

陳立夫先生講

革

命

折

學

(總理遺教)

(編教一)

中央訓練團黨政高級訓練班編印

二十二年六月

由國家圖書館數位化、典藏

勘誤表

頁數行數

誤

正

十二	十一	九	七	六	五	四	一
三	七	十二	二	十四	五	六	一
以其	及諱	業為	分陵	分	際成	大向之	一字博
以其為	至誠	字為	公	分	律成	大向之	一字博



革命哲學

總理遺教部份

引言

「總裁在『哲學與教育對於青年的關係』訓詞中有言：『一學哲學之盛衰，關係於其國家之興亡與民族之消長』蓋『立國不能無哲學，革命成功不能離開哲學』，『哲學之所以可貴與其力量之所以偉大，即在其有窮究宇宙調理萬物的精神，尤其對於人生的究極與解決人生一切問題更非哲學不可』也。此革命哲學一課，包括『總理遺教』。『總裁闡述之言論與身教之行誼，及中國固有哲學。使學者明瞭三者之關係，而知『總理遺教』蓋『淵源于中國固有的政治與倫理哲學之正統思想，而同時參酌中國的國情，以擷取歐美社會科學和政治制度之精華，再加以自己所獨見創造的許多真理所融鑄之整個的完善的思想體系。』（總裁語）由此而發揚光大之，庶可窺見『三民主義的民生哲學與知難行易的力行哲學』之要義，以建立革命的人生觀，而『擔負三民主義的文化運動』，不僅于革命精神與人格修養為有所助益焉。茲根據『總裁所著三民主義之體系及其實施程序表解之所示』，以闡明『總理遺教之哲學體系如下：

一、革命之起因

千辛總理畢生致力於國民革命，逝世時猶以努力于革命之成功爲同志囑，故革命實爲本黨同志應盡之責任。但革命事業十分艱鉅，革故鼎新，全在人爲。欲求人力之回天不全賴信仰之堅定，故革命必先革心。心理大設爲一切革命事業成功之母，而心意之堅定，又必以革命哲學爲基礎。如無根本哲學作基礎，則不能作持久一貫的努力。豈圖建國方略，卽以知難行易之革命學說爲第一，部可爲證明。吾人欲瞭解革命哲學之重要，以應先認識革命的起因及革命者應具備的條件如何。然後知革命哲學如何產生與如何建立。茲將綜合觀世界歷史，一、一國國家發生革命之起因，不外二者：一爲客觀環境的需要，一爲先知先覺者主觀義務感之激發。所以其總理在心理建設中說：「夫事有順乎天理，必應乎人情，適乎世界之潮流，合乎人羣之需要，而爲先知先覺者所決志行之學，則斷無不成者也。此古今之革命，離新與邦建國等事業是也。」

客觀環境何時需要革命，大別分析之，或爲民族間的不平等所引起，或爲政治上的不平等所引起，或爲經濟上的不平等所引起，一民族或一國家，爲遂其私圖，而以其軍事政治或經濟的力量侵犯他民族或國家之領土主權時，則由于民族國家間的自私而造，成之不平，必引起反抗一也。一國之統治者爲遂其私圖，而以其政治的力量壓迫大多數被

統治之人民，致民權為之不張，則由于政治上的自私而造成之不平，必引起反抗二也。社會中之十部份人，為遂其私圖，而以其經濟力量剝削大多數人的利益，至民生為之凋敝時，則由于經濟上的自私而造成之不平必引起反抗三也。革命之起，皆起于不平等，而不平等之一切惡因，皆起于少數人的私圖，以致多數人蒙受其損害，其結果遂造成違反天理，背悖人情，不適乎世界潮流，不合乎人羣需要的種種不平事實。此等不平事實，必須革除，然後人民之生活得以增進，社會之生存得以保障，國民之生計得以發展，羣衆之生命得以光大。簡言之，即民生樂利之實現，使一切不平復歸于平。凡此革除不平事實的需要，即為革命的客觀環境之需要，亦即先知先覺者之主觀義務感之所由激發者也。

一、革命之動機——打不平——公

不平事實之造成，大多數人民蒙其損害，而惟先知先覺者對此惡因，獨有真知灼見，而首先具有「一夫不獲，時余之辜」之義務感，於是疾惡少數人之私圖而自願為大多數人「打不平」，使不平者復歸於平，使不公者復歸於公。義之所在，見而勇為，故曰「起義」，是為革命之動機所由發。於是以後知後覺者之宣傳，使不知不覺者亦能感「天下興亡匹夫有責」之義，從而實行。由此而得全圖。

革命之對象，既爲自私自利之企圖，則由于此種企圖所造成的一切不平不公的制度與組織，卽爲革命所必需消滅與破壞者。必至能達到民族平等，民權發展，與民生樂利之革命的目的而後止。

是故必以公，始能去不公（私），必能平，然後無不平。革命之起因起于私與不平，其動機則在於平其所不平，與存公而去私。故革命的最高原則爲「公」，革命的最終理想爲「平」。大同之世，天下爲公；大同之始，咸享太平，其理卽基于此。

二、革命爲博愛的發揮——仁

革命不僅在於破壞，而尤在於建設，故爲一種偉大艱辛的事業。革命二字始見於周易：「湯武革命，順乎天而應乎人」，「天地革而四時成」。順應者，順應環境之需要與人情之感奮也。四時之序，生長收藏，萬物咸遂，天地之革天地之至仁也。革命者體天地博愛之心以爲心，故能大公而無私。本陰陽消息之道以爲道，故能平其所不平，使民生咸歸於康樂。實卽博愛之發揮，亦卽行仁之事業。總理詮釋「仁」之義諦，所以獨取韓愈「博愛之謂仁」之說者，此也。總裁言今日欲恢復民族光榮地位，首須恢復以「仁」爲本的中國固有哲學，而以張子西銘所說「害仁曰賊，與「違曰悖德」爲領導青年者戒。意亦以「仁愛爲中國哲學的中心思想所在」也。

但將欲行「仁」，必先知「仁」。革命者之行「仁」，必革故而鼎新。則舊者如何去新。新者如何布，破壞如何可以貫徹，建設如何可以成功，必有一定之程序，及完整周密之方略，尤必有成功之方法與智能。凡此皆屬於「知」的範圍。故革命者首先應明大義，識大體，本末先後，不可不知，舊者之破壞為手段，新者之建設為目的，此理論上當求知也。建設事業，經緯萬端，非可偉成，破壞進程，障礙種種，非可坐致，此實行上當求知也。故行仁必知仁。

革命之對象雖為少數作私圖之人，但其人確為強者。其蒙受不平之害者，雖為多數，但確為弱者。故革命須有扶弱抑強的氣度，尤貴善善惡惡的存心。仁者愛人嘉善而矜不能，所以能扶弱抑強。所謂視天下有一夫不得其所，若己推而納之溝中。此種氣度，惟仁者有之。而善善惡惡之存心，亦正仁者所以「能好人能惡人」之故。強者何以當抑？以疾其惡也。疾其惡，而使不長，使之消滅，採取猛烈之手段者，蓋亦不得已耳。此子產用猛，而孔子所以嘆息其為古之遺愛也。革命所以行仁，而仁者不憂。仁者必有勇，故革命者無所懼也。

惡勢力之所以能侵犯壓迫與剝削他人者，以其根深蒂固，作惡力量已養成之故。革命者起而「打不平」，亦必遭其劇烈之抵抗無疑。而革命者憑藉較少，僅恃人心之響應與信道之誠篤，其事不易，是以必須有冒險犯難的精神，抱不成功即成仁的決心。但以

信念之堅定，個人固隨時有成仁之可能，而事業終有底於成功之一日，則成功不必自我，但求保持此不屈不撓的精神，以達最後之成功。此二者皆所以行仁之勇。人心之堅，是故破壞與建設，需要力量，抑強與扶弱，需要力量，冒險與犯難需要力量，革命所以行仁，行仁需要力量。

四、革命力量的源泉——信仰 誠

如上所說，革命需要力量，則此力量產生之源泉如何？總理於此有最簡明之遺教

曰：『信仰發生力量』。而革命為先知先覺領導大多數人民所致力，事業物資之憑藉，遠不如惡勢力者所有，故又必以精神力量之有餘，克服由于物質之力量不足所引起之困難。是故此大多數人之意志，必須統一然後能發生力量。此大多數人必須有組織，然後能集中其力量。而倡導實行者，首須有貫徹其任務之決心，不動搖，不退轉，然後本身始有力量。故合之則為共同與信仰與互相之信任，分之則為個人之自信。其信如何能建立，互信如何能產生，自信如何能堅定，蓋無往而不需要『誠』。

其信之建立必以主義，共同之心志歸向于唯一主義之信仰，則其意志以有共信而統一。意志必先統一而不分歧，乃能發生力量，兵法：『萬人必死，橫行天下』此克敵之力量，即由于有一共同必死之心而產生。岳武穆所以言行軍不恃陣法而在於『運用之妙』

『齊乎』心』者，陣法爲形勢上統一，一心則信仰一致之謂也。革命團體以主義爲其中心信仰，但此中心信仰必須爲純一的，純一不貳則不分岐，精神始歸于一致，目標亦歸于一致。志者心之所之，同志之稱亦在志之同而已。既有統一意志之主義矣，則人人對此主義之信仰，必爲忠貞的，死生以之，不惑不移，故曰『誠之者，擇善而固執之』者也。

『其信不立，互信不生，團結不固』。革命貴團結而團結需組織，蓋人人有此信仰，即人人有此力量。於是如何集結其力量，乃爲重要之問題。如人人各自發揮力量，則如雨橫風狂，不能潤澤及物，其效果是枝節的，而非根本的，其作用如勇士之暗殺，而非爲革命軍之起義。故必以黨的組織集中全體之力量，有團體，有紀律，每舉行動必與整個計劃有密切之關聯。集中力量于一點而使用之，乃有雷霆萬鈞之力，當之者無不粉碎。決不致以偶然的個別的行動影響整個計劃之進行。故團體高於一切，個人以團體之意志，爲意志此意志實即共同信仰之表示。故紀律高於一切，個人以團體命令而行動，其行動實即整個動作之部份，相互之間，信任必須無間。

個人以組織所授予之任務爲責任而必求其貫徹。當先自信其必能貫徹任務。如何堅定其自信心是爲基本問題。人人有自信，乃能純一而不動搖于信仰主義，忠貞而不退轉于實現其信。此共信之建立所以需要自信。人人有堅定之自信，他人始信其必能貫徹其任務因從而信任之，此互信之產生所以亦需要自信。團體所以結集，紀律所以森嚴，宣

傳所以收效也。自信心之重要如是，故必須意志堅定。堅定之道，則須有正確人生觀，而此人生觀所以作革命行動之指針也。革命者，澈始澈終，惟誠爲先。故能擇善固執，以立其互信；親愛精誠，以全其互信；盡心知性，以成其自信。三「信」既立，則革命之力量成矣。以具有力量之組織，乃有剷除惡勢力之實力。危難種種，得以打破，社會乃能保持其生存。故革命人生觀應爲奮鬥的。人類的生活有待增進，故革命人生觀應爲服務的。國民的生計有待發展，羣衆的生命有待光大，故革命人生觀應爲創造的。人人具有人生觀卽人人具有真實無妄，純一不貳之「誠」，以此種人所組成之團體，必能發生偉大的力量。故「誠」（信仰）爲革命力量之源泉，而革命的人生觀則爲集中力量之樞紐。

五、革命的實踐與哲學的需要——行

革命者如上所說，以自信堅定其意志，以共信統一此意志，而以黨的組織與黨員的互信，集中革命者的力量以行之。而自信之堅定，則由于革命的人生觀之確立。革命的人生觀確立，乃能心意安定，臨難不苟，犧牲小我，成全大我。奮鬥不畏艱難，創造引以爲樂，服務不辭勞苦。否則可以隨時灰心，隨時變節，隨時使革命人格墮落。其故則由于無哲學基礎爲思想之中心，以把握自己也。故革命之實踐，必需革命者以革命的哲

學爲基礎。

總裁在革命哲學的重要訓詞中，言禦外侮救中國第一當恢復固有的民族性，此民族性在論理與政治方面以「忠孝仁愛信義和平」爲基礎，而在方法實行上即知難行易的革命哲學。且謂有新民族哲學方可恢復中國固有民族精神。故革命哲學之建立實爲革命建國的根本問題。中國之命運書中備引總理遺教論破壞方面革命的成功與建設的革命所以失敗之故，于知難行易哲學之重要闡述至爲詳明。知之不由于至誠，行之不出于大勇，蓋由無得于己之故。「惟有從力行得來之知，方爲真知，亦惟有真知，方能易行」。理論上之不正確，由于不能真知，行爲上之不振作，由于不能力行，「惟有真知力行，始可以不瞻顧，不遲疑，勇往直前，篤實踐履」。國民心理，社會風氣，不返于樸實誠篤、建國復興事業斷無成功之可能」。故行易知難學說永爲我國民革命建國復興的基本哲學。

革命的人生哲學之所以能爲實踐革命之基礎，蓋亦以其有崇高之理想，有偉大之目標，有切實之方法，以完成「行」的條件之故。有崇高之理想，我於是有熱烈之願望，以追求之。有偉大之目標，我於是竭畢生之力量以達成之。有切實之方法，我於是有充分之把握以應用之。有此基礎，則可盡其在我而不假外求，可操之在我而不受外界之影響。故此種精神人格的修養而建立的基礎，爲最穩固，而其造詣亦最深。故總裁稱之

曰：「力行就是革命。」又曰：「革命之學，大學也。」何謂崇高的理想？即我之中心信仰（主義）之實現是也。何謂偉大的目標？人類幸福之增進是也。何謂切實之方法？犧牲一己的自由與貢獻一己的能力是也。崇高理想之追求即「誠」，人類幸福之增進即「仁」。一己自由之犧牲即「公」。一己能力之貢獻即「行」。公誠仁行四者為革命哲學之基本概念，而「公」「誠」「仁」「行」將無以貫徹之。所以「行」為革命的人生觀發生效果而見諸于革命行動者也。

熱烈之願望，及誠之信仰，此為宗教之精神。而革命者必須具有此種精神。自我之犧牲，能力之貢獻，此為政治家之風度，而革命者亦須具有此種風度。革命者本于大公，發乎至誠，歸于求仁，而成于力行。合宗教家之熱誠與政治家之公忠，即革命者精神人格之發揮，亦即革命事業之所由成也。

六、革命哲學的基本概念

革命的人生觀，以民生哲學為基礎。而民生哲學之基本概念，則為「公」「仁」「誠」「行」四者。更析言之，由個人責任實踐而言，則為「忠孝仁愛信義和平」之八德；由團體維繫存在而言，則為「禮義廉恥」之四維。四維之張與八德之明，皆可歸納之于此四基本概念也。其所由產生則一一與革命為因緣。而此四基本概念之認識，亦遂為

革命者所必具之條件。

「公」之概念何由產生，則以其爲革命的動機也。如前所說，革命所以謀大多數人之幸福，與解除其痛苦，求不平之復歸于平。換言之，即求增進人民之生活，保障社會之生存，發展國民之生計，與光大羣衆之生命，不使少數人之私利，損害公益，一切本于至公無私之心。故三民主義之革命哲學以民生史觀爲中心，民生史觀則以民生爲歷史進化之重心。總理之詮釋，民生亦即指全民之生活生存生計生命，是以求民生之樂利爲革命的動機，其主旨在于大公無私。此「公」之概念所由產生，亦即爲民生哲學之本。其「仁」之概念何由產生，以其爲革命之目的也。革命者求民族之平等，與源繼絕，濟弱扶傾，皆行仁也。仁者，人也。唯我在人，均全其爲人之道。是由成己成物，內則聖而外則主，內則求仁得仁而終至于成仁，外則親親仁民而終及于愛物，其實一貫也。故曰合乎情。革命者求民權之發展，以熱誠服務之意志的真自由，使智愚賢不肖得盡其才之真平等，而以五權憲法之實施，以達權能分立之效果，是之謂民權發展。人我皆能合法守紀，盡性遂生，正行仁之旨也。故曰合乎法。革命者求民生之樂利，以平均地權節制資本之方法，使人民生活資料所資生之土地，與生產所憑藉之資本，以政治之力法律之訂平均之，節制之，庶幾公而無害于私。人人樂其生而安其業，以其所愛及所不愛，亦仁者之道也。故曰合乎理。總之，三民主義本博愛之旨，奮鬥以求民族之平等。

。使國際間無可爭。服務以求民權發展，使國之中無可爭，更由是而相率以創造以增進全民之生活。以光大全民之生命，使民生康樂，爭攘永息，此仁者之大願，亦必如是而後革命之目的為達成。故仁之概念，以其革命之目的而產生。

「誠」之概念，何由產生。以其為革命力量之源泉也。好公惡私，平其所不平，革命動機所引起。求終極目標之實現，故能擇善固執純一不已，務使人人咸得其所咸遂其生，而後良心可感無愧。但何以使動機既發以後目的之必能達成，則不可無偉大之力量。此力量必須真實不虛，悠久不息，始能貫徹始終，鏗而不舍，是之謂「誠」。「誠」在個人為意志之集中，在羣體為力量的集中。集中力量以實行信仰，不達目的不止，惟其能作持久之奮鬥，乃能發揮宏大之力量。故誠之概念，以其為革命的原動力而產生。

「行」之概念何由產生，以其為革命的實踐也。總理之知難行易學說與總裁之力行哲學，在三民主義之革命哲學體系中，地位實至重要，以其為起衰振敝之藥石故。吾國過去「知之匪艱行之維艱」之說，深入人心，其弊為使一般人誤認求知為易，而怠忽于致知；誤認實行為難，而畏懼于力行，坐言而不起行，與空疏不切實際之風氣，陷溺人心，不可收拾。王陽明知行合一之說，未為無見而說理未諦，仍不足以藥時病。總理於此獨有真知灼見，針對國人之病根，力矯前人之繆誤，發明知難行易哲說，以知者必能行之理，勉國人求科學之真知，毋再居于時代之落伍者，而陷國家于萬劫不復之境。

地。復以不知亦能行之理，勸國人喚起民衆領導民衆力行建設，以最短之時間完成其任務。須知爭取時間即爭取生存，因循怠忽，實自取滅亡之道也。故曰：「迎頭趕上」。

務使一般人素以知爲易者，今知其難，則玩忽之病可改，而仍不致敗畏難之心而不求知。更使一般人素以行爲難者，今知其易，則畏懼之病可除，而轉可以因力行有得以益其知，則文化水準日益提高，經濟建設日益發展，而國防基礎亦得日漸鞏固，庶幾文化經濟國防三體合一之國家，得以建設完成。

總裁更闡述以成力行哲學，以勵吾黨同志力行之志氣，期于篤實踐履之中，收即行求知之果是故「行」的概念所由產生，實爲革命必求實踐之故也。

縱合此四基本概念，可得結論曰：「三民主義」之革命哲學，蓋本于大公而發于至誠，歸于求仁而成于力行」。

七 革命哲學的淵源

三民主義之革命哲學淵源 總裁在「總理遺教概要」一講中，分析最爲明白。蓋「淵源於中國固有的政治與倫理哲學之正統思想，而同時參酌中國的國情，以攝取歐美社會科學和政治制度之精華，再加以自己所獨見創造的許多真理，所融鑄之整個的完美的思想體系。」

總裁更于「總理遺教第五講中言：『總理思想之淵源，實在是繼堯舜禹湯文

武周公孔子以來中國的正統思想。而以個人所研究頗以爲中國之正統思想，實以孔子爲第一次集大成者。而總理則爲其第二次集大成者。今分析吾國固有哲學之類別以明此說。

固有哲學，大體上自其體用分之，可別爲四大派，而皆有志于治國垂天下者。儒家，一大派也。有教無類，以學不厭，教不倦之精神救世，時不能用，則垂經言，以教後世，其主旨在于教民，既庶且富，則必繼之以教，足食足兵而民無信不立，「教」實爲之重點。自道家變而至于法家，又一大派也。道家講君人南面之術，法家重法治，令出必行，以權與勢控制天下，其法後王，則重視現實也，其主旨在于「管」。其對於政治之態度，雖有退嬰與積極之不同，亦隨時勢而定其進退之故。故管商申韓，一皆以「管」理衆人之事爲重點。墨家農家，又一大派也。其主旨在于養民，故重視增進生產，注意效率與功利。并耕而治，節用尙儉，皆躬自刻苦而求人之足用。「養」實爲其重點。至于兵家，又一大派也。其主旨在于「衛」。孫子以「不戰而勝」上策也。「立其端，蓋其國防」在乎平時之有備，使人不敢侵犯爲上策也。至于尙權謀以制勝，亦自有不得已者在其而重點在于「衛」。凡此四派實爲「管」「教」「養」「衛」四大要政之固有哲學所歸。其思想容或因其立場之不同而有所偏重，然其學理研究之對象，仍爲治國平天下之大道，其最後之目的仍不外乎求「民生」之樂利而已。故其學說在今日不能以時代之遼遠

而遽堙沒。

但三民主義之革命哲學，則擷取以上諸家之長，而其精神則淵源于儒家其原因有二。一則革命實行之程序，由軍政訓政以達憲政，乃以訓政時期爲樞紐。訓政時期之意義，實爲廣大的教育時期，由于先知先覺者之發明，後知後覺者之宣傳，以領導不知不覺者之實行耳。在此時期以全民爲教育之對象。期能由「教」而達到「管」「養」「衛」之成功。所教者亦卽教「養」，教「管」，教「衛」，以自信信「道」（主義）植其基，而以自治治事自育育人與自衛衛國之能力的養成爲之幹。由學術風氣，政治風氣以至社會風氣之轉移，以樹立心理建設，倫理建設，社會建設，政治建設，經濟建設之基礎爲目的。與儒家之主教以化民成俗，由格致誠正以達修齊治平之功，其精神實相符合也。

再則革命之哲學以公誠仁行爲依歸，與儒家哲學實歸于一致。以公言之，則民生哲學之「民生爲歷史進化的重心」，與儒家禮運篇「天下爲公」之大同思想爲一致。以仁與誠言之，則大學中庸之道，與論語孟子書中之所反復教訓者，實與革命哲學中之倫理與政治思想趨于一致。大學中庸之「明誠」、「明德」，與論語孟子之言仁、言義，蓋與總理暨總裁之行仁立誠，足以相互發明。以行言之，則自易經之「天行健，君

子以自強不息」發其端。總理之知難行易之哲學明其體，以至總裁之力行哲學達其用，又實相須而後圓滿貫徹者也。

是故革命哲學實淵源于孔子所集成之固有哲學，而由總理參酌時代之需要，蒼萃中外學術之精華，而第二次集大成者也。

八 結論

革命哲學之體系，完成于總理，故總理遺教實一方面為博大高明之學術，一方面又為切實易行之方案。總裁復為之闡述至詳，發揮無遺。吾黨同志不可不深切研究，下學問思辨之工夫，為篤信力行之努力。個人特就平時探討之一得，舉其概要，以供同志之參攷而以四語為革命人生觀之結論，曰：

本于大公，故和平中正，不偏不倚。

發于至誠，故擇善固執，惟精惟一。

歸于求仁，故服務犧牲，無惑無懼。

成于力行，故創造精進，自強自勵。

錢穆先生講

革

命

哲

學

(編教四)

(中國固有哲學)

中央訓練團黨政高級訓練班編印

三十三年二月



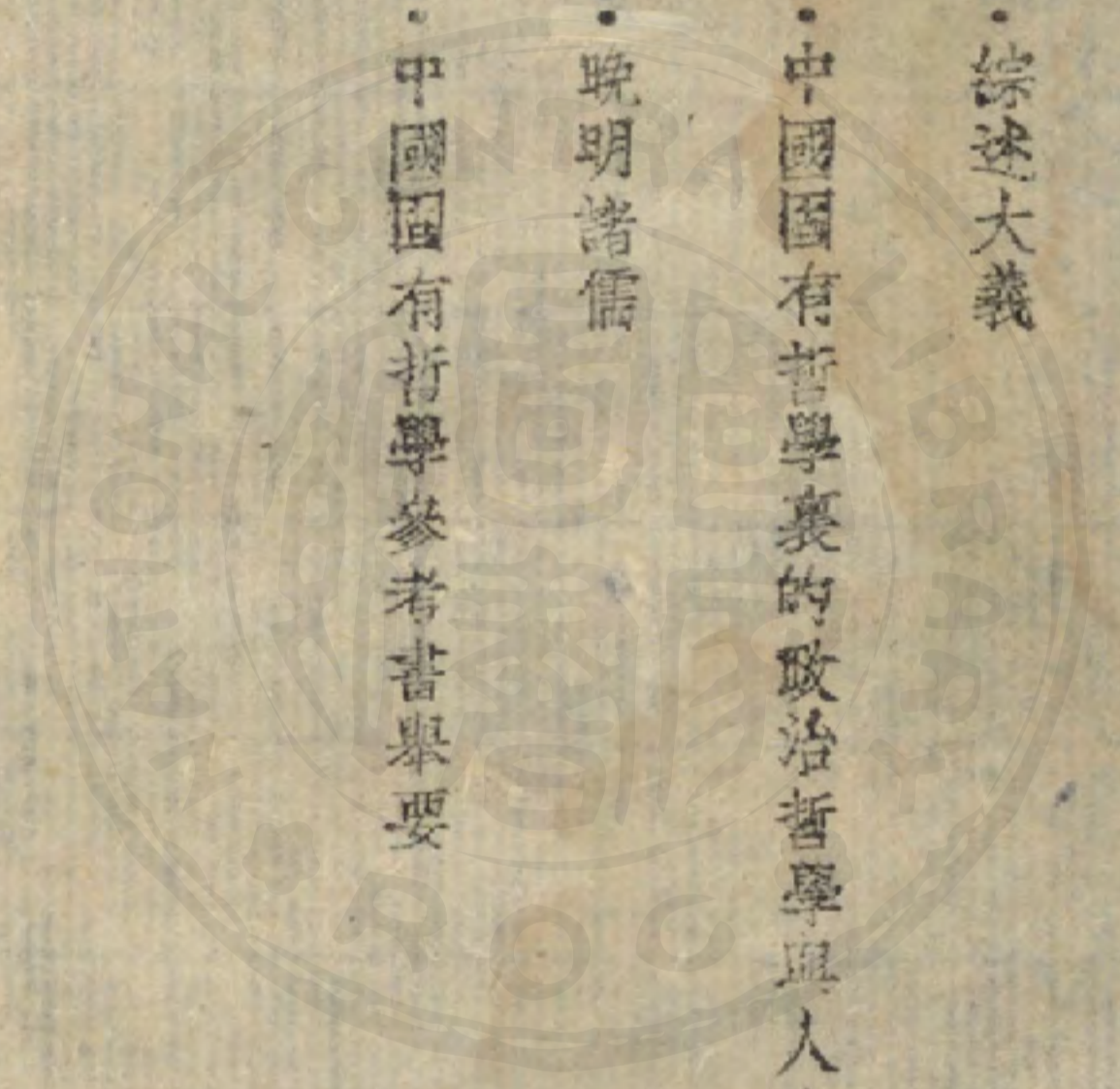
革命哲學——中國固有哲學目錄

第一講：綜述大義

第二講：中國固有哲學裏的政治哲學與人生理想

第三講：晚明諸儒

附錄：中國固有哲學參考書舉要



革命哲學



中華民國二十一年四月

第一講 綜述大義

一、何謂中國固有哲學？

對內爲共通的，對外爲特殊的，爲中國人所共同認可的一種哲學，而爲中國以外所沒有。

二、是否有此種哲學？

應直率承認其有，此種中國固有哲學乃由於中國國民性而產生，而亦由此形成中國五千年傳統的歷史文化精神。換言之，此卽中國之所由爲中國也。

三、何以講革命哲學而要講到固有哲學？

惟最傳統者始得爲最革命者，亦惟最革命者始得爲最傳統者。儻不了解中國固有哲學，卽無異於不了解中國。以不了解中國的人而來從事革命，此正如以一非中國人來征服中國，不是由中國人來自己改造中國，此種革命乃霸道而非王道。中國人傳統革命觀念乃是一種應天順人的王道。因此深明革命哲學者，首先使應該了解中國人之傳統的固有哲學也。

四、中國固有哲學之內容如何？

此事體大，現在只從其最關重要的大本大原處一說。

之學。

如是人類全部學問，應分四個項目。即自然科學，自然哲學歷史科學與歷史哲學是也。

中國學術比較歷史方面佔優，而又較偏重於哲學，西方學術，比較自然方面佔優，而又較偏重於科學。

注重歷史與哲學方面者，常偏重活的生命的全整體。注重自然與科學方面者，常偏重死的物質的分析體。

要講中國固有哲學，應該注重活的生命的全整體，更應該注重歷史文化人事方面。整部中國史，便是一張整個中國固有哲學的評價單。

二、何以講中國固有哲學特地要講中國的政治哲學？

中國人的人生理想，是一個現世大羣的理想，（此以別於西方人之個人主義與二元哲學）因此中國人的事業，亦是一個現世大羣的事業。

政治事業是現世大羣一大事業，欲懂中國史，不可不懂中國政治史，欲知中國人的人生理想，不可不懂中國人的政治哲學。

三、中國傳統政治究竟是怎樣的一種政治？

要懂中國人的政治哲學，應該研究中國人的實際政治。正如要懂中國固有哲學應該研究中國史，是一樣的道理。

中國政治究竟是怎樣的一種政治呢？近人對此，頗多誤解。

中國傳統政治，是一種民主政治而由一個大一統的政府操握之。

近代以西方人觀點來看中國政治，遂多誤解。

中國政治與西方不同，可由幾方面比較論之。

1. 希臘與先秦 2. 羅馬與兩漢 3. 西方中古時期與中國封建 4. 西方近代民主與中

國傳統政制大抵西方政制，重在力，中國政制重在道。

西方政治之內層為希臘式的市府規模，外層為羅馬式的帝國規模。中國政制則非市府非帝國，而為一種內外平衡的大一統政府。

西方政制以多數為力的表現，中國政制以賢能為道的寄託。

若西方是契約的，則中國為信託的。若西方為法治的，則中國為學治的。

中國政治之兩大重心為學校與選舉。

由學校與選舉兩制度中完成賢者在位的理想。

四、中國政治理想與人生哲學之關係何在？

主要的在於賢能如何能代替多數，而為多數所信託，此即轉入人生哲學與教育理論

上去。

西方政治與宗教分離，中國政治與教育合一。不僅與教育合一，抑且與宗教合一。在中國的政治事業，即是宗教事業，因此中國政治家須具宗教家之精神。

在西方是法治，故主司法獨立，在中國是學治，應主教育獨立。

學術與政治之離合，遂成中國史上世運隆污之一個最好標準。

五、人生哲學與政治理想之離合如何影響於世運之隆污？

從中國史上大體分說，則西漢政學合，東漢政學漸離，魏晉南朝政學更離，北朝政學一部分漸合，一部分更分離。隋唐沿襲北朝，仍是一部分合，一部分更分離。北宋政學復合，南宋政學復離元政學更分離，明政學復合，清政學復離。

六、從歷史趨向來看當前的政學形態又如何？

晚清已有政學復求重合之趨響，而其時已西力東漸。

近代政學之大病，在於忘失本我而進步他人。

當知人生理想與政治哲學乃數千年歷史文化演進中之最中心的結晶，並不能如科學與技術之易於習得，

中國因人生理想動擾，政治機構脫節，而牽動全局，遂使科學技術亦永遠落後。

此後新中國之復興必從一種新政治哲學與新人生觀之建立與配合開始，而此種新政

治哲學與新人生觀則仍必從中國固有哲學之傳統裏尋其淵源，繼其生命，而後始有其堅強之存在與切實之效用。

第二講 晚明諸儒

何以講中國固有哲學而特別要注意到晚明諸儒？這裏面有幾個原因。

第一是晚明諸儒所處的時代，是一個國家民族生死絕續的大時代，因此他們的講學，都是艱苦卓絕，篤實剛毅，實做到修學與爲人合一，學術與時代合一，傳統與革命合一之境界。可說是有體有用，內聖外王。

第二是晚明諸儒在中國固有哲學的系統裏，可說是一支最後的殿軍。自此以下，清代二百四十年異族入主，思想不自由，固有哲學若斷若續，直要到辛亥革命以後，思想上再有生機。但因西方新潮流湧入，使中國思想界發生激劇變化，只有晚明諸儒，遠在三百年前，即已對中國已往傳統文化學術流變，作過一番歷史的反省，又能運用哲學的綜合，近之在個人倫常日用方面之身心修養，大之在國家社會政治經濟方面之民物康濟，都能貢獻他們具體切實的意見與方案，好作我們今天的參考。

但是晚明諸儒所講，甚爲博大，在此只能扼要敘述其一二。茲仍根據上一講，專提

政治哲學與人生理想二大端論之。

二、黎洲亭林兩家之政治理論

關於政治理論方面，茲專就黎洲亭林兩家敘述。

黎洲論政之代表著作爲明夷待訪錄亭林代表著作爲日知錄。

兩家對於中國傳統政治之弊害，有其共同之觀點，大要不外君位太尊，中央集權太過法令太密之數端，故二人均主提高臣僚尊嚴，主張賢治與分權。

黎洲立論往往高言三代，頗近於理想派，略似北宋之王荊公，亭林則切近事實，依據漢唐，較近於經驗派，略似北宋之司馬溫公，此正可代表中國從來政治理論之兩大派，如孟子卽近前者，荀卿較近後者也。

此亦由於黎洲亭林兩人姿性之別。黎洲近狂，亭林近狷，故黎洲常從人處著眼，亭林常從小處下手。

黎洲對政治之著眼點偏重在中央上層機構，其最扼要之主張爲置相與學校兩篇。以相權發揮賢人政治，以學校代表民意機關。尊重相師，其意氣激昂較近宋明。

亭林對政治之著眼點則以下層機構爲主。特別看重守令親民之官，重地方自治與鄉土清議，重風俗名節與禮教，其風旨敦重，較近兩漢。

若細分之，則亭林近西漢而黎洲較近東漢，黎海似北宋而亭林較似初明。二人論政

上述四家異點，特各就其偏至者言之，今若綜合諸儒而通覽其共同之大趨，則晚明學風實有一種摧陷廓清，直探本源重新洗發之精神。換言之，則爲一種自漢唐宋明重行回復到先秦之精神也。

先秦時代爲中國學術思想歷史文化之第一次結胎，此下漢唐宋明則卽就此時代之建立者而發皇張設之，又遞禪推演之。一則因內部事實之需要，二則因與外來思想之接觸，使此胎種，逐漸塗附纏縛上許多新東西，而漸有滯重不活潑，紐曲不直遂之病。於是不得不需要一番清洗與剝落之工夫，使直從原始的本源處，再有重新恢復其活潑與暢遂之生機之望。

陽明哲學卽應此要求而起，王學精神實帶一種輕鬆與簡單之姿勢，而內寓以活潑與直遂之生機者。

惟一民族國家之歷史文化傳遞既久，其塗附纏縛者太雜太多，欲加以清洗與剝落，則非有極精之工夫，與極大之勇氣不可。晚明諸儒無論在論政論學兩方，實同爲繼續王學而對中國歷史傳統再加以清洗與剝落之工作者。如黎洲之論政，習齋之論學，可謂具有極大之勇氣，而亭林船山則可謂具有極精之工夫也。

五、略論晚明學風對當前之效用

所惜者，晚明諸儒之成績，經二百四十年滿清部族政權之重壓而未能發揮其效用。

中國政治學術兩方，塗附纏縛更多更雜，重滯扭曲更不可言。一旦西力東漸，此種層層塗附，層層纏縛，重滯不活潑，扭曲不直暢的政治學術，既不足言對抗，亦無望於變通，內面自己生機窒塞，外面一切營養亦不能吸收消化。

今日有志於革命工作者，對於中國歷史傳統，實應繼續加以一番清洗與剝落。此則晚明諸儒早已示我模範。彼輩，以極大的勇氣與極精的工夫所畢生努力而僅得之者，實有爲今日吾儕虛心參究之價值。

在不遠的將來，在中國應有一種在內部爲輕鬆而簡易，在外部爲博大而篤實的學風，來爲中國政治學術開新風氣，建新基礎，創新生命。

此種學風，一定要有極大的勇氣而同時又具備極精的工夫者。此種學風，一定將於晚明諸儒得其塗轍與規模。

附錄 中國固有哲學參考書舉要

中國固有哲學範圍廣泛，參考書籍不易列舉，竊謂最所扼要，莫如論語孟子。若能專治此兩書，雖不旁鶩，亦已足用。

中國固有哲學，當以儒家爲宗主，儒家以孔孟爲歸極。其後百家爭鳴，各有擅場，於是有新儒家起，融會衆說，調和連化，其著者如易傳與小戴禮記，大體皆包羅道墨，鎔鑄名法，冶九流於一爐，創儒學之新規，既治論孟，儻有餘力，可循次及之。

易經不易讀，可依王弼注程頤傳入手。易之精義發揮於十傳，而尤以繫辭上下篇爲尤要。隻字單句，皆富義蘊，可資觸發。

小戴禮可擇要讀之，如大學中庸禮運儒行等篇，凡屬通論文字，皆已傳誦人口，歷千載，不可不重視也。儒學原本性情，孔門最重詩教，中國固有哲學常與文學通流。凡深於文者必有所得於道。故不通文學，每不易得中國同有哲學之生趣與深致。凡治中國固有哲學者必讀詩經，此爲六籍之一。其次如楚騷，更後如陶潛杜甫，擇一二家翫索之，可以激發性情，涵養天機。

儒學推本性情，而歸趨常在於事功，內聖外王，亦文亦史，故治中國固有哲學者，既通文學，又不可不窺史籍。尙書春秋爲六籍之二，皆史籍也。後世史籍浩繁，不可遍

觀。讀史記可見史學之大，讀通鑑可得史跡之要。姑以兩司馬書爲限可也。

六經皆史，治史必通近代，輒近學者如章學誠襲自珍之徒，類能言之，禮失則求之野，知古而不知今，是謂陸沉。故治中國固有哲學，必通近代時務，此則耳目所接，不煩舉例。

儒學植根於性情，歸宿於事功，故不主空言而尙躬行實踐。凡治中國固有哲學者，必以人物爲模範，治中國文史，亦必以人物爲中心。自古大儒，以一身繫天下安危，以言論風采轉天下視聽者，此代不數人，凡名人大集，擇要瀏覽，皆足爲研究中國固有哲學之入門。卽論漢唐諸賢，如賈誼之治安策，董仲舒之天人三策，諸葛亮之出師表，蘇綽之六條詔書，及陸宣公之奏議，此皆天地有數文字，關係數百年世運盛衰，又皆本乎學術，發乎性眞，而後見乎功業非權謀術數之比。當知研討中國固有哲學，應在此等處著眼，應得其眞血脈眞精神，若強以西方哲學眼光尋求東方哲理，則決找不到東方哲學之眞園地也。

若論人生修養，義理精蘊，則漢唐諸賢之所詣自不如宋明。宋明理學，又爲調和運化印度佛教哲理以後之新哲學。若求扼要研讀，則可讀近思錄用江永集注本，濂溪橫渠二程精語，大體已備，可讀四書集注，此乃朱子畢生功力所萃。讀象山語錄，讀陽明傳習錄，則陸王大體精神亦見。

晚明諸儒，其學術精神，更堪重視。團長所定本班學員必須參攷書目一覽，所舉已備，此不再列。

清代大儒，論其有體有用，文行並茂，當推湘鄉曾氏。其聖哲畫像記成於軍中，實爲近代屈指一大文學。竊謂欲探求中國固有哲學之真血脈真精神，當由此種路徑求之。儻以西方純思辨的態度來治中國固有哲學，斷無足處也。

如右所列，書籍並不多，而所賅已廣，若能約之又約，拳拳服膺，則更可從簡，起乎百世之下，奮乎百世之上，孔子曰我多乎哉不多也。篤信好學，守死善道，是在乎吾儕。

馮友蘭先生講

革

命

哲

學

(教四)

(中國固有哲學略述)

系

中央訓練團黨政高級訓練班編印



中國固有哲學略述

馮友蘭

中國固有哲學的貢獻，在於使人有一種生活，此種生活可以說是：『極高明而道中庸』。

這是借用中庸中底一句話。所謂極高明是就一個人的境界說。所謂道中庸是就一個人的行爲說。

何謂境界？於此我們須先說。人與禽獸同是動物。人之所以異於禽獸者，在於人有覺解，禽獸無覺解。或亦可以說，人有較高覺解，禽獸有較低覺解。覺是自覺。解是了解。人作某事而又了解某事是怎樣一回事。並且又自覺其是在作怎樣一回事。此是對於某事有覺解。對於某事有覺解者，某事對於他有意義，意義生於覺解。

人雖都有覺解，但其覺解的程度可有不同。人對於宇宙人生底覺解的程度亦可有不同。因此宇宙人生對於人底意義，亦可有不同。人對於宇宙人生在某程度上所有底不同覺解，決定宇宙人生鑒於人所有底不同底意義，宇宙人生對於人生所有底某種不同底意義，即構成人所有底某種境界。

人所可能有底境界，可分四種，第一種可稱自然境界。在此種境界中底人，其行爲

是順才或順習底。在此種境界中底人，或順其天資而行，『行乎其所不得不可行，止乎其所不得不可止』。或順社會習慣而行，『照例行事』。他對於他所行底事的性質，並沒有清楚底了解。因此他所行底事，對於他亦沒有清楚底意義。他的境界，似乎一個渾沌。第二種境界，可稱為功利境界。在此種境界中底人，其行爲是爲利底。在此種境界中的人，其行爲可以萬有不同，但其最後底目的，總是爲他自己的利益。他的行爲，事實上亦可於他人或社會有利或有大利。但他所以有這些行爲的動機，是爲他自己的利益。

第三種境界，可以稱爲道德境界。在此種境界中底人，其行爲是行義底。義與利是相反亦是相成底。求一個人自己的利底行爲是爲利底行爲，求社會的利底行爲是行義底行爲。程伊川說；『利與義，只是個公與私也』。求私利是爲利，求公利是行義。伊川又說：『公而以人體之謂之仁』。求公利而又帶有一種愛的情感謂之仁。

第四種境界稱天地境界。在此種境界中底人，其行爲是事天底。在道德境界中底人，了解有社會之全，個人是社會的一部分。在天地境界中底人，了解有宇宙之全，人是宇宙的一部分。天即所謂宇宙。在此種境界中底人，所有的行爲，對於他都有另一種意義。張橫渠西銘即所以說明此點。在此種境界中底人，最後可以『天人合一』。境界有高低，所謂高低的分別，是到某種境界所須要底覺解的多少說。自然境界

最低，功利境界較高，道德境界又較高。天地境界最高。

人所實際享受底世界有小大。其境界低者，其所實際享受底世界小。其境界高者，其所享受底世界大。

境界有久暫。此卽是說：人的境界，可有變化。聖人常住於天地境界，賢人常住於道德境界。愚人常住於自然境界，平常人的境界則常有變化。

在自然境界中底人不知有我。在功利境界中底人有我。在道德境界天地境界底人無我。此是就所謂「我」的無私之義說。若就所謂「我」的主宰之義說。則在自然境界中底人不知有我。在功利境界中底人有我。在道德境界天地境界中底有「真我」。孟子說：「富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈」此是在道德境界中底人的「真我」發展的成就。孟子說：「浩然之氣，其爲氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間」。這是在天地境界中底人的「真我」發展的成就。

上所說四種境界中，前二種是出乎自然。後二種是由於學力。而人本覺解之耳。覺解人本是宇宙的一部分，亦本是社會的一部分。本來如是。不過人不覺解之耳。覺解之則可到上所說底道德境界或天地境界，不覺解之則雖有此種事實而無此種境界。中庸說：「道也者，不可須臾離也，可離非道也。」孟子說：「終身由之，而不知其道者衆也」。聖人之所以高於人者，是他的覺解，是他的境界。他並非於一般人所行底道之外，

另有所謂道。

所以在天地境界中底人所作底事，亦卽是一般人所作底事。程伊川說：『孝悌性命只是一統底事』。就孝悌中，便可盡性至命。至於灑掃應對，與盡性至命，亦是一統底事，無有本末，無有精粗』。『然今世非無孝悌之人，而不能盡性至命者，由之而不知也』。由之而不知則爲凡，由之而知則爲聖。聖人有最高底覺解，而其所行之事，可卽是日常底事。此所謂，極高明而道中庸』。

自此可以說是『知難行易』。最高底了解須學力得到。此可以說是知難。但爲聖人並不須作一個人的才力所不能及底事。此可以說是行易。

先秦哲學中最重要之派別爲儒墨道三家。墨子注重力行。主張兼愛。其兼愛之說有似於儒家所說之仁。但孟子極非之。蓋其兼愛之說。乃自功利主義出發。以爲兼愛有利，不兼愛有害。實行兼愛者，於其自己有利，不實行兼愛者於其自己害。其哲學所能與人之境界，是功利境界。墨家之哲學，可以說是不合乎『極高明』之標準。

道家鄙棄仁義，蓋有見於道德境界之上尚有天地境界。莊子齊物論說：『天地與我並生而萬物與我爲一。既已爲一無，且得有言乎』。與天地玄同，由有言到無言。其哲學能與人以天地境界。但不知天地境界可卽於道德行爲中得之。於是有所謂方內方外之分。以人倫日用爲方內，以遺世獨立爲方外。遊於方外者謂之畸人。畸人『與造物者爲人

，而遊乎天地之一氣。以生爲附贅懸疣，以死爲決疣潰癰。畸人者，『畸於人而俟於天』。道家之聖人，是此種畸人。道家之哲學，可以說是不合乎『道中庸』之標準。

道家以爲儒家哲學。只說到道德境界其實不然。孔子言其自己修養進步之程序曰：『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。其所至之境界，並不止道德境界。孟子知言養氣。論浩然之氣云：『其爲氣也。至大至剛。以直養而無害，則塞於天地之間』。此種境界，是天地境界。孔子之境界是從行禮得來。孔子說：『不學禮無以立』。故三十而立，卽能行禮也。四十而不惑，卽對於禮有了解也。孟子之養氣，其方法爲『集義』浩然主氣，『是集義所生者』。集義卽行道德也。由行禮集義而得到天地境界，無方內方外之分。此所謂『極高明而道中庸』。不過孟子以後儒家大師，如荀子者，不能繼續發揮儒家哲學的。此方面，兩漢儒家的見解，皆不甚高。不合乎『極高明』的標準。

在魏晉南北朝。一時代中，道家思想復興。所謂清談玄學，是也。晉人多受其影響。故多以自然與名教，爲對立。以玄遠與俗務爲不能並存。此時的玄學，亦不合乎『道中庸』的標準。

在此一時代，佛家思想輸入。佛家所作方內方外之分，尤爲嚴格，其分別亦尤大。佛家最高之境界，亦是天地境界。佛家以爲人必作與衆不同的事，然後可至此種境界。

在此種塊界中之人所作之事，亦必與衆不同。佛家的人，必須出家入山，打坐參禪。所以去人倫日用尤遠。所以更不合乎『道中庸』的標準。

又有所謂動靜的對立，在方外玩弄一種境界爲靜。在方內作社會中底事是動。道家的人，心齋坐忘。佛家的人，參禪入定。他們都是於玩弄一種境界。但人的生活，無論其方式如何，都不能離開社會。和尚可以出家，但不能出社會。而所謂方外底人，却守靜，不作社會上底事。他們的行爲，不能成爲一種公律，因爲如果人：皆不作社會上底事，則即沒有社會。沒有社會，亦不能有和尚，有隱士。這是他們的生活中底一種矛盾。

宋明道學家的工作，是繼續發揮先秦儒家哲學之『極高明而道中庸』之一方面。他們批評『二氏』，以爲『二氏』是『賢者過之』，『失之於過高』。『二氏』所以是『失之於過高』者，因爲他們都要離開人倫日用，作與衆不同底事以求一最高境界而有之。他們的說法，是很微妙，但不是很平易。

先秦儒家雖亦說到天地境界；但其所說，不及道家及後佛家所說之多而詳。不過道家佛家，都有上所說底一種矛盾。禪宗所說『担水砍柴，無非妙道』。雖亦圓通。但尙有一間未達。担水砍柴，尙無非妙道，何以事父事君，反不能是妙道？此一轉語，便轉到道學家。程明道說：『居處恭執事敬，與人忠。此是徹上徹下語，聖人原無二語』。由此觀點看，在天地境界中底人，即至未見至本。道德底事，對於他亦有超道德底意義。

。以仁義自限者，其境界固低於天地境界。但在天地境界中底人所作底事，亦可只是在道德境界中底人所作底事。由此觀點看，則所謂方內方外之分，亦已不存。對於聖人，方內之事，即是方外之事。灑掃應對，即可以盡性至命。

內外的對立，既已不存。動靜的對立，亦即消滅。周濂溪說：『聖人定之以中正仁義而主靜，立人極焉』有人以為道學家主靜這是大錯底。濂溪的說法，是早期道學家尙未完全化除動靜對立的說法。後來的道學家，論學養則不說靜而說敬。論境界則不說靜而說定。靜是與動相對底。定則不是與動相對底。程明道定性書說：『所謂定者，動亦定，靜亦定，無將近，無內外』。『夫天地之常，以其心普萬物而無心，聖人之常，以其心順萬物而無情。故君子之學，莫如廓然而大公，物來而順應』。安定貫徹動靜底，所以與佛家所謂入定之安不同。所謂定者，是常謂於天地境界，作事時是如此。不作事時亦是如此。常位於天地境界，而又能馴應事變，此所謂動亦定靜亦定。

道學家受佛道二家的影響，接孟子之續，說一最高境界。但此最高境界，不必於人倫日用外求之。亦不必於人倫日用外有之。人各即其在社會中所居之位，昨日用底事。於灑掃應對之中，至盡性至命之地。他們的說法，可以說是極其平易，亦可說是極其微妙。道學可以說是合乎『極高明而道中庸』的標準。

不過道學家還有未達之處，其未達之處，有幾個可說。

(一)在天地境界中底人，可以只作普通所謂道德底事，但亦不必限於只作普通所謂道德底事。道學家說到『人倫日用』，似乎真是說，只是普通所謂道德底事，如『事父事君』等。至於其餘不是普通所謂道德底事，如藝術創作等，他們以為均是『玩物喪志』，似乎不能是與『盡性至命』，『一統底事』。這是道學家所見底不澈底處。道學的末流，成爲陳腐迂闊，未始不由於此。照我們現在的說法，灑掃應對，可以盡性至命。藝術創作，亦可以盡性至命。無覺解則空談盡性至命亦是玩物喪志。有覺解則藝術創作亦可盡性至命。

我們說，在道德境界或天地境界中底人，不必作與衆不同底事。只是說，有高境界底人，亦是站在他自己的崗位上，作其應所作底事。這不是說，他於作此等事時，只應牢守成規，不可有新奇底創作。無論他的境界是道德境界或天地境界，他都應該在他自己『崗位』上，竭其智能，作其所應該底事。既竭其智能，他亦可有發現創作的機會。

(二)道學家又常將求了解底知識，與求報告底知識相混。求了解底知識，是形式底知識，求報告底知識是積極底知識。例如有知宇宙是一形式底知識。因爲這個知識並不能使人和宇宙中有多少事物及有甚麼事物。知有電之所以爲電者(電之理)，亦是形式底知識，因這個知識並不能使人知是甚麼。物理學中講電，則能序人以關於電底積極知識，關於電底報告。

求了解底知識，可以予人高底境界。在高境界中底人，對於事之應該作或不應該作，可以『順應』。但對於事之如何作，則不能『順應』。對於事之如何作，須靠有積極底知識。道學家因將此二種知識相混，所以似以為有高境界底人，不必求積極底知識，而自然能有之。如知上述有二種知識的分別，則可知宋明道學家的語錄中有許多討論。實是不必要底。例如他們討論人於用居敬存誠等修養工夫外，名物制度，是否亦要講求。這一類底問題，是不成問題。如果一個人研究歷史，他當然需研究歷代的名物制度。如果一個人研究工程，他當然需研究，修橋前路。他們如要居敬存誠，應該就在這些工作中居敬存誠。道學家的末流，似乎以為如要居敬存誠，即不能作這些事，或不必要研究這些事。這就是又偏於『極高明』或『靜』的方面。所以又引起顏李一派的反動，但是顏李之學，又是偏於道中庸的一面。顏李之學，是道中庸而不極高明。

我們分別求了解的形式知識，與求報告底積極知識，則可求了解底知識，只能使人有一種高底境界，有高底境界者，仍需求積極底知識。不過其求積極底知識，對於他有不同底意義。

我們說境界，就人的行於說。我們於新理學中說。凡物的存在，都是一動。動息其物即歸無有。人必須行動。人的境界，即在人的行動中。

於此可見『行』的重要。說『知難行易』，與說行的重要，並沒有不融洽之處。

這是本來如此底，所謂『極高明而道中庸』者，中庸並不是庸俗。對於本來如此底，有充分底了解，是『極高明』。不求離開本來如此底而『索隱行怪』，是『道中庸』。參考書關於中國哲學方面：

論語 孟子 墨子 老子 莊子 老子王弼注 莊子郭象注 四書朱子注 宋元學案 明儒學案 馮友蘭中國哲學史 馮友蘭新理學關於西洋哲學方面 柏拉圖，共和國，（商務出版）柏拉圖，對話集（商務出版）威柏，西洋哲學史（徐炳昶譯報開明出版）霍金，哲學之派別（瞿世英譯開明出版）孟泰苟，知識之路（施有忠譯商務出版）陳筑山哲學之故鄉（中華出版）（因書籍難得，故只列中文譯本。手下無目錄上列書名恐亦有錯誤。略舉以備參考。）



