

字水集

余家菊著



571.5
988

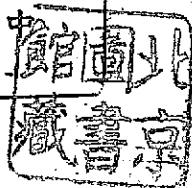
字水集

余家菊著



3 0534 5765 5

中華民國三十六年十月出版



A020990

序

對於自身在過去所爲努力之結果，喜歡加以留戀乃至欣賞，本是人之恆情。我自弱冠以來，卽好弄文墨，而性情又笨拙，不能做世間的實際事業，祇好致力於讀與寫，所寫專書，除少數遺失或未印行或已毀版者外，大都皆流行各地。至於所爲散文，僅於十八年彙集在濼陽所寫成者，合刊待且集。其餘則隨手散去，未嘗檢存，半生流離，更從無存稿。或以精力尚強，不屑屑於留戀過去也。

抗戰初起，年已四十，避地巴山，在炸彈之襲擊下，飢寒之威迫下，我之讀與寫，未嘗中斷。所寫專書，已問世者，有的人生對話，服務與人生，教育與人生，論語通解，大學通解，理學漫話，中國倫理思想共七種，每年必有一種刊行。所爲散文，散見於報紙雜誌者，亦復頗多。其間談論事理具超時間者，比比皆是。知之者每苦於流行不廣，檢閱無從，亦一憾事也。爰搜集其可能搜集者，合爲茲編，其尙未能搜集者，則以之俟於異日。中華民國三十六年臘月廿日余家菊識

目錄

- 一、國家主義一釋……………(一)
- 二、民主政治與生牛原埋……………(三)
- 三、民有民治與民享……………(八)
- 四、論國民天職……………(一四)
- 五、論建國人才……………(二〇)
- 六、論國民精神建設……………(二六)
- 七、教育之生命……………(三二)
- 八、論今日習氣之由來及其救治法……………(三七)
- 九、耕者有其田釋義……………(四三)

民主政治與生生原理

政治制度以政治思想爲其基蔕，政治思想又以人生思想爲其輪廓。言政治制度而不及政治思想，固難得透澈之見解；言政治思想而不及人生思想，亦去源頭甚遠。國中言政治制度者多矣，言政治思想者亦多矣，茲篇之作，乃欲就中國根本思想之表現於政治者一爲觀察，以了解吾先民政治風尚之由來。

一曰造化化生 春秋書「元年春土正曰」。治春秋者謂元爲氣。宇宙依氣而成，由氣而始；有政權者當「繼天奉元，養成萬物」。漢書韋相傳，相曰：天地變化，必由陰陽；陰陽之分以日爲紀；日冬夏至，則八風之序立，萬物之性成，各有常職，不得相干；明王謹於尊天，慎於養人」。宇宙元氣，流行佈施，生生不息，以綿延演進於無窮。其間萬物，各盡生生之化，以成其形，以定其性，而分域肇然，秩序井然，各遂其生而不相陵犯。故曰：天地之大德曰生。爲其生生演化樞紐者則爲太陽，太陽照臨蒸蒸，爲熱力之源泉，爲風雲雨露之動力。宇宙之所以成其生生化育之功者實有賴於是，人世政治行爲，當順承宇宙化育之意，發揮生生之功能，以遂成萬物之生活。是爲「生長原理」，乃政治最高義所在。

政治既以遂生長爲其最高義，故凡足以妨害人民之生長者皆爲惡。以云刑殺，則曰：刑期於無刑；則曰：子爲政，焉用殺；則曰：勝殘去殺。以言戰爭，則曰：爭城以戰，殺人盈城；爭地以戰，殺人盈野；則曰：君子不以養人者害人，以云賦稅，則戒樂斂，以期民無不足，而不至轉徙溝壑。以云

振濟，則蹙寡孤獨，窮而無告，不能自助者，必爲救政施仁之所先及。以言經濟，則五畝桑，百畝田，雞豚之養無失其時，山林之禁以足其用。以云教育，則忠孝和睦，務使人相助而不相害。故所謂「王政」卽仁政；所謂仁政卽遂成人民之生長之政治也。

政治設施，當本於覆育生成之意，而不當立於權利義務兩相對稱之觀念上。若必盡義務始得享受權利者，則疲癯殘疾之人，失其履行義務之能力，卽喪其生存之權利矣。若必使義務與權利相俱以備行者，則人之敬養弱小，有何種權利可以實報稱，而受敬養之弱小又以何種義務之履行而獲得敬養之權利。推而言之，後代國民，因何理由而使當代人士尊重其福利，而不妄肆斷喪國家之元氣，以遺害於其身。故公平之義，正義之說，誠政治設施之不可忽，但非政治之究竟義。政治之究竟義在仁愛，在各竭所能以服務他人，且其服務，係爲服務而服務，非爲報酬而服務，其聰明英哲之士，服務，貢獻多，乃無可報酬，亦不得以無可受報而漠視斯民之疾苦。故曰：中也養不中，才也養不才。故「老者安之，少者懷之，朋友信之」，足見孔子胸懷浩蕩如天。而「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」，孟子指示仁政精神亦甚明瞭。建立政治制度於權利義務觀念上者，未得窺見究竟義也。

二曰行人類愛，政治既以生生爲第一原則，故凡屬人類，皆欲其各遂其生，而不相陵犯。對外對內，同欲其相安相親。春秋「無駭率師入極」；公羊傳曰：「無駭者何？展無駭也。何以不氏？貶。曷爲貶？疾始滅也」。大夫有罪，貶去其氏，以明不當爲大夫。展無駭其氏展被去者，以其入極而滅之也。滅人之國，實吾國政治思想所不容。其有殘賊人民，昏亂實暴之政府，則隣國可與「弔民伐罪」之師，去其賊氏之主而解除其人民之倒懸。但亦祇許變易其主政之人，而不得遷其重器，虜其人民。若欲取其土地，則必須人民悅服始得取之。孟子所謂取之而燕民悅則取之者是也。隣國相處，救災

恤難，有無相迫，緩急相助。輕重先後，有內外之殊，而康樂是求，並無人已之別。其國勢如大小強弱不同，則大國當以仁愛之心輔導小國，小國當以寅畏之心事奉大國。所謂「以大事小者，樂天者也，以小事大者，畏天者也」是也。若乎謂隣國之利乃己國之害，以至於國有災害而以隣國爲壑，是皆亂人所言，適以禍國殃民者。吾先民無所取焉。

國際交涉以協和萬邦爲目的。故有與滅國，救弱小之義舉。於同族之間，尤須發揚同胞愛，以舉親睦之實。同姓相滅，爲春秋所深惡，正猶四家發起內戰，爲文明世界所深恥也。人生而至於同室操戈，手足鬪鬪，則是自私之心與狼戾之氣，交熾並盛，而仁愛之意，不存於應接骨肉之中，其人必爲天下大毒。

華夷之辨，春秋所嚴。蠻夷猾夏，中國深恥。然而夷夏界限，決於文明標準之異同；種族偏見，實爲中國之所絕無。是故華夏而用夷禮，則視爲夷狄；夷狄而用華禮，則等諸華夏。種族異同，判於血統，無可得而混合，血統揉合須先有種族平等觀念而後可。交明水準，可依人力而企求其同，且以來往交通逐漸類繁之故，禮儀文教，亦必然而漸趨於同，以歸宿四海一家。以文化爲界域，則文化頗殊如納粹之於民主者，則非我族類，其心必異，當深講防閑之術。在彼此車既同軌，行既同倫之後，則情意交孚，無猜無忌，可融爲一體。是故以血統爲主，則世界壁壘深嚴而不可泯，以文化爲準，則天下可成一家。我國能混合衆族，成爲泱泱大國者，其政治哲學尙同文之愛而不煽種族之恨，實爲一重要原因。

三曰民主自決，人民共遂其生無分於彼此，亦無分於內外，已如上述。唯人民之共遂其生，又非由他人代遂其生，而當許人民自遂其生。統治階級，常從遊牧時代之慣語而有牧民之稱，譬統治事業

以牧民活動，而謂爲政者職在牧民。牧民要務，不在實民之鼻而牽之行，以飲以食，而在於「去其害羣者而已」。害羣者是爲強暴，戕其暴，良自得安，良之不安，暴實害之。暴既除，宜勿顛事干涉，更不宜桎梏人民手足而事事代人民爲之。故曰：「代大匠斲，鮮有不傷其手者」。天生蒸民，有物有則，民之秉彝，好是懿德」。天生人以向上之性，賦民以是非之心，於禍福利害之所在。自能辨識而趨避之。卽令識有不周，見有不明，先覺者據其所知而告語之，曉諭之，亦卽轉瞬瞭然，翕然樂從。禍福利害之大原則，人人皆能了解，初非若政治技術，有甚深之艱奧在。倘視人民爲無知阿斗，而必須與以長期之訓練保育，則聖人與我爲同類，愚凡同類者，莫不相似也。彼訓人者，豈果爲超人乎哉！納釋自視爲天之選民，誕膺天命，以努力拯救世人，而不聽世人自救，故屠毒人類，至於此極！

「天何言哉，四時行焉，百物生焉，天何言哉！」宇宙演化不息，似有一大力主張而運行之。唯此大力，卽在萬象流轉之中，而非超越於萬象之外。若萬象之流行，必待有一超越之力以運轉之，則此超越之力者，是否更須一大力以主宰之？如更須一力，則是循環相須，永無止時。如無所須，則何故更象自身更無所須。足見人民愚昧不能自主自決者，實妄誕錯覺也。吾人唯當承認「人性善，民智高」，然後能「因之所欲而欲之，因民之所利而利之」；然後能「民之所好好之，民之所惡惡之」。夫如是，縱不能「太上因之」，亦當能「利導之」，而不致「與民爭」。與民爭，則泰山壓卵，民必敗；敗則怨；怨則不叛卽潰。

政府願人民爲善而有福。唯關於善與福之見解，彼此不必一致。若必待官吏指定爲善爲福，人民始得行之，則官吏所未經指定者，卽不得作爲而廢棄矣。官吏不能以一人之身代萬民思而代萬民行，欲世運清明，終須人民有自決之權力。耆稱惟皇作極，猶今人言建立中心信條也。政治措施，須有一

定依據，於相反言論，自不能兼採並行，譬如既行民主，又行專政，世實無此理也。但建立信條，以定大眾之共同依據者，正不必於事實之上強迫一切人而一概遵行之。故書曰：「凡厥庶民，有猶，有爲，有守，汝則念之；不協於極，不罹於咎，皇則受之」。人民必須獲得自由以爲有守，而後風清俗正，事舉功成。欲發揮人民之有爲精神，又必須使其能依自己之判斷以自求多福，而不可強其祇得依照官吏之指示，以決定行爲，故雖不合於規定，而亦不陷罹於罪咎者，仍當用弘大法則以承受之。倘依照己意以行動，即失去安全保障，則人民必因畏禍而歸於消沉，久之，一切敗壞，而國亦不國矣。專制爲禍酷烈，不僅及於一代而已。

人民欲自遂其生而共保其存，須當發揮其「有爲精神」。凡代人民所作者。人民所不能自作而能共作者，則由人民共作之。官吏的職務，祇在鼓舞之，慰勉之，最多加以輔導而已。昔子路問政於孔子，孔子曰：「勞之。子路更問；孔子曰：「無倦。所謂勞之者，慰勉其勤勞也。所謂無倦者，恆久慰勉之也。人民能依己意以作爲，則人民能享其生，遂其生，而樂其生矣。孟子曰：「匡之直之，輔之翼之，勞之來之，使自得之。爲政須當鼓舞人民，輔導人民，尤當聽人民自動而自得之。官吏非萬能，何能代全國人思且爲。

宙宇遷流不息，人受此遷流不息之德性以成人，故人人皆顯有所作爲以冒犯險阻，而不願無所作爲而獲消極之生存，人人皆顯發展其生意以有益於他人之生存，而不願束手縛足以聽他人之代謀其生存。易曰：「天行健，君子以自強不息。自強不息，即宇宙生意所由表現，而人所以體宇宙之德以爲己德者也；君子祇是其代表而已。言政治者，須聽人民自遂其生。

民有民治與民享

民主爲當今時代大義，隨巒梭里尼與希特勒之倒塌而昌盛，凡知自好者，皆不敢反逆之。顛倒眞理之技巧，早已繁多，不喜民主者，每淆亂民主眞義以打擊民主。故開明民主涵義，並非無益之舉。今世民主有所謂政治民主，經濟民主，乃至社會民主；就政治體制言之，英美固爲民主，蘇聯亦稱民主，全民政治固爲民主，階級專政亦稱民主。欲於民主立一正確而涵蓋之定義，殆不可能，竊謂民主之簡要說明，語其完善，仍莫過於民有，民治，民享之三語，民有者，屬於全民也；民治者，決於全民也；民享者，爲彼全民也。故凡謂國家爲某人，或某部份人所有者，非民主眞意也；謂國事當決於某人或某部份人者非民主眞意也，謂政治乃謀某人或某部份人之滿足者非民主眞意也。

或謂國家應爲爭取民主者所有，於彼反民主者，應當擯諸全民之外，持此說者，意在保證民主制度之安全，與夫民主進行之順利，原不可厚非。世間革命黨，爲求革命成功，而賦與革命黨及革命追隨者以特權，名之曰革命民權，亦殆成歷史之公例。然而如是之措施，謂爲一種暫時政略，藉圖局勢之穩定，自屬人情可有之事；謂如是措施，卽理性之當然，而定爲經久體制，則實無以自圓其說。蓋民主眞髓，在人各有權如其良心所示而發爲主張，不問其與衆相同抑屬相異。使其力量足以震撼人心，而使吾不得不有以箝制之，則必吾之所爲有不盡合宜者在，此正須有人鞭策以資警覺。故民主精神卽在容允反對。於民主潮流之下，而胆敢不隨俗苟同，其人必爲豪傑之士而將成社會之中流砥柱，故國家應爲全民所有，而不問其信仰與主張是否合乎主潮，一有擯除，民主主義，卽宣告死刑。或謂果

如是，則漢奸亦有權過問政治乎？不知漢奸爲國人所唾棄，置之廟堂之上，將悻悻無地自容，稍有人心，何願更作活動；漢奸爲羣衆所嫉惡，非依人道主義加以保護，羣衆必將拳足交加，立置死地，肉體生命且不保，更何有於政治生命，用法律制裁漢奸，祇是表彰法律的尊嚴而已，非有所畏於漢奸之政治力，故不成爲政治問題。

民有爲美名，而居虛位。民有能否舉其實，全視民治民享之能否實現。民有實寄寓於民治民享之中，離民治民享卽無民有之可言。故民治民享爲實事，而民有爲虛名。雖爲虛名，而爲民治民享之所本。唯其有之，故應治之享之。否認民治民享而擁護特權階級者，必否認民有。其大意不外基於「唯勞得食」之原則，而謂用力取得者始能有之。不知國之家爲物，其所有權有排他性，既經佔有，他人卽淪入無權階級，而人之出生於某一國家之內，又爲其本人所莫可如何之事，彼捷足先登者既取國家而獨有之，則彼後來者若不甘心爲無權階級而任人擺佈，則祇有出於打破現狀之途，於是而循環革命起矣，故民有者乃所以杜絕內戰而導國人於和平康樂之境者。

民治之意，爲決於全民，所謂全民者，係指成年而能負擔人生責任者而言。既已成年而負擔人生責任矣，則於對彼有剛之利害禍福，自須賦彼以參加決定之權。不然，則稅由彼納，而稅收之用途則不得過問；兵由彼當，命由彼拚，而兵之待遇如何，命之價值何似，則不得過問；敵騎進擾，血由彼流，苦由彼受，而防禦之措施如何，安全之保證如何，則不得過問。有權者固見義勇爲，自矢以責無旁貸，揆之事實，究何補於流離喪亡，責人以委其生死得失於我之手，信我而任我所爲，微論未必能予人以安全福利，藉口能之，所資於人民者母乃稍嫌太過乎！國民於其身之生死禍福，概不自爲控制主宰而一以委之於人，其責任心既趨微弱，對於國事自必流於淡漠。現代的軍煩重艱距，非少數英雄

聖哲所能支持，必全體國民對於國事共感興趣，各負其責，國事始有振興之望。故凡事決諸全民，不唯在正義上爲當然，而在事勢上亦爲必要。反此道而行之，其禍必中於國家，空言責無旁貸，何益於事。

自來反對民治者，莫不以人民知識匱陋，德性低劣，不足以當國事決定之任，國事爲國民禍福所關，應由有能者任之。古所謂賢人政治，今所謂專家政治，皆此意也。夫國事之決策，有待於知識之運用，而人民之知識又有高低之不同，是皆確切無可否認者。推哲人政治之用意，非將國事置於天生聰明睿知之聖人手中不可。柏拉圖在其理想國中固早已作如是之夢想。然而聖人之降生，誰能保證其代代不絕乎？假使某一時期，竟無聖人出生，又將如之何！且聖人者，不能由人自認，須由衆人公認之。假使由人自認，則人非聖賢，誰不自視爲聖爲賢？假使須由衆人公認，衆人既屬無識之徒，何能認識聖賢？認識聖賢者，認識聖賢之主張爲是爲非也。假使衆人能認識聖賢之主張爲是爲非，則是衆人有評評之力，可以決定國事，選舉賢能矣，民治所要求者，不過如是，是其所言何異以反對民治始而以贊成民治終。

實施民治不憂人民認識不足，德性不充，其故亦可得而言之。第一，國事須訴諸人民者，乃國事之方針，而非施行之技術。方針者，政策也。政策關涉於人民之禍福利害。人民縱無知，於其自身之利害終能知之。其禍福利害之遠近不切身者似非人民所能關切或辨識，實則但須准許民間有識者得自由發展其異於官吏主張之見解以訴說辯爭於人民之前，人民聽取雙方議論，自可施行裁判決擇於其間。故人民無須具有創議設計之能力，而但須具有鑒別之能力，欲人民正確發揮其能力，但須政府報告確實，而民間又有批評之自由，則人民即優爲之。批判不自由，固以民治之致命傷，而報告不確實，

亦爲民治之大禁。報告不確實，卽爲欺騙民衆，其罪等於舊日之欺君，所謂亂臣賊子，人人得而誅之者，但須官吏不欺騙，民衆卽能發揮其聰明，有欺騙民衆者，人人有檢舉糾正之責任；一經檢舉，卽爲衆所共棄。忠人民與忠國家，同等重要。

其次，民治之德性，自亦多端，如奉公守法，尊人自制，統皆屬之。然而語其根本，則在對於國家，各秉其良知，以主張其自身之所願主張。民治之最大罪惡在強人棄其所信以從我，依據民主原則，欲人棄其所見而從我，其道祇能出之以說服，不得強之以恐嚇。用恐嚇以強人放棄其所見，是爲民治下之大逆不道，足以摧毀民治之根柢。夫人民既有所見，誰不願公開於世，以求有所助益於國事，微論人皆有利人之心，卽就表現自己之動機言之，既有所見亦不甘自行珍秘而不以示人。人之所以不肯公表其主張者，因公開其主張卽有危險隨後也。人之所以不肯自作主張而必追隨潮流者，因爲自作主張卽有蹂躪隨其後也。故欲人民具備民治之根本德性，其事不難，要在解除其言論之恐怖耳。能如是，則民間氣象，自然開朗活潑，而和平相處，自然可能，蓋人人既趨於積極有爲，一切積疑妬忌之情，自必大減。民治氣象，卽坦白氣象，卽有爲氣象。凡消沉、陰鬱、傾軋等病態，皆專制時代之流行病，觀其野，而知其政，並非虛語。

民政治德性之要件，其又一種爲服膺理性。民治之發展，本在理性得勢以後，在西洋中古時代，一切建立於權威信仰之上。善惡是非之判斷，一切唯權威之馬首是瞻，而個己良心無所施其力。權威之所是，良心不得非之，權威之所非，良心不得是之。權威依仗之表現於政治也，則爲「天主聖明，臣罪當誅」，凡帝王所言，無一而非「聖旨」；臣民祇當服從，不得批判。積至今日，於官吏所言，而有非難，卽是忤逆，搗亂，至少亦認爲故意與官吏下不去。民治時代，人人自尊，各依其良心以爲

判斷。又人自卑，真知自己非全智之神，於真理不能窺見其全面，故於其所執持而遭人非難，不覺有何恥辱之可言，樂於接受他人之所見。國人正因不知此理，不唯受人非難者不具容納雅量，即反對人者亦必屢轉曲折，多方顧全受非難者之面子，甚至欲抑先揚，起始頌揚一番，再徐徐誘導幾句，是爲立言技巧之所在。其實虛弱之氣，阿諛之態，兩皆可恥，欲樹立民治，則服膺理性，善善從長之風，不可不加發揚。

民享者，政治設施係爲人民而有，政治存在係爲人民而起。政治是公衆的事，亦是謀求公衆福利之事。政府是人民生存的工具，而非生存之目的。人民至上，政府并無神聖可言。政府存在之充實理由，在爲人民謀求福利。官吏之設置，非所以使其驕恣於人民之上。官吏而不忠於人民，卽失其官更存在之理由；人民固當出粟米黷絲血汗生命以供養官吏，然而「食人之食者死人之事」，官吏不但應解除人民痛苦，而且應增益人民之福利。「民爲貴，政府次之；官爲輕。」人民尊重官吏，乃尊重其爲服務人，究之，正當的人生，皆有所服務於國家社會，官吏並無特殊可尊之處，至有豐功偉績之人，其受人尊敬，乃基於其豐功偉績而然，非由於其爲官吏而然。重官輕民之觀念不除，則民享政治無從樹立。欲去「官國」之恥，必先知官者乃所以服務於人民者也。

如何增進人民之福利，是爲實際政策問題，非今茲所宜討論，然而文明人類必然承認人生而有生存之權，否則墮胎爲不罪矣，棄嬰不爲罪矣。人人有生存之權，有能有力者，其生存在以貢獻其能力於人羣爲條件，寄生的生存非吾人理性之所許，其凌虐他人剝削他人以謀生存者，一面爲吾人之正義感所不容，一面爲吾人同情心所不宥。至於用公職以誑詐人民，則直是一種刑事犯，而爲文明之羞，宜摒諸文明社會之外。彼老弱殘廢之人，力不能自存，吾人當發揮同情心，尊重其生存權，而保障其

免於賡乏之自由，文明之所以異於野蠻人者，卽在其由於力之崇拜而轉爲理之崇拜與愛之崇拜。假使唯有力者始得生存，則吾人其去禽獸不遠矣。

在政治史上，從來有富以富民之爭。民既富矣，稅源充足，國庫何患不裕？此富民論者之財政理論根據，所謂百姓足君孰與不足是也。人民若貧，則志氣苟簡，意興卑陋，道德低落，不至於整個文明毀滅而不止。至於營養不良，體質衰弱，整個民族卽有滅種之可能。若夫持富以論者，其目的無非在供應國庫之支付。試問國庫支付之目的究安在乎？亦唯曰強兵而已耳。姑置強兵之目的應在養民於不誦，國家盡奪人民之所有而以之養兵，無論國不能興，而兵亦必弱，蓋兵亦來自民間，民間疾苦，兵必無鬥志；兵無鬥志，民無生趣，國何能興？此歷代老成人所以對於富國論鳴鼓而攻之也。大抵富國論，皆俗吏掩飾搜刮之工具，略無真理。

民主定義。人各異辭；滔滔皆是，誰與足正。而民有，民治，民享，究爲通行之界說。故據以疏釋民主涵義，或於觀念之厘正，不無小補焉。語有之，生於其心，害於其事，生於其事，害於其政，觀念厘正，殆亦不可無也。

論國民天職

尤里安赫特黎有言：進化結果，多非進步而僅爲變化，又或有所前進，亦祇是一面的前進，命定其歸於死亡；但真實之進步實貫通於其中。人類之進步乃人類之必然命運；雖有大力，莫之能逆；雖遇拂逆，莫之能止。天實賦人以向上之性，人雖不自覺，而其向上之行終演進千古而不息。人世文明，實植其根基。於是人類前途，實緣是而具有樂樂；人生奮鬥，亦由是而保得其價值。天之於人，其慈愛之心，可謂弘深極矣。

人依天性以制行，文明基於天性。吾人有慈愛之心，故能保種合羣。吾人有向上之心，故能日新又新。吾人有敬退之心，故能尊重他人。吾人有判斷之力，故能辨別是非。孟子所謂仁義禮智四端，人皆存之者是也。仁爲惻隱，爲同胞愛，是非差惡爲向上，爲進取；禮爲辭讓，爲尊敬，爲犧牲；智爲判斷；爲理性。人皆具此四端而莫知其所從來，強名之曰天命。性由天賦，非人力所能自主，寓於各人之身，而超於各人之上，爲一切善行之所導源，教化之所依據。故曰天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。

就實證言之，所謂天者宇宙之總名也。人在宇宙中，居其一體，實爲全體中部份。部份爲構成全體之要件；全體爲範圍部份之輪廓。群部份則全體無以成其形，離全體則部份失其依存。人爲全體構成之要件。無人類則天有虧乏之感；天爲人類存在之憑依，無天則人類失其定型。姑以自然現象明之；無日之照臨，無熱無光，則人生失其發育之機能；無人，則光與熱失其推動文明之作用。耕稼之事不起，光彩之色不耀，縱有宇宙，宇宙亦且黯然。日往而不升，月沒而不來漫漫長夜，蕭殺嚴冬，蹤

有人人類，亦且盤伏。故人之爲人有賴乎天；天之爲天，亦有賴乎人，兩者之關係非異體而對立者，乃部份與全體之關係，故互相影響而互爲主動。天人感應說，在本質上無誤，惟於程級上每估計失當。估計人力而失於過大，認天意可隨人意而任意轉移，則有祈雨饑災等迷信，認人力爲天力所無條件拘束，則廢棄人事聽任自然，而有宿命機械等言論。人力可以回天，但須遵循一定之法則；天力可以約束人，但其約束亦有一定之法則之可尋。故人天交感，確爲定理，吾人唯當發其必然法則而遵奉之。

就天之爲理則言之，則天理至高無上，人能奮其己力已智以勉赴上游，而此奮勉之行亦不能自外於天之理則，其奮勉之途徑，更不能缺出於天之理則以外。故天之理則於人有宰制之力，雖大勇大智，無所逃匿。人之不能逃天，正猶肺腑之不能逃於全身，轂軸之不能逃於全車。使轂軸逃出全車之外，自爲活躍，肺腑逃於全身之外，自顯才力，甯不謂爲人間怪物乎？人苟欲於天之理則以外自顯慧能，其爲天之怪民，實無以異於是。藉使人之活動不受拘束於天之理則，是殆將各逞私意，無有定軌不可測度，則紛紜抵牾，無條理可尋，人類活動何所藉以爲調協之憑依？故宇宙必須具有必然而莫得自外之理則，凡人統皆享其宰制。故曰天之理則，至高無上。換言之，卽宇宙法則，無可改字，莫可逃匿也。

天之理則，人類奉而行之，莫能自外，故天之宰制力爲必然的而非任意的。今有天則於此，或從或違，常人每覺其身保有選擇之自由，揆諸事實，始如躡登階梯，立於梯之中級，或上或下，似可自由，但決意從下，則必墮九淵，決意向上則可升九天；其一上一下，自有一定歸宿，未可任意改移之。奉天理，反天理人各可以自決；不知奉行天則，則必然日躋於光明；違反天則，則必然日墮於禍殃。

。或從或違，權操諸已，而從之斯有縱之之形勢隨生，違之斯有違之之機運俱啓。此必然之形勢與機運，非人力所得而突破，必將自食其報。有時似可突破，反調爲福，實則於此場合，天之理則本有其另一方面，足與此一方面相抗衡，而人不會認識，遂誤執此一理則爲不可違反耳。所謂瞻之在前，忽焉在後者是也，又有人見善惡之報稱，不能刻舟以求，遂謂爲惡得福，爲善反得禍。不知惡人得禍非緣其惡行，乃由其惡行之外，自有其可以得福者在；善人得禍，非緣其善行，乃由其善行之外，自有其可以致禍者在；明乎此理，則於「順天者昌逆天者亡」，斯可無疑焉。

天之於人也，悲憫弘深，欲人人各得其所，各樂其生。使天而無慈悲之意；則人之奮勉經營，勤遒拂逆，權之折之虧之損之，雖有智勇，何補保證其成功。人類所以能免於淘汰，能運用才智以圖謀其生存者，皆由天賦人以求生之能，而又保證「有努力即有收穫」也。或謂天既愛人何不置人類於完全康樂之境，使其不陷於勞苦憔悴之中？唯斯說用意，殆欲上天代兆民耕耨，代萬衆紡織，不勞而足衣食，以坐享其懶惰之福。天果如此，人世直成行尸集團，吾力雖尊，亦必奮力以擊破之。或謂天既愛人，何故世間有種種疾苦，如弱肉強食者。不知世有疾苦非緣天意，使天而果欲施行其疾苦者，則吾人不得覺知疾苦之非正，今吾人既知其非正，是天已顯示其真意所在，而將假手吾人以去之。奉行天則既管吾人分內事，則世間有一分罪惡，即吾人有一分天職未盡。翹首望將來，罪惡何時掃？吾人途程，甚爲遼遠！吾人任務，甚爲繁重！吾人國地，甚爲廣大！吾人當以愉快之心情，歡迎艱艱之負荷。有一分之努力，天必報吾人以一分之結果。故曰：求則得之。

天德廣大，有求必應。天之應人之求也，又必遵守一定之法則；天不爲人之求之也，而變更天則。故天道至公無私，至正無倚，至常無偶。天不擅作威福，其有所威福，皆由人自招之。故自助者天

助之，天道人道同條共貫；求天祐者，當善盡人事。孔子所謂「丘之禱久矣」者，卽此謂也。或曰：奉天行道，當格遊人間歟，但人間理則有不合正義者，毋乃藉天則之名而拘執不變乎？應曰：天既示吾人以不義之存在，是卽天未欲保持此不義，吾人之天職正在於改革之。漠視不改，咎在吾人之違反天意。天於罪惡不負責任，故曰：天道至仁。

天則由人表現於人間，人生義務卽在舉天則而實現之於人間。唯天則之實行於人間，殆無完全圓滿之一日。正因此故，吾人當自強不息，永求進步，不可中道而廢。倘實現天則果有一日而完全圓滿，殆將安息優游於其中，更無所須於進步，從而無所須於努力。唯完全踐履天則，僅聖者能之，至於常人，則踐履之時實少於違反之處，故過須能改。能知已過者，不有見乎天則。竊見天國之形象，殆能洞察人間之罪惡。有所憧憬於未來，始能不滿於現狀。始向上要矣，而致知次焉。人不詳究事理，不知罪惡之所在，與夫天則之所當然，鮮不卑陋自安者。

天則之內容，凡各種學科所發現之真理，皆爲天則之實質，吾人要當就人類智慧之最高成就一一舉而行之。唯判斷知識之真僞亦有如下標準之可循。

一曰發揮人生之主動性。人類在宇宙中之地位，由屈伏而漸卽於主動。完全主動，雖無其時，而主動之分量，則應隨時而俱加。故人類對於自然，當日增其控制力，對於人類前途，當日增其自主之能。

二曰發揮人之諧和性。人與人相處，當互求助益，而共去侵凌，剝削國人，固屬可恥，殘殺他國民，亦是文明污點。愛之範圍，日求其廣，幼吾幼以及人之幼，敬之對象，日求其多，鏗寡孤獨，不敢侮慢。存民胞物與之心，爲老安少懷之事。

三曰發揮人生之自覺性。今日之人類，已知自求控制其命運，而特意致力，於可用知識之探求，且督策自身踐履之。盲目之行爲，偏見之支配，皆當力求解脫。務期以自覺之心情，爲獨立不依之生存。

人生天職在向上，向上的目的在求進步，進步之特徵，有三項如上所述，此三項者，實符合於仁義禮智之四端，是皆天所與吾人者。國民欲使其國家爲光榮之存在，必須視爲天職而踐履之。吾國民於其天職若能兼嚴肅之心情，爲篤實之踐履，則其氣象自將日卽於剛毅，純厚，真摯之境地，一掃輕浮謠詐，卑陋…惡習。

或謂履行天職，雖在天職之認識；彼教人奉行天意者，必設立一威權以任天意之啓示與解釋；如是之制度，固不得謂爲無理由，揆之國情，似難推行，不知隆師尊聖，固爲窺測天則之一法，而反之自心，亦自有其昭然監臨而督促吾人者在，非如其所視以實行，此心即惴然不自安。仁義禮智，人所固有，就其發露處，把握而擴充之，能內不愧己，卽外不負天矣。客觀之天，正在主觀之我之中，同時又超然於主觀之我之上，以發揮其監臨督策之力。一般之法治，自有其價值，然欲國民履行法規，而出以真切不苟，則內在規律，終須樹立。

誠然，主觀的規制，有時失當，奉行神意者每以辨別孰爲神意孰爲臆欲不易而感痛苦。欲避免誤認邪見爲正見，第一須純正其性格，第二須博思廣辨，第三須考究已經確立之法則。認識爲性格所支配，有中正之性格，始有中正之認識。故澄心寡慾等功夫，有其價值。有中正性格以掃除認識障礙，再加以思辨之功，認識之正確，自能得其保障。惟人生精力有限，欲與一切問題而統皆思辨之，是爲不可能；故當用聰明智慧以爲一己智慧，於科學所樹立之定理定律若是明確之理由，卽一一舉而行之。

又於科學之所未立者，則依傍聖之教言，以其亦爲民族經驗之結晶也。吾國民能抱定踐履天責之誠，而又於認識上佐以上述三法，當能早見國民氣象之不變。

論建國人才

玩味近代史實，值國學衰弊之際，當東亞思潮澎湃而來之時，國人從善如流，一有接觸，輒欣然受納。於其是否適國情，應否講求步驟，又不暇問。人謂國人性情偏於保守，吾則竊謂國人性情極好趨新，於各種新說，孰曾造福我國家，孰曾遺禍我人民，今者不欲置論。今之所欲指陳，僅在於東西學說競鳴之時，正值我學術凋弊之際，致令國人批判力不強，消化力不健，於是囫圇吞棗者有之，削足適履者有之，國家元氣，因而耗蝕，固有事實，而國是不定，人心惶惑，依然今日之隱憂，則尤不可等閒視之。

舊制科舉取士，人之懷才進取者，必經多次攷試，售於縣試，售於鄉試，售於會試，攷試闕隘既過，始能沈潛學術，留心當世之務。故爲數極少，零星散佈於四方，往往百里之內，以見一讀書明理之人。學術之不普及，有如此者。學人之養成，不可養一人即期望其得一人之用。必所養者多，然後能得較多之人各有成就，而此各有所成之人之中，或有極少數之出類拔萃者能有特殊之發明創見以貢獻於世。故養士之量，不可不宏，而養士之途不可不多。科舉取士，着眼文辭。文章爲各人性格之表現，善於衡鑑文章者，每能卽其文而知其人之將來成就。虛僞作品，未能掩蓋天下之耳目。衡文者果得其人，去取得當，抑揚不爽，使欲售其文者知文章根於性格，欲善其文，須先養其性，則士風可隨而大變。無如當時衡文者，多沈酣八股之士，於學術根柢，未能盡皆深厚，於觀人之術未能盡有真知。於應試者，或取其文辭綺麗，或取其記憶富瞻，或取其文思雋永，或取其筆致險峭，而於爲人作事

之基本性格以致忽略不會指意。爲人作事或則發皇剛毅，或則文理密察，或則寬裕溫柔，或則齊莊中正。衡文者不足知此，則落選者多有爲之人，而及第者多佻倖之輩。性行淳厚，不過於時，謀慮深遠，不知於世，則狡譎輕險之風，必將猖狂不知所底，此科舉之所以重視主效，而主效難得其人，致令科舉制度，其結果必然重文轉德，而使一世人心相習於浮薄輕巧，遺大難於邦家。

科舉以八股取士，令人皆知詆譭八股。夫八股應受詆譭之處，究竟安在，則似殊少能言之者。或謂八股格律謹嚴，拘人太甚，使才氣縱橫者不能馳騁如意。不知馳騁必循軌道，才士必守繩墨，文章必有餘理，考試必有格式，以此而詆譭八股，八股之病未必在此。或謂八股，代聖人立言，所謂不出五經四書，所知不出孔孟顏曾，固見聞於一家，鍾思想之自由。不知攷試之事，乃攷試士子學業之尚無所成就，而須作基本工夫者，豈可不示之準的，予以範圍乎？以此而詆譭八股，八股之病未必在此。依吾所見，則八股之病，第一在重形式而不重實質。唯有重形式，故其文章有頭、有領、有腹、有尾，其結構有起有承有轉有合，就形式觀之，則燦然成篇，就實質觀之，則了無多義。長篇累紙，盡是油腔滑調之辭。言出於口，絲毫不感其責任；文成筆下，茫然不知其所講。空疏、輕浮、斯爲必然之結局。其次，八股之病在剽襲。夫公衆之事，必須有準則以樹之鵠的。準的既立而模倣起。模倣既久而剽襲興。由社會之同化作用，而剽襲之弊，必然附隨以俱起。故剽襲非大病，大病在盲目之剽襲。八股代聖人立言，聖人之言，或涉經國大道，或闡天人奧義。後生小子，初識之無，便開口正心誠意，下筆修己治人，實長其狂妄之習，以及輕視天下事之心情。一國讀書人，相習之以狂妄之心，輕談天下之事，欲其不亂，不可得矣。又其次，八股之病，在文思之無邏輯組織。文章爲思想之結晶，本以理性之條貫爲其骨髓。能重理性則條理謹嚴，生活肅正。惜八股文措意於意念聯合之巧妙者，

不置於推論步驟之綿密，於是無情之接搭，視爲奇思，矛盾之湊拍，視爲妙語。又加以詩賦之攷試，花月之吟咏。作詩要領，在想象之豐富巧妙，不可佔滯於實事，不可泥固於理智。故詩人與思想家，不能兼備於一人之身。詩自有其不磨之價值，惟防止詩教之弊，道在發展理性。在科舉制度下，佐詩教而俱行者，乃爲八股文。重聯想而不重推論，或爲國人之通習。講學無條理，治事不綿密，其爲禍慘烈，今日已完全暴露矣。八股病深中人心，時人映影吠聲，尙不覺病症所在，真爲可哀。

清代有所謂乾嘉之學，訓話精密，攷據詳確。乾嘉諸老，功在不朽。及其弊也，則支離破碎，堆砌煩瑣，見一樹而不見全林，明細節而不通大義，立身則詆嚴肅爲作僞者有之。夫專家之學，必入於細碎，學人持身難期於不偏，是故勢有必至。然而細碎繁多，不可湮沒大義，今日科學家之罕深研究，何嘗置所習科學之大理大法於不顧乎？行爲錯誤，出諸事不經心者，誠學者之所常然，但憑持有學以非違理義，利用邪說以自便私圖，則不得不謂爲學風之敗壞。乾嘉之學，重視求知，而忽略做人，已屬不幸，況其求知又涉於遺大義而困於細碎乎！

科舉之禍既如是，乾嘉之學流弊又如此。道咸而降，國勢日危，救亡念切，有志者不能不挺身自任以天下之重，而當時學術於救亡圖存之計，又一無可資利用者。於時乃有兩次救亡途徑之出現，一則爲學術救亡論，一則爲政治救亡論。持學術救亡論者，知無學術即不能立國，或則獻身教育，或則潛心研究，雖變亂頻仍，而此輩成就終有可觀。持政治救亡論者，念救亡須急進，政治革新而後學術乃易昌明。或倡革命，或事革新，其學高偉大，亦足令百代仰慕。兩大路線，孰優孰劣，難爲軒輊。然而，就今日之時代性觀之，則政治救亡必須學術爲其基礎要無疑義。

晚近愛國志士，犧牲小我，奔赴國難，前仆後繼，絕不回顧，如戊戌六君子，如黃花岡七十二烈

士，成仁取義，途徑雖殊，其壯偉可風，足振國民之氣，則無二致。即在武昌守義一役，當時諸公之勇敢純潔，不畏難，不避禍，不爭權，不擾利，亦足爲民族光榮而垂範百世。嗣後袁氏當國，亦勦異己，大行收買之計，恃官位金錢以牢籠人心，摧殘政敵，在白刃與黃金之下，人心日見於頹廢腐化。袁氏既歿，派系紛爭，縱橫俾閹者逞其謀，攻瑕抵隙者施其計，正行中道，被目爲迂腐，而詭詐傾險之風乃不可遏。回憶民初之熱烈純潔，乃如唐虞盛事。降至近年，則校門未出，已知奔走鑽營之途，世故未深，已工結納逢迎之術，斷喪未久，已習吹拍捧打之技。遂時有純潔愛國之聲，未見來身自好之行。每一美名，如熱心，如負責，無不被人用作自便之口實。熱心幾等於熱中，負責幾等於把持。由是言語道斷，凡以正道教人者無不爲人所竊笑，而謂夫子教我以正，夫子未必能正也。世道衰弊，可謂極矣。

識者又憂之，倡爲力行之說。「做人不在多言，願力行可如耳。」變浮華之習，爲篤實之風，轉炫人之態，爲反己之行，庶幾人人腳踏實地，處處實事求是，盜名竊譽之風，捨己殉人之習，或可廓清，而辦事之起衰振廢，乃可有希望。夫無諸己而後責於人，不唯待人之恕道而然，卽立己之誠意亦不許知其非而故蹈之。君子恥其行之不逮其言，故寡其言以殺其恥。今人不顧其行，唯大言是務，將以欺世，實足見其無恥。篤實踐履之風，誠爲刻所急需，故「幹之哲學」盛倡於今日。

吾人願幹而決心幹矣，然而吾人將何所幹乎？又宜何如幹乎？目標不明，方術不講，則皆盲幹而已！變幹而已！苦幹何益，快幹速禍而已。在維新時代國人認爲但取而政一一傲而行之，則國家強矣。在革命時代，國人認爲但取滿清一舉而推翻之，則國家興矣，在五卅時代，國人認爲但取舊學一舉而掃除之，則國家治矣。於今大夢已醒來，知世事原不如此簡單，建國實不能無國。前乎此者，動機

純潔，即足以挺身任事，責任心強，即足自負以天下之重，而今則徒有純潔，不足以救國，徒有熱情，亦不足以救國，必須加以學品功夫，瞭然於建國經緯，設施大略，然後次第實行，不撓不敗。我國今日一切落後，其總原因實在於學術落後。我國今日須迎頭趕上，其總關鍵實在於「學術趕上」。二十世紀，無學術不足以起國，無學術亦決不足以成事。真事業亦必自學術中來，強國必自昌明學術始。宋元以後朱學獨盛，窮搜博討，講究詳密。及其弊也，支離破碎，委瑣卑微。有明主守仁出，

倡即知即行之說以振之。雖所行未必果爲真知，雖免流入狂悖，而當時之人偷大法既一宗孔孟，而當時之治國方略亦復有軌轍可循，故多眞力行少事求知，其弊尙淺。今日則舊轍既毀，孔孟已倒，吾人欲實幹、快幹、硬幹，試問將何所遵循乎？遵循外來之成法乎？則外來成法抵牾不齊，認問何去何從？亦唯有自行其所見而已。使一己所見，果爲眞理，則取而行之，誰曰不宜！無如自己非神，雖免無錯，今唯自己之智慧是賴，使自己錯誤，又將何以知之？有錯而不知，正人世之大苦。此所以求知須虛心，處處須自反也。今人習於狂悖，既不知天下事之難，又不認天下人有不知，唯知予智自雄，敢行己惡，而潤飾之以純潔熱情之美名，於是誤盡天下蒼生而不知愧。依心理分析學，人心於不覺之間，對於不正大方行爲每飾以正大之理由。此種歷程名曰理性化。以此理性化之作用，世間無人承認自己爲有罪之人。彼褻奪之事，由褻奪者觀之，殊不覺爲可恥，而反爲義所當然。意若曰：當今之世，捨我爲誰，我豈可坐視斯民疾苦而不救哉？此所以人苦不自知，自訟工夫所以爲聖賢所樂道也。求知入德，著手處皆在自覺有所不足。故張皇之人，其失多；斂退之人，其失少。

生活於主觀心態之下，乃學有大成者之事。故孔子曰：七十從心所欲不踰矩。若夫學未大成，則當須以客觀事實勘驗主觀意氣，使吾所見如是也，必合於事理而推行無礙；使吾所爲而輒與人迕，則當反躬自問，我之所恃或有不當乎？中國人爲常識民族，緊密推理爲所不耐；而事實勘驗，則其所擅長

。宜發揮此優點，用客觀控制主觀，從事實推求知識，腳踏實地，追求真知，不逞私臆，不逐時潮？
建國前途，庶幾順利。

論國民精神建設

建國事業，可分物質、制度、精神三基素，而三者則迭爲條件。卽如物質建設，若無適當制度以爲其範型，無優良精神以爲其動力，則物質建設歸於徒勞。所謂「君不君，臣不臣，父不父，子不子，雖有粟，吾得而食諸」也。言制度建設，須勿忘物質建設，所謂：「倉粟實而知禮節，衣食足而知榮辱」也。言制度建設，須勿忘精神建設，所謂：「上無道揆，（則）下無守法，賊民興，喪無日矣」。言精神建設不可不具物質條件，所謂「救死不暇，奚暇治禮義哉」！是明言其反面也。言精神建設不可不有制度以體現之，所謂「徒善不可以爲政，徒法不能以自行」，是明言善意與法制須相依而行也。故物質、制度，及精神三種基本建設，無輕重可分，無先後可別。今茲之論，姑言其一端耳。

精神建設必有所依據。或以依據於天帝之信仰，吾雖擁護之，而世或嫌其遠於人事。又或依據於先賢之教訓，吾亦擁護之，而世或疑其遠於己身。今日之時代，一個人人格覺醒之時代也。於任一事理，唯確見其真，始承認爲真，訴之於自心之判斷，而不決之於權威之指示。此文明進步之所賴，而無可違戾者也。中國之文化，一向自覺重自立之文化也。進吾自進，止吾自止，孔子曰：「予欲無言」。子貢曰：「子如不言，則小子何述焉」！孔子曰：「天何言哉！四時行焉，百物生焉，天何言哉」！一切皆自決，而不依賴外力，此傳統的主要傾向，吾人當欣然繼承者也。故宗教的傳播，生民教訓之啓示，吾人信其皆可收效於若干人民中，唯欲用作國民精神建設之依據，則奏功未必能宏，宗教本爲人生需要之一種政治的主張，亦自有其時代的必要性，二者當可與國民的精神依據並行而不悖。今茲之論，無意有所軒輊於其間。

精神建設，究宜何所依據？祇有依據人類之自性而已。考之西歐，中古與近代畫界於文藝復興。文藝復興之表象，在古希臘文化之探究，而其骨髓則在人類自性之覺醒與發揚。故其生活由中古式之依傍的，壓抑的，枯寂的，而變為現代式之自主的，開創的，活潑的，愉快的。近代世界之開拓，社會之發展，與夫學術之進步，實以此發展自性精神為其根源。他山之石，可以攻錯，吾人觀於西歐之往事，建設國民精神而立基於人類自性之上，當無大過。孔子曰：道不遠人。人道決當建立於人性之上，一切文化之發展，固皆導源於人性也。

古代希臘德爾斐神廟有碑鐫「知汝自己」數字，蘇格拉底時常舉以教人。近代法國盧梭亦標性善之旨，而謂：凡如自然者，皆為善；一經人為，便成惡。但西洋哲學，在古代則多耗神於玄學，在中古則多耗神於神學，在近代又多耗神於認識論。對於人性之觀察，多偏而不全，駁而不純。如馬基亞維利與霍布斯等持性惡說者，固無論矣；卽如持性善論之盧梭，其議論亦僅發其端而未竟其緒，持實踐理論之康德，其氣象又嚴肅而不易，降至進化論派所發揚之主義論，其結果則有個己之伸張而無羣己之和協。用是西方危兀不安，國際國內，時起紛擾。此非人性覺醒之過，其咎乃在對於人性之認識不是不精，而其所發展實導者，各有偏至，而未能中和也。

中國史上，首先對人性作深刻之覺察者為孔子。人見孔子罕言性命，便信子貢所謂性與天道，不可得而聞。其所謂罕言與不可得聞者是比較之辭，非絕對之說。論語所記孔子言仁之語，實皆言性者也。持言性係就自然言之，言仁則係就當然言之而已；其實仁根源於性，卽謂仁為性之本質，亦復適當；故孔子之言仁，卽孔子之論性，世儒不察，以為孔子於性，祇有「性相近」一語，皆囿於文字中，而不能直會其精神者也。創語誠難，了解亦不易；可為長嘆！

孔子所謂仁者，實意志與理智交融，理智與情感相合之狀態也；故緜述之者，有「致中和」之說。孔子說：「仁者愛人」。是言人性之感情作用也，又曰：「克己復禮爲仁」。禮者，理性之具體表現也。克己者統攝自身之行爲也。克己復禮，卽統攝自身，使其行爲遵循理性也。是謂意志與理性交融，亦卽實踐理性之謂。故仁爲智、情、意三者之中和狀態。偏於情者，其失也慝；偏於智者，其失也誣；偏於意者，其失也悍。三者之發展，互相融合而交相節制，乃能臻乎中和。人能中和則世界清平。孔子自身之言語會通觀之，確實含孕中和思想之胚胎，而「允執厥中」一語，亦確爲孔子所稱道。故中和說，爲後儒所發揚，而非爲後儒所附會於孔子者。人性之發展，當期其中和。

孟子亦言執中，亦言權，權卽思量之謂。但孟子所謂之中，多就客觀事裏之適中而言，似未嘗言及主觀智情意之中和。雖客觀的中和實爲主觀的中和所表現，但其未嘗着重主觀的中和，要爲一大特徵。誠以孟子之根本精神在就人所固有的仁義禮智四端而操存擴充之。孟子曰：惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。又曰：人之有此四端也，猶其有四體也。又曰：苟能充之，足以保四海，不能充之，不足以畜妻子。孟子分析人性，見此四種傾向，爲人性的主動力，足以統攝全身，但須就此四者而發展伸張之，內之則足以盡心知性，外之則足以福世利民。其說不惟顯豁簡易，亦且活潑奮發，足振國民進取之氣，亦國民以坦直之途，惜乎世人所接受者，多爲荀子之性惡論。

吾人就日常所接觸之世人行事觀察之，每於無意之中，贊嘆荀子之性惡論，而承認其切近於事實。不知荀子所謂性惡，祇是措辭偏激，其本意乃謂不當順循其性，而當用人爲之力以統率之。故曰：人之性惡，其善者僞也。「僞」之意義爲「人爲」。人爲者，努力提持也。人性之善者，正在此努力

提持之工夫也。若果然以爲人性惡，則「其善者」三字非明指「人性之善者乎？」又將何以解之。唯其人性之善即在人性本身有努力提持之作用，故荀子重視積習，重視化性。積由我積，化由我化，皆所謂人爲，皆出於自性之向上作用，此與孟子所謂「操則存，捨則亡」者，實同指人性之主宰提導作用。

孟子於人性之主宰作用，分析爲四端。惻隱之心，爲向外之凝結力，所以黏合人已者也。羞惡之心，爲向上之推動力，所以使自己上達於當然之理則也。辭讓之心爲向內之約束力，所以使自己不凌犯他人者也。是非之心，爲對事判斷力，所以使自身動應合乎理則者也。惻隱之心，近似西人所謂博愛；羞惡之心近乎西人所謂榮譽心 (honour) 正義感。辭讓之心，近乎西人所謂自由平等，是非之心，即西人所謂實踐理性。四者各爲一種力量，所以主宰其他之各種情感慾望者也。若以之爲人性之原質而與其他情慾如飲食男女等並列而等視齊觀之，則誤矣。世人正因不明此理，故謂四端可益爲五端，或六端，甚至謂仁義禮智四端可用殘、鄙、暴、昏之四端以抗衡之。此皆泥於文字而未能善會孟

子之真意者也。

中國人關於人生之體認，由孔子奠其基，孟子發其蘊；而確立國民精神之依據。嗣後漢唐儒者少所發明，至宋代周濂溪主靜，伊川主敬。程伊川常曰：「進學在致知，涵養須用敬。其實敬即能靜。」程伊川常曰：「敬以直內，有主於內則虛，自然無非僻之心」。此心常敬，提持覺，則妄念不生，雜念不起，燭照其間者，唯有靈明之覺，據理則以指導身心之活動。故周子曰：無欲則靜。又曰：循禮則靜。程子教人主敬，而不持主靜說者，因能敬此心提持得起，而非僻之念自然不起；若祇求虛靜，則祇是一種平鋪狀態，儘管晶瑩如明鏡，及至事物到來，還須拿起明鏡去照，不似主敬，先已將此

明鏡高懸起來，事物到前，便立即攝映入內。主靜主覺之人，祇是事來即照，照過便了，完全過着被動的生活，事未來，以爲與己無關，或不值關注，一照即了，以爲不過如此，或本來如此，值不得幹旋，廢卻有爲精神，利濟活動。是爲旁觀哲學，無足取焉。與孔孟精神相去不遠一間矣！

朱晦庵紹承程伊川而標榜居敬窮理兩大義。嘗曰：「力行何如說是淺近語？曰：不明道理，祇是硬行；這是私意，不是當行；若見得道理時，皆是憑地行。之此言人當依其所見之理以行也。王陽明曰：「所謂致知格物者，致吾心之良知於事物也。吾心之良知，卽所謂天理也。致吾心良知之天理於事物則事物皆得其理矣」。良知者，對於事非之判斷力也；天理者，憑判斷之是非也；致良知者，將所判斷之是非付諸實踐也。故致良知卽爲實踐理性，朱子所謂窮，雖與人以重視研討工夫之印象，而其整個精神，自亦不外於實踐理性。至於主靜主敬，則皆是以使理性與意志相融洽之方法，祇是主靜較富消極意味，而偏於去私欲摒雜念，主敬較富於積極意味，而常保警覺之態度，所謂「常惺惺」也。

朱王之爭，爲歷史上一大公案，而就吾人觀之，則同是主張實踐理性者。所不同者，陽明主率性而行，未嘗措意於發育天性之方術，而唯事發育之鼓吹。朱子知理性之實踐，須用理性之啓發以匡導之，故重視知識之講求。吾人謂建立國民精神於人性之上，當然不輕視知識之發揚，因知識爲指導實行所必要，實爲吾人理性之所確認者，而追求知識，又出自人性之自發活動，人皆有愛智之心也。

持朱王之說，以與孔孟比較，則孔孟富於情感，而朱王皆略偏於理智。孔孟言愛人，特似以爲愛人行爲是理性之所肯定，故當實踐之。一則以感情爲原始的，一則以理性爲最高的。故孔孟之說直捷、活潑而平易近人；理學家之說，偏至呆板，而易入於冷漠。誠然，據中和之義，情感須爲理性所節

制，不可聽其太過不及，但情感本身自有其存在權，理性祇能指導之，而不能顛覆之。不似理學家以理性爲最高無上者，情感須受其審核許可而後能存在也。卽如求生爲人之大慾，若將求生欲置於理性審核之下，則亦祇得名之曰盲目的意志，而視之爲根本煩惱。孔孟思想，最近人情，而又直率活潑，實爲吾人觀察人性時所宜資以自益者。人性固吾人所認爲國民精神建設依據之所當在者也。

教育之生命

教育之生命安在？曰：培育學生向上之真質意志是矣；簡言之，即培育學生之爲善誠意。就社會之觀點言，教育之機能在維持社會已有之文化而發展之；就學生之觀點言，教育之機能在培育學生使其汲取社會之已有文化而更促進之。文化之特徵維何；處於猿猴狀態而安心焉，不能謂有文化。處於燦爛境地而停滯焉，亦不能謂爲有文化。文化之所由構成，實由於不斷地向上進取。故文明人本質在自強不息，在日新其德。

人類非神，人類由低等動物演進而來，故人身含有獸性。以此獸性之故，人類具有種種的缺憾。故無人能自命爲完人。凡自命無過者，皆自欺欺人之語。德行純美之人，就其自身觀之，每若歉然有不足者，非故爲卑遜，實以其真心真覺有種種罪過在。以孔子天縱之聖，尙必七十歲而後從心所欲不逾矩。其在七十歲以前，不能無所違於矩範，可想見矣。是故責人不可求備，而對於有過者，必須予以自新之路。又因此故，凡以德行功績自高者，由譏者觀之，祇覺其淺薄也。語云：君子闇然而自彰。君子之闇然，非所以求乎自彰，實由自知甚明，不敢自欺，故不敢有所誇耀。在昔專制皇帝，常以睿智自命，而臣工習於諛媚，亦常以聖明相稱頌，其欺人昧己之醜態，不惟可笑，亦復可恨。

人身含有獸性，果爲人生之不幸乎？是又不然，人類純善之神性，正藉以獸性之具有而得其表現。何以故？正以具有獸性之故，而人生向上之活動乃能獨得其表現故。完全者，盡善盡美之謂也。盡善盡美非人間之所能果有；退而思其次，則向上乃爲人間最高之美德。完全雖不得而果有，但向上乃所以奔赴乎完全而日益接近乎完全者。完全果有達到之一日乎？曰：永遠無之。既無達到之一日，而

人又奔赴之，是果何爲者？曰：是正人類之莊嚴崇高處。人類之所以爲人類者，即在於不安於其卑陋污穢，而求所以超脫之。有此不甘下流之心，而後向上的活動起，此向上活動，即人之所以爲人者。人生完美的狀態，即在保持此向上活動，而提高其速度，豐富其內容。若向上活動止息，則爲「心死」；心死而猶生存，則失其所以爲人者，可錫以禽獸之名，禽獸固不具向上性者，是故人生的至德在日新又新，而人生的圭臬在「一息尚存，不容稍懈」，而「鞠躬盡瘁，死而後已」，所以能起人崇拜於千秋萬世後，「發憤忘食，不知老之將至」，所以宜爲萬代人儉之楷模也。

有人既明向上爲文明之本質，而教育之事又所以教人爲人者，則教育之生命在鼓動人生向上，斯爲必然之結論。教育企圖乎鼓動人生向上，又必何如而後能遂成其職志乎？夫向上者，意志活動之表現也。欲向上必須有意志活動而後可。壓抑其意志，使不得動作，而謂將使人生向上，是何異穿牛之鼻，實之以繩，持其繩而曳牛上山，曰：吾固導牛向上也。機械的活動與強迫的活動，皆不得自爲本人之活動，因其不自本人內心發展而來，實爲不具意志之活動。活動而不具意志，便不成爲自己之活動。自己且無活動，更何論乎向上！向上以自主的活動爲基素，自主的活動以意志的發展爲其關鍵。故教育之事當發展學生的意志。意志之爲意志，鑒諸其獨立自主性，故教育當發展學生之自主活動。彼以壓抑爲教育者，實爲「反教育」，將以激成反動，促使學生奔向教師所求之反面者也。如彼水流，治水萬不可直當其沖，當其沖則其沖也愈激。教育決不可阻遏學生之意志，阻遏其直前的衝進，則必旁潰橫流。所以壓迫式的教育，常爲革命種子之製造所。家庭教育而主壓迫，則家庭乖離；國家教育而尙壓迫，則國家崩潰。

吾謂教育當發展學生之自主活動，吾知必有人反語，學生所以需要教育，正因學生是未成熟者，

正有待乎保育監護；若聽知識未充，閱歷未富之未成熟人而自覺獨立的意志發展，是何異授稚子以刀而聽其自斷其指，毋得太過殘酷乎？曰：欲稚子不操刀斷其指，徒禁其操刀，喝其勿割，決不能爲功；必授之以刀割砍，邀天之幸割砍而傷其皮膚，感覺疼痛，然後彼乃恍然於刀之不可輕持，割之不可不慎。老子曰：將欲取之必固與之，吾今亦云：將欲控之必固縱之。

人類的意志，若外在的力量，能有效控制，則用一人的意志以控制萬人的意志，在數千年來，不斷有人企圖而終於覆轍相繼者，何也？使明哲的教訓果能確實支配人類的意志者，則數千年來，聖賢的教化企圖亦可謂宏偉而而深入矣；何以社會的昏濁綿延不絕乎？須知控制意志者，非外在的力量，亦非他人的教訓，實爲自身的人格。外在的力量與他人教訓，必須與自身的人格相揉合，始能發揮其影響以及於自身的意志。故教育之重心在發展學生之人格。使其人格之所含蘊者，足爲消受所注教訓之資本，足爲接受所加外力之媒介。教訓若無消受之資本，則語言符號而已，且不能了解，更何論實行。外力若無接受之媒介，則始終截然爲二物，外力移去，則故能依然。是故若無學生意志之協作，教育即爲不可能。

人格之發展，須發步於實際活動中，實際活動，自然難免錯誤。特是一切進步，都有其代價。真德性皆從罪惡中蛻化而來。置身於理想國，既無罪過，即無德行。棲息於安全地，既無失敗，何來成功。過度的保育，適所以萎弱少年的發展力。過度的消毒，適所以剷除青年的抵抗力。青年必須經歷幾許罪惡，視嘗罪惡的痛苦，然後真知善之意義與價值。譬如人不生病，何由了解「健康是福」；人不經涉風波，何由了解「平安是福」。諺云：浪子回頭金不換。一切有成就的人，都是回頭的浪子，特其爲浪子之程度，有大小不同而已。故於青年罪過，不必重視，更不必悲觀。

或云「一失足成千古恨」，爲人當防慎恐懼，敵人當防護周全，何可聽任學生冥行盲索，以蹈不測之危機。夫不測之危機，誠應防護周全，然而青年既不管軍國大計，又不作社會領導，其所能蹈之不測危機，蓋亦僅矣；充其量，不過酒食徵逐，與人衝突而已。酒食徵逐，在其本身上，若無其他目的之附益；如成人利用作爲勾結媒介等類之事，則其引起興趣之能力決不能持久，必將迅即廢然思返。至於青年互相衝突，則因青年時代利害矛盾小，凡其衝突，皆無禍身殃人之可能。故青年時代，實爲最好的犯罪時代，以青年所犯之罪過，一般言之，皆爲無大影響之罪過故也。受青年之罵者，每一笑置之。何爲其然也。以不足重視故也。自國事思想犯之名立，而青年犯罪乃成大問題。青年受監督，而至於不能在思想上犯罪，斯真亂臣賊子將偏起國中之朕兆也。夫思想犯罪乃犯罪之免疫苗，欲社會安全，必須保障人民之思想犯罪權。思想犯罪，乃人生爲善之最低代價，亦人生向上之最捷途徑。真正的修養，皆從罪惡得來。

論語云：大德不踰閑，小德出入，可也。青年時代，無天德之閑可踰，而小德之出入，不但應受許可，亦具有必要。夫爭鬥，惡事也，戰爭，慘事也；而人有好鬥之獸性，西人設爲賽球賭馬種種鬥爭（議會辯論，報紙攻訐皆是）以消弭內亂。今世言國際和平者，且有欲用奧林匹克賽會消弭海空大戰者。中國歷來六十年甲子一周而一大亂者，實因社會文化單講禮讓而比射之爭又告斷絕故也。

世間罪惡，有可嘗試者，有不可嘗試者。吾人不鼓勵人犯罪，吾人只是認爲願青年認識犯罪之真實意義，必須聽其從切身的經驗上體驗犯罪之果爲何物，禁過意志之活動，而置青年於完全消毒之地帶，決不能使其具有真知。總之欲發揚教育的生命，必須發育青年之向上活力。發育青年之向上活力，則青年獲得剛毅的實踐意志，必剛毅始足以有爲。同時又從實際的經驗上取得了解善惡是非之資。

本，足爲文理密察之推鼓。於是而知識教育方能生根。於是而知識之授受方不至成爲道聽塗說之資，而人格教育始有其着手處。

人格教育，時代已知重視。唯人格教育，應如何實施，則仍爲問題。人格教育之實施，捨發揚意志外，更無從入手。不言人格教育則已，欲言人格教育，則必須使青年軒昂奮發之氣，舉千鈞重擔負諸雙肩之上。人生最忌無志趣。一切成功之人，皆是有志之士。所以不可沉埋於凡陋卑下處，國民亦不可泯沒在苟簡偷惰處。書不記，熟讀可記；義不精，細思可精，唯有志不立，真是無着力處。所以教育須助人立志。志不立，不能立於空想之上，必使其表現在實際行動上。青年認識不周密，其所表現之旨趣，自難免於妄誕乖張，教育家一面當出於容忍精神，恍然於妄誕乖張爲必然，一面又聽其遭受「自然的懲創」，使知爲其事即須受其果報之鐵則，則意志受啓發於實際的錘鍊，亦必能「勇而知方」，而不至於成爲蠻橫剛愎之徒。

教育即活動，（兼含身心的活動），無活動，即無教育。然而活動不必即是教育，唯有向上的活動方是教育，向上之何所在？是必明瞭善惡問題而後能明，簡言之，所謂善者，乃有益於人生者，惡反是，罪惡經驗固不能免，而力行乎善則尤不可忽，善之內容條理節目，曲折繁複，非青年所能洞悉，亦非任何人所能盡知，欲揭一簡明目標以爲兩針，則於每一行爲求其有益於人可也，但何有益，何者有害，其事亦未易辨，再退一步，則事事對人懷抱「善意」可也，「如保赤子心誠求之，雖不中，不遠矣」，但須對人懷抱善意，雖結果未必果善，而其遺害於人，亦當不至太大，此孔孟之仁學所以爲大中至正之道，而「己所不欲，勿施於人」之恕道，所以爲致太平之捷徑，言教育者，必當使其思索發端於如何致斯世於太平也！

論今日習氣之由來及其救治法

今日國人習氣，就多數人所表現者而為觀察，實屬不免於浮薄，誇張，蠻悍，譎詐等不良傾向，從而釀為敷衍，傾軋，把持，貪污，欺騙種種習尚。習尚之成熟，自有種種原因，而學術之鼓盪則為一有力因素。由於講學之不慎，國人養成三種心習；由此三種心習之推動，乃造成今日之種種惡劣現象。吾所謂三種心習者，第一為因有裨實用之故而歪曲事理；第二為因求達成目的之故而不惜採用任何手段，從而視犧牲他人以滿足自己慾望為當然；第三為因有感於求知之煩難而樂於自信其心以逕情直行。此三種心習，實今日惡劣風氣之所由來。

先論為實用故而歪曲事理。例如為爭取革命而反對盡忠。盡忠是為長上而盡心盡力以執行其命令，革命是求用暴力以推翻政府。驟視之盡忠似為革命之障礙，所以革命似須打破忠的思想。不知任何人羣，皆須有一公共意志，及行此公共意志之人，而此執行公共意志之人，為公共意志之貫徹計，在道義上，實又有權要求其部屬忠實執行其命令。苟忠的思想一旦打破，則紀律無從建立；紀律不立，雖革命事業亦無法進行。此所以前有砲打觀音山，後有西安事變也。假使當初鼓吹革命之人，能謹約其辭句，使其筆錄僅指向於滿清政府之腐敗無能，而不為掘其翻礎之議論，則今日紀律之建立以及統一之完成，必能事半功倍。

次論為目的故而不擇手段。前述之為裨實用故而歪曲事理，本可謂為因目的故而不擇手段之一種形態。不過前者涉及於思想，後者僅有關於行動。今之身為貪污者，其小焉者蓋莫不曰：為生活計，吾實不得不貪污；否則必曰應酬太大，不貪污，費將何出？貪污之大者，則意若曰：吾不搜括金錢，

則不能大做政治活動；不能大做政治活動，則政權不能到我手；政權不到我手，則我之抱負無從展佈；我之抱負不得展佈，則國由誰救？所以目的能使手段歸於神聖之說，假若成立，則大小貪污都成正當行爲。正因人沉迷此種心習之故，所以既認定自己的主張爲救國不二法門，便追求國人之擁護；因求國人之擁護，便不惜採用恐怖手段；於是而屠殺乃成理所當然，挾持誣蔑更是天經地義。爲達成目的，不惜犧牲他人，爲禍之烈，於今正方興而未已，言之痛心曷極！

復次，請論爲求知煩難故而自信其心。中山先生說：知難行易。行是否易？吾不了解，但知難則確爲至論，求知須冷靜，須忍耐，須虛心。五十年來，熱心國事的志士，多半憂心如焚，渴望國家立刻興盛，而實行快幹主義。若有人剖析事理至於第二層，第三層，則乳臭小兒亦將挺身呵斥於長者之前。夫幹，誰曰不宜？然而我們應當幹什麼呢？事理不明，而空言幹，是爲盲行，是爲蠻幹。國家元氣能經幾回蠻幹！梁任公好言！今日之我不惜與昨日之我挑戰。吾人既欽佩任公改過之勇，又爲得見真理之困難一證明。竊嘗怪任公，依今日我說昨日我之例推之，則明日之我將與今日之我挑戰，要可推想得之；今既預知今日之我不必果然真確，又何必不將今日所見者留待明日考驗一番，再行發佈，以免後悔無及之咎乎？然而今日有明日，明日又有明日，明日之明日依然有明日，所見所知果有一日不至迫使自已與自己挑戰乎？殆甚難言。熱烈志士不能忍耐，非無故也。然而在「不求甚解」的氣習下，國家受禍，已是不淺，豈仍應予以保持乎？

吾於今日風氣之敗壞，平心推究其原因，得此三者，因有爲求實用故而委曲事理，於是而學說之謬授失其真相；因有爲目的故而不擇手段，於是而行爲之快擇失其正軌，因有爲求知難故而自信其心，於是而措施之決定，失其憑依，此三種習心，合力爲禍於國中，吾人何能自免。吾嘗追求此等心習

之來源，乃深有嘆於學術足以驅策天下，而香巖禪祝講學家之各自善盡其力也。

此三種心習，其學術的淵源，自亦多端，而其尤要者則爲權利思想，陽明學說與經學今文學派。此三派者，各有其整個體系，各有其一定價值，吾不欲從事批判，吾亦無意輕事攻擊，吾之所圖，祇是在說明三派來源之弊與今日國人心習之關係，是則所當敬謹自矢者也。

首論權利思想。中國之傳統思想爲仁義，而權利思想則爲西方所傳來。仁義思想，其核心在使自已服務於他人。權利思想，其核心在主張自己之利益。欲自己服務於他人，故重愛人，至少亦不損害他人。主張自己之利益，故爲自己之利益而奮鬥，至少亦不能關心他人的利益。服務他人的利益，則因感應之理而彼此之間的情感融和，因帶帶關係之理而自己的利益亦因他人得利而蒙受其益，主張自己之利益，則因人已的對立而趨於相爭，因忽視他人而己之利害衝突。重人之弊，有時而損己，所以當國勢積弱之時，有志之士，競事輸入權利思想以爲救治。重己之弊，有時而損人，所以今者習欺愚，有權勢者凌藉無權勢者，狡黠者都知加入會黨以張大聲援，在國人心目中，權利思想爲時代潮流，仁義學說爲落伍思想。持己則主張權利，責人則要求博愛平等；進而至於國際，則責難他人不從速爲我而大量犧牲。凡此，皆重己之利而不盡己之分所由致。待遇則求其厚，地位則求其高，權勢則求其大，而自己的勞力則求其小，能力則不求其增益。夫權利與義務，本爲對持之辭；但重點既在權利，如有法術，可以享權利之不盡義務，又何樂而不爲？況且博取權利之道，如奔走，如朋比，如規持，其徑不一，又何必唯義務是盡以求權利乎！

次論陽明思想。陽明教人致良知，其說爲，致吾心之良知於事事物。良知卽是非之心，人人皆有之，不待學而知，不待慮而能。蓋卽今日所謂理性，致良知卽所謂實踐其理性。理性爲先天的，

實踐其理性亦爲先天的。故曰：個個人心有仲尼。吾人但須遵仰良知所示而力行之，則能合理而不謬，不必追求理則於外物之上。故曰：心即理。故視程朱即物窮理工夫爲支離破碎。心即理，不必外求，故不必考求聖賢之遺意，搜討歷代之典章。自信其心之所是。故曰：求之於心而以爲是，雖仲尼非之，吾必以爲是。以自信其心之態度，而抹煞前人之一切議論，於是不好讀書，於是而益覺前無古人，於是而予智自雄，於是而輕視一切，於是而敢作敢爲，於是而蠻悍不顧一切！

夫是非之心，本屬先天者。但祇限於主動的理解力而已。至於客觀上所謂理解的內容，則實有待於後天的學習思辨，即有待於所謂即物窮理的工夫。不問主客分別，在究竟上，可否逃出唯心論的範圍，而主客對立終是一種事實。謂不須學問，不須思辨，祇須良知晶瑩靈照，便可無不明朗，所行無不合宜，則是佛家禪定之說，縱有其事，亦與常人經驗相去甚遠，亦非常人所能常行。誠然，致知有待於心鏡明澈，多愁多怨之人決不能確見真理，如能有見於真理，其見之之時，亦必在其心境靈澈之頃。然而真理之認取，除去心境靈澈以外，終須對於客觀事理加以學問思辨之力。不然，則今日各種現象，其心境晶瑩既足以有所見於一方面，何故於其所專習之一方面以外，不能一概有同等精博之見解。從可知能知雖爲先天的，而所知終有待於學問思辨。

自晚明以來，自信其心，已釀成空疏輕狂妄誕之弊。及入清代，陽明學說本不盛行。清末國勢危弱，知識界以功業相期許。見陽明學說之直捷簡便，又見日人講王學已收其效，乃頗有提倡之人，而節本明儒學案亦曾流一時。王學功罪，本難置論，而其不免於流弊，要屬無可諱言。

經學今古文之爭，吾人不欲有所軒輊於其間，亦不願投身於其爭論之漩渦中。不過就其作風言之，則古文家篤守前人之遺說，而今文家實傾向於發揮自身之創見，則似可以斷言。考據之學，鈎沉索

隱，句求其比，字求其例，沉酣淋漓，興致不淺，所獲亦多。一旦外界刺激驟來，因打擊而警醒，回顧前事，恍如大夢一場，無可把握；加以長久努力之餘，倦感已萌，於是而自主的思想乃不得不活動。考據的窠臼，一時又不能彈脫乾淨，於是運用自由思想於考據之中，今文學乃風行一時。康南海的公羊學說，比較何邵公之原意，已是舊瓶灌新酒；比較公羊之原文，更是新意莽湧。夫剛見本可珍貴，但寓創見於解說舊籍，若不守嚴格的推理法則，則以舊籍其意不免有歪曲之時。作始也簡，將畢也鉅，歪曲風氣既成，則求身受刑之岳飛可成爲軍閥，而陷害異己之秦檜可成爲賢哲。其影響尤大者，則爲對於與自己學說具有出入之典籍，深文周內，以證成其爲僞書，於是而疑古之風昌盛。大禹無其人，墨子非外人，中國決無四千年之歷史，種種說法，皆相因而生。凡古皆可疑，所不疑者，自己而已。馳騁已見，獨行所是，既無勞搜博討的耐性，又無反復推敲的虛心。秉此心感以治學，則習於武斷，秉此心感以治事，則流於資肆。舉所謂小心翼翼，所謂虛己體察，皆一掃而空之，所餘者，唯橙俾而已。

權利思想，陽明學說，今文家作風，無論其本身價值何若，其流弊所及，實爲今日頹風之導源所在，欲加救治，宜用舊日之程朱學風，今日之科學態度，程朱教人卽物窮理，認定天下之物莫不有理，人心之靈莫不有知，卽其所知之理而益窮之，以求至乎其極，自有豁然貫通之日。科學家教人就客觀現象作精密之觀察，爲周詳之分析，以達於正確之結合。雖科學方面比較進步，而其氣息自與程朱學風相通。程朱教人讀書以明理，科學雖主於就實際現象以爲研究，而有訓練之科學家對於前人之研究，亦必洞悉其源流，對於時人之研究亦必深曉其情況，初未嘗廢書不讀，專逞一己之意見，程朱又教人以主敬。主敬雖有主一，有無適等解釋，各有待於作哲學的說明；然而一般言之，卽以勿自欺解

釋主敬，亦無不可，勿自欺，則不至挾持偏見，攙雜情感，而所行亦不至於違反其所知。純粹理性活動之成功，實繫於實際理性之謹嚴。此與科學精神尤相契合。

國中提倡科學者甚多，無須多加論列。唯科學知識乃科學精神之產物。欲昌明科學，當自發揚科學精神始。科學精神（一）首在使自己的生活與真理融成一片，凡不合理之行爲，決不躬自蹈履之。所以科學不僅是知識之事，而實此行爲之遵循爲其根本義。科學之尊嚴，理性之權威，正在於是。（二）其次，科學精神，於凡事理，必確見其真，始承認其爲真。決不盲從，決不昧心。是爲理性之純真。一有欺罔，無論欺己欺人，皆足以毀滅之。（三）又其次，科學精神保持理性之純真，所以對於任何論題，苟無充足理由，或未經嚴密檢討，即不立任何論斷，知之爲知之，不知爲不知。決不強不知以爲知，亦不人云亦云，隨聲附和。（四）再其次，爲保持理性之純真，於其所知，必須付之行爲，不能分知行爲兩截，知而不行，知識不過爲談話資料。綜此四者，科學精神實足用爲人生兩針，不僅可作學術基礎而已。所謂科學的人生者，其基本義或即在此。

吾人默察今日國人之習氣，實無興國之望，推測前途，不勝其危懼之情。追究此種習氣之癥結，而又推問其來源，而提出其救治之法在發揚科學精神。程朱學派，實具科學精神之骨髓。茲述其一二警句以終吾篇：

蓋養須用敬，進學在致知。

居敬窮理。

耕者有其田釋義

耕者有其田，是遺教之一，欲實行妥善，宜有切實研究。國中高呼實行者，所在有之。惟對於實情，從事精密之分析者，則未會多見。用是私懷耿耿，難已於言。又念文人紙上之談，每爲事實之先聲，執筆持論，萬不可苟。所作主張，苟有違於人，亦決非有意立異。實由責任觀念不許其不如是主張。好在國策不以我之一言而定，固不有商討之餘地也。

茲論耕者有其田，當先分析所謂耕者，其意義何如？第一就職業之專一言之，有人以專門耕田爲事，於耕田以外，不事任何其他職業；有一面耕田，一面兼營其他工藝或商販，或則以他業爲副業或則以他業爲主業，其兼營程度亦大有高低。若專門耕田與兼營他業之人，同名曰耕者，而於有其田上享受同一之待遇，則兼業之人所受利益必較多，而助成其成爲經濟的優越階層，實有背公平之義。若將耕者區別爲專業與兼業兩種，於有其田時，多與專業耕者以扶持之便利，則此項區別殊難精確。自販賤賣貴以至於購多餘之菜蔬魚蝦，皆可成爲有利可獲之兼營，欲一一取而規定之，勢不可能。此欲確定何謂耕者之第一困難。

第二，就耕者之人身言之，所謂耕者係指耕者本人而言乎？抑指耕者之家人而言乎？如專指耕者之本人而言，其家老弱由誰供養？又何所憑藉而給以供養？如兼指耕者的家人而言，則各家之人口多寡不一，各人的年壽不齊，父母年齡有高至八九十歲者子女有多至八九人者，所謂耕者宜以五口家爲準乎？抑宜以八口家爲準乎？準低，則人口多者受困苦，準高，則人口少者佔便宜。依耕者本身以「有其田」，（爲欲避免各種不同辦法之牽礙，祇能用有其田三字以象徵吾意），既無以善養老弱，依

耕者全家以有其田，而家之大小又不一，此爲確定耕者意義之又一困難。

第三，就耕者之工作言之，有自身完全耕作者，有自身完全耕作而領導他人幫工者，有自身耕作少許而領導他人大量幫工者，有自身不耕作而指揮他人耕作者，其程度千差萬別，難以等視齊觀。所謂耕者，果概舉此種種而統括之乎？抑僅指自身完全耕作者而言乎？若僅指自身完全耕作而言，則富有經營之能力者不得展其所長，無以增進農業效率；如曰：將此輩概舉爲農官，使任指導之責，則富有特長者反不得自營其私事，勢必入有皆將安於愚昧。且人有長於用智者，正如人之能力各有大小，必完全用體力耕作始可名曰耕者，是排斥智慧與組織力（比較言之而已）於農作之外也。若半自耕的領導農人乃至於農作之管理人皆可名曰耕者，則凡有志農業而又有經營能力者，便皆可獲得耕者頭銜。耕者有其田之一政策，對於欲有田者所能加之限制，其分量亦云淺矣。此確定耕者之又一困難。

第四，就耕者執業之久暫言之，則有終身農，間歇農，短期農之分。終身農畢生耕作，甚或父子相繼，絕不改業。間歇農耕作數年改就他業，數年之後又復耕作。短期農耕田若干年後即棄去農業永不復返。如必終身業農始得稱爲農者，是農人將喪失其改業之自由，而無以適應其身體上，精神上或環境上之需要，必將苦不堪言。如間歇農短期農皆得享受耕者有其田之權利，當其棄田不耕之際，其田之所有權應即消滅乎？抑仍維原狀乎？若不耕之時而仍維持其所有權之原狀，是爲「不耕而有其田」；恐欲有其田者將紛紛假充耕者若干時日一俟田已到手即不耕。若不親耕即須轉移所有權，則在今日職業變更頻繁之時代，殆將不勝其煩。此確定耕者意義之又一困難。

耕者情況既不一律，田的情狀亦復紛歧。就田的面積言之，有大有小，可得而丈量之。就田的生產力（或土質）言之，有沃壤田，有砂石田。就田的蓄水力言之，有耐旱者，有不耐旱者，前者如沖

田，後者如勝田。就田的水源言之，或有水源救澇，或無水源救澇，前者如原野田，後者如梯坡田。就田的安全言之，則有歲收田，每年可望有收穫；有旱不收田，遇旱即顆粒無收；有水不收田，遇大水即顆粒無收。蕩田，朝田，爲水不收田；崗田、坂田爲旱不收田；畝田（原野田），沖田（山溝田）爲歲收田。田的紛歧情狀，大致如此。

耕者有其田時，有無定額之限制乎？如無最低額之限制，則所有之田，無濟於事，祇是名爲有田而已。若無最高額之限制，則兼併之事必生，而新地主階級起。如所有之田果加以定額之限制，則其所據以爲規定者，究耕爲者之最低需要乎？抑爲耕者之最大能力乎？如爲耕者之最低需要，則前已言之，耕者之家屬，其人口多寡不一。倘以平均數爲依據，則不平之弊即起。假定以五口爲準，在既無父母又無子女之耕者，可佔少三口人之便宜；在父母俱全又有子女各二人之耕者，將受多三口人之苦。一方少三人，一方多三人，是有六口之出入。新經濟制度之創立，而使一個單位之間，發生六口人之懸殊，實爲一不能不注意之問題。

如耕者所有田額，依耕者能力之最高度以爲規定，則耕者有巧有拙，更不論有勤有惰。巧者全耕而有餘力，拙者耕不善而日不足，必至於田有未盡其用，人有未歇其力。況昔日耕作，一人一牛，能耕之最大限易知，今則日趨於使用機器之一途，每一農人使用一套機器，在適宜的農作節季內，所能完成的耕作，即令所使用者是最小單位的動力，恐亦遠非昔日所能比擬。其收穫之全部，恐供給全家消費而大有所餘。且用機器耕作，所需時間大爲減少，所餘時間，除娛樂教育而外，殆不能免於其他之經濟活動。由其他之經濟活動，不能不有盈餘虧折之殊。由此盈餘虧折之殊，不能不影響及於農業經濟如肥料之賣買等。由農業經濟的影響又牽涉及於農民經濟之全部。欲單從農業立場以解決農民間

題，已是困難。更無論單用土地制度以解決貧困問題。

所謂有其田者，係謂有其所有權乎？抑謂僅有其使用權乎？如係有其所有權，則出賣之事，不在禁止之列，出租所有權，更屬合法，與廢除地主制度之理想既相逕庭，與耕者有其田之用意亦有出入。如係謂僅有使用權，則使用之條件，爲耕者親自耕作，不得請人代耕，更不得出租使用權，因爲請人代耕與出租使用權，皆足以造成變相的地主制度。如禁止請人代耕或禁止全部或部份出租使用權，則耕者偶有疾病或因緊急事故必須外出時，此一耕者的耕出便只有聽其荒蕪。如代耕可以允許，則耕餘力之農人，必競求代耕而願以所代耕收穫之一部份提供於出租人作爲報酬，於是而地租制度又成立矣。

基於上述之分析，所謂耕者有其田者，當然係謂「凡耕者可有其田」，非謂「唯耕者得有其田」。所謂凡耕者可有其田者，乃表明政府認定自耕農制度爲一種健全的社會制度，不但足以增進經濟的生產，擴張農民的福利，亦且足爲負責任，講信用，重勤儉種種善良風化的來源，故願在一定條件之下，用政府法律力量，助成農人取得其耕地。至於唯耕者得有其田，則係主張散田於耕者，有田者必耕，耕者必耕其自有之田，不但反對佃農制度，亦復反對大農制度。大規模經營，合於經濟法則，便於專門技術之運用，必欲加以反對，可謂落伍思想。至於佃農，欲加保護，要在注意兩點。試略言之。

保護佃農，兩點重要：其一爲佃權之穩定，其發生爭議者，究竟僅佔主佃關係中一甚少百分比，不可認若干病態爲全體代表例。但究宜用法令明文保障之。保障的條件，不可對佃農爲不合理的偏袒；不然，則有礙於農村經濟之正常發展亦有礙於農民道德之正當。至於納租額率，其合理標準，爲除

去還繳納稅外，酌給若干利潤，以鼓勵國民儲蓄心，並保持土地之投資價格以活潑農村經濟。其利潤率可低於商業合法利潤一倍以上，因為土地投資比較商業甚為安全之故。舊日田租以八釐息為依據之標準大可採用。

吾國自秦代以後，名田，限田之法，屢試屢敗，實緣此問題之複雜錯綜。果努力創立自耕農，而又有充分合理之佃農制度，則此一問題大部解決矣。所餘者，雇農問題而已，容再論之。

1.5
8 (参)