，生花生葉，結成果實，及它少歇之後再循環地重新繼續向前生長和發展或發育，乃至無窮盡地輾轉相尋，一直推動前進而永無停止之一日，然而「桃仁」之所以爲「桃仁」，還祇是一個桃仁，它始終不渝，同時又是完全無缺的一般。除非這個「桃仁」一旦被人所摧殘，使它沒有生長之機會；甚或爲人所消滅，使它沒有生長之可能，乃是另一問題。但是即使這個「桃仁」任憑人們怎樣地摧殘甚或消滅，然而在根本上，它底根源還是仍舊保存着或維持着而永不會化爲烏有的；如果遇着某種機會，它仍舊會向前生長

和發展或發育的。不過，它因爲它在中途受過了挫折，也許不會像普通的「桃仁」一樣，生長和發展或發育得那樣的順利和迅速而已。然而在這種情形之下，它未嘗不可以採用一種非常的手段去促成其突變。這種非常的手段，在政治上，就是所謂「革命」。實在講起來，生物學上所謂「突變」與政治上所謂「革命」，在英語，概叫做 *revolution*，這一個字是對待着所謂「進化」(Evolution)——「漸變」——而言的；因此，「革命」和「進化」或「突變」和「漸變」兩字，都是適用於生物和政治兩方面的。以下請再以中國本身底歷史和社會爲證吧。

照 國父所說，民生是歷史的重心；民生是社會上一切活動的原動力。在中國歷史上講，它既有悠久之時間；因此，「民生」這個重心應當有長足的生長；復次，在中國社會上講，它既有廣大之空間；因此，「民生」這個原動力應當有普遍的發展，然而在事實上看來，它竟大謬不然的。具體地說，除掉先秦以前的各時代，我們中國歷史底重心和社會底原動力——民生——確有長足之生長和發展，無論道德、政治或經濟各方面也因之都有突飛之進步；在先秦以後的各時代例如漢、唐、宋、明等時代雖然不及先秦以前的各時代所有那樣的隆盛，然而「民生」這個重心或原動力還能够保持其不降落之狀態之外，其餘各時代所有的「民生」這個重心或原動力，不是停滯不進，就是向後倒退；尤其到了清季，它可以說是一落千丈，幾乎等於消滅了。究其原因，這無非在於內有封建時代所傳統下來的勢力之摧殘，外有帝國主義者所侵入的權力之壓迫的緣故。國父看出這個緣故，所以他說：「因爲民生不遂，所以社會的文明不能發達，經濟組織不能改良和道德退步以及發生種種不平的事情。」國父底這幾句話中第一句話所謂「民生」，就是指歷史重心和社會上一切活動底原動力而言；其次三句話就是對於民權主義、民生主義、民族主義——三民主義——而言的。

照 國父底意思，在一方面，他認爲民生是歷史上和社會上一切事物之最後的決定要素——根本原理，

這個最後的決定要素或根本原理若不發展，那麼，一切事物都無從謀其所以進步的；但是在他方面，他覺得「民生」這個最後的決定要素或根本原理本身祇有它底發展底可能性，而沒有它底實現性；如果我們要它有所實現，那麼，非先有一種促成它有所實現的東西存在着不可。這是什麼樣的一種東西呢？在國父看來，這就是三民主義。因為如此，所以國父在未說出歷史底重心和社會上一切活動底原動力——民生——之前，先來建立一種三民主義；等到詳細地說明了三民主義有怎樣的必要性和重要性以後，他纔在「民生主義」第一講裏面連帶地提到「民生為歷史的重心」這一句話。這「民生」兩個字實在是與所謂「民生主義」之「民生」兩個字自有區別的；這於這一層，我已經討論在前面第一章，此地本來無須復述；不過，現在我再提起一下，以明「民生」與「三民主義」有怎樣的相互為用之關係而已。

論者聞我言，或者以為我在一方面既承認國父稱民生為歷史底重心和社會上一切活動底原動力；但是他方面又說國父要用三民主義去促成民生底發展底可能性之實現，這豈不自相矛盾嗎？至少限度，像這樣的說法，這是倒果為因的。殊不知民生固然是歷史上和社會上底一切事物之最後的決定要素或根本原理，然而歷史上和社會上底一切事物之健全和完備與否，大有影響於「民生」之上而與它能有圓滿的發展有極密切的關係。由此，可見「民生」與「三民主義」並非有因果的關係，乃是有相互的關係；若論因果，我們也祇可以說這兩者有相互為因、相互為果之關係而已。請再拿「桃仁」來做個比喻，桃仁固然是桃樹底萌芽、枝幹、花葉和果實之最後的決定要素，然而桃仁能否發展，它祇有它底發展底可能性，而沒有它底實現性，如果我們要它有所實現，那麼，我們也必須先有土壤和肥料灌諸萌芽之上，有雨露降諸枝幹之上，有日光照諸花葉之上，有園丁保護其將成熟而未成熟之果實及怎樣摘落其已經成熟之果實等等，作為促成桃仁所以能夠有圓滿的發展之諸條件。不但如此，並且可以有影響到第二代桃仁之生長和發展或發育。譬如說改良樹木之種子，實際並非改良種子本身，乃是在於怎樣地改良土壤和肥料，講求保溫，防止



風雨，驅除害蟲，保護果實等等。現在我再引用朱晦庵所說的那幾句話來證明吧。朱氏說：「理則一而已矣。其形者則謂之器；然而道非器不形，器非道不立。蓋陰陽亦器也，而所以陰陽者道也。是以陰陽往來不息，而聖人指是以明道之全體也。」（註見前）若照朱氏底這幾句話看起來，我們就可知「民生」是道，「三民主義」是器；「民生」非「三民主義」不形，「三民主義」非「民生」不立。這樣一來，那麼，我們若說 國父要用三民主義去促民生底發展底可能性之實現，那麼，不但消極地沒有倒果爲因之嫌，尤其沒有自相矛盾之誚，並且積極地能够發揮 國父所以建立三民主義之本意；同時，可以發見 國父底學說與中國固有的文化尤其與「易經」有怎樣的歷史淵源的關係之處。

### 第三節 生元與無極之關係

「生元」和「民生」之字義意義和性質及其與「三民主義」有怎樣的相互關係，我已經在上面借用或引用「易經」及宋儒周、程、朱諸氏對於「太極」兩字有所圖解的話來證明作過一度概括的說明了；現在我再進一步地對於「生元」與「民生」及「生元」所生的「精神」和「物質」與「民生」所生的「生活」、「生存」、「生計」、「生命」乃至「生元」或「民生」與「三民主義」和「世界大同」並且連同目前中國所最迫切需要的「抗戰必勝」和「建國必成」兩大問題，併聯繫在內，作一度彼此有怎樣的貫串的和相互的關係之說明。同時，我還要借用周濂溪底「太極圖」及總裁所手訂的「三民主義之體系及其實行程序表」來做個根據作一度比較對照的解釋。

「生元」和「民生」與「太極」有怎樣相似的地方及兩者有怎樣相互的關係既經在前面說明一過了；至於「三民主義」與周氏底「太極圖」裏面所有的那一種東西相似的這個問題，我在前面雖然未曾談及，然而一望就容易知道它與「五行」底形式頗相髣髴的，但是彼此底內容是否相同，乃是另一問題。如果照

上述的我自己底這個觀點，那麼，我本來可以把「生元」和「民生」以下底各種要素如心、物、三民主義和世界大同等與「太極」連同「無極而太極」這一句話在內。以下底各種要素如陰陽、五行和萬物化生等相互對照，另製成一個「生元圖」或「民生圖」並附圖解，以示彼此之相似。但是我唯恐彼此過於類比推論，不但有犯着論理學上所不許可之誤謬，並且不免惹起讀者諸君之誤會，以為我底立論，失之穿鑿，不啻「膠柱鼓瑟」一般。因此，我對於這一層，並且作罷；俟異日有必要時，再來寫成「易經與三民主義」或「太極圖與三民主義」一書，把這一個「生元圖」或「民生圖」及其圖解裂成一併加入，以作專屬之研究。現在我姑先把這兩者所有的種種要素作一度簡要的說明。

照我個人底觀點，比前面更進一步地認為 國父所謂「生元」，是與周氏所謂「無極」相當；他所謂「民生」，是與「易經」所謂「太極」相當。爲什麼呢？因爲照 國父所說，生元之爲物也，精矣、微矣、妙矣，不可思議者矣。所以所謂「生元」，如同朱氏對於「無極」解作「上天之載，無聲無臭」一樣；因此，兩者是相類似的。至於所謂「民生」呢，我在前面已經說過了，若從其字義上看來，顧名思義，它似乎在進化階段上比之所謂「生元」爲高一階段的。具體地說，「民生」一語，既是以民——人類或衆人——爲出發點；因此，它似乎是對着「人道」（即 國父所謂第三期之進化時期）而言的。但是所謂「生元」，似乎是包括「天道」和「地道」（即 國父所謂第一、第二兩期之進化時期）及「人道」三者而言的；因此，論其範圍，「生元」固然比之「民生」來得大，然而論其階段，「生元」却是比之「民生」來得低的。但是「生元」究竟是「民生」所寄託的，換句話說，「民生」究竟是「生元」所推演的；因此，不管「生元」底進化階段比之「民生」爲低，然而「生元」究竟是「萬物元始」之義，若無「生元」，則「民生」就無從言進化的，如果照周氏所說，「無極而太極」，那麼，我們同樣地可以說「生元而民生」。然而我們須要注意的，此地所謂「生元而民生」一語，並非說「生元」和「民生」是兩種東西，乃不過說「民生」由「生元」

而進化的而已。實在講起來，「生元」和「民生」是「一而二、二而一」的東西，這不啻朱氏稱「非太極之外，復有無極也」一般。

然則我爲什麼說「生元而民生」呢？除掉我在前面引用過朱氏對於周氏所謂「無極而太極」有所解釋的話，足以作爲旁證之外，現在我再引用馮友蘭先生對於「無極而太極」一語有所解釋的話來證明吧。馮先生說：「我們（馮先生自稱）的系統所講之宇宙，有兩個相反底極：一個是太極，一個是無極。一個是極端地清晰，一個是極端地混沌。一個是有名，一個是無名。每一普通底名詞皆代表一類，代表一理。太極是所有之理，所以所有之名，無論事實上已有或未有，皆爲太極所涵蘊。所以太極是有名，而無極是無名。由無極至太極中間之過程，即我們的事實實際底世界。此過程，我們名之曰『無極而太極』。他又說：「無極而太極之『而』，卽微妙之門。太極是極端地清楚，無極是極端地混沌。此『而』是半清楚半混沌，是由混沌達於清楚，但永不能十分清楚。」（見馮著「新理學」第七四頁）他又說：「道是無極而太極之『而』之程序；此『而』是無始無終底。」（同上第二二二頁）馮先生一方面說：「陸象山以爲此語（指『無極而太極』而言）本於老，朱子則以爲所謂『無極而太極』，卽是說『無形而有理』。朱、陸間之爭辯，由於二人之哲學系統，根本不同。就此爭辯說，象山是而朱氏非。」他方面說：「不過我們所謂『太極』與道家之太一，及讓溪之太極，完全不同。」（同上，第七三—七四頁）馮先生自己底哲學系統，究竟怎樣？此地我姑且不討論；因爲本書底目的，並非在於要對馮先生大作「新理學」作書評的緣故。不過，現在我正引用朱氏底用語，又不能不把馮先生對於「無極而太極」有所解釋的話與朱氏所說作一度比較。據我個人底觀察，認爲馮先生稱無極爲「無名」，太極爲「有名」；而朱氏稱無極爲「無形」，太極爲「有理」，這兩句話是一樣的。彼此所差異的，不過在於馮先生站在名學——論理學——的觀點而立論，朱氏站在哲學（朱氏自己底哲學）的觀點而立論的而已。所以有「新理學」與「舊理學」之分。

至於馮先生認為無極是極端地混沌，太極是極端地清晰；同時，他又認為由無極而太極是一個過程，並且認為「而」之一字，就是老子所謂「衆妙之門」，它是半清楚半混沌，是由混沌達於清楚，但永不能十分清楚。這些意思，我是非常贊同的；因為它就是含有我在上面所說的「進化」的意思。總之，所謂「生元而民生」一語，如同周氏所謂「無極而太極」一樣，不問朱氏與馮先生所解釋，孰是孰非，確是可以說由低階段的「生元」而進展到高階段的「生元」，對於低階段的「生元」，仍稱之為「生元」，對於高階段的「生元」，另稱之為「民生」。但是在根本上講，「生元」和「民生」是二而一、一而二的東西。

#### 第四節 精神與物質之關係

上面的這一節話，是關於 國父所謂「生元」和「民生」與「易經」所謂「太極」及周氏所謂「無極而太極」之一種類比的說明。以下我欲再來說明自「生元」和「民生」以下底各種要素如物質和精神、三民主義、世界大同等與自「無極」和「太極」以下底各種要素如陰和陽、動和靜、五行、萬物化生等有怎樣的相類似的方面。但是在未說明這個問題之前，我覺得 國父底「三民主義」究竟是唯心論呢？唯物論呢？抑或唯生論呢？則不能不在此地再有一番追加說明之必要。現在為要澈底地瞭解 國父底「三民主義」究竟屬於那一種哲學體系起見，最好先把 國父對於「精神」之定義有所解釋的話提出來說明一下，以作下面所將要說的幾個問題之引子；同時，它也可以作為前幾章所已經說過的許多議論之補充。像這樣的說法，我雖則明知有重複之嫌，不啻「疊床架屋」一般，然而三民主義之體系，迄今還是議論紛紛，莫衷一是，所以我不厭其煩，重新地把它討論一下吧。但是我不敢視自己所說為是，姑讓我說明在下面：

國父對於「精神」之定義有如次的解釋，他說：「至於精神定義若何，欲求精確之界限，而非亦易，然簡括言之，第知凡非物質者，即為精神可矣。」（見「軍人精神教育」二） 國父底這幾句話，並非說物

質之外，另有所謂「精神」，乃是說物質之爲用，到了極隱極微的時節，這叫做「精神」。原來國父認爲精神和物質是相對的，他說：「總括宇宙現象，要不外物質與精神二者；精神雖爲物質之對，然實相輔爲用。」（註見上）照國父底意思，在一方面，他固然認爲世界僅有物質之體，而無精神之用者，必非人類；然在他方面，他認爲全無物質亦不能表現精神。不過，國父認爲專特物質，那是不可能的。像國父底這樣的說法，我們就可知三民主義哲學，的確不是唯物論，也並不是唯心論，乃是主張心與物互爲其根，而之所以互爲其根的，由於「生元」或「民生」爲之宰的。國父先說：「精神與物質兩者相輔爲用。」繼說：「何謂體？卽物質；何謂用？卽精神。」前後兩「用」字，略有不同；具體地說，前一個「用」字，就是我在上面所謂「互爲其根」之「根」字底意思；至於後一個「用」字呢，它是與「體」字相對待之名詞。但是「體」與「用」雖屬相對待，然非「主客」之稱，乃是仍然相對的。朱氏說：「體本則一，故曰混；用散而殊，故曰闢。一動一靜、其運如循環之無窮，此兼舉其體用而言也。」（見周濂溪通書一，動靜第十六）照朱氏底這幾句話看起來，我們就可知「體」和「用」，並非兩件截然可分的東西，乃是在於有「混」和「闢」之殊。所謂「混」和「闢」，就是我在前面所引用的馮友蘭先生對於「無極」和「太極」認爲前者是極端地混沌，後者是極端地清晰的意思。因此，我認爲精神與物質兩者之區別，也不過如此而已。

論者或以爲國父說過兩句話：「童子有精神，牛無精神。」（見「軍人精神教育」）因此，國父底三民主義哲學是一種心物並行論。殊不知國父底這兩句話，也是比較的、相對的，不過認爲童子底精神比之牛底精神爲清晰的，換句話說，牛底精神比之童子底精神爲混沌的而已，並非說童子全無物質（體質），牛全無精神的意思。如果照進化論的觀點看來，譬如達爾文認爲人類是由類人猿進化過來的。達爾文底這個假設若是真的話，那麼，一直推上去，類人猿究竟是從那一種東西而進化過來的呢？我們豈不可以說

人類猿是由更低級的動物進化過來的嗎？這個問題底答案當然是肯定的。由此，可見 國父所謂「童子有精神，牛無精神」這兩句話，不過拿童子底精神來與牛底精神，同時拿牛底力量（體質）來與童子底力量作一度比較而已。所以 國父繼續地說：「故童子之力量雖不如牛，而能以精神（即極清晰的精神）制馭之。」

原來世界上任何事物，大都有時由混而關，有時由關而混；混時，有形跡可見，可以叫做「物質」；關時，無影像可尋，可以叫做「精神」。單就「意識」而論，照現代心理學底研究，他們認為人類底意識，在初出胎時節，究竟是很渾沌（混）的；在這時節，人類祇有一種「刺應結」的生理作用，或者可以叫做「心理作用」。嗣後，人類隨着年齒之增長，他們底意識逐漸地由混沌而達到於明顯（關）；在這時節，人類底意識就發生一種慎思作用，譬如能够明是非，不僅祇有「刺應結」而起一種生理的心理作用而已，並且再增加上一種能反省的論理的心理作用。最後，人類底意識更會隨着經驗和知識之發達，由明顯而臻進於隱約微妙的境地；在這時節，人類底意識就發生一種明辨作用，譬如能够別善惡和辨義利，不僅祇有能反省的而起一種論理的心理作用而已，並且更增加上有理性的倫理的心理作用。這三種心理作用之發展，可以分做三個階段：第一種心理作用——生理的心理作用——是低階段，它是混沌的；第二種心理作用——論理的心理作用——是中階段，它是半混沌半清楚的；第三種心理作用——倫理的心理作用——是高階段，它是清楚的。第一種心，可以稱做「物質」；第二種心，可以說由物質而精神；第三種心，可以稱做「精神」。這不啻好像「無極」、「無極而太極」、「太極」三階段一般。但是要請注意的，像我這樣的說法，還並非認定物質是本體，精神是為物質所產生的，乃不過說物質是精神底混沌狀態，而精神是物質底清楚狀態；至於介乎第一種心與第三種心之第二種心呢，它是由混沌的精神（姑稱之為「物」）達到於清楚的精神（姑稱之為「心」）。由此，可見我底立論，如同三民主義哲學本身一樣，既不是唯物論，也不是唯心論，乃是心物同根論，認為「心」和「物」兩者互為其根而有「生」為之宰的，所以又不妨如陳立夫先生所命名，姑稱之為

「唯生論」。

上面所述的這三種心，也就是 國父所謂「不知而行」、「行而後知」、「知而後行」三階段的意思。若律諸「大學」，這三種心，也就是所謂「格物」、「致知」、「誠意」和「正心」三階段的意思。因為 國父所謂「不知」，是混沌的「知」；所謂「行而後知」之「知」，是半混沌半清楚的「知」；所謂「知而後行」之「知」，是清楚的「知」。第一種「知」，似精神而非精神，似物質而又非物質，所以叫做「混沌」（混）；第二種「知」，半屬精神，半屬物質，所以叫做「半混沌半清楚」（半混半闢）；第三種「知」，不妨說全屬於精神，所以叫做「清楚」（闢）。至於「大學」所謂「格物」、「致知」、「誠意」和「正心」這三階段的作用，也是這樣的，此地無須多說，好在前面第一章我把「格物」一語解釋一過了，其餘各章，我對於「致知」、「誠意」、「正心」三語，也已經討論過了。

復次，我再把上述的這三種心與「書經大禹謨」所謂「人心惟危、道心惟微；惟精惟一，允執厥中。」這幾句話互相對照一下吧。我認為生理的心，就是「書經」所謂「人心」；因為生理的心，是由於本能和衝動，祇有刺應結，它往往盲目亂碰，所以叫做「危」。倫理的心，就是「書經」所謂「道心」；因為倫理的心，是由於理性，既能慎思，又能明辨，它容易潛移默化，所以叫做「微」。至於論理的心，是由於反省，雖能够慎思，然而它祇做到求真求的地步，而未會達到於求美求善的境界，所以它一方面不危不微，他方面又能危能微，可以說「危微參半」。不過，這三種心是連串而不可截斷的；因此，第二種心——論理的心是上繼心理的心，下開倫理的心，不啻是由「人心」走到「道心」之過渡橋，其地位和作用，都是極其首要的。復次，在所謂「人心惟危，道心惟微」之後，為什麼說「惟精惟一，允執厥中」呢？它所謂「精」，是「精到」之義，這是就深的方面而言；所謂「一」，是「統一」之義，這是就廣的方面而言的。引伸地說，這兩句話就是說人類在一方面應當使人心不斷地臻進於道心的境域，勿失之輕薄，在他方面應當使

道心常時地照顧到人心，勿陷於冥想。然則這種理想怎樣能夠實現呢？我認爲這非依靠上述的這種論理的心爲之媒介的不可。這又不啻「大學」一方面說格物應當臻進於「誠意」和「正心」，他方面說「誠意」和「正心」應當照顧到「格物」；至於所謂「致知」呢，「大學」認爲它是居於「格物」與「誠意」和「正心」之中間底媒介物。因爲如此，所以國父和總裁兩人雖都重視「力行」，然而他們又都使人們勿把知識和思想放在其後。然則國父所以說「行之道爲何？即在後知後覺者之不自惑以惑人而已。」及總裁所以說「力行並不是一種冥行。」其命意就不外乎此。關於這一層，我在前面第四章論之甚詳，此地無須再述。

論者或以爲所謂「人心」既稱爲「心」，則不能夠當做「物」看待。殊不知國父告訴過我們：「人者，心之器也。」國父所謂「器」，不啻就是「物」；因此，所謂「人心」，豈不可以當做「物」看待嗎？會有人向朱晦庵問：「動而無靜，靜而無動，物也。靜而無靜，動而無動，神也。所謂物者，人在其中否？」朱氏答說：「人在其中。」那人又問：「所謂神，是天地之造化否？」朱氏答說：「神者，即此理也。」那人又問：「物則拘於有形，人則動而有靜，靜而有動，如何卻同萬物而言？」朱氏答說：「人固是靜中動，動中靜，亦謂之物。凡言物，指形氣有定體而言，然自有一箇變通在其中。須是知器卽道，道卽器，莫離道而言器可也。凡物皆有此理，且如此竹椅，固是一器，到其適用處，自有箇道在其中。」（見「朱子語錄」）朱氏底這幾句話，在一方面看來，它足以證明人心是物——物質，道心是神——精神；在他方面看來，它認爲人心卽道心，道心卽人心，兩者不可截然爲二的。如果照朱氏所說，那麼，人心雖危，然而因爲它有箇道心在其中，所以它也可以求得精到而臻進於微妙之境域。反過來說，也是這樣的；因爲人心既然就是道心，道心就是人心，所以我們也應當如朱氏所說一樣，認爲莫離人心而言道可也。若照這樣的說法，那麼，道心雖微，然而因爲它初不離乎人心，所以它能夠求得統一而不會陷落於玄渺之迷途。朱氏還說



得好：「所謂神者，初不離乎物。如天地萬物也。天之收斂，豈專乎動？地之發生，豈專乎靜？此卽神也。」他又說：「四時行焉，萬物終始，若道有箇物時，又無形骸；若道無箇物時，又怎生會恁地？」（註見前）朱氏底這幾句話，不但說明物和精神——物質和精神——兩者本身各有什麼樣的性質，並且指出這兩者間有怎麼樣的關係了。前一點，照以上所述看來，已經明白了；至於後一點呢，我們不妨根據朱氏所說的「一動一靜，其運如循環之無窮，此兼舉其體用而言也」這幾句話，認爲它也是如此，並非說心外有物，物外又有心的意思。

除掉上述之外，論者也許還有疑問，以爲朱氏說過幾句話：「混言太極，闢言爲陰陽五行以後，故末句曰其無窮分。」（指周書而言）言既闢之後，爲陰陽五行，以後爲萬物，無窮盡也。」（註見前）因此，他以爲照這樣的推論起來，那麼，所謂「太極」，豈不是一箇單純的物質嗎？不但如此，並且連同與中國固有文化有歷史的淵源之「國父底三民主義哲學，豈不是一種唯物論嗎？但是我認爲這種疑問可以消解的。現在我姑先對於「混」和「闢」兩字下一種解釋吧。所謂「混」，是含有「凝」之義，所謂「闢」，是含有「散」之義；因此，「混」和「闢」兩者，如同「凝」和「散」兩者一樣，是相對的，並非各自絕對的東西。譬如水，到達攝氏溫度表零點以下，可以凝結爲冰；它到達攝氏溫度表沸騰點以上，可以散發爲氣。但是水之所以爲水，還是保存其整個的固有性。又如物理學，一種物底密度和容積，往往成爲反比例，也是有着這樁道理。若照同一推論，所謂「太極」，何嘗不是如此呢？具體地說，太極有時靜而凝，在這時，它可以稱做「物」；但是它有時動而散，在這時，它可以稱做「神」。我們對於前一種靜而凝的作用，姑仍可稱之爲「太極」；而對於後一種動而散的作用，則不妨稱之爲「陰陽五行」乃至「萬物」。同時，我們須要知道的，太極與陰陽五行乃至萬物，也是好像一個圈，循環無窮一般。由此，可見「太極」並非最初就是一種單純的物質，乃是其中兼含有精神作用。不過，這種精神作用，朱氏稱之爲「理」而已。朱氏說：「形

而上者，無形無影是此理；形而下者，有情有狀是此器。（朱子語類「第九十五」）因為如此，所以精神與物質或道心與人心之區別，也不過如此而已。

照以上所述，所謂「太極」，既然是最初並非一種單純的物質，乃是其中兼含有精神作用，那麼，我們所遵奉的與中國固有文化有歷史的淵源之「國父底學說」——三民主義哲學——並非唯物論，則不言而喻了。但是我們須同時注意的，「國父底學說」並非唯心論；因為「國父所謂」凡非物質者，即為精神可矣。「這一句話，「國父不過就事論事，單對於精神的方面而言的；如果「國父易地站在物質的方面，他必定也說：「凡非精神者，即為物質可矣。」原來所謂「可矣」兩字，在修辭學上，本是相對的助詞，不啻朱氏所說的「莫離道而言器可也」那一句話中之所謂「可也」兩字一般。因為「國父認為物質與精神兩者是相對的東西，所以他說：「物質與精神二者實相輔為用。」這不啻好像朱氏所謂「一動一靜，其運如循環之無窮，此兼舉其體用而言也」一般。這就是因為「國父底學說」——三民主義哲學——底根本原理在於認為宇宙間萬事萬物固千變萬化，然而大都可以歸納之於「心物」兩者；同時，又認為心物兩者並非各為絕對的東西，乃是互為其根的。不過，這兩者之所以互為其根的，並非它本身能夠做到，然必須具有一種最根本的要素所謂「生元」（在歷史和社會的方面，稱之為「民生」）為之宰的。因為如此，所以我們對於「國父底三民主義哲學，不應當稱之為「唯物論」，也不能夠稱之為「唯心論」，祇可以隨着戴季陶先生及總裁稱之為「民生哲學」。

照上面這幾段所陳述的「國父對於「精神」之定義有所解釋的話及他把「精神」與「物質」說出有怎樣的「體用相互關係」看起來，那麼，「國父底」「三民主義」與「易經」和周氏底「太極圖」及朱氏底「太極圖解」有怎樣的相類似的，就可以思過半了。但是此地我祇說「國父底」「三民主義」與「易經」和周氏底「太極圖」及朱氏「太極圖解」有相類似的，並非說「國父底學說」是完全地因襲於古籍及先儒底

學說的。這就是如前面幾章屢次地說過的本着 國父自己所承認的「我底學說，有些是淵源於中國固有的文化」這一句話而云然的意思。因此，我底立論，自信不會失之穿鑿，有損失 國父自己所創造的學說之價值吧。現在我就本着這個主張再把「生元」和「民生」以下底各種要素如心、物等等與「太極」以下底各種要素如陰、陽等等相互對照，作一度較詳的說明，以示彼此底相類似的地方之所在；同時，又可以藉此來闡發 國父自己所獨創發明之學說，以示彼此有怎樣相差異的地方。西哲莎羅門(Salomon)說：「在太陽之下沒有一個是新的事物。」同樣，席勒爾(Schiller)也說：「世界變成老舊，並且再又變成幼少。」照這幾句話看起來，我們就可知世界上底事物沒有一件是全新的，也沒有一件是全舊的；實在講起來，舊的東西一定要再加些新的要素，新的東西也一定要從舊的東西演化過來的。因此，我認爲 國父與古籍及先儒底學說之關係，也是這樣的，同時；又認爲 國父之所以能獨創發明的，其原因就是在於他肯推陳出新的。

## 第五節 國父學說與太極圖之比較的說明

我認爲 國父所謂「精神」和「物質」(簡稱「心，物」)與「易經」所謂「陽、陰」和「動、靜」相當。復次，就 國父對於所謂「民生」之內容解作「生活、生存、生計、生命」四種要素而論，我們把這四種要素分做「精神」和「物質」兩大類而歸納於所謂「心、物」兩種要素之中；具體地說，所謂「生存」和「生命」，是屬於精神的方面，可以歸納於「精神」這種要素之中；所謂「生活」和「生計」，是屬於物質的方面，可以歸納於「物質」這種要素之中。因此，所謂「生存」和「生命」與「陽」或「動」相當，所謂「生活」和「生計」與「陰」或「靜」相當。復次， 國父所謂「三民主義」，在形式上，它是與所謂「五行」(按：嘗說：「有扈氏威侮五行。」後儒疏作「五行謂水、火、木、金、土也。分行四時，各有其德。」我姑從此。)相當；至於彼此底內容是否相同，我在前面已經聲明過了，乃是另一問題，姑作別論。不過，

就中，彼此之間有一點頗相符合，不能不承認的。

朱氏說：「……有陰陽，則一變一合而五行具；然五行者，質具於地，而氣行於天者也。以質而語其生之序，則曰水、火、木、金、土，而水、木、陽也；火、金、陰也。以氣而語其行之序，則曰木、火、土、金、水，而木、火，陽也；金、水，陰也。……」（註見前）朱氏又把「生之序」之「生」字解作「始生」，非相生之「生」；把「行之序」之「行」字解作「運行」，即五行自相生之謂也。我認爲三民主義「民族主義、民權主義、民生主義」也有「生之序」與「行之序」——「始生」與「相生」之可言。先就三民主義「生之序」——「始生」——而論，「民生」初生「民生主義」、其次生「民族主義」，再其次生「民權主義」。請讀任何國家底古代社會史，我們最初先看到原人底生活祇知道圖維護個體——食、衣、住、行四大需要；復次，由個體生活而擴張爲民族生活，纔知道圖維護種族——禮、義、廉、恥四大德目；最後，由民族生活再擴張爲國家生活，纔知道維護團體——管、教、養、衛四大政策。因爲「民生主義」是「民生」這個歷史底重心和社會上一切活動底原動力所始生之第一個要素而且屬於「生活」和「生計」。「物質」的方面，所以管仲首先說：「倉廩實然後知禮義，衣食足然後知榮辱。」孔子對子貢問政，也說：「足食，足兵，民信之矣。」這就是說倉廩實而武備修，然後教化行，而民信於我，不致離叛的意思。

復次，就三民主義底「行之序」——「相生」——而論，民族主義應當在先；因爲民族不先獨立而扶植其生存和延續其生命，還有什麼民權主義和民生主義之可言？其次爲民權主義；因爲民權不求普遍，則政治不能够昌明和官吏也不能够清澄，更談不到什麼民生主義。最後爲民生主義；因爲我們欲要民生發展而充實人民底生活和發展國民底生計，那麼，非先培養國民道德，使他們都能够講求禮、義、廉、恥，同時教導自治能力，使他們都能够運用政治權能不可。因爲「民族主義」是「三民主義」本身相生之第一位要素，而且屬於「生存」和「生命」——「精神」——的方面，所以管仲又連接地說：「禮、義、廉、恥，國之四維；

四維不張，國乃滅亡。」孔子對子貢問政時，因子貢追問，他答以「先去兵，次去食。」最後他說：「自古皆有死，民無信不立。」朱晦庵解釋得好：「愚（朱氏自稱）謂以人情而言，則兵食足而後吾之信可以孚於民；以民德而言，則信本人之所固有，非兵食所得而先也。是以爲政者，當身率其民而以死守之，不以危急而可棄也。」照管仲、孔子及朱晦庵所說的這些話看起來，我們就可知三民主義裏面所包含的三種要素——民族主義、民權主義、民生主義——之「生」和「行」底程序，如同「五行」一樣，自有一定之次第，不容我們所任意變更的。因爲如此，所以除掉上述的管仲和孔子所說的話已經使我們明白地知道其用意之外，國父和總裁兩人也都遵守這個原則而進行的。

原來「三民主義」，在全部上看來，它是一部研究三民主義底「行之序」的著作，所以國父首先講述民族主義，其次講述民權主義，最後講述民生主義；在部份上看來，它是一部研究三民主義底「生之序」的著作，所以國父在「民生主義」第一講裏面首先提出「民生爲歷史的重心」的一個前提來，以爲「民生主義」直接地爲「民生」所生成之最早的最先的一個要素，不過說爲受了民族問題（即國際問題）和民權問題（即政治問題）所壓迫和所蹂躪，使它不能夠擡頭，弄得民生凋敝或經濟破產而已。

復次，總裁所手訂的「三民主義之體系及其實行程序表」，在前半部份上看來，所謂「體系」，顧名思義，一望就可知其是研究三民主義底「生之序」的道理，所以總裁在「民生爲歷史的中心」這一個大前提之下就直接地把「民生主義」放在它底下面並作爲「民族主義」和「民權主義」之中間物，使後兩者來輔佐「民生主義」；在後半部份上看來，所謂「實行程序」，顧名思義，一望也就可知其是研究三民主義底「行之序」的道理，所以總裁在「國民革命程序」這一個階段裏面就同樣地按照國父底三民主義次序和方位把民族主義、民權主義、民生主義這三種要素自右至左排列起來，使這三種要素順次推進的。

然而近來國內還有許多人不察國父和總裁兩人底本意，有些人主張以「民權主義」爲出發點，組織

什麼民主同盟或「民主大集團」，有人主張以「民族主義」爲目前中國底唯一的政略，祇談抗戰，不談建國；有些人主張以「民生主義」爲根本原理，祇叫排解民衆底生活困難。以上種種論調，其原因不是在於把三民主義底「生之序」與「底」之序」混爲一談，就是在於把三民主義底「行之序」顛倒過來或紊亂起來的緣故；所以他們底主張於三民主義之理論的方面既說不通，並於三民主義之實踐的方面又行不成的。如果我們對於前一方面要說得通，同時對於後一方面又要行得成，那麼，祇有恪守 國父底遺教和總裁底指示之一途，捨此末由。

復次，就「抗戰必勝」和「建國必成」這兩個大問題而論，我認爲這兩個大問題可以拿易經上「坤卦」(☷)和「乾卦」(☰)來類比的；因此，這兩個大問題似乎可以與周氏底「太極圖」上所謂「坤道成女」和「乾道成男」這兩個階段互相恰當的；但是我祇說彼此底階段可以互相恰當，並非說彼此底內容有什麼相同之處。然則我爲什麼要「易經」上「坤卦」和「乾卦」來類比「抗戰必勝」和「建國必成」這兩個大問題呢？因爲我曾經在拙作「抗戰建國與民生哲學」第一篇裏面對於所謂「抗戰」和「建國」兩語下過如次的兩個定義：什麼是一「抗戰」？所謂「抗戰」，就是爲社會而扶植生存和爲民族而延續生命之一種革命的行動；什麼是一「建國」？所謂「建國」，就是爲人民而充實生活和爲國民而發展生計之一種進化的行動。因爲前者是革命的，所以我們可以說它是破壞的或消極的；因爲後者是進化的，所以我們可以說它是建設的或積極的。現在我再進一步地說，因爲「抗戰」是破壞的或消極的，所以我們可以拿「太極圖」上底「陰」(⚊)來類比；因爲「建國」是建設的或積極的，所以我們可以拿「太極圖」上底陽(⚊)來類比的。

但是在另一種意義上講，破壞是建設之母；引伸地說，大凡事物若沒有破壞，就沒有建設之可言。國父說：「反抗就是革命。」(見「民權主義第一講」)所謂「反抗」。對外說，它是「反侵略」之義，對

內說，它是「反封建」之義，前一句話是含有「死中求生」的意思；後一句話是含有「滌蕩更新」的意思。從前曾國藩因他已底生活無規律，所以一旦決心，革除其舊有的惡習慣而自號爲「滌生」。所謂「滌生」，就是一「滌蕩更新」的意思。個人底修養如此，一個國家無論對內或對外，也應該是這樣的。總括地說一句話，無論個人或國家，有時都要革命；有了革命之精神和決心，然後纔能够造成其人格或建成其國家。因爲如此，所以我認爲破壞就是建設或創造；因此，所謂「抗戰」，就是「建國」的意思。不過，我們也可以反過來說，所謂「建國」，就是「抗戰」的意思。然則「抗戰建國綱領」所以規定爲「一面抗戰，一面建國，兩者同時並行」，其目的就是在於要我們爲抗戰而建國，同時又爲建國而抗戰；即在破壞之中促成建設，同時又在建設之中補救破壞，破壞與建設，或建設與破壞，兩者參伍錯綜，到了最後，祇是一個建設和創造的局面，並沒有什麼破壞的痕跡可尋。這不啻好像周氏底「太極圖說」所謂「陽變陰合，而生水、火、木、金、土，五氣殫布，四時行焉」一般。

況且，所謂「抗戰必勝，建國必成」兩語中之所謂「必勝」和「必成」兩個名詞，本來都是含有建設的或積極的意思，並沒有破壞的或消極的意味在內。但是我覺得單拿「陰」和「陽」兩儀來類比推論所謂「抗戰必勝」和「建國必成」這兩個大問題，還是不能够明顯地表現其性質，所以我主張應當再拿「易經」上所有的「坤卦」和「乾卦」來補充說明。先說乾卦，什麼是「乾」？「乾」是「至健」之義；而所謂「乾卦」(☰)，是「中正剛健」之義，也就是含有「進化」的意思。「周易」說：「九三，君子終日乾乾，夕惕若，厲无咎。」又說：「象曰：天行健，君子以自強不息。」這兩句話就是教人們怎樣地身體力行，完成大業的意思；因此，我們欲期建國必成，那麼，非厲行「乾卦」不可。復次，說坤卦，什麼是「坤」？「坤」是「至順」之義；而所謂「坤卦」(☷)，是「順天應人」之義，也就是含有「革命」的意思。「周易」說：「君子有攸往，先迷後得，主利。」又說：「象曰：地勢坤，君子以厚德載物。」這

兩句話，就是勉人們怎樣地不避險阻，克服困難的意思；因此，我們欲求抗戰必勝，那麼，又非厲行「坤卦」不可。然則 國父所以在平日勉同志們去努力，在彌留時，諄諄然囑同志們去奮鬥、和平、救中國，及總裁所以在抗戰時期中教人們去力行，其命意都不外乎此。

最後，就「世界大同」而論，我認爲所謂「世界大同」這個終極的目標是與爾氏底「太極圖」上所謂「萬物化生」，不但彼此所居的階段相同，並且彼此底形式和内容也都相似的。因爲所謂「世界大同」，分而言之，一個民族各具一個「獨立自決」的道理，就是所謂「人不犯我，我不犯人」的意思；合而言之，一切民族總體一個「獨立自決」的道理，就是所謂「共信互信，共助互助」的意思。至於所謂「萬物化生」呢，如朱氏所解釋，分而言之，一物各具一太極也；合而言之，萬物總體一太極也。這還是指「世界大同」與「萬物化生」兩者底形式相同之點而言的；若論兩者底内容，究竟有什麼樣的相同之處呢？所謂「世界大同」之内容，不待說是含有「相親相愛，互敬互助」的意義，即所謂「己飢己溺，民胞物與」的意思。至於所謂「萬物化生」呢，先從「太極圖說」本身上看來，就是所謂「乾道成男，坤道成女，二氣交感，化生萬物」的意思；復次，照 國父對於宇宙進化之分期而說的人類進化的時期（即第三期之進化時期）已經脫離了物質進化和物競進化兩個時期如達爾文底「物種由來」（*origin of species*）所謂「物競天擇，適者生存」這個「天演淘汰」的原則而進入於克魯泡特金（*Kropotkin*）底「互助論」（*Mutual aid, A Factor of evolution*）所謂「互助」的原則這個觀點上看起來，所謂「萬物化生」，乃是含有人與人、人與物、或物與物之間，積極地互相扶植生存，消極地不相殘殺生命的意思。像今日的暴日底軍閥和德國希脫拉有這樣的野蠻兇惡的行爲，毫不講求國際正義和人類同情，祇知道任意殘殺和屠宰，簡直不逮於禽獸遠甚！

但是我們中國自古以來，一班政治家和教育家對於人類不消說起是非常敬愛的；譬如孔子說：「汎愛衆，而親仁。」又如子夏說：「四海之內，皆兄弟也。」這就是他們對於萬物，也無不一視同仁的；譬如「中



庸」說「致中和，天地位焉，萬物育焉。」它又說：「大哉聖人之道，洋洋乎發育萬物，峻極於天。」它又說：「萬物並育而不相害，道並行而不相悖，小德川流，大德敦化，此天地之所以爲大也。」這幾句話雖然是贊美大地和聖人之道，然而古人之所以尊重萬物，也可見其一斑了。至於所謂「民胞物與」及所謂「仁民愛物」兩語呢，這簡直可以說古人視人物爲一體的意思。如果這些話出諸今日的中國人之口，在敵人底眼光看起來，或者以爲我們示弱，甚至乞憐於人，要引起人們底同情；然而這些話早經出諸四五千年以前的中國政治家和教育家之口，尤其「禮記禮運篇」所謂「大道之行也，天下爲公。……是謂大同。」等語是發見於五千多年以前的東西。不過，今日的我們要恪守古來的諸先哲之遺教而保持其固有的文化和道德，所以「國父在「民族主義」裏面首先提倡恢復中國固有的道德如所謂「忠、孝、仁、愛、信、義、和、平」八德及總裁在他所手訂的「三民主義之體系及其實行程序表」以「天下爲公」之「公」爲民生哲學之原理。同時，在教育實施方針上，我們要提倡國際正義，涵養人類同情，以作促進世界大同之準備；在訓育實施要目上，我們要拿黨員守則中所有的「仁愛爲造物之本」和「和平爲處世之本」及「助人爲快樂之本」三句特別地作爲訓練一般青年使之成爲世界上庶公民一份子之教材。如上所述，中國古來諸先哲及最近各位領導者既然對於人物一視同仁，毫無歧視，所以介乎古今之間的周、程、朱諸氏對於萬物之觀察，也一定是平等觀的。因爲如此，所以我認爲所謂「世界大同」與「太極圖」上所謂「萬物化生」兩語之意義和內容完全一致的。

再進一步地說，若考諸「易經」，我認爲「易經」上所有的「同人」(䷌)和「大有」(䷍)兩個互卦，就是「禮記禮運篇」所謂「大同」之根據。現在先說「同人」，照朱氏底解釋，所謂「同人」，是與人同」之義；若翻以現代語，這就是「以平等待人」的意思。復次，說「大有」，照朱氏底解釋，所謂「大有」，是「所有之大」之義；若翻以現代語，這就是「寬宏大量」的意思。我們若把「大有」與「同人」

兩卦合併起來下一個定義，那麼，這就是「以寬宏大量的態度平等待人」的意思；因此，所謂「大有」和「同人」兩卦之總和，豈不就是所謂「世界大同」的意思嗎？

請再把「同人」和「大有」兩卦所包含的互卦及其次序分析一下吧。「同人」底互卦和次序是離下乾上，「大有」底互卦和次序是乾下離上；兩卦都是「乾卦」和「離卦」之配合，不過彼此底排列次序相互交換而已。然而彼此底排列次序爲什麼相互交換呢？這個問題，此地我不必詳述，請讀「易經」原書便知其詳。

現在我單把「乾」和「離」兩個字之意義說明一下吧。「乾」之一字，我在前面已經說過一下，它是「至健」之義；至於「離」之一字呢，照「周易說卦傳」第五章說：「離者，麗也。○（麗）即「附麗」之義。」照這幾種解釋看起來，不拘其「乾」在上也好，在下也好，或「離」在上也好，在下也好，所謂「同人」和「大有」，合而言之，不外乎教人們怎樣對人要正直、剛健、曠達、光明而無私，並且與人互相附麗，合成一體的意思。照這樣的說起來，那麼，所謂「世界大同」，又豈不與「同人」和「大有」兩卦完全相同嗎？

然則「易經」爲什麼把「同人」一卦放在「大有」一卦之前；換句話說，它爲什麼把「大有」一卦放在「同人」一卦之前呢？若照「周易序卦傳」上篇所說，這種排列次序，是很有道理的。它說：「……物不可以終否，故受之以同人。與人同者物必歸焉。故受之以大有。大有者不可以盈，故受之以謙。……」原來我若要完全地澈底地瞭解「易經」對於「同人」和「大有」兩卦所以有如此排列，非讀全部「序卦傳」（上下篇）不可。如果我們讀了「序卦傳」全部，那麼，我們不但能够瞭解這兩個互卦底排列次序之道理，並且使全部三民主義哲學之體系及其實行程序自「民生」經過「三民主義」一直到「世界大同」止，都能够藉此而闡發無遺的。現在我爲時間所限制，無暇做到這項工作，祇得俟諸異日，再來另寫一部關於「易經與三

民主義」之專著，以問於世；現在我姑先摘出上面所引用的這幾句話來把「同人」與「大有」兩卦之關係同時又與所謂「世界大同」一語互相配合吧。

若從政治的理想上講，世界上祇有一個國家，無所謂「國際」，盡人皆同，再好沒有了；但是在事實上看起來，因為人種、地理、風俗、人情、習慣等等之不同，所以欲求其各色各樣的民族相聚於一處，很難融合的。因為如此，所以在「否」卦的方面看來，固然好像要免除國際間底各個民族相爭之糾紛，不致再有一治一亂、泰否交生之現象，使他們都能够走到所謂「同人」之路；然而在「同人」一卦的方面看來，它又覺得「兼容併包」，乃是極不容易的一件事，所以它把「大有」姑放在「同人」之後，紹作可以受之以「謙」卦之餘地，使之「有而不居」，然後再臻和樂（即「豫」卦）的境域。這不啻好像我們在未實現所謂「世界大同」之前，先要求民族獨立一般。實在講起來，所謂「世界大同」，不但在未實現之前，先要求民族獨立，即使它能够實現以後，我們也應當如「易經」所指示，還留些各個民族仍然保持獨立自決之餘地。因為如此，所以我曾經在前面第五、六兩章稱三民主義哲學上所謂「世界大同」是一種「大同小異」的大同，並非絕對無差別的大同，其命意就不外乎此。照這一點看起來，那麼，我們可以確信「易經」上所有的「同人」和「大有」兩卦，是「禮記禮運篇」所謂「大同」及三民主義哲學上所謂「世界大同」之淵源。

最後，再照「周易雜卦傳」所說的「大有衆也；同人親也」這兩句話看起來，那麼，我們更可知所謂「世界大同」與「易經」上所有的「同人」和「大有」兩卦若出一轍的。因為「衆」和「親」兩字，合攏起來，正面地說，這是「衆親」之義，所以它就是「仁」或「公」的意思；反面地說，這是「衆畔親離」之義，所以它就是「不仁」或「私」的意思；總括地說，它就是所謂「大同」的意思。況且，「雜卦傳」故意地把「大有」放在先，把「同人」放在後；在次序上雖然云「雜」，然在意義上，也未嘗不是純的。照以

上所述的這些話推論起來，我們所謂「世界大同」，豈不是與周氏底「太極圖」上所謂的「萬物化生」完全相同嗎？周氏還有幾句話說着：「天以陽生萬物，以陰成萬物。生，仁也；成，義也。」（見通書一，順化第十一），照周氏底這幾句話看起來，更足以證明我言之不誣了。

國父說：「中國人說：『王道是順乎自然。』換一句話說：『自然力便是王道。』用王道造成的團體，便是民族；武力就是霸道，用霸道造成的團體，便是國家。」（見「民族主義」第一講）國父所說的「中國人」三字，雖然是抽象的話，然而這當然是指一般古來的先哲而稱謂的。復次，國父所謂「王道是順乎自然」一語，也是從古語所謂「王道仁政」而翻譯過來的。因為所謂「仁」之一字，在意義上看來，它是「誠實無欺」之義；而所謂「誠實無欺」，是純然出於「性之自然」而毫沒有人工作用好像「矯揉造作」的模樣攙入於其間的緣故。劉熙所以釋「仁」為「生物」，其用意就是在於認定「仁」是自然的東西。由此，可見國父所謂「自然」和所謂「自然力」、決非「死的物質」之義，乃是「生生不已的萬物」（簡稱「生物」）的意思。因為王道是順乎生物，換一句話說，生物力便是王道，所以用王道造成的團體即所謂「民族」，它裏面所有各個生物的份子，都能够相生相長，共存共榮，不致於好像用武力的霸道所造成的團體即所謂「國家」裏面底各個機械似的份子，在平日似乎安然無事，但是一旦遇着彼此底利害有相衝突時，輻群起而互相排斥，互相傾軋一般。由此，可見三民主義裏面所包含的「民族主義」，本來就是世界主義或世界大同。不過，在目前的中國，因為本國底民族——全體中華民族——非常衰微，非先圖謀獨立和爭取生存不可；等到我們「抗戰必勝」同時「建國必成」以後，再來講求世界主義和促進世界大同，尚未為晚的。

國父詔示過我們：「中國四萬萬人是亞洲世界主義的基礎，有了基礎，然後纔能擴充，所以我們以後要講世界主義，一定要先講民族主義，所謂欲平天下者先治其國，把從前失去了的民族主義，從新恢復起

來，更要從而發揚光大之，然後纔有實際，再去談世界主義。（見「民族主義」第四講）因爲如此，所以中華民國「教育宗旨」內容規定爲「……務期民族獨立，……以促進世界大同。」國父不但祇求本國底民族能够獨立，並且希望各個弱小的民族都能够自決；同時，還要聯合世界上以平等待我之民族，共同奮鬥。因爲如此，所以我們在中華民國「教育宗旨」說明書底最後幾句話規定爲「提倡國際正義，涵養人類同情；期由民族自決，進於世界大同。」所謂「正義」和「同情」，是「武力」之反對；積極地說，這就是自然力；所謂「自決」，是「勉強」之反對，積極地說，這也就是自然。國父又說：「自古及今，造成國家沒有不是用霸道的。至於造成民族，便不相同，完全是由於自然，毫不能加以勉強。」（同上第一講）國父底這幾句話，自有學理上底根據之所在。

除掉國父自己抽象地引用過中國人所謂「王道是順乎自然」這一句話之外，現在我再具體地引伸國父底意旨，認爲國父所謂「王道」「世界大同」就是周濂溪底「太極圖」上所謂「萬物化生」的意思。因爲所謂「萬物化生」，也是由於自然化育，毫不能够加以勉強結合的緣故。照這樣的說起來，那麼三民主義哲學上所謂「世界大同」與周氏底「太極圖」上所謂「萬物化生」全相符合，更沒有疑義了。

## 第六節 「易經」一書之道德的和教育的價值

上節所述，是關於國父底三民主義哲學上所有的「生元」（包括「精神」和「物質」）、「民生」（包括「生活」、「生存」、「生計」、「生命」）、「三民主義」及「世界大同」等語連同目前的中國所最迫切需要的「抗戰必勝」和「建國必成」兩個大問題一併地與周濂溪底「太極圖」上所有的「無極」、「太極」、「兩儀」、「五行」、「乾道成男」和「坤道成女」及「萬物化生」等各個階段作過一度類比推論的說明。原來類比推論，在形式邏輯上講，本來是很容易犯着思想上底錯誤，而不可濫用的。然則我爲什麼要這樣的類比推論

呢？這是因爲我要恪守 國父底遺教的緣故。 國父詔示過我們：「我（國父自稱）底學說，有些是淵源於中國固有的文化。」什麼是中國固有的文化？我們推原溯始，「易經」一書是我國中國底最古的一部書；因此，我們欲要恪守 國父底遺教以追求其學說底淵源之所在，那麼，我們不能不從「易經」——「周易繫辭」——這部書研究起，其次再來研究與「易經」有直接的關係的書如孔子底「繫辭上下傳」及宋儒周、程、朱諸氏關於「太極圖」有所解說之各種著作。固然，「周易繫辭」是周文王時代文王、周公兩人用文字所寫成之著作，它未必就是庖犧氏底八卦本意；孔子底「繫辭上下傳」一書，據考據家所說，它是漢儒所僞作，並非出諸孔子自己之手；至於宋儒底著作尤其五行說，照現代的科學者底眼光看起來，似乎太不合於科學的原理而有所謂「玄學」之嫌；不但五行說如此，並且庖犧氏底八卦，有人誣爲它祇是一套神話，不過是古代卜筮之工具，而沒有用來解釋現代的哲學之價值。

就考據而論，固然我們對於一切古籍之研究，應當求真，凡屬僞作，都須唾棄；然而在「真」之外，我們還要顧到其「美」和「善」。照我個人底意見，我認爲即使古籍中有些書藉是後儒託古僞作的，譬如即使孔子底「繫辭上下傳」是漢儒託孔子之言而僞造的，並非孔子自己所作，然而我們也應當看看這部書裏面所說的話是否尙有「美」和「善」之價值；如果它有一「美」和「善」之價值，那麼，我們不問其爲僞作或真本，我們也應當保留它，不可遽然棄之如遺的。孔子說得好：「君子不以人廢言。」我們也可以說我們不可因書之眞僞以沒却其所言之「美」和「善」的價值。因爲如此，所以我對於「繫辭上下傳」一書，不問其是否爲孔子自己所作，我還要引用它。

至於庖犧氏底八卦呢，我認爲它是古代人類用來作爲記載自然界和社會界所有的一切現象之一種符號，因爲當時未曾發明文字，所以姑拿這種好像「圖畫」似的符號作爲記事記數之用而已，本來無所謂「神話」之可言。若論卜筮，它也不過用「卦」來表示人類行事之善惡而已。所謂「君子脩之吉，小人悖之凶。」這

兩句話，就是警告人們趨善避惡的意思；因此，所謂「吉凶」，就是「善惡」之別名。朱氏說：「……如春秋，聖人本意，只是載那事要見世變。禮樂征伐，自諸侯出，臣弑其君，子弑其父，如此而已。就那事上見得是非、美惡、曲折，便是因卦以發底。如易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，皆是因陰陽之定，自然如此，畫出全無安排。此是聖人本意底。如「象辭」、「文言」、「繫辭」等，孔子之言，皆是因卦而發底，不可一例作重看。」（見「朱子語錄」）照朱氏底這幾句話看起來，我們就可知所謂「卦」或「八卦」，也不過用來作爲勸善懲惡之符號而已，好像今日的學校裏面所採用的記載學生底操行成績之符號如甲、乙、丙或上、中、下一般，本來無所謂「卜筮」或「休咎」之可言。

退一步地說，即使所謂「卦」，似乎是所謂「預言家」用作表示「預言」之工具，然而它也不無含有教育的意義。請讀周氏「通書」三，「蒙良第十四」吧，它說：「童蒙求我，我正果行。如箴焉。箴，叩神也，再三則瀆矣。瀆，則不告也。」朱氏解說：「童，穉也。蒙，暗也。我，謂師也。箴，揲著以決吉凶也。言童蒙之人來求於我以發其蒙，而我以正道果決彼之所行。如箴者叩神以決疑，而神告之吉凶，以果決其所行也。叩神求師，專一則明，如初筮則告，二三則惑，故神不告以吉凶，師亦不當決其所行也。」（見「周濂溪集」第二二七頁）照周氏底原文和朱氏底解釋看起來，我們都能够看出這也不過是比喻的話，即以「師」比之箴者，以「正道」比之神，以「吉凶」比之行爲正常不正常而已。這就是所謂「尊師重道」的意思。周氏又說過幾句話：「……故先覺覺後覺，闇者求於明，而師道立矣。」（見「通書」一節第七）照周氏底這幾句話看起來，就可知所謂「卦」，也不過是闇者求於明的意思而已。若從教育學上所謂「教育」兩字底意義上看來，凡成熟者對於未成熟者尤其對於幼稚的兒童之指導，最初不能够帆灌輸之以知識，祇得先陶冶其性情，所以教材有時不妨採用「寓言」乃至好像「神話」之類。這就是「國父所謂「不知而行」和「行而後知」的意思。即使凡教師對於已經稍稍成熟之學生或大學生應當供給以何等知

識，也說被教者底興趣、動機和願望之如何，再定其教學之步驟和教材之分量。孔子說：「不憤不啓，不悱不發；舉一隅，不以三隅反，則不復也。」孔子底這幾句話，就是朱氏所解釋的「叩神求師，專一則明，如初筮則告，二三則惑，故神不告以吉凶，師亦不當決其所行也」的意思。

況且，我們中國古來的先哲所謂「神」，並不一定像西洋宗教上所謂「上帝」具有一種形狀的東西，在冥冥之中，能够操縱人類底禍福，並且有決定人類底生死之權一般；再積極地說，中國古先哲所謂「神」，也不過說出所謂「氣」——陰陽之氣——能伸而已。我曾經在前面第四章引用過張橫渠對於「神鬼」兩字之解釋，現在我再重複地把它引用一下吧。張橫渠說：「物之初生，氣日至而滋息，物之既盈，氣日反而游散。至之謂『神』，以其伸也；反之謂『鬼』，以其歸也，此之謂矣。」照張氏底這幾句話看起來，所謂「神」和「鬼」兩字，也不過是與「伸」和「歸」兩字同音同義而已。朱氏也說：「人之生死，亦只陰陽之氣屈伸往來耳。」（見「周濂溪集」第二五頁）他又說：「天地是體，鬼神是用。鬼神只是陰陽二氣屈伸。如春夏是神，秋冬是鬼。晝是神，夜是鬼。息底是神，消底是鬼。生是神，死是鬼。鼻息呼是神，吸是鬼。語是神，默是鬼。」（見「朱子語錄」）照朱氏底這幾句話看起來，我們可知所謂「神」和「鬼」兩字，不過用來代表一切事物之積極性和消極性而已。

以上所述，是關於「神鬼」兩字之管義底說明；但是所謂「神」之一字，也有人用作形容「道」之微妙。譬如周氏說：「發微不可見，充周不可窮之謂神。」（見周子「通書」一，「誠幾」德第三）朱氏解釋說：「發微不可見，充周不可窮之謂神。言其發也，微妙而不可見其充也，周徧而不可窮。發字、充字，就人看，如性焉、安焉、執焉、復焉，皆是人如此。微不可見，周不可窮，欲是理如此。神只是聖之事，非聖外又有一個神，別是個地位也。」有人設問朱氏：「通書言『神』者五，其義同否？」朱氏答說：「當隨所在看了。」又問：「神只是以妙言之否？」朱氏答說：「是。且說感而遂通者，神也。橫渠謂一故神，兩



在故不測。因指造化而言曰：忽然在這裏，又忽然在那裏，便是神。又問：「在人言之則如何？」朱氏答說：「知覺便是神，觸其手則手知痛，觸其足則足知痛，便是神。神應故妙。」（見「朱子語錄」）照周、朱兩氏所說的這些話看起來，我們就可知所謂「神」之一字，論其意義，也不過可以用來形容事物之微妙而已。然則國父所以稱「生元」之爲物也，精矣、微矣、神矣、妙矣、不可思議者矣，其命意也就不乎此。

上述的國父這一句話，是指「生元」這個理之微妙的方面而言的；此外，國父又以爲科學家所考得者，「生元」之爲物也，乃有知覺靈明者，有動作思爲者，有主意計劃者。國父這幾句話，是就人而言的，不啻朱氏所謂「知覺便是神，觸其手則手知痛，觸其足則足知痛，便是神。神應故妙」一般。現代生理學家所以稱人類底身體對於外界的刺激物之感受器官（散佈全身）爲「神經」，稱人類底一切感官（耳、目、口、鼻、舌及手、足等等）對於外界的刺激物有所表現之諸動作爲「反應」，也是自有由來的，並非偶然的稱謂。國父所謂「科學家」，固然不是指朱氏而言，然而我們根據國父所說，認爲朱氏底解釋頗含有科學的道理，也未嘗不可的。至於國父自己所說的這幾句話呢，這更不待說是科學的；因此，國父以爲「生元」之爲物也，是爲科學家所考得的，無他，實在就是爲國父自己所發明的。但是在學術底淵源上看來，國父所說，也未嘗不與朱氏所說有歷史的關係，不啻朱氏所說與「易經」未嘗沒有歷史的關係一般。

像這樣的說法，我們所以稱國父底學說爲「民生史觀」，纔是合理的。因爲所謂「民生史觀」，不但是指「民生」是由原始時代底「民生」逐漸地進展到今日時代底高階段的「民生」而言，並且是指「民生哲學」由古代哲學上所謂「太極陰陽」逐漸地進展到今日時代所有的國父底三民主義哲學上所謂「生元」和「民生」這種高階段的原理而言的。因爲如此，所以我在前面用「易經」及周、朱兩氏底「太極圖說」

「和解釋來說明 國父底學說，與其說「類比推論」，不如說「無微不至」，再說一句話，不啻「以經釋經」而已。以上所述，是說「卦」和「八卦」並沒有「神話」的色彩而且不能夠遽然目之爲卜筮底工具；不但「卦」和「八卦」如此，並且所謂「五行」，也是這樣的。

原來所謂「五行」一語，是出於《書經》。書說：「有扈氏威侮五行。」所謂「行」，就是「德」之義。「禮記」也說：「貴賤明，隆殺辨，和樂而不流，弟長而無遺，安燕而不亂。此五行者，可以正身安國矣。」由此，可見所謂「五行」，就是五種德行的意思。不過，後儒所以用水、火、金、木、土稱五行，其目的在於要表示德行之性質而已。譬如說有些德行（義）是剛性，有些德行（仁）是柔性；因爲它是剛性，所以它好像「陽」，因爲它是柔性，所以它好像「陰」。合天、地、人，稱之爲「三才」，兼三才而兩之——陰陽、柔剛、仁義，稱之爲「六位」。朱氏答葉賀孫問：「太極便是性，動靜陰陽是心，金、木、水、火、土是仁、義、禮、智、信，化生萬物是萬事。」他又說：「……其物便是金、木、水、火、土，其理便是仁、義、禮、智、信，化生萬物是萬事。」他又說：「……其物便是金、木、水、火、土，其理便是仁、義、禮、智、信，化生萬物是萬事。」朱氏所說的這些話，都是用五行來形容五常——仁、義、禮、智、信——之性質的意思。這不啻好像孔子所謂「知者樂水，仁者樂山；知者動，仁者靜；知者樂，仁者壽」數語，以形容「智」和「仁」之性質一般。由此，可見所謂「五行」，也並沒有什麼宗教的意味在內，乃是含有道德的和教育的意義。

至於漢儒拿五行來造成一種所謂「堪輿」的名稱，並稱「堪輿」爲神名，使後人拿所謂「堪輿」作爲相地之工具，並稱相地者爲「堪輿家」。這是漢儒如張晏、孟康、許慎、顏師古、李善諸人之錯誤，並非五行本身之過失，尤其與周氏底「太極圖說」和朱氏底「太極圖說解」無涉的。要之，所謂「太極」、「兩儀」、「四象」、「八卦」乃至「五行」等，並非神話卜筮底工具乃至含有宗教和迷信的色彩；再積極地說，這些都是具有道德的和教育的意義。因此，我們若說善於運用這些東西，那麼，大可以發揮道德哲學和教

育哲學乃至政治哲學上之一切功能。關於這一層，張君勱先生已經看見到，他最近著成《思想界路線評論》一書，其內容是指摘胡適先生不獨限於歐洲文化有主奴之見，尤其胡適先生對於中國文化之估價，因其偏於知識，偏於機械主義、自然主義、樂利主義之故，而有抑揚高下之

張先生稱孔子為中國文化之柱石，所謂「不廢江河萬古流」者也。其言「禮樂而外集教」，樹立吾國民族主義之基礎。其所謂正名定分，確立吾國社會之秩序觀；其一身之學不厭，冠見其愛智之切。其所謂「祭神如神在」，表示其對於神道不確言其有無，然亦不忘慎終追遠之義。其「詩」、「書」，定禮樂，修春秋，將中國之文化典章，大加整理，以垂諸今日而不廢。（見其著作第四六頁）照張先生底這幾句話看起來，孔子底別些事究竟怎樣，姑不必說，祇就「迷信」一項，他絕對不是一位迷信家。子貢說：「夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也。」照子貢底這幾句話看起來，我們就可知孔子連「性」與「天道」尚且不談，何況近似於迷信之鬼神呢？季路問事鬼神，孔子說：「未能事人，焉能事鬼？」敢問死，孔子答說：「未知生，焉知死？」總之，孔子不言而已，凡所言的，無一不涉及於人倫問題或人生問題。孔子不但不言鬼神和生死，還是連「利」與「命」與「仁」，也是罕言的。程伊川認為計利則害義，命之理微，仁之道大，所以都為孔子所罕言的。張先生對於今後我國學術界提出一個希望，抄錄於後：

「吾人之所希望於今後吾國學術者：（第一）拋棄啓智時期對哲學對科學之所述之理性主義。此時但求知識進步，科學發達，自然以理性或理智為最重要。然行為與意志二者皆忽視之。而吾國今後於理智之外，同時須顧到意志主義。惟承認各個人與團體之意志，則對於國家建設與道德宗教問題，自然有一中心方向。（第二）對於各種哲學科學不致成見，則可大開心胸，以招來各派學說。（第三）一國文化之建立，不離道德、宗教與政治。（四）若所謂道德者，但知避苦就樂，此商人國家之所謂道德也。在國難當前

之日，生死且不計，豈有斤斤較量於苦樂之間之理？（B）人群不滿於現世界，而另求一安心立命之所，故宗教爲心理上自然之要求，不可以「迷信」二字了之。（C）以云政治，苟其制度不合於一國國情，缺少歷史根據，則不終朝而毀滅。由此言之，如歐洲歷史學派之學說，非今後所應大昌明者乎？惟重歷史乃知有傳統；而所謂「傳統」，在經過精確研究後，加以選擇，自無一切推翻之說，而去留之際益精當矣。」（見其著作第四四—四五頁）

上面所抄錄的張先生底這一段話，除掉第二點爲我所認爲應當有限制之外，其餘各點爲我所極端贊同的。不過，我還認爲張先生所說的第三點之（B），當然是退一步說的話；因爲中國古來的學說，如我在前面所說，並沒有宗教的意味在內，更沒什有麼「迷信」可言的緣故。最後，張先生所謂「重歷史乃知有傳統」一語，尤足以發揮 國父創立三民主義哲學之精神。因爲 國父底學說就是這樣地創成的；同時，我們應該知道的， 國父並非祇知道尊重傳統 道統，而且力求進步尤其注重自己發明和創造；所以 國父除掉說他自己底學說有些淵源於中國固有的文化之外，並說有些取自歐、美底最新的科學知識及有些由他自己所獨創而發明的。張先生底這部著作最後也提到這一層，他說：「此革新者指關於孔子傳統，宋、明理學與清儒考據戴氏（戴東原）哲學與程、朱哲學之研究而言」，不可抹煞傳統，同時亦不可因傳統而阻礙進步。（見其著作第六七—六八頁）現在我對於「易經及周、宋兩氏底太極圖說和解釋，就是採用張先生所說的這種研究法。張先生對於清儒之註重古經真偽與文字訓詁，認爲它與歐洲文藝復興時代所謂古籍發見者絕不相類。他說：「以云清代漢學家，其所憑藉者爲漢代以來儒家之典籍，其所不同者僅有文字考訂之方法而已。與歐洲之一則捨宗教而轉向人事，二則由古籍而產生新思想，三則其所發見之書有關於數學，有關於哲學，方面既多，故新學術所以產生者，安可同日而語？」（見其著作第一一—一二頁）照張先生底意思，他認爲吾國思想界之在今國，非僅僅重知識、非懷疑、非批評、非論真偽或高唱打倒所能濟事

也，今日之所急需者，爲建立，爲決定，爲意志。有此出發點，則對於各派科學家之學說，對宗教道德、對歷史、對傳統之態度，將大異乎適之所云云矣。（見其著作第二頁）

我對於張先生底這種意見和態度，極表贊同的。因爲如此，所以我在前面聲明過不拘有人懷疑「繫辭上下傳」爲後儒所託古僞造的而非出諸孔子自己之手，它底文辭固然不很真，然而我覺得其內容是非常美善的，所以我要保留它；不但保留，並且要用什麼方法把它發揚而光大之。這就是張先生所謂「取精用宏」的意思。然則國父和總裁兩人所以常勉人們去力行，尤其國父認爲「行之之道，全在乎後知後覺者之不自惑以惑人而已」，其目的也就是在於使知識與建立、決定與意志打成一片，而不可僅僅爲書本上底知識所奴役的意思。至於我們中國古來所有一切書籍有無迷信之處或是否有科學性呢，這個問題，此地我再重申一下吧。

我認爲上面的這個問題之解答，也容易因人底主觀之差異而定的，即所謂「見仁見智」是。譬如有些人站在宗教的觀點上去考察中國古籍，他們就會認爲「卦」和「八卦」及「五行」是神話的；另有些人站在科學的觀點去考察中國古籍，他們就會認爲「卦」和「八卦」及「五行」是科學的。不但中國古籍如此，並且現代西洋底有些哲學也是這樣的。譬如黑智爾辯證法，有些人目之爲「玄學」，甚至譯之爲「神學」；但是也有些人推崇之爲科學的。譬如馬克思一方面很推崇黑智爾底辯證法，似乎認爲它是科學的東西，但是他方面又以爲它是唯心的，斥之爲觀念論，於是把它倒轉頭來另創成一種所謂「唯物的辯證法」而稱之爲「科學的哲學」。然而馬克思底唯物的辯證法，在持有民生史觀的我們底眼光看起來，它還是一種呆板的公式而近於機械觀。除掉上述的人類底主觀作用與學術之價值有密切的關係之外，有客觀性之空間和時間——社會和歷史——的問題，也未嘗與學術沒有相互的關係。譬如有些學術是適用於甲社會，則這種學術就有價值，甚至說它有科學的價值；但是這些學術不適用於乙社會，則這種學術就無價值，甚至說它是一種

無價值的宗教。若論時間，它也是這樣的，譬如有些學術是適用於此時代，但是過久它就不適用了；反之也然，設使有些學術是不適用於彼時代，但是過久它又轉變為適用的。總之，若在空間的方面看來，學術之價值是隨社會之組織的方式而定的；若在時間的方面看來，學術之價值是隨歷史之進化的程序而定的。

不但社會科學如此，就是自然科學也何嘗不是這樣的呢？譬如歐幾里得幾何學 (Euclidian geometry) 及牛頓底萬有引力說，在昔日看來，它們都是金科玉律，但是在今日看來，它們底價值大形減色；因為有非歐幾里得幾何學 (Non-Euclidian geometry) 和愛因斯坦底相對論出來對抗它的緣故。又如希臘時代以前的一切唯物論，在希臘時代以還的各時代看來，它們沒有多大的價值，但是在近代看來，它們比之希臘時代以還的一切唯心論，其價值高得許多。照以上所述推論起來，那麼，我們中國古來所有的「易經」及宋儒周、朱兩氏底學說，在西洋人底眼光看來，它似乎不適用於西洋底社會，但是在我們中國人底眼光看來，它大可以適用於我國社會。同時，我們又可以說這種學說在中國某一個時期由原始的本質化成爲變質，但是到了今日中國的時期却可以由變質再還元於原始的本質。不但如此，並且我們可以把這種學說加以整理，使它益臻於更美好的東西。照這樣的說起來，我們所以用「易經」及宋儒周、朱兩氏底「太極圖說」和解釋來與「國父底三民主義哲學」一度聯繫和比較的說明，我在前面已經說過的，與其說「類比推論」，不如說「無徵不信」；但是此地我又改變地說，與其說「無徵不信」，寧可說「重新估價」。因爲所謂「無徵不信」，還是僅僅重知識、重懷疑、重批評、論真偽；而所謂「重新估價」，乃是注重於古來的典籍底內容價值——美醜和善惡——之判斷並加以取捨的緣故。這就是我在前面所引用過的張君勱先生所謂「取精用宏」的意思。

朱氏說得好：「形而上者，指理而言，形而下者，指事物而言。事事物物，只是皆有其理；事物可見

，而其理難知。卽事卽物，方可見此理。所以大學之道不曰「窮理」，而曰「格物」，只是要實處究竟。」（見「周濂溪集」第八頁）朱氏底這幾句話，固然是指「理」與「事物」之對比而言，勉人們勿憑空窮理，而應當要實處究竟；同時，他並非反對從事於形而上學的「理」之研究；不過因其理難知，所以他勉人們先從形而下的「事物」入手，這就是 國父創立「行易知難學說」勉人們「以行而求知，因知而進行」的意思；然而我們若與朱氏底這幾句話來說明「文字考訂，以求真僞」這一件事與「取精用宏，以重人事」另一件事之孰輕孰重的問題，也說得通的。現在我就模倣朱氏底這幾句話對於「文字考訂」與「取精用宏」這兩件事之對比，有如次的幾句話：「文字考訂者，指重知識而言；取精用宏者，指重人事而言，事事物物，皆有理智，事物可見，而其理智難知。所以 國父對於「哲學」兩字之定義不曰「愛智」，而曰「判斷」，只是要人就人事之實處究竟。」此地我所謂「就人事之實處究竟」一語，就是我在前第一章對於三民主義哲學之性質認為它是從事於一切事物之事實判斷、分量判斷、因果判斷和價值判斷，並非離開事物底事實、分量、因果和價值而憑空地作抽象的理論或知識之研究，抑或如清儒徒作文字之考訂而已的意思。

朱氏說：「太極便是性；動靜陰陽是心；金、木、水、火、土是仁、義、禮、智、信；化生萬物是萬事。」（見「朱氏語類附見」答葉賀孫問）朱氏底這種解釋，就是要把「理」與「事物」打成一片，不啻 國父把「愛智」與「判斷」連爲一起一般。這樣一來，那麼，我們無論對於周氏底「太極圖說」本身之研究或用它來與「三民主義哲學」作一度聯繫和比較的說明，決不致好像清儒徒然從事於文字上之解釋和抽象的知識之研討，乃是如同張君勱先生對於歐洲文藝復興時代之發見古籍有所謂「一則由宗教而轉向人事，二則由古籍而產生新思想，三則其所發見之書有關於數學，有關於哲學，方面既多，故新學術思想所以產生」這幾句話一樣，不但有「道統」可說，並且有「進步」可言。

## 第七節 精神與物質是合一的

以上所述，我不過言其大略而已；至於詳細的說明，可以與朱氏「圖解」之全部原文悉相對照的。不過，我爲避免麻煩起見，姑止於此而已；其餘一切，如我在前面所聲明，非另寫專書「『易經』與三民主義」或「『太極圖』與三民主義」，莫能詳盡的。但是就中關於「精神」與「物質」、「心」與「物」兩者有怎樣的關係這個問題，是目前研究三民主義哲學的同志們所討論之最熱烈的問題，同時又是本章所討論之中心問題；因此，我不能不特別地把它再提出來重複地討論一下吧。

原來三民主義哲學之本體論，本來早已經不成爲問題了。除掉黨外內少數學者還指「國父底哲學是唯物論之外，鮮有人稱三民主義哲學爲唯物論的」；同時，因爲有了「國父自己所說的」……歸結到歷史的重心，是民生，不是物質」這一句話，我們更無疑義地相信三民主義哲學不是唯物論的。然則三民主義哲學之本體論究竟還有無唯心論之嫌疑呢？在這個問題未經解答之前，我另有兩個問題不能再行解答的。第一個問題就是說「國父爲什麼不同時稱『歸結到歷史的重心，是民生，不是精神』，第二個問題就是「國父爲什麼稱『夫心也者，萬事之本源也。……心之爲用大矣哉！』」（見「軍人精神教育」）若照上述的這兩問題看起來，那麼，三民主義哲學是否爲唯心論這一個問題，在一方面看來，固然可以由「國父自己所說的『歸結到歷史的重心，是民生』」一語而否定了；但是在他方面看來，我們還不免發生疑問的。先就上述的第一個問題而論，我認爲「國父所以祇說『歸結到歷史的重心，是民生，不是物質』，其目的祇是在於要針對着馬克思底『唯物史觀』而說的；如果「國父要批駁唯心論之錯誤，他當然會說『歸結到歷史的重心，是民生，不是精神。』」再就上述的第二個問題而論，我認爲「國父所謂『夫心也者，萬事之本源也。……心之爲用大矣哉！』，是就事論事的；具體地說，這幾句話是「國父特別地對軍人而發揮的，國父認爲軍人精神教育



非格外地把「心」這種作用看得最重要，視精神爲軍事上一切動作之根源不可。實在講起來，國父並非認定心爲宇宙間一切事物之最後的決定的要素的意思。譬猶「大學」一書，它站在齊家、治國、平天下諸行動的方面而說話，非謂「自天子以至於庶人，壹是，皆以修身爲本」不可；但是在這等等行動之本質或本體的方面看來，它還是認定萬事之本源祇是「格物」一般。

總之，國父在萬事萬物之造化流行上看來，如同「易經」既不否定陽動，也不否定陰靜，乃是承認「陽動」與「陰靜」互爲其根，而「理」爲之宰一樣，既不否定精神，也不否定物質，乃是承認「精神」與「物質」——「心」與「物」——互爲其根，而「民生」——「生元」——爲之宰的。原來國父在「軍人精神教育」裏面還說過幾句話，可以證明的。「他說：總括宇宙現象，要不外物質與精神二者。精神雖爲物質之對立，然實相輔爲用也。從前科學未發明時代，往往以精神與物質分離，而不知二者本合爲一。在中國學者有恒言：『百體有用。』何謂體？即物質；何謂用？即精神。譬如人之一身，五官百骸皆爲體，屬於物質；若語言運動作者即爲用，爲人之精神爲之。二者相輔，不可分離；若猝然喪失精神，官骸雖具，不能言語，不能動作，用既失而體亦成爲死物矣。由此觀之，世界上只有物質之體而無精神之用者，必非人類；人類而失精神，則心非完全獨立之人。雖今科學進步，機器發明，或亦有製造之人，比生成之人毫無異者；然人之精神，不能創造，終不得謂之爲人。人者，有精神之用，非專恃物質之體也。」照國父底這一段話看起來，我們就可知國父底三民主義哲學，既不是一種唯物論，也不是一種唯心論，若在他所謂「精神與物質二者本合爲一」二語上講，乃是一種「心物合一論」；若在他引用中國學者底恒言所謂「百體有用」一語上講，乃是一種「體用一源論」。

就「心物合一論」而論，我姑借用朱氏所說的話來證明吧。朱氏說：「天地之間，只有動靜兩端，循環不已，更無餘事。此之謂『易』。而其動其靜。則必有所以動靜之理，是則所謂太極者也。」他又說：

太極「生陰陽，理生氣也。陰陽既生，則太極在其中，理復在氣之內也。太極之開，只是兩箇陰陽，括盡了天下事物。動靜陰陽，皆是形而下者，然動亦太極之動，靜亦太極之靜；但動靜非太極耳。太極動而生陽，不是動後生陽。蓋纔動便屬陽，纔靜便屬陰，動而生陽，其初本是靜，靜之上又須動矣。所謂動靜無端，今且自動而生陽處看去。其實此之所以動，又生於靜，上面之靜又生於動。此理只是循環生去。陰靜之中，自有陽之根；陽動之中，自有陰之根。動之所以必靜者，根乎陰故也；靜之所以必動者，根乎陽故也。陰陽只是一氣，陰氣流行即爲陽，陽氣凝聚即爲陰，非真有二物相對也。」（見「周濂溪集」第六頁）朱氏這些話，若翻譯起來作爲「民生」和「心、物」之解釋，理無二致的。現在我姑把「翻譯如下：

「天地之間，只有動靜兩端，循環不已，更無餘事，此之謂『易』。而其動其靜，則必有所以動靜之理，是則所謂『民生』者也。民生生心物，理生氣也。心物既生，則民生在其中，理復在氣之內也。民生分開，只是兩箇心物，括盡了天下事物。動靜心物，皆是形而下者。然動亦民生之動，靜亦民生之靜；但動靜非民生耳。民生動而生心，不是動後生心。蓋纔動便屬心，纔靜便屬物。動而生心，其初本是靜，靜之上又須動矣。所謂動靜無端，今且自動而生心處看去，其實此之所以動，又生於靜，上面之靜又生於動。此理只是循環生去。物靜之中，自有心之根；心動之中，自有物之根。動之所以必靜者，根乎物故也；靜之所以必動者，根乎心故也。心物只是一氣，物氣流行即爲心，心氣凝聚即爲物，非真有二物相對也。」

照上面所翻譯的這一段話看起來，尤其照最後一句所謂「非真有二物」「心」與「物」相對也」看起來，那麼，這就是所謂「心物合一」的意思。不但如此，並且我們可以看出其中所謂「動而生心陽」，其初本是靜，靜之上又須動矣。所謂動靜無端，今且自動而生心（陽）處看去，其實此之所以動，又生於靜，上面之靜又生於動。此理只是循環生去」這幾句話，又是說出所謂「以不變應萬變」的這個道理。因爲所

謂「不變」就是靜的狀態，所謂「萬變」，就是動的狀態；但是所謂「不變」，並非固定不變，乃是「少歇」或「少止」的意思。這就是「易經」所謂「艮止」的意思；而所謂「艮止」，就是「生息」之義。其實，所謂「不變」之上，如同上面所謂「靜之上又須動矣」一樣，又須變乃至萬變的。不過，在人事上，如果我們祇求「萬變」而不在「不變」上做功夫，那麼，我們臨事就會弄得手忙足亂，一事無成的。因為如此，所以周濂溪謂聖人定之以中正仁義而主靜，要人靜定其心，自作主宰；而周氏所謂「主靜」，就是教人們要知道「以事言之，則有動有靜；以心言之，則周流貫徹，其工夫初無間斷也，但以靜爲本耳」（引用朱氏語，見「周濂溪集」第二一頁）的意思。

朱氏也說：「心於未遇事時須是靜，臨事方用，便有氣力。如當靜時不靜，思慮散亂，及至臨事已先倦了。伊川解靜專處云：『不專一則不直遂；閒時須是收斂，做事便有精神。』」他又說：「心要精一，方靜時，便湛然在此，不得困頓，如鏡樣，遇事時方好。」他又說：「爲學工夫須要靜，靜多不妨，事都見得，然總是一箇敬。」又說：「主靜所以養其動。」又說：「靜者，養動之根。」又說：「主靜，夜氣一章可見。」以上數條，都是朱氏祖述周氏主靜之說。（同上第二一—二二頁）然則總裁對於我國一切政事所以稱爲「以不變應萬變」，其命意就是在於採取「靜」的態度去應付「動」的局面的意思。

但是程伊川又恐人只管靜去，與事物不相交涉，所以他卻說箇「敬」來調劑的。因此，朱氏又說：「明道說靜坐可以爲學，上蔡亦言多著靜不妨。此說終是少偏，才偏便做病。道理自有動時，自有靜時，學者只是敬以直內，義以方外，見得世間無處不是道理，不必專於靜處求，所以伊川謂只用『敬』不用『靜』，便說得平。」他又說：「不可特地將靜坐做一件工夫，但著一箇『敬』字，通貫動靜；則於二者之間，自無間斷處。」又說：「存養之功，不專在靜坐時，須於日用動靜之間，無處不下工夫，乃無間斷爾。」又說：「無事靜坐，有事酬應，隨時隨處，無非自己身心運用；但常自提撕，勿與俱往，便是工夫，事物之

來，豈以漠然不應爲是耶？」他答南軒書說：「來教謂言靜則溺於『虛無』。然此二字，如佛、老之論，則誠有此患。若以天理觀之，則動之不能無靜，猶靜之不能無動也。靜之不可不養，猶動之不可不察也。但見一動一靜，互爲其根，敬義夾持，不容間斷之意，則雖下『靜』字，原非死物，至靜之中，自有動之端焉。是乃所以見天地之心者，而先王之所以至日閉關。蓋當此之時，則安靜以養乎此爾。固非遠事絕物，閉目兀坐而偏於靜之謂。但未接物時，便有敬以主乎其中，則事至物來，善端昭著，所以察之益精明爾。來教又謂某言以靜爲本，不若遂言以敬爲本。此固然也。然『敬』字工夫，適貫動靜，而必以靜爲本，今若遂易爲敬，雖若完全，然欲不見敬之所施。有先有後，則亦未得爲的當也。至於來教，所謂要須靜以涵動之所本，察夫動以見靜之所在，動靜相須，體用不離，而後爲無滲漏也。此數言卓然，語意俱到，謹以書之左席，出入觀省。」（同上第二二二—二三頁）以上數條，是朱氏又本於程氏主敬之說而不專主於靜的意思。

照朱氏所說的這些話推論起來，我們又可知總裁所謂「以不變應萬變」這一句話，並非祇靜坐而待動，乃是如同朱氏所說的「於未接物時，便有敬以主乎其中，則事至物來，善端昭著，所以察之者益精明爾」一樣，安靜以養乎此而已。實在講起來，總裁深體驗「國父底三民主義哲學之精義在於生生不已，動靜相須，體用不離的。朱氏說得好：「一動一靜，互爲其根，敬義夾持，不容間斷之意。則雖下靜字，原非死物，至靜之中，自有動之端焉。」三民主義哲學之原理——民生，就是這樣的東西；因此，總裁所謂「不變」，原非死物，至不變之中，自有變化之端焉。

總裁說：「行的意義，是不分動靜的。整個的行程中間，工作是行，游息也是行，作事是行，修養也是行。『動』與『行』，在字面上是對立的，現時流行的所謂『動』，幾乎絕對否定了『靜』；因之，就不承認所謂『安定』的重要。現在就真理來說：『定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得。』

——可見靜的作用，也是有積極意義的。我們所說的行的哲學，就無分於動靜。在跡象上看，雖然是有動有靜，但在整個進程中，向外表現發展的時候，固然是行，生機潛蘊成長的時候也是行。祇要是合乎天理，順乎正軌，動亦是行，靜亦是行。宇宙與人生，無時而不在于行進之中。我們為改善人生而力行，應該認識行是經常的和恒久的。力行中每一階段，或者或隱，無一不在行，亦無一刻是真正休止而不行，亦可以說宇宙皆為「行」的範圍。「行」與「動」應當分別清楚：行是循着軌道朝着目的和方向，繼續不斷，川流不息地，無時無刻不在它進程之中向前行進的。「見行的道理」第一——二頁）照總裁底這一段話看起來，我們更可知總裁所謂「不變」——「靜」，也是行；所謂「萬變」——「動」，更不待說是行了。

不過，總裁認為「行」並不是「盲動」、「亂動」乃至於「暴動」，或者並不是古人所說的「冥行」，乃是一種有軌道、有自覺基礎、有一定的方向和目的的行。由此，更可見總裁所謂「以不變」和「應萬變」這兩後件，都是含有正軌、有自覺基礎、有一定方向和目的的意思。譬如抗戰，最初抱定始終不變的國策，抗戰到底，這就是所謂「靜」，不但是「靜」，並且是「定」；再進一步地說，這不但是「定」，並且是「知止」。「大學」說：「知止而後有定，……」而所謂「知止」，又是由上文所謂「在止於至善」而來的。什麼叫做「在止於至善」呢？照朱氏底解釋，「止者必至於是不遷之意，至善，則事理當然之極也。」所謂「不遷」，就是「不變」之義；所謂「至善」，也就是現代語所謂「情理已到」的意思。若以這語應用之於今日抗戰之上，那麼，這就是說我既到非抗戰不可的時期，我們祇有抱定抗戰到底之決心，始終不變的意思。

以上所述，是就所謂「以不變」的一件事而言的；至於所謂「應萬變」呢，這就是說在抗戰過程中，還要靜觀世上萬事萬物之變化，深思積慮，應付自在，以冀能夠達到「最後勝利，終屬於我」之目的而後已。這就是「大學」所謂「靜而后能安，安而后能慮，慮而后能得」的意思。除此之外，總裁還認為「行」

是與生俱來的。他說：「古人說：『性與生俱來。』我以爲『行』爲性之表，所以『行』亦與生俱來。……人之生也爲行而生，我們亦要爲生而行。」（同上第二二頁）他又說：「所謂『生』，就是爲人類生活、羣衆生命、民族生存、國民生計而『生』。所謂『行』，也應當爲人類生活、羣衆生命、民族生存、國民生計而『行』。」（同上第二三一—二四頁）

照總裁底這幾句話看起來，我們就可知所謂『行』，就是國父所謂『生』；不過，彼此所差異的，如總裁自己所說，在於『行』爲『性』——『生』——之表，『生』爲『行』之裏而已。因爲『生』是『行』之裏，所以『生』是難知；因爲『行』是『生』之表，所以『行』是可見；同時，因爲『生』是難知，所以國父和總裁兩人都要人們先去力行，然後再出行而推進於『生』——全部人生。但是『行』與『生』，無論孰先孰後，然而彼此還是互爲表裏，結果只是一箇『生』字。關於這一層，等到討論『體用一源』的問題時，自會明白的，此地姑且不談。

照上面的這一段話所述，「精神」與「物質」——「心」與「物」——是合一的，已經知道了。但是所謂「心物合一」，並非「心」與「物」兩者本身自行合一，乃是說有「民生」爲之宰的意思。這不管薛文清所謂「太極圖只是陰陽兩端，循環不已，而理」——「太極」——爲之宰」（見薛文清「讀書錄」——「論太極圖」）一般。朱氏說：「太極之有動靜，一動一靜，循環無端，無靜不成動，無動不成靜，譬諸鼻息，無時不嘘，無時不吸，噓盡則生吸，吸盡則生噓，理自如此。」（見「朱子語類附見」）照朱氏底這幾句話看起來，我們就可知「動」與「靜」之所以合一的，是不能夠離開「太極」而言的；同一道理，「心」與「物」之所以合一的，也不能夠離開「民生」而言的。

孔子說：「一陰一陽之謂道。」（見「易繫辭上傳」第五章）孔子這一句話，也就是指出「陰陽」與「道」——「太極」——不可分離的意思。但是陰陽雖則不能夠離開乎「道」或「太極」，然而並非說「道」或「太極」

便是陰陽；實在講起來，太極自太極，陰陽自陰陽的。或向朱氏問太極一陰陽，朱氏答說：「一陰陽，道也；陰陽，器也。」朱氏所謂「一陰陽、道也。」一語，這就是孔子所謂「一陰一陽之謂道」這一句語之縮寫；而所謂「一陰陽」，也就是所謂「陰陽合一」的意思。因為陰陽是合一的，所以叫做「道」。至於他所謂「陰陽，器也」一語，乃是指陰陽兩者本身底對待而言的。因為陰陽兩者本身是對待的，所以叫做「器」，並非道了。關於陰陽兩者本身底對待之說明，留在後面再說；此地我先說明前一層意思吧。梁文叔說：「太極兼動靜而言。」朱氏答說：「不是兼動靜，太極有動靜也。」朱氏又說：「蓋謂太極涵動靜則可，謂太極有動靜則可；若謂太極便是動靜，則是形而上下者不可分，而『易有太極』之言亦贅矣。」他又說：「自見在事物而觀之，則陰陽涵太極；推原其故，則太極生陰陽。」他又說：「所謂太極者，便只是在陰陽裏；所謂陰陽者，便只是在太極裏。而今人說陰陽上面，別有一箇無形無影底是太極，非也。」他又說：「才說太極，便帶著陰陽；才說性，便帶著氣。不帶著陰陽與氣，太極與性，那裏收附？然要得分明，又不可不拆開說。」（以上數語，都見「周濂溪集」、「朱子語類附見」第五一頁）朱氏所說的這些話，是一方面說出「太極」與「陰陽」是各別的東西，不可混而為一；他方面又說出陰陽皆不能夠離開太極，而太極又不能夠捨却陰陽；同時，他又說出為分明起見，又不能不把「太極」與「陰陽」兩者拆開說。薛文清把朱氏所說的這些話歸納起來說得好：「太極不可以動靜言；然舍動靜，便無太極。」（註見前）現在我們可以同樣地說：「民生不可以心物言；然舍心物，便無民生。」

更具體地說：「民生不可以『生存』和『生命』（指「心」而言）與『生活』和『生計』（指物而言）言；然舍『生存』、『生命』、『生活』、『生計』，便無『民生』。」然則 國父所以在「軍人精神教育」裏面對於「生元」之爲物說出有「精神」之用和「物質」之體，兩者相輔爲用，本合爲一的；同時，在「民生主義」第一講裏面對於「民生」之內容說出「是人民的生活、社會的生存、國民的生計、群衆的生命」及總裁所以在「行

的道理「裏面對於「生」之一字說出」就是爲人類生活、群衆生命、民族生存、國民生計而「生」；同時，對於「行」之一字又說出「也應當爲人類生活、群衆生命、民族生存、國民生計而「行」」。其命意也都不外乎此。

### 第八節 心物兩者本身之對待的關係

上節所述，是關於「心物合一」及「心物二與一生元」或「民生」之關係的說明；現在我再來研究「心物」兩者本身底對待關係這一層意思吧。但是我爲明瞭觀念起見，又要借用朱氏對於陰陽之對待底關係有所解釋過的話來說明。朱氏說：「陰陽有箇流行底，有箇定位底。一動一靜，互爲其根，是流行底，寒暑往來是也。分陰分陽，兩儀立焉；是定位底，天地四方是也。易有兩義：一曰「變易」，便是流行底；一曰「交易」，便是對待底。」他又說：「陰陽若論流行底，則只是一箇，對待底則兩箇。陰陽作一箇看亦得，作兩箇看亦得。」（見「周濂溪集」第七頁）此地在未討論朱氏自己所說的這些話之前，先把清儒毛奇齡對於「易」之一字有所解釋的一種意見介紹一下吧。

毛奇齡底「仲氏易」（根據乃兄錫麟「底意見而寫作的）說：「經以『易』名，厥有五義：一曰『變易』，謂陽變陰，陰變陽也。一曰『交易』，謂陰交乎陽，陽交乎陰也。一曰『反易』，謂相其順逆，春其向背也，而反見之。一曰『對易』，謂比其陰陽，繫其剛柔，而對觀之。一曰『移易』，謂審其分聚，計其往來，而推移而上下之。毛氏認爲前兩種意義——「變易」和「交易」——爲先儒之所知，後三種意義——「反易」、「對易」和「移易」——皆先儒之所未知。毛氏說經似乎好辯駁，多與宋儒相牴牾；然而他說經，大致有所根據，並非純構虛詞的。如果我們要研究全部「易經」如關於八卦次序和方位的問題，那麼，毛氏所謂「反易」、「對易」和「移易」三種意義大有引用之價值；不過，我們關於陰陽兩者之「流行」和「對待」



的兩種問題，祇引用朱氏對於「易」之一字有所分析的這兩種意義。「變易」和「交易」——就够足了。因此，我對於毛氏底經解，姑不引用全部，祇採用其前半部來與朱氏所說互相發明而已。

照朱氏所說，他所謂「陰陽有箇流行底，……一動一靜，互爲其根，是流行底，寒暑往來是也」這幾句話，是就陰陽動靜之合一的方面而言的；請再看他所謂「陰陽若論流行底，則只是一箇」及所謂「陰陽作一箇看亦得」這幾句話，更明白了。關於這一層，我們已經把它說明在前面了，此地不必再贅。現在我們所要討論的，祇限於他所謂「分陰分陽，兩儀立焉，是定位底，天地四方是也」及所謂「陰陽對待底則兩箇」和所謂「陰陽作兩箇看亦得」這幾句話而已。朱氏底這幾句話，不啻國父所謂「總括宇宙現象，要不外『物質』與『精神』二者」一般。因爲在宇宙間一切事物之現象的方面看來，確是有「物質」與「精神」兩者互相對待着的。

我姑不說別些，單說人底身體吧。照國父自己所說：「譬如人之一身，五官百骸皆爲體，屬於物質；其能言語動作者，卽爲用，由人之精神爲之。」國父底這幾句話，也是承認「物質」與「精神」是對立的；不過，這祇是指「心物有箇定位底」而言而已。照國父底本意，他所注重的是在於「心物有箇流行底」一方面。因爲如此，所以國父一則曰「精神雖爲物質之對立，然實相輔爲用也。」再則曰：「二者——『物質』與『精神』——相輔，不可分離。」這豈猶朱氏雖則說「陰陽有箇流行底，有箇定位底」，然而他還是祇注重於這兩句話底前面所說的「陰陽本無始，但以陽動陰靜相對言，則陽爲先，陰爲後，陽爲始，陰爲後。猶一歲以正月爲更端，其實始始於此耳。歲首以前，非截然則爲一段，則是其循環錯綜，不可以先後始終言，亦可見矣」的那幾句話而已。朱氏所說的頭一句話「陰陽本無始」，就是指「陰陽有箇流行底」而言，也就是所謂「陰陽合一」或「一陰一陽」——短縮地說：「一陰陽」——的意思。總裁之所以在「行的道理」裏面稱人類所有的「真正的行」，好像地球在那裏「運行」，且旋且繞，永無停止，其命

意也就是在於認定天地間一切事物，造化流行，循環相因。因此，總裁遂引用「易」所謂「天行健，君子以自強不息」一語來證明它。總裁這種說法，不啻朱氏所謂「陰陽有箇流行底，一動一靜，互爲其根，是流行底，寒暑往來是也」一般。因爲地球底運行，且旋且繞，與寒暑往來是有密切的關係的緣故。

朱氏除掉所謂「變易」和「交易」——「流行」和「定位」——兩語之外，對於「五行」之質和氣還有所謂「始生」和「相生」兩語。照朱氏自己底解釋，所謂「始生」，是生之序，非相生之生，則曰水、火、木、金、土，而水（天一）、木（天二）、陽也；火（地一）、金（地四），陰也。此以天地奇耦而分陰陽也。所謂「相生」，是行之序，所謂「運行」，即五行自相生之謂也。則曰木、火、土、金、水、此五氣順布之序也。而木（旺春、火（旺夏）、陽也，金（旺秋）、水（旺冬），陰也。此以四時生旺而分陰陽也。（見「周濬溪集」第九頁）平巖葉氏加以解釋說：「水、火、木、金、土者，陰陽生五行之序也。木、火、土、金、水者，五行自相生之序也。問：『五行之生與五行之相生，其序不同，何也？』曰：『五行之生也，蓋二氣之交，變合而各成。天一生水，地二生火，天三生木，地四生金，天五生土。所謂陽變陰合，而生水、火、木、金、土是也。五行之相生也，蓋一氣之推，循環相因，木生火，火生土，土生金，金生水，水復生木。所謂五氣順布，四時行焉是也。』曰：『其所以有二端，何也？』曰：『二氣變合而生者，原於對待之體也；一氣循環而生者，本於流行之用也。』」（同上第一〇頁）

照朱氏自己所說和葉氏所解釋的這些話看起來，朱氏所謂「相生」，是與「變易」相當；所謂「始生」，是與「交易」相當。毛奇齡對於「變易」一語解作「陽變陰，陰變陽」，這就是說一陰一陽，互爲其根，辨別不出其孰陰孰陽或孰陽孰陰的意思；復次，他對於「交易」一語解作「陰交乎陽，陽交乎陰」，這就是說陰之中有陽或陽之中有陰。「陰」與「陽」或「陽」與「陰」兩者還是並行的同時又是不相害、不相悖的意思。前者就是孔子所諸「一陰一陽之謂道」，後者就是「中庸」所謂「萬物並育而不相害，道並行而

不相悖」的意思。由此，可見陰陽底流行和陰陽底對待各有它底妙用之處而不可偏廢的。周氏底「通書」關於動靜有所謂「五行陰陽，陰陽太極」兩語，朱氏把它解作「此即所謂五行一陰陽，陰陽一太極者，以神妙萬物之體而言也。」復次，他又有所謂「四時運行，萬物終始」兩語，朱氏把它解作「此即所謂五氣順布，四時行焉，無極二五妙合而凝者，以神妙萬物之用而言也。」最後，他又有所謂「混兮闢兮，其無窳兮」兩語，朱氏把它解作「體本則一，故曰『混』，用散而殊，故曰『闢』。一動一靜，其運如循環之無窮，此兼舉其體用而言也。」

照周氏所說和朱氏所解釋的這些話看起來，不但知道陰陽底流行和陰陽底對待各有它底妙用之處，並且知道「體」與「用」也應當常常相兼舉的。況且，「體」與「用」往往可以互易的，本無截然的界限之可言。關於這一層，留在後面再說；現在我們所要討論的，還是姑先把「心物合一」的這個問題告一個段落吧。

據我個人底見解，認為陰陽底流行固然是重要的，然而陰陽底定位也是必要的。譬如「易繫辭上傳開宗明義就說：「天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陳，貴賤位矣。動靜有常，剛柔斷矣。方以類聚，物以群分，吉凶生矣。在天成象，在地成形，變化見矣。」「易說卦傳」也說：「昔者聖人之作易也，將以順性命之理。是以立天之道，曰『陰』與『陽』；立地之道，曰『柔』與『剛』；立人之道，曰『仁』與『義』。兼三才而兩之，故易六畫而成卦，分陰分陽，迭用柔剛，故易六位而成章。這幾句話裏面所謂『定』、『位』、『斷』、『生』、『見』及所謂『立』、『分』等語，都是指「定位」而言，也就是指兩個以上的事物之對待而言的。然則「易經」爲什麼有這樣的說法呢？我在前面已經說過了，「易經」一書，不外乎人事問題；因此，「易經」之所以有這樣的「定位」一種說法，其目的就是在於要教人們在實際做事的時節，都須有一定的程序，而不可臨事有先後顛倒、本末混亂的情形之發生。「大學」說：「物有本末，事有終始；知所先後，則近道

矣。」這幾句話，其命意就在於此。然則國父所以在「軍人精神教育」裏面說出一「夫心也者，萬事之本源也。……心之爲用大矣哉！」這幾句話，其目的也就是在於與前面所謂「有體有用。何謂體？卽物質；何謂用？卽精神。……那幾句話相呼應，指出「心」爲「物」——「身體」——之對待物，因而教軍人們臨陣的時節，勿貪生怕死，對於身體，遇着任何犧牲，毫不足惜；至於心——精神——呢，凡屬軍人，無論如何，非保持它不可；不但保持，並且須有所發揮它的。孔子說：「志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。」這兩句話裏面消極地所謂「求生」與「害仁」或積極地所謂「殺身」與「成仁」，就是說出「身體」與「精神」——「物」與「心」——互相對待着，同時又必須排解其互相矛盾而謀其所以互相綜合或統一的意思。

孟子說得好：「魚，我所欲也；熊掌，亦我所欲也。二者不可得兼，舍魚而取熊掌者也。生，亦我所欲也；義，亦我所欲也。二者不可得兼，舍生而取義者也。」孟子這幾句話，更能够明顯地說出一生一與一義——「物」與「心」——互相對待着，同時又必須排解其互相矛盾而謀其所以互相綜合或統一的意思。

### 第九節 三民主義之對待的關係

上節所述，是關於「心」與「物」之對待或對立底怎樣綜合或統一的一種說明；現在我再來說明三民主義——民族主義、民權主義、民生主義——之對待的關係吧。我認爲三民主義，在流行上講，它當然循環相因，沒有先後始終之可言；但是在定位上講，它或者可以作三箇互相交錯地對待的東西看。因爲三民主義所包含的三種主義——民族主義、民權主義、民生主義——可以看作三箇互相交錯地對待的東西，所以在實行程序上，這三種主義決不致有先後顛倒，緩急失宜之發生。譬如抗戰應當以民族主義爲先，建國應當以民生主義爲主，政治應當以民權主義爲重。孔子稱管仲說：「微管仲，吾其被髮左衽矣。」這就是孔子認爲

平天下應當像管仲以「尊周室，攘夷狄」——「民族主義」——爲先；至於管仲自己仁或非仁，乃是另一問題。孟子對齊宣王說：「……此惟救死而恐不贍，奚暇治禮義哉？」這就是孟子認爲愛人民應當以「制民之產」——「民生主義」——爲主；民有恒產，然後有恒心，則禮義不治而自然治的。孟子又說：「民爲貴，社稷次之，君爲輕。」這就是孟子認爲治國家應當以「得乎民心」——「民權主義」——爲重；社稷也爲民而立的的意思。這些例子，就是指示出事物底對待性之必要，同時教人們怎樣地去因人、因時、因地乃至因事而制宜的意思。孟子說：「權，然後知輕重；度，然後知長短。」他又稱孔子爲「聖之時者也」。這些話，就是孟子看出事物底對待有怎樣的必要之後而有所發揮的。設使我們不如此，漫然談實行三民主義而不知道定其先後和權其輕重，那麼，我們就不免先後顛倒和輕重失調的。因爲如此，所以「抗戰建國綱領」規定「一面抗戰，一面建國，兩者同時並行」；不但如此，並且同時設立國民參政會，使之商議國事。再換句話說，這種辦法，就是一方面使民族主義、民權主義和民生主義三者互相錯綜地對待並使人們知所先後和輕重，他方面使這三種主義互相綜合或統一而不致相害相悖的意思。

最後，就「世界大同」而論，它也是這樣的。具體地說，世界大同是與所謂「民族獨立」互相對待着的。所謂「世界大同」，不啻就是所謂「仁」；所謂「民族獨立」，不啻就是所謂「義」；因此，「世界大同」與「民族獨立」底對待，不啻就是「易說卦傳」所謂立人之道，曰：「仁」與「義」的意思。設使我們不言「義」而祇言「仁」，那麼，所謂「世界大同」，社會變成爲絕對無差別的東西——絕對無民族性和國際性的大同，欲求實現，實非易事；反之，設使我們不言「仁」而祇言「義」，那麼，所謂「民族獨立」，社會也變成爲絕對有差別的東西——絕對有民族性和國際性的國家，即使成立，毫無益處。如果照上面所說，我們使「民族獨立」與「世界大同」兩者互相對待起來同時又排解其互相矛盾而求其所以互相綜合或統一，那麼，這種「世界大同」，不待說它既不是一種狹義的民族主義——國家主義或國家社會主義，

並且又不是一種絕對無差別——無民族性和無國際性的世界主義；積極地說，它乃是一種相對無差別或相對有差別——有民族性同時又無民族性或有國際性同時又無國際性——的大同主義（Cosmopolitanism）。像這樣的一種大同主義，我在前面第六章已經說過了，它可以說是一種「大同小異」的大同主義。

照以上所述的話看起來，那麼，我們就能够窺見一切事物——無論「心」與「物」、「三民主義」所包含的「民族主義」、「民權主義」和「民生主義」或「民族獨立」與「世界大同」——底對待物有怎樣的必要之一斑了。現在我再拿「中庸」所謂「萬物並育而不相害，道並行而不相悖，小德川流，大德敦化，此天地之所以爲大也」這幾句話裏面所謂「小德」比之一種事物，「大德」比之另一種或另幾種事物，一方面使之「並育，並行」，他方面求其「不相害，不相悖」，然後萬事都能够順利進行，斐然成章的。

以上所述，是關於三民主義哲學上所有的「心物綜合」的一方面之說明。總之，在流行上講，三民主義之原理，無疑地是「心物合一」；同時在定位上講，三民主義之原理，不妨說是「心物綜合」。像我這樣的說法，這實在有所根據，並非純構虛詞的。我底根據，就是如我在前面所說過的，要仿照朱氏所謂「陰陽若論流行底，則只一箇；對待底則兩箇」及他所謂「陰陽作一箇看亦得，作兩箇看亦得」這幾句話作爲三民主義哲學上之中國固有的文化底根據，以爲「心物若論流行底，則只是一箇，對待底則兩箇」。同時，又以爲「心物作一箇看亦得，作兩箇看亦得」。當然，朱氏所說，不僅祇限於「陰陽」兩儀；若推而及之，朱氏也許會說到「五行萬物，若論流行底，則只一箇，對待底則五個或萬個」。同時，又會說到「五行萬物作一箇看亦得，作五箇或萬箇看亦得」。因此，我們也可以同樣地說：「三民主義若論流行底，則只是一箇，對待底則三箇」。同時，又說：「三民主義作一箇看亦得，作三箇看亦得」。同一推論，「民族獨立」與「世界大同」兩者若論流行底，則只是一箇，對待底則兩箇；這兩者作一箇看亦得，作兩箇看亦得。因爲在定位上講，所有事物，不止兩箇——「陰陽」或「心物」，而有兩箇以上——「五行萬物」或「三民主義」——之

存在，所以「對待」兩字是不甚適用的；不但「對待」兩字如此，並且「交易」兩字也是不甚適用的。再換句話說，所謂「對待」和「交易」兩語，一望就可知其祇指兩箇事物而言，這譬如英語 *each other*，僅用以說兩箇事物底相互關係一般。如果我們要解釋兩箇以上的事物之相互關係，那麼，我認爲不如採用英文法上把 *each other* 改爲 *one another* 的說法，把「對待」一語改爲「多樣」，把「交易」一語改爲「統一」之爲愈的。

我曾經在拙作「抗戰建國與民生哲學」裏面（即第七九頁）造出過「多樣物底統一性」(*Unity in multiplicity*)一個名辭。現在我就拿用這個名辭來代替「對待物底交易」吧。像這樣的改稱，那麼，我們不但有上述的好處，並且所以使「統一」一語與所謂「心物合一」之「合一」一語有明顯的區別了。什麼是「合一」？所謂「合一」，就是「同一」之義；英語叫做 *Identity*，它是 *difference* 之反對；至於所謂「統一」呢，它乃是「綜合」之義，英語叫作 *Synthesis*，它是 *Analysis* 之反對。復次，論其意義，就前一個字而論，它不啻算學上把「二」數與「三」數相加而成爲「五」數，再以「二」數字除其總和「五」數，得商爲「二、五」數；在除了之後，若要追求其相加之兩個原有的數，就很難決定其「二」加「三」，或「二」加「四」，或「〇」加「五」等等；所知道的，祇有某數與另一數相加而成爲「五」數之抽象的一個符號而已。就後一個字而論，它不啻統計學上把所有長短不齊一的事物自長至短或自短至長順序地排列起來而成爲一個齊整的曲線；但是在這個曲線上仍舊能夠數出那幾個事物是長的及那幾個事物是短的而不致喪失其原形了。因爲有了上述的這兩種差異，所以這兩個字，在事物底流行上或定位上，各有各底用處，即前一個字——「合一」——可以用之於「流行」之上，好像對於某幾個相同的事物之相合而稱之曰「幾位一體」；後一個字——「統一」——可以用之於「定位」之上，好像對於某幾個相異的事物之相統而稱之曰「殊途同歸」。朱氏所謂「體本則一」一語，就是指前者而言；他所謂「用散而殊」一語，就是指後者而言的。

現在我們具體地拿這兩語——「心物合一」和「心物統一」來說明三民主義哲學吧。在流行上講，三民主義哲學只有一個「民生」，這就是所謂「心物合一」（姑用「心物」來代表「民生」），不啻「易大傳」所謂「一陰一陽之謂道」一般；在定位上講，三民主義哲學却有「心與物」、「生存」和「生命」與「生活」和「生計」——之對待，「三民主義」——「民族主義」、「民權主義」、「民生主義」——之交錯及「民族獨立」與「世界大同」之對待，這就是所謂「心物統一」（姑用「心物」來代表一切），不啻「易大傳」所謂「立天之道，曰：『陰』與『陽』；立地之道，曰：『柔』與『剛』；立人之道，曰：『仁』與『義』」一般。

### 第十節 心物合一與心物綜合之關係

總括以上所述，是關於三民主義哲學上所謂「心物合一」之說明，同時又論及另一方面所謂「心物統一」或「心物綜合」之必要。論者聞我言，他們對於「心物合一」的方面當然沒有什麼問題；但是他們對於另一方面所謂「心物綜合」，或者發生一些異議，與其說「異議」，不如說他們有所憂慮的。然則他們有怎樣的憂慮呢？第一、他們以為三民主義哲學底原理祇有「心物合一」的一面，而沒有所謂「心物統一」的另一面；因為 國父祇說過「精神雖為物質之對立，然實相輔為用也」這一句話，並沒有認定心物有對待物底統一性，尤其 國父指摘從前科學未發明時代，往往以為精神與物質分離，而不知二者本合為一。因此，如果我們說三民主義哲學底原理還有所謂「心物統一」或「心物綜合」的另一方面，那麼，我們就有違背 國父底本意之嫌。

第二、他們以為所謂「心物統一」或「心物綜合」一語，是辯證法上底用語，照辯證法底解釋，它認為宇宙間一切事物祇有「正、反、合」三個階段之推進，一直推動前進，還祇是「正」與「反」之對立。不但如此，並且因為宇宙間一切事物祇有「正」與「反」之對立，所以「心物統一論」或「心物綜合論」必



定要拿唯一箇事物——「心」或「物」——做出發點，結果呢，不是陷於唯心論，就是落於唯物論，這又是與我們所謂或「民生史觀」不相容的。

第三、他們以爲因有上述的第二個理由，所以「心物統一論」或「心物綜合論」，如同辯證法，尤其如同唯物的辯證法一樣，在政治上，恐祇有挑撥階級鬭爭之虞，決不會促成達到人類互助之目的；因此，它是與三民主義哲學上以人類互助爲社會進化之原則這一點大相衝突的。

但是我以爲像論者所列舉的以上三點，都不足憂慮的。具體地說，關於第一點，我認爲 國父所說的「精神與物質二者本合爲一」這一句話，是指事物之流行而言的；至於事物之定位呢， 國父雖則對於「心物」未曾明顯地說過有怎樣的對待而且有所統一或綜合之必要的話，然而他對於「知」與「行」底對待之必要，却有明白的指示。 國父說：「以經濟學分工專職之理施之，亦有分知分行者也。然則陽明『知行合一』之說，不合於實踐之科學也。予之所以不憚其煩，連篇累牘，以求明行易知難之理者，蓋以此爲救中國必由之道也。」（見「孫文學說」第五章） 國父底這幾句話，可以說就是間接地指出在「心物合一」這個原理之外，還有「心物統一」或「心物綜合」之必要的意思。因爲所謂「知」是屬於心，所謂「行」是屬於物的緣故。（按：「物」之一字，並非僅指「物質」而言，乃是含有「事物」之義，譬如我們底「行事」，也可稱之爲「物」。 國父說：「不知而行，行而後知，知而後行。」他又說：「以知而求行，因行而進知。」 國父這些話，都是說出「知」與「行」底對待之統一或綜合的意思。照這樣的說起來，那麼，我們所謂「心物統一」或「心物綜合」，決不會與 國父底本意有相背馳的。

復次，關於第二點，我認爲我所謂「心物統一」或「心物綜合」與辯證法上所謂「正、反、合」相比較，兩者似同而又非同的東西。因爲辯證法上所謂「正、反、合」，確如論者所指摘，祇有兩箇事物底「正」和「反」之對立，至於它所謂「合」呢，它也不過是促進這兩箇事物底「正」和「反」之對立由低

階段而進展於高階段的「正」和「反」之對立而已。但是我們所謂「心物統一」或「心物綜合」，並不是這樣的。考諸「易經」，我們所謂「易」，若從一頭一尾——起頭——看來，它是起於一畫，即所謂「太極」是；復次，再由一畫分為兩畫，即所謂「陽奇陰耦」——「一」與「—」——是；復次，再由兩畫配合起來而成爲四象、八卦、六十四卦乃至三百八十四爻等等；若從另一頭——終結——看來，它是萬變甚至變化無窮盡的，即所謂「萬物化生」是。「易繫辭上傳第九章說：「天一、地二、天三、地四、天五、地六、天七、地八、天九、地十。」這一句話，就是說出事物之變化由一變以至於萬變，並非僅祇限於兩個事物本身之互相對立底交易的意思。它第五章又說：「生生之謂易。」這一句話，就是一般地說出陰生陽，陽生陰，其變化無窮盡的意思。薛文清說：「太極圖上，一〇純以理言，而其下餘〇，則兼以氣言。然上一〇即在下餘〇之中，所謂精蘊本末，無彼此也。」（註同前）照薛氏底這幾句話看起來，我們就可知所謂「易」，並沒有使各箇事物互相對立到底，乃是使它們互相融合或溶化而無彼此底界限之可分。因此，三民主義哲學上所謂「心物統一」或「心物綜合」，也不致有像辯證法上所謂「正」與「反」互相對立到底之虞。不但如此，並且我們所謂「心物統一」或「心物綜合」，也永不會陷於唯心論或唯物論之虞。欲證明這一點，請再考諸周氏底「通書」一，動靜第十六吧。

周氏說：「動而無靜，靜而無動，物也。」朱氏把它解作「有形則滯於一偏」。周氏這幾句話和朱氏這種解釋，適足以指出唯物論的辯證法之偏。因爲唯物論的辯證法是以物質爲出發點；固然，唯物論的辯證法也承認物質裏面本來就具有「自己否定」而稱之爲「內在的矛盾」，這就是說物質裏面本來就包含有非物質——精神——的成分在內的意思。然而它究竟是以物質爲出發點，至於精神呢，它也不過是物質底副作用而已，所以唯物論的辯證法仍然有滯於一偏——有形的物質——之虞。然而三民主義哲學上之所謂「原理」——「民生」——裏面包括「精神」與「物質」，並且「精神」與「物質」兩者互爲其根，循環不已，既無先後可言，也

無始終可說。因此，我們所謂「心物統一」或「心物綜合」，既不滯於「物」的一隅，又不囿於「心」的另一隅，乃是統一或綜合之於「民生」或「生元」，所以我們稱之為「民生哲學」。

復次，周氏說：「動而無動，靜而無靜，神也。」朱氏把它解作「神則不離於形，而不囿於形矣。」周氏又說：「動而無動，靜而無靜，非不動不靜也。」朱氏把它解作「動中有靜，靜中有動」。周氏前幾句話，驟看到，似乎是與黑智爾底辯證法相同；因為黑智爾以為一切事物之認識底形式和內容，不過為絕對觀念之發展，除掉絕對觀念之外，無所謂主觀，無所謂客觀，也無所謂認識；他又以為理性便是絕對，以絕對為哲學研究之對象，但是絕對須由自然界及神界方能發現，所以他主張在哲學底部門內以論究精神界發現之理性為精神哲學的緣故。照這樣的說起來，那麼，我們所謂「心物統一」或「心物綜合」，豈不是又陷於唯心論的窠臼嗎？

然而仔細地按起來，我們所謂「心物統一」或「心物綜合」，又不是與黑智爾底唯心的辯證法相同的。因為周氏所謂「神」，如朱氏所解釋，並非離於形的東西——好像黑智爾所說的那種神——上帝——而超越於一切之絕對的東西一般；不過因其理微妙不可見，充周不可究，姑稱之為「神」而已。因為如此，所以朱氏解之為「神則不離於形，而不囿於形矣。」朱氏更說得好：「神即聖人之德妙而不可測者，非聖人之上，復有所謂神也。」孟子也說過一句話：「聖而不可知之謂神。」

照朱氏和孟子這些話看起來，我們更可知周氏所謂「神」，並非黑智爾所謂「絕對」——「神」——可以同日而語的。同時，孟子所謂「不可知」及朱氏所謂「不可測」，也非像康德所謂「不可知」的意思。因為康德所謂「不可知」，是絕對的；但是孟子和朱氏所說的「不可知」或「不可測」，乃是「難知」之義，並非絕對地不可知的意思。如果有人如至神者，那麼，他也能够察到理底微妙之處。「易大傳」說：「寂然不動，感而遂通，天下之故，非天下之至神，其孰能與於此？」然則這種人是什麼樣的人呢？照孔子底

意思，他認爲祇有誠之至極而無一毫私爲留於心目之間者。纔能察其幾。《中庸》說：至誠之起，可以前知。國家將興，必有禎祥。國家將亡，必有妖孽。見乎蓍龜，動乎四體，禍福將至，善，必先知之；不善，必先知之。故至誠如神。一這幾句話，並非含有休咎神秘的意味；實在講起來，凡像孔子所說的這樣至誠如神的人，他必具有一副精密的眼光和安靜的頭腦，觀察既精細，思慮又周到，對於國家和歷史之前因後果。無不抉擇的。

什麼是「幾」？《易大傳》說：「幾者，動之微，吉凶之先見者也。」但是所謂「幾」，確如上面所說，祇有至誠如神的人，纔能做到的。因爲如此，所以孔子在這一句話之上首先說：「知幾其神乎！君子上交不諂，下交不瀆，其知幾乎！」孔子不但以爲君子祇能知幾，並且以爲君子見到幾便去做；因此，他又在這一句話之下再接着說：「君子見幾而作，不俟終日。」他更舉出顏淵做個例子，他說：「顏氏之子，其殆庶幾乎！有不善，未嘗不知；知之，未嘗復行也。」周氏把「誠」、「神」、「幾」三字解釋得很詳細，他說：「寂然不動者，誠也。感而遂通者，神也。動而未形有無之間者，幾也。」他又說：「誠精故明，神應故妙，幾微故幽。」他又說：「誠、神、幾曰聖人。」（見周氏《通書》一，聖第四）朱氏對於「幾」字解釋得好：「幾善惡，言衆人者也。動而未形有無之間也。言聖人毫釐發動處，此理無不見。寂然不動者，誠也。至其微動處卽是幾。幾在誠神之間。」他又說：「幾雖已感，却是方感之初；通則直到末梢。皆是通也，如推其極。到協和萬邦，黎民於變時雍，亦只是通也。幾却只在起頭一些子。」

安卿向朱氏問：「誠、幾、神、學者當從何入？」朱氏答說：「誠是存主處，發用處是神，幾是抉擇處。」（見《周濂溪集》第八七頁，「朱子語類附見」）周氏不但解釋「聖」和「幾」兩字之意義而已，並且說出怎樣做纔能够作個「聖」和能够「知幾」。他說：「洪範曰：『思曰睿，睿作聖。』無思本也；思通，用也。幾動於彼，誠動於此。無思而無不通、爲聖人。」他又說：「不思，則不能通微。不容則不能無不通。」

是則無不通，生於通微，通微，生於思。」他又說：「故思者，聖功之本而吉凶之兆也。」最後，他引用「易」所謂「君子見幾而作」一語來代表「睿」及易所謂「知幾其神乎」一語來代表「聖」。（同上思第九）

照周氏這幾句話看起來，我們又可知通微知幾要賴乎「思」；不過聖者無思而無不通，睿者必思而後無不通。但是照朱氏底解釋，他認為聖人也不是塊然由人撥後方動，如莊子云「推而行，曳而止」之類，只是才思便通，不待大故地思索耳。

朱氏對於「幾」與「思」之關係更解釋得好：「幾是事之端緒；有端緒，方有討頭處。這方是用得思。」（同上第九頁）現在若照周、朱兩氏所說的這些話推論起來，那麼，總裁所謂「不變」，就是「寂然不動」之「誠」，誠精故明；所謂「應萬變」，就是「感而遂通」之「神」，神應故妙；所謂「以不變應萬變」，就是「動而未形有無之間者」之「幾」，幾微故幽。「不變」是存主處，發用處是「應萬變」，「以不變應萬變」是決擇處。以不變應萬變——誠、神、幾——曰「先知先覺者」；而所謂「先知先覺者」，就是聖人。因為聖人或先知先覺者是「性焉、安焉，則精明應妙，而有以洞其幽微矣」的緣故。

當然，若從大量而觀察，聖人是極少數的，而大多數人還是屬於睿者。因為大多數人是屬於睿者，所以衆人能够思；因為衆人能够思，所以衆人能够幾善惡。所慮的，祇是在於有所蔽者不求解惑並有以惑人而已。因為如此，所以國父對於睿者——後知後覺者——力勸其行，他說：「行之之道爲何？即全在後知後覺者之不自惑以惑人而已。」國父所謂「不自惑以惑人」，就是說「必思而後無不通」的意思。「中庸」說：「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。」前一句話就是指「無思而無不通」的聖人——先知先覺者——而言，後一句話就是指「必思而後無不通」的衆人或睿者——後知後覺者——而言的。孔子說：「知者不惑。」而所謂「知者」，也就是睿者或後知後覺者。

然而先知先覺者固然是屬於生而知之者居多，然而所謂「生而知之」一語，是指生來固有的智力 (Innate Intelligence) 而言。因為智力是生來固有的，所以它是決定的，不會改變的。孔子說：「唯上知與下愚不移。」這一句話就是說先知先覺者和不知不覺者所有生來的智力雖有智慧之殊，然而都是不能改易的；祇有在可能的範圍之內，促成其盡量發展而已。然則怎樣地促成其盡量發展呢？照孔子底意思，他們祇有恃教育底力量以培養其知識 (Knowledge) 和充實其經驗 (experience) 而已。因為如此，所以孔子自謙地說：「我非生而知之者，好古敏以求之者也。」孔子又自述地說：「吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩。」照孔子底這幾句話看起來，我們就可知即使像孔子這樣先知先覺的聖人，他尚且要到了四十歲的時候纔會不惑，到了五十歲的時候纔會知微，到了六十歲的時候纔會無所阻礙，到了七十歲的時候纔會感而遂通，何況一般衆人一後知後覺者呢。同時，孔子所以到了四十歲纔會不惑，其原因還是在於他十有五而志於學及三十而立的緣故。由此，可見所謂「無思而無不通爲聖人」之先決的條件，還是在於他少年時能否有志於學這一件事之上。因爲如此，所以孔子又說：「以思無益，不如學也。」再進一步地說，凡聖人雖屬上智，然而他們並非絕對萬能的；凡愚夫愚婦雖屬下愚，然而他們也非絕對無能的。「中庸」說：「君子之道費而隱。夫婦之愚，可以與知焉。及其至也，雖聖人亦有所不知焉。夫婦之不肖可以能行焉。及其至也，雖聖人亦有所不能焉。天地之大也，人猶有所憾，故君子語大，天下莫能載焉；語小，天下莫能破焉。」這幾句話就是說上智者不可以因聰明而自誤，還須利用生知安行以發其有餘，下愚者不可以因愚魯而自餒，應當利用困知勉行以補其不足。

同時，這幾句話裏面還含有像薛文清論「太極圖」有所說的「太極雖至妙，而其實不外乎身心動靜五常百行之間。後人論太極，卽作高遠不可究詰之理求之，去道遠矣」及所謂「只於身心動靜，應事接物，至近至小處，看太極便分明，不必專論於千古之上，六合之外」的意思。因爲如此，所以「中庸」在這幾

句話之後，還有說着：「君子之道，造端乎夫婦；及其至也，察乎天地。」它更說：「道不遠人，人之爲道而遠人，不可以爲道。」這幾句話，又就是說雖愚夫愚婦，他們若能够於日常生活之專精加留意考察，也會發見其理底微妙處之所在；反之，雖至聖至賢，他們若起首就當作高遠不可究詰之理求之，也許因好高騖遠，捨本而逐末了。孔子說：「中人以上，可以語上也；中人以下，不可以語上也。」孔子這幾句話，就是說教人者，當隨其高下而告語之，則其言易入無躡等之弊。但是一般人都不肯像這樣的做，不是自暴自棄，就是好高騖遠，所以終日悒悒，莫名其妙。因爲如此，所以孟子說：「行之而不著焉，習矣而不察焉，終身由之而不知其道者，衆也。」

國父也說到這個道理，所以一方面如同孔子一樣，使少數上智者——先知先覺者——自去利用生知安行，使少數下愚者——不知不覺者——自去利用困知勉行；他方面又如孟子一樣，使大多數的衆人——後知後覺者——自去利用學知利行以求不自惑以惑人。如果這三等或三類的人都能够照這樣的循序漸進，那麼，國父當然如孔子所說一樣，認爲他們及其知之一也同時及其成功一也。國父唯恐一般人都以「難」——「知難」——爲「易」，以「易」——「行易」，爲「難」，所以他發明「行易知難學說」以糾正他們底錯誤，並告訴他們天地間沒有「不可知」之理，一定等着所謂「神」去求；不過，因爲天地間一切事物之實理是難知的，所以讓諸好像「神」的所謂「至誠者」或「至聖者」——先知先覺者——去發明；至於一班睿者——後知後覺者——呢，他們祇能够運用先知先覺者所發明的道理去宣傳；還有一班既非聖又非睿——後知後覺者——應當運用後知後覺者所宣傳的道理去實行而已。國父所謂「發明」，就是生知、安行；所謂「宣傳」，就是「學知、利行」；所謂「實行」，就是「困知、勉行」的意思。但是不拘其爲「發明」、「宣傳」或「實行」，若論其結果——及其知之一也和及其成功一也——都不失其爲「知」和「成功」；不過，祇在於知有多少和成功有大小之差而已。

同時，我們又不能夠視他們底「知」之多少和「成功」之大小以定奪人品之高低；所可定奪的，也祇是在於視他們能否做到誠實而已。戴東原說得好：「誠，實也。所以實者，智、仁、勇也。」至於人類底智力呢，我們如同孔子所謂「唯上知與下愚不移」一樣，無法去改變的。譬如顏淵，在孔子底眼光看來，並非上智者，然而他聞到孔子之言時，能够默識心融，觸處洞然，自有條理，故終日言，但見其不違如愚而已，及退省其私，則見其日用動靜語默之間，皆足以發明孔子之道，坦然由之而無疑，然後知其不愚。所以孔子說：「吾與回言終日，不違如愚。退而省其私，亦足以發，回也不愚。」孔子底這幾句話，就是稱讚顏淵雖愚而不愚，因為他能够做到誠實的緣故。顏淵雖非至聖，然而至少不失為一個賢者或容者，所以他能够見幾而作，有不善未嘗不知，知之未嘗復行也。不消說孔子對顏淵如此，就是他對於高柴和曾參兩人也是這樣的。孔子說：「柴也愚，參也魯。」柴和參兩人確是愚魯者，然而柴雖知不足而厚有餘，尤其曾參雖是質魯之人，然而他肯誠實，所以也能深造乎道。在孔子底眼光看起來，柴和參兩人雖屬愚魯，然而他們都能够做到誠實，也不失其為一個賢者。至於師和由兩人呢，孔子對於師認為習於容止，缺少誠實；對於由簡直認為是一個粗俗的人，不知什麼體統的。由此，可見孔子無論評人或取人，都是視人能否做到誠實以為斷的。譬如有一人性賤下愚，然而他肯誠實，孔子也稱之為「賢者」；另有一人性雖上智，然而他缺少誠實，孔子稱之為「不肖」。不但如此，並且孔子還認為凡能够做到誠實的人，因為他底智力不足，即使知道僅僅關於日常動靜間之道理，然而他也算是「知幾」，甚至可稱之為「至誠如神」；反之，凡不肯做到誠實的人，即使他底智力有餘，能够說盡千古之上，六合之外的道理，然而他不算是「知幾」，更談不到是「至誠如神」。總之，孔子所謂「誠」、「幾」、「神」等等，都不離乎人事問題，並非超然有所謂無形的「神」——好像西洋宗教家所謂「上帝」的「神」或者好像黑智爾一派哲學家所謂「絕對觀念」的「神」一般。



## 第十一節 三民主義哲學上底心物綜合論與西洋辯證法之差異

照上面的這一節話看起來，三民主義哲學上所謂「心物統一」或「心物綜合」，既不是唯物物的辯證法而滯於「物」的一隅，也不是唯心的辯證法而滯於「心」的另一隅；同時，它又更不是西洋哲學史上底所謂「唯神的哲學」而帶有宗教的神秘的色彩。關於前一方面，我們本來因爲有了國父自己所說過的「……歸結到歷史的重心，是民生，不是物質」這一句話可以做證，所以不必多說；至於關於後一方面呢，我們因爲國父自己未曾說過充份的話表明他底學說並不是唯心論，所以我不能不在前面對於這一方面——唯心的尤其唯神的——之辯護，有詳細之說明，雖則明知徒然侵蝕篇幅，然而良非得已的。因爲有了上述的三民主義哲學上所謂「心物統一」或「心物綜合」，既不是「有形而滯於一隅」——「物」——的東西，所以它能通；同時，它又是「不離於形，而不囿於形」——「神」——東西，所以它能妙萬物。因爲三民主義哲學上所謂「心物統一」或「心物綜合」，消極地說，不是「動而無靜，靜而無動」；積極地說，乃是「動而無動，靜而無靜」——「非不動不靜」——的緣故。再說一句話，它就是如朱氏所解釋，「動中有靜，靜中有動」的東西。周氏自己還有一個消極兼積極的結論說着：「物，則不通；神，妙萬物。」現在我就拿周氏底這個結論之積極的方面來形容三民主義哲學上所謂「心物統一」或「心物綜合」，而稱它爲「妙萬物」的東西。

像我這樣的說法，凡持有唯心的和唯物物的辯證法的人們也許都會發生疑問，以爲我們所謂「心物統一論」或「心物綜合論」上所有的「對立物底統一性」——即使如我所說，「多樣物底統一性」——之一端，既不是屬於「心」，又不是屬於「物」，那麼，這個法則乃是一個懸空的東西，而無所附麗的；因此，它怎樣地行得通呢？關於這一個疑問，我曾經在前面第六章引用過陳北溪底關於「太極」這個實理之解釋的話來答覆一過了，現在我再補充地說明一下吧。詩經說：「天生蒸民，有物有則。民之秉彝，好是懿德。」孔

子說：「爲此詩者，共知道乎，故有物必有則。民之秉彜也，故好是懿德。」照詩經所說和孔子所解釋的話看起來，我們就可知在一方面講，凡物必有法則；在另一方面講，凡法則必有所附麗之物，「物」與「法則」或「法則」與「物」，兩者不可分離的。因爲如此，所以我們所謂「心物統一論」或「心物綜合論」上所有的法則，當然有所附麗之物，並不是一個懸空的東西。不過，我們所謂「法則」，並不像唯心論或唯物論的辯證法上所有的法則祇附麗於物之一隅——「心」或「物」，乃是附麗於整個的「物」——「心」與「物」之合一體或同根體。國父說：「夫國者，人之積也；人者，心之器也。」照國父這一句話推論起來，所謂「心」，也不過是器之一面，它與器底另一面所謂「物」相連的；彼此所差異的，祇是在於發動時有動靜之分而已。但是在本體上講，「心」與「物」是整個的，總名之曰「器」；而所謂「器」，就是我們所謂「法則」所附麗之物，再進一步地說，所謂「法則」與所謂「器」兩者，也是整個的而不可分離的；不過，我們爲謀說明便利起見，把這兩者分做一個界限，對於前者稱之爲「形而上」，對於後者稱之爲「形而下」而已。

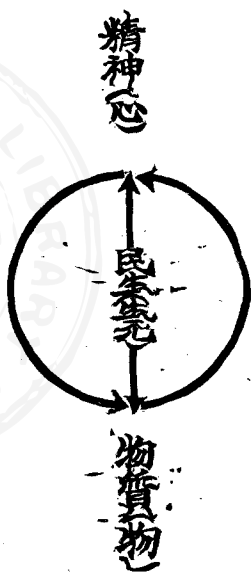
有人向朱氏設問：「形而上者理也。如何不以形言？」朱氏答說：「此言最的當，設若以有形、無形」言之，便是『物』與『理』相間斷了。所以程子謂攔截得分明者，只是上下之間，分別得一個界止分明。器亦道，道亦器，有分別而不相離也。」他又說：「理則一而已矣。其形者則謂之器，然而道非器不形，器非道不立。蓋陰陽亦器也。而所以陰陽者道也。是以陰陽往來不息，而聖人指是以明道之全體也。」

（註見前）

現在我就仿照朱氏所說的後一段話對於三民主義哲學改稱說：「民生」則一而已矣。其形者則謂之器。然而『民生』非器不形，器非『民生』不立。蓋心物亦器也，而所以心物者民生也。是以心物往來不息，而聖人——國父——指是以明『民生』之全體也。」繪圖如左：

第一圖

(合綜物心)



上面這一個圖，我再借用朱氏底話來解釋吧。天地之間，只有精神和物質兩端，循環不已，更無餘事，此之謂「生生」。而其為精神為物質，則必有所以動靜之理，是則所謂「民生」者也。「(此地若把「精神」兩字改為「生存」和「生命」，把「物質」兩字改為「生活」和「生計」，也是同樣的說法，茲姑不贅。)」現在為比較的說明便利起見，再對於唯心的和唯物物的辯證法繪成一個共通的圖如左：

第二圖

(法證辯的物唯的心唯)

精神(心)



↓物質(物)

上面這一個圖是一方面表示唯心的辯證法由「精神」出發進展到「物質」，他方面表示唯物物的辯證法由「物質」出發進展到「精神」。我們無論從唯心的或唯物物的辯證法看來，它們所有的進展階段，都是有

先有後，有始有終的，並不像我們所謂「心物統一論」或「心物綜合論」上所有進展階段沒有先後始終可言一般。因為唯心的或唯物論的辯證法上所有的進展階段有先有後，有始有終，所以它雖則言變化，然而變化是有窮盡的，並沒有進化之可言。具體地說，唯心的辯證法所謂「變化」，變來變去或化來化去，總逃不出乎精神之一隅；唯物論的辯證法所謂「變化」，變來變去，化來化去，也總逃不出乎物質之另一隅。因此，它們雖則言「進展到最高的階段」，試問「最高的階段」究竟在那裏？充其量，它不過進到精神或物質本身底所謂「最高的階段」而已。因為如此，所以我們認為唯心的和唯物論的辯證法，所謂「進展法則」是滯於「心」或「物」之一隅，偏而不全的。

然而我們所謂「心物統一論」或「心物綜合論」上所謂「進展法則」，並不是這樣的。具體地說，我們所謂「心物統一論」或「心物綜合論」上所有「心」和「物」，如前面所說過的，如環底兩端，循環不已，並且有「民生」為之宰的，所以它底變化是無窮盡的，即一方面既不滯於「心」的一隅，他方面又不滯於「物」的另一隅，由「心」而「物」，由「物」而「心」，或「心」中有「物」，「物」中有「心」，心心物物，物物心心，參伍錯綜，不但沒有先後始終可言，並且沒有精麤彼此可分。這不啻就是朱氏所謂「推之於前，而不見其始之合；引之於後，而不見其終之離」的意思。因為如此，所以像我們底這「心物統一論」或「心物綜合論」，縱有進化之可言。論者聞我言，或者又發生疑問，以為如果「心」和「物」只是在一個好像「環」的圓圈內，一往一來，循環不已，始終總跳不出這個圓圈子，還有什麼進化可言？殊不知「民生」這一圈，如同「太極」一圈一樣，在一端講，它可以收縮到無窮小甚至收縮到無方所形狀聲臭可言；在另一端講，它又可以伸開到無窮大，甚至伸開到也無方所形狀聲臭可說。請再看我在前面所繪成的陳立夫先生底「太極變化圖」和我自己所補充修正的另一個「太極變化圖」，自會明白的。這就是因為有像朱氏所說的「太極渾然一理，其大無外，其小無內」的緣故。

有人向朱氏問：「自太極以至萬物化生，只是一個圈子，何嘗有異？」朱氏答說：「人物本因氣稟有異，故不同。」又問：「是萬爲一，一實萬分，又將如何說？」朱氏答說：「只是這一個，只是氣質不同。」（見周濂溪集第四七頁，「朱子語錄附見」）此外，陳北溪還有幾句話說得好：「譬如一大塊水銀恁地圓，合萬萬小塊，復爲一大塊，依舊又恁地圓。陳幾叟月落萬川處處皆圓之譬，亦正如此。此太極所以立乎天地萬物之表。而行乎天地萬物之中，在萬古無極之前，而貫乎萬古無極之後。自萬古而上，極萬古而下來，只是渾淪一個理，總爲一太極耳。此理流行，處處皆圓，無一處欠缺，纔有一處欠缺，便偏了，不得謂之太極。太極本體，本自圓也。」（見周濂溪集第一三頁）陳氏這幾句話與朱氏所說，理無二致的。

照朱、陳兩氏所說的這些話看起來，我們就可知宇宙一切事物，無論怎樣變化，卽由太極而一變，再變，三變，四變乃至無窮變而化爲萬事萬物，在一方面上看來，它們所各具有一個太極，固然仍是一個圓圈；但是在另一方面看來，它們所各具有一個太極當然有大小之殊。這就是說「不變」之中有「變化」，「變化」之中又有「不變」；再說一句話，這就是所謂「生生不已，變化無窮」的意思。照這樣的說起來，那麼，我們所謂「心物統一論」或「心物綜合論」上所有的「進展法則」，決不致如論者所憂慮，以爲它始終總跳不出這個圓圈子，並沒有什麼進化可言；反而我們可以說因爲有了這個「其大無外，其小無內」的圓圈子，所以它是變化無窮並且進化不已的。「中庸」說：「君子語大，天下莫能載焉；語小，天下莫能破焉。」這幾句話，也可以用來形容我們所謂「心物統一論」或「心物綜合論」上所有的進展法則之特徵。照以上所述的話看起來，那麼，三民主義哲學上所謂「心物統一論」或「心物綜合論」若與唯心的或唯物辯證法一相比較，究竟誰行得通？誰能妙萬物？不待說明而自然解答了。

然則三民主義哲學上所謂「心物統一論」或「心物綜合論」爲什麼有這樣的「行得通」同時又「妙萬物」之長處呢？究其原因，這就是因爲有了「心物合一論」做它底另一方面之根據的緣故。具體地說，字

宙間一切事物底問題若要得到圓滿的解決，那麼，非從它底「流行」和它底「定位」兩方面同時並行討論不可。關於這一層之詳細的說明，還留在後面再說；現在我所要說明的，祇是在於認為西洋哲學史上所有的「唯心論」、「唯物論」、「心物二元論」及所謂「實體一元論」和「變化一元論」等等祇研究「心物怎樣溝通」或「心物怎樣合一」的問題而偏於事物底「流行」的一方面，而所謂「唯心的辯證法」和「唯物的辯證法」兩者祇研究「怎樣由心去綜合物」或「怎樣由物去綜合心」的問題而偏於事物底「定位」的另一方面，像這樣的分道揚鑣，各行其是，焉能够行得通？焉能够妙萬物？唯有「國父底三民主義哲學」一方面既有「心物合一論」，他方面又有「心物統一論」或「心物綜合論」，並且兩者同時並進；即一方面研究事物底流行問題，他方面又研究事物底定位問題，並且兩者同時並論。像這樣的參伍錯綜，互相照顧，豈有行不通之理？不但行得通，並且妙萬物之長處。這樣一來，那麼，我想論者對於「心物統一論」或「心物綜合論」，用不着再費多麼憂慮了。

最後，關於第三點，我認爲既有上述的第二點關於三民主義哲學上所謂「心物統一」或「心物綜合」有那樣的「行得通」和「妙萬物」之長處而沒有唯心的或唯物的辯證法之一切短處，那麼，論者所憂慮到的「心物統一論」或「心物綜合論」上所有的「對立物底統一性」這一個法則大有挑撥階級鬭爭之虞，並且有違背三民主義哲學以人類互助爲原則這一點，本來不必多說了。況且，我在前面說明「世界大同」與太極圖上所謂「萬物化生」兩語互相類似的時候，已經說過無論所謂「世界大同」或所謂「萬物化生」，都是一種互助的進化，並非物競天擇的一層意思了。照這一層意思推論起來，它也已足以證明我們所謂「心物統一」或「心物綜合」，決不致有像論者所憂慮的那一點了。尤其我已經把我們所謂「心物統一」或「心物綜合」上所有的「進展法則」改爲「多樣物底統一性」，那麼，這也許不會影響於政治問題之上如同所謂「對立物底統一性」一樣引起許多糾紛了。因爲如此，所以我對於第三點，不欲再事多說。不過，我還有

一層意思須要說明的，我並非對於論者所憂慮的那一點而有所聲覆的，乃是專為持有唯物的辯證法也許對於我底論點有所反駁而答辯的。

照唯物的辯證法底看法，它認為事物所有的「對立物底統一性」並非是一個抽象的法則，乃是本來附麗在事物底本身之上。譬如所謂「階級鬭爭」，並非有所謂「抽象法則」挑動它，乃是經濟事實上所發生的一種具體的現象，不過後來把這種具體的現象抽出來而成為一般的法則而已。如果這樣，那麼，我們認為所謂「對立物底統一性」這個法則是挑撥階級鬭爭之工具，未免倒果為因的。這種論調，若站在唯物的觀點上看來，當然沒有錯誤的。但是像我們站在「心物同根」或「心物合一」的觀點上看來，却不是這樣的。關於這一層的意思，我在前面已經答覆一過了，此地不必再說。現在我姑退一步地說，即使如唯物的辯證法所說，一切事物之思維底法則是客觀的事物底自然法則之反映，但是自然法則一旦變成為人類底思維的法則之後，它底勢力又可以反客為主地轉過來支配或指導一切事物的。我曾經在前面第六章引過杜威所說的話，杜威一方面認為人類思想是為社會環境所產生的，但是他方面以為思想既經產生，它好像「漏斗」一樣，再漏出來去指導社會。不但杜威如此說法，就是持有唯物的辯證法的觀點者也是有同樣的論調。譬如昂格斯說：「現象界之支配人類，乃借著人類底腦做它底舞臺。它反映到人類底腦裏面而成為感情、思想、動力、意志決定，簡單地說一句話，就是「思潮」。由「思潮」底形態而成為「理想底動力」。」（見Engels, *Judwig Feuerbach und der Klassischen, Deutschen Philosophie*, S. 23）古奴（Gonow）也說：「某時代底生產關係要成為有效的歷史要素時，必先攬進了那製造歷史的人類底腦子裏面而變為特定的理想；因為它變成了人類底理想，然後纔能夠指揮人類底行為，而造成所謂「理想底原動力」。」（見Gonow, *Die Marsche der Geschichts-entwicklungs- und Staatstheorie*, III, 4, S. 268）。

照杜威、昂格斯和古奴三人所說的這些話看起來，我們就可知所謂「思維法則與「自然法則」兩者本來

是互相影響或互相爲用的東西。照這樣的說起來，設使照唯物的辯證法底說法，思維法則是爲自然法則所決定，然而我們爲避免政治上底糾紛問題起見，也未嘗不可認爲階級鬭爭就是爲「對立物底統一」這種自然法則所促成的；同時，我們又未嘗不可以防止這種法則有影響於政治問題之上。不過，照持有唯物的辯證法者底觀點，他們認爲「階級鬭爭」，就是社會進化之原因。這是他們底一種看法，我們無權去變更他們底意見。但是若照 國父底遺教，他認爲「階級鬭爭」，是社會進化上之一種病態；至於社會進化上之常態還是在於「人類互助」。國父這種見解，並非沒有根據的；這種根據，就是淵源於中國古來所固有的哲學——易經；但是我並非說 國父底這種見解，就是中國固有的哲學思想或它底繼續，不過認爲 國父底見解中有一部份是淵源於中國固有的文化而已。其餘部份如 國父自己所說，有些是擷取自歐、美底最新的科學知識，例如俄國克魯泡特金底「互助論」，就是 國父要採用它作爲馬克思底「階級鬭爭」之反駁的資料；有些是 國父自己底獨創發明，例如 國父說馬克思底學說對於社會進化之考察是倒果爲因的，所以他認爲馬克思是一位社會病理家；至於他自己呢，他認爲他自己底學說對於社會進化之考察，並沒有因果顛倒，所以自稱是一位社會生理家。因爲如此，所以我們不拘唯物的辯證法有怎樣的「對立物底統一性」的這個法則之存在而有挑撥階級鬭爭之虞，但是彼自彼，我自我，兩者不啻風馬牛不相及，我們不能夠因唯物的辯證法之錯誤，就連同三民主義哲學之長處底所在一併廢棄而不用。這樣一來，那麼，論者所懷的第三點憂慮可以消解了。我在上面所討論的這三點，消極地是對於論者所憂慮的地方之答解，積極地是發揮三民主義哲學本身上所有「心物統一」或「心物綜合」之特色。然則它底特色究竟何在呢？現在我不妨再重複地答覆一句話，這就是因爲它有了「心物合一」做它底另一方面之根據而有「行得通」和「妙萬物」之長處的緣故。



## 第十二節 三民主義哲學之體用一源論

我在前面已經把三民主義哲學上所謂「心物合一」這一個問題連同它所謂「心物統一」或「心物綜合」另一個問題作過一番詳細的說明了；現在我再來說明它裏面所有的「體用一源」這一個問題吧。原來所謂「體用一源」就是「心物合一」的問題；因此，我在前面既經把「心物合一」這一個問題說明得相當詳盡，本來無須再討論「體用一源」的問題。不過，因為有許多人對於「體用」兩字之觀念，往往弄得不甚清楚，似乎視所謂「體」，不啻是「主」；所謂「用」，不啻是「客」。譬如有人所謂「中學爲體，西學爲用」，這就是含有「主」和「客」的意思。殊不知「體」與「用」之所以有區別的，並非含有「主」和「客」或「正」和「副」的意思，乃是在於兩者本身底表現的形式之不同而已。所以我不憚其煩，再對於「體用」兩字作一度簡略的說明。

照我個人底意思，認爲其所自包之原理謂之「體」，凡理之見於行事謂之「用」。所謂「體」，似乎是靜的；所謂「用」，似乎是動的。因爲體是靜的，所以我們把「物質」——「物」——歸之於體；因爲用是動的，所以我們把「精神」——「心」——歸之於用。朱氏把「體」解作「收斂」，把「用」解作「分散」，（見周濂溪集第三頁）也就是這樣意思。國父對於中國學者底恒言所謂「有體有用」一語解作「何謂體？即物質；何謂用？即精神。」這也是僅就所謂「體用」兩字之意義和性質而言而已。實在講起來，此地我們所謂「體用」兩字，就是代表「物」和「心」及「靜」和「動」乃至「陰」和「陽」等語之別名；但是這兩個字與所謂「本體」（Nounenon, or thing-in-itself）之「體」字不同；因爲所謂「本體」，是所謂「現象」（Phenomenon）之對稱的名詞；至於所謂「有體有用」之「體」字，似乎可以用英語 *body* 來代表的；「用」字，似乎可以用英語 *Spirit* 來代表的。

周元興向朱氏問子在川上章，下註云：「與道爲體。」朱氏答說：「天地日月，陰陽寒暑，皆與道爲體。」又問：「此『體』字如何？」朱氏答說：「是體質。道之本然之體不可見。觀此則可見無體之體，如陰陽五行爲太極之體。」又問：「太極是體，一五是用。」朱氏答說：「此是無體之體。」董叔重說：「如其體，則謂之易。」先生（指朱氏而言）應。曇見亞天向朱氏問：「太極兩儀五行。」朱氏答說：「兩儀即陰陽，陰陽是氣，五行是質。立天之道，曰陰與陽，是氣；立地之道，曰柔與剛，是質。又如人魂是氣，體魄是質。」（見周濂溪集第五四頁）朱子語類附見）照朱氏所說的這些話看起來，我們就可知西洋哲學上所謂「本體」之「體」字，似乎是與朱氏所謂「本然之體」之「體」字相當；中國學者恒言所謂「有體有用」之「體」——無體之體——字，似乎是與西洋哲學上所謂「現象」相當。

復次，我再拿中國學者自己所說的話來作對照的解釋，那麼，中國學者恒言所謂「有體有用」之「體用」兩字，就是與中國學者自己所謂「道器」之「器」字相當。朱氏說：「陰陽，亦器也。」同一推論，我在前面也說過一句話：「心物，亦器也。」現在我不妨再說一句話：「體用，亦器也。」因爲所謂「體用」，同是「器」之義，所以「體用」兩字，都是與西洋哲學上所謂「現象」一語相當，而與它所謂「本體」之「體」字有別的。但是西洋哲學史上所謂的唯心論是以「心」爲本體，以「物」爲現象；唯物論是以「物」爲本體，以「心」爲現象；心物二元論是以「心」和「物」爲並行的本體，又是同時以「心」和「物」爲並行的現象。此外，如所謂「實體一元論」和「變化一元論」，它們似乎與我們底三民主義哲學相同，認爲心物之所以爲心物的而另有一個本體爲之宰，然其結果還祇是以「心」或「物」爲本體而與「唯心論」或「唯物論」沒有多大的區別。至於唯心的或唯物物的辯證法呢，如前面所說過的，它們不待說是以「心」或「物」爲本體；不過，它們所以與一般「唯心論」和「唯物論」有區別的，祇是在於認爲前幾種哲學中有些屬於目的論，有些屬於機械論；至於它們本身，乃是屬於思辯的，或自稱爲發展的而已。

然而我們所謂「體用」，雖則不就是本體——「道」或「理」或「太極」——然而這兩者不能夠離乎本體。薛文清說：「太極不可以動靜言，然舍動靜，便無太極。」薛文清底這一句話，也可以適用於所謂「體用」兩字之解釋。現在我們可以改說：「太極不可以體用言，然舍體用，便無太極。」除此之外，凡關於「太極」與「陰陽動靜」之關係底說明的話，都可以用來解釋「本體」與「體用」——「現象」——兩者之關係；此地爲節省篇幅起見，不必一一備述。照這樣的說起來，我們所謂「體用」，並不像西洋哲學把「體」和「用」分開，好像「主客」一般，乃是同出於一源的。現在我姑再仿照朱氏底口吻，說：「天地之間，只有體用兩端，循環不已，更無餘事。此之謂『易』。而其體其用，則必有所以體用之理，是則所謂『太極』者也。」再簡單地說一句話，所謂「體用」，是一源的。現在我又爲謀說明便利起見，姑抄錄黃勉齋對於中庸太極體用有所說明的話於左：

「竊謂此書（指中庸而言）皆道之體用。子思子所以必言夫體用者，知道有體用，則一動一靜，皆天理自然之妙，而無一毫人爲之私也。孔子之學，傳之曾子；曾子之學，傳之子思；子思傳之孟子，皆此道也。曾子曰：『夫子之道，忠恕而已矣。』忠即體，恕即用也。惟天之命，於穆不已，非道之體乎？乾道變化，各正性命，非道之用乎？此曾子得之孔子，而傳之子思者也。孟子曰：『惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭遜之心，禮之端也；是非之心，智之端也。』惻隱、羞惡、辭遜、是非，非道之用乎？仁、義、禮、智，非道之體乎？此又子思得之曾子，而傳之孟子者也。道喪千載，濂溪周子，繼孔、孟不傳之緒。其言太極者，道之體也。其言陰陽、五行、男女、萬物者，道之用也。聖賢之道，又安有異指哉？或曰以性爲體，則屬乎人矣。子思以爲天命，又以爲發育萬物，峻極于天；又以爲經綸大經，知化育，立大本，乃合天人爲一，何也？曰性，即理也。自理而言，則屬乎天；自人所受而言，則屬乎人。屬乎人，本乎天也。故曰萬物統體一太極。天下無性外之物，屬乎天者也；一物各具一太極，性無不在，屬乎

人者也。或曰：中庸言體用，既分而爲二矣，又言性即氣，氣即性；道亦器，器亦道，則何以別其爲體用？曰：程子有言：「體用一源，顯微無間。」自理而觀，體未嘗不包乎用，沖漠無朕，萬象森然已具之類是也。自物而觀，用未嘗不具乎體，一陰一陽之謂道，形色天性之類是也。」（見周濂溪集「第六三六四頁」）

照上面所抄錄的黃勉齋底這一段話看起來，我們就可知我們所謂「有體有用」之「體用」兩字，同是與所謂「本體」、「道」、「理」、「太極」之「體」字似同而又非同，似異而又相異的東西。這不啻就是一方面可以說「太極，道也；陰陽，器也。他方面又可以說「道亦器，器亦道」的意思。同時，我又可以知道所謂「有體有用」之「體用」兩者本身，也是似合而又非合，似分而又非分的。像這樣的一種說法，這並非自相矛盾的；實在講起來，我們中國底一切哲學——自「易經」起一直到三民主義哲學止——可以說都是含有一貫之道，薛文清說得好：「太極陰陽，五行四時，男女萬物，渾然一理，而無間斷，一以貫之。」（見薛文清「讀書錄」論太極圖）至關於「體用」兩字底本身，朱氏對於周氏動靜說有幾句說着：「體本則一，故曰『混』；用散而殊，故曰『麗』。一動一靜，其運如循環之無窮，此兼舉其體用而言也。」（註見前）照朱氏這幾句話看起來，我們不但知道我們中國底古來哲學上所謂「太極」、「陰陽」、「五行」、「四時」、「男女」、「萬物」及三民主義哲學上所謂「生元」、「民生」、「心物」、「三民主義」、「世界大同」，都是含有一貫之道，並且可以知所謂「體」與「用」，「動」與「靜」，一體一用，一動一靜，循環不已，互爲其根的。總括起來說，這就是所謂「體用一源」的意思。

以上所述，如同前面說明「心物合一」一樣，是指事物底流行而言的。如果我們就事物底定位而立論，那麼，我們可否如同前面說明「心物統一」或「心物綜合」一樣，認爲所謂「體用」，也有所謂「體用統一」或「體用綜合」呢？關於這個問題，我爲謀說明便利起見，也如前面抄錄黃勉齋論「中庸」太極體用的語一樣，姑先抄錄朱氏關於分體分用的話於左，以作討論「體用統一」或「體用綜合」這個問題之參考

的資料吧。

朱氏說：「陰陽以氣言剛柔，則有形質可見矣。至仁與義，則又合氣與形而理具焉，然亦一而已矣。蓋陰陽者，陽中之陰陽；柔剛者，陰中之陰陽也。仁義者，陰陽合氣，剛柔成質，而是理始爲人道之極也。然仁爲陽剛，義爲陽柔；仁主發生，義主收斂，故其分屬如此。或問揚子雲云：『君子於仁也柔，於義也剛，蓋取其相濟而相爲用之意。』曰：『仁體剛而用柔，義體柔而用剛。』問：『立天之道曰陰與陽。立地之道，曰柔與剛。立人之道，曰仁與義。則仁當屬柔陰，義當屬陽剛。』曰：『仁之定體，自是屬陽；義之定體，自是屬陰。仁、剛、陽，是一樣意思，義、柔、陰，是一樣意思。蓋仁本是柔底物事，發出却剛；但看萬物發生時，便恁地奮迅出來，有剛底意思。義本是剛底物事，發出來却柔，但看萬物肅殺時，便恁地收斂憔悴，有柔底意思。』又問：『揚子於仁也剛，於義也柔。如何？』曰：『仁體柔而用剛，義體剛而用柔。』曰：『此豈所謂陽根陰，陰根陽耶？』曰：『然。』仁、義、禮、智四者之中，仁、義是箇對立關鍵。蓋仁，仁也；而禮則仁之著。義，義也；而智則義之藏。猶春、夏、秋、冬，雖爲四時，然春、夏，皆陽之屬也。秋、冬，皆陰之屬也。天地之道，不兩則不能以立，故端雖有四，而立之者則兩耳。』問：『仁爲用，義爲體。若以統體（原作體統）論之，仁卻是體，義卻是用。』曰：『是仁爲體，義爲用。大抵仁義中又各有體用。』仁存諸心，性之所以爲體也；義制乎宜，性之所以爲用也。然又有說焉，以其性而言之，則皆體也；以其情而言之，則皆用也。以陰陽言之，則義體而仁用也；以存心制事言之，則仁體而義用也。錯綜交權，惟其所當，而莫不各有條理存焉。……」（見「周濂溪集」第二三—二四頁）

照上面所抄錄的朱氏這一段話看起來，我們就可知「體」與「用」是對待的，同時又是交易的。尤其照朱氏所謂「天地之道，不兩則不能以立，故端雖有四，而立之者則兩耳」這幾句話看起來，我們更可窺見體用底對待——定位——之必要。譬如三民主義雖有三，而立之則兩耳。再具體地說，蓋民族主義、民族主義

也，而民生主義則民族主義之著。因爲民族主義是爲社會而扶植生存和爲群眾而延續生命的緣故。民權主義，民權主義也；而民族主義和民生主義兩者則民權主義之著且藏。因爲民權是爲充實人民生活、扶植社會生存、發展國民生計、延續民族生命同時謀其所以並行的緣故。民生主義，民生主義也，而民族主義則民生主義之藏。因爲民生主義是爲人民而充實生活和爲國民而發展生計的緣故。不過，在流行上講，三民主義仍是完整的一個主義而已。

像我這樣的說法，我並非杜撰，實在有所根據。我底根據，就是在於在歷史上看來，既有孔子一方面說「足食足兵，而民信之。」同時，他方面又說「先去兵，次去食，自古皆有死，民無信不立」及管仲一方面說「倉廩實然後知禮義，衣食足然後知榮辱。」同時，他方面又說：「禮、義、廉、恥，國之四維；四維不張，國乃滅亡。」在現時代看來，新生活運動上有所謂「衣、食、住、行要適合乎禮、義、廉、恥。」同時在國民經濟建設運動上又有如「建國方略」所謂「建國之首要在民生——衣、食、住、行四大需要。」乃至「抗戰建國綱領」上有所謂「一面抗戰，一面建國；兩者同時並行」等等，這些都是取其相濟而相爲用的意思。此外，譬如所謂「民族獨立」和「世界大同」兩層意思，又可以用朱氏所謂「蓋仁，仁也，而禮則仁之著；義，義也，而智則義之藏」這幾句話來說明並且說得通的。然則我們也可以說「蓋世界大同，世界大同也；所謂『世界大同』就是仁，而禮則世界大同——仁——之著。因爲世界大同要以禮去謀和平之道的緣故。民族獨立，民族獨立也；所謂『民族獨立』就是義，而智則民族獨立——義——之藏。因爲民族獨立要以智定從速取捨之道的緣故。」由此，可見三民主義哲學上所謂三民主義中之三種主義——民族主義、民權主義、民生主義——及所謂「民族獨立」和「世界大同」等中各有體用並且彼此所有的體用與它底對待物所有的體用可以因時、因地、因人、因事而交易的。否則，設使我們對於這等等事物祇當作一個混同的體看待，或者分裂作各個事物而單獨地進行，那麼，我們不但行不通，即使強而行之，也行不得其當的。

因爲如此，所以我們應當在某時某地，對某人某事，則某一種事物爲體，而另一種事物爲用；但是在另一時另一地，對另一人另一事，則某一種事物爲用，而另一種事物爲體，參伍錯綜，惟其所當，而莫不各有條理存焉。以上所述，就是表明「體用統一」或「體用綜合」之必要。然而朱氏底當時社會，如同現在的社會之情形一樣，一方面有人對於他底「分體分用說」有所誤用，他方面又有人對於他底「分體分用說」有所責難；因此，朱氏對於這兩方面不能不有所答辯。現在我把朱氏底答辯抄錄於後：

朱氏說：「愚旣爲此說，讀書病其分裂已甚，辯詰紛然，苦於酬應之不給也。故總而論之。大抵難者，或謂不當以繼善成性分陰陽，或謂不當以太極陰陽分道器，或謂不當以仁義中正分體用，或謂不當言一物各具一太極，又有謂體用一源，不可言體立而後用行者，又有謂仁爲統體（原作體統），不可偏指爲陽動者，又有謂仁義中正之分，不當反其類者。是數者之說，亦皆有理然。惜其於聖賢之道，皆得其一而遺其二也。夫道體之全，渾然一致，而精蘊本末，內外賓主之分，粲然於其中，有不可以毫釐者，此聖賢之言，所以或離或合，或異或同，而乃所爲道體之全也。今徒知所謂渾然者之爲大而樂言之，而不知夫所謂粲然者之未始相離也。是以信同疑異，喜合惡離，其論每陷於一偏。卒爲無星之稱，無寸之尺而已。豈不誤哉？夫善之與性，不可謂有二物矣。然繼之者善，自其陰陽變化而言也。成之者性，自夫人物稟受而言也。陰陽變化，流行而未有窮，陽之動也。人物稟受，一定而不可易，陰之靜也。以此辯之，則亦安得無二者之分哉？然性善，形而上者也；陰陽，形而下者也。周子之意，亦豈指善爲陽而性爲陰哉？但語其分，則以爲當屬之此耳。陰陽太極，不可謂有二理必矣。然太極無象，而陰陽有氣，則亦安得無上下之殊哉？此其所爲道器之別也。故程子曰：『形而上爲道，形而下爲器。』須著如此說。然器亦道也；道，亦器也。得此意而推之，則庶乎其不偏矣。仁義中正，同乎一理者也。而析爲體用，誠若有未安者；然仁者，善之長也；中者，嘉之會也；義者，利之宜也；正者，貞之體也。而元亨者，誠之通也；利貞者，誠之復也。是則安

得謂無體用之分哉？萬物之生，同一太極者也。而謂其各具，則亦有可疑者。然一物之中，天理完具，不相假借，不相陵奪。此統之所以有宗，會之所以有元也。是安得不曰各具一太極哉？若夫所謂『體用一源』者，程子之言蓋以密矣。其曰『體用一源』者，以至微之理言之，則沖漠無朕，而萬象昭然已具也。其曰『顯微無間』者，以至著之象言之，則即事即物，而此理無乎不在也。言理則先體而後用，蓋舉體而用之理已具，是所以爲一源也。言事則先顯而後微，蓋即事而理之體可見。是所以爲無間也。然則所謂『一源』者，是豈漫無精蘊先後之可言哉？況既曰『體立而後用行』。則亦不嫌於先有此而後有彼矣。所謂『仁爲統體』者，則程子所謂『專言之而包四者』，是也。然其言，蓋曰『四德之元』，猶五常之『仁』，偏言則一事，專言則包四者，則是仁之所以包夫四者，固未嘗離夫偏言之一事，亦未有不識夫偏言之一事，而可以驟語夫專言之矣。以驟語夫專言之統體者也。況此圖以仁配義，而復以中正參焉。又與陰陽剛柔爲類，則亦不得爲專言之矣。安得遽以夫統體者言之，而昧夫陰陽動靜之別哉？至於中之爲用，則以無過不及者言之，而非指所謂『未發之中』也。仁不爲體，則亦以偏言一事者言之，而非指所謂『專言之仁』也。對此而言，則正者，所以爲中之幹；而義者，所以爲仁之質，又可知矣。其爲體用，亦豈爲無說哉？大抵周子之爲是書，語意峻潔而渾成，條理精密而疏暢，讀者能虚心一意，反復潛玩，而毋以先入之說亂焉。則庶幾其有得乎周子之心，而無疑紛紛之說矣。（同上第二七一—二八頁）

照上面所抄錄的朱氏這一段話看起來，我們就可知不論分陰分陽、分道分器、分體分用，或言體立而後用行，體轉而爲用或用轉而爲體等等，都是所必要的；不但所必要，並且是必然的。同時，照朱氏所說的話推論起來，我們更發見三民主義哲學底精妙的處之所在。譬如朱氏所說的『所謂仁爲統體』者，則程子所謂『專言之而包四者』，是也。然其言，蓋曰『四德之元』。猶五常之『仁』，偏言則一事，專言則包四者，則是仁之所以包夫四者，固未嘗離夫偏言之一事，亦未有不識夫偏言之一事，而可以驟語夫專言之統體



者也」這幾句話若用來說明現在我們所謂「民族至上，國家至上」，再好沒有了。因為我們可以同樣地說：「所謂『民族至上，國家至上』，如同程伊川對於所謂『仁爲統體』一語認爲『專言之而包四者』一樣，也是『專言之而包三者』——民族主義、民權主義、民生主義」的意思。然其言蓋曰『三民主義之元』。猶三民主義之『民族主義』，偏言則一事，專言則包三者。則是『民族至上，國家至上』之所以包夫三者，固未嘗離夫偏言之一事，亦未有不識夫偏言之一事，而可以驟語夫專言之統體者也。」論者不察此意，往往一聽見所謂「民族至上，國家至上」這兩句話，輒認爲現在的國民政府祇偏言「民族主義」一事而遺棄其餘兩者——「民權主義」和「民生主義」了。殊不知現政府之所以偏言「民族至上，國家至上」，其目的就是在於認爲在抗戰時期中，可以專言民族主義爲統體而包夫民權主義和民生主義兩者的意思，並不像有些人站在民主的陣線上祇知偏言「民權主義」<sup>或</sup>「民主主義」，或有些人站在經濟的立場上祇知偏言「民生主義」或「社會主義」甚或「共產主義」，而不知「專言之而包夫三者」一般。

不但在抗戰時期如此，並且就是在平常時期，若從我們中國底歷史背景及其社會情況看起來，我們也應當視民族主義爲統體，專言之而包夫三者。總裁說得好：「平時當做戰時看，戰時當做平時看。然則國父所以在『三民主義』裏面首先演講『民族主義』，並非偶然的；同時，總裁所以在『革命的哲學』裏面首先說『立國的精神』，繼言『中華民族性之發展』，其用意也就不外乎此。若就『民族主義』與『仁』兩者之比較而論，照國父底解釋，所謂『民族主義』就是「仁」。國父豈不已經在『民族主義』第一講裏面說過嗎？國父說：「王道是順乎自然。換句話說，自然力就是王道。」他又說：「用王道造成的團體便是民族；武力就是霸道，用霸道造成的團體便是國家。」由此，可見所謂『民族主義』，就是「王道」，也就是「仁」。因爲如此，所以我視『民族主義』爲統體，不啻視「仁」爲統體一般。復次，在另一方面講，朱氏所謂「仁不爲體，則亦以偏言一事者言之，而非指所謂『專言』之『仁』也。對此而言，……

而義者，所以爲仁之質，又可知矣。其爲體用，亦豈爲無說哉？」這幾句話，又可以用來說「民族獨立」與「世界大同」兩者之對等的關係。現在我就照樣地說：「世界大同不爲體，則亦以偏言一事者言之，而非指所謂『專言』之『民族至上，國家至上』的『民族主義』也。對此而言，則民族獨立者，所以爲世界大同之質，又可知矣。」這幾句話就是說世界大同若不先期民族獨立，那麼，它無論如何，不能夠促進的意思。因此，世界大同不是體，祇是「民族獨立」和「世界大同」兩者之一事，反而「民族獨立」却成爲「世界大同」之質了。

綜合以上所述，國父之言，如同朱氏稱「聖賢之言，所以或離或合，或異或同，而乃所爲道體之全也」一樣，也是如此的。同時，現在有許多人對於「國父之言認識不甚清楚，未免得其一而遺其二，譬如有些人祇看到三民主義哲學上所有的「心物合一」或「心物同根」的一面，而忽略或遺棄其所有的「心物統一」或「心物綜合」的另一面，這不管好像朱氏對於當時有些人竟把周氏之言有所誤會和責難而說的「今徒知所謂渾然者之爲大而樂言之，而不知夫所謂兼然者之未始相離也。是以信同疑異，喜合惡離，其論每陷於一偏。卒爲無星之稱，無寸之尺而已」一般。現在我再仿照朱氏最後地所說的幾句話來贊美「國父底「三民主義」，說：「力抵國父之爲是書，話意峻潔而渾成，條理精密而疏暢。讀者能虛心一意，反復潛玩，而毋以先人之說亂焉。則庶幾其有得乎。國父之心，而無疑紛紛之說矣。」然則我所以曾經在前面第一章稱「國父底「三民主義」爲一部「深入顯出」的哲學，其命意也就不外乎此。

### 第十三章 三民主義哲學上之時空問題

綜合以上幾節所討論過的一切話而論，三民主義哲學裏面實兼含有「心物合一」或「心物同根」和「心物統一」或「心物綜合」兩方面，可以無疑義了。在前一方面看來，三民主義哲學之所以爲偉大的東西，就是

在於此；因爲有了「心物合一」或「心物同根」「流行」的作用，所以三民主義哲學能够兼容併包而無所遺漏的。在後一方面看來，三民主義之所以爲深遠的東西，也就是在於此；因爲有了「心物統一」或「心物綜合」——「定位」——的作用，所以三民主義哲學能够運用自在而無所阻碍的。同時，這兩方面——「心物合一」或「心物同根」與「心物統一」或「心物綜合」——本身也是合一的或同根的同時又是統一的或綜合的。這就是認爲三民主義哲學，在一方面看來，體用同源，在他方面看來，體用相濟；若換以「裏表」兩字，那麼，我們可以同樣地說，在一方面看來，裏表同源，在他方面來，裏表相濟。然則總裁所以在「行的道理」裏面一方面以爲「行爲性之表」；他方面又以爲「行亦與生俱來」。這就是總裁一方面認爲「行」底裏——「性」與「性」底表——「行」——是合一的或同根的；他方面認爲「性」與「行」——「裏」與「表」——又是統一的或綜合的意思。

一般地說，大凡學術之所以成爲一種完全無缺的東西，就是在於它能够兼具有「體用同源」和「體用相濟」——「流行」和「定位」——兩方面；三民主義哲學就是這樣的東西，所以它是完全無缺的，並不像如我在前面所指摘的西洋哲學史上底一切哲學，不是偏於這一方面，就是偏於那一方面一般。原來我們所謂「原理」，本是含有「全體之觀」之義；設使像西洋哲學史上底那種種哲學，那是「一偏之見」，不得謂之「原理」，祇可稱之爲「我見」。所謂「我見」，業是說祇見到原理中之一面，而未曾發見原理之全約的意思。因爲如此，所以我們不研究三民主義哲學之原理底全體則已；如果欲研究其全體，那麼，我們非概括三民主義哲學裏面所具有的「心物合一」或「心物同根」與「心物統一」或「心物綜合」——「流行」與「定位」——兩方面悉數地研究不可。否則，我們就不免如同朱氏對於當時的學者有所指摘一樣，惜於國父之意，祇得其一而遺其二了。

現在我再進一步地說，大凡學術之所以一定要有全體的原理之研究，並非由於偶然的，尤其並非出於

有意的或故意的，乃是根於本然的或天然的。因為學術是與宇宙平行的，所以宇宙間有什麼樣的「實理」，那麼，學術也應該有同樣的「原理」。宇宙之理所以稱為「實理」，學術之理所以稱為「原理」，這也不過為謀稱謂便利起見而已；究其實，所謂「實理」與「原理」，兩者是一而二、二而一的東西，理無二致的。宇宙之理是整個的；因此，學術之理也應該是整個的。然則宇宙之整個的實理究竟怎樣呢？這個問題，凡稍有哲學的知識者都會答解，以為宇宙之整個的實理是存在於時間與空間兩者底交錯的關係之上。宇宙之整個的實理，既然不外乎時空兩者之交錯的關係，那麼，學術之整個的原理，也不能夠離開乎時空兩者之交錯的關係問題。設使一種學術祇討論時間問題而忽略空間問題，或祇討論空間問題而遺棄時間問題，那麼，這種學術不合於宇宙之整個的實理而是一種偏枯的東西。然而在中國古代的學術上看來，「易經」一書，就是懂得這個道理，所以它討論時間問題同時討論空間問題；前者就是所謂「流行」，後者就是所謂「定位」。

○朱氏說：「陰陽有簡流行底，有簡定位底。一動一靜，互為其根，是流行底，寒暑往來是也。分陰分陽，兩儀立焉，是定位底，天地四方是也。」朱氏底這幾句話，就是指時間和空間兩者而言的。葉賈孫說：「太極是簡大底物事，四方上下曰『宇』，古往今來曰『宙』。」葉氏底這幾句話，更能够明顯地表現出宇宙之理不外乎時間與空間兩者之交錯的關係的意思。自「易經」以下，我國古來所有的一切書籍，可以一般地說沒有一部書籍不涉及於時空之相互的關係，若論其研究者，自文王、周公、孔子起一直到宋、明、清儒止，沒有一位學者不討論時空關係的問題，尤其周、朱兩氏所討論的中心問題，就是時空關係的問題。

我國古來的一切書籍及一般哲學家所研究的中心問題，既然不外乎時空關係的問題，那麼，國父自稱與中國古來所固有文化有歷史的淵源之三民主義哲學，豈有離開乎時空關係的問題之理？像我這樣的說法，我已經在前面聲明過了，這並非是由於偶然的，尤其並非出於有意的或故意的，乃是根於本然的或天然的；再具體地說，我並非有意地或故意地要把國父底三民主義哲學與中國古來的一切哲學互相

牽強附會起來，甚至使 國父底三民主義哲學投降於中國古來的一切哲學之前；實在講起來，像我這樣的說法，我却是要發揮 國父底學說之本意，尤其可以說我要提高 國父底學說之價值，以與西洋哲學決一雌雄。因為西洋底哲學，我在前面已經批評一過了，它們不是偏於討論時間問題之一隅，就是偏於討論空間問題之一角。尤其自第十八世紀以還，一般唯物論者幾乎完全放棄時間問題而不談，祇注意於空間問題之研究。譬如唯物論者往往認為物體必須存在於空間，假使有不佔之物，即並非物質之物，所以空間是物質底一個顯著的特點，較之時間為重要的。這種見解，不啻如同朱氏所指摘，簡直是一偏之見。殊不知一切事物之真相，是存在於空間與時間兩者底相互交錯的關係之上。即使最近有些哲學家譬如法國柏格森也注意到事物底時間問題。然而他把時間單純地訴諸他自己所謂「直覺」。因為柏格森認為時間是完全無形的東西，不能够用感覺來區別，祇有憑着所謂「直覺」去體驗甚或去冥想的。像他這樣的說法，他所謂「時間」，不啻是真正地陷於通俗所謂「形而上學」或「玄學」之迷途而莫能自拔的。殊不知時間與空間兩者，如我屢次地在前面所說過的，是有相互交錯的關係；因此，我們說空間便離不開乎時間，同樣地，我們說時間又離不開乎空間；否則，空間自空間，時間自時間，焉能看到宇宙之全體？

總算最近相對論者看出時間與空間兩者有相互交錯的關係這種道理，然而他們還是祇把生應用之於說明科學問題之上，而未會應用之於研究哲學之上，尤其未曾普及於全部人生的問題之上。因為如此，所以西洋底社會問題弄得今日還是這樣的紛紛不已而莫能解決的。尤其如第一次世界大戰和這一次世界大戰所以會發生的，其原因就是在於一班野心家如德國底希脫拉、意大利底墨索里尼及日本底諸軍閥，他們祇特有空間底觀念，認為強奪他人底領土和互爭殖民地，就是公理。在另一方面講，譬如印度度底甘地，他向來祇有時間底觀念，認為對英主張在經濟上永久不合作，就是達到民族自治之目的，但不問國土是否收回及主權是否獨立；到了現在，他纔有趁英國對德戰爭之機會，欲起而謀印度獨立，然而他底這種運動，能否

成功？還視他本國內部底各個民族能否團結一致以爲斷的。此外，譬如猶太人，他們祇有歷史底觀念而無國家底意識；又如所謂「滿洲國」，她祇有土地底觀念而無歷史底關係。這就是前者祇知道有時間而不知道有空間，後者祇知道有空間而不知道有時間的緣故。因爲如此，所以猶太人雖則隨處可以寄託，但是始終爲人所瞧不起，尤其在德國底領土內連寄託也所不能，不啻爲同類所遺棄。偽造的滿洲國雖則也有所謂「國家」底形式之組織及其所謂「治權」底體裁之樹立，然而它毫沒有法律上之根據，而出於強奪甚至偷取之行爲，不啻自絕其人類之所以爲人類之道，與禽獸何擇。凡上所述，他們怎樣地懂得宇宙觀和人生觀之全體，充其量，祇知道宇宙觀和人生觀之一面。這就是因爲他們底歷史上所有的一切哲學都未懂得無論宇宙上或人生上有時間性同時又有空間性，兩者相交互錯，纔能够構成一個「實理」；在學術上，纔會構成一個「原理」，在國際和人類間，纔會構成一個「公理」。然則總裁所以在「三民主義之體系及其實行程序表」上於「民生哲學」一「原理」之下，再提出一個「公」字，實有至理。

即使西洋有稱爲「集西洋哲學之大成」的大哲學家康德，他底「星雲說」是很有名的；康德認爲宇宙之發生，最初先有一團星雲，它凝結而成個太陽、地球等，再分化爲動、植、礦乃至人類等物；然而如果我們向康德追詰星雲究竟從何而起及將來的人類究竟怎樣進化，那麼，康德就無言以對，即委之於「不可知」了，或者借用這是形而上學或玄學上底問題乃非哲學家所應當代之而解答的這一個理由作爲遁辭了。但是我們中國朱氏比之康德高明得許多。曾有人向朱氏問：「氣化形成，男女之生在氣化否？」朱氏答說：「凝結成個男女，因甚得如此？都是陰陽，無物不是陰陽。」那個人又問：「天地未判時，下面許多都已有否？」朱氏答說：「事物雖未有，其理則具。」朱氏又說：「氣化是當初一個人無種後，自生出來底。形化却是有一個人後，乃生生不窮底。天地之初，如何討個種，自是氣蒸結成兩個人後，方生許多物事，所以先說乾道成男，坤道成女，後方說化生萬物。若當初無那兩個人？如何如何有許多，那兩個人便似

而今身上顯，自然變化出來。（見「周濂溪集」第二十一—三頁）朱氏所說的這些話，並非如同康德一樣僅僅爲空間問題所局限，乃是同時顧到時間問題；譬如他所謂「事物雖未有，其理則具」這一句話，就是指時間關係而言的。因爲所謂「理」，不僅祇形諸空間，並且附諸時間的緣故。不過，時間底流動，似乎是無形的，不容易爲我們所看見，以視空間底變化，似乎是有形的，容易爲我們所注目的，略有不同而已。但是設使我們談事物底進化和變遷，如同康德一樣，單祇就着空間的一方面而言，那麼，這不免陷於一般唯物論者底偏見，認爲沒有佔住空間之物，都是空虛的。反之，譬猶柏格森單祇就着時間的一方面而言，認爲事物底進化和變遷祇隨時間底流動而無所謂空間底佔有，也是一種偏見。這兩種偏見，不啻五十步與百步之差，欲望其解決整個的宇宙問題和人生問題，乃是絕對不可能的。所可能的，祇有如我們中國自古以來迄於今日止所有一切哲學（當然包括三民主義哲學在內）同時並重空間和時間兩方面問題，方纔能够解決整個的宇宙問題和人生問題而無遺的。

#### 第十四節

#### 三民主義哲學上宇宙問題和人生問題之解決

現在我先說宇宙問題，並且我要舉個很通俗的例子來說明吧。這個例子就是我在前面第五章所提過的所謂「雞生卵呢？抑卵生雞呢？」的這個問題。這個問題，在一般哲學者底眼光看來，他們大都認爲它不屑談的；因爲他們認定它是屬於「玄之又玄」的問題，非哲學家所應當討論的。但是我認爲這個問題，若不試行解答，那麼，哲學祇走到半途，未曾盡了哲學全部之能事。關於這一層，我在前面第五章已經把它批評一過了，本來此地不必再贅。現在我所要說明的，試問這個問題究竟怎樣解答呢？我認爲這個問題祇是根據我們中國本身所有的一切哲學，站在時間與空間之相互交錯的關係之上，一面認爲事物是流行的，一面認爲事物是定位的；然後由此推論，一雞一卵，如同一陰一陽或一動一靜，互爲其根，循環不已，而

理爲之宰的。這不啻好像寒暑、晝夜、四時相尋而生，並無始終先後之可言的一般。現在我借用德國一個名詞叫做「Weinigkeit」來說明雞與卵兩者之關係吧。德國這一個名詞可譯作「二即一性」，不啻中國語所謂「一而二、二而一」的意思。因此，雞與卵兩者就是一而二、二而一——二即一性——的東西。

復次，我再來說人生問題，並且我也要舉一件較大的人生問題來說明吧。譬如我們底對日抗戰這件事，這就是我們要根據我們中國本身所有一切哲學認爲時間和空間都是我們底整個的中華民族所必需的。具體地說，我們之所以要堅決地對日抗戰並且要抗戰到底的，其目的就是在於既不願使有五千餘年的歷史之中華民族底生存和生命有所斷絕，又不願使有四百二十七萬七千一百七十方哩之中華土地和人民底生活和生計有所欠缺。同時，我們這次抗戰，要展開全面和持續長期的抗戰，雖遭任何犧牲，甚至祇賸一卒一兵，還要抗戰到底，必期求到最後的勝利終屬於我而後已。這就是我們有空間同時又有時間底觀念的意思；決不像所謂「滿州國」是突如其來的，又不像猶太、印度等國是欠缺無全的一般。因爲我們兼有時間和空間底觀念，所以中華民族可以說是無始無終的；因爲他們祇有空間而無時間，或祇有時間而無空間，所以他們底國家可以說是**有始有終的**。我姑不說別些國家，單就中華民族而論，我們底中華民族之開國，最初就是由於如「國父所謂『自然』」。譬如中國古代史上所謂「盤古氏」，是否有其人，姑置勿論；但是在其字義上看來，顧名思義，就是作史者要用這個稱號以表明中華民族之建國，自太古以來，就是由於自然的。其次，如所謂「天皇氏」、「地皇氏」及「人皇氏」等稱號，如同所謂「盤古氏」一樣，究竟有無其人，也都可置諸勿論；但是在其字義上看來，顧名思義，也就是作史者要用這等等稱號，以表明中華民族之建國，自古迄今，一貫地本於天道的陰陽、地道的柔剛和人道的仁義；這些就是「易經」所指示的太極、兩儀、三才、六位、五行的意思；譬如盤古氏就是代表太極，三皇就是代表三才——天道、地道、人道，五帝就是代表五行——金、木、水、火、土等是。以上所述，是從最初的一端而說的；最初的一端，可以說是無始的。現在



我再就最終的一端而論，所謂「萬物化生」，是生生不已，變化無窮的；而所謂「生生不已，變化無窮」，就是「無終」的意思。綜合最初的一端和最終的一端而論，我們中華民族全部歷史，是無始無終的。因為中華民族是無始無終的，所以它是「生生」；若翻以三民主義哲學上底術語，它是「民生」。因為中華民族全部歷史是無始無終的，所以它底原理是「易經」；若翻以三民主義哲學上底術語，它是「民生哲學」。

總之，若照 國父底「民族主義」第一講所說，中華民族以「自然」——「王道」——始，也以「自然」——「王道」——終。若照 國父全部「三民主義」演講辭所說，中華民族全部歷史以「民生」始，也以「民生」終。這就是淵源於中國古來的哲學——「易經」，無論對於中華民族或對於中華民族全部歷史，不啻以「太極」始，也以「太極」終一般。朱氏說：「太極動而生陽，至理之源，只是闔闢。至於終萬物，始萬物，亦只是此理一貫也……」（見「延平師生問答」）照朱氏這幾句話看起來，我們又可以說中華民族和其全部歷史，以理始，也以理終；因此；我們對字宙要講「實理」，對學術要講「原理」，或對人事要講「公理」。朱氏又以爲「『洪範』言『皇極』之『極』，『詩』言『民極』之『極』，乃爲『標準』之義。猶曰立於此而不於彼，使其有所向望而取正焉耳，非以其中而命之也。立我烝民，立與粒同。卽『書』所謂『烝民乃粒，莫匪爾極』。則亦指后稷而言。蓋曰使我衆民，皆得粒食，莫匪爾后稷之所立者是望耳。『爾』字不指天地，『極』字亦非指所受之中。中者，天下之大本，乃以喜怒哀樂之未發，此理渾然，無所偏倚而言。太極固無所偏倚；而爲萬化之本；然其得名，自爲『至極』之『極』，而兼有『標準』之義，初不以中而得名也。」（見朱氏「答陸子靜書」）朱氏底這幾句話，原是爲答陸子靜訓解「極」爲「中」而發的；現在單就朱氏解「極」爲「至極」之「極」而兼有「標準」之義這一點看起來，我們就可知在政治上講，所謂「太極」，是含有「王道」或「仁政」的意思，它與 國父所謂「自然」或「自然力」一語相當。由此，可見我們中華民族確是以王道或仁政始，也以王道或仁政終的。換句話說，我們中華民族以「世界大同」始，也以「世界大同」終的。

此地所謂「始」，就是「元」之義；所謂「終」，就是「貞」之義；因此，所謂「無始無終」，就是朱氏所謂「貞復生元，故能無窮如此」的意思。

### 第十五節 世界大同與共產主義之差異

若從上面一節所說的這一點推論起來，國父底三民主義哲學上所謂「世界大同」與馬克思所謂「共產主義」之所以有差異的，也就是在於此。具體地說，因為馬克思底唯物辯證法，如前面所批評，祇是以「正、反、合」三個階段呆板地推動前進而已；因此，在事實上講，馬克思祇認為由他所設想的古代社會底原始共產制度而轉變為私有財產制度，復次由私有財產制度而轉變為封建制度，復次由封建制度而轉變為資本主義制度，最後由資本主義制度而轉變為共產主義制度。然則到完成了共產主義制度以後，世界有沒有再進化呢？照英國羅素(R. Russett)底批評，他說：「整個的馬克思哲學都是講階級鬭爭，所以一說到它所要創造的無階級的世界時，理論就含糊不定。」（見商務印書館譯本，羅素著，「教育與羣治」第一八三頁）羅素底這種批評，確是的當。所以共產主義者碰着上面的這個問題就含糊地答說：「將來到了共產主義完成以後，人類底階級鬥爭就會消滅了，再轉移於人類與自然底鬥爭。」像共產主義者這樣的一個答案，它不但與事實不符，並且於他們自己所持的理論也說不通的。先就他們自己底理論而論，他們以為宇宙間一切事物本身都是始終地運動的、變化的；然而現在他們又說到了共產主義完成以後，人類底階級鬥爭就會消滅了，這就是說人類本身底運動和變化就告終了。像這樣的說法，這豈不自相矛盾嗎？

復次，就事實而論，照國父從過去的歷史考察而得到的結果，他以為人類進化可以分作四個時期看：第一個時期是人同獸爭，不是用權，是用氣力。第二個時期，是人同天爭，是用神權。第三個時期是人同人爭、國同國爭，這個民族同那個民族爭，是用君權。到了現在第四個時期，國內相爭，人民同君

主相爭，在這個時代之中，可以說是善人同惡人爭，公理同強權爭。到這個時代，民權漸漸發達，所以叫做「民權時代」。（見「民權主義」第一講）國父底這種分類與他在「孫文學說」第三章裏面對於進化之時期分作三個時期並沒有衝突的。具體地說，國父以為進化之時期有三：其一為物質進化之時期，這就是國父所謂「人同獸爭」的時期，也就是達爾文所謂「自然淘汰」的意思。其二為物種進化之時期，這就是國父所謂「人同天爭」之時期，也就是達爾文所謂「物競天擇」的意思。其三為人類進化之時期，但是這個時期又可以分做前後的兩個階段看待：前一個進化階段就是國父所謂「人類初出之時，亦與禽獸無異，再經幾許萬年之進化，而始長人性」之時期同時也就是國父所謂「人同人爭，國同國爭」之時期，也就是達爾文所謂「人為淘汰」的意思；後一個進化階段就是國父所謂「……而人類之進化，於是乎起源。此期之進化原則，則與物種之進化原則不同。物種以競爭為原則，人類則以互助為原則」之時期同時也就是國父所謂「善人同惡人爭，公理同強權爭」之時期，這却是克魯泡特金所謂「人類互助」，並非達爾文所謂「優勝劣敗，適者生存」的意思。在這個時期，與其照達爾文所說，「優勝劣敗，適者生存」，寧可照國父底意思，改為「善勝惡敗，適者生在」；再進一步地說，我們可以改為「善長惡消，仁者生存」。這就是「易經」所謂「君子道長，小人道消」的意思。不過，照國父底意思，他認為這種「善人同惡人爭，公理同強權爭」是國內相爭，人民同君主相爭，叫做「民權時代」；但是照我個人底意思，寧可認為這種鬥爭是國際間相爭，即國父自己所謂善人同惡人爭，公理同強權爭，可以叫做「人權時代」。然而國父底意思，是一般的說法；具體地說，國父是就着世界上一般國家底情形而發揮的；如果照世界上一般國家底情形看來，她們確是如此。國父所云然的。可惜現在世界上許多國家祇把這種善人與惡人、公理與強權的鬥爭施行之於國內相爭，而未曾普及之於國際間相爭；反而在國際間，她們却返乎人類進化時期之前一個階段——優勝劣敗，適者生存，甚至要返乎第二個進化時期——物種進化時期——而盡其達

爾文所謂「物競天擇」之能事。請看日本對我們中國施行侵略戰及德、意對世界釀成大戰，就可以思過半了。因為如此，所以我認為像共產主義者所謂「到了共產主義完成以後，人類底鬥爭就會消滅了」這一句話，未免說得太早計吧。

同時，我又認為這一句話，不但不可以說得太早，並且永久不能夠說的。為什麼呢？照我個人底見解，我認為世界上一般人民所有的強弱、貴賤和貧富的階級，也許可以照我們底理想，則達到其平等自由之境域而成爲大同之世界；然而各個國家各有她底固有的國民性或民族性，如同個人底性能一樣，有稟賦之不同，有善性也有惡性，譬如德、意、日三個國家，是富有惡性之國家；因此，縱使照共產主義者所理想，有一日把世界上底一切國家，不分強弱和大小，一律地合併爲一個無國際的界限之大團體而名之曰「大同世界」或「共產主義」這是指從前而言，現在蘇聯已經取消第三國際的組織，則不成問題了。我恐像德、意、日這等國家，不久復發生惡性甚或發生獸性出來搗亂和破壞，不啻好像一個惡人在一個家庭、學校、國家裏面出來搗亂和破壞一般。在這個時候，試問要不要再有善人出來與這些惡人相爭，以公理戰勝強權呢？我想共產主義者必定答說是要的。由此，可見人類底鬥爭是永久地不會消滅的。因爲共產主義者底哲學是一種「唯物史觀」或「經濟二元論」，所以他們所見，是祇限於「物質」或「經濟」的一方面，以爲經濟求得其平而沒有貧富之殊，就沒有階級鬥爭。至於「國父底三民主義哲學之原理是一種「民生哲學」或「民生史觀」，所以我們所見，是兼具有「物質」與「精神」的兩方面，並且認爲這兩方面是合一的或同根的同時又是統一的或綜合的，以爲即使經濟「物質」求得其平以消除其貧富之殊，然而若不再進一步地使道德「精神」求得其平以消除其善惡之別，那麼，人類底鬥爭不但不能消滅，並且永遠地所必需的。不過，我們應當本着「國父底本意，認爲階級鬥爭是社會進化底病態，並非它底常態，所以不稱之爲「鬥爭」或「競爭」，而稱之爲「互助」或「服務」。照以上所述看起來，我們就可知「國父底三民主義哲學之原理比之馬克思底

唯物史觀之原理高出萬倍的。

再具體地說，三民主義哲學之原理是「民生」，而所謂「民生」是「生生不已」；因此，它是變化無窮盡的。但是唯物史觀之原理是「物質」，而所謂「物質」，固然也含有運動和變化，然而它究竟是一種有所偏倚的東西；因此，它底運動和變化也會有窮盡之一日，決不像三民主義哲學之原理所謂「民生」裏面含有「心」、「物」兩端，互爲其根，循環不已一般。照這樣的兩相比較起來，那麼，孰能够言進化？孰不能够言進化？一望就會瞭然了。然則三民主義哲學之所以在所謂「世界大同」之前，先期民族獨立；不但如此，並且還有如我在前面所說，希望在將來實現「世界大同」以後，如同「易經」上所有的「同人」、「大有」、「謙」、「豫」諸卦之排列的順序所指示，再保留其「民族獨立」之餘地，使「民族獨立」與「世界大同」兩者互相繼續地對待着同時又互相統一着或綜合着而不已，其目的就是要防止或豫防其各個民族或各國家所固有之惡性重新復萌，使她們各繼之爲善而成之爲善的一種天性，以促進而達到其人類之所以爲人類之道——公、仁、誠——的意思。這就是三民主義哲學上之整個的宇宙觀和人生觀。

#### 第十六節 三民主義哲學與中國固有的哲學之道統的關係

上節所討論的這個整個的宇宙觀和人生觀，也就是 國父淵源於中國古來所固有的一種哲學「易經」——上所謂「一陰一陽之謂道」及所謂「立天之道，曰陰與陽。立地之道，曰柔與剛，立人之道，曰仁與義」——它來做個根據，再參以歐、美底最新的科學知識做個實證和反證，然後由 國父自己底獨見加以創造和發明，以成爲一個完全無缺的原理而命名之曰「民生」；復次，再經總裁加以闡發並發揚而光大之，以成爲一部「民生哲學」並別名之曰「公」。現在我爲謀明瞭觀念起見，把剛纔在上面所說明的這一套話繪成一個「中國哲學沿革和發展圖」如左：

中國哲學沿革圖



上面所繪的這一個「中國哲學沿革圖」，是以宋儒所創造的「儒家道統表」（見左）為考據；同時，又以國父自己所說的「中國有一個道統，堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子相繼不絕。我的思想基礎，就是這個道統；我的革命，就是繼承這個正統思想，來發揚光大」這幾句話為根據而繪成的。現在我再把宋儒所創造的那個「儒家道統表」繪在下面，以資對照呢。

大成其集

儒道統表  
 義一神農  
 伏一帝黃  
 堯一舜禹  
 湯一文武  
 周孔  
 子顏  
 子孟  
 周子  
 張子  
 朱

原來就事實而論，中國道統之說，並非創造於宋儒，乃是早已爲唐代韓昌黎（愈）所首創的。韓氏以爲堯、舜、禹、湯、文、武、周公之道傳之孔子，孔子傳之孟軻，軻之死不得其傳焉。（見韓愈原道）照韓氏所說，他底道統說，似乎與國父所說的話頗相吻合的，並且其目的與國父所以說要繼承道統之目的，也相類似的。具體地說，韓氏所以創此道統之說者，其目的是在於要排斥佛、老；而國父所以說要繼承道統——正統思想——者，其目的在於要對共產黨第三國際代表馬林來闡明中國革命的精神之所在。因此，國父和韓氏兩人所排斥之對象雖則不同，然而他們底目的頗相近似的。不過，國父在繼承道統之外，還要發揚光大而另創成一種較新的較進步的學說，至於韓氏呢，他在接受道統以後，不過墨守孔、孟之道而已。

若照以上所說，我們與其拿宋儒所創造的「儒家道統表」與國父學說相比較，不如拿韓氏底道統說與國父學說相對照之爲愈的。但是我因爲在前面引用宋儒尤其周、朱兩氏所說來與國父學說作過互相對照的說明之處很多，所以此地仍不能不應用宋儒所創造的這個「儒家道統表」以與國父學說作一度比較。同時，我又不能不以宋儒底這個「儒家道統表」爲根據繪成我自己所臆造的那一個「中國哲學沿革圖」。但是我自己所繪的這一個圖，祇是一個簡略的圖，並非詳明的圖。因爲在應儀氏之後，還漏掉許多人如神農氏及黃帝、堯、舜、禹、湯諸帝；文王之後，漏掉武王；孔子之後，漏掉顏、曾；周、程兩子之後，漏掉張子；至於國父之後，還有本黨諸先哲如朱執信、廖仲愷、胡展堂、蔡子民諸先生和諸先進如吳稚暉、戴季陶諸先生及總裁等都未列入；不過，我們可以想得到的，毋須列舉。同時，因爲本書裏面所引用的材

料，有關於上列的十位大哲學家底學說居多。所以姑僅舉以上十位大哲學家而已；至於總裁呢，他正在直接地領導我們的時期之中，他底調詞，隨聆隨錄，不告終止，俟他晚年，再來列入，尙未爲晚的。復次，在庖犧氏一格之前，有空餘的三角形一格，表示在庖犧氏之前，我們中國哲學還有淵源底淵源，並且其淵源追溯得無窮盡的；若說我們追溯到有窮盡的東西，也祇可以說就是如 國父所謂「自然」或「自然力」。因爲庖犧氏所作之卦是始於一畫；而所謂「一畫」(一)，就是代表天地間的一個最原始的實理，也就是代表天地未判以前之一箇渾然的氣，總稱之曰「太極」；若翻以三民主義哲學上術語，就是 國父所謂「生元」。

復次，自庖犧氏起一直到 國父止，每一位哲學家底右邊各有空餘的三角形一格，這是代表每一位哲學家尙有餘蘊，留待後世繼起者再來發揮，以成繼起者自己之創見；至於各人自己底創見之多少，並不相等，所以每一個空格之內容，還視各人自己底創見之多少而定的。復次，圖底最下層所謂「集其大成」一語，這也不過代表各位哲學家自己底學說因有歷史底淵源而綜合以前的所有一切哲學加以選擇取捨而化爲己有而已；並非說他自己底學說僅佔全體的中國哲學底幾分之幾如說文王底學說僅佔庖犧氏底學說與文王自己底學說相加之總和底二分之一，或者說 國父底學說僅佔自庖犧氏以下的九位哲學家底學說與 國父自己底學說相加之總和底十分之一的意思。實在講起來，文王底學說，也許等於或超過庖犧氏底學說，又如 國父底學說，也許等於或超過庖犧氏以下的九位哲學家底學說相加之總和，因爲這就是視每一位哲學家自己底創見之多少而定奪其所佔之百分率的意思。此外，單就 國父底學說而論， 國父底全部學說之中，除掉歷史淵源和他自己創見之外，還有參以歐、美底最新的科學知識之實證和反證，這是 國父以前的一切哲學家底學說裏面所缺乏的一種成分，因此；所謂「集其大成」一語，對於 國父以前的九位學家，祇可以說「集古今本國底諸家學說之大成」，而對於 國父，乃可以說「集古今中外底諸家學說之大成」。

復次，關於所謂「歷史淵源」一語，還須注意的；具體地說，這一句話祇可以說有歷史的淵源，至多可



以說是繼續的，並非「踏襲」的意思。因為如前面所說過的，每一位哲學家各綜合以前的所有一切哲學加以選擇取捨而化為已有的緣故，尤其 國父底三民主義哲學是如此的。最後， 國父底三民主義哲學雖則幾乎到達最高的境界，不啻「登峯造極」一般；然而 國父是一位很虛懷若谷的學者，並且一面如同孔子一樣，學而不厭，誨人不倦，尤其不耻下問；一面又如美國詹姆斯一樣，好像杜威對於詹姆斯有所稱讚，認為他並沒有組織哲學底體系之野心；因此，他底三民主義哲學任憑次一代的人去盡量地發揮的，決不像昂格斯對於黑智爾底哲學有所贊美的那樣，以為「哲學底體系到黑智爾底手裏已經完結了。」又以爲「哲學到黑智爾底手裏已經完結了。因爲一方面，他底體系是一切過去的發展之偉大的總和；他方面，他自己雖是無意識的，但是他指示一條從體系底迷途中走出來向世界之現實的實證的認識方面去的道給我們看」一般。像昂格斯所說的這幾句話。他對於哲學底體系本身之說明，還可以說得過去；至於他稱讚黑智爾本人像這樣的話，他未免太過火了。但是我們底 國父，向來決不願接受像昂格斯對於黑智爾底哲學有所讚美的這幾句話。因爲如此，所以總裁本着 國父底宗旨，一面力勉人們如同戴季陶先生自己對於三民主義之哲學的基礎作一度研究一樣，並接受戴先生希望大家切切實實地丟開客氣，先做一番研究工夫的忠告，他也希望大家要澈底地詳細地研究 國父底遺教，一定要從根本上先懂得 國父底哲學——民生哲學（見民國二十四年九月十八日在峨嵋山軍訓團演講稿——「社會建設與民生哲學之要義」及二十五年二月十日在中央政治學校演講稿——「青年爲學與立業之大道」），一面他自己先製成一個「三民主義之體系及其實行程序表」（民國二十八年二月十二日製於重慶），繼而又寫成「三民主義之體系及其實行程序」一書（民國二十八年五月七日講）。這就是總裁要闡發 國父底三民主義哲學底餘蘊並發揚而光大之，不啻如同 國父自己要繼堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子等相繼不絕之道統闡發它並發揚而光大之，再參以歐、美底最新的科學知識之實證和反證，更加以他自己底獨見而有所創造和發明一般。這種作法，不但 國父自己所許可

，並且從我們中國古來所有一切哲學之固有的性質看來，本來也就是如此的。

具體地說，我在前面已經說過一句話，中國哲學之原理，本是跟着宇宙間一切事物之實現而並行的；宇宙間一切事物之實現既是無始無終的，所以中國哲學之原理也是無始無終的；而所謂「無始無終」一語，就是說「生生不已，發展無窮」的意思。因為如此，所以在庖犧氏底一端看來，庖犧氏底卦說還有它底道統的淵源之存在。現在我們若從國父底三民主義哲學的這一端看來，我們當然也認為國父底道統須要我們來宣傳和實行的；如果能够如同國父自己一樣，加工發明和創造一些，再好沒有了。現在我認為總裁是繼起國父底道統之第一人；因此，我們對於「三民主義之體系及其實行程序」這一部書，尤其對於這部書底原理論——民生哲學——不可不作一番深刻的研究。本章之目的，就是在於此。

最後，我還引用總裁所說過的幾句話，作為本章之結論。總裁說：「中國哲學不僅是窮究宇宙，調理萬物，而且是闡明天人合一，萬物一理，就是『太極』。『太極』兩字，如與拿現代的用語來說，就是一切人為法則與自然法則的最高哲理，也就是宇宙真、善、美的唯一極則，而為一切宇宙歷史現象與自然現象共具的本質。」（見中央週刊「第四卷第十六期，救青年救民族的文化運動」總裁這底這幾句話，並非臆造的，實在是根據於國父遺教而云然的。關於這一層，我在前面已經屢次陳述過了，此地不必再說。由此可見本章之所以用中國自古以來所有哲學之原理即目庖犧氏底卦說起說到國父底三民主義哲學止，一方面認為它是一貫之理，始終無渝的；他方面又認為它是生生不已，發展無窮的，也並非杜撰的，乃是有確實的根據之所在而加以開發的。

## 第八章 三民主義哲學之實踐

### 第一節 理論與實踐之關係

本章所要討論的，是關於三民主義哲學之實踐的問題。這個問題，就是總裁所手訂的「三民主義之體系及其實行程序表」上所列之「國民革命程序」的問題。但是總裁所要討論的「國民革命程序」這個問題比之我在本章將要討論的關於三民主義哲學之實踐的問題，其範圍來得大。因為所謂「國民革命程序」，是指全體國民怎樣地去實行革命而言；至於本章所謂「三民主義哲學之實踐」這個問題，祇是要研究一方面怎樣地把三民主義哲學之全部體系——原理、主義和原動力——應用之於它底實踐問題之上或怎樣地去指導實踐問題，他方面怎樣地再由三民主義哲學之實踐問題底裏面去把握住三民主義哲學之理論問題；再說一句話，這就是要談三民主義哲學上之理論問題與實踐問題——體系與實行程序——之統一或綜合的意思。至於對象呢，它並不是全體國民，祇是全體國民中底一部份研究三民主義哲學之人民；但是這一部份人民却是在全體人民中佔了一個頗重要的地位，他們雖則不全是先知先覺者而能够去發明三民主義之體系，然而他們却非全是不知不覺者祇可以去實行三民主義之政策。然則這一部份人民究竟是誰呢？我先簡單地答說一句話，他們就是現在的一切學校裏面所有之一般教者和被教者——教師和學生。這一班教者和被教者，在大體上歸納起來，可以統屬於所謂「後知後覺者」之列。

固然，就中有些人也可稱為先知先覺者的發明家，但是他們究屬少數；因此，就一般教育政策而論，我們祇有讓這少數先知先覺者的發明家自己去研究去創造；消極地說，我們不能夠專為他們施教而有妨礙於大多數後知後覺者之教育。同時，在教育的意思上講。所謂「先知後覺者」——成熟者——一語，也不過比較

地說教者或教師底經驗、知識、能力、品性乃至他們底身體發育等程度比之後知後覺者——未成熟者——的被教者或學生稍爲完全、成熟或自覺一些而已。再在另一方面講，在許多後知後覺者之中，也有些學生可以稱爲「不知不覺者」。但是除掉極少數真正的不知不覺者如所謂「低能兒」甚至「白癡」無法施教之外，普通所謂「不知不覺者」一語，也不過是比較的話，以爲有些學生底經驗、知識、能力、品性乃至他們底身體發育等程度比之一般後知後覺者的學生更爲未完全、未成熟或不自覺一些而已。這些不知不覺者的學生，大概是指一般小學生而言的。

國父所謂「不知而行，行而後知，知而後行」這三句話，在教育意義上講，第一句話是對小學生而言，第二句話是對中學生而言，第三句話是對大學生而言的，同時，照國父底意思，他認爲祇有大多數後知後覺者可以受教育，並且認爲這大多數後知後覺者是全體國民中之中堅份子，所以他們非先受教育不可；至於極少數真正的先知先覺者和極少數真正的不知不覺者呢，照國父底意思，他如同孔子所謂「唯上知與下愚不移」一樣，對於前者可以任他們自己去發明，對於後者祇得使他們一律去實行。因爲如此，所以國父說：「行之之道爲何？卽全在於後知後覺者之不自惑以惑人而已。」關於這一層，我在前兩章已經說明一過了，本來無須再述。不過，此地因爲這一層意思與本意所要討論的「三民主義哲學之實踐」這個問題有極密切的關係，所以我不能不把它再提一下而已。

國父所謂「後知後覺者」一語，實在是包括教者和被教者——教師和學生——之全體而言；同時，所謂「宣傳」一語，又實在是包括「教」和「學」而言的。因爲無論教者或被教者，他們都應當屬於智者，所以他們都不可以自惑而惑人。復次，因爲所謂「宣」之一字，是含有「宣講」和「宣讀」之義，也就是含有現代語所謂「教授」和「學習」——合稱「教學」——的兩層意思；所謂「傳」之一字，是含有「傳遞」和「傳達」之義，也就是含有現代語所謂「授業」和「受業」的兩層意思；總括起來說，所謂「宣傳」一語，就是現

代教育哲學上所謂「教育底交互作用」的意思。況且，就「宣傳」底作用而論，它是極有效的；因為它在一方面接着先知先覺者的發明家把其所已發明之結果傳遞於不知不覺者的實行家，在他方面又接着不知不覺者的實行家把其所要實行之報告傳達於先知先覺者的發明家。照這樣的說起來，那麼，所謂後知後覺者的宣傳家——教師和學生——在一般上講，就是謀三民主義之體系與其實行程序之統一或綜合底媒介者或交通者。因為如此，所以一般學校底教師和學生欲遂其所以謀三民主義之體系與其實行程序之統一或綜合，那麼，他們自身非先研究怎樣地謀三民主義哲學之理論問題與其實踐問題之統一或綜合不可。再換句話說，我們欲謀其所以統一或綜合三民主義哲學之理論問題與其實踐問題，那麼，我們非先從一切學校底教育做起不可。

本書底第一、二、三等章都是討論關於「什麼是三民主義哲學」這個問題，第四、五、六、七等章之小部份還是討論關於「什麼是三民主義哲學」這個問題，它們底大部份乃是討論關於「爲什麼要有三民主義哲學」這個問題，這不啻無異於總裁所手訂的「三民主義之體系及其實行程序表」上所列的「原理」；是教人們以「什麼是三民主義」這個問題，它所列的「主義」和「原動力」兩者，一半還是教人們以「什麼是三民主義」這個問題，一半乃是教人們以「爲什麼要有三民主義」這個問題一般。至於本章呢，我是要提出「怎樣地研究三民主義哲學」底實踐問題來與一切學校底一般教師和一部份學生——大學生——作一度共同的討論，這又不啻無異於總裁所手訂的那一個表上所列的「國民革命程序」，是教人們以「怎樣地實行國民革命——三民主義」這個問題一般。

## 第二節 中國哲學向來注重理論與實踐之統一

復次，就哲學本身而論，在西洋的方面，自古以來，所有一切哲學，都是除掉討論理論問題之外，

同時還論到實際問題。譬如柏拉圖把哲學分做辯證學、物理學和倫理學三類，前兩類是關於哲學之理論的問題，後一類是關於哲學之實際的問題；在後一類之中，又分做四種：(一)倫理學，(二)政治學，(三)詩學，(四)修辭學。亞里士多德把哲學分做兩大類：(一)理論的哲學，(二)實際的哲學；在後一類之中，又細分做兩種：(1)關於行為者——倫理學和政治學，(2)關於製作者——詩學和修辭學，吳爾甫把哲學分做三類：(一)理論哲學，(二)實際哲學，(三)論理學；在第二類之中，又細分做四種：(1)普通的實際哲學——為實際哲學之基本學，(2)倫理學——以人類行為為論究之對象，(3)經濟學——以經濟現象為論究之對象，(4)政治學——以政治現象為論究之對象。康德把哲學分做兩大類：(一)經驗哲學，(二)純粹哲學；在第二類之中，又細分三種：(1)純粹理性批判——認識論，(2)實踐理性批判——倫理學，(3)判斷力批判——美學。黑智爾把哲學分做三類：(一)論理學，(二)自然哲學，(三)精神哲學；黑氏所謂「精神哲學」，其中有一部份是關於哲學之實際的問題，他稱之為「客觀的精神」——(1)法律，(2)道德，(3)人倫。溫德在哲學一部份裏面也有所謂「精神哲學」一種，如倫理學和法理學就是屬於這一種。溫得班把哲學分做理論問題和實際問題兩大類；在第二類之中又細分做三種：(1)倫理學、社會學、法律學、歷史哲學——論究實踐的目的，(2)美學，(3)宗教哲學。

照以上所述看起來，我們就可知西洋底一切哲學對於哲學之理論問題和實踐問題一樣注重。但是它們有一個共通的缺點，其缺點就是在於把哲學之理論問題和實踐問題截然為二，分途討論，並不知道這兩者有相互聯繫的關係，應當連為一起而研究的。到了最近，有所謂「新興的哲學」之辯證的唯物論，它纔覺得哲學之理論問題與實踐問題有統一或綜合之必要，並且以為理論尤須於實踐裏面去把握住的。

復次，再來看中國古來的哲學究竟怎樣呢。中國古來的哲學，一向是把理論問題與實踐問題打成一片的。譬如「易經」一書，我在前章裏面已經說過了，它所討論的問題，可以說它底全部都是關於人事的問

題；即使它稍帶有休咎的神秘的色彩，這也不過是一種類比推論而已。其他如「書」、「春秋」、「禮記」等不消說起，就是「詩經」一書，它也是完全地涉及於人事問題。原來詩詞之學，本是離不開人類底情感作用；因此，它當然是與人生實際問題有關的。然則西洋哲學史上，如柏拉圖、亞里士多德等之所以把詩學和修辭學歸入於實際的哲學之列，實基於此。再就「易經」一書尤其「易傳」而論，若從文學的觀點來考察，它是一部美的文學；同時，在文學裏面又是富有道德和政治底意義。周濂溪說得好：「文，所以載道也。」（見「通書」二文辭第二十八）由此，可見詩詞之學與人事問題兩者決不絕緣的。尤其中國古來所有的一切書籍，它底文章與道德兩者，是一而二、二而一的。子貢說：「夫子之文章，可得而聞也。」子貢所謂「文章」，就是指孔子底道德而言的。又如「大學」一書，國父認為它是中國底一部最完善的政治哲學，好像「好寶貝」一樣。總裁在「政治的道理」一書裏面，認為「大學」、「中庸」與「禮運」三書為中國政治哲學寶典，而「中庸」與「哀公問政」一章尤為政治的原理。總裁在「革命的哲學」一書更說得好：「大學」，革命之學也；大學之道，革命之道也。」照國父和總裁所說的這些話看起來，我們就可知中國古來的哲學書籍之理論的問題就包含於實踐的問題裏面，無所謂另有一套理論的哲學。況且，這些實踐的問題，都是在當時社會上所有的一切實際事情裏面去把握住，然後拿它來作為論究之對象，並構成為一種實踐哲學之原理，再來指導社會，並不像康德所謂「實踐理性批判」，僅祇抽象地論究倫理問題一般。除「大學」、「中庸」兩書之外，「論語」和「孟子」兩書也是這樣的，所以朱氏合這四部書稱之為「四書」，並加以集註，作為當時社會上之唯一教本。至於宋儒自身底一切著作呢，它們也都是這樣的理論兼實踐的東西。後人例如清儒戴東原、顏習齋等往往認為它們是講求義理之學而近於空疏，這不啻「春秋責備賢者」的口吻，未免吹毛求疵吧。平心而論，我覺得反而漢、唐底訓詁和清代底考據，却似乎近於空疏的。關於這一層，張君勱先生曾經在他底著作「胡適思想界路線評論」一書裏面把它批評一過了，並且我已經把張先生所批評的話介紹在前章。

此地無須再說。

現在我就 國父自己底「三民主義」本身而論，我在前而第一章已經說過，陳立夫先生認為「三民主義」底文章是「孟子」一書底筆法，說理條理，氣勢磅礴，這不啻好像子貢贊美孔子底文章一樣，看出 國父底道德和政治之思想躍躍在紙上面，令人讀之，讚賞不置的。由此，可見「三民主義」可以當做一冊修身教科書讀，可以當做一冊公民教本讀，可以當做一冊國文課本讀，可以當做一部倫理哲學讀，可以當做一部政治哲學讀，可以當做一部社會哲學讀，可以當做一部教育哲學讀，可以當做一部歷史哲學讀，並且可以當做一部一般哲學讀，隨人之所好而定的。不料現在國內還有些學校當局竟視「三民主義」為一本很膚淺的著作，並且視三民主義學程為無足輕重而為任何人可以講解的。殊不知「三民主義」之所以如我在前而第一章以為它是一部「深入顯出」的著作，其原因就是在於 國父要使學校教師視學生底智力程度之如何，可以淺說則淺說之，可以深解則深解之，伸縮自在，毫無所妨礙的。不但如此， 國父並且希望人們隨時把三民主義之理論斷諸事實問題，同時又用事實問題來證明其理論的。

### 第三節 政治與教育之關係

照上節所述，無論從總裁所手訂的「三民主義之體系及其實行程序表」上看來，或從中國古來所有的一切哲學書籍及 國父自己底三民主義哲學本身上看來，我們研究三民主義哲學之理論問題的時候，不能不同時兼研究三民主義哲學之實踐問題；不但研究，並且在學校裏面要教一般學生怎樣地去實行三民主義。因為教育與政治兩者，無論如何，是分離不開的。況且，如 國父和總裁所指示，中國底政治哲學與倫理哲學或道德哲學是互相合一的，即政治以倫理為基礎的；因此，教育與政治更不應該分離的。設使教育與政治一相分離，那麼，不啻使教育與倫理或道德互相脫節一般，還有什麼教育可言？



近來國內還有些人高唱「爲學術而求學術」、「爲教育而辦教育」，決不與政治發生何等關係，什麼主義都不願談，以「不談任何主義」爲原則。這種論調，是非常錯誤的，所以陶百川先生最近在「時代精神」第四卷第六期裏面發表「主義學術化與學術主義化」一文以糾正其非，可謂切中時弊的。因爲學術或教育與政治是分離不開的，所以本章不能不遵照總裁底意旨，如同他在「三民主義之體系及其實行程序」裏面講了「三民主義之體系」以後，就連接地講解「國民革命程序」一樣，在研究了「三民主義哲學之理論問題」以後，也要連接地討論「三民主義哲學之實踐問題」。同時，本章所要討論的「三民主義哲學之實踐」這一個問題，雖則如我在前面所說，其範圍比之總裁所講解的「國民革命程序」之範圍來得小，然而我對於這個問題可與互相討論之對象是屬於學校團體裏面底份子——教師和學生——居多。這許多位份子都是全體國民之中堅份子；因此，本章所要討論的「三民主義哲學之實踐」這一個問題，其性質也許可以與總裁所講解的「國民革命程序」等量齊觀的。現在我不揣冒昧，就仿照總裁所手訂的這一個表裏面所有的一切內容來與學校裏面底同志們作一度共同的討論吧。

在我們未討論這個問題之前，我又不能不先從總裁所手訂的這一個表裏面舉出其最重要的一點。照總裁底意思，他認爲在「三民主義之體系」——「原理」、「主義」和「原動力」——與「國民革命程序」之中間須有「黨」做個「方略」；這個方略，就是一方面要怎樣地發揮三民主義底體系，他方面又要怎樣地推動國民革命程序之最重要的機關；再說一句話，它就是要怎樣地謀三民主義底體系與國民革命程序兩者之統一或綜合的一個最重要的機關。有了這個重要的機關——黨——肯出來代表全體國民負起責任來擔任上述的這種工作——方略，所以國家纔能夠得到治；否則，像這樣的版圖很龐大及人口很衆多之中華民國，在今日民族未甚獨立、民權未甚普遍、民生未甚發展，尤其在目下抗戰尚未得到勝利和建國尚未告厥完成的時期之中，欲使全體國民個個人都出來親自負責去治國，一時談何容易？因爲如此，所以非有一個黨——中國國民黨——

先出來代表負責治國不可。然則總裁所以說「以黨治國」，其命意就不外乎此。

我曾經在前面第四章對於「原理」、「主義」、「原動力」、「方略」、「國民革命程序」及「目的」等做過一度比喻；現在我爲謀說明便利起見，再把它重複地說明一下吧。我認爲所謂「原理」，好像汽車底重心；所謂「主義」，好像汽車底機構；所謂「原動力」，好像汽車底動力；所謂「方略」——「黨」，好像汽車底駕駛者——司機夫；所謂「國民革命程序」，好像汽車所走的諸路線；所謂「目的」，好像汽車所要達的目的地。當時，我又以爲前三者之中，原理固然是最根本的東西，譬猶汽車若沒有重心，那麼，這輛汽車就站不住，必會翻倒的；復次，主義固然是先發的東西，譬猶汽車若沒有機構（或機器），那麼，這輛汽車就缺乏設計，無從駕駛的；然而我們雖有原理和主義，設使我們沒有原動力，那麼，原理和原動力就會等於死的東西。這譬猶汽車雖有重心和機構，設使它沒有動力，那麼，這輛汽車也就會化爲廢物了。以上所述，是我當時站在「原動力」的方面而說話，則不能不就原動力本身底性質表現其有怎樣的重要性的地方。當然，原動力底重要性，在整個的三民主義之體系上講，無論如何，不能夠否認的。但是現在我們所要討論的中心問題已經移入於怎樣地謀「三民主義底體系」與「國民革命程序」兩者之統一或綜合這一個問題了，那麼，我們祇得姑把「原動力」底重要性丟開不談，讓我再來討論「方略」——「黨」——底重要性吧。因爲如此，所以我在前面說出「方略」——「黨」有怎樣重要性。但是像我這樣的說法，如剛才所聲明，我並沒有抹煞「原動力」底重要性。況且，如果「方略」要行得順利，非重視「原動力」不可。因爲「原動力」是出於「誠」，尤其要出於「至誠」，所以「方略」——「黨」也非專一地本於「誠」而行動的不可。「中庸」說：「不誠無物。」因此，如果「方略」沒有「誠」的作用，那麼，還有什麼物——「黨」——之可言？

固然，「方略」——「黨」並不一定要行「天之道」的「誠」，然而它至少限度非力行「人之道」的「誠」不可。「中庸」又說：「誠之者，擇善而固執之者也。」因此，所謂「方略」——「黨」——是誠之者，

同時它又非擇善而固執之不可。孔子說：「舜其大知也與！……執其兩端，用其中於民。」孔子對於大舜有所稱讚的這幾話，就是中庸所謂「擇善而固執之」的意思。如果「方略」——「黨」——像大舜這樣的「執其兩端，用其中於民」而行「誠」，那麼，一般國民都甘心悅誠服，所有命令，都願接受，甚或不待命令而他們自動地爲國家社會而服務，並且彼此之間又能夠互助協作；因此，國民革命自然會成功，國家也會走到於「治」之一條道路了，這譬猶汽車底駕駛者——司機夫——當駕駛汽車的時候，專心一致地手執所司之機，目注所向之的，一方面有如「寂然不動」之「誠」，他方面又有如「感而遂通」之「神」，並且介乎「誠」與「神」之中間，又有如「察微決擇」之「幾」；再總括地說一句話，他有如「以不變應萬變」之精神和意志，那麼，他總能够把汽車駕駛得很順利，決沒有出軌和翻倒之危險，所有乘客底生命都能够維繫於他底身上而獲得安全了。由此，可見汽車底駕駛者——司機夫——尚且要力行其「誠」之道，何況操縱有治國之權的「方略」——「黨」——呢？

以上所述，是指「方略」——「黨」——之性質而言的；現在我再來討論「國民革命程序」之性質吧。我在前面既經把「國民革命程序」比作汽車所走的諸路線；但是所謂「路線」，並非汽車本身所能够決定的，乃必須有規定路線者其人在。然則他們究竟是誰呢？這當然是屬於一班乘車的旅客。這一班旅客所欲到達之地點雖則有遠近之殊，譬如有些人乘到三分之一的路程就要下車，有些人乘到半途的路程纔要下車，有些人須乘到終點方可下車；但是他們所走之方向或東或西，却是一致的，決不容許其有南轅北轍之舉動。這就是所謂「共同一致進行」的意思。在他們上下車的時候，他們須有一定之秩序，一律地遵守汽車上所製定之規則而搭位，按序坐定，不容許其有爭先恐後之舉動，並且對於老少者及婦孺和疾病者都須讓位使之就坐；至於軍人，更須仿照西洋各國底通例，他們在沒有空位的時候，應當站立。在中途的時節，旅客之間，凡事彼此互相提携，不應袖手傍觀，這就是所謂「同車共濟」的意思。至於駕駛者——司機夫——呢，

他所發施之號令若耍一班旅客服從時，他們必須絕對地接受，不應當有所違抗；除非司機夫有不合理之號令，姑作別論；但是他們應當用合法的手續對司機夫交涉，以求圓滿之解決。總之，這些辦法，就是所謂「明禮義，知廉恥，負責任，守紀律」的意思。

陳立夫先生說：「今後之國民道德體系，應納個人道德於民族道德範疇之中，本天下爲公之心，以集體生存爲的，方足以開拓心胸，擔當道義。至於實施之步驟，則以史地的研究，使之知小我與民族之前途無量，以生民族之自信；以道德的修養，使知小我與民族之休戚相關，以結民族之互信；而以主義的薰陶，使知小我與民族之目標一致，以立民族之共信。蓋共信不立，則互信不堅；互信不堅，則自信不果；自信不果，則共信不宏，實相輔而相成者也。」（見「教與學」第六卷第一期第一頁）照陳先生所說的這一段話看起來，我們就可知一班旅客同乘一輛汽車的時節，每一個人也應當知道自我與他我之休戚相關，以結彼此之互信；同時應當知道自我與他我之目標一致，以立彼此之共信。設使不然，即大家自啓程起以迄於到達止，彼此若不開誠相見，各懷貳心，那麼，在無事時很難安然相處，遇患難時又很難毅然共濟，不啻「一盤散沙」一般。現在我又引用「中庸」所說：「誠者，物之終始，不誠無物。」這一句話若應用之於好像「同車的旅客」底身上，再適當沒有了。照上面所述的這一段話推論起來，凡在「國民革命程序」之中底一般國民，尤應當如此的。

#### 第四節 學校教育之作用

我在上面一節已經把總裁底這一個表上所謂「方略」——「黨」——和「國民革命程序」兩者之相互的關係及其各別性質說明一過了；現在我再把它放在學校教育之上看彼此之間有什麼相同的地方吧。原來國家之所以要有學校教育，其目的就是在於要使先知後覺者——教師——把現在社會所需要的一切活動傳遞於後知

後覺者——學生；因此，學校裏面所有的行政人員（包括校長及全體教職員在內）都應當與國家裏面所有的行政人員取一致行動，不可獨自歧異的。具體地說，國家裏面所有的行政人員既然必須入黨，直接地參加革命救國事業，為全體人民底利益求保障，為全體人民底幸福謀顧全，乃至為整個的國家民族有所策劃的；至於學校裏面所有的行政人員也屬於公務員之列，所以他們不能例外，在原則上，也應當入黨的。總裁說：「總理領導革命，以組黨為入手，而且告訴全國國民『不但有入黨的權利，也有入黨的義務。』這就是明白指出我們革命是順乎天理，應乎人心，而為中國國民有志救國所應該共同擔負的大事業。因為『黨』是團結同志，實行革命的總機關。一切革命力量，革命行動，都需要從這個機關裏放射出來。」（見「三民主義之體系及其實行程序」第一八頁）

照總裁所指示的「國父所以組黨的這種理由看起來，我們就可知學校這種機關更應當代表整個的『黨』。這個總機關分層地並殊途地共同負起責任來放射革命力量並促進革命行動。因為學校就是『黨』一黨代表，所以學校裏面所有的行政人員非入黨不可；至少限度，一校底校長非率先入黨不可。其餘行政人員若能一律入黨，則不成何等問題；萬一不能，那麼，非使他們嚴密地遵守三民主義這個最高原則不可，決不容許其以「不談任何主義」為理由而放棄其革命的责任。

以上所述，是指學校裏面所有的行政人員而言的。至於學校裏面所有的一切學生呢，我在前面已經說過的，學生是全體國民之中堅份子；再具體地說，他們是代表全體國民直接地參加革命救國的事業之候補的戰鬪士。因為學生是革命救國的事業上底候補的戰鬪士，所以他們在學校裏面非受主義的薰陶和黨的訓練不可。但是他們在求學的時節，政府並不要求他們立刻參加黨務，祇希望他們及早準備革命救國工作而已。然則中央黨部除掉「黨」組織外所以另行設置「三民主義青年團」，其目的就是在於要使一般青年都能够受主義的薰陶和黨的訓練，以作將來加入本黨為黨員並直接地參加革命救國的事業之準備。總裁說：

「沒有黨，則革命力量無由集中，革命事業無所寄託；所以我們要完成革命，不可不鞏固黨的基礎，充實黨的力量。」總裁所說，是站在政治的方面而發揮的；如果我們站在教育的方面而立論，那麼，我們可以加強地說，沒有學校，則革命力量更無由集中，革命事業更無所寄託；所以我們要完成革命，更不可不先鞏固學校底基礎，間接地充實黨底力量。

然則我們怎樣地鞏固學校底基礎呢？現在我們若從三民主義哲學之實踐的方面而說話，我認爲學校底基礎應當築在全體份子——自校長起以至於教職員和學生止——底親愛精誠、團結一致之上，纔會鞏固的。譬如前面所說，一班乘車的旅客若不與駕駛者——司機夫——開誠相見，祇知道各懷貳心，那麼，欲期這輛汽車進行順利，也許不易做到，甚或有發生意外之危險。同一道理，如果學校裏面所有的教職員和學生與校長間、教職員與教職員間乃至學生與學生間，都不能夠開誠相見，祇知道各懷貳心，那麼，這些學校底基礎，欲求其鞏固，也不能夠做到的。

原來教育之所以要有學校這種機關，其主要作用就是在於交通，所謂「交通」，就是要使成人與幼年人彼此參與經驗到達個人經驗變成公共所有而後已。杜威對於「教育與交通作用底關係」解釋得非常透澈，他在「民本主義與教育」一書第一章裏面說：「社會不但僅由傳遞作用而生存，不但僅由交通作用而生存，其實社會是時時刻刻在傳遞和交通裏面生存。『公共』(Common)、『社會』(Community)與『傳遞』(Communication)這三個字，不但有字面上底關係，在意義上也很有關係的。人類有了公共的東西，纔能夠生活在一個社會裏面。所謂『交通』，就是人類獲得這公共的東西底方法。」杜威在另一方面指出現在的學校所創造的人材，不過是學蠹——自私自利的專家。這就是因爲它已經失掉交通作用的緣故。他更痛快地說：「我們不得不承認：就是在最有社會性的團體裏面，還有許多關係，仍然缺乏社會底精神；無論在任何社會裏面，仍有很多人底關係，如像機器一樣，彼此沒有充分的交通作用。許多個人彼此利用，只管所得的

結果；至於被用的人底感情和理智的傾向怎樣，心裏情愿與否，都一概置之不顧。這種利用，不過表現物質的優越，或地位、技巧、藝術及操縱機械或經濟工具的優越而已。假使父母與子女底關係、教師與學生底關係、雇主與傭人底關係、治人者與治於人者底關係，仍然還在這個地步；無論他們各個人底活動怎樣接近，總不能夠組成真正的社會團體。各方面命令之授受，雖能夠變更動作和結果，但是單靠這種辦法，決不能夠影響於目的底了解和興趣底交通。

照杜威這一段話看起來，我們就可知無論在政治上、經濟上，尤其在教育上，都不可沒有交通作用；設使不然，那麼，學校這種教育機關，就是為狹窄的心情及偏枯的知能所局促、不過變為養成一種自私自利的東西而已。杜威對於學校底性質有如次的解釋，他說：「學校是一個特別環境；所謂『特別環境』，就是特別地為造成來改進學生底智慧和傾向的。」他又說：「這個特別的環境有三個格外重要的功用：第一、要把它所欲發展的傾向要素弄成簡易，使有秩序；第二、要使已經存在社會裏面底風俗灑落成爲理想化；第三、要創造一種更廣的、更好的平衡的環境，使青年不受狹隘的社會環境所限制。」杜威有了這種解釋，所以他竭力主張現在的學校有改造之必要，提出其條件有二：（一）學校本身須是一種社會生活，須有社會生活上所應有的種種條件；（二）學校裏面底學業須與校外底生活連貫一氣，這兩方面須能夠自由地互相影響。杜威所提出的這兩個條件，無非認爲學校無論對內或對外都必須有一種交通作用；否則、不管機器一樣，毫不會發生精誠團結的關係。

不但杜威有這樣的說法，德國凱欣斯泰奈也曾主張學校須變成爲一個勤勞自治團體，教師與學生都爲這團體內共同協働之份子。此外，那篤爾普也有同樣之主張。最近克里克更澈底地說：「所謂『教育者其人』(Erzieher an sich)是沒有的；有的，祇是『教育的關係』或『教育作用』而已。」像凱斯欣泰奈、那篤爾普及克里克諸氏底這些教育主張和議論，他們大都與杜威所說的意見相同，認爲學校教育之主要作

用是在於交通作用；有了交通作用，凡學校裏面所有的一切份子，彼此纔能够做到親愛精誠、團結一致的地位。現在我們姑不問美、德兩國底國情究竟怎樣，覺得杜威、凱欣斯泰奈、那篤爾普及克里克對於現在的學校教育有所提出之改革的意見，大可以適用於今日的我們中國底學校教育之上，使學校裏面所有的一切份子都知道學校並不是專為校長、教職員和學生而存在，乃是為全體國民利益及整個民族前途而存在，為實行革命而存在的。如果大家都懂得這一層意思，那麼，所謂「為學術而求學術」、「為教育而辦教育」乃是以「不談任何主義」為原則使教育與政治互相脫節的等等主張和事實，都可以消解了。

照以上所述，我們就可知學校本身就是實踐三民主義哲學之主要的機關；因此，學校裏面平日所應有的一切設施，必須遵照總裁所手訂的「三民主義之體系及其實行程序表」上所有關於「國民革命程序」而進行的。現在我就本着這個原則把怎樣地推進學校教育來做到三民主義哲學之實踐的這一個問題討論在下面吧。

### 第五節 國民革命程序與教育各階段之比較

照國民革命程序，其時期有三：曰軍政時期，曰訓政時期，曰憲政時期。這三個時期之劃分，不但有政治的作用，並且有教育的意義。若從教育的意義上來講，所謂「軍政時期」，是與小學教育時期相當；所謂「訓政時期」，是與中學教育時期相當；所謂「憲政時期」，是與大學教育時期相當。那篤爾普對於全部教育事象底過程分做三個階段，他說：「教育是社會底事象，陶冶底社會，是在其陶冶之全部過程上，而經過感性的、悟性的、理性的之三階段。……教師與學生間之行動，也可以應用這三個階段，以樹立一種教育學底基本概念。第一、就感性而論，教師與學生間底相互接觸，相互感動，——某種程度之感性的共同生活乃至相互生活——不可不成立。換句話說，教師與學生間，不可不以友人底態度相對待。第二、就悟性而

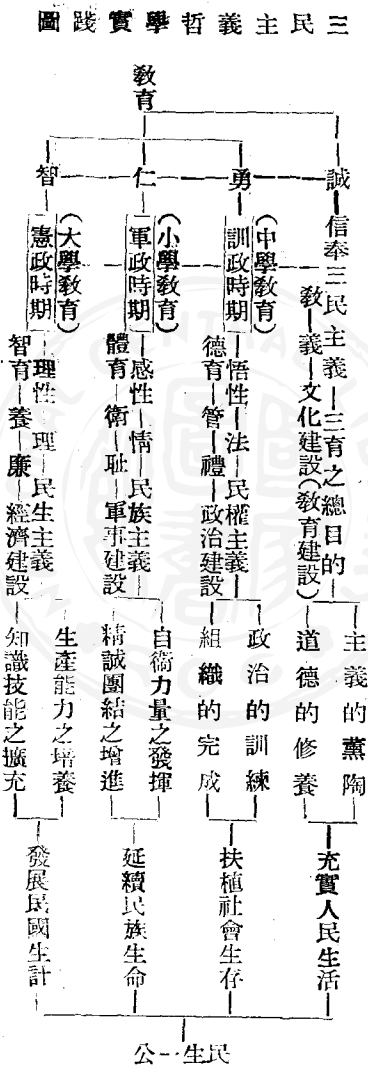


論，教師與學生間，不可不以自然的敵人底態度相對待。這個時候，彼此不可不有以互相履行爲條件之外的契約。第三、就理性而論，教師與學生間，不可不以互相敬重之精神相結合。同一道理，在各種教授作用上，教師與學生間先互相喚起學習之興趣；復次，彼此互相干涉；最後，學生自律地自動地去學習，且同學之間，彼此互相批評，互相合作，這就是教授底順序。

那篤爾普所劃分的感情的、悟性的和理性的三個階段的教育時期，實在就是三民主義哲學上所謂軍政、訓政和憲政三個時期的意思。總裁曾經用「感情」、「法紀」、「理性」來比民族、民權、民生三種主義，他說：「這民族、民權、民生三者構成了整個的三民主義，我們要全都信奉，不能取其一而舍其他。但三者之中各有其對象，各有其特別的置重點。各位可細讀『遺教』，此地不必細講。爲簡單明瞭起見，我再附以三個字的註解。大家知道：我們人類所以異於一切動物與高於一切動物，而且能够不斷的自求進步，不斷的進化，就是因爲我們人類有感情，有法紀，而且又有理性的緣故。感情、法紀、理性，這三種東西是維繫人類生存促進人類進化所缺一不可的。我們通常論一件事，總說是要「情」、「理」、「法」三者俱當而後纔算是圓滿。依照三民主義，在民族方面說：人類感情中最值得重視的一種感情，是民族的感情，因爲民族是天然力所造成的，所以團結民族，就要靠人類天然具有的感情。就民權來說：人類組織的最良法紀，是全民政治——即民權主義的政治；要規定各個國民的義務和權利，就全靠法制、紀律來作平準的標尺。就民生來說：人類生活中最合理的方式，是一切人民經濟平等，無相互壓迫榨取之事；而且要使社會上大多數利益相調和，能够真正做到均無貧、和無寡、安無傾的地步。這不能專靠感情，亦不能完全依靠法律，而必訴之於判別是非利害之理性。所以我說：民族主義本乎情，民權主義本乎法，民生主義本乎理。我們以提高民族熱情，求得民族的獨立；以確立法治，爲實行民權的基礎；再以公平劃一的條理，調劑公私經濟的盈虛，以解決民生問題。如此，情、理、法三者皆能釐然得當，所以三民主義比其他主義完備，而

且比其他主義偉大悠久，亦比其他任何主義容易實行，亦就在此。」（見「三民主義之體系及其實行程序」第一一二頁）

總裁所指示的這一段話，在三民主義之體系上說，固然是解釋三民主義本身之性質，然而就教育來說，實在就是教人們怎樣地去實行三民主義的意思。現在我為謀說明便利起見，姑先依照 國父遺教、總裁訓辭及陳立夫先生底言論對於教育底全部概念作成一個「三民主義哲學實踐圖」，寫在後面：



上面這一個圖若與中華民國「教育宗旨」互相對照起來，那麼，它與教育宗旨裏面所有的「務期民權獨立、民權普遍、民生發展」這三句話相恰當的。因為「教育宗旨」裏面所有的頭四句話「充實人民生活、扶植社會生存、發展國民生計、延續民族生命」是關於教育底本質或本義的問題，不啻三民主義之體系上所謂「原理」一般；復次，「教育宗旨」裏面所有的最後一句「促進世界大同」是關於教育底終極的目標

的問題，也不啻三民主義之實行程序上所謂「目的」一般。所以祇有它底中間一段所謂「民族獨立、民權普遍、民生發展」這三句話與上面的這一個圖相恰當的。但是我們欲要討論怎樣地求民族之獨立、民權之普遍和民生之發展，那麼，我們非常時照顧到教育底本質——民生——的問題不可。因為中華民國「教育宗旨」很明白地告訴我們：「中華民國之教育，根據三民主義，以充實人民生活、扶植社會生存、發展國民生計、延續民族生命爲目的；……」的緣故。這幾句話就是說以三民主義哲學本身上所有的原理——民生——爲根據去講求三民主義哲學上之實踐問題的意思。因爲如此，所以我們在整個的教育宗旨上欲要討論三民主義之怎樣實踐的問題，那麼，我們非常時照顧到教育底本質——民生——的問題不可。至於它底終極的目標所謂「促進世界大同」呢，這既云「終極」，所以不妨留在後面再來討論的。現在我又爲謀說明便利起見，再按照上面的這一個圖所排列的順序說明在下面吧。

## 第六節 教育與智、仁、勇之關係

什麼是教育？我在前面已經說明過的，在三民主義哲學上講，所謂教育，就是教人們參加革命救國的事業之一種作用。革命底原動力，既如總裁所指示，分開來說，就是智、仁、勇三個字；合攏來說，就是一個「誠」字。因此，教育底原動力，也不外乎分開來說，就是智、仁、勇三個字；合攏來說，就是一個「誠」字。所謂智、仁、勇三者，在革命底過程中究竟以何者爲最重要呢？照國父底意思，他認爲在智、仁、勇三者之中，特別以仁爲最重要。國文說：「三民主義，即仁之所由表現。」又說：「救國之道，在實行三民主義以成救國救民之仁。」又說：「舍生以救國，志士之仁也。」（見「軍人精神教育」）照國父所說的這幾句話推論起來，我們就可知「三民主義」所以把「民族主義」放在第一位，實非偶然的，乃是由於必然的緣故。因爲如此，所以我們在教育底過程中，不能不以「仁」爲出發點。況且，「仁」之一字，本是

「自然」之義；而「仁」底作用，也不外乎一種自然流露的情感作用。同時，照總裁所指示，他認為在民族方面說，人類感情中最值得重視的一種感情，是民族的感情，因為民族是天然力所造成的，所以團結民族，就要靠人類天然具有的感情。由此，可見「仁」與「民族主義」兩者是不可分離的；因為這兩者是不可分離的，所以自「仁」起與軍政時期、感性、情、民族主義、體育、衛、耻乃至軍事建設是相互聯繫的。

然則我們為什麼及怎麼樣把小學教育比之軍事時期呢？因為軍政時期中所有的一切行動，不但不甚訴諸理性，並且有時不講法律，祇要人們用一副熱情去服從命令或聽候指揮而已。小學教育，也就是這樣的東西。因為小學生底心理作用，大半是屬於感性作用或情的作用，處處表現本能乃至衝動，所以小學教育祇要利用他們底種種本能在良好的環境之下發展它、改良它或抑制它，以養成其良好的習慣，作為實現民族獨立之基礎。陳立夫先生以為三民主義之民族主義教育，即在於養成退足以衛國保種之忠勇國民，進足以扶助弱小之義勇戰士，以體育為主，而以德、智二育濟之。（見「教育宗旨釋義」——「教與學」第六卷第一期第四頁）照陳先生所說，我們就可知小學教育，在教材上，以體育為主，使發揮其自衛力量；在訓育上，以明耻為先，使增進其精誠團結；再說一句說，使他們延續其民族底生命。若照那篇兩普底說法，他認為在小學教育時期，教師與學生間底相互接觸，相互感動——某種程度之感性的共同生活乃至相互生活——不可不成立；換句話說，教師與學生間，不可不以友人底態度相對待，那麼，小學教育與軍事教育兩者沒有多大的差別。因為小學教育與軍事教育兩者都是需要共同生活或相互生活的緣故。譬如希臘時代底斯巴達教育式的小學教育，完全地在公共體育場施行，平日師生間共同起居、共同生活乃至公共談話，相敬相愛，彼此就忘掉其誰是教育者誰是被教育者。

這種教育，在中國古代，也早已實行過的；尤其孔子底教育法，就是這樣的一種教育。譬如在教材上，有所謂「禮、樂、射、御、書、數」六藝；在訓育上，有所謂「洒、掃、應、對、進、退」六節目，都是所

謂「文武合一」和「教訓並進」的基本教育。不過軍事教育與小學教育兩者，在表面上比較起來，似乎有點不同；因為前者是以「威」爲出發點，後者是以「愛」爲出發點的緣故。但是在本質上講，「威」與「愛」兩者本是合一的東西；不過，這兩者有時爲要對付各別的對象起見，各有其特別的置重點，對於有些稍剛強的態度稱之爲「威」，對於有些稍溫柔的態度稱之爲「愛」而已。所謂「威」，雖則是一種剛強的態度，然而它乃是好像嚴父對於他自己底子弟有所施之「威」，「威」中仍然含有「愛」的作用，並非武夫悍將之壓迫的「威」，毫不容許其部下底兵卒有反省之餘地者可比。復次，所謂「愛」，雖則是一種溫柔的態度，然而它乃是好像慈母對於她自己底子弟有所施之「愛」，「愛」中仍然含有「威」的作用，並非愚夫愚婦之偏愛或溺愛，祇一味地放縱其子弟意所欲爲者可比。由此，可見軍事教育雖則是以「威」爲出發點，然而這也不過因爲軍隊底組織比之普通的團體底組織稍爲嚴密，所以有時不能不用「威」的態度以收號令統一和指揮靈敏之效；論其用意，仍然不出於彼此互相徵愛之範圍。至論小學教育呢，它雖則是以「愛」爲出發點，然而這也不過因爲小學生底年齡比之成人底年齡稍爲幼稚，所以有時不能不用「愛」的態度，以收愛護得當和指導有方之效；論其用意，也仍然不外乎所謂「威而不猛」的一種意思。

以上所述，是就「仁」之一字而論到小學教育與軍事教育兩者之關係的一種說明；現在我再來說明「勇」之一字與「民權主義」及其他如法、德育、管、義乃至政治建設有怎樣的關係吧。照總裁所說，「勇」底內容就是篤行，也就是說勇於「行仁」，不懼一切的意思。（見「三民主義之體系及其實行程序」第一四頁）至於所謂「民權主義」呢，照總裁所說，人類組織底最良法紀，是全民政治——即民權主義的政治；要規定各個國民底義務和權利，就全靠法制、紀律來作平準的標尺。（同上第一二頁）若把總裁所說的這兩段話互相對照並聯繫起來，我們就可知「勇」與「民權主義」兩者，如同「仁」與「民族主義」兩者有不可分離的關係一樣，也是不可分離的，因爲法制或紀律是規範人類底一切行爲之平準的標尺，所以人類底

一切行爲就不容易發生何等越軌的行動；因爲人類底一切行爲既然沒有發生何等越軌的行動，所以人類就敢說敢爲，不怕一切的。原來「民權主義」之「權」字，本來是含有「權衡」底意義。孟子說：「權，然後知輕重；度，然後知長短。」如果我們照孟子所說，能够把一切事情權得輕重各得其宜，度得長短各合其法，那麼，我們還有什麼顧慮和恐懼之可言？所以能够有勇，所以能够行仁。因爲如此，所以我認爲「勇」起與訓政時期、悟性、法、民權主義、德育、管、禮乃至政治建設止，也是相互聯繫的。

然則我們爲什麼及怎樣把中學教育比之訓政時期呢？因爲訓政時期中所有的人民底一切行動，一方面是要減少感情的作用，但是不能够完全地廢棄熱情，他方面是要訴諸理性的作用，但是未曾達到完全成熟的理性階段；所以訓政時期所有政治上底一切設施，是在於一方面要訓練人民能够自治，他方面還要人民不斷地服從命令或相互監督。中學教育，也就是這樣的東西。因與中學生底心理作用是屬於悟性的階段，即一方面已經能控制本能，他方面未曾完全地進入理性，即處處表現着富於熱烈的情操底作用而尚未有充分的理解底能力，所以中學教育應當陶冶他們底情操作用，使他們感受主義的薰陶之影響去練習政治上底技能，作爲實現民權普遍之準備。陳立夫先生以爲三民主義之民權主義教育，即在於養成選賢與能之至公心與舍己徇人之服務性，以德育爲主，而以智、體二育成之。（註見前）照陳先生所說，我們就可知中學教育，在教材上，以德育爲主，使訓練其政治的德性；在訓育上，以崇禮爲先，使完成其組織的能力；再說一句話，使他們扶植其社會底生存。

若照那篤爾普底說法，他認爲在中學教育時期，教師與學生間，不可不以自然的敵人底態度相對待；這個時候，彼此不可不有以互相履行爲條件之外的契約，那麼，中學教育與訓政教育兩者也沒有多大的區別。因爲中學教育與訓政教育兩者都是需要在嚴格的軍事管理之中養成學生人人能够自覺、自動、自治的緣故。孔子說：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥。道之以德，齊之以禮，有恥且格。」孔子底前三句話

，可以說是與我們所謂「訓政教育」相當；因為訓政教育之對象是一般國民，所以政府當局對於一般國民不分階級，一律地一面以政導其正，一面以刑防其惡。他底後三句話，可以說是與我們所謂「中學教育」相當；因為中學教育之對象是一部份青年學生，所以學校當局對於這些學生也不設差別，一律地一面以德遷其善，以禮節其品。像孔子這樣的分途說法，並非有別的意思，這也不過爲着對象之不同而各有特別的置重點而已。實在按起來，「政」與「德」及「刑」與「禮」兩者都是一而二、二而一的東西。不過，「政」和「刑」稍偏於消極的，「德」和「禮」稍偏於積極的而已。如果我們拿「愛」和「威」兩個字來與「政」和「刑」及「德」和「禮」作一度比較，那麼，我們可以把「政」和「德」歸於「愛」，把「刑」和「禮」歸於「威」。（關於這一層，我還有「禮樂與德育」一文，載在「教育通訊」旬刊第五卷第二十三、第二十四兩期合刊，可資參考。）現在我姑丟開訓政教育不談，單說中學教育吧。

若照那篤爾普所說看來，在中學教育時期中，「威」和「愛」必須兼施的，並且這兩者常時互相對待着的。陳立夫先生曾經把軍事管理譬之法治，側重於行動之整齊，起居之有節，此不啻便是禮；導師制譬之人治，着重於人格之薰陶，情感之教化，此不啻便是樂；並且認軍事管理與導師制二者爲相輔以相成之事。（見民國二十八年八月二十七日「對教師節致各校導師書」，我個人曾經對於陳先生底言論有所引伸，現在爲參考起見，姑把它轉錄在下面：

「我認爲法治與人治——威與愛——之相輔相成，不僅祇限於軍事管理與導師制之相互合作，並且軍事管理或導師制本身便有法治與人治——威與愛——並行不悖之一種作用。茲先述軍事管理，所謂「軍事管理」，便係普通所謂「軍紀」；因此，在表面上看來，所謂「軍紀」，似乎祇有法而無情，抑或祇有威而無愛。殊不知古語有云：「王法不外乎人情。」或云：「威而不猛。」此等成語，便係認定法中有情，或威中有愛；易言之，情寓於法，或愛寓於威。法與情或威與愛二者本身，便有相輔以相成的一種作用也。

德國文化教育學者斯勃郎格 (E. Spranger) 認為教育作用不外乎愛；但教育底「愛」與普通所謂「愛好」尤其與所謂「戀愛」之「愛」完全不同。具體言之，普通所謂「愛好」或「戀愛」，係以「美」為對象，即對手方愈美麗，則愈愛好之。蓋凡美麗之物，可以怡心悅目，令人欣賞或賞鑒。然而教育底「愛」，係以「醜」為對象，對手方愈醜陋，則吾人愈愛護之。蓋凡未成熟或未完全（即醜陋之義）之學生，吾人應當竭力指導之愛護之，使彼輩由未成熟或未完全轉變為成熟者或完全者；如果一個學生已經達到相當成熟或完全的程度，則吾人無須特別指導或愛護，儘可任其自動自律以完成其人格，原來考諸教育原理，所謂「教育」，係已成熟者教師或導師對於未成熟者（學生有意地施以一種指導作用之義。此便係中國古語所謂「先知覺後知，先覺覺後覺」的意思。至少限度，凡為教師或導師者，總要使學生由未成熟或未完全的狀態轉變為像教者或導者自身所有成熟完全的程度，不啻一個美者要使醜者轉變為另一個更美者或同等程度的美者耳。因此，凡為教師或導師者，首先須以身作則，人格感化，纔能作為被教者或被導者之模範。……斯氏之所謂「教育底愛」；並非愚夫愚婦之偏愛或溺愛，乃係良妻賢母之慈愛；顧所謂「慈愛」之中，仍然含有嚴厲的態度，不容許其子弟有放縱之行爲。反過來說亦然，嚴父所施之「威」，並非武夫悍將之壓迫，祇知一味干涉，不容許其子弟有反省之餘地；因此，所謂「教育底威」，亦仍然含有愛護的作用，使一般子弟毫無恐懼畏蕙之念並且有「聞過必改」之舉。照斯氏底這種見解看來，就可知法治與人治——威與愛——兩者本身便有相互聯繫之作用，無待乎軍事管理與導師制居中調和。不過，軍事管理係對於集團生活而設施，導師制係對於個人生活而設施；因此，前者側重於劃一整齊，則不能不尊重號令與規則，後者側重於個別差異，則不能不採用談話與示範。但此不過係比較的話，並非確定軍事教官與導師非如此不可。原來軍事教官與導師之區分，亦不過謀學校行政之便利而已；究其實，軍事教官便是導師，導師便是軍事教官，兩者是一而一、一而二，亦無大區別。然則教育部所以最近通令



全國各學校，根據『文武合一』與『教訓合一』兩個原則，將軍事教育之地位明白規定，視為與其他一般教授或教員有同等之地位，其命意固不外乎此。由此，可見『管』與『訓』或『導』乃至『教』係同一之物，直稱『管』為『導』，亦不無可……」（見民國二十九年三月二十五日在國立浙江大學擔任訓導長時與各位導師討論『如何推進大學導師制』的一封信，民國三十年四月在國立西北大學印成單行本——『賣品』）

上面所轉錄的我底這一段話，其中關於中等教育、訓政教育及其他如法、德育、管、禮等之關係都有論及；因此，此地我可以免掉許多麻煩，對於那許多事之關係的問題不必一一贅述。不但如此，並且我底這一段話裏面，有些話可以作為小學時期教育所需要之『愛』和『威』底說明之補充。譬如關於德國文化教育學者斯勃郎格所謂『教育底愛』的這一段話，大可以發揮小學時期教育之性質和功能。有些話可以作為後面將要討論的大學時期教育之引子。譬如說『如果一個學生已經達到相當成熟或完全的程度，則吾人無須特別指導或愛護，儘可任其自動自律以完成其人格』這幾句話，就是暗示着大學生已經達到相當成熟或完全的程度，用不着所謂『愛』，也用不着所謂『威』，儘可任他們自動地自律地去學習去行動而已。但是這是就一般的情形而言的，譬如歐、美底大學生或者能够當此。因為歐、美底大學生在中學時期已經受過了嚴格的規律教育，所以他們一入大學，用不着再有什麼規律教育去訓練他們，他們自己已經具有自愛、自動、自治之資格和能力。由此，可見自覺、自動、自治之能力和習慣並非生來就具有的；有的，祇是它底發展的可能性而已。如果我們欲求這種自覺、自動、自治之發展的可能性完全實現，那麼，非在相當時間中用規律的教育去訓練他們不可。最適當的訓練期間，莫過於中等教育。然則我在前面的這一圖裏面所以把中學教育比之訓政時期，實基於此。

請看我們中國底大學生究竟怎樣呢？他們是否已經在中學時期內受過了嚴格的規律教育呢？在大體上

講，他們大多數在中學時期內未曾受過完全的規律教育，所以他們一入大學，若完全地任其自動自律而不加以若干程度的規律訓練，則容易釀成一種放蕩不羈之現象，不啻「一盤散沙」的模樣。況且，際此抗戰時期，即使一般大學生都已經獲得自覺、自動、自治之資格和能力，也應當在這時期內再加以一番重複的或反覆的規律訓練，以增長其戰鬥之力量。我覺得不但大學生應當如此，並且大學教授們在這時期內也須受這種訓練。

以上所述，是就「勇」之一字而論到中學教育與調改教育兩者之關係的一種說明；同時，又就目前的事實而論到我們中國底大學教育不能夠如同歐、美底大學教育一樣，完全地施以一種自覺、自動、自治的教育。現在我姑離開目前的事實而站在理想的觀點上再來說明「智」之一字與「民主主義」及其他如理、智、養、廉乃至經濟建設有怎樣的關係呢。照總裁所說，「智」底內容，就是「知仁」，以先知覺後知，以先覺覺後覺，也就是「中庸」上所說的「博學、審問、慎思、明辨」的工夫。（見「三民主義之體系及其實行程序」第一四頁）至於所謂「民主主義」呢，照總裁所說，人類生活中最合理的方式，是一切人民經濟平等，無相互壓迫榨取之事，而且要使社會上大多數利益相調和、能夠真正做到均無貧、和無寡、安無傾的地步。（同上第一二頁）總裁所說的這兩段話，雖則不是說「智」就是民主主義，然而指示着欲要實現民主主義，則非依靠智力去判斷不可。由此，可見「智」與「民主主義」兩者，如同「仁」與「民族主義」及「勇」與「民權主義」兩者有不可分離的關係一樣，也是不可分離的。

然則我們爲什麼及怎樣把大學教育比之憲政時期呢？因爲憲政時期所有的人民底一切行動，如總裁所指示，不能夠專靠感情，也不能夠完全依靠法紀，而必訴之於判別是非利害之理性，所以憲政時期所有政治上底一切設施，如同在經濟上要使大多數利益相調和一樣，是在於事事都須取決於大多數人底意見，不容許任何人有獨斷之行爲。大學教育，也就是這樣的東西。因爲大學生底心理作用是完全地進入於理性

的階段而有理解底能力，所以大學教育首先要使學生盡量地發揮其理解力，對於一切問題有明白的認識，以求其真是真非，真曲真直，不致爲自己底好惡所蒙蔽或爲他人底譽毀所動搖。國父說：「行之之道爲何？即全在後知後覺者之不自惑以惑人而已。」國父這一句話，大概是對大學生而說的。我曾經也認爲大學教育必須以「知」爲先，同時應當以「行」爲重。朱海庵說：「論先後，知爲先，行爲後；論輕重，知爲輕，行爲重。」我認爲朱氏底這幾句話可以用來解釋現代的大學教育之特質。（關於這一層，我在前面第三章）已經說過了。此地再重複地說一句話，這就是國父所謂「知而後行」的意思。

原來國父所謂「不知而行，行而後知，知而後行」這三句話，也就是含有感性、悟性和理性三個階段的意思；因此，這三句話可以說與小學教育、中學教育和大學教育相當的。關於這三句話中之三個「知」字和三個「行」字，文字雖同，然其意義各異，我曾經在前面第四、五兩章已經把它討論一過了，此地不必復述。現在我對於「知而後行」不妨再說明一下，認爲這個「知」字，就是如總裁所指示，從中庸上所說的「博學、審問、慎思、明辨」的工夫而獲得的一種「知」，這個「行」字，也就是如總裁所指示，「中庸上所謂「篤行」的意思。至於這個「知」字與這個「行」字乃至與所謂「不知而行」之「行」字有怎樣的聯繫的關係呢？這個問題，姑且不談，稍後當有論及。此地我姑祇就「智」之一字而論，認爲大學教育應當教授學生以公平劃一的條理，知道怎樣地調劑公私經濟的盈虛，作爲實現民生發展之根據。

陳立夫先生以爲三民主義之民生主義教育，即在於養成開物成務之技能，與防杜營私壟斷之流弊，以智育爲主，而以德、體、體育輔之。（註見前）照陳先生所說，我們就可知大學教育，在教材上，以智育爲主，使擴充其知識技能；在訓育上，以守廉爲重，使培養其生產能力；再說一句話，使他們發展其國民底生計。若照那篤爾普底說法，他認爲在大學教育時期，教師與學生間，不可不以互相敬重之精神相結合，並且同學之間，彼此互相批評，互相合作，那麼，大學教育與憲政教育兩者也是沒有多大的區別。因爲大學

教育與憲政教育兩者都是需要的，無論上下之間或同輩之間都須親愛精誠，和衷共濟，如總裁所指示，能够真正做到均無貧、和無寡、安無傾的地步的緣故。除此之外，關於「愛」與「威」兩者之關係的問題，在大學教育的方面，本來無須討論；不過，就目前的事實而論，我們中國底大學教育，又不能不對於它加以注意；至少限度，對於大學一、二年級學生，應當視同高中一樣，咸愛兼施的。關於這一層，前面已經討論一過，此地無須贅述。

### 第七節 訓育目標底內容之說明

綜合以上所述，我已經把仁、勇、智三字與小學教育、中學教育、大學教育連同軍政時期、訓政時期、憲政時期、感性、悟性、理性、情、法、理、民族主義、民權主義、民生主義、體育、德育、智育、衛管、養、恥、禮、廉、軍事建設、政治建設、經濟建設一併地從縱的方面作一度互相配合的說明。現在我再來從橫的方面或從縱橫相互交錯點上對於上述的種種要素作一度互相綜合的說明吧。先說仁、勇、智三達德，照中庸所說，這三者，一望就可知其統而成之的是一個「誠」字，無須再事說明了。復次，說軍政、訓政、憲政三個時期，這三個時期實際祇是一個國民革命時期；不過爲謀說明便利起見，姑如此劃分而已。復次說小學、中學、大學三個時期的教育，這三個時期的教育也祇是一個教育底過程，那篤爾普稱之爲「陶冶之全部過程」。復次，說感性、悟性、理性這三種心理作用，照那篤爾普所說，這三者也不過是在陶冶之全部過程上所劃分的三個階段而已。復次，說情、法、理，這三種作用之相互聯繫，這是總裁所首創，欲用以表現三民主義底精義之所在。他說：「民族主義本乎情，民權主義本乎法，民生主義本乎理。我們以提高民族熱情，求得民族的燭立；以確立法治，爲實行民權的基礎；再以公平劃一的條理，調劑公私經濟的盈虛，以解決民生問題。」（註見前）由此，可見情、法、理三者如同三民主義本身一樣，本是不可

割的一體，應當如總裁所指示，我們要全部信奉，不能取其「一」而舍其他。不過，因為這三者（此地為謀說明便利起見，姑包括情、法、理和三民主義本身而言）之中各有其對象，各有其特別的置重點，所以姑把它分為三種東西來說明而已。

復次，說體、德、智三育，這三育，無論在生理學上、心理學上，或教育學上看來，也是不可分離的。但是這三育之所以能够互相統一或綜合的，並非祇依靠這三育本身，乃是有「道」為之宰的；這不啻好像三民主義之所以能够互相統一或綜合的，並非祇依靠三民主義本身，乃是有「民生」為之宰的；再進一步地說，這不啻好像陰陽靜動之所以能够互為其根的，並非祇依靠兩儀本身，乃是有「太極」為之宰的一般。因為如此，所以陳立夫先生把教育部所頒佈的「訓育綱要」裏面所規定的四大訓育目標：「自信信道、自治治事、自育育人、自衛衛國」再配合以德、智、體三育並加以三育之總目的，曰：「教」，至於管、養、衛三者又與德、智、體三育相對稱；最後，在教、管、養、衛四事之下更配合以文化建設、政治建設、經濟建設、軍事建設四大建設。現在為謀說明便利起見，先把陳先生所作成的一個表（見中國教育學術團體聯合辦事處主編「建國教育」第一期創刊號題辭）轉錄於左：

- 一、能自信復能信道（三民主義）……三育之總目的——教——文化之建設；
- 二、能自治復能治事……德育之主要目的——管——政治之建設；
- 三、能自育復能育人……智育之主要目的——養——經濟之建設；
- 四、能自衛復能衛國……體育之主要目的——衛——軍事之建設；

民國二十八年三月四日總裁對第三次全國教育會議大會訓詞有說：「我們要陶冶國民人格，必須有一致的標準，在訓育上要提出簡單而共通的要目。訓育上的實施細則儘管可以因地域、階段和學校性質而分別訂定；但訓育的目標最好能作共通的決定。現在我們各級學校往往各自製定各校的校訓，所取德目互有

輕重，非常不一致。我個人（總裁自稱）的意見，認為總理忠、孝、仁、愛、信、義、和、平的八德，以及『黨員守則』可訂為『青年守則』一致遵守以外，所有全國各級學校可以『禮、義、廉、恥』四字為共通的校訓。這四個字既簡單，又通行，包含了我國固有的國民行為的基準，也包含了近代國民必具的品格。同年三月七日第三次全國教育會議臨時動議以總裁底訓詞為今後我國教育之最高的指導原則，並在閉幕時發表宣言，敬謹接受總裁底指示。這是規定我國各級學校共通校訓底經過情形，在我國教育史上實有重大的意義。至於共通校訓禮、義、廉、恥四字底涵義，總裁自己也有說明，抄錄於后：

「禮」——教訓國民互助合作，守紀律，重秩序；

「義」——教訓國民任俠勇敢，負責任，肯犧牲；

「廉」——教訓國民節約刻苦，別公私，明職分；

「恥」——教訓國民自強自立，能奮鬥，知進取；

教育部陳部長以共通校訓既經確定，各級學校應即改製懸掛，因即簽呈總裁親筆書寫，以昭鄭重，並將總裁手書校訓印行，俾便普及。

在總裁未提出這個共通校訓之前，他曾有兩次對禮、義、廉、恥四字作過很淺明扼要的解釋：一次是在民國二十三年，另一次是在民國二十八年（新運五週年紀念）。照陶百川先生底考察，他認為兩次解釋富於時代的意義；現在我以為這兩次解釋雖則非直接地指校訓本身而言，然而它與校訓實有密切的關係。因此，我不能不把總裁底這兩次對於禮、義、廉、恥四字之解釋抄錄如下：

第一次解釋

第二次解釋

禮 規規矩矩的態度 嚴嚴整整的紀律  
 義 正正堂堂的行為 慷慷慨慨的犧牲

廉 清清白白的辨別 實實在在的節約  
恥 切切實實的覺悟 轟轟烈烈的奮鬥

再照陶先生底考察，他認為「大概從兩者的作用說：第一次解釋是在平時，所以重在修己；第二次是在戰時，所以重在善群。從兩者的關係說：第一次解釋是在『體』的建立，第二次是在『用』的發揮。從兩者的程度說：第一次解釋是低級功夫，第二次是高度表現。這兩種德目的應用，在學校中似乎尤應注重第一次解釋，先做『修己』的低級功夫，以求『體』的建立。但求師生都能做到規矩矩的態度，則嚴嚴整整的紀律，就不成問題了；能做到正正當當的行為，則慷慨慨慨的犧牲，就不成問題了；能做到清清白白的辨別，則實實在在的節約，就不成問題了；能做到切切實實的覺悟，則轟轟烈烈的奮鬥，就不成問題了。合乎這樣含義的禮、義、廉、恥的學風，足以發生革命救國的功能，所以是一種適應現代需要的好學風。」（見「聽總裁講學風」，載「中央週刊」第四卷第十一期第十一頁）陶先生所說的這些話，它底前一半是把總裁底兩次的解釋作為對待的考察，後一半是把總裁底兩次解釋作為綜合的考察；在大體上看來，是很對的。然則這兩次的解釋究竟怎樣地能夠由對待的而做到綜合的地步呢？這個問題，當然是要依靠乎教育哲學來解決的。關於這一層，總裁早已見到，留在後面再說；現在先讓我將陳立夫先生對於總裁所指示的共通校訓之禮、義、廉、恥四字有怎樣的解釋說明一下吧。

陳先生對於共通校訓禮、義、廉、恥四字要用管、教、養、衛四事來互相配合的。陳先生說：「我們深信：學校為教化之源泉，學風為民風之先導，校訓為學風之目標，而禮、義、廉、恥為發揮管、教、養、衛效能之途徑。」（見「校訓與學風」，載「中央週刊」第四卷第十一期第二頁）陳先生底這幾句話，就是要把總裁所指示過的幾次關於禮、義、廉、恥四字之解釋作一度綜合的討論的意思。陳先生本這原則，特提出下列四語，加以討論：

- (一) 崇禮以盡管之效；
- (二) 尚義以成教之道；
- (三) 守廉以致養之功；
- (四) 明耻以儲衛之能。

陳先生對於上面所提出的四語下一個總結論，說：「禮、義、廉、耻，為全國校訓之目標，亦為學風養成之基礎；管、教、養、衛，為個人能力培養之目標，亦為文化建國之基礎。崇禮而管盡其效，則政治建設之基礎固；尚義而教成其道，則教育建設之基礎固；守廉而致養其功，則經濟建設之基礎固；明耻而儲衛其能，則軍事建設之基礎固。軍事、經濟與教育，總裁稱之為革命建設之三大武力；三者俱固，而後管得其當，則民族之復興與文化之復興，可立而待焉。禮、義、廉、耻，豈獨能養成敬人愛人自敬自愛之完人而已？又豈獨能造成有組織、有紀律、能分工、有不予、有不取、重自強、重自立之團體精神與社會風氣而已？抑亦立國之管、教、養、衛四大要政之基礎所自出，足為世界正義和平之基礎所賴以樹立者也。蓋禮猶國際公法也，義猶互助協法也，廉猶互不侵犯條約也，耻猶門羅主義也。若四者之口血未乾，而盟誓已渝，則世界之和平，其尙能保障乎？我故曰：禮、義、廉、耻、實為修身以至天下之至理，不可忽視也。願吾教育界諸君，開發校訓之真義，以養成崇禮、尚義、守廉、明耻之優良學風，以培育『大剛中正』之民族特性，進而創造三民主義之新文化，以促進世界於大同，而盡各人之天職焉！」（同上第五頁）

照陳先生所說的這一段話看起來，我們就可知三民主義之教育是以禮、義、廉、耻四維為經，以管、教、養、衛四事為緯，再以誠、仁、公三者尤其以「誠」之一字統其成的。現在我再依照陳先生所指示的這些教育意見也提出一點討論的意見寫在下面吧。



## 第八節 誠與教育之關係

我認爲三民主義之教育（請參照前面的三民主義哲學實踐圖），自「誠」起經過三民主義本身、三育之總目的、教、義、文化建設（教育建設）、主義的薰陶、道德的修養、充實人民生活，再循着「民生」——「公」——而復回到「教育」以歸結於「誠」，也不啻好像一個「環」，循環不已一般。但是此地我所謂循環不已」這一句話，並非說三民主義教育是一種固定不變，永無發展的東西，乃不過表示它底本質——民生——好像程伊川稱「動靜無端，陰陽無始，惟知道者識之」一般而已。

但是照朱晦庵底說法：「動靜無端，陰陽無始，本不可以先後言。然就中間截斷言之，則亦不害其有先後也。觀周子所言太極動而生陽，則其未動之前固已常靜矣。又言靜極復動，則已靜之後，固必有動矣。如春夏秋冬，元亨利貞，固不能無先後，然不冬何以爲元？就此看又自有先後也。如克己復禮，然後可以爲仁，固不可謂前此無仁，然此由靜而後動也。惟精惟一，而後可以執中，固不可謂前此無中，然亦由靜復動也。舉此類而推之，反復循環，無非至理。但看從甚處說起，則當處便自有先後也。」（見「朱子語類」，答王子合書）照朱氏底這一段話看起來，我們就可知我們中國哲學上所謂「反復循環」一語，並非通俗所謂「循環」好像跳不出一個圈子，永無進境的可比，乃是它隨處可以發動，同時又是能够發展到無窮盡的。這不但縱的方面——誠、仁、公——如此，並且橫的方面——禮、義、廉、耻或管、教、養、衛——也是這樣的。

現在我先把縱的方面之「誠」字說起吧。照「中庸」所說，「誠」是個「道」。（此地所謂「道」之一字，姑指「人之道」而言；因爲「天之道」的「誠」，是不容易做到的緣故。）復次，所謂「三民主義」之「主義」兩字，陳立夫先生把它解作「道」；因此，「三民主義」與「誠」兩者本是一而二、二而一的東西。

西。這就是「誠」和「主義」兩者之性質而言的；若論到怎樣地去做「誠」和「主義」這個問題，那麼，照「中庸」所說，「自誠明謂之性，自明誠謂之教。」前一句話還是說明「誠」之性質，後一句話乃是說明怎樣地去做「誠」。復次，照「國父在『民族主義』第一講說：『主義是一種思想、一種信仰、和一種力量。』」又說：「大凡人類對於一件事情，研究其中的道理，最初發生思想；思想貫通以後，便起信仰；有了信仰，便生出力量。」國父所說的頭幾句話，也是說明「主義」之性質；但是這幾句話若與「中庸」所謂「自誠明謂之性」那一句話相比較，却是不同的。具體地說，「中庸」所謂「自誠明謂之性」，是指「天之道」的「誠」而言的；至於「國父所謂『主義』這兩個字呢，它是就「人之道」的「道」而言的。國父所說的後幾句話，乃是說明怎樣地去做「主義」的意思；因此，這幾句話是與「中庸」所謂「自明誠謂之教」頗相近似的。綜合以上所述，我們可以把「誠」看作「性」，把「主義」——「三民主義」——看作「道」，把「教人們怎樣地實現三民主義」——「三育之總目的」（以體育實現民權獨立，以德育實現民權普遍，以智育實現民生發展）——看作「教」。這樣一來，那麼，我們可以再進一步地就「中庸」開宗明義地所說的「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」那三句話來與「誠」、「三民主義」和「三育之總目的」三者底相互聯繫的關係作一度的對比，以明目下的中國所需要的教育哲學如同三民主義哲學本身一樣，有些部份也不能不淵源於中國固有的文化、不但「誠」、「民三主義」和「三育之總目的」——「教」——三者如此，並且以下所有的義、文化建設及主義的薰陶、道德的修養乃至充實人民生活等無一不是這樣的。

現在先說「義」，孔子說：「義者，宜也。」孟子說：「義，人路也。」朱氏解釋說：「義者，行事之宜，謂之人路，則可以見其爲出入往來必由之道，而不可須臾舍矣。」照孔子、孟子和朱氏所說的這幾句話看起來，那麼，所謂「義」，也不外乎是一個「道」；不過，這個「道」，並非離乎形而下的「器」之一種純粹的所謂形而上的「道」，乃是由形而下的「器」所形的一種日常生活上所必需之道。這樣一來，那麼，

所謂「義」，實在又是與「中庸」所謂「道也者不可須臾離也；可離，非道也」那幾句話裏面所謂「道」之一字底意義相同的。復次，說文化吧，什麼是文化？孫本文先生對於「文化」兩字有如次的解釋，他說：「文化是人類調適於環境所創造以滿足生活需要的工具。」他又說：「這種工具，既經創造，又常因人類生活的需要與環境的壓迫，而增加，而改變，而佈之遠方，傳之後代。」（見《社會學刊》第一卷第四期第二頁）照孫本文先生所說的這幾句話看起來，我們就可知所謂「文化」與上面所謂「義」沒有多大的區別；不過，所謂「義」，還是一個概括的或抽象的名詞，它祇說出人類底日常生活上有所出入往來必由之道而不可須臾舍，不啻人類平日所必走之路一般；至於路之方所、長短、廣狹等等，一概置諸不問。但是所謂「文化」，乃是一個類別的或具體的名詞，它比之「義」再進一步地說出人類底日常生活上需要些什麼樣的滿足其生活之工具而有所創造的意思。文化不但僅為個人底生活而創造，或僅為環境的壓迫而增加，而變改，並且一面為全社會利益計，佈之遠方，一面為全民族幸福計，傳之後代。然則德國文化教育學者迪爾推（Dilthey）、斯勃郎格等所以稱「教育就是文化」而創立一種所謂「文化教育學」，決非無故的。不過，「文化」與「教育」兩者所以有差別的，祇是在於前者為後者所創成之結果，而後者是創造前者之發動力而已。因為如此，所以我也認為文化建設就是教育建設。復次，說主義的薰陶和道德的修養吧，這兩句話，無須多事解釋，祇看前面所說的話，就會明白了。

最後，說充實人民生活吧，這一句話本是「民生」這個歷史底重心或社會底本質裏面之一部份，它與「扶植社會生存」、「發展國民生計」和「延續民族生命」連為一起，在縱的方面互相貫串，在橫的方面，互相聯繫，纔不致走於偏的。然則此地為什麼偏言「充實人民生活」呢？原來陳立夫先生並非偏言「充實人民生活」，他在「教育宗旨釋義」一文裏面說：「中華民國之教育宗旨，根據三民主義，即吾所謂以三民主義為教育之中心思想也。主義的薰陶，道德的修養，即所以「充實人民生活」也。政治的訓練，組織的

完成，即所以「扶植社會生存」也。生產能力之培養，知識技能之擴充，即所以「發展國民生計」也。自衛力量之發揮，精誠團結之增進，即所以「延續民族生命」也。而以實現三民主義為終極目標，即宗旨之所謂「務期民族獨立、民權普遍、民生發展，以促進世界大同」也。二者固一而二，二而一者矣。（見「教與學」第六卷第一期第十五頁）陳先生所說的這幾句話，本是整套的，並沒有偏言某一部份的地方。

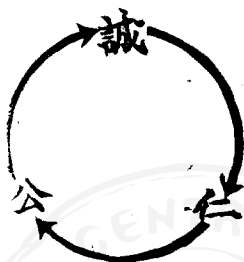
至於我在前節的那一個「三民主義哲學實踐圖」裏面引用陳先生所說的這幾句話與誠、仁、勇、智及三民主義乃至管、教、養、衛和禮、義、廉、恥等等互相配合呢，這也不過為謀說明便利起見而已，並非故意地把「民生」裏面所包容的四種要素——人民的生活、社會的生存、國民的生計、羣衆的生命——弄得破碎支離，或有時偏言某種要素而遺棄其他。實在講起來，我所以在「誠」、「三民主義」及「三育之總目的」、「教」——之下特別地舉出「充實人民生活」一項，其目的就是在於如程伊川所謂「專言之仁」而包四者「仁、義、中、正」是。（請參照前章，便知其詳）。由此，可見此地所謂「充實人民生活」一語，實際是跟着陳先生所謂「三育之總目的」一語之「總」字而來的。具體地說，誠是總仁、勇、智之成，三民主義是總民族主義、民權主義、民生主義之成，三育合一是總體、德、智三育之成，教是總管、教、養、衛之成，義是總禮、義、廉、恥之成，文化是總文化、政治、軍事、經濟之成；同一道理，民生自身就是總人民的生活、社會的生存、國民的生計、羣衆的生命之成。不過，如上面所聲明的，我們為謀說明便利起見，有時姑不言「民生」而專言「充實人民生活」而包「充實人民生活、扶植社會生存、發展國民生計、延續民族生命」而已。再實在地說一句話，此地所謂「充實人民生活」一語，不過用來代表「民生」本身而已，這不啻好像稱「元」來代表「元、亨、利、貞」四德，稱「仁」來代表「仁、義、禮、智、信」五常一般。

### 第九節

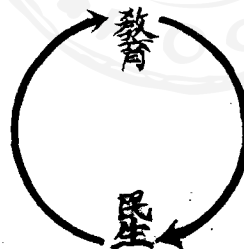
民生和誠、公、仁與教育之關係

上節所述，是從「誠」之一字起說到「民生」為止；現在我再來說「民生」與「教育」兩者之關係吧。我站在教育哲學底觀點上，尤其站在三民主義的教育哲學底觀點上，一向認為教育底本質就是民生。關於這一層之詳細的說明，請參考拙作「教育哲學」第四章第一節，便知其詳；除此之外，本書前面第一、二兩章也有略略論及，此地不必詳述。教育底本質既然就是民生，所以無論從教育的方面來說民生，或從民生的方面來說教育，兩者都不能夠離開一個「誠」字或一個「公」字，同時又不能夠離開乎一個「仁」字。況且、「誠」、「公」、「仁」三字，名雖異而實相同的。因為如此，所以「誠」、「仁」、「公」三者在那一個「三民主義哲學實踐圖」裏面，不管好像一個「環」，循環不已，發展無窮的。現在我為謀明瞭觀念起見，再把這三者抽出來連同「教育」與「民生」兩者之關係繪成兩個簡明的圖於左：

第一圖



第二圖



上面的兩個圖，無論從那一點出發，總會回到它本身；這就足以證明「誠」、「仁」、「公」三位一體，「教育」與「民生」兩者合一的。不過，「誠」之一字，往往祇是對於教育而言的；因為「誠」字，从「言」从「成」。「言」字是含有「教訓」之義；「成」字是含有「就」或「畢」之義，凡功卒業就謂之「成」。「中庸」說：「誠者自成也，而道自道也。誠者，物之終始，不誠無物，是故誠之為貴。誠者，非自成已而已。」

也，所以成物也。成己仁也。成身知也。性之德也。合外內之道也。故時措之宜也。這幾句話，尤其所謂「誠者，非自成己而已也。所以成物也。成己，仁也；成物，知也。性之德也。合外內之道也，故時措之宜也」這幾句話，是完全地含有教育底意義如所謂「先知覺後知，先覺覺後覺」或者如現代教育學上所謂「成熟者對於未成熟者故意地（此地所謂「故意地」，並非「惡意地」的意思，乃是仍出於誠意的）施以指導作用的意思。此外，「易繫辭上傳」說：「夫易開物成務。」這一句話，是承上文所謂「通天下之志，成天下之務」而言的。我認爲這個「成」字，就是含有「誠」的意思；因爲非先有誠，則不能够言開一通一緣故。至於它底最後一句話所謂「時措之宜也」一語，就是「義」之謂；孔子說：「君子而時中。」又說：「義者，宜也。合這數語而論，我們就可知道一句明顯地是教人們以怎樣做人之道的意思。復次，就「仁」之一字而論，「仁」字，大概是對於社會而言的。因爲「仁」字，从「人」从「二」。照鄭康成底解釋，「仁」是「相人偶」之義；這就是說有二人以上之結合，纔能够成爲一個群體的社會」的意思。因爲社會要有二人以上之結合，所以漢儒以「恩愛」說「仁」，韓昌黎因以「博愛」說「仁」。但是程伊川對於漢、唐諸儒底仁說大以爲非是。請引陳淳（即北溪）所說的話來證明吧。陳淳說：「自孔門後無識仁者，漢人只以恩愛說仁，韓子因遂以博愛爲仁，至程子而非之，而曰仁，性也，愛，情也，以愛爲仁，是以情爲性矣。至哉言矣。然自程子之言一出，門人又一向離愛言仁，而求之高遠，不知愛雖不可以名仁，而仁亦不能離乎愛也。上蔡（即謝良佐）遂專以知覺言仁。夫仁者固能知覺，而謂知覺爲仁則不可。若能轉一步觀之，只知覺純是天理，便是仁也。龜山又以萬物與我爲一爲仁。夫仁者，固與萬物爲一，然謂與萬物爲一爲仁則不可。若能轉一步觀之，只於與萬物爲一之前，純是天理流行，便是仁也。呂氏『克己銘』又欲克去有己須與萬物爲一體，方爲仁；其視仁，皆若曠焉在外，都無統攝，其實如何得與萬物合一？洞然八荒，如何得皆在我關之內？殊失孔門向來傳授心法本旨。至文公始以「心之德，愛之理」六字形容之，而仁說始親切矣。」見

「北溪學案」陳淳底這一段話，是一方面如程氏一樣，不承認，「愛」便是「仁」，也不能够離乎「愛」的意思，尤其他贊同朱氏所謂「仁者，心之德，愛之理」的說法。然則「國父和總裁所以都把仁底內容解作「博愛」或「愛人」，其命意也就不外乎此。總裁底「博愛」內容是什麼？就是博愛。在倫理方面推演出來，是「忠、孝、仁、愛、信、義、和、平」八德，「天下爲公」的三民主義。」（見「三民主義之體系及其實行程序」第十四頁）

照總裁底這幾句話看起來，我們又可知所謂「仁」之一字與「公」之一字有一種密切的關係了。什麼是「公」？一般地說：「公」之一字，从「八」从「厶」。會意。「八」是背之義；「厶」，古「私」字。說文通訓定聲說：「公，平分也」。「韓非子五蠹篇」說：「背厶謂之公，或說分其私以與人爲公」。一般地說，所謂「公」，就是「公正無私」之義。這個「公」字，在古籍上看來，大概是應用於政治思想和倫理思想之上的居多。譬如「禮記禮運篇」說：「大道之行也，天下爲公。……是謂大同。」註說：「公，猶共也。」總裁認爲這實在是我們中國一種最完美的最高尚的政治思想和倫理思想，國父生平遇到有什麼人請他題字的時候，一提及筆總是寫這幾句話。……國父當時的意思就是說：三民主義是我國固有的「天下爲公」的倫理思想與政治思想做基礎的。（同上第八—九頁）由此，可見「公」之一字，大概是應用於政治哲學和倫理哲學。民生哲學之上底一個重要的名詞。以上所述的「誠」、「仁」和「公」三個字，因對象之不同，似乎各有各底一種用法；但是在本質上講，這三者却是一樣的。許衡（字仲平）說：「仁者必克己，克己則公、公則仁，仁則愛，未至於仁，則愛不可以充體。」（見「魯齋學案」）許衡底這幾句裏面雖沒有「誠」字在內，然而「誠」之一字當然是被包含着；因此，我們可以說誠則仁，仁則公，公則誠；誠與仁、和「公」，或「仁」與「誠」和「公」或「公」與「誠」和「仁」，這三者，如我在前面所說，不啻好像一個「環」，循環不已，發展無窮的一般。

照陳立夫先生底意思，他認為在人民的生活、社會的生存、國民的生計、群眾的生命之中或在民族主義、民權主義、民生主義之中，查是，皆以民族生命之綿延光大為前提。陳先生說：「同民族之中，精誠親愛；異民族之間，無詐無虞。有國家主義之長，而不似其狹隘排帝國主義之力，而用之以助人，此其所以非因襲的而有革命性也。」（見教育與學第六卷第一期第四—五頁）然則陳先生所以主張是以民族生命之綿延光大為前提，也並非偏言民族生命和民族主義，其目的乃是在於如前面所說：專言「民族生命」而包「人民的生活、社會的生存、國民的生計、群眾的生命」，或專言「民族主義」而包「民族主義、民權主義、民生主義」的意思。況且，民族主義是屬於「仁」的作用；因此，陳先生所以專言「民族主義」而包三者——民族主義、民權主義、民生主義，不啻專言「仁」而包三者——仁、勇、智——般；再廣地說，這不啻專言「仁」而連同「誠」和「公」兩者一併地被包括在內一般。

### 第十節 五大建設之說明

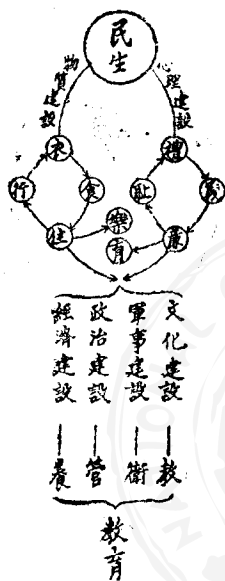
上節所述，是就前面的那一個「三民主義哲學實踐圖」裏面所有縱面底相互貫串的關係及縱橫兩面底相互交錯的關係把它說明一過了；現在我對於橫面底有些相互聯繫的關係再作一度補充的說明。因為這些橫面底相互聯繫的關係在實際教育上大有效用的，所以我們不能不把它提出來作一更簡略的討論。譬如那一圖所以把軍政時期、訓政時期、憲政時期與小學教育、中學教育、大學教育互相配合，這不過姑就着教育之全部過程劃分作三個形式的階段而已；但是在實際教育的時節，每一個時期的教育，不拘其為小學教育、中學教育或大學教育，都含有軍政、訓政、憲政三種作用；因此，每一個時期的教育，應當各自把軍政、訓政、憲政這三種作用按照學生底個性和環境底需要而分別施行的。譬如中央訓練團把全部的訓練時間（即四週）分做四個階段：第一週曰「入隊週」，第二週曰「力行週」，第三週曰「自治週」，第四週曰「檢討週」。這種劃分的辦法，就是按照軍政、訓政、憲政這三種作用底性質放在縱面上而規定的。我認為這種



劃分辦法，在任何一級的學校教育上都可以適用的；但是這是一個原則，至於怎樣地劃分呢，這當然按照當時當地的情形而辦理的，此地無須細述。除此之外，我底那一個圖裏面還有一個較重要的問題也不能不說明的：譬如說我們把「政治建設」與「禮」、「文化建設」與「義」、「經濟建設」與「廉」、「軍事建設」與「耻」，一律地互相配合起來，這也不過為分工而易於進行起見而已。但是在本質上講，這四種建設與四德都是在整個的體系之下，纔能夠發揮其價值的。

陳立夫先生說：「何謂『建設心理』？曰『禮、義、廉、耻』四維所形成之心理是也。」（見「教與學」第六卷第一期第二頁）照陳先生所說的這一句話看起來，我們就可知「政治建設」、「文化建設」、「經濟建設」、「軍事建設」應當歸納於所謂「心理建設」這個範疇之內，不必另有所謂「四大建設」之分。不過，所謂「政治建設」、「文化建設」、「經濟建設」、「軍事建設」這四個名辭裏面是含有物質和心理兩種成分；分開來說，所謂「政治」、「文化」、「經濟」、「軍事」四者是屬於「物」的成分居多，所謂「建設」，是屬於「心」的成分居多。再具體地說，前四者即要以「人」、「地」、「財」、「物」、「事」作為主要的對象，後者即要以「管」、「教」、「養」、「衛」同時並重為原則。現在我綜合以上所述繪成一個關於各種建設體系圖於后。

各種建設體系圖



照上面這一個圖看起來，單就禮、義、廉、恥和文化建設、軍事建設、政治建設、經濟建設而論，這四德和這四種建設，如同朱海庵對於五行「金、木、水、火、土」有所解釋，認為它有一「始生」和「相生」之兩種順序可分一樣，也有「始生」和「相生」之兩種順序可言的。先就這四德和這四種建設之「始生」而論，它們都是由心理建設而生成的；因此，它們都是受心理作用所支配的。復次，就這四德和這四種建設之「相生」而論，它們是彼此互相生成的；因此，彼此可以分途地進行的。現在我們姑不問這四德和這四種建設（按：總裁所手訂的「三民主義之體系及其實行程序表」上所列之倫理建設可以與軍事建設相當，社會建設可以與文化建設相當，其餘政治建設和經濟建設不成問題。）是始生的也好，或是相生的也好，若在教育觀點上看來，那麼，非把心理建設放在先不可。國父曾經主張革命必須先革心。國父認為過去國人之習氣，爲苟且，爲偷惰，爲空疏，爲頹放，所以他創造「行易知難學說」以矯正它，總裁遂因之建立「行的哲學」以促進其成。最近，陳立夫先生更引伸三民主義教育之方法，以爲三民主義爲建國主義，而建國之首要要在民生，則三民主義實現之程序，宜以建國方略爲急，建國方略之中，心理建設，尤先於物質與社會之建設。何者？物質之建設必有賴於群策群力之功；而人力之結合，則有賴於社會之有組織（社會建設），而此種力量之激發與凝聚，又先求心理之建設，始足以化潛能爲動力者也。教育既爲建國之動力，故心理建設實爲發揮動力之先決條件，是以建國方略之序次，首心理，次社會，次物質。心理建設之動力強，社會建設之機構備，於是乎奮勇前進而不已，其所成者物質建設也。能力之集結愈強，效率之所得愈著，人力、物力與組織三者，在戰時爲國家總動員之要素，在平時則爲現代一切工作必不可少之三條件也。準是以言，則三民主義教育之方法，必以心理改造爲出發點，蓋無疑義。（同上第六頁）陳先生在教育上，尤主張三民主義教育，必以改造學習心理爲出發點。然則怎樣地改造學習心理呢？照陳先生底主張，他不外乎根據「國父底「行易知難學說」以矯正古昔知易行難之誤，以蘊苟安昇蕙之心理。

其次爲倫理建設，此地所謂「倫理建設」，我認爲它是與「軍事建設」相當；因爲軍事建設上之第一要義就是在於怎樣地培養軍人道德。國父在「軍人精神教育」裏面，首先提倡恢復中國固有的道德，其目曰忠、孝、仁、愛、信、義、和、平，與他在「民族主義」裏面所提倡恢復的固有的道德大致相同的。照陳立夫先生底意思，他主張倫理建設之實施的步驟則以史地之研究，使知小我與民族之前途無量，以生民族之自信；而以主義的薰陶，使知小我與民族之目標一致，以立民族之共信。蓋共信不立，則互信不堅；互信不堅，則自信不果；自信不果，則共信不宏。實相需而相成者也。（同上第十一頁）

再其次爲社會建設，此地所謂「社會建設」，我認爲它是與「文化建設」相當；因爲社會制度、風俗、人情、習慣等等都可以用「文化」一語來概括的緣故。再其次爲政治建設，照陳先生底意思，他認爲社會建設爲政治建設之預備，其範圍更切近於民衆，其功效更着重於基層。夫近世言增進效率者，多着眼於組織與管理，以工作性質而言，社會建設則組織之功多，政治建設則管理之用大。「民權初步」、「建國大綱」與「地方自治開始實行法」，皆其經典也。國人之大病有二：一曰無組織能力，一曰無政治興趣。何以培養其自治治事之能力？何以激發其自動自發之興趣？皆教育之事也。（同上第十二頁）

最後爲經濟建設，陳先生認爲經濟建設的教育，所以培養自育育人之技能。能安其生，能治其生，亦必更求厚生之道。夫自衛之勇所以排除障礙，自治之能所以健全組織，如是乃能有所爲。至於自育育人之智，乃所以積健爲雄，日新月盛，新生命之創造，新生活之發展，胥自此始。故曰：「建設之首要是在民生。」自衛之力量，以民生之裕而效率加強；自治之機構，以民生之裕而運用靈敏。故曰：「民生爲社會進化的重心。」活力充沛而機構靈敏，乃足以控制自然，爲之主宰，知自然之趨勢，而有以領導之，正其趨向。故曰：「社會進化爲歷史的重心」也。（同上第一三頁，按：此地陳先生把「民生」兩字解作「民生主義」之「民生」，似乎還有商榷之餘地；但是我爲保留陳先生底原意起見，姑仍其舊。）

以上所轉述的陳先生底這些議論，祇錄其大略而已；至於詳細的證明，請細讀陳先生底原文，此地不必細議。總括地說一句話，陳先生所主張的三民主義之措施方法，是在於要以「自信信道」信奉三民主義爲出發點，去收自治治事、自育育人、自衛衛國之效的意思。陳先生底這種教育主張，在理論上看來，不待說是很有價值的；不過，在實踐的時節，社會上有些人誤認爲陳先生祇提倡自動主義和啓發主義，而不贊同教育有什麼被動的、外鑿的成分攙入於其間。甚至有些人特別地拿用孔子所謂「人能弘道，非道弘人」兩句話來推論陳先生所謂「自信信道」這一句話，認爲學校教育應當尊重學生底個性差異和思想自由，而不可用什麼主義來統制學生底思想。殊不知孔子所謂「人能弘道，非道弘人」這兩句話，不過告訴人們以道不遠人，若要求道，只於身心動靜，應事接物，至近至小處，便求得道，不必求之高遠而專論於千古之上，六合之外的意思。「中庸」說：「道也者，不可須臾離也；可離，非道也。」照這幾句話看起來，我們就可知孔子並沒有不要道來弘人，不過唯恐人們或者始終爲空疏的道所束縛而不知自己怎樣地就卑近處去求道，所以他發出所謂「人能弘道，非道弘人」這兩句話來警惕他們而已。

同時，說三民主義哲學本身而論，三民主義，一方面尊重個性發展，他方面重視集體生存；因爲它尊重個性發展，所以它應該如陳先生所說，自信信道；因爲它重視集體生存，所以它應該主張爲道所弘。陳先生自己也經看到這一層，他說：「杜威之論教育，有歷程內在的目的，有由外加入的目的，其意似以後者易於忽視個性之發展爲慮，實則此在帝國主義、法西斯主義、或共產主義國家或有此病，而非所以語於三民主義之教育也。三民主義教育，固重視集體生存，然初不忽視個性之發展，且於發展個性尤有『執兩用中』之妙，此可於『民權主義』第三講中論平等之真諦一節明之。人爲之不公平，則在所當去，天稟之不公平，則不容忽視；政治上立足點平等，則機會均等，根據天賦之聰明才力以宏造就，則發展個性之重視，孰能逾於此者？杜威之說，知有個人之個性，而總理則更進一步，兼顧民族之個性，三民主義教育實發

展吾民族至大至剛至中至正之個性者也。其力求普及，機會均等，仍於民本之中兼及個人，故三民主義教育之目的，實為內在的而有似乎由外加入者耳。為整個民族求自由，求平等，即以解決個人之自由平等；而況吾人之不自由，不平等，其原因實來自國際，而非內在的，如是解決真根本問題之道也。（見「教育與學」第六卷第一期第十四—十五頁）照陳先生底這一段話，尤其照他所謂「三民主義教育之目的實為內在的而有似乎由外加入者耳」這一句話看起來，我們就可知陳先生並沒有否認三民主義教育含有被動的、外鑠的成分在內。況且，陳先生在所謂「道德的修養」一語之外，並說「主義的薰陶」，這明明地是說出這是不以弘人的意思。然則陳先生所說的「自信信道、自治治事、自育育人、自衛衛國」這一句話為什麼容易惹起人們底誤會呢？這就是因為像這樣的文句，它似乎祇是側重於自覺、自動、自治的方面，而缺乏被覺、被覺、被治的成分的緣故。所以這四大訓育目標，不免為有些學校高學生所誤解，認為訓育祇要用學生自治會養成學生底自覺、自動、自治，就足够了，用不着再有什麼軍事管理、學校黨務、三民主義青年團去訓練他們及所謂「主義」「三民主義」去薰陶他們。因為如此，所以我不揣冒昧，曾經在拙作「大學教育中之訓導問題」一文（載中央訓練團訓練月刊第二卷第一期）裏面對於陳先生所提示之四大訓育目標略事補充如左：

自信信道而信於道；

自治治事而治於事；

自育育人而育於人；

自衛衛國而衛於國。

照我在上面這樣的補充，在現行學校訓導制度上看來，這四句底前半節——自信信道、自治治事、自育育人、自衛衛國——是屬於學生自治的方面，負這方面指導之責者是全體導師和訓導處生活指導組主任；它底後半節，信於道、治於事、育於人、衛於國——是屬於軍事管理、黨務活動、三民主義青年團訓練的方面。

，負這方面指導之責者是全體軍事教官、黨務指導員、團務指導員及三民主義學程教授。至於大學校長及訓導長應當居於兩方面之中間以統其成的。這樣一來，那麼，學校教育可以在嚴格的軍事管理之中養成學生人人都能够自覺、自勤、自治的地步，三民主義教育之真精神，就在於此。

### 第十一節 三民主義教育哲學之必要

最後，關於各級學校之共同校訓「禮、義、廉、耻」四字，還有一點須要補充地說明的。但是在未說明我自己底意思之前，我不能不把陶百川先生在他底大作「聽總裁講學風」一文（載「中央週刊」第四卷第十一期）裏面所論及總裁在提出這個學風標準（共通校訓）以後，繼續有所指示之點轉述於后：

第一、總裁以為大家要認識：教育的主要功能是在「變化氣質」，而不是教人讀書識字。所以說：「我們辦理教育，一定先要知道教育的根本要義在於變化氣質，完成青年的健全人格。所以說：『先要學做人（精神道德），然後再學做事（學術技術）。精神道德是根本，學術技術是末務。』」現在之所謂教育，就是教而不育，不是完全的教育。」第二、總裁特別重視人格教育以為祇有人格教育纔能改造學風，能變化氣質。所以說：「但這『變化氣質』決不是專憑紀律所能強制成功的，也決不是全靠感情或示意見好所能誘致得來的。」故今日改進教育，必須我教育界人人能自尊自重，使一般學生與社會對我們皆存景仰敬畏之心。然後我教育界之力量乃得發揚，而道德之權威由此建樹。信仰所集，敬畏斯同，則一言一動，可以轉移風氣。」如果我們自己的氣質都不能變化，那就使一般青年學生無所依據和效法，而且受到種種不良的感應，我們的教育就完全歸於失敗。」第三、教師怎樣能變化自己的氣質，宏揚人格教育的功能呢？總裁以為要有中國教育哲學的修養。所以說：「如果他們不明瞭中國的教育哲學，那就不能為人師表來領導青年。」宋、元學案和明儒學案，這可以說是我們中國兩部最完善最有系統的教育哲學史。是中國任何

教育家所應深切研究的」。總裁又舉例說：「中國古時有指示人生真諦的兩句話，叫做『正其誼不謀其利，明其道不計其功。』這種特立獨行的氣概，實在是教育上的重要訓練。」第四、教師的人格感化和學生氣質變化，總裁以為應從衣、食、住、行的日常生活着手，先求個人人格的完成。所以說：「東方教育最要緊的方法是什麼？就是從小學校起，最重要的是所謂『洒、掃、應、對、進、退』，也就是現在所謂衣、食、住、行的實際生活，現在却不注重這個道理。」結果，不獨小學生，就是一部份大學生，也弄得生活腐化，行動乖張，全不合禮、義、廉、恥……所以總裁說：「生活須知禮、義、廉、恥，祇有把禮、義、廉、恥與生活打成一片，纔能完成健全的人格，蔚為優良的學風。」（以上錄自『中央週刊』第四卷第十一期第一一—一二頁，無括弧的是陶百川先生自己底說話；有括弧的是總裁底講演。）

總裁所說的「教育的主要功能是在『變化氣質』」一語，就是總裁自己從中國固有的教育哲學裏面研究而得到的一個結論。譬如陳北溪認為「自大賢而下，或清濁相半，或清底少，濁底多，昏蔽得厚了。如蠶底銀花子看不見，欲見得，須十分加澄治之功。若能力學者，解變化氣質，轉昏為明。」陳氏又以爲「看來人生氣稟，是有多少般樣，或相倍蓰，或相什佰，或相千萬，不可以一律齊。畢竟清明純粹恰好底，極爲難得，所以聖賢少而愚不肖者多。」（見『周濂溪集』第一六一—一七一頁）陳氏底幾句話是因朱氏論氣質之不齊而有所發揮的。然則怎樣變化氣質呢？在古人看來，他們以爲應當立人極去感化它或防範它。此地所謂「立人極」，若用現代語來翻譯，就是所謂「人格感化」或「以身作則」的意思。然則總裁所以認「人格感化」爲「改造學風」和「變化氣質」之基本的條件，而且以爲變化氣質不是全靠紀律所能強制或全靠感情或示意見好所能誘致得來的，其命意也就不外乎此。至於人極之內容呢，它是仁、義、中、正；但是照周氏底「太極圖」所說：「聖人定之以中、正、仁、義。」其註却說：「聖人之道，仁、義、中、正而已矣。」然則它既然說中、正、仁、義，爲什麼又說仁、義、中、正呢？照朱氏底解釋，他說：「中、正、仁、義，言

生之序，以配水、火、木、金、也。又曰仁、義、中、正而已矣。以聖人之心言之，猶孟子言仁、義、禮、智也。」（同上第一八一—一九頁）同一推論，然則我們所以有時稱義、禮、廉、恥，把「義」字放在「禮」之前，有時稱禮、義、廉、恥，把「禮」字放在「義」之前，其目的也就是在於要表明前者言生之序，後者屬於教育底本義的意思。

談到這些問題，實在按起來，它們與前章所討論過的「體用同源」或「體用同根」和「體用統一」或「體用綜合」乃至「體用互轉」等等問題，都是有密切的關係；因此，我們欲要解決這些問題，那麼，非遵照總裁所指示，要有中國教育哲學的修養不可，尤其非要有三民主義哲學的修養不可。這還是指教師要明瞭三民主義教育之理論而言，若就教師怎樣能變化自己底氣質，宏揚人格教育底功能而論，那麼，他們更不待說非遵照總裁所指示，要有中國教育哲學的修養不可；否則，確如總裁所說，如果他們不明瞭中國底教育哲學，那就不能爲人師表，來領導青年一般。不消說中國固有的教育哲學很注重教師怎樣能變化他們自己底氣質，宏揚人格教育底功能，就是持唯物史觀的馬克思，他也承認教師須要改變他們自己底氣質。

馬克思說：「唯物論學說認爲人是環境和教育底產物。因此，人底改變是環境和教育底改變之結果，却忘記了改變環境的正是人，而教育者自己也須要受教育。」從前的那些唯心論的教育哲學既是以心理爲出發點；因此，它們當然專注重教師底人格感化，以爲教師底人格之好歹，都會爲學生所吸收的；至於那些唯物論的教育哲學本是以環境爲出發點，以爲教師若能善於安排環境和教材，那就能够收教育之效，而與教師底人格之如何沒有多大的關係，但是馬克思却竭力地主張教育者自己也須要受教育。唯物論者的馬克思尙且有這樣的主張，何況三民主義的教育哲學，如前面所說過的，一方面主張盡量發展兒童本位，他方面提倡全力扶植集體生存，難道不應當認爲使教師底人格感化與學生底氣質變化打成一片嗎。最後，依照總裁所指示的「教師底人格感化和學生底氣質變化，都應從衣、食、住、行的日常生活着手，先求



個人人格底完成」這一點，也就是淵源於中國古來所固有的教育哲學及根據「三民主義哲學本身而獲得的一種結論。具體地說，無論中國古來所固有的教育哲學或三民主義哲學，這兩者都是主張求道不必求之高遠而專論於千古之上、六合之外，應當只於身心動靜五常百行之間求之便得，所以總裁也有如此的主張。

其次，總裁又說：「東方教育最要緊的方法是什麼？就是從小學校起，最重要是所謂『洒、掃、應對、進、退』，也就是現在所謂衣、食、住、行的實際生活，現在我們却不注重這個道理。」這幾句話除掉可以作為前幾句話之具體的說明之外，並且能够發揮 國父所謂「以行而求知，因知以進行」的這個道理。總括起來說，若從總裁所指示的關於學風的全部意義看起來，那麼，總裁底意思本身就是一種教育哲學。因為教育哲學之意義，照杜威底解釋，他以為教育哲學代表一種更寬濶更接近人生的態度；從經驗全體或整個的社會生活上去解釋及批評教育制度，利用各種科學知識以發見教育本義；求出最高標準以調和各種互相衝突的價值，這便是教育哲學。」（見 P. Monroe, *Collected of Education*, vol I V, PP 699-703）杜威底這個關於教育哲學底意義，大致是很妥當的。

復次，就總裁所講到的現在中國所需要之教育哲學，大概也是從經驗全體或整個的社會生活去解釋及批評現行的教育制度，並利用各種科學知識以發見中國自身所固有的教育本義，求出最高標準以調和各種互相衝突的價值。總裁所見到的關於現行的中國制度上之各種互相衝突的價值，當然很多；現在所學的陶百川先生所引用的幾點：「精神道德與學術技能——做人與做事、紀律教育與人格感化、教師底人格感化與學生底氣質變化、禮、義、廉、恥與衣、食、住、行等等——就是現行的中國制度上之各種互相衝突的價值；至於總裁所求出的最高標準呢，這不待說便是三民主義。照這樣的說起來，那麼，總裁所講的學風全部意義，豈不就是一種現在中國所需要的一種教育哲學——三民主義的教育哲學嗎？

原來三民主義，我在前面第一章已經說過了，本書就是一種哲學，也就是一部政治哲學，社會哲學或

倫理哲學，並且就是一部教育哲學。照國父自己所說，他以為他自己底學說，是淵源於中國固有的政治哲學與倫理哲學底正統思想，而同時參酌中國現代底國情，擷取歐、美社會科學和政治制度底精華，再加以他自己獨自見到的真理所融鑄的思想體系。國父所說的這幾句話，豈不就是像杜威所下的這一個教育哲學底意義之內容嗎？但是國父所說，其範圍比之杜威所說的範圍大得許多；因為國父所說的這幾句話，可以概括一切哲學底意義而言；至於杜威所說呢，它僅祇是限於教育哲學底意義的緣故。因為如此，所以總裁稱國父底三民主義哲學為博大精深，真正可以說推之世界而皆準，百世以俟聖人而不惑，真是「為天下立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平」，決非過譽的。（見「三民主義之體系及其實行程序」第二頁）

### 第十二節 三民主義哲學為一般大學高年級學生所必修的

綜合以上所述，三民主義哲學確是救中國、建中國的而為全體國民尤其為全國青年弟子所不可缺少的一種學問。因為如此，所以全國底各級學校應當視「三民主義」為一般學生所必讀之書，不啻好像叢書院制度視「四書」「五經」為一般青年子弟所必讀之書一般。不過，我們應當視學生底年齡之大小及其智力之高低及其知識之深淺，有些地方譬如小學校，把「三民主義」之內容弄成簡易而化為公民常識或社會常識的教科書；有些地方譬如中學，把「三民主義」之內容也以改編與各種教材互相配合而製成爲一部公民教科書；有些地方譬如大學，不妨採用「三民主義」原本爲第一年級教本或者另行編纂，也無不可的，不過，此時不必過於高深，應當仍以「三民主義」原本所固有的「深入顯出」爲原則而已。至於大學第二年級以上，應否繼續教授「三民主義」呢，照我個人底意見，我認為三民主義既然是救中國、建中國之必需的工具，那麼，在教育之全部過程上，非繼續不斷地教授不可，設使像現行的大學課程，它僅規定在第一學年每週講解「三民主義」二小時，就算了事；到了第二學年就把它束諸高閣了；像這樣一暴十寒的辦法，那麼，

不消說三民主義哲學之實踐的問題難能解決，就是三民主義哲學之理論的問題，也難收效的。照我個人底意見，認為任何專科以上學校之任何學系，亘四學年或三學年，非繼續地講解三民主義哲學不可。幸而師範學院公民訓育學系有「總理學說」學程，它是該系二年級學生所共同必修之全年的科目。但是師範學院底其他各系爲什麼沒有這種學程呢？我認爲師範學院各系都非有這種學程不可。因爲師範學院畢業生之任務是在於將來到社會上去任心理建設之工作的緣故，所以他們在平時，非把與心理建設之內容有關的教材，尤其非把三民主義哲學預先研究好不可。不過，不過就程度而論，低年級與高年級所授之三民主義哲學底內容自有淺深之別，不啻如同別種科目有基本的和高深的兩部份分別高低年級而施教的一般。復次，就性質而論，除掉第一年級必須採用共同的内容之外，自第二年級起應當視學校之種類分別選擇，譬如文、法學院應當採用有一般理論性之三民主義哲學底材料，又如工、農、醫、商、法學院應當採用有實業計劃性之三民主義哲學底教材。此外，關於文、法學院底課程裏面固有「哲學概論」一門；但是這一門所授之內容，向來大都是屬於西洋哲學，乃與三民主義哲學毫不相干的；因此，凡習哲學概論者，輒以爲西洋哲學就是哲學，而不知三民主義哲學纔是我們中國本身所有的一種哲學。因爲如此，所以我認爲現行的我國大學課程應當把文、法學院學生所應修之「哲學概論」的名目改爲「西洋哲學史」；如果能够爲時間所許可，最好同時併授「中國哲學史」。等到學生修了西洋哲學史和中國哲學史以後，再授以「三民主義哲學概論」（這並非指第一年級「三民主義」學程而言），那麼，凡學習三民主義哲學者纔能够明確領悟我們中國本身自有一種哲學，並非抄襲自外國底哲學，並且知道這是現代中國所需要的一種哲學，也非就是從古來所遺下來的一種傳統的哲學。不過，他們也會知道三民主義哲學並非無中生有，乃是從歷史發展過來而演進的一種學問，確如國父自己所說，有些是淵源於中國固有的文化，有些是攝取自歐、美底最新的科學知識，有些是國父自己底獨見所創造發明而已。

論者或以爲三民主義哲學概論是國父自己以主觀的見解所構成之一家的哲學概論，並不像普通的所

謂「哲學概論」集各家底學說於一處加以解釋而有客觀的標準一般。殊不知三民主義哲學概論，雖則國父自稱有許多地方是他自己所獨創發明的，然而如我剛纔在上面所說，它既有中國固有的文化做它底淵源，又有歐、美底最新的科學知識做它底根據；因此，若站在主觀的方面看來，它確不是一部「人云亦云」的著作；若站在客觀的方面看來，它又是一部「無微不至」的著作。退一步地說，即使三民主義哲學概論是少含有某種民族和某個時代的色彩，而不能夠完全地適用於任何地方和任何時代，然而這種色彩，却是真正的哲學所應具有的。我在前面第二章，豈不已經引用過杜威底話嗎？杜威說：「社會哲學底產生，是在於社會有病的時候；政治哲學底產生，是在於政治有病的時候。」同一道理，我們可以說「三民主義哲學底產生，是在於現時代的中國社會上所有國際問題、政治問題和經濟問題及其他種種問題有病的時候。」不但我們中國底三民主義哲學如此，其他各國底種種哲學也何嘗不都是這樣的呢？譬如美國底實用主義哲學，德、意、日底法西斯蒂哲學、蘇聯底辯證的唯物論等，大都是含有民族性和時代性的東西；但是我們未聞她們底人民有反對其所以採用這等等哲學之聲。何況，三民主義哲學之特徵，又如我在前面第二章所已經說過的，是在於除掉有歷史的偶然要素之外，還有歷史的必然要素；這種歷史的必然要素，是為任何國家和任何時代所能夠發現的。因為如此，所以三民主義哲學雖則是產生於現時代的現社會——中國社會，然而它要以現實為基點，一方面引徵其過去，他方面論究其將來，使一般研究三民主義哲學者對於全部的人類底歷史和整個的人類底世界有價值的正確的理解。

原來三民主義哲學，不僅祇是一部哲學概論，並且是一部哲學史，尤其是一部批判體哲學史。什麼是「批判體哲學史」？所謂「批判體哲學史」，乃是以客觀的態度正確地記載事實，並發見其間有一貫之理論以明示諸說間之聯絡及理論的關係，而組織地闡明其發達之經路和理由，以指示哲學思想正確之趨向的一種學問。這種哲學史，既不似有些專以哲學者之傳記為主，依年代次序，敘述其學說之所謂「列傳體哲學史」

，又不像有些敘述各種學說時而又以自己之見解加以評論之所謂「評論體哲學史」。費碩（K. Fischer）曾說：「列傳體哲學史，並非嚴密意義之哲學史，乃是哲學者底歷史；評論體哲學史，也是缺乏嚴密意義之歷史的性質，不過是哲學論文而已。祇有批判體哲學史，纔可稱為完全的哲學史，它能够使讀者理解過去哲學思想之經路，同時又能够獲得哲學之一般的概念，明瞭哲學上一切問題及其原來的解釋。」（參考鄭謙著，「哲學概論」第五〇—五一頁）然則三民主義哲學纔有這種哲學史之資格。

除掉上述種種之外，三民主義哲學還有一種長處又不能不說的：三民主義哲學就是國父自己底人格之表現，因此，它不但使讀者理解哲學上一切問題，並且使他們對於國父底完全的人格油然而起一種景仰敬畏之心情以陶冶其自己底性格。照這樣的說起來，三民主義哲學，不但可以作為學校教育上研究本國及世界學術之教本，並且能够作為學校教育上陶冶學生底性格之範本。

綜合本章所討論的這許多話，其目的不外乎要我們依照三民主義的教育宗旨怎樣地去實現三民主義——民族獨立、民權普遍、民生發展，以作建國完成和世界大同之準備。同時，這種準備，必須要學校裏面底知識份子（包括教師和學生而言）先去做起，作為全體國民之模範，然後再推及於全社會，乃至推及於全世界。在過去，孔子早告訴過我們說：「己欲立而立人，己欲達而達人。」大學說：「君子有諸己，而后求諸人。」孟子也說：「愛人不親，反其仁；治人不治，反其智；禮人不答，反其敬；行有不得者，皆反求諸己；其身正，而天下歸之。」詩云：「永言配命，自求多福。」他繼續地說：「人有恒言，皆曰：『天下國家，天下之本在國，國之本在家，家之本在身。』在今日，中國國民黨『黨員守則』、『青年守則』——原文也詔示我們說：「自立為立人之基，自救為救人之始。」我們學校裏面底知識份子應當怎樣地首先努力奮鬥，不啻「國歌」所謂「諸爾多士，為民先鋒」一般，去實現三民主義，以完成我們自己對民族、對國家、對群眾乃至對世界所應負之任務。

## 第九章 三民主義哲學之目的

### 第一節 宗旨、目的、目標、要目四者之意義和用途

本章所要討論的問題，就是要我們怎樣地走到「世界大同」這個最後的目的。什麼是「世界大同」？這個問題，我在前面第七章已經把它說明一過了，此地不必再述。現在我要對於與「世界大同」有聯繫的關係之所謂「目的」一語，不能不姑先作一度解釋。因為「目的」一語，本來自有一定之界說；但是在應用的時候，這一語往往爲人所混用，不但弄得它本身底意義非常曖昧，並且使我們做事底程序也會發生混亂。原來所謂「目的」一語，在它之外，還有幾個名詞如所謂「宗旨」、「目標」和「要目」之存在；因此，這幾個名詞雖則各有各底界說和用途，然而一不經心，就容易令人互相混用，不啻失之毫釐，謬以千里一般。譬如「教育宗旨」一語，本來與所謂「教育目的」有別，所謂「教育目的」，也是與所謂「教育目標」有殊；然而「教育宗旨」與「教育目的」及「教育目標」與「教育目標」幾語，往往爲人們互相混用，得不到正確的觀念。若照同一理由，那麼，所謂「目的」一語若不先確定其觀念和界說，則世界大同怎樣地被促進；因此，它也難解決的。然則所謂「目的」一語之意義究竟是什麼樣及它與所謂「宗旨」、「目標」、「要目」三語有怎樣的區別和關係呢？這個問題，我爲謀說明便利起見，姑借用外國語——英語——來解釋，同時按照這四語底外延之大小及其用途之遠近順序地說明在下面：

現在我先說「宗旨」一語吧。所謂「宗旨」，英語叫做 Purpose；若翻譯以中語，它是「志切成功」之義。再分析地說，這一語是含有英語 Desire (計劃、設計)、intend (立意、企圖)、Arrange (安排、準備)、resolve (決意、定意)等義。若就它底用途而論，所謂「宗旨」，是與英語 Propose (提案、提議)

相同。大凡提案者或建議者一經提出一個案或建議一件事以後，就不問它能否通過；或者在通過以後，也不問它能否持久，他們底心目中總想要把這一個案或這一件事當做既定的方針看待，在某種空間和時間內，使它無論如何、不致發生搖動的。這就是叫做「有宗旨」。譬如一個國家所有的既定國策，叫做「國是」；這也是一種宗旨。總裁在他底著作「科學的道理」（原名「科學精神與科學方法」裏面講到基本的科學方法之程序有六大要點，其中第一、範圍與組織，第二、立案與預備，尤其所謂「立案」，就是「宗旨」的意思。總裁又有所謂「以不變應萬變」一語裏面之所謂「不變」兩字，也就是含有「有宗旨」之義。

總之，所謂「宗旨」，在任任何一種事物之實行程序上，總是確定不移的，同時又有「提綱挈領」的意思。譬如朱晦庵說：「一物之中，天理完具，不相假借，不相陵奪，此統之所以有宗，會之所以有元也。……」朱氏底這幾句話，尤其最後的兩句話，就是指出一物之中，不拘其具有何等內容，然而必有它底一個宗旨以提其綱而挈其領的意思。我們底「國歌」開宗明義地首先就說：「三民主義，吾黨所宗。」此地所謂「宗」之一字，就是所謂「宗旨」之「宗」。這兩句話就是說三民主義既經為國父所確定，所以它是永久不變的一個最高的救國、建國和救世界之原則，而為中華民國全體國民乃至全世界人類所共同遵守的。總裁說：「我們無論研究一種什麼學問，都應該用科學方法分析、演繹、歸納，把它整理出一個秩然井然的系統，纔可以窺見全體，得其精要；纔容易使人明瞭，不致誤解。總理的三民主義，何等的精深，何等的博大；但是一經用分析方法研究之後，我們又覺得系統分明，程序嚴整，非常簡單，非常明白。我最近研究三民主義，蒼萃總理關於革命建國的方略和遺教，貫串起來，以定一個「三民主義之體系及其實行程序表」。我認為這一張表，可以把三民主義的原理和內容以及實現主義所必需的革命原動力和革命方略乃至達成最終目的所必經的國民革命程序，包括無遺，很清楚明白的擺在我們面前。這種綜合提挈的說明方法，就是古人所說的「舉綱者必提其綱，振衣者必挈其領」的道理；也就是古人所謂「一綱舉，萬目張；一本立，

實事理」的道理。」（見「三民主義之體系及其實行程序」第三—四頁）照總裁底這一段話看起來，我們就可知三民主義是一個宗旨，總裁底這一張表，就是「三民主義」這個宗旨之綜合提掣的說明。同時，我們又可知道所謂「宗旨」與所謂「目的」兩者自有區別；因為總裁底這一張表裏面所謂「最終目的」是世界大同，它是三民主義這個宗旨中之一部，並非它底全體，不過它是三民主義這個宗旨中之最高的、最後的一部而已。

復次，我說「目的」一語吧。所謂「目的」，英語叫做 Aim 它底解釋，是含有「指向」(direct)、「指示」(point)、「傾向」(toward) 諸義。近人陳禮江先生認為所謂「目的」，是比較永久的、籠統的、抽象的。這是因為他想要把所謂「目的」與我在後面所要說的所謂「目標」作一度比較的說明。他認為所謂「目標」是比較暫時的、切實的、具體的。他說：「譬如走路，目的是最後所欲達到的終點，目標為達到終點中間的某一部份的小終點。由此，可知教育目的與教育目標的區別，亦可知目標的意義了。」（見陳禮江著「社會教育機關訓導實施法」第二章，教育部訓育委員會「訓導叢書」，未刊本。）所謂「目標」之意義，究竟怎樣解釋？姑留在後面再說；至於所謂「目的」與所謂「目標」兩者之區別，確是如陳先生所云然的。不過，陳先生所說，是指「目的」與「目標」兩者之比較而言的；如果我們拿「目的」與所謂「宗旨」作一度比較的說明，那麼，我却認為所謂「宗旨」是比較永久的、籠統的、抽象的；至於「目的」呢，它乃是比較暫時的、切實的、具體的。不過，所謂「暫時的」一語，尚有語弊；因為英語 Aim，照一般字典底解釋，它還含有「終極」(end)、「結局」(issue)、「結果」(result)、「最後因素」(final cause) 諸義。如果照這等意義看起來，那麼，所謂「目的」，也是永久的，並非暫時的東西。但是照杜威底看法，他認為所謂「目的」是與所謂「手段」(means) 相對待的。他說：「……如果把由活動裏面生長出來的目的，作為指揮活動的計劃；這種「目的」，既是目的，也是手段。我們所以有目的與手段的區別，不過是為便



利起見而已。其實某一手段，在我們未做到以前，都是暫時的目的。每一目的，一經成功之後，又變成再行促進活動的手段。如果它是指示我們所從事的活動的將來方向，這個時候，我們就把它稱為「目的」；如果它是指示我們活動的現在方向，我就把它稱為「手段」。（註見第四章）照杜威底這幾句話看起來，所謂「目的」既然就是手段；因此，它也可以說是暫時的，並非永久的、固定的東西。不過，我們不懸着一個目的不已；如欲懸着一個目的，不問其中途有無變動，總要達到最後的目的而後已。這譬猶放鎗，我們不要人放鎗則已；如欲要人放鎗，非要把他所懸着之「鵠的」放得中不可一般。因為我們心目中既有一個最後的目的，好像三民主義這個宗旨中存有「世界大同」這一個最後的目的的一樣，那麼，我們對於這個最後的目的，也不妨稱之為永久的、固定的。

但是上面所謂「最後的目的」雖稱為「最後」，然而我們欲要達到它，在進行歷程——實行程序——中暫時不能不把這個最後的目的引近地放在我們底眼前，作為指導，使我們底活動能夠勝利地繼續進行。然則英語文法上往往在 *end* 一語之後加以 *in view* 兩字而成爲「*end in view*」一句成語，其命意就不外乎此。因為所謂 *end* 一語，雖則是「終極」之義，然而所謂 *in view* 兩字，乃是「在眼前」或「在心目中」的意思；合言之，這一句成語，就是「把最後的目的放在我們底眼前」的意思。杜威解釋得好：「『目的』（*end in view*）」這個名詞很有暗示我們的作用，因為它能够使我們把某種歷程底終極或結果放在心目中，作為指導。我們如果要範圍我們底活動，其唯一的方法，須把這種活動所終結的對象，放在我們底眼前，——例如一個人放鎗，他底目的就是他底鎗對着放的鵠的。但是我們要記得：這個對象不過是一個記號，由於這個記號，我們底心能够使欲進行的活動有所專注。嚴格地說起來，放鎗的鵠的不是「目的」，『要放中這個鵠的』，纔是『目的』；放鎗的人雖藉鵠的瞄準，但是瞄準的時候，也須看着手上所拿的鎗。放鎗的時候，心裏想起這種對象，都是用來指揮這個活動。……他心目中所要達到的『目的』，是

利用這件東西的作爲，不是與活動隔離孤立的東西。他底對象不過是他向前活動所要達到的「目的」底一個方面，——不過使得他底活動能够勝利地繼續進行。（註見前）杜威底這一段話，雖則是多少帶有自我中心的主義和實用主義的色彩；具體地說，他所謂「要放中」，就是「實用」的意味；但是從三民主義哲學的觀點上看來，我們也認爲所謂「理想」，是與「實踐」分離不開，換句話說，所謂「理想」，是要從「實踐」裏面去把握住的。如果能够照這樣的做去，它纔算是一個真實的理想；否則，它不是空想，就是幻想而已。同一道理，所謂「目的」，是使人對付目前的環境，看環境怎樣地變化去順應的，並且立刻地發生一種適當的反應或反動的結果；設使不然，那麼，它就是一個懸空的鵝的，要使人暗中摸索，終無達到之一日，簡直等於「無目的」一般。

現在我設一個譬喻，認爲所謂「宗旨」，不管一幅整個的旅行圖案，記明我們所應知道的東、南、西、北的方向，以作永久的、籠統的、抽象的標準或方針。至於所謂「目的」呢，它不啻根據這一幅圖案去規定出我們所應走的諸路線，同時把這等路線又又劃分爲若干段落——近的、中間的和最後的或終極的作爲指向。譬如成渝路線，它由成都出發，它底最初一段是簡陽，其次幾段爲資陽和資中，中間的一段爲內江，它底最後的一段爲重慶。每一段本身都是目的，但是前一段是後一段之手段。照這樣的一段一段相互地發生聯繫的關係看來，那麼，所有各段，正如杜威所說，它既是一個目的，也是一種手段。獨祇最後的一段——重慶，或者可以稱爲「目的」。我在前面所引用的總裁那一段話裏面所謂「我們無論研究一種什麼學問，都應該用科學方法分析、演繹、歸納，把它整理出一個秩然井然的系統，纔可以窺見全體，得其精要」。「全體」兩字，就是「宗旨」的意思；至於他所謂「經用分析方法研究之後，我們又覺得系統分明，程序嚴整，非常簡單，非常明白。」呢，此地所謂「系統分明，程序嚴整」兩語，就是「目的」的意思。由此，可見「宗旨」與「目的」雖則有不可分離的關係，然而兩者各有各底意義和用途，不可混爲一談的。同

時，我須要知道的，所謂「目的」，雖則有時也具有有一種永久性，譬如「世界大同」這種最後的目的就是具有一種永久性的東西；然而它若比之宗旨所有的永久性稍為薄弱的，譬如「世界大同」底永久性比之「三民主義」底永久性，還有不及的地方。總之，三民主義底永久性，可以說是絕對的；世界大同底永久性，還是相對的。因為如此，所以我們對於前者稱之為「最高的原則」，而所謂「最高的」，就是「無上」之義，它沒有比較可言；對於後者稱之為「最後的目的」，而所謂「最後的」，就是與它底前面所有的諸目的「充實人民生活、扶植社會生存、發展國民生計、延續民族生命（最基本的目的）及民族獨立、民權普遍、民生發展（中間的目的）」比較而稱謂的。

復次，我說「目標」一語吧。所謂「目標」，英語叫做 *objectives*；這語是由英語 *object* 演化過來的。所謂 *object* 一語，照英語辭典底解釋，是含有 *thing placd before eyes* 之義；若翻譯以中語，它是含有「眼前底物」或「把物放在眼前」的意思。然則我們所以把 *objectives* 譯做「目標」，確有相當的道理。因為所謂「目標」，引伸地說，就是「眼前底標識」的意思。原來所謂 *object* 之對待的名詞是 *subject*，前者譯做客體，後者譯做「主體」。同時，所謂 *objective* 之對待的名詞是 *subjective*。前者譯做「客觀的」，後者譯做「主觀的」。不論所謂「客觀」或「客觀的」，這兩語底意義，都不外乎說有一種可以看到、聽到、嗅到、嘗到乃至接觸到的東西擺在觀察者主觀者底面前使之觀察的。這不啻大學所謂「格物」，尤其顏元所謂「手格其物」一般。然則近人所以稱所謂「目標」，是暫時的、切實的、具體的，決非無故的。

但是所謂 *objectives*，一語照英語辭典底解釋，也有解做“*final cause*”之義；因此，它似乎與所謂 *end* 相同，並且容易與所謂「目的」(*aims*)相混用的。這不啻所謂 *aim* 一語，因辭典上有了 *end*, *issue*, *result*, *final Cause* 諸義之解釋，所以容易與所謂「宗旨」(*Purpose*)相混用的一般。殊不知辭典上底

解釋，是近於一般的通俗的意義；若照特殊化、學術化的解釋，那麼，這些名詞乃是另有一種合理的意義之發現。陳禮江先生說：「教育目的 (Aims of Education) 和教育目標 (Objectives of Education) 這兩個名詞的意義，原來混為一談。到了後來，這兩個名詞落到課程專家手裏，它們的意義就有區別了。」（註見前）至於這兩名詞有怎樣的區別呢！我已經根據陳先生所解釋，把它敘述並討論在前面了，此地不必再述。現在我姑仿照前面所設的譬喻，認為所謂「宗旨」既好像一幅既定的旅行圖案，所謂「目的」，又是好像根據這一幅圖案去規定出我們所應走的諸路線同時又劃分為若干段落，那麼，所謂「目標」，不啻好像在每一段落一初出發的段落或次度出發的段落乃至每次所欲達到的各個段落一各寫明站名並加上像箭形的符號，作為標識一般。像這樣的滙合許多所達到之諸段落（陳先生稱之為「小終點」），即可達到最後所欲達到的段落或終點。因為這一個最後所欲達到的終點，也許是與前面所有「最後的目的」相互符合，所以我們有時可以稱「最後的目的」為「終極的目標」。

最後，我來說「要目」吧。所謂「要目」，英語叫做 *syllabus*；它底對待名詞是所謂「細目」，英語叫做 *details*。這個名詞，不成什麼問題；不過，為避免「目標」與「要目」之混同起見，我也不妨仿照前面所設的那一個譬喻，認為所謂「要目」，不過好像各個段落底車站所張貼的諸規章及種種標語，使一般客旅有所循遵並便於引起他們所應當注意的。但是所謂「要目」，並不是單純地記載以一般旅客所應遵守之諸規章和所應注意之諸事項，乃是兼含有一般旅客所應尊重之一般原則和根本原理。關於這一層之理由，容留後面再說。

## 第二節 三民主義本身就是中華民國教育宗旨

上節所述，是關於宗旨、目的、目標、要目四者之意義和用途底說明；現在我再來說明這四者之相互

關係，同時爲謀說明便利起見，姑連同教育宗旨、教育目的、教育目標、教育要目四者之相互關係一併地討論一下吧。照李建勳先生底研究，他認爲要目爲達到目標之準繩，目標爲實現目的之階梯。其間前後之呼應，彼此之聯繫，必須詳爲設計，兼顧通籌，方能推行而盡利。（見「高等教育季刊」第一卷第四期第六三頁，李建勳，「專科以上學校訓導方法」）現在我再把李先生底這一段議論補充一句話，認爲目的爲貫徹宗旨之步驟。李先生又說：「吾國高等教育之訓育目的，照三民主義教育實施原則言，應以三民主義爲中心，養成德、智、體、群、美兼備之人格。訓育目標，照廿八年之『訓育綱要』論爲自信信道、自治治事、自育育人、自衛衛國。訓導要目，在廿九年十月教育部召集之訓育會議中，決定爲『青年守則』十二條。但『青年守則』（即黨員守則）中規定，遠在訓育目標以前，訓育目標之涵義，似未能包括訓育目的之全部。若以前後呼應，彼此聯繫繩之，恐不無缺陷。故吾人應認『青年守則』之要目，爲達到目標之一環而非全豹。訓育目標之解釋，爲實現目的之舉例而非全旨。」（同上，第六三—六四頁）李先生所說的前半部份話，是一種事實，本來不成什麼問題。不過略事補充而已。至於他底後半部份話呢，我認爲它還有商榷之餘地。現在我對於李先生所說的前半部份話先作一度補充，述在下面吧。

照我個人底研究，認爲我國底教育宗旨爲三民主義；換句話說，三民主義本身就是教育宗旨。我在前面曾經舉過「國歌」所說的首兩句話——「三民主義，吾黨所宗」了，所以我認爲三民主義就是中華民國教育宗旨。中華民國大學院時代召集第一次教育會議，確定三民主義爲教育宗旨一案，它底說明書已經明白地指出「無主義的教育宗旨，實在等於沒有宗旨。它又認爲沒有具體的一貫的宗旨的教育，等於無教育。」由此，更可見三民主義就是中華民國教育宗旨。復次，就教育目的而論，照李先生所說的那些話，固然不錯；但是爲謀前後呼應和彼此聯繫起見，我認爲不如說中華民國教育宗旨之內容所載的一切事項是教育底諸目的。分析地說，中華民國教育宗旨底首兩句話所謂「中華民國之教育，根據三民主義」，就是說三民主義

是一個最高原則，要使一切教育都必須遵奉這個最高原則而推動，並且貫徹始終的。這個最高原則，在教育政策上講，就是中華民國教育宗旨本身。其次說：「以充實人民生活、扶植社會生存、發展國民生計、延續民族生命爲目的」這幾句話。我們一見就是教育目的；但是這是教育宗旨中所包含的一部份目的，並非目的之全部。同時，這個目的，是一種最基本的目的；我無以名之，名之曰「直接的目的」，不啻杜威在教學法上稱個人方法之第一要素爲「直接的性質」(directness)一般。因爲中華民國教育之本質(本義)是民生，上述的這四句話又如 國父所指示，是民生之內容，所以我們非使一般被教育直接地達到它不可。再其次說「務期民族獨立、民權普遍、民生發展」這三句話，是連接着前四句話而說的。這也是教育目的，並且又是教育宗旨中之一部份目的。同時，這個目的，是一種較高一階段的教育目的；我無以名之，名之曰「中間的目的」。此地所謂「中間的」一語，就是含有由上面所已說的「直接的目的」走到下面所要說的「最後的目的」之媒介物或過渡橋的意思。最後說：「以促進世界大同」這一句話，是直接地連接着前三句話，間接地照顧到首四句話而說的，這也是教育目的；並且又是教育宗旨中之一部份目的。同時，這個目的，是最後一階段的教育目的，我無以名之，名之曰「最後的目的」。此地所謂「最後的」一語，也不過是呼應着或聯繫着頭四句話和其次三句話而稱謂而已；但是實在講起來，它也無所謂「最後的」。因爲在根本上講，民生哲學，既如總裁在「三民主義之體系及其實行程序表」上有所指示，是「天下爲公」，所以所謂「世界大同」，也可以說是是一個最初的目的。這個最後的目的，雖則也可以說是最初的目的，然而此地所謂「最初的」，也不過如杜威所說，把某種歷程底終極或結果放在心目中，作爲指導而已，並非要使一般學生尤其幼少的兒童立刻地去實現的。如果要使他們去實現，那麼，我們非使他們由目前的、切實的、具體的目的——直接的目的——做起不可；復次，再經過較高較遠一階段的目的——中間的目的——而推行，然後纔能夠達到這個最後的目的，並非一蹴可幾的。因爲如此，所以它有「促進」兩字來表明它底步驟。

（關於這一層之詳細的說明，還請參考拙作「三民主義教育之本質的探究」，見「致與學」創刊號。）

如上所述，教育宗旨是唯一的；換句話說，中華民國之教育，祇有一個教育宗旨——三民主義的教育宗旨；至於教育宗旨中所包含的教育目的呢，它也不妨必須在三民主義這個最高原則之下，分做幾個階段：最初的、中間的和最後的；橫地說，它是有多樣性的，縱地說，它是有多層次的。因為前者是唯一的，所以它是為各級教育行政機關及各級學校乃至一般家庭底父母和一般社會底長老所共同地遵守的；因為後者是有多樣性和多層次的，所以它是為各級教育行政機關及各級學校乃至一般家庭底父兄和一般社會底長老所分別訂定，就着被教育者底年齡、性能力和志願之差異而施行的。同時，因為教育宗旨，如前面所說，是永久的、籠統的、抽象的，所以它祇可以為各級教育行政機關當局及各級學校教師及至一般家庭底父母乃至一般社會底長老所遵守的，但是它不必提示於一般學生，尤其不可告訴於幼少的兒童；不過，它可以懸掛在一般教育機關底壁上作為辦理教育之方針，好像我在前面所設譬的各車站內懸着一幅旅行圖案一般；有時對於專科以上學校底學生把中華民國「教育宗旨」作一度輪廓的解說而已。

### 第三節 教育宗旨與教育目的之關係

復次，就教育目的而論，它雖則比之教育宗旨是稍暫時的、切實的、具體的，然而它比之教育目標還是含有永久的、籠統的、抽象的性質。不過，就中所有的直接的目的比較目前的、切實的、具體的而已；至於中間的目的呢，它似乎是較高的、較遠的；最後所謂「世界大同」這一個最後的目的，可以說是永久的、籠統的、抽象的，不啻杜威所指摘的「遼遠將來的目的」一般。因為如此，所以教育目的，如同教育宗旨一樣，也不必悉數提示於一般學生底面前，乃是應該照國父所詔示的「不知而行，行而後知，知而後行」三階段的教學法，按照學生就學底程度——小學、中學和大學——而施教的。杜威說：「教育底本身並

沒有什麼目的。「這」句話，就是上述的這種意思。杜威又說：「教育底目的是要使個人能够繼續地底教育；換句話說，學習底目的和報酬，便是使人能够繼續不斷地向前生長。」他又說：「我們如果尋覓教育底目的，不是要在教育歷程以外去尋覓別的目的，把教育做個別的『目的』底附屬物。」（註見前）照杜威所說的這幾句話看起來，我們就可知我們底教育目的，也就是附麗在教育歷程之內，並非在教育歷程以外另有別的目的。具體地說，我們中國教育之本質或本義（即杜威之所謂「教育本身」）是「民生」；因此，我們底教育目的就是附麗在「民生」底裏面，並非在「民生」以外去尋覓別的目的；不但直接的目的如此，就是所謂「世界大同」這個最後的目的，在根本上講，也是附麗在「民生」了「天下爲公」之內，並非在「民生」或「公」以外去尋覓別的目的。因爲如此，所以我們在實施各級教育時，祇要教學生怎樣地實現「民生」或「公」，那麼，教育底諸目的都自然會達到的。設使我們空懸一個所謂「世界大同」的目的，並不使學生講求其所以達到之道，那麼，這個目的，不啻「空中樓閣」一般，無論怎樣去追求，然而始終不能够實現的。

杜威所以竭力地要反對「遼遠將來」的觀念，以爲不應該在教育歷程以外預定一個終局的目的，要使兒童盲目地追求，其目的就是在於鑒諸從來的教育學者，大都不知道這個道理，建設出許多不合理的教育哲學，譬如海爾巴脫（Herbart）規定出五種道德觀念爲教育底目的；又如福祿培爾（Froebel）建立出一個所謂「原（Unit）」的原理，並且視「絕對」或「神」爲這個原則，作爲教育尤其作爲幼稚教育之教育底目的。不僅此也，就是斯賓塞底教育論比較地能照顧到兒童自身之性能，視教育爲完全的生活之預備，在杜威看來，它也是不甚妥當的。所以杜威自己澈底地說：「教育就是生活本身，並非生活底預備。」這是杜威所主張的一種教育底本質觀或本義觀。教育究竟是否卽生活？抑或含有別的要素？這個問題，此地姑置勿論，好在我在前面兩幾章已經討論過了，此地也無需再說。不過，平心而論，在教育底本質或本義上及教學法和學習法上看起來，教育底目的確是如杜威所說，附麗在教育底本身上，時時刻刻地變化發展，並



且時時刻刻地可以獲得一些目的，久而久之，逐漸地達到其最後的目的；並非在教育歷程以外，老早就確立一種永久地一成不變的目的，要使兒童遠遠地去觀望，當做「絕對無上」的東西看待一般。

我在前面第七章豈不是已經引用過陳北溪所說的兩段話嗎？一段話是陳氏以為道非是外事物有箇空虛底，其實道不離乎物；若離物則無所謂道。另一段話是陳氏以為未有天地萬物，先有是理，然此理不是懸空在那裏。纔有天地萬物之理，便有天地萬物之氣；纔有天地萬物之氣，則此理便全在天地萬物之中。陳氏底這兩段話，都是指「元始的」(The First Cause)「道」或「理」。「太極」而言的，他是根據朱氏所謂「人人有一太極，物物有一太極」這兩句話而演繹的。朱氏底這兩句話，是否妥當？馮友蘭先生認為它乃「可討論之問題，並且以為它是一種神秘主義的說法，我們現在不能持之。」(見馮著，「新理學」第五八—五九頁)它是否如此？此地我無暇討論，不過，陳氏所說，認為所謂「道」或「理」，不是懸空在那裏的這一種見解，確是至當的。

如果我們照陳氏底這種見解推論起來，那麼，我們所謂「最後的目的」(The final cause)，也應當是這樣的。譬如大同的世界主義——社會主義，可以說是政治哲學和社會哲學上所假設的一個最後的目的；但是在國父看來，他以為從來的社會主義，大別起來，約有兩派；一派是叫做「烏托邦派」，這個烏托邦與中國黃、老所說的華胥氏之國，意思相同；另一派是叫做「科學派」，這個科學派是馬克思所發明，他專從事實和歷史方面用功夫，即專從科學方法研究社會問題之解決。(見「民生主義」第一講)我們不拘馬克思把歷史上所有一切事實看得有無錯誤和有無遺漏乃至是否倒果為因——視階級鬭爭的病態為社會進化之因，然而我們認為他底學說，如同國父底「三民主義」及其他遺著一樣，陳義既不甚高，說法也不甚奧，深入顯出，闡發無遺的。因為如此，所以國父稱之為「科學派」。但是馬克思這種研究法，還祇是適用於研究社會問題之上，提出什麼所謂「共產主義」；但是如果我們把它應用之於實際教育問題之上，那麼，應當如

杜威所說，把這種所謂「科學方法」加以改造，使它弄成具體化和實際化，即一方面對於一般學生不懸空以一個「遼遠將來」的所謂「世界大同」，他方面却使他們把「世界大同」這個最後的目的放在心目中作為指導。

現在我再進一步地一面追加地引用杜威對於教育目的有所表示的諸意見，一面對於杜威所表示的這等意見予以一度檢討和批評。照杜威底意思，他認為良好的教育目的所應具的特性有三個：（一）教育底目的須根據於個人底固有活動和需要（包括天賦的本能和獲得的習慣）；（二）教育底目的須能夠翻成實行的方法，與受教育的人底活動，共同合作；（三）教育家須防備所謂普通的和終極的目的。杜威所指出的這三個教育目的底特性，就是說教育底觀念形態——教育制度和教育宗旨——應該跟着教育底本質或本義而決定的。但是杜威所規定的教育底本質就是生活；而所謂「生活」，又是偏重於個人底活動，所以杜威所說的第一個特性，也是傾向於個人主義。復次，杜威所謂「翻成實行的方法」一語，是太偏重於實用而忽略理想，所以杜威所說的第二個特性也是有缺點的。最後，杜威以為「教育家須防備所謂普通的和終極的目的」這種主張，簡直使受教育者養成一種狹隘的心情，不是為特殊問題所局限，就是為目前問題所限制，故步自封，不會有遠大的眼光，所以杜威所說的第三個特性，也是不甚合理的。因為如此，所以近來有許多人批評杜威底教育哲學是側重實用而輕視理想，過重人為而忽視自然；尤其蘇聯底教育學者平克微支指摘杜威太注重於美國現社會底觀念形態之保守，決非「無的放矢」的。不但外國底教育學者對於杜威底教育哲學有這樣的批評，就是美國國內底教育學者對於他也有同樣的指摘並有加以修正的。地地我們為時間所不許可，姑不備述。

如果上述的杜威底這種教育主張應用之於我們中國底實際教育問題之上，究竟怎樣呢？照我個人底考察，認為杜威底這種教育主張，積極地說，它於我們中國底實際教育問題之上，不無有點幫助；消極地說，我們不能因它有缺點和不甚合理的地方而不會加以改良的。原來三民主義教育之本質是民生；因此，即

使我們應用杜威所說的教育目的之第一個特性，但是我們也不致有陷於偏重個人底活動和需要之弊，却能够顧到全體的民族底活動和整個的社會底需要。復次，三民主義教育之方法是要使理想與實踐同時並行而又有所互相綜合的；因此，我們也不致如同杜威所說的教育目的之第二個特性一樣，祇知道把教育底目的翻成實行的方法而忽略教育底理想，却能够使受教育的人隨時隨處發揮其理想去改進其日常的一切活動。最後，三民主義教育之目的是有直接的、中間的和最後的三個階段；因此，我們更不會如同杜威所說的教育目的之第三個特性一樣，使教育家須防備所謂「普通的和終極的目的」，却能够使他們不斷地注意到它，作爲指導的。

總之，三民主義之教育，確如陳立夫先生所說，固重視集體生存，然初不忽視個性之發展，且於發展個性尤有「執兩用中」之妙。（陳著，「教育宗旨釋義」，見「教與學」第六卷第一期第一五頁）然則陳先生爲什麼這樣地說呢？因爲三民主義之教育本是謀個人與社會之綜合的緣故。因爲三民主義之教育，在一方面講，它初不忽視個性之發展，所以「教育宗旨」中有「直接的目的」——充實人民生活、扶植社會生存、發展國民生計、延續民族生命；在另一方面講，它重視集體生存，所以「教育宗旨」中有「最後的目的」——促進世界大同。這就是陳先生所謂「執兩用中」之妙的意思。不但如此，並且無論於個性發展或集體生存之中，各具有「執兩用中」之妙。就前者而論，所謂「人民」、「社會」、「國民」、「民族」等語，豈不是含有個人和社會兩種要素嗎？不過，我們欲要謀社會之健全，那麼，非先從個人之健全做起不可。等到後面討論教育目標時，自會明白的。就後者而論，所謂「世界」，豈不是各個民族之集合嗎？各個民族，又豈不是各個人之集合嗎？復次，所謂「大同」，豈不是含有「小異」嗎？所謂「小異」，實在也是含有個性發展的意義。關於這幾點，我在前面幾章裏面已經討論過了，請翻看前章，也會知道的。像這樣的說法，那麼，我們中華民國教育之目的，在一方面看來，它不像杜威所說，是偏重於個人底活動和需要，乃是兼顧全體

國民、各個民族和世界人類之個性，尤其要發展我民族至剛至大至中正之個性；在他方面看來，這又不像馮克思一派所主張，欲建成一種無民族性和無國際性的社會主義——共產主義，乃是要促進一種尊重和實現民族獨立之王道主義——世界大同。因為如此，所以三民主義「教育宗旨」之中，必須要有「中間的目的」——民族獨立、民權普遍、民生發展。此地所謂「中間的」一語，實在就是所謂「執兩用中」的意思。再具體地說幾句話，這個中間的目的，就是一方面要擴充前面所有的直接的目的——個性發展——之作用，他方面要促進後面所有的最後的目的——集體生存——之實現。

陳立夫說得好：「三民主義教育之目的維何？曰：『實現三民主義，以建民國，以進大同。』建國則福利溥於國民，大同則惠澤周於世界，其範圍不僅限於局部，其時間乃遠及於將來，以吾民族之自信力，結吾民族之互信心，以實現吾民族共信共行之主義，此蓋吾後知後覺者倡導力行之責也。」他又說：「中華民國之教育宗旨，根據三民主義，即吾所謂以三民主義為教育之中心思想也。……而以實現三民主義為終極目標，即宗旨之「務期民族獨立、民權普遍、民生發展，以促進世界大同」也。二者固一而二、二而一者矣。」（同上第一五頁）陳先底生這些話，可以說就是對於杜威底那種教育主張加以修正。具體地說，陳先生一方面固然贊同杜威所主張的教育底目的應當從卑處近處做起，即以兒童個人底活動和需要為出發點，然而他方面却反對杜威把教育底目的範圍僅限於局部，並不知道其時間可以遠及於將來。因為如此，所以陳先生提出一種「執兩用中」的辦法；同時，他認為三民主義教育之目的，就是有這種「執兩用中」之妙。

復次，我認為陳先生所舉的「吾民族之自信力」，就是中華民國教育宗旨中之直接的目的上底一種要素。關於所謂「民族的自信力」之意義，我會經在拙作「抗戰建國與民生哲學」第一稿（即第二三頁）解釋一過了，現在為參考起見，摘錄於下：「所謂『民族的自信力』，是充實人民生活、扶植社會生存、發展國民生計、延續民族生命之可能性或能力。」此外，我還有詳細的說明，茲姑從略。再其次，我認為陳先生所

謂「吾民族之互信心」，就是中華民國「教育宗旨」中之中間的目的上底要素。因為「民有」、「民治」、「民事」，都是人與人間雙方互相尊重、互相協助的意思。最後，我認爲陳先生所謂「吾民族共信共行之主義」，就是中華民國「教育宗旨」中之最後的目的上底一種要素。因爲所謂「大同」一語，就是含有人類間彼此有共同的信義而不互相侵犯的意思。再總括地說幾句話，陳先生對於三民主義教育之目的所以有這樣的一種解釋，其命意就不外乎一方面固要贊同杜威所說的「教育底本身並沒有什麼目的」這一句話，然他方面却要修正杜威所說的「教育家要防備所謂普通的和終極的目的」另一句話。因此，我認爲陳先生所有「教育宗旨釋義」尤其關於三民主義之目的底解釋本身，就是有「執兩用中」之妙。

但是平心而論，杜威底那種教育主張，也並非走到極端的個人主義而忽略社會主義；不過，他因爲要亟亟乎推翻從來的一班教育學者祇知道「教育是生活底預備」這一方面，而忘記掉「教育就是生活本身」另一方面，所以他開宗明義地首先提出所謂「教育底本身並沒有什麼目的」這一句話。殊不知原來杜威在這一句話之下，還有繼續地說着的幾句話。他說：「只有人、父母、教師，纔有目的，而他們所有的目的，也不是『教育』這個名詞所表示的抽象觀念。因爲這個緣故，他們底目的是有無窮的變異；隨差異的兒童而差異，隨兒童生長和教育經驗底發展而差異。就是能以文字表述的最合理的目的，倘若我們不知這並不是目的，不過是教者方面底暗示，暗示他怎樣注意，暗示他怎樣選擇，使他所遇的實際情形底種種勢力，能够自由發展，不受阻礙，使他知道怎樣指導這種種勢力上適當的途徑，那麼，就是這種目的，也是有害而無益。」（註見前）杜威底這幾句話，固然多少含有個人主義和自由主義乃至實用主義的色彩，然而如我在前面所說，若在教育底本質或本義上講，那麼，我對於杜威底這種教育主張也是非常贊同的。因爲杜威底這種教育主張，實在講起來，並非反對教育底觀念形態有目的，乃確是爲着從來的一班教育學者例如海爾巴脫、福祿培爾等樹立一種抽象的原則爲教育之目的，而有阻礙於教育底本質之發展而有所發揮的。但是

我們國內會有許多教育學者不明察杜威所說的話之真意，竟斷章取義地祇看到前一句話，輒誤認杜威底教育主張是反對教育有目的，甚至認為他要取消教育宗旨；因此，民國十一年，全國省教育會聯合會在廣州開會時，竟決議通過呈請前北京政府教育部以命令廢止「教育宗旨」，另佈「教育本義案」，標明所謂「養成健全人格，發展共和精神」字樣。這十二字，一見就可知它並不一定就是中華民國之教育宗旨，乃不啻為一般民主國家所共同通用的，可以說沒有宗旨，更談不到什麼主義。同時，前北京政府教育部當局也莫明其妙，竟採納批准，遂下令取消中華民國「教育宗旨」了。固然，從前所有的中華民國「教育宗旨」之內容甚屬空疏，毫無確定之主義，然而因為它沒有主義就連同教育宗旨本身一併地根本取消，不免好像「因噎廢食」一般。因為民國十一年前北京政府教育部有了這種輕舉妄動，所以自那時候起迄於民國十六年止，中華民國底教育政策就失掉其重心，以致游移不定了。幸而到了民國十七年五月中華民國大學院召集第一次全國教育會議，當時決議通過確定三民主義為中華民國「教育宗旨」，稱之為「三民主義教育宗旨」。翌年（即民國十八年），這個決議案再經中央執委會修正起草，並用國民政府名義公佈，這就是現行的中華民國教育宗旨。因為這個「教育宗旨」是根據三民主義而確定的，三民主義既是永久不變的東西，所以這個「教育宗旨」也是永久不變的。不但「教育宗旨」如此，並且它裏面所包含的教育底諸目的也是永久不變的。因為「教育宗旨」及其所包含的教育底諸目的是永久不變的，所以無論「教育宗旨」本身或它裏面所包含的教育底諸目的，如前面所說過的，是為各級教育行政機關及各級學校乃至一般家庭底父兄和一般社會底長老所共同遵守的；不過，我們用不着把他提示於一般學生尤其幼少的兒童底面前而已。這不啻就是杜威一面說「教育底本身並沒有什麼目的」，一面說「只有人、父母、教師，纔有目的」一般。杜威底前一句話，是指教育底本質或本義而言；他底後一句話，是指教育底觀念形態而言的。所謂「觀念形態」，也可以說就是事物底唯一的形式，因此，它是永久不變的。所謂「本質」或「本義」，也可以說就是事物底多樣的內容；因此，它是

變化無窮的。但是此地所謂「變化無窮」一語，照杜威底原意，它並不是指「教育目的」本身而言的，因為「教育目的本身」如同「教育宗旨」一樣，也是永久不變的緣故。積極地說，這一語乃是就着兒童底個性之差異及其所處的環境之不同而立論的。杜威說：「他們（指人、父母、教師等而言）底目的是有無窮的變異，隨差異的兒童而差異，隨兒童生長和教育經驗底發展而差異。」觀這數語，我們就可知杜威並沒有說教育不需要目的，祇說教育目的不必提示於一般被教育者而已。總之，教育目的，如同教育宗旨一樣，在形式上，是永久不變的；但是在實施的時節，一般教師，在三民主義教育宗旨底支配之下，把教育宗旨裏面所包含的教育底諸目的，按着兒童底個性和社會底需要，伸縮自在，變化推行的。像這樣的教學法，這是總裁所指示的所謂「以不變應萬變」的意思。

#### 第四節 教育目標與教育目的之關係

上節所述，是關於教育宗旨與教育目的兩者底相互關係之說明，現在我再來說教育目標與教育目的兩者有怎樣的相互關係吧。什麼是「教育目標」？這就是教育部頒佈「訓育綱要」裏面所訂定之四大訓育目標——自信信道、自治治事、自育育人、自衛衛國。這種種教育目標，也是與上面所舉的整個的中華民國「教育宗旨」及其所包含的教育底諸目的，前後相呼應的，彼此相聯繫的。具體地說，教育目標上所謂「道」，就是主義——整個的三民主義本身；所謂「事」、「人」、「國」三者，就是主義中之諸內容——民族、民權、民生三大問題。因為如此，所以教育目標，在觀念形態上，尤其從以文字表述的這四句標語，也應當如同教育宗旨和教育目的的一樣，不必提示於一般被教育者底面前。不但如此，並且再進一步地從教育底本質或本義上看來，我們也應當如同杜威所主張的「教育底本身並沒有什麼目的」一樣，說「教育底本身並沒有什麼目標。」

但是在另一方面講，我認爲教育目標，並不像教育目的，尤其不像教育宗旨有那樣的限制，不可提示於一般被教育者底面前的。因爲如我們在前面有所討論過的，照英語底解釋，*objectives*一語，本是「放在目前或心目中」的意思；復次，目標底性質，如陳禮江先生所說，是暫時的、切實的、具體的；最後，照「訓育綱要」上所表述的文字看來，所謂自信道、自治治事、自育人、自衛衛國四語，無論何者，一概是從切身上做起，不啻孔子所謂「夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。……能近取譬，可謂仁之方也已。」一般。以上三點，歸納起來說，就是指示着教育目標可以也應該提示於一般被教育者底面前的。陳禮江先生說得好：「我們仔細研究一下，覺着生活既是生展的，然生長總有一個暫時的目標，到了這個目標，是可以繼續前進的。教育既是生活，自不能不有目標；如果沒有目標，那就如舟行大海，沒有指南針，是一樣發生危險的。」（註見前）陳先生底這幾句話，是很對的。但是陳先生之所以這樣地說的，其前提是在於他以爲「照杜威對於教育的意見，認爲「教育即是生長」，生長是繼續不斷的，那麼，教育有了目標，似乎疑心到教育發達到某一目標時，生長即會停止的。其次如波特(Bode)克伯屈(Kilpatrick)等，亦以爲教育是生長歷程，人類常用舊的經驗，創造新理想、新目的；因此，波特說：「人們不是帶着前定目的而來到世界的。只是隨着經驗，一面發展目的，一面設爲方法，達到他們目的。」根據這些理論，似乎目標是可以不必要了，甚至恐有「畫蛇添足」的笑話吧！」據我所知，杜威及波特、克伯屈等所反對的是教育目的，並非教育目標；實在講起來，杜威等對於教育目標却是很重視的，即他們也視教育目標好像黑夜中走路者底照路燈一般；不過，他們認爲教育目標，如同教育目的的一標，也不能够徒以文字表述，就算了事，乃必須由教者方面底暗示，暗示他怎樣注意，暗示他怎樣選擇，使他所遇的實際情形底種種勢力，能够自由發展，不受阻礙，使他知道怎樣指導這種種勢力上適當的途徑。由此，可知我們中華民國底教育目標上所表述之諸文字——自信信道、自治治事、自育人、自衛衛國這四個標語，也祇可以供作一般教育者自己辦



學之用；至對於被教育者呢，我們應當暗示他們怎樣實行自信信道、自治治事、自育育人、自衛衛國，並望其能够獲得實際的效果。

### 第五節 教育要目與教育目標之關係

最後，我再來說教育要目與教育目標兩者有怎樣的相互關係吧。什麼是教育要目底內容？這就是「青年守則」（即「黨員守則」）十二條這種種教育要目，也是與上面所舉的整個的中華民國「教育宗旨」及其所包含的教育底諸目的乃至根據三民主義的教育宗旨而訂定之四大教育目標有前後之呼應和彼此之聯繫。具體地說，「青年守則」——「黨員守則」——十二條，如總裁所解釋，是包含有忠、孝、仁、愛、信、義、和、平八德，禮、義、廉、恥四維和智、仁、勇三達德；就中，有些德目譬如忠、孝、仁、愛、和、平、禮、信、義等，是與民族主義有關；有些德目譬如廉、智等，是與民權主義有關；有些德目譬如廉、恥、勇等，是與民生主義有關。這不過言其大概而已；實在講起來，一切德目，都是與全部三民主義有關的。復次，就對於教育目的而論，譬如禮、義、廉、恥四維，是與直接的目的有關；譬如智、仁、勇三達德，是與中間的目的有關；譬如忠、孝、仁、愛、信、義、和、平八德，是與最後的目的有關。這也不過着眼其主要點而已；實在講起來，一切德目，也都是與全部教育目的有關的。最後，就對於教育目標而論，一切德目，都可以與四大教育目標互相配合的。關於這一層之具體的說明，已經為教育部訓育委員會製成一個「中等以上學校訓育標準」，把它列表出來，可資參考，此地不必備述。總之，「青年守則」十二條，如總裁所指示，不啻「天羅地網」一般，包括三民主義而無遺的。但是照李建勳先生所說，我已經把它介紹在前面了，他認為「青年守則」（即「黨員守則」）之規定，遠在「訓育目標」以前，「訓育目標」之涵義，似未能包括訓育目的之全部。若以前後呼應，彼此聯繫繩之，恐不無缺陷。故吾人應認「青年守則」之要目，為達到目

標之一班而非全豹。「訓育目標」之解釋，爲實現目的之舉例而非全豹。我認爲李先生底這種批評，是不甚正確的。

復次，再就上述的中華民國教育宗旨、教育目的、教育目標、教育要目這四者之產生底時間而論，照李先生所說，「青年守則」之規定，遠在「訓育目標」以前，在事實上講，這固然不錯；但是這個事實，是指「黨員守則」而言的。如果我們說規定「黨員守則」十二條爲「青年守則」，那麼，它却在「訓育目標」以後。李先生自己也承認過教育部頒佈之「訓育綱要」，是在於民國二十八年；教育部召集之訓育會議決議通過「黨員守則」十二條爲「青年守則」，是在於民國二十九年十月底事。雖然在民國二十七年九月十七日教育部訓令全國各專科以上學校，有「特由本部頒發『青年守則』，仰即轉印分發，并隨時由各校主持訓育人員嚴加考核，務須每年均能熟讀背誦」之規定，然而規定「黨員守則」爲全國各級學生所共同遵奉之守則，還是在於民國二十九年十月教育部所召集之訓育會議中所決定的；極端地說，它更是在於最近教育部陳部長諭飭訓育委員會採用「青年守則」十二條爲各級學校訓育要目並製成一個具體的方案，提交第三次訓育會議（定於民國三十一年十月一日舉行）決議通過，但未頒佈施行。至於中華民國教育宗旨呢，中華民國「教育宗旨」之產生，可以分做「原則確定」和「內容頒佈」兩個時期；前一個時期是在於民國十七年五月大學院召集第一次全國教育會議，後一個時期是在於民國十八年四月，它爲國民政府所公佈的。教育目的就是在於後一個時期同時包括於中華民國「教育宗旨」之內容及其實施方針之中而產生的。

照上述的教育宗旨、教育目的、教育目標、教育要目這四者底產生時間之順序看來，這四者之相互的關係，論其前後呼應，是整然的；論其彼此聯繫，是密切的。然則爲什麼先產生教育宗旨，其次爲教育目的，再其次爲教育目標，最後爲教育要目呢？這就是因爲建國之道，必須先有一個根本的國策；三民主義的教育宗旨就是中華民國底國策之一，尤其是國策中之最根本的東西；因此，它非首先地確定不可。國策

既經確定，那麼，我們又不能不規定如何推行國策之諸目的；因此，我國教育底諸目的非隨卽規定不可。目的既經規定，那麼，我們又不能不籌劃如何實現一切目的之諸目標；因此，教育目標非繼續地籌劃不可。目標既經籌劃，那麼，我們又不能不設置如何實施一切目標之諸要目；因此，教育要目非繼續地設置不可。在教育要目既經設置之後，我們當然還有製訂如何教導教育要目底教育細目之必要。這種教育細目，也經爲教育部訓育委員會着手編訂，不久連同訓育要目將見諸頒佈，此地無須列舉。

## 第六節 教育宗旨、教育目的、教育目標、教育要目之產生順序與

### 其實施順序之比較

上節所述，是關於建國之道；因爲它是建國之道，所以教育宗旨、教育目的、教育目標、教育要目乃至教育細目之產生底順序，是自上而下的。但是在實施的方面講，這剛剛是與上述相反，它們是自下而上的。具體地說，我們欲要實施各級學校底教育，那麼，非先從教育細目訓練做起不可。教育細目一經訓練，那麼，教育要目自能教導。教育要目一經教導，那麼，教育目標自能實施。教育目標一經實施，那麼，教育目的自能實現。教育目的自能實現，那麼，教育宗旨自能推行。這譬猶「大學」一書開宗明義地說着：「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。」所謂「大學之道」，就是主義；其次三句話，就是根據道——主義——而確定的當時底一個教育宗旨。復次，其所列舉的格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下八條目，就是教育宗旨裏面所包含的教育底諸目的；復次，前四章統論綱領旨趣，是教育目標；復次，後六章細論條目功夫，是教育要目。不但如此，它並且一方面自上而下地從「知止」起說到「能得」，他方面自下而上地從「格物」起說到「平天下」。這不啻就是一方面從「宗旨」指導到「要目」，他方面用「要目」去推行「宗旨」的意思。它說：「物有本末，事有終始；知所先後，則近道矣。」這四句話，就是

整個的教育政策之次第，也就是教學之順序。全書共十二章，是一部教育行政底書籍。也就是一部教育哲學。就中，如程子（伊川）所說，第五章乃明善之要，第六章乃誠身之本。這兩句話之第一句是指德而言，第二句是指行而言的。若在原則上講，前者是本，後者是末；若在實施上講，前者是終，後者是始。合言之，明善為誠身之本，誠身為明善之始。關於這一層之具體的說明，請看後面，便知其詳的。

如果我們照「大學」所謂「物有本末，事有終始；知所先後，則近道矣。」這四句話推論起來，那麼，我們底教育宗旨——三民主義的教育宗旨——是本，教育要目尤其教育細目是末；換句話說，教育要目和教育細目是始，教育宗旨是終。因為教育宗旨是本，所以它須先確定；因為教育要目是始，所以它須先實行。但是在另一方面講，教育要目雖則是個「末」，然而它初不離乎「本」——教育宗旨。關於這一層，我在前面已經略說一過了。即就「青年守則」（即「黨員守則」）十二條而論，所謂忠勇、孝順、仁愛、信義、和平、禮節、服從、勤儉、整潔、助人、學問、有恆，都是本；所謂愛國、齊家、接物、立業、處世、治事、負責、服務、強身、快樂、濟世、成功，都是末。所謂「本」，就是德；所謂「末」，就是行。現在把這十二條歸納起來，設定一個簡單的公式：「德為行之本」；同時，這個公式可以倒轉來說：「行為德之末。」教育要目既然是「青年守則」十二條，所以說它初不離乎「本」。

再進一步地說，教育宗旨、教育目的、教育目標、教育要目四者若與「周禮地官司徒」所謂「德、行、道、藝」四者相配合，那麼，我認爲教育宗旨是「德」，教育目的是「行」，教育目標是「道」，教育要目是「藝」。此地所謂「德」，就是「德性」，不啻就是「大學」所謂「在明明德」之「德」。所謂「行」，就是「行為」，不啻就是現在學校裏面所謂「操行」。所謂「道」，這「道」字，並非道德之「道」，乃是「引道」（與「導」字同義）或「道路」之義。「周禮地官司徒」下所謂「養國子以道者」，這「道」字，鄭康成（玄）把它解做「審識」之義，他說：「養國子以道者，以師氏之德行審議之，而後教之以藝儀也。」照鄭氏底這

稱解釋看起來，我們就可知所謂「德、行、道、藝」之「道」，就是「周禮地官司徒」下所謂「養國子以道者」之「道」；因此，它也是「審諭」之義，不啻現在學校裏面所謂「教導」或「訓導」的意思。所謂「藝」，就是「周禮」所謂「六藝」禮、樂、射、御、書、數——之「藝」。所謂「藝」，也就是「文」。孔子說：「君子博學於文，約之以禮，亦可以弗畔矣夫。」照孔子底這幾句話看起來，所謂「六藝」禮、樂、射、御、書、數——可以約之於「禮」字底範圍之內以守其要。朱氏解釋得好：「守欲其要，故其動（指一切動作而言——附註）必以禮。」孔子也說過一句話：「齊之以禮。」孔子底這一句話，固然如朱氏所解釋，是含有「其淺深厚薄之不一者，又有禮以一之」的意思，然而我們也未嘗不可以把它解做「凡一切動作有過不及——或偏於智，或偏於勇——之一者，又有禮以一之」的意思。孔子又說：「克己復禮爲仁。」由此，可見「禮」與「仁」是有密切的關係；這個「仁」字，就是對於「智」和「勇」——「書數」和「射御」——而言的。照這樣的說起來，如果站在教育要目上講，我們又可以設立一個公式如下：「禮爲德之始。」孔子所謂「齊之以禮」這一句話，是與上文所謂「道之以德」相呼應的；所謂「道之以德」這一句話，也就是鄭康成在「周禮」上對於所謂「養國子以道者」一語有所解釋的「以師氏之德行審諭之」一語的意思。

此外，照有子所說的「君子務本；本立而道生。孝弟也者，其爲仁之本與！」這幾句話，究竟怎樣呢？朱氏把「爲仁」解做「行仁」。程氏更解釋得好：「行仁自孝弟始，孝弟是仁之一事。謂之行仁之本則可謂是仁之本則不可。」若照有子底原意，其公式如下：「孝弟爲仁之本。」若照程、朱兩氏底解釋，其公式如下：「孝弟爲行仁之本。」其實，這兩個公式是一樣的；因爲所謂「爲仁」，照程、朱兩氏所解釋，就是「行仁」的意思。如果照程氏所說，孝弟是仁之一事，那麼，我們又可以化爲一個公式如下：「仁爲行仁之本。」前一個「仁」字，是指「性」——「德性」——而言；後一個「行仁」名詞，是指「行」——「行爲」——而言的。若以上推論，那麼，「青年守則」十二條所有一切德目如「忠勇」……等等，都各是「仁」之一事；所有一切行爲

如「愛國」……等等，都各是「行仁」之一部。因此，上設的「仁爲行仁之本」這一個公式，不但祇適用於「孝弟爲行仁之本」這一句話，並且可以通用於其他一切條目的。至於有子所謂「本立而道生」二語中之所謂「道」之一字，照馮友蘭先生底解釋，他認爲道即是路，引伸地說，即是在道德方面所應行之路。不啻朱氏所謂「日用事物之間，莫不各有當行之路，是則所謂道也。」（見馮著，「新理學」第一〇二頁）照馮先生底解釋，我們就可知「周禮」所謂「德、行、道、藝」之道，確是「引導」之義。

現在我把上述的幾段話歸納起來，列表如左：



上面這一個表，我還有詳細的說明；但是我已經把它陳述在另一篇拙作「禮樂與德育」（載「教育通訊」旬刊第五卷第二十三、四兩期合刊）民國三十一年八月二十七日，「教師節專號」裏面了，此地無須再述。現在我爲使這一個表與本章所要討論的主要問題——三民主義哲學之目的——發生聯繫的關係起見，特別地把「教育目的」一項摘要出來討論一下吧。

### 第七節 教育目的與三民主義哲學底目的之聯繫的關係

我認爲「教育目的」一項，不但從文字上看來，它與本章底標題——三民主義哲學之目的——有聯繫的關係，並且無論在哲學上或教育上看來，這一項也須要格外重視的。爲什麼呢？因爲我們若不由德、行、道

藝四者之中去重視「行」，那麼，其餘三者，都無從順利進行的；再分析地說，德若無行，則德便無從有所表現的；道若無行，則道也無從施其技的；藝若無行，則藝也無從灌輸的緣故。朱晦庵說得好：「論先後，知爲先；論輕重，行爲重。」照朱氏底這幾句話看起來，我們就可知教育要目——教材——雖然放在其先，然而教育底着重點，還是在於怎樣達到教育目的——要使學生自己有適當的行爲底表現。無論孔、孟、他們都認爲「操存」——「操之於我則存」——是最重要的。因爲被教育者自己若沒有「操守」和「存心」（即「放心」之反對），那麼，無論教者怎樣地教導，他們都沒有心得——德的。按照由「禮記」樂記說：「禮樂皆得，謂之『有德』。德者，得也。」所以我解「德」字爲「心得」。此外，我所以有這樣的解釋，還有其他根據，詳在拙作「禮樂與德育」裏面，茲姑從略。此地所謂「操存」、「操守」和「存心」等，就是現在學校裏面所謂「操行」的意思。由此，可見學校教育尤其大學教育應該以教育要目爲先，以教育目的爲重，不啻朱氏所謂「知爲先，行爲重」一般。（請參考拙作「大學教育之特質」，見「高等教育季刊」第一卷第四期）至於教育宗旨和教育目標呢，前者雖然是最根本的東西，然而它祇可作爲一般原則或指導原理；後者雖然是目前的、切實的、具體的東西，然而它也祇可作爲一般教師或導師底暗示作用。最緊要的，還是專靠着一般被教育者自己底行爲或行動上肯否接受一般原則底指導和教師或導師底暗示，以薰陶其主義和潛化其默契這一點之上。

國父和總裁兩人都有鑒於此，所以國父創立「知難行易學說」，認爲「行之之道爲何？即在後知後覺者之不自惑以惑人而已。」總裁建立「力行哲學」——「行的道理」，認爲「力行」是推動「原理」和「主義」之原動力。（見「三民主義之體系及其實行程序表」）尤其總裁把原動力視爲「誠」，並把它分別爲三：仁（博愛）、知（知仁）、勇（行仁）。「仁」字是與上面「公」和「革命」相貫串，「知」字和「勇」字——「知仁」和「行仁」——是與「方略」、「國民革命程序」和「目的」，尤其與「目的」相聯繫的。照總裁

所指示，這就是我在前面所謂「仁爲行仁之本」的意思；現在可以擴充地說：「仁爲知仁和行仁之本。」無論遵照 國父或總裁底指示，在原則上，「原理」和「主義」及「原動力」之全部，固屬重要；然而在實施上，原動力中之「知行」和「行仁」尤其「行仁」——「力行」，更爲重要的。孔子也說過幾句話：「求仁而得仁。欲仁，斯仁至矣。」有能一日用其力於仁矣乎？我未見其力不足者。」孔子底這些話，如同總裁所指示一樣，認爲「力行」或「行仁」是做任何事中之最重要的東西。這就是說如果我們有力行，那麼，即使那種「遼遠將來」的目的——世界大同——一時不能實現，然而不久總有達到之一日。

## 第八節 中華民國教育宗旨與國父遺教之歷史淵源的關係

以上所述，是關於宗旨、目的、目標、要目四個名詞之意義及教育宗旨、教育目的、教育目標、教育要目四者之相互的關係底綜合的說明。像這樣的說明，我似乎有軼出本章所要討論的問題底範圍以外之嫌，然而覺得非如此，則不能夠闡發所謂「目的」之真義。因此，我雖明知故犯，然而良非得已的。現在所謂「目的」兩字之真義既經明白，那麼，以下我再來進入於本章所要討論的主要問題之內，把「三民主義哲學之目的」這個標題研究一下吧。現在我爲謀說明便利起見，我又不能不先借用中華民國「教育宗旨」——三民主義的教育宗旨——與總裁自己所手訂的「三民主義之體系及其實行程序表」作一度對照的說明。我認爲總裁底這一張表全部，不啻就是整個的中華民國「教育宗旨」一般。分析地說：這一張表之中，自「原理」起至「原動力」止，不啻就是「教育宗旨」裏面所包含的「直接的目的」；復次，「方略」和「國民革命程序」，不啻就是「教育宗旨」裏面所包含的「中間的目的」；最後，所謂「目的」——「建國完成」和「世界大同」，不啻就是「教育宗旨」裏面所包含的「最後的目的」一般。

但是據我在上面所說的那樣對照，並非說總裁所手訂的這一張表完全地因襲於中華民國「教育宗旨」，



乃是無論在時間上，或空間上——歷史關係上，或社會關係上——看來，這兩者自有淵源的關係之存在。再進一步地說，我認爲無論中華民國「教育宗旨」或總裁底這一張表，莫不與「國父遺教（即總理學說）有歷史淵源的關係。更澈底地說，我又可以認爲「國父遺教與中國古來所固有的文化尤其與『大學』一書有歷史淵源的關係。然則我所以在前面拿全部『大學』來與現行的全部教育政策作一度對照的說明，其命意就不外乎此。我認爲『大學』一書，不但可以與中華民國「教育宗旨」互相對照，並且能够與總裁底這一張表裏面所包舍的一切內容互相參證的。現在我姑先簡單地說一句話，總裁所謂「目的」——「建國完成」和「世界大同」，豈不與「大學」所謂「平天下」一語互相恰當嗎？當然，中國本身所有的古來書籍可以與總裁底這一張表互相對照的，不祇「大學」一書，其他如「論語」所記載的孔子底話及孔子以前底有些古書籍尤其「禮記」「禮運篇」所記載的名言，無一不可以作爲說明總裁底這一張表之參考的資料，並且我認爲非如此，則不足以闡發總裁底這一張表之真義和價值。現在我就本着這個原則，一面引徵古籍，一面說明總裁底這一張表所指示的最後一項「目的」——「世界大同」吧。

「大學」說：「物有本末，事有終始；知所先後，則近道矣。」中庸說：「君子之道，譬如行遠，必自邇；譬如登高，必自卑。」這幾句話就是總裁要應用起來作爲怎樣地躋到世界大同之方法或步驟。其次，孔子對子貢說：「夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人；能近取譬，可謂仁之方也已。」陳立夫先生認爲孔子所謂「己立立人，己達達人」，就是促進世界大同之方法。他說：「己立立人，己達達人，且更進而躋世界大同之志事；故曰：『自信不果，共信不宏。』」（同前註第一一頁）陳先生底這幾句話，是與總裁底意旨相同的。

復次，請看「禮記禮運篇」所說：「大道之行也，天下爲公。……是謂『大同』。」這幾句話，其終極的目標雖則是在於要人們不以天下之大私其子孫，而與天下之衆人公共之，然而要人們先從自身做起。

譬如它說：「貨，惡其棄於地也，不必藏於己；力，惡其不出於身也，不必爲己。」這幾句話，實在按起來，是要使「自然」與「他我」打成一片，並非泛言「他我」的意思。陳澧註說：「世間之事，未有不勞力而成者。但人情多詐，共事則欲逸己而勞人，不肯盡力，此所以惡其不出於身也。今但得各竭其力，以共天下之事足矣，不必其用力而獨營己事也。」這種解釋，不啻就是孔子所謂「己欲立而立人，己欲達而達人」的意思。國父會說：「人能盡其才，地能盡其利，物能盡其用，貨能暢其流。」這四句話，實在就是對「禮記禮運篇」之一種具體的說明。然則總裁所以依照國父底意旨拿這四句話放在那一張表裏而作爲「國民革命程序」上建設之本，其目的也就是在於一方面要貫徹地發揮三民主義之原理——民生哲學（即天下爲公）——，他方面要澈底地實現三民主義本身和促進世界大同這個最後的目的的意思。

原來「公」之一字，就是「己身無私欲」的意思；因此，我們欲要達到世界大同之大公，那麼，非先把自己底私欲淨盡不可。孔子答顏淵問仁說：「克己復禮爲仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。爲仁由己，而由人乎哉？」照孔子底這幾句話看起來，我們就可知若要天下之人皆與其仁，那麼，非先克盡私欲皆歸於禮不可；尤其如謝氏所說，「克己須從性偏難克處克將去。」孔子答樊遲問仁說：「仁者先難而後獲，可謂仁矣。」程伊川註說：「先難，克己也，以所難爲先，而不計所獲，仁也。」呂東萊註說：「當務爲急，不求所難知；力行所知，不憚所難爲。照孔子和程、呂兩氏所說的這些話看起來，我們又可知三民主義教育若要躋世界於大同，則先從「自我犧牲」入手，尤其先從「力行」入手，並非像馬克思一派所主張，專以階級鬭爭爲手段，去達到無產階級專政之目的——共產主義——一般。

固然，共產主義者也講努力奮鬥或力行；因爲他們要講「革命」而不談「進化」，不啻美國人祇談「進化」而不談「革命」一般；但是如國父所說：「照美國有一位馬克思的信徒威廉氏底主張，他認爲『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，纔是社會進化的定律，纔是歷史

的重心」。(見「民生主義」第一講) 國父並認為威廉氏底這種主張是恰好與本黨底主義——三民主義——若合符節。這種發明，在 國父看來，認為它就是說：「民生是社會進化的重心，社會進化又是歷史的重心；歸結到歷史的重心，是民生，不是物質。」同時， 國父指出威廉氏深究馬克思底主義，見得自己同門互相紛爭，認為一定是馬克思學說還有不充分的地方，所以他便發出意見說：「馬克思以物質為歷史的重心，是不對的，社會問題纔是歷史的重心；而社會問題中又以生存為重心，那纔是合理。」(同上) 因為馬克思底唯物史觀是以物質為歷史底重心，所以共產主義固然要竭力地去打破經濟上之不平等、不自由，然而其手段仍不出於爭奪和獲取，祇知道以挑撥階級鬭爭為能事；結果呢，他們依然達不到真正的和平之道的。由此，可見共產主義者所謂「努力」，若站在道德的觀點上考察起來，則無論於個人或於社會，都沒有多大的裨益；不過，在政治上得到一些便宜而已。再換句話說，因為共產主義者所耗費的「努力」，並非真正地屬於意志的作用而有自我犧牲之精神，乃是大部份由於感情的作用而逞一時之意氣而行動的緣故。馬克思底學說，在一方面講，固然以過去歷史上底事實為根據，然而在他方面講，其所主張的理論又往往不顧到事實能否實現。譬如馬克思和昂格斯兩人為着鼓勵及安慰無產階級起見，就虛構了一個「各盡所能，各取所需」的共產主義的理想社會，尤其昂氏憧憬地在這一個理想世界底過程中，就發表了他底「國家衰亡論」，共產主義的理想社會，祇是一種虛構和幻想；國家衰亡論也就違反社會進化底原理而不能夠成立的了。

但是國父底三民主義是一種民生史觀，它是「以民生為歷史底重心，所以三民主義不但要竭力地去打破經濟上底「貧」和「富」之不平等、不自由，並且要竭力地去打破國際上底「強」和「弱」及政治上底「貴」和「賤」乃至道德上底「善」和「惡」之不平等、不自由。同時，三民主義主義底目的，如 國父自己所指示，不在於獲取，而在於服務；積極地說，它是始終地以培養互助合作為原則，總期我們今後有能夠達到真正的人類和平底道路之一日。由此，可見三民主義者所謂「努力」，無論站在國際上、政治上或經濟上乃

至道德上看來，則於個人、於社會、或於世界，都有莫大的裨益。再換句話說，因為三民主義者所施與的「努力」，確是真正地屬於意志的作用而含有自我犧牲之精神，毫沒有洩忿遷怒的感情作用投入於其間的緣故。

### 第九節 教育哲學上所謂「興趣」和「努力」與三民主義哲學底目的之關係

談到這裏，我想起教育哲學上有所謂與「興趣」(interest)與「努力」(effort)兩者之相互的關係這一個問題與本章所討論的三民主義哲學之目的——最後的目的——有極密切的關係；因此，我不能不把它提出來作一度說明。現在先讓我來說「興趣」吧；因為「興趣」底意義一經明瞭，那麼，所謂「努力」之意義和性質，也會自然明白的。什麼叫做「興趣」？照杜威底見解，他認為所謂「興趣」，就是說一個人與他底對象融合為一；這種對象能够範圍他底活動，能够供給成全這種活動所憑藉的事物，或阻礙這種活動底障礙物。杜威又繼續地以為任何有目的的活動，都是含有最初的方面與完成的方面，在這種最初與完成之間，還有居中的步驟。要有興趣，就是要成就這種繼續向前發展的情境，觀察所應付的事物，不是離開這種情境，把這些事物視為隔離孤立的東西。從最初未完成的情形達到所欲完成的結果，其間須經過若干時間；所以我們須要努力改造，須繼續不斷地注意和堅持，纔能成功。這種態度，就是「意志」底意義；「繼續的注意能力」，就是這種態度底結果。

除上述之外，杜威更指出有些人對於「興趣」的誤解，他以為有些人以為所謂「興趣」，不過是指一個對象有影響於個人底利害，有影響於個人底成敗。後來他們把興趣與客觀事物底發展隔離孤立，把興趣縮成僅屬於個人快樂或苦痛的狀態。就教育方面講，因為有了這種觀念，於是教師以為如果要注重興趣，就

是要把引誘兒童的東西，加上他們向不注意的材料；就是要用使得兒童快樂的一種「賄賂」，引誘他注意，引誘他用功。這種方法，有人譏笑它，說是「溫柔的」教育法，說它是好像「施湯所」的教育理論。（見 Dewey, *Democracy and Education*, chap. X）杜威底這些話，固然是專就教育問題來解釋所謂「興趣」之意義，但是同時它可以應用於一切問題如政治問題、經濟問題等等之上。若照杜威底意思看起來，我們就可知教育上所謂「興趣」一語，本是與通俗所謂「有趣味」一語各異其趣的。因為前一語底意義是能動的，其中多少含有「努力」的成分；後一語底意義是被動的，它完全不費力量的緣故。教育學上有所謂「硬教育」一語，就是指前者而言；它另有所謂「軟教育」一語，就是指後者而言的。

照以上所述，我們就可知所謂「興趣」，並不是單純的感情作用，乃是兼含有意志作用的。因為如此，所以我認為共產主義者所耗費的努力，大部份是被動的；具體地說，它是為某一種階級所煽動所強迫的，並非由於衆人底願意；至於三民主義者所需要的努力，完全地是能動的；具體地說，它是為大多數人底意志所使然的，並用不着什麼煽動和強迫的。國父說得很明白：「社會之所以有進化，是由於社會上大多數的經濟利益相調和，不是由於社會上大多數的經濟利益有衝突。社會上大多數的經濟利益相調和，就是為大多數謀利益；大多數有利益，社會纔有進步。社會上大多數的經濟利益之所以要調和的原因，就是因為要解決人類的生存問題。古今一切人類之所以要努力，就是因為要求生存；人類因為要有不間斷的生存，所以社會纔有不停止的進化。所以社會進化的定律，是人類求生存；人類求生存，纔是社會進化的原因。階級鬭爭，不是社會進化的原因；階級鬭爭，是社會進化的時候所發生的一種病症。這種病症的原因，是人類不能生存；因為人類不能生存，所以這種病症的結果，便起鬭爭。馬克思研究社會問題所有的心得，只見得社會進化的毛病，沒有見到社會進化的原理；所以馬克思只可說是一個社會病理家，不能說是一個社會生理家。」（同上第一講）國父底這一段話，就是指出共產主義者所耗費的努力，祇是由於感情

作用，而為各個人自己底經濟上利害問題打算，並非為大多數的經濟利益求調和而求得「均無貧」的地位；同時，他以為三民主義者所需要的努力，却是由於意志作用，而為大多數人底經濟利益求調和，並且為全體人類解決生存問題，不但要於經濟上求得「均無貧」，並且要於國際上求得「安無傾」，於政治上求得「和無寡」的地位，以促進於一個合理的大同世界。

國父不但在學理上有上述的這種主張，並且在實踐上，他也有同樣的議論。具體地說，國父有時對於國際問題和政治問題也主張我們遇着不得已時（譬如辛亥起義和七七抗戰）不妨採取馬克思底主張，用革命的手段去延續民族生命和扶植社會生存，但是對於經濟問題，應當放棄馬克思底革命的手段，而採用和平的方法充實人民生活 and 發展國民生計。國父更舉出蘇聯會用馬克思底革命的手段來解決社會問題——經濟問題——終歸於失敗的事實來證明它。（同上第二講）總之，我認為馬克思所提倡的共產主義上所有的「努力」，並不是一種「真努力」，乃是通俗所謂「有趣味」；因為一般平民或無產階級者一聽到少數政治野心家底煽動，就覺得很有趣味，遂揭竿而起，發生革命甚至釀成教人放火的大暴動，他們祇知道逞一時之痛快的意氣作用，而不擇何等手段了。關於這一層之錯誤，後來馬克思和昂格斯兩人自己也都曾表示悔意。據克勞芝（B. Croce）所說，他以為馬克思和昂格斯兩人對於合著之「共產黨宣言」裏面底「強調經濟要素」一點，都曾表示悔意。馬克思曾說：「人固然是環境和教育底產物，環境也正是由人來改變的，教育者本人也須受教育的。」昂格斯也說：「現在年青的人們，對於經濟方面，有時太過重視，而且超乎適當的限度以外。這種事實，馬克思和我（昂氏自稱）是要負一部份責任的。」由此，可以窺見共產主義底錯誤之一斑了。

但是國父底三民主義決不會有犯着上述的共產主義所發生的那一種錯誤之憂慮。因為三民主義上所需要的努力，確是一種「真努力」，同時又是一種「真興趣」。因為我們中國全體國民（少數反對三民主義者

除外)都是自願地爲整個民族和全體人類謀獨立和生存;即使各個人自己碰着任何辛苦艱難,甚至犧牲生命,也所不辭的。這就是孔子所謂「克己復禮爲仁」,也就是「禮記禮運篇」所註解「由大家各勞其力和各竭其力而做到大同」的意思。此地所謂「克己」及所謂「各勞其力」和「各竭其力」等語,若從其意義上看來,不啻就是一種「眞努力」。再就三民主義上所有的「興趣」而論,我爲什麼叫它爲「眞興趣」呢?因爲所謂「興趣」一語,若照英語原文 *interest* 看來,所謂 *inter* 這個語首,本是「居中」之義;因此,所謂「興趣」,如杜威所解釋,就是含有「在最初與完成之間,還有居中的步驟」的意思。杜威更說着:「從最初未完成的情形達到所欲完成的結果,其間須經過若干時間,所以我們須要努力改造,須繼續不斷注意和堅持,纔能成功。」照杜威底這幾句話看起來,我們就可知所謂「興趣」,不啻就是努力,兩者是一而二、二而一的東西。因爲如此,所以我稱「爲眞興趣」。

不過,有時我們因爲所應付的事物之不同,對於有些事物所惹起之反應,多少屬於情的作用,姑稱之爲「興趣」,對於有些事物所惹起之反應,多少屬於意的作用,姑稱之爲「努力」而已。但是我們並不一定限於有兩種以上的事物底性質之不同而發生「興趣」與「努力」之別,就是同一種事物裏面,也可以分析爲「興趣」和「努力」兩種要素。譬如「主義」一語,照國父底解釋,「主義就是一種思想、一種信仰、和一種力量。」此地所謂「信仰」,就是興趣;所謂「力量」,就是努力。由此,可見「興趣」與「努力」是有聯繫的關係而不可分離的;不但「興趣」與「努力」如此,並且「思想」與「信仰」和「力量」,也是有聯繫的關係而不可分離的。

照上面所述的這一段話看起來,那麼,我們若要達到三民主義之最後的目的,不但祇靠「知識」和「思想」,並且還靠「興趣」和「努力」——「信仰」和「力量」。然則我們怎樣地利用「興趣」和「努力」去達到三民主義之最後的目的呢?在未討論這個問題之前,我姑先再舉杜威所說過的關於「兒童」與「成人

社會」及「學校和教材」之相互的關係的幾句話來作討論之參考的資料。杜威說：「教育有二個要點：（一）兒童的方面；（二）將來兒童要進去做人的社會方面；（三）介乎這二者之間的學校和教材（包括課程和教師在內）。第三點最重要；因為它底目的是要使兒童進到成人社會裏面去。教育哲學就是指揮它聯絡兒童與社會兩方面使它成一條過渡的橋或擺渡船。」（見杜威五大演講，「教育哲學」第八頁）現在我就拿杜威所說的這幾句話來與我們中華民國「教育宗旨」作一個比論吧。中華民國「教育宗旨」中開始地所謂「充實人民生活、扶植社會生存、發展國民生計、延續民族生命」這四句話，不啻就是杜威所謂「兒童的方面」。因為這四句話就是三民主義教育底本質，也就是三民主義教育底起點，所以它與兒童本身是有密切不離的關係。中國國民黨「政綱」第十三條上所謂「兒童本位」一語，就是指此而言的。它底最後一句話所謂「促進世界大同」，不啻就是杜威所謂「成人社會」的方面。因為這一句話就是三民主義教育之目的，尤其是它底終極的目的或目標，所以它要使兒童走進去的。至於它底中間所謂「務期民族獨立、民權普遍、民生發展」這三句話，不啻就是杜威所謂「介乎這二者之間」的學校和教材」。因為這三句話就是三民主義教育本身和它底教材，所以它要逐漸地引導兒童進到成人社會裏面去。此外，它在這三個階段之上首先地有所謂「根據三民主義」一語，這不啻就是杜威所謂「教育哲學」。因為這一句話就是意味着一切學校教育都必須以三民主義為根據去使教育底本質——民生——之發展的可能性藉着三民主義之推行而有所實現，然後促進於世界大同的意思，所以它不啻好像杜威認為教育哲學就是指揮學校和教材聯絡兒童與社會兩方面使它成一條過渡的橋或擺渡的船一般。再分析起來說，所謂「三民主義」，論教材，它裏面是包含着「民族主義」、「民權主義」和「民生主義」三方面的材料；論教學法，它裏面又是包含着「思想」、「信仰」和「力重」——「知識」、「興趣」和「努力」——三種要素。因為知此，所以在教育上，我們若要使兒童進到成人社會裏面去，那麼，我們非根據三民主義去推行和實現三民主義本身不可；在學術上，我們若要使原理



「民生」促進到終極的目的——世界大同，那麼，我們也非依照三民主義哲學去研討和學習三民主義哲學本身不可。

以上所述，是根據杜威底興趣論和課程論而說明的；現在我再來說明海爾巴脫底興趣論吧。海爾巴脫對於所謂「興趣」底意義和性質之解釋，大致與杜威所解釋的相同。具體地說，海氏以爲所謂「興趣」，是由教授所作成的一種心的活動；唯有興趣之知識，始能保持於心內，並且更欲有以擴充其量的。他對於「教授」或「教學」，但舊譯 *unterricht* 爲「教授」，此地姑沿用之。）分爲「非教育的教授」和「教育的教授」兩種。所謂「非教育的教授」，就是說教師欲使兒童學習易進而速成，故意地惹起其興趣；所以這種興趣，不過作爲注入教材之一種手段，這就是杜威所指摘的所謂「有趣味」的意思。海氏把它稱做「受容的興趣」，並以爲這種興趣所傳授的知識，是死知識，毫無價值的，所以這種教授是形式的，並非教育的。至於所謂「教育的教授」呢，它是說教師欲陶冶兒童之意志而使他修養其品性。海氏以爲有價值於意志陶冶之知識，往往潛伏於胸底而不能夠惹起意志之活動，就是因爲在教授上缺乏興趣的緣故。所以海氏以興趣爲教授上之要素，說：「教授之終極的目的，雖則在於養成道德的品性，然而欲達到終極的目的，不可不先達到一個直接的目的，這個直接的目的什麼呢？說一句話：這就是『滋長興趣』。」因此，海氏對於前一種「受容的興趣」而稱後一種興趣——教授上所要達到的直接的目的——爲「類化的興趣」。海氏關於興趣之性質，以爲它是純粹潔白的，那一種由專心注思於研究問題所惹起之活動，並非是由於釣名沽譽，或追求快樂等願望底結果所惹起的間接的活動；換句話說，真正的興趣，須是追究的而且直接的活動。海氏又以爲直接的興趣，雖則並不一定會陷於意識的利己的主義，然而也不免有偏於一方之嫌，所以欲免此弊，則不可不從多方面去養成其興趣；於是海氏分多方興趣爲六種：（一）經驗的興趣，（二）推究的興趣，（三）審美的興趣，（四）同情的興趣，（五）社交的興趣，（六）宗教的興趣。（現在姑錄止於此，至於詳細的說明，請參

## 考拙作「教育哲學」第六章第三節——興趣與訓練

若照海氏所說，那麼，中華民國「教育宗旨」中最後一句所謂「促進世界大同」，不啻就是海氏所謂「教授之終極的目的」，因為這一句話就是要養成最高道德的品性——正義和同情——的緣故，至於它開始地所謂「充實人民生活、扶植社會生存、發展國民生計、延續民族生命」這四句話，不啻就是海氏所謂「直接的目的」；因為這四句話就是與兒童自己有直接切身的關係的緣故。照這一層看起來，海氏所說，似乎比之杜威所說再進一步地把「興趣」看作教育之直接的目的；至於杜威呢，他還祇把「興趣」看作「介乎兒童的方面與成人社會方面之間的居中的步驟」而已。但是實在按起來，杜威與海氏兩人底意思是相同的；因為杜威所說的「居中的步驟」——「興趣」——仍然是附麗在兒童自己底身上，並沒有使它與兒童隔離孤立的；因此，我們直稱「居中的步驟」為「直接的目的」，也無不可的。現在我們姑不問興趣是居中的步驟或是直接的目的，單問我們怎樣地使兒童走進到成人社會裏面去吧。

若照杜威和海氏兩人所說，我們當然要使兒童自己努力奮鬥，須有繼續不斷的注意和堅持，纔能成功。但是這是站在兒童自己的立場而說話的；如果站在教師的立場，那麼，我們一方面勿把三民主義教育之終極的目的——世界大同——遠遠地放在懸空的地方，使兒童視為前途邈茫的東西，而應該把它看作一個具體的、實際的問題，並利用種種教材和談話以提倡國際正義和涵養人類同情；他方面應視三民主義教育之直接的目的——民生——為兒童自己底直接的活動，由他們自己底志願和慾望所發動的，不用外鑠的名譽、快樂或利益等去引誘他們。如果他們自己沒有求學底動機和決心，則教者不必有所教誨，待其自己有誠意來求學，然後再教他們。孔子說：「不憤不啓，不悱不發；舉一隅不以三隅反，則不復也。」程伊川解釋說：「憤悱，誠意之見於色辭者也。待其誠至而後告之。既告之，又必待其自得，乃復告爾。」又說：「不待憤悱而發，則知之不能堅固；待其憤悱而後教，則沛然矣。」照孔子自己所說及程氏所解釋的話看起來，

我們就可知我們中國古來的教學法與杜威和海爾巴脫兩人底教育學說相差不甚遠的。具體地說，孔子和杜威兩氏底教學法大都注重於學生自己求學之動機 (motive)、興趣 (interest) 和努力 (effort)。再說一句話，他們大都是注重於「誠意」。照他們底意思，認為無論教者或學者若沒有誠意去誨人或求學，那麼，枉費功夫，毫無效果的。這不啻就是「中庸」所謂「誠者，物之終始；不誠無物」的意思。如果教者或學者有誠意治學或學習，即使教育之終極的目的遠遠在將來，日積月累，也能够達到的；否則，即使教育之直接的目的擺在我們底眼前，終日懵懵，也茫然無所知的。「中庸」又說：「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。」這幾句話，又不啻就是杜威所謂「我們須要努力改造，須繼續不斷地注意和堅持，纔能成功」及海氏所謂「我們說專心注意於研究問題」的意思。

杜威主張教學法是屬於個人的方法，以為它有四種特性：(一)直接的性質，(二)虛心，(三)專心，(四)責任心。海氏雖則與杜威相反，主張教學法有一般教學法——四段教授法，然而他也注重於「專心」和「致思」，認為這兩者交換作用，繼續進行，好像我們底呼吸作用，循環無已一樣，所以稱這種作用為「精神的呼吸作用」。海氏再把「專心」和「致思」兩種作用各分析為「靜止的」和「運動的」兩方面而成為四段教授順序——明瞭、聯想、系統、方法。後來這種四段教授順序，在德國方面，經海氏底弟子啓爾拉 (Ziller) 把「明瞭」一段再分析為「分解」和「綜合」兩段；復次，更經來因 (Clein) 修訂，改為預備、提示、連結、總括，應用五段。這就是通常所謂「海爾巴脫派底五段教授法」。在美國方面，杜威所謂「個人的方法」底四種特性——直接的性質、專心、虛心、責任心，實在也就是由海氏所謂「直接的目的」、「專心」、「致思」三種特性發展出來，再加以杜威自己所稱「責任心」一種特性而創成的。不過，杜威注重怎樣地發展兒童所需要的活動，海爾巴脫注重怎樣地教授兒童所要獲得的知識而已。但是姑無論兩人底教育學說之結論有怎樣的的不同；至於他們底出發點仍然是一致的；再具體地說一句話，他們大都注重於

「誠」的。

「中庸」又說：「誠之者，擇善而固執之者也。」這一句話，也就是教人們怎樣地專心和致思的意思。又說：「博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之。」朱氏解釋說：「此誠之之目也。學、問、思、辨，所以擇善而爲知，學而知也。篤行，所以固執而爲仁，利而行也。」程伊川說：「五者廢其一，非學也。」此地所謂「博學、審問、慎思、明辨、篤行」，不啻好像海爾巴脫派底「五段教授法」——預備、提示、連結、總括、應用——一般。朱氏後來也應用這五種方法作爲教人治學之工具。「中庸」又繼續地說：「有弗學，學之弗能弗措也。有弗問，問之弗知弗措也。有弗思，思之弗得弗措也。有弗辨，辨之弗明弗措也。有弗行，行之弗篤弗措也。人一能之，己百之；人十能之，己千之。」朱氏解釋說：「君子之學，不爲則已；爲則必要其成。故常百倍其功。此困而知，勉而行者也。勇之事也。」這幾句話，就是所謂「努力」的意思。它最後說：「果能此道矣，雖愚必明，雖柔必強。」朱氏解釋說：「明者，擇善之功；強者，固執之效。」呂東萊他說：「君子所以學者，爲能變化氣質而已。德勝氣質，則愚可進於明，柔者可進於強。不能勝之，則雖有志於學，亦愚不能明，柔不能立而已矣。蓋均善而無惡者，性也，人所同也。昏明強弱之稟不齊者，才也，人所異也。誠之者，所以反其同而變其異也。夫以不美之質，求變而美，非百倍其功，不足以致之。今以鹵莽滅裂之學，或作或輟，以變其不美之質，及不能變，則曰天資不美，非學所能變，是果於自棄，其爲不仁甚矣。」照呂氏所解釋的這一段話看起來，我們就可知「中庸」所說的話，完全地與杜威及海氏兩人底學說若合符節的。凡上所述，若綜合地看起來，時無古今，地無東西，任何教育家，都對於少數能够生而知之者和安而行之者，姑作別論，但是對於大多數能够學而知之者和利而行之者，無不勸勉其擇善而爲知及固執而爲仁，唯恐他們或作或輟，自暴自棄，而陷於不智不仁之途。至於少數能够困而知之和勉強而行之者呢，這些教育家對於他們，也希望其加工而成就其業的。照孔子底意思，他

大致認爲「或生而知之、或學而知之、或困而知之，及其知之一也。或安而行之，或利而行之，或勉強而行之，及其成功一也。」他又說：「好學近乎知，力行近乎仁，知耻近乎勇。」又說：「仁者不憂，智者不惑，勇者不懼。」孔子這些話，歸納起來，大都不外乎好像杜威所謂「由最初未完成的情形達到所欲完成的結果」之一種努力作用——興趣——的意思。這種努力作用，就是總裁所謂「力行」。分開來說，這種努力，可以叫做「仁」（博愛）、「智」（知仁）或「勇」（行仁）；合攏來說，這種努力，就叫做「誠」。照國父底意思，他認爲「行之之道爲何？即全在後知後覺者之不自惑以惑人而已。」此地所謂「不自惑以惑人」，不外乎「不自欺人以欺人」的意思；若再積極地說一句話，這也就是「誠」的意思。

#### 第十節 三民主義之教育不外乎誠

總之，三民主義之教育，自始至終，具體地說，即自直接的目的起一直到最後的目的爲止，一以貫之，誠而已矣。因爲三民主義之教育本身，自始至終，是個「誠」字，所以凡實施三民主義教育者，也不能不有誠意，具體地說，即校長與教師、教師與教師、教師與學生乃至學生與學生之間，大家應當開誠相見，好像一班旅客同乘一輛汽車一樣，知道自我與他我有休戚相關，同時又是目標一致；因此，一面以結彼此之互信，一面以立彼此之共信。但是在彼此未結互信及未立共信之前，學校裏面每一個份子，無論校長、教師或學生，不可不各先發生一種自信力，知道自我在整個的集團之中，實負有重大的使命和任務，即一言一行、一舉一動乃至一顰一笑，都是有影響於集團的生活，所以積極地力求修養，以樹模範；消極地常知檢點，以防越軌。這就是國父所詔示的「不自惑以惑人」——「誠」——的意思。這譬猶我們搭乘一輛公共汽車的時節，切不可視自己個人底行動於全體旅客利害問題無關宏旨的，雖自由行動，也屬不妨的。殊不知照物理學者告訴我們說：「火車裏面若有一點灰塵飛揚着，它就有影響於火車之速度，使它發生遲慢的現象。」照這樣的說起來，那麼，我們每一個人底行動對於全體旅客底利害問題之影響，豈不是更大嗎？因

爲如此，所以我們搭乘一輛公共汽車的時節，不但消極地不可發生有妨害他人之行動，使他人感覺得不愉快，並且積極地應當表示途中若有意外的問題之發生，唯有我能够出來擔當排解和救濟之責。如此，則不但我們自己發生自信，並且他人也肯來與我們結成互信；互信一結，則他人更願來與我們極立共信。陳立夫先生說：「蓋共信不立，則互信不堅；互信不堅則自信不果；自信不果，則共信不宏，實相輔而相成者也。」斯言誠然。因爲自信與互信、互信與共信、共信與自信，實相輔而相成，所以現在我們可以把陳先生所說的話顛倒轉來改爲「自信不生，則互信不結；互信不結，則共信不立；共信不立，則自信不確。」請以事實作證：譬如我國自民國二十六年七七事變發動對日抗戰以來，我們當時就有單獨抗戰，不依賴任何國家底聲援之決心和自信力；即使中途有各友邦——蘇、英、美——常來以物資和金錢援助我，乃是出於她們底好意，並非由於我們底要求，好像敵寇日政府底獻媚於德、意兩國，組織所謂「三國同盟」而成爲這次世界大戰之侵略的軸心國一般。這就是我們所固有的「民族的自信力」之表現。因爲我們有了這種民族的自信力，所以我們與各友邦或各友邦與我們結成互信，在各友邦的方面看來，相信我們必能抗戰到底，並且有「最後勝利，終屬於我」之一日；在我們自身的方面看來，相信各友邦必能主持國際正義，發揮人類同情，用物質和精神來聲援我們打倒暴日。因爲我們與各友邦之間既有這樣的互信之結合，並且經過相當的時聞之試驗，所以到了上年（即民國三十年）底暴日發動對英美宣戰之後，我們中國就直接地參加英、美兩國對日宣戰，間接地幫助蘇俄對德、意兩國作戰。在她們來看我們中國，大家相信這次對侵略的軸心國——德、意、日——之反抗戰爭，非靠着中國自身所有的兵士底力量不可。一九四二年（即民國三十一年）二月美國華盛頓白宮宣佈：美、英、蘇、中四國及其他二十二反軸心國家已簽訂「共同宣言」，彼此保證，充份利用資源對抗軸心國，並不單獨對敵停戰或議和。（按：元旦美、英、蘇、中四國先在白宮簽字，其他二十二國——澳、比、加、哥斯達黎加、古巴、捷克斯拉夫、多米尼加、薩爾瓦多、希臘、瓜地馬拉、海地、洪都拉

斯、印度、盧森堡、荷蘭、紐西蘭、尼加拉底、挪威、巴拿馬、波蘭、南非、南斯拉夫——於二日續行簽訂。其「共同宣言」全文如次：

「本宣言簽字國政府，對於一九四一年八月十四日美國總統及英國首相共同宣言（即「大西洋憲章」）所包含之共同目的與原則，業經予以贊同，並信為尋求適當生活，自主獨立，與宗教自由，及保全其本國及其他各國之權利與正義起見，完全戰勝敵國，實有必要；同時相信簽字各國，正對企圖征服世界之野蠻與獸性之武力，從事共同奮鬥，爰特宣言。」

上面所轉錄的這一個「宣言」，是由一九四一年八月十四日美、英兩國底政治領袖對大西洋戰爭問題所共同宣言之共同目的與原則演進而成的。因為如此，所以有人稱「大西洋憲章」已變為「世界憲章」了。同時，又有人稱這一個二十六國（現在墨西哥也經加入，總共二十七國）「共同宣言」是世界歷史上底最新穎的一頁。這一個「共同宣言」，若站在我們中國的方面看來，可以說是我們與世界上所有的各反軸心國之各友邦底共信之成立。所謂「共同宣言」，實在講起來，就是「共信宣言」的意思。因為其中所謂「彼此保證」、「共同目的」、「共同奮鬥」等字樣，這些都是「共信」的意思的緣故。更進一步地說，這一個「共同宣言」之所以能够成立的，其原因還是在於由我們中國對日抗戰在四個半年時間內有強固的力量使之然的。這就是我在前面所說過的先有我們自己底民族的自自力，然後纔有我們與友邦間底互信之結合；有了我們與各友邦間底互信之結合，然後纔能够使全世界上具有共同的目的與原則之諸國家成立共信。但是就中，我認為民族的自自力是一切精神力之最基本的要素；如果民族的自自力不先發生，那麼，什麼互信和共信，都是不啻「空話」一般。固然，所謂「互信」和「共信」，也都是屬於「誠」的作用；因為前者就是「開誠相見」，後者就是「精誠團結」的意思；然而我們若不先求獨立，好像事事都要依賴於他人，自己不肯努力奮鬥，以表示「自力更生」之決心和意志，試問有誰來信任你？更有誰來願意與你合作？「黨員守則」

「青年守則」正文底內容告訴過我們：「自立爲立人之基，自救爲救人之始。」照這兩句話看起來，我們若要求誠於人，換句話說，我們若要使他人來信任我們並與我們協力合作，那麼，我們非先做到「自誠」不可。所謂「自誠」，就是「自己信任自己」的意思；具體地說，是說自己先去專心和致思並發揮其責任心的意思。設使我們自己非先求自誠而祇要他人來信任我們並來與我們合作，結果呢，將來不免爲人們所欺騙所愚弄，那時候，我們若要再來圖自立和自救，就來不及了。

### 第十一節 三民主義教育與世界大同

照上面這一段話看起來，那麼，我們就可知三民主義教育之終極的目的——世界大同——若要爲我們所達到，那麼，我們非先求民族獨立不可；欲求民族獨立，那麼，每一個民族自身又非先求自立自救不可；所謂「自立自救」，就是民族的自信力之發生；所謂「民族獨立」，就是各個民族間底互信之結合；所謂「世界大同」，就是世界上有共同目標的諸國家間底共信之成立的意思。陳立夫先生說得好：「三民主義教育之目的，在於實現『天下爲公』之中心思想，而此中心思想之形成文化，亦必先爲吾民族成已成物所需要者無疑，是此文化自以吾民族爲構成之核心，而以補益全世界各民族爲終的亦無疑。必吾民族有創造此文化之可能，然後此文化乃可由吾民族而造成；必吾民族有創造此文化之需求，然後此文化乃有爲吾民族所創造之必要。吾民族既可以造成此種文化，且必須爲全人類造成此種文化，則此文化當然以吾民族固有之博厚、高明、悠久之偉大精神，與大剛中正之民族特性爲之本位，而後直接有效，正確不疑也。『天命之謂性，率性之謂道。』主義如是，文化亦復如是。由順應國情，而依據國情，而控制國情，以創造國家之新生命，文化之前途在是，教育之使命亦在是。」（見「教與學」第六卷第一期第七—八頁）照陳先生底這一段話看起來，我們更可知三民主義教育之終極的目的——世界大同——一定要聯繫於我們民族自己底文化之上，並非離開我們民族自己底文化而懸空的所謂「世界大同」的一個理想甚至空想的東西。因爲如此，所



以我們欲要達到「世界大同」這個終極的目的，那麼，我們必須先實現三民主義；同時，我們應該知道的：我們欲要實現三民主義，那麼，我更須先充實人民生活、扶植社會生存、發展國民生計、延續民族生命；再說一句話，先促成「民生」這個歷史底重心或社會底原動力底發展的可能性之實現。

以上所述，是指三民主義之體系而言的；就三民主義之體系而論，「民生」確是一切事物底重心，因此，我們應當把它放在全體系上底第一位。但是就三民主義教育之實行程序而論，在一方面看來，三民主義本身却是促成「民生」這個歷史底重心或社會底原動力底發展的可能性有所實現之根據；在他方面看來，三民主義又是促進「世界大同」這個終極的目的有所實現之先決的條件。照這樣的說起來，那麼，三民主義教育本身在教育之全部過程上却是佔有最重要的地位。再具體地說幾句話，三民主義教育本身就是好像杜威所說，介乎最初與完成——直接的目的與終極的目的——之間的居中的步驟，也就是要從最初未完成的情形達到所欲完成之結果——要從最初未遂成的「民生」達到所欲完成之「世界大同」——底中間所必須經過的若干時間內所需要之努力作用及其繼續不斷的注意和堅持的這種活動。因為如此，所以我們若照杜威底見解，也可認為三民主義教育底本身並沒有什麼目的，祇是兒童自己所需要的一切活動而已。至於所謂三民主義之目的，尤其所謂「終極的目的」——「世界大同」——呢，它是教師或父母所有的一個教育目的；這個教育目的，也確如杜威所說，並不是「教育」這個名詞裏面所表示的抽象觀念。因為如此，所以三民主義教育之終極的目的，雖則一般地可以稱為「世界大同」，然而所謂「世界大同」底概念之大小及其位置之高低是有無窮的變異；隨差異的兒童而差異，隨兒童生長和教育經驗而差異的，再說一句話，它是大同小異的。

因為那些能够以文字表述的最合理的教育目的，並不是目的；不過是教育者方面底暗示、暗示他們（指兒童而言）怎樣注意，暗示他們怎樣選擇，使他們所遇的實際情形底種種勢力能够自由發展，不受阻礙

，使他們知道怎樣指導這種種勢力適當的途徑。由此，可見每個學生或兒童所能够盡量走到之適當的途徑，都可以叫做每個學生或兒童所達到之教育底終極的目的，或者就可以把它稱爲這一個學生所實現之所謂「世界大同」。因爲三民主義哲學上之所謂「世界大同」這個最後的或終極的目的，又如陳北溪稱「道」或「理」並非離開事物而懸空在那裏的東西一樣，也不是離開兒童自己底活動和智能而懸空在那裏的東西。因此，如果一個兒童能够盡量地發展其智能來爲社會而服務，那麼，這個兒童所走到之適當的途徑，也不會失其所謂「世界大同」之道。國父曾經訴訴過我們說：「質有愚智，非學無以別其才；才有偏全，非學無以成其用。有學校以陶冶之，則智者進焉，愚者止焉，偏才者專焉，全才者普焉。」（見「上李鴻章書」）此外，國父又有所謂「眞平等」的原則之發明。照國父所說的這幾句話及他所發明的「眞平等」這個原則看起來，我們就可知每一個兒童所走到的世界大同之途徑，自有遠近之殊；但是不能够因其所走的路程之遠近而區別爲「大同」與「非大同」兩層目的。

況且，每一個兒童對着教育之終極的目的而行走的時節，不僅單靠其固有的智力有所活動，並且還視他有無努力以爲斷的。譬如美國麥柯爾（McCall）在他底著作「教育測量法」（How to measure in Education）一書裏面對於教育測量以爲除掉兒童底「智力」和「學力」之外，還有「努力」一項必須加入計算的。麥氏有所謂「T、B、C、F制智力測量表」。T是測驗各個人之總能力（Total ability），T分數即爲各個人所有的各種性能之標準；B是一種年齡分數，表示「聰敏」（Brightness）之意；C是一種年級分數，表示分級（Classification）之高低者；F是一種努力（Effort）分數，以智力測驗爲教育測驗之標準，可以比較各個兒童或全班學生底智力與學力之上下，因此可以度量全部教育之效率。照麥柯爾底意思，他認爲凡兒童對於任何事物之學習，若祇單靠他們底智力去測量其成績，那是不可靠的；勢必至於非再看他們底努力底程度之如何以爲斷不可。譬如一個兒童，他底生來的智力是非常高的，即其智力商數（I

、Q)設為百分，則其所獲得之學業成績——學力商數(E、Q)——也為百分，這個兒童，不足獎勵，因為他應該得到百分的緣故。另一個兒童，他底智力是很平常的，即其智力商數僅為六十分，但其所獲得之學業成績却為七十分，這個兒童，應當受獎；因為其中含有努力「十分」的緣故。像這樣的兩個兒童，若相比較，前者雖則聰敏而不肯努力，後者雖則愚魯而尚肯奮鬥，不拘後者所獲得之學業成績還趕不上前者，但是後者底學業之成功底程度，可算是超過前者有「十分」之多。由此，可見 國父所發明的「眞平等表」，把「德性」和「智力」合為一起，譬如「聖」、「賢」和「劣」是屬於德性，「材」、「智」和「愚」是屬於智力；至於「平」和「庸」，是與兩者都有關係，確有至理！因為「聖」、「賢」和「劣」三等，可以代表「努力」之分數；「材」、「智」和「愚」三等，可以代表「智力」之分數的緣故。像這樣的兩類等級底分數互相配合起來作為智力測驗之量尺，國父底這個「眞平等表」，可以說早已經做到如麥柯爾所發明的那個「T、B、C、F制智力測量表」，不但可以比較各個兒童或全班學生底智力和學力之上下，並且因此可以度量全部教育之效率。

總之，國父底三民主義哲學，是處處表現着要勉人們去努力奮鬥，以完成國民革命和世界革命之任務。尤其他勉勵一般黨員說：「革命尙未成功，同志仍須努力。」這兩句話，就是明白地要以每個黨員底努力之有無和多少作為測量他所做過的或完成的革命事業底程度之高低底準尺的意思。國父不但勉勵一般黨員是如此的，就是對於他自己底革命工作也頗注重於「努力」一項的。譬如「心理建設」——「孫文學說」——底最後一章，國父特別地以「有志竟成」為命題，其目的就是在於表示他自己有志於國民革命以來凡三十年（即截至中華民國元年止），並不是空談理想，乃是由於努力奮鬥，以完成恢復中華、創立民國之志的意思。到了民國十四年三月十二日，國父在彌留時，他底最終一語，猶勉同志說：「和平，奮鬥，救中國！」由此，可見 國父一生是一位理論家同時又是一位實行家，尤其是一位力行家。因為如此，所以

總裁深體 國父底遺教，再把國父底「行易知難學說」弄成具體化，著成「行的道理」「行的哲學」——書，近地說，以加強國人抗戰建國之力量；遠地說，以促進人類世界大同之實現。

## 第十二節 力行哲學與世界大同

國父和總裁兩人底這種主張，就是要推翻共產主義者所高唱的「各盡所能，各取所需」的原則。因為這個原則一定會使聖、賢、材、智者多替平、庸、愚、劣者來服役；結果呢，聖、賢、材、智者自己就提不起什麼興趣，甚至於發生灰心，而平、庸、愚、劣者則自甘墮落、不圖進取。因為如此，所以有人說：「資本主義的社會，弱者固為強者所搾取，然共產主義的社會，強者却為弱者所累害，兩者都是不平等的。設使聖、賢、材、智、平、庸、愚、劣勞作不同，而待遇相同，那麼，社會經濟必陷於停頓和退化的狀態。」若照 國父和總裁兩人底意思，他們認為介乎聖、賢、材、智與平、庸、愚、劣之間，後知後覺者若能夠先做到「不自惑以惑人」或「力行」，而先知先覺者姑居於發明和領導的地位，那麼，世界大同，就不難而有所促進和實現的。

最近教育部部長陳立夫先生也會體察 國父和總裁兩人之意旨，乃於我在前面所引用過的陳先生自己關於「中庸」所謂「天命之謂性，率性之謂道」這兩句話有所解釋之後，對於所謂「修道之謂教」的另一句話加以解釋，他說：「修道之謂教者，蓋欲以教育之功，使收大道坦蕩易行之效也。教育之措施，即貴於三民主義之實現，蔚成力行之風氣，養成實踐之人材。所以博學、審問、慎思、明辨之工夫，必繼之以篤行；而三達德中，仁、智必待勇而完成也。」（見「教與學」第六卷第一期第一〇頁）陳先生底這幾句話，固然是就着三民主義教育之措施而言，其主要點在於看重三民主義之實現；然而照陳先生底意思，他認為三民主義之措施所以貴於三民主義之實現，其目的就是在於「以建民國，以進大同」。關於這一層意思之

解釋，我已經把它轉述在前面，此地不必再贅。現在我所要說明的，祇是認為三民主義之實現，既如陳先生所說，在於「力行」和「實踐」即「中庸」所謂「篤行」和「勇」，那麼，民國之建成和大同之促進，也不能够離開乎「篤行」和「勇」這兩種要素。設使我們不先力求實現三民主義而空言世界主義或大同主義，甚至不先去順應國情、依據國情和控制國情，以創造本國國民之新生命，反而跟着他人底後面隨聲附和地高談共產主義，或者欲遮蓋自己規避或反對三民主義而用另一種口號所謂「不談任何主義」，那麼，我們對於世界大同之促進，不是好像「緣木求魚」或「空中樓閣」一般，也會誤入歧途，莫知所返的。因為如此，所以我們欲期促進於世界大同，那麼，我們祇有遵照 國父遺教，先去力行實現三民主義之一途，捨此末由。

國父曾經對於共產主義與民生主義兩者之分別說過如次的幾句話：「……我今天來分別共產主義和民生主義，可以說共產是民生主義的理想，民生是共產主義的實行；所以兩種主義沒有甚麼分別；要分別的還是在方法。」（見「民生主義」第二講）國父底這幾句話，不過是指出共產主義固然是最高的理想要用來解決社會問題的，然而它能否立刻解決中國本身底社會問題，還屬疑問；但是民生主義，在 國父看來，它不但是最高的理想，並且是社會底原動力，是一切歷史活動底重心。尤其我們用民生主義來解決中國本身底社會問題的時候，必須先以中國本身所有的事實為根據；不但如此，並且還要努力奮鬥的。但是要請注意的，此地所謂「努力奮鬥」，並不一定祇是出於革命的手段，甚至出於過激的舉動，寧可說是由於克己或自我犧牲的精神；再重複地說一句話，它是出於「誠」的作用。

綜合本章所討論的話，我認為「七與全套國歌——黨歌」有密切的關係。分析地說，「國歌」底開首兩句所謂「三民主義，吾黨所宗」，我在前面已經說過了，就是指三民主義教育宗旨而言的；復次，所謂「以建民國，以進大同」這兩句話，如陳立夫先生所指示，是指三民主義教育宗旨而言的，尤其是指三民主義教

育之終極的目的而言的。復次，所謂「咨爾多士，爲民先鋒」這兩句話，就是要我們勸育界同志，尤其要全國各大學底校長和教授們自己首先認清三民主義、信仰三民主義和實行三民主義，再來怎樣地直接地引導學生於意志統一、精神集中的地步，間接地站在一般民衆底前面作爲表率。復次，所謂「夙夜匪懈，主義是從；克勤克勇，必信必忠；一心一德，貫徹始終。」這六句話，歸納起來，也不外乎「誠之一字；再引伸地說一句話，這就是「中庸」所謂「誠者，物之終始；不誠無物。是故君子誠之爲貴」的意思。然則「國歌」爲什麼在頭六句話之後，再繼之以這六句話呢？這就是因爲頭兩句話，是教人們以「什麼是三民主義」這個問題；其次兩句話，是教人們以「爲什麼要實現三民主義」這個問題；再其次兩句話，是教人們以「要什麼人先去實現三民主義」這個問題；再其次六句話，是教人們以「怎樣地實現三民主義」這個問題。就中，尤以後六句話中之最後的兩句話爲最重要；這譬猶我在前面第四章和第八章所說過的，一班旅客搭乘一輛公共的汽車，自啓程起至達到目的地止，若不更切風雨同舟之感，則中途不免發生意外之虞，並且或者因此難能達到其共同的目的。因爲如此，所以我們不欲達到三民主義教育之終極的目的——世界大同——則已；苟欲達到它，那麼，我們非一心一德，貫徹始終不可。古語說得好：「其儀一兮，心如結兮。」凡有志於國民革命和世界革命者，都不可不三復斯言！

## 第十章 結 論

綜合以上各章所討論的一切話而論，自第一章起至第五章止，可以說是討論「什麼是三民主義哲學」這個問題；第六、第七兩章，可以說是討論「什麼是三民主義」這個問題；第八章是討論「怎樣地實現三民主義」這個問題；第九章是討論「爲什麼要實現三民主義」這個問題。照以上分析，若歸納起來，它也祇有兩大類別：第一類（即自第一章起至第五章止），可以說是「一部三民主義的哲學」；第二類（即自第六章起至第九章止），可以說是「一部三民主義底哲學」。詳細地說，前一種哲學是以「哲學」爲研究底對象，把「哲學」放在三民主義的觀點上做一度性質的探討、意義的說明、部門的分類和體系的構成；因此，它是用「三民主義」這個範疇來研究現代中國所需要的哲學之一種學問。後一種哲學是以「三民主義」爲研究底對象，把「三民主義」這個範疇本身做一度哲學的研究，即如上四所說，討論「什麼是三民主義」、「爲什麼要實現三民主義」和「怎樣地實現三民主義」——「原理」、「目的」和「實踐」——這三問題；因此，它就是研究「三民主義」這個範疇本身之一種學問。但是這兩大類別又可以說是唯一種的；因爲我們「經研究」三民主義這個範疇的時候，自然會牽及哲學問題；同樣地，我們一經研究到中國哲學尤其研究到現代中國所需要的哲學問題的時候，也自然離不開「三民主義」這個範疇。照這樣的說起來，那麼，我們就無所謂「三民主義的哲學」，也無所謂「三民主義底哲學」；有的，祇是一種可以略稱的「三民主義哲學」而已。因爲如此，所以我命名本書爲「三民主義哲學」。

上面所述的這一段話，是關於本書之命名的問題；現在我再來述本書之內容吧。原來大凡事物底內容，都是與它底名稱相關的；因此，本書既命名爲「三民主義哲學」，那麼，它底內容似乎是一種「普通哲

學」或「一般哲學」。如果我們站在應用哲學的觀點來考察，那麼，本書可以說是中國第一部歷史哲學或社會哲學；再狹義地說，它可以說是中國第一部政治哲學或倫理哲學，甚或就是現代中國所最迫切需要的一部教育哲學。然則本書底內容爲什麼有這樣的分別不清楚呢？這與其說是本書底缺陷所在，寧可說是本書底優異之處。因爲三民主義本身之特徵就是在於包括一切問題如宇宙、自然、歷史、社會、政治、倫理、法律、經濟、教育、藝術、宗教、軍事等等而無遺的緣故。關於這一層，我在前面第二章已經把它說明過了。此地不必再贅。

復次，就本書所論列之順序而論，我是以總裁所手訂的「三民主義之體系及其實行程序表」爲根據；但是有些地方爲適應現在國內大學生底知識程度起見，把總裁底那一張表上所指示的順序略事變動的。譬如本書底第一、第二兩章完全地爲適應這種需要而設的；具體地說，本書之所以設如此兩章：即一章討論三民主義哲學之性質，另一章討論三民主義哲學之意義，其目的就是在於要使初學者對於「三民主義哲學」這個概念先弄得清楚，然後再進而探討其原理、主義、原理、方略及其實行程序乃至終極的目的等。設使初學者對其所要研究的對象之概念不先弄得清楚，那麼，他們對於這種對象之原理、目的和實踐的方法，都不免囫圇吞棗，莫能領會的。

大凡學術所要研究之主要的問題，不外乎有三個：（一）「是什麼？」（What is...?）、（二）「爲什麼？」（Why?）、（三）「怎麼樣？」（How to?）；就中以第一個問題「是什麼？」爲最重要的。我在前面第五章已經說過了，朱晦庵論格物致知也分做如次的三個步驟：（一）就事物上理會合做底是如何，（二）又思量合做底因甚是恁地；（三）又思量因甚道理合恁地。朱氏所說的這三個步驟，就是現代語所謂「是什麼？」、「怎麼樣？」和「爲什麼？」的三個問題。朱氏在學術之實踐的方面，當然以第二、第三兩個問題，尤其以第二個問題爲重；但是他在學術之理論的方面，却是以第一個問題爲先。朱氏本來說過幾句話：「論



先後，知爲先；論輕重，行爲重。」我個人對於朱氏底這幾句話，是非常贊同的，並且再三再四地引用它；因此，我對於本書底前半部認爲它是三民主義哲學底理論之探討，所以主張着重於第一個問題；對於本書底後半部認爲它是三民主義哲學底實踐之推動，所以主張着重於第二、第三兩個問題。

最後，就本書底研究方法而論，我是要恪守總裁底主張，應用科學的方法去分析、演繹、歸納，把三民主義哲學之內容整理出一個秩序整然的系統，啓示其全體，闡發其精要，使初學者容易明瞭，不致有所誤解，並且知道 國父底三民主義哲學是何等的精深，何等的博大！世界上底任何一種哲學，若與 國父底三民主義哲學互相對照，莫與比倫的。

以上所述的關於本書之名稱、內容、論列底順序和研究方法四點，也不過說明其大略而已；至於詳細的理由，有大部份已經討論在各章本身底裏面，此地無須再述。除掉上述的四點之外，還有我爲什麼要寫這部書之動機及怎樣地把它寫成這兩個問題未曾提及。在表面上看來，這兩個問題似乎是與本書之體裁的問題毫無關係的；但是在骨子裏看來，任何一部著作所包含之思想內容，都是與作者當時所處之時間和所居之地位有密切的關係。因此，我不能不對於這兩個問題也應當作一度敘述。不過，我爲保持本書底體裁之謹嚴起見，姑把這兩個問題作爲題外的問題，讓我在卷首另寫一篇「編輯經過」再來敘述吧。

不過，我還有幾句話須先在此地要聲明的。本書雖則已經寫成，但是它可否及能否立刻付梓和出版，尚屬問題。因爲（一）本書底內容是否妥當，必須先請本黨底先進諸公暨各位同志經過一番嚴密的校閱和審查，並且還要請超然的學者給我以若干客觀的質難和批評，然後使我再加以慎密的改竄和修正，在可能的範圍內，期臻妥善，不致於有莫大的誤謬。（二）設使本書經過許多人校閱、審查、質難和批評而爲我自己所改竄和修正以後，認爲它可以付梓，然而際此紙張缺乏及印刷困難的時節，欲其立刻付梓而出版，也是一件不容易的事。因爲有了上述的這兩個原因，所以本書須經過幾年後，等到抗戰勝利的時節，纔能够達

到出版之目的，也未可知。設使如此，那麼，將來時過境遷，本書底內容也不免因之而有所變動的。然而本書不過是「國父遺教——三民主義」之闡述、而「三民主義」這種哲學本身，我在前面各章裏面已經屢次地說明過，它又是由中國自古以來所固有「一貫之理」的文化所演進，並參證以歐、美底最新的科學知識而構成的；因此，「三民主義哲學」這種學問，本是具有永久性和普遍性的。不過，它如同其他一切科學一樣，必須隨着時代之推移和社會之進化，多少加以發展的。然則「國父之所以說『有些是我自己所獨創發明的』，其命意就不外乎此。因此，「三民主義哲學」這種學問，並非完全是傳統的和抄襲的東西；縱然不能說它是一部嶄新的著作，好像有些哲學書籍自命爲「新哲學」或「新興的哲學」一樣，然而至少可以說它是一種「推陳出新」的作品。

因爲「三民主義哲學」，在一方面講，它是具有永久性和普遍性，所以它不會因時、空之變化而有所變動的；但是在他方面講，它是含有發展性和進步性，所以它應當隨時、隨地之推移而有所修改的。實在講，姑無論今後的三民主義哲學之內容有怎樣的修改，但是其底根本原理，決不致有所變動；所可變動的，我們再加以些新的成分而已。再明顯地說，即使在抗戰勝利以後，我中國政治是由訓政時期進入於憲政時期，中國國民黨開始地還政於民，而退居於從旁指導的地位，但是三民主義哲學仍然有用處；不但一時有用處，並且在本質上，它是永久地存在着和運用着的。

以上所述，是專指「國父自己所唱導之『三民主義』」這種學問而言，並非是就着本書而說話的。不過，我在前面已經說過，本書是「國父遺教——『三民主義』」之闡述；因此，本書底內容，到了幾年後，在一方面，多少還是保留着的；同時，在他方面，又應當加以若干修訂。萬一將來，至少在短期間內，本書底內容無須修訂，再好沒有了。這並非說本書是有多大的價值，實在是相信「三民主義哲學」本身具有一種永久性和普遍的緣故。上述的我底這個最後的聲明，就是本書底總結論。

## 附錄 一

### 如何解決三民主義哲學本體論問題底紛歧

轉載目「中國青年」月刊第十一卷第五期

近來有許多人談起三民主義哲學底體系問題，尤其談起三民主義哲學底本體論問題，異口同聲地有一種懷疑的論調說着：「三民主義哲學底本體論是見仁見智的，一時頗難決定。」我以為這種論調若出諸自命超於三民主義以外的人們底口，或者別有作用，姑置勿辯。否則，如果它出諸一班正熱心從事研究三民主義哲學底體系問題的同志們之口，因為他們自己要建立一種三民主義哲學底本體論，稱之爲「唯甚麼論」，同時又看了他人對這個問題發出許多不同的論調，造成另一種「唯甚麼論」，所以他們也說：「三民主義哲學底本體論是見仁見智的。」但是即使他們發這樣的論調，我以為也似乎情有可原。因為他們還是以私人底資格來研究三民主義哲學，所以他們所研究而得之結果與另些人所研究而得之結果，彼此易地以觀，都難免有主觀的色彩。

除掉上述兩種人之外，設使這種論調出諸國家法定機關，譬如國立編譯館、三民主義教學研究會及其他類於此之種種學術團體，那麼，就說不過去了。因為這些機關本是代表國家底意思，所以國家有了什麼中心主義，則這些機關也就應當根據這個中心主義來編纂一切書籍或構成學說；換句話說，如果它們遇着與國家所確定之中心主義例如我國底三民主義有相歧異的其他種種主義，那麼，它們都應當立刻排除異議，並納之於正軌，斷不可藉着「見仁見智」這種論調做個口實，躊躇莫決，甚至任其他種種主義蔓延滋長着

的。

因為有了上述的一個理由，我認爲凡國家法定機關必須首先發動召集各方面所有與研究三民主義哲學問題有關之團體或個人，共同討論，取決多數，求出主張上之同一的觀點，以作今後編纂書籍或構成學說之共通的根據。幸而現在已經有「三民主義學會」之組織，它應當負起這種責任的。但是這種辦法，葉青先生曾經反對過，他說：「有人以爲解決紛歧之道在於中央決議。換句話說，中央全會對於三民主義哲學表示態度，一經確定三民主義底本體論是『唯甚麼麼』以後，大家服從，不服從者與以制裁，紛歧自絕。這當然是一個辦法。」同時他又說：「但這個辦法究竟合理不合理？因爲三民主義底本體論，就是總理底本體論，說確定三民主義底本體論就是確定總理底本體論。這在態度上彷彿中央全會委員底思想凌駕總理而上之，而在實際上，總理底本體論原是確定了的，所以不應該有確定之說。如果所謂『確定』是就解釋總理底本體論而言，則解釋是一個認識問題，研究問題不應採用決議底辦法，即多數通過少數服從的辦法。……」（見「時代精神」第六卷第五期第三二—三三頁，葉青，三民主義的哲學問題及其解決）我認爲葉先生這種意見，還有待於商榷。照我個人底意見，我以爲集合討論三民主義哲學底本體論問題，就是要共同地尋求總理本人所已經確定的本體論，並非我們自己另行確定一種三民主義哲學底本體論的一種辦法。

再進一步地說，總理底本體論，固然如葉先生所說，原是總理自己所確定了的；但是因爲總理自己未曾把他所確定的本體論命名爲「唯甚麼麼」，所以要我們再來共同地討論一下，就着總理自己所已經確定的本體論加以解釋，此後再來確定一個名稱。由此，可見我們之所以要確定三民主義哲學底本體論，也不過要確定總理自己所已經確定的本體論之名稱，並非另行確定一種三民主義哲學底本體論的意思。然則我們怎樣地來確定總理自己所已經確定的本體論之名稱呢？我認爲祇有採用集合討論之一法；否則，若任各個人分道揚鑣，各行其是，那麼，各個人自己所確定之三民主義哲學本體論底名稱，就未見得個個名稱都

是與總理自己所已經確定的本體論之真意完全相符合的，總不免帶有主觀的色彩。再說一句話，凡事集合討論總比之任何個人單獨地研究的，好得許多，因為它底客觀性較為豐富的緣故。

況且，這種集合討論底辦法，在歐、美各國中，並非無此先例。譬如美國哲學會有兩派：一派是杜威（J. Dewey），他主張「教育就是生活。」另一派是屬於芝加哥學派，例如吉特（C. H. Judd）是其代表，他還要維持「教育是生活底準備」的學說。這兩派許久相持不下，各自言之成理，持之有故，弄得一般教育界莫知所適從。後來（一時忘其年數，大約在一九三〇年左右）美國教育界人士中有人例如柏格萊（W. C. Bagley）是其代表，糾集同志，特別地發起組織一個全國教育聯合會課程編製委員會，共同討論，以謀解決這個問題之紛歧。當時該委員會主席就是柏格萊（柏氏當時任哥倫比亞大學師範院教授）。據該委員會共同宣言聲明：「……因此，每一委員，並不堅持其自己底學說，而與其他委員共同尋求主張上底同點，以作今後課程逐漸修訂實際步驟之根據。」照這幾句話看起來，我們就可知一個國家底學術上底紛歧問題，尚且未嘗不可以採用集合討論的方式來解決，何況其有與建國之道極有密切的關係之所謂「中心主義」底根本原理，難道任憑各個人自由地去解釋而不應當集合同志來討論呢？我中國清代一班考據學家（或稱「樸學家」），多少也是採用這種集合討論的辦法，所以後人稱它為「科學方法」。反乎此的，譬如宋代一班理學者所有的研究方法，大都祇憑各人自己底獨斷的意見去解釋，毫不博採他人底見地來商榷，不啻「閉門造車」一般。何怪乎當時發生許多門戶之見，黨同異伐，互相排斥。最著名的莫如朱、陸之爭，但是朱熹和陸九淵兩人也有所謂「鷺湖之會」，各領蘊蓄，議論數日，雖則沒有何等解決，然而總算做到集合討論的這個地步了。因為自宋代以還，一般理學者，大都是這樣的分門別戶，所以後人對於宋以還所有各家學說，概稱之為「學案」，而所謂「學案」（或稱「學派」），不啻俗語所謂「打官司」一般。因此，我主張現在我們不欲研究三民主義哲學底本體論問題則已；如欲研究它，那麼，我們切不可再蹈宋、明儒之覆

轍，應當採取清儒所有的那種科學的精神和科學的方法。關於這一層，葉青先生也曾見到的。他說：「……必須知道陳述總理底哲學要有根據，不能隨便的說。所謂『根據』，有兩個意義：一是文獻，即總理說過的話；二是邏輯，即可以推論得到的意思。」（同前，第三〇頁）葉先生所指的文獻，不啻就是一般所謂「科學的根據」；但是我認為總理雖則未曾說過某一句話，然而我們也未嘗不可以如葉先生所主張，用邏輯去推論的，這也就是一種科學的精神和科學的方法。由此，可見我底主張與葉先生底主張並沒有多大的不同之處；不過，葉先生主張個人單獨研究，我則主張集體共同研究而已。

現在我根據上述的理由，主張由中央黨部組織一個全國三民主義哲學體系編製委員會，請總裁擔任正會長，同時由總裁於中委中指定一、二人擔任副會長，以中央黨部秘書長及各部正副部長、教育部部次長、國立編譯館正副館長、三民主義叢書編纂委員會主任委員、三民主義青年團中央團部正副書記長、三民主義教學研究會正副會長等為當然委員；此外，凡與三民主義研究有關之文化機關如三民主義學會、中山學社、中山文化教育館、力行學會、中央調刊社、三民主義半月刊社、時代精神社及其他等等底主編人員都須被邀出席，參加討論。其詳細辦法，另行規定。

上述辦法，並非純然是屬於中央決議，大部份還是容許一般學者參加討論，所以不致有如葉青先生所顧慮的那一種流弊；積極地說，這種辦法，不啻有如美國教育界人士所組織的全國教育會聯合會課程編製委員會所表現的那一種長處。

除上述辦法之外，關於三民主義哲學底本體論問題本身，我欲順便提出一點意見寫在此地供作討論之參考。原來我對於這個問題，本不必並且也未便在此地提出甚麼意見。因為我在一年有半以前曾寫定一部「三民主義哲學」，正在設法付梓中，所以我不必在此地提出。復次，我既在前面主張由中央黨部組織一個會議召集各方面同志共同討論，那麼，在未召集這個會議之前，任何人不應當發表什麼意見，所以我也未

便在此地說話。但是在另一方面講，我未始不可以順便地提出一點意見留作將來開會時底一個局外人之一種提議，屆時請託任何一位委員代為提出，供作各位委員共同討論之參考的資料。現在姑讓我把我個人對於三民主義哲學底本體論問題有所要提出之意見寫在下面吧。

從來許多學者例如蔡子民、胡展堂、高承元、張廷休諸先生及其他，他們對於三民主義哲學底本體論，有些說過的是唯心論，有些說過的是唯物論，有些說過的是心物並行論。這些論斷，大都已經屬於過去的言論，現在可以不必援引。至於近來所流行的關於三民主義哲學本體論，在大體上，歸納起來，不外乎下列的三派：（一）心物綜合論，例如劉炳黎先生是其代表；（二）唯生論，例如陳立夫先生是其代表；（三）物心綜合論，例如葉青先生是其代表。就這三派之關係而論，據我個人底觀察，第一派與第二派可以接近，第三派與第二派絕不相容。因為第二派指摘第三派是生命論並且非科學的，第二派指摘第三派是唯物論，尤其就是辯證的唯物論。如果我們照第二派對於第三派有所指摘的話推論起來，那麼，我們又可以照樣指摘第一派似乎有唯心論，尤其有辯證的唯心論之嫌疑。

現在為明瞭上述的諸觀念起見，繪成如次的三個圖，以示上述的這三派之傾向吧。

### 第一派——心物綜合論

心——物——合

### 第二派——唯生論

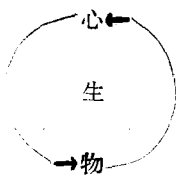
精神 + 物質 = 1, 1 即生命

### 第三派——物心綜合論

物——心——合

由上面這三個圖看起來，這三派似乎各有各底一種什麼嫌疑；至少限度，他們大都容易使人發生誤會

的；但是這三派也無不各有一種「是」處存在着，同時他們彼此之間又可以相互補偏並且可以相互綜合的。現在我再為謀說明便利起見，把總理底三民主義哲學底體系上所固有的本體論另繪一個圖如左：



右圖底詳細的說明，已經詳在拙作「三民主義哲學」一書（即前函本文第七章第四、七、八、十等節）裏面，此地無須詳述；現在我姑簡單地說明一句話：「心」與「物」或「物」與「心」兩者，循環不已，互為其根，而「生」為之宰的。再澈底地說一句話：「心物無端無始。」這不啻程伊川所謂的「動靜無端，陰陽無始，非知道者孰能識之。」一般。此地程氏所謂的一「道」之一字，就是指「易繫辭」上所謂的「生生之謂易」這個道理而言的。總之，心物並非兩物，同時又非在心物之外，另有一種東西叫做「生」。薛文清「讀書錄」論太極圖說得好：「太極不可以動靜言，然舍動靜，則無太極。」因此，我們也可以照樣地說：「生不可以心物言；然舍心物，便無生。」因為如此，所以我認為三民主義哲學底本體論不能夠稱為「心物綜合論」、「物心綜合論」或「唯生論」。設使我們由這三個名稱任擇其一來稱謂，那麼，就不免使人發生誤會了。再具體地說句話，前兩個名稱，容易使人誤會為「心」生「物」或「物」生「心」，而後一個名稱也不免使人誤會為舍「生」之外，並無「心物」的緣故。

固然，我自己有時稱總理底本體論為「心物合一論」，然我不過為謀談話便利起見，把總理自己所說的「精神與物質兩者本合為一的」這一句話簡單化地稱謂一下而已。實在按起來，總理自己並未曾有這樣



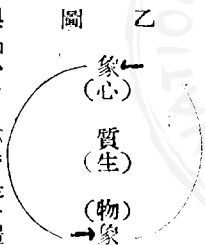
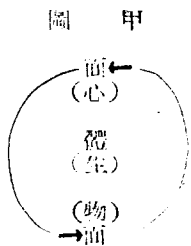
的命名。然則總理爲什麼不會輒這樣地命名呢？這就是因爲總理唯恐若照這樣的命名，則不免引起後人底誤會以爲「心生」或「物生」心」乃至誤會爲祇有「心」與「物」或「物」與「心」兩者在那裏相互綜合着或統一着而更沒有根本的東西。「生」爲之宰的緣故。同時，總理自己又未曾稱他底本體論爲「唯生論」或「民生論」。揣其本意，這也是因爲他唯恐後人發生誤會以爲「在心物之外，另有一種東西叫做「生」，甚至誤會爲唯有「生」而無「心」與「物」或「物」與「心」兩者這個「根」並且互爲其根的緣故。總理說：「……歸結到歷史的重心，是民生，不是物質。」總理這一句話，就是說歷史底重心或宇宙底本體既不是單獨的精神（心），也不是單獨的物質（物）這個「根」，乃是「心」與「物」或「物」與「心」兩者同根着或互爲其根着的；不但如此，並且以爲還有一個「根」另叫做「生」（按：在社會和歷史的方面，叫做「民生」；在自然的方面，叫做「生元」爲之宰的。再澈底地說，這個「生」，並非離「心物」而獨立地存在着，實在講起來，所謂「生」，也不過是「心」與「物」或「物」與「心」兩者本身所具有的一種運動和變化而已。易繫辭說：「生生之謂易。」蓋卽此意思。然則總理爲什麼說：「是民生，不是物質」呢？這就是因爲總理要對着馬克思底唯物論或唯物史觀而表反對，以爲歷史底本質或宇宙底本體並非祇有「物」的一面，乃是同時又有「心」的另一面，並且這兩面本身相互生生不停，新新相續，不啻孔穎達所云然的一般。

照以上所述看起來，我們就可知總理之所以未曾並且不欲命名他自己底本體論爲「唯甚廢論」，其原因是在於他唯恐若僅用一、二個字來命名，很容易引起人們底誤會，斷章取義地去解釋，不如用說明的方法來演義如云「精神與物質兩者本合爲一的」、「精神與物質兩者相輔爲用」或「……歸結到歷史的重心，是民生，不是物質」等語之爲愈的。由此，可見總理底三民主義哲學並非沒有本體論，乃不過總理不願意規定出一個專名而已。如果我們在今日要適應社會底急需，對於三民主義哲學規定甚至說確定出一個本

體論底專名，照我個人底意思，最好莫過於遵照總裁所指示，稱三民主義哲學底本體論為「一體兩面論」、「同質異象論」或「一物二象論」。至於總裁對於這幾個名稱之詳細的解釋，請讀總裁自己底著作如「青年為學與立業之道」及「科學與學庸」等等，自會明白的，此地無庸備述。不過，我要聲明的，總裁這幾個名稱，在西洋哲學史上，也曾見過的，並且為人們所批評過的；但是西洋哲學史上所有的「一體兩面論」等詞，是另外一種說法，並非就是總裁自己所說的東西；因此，彼此之間，名稱相同，然其本質不是一樣的。關於這一層，也請讀者自己去研究，無需我越俎代庖的。現在我所要說明的，祇限於認為若採用總裁自己所指示的這幾個名稱，大可以解決近來國內許多學者對於三民主義哲學本體論問題有所發生的紛歧。以下姑讓我把它說明一些呢。

我認為總裁所指示的這幾個名稱有一種長處，就是在於可以包括「心物綜合論」、「唯生論」和「物心綜合論」三派之主張上底同點；因此，在一方面，它可以使每一派維持其他自己底學說之一部份；在他方面，它又可以使每一派不完全地反對其他任何一派底主張，彼此之間，不啻樽俎相互周旋，不致發生何等衝突一般。

現在我為明瞭上述的觀念起見，再根據總裁所指示的要點繪成兩個圖如左：



照上面兩個圖所示，「心」與「物」或「物」與「心」，不啻是一體（生）之兩面、同質（生）之異象

、或一物（生）之二象。這不啻就是「易繫辭」上所謂的「一陰一陽之謂道」的意思。因此，若站在「心」一面看來，那麼，我們不妨稱三民主義哲學底本體論為「心物綜合論」；若站在「物」的一面看來，那麼，我們不妨稱三民主義哲學底本體論為「物心綜合論」；若站在「心」和「物」或「物」和「心」二面或異象之中間看來，那麼，我們不妨稱三民主義本體論為「唯生論」。以上三個名稱，究其實，又是出於同一的推論；因此，這三派彼此之間不必有所爭執，更不應當互相指摘甚至互相排斥的。不過，他們底立足點不同，觀察又不一樣，所以有這樣的三個各別的稱謂而已。

但是我們研究哲學與研究科學之兩種方法互相比較起來，那是稍有區別的。具體地說，科學研究之對象是屬於一切事物之現象；因此，我們對於科學所研究之事物的對象，不妨有所偏倚，即不是站在它底這一面，就是站在它底那一面，抑或有時站在它底兩面之中間。哲學所研究之對象是屬於一切事物之本質或本體；因此，我們對於哲學所研究之事物的對象，斷非普遍地被觀察不可，即必須用鳥瞰的態度居高臨下地來觀察事物底全體或全部而不可為任何一面（正面或反面——陽或陰）所局限，同時又不可為中間物及兩面或異象所隔離、所蒙蔽的。因為如此，所以我們研究三民主義哲學底本體論，確非採用鳥瞰的態度來觀察一切事物如宇宙、歷史及社會乃至自然諸現象之全體或全部不可。

總理說：「民生是社會進化的重心，社會進化又是歷史的重心；歸結到歷史的重心，是民生，不是物質。」總理這幾句話，就是三民主義哲學底本體論上之全體觀。因為「民生」之內容，照總理自己所解釋，它是「人民的生活、社會的生存、國民的生計、群衆的生命。」此地總理所謂的「生活」和「生計」，是屬於物質——經濟；他所謂的「生存」和「生命」，是屬於精神——非經濟；總括起來說，這四者不列乎是相互生生不已，可以約言之，叫做「生」——「民生」或「生元」。因此，總理所謂的「……歸結到歷史的重心，是民生，不是物質」這幾句話中所有「是民生」三字，就是包括「心」和「物」或「物」和「心」及

「生」三種意味（此地姑稱之爲「意味」，而不能認爲「要素」或「成分」）；至於它所有「不是物質」這四個字呢，這就是總理指示着所謂「物質」，不過是歷史底重心之一面，並非它底全體的意思，在總理看來，歷史底重心之另一面是精神，並且這兩面是同根或互爲其根的。以上這兩面「精神」和「物質」或「物質」和「精神」一若或缺其一，那麼，不但這兩面本身不能夠互相生生，並且無從化生萬物的。因爲如此，所以總理就直截了當地稱之爲「民生」。

照上述這樣的說起來，我們就可知總理遺教一文獻——早已包括「心物綜合論」、「唯生論」和「物心綜合論」三種本體論；但是總理並不願意把這三種本體論分別地任擇其一來稱謂，尤其認爲這三種本體論祇可以說各是整套的三民主義哲學底本體論上之一面觀，並非它底全體觀。由此，可見總理底本體論，確如葉青先生所說，早已經爲總理自己所確定了的，祇要我們肯仔細地去尋求，就夠足了，用不着我們再來有所另行建立的。最初並且最肯仔細地研究總理遺教者，可算是戴季陶先生。戴先生所著的「三民主義之哲學的基礎」一書（民國十四年出版，最初定名爲「孫文學說之哲學的基礎」，從來改稱今名），就是他潛心研究總理遺教之結晶品，而且極有貢獻於人類社會之價值。嗣後，這部書經過總裁再三推重，遂成爲今日我們研究三民主義哲學上之最基本而且最重要的一種文獻。總裁自己一方面既對於戴先生底那一部書推崇備至，拿它來個根據，他方面又參加以他自己底獨特的見地做個出發點，另寫定「三民主義之體系及其實行程序」一書（民國二十八年出版，最初先製訂一個「三民主義之體系及其實行程序表」）。這部書底內容雖頗簡略，然而其意義是非常精深；同時，又能夠使人一讀就瞭然的。總裁這部書出世以後，三民主義哲學之體系，可謂完全成立，並且使全世界人士都知道三民主義哲學在全世界上是一種最完全無缺，莫與比倫的學問，不但如此，並且領會三民主義若澈底地實行起來，那麼，消極地說，全世界所有一切糾紛問題，不論國際問題也好，政治問題也好，或經濟問題也好，都可以立刻解決；積極地說，全世界所期待之

和平和幸福，也都能够立刻實現的。這是題外的話，此地姑且不必詳談；現在所要談的，祇是在於看總裁這部書對於「如何解決三民主義哲學本體論問題底紛歧」這個問題究竟有何終結之處，姑先把它提出來說明一下吧。

我認爲總裁這部書之要旨，前面已經說過，是在於遵照總理遺教中所已經確定的三民主義哲學本體論而推論出來，再經過一度仔細的研究而建立的。具體地說，總裁這部書裏面所有的那一張「三民主義之體系及其實行程序表」上開宗明義地首先提出「原理」兩字，就是指三民主義哲學本體論而言的；因爲所謂「原理」一詞，引伸地說，就是斯賓塞(H. Spencer)所謂的「第一原理」(First principles)的意思；而所謂「第一原理」，不啻就是另一個名詞所謂「本體」或「本質」(Essence)的意思。總裁在這張表上遵照總理遺教，採用「民生爲歷史的中(重)心」這一句話作爲三民主義哲學之原理；同時，又採用戴季陶先生所創名的所謂「民生哲學」這個名詞作爲三民主義哲學本體論之命名。然則總裁之所以要採用「民生哲學」這個名詞作爲三民主義哲學本體論之命名，其目的就是在於如前面所說過的，遵照總理遺教所詔示，不單用「精神」或「物質」或「生」一個字而破裂支離，抑或不併用「心」和「物」或「物」和「心」兩個字而勉強湊合來命名，寧可沿用總理自己所應用的「民生」兩字並且認爲如前面所說過的這兩字可以包括「心」和「物」或「物」和「心」兩面及其所具有的本質——「生」——而命名之爲愈的。因此，總裁向來如同總理自己一樣，未曾用過「心物綜合論」、「唯生論」及「物心綜合論」等語來稱謂；最近又照他自己底見地輒用「一體之兩面」、「同質之異象」及「一物之二象」等語來解釋的。但是總裁之所以如此解釋的，我不妨在此地再重複地權代他聲明一下，其目的並非在於厭惡甚至排斥其他學者們所謂的「心物綜合論」、「唯生論」或「物心綜合論」；實在講起來，總裁自己對於三民主義哲學本體論有所採用的那一個名稱——民生哲學，積極地要包括「心物綜合論」、「唯生論」和「物心綜合論」三者，消極地認爲這三者祇

可以用作三民主義哲學本體論底一面或一部之名稱，而不能夠涵蓋它底全體或全部的意思。

凡上所述，是由總理遺教中所已經確定之三民主義哲學底本體論說起，復次說及戴季陶先生予以仔細的而且澈底的研究而創名之曰「民生哲學」，最後說到總裁再加以他自己所獨創發明的見地來完成一種三民主義之體系及其實行程序之系統的敘述。固然，在總理未逝世之前，我們對於三民主義哲學之研究，不論其體系也好，或其實行程序也好，應當概以總理自己所已經說過的話為根據；然而在總理逝世以後，我們對於三民主義哲學之研究，儘可以凡對於總理遺教善於繼承者如戴季陶先生和總裁兩人所創造的見解為根據。況且，總裁和戴先生所創造的一切見解，仍是無一不以總理遺教為根據；因此，我在上面主張着「採用總裁和戴先生兩人所創造的見解為根據」這種意見，實在就是根據於總理自己底文獻，不過我們間接地傳授自總裁和戴先生兩人而已。這不管好像孟子傳授自子思，同時又私淑於孔子一般。

有了上述的種種理由，所以我除掉主張「如何解決三民主義哲學底本體問題底紛歧」這一件案，應當由中央黨部組織一個全國三民主義哲學體系編製委員會去解決，並請總裁擔任正會長之外，此地還主張推舉戴季陶先生擔任副會長；開會時，總裁和戴先生兩人擔任正副主席。以上所陳，就是我個人對於本問題有所建議之區區的一個意見，是否有當？幸祈國內學術界同志們有以教正之！

三三、一、一五、寫在重慶青木關教育部

## 附錄 二

### 「民生」與「民生主義」底界說之研究

轉載自「中國青年」月刊第十三卷第四、五兩期

#### 上篇

我們研究任何一種學問，最重要的莫過於首先把這種學問裏面所有的一切名詞之界說弄得非常清楚，然後再來說明其內容；否則，這一種學問很難能够成立的。孔子說：「名不正則言不順，言不順則事不成。」孔子這兩句話，便是教我們應當怎樣重視一切事物底界說之確定的意思。國父對於「主義」兩字之定義解釋說：「主義是一種思想、一種信仰和一種力量。」又說：「大凡人類對於一件事，研究當中的道理，最先發生思想；思想貫通以後，便起信仰；有了信仰，就生出力量。」國父這幾句話是與孔子所說的那幾句話頗相鬚鬢的。具體地說，國父所謂的「思想」，便是孔子所謂「名」；因為思想是含有「概念」、「判斷」和「推理」三種作用的緣故。這三種作用尤其「判斷」作用，豈不就是「界說」一名嗎？復次，國父所謂的「信仰」，便是孔子所謂「言順」；因為言若不順，怎樣能够使人相信呢？最後，國父所謂的「力量」，便是孔子所謂「事成」；因為事若不成，還有什麼力量可言呢？不但各個字義如此，並且從兩位所說的整套的那些句語之排列底次序看來，也無不相同的。總之，無論照孔子或國父所指示的遺言或遺教看來，我們就可知一切事物底界說之確定，在研究任何一種學問上，乃是一件首要的事，而為我們所不可不特別注意的；尤其在我們研究三民主義哲學的時候，對於它底各個術語之界說，更不可不有一

審仔細的和審慎的研究。因為其中有些術語之界說未曾經過。國父自己所銓釋得詳盡的，非靠我們代為補充銓釋不可；有些術語之界說雖則曾經爲國父自己所銓釋得頗爲詳盡的，然而國父有時往往爲謀敘述便利起見，把兩個以上的相似而又不同義之文字（譬如「民生」與「民生主義」）放在一處來說明的緣故。

但是我們研究三民主義哲學的時候，姑無論代國父補充銓釋什麼的一個術語之界說也好，或鑒別國父所已經銓釋過的兩個以上的相似而又不同義之文字也好，我們應當如葉青先生所說，非以文獻上所記載的國父說過的話和可以用邏輯推論得到的意思爲根據不可。葉青先生說：「第二必須知道陳述總理底哲學要有根據，不能隨便地說。所謂根據有兩個意義：一是文獻，即總理說過的話。二是邏輯，即可以推論得到的意思。但推論亦必從總理說過的話出發。所以總理說過的話是重要的根據。這裏須進一步明白，我們對於總理底話要注意全句，不可摘取一二個字；因爲離開了全句的一二個字底解釋便有一定，而且只有一個解釋了。其實不僅注意全句，還要注意其上下文，即注意全段。否則離開了全段的一句，也是可以有種種解釋的。倘使這段話與那段話底意思有出入，甚至相抵觸，即就非從整個思想上去理解不可，否則亦必綜觀兩段話而求其會通，把握任何一段話，都是有片面性之失的。當然，總理在哲學方面說的話甚少，並且多係片段而不完全，需要闡明，需要發揚光大。但闡明是闡明總理底哲學，發揚光大是發揚光大總理底哲學。所以根據是研究者應該時時注意的一點。他又說：「第三必須知道發揚總理底哲學要注意真相，不須有所顧慮。明白地說，總理在哲學方面說過甚麼話，有了甚麼意思就有了甚麼意思，不可爲着何種目的而造作或避免。因爲我們底任務在發揚總理底哲學，自應以真相爲重。否則，所發揚的便不是總理底哲學，而是他人底哲學或自己底哲學了。」（見「時代精神」第六卷第五期第三〇—三一頁，葉青，三民主義的哲學問題及其解決）我認爲葉青先生這些話若被我們應用之於銓釋「民生」和「民生主義」兩話底界說之上，再好沒有了。以下就是我要採用葉青先生所提出的那種意見來銓釋「民生」和「民生主義」這兩語之界說。



不過，葉先生所提出的那種意見之中，多少還有些待於商榷之處。但是我所謂「商榷」，並非在於葉先生底意見本身，乃是在於由這種意見所推演出來之結論。原來葉先生所以提出那種意見之動機，是在於要反對陳立夫先生底「唯生論」裏面所假設的「生爲宇宙的中心」這一個原理。照葉先生底意思，他以為國父祇說過「民生爲歷史的重心」這一句話，並未會說過所謂「生爲宇宙的中心」。然而我們也何嘗不可以由「國父在歷史哲學上所說過的「民生爲歷史的重心」那一句話用邏輯的方式來推論到所謂「生爲宇宙的中心」另一句話呢？原來所謂「推論」，本是由已知而推論得到未知的意思。這樣一來，那麼，陳先生所假設的「生爲宇宙的中心」這一句話，當然可以說自有其根據之所在。因爲陳先生底根據，就是「國父所說過的「民生爲歷史的重心」那一句話，似不必硬要去另找「國父有無說過的所謂「生爲宇宙的中心」這一句話之證據。然則葉先生一方面既說邏輯——即他自己所謂的「可以推論得到」的意思——是一種根據，但是他方面又說「推論亦必從總理說過的話。」像這樣的說法，那是多少自相矛盾的。我個人雖則對於陳先生底「唯生論」這個命題不願意完全接受，然而對於他所假設的「生爲宇宙的中心」這一個原理（本體），却是要竭力維持它的；因此，關於這一層之論爭，我介乎葉、陳兩先生之中間，而稍稍偏袒於陳先生的。

照上所述，似乎有軼出題外之嫌，而與本文無涉的；但是因爲我在前面已經說過，我們研究三民主義哲學的時候，應當如葉青先生所說，以文獻上所記載的「國父說過的話可以用邏輯推論得到的意思爲根據，所以我不得不在于上面與葉先生作一度之商榷，當作我對於第一個根據，完全接受葉先生底意見，對於第二個根據，祇接受葉先生底意見之前一半部分而遺棄其後一半部分之一個聲明。

上述的我底這一個聲明，實在講起來，可以作爲怎樣研究三民主義哲學之方法和態度看，也就是表現三民主義哲學之研究有怎樣的嚴重性。現在我本着上述的這種研究底方法和態度，把「民生」和「民生主義」兩語底界說有怎樣的差異這一個問題提出來放在後面作一度研究吧。

照我個人底研究，認為「民生」和「民生主義」兩語，若照國父底原意或本意上看來，各有它本身底界說，並且兩者底對象、內容和範疇又是分得很清楚，毫不會互相混淆的。但是現在凡研究三民主義哲學的學者中爲什麼還不免有許多人把「民生」和「民生主義」兩語底界說混而爲一呢？積極地說，他們往往以爲「民生」就是「民生主義」之縮稱；因此，這兩者無誤調其意義或內容，在他們看來，都是一而二、二而一的東西。然則他們爲什麼會有如此誤解呢？究其原因，這就是在於如我在前面所說過的，因爲國父有時把兩個以上的相似而又不同義之文字放在一處來說明，所以會容易惹起人們底誤解的。譬如「民生」和「民生主義」兩語同時放在「民生主義」第一講裏面來解釋，特別是最顯著的一個例子。然則國父爲什麼要這樣的做呢？我認爲國父所以把「民生」與「民生主義」兩語連爲一起而說明的，其目的並非在於認定「民生」就是「民生主義」，「民生」之意義和內容就是「民生主義」之意義和內容，乃不過因爲這兩個名詞底字源同是出於中國古語所謂的一國計民生」這一句話，所以爲謀演講便利起見，姑一併地提出來放在「民生主義」第一講裏面來說明而已。但是照國父底本意，這兩者「民生」和「民生主義」之對象、內容和範疇（前兩者指「界說」或「定義」，後者兼「本質」和「非本質」或「觀念形態」而言）是各異其趣的。這猶之國父說明「民族的能力」的時候，因爲這個名詞與所謂「民族主義」一語頗相近似，所以他把這兩個名詞連爲一起，放在「民族主義」第六講裏面來說明一般。此外，譬如有關於民智問題之所謂「真平等」一語與所謂「民權主義」一語頗相近似，所以國父也同樣地把兩個名詞連爲一起，放在「民權主義」第三講裏面來說明的，不過，就彼此底關係論，「民族的能力」與「民族主義」，或「真平等」與「民權主義」間之相互的關係，確是比較關切些的。因爲「民族的能力」是一種屬於民德問題，所以它是與有關於民德問題之民族主義「民有」當然較爲關切的。復次，因爲「真平等」是一種屬於民智問題，所以它是與有關於民智問題之民權主義「民治」也當然較爲關切的。但是我們不能說「民族的能力」

與「民權主義」或與「民生主義」及「真平等」與「民族主義」或與「民生主義」沒有毫末的關係。由此可見「民族的能力」與「民族主義」及「真平等」與「民權主義」等詞之定義或界說自有區別，而不可混爲一談的。

照以上所述的話推論起來，那麼，所謂「民生」與「民生主義」兩語之界說有怎樣的差異之處，就可以思過半了。現在我再具體地根據 國父底遺教（即 國父自己所說過的話）和應用邏輯的推論（即以 國父自己所說過的話爲前提再來推論出一個假設）來研究「民生」和「民生主義」兩語之界說；同時，我爲謀說明便利起見，就兩者之對象、內容和範疇有怎樣不同的地方，作一度分別的討論。但是在未開始討論之前，有一個問題必須先要提出來解決；否則，我們又不免發生疑竇，甚至彼此之間，也不免發生爭執的。然則這是什麼樣的一個問題呢？此地我姑先抽象地答覆一句話，這就是與葉青先生所說的文獻——總理說過的話——有密切的關係之一個極重要的問題。再具體地說，民國十六年以前各坊間、尤其民智書局所出版之「中山全書」裏面，關於「民生」之定義有如次的文字：

「我（總理自稱）今天就拿這個名詞（指民生）而言來下一個定義，可說民生就是人民的生活。社會的生存國民的生計羣衆的生命便是。」

但是民國十六年以後，各坊間及中央黨部乃至中央訓練團所印行之「三民主義」本裏面，關於「民生」之定義與前略有出入之處，抄錄如左：

「我今天就拿這個名詞來下一個定義，可以說民生就是人民的生活、社會的生存、國民的生計、羣衆的生命。」

上面這一段文字，據說是胡漢民先生所修改的。然則這兩段文字究竟有什麼差別呢？設使有差別的話那麼，我們究竟怎樣取捨呢？照我個人看來，這兩段文字，在意義上講，並沒有什麼差別；所可差別的

，祇是在於文辭之間而已。詳細地說，我認爲前一段文字，當時未曾添加以新式標點；因此，現在若加以新式標點，那麼，應當作如次的句讀：

「……………，可說民生就是人民的生活——社會的生存、國民的生計、羣衆的生命便是。」

上面這種句讀，就是認定人民的生活與社會的生存、國民的生計、羣衆的生命四者本合爲一或相因而生，相需而成的意思；因此，它與後一段文字直截了當地把人民的生活、社會的生存、國民的生計、羣衆的生命四者連爲一起並分作四句讀，同時又把末尾所有的「便是」刪去，究竟有什麼差別可言呢？此地我再積極地說句話，這兩段文字，在意義上講，是完全一致的。

再進一步地說，無論從前一段或後一段文字看來，國父之所以把「人民的生活」放在第一位，也自有故。關於這一層，總裁解釋得最仔，抄錄在下面：

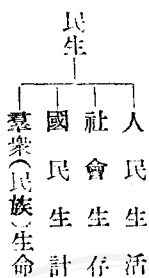
「孫總理說：『民生就是人民的生活、社會的生存、國民的生計、羣衆的生命。』民生雖分四個方面，而生活實爲其他三者之總表現。蓋生存重保障，生計重發展，生命重繁衍。而凡爲達成保障、發展與繁衍之種種行爲，便是生活。換言之，生活即是人生一切活動的總稱。」（見新生活運動綱要）

照上面所引述的總裁這幾句話看起來，就可知國父之所以把「人民的生活」放在第一位，其命意就是如總裁所解釋，在於認定生活爲生存、生計和生命三者之總表現，同時又可以說生活即是人生一切活動的總稱。羅剛先生對於「生活」兩字也解釋得好：「什麼是『生活』，『生』是生存，『活』是活動；『生活』就是生存的活動。」見羅剛著，三民主義的體系與原理第二三頁）由此，可見國父所謂的「生活」兩字，並非如一般唯物論者所稱的「生活」，僅指「食、衣、住、行」而言，尤其不像馬克思一派的唯物論者僅指「食、色」而言的，乃是涵蓋有「生存」、「生計」、「生命」三個名詞在內；因此，它除掉「食、衣、住、行」四大需要之外，同時又兼容併包有「禮、義、廉、耻」四大德性（即四維）。然則新生活運動綱要之所

以提倡「食、衣、住、行須合乎禮、義、廉、耻」，其命意就不外乎此。

因爲有了上述的這個極重要的理由，所以 國父老早就詔示過我們：「……歸結到歷史的重心，是國民，不是物質。」此外， 國父所謂的「不是物質」這一句話，積極地說，就是說兼含「精神」（生存和生命）和「物質」（生活——狹義的生活——和生計）的意思。

「民生」一詞之定義，既然如前面所說，無論照 國父遺教底本意或總裁解釋底指示，合言之，可以用「人民的生活」這一句話做個總稱，說：「民生就是人民的生活。」分言之，可以用「人民的生活、社會的生存、國民的生計、羣衆的生命」這四方面做個解釋，說：「民生就是人民的生活、社會的生存、國民的生計、羣衆的生命。」因爲如此，所以我們對於「民生」這個定義所涵蓋之一切內容若要排列起來，那麼，也應當遵照總裁在建國運動圖表上關於「民生」底定義之表解而排列的。茲排列如左：



上面所說的這幾段話，是關於文獻本身之直接的研究。以下我就根據自己研究所得之結果，把「民生」與「民主主義」兩詞之對象、內容和範疇分別地論列在下面：

(一) 就對象論：

「民生」是以全民（人民、社會、國民、羣衆）和整個的生物體（生活、生存、生計、生命）爲對象。  
「民主主義」是以全民性（民有、民治、民享）中之一種特性（民享）和整個的生物體底兩個方面（生活和生計）爲對象。

(二) 就內容論：

「民生」之內容是人民的生活、社會的生存、國民的生計、群眾的生命。

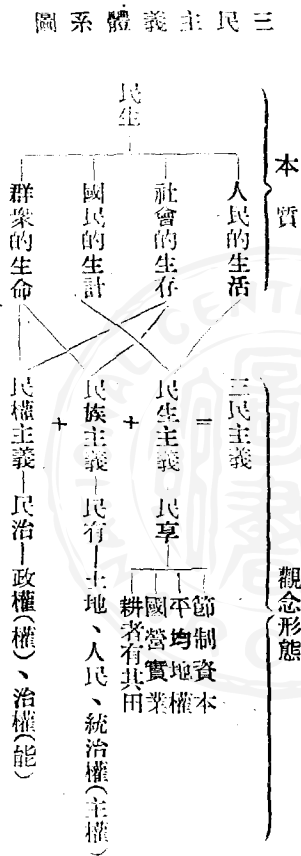
「民主主義」是節制資本、平均地權和國營實業及耕者有其田。

(三) 就範疇論：

「民生」是整個的「三民主義」這個範疇與底之本質（即民生為歷史的重心）。

「民主主義」是整個的「三民主義」這個範疇本身之一部分，而與「民族主義」和「民權主義」另兩部分互相對舉同時又是互相連環的。

現在再為明瞭上述的觀念起見，繪圖如左：



照上面考察起來，我們就可知「民生」是三民主義之本質，而三民主義是由「民生」這個本質所產生之社會底觀念形態；因此，「民主主義」是這個社會底觀念形態中之一部分，並非「民生」這個本質本身。請參閱總裁底「三民主義之體系及其實行程序表」，便知其詳。總裁在三民主義之體系上概用「國父所說

過的「民生爲歷史的重心」這一句話同時又採用戴季陶先生所命名的「民生哲學」這個稱謂作爲原理，而對於「三民主義」仍舊稱之爲「主義」，並且把「主義」放在「原理」之後。這就是總裁視「民生」爲社會底本質，而視「民生主義」爲社會底觀念形態中之一部分，兩者自有區別的意思。

因爲有了上述的「民生」與「民生主義」兩語之對象、內容和範疇有如此之不同，所以若再分析起來，我們可以得到如次的兩個公式：

(一) 民生 = 人民的生活 + 社會的生存 + 國民的生計 + 群眾的生命……………前提

人民 + 社會 + 國民 + 群眾 = 社會 + 歷史……………假設

生活 + 生存 + 生計 + 生命 = 物質 + 精神……………假設

社會(上下四方) + 歷史(古往今來) = 宇宙……………假設

精神(動) + 物質(靜) = 生物體(古稱「太極」，是精神同時又是物質)……………假設

故民生 = 歷史社會進化底重心……………第一個結論

復次，若從上面這個結論而推論起來，那麼，我們又可以得到如次的另一個結論：

生 = 宇宙底中心……………第二個結論

(附註) 照上面這兩結論看起來，那麼，陳立夫先生底「唯生論」裏面所假設的「生爲宇宙的中心」這個原理，可以成立的。此地我先附註一句話，後面還有些說明。

(二) 民生主義 = 節制資本 + 平均地權 + 國營實業 + 耕者有其田……………大前提

節制資本 + 平均地權 + 國營實業 + 耕者有其田 = 人民的生活 + 國民的生計……………假設

故民生主義 = 人民的生活 + 國民的生計……………小前提

復次，人民 + 國民 = 社會 (即宇宙之一部)……………假設

生活 + 生計 = 經濟 (物質，即生物體之一面) …………… 假設

故民生主義 = 由「民生」這個本質所產生的「三民主義」這個範疇本身 (包含精神

和物質) 中之一部分 (物質) …………… 結論

照前一個公式 (即公式一) 看來，「民生」可稱為「社會進化的 (底) 重心」；同時，又可稱為「歷史的 (底) 重心」。合攏來說，我們也可稱之為「宇宙的 (底) 中心」。 (這一句話，就是可以作為替陳立夫先生底「唯生論」辯護之理由。) 復次，照後一個公式 (即公式二) 看來，「民生主義」，祇可稱為「社會主義」，而不能稱為「歷史主義」。但是要請注意的，此地我所謂的「社會主義」，並非「共產主義」之義，等到看了後面說明時便知；同時，我所謂的「歷史主義」，也是與所謂「歷史觀」 (簡稱「史觀」) 不同其意義的。現在要使前面這兩個公式益加具體化，其解釋如左：

(一) 民生 = (衣、食、住、行) + (禮、義、廉、恥)

故 (生活 + 生計) = (衣、食、住、行)

(註) 除掉衣、食、住、行四大需要之外，還有特別與生計有關之生產、節約、儲蓄三種需要；此地姑以前四種需要為代表，以下仿此。

(生存 + 生命) = (禮、義、廉、恥)

(註) 除掉禮、義、廉、恥四大德性 (四維) 之外，還有、忠、孝、仁、愛、信、義、和、平八德和智、仁、勇三達德；此地姑以四維為代表，以下仿此。

復次，(衣、食、住、行) = 經濟 (物質)

(禮、義、廉、恥) = 非經濟 (非物質或精神)

故民生 = 經濟 + 非經濟；或民生 = 物質 + 非物質 (精神)



(備註)

此地所應用的正(十)符號，姑作比擬的說明而已；並非真正地說「民生」是「精神」與「物質」兩者相加之總和的意思。實在講起來，精神和物質，或物質和精神兩者，不過是一個生物體（按：此地所謂「生物體」，並非「有生命的物體」之義，乃是說一切事物都是生生不已，變化無窮的意思，不啻「易繫辭」之所謂的「生生之謂易」及孔穎達對於這一句話有所解釋說：「生生不停，新新相續」的意思一般）之兩面而已。國父曾經說：「精神與物質二者本合爲一。」國父所謂的「合一」一語，並非「相加」之義，乃是「綜合」的意思。總裁遵照國父底本意，在國父所謂的「精神與物質二者實相輔爲用」之外，再加上「相因而生，相需而成」兩句話，同時稱國父哲學底本體論爲「一體兩面論」、「同質異象論」或「一物二面論」。這些都是很合理的一種解釋，而爲我們所不能不遵守的。由此，可見歷史或社會進化底重心，不但不能說是物質，並且不能說是精神；同時又不能說是精神與物質兩者相加之總和，乃祇能够如國父所詔示，說是民生。現在爲着要避免因應用正(十)符號而引起誤會起見，姑寫以上幾句話附註於此，以當聲明吧。

(二) 民生主義 = (衣、食、住、行)

故(生活 + 生計 + ) = (衣、食、住、行)

復次：(衣、食、住、行) = 經濟(物質)

故民生主義 = 經濟；或民生主義 = 物質

(備註)

民生主義之內容，雖則除掉「衣、食、住、行」四大需要之外，照戴季陶先生所指示，在國父底「民生主義」演講辭原稿裏面還有「樂、育」兩大需要，因陳炯明叛變，所有原稿被焚燬而散失了。但是我們認爲這兩大需要不過是「保生」之「租界坐」之工具，它與「衣、食、住

、行」四大需要同是屬於經濟範疇之內。因此，它也是與「民生」之內容裏面所具有的「生存」和「生命」這兩種根本的成分自有區別的。此地不妨以「衣、食、住、行」四大需要爲代表；至於「樂、育」兩大需要，此地姑且略而不談。

若照前一個公式（即公式一）看來，所以國父必須說：「歸結到歷史的重心，是民生，不是物質。」國父這一句話，本來是曾爲針對着馬克思底唯物史觀或經濟決定論而發揮的。如果國父站在另一方面要針對着唯心論或觀念論的哲學而說話，那麼，他一定會說：「歸結到歷史的重心，是民生，不是精神。」因爲「民生」之內容是兼容併包有「精神」和「物質」兩種成分，（嚴格地說，祇可稱之爲「兩面」），循環不已，互爲其根，而「生」爲之宰的緣故。

復次，若照後一個公式（即公式二）看來，所以國父不能說並且全未曾說：「歸結到歷史的重心，是民生主義，不是物質。」因爲設使國父如此說法，即一方面如「民生主義」演講辭裏面所指示，說：民生主義之目的在於主張節制資本、平均地權和國營實業及耕者有其田；再說一句話，「民生主義」就是經濟或物質；但是他方面又說：「不是物質」，像這樣的兩方面說法，那麼，它豈不是陷於自相矛盾嗎？然而國父決不致有如此尤其未曾發過如此自相矛盾之言論；積極地說，國父所有的正當結論是說「……歸結到歷史的重心，是「民生」，不是物質。」現在我們可以遵照國父底遺教把他這一句話翻成爲「……歸結到歷史的重心，是民生，不是民生主義。」由此，可以明白「民生」與「民生主義」兩語有怎樣的差異之處，用不着再事多說了。

凡上所述，祇是就着歷史哲學和社會哲學，尤其就着國父自己所建設的歷史哲學和社會哲學——民生哲學——之內容把「民生」與「民生主義」兩語底界說有怎樣的差異之處作了一度詳細的解釋；以下我再來就着各種應用哲學或各種特殊哲學尤其姑祇就着教育哲學把這兩語底界說之差異作一度追加的說明吧。

## 下篇

應用哲學或特殊哲學，不消說它們底範圍是很龐大的，就是單論教育哲學，它底範圍也是很廣汎的。因此，我們欲在全部應用哲學，或特殊哲學上去找些有關於可以證實「民生」與「民生主義」兩詞之差異底根據，那是非短促時間內所能够做到的；無已，祇有縮小範圍之一途，姑在教育哲學上去找些根據，尤其先就着現行的中華民國教育宗旨之內容，把「民生」與「民生主義」兩詞底界說之差異證實一下吧。同時，我們又爲謀說便利起見，先把中華民國教育宗旨之內容抄錄在下面：

「中華民國之教育，根據三民主義，以充實人民生活、扶植社會生存、發展國民生計、延續民族生命爲目的；務期民族獨立、民權普遍、民生發展，以促進世界大同。」

上述的這個教育宗旨所有之內容裏面，不看別的，單就它所謂的「充實人民生活、扶植社會生存、發展國民生計、延續民族生命」這四句話看，那麼，我們立刻就知道「民生」與「民生主義」兩者是各別的東西，並非同一之物。因爲所謂「充實人民生活、扶植社會生存、發展國民生計、延續民族生命」這四句話，根據 國父遺教，就是「民生」之內容，並非「民生主義」之定義。假定這四句話是「民生主義」之定義，那麼，中華民國教育宗旨應當解釋爲「中華民國之教育，根據三民主義，以實現民生主義爲目的；……」像這樣的一種說法，試問它怎樣說得通？設使我們一方面說「根據三民主義」，他方面又說「以實現民生主義爲目的」，那麼，我們簡直使整個的三民主義減少了「民族主義」和「民權主義」而一變爲「一民主義」——「民生主義」了。這不但說不通，並且不許可的。不然的話，如果我們要恪守 國父底本意而解釋，那麼，這個中華民國教育宗旨之內容，可以說是金甌無缺的。因爲它所謂的「根據三民主義」這一句話，就是說中華民國之教育，以三民主義原理（或稱「三民主義哲學」）爲根據；其次的

四句話所謂「充實人民生活、扶植社會生存、發展國民生計、延續民族生命」，就是說中華民國教育之本質（或稱本義），就是「民生」。這譬如美國杜威（J. Dewey）底教育哲學根據美國本身底「實用主義」（Pragmatism），確定說「教育就是生活」（Education is life itself）一般。再其次三句所謂「民族獨立、民權普遍、民生發展」，乃就是說中華民國之教育一方面須由「三民主義」這個教育底觀念形態（即教育方針和政策）之推行，以促成其「民生」。這個教育底本質有所發展和實現；他方面又須使「三民主義」這個教育底觀念形態常依存於「民生」。這個教育底本質之上有所保持和推動的。最後一句話所謂「以促進世界大同」，乃就是說「民生」這個教育底本質經過「三民主義」這個教育底觀念形態之推行的作用而發展到最後的一個階段（可稱為「最後的目的」或「終極的目標」）所謂「安無傾，和無寡，均無貧」的「大同世界」的意思。

照以上幾段話，尤其照中華民國教育宗旨之內容底說明這一段有所解釋的話看起來，不但「民生」與「民生主義」兩詞本身求出各別的對象和內容，使它們底定義不相混淆或使它們底範疇又弄得清楚，並且能够使全部的「國父學說」（三民主義哲學）也不致與馬克思學說（共產黨宣言或共產主義哲學）有所互相混同的。國父自己曾經說過幾句話：「我現在就『民生』這兩個字來講外國近百年來所發生的一個最大問題，這個問題就是社會問題，故民生主義就是社會主義，又名共產主義，即是大同主義。欲明白這個主義，斷非幾句定義的話，可以講得清楚的，必須把『民生主義』演講從頭聽到尾，纔可以澈底明白了解。」（見「民生主義」第二講）但是「國父」這一段話，是真有深意義的；因此，如果我們不把它再加詳細地研讀一下，那麼，還不免發生許多誤會了。照我個人底研究，我認為「國父」在這一段話裏面，第一句話所指出「民生」這兩個字當然是就歷史和社會進化底重心而立論的；但是他就事論事，要針對着外國近百年所發生的一個最大問題——社會問題——而發揮其意見。因為如此，所以「國父」姑撇開「民生」底內容裏

面所具有的「歷史」一方面（即前文第一次解釋時所得到的第一個公式（一）上所說的一面）不談，僅取其所具有的「社會」一方面（即同一次解釋時所得到的第二個公式（二）上所說的這一面——唯一的一面）

對於所謂「民生主義」一語下一個定義說：「民生主義就是社會主義，又名共產主義。」即使國父還連接着說：「即是大同主義」，但是國父在此地所說的「大同主義」一語，也不過是他姑要站在經濟的立場，祇說到「均無貧」的一面之所謂的「大同主義」，以表示它與所謂「共產主義」這個名詞有點地方略相類似的。因此，國父祇稱「又名共產主義」，並未會說「便是或即是共產主義」，其用意就不外乎此。

至於整個地包括着「安無傾，和無寡，均無貧」之所謂的「大同主義」呢，國父對於這個名辭，豈會忘掉掉它嗎？國父在「民族主義」演講辭裏面對於所謂「大同主義」或「王道」這一類名詞之解釋祇有比之在「民生主義」幾講裏面講得更多。由此，可見國父在此地所提出的所謂「大同主義」這個名詞，也不過像他姑提出「民生」兩個字來解釋外國近百年來所發生的社會問題一樣，姑且就事論事而已。然而我在上面已經說過了，國父並未會說「民生主義就是共產主義」；他更未曾說過「三民主義就是共產主義」。這就是因為國父很正確地認定「三民主義」裏面實在是包括「精神」和「物質」兩面（即全體之「民生」這個本質），並非祇具有「物質」（即「民生」這個本質之一面），的意味之共產主義可比的緣故。

國父又唯恐人們不懂得這個道理，所以他在這一段話末尾再說：「欲明白這個主義即民生主義」，斷非幾句定義的話可以講得清楚的，必須把「三民主義」演講從頭聽到尾，纔可以澈底明白了解。再具體些說，國父所以說出這句話，其目的就是在於要教人們怎樣把「民生主義」演講從頭到尾對於「民生」與「民生主義」、「民生主義與「三民主義」及「三民主義」與「共產主義」或「民生主義」與「共產主義」乃至「共產主義」與「大同主義」或「世界大同」等等名詞之界說及其彼此間底相互關係，一一

地都研究得清楚，以求到澈底地明白了解的地步。因為如此，所以我們不要研究三民主義哲學則已；若欲研究它，那麼，我們應當如我在前文裏面所引用的葉青先生所說的那些話一樣，非把「國父自己在「三民主義」演講辭裏面所演講的一切話底一字一句，一段一章，連絡地研究不可。設使不然，譬如我們若把「國父自己所說過的一切話斷章取義地僅摘出其一、二個字或一、二句語來解釋，那麼，我們就未免失之毫釐，謬以千里了。

如上所述，我們覺得對於「民生」與「三民主義」兩語底界說之研究，更應當以「國父自己所說過的」話為根據。因為「民生」，是整個的三民主義哲學底體系上所有的最根本的要素；設使「民生」一語底界說弄得不清楚，而使它與「三民主義」一語互相混淆，那麼，不但三民主義之理論會發生搖動，並且三民主義之實踐也會發生窒礙的。因為如此，所以我們在前文裏面引用了「國父自己所說過的許多話來做根據；同時，我對於「國父那許多話，如同葉先生所說一樣，還要注意其上下文，尤其要注意其全段；此外，我們再要以邏輯為根據，即從整個的思想去理解這兩語——「民生」與「三民主義」——底界說之差異究竟何在。如果我們發見「國父底這一段話與其他另一段話似乎稍有出入或自相矛盾之處，那麼，我們也如同葉先生所說一樣，要綜觀這兩段話而求其會通。再進一步地說，我之所以一定要主張「民生」與「三民主義」兩詞底界說自有區別之所在，不管前人已經認定「三民主義實為三民主義之本體」，其目的又如葉先生所說一樣，是在於要注意「國父底哲學之真相。換句話說，「國父底哲學之真相，是在於認定「民生為歷史的重心」，並未會說過「三民主義實為三民主義之本體」。即使我們用邏輯來推論，但是我們無論如何，也推論得不到「三民主義實為三民主義之本體」這一句話的結論。因此，我們認為前人所稱「三民主義實為三民主義之本體」這一句話，並不是「國父底哲學，而是他人底哲學或論者自己底哲學了。總裁看到這一層，所以他在民國二十八年三月製成一個「三民主義之體系及其實行程序表」，確定「國父所謂的

「民生爲歷史的中心」這一句話及戴季陶先生所創名的「民生哲學」這個術語，並參加以「禮記禮運篇」所謂的「天下爲公」這一句話上所有的「公」之一字爲三民主義底原理（即本體論），而仍把「民生主義」與「民族主義」和「民權主義」相對舉，並參加以中國古語所謂「情、理、法」三字而通稱之爲「主義」——三民主義底範疇。

照總裁這樣的說法，那麼，三民主義之體系，已經完全成立，毫無何等問題了。現在所成爲問題的，祇是在於怎樣使國父自己已經確定的及最近復經總裁加以闡發而成立的三民主義哲學之體系再用法定的手續來公佈，使全體國民共同遵守，不致有像今日學術界思想紛歧之現象。除此之外，還有一個問題便是在於三民主義怎樣實行。這個問題，總裁在「三民主義之體系及其實行程序」一書裏面已經有了明白的指示，此地無庸多說了。不過，我們不妨順便地把那一班曲解三民主義之理論及阻害三民主義之實行的中國共產黨怎樣曲解和利用國父底學說以貫徹其他們自身底該黨政策之推進的情形作一度簡略的敘述吧。

就中國共產黨而論，他們往往要曲解國父底學說，尤其要利用前面所述的國父那一段話，故意地斷章取義而摘取其一、二句話如所謂「民生主義就是社會主義，又名共產主義」，於是下一個結論說：「三民主義就是共產主義。」殊不知馬克思學說，認定以「經濟」（物質）爲一切事物之最後的決定要素；而三民主義哲學，如國父所指示，認定以「民生」（不是物質）爲歷史底重心或社會上一切活動底原動力。即使退一步地說，我們也祇可以說民生主義之內容，如我在前文裏面第二次解釋時所得到的第二個公式（二）上所表示，是經濟；因此，我們姑且承認「民生主義」與「共產主義」兩者是互相類似的東西。但是「民生主義」之共產，却如國父所指示，是共將來，並不是共現在。此地我們爲明瞭這個觀念起見，對於剛才所討論的話再寫成兩個公式如左：

（一）民生主義 = 經濟（衣、食、住、行）；共產主義 = 經濟（食、色）；故民生主義 ≠ 共產主義（但非

## 民生主義（共產主義）

(二) 三民主義 = 經濟 + 非經濟 (即物質 + 非物質或精神)；共產主義 = 經濟 (即物質)；故三民主義 ≠ 共產主義

照上面這個公式看起來，國父所說過的那一段話之真相究竟怎樣，則不待智者而知了。葉青先生說：「然而有些研究者竟爲着對抗共產黨理論之故而對於總理底哲學任意造作或揚棄。其實，總理底哲學正同總理底主義一樣，具有綜合性，其中必然有與共產黨理論以及他黨理論相同之處。」（見同上刊第三一頁）葉先生這幾句話，當然是得對的；不過，我認爲我們若靠着對抗共產黨理論之故而對於國父哲學任意造作或揚棄，固然是不可以的，但是我們若不澈底明白了解國父底哲學之真相，好像說出似是而非的一種解釋，使共產黨可以利用這種誤謬的解釋，以資反宣傳，更是不應該的。因爲如此，所以我們對於「民生」與「民生主義」兩詞之界說，非弄得非常明白清楚不可；否則，可以使共產黨利用前人所說的「民生主義實爲三民主義之本體」這一句錯誤的前提去推論「經濟爲三民主義之本體」而歸結到「三民主義就其共產主義」的一個結論，那麼，三民主義哲學之根本的理論就會發生持動了。殊不知前面已經說過，三民主義之根本的理論，是在於認定「民生」（包括「經濟」和「非經濟」或「物質」和「非物質」在內）實爲三民主義之本體。因此，三民主義哲學，既不是唯心論，也不是唯物論，更不是經濟史觀或唯物史觀，乃是一種「民生哲學」；有時可稱之爲「民生史觀」。如果照總裁「三民主義之體系及其實行程序」中上看起來，所謂「民生哲學」或「民生史觀」，祇是全部三民主義底體系中之一部門而稱之爲「原理」，不啻普通所謂「哲學」中之一部門而稱之爲「本體論」一般，那麼，就全部三民主義底體系中之一部門「第一部門」而論，它可稱爲「民生哲學」或「民生史觀」，但是就全部三民主義體系本身而論，它應稱爲

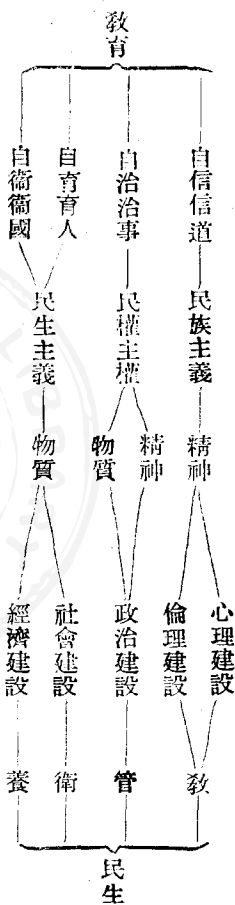


「三民主義哲學」。關於這一層，請翻讀前面本論第四章第一節——「三民主義哲學」與「民生哲學」兩語之關係——便知其詳的。

綜合以上所述，「民生」與「民主主義」兩者是相同的同時又是相異的；換句話說，兩者祇是部份的相同和部份的相異而已。再具體地說，兩者相同之部份，是在於兩者都含有物質；但是兩者相異之部分，是在於前者（即「民生」）兼含有精神和物質，後者（即「民主主義」）祇有物質而精神。現在我們再拿「民族的自信力」和「國民的自治力」兩語來做個比擬吧。譬如所謂「民族的自信力」與所謂「民族主義」兩者底相同之處，是在於兩者都含有精神作用，因為這兩者同是講求中國固有的道德；但是這兩者底相異之處，是在於前者祇含有精神作用，後者除掉精神作用之外，還需物質條件，因為前者重在講求國民道德，抑或培養民族意識；但是後者除掉道德之外，還須注重血統和地理等條件的緣故。復次，譬如所謂「國民的自治力」與所謂「民主主義」兩者底相同之處，是在於兩者具有精神作用（即權、能）和物質條件（即政事）；不過，因為前者所具有的精神作用比之後者所具有的精神作用底分量多一些；反過來說，後者所具有的物质條件比之前者所具有的物质條件底分量重一些而已。

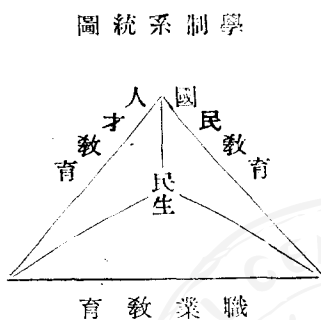
上面所述的這一段話，不僅祇是虛設的比擬而已，並且在「民生」與「三民主義」底各部分之間有實質的關係可以互相配合，以「民生」統其成的。現在為便於說明起見，姑借用現行的我國各級學校底訓育四大目標來作說明之資料吧。現行的我國各級學校訓育四大目標所謂「自信信道」、「自治治事」、「自育育人」、「自衛衛國」，實在就是民族主義、民權主義、民生主義三者之配合，以「民生」統其成，而成爲整個的三民主義教育之體系。茲列表如左：

三民主義教育體系表



照上表看起來，我們就可知教育之本質就是民生，而三民主義是教育至少是中華民國教育之範圍。此外，我們隨五大建設——心理建設、倫理建設、政治建設、社會建設、經濟建設——而做到建國完成以後，再來促進世界大同。這就是中華民國教育之最後的目的或終極的目標。以上所說，合言之，就是中華民國教育哲學之整個的體系。就中，尤其我們所謂「教育就是民生」一語，不啻好像美國杜威教育哲學上根據「實用主義」，認為「教育就是生活」一般。但是我們所謂「民生」一詞比之杜威所謂的「生活」，其意義較為豐富，其範圍也較為廣潤的。因為所謂「民生」之內容，即如 國父所指示，是含有人民的生、活、社會的生存、國民的生計、群眾的生命；若用英譯，那麼，它是含有 Life, Existence, Economy, Life (廣義的) 四個名詞。至於杜威所謂的「生活」呢，若照其原文底意義上看來，它是繼續不斷的成長的意思；然而若從整個的美國哲學——實用主義——之背景上講來，凡所謂「生活」，大抵是指目前的活動而言，並不一定具有將來的尤其遼遠將來的理想。美國底一般人民有一句常套習用的話，說：「生命沒有第二次的。」(Life is not twice) 這一句話，不但是美國底一般人民所有的人生觀之反映，並且是她底一切學術之根據。因此，杜威底教育哲學之根據，也逃不出這個定律。然而我們中國並不是這樣的。總裁說：「生活之目的，在增進人類全體之生活；生命之意義，為創造宇宙繼起之生命。」總裁這兩句話，前者

是中國人民底人生觀之敘述，後者是中國人民底宇宙之描寫。美國底人民祇有前一句話而沒有後一句話；因此，即使我們不論把她所有的「Life」一詞譯為「生活」也好，或譯為「生命」也好，但是它祇是總裁所解釋的「生活」的意思，而缺乏所謂「生命」之意義。總括起來說幾句話，我們中華民國之教育哲學，自有它底特徵之所在，決不能夠蹈襲美國所有的教育哲學；就是杜威底教育哲學，也祇可以作為我們底參考而已。關於這一層之詳細的說明，讓諸拙作「教育哲學」（上海群眾圖書公司出版，正在增訂中）再來敘述；此地姑止於此。中華民國教育哲學之體系，既如上所述，所以教育上底一切問題，不問其為教育政策也好，或學校行政也好，無一不應當視「民生」為教育之本質，「三民主義」為教育之範疇，「世界大同」為教育之最後的目的或終極的目標。然則教育部所頒佈之「訓育綱要」所以對於「訓育」兩字之意義解釋為「在於陶冶健全之品格，使之合乎集體生存（民生）之條件；而健全品格之陶冶在於培養實現自治之能力」；其命意不外乎此。現在再就整個的學制系統而論，它也是這樣的不拘其教育有所謂「國民教育」、「人才教育」、和「職業教育」之分，它們一以「民生」為其中心，「三民主義」為其範疇的，繪圖如左



上圖所表示的國民教育，是與「民族主義」相當；人才教育，是與「民權主義」相當；職業教育，是與「民主主義」相當。至於位居於這三種教育中間的「民生」呢，它就是這三種教育之中心或重心，不啻好像一個「三腳香爐」或一個「三角板」底重心一般。但是這三種教育是整個的教育體系上之三面，也如同民族主義、民權主義和民主主義是整個的三民主義體系上之三面一樣，並非三者各自分離而獨立存在的東西。不過，有時為談話便利起見，姑作如此區分；或者有時為適應一時偶然的社會需要起見，姑因時、因地或因人而制宜使之傾向於某一方面；更或有時為促成教育本身有所發展（譬如說「以全力發展兒童本位之教育」、「人能盡其才」和「真平等」起見，姑行分別階段而施教而已）。

照上述的最後一着而謀種種之方便上看來，那麼，教育體系，似乎是具有上述的三種教育——國民教育、人才教育和職業教育；然而若從教育底本質上看來，那麼，教育體系，尤其中華民國教育體系，仍然祇是唯—種的。這種教育，在範疇上，我無以名之，名之曰「三民主義教育」。同時，這種教育，是始終以「民生」為重心而並沒有其他別的重心。因此，這種教育，在本質上，我又可另名之曰「民生教育」。近人不察，他們往往把整個的教育體系分做三種甚至割裂為三部分而稱之曰「國民教育」、「人才教育」和「職業教育」，譬做「鼎足三分」一般；同時，他們更稱職業教育為一切教育之中心。這種議論，是極不合理的；再惡口地說句話，它是一種片面的和跛足的教育理論，無論怎樣，總說不通的。

因為上述的這種不合理的教育理論祇知道注目於整個的教育體系之一面——職業教育，並且輒以職業教育為一切教育之中心。這不啻好像祇舉「三腳香爐」之一脚或祇望「三角板」之一角，並且輒以「三腳香爐」底某一隻脚或「三角板」底某一個角為整個的「三腳香爐」或「三角板」之重心或中心一般的緣故。關於這一層，我曾在拙作「憲法與教育」一文（見「時代精神」第二卷第六期）裏面對於江問漁先生「學制之改造」一書（正中書局出版）作一度評論，本來此地無須復述；但是因為這種不合理的教育理論對於三

民主義哲學底體系之成立和發展實有莫大之阻碍，所以不能不在此地把它再提出來批評一下吧。

如上所述，然則這種不合理的教育理論爲什麼並怎麼樣阻碍着三民主義哲學底體系之成立和發展呢？這是很明白的，設使中華民國之一切教育，信如論者所說，是以職業教育爲它底中心，那麼，在整個的三民主義哲學底體系上，譬如前人所說的「民主主義實爲三民主義之本體」這一句話，就不會有何等錯誤吧。但是前人所說的「民主主義爲三民主義之本體」這一句話，我在前面已經引用了。國父自己所說過的許多話做個根據，同時還用些邏輯來推論而證實它是錯誤的；因此，現在又有犯着同樣的誤謬之所謂「職業教育爲一切教育之中心」那一句話，不能同時予以糾正的。否則，不但這兩句犯着同樣的誤謬之論斷的語句本身可以相互結托，永遠地維持下去，並且還有其他論斷也往往會以這兩句話爲前提，輾轉相尋，永久地不能夠得到正確的定論。因此，三民主義哲學底體系之成立和發展，也就始終被阻礙了。惟其如此，故我不揣冒昧，不能不把這兩句話底錯誤同時一併地提出來作一度討論並有以糾正，以明「民生」與「民主主義」兩語底差異之所在，供作研究三民主義哲學的同志們之參考。是否妥當，尙祈讀者諸君子以不吝的指正，是幸！

三三、六、二〇，寫在重慶北碚國立編譯館

本書暨附錄底主要的參考書：

總理遺教

總裁言論集

總裁著，中國之命運

陳立夫部長演說詞及其教育著作

五經、四書

周濂溪集

宋元明儒學案

杜威著，鄒恩潤譯，民本主義與教育

羅剛著，三民主義的體系與原理

姜琦著，教育哲學

姜琦著，抗戰建國與民生哲學

姜琦著，德育原理

姜琦著，中國國民道德原論

姜琦著，教育學新論

(備註) 最後三書，是作者在本書脫稿後而寫定的。



## 跋

本書自九月初交託大華印務局付排以來，我鑒於它底稿文字之潦草及其內容之繁冗；同時，又因手民瞭解中文底程度之薄弱及漢字鉛字底數量之缺乏，所以深恐在一、二個月內難能够排印完成。幸而我正值閑散，能够把全部時間都付諸本書校正和監製之上，每日自上午八時起至下午六時止，終日跑到印務局工場與一班印刷工人相互周旋，共同操作，去指導其怎樣排字、校正和修改。除掉初校由技工自行擔任之外，其餘二、三次乃至四、五次校正，概由我自己在工作場隨排隨校，剩餘部份帶回寓所續校，有時校到夜深為止，翌朝携至工場交給手民囑其修改。此外，關於紙張問題，又因印務局經費有時不能周轉，要我自己東借西湊，找到一些款項交託印務局去購買，以備印刷。當印刷時，又要我自己在一旁監督，逐頁檢查，總期在最大可能的範圍內，求到沒有多大錯誤。如是者足足兩個多月，除工場例假外，我幾乎完全在印務局工場裏面與一班印刷工人共同生活，遂忘却我自己是士大夫階級上底好像「遊民」似的一個知識份子，覺得非常愉快的。現在本書將近排印完竣，我就利用篇幅底餘隙，輒在工場案頭寫成幾句跋語，載諸卷末，對於印務局同人——自經理起迄於一班手民——所給與本書之多方協助和莫大努力，表示一點感謝的意思。

上述的這種事情，則不能不使我站在教育的立場上發生一種感想：我覺得去年的這個時節，臺灣剛纔光復，一般印刷局，大部份是日本假名鉛字，很缺乏漢字，而且一班印刷工人不知道怎樣排印中文版，更不會使用新式標點。但是經過一年後，到了今年的這個時節，他們對於漢字之排印底能力突然增加，並且頗有效率。若從此推下去，那麼，我想再經過一、二年練習以後，這一班印刷工人排印中文書籍之能力和效率，一定會超過甚至有倍蓰於內地各處一般印刷工人的地方。這也未嘗不可以歸因於從前的日人訓練職工教育之效果；因此，我們若能運用這種教育底好基礎，那麼，我諒今後臺灣底一般職工教育，一定很

容易順利推行的。不但職工教育如此，並且我可以推測我們若肯同樣努力，那麼，今後臺灣底其他一切教育，無論語言、文字、或知識教育等等，都能够順利推行而無停滯的。譬如我底這部書，有些關於三民主義理論之句語，最初我很恐手民完全不懂得，也許把它排得非常困難，甚至弄得莫名其妙了；然而在排版的過程中，他們竟能够排得很順利，雖則是機械式的排法，按着一字一字的排去，然而他們若不稍稍加以思想的推測，也不能够排成聯句和句讀的。由此，可見臺灣今後無論學校教育或社會教育，祇要一般領導者，肯用一副熱烈的心情和一種適當的方法去教育和訓練學生和民衆，一定能够在最短期間內收穫莫大之效果，而有以促進其整個的社會文化有迅速之發展和長足之進步的。照這樣的說起來，那麼，我在本書卷首「臺灣初版序」裏面所說過的「即使目前的一般臺灣底智力未甚發展及其知識未甚充足；但是我們應當介紹稍難懂之書籍使之強讀強記，久而久之，他們一定會懂得並了解其真義了。……」那幾句話，殊非虛語了。然則我之所以要在此時此地刊行這部書，若單從印刷的方面講起來，其目的不啻在於作爲要測驗臺灣語言、文字及職工乃至知識教育等等是否能够在最短期間內容易順利推行之一種工具一般。

此地，我還有一件事須要鄭重地聲明的：本書將近排竣的時節，適逢總裁蒞臨臺灣巡視復員實況，我滿擬乘此良機把本書親自面呈總裁，請予賜閱。奈因印刷關係，無論怎樣趕印，總來不及立刻出版，至早須到了十一月中旬光景，纔能够把全部裝釘完竣。因此，我祇得俟它出版時另用郵呈女式，寄由中央黨部轉呈總裁，請予鑒核備案。同時，我又因爲國父誕生八十一年暨臺灣光復週年兩紀念日連同總裁六秩壽誕適匯合於同一期間內，所以本書可以說是專爲這三件大事而出版的。關於這一層意思，我在本書卷首標識適並在「臺灣初版序」裏面陳明過了，此地無須贅述。現在我爲要自己標章起見，認爲本書具有五大特色，披露如下：（1）本書是國父遺教暨總裁言論之詳明的闡述；（2）本書是中國國民黨底根本原理之澈底的研究；（3）本書是各黨各派對三民主義懷疑和曲解之慎密的答辯；（4）本書是國民大會製訂憲政底根



據之合理的說明；(5)本書是新臺灣政治設施與五大建設之適當的解釋。

上述的這五大特色，實在按起來，並非說我自己對於三民主義哲學之研究有什麼貢獻，乃是說三民主義哲學本身上早具有其這五大特色了。因此，與其說本書具有五大特色，不如說這五大特色就是三民主義哲學本身所固有的五大特質之爲愈的。不過，這五大特質要有人來宣揚而已。然則我之所以要寫定這部書，其目的就不外乎在於我大膽地來宣揚三民主義本身所固有的五大特質的意思。尤其我既忝列爲中國國民黨黨員之一，所以我對於三民主義之宣揚的這種責任，是義不容辭的。現在我姑離開黨的立場而回到所謂「無黨無派」的純國民地位而說話，三民主義哲學底五大特質之發揮甚或宣揚，我也應當負有幾分責任的。先就第一個特質而論，國父遺教底精華之所在，早已經爲國人所共通公然地承認了，無須再說。至於總裁底言論呢，在抗戰八年中，他所發表有關於發揚中國固有文化及講求五大建設尤其心理建設之一切著作，實屬不尠，並且很有些可謂有獨特見地的；因此，我們站在純學術的立場，也應當盡量採用的，決不可存有歧視之觀念，不啻犯着所謂「文人相輕」的毛病一般。復次，就第二個特質而論，我所謂「中國國民黨底根本原理」，不啻就是「國父遺教（或稱「孫文學說」之全部），並不一定專爲中國國民黨本身而有所宣傳的；因此，我們之所以要澈底地研究中中國國民黨底根本原理，實在就是研究「國父遺教本身」；捨此，並無別的作用。復次，再就第三個特質而論，這也不過是我要站在純學術的立場上，與中國國民黨外各黨各派（包括無黨無派）底學者們互相研討，以求得三民主義底真意之所在，而建立中國本身所應有其所固有的一種哲學底體系；因此，這並非我與凡要在政治上持着某一黨派底勢力做個武器與另一黨一派或另幾黨幾派相挑戰，以達到其攫取政治上底地盤和權利之目的者所可比擬的。復次，再就第四個特質而論，關於這一層，本來已有定案；具體地說，無論從抗戰以前的許多年間或抗戰初發生的時節及抗戰底過程中乃至勝利後一年間各方面輿論上看來，正如吳稚暉先生所云然：三民主義，已經爲國人異同聲地

要遵守、要實行。(全辭已錄在前面「臺灣初版序」裏面)不但如此，並且在事實上，各方面早已承認今後中華民國憲法須以三民主義為最高原則而製訂的；因此，我底這種說明，並非是多餘的事，不過是否合理？乃是另一問題。最後，再就第五個特質而論，這也不成何等問題，因為照陳長官所指示，今後的臺灣政治上一切設施是要建設一個三民主義的新臺灣，並且臺灣已經有各種建設底好基礎，祇要我們好好地把它運用起來，就能够完成 國父所詔示的建國方略，尤其民生主義的實業的計劃；同時，我個人又既忝列為本省公務員之一人，所以我底這種解釋，也並非越俎代庖的，不過是否適當？也是另一問題。

綜合以上所述的五點而論，我認為三民主義是全中華民國人民所共有的一種公器，並非一黨一派——中國國民黨——所專有的私見，尤其並非某一個人所佔有的獨斷；因此，我們應當盡量地採用客觀的眼光和科學的方法來研究三民主義，如同我們研究世界上任何一黨一派或所謂「無黨無派」底種種主義或學說，毫無歧視一般，切不可帶着一副「有顏色的眼鏡」來歧視甚至鄙夷三民主義，甚至謾之為「不屑談」的。

因為有了這一個理由，然則本書所以要在此時此地出版者，除掉我在前面「臺灣初版序」裏面所列舉的幾個原因之外，現在再利用篇幅餘隙來寫幾句跋語以表明還有一個超然的原因之所在，以資補遺吧。在我未決定付梓之前，我深恐本書一經出版，或者引起外界人士底誤會，以為我懷有別種作用，頗有一投鼠忌器之慮；但是後來臺灣省黨部執行委員兼宣傳處處長林紫貴同志看見了本書底稿以後，認為本書頗有出版之價值，它不僅祇為本黨主義——三民主義——作強有力的宣揚，並且對於中國所有一種獨特的哲學——三民主義哲學——之建立很有澈底的研究和闡明，於是竭力督促我趕快把本書放在臺灣出版，以餉於國人。我聆了林同志這番勸勉的話以後，並接受他底這種督促的和鼓勵的盛意，始決計把本書放在此時此地出版。現在除掉請本黨同志們、各黨各派和無黨無派底各位領袖乃至全社會上一般賢達對於本書賜予多多的指正，俾免誤謬之外，並附誌一言於此，對於林紫貴同志表示一點謝忱！

中華民國三十五年十一月臺灣初版

# 三民主義哲學一冊

定價

臺灣省內臺幣壹百貳拾圓(郵費另加伍圓)

內地各省法幣肆仟伍百圓(郵費計算在內)

著者 姜琦

發行者 中央宣傳部三民主義叢書編纂委員會

南京西康路二號

印刷者 大華印務局

臺北市撫臺街一〇五

版權所有  
翻印必究

經售處

臺灣：正中書局臺灣分局

臺北市文武街二之二三

內地：

上海正中書局及各地分局

上海及各地中國文化服務社

## 德育原理

這書是本書作者積集多年辦學之經驗與研究之心得而寫定的。其內容是以三民主義爲最高原則，並根據中國固有文化及抽取西洋最新學說，還有些是作者所獨創發明的；計共十二章：第一章、道德之概念；第二章、道德之本質；第三章、道德之法則；第四章、道德之內容；第五章、道德之變態；第六章、道德教育；第七章、傳統道德；第八章、道德運動；第九章、道德測驗；第十章、道德與真、美、神；第十一章、道德之目的；第十二章、結論。全書共五十餘萬言。說理明晰，引例豐富，洵稱道德教育研究之良本。每冊定價臺幣捌拾圓，運費另加。

## 中國國民道德原論

這書是前書之節本，其內容一如上述；但稍注重於中國國民道德方面，計共十章：第一章、緒論；第二章、國民道德之意義；第三章、中國國民道德之本質；第四章、中國國民道德之現象；第五章、中國國民道德之法則；第六章、中國國民道德之綱領；第七章、中國國民道德之教育；第八章、中國國民道德之實踐；第九章、中國國民道德之目的；第十章、結論。全書共六萬餘言。這書特別可適用於臺灣教育之上，能將日本佔領時代所流傳的關於國民道德意義之曲解及其所施行的「皇民化教育」之錯誤一掃而空。每冊定價臺幣貳拾圓，運費另加。

## 教育學新論

這書也是本書作者積集多年辦學之經驗與研究之心得而寫定的。其內容以各國進化事實爲根據，三民主義爲標的，檢討各派教育學說之淵源得失，擷長捨短，建立三民主義教育之思想體系。茲本省光復未久，其五十二年間所感受之日本教育理論，難免尚有少許痕跡。本書適針對着日本教育理論有以廓清之。卷末附錄「中日國民教育之歧異」一文，更可供作一般辦理臺灣國民教育者之針砭。凡從事本省教育行政者及一般學校教師不可不人手一冊。每冊定價臺幣陸拾圓，運費另加。

以上三書及本書，除臺灣各書店外，內地各大書店均有經售。內地售價連同運費，概以臺幣壹圓與法幣參拾伍圓之比率計算。特此聲明。

勘誤表

九八 九九 九三 八九 八二 七七 七三 六一 四九 三八 二四 一五 一四 一三 頁

八五 二〇 四九 三三 八九 九九 七七 二二 二二 一七 一行

一二 四三 三七 三八 三四 一六 一一 一三 二七 三七 四六 一五 二字

勘誤表

衍「們」字

話話村與各後晨歷，部磚 模倫礙實誤

刪「們」

謂謂材與名而義字麼，底磚蹶摸論礙實正

一〇二  
一〇三  
一三六  
一四五  
一五一  
一六二  
一六七  
一六八  
一七〇  
一七一  
一七五  
一九二  
一九八  
二〇一  
二一三  
二一三  
二一四  
二一九  
二二八  
二二八

一六〇  
一六一  
一七一  
二一  
九二  
一四九  
一四  
一  
四  
五  
四  
〇  
六  
三  
七  
五  
五  
七  
四

四  
五  
五  
八  
五  
八  
六  
八  
一  
六  
八  
四  
八  
四  
〇  
八  
二  
四  
九  
二  
〇  
一  
〇  
五  
七  
五  
三  
二  
一  
三  
二  
三  
二  
九



通  
自  
着  
排  
脫  
超  
現  
效  
群  
抵  
資  
紳  
節  
日  
生  
化  
不  
見  
再  
關

道  
自  
看  
推  
增  
趨  
理  
効  
詳  
抵  
質  
神  
宙  
日  
化  
生  
不  
見  
再  
關

勘誤表

二三五	二四六	二五六	二六〇	二六一	二六二	二八三	二八三	二八三	三三一	三三一	三三四	三三七	三三八	三四一	三四一	三四二	三四四	三五五	三六二	三六四	三六五
四	四	八	九	一	一	二	二	一	一	一	一	一	一	三	一	二	一	一	九	一	四
三三	九	一八	二二	八	三	三	三	三	三	三	三	三	三	三	三	三	三	三	三	三	三

特前，有什；心，「太極」，後知後覺者，斯欣權田，無不愛、脫、衍，同，脫，

特後，有什，必，「太極」，不知不覺者，欣斯族用，為不覺，增、刪，通，增，

蔣夢生遺書

(附錄) 一〇

三七一	三三七	三三七	三八〇	三八七	三八八	三八九	三八九	三九五	三九五	四〇三	四〇四	四〇七	四一〇	四一四	四一五	四一七	四二二	四二二	
一三	一一	一七	一四	一七	三一	三六	三六	三八	三八	一七	一八	一八	四八	六八	一八	六八	九	二九	二二
三一	五二	一三	四一	四三	一一	二九	四三	二九	一一	二五	一五	一五	二二	二七	二七	二七	二二	一八	三二

民國五年八月吉日



裏 增「所以」兩字 一語， 旅客 徒他 ○； 增。 ○。 按：照 量須 增， 告訴 義雷 今

裏 脫「所以」兩字 一語， 客旅 地 從 ○ ○。 按照由 和重 說， 訴訴過 是美 今