

王 鉉 著

三民主義哲學的幾個根本問題

獨立出版社 印行

MG
D693.0
225/3

王
鉉
著

三民主義哲學的幾個根本問題

獨立出版社印行



3 1797 6500 7

三民主義哲學的幾個根本問題

目次

一、導論	一
二、人生論——天人合一觀	三
三、本體論——心物合一觀	一七
四、方法論——靜動合一觀	二九
五、附錄——中唐新釋	四三

渝 3063

三民主義哲學的幾個根本問題

一 導論

「哲學」——一般人每每以為是一種虛無飄渺之談，是不切實際的，因為有些哲學家說過：「哲學不切實際」，其實，這是有問題的，因為凡是哲學知識，無不都由生活經驗中得來；人類生活經驗中所有者，自然都是實際的事物，而哲學中的觀念，命題，或推論之所得，固必須憑藉思維的能力，但是經驗卻是個根本。

因此；可見哲學並非虛無飄渺之談。

其次；我們又以「哲學」為一切科學或行動的最高原則，沒有「哲學」；一切事物，都將落於空談，乃至不可解覺，所以任何一個時代或社會，是不能沒有哲學的，哲學可以分派，可以發展，但是哲學的對象，終是差不多的，或大同小異的，其所以異者；在各人認識的能力與時代不斷的演變上。

「主義是一種思想」，但是思想不是憑空來的。



三民主義哲學的幾個根本問題

二

所以 總理告訴我們；他的基本思想乃是淵源於我國固有的「道統」，——這我以為即是中庸之道，因此；三民主義的哲學，必須根據「中庸」，這是問題的根本。

但是：三民主義是博大精深的，它的哲學體系的研究工作，更非一個人所能為力，必須集無數人的智慧與努力，乃克有濟，在這裏，我祇能概括的談幾個根本問題，作為研究的嘗試。



二 人生論——天人合一觀

(一)

三民主義至今已不單是我們國民黨一黨的主義，一黨的行動的最高指導原則，且已成爲我中華民國的立國原則，一切政策法令的根據，不僅此也，同時亦已成爲我們處世接物，做人做事的唯一依據，這是和其他主義的不同處，這就是三民主義哲學的獨特處，偉大處。

現在我們卽就三民主義哲學對於人生所提供的原則，作一研究，先論理論，次舉實例。

戴季陶先生「三民主義的哲學基礎」一書裏指出三民主義是以中國固有的倫理哲學與政治哲學作哲學基礎，其實我國過去的政治和倫理本來亦就不分的，所以我們說，三民主

三民主義哲學的幾個根本問題

四

義最根本的一點，是以人生最高的理想——「止於至善」，作為歸趣的，這是中國傳統思想的一個特色，所以戴先生例舉大學中庸兩書，認為就是三民主義的哲學基礎，而這兩本書正就是以「人」作本位的，——有人認為一是儒家的人生觀，一為人天合一的宇宙觀，——我們記起總理民十一年駐劄桂林時答復共產國際代表馬林的幾句話；馬林問：「先生的思想是以什麼作基礎的？」總理答復他說：「是以堯舜，禹湯，文武周公，孔子，一貫的道統作基礎的」。所謂「道統」，亦即是現在所謂正統的基礎理論，這在中庸章句程序裏，朱熹解釋得甚為詳明，認為道統之說，由來已久，而中庸一書，即是孔門傳授道統的「心法」，其理論的中心，在求「必使道心當為一身之主，而人心每聽命焉，」這一點上。

說得粗淺些；就是要尊重「客觀」——天理，要以主觀和客觀合一起來，這就是總天下萬物之理，而這一個理，如何才能昭著於天地之間，乃是孔子學派號召「道統」的理由所在，而我們三民主義的哲學基礎最根本之處，即指這一點而言；——冀能根據主觀的和

客觀的合一——天人合一，才是總天下萬物之理，以這個原則，調整人與人的關係。以趨於至善之境，這是一個實際的問題，也就是我們今日所研究的問題的中心。

(三)

一般的說：哲學乃是社會科學與自然科學的綜合，就其內部而言，則分三大部份，(一)方法論——邏輯學，(二)本體論——宇宙哲學，(三)人生論——倫理學，其實這種分析，是有問題的，主要的說，不僅有輕重之分，而且都是相互關聯和影響着的，獨立了看，無疑是一種錯誤。

主義是一種有系統的思想，都有一定的哲學作基礎的，否則即不成爲一個主義，所以共產主義，資本主義和我們三民主義，都各有各別的哲學作基礎，(因爲哲學是有本身的系統與實際的系統的區別，所以我們應該如此說。)如就本體方面說：共產主義是以唯物論作基礎的，一般資本主義則以唯心論作基礎，而我們三民主義則是以心物合一論作基礎

人生論——天人合一觀

的，（有許多人說是唯生論，陳立夫先生早就有此主張，這當然是有根據的，可惜唯生論的體系，至今尙未能大成，所以我覺得當以「總理在「軍人精神教育」一文中就事物本體的名目所說的「精神與物質本合爲一」作根據，較之以事物本體的屬性之一的「生」作爲一論，似乎還要切當些；當然，這祇是我個人的一種見解）。就方法方面說；共產主義以辯證法作基礎，一般資本主義則以形式邏輯作基礎，而我們三民主義的哲學方法呢？二十多年來還沒有人用心探究，這實在是本黨從事理論研究工作同志的一種疏忽。

關於這；往年我曾有過大膽的主張，認爲三民主義的思想方法論，應該根據「總理道統的說法，以中庸作爲基礎的，我的見解與戴先生稍有出入，戴先生認爲中庸是三民主義的原理論，而我却認爲主要的是方法論，當時我曾把形式邏輯的三個律，辯證法的三個律和號稱爲「天下之定理」的中庸的兩部份，作一個比較，曾列出這一個表。（參看三卷六期訓練月刊拙作「三民主義思想方法論之研究。」）

形式邏輯 辯證法 中庸

- | | | |
|-------|-------------|---------|
| 一、同一律 | 一、矛盾統一律……中律 | 不偏不依 |
| 二、矛盾律 | 二、質量互變律 | 無過不及 |
| 三、排中律 | 三、否定之否定律 | 平常（一般的） |
| | ……庸律…… | 不易（不滅） |

由這表的說明；一切邏輯，思想方法，我們三民主義哲學無不集大成，這亦正是三民主義的獨特處，偉大處，雖說中庸這書，嚴格的說；據說原則上是儒家以「人天合一」的觀念基礎上所構成的宇宙哲學，我看所謂思想方法，如果單純的由邏輯的觀點來看的話；中國數千年來的學術史上，顯然是一大串空白，主要的理由在於領導中國社會思想的儒家卻沒有完整的形而上的體系，而重視求「善」，忽視求「真」的精神，又是往古中國學術思想界一貫的作風，可是這仍無礙於中庸具有的邏輯的價值的，陳立夫先生說得好，「祇

就易經上陰陽五行來說，……乃是中國人辯證正，反，合的說法，從兩儀四象，八卦，至六十四卦，乃「正」與「反」之配合，從線至面至體最後乃至於動體之進程之辯證，較之馬克斯之學說，其高深博大，相去實有天壤之別」（教育通訊第三期），由此我們知道中庸係淵源於易經，足證我們的看法，是有理由的。

(三)

中庸既作爲三民主義哲學的思想方法論看；當然我們有理由以中庸作爲我們生活方法的標準，因爲中庸正是我國往古唯一的傳統的思想，——是以人類生活趨於至善作爲依據的，而且馬克斯也有一句名言，叫做：「哲學以生活始，也以生活終」，不過我們首先要證明的，在乎「中庸的思想如何貫徹在三民主義之內，其次再說對於做人的原則問題，這樣才是以正確的說明三民主義哲學對於八生所提供的原則是怎麼回事。

照程伊川的說法，認爲「中庸」是「天下之正道」與「天下之定理」，是「放之則彌

六合，卷之則退藏於密」的一個理，其中包括兩重意義，即所謂「不偏之謂中，不易之謂庸」，一個講不偏不倚無過不及的道理，一個則講不易平常的道理，三民主義哲學的根本精神恰恰如此，戴先生談過：「先生（指總理）的基本思想（當係指三民主義），完全淵源於中國正統思想的中庸之道，先生實是孔子以後，中國道德文化上繼往開來的大聖」（三民主義哲學之基礎）。

因此三民主義中的民族，民權，民生三大構成部份，無一不貫徹着這種精神，所以民族主義既不贊同過去列強所標榜的世界主義，亦不同意如希脫拉式的偏狹的德國民族主義，以民權主義言，既不偏重中央集權，亦不輕視地方自治，民生主義則既不完全取消資本，亦不立即沒收土地，實行軍事共產，而是以「允厥執中」（恰到好處）的精神，以求大同之治，這是「中」的精神所寄，在總理的意思，三民主義是「以建民國，以進大同」的惟一方法，此外即沒有最好的辦法可以救中國與世界全人類的，這個道理當然不變。惟其不變，所以我們才認為這是真理，（如果變，那就不能算是真理的）這就是「惟精惟

「一」，（擇善固執），就是不易的道理，這不即是「庸」的精神所在嗎？

所以：我們由此可見三民主義本身確如戴先生所說定全是「中庸」的產物，這一點可說是肯定的。

（四）

我們基於上列各論點的成立；深悉三民主義哲學的「道統」是中國古有的倫理哲學與政治哲學，而我國固有的政治哲學與倫理哲學，原是不分的，而最高的要求；即在講「仁政」「德治」，所謂：「仁者，人也」，「太上立德」，目的無非在探求人與人的關係的協調，所以三民主義哲學的根本精神，既為繼承一貫的道統，我們認為當然亦是以「人」作本位的，這與西洋某些資本主義，或馬克斯主義的偏重物質，自然都是大相逕庭，所以最根本的一點，就是三民主義全部理論即是以「人」作本位的，所謂：「民治」「民有」「民享」的原則的釋演，此我們說，三民主義的哲學，甚至可以說：就是「人」的哲學。

但是三民主義哲學教我們人民（人類）究該怎麼樣呢？換言之：就是根據三民主義的哲學，我們中國人乃至全人類又該如何正視人生呢？這是基於思想方法體系下的生活方法問題，所以我們亦祇有根據「中庸」，作一個分析。

有人認為「中」者；運用到我們日常生活里來，乃是作事不求澈底模稜兩可，適可而止之意思，結果遇事敷衍因循，至於「庸」的道理，則以為祇是教我們無所作爲，平平凡凡，凡事不求有功，但求無過，因此有人即認為中國，今日所以如此，一切壞的弊病，都該由「中庸」來負責，在我看：這正如過去法國的浪漫經濟學者主張毀滅機器，和我國往古道家號召打倒聖賢，同樣出於無稽的，雖說科學可作殺人的機器，如近代戰爭的武器，道德亦可爲作惡的藉口（如盜亦有道的「道」）但是我們卻不能說，從此我們可以不要科學，不要道德，此理甚爲明白，「中庸」亦是同理，用不到多說。

而中庸之道；究竟叫我們如何做人呢？現在我可分兩部份說：

先說，「中道」，「中」者，恰到好處之謂，宋玉作登徒子好色賦，說過這麼幾句

話，最能道出「中」的意思，他說：「東家之子，增之一分則太長，減之一分則太短，著粉則太白，施朱則太赤」，呂氏春秋上載過一段故事，說有二俠士，相偕出遊，到一處地方飲酒，有酒無肉，未免太煞風景，此兩人即說我們身上都有肉，何必他求？各割其身上之肉，烤熟請對方吃，吃畢，兩人皆死，此兩人待朋友之道，可稱得上「仁至義盡」了，可惜大「偏」太「過」了，不合乎我們的「中」道，我們要求的是「執其兩端，用其中於民」，換句話說：要求主觀和客觀的合一，人情與天理合一，這在倫理的立場上說，才能算合乎道德上最大的完全，而整個社會始能有所進步。

其次我們釋「庸」，提到「庸」字，有許多人曾發生誤會，認為多少這是個近於侮辱的字眼，所以 寒操先生主張三民主義的思想方法論應該把「庸」字提開，而以「精」中，「一」作為三個範疇，如以整理即得，其實「精」，「一」，即擇善固執之謂，亦即是「不易」之謂，這不是一個「庸」字？所以我看有意的去掉「庸」似乎遷就市俗的看法，實在是不必要的。

正確的說：「庸」是講不易之理，比「中」道更進了一步，詳細說來，該包括三層意思，一是不易之理，二是一般（平）之理，三是不斷（常）之理，因為一個理是不變的，才可作為我們人類共同信守的標準，因為這理是一般的，（不是特殊的），不斷的（不是中止的），所以道理才能成為社會的公律，這裏所謂不變與不斷的兩個理，乃是總義所關「不變應萬變」之理，是一理之兩面，例如：社會上有些理是不變的，如「忠」，「孝」等德目；任何社會都少不了的，這是個原則。但在實行的方法上，中外古今卻可以截然不同，如巴古，菲洲部落，以殺年老的父母為「孝」，為父母者，亦不以為怪，便是一例。

又例如：盜賊的舉動在中道上說，則是「不肖者不及也」，而剛才所舉呂氏春秋上記的二位俠士，則不免太「過」，所謂「賢者過之」，「過」與「不及」，照中道來說，都是不足為訓的，正因如此，也就不足為一般人奉為行為的標準，才只識中止，只能改變，所以我們認為也就不合乎「庸」道，所以「中」與「庸」，又是相濟相成的，分裂了

看，都是一種偏談。

(五)

綜合起來說；我們根據「中庸」，研究三民主義哲學，教我們做人的道理，實在祇有一個原則，就是主觀與客觀的合一，——人情與天理合一，通俗一句說；就是必須事事求一個「切實」，何以呢？

中道講的是恰好之理，處處求一個「切合」。

庸道講的是平常不易之理，重心在求一個「實在」。

這亦就是三民主義哲學的根本精神，而天下一切萬物之理，（主觀和客觀的合一——切實），都由此而生，朱熹說得好：「天高地下，萬物散殊，流而不息，合同而化，天地間只這個道理，流行遞徧，不應說聖人不言，這道理便不在，這道理自是長在天地間，只借聖人來說一遍」。（語類卷九）足證太陽底下原沒有什麼新的東西，只在我們如何行得

切實，才有不斷的創造與發現，例如：自然科學中的某些發現，初看似乎是某些科學家的發明，其實毋寧說是科學家的主觀和客觀的存在所合一的結果，社會科學家創造某項理論，也同樣只是主觀和客觀合一的結果，這是哲學上的問題，而哲學是自然科學與社會科學的綜合（合一），所以我們便說這主觀和客觀合一的理，便是「綜天地萬物之理」。（語錄九十四）

經這邏輯的推論，足見「中庸」對於我們生活方法所提供的原則，即求「切實」，而這，三民主義之所以較其他主義更富有實踐性，當不是偶然的巧合，而有其一貫的淵源的，中庸裏對「切實」兩字，另有一個名稱，謂之「誠」。所謂「誠者，天之道也，誠之者，人之道也」，天人合一——客觀和主觀的合一，中心就在一個誠字。所以總裁說：「這『誠』字實在是一切的骨幹……是修己治人的根本，一切事業的原動力」。所謂：「誠者非自成己而已也，所以成物也」。

又記得：總裁會對中國傳統哲學看過一番新的估價，曾說：「第一，中國哲學，不僅是

窮究宇宙，調理萬物而且是闡明天人合一，第二，中國哲學最注重哲學入門的方法，……我們古時教人從洒掃，應對，進退教起，……使他們即事即物，隨時隨地得到深切的啓示，養成良好的習性」。 (三十年七月開對青年團聯席會議訓詞) 這在研究繼承往古道統的三民主義哲學的人生論的時候，這點：我們不可有所忽視，所以我們認爲三民主義哲學中的人生論，乃是天人合一觀者，這即是一個主要的證明。

所以：我們覺得以天人合一觀，作爲三民主義哲學中的人生論的命題看，比當作單純的宇宙本體哲學看，似乎要恰當些。

所以；我們深感祇有一個「誠」字——天人合一，才是綿延生命的活力，創造宇宙的動力，這就是三民主義哲學中人生論底最高的境界。

三 本體論——心物合一觀

(一)

哲學既是社會科學與自然科學的綜合，其宇宙的本體，當不是任何科學（社會或自然）所能單獨探究的，因此；宇宙的本體問題，遂即成爲哲學裏最根本的問題，雖說這根本的部份，原則上仍祇成爲哲學體系的一個構成部份。

本體論（或名宇宙論），其中心的意義；在分析宇宙萬物的根本的共有現象，進而說明宇宙構成的最原始部份爲何？三民主義哲學底本體論，問題也在這一點，雖說由於我國固有思想的傳統，和總理重視經世日用的結果，三民主義裏關於這些形而上的本體理論的探討，是比較少的，這可說是我們的責任，無損於主義的精博的。

但是；宇宙？宇宙？究何指指呢？我們該先問一問古人：

本體論——心物合一觀

淮南子告訴我們：「往古來今謂之宙，四方上下謂之宇」。惠施說：「至大無外，至小無內」，莊子則說：「莫之其所始，莫知其所終」，這些都祇是說明宇宙乃是時間與空間的綜合，沒有提到宇宙的實體，這僅能視為理由的一方面，而宇宙的實在，我國往古思想界談的似乎甚少，一直到我們總理，始有一個明確的肯定，他說：「總括宇宙現象，要不外物質與精神二者」。（軍人精神教育）這話，可謂一語破的。

所謂宇宙的實在，即指宇宙一切事物的存在（Dasein）而言，即所謂實體，這實體的究竟，正如總理所說：「不外物質與精神兩者」，而西洋社會為此曾爭執了數千年，「唯物」嗎？「唯心」嗎？「心物二元」或心物「一元」嗎？……成爲問題爭執的中心，至今且仍爲哲學界的一個懸案。

這裏，我們必須說明的；所謂物質與精神，並不是超越時間與空間的，今日我們談的三民主義哲學基本體論，即以支配時間的精神與佔有空間的物質——這事物形體的兩個方面作爲對象，以三民主義的創造者 總理與繼承者 總裁對這一面的觀察和主張，爲最高

原則，作一個比較的研究。——這是我們研究三民主義哲學本體論的立場。

(11)

恩格斯在費爾巴哈論裏說過，自古哲學的根本問題，即存在與思維的問題，其實這祇是宇宙論——本體論裏的一個部份，不能代表全哲學的，所以恩格斯同時在「反杜林論」裏的見解仍和我們所說的一樣，哲學仍分人生論——道德論，方法論——邏輯學，和本體論——宇宙論三個部份來研究的。

但一般說來：存在與思維的問題，却成爲古今哲學界所爭執的焦點，主張雖多，有人認爲主的，不外兩種，即所謂「唯物」與「唯心」，其他只是次要的，這裏；我們暫亦不妨如此說。

所謂唯物論與唯心論，這裏所謂「物」者，即指「物質」，「心」者，則指「精神」，其實宇宙最根本的原始的一點，不外物質與精神兩者，這個原則在唯物論者或唯心論者的

本體論——心物合一觀

心目中，亦無意加以否認，他們之所謂「唯」者，不過在爭一個先後與主從的關係而已，所以；如果我們嚴格的一說，所謂「唯」者，即在否認對的方面，實在是不可能成立的。

其實；一切實學思想，無論是唯物或唯心，都不是憑空來的，亦不僅是一二個人的聰明才智，或單純的社會背景，一方面所能為力，而是一定的社會背景與人們的思想的綜合，（客觀與主觀的合一），這就是說；這些思想，祇有在人類社會中始能生長，同時又為此社會的物質條件所規定，它一面說明了人類認識自然的歷史階段，一面則又反映着社會生產的發展過程。單獨了看；都將陷於一種錯誤。

現在；我們即將唯心論之得失，一申論之：

唯心論對於人類的貢獻，在於正視精神（思維）的作用，重視知覺能力的重要，無論是英國的巴克來，休謨，以至我國的陸象山王陽明，都可以說是唯心論的有力代表。巴克來認為「知覺即存在」，我們的事物的認識過程中所企求的，乃是我們自身一種不斷的經驗，如果說沒有我們主觀的反映，外界的事物幾乎等於不能存在，陸王一派，亦持此說，

認爲「理在心中」，卽宇宙萬物的存在，都在我們人類的心中，否則卽是「舍我心而求物理，無物理矣」的。

如果客觀的說；其實唯心論亦並非完全否定物質，如唯心論之一的佛家唯識宗，以爲外境不離內識，然識亦是依他而起，而爲實有，最后；始推往常往真心，足見唯心論者亦並非如一般所誤會的除「心」而外，一切均歸於寂，而是心與物的主從先后而已。

但是；巴克來等唯心論者，則有時每每亦不能解決問題，所以最后，他祇有將我們知識的來源由上帝負責，休謨則以爲事物發展的因果關係，全由於我們知覺綜合之力，與事物本身的發展是無關的，這些，我們實不敢加以苟同，因此我們覺得唯心論是可懷疑的。

(三)

這裏：我們再談一談唯物論的得失，又如何呢？

照唯物論者看來；認爲宇宙的本體，乃是物質，精神是物質所派生的，必須依附於物

質而存在，而物質卻超越精神而存在，即以我們人類而論，我們人類的活動，亦不過是宇宙萬物中的一物，人類的「心」的作用，不過是物質所構成「腦子」的活動，與其萬物的活動是一樣的。

近代唯物論祖始費爾巴哈攻擊唯心論者，認為唯心論最后的結論；不外成爲一種「唯我論」，這批評是有一部份理由的，但是我們同樣有一個感覺，即唯物論者以「人」「物」齊觀，漠視人類所獨有的一點「靈明」，結果可能流爲一種「無我論」，這是我們所可想見的，殊不知天地之間，如果沒有人類這點「靈明」的話，宇宙雖可存在，卻是不可解的，不可解的宇宙，在一些唯心論者看來；縱在亦等於沒有存在一樣。

所以：我們認爲唯物論也是有問題的。

例如：牆上有一幅畫；在唯物論者看來，不過是顏色與紙的混合物，誠然，一幅畫的存在，必須有顏色與紙，但是我們卻不能說有了顏色與紙，即必可成一幅畫，足見一幅畫的存在，另有一番道理在的，唯物論者卻不能給我們解答。

在唯心論者看來，實際事物的成在，既都是精神的作用，所謂「無心外之理」，「無心外之物」，故這一幅畫，可說是這畫的作者心境裏的速寫，在未畫之前，心裏固早有此畫的存在，不過利用顏色與紙將心境裏的感覺，公佈出來，即使不畫，在畫家的心裏卻終存着這幅畫的，但是；這畫家心境裏的畫，究從何處來？唯心論者的答復，亦祇有默然。

所以我們說；唯物論者以爲精神的存在，必須以物質爲基礎，唯心論者，以爲物質的存在，必須以精神爲基礎，都有重加檢討的必要，其問題卽在各走極端這一點上，所以古今無數哲學家爲此爭辯過多少次，結果卻仍無益於實際，因此有人卽主張，這在哲學里既不能解決，那麼由科學負責好了，由心理學和物理學負責好了，這卽成了近年思想界的一種論調。

於是；哲學界卽迫近一種危機。

(四)

這思想上的論爭，不僅成了西洋學術界數千年未曾解決的懸案，即在我們中國，亦同樣成爲一個主要的課題，如所謂「道器」、「理欲」與「知行」之辯，實不啻「心物」之爭的另一個稱謂，因此有人說；老莊一派，是唯物論，朱楊則是機械唯物論，程朱是理氣一元論，陸王則又是主觀唯心論，但是我看其中專究宇宙本體的問題的；當首推淮南子一書，（對老莊思想曾多新的發揮）其中內容雖不免近於駁雜，原則的說；則仍不失爲我國古來專談宇宙的一部較爲完整的書籍。

但是；這些卻不是我們所要談的，我們今日必須明白者；乃三民主義哲學，就宇宙本體的觀點而論，究竟是怎樣的？

總理說：「考從前科學未發達時代，往往以精神與物質爲絕對分離，而不知兩者本合爲一」（軍人精神教育）。由於三民主義的創始者這一原則的啓示，所以 總裁才一再的昭示我們：「所以我們對於哲學的態度，不能承認唯物論者，亦不能承認唯心論者」。

「一個人生在宇宙中間，終日因緣接觸都離不了心與物，在心與物微妙的關係中，我承認

一切的一切都要從事實上客觀上來決定，所以我們絕對不是講唯心論的，我們也決不承認是一個唯心論者，同時卻也不是機械的唯物論者」。(以上均見自述研究革命哲學經過的階段)。

又說：「總理常講精神和物不能分離的，總理還把精神的意義解釋得很明白，他說凡不是物質東西，統統叫做精神，從古至今，沒有人能下精神的定義，像總理這樣確切的，所以我們承認宇宙除了物質之外，還有一個精神的東西存在」。

由此；由於總理乃至總裁一貫的思想體系證明，足是我們三民主義哲學的本體論，既不是唯物論的，亦不是唯心論的，而是「兩者本合爲一」的「心物合一論」，這可說是哲學上的一個獨創。

(五)

三民主義哲學的本體，有人以爲是「生」或「行」作爲中心的，因爲總理說過，

本體論——心物合一觀

「生是宇宙的重心」，總裁則說：「古今來宇宙之間，只有行字才能創造一切」。誤會的生產，或即由此。

其實：「生」與「行」講的都是個不息之理，是同一的，而「生」與「行」且同有一個另外的稱謂；即所謂「至誠無息」的「誠」。因此足見「誠」「生」「行」是三位一體的，不可分的，知難行易的學說，行的哲學，唯生論，都由此而來，所謂「一本萬殊」，本質上並沒有什麼不同。

但是；我們就本體的觀點論；「誠」又怎麼說呢？

這裏；我們可以中庸第二十二章作一說明。

所謂「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」。

足見宇宙萬物，必須有了人，才能使其「一時明白起來」（王陽明傳習錄）。同時人

雖是萬物中的一物，卻不同於其他萬物，這是唯物論者與唯心論者，都不願解答或不願解答的問題。而這裏我們却已找到一個說明，即必須「盡人之性」，始能「盡物之性」，必須「人之性」——心，與「物之性」——物、合一，才可「贊天地之化育」的，這亦就是說：唯有「心」「物」合一，才可贊天地之化育，才是宇宙存在的唯一依據。

足見戴先生所說；「先生（指總理）的基本思想（三民主義）乃源擩於我國古有的中庸之道」。確是一個不易的定論。

因此；我們確信，三民主義哲學的本體論，為既不「唯物」，亦不「唯心」；是「執其兩端，用中於民」的「心物合一論」。——這是我們的研究所得的結論。

三、民主主義實學的幾個根本問題

四 方法論——靜動合一觀

(一)

三民主義哲學的人生論中，我曾說過這麼幾句話，「一切邏輯思想方法，我們三民主義哲學無不集大成」。當時我曾列了一個表以形式邏輯，辯證法與作三民主義哲學方法論看的「中庸」作過一番比較，現在我想即就三民主義哲學何以集一切邏輯，思想方法之大成的理由，作一個較為詳盡的說明。

近年來；國人論及思想方法論方面；每每不是推崇阿利士多德的形式論理學，便盲目頌揚馬克斯的辯證法，其實這種態度是不正確的。總理早說過「凡稍涉獵于邏輯者，莫不知此為諸學諸事之規則，為思想行為之門徑也」。又說；「夫斯學至今尚未大為發明，

方法論——靜動合一觀

故專治此學者所恃之說，亦莫衷一是。「惟人類之稟賦，其方寸自具有理則之感覺」。（建國方略心理建設）所以，總理這個獨到的見解，認為思想方法論即是「理則學」，這意義自然是正確而深長的。

而今日我們却並不局限於這一名詞的推考，無論是邏輯，名學，論理學，思想方法論，智識論等等，大體上我們認為都不外是理則學的一個別名，其主要的意義，即指思維的法則而言，這裏所說的思維法則，乃自然法則與社會法則之綜合，換句話說，亦即是宇宙間一切事物，法則的最高成果而言。

三民主義哲學的思想方法，根據哲學的體系來說，自然亦應指這一點而言，這裏亦擬如此說。

(11)

由於過去我國學術界重視「求善」的結果，倫理哲學成爲代表我國乃至東方文明的主

要特徵，所以一般人所目爲的中國文化。主要的即指道德生活而言，這點當然是有根據的，但也並不全對。

以思想方法論的邏輯學而論，便是如此。

剛剛我說時人談邏輯；好像在形式論理，辯證法以外，即沒其他的邏輯至少中國是沒有邏輯的，這種觀念一半是由於崇拜外人心理的幻覺作用，一半則是上面所說，認爲中國文明除「道德生活」以外，即沒有什麼，這是一個誤會，大學第五章，關於「知」——（知識論）——（邏輯），的方面，本來說得亦甚真切，正如程伊川所說：「蓋人心之靈，莫不有知，而天下之物莫不有理，惟於理有未窮，故其知有不盡也，……即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極，至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則衆物之表裏精粗無不到……」。可惜這一章未能留傳下來，結果我國古來的邏輯學史上，多少是一種損失。

其次；又如孔子的正名主義，正亦是往古邏輯思想的濫觴，這點亦是大家所週知的。

但是，嚴格說來；當阿利士多德尚未出世的時候，我國早就有人建立邏輯的體系了，其中最有成就的，當然要推墨子，晉書魯勝墨辯注敘里有幾句話頗能道出當時墨子的邏輯體系，如何在學術界發生支配的影響，敘里說：「名者，所以別同異，明是非，道義之門，政化之準繩也，孔子曰必也正名，名不正，則事不成，墨子著書，作辯經，以立名本，惠施公孫龍祖述其學，以正別，名顯於世，孟子非墨子，其辯言正辭，則與墨同，荀卿莊周等皆非毀名家，而不能易其論也。」但由於秦漢以後思想上的統制，墨學無形中為一般人所遺忘了。

因此，我們今日可以知道什麼邏輯，什麼律，卻不易知道堅白異同之辯（墨經），其實公孫龍與惠施的堅白異同之爭，亦即形式邏輯與辯證邏輯之爭，（萬物之靜止與運動之爭）。足見這是古已有之的，至今說來，實不能不說是我們古今學術界的疏忽，而重複感到一種新鮮的意義的。

一般的說；我們固有的哲學體系，是儒，道，墨，三家分立，（比較有成就的），（一）

如自以繼承儒家思想正統的程朱理學，（二）老莊哲學——老子一書，提倡貴無，以清靜王弼爲代表，莊子一書，提倡崇有，郭象裴顧較有獨倡，（三）淵源墨學的先秦名學，如公孫龍惠施，各有精闢之發揮（印度因明學的影響一層，那是以後的事），而各有其獨到的貢獻的，儒家最講道德，正視人生之路，所以有一部完美的人生論——道德論體系，道家潛心天體，默察宇宙之理，所以有一部高深的本體論——宇宙論體系，墨家則在意客觀，細究事物之理，所以有一部精微的方法論——邏輯學體系，當然這就是一種近於原則性的假定，而且是彼此互相滲透影響着的，「中庸」便是一例。

由此，我們可以知道我們中國并不是沒有完整的哲學體系，和邏輯體系的。

這不僅如此；如果我們客觀的向上推論，我們發覺世界上最早的哲學方法論，都正出在我們中國，遠在我國殷周文王之時，即已具有的。（見郭沫若中國古代社會研究）是今之所謂「易經」。

但我們今日所講的三民主義哲學的方法論卻是根據我們總理所說的堯舜禹湯文武周

三民主義哲學的幾個根本問題

三四

公孔子的一貫相承的道統——「中庸」而來，而中庸淵源於易經，是易經的通俗版，易經裏的陰陽五行，兩儀四象八卦，乃至六十四卦，爲古人觀察自然與社會間的事物現象變化的無數經驗的累積，應用比較法，統計法的一種綜合的分類，這正足以說明它確是自然與社會的法則的一個成果，這不就是告訴我們易經是一個方法論嗎？所以我們這裏以易經的通俗版——中庸作爲三民主義哲學的思想方法論，是有根據，而且是有理由的。

(三)

哲學的體系，既包含三個構成部份，所以我們說本體論——宇宙觀，乃是討論精神與物質孰先孰後的問題？人生論——道德論，乃是討論人生的幸福與善惡的標準問題，而法論——邏輯學則大體上可以說是，討論以運動與靜止爲中心的問題，我認爲這都是一個根本。

現在我們即根據以上所說的原則；一窺形式邏輯與辨證法（即動的邏輯），的相互影

響及其得失，其次即論三民主義哲學底方法論與兩者之關係，以及自身獨有的創見的問題。

形式邏輯至今雖爲辯證法所排棄，但我們如果在靜的個別的局部的諸前提之下，來觀察某事物的話，形式邏輯仍不失有其特殊的作用的，例如：同一律說某一事物所形成的概念和事物本身是絕對同一的，我們能夠說某一事物所形成的概念和事物本身絕對不同嗎？矛盾律說天底下的事物都絕對不同，我們能夠說天底下的事物都絕對相同嗎？排中律說事物都沒有中間性，說那樣，是那樣，有一定的崗位的，我們能夠說事物是這樣，又是那樣，沒有一定的崗位的嗎？

所以同一律說明了事物的質的固定性，矛盾律說明了質的異他性，排中律則說明了事物沒有中間性，都爲其特色，但是祇有在個別的局部靜止的條件下，始可成立，而且是有成立的價值的，所以列寧也說：「我們若不能把連續的東西來中斷，把生動的東西來單純化，來分割，就不能動來現象，來表現，來計劃，來描寫」。

證法的三個律

證法呢？許多人曾爲此多所爭辯，大體上我們認爲較形式邏輯是

進步了的，（如事物內外）之對立，及其對立相對的消滅而統一，——矛盾統一律，質到量，量到質的轉，——質量互變律，及事物的發展，又如何循着否定之否定的路線進行，——否定之否定律，解釋事物現象的變化，確有獨到的地方，而辯證法是淵源於形式邏輯的；例如矛盾統一律即是矛盾與同一律的綜合結果，而質量互變與否定之否定兩律，雖是辯證法的獨創，而排中律卻爲形成該兩律的有力的構成部份。

而且辯證法仍有其不可克服的缺點的，主要的在他的三個律的作用未能平衡，矛盾統一律是說明事物發展的一種成果，可以說是一個較爲完善的律了，而質量互變律與否定之否定律，不過同是說明事發展的過程而已，一個着重於事物在空間中的運動，（當然也有時間的），一個則着重事物在時間中的運動，（當然也有空間的）其中心的意義；在說明事物怎樣在運動中消長着的，這與矛盾統一律是處於對等的地位的，實際上另以一個律，即可包括說明了的，所以近年史達林先生亦有修正辯證法的主張，不過他主張改爲四個

律；（見理論與現實第一卷第四期）和我的認識仍有出入。

總結一句說：這是一句話，形式邏輯是處在一個靜止的狀態之下，觀察事物，而辯證法則是處在運動的狀態之下觀察事物，因其方法不同，所以它的結論也就不同，因此我們這裏需要明白的，這兩種方法論的基本立場，究竟誰是誰非呢？——這祇有找我們三民主義哲學底方法論——中庸，始可獲得正確的答案的。

（四）

恩格斯說過：「事物及其在精神上的反映，即概念，在形而上學者看來是孤立的，彼此無關係的，凝結的，永久不變的，研究對象，他們完全缺乏了解媒介的諸對立之中去考察事物，依照他們的說法，是，是是——或者否否，除此以外，一切都沒有價值，……因爲形而上學的思考方法只是拘泥於個別的事物的存在，而忘掉他們的生存與消滅，只是拘泥於事物與靜止的狀態，而忘掉他們運動的狀態」。（反杜林論）。

方法論——辯證合一觀

釋嚴經中記載佛與大王討論生滅問題，大王說：「世尊，我昔生子，膚髮潤澤，年至長成，血氣充滿，而今頹齡，迫於衰邁，形色枯悴，精神昏昧，鬚白面皺，殆將不免」。佛說：「大王，汝面雖皺，而見此精，性未曾皺，皺者爲變，變者受滅，彼不變者，元無生滅」。

這兩段話，一說事物是不斷的變的；一說事物不變的，這就是辯證法與形式邏輯雙方所恃的理由。

我們今日所必需研究者，即天下的事物，到底是由運動的（變的）立場上看對呢？抑就固定的（不變的）立場上看對呢？我們三民主義哲學方法論者的解答是唯唯或者是否，都對，或者都有些不對，何以呢？且慢慢的說。

戴季陶先生既說：「先生（總理）的基本思想（三民主義）完全淵源於中國的正統思想中庸之道，總理確也一再說過他的思想基礎是根據中國一貫的道統來的，而所謂道統之傳，具體的說究指什麼呢？即是朱熹中庸的章句的序裏所引虞書說的「惟精惟一，允執

厥中」這八個字，而中庸整個理論，都是由這八個字演繹來的，所以我們三民主義底哲學方法論，亦就是淵源於這八個字，而這八個字，又說些什麼理呢？我們這裏可列舉一個公式；作一說明。

允執厥中（恰到好處）——變之理（相對之理）——中道

中庸

再——惟精惟一（擇善固執）——不變之理（絕對之理）——庸道

由這；我們我們可知天下的事物是動的，變的，同時也是不動的，不變的，例如我們人類，儘管衣食住行的方式與種類不斷的變，而人類之必需衣食住行這個原則却是不變，如我們人類必需經過生老病死的現象的，這就是變，但「必需經過」却是一個不變的原則，誰都不能例外，這裏如果我們以辯證法為例，發現一個有趣的對照；我們知道辯證法是動的邏輯，認為事物一切都是變的，但不知辯證法自身還變不變？如變，辯證法就不能成爲辯證法，如不變，那麼；全部理論都成了扯謊。

所以這裏；我們得到一個基本的認識，形式邏輯，辯證法，實際都不能解決問題，至

方法論——靜動合一觀

三九

三民主義哲學的幾個根本問題

四〇

少是不能解決全部問題，因此確祇有我們三民主義哲學底方法論——中庸，才是最完善的，才是最正確的一部邏輯學。

(五)

三民主義哲學方法論——中庸，原則上已經提供我們形式邏輯與辯證法所以不能解答的問題；它能給我們解答（但他的形成，却遠在形式邏輯與辯證法之前許多年），所以我說：「一切邏輯，思想方法，我們三民主義哲學無不集大成」。何以呢？我們得就中庸的本義再說幾句。

程伊川說：「不偏之謂中，不易之謂庸，中者，天下之正道，庸者，天下之定理」。又說：「其書始言一理，中散爲萬事，末復合一理，放之則彌六合，卷之則退藏於密」，這幾句話，甚爲重要，是一個根本原則，其餘大部都是這原則的演繹與解釋，現在我們可以憑中庸兩層構成部份的本義以作爲我們進一步認識的幫助。

中道，講的是不偏不倚，無過不及之理，這也就是說中道教我們觀察事物，把握事物，應該不偏不倚，無過不及，這裏它指出物事是有「偏」和「倚」，「過」與「不及」，諸對立的方面的，而主張以「無」「不」，（這裏所謂「無」，即「無極」，「道」，見老子莊子兩書。）而形成統一，（即老子所謂「復歸於無極」）這不就是矛盾律，同一律，矛盾統一律的綜合嗎？

唐道觀察事物的辦法，有包括三層意思，一是不易之理，一是一般（平）之理，三是不斷（常）之理，因為這個理是不變的，所以才可能成爲我們人類共同信守的社會或自然法律則；因爲這理是一般的（平常的）（不是特殊的）不斷的，（不是終止的）作爲人類觀察事物之理，所以這理才可不易的，這不是比排中律，質量互變律，否定之否定律更切實際嗎？

同時，我們還需要知道這樣兩部分：是相生相成的，獨立的着；就要與形式邏輯與辯證法陷於同樣的錯誤，所以我們三民主義哲學方法論——中庸所講的兩個理；一是講動之

三民主義哲學的幾個根本問題

四二

理——相對之理；一是講靜之理——絕對之理，而天底下任何一切事物；都具有這兩個理而不能有所偏廢的，所以繼承總理三民主義唯一的領導者總裁會昭示我們：「『動』與『靜』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」。〔行的哲學〕，這在我們着手研究三民主義底哲學方法論的時候，更該深深的記取着的。

五 附錄——中庸新釋

第一講 導論

(一)

中庸本爲五經禮記中的一篇，相傳爲孔子之孫孔伋（子思）所作，以此傳於孟子，至韓愈弟子李翱（習之）乃至二程出遂以中庸與六學論孟并重，列爲四書通行天下。

中庸的理論基礎，原則上可說是儒家的宇宙哲學，本來儒家的學術思想中心，在求「善」，甚少談及形而上學的，中庸則似乎是一個例外。

中庸作者的主要目的所在，在根據結家的思想立場，與老、佛兩家作思想上的鬥爭，與孔子的思想雖不無出入之處，大體言之，則我們仍可視作「堯舜禹湯文武周公，一聖聖

相承的所謂「道統」，正如道家之追崇黃帝，墨家之祖述大禹，同理，我們可以這樣說的。

(11)

中庸既用作與老、佛思想鬥爭的工具，而老、佛兩家的基本思想又如何呢？——這有所謂「三寶」之說。

道家「三寶」曰：(一)清靜恬淡(二)無爲自然(三)謙下不爭。

佛家「三寶」曰：(一)諸法無我(二)諸行無常(三)涅槃寂靜。

道家主「無」，佛家講「空」，宇宙以致於人生，逐漸進入一種近於無從捉摸的意識上的境界，——在整個人類進化的立場上說，多少迫近於危機。

因此：中庸才應運而起。

所以中庸雖亦是一部形而上學，而是「致廣大而盡精微」，「極高明而道中庸」，處處求一個「實在」，這是儒家思想的又一個特色，——因此我們才確認中庸是儒家思想的

一個結晶。

(三)

「生」與「行」同理：——講的都是「一個「不息」之理。

在中庸裏，則另有一個稱謂，即謂之「誠」。所謂「至誠無息，不息則久」，有人認為這些都是動的邏輯中的一個範疇，這雖是比較進步的說法，我看却并不僅僅局限於此。

在另一方面說，「誠」者何：——即「心」與「物」的合一。

所謂「唯天下至誠」，始可「能盡人之性」，——言心「如盡人之性則能盡物之性」——實物，「心」與「物」本是相生相成的，是不可分的，——這是宇宙本體的一個看法。

(四)

此外：中庸却又是一部邏輯學，這點，過去曾為一般人所漠視，我們却有一個新的估

價。

所謂「不偏之謂中，不易之謂庸」，往古學者認為這是一種「正道」與「定理」，這不能說沒有根據。如果深入一些看，所謂「中」者即「恰到好處」之語，「動之理」，庸者則為「擇善固執」之謂，「靜之理」，天下一切事事物物的存在實都離不開這兩個理。

例如我們人，都會生老病死的，這是「變」，「動之理」，而生老病死的法則凡人皆不可免，這是不變「靜之理」，這些在形式邏輯與辯證邏輯裏都找不出完全的解答，或都只能解答問題之一面。

所以我會說，中庸並不單是形而上學，同時又是一部邏輯學，「形式邏輯與辯證邏輯之綜合」，「靜」與「動」的合一。

我們並非好古，實以太陽底下本來沒有什麼新鮮的東西，尤以「哲學」為然。因此，我們便樂於推薦「中庸」這一部書。

第二講 總論

《論》

「中」天地間有一個「道」，它可以衡量所有的萬物，而能够理解這個「道」的，却祇有我們人。朱子所謂「天人合一」者，可如此說。

這「道」包括兩個方面，其一即「道」——捨利好處（動之理），一為「道」——擇善固執（靜之理）。兩者合一，又相生相成，即成爲一個「總天地萬物之理」，——「道」之「誠」。

《中》

子孫子曰：「中」不偏之謂「中」，「不易之謂「庸」，中者天下之正道，庸者天下之定。此篇乃孔門傳授必法，子思恐其久而差也，故筆之於書以授孟子，其書始言「理中」。

附錄 朱子中庸新釋

識爲萬事而未復合爲一理，放之則彌六合，卷之則退藏於密，其味無窮，皆實學也，善讀者玩索而有得焉，則終身用之，有不能盡者矣。

(三)

(禮天條之謂性，率性之謂道，既緣道以報教，一道也者，不可須臾離也，可離非道也，是故君子戒懼乎其所不睹，恐懼乎其所不聞，莫見乎隱，莫顯乎微，故君子慎其獨也，喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和，中也者，天下之大本也，和也者，天下之達道也，致中和，天地位焉，萬物育焉。

(四)

右第一章子思述所傳之意以立言，首明之道本原出於天，而不可易其實體備於己而不可離，次言存養省察之要，終言聖神功化之極，蓋欲學者於此，反求諸身而自得之，以去

夫外誘之私，而充其本然之善，楊氏所謂「篤之體要是也」，其下十章為君子應對各章之實，以終此章之義。

第三講 道之難行論

(一)

天地間雖存有這個理——「誠」，但一般人或因氣質所拘，或為物慾所蔽，以致甚少能夠完全領悟與體會的，理雖平易可行，結果真能覺解的，却仍是少數人，這實是「難行」的現象。(三)

(三)

仲尼曰：君子中庸，小人反中庸。君子之中庸也，君子而時中。小人之中庸也，小人

三民主義哲學的幾個基本問題

卷一

而無忌憚也。(第二章)

子曰：中庸其至矣乎！民鮮能久矣。(第三章)

(三)

子曰：道之不行也我知之矣，知者過之，愚者不及也。道之不明也我知之矣，賢者過之，不肖者不及也。人莫不飲食也，鮮能知味也。(第四章)

子曰：道其不行矣乎。(第五章)

子曰：舜其大知也與？舜好問而好察邇言，隱惡而揚善，執其兩端用其中於民，其所以爲舜乎。(第六章)

子曰：人皆曰予知，驅而納諸罟獲陷阱之中，而莫之知辟也。人皆曰予知，擇乎中庸，得一善則拳拳服膺而弗失之矣。(第八章)

子曰：天下國家可均也，爵祿可辭也，白刃可蹈也，中庸不可能也。(卷之六)

〔四〕

子路問強，子曰：南方之強與？北方之強與？抑而強與？寬柔以教，不報無道，南方之強也。君子居之。衽金革，死而不厭，北方之強也，而強者居之。故君子和而不流，強哉矯！中立而不倚，強哉矯！國有道，不變遷焉；強哉矯！國無道，至死不變，強哉矯！

（第十章）

子曰：素隱行怪，后世有述焉，吾弗爲之矣。君子遵道而行，半途而廢，吾弗能已矣。君子依乎中庸，遯世不見知而不悔，唯聖者能之。（第十一章）

第四講 行道論

（一）

原則的說：靈無纏涉不可以爲道，須入世日用始可爲道，一言一行，一事一物，都該

由自身做起，都由生活中體驗得來，這正與西洋思想界所謂：「哲學自生活始，由生活終」同理。單憑想像，這是空的。

(11)

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。詩云：「鸛飛戾天，魚躍于淵」。言其上下察也。君子之道，造端乎夫婦，及其至也，察乎天地。（右傳十二章子思之言，蓋以申明首章道不可離之意也，其下八章，雜引孔子之言以明之。）

(12)

子曰：道不遠人；人之爲道而遠人，不可以爲道。詩云：「伐柯伐柯，其則不遠」。

執柯以伐柯，睨而視之，猶以爲遠。故君子以人治人，改而止，忠恕違道不遠，施諸己而不願，亦勿施於人。君子之道四，丘未能一焉：所求乎子以事父，未能也；所求乎臣以事君，未能也；所求乎弟以事兄，未能也；所求乎朋友，先施之，未能也。庸德之行，庸言之謹，有所不足，不敢不勉，有餘，不敢盡。言顧行，行顧言，君子胡不慥慥爾。（第十三章）

（四）

君子素其位而行，不顧乎其外，素富貴行乎富貴，素貧賤行乎貧賤，素夷狄行乎夷狄，素患難行乎患難。君子無入而不自得焉。在上位不陵下，在下位不援上，正己而不求於人，則無怨。上不怨天，下不尤人，故君子居易以俟命，小人行險以徼幸。子曰：射有似乎君子，失諸正鵠，反求諸其身。（第十四章）

君子之道，辟如行遠必自邇，辟如登高必自卑。詩云：「妻子好合，如鼓瑟琴，兄弟既翕，和樂且耽，宜爾室家，樂爾妻帑。」子曰：父母其順矣乎。（第十五章）

三民主義哲學的幾個根本問題

五四

子曰：鬼神之爲德，其盛矣乎！視之而弗見，聽之而弗聞，體物而不可遺，使天下之人，齊明盛服，以承祭祀，洋洋乎如在其上，如在其左右。詩云：「神之格思，不可度思，矧可射思」。夫微之顯，誠之不可揜如此夫。（第十六章）

第五講 行道例證論

(一)

由往古歷史的說明：堯文王武王周公之所以成功，卽在乎他們爲人處世已獲得道德上最大的完全，萬殊一本，原則不外只有一個，因此：我們如果大索虛心學習的窮之，觀及乃至社會，自能多所進益。

(二)

子曰：舜其大孝也與？德爲聖人，尊爲天子，富有四海之內。宗廟饗之，子孫保之。故天備必得其位，必得其祿，必得其名，必得其壽。故天之生物，必因其材而篤焉。故孝者培之，傾者覆之。詩云：『嘉樂君子，憲憲命德。』宜民宜人。受祿於天，保祐命之，自天庥之。故大德者必受命。（第十七章）

承既無憂者，其唯聖王乎？以王季爲父，以武王爲子。父作之，子述之。武王續太王、王季、文王、之緒，壹戎衣而有天下。身不失天下之顯名。尊爲天子，富有四海之內。宗廟饗之，子孫保之。武王未受命，周公成文武之德，追王大王、王季，上祀先公以天子之禮。斯禮也，達乎諸侯。大夫及士庶人。父爲大夫，子爲士；葬以大夫祭以士。父爲士子爲大夫；葬以士祭以大夫。期之喪，達乎大夫，三年之喪，達乎天子。父母之喪，無貴賤也。（第十八章）

子曰：武王周公其達孝矣乎？夫孝者，善繼人之志，善述人之事者也。春秋修其祖廟，陳其宗器，設其裳衣，薦其時食。宗廟之禮，所以序昭穆也。序爵，所以辨貴賤也。

序事，所以辨賢也。旅酬下爲上，所以遠賤也。燕毛，所以序齒也。踐其位，行其禮，奏其樂，敬其所尊，愛其所親，事死如事生，事亡如事存，孝之至也。郊社之禮，所以事上帝也。宗廟之禮，所以祀乎其先也。明乎郊社之禮，縉嘗之義，治國如示諸掌乎。（第十九章）

第六講 行道方法論

(一)

天地總萬物之理，就是「誠」。王在處世接物的態度上說；在求客觀（天）與主觀（天）之合一。這是人類生活能否獲得幸福的一個契機——這也可以說就是事物所共有的根本道理，領略這個理的，在憑我們人的一點「靈明」，而如何使這個「理」發揚廣大，這是「權方法問題」——就個人的德行方面說亦好，國家社會立場上講亦好，即求學問的態度上說亦好，其成敗得失最後的歸趨，無不由「誠」中——「誠」之行否這點加以定奪。

哀公問政。子曰：文武之政，布在方策，其人存，則其政舉；其人亡，則其政息。人
道敏政，地道敏樹。夫政也者，蒲盧也。故爲政在人。取人以身，修身以道，修道以仁，
仁者人也，親親爲大，義者宜也，尊賢爲大，親親之殺，尊賢之等，禮所生也。故君子不
可以不修身。思修身，不可以不事親。思事親，不可以不知人。思知人，不可以不知天。
天下之達道五，所以行之者三，曰：君臣也，父子也，夫婦也，昆弟也，朋友之交
也。五者，天下之達道也。知，仁，勇三者，天下之達德也。所以行之者一也。歲時而知
之，或學而知之，或困而知之，及其知之一也。或安行之，或利而行之，或勉而行之，
及其成功一也。

子曰：好學近乎知，力行近乎仁，知恥近乎勇，知斯三者，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。

(三)

凡爲天下國家有九經，曰：修身也，尊賢也，親親也，敬大臣也，體羣臣也，子庶民也，來百工也，柔遠人也，懷諸侯也。修身則道立，尊賢則不惑，親親則諸父兄弟怨怒，敬大臣則不眩，體羣臣則士之報禮重，子庶民則百姓勸。來百工則財用足，柔遠人則四方歸之。懷諸侯則天下畏之。齊明盛服，非禮不動，所以修身也。去緣遠色，賤貨而貴德，所以勸賢也。尊其位，重其祿，同其好惡，所以勸親親也。官盛任使，所以勸大臣也。也信重祿，所以勸士也。時使簿斂，所以勸百姓也。日省月試，既廩稱事，所以勸百工也。送往迎來，嘉善而矜不能，所以柔遠人也。繼絕世，舉廢國，治亂持危，朝聘以時，厚往而薄來，所以懷諸侯也。凡爲天下國家有九經，所以行之者一也。

凡事豫則立，不豫則廢。言前定則不賂。事前定則不困。行前定則不疚，道前定則不窮。在下位不獲乎上，民不可得而治矣。獲乎上有道，不信乎朋友矣，不獲乎上矣。信乎

朋友有道，不順乎親，不信乎朋友矣。順乎親有道，反諸身不誠，不順乎親矣。誠身有道，不明乎善，不誠乎身矣。

(四)

誠者，天之道也。誠之者，人之道也。誠者不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。誠之者擇善而固執之者也。博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之。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。有弗行之弗篤弗措也。人一能之，己百之。人十能之，己千之。果能此道矣，雖愚必明，雖柔必強。(第二十章)

第七章 誠之在本體論

(一)

「誠」既爲總天下萬物之理，憑這個「誠」，「成」，人之性（心），與物之性（物），始能相生相成，如何明白此理？這在如何發揮人類固有的「靈明」這一點上，如此而后萬物始能各得其所，各遂其生，整個宇宙才能不斷的進步與發展，這可說是「樹根本，否則一切都將落於空談。」

(11)

自誠明，謂之性。自明誠，謂之教。誠則明矣。明則誠矣。（第二十一章）（子思承上章夫子天道人道之意而立言也。自此以下十二章皆子思之言，以反覆推明此章之意。）

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。（第二十二章）

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。（第二十三章）

(三)

至誠之道，可以前知。國家將興，必有禎祥。國家將亡，必有妖孽。見乎蓍龜乎

圖書乎。福禍將至，善必先知之。故至誠如神。(第二十四章)

誠者，物之終始。不誠無物。是故君子誠之者，擇善而固執之。誠者，非自成也而己也。所以成物也。成己，仁也。成物，知也。性之德也。合外內之道也。知時措之宜也。(第二十五章)

故至誠無息，不息則久，久則敏，敏則悠遠，悠遠則博厚，博厚則高明。博厚所以載萬物也，高明所以覆萬物也，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，無為而成。天之道可一言而盡也。其為物不貳之則，其生物不測。天地之道，博也，厚也，高也，明也，悠也，久也。今夫天，斯昭昭之多。及其無形也，垂日月星麗蒼蒼。萬物繡焉。今夫地，一撮土之多。及其廣厚，載蒼生而不重。濼淵澗而不洩。

萬物叢焉。涇洌由茲。宮室由之多。及其廣大。草木生之。禽獸居之。寶藏興焉。日食未水。望之而之多。取汲其深淵。馳騁疆域。龍魚鼉生焉。貨財殖焉。詩云：『文王受命，既壽且康。不日而殞。晝夜無忘。所以爲天地，於乎不顯。』文王之德之純。蓋曰：『文王之所以爲文也。雖亦不也。』(第二十六章)

(四)

夫誠聖人之道！洋洋乎發育萬物，峻極於天。優柔大哉！禮儀三百，威儀三千，待其人而后行。故曰：『苟不至德，道不凝焉。』故君子尊德性而道問學，以致廣大而盡精微，極高明而道中，以誠爲道而致知，敦厚以崇禮。是故居上不驕，爲下不倍。國有道，其言足以興國。無道之其默足以容。詩曰：『既明且哲，以保其身。』其此之謂與？(第二十七章)

子曰：『愚而好自用，賤而好自專，生乎今之世，反古之道，如此者，裁及其身者也。』

非天子不議禮，不制度，不考文。今天下車同軌，書同文，行同倫。雖有其位，苟無其

德，不敢作禮樂焉。雖有其德，苟無其位，亦不敢作禮樂焉。子曰：『吾說夏禮，杞不足徵也。吾學般禮，有宋存焉。吾學周禮，今用之。吾從周。』（第二十八章）

王天下有三重焉，其寡過矣乎？上焉者，雖善無徵，無徵不信，不信民弗從。下焉者，雖善不尊，不尊不信，不信民弗從。故君子之道，本諸身，徵諸庶民，考諸三王而不謬，建諸天地而不悖，質諸鬼神而無疑，百世以俟聖人而不惑。質諸鬼神而無疑，知天也。百世以俟聖人而不惑，知人也。是故君子動而世爲天下道，行而世爲天下法，言而世爲天下則，遠之則有望，近之則不厭。詩曰：『在彼無惡，在此無射，庶幾夙夜，以永終譽。』君子未有不如此而蚤有譽於天下者也。（第二十九章）

第八講 結論

(一)

因此，我們深信天地間真理祇有一個，即是「誠」的問題，如分別的誠——如成人

論說即是主觀（人）與客觀（天）的合一，如就方法論說即動（中）與靜（庸）的合一。如就本體論說則為精神（人之性）與物質（物之性）的合一。這可以說永遠是一個真理，其中心即在一個「誠」，這就是我國傳統哲學的一個新的看法。

（二）

仲尼祖述堯、舜，憲章文、武，上律天時，下襲水土。辟如天地之無不持載，無不覆燻；辟如四時之錯行，如日月之代明。萬物並育而不相害，道並行而不相悖。少德川流，大德敦化。此天地之所以為大也。（第三十章）

唯天下至聖，為能聰明睿知，足以有臨也。寬裕溫柔，足以有容也。發強剛毅，足以有執也。齊莊中正，足以有敬也。文理密察，足以有別也。溥博淵泉，而時出之，溥博如天，淵泉如淵。見而民莫不敬，言而民莫不信，行而民莫不說。是以聲名洋溢乎中國，施及蠻貊。舟車所至，人力所通，天之所覆，地之所載，日月所照，霜露所隊，凡有血氣者

莫不尊親。故曰配天。（第三十一章）

（三）

唯天下至誠，爲能經綸天下之大經，立天下之大本，知天地之化育。夫焉有所倚，唯其仁，淵淵其淵，浩浩其天，苟不固聰明聖知達天德者，其孰能知之？（第三十二章）

詩曰：「衣錦尙綢」，惡其文之者也。故君子之道，闇然而日章。小人之道，的然而日亡。君子之道，淡而不厭，簡而文，溫而理。知遠之近，知風之自，知微之顯，可與入德矣。詩云：「潛鱗伏矣，亦孔之昭」。故君子內省不疚，無惡於志。子之所不可及者，其唯人之所不見乎？詩云：「相在爾室，尙不愧于屋漏」。故君子不動而敬，不言而信。詩曰：「假寐無言，時靡有爭」。是故君子不賞而民勸，不怒而民威於鈇鉞。詩曰：「不顯惟德，百辟其刑之」。是故君子篤恭而天下平。詩曰：「予懷明德，不大聲以色」。子曰：「色聲之於以化民，末也」。詩曰：「德輶如毛，毛猶有倫；上天之載，無聲無臭」。

遜矣。(第三十三章)子思因前章極致之言，反求其本，復自下學爲已謹獨之事，推而言之，以馴致乎篤恭而天下平之盛。又贊其外，至於無聲無臭而居已焉。蓋舉一篇之要而約言之，其反復丁寧示人之意至深切矣，學者其可不盡心乎！

中華民國三十三年四月初版

三民主義哲學的幾個根本問題

渝版熟料紙全一冊定價九角正

版權所有
不准翻印

著者 王 鉉

發行 者 獨立出版社
重慶江北香國寺上首

印刷 者 獨立出版社

正中書局

重慶中一路二三四號

中國文化服務社

重慶磁器街三十九號

經售處

清校者 聯志承

25/9/33
該社呈繳

重慶市圖書雜誌審查處審登證安圖字一二五八號

