

蘇淵雷著

民生哲學引義

商務印書館印行

120

民生哲學

蘇淵雷



引義

國家圖書館典藏

由國家圖書館數位化

005.129
8844
31
目次

全書旨趣

緒論第一

第一章 研究之態度

1 尚同

2 貴自

3 依位

4 立大

第二章 哲學之定義

1 見

2 第一義諦

究之義 一致觀 圓滿境

3 一切智智

目次



九 六 五 三 二 一 一 一

1447371

四境 五階段

第三章 哲學之由容

1 三分法

宇宙論 人生論 認識論

2 廣狹料簡

第四章 哲學之方法

1 重解析重論證

理智爲主借助直覺

2 重批判重綜合

撥邪顯正融會貫通

本論第二

第五章 民生哲學之提出

1 宗趣唯一

學有宗旨 國父對東西文化之態度

2 戴季陶氏見解

解所之分 民生本體與仁愛基礎說 國父繼承中國傳統之文化

8 胡展堂氏見解……………二六

攻勢的三民主義連環性論 民族福利本位之文化觀

4 總裁見解……………二八

國父遺教總判斷 民生哲學之精髓

第六章 民生哲學之時代意義……………三〇

1 民生問題之歷史性……………三〇

2 近代資本文明之病態……………三〇

政治經濟方面 一般社會與人心 物質生活與一般文化 達馬士克之暴露

3 樂利主義與社會主義……………三七

最大多數最大福幸 各盡所能各取所需

4 二者對於民生哲學之影響……………三八

拔本塞源一勞永逸 和平手段以達目的

第七章 民生哲學之歷史淵源……………四一

1 宇宙論之根據……………四一

生生不已 愛動不居 矛盾和合

2 人生論之根據……………四四

人道始於飲食 儒家之孝悌適欲論 顏習齋之躬行實踐論 王船山之貴動食

生論 戴東原之生的哲學

3 政治論之根據.....六三

三事六府八政 禮運大同 發覺利他 仁政

4 小結.....六九

廣論第三

第八章 新宇宙論.....七〇

1 發展觀.....七〇

太極與四元 進化三時期 時中之用

2 生元說.....七七

道立於一 生之普遍性 感通綿延與開展

3 體用一元.....八一

存在二屬性 身心不可分

4 競爭與互助.....八三

進化二原則 競爭與互助之消長 二者之界

5 新論.....八六

第九章 新認識論……………八九

1 認識始於民生日用……………八九

立象盡意 思想範疇

2 認識之可能……………九〇

主客能所 感覺與思維之綜合

3 認識之效用與範圍……………九一

知止於符而成於用 弘道截天 宇宙範圍即智識範圍

4 認識之實踐性與知難行易……………九六

知止有定至誠盡性 認識總過程 知行問題之發展 知難行易與力行

5 概論……………一〇三

第十章 新歷史觀……………一〇五

1 人類創造歷史……………一〇五

生命力之作用 史心與史眼

2 理性史觀……………一〇七

歷史為精神之發展或其理想的實現 精神之本性為自由 實現自由之手段

精神全部所寄托的形態

- 3 唯物史觀…………… 1一五
 哲學基礎 唯物論踏入歷史領域 社會物質生活條件 生產力與生產方式
 命題 生產力之發展及社會諸關係 古典綱領
- 4 民生史觀…………… 一二六
 哲學基礎 民生之涵義 民生是社會歷史中心 經濟協調與階級關係 人
 類生存三大問題之解決 民生論綱
- 5 究竟義…………… 一三七
 一致認識「發展」「依怙」「規律」 批判與綜合 二喻
- 第十一章 新人生觀…………… 一四三
- 1 生之型式與律動…………… 一四三
 種種活動之意義與關聯 音樂原理之應用 生命律動之個人與超個人特性
 個人之波與精神海
- 2 誠與三達德——智仁勇…………… 一四七
 智為生活過程之「理解」 仁為生活過程之「通感」 勇為生活過程之
 「奮力」 三者合一 誠——靈魂永生之火
- 3 內聖外王與服務創造…………… 一五二

4
三綱領八條目 五教八正道 服務之必要 創造 技術爲生活之策略
現實與理想……

精神活動之本質——我向非我 權力支配與愛憎 歷史上文化評價之二態
度 斯潘格來之悲觀論調 批判與綜合 新現實主義與新理想主義

一五六



自敘

民生哲學引義既成之夕，山雨初歇，溪流有聲，虛堂翳燭，百感交并，因作而言曰：

嗚呼！此書以民生哲學名，尊其所自出，義蘊實不限於是也。以之爲內聖外王之通書，則有志未逮，意向有待；以之爲人天眼目，雖世慮之未盡，幸風雲而可通，投針吹網，吾知勉矣。

此書出世，爲一大事因緣，人天如客，蓋不知經歷幾許「酸辛」(Something)也。

余少孤，四歲慈父見背，將影機聲，相依阿母。年十九，會遼黨禍，七年不覲。二十有五，乃撰「易通」，生生憂患，所以爲多。繼讀邑先正宋平子遺書，悲其不遇，爲作評傳，擬刊選集，因循未果，而七七事變起矣。

自頃騎張，避地江漢，武昌居天下上游，文獻得中原之傳，意頗自慕，欲竭涓埃，困於儲書，遂爾寂寞。時學術中國化，新啓蒙運動，甚囂塵上，視余曩撰「文化綜合論」時，殆又五年。

翌年秋，過洞庭，泛湘水，經桂黔間道入蜀，略飲西南山水之秀；而老母鄉居，相去益遠，不止三千里外矣。寇禍日深，世變益亟，生民病矣，猶撒牀露柱，刺微淋漓，以爲非若是

不足以警頑起衰，驅夷與夏也。

自二次世界大戰起，曾不須臾，滅絕相繼，益凜其亡之痛，而嘆與人國者可若是之易耶！乃賦歌戰雜感詩前後凡十六首，欲爲詩史，意未善也。既，重慶隱於敵機，中央乃明令定爲陪都，決心再建。念曠世之大典，烏可無紀盛頌容之作，以激厲人心；因思賦體爲民族形式之一，爰參酌今古，一夕作陪都賦成，適值雙十節，遂呈露主席；梁均默氏見之并爲披譯中山月刊焉。

今春就食南泉，踞兩月日夜之勤，輯錄「世界諸家語錄」竟，上自希臘哲人，周秦諸子，印度古德，漢唐名賢，宋明理學，旁及歐洲文藝復興與前後人物，近代社會主義思想家，乃至佛典聖經，禪宗語錄，靡不稱引。采花釀蜜，冀異常食，立題聚頌，自成體系。意謂通書未就，此其權輿，憤夙願於當時，亦勞生之一樂，敢云小道，或有可觀。

繼此有作，則本書是矣。時歷三月，屢寫屢輟，生活之鞭策，歷史之變動，視前此益甚。回溯此一段生活，實一生最長之惡夢；不謂今尙未了也。而求生一念，始終貫注；向善之心，未嘗或息。僑亦愚者見所謂「自由之實現」，國父所示「生存之努力」者非歟！

昔讀李標自敘，頗寄同情；繼思如魚飲水，冷暖自知，個人休戚，復何足云。惟此書之成，經過匪易，十年困學，略見於此。義有發明，當仁不讓；詞遠鄙倍，掩卷可思。非敢自炫，幸遇解人；且暮千秋，詎足云晚也！

時燭燼漸隕，聽聞久絕，寒蛩就近，證我草玄。此情此景，畢生所不能忘者矣。

書成率題

美女高門百歲生，盛年房室起三更。息陰擇木心良苦，懷刺干人節已輕。豈有東坡失方叔，從知北海識正平。文章匱采生民病，誰聽涓涓金石聲。

十年辛苦負心期，志學年華黯別離。閱世難垂青白眼，入時傾盡淺深眉。激昂論事終無補，寂寞草玄儻息機。自是人生歸有道，未妨乞食讀陶詩。

全書旨趣

一、時下有開民生哲學之闡述，率多限於歷史觀，鉤沉索隱，雖可明勢，究未在窺見宇宙與人生之全圖。本書於建立歷史觀外，復將近人所不講或詳略互見之宇宙論，認識論，人生論三者，全行納入新體系中，豈是折衷於國父，以爲中國新哲學之草創。既與時賢異撰，抑亦超出西洋一般哲學之範圍。

二、西洋哲學，古代以宇宙論爲中心，近代以認識論爲主流，現代則漸重生活意義與文化價值之探討。中國哲學，自始即以天行與人事並論，究天人之際，兼內外之學。本書承此傳統，揚抑諸說。

三、本書論述，處處着眼史的發展性與波動性。於水觀濶，於山觀脈，原始要終，生爲之實。此在先聖，謂之「日新」，「不已」；孟子謂之「擴充」，「光大」；歐儒則證之曰「進化」，曰「辨證」。本書依此立論，其觀點實爲「歷史的一」。

四、中國文化之發展，經四階段：夏尙忠，殷尙質，周尙文，孔子折衷之而六藝以顯，此中國文化之第一次大綜合也。降及戰代，諸子爭鳴，嬴秦一統，荀學大行；中韓原於道德，漢文參用黃老，百家並顯而儒法合流，此中夏文化第二次大綜合也。至六朝而玄風大扇，佛老乃

靡遠西來，文化孳乳，他山攻錯，理學幹蠱，而禪淨無聞，朱子出則中國文化之第三次大綜合也。明清因仍舊貫，別無發展，自海禁弛，外力漸，遂開千古未有之變局，士多慷慨言經濟，競以利國福民爲己任，於是中外文化之交流，始肇其端。國父應運而生，抉擇西洋文化之長，復折衷古聖先哲之學說，創造三民主義，揭發民生哲學，而中國文化之第四次大綜合，於焉形成。此一主潮，方興未艾，要在吾人因勢利導，蔚爲風氣耳。歐洲文化之發展亦然：希臘費金期以亞里斯多德爲集大成者，其學說支配歐洲社會殆二千年；至中世紀，復融合希伯來文化而形成以僧侶爲中心之經院哲學，聖奧格斯丁，實爲適當之代表；文藝復興後，人本主義興，自由解放運動雲起，培根，笛卡兒，洛克，盧梭，服爾太乃揚其波，至康德、黑智兒，達最高峯矣。迨達爾文生物進化論與馬克思社會革命論出，思想界又起軒然大波。達氏發揮自亞里斯多德以迄歌德暨其祖父等之「發展」或「進化」學說，確立其體系，並實以輝煌之例證；馬氏則綜合當時德國之古典派哲學，英國之正統派經濟學，與法國之空想社會主義，冶於一爐而自開宗立派者也。發展至於今日，駸駸然幾欲推翻資本主義文化之全體系，而樹一簇新之壁壘焉。本書依上述思想發展史述立論，則其觀點，又爲「綜合的」矣。

五、二十世紀爲綜合之時代，抑亦「批判」之時代。批判實爲綜合之先行程序。綜合而無批判，近於「調人」；批判而不綜合，則爲「抹煞」，二者皆譏，未符中道。必前後相承，轉登爲師，觀其會通，方歸究極。此陽明晚年，所以調停朱陸發「拔本塞源」之論；康德後出，

所以兼取理性與經驗二派，而立「批判」之說也。證之印度哲學：自佛滅後六百年內，部執繁興，法理日精，計執愈甚，是為「小有」；於是龍樹菩薩出，抉擇揚棄，妙用遮詮，空諸法執，導入大乘，而「般若」之學顯，是為「大空」；但末流沉空，墮入斷滅，於是無著菩薩出，京彌勒大士「瑜伽」學，善析法相，妙契中道，是為「大有」。其教理辨證發展之跡，顯然可尋。至若儒墨相非，孟荀異說，朱陸之辨，漢宋之爭，要皆蔽於一隅，未解疏通；若去其膠執，則墨家兼愛，與禮運大同之治何殊？非樂之論，視鐘鼓玉帛之云奚若？乃至「反身而誠」之於「變化氣質」，「尊德性」之於「道問學」，「居敬窮理」之於「立大」「致良知」，「實事求是」之於「講明義理」，亦何軒輊主奴之可分？合之則兩是，分之則俱非，甚矣法執之難除也！東方人講學，向重圓融，佛家若天台華嚴諸宗無論矣；王弼解周易，皇侃疏論語，不主一家，每得勝義；明道、白沙、子靜、伯安諸人，立義直截，見道稍高，殆亦緣此。若夫馬克思之批判黑智兒而吸其神髓，國父之批判馬克思而抉其精微，要為善學，亦由「博學而知服」也。本書空諸依傍，擇善而從，其觀點又為「批判的」也。

六、中國文化之優良傳統，為生生不已之「易」，與損益因時之「禮」。神無方而易無體，即用所以顯體；三王不相襲，五帝不相師，除舊布新，因應為宜。此二者一序天行，一範人倫，為政學之原，民生之本。此外若夷夏之防，王霸之分，義利之辨，要為儒家真精神所寄，所謂唯一宗趣是也。此與國父之三民主義，最為合拍。世人競言發揚固有文化，見仁見

智，未窺其大，特爲表而出之。

七、自雅片戰役，以迄今茲，適值百年，國人對歐美人之心理，乃至對彼邦文化之態度，已由「輕外」，「排外」，「媚外」，漸至「貴自」之時期。邇者「本位文化」，「學術中國化」，呼聲甚高，國父恢復民族自信力之詔示，至是始見其效。顧如貧子說金，未親顏色；又如說啗龍肉，不得一飽。不佞曩撰「文化綜合論」，既異「西學古微」派之傳會，亦非中體西用說之兩截，意謂世界史之客觀發展，已有東西文化綜合之要求，其責任且下降於吾人之身，法當盡將東方學術（包括印度哲學）及所謂「西學」（包括希臘文化及近代資產階級文化）者，批判而綜合之，以樹立人類智慧之新體系，一以救西學之時弊，一以起舊學於衰頹，並立種種綱領，以爲倡導之根本。逾年，海上十教授本位文化宣言始出，視余所論，益少建設性。其時惟故教授李石岑氏，甚感鄙說，方將結納爲一新運動，未幾季死，遂無繼響；稍後有張季同氏，在國聞週報上發表「哲學上一個可能的綜合」一文，與余說暗契。年來蓄意自寫一書，以實其說，因於塵勞，因循未果，今僅得此，視余理想之標準，固勿逮遠甚，然得爲國人提供一貧乏之例，要亦「慰情聊勝無」耳。

八、本書廣論中所涉，略盡東西哲學之精微，而出以提要鉤玄之方式，須彌納芥，近於攝論。蓋哲學工夫，端在易簡，但求博約，無取冗長。義不泛陳，語無虛設，必有得於中，斯觸處自在，心性得涵泳之樂，知見無障礙之病矣。此意殆爲計執甚深及顛倒夢想於一切對立觀念

書中者所不及知；若米丁輩，徒知鈎稽現實，陶醉概念，恐亦未嘗讀此也。私謂近代哲人中，惟康德爲善「批判」，黑智兒爲善「綜合」，馬恩爲知「依他起性」，柏格森爲明「流轉真如」，羅素不滯於心物，杜威參用乎辨證，故能談言微中，不同凡響。此在東方，原屬本地風光，惟自西學東漸後，儉學之徒，數典忘祖，轉喪所信，抑知東方文化蘊藏若是之深厚耶？料簡衆說，爲吾民族草創一哲學之新體系，實爲吾人應有之努力，此意平生，何日忘之？

九、陶詩云：「世短意常多，斯人樂久生」。有生之悵，殆莫此逾。「百齡彰俎，千載心在」，四時消息，爲可念也。每有會心，忽不自知其爲樂，稍縱即逝，清景難摹，如雨珠落大海耳。生平爲文，常思意多，下筆不能自休，性復好奇多愛，時就警句，以是頗不爲流俗所喜；然文章甘苦，吾自得之，珍帶嗜痂，其何能免？書成，既自爲後敘，述其苦辛；餘意未暢，因復將全書旨趣，並茲編中所未及或語焉不詳者，略著於篇，弁諸卷首，以供省覽之助云爾。

三十年八月二十日蘇淵雷自識

民生哲學引義

緒論第一

第一章 研究之態度

民生哲學，是一新課題。國父遺教所指示者，勝義至夥，惜未成篇；時賢論著，間有發揮，然迄今尙未有體系之著述，足供吾人講習之依傍者。今日而講此題，尙須吾人自行發掘，自行探討。國父微言，散見各書者，尤須吾人爬梳整理，加以充實；上承歷史文化之傳統，下察民生日用之本原，內審國情，外融新說，俾擇善而固執，斐然以成章，望是以爲內聖外王之要典，而立抗戰建國之大本焉。今當開講，先吐宗旨，以明立場。

一曰尙同 易傳稱：「天下同歸而殊塗，一致而百慮」。中庸亦曰：「萬物並育而不相害，道並行而不相悖」。蓋東海西海有聖人，此心同，此理同。門庭徑路雖別，一性無差；親疏深淺不同，其自得於道則一也。孟子稱舜之大，爲「善與人同；舍己從人，樂取於人以爲善」。又曰：「取諸人以爲善，是與人爲善者也」。取善於人，與人爲善，實爲從政問學之不

二法門。陸象山有言：「六經皆我註脚」；國父亦曰：「古人不曾我書記」。真理無私，言爲大公，苟道得明於天下，而所志無不伸；固不必其言之果爲我有，亦不必盡出於己也。

二曰貴自。學貴深造自得，卓爾若有所立。孟子曰：「君子深造之以道，欲其自得之也。自得之，則居之安；居之安，則資之深；資之深，則取之左右逢其源。故君子欲其自得之也」。不苟異同，不蔽人己；好奇依傍，厥失維均。王陽明有言：「反心不安，雖言出聖人，未敢以爲是」。顏習齋亦曰：「立言但論是非，不論異同。是，則一二人之見，不可易也；非，則千萬人所同，不隨聲也。豈惟千萬人，雖千百年同迷之局，我輩亦當以先覺覺後覺，不必附和雷同也」。學有抉擇，則得失並舉，論無偏蔽，則真妄不爽矣。國父生平嘗稱頌馬克思學說，且譽之爲「社會黨聖人」；顧對其唯物史觀，則不辭批判。此正見國父爲學之得力處，知之深故言之切也。馬氏偉大，在對社會病理剖析之精微；國父高明，乃在拔本塞源防微杜漸之遠見。言各有當，恰如其量。采善於人，實事求是，捨濫留純，庶不陋矣。

三曰依他。貴自固矣；然立論證理，須依他起。不執一法，不圍我見，則觸處自在，足以禦紛。墨子立言有三表，曰：「有本之者，有原之者，有用之者。於何本之？上本之於古者聖王之事。於何原之？下原察百姓耳目之實。於何用之？發以爲刑政，觀其中國家百姓人民之利」。是知本之者，稽之於前言往行，當信於歷史，即所謂「聖言量」也。原之者，證之於夫

謂「比量」也。三表三量，一不相悖；去私解蔽，乃得真知。孔子言「忠恕」。忠則「如所
有」，恕則「依佗起」。荀卿有言：「聖人者以己度者也。故以人度人，以情度情，以類度
類，以說度功，以道觀，盡古今，一度也。類不悖，雖久同理」。正以其依佗，故能度萬物之
情也。佛氏說法，最重此關。在「依佗起性」上，生種種計執，即爲「偏計所執性」；了知依
佗緣生，空諸計執，即爲「圓成實性」。染淨迷覺之分，實繫於此。故爲學工夫，入手處只能
依佗，古來已證之說，一一反之自心，仔細體認，隨事察識，觀象，觀變，觀物，觀生，觀
心，久之自能貫通，直到不疑之地。老子曰：「聖人無常心，以百姓心爲心」。章實齋亦謂：
「學於衆人，斯爲聖人」。意者聖人之不得不然，乃所以合乎道，而非可即爲道；自然變則聖
人之不得不然者，亦將隨而變。時會不同，則所以爲聖人者亦不同；故曰聖人學於衆人也。心
佛衆生，三無差別，聖人有依佗心，無自依心故。

四曰立夫。孟子曰：「先立乎其大者，則其小者弗能奪也」。譬彼水木，源遠則流長，本
固則枝茂矣。立夫莫先乎知類，其次知要。學記曰：「九年知類通達，強立而不反」。知類則
通，通則無礙，所謂廣沙斷而真如顯，徑路絕而風雲通也。知要則舉一綱而萬目張，解一卷而
衆篇明。洪範所謂「會其有極，歸其有極」；老子所謂「言有宗，事有君」是也。知類則一多
通於數，方圓通於形，剛柔通於性，喜怒通於情，無形骸物我之隔矣。知要則一葉落而知秋，
一燕來而必夏，角者吾知其爲牛，豎者吾知其爲馬，無顛倒錯誤之見矣。知類則不悖，知要則

不妄。藏於一隅，不足盡道；流連忘返，孰是知津？大本既立，體用全該，一現一切現，一盡一切盡，觸處無礙，左宜右有，頭頭是道，法法全彰矣。善夫王輔嗣之言曰：「物無妄然，必由其理。統之有宗，會之有元；故繁而不亂，衆而不惑。自統而尋之，物雖衆則知可以執一御也。由本以觀之，義雖博則知可以一名舉也。故處璇璣以觀大運，則天地之動，未足怪也；據會要以觀方來，則六合幅湊，未足多也。」

綜此四者，庶幾近道。尚同則取善於人，能容斯大；貴自則鞭辟向讓，不落常證；依佗則不障所知，唯變所適；立大則寧固拱極，據窻可吼矣。

四旨既達，試爲懸談。

第二章 哲學之定義

哲學一詞，源出希臘，斐羅索非，義為愛智。界說紛紜，廣狹異備，茲為方便，特以三科。

一 見

中國古代無哲學之名，而九流皆言道，至宋始言道學；太炎先生則名之曰見，以為慈嶺以南之典言也。其說本之荀卿；荀之言曰：「慎子有見於後，無見於先；老子有見於幽無見於信，墨子有見於齊無見於時；宋子有見於少無見於多」。（天論）又曰：「墨子蔽於用而不知文；宋子蔽於欲而不知得；慎子蔽於法而不知賢；申子蔽於勢而不知智；惠子蔽於辭而不知實；莊子蔽於天而不知人」。（解蔽）見者局於一隅，必有所蔽；譬人望月，僅見一面，不得觀其全圓也。詹姆士亦云：哲學家各有其見；且以此為本，適用各方。然往往執宇宙之一面，以概其全，則又不能無蔽也。意者其有所蔽，正因有所見耳。見無符驗，知一而不通類謂之蔽（佛家謂之倒見）；誠有所見，無所凝滯謂之智（佛家謂之正見）。故哲學實為吾人對宇宙與人生根本之「見」。然道者彼也，能道者此也。以有限之心智，窺無涯之宇宙，真理日新，

其出虛窮，則吾人之見，亦隨之流轉。「非彼無我，非我無所取」；相因相待，而有所見，去其所蔽，則近道矣。

二 第一義諦

世界一生滅門，於生滅中求證真如，則所謂真諦，即第一義諦者，尙矣。哲學者，即第一義諦也。斯賓塞兩名之曰第一原理(First Principle)。以其所探求者，爲理法界，本體界之究竟的，一致的，圓滿的真諦，故有別於立脚事法界，現象界之表面的，特殊的，局部的俗諦也。然此非謂哲學家不涉事法界，現象界，彼則從入之途與科學家異：以分析名相始，以排斥名相終；於差別中求無差別；於生滅中求無生滅；轉識成智，期證真如耳。茲分別言之：

究竟義 第一義諦係究竟義；亦即對於存者之本質的徹底的見解。譬如水，盪而爲波，凝而爲冰，沸而爲湯，波冰湯異相，盪凝沸異用；然其爲水之溼性則一。又如麻繩，正覺爲繩，幻覺爲蛇，不論真幻，俱屬現象；若論本質，究是一麻。然此僅就一事一物而言；若廣言之，則萬物森然，一言可舉，得其環中，可應無窮。釋氏有言：「從一青記之，以是青爲自相，以凡青爲其相，青同也。以凡青爲自相，以赤白黃紫爲其相，顯色同也。以顯色爲自相，以聲音味觸爲共相，色聚同也。以色聚爲自相，以受想行識爲共相，法同也」。無舉同故有自相，無舉異故有共相；此所以知木而不知林，知林而不知木，二者皆識也。佛稱香象渡河，盡源徹

底；異彼兔馬，僅涉中流。了究竟義，故應如是。

一致觀 第一義諦係一致觀，亦即對於存在之一貫的，綜合的觀照。；老子曰「抱一以爲天下式」；莊子曰：「舉莖與楹，厲與西施，恢愧悖怪，道通爲一」。夫體一分殊，無間天人，萬物芸芸，各歸其根。故森羅萬有中，寓根本之原理；對立狀態中，伏一致之傾向；紛擾現象中，隱一貫之法則。吾人心智，原其二性，分析綜合，兩用俱彰。外物雖渾然一體，不可分說；於吾人智慧，卻能深入物如，探究其同異。以此觀物，雖紛可解。莊子有言：「以道觀之，物無貴賤。以物觀之，自貴而相賤。以俗觀之，貴賤不在己。以差觀之，因其所大而大之，則萬物莫不大；因其所小而小之，則萬物莫不小。知天地之爲稊米也，知毫末之爲丘山也，則差覈視矣。以功觀之，因其所有而有之，則萬物莫不有；因其所無而無之，則萬物莫不無。知東西之相反而不可以相無，則功分足矣。以趣觀之，因其所然而然之，則萬物莫不然；因其所非而非之，則萬物莫不非。知堯桀之自然而相非，則趣操觀矣」。故自本而言之，則黃金與黑土齊觀，荆棘與薔薇競秀。糖類澱粉，纖維木素，乃至酒精等物，雖體態萬千，剛柔異狀，要爲分子組織與排列之不同，其爲炭水化合物則初無二致。然此亦僅就一類一族而言，若欲籠置萬有，徧該一切，則大而天體運行，小而電子顫動，乃至人事代謝，海陸升沉，寒暑來往，動植生長，亦無一不可以矛盾與合之法則說明之，乃知一切皆存在於反對與統一之永遠的前進中；互相對抗，互相吸引，互相補充，互相消長，以構成錯綜複雜的生命之網與絲毫。

式的宇宙體系焉。莊子曰：「得其所一而同焉」，此之謂也。

圓滿境 第一義諦係圓滿境，亦即對於存在之普遍的全體的察識，法周沙界，春滿人間：

故一勺海水知鹹味，一朵野花見天國，即小可以窺大也。由我之隱，自微之著；故一葉落而知秋，一燕來而必夏，即近可以推遠也。道無所不在；故莊生況以在螻蟻，在屎溺；禪家舉以乾屎橛，麻三斤。即境示人，理無凝滯，隨機觀化，漸近自然。此所以庭前柏子，寄初祖西來之意；川上逝波，發寶聖邊流之嘆也。一現一切現，鳶飛魚躍，上下與天地同流；一盡一切盡，點瓦爛舟，喜怒哀不入於胸次。中庸曰：「惟天下至誠，為能盡其性，能盡其性，則能盡人之性，能盡人之性，則能盡物之性。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」。人物之性，亦我之性；能盡之者，則知之無不明，而處之無不當。智周萬物而道濟天下，此聖人之所以不憂也。蒙公曰：「會天地萬物為自己者，其惟聖人乎！聖人無己，靡所不己」。是則成己即所以成物，成物乃所以成己。孔子曰：「己欲立而立人，己欲達而達人；墨子曰：「愛人不外己，己在所愛之中」。一成一切成，更何人我內外之分？知至於此，是謂滿證，合下用力，表裏洞然矣。喻如金與獅子，同時成立，一多相容，隱顯同時，金體獅相，攝入無礙。又如一室千燈，光光涉入，因陀帝網，珠珠相映，光影累現，重重無盡也。菩提婆之見龍猛菩薩也，鉢水泓然，投針窮底，彌滿無間，號為大智。圓滿之境，亦猶是也。真如法界，無所不攝，無所不周，無所不盡。

括此數義，哲學殆可稱為第一義諦也。

三 一切智智

哲學為一般的科學(General Science)，與特殊的科學(Special Science)對；亦即總體的智慧，與專門的知識殊科。但科學之真，藝術之美，政教之善，人類一切精神活動之最高產物，哲學莫不兼收並蓄，含英咀華，而一以貫之，自成體系。若以佛家術語表之，可稱為一切智智；以其所攝論者為究竟義，非過渡義；所觀察者為一致性，非特殊性；所成就者為圓滿境，非計執境也。

智有四境。一曰成所作智，即吾人生活累積之經驗，及科學因果之智識，所以指導行為，控御自然，成就顯業者也。二曰妙觀察智，能徧觀諸法之自起共相，事理無礙，所以應物示德，轉迷悟悟者也。三曰平等性智，具平等真如之性，泯萬彙差別之相，如老氏之「無名」，近莊生之「齊物」，自他不二，物心雙遣者也。四曰大圓鏡智，如大圓鏡，光明普照，物來順應，纖毫靡遺，天光雲影，人物山川，悉於中現，無勞一瞬，有為無為諸法，一切不相妨礙，此則無分別智之妙用，直證真如矣。莊生所謂「至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷」也。

斯賓塞爾嘗分世界為「可思議」與「不可思議」二者。「思議者，測施有方，規矩不逾，範

圍所及之事，用莫善之。範圍不能攝，思想所不到，不知所從來，烏得其究竟？則不特思議而特有不可思議。夫不可思議者，非神祕也。深隱連屬之根株，運轉密移之經歷，全體披露，洞鑿無遺，先此後此，正方異方，供彼取用，一奠萬年，人莫測所來，強而名之曰「智也」。（歌爾登無語）

總之，前二智爲常識及科學之能事；屬於思議世界，後二智則哲學之理想境界，殆所謂不可思議世界也。然達此四智，須歷：

五階段 一曰遺虛存實 卽遺去顛倒之妄見（偏計所執之虛妄），而存明確之正見（依他圓成之實有）。喻如黑夜見繩，妄以爲蛇，繩本非蛇，執認爲是。不悟蛇爲繩之假相，麻始爲繩之實體也。此爲「空有相對」之階段。

二曰捨濫留純 卽捨去「感覺之對象」（相分，屬境），而留「對象之概念」（見分，自證分，證自證分，屬心）。柏拉圖謂「個體可見不可思，概念可思不可見」。個體爲相分，概念爲見分；捨濫留純，卽捨去可見之個體，而留可思之概念。喻如捨去眼前具體之桃花（別相，現量），而留下心上抽象之桃花（總相，比量）。此爲「心境相對」之階段。

三曰攝末歸本 既捨境之雜，留心之純，更觀此心；自證分爲能變之體（識之體），卽本；相見二分爲從自證分變出之用（識之用），卽末，於是攝末而歸於心之本體。喻如人對紅花，紅之刺激與花之形態通過眼識，而構成紅花一概念，此是相見二分；至何以知其不妄，而

下一判斷，曰：「此是紅花」，或「此花是紅」，而信解此認識者，則自證分也。希臘斯多迦派學者有曰：「概念真妄，以何質定？答曰：合於對境事物，是則爲真；然其合於對境事物與否，以何方便而能自知？概念真者，當其起時，必有別一概念伴侶而起，爲直接之證明，是故概念真妄，不待外物證明」。此所稱對境，卽是相分；所稱概念，卽是見分；所稱別一概念伴侶而起，爲直接之證明者，卽是自證分；卽此直接證明之果，卽是證自證分。蓋見分之與自證分，其爲認識同，分位卽異，所謂「認識此認識」者，自證分也。此爲「體用相對」之階段。

四曰隱劣顯勝 心體有心王心所，心王（八識）爲能變之主，故勝；心所爲其從屬，故劣；心王爲識之自性，心所爲識之作用，今宜隱心所之劣，而顯心王之勝。蓋認識之起，由感覺（相當心所）提供材料，理智（相當心王）居中總持，構成概念。康德有言：「概念而無感覺，陷於空虛，感覺而無概念，便成盲目」。顯理智之勝，隱感覺之劣，方得真知。此爲「王所相對」之階段。

五曰這相證性 心王具有事相與理性；事相者，依他起性；理性者，圓成實性。事相爲一切因緣之假和合，似有非有，依他而起。理性爲超越吾人感覺之真如本體，僅能就其德用上，圓滿成就真實之義說明之，蓋真如本體，湛然常住，圓滿周徧於宇宙之間；一切衆生，莫不具此理性，但因幻妄之色心（依他起性），致生顛倒之夢想（徧計所執性），遂令湛寂之真如

體（圓成實性），隱覆而不現。今宜掃除偏計所執性，了悟萬有之依他起性，而返認圓成實之真如本體也。此爲「事理相對」之階段。

此五階段中，前四屬相，後一爲性。捨一切之現相，而返觀本體之識性，卽自粗淺之相對的觀念，漸次深進，而契合絕對的真如也。柏格森所謂「哲學之本務，當探心之本質，探生之動力，探劑化之真諦」者，是矣。蓋轉識成智，方能應物，隨緣悟入，不拘一門。上述四智五階段，雖爲唯識家用語；然借以說明哲學之一般，亦無不合也。要在學者之善領會耳。



第三章 哲學之內容

三分法

世之談哲學者，自希臘以趨，例以三分。古者道術未裂，分類未詳，故希臘人心目中之哲學，包涵三大部：

物理學 (Physics)

倫理學 (Ethics)

論理學 (Logic)

此其分項，與厥後所謂宇宙論，人生論，認識論者，名雖不同，範疇則一也。思想始於新疑，認識起自民生，故自外而內，自宇宙而人生，而內心，實哲學發展之自然趨向。

(一) 宇宙論在探究宇宙之原理，若復再分，則

1、研究「存在」之本體者為「本體論」(Ontology)。

2、研究世界之發展及歸趨者為「宇宙論」(Cosmology)。

(二) 人生論在探究人生之真諦，若復再分，則

一、研究人之心理過程者爲「心理學」(Psychology)。

二、研究人之行爲規範者爲「倫理學」(Ethics)。

(三)認識論在探究知識之本質，若復再分，則

一、研究思維與存在之關係者爲「認識論」(Epistemology)。

二、研究思維之形式及規範者爲「論理學」(Logic)。

二 廣狹科譜

上述三者，爲廣義的哲學；近代所稱狹義的哲學，則宇宙論避賢路於自然科學家，心理學宣告獨立，論理學別爲一科，研究人生價值之美學與倫理學二者，又有蔚爲大國之勢，則近代哲學所研究者，僅爲「思維與存在」之關係，即認識論之範圍耳。故有人直稱之爲「研究心(Mind)的科學」，則又未免失之過狹也。

科前廣狹，釐定範圍，可得一新結論曰。

哲學之目的，在究極上使吾人。

對於世界獲得更正確的理解；

對於思維獲得更謹嚴的方法；

對於人生獲得更合理的態度。

目的既明，則其內容，亦不外乎此矣。此三者相即不離，互爲鉤帶；蓋惟有正確的宇宙觀，始有合理的人生觀；亦惟有正確的方法論，始能獲得宇宙與人生之真理也。



第四章 哲學之方法

哲學爲求其美善之勝境，欲達此境，須有法門。所謂「渡河須用筏，到岸不須舡」是也。哲學是一種觀念形態，是人類理智活動之最高產物。必須「持之有故，言之成理」，以論證成就其勝義，所謂「走進見解，非跳進見解」也。因而其方法爲：

一 重解析重論證

理智爲主借助直覺。哲學之重解析，重論證，與普通所謂科學方法或態度，並無不同。惟因哲學爲全體觀，除範圍對象，分析名相，仰承理智外；其處理方法，有時可借助直覺或證悟，以達全般之認識。如孔子「逝川」之嘆，海拉克利特「涉流」之喻，赫胥黎比旋渦於世變，佛家喻心識如瀑流，要皆於眼前情景，證知真理，非完全利用解析及邏輯之理智方法，所能爲力。意者當時彼等之發此言，蓋深入於純粹之經驗世界，直下承當，豁然開朗，故能直探大字之闕歟？第恐無過去累積之概念爲之先，亦不能得此妙諦也。

學者又以時空可無限分割，初不知此僅爲人類理智作用之結果，藉以駕御物質助人活動者也；故其分割時空，只能及其形式與結果，而不能及其內在發展與全性（全體與總量）。理

智之所知，僅爲事物間之關係，初非其本身。且理智之特性，必將生物化作機械，運動化作靜止，全體化作部分，始能處理。故其所得，僅及其有關人類活動之助者；此外則非彼所注意；惟求其結果與起來，而不問其間之綿延與發展；惟求暫時的局部的理解，而不計其全體性與轉化性；惟藉割裂之解析法，化簡之抽象法，而不明綜合與辨證也。柏格森氏有言：

「理智由直覺凝固而成，故直覺實超乎理智。理智僅能觸及進化之已逝者，因而不能啓示生物之前程；僅能示人以零碎之形影，不能宣明生物之全性。……故直覺與理智，本相輔而協助，純恃理智，實有所不足。必綜合二者，始能窺全生物界之闕。」

「理智惟迴繞於生物之輪廓而不能入；能入其內而探其玄者，直覺而已。所謂直覺者，即超脫利害與能自省之本能也。」（張譯制化論）

純恃直覺，不能得事物之真相，純粹感覺不能構成概念故也。但經理智分析所得之事物概念，往往不能明事物發展之真性，只得其外似之輪廓，必須以直覺深入物之究竟與動力中，以濟其窮焉。理智與直覺二者之綜合，實爲哲學方法之不二法門，此其與科學間而又異者也。

二 重批判重綜合

「惟邪顯正融會貫通」批判與綜合，實爲哲學之根本精神。然僅知批判而不知綜合，則陷於思想上之無政府主義；僅知綜合而不知批判，則陷於思想上之機會主義。蓋批判非「排他」，

非「獨斷」，必得失並舉，吻心雙遣，依佗而去偏計，倚闢而攻異端，始可收從邪立正之效，不作一往偏至之論也。綜合非「妥協」，非「折衷」，必觀其會通，一以貫之，而後乃可盡天下之事相，而無所執礙，知二律之相背而存「兩行」之說也。朱子語類有曰：

「會通謂物之節角交加處，蓋謂如人身之有關節，爲筋脈活動之樞紐；又喻如水之衆流匯合而爲江河，雖千支萬派，俱入於海，此所謂會通也。」

近代哲人，惟康德爲知「批判」；故對經驗理性二派，兩存其說，咸悟兼用，而以理性實踐二批判，立其大本（理性批判近「良知」，實踐批判則「致良知」。所謂「知至至之知終終之」也）。惟黑智兒爲知「綜合」；故以絕對理性，說明宇宙，歷史及思維之一般發展，而通以辨證的理解焉。黑智兒謂世界爲絕對理性之自己表現，自己發展，不執名相，要爲勝義，實於一往偏至之機械唯物論者遠矣。

柏格森之哲學（其創化論實近所謂「流轉真如」），每借助直覺，以補理智之不足，所見爲多。我國唐宋時之禪宗，則專以轉語契機，隨境頓悟爲主，蓋思想方法與人生態度已合而爲一矣。一喝可概空有，一舉可示總別，此雖可爲上根人說法，難以喻衆；又非接待大衆之方便也。佛家惟法相宗最重思想方法，先之以解析論證，繼之以批判綜合而顯中道，所謂轉有漏之八識，成無漏之四智，初步爲唯識（分析名相），次步爲唯智（排斥名相，證之法性），最後證真如也。不滯其跡，而師其意，則佛家之方法論，色心並舉，空有雙證，不落邊見，不圍名

言，斯真治哲學者之不二法門歟！

清涼觀答唐順宗心要云：語證則不可示人，說理則非證不瞭。證者方是真知，證後所說之理，方是實理。不然只是揣量卜度，妄生分別，如盲人摸象，各說一端，似則似，是則不是矣。故僅知解析而不體認，僅執名相而不悟理，則仍無一毫受用處。善夫賢者之言曰：「微言滯於心首，轉爲緣慮之場；實際居於目前，翻成名相之境」，莊言「道不可得」，佛謂「法尚應捨」。得意忘言，過河捨筏，豈可執一言而爲法，以凡情支解聖量乎？歐陽竟無氏有言：「佛之真趣唯一，是無餘涅槃，法門則八萬四千，自發心以至正覺，節節境界，節節行持，節節殊異，而非以一法門概也。」易言之，真理唯一，而所入多門，所見異所，亦非以一隅蔽也。知此則一切儒墨是非，朱陸異同，漢宋之辨，今古之爭，乃至唯心唯物，一往徧至，東方西方，文化異論，皆局而不通，專己守殘之過也。近人馬一浮氏亦云，「知抑揚只係臨時對治，不妨互許。掃蕩則當下廓然，建立則異同宛爾。門庭雖別，一性無差。不一不異，所以名如；有疏有親，在其自得。一壞一切壞，一成一切成，但絕勝心，別無至道」。斯爲勝論矣。哲學之方法，一言以蔽之，曰：以解析名相始，以排斥名相終；以差別智入，以無差別智出；以知知，亦以不知知也。

本論卷二

出而大吼。故其學之成，法門無盡，而宗趣唯一。遂此則萬變不離其宗矣。

孔子言「仁」，荀子言「義」，墨家「尚同」，莊生「齊物」，皆彼宗趣所在，統攝一切；至若忠恕之事，義利之辨，登愛非攻之說，逍遙自然之譚，則又無一不從彼演出，大暢厥旨者也。

時代精神亦然：古希臘悲劇作家抉出人類之「運命」，莎士比亞獨探人生之「情欲」，饒德高調「智慧」，拜倫讚頌「自由」，黑智兒揭櫫「理性之發展」，馬克思揚言「物力之變革」。要此一時代磅礴之精神，與夫思潮之伏流，人心之所趨向，莫之或遏；不探其本，難覘消息矣。

國父對東西文化之態度 國父之三民主義，為一偉大思想體系，分則為三種主義，合則為一貫理想。故國父嘗謂「三民主義是一貫的」。明其有一貫之道，非割裂之一民主義或二民主義，亦非三個獨立主義，各不相涉，各行其是者也。國父鑒於辛亥革命之不徹底，三民主義之未實現，皆由黨員及國人，未明革命理論之故，知之不深斯行之不篤，乃揭櫫「知難行易」之說，以為攻心之奮鬥，而奠定心理建設之初基焉。顧於哲學上極深研幾之最高原則，則當待後人本其意以探得之。

五四以後，新興學說，如潮湧入，舊學既殲化，科學復落後，憂時之士，每有抑揚，易成偏計，如扶醉人，東西傾倒，文化之分野，幾類此矣。驚新者昧於傳統文化之歷史性，若阿爾

卓斯山之高壓，縱有大力未可夜半負之而趨；國魂鑄性，豈可輕銷？且歷史存在，必有其合理者矣。篤舊者膠執成性，怯於日新，不悟窮變通久之理，不知損益因時之宜，二者皆贖，往而不返。國父肝衛時變，獨抒偉論，以恢復民族奮道德，吸收西學新潮流，為文化建設之根本。所謂「從根救起」，「迎頭趕上」之論是。斯實二十世紀「批判」與「綜合」時代之課題，要求我輩解答者也。惜當時國人，方各隔所見，東西文化，未窺其圓，對此偉大之指示，未作懇切之接受，而所謂新文化運動，遂失其抉擇之作用與創造之機能焉。

二 戴季陶氏見解

追戴季陶氏「三民主義之哲學的基礎」一書出，而論者大譁，以為將孫先生昇入孔廟矣。平心而論，此書在當時言論龐雜道術分裂之際，獨能為知更之鳥，叫喚之雞，力排衆議，自抒卓見，為中國文化作一根本之理解，為三民主義立一極深研幾之基礎，提出民生哲學之系統，不可謂非愛國之士，其言或猶有未盡，大體固甚精確。

能所之分 戴氏有曰：

「先生的思想，可以分為「能作」與「所作」的兩個部分。能作的部分，是繼承古代中國正統的倫理思想。所作的部分，是由現代世界的經濟組織，國家組織，國際關係，種種制度上看，創制出的新理論。因為世界的狀況不同，所以能作的理論，雖然繼承古

人、而他的實際，合古今不能盡同。我們看到先生的思想，在能作的方面，繼承中國古代的倫理思想，這一點，我們就可以曉得，先生的確是中國民族文化的結晶，是中國繼往開來的聖哲。我們看到他在所作的方面，全部是從改革現代世界的經濟組織，國家組織，國際關係上着眼，創造最新的理論和實際方略，就可以曉得，先生的確是現代世界文化陶融而來的革命導師，是全世界被壓迫民衆的救主。

將國父全部思想分爲「能作」與「所作」兩範圍，而謂「能作」的力量爲一切所作的基礎。先生在能作的方面不創作，在所作的方面努力創作，實爲戴氏卓見之一。

民生本體與仁愛基礎說 其次，指出「民生」爲國父所領導國民革命之最初動與最後目的，而引「國父」我是爲了實行民生主義而革命的，如果不要民生主義，就不是革命」之言爲證。其言曰：

「民生主義，實是三民主義的本體。三民主義並不是三個部分，就本體上看，只有一個民生主義。就方法上看，才有民族民權民生三個主義。」

同時，指出「民生是歷史的中心，仁愛是民生的基礎」，爲「國父民生哲學的三大原則，而高調東方文化之精神。其言曰：

「先生認爲中國古代的倫理哲學和政治哲學，是全世界文明史上最有價值的人類精神文化的結晶。要求全人類的真正解放，必須要以中國固有的仁愛思想爲道德基礎；把一切

科學的文化，都建設在這一種仁愛的道德基礎上面，然後世界人類，才能得到真正的和平，而文明的進化，也才有真實的意義。」

「革命的意義，是利他的不是利己的。革命的動機，是由於一種利他的道德心，不是由於利己心。……在社會的缺陷暴露的時代，利他的性格，越是充分，革命的價值，越是偉大。所以仁愛是革命道德的基礎。革命家的努力，完全是為知仁而努力的。如果沒有完美的知識，去陶融仁愛的感情，這一種仁愛的感情，便不能充分的發展。並且有時做也會向錯誤的方面發展。具備了這一個文化的仁愛性，便要有堅強的意志實行他，潛而未發的道德，是沒有道德的價值的。……在現代這樣以利己的個人主義為中心的資本主義跋扈的世界中，我們的仁愛要如何應用才是真的呢？就是處處要以愛最受痛苦的農夫工人，和沒有工作的失業者為目的。要能夠愛他們，才是仁愛，不能夠愛最大多數受痛苦的平民，就是不仁，不仁就是反革命。所以說「既不能反對帝國主義，又不能為農夫工人謀利益，在革命的中國國民黨裏，就要以紀律來制裁他。」這一個制裁的紀律，是從仁愛的道德律產生出來，並不是從階級道德律產生出來，尤其不是從利益的道德律產生出來的。」

國父繼承中國傳統之文化 最後，戴氏分析 國父革命理論之系統，得一結論曰：

「中山先生的思想，完全是中國的正統思想，就是繼承堯舜以至孔孟而中絕的仁義道德。」

的思想。在這一點，我們可承認中山先生是二千年以來中絕的中國道統文化的復活。去年有一個俄國的革命家，去廣東問先生，「你的革命思想基礎是甚麼？」先生答復他說：「中國有一個正統的道德思想，是堯、舜、禹、湯、文、武、周公，至孔子而絕。我的思想，就是繼承這一個正統思想，來發揚光大的。」那人不明白，再又問先生，先生仍舊把這一句話來答覆。我們就這一段話，就看得出先生的抱負，同時也就可以認得清楚，先生的國民革命是立脚在中國國民文化的復興上面，是中國國民創作者的復活。是要把中國文化之世界的價值，高調起來，為世界大同的基礎。」

所以我們可以完全承認，中山先生這一個繼承中國正統思想，復興中國固有道德文化的覺悟，的確是二千年來中國文化創造史上的異彩。二千年來，許多咬文嚼字的腐儒，一切似是而非的曾孔的論辯，爭道統的混戰，在中山先生創國的青天白日朗照之下，完全失了存在的意義。他們那些沒有建國經綸的空談性理，沒有實際效用的偷閒文學，那才真是失了創造文化能力的中國人的供狀。離卻發明和工作，沒有文化的發生；離卻食、衣、住、行、育、樂、的民生享受，沒有文化的本體；離卻社會連帶的責任，沒有文化的認識；離卻智仁勇的德性，和貫徹智仁勇德性的至誠，沒有創造文化的能力。中山先生所以為中國正統思想的繼承者的意義在此，所以為新國民文化的創造者的意義，也是在此。

於是樹立民生哲學系統表，而爲之說曰：

「天下之達道三，民族也，民權也，民生也，所以行之者三，智仁勇也。智仁勇者，天下之達德也，所以行之者一也。一者何，誠也。誠也者，擇善而固執之者也。」

民生哲學之發掘人與組織者，戴氏當首膺其選矣！

三 胡展堂氏見解

攻勢的三民主義連環性論 其次，有胡展堂氏之三民主義連環性論，謂世界反革命勢力有三，一曰軍國主義，二曰寡頭政治或虛偽之民主政治，三曰資本主義。總之爲帝國主義。世界革命之目標，分爲各民族平等之生存，總爲求世界大同之實現；必須打破此三大反革命勢力或其總結品之帝國主義，始能奠厥新基。而三民主義實一對準一切反革命勢力而予以迎頭痛擊之精神武器也。胡氏有曰：

「三民主義是近代幾百年來革命的總結品：一方面帝國主義在那兒發育成長，一方面革命的各種理論和趨勢就發育起來，經過孫中山先生的慎思明辨和博學篤行的努力，遂成爲一個完全無缺的革命主義的大系統。帝國主義在五百年前發跡，到十九世紀大告成功；近代革命在三百年前發跡，到今日二十世紀，事實上則各國的革命都受了阻礙，思想上獨在中國經中山先生集了大成，樹立了一個三民主義；在思想上集了大成的三民主義。」

「開」，使二十世紀在將來的歷史上爲三民主義革命開展的新世紀，而二十世紀的世界爲三民主義的世界。」

其言甚壯。

民族福利本位之文化觀 又指出東西文化之異同，而以「三民主義的革命，在於打進帝國主義的營壘，將它個人主義這一個核心革去，另換一個以民族福利爲出發點的核心，從新建造革命的文化起來」。其言曰：

「這個人主義，簡直是西方幾千年文化的老根，要西方拔掉它的老根，另換新種子，不是容易辦得到的；只有東方，自從它的文化發生以來，都是壓制個人主義，倡重社會道德，纔有培植文化新種子的資格。東方近幾十年稱讚西方，要是稱讚它的物質文明，還有可說，若論它的文化基礎，則它那種鐵骨森然的個人主義，實我們東方素所鄙棄的。孫中山先生說，西方行霸道，東方行王道，霸道本於武力，王道本於自然，這已指明東西文化之大較」。胡氏於強調東方文化之精神後，乃爲國父思想全體系作一結論曰：

「千言萬語，也許總不抵下面這個總意思：人是社會的生存努力的基礎，總須得從博愛起點，經由三民主義的各個和總合的途徑，而底於大同世界。本來，民族主義，民權主義，民生主義這三個東西，與其說是思想，莫如說是力量。因爲由互古以及無窮的將

來，這三個力量實在是人羣歷史的發動者。孫中山先生在人類文化上所佔一個中心的地位，就是在於首先發見這三個力量是推進人羣歷史的力量，而總名之曰進化的重心，更由發現這三個力量而定出一個經由此三個力量連環紐結的總計劃，去指示人們向世界大同的目的大踏步前進。

所論蓋着重世界史立場，以說明三民主義之時代性，其連環性論，雖與戴氏「民生為本體」之說稍異，然高調東方文化，反對個人主義，以博愛及民族福利為一切尺度，則又與戴氏相同，終歸宿於國父之民生哲學也。其時唯物論甚盛，一切思想尺度，惟此是依；胡戴兩氏，欲為拔本塞源之計，故揭發國父之民生哲學及歷史哲學，而予以體系化，冀幸世之一悟，不類倒於一往之見耳。

四 總裁見解

國父遺教總判斷 總裁總括諸說，直下承當，為國父遺教下一總判斷曰：

「研究孫中山主義的人，應該知道……先生的三民主義原理，全部包括在民生主義之內，其全部著作，可總名之曰『民生哲學』。又曰：『總理的學術，乃擷取融合古今中外學術的精華，而發明三民主義。以民生為中心來解決一切問題，所謂『民生為歷史的中心』，就是全部三民主義最基本的原理。……簡單一點說，革命的中心目的，即在民

生。……我們無論在政治、經濟、教育、文化、軍事那一方面之一切努力，都應該以民生爲主要目標。全三民主義，雖分爲民族民權民生三部分，最後實在都可歸納於「民生」。（總裁言論：總理遺教第五講）

民生哲學之精蘊 又以簡易之詞句統攝民生哲學之精蘊曰：「生活之目的，在增進人類全體之生活，生命之意義，在創造宇宙環起之生命」。

易言之：前者在無限擴大生活之圈，後者在永遠繼續生命之流也。

至是，民生哲學之內容及確定性，已更無疑義。

惟詳盡明確例證然之民生哲學，近今尙未有專書出版。此外有陳立夫氏之唯生論上卷，以物理學及生物學等律令，解釋生之原理，復與古代之八卦五行諸說相印證，左右逢源每多獨到之見。姜琦氏之民生哲學與沈戰建團一書，略參杜威氏之教育學說立論，亦有可觀。

此課題之提出，實爲民族文化復興時代一大事因緣，繼往開來，內聖外王，惟此是寶，發揚闡述，固後學之責也。

第六章 民生哲學之時代意義

一 民生問題之歷史性

人類自脫離動物王國而獨立，即創造其自己歷史；於是，由向自然討取生活資料，而參加勞動之過程，因而進入特定之生產關係。以其為社會之動物，故需組織；以其為製造工具之動物，故能生產。然生前日繁，供應有限，欲而不物，爭奪以起。生生不已，終於未濟；飲食與服，旋復無窮。是民生問題，自古已然矣。

古稱何奴以殺戮為耕作，春秋有取禾取田之記載，是知古代戰爭，皆為解決經濟矛盾（亦即民生問題）而起。然是時馴宇初拓，餘地尚多，人口未密，移動猶易。歷史上一治一亂，土地所有權時得時失，人口問題與經濟矛盾，皆得暫時的解決，與局部的安定；民生問題尚未顯十分嚴重之境也。

二 近代資本文明之病態

自產業革命後，資本主義興；社會經濟之矛盾，遂日益深刻，而民生問題之解決，益成爲

時代之課題。顯資本主義初興時，原為解救桎梏於封建制度下垂死之經濟體系，故顯為進步之制度。第當其擴大再生產，合併手工業，而造成失業羣，孱弱病，生產人於無政府狀態，財富累積於少數人之手，資本家復以政治法律，固其優越之權，不均不平之甚，殆莫此逾。生產力顯呈驚人之進步，而一般社會之貧困愈甚。此其矛盾，在外為自由競爭而至獨佔，在內為階級對立而至革命。國際間則為分割殖民地及獨占市場，而起帝國主義掠奪之戰爭。流血百萬，彼仆此興，經濟之內在矛盾，依舊未解；民生之根本問題，遂行提出。近代社會主義思想之萌芽，改造理論之發起，足觀消息矣。

政治經濟方面 資本主義發展至最後階段，厥為帝國主義，而其根柢實為個人主義之猖獗。就政治經濟方面觀之，則為窮兵黷武之軍國主義與虛偽之民主政治或獨斷之寡頭政治；對內榨取勞動大眾，對外侵凌弱小民族，殖民之死地而自固其統治。今日全世界二分之一土地與人口，已受歐洲及日本帝國主義之支配，而金融產業，無不受彼輩圍指而氣促。自一九三〇年大恐慌起迄第二次世界大戰爆發為止，全世界皆已入戰神肆虐之掌中，而食資本主義罪惡之果矣。

總之，資本主義發展之結果，其特徵為：一曰生產過剩，二曰分配不均，三曰資本家專制。財富愈龐大，資本愈集中，生產者與消費者之關係，蓋成畸形之發展，因而不斷製造貧困，製造失業，製造恐慌，製造革命；戰爭進行愈迅速化，普遍化，殘暴化。資本主義之「有

機發展」時代，遂轉入「自我批判」之時代矣。

一般社會與人心 若以其投射於一般社會與人心者言之，則為：

(一)拜金主義之瘋狂 拜物教之復活，多金爲上，奉侍瑪門，勝於上帝。大學教育於一二大資本家之手，宗教且爲「利潤」而存在矣。(辛克萊有一「進步」及「宗教的利責，涉及此處頗多，可供參考。)

(二)個人觀念之強烈 國家對於人民職業既無保障之能力，對於經濟活動又無管轄法。個人離鄉別井，出外謀生，一切惟賴機遇，自求多福，家庭社會間之連鎖斷矣。

(三)投機心理之普遍 交易所買賣空空手段之一般化，政治社交，皆受其傳染，信實，不復爲世人所重。

(四)機械文明之畸重 卓別林「摩登時代」之諷刺，可見一斑。產業合理化之結果，一休傳送帶」之使用，幾使勞動者無片刻之休閒與思索之餘地，終日役役，受制機械，無復獨立自主之意識矣。

(五)官能享樂之追尋 恢復疲勞，追求刺激，幾爲現代都市人之通性，而工人階級之酒，要亦一例。文學、音樂、跳舞、電影各部門之色情化及錯綜複雜，皆此種享樂主義之結晶也。名小說「魯森堡之一夜」喻人生如葡萄，農圃尚青澀，近于正甜酸，傍晚則酸矣。一大人若夢，爲歡幾何」之感，可以想見。

物質生活與一般文化 若就一般生活與文化言之，則在此百年內，經濟方面之進步，誠為空前。人類之思想曾以可驚方式，使諸自然力為其服務，蒸汽與電已成為吾人勤勞不息之奴隸，其所發動之機器力，已超過人類全體之體力；空前之交通進步已打破一切時間與空間之限制，世界各地自然產物與人工製造品均能暢流；商人已成為國際文化之最初溝通者，而貨幣亦幾成無聲之世界語矣。

物質生活之進步固矣，然世間最貧苦之人，是否在此時代已由其困窘之壓迫及壓迫之可能而解放？生產力之驚人發達，抑亦嘗為一切人生產其必需之物品乎？羣衆物質上與精神上之痛苦，今日是否已成昨之陰影？人類所蘊藏之諸高尚能力，今日是否不復為困苦或困苦之恐怖而致退嬰或墮落？

嘗謂社會人心，互為激盪，生民苦樂，息息相關。資本主義至於今日，已屆自掘墳墓自啟喪鐘之日，而與之相應之文化，亦隨以糜爛流毒。學術體系，支離破碎，不復能自圓其說，徒為歷史進化之阻力。哲學已逃避現實而老死於概念；社會學不敢正視事變之因果；科學家且被驅使為殺人兇器之發明；文藝益趨於頹廢享樂，期以感覺之色香，刺激神經之末梢。不知「集體」，不信「自力」，不重「奮鬥」，此其今日沒落文化之遺弊也。

達馬士克之暴露 德國近代土地改革運動大師達馬士克，曾在其有名之「土地改革論」中，以生動之筆，提出「進步與貧困」之問題，促人深省。論「工廠中之母性」，則曰：

「工廠中已婚之女工，必須息忽其家事，或必須摧殘其身體；彼等既不能為良妻，亦不得復為賢母。此種家庭之營養，必為最惡劣者，亦可想見。所察調者只限於最快之食物。丈夫被迫而入餐館！兒童又將如何？」

「兒童販賣，兒童贈送，養成乞丐，殘廢，飢餓，虐待，欺騙，——且絕非偶然之一二事件——為吾人今日「兒童世紀」大言不漸中之經濟結果。……學校與生活對兒童所教之家庭幸福，母性溫柔等，對此種兒童實等於神話與欺騙耳。」

「德國之母性，因生活困難而被壓迫進工廠勞動，其兒童則被壓迫而飲「安眠茶」，以增加其死亡率，或飲以童年不能抵抗而致衰弱之燒酒。」

「古代傳說，為母者為避免災難，常以其子女犧牲於「莫魯赫神」之火祭中（按 Moloch 為閃族神，信奉者以人身為祭，尤以初生嬰兒為供祀者為多），吾人早已震驚而不復為矣。然今日何如！上帝之廟宇遍及各地，人類方且大聲稱揚其文化與人道；然而仍不免以可怕的方式強迫多數婦女作此種兒童之犧牲！」

其言沉痛已極。論「兒童與住宅」，則曰：

「Paris 地方國民小學教員某，曾於一九〇九年在「土地改革年鑑」中，報告關於該校學生睡眠情形，謂六十個學生中有自己床鋪者僅有十四人，其中九人則在孤兒院中。意者「今日德國兒童必須先成為孤兒，而後能享受夜間睡眠之幸福乎？」

「Catholicity」城之教員某，曾在通俗之「土地改革」半月刊上報告一九一一年在宗教課程中所見初級學生之情形。當其講至聖經申東方三聖君之歷史時，曾問學生，帝王之富麗應為何等？即有一面色灰白之六歲學生作答曰：「帝王所居之處，大概都有一個床罷？」

此其言之沉痛宛轉，又何如也？至論近代拜金主義下「藝術與文學」之影響，其言尤深切可味：

「吾人之文化進步雖爲人所自豪，但每一觀察多數國民之實際生活情形，即可證知爲最需要之物價而作之鬥爭如何嚴重？最寶貴之體力與精神盡被消耗於此中。較少數人之收入多於其直接生活所必需者，亦處於饑寒貧困惡星之下。羣衆貧困實爲每個人之刺激，使其努力於金錢之獲取！蓋在此無情的生存競爭之中，凡失敗者即爲最大不幸者；男子之光榮，女子之貞潔，兒童之幸福，亦將隨之而毀滅。」

「羣衆貧困對此貧困之恐怖，使培養藝術之餘地，自然減少。詩人，畫家，彫刻家，塑像家，莫不訴苦，在此不安全而摧殘人生之時代，豈復有從事於純藝術之收集者？縱有寥寥少數人曾以某種方式而致富者，在劇院與音樂會中指揮如意，亦爲圖畫彫刻塑像之購買者或定做人，然不足補償缺乏藝術性與高尚性之羣衆損失也。況彼因生存競爭而疲憊，或在失業中而承繼或博取財富之人，其所要求於藝術者爲刺激與麻醉，遠非美與

善，深則與偉大乎？

最後，達氏乃談資本主義下之「社會問題」為現代之「惡魔」焉：

「吾人知希臘有一關於「惡魔」之神話。惡魔在光輝之七門 Thebes 大道路邊，予經由此路者以問題，令其答覆。凡不能答覆其問題者，即被其擊殺。每一民族之社會問題，即守候於其生存大道之旁。

希臘以藝術與哲學答此問題，而不能解答奴隸制度與斯巴達「田奴階級」(Hoplodermis)，因此而滅亡。

羅馬以武力與法律答此問題，而其市民與農民墮落為無產者，既無麵包又無遊戲，於是羅馬被判死刑。

吾人之時代亦然。非常的技術進步，已改造人與人、羣與羣間之關係，社會問題之惡魔，乃出現於每一民族生存大道之旁。凡不能解答此問題之民族，終須沒落。凡能答覆此問題者，最高目標之大道即為之而開成。

此點已為今日所認識矣。予吾人時代以明徵者，即社會問題。在羣情洶湧之民衆大會中，在優閒安然之學者齊齋中，在公堂輝煌之政治家大廳中，在貧苦同墮之農村酒寮中，到處為此答案而努力。凡能參加此答案之尋求者，即為貢獻最大之人。

(以上略節張不介譯土地改革論導言)

三 樂利主義與社會主義

憂世之士，蒿目時艱，各思以道易天下。現代樂利主義及各派社會主義，理論雖有異同，而其最後目的，在樹立人生真正信仰，解救大衆生活，而謀一合理之社會經濟度制，以爲地上樂園之建設，則初無二致。若就廣義言之，凡此皆民生哲學之主要內容與淵源所自也。

最大多數最大幸福 現代樂利主義，蓋繼承希臘「人爲萬物尺度」之現世精神，及文藝復興時代之「人本主義」而來。赫哲生(Hutcheson)首揭「最大多數最大幸福」之旨，邊沁則以幸福快樂爲人類生活目的，最大多數最大幸福如爲善之標準。穆勒更恢弘其說，以自愛愛他，爲人類特質，而爲最大多數幸福努力，個人幸福卽在其中。此卽墨子「愛人已任所愛之中」，「愛相交相利」之說也。斯賓塞則所謂「爲人爲己，義雖相滅，勢必兩存」，是矣。故一種社會制度，應盡其使個人幸福與全體幸福調和，方稱美好。在世界未臻完善時期之前，犧牲自己幸福，促進大衆幸福，實爲人類最高之美德。此蓋近代自由主義之精華，與民主政治，平權思想息息相通者也。願樂利主義之估計快樂，每以自能之滿足爲標準，不免偏於個人主義；而對於資本主義，亦仍取維持態度；惟最大多數最大幸福之說，斯爲篤論耳。

各盡所能各取所需 至社會主義思想，約可分爲「空想的」與「科學的」兩種，前者偏於感情，一以主觀理想爲憑，求局部之試驗，若十八世紀奧文，傅立葉之徒是矣。後者則憑克思

據是也。依據歷史之發展，判斷資本主義之必敗，而冀以無產階級奪取政權促其成。主張廢止工限制，公有生產手段，由一人皆勞動，各取其值」，至「各盡所能，各取所需」，至是無階級、無國家矣。二者皆從根本上反對資本制度之存在，而後者則主張直接行動，政治與經濟鬥爭並重。蘇俄革命蓋繼承馬克思主義之傳統而展開，實為社會主義中之巨擘。辯證法，唯物觀，集體主義，階級鬥爭與專政，皆其「批判的武器」與「武器的批判」也。社會主義亦因各國情形不同而異其趣，在蘇聯既發展為列寧主義，在法國則演為工團主義，在英國則演為費邊主義，在德國則為社會民主主義；就中惟在蘇聯得實現社會主義制度之一部耳。

四 二者對於民生哲學之影響

此二種思想，於國父之民生哲學，皆有其影響，而以後者為尤顯。

按本黨源一勞永逸 國父「民權發刊詞」有曰：

「予維歐美之進化，凡以三大主義，曰民族，曰民權，曰民生。羅馬之亡，民族主義興，而歐美各國以獨立。十八世紀之末，十九世紀之初，則民權主義起。專制仆而立憲政體植焉。繼政治問題之後，則民生主義躍躍然動。二十世紀不得不為民生主義之擅場時代也。……吾國治民生主義者發達最先，觀歐美社會之禍害於未萌，誠可奉政治革命，社會革命，畢其功於一役，遠視歐美，彼且瞠乎後也」。

此按本黨源，一勞永逸之見解，國父蓋於倫敦脫險後，暫留歐洲時所得者。自謂「所見所聞，殊多心得。始知徒致國家富強民權發達為歐洲列強者，猶未登斯民於極樂之鄉也。予欲為一勞永逸之計，乃採取民生主義，以與民族民權問題同時解決」。（孫文學說）又曰：

「社會黨所以提倡民生主義，就是因貧富不均，想要設法挽救，這種人日異月盛，遂變為一種很繁博的科學。凡有見識的人，皆知社會革命歐美是決不能免的。將來中國要到這步田地，纔去講民生主義，已經很遲了。中國今日，如果實行民生主義，總較歐美易得許多；因為社會問題是文明進步所致，文明程度不高，社會問題也就不大。我們這回革命，不但要做國民的國家，而且要做社會的國家。我們做事，要在人前，不落人後。這社會革命的事業，定為文明各國將來所取法的了」（三民主義與中國民族之前途）。又曰：

「民生主義之關係國民生活至重，非絕對不可。使大多數人享大學福，非民生主義不可」（提倡國家社會主義）。

「今之反對社會革命者，謂中國之當急者，乃政治問題，至社會問題，則相去尚遠。為此言者，其淺見之徒，不足與言治也。諸君祇知今日社會補苴罅漏之政策，為應於社會問題而起，而不悟借歐美早百年注意社會問題，則今日補苴罅漏之政策，可不發生。甚矣，其疏陋也」（社會革命之正道）。

和平手段以達目的。國父之重視社會問題之預治與「塞經濟革命之源」，既如上述，觀其所採用達到此目的之手段，則與直接行動派或勞力奪取派異。其言曰：

「英美諸國因文詞進步，工商業已發達，故社會革命難。中國文明未進步，工商業未發達，故社會革命易。英美諸國資本家已出，障礙物已多，排而去之故。中國資本家未出，障礙物未生，因而行之故。然行之之法如何？今試一問：社會革命同須用武力乎？兄弟敢斷然答曰：英美諸國，社會革命或須用武力，而中國社會革命，則不必用武力。所以剛繼說：美國國社會革命難，中國社會革命易，亦是爲此。」（民生主義與社會革命）。

國父於民生主義中提出「節制資本」，「平均地權」二大綱領，以爲實現社會革命之手段，皆此意也。

觀上所引，吾人當知國父受近代樂利主義與社會主義之影響爲何如矣。而其高瞻遠矚人類進化之歷史，發爲拔本塞源防微杜漸之預見，處處關心國利民福，又不主張在中國用武力實行社會革命，要皆折衷二說，而出以最高的綜合，自出樞杵者也。

國

民生主義與社會革命

國父民生主義與社會革命

國父民生主義與社會革命

第七章 民生哲學之歷史淵源

國父嘗謂：「余之謀中國革命，其所持主義，有因襲吾國固有之思想者，有規摹歐洲之學說事蹟者，有吾所獨見而創獲者」。（中國之革命）。又於民國十年，在桂林答第三國際代表馬林之問，謂「中國有一個道統，自堯舜禹湯文武周公孔子相繼不絕，我的思想基礎就是繼承這個正統思想，來發揚光大」。

偉大哲人，決不諱言影響。因受人影響愈大，則其學說所代表之論域愈廣，愈見其為衆人之所欲言也。民生哲學之受中國傳統文化之影響，可於左列諸端見之。

一 宇宙論之根據

中國古代宇宙論，可以「生生不已」，「變動不居」，「矛盾和合」三概念義之。

生生不已 宇宙萬有，始源於一本，終分爲萬殊。因實力之交推，陰陽之鼓盪，剛柔相擊，奇偶相生，時位錯綜，日新月異。易老之說，皆證此義。故曰：

「一陰一陽之謂道。繼之者善也，成之者性也。顯諸仁，藏諸用。生生之謂易。陰陽不測之謂神」。（易繫辭上傳）

「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以爲和」（老子）
 「天地之大德曰生」；故孔子曰：「天何言哉！四時行焉，百物生焉。天何言哉！」顯諸
 仁，則「萬物並育而不相害，道並行而不相悖」；藏諸用，則「君子之道，造端乎夫婦，及其
 至也，察乎天地」。萬物絪縕，繼善成性，微妙錯綜，至不可測，則達神之境界，所謂「不可
 思議」是也。

生生之道，就全體說，爲萬物化育，品類咸亨；就個體說，則自生自成，各正性命。差別
 觀之，若有離具「生住異滅」諸相，自本觀之，則宇宙爲一大動體，窮通變化，顯隱著微，動
 而愈出，不知所窮。在此生生不已，流行不息之過程中，萬彙衆生，莫不極盡爭妍鬥奇之能
 事，各爲生存而努力。鳶飛魚躍，上下同流；鶴歷鷓目，所適異性。代代相續，類類蕃衍；使
 幼初之聲，至今而不壞；瓜豆之種，發生而不爽。此則生生之大用，不已之歷程，萬物莫不參
 加其活動，成就其使命，各遂其生，各得其所者也。

變動不居 「萬物流轉」一概念，幾爲東西哲人所同具。而我國古代哲學，於此語焉特
 詳。孔子「道川」之嘆，老氏「橐籥」之喻，莊生之「日夜相代」，列子之「密移暗覺」，固
 無論矣。「易」之一書，幾專釋此義。曰：「道有變動」，曰「一闔一闢謂之變」，曰「剛柔
 相推而生變化」，曰「易窮則變，變則通」，曰「變而通之以盡利」，曰「變動不居，周流六
 虛，上下無常，不可爲典要，唯變所適」。言變，可謂詳盡矣。八卦之推演，六十四卦三百八

十四爻之相生，無不於「變易」焉一語盡之。

乾元恆動，故以龍爲動力之象徵，「天行健」，故「君子以自強不息」。蓋宇宙以變而久存，亦以變而日新，曷不可見，則乾坤或息。「夫乾，其靜也專，其動也直，是以大生焉」；「夫坤，其靜也翕，其動也闢，是以廣生焉」。翕以合質，闢以出力，寂然不動，感而遂通；然後雲行雨施，品物流行，含弘光大，品物咸亨也。

然變有漸矣。陰陽斷續之際，無一息之闕斷，亦無頓然之變化，陰剝陽長，必積而成。故曰：「履霜，堅冰至」。一尺蠖之屈，以求信也；龍蛇之蟄，以存身也。——不有屈蟄，何來信存？是屈者伸之漸，蟄者存之始也。朱子謂「變者化之漸」，其語蓋有所據。嘗觀古人用「變」「化」字，多以漸變爲「變」，突變爲「化」；迨二字連用，其義始晦。或謂「終變謂之變，始息謂之化」，其義亦謬。突變者，凡物發展過某一階段時，卽進而轉化爲一新生之物；在此轉化之際，則突如其來，使吾人莫由測其澁淡，故曰「變化不測謂之神」也。

矛盾和合 物變尚已；所以爲變者何？則緣事物本身含有相反傾向，彼是相生，正負爲用，矛盾展開於運動，對立統一於發展，此消彼息，此長彼剝，互相對立，互相補充，矛盾和合而後高懸出焉。

易以道陰陽，故傳曰「一陰一陽之謂道」。又曰「立天之道，曰陰與陽」。陰陽，對待之物也。有對待然後能運動，能變化；六十四卦三百八十四爻，無不由相反而成。曰：動靜，柔

剛，大小，順逆，內外，往來，上下，方圓，進退，屈伸，遠近，死生，有無，諸此對待之辭，不一而足；使無此，則易不可作矣。故六十四卦，除上經乾、坤、頤、大過、坎、離；下經中孚、小過諸卦，俯仰不對外，餘皆相反而成卦；否極泰來，升極必困，貴盡祀制，過極致傷，趨極反用，動竟則止。乃知矛盾非永遠對立之謂，必於運動中呈統一之趨向，即和合之現象焉。故曰：『陰陽合德而剛柔有體，以體天地之撰，以道神明之德』。『愛惡相攻而吉凶生，遠近相取而悔吝生，情偽相感而利害生』；雖相反實相成也。

夫存在與非存在，原爲一物，而變化則爲其橋梁。變化者，簡括則僅有二式，即萬物之生與死，始與終，發生與消滅。發生者何？非存在入於存在之過渡也；消滅者何？存在於非存在之過渡也，此種過渡，於同一時間內，存在於一切事物之中焉。不僅存在與非存在爲一物；卽宇宙中任何事物，莫不具矛盾於其本身；而運動與變化，卽此矛盾之解決與調和也。凡調和必包涵二反對原理於衝突之中，顯示其根本之統一焉。達此，則世界者實一生生不已之歷程，變動不居之整體，矛盾和合之錯綜網也。

此我國古代之生生宇宙觀，予民生哲學以宇宙論之根據者也。

二 人生論之根據

人道始於飲食 序卦首言：『有天地然後萬物生焉。盈天地之間者惟萬物，故受之以

「屯」。此爲一切有生之前提。屯者，物之始生也；物生必蒙，故受之以「蒙」。蒙者物之
群也；物群不可不養也，故受之以「需」。需者，養也；萬物既生，各得所養，而生民之道，
首在飲食。故曰「需者，飲食之道也」。人口衆多後，爲求有限之生活資料，必起劇烈之競爭
焉，故受之以「訟」。競爭之範圍與程度日增，則戰爭以起，而師旅以興，故受之以「師」；
但戰爭非社會之常態，人心厭亂，須謀協助之道焉，故受之以「比」；衆起而不比，則爭無由
息，必相親而後得寧也。社會均衡既建立，生產方法必漸進，財富必日積，然後始可弭爭；故
曰比必有畜，故受之以「小畜」。物畜然後有禮，故受之以「履」。履者禮也；禮所以適用
也。故低畜則宜用，有用則須禮也。此言人羣之進，始於飲食，亦儒家禮樂政教數論之濫觴
也。

儒家之禮情通欲論 禮運曰：

「飲食男女，人之大欲存焉。死亡貧苦，人之大惡存焉。故欲惡者，心之大端也。人惡
其心，不可測度也。美惡皆在其心，不見其色也。欲一以窮之，舍體何以哉？」

荀卿亦曰：

「人生而有欲，欲而不得，則不能無求；求而無度量分界，則不能不爭；爭則亂；亂則
窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之。」

樂記曰：

「人生而靜，天之性也。感於物而動，性之欲也。夫物之感人無窮，而人之好惡無節，則是物至而人化物也。人化物也者，滅天理窮人欲者也。於是行悖逆詐僞之心，有淫佚作亂之事。……此大亂之道也。是故先王之制禮樂，人為之節。」

禮使人同，樂使人和，蓋人之情欲之流露，須合乎適中之節度分限，所謂中和者是。過此，則與人或與己之別方面有衝突矣。禮所以節「人之情」，樂所以和「人之聲」，故曰：「禮節民心，樂和民聲。政以行之，刑以防之。禮樂刑政，四達而不悖，則王道歸仁矣。樂者為同，禮者為異。同則相親，異則相敬。辯勝則流，禮勝則離。含情飾貌者，禮樂之事也。……樂由中出，禮自外作。樂由中出故靜；禮自外作故文。大樂必易，大禮必簡，樂至則無怨，禮至則不爭。揖讓而治天下者，禮樂之謂也。」

此則禮樂之功效，可長可久，異乎剛性之刑法者也。古之化民者，興則在詩，立則在禮，成則在樂。立禮依於情不依於慧，故其教不肅而成也。太炎先生所謂「立禮自情不自慧，不自慧，故雖智如羶羶，精如炙鼓，無補益；自情，故忻望懇慕之用多，好德之厚乃比於士女衿席之私。筵而不見，猶鄉往之。且夫琴瑟專一，不可以聽，日以道德之播厲人，亦猶調一弦也，方恐倦臥，何力行之望？」是矣。故人之生也，以適情適欲為本，善夫歐陽竟無之言曰：

「仁者人也，仁愛結撰之謂人。是故人類之立立以情；過此不生謂之死邊。死邊以往，

衣食住行，乃至文物聲明，世宙以生存，謂之達情。唯王建國，設官分職，舉國勤動，夙夜匪懈，謂之道情之行。五行百歲，天之所生，源源不盡，謂之達情之供用。易故物受支配於情，但可爲情而益物，不可因物而損情。假達情之名，行縱欲之行者，情不稱物，謂之暴殄天物；物已盡而情莫遠，情與物俱害也，如是須節用愛物，是謂節財之流；夫節財之流，亦惟求其情之達而已矣。至若物不稱情，不當損情而當益物，是謂開財之源；夫開財之源，亦惟求其情之達而已矣。（覆張溥泉書）

儒家之禮樂論，深含詩的意味。至謂「天高地卑，萬物散殊，而禮制行矣。流而不息，合而化，而樂興焉。春作夏長，仁也；秋斂冬藏，義也。仁近於樂，義近於禮。……禮者，天地之別也。……樂者，天地之和也。化不時則不生，男女無辨則亂升，天地之情也。及乎禮樂之極乎天而蟠乎地，行乎陰陽而通乎鬼神，窮高極遠而測深厚。樂著大始，而禮居成物。著不息者，天也。著不動者，地也。一動一靜者，天地之間也。故聖人曰禮樂云」。《樂記》據此，則宇宙本有天然之秩序，即是一大調和，而禮樂則此秩序調和之具體的表現；一如古希臘人之以樂音合奏，象徵大自然之和諧也。

樂之作用，偉大若是，而墨翟非之。彼不達情，其道大數，故學不行。歐陽之言曰：

「至愛者誰逾父母？大事者誰逾送死？哀痛迫切之餘，桐棺三寸，掩不及泉，三月無事。傷情無奈何；又備其情於喘息未定之際，與其生也毋寧死？動感以樂，奮發以樂，

鼓勇以樂，赴湯蹈火以樂，宣爵以樂，通幽以樂，使民久而不亡以樂。季札聞樂，判十五國之治亂興亡，樂固可非哉？」（同上）

情蘊俱透，隔閡始通。所謂聖人無常心，以百姓心爲心，「王法不外乎人情」者是也。禮樂之源，起於情欲；利用厚生，所以供養；崇儉貴損，要非善政，充實光輝，斯爲至美矣。顏習齋之躬行實踐論，易稱「天行健，君子以自強不息」。又曰：「君子終日乾乾，夕惕若，厲無咎」。中庸亦曰：「至誠無息，不息則久」。此皆儒家積健爲雄之人生觀，與生生不已之宇宙觀、息息相關者也。孔子以六藝教人，曰「時習」，曰「篤行」，未嘗教人讀死書。子路曰：「有民人焉，有社稷焉，何必讀書，然後爲學？」其言雖野，實含至理。顏習齋有言：

「唐虞之世，學治俱在六府三事，外六府三事而別有學術，便是異端。周孔之時，學治只有個三物，外三物而別有學術，便是外道」。（言行錄世情第十七）

六府謂金木水火土穀，三事謂正德利用厚生，三物謂六德六行六藝，六德謂知仁聖義忠和，六行謂孝友睦婣任卹，六藝謂禮樂射御書數。習齋論學，必得之於習行，必見之於身世，必驗之於事功，一反漢學之瑣碎，宋學之空疏。答曰：

「陳同甫謂「人才以用而見其能否，安坐而能者不足恃；兵食以用而見其盈虛，安坐而盈者不足恃」。吾謂德性以用而見其醇駁，口筆之醇者不足恃；學問以用而見其得失，

口筆之得者不足恃」。(年譜)

又曰：

「心中惺覺，口中講說，紙上敷衍，不由身習，皆無用」。(存學編)

「學須一件做處便有用，便是聖賢一流。試觀虞延五臣，只各專一事，終身不改，便是聖。孔門諸賢，各專一事，不必各長，便是賢。漢宣三傑，各專一事，未嘗愛攝，亦便是豪傑」。(言行錄學須第十三)

「人於六藝，俱能究心一二端，深之以討論，重之以體驗，使可見之施行，則如禹終身司空，應終身教稼，皋終身專刑，契終身專教，而已實成其聖矣。如仲之專治賦，冉之專足民，公西之專禮樂，而已各成其賢矣。不必更讀一書，著一說，斯爲儒者之真，而澤及蒼生矣」。(同上)

查習齋之學，上規用禮，下與永嘉相近。生平所痛心疾首者，爲宋儒之高自位置，自負爲直捷堯舜孔孟之學，而輕詆漢唐君相大儒之事功爲雜霸，日惟讀書靜坐是講；上不見一扶危濟困之功，下不見一可相可將之材，君國之大仇，民生之痛苦，無助於衷，莫知拯救。其言有

曰：

「吾讀甲申殉難錄，至「愧無半策區時難，惟餘一死報君恩」，未嘗不愴然泣下也；至覽和靖祭伊周，「不肯其師有之，有益於世則求」二語，又不覺廢卷浩歎，爲生民懷恤

久之』。(求學編性理評)

『書之病天下久矣！使生民被讀書者之禍，讀書者自受其禍。而世之名爲大儒者，方且要讀盡天下書，方且要每篇讀三萬遍以爲天下倡，歷代君相，方且以得祿誘天下於章句浮文之中。此屬非得大聖賢大豪傑不能破矣』。(言行錄禁令)

『爲主靜空談之學久，則必至厭事，厭事必至廢事，遇事即茫然。賢豪且不免，況常人乎！故誤人才敗天下事者，宋人之學也』。(年譜)

此與陳同甫所謂「今世之儒士，自謂得正心誠意之學者，皆風痺不知痛癢之人也。舉一世去於君父之大體，而方且揚眉拱手，以談性命；不知何者謂之性命乎？」顧亭林所謂「舍多學而論以求一貫之方，置四海之困窮不言，而終日講危微精一之說」。同爲沈痛語，非過激語也。

習齋反對讀死書，嘗比爲吞砒，至謂「率古今之文字，食天下之神智」。同時反對著書，謂爲「空言相繼，紙上加紙」。故曰：「人之歲月精神有限。論說中度一日，便習行中錯一日；紙墨上多一分，便身上少一分」。『虎豹已釋矣，猶云寧質；邢衛已亡矣，猶云羞管；虛言已盡世矣，猶云講讀纂修；而生民之屬類矣』。(年譜)

凡此，皆習齋反對「紙上蒼生」之論也。其本人所提倡習行有用之學，則不外兵農禮樂三者，言農尤主於水利。故附張文升曰：

「如天不廢予，將以七字富天下，蠲荒，均田，興水利；以六字強天下，人皆兵，官皆將；以九字安天下，舉人才，正六經，興禮樂」。（年譜）

其經世之志，實學、實習、實用之天下之精神，足見一斑。此蓋吾國文化優良之傳統，上承洙泗遺風，下開近代力行學派者也。

王船山之貴動貴生論 船山家居荒山，深造自得，與當時學者少通聲氣，故生時知之者甚鮮。其學以體用一源說爲本，而生動，心物，理欲，知行之論以出。嘗謂：

「乾坤有體則必生用，用而遠成其體」。（正蒙註）

「天無體，用卽其體，範圍者大心以廣運之，則天之用顯，而天體可知矣」。（同上）

「人者，動物得天之最秀者也。其體愈靈，其用愈廣」。（同上）

體無用則不顯，用無體則不全，體者所以用，用者卽用其體。六位錯綜，因時成象，凡體皆用，無一定之體。故曰：「位天地之間者，法象而已矣」。本體界寓於現象界，非超乎其上者也。

生生之道，以日新日成爲用，非一成不變，夫固將自化。其言曰：

「性者生理也，日生則日成也。夫天命者，豈但初生之頃命之哉……天之生物，其化不絕。初生之頃，非無所命也……無所命則仁義禮智無其根，命少而壯，壯而老，亦非無所命也……不更有所命，則年漸而性亦可忘也……以氣之運行，五行之

實，始以爲胎孕，後以爲長養，……無以異也。形日以養，器日以滋，理日以成。方生而受之，一日生而一日受之。……故天日命於人，而人日受命於天。故曰性者生也，日生而日成也。……惟命之不窮也而靡常，故性屢移而異。抑惟理之本正也，而無固有之疵，故善來復而無難。未成可成，已成可革。性也者，豈一受成形，不受損益也哉！故君子之養性，行無所事，而非聽其自然。斯以擇善必精，執中必固，無敢馳驅而戲流已。……食潑水者瀆，飲酒者醜，風犯覆者鳴，發人妻者厲。治瘍者肉已潰之創，理瘵者鬢已羸之肌。形氣者，亦受於天者也。非人之能自有也。而新故相推，日生不滯如斯。然則飲食起居見聞言動，所以斟酌飽滿於健順五常之正者，奚不日以成性之善；而其齒非滅裂，以得一殊五寶之駁者，奚不日以成性之惡哉！（尚書引義卷三太甲二）

船山論性精處，在以日生日新之化言；不主其初生，而期其日成。抑亦「生之謂性」「變化氣質」之論；而繼善成性，天演人擇，內而充實，外而擴張，將以大生廣生優生永生者也。惟其貴生也，故主順而不抑，主益而反損：

「君子之用損也，用之於慾益，而益非暴發不可得而慾也。用之於窒欲，而欲非已盡不可得而窒也。……性主陽以用壯，大勇浩然，亢王侯而非忿。情實陰而善感，好樂無荒，息賴轉而非欲。而欲用其德，益極其壯，竟加以窒，終絕其感。一自以爲馬，一自

以爲牛，廢才而處於蝸。一以爲寒蟻，一以爲枯木，滅情而息其生。彼佛老者，皆託損以鳴修，而豈知所關損者，……豈並其清明之嗜慾、強固之氣質，概棄替之，以游惰爲否寤之歸也哉？是故專性者必斂其才，達情者以養其性，故未變則泰而必亨，已變則損而有時，既登才情以輔性，抑極性以存才情。損者，衰世之變也。處其變矣，而後懲窒之事起焉。若夫未變而意其或變，早自貶損以防意外之遷流，是懲而吹蠶，畏金鼓之聲而自投車下，不亦愚乎！（周易外傳卷三損）

船山既以日生日成言性，故重發展，重舒放，不喜言損滅而喜言變動。因發其貴動之論

「太極動而生陽，動之動也；靜而生陰，動之靜也；廢然無動而靜，陰惡從生哉！一動一靜，闢闢之謂也。由闢而闢，由闢而闢，皆動也。廢然之靜，則是息矣。至誠無息，況天地乎！繼天之命，於禮不已，何靜之有！」（思問錄）

「時習而說，朋來而樂，動也；人不知而不愠，靜也，動之靜也；嘖然若喪其耦，靜也，廢然之靜也。天地自生，而善無所不生。動不能生陽，靜不能生陰，委其身心，如山林之畏佳，大木之穴竅，而心死矣。人莫悲於心死，莊生其自道矣乎！」（思問錄）

此言動靜相待，闢闢互用，而廢然之靜，不能生生也。又曰：

「……且夫欲禁天下之動，則亦惡從而禁之……莫如舍君子而野人，野人之吉凶，不

出乎井底者也。莫如舍野人而禽魚，禽魚無所害，而凶亦不先覺也。莫如舍禽魚而塊土，至於塊土而吉凶悔吝之端泯，終古而頽然自若。乃天既不俾我爲塊土矣；有情則有動，且與禽魚借動焉。抑不俾我爲禽魚矣；有才則有動，且與野人借動焉。抑彼自謂細才去情以借乎野人，而抑以擅君子之寶，思以易天下。有道則有動，必將與君子借動焉。姑且胡不如野人之質實，胡不如禽魚之狃狃，胡不如塊土之冥冥，以搖天下惹畏儉安者，而自命爲道？嗚呼，勿憂其無冥冥之日也。夫則死，亦與塊土同歸，動不生而吉凶悔吝之終離，則虛極靜篤，亦長年永日而冥冥矣。周易外傳卷六

其貴生貴動之論，可謂至矣。論心物，則曰：

「心無非物也，物無非心也。」（尙書引義卷一堯典）

且夫物之不可絕也，以己有之。物之不容絕也，以物有己。己有物而絕物，則內戕於己；物有己而絕己，則外賊乎物。物我交受其戕賊，而害乃極於天下。況乎欲絕物者，固不能充其絕也，一眠一食而皆與物俱，一動一言而必依物起。不能充其絕，而欲絕之，物且前卻而困己，己且齟齬而自困。……而尹和靖曰：「其心收斂，不容一物」，非我所敢知！（同上）

此明心物對待，未可絕緣，非彼無我，非我無所取也。
論理欲，則曰：

「形之所成斯有性，情之所顯惟其形。故曰形色天性也。惟聖人可以踐形。……夫理自性生，欲以形開。其或冀夫欲盡而理乃孤行，亦似矣。然而天理人欲，同行異情。異情者，異以變化之幾；同行者，同於形色之實。則非彼所能知也。」（周易外傳卷一）

「不肖者之縱其血氣以用物，非能縱也，遏之而已矣。縱其目於一色，而天下之羣色隱，況其未有色者乎？縱其耳於一聲，而天下之羣聲聞，況其未有聲者乎？縱其心於一求，而天下之羣求窻，況其不可以求者乎？……無遏之者，無所不達矣。故曰形色天性也，形其形而無形者宜，色其色而無色者顯。……縱其所堪，而晝夜之道，鬼神之撰，善惡之幾，吉凶之故，不慮而知，不勞而格。無過焉而已矣。一朝之忿，一念之欲，一意之住，馳而不返，莫知其鄉，皆惟其遏之也。」（詩廣傳卷四）

「天理人欲同行異情」之說，已開後此戴東原「理欲一元論」之緒；而謂流俗之縱慾，實為無知昧其性，因以多所蹉過，不得覺遂其性情之正，似縱而實遏，最為精闢。

最後論知行，則曰：

「夫能有迹，知無迹。故知可說，能不可說。異端者於此，以知爲首，尊知而賤能，則知廢。知無迹，能者知之迹也。廢其能，則知非其知，而知亦廢。」（周易外傳卷五）

「且夫知者，固以行爲功者也。行也者，不以知爲功者也。行焉可以得知之效也，知焉未可得行之效也。將爲格物窮理之學，抑必孜孜而後擇之精，語之詳，是知必以行爲

功也。行於君民親友喜惡哀樂之間，得而仿，失而疑，道乃益明，是行可有知之效也。其力行也，得不以為歎，失不以為恤，志壹勵氣，慎無審慮卻顧，而後德可據，是行不以知為功也。冥心而思，親物而辨，時未至，理未協，情未成，力未贖，俟之他日而行乃為功，是知不得有行之效也。行可兼知，而知不可兼行，……君子之學，兼當離行為知也。」（尚書引義卷三說命）

凡上諸說，皆從體用一元論引出，遠承周易，近傳關中；貴生貴動，亦我國文化優良傳統之一也。

戴東原之生的哲學。戴氏學說從批判程朱入手，同時，受王船山顏習齋之影響，亦復不少。雖託之疏證孟子字義，蓋已萃成自己之體系，實中國近代哲學之異彩。戴氏全部思想，可以「生生」一語蔽之。意謂宇宙間只有氣的存在，因「氣化而有生生，固生生而有品物」。氣化流行，生生不已。故曰：

「氣化之於品物，可一言盡也，其生生之謂歟！」（原善上）

「凡有生即不隔天地之氣化。陰陽五行之運而不已，天地之氣化也，人物之生生本乎是。」（五子字義疏證）

陰陽五行，輪轉無端，相感相召，相生相克，運行不息，斯曰氣化。就動體之前後繼承歸屬不斷之總過程言，則為「流行不已」；就生機之擴大充實發展繁衍言，則為「生生不息」。

一爲內容，一爲形式。故東原兩舉之，曰：

「天地之氣化，流行不已，生生不息」（緒言上）

「一陰一陽，流行不已，生生不息」。（同上）

又簡言之曰「化」。故曰：

「生生者，化之原；生生而條理者，化之流」（原善上）

生生爲動體，生生而條理，斯爲理則。生生所以說明發展之全程，條理所以顯現發展之關係。就其藏諸體者而言，則稱之爲「生生」，就其顯諸用者而言，則稱之爲「條理」。二者實一事之兩面。故曰：

「生生之呈其條理，顯諸仁也。惟條理是以生生，藏諸用也。顯也者，化之生於是乎見。藏也者，化之息於是乎見。生者至動而條理也，息者至靜而用神也。卉木之枝葉華實，可以觀夫生；果食之白，全其生之性，可以觀夫息」。（原善上）

蓋生非單純之生，而爲「化之生」；息非單純之息，而爲「化之息」。卉木之發芽滋長，株成葉茂，華繁果熟諸現象是生；而所有枝葉華實之可能的發展性，無一不包含於果實之白肉，是息。達此，則知宇宙萬有，新新相續，一生一息，一顯一藏，相因相倚，無有止境，此即天地之所以化不已也。「知其自然，斯通乎天地之化」；則天地之化，無非「生生」者矣。東原宇宙論之所以易簡，富有說明能力者以此。

於是，東原由生生之天道，轉入人倫日用之間，而提出一貫相通之人道論：

「行於人倫庶物之謂道」。(原善上)

「人道，人倫日用，身之所行，皆是也」。(疏證下)

「道者，居處飲食言動，自身而周於身之所親，無不該焉也」。(疏證下)

至是，東原又提出「生養之道」，以爲人倫日用之註腳：

「生養之道，在乎欲者也；感通之道，在乎情者也」。(原善上)

「飲食男女，生養之道也，天地之所以生生也」。(同上)

「聖人順其血氣之欲，則爲相生相養之道」。(疏證上)

「合聲色臭味之欲，喜怒哀樂之情而人道備」。(疏證中)

「耳目百體之所欲，血氣之資以養者，所謂性之欲也，原於天地之化者也。故在天爲道，在人爲性，而見於日用事爲爲人道」。(緒言上)

故生養之道，在於逐欲，導之制之，歸於條理而已。然世人本樂記「天理人欲」之說，及宋儒理氣之辨，每以理與欲相對立，自爲仇讎。至發爲政事，不近人情，喪心害理，冤抑細民，實有史以來生民之隱痛也。東原生當雍正乾隆之交，每見詔令誦人，輒介程朱緒言以爲法，民將無所措手足，乃爲孟子字義疏證一書，盡覆宋人之說，斥理欲異實之謬，而揭發其理

欲一元論焉：

「理者，存乎欲者也」。(疏證上)

「凡事爲皆有於欲，無欲則無爲矣。有欲而後有爲，有爲而歸於至當不可易之謂理。無欲無爲，又焉有理」？(疏證下)

「通天下之情，遂天下之欲，權之而分釐不爽謂之理」。(疏證下)

欲當爲理，故吾人不可放縱，亦不宜過絕：

「性，譬則水也。欲，譬則水之流也。節而不過，則爲依乎天理，爲相生養之道，譬則水由地中行也。窮人欲而至於有悖逆詐僞之心，有淫佚作亂之事，譬則洪水橫流，汜濫於中國也」。(疏證上)

欲不可絕，絕欲之害，甚於防川。故曰：

「禹之行水也，使水由地中行；君子之於欲也，使一於道義。治水者徒恃防遏，將塞於東而逆行於西；其甚也決防四出，汜濫不可救。自治治人，徒恃防遏禦其欲，亦然。能苟焉以求解，而欲之阻抑竄絕，君子不取也。君子一於道義，使人勿悖於道義，如斯而已矣」。(原書中)

「孟子言養心莫善於寡欲。明乎欲不可無也，寡之而已。人之生也，莫病於無以遂其生；欲遂其生，亦遂人之生，仁也。欲遂其生，至於戕人之生而不顧者，不仁也。不仁實始於欲遂其生之心。使其無此欲，必無不仁矣。然使其無此欲，則於天下之人生道窮

促，亦得漠然視之。己不必遂其生，而違人之生，無是情也。然則謂不出於正則出於邪，不出於邪則出於正，可也。謂不出於理則出於欲，不出於欲則出於理，不可也。欲，其物；理，其則也。」（疏證上）

然則理欲之辨何自起乎？東原則曰：

「六經孔孟之言，以及傳記羣籍，「理」字不多見。今雖至愚之人，忤戾恣睢，其處斷一事，責詰一人，莫不輒曰「理」者，自宋以來始相習成俗，則以「理」爲如有物焉，得於天而具於心，因以心之「意見」專之也。於是負其氣，挾其勢位，加以口給者，理伸；力弱氣懦，口不能道辭者，理屈。嗚呼，其孰謂以此制事，以此治人之非理哉？即其人廉潔自持，心無私隱，而至於處斷一事，責詰一人，憑在己之意見，是其所是，而非其所非，方自信嚴氣正性，嫉惡如讎，而不知事情之難得，是非之易失於偏，往往人受其禍，已且終身不寤，或事後乃明，悔已無及。嗚呼！其孰謂以此制事，以此治人之非理哉？」（疏證下）

又曰：

「古之言理也，就人之情欲求之，使之無疵之謂理；今之言理也，離人之情欲求之，使之忍而不履之謂理。」（疏證下）

蓋忍既出乎情欲，「苟合情求恕，其所謂「理」無非「意見」也，宋任其意見而不顧新

民者」。《疏證上》既謂「不出於理則出於欲，不出於欲則出於理，其言理也，如有物焉，得於天而具於心，於是未有不以意見爲理之君子」；而理欲之辨，適成忍而殘殺之具，而至於禍天下矣。

東原更痛乎其言之曰：

「宋儒程子朱子，易老莊釋氏之所私者而貴理，易彼之外形骸者而尊氣質，其所謂理，依然如有物焉宅於心。於是辨乎理欲之分，謂不出於理則出於欲，不出於欲則出於理，雖視人之饑寒號呼男女哀怨以至垂死冀生，無非人欲，空指一絕情欲之說者爲天理之本然，存之於心。及其應事，幸而偶中，非曲體事情，求如此以安之也；不幸而事情未明，執其意見，方自信天理非人欲，而小之一人受其禍，大之天下國家受其禍，徒以不出於欲，遂莫之或竊也。凡以爲理宅於心，不出於欲則出於理者，未有不以意見爲理而禍天下者也」。《疏證下》

又曰：

「聖人治天下，體民之情，遂民之欲而王道備。人知老莊釋氏異於聖人，問其無欲之說，猶未之信也，於宋儒則信以爲同聖人。理欲之分，人人能言之，故今之治人者，視古聖賢，體民之情，遂民之欲，多出於鄙細隱曲，不措諸意，不足爲怪。而及其責以理也，不難舉曠世之高節，著於義而罪之，尊者以理責卑，長者以理責幼，貴者以理責

賤，雖失謂之順；卑者幼者賤者以理爭之，雖得謂之逆。於是下之人不能以天下之同情，天下所同欲，達之於上。上以理責其下，而在下之罪人，不勝指數。人死於法，猶有憐之者；死於理，其誰憐之？嗚呼！維乎老釋之言以爲言，其禍甚於申韓如是也！

（同上）

故曰：「去生生之道者，賊道者也」。至生人之道，如何方止於至善？東原則爲之言曰：

「善，言乎知常，體信，達順也」。分言之，則

「上之見乎天道，是謂順」。

「實之昭爲明德，是謂信」。

「循之而得其分理，是謂常」。〔原善上〕

而所謂「道」「德」「理」者，是何如邪？曰：

「道，言乎化之不已也。德，言乎不可檢也。理，言乎其辭繼也」。〔原善上〕

仁禮義三者，實爲善之內容，所謂天地之常也，而歸本於生生。故曰：

「生生者，仁乎！生生而條理者，禮與義乎！何謂禮？條理之秩然有序，其著也。何謂義？條理之截然不可亂，其著也」。〔原善上〕

「易有之，曰：『天地之大德曰生』。一陰一陽，流行不已，生生不息。觀於生生，可以言仁矣。在天爲氣化之生生，在人爲其生生之心，是乃仁之爲德也。由其生生有自然

之條理，惟條理所以生生。觀於條理之秩然有序，可以言禮矣。失條理則生生之運絕，觀於條理之截然不可亂，可以言義矣。生，誠也；條理，明也。故行道在「體仁」，知道者「達禮」，在「精義」。（緒言）

道是，東原乃發揮其獨到之見，自本體論入認識論矣：

「舉理之見心能區分，舉義以見心能裁斷，分之各有其不易之則，名曰理。如斯而宜，名曰義。是故明理者，明其區分也。精義者，精其裁斷也」。（疏證上）

「若夫條理得於心，其心灑然而條理，是爲智。智也者，其仁之藏乎！」（原義上）
「得乎生生者謂之仁，得乎條理者謂之智。至仁必易，大智必簡。仁智而道義出於斯矣」。（同上）

上所稱述，皆爲東原哲學之精髓，以生生爲體，生生而條理爲用，天人合一，內聖外王，實近代人本主義之極致也。

三 政治論之根據

中國古代政治哲學，自契相有虞氏，爲司徒，世其業，歷夏商周以及魯，爲孔氏之教，皆以仁民愛物爲體，公天下爲用。舉要而言，別有：

三事六府八政 僞古文尙考大禹謨有曰：

「德惟善政，政在養民。水火金木土穀，惟修；正德，利用，厚生，唯和。」此之謂三事六府。春秋左氏傳亦有此說：

「水火金木土穀，謂之六府；正德，利用，厚生，謂之三事」。（文公七年）

「德以施惠，刑以正邪，祥以事神，義以建利，禮以順時，信以守物，民生厚而德正，利用而事節，時順而物成。……上下和睦，周旋不違，求無不具，各知其極。是以民生敦龐，和同以聽」。（成公十六年）

「夫富，如布帛之有幅焉。爲之制度，使無遷也。夫民，生厚而用利，於是乎正德以幅之，謂之幅利」。（襄公二十八年）

上所稱引，出於古文經說，世人雖不無疑惑；然其爲古代政治哲學之要義，則不容否認。所謂三事，顏習齋更廣釋之爲：

「建學校，同風俗，正一國之德也。百工修，百官治，利一國之用也。倉府實，樂利遠，厚一國之生也」。

此實古代政教之綱領，我國傳統文化之經世哲學也。

至於八政之說，出自尙書洪範。洪範者，蓋言天地之大法也。施之政事，則有八目：一曰食，二曰貨，三曰祀，四曰司空，正曰司徒，六曰司寇，七曰賓，八曰師。足食足兵，富之教之，此爲孔子政治學之標語，而洪範已見其端焉。管教養衛，衣食住行育樂，正此三事六府八

政說之而詳耳。

禮運大同 儒家之政治哲學，不外「仁民愛物公天下」七字。論語：

「子而衛，冉有僕。子曰：樵矣哉！冉有曰：既庶矣，又何加焉？曰，富之。曰，既富矣，又何加焉？曰，教之。」

「丘也聞有國有家者，不患寡而患不均，不患貧而患不安。蓋均無貧，和無寡，安無傾。」

「哀公問於有若曰：年饑用不足，如之何？有若對曰，盍徹乎？曰，二，吾猶不足，如之何其徹也！對曰：百姓足，君孰與不足？百姓不足，君孰與足？」

「子路曰：願聞子之志。子曰：老者安之，朋友信之，少者懷之。」

此與子游所傳禮運大同之說，前後一貫，謂非孔門之說可乎哉？

「大道之行也，天下爲公。選賢與能，講信修睦，故人不獨親其親，不獨子其子。使老有所終，壯有所用，幼有所長，矜寡孤獨廢疾者，皆有所養。男有分，女有歸。貨惡其棄於地也，不必藏於己；力惡其不出於身也，不必爲己。是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作。故外戶而不閉，是謂大同。」

此段所述，直是儒家之理想國，近代康長素本之造大同書，國父本之，發爲「人盡其才，地盡其利，物盡其用，貨暢其流」之說，而演爲民生主義。皆繼我儒家大同一派之遺意。

也。

兼愛利他 墨子爲我國古代最道地之樂利主義者，其哲學思想，重在功利二字。嘗謂立言有三表，而以「發爲刑政，觀其中國家百姓人民之利」，爲估定一切價值之標準。至何者爲人民之大利，墨子則以狹義的功利觀點範圍之，謂「凡足以奉給民用則止；諸加費不加於民利者，聖王勿爲」。以是墨子主張「節用」，「非樂」，「節葬」，此與尊禮樂之儒家思想，根本不同。推墨子之意，蓋以一切奢華文飾，皆不能使人民富庶，故非國家百姓人民之大利也。惟其「兼愛利他」思想，則與近代歐洲之樂利主義相通，實爲我國文化優良傳統之一。墨子以爲「仁者之事者，必務求興天下之利，除天下之害」（兼愛下）。而天下之大惠，在於人之不相愛，故提出「兼相愛交相利」之說以救之。抑知兼愛之道，不惟於他人有利，且亦利己。故曰：「愛人不外己，己在所愛之中」，此蓋純就功利方面證明兼愛之必要；與儒家之主張「親而仁民，仁民而愛物」，愛有差等者不同。然其主張「強本節用」，爲百姓人民謀福利，至於摩頂放踵，以自苦爲極，純從平民立場，反對當時貴族之反動政治，而出以犧牲與革命之精神，不可謂非一時之「才士」也。墨學雖不爲後世君主所喜，然而市井游俠之徒，則一脈相承，傳其意旨。太史公所謂「其言必信，其行必果，已諾必誠，不愛其軀，赴士之阨困」者是也。

仁政 孟子雖輕利重義，然所輕者特「鷄鳴而起孳孳爲利」之徒耳。至其所倡道之仁政，則爲生民謀樂利者也。其言曰：

「易其田疇，薄其稅斂，民可使富也。食之以時，用之以禮，財不可勝用也。民非水火不生活，昏暮叩人之門求水火，無弗與者，至足矣。聖人治天下，使有菽粟如水火，而民焉有不仁者乎？」（盡心上）

「文王之治岐也，耕者九一，仕者世祿，關市譴而不征，澤梁無禁，罪人不孥。老而無妻曰鰥，老而無夫曰寡，老而無子曰獨，幼而無父曰孤，此四者天下窮民而無告者，文王發政施仁，必先斯四者。詩云：『劬矣富人，哀此茕獨。』」（梁惠王下）

此與「禮運大同」之旨，孔子「老安少懷」之志同歸，所謂「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼，天下可運於掌」者也。孟子既以政爲不忍之寄，復定根本之制，以制民之產焉。故曰：

「無恆產而有恆心者，惟士爲能。若民，則無恆產，因無恆心。苟無恆心，放辟邪侈，無不爲已。及陷於罪，然後從而刑之，是罔民也。焉有仁人在位，罔民而可爲也？是故制民之產，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子。樂歲終身飽，凶年免於死亡，然後驅而之善，故民之從之也輕。」（梁惠王上）

此亦管子所謂「治國必先富民」，「民富則國治」，「倉廩實則知禮節，衣食足則知榮辱」之說也。至其理想的經濟制度，語焉特詳，蓋就原有傳說中之井田制度，轉移觀點，卽由土地私有轉爲國有，而制爲含有社會主義性質之經濟制度，爲後世土地改革者所稱道弗衰者。

也。其言曰：

「野，九一而助。國中，什一使自賦。鄉以下必有圭田，圭田五十畝，餘央二十五畝。死徙無出鄉，鄉田同井，出入相友，守望相助，疾病相扶持，則百姓親睦。方里而井，井九百畝，其中爲公田。百家皆私百畝，同養公田，公事畢，然後敢治私事。所以別野人也」。(滕文公上)

又曰：

「不遠農時，穀不可食也。數罟不入污池，魚鼈不可勝食也。斧斤以時入山林，材木不可勝用也。穀與魚鼈不可勝食，材木不可勝用，是使民養生喪死無憾也。養生喪死無憾，王道之始也。五畝之宅，樹之以桑，五十者可以衣帛矣。雞豚狗彘之畜，無失其時，七十者可以食肉矣。百畝之田，勿奪其時，數口之家，可以無飢矣。謹庠序之教，申之以孝悌之義，頹白者不負戴於道路矣。七十者衣帛食肉，黎民不饑不寒，然而不王者，未之有也」。(梁惠王上)

孟子實爲我國古代唯一有理論有辦法之理想政治家，惜其道不見行於當時，二千年後，黃黎洲始本之造「明夷待訪錄」，發爲匡君宥民剔弊改制之論；近代我國革命種子之廣播，民權思想之發展，民生理論之闡揚，皆間接蒙孟子之賜，其於民生哲學之產生，尤有甚深之淵源也。

綜上古代宇宙論，人生論，政治論三者對於民生哲學之影響，自有其極深之關係，惟必謂國父所主張，無一不出於是，則又不然。蓋影響非剽襲，淵源非師承，其間有不自知而受其薰染者；有師其意而遺其跡者；亦有生平未見其書，而所得結論，往往若合符節，反足互相發明者，要在吾人本緒論中所揭「尚同」「貴自」諸旨，融會貫通，以求充實民生哲學之內容可耳。

國父往與卮元冲氏間居問答，嘗謂：「余所治者，乃革命之學問也。凡一切學術有可以助余革命之智識及能力者，余皆用以爲研究之原料，而組織成余之革命學也」。又曰：「革命的基礎在高深的學問」。國父生平好學不倦，所治極廣，雖大半功夫，爲革命工作所佔據，然其對各部門之智識，皆有獨到處，實雖簡略，義蘊極深。茲於以下各章先將國父之重要提示，加以鉤稽，以見其發凡起例之苦心；然後以此骨幹，上承我國文化優良之傳統，外容近代進步之學說，左右采獲，自成機杼，以組織民生哲學之新體系焉。

廣論第三

第八章 新宇宙論

一 發展觀

世界一生滅門，宇宙一綿延不絕之大流。『至大無外，至小無內』（惠施語）；『莫知其所始，莫知其所終』（莊子語）。

萬物元始，肇於極微，至不可析，姑名元子。元子本身復爲電子與質子所構成，電子繞質子而行，自成一太陽系矣。元子有中心之組織，故顯爲一切體質；元子有放射之作用，故發爲一切能力（包括精神）。體質爲粒子性，能力爲波動性，波粒相依，體用合一，乃成物質，乃見生機。宇宙本體，實由無限量之元子因緣和合，創化而成。永動永生，乍流乍化。

一切存在，皆爲生命之表徵；兼含物質與精神，攝有空間與時間。上下進退，異其動態；剛柔大小，殊其組織。凡動體必創造其形式，凡有生必廣續其活動，前者進入空間之範疇，後者攝入時間之大流。一事之發生，必有其處，且有其時，兩事之分離，不僅空間位置異，時間

際會，亦自不同。但空間與時間，初非儼然獨立者，儼係一種「空——時連續體」爲一切存在之架格，所謂「時位」是矣。故曰：

「爲道也屢遷，變動不居，周流六虛，上下無常，剛柔相易，不可爲典要，唯變所適。」（易繫辭下）

太極與四元 易繫辭曰：「易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦。」此我國古代之宇宙發展觀也，與現代科學亦有相通者。「太極」爲吾人認識之起點。老子所謂「道生於一」，「一」即太極之別名，無形無質，不可名狀，殆未生兩儀前之情境。「兩儀」即一之分裂，存在之相對性，陰陽電子也。故曰：「太極動而生陽。動極而靜，靜極復動。一動一靜，互爲其根，分陰分陽，兩儀立焉。」（周子太極圖說）「四象」者，陰陽之再分裂。有陰陽，有時位，乃構成四進向：時間與空間（長度厚）之四種測量度也。八卦者，指物質能力在時空中配合而生之基本形象，具體者也。重而爲六十四卦者，即指時位不同錯綜參伍所得之各種形體與動象。李善蘭曰：

「太極卽點，天元卽線，天元自乘卽面，天元再乘卽體；準此則四元術所云太極，卽可比易之太極矣。太極引而長之爲天元，則太極生兩儀矣；天元自乘，則兩儀生四象也；天元再乘，則四象生八卦也。」

蓋有生於無，一分爲二，自無極而太極，始有「點」之認識；至兩儀乃有「線」之認識；

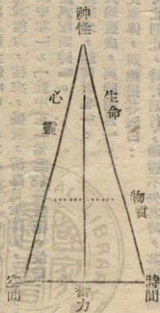
憲四象乃有「面」之認識，至八卦乃有「體」之認識；至八八六十四卦三百八十四爻，乃有「動靜」之認識矣。是知認識之發展過程，即自然之發展過程也。

進化三時期 國父出，始演為世界進化三時期說，曰物質進化，曰物種進化，曰人類進化：

「元始之時，太極（此用以譯西名伊太也——國父自註）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，此世界進化之第一期也。今太空諸天體多在此期進化之中；而物質之進化，以成地球為目的，吾人之地球，其進化經幾何年代而始成，不可得而知也。地球成後以至於今，按科學家據地層之變動而推算，已有二千萬年矣。由生元之始生而至於成人，則為第二期之進化。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。」（孫文學說）

於此有當注意者一事，即 國父以「太極」一詞譯「伊太」，可謂先覺。「伊太」為物理學假設之詞，其為物也，無體積形象，滿佈空間，為物質能力之媒介。（新物理學雖否認以太之存在，但物質能力始生前之混沌狀態，仍須有一假定，太極亦一假定也。）老子所謂「恍兮惚兮，其中有象」者近似。是知國父之宇宙觀，雖本之現代科學，抑亦受易傳之暗示者也。

英人有摩耿者，兼取斯賓塞爾與柏格森之說而修正之，造層創進化論，嘗以塔形圖表示宇宙進化之程序：



謂宇宙似一向未完成之最高最大的質塔，層層相連，處處關聯，乘一種「向層幕進」之力，而創造新形式，躍向新階層，突如其來，生生不已。其最低地基本之階層為時間空間，進而為物質，再進而為生命，更進而為心靈，至而則為神性。發展層次，互相滲透，並非間隔，（圖中示以虛線）低層不包含高層，但高層必包含低層，自有其組織力與新性質，不受制於低層，且能左右之。易言之，心靈必包含生命及物質，生命必包含物質，故宇宙間未有心靈而無有生命者，未有生命而無物質者。此即摩耿所謂「包底」(Involution)及「上屬」(Dependence)之作用也。進化程序，雖大別之為物質、生命、心靈三者，然其間層次，仍可細分。如由空時

而生出物質，此一層中，最初為電子，再上是原子，更上是分子，再進則為結晶體，有機體。由有機體進化為生命，乃至心靈，然心靈一大層中，最初為感覺，再進為知覺，更上則為智慧。終至進化為神性，神性殆為心靈發展之最高境界，所謂「聖而不知之謂神」「陰陽不測之謂神」，妙萬物而為言者歟！此其所論，更足為國父張目矣。

時中之用 宇宙結構，不外陰陽時位四者，易言之，即物質、能力、時間、空間四大範疇是也。萬有出入四大範疇中，各求合理之存在與發展；剛柔，方圓，太小見於物質，動靜、順逆、盈虛見於能力，往來，盛衰，消息見於時間，上下，左右，進退見於空間。各盡最善之努力，以「致中和」，「致中正」為其最後目標。故曰：

「變通配四時」。

「變通者，趣時者也」。

「天地盈虛，與時消息」。

而於艮象傳，則總揭其義曰：

「時止則止，時行則行；動靜不失其時，其道光明」。

印度有時論師，謂萬有非時不熟，非時不現。「一切物，時生；一切物，時滅。故時是常，名涅槃因」。此與柏森格所謂：

「時間若不為一種之力；則世界萬象何以必逐漸發現而不頓成乎？何以其發展之速度有

定率，而不由絕對之速乎？則可知未來之所以非預言者，以其必繼現在而起，不受現在之拘束也。時間之所以在數以上者，以其爲不斷自新，不可預測之創化也。

皆爲高調時間之作用。柏氏又曰：「時者創也」(Time is invention)，此與國父所謂「進化者時間之作用」，可謂一語破的者矣。

大字間諸「動體」，或「有機體」，除利用物質，發揮能力，佔取一定之空間與時間，作有效的善的活動外，必有其中心傾向，規定自己活動之範圍，則組織中心何爲。

諸星游行，以太陽爲中心；電子放射，繞陽核而旋轉；人羣活動，視領袖或組織者爲依歸。中心有吸引之作用，亦猶人類之共信，所以懸住離散之人心，而一致其動向。然中又有中，各成動向，故動體得以逐級繞其中心而旋轉，同時，又依照自己軌道而運動。宇宙間各級組織，各有其太陽系，各具吸引力，而自成一小宇宙。故曰：「人爲一小天地」，「一物一太極」。

「時」「中」二字，往往聯綴。中者求空間之定位，以爲活動之準繩，故又有「均衡」義，其爲用也，實會於「時」。惠定宇曰：「易道深矣，一言以蔽之，曰時中」。於易，凡過乎中者；陽過於陰曰「大過」，陰過於陽曰「小過」，皆變化之，進退之，以求合乎中，而後陰陽剛柔，始各得其正。

王輔嗣曰：

「夫古今雖殊，軍國異容，中之爲用，故未可遠也。品制萬變，宗主存焉；象之所向，

斯爲盛矣。夫少者，多之所貴也；寡者，衆之所宗也。一卦五陽而一陰，則一陰爲之主矣，五陰而一陽，則一陽爲之主矣。夫陰之所求者，陽也；陽之所求者，陰也。陽苟一焉，五陰何得不同而歸之？陰苟隻焉，五陽何得不同而從之？故陰爻雖賤而爲一卦之主者，處其至少之地也。

其明時中之用，可謂深契。故陰陽時位者，不僅爲存在之形式，抑亦組織之內容也。總之，世間事物，其發展過程，無不經潛伏、顯現、生長、興盛、成熟、沒落諸階段。佛氏觀物，則約爲生、住、異、滅四相。卦有六爻，所以表示事物發展之進程，乾卦中所謂「潛龍」、「見龍」、「飛龍」、「亢龍」等，正是代表事物發展之全過程，龍實爲一種宇宙動力之象徵。

中庸上又以「誠」爲宇宙生命之動力，而規定發展全過程爲「誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化」七個階段。故所謂「乾元」，所謂「龍」，所謂「誠」，皆爲宇宙動力之別名。故曰：「誠者，物之終始，不誠無物」。又曰：「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」。

生爲大德，中爲大用，陰陽合德，剛柔有體，則萬物出，萬事理矣。易傳續贊之曰：

『盛德大業至矣哉！富有之謂大業，日新之謂盛德，生生之謂易』。

二 生元說

道立於一。元者，始也，萬物之所由生也。易稱「一陰一陽之謂道」，「立天之道曰陰與陽」，實兼體用而言，並非二元論。傅曰：「神無方面易無體」，即用所以顯體，故曰：「顯諸仁，藏諸用」。生者用中之用，而元則用中之體。易以「太極」統陰陽，老子則以「道」名道。說文曰：「惟初太始，道立於一，造分天地，化成萬物」。此則元之所以爲元也。

古今哲人，究心於宇宙本體之探討，沉思於萬有原理之發見者，衆矣。或立一元，或立多元，（若希臘泰利士之以水，齊諾、赫拉克利泰之以火，安納克西米納之以空氣，恩比多克立之以地火氣水四大元素爲世界之根本；印度諸外道亦嘗各以地、水、火、風、虛空、時、方等立萬有之原理焉。）或主精神，或主物質，（若柏拉圖之理念論，德謨克拉特之原子論，萊布尼茨之單子論，黑智兒之絕對理性論等皆是。）千載聚訟，莫衷一是，國父則統攝諸說，上承易理，下采科學，而立其生元之論：

「造成人類及動植物者，乃生物之元子爲之也。生物之元子，作者今特創名之曰生元，蓋取生物元始之意也。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，乃有注意計劃者也。本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。（孫文學說）

於此又當注意者一事，即「生元」雖為國父試譯細胞之一詞，要其意義較為繁富，實不限於細胞，吾人即用以指宇宙間極有精神與物質兩屬性之最初存在。或基本單位，亦莫不可也。

生之普遍性 生元係構成一切生物之基本單位，為宇宙間真正之主宰。體用合一，質力互依，饒有不可思議之能力，與不斷創新之體質，實為宇宙間最微妙最基本之單位。在時間與空間兩種範疇內，生元以「聯合」(Combination)或「換合」(Permutation)方式，排成各種形形色色之組合，而賦萬彙以新生。生元構成萬有之體質，復賦以各種能力與個性，故宇宙萬有之成住毀滅，生長衰化，不外生元在不同時空範圍內之重新配合重新排列而已。其過程不僅顯為「論理的發展」，抑亦「生命的發展」也。自究極言之，萬物芸芸，衆生羶羶，錯綜參伍，詭奧神奇，皆由生元繼續不斷之一動「變」「化」「合」而來，流行不息，生生不已。蓋生命為一不斷之長流，不僅經過有機體並遠自無機體之領域衝動而來。柏格森氏所謂「今於生物，不可汎論，苟明其由來，若詳以察之，必去其經年屢代，次第變遷，分為數種，演為多科，乃

率由一生力而出。雖有分散初不損其力，且以增益之，是生力正如潮水之流也。」（張譯編化論）是矣。故曰：

「生生之謂易」。（易繫辭）

「天地之大德曰生」。（易繫辭）

「生生者化之原，生生而條理者化之流。」（戴東原）

宇宙萬有，充滿生機，不僅動植物已也。普通所謂生物與無生物，僅以人類或靈為標準，隨順假設者，有生無生之間，初無截然之界限。礦物宜為死物矣，然近代科學已證明其能生長，且可從其結晶體分別陰陽。或以生物各具個性，而無生物不過以類相從而已；然近代科學已證明，在數學與物理學原則下，無生物仍然彼此不同；至謂無生物僅為固定體，並無能力表現，亦不盡然；近代科學又已證明其有強大之「位置能力」，從此派生各種作用矣。推而言之，電子之顫動，亦有綿延性，心物質力，在近代科學及哲學之進步觀點上，已無嚴格之對立矣。若干物理學者且認最後動力，非質非能，有似所謂「心」者，化學之最後元素，亦非純粹物質也。是知大宇間無無生之物，亦無非物之生，無物焉託？無生焉顯？無非物質之運動，亦無不運動之物質，力必有所麗，物必有所顯。固定不動之物質，僅為運動之抽象，生命之凝滯不死之死耳。

感通綿延與開展

生命之特徵有三，曰感通，曰綿延，曰開展，其現象非物理之機械法

則所可通。柏格森有言：

『生之特徵，即為感通。故得謂生之源為心意或超乎心意者。所謂心意與超乎心意者何乎？曰，猶諸燃爆竹中飛揚之火花也；其燄而下落者，乃為物質；下落者中，猶存未燼之火花，則有機體是已。故所謂心意，即創化之意志，創造自新，無復中輟。特有時受拘束於物質，則陷於沉眠；有時恢復其選擇之自由，可得清醒。是以不具神經系之生物；其心意，以其機體之活動力與變化力多寡強弱為比例，而有種種之差。具有神經系之生物，則視其知覺官能與行動官能之交叉概括（即腦之構造）繁簡為衡，其心意亦有強弱之分也』。（張東蓀譯 創化論）

又曰：

『萬有涵綿延之德，綿延為不可逆轉之流，乃為萬物之原，宇宙之本。……蓋生物者，本為利用無生物之一種動力耳；其動也，所向萬殊，遂有種種之創形。……各生物之體，於空間既異其所，於時間又異其候；故遺傳者，非僅為形質之遺傳，乃並其生之動力亦遺傳之也。其動力足漸使形質變異；可知重複為幾何上之理之特性，其見於生力上之理中者，不過偶然耳。……於必然性中，求有自由；固定性中，求為不定。……以無涯之過去而積留之，以日新之現在而擴充之；其進無前，其增靡已，斯綿延之謂也。』

『時間之所以在數以上者，以其為不斷自新，不可預測之創化也。其所以為不斷自新，

不可預測之創化者，非由物質，乃由生力之驅使物質，物質逆轉，生力順轉，因其交互作用，遂見有時間。故宇宙之綿延與宇宙之創造力同其範圍也。（同上）

生力既有感通、綿延與開展三性，於是不斷自新，不斷擴充，參加宇宙之歷程，表演生命之奇觀，放之則萬物化育，卷之則自生自成，始一分殊，森然內備。柏氏所論，至矣。

三 體用一元

我國古文學者言「道」「器」（易傳形而上者謂之道，形而下者謂之器）；言「費」「隱」（中庸君子之道費而隱）；言「理」「氣」（宋儒「義理」「氣質」之辨）；佛家言「體」「用」，而宋明學者因之。西洋哲學僅言「心」「物」，或「精神」與「物質」，其實皆一物也。孰先孰後，孰主孰從，蓋為古今學者所聚訟莫決者矣。國父則以一言了之：

「精神為物質之對，然實相輔為用。考從前科學未發達時代，往往以精神與物質絕對分離，而不知二者本合為一」（軍人精神教育）。

存在 屬性 心與物，不可析為二事。法普笛卡兒首揭心物二元論，而賦以界說，謂「物質」佔空間，「心」則為能思維之實體；二者之存在與本質，迥不相同。迨斯比諾利出，始究明「心」僅是一種屬性（Attribute），與「物質」同屬於「無限」（或存在）之範疇中，並非實體。此說視笛卡兒高矣。蓋心物本為一事之兩面，或就功能說，或就體質說，或以動觀，

或以靜說，立場不同，結論斯異。吾人爲欲把握真實之存在，勢須從心物「本合爲一」之觀點，體驗自然獨立之實體（Entity）；否則不陷支離破碎，即陷玄妙莫測之境。是則國父所示，與斯比諾刻同歸矣。又曰：

「中國學者亦恆言有體有用。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。其能言語動作者，即爲用，由人之精神爲之。二者相輔，不可分離。若卒然喪失精神，官骸雖具，不能言語，不能動作，用既失，而體亦即成爲死物矣」（軍人精神教育）。

身心不可分，體用渾然合一，不可分離。精神而離物質，僅爲「游魂」；物質而無精神，亦如「橫木」。王船山有言：

「一人之身，居要者心也。而心之神明，散寄於五藏，待感於五官。肝脾肺腎，魂魄志思之藏也。一藏失理，而心之靈已損矣。無目而心不辨色，無耳而心不知聲，無手足而無能指使。一官失用，而心之靈已廢矣。其能孤挖一心以拙羣明而可效其靈乎？」（尚書引義卷六畢命）

此則與近代完形派心理學所高調心靈之完整性正同。蓋心不能離身以爲靈，精神不能離物質以爲顯用。心物一元，身心合一，體用一致，三者異名而同實；所謂：「用有以爲功效，體有以爲性情，體用皆有而相需以實」是也（王船山周易外傳卷二大有）。

若夫先秦詭辯家所謂「滅三耳」、「鷄三足」諸命題，則以「精神與物質絕對分離」為前提，意謂兩耳為「官」，屬於體質，另有第三耳為「能」，屬於精神，使其主聽耳。以是「木雞」二足不能走也。抑知官即具能，能寓於官，二者不可分；猶道與器，非器則道無所寓也。是則國父所示，上同王船山，下又不悖近代心理學身心合一論之旨矣。

四 競爭與互助

「爭為萬物母」，希臘哲人赫拉克利特首揭此命題，至十九世紀達爾文出，始以生物進化實其說；馬克思出，始以社會進化衍其論。達氏以生存競爭 (Struggle for existence) 為物種進化之原因，馬氏以階級競爭為社會進化之原因，二說並行，影響世道人心者至鉅。克魯泡特金出，始著互助論以修正達爾文之學說；國父出，乃以互助論應用於社會學領域，強調其作用。而於孫文學說中復提出：

進化二原則 謂：

「物種以競爭為原則，人類則以互助為原則，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；此原則行之於人類當已數十萬年矣。然而人類今日猶未能盡守此原則者，則以人類本從物種而來，其入於第三期之進化，為時尚淺，而一切物種遺傳之性，尙未能悉行化除也。然而人類自入文明之後，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。……乃至達爾文氏發明物種進化之物競天擇原則後，而學者多以爲仁義道德皆屬虛無，而爭競生存，乃爲實際，幾欲以物種之原則，而施之於人類之進化，而不知此爲人類已過之階級，而人類今日之進化，已超出物種原則之上矣。

此與克魯泡特金所說，實具同感。克氏嘗旅行冰天雪地之中，歷見各種生物互助之象，以爲強扶弱、大衛小，損己益羣，實道德之本原云。其言有曰：

「人類在生存競爭中，善於互助，則可得最佳的生存機會。」

「合羣與互助，乃人類天性，不僅文明人富有互助天性，即野蠻人及半開化人，亦皆具此。」

競爭與互助之消長 第宇宙間之有競爭現象，國父並不否認；人類歷史之具有鬭爭性，亦爲不可否認之事實，嘗謂「人類要在競爭中求生存，便要奮鬭；……人類由初生以至於現在，天天都是在奮鬭之中」。且分人類鬭爭爲四時期，以實其說。惟鬭爭能否勝利，社會能否進步。須視鬭爭集團之本身，能否互助，能否團結以爲斷。故競爭與互助，實爲有生界必有之現象，亦爲世界進化有力之助因，對敵體言，競爭先於互助；對自體言，互助重於競爭。蓋人類之進化現方發軔，人類之獸性尙未完全泯除，故人類內部之鬭爭，亦不可避免。馬克思所謂「人類一切歷史都是階級鬭爭的歷史」者，正指第三第四兩時期（人同人爭，善人同惡人爭）

而首耳。然人類日進，則其鬪爭之成分愈少，而互助之精神愈高，故曰：

「人類進化之目的爲何？即孔子所謂『大道之行，天下爲公』，耶穌所謂『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。近代文明進步，以日加速，最後之百年，已勝於以前之千年，最後之十年，又勝已往之百年，如此遞推，太平之世，當在不遠」（孫文學說）。

此一概念，實爲國父之卓見，蓋一般學者，對於宇宙間競爭與互助之現象，每不知並舉，見此必彼，要皆未諦。不若國父之兼到：惟其主競爭也，故對惡勢力或異類，發爲「革命」，「奮鬥」之決心；惟其主互助也，故對己族或同類，應有「協和」「互助」之精神。若曰：「其故能勇」，此國父所以悲天憫人，爲「愛人」而革命，非爲「恨人」而革命；菩薩所以觀衆生將墮三塗而不得不悲，觀羸弱之必亦人族而不得不憐，既悲且憐，不得不奔走呼號也。

二者之界 善夫歐陽竟無之言曰：

「魔何以必伏？執金剛忿怒明王何以必斂其慈祥之態，而顯其兇惡之形？殺一闍提何以無罪？菩薩殺戒何以必闕？無非此大悲之所以流露也。弱肉強食必須制戒者，此一事也；冤親平等，又一事也，皆此大悲之所激發而然也」（辨相似法流）。

明乎此，則知奮鬥之與和平，競爭之與互助，各有其限，不得絲毫假借，不然者僅其以爲

廢垢之所，遂其順世之求，要皆淆亂名實之相似法流，德之賊，真理之蠹也。國父後此一面主張「喚起民衆共同奮鬥」，一面主張「階級協調增進福利」者，蓋亦從其宇宙觀發展而來；時賢談民生哲學，往往忽略此意，或僅於討論歷史觀中，一涉及之，要非探本之論也。

五 攝論

生生不已之新宇宙觀，至此，可得如下之基本概念：

(1) 宇宙爲永遠無盡期無止境者，爲空間時間物質能力四者之合體。渾括整全不可分，一切名言只是理解。

(2) 世界空間大至無邊，無有界限，世界時間亦無窮盡，無有界限，無始無終，是爲「無極」。一切事物出入流轉於其中。

(3) 空間時間非絕對獨立，而是空——時的連續體，非有客觀的實在，僅爲事物之形式，是爲宇宙之結合。

(4) 元子爲宇宙基本組織之單位，合物質能力生命爲一體，充塞空間，隨時爲不間歇之運動及變異，無完全之休息及固定。垂幕進的動力，不斷生長，不斷創新。

(5) 元子之各級組織，在世界空間之普通運動，爲一種永遠旋轉，依層次相生之進化狀態，此運動在無盡期內，新舊交換，生死代謝，爲創造之進化。

(6) 元子因不斷分離與繼續凝聚，遂構造無數最小之凝聚中心（由電子而原子，而分子，而物質，而星雲）。世界空間一部分中因凝聚作用，形成由小而大之世界體。而在他一部分，則起反對作用，即世界體彼此衝突，以至破壞。物質進化時期開始。

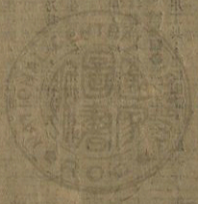
(7) 因旋轉世界體衝突所得力學的巨大熱量，為新活力，以用於因此所得世界微塵體之運動，及旋轉之重新構成，成住劫壞，無有已時。即吾人所居地球，亦係數萬億年以前，自旋轉太陽系之一部分成立。太陽為此無數世界體之一，地球為圍繞太陽諸行星之一。

(8) 地球經冷卻期甚久，乃具水液，為有機生物成立之最先條件，由物質進化為生命，中經無數階層，無數剝化，始見生機。生物元始，為乘有生力的元子，簡稱生元。物種進化時期開始。

(9) 經生物進化及變異作用，地球上次第得有各種植物動物，由環境與遺傳之鬭爭，陰陽與時位之調整，自然選擇，較適者存。生物中發達最完善者，為有脊椎動物中之哺乳類（有感覺），哺乳動物中之靈長類。靈長類發達之至完全者為人類（有知覺）；賦有較多的思考力（有智慧），能直立而行，製用工具；組織團體，互助共存，創造歷史，控御自然。人類進化時期開始。

(10) 世界史即人類之文明發達史，不過數千年，以與地球生物史比較，短不可言；地球生物發達史與行星成立史比較，亦短不可言。地球為太陽分出之一小體，與無涯之世界比較，復

小不可言；而每一人在既往之有機界內，亦不過極微小之一生活元素耳。然人雖弱草，妙能通靈，以理性的探照，作智慧之旅行，居一芥子轉大法輪，亦可與天地參而贊化育，此則吾人來可妄自菲薄者矣。



第九章 新認識論

一 認識始於民生日用

思想起自勞動過程，認識始於民生日用之間。

立象盡意 人類為求生存之充實，因色自然作不斷競爭，而進入勞動過程，為駕御外物，保留經驗，解決困難而開始認識作用。萬有森然，自生自滅，陰陽無始，動靜無端。由自然界立場觀之，本無差別；由人類生存便利之立場觀之，必須有差別。因人類對於外物欲求共同之概念，以為集體生活之指示，乃於不斷綿延混然合一之宇宙總過程中，擇其引起吾人之注意與興味，或與自己最有休戚關係者，取其其在空間上之片斷，與時間上之刹那，而分析之，始象之，構成若干概念，賦以種種名相。故曰：

「立象以盡意，而象可忘也；繫畫（符號）以盡情，而畫可忘也。是故觸類可為其象，合象可為其徵」（王弼易略例）。

思想歷程即生活歷程，認識之發展，即生命之發展矣。願宇宙間事物，千變萬殊，欲求因應曲當，必須以簡馭繁，以一統萬，則「畫」之

問題生焉。人類嘗本其心智之抉擇，將一切歷括為「體質」，「形態」，「作用」三大範疇。此在數論，謂之「實、德、業」；佛家謂之「體、相、用」；應用語言上，則有「名詞」，「形容詞」，「動詞」三種基本類別；據之論理上，乃有「質（理）的判斷」，「量（數）的判斷」，與「形（象）的判斷」。故曰：

「夫物生而後有象，象而後有法，滋而後有數」（易傳）。

康德則歸納之為十二範疇：一曰單一，二曰雜多，三曰全體，此三者蓋屬於量之判斷。四曰實有，五曰非有，六曰限界，此三者蓋屬於質之判斷。七曰體性，八曰因果，九曰動應，此三者蓋屬於關係之判斷。十曰可能及不可能，十一曰存在及不存在，十二曰必然及偶然，此三者則屬於形相之判斷。康德以為一切認知，莫不賴此十二範疇以為式，實則十二範疇本身，抑亦認識最高發展之產物耳。雖似「先驗」，要亦「立象盡意」之用，屬於「後得」者也。

二 認識之可能

主客能所 然認識可能，緣何而生？蓋人類知識之構成，有二要素：一為思想本身之活動，一為獨立思想以外之感覺材料；一為主體，一為客體；一為知者，一為被知者；一為能作，一為所作。莊子曰：非彼無我，非我無所取。知識實為人類思想對感覺材料之一種解釋。正確經驗之構成，一方面具有思想概念，一方面具有感覺材料。人類將思想中之概念（見分），

應用在感覺材料上（相分），即構成經驗智識。故直接的感覺材料（現量），因為構成知識的要素；若無思想加工，為之鑑定，或重新組織（比量），則不能構成一種智識。

感覺與思維之綜合 康德曰：『概念而無感覺，陷於空虛；感覺而無概念，便成盲目。』感覺材料與思想，為構成知識之兩大要素，有如輪翼，不可缺一。哲學史上經驗派與理性派之鬭爭，蓋亦以一偏重直接的感覺材料，一高調思想的活動而已。吾人既知「心」「物」僅為「存在」的屬性（Attribute）或質辭（Predicate），自不宜偏執一端。一方承認對象法則之客觀性與永久性，同時，承認主體要素之自動性與決定性。質言之，一方面承認客觀世界之存在與可認識，另一方面，又承認思想之分析力與綜合力。故所謂認識也者，乃是感覺材料通過思維作用之成果。但「對象的感覺」與「感覺的對象」之「致性，不僅為材料（客體）自然發露以傳達於人類（主體），乃是人類在互助合作原則下，不斷因求生必要而加工對象、處理對象之結果；並對此結果加以肯定，俾增加其真實性與有效性焉。

人類為求生存，必須不斷從事於兩種作為：第一為立人（社會活動），第二為成己以成物（技術活動），此等作為，一方為社會歷史成立發展之前提；同時又為一切認識或科學發生之起源。

三 認識之效用與範圍

知止於符而成於用，吾人既知認識之性質，為感覺與思維之綜合，根本具有一種應用意識，其目的不外應付生活，指示人生之行爲；然則知之限度究爲如何耶？

康德哲學中，世界有三重：概念的，本體的，現象的。吾人所知者僅爲現象世界之概念，本體世界則爲吾人認識所不到，思議所不及。斯賓塞爾亦嘗分世界爲「可思議」與「不可思議」二者，可思議者爲現象間之因果關係，不可思議者則本體也。吾人則以爲世界無限，故認識有其相對性（書不盡言，言不盡意）；客觀如實，故真理有其絕對性（與天地相似，故不遠）。吾人雖不能完全認識現象背後之本體世界，但現象本身即爲本體之一部，有時且較本體更爲豐富而生動。本體寓居於現象，整個潛在於部分；因之，雖諸現象，便無本體，雖諸感覺，便無世界。故人類所認識之世界，乃經思想綜合之世界，雖非即實際之世界，畢竟是最近似最真實之世界。莊子所謂「心止於符」者是矣。

實際世界乃一不可間斷之大流，人類思想則將此連續不斷之世界切斷，重新加以組織整理，構成人類認識中之世界。人類理智之所以不斷認識世界，創造世界；實欲藉此以達到求生之目的。思想概念之作用，在於構成知識；知識之功能，在於指導行爲；行爲之意旨，在求維持生存，充實生存；故消極必須解脫生存之壓迫，積極必須增進人生之福利。因之，利用智慧，克服環境，遂爲人類一切創造活動之起源。故曰：

「明於天之道，而察於民之故，是興神物，以前民用。」（易傳）

又曰：

「聖人有以見天下之賾，而擬諸其形容，象其物宜，是故謂之象；聖人有以見天下之動，而觀其會通，以行其典禮；繫辭焉以斷其吉凶，是故謂之爻。」（易繫辭）。

又曰：

「聖人立象以盡意，設卦以盡情偽，繫辭焉以盡其言，變通之以盡利。」（同上）。

弘道戡天 培根稱「智識即力量」。孔子曰：「人能弘道」。荀卿曰：

「大天而思之，孰與物畜而裁之？從天而頌之，孰與制天命而用之？望時而待之，孰與應時而使之？因物而多之，孰與勦能而化之？思物而物之，孰與理物而勿失之也？顯於此物之所以生，孰與有物之所以成？故錯人而亂天，則失萬物之情。」。

此戡天主義也。

故吾人欲控制自然環境，勢須將自然界之複雜現象，改裝於人類思想範疇之內；化外在之世界，爲人類認識之世界。能認識始能控制，能控制始能利用；若是則人類生存，始不受外力之壓迫，而生之精神乃得自己實現，自己發展矣。外界環境對於人類之生存，不時威脅，人類則不斷利用工具以克服之。人類利用新工具、新概念以解釋新事實，即構成一種新知識矣。思想概念之成分，實爲人類知識成分中之最重要者。往昔哲學家，自拍拉圖以至康德，愈以概念爲人類思想固有之範疇，先天先驗，定型不變。吾人今知此種概念，活動隨化，常變不住，蓋

爲一種克服環境之工具，而非「戲論」也。

人類欲克服環境，須有充分之力量；欲構成一種偉大力量，尤須有一種團體合作；團體合作之前提，在物質上必須進入一種生產關係，在精神上必須有一種可以互相交通之工具。故思想概念，不僅主觀上一種心理狀態，且爲人類思想上互相交通之一種工具。人類一切語言文字之作用，在於傳遞思想，解釋事實，代表一種概念與意義。吾人描寫實在界之真象，必須借助語言文字，此外別無良法；所謂「言語海斷，心行處滅」者，固非所語於一般之實踐也。是知人類認識中之世界，係屬語言、文字、思想、概念所能到達之世界，知識作用，根本寓有一種應用目的與團體合作精神，故知識之構成，乃人類組織團體，維持生存，克服環境之成果也。

宇宙範圍即知識範圍 宇宙萬有，不問其爲自然現象抑精神現象，要皆生元在無限時空中之和合形態，均有其客觀自存之法則。認識即主觀表象與對象法則之合致。客觀世界實爲認識世界之基礎。宇宙全體既由無限量生元之複雜配合與不斷變化而成，則人類所認識者，將永無窮盡時空中之一刹那或一斷片耳。但人類因欲不斷求生，故知識與經驗即隨而不斷補充。又因人類認識之本性，常依據其所知，推論所不知，以小喻大，即分示總，就近推遠，本隱之顯，故往往藉小範圍宇宙現象之理解，體認較普遍法之真理，以推斷大範圍之現象。所謂「其稱名也小，其取類也大」（易傳），「因其已知之理而益窮之，以求至乎其極」（朱熹）也。

然天地如蘊蓋，動而愈屈，其出際已；管窺雖指，豈足盡之？但吾人心智，對於認識宇宙此一神聖工作之前途，始終抱樂觀態度，積健為雄，不斷發展，法詩人巴卡兒所詠「人雖弱，寸心妙能這靈」者，殆指此也。是知人類主觀意識中之宇宙及客觀存在之宇宙，亦將永遠因人類生存之努力，隨知識領域之擴充而不斷進化。所謂「觀物、觀象、觀變、觀生、觀心」，「君子知微知彰，知柔知剛」，「推深研幾，唯深也故能通天下之志，唯幾也故能成天下之務」者，皆所以說明人類認識之全體大用耳，人類心智活動不斷將新感覺材料，綜合於舊經驗中，實際世界既千變萬化，莫由窮詰其狀；人類知識經驗之範圍，亦隨而踵事增華，日新月異，一方積累過去之經驗，一方吸收新感覺材料，不時融化新事物，以發揮光大宇宙之生命焉。故 國父曰：

「宇宙之範圍，即知識之範圍」。

非所謂「六合之外，聖人存而不論」；亦異彼孔德、斯賓塞爾所謂可思議者限於現象間因果關係，而「本體奧如」為「不可思議」也。

人類認識既以民生為根因，而以宇宙為範圍；但因人類為達求生目的，非將客觀材料組成一種認識中之世界，——即求主觀表象與對象法則之一致——不能實現。故認識本質，勢須超越主觀之限制，而取資客觀之原始材料；然未經人類認識之原始材料，雖有其自存法則，但不能證明其為真實；惟有經過人類以求生活動為媒介而與主觀意識互相一致以後，認識始可成

立。蓋人類認識中之世界，已經去妄存真，捨滯留純之一段工夫，始得為真實之世界耳。民生哲學宇宙觀與認識論之統一，實植基於此。馬克思所謂：

「如將問題完全置於人類經驗以外，而問客觀存在是否與人類思維相合，不過一經院哲學之課題已耳。若問人類思想能否知悉客觀之存在形式，此並非一理論問題，而純為一實踐問題。」

亦正我輩語也。

四 認識之實踐性與知難行易

知止有定至誠盡性 人類認識作用，起於生存問題完滿解決之自覺，有求生圓滿之自覺，斯有努力之趨向；趨向既定，即可安心以赴之，而不為他力所搖惑；行爲遇有阻障，乃起思慮與研究；思慮研究之結果，遂產生對客觀本質之認識。故曰：

「知止，而後有定；定而後能靜；靜而後能安；安而後能慮；慮而後能得」。

事物之客觀發展及其每階段之構成形態，雖複雜萬端所謂「曲」，「曲成萬物而不遺」，而其根本原理，只有一個，所謂「誠」，「誠者物之終始，不誠無物也」。故曰：

「天地之道，可一言而盡也，其爲物不貳，則其生物不測」。

「誠」在宇宙，爲本體自成之原動力（誠者，自成也）；其在人類，則爲生命延展之動能

與忠實之態度（誠者，天之道也，誠之者，人之道也）。發揮此動能，秉持此態度，以認識宇宙萬般真理，則宇宙法則與主觀表象合致；人類即可脫離一般生物之隸屬狀態，由「必然王國」躍向「自由王國」，而成爲宇宙之主宰矣。故曰：

「誠則明矣，明則誠矣」。

「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」。

是知新認識論與先哲天人合一之合理主義宇宙觀，精神上實相一貫，而與一般認識論之止於思想方法論者殊科。

認識總過程 復次，人類認識，既爲民生要求之結果；但解決民生問題之方案，亦應根據認識之原則，始稱合理。一個哲學體系之建立，常被決定於其認識論；同時，倫理及政治之根本法則，亦由此派生。先哲對此，特別注重。中庸有曰：

「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，已百之；人十能之，己千之」。

其以「博學」、「審問」、「慎思」、「明辨」、「篤行」五者，爲認識總過程，而高調其實踐性甚明。大學亦曰：

「古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知；致知在格物。物格而後知至，知至而後意誠，意誠而後心正，心正而後身修，身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平」。

其以認識為倫理政治之根本，尤為達理。國父嘗將其手創之三民主義，定變為一種思想，一種信仰，一種力量，並以「知難行易」之心理建設，為完成革命建國之前提；所發明「能知必能行」之定理，更明白昭示認識論對實踐領域之重要性。所謂「哲學不僅以種種解釋世界，要在如何變革世界」是也。此種認識論與倫理學政治學一元體系之建立，實為我國哲學特色之一。

知行問題之發展 中國哲學史上，除墨子有「知：聞、說、親」之說，老子有「日益、日損」之論，名家有「堅白、異同」之辨外，對於純粹之知識問題，蓋少有作本質之解析者；自宋儒明白提出知行問題——即理論與實踐問題後，認識論與價值論，始合而為一。

小程有曰：

「君子以誠為本，行次之」。

「須是識在行之先，譬如行路，須是光照」。

「未有知而不能行者，謂知之而不能行，是知之未至也」。

「知之深，則行之必至，無有知而不能行者，知而不能行，只是知得淺」。朱子亦曰：

「義理不明，如何踐履？……如人行路，不見，便如何行？」

「須先知得，方行得」。

「汎論知行之理，而就一事之中以觀之，則知之爲「先」，行之爲「後」，無可疑者」。此蓋就知行之「先後」言，雖主張「知與行工夫須着並到」（朱子語），然亦有「知見難」，「德性之知不假見聞」之說（小程），殆「主知論」也。

至陸象山則將知行二者，釋爲「講明」「踐履」二事。故曰：

「爲學有「講明」，有「踐履」。大學之致知，格物；中庸之博學，審問，慎思，明辨；孟子之始條理，智之事，此乃「講明」也。大學之修身，正心；中庸之篤而行之；由孟子之終條理，聖之事；此乃「踐履」也」。

又謂「宇宙內事，是已分內事；己分內事，是宇宙內事」；「宇宙卽是吾心；吾心卽是宇宙」；漸啓「心物一元」「知行不二」之論緒。

迨王陽明出，始將知行問題，重加演繹，樹立其「知行合一」之教，以與「知先行後」之宋學對。其言曰：

「聖學只一個工夫，知行不可分作兩事，今人卻將知行分作兩個去做。以爲必先知了才

後能行，我如今且去講習、討論，做知的工夫；待知得真了，方去做行的工夫；故遂終身不行，亦遂終身不知」（傳習錄）。

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

「知之真切篤實處即是行，行之明覺精察處即是知」（傳習錄）。

此其所言，蓋謂思想爲行爲之準備，亦即完整行爲之一部；二者爲一體之兩面，未可強析。亦近代行爲派所謂「意識爲軟的行爲，潛伏的行爲。言語爲顯現之思想，思想爲潛伏之語言」耳。

顧陽明又以「知行本體，即是良知良能」，「不慮而知，不學而能」者也。故晚年專以「致良知」三字爲教，視「知行合一」說爲更徹底，更簡易。「良知」而須「致」，則力行尚已。此康德所以有由理性批判到實踐批判之說也。王氏又曰：「真知即所以爲行，不行不足謂之知」，「知而不行，是爲不知」，蓋已達「不行不能知」，「能行而後能知」之見解。後此王船山、顏習齋之批判陽明，殆王學末流之弊也，於王氏乎何尤！

王船山以爲知以行爲功，而行不以知爲功，行焉可以得知之效，知焉未可得行之效，故曰「行可無知而知不可兼行」，「君子之學，未嘗離行以爲知」，要爲「主行論」之先導。

顏習齋、李恕谷殆爲近代力行哲學發展之最高峯，一反漢學之繁瑣，宋學之空疏，其言有

曰：「心中思想，口內談論，雖有千百義理，不如身上行一理之爲實也。」（言行錄）。

「心中說，口說，稱主作，不從身上習通，皆無用也。」（性理評）。

「純主「習行」「實用」，以實踐爲真理之測度，力行爲學問之根本，故曰：「德性以用而見其醇駁，口筆之醇者不足恃，學問以用而見其得失，口筆之得者不足恃」也（閱參第二篇第七章）。

知難行易與力行 上所引述，僅對知行問題，作「先後」「同異」或「輕重」之解析，屬未有言「難易」者。難易之說，始自僞尚書說命篇，傳說對武丁之說：「知之匪艱，行之唯艱」。此一說也，立言本意，固在勉人力行，原無錯處；但數千年來國人傳統之信念，遂溺於「知易行難」之說，不能自拔，使俾於改革者得有遁辭，影響於歷史進化，社會改造者尤大。此 國父所以有憾於「革命黨之心理，於成功之始，即被「知之匪艱，行之維艱」之說所奴，而視吾策爲空言，遂放棄建設之責任」，因創「知難行易」之說，以「破此心理之大敵」也。

國父於孫文學說中，嘗舉十事：一爲飲食，二爲用錢，三爲作文，四爲建屋，五爲造船，六爲築城，七爲開河，八爲電學，九爲化學，十爲進化，以證知難行易說之堅確不移。又恐世人以此僅足證明科學與事功上之知難，未足解決哲學與心性上之知行問題也，於是爲之說曰：

「或曰：『行易知難之十證，於事功上，誠無間言，而於心性上之知行，恐非盡然也。』吾於此請以孟子之說證之。孟子盡性章言，『行之而不著焉，習矣而不察焉，終身由之，而不知其達者，衆也。』此正指心性而言也。由是而知『行易知難』，實爲宇宙之真理，施之於事功，施之於心性，莫不皆然也。』（孫文學說）。

縱觀 國父對於知行問題之見解，約有三層：唯其主「行易」也，故「不知亦能行」；唯其主「知難」也，故「體知必能行」；唯其主「行先知後」也，故「行而後知之」。其言曰：『其始，則不知而行之；其繼，則行而後知之；其終，則因已知而更進於行』（孫文學說）。

所謂「不知則行之，而知之更樂行之」。『知之則必能行之，知之則更易行之』。『以行而求知，因知以進行』，是也。

至知之來源，實由於行。故曰：『習慣則智巧出』。『必待行之成之，而後知之』。又曰：『宇宙的道理，都是先有事實，然後才發生言論；並不是先有言論，然後才發生事實』。又曰：『智何由生，有其來源，約言之，厥有三種：一由於天生者，二由於力行者，三由於經驗者。中國古時學者，亦有『生而知之，學而知之，困而知之』之說，與此略同。凡人之聰明，雖各因其得天之厚薄不同，稱有差別；多得者爲大聰明，少得者爲小聰明，其爲智則一，此由於天生也。若夫學問上致力，則能集合多數人之聰明以爲聰明，不特生法現代，而且尙友

古人，有時較天生之智爲勝，此由於力學也。此外亦有不由天生，不由力學，而由經驗得來者，諺云：「不經一事，不長一智」，故所歷之事既多，智識遂亦增長，所謂「增益其所不能」者，此由於經驗也。要而言之，智之來源，不外此三種而已。

總裁近更揭櫫「力行哲學」，提出「不行不能知」一命題以加強其說曰：

「凡是我們學問經驗中認爲已經獲得的知識，如果不是經過實行而證明爲有效，就不能斷定所知者果爲真知，所以我們一切事業，必須實行而後始有真知，也惟有能行而後能知」（行的道理）。

又曰：

「孫文學說之要旨，在確立「知難行易」之力行的哲學觀念，而振作長縮頹廢，苟安偷惰，疲玩不堪之人心，養成奮發有爲，積極進取，力行創造的風尚」。

又嘗就大學之道，證明「知難行易」之理，而歸結於「以知難致其知，而以行易致其用」。總之，知行問題在中國思想史上之發展，自程朱發爲「先知後行」之論，至陽明乃倡「知行合一」之教，顏李特標「躬行實踐」之旨，迄乎國父，始將此一問題，從本質工作最後解決，而予認識論以高度之發展焉。

五 攝論

新認識論統攝理性與經驗，兼用感覺與悟性，采康德之「批判」，而去其「先驗」；承孔德之「實證」而不限「現象」；以「生」為知之本質，認識歷程即生活歷程之表現，近柏格森；以真理待證於實踐，思想不離乎現實，則又與馬恩哲學契行也。

一、知源於行，認識為求生行為之結果，故與理性派先天原則說不同。

二、承認心智具有分析綜合二性，有構造解釋對象之作用，異彼唯物論之反映說。

三、承認認識為主客能所之統一，宇宙客觀法則之存在，須與主觀思維形式相一致時，始有意義。與新唯物論及新實在論微異。

四、承認宇宙之實相可以認識，故非「不可知論」；其精神亦別於經驗界限說。

五、合中庸之天人合一合理主義宇宙觀，與大學之內聖外王開展情微方法論為一，而樹立認識一元新體系。

六、批判歷史上各派知行學說，並採取顏李之實踐哲學，創立「知難行易」說與力行哲學，使認識論發展為最高形態。

七、認識始於民生，原始要終以為之質；故對於實踐性，能動性之重視，遠在一切哲學派別之上。

第十章 新歷史觀

一 人類創造歷史

亞里斯多德有言：「人爲政治的動物」；荀卿亦曰：「人生不能無羣」。人類自跨入世界舞台後，即創造其自己歷史，發生種種組織與生產關係。故「民」爲多數人，「民生」即集體之生存。抽象孤立之個人，在歷史上幾不可想像，即彼飄流絕島之魯濱孫，獨能創造奮鬥，維持生存者，亦緣彼一身同會攜有人類社會之經驗與生存之技術耳。

生命力之作用 宇宙間一切生命現象，不外生住異滅（或生長衰化）四相；而生元動力——生命力之作用，則有四種：

一曰自制力，即自己能支配生命體，力求自主。適應一切，以保持其均衡狀態。

二曰生長力，即不斷攝取其他物體之生元，以增補已體，使本身生活力繼續增高，繼續維持，逐漸擴大。

三曰抵抗力，即恃其生命力，抵抗一切外力之足以壓迫或毀滅其本身之均衡狀態者，自衛其生存。

四曰生殖力，即創造最能相似其本身之生命體的新均衡狀態，以延續其生命，而繁衍其族類。

一生命體，在此四種作用中，不斷打破其他均衡狀態，攝取其他元子，以助本身之成長，而構成生活狀態，萬物芸芸，各思遂生，因環境與組織體之不同，生存競爭之方式，遂呈萬態。

人類為生元最高級之創造物，其生存競爭之方法，亦較其他生物為高明，荀卿所謂：「人有氣有生有知，亦且有義，故最為天下貴也。力不若牛，走不若馬，而牛馬為用，何也？曰：人能羣，彼不能羣也。人何以能羣，曰分；分何以能行，曰義。故義以分則和；和則一；一則多力；多力則強；強則勝物」者，是矣。

然人類不惟能羣，且能創造。彼能運用智力，以技術為生活之策略，俾增加（如農業）或創造（如工業）最有助於自己之生長而為宇宙間所缺乏或無有之一切生活資料。他物求生，但知獵取或掠奪；而人類求生，更能生產與創造。由物質之創造，至精神之發展，由向自然之競爭，至同類間之競爭，一治一亂，一興一亡，或以刀箭，或以智取，一部歷史不啻人類生活競爭之紀錄，錯綜複雜，極快愉悽怪之致。古人有諺歷史為「相斫書」者；黑智兒則以返觀歷史上古今人類所遭之禍害，罪惡與沒落之痕迹，有如「海上破帆斷檣之縱橫」，斯潘格來則以「每一高等文化為一悲劇，人類全體之歷史為悲劇之歷史」。此蓋就歷史之黑暗面觀照者；若

從其光明而着眼，則人類智識之發達，權力之增高，文明之進步，福利之厚裕，自不容抹煞，蓋善進惡亦進，善增苦亦增，所謂「俱分進化」（章太炎有此論）者也。

史心與史眼 歷史為曠往知來之學，本隱之顯，觀其會通，究此綿延之歷史，人生流轉之門，孰主？是？孰綱維是？孰居無事而推行是？易言之，歷史發展之重心，社會進化之動力，究為何物，此則今古哲學家所企求解答者也。黑智兒有言：

「一部歷史如欲涉歷久長的時期，或包羅整個的世界，那末著史者便不得對於過去的事實，企圖作個人的論列，他須用抽象的觀念來縮短他的敘述；這不僅要刪除多數事變和巧案，而且要由「思想」來概括一切，藉收言簡意賅的效果（王造時等譯歷史哲學）。於是「史論」或「史觀」尙矣。古來學者，以如炬之眼，洞燭人類之歷史，而發為鉤玄撮要之論者，要以黑智兒與馬克思為最高。前者以歷史為「理性」發展之歷程，後者以生產方式之變革，說明歷史之推移，與文化之動態。其言甚辯，容詳論之。此外若奧格司丁以基督教教世為中心，建立其神學史觀；服爾太，盧梭，康德輩則以偉人或時代天才為歷史之創造者；亦有以地理或民族因素說明史實者，雖持之有故，言之成理，要屬第二義，非探本之論也。

二 理性史觀

中古基督教學者，每以歷史為神意之啓示，人類禍福，戰爭疾苦，不啻上帝假手之賞罰；

因而人生唯一任務，在於克己虔心，迎合神旨，使生活臻於至善而已。此種觀念，自文藝復興，人本主義復活後，已不足以說明「新事實世界」之發展矣。

歷史為精神之發展或其理想之實現。黑智兒出始以其辨證的觀點，貫串世界全部之歷史，採取亞拿薩哥拉斯所謂「理性」主宰世界之說，揚言歷史為精神之發展，或其理想之實現，其實有曰：

「哲學用以觀察歷史的唯一「思想」，便是「理性」這個簡單的概念；即以「理性」為世界之主宰，而世界歷史因此是一種合理的程序。……理性即「實體」(Substance)亦即「無限的權力」(Infinite Power)；它自己底「無限的素質」(Infinite Material)，做着他所創治的一切自然的與精神的生活之基礎，還有那「無限的形態」(Infinite Form)，推動着這種「性質」。一方面，「理性」係宇宙之「實體」，就是說，由於「理性」和在「理性」之中，一切現實始有其存在和生存。另一方面，「理性」是宇宙「無限的力」(Infinite Energy)，就是說，「理性」並非毫無能為，並非僅僅產生一個理想，一種意欲，虛懸於現實之範圍以外，無人知道的地方；並非僅僅產生一種在某些人類之頭腦中的單獨的與抽象的東西。「理性」是萬物之無限的內容(The Infinite Complex of things)，是萬物之精華與真相。它交給它自己的「活力」(Active Energy)去製造的東西，便是它自己的素質；它並不需要外來的素質為助，也不需要它活動之對象。它

供給自己的營養食物，它便是自己的工作對象。它既是自己的生存之唯一基礎，和自己的絕對的最後的目標，同時又是實現這個目標的有力的權力；它把這個目標不僅展開於「自然的宇宙」之現象中，而且也展開於「精神的宇宙」(Spiritual Universe) (世界歷史 History of the World) 之現象中。按這一種「觀念」(Idea) 或「理性」是真實的，永恆的，絕對有力的精華或原素；它已把自己啓示於世界，而且除了它和它的榮光以外，沒有別的東西啓示於世界」(歷史哲學緒論)。

黑氏認為理性有其客觀之存在，並非人類腦中抽象之產物，具有「無限的權力」，「無限的素質」與「無限的形態」，以是充實萬物之內容，呈露萬物之真相。其最後目標在於實現自己，而展開於「自然的宇宙」與「精神的宇宙」之現象中。黑氏又恐吾人心中對於「理性」尚無明確觀念，因不憚煩而言之：

『如今開始研究世界歷史，我們至少應該堅決地不可動搖地相信「理性」這樣東西確是實有的；又應該同樣地相信那個睿智與自覺意志之「世界」(The world of intelligence and conscious volition) 不是落花無主，隨風漂泊的，而是必須在自知的「觀念」(Self-Cognizant idea) 之下表現它自己了。……(同上)』

是知黑氏以「世界歷史的進展爲一種合理的過程；這一種歷史已形成「世界精神」(World Spirit) 之合理的必然的路線——這個「世界精神」，的本性永遠是同一的，而且它在世界存在

之各種現象中顯示了它這種單一的本性』。

但「理性」一詞，若不施以嚴格之定義，則在解釋各種現象時，將與「神意」一詞，同其含混。故於研究「精神的宇宙」——「世界歷史」時，黑智兒特提出「精神」之作用，而分析其本質。其言曰：

『首先，我們要注意，我們所研究的對象——世界歷史——係屬於「精神」之領域。「世界」一名詞包括物理的自然界與心理的自然界二者。物理的自然亦包含在世界歷史之中，而且還般牽涉到的各種根本的自然的關係，亦有注意的必要。不過「精神」和它發展的過程，却是我們的實體的目的。……我們在世界歷史之舞台上觀察「精神」——「精神」在這個舞台上表現了它自身最具體的實在』。

於是黑氏就精神之本性，規定若干抽象之特質：

精神之本性為自由。欲明精神之本性，須視與之對立之物質。物質之主體為重力或地心吸力，故精神之主體或實體即為「自由」，其一切屬性皆從「自由」而得成立；一切皆為取得「自由」之手段；一切皆在追求「自由」與產生「自由」。物質因有趨向中心點之趨勢，故有重力；因其本質為複合體。組成各部分互相排斥，故追求「統一」，努力求其「理想」之實現，惟有在「統一」之中，始得理想之生存。精神則不然；其本身即已包含中心點與統一性，不待外鑿，夫是之謂精神，夫是之謂自由之極致。

願自由之認識極不一致，東方人僅知一個人之自由，故流於專制；希臘人羅馬人始知少數人之自由，故猶行奴隸制；日耳曼各民族受基督教之影響，始知人類全體之自由。是知世界歷史之發展，即「精神」在繼續自我之表現，一如種子中已含樹木之全般性質，故精神之最初跡象中，亦已含有歷史之全體。世界歷史，無非「自由」之意識的進展而已。物質世界對於精神世界並無何等真理——全個世界之最後原因，不外「精神」對其本身自由之意識。因此：

「自由本身便是它自己的成就之對象，與「精神」之唯一目的。這個結果，便是世界歷史之程序自古迄今懸為鵲的者，也便是茫茫大地上千秋萬歲奉祀不絕者，唯有這一目的實施了和完成了它自己：在終古不斷的各種事態的變化中，它是唯一的靜謐之地極，和參透這些事實的唯一有效能的原則。……這個最終的目的便是上帝對於世界的宗旨，……倘將宗旨之語言文字譯為思想之語言文字，便是我們所謂「自由」之「理想」。

實現自由之手段 「自由」發展為一個世界，其所用手段之問題，使吾人研究到歷史本身之現象。黑氏以為：

「自由最初雖是一個未發展的觀念，它所用的手段卻是外部的和現象的，它們在歷史上以本身呈現於我們的目前。我們對歷史的最初的一瞥，便使我們深信人類的行動皆發生於他們的需要，他們的感情，他們的個性與才能；又使我們深信這類的需要，感情和旨趣，便是一切行動之唯一的源泉——在這活動之幕上的有力因素。其中也許可以找到一種開明的或普遍的目的

或為仁善，或為高尚的愛國心；但這些德性與普遍的見解，比之「世界」及其作為，就渺乎其微了。在抱着這種目的的人們之中，和在他們的勢力範圍之內，我們或許看得到「理性之理想」是實現化了，但我們在芸芸衆生裏僅佔一細微的比數；他們的影響當然是極為有限，反之，感情，私願和自私的慾望之滿足，卻是一切行動之最有效力的源泉」。

但「原則」，「目的」，「使命」，或「精神」之本性與理想，僅為普遍抽象物，存在於吾人思想之中，主觀計劃之中，而不存在於現實之中。蓋僅為自己而存在者，係一種可能性，潛伏性，尚未一躍為「存在」，為要產生確實性計，則「實行」或「實現」一因素，必不可少。比一因素之原動力，即意志——最廣義之人類活動。有此活動，然後上述「理想」以及一般抽象之特質，始得實現，實行；其本身初無力量。孰使之行動，孰賦予決定的原動力，則人類之需要、本能、志趣與感情是也。因此，黑氏強調：

「我要把我的某一概念付之實行和成為事實，乃我的熱烈的願望，我願從它而伸張我的個性，我願從它的實施而得滿足。假如我要為任何對象而活動，它無論如何必須是我的對象；我須在這種企圖之完成中，同時覺得我的滿足。……使自身滿足於自己的活動與勞作，這是個人生存之絕對的權利。假使人們要使自己對於一事關心起來，必須把他們的生存灌輸於這件事裏面，而從它的完成得到滿足」。

「假如這種關心稱為感情——指全部個性忽略一切營求，而傾注整個意志於一個對象，

集中一切力量於這個對象——我們竟可斷然聲稱，苟無感情，則世界上一切偉大的事業都不會成功。

故「理想」及「人類感情之內容」二者，實為織成世界歷史之經緯線；二者之中和與聯合，始為「自由」(Liberty)。「自由」與「必然」雖相對立，實亦相關，「精神」之潛在行程，常被視為「必然」，而諸在人類自覺意志中表演自己者，則屬於「自由」之領域。是知「自由之理想」(The Ideal of Freedom)為精神之本性與歷史之絕對最後目標；而實現自由之手段，則為受命於各種欲望與熱情之人類活動。

精神全部所寄托的形態——黑氏以為人類「主觀意志力」(Subjective Volition)一方顯示現實之真理與本質(The truth and essence of a reality)，即偉大的世界歷史之感情；同時亦具有一種實體生活(Substantial Itself)——「種實在性」(a reality)——活動於本質範圍之內，以此為其生存之目的。此本質事物，即是「主觀意志」與「合理意志」(Rational Will)之結合，即是道德之「全體」(The moral whole)即是國家。此即精神全部所寄托之形態。於是黑氏強調國家之功能：

「國家是現實之一種形式，個人在其中擁有與享有他的自由；但有一個條件，即他須承認，相信和情願承受那種為「全體」所共通的東西」。

「主觀的意志是推動人們行動的東西，促成「實踐的實現」(Practical Realization)的

東西。理想是行動之內在源泉，「國家」是確實存在的實現了的道德生活」。

「要知道國家乃「自由」，亦即絕對的最終的目的之實現，而且它是爲自己而存在的。要知道人類具有之一切價值——一切精神的實在性，都是因國家而有的」。

「要知道真理之普遍的與主觀的「意志」之結合；而「普遍意志」(universal will)是要在「國家」裏，在它的法律中，在它的普遍與合理的許多部署中發現的，「國家」是存在於地球之上的「神聖的理想」。

黑氏既以「國家」爲自由之實現，復以「法律」爲國家觀念之外部發展，「自由」與「必然」即於此時，消失其矛盾。故曰：

「在國家裏，「自由」獲得了客觀性，而且生活於這種客觀性的享受之中。因爲「法律」乃「精神」之客觀性，乃真正之意志力。惟有服從法律的意志，纔是自由的意志。……當國家或祖國形成一種共同存在的時候，當人類之主觀的意志服從法律的時候，——「自由」與「必然」間的矛盾便消失了。那「合理的」因係事物之實在與實體，具有必要的存在，我們得以承認它爲法律，並且當做我們自己的存在之實體未服從它，所以我們是自由的。於是客觀的意志與主觀的意志互相調和，而成爲一個相同的純粹的全體」(同上)。

至此，吾人可將黑智兒歷史哲學，括爲如下數義：

(1) 理性爲宇宙之無限材料與無限形成力。

(2) 歷史爲精神之發展或其理想之實現。

(3) 精神之本性爲自由。自由爲絕對最後之目標。

(4) 實現自由之手段，爲人類各種活動。意志，欲望，感情與旨趣，爲一切行動之源泉。

(5) 國家爲精神全部寄托之形態，爲主觀意志與客觀意志之結合，爲道德法律之現實形

式。

(6) 法律爲精神之客觀性，人類意志服從法律時，始得自由。必然爲精神之潛在行程，自由爲精神自我之認識，至此自由與必然間，遂得辨證之統一。

(7) 政治經濟宗教藝術哲學等無不爲精神體現之形式，自由發展之手段，顯出歷史之不同路線與錯綜動態。

三 唯物史觀

一八四八年在歐洲號稱「瘋狂之年」(The Year of mind)，黑智兒已被諺爲「死狗」(The dead dog)，但其歷史哲學卻成爲當時革命之精神動力。卡爾馬克思，入室操戈，化朽腐爲神奇，以「生產方式之變革」，代替「理性之發展」，而建立歷史之唯物的解釋。與黑氏所說，雖爲對立，實有淵源。

馬克思之歷史觀，係襲取黑智兒歷史之辨證觀與發展律，而實以唯物論之鬥爭情緒與實踐精神，綜合而成。

哲學基礎 (1) 與唯心論相反，否認世界為「絕對理念」，「宇宙精神」，「意識」之體現；而認世界最根本因素為「物質」，世界上五光十色之現象，不過物質運動之各種形式；各現象之由辨證法所判定的相互聯系與相互制約，實為物質運動之發展規律；世界按物質運動規律而發展，並不需要任何精神。赫拉克利泰所謂：「世界包括一切的整體，不是由任何一神所造成，亦不是由任何一人所造成，而曾經是，現在是，將來也還是永恆生動的，按規律燃燒着的並按規律熄滅着的火」。正可作此註脚。

(2) 與唯心論相反，否認物質世界，存在，自然界，只在吾人意識中，只在吾人感覺，觀念，概念中存在；而認物質，自然界，存在，乃是獨立意識外，不依賴意識而存在之客觀現實。物質係感覺，觀念，意識之本源，因而是第一性現象；意識係物質與存在之反映，因而是第二性現象；思維則為發展至完善高度的物質產物，而人腦實係思維之樞機。物質為一切變化之主體，決不可將思維與思維時之物質分開。恩格斯所謂：「物質的，可以感得到的世界，即我們自己也屬於它的世界，乃是唯一真實的世界……我們的意識與思維，無論它是如何彷彿像是超感覺的東西，總是物質的，實體的器官底產物，即人腦底產物。物質不是精神底產物，而精神自己不過是物質底最高的產物」。可資說明。

(3) 唯心論否認世界及其規律可被認識，不相信知識為確實，不承認客觀有真理，且認世界充滿為科學所永遠不能認識之「物如」；而唯物論則不然，認世界及其規律完全可被認識，關於自然界規律之知識，既為經驗實踐所考驗。即係具有客觀真理意義之確實知識；世上無不可認識之物，僅有尚未認識之物，終將為科學及實踐力量所揭明。伊里奇所謂：「現代的崇拜主義並不否認科學；它只否認科學底「過分欲求」，即科學想成為客觀真理的欲求。既然有客觀真理存在，如唯物論者所想的那樣，既然只有在人類「經驗」中反映着外部世界的自然科學，才能給我們以客觀真理，那末，任何崇拜主義就毫無條件地被推翻了」。最為了當。

唯物論踏入歷史領域 本此觀點，馬克思乃越過舊唯物論者，百尺竿頭，更進一步，跨入歷史領域，而發見社會發展之規律。

(1) 社會生活中各現象，一如自然現象之相互聯系，相互制約，決非偶然發生，因而社會歷史之研究，已變為科學，一切改革運動，不應以「理性」或「普遍道德」之要求為基礎，應以社會發展規律為基礎。

(2) 世界既可被認識，關於自然界發展規律之知識，既是具有客觀真理意義之確實知識；則社會生活，社會發展，自亦可被認識，而科學關於社會發展規律之論據，即為具有客觀真理意義之確實論據。因此，一切改革運動，始能利用社會發展規律以供實際應用，使科學與實際活動相聯系，理論與實踐相一致，社會主義遂由關於人類美滿未來之空想變為科學。

(3) 自然界，存在，物質世界既為第一性現象，而意識，思維為第二性現象，物質世界既為不依賴人類意識而存在之客觀現實，而意識僅為此客觀現實之反映，是知：社會之物質生活及其存在，亦是第一性現象，而社會之精神生活，則為第二性現象。社會之物質生活，乃是不依賴人類意志而存在之客觀現實，而社會之精神生活，僅為此客觀現實之反映，存在之反映。是知社會精神生活藉以形成之來源，不應求之於觀念，理論，觀點，政治組織等本身，而應求之於社會之物質生活條件與社會存在中，因觀念，理論，觀點等，僅為此社會存在之反映也。是知在社會歷史每一不同時期，吾人可見每種不同之社會觀念，理論，觀點，政治組織；此非由於觀念，理論，觀點等本身之「天性」或「屬性」，實由社會發展每一不同時期，各有其不同之社會物質生活條件也。因此，馬氏揚言：

「不是人類意識決定其存在，恰是人類社會存在決定其意義」。

於此，吾人有當注意者一事，即此種結論，僅限於說明一切觀念，理論，觀點，政治組織之「起源」及「反映」；至其「意義」及在歷史上之「作用」，馬氏並不忽略，且甚重視。蓋當某種舊觀念與理論，已經朽腐而服務於社會朽腐勢力之利益時，勢將阻礙社會之發展，歷史之前進。於是新觀念與理論，起而代之服務於社會先進勢力之利益，謀促進社會之發展，歷史之前進焉。此種觀念與理論，愈能確切反映社會物質生活發展之需要，愈可獲得鉅大之意義。嶄新社會之觀念與理論，惟有當物質生活之發展，已向社會提出新任務後，始得產生；一

無產生，即成爲嚴重之力量，能促進解決由社會物質生活之發展過程所提出之新任務，而推動社會之向前進展。於此表現出新觀念，新理論，新政治觀點，新政治組織之最偉大的組織，動員，以及改造意識。故馬氏曰：

「理論只要一掌握羣衆，就立刻成爲物質的力量」。

社會物質生活條件 所謂「社會的物質生活條件」，決定社會之面貌，觀念，觀點及政治組織等者，究指何物乎？

(1) 環繞社會之自然界，地理環境，誠爲社會發展之必要條件之一，自能影響社會之發展，——加速或延緩社會發展之進程。然其影響並無決定作用，蓋社會之變更，視地理環境之變更，其速度不可以同日計也。試觀三千年中，歐洲境內之地理條件，幾全未變更，或變更甚少；而歐洲社會竟已更換過五種制度之多（原始公社制，奴隸制，封建制，資本主義制，社會主義制），地理環境之劇變，動需幾百萬年，而人類社會制度之大變革，僅需幾百年或一兩千年即可。是知地理環境決不能成爲社會發展之主因，蓋在數萬年間幾乎不變之現象，決不能成爲幾百年間即發生根本變化之發展的主因也。

(2) 人口之增長，居民密度之高低，誠爲社會物質生活條件之要素，自能影響社會之發展，促進或延緩其進程，然亦不能成爲社會發展過程中之主力，而起決定作用；蓋人口之增長本身，不能說明；某一社會制度，必由一定新制度替代，而不由其他任何一制度替代，亦不能

說制度沿革之因也。使人口之增長為社會發展過程中之決定力，則較高之人口密度，即應產生與之相應之較高級社會制度。若然，則比利時人口密度比美國高十九倍，比蘇聯高二十六倍，其社會發展程度應高於美蘇；何以事實上，美國已達資本主義之最高峯，蘇聯已經消滅資本主義並在國內奠定社會主義制度，而比利時仍在資本主義統治之途中耶？是知人口之增長，亦不能在社會發展過程中，決定社會制度之性質及社會之全貌也。

地理環境與人口問題，既非社會發展之主力，於是馬派乃提出：

生產力與生產方式命題。人類為求生存，必須謀取衣食住行等一切生活資料，而生活資料之謀得方式，即是物質資料之「生產方式」。為求生存人類生存所必需之生活資料，勢須有可供利用生產物質資料之「生產工具」，以及因有相當生產經驗與勞動技術而發動生產工具並實現物質資料生產之「人力」，二者綜合，所構成社會之「生產力」矣。

然「生產力」僅是「生產方式」之一面，表明人類對物件與自然力之關係；生產方式之另一面，則為人類彼此在生產過程中之關係，即「生產關係」。人類之向自然界鬥爭以及利用自然生產物質資料，並非彼此孤立，各自為政，而是以團體為單位，以社會為單位共同進行。因此生產無論在何時或何種條件下，皆為「社會的生產」。故馬氏曰：

「在生產中，人們不僅影響着自然界，而且還彼此互相影響着。他們如果不用相當形式結合起來，以便共同活動和互相交換其活動，即不能生產。如要生產，人們就須彼此發

生一定的聯系和關係，惟有經過這些社會聯系和社會關係，才存在着人們對於自然界的關係，才有生產。』

是知，生產，生產方式，既包括社會之「生產力」，又包括人類之「生產關係」，因而爲二者在物質資料生產過程中統一之體現。

生產力之發展及社會諸關係 生產之第一特點，爲永不停留在一定地點，而時時處在變更與發展情況中，同時，生產方式之變更，勢必引起全部社會制度，社會觀念，政治觀點，政治組織之變更——引起全部社會與政治結構之改造。在各種不同發展階段上，人類利用各種不同生產方式，度其各種不同式樣之生活，與此相應，所有社會制度，精神生活觀念觀點，政治組織，亦迥不相侔。

是知，社會發展史，首爲生產發展史，亦即數千百年新陳代謝之生產方式發展史，亦即生產力與人類生產關係發展史。自人類本身言之，實爲物質資料生產者本身之歷史，亦即勞動羣衆之歷史。無論研究社會歷史之規律，或參加實際活動，改革社會，其關鍵所在，不應求之人類頭腦或社會觀念與觀點中，而應求之社會在每一歷史時期內所採取之生產方式——社會之經濟關係中。故社會歷史研究之任務，首在揭明生產之規律，生產力與生產關係發展之規律，社會經濟發展之規律。

生產之第二特點，爲生產之變更與發展，無論何時皆從生產力，尤其生產工具之變更與發

展而開始。故生產力乃生產之最活動最革命之因素。最初爲社會生產力之變更與發展，繼而，依存於此並與之相應之生產關係，亦隨之而變更。然此非謂，生產關係不影響生產力之發展，生產力不依賴於生產關係。生產關係雖依賴於生產力之發展而發展，同時又轉投影響於生產力，或加速其發展，或延緩其發展焉。但生產關係不能長期落後於生產力之增長且與之相矛盾，蓋惟有生產關係適合於生產力之性質及情況，並於生產力以發展餘地時，生產力始得盡量發展。故生產關係無論如何落後於生產力之發展，終必求與生產力發展之水平及其性質相適合；不然，勢將招致生產力與生產關係在生產系統中統一之破壞、整個生產之破裂、生產危機、以至生產力之毀壞。

是知生產力之變更與發展，或遲或早，勢必引起生產關係與之相應之變更。馬氏有曰：

『勞動資料（主要指生產工具）之使用與創造，雖然在某幾種動物中，發現其萌芽形式，然而卻是人類勞動過程所獨具的顯著特徵，所以法蘭克林給人類所下的定義是：製造工具的動物。勞動資料之遺骸，對於研究已經消亡的諸社會經濟形態，也正如動物骨骸之遺骸結構，對於研究已消亡的諸種動物之身體組織一樣，有同樣重要的意義。使各經濟時代彼此區別的，不是生產什麼，而是怎樣生產……勞動資料，不僅是人類勞動力發展之尺度，而且是這些社會關係之指標，在這些關係之下，就實現着勞動』。又曰：

「社會關係是和生產力密切聯系着。人們既獲得新的生產力，他們就改變自己的生產方式，而隨着生產方式之改變，即本身生活保證方式之改變，——他們就改變自己所有一切社會關係。手力的磨坊，就產生以封建主為首的社會；蒸汽力的磨坊，就產生以工業資本家為首的社會」。

生產之第三特點，為新生產力以及與之相應之新生產關係，初非離舊制度而單獨發生，亦非在舊制度消滅後始發生，而係植根於舊制度內部；抑且非為人類自覺活動之結果，純係自發，不依賴人類意志而發生者也。所以者何？

(1) 因人類不能自由選定某種生產方式，當每一新輩人開始生活時即遇有現成之生產力與生產關係，為前輩人工作之結果，新輩人最初勢須接受且須遵就一切現成之物，俾得生產物質資料之可能。

(2) 因人類在改善某種生產工具或生產力要素時，並不計及此種改善將可引起何種「社會」結果，僅計及自己日常利益，如何減輕勞動並謀取顯見之利益而已。

例如當原始社會中若干社員由用石器逐漸改用鐵器時，並不計及此種創辦新法將引起何種「社會」結果；彼輩殊不知亦未曾感覺；由石器過渡鐵器，竟為生產中之一大變革，終導至奴隸制度之成立也。又如，當歐洲年輕資產階級在封建制度時期，開始建造巨大工場手工企業以與細小行業作坊并列，並因此而推進社會生產力時，孰知此種細微之創新辦法，竟能引起一種

社會力量之新組合，此一新組合竟以革命行動終，既反對向所推崇恩德之王室政權，又反對昔所夢想側身其間之貴族，——實則彼輩當時之采行此種新企業組織，僅欲減輕生產成本，增多商品，俾得向亞洲及新發現之美洲市場推銷，以換取更多之利潤耳。庸詎知贏得如此重大之「社會」結果耶？

但生產關係之變更以及新舊生產關係之過渡，並非一帆風順，恰如所欲，常經若干衝突或震動，且每以革命手段推翻舊生產關係而奠定新生產關係之基礎。蓋當新生產力業已成熟，而現存生產關係及其體現者——統治階級，成爲生產力前進之障礙時，欲將此障礙剷除，惟有經過新階級之自覺活動，經過新階級之強力行動，經過革命，始能實現。此時新社會觀念，新政治組織，新政權之偉大作用，更加顯現，其使命在以強力廢止舊生產關係，而爲清道之夫。在新生產力與舊生產關係互相衝突之基礎上，在社會新經濟需要之基礎上，於是產出新社會觀念，以之組織羣衆，動員羣衆，團結爲政治上之新軍，建立新革命政權，俾所強力廢除生產關係之舊秩序而奠定新秩序焉。於是發展之自發過程，遂讓位於人類之自覺活動；和平發展遂讓位於強力大變革；進化遂讓位於革命，歷史遂展開其新頁矣。

古典綱領 一八五九年馬氏在所作「政治經濟學批判」一書之序言中，曾將唯物史觀之實質，提要鉤玄爲一段名文，茲錄以結上文

「人類在自己生活之社會生產中，彼此發生一定的，必然的，不依他們本身意志爲轉移

的關係——即生產關係，這些生產關係是適合於他們的物質生產力底一定的發展階段。這些生產關係底總合，就組成社會底經濟結構，即實現的基礎，而法律的和政治的上層建築物就是在這個基礎上樹立起來的，同時，一定的社會意識形式，是和這個基礎相適合的。物質生活底生產方式，決定着一般社會生活的，政治生活的，精神生活的過程。不是人們底意識決定人們底存在，而是相反，正是人們底社會存在決定人們底意識。

社會底物質生產力發展到一定階段時，就和現存生產關係，或者說，就和所有權關係——所有權關係不過是現存生產關係之法律上的表現而已——發生矛盾，而生產力在此以前是在這些關係內部發展了的。於是這些關係就由生產力底發展形式，變成生產力底枷鎖。那時，社會革命時代就來了。

隨着經濟基礎之變更，在整個龐大的上層建築物中也就或多或少迅速地發生大變革。在考察這些大變革時，必須時刻把在經濟生產條件方面發生的——可以用自然科學精確眼光指明出來的——物質大變革，去與法律的、政治的、宗教的、美術的或哲學的形式，——簡而言之，就是去與觀念形式，分別清楚，而人們就是在這些觀念形式中，認識這個衝突並力求克服這個衝突的。正如我們不可根據一個人自己對於自己的態度來判斷這個人一般，同樣也不可根據這樣的大變革時代底意識來判斷這樣的大變革時代。恰恰相

反，這個意識，正須從物質生活底矛盾中，從社會生產力和生產關係間現存的衝突中來解釋。

無論那一個社會形態，當它還給一切生產力以發展餘地而這一切生產力尚未展開以前，是決不會滅亡的，而新的更高的生產關係，當其藉以存在的物質條件尚在舊社會本身胎包成熟以前，是決不會出現的。所以，人類無論何時都只是給自己提出自己所能夠解決的任務，因為只要仔細一看，那就總可看出；任務本身，只有當它能藉以得到解決的物質條件已經存在着或至少已在形成過程中的時候，才會產生出來。

綜觀馬氏唯物史觀之理論，自不能不謂爲「持之有故言之成理」。然自哲學觀點細加檢視，則仍有未能澈底之處，容於下章一批判之。

四 民生史觀

黑智兒嘗以辨證法正反合之三拍子，說明自然、社會、及思維一般之發展。宇宙爲一總過程，一切皆存在於不斷流轉與永恆運動中，互相對立，互相消長，互相補充，而轉化爲較高較善之形態，一切依此原則而發展，殆莫之能外焉。若然，則吾人可言，黑智兒首揭理性爲歷史發展之主力，爲「正」；馬克思提出生產方式爲社會進化之動因，爲「反」；而國父孫先生統攝前二說，以「人類求生存」，爲社會進化與歷史的重心，爲「合」。若然，則民生史觀實黑

一智兒理性史觀與馬克思唯物史觀之最高綜合也。

哲學基礎 民生史觀之哲學基礎亦從其生生宇宙觀發展而來：

(1) 生爲大德 認宇宙爲一生生不已之過程，一方面萬物并育而不相害；一方面日新日化，自強不息。

(2) 變動不居 一切存在，在時空範圍內，上下進退，潛見飛躍，盈虛消息，窮通變化，各正性命，保合太和，以求合理之生存。

(3) 矛盾和合 一切存在，皆在對立中，求創造，求變化。陰陽合德，剛柔有體，錯綜參伍，以生萬物。

(4) 體用合一 認精神物質不能絕對分離，二者本合爲一，宇宙最根本之存在，爲攝有物質與能力之生元。

(5) 發展進化 分世界進化為三時期，由低層及高層，由物質至心靈，俟其發展。謂動物進化以鬥爭爲原則，人類進化以互助爲原則。

國父孫先生根據「生是宇宙中心」一命題，應用到歷史領域上，這提出「民生是社會歷史的中心」以爲總命題。

民生之涵義 「民生」二字，見於兵籍者，有左傳「民生在勤，勤則不墮」，以及「國計民生」，「民不聊生」等習用語，顧未有嚴格之定義，孫先生於民生主義講演中，爲之說曰：

「民生就是人民的生活，社會的生存，國民的生計，羣衆的生命」。生活，生存，生計，生命四者皆不外生之過程，雖似同義語，實有不同之範疇；就中「生命」爲一切之核心，「生活」爲全體之披露，兼有「自然存在」與「社會存在」二重資格，攝入空間與時間二種範疇，而爲一切廣續活動發展過程之綜合。靜觀生命在一刹那、一方所間之變現，卽爲「生存」；動觀生命一刹那間綿延不絕，演充開展，卽構成生活之流。「生計」則爲如何維持生存，繼續生活，保衛生命之一切有組織的活動。再則「人民」、「社會」，「國民」，「羣衆」四者，雖不外人類集團之意義，然亦各有不同之對象；「人民」對「政府」言，則其生活不脫政治之約束；「社會」對「個人」言，則其「生存」，不離社會之紐帶；「國民」對「世界」言，則其「生計」，必受世界政治經濟之影響；「羣衆」對「少數人」言，則其「生命」，必爲前後繼起總別相關之全體大用。生命既具有感通性綿延性與開展性，則集團之生存——民生，必須具有繼往開來，民胞物與之精神，以擔當參贊化育之神聖使命。故曰：

「生活之目的，在增進人類全體之生活；生命之意義，在創造宇宙繼起之生命」（總裁）。

民生是社會歷史中心 本人類求生存一觀念，以說明歷史發展之原因者，先乎國父，尙有社會學創造者之一李博德（Julius Lipfert）與倡社會史觀之威廉（Williams）其人。李博德嘗以

「生命保養」一原則，說明全部文化進化史，謂「社會進化不外由於生命保養在時空上之擴大，換言之，即是增進預見與社會化而來」。威廉氏則以社會問題為歷史重心，而社會問題中又以生存為重心。故曰：「社會進化是帶着強烈的實行性，其中心問題，在解決生存問題，解決麵包問題」。

是知人類所以克服環境，向前奮鬥，創造歷史，發達文明者，無非為「求生存」之一念所驅而已。國父乃總攝其義曰：

「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，所以社會才有不停止的進化。所以社會進化的定律，是人類求生存。人類求生存，才是社會進化的原因」。

又曰：

「民生是社會進化的重心，社會進化又為歷史的重心，歸結到歷史的重心是民生不是物質」。

人類生存之努力，有二大事，一為自衛，一為覓食。故曰：

「人類要能夠生存，就須有兩件最大的事。第一件是保，第二件是養。保和養兩件大事是人類天天要做的。保就是自衛。養就是覓食」。

保係消極抵抗外力之壓迫，與天爭，與獸爭，與異族爭，乃至與惡人爭，以求共生共存；

因此人類進入軍事生活而發生戰鬪觀念與合羣觀念。

養係覓食，指生活資料之獲得。人類以自然物為媒介而進入生產過程，一方因分工合作而發生技術觀念，一方因組織與執行工作之關係而發生統治或管理觀念，前者為生產技術之問題，後者為生產關係之問題。故人類歷史實為一部「人類合作戰取自然」之歷史。

人類求生存，約為保養二事既如上述，若就其努力之步驟言，則第一、為求一切個人生存之維持，第二、為求全體種族生命之延續，第三、為求生活內容之充實。因此向自然作不斷之鬪爭，對內部樹嚴密之組織，開物成務，利用厚生，作之君，作之師，以期「人盡其才，地盡其利，物盡其用，貨暢其流」，而「足民食，裕民衣，樂民居，利民行」焉。

「人類要求不間斷之生存，社會斯有不停止之進化，故就人類「政治生活」之方式言，歷史進化，可分四期：

(1) 人同獸爭 利用氣力，合羣觀念發生。

(2) 人同天爭 利用神權，宗教觀念發生。

(3) 人同異族爭 國與國爭，民族與民族爭，利用君權，專制政體，威權、服從、統一觀念發生。

(4) 善人與惡人爭 公理與強權爭，利用民權，民主政治自由平等博愛觀念發生。

其次：就人民「經濟生活」方式言，人類謀生方法之進化，亦可分五期：

(1) 洪荒時代 採集果實，純賴自然。

(2) 漁獵時代 茹毛飲血，穴居野處。

(3) 游牧時代 逐水草而居，以殺戮爲耕作。

(4) 農業時代 樹五穀爲生，安土重遷。

(5) 工商時代 機器生產，資本專制，發生民生問題。

最後，就人類生活之「程度」言，則可分爲三級：

(1) 需要程度 所用貨物有缺，卽不能生活；錢幣未出。

(2) 安適程度 所用貨物有缺，則不得安適；錢幣通行。

(3) 繁華程度 所用貨物有之則加其快樂，無之亦不礙安適。機器發明。

以上所列，約爲 國父對人類歷史進化階段之觀察，與歐美若干學者之意見，大同小異，惟較爲通俗易喻。是知，社會文明之發達，經濟組織之改良，道德之進步，皆以民生爲重心，無一不由「求生存」一念發其機也。

經濟協調與階級關係 經濟協調，爲人類生活之正常狀態，亦爲社會進化之有力因素。但自勞動過程中有組織者與執行者之分，有勞心者與勞力者之分，表現於政治上有統治者與被治者之分後，人類階級社會因以產生；而私有財產及統治工具之國家亦相繼形成，人類社會之階級關係，遂成爲歷史之癥結。馬克思在共產黨宣言中，劈頭卽云：「人類自有歷史以來卽爲階

級鬥爭之歷史」，厥後，恩格思爲之補註曰：

「自原始公社土地佔有制瓦解之時起，全部歷史，都是階級鬥爭的歷史，亦即社會發展各階段上的被剝削階級與剝削階級，被征服階級與統治階級間鬥爭的歷史……。」

在人類社會之病理的解剖上，馬恩所說，似係實情。此則國父亦未嘗否認，但以「人與人爭」，「善人與惡人爭」，「公理與強權爭」一概念代之。人類自與天爭後，一方養成「合羣」與「戰鬥」之觀念，一方進入「軍事部署」與「政治約束」之生活，因而內部發生強者與弱者，領袖與扈從之對立，蓋以私有財產制之確立，與父系中心社會之形成，而階級關係遂以明顯，權利之爭奪起矣。故人類向自然之鬥爭，生產技術之發展，絕非處於常態的社會關係下，一往無前，不受波折，其間或受異族之侵凌，或起內部之爭亂，使人類社會往往陷入黑暗時代，而倒撥歷史之時針，有時甚至生產停滯，種族淪胥，歐洲若中世紀，中國若宋元之際之歷史，可以爲鑒。蓋因當時統治階級之利益與大多數人民之利益不一致，且從而剝削之，乃至戕棄其人格之發展，桎梏生產，箝制思想，因而內部腐化，外患頻仍，勢至社會全部總崩潰而後已。是知：

「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，不是由於社會上之大多數的經濟利益有衝突。社會上大多數的經濟利益之所以要調和的原因，就是因爲要解決人類的生存問題」。

社會上大多數經濟利益相調和，則內部均衡建立，生存既不受威脅，則大多數人之心智能力，皆轉向自然鬭爭，以擴大人類認識之範圍與增高「人定勝天」之力量，而收「利用厚生」之大效。此則非內部合作，全力以赴之不可。此國父所以主張「人類在奮鬥中求生存」外，又提出「人類進化以互助為原則」也。

賴馬氏所謂：每當社會舊統治勢力，桎梏新生產力，而成爲歷史進步之障礙時，孕育於舊社會內之新階級，每起而與之作激烈之鬭爭，以冀突破舊藩籬，另起爐灶，社會因而又推進一步，而新均衡狀態又行建立。意若社會之進步歷史之發展，皆種困於新舊勢力之鬭爭，殊不知此正係人類求生努力之結果也。故國父批判之曰：

「階級戰爭，不是社會進化的原因。階級戰爭，是社會當進化的時候，所發生的一種病症。這種病症的原因，是人類不能生存，所以這種病症的結果，便起戰爭。馬克思研究社會問題的心得，只見到社會進化的毛病，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學家，不能說是一個社會的生理學家。」

此真盡源徹底之見解，乃知馬氏所至，猶限「現象」，不免落第二義也。

人類生存三大問題之解決，一部歷史可稱人類爭生存之歷史，而歷史上生存問題之最嚴重者，殆莫若民族、民權、民生三者。廣義言之，不外一民生問題而已。其在歷史上之出現，亦以民生問題發生最後而解決最難。國父有曰：

「余維歐美之進化，凡以三大主義，曰民族，曰民權，曰民生。羅馬之亡，民族主義興，而歐美各國以獨立。十八世紀之末，十九世紀之初，則民權主義起，專制仆而立憲政體殖焉。繼政治問題之後，則民生主義躍躍然動。二十世紀不得不為民生主義之擅場時代也。……吾國治民生主義者，發達最先，觀歐美社會之禍害於未萌，誠可舉政治革命，社會革命，畢其功於一役。返視歐美，彼且瞠乎後矣」（民報發刊詞）。

眼明手快，要言不煩，此真國父讀史之心得，迥非一般支離破碎之學者所得望其項背也。是知問題雖三，歸結於一：民族獨立，為民生之前提；民權自由，為民生之手段；二者具備，民生始有幸福之可言，一切創造建設為不落空矣。故曰：

『人類求生存是什麼問題呢？就是民生問題』。

『民生就是政治的中心，經濟的中心和種種歷史活動的中心，好像天空以內的重心一般』。

言「民生」，而政治經濟乃至一切文化活動，皆可攝入無礙，得其旨歸：單言「民族」，「民權」，或「經濟問題」，則不明不備。故「民生」二字，最為渾括，最為基礎，宜乎國父一則曰：『吾為民生而革命』，再則曰：『建設之首要在民生』也。

國父既研究人類數千年之歷史，察往彰來，將人類求生存歸納為民族民權民生三大問題，而以民生為最根本。因對症下藥，拔本塞源，發明三民主義，以為一勞永逸之計，長治久安之

選。故曰：

「我們革命的目的，是爲民衆謀幸福。因不願少數滿洲人專利，故要民族革命；不願君主一人專利，故要政治革命；不願少數富人專利，故要社會革命。這三樣有一樣做不到，也不是我們的本意。要達了這三樣目的之後，我們中國當成爲至完美的國家」（三民主義與中國民族之前途）。又曰：

「造成萬能政府，爲人民謀幸福」。

「要全國人人都有便宜飯吃」。

若是，則人類得享受真正自由平等博愛之生活，而大同世界地上樂園，當不在遠矣！

民生論綱 若將國父、散見孫文學說及民權民生主義演講中文句，重加組織，則可得民生史觀之論綱如左：

「民生是人類歷史的中心」。

「民生就是人民的生活，社會的生存，國民的生計，羣衆的生命」。

「人類要能夠生存，就須有兩件最大的事。第一件是保，第二件是養。……無論個人團體或國家，要有自衛的能力，才能夠生存。人類要在競爭中求生存，便要奮鬥。所以奮鬥這一件事，是自有人類以來，天天不息的」。

「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。……然人類自人文明之後，則天佐所之，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。……人類今日之進化，已超乎物種原則之上矣。』

「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之所以要調和的原因，就是因爲要解決人類的生存問題」。

「古今一切人類之所以要努力，就是因爲要求生存。人類因爲要有不間斷的生存，所以社會才有不停止的進化。所以社會進化的定律，是人類求生存。人類求生存，才是社會進化的原因。階級戰爭，不是社會進化的原因。階級戰爭，是社會當進化的時候，所發生的一種病症。這種病症的原因，是人類不能生存。因爲人類不能生存，所以這種病症的結果，便起戰爭。馬克思研究社會問題的心得，只見社會進化的毛病，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」。

「民生爲社會進化的重心，社會進化又爲歷史的重心，歸納到歷史的重心是民生不是物質」。

「民生是政治的中心，經濟的重心和種種歷史活動的中心」。

「社會的文明發達，經濟組織的改良和道德的進步，都是以民生爲重心，民生就是社會

一切活動的原動力。……所以社會各種變態都是果，民生問題才是因。

五 究竟義

吾人既將黑智兒，馬克思及 國父三人之歷史觀，不加意見，詳述如上矣；讀者試掩卷冥思，此三人者幾皆被世人目爲道不相同，有若水火，抑知彼輩在從事「鑒往知來」「探蹟索隱」之歷史研究工作時，對於互數千年綿延不斷之人類史，其心目中存有若干同一之觀念耶？

一致認識「發展」「依他」「規律」以愚觀之，不問黑智兒高調「理性」之實現，馬克思提出「生產方式」之變更，乃至 國父「人類求生存」之概念，着眼不同，抑揚有別；要其對於歷史之流，生命之網，皆有一致會通之認識。認識維何？——即認歷史爲一不斷「發展」之過程，事象皆互相緣生，「依他」而起，因而有一定之「規律」是也。

黑智兒以歷史爲理性之實現，自由爲精神之披露；但精神不能自顯，必體現爲客觀之形式。因之，歷史潛行之過程爲必然，而精神自覺之活動始屬自由之領域。理性欲求發展，自由欲求實現，勢必借助種種活動，以充實其內容，而取得合理之存在，與自我之滿足。若是，則歷史之行程，不啻世界理性與人類精神之自由發展史矣。大本既立，一切派生之社會組織，文化動態，皆可依此得一貫之理解。

馬克思獨從人類物質生活之生產方式解剖入手，窺見社會歷史發展之主流，將人類一切活

動納入「生產技術」之改進與「生產關係」之調整二範疇中，而達到「生產方式變更，引起一切社會制度觀念形態變更」之結論。且謂人類創造其歷史，不能恰如其所欲，須在歷史所與之條件下，參加活動；而觀念形態之變革，有時且投反作用於經濟之基礎關係，或強或弱，有意無意，以促進歷史發展之行程，而達新均衡狀態之建立。其提出問題與探討真理，不從個人之言行，而從彼社會存在之關係；不從時代精神，而從彼時代物質生活之基礎着眼，以是自別於觀念論者；然其明「發展」，明「依它」，則又與黑氏同，抑亦可說出於黑氏也。

國父孫先生本其「體用一元」「生生不已」之宇宙觀，探索人類活動之主力，發見歷史發展之重心，爲人類求生存之努力，而以「民生」二字包括人類之精神與物質生活之全體大用；統攝理性自由之發展與生產方式之變化，謂「古今一切人類之所以要努力，就是因爲要求生存；人類因爲要有不間斷的生存，所以社會才有不停止的進化」，而達到「社會進化的重心，歷史活動的中心，是民生不是物質」之結論。又謂解決社會問題，一定要根據事實，不能單憑學理。此又黑智兒精神寄托於國家，自由實現於法律，與馬克思問題待決於條件，意識依存於實在之說也。

批判與綜合 是知 國父之歷史觀。其所見於語言文字者，思想體系，雖不及黑智兒之廣大；現象剖析，雖不及馬克思之細微；而高明遠到，甚簡工夫，實在二氏之上。若泯封執，直探史心，則三人者，當亦不難發秘藏於千載，露曙光於一旦，相視而笑，莫逆於心矣。

理性統治世界之說，自希臘亞拿薩哥拉斯後，代不乏人，中國哲人亦有一「義理之天」，「理一分殊」之說。蓋世界秩序，萬象遞嬗，歷史演化，人生歸趨，跡其最初最後之因，不得不宗於一理，以先立其大者。孔子曰「成仁」，孟子曰「取義」，乃至程子「餓死事小，失節事大」之論，所況雖異，要足為黑氏理性自由說張目者也。

至歷史發展之物質生產的因素，前乎馬氏者有聖西門，特別指出產業在社會上之重大性；後乎馬氏者有斯潘格來，亦以技術為生活之策略，謂世界歷史為人類舉手反抗其母之一叛變史。其在中國，管子有「倉廩實而後知禮義，衣食足而後知榮辱」之說，孟子有「恆產恆心」「矢人兩人」之論，陶潛有「人生歸有道，衣食固其端」之詠，雖意有出入，亦馬氏之同調也。

聖西門嘗將歷史動力，分為第一義與第二義兩種，前者係指人類精神流出之最高原則，代表一時代精神之動向；為人力所不能移，吾人僅為實現此原則之工具耳。至第二義動力，係在第一義動力支配下，可用人力變更，為經濟活動其一也。意謂真能支配時代者厥惟精神；而一時代精神發展之波動，影響及於經濟關係後。經濟關係始得轉而規定其他一切也。蓋視黑馬二氏一往之論為高；然究不若 國父指出「民生」二字之明備，且為「究竟義」也。黑馬二氏所論，自有見地，一為過渡，一為究竟，門庭雖別，一性無差，論有異同，義蘊不二。知抑揚只係臨時對治，亦不妨互許也。至 國父之民生論，殆已綜合黑氏理性史觀與馬氏唯物史觀而為

一，且賦以新形式矣。甚氣象之偉大，實不亞宗門之唱音：「我說法王法，法王法如是」，但去二氏之偏計，不着一字，即可證「民生」之「圓成實」耳。此則東方人治學之圓融廣大處，迥非西方學者之易被外物鉤住，而忘卻人類自己之活動者可比。

顧黑氏所短，一在對「絕對理性」客觀存在之執着，而不明「即用顯體」，仍不免形而上學之臭味；一在強調國家之功效，以為精神全部寄托之形態，此其學說，對當時德國之統一與今日「納粹」之向外擴充，雖不無功績，然究非人類進化終極之目標也。此外，吾於黑氏無聞焉。

馬氏所短，一在其解釋史實，未能從人類生活之本身出發，僅限於跡象之間，過重「所作」，未計「能作」，難免舍本而逐末；一在強調生產力與生產關係之衝突，不知生產關係與生產力之調和與和諧，其關鍵一操之人類意識之能動，而非任其互相軋鏢已也。此在清一社會下，馬氏所說，宜無漏護；若欲說明階級社會前後一段之歷史，則其說明能力，不及民生史觀之廣大深遠矣。故恩格斯於「家族，私有財產及國家之起源」一書及晚年書簡中，即已指出性的紐帶與家族的發展，係支配人類社會之一重要動力，以補充馬氏生產方式說之不足，考茨基於「唯物史觀與倫理」中，亦承認性慾與戀愛，甚少經濟的意義在內，然仍不失為支配人類社會之二要素，此「君子之道」，所以「造端乎夫婦」歟？蓋有民生史觀，然後唯物史觀所不能解答或解答不圓滿之問題，皆可迎刃而解；而唯物史觀之精義，亦可攝入無餘矣。戴季陶氏有

「先生的思想和馬克思的思想是相關聯的，不是相對立的。我常說：從社會進化史的見地，研究兩先生的思想，可以說中山先生的民生史觀是第一原則，馬克思的經濟史觀是第二原則。用馬克思的經濟史觀，可以更證明中山先生的民生史觀的真實，而不能減少中山先生思想的價值」。

真持平之論也。

近今學者，好作播蕩一切之論。涉及史觀問題，不知將黑智兒馬克思之學說，細加抉擇，捨溢留純，從歷史見地，予以合理之評價；徒拾人牙慧，浮光掠影，不曰黑氏知有心不知有物，馬氏知有物不知有心；即認黑氏為唯心論，馬氏為機械論，避之若浼焉。要非「取善於人」，「與人為善」之道也。

二喻 民生史觀，余嘗譬之為「畫龍點睛」。夫軀幹宛若，鱗爪畢現，此龍之具體者也；至擊騰欲搏，躍躍欲動，幾已有精神矣，猶未能昇舉也；迨得人一點睛，乃破壁飛去。軀幹鱗爪，譬之馬氏之物質觀；擊騰搏動，譬之黑氏之精神觀；而國父以「民生」二字，點而出之，則全體洞鑿，豁然開朗，覺向之霧障，了無罅隙，譬彼畫龍，矯然遠矣！

又嘗譬之「將兵」。李光弼入郭子儀營中，不更一卒，不調一校，僅易一幟；號令出，三軍無不聽命，皆受彼之指揮矣。民生史觀之於黑馬二氏之說也，亦然。不必引繩批根，啻輕騎

重，但以「民生」二字，籠罩其上，則彼之所詣，皆爲我有，於魚去乙，點鐵成金矣。何必艱
拒千里之外，徒示人以不廣哉。竊憾世人治學，我執太深，客氣未除，鮮能平心靜慮，一作持
平之論，坐使正論不彰，「真如」難見，爲可嘆也。

第十一章 新人生觀

一 生之型式與律動

生活爲一複合之過程。一切活動與體驗，皆不離空間之羈絆與時間之流轉；因而委命於自然，同時受決於歷史。一方爲自我生活與價值之創造；他方又賦「歷史的現實」以活動之原則，而構成種種行爲之型式，以爲精神自我之發展。

種種活動之意義與因聯 其活動結果，乃生種種意義與態度：

一、經濟之意義，重在自我與對象間勢力之計量。

二、認識之意義，根於被注意之對象之「普遍的同」。

三、美之意義，在於對象之「印象表現」(Impression-Expression)的物質。

四、宗教之意義，發生於一單純體驗對於個人生活的全體意義之關係。

此四大範疇，若更加簡化，則希臘人所追求之「真、美、善」三勝境，庶足當之。但於生活之現實中，吾人罕能發現此等單純之活動，蓋因各種活動，子母鉤帶，彼此間會無一刹那之分離耳。

認識之總積結果，皆加入一切活動而形成經濟、藝術、宗教、或其他反省經驗之一基礎。此猶「見卵而思時夜，見彈而思鵠炙」，「葉落知秋」，「瓶冰知寒」，前念後念，莫得間斷者矣。

又如秋郊賞景，吾人之美的經驗，不僅為紅葉之冷豔，秋山之淡遠，與碧天之寥廓而已；兼亦興起「草木黃落」，「寒冬且至」，「江山搖落」，「澄繁汰緝」之感焉。乃至波瀾壯闊之海洋，每因其危險而成為神祕；或於日光之和煦中感受一種生命力；於纍纍葡萄上預見將釀之酒；於一語之吐露時，似已包涵其在理論上所指事物之所有全體生活意義也。

故每一事物，皆為已得知識，及一切意義結構所交織。一切精神活動時時交織於彼等之意義中，一切體驗最後皆充滿意義而無限豐富，所謂「一現一切現，一盡一切盡」也。但若吾人剖視此等交織結構，將發見無論何處皆僅為此等單純幹線之聯繫、變化與擴充而已；此正如第一流歌唱家，於曲終時恆將其所有一切過去經驗於充分意義中表出之，所謂「曲終奏雅」是也。

於是人生在個性與共性之通感中，自然與歷史之交織中，自我圈與對象層之合抱中，創造種種「理論」、「經濟」、「藝術」、「社會」、「政治」與「宗教」之典型。為剛為柔，毗陰毗陽，流轉葛藤，唯變所適，錯綜之網，旋渦之流，相似相續殆莫能窮詰焉。然其為精神自我之實現，價值意義之評判，生活體驗之昇華，則初無二致。此特就其「所作」方面言之，若

就生活之本身，內在之動力，即「能作」方面言之，則生之原理，似可以樂論證之。

音樂原理之應用 古典派音樂與表現派音樂間之差異，根本由於彼等使用「旋律」(Melody)與「主調」(Mode)之比例有差。蓋一旋律為一形成之全體，在此全體中，一切發音分節之部分，皆可認出。旋律變化之可能性，在其變調而為其他一切調音(Korn)，雖其律動與諧音極度轉變，而其普遍之精神性質，在全體中仍保持其同一。每一旋律中類有一主調或一定數之主調，此等主調交合而成為一種形式。故旋律嘗被視為一「音樂意義之元素」。

復次，一主調為一切音程「律動之一貫」。在心靈體驗中有一相應之精神性質，饒有多方可解之興趣，成為音樂世界之特質。一主調視一旋律為有較大「變化性」與「決定性」，以其可引伸及於全部樂節，且可自由分配於「律動」、「諧音」與「全體音質」之中，而與其他主調互相交合以成一形式。最後，主調復可發展為一旋律，為一有意形成或自然流露之樂節也。

音樂中之哲學要素，在於一切「樂旨」之敘述，此等樂旨實予作曲以基本精神意義，其本質在全部作曲過程中，始終同一，且時時適合內部感情之流動性與易變性之程度。因而對於內部生命之流動曲線及其「緊張」、「分化」、「擴大」與「更替」之法則，極為接近，此在一切客觀之「感覺的象徵」境界中，實屬完全可能者也。

依此見解，吾人即可以音樂「打發」人生。藉此發現生活之一切樂旨，並解釋其一切「往

「變」與無限「變化」，「和諧」與「對位活動」之努力矣。一切主調，互相交合，互相對照；有時且增大其內容於最高強度之生活意義，有時則於伴音中微振後即徐徐散焉。

中國聖者主張情欲之流露，須合乎適當之節度，所謂「喜怒哀樂未發之謂中，發而皆中節之謂和」者，殆此樂理應用於人生之真諦耳。

生命律動之個人與超個人特性，人生之內部律動，已由兩性之對照與輔助，達到最微妙之操動。倘世人不能領會此反響於自然深淵而為一切高音與低音永遠交錯之「諧音」，吾知其對精神世界樂旨之理解，必不深入也。蓋人類之最高生產力如不與一陰性精神作心靈上之結合，即不可能。一切理知之成就，常起於兩性之結合。兩種心靈原理在其各有之「性」中所運用之機能，其特性雖彼此不同，惟在不同中可得人類全體精神之「互相流貫」，因而不斷創造新經驗，以豐富生命活動之內蘊焉。古人所謂「君子之道。造端乎夫婦，及其至也，察乎天地」，蓋指是矣。

願吾人於理解生命此種原始律動外，尤須注意另一超越個人特性之生命律動。文化世界之相互關係，不能自一人之研究加以理解。文化之社會學與歷史研究，亦屬必要。

蓋吾人生而與同胞相結合於政治要素與社會要素中，因而有無數變化之政治型式與社會型式，以與此等樂旨相適應，在歷史之發展中，其個人之陶鑄，已屬於超個人之社會型式，個人委身於全體，生存於全體之程度，日益深遠，且每引起公共道德之評價與團體意識潛移默化之

滋長。若是，則其個人生命之律動，已統一於所與團體之主調中矣。

個人之波與精神海 是知一切精神活動，並不起源於一抽象之個人理智，而源於「既成歷史」與「個人在其中僅為一微波」之精神海。「現在」，僅當其反照於歷史中時，始能理解其自身；同理，個人僅當其活動於全體中時，始得其實在之意義。蓋一切意義結構，無一能與個人生活之全部意義相離，而個人生活之全體意義，亦不能與個人之精神結構相離者也。若是，則吾人可於複雜之社會環境與豐饒之歷史背景中，解釋人類全部生活之律動矣。

生活之一切基調，皆發展於讚詩形式中，一切主力皆發展而為純粹之律動與形式。倘吾人果將演奏生之旋律於人類大踏步前進之序列中，必也絕裙奮臂，自彼互相錯綜，互相接構於人生旅途上，饒有追求光明之英雄氣概，與一切冒險競勝之主調中，高詠理性與自由勝利之凱歌焉（參閱蓋斯普蘭格：人生之型式）。

二 誠與三達德——智、仁、勇

上述理論，若以東方語言表之，則生命律動之本身為「誠」，而其樂旨，不外「智、仁、勇」三主調之和諧矣。

中庸稱「智仁勇三者，天下之達德也」。若以今言釋之，則：

智為生活過程之「理解」 卽「慧力」也。不僅為一純粹客觀認識之形式，且亦為對於人

或對象之同情，換言之，即對於彼之價值方面之一主觀通貫與肯定。吾人當知，認識絕非「填寫」一對象，而係常決定該對象之意義。吾人所以決定一切現象意義之概念與法則，非展覽一切現象而純以一「理性之網」逼徹於客觀世界者也。故智非一隅之知，亦非皮相之見，必全體披露，觸處自在，不僅聞一以知二，必也聞一以知十，若是，則致廣大以知天，盡精微以察物，逍遙聞自由之勝義，齊物演平等之真諦，自知知人，斯「不惑」矣。抑且吾人之理解，不以主觀為足，必也置身他人之境地，以己之一切理解想像深入他人之內部，而得之於全體人格之深淵中。蓋人之認識，惟有長時期浸潤於社會歷史過程中，始得理解一切「集積」，「相互影響」，「分化」與「統一」交織而成之總體也。豈僅一無生氣之抽象，冷漠無情之分析已哉？

仁為生活過程之「通感」即「同情」也。生活為一切體驗之交替演現，此等體驗之內容，依賴於「廣義之命運」與「自我之心靈結構」兩因素，因此，人格全體，始能與全世界結構作極賅博與廣泛之接觸，而小我生活，遂軒然為最大之一波矣。蓋生活價值唯在其與現實一切價值體驗之關係中被評量時，始得表現，而物我內外，都無間隔，始得通感。此所以「親親而仁民，仁民而愛物」，「汎愛萬物，天地一體」也。惟有自我對於生活之肯定，始覺一切有生之可貴，而飼鷹銀虎，放鷹逐鶴之博愛心理，莫不於此植基；乃至聞書弔淚，為才人擔憂；窗草不除，看取一片生意，要亦生命之共鳴作用，人心充類至盡之同感也。藝術與宗教

之起源，端賴此感情傳遞之作用與全體精神之通貫耳。東坡獄中寄子由詩云：「夢逐雲山心似鹿，魂牽湯火命如雞」。求生之念切矣。莎士比亞於所作哈雷特時中有曰：「人肥一切動物以自肥，又自肥其身以爲蛆蟲毒」，亦千古傷心人語也。乃知無故殺生之悖理違情，竟至於此，而終使人類有悔禍求恕之一日矣。程明道曰：「醫書言手足痿痺爲不仁，此言最善名狀。仁者以天地萬物爲一體，莫非己也；認得爲己，何所不至。若不有諸己，自不與己相干，如手足不仁，氣已不實，皆不屬己，故博施濟衆，乃樂之功用」。可謂仁之遠詣。又曰：「天地之間只有一個成與州而已，更有甚事」。此即仁之用也。自愛愛人，斯「不憂」矣。仁者必飢渴同心，痛癢相關，求仁得仁，不辭勞怨，故又曰「力行近乎仁」也。

「勇」爲生活過程之「奮力」，即「決心」也。乘焉進之生命力，貫徹於百轉千迴之總過程；內與種種欲望爭，靈臺寸寸，其血玄黃；外與一切阻障災害鬪，而克服之，誕生之矛戟，長驅直入理想之世界，顧盼生姿，躊躇滿志，斯其生命之最高旋律矣。勇用智，故臨事而懼，存謀而成；用仁，故不殺無辜，不欺弱小。見義而爲，不計利害，赴湯蹈火所不辭，視死如歸，甘之若飴，斯正生命力飛揚之極致，所謂犧牲與革命精神是也。「犧牲」原於「利他」，亦所以「成己」，蓋生之意念，每發自全體價值之認識，而與自我精神之實現，交織互通；當生命瀕危或全體失其調整時，必須毅然施行外科手術以保己，或且「忍辱」以俟時；壯士斷腕，屈從求伸是矣。「革命」本於「自新」，「自新」本於「自由」，自由本於「發展」，「發展」之

「突變」即「革命」也。故犧牲代表生命力之最高宗教形式，革命則代表生命力之最高藝術形式，二者皆憑恃一股不屈不撓之勇氣，擇善而固執，出全力以赴之者也。當機立斷，履及劍及，斯「不懼」矣。

勇又有「精進」、「不已」義。雪山訪道，西域求經，歷盡艱危，終成慧業，此一類也。季子錐股，二祖斷臂，用心各異，勤修則同，此又一類也。華嚴經勸首菩薩偈云：「如鑽燒取火，未出而數息，火勢隨止滅，懈怠者亦然。釋曰：當以智慧灌注一境，以方便遍善巧回轉，心智無住，四儀無間，則聖道可生；譬爾起心，暫時忘怨，皆名息也。」出曜經亦曰：「智者以慧鍊心，尋究諸垢，猶如鑽鐵數入百鍊，則成精金，猶如大海，日夜沸動，則成大寶。人亦如是，晝夜役心不止，便獲果證」。所謂切求工夫，只是「不已」，念念相續，無有間斷，身語意業，無有疲厭是也。

三者合一。願此三者，不能分舉：智而不仁則忍，若老子之白眼看世，袖手旁觀者，爲學則可，爲人則不然矣。仁而無勇則失，若徐偃王行仁義而亡國，漢儒誦孝經以拒黃巾是矣。勇而無智則敗，若義和團之以符咒退敵而招禍，可爲鑒矣。慈故能勇，智及仁守，爲仁求智，以勇行仁，其庶幾乎！善夫歐陽竟無氏之言曰：

「仁非止愛人而已，修道以仁，而曰思事親不可以不知人，思知人不可以不知天，盡心知性，乃能知天。仲弓問仁，子曰出門如見大賓，使民如承大祭，見賓承祭境界，與寂

然不動相應，所謂忠也，亦即中也。己所不欲，弗施於人，所謂恕也，亦即庸也。顏淵問仁，子曰克己復禮爲仁，克己則人欲淨盡，復禮則天理純全，欲盡爲寂滅之寂靜，理全爲寂滅之無損惱也。一日克復，致中和也。天下歸仁，位育象也。爲仁由己而非由人，則無我無人之恕也。視聽言動之必禮，格物而至於物也。大悲愛人之爲仁，而實定能生慧之爲仁也。用其中於民謂之大智。中立而不倚謂之君子之強。所以經文說智仁勇三者天下之達德也，所以行之者一也。「所以行之」之句不刊定，則不得達德之真，又安能爲入道之門！（覆梁寒操書）

孔子曰：「知者樂水，仁者樂山；知者動，仁者靜；知者樂，仁者壽」。智者樂運其才智以治世，如水流而不知已；仁者樂如山之安固，自然不動而萬物生。皇侃疏云：「樂水樂山，爲智仁之性；動靜爲智仁之用，壽樂爲智仁之功」。必德兼二者，始爲完人。孔曰「智仁勇」，佛曰「戒定慧」，拍拉圖曰「真善美」，「將毋同一歟！」

誠——靈魂永生之火 主調不同，歸於一律，釋三達德竟，請一言「誠」。誠者，宇宙人生之動力，自成者也。故曰「誠者物之終始，不誠無物」，天地之覆載，日月之附麗，萬物之生，皆誠爲之也。至誠不息，所以成物。誠則形、著、明、動、變、化，節節相生，永恆不滅矣。誠者主一，一則真，一則能生，一而不已，所生之數量不測。是故建立大本於一，爲學爲政以是爲進退。用志不紛，乃凝於神，勢用強大，天地萬物皆中折矣。爲物不

貳，生物不測，宇宙海嶽精英誰悉矣。故天行健，天之所以爲天也；大道之行以不息，文王之所以爲文也。一而不息，乃大同矣。

達此，乃知生命之「理解」，藉「通感」而發觀，隨「奮力」以俱顯；因理智之開明，得感情之解放，成意志之實現。使抒情詩與道德律合抱，生產力借思想史齊飛。不致如法儒愛里霍 (Elio Parro) 所謂「東方由內界和合自己與靈魂，西方由批評規律自己與外界；東方人生活於主觀中，以致遺忘外界，西方人鉤搭在客體上，以致遺忘內界」矣。會當以高度之旋律，奏和諧之合曲，乘熱誠之火把，向真善美之勝境蕩蕩耳！

三 內聖外王與服務創造

羅素有言：「東方文化之特長，在合理的生活觀念；西方文化之特長，在嚴密的科學方法」。二者相須，則內聖外王之道具矣。

內聖爲精神之自我發展，充實之開美，光輝之謂大。外王爲精神之客觀開展，社會文化之進步，人類全體生活之日新是也。

三綱領八條目 大學之道，兼言內外。三綱領，曰「在明明德，在新民，在止於至善」。規爲八條目，則格物，致知，誠意，正心，修身，齊家，治國，平天下是也。以今言釋之，明明德即求理性之自由；新民即陶鑄新堯舜，實行新生活；止於至善，則達到人類共生共存共進

共化之大同世界是矣。至八條目正是實行三綱要之程序，爲成己成物之總課題。其先後本末，含有層層連鎖關係，自動機至行爲，自發願至成就，節節行持，絲絲入扣，構成人生行動之綱焉。國父嘗贊爲精微開展之理論，爲古今中外世界政治思想史上所絕無僅有者，而吾人數典忘祖，康瓠是寶，爲可惜也。蓋格致誠心，係爲學工夫；修齊治平，乃爲政要道。前者爲理論之準備，後者乃事功之表現，政學相須，斯臻上理。故物論既齊，內德充符，則可出爲大宗師，以應帝王矣。吾師乎，吾師乎，莊生殆其人也。

五教八正道 中庸重在率性修道，除三達德外，又立五教，曰「博學，審問，慎思，明辨，篤行」。此與大學之道，亦有同符。博學審問即格物致知之理，慎思明辨即正心誠意之工夫，篤行即修齊治平之總稱。若以佛家語釋之，則所謂八正道：正知見，正思維，正語，正念，屬於學問思辨一階段；正身業，正精進，正命，正定，則屬於「篤行」一階段也。是知東聖西聖，心同理同，性修不二，自強不息。故由八條目約而成五教，再約而成三德，最後乃總會於一誠，斯則生命征服情性，發揮動能之永生力也。人生之美化，實自此始，亦自此成，所謂「原始要終，以爲之質」者非歟？

實現理想世界，爲人生美化之目的，須由智者（有理解）仁者（富同情）勇者（能力行）通力合作，一秉至誠，百折不回，萬死無悔，以求必達。仁者統率智勇之士，發揮偉大之人道觀念革命精神，擔負人類全體之大業，以定成歷史未成功之創作。此實爲新時代課於吾人肩

之最高尚的工作與最偉大的責任。吾人應有「見義勇爲」之精神，「發矇振聵」之抱負，尤須有「任重道遠」之擔當。

服務之必要 羅素又謂：人生有佔有與創造二欲望，法當以創造欲望代替佔有欲望。若是，則服務與犧牲之精神尙矣。故創造爲人生之方法，而服務乃人生之目的，內聖外王之道，若守約而施博，則創造服務二觀念，足以攝之矣。國父在民權主義演講中有曰：

「人人應該以服務爲目的，不當以奪取爲目的。聰明才力愈大的人，當盡其能力，而服十萬人之務，造千萬人之福；聰明才力略小的人，當盡其能力，以服十百人之務，造十百人之福。所謂巧者拙之奴，就是這個道理。……人類由於服務的道德心發達，必可使之成爲平等」。

又在孫文學說中，將人類性質，分爲三系，而規定其服務程度如下：

「其一，先知先覺者，爲創造發明；其二，後知後覺者，爲做効進行；其三，不知不覺者，爲竭力樂成」。

此即智者與勇者攜手合作仁者愛人之工作也。人人皆以服務爲目的，「我爲人人，人人爲我」；卽人與人互相補助，互相充實，個人委身於全體。全體寄生於個人之最大一致也。

創造、技術爲生活之策略 復次，人類在其生活之光大與充實過程中，向自作不斷之關學，抵抗壓力，利用資料，改變形式，創造萬物，以滿足生命之欲求，而增進最大多數之最大

幸福。隨其創造鬪爭之歷史，由以人力獵取自自然界已成物之漁獵時代，進而至於以人力鑿養自然物之游牧時代；再進而至於以人力自然力合作產生物質之農業時代；再進而至於以人力加工製造農產品之手工業時代；更進而至於利用自然界之動力替代人力，以發展並製造農產品及鐵產品等之機器工業時代。天工開物，以利民用；制器尚象，智巧日出。今後人類之利用自然以創造物品之能力與方法，必將日新月異，其出靡窮，蓋又可斷言也。

技術爲生活之策略：技術爲內部形式；鬪爭——與生活本身一致之鬪爭——之歷程，卽此內部形式之向外表現耳。技術爲一目的活動之事實，而非一「物」之事實，每一機器皆効力而爲某一過程，而由關於此種過程之思想取得其存在。所有吾人之一切運輸工具，皆由「推」、「划」、「駕駛」、與「飛行」等觀念發展而來，而非自一「車」或一「舟」之概念發展而來一切方法本身，皆爲手段。因此技術並非經濟之一「部門」，更有進於經濟者，可稱爲一自覺之生活部分。一切技術確皆爲一自動、攻擊、或被攻擊生活之「方面」。自古至今，雖有由一切殘忍野類之原始鬪爭至於近代一切發明家與工程師之過程，然亦有由玩具（一切器具中之最古者）至於機器設計之途徑，此等機器，吾人今日用以與自然相戰而征服之者也（參閱董譯新播格來：人與技術）。

是知一切科學之研究，技術之改進，不外循二則以進行：其一爲以最少物質產生最大體力，其二爲以最短時間控制最廣空間。其目的在於造成「有武器的手」之文化，以征服自然，

利用厚生。故創造與服務，實人生之兩面，未可或缺。一人使無創造之能力，仰食於人，不事勞作，則其存在不過為分潤他人努力所得之寄生動物而已，人生復何意義與價值之可言哉！

人類以互助求進化，與物種之以爭奪求生存者不同。就個體言，應力求其特異，故人生以創造為貴；就整體言，應力求其大同，故人生以服務為先。子曰：『己欲立而立人，己欲達而達人』。佛曰：『若有一衆生未成佛我誓不成佛』，此則人格最圓滿之境界，仁心最充盡之發揮也。人生不平等。惟人類得以智識與道德之進步，調整環境或遺傳之關係，以後天補先天，使不平者趨平，起頑立懦，訂俗正蒙焉。人之所以貴於萬物者，以其能「思想」，能「合羣」，能「創造」，不以現狀為滿足，常思光大而充實之，其本身雖為宇宙之一小單位，方之萬彙，僅處一焉，然亦有參贊化育，開物成務之責任也。

四 現實與理想

精神活動之本質——我向非我 一切精神活動之本質，為此等精神活動自統一之個人意識出發而傾向「非我」。吾人必須自單純之精神自我出發，且在為多數時代所創造並由全人類支持之客觀精神媒介中發現其存在。惟吾人須知，與此客觀精神媒介相傳之社會相互關係及其總體，始為精神生活在其中擴大自身並豐富自身之真實形式。在社會之歷史發展中，任何個人之一切單純活動，滋發而為一逐時增長之潮流，此潮流環注於個人之週遭，且盪漾之。所謂「個

人精神活動」，即如魯濱孫亦能「從事認識」，發生「經濟」與「美」的關係，自行欣賞生活適化之意義，但彼不能「求愛」，亦不能「施治」。於此吾人即達於一轉向，必須假定一切「社會精神活動」以濟其窮焉。個人精神活動，無須第二人即可完成其意義；而所謂「社會精神活動」，則指攝有他人體驗，或有他人體驗為其對象之精神活動而言。究極言之，一切精神活動皆為社會相互關係所引致，而表現於社會相互關係中，社會僅為精神內容之「寄託形態」耳。

權力支配與愛憎 每一社會形式，於其所有成員之意識中皆由兩種精神活動交織而成，此兩種精神活動之任一方面，皆可為支配之活動。人類因權力或同情之活動，換言之，即因在屬種相應活動之方向時，即涉及兩種範疇，其一為「支配」與「從屬」兩極端所限，其二為「愛」與「憎」所限，於是吾人之「從屬體驗」與「同情體驗」生焉。權力與愛，率先於任何價值傾向而密結一切，人間一切錯綜複雜之象，陽舒陰慘之情，殆莫能外此。於是一切認識活動，美的活動，經濟活動，政治活動，宗教活動，皆可納入此範疇中，人類文化價值之評價，理想與現實主義之興起，皆可得一貫之解釋矣。

歷史上文化評價之二態度 斯潘格來在「人與技術」一小冊子中，曾將歷史上關於文化之現實與理想的評判，作一主動而概括之對照，茲簡錄數節，以佐證焉。

「魯濱孫與盧梭時代，「英國園林」(English Park)與「田園詩」時代之十八世紀，已觀「原始」人未受文化薰陶前。爲一牧場上之羔羊，質言之，爲一和平馴善之生物。而彼原始人之技術方面則全被忽略，縱被見及。亦被認爲不值道德家之一顧。

但自拿破崙以後，西歐之機械技術，已經擴大，並挾其一切造成之城鎮、鐵路、汽船等，終迫使吾人充分嚴重遭遇此類問題：技術之意義爲何？技術在歷史中有何意義？在生活中有何價值？技術立根——社會地與形而土地——於何處？對於此等問題曾有多數之解答，最爲可歸納爲兩種。一方面，有唯心主義者與觀念學者，此類人物視一切技術與經濟物爲立於「文化」之外，甚或立於文化之下。……一治者愈被認爲不愧一學術與藝術之提倡者——彼在其他方面如何非所計——愈被推爲一重要人物。國家爲使一切「講堂」，「書齋與畫室」中所追求之真實文化得以實現之一永久機會。戰爭除爲過去野蠻凶暴之遺跡外，殊不見信賴，經濟學雖則事實上爲日常所需要，亦視爲某種平凡粗陋之物而不足置意。以一大商人或一大工程師與各詩人思想家等相提並論，幾視爲一「離經叛道」之行爲。此種情形，恰爲今日「視一部小說之創作遠較一飛機引擎之設計，爲尤重要」之文學家與藝術家之意見」。

此殆理想主義之評價，自足於一般概念之陶醉，所謂「返於自然」，「憧憬明日」，作「歷史之「追憶」或「期待」者也。斯氏又曰：

「在他方面，則有唯物主義——就其本質言實為一英格蘭之產物——盛行於十九世紀後期中等智識階級間，為「自由新聞事業」與「急進羣衆集會」之哲學，質言之，即為自視為思想家與先見者之馬克思主義者這派」與「倫理社會主義著述家」之哲學。倘第一類之特色為缺乏現實意識，則第二類之特色為鹵莽淺薄。第二類之理想為功利，且僅為功利。無論何物如其有利於人類，即為一合法之文化元素，即為事實上之文化。其餘之物皆為奢侈，異端，或野蠻。

觀此種功利為有裨於最大多數最大幸福之功利，而此種幸福在於「安逸」(Not doing)，為邊沁，斯賓塞爾與穆勒之主義。人類目的被認為儘可能減輕個人之工作，而置「重負」於機器之上。「超脫工資奴隸之苦海」、「娛樂、安適、與藝術欣賞之平等」，為近數代大城市所表現之享樂主義 (Paradise of circuses 吃與玩)。進步忙之庸俗人 (Progers Philistine) 在每一支配機器活動以節省人力之「把手」(Knob) 上，皆變為抒情者。代替以前之真誠宗教者，有一對於人類一切成就之膚淺熱忱。此所謂「人類一切成就」，不過「勞力救濟」與「娛樂講求」等技術之進步而已，於心靈固無與也。現在，此類理想全非省大發明家自身所好，甚至非成熟之技術賞鑑家所好，僅為彼輩週遭之各旁觀者所好；此輩不能發明任何物事之旁觀者恆以為暗中自有飛來之福。此外，唯物主義因在每一「文明」中皆顯示其缺乏想像力，於此遂形成一以「人間天國」

(Earthly Paradise) 爲人類之「究極目的」與「最後寄託」之想念。此種想念，寧謂爲對於真正進步概念之一可能否定——甚或在假定上否認國家之存在矣。司特老司，(Strauss) 不「舊信仰與新信仰」(Alte und neue Glaube)，白拉米(Bollamy) 不「回望」(Looking Backward)，與倍倍兒之「婦人與社會主義」(Die Frau und Sozialismus) 等書表現此種觀念；再無戰爭；再無法律，一切人民國家，或宗教等之分別；無一切罪犯或投機者；無起於一切優越與一切差異之衝突，再無恨與仇，而僅有通於無限代之無限安樂。願即以今日而言，當吾人仍活過此種平凡之樂觀主義的最後局面時，此等安樂亦造成一種「不寧帖」，實言之，亦感覺異常之厭倦——羅馬帝國時代之人民生活即如此——此種厭倦在讀上述田園詩時，即籠罩於全心靈之上。此等田園詩，即使僅一部實現於實際生活中，亦將造成大批暗殺與自殺之結果」。

此則道地樂利主義之世界觀，雖極端現實化，要亦孕有新理想者也。所志未遂，大演悲劇於天下，若大革命之恐怖，地下運動之艱苦，殆亦人世間無可如何之事，知其不可而爲之者歟！

斯潘格來之悲觀論調 最後，斯氏乃發表其悲觀論調曰：

「就二十世紀言，吾人已至一足以看透一切事實的最後意義之時代。一切事與一切物不復解爲「合理的個人之興趣物」，或「羣衆之希望物與欲望物」。「彼必如此」(It shall

be no) 與「彼應如此」(It ought to be no) 之地位，已爲此鐵面無私之「彼如此」(It is so) 與「彼將如此」(It will be so) 所代。一顯赫之客觀態度已取十九世紀之情感態度而代之。吾人已知歷史爲「不注意吾人之任何希望」之物矣。

此則所言，殆未免宿命論之色彩也。斯氏爲一悲觀的文化哲學家，繼承蒙旦、尼采以來「人爲一猛獸」之觀點，以爲人生「消磨於隨時旋轉之乾坤中」，僅憑其「眼之思想」與「手之思想」以與自然相搏鬥，技術日高，而人對自然之感情益疏，益成爲自然之敵，悲劇於焉開始。蓋自然爲兩者中之較強者。人仍依賴自然，自然始終懷抱人，一如懷抱其他事物於其自身中。一切偉大文化，經過一定生長、繁榮與衰落之過程後，皆爲敗北者。一切民族亦然，少壯老死，乃至內部分解，而淪入窮荒與精神頹敗之域，與野地死屍同歸。對自然作戰完全無望，而此戰且將堅持至更慘慘之結果焉。

上引數節，約見歷史上現實主義與理想主義之文化評價態度，斯氏見解，雖有獨到，惟余所重，固在彼不在此也。

批判與綜合 良以理想與現實二種思潮，一爲「批判」時代之產物，一爲「有機」時代之產物，當社會均衡破壞之時，「理想」出而批判「現實」，統攝人心，當社會均衡再建立之時，「現實」遂爲一切「理想」之指標。理想主義要在反抗現狀及既成權威，有時懷古，有時展望，其精神與浪漫主義相通，故不免傷感與幻滅之悲哀。現實主義在於維持秩序，建立均

術，其精神與古典主義相似，有時保守，其時急功近名，故不免冷酷與歷史之無情，毗陰毗陽，二者皆識，一以貫之，則達入無疵矣。黑智兒有言，「凡屬實現的，必是合理；凡屬合理的，必是實現」。是知先後有別，主客不同，言各有當，未可一言盡也。僅憑理想而忽現實，則智及而仁不能守，華嚴樓閣，彈指詎能即現？僅憑現實而無理想，則天荆地棘，舉步為難，遷就委蛇，苟安姑息而已。

新現實主義與新理想主義 知現實為動變之過程，理想非坐談之戲論，序樂既罷，嫋嫋起舞，理論既徹，行動隨之。懸理想以為論，力矯隨俗浮沉之弊；視現實之條件，不作綆短汲深之想。若是，就現實言，則為新現實主義；就理想言，則為新理想主義。理想為現實之內容，現實乃理想之儀式，二者在人類求生之努力中，已合為一流，在歷史發展之過程中，已治為一體矣。

馬克思有言：

「人類只能提出自己所能解決的任務，任務本身，只有當它藉以解決的物質條件已經存在，或至少已在形成中，才會被提出來」。

此即新現實主義之說明。國父亦曰：

「夫事有順乎天理，應乎人情，適乎世界之潮流，合乎人羣之需要，而為先知先覺者所決志行之，則斷無不成也。此古今之革命維新與邦建國等事業是也」。

此卽新理想主義之旨歸也。就現實言，爲「依他」；就理想言，爲「依自」；一爲「實事求是」，一爲「有志竟成」；理想是成功之母，自由乃必然之認識，明乎此義，則理想與現實二者，互相消長，互相補充，更何內外主客之分哉！

吾人其依照上旨努力，

擴大永續生命之流並生命之圈！



中華民國三十一年七月初版

(37251 渝手)

民生哲學引義

渝版手工紙

定價國幣壹元壹角

印刷地點外另加運費

著者

蘇淵雷

發行人

王雲五

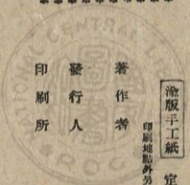
印刷所

商務印書館

發行所

商務印書館

本館特許印
版翻
權印
所必
有究
本館特許印



重慶市圖書館藏書委員會
登記字號二六八號



101675785



中華民國玖拾肆年玖月拾伍日購買

國家圖書館



002900542

書