

陳筑山著

人生藝術

戴傳爾題端





陳筑山著

人  
生  
藝  
術

商務印書館印行

中華民國三十三年十月初版  
中華民國三十七年一月三版

◆(233242)

人生藝術一冊

定價國幣柒元

印刷地點外另加運費

著者 陳 筑 山

上海河南中路

發行人 朱 經 農

印刷所 商務印書館

發行所 商務印書館

\*\*\*\*\*  
\* 版 翻 \*  
\* 所 印 \*  
\* 有 必 \*  
\* 究 \*  
\*\*\*\*\*

融貫今古之言 體驗精深之  
作 展讀數過為之 神往人生欲  
造真善美之完全境界 何可無此  
又安得不以藝術名其書 於通乎通  
善讀者自能得之矣

陳布雷謹題



陳筑山先生著人生藝術

扶示精髓 探索幽深

造福世界 改善人生

張治中



惟能志於道  
據於德  
依於仁者  
乃能遊於

藝

海峽山先生著人生藝術

一書讀畢樂為之題

牛之天



## 張序

貴州陳筑山先生，雋邁有奇節，樂育自天性，篤實踐履，身立之則，歷數十年如一日。余初識君在河北定縣，時君方肆力平民教育，以通俗文字紀錄代先正事略為教材，屋室湫隘，奮筆其中，意氣泰然。蓋是時海內通識方以成俗化民爭自勵，君與晏陽初先生，實為首倡；定縣其實驗地也。

其後君去河北赴桂林，余亦奔走南北，塵勞各稽，覲晤用阻，旋陽初先生應川省當局之約，入蜀計劃縣政建設，君與俱來，參預謨議，軍興一年，省府改組，君以清望膺命祕書長，嗣調委員兼長建設廳，時軍事益亟，川為西南雄鎮，國力所資，君延集專才，組生產計劃委員會，對川省經濟建設，均詳為擘劃，端緒井然。二十九年冬，余受命兼理川政，因得與君共晨夕，察其持躬臨事，風度無改故常，終以從政非所志，一再懇辭，解職後僻居南郊，草人生藝術一書，年餘脫稿，出以相示。其書追溯世界創化之由來，而探究人生之意義，蓋其人生觀，即為宇宙觀之一部分，其人生藝術，即為自然藝術之終極。其說造端於內心之存養，完成於世界之大同，以誠為體，以中和為用，以忠恕為術，持論原於儒家，而更貫通中西，徵引百氏，以參輔其說，全書皆以通俗淺顯之辭，達微妙高明之旨，使得深入民間，不生文字上之杆格，猶是在定縣時之初衷也。

間嘗尋繹世變之原，自物質進化，而戰爭之禍日酷，此其癥結，自不在科學，傳西班牙內戰時，有某教授居瑪德里圍城中，居室為砲彈所毀，教授拾一爆裂之破片曰「此非物質之為害，乃其背後之哲學為害」，此語雖簡，實足為文明與戰爭之說明。故一民族如無正確之人生哲學以為共信，即無以建立一富強禮義之國家；人類如無正確之人生哲學以為共信，即無以建立一和平康樂之世界，惟此為根本，一切政治經濟制度皆為其枝節。在此次大戰結束以後，「何以為人何以立國」，當為國人所共感之問題，亦當為任何國家民族所共感之問題。戰爭所與人類之教訓雖極嚴酷，然戰後世界之趨勢，仍難預測。人類忱於戰禍，今後固可共謀和平，亦可



各備戰爭。如各個爲人立國之道互岐，則世界永久和平之道，卽無由得達，此脩齊治平之道，所以爲一貫，而自孔子以至 國父聖哲相承之大同主義，所以終必弘揚於世界也。

本書成於晚近，正世界大戰方殷之時，其理論本乎經歷，動機發於悲憫，故取之甚精，哀之甚切，而平實簡約，略無涉於玄祕，於中國儒家理論之重光，民族哲學之建立，及世界和平之奠定，其裨助豈有限量！循顧之餘，敬綴此文，聊陳所感如此。

中華民國三十三年元月張羣

## 張序

上自天地萬物之生生不已，下至愚夫愚婦之所與能，何莫非生也，何莫非人生也，生與人生範圍之廣若是，稍經歷世事者，舉人生中的一部而論述之，如處世之道，如交友之道，如游說他人之術，亦冠之以人生或人生觀字樣，於是人生二字，非復哲學家之專門名詞，而成爲世俗流行之語矣。然古今大哲所欲解決者，何一不爲人生問題乎，孔孟之解決人生也，以行健，以仁義；釋迦之解決人生也以解脫，以涅槃；耶穌解決人生也，以信仰天主。此三聖之立腳點，或爲人倫，或爲宗教，或以入世爲樂，或以出世爲樂，要本其大仁大智之心，謀所以轉移世道人心則一也。

歐洲哲學家中如古代之蘇格拉底，視智識爲德性之源，此時人生與智識尙未判爲二事也。惟自近世以來，哲學專以認識論爲主流，置人生問題於次位，良以科學昌明之日，知識之可靠性何在，成爲哲人思辨中之第一事，鮮有注意於人生之當何若者矣。十九世紀之終，忽有人焉置智識來源判斷範疇等事於不顧，直入宇宙論之堂奧，且握其管鑰名之曰綿延，曰流展，曰變曰生命，宇宙事物之所以一本而萬殊者，其基在此。其人爲誰？曰法之柏格生德之倭伊鏗，皆以「生」爲出發點之哲學家也。

柏氏倭氏之所謂生，非普通所謂立身處世之生，乃以一人之生與全宇宙之生通於一體，故謂之爲「生」之形而上學可也。惟柏氏認宇宙之本體爲變爲創新不已；其在乎人則爲意志之活動。其言曰「人們若自己追溯意志發動之本源，必然知道自己是不斷的生長和無窮的創化，因爲意志就是不可思議的生力，亦即創新不斷的本體」，由此言之，宇宙生生不息之歷程，與人類精進不已之志願，實具有源流本枝之關係矣。然此不得謂爲二十世紀之新說，孔子已先柏氏而窺見之，所謂天行健君子以自疆不息，亦即一人之生與宇宙之生互爲表裏之謂也。

惟吾國二千年前之教義，大抵出於聖哲一時之默識心通，初非有近代生物學與地下挖掘之物爲證據，今則爲世界大通之日，吾人得科學家之發明與立說，以爲參互錯綜之資，而吾國成已成物學說之正大，因之而益明，豈得如近人目爲「吃人的禮教」而抹殺之乎？老友筑山之新著曰人生藝術，將吾國聖經賢傳中修己淑世之道，參之以近代科學家哲學家之言，而爲疏通證明，不獨是以明東海西海之心同理同，且可爲吾國青年學子視舊說爲陳腐之當頭棒喝。吾國先秦經傳，在昔因宋儒之註釋而面目一新，今後殆將因現代科學哲學之新解而大昌明歟？筑山此作，謂爲開此種工作之先河可也。

民國三十三年二月張君勸序於渝州汪山

## 白序

自抗日戰事發生，我後方非武装人民，在敵機猛烈來襲的時候，發出包含兩個問題的一句警語來，即「我們今後何以爲人？何以立國」？

接着世界大戰發生，德義日三軸心國，欲以疾雷閃電的戰略，征服世界，使戰前赫赫有名的世界列強，如法俾月餘而降，如英如美如蘇俄，亦相驚失陷要地；促成三十餘國的同盟集團，以對三軸心國交戰至今。雖最後的勝利將爲正義是歸，而此次雷轟電擊猛厲無比的戰禍，已刺激了全世界人類的心靈。這句「我們今後何以爲人何以立國」的警語，無論任何國家任何民族的人，都會同樣發出來的。

可是這句話中的兩個問題，都極難於解答。因爲今後的趨勢不一定，可好亦可壞：從好的方面說，經過這次大戰悲慘的教訓，或許大家都要起來努力消滅戰爭，建樹和平，可以預料今後は和平的今後。從壞的方面說，受過這次大戰猛烈的刺激，或許大家更要起來加緊準備戰爭，力圖自存，可以預料今後は戰爭更烈的今後。在這樣趨勢不定的今後，爲人與立國，都處於兩難；這是難於解答之一。

再則爲人的問題，方面太多，關係複雜：就自身說，生理、心理、言行、生活、習慣，都是問題。就外境說，對人、對事、對物，都是問題。就社會關係說，對家、對國、對世界，都是問題。這樣複雜的問題，不是在一時的刺激之下，可以全盤認識清楚的；這是難於解答之二。

三則立國的問題，內容更是複雜，關係尤其重大，因爲「國者人之積」，可說立國的問題，就是人們集團的爲人的問題。個人的爲人問題，已經很複雜了；集團的爲人問題，當然更是複雜。就國家的組成要素說，有關於人民的、領土的、主權的、種種問題。就國家的生存力量說，有關於政治的、文化的、經濟的、等等問題。就國家的政治基本說，有關於治理的、治法的、治人的、等等問題。問題這樣複雜，更不是在一時的興奮

之下，可以通盤看得清楚的；這是難於解答之三。

因為上述的緣故，要解答我們今後何以爲人何以立國的問題，須認清這是整個的人生問題。因為何以爲人，是個人的人生問題；何以立國，是集團的人生問題。因此非有整個體系的研究，不能得到一脈貫通免除衝突矛盾的答案。並且此處所謂整個的人生問題，乃人生的實際問題，即一切生活、言行、舉止、立身、處世、爲國、爲家、立功、立業、等等的實際問題。所以需要解答這整個的問題，不能用普通研究人生哲學的方法，只求理論上的答案。本書從這一個觀點，新立人生藝術的體系來解答，就是認爲我們今後爲人與立國，即無論個人的爲人或集團的爲人，都不宜只說理論，要重事實。有真價值的事實，就是藝術。因藝術是人生的正覺性真善美的表現，所以本書名爲人生藝術。

本書著筆，雖在這次大戰烽火彌天之下，受了現實問題的逼迫才開始；可是動機則在三十年前，鄙人久留學於日本，目覩彼邦人士，或個人的或集團的爲人藝術，和我邦人士的作風都不同；自然彼此之間各有長短，以彼之懷急褊狹，有我無人，一往無前的奮鬥，和我之大而化之，有名無實，曲折敷衍的革新相對照，早知這兩個鄰居的民族，早晚要發生「強凌弱，小加大」如今日的戰爭。

後來又於二十年前，歐戰結束不久，我漫遊新大陸，目覩美國人士，無論個人的或集團的爲人藝術，別有他的色彩與氣運，浸潤於豐富的物質文明和充滿的自由精神之中，度着種種花樣翻新的安樂歲月；同時我想到凡爾賽條約束縛下的德國，爲力圖復興，正在全民奮發；和社會革命後的蘇俄，爲擴張勢力，力作國際運動，我對於英美式的人生藝術的作風，發生了許多的疑問。

自是以後，我對於人生實際問題，早就發生作整個體系研究的興趣。二三十年來，因個人的社會的種種事情的牽礙，沒有時間靜下來著筆，一直到了這次大戰起來，地球上普遍地受着地雷、炸彈、機關槍、不斷的破壞，和人類生命、財產、文物、遭遇着大規模的陸續的毀滅，我大多數鑿井而飲耕田而食的同胞，向來過着毫無問題的光陰，也恍然大悟，發出我們今後何以爲人何以立國的問題來，同時自抗戰以來，我受命黔川，從

政五年，越發感覺我同胞個人的爲人，或集團的爲人問題，極其迫切而嚴重，因此不揣冒昧，毅然辭官奮筆而作此書。

我固知學力之不充，思辨之未明，只有將三十年來從讀書任教作事中，隨時地所積的心得綜合起來，作一個系統的整理，以公於世。世不乏鴻博之士足以爲吾師者，倘承惠教，願親而受益。若更能拋磚引玉，引出若干博大精深正確可行的名言鴻論，造成一代的風氣，轉移世道人心，啓發這次大戰後個人與社會的新生命，豈非至幸！

本書著筆時，尚有數點大意，須先敬告讀者如左：

1. 本書雖爲解答今後的問題，但今後和已往是連續着的，所以對於爲人與立國之道，是檢討過去，建議將來。

2. 本書不管今後的趨勢是好是壞，我們爲人與立國之道，只有向着一個成已成人，立已立人的目標，自強不息地的向前奮進，好的今後，以德報德；壞的今後，以直報怨；不取摸稜、徼倖、鄉愿的態度。

3. 本書解答問題，注重事實經驗及方法，所引理論，只爲作方法的論據；並且所引的論據，都特別注重科學上和哲學上有根據的。

4. 本書的目的，雖只爲解答人生實際問題，但因爲注重自然科學上的根據，所以涉及宇宙創化的問題，以求認清淵源，而期立論正確。

5. 本書解答爲人與立國之道的心目當中，是以世界上的一切人、一切國、爲對象，沒有特殊的人特殊的國的意義，可是因爲著者是中國人，對於中國的歷史，中國的文化，中國的現實，當然比較知道得多，所以解答的材料，取材於中國的也比較多，但是本書對於何以爲人的解答，是成已成物之道，對於何以立國的解答，是立已立人之道，卽愛我同時愛人，愛我之國同時愛人之國，一切人一切國皆可行的大道。

末了還有要告與大家的：

1. 本書之得完成，承好幾位當世名賢的鼓勵指正與催促，如戴季陶先生之賜題書面，陳布雷先生張文伯先生陳立夫先生之賜題詞，張岳軍先生張君勵先生之賜序文，盧作孚先生之關切鼓勵與催促，衛挺生先生之精細指正，均至深感謝！

2. 本書自開始起稿以至最後完成，承好幾位見愛的朋友特別熱心幫忙，如余君拱辰替我清寫全稿，張君樑任替我往返交涉印刷，雷君友雲楊君伯元替我最後校正，都是令我感激不忘的。

3. 家人中以家事忙、醫業忙、學課忙、的緊餘時間，來爲我任抄寫之勞的，爲吾妻胡珂月、子子元、女鳳元菊元，妻暨菊女最熱心，這是令我感覺快慰的。

民國三十三年  
美 術 節 陳筑山於成都澹明園

# 目次

第一篇 人生藝術的淵源	一
第一章 爲何講人生藝術	二
第一節 事實上的理由	二
第二節 理論上的理由	五
第二章 何謂人生藝術	八
第一節 何謂人生	八
第一項 生命發生的來源	八
第二項 生命發生的理由	九
第三項 人生生命的確解	〇
第二節 何謂藝術	一
第一項 藝術的分類	一
第二項 藝術的起源	一
第三項 藝術的真義	一
第三節 何謂人生藝術	二
第一項 人生的正覺性	二
第二項 正覺性的表現	四
附 人生藝術疑問的解答	四



第三章 自然藝術的創化	一九
第一節 自然藝術的創化品	一九
1. 非生物是詭品	一九
2. 生物是妙品	一九
3. 人類是神品	一九
第二節 自然創化的基本條件	二一
1. 創化的質料	二一
2. 創化的動力	二一
3. 創化的組織	二二
4. 創化的適應	二二
5. 創化的目的	二三
第四章 人類在自然創化中過去及未來	二五
第一節 人類創化的過去	二五
第一項 生物進化的證據	二五
第二項 生物進化的理論	二七
第三項 人類進化的證據	二八
第二節 人類創化的未來	三一
第一項 身體的演進	三三
第二項 知能的演進	三四
第三項 道德的演進	三五

第四項 社會的演進	三五
第五章 人生藝術下美滿的人生	三八
第一節 人生的欲求	三八
1. 壽康的欲求	三八
2. 愛情的欲求	三九
3. 富有的欲求	三九
4. 自由的欲求	四〇
5. 快樂的欲求	四一
6. 光榮的欲求	四二
7. 安全的欲求	四二
第二節 達到欲求之道	四二
第一項 適應個人與社會相互關係之道	四三
第二項 成已成物之道	四四
第二篇 人生藝術的原則	四四
第一章 第一原則——養成大知大仁大勇的誠	四七
第一節 誠是自強不息的恆勇性	四八
第二節 誠是成已成物的真知仁	四九
第三節 誠是過化存神的感應力	五一
附一 誠是孔子的一貫之道	五三
	五四

附二 誠是宇宙惟一的本體.....	五五
第二章 第二原則——鍛鍊心術處世術的中和.....	五七
第一節 誠的心術之養成——中.....	五九
第二節 誠的處世術之養成——和.....	六一
附 中字旁義的說明.....	六三
1. 孔子話中過與不及的主要精神.....	六四
2. 中字旁義過與不及的真價值.....	六五
3. 中國社會應用中字發生流弊的理由.....	六六
第三章 第三原則——適應常人事的忠恕.....	六八
第一節 忠字的涵義.....	六九
1. 對己.....	六九
2. 對人.....	七〇
3. 對上.....	七〇
4. 對公.....	七〇
第二節 恕字的涵義.....	七〇
1. 反諸身.....	七一
2. 推諸人.....	七一
3. 本諸己.....	七一
第三篇 人生藝術的方法總論.....	七三

第一章 發展天賦的圓滿光明	七四
第一節 低級精神	七五
第二節 普通精神	七七
第三節 高級精神	七七
第四節 圓滿精神	七九
第二章 培養人民的新生命	八二
第一節 新民非親民的辯正	八二
第一 古訓上的論證	八二
第二 倫說上的論證	八三
第三 淵源上的論證	八三
第四 涵義上的論證	八三
第二節 新字的根本義	八四
1. 生命活動力的活潑現象	八四
2. 生命活動力的發展現象	八四
3. 生命活動力的感應現象	八五
第三節 新民的實在性	八六
1. 使人民精神活潑	八六
2. 使人民事業發達	八六
3. 使人民道義相感	八六
第三章 鍊成己成物的神手	八八

第一節 領悟至善的境界	八八
第二節 確知止至善的妙用	九〇
第四篇 人生藝術的方法各論	九一
第一章 獲得精確的知識的方法	九一
第一節 格物致知的正確意義	九二
第一項 物與知的意義	九三
第二項 格與致的意義	九六
第二節 格物致知的主要方法	九九
第一項 求真知的五法	一〇〇
第二項 五法的特殊功能	一〇二
第三項 五法的聯合效用	一〇二
第二章 長養剛大意志的方法	一〇四
第一節 意志的意義及作用	一〇四
第二節 意志的性質	一〇五
第一 創新的自動性	一〇五
第二 選擇的自由性	一〇五
第三 堅強的自立性	一〇五
第四 反省的自制性	一〇六
第三節 意志的長養	一〇七

第一項 直接的誠意——慎獨	.....	一〇八
第二項 間接的誠意——致知	.....	一〇九
第三章 涵養純正感情的方法	.....	一一三
第一節 感情的意義及特性	.....	一一三
1. 主觀性	.....	一一四
2. 不定性	.....	一一四
3. 模糊性	.....	一一四
4. 猛進性	.....	一一四
第二節 感情的起因	.....	一一四
1. 利害的感覺	.....	一一四
2. 先入的觀念	.....	一一四
3. 生活的目的	.....	一一五
4. 生理的理由	.....	一一五
5. 經驗的聯合	.....	一一五
6. 已成的習慣	.....	一一五
第三節 感情的分類	.....	一一六
1. 感覺的與觀念的	.....	一一六
2. 簡單感情情緒情操	.....	一一六
3. 個人的社會的宇宙的	.....	一一六
4. 低等的高等	.....	一一六

第四節 感情的涵養.....一二七

1. 表出運動未起時的存養.....一一八

2. 表出運動進行時的克化.....一一九

3. 表出運動終止時的審察.....一二二

第四章 鍛鍊自身健全的方法.....一二四

第一節 對己.....一二六

第一項 衛生.....一二六

1. 生理的衛生.....一二七

2. 心理的衛生.....一二八

第二項 慎言.....一二九

1. 兩要.....一二九

2. 兩失.....一三〇

3. 三愆.....一三〇

第三項 篤行.....一三一

1. 有道.....一三一

2. 有學.....一三二

3. 有信.....一三三

4. 有恥.....一三四

第二節 對人.....一三四

1. 愛.....一三五

2. 敬	.....	一三五
3. 忠	.....	一三六
4. 信	.....	一三六
5. 公	.....	一三七
6. 正	.....	一三八
7. 明	.....	一三八
8. 察	.....	一三九
第三節 對友	.....	一三九
1. 擇交	.....	一四〇
2. 責善	.....	一四二
第四節 對事	.....	一四二
1. 四尚	.....	一四四
2. 兩忌	.....	一四五
3. 三要	.....	一四六
第五節 對物	.....	一四九
1. 愛	.....	一四九
2. 育	.....	一五〇
3. 廉	.....	一五一
4. 節	.....	一五二
5. 稱	.....	一五三



6. 均	一五三
第六節 對境	一五四
1. 自得	一五五
2. 樂道	一五六
3. 困修	一五六
4. 立命	一五七
第五章 實現家庭和樂的方法	一五九
第一節 家道	一六〇
第一項 夫婦之道	一六一
1. 貴恆	一六二
2. 貴和	一六二
第二項 親子之道	一六四
1. 親慈	一六五
2. 子孝	一六七
第三項 兄弟之道	一六八
1. 友善	一七〇
2. 和樂	一七〇
第二節 家政	一七一
第一項 管理的標準	一七一
1. 經濟的	一七二

2. 科學的·····	一七二
3. 藝術的·····	一七二
第二項 管理的方法·····	一七二
1. 清楚的分項管理·····	一七二
2. 適當的分工管理·····	一七四
第三節 家風·····	一七四
第一項 生活習慣上勤儉整潔之風·····	一七五
第二項 行爲態度和厲公正之風·····	一七五
第三項 絕對禁止不正當的娛樂·····	一七六
第六章 造成國家強盛的方法·····	一七七
第一節 國家的存在理由·····	一七七
1. 鞏固生命的保障·····	一七七
2. 維持生活的秩序·····	一七七
3. 達到人生的欲求·····	一七八
4. 實現人生的價值·····	一七八
第二節 國家的組成要素·····	一七八
第一項 人民·····	一七九
1. 增加人民的數量·····	一八〇
2. 增進人民的力量·····	一八〇
第二項 社會·····	一八一

1. 人民的結合爲國家的細胞	一八三
2. 無組織無體制的結合爲新生命的來源	一八三
第三項 領土	一八五
1. 領土的面積	一八五
2. 領土的外圍	一八五
3. 領土的生產	一八六
第四項 經濟	一八七
1. 經濟地位	一八七
2. 自立經濟	一八八
第五項 主權	一八八
1. 主權的性質	一八八
2. 主權的組織	一八九
3. 主權的行使	一八九
第三節 國家的生存力量	一九〇
第一項 一般國家具有的基本力量	一九一
1. 自然的力量	一九一
2. 人民的力量	一九一
3. 政治的力量	一九一
第二項 現代國家特有的新力量	一九二
1. 民族的團結力	一九二

2. 人民的健強力	一九四
3. 生活的組織	一九六
4. 科學的知識力	一九八
5. 經濟的自給力	一九九
第四節 國家的活動基準	二〇〇
第一項 治理	二〇一
第二項 治法	二〇二
1. 法的合理性	二〇三
2. 法的一定性	二〇三
3. 法的統一性	二〇四
4. 法的平等性	二〇四
5. 法的實用性	二〇四
第三項 治人	二〇四
1. 長官地位的人	二〇五
2. 屬官地位的人	二〇八
3. 士紳地位的人	二二二
4. 公民地位的人	二一四
第七章 達到世界和平的方法	二一七
第一節 撤消文化上引起戰爭的壁壘創造大同文化	二一八
第二節 撤消經濟上引起戰爭的壁壘創造大同經濟	二二二

第三節	撤消政治上引起戰爭的壁壘創造大同政治	二二四
第四節	撤消種族上引起戰爭的壁壘造成大同公民	二二八
第五篇	結論	二三一
第一章	從藝術的生到藝術的死	二三一
第二章	從戰場救人到藝術場	二三七
第三章	人人識透人生處處表現藝術	二四〇

# 人生藝術

## 第一篇 人生藝術的淵源

人生藝術，是人人立身處世的妙法，是成已成物一舉兩得的要道，是實現天下為公世界大同人人共由的正路，是根據自然科學、社會科學、及各派人生哲學、正確的理论，更從實際生活上體驗宇宙人生的真理，而立的人類相生相養、相愛相敬、相扶相助的藝術。人們經過這次世界大戰的浩劫，受了極悲慘的教訓，當然要檢討過去種種的舊人生，改建今後的新人生。我們經過一番研究，認為今後的新人生，應該打通古今中西一切的扞格，融會各種學說精確的理論，觀察整個生命的宇宙人生，應合全人類實際生活的要求，貫通一切人羣的共同利害，來認定今後人人皆得其所的美滿人生；然後才能對於這次大戰的犧牲，得到相當的代價。跟着這個看法來求達到目的，認為只有在人生藝術下的生活方法，才有可能；所以提出來論究。

這是一個新的嘗試；可是在我中華民族文化的根本精神中，從早就有了這種啓示，而且這種啓示的材料特別豐富，惜乎在先民時代，科學尚未發達，關於宇宙人生的真理，雖然有許多發明，因其說明的方法囫圇混舍，立言簡古，用名多義，時代變遷，遂啓後人的誤解，發生了不少的流弊。我們生在科學昌明的現代，要建立我們現代的新人生，自然不宜留念先民思想的殘骸。可是民族的生命，要靠承先啓後，才能萬壽無疆；民族的精神，要靠繼往開來，才能永續發展。若果先民之言不合真理，固當剔而棄之；若合真理，自當寶而用之，

人類社會文化的進步，其道多由於此。豈特對於先民，就是對於今人學術上的權威者所說的話，亦復應當如是。人們但當爲真理是從，不當爲古人的奴隸，也不當爲今人的奴隸。因此，本書論究人生藝術，無論取材於古今中外任何人之言，其意義價值，必以在現代自然科學上或社會科學上有正確的根據者爲標準。故對於我先民之言，其與現代的學理相背及不能適應現代生活上的需要者，一概不取；其能與現代的學理互相輝映，而且經過此次世界大戰的教訓，越發見出具有偉大而公正，合理而切實者，自不應任其淹沒而不彰；亦不應聽其誤解而滋弊。擷精取華，檢討批評，又不能不衡以現代確實證明的學理，及實際生活必然的要求。因此，本書開端，在第一篇中先揭出五個問題來論述：1. 爲何講人生藝術，2. 何謂人生藝術，3. 自然藝術的創化，4. 人類在自然創化中的過去及未來，5. 人生藝術下美滿的人生，來作以下各篇的基本論據。

## 第一章 爲何講人生藝術

一提到人生藝術，立刻就會聯想到藝術的人生觀，因爲藝術的人生觀，已經成爲熟用的名詞，人生藝術一名較爲新用，容易發生爲何不講藝術的人生觀，而講人生藝術的疑問。固然，這兩名詞在表面上看起來，似乎沒有甚麼不同；可是在事實和理論的根據上，兩者有判然不能混視的理由。

第一 事實上的理由 有兩種錯誤的藝術的人生觀，是今次世界大戰的隱因，

我們檢討過去的人生觀，發見當中有兩種不完全，在今日應當受排斥受咀咒的，這兩種人生觀，都帶着藝術的色彩，有人叫做藝術的人生觀。借尼采 (Nietzsche) 的話來說：一叫美神式的人生觀；一叫酒神式的人生觀。這兩種人生觀下面的人們，好像生活在兩個不同顏色，不同空氣的壁壘裏。前一個壁壘的顏色是綠與灰，空氣是靜的鬆緩的，人們的生活是貪安的、享樂的、靜美的、幻想的；後一個壁壘的顏色是紅與黑，空氣是動

的緊張的，人們的生活是喫苦的、奮鬥的、酣醉的、衝動的。又好像兩個性質不同的劇場，前一個劇場的角色在忙着排演一幕一幕的喜劇；後一個劇場的角色在忙着排演一幕一幕的悲劇，而觀衆的情感與興趣，當然各被各的劇場的空氣籠罩着，是不容易轉換的。這兩個方式的人生，都是引起世界大戰的原因之一，或許也可以說是兩個很大的原因；因為人們不容易發覺，所以叫做隱因。何以故？這次世界大戰的原因很多，有歷史的，有政治的，尤其是經濟上的最爲主要。但是從人生觀方面來說，我認爲有兩個：一個是宴安耽毒誘戰的原因，一個是窮兵黷武好戰的原因。美神式的人生觀下面的人們的生活，多半屬於前者，是誘戰的原因；酒神式的人生觀下面的人們的生活，大半屬於後者，是好戰的原因。前者以被侵略國家政府與人民的生活爲代表，後者以侵略國家政府與人民的生活爲代表。這兩個原因一誘一逞，世界人類的浩劫不得不起了！

美神式的人生，可分兩派來說：一是消極的行樂派，一是積極的行樂派。消極的行樂派，抱「樂天安命聽其自然」的思想，困窮的時候，或放心於自然，或縱情於詩酒，社會的痛癢無關，民生的疾苦不問，利達的時候，除了爲「宮室之美，妻妾之奉，所識窮乏者得我而爲」之外，所謂富國利民的事情，不過滑頭取巧敷衍場面。以重觀瞻罷了；有幾個真正的「弊弊焉以天下爲事」的人呢？這一派的人生，可舉中國式的士大夫的生活爲代表。積極的行樂派，受「物質文明及自由主義」的薰陶，關於居住之安，飲食之美，衣服之麗，器用之精，沒有一樣不考究，音樂跳舞，電影劇場，拍球撲克，種種花樣的娛樂，時時翻新，任情享受；雖說對於國家社會事業，爲求達到公共的繁榮，比較的精誠認真辦理，可是因爲平常享受太過，不能克苦，安樂太過，不肯犧牲，故遇着世界的風雲變化，大家袖手旁觀，希圖禍不及己，誰能豪傑好義主張起來抑制天下的強暴呢？這派的人生，可舉英美式的紳士的生活爲代表。這兩派人行樂的生活，雖有消極與積極的差別，可是造成「頹廢消沉」和「流連荒亡」的風氣，影響於國家的積弱，使其潛滋暗長而不自覺，可以說「厥罪惟均」。孟子說：「生於憂患，死於安樂」，經過這次世界大戰的悲慘教訓，美神式的人生觀可以醒了！

再說酒神式的人生，認「吃苦奮鬥」爲八生的究竟，信「強權武力」爲立國的根本，不像美神式的人生，一味貪



安享樂，講平等，爭自由。他們的公生活，極重職守，講效率；私生活極務實際，輕想像；對內以服從爲天職，對外以征服爲理想。電影、劇場、音樂、跳舞、一類的娛樂，未嘗沒有；但非視爲人生行樂之究竟目的，乃認爲興奮志趣，鼓舞精神的一種手段。這樣發奮圖強的人生，應當使「頑夫廉，懦夫有立志」，對於生活在「類廢消沉」與「流連荒亡」的空氣裏的人們，可以作一種有效的興奮劑，強心針。但是當中含有很大的毒素；假使不經過一番的化驗與分解，無條件無限制的服用，恐怕等於食附子以療饑，飲鴆酒以止渴，饑渴還沒有療止，那危及生命的暴症，跟着要發了。因爲喫苦奮鬥的人生，要在人們正常無病的心裏，即知情意十分調和的狀態下，而發生的智仁勇的統一精神的作用，那才是高貴的極有價值的人生。否則在病態的心理「有所忿懣、有所恐懼、有所好樂、有所憂患、」的情況下，而爲盲目的、衝動的、苦惱的、努力的，加上一些偏頗刺激的宣傳，等於飲些強烈的酒精，自己與奮，自己麻醉，心裏覺得遍天下都是敵人；這樣的人生，焉有不癡狂，不暴亂，不以殺人放火爲快的道理！軸心國家德意日的法西斯黨人的生活，就是這樣的人生的代表。受了這次世界大戰極慘酷的教訓，酒神式的人生觀，還不應當嚴加檢討麼？

我想這次世界大戰，無論打多少年，終有一個結束的時候，美神式或酒神式的人生觀下面的人們，無論在那種顏色的壁壘裏生活，遭了這次的浩劫，嘗了這樣慘苦的滋味，對於以往人生觀的錯誤，當然大家要自己檢討。我們發見美神式的人生觀，固應當排斥；酒神式的人生觀，尤應當受詛咒。因爲美神可以使人沉迷，可以使人墮落，可以使人幻想，可以使人以無爲爲高尚，一旦遇着風雲變化，便束手而傍徨！酒神可以使人興奮，使人暴戾，可以使人癡狂，可以使人以殺人爲嗜好，專求快意於戰場！所以我對於世人講求勇提倡的藝術的人生觀，認爲對於人類的實際生活上，雖然也有許多有價值有精彩的貢獻，但發見美神式與酒神式的兩個藝術的人生觀當中，含有偏弊，有毒素，有缺陷，貽害人生不淺，經過這次全世界人類大規模的自相殘殺，痛定思痛，悲不勝悲，檢討過去的舊人生，確立今後的新人生，所以不言藝術的人生觀，而言人生藝術。

## 第二 理論上的理由 人生觀是人生的看法理想，人生藝術是人生的方法行爲，

一般所謂人生觀，是關於人生的看法，理想，茲所謂人生藝術，自然也是一種看法，一種理想，可是人生藝術的要義，是重在人生的生活方法，實際行爲。前者是抽象的，後者是具體的。抽象的往往囿於主觀的要求，固然不能說沒有獨到之處；可是很容易發生偏弊。所以荀子在天論篇批評諸子的人生觀說：「慎子有見於後，無見於先，老子有見於謙，無見於信，墨子有見於齊，無見於畸，宋子有見於少，無見於多，有後而無先，則羣衆無門，有曲而無信，則貴賤不分，有齊而無畸，則政令不施，有少而無多，則羣衆不化，」古來人生的看法極不一致，我們就人生哲學上各派的主張看來，大都各偏一面，不見整個的人生。例如左列各派：

- 一、克欲派 認人生當有堅定的意志，克制衝動的情欲，發展自覺的理性，排斥世俗的快樂，求得道德的安心，以實現道德的社會爲理想。希臘斯多亞學派中國宋明理學派，卽爲此派的代表。

- 二、爲我派 認人生當在絕對不損人不利人的條件下，「從心而動任性而游，」卽以放任情欲，享受快樂，以建立無強權的自治社會爲理想。如中國楊朱學派希臘愛爾口羅斯派（Epicureans）卽爲此派的代表。

- 三、自然派 認天然爲至善之源，謂人智爲罪惡之母，主張人生要絕聖棄智，絕巧棄利，以還到自然社會的幸福爲理想。中國的老莊，和法國的盧梭，卽是此派的代表。

- 四、出世派 認世間一切生滅都是假相，一切假相都由衆生「無明」所造，主張人類須破除無明，看破假相，遠離生滅，返於真如，就是以超出現象世界，解脫苦痛，入到本體世界，永受極樂的理想。印度的釋迦，卽爲此派的代表。

- 五、理想派 認世界有兩個對照的系統：一是實際世界，（亦稱感覺世界）一是理想世界（亦稱理智世界），理想世界是不變的，是實際世界的原本；實際世界是變的，是理想世界的摹本。理想世界一切皆是理想的，絕對善，絕對美的；實際世界是不合理的，惡的、醜的，使人失望的。居在實際世界的是人，居在理想

世界的是神。所以主張人們應當努力「智」與「愛」的修養，做到理想的人，歸到理想世界，希臘的柏拉圖，即爲此派的代表。基督教的哲學，亦屬於此派。

六、功利派 認謀社會的福利爲人生的正鵠，所以主張人生一切活動，要以利他爲目的，苟能利己利人，固然要做，假使利人而不利己，甚至於犧牲個人，也應當「當仁不讓，見義勇爲。」墨子之「兼愛」「非攻」，主張「上以兼相愛交相利爲令，下以兼相愛交相利爲應」的「尚同政治」，和邊沁之以最大多數最大幸福爲社會改造的原則，主張一切立法一切組織均以達到上項原則爲主的「民主政治」，就是此派代表。

七、進化派 認宇宙萬物是從進化來的，進化的原因有二：一是內部生的衝動，二是外部適應環境，進化的目標亦有二：一是自己保持生存，二是生命擴充延續，現今人類的行爲道德社會，都是逐漸由進化來的，主張人生應當循着進化的天則努力，可日漸減少苦痛，增加快樂，達到理想的樂園，達爾文斯賓塞就是此派的代表。

八、中和派 此派對於人生的理想，比較圓融，認人生當以自強不息的精神，希聖希賢的志向，合乎中庸的道德，努力完成至善的生活，孔子和亞理士多德就是此派的代表。

就以上所述各派對於人生的看法，各持一面的理想，使我們感覺人生是一個多面體，並且複雜錯綜，常起變化的，若只從一面去觀察，豈僅上述八派，不知要生出若干不同的派別來。固然各方面的看法都是緊要不可少的；可是實際應用的人生，應當是整個的；是多面而調和統一的。所以我認爲與其講一面的人生觀，不如講綜合的人生藝術。我們若是把人生比擬是一組複雜而和諧的音曲，那以上所述各派人生觀的精闢獨到處，都是不可缺少的音階。音曲的進行，其音必有長短、高下、強弱、急徐、的變化與調和，而後始能成爲音曲，否則如像和尚唸經敲木魚，一個鐺鐺……的單音而無變化，就不成其爲音樂了。

我們想想！若不贊成克欲派主張的克制情欲，難道「隳東家墻而撲其處子」的情欲，不應當克制的嗎？不贊成爲我派主張的放逸情欲，難道欣賞「江上之清風與山間之明月」的情欲，也不應當放逸的嗎？不贊成自

然派主張的抱璞返真還到自然，難道社會一切不自然的「矯揉造作頹苛碎擾」，也不應當知返的嗎？不贊成出世派主張的遠離生滅返於真如，難道人生因貪瞋癡所造的諸業，還應當執迷不悟嗎？不贊成理想派主張的兩個世界系統，難道現實世界的種種醜惡，也不應當有改正的理想麼？不贊成功利派的計較利害，難道民生的疾苦，國家的安危，天下的治亂，可以不計議的嗎？不贊成進化派主張的天演公例，難道人類的生存，可以不循進化的法則嗎？不贊 中和派主張的中庸之道，難道人類的行爲，都應當要爲「已甚」或走極端的嗎？返過來說：我們若是對於以上各派的人生觀，或執「克欲」，或執「爲我」，或執「自然」，或執「出世」；或執「理想」，或執「功利」，或執「進化」，或執「中和」，偏執任何一派的想法，而不知融會貫通。因時制宜，真無異把人生看做和尚敲木魚一樣的單調了。中國先民遺教中啓示的人生藝術，不但有包容衆長，融會貫通的理論；而且是切實踐履因時制宜的妙法。所以我們要檢討舊人生，改建新人生，有綜合的觀察人生，系統的詮究人生藝術之必要。再把人生比擬爲一幅複雜而精美的繪畫，那末，各派人生觀的精彩，就等於硃砂、藤黃、赭石、乳金、石膏、石綠、石黃、靛花、各種各樣的顏色了。

再說人生與藝術，是不可分開的，若講人生觀再用藝術的三字來冠在「人生」上頭，主要的意思：是將藝術的精神價值拿來渲染人生，指示人生，要使人生受到藝術的洗禮，使平凡或墮落的人生高尚起來，振拔起來，並且使惡的善化，醜的美化。可是這樣的看法，正是把人生與藝術分開成兩事，然後又將這兩事拉攏來發生關係的辦法。人生藝術則不然，是認人生與藝術本來是一體的；因爲「藝術是人生正覺的寫照」，「人生正覺的表現就是藝術」要是人生與藝術分作不同的兩事來看，那末，兩者都要失其存在的價值了。這就是本書不講人生觀而講人生藝術在理論上的理由。所謂「藝術是人生正覺的寫照」「人生正覺的表現就是藝術」的意義，詳見於下章。

## 第二章 何謂人生藝術

要了解何謂人生藝術，先須說明何謂人生，其次何謂藝術，最後才能說到何謂人生藝術。茲分爲三節說明於次：

### 第一節 何謂人生

人生本來不用講解，人們最清楚的事情，莫如人生，因爲自己的事情自己知道，何須講解。可是不講固然覺得很清楚，一講便覺得很糊塗，越講越弄不清楚，似乎人們最難明白了解的，又莫過於人生。我們若求一個簡單明瞭的解釋，可說人生就是人類的生命、生存、與生活的總稱。但是這個解釋雖然很簡單，不見得明瞭。何以故？生存與生活，大家都容易明白，惟有生命的祕密，自來就頗費思索與研究，難得一個毫無疑義的確解。所以我們要講解人生，不得不先說明生命的祕密。本節分左列三項來說明：1. 生命發生的來源，2. 生命發生的理由，3. 人的生命的特徵。

第一項 生命發生的來源 因近代細胞學的發明，對於生命的發生，已尋到一個確實的來源。據細胞學的研究，確認細胞（Cell）是生物身體最微細的單位，所以生物學家，都說：「知道了細胞，就達到了生命的祕密」，因此，我們要知道生命的祕密，不得不認識細胞。茲於本項分爲三款說明細胞的大要於後：A 細胞的結構，B 細胞質的結構，C 細胞質的原素。

A 細胞的結構 細胞分內外兩部：外部有細胞膜，結構簡單；內部有細胞核，結構複雜。先說細胞核的內層；有染色質，散之則成染色綫，聚之則成染色體。再說細胞核的外層；有核膜，其周圍有細胞質，生物學家就認這細胞質，是造成細胞內容種種物質的來源，因名細胞質曰原生質。這就是認細胞的物質基本，在細胞

質。

B 細胞質的結構 細胞的物質基本，既在細胞質（即原生質），因此我們要真正地認識細胞，不得不說明細胞質的結構。據顯微鏡下的觀察，見原生質的結構，往往是一塊無色而半透明的黏液，中間含有若干大小泡沫，及微細的顆粒。有時變為網形的結構，空穴處充滿液體；有時又為一種液體，中間含有線形物；有時又變為大小不等的泡沫。經若干次精細的觀察，始知原生質為無定形的物質，無論其為何種形質，或為網形，為線形，或為微粒，為泡沫，都是發生生命不可缺少的部份，由是斷定一切生命的發生，是細胞質（即原生質）中各部份相激動相反應的結果。

C 細胞質的原素 細胞質關於生命的發生既如此重要，所以生物學家又用化學的方法來分析細胞質當中含有的原素，發見一切生物的原生質中，都有十二種化學原素：——養 O 炭 C 輕 H 淡 N 鈣 Ca 磷 P 鉀 K 硫 S 鈉 Na 綠 Cl 鎂 Mg 鐵 Fe 此外還有三種：——碘 I 弗 F 矽 Si 從多種動物植物細胞內尋得。又有四種：——銅 Cu 錳 Mn 鋅 Zn 溴 Br 見之於多種低等動物細胞中。還有三種：——銀 Ba 鋰 Li 砷 As 在少數低等動物細胞中發見。至於人類身體的細胞中，共含有十五種原素：——養、炭、輕、淡、鈣、磷、鉀、硫、鈉、綠、鎂、鐵、碘、弗、矽，這是細胞質在化學分析下的觀察。

據以上所說生命發生的來源在細胞，細胞的物質基本在原生質，原生質的主要原素不過十餘種，由是可知生命的祕密，就是這十餘種原素結合組織的結果。

第二項 生命發生的理由 前項所述生命發生的來源，在今日已成爲生物學上的定論，可是這十餘種原素結合組織，何以就發生生命的理由，生物學家的見解就不一致。其要者有左之三種說法：

A 機械論 (Mechanism) 略謂生命之所以發生，純爲物理化學的定律，由十餘種原素特性的總和而發生機械的活動。

B 生機論 (Vitalism) 略謂生命之所以發生於十餘種原素結合組織外，另有一種超然力的活動，生命的

局部現象，雖然可以物理化學的定律來解釋，而生命的全部調整活動，非賴此超然力的存在不為功，所以特名此超然力曰靈機 (Intellectivity)，或名生命的奮進 (Vital impulso)。

C 機體論 (Organicism) 略謂生命所以發生，就是由十餘種原素，一旦結合組織成複雜的有機體後，自然生出來的特殊性能。這個性能，是整個機體內外調和不息的活動，不能單從各種組織原素的特性或其總和來作機械的解釋；亦不能離開各種組織原素的特性，另外假定一種超然力來說明。譬如水，由輕二養原素所組成，自然就具有水的特性；但水的特性與輕或養都不同，亦非輕養特性之和，更非輕養之外的超然力。生命現象之所以發生也是如此。

上之三種論法，以機體論解釋生命所以發生的理由說得比較圓滿，由是對於生命，可以得一個簡明確切的認識；「生命，就是生物的構成原素的複雜組織具有的整個體系的不斷的活動」。

第三項 人的生命的確解 我們根據上項對於一切生命的認識，對於人的生命就可以得到比較正確的了解了。何以故？因為人雖然是萬物之靈，總還是生物之一，屬於動物界的脊椎動物中哺乳類之一種。所以人的生命，也就是人的身體的構成原素的複雜組織具有的整個體系的活動；此外沒有甚麼祕密了。可是人的生命、既然與一切生物的生命都是一樣，為甚麼人獨為萬物之靈呢？這個道理很明白，就是因為生物的構成原素的組織複雜性不同，所以整個體系的活動具有的靈通性有異。我們拿生物和非生物比，非生物的組織簡單，所以不發生生命現象。拿植物和動物比，植物的組織沒有動物的組織複雜，所以植物的生命現象只是有機的生動，不像動物的生命現象，有感性的行動。又拿人和動物比，人的組織比動物的複雜，所以人的生命現象現出理性的行為，為動物的生命現象中所沒有。由此，可以知道人的生命，並無何種祕密，若謂有祕密，就是在人的身體的複雜組織上。我們都知道人之所以為萬物之靈，能創造一切文化的緣故，就因為人有三種特殊的能力：一是思想，二是語言，三是技巧。人之所以有這三種特殊的能力的緣故，就是因為人的頭腦、口部和前肢的組織複雜，優於一切動物。這可說是自然創化的神奇，人類得天獨厚，人生一切價值意義的自然基本，都在此。

## 第二節 何謂藝術

以上已經講明了何謂人生，現在要講何謂藝術，分爲三項：一藝術的分類，二藝術的起因，三藝術的真義。論述如次：

1. 藝術的分類 藝術的分類，標準不一，先從意義上說：有狹義的藝術，又叫美術，單指繪畫與彫刻說的。有廣義的藝術，不但繪畫與彫刻，連音樂詩歌戲曲建築之類及其他一切人工產物，只要具有審美的價值的東西，都包含在內。次說其他的分類：有從藝術表現的方式上分作兩類的，一曰空間藝術，就是表現於空間訴於人眼的藝術，又名曰造形藝術，建築雕刻及繪畫等屬之。二曰時間藝術，就是以表現於時間訴於人耳爲主的藝術，音樂詩歌等屬之。有從藝術創製的目的上分作兩類的，一曰純正藝術（或稱自由藝術），一曰工藝藝術。還有從藝術與自然的關係上分爲兩種的，一曰模倣藝術（或稱再現藝術），一曰非模倣藝術（或稱直現藝術）。此外尙有其他種種標準的分類，此處用不着詳說了。（以上各種分類的藝術總稱爲人爲藝術。）

2. 藝術的起因 人類社會當中，以何原因而起藝術活動？即因甚麼，藝術家要創作藝術，非藝術家要欣賞藝術？據古來學者的研究，證明人類的生命中有種種藝術的衝動，一曰模倣衝動，如柏拉圖亞理氏多德說：「藝術是自然的模倣。二曰遊戲衝動，如席勒斯賓塞說：「藝術是假象活動發達的遊戲」。三曰表情衝動，如席龍（Him）說：「藝術是對於社會的自己表情」。四曰描出衝動，如黎布斯（Lipus）說：「藝術是人格經驗中的自然與人生的描出」。四者之外，尙有其他衝動，如裝飾衝動、實用衝動等。這些衝動都是人類社會發生藝術活動的動機。據上所述種種的衝動說，我們對於藝術的起因，可以得一個綜合的認識，即藝術是起因於人類生命中種種愛好的衝動，這種衝動，是人生正覺表現的要求。

3. 藝術的真義 我們據前項說明的藝術是起因於人類生命中種種愛好的衝動，其衝動是人生正覺表現的要求，因此我們可以說藝術就是人生正覺的寫照。何以故呢？我們試想一幅神妙天成的繪畫，一件鬼斧神工的彫



刻，一曲盡美盡善的音樂，一首可與可怨的詩歌，一幕可歌可泣的戲劇，這一類極有價值的藝術品，他是從何產生出來的呢？我們據上述種種的衝動，就知道是由於這些藝術品的作家，或因模倣自然，或因發抒情感，或因描出理想，於是憑藉顏色，或憑聲音，或憑文詞，或憑實物，或憑假設事故，運用作家的心靈手巧，創作出來的。由此我們可以看出各種藝術，無論他的本質是甚麼，材料是甚麼，總是通過作家的個性與人格，然後才表現出來的，由是我們又可以看出我們爲何欣賞各種藝術，就因爲我們的個性與人格，大半是與作家的個性與人格相通的，所以作家所把握自然的一隅精華，或人生的一種情感，或自己的一個理想，我們可以有同樣的感興與把握。不過我們沒有練習像作家的心靈手巧，所以我們不會憑藉顏色、聲音、文詞、實物、或假設事故、來創作藝術，只能夠欣賞藝術而已。於是我們可以斷定一切藝術，都是作家與欣賞者的個性與人格的寫照。其藝術品的質料，若取材於自然，那就是自然與人生合一的寫照。若取材於歷史，那就是古人與今人合一的寫照。人生的寫照有兩面：一面是屬於外形的，一面是屬於內容的。外形的即是肉體的，內容的即是精神的。爲了肉體的寫照，故發明攝影術。爲了精神的寫照，故發明藝術。人類的精神作用有兩種：一爲正覺性的精神，一爲非正覺性的精神，前者與宇宙萬物的正常性相符合，相調協，後者則反是，只是有正覺性的精神作用，才能創造藝術。所以我們可以說藝術就是人生正覺的寫照。由此，我們可以講何謂人生藝術了。

### 第三節 何謂人生藝術

我們要了解何謂人生藝術，須將上面說明了的「藝術就是人生正覺的寫照」，換過位來看，並且把寫照兩字換爲表現兩字（因爲寫照就是表現的間接法），說「人生正覺的表現就是藝術」。這句話，我們解釋明白了，就知道何謂人生藝術。但要明白這句話的意義，先要分開兩點來說：第一何謂人生的正覺性？第二表現的方法有幾？將這兩點說明白，便知道了。

#### 第一項 人生的正覺性

人生的寫照，前面曾說過，有內外兩面，即肉體的與精神的。此處要就精神上的區別來說，有三種性質，即是真的、善的、美的。

「真」何謂真的呢？這是指着宇宙創化的理法（自然的因果律）普遍的必然性說的。人雖自居萬物之靈，總還是萬物之一，所以人生也要受自然理法的支配。譬如說「天然淘汰適者生存」的原則，是一切生物的來源與去路，人生亦同樣沒有自由出此原則之外，任意逍遙。所以人生在這必然性方面的正覺，就叫做「真的」。

「善」何謂善的呢？這是指在普遍的必然性如「天然淘汰適者生存」的原則下面，要如何適應才比較有價值有意義的當然性說的。人生在此方面，有相當選擇的自由，這就是人生得天獨厚的特點。因為適應的方式有兩種：一是感性的適應，一是理性的適應。感性的適應，是盲目的，無意識的，或下意識的，衝動的。理性的適應，是明目的，有意識的，或上意識的，理想的。植物動物的適應，屬於感性的；人生的適應，在感性的適應之上，有理性的適應。人生因為有理性的適應，才能在「天然淘汰適者生存」的原則下面，認識要如何適應，才比較有意義有價值。所以人生在這當然性方面的正覺，就叫做「善」的。

「美」何謂美的呢？這是指人生本着當然性的價值意義，去適應必然性的理法所用的方法的高明性而言的。人生在這方面，特別發揮創造的能力，所以不愧稱為萬物之靈的原故，就是賴有此耳。因為必然性的理法，譬如生、老、病、死，沒有人能跳出其範圍，這是「天定勝人」；人生無可奈何的；但是人們能創造及運用很高明的方法，譬如種種科學文化的創造與運用，拿來適應生老病死必然性的理法，而得到和樂的生，健康的，無病而終其天年的死，實現當然性的價值，這是「人定勝天」的地方。在這個範圍內天本來賦與人的自由。所以人生在這高明性方面的正覺就叫做「美的」。

將以上所說的總括起來說，人生的正覺，就是真的、善的、美的。再說得明白切實些，人生的正覺，就是真的、善的、美的生存，與真的、善的、美的生活。這叫做有價值的生存，及有意義的生活，為甚麼人生要這樣的生存與生活呢？因為人的生命當中，從始來就藏有真善美的意識與儲能，譬如顯花植物的種子當中，原來

就藏有開花的儲能一樣，所以人的生存與生活，要真的善的美的。這種儲能來自宇宙全生命的創化，待下章再為詳說；此處只說明人生的正覺，就是真善美而已。

## 第二項 表現的方法

現在要說人生正覺的表現（即真善美的表現），其方法有幾？詳細分析，方法無窮，運用之妙，存乎於心，因時因地，因人因事因物，隨其所遇，方法不同，都可以表現真善美。大致分別，不外兩種方法：一是間接的表現，即寫照的表現；一是直接的表現，即現身的表現。寫照的表現，即表現於繪畫、彫刻、音樂、戲曲等，及其他種的藝術，這種的表現，必憑藉物的形色，或憑藉物的聲音，以訴於人的耳目，現身的表現則不然，不憑藉物的形色和物的聲音，直接表現於人們自己的體格、思想、言行、舉止、生活；這種的表現，是真正的藝術，是最高藝術，藝術的藝術。所以說人生正覺的表現，就是藝術，可以說是現身的藝術。易坤卦文言「君子黃中通理，正位居體，美在其中，而暢於四支，發於事業，美之至也」，就是這個意義。

### 「附」人生藝術疑問的解答

就以上關於藝術就是人生正覺的寫照，和人生正覺的表現就是藝術的道理，都已經說明白了，那末，所謂人生藝術，就知道是指着「人生正覺的現身表現」說的了。或許有人要對着這種說法發生疑問，以為真善美是三個不同的性質，真是科學上的對象，善是哲學上的對象，美是美學上的對象，而藝術的特性，僅僅在美的表現，若把藝術認為就是人生正覺的寫照，和把人生正覺的表現認為就是藝術，不加以僅在美的方面的限制，豈不把真的善的兩方面，都混入美的方面去了嗎？這樣一來，豈不是把科學、哲學、藝術，都混合在一塊麼？這個疑問，在「人生藝術」主張下面當然要發生的，但是這很容易解答，而且在解答這個問題當中，越發見着過去的藝術的人生觀的缺陷，越發見出人生藝術的主張，越發見出今後的新人生，應當在人生藝術上始能確立美滿的人生。

何以故？真善美本來是一個正覺性的三方面，並不是三個分立的性質，宇宙萬物正常性的表現是這樣的，人生正覺性的表現也是這樣的。

譬如水，他的一分子的基本物質，用化學式表示出來，就是H<sub>2</sub>O。這即是輕的兩原子和養的一原子的接合，而發生名爲「水」的化合物。大家都知道，水一經充分的冷卻就凝結爲冰，一經煮沸就化爲水蒸氣，遇冷復成爲水，水再冷又結爲冰，經千百次的實驗，都是如此，這是水的正常性真的一面的表現。我們考見水佔地球表面七分之五，以不同的分量存在於許多最普通的物體當中，一切生物的生長和氣候的變遷，都要靠着水，可以說世界上沒有水，就沒有生命，這是水的正常性善的一面的表現。我們看水之積爲江河汪洋浩大，或凝爲冰塊清澈透明，或化爲雲霧現出種種的奇觀，這是水的正常性美的一面的表現。雖說這是一個尋常簡單的例子，但是可即此以通觀萬物。老子說：「通其一，萬事畢」，就是這個意思。

說道人生正覺性的表現，基本上和萬物一樣，因爲人與萬物同爲宇宙全生命的創化部分；但在程度上人生確爲宇宙全生命創化最高階段。故人生正覺性的表現，實爲宇宙正常性的發展的最高部份。因此，人生的正覺性即真善美的表現，其關係，其意義，更是貫通的、綜合的、統一的、不可分割的。

何以故？礦物性的表現，僅僅是無機的運動；植物性的表現，進到有機的生動；動物性的表現，又進到感性的行動；人性的表現，更進到理性的行爲。理性的行爲，起於心理的統一作用（即知情意的調和作用），故人生正覺性真善美的表現，特別能夠綜合貫通。雖然在學術上要作三方面分科的研究，才能達到精細正確的目的，可是在實際上是統一的，應用上尤非綜合貫通不可。

例如人生而有食欲，所以「飢思食」，「飢者甘食」。人們終日皇皇於謀食，這是人生正覺性真的一面的表現。孔子說：「民以食爲天」，就是看重了人生這一面的真性；可是「不飲盜泉水」，「不食無義之食」，「不奪人食」，這又是人生正覺性善的一面的表現。至於「色惡不食」，「生之者衆，食之者寡」，凡關於食的衛生和取得的方法講究得很高明，又是人生正覺性美的一面的表現。同是一個食性發達的表現，要綜合貫通

真善美三方面來觀察，才能達到整個的認識。即此可見人生正覺性真、善、美的表現，不是三個分立的性質，只是一個性質的三面觀。

我們所提出來的人生藝術，就是真善美綜合貫通的藝術（知情意調和下的藝術），不是一般所謂的藝術，只是偏於美的一方面的（偏於情感的藝術）。前面曾經批評過的美神式或酒神式的藝術的人生觀，就是根本上誤把人生正覺性的一面（情感的美的）認作全面，所以美神式下面的人們的生活，為享樂貪安的情感所驅使；酒神式下面的人們的生活，為偏激狂暴的情感所衝動；兩者皆是不完滿有缺陷的人生。現在所講的人生藝術，就是鑒於這種缺陷而綜合人生正覺性的三方面來建立美滿的人生，本來在通常所謂藝術當中，如戲劇，就是綜合的藝術，一幕戲劇的真價值，雖只是表演人生某一件或一段的事實；但所表現的必為人生整個的正覺性。有人把人生就看做戲劇，我想這種看法是很有深厚的意味，耐人思索的哩！講到此處，「藝術就是人生正覺的寫照」，「人生正覺的表現就是藝術」的道理，可不再煩言而解了。同時可以認識人生正覺的表現，除間接寫照的方法外，以直接表現於自己的體格、思想、言行、舉止、生活、社會、為真正的藝術；最高的藝術；藝術的藝術。簡單言之：叫做人生藝術。人生藝術是具體的，不是抽象的；是行為法，不是觀看法；是整個的，不是一面的。

講到此處，或許好些人還有一種疑問，你把人生正覺性真善美的表現，認為就是藝術，而主張統一調合直接表現於人們的體格上、思想上、言行上、生活上、社會上，為人生藝術，這就是提倡人生體格美、思想美、言行美、生活美、社會美，以求達到人生美滿的目的，意義甚善，可是人生正覺性尚有反對的三方面，即偽、惡、醜是也。事實上偽、惡、醜、亦常表現於人們的思想上、言行上、舉止上、生活上、社會上，豈不也要稱為人生藝術嗎？否，不然，偽惡醜不是人生正覺性，而是人生迷妄性。迷妄性的表現，不是藝術，而是魔術。魔術的發展，——即偽惡醜的發展，——即人生迷妄性的發展，——亦即人生正覺性的毀滅，——即真善美的毀滅，——即藝術的毀滅。故偽惡醜的表現，絕非人生藝術，而是人生魔術。魔術的世界，是混亂的、黑暗

的、恐怖的，是地獄、是餓鬼道、畜生道，不是人世間。

又或有人因爲我認真善美爲人生的正覺性，認僞惡醜爲人生的迷妄性的緣故，懷疑我是以孟子的性善說爲根據的；我的解答不然，因爲人生藝術上的人性論，與孟子的學說迥然不同，孟子的學說偏於性善，與荀子的學說偏於性惡，是相對立的；中間還有許多調和的學說，如告子說性無善無不善是其例。這些學說，各執一面的理由，不足以明人性的全面；人生藝術上的人性論，是綜合各家的學說而組成一體系的。茲揭其要點如次：

1. 無善無惡性之體
2. 有善有惡性之用
3. 知善知惡性之覺
4. 不知善惡性之迷
5. 爲善棄惡性之正
6. 爲惡棄善性之妄

根據上之六個主要點，所以我認真善美是人生的正覺性，藝術就是人生正覺性的寫照，和人生正覺性的表現就是藝術。



## 第三章 自然藝術的創化

前章已經說明了何謂人生藝術，本章敘述自然藝術的創化，來作前章的論證。

### 第一節 天地萬物是自然藝術的創化品

宇宙是一大藝術場！我們默察太陽系諸行星在天空中的運行，原爲一組極和諧的音樂。古代希臘畢大哥拉學派（Pythagoreans）曾經說過：「天空中八大行星的運行，恰如八個音，成爲八音克諾的一組音曲，叫做地球的音曲。」這種天曲，並非平常人可得而聞；可是人們常聽到鳥聲的嚶嚶囀囀，蟲聲的唧唧啾啾，及莊子所謂「天籟……地籟……前者唱于隨者唱喁」，那一樣不是美妙的自然音樂呢？再觀太陽系諸星體在天空中的排列，原爲一幅極偉大的圖畫。天文學家測繪的太陽系全圖，雖非未嘗學問的人們，個個可得欣賞；可是人常常見到的朝陽夜月，星光雲彩，名山大川，奇花異草，珍禽奇獸，那一樣不是美麗的天然繪畫呢？

因此，我認爲天地萬物，都是自然藝術的創化品，可以適用人爲藝術的三個品鑒標準，把他分作三大類來看。先說人工藝術的三個品鑒標準；一曰能品，指「得其形似而謹守規矩」的作品說的；二曰妙品，指「意趣超脫而巧合規矩」的作品說的；三曰神品，指「氣運生動偶然天成而難以規矩窺其巧」的作品說的。本此標準來着自然藝術的創化品，「非生物」可以叫做能品；「生物」可以叫做妙品；「人類」可以叫做神品。

何以故？宇宙萬物的創化當中，有一定的理法，叫做自然的因果律，和人工物品的創作，有一定的規矩相同的，所以宇宙萬物之謹合因果律者可稱能品；巧合因果律者可稱妙品；難以因果律窺其巧者，可稱神品。非生物的創化，如各種金石，可純全按着自然的因果律，用物理化學的實驗來解釋，其準確是毫無疑義的，所以可說非生物是自然藝術的能品。生物之創化，如各種花鳥，同樣可按自然的因果律，用物理化學的實驗來說明



的，可是關於生命的祕奧，雖然可以根據因果律來推知，究竟是間接的出於巧合的認識，與非生物的創化，純由物理化學的實驗，直接可以窺其實際的不同，所以可說生物是自然藝術的妙品。至於人類的創化，根本上與非生物和生物是相同的，當然可以按着自然因果律，用物理化學的實驗來詮釋，可是關於理性的靈通，則非物理化學的實驗室可以分析出來的，比較生物界普通的生命現象還難得說明，只能說理性作用，也不能違背因果律，若要以機械的因果律來說明理性的靈通作用，是很難得準確的，科學家頂多說到人的神經組織及作用複雜精細罷了，但是那複雜精細之極，科學功能到了無法再拖的時候，只有靠着藝術的妙諦，才能體會，所以可說人類是自然藝術的神品。

我記得中國藝術史上有幾個關於神品的記載，可以藉來說明。從前魏明帝游於洛水，看見白獺愛不可得，有位畫家名徐逸的，知道獺性好食鯖魚，因就木板畫鯖魚懸諸岸邊，於是白獺成羣而來，因此得，明帝嘉歎曰：「卿畫何其神也！」還有三國時代的畫家，曹丕與曾為孫權畫屏風，隸落筆點素絹，因就點畫蒼蠅，孫權認為是活的，舉手去彈，這都是人工藝術的神品，人不能以規矩窺其巧的實例。還有西晉畫聖衛協，畫人物不敢點睛，恐怕畫的人活起來；南北朝的畫家張僧繇，也嘗畫龍不敢點睛，點了便會飛去，這許是故神其說，言過其實，人工藝術的創造，無論如何高明神妙，絕不會造出活人與生龍來；可是在大自然中，自地球產出了生物，不但有生龍活虎，而且有理性靈通的人類，做出了一些參天地贊化育的事業來，這不能不說是自然藝術創化的神妙了！

就以上的看法，可以說整個宇宙的創化，全然是自然藝術的創化。小之到電子，大之到星雲，中間一切衆星，近之在地球上的礦物植物動物人類，無一不是自然藝術的創化品。化學上的原素，物理學上的原子，所結合而成的物質和物力，都是自然藝術品的質料。自然科學所敘述萬物的理法，無一不是自然藝術創化的規矩。所以我們要講人生藝術，不能不了解自然藝術。因為自然藝術，就是人生藝術的來源；而人生藝術，就是自然藝術的再現。中國理學家大都把人看為是宇宙的心，一部易經大半講的是人生藝術，邵康節有時云：「講易見

天心」，禮運上說：「人者，天地之心也」，這些話，都是以說明人生藝術和自然藝術的根本關係的。

## 第二節 自然藝術創化的基本條件

我們要了解自然藝術的創化，怎樣地會造出千狀萬態的藝術品來？當然要研究天文，物理，化學，博物，各種分門別類的自然科學，才能得到全般的精細的了解。可是本節的目的，只在說明自然藝術爲人生藝術的來源，和人生藝術爲自然藝術的再現，故不能作詳細的分門別類的敘述；僅就其普遍的基本條件來說明。

整個宇宙和其間萬物的創化，有五個最大的基本條件，不能缺一。五者俱存則存在，五者缺一則解體。這五個基本條件；其一爲創化的質料，其二爲創化的動力，其三爲創化的組織，其四爲創化的適應，其五爲創化的目的。請分別說明於後：

1. 創化的質料 據科學家從地球向着大的方向去研究，初進到太陽系，再進到衆星羅列的大宇，更進到大千無量的漩渦星雲。又從地球向着小的方向來研究，把複雜的物體，分析到極單純的原素，發現宇宙萬物，大概由九十二種化學原素化合而成的，今日已確知者爲八十七種。再把原素往下用物理的分析，分析出細微的原子；更由原子分析到極細微的電子，便分之不可再分了。於是就假定宇宙萬物創化的質料，以電子爲基本單位。由電子用種種不同的方式結合起來，就成種種不同的原子，由這些原子結合起來，就成爲種種不同的分子。這些分子當中，有一部份含着比較少數的原子，有一部份含着非常多數的原子，前者可以叫做不複雜的分子，後者可以叫做複雜的分子。由不複雜的分子結合起來，形成種種的非生物；由複雜的分子結合起來，形成種種的生物。這是略述宇宙萬物創化的物質條件。

2. 創化的動力 宇宙萬物創化的質料，自身就具有創化的動力，否則僅僅一些死物質的存在，何能創生出萬物來？更何能創生出生物來？物質的分析，微小至分子，更微小至原子，小之又小微之又微至電子，沒有一刹那之間不運動。由運動就顯出能力來。關於分子的動力，是據英國卜郎（Browne）氏，就液體中浮子，（浮

游液體中物質微粒，用強顯微鏡的觀察，發現浮子運動頗烈，好像台上彈球，互相碰撞一樣；每秒鐘可數千次，熙熙攘攘，初無寧息。其所以然，就因為液體分子運動不已，故推動浮子亦運動不已，因之分子運動就名曰卜郎運動。關於原子的動力，原為分子動力的淵源，故原子常在劇烈的擺動或迴轉狀態之中，自可想見。凡我們於地上所拾的瓦片，或手中所持的鐵片，或囊中所貯的銅圓，經科學上精細的實驗，證明有億兆原子的運動，潛藏有鉅量的能力。至於電子的運動，據盧沙福(Sir Ernest Rutherford)等的說明，認為電子在原子當中，繞着原子心核，為很速的運動；蘭格謀爾(Langmuir)又認為電子並非繞原子心核而動。乃在距心核一定的處所常常振動，而且非常劇烈。這兩說雖殊，但對於電子的劇烈運動已成定論。這是略述宇宙萬物創化的動力條件。

3. 創化的組織 宇宙萬物的創化，其質料並非紛然雜陳，其動力亦非淆然亂動，小之觀察原子，大之觀察太陽系，都循着一定的秩序，成爲一個統一調和的組織。據盧沙福等的原子說，謂各電子之繞原子心核，正如各行星之繞日一樣，假定原子心核即爲陽電之核，自必具有吸引的作用，而後使陰電之電子循軌繞動；不然，則電子就會離心飛去。太陽系爲八大行星環繞太陽之一星族，地球就是其中之一，日球的體質，大於地球三十三萬三千四百三十二倍，所以吸引力很大，使地球永循軌道周行不息，其餘水星、金星、火星、木星、土星、天王星、海王星、七星之繞太陽，也和地球一樣，太陽的體質，比八行星體質的總和還大幾倍，所以吸引力獨強，使八行星各循軌道不得脫離，而成爲一星族的組織。倘若太陽一旦失其吸引力，則八行星皆將直行遠飛，不知所向！此種直行遠飛的傾向，時時都有，正因為有此種傾向的緣故，才能與吸引力相平衡，而成一個統一調和的星族組織。不然，則各行星將不免被太陽的吸引力吸進而遭毀滅。由此看來，宇宙萬物的創化，從極小以至極大，莫不要統一調和的組織。這是略述宇宙萬物創化的組織條件。

4. 創化的適應 宇宙萬物的創化，環境的關係至爲重大，適應環境的就能化生，不適應的就會化滅。何謂環境？就是萬物相互在時空中的存在關係，因爲一物的創化，同時同地必有其他衆物的創化，此一物創化的質料、動力、組織，和其他衆物創化的質料、動力、組織，在空間與時間的一定範圍內，相互有直接或間接調和

不調和的關係，這就是環境。能適應環境的就能相成，不能適應的就要相毀。相毀的場合，就只有堅強的存  
在，而脆弱的消滅。此種關係是無常的，所以環境是變化無定的，可以說宇宙的創化無窮期，萬物的成毀無定  
命，即生存的適應無止境。莊子齊物論上說的：「方生方死，方死方生，方可方不可，方不可方可，……其分  
也成也，其成也毀也，」就是這個意思。所謂適應，本來是生物學上所謂「天然淘汰適者生存」的定律，可是  
我認爲是宇宙萬物全部創化的定律，（參看索岱 *Soddy* 教授的物質與能力）不僅見於生物界。譬如地球的創  
化，其地殼上現出許多高山峻嶺，未嘗不是巍巍然而存在；可是有些質料組織不堅的，而又處於風霜流水容易  
剝蝕冲刷的境地，爲時無幾，已經被減削爲平原的，不知凡幾；即此可概其他。這是略述宇宙萬物創化的適應  
條件。

5. 創化的目的 宇宙萬物的創化，在無邊無際的空間，和無始無終的時間內，永不停息，雖其間化成個  
體，在一個小邊際的空間，占一段小始終的時間，因其個體的消滅，好像有部份停息的狀態，其實因「物質不  
滅及物力不滅」的定律，全宇宙的創化並無部分的停息；只有部分的變化。這就是因適應與不適應的關係，發生  
組織上的解體，舊組織死而新組織又生的狀態。這種狀態，這種變化的永久繼續，就是宇宙萬物的永久創化。  
何以這種狀態這種變化要永久的繼續呢？因爲宇宙萬物的創化，有一定的目的。這個目的永久在前，而且永久  
向前移動，到了一境又進一境，終無止境的，宇宙萬物所以生生不息的緣故，就是因爲這個目的、這個目的、是甚  
麼呢？就是宇宙萬物的自己展開，也可說是自己表現。（參看德國萊布尼茲 *Leibniz* 精神個體單元論）展開甚  
麼？表現甚麼呢？就是展開真，善，美，表現真，善，美。譬如土中種着一個桃核，我們觀察牠的創化，從牠  
發芽滋長，到成了一株大樹，都是牠的自己開展；和牠開出美麗的花，結着珍貴的果，都是牠的自己表現。年  
年開花，年年結果，到了不能再開花結果的時候，就是牠不能向着牠的創化的目的，再展開再表現，於是牠的  
末期就到了，不適應環境了，組織要解體了，質料與動力都發生變化了。這是略述宇宙萬物創化的目的條件。  
就以上所述五個基本條件，我們可以了解自然藝術的創化，所以造出千狀萬態的藝術品來的所以然。簡單

言之：由於九十二種化學原素的質料其所含的原子電子永不停息的運動，和永久不滅的能力，結而爲千類萬種不同的體系，及個體的組織，在適應環境之下，向着真善美的目的自己展開，自己表現，這是整個宇宙創化的正常性。人們在這整個正常性當中，把部分精確的因果關係考驗明白，成爲系統的敘述就產生了科學。把全部關係的意義價值，推論正確，成爲系統的說明；就產生了哲學。把全部或一部的精華實現體會深入，成爲調和的寫照；便產生了藝術。科學敘述其真；哲學說明其善；藝術寫照其美。分開來看，只得宇宙創化的一面；合起來看，才能得宇宙創化的整個正常性。

前面說過人類是自然藝術的神品，講到此處，當愈見得這個見地是不錯的了。因爲宇宙創化之真，只有人能敘述；宇宙創化之善，只有人能說明；宇宙創化之美，只有人能寫照；「人」真可謂「宇宙的心」！所以說：自然藝術是人生藝術的來源，人生藝術是自然藝術的再現。

## 第四章 人類在自然創化中的過去及未來

我們在前章說明了人類是自然藝術創化的神品，本章要就此神品的創化，敘述其過去，及預測其未來。

### 第一節 人類創化的過去

宇宙萬物的化成，並非從始以來就千差萬別同時出現，生有定形，一成不變的。在遠古時代，民智未開，把宇宙萬物的創造歸本於神，所以有原始來就是千差萬別一成不變的看法。到近代民智大開，科學發達，英人達爾文氏（Darwin）的物種起源論（*The Origin of Species*）出世，遂把原來萬殊不變說的錯誤揭破，從新認識宇宙萬物的化成，是由一而多，由簡而繁，由低等而高等，逐漸進化出來的。說明進化之事實及理由，有進化論的著述。（*Evolutionism Descendtheory of Transformation*）達氏之說，專就生物立論，謂地上一切生物，在原始上是同一血緣，以後才逐漸演變，分支發達的。年代愈久，分支愈繁，到今日有一百數十餘萬種之多；考究這一百數十餘萬種的來源，都不是原來一成不變的定形；當初是一本，後來才變成萬殊的。據種種的考證，各種植物出於共同祖先原生植物；各種動物，出於共同祖先原生動物。不但如此，原生植物與原生動物，又出於共同祖先原始生物，所以地球一切生物，都有同一血緣的親族關係。不過分支愈久愈繁，形像愈變愈異，故關係愈遠愈疏，人們不但不認識動植物的兄弟關係，就是同為動物，同為高等動物，甚至同為人類，都不認識有兄弟的關係。所以達氏提出「人猿同祖」說，以明人類的由來。我們要知道人類在自然創化中的過去，不可不一究進化論。茲節其要義分為兩項，敘述如次：

（一）生物進化的證據 生物進化的事實，有各種明確的形迹，足為證據。茲就其極要者述如次：

其一 形態上的形迹 觀察生物內外部的形態，對於生物創化出於同一血緣的事實，可以得很多的證據。

如脊椎動物中之哺乳類、鳥類、爬蟲類、兩棲類、魚類等，他們外部的構造，都具有頭、尾、軀幹、四肢、四部；內部的構造，在體腔空處，藏有消化、呼吸、循環、排泄、等器官；在頭、軀幹、和尾的背側，有脊椎骨連接於頭骨，其中容有神經中樞；這些構造的類似，都是出於共同祖先的形迹。再觀察生物不用器官的存在，如鵝鳥不飛而有小翼，鯨魚缺後肢而有「無名骨」，男子不授乳而有乳房之類，都是不用器官的存在，足以證明在祖先為有用，其後生理變化成為無用，只因遺傳而留形跡。再觀察同型器官的存在，如鳥翅為飛翔之用，鯨鰭為游泳之用，鼯鼠前肢為掘地之用，其作用和外形雖異，其骨骼的根本構造則同，可一望而知為同型的器官，皆由有前肢的祖先遺傳變化而成。此外關於形態上的例證尚多，不勝枚舉。

其二 發生上的形迹 生物個體發生的最初，都由一個單細胞的卵，反覆分裂，成為多細胞的生物，觀察其發生經過中的特殊形態，可以證明其有同一血緣。如脊椎動物之發生，在幼稚時間，於頭的兩側有似魚的鰓孔，其心臟有一心耳，一心室，為血液循環的路徑，和魚類長成的形態，恰似一樣。我們都知道鳥類爬蟲類等，有生以來，從未呼吸於水中，何以會現出似魚的鰓孔呢？就因為都出自水中呼吸的祖先無疑。所以我們由生物個體發生中，（自卵發生，至完成的經過，）發現特別的形態，都可考證是生物的系统發生中（自祖先起，進化到今日形態的經過，）所曾有的形態。

其三 化石上的形迹 生物進化的形迹，最顯明確實的，莫過於古代生物化石。如現今之馬與馬之祖先的化石，形態迥然不同，在第三紀地層初期所發掘馬祖先的化石，其最古者名 *Euprotogon* 體大不過如犬，四肢各有五趾。次古者名 *Enalagon*，後肢的第一趾消失，第五趾退化，前肢的第一趾亦退化。再次者名 *Pachylodon*，出自始新世之地層，其前後肢的第二趾，與後肢的第五趾，都已消失。再次者名 *Mesohippus*，并前後肢的第五趾都消失不見了。又出自第三紀末葉之鮮新世地層，稱為 *Protippus* 者，其第二第四趾都退化而為小形，至現今之馬 *Hippus*，僅存痕跡而已。第一第二第四第五趾，如是逐漸退化，同時第三趾逐漸長大，身體亦漸增大，遂成為現今之馬。我們就馬的化石來觀察，可知生物化石為生物進化的證據，最為明確。

惜乎過去的生物不一定成爲化石，已成爲化石的，又不一定完全無缺。

其四 化學上的形迹 生物互有血緣的關係，在化學上可以認識其類似之點，如葉綠素與血色素，其存在之處及作用都不同，可是在化學的構造則頗類似。又同屬動物的血色素結晶，必定屬於同一結晶系統，都因爲互有血緣關係。又試以人血與馬血相混，將見一方的赤血球被溶解，不能成平等的混和；若以人和黑猩猩，或馬和驢的血液相混，就見其巧於混和。何以故？就因爲有無最近的血緣的緣故。

就以上四種很顯著的形迹，已足證明生物進化的事實，毫無疑義。此外還有分類上，分布上，生態上，足資證明的形迹，此處略而不論。

2. 生物進化的理論 生物進化的事實，雖爲學者所共認，但解釋此事實的理論，生物學家所見各殊。茲述其重要者於次：

其一 用進廢退說 法國生物學家拉馬克(Lamarck)，於所著動物哲學中，備述生物變化的原因，在隨境遇的變遷，其體部用否的關係。多用的部分就進化發達，少用或不用的部份就退化，乃至於消失。這種原因，積累代遺傳而後顯，如長頸麒麟，就因爲代代食樹梢葉伸長其頸；無齒鬚鯨，亦因爲代代吞食小魚不加咀嚼。這是用進廢退說的大略。

其二 自然淘汰說 達爾文氏詮釋生物進化的理由，由人爲淘汰的實驗，推知天然淘汰的流行。先說人爲淘汰：凡生物由一而多的原因，有三種明顯的事實：一爲兩親能產多子，二爲同親之子有變異性，三爲兩親的形質可遺傳於子孫。因此之故，人們培養動植物，可在多數子孫中，就自己的理想，選擇形質最佳者來飼養栽培；若多數人本此方法，各照理想分途選擇，累代行之，必由一種生物，生出若干不同的品種；這就是人爲淘汰。再說天然淘汰：也就是因爲生物生子衆多，或因生活上的供給不足，或因其他境遇上的變遷，發生生存競爭，其結果勝者生存，敗者滅亡，考究勝者所以致勝的原因，由於自身具有適應環境的形質，斯賓塞氏就稱此爲適者生存(Survival of the fittest)。這些適者的子孫，因遺傳關係，稟受其親適應的形質之特強者，在



生存競爭上更佔優勝，如是累積至於數十百千萬代，其適應的形質，漸由微而著，由隱而顯，遂生出與祖先大不相同的生物。且出於同祖先的子孫，又以生活環境的變化，所發展適應的形質各殊，由是又生出種種不同的子孫。這與人爲淘汰懸若干理想標準行累代選擇，使同一種類的生物，變爲若干品種的道理，是一樣的。這就是自然淘汰說的大略。

其三 突然變異說 荷蘭生物學家寶佛氏 (D. Vries) 根據夜來香研究的結果，說生物的進化，由於體內未知的原因突然發生變化所致。這樣的變化，本來和外界的情況無關，可是偶然與外界的情況相適時，就生存而爲新種；不然就歸於消滅。在達爾文之說，以變化爲由漸而生，認新種由積累而成；寶氏此說，以變化爲突然而起，不認獲得性質之遺傳，而認新種成於急變。這是突然變異說的大略。

其四 定向直生說 有些生物學家，對於突然變異說與天然淘汰說有異議，謂物種的起源並非偶然，亦非由適應環境而成；乃生物本來具有由簡單而複雜的定向，故能直循定向，生出若干種類的複雜生物。例如古代有一類爬蟲，並未因環境的適應直向全身生出羽毛的方向演化，至變爲鳥類；又如南洋羣島的鹿豬，其牙齒之大，超過生存競爭的需要，變成有害無益的物體，尖端向上，而向後彎曲，若執適應環境之說以解釋之，則更不可通。這是定向直生說的大略。

其五 異種雜交說 此說爲羅西氏 (Lotay) 所主張，氏謂新種的形成，由於異種間的雜交，生出新種來，復受天然淘汰的選擇，所以生物界才有今日的繁多種類。這是異種雜交說的大略。

就以上五種理論觀之，我們知道生物進化的事實，在今日雖已成爲定論，其進化的原因，在學者間猶是研究中的問題。惟據我之所見，這五種理論，都是生物進化的原因，不應徒執一說以抹殺其餘。何以故？五種理論，都有確實的事實爲根據；可知生物進化的原因本來複雜，將來再研究或許會再發現其他的原因。

3. 人類進化的證據 生物學家既就各種科學上的考證，來證明生物進化的事實，又就同樣的方法，來證明人類的過去，也是循進化的原則。茲就關於人猿同祖說的各种科學上的證據，分述如次：

其一 解剖學上的證據 人類身體的構造，和大猩猩、黑猩猩、長臂猿等的類人猿頗相似，每一骨，一肌肉，一血管，一神經，都相合。兩相比較，雖其間有不同之處，如人有較太較直立的頭，較一向前突出的面部，較小的頰骨和眉樑骨，較整齊的牙齒，其足趾能完全平鋪地上，大趾與其餘小趾平行，且較猿類有一更大的足趾之類；可是這不但不是人猿根本的差異，而是人類由猿類進化來的形迹。又解剖學家記載人類有多種退化的器官，證明人類和其他哺乳動物有同血緣的關係頗多。例如人的內眼角有一極小的附屬物，供清潔之用，這是退化的第三眼睫的遺跡；在多數哺乳動物如牛和兔的內眼角上都很大，在人與猿就成無用的退化物。其所以退化的原因，由於人與猿的上肢運動較為靈便，故不需內眼角的附屬物。又如大小腸連接處的盲腸，在多種動物的體中為很大的器官，在人類的體中，則小而無用，可斷言這種無用器官，在人類遠祖必為大而有用之物。解剖學上其他證據尚多，不遑一一列舉。

其二 生理學上的證據 人體每日的作用，差不多和類人猿完全一樣，如人與猿有相同的疾病，人所特有的病菌（如肺勞病的細菌）亦能侵害猿類，又人類表現的各種姿勢和面容，在猿類及犬類中都可發見，如發怒時上唇簇縮，尖牙外露，所謂「切齒之恨」，是其例也。又以人血注射於猴類及犬類的體中，將發生毀壞紅血輪的效能；若注射於黑猩猩的體內，又起和諧混合的狀態；這是因為人類和類人猿有較近的血統關係的緣故。若再施精細的試驗，注入血於兔的血清中，兩者可以混合，發生雲霧狀的沈澱；再換類人猿的血注入之，亦同樣混合而生沈澱；若換以美洲猴的血，要經過很長的時間，才微起昏沈的狀態；若換以距人類最遠的狐猿之血，反應極微，或竟無反應；更換以與人猿均無關係的哺乳動物之血，就完全不引起反應。所以人類學家施華白（Schwalbe）說：「這樣地試驗，不但證明人類與猿類有血統關係，並且證明其關係的親疏。」

其三 胚胎學上的證據 生物個體的發生中，重演系統發生中曾有的形態，為生物學上所謂「復原」的現象，在前面已經說過。人類個體的發生中亦有同樣的再現。試觀其在胎中九個月發達的程序，與各種類人猿胎兒發達的程序極相似。在第六個月時，身上還有很長的胎毛，直到誕生之前始行脫落，這是平常發達必經過的

一階級：我們可認爲人類進化史中一時期的重演。再觀人類之尾，在成人生於脊骨的下端，叫做尾閥骨，平常都藏在肌肉之中；但在胎中時，尾明明露出於體外，並且能自由活動；這亦是人類體系進化中的一階級重演的印證。

其四 化石上的證據 原人 (Primitive Man) 化石，到處發現，出於德比法諸國尤多，最古的要算一九〇七年德國海得堡 (Heidelberg) 附近叫做 Mauer 的洪積層最下部砂中，掘出海得堡人 (Heidelberg man) 的下頰化石，學名叫做 Homo heidelbergensis 的下頰。其構造和形狀，都與猿相似；後半部直立，頤不突出，反向後陷；只有齒和人的不一樣。又一八五六年在德國 Neanderthal 所發見的名叫 Homo neanderthalensis，其頭蓋是扁平形，額骨低壓向後，眼眶上有突出的結節狀物，下頰之頤不凸出，後半部斜而不直，除犬齒不著明外，和大猩猩的頭骨頗類似；與此同種的化石，在奧比法諸國，皆有發見，不勝枚舉。可是認爲現代人類真正祖先的遺骨，要以一八六八年從法國克羅馬尼庸 (Cro-Magnon) 洞窟中發見的五具爲最完全。其學名就叫做克羅馬尼庸人，比較原人大有進步，其身長，其頭狹而腦大，其面闊而鼻高，頭部與 Eskimo 人相似。此種真正人類賤視原人，看爲異種，居住的洞頂及四壁有繪畫，多半是馬牛鹿象之形，作用具的骨上及角上，有彫刻繪畫，並常附有彩色，可知其文化的進步，與原人大不同。

據以上之各種證據看來，人猿同祖說的正確，實無疑問。有些生物學家，再向遠古追溯其血統的，發見人猿的共祖，乃來自食蟲類 (Insectivora)，因爲人與猿的諸種性質，和其他哺乳類比較與食蟲類相似之點特多。食蟲類中有名樹鼯 (Tupaia) 的小獸，形似松鼠，其骨骼眼眶和齒等，都和下等猴類中擬猴類相似。由此看來，從樹鼯進化到擬猴類，從擬猴類進化到人猿的共祖原人猿，從原人猿進化到真正的人類，這是人類在自然創化中過去必然的進程。

再據人類學家的考究，人類最初出現於自然界的時期，約在地質時代的新生代第三紀次新世，距今一百萬年。關於最初出現的地方，即人類的發祥地，其說不一，有澳洲非洲印度北極西北利亞歐亞非接壤處，大西洋

中之 Atlantis 大陸，及印度洋中 Remilia 大陸等說，莫衷一是。最近據奧司蓬氏的考察，人類的發祥地，應在亞洲中部高原新疆中央亞細亞等處，現已發見不少的證據；並對於演進的情形有次之說明：當次新世之際，亞洲中部高原，氣候炎熱，多喬木林，人和猿的共祖原人猿，就在其中攀援生活，後因地殼逐漸上升，當地氣候漸寒，喬木林變為灌木林，居住其中的共祖，就失了掩護，擇地遷移。有一支隨喬木林向南移到了現在的澳洲等地，因為始終營攀援生活，所以形質的改變不大，繁衍為現代的猩猩大猩猩等。有一支東向經新疆蒙古到了北平等區域，所經地帶亦近寒冷，森林越發稀少，遂失了攀援生活的本能，另發生陸地行走的適應變異，如足趾因為常常步行，關節硬固，遂不能掘物；脊柱因為防敵和覓食，須要遠眺的緣故，就變為直立的形態；前肢因不着地匍行，逐漸減短；手指常常使用，運動靈活；頭腦因平地生活，增加運用，愈形發達；這些都是經過多代積累才進到今日的人類。以上所述，是人類在自然創化中過去的大略。

## 第二節 人類創化的未來

語云「鑑往知來」，這是人類特有的智慧。我們察知人類創化的過去，就可以推知人類創化的未來。據前項所述人類創化的種種證據，我們對於人類創化的過去，得着一個確乎可信簡單明瞭的認識，即野獸——原人猿——原人——真正人類。

根據上之認識，我們可以推知未來的人類，與現今的人類，必然要發生變異。因為宇宙萬物的創化無停息，故人類的創化亦無止境，在現今人類之賤視原人，顯然視為一異種的野獸；可是後之視今，亦猶今之視昔；自今以後，再經過若干萬萬年多代積累的進化之未來人類，回顧現今的人類，亦將不免於原人之護。我們試就未來的人類，預想可能的演進到何種階程，據柏格森氏之說：「人類是大生命活動的頂點，不是大生命的完成點」，意思就是說現今的人類，在宇宙間的地位，雖然高出於萬物，但以整個宇宙大生命的活動來看，今日的人類，還不是自然創化的完成點。據詹姆士之說：「最後的人，才是圓滿周遍的神；神是人格最發達的東西」，

意思就是說最後的人類的人格，發達到圓滿周遍的時候，就是神。倭伊鏗氏亦說：「人類由野獸或野蠻人的自然生活，努力到人類的精神生活；更由人類的精神生活努力到宇宙的精神生活；既經達到宇宙的精神生活，便到了自由的絕頂！無論客觀和主觀，人類與自然都抱合爲一！這種精神生活，完全是一種神的生活」。據三氏之言觀之，未來的人類，可能的演進到比現今人類更高的階段，我名之曰神人。

真正的人類——↓神人。

神人之名，見於莊子逍遙遊「藐姑射之山，有神人居焉，肌膚若冰雪，綽約若處子，不食五穀，吸風飲露，乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外，……」可是我之所謂神人，與莊子上所謂的神人，迥然不同。莊子上所謂的神人，不食五穀，吸風飲露，而能生活，這是幻想的人，世俗所謂的神仙是也。我所謂的神人，不但食五穀，而且食的方法很講究，很經濟，很衛生，一切飲食男女，人生應有的生活，都與今人無殊！不過方法制度，比較今人進步圓滿罷了。所以我所謂的神人，不是幻想的，是進化的階程上，將來可能實現的！就是詹姆士氏所說的「最後的人」，也就是倭伊鏗氏所說的「宇宙精神生活的人」。我們再就孟子盡心章評論人格的一段話來看，所謂神人的意義，自能見到絕非幻想的了。「浩生不齊問曰：樂正子何人也？孟子曰：善人也，信人也，何謂善？何謂信？曰：可欲之謂善，有諸己之謂信，充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之謂神，樂正子二之中，四之下也」，這段話的意思，是孟子把社會上的好人，詳細分爲善人、信人、美人、大人、聖人、神人、六等；就此標準來品評樂正子的人格，謂樂正子可算是善人信人，還夠不上美人大人聖人神人的品位，我所謂的神人，也即是孟子所謂人格最高的發展到「聖而不可知之」的人。這樣的人，——人格發展到「乃聖乃神」的人，不但在未來的人類中可以實現，在過去的人類當中，也曾經實現過許多聰明睿知的聖賢豪傑，不過在過去所實現的，只是人類中少數的優秀個體，即出類拔萃的領袖人物，不是人類系統的一般大眾。我今所謂未來的人類，可能的進化到神人，乃指人類系統的進步而言。若是單就人類中少數的個體論，在過去現在及未來各時代，都有各時代的聖人神人，這在歷史的例證很昭明，不待推論可也。

的。惟對於人類系統的進化，所演進的形迹極漸，所經過的時間極長，據地質學家與古生物學家的考證，自原始生物演進到人類之興起，約五萬萬一千萬年，自哺乳動物之起源，到人類之興起，約八千萬年，自原人猿至人類，約五十萬年，如此長年代，人類系統的進化，始有顯著的階段，就現今生年不滿百的個人，非有科學的論證，斷難信人類過去的遠遠祖先為野獸，將來的玄玄孫子為神人。我們根據科學上論證人類創化的過去，推測人類創化的未來，發見人類具有獸性與神性。現今的人性發展到獸性與神性相距離之中點！過去的人性距獸性近，距神性遠！未來的人性距獸性遠，距神性近。所謂獸性與神性，並非分離的二物，乃為同一天命的性質，只視人們如何努力應用，努力向上應用，則神性日愈開展！隨意向下放縱，則獸性日愈發達。我所以說未來的人類，可能的演進到比現今的人類更高的階段，而達到神人的境地。茲述其五種論證如左：

1 身體的演進 真正的人類，從原人猿進化而來，經科學上種種的證明，我們當認為信而有徵。所以我們就人類的身體，和類人猿中之猩猩，大猩猩，黑猩猩，長臂猿等身體比較，可以察知人類身體的進化，在今日有四種顯著的特徵：（1）人的身體有明顯的頸部，故頭部與軀幹的區劃頗明。（大猩猩黑猩猩等則異是）（2）人的頭部，容腦髓的部份比較顏面大，大腦特為發達。（大猩猩的腦容積 $130\text{cc}$ 立方寸，約為 $12\text{公分}$ ，人容積有 $1400\text{cc}$ 立方寸，約為 $130\text{公分}$ ）（3）人齒排列於脰骨上略成圓形，（類人猿齒列為馬蹄形），犬齒不大亦不尖銳。（4）人的四肢有手足之別，足直立而進行，手足的前端，備五指趾而有扁爪，下肢長於上肢。（類人猿上肢長於下肢，不直立）我們據拉馬克氏的用途廢退說和達爾文氏的自然淘汰說來解釋人類的身體進化，所以有這四種特徵的緣故，必由於適應生活環境的逼迫，要多用頭腦來思索，要常用直立來遠眺，要多用手指來做事，要常用語言來表意，所以人類的頭部，肢部，口腔的結構發展，與類人猿不同。因此之故，至今人類的思想特別豐富，手腕特別靈敏，語言特別發達。我們鑑往知來，以今日科學之發達，文化之進步，海陸空之交通，鬥爭之劇烈，生活之艱難，由今以後，日進無疆，人類之圖生存，要需用頭腦，手腕，語言之處與日俱增，我想未來的人類比現今的人類，頭腦還要大，手腕還要靈，口腔喉舌還要進化，使於發種種的音，

說世界各國的語言。荀子非相篇說：「昔者衛靈公有臣曰公孫呂，身長七尺，面長三尺，廣三寸」，我們試想這樣長而狹的臉面，頗有奇怪之感！但到未來的大頭腦人類，視現今人類的小頭腦，難道不會發笑麼？

2 知能的演進 人類的知識和能力，隨着身體的進化而演進，因為頭腦愈大，腦力愈強，思想愈靈，手腕愈靈，技術愈巧，創作愈奇，口部愈敏活，語言愈發達，說理愈精細。我們研究人類知識的演進，大約可分為三個特殊階段：即由神話——↓常識——↓哲學，科學，有史以前，原人的知識如何，我們難得明確的考證，但從人類以神話解釋宇宙萬物為起點，我們知道太古時代人類的知識極為幼稚，對於自然界中風之蕭蕭，雲之冉冉，雷之轟轟，電之閃閃，日月之出沒，烟霞之隱現，草木之榮枯，百花之開落，都視為有鬼神隱伏其中，支配一切，乃至家人父子兄弟姊妹的生老病死，及一舉一動，都認為受神祕的活力所操縱，所以山有山神，水有水魅，樹有樹精，花有花妖，人有人鬼，宇宙人生一切現象的解釋，皆為極怪誕的神話，後來民智漸進，經驗日豐，覺到向之神話的解釋，多半不符事實，才漸漸減少神祕怪誕的迷信，開展出合理的常識。此後民智大進，對於宇宙人生諸種現象，不但根據常識來解釋，更求有系統的精確的學理，而發明種種的哲學與科學。我們考察人類智識的演進，由神話時代到科學時代，中間要經過幾千年繼續不斷的努力，始有今日的結果，由今推想，再過數千年以後的人類，其知識的進步，豈有涯俟？再就能力方面說：歐洲史家以人類所用的器物為標準，分人類進化為三個時代：即石器時代，銅器時代，鐵器時代。我們僅就人類所用器物的進步，已足考見人類的能力，隨時代而增長，因為銅器之用，較石器堅而使！鐵器之用，又較銅器強而廣。近代國家的民生工業，國防工業，無一樣不賴鐵器的功用，可以說人類進化到使用鐵器時代，對於征服自然，捍禦敵人的能力，驟然增加不少。這就是就運用器物的進步，來作人類能力演進的一方面的例證。若就人類占有空間的活動範圍來觀察，則人類能力的演進，尤足以驚天地而動鬼神。因為人類生活在農牧時代，所占空間的活動範圍，僅僅是陸地上之一部份，後來人類生活演進到工商時代，空間的活動範圍，才由陸地上擴充到海面上。這樣的進步，已足令人驚奇！可是萬不料到今日飛機發明，從前讀西遊記見着裏面載的孫悟空，一個斛斗裏打十萬八千

里，又說齊天大聖怎樣大鬧天宮，認為奇妙的幻想！可是今日空中戰爭的飛機軍，他們的能力，豈不等於孫悟空齊天大聖嗎？這確是眼前的事實，將來的演進，又豈有限量嗎？

3. 道德的演進 人類的創化，不僅是身體知識能力，循着進化的原則逐漸演進出來；道德的行為，亦復如是。現在先講行為：斯賓塞氏的學說，道德起於行為，良好的行為叫做道德，不良的行為叫做不道德，所以要論道德，須先論行為。行為的最廣義，凡一切無生物和有生物的作用，都是的；惟狹義的行為，只限於人類，所以我們在前面第二章內曾經說過，屬於動物性的作用，叫做無機的運動；屬於植物性的，叫做有機的生動；屬於動物性的，叫做感性的行動；屬於人性的，叫做理性的行為。我們可以說由無機的運動到有機的生動，是進化的第一級；由有機的生動，到感性的行動，是進化第二級；由感性的行動，到理性的行為，是進化的第三級。這些在進化上雖有高下，但在根本上實無差別；不過由物理的無機運動，循着進化的原則，演進到人類的理性行為罷了。道德是根於理性行為而產生的，行為由進化而來，道德亦當然由進化而出。因此我們可以推知道德，是日進無疆的。道德進化的歷程，簡而言之，可以說由「敵意的道德」(Ethics of Aunty)，進到友愛的道德 (Ethics of Amity)。最初人類，但知個人的競存，不知團體的互助，所以彼此之間相視如讎敵，在此期間，人類的道德特質，如勇敢自信之類，都是敵意的。後來漸次發見團體的競存，較個體容易得多，遂由個體的競存，進到團體的互助，到此期間，在一個團體之中，遂發生友愛的道德；這是由「敵意的道德」演進到「友愛的道德」的最初步。可是團體與團體之間，猶互相仇視，在一個團體中，個人與個人的攻擊，視為不道德；團體與團體的鬭爭，則殺敵愈多，光榮愈大，道德愈高。此種道德，還是相對的「敵意的道德」，猶非「友愛的道德」。現今世界人類的道德，還滯在相對的「敵意的道德」之中。未來世界，人類隨着身體知識能力的演進，「友愛的道德」，將日愈增加；「敵意的道德」，將日愈減少；進到「最後的人」，必達到絕對的「友愛的道德」。到此時間，人類才脫離自私的敵視的各團體的競存，進到完全大公的友愛的各團體的互助。

4. 社會的演進 現今人類社會的政治經濟教育法律，及其他一切制度風俗，並非自人類最初出現於自然界



的時間就有的。人類最初出現於自然界的時期，迄今已經過一百萬年之長，所以今日的社會，也經過了一百萬年的演進，才有現在的狀況。其間如何的演進，在有史以前，難於稽考。從有史以後，考其大要，我們知道政治單位的演進，從血族而部落，而國家，到國際聯盟；其政體從專制政體而貴族政體到平民政體。經濟單位的演進，從小家庭工業，而大托拉斯，到國家資本；其主義從地主主義，而資本主義，到社會主義。教育範圍的演進，從貴族教育，而士紳教育，到民衆教育。法律精神的演進，從階級特權，到萬民平等。男女地位的演進，從重男輕女，到男女平權。這些都是社會進化極明顯的例證。中國禮記禮運篇論大道之行的大同社會曰：「大道之行也，天下爲公，選賢與能，講信修睦，故人不獨親其親，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」，只要人類不斷的努力，未來的世界，實有演進到大同的可能。

據上之種種論據，由過去以推知未來，人類創化的前途，誠無限量。以太古的人類，僅有信仰神話的知識，使用石器的能力，囿於血族及部落的利害，營謀小天地的農牧生活，若告之以今日的人類，能發明種種的科學，有征服自然的能力，運用自然的本領，可以穿山越嶺，可以浮海渡江，可以飛翔空際，爲國家民族的大生命而競存，恐必將「驚怖其言」，認爲「大而無當」，「狂而不信」也。我們生在今日科學發達的世界，目覩生存競爭的空間範圍，縱橫上下，環海陸空三域，根據人類過去演進的種種論證，可以推知未來的人類的演進，必不至永久停滯在今日的狀況。單就航空科學知識及能力的進步，可以預想有達到地球與其他星球交通的一日，到那時期，地球上的人類，才能認識「世界一家」，真正「友愛的道德」，才能推及到全人類；人類的人格，隨着知識能力及活動空間的進展而擴大。到那時期的人類，單從地球上自人類最初出現的時期到那時期爲止，可算是詹姆斯所說的「最後的人」。若因發現他星球上也有人類，其知識能力道德種種文化，或者比我們地球上的人類更高，或者不及，地球上的人類受了很新的刺激，做人的精神放大到整個的大宇宙，這就是

倭伊鏗氏所說的「宇宙精神生活的人」我對照最初的原人，稱最後的人曰神人。

## 第五章 人生藝術下美滿的人生

本章所述爲人生哲學上的重要問題，即人生的目的問題，以第二章人生藝術下所講過的爲根據來解答，這個問題，可以說人生的目的，就在人生正覺性即真、善、美、的展開與表現。可是這個解答，是從人類生命的深處蘊藏着的根本價值說的，可以說是人生的究極目的的解答。本章從人生實際生活上作普汎的觀察，只算是通俗的人生目的論，所以說人生的目的，在「美滿的人生」。這美滿的人生，要在「人生藝術」下才有實現的可能，所以本章特別論究「人生藝術下美滿的人生」。所謂人生實際生活普汎的觀察，即是根據人類與生俱來，人人賦有，而且是社會崇尚，人人嚮往的欲求作觀察的。茲章分爲兩節論述如次：1. 人生的欲求，2. 達到欲求之道。

### 第一節 人生的欲求

我們試從一般人的實際生活上作普汎的觀察，可以發見人生有七種欲求：

1. 壽康的欲求 人類自受自然的創化以生，有了一個血肉的身體，爲生命所寄託，無論何人，因爲愛惜他的生命，沒有不愛護他的身體的。因此之故，人人對於自己的身體，及其所親愛者的身體，自然就會發生「壽而康」的欲求。以莊子的曠達，看透了人生，心中毫不爲生死壽夭禍福的觀念所累，在齊物篇說：「莫壽於殤子，而彭祖爲夭」，在至樂篇說：「獨體死，無君於上，無臣於下，亦無四時之事，從然以天地爲春秋，雖南面王樂，不能過也」，又稱贊滑介叔對於「柳生其左肘」而不惡，認爲是「物化之及我」，甚重他的妻子死了，不但不哭，反而「箕踞鼓盆而歌」，好像這位莊老先生，對於軀幹的生死疾病，認爲是毫不足介意的事；可是一讀他的養生主篇，和達生篇所說的，如何「可以保身，可以全生，可以養親，可以盡年」，和如何「豈其

性，養其氣，合其德」的妙論，我們可以斷定雖古之逸人如莊子，還是有壽康的欲求。因為這是人類普遍具有的天性。

2. 愛情的欲求 人類的生存，絕非僅僅是各個血肉的身體為孤立的的存在，人與人之間，必然發生種種的關係，結成複雜有機體的社會，而後人類始能適於生存，社會結合的原始的基本要素，就是人與人的愛情。愛情分兩種：一是兩性的愛情，一是社會的愛情。兩性的愛情，起源於異性相吸引的本能，此種本能，為自然創化的生生作用，一切動物皆具有，雖在低等動物中有相反的例子，如雌螳螂和雄螳螂交尾後，雌螳螂便食雄螳螂；又雌蜘蛛和雄蜘蛛交配後，雌蜘蛛也把雄蜘蛛食了；好像只有交配作用，毫無愛情之可言；可是據昆蟲心理學家的研究，這正是低等動物的愛情過於狂烈，所發生的特殊反常現象。其他比較高等的一切動物，無不因異性相吸引的本能而發生相親相愛的情感。人類為自然創化的神品，其精神作用，高過一切動物，超乎本能以上的發展，故兩性的愛情，以本能的要素為基礎，尚有其他的情感、知識、意志、的要素與之結合，形成高尚的情緒，達到最高尚的程度時，可以稱為「戀愛神聖」。孔子說：「吾未見好德，如好色者也」，孟子說：「飲食男女，人之大欲存焉」，又說：「食色、性也、」都是說明兩性的愛情，為人類普遍的天性，至於社會的愛情，亦從兩性的愛情發源而出，易經序卦傳說：「有男女然後有夫婦，有夫婦然後有父子，有父子然後有君臣，有君臣然後有上下，有上下然後禮義有所錯」，社會的愛情，以家族之愛為原始的狀態，家族之愛，始於夫婦，延於親子兄弟姊妹，推及親戚朋友，發展到所屬鄉黨國家，以至於世界全人類，成爲一個體系的社會生活。亞理士多德說：「人類為社會的動物」，就是說明社會的愛情，為人類普遍的天性。合兩性的愛情與社會的愛情，統叫做愛情的欲求。

3. 富有的欲求 人類因為有了一個血肉之軀，為生命所寄託，自然就會發生衣食住行的要求，否則將不免於飢渴之害，寒暑之侵，風雨之襲，跋涉之苦。因此之故，關於衣食住行所需要的物資，其所恃以為不斷的來源者，厥為財產。於是乎人類之視財產的重要，直等於第二生命，人人對於財產，都起富有的欲求。孟子說：

「飲食男女，人之大欲存焉」，管子說：「衣食足而後禮義興」以孔門弟子顏回之賢，必賴有「簞食」「瓢飲」和「陋巷」，可以解決最低限度的生活問題，而後可以安貧樂道，他剛活到三十二歲，就不幸短命死了，或者因為生活太苦，營養不足，又用功太過，是一個重大的原因。假若並「簞食」「瓢飲」「陋巷」而無之，恐怕他還活不到三十二歲哩！可見人類因為維持個體的生活，保護生命的存在，無論智慧賢不肖，都不能不起相當富有的欲求。此外還有因社會上「人情冷暖」「世態炎涼」的緣故，使人在嫌貧愛富的風氣中，不得不激起求富的慾望，戰國時代蘇秦所發「貧窮則父母不子，富貴則親戚畏懼」的慨歎，就是一個好例證。晉代的將軍王愷和常侍石崇鬪富是一件很有名的史事：愷作紫絲步四百里，崇作錦步幃五十里；愷以二尺餘高的珊瑚樹驕示崇，崇以四尺餘高的珊瑚樹驕示愷；這種誇富的心理與行為，在賢者看起來，是很可鄙的，可是人類的天性中，實具有這種欲求，叫做「占有欲」。現代的資本家，有了千萬的財產尚不足，還想達到萬萬十萬萬百萬萬以至無量數，財產愈多，欲求愈無止境，明知壽終正寢時分文帶不走；可是到最後的一呼吸間，恐還不免念着他富有的財產哩！雖說世上也有些愛道不愛貧的特殊人物，甚至把財產看爲是罪惡，如歐洲古代犬園學派的克雷提，（Crates）紀元前四紀下半期的人）他把本來富有的錢財拋諸海中，田園任其荒蕪，率領他的妻子乞食爲生，力行種種的苦行，這是忿世疾俗，矯枉過正，的特殊人物，不能以此例論普遍的人類。因爲富有的欲求，是人類普遍具有的天性。

4. 自由的欲求 人生有了一個劃然分明的身體，於是以此身體爲中心核，因其生理上起諸種有機的感覺，和心理上起萬象各別的對照，就發生出「自我意識」來。又因自我意識的作用，對於一切事物自然發生出由我支配的意志，這就產生出「自由意志」來。所謂「自由的欲求」，就是這自由意志的活動。古來哲學上對於人的意志，有種種不同的議論：有絕對的意志自由論；有絕對的意志必然論；有相對的意志自由論。絕對的意志自由論，謂意志不受任何事情的拘束，而自由活動。絕對的意志必然論，謂意志的活動和自然界的事物一樣，根據一定的原因，從必然的法則，無所謂自由。這兩說皆各走極端，不得其正。惟相對的意志自由論，謂意志的活

動，雖亦有自然的原因，和受自己的品行及理性的約束，可是在從自己的目的活動時，有自己決定的自由；這樣的意志自由論，才能了解人性的自然。因之我們可以了解人類對於自由的欲求，并非散漫的自由，而是有限制的自由；加以社會上所有法律的限制，道德的限制，和種種風俗習慣的限制，人的意志自由活動的範圍，實在很狹；雖然如此，自由的欲求，還是人類普遍具有的天性。於何證之？人類的自由，如發現過分不合理的限制時，就要挺而走險，破籬而出，法蘭西大革命時代，羅蘭夫人說：「不自由，毋寧死」，人類社會史上有許多流血革命的事情，就是因為爭自由。

5. 快樂的欲求 人類的心理作用，有知、情、意、三方面。在情的方面，以苦樂的感情作用，占最重要的部分，所以古來哲學家根據此皆求快樂避苦痛的事實，來論斷人生的目的在快樂的不少。惟快樂的性質不一：有眼前的快樂，和永久的快樂；有消極的快樂，和積極的快樂；有個人的快樂，和一般的快樂；有直接的快樂，和間接的快樂；古來學者見解不同，立論各殊。如古代希臘哲人亞里斯特頗司（Aristippus）主張個人眼前享受積極的快樂；愛闢口羅斯（Epicurus）則主張個人永久和平寂靜消極的快樂。到近世培根（Bacon）霍布士（Hobbes）洛克（Locke）休謨（Hume）等，從個人和社會的福利上來立論，開功利說的先河，引起帕勒（Palay）氏人類一般的快樂，為「神的意志」之學說。至邊沁（Beutham）氏出，主張人生的快樂，在隨着最大多數的最大幸福而增進。穆勒氏（Mill J. Stuart）出，主張人類因為有理性，所以求自己的快樂，同時求他人的快樂。這些說法，都重在一般的直接的快樂。到斯賓塞氏（Spencer）出，從進化論的根據，主張人生直接的目的不在快樂，而在創造得快樂的條件，所謂條件，就是「生命的擴充延續」，凡人的生命能夠擴充延續的時候，就感覺快樂；否則就感覺痛苦，苦樂就是生命盈虛增縮的徵識。人們何以能夠達到生命擴充延續呢？就看人們的行為，能否適合環境，適則生命可以發展，不適則生命不免退縮，人們的苦樂從此生，行為的善惡也由此定，所以人生要努力適應環境，創造獲得快樂的條件，這是間接的快樂說。據上之各種學說看將起來，無論是眼前的、永久的、消極的、積極的、個人的、一般的、直接的、間接的、種種性質不同的快樂，

都有人類的大欲存焉。我們可以說快樂的欲求，是人類普遍具有的天性。

6. 光榮的欲求 光榮的欲求，涵義複雜，約而言之，可分兩種：一是名譽心，一是功名心。名譽心與功名心有共通的意義，即在求他人對於自己的社會價值的讚賞；也有個別的意義，名譽心着眼在自己的聲名，所以特別注重社會的是非毀譽；功名心着眼在自己的事功，所以特別注重社會的地位權勢。這兩種個別的意義，並非劃然的不同，有時並且混在一塊不能分開；可是各有輕重主從的不同。因為好名的人，到了名與功二者不可得兼的時候，寧取名而捨功，不與人爭地位權勢，所以孟子說：「好名之人，能讓千乘之國，苟非其人，簞食豆羹見於色」。而喜功的人，到了功與名二者不可得兼的時候，寧取功而捨名，不顧社會的是非毀譽，如戰國時魏人吳起娶齊女為妻，後來齊攻魯，吳起不顧社會的非議，遂殺其妻而求魯將，公孫衍張儀靠阿諛逢迎游說諸侯，竊取權勢，孟子鄙其為「妾婦之道」，就是重功輕名的例證；即是名譽心與功名心的個別意義略有不同之點。可是在求他人對於自己的社會價值的讚賞，則一也。這兩種欲求為中心，和與此相關的諸種欲求，無論其為積極的、消極的、正當的、不正當的，統統叫做光榮的欲求。如好名之人，避開不名譽的事而不為，喜功的人，見着有過無功的事而不做，這是消極的光榮的欲求。好名者努力於自己的才能學德的表現，喜功者努力於自己的責任義務的盡瘁，這是積極的正當的光榮的欲求。還有要名者不求自己的才能學德的優越，而專顧世俗的體面，竊社會的虛聲，這叫做虛榮心。喜功者不憑自己的才能學德，不盡自己的責任義務，專恃陰謀險詐，鑽營狗苟，盜竊權位，這叫做野心。虛榮心是名譽心的竊盜。野心是功名心的竊盜。都是不正當的光榮的欲求。我們因此可以說光榮的欲求，是人類普遍具有的天性。

7. 安全的欲求 人類有種種的本能，其中最強大而有力的，莫過於自己保存的本能。因為這種本能的作用，最初發生恐懼心，其次發生安全欲，所以嬰兒初生時，個個都要呱呱而泣，就因為初離母胎而發生恐懼，緊緊的投抱在母親的懷裏，這就是避免危險求安全的本能運動。後來身體日長，知識日開，在幼年時代所恐懼的事情，雖自己覺得可笑，可是認識了真正的天災人禍，那盲目的本能的衝動，遂變成了有意識的安全的欲求。尤其在遭遇

水旱之災，兵燹之害的時期，人們對於安全的欲求，越發顯明的表現。白居易所作的河南經亂關內阻饑，杜甫所作的兵車行一類描寫年荒時亂的詩，雖發於當時詩人的傷感，實爲古今天下人心的寫照。清初王秀楚撰的揚州十日記，所記清兵入揚州殺戮之慘，和他自身遭歷之苦，讀者莫不毛悚而戰慄。這還是在歷史上已經過去的小規模的一角落的兵災，殺人之器，不過刀槍戈矛，殘暴之情已足令人恐怖；至於現代科學的戰爭，範圍之廣，規模之大，工具之精，方法之猛毒，一爆炸彈之投，山崩海沸，一毒氣彈之投，地暗天昏。這次世界大戰的範圍，遍及於全球各大洲，人類受了這樣廣大兇猛悲慘的教訓，今後對於戰爭的恐怖，和安全的欲求，越發要強烈的發展。我們可以說安全的欲求，不但是人類普遍的天性，而且是比較強烈的天性。因爲這種欲求，起源於自己保存的本能，其他壽康、愛情、富有、自由、快樂、光榮等欲求，起源於自己表現的本能；假如自己保存且不能，那末，自己展開自己表現，根本就無從說起了。所以說安全的欲求，是人類普遍具有的比較強烈的天性。

以上所述七種欲求，皆爲人類普遍具有的天性，這是從人生實際生活上普遍的觀察而知的。可以說人生實際生活上的一切活動，莫不以此七種欲求爲起動因（efficient cause），同時也是目的因（final cause）。起動因是起原於自然的因果，目的因是起原於意識的集注。中庸第一章開端有兩句話說：「天命之謂性，率性之謂道」，天命的意義，可視爲起動因；率性的意義，可視爲目的因。這七種欲求，就人類與生俱來人人賦有的意義言之，可謂天命之性；就社會崇尚人心向往的意義言之，可謂率性之道。所以壽康、愛情、富有、自由、快樂、光榮安全之七種欲求是人生很自然的、很應當的、很合理的欲求。我想一個人假如他一生的生活，這七種欲求都達到而滿意了，到他終其天年福壽全歸的時候，他應當含笑而去罷！因爲這七種欲求都達到而滿意，就算是美滿的人生了。這樣美滿的人生，我想古今天下的人，沒有一個不希望得到的！

## 第二節 達到欲求之道

前節所述的七種欲求，固然是人人希望達到的；可是希望只管希望，真正能得到的有幾人？無論七種欲求



完全達到的很少，單是達到其中某一二種的都是極少數，倒是大多數人的生活，或受疾病的苦痛，或感社會的涼薄，或受貧窮的壓迫，或感自由的侵害，或受苛政的煩擾，或受強暴的屈辱，或感亂世的恐怖，總是不滿意的人生，悲痛的人生。所以李白的詩有云：「抽刀斷水水更流，舉杯消愁愁更愁，人生在世不稱意，明朝散髮弄扁舟」，這是甚麼緣故？人生的目的，本來在求美滿的人生，結果適得其反，而遭遇不滿意的人生，悲痛的人生的，要占最大多數，其中必有緣故？

孟子盡心章說：「求之有道，得之有命」，或是最大多數人的定命生來就應當如此的呢？抑或是求之無道所以致此呢？我想人生有許多在理智上想不通的事情，如史記伯夷列傳中云：「伯夷叔齊，可謂善人非耶？積仁累行如此而餓死！且七十子之徒，仲尼獨贊顏回爲好學，然回也累空，糟糠不厭而卒蚤夭；天之報施善人其何如哉？盜跖日殺不辜，肝人之肉，暴戾恣睢，聚黨數千人，橫行天下，竟以壽終！是遵何德哉？若至近世操行不軌，專犯忌諱，而終身逸樂，富厚累世不絕；或擇地而蹈之，時然後出言，行不由徑，非公正不發憤而遇禍災者，不可勝數也；余甚感焉！所謂天道是耶非耶？」這一類令人大惑不解的特殊事情，就個人的遭遇說，只好歸源於命；可是就社會的眼光看來，這正是「邦無道」的現象。至於大多數人欲壽康而自傷身體，重愛情而自取怨尤，想富有而自用奢侈，好自由而自行野蠻，求快樂而自造悲慘，慕光榮而自招恥辱，想安全而自造亂源，南轅北轍，背道而馳的人，天下滔滔皆是，此所以美滿的人生人人希望，而最大多數的人，不能得到，正是「求之無道」的緣故。

由此看來，人們要想得到美滿的人生，不可不求之有道。於是跟着就要發生一個重要的問題，就是人們果有何道，可以得到美滿的人生？本節爲解答這個問題，分爲兩項論述於次：

### 第一項 適應個人與社會相互關係之道

人們爲欲達到美滿的人生，當然要想很滿意地達到前節所述的七種欲求，無論那一種欲求，總要從個人和社會關係上努力，然後才能達到，因爲個人和社會，從表面的形態上看來，顯然是分離的，個人是個人，社會

是社會；可是從內容的實質上看來，渾然是一體的。個人是社會的分子，社會是個人的總體；可以說個人和社會的生命，是重疊複雜錯綜似分而合似合而分的一個機體。因此之故，個人的欲求和社會的欲求，有密切的關係，可以說是「一而二」的。所以個人的壽康，要在社會的壽康之下，才算真壽康；個人的愛情，要在社會的愛情之下，才算真愛情；個人的富有，要在社會的富有之下，才算真富有；個人的自由、快樂、光榮、安全，都要在社會的自由、快樂、光榮、安全之下，才算真自由、真快樂、真光榮、真安全。同樣社會的壽康，其基礎在個人的壽康；社會的愛情，其基礎在個人的愛情；社會的富有，其基礎在個人的富有；社會的自由、快樂、光榮、安全，其基礎都在個人的自由、快樂、光榮、安全。這種個人與社會「一而二，二而一」的相互關係，就是道。人生見到這個相互關係的，叫做見道。見不到這個相互關係的，叫做昧道。人生的欲求，適應這個相互關係的，叫做有道。違背這個相互關係的，叫做無道。

許多人從生到死，抱着很大的希望，很多的欲求，結果沒有幾個人能如願以償，就因為一生的生活，往往陷入昧道，或無道的陷阱當中。不是因為無知的愚昧，見不到個人與社會的相互關係；便是因為偏私的性習，在個人的立場上敗壞社會，在社會的立場上毀滅個人。例如一個國家的人民，人人皆抱個人主義，私自自利的打算，不顧國家的盛衰存亡；一個國家的政府，事事皆用橫征暴斂，竭澤而漁的方法，不顧人民的生死禍福，其結果必致兩敗俱傷。這都是因為沒有得着適應個人與社會相互關係之道。

## 第二項 成己成物之道

於前項所述的結果，跟着又發生一個更重要的問題，就是人們果有何道能適應個人與社會相互關係呢？這是人生常常要遇到的問題，是立身處世最要最難的問題，也是人生哲學上社會科學上重要的問題。凡古聖先賢本著他們自己一生的研究、體會、經驗，懃懃垂教於後世的，多半就是為解答這個問題。因為這個道，要適應個人與社會相互關係而達到美滿的人生，必定是人生正確的理想，真正的意義，合理的看法；而且是人人共行，個個可通的大道。是一切行為應守的準則。是實際經驗中有效的方法。是藝術。是最高的藝術。是一切藝術的

藝術。是人生正覺性真、善、美、直接表現在一切欲求，一切生活上的藝術。人們若是真正地見得此道，行得此道，學習此藝術，創造此藝術，那末，美滿的人生必有達不到的。然則這個適應個人與社會相互關係的道，即人生藝術的藝術，究竟是甚麼呢？

這個問題，不是簡單幾句話可以解答的，本節先作一個簡要的總提示如左：

適應個人與社會相互關係之道，

即是中國先儒所講的成己成物之道。

成己成物之道，有原則，有方法：

原則 是貫通天人，融和內外，普及一切的法，即先儒所謂「誠」，所謂「中和」，所謂「忠恕」，即是。

方法 是成己成物，合內合外的各種實際功夫，即先儒所謂明德、新民，至善、格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下，即是。

以上所提示的原則和方法，是從整個宇宙創化全生命的潮流，看到人類細流中之一波的個人；又從個人生命的奮進，看到全人類美滿的人生而得的成己成物之道。其詳，讓之以下各篇，再立專章論述。惟此處尚有須先行說明的問題，即上面說適應個人與社會相互之道，即是人生藝術的藝術，既謂之道，又謂之藝術，究竟這個道與這個藝術的性質，有無區別？其內容要素如何？及實際上如何應用？這些問題，非解答清楚，不能澈底了解何以要在人生藝術下，才能實現美滿的人生。姑作一個簡明的解答，這裏所說的道與藝術，根本性質本來無殊，惟從原則上說謂之道，從方法上說謂之藝術，可以說道就是藝術的原則，藝術就是道的方法。其內容要素，前者包含成己成物的抽象的道理，後者包含成己成物具體的功夫和方法。這些都要在個人的生活上、和社會的生活上、磨鍊，才能體會得到及實現出來。詳細的說明，讓之以下各篇。

## 第二篇 人生藝術的原則

我們在前篇第五章中說過，適應個人與社會的相互關係之道，就是人生藝術的藝術；並且說就是中國先儒所講的成己成物之道。因為只有成己成物之道，才能適合個人與社會的相互關係。所以本篇的主旨，專在闡明成己成物之道，而且重在原則上的論述，所以名為人生藝術的原則。（物字有四義：最廣義的指宇宙萬物，廣義的指世界事物，狹義的指社會及廣訊的人，最狹義的指所對的人）。

成己成物之道，是中國倫理文化的精華；是堯舜以來聖聖相傳的心法；是儒家立教一貫的主旨；是中華民族立國的精神；是宇宙人生創化的真理；是古今中外皆通的準則。經過這次世界大戰極極悲慘的教訓，全世界的人們，要尋求今後新人生的真理，不可不尋到成己成物之道；尤其我國人經過這次死裏求生的堅苦抗戰，檢討今後我們何以立國，何以做人，不得不就我民族固有的精神從新估價，了解他的真意義，認清他的真價值，發揮光大，期有貢獻於世界全人類。

先賢對於這成己成物之道，闡述最精確，最透闢，而能開示祕奧的，莫過於孔子之孫子思。子思作中庸篇，將孔門傳授心法，筆之於書以授孟子，全篇所講，皆一貫的成己成物之道。自孟子歿後，其道遂失而不傳，幸賴此書尚存人間，歷千有餘年，至宋代始經兩程夫子的考定；後來又經朱子將全篇分為三十三章，定為中庸章句以便學者研讀，傳之至今。

本章將要根據中庸篇中所傳述的提出幾個根本的要道來，闡明人生藝術的大原則。可是在未提出之先，有須特別說明的重要點：即中國倫理文化的精華，成己成物的要道，有一個根本一貫的精神；就是要「合乎天理，順乎人情，止乎八倫。」也就是「天德王道聖功」三者一貫的意義。中庸第一章開端的二句話：「天命之

謂性，率性之謂道，修道之謂教，「正是傳述這根本一貫的精神。因為天命之性，自是合乎天理；合乎天理之性，即是天德；率性之道，自必順乎人情；順乎人情之道，即是王道；修道之教，自當止乎人倫；止乎人倫之教，即是聖功。根據這一貫的精神，可以發見兩個特點：（一）是儒家成已成物之道，是天人合一的道。（二）儒家所講的人倫，是全人類大範圍的人倫。所以說「聖人者人倫之至也，一人倫之至的聖人，所講的聖功，所修的道，所立的教，都是從各個人起而達到全人類的，因此可以稱為全體性的倫理文化。書經虞書堯典上說：「克明俊德，以親九族，九族既睦，平章百姓，百姓昭明，協和萬邦，」這就是儒家教義來源最古的例證。

以上說明的兩個特點，就是中國倫理文化成已成物之道根本上的兩大優點；一是宇宙人生一致的真理，二是天下一家的美德。有這兩個偉大的優點，人們經過這次世界大殺戮的慘劇，要求達到美滿的人生，對於先儒成已成物之道，不可不有澈底的認識。茲從中庸上提出三個原則來：一是養成大知大仁大勇的誠；二是鍛鍊心術及處世術的中和；三是適應通常人事的忠恕；是為人生藝術，即成已成物的三大原則。分爲三章論述於次：

## 第一章 第一原則——養成大知大仁大勇的誠

要貫通宇宙人生一致的真理，踐履天下一家的美德，實現成已成物的要道，成就人生的最高藝術，須從養成大知大仁大勇的人格作基本的功夫。要養成大知大仁大勇的人格，有一個最緊要的根本原則，即「誠」字，須有澈底的體認。這個「誠」字，是彌滿大宇宙的浩氣；是貫通天德王道聖功的精神；是總揭成已成物之道的奧義；是指導人生藝術最高的原則。中國社會，人人常常道唸這個「誠」字，可是把他講得很平常，很淺陋，很模糊，差不多成了「口頭禪」；不但失了真義意，簡直失其效用！甚至有人把他看成迂腐愚笨的代名詞了！

中國幾千年來聖聖相傳的最珍貴最有價值的一個誠字，弄成今日世俗上一般人的心中眼中口中的誠字，又

豈但是失了效用，並且是發生了反作用，大家「相尚以偽」罷了。我們生在現今大時代當中，一面抗戰，一面建國，求民族的生存、獨立、自由，樹人類的正義、人道、和平，精神建設，為物資建設的基礎，對我民族固有的最高的優美精神，實有闡幽抉微，發揚光大的必要。這個誠字，真正是養成大知大仁大勇的必不可缺的基本要素；所以認為是人生藝術，即成己成物的第一原則。誠字有三個涵義：1. 是自強不息的恆勇性；2. 是成己成物的真知仁；3. 是過化存神的感應力。我們將這三個涵義闡明了，就知道養成大知大仁大勇的人格の切實工夫。茲分述於後：

### 第一節 誠是自強不息恆勇性

人生欲有所造就，必先有所動作，動作在內部時，則為思想、為意志、為精神；動作在外部時，則為言語、為行為、為生活。無論在內在外的動作，是為人生一切造就的先行條件，沒有動作，便沒有造就。不僅人生的造就如此，自然的創化亦然。前篇第三章論自然藝術創化的基本條件中，所述創化的目的，和創化的動力，已經說明了宇宙萬物，以恆久不息的動力，達到自己展開，自己表現的目的的意義，這正是人生欲有所成，必有所動的淵源；因為人生亦是宇宙眾生之一，不能獨外所謂動力的基本條件。中國儒家教義中的誠字，正具有自然創化和人生造就的基本動力的涵義，中庸第二十章「誠者，天之道也。誠之者，人之道也。」這是說明誠是天人一貫之道。第二十五章「誠者，自成也，誠者，物之終始，不誠無物，」這是說明誠是天地萬物所以自成的基本條件。第二十六章「故至誠無息，不息則久，久則徵，徵則悠遠，悠遠則博厚，博厚則高明，博厚，所以載物也，高明，所以覆物也，悠久，所以成物也，」這是說明天地萬物所以自成的基本條件之誠，即是永恆不息的動力。又易經乾卦上說：「天行健，君子以自強不息，」這是說明為君子的人，體至誠不息的天道，以立自強不息的人道。我們根據以上所引的幾段話看來，對於誠字涵有自強不息的恆勇性的意義，可以明白了。

可是據上面所說的話，應當叫做自強不息的恆動性，何以不言恆動性，而言恆勇性呢？這雖然只一字之差，而於養成偉大的人格，成就人生最高的藝術，實現成己成物的目的，關係極為重要，不得不特別加以說明。原來所謂動，普通認為是靜的反對性；靜就不動，不動就無流轉變化；動就不靜，不靜就常變化流轉。古來觀察宇宙人生的，不偏於動的方面，就偏於靜的方面，來論宇宙人生的根本原則。如古代希臘哲學家黑拉克（Heraclius）謂宇宙的本體是火，所以認萬物只是變遷流轉即不息地動。後黑氏晚出八十餘年的哲學家，有崔諾（Zaao）氏謂宇宙的本體，為惟一不二，平等無差，不變不動的「有」，所以認萬物只是常住不變，即不斷地的靜。黑氏形容萬物變遷流轉的動，有「瀆足長流，抽足再入，已非前水」的譬語；崔氏形容萬物不變不動的靜，亦有「飛矢不動」的比喻；這兩說就是一動一靜的兩極端的代表。其實動與靜，在本源上並非反對性，而是同一的生命力的活動態。因為急、徐、顯、隱、的程度不同，所以有動與靜相對的兩名。譬如有人靜坐沉思，以至屏氣不息，普通必謂之靜。這只從外部身體的狀態上看去，固然不錯；若是從內部心理的狀態上觀察，我們可以說此人動得很厲害。因為他的精神活動，一分或一秒鐘之內，可以上天，可以入地；可以追溯幾千年的往古，可以預測幾百年後的將來；可以影響人類生活的變化。所以宇宙人生的本源，只有動，沒有靜。只有徐而隱的動，沒有真正為動的反對性的靜。若說有真正為動的反對性的靜，那就是死。除死之外，沒有動的反對性的靜。由是我們可以知道宇宙的創化是動，人生的造就亦是動；沒有動就沒有生。可是俗眼的迷妄之見，不知動與靜為同一的生命力的活動態，不過因急、徐、顯、隱、的程度有差，而有相對性的異名，遂認為不同的反對性，於是把動與靜的根本義，都弄錯了。宇宙人生的生命力的活動，有時急，有時徐；有時顯，有時隱；無時或息。只是向着自己展開，自己表現正覺性，即創造真善美的目的努力奮進。動是奮進；靜亦是奮進。不奮進，就是死滅。這是動靜的根本義。世人不知此義，偏於動時，往往是盲目的動；無意義的動；狂妄的動。偏於靜時，又往往是偷安的靜；無價值的靜；頹廢的靜；等死的靜。兩者皆失掉生命力的奮進的根本義。因此之故，普通所謂的動非是；所謂的靜亦非是。惟向着宇宙創化，人生造就的大目的努力奮進，

動亦是；靜亦是。這樣地的動與靜是勇。這樣不斷地的動與靜，是恆勇。恆勇在天是行健；在人是自強不息。恆勇不畏任何的挫折，不受一切的阻礙，孟子所謂「富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈，此之謂大丈夫」，孔子所謂「三軍可奪帥也，匹夫不可奪志也」，又謂「君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是」，就是指有這種恆勇性的人說的。恆勇性是至誠中一個不可缺的根本要素；所以說誠字的三個涵義，第一個是自強不息的恆勇性。

## 第二節 誠是成己成物的真知仁

我們在前節，說明了誠字的一個涵義自強不息的恆勇性，就是向着自己展開自己表現自己的真實性，（即創化真善美的目的），不斷地的努力奮進的意義。這個意義，是儒家教義中最基本的精神之一，所以中庸上說「誠者，自成也」，並且接着又說：「誠者，非自成己而已也，所以成物也，成己仁也，成物知也，」這是說明人們為養成偉大的人格，成就最高的藝術，達到美滿的人生，所以要具有不斷地的努力奮進的恆勇性的緣故，不僅是為片面的單獨的各自成其個體的小我罷了；正是為成就整個的全人類全世界全宇宙萬物的大我，所以才須得要有永恆不息的勇。可以說這個勇字與知字仁字，有不可分離的密切關係。所以知仁勇三者，孔子稱為三達德，不僅是不可分離，簡直是一個同一的生命力的最高的三作用。中庸第二十章所以說「知仁勇三者，天下之達德也，所以行之者一也。」要是勇離開知與仁，那就是魯莽、是暴戾、是狂野、不是勇。由是我們可以知道離開知與仁的勇，不外是一時的興奮，或是一朝之忿，絕非永恆之勇。無永恆之勇，就不能成其為誠了。所以誠字的第一個涵義的恆永性，必定要與第二個涵義「真知仁同時存在。子思所述「成己仁也成物知也」的兩句話，充實了誠字的根本義，揭示了人生藝術的妙諦，闡明了人道的真知仁；所以說誠字的第二個涵義，是成己成物的真知仁。

我們若是拿世界人類通常的頭腦和眼光看來，恐怕覺得這樣的說法有點奇怪，因為普通人都認「成己叫做



知」，「成物叫做仁」；子思偏偏反過來說：「成己爲仁」，「成物爲知」，好像是不合人情。可是我們深加研究起來，才知道子思所說的「仁」是真仁，「知」是真知，是大仁大知，與世俗所講的假仁假知，小仁小知，是大不相同的。因爲子思這兩句話的妙義，是儒家古聖先賢從代代相集的經驗中體會出來的，卽是、自堯舜以至於孔子所講的仁知，都涵有這樣的意義。傳到孔子之孫子思，才很透明地闡發出來以授孟子的。這是中庸篇中傳述誠字的精義，闡明仁知的真髓，揭示成己成物的妙諦的警句。

何以說呢？宇宙人生的道之所在，分開來看，有遠有近有大有小，遠之則通無窮的過去和未來，近之則在眼前的現在；大之則彌無限的大字，小之則在極微的分子；合起來看，宇宙萬物是渾一的整個的機體，本來是無遠近，無大小的。可以說形體上雖有遠近大小的區別，實體上是整個的生命；或可說是相依爲命。可是人生因爲有了一個劃然的身體，生存的時間又不過短短的數十年，因此世俗一般人爲了這個身體（小我）的限界，對於宇宙人生之道的認識，最容易只見到近者小者，爲之束縛阻礙，難於見到遠者大者；有時偶然見到遠者大者，又爲之驚惶迷亂，並失其近者小者。所以古聖先賢特立「知」與「仁」的教義，教人以對於這遠近大小相依爲命的認識叫做「知」；對於這遠近大小相依爲命的情感叫做「仁」。

可是世人總難超脫個體（小我）的限界，所受的束縛障礙很深，常把「知」和「仁」的真意義誤認了，就是把近者小者片面的自私自利認爲「知」，又把遠者大者片面的受益受利認爲「仁」。因此之故，世人所講的「知」是小知，不是大知；所講的「仁」是小仁，不是大仁；是假知假仁，不是真知真仁。小知小仁假知假仁的人講「成己」，結果是害己而又害物；講「成物」，結果是禍物而又禍己。這樣的成己成物，都是虛僞的，不誠的。我們看看現代社會裏的人們，那個不是以成己爲知呢？其結果許多人都不免以鬼聰明的行動自毀自滅，那一個不是以成物爲仁呢？其結果許多禍國殃民的事，都是掛着愛國愛民的招牌的人做的，所以片面的知片面的仁，都是假的不誠的；不但不能成己不能成物，而且是害己害物，今時亦然。所以子思特別傳述至誠的成己成物之道，在真知真仁。要由成物以成己，才叫真知。要由成己以成物，才叫真仁。這樣的成物，結

果必定成己；這樣的成己，根本即是成物。這樣的知，同時是仁。這樣的仁，同時是知。可以說己物一體，仁知兼包，這樣的至理妙義，非從宇宙人生的真實性上，和人類社會的實態上苦心體會，是不容易見得到，說得出的。

子思這兩句成己成物的妙諦，是承繼孔子教誨弟子的精神。孔子家語三恕篇記的「子路見於孔子，孔子曰，知者若何？仁者若何？子路對曰，知者使人知己，仁者使人愛己，子曰，可謂士矣；子路出，子貢入，問亦如之，子貢對曰，知者知人，仁者愛人，子曰，可謂士矣；子貢出，顏回入，問亦如之，顏回對曰，知者自知，仁者自愛，子曰，可謂士君子矣」。這段話見於孔子家語，據考據學家的考證，謂其書爲偽託，但其義可視爲對於子思這兩句話的發揮。因爲誠字所涵的第二個根本義，確是成己成物的真知仁。

### 第三節 誠是過化存神的感應力

誠字的第三個涵義，從上面所說的兩個涵義之中，當然要發生出來的。因爲恆勇性，與真知仁，是生命力的最高活動，是貫通天人人一體的精神作用。這種精神作用，沒有不發生感應力的。所以子思說了「誠者，非自成己而已也，所以成物也，成己仁也，成物知也」之後，接着又說：「性之德也，合內外之道也，故時措之宜也」。所謂時措之宜，就是無任不適的意義；以現代的話來詮釋，等於說能適應環境。在本書第一篇第三章論自然藝術的創化下，曾經說過，「宇宙萬物的創化，環境的關係至爲重大，適應環境的就能化生，不適應環境的就會化滅」，所謂適應，就是生物學上天然淘汰適者生存的定律，誠字的無任不適的感應力，恰是適應環境的意義。

適應的方法有兩種：一是與環境不斷地的鬥爭，一是與環境不斷地的調協。又適應的性質有兩類：一是天道的適應；即自然的適應；一是人道的適應，即理性的適應。自然的適應，鬥爭與調協純任其自然；理性的適應，鬥爭與調協有選擇的自由。誠字所涵的適應，是人道的，是理性的，或取鬥爭，或取調協，都在成己成物

的真知仁的條件下來決定。所以誠字所涵的適應，不僅是生物學上所講的適應的意義；還有倫理學上所講的價值的適應的意義。在儒家的教義中，誠是參天地贊化育的適應，雖然是順乎自然的適應，而不是放任自然的適應。放任自然的適應，是物理的、盲目的適應，而不是人道的、理性的適應。

所以誠字所涵的適應的意義，不僅是天德，在天德的基礎之上，還有王道，有聖切，所以不說適應，而說感應。誠字下的感應，即普通所謂至誠動人的意義。孟子離婁章說：「是故誠者，天之道也，思誠者，人之道也，至誠而不動者，未之有也，不誠未有能動者也」，孟子承受子思之教，所以闡發誠字所涵的感應的意義，與子思所述同出一轍。又易經咸卦說：「天地感而萬物化生，聖人感人心而天下和平，觀其所感，而天地萬物之情可見矣」，正是誠字下的感應的古訓。

誠字所涵的感應力，何以稱為過化存神的呢？俗語說：「精誠所至，金石為開」，中庸第二十四章說：「至誠之道，可以前知，……故至誠如神」，第二十二章說：「惟天下至誠，為能盡其性，……能盡人之性，……能盡物之性，……則可以贊天地之化育，……可以與天地參矣」，第二十三章說：「其次致曲，曲能有誠，誠則形，形則著，著則名，名則動，動則變，變則化，惟天下至誠，為能化」，這都是闡明誠字所涵的感應有過化存神的力量。孟子說：「夫君子所過者化，所存者神，上下與天地同流」，意義更為明瞭，所以說誠字的第三個涵義，是過化存神的感應力。

以上所述誠字的三個涵義，是儒家立教的根本精神；是人生藝術的最高原則。人們要養成大知大仁大勇的人格，不可不從誠字切實下功夫。沒有這個誠字，人生的一切造就，都沒有基礎了。

「附一」誠是孔子的一貫之道；我們已將誠字所涵的三個根本義說明了，再將中庸首章開端三句話「天命之謂性，率性之為道，修道之謂教」的意義來對照：誠字的第一義，是天命之性；誠字的第二義，是率性之道；誠字的第三義，是修道之教。總括起來說，「誠」是性、道、教，一貫的生命素。沒有「誠」，儒家所講的性，所講的道，所講的教，就沒有生命了。誠也是天德、王道、聖功、一貫的生命力。沒有「誠」，中國歷史

中所講的天德、王道、聖功，便沒有意義了。可以說要是沒有「誠」，中華民族立國的精神，也根本沒有了。我想天下人若是不講這一個「誠」字，恐怕世界要成鬼世界了。

論語里仁篇「子曰，參乎！吾道一以貫之，曾子曰，唯！子出，門人問曰，何謂也？曾子曰，夫子之道，忠恕而已矣」，這一貫之道，曾子解爲忠恕，只能得其近似，不過使人容易了解的方便說法而已；並非孔子所說的根本意義。惟子思所講的「誠」，才真正是孔子的一貫之道。所以中庸第十三章子思引孔子之言曰：「忠恕違道不遠」，可作「夫子之道忠恕而已矣」的反證。我們再就誠字的三個涵義來看：第一義是體天之道，自強不息的恆勇性，這就是天人合一的一貫。第二義是立人之道，成已成物的真知仁，這就是人我合一的一貫。第三義如神之力量，過化存神的感應力，這就是通天地鬼神人物的一貫。合起來說：誠就是彌滿宇宙無所不貫的惟一之道，這個道，是天道，是人道，並且通神道，確是孔子的一貫之道。

惟孔子教人，注意實際行爲，常講方法不多講原理，所以子貢說：「夫子之文章，可得而聞也，夫子之言性與天道，不可得而聞也」。而一貫之道的話，僅僅對曾子和子貢說，對其他弟子未曾說過。並且對曾子只說：「參乎！吾道一以貫之」，對子貢只說：「賜也！……予一以貫之」，未曾說明一貫之道，究竟是甚麼。因此之故，許多人解釋孔子一貫之道，容易從枝葉上去索解，失了原來的根本義。我今根據中庸上所闡明的誠字的精義來看，這誠確是孔子的一貫之道。所以我認誠字爲人生藝術的第一原則。因爲要貫通宇宙人生一致的真理，踐履天下一家的美德，實現成已成物的要道，成就人生最高藝術，養成大知大仁大勇的人格，不能不以誠字爲根本原則。

「附二」誠是宇宙惟一本體；中庸所闡述的「誠」字的全義，很像希臘古代哲學上米勒脫司學派（The Milesian School）一元的宇宙本體論一樣。如泰勒斯（Thales）的宇宙哲學，有六個基本義：（一）宇宙有不變的本體；（二）宇宙之本體惟一；（三）本體具根本的活力；（四）根本活力充滿萬物；（五）萬物運動即是生命；（六）水即是宇宙之本體。又如安納門（Anaximander）的宇宙哲學有三個基本義：（一）無限是萬

物的本原；(二)無限所以能生萬物，因為有寒、暖、乾、濕、一類兩面的反對性，與中性(即神性)的活動力；(三)萬物的變化，是循環往來於無限。(其詳參看拙作哲學之故鄉)我們把子思所述的「誠」字的意義，和泰氏所謂的「水」，安氏所說的「無限」對照研究，可以論定「誠」是孔子的宇宙哲學一元的本體。

先說「誠」與「水」的對照：中庸第二十章「誠者，天之道也」，二十五章「誠者，自成也」；誠者，物之終始，不誠無物」，第二十六章又說：「矢地之道，可一言而盡，其爲物不貳，則其生物不測」，這豈不是以「誠爲宇宙惟一之本體，和泰氏哲學的第二個基本義以「水」爲宇宙惟一之本體一樣嗎？二十六章又說：「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，博厚配地，高明配天，悠久無疆，如此者不見而章，不動而變，無爲而成」，這豈不是以「誠」爲不變的本體，爲充滿萬物的根本活力，和泰氏哲學的第三第四第五個基本義一樣嗎？孔子生平之所以樂於觀水，往往提示水之德以誨弟子的原因，正爲「誠」與「水」有相通之意義。論語「子在川上曰，逝者如斯夫，不舍晝夜」，孔子家語卷二「孔子觀於東流之水，子貢問曰，君子所見大水必觀焉，何也？子曰，以其不息，且徧與諸生而不爲也，……」都可作這個看法的說明。

再說「誠」與「無限」的對照：就中庸「至誠如神」，「誠者物之終始，不誠無物」，「至誠不息」的意義看來，和安氏哲學的三個基本義亦極近似。由此，我們可以說孔子的宇宙哲學思想，是以「誠」爲宇宙惟一本體。明白這個意思，我們在前篇第三章所講的整個宇宙和其間萬物的創化五大基本條件，(1)創化的質料，(2)創化的動力，(3)創化的組織，(4)創化的適應(5)創化的目的，可見這誠字完全具足。因此認(誠)字爲孔子的一貫之道，是不會錯誤的，可以說誠是天道的本體，同時即是人道的本原。

## 第二章 第二原則——鍛鍊心術和處世術的中和

前章說明了養成大知大仁大勇的根本原則，在一個誠字。本章要繼續論究這個誠字如何能實現在人們的身上，而發展出大知大仁大勇的人格來。這不外在於人們的心術上，和處世術上，實施鍛鍊。先儒對於這個誠字實地鍛鍊比較高深的功夫，有兩個字：即是中，和。所以我認中、和是人生藝術的第二原則；即是鍛鍊心術和處世術的要訣。中和兩字，是跟着誠字來的。是孔子的一貫之道的誠字，實現到人生的兩面。中在內，和在外。所以我們把「中」字解釋清楚，「和」字也自然了解了。（中庸首章中，曰中和，以下各章中，皆曰中庸，和與庸用義有異有同。古代用名，常無專定，或一名而多義，或一義而多名，所在皆是，我今取用和字，不用庸字，以庸字較和字易招誤解，和字在人生藝術上尤為精當。）

這個中字，既是跟着誠字來的，誠字的意義，中國社會一般人把他講得很平常，很淺陋，不但失了真義，失了效用，甚至發生了反作用，大家相尚以偽，在前面已經說過。同樣中字在中國社會上，也失了真義意，這真是「冤哉枉也」！不但被一般人把他講得很平常，很膚淺，失了真義，簡直把他講錯了；所以在中國社會上發生了很大的流弊。其原因是起於子思孟子以後的儒家，沒有從根本上把「中」字的神髓得着；只是從旁枝上，摘拾一枝一葉，發了一些望文生義不甚了了的解釋，如程子說：「不偏之謂中」，試問「不偏」是甚麼？仍然可以說：「中就是不偏，這叫做「同語反覆」的解釋，等於沒有解釋。雖說這個解釋，是根據中庸第四章「子曰，道之不行也，我知之矣，知者過之，愚者不及也，道之不明也，我知之矣，賢者過之，不肖者不及也」來的，但是這第四章所述的，並非是孔子對中字所下的定義；不過是孔子慨嘆中道之不行和不明原因，是在知者賢者，把中道太看高深了；愚者不肖者，又把中道太看卑淺了。孔子所說「過」與「不及」，另是一個事實：不是解釋「中」字。可是後之學者不知此義，往往抓着孔子過猶不及的一句話來解釋中字，遂得不着

中字的本來義。

世人又因為這個解釋甚為簡單，容易成爲口頭禪的緣故，於是把「不偏」「不過」「無不及」一類的話，漫無標準的應用，視爲這樣就是中，就是道，由是「折中」「合中」種種同語反覆之異詞，隨便應用到人事上來，不問事之真相，不管理之是非，兩造爭執則主張折中辦法，和平了事，這種似是而非的教義，造成模糊不清的理解，養成模稜兩可的態度，蔚成許多鄉愿的人才，在這樣相習成風的社會當中，那裏會有公是公非呢？孟子說：「生於其心，害於其政，發於其政，害於其事」，就是說不「修詞立誠」的害。可見一字的誤解，都能引起這很大的流弊，無怪有人致疑中國社會之多滑頭，多鄉愿，無是非，是受病於所謂中庸之道，真是冤枉！

要是中國儒家聖聖相傳的「中」字，果如世俗一般人心中，眼中，口中，所講的中字，那末，不但是中字無價值，連中國的文化，和相傳文化古聖人，都沒有價值了。尙書大禹謨，論語堯曰篇，所記堯授舜，舜授禹，所說的「允執厥中」，也太無意義了。要知道這個中字，和前節所講的誠字，是一樣的重要。前節曾經說過要是沒有誠字，儒家所講的性，所講的道，所講的教，和所講的天德、王道、聖功，都沒有生命了。我們又可以說：要是沒有中字，儒家所講的「誠」字，便落空了，只是理論了。

可是儒教道統的主旨，特別重在人生的實際行爲，不重在空的理論。儒家所講的「誠」，根本就是闡明行爲的準則，假使立了這個準則而不能實現在行爲上，豈不是落了空嗎？所以又必須要有實現之道。這在儒家聖聖相傳的教義中，最是着力處；最是吃緊處。到了孔子集往聖之大成，對於這一貫之道的誠，要如何才能在人生意實行爲上實現出來，當然是誠教的中心精神。子思親承其祖之教，得其嫡傳，領會實現之道，要在人的心理上存養，和言行上培養，所以才特別揭出「中和」二字來。因爲「中」是誠字在心理上存養到完成時始終一貫的狀態；「和」是誠字在言行上培養到完成時事和諧的狀態。所以我們既認「誠」字爲人生藝術第一原則，即培養大和大仁大勇的根本原則，當然跟着要認「中和」二字爲人生藝術的第二原則，即是鍛鍊心術和處

世術的高等原則。其詳分兩節說明如後：

### 第一節 中是在誠字存養在心理上的一貫態——即誠的心術之養成謂之中

何以說中就是誠字存養在心理上的一貫態呢？其正確的根據有三：（1）誠字是儒家宇宙哲學惟一本體，具足創化的質料、動力、組織、適應、目的諸條件的性質，確為孔子的一貫之道，前面已經說過。今按「中」字構造的形態，可以證明「中」是「誠」字的象徵，於此就見得中是誠字存養在心理上的一貫態的根據之一。古文中字，其形為中，從○從丨。○，所以示宇宙萬物之象；丨，所以示貫通宇宙萬物之本體的象。儒家認「誠」為宇宙惟一之本體，因誠之一字極為抽象，如何可以示人？如何可以實現到人生實際？這是儒家教義中的重要問題。因中字的形態，適足為誠字意義的完全指示，故又以中為一貫之道。

這個看法的論證，我們可以從周易上尋到正確的第一個根據。周易一書，為中國最古的宇宙人生合一的哲學，又可謂中國最古最精最有系統的一部人生藝術。上面所講的最精最微的道，多用象徵的方法表示出來，所以繫辭上傳說：「子曰：書不盡言，言不盡意，然則聖人之意，其不可見乎？」又曰：「聖人立象以盡意，設卦以盡情偽，繫辭焉以盡其真，變而通之以盡利，鼓之舞之以盡神」，並且周易上用「中」字以示天人之道，以表幾微之心之處特別為多，計全書言「中」字，共計達一百四十六處。由此，可見周易一書為孔子發揮「中」道之書；「中」是孔子一貫之道的「誠」的象徵。並且所用中字的涵義，如惕中、剛中、得中、以中、在中、積中、大中、出中、以及中道、中直、中正、等，無一處所用之中，不存在於人心，這已足證明「中」是「誠」字存養在心理上的一貫態。這是第一個根據。

我們再從中庸上可以尋得第二個根據，中庸第一章明明說「喜怒哀樂之未發謂之中」，這是一個最有力的證明。可惜自宋以來，這句話的真意義，即孔子一貫之道，極有價值，極緊要，極着實際的聖功，被後儒把他解成毫無價值，全無意義的一句空話，專從字面上未發兩字來解釋；說中是情感未發動時的心理狀態，這絕非



儒家聖聖相傳從實生活上體驗出來之中，自非孔子所講的中道之中。子思所講未發兩字，絕非未發動的意義。因為喜怒哀樂未發動時的心理狀態，就是心與外物未接觸時的平靜狀態，或是接觸而不發生情感作用的狀態。這時無所謂中，亦無所謂不中。若把這心與外物不接觸或接觸而不發生情感作用時的狀態，認為就是中道之中，那末，孔子之教，要發生兩個不自然不近人情的結論：第一須得教人莫與外物接觸，整天睡覺，或是整天靜坐，才能保持心的平靜狀態。第二須得要教人若是與外物接觸，心中莫發生喜怒哀樂的情感，又才能維持心的平靜狀態。可是這兩層，都是違反自然，不近人情的。人非稿木，總要和外物接觸，接觸時有動情的地方，自然要發生情感作用，無論何人，絕對辦不到無情的狀態。若說辦得到，那末，這樣的中，不入於道家的清靜。則入於釋家的寂靜。絕非儒家充滿熱情充滿動力的中。孔子之教，合乎天理，近乎人情，焉有教人不和外物接觸，接觸時不動情感叫做中的道理？可知子思所述「喜怒哀樂之未發謂之中」的未發二字，是已發動於心而未發表於外的意思。是未發表，不是未發動。因為孔子教人要發乎情，止乎理，要在喜怒哀樂發動時存養省察，用一番聖功。要在這感情已動的緊要關頭，存養自強不息的恆勇性（誠字第一義），存養成已成物的真知仁（誠字的第二義），存養過化存神的感應力（誠字第三義），在這感情發動時存養誠，正所謂「閑邪存誠」。而後喜怒哀樂，才能知化，仁化，勇化，神化。而後這時的心情作用，才是道，才是天德之道王道之道聖功之道。才是儒家聖聖相傳的中道。這樣的中道，才合儒家所謂天下之大本。所以子思在「喜怒哀樂之未發謂之中」下，接着說「中也者天下之大本也」。因此，我認中是誠存養在心理上的一貫態。這是第二根據。

我們再從孔子以前的政治文化史上，可以得着第三個根據。論語堯曰篇「堯曰，咨！嗚呼！天之曆數在爾躬，允執厥中，四海困窮，天祿永終，舜亦以命禹，」尚書大禹謨記舜命禹之言：「帝曰，來禹！……人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中，」這幾命舜，舜命禹的執中訓，在帝位授受之際，特別鄭重誠勉，可見這中字的意義何等的重要；若非天德王道聖功一貫之道，已在舜禹的內心上存養完成，堯不至傳位於舜，舜亦不至傳位於禹，所以舜告禹之言，特別揭出「人心惟危道心惟微」的話來，而後才說「惟精惟一允執厥中」，

這惟精惟一，就是「誠」；允執厥中之中，就是誠的象徵。還有尚書盤庚記盤庚因避水害，欲遷於般，大家世族及一般民衆，都感安土重遷之苦，不願服從，盤庚曉以遷居之利，不遷之害，作語文三篇，中篇有言曰：「嗚呼！今予告汝不易，永敬大恤，無胥絕遠，汝分猷念以相從，各設中於乃心。」這段話的意思，是說我今告誡你們一定不易之道，永敬我對於水害的大憂，大家相見以誠，無相拒絕而遠離，你們要分擔遷都的謀猷和苦心，彼此相從，大家都把「中」道建設在心裏，這明明是把中字認爲政治的心理建設。這是第三個根據。我們把以上所舉的三個根據來證明「中」是誠字存養在心裏上的一貫態，是很正確的。

## 第二節 和是誠字培養在言行上的和諧態——誠的處世術的養成謂之和

我們已經說明了「中」是誠字存養在心理的一貫態，這和是誠字培養在言行上的和諧態，可不煩言而解了。因爲和是跟着中來的，沒有中，就沒有和。中在內，和在外。有了在內之中，才有在外之和。在內之中是心術，在外之和是處世術。先養成心術之中，然後才能養成處世術之和。所以中庸第一章子思先傳述了「喜怒哀樂之未發謂之中」，緊接着說「發而皆中節謂之和」，又跟着說「中也者，天下之大本也，和也者，天下之達道也」，這「中」與「和」相爲表裏內外的意義極明。又在第二十五章闡明「誠」爲「合內外之道也」，可見誠之存養於內就是中，發表於外就是和，毫無疑義。我所以認「和」爲誠字培養在言行上的和諧態的原因，正因爲在內之誠，要發表於外措之事物，當然要靠言詒行爲；雖說存於中可以形於外，但是要明白確實地發表出來使人無疑，不能不靠言行。因此，誠字在言行上培養的工夫，又是儒家主旨最重要處，最吃緊處。

這個和字的工夫，在人生藝術上極爲重要，因爲誠的心術之存養，並非離羣索居與世物隔絕可以養成的。必定要在事上磨鍊；尤其是喜怒哀樂發動時加緊存養的工夫，才有養成之可能。因此之故，在此時節發表於外的一言一行，正是代表在內的喜怒哀樂的心情作用。可是世人往往口所言之，身所行之，與心所想的，不一致。我們不必因爲有的人心口不一，就從壞的方面想，姑且單從好的方面來說，有的人心術的確不錯，可是

他所說的話所做的事，往往不當於人心，甚至確有很大的弊害，這固然是原因複雜，一言難盡，但是在言行上缺少省察磨鍊的工夫，心雖良而言行不當者，又天下滔滔皆是也。

此何以故？言行是人生內在的精神的直接表現，這正所謂人生藝術。欲人生藝術之有成就，和學一般藝術，如音樂繪畫等之欲有所成就，其理一樣。學音樂繪畫，必先研究樂理，畫理、和樂譜、畫譜，先把音樂繪畫的原理原則和方法的奧妙，心領神會地在心理上建設一番，這是不錯的，而且是必要的；但是光懂得樂理樂譜而不唱歌彈琴，不能成爲音樂家，光知道畫理畫譜而不執筆作畫，不能成爲畫家。不僅是不唱歌彈琴不執筆作畫，不能成爲音樂家畫家；若是隨便唱隨便彈隨便畫，把嗓子手法都習壞了，任你對於音樂繪畫的原理原則方法，研究得如何高明，你的口和手都不應心，那到底是不能成功的。

人生藝術，不僅在內心上、精神上，對於誠字的意義如何體認，如何存養，就算完事，還得要腳踏實地在言行上、在生活、謹慎省察，努力培養，克苦磨鍊到成熟時，才能言無不中，行無不當，事事和諧。這正合於論語述而篇所記孔子教人爲人的一段話：「子曰，志於道，據於德，依於仁，游於藝，」後儒把這游於藝三字看得很呆板，只解作游息於禮樂射御書數的六藝；不知孔子教人，雖然明列六藝的科目，可是此處所說的游於藝，若把他呆看着就是游於六藝，便失了這段話全體的眞精神。因爲這段話，是孔子教人如何完成整個人生的要訣。第一教人要志於道，道即是合天之道；第二教人據於德，德即是性之德；第三教人依於仁，仁即是成己成物之仁。道德仁三者，皆由孔子一貫之道的「仁」字發出來的教義，要在心上存養，最末才說出「游於藝」來。這就是總指道、德、仁、用之於外的妙諦了。

何以言之？孔子教人的眞精神，在教人如何完成整個的人生；而孔子理想中整個的人生，是藝術的人生。其教人成就藝術的人生的方法，就是人生藝術。所以「游於藝」的藝字，當解爲「人生藝術」的藝。詳細的詮釋，就是孔子教人體認人生實際，處處都是一個藝術場，遇着一事一物，自身的一言一行，和對面的事物，就是一曲音樂，一幅繪畫的關係。因此之故，要完成整個人生之道，不僅在志道、據德、依仁，還要表現於言

行。與人共語時，成一曲和諧的音樂。與人共行時，成一幅調和的繪畫。爲人的工夫，要進到這種境界，才算完成整個的人生。這樣解釋，才是「游於藝」的正解。才是孔子教人的真精神。論語先進篇記子路曾皙冉有公西華侍坐，孔子教他們各言其志，子路說他有勇知方，願管師旅；冉有說他可使足民，願治小國；公西華說他可以會同諸侯，願爲小相，只有曾皙答的不同，他說：「莫春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸，」孔子喟然嘆曰：「吾與點也。」（點是曾皙的名字），爲甚麼孔子特別贊嘆曾皙的志呢？這是孔子把曾皙的這段話，看做他自己的「一貫之道實現到人世間和諧的境界。」（我們把佛教的極樂世界和耶教的天堂來比擬可以說這是孔教的藝術世界。）——即人生藝術下藝術的人生之縮影的寫照。孔子的理想，孔子的教義，的確是這樣。並且他的理想，不是理論，是生活的行爲的準則。所以他注重人生藝術的教育，既教人在心理上存養誠字以養成中，又教人在言行上培養誠字以養成和。所以我認「和」字是誠字培養在言行上的和諧態。必如是而後所謂「發而皆中節謂之和」的一句話，才和上句「喜怒哀樂之未發謂之中」連貫起來，爲合內外之道；爲孔子一貫之道。

以上兩節我們把中和二字分開來論證，中是誠字存於心內的一貫態，和是誠字發於心外的和諧態，其根據已經很正確了。我們再總合起來論證，越發見得「中和」是「誠」的實現態。中庸第二十二章說：「惟天下至誠，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，則可以天地參矣，」又第三十二章說：「惟天下至誠，爲能經綸天下之大經，立天下之大本，知天地之化育，夫焉有所倚，」這明明是說「誠可以參天地贊化育」，而第一章說「致中和，天地位焉，萬物育焉，」這豈不又是「誠」與「中和」同爲孔子一貫之道的確證？不過「誠」是道的本體；中和是道的象徵，亦可謂道的實現。所以說「誠」字爲人生藝術的第一原則，「中和」是第二原則，即誠爲養成大知大仁大勇的根本原則，中和爲鍛鍊心術及處世術的高等原則。

「附」中字旁義的說明；最後對於「中」字有無過不及的意義一層，要加以辨明，因爲中國社會，無範圍

無標準的運用很廣，發生流弊很多，同時在孔子的話中，也似有無過不及的旁義，即前引中庸第四章說：「子曰，道之不行也，我知之矣，知者過之，愚者不及也，道不明也，我知之矣，賢者過之，不肖者不及也，人莫不飲食也，鮮能知味也，」這段話在前面解釋過，並非是孔子對中字下定義，不過是孔子追究中道之不行和不明之所以然，而發出的慨嘆，雖然不是直解中字，可是就「過與不及」的正反兩面看將起來，可以引出無過無不及之謂「中」的解釋來，因為認知者賢者過之，愚者不肖者不及，為中道不行不明的原因。反過來看，假使知者賢者不過之，愚者不肖者無不及，則中道豈不是行了明了麼？所以也可以說中有無過無不及的旁義。我們對於這個含有無過不及的旁義的中，不能不加一番慎思明辨的功夫。先論述孔子這段話中的主要精神安在？次論述這個旁義的真實價值如何？最後論述中國社會漫無標準的應用中字旁義發生流弊的理由安在？茲分爲三項說明如次：

1. 孔子話中「過與不及」的主要精神 孔子言道，多言人道，少言天道，所言天道，不過爲求人道的根據，立人道的準則，使人明白合乎自然的真理罷了。所以論語公冶長篇記子貢之言曰：「夫子之文章，可得而聞也，夫子之言性與天道，不可得而聞也」，孔子言教，專重在行，不重在知，因為澈底的知精深隱微，非一般所易了解，所以論語泰伯篇記孔子之言曰：「民可使由之，不可使知之」，又因為知愈精深，理愈隱微，言愈抽象，聞者易感空玄或生誤解，論語先進篇「季路問事鬼神？子曰，未能事人，焉能事鬼，敢問死？曰，未知生，焉知死」，這些話都足證明孔子言道多言人道，少言天道；言教多重行的教，少重知的教的理由。由是我們可以見到孔子的根本教義，既根據天道而立人道一貫的「誠」，惟恐此誠道精深隱微抽象難明，所以又提出「中和」二字來作誠道在內在外的象徵，明示學者，使其容易捉摸，容易想象，容易實行。可是和是外象顯而易懂，中是內象隱而難明，孔子望人人實行中道的心極切，因為眼見中道不但不行而且不明，已經發生誤解的弊病，孔子才追究其所以然，發見由於知者賢者把中道看得過於高遠玄深，愚者不肖者又把中道看得過於淺陋卑近。如顏淵問一知十，子貢問一知二，是孔子弟子中最有名的賢且知的人，對於孔子之道，且有「仰之彌高，鑽之彌堅，瞻之在前，忽焉在後」之嘆，子貢亦有「夫子之道，猶天之不可階而升也」之言，這就是賢者

知者過之之證；又孔子說：「小人之中庸也，小人而無忌憚也」，這就是愚者不肯者不及之證。因此之故，廣以才發「道之不行也，我知之矣，知者過之，愚者不及也，道之不明也，我知之矣，賢者過之，不肖者不及也」的慨嘆，我們將這章的慨嘆，和第二章「仲尼曰君子中庸，小人反中庸，君子之中庸也，君子而時中，小人之中庸也，小人而無忌憚也」，和第三章「子曰，中庸其至矣乎，民鮮能久矣」的話，一塊兒玩味，可見孔子確是傷嘆中道之不行和不明，而追究其原因，是在知者和賢者視中道太高深，愚者不肯者又視中道太卑淺，甚至小人簡直以無所忌憚爲中道，都不懂得君子的時中的緣故，這就是孔子發表「過與不及」的主要精神之所在。

2. 中字旁義（無過無不及）的真價值 我們在上項對於孔子話中過與不及的主要精神，是在推斷中道不行的所以然，而非直解中字的意思，已經說明了。我們現在把這段話的反正兩面發生出來的旁義，即無過無不及之謂中，是否有真理存焉，再加論究。我們若把這旁義的中，當着事物存在的原理之一看，根據現代的哲學標準來衡量，他確有一面的真理。因爲事物的存在，各有其自身適中的限量，合此限量，就能存在，越此限量或不及此限量，就不能存在。如黑格爾（Hegel）的論理學質量篇中所說：「事物性質的伸縮活動，有一定的限量，越此限量，那原來的性質就要突變爲他種性質」，正可爲這個旁義的中有一面的真價值的證明。雖然，所謂「限量」，是有確定不易的標準的。若無標準的限量，就等於無限量。那末，所謂過，所謂不及，仍是糊塗不清毫無意義的話頭了。我們先從物質的狀態上看，學過化學的人，都知道一化學原素，能與其他原素之一原素或多原素相化合，以及一原素之一原子，能與其他原素之若干原子化合之數，化學家名爲原子價，這是很容易知道的。因此，我們便知道原子價是物質化合的限量。譬如水，是養素一原子與輕素二原子（ $H_2O$ ）化合成的，假如輕不足只有一原子，這時候加上綠（Cl）一原子失掉了養，就會變成阿摩尼亞（ $NH_3$ ），或是輕過多有三原子，這個時候加上淡（P）一原子，失掉了養，就會變成阿摩尼亞（ $NH_3$ ），所以水的性質存在的限量，是輕二養一，這是很確定的自然律，不致有含糊的。再從人事之狀態上看，人事的關係複雜，變化太

大，因為人事除開受起動因 (Efficient Cause) 即自然律的支配外，還有目的因 (Final Cause) 即意志活動的趨使，所以人事性質的限量，最不容易尋着確定不易的標準，可是因為人不能離開社會而生活，於是法律、道德、風俗、習慣等，對於關係複雜變化太大的人事，都有相當的標準以為之限量，但是這種限量，和物質狀態上的限量，其確定的程度大有區別，加之有許多人事的性質，在已成的法律、道德、風俗、習慣上，簡直尋不着一定的標準來；而要靠人的良心、人格、思想現來規定，這樣的限量，就太活動，怎樣叫過？怎樣叫不及？真是太難說了！所以莊子齊物論上說：「彼亦一是非，此亦一是非，果且有彼是乎哉，果且無彼是乎哉，彼是莫得其偶，謂之道樞，樞始得其環中，以應無窮，是亦一無窮，非亦一無窮也」。我們舉現代經濟上一個事實問題來說，私有財產的積蓄，總不應當有個標準有個限量呢？我想因為私人資本積中太過，發生了勞資對立，引起了社會革命的潮流，大家容易想到，要有標準有限量才合理；可是按之法律、道德、風俗、習慣上，都找不出明確的標準限量來，這時候關於私有財產積蓄的中道，是甚麼？甚麼程度叫太過？甚麼程度叫不及？這非等到法律、制度、風俗、習慣上形成一定的標準時，是沒有法子說得正確明白的。我們因此對於孔子話中的中字勞義，認為若當着事物存在的原理之一，即各有其自身適中的限量，固然確有一面的真理；但是在沒有找着一定的標準時，漫無限制的應用，自然要發生流弊。

3. 中國社會應用中字勞義發生流弊的理由我們在前項根據現代哲學標準來衡量中字勞義，證明他確有一面的真理，即事物的存在各有其自身適中的限量，超越此限量或不及此限量，事物的存在都會變質，這個道理已經明白了。何以中國社會應用這中字勞義無過無不及的話，到一切事物上去，會發生模稜不清，模稜兩可，無是無非的流弊呢？這裏有很明顯的理由，就是沒有預先找着確定的標準。拿物來說：我們若要衡量某一個物的某種性過量與否，必先根據科學上關於此個物的某種性的確定量為標準，而後再施衡量，始有過與不及之可言。拿事來說，我們若要批評某一件事的某種性過量與否，必先根據社會上的法律、道德、或風俗、習慣，關於此件事的某種性的決定量為標準，而後再加批評，才有過與不及之可言。否則隨便放任自己淺陋的知見，一時的

情感，私人的利害來衡量，來批評，那裏能下過與不及的判斷呢？明知沒有標準，硬來一個糊糊塗塗的折中辦法，下一個莫明其妙無是非的折中判斷；這樣的中，這樣的無過無不及，正是孔子當日所傷嘆的「小人之中庸也，小人而無忌憚也」，和「鄉原德之賊也」的意義。不但與孔子所講的中道的根本義風馬牛不相及，就是和孔子話中的中字旁義無過無不及，也是相距太遠，簡直可以說是根本不相同。今後中國社會欲挽救漫無標準應用中字的頹風，一面要闡明孔子的中道的真教義，發揚民族固有的精神；一面要提倡自然科學，同時要普遍尊重法律崇尚道德的精神，和注重風俗習慣的改善。



### 第三章 第三原則——適應通常人事的忠恕

我們在前面已經闡明了人生藝術的第一原則是「誠」，第二原則是「中和」，誠是孔子教義中天德王道聖功而一貫之道，中和是使這一貫之道的誠在內心上和外行上實現之道。可以說這兩大原則，實為成己成物的大本達道。本此原則，不但可以達到美滿的人生效果，還有參天地贊化育的功能。中庸第一章「致中和，天地位焉，萬物育焉」，人生藝術上奇能實現這兩個原則，沒有不成功的，不必再說其他的原則了。可是第一原則的誠是道的本體，第二原則的中和是道的象徵，這本體與象徵之道的認識，惟賢知者可能，非一般人所能了解。所以誠是養成大知大仁大勇的根本原則，中和是鍛鍊心術及處世術的高等原則。此外為一般人的說法，不能不有比較淺近的第三原則，以作適應通常人事普遍之用。並且就是賢知之士，通常應用，亦不能處處講高深的學理。所以孔子又提出一個「忠恕」之道來；我們就認為是人生藝術的第三原則。前面已經說過曾子認忠恕為孔子的一貫之道，只能得其近似。我們所以既認孔子的一貫之道「誠與中和」為第一第二原則，又認忠恕為第三原則的緣故，就因為忠恕雖不能說是孔子原來所謂的一貫之道，確可以說是一貫之道的方便說法。所以中庸第十三章子思引孔子之言曰：「忠恕違道不遠」，孟子盡心篇說：「強恕而行，求仁莫近焉」，論語衛靈公篇記「子貢問曰，有一言而可以終身行之者乎？子曰，必也其恕乎，己所不欲，勿施於人」。這個方便說法，是實現孔子的一貫之道最不可缺少的普遍法門。

何以說忠恕是孔子一貫之道的方便說法呢？因為孔道的誠與中和，是道的本體與象徵，是天德是王道是聖功；是天人合一的真理，是自然藝術創化的機妙；是人生藝術成就的妙訣。在孔子自身認得很清楚，信得很堅定，他一生的信念就在此。論語憲問篇記孔子之言，「仁者不憂，智者不惑，勇者不懼」，也為此。中庸第二十九章子思反覆推明孔子之道說：「故君子之道本諸身，征諸庶民，考諸三王而不繆，建諸天地而不忤，質諸

鬼神而無礙，百世以俟聖人而不惑」，和論語子罕篇記孔子遭匡人之難，子曰：「匡人其如予何」，又史記孔子世家及論語述而篇記孔子遭桓魋之難，子曰：「天生德於予，桓魋其如予何」。這些都足證明孔子對於他的一貫之道的信念，是非常的堅強。可是他見着他以外的人們，賢者智者把他的道看得太高深，無階梯可循；愚者不肯者又把他的道看得太卑淺，無標準的濫用；因此他才苦心孤詣的提出忠恕兩字的教義來。一則使賢者知者容易捉摸，切實去做。一則使愚者不肯者反躬自省，減少亂爲。忠是中的方便說法；恕是和的方便說法。雖然不就是他本來所謂的一貫之道，可是相去不遠。由忠可以到中。由恕可以到和。所以中庸第十五章子思說：「君子之道，譬如行遠，必自邇，譬如登高，必自卑」，這是孔子提出忠恕二字來的真意義。人生藝術的原則，所以於誠與中和的兩原則之外，又取忠恕爲第三原則，也就因爲忠恕兩字比較容易使人體會了解，使人適應通常人事，可以普遍應用。但是如此，在孔子的心裏，還是愛慮忠恕之道不易普遍實現出來。所以中庸第十三章引孔子之言：「忠恕違道不遠，施諸己而不願，亦勿施於人，君子之道四，丘未能一焉，所求乎子以事父未能也，所求乎臣以事君未能也，所求乎弟以事兄未能也，所求乎朋友先施之未能也」。所以忠恕之道，說起來好像很平常，行起來還是不容易。然而人們要做一個人，最低限度，要曉得忠恕之道。要實行忠恕之道，才够得上算是一個人。所以認忠恕爲適應通常人事的普遍原則。茲將忠恕兩字的涵義，分別說明於後：

### 第一節 忠字的涵義

忠字從中從心，所以他的根本義，就是盡自己的真心而不欺的意義。可是自己盡這個不欺的真心，必有一個對象；因此忠字的涵義，就隨對象的不同而有種種的意義了。分別言之，約有四種：

(一)對己之忠，就是忠信之忠。忠信是人人立身的根本，論語學而篇「子曰，主忠信，勿友不如己者，過則勿憚改」，述而篇「子曰，文、行、忠、信」，衛靈公篇「子張問行」子曰，言忠信，行篤敬，雖蠻貊之邦行矣，言不忠信，行不篤敬，雖州里行乎哉」，這都是言對己之忠。這一個意義的忠，可以引人對於孔

子一貫之道的誠，為最初步的相近。大學第六章「所謂誠其意者，毋自欺也」，其意義甚明。

(二)對人之忠，就是普遍對人之忠即忠誠之忠。忠誠是人人處世的根本，論語子路篇「居處恭，執事敬，與人忠，雖之夷狄，不可棄也」，學而篇「曾子曰，吾日三省吾身，為人謀而不忠乎，與朋友交而不信乎，傳不習乎」，都是言對人之忠。這一個意義的忠，可以引人對於「誠」為進一步的相近。

(三)對上的忠，就是居下位對於在上位者之忠，即忠良之忠。忠良是人人維持國家社會紀綱的根本，尚書「大小之臣，咸懷忠良」，論語八佾篇「定公問君使臣，臣事君如之何？孔子對曰，君使臣以禮，臣事君以忠」，為政篇「季康子問使民敬忠以勸如之何？子曰，臨之以莊則敬，孝慈則忠，舉善而教不能則勸」，中庸第十章「忠信重祿，所以勸士也」，都是言對上之忠。這一個意義的忠，更引人對於誠再進一步的相近。

(四)對公之忠，就是個人對於公家職守之忠，即忠盡之忠。忠盡是人人敬重國家社會職務之根本，所謂體國公忠之忠，亦是指此。論語顏淵篇「子張問政？子曰，居之無倦，行之以忠」，左傳僖公九年「晉獻公使荀息傅奚齊……稽首而對曰，臣竭其股肱之力，加之以忠貞……公曰，何謂忠貞？對曰，公家之利，知為不無，忠也……」這些都是言對公之忠。這一個意義的忠，是對事說；前三個意義的忠，是對人說，合對事對人的忠都立定了，那就等於「立中於乃心」，與誠道相密近了。可以說「雖不中不遠矣」。

## 第二節 恕字的涵義

恕字從如從心，所以他的根本義，就是人同此心同此理的意義。可是人們因為在軀體上有了人己之分，往往不能體認此心同此理同的道理，所以孔子的教義中又特別提出恕字來。孔子教義中的恕字，有很顯明的三義：(一)反諸身，(二)是推諸人，(三)是本諸己。

(一)反諸身的恕，是以「責人之心責己」。如中庸第十三章「忠恕違道不遠，施諸己而不顧，亦勿施於人，君子之道四，丘未能一焉，所求乎子以事父未能也，所求乎臣以事君未能也，所求乎弟以事兄未能也，所

求乎朋友先施之未能也」，大學傳十章「是以君子有絮矩之道也，所惡於上，毋以使下，所惡於下，毋以事上，所惡於前，毋以先後，所惡於後，毋以從前，所惡於右，毋以交於左，所惡於左，毋以交於右，此之謂絮矩之道」，這是反諸身的恕；很明顯地說明以責人之心責己的意義。

(二)推諸人的恕，是以「愛己之心愛人」。如孟子梁惠王上「老吾老，以及人之老，幼吾幼，以及人之幼，天下可運於掌，詩云，刑于寡妻，至於兄弟，以御於家邦，言舉斯心，加諸彼而已」，就是推諸人的恕，很明顯地說明以愛己之心愛人的義意。

(三)本諸己的恕，是「以盡己之心感人」。如大學傳九章「是故君子有諸己而後求諸人，無諸己而後非諸人，所藏乎身不恕，而能喻諸人者，未之有也」，又傳十章「上老老而民興孝，上長長而民興弟，上恤孤而民不倍」，就是本諸己的恕；很明顯地說明以盡己之心感人的意義。

人們若能合以上所述反諸身，推諸人，本諸己，三個意義的恕於一身，凡出言立行，自能多和諧而寡乖違。那就等於在言行上養成了和。亦是與誠道相密近了。

我們合忠恕兩字的涵義來看，忠恕惟是中和的方便說法，為孔子的一貫之道，即誠道的最初階段。所以取忠恕為人生藝術的第三原則，即適應通常人事的普遍原則。



### 第三篇 人生藝術的方法總論

我們在第二篇闡明了孔子的一貫之道的三階段，認爲是人生藝術上的三大原則，即一曰誠，二曰中和，三曰忠恕。若人人能本此三大原則應用到整個的人生，我想美滿的人生無有達不到的。可是這三大原則雖爲人生實際而立的，畢竟還是抽象的標準，實踐的理論。人們要如何才能應付自己的天資才智在一貫之道的階段上，樹立堅定的標準；對於複雜的人生，研究種種具體的方法，這是人生藝術上最重要最實在的功夫本領，也就是孔子的教義必然要傳授到的法門。假如我們只講原則不講方法，那末，我們對於誠，中和，忠恕，無論如何講得好，在我們的言行上，生活上，沒有方法實現出來，那就等於說白話了。所以我們在本章要繼續研究人生藝術的方法。我們既認孔子的一貫之道誠、中和、忠恕、爲人生藝術的原則，當然要研究孔子的一貫之道如何實現的具體方法。關於這個具體的方法論最精富而有系統的，莫過於大學上曾子所述的三綱領八條目；其說雖成於二千餘年前，以現代治學的眼光來衡量，還是很新穎，很合理，很正確的。這真是我民族的古聖先賢，遺留給我們的人生珍寶；我們不但要子子孫孫永寶用，還要負推陳出新，發揚光大以貢獻於全人類的責任。因取大學上三綱領「大學之道，在明明德，在新民，在止於至善，」和八條目「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」，作人生藝術的方法論。分爲兩篇論述：本篇專論三綱領，是爲人生藝術的方法總論；八條目讓之後篇，是爲人生藝術的方法各論。

前面曾經說過人生藝術的原則，就是成己成物之道；成己成物之道，即是中國倫理文化的精華，儒家先聖先賢相傳的教義，其中有一個根本的精神，就是合大德，王道，聖功，三者而一貫的意義。本篇論人生藝術的

方法，就是論實現成己成物之道的具體方法，當然也是合天德王道聖功而一貫。所以本篇分爲三章：第一章爲實現天德的總論，是爲發展天賦的圓滿光明，卽明明德。第二章爲實現王道的總論，是爲培養人羣的新生命，卽作新民。第三章爲實現聖功的總論，是爲練習成己成物的神手，卽止於至善。三章所論，雖各有主旨，其實又互爲一貫。

## 第一章 發展天賦的圓滿光明

發展天賦的圓滿光明，用現代學術上的通用語來說，是發展最高的理性，在中國最古的儒家教義中，叫做明明德。明德之名，始見於周易晉卦大象曰「明出地上，晉，君子以自昭明德」，就是說晉卦爲上離下坤，有日出地上之象，君子體天道之光明向前進步，自己發揚天賦之明德。商書太甲記伊尹作書曰「先王願是天之明命，以承上下神祇」，天之明命，也就是天賦之明德的意義。康誥曰「克明德」，堯典曰「克明峻德」，如此類之例，不遑枚舉，都是說明人性當中特別具有天賦的光明之德，若發展到最高的程度，可以普照宇宙世界。所以虞書堯典絺帝堯之德曰：「光被四表，格於上下」。

愚按明德的意義，在孔子的一貫之道的體系之下，是他的宇宙論惟一本體——誠——自然具有的光明性。所以中庸第二十一章曰：「自誠明」，人因爲體天道之誠而立人道之誠，於是誠字的根本涵義有知有仁有勇。知仁勇三者之調和統一而發生的力量，就成爲無思不服的神力。知仁勇三者調和統一而發生的智慧，就成爲無所不照的靈光。第二十四章「至誠之道，可以前知，國家將興，必有禎祥，國家將亡，必有妖孽，見乎蓍龜，動乎四體，禍福將至，善，必先知之，不善，必先知之，故至誠如神」，第二十九章「君子之道本諸身，微諸庶民，考諸三王而不悞，建諸天地而不悖，質諸鬼神而不疑，百世以俟聖人而不惑」，第三十三章引詩之言曰「予懷明德，不大聲與色，聲色之於以化民，末也，詩曰：德輶如毛，毛猶有倫，上天之載，無聲無臭」。

矣」，這些話，足爲明德是誠道本來具有的光明性之證。

我們就現代哲學的用語來解釋明德，可說與理性的意義頗爲相當。德之哲學家哈爾特曼（Hartmann）謂「人類的理性爲普遍而永久的宇宙性之光」；來布尼茲（Leibniz）謂「理性爲必然而永久的真理之認識」；康德（Kant）謂「理性爲宇宙原理的能力及思考之最高的統一」，這些對於理性的解釋，無異對於明德的解釋。可見古今中外的賢哲，對於宇宙人生根本意義的認識，用名雖殊，所見大都爲一致。故「明明德」這句話，我們若換用現代語來說：就是說發展理性。理性爲人之所以得天獨厚而爲萬物之靈的特性，所以說「人爲有理性的動物」。

理性之所由成，在康德所謂的純粹理性中，經過三階段的發展：一曰直覺，二曰悟性，三曰理性，即綜合感覺所得之材料，曰直觀；綜合直觀所作之經驗曰悟性；綜合經驗之判斷所作形上的認識曰理性。在康氏之意，理性就是人類最高的統一的認識，所以康氏又說：「凡吾人之認識，始於感覺，進於悟性，終於理性」，然則人們對於宇宙人生要獲得真理的認識，不可不努力發展自己的理性，這是當然的結論。明明德的根本意義，亦正如是。

我因爲使這明明德的意義明白淺顯，易知易行，而且使這句話的切實性和正確性，實現到人生藝術上來，做照康氏理性發展的階段，將論明德之所由成，和明德之所以愈明的道理，加以發揮，把人類的精神作用分爲四個等級：一、低級精神，二、普通精神，三、高級精神，四、圓滿精神。此四級的精神作用，向上升進則光明的程度愈增。向下降落，則光明的程度愈減。譬如寒暑表的升降，因氣候的變遷，可以由零度而升至沸度；亦可以由沸度而降至零度。明明德的功夫，即是使精神作用向上升進的方法。茲分別闡明於後：

### 第一節 低級精神

凡因感覺衝動本能而起的簡單意識，乃至無意識，或無思考無計劃的一切盲目的精神作用，都叫做低級精



神。譬如人們的眼耳鼻舌皮膚，受外界色聲香味觸的刺激，使神經興奮而起各種的感覺，這是最簡單的意識狀態；可以說是盲目的精神作用。我們食糖而感甜，食梅而感酸的感覺等，是其例。又如因感覺而發生出的不加思索，不計利害，不顧善惡的動作，這是最直接的衝動；也是盲目的精神作用，小孩食甜物而歡笑，食辣物而哭啼，是其例。再如人們因受一定的刺激，必然發生一種不學而能，不慮而知的反應的動作，這是很複雜的遺傳的本能，雖然這種動作，是很合目的的，但是因為原來未加思慮，未有計劃的必然動作，所以也是盲目的精神作用，人們之饑思食，渴思飲，及青春期的性慾發動等，是其例。凡以上所舉一類的盲目的精神作用，都叫做低級精神。

低級精神，一切動物皆具有，人類的地位雖高於一切動物，但是人類還是動物中之一類，所以也具有低級精神；而且低級精神的本身並不壞。不但不好，並且是天命之性，即是天德；是普通精神，高等精神，圓滿精神的基本。人們不應當鄙視他，禁絕他，遠越他；並且要率由他，依循他；即所謂率性之道。此道即是王道。可是低級精神，雖是天德所賦，王道所循，但他的作用為極簡單的意識，乃至於無意識，無思考無計劃的盲目動作；於最複雜的人生，僅執此盲目的低級精神來應用，這就等於盲人騎瞎馬！夜半臨深池！沒有不陷溺的。因為人生如黑海，要有如日月之光明的精神，才能安全的渡過。自然化化人生，賦與各種的性德當中，最珍貴的一個性德，可稱之曰貫通明了性。（其實通與明了兩種作用，簡稱之曰通明性）。中國儒家古來名之曰明德，西洋哲學家名之曰理性，心理學家總之曰心理，其名雖不同，其實都是指着一個具有通明性的精神作用而言的。這個精神作用的通明性，他實際顯現出來的程度，不一定一樣；不過他有從最低到最高的可能性。譬如一個銅鏡，本來有光可以照物，假如未將光面磨出，那就好像無光，稍磨則微光，愈磨則愈光，以至於照物極明。所以低等精神，就等於光面尚未磨出之鏡；他不是無明，是有明而尚未發出。因此低級精神，雖是天命所賦之德，王道所循之道，還要加修道之教。此教即是聖功。聖聖功的淺深，低等精神可以向上升進，而為普通精神，高等精神，圓滿精神。

## 第二節 普通精神

凡在低級作用之上，因經驗因學習，或有思考有計劃，僅僅顧着切身利害（小我的利害）而起的精神作用，就叫做普通精神。因為古今天下人，最尋常最普通的精神作用，莫過於為自身的最近最小的利害打算，所以普通精神，最容易發展。一個嬰孩，最初生下來的幾個月間，他的動作完全基於感覺，衝動，本能，而起的低等精神作用，到一兩歲以後，隨着身體官能的發達，經驗的增加，小兒有意無意的模倣，及大人有意無意的暗示，低等精神作用，遂逐漸向着普通精神作用進步發展。譬如小孩初能伸手抓物，見着燈火便立刻伸手去抓，這是屬於低等精神的衝動作用，後來因為受了燒，傷了手的經驗，或是大人數度授以避開燒手的暗示，小孩此後見着燈火，雖然歡笑喜躍，却不敢伸手去嘗試，若大人故意使其以手近火，小孩亦將恐懼而避開，這就是由低等精神作用進到普通精神作用的例證。由此我們可以看出普通精神的明了性，比較低等精神的程度增高了。

低級精神在上項已經說過，為天德所賦，為王道所循，然則努力發展低級精神進到普通精神，當為修道之教的初步功夫；即聖功入門之初步。可是最複雜的人生，僅靠此打算自身利害的普通精神來應用，固然比較盲人瞎馬夜半臨深池勝一籌；却又等於一盞孤燈，黑夜旅行，跋高涉深，不能照遠，途中危險，鮮能驅避。所以人們上了人生的長途，要想達到美滿的人生，非發展天賦的透明性的精神，達到與日月合其明的程度，是不夠的。所以普通精神還得要努力向上發展，進步到高等精神。因為普通精神的透明性，只能照見切近自身的小利害，距離自身較遠較大的利害是照不見的。所以從普通精神發展到超自身小利害以上的高級精神，這是修德之教的第二步功夫；即聖功入門之第二步。

## 第三節 高級精神

凡在普通精神作用以上，超越小我的利害，爲大我的目的，有精確的思考，有細密的計劃，且伴着價值觀念（卽人生正覺性真善美的觀念）而起的精神作用，叫做高級精神。高級精神，包括高級知覺、高級感情、高級意志說的。高級知覺，如我們觀事物，不僅因外物的刺激爲受動的感知，或傳說的承知罷了，要在集中注意，應用理智，仔細觀察，得到正確統一的認識，才是高級知覺。高級感情，是離開人我的差別，超越利害的關係，因事物自身的價值而起的感情，如審美的情操，道德的情操，真理的情操，宗教的情操等，皆屬於高級感情。高級意志，是伴着高級知覺，高級感情，而決定的意志，如我們對於某事立定何種目的，採擇何種手段，其目的和手段的選擇，或是本着真理的標準，或是本着道德的信念，或是本着宗教的信仰去決定，這就是高級意志。凡爲高級的知覺感情意志的作用，所表現的精神，都是高級精神。

高級精神和普通精神比較，不但高級精神的明了性進步發展，其實通性尤爲顯著的發達。因爲普通精神作用，雖然有經驗，有思考，有計劃，比較低級精神無經驗，無思考，無計劃的明了性，算是已經顯露出來了；可是又因爲有一個小我的限界隔離着，所以明了性的光，不能透過小我以照見其他的事物，因之貫通性發展不出來。其經驗是簡單狹小的經驗；其思考是鄙陋偏私的思考；其計劃是相淺平庸的計劃。高級精神作用，超越小我，或透過小我的掙隔阻礙，爲着大我的目的而表現他的通明性，自然較普通精神作用時要特別發展。所以說修道之教的第二步功夫，卽聖功入門的第二步，就在發展普通精神進步到高級精神。人們的精神作用，要進到高級精神的階級精神的階段時，才發生智、仁、勇。因爲高級精神之興起，必伴着人生真實性卽真、善、美的價值觀念之顯現，所以要到這一階段的階級精神作用，才有智、仁、勇、實現。智、仁、勇、爲一切科學、藝術、法律、道德、宗教、種種文化的淵源。可以說一切文化的運動，就是智、仁、勇、的活躍。一切文化的產生，就是智、仁、勇、的實現。孔子的一貫之道，卽誠道的三個教義：1. 自強不息的恆勇性，2. 成己成物的真知仁，3. 過化存神的感應力，正實現現在這一階級的精神作用中。可以說中國儒家所講的明德，西洋哲人所講的理性，我所說的通明性，要進到這一階段，才能大放光明。講到此處，人生藝術的方法的三綱領之一明明德的意

義，可以知其大半了。

明德是天命之謂性的性，即是天賦人類的通明性的精神，明德上面的明字，是率性之謂道的道，和修道之謂教的教上的努力，可以說明明德這一個綱領，也就是通天德王道聖功而一貫的基本功夫，在人生藝術的方法上，是最關緊要的根本法，不可忽視的。雖然，明明德的意義，到此還有未盡。因為人類的精神作用，進到超越小我透過小我以照耀大我爲目的的高級精神時，雖能實現通明性，放出智、仁、勇、的光力來；可是宇宙人生的關係複雜，大我小我的境界恆無一定，從人們的軀體爲一個小我的起點，向大處看去以至無窮的大宇宙，中間不知包容若干層的大我。自大乎我者而觀之，我固小矣；自更大者而觀之，大乎我者又小矣，於是中間又不知包容若干層的小我。因之要超越小我，透過小我，有無窮盡的超越；無窮盡的透過。要照耀大我，有無窮盡的照耀。所以由普通精神進到高級精神，只是修道之教的第二步功夫，即只是聖功入門的第二步；還有第三步更重要的功夫，要發展到圓滿精神。

#### 第四節 圓滿精神

凡在高級精神以上，無小我不超越不透過，無大我不照耀，放之則彌六合，卷之則退藏於密的精神作用，叫做圓滿精神。人們的精神作用，進到圓滿精神的階段，就是人格發展到最高的階段。我們在第一篇第四章第二節論人類創化的未來中，所引詹姆斯之說：「最後的人才是圓滿周遍的神，神是人格最發達的東西」，和倭伊鐸氏之說：「人類的精神生活，努力進到宇宙的精神生活，便到了自由的絕頂」，都可引爲圓滿精神的註釋。佛教大乘派所講的圓覺，也是指精神的修證，達到極圓融的最高階段，與宇宙的真實體合一說的。雖說佛教所講的圓覺，因爲宗教教義的關係，帶有特殊的色彩；可是與儒家所講的明德，明到最高的階段時，我們名之曰圓滿精神，其所指的圓融光大，與宇宙合一的意義是一樣的。周易乾卦文言「夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶，先天而天弗違，後天而奉天時，天且弗違，而況於人乎，况



同時愛人之國，甚至愛己之國而滅之國，這種小仁勇偏而不全，私而不公。這是大盜的知仁勇，梟雄的知仁勇；不是聖人的知仁勇。聖人的知仁勇全而不偏，公而不私。所以是睿智、是至仁、是神勇。這才是圓滿精神。這才是天德的圓滿實現。這才是成己的功夫的完成。修道之教的第三步功夫在此。即聖功最後的差異在此。

## 第二章 培養人民的新生命

我們在前面說過人生藝術的方法，就是實現成己成物之道的具體方法，即是合天德王道聖功而一貫的功夫。前章所述發展天賦的圓滿光明即明明德，是以實現天德為主，也就是以「成己」爲主的方法論。本章論述培養人民的新生命，是以實現王道即是以「成物」爲主的方法論。這一個方法，在大學上的第二個綱領叫做新民，與前章所論明明德相對照。這兩個方法，在立言時其主眼雖有分別，其根本精神仍爲一貫。即講天德時與王道一貫；講王道時與天德一貫。講成己時與成物一貫；講成物時與成己一貫。因爲兩者是一體的表裏內外，所謂是合內外之道，離開天德則王道無淵源。離開王道，則天德無信徵。離開成己，則成物無基礎。離開成物，則成己無證驗。由是可知明明德的主眼，雖在實現天德，在成己；其歸根正爲要實現王道，要成物。新民主眼雖在實現王道，在成物；其歸根又正爲要實現天德，要成己。所以明明德和新民，就是「成己仁也，成物知也，性之德也，合內外之道也」的具體方法。明乎此，然後可以論究新民的真意義。我們要論究新民的真義，第一當先辯正新民非親民，第二要闡明新字的根本義，第三要尋求新民的實在性。茲次第論述於後：

### 第一節 新民非親民的辯正

新民一名，在古本大學上原爲親民，經宋儒程子的考訂，認爲當是新民，本來這個考訂，是很正確的。可是到了明儒王陽明力辯其誤，仍主親民（見傳習錄一與徐白仁問答）。自是以後，親民新民，往往成爲學者間一字之爭。我認爲確乎當作新民。其論證有四：

第一、古訓上的論證 大學本書三綱領八條目之傳，皆是會子闡明孔子之意，爲門人所記之言，下面明明三引新民的古訓，即「湯之盤銘曰，苟日新，日日新，又日新，康誥曰，作新民，詩曰，周雖舊邦，其命惟新」

以說明新字的意義。王陽明謂下面治國平天下處，皆於新字無發明；不知治國平天下皆是新民之事，正是說明新民的具體方法。此應爲新民的論證一。

第二倫序上的論證 孔子之道，根本精神雖爲一貫，但其爲教最重親疏遠近的倫序，故其立說亦最重正名。這點要訣，在中庸第二十章「仁者，人也，親親爲大，義者，宜也，尊賢爲大，親親之殺，尊賢之等，禮所生也」，說得很明白。尤其在孟子盡心章有兩段話「君子之於物也，愛之而弗仁，於民也，仁之而弗親，親而仁民，仁民而愛物」，和「知者，無不知也，當務之爲急，仁者無不愛也，急親賢之爲務，堯舜之知，而不偏物，急先務也，堯舜之仁，不偏愛人，急親賢也」，正是闡明孔子所代表的儒家教義的倫序，對於物則言愛；對於親對於賢則言親；對於民則言仁。陽明引孟子「親親仁民」之言以爲當作親民，忽略了上文「於民也仁之而弗親」之句，這顯然有誤。此應爲新民的論證二。

第三淵源上的論證 孔子之道，祖述堯舜，虞書堯典稱堯之德，「以親九族，九族既睦，平章百姓，百姓昭明，協和萬邦，黎民於變時雍」，可爲大學之道在明明德在新民之淵源。堯之德對己曰明，對九族曰親，對百姓曰平章，對萬邦曰協和，都是順着親疏遠近的倫序，而用不同之名。所以孔子所代表的儒家之道，是推親主義，由身而家而國而天下，是有等級的，有倫序的；不會有囿而不分親疏遠近的親民的話。陽明引舜典「帝曰，契！百姓不親，五品不遜，汝作司徒，敬敷五教在寬」，以爲親民之證，其理由以爲親民兼教養意說新民便覺偏了：不知百姓不親，是指百姓相互間的關係不親睦，所以接着說五品不遜，即父子、君臣、夫婦、長幼、朋友、五者之名位等級不順，因之命契作司徒，敬敷五教，使百姓親睦，五品順遜，這正是新民最重要之事，無所謂偏。此應爲新民的論證三。

第四涵義上的論證 孔子教人明明德，其主旨在教人發展知仁勇，明之又明，發展到睿知、至仁、神勇，與天德合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶，成爲一個宇宙精神生活的人。在精神上當然與民胞物與，沒有人我之界，那裏還會有偏呢？而且孔子的教義重在實行，所以內部修養的歸着點在外部的實



語行爲。個人修養的歸着點，在社會的立德立功。換句話說：以言行的表現，證精神的價值。以社會的完成，證個人的造就。所以立了明明德的綱領，必繼之以新民的綱領。這新民的數字，涵義很多，親字的意義也包含在內，則以下各條目中都有親親之義，如云「君子賢其賢而親其親，上老老而民興孝，上長長而民興弟」之類，但只是新民主應有之一事，不能因此認爲當作親民，不應作新民主之證。如中庸第二十章說：「凡爲天下國家有九經，曰修身也，尊賢也，親親也，敬大臣也，體羣臣也，子庶民也，來百工也，柔遠人也，懷諸侯也」，都是新民主之事，當中已有親親一經，不必再言親民。這又是原爲新民的論證四。當作新民的論證說完了，現在我要闡明新字的根本義。

## 第二節 新字的根本義

新字的根本義，是蘊含在誠字當中的。誠字的三個涵義：1. 自強不息的恆勇性，2. 成己成物的真知仁，3. 過化存神的感應力，在前篇第一章中曾經說明過，新字的根本義，就是從誠字的三個涵義實現出來的。茲分別說明於後：

1. 新是生命活動力的活潑現象 凡一切生物的生活現象中，有植物性的現象，如營養、循環、呼吸、排泄等；有動物性的現象，如知覺、運動一類的的作用，都是生命活動力的表現。凡生物的生命活動力強的時候，其現象是蓬勃的，活潑的，有生氣的，新的；反之，生命活動力弱的時候，其現象是萎縮的，滯滯的，無生氣的，舊的。所以說新是生命活動力的活潑現象。這新字的第一個意義，恰是誠字的第一個涵義的實現。就是要自強不息的精神下，才能發生出生命活動力的活潑現象來。換過位說：要使生命活動力發生出活潑現象來，才能證實自強不息的精神存在。這是新的第一義。

2. 新是生命活動力的發展現象 凡一切生物的生命活動力，是連續不斷地衝動着的。現代哲學家柏格森氏 (Bergson) 稱爲生的衝動 (Flux Vital)，又稱爲生命的綿延 (Durée)，賦有張弛的兩種性質。張的時

候，就為精神；魂的時候，就為物質。精神愈漲就愈向前創化，向上發展，發出新的現象。精神愈弛，就愈滯在物質，囿於現實，停在舊的現象。所以說新是生命活動力的發展現象。這新字的第二個意義，恰是誠字的第二個涵義的實現。因為生的衝動之所以緊張，就因為生命自身向前發展，即是自己展開自己表現；而誠字的第二個涵義是自成，自成者非自成己而已也，所以成物也，成物就是小我的生命活動力，以大我的成就為目標，向上發展，向大發展，向遠發展之謂。向上發展，向大發展，向遠發展，自然不會停在舊的現象，而發生新的現象。這是新的第二義。

3. 新是生命活動力的感應現象 凡一切生物的生命活動力表現出來的時節，若果是活潑的現象，是發展的現象，一定使人驚嘆、欣賞、愛悅，心理上發生種種的感應。因為活潑是生命的自強。發展是生命的擴大。生命的自強與擴大，即所謂奮鬥精神，進取精神。這種精神，未有不使人與感的。所以新字的第三義，是在第一第二兩個意義之下，必然發生出來的。譬如人們見着花草欣欣向榮的氣象，心中頓起一種愛悅的心情，正因為此花草的生命活動力，顯出一種活潑而發展的現象來，人們感覺此花草有如人之奮鬥進取的精神，所以心理上發生了感應。每每稱道此花草很新鮮，而不知這時節的新，就是花草的生命活動力的活潑與發展，使人們心理上所起的感應。所以說新是生命活動力的感應現象。這新字的第三個意義，恰是誠字的第三涵義的實現。因為誠是過化存神的感應力，即孟子所說的「至誠而不動者，未之有也」，而新是生命活動力的活潑發展，使人們的心裏所起的感應現象，正是誠的感應性實現在人心裏的現象。這是新字的第三義。

以上所說新字的三個意義，是很正確的，從孔子的一貫之道誠字的涵義中，必然要引申出來的，所以曾子引新民的三個古訓，其一為「湯之盤銘曰苟日新日日新又日新」，這正是精神活潑自強不息的意義。其二為「康誥曰作新民」，這正是發展德業成已成物的意義。其三為「詩曰周雖舊邦其命惟新」，命是天命，天命之所歸，即人心之所響。易咸卦象曰「天地感而萬物化生，聖人感人心而天下和平」，這正是精誠感應，共赴天命的意義。新字的這三個意義，不但在中國古代儒家的教義中蘊藏着，在近代的美學上，因分析美的事物之性

質，對於新字的解釋，亦完全具足這三個意義。如近代英國實學家呂鐸氏（Thomas Reid 1710—96）在他所著的關於人類精神之力的論文（*Essays on the powers of the human mind*）中，闡明美的事物之性質有三：爲新、爲大、爲美。並且說：「新是精神力活動之活潑，大是精神力活動之圓滿，美是精神力活動誘起人心發生驚嘆快感等的性質，並且要預想在活潑與圓滿存存的條件下，才有美的存在」，我們就呂鐸氏所謂新、所謂大、所謂美、相關聯的意義看起來，上面所講新字的意義，所顯示的三個現象，曰活潑，曰發展，曰感應，可以說根本看法是一樣的。說明了新字的真義。由是可以論述新民的實在性了。

### 第三節 新民的實在性

新民是以實現王道爲主的方法論的綱領。從這個綱領，根據前節說明新字的三個根本義，可以尋出新民的三個實在性來：其一，要使人民精神活潑，朝氣蓬勃，以實現自強不息的恆勇性。其二，要使人民知識道德事業發展，以實現成已成物的真知仁。其三，要使人民道義交孚，上下相感，以實現過化存神的感應力。這三個實在性，除了下文所引「苟日新，日日新，又日新，作新民，周雖舊邦，其命惟新」，三個古訓，及八條目中「修身、齊家、治國、平天下」，各條所說的可作論證外，如孟子盡心章所謂「霸者之民，驩虞如也，王者之民，皞皞如也」，可作第一個實在性，即使人民精神活潑，朝氣蓬勃的氣象的說明。虞書大禹謨所述：「德惟善政，政在養民，水、火、金、木、土、穀、惟修，正德利用，厚生惟和，九功惟敘，九敘惟歌，戒之用休，董之用盛，勸之以九歌，俾勿壞」，可作新民的第二個實在性，即使人民知識、道德、事業、發達的事例的說明。周易泰卦象曰「天地交而萬物通，上下交而志同」，咸卦象曰「天地感而萬物化生，聖人感人心而天下和平」，睽卦九四象曰：「交孚，九咎，志行也」，可作新民的第三個實在性，即使人民道義交孚，上下相感，的風化的說明。新民的這三個實在性，是中國儒家所謂王道的真髓；即王政的要諦。我們從反面來看，假使一個國家，對於人民，不啓發自強的精神；不助長生活的事業；不鼓勵道義的風化。光用刑威主斂，聚斂方鵠，

愚 政策。造成奄奄無生氣的順民。離心離德，自救不暇。這樣的政治，固然不是王道。亦不是霸道。可以說是亡國之道。所以人生藝術的方法，要實現王道，要成物，要培養人民的新生命，不得不得了解新字的三個根本義，及新民的三個實在性。

### 第三章 鍊成已成物的神手

鍊成已成物的神手，是人生藝術上最高的方法。我們要確實得着這個方法，不能不研究大學上第三個綱領「止於至善」的功夫。這止至善的「綱領」，是明明德新民前兩綱領綜合的妙諦。即達到天人合一，己物一體，目的方法相互調和的最高境界而言。這是儒家教人養成心術及處世術的圓滿標準。可說儒教的奧義在此。最高方法亦在此。聖功亦在此。儒家所講的天德王道，必先預想有這一步聖功的存在，而後天德才能明，王道才能立。所以止至善是實現聖功的方法；同時即是實現天德王道的的方法。由是我們可以說止至善，是實現孔子一貫之道的最高的總訣。是人生藝術上最高的方法。所以我們要鍊成已成物的神手，不可不明瞭止至善的功夫。茲就至善的境界，和止字的妙用，分兩節論述於後。

#### 第一節 領悟至善的境界

至善一名，當作何解，這是一個最重要的問題。我們若是求得一個明白透澈的了解，確有把握的認識，和親切有味的領悟，便知如何可以達到神手了。大學註朱子說：「至善者，事理當然之極也，」這個解釋固然不錯，但只能教人在抽象的意義上作一個概括渾含的了解，不容易把握着其中的確實性。我們應當從實際的功夫上着眼，把儒家以至善為教人養成心術及處世術的圓滿標準的確實意義，明白揭示出來。我們細看傳之三章所引「詩云，瞻彼淇澳，綠竹猗猗，有斐君子，如切如磋，如琢如磨，瑟兮僴兮，赫兮喧兮，有斐君子，終不可諠兮，」以釋至善的一段話，就知道至善一名的確實義，是指聖功的涵養磨鍊，要達到最高的境界說的。也可說是指明明德和新民的方法的應用，所需要的圓滿標準說的。這個境界，這個標準，是動的，不是靜的。是靈活的，不是呆板的。是隨機應變的，不是刻板絕型的。是從聖功涵養磨鍊的心得中，即天德王道應用的經

驗中，領悟得的。可說是人生藝術的功夫，到了極純熟時，所得的體驗。應當從藝術的妙諦上去求領悟。不宜先作理學的道理來解釋。

何以說曾子引衛風淇澳之詩以釋至善，頗能得其妙義？因為這章詩，是衛人稱頌武公努力進修成已成物的美德，至老不倦的精神，國語載「武公年九十有五，猶箴儆於國人曰，自卿以下至於師長士，苟在朝者，無謂我老耄而舍我，必恪恭於朝，以交戒我」，所以衛人以綠竹的美盛比與武公的德行。所謂「瞻彼淇澳綠竹猗猗」，就是說瞻仰那淇水隈隅的綠竹，生長得十分地美盛。所謂「有斐君子如切如磋如琢如磨」，就是說武公是一個文采斐然的君子，對於自修的功夫，如像治骨角者，既切以刀斧，又磋以鏹錫。如像治玉石者，既琢以槌鑿，又磨以沙石，非做到盡善盡美不止。所謂「瑟兮僂兮赫兮喧兮」，就是說武公的人格品貌，莊重威嚴，偉大光明。所謂「終不可喧兮」，就是說人民永久不忘武公之德。我們從這章詩贊美武公年九十五而猶努力做聖功的精神，可見至善的精義，指的是人生藝術上的功夫，當無疑義。因此之故，我對於至善一名，認為當從藝術家在藝術的造就上功夫淺深的品評解釋，然後才能得其確解。凡藝術家的作品，達到得其形似而謹守規矩的時候，我們稱他的作品叫能品，稱他的功夫叫能手；若他的作品達到意趣超脫而巧合規矩的時候，我們稱他的作品叫妙品，稱他的功夫叫妙手；若他的作品達到氣運生動偶然天成而難以規矩窺其巧的時候，我們稱他的作品叫神品，稱他的功夫叫神手。普通對於人們對人處事的才幹，往往有稱某人為能手為妙手為神手的。就是把藝術的造就上功夫淺深的品評，運用到對人處世的功夫上來。同樣我們對於人生藝術的方法的造就上功夫的淺深，也可用能手妙手神手來作品評的標準。大學上的三綱領，明明德新民之下，接着提出止至善來，就是教人要達到明德、新民、即成已成物的神手。所以至善二字。是指實現聖功的最高境界，即是指明德新民的圓滿標準，人生藝術入到這個境界，達到這個標準，我們可以稱為神手了。中庸上所謂「惟天下至誠」，「惟天下至聖」，孟子上所謂「大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神」，都可說是人生藝術上的神手。這個神手的養成，全靠事上磨鍊。即靠從實際經驗上隨時隨地不斷的努力。凡對一人、對一物、處一事，都有不可隨便不電

放鬆的功夫。這個功夫，就是內之存養心術上的中。外之熟練處世術的和。真積力久存養出乃聖乃神的人格，熟練成時措之宜的本領，神手於是乎養成了。

## 第二節 確知止字的妙用

我們就上面說明了至善的確實義，就可以明白止至善的止字的妙用，並不是終止或停止之止。因為功夫是沒有終止的。不能停止的。永久是由近及遠，由卑至高，由小至大，由不圓滿至圓滿的。時時刻刻都是動着的。自強不息的。那裏有終止？那裏能停止？然則這裏所用的止字，究竟是甚麼意義呢？這個止是行止向着最高境界的動向。或舉止向着圓滿標準的指針。就是實現聖功的切磋琢磨，養成人生藝術的神手的鍛鍊。要知道這個動向，這個指針；這個切磋琢磨，這個鍛鍊。然後明明德和新民的意志才能堅定。情感才能寧靜。心理才能安泰。思慮才能精確，功夫才有所得。所以大學在止於至善之下，接着說「知止而后有定，定而后能靜，靜而后能安，安而后能慮，慮而后能得」，就是說明止是行為舉止在心上向着最高境界存養省察，及在事上向着圓滿標準切磋琢磨的聖賢功夫。知道這個功夫，才能做到定、靜、安、慮、得。即孟子所謂「富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈，」及「君子深造之以道，欲其自得之也，自得之，則賢之深，資之深，則取之左右逢其源，」的地步。這就是練習成己成物的神手的方法。

## 第四篇 人生藝術的方法各論

我們在第三篇人生藝術的方法總論當中，說明了人生藝術的方法，就是合天德、王道、聖功，而一貫的實現成己成物之道的具體方法，因為是從人生全體生活上作綜括的論述，本大學上的明明德新民止至善的三綱領來闡明，所以名為人生藝術的方法總論。本篇仍繼續前篇的主旨，論究合天德王道聖功一貫的實現成己成物之道的具體方法；但是注重在前篇綜括的綱領下，從人生各種實際生活上作分析的論述；就大學上格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下、的八條目來闡明，所以名為人生藝術的方法各論。本篇共分七章：第一章論獲得精確知識的方法，即格物致知。第二章立定剛大意志的方法，即誠意。第三章論涵養純正感情的方法，即正心。第四章論養成自身健全的方法，即修身。第五章論實現家庭康和樂的方法，即齊家。第六章論造成國家強盛的方法，即治國。第七章論達到世界和平的方法，即平天下。

### 第一章 獲得精確知識的方法

中國古來儒家的教義，對於人生如何獲得精確知識的方法，叫做格物致知。格物致知，是人生藝術的方法上開端最重要的工夫，即明明德的第一步必要工作。這一步工作忽視了，放鬆了，或是弄錯了，那麼將要給人生以很大的惡影響，製造出虛偽、醜惡、苦痛、悲慘、萬劫的人生。因為格物致知，對於宇宙人生，是獲得精確知識的方法。古代雅典的聖哲蘇格拉底，稱宇宙人生的精確知識，叫真知識，認為是人生普遍光明透亮的燈；以尋求真知識為青年的根本教義。孔子教人以格物致知為初學入德的第一門徑，其意義也就在此。儒家教人的根本精神，雖重行不重知，並非教人輕視知識，不過教人勿偏於空虛的理論，要歸宿到實際的行為罷了。



所以孔子一生爲學不厭，爲教不倦，並且說：「蓋有不知而作之者我無是也」（述而），又教子路說，「由，誨汝知之乎，知之爲知之，不知爲不知，是知也」（爲政），「由也，女聞六言六蔽矣乎？對曰，未也，居，吾語女，好仁不好學，其蔽也愚，好知不好學，其蔽也蕩，好信不好學，其蔽也賊，好直不好學，其蔽也絞，好勇不好學，其蔽也亂，好剛不好學，其蔽也狂（陽貨）」，又說：「學而不思則罔，思而不學則殆」（爲政），這一類的例，不勝枚舉，都是教人在篤行之前，要用博學、審問、慎思、明辨的功夫，對於事事物物得到了真知識以爲行的指路燈，才能減少迷誤。所以格物致知，是人生藝術下手的切實方法，人們要在人生藝術上有所成就，無論成爲能手，成爲妙手，成爲神手，都不可不從這一段功夫做起。

可是格物致知的功夫雖然重要，假使對於格物致知的正確意義，及精密方法，沒有得着，不但勞而無功，亦將陷於人生的迷途。所以本章專務闡明格物致知的正確意義及精密方法。分兩節闡述於次：

### 第一節 格物致知的正確意義

格物致知的意義，古來各家的解釋不一，而其要不出乎兩大派解釋的範圍：一爲程朱派，一爲陸王派。程朱派釋格爲窮究，釋物爲事物之理，釋致爲推極，釋知爲知識，意謂窮究事物之理，使其極處無不到，推吾人之知識，使其所知無不盡，朱子在大學傳之第五章曰：「閒嘗竊取程子之意以補之曰，所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮理也，蓋人心之靈，莫不有知，而天下之物，莫不有理，惟於理有未窮，故其知有不盡也。是以大學始教，必使教者即凡天下之物，莫不因其已知之理，而一窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用，無不明矣。此謂物格，此謂知之至也。」這是程朱派解釋格物致知的要旨。陸王派釋格爲正，釋物爲事物，又釋爲物欲，釋致爲至，釋知爲心之本然之善，即先天的良知，意謂人心對於事物之理，本有先天之良知，不待外求，只因有時爲物欲把良知蒙蔽了，人們但當掃除心上的物欲，至良知復明時，則衆理自明，就是物格知至了，陸象山說：「所謂窮理，所謂

窮物，皆不外開墾自己的田地，非我註六經，六經皆我註脚」，（全集三、二四、一）王陽明說：「物者事也，凡意之所發必有其事，意所在之事就謂之物。格者、正也，正其不正以歸於正之謂也。正其不正者，去惡之謂也」（大學問），又說：「致者，至也，如云喪致乎哀之至，易言知至至之，知至者知也，至知者致也，致知云者，非若後儒所謂充廣其知識之謂也，致吾心之良知焉耳」（大學問），這是陸王派解釋格物致知的旨要。按程朱派的解釋，爲歸納的主知說，重在客觀的事物上的研究；陸王派的解釋，爲演繹的主意說，重在主觀的心上的體認。故世有以中庸上「君子尊德性而道問學」一句話，分爲兩語以作兩派異點的代表者，謂程朱派以道問學爲主，陸王派以尊德性爲主。愚按兩派對於格物致知的解釋，與西洋哲學上關於認識論的兩派，即客觀認識論與主觀認識論的主張，頗相類似。客觀認識論者，謂凡屬事物無論是人們直接知見的，或間接想見的，都是離開人心而獨立外在的存在，所以人們要得到事物的真認識，不能不在客觀的事物上尋。主觀認識論者恰相反，謂凡屬事物，無論是人們直接知見的或間接想見的，都不能離開人心而有獨立外在的存在，所以人們要得到事務的真認識。只有在主觀的自我內尋。大致看來，在中國關於格物致知兩大派的解釋，和在西洋關於認識論兩大派的主張，頗相類似，但仔細研究起來，又各有各的異點，而且在同一派別之內，又各有若干論點的不同，而形成許多相異的派別，並有調和前派的論點，而形成若干不同的並行派，均非本項所能論列。本項論述的目的，在闡明格物致知的正確意義，所以一提中西兩大派的要略以相對照的緣故，蓋因在這兩端及其並行的看法，對於人們獲得事物的真知識，雖都有極大的貢獻，同時亦各有致人於錯誤的弱點，人們爲求得真知識，格物致知爲人生藝術的方法上開端最重要的功夫，最要在莫先存門戶之見，但知對於事物的真知識之獲得，有客觀的看法，有主觀的看法，有客觀主觀並行的看法（西洋哲學上名爲二元論的認識方法），這三種看法，都可以互相輔助共同證明知識的真偽；並且還有其他的方法。若偏執一法，最易致人們於錯誤的認識，其詳待以下論述。茲請於本節分爲兩項：先釋物與知的意義，次釋格與致的意義。

### 第一項 物與知的意義

物與知有二而一一而二的關係，所以須得並敘並論，才能把兩者的意義弄得明白。物字的涵義極廣泛複雜，我們須得用理亂解紛的方法，先將牠的頭緒卷舒出來，看得清清楚楚，然後才來說知。

先論物的意義 此處所講的物字，第一包含一切事一物而言，連一切人的心也在其內，並不是光指一件一件的器物說的。第二一切事物有牠的本體，有牠的現象，有牠的性質，有牠的理法，有牠的意義，有牠的關係等等，此處講的物字，並不是指一個圓圈的物而言；有時候指他的本體，或現象，或性質，或法則，或意義，或關係，或總括的說，都不是一定的。第三事物的存在，有的能為人們感官的對象，使人感覺牠，即由視聽味嗅觸等可以直接經驗到的；有的只能為人們思维的對象，引人思想牠，即僅由思考、想像、聯想、悟性等，可以體會到，由視、聽、味、嗅、觸等，都經驗不到的。能為感官對象的事物，叫做具體的事物，亦稱形下的事物，或稱可經驗的事物；只能作思维的對象的事物，叫做抽象的事物，亦稱形上的事物，或稱可理解的事物。就以上所述的三個意義看來，牠的涵義是何等的廣汎，何等的豐富與複雜，這不過是理出一個很粗大的頭緒來，以便論述罷了。我們把牠綜合起來對於格物致知的物字下一個定義：可以說，「這個物字，就是凡能為感官的對象或思维的對象的一切事物的本體、現象、性質、理法、意義、關係等的汎稱」。由此，我們可以知道這個物字，是宇宙哲學，人生哲學，自然科學，社會科學，一切學問上研究的對象，可以說對於宇宙人生，有形無形，或大或小，或顯或隱的道理，無所不包了。這樣廣汎的意義的物字，說明了一個大概，我們可以接着論究知字的意義。

次論知的意義 致知的知，淺而言之，就是普通所謂知識是也。但知識究竟是甚麼？這不是一句簡單的語，可以說得明白的。我們可以根據上面所講物字的意義來說，因為知識，就是人們對於事物的認識的簡稱，假使沒有事物的存在，便無所謂知識了。然則我們要解答知識是什麼的問題，不得不先把事物的存在問題弄清楚。因為我們在前面說過事物的存在，有的能為人們的感官的對象，有的只能為思维的對象，由此我們可以追問當人們的感官或思维尚未和事物相對的時候，即事物尚未作人們的感官或思维的對象的時候，那些事物存在

與不存在呢？如說不存在，人們的感官或思官，又怎能够和他相對呢？如說存在，存在那裏呢？這些問題，是哲學上關於認識論的中心問題，上面曾經提過有客觀論者的解答，有主觀論者的解答，有客觀主觀並行論者的解答（欲究其詳，有各派認識論可資研究），我們須得將事物存在的解答弄清楚，那知識是甚麼的問題，才能迎刃而解。

茲論物的存正。請先略述各派極端論的要點，然後說明我之見解。

客觀論者，謂能爲人們以官或思官的對象的一切事物，本來離開人們的感官或思官是獨立存在的。

主觀論者，謂凡爲人們感官或思官的對象的一切事物，若是離開人們的感官或思官，就不能獨立存在。（即凡屬事物的存在，無非心和心境）。

並行論者，謂事物的存在，有劃然的兩界；一爲外界獨立存在的事物，一爲感官或思官所知見的事物。兩者各存系統，均能獨立存在；而且各自變化。

以下述我之見解：

客觀論者，若是說能爲人們感官或思官的對象之事物，大半有獨立存在的可能性，這是真理；若謂一切事物皆然，那麼，夢幻中的怪異事物，不免要認爲是實在的；即認夢幻中怪異爲獨立存在。迷信者的見神見鬼，就是陷客觀的錯誤。

主觀論者，若是說凡爲人們感官或思官的對象的事物，均有待於人們的感官或思官，然後才能在人們的面前明現出牠的存在性來，這是真理；若謂一切事物離開感官思官就不能存在，就是說一切事物都由心造，都是由感官或思官所構成；那麼，持主觀論者的人，對於其他的人在未感未思時，可以否認其存在了。許多執主觀見解以應對事物，而抹煞一切的人，就是陷主觀論者的錯誤。

並行論者，若謂事物的存在，可以分明在兩個界中各存系統，一在人們的感官或思官的知見中，一在人們的感官或思官外的空時中，這兩界中的事物系統有時同一，有時不同一，即有時各自變化，這是真理；若謂事

物的存在，絕對劃為兩界獨立存在，各自變化而不同；那麼，兩界的事物，不是各不相關永久隔絕，便是互相衝突永無調和。有些無知識無遠見的人，應付事物，或時陷於主觀的錯誤，或時陷於客觀的錯誤，就是並行論的錯誤。

我們把上面對於事物存在問題三派的解答法檢討過，發見各有一面之真，亦各有一面之誤，由是我們可以避開三派之誤，綜合三派之真來求一個比較完全的解答法。我認爲事物的存在，有呈現於多方面的可能性：可呈現於人的感官，可呈現於人的思官，可呈現於人的感官或思官外的空時內。並且呈現於感官，感官之數有五，則有五種的呈現；呈現於思官，思官的作用有種種，則有種種的呈現；呈現於空時，空時的距離有無窮的變化，其呈現亦有無窮的變化。所以事物的存在，可以從多方面證明，方能認識事物存在的真。因爲事物自身的存在常起變化；其呈現的空時也常有變化；和人們的感官思官及其作用又常有變化。所以要確知事物的存在，非從多方面求證明不可。

最後論物的存在與知的關係 茲爲便於說明事物的存在與知識的關係起見，在前段所述事物的存在，有呈現於多方面的可能性的論據之下，先將事物存在的現象，類別爲次之兩大界：一爲空時界，一爲意識界。呈現於空時界者，稱爲空時界的事物；呈現於意識界者，稱爲意識界的事物。空時界的事物，爲意識界的事物之材料；所以空時界的事物刺激人們的感官或思官，呈現爲感覺或思想的對象，存留在人們的意識內，這就是意識界的事物。意識界的事物，簡而言之，就叫做知識；再簡而言之，就叫做知。我們在前面對於格物的物字，下了一個定義說：「物，就是感官或思官的對象的一切事物的本體、現象、性質、理法、意義、關係等的汎稱」。我們現在也可以對於致知的知字下一個定義說：「知，就是空時界的一切事物的本體、現象、性質、理法、意義、關係等，已經爲人們的感官或思官的對象，存留在人們的意識界的事物」。物與知的意義說明白了，可以進論格與知的意義。

### 第二項 格與知的意義

我們在前面曾經說過物與知有二而一而二的關係，格與致的關係，亦復如是，所以有時並爲一詞稱爲格致。茲先釋格的意義。格字涵義頗多：有扞格義，有廢格義，有感格義，有窮究義，有正其不正義等等，因其所用的地位不同，而意義之所指各殊。按格物之格，當兼含窮究與正其不正的兩義。這兩義又只是一義的兩面，或兩種說法，其意義始爲完全。程朱派與陸王派各偏重一義以相對立，可以說皆是而非；必合兩義來看，始能得到格字的正解。因爲格物的目的，在認識一切真事物，而一切事物的存在，有呈現於多方面的可能性，其呈現的方面不同；其所呈現的樣式不盡一樣，前面曾經說過。我們在進一層研究，不但所呈現的樣式不盡一樣，而且不盡是真的樣式。換句話說：多方呈現的式樣，都有正有變。

我們試就空時界的事物舉例來說，譬如太陽呈現在空中，地球上的人們看來和月亮差不多像玉盤一般大；可是經天文家最近的研究，太陽的直徑，有八六六四零零英里，月亮的直徑，有二一六三英里，可見太陽和月亮不是一般大，而且都不像玉盤那樣的小，這是因爲地球和日月在空間的距離不同的緣故。還有因時間上的關係，太陽體積之大不是永久不變的，據天文家的假定，太陽光熱的放射，與其體積小有關係，而太陽體每五十年可縮小一英里，可見現在的太陽，比五千年前的太陽小得多，這是因爲時間上變化的緣故。我們再就意識界的事物舉例來說，譬如地球，人們居住在上面，牠的存在很直接密近刺激人們的感官或思官，呈現爲感覺及思想的對象，停留在人們的意識內；可是在古人的意識內的地球，根本不能叫做球，只是一大塊方的；在今人的意識內的地球，才是圓的，才叫做球。就是生在現在的同一個人，他在未有新知識以前，他的意識內的地，還是方的；到了有新知識以後，他的意識內的地，才是圓的。可見事物的存在，呈現在人們意識內的式樣有多種。這因爲人們的感覺及思想，都有變化的原故。

因上面舉例說明的理由，我們可以把空時界的事物及意識界的事物，再各分爲兩類如左表：

### 空時界的事物

1. 本間相的事物
2. 異間相的事物

## 意識界的事物

## 1. 正常相的事物

## 2. 舛錯相的事物

所謂本間相的事物，即呈現於定時定空內的自體本然的事物；異間相的事物，即呈現於異時異空內的與本間相有差的事物。前者如呈現於天文學家所測算定時定空內的太陽；後者如呈現於普通人所見的與地球相距離開的太陽。所謂正常相的事物，即因感官或思官無障礙呈現正確的感覺及思想的對象而留存於意識中的事物；舛錯相的事物，即因感官與思官有障礙，或呈現為不正確的感覺及思想的對象，而留存於意識中的事物。前者如地球，在今人的意識內是圓形；後者如地球在古人的意識內是方形。我們就上面所列的表及所舉的例來看，可以證明事物多方呈現的樣式，有正有變。本間相和正常相謂之正相。異間相和舛錯相謂之變相。由是格物的格，當兼含窮究與正其不正兩義方為正解的理由，可以明白了。

何以故？因為格物的目的，在認識真事物。甚麼叫做真事物呢？我們可以說，凡正常相的事物，或由直接證明，或由間接推知與本間相的事物相同，皆謂之真事物。例如一個玉盤，直徑有七寸，擺在正常的人們的面前，大家都認為是七寸玉盤，這是直接證明的真事物；又如月亮直徑有二一六三英里，須經天文學家的測算才能知道，這是間接推知的真事物。至於舛錯相的事物；和正常相的事物而與本間相不同的（即將異間相的事物而巡認為本間相的）；皆謂之非真事物，亦叫做偽事物。例如一塊平地，在眼睛有病的人看來是凸的或是凹的，這是舛錯相的事物；又如古人無論是常人或學者，都認為地球是方的，這是正常相的事物與本間相的事物不同的；這兩種事物，都非真事物。所謂非真事物之呈現，不外起於異間相，或舛錯相。人們所以要格物的目的，在認識真事物，即在求正常相與本間相同一的事物；而謹防異間相與舛錯相的亂真。要謹防異間相的亂真，而認識本間相；非在客觀方面（空時界）用窮究的功夫不可。要謹防舛錯相的亂真，而認識正常相；非從主觀方面（意識界）用正其不正的功夫不可，偏執一方面或疏忽一方面，皆不能格得真事物。中庸第二十章所謂「博學之、審問之、慎思之、明辨之」，及二十二章「盡物之性」的盡字，都可作格字的註釋。因為博學審

間，所以防客觀方面異相的亂真。而慎思明辨，所以防主觀方面舛錯的亂真。必如是而後人們才可以把呈現於多方面事物的本體、現象、性質、理法、意義、關係等，窮盡到清清楚楚，明明白白。換句話說：要從多方面格，對於真事物才能達到澈底正確的認識。這就是格物之格的正解。格字的意義說明了，我們可以進論「致知」之「致」的意義。

次釋致的意義 前段曾經說過，物與知有一而二二而一的關係，格與致亦然。我們既經說明了物與知的意義，又說明了格字的意義，致字的意義，當然可以不煩言而解。因為只說物，不外呈現於空時界的事物的簡稱；只說知，不外是指呈現於意識界的事物的簡稱；而呈現於意識界的事物，又即是呈現空時界的事物的留影。換位來說：空時界的事物，是意識界事物的材料。可以說離開空時界的事物，則意識界的事物為幻影。簡單地說：離開物則知為虛無。由是可見致知必先要格物，格得一分物，就是致得一分知。格得一件真事物，就是致得一件真知識。所以格要從多方面格。致亦要從多方面致。格有窮究與正其不正義。致亦兼窮究與正其不正義。博學審問慎思明辨，可以作格字的註釋。亦可作致字的註釋。

照上面的話說來，格物致知簡直是一事，何以又要分爲兩事言呢？因為從物與知的關係上窮究兩者的同一性時，格物致知可說是一事。又從格與知的功夫上論究兩者的程序時，格物致知可分爲兩事。可以說格物是致知之始，致知是格物之成。我們一說格物的時候，無論是空時界的事物，或意識界的事物，都可以提供在我們面前作我們研究的對象。一說致知的時候，凡提供我們面前作我們研究的對象，經我們研究的成果，都可以留在我們的心中，作我們知識的內容。我們研究的成果愈多，則我們知識的內容愈富。格物致知的正確意義，大約如此。

## 第二節 格物致知的主要方法

格物致知，在人生藝術的方法上，爲開端最重要的功夫，我們在前節說明了他的正確意義，在本節要繼續



論究他的精密方法。可是格致致知這句話，用現代語譯出來，包含研究宇宙哲學，人生哲學，自然科學，社會科學，一切學問的事情，關於如何研究的方法，自然很複雜，因其所研究的對象不同，而所用的方法自不一樣。研究哲學，有哲學的研究法，科學有科學的研究法，生物學有生物學的研究法，社會學有社會學的研究法，物理化學有物理化學的研究法，欲一言之，非本書所能暇及。本節所論究的，屬於一般的方法，不問研究的對象如何，都少不了要用的。茲分爲三項論述於次：1. 求真知的五法 2. 五法的特殊功能，3. 五法的聯合效用。

### 第一項 求真知的五法

在認識論上論述求真知識的方法，其主要者有五：1. 言證法，2. 直覺法，3. 經驗法，4. 推理法，5. 實用法。茲述其要義如次：

1. 言證法 凡探求事物的真知識，其所用的方法，純以他人的言論爲根據的，這叫做言證法。言證法所以成爲一般探求真知識的一種方法的原因有二：一、個人的精力有限，不能不藉助於他人的言證。二、受他人暗示的影響及對權威者的信賴心，爲人類的普遍性。因這兩種原因，凡在學術上或事業上及其他關係上有權威者的言論，都大有影響於人們的知識。

2. 直覺法 凡對於事物的真知識，其探求的方法，純由於個人以超理性超感官的直覺判斷爲根據的，這叫做直覺法。直覺法所以成爲探求真知識的一種方法的原因有二：一、由於遺傳的本能，人類的神經系與思考力，爲長期進化之結果，故人類對於事物之認識，無形中潛有一部份的種族記憶，這就是所謂本能，即所謂生而知之的部份。二、由於記憶聯成的靈機，人類心理上的過去種種記憶，積久可以聯成一系統，而爲人們的潛意識，在意識之中，雖無此系統明白存在，但是意識的活動，往往受其影響，而發生創見，這就是所謂靈機，即所謂靈妙的機智是也。因這兩種原因，凡富於哲學氣質與藝術興趣，所謂有天才的人們，對於宇宙人生觀察上，往往有極有價值的創見。

3. 經驗法 凡對於事物的真知識，其探求的方法，專一信賴感官經驗爲根據的，這叫做經驗法。經驗法

所以成爲探求真知識的一種有力的方法的原因有二：一、一切事物具體的個體之存在，呈現在人們的感官經驗上，人們最感覺得明白確實。二、一切事物個體的殊相，呈現在人們的感官經驗上，使人感覺宇宙爲若干事物的集合體。因這兩種原因，一般人常以耳聞目視，感官經驗所及各個確實的現象來論斷事物。科學家極注重感官經驗來窮究事物的個體的特殊性，對於宇宙人生的認識頗多切實精確的貢獻。

4. 推理法 凡對於事物的真知識，其探求的方法，專一信賴思官推理爲根據的，這叫做推理法。推理法亦爲探求真知識的有力方法之一種。其原因有二：一、一切事物均有普通抽象的共相存在，不與感官經驗實際個別的殊相同變動。二、共相自身雖不能脫離殊相有如殊相的存在，但共相有獨立客觀的潛存。因這兩種原因，人們得超越感官經驗，信賴思官推理作用來論斷事物。哲學家賴此以論究宇宙人生的奧義，科學家亦賴此以發見宇宙人生的秘密。

5. 實用法 凡對事物的真知識其探求之方法，專一信賴滿足心理的仰望，及適應環境的效果爲標準的，這叫做實用法。（亦稱實驗法）。實用法爲現代世界人士認爲探求真知識的最有力的方法。其原因有三：一、人們探求真知識的目的，不僅在真知識的本身，而要在真知識的效用。二、真知識的效用，在滿足人性的仰望。三、滿足人性的仰望，在適應環境的成功。因這三種原因，認識論上的實用主義者，應用倫理學上功利主義者對於善之概念的解釋，以解釋真之概念。可以說實用法的目的，不重在求知識之真，而重在求知識之用。即是把知識視爲實際駕馭物質環境的工具；其影響於社會運動的力量頗大。

以上所述五法，在求真知識的關係上，如畫譜之有八法，畫譜之有六法，善畫者與善畫者，能辨別各法的特殊功用，復能融會各法的聯合妙用來創作書畫的作品，才算妙手。人們對於事物，要想獲得真知識，同樣須知五法的特殊功能，不宜誤認某法可以獨佔求真的方法的全部。尤須知五法的聯合效用，使其相因相成，成爲若干套數，相互裁補，不可或缺的完整方法。而且遇事，因物，因時，因地，善於運用，方有得到真知識之可能。茲進論五法的特殊功能。

## 第二項 五法的特殊功能

1. 言證法，在人們不得親自觀察的事物，不得不信賴他人的言證，尤其關於歷史上的事物，顯然有特殊的功能。歷史家雖然也用推理法，或經驗法，或科學的考古法來探求，但最先的前提，不能不賴他人的言證為證據。2. 直覺法，特別對於宗教的敬虔，人格的景仰，藝術的欣賞，及其他一切高尚興趣的對象的知識，彰顯特殊的功能；不能依賴他人的言證，及論理的推理，或經驗的分析，或實際的計算來論斷。3. 經驗法，凡關於具體的個別的事物的專門知識的探求，以經驗法最為適當。其應用最廣，可靠性亦大。4. 推理法，凡關於抽象的普遍的概念事物，或具體的個別的事物相互間的聯鎖關係為對象的知識，皆以推理法特顯其功能。5. 實用法，凡關於人類個人的行為，社會上的風俗習慣，政治上的法律制度，及一切應以功利（最大多數的最大幸福）為對象的知識，皆以實用法為最顯特殊的功能，其效最可靠，亦極可貴。五法的特殊功能，大略如此。

## 第三項 五法的聯合效用

據前項所述五法的特殊功能，可知其各有其範圍與限制，若超越範圍而無限制的濫用，各法不但皆可阻礙真理的探求，而且將貽人生以極大的禍害。如盡信言證法，將陷書本人言外無事物；如盡信直覺法，將陷主觀與趣外無事物；如盡信經驗法，將陷感官現象外無事物；如盡信推理法，將陷思官推想外無事物；如盡信實用法，將陷功利主義外無事物。有一於此，都足以使天地窄而狹。知識寡而陋。錯誤的人生，即由是構成了。故人們對於真知識的獲得，一面當知五法各自之特殊功能，一面又當知五法相互的聯合效用。因事物的存在，是呈現於多方面的，故每一法皆可與其他各法聯合，從多方面探求其真相。如言證法之與直覺法聯合，可由自家體可以證人言之誤。如直覺法之與經驗法聯合，可由感官經驗以明幻想之非。如經驗法之與推理法聯合，可由理論規則發見感覺之錯誤。如推理法之與實用法聯合，有時可由實際功用，發見理論之空。又實用法之與其各法聯合，亦可由各方面證明尚功利之謬。故五法各有其特殊功能同時復有互補裁補的妙用。

據前面所述格物致知的正確意義及精密方法，可見格物致知的功夫，在人生藝術上，其關係何等的重深和

繁雜。孔子教人以此爲初學入德的第一門徑，闡明了這段功夫的重要性，同時也見到這段功夫的繁雜性。所以論語上記有孔子所說「民可使由之不可使知之」的話。孫中山先生提示「知難行易」的學說，也就爲此。孔子對於格物致知的重要性和繁雜性，雖然明白地揭了出來；可是對於精細而複雜的方法，不曾立了具體的學案，這正要待之後學者繼續不斷的努力，可惜自孔子而後二千餘年來，所有後儒對於格物致知，可說對於孔子全部教義的解釋，總不外文字意義的反復詰訓，多添了一些原則上的話頭，未嘗推陳出新，由抽象的原則而追求而發明具體的方法，可說這是中國的文化整個停滯在古典裏的原因。故我們生在二十世紀今日的世界，對於先聖的遺言，格物致知這句話，要得到切實的用處，不僅在研究程朱陸王及其他學者文字反覆的註解，亦不必再向這條路上冤枉做功夫，徑可直接體驗孔子的話，根據西洋的哲學科學及其方法來切磋琢磨，從新估價。這其間必有互相裁補的地方，或者可以收推陳出新的效果。

## 第二章 長養剛大意志的方法

長養剛大意志，在人生藝術上，是與培養精確知識緊接着的重要功夫，這步功夫，儒家的教義叫做誠意；即是發展天賦的圓滿光明，所謂明明德的第二步必要工作。這第二步工作要是忽視了，放鬆了，那第一步工作也就落空了。因為剛大意志，是人生實現美行爲，即創造歷史文化的原動力；聖賢豪傑修養的緊要功夫在此。這步功夫若是不講求，那第一步功夫所得的真知識不是無用，便會誤用，所以本章特別論述如何長養剛大意志。我們要研究意志的長養法，須得先把意志的意義，作用，性質，弄清楚，然後才能講到怎樣地長養；然後才能體驗到儒家教義中所謂誠意的真實功夫。所以本章分爲三節論述：1, 意志的意義及作用，2, 意志的性質，3, 意志的長養。

### 第一節 意志的意義及作用

意志有廣狹二義：廣義的意志，指意識的一切活動而言；如本能衝動等都包含在內。狹義的意志，指意識活動之中特別具有目的觀念與選擇作用的有意運動而言；無目的觀念，和選擇作用的活動，自然不在其內。此處所講的意志，即指後者。意志的作用，與知識和情感的作用，各有不同，知識的作用，在對於事物的認識；情感的作用，在對於事物的愛憎；而意志的作用，則在對於事物的處理與創興。這三者在人們的全部心理作用的關係上，譬如主帥參謀士兵，在整個軍隊作用的關係上一樣。意志猶主帥、知識猶參謀、情感猶士兵。這個譬喻，在孟子公孫丑章已有相似的說法，「夫志，氣之帥也，氣，體之充也，夫志至焉，氣次焉，故曰持其志，勿暴其氣」，在孟子本章所說之志，即意志；所說之氣，即情感。我把意志的作用譬作主帥的作用，這不但顯示了知識供意志的採用，和情感受意志的指揮關係，同時也暗示了意志的特殊性質。茲明白揭示於次：

## 第二節 意志的性質

意志的性質有四。分述於左：

第一 創新的自動性 意志是具有目的觀念的意識活動。其活動是永無止境的，其目的是不斷自新的。要是活動有止境，目的有停斷，一到止境或停斷時，便失掉了意志的本性，不能叫做意志了。人類意志的來源，當溯源於自然創化的動力和自然創化的目的。在第一篇第三章，曾經說明了，宇宙萬物創化的動力是永不停息，其目的任自己展開。自然創化，進到了人類這一階段時，明顯地現出了心理上所謂意志的一種活動來，這明明是證實了自然創化爲自己展開永不停息的活動力的存在。法國哲學家柏格森氏（Bergson）在所著創化論（英譯 Creative Evolution）中曾說：「人們若自己追溯意志發動的本源，必然知道自己是不斷的生長，和無窮的創化，因爲意志就是不可思議的生力，也就是創新不斷的本體，事業中所以有創造，機體中所以有活動，行爲中所以有自由，都有賴於意志」，所以我們要認識意志有創新的自動性。

第二 選擇的自由性 意志是有選擇作用的有意運動，與反射運動和衝動運動都不同。因爲反射運動，是不經意識的媒介，對着一定的刺激就發動；衝動運動，是不經考慮和選擇，伴着一種的感覺就發生，所以反射運動和衝動運動，都是被動，沒有選擇的自由。意識則不然，因爲本來具有創新的自動性，所以對於一定的刺激，或一種感覺發生的時候，不立刻發生動作，要經過一番的考慮，種種發動方式的選擇，然後才有自主的決定，所以說意志自由。柏格森的創化論上謂「意志是蘊而待發的動作，與立刻即發的動作有差」義即指此。孟子告子章「孟子曰，魚，我所欲也，熊掌，亦我所欲也，二者不可得兼，舍魚而取熊掌也，生，亦我所欲也，義，亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取義者也，生亦我所欲，所欲有甚於生者，故不爲苟得也，死亦我所惡，所惡有甚於死者，故患有所不辟也」，這段話，最足以闡發意志有選擇的自由性。

第三 堅強的自立性 根據前面所說意志有自動性和自由性，我們可以說意志最初沒有固定性，也就是沒

有必然性，可是意志一旦自由決定，自動地立定了，比任何固定性的事物還固定，比任何必然性的法則還必然，所以說意志又有堅強的自立性。論語子罕「子曰，三軍可奪帥也，匹夫不可奪志也」，衛靈公「子曰，志士仁人，無求生以害人，有殺身以成仁」，孟子滕文公章「居天下之廣居，立天下之正位，行天下之大道，得志與民由之，不得志獨行其道，富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈，此之謂大丈夫」，皆是說明意志有堅強的自立性。柏格森氏創化論上亦說：「意志乃不可思慮的力量，勿論遇何種障礙，甚至於死，都有力量，把他衝破而越過。」

第四 反省的自制性 我們在前面曾經說過，意志的作用，在對於事物的處理，又說明了意志有創新的自動性，選擇的自由性，和堅強的自立性。根據這幾種說明，我們容易想到意志有排山倒海，不顧一切，所向無前，敢作敢為的傾向，固然是難免的；可是因為意志是有目的觀念的，有選擇作用的活動，不是盲目橫衝直闖的動作，所以意志又有反省的自制性，所謂意志作用，在對於事物的處理，同時即能對於自己的處理。假使自己都不能處理，何能處理自己以外的事物？那就根本喪失了意志的本性。我們可以說反省的自制性，是意志的性質當中最重要的一個。要是意志沒有反省的自制性，所謂創新的自動，會變成毀滅的自動；所謂選擇的自由，會變成野蠻的自由；所謂堅強的自立，會變成冥頑的自立。尼采氏所主張酒神的意志，就是把反省的自制性遺漏了的意志，結果不成其為意志，或者只可以說是瘋人的意志。柏格森氏的創化論上說：「意志專注在外物，故能遠出自身以外適應環境，不受阻格，新闢天地，自由發展，達於無限，若是一旦易其方向，把對物的專注，轉而為對己的內省，使能喚起直覺中潛存的能力，由睡眠而至清醒，」又說：「禽獸的行動，不過由腦的機括造成的習慣而直接發表，此外則無所為，人的動作則不然，常有抑止習慣發動的能力，不許其亂動，」這都是說明意志有反省的自制性。中庸第十四章「子曰，射有似乎君子，失諸正鵠，反求諸其身，」論語顏淵篇「顏淵問仁？子曰，克己復禮為仁，一日克己復禮，天下歸仁焉，」孟子離婁章「孟子曰，愛人不親，反其仁，治人不治反其智，禮人不達反其敬，行有不得者，皆反求諸己，」這一類的話，提醒意志的反省自制

性，尤其是中國儒家教義中最注重的。

以上所述四種性質，是意志的主要特殊性。我們認識清楚了，可以進論意志的長養法。

### 第三節 意志的長養

我們根據前兩節所述關於意志的意義、作用、和性質，可以知道意志於人生的關係是何等重要！我們會說意志在人們的全部心理作用上，猶如軍隊中的主帥。全軍的安危，主帥的關係為主，人生的成敗，意志的關係為主。人人常說：「有志者事竟成，」我們可以換句話說：「沒有志不成事；」也可以說：「沒有大志不成大事。」本節所欲論述的着眼點，在如何養成大志，所以叫做意志的長養。長養一詞，由漢書「以生育養長爲事」之句而來，有生之、育之、養之，使其由小漸漸長大的意義。易升卦「象曰：地中生木，升、君子以順德積小以高大」，也就是長養的意義。人們對於知識嘗曰培養；培養的意義，除栽培長養的意義外，又兼有繁殖的意義。因爲知識要求豐富，恐其寡陋，所以說培養。意志則要求發強，慮其銷沈，所以說長養。至於感情，則要求純正，恐其粗放，須得涵蓄存養，所以當曰涵養。合知識的培養，意志的長養，與感情的涵養，這是人生藝術上全部修養的功夫。本節專講意志的長養。關於意志的長養法，就是一個誠字。這是儒家立身處世最重要的實踐功夫。

這步功夫萬分要緊，絲毫不可輕忽。假如把這步功夫輕忽了，可以說由孔子集大成通天德王道聖功而一貫之道，演繹出來的一切倫理道德上的美名，一切由身而家，由家而國，由國而天下、推行的美行，都要完全失掉了價值意義。因爲這個誠字的真義，我們在第二篇第一章人生藝術的第一原則下曾經講得很清楚，儒家認誠爲宇宙惟一的本體，在中庸上所以說「不誠無物」，又在大學的八條目當中，特別把誠字加在意字上提出誠意的條目來，這明明是看重誠意的長養，爲人生一切創造的本源；和柏格森氏的創化論的主眼，認宇宙本體爲不絕自新的流轉，認意志爲生物進化全程中的動力一樣。所以我們如其認意志與人生關係的重要，對於意志的長



養法，即誠意的切實功夫，不可不身體力行。茲分爲直接的與間接的兩法，論述於次：

第一項 直接的誠意法——慎獨

誠字的根本意義，是孔子教義中天道的本體，人道的本原，今把誠字用在意字上而說誠意，是指示體天之道，立人之道，長養剛大意志的切實功夫。這步功夫有直接間接兩法：直接法叫做慎獨，間接法叫做致知。本項專論直接法。慎獨有兩義：一是審幾微，一是勿自欺。

先論審幾微 尙書舜命禹之言曰：「人心惟危，道心惟危，惟精惟一，允執厥中，」這是說明人們心理上的動念，有善有惡。人心是指惡念，道心是指善念。善念之萌，其幾很微，惡念之萌，其勢很危。誠意的方法，就要在一念之動時，用審察存養的功夫，把惡念掃除廓清，一毫不存。把善念由微而著，由小而大，長養起來，成爲精誠純一的意志。這一個誠意法，就是慎獨的第一義。中庸上說「戒慎乎其所不覩，恐懼乎其所不聞，莫見乎隱，莫顯乎微，是以君子慎其獨也，」這就是審幾微的意義。

次論勿自欺 大學傳謂「誠其意者，毋自欺也，如惡惡臭，如好好色，此之謂自謙，故君子必慎其獨也，小人閒居爲不善，無所不至，見君子而後厭然，揜其不善而著其善，人之視己，如見其肺肝然，則何益矣，此謂誠於中形於外，故君子必慎其獨也，」這是以勿自欺爲直接的誠意法即慎獨的又一義。因爲意志的性質，第一是自動，自動者，也可以自己不動。第二是自由，自由者，也可以放棄自由。第三是自立，自立者，也可以不自立。第四是自制，自制者，也可以不自制。所謂自動性，自由性，自立性，自制性，是說本來具有自動自由自立自制的可能性而已，非謂其必定如此生存不變也。由此，可知動不動在自己：由不在自己，立不立，制不制，都在自己。凡操縱在自己的，可以自進亦可以自退；可以自成亦可以自毀；可以自生亦可以自殺。孟子離婁章「自暴者，不可與有言也，自棄者，不可與有爲也，言非禮義，謂之自暴也，吾身不能磨仁由義，謂之自棄也。」這一段話，就足以證明意志的逆轉性，即反面性。柏格森氏創化論上也說：「宇宙本體是創新不絕的生力，人們自省內心，當意志自由的時候，即自信有此創新的力量，假若一旦中輟，那就是弛散，發生逆

轉，沉滯在固定的狀態上，不能脫習慣的羈絆，」這段話，更足以闡明意志的逆轉性。

由是可知人們的意志，有相反的兩種趨向：一為順其本然的趨向，不斷的伸張發展自動、自由、自立、自制的力量，有昂頭宇宙間自居為主人翁的氣概。一為逆其本然的趨向，一朝怠墮弛，便自暴自棄，不思振作，純然自甘為習慣與感性的奴隸。因為意志有兩種相反的趨向，所以容易發生自欺使意志的本然性，不能長養起來。何以故？因為人們的心理作用，不僅是意志為孤立的主帥，尚有知識為參謀，感情為士兵，參謀知是非，士兵有羞惡，孟子告子章「羞惡之心，人皆有之，是非之心，人皆有之」，這是人類的天性，人人自省，都可以直接證明的。於是意志處在知識與感情之間，不能不受是非之心和羞惡之心的影響。當意志順其本性奮發伸張的時候，得知識和感情的擁護。可以說有理直氣壯，至誠動天地感鬼神的自覺。若意志一旦逆乎本性怠墮弛的時候，受知識和感情的怨訴。這必是人情所難安。於是不得不出於自欺欺人之舉；以揜蓋是非羞惡之心。自欺成了習慣，意志的趨向完全逆轉墮落。欺人雖掩飾一時，終容易被人看破。所以孔子教人以「誠意」曾子解釋為「勿自欺」，並且說：「小人閒居為不善，無所不至，見君子而後厭然，揜其不善而著其善，人之視己，如見其肺肝然，則何益矣」，這真是罵盡天下作偽的小人！照透天下小人的肺肝！所以人們莫長養自己的意志，最要在不自欺。合審幾微及勿自欺，才能直接完成誠意。

### 第二項 間接的誠意法——致知

意志的誠與不誠，和知識的真與不真，有很大的關係。因為意志的作用，在對於事物的處理；知識的作用，在對於事物的認識。假使人們對於事物尚認識不清，又焉能善於處理？世間上多少人的意志薄弱，大半由於知識缺乏；意志虛偽，多半由於知識錯誤。所以大學的第一章說：「欲誠其意者，先致其知，知致而後意誠」，王陽明先生創知行合一說，謂知行不能分開。即是謂知意不能分開。因為意志是蘊涵於內決而待發的行為；行為是證實於外決而已發的意志。陽明先生認意志的本體便是知識，所以創知行合一說，即是知意合一說。在傳習錄卷上，徐曰仁所說先生之言曰：「知是行的主意，行是知的功夫，知是行之始，行是知之成」，又曰：「身

之主宰便是心，心之所發便是意，意之本體便是知，意之所在便是物，又同書卷中南元善所錄之言曰：「知之真切篤實處即是行，行之明覺精察處即是知」，陽明先生知行合一說的宗旨，在教人行時要求知，知了要力行，所以同書卷上又有言曰：「古人既說一個知，又說一個行者，只爲世間有一種人任意去做，所以說一個知，方才行得是；又有一種人懸空去思想，所以必說一個行，方才知得真，今人却分作兩件去做，遂終身不行，亦遂終身不知，此不是小病，某今說知行合一，正是對病發藥，今若知得宗旨，即說兩個亦無妨，亦只是一個，若不會得宗旨，便說一個亦濟得甚事，只是說閒話」，我們據以上所引的話來看，可見陽明對於知識和意志的關係，看得很真切，說得很透闢，至於知識和意志，畢竟各有各的性質，各有各的作用，在現代心理學的分類上，各從其類，在陽明的學說裏，亦未曾固執一個之見，所以我們在知行合一的學說中，可以深切了解知識與意志的密切關係，因而了解知致而後意誠的精義。一言以蔽之曰：「在知之真實確切處，才有誠意之可言」。

可是陽明把致知解爲致良知，這裏却藏有很大的問題，即是與孔門教義中致知的原義是否一致？這點與中國民族文化的原始精神與孔子集大成的儒家道統的本來意義，大有逕庭。此不可以不明辨。所謂孔子集大成者，就是集自堯舜以來，經過禹湯文武聖聖相傳遺教的大成，中庸第三十章「仲尼祖述堯舜，憲章文武，上律天時，下襲水土」，據虞書堯典於「克明俊德」之訓後，即繼以「歷象日月星辰，敬授人時」之命，舜典「命禹平水土，棄播百穀，契敷五教，皋陶明五刑，垂治工，益掌虞，伯夷典禮，夔典樂，龍作納言」，可見在堯舜時代的文化，已不僅僅專重在倫禮，關於天文、水利、農業、工業、等等，利用自然以厚民生的知識，都已經很發達。又大禹謨記禹陳于舜帝又言曰：「德惟善政，政在養民，水、火、金、木、土、穀、惟修、正德、利用、厚生、惟和」，這更足以證明大禹把倫理、政治、民生、看成一貫的關係，將三者打成一片，未嘗空講倫理。到了周朝文物大備，正是中國古代文化發展到光明燦爛的時候，關於倫理、政治、民生、一貫的道理，越發要煥發出來。我們就周書洪範所記的九疇，可以看得明白。所謂洪範九疇，就是治天下的大法有九種：一是五行，關於水火金木土的事。二是五事，關於貌言思聽視的事情。三曰八政，關於食、貨、祀、司空、司徒、

司寇、賓、師、的事情。四曰五紀，關於歲、日、月、星、辰、歷數、的事情。五曰皇極，關於建立人君的身的最高準則的事情。六曰三德，關於正直、剛柔、修養的事情。七曰稽疑，關於卜筮的事情。八曰庶徵，關於時令、風、雨、寒暑、與百穀關係的徵驗事情。九曰五福六極，五福，是關於壽、富、康寧、樂道、善終、的事情。六極，是關於天折、疾、憂、貧、惡、弱、的事情。這洪範九疇爲大經大則，可見周代的社會文化，是何等的豐富複雜！孔子生於其間（生於靈王二十一年卒於敬王四十一年），繼往聖開來學，爲儒教之祖，其教人之目的，在養成所謂士君子的人才，即養成當時社會上所需要有猷、有爲、有守、的領袖人物。這類人才所需要的知識，絕不僅僅是倫理上如何對人的知識；關於怎樣才能利民之用，厚民之生，對事對物之知識，自然同時注重。孔子本來主張博學，論語雍也篇「子曰，君子博學於文，約之以禮，亦可以弗畔矣夫」，子罕篇「顏淵曰，夫子循循然善誘人，博我以文，約我以禮」，先進篇「子曰，從我於成蔡者，皆不及門也，德行，顏淵閔子騫冉伯牛；言語，宰我子貢；政事，冉有季路；文學，子游子夏」。我們就這幾個見證，可以見得孔子教人致知，第一要博學六藝，因爲博學於文之義，就是指禮、樂、射、御、書、數、而言；第二要學有專長，如德行、言語、政事、文學、稱孔門四科，顏淵宰我冉有子游等各專長一科，雖說孔子教人特別注重倫理的實踐，好像也是特別注意倫理的知識，固然是有這個傾向，這因爲孔子把倫理的實踐，看爲是做人的根本，根本上是有問題，那其他的知識反足以助惡濟奸。並非不注重其他的知識。要是根本既立，則其他的知識，尤足以資助人格的發展。至於博厚高明，配地配天。所以中庸第二十七章說：「故君子尊德性而道問學」，第二十二章說：「能盡人之性，則能盡物之性」，由此，可以證明大學所謂致知的知，絕不僅僅是良知，同時亦是真知。良知僅在心上體會，真知非在事物上研究不可得。可惜陽明先生把竹子在手上格了七天，害了病，便停止了。要是當時有現代的科學方法繼續不斷的研究下去，或者可以對於竹的種類、性質、生理、用處，可能有許多發明，因爲像這樣客觀的以物作研究的對象的傾向，正是在西洋社會裏自然科學發達的原因。中國民族的致知法，在周代以前，未嘗缺少這一個方向，所以自神農黃帝以來，就有了許多關於利用物質的發明，到了周

代，蔚成文物大備的社會。後來經過秦始皇的焚書坑儒（項羽入關，滅秦，燒秦宮室，又燬博士官所藏之書），儒家之道一蹶不振。至漢武帝崇尚儒家，雖有中興之運，漢明帝以後，佛教輸入中國，又經晉代大亂，名士達官競好清談，崇尚老莊，隋唐以後，佛教大盛，宋儒明儒，倡明理學，名爲儒教復興，其實隱雜佛老，並非儒家本來面目。至王陽明受禪宗的影響尤深，禪宗以透視佛法八萬四千教綱，超出大小顯密之外，不係一定的經典，單傳如來心地之法門，使人頓然澈見本性，立地成佛爲宗旨。所謂不立文字，直指人心，見性成佛。所以倡良知的學說，專注重內心的觀察，而抹煞外物的研究，可謂集內佛外儒之大成。又至明清，承漢唐宋以來科舉制度，用八股取士，使天下的英俊，都疲精敵神於空虛架子，裝典聖言的文章，於是關於內心的、外物的、一切學識，更無從有新的發明。因爲歷史上有以上所說的種種原因，所以孔子集大成的儒家文化的根本思想，雖然和古代希臘哲學家的思想相近（見第三篇第一章附二），而古希臘哲學思想能爲近代西洋產生各種科學的淵源，孔子的思想，不能在中國近代歷史上推陳出新大放光明，正是爲此。所以我們講致知，遠之要追求孔子博學於文約之以禮，即博學與專精的精神。近之要研究西洋的科學及其治學的方法。由是才可以對於宇宙人生有真知。有了真知，才可以講誠意。這才是大學言致知而后意誠的真意義。

## 第三章 涵養純正感情的方法

我們在前面講明培養精確的知識，和長養剛大的意志，在本章要論究涵養純正的感情。這三方面的功夫都做到了，才能使全部心理正常發展。所謂精神的修養，所謂明心體的功夫，都在這三方面的調和並進，向上發展。這三方面的心理作用，為近代心理學上一般的分類，中國古代雖然沒有明白地有系統的把心的作用分為知情意三種，可是無意中，也是有這種分類的。所以大學說了「知致而后意誠」，接着說「意誠而后心正」。這裏所謂的心，兼含廣狹兩義；廣義是指心的全體，狹義是單指感情作用。我們看大學傳之七章，對於正心的解釋，便知道了。「心有所忿懣，則不得其正，有所恐懼，則不得其正，有所好樂，則不得其正，有所憂患，則不得其正」，這就是無意中把心的作用分為三種，於知致意誠之後，注意到感情的問題。此處不說正情而說正心的原故，就因為在知致意誠之後，若能情正，則心的全體大用無不正，所以只綜說一個正心，不再分言正情。即是知既致意既誠之後，要全部完成正心的要緊功夫，只在心有忿懣，恐懼，好樂，憂患，等感情作用時的涵養。所以本章專一論究感情的涵養。我們要論究感情的涵養，須得要將感情的意義、特性、發生、分類、等問題，先說明一個概要，然後才知道怎樣地用涵養的功夫，養成純正的感情。所以本章分為四節來論述，1. 感情的意義及特性，2. 感情的發生，3. 感情的分類，4. 感情的涵養。

### 第一節 感情的意義及特性

我們在前面曾經把知識，意志，感情，三者對於事物的作用上比較說過：知識的作用，是對於事物的認識；意志的作用，是對於事物的處理；感情的作用，是對於事物的愛憎。由是我們可以知道感情是人們與事物相對時所發生的快不快的精神狀態。就是對於自己所愛好的事物則生快感；對於自己所憎惡的事物則生不快之

感。這個意義，是在人人共通的經驗中所能了解得到的，故不須詳說。茲特說明感情的四種重要特性：

第一 主觀性 感情與知識不同：知識的作用，報告自己心外的事物現象；感情的作用，報告自己心內的精神狀態；所以感情特別富有主觀性。

第二 不定性 感情與意志不同：意志有定性，感情無定性。不定性有三：1. 是性質不同，忽而感快忽而感不快；2. 是強度不定，忽而緊張，忽而弛緩，忽而興奮，忽而沈靜；3. 是對象不定，忽而是對甲，忽而轉對乙，忽而是對物，忽而遷到人。

第三 模糊性 感情除前之兩點與知識意志不同外，尚有第三點，即感情對於事物認識的關係極為模糊。不如知識貴慎思明辨，和意志貴選擇反省。感情對於事物刺激之來，不假思索立起愛憎。

第四 猛進性 感情尚有第四點，與知識意志的性質不同，可是正為感情的優點，叫做猛進性。因為知識重客觀，求前後如一的定性，所以常是冷靜遲緩；意志重自由，貴選擇，又尚始終不渝的堅定，所以常是遲疑徘徊。只有感情熱烈，有不顧一切的猛進性。

## 第二節 感情的起因

關於感情的起因很多，所以古來的學說頗不一致。茲述其重要的六種於次：

1. 利害的感覺 感情的起因，有起於利害的感覺的。就是由人們對於感官上所受的刺激覺得有利時即生快感；覺得有害時即生不快之感。這個原因有屬於後天的，有屬於先天的。後天的因經驗而起，人所易知。先天的由進化而來，所以亦名進化的原因，因為有關利害的刺激的感覺，是起於種族進化，經過長年月日間的經驗，適應環境的結果。所以人們平常在自己的視覺、聽覺、味覺、嗅覺、觸覺上，容易對於所接觸的不假思慮地立起快不快之感，就因為有與生俱來的利害的感覺，如惡惡臭好好色之類是。

2. 先入的觀念 感情的起因，有起於某種先入的觀念，或觀念的聯合的。可以說這種感情的基點，為知

覺、記憶、想像、思考等，一切屬於知的作用。本來從心理學上的分析，情的作用與知的作用，性質方面各有不同。可是知的作用，影響於情的作用極大。所以說人們對於事物愛憎的發生，常因對於事物認識的觀念而起。譬如對於某種事物下肯定的判斷時則感快，下否定判斷時則感不快。又如事物的關係，合於我們所記憶的，所想像的，或所思考的，則感快，否則感不快之類是。

3. 生活的目的 感情的起因，有起於人們生活活動的目的的。就是人們對於事物，認為能够促進生活活動達到目的時則生快感，否則生不快之感。康德對於快樂，解釋為人們生活被促進的感情，對於苦痛，解釋為生活被阻礙的感情，就是看重這個原因。

4. 生理的理由 感情的起因，有起於身體上生理變動的的理由的。如肌肉的收縮與弛緩，血管的收縮與開張，及消化排泄機能之不良等，都常易發生快不快的感情。

5. 經驗的聯合 感情的起因，有起於經驗的聯合的。就是人們對於某事物偶然有快不快的經驗，此後對於同樣的事物，或與某事物有關係的事物，也發生快不快的感情。例如對於某種食物大喫了一次曾有不快的經驗，此後見着某種食物便生不快之感。又如受了某人的橫逆，曾經大感不快，從此見着某人的衣服手杖，也感不快之類是。

6. 已成的習慣 感情的起因，有起於已成的習慣的。就是人們的衣食住行一切生活，大都受習慣的支配；與習慣順應時則生快感，與習慣背反時則生不快感。如喝酒、吸煙、未成習慣時必感不快，既成習慣以後，不喝不吸，反覺不快。又如鄰居忽然住了一家鐵匠，朝夕丁董丁董的聲音刺激耳鼓，極感不快，習之既久，安之若素，久而久之，其聲偶然停止時，即要起不快之感。人們的感情，起因於習慣的亦頗不少。

據以上所述的六種原因看起來，人們的感情發生的機會很多。一日之內，或因利害的刺激，或因觀念的作用，或因生活的順逆，或因生理的變動，或因習慣的關係，感情不免時時發動。大抵快樂的感情常少，苦痛的感情常多。



### 第三節 感情的分類

感情的分類，在各家的心理學，因標準不同，分類頗不一致。據我所見與涵養功夫甚有關係的有四個標準的四組分類。茲分別說明於次：

第一組分類 感覺的、與觀念的 這一組分類，是以感情起時伴作知的作用之性質而分的。就是伴着感覺而起的，叫做感覺的感情；伴着觀念而起的，叫做觀念的感情。感覺的感情，更因感覺器官的關係，而分色覺感情、音覺感情、味覺感情、嗅覺感情、觸覺感情等。觀念的感情，也可因聯想、記憶、想像、思考等作用，而分聯想的、記憶的、想像的、思考的、感情等。聯想的感情，例如遷怒；記憶的感情，如念舊惡；想像的感情，如對於被毀之人，想像其人之可惡，對於被譽之人，想像其人之可愛；思考的感情，如「衆好之必察焉，衆惡之必察焉，」察後的好惡。

第二組分類 簡單感情、情緒、情操 這一組分類，是以感情起時伴作知的作用之程度而分的。就是感情僅僅伴着簡單感覺而起的，叫做簡單感情；伴着簡單感情的複合觀念而起的，叫做情緒；若伴着高等的知的作用而起的叫做情操。例如人們見着花開或聞鳥語所生的快感，就是簡單感情；平日與複雜的人事接觸，所生的喜、怒、哀、樂、愛、惡等的複雜感情，就是情緒；對於研究科學，欣賞藝術，尊重道德所發生的，叫做情操。

第三組分類 個人的、社會的、宇宙的 這一組分類，是以感情起時伴作知的作用之範圍而分的。就是因個人的目的而起的，叫做個人的感情；因社會的目的而起的，叫做社會感情；因宇宙的目的而起的，叫做宇宙的感情。社會的感情，又可分為家庭的、團體的、鄉土的、國家的、世界的；宇宙的感情，又可分為對萬物的，和對整個宇宙的。

第四組分類 低等的、高等的 這一組分類，是於感情起因的幾個標準之上，更加以社會的倫理的評價而

分的。這個評價標準有二：1. 以社會的幸福為標準，增進社會幸福的感情，叫做高等感情；阻礙社會幸福的感情，叫做低等感情。2. 以本能的關係為標準，少受本能的支配而發生的感情，叫做高等感情；多受本能的支配而發生的感情，叫做低等感情。

據以上所述，關於感情的重要分類，人們的感情發動時，可以自己省察屬於何類，連同前述感情的特性及起因，以作省察的標準，大抵可以把自己所發的感情辨別清楚，從此才可以進論涵養的功夫。

#### 第四節 感情的涵養

感情的涵養，是發展天賦的圓滿光明即完成明明德的最後一步功夫。這步功夫完成後，那心的全體大用無有不明的。所以大學言正心，而傳的解釋特言心所以不得其正的緣故，在有所忿懣、恐懼、好樂、憂患等感情發動的時候。由此我們可以知道人們的心術正不正，大半由於感情的正不正。我們又根據前面所述感情的特性與起因看起來，感情是極容易有不正的傾向的。所以感情的涵養功夫，比較知識的培養和意志的長養的工夫尤難。因為知的作用，本來遲重，意的作用，本來鎮定；惟情的作用，最為急驟。有時如烈火疾風，不能制止。有時如駢馬狂猿，難於馴服。即在平常，總是波瀾起伏，不易平靜。所以知識的培養，哲人樂為；意志的長養，英雄易就；只有感情的涵養，非聖賢不肯下苦功夫。中國儒家所講的聖功，以這步功夫為最重要。在本書第二篇人生藝術的原則裏，所闡明的中字的本來意義，就是這步功夫完成後全體心理的一貫態。可見中庸上所說的中，與大學上所說的正心，可以互相對照，都是注重感情的涵養。中是講原則，正心是說方法。我們現在可以進論正心的方法，即感情的如何涵養法。

說到這裏，我想起論語顏淵篇所記樊遲從孔子游於舞雩之下的一段問答，話雖簡單，真是把感情的涵養法，啓示了整個的要領。我們要是根據現代心理學將孔子的話加以闡發，可以得到很清楚很切實可行的方法來。顏淵篇載「樊遲從游於舞雩之下，曰，敢問崇德，修慝，辨惑？子曰，善哉問！先事後得，非崇德與？攻

其惡，無攻人之惡，非修慝與？一朝之忿，忘其身以及其親，非惑與？這段問答的詳解，待後再為逐漸說明。先說崇德是感情未發時的存養；修慝是感情既發後的省察；辨惑是感情正發時的克化。可是未發已發等詞，含義不一，又界說不清，經宋明理學家的應用，更容易誤解，我們可以根據心理學上表出運動一詞來說明，才能闡發其真意義。所以我對於感情的涵養法，分為三種：1 表出運動未發時的存養，即崇德；2 表出運動進行時的克化，即辨惑；3 表出運動終止時的省察，即修慝。茲分述於次：

1 表出運動未起時的存養——崇德 先說表出運動的意義：凡人們的感情作用，到了某種強度時，常能影響身體上種種的變化。即血行變化（胸之悸動，面色發赤，發白等），呼吸變化（呼吸困難，中絕，長嘆息等），腺分泌變化（淚、汗、唾液等），內臟變化（食欲減退，血液、唾液、發毒等），筋肉變化（筋肉緊張、弛緩、張目、切齒、渥掌等）種種。這種種的變化，為感情作用所惹起，就叫做感情的表出運動。在簡單感情所引起的表出運動，常常止於血行及呼吸的變化；情緒所引起的表出運動，並及於腺分泌內臟筋肉等的變化；只有情操因為是伴着高等的知的作用而起的，不像簡單感情之特著模糊性，不像情緒之特顯猛烈性，所以不引起何種的表出運動。人們平常居處應事接物，除開有時發生簡單感情和情緒的作用外，屬於情的心理態不外兩種：一是不覺有情無情不感快與不快的中性態；二是有很微弱低等的快感，或高等的快感，所謂興趣是也。屬於低等快感的興趣不宜助長，助長則養成低等的感情；宜乎向着高等快感的興趣方向移化。屬於高等快感的興趣應當存養，存養則養成高等的感情，即養成所謂情操。情操有四種：1 知的情操，如不能解決疑問時的感不快，發現真理時的感快是。2 美的情操，如見着醜的東西感不快，欣賞藝術時的感快是。3 道德的情操，如自己做了惡行時的悔恨，或見他人有惡行時的憎惡，及自己做了善行時的滿足，或見他人有善行時的讚賞是。4 宗教的情操，如對於經驗界的矛盾理智不能解決時，所發的不快感，因有宗教的信仰而得到精神上的慰安是。這幾種情操，都是高等的感情；即對於事物價值的感情。其作用超越人我的差別，和利害的關係，惟在自己精神上的感受，所以不起表出運動。這種感情，是宇宙創化最高階段的動力。是人類生命活潑激地的純

火。是社會文化萌芽滋長的春光。對於人生有至高無上的價值。這種感情的存養，是儒家時時刻刻終身不斷的聖功。孔子之「發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至云爾」，「飯疏食飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣，不義而富且貴，於我如浮雲」，（述而）顏子之「一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂」，（雍也）和「君子坦蕩蕩」（述而）皆由於這種感情存養的效果。這種感情的存養功夫，到成了習慣，遇着簡單的感情或複雜的情緒發生引起表出運動時，才能有節制，克化的力量。才能有發乎情止乎理的把握。所以樊遲問崇德，孔子於讚美之後，答以「先事後得非崇德與」。

按崇德之問，本來是問如何才是尊崇道德，孔子以先事後得答之，是孔子特別提醒樊遲注重道德之情操的存養。因為所謂先事的意義，就現代語來解釋，即是在表出運動未起之先的涵養功夫。所謂後得的意義，就是表出運動進行時的收穫。合而言之，先有了表出運動前的功夫，然後才收表出運動時的效果。這層意義，是孟子的養氣功夫之所由來。公孫丑章上記孟子之言曰「我善養吾浩然之氣……其為氣也，配義與道，無是餒也，是集義所生者，非義襲而取之也……必有事焉，而勿正，心勿忘，勿助長也」，所謂集義所生，所謂必有事焉，就是表出運動前的涵養。講到此處，可見中庸上所謂喜、怒、哀、樂之未發謂之中的未發，要解為表出運動的未起的意義，方為恰當。由是我們可以見到涵養感情的第一法，在表出運動未起時的存養；即儒家所謂崇德。崇德有廣狹兩義：狹義的崇德，光指存養道德的情操而言；廣義的崇德，並知的情操，美的情操，宗教的情操，都包含在內。要存養這四種情操的具體有效的方法，在養成研究科學、倫理、藝術的興趣與習慣。及養成對於聖神的景仰心。孔子曾說：「君子有三畏，畏天命，畏大人，畏聖人之言，小人不知天命而不畏也，狎大人，侮聖人之言」（季氏），又說：「君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是」（里仁），這一類的話，都是教人平日要崇德；要重情操的存養。即是教人在表出運動未起時涵養高等的感情。

2. 表出運動進行時的克化——辨惑 感情的涵養法，如前項所言在表出運動未起時做崇德的功夫，即存養屬於知的，美的，道德的，宗教的，種種情操，以養成高等感情的習慣性。這個功夫，在人生藝術上固然要緊；

可是僅僅如此還是不夠。因爲感情的主觀性，不定性，模糊性，及猛進性，常伴着表出運動特別發揮。所以表出運動正在進行時，感情常似烏烟瘴氣，忽亂地衝出。平常存養的情操，此時容易退藏。故僅靠表出運動未起時的存養，即靜時的崇德功夫，還是不夠。還得要注重表出運動進行時的克化。即動時的辨惑功夫，尤爲要緊。靜時的崇德，即存養功夫之難在於恆。動時的辨惑，即克化功夫之難在於忍。常人的感情極容易發，發時亦極易引起表出運動。簡單感情則引起血行及呼吸的變化；複雜情緒，並引起腺分泌及內臟等的變化。當此之時，血熱腦昏，理智失明。愈惑愈不能忍。愈不能忍愈惑。任性所之，不能自止。人生的大錯小錯，多半就在此時鑄成。所以表出運動進行時的克化功夫，儒家有時叫做克己；有時又叫做辨惑。孔子特以「一朝之忿忘其身以及其親非惑與」來指示樊遲，可見這辨惑功夫，是聖功的救急法。人們不講感情的涵養則已，要講感情的涵養，這步救急功夫，若不練習得很熟習，任你平常處靜時的存養功夫，做得如何圓滿，一到臨時處動，伴着人我利害的複雜觀念發生的當前，問題急迫待解決時，鮮有不替亂迷惑，陷入羅網的。俗語說的入了「迷魂陣」，我們可以把感情引起表出運動進行的時節，看成正是人生入了迷魂陣的重圍。這時候要殺出重圍，轉危爲安，轉敗爲勝，有三個錦囊妙計：

第一要堅忍 就是要忍受着當時的刺激所引起的一切苦痛，不上本能的當，不聽衝動的慫恿，不急一時解除苦痛，易損卦「君子以懲忿窒欲」，孔子說：「小不忍則亂大謀」，（衛靈）又說：「暴虎馮河，死而無悔者，吾不與也，必也臨事而懼，好謀而成者也」，（述而）孟子說：「是故君子有終身之憂，無一朝之患也，……如有一朝之患，則君子不患矣」，（離婁章）孟子又說：「故天將降大任於是人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所爲，所以動心忍性，增益其所不能」，（告子章）及孔子答樊遲「一朝之忿，忘其身以及其親，非惑與」，一類的話，都是教人在表出運動進行時的堅忍功夫。

第二要持志 堅忍功夫，如馭驛馬，如制狂猿，雖能勉強抑制一時，終難使之馴服，所以緊接着要用持志的功夫。人們平常努力爲學做人，對於自己的一生，總得立定一個志向，志向既立，感情的活動劇烈時，只有

把握着意志來監視感情。我們在前面會把意志的作用譬作將帥，把感情的作用譬作士兵，士兵在將帥之前被監視着，被督導的時候，總不致於亂動。所以人們若志在聖賢，則感情之動，被聖賢的意志監視着。若志在英雄，則感情之動，被英雄的意志督導着。總不容易發生曩感之病。孔子說：「三軍可奪帥也，匹夫不可奪志也」，（子罕）又說：「臨大節而不可奪也，君子人與，君子人也」，（泰伯）孟子說：「富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈，此之謂大丈夫」，（滕文公）又說：「持其志，無暴其氣」，（公孫丑）這一類的話，都是教人在感情惹起表出運動進行時，要在堅忍之下，緊接着用持志功夫。

第三要慎思。意志雖能鎮定感情，却不容易使感情暢達，譬如將帥雖能命令士兵，却不容易使士兵誠服。所以在持志之際，同時又要用慎思的功夫。因為感情的猛進性，雖被意志的堅定性牽掣着臨事而懼；即抑壓着而不進。可是長久壓着不能了事。非得跟着應用知識的辨明力來開導感情的模糊性。引上了好謀而成的道路不可。否則感情是不會舒暢的。終不免要橫決而出的。所以孔子說：「不曰如之何如之何者，吾末如之何也已矣」，（衛靈）這就是說當感情被抑壓着而不舒暢的時節，不深思熟慮想出完善的辦法來，或是任情橫決，或是使感情衰弱麻鈍，也是大有害於人生的。顏淵問仁？孔子曰「克己復禮為仁」，（顏淵）這無異說克制自己的感情作用，歸到理智所明辨的節文，就是自己成就的仁。孔子又說：「君子有九思，視思明，聽思聰，色思溫，貌思恭，言思忠，事思敬，疑思問，忿思難，見得思義」，（季氏）這一類的教言，都是提醒人們用知識來引導感情的出路，這即是慎思的功夫。

我們在感情引起表出運動進行時，能合以上所述堅忍，持志，慎思，的三種功夫而用之。人生的迷惑，不但可以辨明，而且可以打破。不但可以打破，而且可以轉化。使偽者真化。惡者善化。醜者美化。使感情完全純化。感情的涵養功夫到此，可以喜。可以怒。可以哀。可以樂。沒有不中節的了。孔子說：「惟仁者，能好人，能惡人」，（里仁）孟子說：「文王一怒而安天下之民，……武王亦一怒，而安天下之民……」，（滕文公）這些都是說明感情涵養到純化時的偉大效用。

3 表出運動終止時的省察——修德。感情的滯澁法，如前所述之二種，似乎已足，何以還有第三種呢？因為在表出運動未起時的存養，即平常養德的功夫，到表出運動進行時不一定完全收效，所以才有表出運動進行時的克化，即急時辨惑的功夫。可是急時辨惑的功夫，又不容易完全做到。或是忍耐不堅，或是志向不定，或是思慮不精，有一於此，都足以鑄成大錯。所以人們往往在感情發洩以後，發生種種的悔恨，因此在表出運動終止時的省察，即事後修德的功夫，又不能不用。

這步功夫，何以叫做修德呢？因為常人之情，在表出運動進行時，正當人我之見及利害觀念很鮮明的相對立。極容易見人的過，而不見自己心中所處的過。總是明於責人，昧於責己。只有到表出運動終了，回復到平常的狀態時，再用審察的功夫，才容易發現自己的過錯。可是感情的主觀性和模糊性，總是不肯自己認過的。縱到事後因為感情盲目衝動的結果招了失敗，除了有志聖賢英雄的人而外，大多還是歸罪於人，自己原諒，自己寬恕的。所以孔子解釋修德功夫，提醒人攻其惡無攻人之惡。

這步功夫，本來在表出運動進行時要和辨惑的功夫同時做的。就在表出運動未起時做崇德的功夫，也常要提起自省的念頭。如孔子所說：「見賢思齊焉，見不賢而內自省也。」（《裡仁》）又曰：「見善如未見不善如探湯」，（《季氏》）如孟子所說：「有人於此，其待我以橫逆，則君子必自反也，我必不仁也，必無禮也，此物奚宜至哉，其自反而仁矣，自反而有禮矣，其橫逆猶是也，君子必自反也，我必不忠，自反而忠矣，其橫逆猶是也，君子曰，此亦妄人也已矣，如此，則與禽獸異擇焉，於禽獸又何難焉，是故君子有終身之憂，無一朝之慮也，乃若所憂則有之，舜人也，我亦人也，舜為法於天下，可傳於後世，我猶未免為鄉人也，是則可憂也，憂之如何，如舜而已矣」，這些話都是說明做崇德和辨惑的功夫時，同時就有修德的功夫，我所以把他列在表出運動終止時的緣故，並非說留待事後才講。人們能够做到事後無所悔恨。如孔子所謂內省不疚，正是聖功的着實處。要是功夫尚未做到純熟，有時不能懸巖勒馬，截了筋斗，事後便應當用修德的功夫來補救。雖說「往者不可諫」，可是懲前毖後，「來者猶可追」。可是有一等人，到了事後追悔懊恨的時候，還是掩護自己匿藏在

心中的惡，攻擊他人的惡。所以孔子說：「攻其惡無攻人之惡」，才是修德的功夫。孔子有時對這種功夫，叫做自訟。公冶篇「子曰，已矣乎，吾未見能見其過，而內自訟者也」，這即是表出運動終止時的審察。

人們若是合崇德、辨惑、修德、三種功夫，都做到純熟的境界，我想心沒有不正的，可以說不正而自正。孟子論養浩然之氣的功夫說：「是集義所生者，非義襲而取之也，……必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長也」，的真意義，也就在此。無異說但管不斷地用涵養的功夫，勿故意去求正心只要不忘記集義，不必故意去助長，這是論涵養功夫進修的過程。只要如此做去，直養無害。潛然之氣，自能會充塞於天地之間。孔子到「七十而從心所欲不踰矩」（爲政）就是涵養功夫做到極純熟時，效用。講到此處，我們對於正心的要義，不再煩言而解。對於明明德的全部實際功夫，越發澈底明白了。由此可以進論鍛鍊自身健全的方法。



## 第四章 鍛鍊自身健全的方法

我們於前三章所論述的培養精確的知識，長養剛大的意志，和涵養純正的感情，即是格、致、誠、正、在內部的明明德的功夫。在人生藝術上，譬如書畫之道，在未研墨、調色、展紙、布位、運筆、的時候，必須用體察天地萬物的形象，和涵養自己身內的性靈的功夫，然後到了實際著筆，才能收得心應手之效；所謂意在筆先是也。可是眼高者手常低，得之於心者不一定能應之於手，此所以於研墨、調色、布位、結體、執筆、運筆、等的實際功夫，又不能不講究；而且要時習。人生藝術亦然，雖於格、致、誠、正、在內的明德功夫講得很好，若是對於修、齊、治、平、在外的新民功夫不研究，不躬行，那在人生藝術上，不會有所成就的。即令有成，也不過成爲下手劣手；不會成爲能乎妙手；更不會成爲神手的。所以我們在以上論述了格物、致知、誠意、正心、之後，以下接着要論究修身、齊家、治國、平天下。本章先論修身，即論究鍛鍊自身健全的方法。我們要論究修身之道，有四個前題須要認識清楚。茲先論述於次：

第一 身體的生命 有生必有死，人生上壽不過百年，不到五十歲而死的，不計其數。就假定人人都活一百歲，試問此百年光陰在宇宙無窮的時間內，其短促如何？莊子逍遙游篇上說：「朝菌不知晦朔，蟪蛄不知春秋」，我想以無窮的宇宙來看百年的人生，人生之短，恐怕還比不上朝菌蟪蛄哩！柏格森在創化論上說：「生命是以有機物爲媒介，由一胚種移到他胚種的潮流，有機物不過是全生命潮流一時的假現，或是全生命潮流裏的一個細流」，根據這段話說來，人類當然是細流之一。個人不過等於細流中的一波而已。這是說明人類各個人身體的生命實在短促，人們應當警覺！

第二 身體的價值 身體的生命雖然很短，可是身體的價值極大。因爲個人的身體有靈，人類的身體無窮。個人能在身體的小生命生存的時間內，創造精神的大生命。藉來人的身體，載去我的精神。靈之永久，傳

之無窮。所以各個人若任身體生存的期間努力創造，到身體死亡後，生命不但沒有消滅，反而擴大，生生不已。如孔子，如釋迦，如耶穌，他們的身體雖然死了幾千年，不知化成了灰汁，散在宇宙大化之中，經過若干次的轉化，結合若干種的組織去了。可是他們能夠寶貴身體存在時的光陰，努力從事人類文化的創造，從他們身體離開了人世一直到如今，世界上儒教、釋教、耶教、信仰下的人們的身體，都載着他們的靈魂。自有史以來，在人類社會當中，凡科學、哲學、文學、宗教、藝術上的發明家創作者，及社會上立德、立言、立功的人，他們的身體雖死，可是他們及身的努力貢獻，永久播種在後人的身上的。這是說明各個人的身體的價值，在及身的努力創造。由此，我們可以認識身體的小生命，是創造精神的大生命的基本工具。或是探險宇宙大生命的必要渡船。所以我們對於身體應當愛惜的。

第三 身體與外物的關係 我們在前面曾經引柏格森氏的哲學，把整個宇宙的創化，看為是全生命的潮流；有機物是全生命潮流裏的一個細流，人類是細流之一；個人不過是細流裏的一波。從這個論據，可以體會到身體與外物有兩種關係：1是個人的身體與天地萬物同一來源。遠者大者如日月星辰，近者小者如山川、草木、鳥獸、昆蟲、無一不有同源的關係。可謂萬物皆備於我。2是個人的身體與天地間的萬物，同是全生命潮流一時的暫現天地永久不息的創化着，萬物生生不已的轉化着，正似大海潮流，一波過去，一波繼起，永久不停。此波與彼波之間，絕無停住執着不變的關係。因此人們可以認識身體與外物雖有同源的關係，而無相執的理由。所以人們對於身外物，應當愛而不有。

第四 身體與內心的關係 身心本來是分不開的，說身必有心在，說心必有身在。沒有心的身不可想像，可以想像的是尸體。沒有身的心，不可思慮，可以思慮的是鬼幻。因為心是身的主宰，身是心的機構。身心是一元的兩面。為便於研究說明這兩面的現象計，雖然有生理學與心理學的分科，真正地要認識身與心的關係，非綜合生理心理兩面的真理來觀察，不能見到身心的本體是一元，即不能認識身心的密切關係。有的人專從生理的現象來論心，把心完全看做身一樣的機械，沒有一點自由；有的人專從心理的現象來論身，把身完全看做

心一樣的靈虛；可以自由意造，都是各有偏執。由人們自身尋常正確的經驗上可以證明皆是錯誤的。我們在本書第一篇中對於人的生命現象已經有了正確的認識，即人的生命現象一面與一切生物的生命現象是一樣，有機的生動和感性的行動；一面又有超乎一切生物的生命現象，即理性的行為。這是因為人的身體的構成原素的組織，比一切生物的都複雜的緣故。所以從生理上來看人，可以發見人的頭腦、口部、和前肢、的組織複雜。因此之故，人的思想、語言、技巧、的能力特優。根據生理上的特點，再從心理上來看人，可以證明人的知情、意、的作用，複雜、高尚、偉大、靈通、自由，在心理上確實是有根據的。這是說明人的身心，是一元的兩面，相互之間，有如形影相隨，聲響相應的關係。生理的生活，影響心理的作用。心理的作用，影響生理的變動，人們既認識了身心的關係，就知道要身心並重。

以上所述四個前題，我們認識清楚了，可以進論修身之道。修身之道，方面頗多。茲約爲對己、對人、對友、對事、對物、對境六節，論述於次：

### 第一節 對己

修身的起點，當從對己的方面說起，在前三章所論格、致、誠、正、的功夫，本來都應包涵在修身的範圍以內，可是因爲把格、致、誠、正、的功夫，看做身以內的心上的修養，已經提在修身之前論述過了。本章講修身，僅從身的形骸上起，說到身以外的人上、事上、物上、去。所以本項講對己，只以形骸上的身爲對象。茲約爲衛生、慎言、篤行、三項，論述於次：

#### 第一項 衛生

我們既知身體的壽命很短，通常不滿百年，又知身體的價值很大，能創造百千萬年不死的永生。然則在可能的範圍內，保衛身體的健康活到百年，使得充分圓滿地實現身體的價值，這是極合理的希望；所以是修身的第一件事。我們若是認爲創造精神的大生命，不需要身體作工具；探險宇宙的大生命，不需要身體作渡

船；乃至非舍去此工具、此渡船，大生命不能創成，不能探得的時候，那麼，舍之可也。殺之亦可也。文天祥在獄中作正氣歌有「鼎鑊甘如飴，求之不可得」的名句，就是表現在這個時候。否則認為自己的身體負有重大的使命，尚未到成就之時，那就不能不求壽康；要求壽康，就當然要講衛生之道；而且要努力實行。衛生之道，可以分兩大方面來說：一是生理的衛生，現已成為很精確的專門科學，人們在自身的形骸上，真正地要盡對己之道，不可不研究實行。一是心理的衛生，現今在美國學術界亦有成為專門科學的趨勢。本項分兩目，並說明其重要的意義於次：

甲 先說生理衛生 生理衛生，在儒家的教義中，本來就很注重。禮記哀公問記孔子論三代明王之政說：「君子無不敬也，敬身為大，身也者，親之枝也，敢不敬與，不能敬其身，是傷其親，傷其親，是傷其本，傷其本，枝從而亡」，又孝經開宗明義章孔子告曾子之言曰：「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷」，這是孔子對於生理衛生的根本觀念。我們對這幾句話，僅從表面上看來，好像意義很尋常，很卑近，可是內容上仔細研究起來，可以看出孔子對於衛生的重視，簡直是衛生神聖。因為孔子對於生，認為是天德，是宇宙人生一切的淵源，所以在周易繫辭傳上說：「天地之大德曰生」，對於身，認為是親之枝，語其近的關係，是家之本。語其遠的關係，是國家民族之本。是全世界人類之本。再推而遠之，是為天地立心，為萬物立命之本。所以講齊家、治國、平天下，要先從修身講起。講參天地，贊化育，要先從自身盡性講起。修身盡性的功夫，第一件事就是要講究生理衛生。所以說「君子無不敬也，敬身為大」。就是說為君子的人，對於一切事都存敬若神聖的觀念；（論語執事敬），對於生理衛生，尤存最大的神聖觀念。所以孔子一方面講「志士仁人，無求生以害仁，有殺生以成仁」，（衛靈篇），一方面又講「明哲保身」。一方面講「士志於道，而恥惡衣惡食者，未足以議也」，（里仁篇），一方面又講「食不厭精，膾不厭細，食饅而餽，魚餒而肉敗，不食，色惡不食，臭惡不食，失饪不食，不時不食，割不正不食，不得其醬不食，肉雖多不使勝食氣，惟酒無量，不及亂，沽酒市脯不食，不撤薑食，不多食，祭於公，不宿肉，祭肉不出三日，出三日，不食之矣」，（鄉黨篇）這兩方面對照起

來看，好像有點矛盾；可是孔子的明哲保身，不是貪生怕死。正是爲有殺身成仁的大目的，不肯因一點小事，便輕於鴻毛。所以這樣不食，那樣不食。不是飲食之人講究口福。正是爲有頂天立地的大志向，任重道遠，惟恐身體病弱不能擔負的表現。這是闡明儒家講修身以生理衛生爲第一件事的精神；即所謂「養其身以有爲也」。（禮記儒行）不像後來儒家的末流，產生出所謂名士一派不修邊幅的人，飲食起居，放縱惡習，無條理，無節制，毫不講究衛生之道，每每大言不慚，高談治國平天下的大事，真可謂不知本！又不知恥！衛生的關係，既如此重大，我們不得不研究如何衛生的方法，固然有專家所著的衛生學可資研究，但據我的自身體驗，有四句話，可作日常衛生的要訣，「即七事清潔！四事調節，行之有恆，身強如鐵」。所謂七事清潔，指空氣食物齒胃腸皮膚衣服居室七項要常常注意清潔而言。所謂四事調節，指飲食工作運動睡眠四項要特別注意調和有節制而言。

乙 次說心理衛生 心理衛生與生理衛生同樣地重要，因爲身心是一體的兩面。生理失調，影響心理，譬如身體強健的人，性情活潑，興趣濃厚，對於一切事情都很樂觀；身體瘦弱的人，多憂愁，乏興趣，對於一切事都悲觀；這是很普通的例證。心理失調，也影響生理，如人們心有恐怖，可以引起心臟的痲痺，筋骨的無力，聲音的振動，冷汗的流出；心有憤怒，可以影響血管的開張，隨意筋的亂動，唾液分泌的增加，及毒汁的發生種種生理上的變化。所以修身之道切實入手的功夫，要先從生理衛生做起。完成生理衛生的方法，要同時注重心理衛生。西洋古代斯巴達，舉國尚武，男女的身體，除特別注重軍事訓練外，尤注重在生活上講究生理衛生，每家飲食館當中，都供有笑神的小像，其理由就是以心理上的快樂，可以增進飲食，幫助生理的健康。大學傳第六章「富潤屋，德潤身，心廣體胖」，傳七章「心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而不知其味」，孟子盡心章「君子所性，仁義禮智，根於心，其生色也，蹙然見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻」，這些都是先儘看重心理影響生理的言證。我們就各人自身的實際經驗來體察，也可以感覺到生理和心理相互的關係。所以要講究衛生之道，須得從身心兩面同時用功夫。心理的衛生的切實方法，即前章第四節所講的感情，

未發時的存養，正發時的克化，及既發後的審察。以上所說，是對己之道的第一件事情。

## 第二項 慎言

慎言，是對己之道的第二件事情，因為言語和人生的關係極大。我們在第一篇論何謂人生藝術中曾經說過，人類有三種特殊能力：一是思想，二是言語，三是技巧。假使人類不能言語，雖有思想，也不能明白表示出來，於人與人的精神上，就缺乏交通之道，因之人智就無法進步，技巧也難於發達，社會的一切文化，也無從產生，所以從這一方面看，也可以說人類是言語的動物。猩猩鸚鵡雖能言，可是太簡單，而且不一定有意義。人們之所以為人而不為禽獸的原因，言語的關係實大。因此，人們得天獨厚，富有言語的能力，斷不可以隨便亂用。言語可以助長文化，也可以助長野化；可以宣傳真善美，也可以宣傳偽惡醜；可以表示人格的高潔，也可以表示人格的卑汙。孔子說：「君子居其室，出其言，善，則千里之外應之，况其邇者乎；出其言不善，則千里之外違之，况其邇者乎；言出乎身，加乎民，行發乎邇，見乎遠，言行君子之樞機，樞機之發，榮辱之主也，言行，君子之所以動天地也，可不慎乎」，又曰：「亂之所生也，則言語以為階」，（易繫辭上傳）又曰：「巧言亂德」，（衛靈公篇）又曰：「巧言令色，足恭，左丘明恥之，丘亦恥之」，（公冶篇）孔子教人極注意言行，所謂孔門四科，言語居其一，（即德行、言語、政事、文學、四科，見先進篇）所以關於慎言的教訓，特別多而周至。我們當尊為言語藝術的要訣。茲約為三款：1. 兩要，2. 兩失，3. 三愆。分述於次：

1. 兩要 何謂兩要？一要信。二要中。先說信的信義：信有誠信不欺、和言行相顧、的兩義。孔子說「言忠信」（衛靈公）「言思忠」（季氏）「與朋友交言而有信」（學而）就是誠信不欺的信義。說「君子恥其言而過其行」（憲問）「故君子名之必可言也，言之必可行也，君子於其言，無所苟而已矣」，（子路）「言顧行，行顧言，君子胡不慍慍爾」，（中庸）就是言行相顧的信義。合誠信不欺與言行相顧，這是言語的第一要。次說中的意義：中有中理和中肯兩義。中理，是不亂說，不瞎說，要中道理才說，孔子答顏淵問仁的話，「非禮勿言」，（顏淵篇）就是中理的意義。中肯，是不濫說，不空說，要中緊要才說，孔子贊美閔子騫的

話，「夫人不書，言必有中」，（先進黨）就是中肯的意義。合中理與中肯，這是言語的二要。這兩要，不僅在言語的價值上關係重大，在整個做人立身處世的價值上，關係很不淺。因為第一要信，信字的來源，即是人言爲信，假使言語無信，就非人言，不但言語失其價值，於人格也失意義。第二要中，中字的关系雖然沒有像信字那麼嚴重，可是人們說話，假使不中理，或雖中理而不中肯，至少的影響，言語不見重，人格也見輕。所以人們講修身，不得不慎言，慎言不得不重視信與中。今人說話的習慣如何？我們若是本乎這兩個字來省察，恐怕多半是兩不要。普通人事往還，彼此對付的話，信字和中字的成分都頗少，開會場中登台講演，表面上的話這兩字的成分更成疑問。我認爲這是一個最重大的社會問題；也是一個很苦痛的人生問題。普通往還，不容易聽到真情實話，這裏面要發生許多誤會，引起社會的暗鬥和人生的苦痛。演講場中不容易聽到至理名言，這裏面要產生若子失望，引起人心離散和社會不安。所以人們對於言語，萬不可以不注重兩要。

2. 兩失 何謂兩失？一是失人。一是失言。孔子說：「可與言而不與之言，失人、不可與言而與之言，失言、知者不失人，亦不失言」，（衛靈公）這是教人說話，要斟酌對方可說不可說，意義很明瞭，可是可說不可說的標準如何定？這就不容易說了，我想應當先問自己要說甚麼，再斟酌對方的人格、知識、志向、職業、興趣、等等，才能定。最要緊的一個標準，是道同與不同。所以孔子說：「道不同不相爲謀」。（衛靈公）

3. 三愆 何謂三愆？一是躁。二是隱。三是瞽。孔子曰：「侍於君子有三愆，言未及之而言謂之躁，言及之而不言謂之隱，未見顏色而言謂之瞽」，（季氏）這是教人說話，要斟酌對方的時間及情緒，未到相當的時間忍不住地說了出來，其過就叫急躁。到了相當的時間又不說，其過叫做隱諱。在人的情緒不安心有所忿懣，有所恐懼，有所好樂，有所憂患、的時候去說與人當前無關的話，其過叫做瞽眼。人們說話若不注意犯了這三過，就叫做三愆。要免除這三愆，就不能不注意對方的時間和情緒的關係。所以公明賈稱贊衛大夫公叔文子曰：「夫子時然後言，人不厭其言」，孔子說：「其然，豈其然乎？」意思是說時然後言，是言語藝術的最高妙訣，公叔文子果能如此麼？

如前所言，要不犯兩失，不犯三愆，而又能備兩要，方才充實慎言的意義。孔子說：「君子欲訥於言」，（里仁）「仁者其言也訥」，（顏淵）所謂訥，所謂訥，都是不容易出口，恐其無要有失有愆的緣故。孔子還有一段話說：「君子易事而難說也，說之不以為道，不說也，……小人難事而易說也，說之雖不以為道，說也，……」（子路）這段話也是說明君子慎言，故易事難說；小人放言，故難事易說的意義。（朱注把說字解釋為悅字，愚按應當為說字）

### 第三項 篤行

篤行，是對己之道的第三件事情，可以說對己之道，始於衛生，終於篤行。不但如此，整個修身之道，以至齊家治國平天下之道，最後的實現，都在人們的篤行。篤行的關係既如此重要，關於篤行的意義，不可不求透澈的了解，然後才能論究篤行的條件與方法。先論篤行的意義：篤行，是孔子教義中一貫之道，在人身上，的篤實踐履功夫。也就是人生藝術第一原則誠字在行為上的努力實現。中庸第二十章說：「誠者，天之道也，誠之者，人之道也，誠者不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也，誠之者，擇善而固執之者也」，這裏所講的誠之，所釋的擇善而固執之，都以篤行為最後歸宿。所以下文接着說：「博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之」，由此，我們可以說篤行是誠篤的行為。是擇善而固執的行為。是經過博學、審問、慎思、明辨之後，信道極篤的行為。中庸第十一章說：「君子遵道而行」，所遵之道，即誠道。即由博學、審問、慎思、明辨、而得之道。對於此道遵之不違，信之不疑，實踐出來的行為，就叫做篤行。我們說明了篤行的意義，可以進論篤行的方法。但是人們的行為，雖從自己發動，而行為的所止，或及於人，或及於事，或及於物，因之論篤行的方法，不能單從對己的方面講，須合對己、對人、對事、對物、的各方面，才能講得完全。惟本節專論對己之道，所以僅從本身發動上講，其餘讓之以下對人、對友、對境、對事、對物、各節中論述。光從本身上講篤行，須有四個必要條件：1. 要有道，2. 要有學，3. 要有信，4. 要有恥。茲分述於次：

1. 有道 前面講篤行的意義，就是信道不疑，遵道不違的行為，所以篤行的第一個條件，要有道。否則就



無道可信，無道可違。無道可信可違的行爲，就非篤行。所謂道，在儒家教義中，從最高的原則上講起來，就是孔子的一貫之道，就是誠、好像是很抽象，不容易捉摸。可是從普通尋常各種事物的實際上看起來，那一樣事物中不有道？人們的飲食、起居、言語、舉止、一切行爲，那一種沒有道？行爲在飲食，就有飲食之道；行爲在起居，就有起居之道，行爲在言語，就有言語之道；行爲在舉止，就有舉止之道。中庸第一章說「道也者，不可須臾離也，可離非道也」，這就是儒家講人們的一切行爲，無瞬間可以離道的意義。莊子知北游篇說：「東郭子問於莊子曰，所謂道，惡乎在？莊子曰，無所不在，東郭子曰，期而後可？莊子曰，在螻蟻。曰，何其下邪？曰，在稊稗，曰，何其愈下邪？曰，在瓦甓，曰，何其愈甚邪？曰，在屎溺，東郭子不應」，莊子是道家的巨擘，猶儒家的孟子，所講的道，和儒家的道，固然有差異處，但對於道之無所不在，人們的行爲不能離道的見解，是一致的。我們平常看見人亂食亂喝，或亂言亂語，或亂動亂跳，或亂吐痰，亂撒尿，必定要批評此人太無道理。這就是一切行爲不能離道的極普通的例證。所以說篤行的第一個條件要有道。

2. 有學 上面說的一切事物皆有道，一切行爲都不能離道，人們那能知得許多的道呢？這就要從學上才能得到，所以篤行的第二個條件，要有學。中庸第二十章說：「或生而知之，或學而知之，或困而知之，及其知之一也」，人生知得許多道理，不外由這三種來源。所謂生而知之，即孟子所說的良知良能，如「孩提之童，無不知愛其親者，及其長也，無不知愛其兄也」，（盡心章）在心理學上謂之本能，本能是人們對於一定的刺激，由複雜遺傳所起的反應。這種反應，在未曾受過何種教育，經過何種學習，自然成爲一種有道理的合目的的行動。如嬰孩初生便知吸乳與啼哭，合於自己保有的目的；及其長也，性慾發達，知男女的愛情，合於種族保存的目的；好羣居知羞恥，是合於社會的目的。諸如此類的本能，都不外基於種族經驗的遺傳，可以說在個人的身上，有種族的複雜記憶的存在，所以有些道理，是由生而知之的。所謂困而知之，就不像生而知之那末現成，那末便宜，要憑自己生後的遭遇，東走碰壁，西走陷坑，在困苦艱難之中，受了許多磨折，才能領悟出一些道理來，例如隨便飲食害了疾病，才知飲食有道；隨便說話招了怨尤，才知言語有道；隨便行動犯了罪刑，

才知行動有道；所以人生有許多道理，是從困而知之的。我們看生而知之的，固然很占便宜，可是生而知之有一定的限度，而且與生俱來，可幸而不可求，所以孔子說：「我非生而知之者，好古敏以求之者也」，（述而）困而知之者，所付的代價太高，感受太苦。人生不過百年，經不了幾回磨折。有對聯云：「一失足成千古恨，再回頭是百年身」真足令人警醒！許多道理，都要等到碰壁陷坑才能領悟，未免太愚蠢了。所以人們要知道一切事物之道，要靠自己的一切行為都有道，不得不特別注重學而知之。所謂學而知之的意義和方法，已經在培養精確的知識格物致知項下說過。此處專從修身對己篤行的意義上，說明孔子教義中關於學的三個根本要訣：1. 是溫故知新。人們欲學之有成，這句話不可輕易看過，學過的不溫習，隨過隨忘，等於未學；未學的不新學，所知者舊，終於寡學，所以孔子說：「溫故而知新，可以為師矣」，（學而）子夏說：「日知其所亡，月無忘其所能，可謂好學也已」，可謂溫故知新的確解。2. 是有恆不斷。道理無窮極，學問無止境，欲求其有成，須終身不斷努力，一曝十寒，絕無成就之理，孔子說：「南人有言曰，人而無恆，不可以作巫醫，善乎，不恆其德，或承之羞」，（子路）又說：「善人吾不得而見之矣，得見有恆者，斯可矣，亡而為有，虛而為盈，約而為泰，難乎有恆矣」，（述而）可見恆字的重要。3. 是學不離行。學的意義甚廣，讀書是學，做事亦是學；圖書館看書是學，世事上窮理亦是學；在學校可以求學，在家庭在社會無處不可以求學，子夏說：「賢賢易色，事父母能竭其力，事君能致其身，與朋友交，言而有信，雖曰未學，吾必謂之學矣」，就是學不離行的意義。我們本儒家以上所說為學的三個根本要訣，來看今人為學的情形如何？溫故的很少，知新的更少；在學校用功的很少，出學校用功的更少；在書本上專心的很少，在世事上研究的尤少。因之，很少人有學，就很少人有道，無學無道，那裏會有篤行？

3. 有信 篤行的第三個條件，要有信。關係尤其重大。此處所謂有信，就是孔子所說，篤信好學，守死善道」的意義。（泰伯），因為要篤信好學，守死善道的人，才有篤行。假使人們雖然好學，雖然見道，而又不信道，比之無學無道的人，還沒有價值。因為無學無道的人，自然是知識不夠，行為上容易發生過失而不自

知，有學有道而不信道的人，行爲上明知錯誤而故爲，等於是故意作惡。所以孔門弟子對於知道而不信道的人極爲鄙視。子張說：「執德不弘，信道不篤，焉能爲有，焉能爲亡」，這就等於責備這種人是不足輕重的東西。

4. 有恥 篤行的第四條件是有恥。恥字在孔子關於行的教義上，看得極重要。論語「子曰，行己有恥，使於四方，不辱君命，可謂士矣」，（子路）「邦有道，貧且賤焉，恥也，邦無道，富且貴焉，恥也」，（泰伯篇）「巧言，令色，足恭，左丘明恥之，丘亦恥之，隱怨而友其人，左丘明恥之，丘亦恥之」，（雍也篇）「古者言之不出，恥躬之不逮也」，（里仁篇）就這類的話，可以見孔子在舉止，生活、交友、言語、種種方面的行爲上，教人注重羞恥。孟子教人亦如此。公孫丑章「無羞惡之心，非人也」，盡心章「人不可以無恥，無恥之恥，無恥矣」，又「恥之於人大矣，爲機變之巧者，無所用恥焉，不恥不若人，何若人有」，如此類的言證，不勝枚舉。我們研究先儒提倡篤行，於道、於學、於信，的三個要件，已切實發揮盡致。人們果能有道，有學有信，其行自然必篤，何以猶諄諄在恥字上講呢？因爲道也，學也，信也，人們可以作一時的僞飾；恥則發自良心，動於本能，不容揜蓋。真正有道有學有信的人，自然行爲必篤。假若道字、學字、信字、不足的人，只好靠他的良心來幫助規範他的行爲。所以又提倡有恥。至於無道而矯爲有道，無學而貌爲有學，無信而詭爲有信，自鳴得意，恬不知恥的人，那就是孟子說的非人。無話可說了！

就以上關於衛生、慎言、篤行、三目所述的道理，人們果能辦到，對己之道，可算有了很厚的根本了。這是修身的第一件事情。請進論對人之道：

## 第二節 對人

修身之道第二件事情，就是對人。人們的生存不僅是一個個體的孤人，只要提到某一個人，同時就有某一個人的家族，國族，及其他種種關係的人存在。所以講修身，不是離開一切人單講個人的修身，正是對着一切人，不能不先講個人的修身。因此我們對於修身之道第一件事情，在衛生上講了；接着第二件事情，就要在對

人上講。人與人的關係頗爲複雜，在家有親子昆弟的關係，在鄉有長幼尊卑的關係，在國有官民上下的關係，在一般社會有同志同道同業的關係種種關係，不勝枚舉。因此，人與人相對，因關係的不同，致所負的責任和所用的禮節不能不有差別。但無論在何種關係上，只要是人對人，有八個字的要道；愛、敬、忠、信、公、正、明、察；是最普遍，最根本，最要緊，最適用，不可不講究的。茲分述於次：

1. 愛 對人之道，第一是愛。因爲我是人，我要做人，我當自愛；我自愛，當然同時要人愛我；這是人類天性中的欲求。由此可以想到他人亦是人，他人也要做人，同樣他人自愛，也要求我愛他；所以相愛，是人對人的根本要道。人們若是不做人，不自愛，固然不必講愛人；若要立志做人，講自愛，就不得不愛人。孔子說：「君子學道則愛人」，（陽貨）所謂學道，就是學做人之道；學自愛之道，又樊遲問仁孔子答曰，「愛人」，可見立志做一個君子，做一個仁人，都要從愛人始。有的人根本不知愛人。不知愛人的人，是無志做君子，無志做仁人。反面來說：要做小人，做惡人。孟子對於這種人，責備的很厲害，簡直罵他是豬。盡心章孟子說過，「食而弗愛，豕交之也」，就是說把人當豬，和豬交往。自己也是豬了。

● 2. 敬 對人之道，第二是敬。敬是人格尊嚴的表示。對人敬，不但是表示尊重他人的人格，同時就是表示尊重自己的人格。因爲要尊重自己的人格的人，才知道尊重他人的人格。所以子路問君子？孔子答曰，「修己以敬」，（憲問）孟子說：「敬人者人恆敬之」，又說：「夫人必自侮，然後人侮之」，又說：「禮人不答反其敬」，（離婁章）所以人們凡是抱人格尊嚴的觀念的，無有不注重自己的人格，不使有一點自輕自慢的表露，無論對任何人，都不敢不敬，禮記曲禮上說：「毋不敬」，就是這個意思。有的人對於人根本不知愛的固不足論，縱然知愛而不知敬的，也够不上講做人。因爲不知敬人的人，本來就不知人格的自尊。孟子對於這種人也責備得很嚴，簡直罵他是獸。盡心章孟子說：「愛而不敬，獸畜之也」，這無異說愛人養人而不敬人，就是把人當獸畜養，自己即是與獸同羣。孔子的道，比孟子高，平常說話，比孟子來得委婉溫和；可是責備對人愛而不敬的人，也是很不容氣。論語爲政篇「子游問孝？子曰：今之孝者，是謂能養，至於犬馬，皆能有養，不敬，

何以別乎」，這無異說養父母而不敬的人，就等於把父母當作犬馬養，自己也就成爲犬馬之子了。

3. 忠 對人之道，第三是忠。忠字的意義，在本書第二篇人生藝術的第三原則下曾經說過，但那裏是講人生一般做人的根本原則，對人、對己、對事、對公、都包含在內；而且說明了對人之忠，就是真誠不欺的意義。此處是在愛人敬人之後，專講對人之忠，並非重講真誠不欺的意義，而在闡明真誠不欺的實現方法。因爲人們對人，在知識上普通都知道要愛要敬，可是容易做到偏溺之愛；虛僞之敬。論語憲問篇「愛之，能勿勞乎，忠焉，能勿誨乎」，集注「愛而勿勞，禽犢之愛也，忠而勿誨，婦寺之忠也」，又子路問事君？子曰，勿欺也，而犯之」，都是闡明忠是至誠不欺的愛，是至誠不欺的敬。我們可以說要有忠，才有真愛。要有忠，才有真敬。至於忠的具體方法，孟子滕文公章是有一句話，「教人以善謂之忠」，可謂一言以蔽之。論語顏淵篇孔子也說過：「君子成人之美，不成人之惡，小人反是」。

4. 信 對人之道，第四是信。信字在孔子的教義中，有時與忠字連用，如論語學而篇「主忠信」衛靈篇「言忠信」就是連用。爲政篇「人而無信不知其可也」學而篇「與朋友交而不信乎」，就是單用。我們在前面已經說明了忠字真誠不欺的意義；而且說對人之道，第三是忠。現在接着又講對人之道，第四是信。究竟忠與信，有無區別呢？區別何在呢？這是講信應當要先分別清楚的。先從心理的本質上說，忠與信的意義，是沒有區別的，同是真誠不欺的意義。可是從發表出來的形式上說，是有區別的。忠是表現在精神上，使人感知不疑。信是表現在言行上，使人證實不欺。所以兩字的構造，忠從中心，信從人言，因爲有這個區別，我所以把信字列在對人之道之第四位。就是認爲對人之道，要先之以愛。繼之以敬。貫之以忠。還要成之以信。即是在實行上實證出來，才算有成就。所以孔子說：「君子義以爲質，禮以行之，孫以出之，信以成之，君子哉」，（衛靈公），有的人對人，不但知道要愛要敬，並且也知道要忠；可是在言行上不講信的功夫，言不顧行，行不顧言，雖然自己問心，對人未嘗不愛不敬不忠，但是因爲實行不相顧，使人覺得全是僞愛、僞敬、僞忠。所以孔子說：「人而無信不知其可也，大車無輅，小車無軌，其何以行之哉」，（爲政）孟子既說「教人以善謂之

忠」又說：「可欲之謂善，有諸己之謂信」，（盡心章）合起來看，可見教人以善之忠，要有有諸己之信，才能有成。

5. 公 對人之道，第五是公。此處所講的公，是與私字對立之意義。普通人對人，容易存一個私的觀念，即是把人看着屬於某某的私人相對待。因此之故，認為是屬於自己的人，對之或許以愛以敬以忠以信；認為是屬於某某的人，對之便不愛不敬，不忠不信了，這樣的看法，是人生的大錯誤。亦即是社會的罪惡與悲哀。因為一個人的生，絕不是為屬於某某而生。雖說自呱呱下地的時候，便註定了是某家的子女，某國的人民，長大了因婚姻、學問、事業、種種的關係，又發生了某人的夫，某人的婦，某人的朋友、某黨、某派、某團體的份子，種種的稱謂，都僅僅是說明人的某種相對關係。不是說明人的絕對附屬體。人的絕對附屬體，大而言之，只有大宇宙。小而言之，只有全人類。在人類文化進步的階段上，不得已再小而言之，也只有國家。所以從國家的一個人民的起點，向着全人類的一員，大宇宙的一個有理性的生命來看人是公。扔開國家以上的標準而不顧，光執着國家以下的某種關係來看人，是私。譬如說，某是某的子，因為血統的關係，固然應當這樣說，可是無論誰的子，他是國家的一份子。是人類的一員。是大宇宙的有理性的生命。父母不得視子女為自己的附屬物。親之於子，猶且不能存私的觀念來對子女。何況其他的關係呢？有的人自己願意做某某的私人，替人當僕隸；有的人喜歡把他人做自己的私人，要人當奴隸；這都是人生的悲哀；社會的罪惡。所以儒家對人的教義中，含有一個公字的觀念，我們有特別闡明的必要。儒家的教義，一切皆從親子的關係作起點，極容易引起淺見者的誤會，即萬事皆囿於一個家族關係的私。可是儒家的人生看法，絕不是如此的狹隘。所講對親之道的時候，同時想到天下人的親。所講對子之道的時候，同時想到天下人的子。所以說「老吾老，以及人之老，幼吾幼，以及人之幼」，（梁惠王章）所教人講事親之道，同時就是教人講事君之道。所以說「事父母能竭其力，事君能致其身」，（學而篇）「邇之事父，遠之事君」，（陽貨篇）所講用人之道，只以賢能為標準，不顧私的關係。所以說「內舉不辟親，外舉不辟怨」，（禮記儒行）儒家的理想社會，即大同世界；其建設原理，全

部就是一個公字。所以說：「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」，這是講對人之公。又說：「貨惡其棄於地也，不必藏於己，力惡其不出於身也，不必爲己」，這是講對物之公。（禮記禮運）

6. 正、對人之道，第六是正。正字的意義與偏字相對。普通人對人，很容易犯一個偏字的毛病。因爲人的關係有親疏，品行有賢愚，地位有尊卑，境遇有窮通，人情對於這些，又免不了好惡。於是因這些好惡的心理作用，對人之道，往往失其正。大學傳之八章，「之其所親愛而辟焉，之其所賤惡而辟焉，之其所畏敬而辟焉，之其所哀矜而辟焉，之其所傲惰而辟焉，故好而知其惡，惡而知其美者，天下鮮矣」，這段話就是指出常人對人易失其正的原因，即對於自己所親愛、所畏敬、所哀矜、的人，縱然無理，也容易偏於祖護。對於自己所賤惡、所傲惰、的人，縱然有理，也容易偏於抑屈。所以對人之道，於愛、敬、忠、信、公、之外，還得注重一個正字。這個正字的功夫，也要很大的學養才能做到的。大學傳之十章引周書「秦誓曰，若有一個臣，斷斷兮，無他技，其心休休焉，其如有容焉，人之有技，若己有之，人之彥聖，其心好之，不啻若自其口出，實能容之，以能保我子孫黎民，尙亦有利哉，人之有技，媚疾以惡之，人之彥聖，而違之俾不通，實不能容，以不能保我子孫黎民，亦曰殆哉，唯仁人，放流之，並諸四夷，不與同中國，此謂唯仁人，爲能愛人，能惡人」，就是說要仁人君子的人格學養，對人或愛或惡，才能夠不失其正。否則就是小人對人，專憑自己的好惡，不問對方的是非。愛之欲其生，惡之欲其死。所以孟子說：「既欲其生，又欲其死，是惑也」。

7. 明 對人之道，第七是明。我們講對人之道，由愛而敬、而忠、而信、而公、而正，應該是至矣盡矣，無以復加矣，因爲這六個字，皆純自我心發出，我對人愛、對人敬、對人忠、對人信，對人公、對人正，所謂盡其在我，問心無愧，可算得對人有道了。但是人的品性不齊，心術各異，習染不同，我與之相對，在動機上固然要盡我愛、敬、忠、信、公、正、的心，在方法上我却不能不因人制宜之處。因此之故，人的智慧賢不肖，我不能不有明確的認識。這在人生對人的藝術上，是一個很重要而且很困難的問題。所以說這一個明字要是

沒有，那前面所講的六個字，都會失掉正面本來的意義，發生反面很壞之結果。所以樊遲問知？子曰，知人、（顏淵）大禹說：「知人則哲，惟帝其難之」，（虞書、皋陶謨）所以人們對人之道，須特別注意這個明字。這個明字的功夫，要做得很深透，不受任何的蒙蔽才算得。所以子張問明？孔子曰：「浸潤之譖，膚受之愬，不行焉，可謂明也已矣」，就是說浸潤漸入的毀謗，親自受害的訴冤，都不能在自己的面前行其蒙蔽之計，這才可以叫做明。若是人們對人，真能做到這樣地明，可以算是明哲的人了。大學傳之八章有兩句話，「好而知其惡，惡而知其美者天下鮮矣」可作提醒人們做明字功夫的警語看。

8 察 對人之道，第八是察。這個察字，是達到明字的切實功夫。我們既知道對人之道明字功夫的要緊，當然就知道察字功夫的要緊。孔子說：「始吾於人也，聽其言而信其行，今吾於人也，聽其言而觀其行，」（公冶）又說：「視其所以，觀其所由，察其所安，人焉廋哉，人焉廋哉，」（為政）又說：「衆好之，必察焉，衆惡之，必察焉」，（衛靈）這一類的話，都是教人對人要察，不可以耳代目，不可以言取人，不可以世俗庸衆的好惡為憑，貴在多方從事實上謹慎觀察為要。尤其對於人的毀譽，極其謹慎。所以說：「吾之於人也，誰毀誰譽，如有可譽者，必有所試矣，」（衛靈公）「儒有合志同方，營道同術，並立則樂，相下不厭，久不相見，聞流言不信」（儒行）孟子說：「有不虞之譽，有求全之毀」，（離婁章）還要從人的過中觀察出人的仁來。子曰：「人之過也，各於其黨，觀過，斯知仁矣，」這是察之又察的功夫。人們對人之道，能够如此，那無有不明的了。以上所說對人之道，是修身之道的第二件事情。人們對人果能如上所述愛、敬、忠、信、公、正、明、察、八字，都一一做到，不但在修身的藝術上，已有大半的成功；即對於濟家治國平天下的藝術，也有很大的基礎了。

### 第三節 對友

前節所說明的，是關於普通對人之道，至於對特殊關係的人，於這普遍的基本原則外，當然還有特殊注重



之點，讓在後面齊家、治國、各章之內論述。惟對友之道，一則非僅僅以普通對人之道所能盡；二則與對其他特殊關係的人有所不同；三則友道的得失與整個人生各面的成敗，都有極重大的關係；所以將對友之道，特別提出，列爲修身之道的第三件事情。我們要論究對友之道，須先講明朋友結合的根本意義，否則沒有正確的根據。朋友結合的根本意義之所在，最正確的，莫如儒家的教義，把朋友列爲五倫之一。我常從現代的學理上去探討儒家五倫的學說的精義，發現有極正確的根據，不僅是人生哲學上的一種看法，一種理想罷了；確實是人生的生活上行爲上必須講究的極自然極正當的倫敍。何以故？所謂五倫，就是君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友的倫敍；我們衡以現代的自然科學及社會科學的學理，更足證明五倫的根本意義，是很正確的。因爲夫婦是兩性生命的結合關係，所以夫婦應爲一倫。父子是生命結合的蕃衍關係，所以父子應爲一倫。昆弟是生命蕃衍分支同源的關係，所以昆弟應爲一倫。君臣是生命蕃衍衆多的團結組織的關係，所以君臣應爲一倫。朋友是爲尋求切磋生命結合蕃衍分支團結組織中的道義及關於宇宙人生其他的理法關係，所以朋友應爲一倫。由是可以看出父子昆弟兩倫，是血緣關係的理法；夫婦一倫，是性愛關係的理法；君臣一倫，是社會關係的理法；朋友一倫，是道義關係的理法。簡而言之，夫婦、父子、昆弟、君臣，是基於性、血、法的關係。惟朋友一倫，是基於道的關係。所以普通稱朋友曰同志同道。可是無論性的關係、血的關係、法的關係中，必有道的關係，如無道的關係，則性或血或法的關係都難免於破裂。所以夫婦相對而兼朋友之道，必爲理想的夫婦。父子相對而兼朋友之道，必爲理想的父子。昆弟相對而兼朋友之道，必爲理想的昆弟。君臣相對而兼朋友之道，必爲理想的君臣。由此可見朋友一倫的精神，實貫通君臣父子夫婦昆弟四倫之間，其關係之廣，影響之大，不言而喻。明白了這個意義，可以論究對友之道。其要有二，分述於次：

1. 擇交 朋友的關係，與君臣父子夫婦昆弟的關係都不同。因爲朋友的關係，超越性與血與法的關係，專爲道的結合。可見朋友的結合，是自由的，是純粹理智的，是以道義爲標準而選擇的。因此之故，對友之道，開始重在擇交。擇交的標準，最正確最適當的，莫如季氏篇所記孔子的教言「益者三友，損者三友，友直，友

諒、友多聞、益矣、友便辟、友善柔、友便佞、損矣、」這段話，是孔子從自身交友的經驗中闡歷出來的。人們入世稍久，交友較多，閱歷較豐富，觀人較得法的時候，必能深切了解這段話的價值。

茲先述直諒多聞的意義。何謂直？直是正直不曲，即是則是、非則非，有則有，無則無，不故意顛倒是非、虛造有無的意義。公冶篇記孔子反證魯人微生高為人曲而不直的語，就是這個意義的例證。「子曰，孰謂微生高直，或乞醢焉，乞諸其鄰而與之，」按某人乞醋於高之家，高因家裏沒有，乞諸鄰家以與之。亦是人之常情，出於助人之義，何以孔子反責高不直呢？要知自己家裏沒有，當明以告人，再代人向鄰家乞而與之可也；不明以告人，背地乞得鄰家之醋與之不可也。由前之道，是謂殷勤助人；由後之道，是謂掠美市恩。殷勤助人，是君子之交；掠美市恩，是小人之交。何謂諒？諒是衆信的意義，方言「衆信曰諒，周南召南衛之語也」。朋友之交，信字最要，因為朋友是道義之結合，換句話說：朋友是尋求真理的同伴。假使朋友相對無信：根本上就失了朋友的意思。所謂道義，所謂真理的切磋砥礪，簡直說不上了。為政篇孔子說：「人而無信，不知其可也，大車無輓，小車無軌，其何以行之哉，」這是講普通對人無信，猶且不可，所以朋友之交，更要特別以信為重。滕文公章章孟子說：「父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信，」就是闡明朋友一倫，特別重信的意思。孔子在益者三友之下，何以不逕說友信而說友諒的？這是提醒人擇交，要十分慎重考察其人是否有衆信，有衆信才可靠，交之才有益。何謂多聞？即普通所謂多見多聞的意義。為政篇孔子說：「多聞闕疑，多見闕殆，」就是說博學之士，多見多聞，集理愈多，知理愈明，疑殆愈少，和這種人相交，自然可以增長見識。換句話說：友多聞，就是學而篤說的無友不如己者的正面的意義。

●次述使辟善柔便佞的意義。我們講明了三益友的標準直諒多聞的意義，則以下所謂三損友的意義，可不言而喻了。因為使辟，正是直的反面，係指着慣用偏私曲折的手段對付人，不講正直的人說的。善柔，正是諒的反面；係指着巧於用柔媚阿曲的方法對付人，不講誠信的人說的，四川方言中有一個罵人的字，叫做「水、」就是善柔的意思。便佞，正是多聞的反面；係指着慣用口辯捷給對付人，其實見聞很少知識很陋的人說的，與

這三種人相交，無益而有損，所以謂之損友。以上所述三益三損的意義，真是擇交的最好標準。我想聰明的人們，都能見得到的。可是考諸實際，今人的朋友之交，多半以便辟善柔便佞相尚，是何故呢？因為直諒多聞，是君子的本色，其與人交以同道爲重，故情淡如水。便辟、善柔便佞是小人的慣技，其與人交以同利爲重，故情濃如蜜。人情總是濃而不喜淡。而况君子之交不僅止於情淡而已。有時因爲直諒的緣故，還要使人感覺痛苦。人情總是好甜惡苦。所以容易上便辟善柔便佞的當。

2. 責善 我們在前項說明了朋友一倫是基於道的關係，因此在未交以前，彼此相擇，以同聲相應同氣相求之故而結合，在既交以後，當然要以道義相尚，德業相規。易兌卦象曰「君子以朋友講習」顏淵篇曾子說：「君子以文會友，以友輔仁」，子路篇孔子說：「朋友切切偲偲，兄弟怡怡」，離婁章孟子說：「責善，朋友之道也」，這些話，都是說明朋友結合的主要目的既在道義，所以要有善相勸，有過相規，彼此相對，都負有責善的責任。公孫丑章孟子說：「子路人告之以有過則喜，禹聞善言則拜，大舜有大焉，善與人同，舍己從人，樂取於人與爲善，自耕稼陶漁以至爲帝，無非取於人者，取諸人以爲善，是與人爲善者也，故君子莫大乎與人爲善」，子路大禹大舜，都是深知責善的價值意義，而能接受善言的人。惟大舜不待勉強，不待人責；沒有一分勉強，自取樂取於人與爲善，精神尤爲偉大，方法尤爲高明。今人的友道何如？我想恐怕大家有一個同感，「當面阿諛，背後詆毀」，公冶篇孔子說：「巧言，令色，足恭，左丘明恥之，丘亦恥之，匿怨而友其人，左丘明恥之，丘亦恥之」，今之友道，正以巧言、令色、足恭、匿怨、相尚、而不以爲恥。這個交友之道，高明麼？不錯，表面上看來很高明，很巧妙；結果大家都上當，都受損，都喫虧，都笨都蠢，都不成東西。所以交友之道，始於擇交，終於責善。

#### 第四節 對事

修身之道的第四件事情，就是對事。我們在前面講了修身之道的第一件事是衛生，第二件事是對人，第三

件是對友，這裏接着講第四件事是對事。就四者敘述的程序看來，把衛生與對人對友列在對事之先，好像講修身以對着自己的身和對人對友講爲重；其次才是對着一切事講的意味。固然，用分析的眼光單從一個一個的方面看，要先有我自身，才知有對方的人；又先要有了我自身和對方的人，才發生出一切的事情來。所以講修身，不能不先從我自身如何對己，和我自身如何對人說起；然後才講到如何對事。可是用綜合的眼光從整個人生的全面看來，必得要研究我自身如何對事，方才能夠完成成已成人的修身之道。儒家教人以造成躬行君子爲目的。所以對事的道很重要。在普通所謂藝術當中，以戲劇爲綜合的藝術。我們在人生藝術當中，也當以對事爲綜合的藝術。因爲在事之中，已包含有人有我，不對事講修身，光講如何對己，如何對人，這種修身的方，只是片面的，理論的，空虛的，而不切於人生全般的實用。所以本節所講的對事，乃是多面的，實際的，綜合的，修身之道。真正的人生藝術上的能手妙手神手，都要在事上才磨鍊得出來。也要事上才顯得出來。因此，人們不講修身則已，要講修身，不能不論究要如何對事。

我們在論究如何對事之前，有須得先把事的真意義，和真價值，認識清楚的必要。在周易繫辭上傳第十二章中有孔子的一段話，把事的意義和價值，說得很透澈，很圓滿，我們不可不有深切的了解。「是故形而上者謂之道，形而下者謂之器，化而裁之謂之變，推而行之謂之通，舉而措之天下之民謂之事業」，繫辭傳，本是孔子所述周易全經大義的通論，這段話可視爲通論的提綱。周易這部書，是中國儒家思想最重要的淵源；全經所論，不僅是宇宙人生的根本原理，亦是人生實際因時制宜的最高藝術。以天德的隱微，王道的宏通，聖功的神明，無不融會貫通，闡發無遺，歸本到事上的適用。所以我們要認識事字的真意義和真價值，不得不從這一段話求了解。我們就現代學術上分類的眼光看來，這段話所謂形而上者謂之道，可說是哲學，或解釋科學，研究的對象；即關於宇宙人生的原理原則。所謂形而下者謂之器，可說是自然科學、或敘述科學，研究的對象；即關於宇宙人生的現象因果。所謂化而裁之謂之變，推而行之謂之通，可說是應用科學、及規範科學、研究的對象；即宇宙人生的原理原則現象因果的利用方法。所謂舉而措之天下之民謂之事業，可說是各種科學研究之

結果所得的知識與方法，在人生實際生活上實現出來的一切措置與建設。由此，我們可以知道事字的意義和價值安在了。事的意義，是人生實際生活上的一切措置與建設；事的價值，是宇宙人生的真理在人生實際生活上的實現，所以人們對於事決不可以存輕視抹煞之心。假如輕視了事的意義，就等於輕視了人生的實際生活。假如抹煞了事的價值，就等於抹煞了宇宙人生的真理。有的人因為對事之難，不但逃避事，而且輕視事，抹煞事，就等於逃避人生，輕視人生，抹煞人生。這全是錯誤的見解。所以人們若是認為人生可貴，要做人，要講修身之道，就不得不在事上講，茲特論述對事之道。對事之道：有四尚，有兩忌，有三要。分述於次：

1. 四尚 何謂四尚？即對事以崇尚敬、敏、忠、勤、四字為主要的意義。

先說尚敬 儒家對事的根本觀念，既認為是道器變通實現在人生實際生活上的舉措，即無異看為實現天德、王道、聖功、的綜合藝術。因此之故，對事便不能不起敬若神聖的精神。孔子所以每言事，常提出一個敬字來。如論語子路篇「居處恭、執事敬」、學而篇「敬事而信」、衛靈篇「事君敬其事，而後其食」、季氏篇「言思忠，事思敬」，都是明證。今人對事常存苟且對付之心，這是與儒家的根本精神極端反對的。

次說尚敏 孔子對於事的教義，第一是敬，第二便是敏。因為事要見諸實行，實行起來，有種種的關係，要相當的時間，不像說話那樣容易，所以孔子教人說話要謹慎，做事要敏捷，如學而篇「敏於事而慎於言」里仁篇，「君子欲訥於言，而敏於行」是。這個敏字的主要精神，以現代語來解釋，是講效率的意義；不是求速成的意義。講效率是以極精進的精神，極緊要的方法，極經濟的時間，達到事的真實完成。求速成，是以疾遽的精神，極短少的時間，極粗略的方法，裝成事的假貌暫現。後者在儒行上是最忌諱的。

其次講尚忠 事的範圍有大小，性質有公私。大者非一人的能力所成，公者為社會的利害所關，因此之故，人們忠於人忠於社會，不得不忠於與人共成之事，及社會利害所關之事。所以孔子對事的教義，第三是忠，論語公冶篇「子張問曰，令尹子文三仕為令尹，無喜色，三已之，無愠色，舊令尹之政，必以告新令尹，何如？子曰，忠矣」，今人對於公事，尤其對於政府機關的事業，大都缺乏忠的觀念。前任者或能創業而不能繼

統，大抵人亡政息。後來者又不樂繼志述事，每以更張前事自表其能，國事之永無進步，這也是一個大根源。

最後講尙勤 勤是對着事講修身最重要的一種習慣力。一個人的身之修與不修。事之成與不成，勤字的關係頗大。因為勤的反面便是惰。人們要是犯了一個惰字的毛病，那就萬事皆休；一切都用不着說了。所以對事講敬、講敏、講忠、同時必要講勤。非勤，則敬與敏與忠皆無從實現。周易乾卦九三曰：「君子終日乾乾」，孔子曰：「終日乾乾，行事也」，論語子路篇「子路問政？子曰，先之、勞之、請益？曰：無倦」，顏淵篇「子張問政？子曰，居之無倦，行之以忠」，皆是尙勤的指示，我們把敬、敏、忠、勤、四字合起來看，稱爲對事的四尙。

2. 兩忌 何謂兩忌？即忌欲速成和見小利，是謂兩忌。子路篇「子夏爲莒父宰問政？子曰，無欲速，無見小利，欲速則不達，見小利則大事不成」。

先說忌欲速成 我們在前面曾經說過求敏與欲速的意義不同，可以說求敏，是猛勇精進，始終不懈，達到事的真實完成。欲速，是粗製濫造，緊張一時，只圖事的假貌暫現。周易上傳有句話「不疾而速」，可以作敏字的確解。欲速就是疾而速。俗語說：「平時不燒香，急時抱佛脚」，求敏，是平時燒香之類。欲速，是急時抱佛脚之類。又譬之耕種，求敏，是及時播種，勤於耕耘，不問收穫，結果自有收穫。欲速，是過時播種，懶於耕耘，揠苗助長，急圖收穫，結果不會有收穫。今人對事，大犯欲速之忌，無論對政治，對教育，對經濟，對一切社會事業；乃至個人做學問，學藝術，都把一個欲速的心理去求成。其口號叫做「兌現」。把銀行票據兌現的眼光，拿來論一切事業與學術；把事業與學術，都看做商品。這是何等的錯誤！

次說忌見小利 事業的範圍有大小，成就的時間有長短；利害的關係，近之有在眼前可見的，遠之有在百世以後方顯的；並且有近看似有利，遠看却有害的；也有近看似有害，遠看却有利的。所以人們對事，從積極方面說，不可只圖眼前的小利；從消極方面看，不可只避眼前的小害。若是只從眼前的小利小害計較，那就對

於大事，沒有成就的希望了。所以孔子說：「見小利則大事不成」，今人對事，大都趨於急功近利之途，到後來回頭檢討，究竟是快是慢，是利是害，自有歷史的教訓。聰明的人們，與其在事後才後悔，無甯在事前多考慮。

### 3. 三要 何謂三要？第一要有計劃，第二要有條理，第三要有權宜，是之謂三要。

先說要有計劃 事無大小，在未着手之前，須有一番打算。譬如用兵，兵一發動，就關乎存亡；事一着手，就關乎成敗。古代兵家孫子說：「未戰而廟算勝者，得算多也，未戰而廟算不勝者，得算少也，多算勝少算不勝，而況於無算乎」，孔子說：「執事敬」「臨事而懼，好謀而成」，（述而）又說：「凡事豫則立，不豫則廢，言前定，則不貽，事前定，則不困，行前定，則不疚，道前定，則不窮」，（中庸）都是教人作事，須先有一番打算的意義。所謂謀，所謂豫，所謂前定，以現代語解釋起來，就是計劃。不過現代所謂計劃，更含有科學方法的意味，和古代科學尚未發達，事情簡單的時代，所謂謀，所謂豫，所謂前定，其方法的繁簡精粗不同。生在現代的人們，對事不講計劃，甚至對於幽計民生的百年大事業，也輕視計劃，恥笑計劃，只圖枝枝節節，急急忙忙，草草裝點以圖表功，以處事的藝術的眼光看來，這是下手劣手。老子說：「上士聞道，勤而行之，中士聞道，若存若亡，下士聞道，大笑之，不笑，不足以爲道」，可見古今同慨。

其次說要有條理 條理二字，有普通的意義，即所謂重秩序，守系統，按部就班，有條不紊是。在這個意義下的條理，普通人容易懂得，可是也不容易辦到。還有高深的意義，即所謂適應本末輕重，斟酌先後緩急是。在這個意義下的條理，普通人也常說，可是不容易真懂得，更不容易真做到。大學第一章中說：「物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣」，這是指示整個格、致、誠、正、修、齊、治、平、的功夫上，本末先後的條理。孟子盡心章上說：「知者無不知也，當務之爲急，仁者無不愛也，急親賢之爲務，堯舜之知，而不偏物，急先務也，堯舜之仁，不偏愛人，急親賢也」，這是指示知者用知仁者用仁的功夫上，先後緩急的條理。上面所說兩個意義下的條理，在處事的藝術上，都是最關緊要的功夫，非從學問上、經驗上、修養上，隨時下苦

功夫去研究，去體察，去鍛鍊，常常弄到急其所緩，而緩其所急，先其所後，而後其所先。甚至不重秩序，不守系統，弄到手忙腳亂，毫無條理，精疲力竭，一無所成，今人對事抱苦幹、硬幹、實幹、的精神，須得要特別注重條理，否則鮮有不犯亂幹的毛病的。

最後說要有權宜。權宜的本來意義，更高深難說了；更是處事的藝術上最高的祕訣。非功夫到了妙手神手的境界時，不會懂得權宜的真意義。又非懂得權宜的真意義時，功夫不會到妙手神手的境界。孔子說：「可與共學，未可與適道，可與適道，未可與立，可與立，未可與權」，（子罕篇）我們就這段話的意義和程序闡明出來，便知孔子所謂權字的意義，絕對和世俗一般舞文弄法、營私舞弊、無道揆、無法守、重私情、圖己便、不擇手段的人所利用的權術的權字相反。孔子這段話，始言學，次言道，次言立，終言權的意義，是教人注意從學到用的功夫程序。無異說人們講學要能明道；明道，要能立身行道；立身行道，要能通權達變不離於道。（道即是孔子一貫之道），孔子因見世人有可與共同講學的，可是不一定都能明道，有可與共同明道的，可是不一定都能行道，有可與共同行道的，可是不一定都能通權達變不離乎道，所以才說「可與共學，未可與適道，可與適道，未可與立，可與立，未可與權」，我們根據這段話，固然可以看出與孔子同時的人，有講道而不能明道的，有明道而不能立身行道的，有立身行道或固執不通或隨意亂幹的，我們再看現代社會裏的人們，是不是仍然有這種情況呢？可以說是古今同慨！人們對於事的藝術，在前面所說敬、敏、忠、勤、無欲速、無見小利、和有計劃、有條理、的經常的條件之下，還得要深切地了解處變的權宜。

我們對於權宜二字的意義，為免除誤解和誤用計，不能不把孔子教義中的權字，再加詳明的解釋。周易上所謂知變化，所謂通變，所謂變通；和中庸上所謂致曲，所謂時措之宜，所謂夫焉有所倚，都是這個權字的確解。先舉周易上的話來解釋，繫辭上傳第一章「在天成象，在地成形，變化見矣」，第二章「君子居則觀其象而玩其辭，動則觀其變而玩其占」，第五章「通變之謂事，陰陽不測之謂神」，第六章「廣大配天地，變通配四時」，第十章「參伍以變，錯綜其數，通其變，遂成天下之文，極其數，遂成天下之象，非天下之至變，其



孰能與於此」，第十一章「化而裁之存乎變，推而行之存乎通，神而明之存乎其人」，又下傳第一章「剛柔者，立本者也，變通者，趨時者也，……功業見乎變」，第二章「黃帝堯舜氏作，通其變，使民不倦，神而化之，使民宜之，易窮則變，變則通，通則久」，易經上這一類的話，都是說明易道的用，在本乎不易之道，適應萬易之物，趣時變通，化而裁之，推而行之，舉而措之天下之民的意義。孔子所說的權字，就包涵這些意義。

再舉中庸上的話來解釋，第二十三章「其次致曲，曲能有誠，誠則形，形則明，明則動，動則變，變則化，惟天下至誠，爲能化」，第二十五章「誠者，非自成己而已也，所以成物也，……合內外之道也，故時措之宜也」，第三十二章「惟天下至誠，爲能經綸天下之大經，立天下之大本，知天地之化育，夫焉有所倚」，所謂致曲也，時措之宜也，焉有所倚也，（焉有所倚即無所偏倚執着）與權字皆可爲互訓。因爲這些話的意義，都是孔子的一貫之道，即誠道的變通。人們立身處世，本來只有一個誠道，誠則正，正則直，若行路然，應當向着直道而行；這是經常的道理。可是有時直道上發生了陷坑，或其他阻礙，不得不繞灣由曲道而進。但並不是變節改道，另向其他目的地。中間因爲讓過陷坑阻礙，略爲轉灣，這是一時權宜之計。即所謂時措之宜，無所執着。終仍走合直道，達到目的地而後止。

孟子對於孔子以權運變的真精神，認識得很清楚，在萬章章孟子論伯夷伊尹柳下惠和孔子的出處，有言曰：「伯夷非其君不事，非其民不使，治則進，亂則退，橫政之所出，橫民之所止，不忍居也，……伊尹曰何事非君，何使非民、治亦進，亂亦進，曰天之生斯民也，使先知覺後知，使先覺覺後覺，予天民之先覺者也，予將以斯道覺斯民也，……柳下惠不羞汙君，不辭小官，進不隱賢，必以其道，遺佚而不怨，阨窮而不憚，與鄉人處，由由然不忍去也，……孔子之去齊，接淅而行，去魯曰遲遲吾行也，去父母國之道也，可以速則速，可以久則久，可以處則處，可以仕則仕，孔子也」，又曰，「伯夷聖之清者也，伊尹聖之任者也，柳下惠聖之和者也，孔子聖之時者也」，我們看孟子對於伯夷伊尹柳下惠孔子四人的合論，對於孔子所說學、道、立、權、

的意義，可以得到深切的體會了。我們再引孟子和他的弟子陳代關於致曲即用權的問答來看，更足以反證權字的真意義，絕非世俗所誤解濫用之權。孟子滕文公章「陳代曰，不見諸侯，宜若小然，今一見之，大則以王，小則以霸，且志曰，枉尺而直尋，宜若可爲也，孟子曰，昔齊景公田，招虞人以旌，不至，將殺之，志士不忘在溝壑，勇士不忘喪其元，孔子奚取焉，取非其招不往也，如不待其招而往何哉？且夫枉尺而直尋者以利害也，如以利則枉尋直尺而利，亦可爲與？昔者趙簡子使王良與嬖奚乘，終日而不獲一禽，嬖奚反命曰，天下之賤工也，或以告王良，良曰，請復之，疆而後可，一朝而獲十禽，嬖奚反命曰，天下之良工也，簡子曰，我使掌與汝乘，謂王良，良不可，曰，吾爲之範我馳驅，終日不獲一，爲之詭異，一朝而獲十，詩云：不失其馳，舍矢如破，我不貫與小人乘，請辭，御者且羞與射者比，比而得禽獸，雖若丘陵，弗爲也，如枉道而從彼何也？且子過也，枉己者未有能直人者也」，這段話當中表明陳代誤解權的意義作用，是爲枉道圖利，孟子教正之，引虞人不受非禮之招，王良不就詭法之乘的例以正其誤，最後明明說出枉己不能直人，可見孔子所說的權，是處變時在事上正己明道的最高藝術。不是隨便苟且枉道圖利的卑劣手段。這是人們在事上講修身最要講究的。對事之道，大要已盡於此了。請繼續論究對物之道！

## 第五節 對物

修身之道的第五件事情，就是對物。我們在前面曾經論過身體與外物的關係有同源之親，而無相執之理，所以人們對於身外物應當愛而不有。這是從整個宇宙中人與物的根本關係上說，其原則應當如此；但在實際生活的關係上，人對物不能不有相當時間內的利用。因此，要如何利用才能完成美滿的人生，這就是對着一切物所常講的修身之道。先儒對物所講的道有六字可以盡之：曰愛、曰育、曰廉、曰節、曰稱、曰均。茲分別說明於次：

1. 愛 此處所講之愛有二義：一曰愛憐，一曰愛惜。愛憐的意義，是對於生物而言，地球上生物的種類，

現今有學名的在植物已超出二十三萬種以上，在動物已達到六十餘萬種之多，這幾十萬種類的生物，出於共同的始祖，即原始生物，在生物進化史上，已經有了確實的論證，所謂四海之內皆兄弟的話，不僅說明全人類的關係，並且可以說明全生物的關係，所以人們見着花卉的開謝而興感，見着禽獸的生死而留情，孟子說：「仁者以其所愛及其所不愛」，「仁民而愛物」，（盡心章）又說：「見其生不忍見其死，聞其聲不忍食其肉」，「恩及禽獸」（梁惠王章）這些都是對於生物愛憐的說明。愛惜的意義，是對於非生物而言，地球上之有生物是在有非生物存在若干年代以後的事情，據科學家的考究，地球生長的程序，最初由太陽系大星雲的旋轉分裂出來的一個小星雲體，成爲地球，其外殼因皺縮的緣故，造成若干的山川，當初地面無大氣，也無如今日之海洋，經過極長的年代，才產生大氣，產生雨水，有了氣和水之後，無機世界上的山川，才漸漸地產出生物來，所以人們知道生物的可愛，也當知道非生物的可愛，世界上若是沒有非生物，也就不會有生物，地球進化到今日，產生了有分析的頭腦的人類，把地球上的一切物分爲動植物三大類，好像各有各的界限，不同一體；可是再加研究作綜合的觀察，這三大類是相依爲命，不可互離的。莫說向着「對人解語之鳥」，和「感時潸潸之花」，使人發生愛憐之心。就是毫無感覺的頑石，任人踐踏的泥土，離了這些東西，那裏能構成世界？所以人們對於一切非生物，也應當知愛惜。孟子說：「萬物皆備於我，反身而誠，樂莫大焉」，這句話中的誠字，就是孔子的通天德王道聖功而一貫的道。人們能夠反身自問，真正懂得這個誠字的意義，自然發生「天地與我並生萬物與我爲一」的知見與情感；自然發生「萬物靜觀皆自得」的襟懷。所以孟子說：「樂莫大焉」。可知對物之樂，是由對物之愛發生的。今人對於物，尤其對於公物，太缺乏愛憐及愛惜的意味，因之亦少有對於天地萬物的樂趣了。

。育 這個育字，就是周易无妄卦象曰「天下雷行，物與无妄，先王以茂對時育萬物」，和中庸第一章所謂「天地位焉，萬物育焉」的育，有發育化育的意義。中庸第二十七章「大哉，聖人之道，洋洋乎，發育萬物，峻極於天」，第二十二章「唯天下至誠，爲能盡其性，……能盡物之性，則可以贊天地之化育，可以贊天

地之化育，則可以與天地參矣」，第三十二章「唯天下至誠，爲能經綸天下之大經，立天下之大本，知天地之化育」，這些話，都是闡明儒家對物講修身之道的偉大標準，在能育物，即在能參天地化育。易所謂无妄，即中庸所謂至誠，至誠無妄，即是聖人參贊天地化育萬物之道。換句話說：先儒教人講做人，講修身，要至誠，要无妄，要講天德，要講王道，要修聖功，做聖人。做聖人不是空想可以做得到的。要實現天德。要有化育萬物的真本領。或化育萬物的真智能。這些話在科學未發達的時代，人們總覺得太抽象，太玄想，太高深，能說而不能行。可是在科學昌明的現代，關於植物的育種，動物的保育，物理化學上的一切研究發明與應用，都是參天地化育的功夫。只要人們肯學，沒有做不到的。並且只要有一技之長，做到極好時，就是聖人之一體。莫說偉大的科學家，我們對他應該以聖人之禮崇敬。我們但看一個農夫，雖然未嘗讀書識字，可是他對於農事愛之若命，敬之若神，誠誠懇懇，終歲勤動，到了歲熟秋成，穰穰滿倉，豈不是農夫參天地化育的功勞嗎？都市裏的執袴子弟，飽食終日，無所用心的，將他來和農人比較，那一個是聖人？那一個是庸人？是無用的人？不待言而喻了。明末流寇張獻忠好殺人，其理由「天生萬物以養人，人無一德以報天，殺殺殺……」以這個理由來殺人，從人類社會的理法看來，固然是殘暴不仁，無法無理；可是從優勝劣敗弱肉強食的天演公例，和現代以自然科學的力量競生存的趨勢看來，這句話，真足以叫好喫懶做安享自然對天有愧的人們警醒！

3. 廉 人們對於身外物，在原則上應當愛而不有，可是在衣食住行的實際需要上，不能不有相當的占有和利用。因此之故，人生便發生了取得財物的欲求。欲求日愈增大，取得日愈貪多，這是自然的趨勢。但是天地之生物有限，人類的貪得無厭，假使關於財物的取得，沒有一個共守之道，人們必各逞其霸占的手段來相爭相殺。因之不能不有法律上的限制和道德上的制裁，來作貪得無厭的警戒。廉字就是不貪的美德，即是對於取得財物必合法律，必合道德的自律軌範。儒家對物的修身之道，最注重這個廉字。禮記曲禮上「臨財毋苟得」，論語季氏篇「見得思義」憲問篇「見利思義，見危授命」，都是孔子注重廉字的教義。孟子離婁章「可以取，可以無取，取傷廉」，滕文公章「非其道，則一簞食不可受於人」，萬章章「非其義也，非其道也，祿之以天

下，弗顧也，繫馬千駟，弗視也，非其義也，非其道也，一介不以與人，一介不以取諸人」，孟子對於廉字，更闡發的很透澈。廉字和修身的關係極大。人們講修身，在對己對人對事的一切道理上，任你如何講得好。假如在對物的一個廉字不講究。不但是白璧之瑕。簡直可以是一切美德都染污了。所以廉字是人生藝術上最重要的顏色。不能以他色冒充烘托的。今人對於這個廉字，口頭上都知要緊，可是在事實上到了臨財的時候，真正能夠不吝得，恐怕是極不易見。六韜載武王欲簡練英雄，問於太公，何以知士之高下？太公答曰，知之有八徵：一曰問之以言，以觀其詳；二曰窮之以辭，以觀其變；三曰與之間諜，以觀其誠；四曰明白顯問，以觀其德，五曰使之以財，以觀其廉，六曰試之以色，以觀其真；七曰告之以難，以觀其勇；八曰醉之以酒，以觀其德；八徵皆備，則賢不肖別矣。可見欲知人之廉與不廉，方法很容易，就是授之以不義之財，觀其接受與否，便確實可以知道。因之自己講做人，講修身，臨着這種緊要關頭，萬不可以苟且。東漢廉吏楊震遷東萊太守，道經昌邑，邑令王密夜獻金於楊曰。暮夜無人知者，楊曰：天知、地知、爾知、我知、何謂無知？王慚而退。時人稱楊曰關西孔子。這是儒家對物修身的真精神。

4. 節 人們要取財物，正是爲着要用，取之有道叫做廉，用之有道叫做節。廉與節的互相關係很密切。要取之廉，然後才知用之節的必要。也要用之節，然後才有取之廉的可能。用之不節的人，取之必貪。所以先儒對物的教義，一面重廉取，一面重節用。大學傳十章說：「貨悖而入者，亦悖而出」，孟子離婁章「儉者不奪人」，都是說明廉與節的相互關係。節用兩字，普通人口上也常說，可是真正了解節字的真意義，及真能實行節用的人，也頗不易見。禮記禮器上說：「無節於內者，觀物弗之察；欲察物而不由禮，弗之得矣」，又說：「先王之制禮也，因其財物而致其義焉」。這幾句話中的節字禮字，同是一個意義。存諸心內就叫節；見諸事物就叫禮。禮是表現在事物上的節文；節是本諸人心發展出來的紀度。孔子說：「節用而愛人，」（學而）節用和愛人，本來是兩件事，一是對物，一是對人，爲何要連在一起說呢？因爲節用在表面上雖然是對物，內容上却是人心的紀度和社會的綱維所在。周易節卦上說：「天地節而四時成，節以制度，不傷財，不害民」，要

能節用，才不傷財。不傷財，才不害人的事。不害人的事，自己的心才安。社會才不亂。所以對物的修身之道，節字與廉字並重。觀人之法，但觀其用物節與不節，易知其取之廉與不廉。今人生活，奢侈浪費，隨意揮霍，心中的紀度如何？可以想見！

5. 稱 這個稱呼，是儒家教義中在用物的禮制上教人對物最後完成修身之道的一種準則。人們處事，要有斟酌輕重緩急先後的條理；用物要有酌量多少大小高下文素的準則，即禮器上所說「禮有以多爲貴者，……有以少爲貴者，……有以大爲貴者，……有以小爲貴者，……有以高爲貴者，……有以低爲貴者，……有以文爲貴者，……有以素爲貴者，……孔子曰：禮不可不省也，禮不同，不豐不殺，此之謂也，蓋言稱也，……是故先王之制禮也，不可多也，不可寡也，唯其稱也」，一般人對於人所穿的衣服，所食的飲食，所用的器具等，批評相稱不相稱，就是這個稱字的意思。稱是用物藝術的妙訣，和權是處事藝術的妙訣，一樣地不容易講得清；行得到。可是人生藝術上，都是不可忽略的。禮器上說「管仲鑊簋朱紘，山節藻梲，君子以爲濫矣，晏平仲祀其先人，豚肩不揜豆，泔衣濯冠以朝，君子以爲隘矣，是故君子之行禮也，不可不慎也，衆之紀也，紀散而衆亂」，鑊簋，是雕刻的祭器，朱紘，是朱色的冠纓，山節，是柱上畫山，藻梲，是梁上畫藻，這些東西，在古禮都要做天子才能用，管仲不過是齊國的大夫，也用這些器物，第一不稱是僭。第二不稱是奢。所以責備他濫。豚肩不揜豆，是用不滿祭器的小猪肩祭先人，泔衣濯冠以朝，是穿洗過的衣冠當朝服，這不是大夫應有的禮，晏平仲也是齊國的大夫，竟這樣地做，一則有虧祭義，一則有傷威儀。這是大夫太儉陋的不稱。所以責備他隘。隘的弊病比較濫的弊病小，所以林放問禮之本，孔子說：「禮與其奢也，寧儉」，（八佾篇）今人對於用物犯濫字的毛病者特多，時代、地位、身份、環境、能力、及事之性質等都不管，只是縱其所好而用之，種種的奇形怪象，令人驚嘆，那裏顧到所謂衆之紀？紀散而衆亂，可懼之至！

6. 均 這個均字，於對物之道尤爲重要。不但對物講修身，要注意這個均字，講齊家，講治國，講平天下，都不能忽視。可以說均是從物的方面講修、齊、治、平的達道。周易謙卦象曰：「地中有山，謙，君子以

寡多益寡，稱物平施」，禮記曲禮「分毋求多」論語季氏篇「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」，都是闡明對物要均的道理。用現代語來解釋，就是經濟學上講平均分配的意義。人們若把天生萬物看作是以養人的，那末，凡生來是一個人，都應當得其養。孔子說：「矜寡孤獨廢疾者，皆有所養」，（禮運）孟子說：「養生送死無憾，王道之始也」，（梁惠王章）就是說人人要得其養的意義。假使物的分配不均，必至富者愈富，貧者愈貧，於是貧者衣不暖，食不飽，居無室，終歲勤動，不得以養其父母，父母凍餓，兄弟妻子離散，不得已流為盜匪，官府從而加以刑罪，孟子叫做罔民。罔民，即是使人民陷入羅網的意思。孟子還有和梁惠王問答的幾句話，「殺人以挺與刃，有以異乎？曰，無以異也，以刃與政，有以異乎？曰，無以異也，曰庖有肥肉，廄有肥馬，民有飢色，野有餓殍，此率獸而食人也」，照這段話的意義，我們可以說因經濟上的分配不均，致人於貧，罪於死，和以挺與刃殺人，是沒有分別的。所以在近代資本主義的經濟下，製造出貧富懸隔的階級來，人類社會許多罪惡，都由此發生，是中國儒家主張的王道所反對的。孟子說：「是故賢君，必恭儉禮下，取於民有制」，並引陽虎之言曰：「為富不仁矣，為仁不富矣」，（滕文公章）這就是注重分配之均。所以人們講究做人講究修身，對於物的占有欲，不能不有限制。沒有限制，就發生不均。在家不均，則家不能齊。在國不均，則國不能治。在天下不均，則天下不能平。

## 第六節 對境

修身之道的第六件事情，就是對境。對境講修身，即是對着境遇的窮通，講自處之道。人生境遇無常，有時由窮而通，有時由通而窮；有時安故蹈常，有時風雲變化；有的境遇由於自造可以預知，有的境遇出於偶然不可預測。因此之故，人們在這變化無常的境遇當中，不免要因得失的觀念而發生苦樂的心情，這是人情之常。可是有些人無論處常處變都能心安理得；有些人無論處窮處達，總是心勞不安；這是甚麼緣故？孔子有幾段話在述而篇說：「君子坦蕩蕩，小人長戚戚」，在里仁篇「不仁者不可以久處約不可長處樂」，在陽貨篇

「鄙夫可以事君也與哉。其未得之也，患得之，既得之，患失之，苟患失之，無所不至矣」，這些話，是說明要君子仁人有道有德，才能善於處境，若小人鄙夫，患得患失，窮途都免不了憂戚。先儒立身處世的教義中，對於處境之道，極為注重，散見於羣經中者已不少，成爲系統的專論者，有易經一書。可以說易經就是伏羲文王周公孔子聖聖相傳的整個有系統的人生對境的藝術論。好學之士，可以善讀全書，本項不遑專述。茲僅就羣經中關於處境之道提出四個要訣：1.自得，2.樂道，3.困修，4.立命。分述於後：

1.自得 何謂自得？中庸第十四章「君子素其位而行，不願乎其外，素富貴，行乎富貴，素貧賤，行乎貧賤，素夷狄，行乎夷狄，素患難，行乎患難，君子無入而不自得焉，在上位，不陵下，在下位，不援上，正己而不求於人，則無怨，上不尤天，下不尤人，故君子居易以俟命，小人行險以徼倖，子曰，射有似乎君子，失諸正鵠，反求諸其身」，這段話，是思想對於自得的精解。我們研究這段話當中有三個最重要的概念，是自得的内容：1.素其位而行，2.是不願乎其外，3.是居易以俟命。

所謂素其位而行，就是隨現在的境遇而行其道的意義。處富貴有處富貴之道，處貧賤有處貧賤之道，處夷狄有處夷狄之道，處患難有處患難之道，隨所遇而行其道，這就叫做素其位而行。

所謂不願乎其外，就是盡其在我，努力行道，不存身外的願望的意義，在上不侵下，在下不攀上，有禍不怨天，有過不尤人，隨所遇而反諸身，這就叫做不願乎其外。

所謂居易以俟命，淺而言之，就是據平易近人的道理，來待非人力所能爲的天命，普通說盡人事聽天命，也就是這個意義；深而言之，易，即是周易上所講的易道。易道之體極廣大，包含宇宙人生一切的道理，繫辭上傳說：「夫易廣矣大矣，以言乎遠則不禦（即無窮），以言乎邇則靜而正（即物皆有理），以言乎天地之間則備矣」。易道之用極神明，適應人生窮通常變一切的環境，繫辭上傳說：「夫易聖人之所以極深而研幾也，唯深也，故能通天下之志，唯幾也，故能成天下之務，唯神也，故不疾而速，不行而至」，又說「夫易開物成務，冒天下之道如斯而已者也，是故聖人以通天下之志，以定天下之業，以斷天下之疑」，這是居易深遠的意



義。在這個意義的居易下來講俟命。當作以待實現天所賦予的使命解。與普通所謂聽天安命的意義比較積極。因為這樣的俟命，是心中有偉大堅強的信念的緣故。易屯卦象曰「雲雷屯，君子以經綸」，困卦象曰「澤无水、困、君子以致命遂志」，子罕篇記孔子遇匡人之難，孔子說：「文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死者不得與于斯文也，天之未喪斯文也，匡人其如予何？」又述而篇記遭桓魋之難，子曰：「天生德於予，桓魋其如予何？」這是俟命的深遠的意義。我們合起素其位而行，不願乎其外，居易以俟命，三個觀念的意義來看，人們對境界能如此，還有甚麼不自得呢？

2. 樂道 何謂樂道？述而篇「子曰飯疏食飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣，不義而富且貴，於我如浮雲」，雍也篇「子曰，賢哉回也，一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回不改其樂，賢哉回也」，孟子盡心章「孟子曰，廣土衆民，君子樂之，所樂不存焉，中天下而立，定四海之民，君子樂之，所性不存焉，君子所性，雖大行不加焉，雖窮居不損焉，分定故也，君子所性，仁義禮智，根於心，其生色也，晬然見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻」，這些話可認為樂道的確解與實例。樂道與自得，在對境的道理上說，意義相同，因為樂道者必能自得，自得者亦能樂道，所以樂道者與自得者，可謂同道。但在對境的心理上說，意義有差別了，中庸第二十章「或安而行之，或利而行之，或勉強而行之，及其成功一也」，論語「子曰，知之者不如好之者，好之者不如樂之者」，正是樂道和自得的意義相同處，及差別處的論據。因為樂道是樂之者，即安而行之者。自得，則或為「樂之者」，即「安而行之者」有之；或為「知之者」「好之者」，即利而行之者。勉強行之者亦有之。其結果，其成功，雖然可以一樣；然在心理的境界上，自得尚有得失心。樂道則一切計較皆泯化。所以樂道是對境藝術的功夫，到了極純熟時，方能有此。功夫到了這種境界的人，只知道之可樂，絕無得失之累。易大過象曰「君子以獨立不懼，遯世無悶」，中庸十一章「君子依乎中庸，遯世不見知，而不悔，惟聖者能之」，這就是樂之者，就是安而行之者。

3. 困修 何謂困修？困修是處境欲達到自得及樂道的苦功夫。前面曾經說過，人們得道，有生而知之者，

有學而知之者，有困而知之者，此處所謂困修，即闡明困而知之的意義，可以說是處困境時的自修。易蹇卦象曰「蹇，君子以反身修德」，就是這個意義。人們要求道，頂好是由學而知之。因為困而知之，所付的代價太高，感受未免太苦。可是人生的境遇，不一定都是順境，而且逆境常多，逆境之來，有些是由社會發生出來的，有些正因為自己的學修不夠造成的，到了困難臨頭，使自己警覺，正是努力進修的機會。孟子盡心章說：「人之有德慧術知者，恆存乎疢疾，獨孤寡孽子，其操心也危，其慮患也深，故達」，告子章「故天將降大任於是人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所為，所以動心忍性，增益其所不能，人恆過而後能改，困於心，衡於慮，而後作，徵於色，發於聲，而後喻，入則無法家拂士，出則無敵國外患者，國恆亡，然後知生於憂患，死於安樂也」，這一類的話，都是教人知道處困境中有很大的價值可以取償。要是人們處到困境，只是垂頭喪氣，或是怨天尤人地渡過，而不知自修。那就是季氏篇孔子所謂「困而不學，民斯為下矣」。

4. 立命 何謂立命？立命是對境之道自得，樂道，困修，一切功夫的總歸宿。也可說是整個修身做人之道的總依歸。我們在前面曾經說過，人們身體的壽命雖然很短，可是能够創造百千萬年不死的永生，所謂為天地立心，為萬物立命，就是指此。普通所謂安身立命，也是指此。立命一詞，包含三個概念：一是知命，二是正命，三是授命。要知道這三個概念的意義，才能澈底了解何謂立命。

先說知命 命字的涵義一方面不外是指天道的自然，所謂知命就是知自然的因果；還有一方面是指天道的自然下有人道的當然，所謂知命就是知自然的因果下當然的理法，合這兩方面的意義來說，知命的定義，可以說就是人們自己知道負有一種體天之道立人之道之使命。所以堯曰篇孔子說：「不知命無以為君子也」，無異說不知自己負有這種使命的人，不能做一個君子，季氏篇「小人不知天命，而不畏也」，無異說小人不知道自己負有這種使命，所以不畏自然的因果，不怕當然的理法，簡直無所忌憚，為政篇「五十而知天命」，是孔子自謙，說他自己到了五十歲才真正地知他所負的使命。知命的意義如此。

再說正命 正命的意義，跟着知命而來，人們既知天道的自然和人道的當然，而又能盡其體天之道立人之道的使命，由此所遭遇的吉凶禍福，皆爲莫之致而至者，所以謂之正命。盡心章孟子曰：「真非命也，順受其正，是故知命者，不立乎巖牆之下，盡其道而死者，正命也，桎梏死者，非正命也」，就是正命的的解。

再說授命 授命與正命的意義，根本上本來是一樣，都不外是盡其體天之道立人之道之使命。可是在境遇上有處常處變的不同；在方法上有和平與激烈的不同；在精神上有安泰與悲壯的不同。正命是處常，以和平的方法，安泰的精神，盡其使命；授命是處變，以激烈的方法，悲壯的精神，盡其使命。可說前者以盡道聽天而盡其使命；後者以殺身成仁而盡其使命。所以後者叫做授命。憲問篇子路說：「見危授命」，子張篇子張說：「士見危致命」，易困卦象曰「困君子以致命遂志」，就是授命的意義。我們明白了知命、正命、授命、三個概念的意義，然後可以言立命。

終說立命 立命，就是人生無論處常處變，都應當樹立自己所負的使命；即是實現體天之道立人之道之使命。天道廣大無窮，人道複雜無限，人生所負使命亦無止境。可是個人的生命有限，只於天道或人道之中，樹立一個使命，便足以永垂不朽。古人說：「立德、立言、立功」，叫做三不朽。我們要知道的範圍，言的範圍，功的範圍都無限量。可以說是無限量的大。包羅無限量的不朽。任人自由去立命。或在道德上立命。或在學術上立命。或任事業上立命。真是海闊天空！任人自由！

合以上所論對己、對人、對友、對事、對物、對境、之道，是爲修身的根本要道，即瞭解自身健全的方法。

## 第五章 實現家庭和樂的方法

本章就是講齊家之道。我們要論究齊家之道，須先說明家與社會組織的關係，及與人生的成敗關係。關於社會的組織關係，學者間有兩種不同的看法：其一謂家為社會惟一的單位，其一謂家只為社會單位之一，除家之外單位尚多。這兩種看法，出發點不同，所以結論各殊。前者把家與社會的組織關係看得太重，無異是把家看為社會組織的全細胞；後者把家與社會的關係看得太輕，無異只把家看為社會細胞中的一種原素。這兩種看法，都不能把家與社會的組織關係，看得很正確，很清楚。前者失之太過，後者失之不及。因為把家看為社會組織的全細胞，在原始時代的社會，純以血族的關係結合，或許不錯；到社會進化文化發達以後的社會，以種種關係結合的單位很多，事實上絕不能把家認為是社會惟一的細胞；這是前者的看法失之太過的理由。

又今日的社會，因交通進步，各種文化及生產事業日愈發達的緣故，個人超越家庭的組織直接為社會各種組織單位的分子，不知凡幾，固然家是社會組織單位之一，不是惟一的單位。可是叫做家的這一個單位，是各個人的根本出生地，中心長養所，基本訓練場。俗語說：「三歲看大，七歲看老」，這兩句話，是說但憑三歲七歲的兒童在家中所養成的性情習慣，已經可以看他長大到老立身處世的模型，這兩句話確有真理。個人生長於家庭，從幼所受家庭一切或良或壞的影響，沒有不帶到自己所參加的社會各種組織單位裏去的。所以把家僅僅看為社會細胞中的一種原素，和其他的原素看為一樣，不能說明家對於社會其他組織單位的重大關係。因此之故，我把家認為是社會組織細胞中的原生質。（細胞是生物身體的小單位，原生質是細胞中的基本質，已見於第一篇第二章。）我們要知道家與社會的組織關係是如此，然後才可以見到家與人生的關係之重大了。

何以故？我們在第一篇中曾經說過，美滿的人生，要在人生藝術下才能實現，又在第二篇曾經說過，人生藝術的原則，就是成己成物之道，人們為實現成己成物之道，當然要參加社會各種組織單位裏的工作。假使人

們生長在不良的家庭，養成了不良的思想、行爲、性質、習慣，自然要帶着不良的影響去敗壞社會各種組織單位的工作。結果必至害人害己，終歸失敗，遭致悲慘的人生。我們試一考察社會各種團體機關中一切腐敗營私舞弊的現象，那一樣不發自個人由家裏帶來的敗血菌？所以在儒家教義之下，家的關係看得極爲重要。孟子說：「國之本在家」，大學上說：「故治國在齊其家」，這是說家與國的關係，易家人象曰「家人，女正位乎內、男正位乎外、男女正，天地之大義也、家人有嚴君焉，父母之謂也、父父、子子、兄兄、弟弟、夫夫、婦婦、而家道正、正家而天下定矣」，這是說家與世界的關係、中庸十二章也說：「君子之道，造端乎夫婦，及其至也，察乎天地」，這是說家與宇宙的關係。我們知道家與社會及人生的關係這樣地重大，對於齊家之道，不得不講了。

我們先講齊字！齊字有二義：1. 是整理，2. 是協同。整理的意義，是就形式上紛亂錯雜者整理而安排之，使事物之不齊者歸於齊；協同的意義，是就精神上之外違牴牾者調協而合一之，使心之不齊者歸於齊。齊家就是在這兩個意義下做初步社會生活的基本訓練功夫。這個功夫假如放棄不做，或做的有錯誤，那小之要遺害一鄉一邑，大之要遺害國家天下。所以講治國平天下，必自齊家始。齊家之道總括爲三項：1. 家道，2. 家政，3. 家風。茲分述於後：

### 第一節 家道

所謂家道，就是指家人相處之道、這是講齊家第一件最重要的事情。家人內容所包人數的多寡，因家庭組織範圍的大小而異。大家庭組織下的家人，包含數代直系旁系的親屬，人數頗多。小家庭組織下的家人，僅僅包含夫婦子女，人數頗少。其間尚有一種折衷的家庭組織下的家人，以夫婦子女爲最小單位，有父母者與父母同居，有祖父母者與祖父母同居；再推而上之，凡爲直系的曾祖高祖均與同居。這三種家庭組織，在中國社會中都有，惟大家庭與小家庭組織本來較少，折衷的家庭組織本來較多。自歐美文化輸入，影響中國社會，家庭

組織因之亦發生變遷。卽大家庭組織日漸減少，小家庭組織日漸增多，折衷的家庭組織亦在搖動變遷中，大有將完全傾向小家庭之趨勢。本項論究家道，以小家庭組織下的家人爲中心。共分三項論述於次：1. 夫婦之道，2. 親子之道，3. 兄弟之道。

### 第一項 夫婦之道

家道始於夫婦，因爲家庭組織，從夫婦始。易序卦傳下篇「有天地，然後有萬物，有萬物，然後有男女，有男女，然後有夫婦，有夫婦，然後有父子、有父子，然後有君臣、有君臣，然後有上下、有上下，然後禮義有所錯」，這段話不僅說明家道始於夫婦，同時又說明整個社會之道，都從夫婦之道發源。與中庸上說「君子之道，造端乎夫婦，及其至也，察乎天地」的意義一樣的。人們做人，要真正負起齊家、治國、平天下、的責任，眞做到一個仰不愧於天，俯不忤於人的君子，必然要從夫婦相對之道做起。儒家倫理哲學，始於家庭道德、家庭道德中一般人認爲最重要者莫如孝慈；可是孝慈的來源，還是根於夫婦之道。禮記昏義上說「夫婦有義，而後父子有親、父子有親，而后君臣有正」、因爲夫婦是男女生命的結合，親子是生命結合的蕃衍，君臣是生命蕃衍衆多的團結組織，所以說夫婦之道，爲一切社會道德的根源。我們可以從實際上想想，假使有一個家庭，夫婦之間反目不合，相對無禮、那末，影響於子女性情和親子間的情感如何？不難想見。不但如此，夫婦相處猶且沒有道理的人，和其他的人相處，那裏還靠得住有真正的道理呢？詩經大雅思齊章說「刑於寡妻，至於兄弟，以御於家邦」、就是說要處夫婦間有可爲儀型的道理，然後才有道以友兄弟，以化國人。大學傳九章亦引詩周南桃夭篇說「桃之夭夭，其葉蓁蓁、之子于歸，宜其家人、宜其家人，而後可以教國人」。今人對於夫婦之道漸不講究了，同居離異，任性縱情者不乏其人、這種人的家道可想。這種人的友道，及對於一切社會道德的信念，可想。所以人們要講治國、平天下、之道，須自齊家之道始。要講齊家之道，須自家人相處之道始。要講家人相處之道，須自夫婦之道始。我們在前章中講對人之道時，曾經提出愛、敬、忠、信、公、正、明、察、八字出來說明了。現在講夫婦相處之道，當然不能外這八字的原則；可是夫婦有特殊的關係和使

命，所以夫婦之道，除開普通人對人應有之道外，還有特殊重要之道在。中國倫理文化之中有兩個字特別要緊，就是恆與和。茲分述於次：

第一 貴恆 易恆卦象曰「恆久也」；天地之道，恆久而不已也；日月得天而能久照，四時變化而能久成，觀其所恆而天地萬物之情可見矣」，序卦傳下篇「夫婦之道，不可以不久也、故受之以恆」、這兩段話的意義，是說明夫婦之道，應該體天地之道。天地之道，恆久不已，即是至誠不息。天地之道恆久不已，至誠不息，所以化育萬物，生生不已。夫婦之道，恆久相愛，至誠相與，然後宜子宜孫，化及國人。普通頌揚百年偕老的夫婦，叫做天長地久，就是這個恆字的意義。今人對於夫婦之道，漸漸看輕了恆字，以為夫婦的結合，始於彼此相互間的戀愛自由、到了愛情衰退，便可以自由離婚。這樣地的看法，不但是汙穢了神聖的戀愛。濫用了尊貴的自由。並且是踐踢了高貴的人生。因為戀愛的真意義，原是指男女相愛有三個聖潔的精神：第一，是專一的愛悅；第二是至誠的敬仰；第三是終其身相依為命的志願。精神上必具備這三個要素，始得叫做戀愛。又自由的真意義，原來是指天賦個人的意志自由對於自己的一切行動自己選擇，自己決定，自己負責的意義。人們若是真正地在專一的愛悅、至誠的敬仰、終身相依為命、的志願下，來講戀愛；又真正地以自己選擇、自己決定、自己負責、的自由來結為夫婦；這樣的夫婦，照理說莫有不恆久的。假使不能恆久，發生中途離婚的事情，除開人意不可測度，如一方突然發不治的瘋病之類的理由外，可以說當初的結合，絕不是真戀愛。也絕不是真自由。正是虛偽的戀愛。盲目的自由的結果。所以戀愛自由，是未成夫婦之約以前的男女，為自己的婚姻慎重選擇，精神上應有的聖潔觀念。一旦成為夫婦之後，就要恆久不已的維持夫婦之愛，以符當初專一的愛悅、至誠的敬仰、終身相依為命的志願。沒有再藉戀愛自由的口號，和旁人講戀愛，以此為離婚的理由。

第二 貴和 中國社會，自古以來嘗把琴瑟當作夫婦的象徵，就是寓意在夫婦之道如琴瑟之和。和字是中國儒家人生教義即人生藝術上最重要的一個原則。處家要和，處鄉要和，處國要和，處世界要和。可以說儒家

所理想的整個人生，是和平的人生。中國民族性所以好和平，就是受儒家和平的人生文化陶冶很深的原故。也可以說因為中國民族性本來好和平，所以纔產生由家而國而天下的和平文化。因此之故，要想達到世界和平，即平天下的最後目的，不得不先從夫婦之和開始做起。中庸第十五章說：「君子之道辟如行遠，必自邇，辟如登高，必自卑」，並引詩小雅棠棣篇「妻子好合，如鼓瑟琴，兄弟既翕，和樂且湛，宜爾室家，樂爾妻孥」，我們參合大學引周南桃夭篇「之子于歸，宜其家人」，並申說「宜其家人，而后可以教國人」，的話來看，就是易咸卦上所講男女的正氣交相應，以致天下和平的意義，象曰「咸，感也，……天地感而萬物化生，聖人感人心而天下和平，觀其所感，而天地萬物之情可見矣」。由此看來，人們若是抱齊家治國平天下的大志，不得不從夫婦之間努力磨鍊和的藝術。假使以夫婦相處尚不能和，這種人處其他的人，處國人，處天下人，恐怕是舛氣多而和氣少。這是講夫婦的不和而結果影響於社會；就夫婦自身的關係說，亦將發生離異的悲劇，所以夫婦之道，第一貴恆，第二貴和。不和就不能恆，可以說和是致恆之道。但是甚麼是致和之道呢？我們研究有三個必要的原則。

其一要慎始 在自由戀愛下的婚姻，不憑父母之命、媒妁之言，專靠男女相互間直接的認識，與熱情的戀愛來自由決定，照理論上看來，由戀愛而結婚的，出於自然，毫不勉強，夫婦相處，應當能恆久而和睦；但在事實上確不然，試查報章上的廣告欄，差不多天天都有戀愛婚姻者的離婚啓事，這是甚麼緣故呢？就是不慎始。因為青年男女知識幼稚，意志不堅，感情熱烈，不明自由的慎重精神，不解戀愛的聖潔觀念；不考慮雙方的人格，身體、性情、志趣、思想、能力、習慣、等等，能否相依為命與共終身，但為一時的性慾所引，愛情所鍾，遂結不解之緣，不料結婚以後，相處不久，始發見彼此之間種種的不和，感情於是乎變遷，當初認為是不解之緣者，後來變為不解之冤了。在美國社會，據巴特費爾德牧師的調查研究，演離婚的悲劇的人們，大半是婚姻的盲目無知者，這就是濫用自由戀愛而不慎始的結果。所以夫婦致和之道，最先在慎始。

其次要恆敬 假使經過一番慎始的功夫，相知很稔透，考慮很精細很周詳，而又出於專一的愛悅、至誠的



敬仰、終身相依爲命的志願，然後才定婚約，固然預先就減少了後來夫婦間不和的許多因素；可是結婚以後的夫婦相處，和未婚時的夫婦相會，情形又大不同了，未婚時相會不常，客氣自多，禮貌儀容，彼此都特別注意；一旦結婚同居以後，客氣自少，放任形骸，不拘禮貌，不重儀容，彼此的真面目，真性情，真脾氣，才赤裸裸地露了出來，當初彼此相悅的愛情，自不免要由熱，而降溫，由溫而降冷，所以有人說「結婚是愛情的墓」，這句話雖未免形容太過火；可是在事實上包含有幾分真理在內。所以人們若要長久保持夫婦間的愛情，達到同儕到老終身和樂，不得不注重恆敬，關於形骸、禮貌、儀容，還是要檢點，就是用「晏平仲善與人交，久而敬之」的方法來處夫婦，必然相得。中國東漢時代的梁鴻孟光，被稱爲夫婦的典型人物，就是因爲能夠恆敬。

其三要相感 夫婦的關係，是精神肉體整個生命的結合，西諺謂「夫婦是一體的兩半」，所以夫婦之道貴和。致和的方法，在形骸上、儀容上、禮貌上，要相當地加檢點，固然是要緊；在精神上、道義上、人格上、相感應，尤其要緊。易經全部闡明宇宙人生變化之道，一切吉凶禍福，皆始於陰陽二氣的交相感應，感應正則吉，不正則凶，夫婦的關係，就天道和人道上說，都是陰陽的配合；所以互相在精神上道義上人格上的感應，確是做人立身處世最基本的道理。孟子盡心章說「身不行道，不行於妻子，使人不以道，不能行於妻子」，這是講做丈夫的要是自身莫有道理，就不能使妻子感應的意義。在古時重男輕女，女子不學的時代，只有責備丈夫一方面的話；在現在男女平權、教育平等的時代，我們可以補充妻子方面的話說：「身不行道，不行於夫子，使人不以道，不能行於夫子」，合以上所講慎始、恆敬、相感、三者的意義，是夫婦相處致和的要道。

### 第三項 親子之道

我們要論究親子之道，應先從四個方面把親子的關係認識清楚，才有正確的根據。第一是自然的關係：凡一切生物的個體與個體的結合，最自然的莫如親與子，因爲親子是同一生命之流；子是親的生命之延長，親是子的生命之來源。因此之故，親子間具有特別密切的關係，一切動物的親子，就因此具有特別愛着的感情。人類爲萬物之靈，知情意的發展特別高；所以親子間愛着的感情，當然比一切動物更深厚。這是自然的關係。第

二是家族的關係：自然關係下的親子之愛，在動物間不過一代及一代的斷續的生命愛；在人類間則綿遠流長，二代三代，四代五代，繼續不斷推及無窮，因此之故，人類親子間愛着的感情是上自歷代的遠祖，下迄萬代的後裔，一貫的血緣的家族愛，其意義至為深長。這種深遠的家族愛，要在人類的生命當中才能特別發現出來的。這是家族的關係。第三是國族的關係：家族關係下的親子之愛，是從縱的方面來看人類生命的長流；我們再從橫的方面來看人類生命的關流，就發現國族的關係。因為在同一國家的歷史文化之下，所有的家族，以子孫繁衍婚姻錯綜及其他種種的原因，沒有不發生生命的交流與會合，而產生「四海之類皆兄弟」的關係。因此之故，人類親子間愛着的感情，不僅限於家族的關係；並且遍及國族的關係。這種廣厚的國族愛，更要在人類的生命中，而且要在文化開展的某階段下，才能發見出來。這是國族的關係。第四是人類的關係：國族關係下的親子之愛，擴充到世界全人類，就發生「天下一家」「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」的理想，因此之故，人類親子間愛着的感情，是貫通全世界個個人類同心的親切愛，其意義至為圓融。這種天下一家同類一體的親切愛，要在人類的生命中，而且要在文化開展到最高階段，才能發現出來。這是人類的關係。以上所述第一種關係下的親子愛，遍一切動物間皆有，第二種、第三種、第四種、關係下的親子愛的延長與擴大，只有人類社會中，才能發見；不過因文化開展的程度不同，所以發生的時間有早遲，意義有厚薄，形式有顯隱。中國儒家的倫理思想，根本就從天地大自然，到整個全人類的關係，體會為生命的一體，無在不從一家的親子之愛始；無在不推到天下親子之愛終。所以以上所述通家族、國族、人類、三種關係而一貫的親子愛，在中國民族的精神上特別發生得很早，意義很厚，形式很顯；大同世界就是這種理想的社會組織方案。明乎此，然後可以進論親子相對之道。在儒家的教義下，不外乎親慈子孝。親慈子孝的精義，在禮記祭義上有兩句話「父母全而生之，子全而歸之」解釋得很透澈。所謂全，就是通家族國族人類三種關係，而一貫的親子相愛之道。茲分別說明於次：

1. 親慈 兩親愛子之道曰慈。從動物的親也有愛子的本能上看，慈的本源，是發生於自然的關係，即因生

命的延長自然流出來的，最純一最深厚，對於次代的保育愛。所以說慈，在一切動物中的親對子都有的。但是人類的親對子除自然的關係外，尚有家族、國族、世界全人的關係。因之在人類間親對子的愛，有特別豐富複雜的意義，不像動物間的那樣淺陋簡單。動物間親對子的愛，完全出於本能。人類間的慈，固然也出於本能；可是還得要加上理性的考慮，文化的陶冶，社會的要求，種種方面的意義。朱子說「父母愛子之心無所不至」，這話在文化進步、科學發達、空間縮小、戰爭劇烈、的現代，家族、國族、和世界全人類的生死禍福息息相關，父母對子的慈愛，究竟要如何才圓滿？才不偏，才不錯誤？這是很重大的問題。我想父母愛子之心無所不至，就無所不難！也無所不苦了！中國社會，一般常稱嚴父慈母，光看字面上的不同，容易引起誤解；好像只有母親才慈，父親不慈的意味，其實只是方法態度外形上的區別，在內容上從自然流出純一深厚的慈愛，完全沒有異的。或許因為過去做父親的知識要豐富些，愛子的心還要遠大些，慈愛的方法態度，不像做母親的那樣地寬和，不免要嚴厲些，所以才有嚴父慈母的稱謂。可是在儒家原來的教義中，父母愛子之道都叫做慈。大學傳三章說「爲人父，止於慈，」就是明證。這是指根本的精神上說的。至於在方法態度上，有時候做母親的也相當要嚴，否則便成溺愛了。易家人卦象曰「家人有嚴君焉，父母之謂也，」這是母親與父親都稱爲嚴君的明證。總之，父母愛子之心無所不至是一樣的。其方法態度的寬與嚴，要做賢父母的，因時因事，因子女的性情習慣，苦心研究，對症發藥，預存一個偏見要寬要嚴，都是錯誤。可見得父母愛子之心，雖說天下皆同，但要用何愛法才愛得其正，這裏有很大的學問，很高的藝術。爲父母的，真要虛心研究，否則恐以愛子之心，因誤用其法而收不良的結果。大學第八章引諺曰「人莫知其子之惡，莫知其苗之碩，」論語憲問篇「子曰，愛之能勿勞乎，」這是爲溺愛者的教訓。愛子之法，究竟要如何才能得其正，這不是三言兩語可以說得盡的；但是有一個極正確的標準，無論因何種事項，用何種方法，只要向着這個標準衡量一下，自能減少錯誤。這個標準是甚麼？就是前面說過的，「通家族國族人類而一貫的關係。」這個關係，再簡而言之，是一個「完全的人格。」完全的人格的意義，是大公的人格不是小私的人格。普通父母對子的觀念，只容易看到小私的人格，即認子爲

自己的附屬人，再大不過認爲祖宗的後裔，家族中的一個子女罷了；很少能注意到子的大公的人格，即國族的分子和人類之一員的獨立資格。因爲觀念上有錯誤，所以愛之道，便不得其正了。大學傳八章所謂「之所親愛而辟焉」的辟字，即是偏的意義。偏的根源，就種在把子的人格看爲是附屬於自己的觀念上。因此人們愛子要得其正，須處處注意到子的大公的人格，破除自己的附屬人的成見，最爲重要。這就是祭義上說的「父母全而生之」的意義。於是在前面曾經說過的對人之道，愛、敬、忠、信、公、正、明、察、八個字，對子還是一樣地適用，不可缺一。當中尤以敬、公、正、明、四字，須特別注重。因爲一般人對子，於這四個字極易忽略，這裏所謂敬，是不因其位卑年幼而慢其人格。所謂公，是不因其爲家屬而輕其與社會的關係。所謂正，是不因其親愛而爲無理的偏袒。所謂明，是愛之而知其智愚賢不肖的意義。兩親愛子之道，其主要者在此。

2. 子孝 子女愛親之道曰孝。從動物的子也有愛親的本能上來看，孝的本源，也是發生於自然的關係，即因生命的來源，自然離不開的最天真最親切對於母體的依存愛。可以說孝在動物中的子對親都有的。但是人類的子對親，除自然的關係外，尚有返本報恩，俯仰無愧，的倫理觀念，和慎終追遠，民德歸厚，的社會意識。因之在人類間子對親的愛，有特別豐富優美的意義，不像動物間那樣淺薄短暫。動物間子對親的愛，完全出於依存的本能，可是到了羽毛豐滿不必依存的時候，愛親的本能跟着失去了，人類間的孝，固然也起於依存的本能，可是到了生長成立，理性發展，智識愈豐，情感愈厚，親年愈老，愛親愈篤，這是人類間的子愛親特別具有悠遠，博厚的精神。假如人類間子愛親，沒有這種精神，也和禽獸一樣，到不依存兩親自己可以獨立生存的時候，便離去兩親而不顧，只圖自己的快樂，我們可以推想人類社會中，不會有關於倫理的文化。因爲子對親的孝，是生命的本源愛，如果生命的本源愛，都不深厚，那麼，其他關係的愛，更要涼薄了。學而篇有子說：「君子務本，本立而道生，孝弟也者，其爲仁之本與，」孝經明義章「夫孝，德之本也，教之所由生也」易序卦傳「有父子然後有君臣，有君臣，然後有上下，有上下，然後禮義有所錯，」這一類的話，都是闡明孝是一切道德仁義的根本。可見儒家主張孝的主要精神，不是世俗一般所講的狹小的孝，僅僅是在家庭中子對親的愛

罷了；而是頂天立地，愛國愛家，整個做人之道的根本。所以孝經明義章孔子說：「夫孝始於事親，中於事君，終於立身，」禮記祭義曾子說：「居處不莊，非孝也，事君不忠，非孝也，蒞官不敬，非孝也，朋友不信，非孝也，戰陳無勇，非孝也，」又說：「樹木以時伐焉，禽獸以時殺焉，夫子曰，斷一樹，殺一獸，不以其時，非孝也，」由此可見孝的含義很大，對家庭、對社會、對國家、對世界、對天地萬物一切的道義，都從孝義發源擴大來的。所以子對親的孝，也是貫通家族、國族、全世界人類的生命愛。和上面所講的親對子的慈是一樣的偉大。這樣偉大的慈孝，是中華民族精神的生命素。沒有這樣偉大的慈。做中華民族的父母有愧。沒有這樣偉大的孝。做中華民族子女的有虧。所以我們在前段講慈字的意義，發現「為親難」。在本段講孝字的意義，又發現「為子不易」。當現代家族國族全世界人類的關係越發緊接的時候，子女對父母的孝，究竟要如何才完全？這也是很重大的問題。我想要解答這個問題，也有一個極正確的標準，要在這個標準下來講孝親，自然會減少錯誤。這個標準是甚麼？還是前面說過的，「通家族國族人類而一貫的關係。」即「處處要努力完成自己的大公的人格。」才能對得起自己的生命的來源的父母。這也就是祭義上說的「子全而歸之」的意義。否則一事有虧，人格便有一事的缺點。百事有虧，人格便有百事的缺點。缺點愈多，對親之辱愈多。這就是辱及生命的來源，所以叫做不孝，平常人做了無理的事，人家罵他不是父母養的，就是這個意義。先儒遺教中所謂「居處不莊非孝，事君不忠非孝，蒞官不敬非孝，朋友不信非孝，戰陳無勇非孝，斷一樹殺一獸，不以其時，非孝，」一切不合天理人情國法公道的事情，皆非孝的偉大孝義，在科學發達，空間縮小，戰爭劇烈，逼到非天下一家，沒有和平的現代，越發見得真切了。子女愛親之道，其主要者在此。

### 第三項 兄弟之道

我們根據前項說明了親子之道的根本義來論究兄弟之道，很容易明白。因為親之愛子，是生命的延長愛；子之愛親，是生命的本源愛；由是可知兄弟之相愛，是生命的同源愛。儒家的教義，對於這個同源愛的關係，看得極重，認為是為天敘中五典之一。皋陶說「天敘有典，勸我五典五惇哉，」所謂五典，就是父子有親，君

臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信」，又認爲五達道之一，中庸第二十章「天下之達道五，……曰，君臣也、父子也、夫婦也、昆弟也、朋友之交也、五者，天下之達道也，」普同叫做五倫。兄弟這一倫與前兩段所講夫婦親子兩倫的意義，都同在齊家之道的範圍內講；並且這三倫的關係，都是通家族國族人類而一貫的，所以儒家所講的「兄愛弟敬，」或說，「兄友弟恭，」開端固然是在同親生的兄弟相處之道，（兄弟包含男女性說的）可是最後的着眼，是歸宿到鄉黨國家世界一切人的結合中長幼相愛的秩序。這就是全人類的生命同源愛。所以顏淵篇子夏說：「四海之內，皆兄弟也，」梁惠王章孟子說：「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼，天下可運於掌，」大學傳十章「上老老而民興孝，上長長而民興弟，」這些話的旨趣，都是放大同胞兄弟之道，以造成整個社會中長幼的秩序，而實現全人類的生命同源愛。在這樣偉大的意義下來講同胞兄弟相處之道，可見關係很重大，正是大學傳九章引詩小雅蓼蕭篇之言曰：「宜兄宜弟，宜兄宜弟，而后可以教國人，」禮記鄉飲酒「民入孝弟，出尊長養老，而后成教，成教而后國可安也」之義。儒家的倫理思想，一切皆發源於家庭，由家而國，由國而天下，所以由同胞兄弟生命的同源愛，推到全世界人類生命的同源愛。有的人認爲這是儒家的人生哲學，不免太偏於理想；我認爲這種理想，是正確的，是真實的，並且在科學上確乎是有根據的。我們曾在第一篇第四章中論人類創化的過去，說明過達爾文氏的人猿同祖的學說，人和猿猶且有生命同源的關係，何況乎人與人的關係呢！所以儒家教義中所指示的全人類的生命同源愛，即「四海之內皆兄弟也」，的立言，是真理的寫實。是人生的正鵠。是齊家治國平天下的藝術的妙諦。因此我們受了這次世界大戰，人類大規模地自相殘殺，自相毀滅，極悲慘極恐怖的教訓，越發有發揮兄弟生命同源愛的必要。因爲源流有遠近親疏，愛自地自相殘殺，假使近者親者在一家之內的兄弟相愛猶且薄，那遠者疏者在四海之內的兄弟相愛，可以薄到沒有了。愛既沒有，當然要發生互相殘殺互相毀滅的事情。所以人們對於戰爭，如果真正地感覺悲慘與恐怖，經過這次大戰後，要努力求和平，人人都應該要努力發揮人類生命的同源愛。行遠自邇，登高自卑，先從一家之內兄弟之愛始。兄弟相對之道，除普通對人之道外。還有兩個道理。在兄弟間特別要講究而練習的；即友善與和

樂。茲分述於次：

1. 友善 古來稱兄弟相好曰友善。周書載成王命君陳代周公之詞，有曰：「惟爾令德孝恭，惟孝友于兄弟，克施有政，命汝尹茲東郊，敬哉！」論語爲政篇記「或問孔子曰，子奚不爲政」？孔子亦引書之言曰：「惟孝友于兄弟，施於有政，是亦爲政，奚其爲爲政」。按兄弟的關係，起於最親的生命同源愛，即因同父母的血緣關係，不能不相愛；朋友的關係則不同，純爲道義的結合，古人何以用友或友善之名來贊美兄弟之相好呢？我們在前章對友之道下曾經說明過，朋友一倫的精神，實貫通其他各倫之間，兄弟而兼朋友之道，必爲理想的朋友，其義甚明。可是這個貫通的意義，在其他各倫間都是一樣的，何以獨於兄弟之間要特別彰明鄭重，以友善稱呢？因爲兄弟的關係，一方面雖爲最近的生命同源愛所聯繫，他方面又爲生命之分支各自的獨立性所分化。所以兄弟間的關係，不如親子間的情義大；不如夫婦間的愛情深；不如君臣間的法義重。因此兄弟的關係，僅僅靠生命的同源愛來維持，力量是不够堅固的；只有加上朋友的道義愛，才能維持長久。並且以兄弟而兼朋友相敬相愛，不但愈發揮兄弟關係的價值，更能樹立朋友關係的美風。

2. 和樂 兄弟相處之道，友善是理想上的標準；和樂是事實上的要求。有兄弟而志不同道不合者，欲勉強求其友善，果如朋友間以同道爲重，其勢不可必得，這是人各有志，不可強同，只好聽其自然；雖不得爲理想的兄弟，却亦不至有何種弊害於社會。和樂則不然，相處在一個家庭之內而不和樂，則整個家庭的和樂要受其影響；分居各自成立一個家庭而不和樂，相視無關，甚至如仇讎，那末，影響社會就大了。因爲以有最親的生命同源愛的兄弟，其感情之涼薄，猶且如是，推而至於四海之內的兄弟，那更不用講了。所以子路問士，孔子說：「切切偲偲，怡怡如也，可謂士矣，朋友切切偲偲，兄弟怡怡」，所謂切切偲偲，就是懇切詳勉責善的意義；所謂怡怡，就是親愛和樂的意義。孔子既說「友于兄弟」，又說「兄弟怡怡」，又以切切偲偲責善之道，特歸朋友，是何緣故呢？就因爲朋友容易有善柔之損。兄弟容易起閥牆之禍。所以兄弟相處，又要以保持和樂爲要。就說責善是朋友之道，也還得要忠告善導，不宜任性直率，徒傷感情，所以顏淵篇「子貢問友？子曰，

忠告而善導之，不可則止，無自辱焉」以朋友的關係，可以自由結合，可以自由絕交，責善之道，猶且不能隨便任意使用，何況兄弟的關係，是自然的，不是自由的呢？可見對人的藝術當中，有很大的聖功，要經過許多閱歷經驗和體會，才能達到至善的。

## 第二節 家政

所謂家政，就是家事的管理。家事的管理，何以叫做家政呢？我們在前面曾經說過，家是社會組織細胞中的原生質，這個原生質，是各個人的根本出生地，中心長養所，基本訓練場。個人由這叫做家的原生質長養出來，參加到社會其他各種組織細胞中去，沒有不把家的好或壞的習慣帶着去的。因此，家事與國事與世事與一切社會的事，都有連貫的關係，和相同的意味。我們對於國事的管理，叫做國政；同樣對於家事的管理，也可以叫做家政。政是正其不正的意義；國事要正其不正，家事也要正其不正。所以「或問孔子曰，子奚不為政？子曰，書云孝乎，為孝友于兄弟，施於有政，是亦為政，奚其為為政」，我們知道這個意義，對於家事的管理，應當認識有影響國事的管理的根本價值，不可以稍存輕視的觀念。所以在英美的社會，家事的管理，已經成為專門研究的學科；並且在大學中已有家事學院的設置。家事學院之下，又分家庭科學、家庭美術、家庭管理、等等的學系。其認識家事管理價值，與注重管理的情形，可以想見。中國古來講治國，必先講齊家，其要意亦在此。惜乎僅有散漫的理論，而無系統的科學方法，所以在今日而言家政，只有取法於英美的家事學，參酌我國現實的國情而應用之。茲就家事管理的標準及方法，分為兩項論述於次：

### 第一項 管理的標準

家事管理，須有適當的標準，若漫無標準，或標準不當，不但不能收管理的功效，而且要發生不良的結果。所以本項先論管理標準。現代的家事管理，應有三個標準：一是經濟的，二是科學的，三是藝術的。

1. 經濟的 經濟的標準，是本乎經濟的原則與方法，來管理家中的一切收支，及生活上必需的物品與事



項；以防濫用浪費，而保家庭經濟的充裕。這個標準，在家事管理上，要占第一位。他的關係的重要，大多數人都可以在實際生活上體驗得到的。所以英美所講的家事學，其主費的大部份，都是講的家庭經濟。我們講家事管理，須得注重這個標準。

2. 科學的 科學的標準，是本乎科學的知識與方法，來管理家中的一切事務。現代的世界，是以科學就存的世界。所以現代的國家，要以科學的知識及方法來管理國事；現代的家庭也要以科學的知識及方法來管理家事。沒有科學知識，不用科學方法，就不能適應現代的環境，要歸於失敗。所以舊家庭中原來關於命運、風水、鬼神、種種的迷信，須得以科學知識代之。

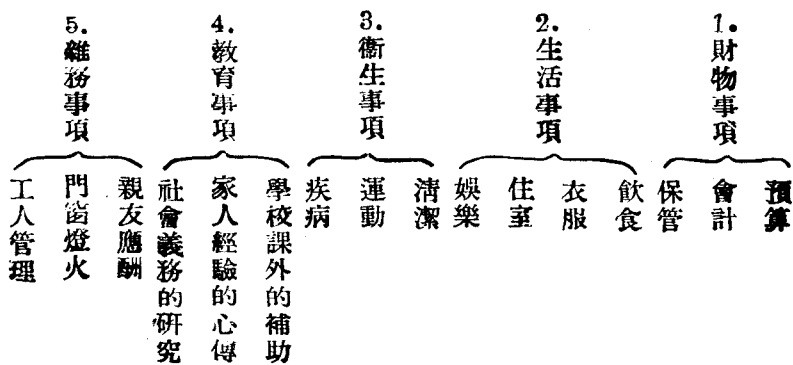
3. 藝術的 藝術的標準，是本乎藝術的原則與興趣，來佈置家中的一切物品，及調整家中的一切人事。人類的的生活，內容甚為複雜，物質方面需要的條件頗多，可以歸納到經濟的充裕，和科學的應用。精神方面需要的條件亦復不少，可以總結到藝術的愛悅。因此，家事的管理，如能注意到藝術的原則與興趣，無形中可以影響家人精神上的和樂。合以上所述經濟的、科學的、藝術的、三個標準來管理家事，可算有了適當的標準。

### 第二項 管理的方法

管理的詳細方法，可以研究家事學，斟酌各家的情形來活用。惟有兩個重要的大原則，在本項要特別說明的。

第一要清楚的分項管理 無論如何簡單的家庭，家事的內容，總是繁雜瑣細的，若要管理得妥當，須先將家中所有的事作一個很清楚的分項，然後在各項事務之下，有相當的計劃與安排，自然尋出一個條理來，按部就班地去管理。要如何的分項才合式？雖是各家的情形不同，未可一概而論；但大概不外左列各項，可供參考之用。

### 甲 經常事項



## 乙 臨時事項

1. 婚喪事項
2. 節祭事項
3. 其他特別發生事項

第二要適當的分工管理 就以上所分的事項看起來，在一個僅僅夫婦二人連雇傭都沒有的家庭，似乎用不着講分工，可是到了有子女有雇傭的家庭，分工管理的原則，即有採用之必要，因為不但可以使家事管理有條不紊，並且於教育子女有很大的價值，中國古代對於子女的教育，極注重實際生活上的訓練，所以說「小子當洒掃應對進退」。後來古人的教義失傳，到了近代，許多中產以上的人家對於子女的教育，大半不注重實際生活上的訓練。尤其是自廢科舉與學校以後的家庭，只要把子女送入學校，教育的責任，好像完全盡了，不必過問了，學校裏的學生，又除了上講堂聽講義外，一切做人處世實際生活上的活學問，全然無機會可以學習。到了大學畢業，離開學校生活，或是組織家庭，或是加入社會團體，或是服務國家機關，譬如未曾學過操縱的人，驟然要叫他安絃，怎樣能够合拍呢？現代的社會，有事找不着人做，有人找不着事做，這不能不說這是一個原因。所以對於這一點，學校教育要注意，家庭教育也要注意。做父母的能够在家事管理中，分配相當的工作給子女，養成勞動的習慣，負責的精神，敬事的觀念，實為必要。

## 第三節 家風

所謂家風，是指一家人的共同習慣。普通所謂「相習成風」。其範圍在一家者叫做家風；在一國者叫做國風；在一般社會者叫做社會風氣。（簡說風氣）。家為社會組織細胞的原生質，所以家風的好壞，影響於社會風氣極大。若要轉移社會風氣，須從改良家風做起。家風是從兩方面造成的：一是從家人的生活習慣，一是從家人的行為態度。前兩節所論述家人相對的道理，及家事管理的方法，其目的就在對於家人養成良好的生活習

慣，及良好的行為態度，也可以說就是要樹立良好的家風。本節所以特別提出再為論述的原因：一則因為家風為社會風氣的來源，關係之切，如影之隨形，響之應聲，有特別講究的必要。二則在前兩節中未曾以論究家風為主眼，關於造成良好家風，應行特別注意的條件，不得不另立專節論述之。茲分為三項說明於後：

#### 第一項 生活習慣上要樹立勤儉整潔之風

勤儉整潔四字，大家都知道，可說是老生常談，意義很明白。但是這四個字的價值的實現，不在知而在行，我國人的生活習慣，對於這四個字，實在有大加檢討的必要。尤其對於整潔兩字，可說是普遍的社會問題；須得從各家庭生活習慣上講究起。

#### 第二項 行為態度上應樹立和厲公正之風

這四個字中的和字，人人都知道，都會說，其價值就在要努力去實現。厲字的意義，須得要加以說明，因為這是我國人今後的新人生，須得特別講究的一個字。厲字的意義頗多，但在此處與和字連用，有和而不同之義，有勸勉之義，有嚴肅之義。因為和雖然是處世術的要訣，可是有君子之和，有小人之和，君子之和以義和，小人之和以利和。以義和者中有勸勉，有嚴肅；以利和者，和中只有阿比，只有苟同以取悅於人，無勸勉，無嚴肅。子路篇孔子說：「君子和而不同，小人同而不和」，述而篇，「子溫而厲」，子張篇「子夏曰：君子有三變，望之儼然，即之也溫，聽其言也厲」，就是說明和厲相輔，以成就君子之和的意義。為何言我國今後的新人生須得特別講究厲字呢？因為今人之和，已成阿比苟同之風，所以大家都容易進步，為補偏救弊計，有特別講究嚴肅勸勉的風氣的必要。所以和厲兩字，當視為我國人今後相親相愛，攜手向前，勇猛精進的必要條件。並且要從家人間樹立起和厲的風氣來。公正兩字，在樹立家風上尤為重要。因為中國社會一般人已養成自私自利的性習，所以公家的事，十有八九辦不好，容易發生營私舞弊的事情，這個病根，我想恐怕是種在家庭裏。中國的家庭生活，本來是世界生活的起點，原來的價值意義，是貫通天下為公世界大局的。自私自利的病根，怎樣會種在家庭裏的呢？這不是中國文化的毛病，而是中國人失了教育的毛病。何以言之：我記得

戴季陶先生有幾句很痛切的話：「中國人失了教育，父親嚴而不教，母親慈而不教，師尊而不教，朋友逸居而不教」，我們可以加幾句話說：「中國人失了教育，大多數未入學校，固然無從受教育，就是少數入學校的人，除開受從西洋辦來的很皮毛的科學知識外，本國固有的文化，莫說精華，簡直連皮毛都聽不着了」。所謂「居處不莊非孝也，事君不忠非孝也，戰陣無勇非孝也，斷一樹，殺一獸，不以其時，非孝也」，這樣偉大的、這樣公正的家庭道德，也少有人講了。所以家庭生活，完全聽其自然的演變，因為人人都感着切近迫身的利害關係只有家庭，家以外的社會的利害關係，因為失教的緣故，所以簡直不感覺了。可以說現今中國一般人的社會觀，最大的恐怕只有家庭；經過這次世界大戰的教訓，或者國家觀念要發達；家庭觀念要改變，所以今後在家庭中應當樹立公正的家風。

### 第三項 不正當的娛樂最足以破壞家風

娛樂也是人類生活中不可缺少的事情，但要知道娛樂的價值與意義，是為自強不息的人生之調協補助。因為人們終日勤勞，為一定的正當事情努力奮鬥，身體精神都不免要感到疲乏，所以有時為體力精力調協補助的作用，做一件遊戲而快樂的事情，如運動遊山聽音樂之類，不但足以恢復精力的疲乏，並且足以增加人生的興趣。可是正當的娛樂，固然於人生有益；不正當的娛樂，確於人生有損。季氏篇「孔子曰，益者三樂，損者三樂，樂節禮樂，樂道人之善，樂多賢友，益矣，樂驕樂，樂佚遊，樂宴樂，損矣」，現今一般人對於娛樂的價值與意義大半不了解，何者有益，何者有損，也不加分辨，只要是自己喜歡，素來習染，便恣意縱情去做，甚至終日迷溺，流而忘反，大半的人生，消磨在不正當的娛樂場裏，最普遍的是聚賭，可為浩歎！人們若是要講樹立家風，在消極方面，最要緊的是應絕對禁止不正當的娛樂——聚賭——。此事不禁，一開了端，成了習慣，任你原來的家風如何勤儉整潔和厲公正，必然要遭受破壞；不但破壞了家風，尤其影響子女，使下代的國民，養成不良的習慣，是很大的罪惡。

合以上所論家道、家政、家風，是為今日齊家的根本要道。

## 第六章 造成國家強盛的方法

講到如何造成國家的強盛，這個問題很複雜，若要仔細的論究，非博涉社會的政治的諸科學，不能得比較圓滿透澈的解答，本章從人生藝術的立場，論究整個的人生，普遍對於國家人人應有的認識與努力，特提出四個問題來：1. 國家的存在理由，2. 國家的構成要素，3. 國家的生存力量，4. 國家的活動基準。分爲四節論述於次。

### 第一節 國家的存在理由

國家的存在理由，古來學說不一：有神權說，有天意說，有強權說，有契約說，有有機體說，有實利說種種。這些學說，雖各有一部份的理由，可是都不完全。本節從整個人生的關係上來論述四個重大的理由：

第一 爲鞏固生命的保障 人類個體生命的蕃衍分佈，愈衍愈多，愈分愈遠，於是因天時地理文化的關係，生出種種的界限來，不但隔斷了生命的同源愛，竟至阻礙了同類的情感；時而發生「強凌弱衆暴寡」的野蠻行爲，時而發生「小加大淫破義」的篡亂舉動，以致人類互相殘殺，而生命失却保障。因此之故，爲維持人類相生而防止其相殺，以鞏固生命的保障計，不得不賴強有力的最高組織。這是國家存在的理由之一。

第二 爲維持生活的秩序 人類的生活關係，極爲錯綜複雜，在生活的方式上，容易發生意見的牴牾；在生活實質上，容易發生利害的衝突。假使放任個人自由，沒有共同秩序，必然發生暴亂強橫糾紛混鬥的現象，結果人人皆無自由。美國政治學者柏澤斯 (Butcher) 說：「地上的人類，於國家組織外，不會有自由，將來亦不可得，野蠻的自由，發生專制和奴隸」，所以爲維持人類的生活秩序計，不能不有強有力的最高組織。這是國家存在的理由之二。以上兩個理由，已足說明國家必須存在的所以然。可是或許有人要說，這只是國家

存在的消極價值，即僅僅是爲鞏固生命的保障和維持生活的秩序，即不過是爲消極的防止生命和生活的惡害罷了。依照這兩個理由看來，將來社會進化，文化發達，教育普及，人類的智識日進，道德日高，國家的存在，便沒有必要了。這個看法，有兩種錯誤：一是誤認教育萬能，可以完全改善人性，並能廢止一切自然差別，可說是一種空想。二是誤解國家的存在，於消極的防止惡害之外，沒有積極的任務。要知近代的國家，即因社會文化的進步，人類智識的增高，國家的任務愈發向積極建設的途程邁進；與古代國家僅僅在消極方面防止惡害者不同。同樣可以推知將來的國家，必然在消極的任務基礎之上，隨時代的進步，越發積極地發揮國家組織的性能。所以國家存在的理由，除了以上所述第一第二消極方面的理由之外，尚有第三第四積極方面的理由。

第三 是達到人生的欲求 在第一篇第五章裏曾經說過，人生有七大欲求，即關於壽康、富有、愛情、自由、快樂、光榮、安全、等的欲求，這些欲求達到時，就是人生的幸福；達不到時，就是人生的苦痛。可是這些欲求，都要在成己成人的社會組織條件之下，才有達到的可能，即要在社會的壽康之下，才有個人的真壽康；要在社會的富有之下，才有個人的真富有；要在社會的愛情，自由、快樂、光榮、安全、之下、才有個人的真愛情、真自由、真快樂、真光榮、真安全。所以爲達到人生的欲求，創造人生的幸福，不能不有有效的方法，即不能不有強有力的成己成人的最高組織。這是國家存在的理由之三。

第四 是爲實現生存的價值 人類的生存必有目的，前面曾經說過，人生的目的，就在人生正覺性即真善美的表現與發展。目的所在的地方，即是價值所在的地方，爲促進這種價值的發展，亦須得要有強有力的最高組織。這是國家存在的理由之四。

根據以上所述國家存在的四個理由來觀察，人類對於自己的國家所以有熱烈的愛國心的緣故，最初起於生命的保障愛。中間是生活的秩序愛，和幸福愛。最終是生存的價值愛。

## 第二節 國家的組織要素

我們說明了國家的存在理由，知道了我們所以愛國的原因，當然要希望自己所屬的國家日增強盛，可是單靠希望，是達不到的，最要緊是人人對於國家有根本的認識。和人人對於國家有根本的努力，才有致國家強盛的可能。本節論述國家的組成要素，就是人人對於國家最根本認識和最根本的努力之所在。關於國家的組成要素，從來一般的政治學上，都認為是人民、土地、主權、三個要素，這三者任缺一：就不得稱為國家。但這是過去的國家是如此，到現在及將來的國家，這三個要素之外，還有兩個要素的關係，和原來的三個要素，是同樣的重要；也是缺少了一個，便不足以立國。這兩個要素是甚麼呢？一個是社會（指人民結合而成的社會諸團體及非團體的一切社會關係）一個是經濟。這兩個要素的提出，始於瑞典的政治學大家車倫氏（Kjellén）所著政治學體系論（*Grundsats Zu einem System der Politk* 1920）據車倫氏的觀察，人民為國家的構成要素，非由散沙的個人的堆集，在國家未成以前，已有種種相互的結合存在，國家既成立以後，種種相互的結合，日愈錯綜複雜，關於這些結合的研究，雖屬於社會學上的重要問題，但在今日新國家的組織當中，這些結合，占了極重大的位置，可以說這些結合都是組成國家的細胞，所以車氏把社會加入國家的組成要素之一。關於經濟，尤其是組成現代國家的一個要素，在昔日舊式的國家，經濟的範圍，限於國內的交通，所以包含在土地之內，無獨立成一要素的認識，國家對外的關係，亦大半直接為政治的鬭爭，自近世產業革命以後，大規模的工商業發達，經濟入到世界交通時期，國與國的競存，大半直接集中於經濟，故經濟又顯然為國家組成要素之一。按車氏的理論，並證以這次世界大戰的事實，足見國家的組成要素，當為人民、社會、領土、經濟、主權五者。茲分述於左：

### 第一項 人民

人民為國家的組成要素，這是不用解說的自明事實，所以這個認識，不但在現代民主國家的組織上至為顯著，就在古代君主專制的時期，如孟子上說「民為貴，社稷次之，君為輕」，尚書上說「民為邦本，本固邦寧」，趙威后答齊使，「苟無民何有君」，都是很明瞭的言證。因此我們要是真愛國，真要求國家的強盛，就



不得不從根本上真愛人民，力圖人民的發達始。圖人民發達的方法有二：甲增加人民的數量，乙增進人民的數量。

1. 增加人民的數量 一國人民的數量，因生育死亡，移出移入的關係，時常發生變動，尤其在戰爭時期，變動很大，為影響國家基本的原因之一，這即是人口的增減問題。人口之增減，從經濟方面立論，不過是人口與食糧的關係問題，解答這個問題，有樂觀與悲觀二說：樂觀說謂人口增加、食糧亦必增加，故人口之增加，為可歡迎的事實。悲觀說謂人口為等倍級數的增加，食糧則為等差級數的增加，故主張人口與婚姻有加限制的必要。前說以亞丹斯密斯 (Smith) 及葛德文 (Godwin) 為代表，後說以馬爾沙斯 (Malthus) 及瓦格勒 (Wagner) 為代表。從政治方面立論，因國家土地的大小，人民的多寡，及現實利害的問題，其說不一定，如古代希臘以都市為國，土地狹小，故發生限制人口的理論及法制，羅馬人主張大國主義，故獎勵結婚，力圖人口增加。由此可見人口的增減，是一種的時務策，相對論，須要多時就宜增加，須要少時就宜限制。可是從國家的基本上立論，當然要隨時特別注意，保持人口的飽和量。尤其在現代因大規模的競爭，動輒可以毀滅數十百千萬億人，所以人民的數量問題，實為國家的基本問題。因此關於人口增減的統計，為國家施政的根本，在戰時的需要無論矣，即在平常關係，亦至為重要。魏之徐幹說過「民數者，庶政之所自出也」。歐美各國對於人口的統計甚為注重，有定期普查 (Periodical Census) 與人專登記 (Regular Registration) 二法。中國周代的制度，「三年大比」與「小司寇登民數」，立制的意義，古今相同，統計人口的效用，一可以知全國民數之多寡，及國內各區人口之疏密。二可以知國民之生死婚嫁。三可以知老幼男女之比例。由此可以定關於選舉、賦役、生產、教育、養老、救貧、衛生、及其他一切庶政的標準。可見人民的數量問題關係至大，真正愛國愛民之士，尤其負有治國治民之責任者，不可不特別注意這個根本問題。

2. 增進人民的力量 要圖國家的強盛，不僅在增加人民的數量罷了，而要在增進人民的力量。假使人民的數量雖多，而力量極弱，反不如人民的數量雖少，而力量極強的國家。歷史上大國敗於小國的事實很多，不須

列舉。現今全球人類總計人口約十七萬萬，中國人民號稱四萬萬五千萬，佔全世界人口四分之一強，然而近兩年内，所有侵略中國的列強，人民的數量，皆不及中國的衆多，就是國中國的人口雖多，而民力不強的緣故。所以要圖國家的強盛，在中國對於增加人民的數量不成問題，最要緊的，在增進人民的力量。所謂人民的力量我們要從兩方面來着眼：先從人民的生命上來論究，在培養人民的活潑力、發展力、和感應力。在第三篇第二章所講過的培養人事的新生命，其根本目的就在此。假使一個國家的人民精神頹頹，興趣沮喪，習俗腐舊，情感乖離，這就是人民的生命失了活潑力、發展力、感應力的表徵。這樣的人民，是毫無力量的。這樣的國家，其生存是很危險的。再從人民的生活上來論究，要培養人民的體質力、知識力、經濟力、團結力。這四種力量，就是前三種力量的具體表現，缺一不可。假使缺乏體質力，那就是弱民。缺乏知識力，那就是愚民。缺乏經濟力，那就是貧民。缺乏團結力，那就是散民。以弱、愚、貧、散、的人民組成的國家，其國必然是弱國、愚國、貧國、散國；不成其爲國。語云：「兼弱攻昧，取亂侮亡」，這樣的國家，將不免要受人兼，要受人攻，要受人取，要受人侮。所以一個國家，不可仗恃民數的衆多，要特別注重民力的強健。論語子路篇「子適衛，冉有僕，子曰：庶矣哉；冉有曰：既庶矣，又何加焉？曰：富之，既富矣，又何加焉？曰：教之」，所謂庶矣哉，就是對人民的數量衆多的贊美；所謂富之教之，就是指增進人民力量的重要。

## 第二項 社會

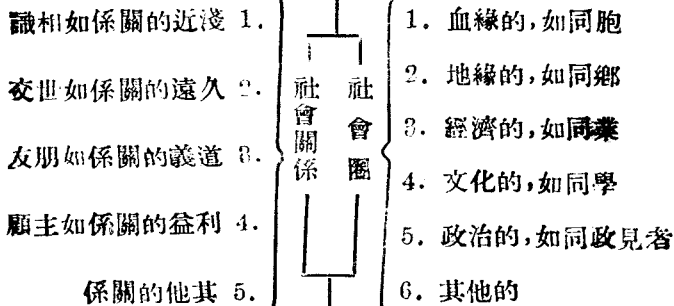
人民之組成國家，非由散沙的個人之堆積，必由錯綜複雜的種種結合，成爲國家的組成細胞而後可。所以車輪氏將社會列入國家的組成要素之一。車氏所謂的社會，係指廣義的社會，即由人民結合而成的社會諸團體，和非團體的一切社會關係，都包含在內。換言之：係指人民相互間的種種結合。這種種的結合，於國家根本的組成上，有極重大的關係，尤其在現代的國家，最重人民的組織力。不可不特別提出來論究。茲先將人民相互間種種的結合表列於後。

合結的互相民人

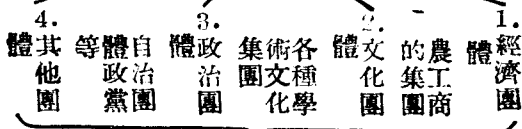
合結的本基的純單的然自初最

等 宗 家  
族 族 族

合結的制體無織組無的係關綜錯次其



合結的制體有織組有的係關綜錯次其再



合結大的制體有織組有的一統後最

民  
族  
·  
國  
家

據右表來觀察，我們可以看出車倫氏將廣義的社會列為國家組成要素之一的意義當中，實含有國家生理上整個軀體構成的基本指示。我們試就生物細胞的結構的道理，來說明人民相互由最初的家庭的結合，達到最後的民族國家的結合的情形。分為兩目論述於次：

● 1. 人民的結合為國家生命的細胞 我們在第一篇第二章中曾經說明過，生物細胞的結構，分內外兩部，外部有細胞膜，內部有細胞核。細胞核的內層有核仁，外層有核膜；核膜之周圍有細胞質；生物學家，就認這細胞質是造成細胞內容的來源。所以各細胞質叫做原生質。又曾說過，原生質的結構，為無定形的物質，時為網形，時為線形，時為微粒，又時為泡沫狀，都是組成細胞發生生命不可缺少的部份。我們應用這個道理，根據有機體的國家說，把國家看成一個有生物。那末，人民的結合，是國家生命的細胞；人民的個體，是國家的細胞核；人民個體的人格，是國家細胞核的仁。人民最初自然的單純的基本的結合即家族，就是國家細胞的原生質。其次錯綜關係的無組織無體制的結合，所謂社會圈、社會關係，就是國家細胞質的無定形的內容。再其次錯綜關係的有組織有體制的結合，所謂社會諸團體，就是國家的細胞集團。國家設置的各種機關，就是國家的五官百骸。國家自身，就是人民最後統一的有組織有體制的大結合。——成為整個民族的統一的生命體。根據這個看法，人們要求國家的強盛，不可不求國家生命的細胞，即人民的結合的健全。生物體的某部份的細胞如有病，則生物體的某部即有病；同樣國家的某部份的細胞如有病，則國家的某部即有病。若生物體的全部份的細胞都有病，則生物體的生命將速其死；同樣若國家的全部份的細胞都有病，則國家的生命亦將速其亡。由此，可見個人也，家族也，社會關係也，社會圈也，社會諸團體也，國家設置的各種機關也，其一切的生活內容狀態，無一不影響於整個民族的生活及國家的生命。

● 2. 無組織無體制的結合為國家新生命的來源 據前目所述人民的結合，為國家生命的細胞，這個道理，在有組織有體制的結合，所謂社會諸團體，比較容易見出。最明顯的，莫過國家設置的各種機關，大家容易直接認識其為國家的生命所寄托。其次才是社會諸團體，因其有明確的組織與體制，也容易察知其與國家的生命關

係。至於無組織無體制的結合，所謂各種的社會關係，各種的社會圈，乃至於國家細胞核的個人，及爲其核仁的個人人格，與國家生命有何種的根本關係，更爲一般人不容易認識的。本目所以特爲論述國家新生命的來源，在無組織無體制的結合。請詳言其故！有組織有體制的社會諸團體，和國家設置的諸機關，對於國家形體的構成，顯而易見；其活動對於國家政治的影響，亦顯而易知；所以一般研究國事，觀察國家前途者，往往只就顯而易見的國家諸機關，和社會諸團體，以爲惟一的根據，不知社會諸團體和國家諸機關，既成一定的組織，既有一定的體制，都只是國家生命細胞，即固體的結合部分，其間假如沒有未成組織未現體制的結合介入，以營變化伸縮新陳代謝的作用，則固體的結合，將要成爲殭尸，生命即不免至此要停息。所以我們要知道人民有組織有體制的結合，是國家生命的細胞集團；尤其要知無組織無體制的結合，是國家新生命的來源。因此，人們要研究國事，觀察國家的前途，須得入到深處，研究國家新生命的來源，即無組織無體制的結合，才能得到比較深刻的論斷。現代有一派的社會學者，如德國著名的沈默而氏（Simmler）論社會的生命，極注重各個人的相互作用。相互作用有兩種：有離反的相互作用，有結合的相互作用。氏謂多數個人間的結合的相互作用被統一時，即社會的生命之所在，國家爲社會之一種，所以國家的生命，就在人民間的結合的相互作用的統一關係。氏對於社會的生命，着眼在各個人間的結合的相互作用，即是從未成組織未現體制的結合上認識社會，認識國家新生命。我們略舉歷史上的幾個事實來看，如廉蔣之交，保趙國之安，管鮑之交，致齊國之霸的故事，就是以個人間的結合關係，來造成國家的新生命的例證。又如前清長髮之亂，沿於十五年，遍於十六省，清朝的政治生命，不絕者僅千鈞一髮卒致轉危爲安，挽亡爲存的緣故，非在朝大臣及常備官兵的力量，乃在一書生曾國藩與其同鄉書生羅澤南等，在鄉的結合，爲根本的原因。又如清末的政治腐敗，喪權辱國的事實，層見迭出，國家幾召瓜分之禍，孫中山先生乃於此時起而結合同志，號召革命，推倒清廷，創建民國，這更是國家新生命的來源，最初在於無組織無體制的結合，最明顯的例證。今之青年，觀察社會，觀察國家，往往以近視的眼光，只注視有組織有體制的固體的團體或機關，發生樂觀或悲觀的情感，對於未有組織未有體制

的結合，爲社會爲國家新生命的來源，毫不加察，對於個人爲國家生命的細胞核，個人的人格爲國家細胞核的仁，更不會有自覺。這是國家生命的根本的盲目病。

### 第三項 領土

領土爲國家組織要素的認識，這是人文漸進以後的事，在古代游牧民族，到處轉徙，營移動的生活，不發生領土的觀念，就在今日，中央亞細亞的游牧民族及移耕民族，還不解領土的重要，所以要在文化漸進，人口稠密，生活根據地競爭問題開始的時期，才發生領土的觀念。至近代人類的文化日進，生存競爭愈烈，領土與國家民族的興亡盛衰，直爲同一生命綫的關係，所以要求國家的強盛，不得不認識領土的關係。茲提出三個重要問題論述於次：1. 領土面積，2. 領土的外圍，3. 領土的生產。

1. 領土的面積 領土面積的大小，與國家生存發達的關係很大。當現代戰爭劇烈，領土的面積小的國家，不容易圖存，很顯而易見。可是也有他的長處，就是平時容易統治，戰時容易集中。面積大的國家，長處頗多，如獎勵大規模的經濟建設，以促進富力的發達；如各地方相互補益，不因一部份的災禍，影響全部份的衰微；如受外部的攻擊，一時不易搖動中心；如各種國力的蓄積深厚，可以無盡量的開發；其長處不勝枚舉。同時也有他的短處，就是平時統治地方的困難，戰時集中軍力的困難，但是面積大的短處，在現代機械科學發達的時代，極容易補救，其惟一方法，在發展水陸空的交通建設，若果這三種交通建設都很發達，老子說：「治大國若烹小鮮」，這可算是得到烹小鮮之一法了。

2. 領土的外圍 領土的外圍，分爲三者：1. 氣候，2. 位置，3. 上空。在從前國家的關係最大的，僅僅是氣候與位置兩者。氣候可以影響於人民的身心，可以影響於社會的文化，如熱帶及寒帶地方，因氣候過熱過寒的緣故，人民不能有極高的文化，不能有高等的政治組織，歷史上所有的大國，大都發源於溫帶之中，今日的獨立國家，悉在北半球的溫帶內，又世界人口三分之一屬於殖民地，而殖民地的人口四分之一在熱帶地方，以此可知氣候及於國家的影響。位置係指介於世界各國間的地位關係而言，（與地球經緯度間的位置另爲一問題、

經緯度間的位置，屬於領土所占的地帶，已包涵在氣候一項之內，爲國家政治周圍的關係問題。換句話說：凡鄰國之大小強弱，文野治亂，單純複雜等等，都與國家的內政外交有直接或間接的關係。德國有名的地理學者蘇勞氏（Supan）對於此種關係的研究，名曰「國家周圍政治壓力的測定」。這個領土位置的關係，在古代曾有人注意，如蘇秦之說六國合縱以擯秦，張儀之說六國連橫以事秦，皆從這個關係來立論，（參看戰國策）惟上空與國家關係的認識，這是近代航空術發明以後的事情。經過這次世界大戰，凡領略空襲的滋味的人們，不須再要甚麼宣傳，自然知道這一個外圍，關係國家的安危存亡特別重大。假如一個國家，今後要是沒有充分的空國防，任你海陸上的國防如何堅實，國家的生存隨時都是危險的。意大利空相巴爾波（Balbo）中將，在一九三一年六月任航空隊長時，曾發表一段話說：「飛行機是本世紀文明所生之最可怕的武器，空軍是一切兵種中的王者，應該爲將來戰爭的主兵，現在我意大利，即使在陸上增大十個師團的軍隊，在海上增加三十萬噸的艦隊，但空中國防線若薄弱，則我軍需工廠，倉庫、鐵路、道路、港灣、等的設備，易爲敵人空軍爆炸到立刻失去戰鬥能力，我們爲對抗外國近代組織的強大空軍，不能不集中優秀精良的人才和器材，創造真正第一派的空軍」。這一段話，不僅是巴爾波氏的豪語，直可視爲代表世界國家圖存的呼聲。中國領土的面積，有一千幾百萬方公里之大，從而上空的體積亦大，關於空防的建設，要如何努力？應當人人猛省！

3. 領土的生產 領土的生產，可分爲生產力與生產物兩者來論述。先論生產力的大小，爲國家的富力所關，假如領土的面積雖大，而生產力小，反不如領土的面積雖小，而生產力大的爲益。生產力大小的原因不一：有自然的原因，如土質的肥瘠和氣候的寒熱是也；有人事的原因，即人力的興廢是也。管子八觀篇說：「行其田野，視其耕芸，計其農事，而飢飽之國可知也」、又說：「民非穀不食，穀非地不生，地非民不動，民非作力無以致財，天下之所生，生於用力，力之所生，生於勞身」、又權修篇說：「地之不辟者，非吾地也」、這就是着眼在人力興廢的原因。從這一個原因來看，可見一個國家雖號稱地大物博，人口衆多，若果民力未盡，還免不了是個窮國、所以人力的興廢，是土地生產力大小的主要原因。關於土質的肥瘠，氣候的寒熱，在現代自

然科學發達的時代，如製造肥料以改良土質，培植森林以調節氣候，興辦水利以供灌溉，種種補天的工作，都是要靠人力來舉辦、可以說領土生產力大小的原因，雖然有自然的原因與人事的原因兩種，其解決的方法，還是總歸到人事上。次論生產物，生產物的多寡及物類的配布，關係國家的發展極大。如動植物不足的地方，自然就防礙人類的發達，所以最初國家之發生，大抵在動植物豐富之地、如埃及中國印度墨西哥祕魯等國，均發生在有天然倉廩的地方。關於礦物的種類與藏量，與人文的發達，及國力的增進，更大有關係。古代民族所用的武器通貨及日常的器具，皆取之於礦物，其地富於銅鐵諸礦者，發達甚早，否則進步便落後，如古代摩爾太（Malta）塞浦路斯（Cyprus）諸島，其所以早為文明的中心的緣故，就因為其地多銅、中世西班牙葡萄牙稱雄的原因，亦以其地富於銀與銅，故其資力特別雄厚。近世因機械發明，產業革命以後，各國以工商業說存，對於金銀銅鐵煤等類的鑛產，與國防民生的關係尤大。英美諸國所以富強的原因，就因為金銀銅鐵煤等的產量特多之故。至現代加以航空術的進步，海陸空三面交通的發展，電氣化學工業的發達，於金銀銅鐵煤等的需要外，對於鋁、鉛、錫、鋅、石油等，都有大量的需要。所以要建設現代化的國家，於自己領土上的生產物的種類與藏量，不能不有正確的認識與開發。

#### 第四項 經濟

前面所述的人民社會及領土，為組成國家的細胞及軀體的元素，此處所述的經濟，則為國家的血液。有軀體而無血液，國家必不能生存，這是很明白的道理。惟在從前的國家，交通限於國內，所以經濟包含在領土之內講，無獨立成一要素的認識，近代的國家，交通普貫世界，國家的經濟，不僅僅靠領土內的生產，而要在國際間的經濟關係。所以在現代論國家生命的血液，當分兩者來論述：1. 經濟地位，2. 自立經濟。

1. 經濟地位 經濟地位的概念，自近世始發生的，即自產業革命以後，經濟的交通，由國內市場移於世界市場，於是國家經濟，在世界市場的地位，與國家盛衰的關係極大。所謂國家經濟在世界市場的地位，係指國家對外商業，及其他一切經濟上的總關係而言。簡稱之曰，經濟地位。關於經濟地位的決定，固不限於對外商



業，凡國際銀行匯兌業務，國外投資，旅行出入貨幣的流動，及其他一切經濟交通，皆包括在內。但其主要的事項，還在對外商業。國家經濟地位，有安固性與變易性：從歷史上逐漸發達占有的地位，叫做安固性；因一時的機會，即世界市場暫時的變動而獲得的地位，曰變易性。經濟地位在現代的國與國之間，平時則互相競爭，戰時則互相攻擊。這個經濟地位的問題，要是國際之間，沒有一個公平的法的規定和信守，就是引起戰爭的最大火線。人們若是不僅顧到國家的生存，並且要希望世界的和平，這一點須得要特別努力的。

2. 自立經濟 凡靠國家領土固有的資源，及國力民力在內的組織經營，足以充分獨立供給國用民生的經濟，這叫做自立經濟。前項所述經濟地位的主旨，在說明國家對外的經濟關係，可從輸出入的總差額，決定其地位。本項所論自立經濟的主旨，在說明國家領土的生產力與生產物，及國內的生產組織活動，和國用民生的需要，可從國內生產消費的種類，及需要供給的數量的統計，決定其自立的程度。研究國家對外的經濟地位，不可不依賴對外的借貸對照表，此借貸對照的功用，亦足為自立經濟研究的補助、因從借貸對照之中，可得國家經濟一般的長短的表象。研究自立經濟，以現在的經濟狀態的記述為主要事項，同時亦當研究尙未開發的富藏。

### 第五項 主權

在國家五個組成要素當中，主權為最重要之一要素。因為人民，社會，領土，為組成國家的細胞及軀體，經濟，為血液，主權則為神經中樞。雖然具備人民、社會、領土、經濟、四個要素，假使沒有主權，那就不成國家；或是國家的附庸，或是國家的部分。所以人們要觀察國家的存在不存在，不能不辨別主權的存在不存在，若是一個國家喪失了主權，那就叫做亡國。人們要辨別主權的存在不存在，先要認識主權的性質，主權的組織，和主權的行使。茲分別論述於次：

1. 主權的性質 主權，為國家對外獨立，對內最高的自主權。其性質有四：1. 獨立性，2. 最高性，3. 惟一性，4. 自限性。所謂獨立性，是國家對外的獨立人格，即最後統一的民族人格，不可損的尊嚴性；故不受任何

外來的命令。所謂最高性，是國家對內的最高意志，即最後統一的有組織有體制的民族意志，不可抗的強制性；故能出令不能受命。所謂惟一性，是獨立性與最高性的表現必然具有的統一組織，即民族大結合不可分的統一性。所謂自限性，是獨立性與最高性的表現時，自己信守的確定範圍，即國家對內對外自己公布的法律契約範圍，不可越的限制性。

2. 主權的組織 主權為國家的神經中樞，所以主權的存在，非有一定的組織一定的體制不能明白表現出來。所以一般政治學憲法學上關於主權的組織，為重要問題之一。主權的組織，因國因時不同：有以特定的一個自然人的意志來組織的，如中國辛亥革命以前，主權的組織，只在皇帝一個人的意志，這樣的組織，叫做君主制，行這樣制的國家，叫做君主國。有以法定的若干人的共同意志來組織的，如中國辛亥革命以後，主權的組織，移在代表民意機關的共同意志，這樣的組織，叫做共和制，行這樣制的國家，叫做共和國。共和國又有兩種：一種叫貴族共和，一種叫民主共和，貴族共和，是以國內的某一階級的共同意志來為主權的組織；民主共和，是以全國人民的共同意志來為主權的組織。前者如古代的羅馬，現世紀初葉的英國，即為貴族制的共和，後者如現今的中國及北美合衆國，即為民主制的共和。民主共和國又分兩種：一種叫直接民主，一種叫間接民主，前者是直接以全國人民的共同意志來為主權的組織如瑞士國的全國人民，達到一定的年齡，悉集一個會議決國家大政，這是直接民主制；後者是間接以全國人民的共同意志來為主權的組織，現世界的民主共和國，除開瑞士外，大半是以國民代表議會的意思來替代全國人民的意志，所以叫做間接民主制。中國國民革命，孫中山先生主張國民行使四種政權，即選舉權、罷免權、複決權、這是一種直接民主共和制。

3. 主權的行使 主權的行使，與主權的組織不可混同，因為主權組織，是國家意志原始的創制及最後的複決；主權行使，是主權組織已明，即國家意志已定後的奉行。孫中山先生對於主權的組織，名曰政權；對於主權的行使，名曰治權。這兩者的區別，是很明顯的。關於主權的行使，在各國的憲法上有三個問題：1. 有限制與無限制，2. 集權制與分權制，3. 總統制與內閣制。先論有限制與無限制，近世政治學上的一大進步，在認

識國家與政府的區別，政府是國家的機關，而非國家。國家的機關，為國家主權行使而設，即為奉行國家意志而設，當然要受國家意志的限制。國家意志的創制，就是主權的組織，最明白具體的表現，就是成文憲法。因之主權的行使，在立憲國家明明以憲法條文限制政府的權力者，叫做立憲政體，在其他國家對於政府的權力無所限制者，叫做專制政體。次論集權制與分權制，集權與分權有兩意：其一就中央與地方的關係說，即所謂中央集權與地方分權是也。國家主權的行使，完全賦與於中央政府，而地方政府，在憲法上全然無自治權者，是謂中央集權制；有分配於中央政府，及地方政府，在憲法上各有一定的範圍者，是謂地方分權制；這是就中央與地方的關係而言。其二就中央的機關的關係說，即所謂集權行使與分權行使是也。國家主權的行使，有完全賦與於中央的一個最高機關者，叫做集權行使。（這一個機關若為一個自然人獨攬大權者，在昔日恆為專制國家的君主，在現今則為法西斯蒂國家的獨裁者。這一個機關，若為多人的集團共同攬權者，在昔日有羅馬的頭執政，在今日有蘇俄的蘇維埃。）有分配於幾個同等地位的機關，各有憲法上賦與的權限不相侵越者，叫做分權行使。（分權行使，如美國所採用的孟德斯鳩立法、行政、司法三權分立制，如中國現行孫中山先生所創議的司法、立法、行政、考試、監察五權分立制。）

據以上所述國家的組成要素，人民、社會、領土、經濟、主權五種，我們對於國家可以得一個基本構造上的認識。茲進論國家的生存力量。

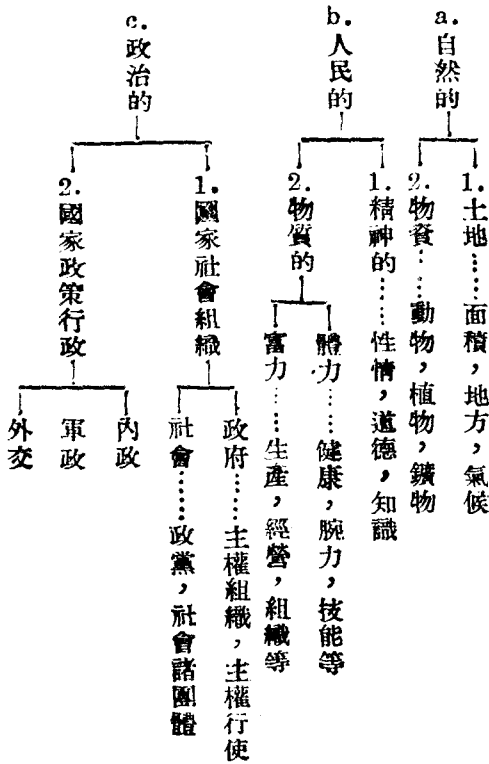
### 第三節 國家的生存力量

我們在前面論國家存在的理由項下，曾經說過人類對於自己所屬的國家有熱烈的愛國心的緣故，最初起於生命的保障愛，中間是生活的秩序和幸福愛，最終是生存的價值愛。又在論國家的組成要素項下，說明了人民為組成國家的第一要素。於此可見維持國家的生存，當為國家第一要素的人民自覺的責任。可是要維持國家的生存，不僅在觀念上的自覺，要在實際上造成有堅強的力量而後可。這種力量之所在，為本項論述的主要目

的。所謂國家的生存力量，簡言之，為國家的生存力，換言之，即國家的競爭力。國家的盛衰存亡，都不外是這種生存力；即這種競爭力的變動。人類為集團式的生存競爭，在原始社會時代已然，到國家成立的時代，形式上雖有種種的變化實質上至今日仍繼續不絕，競爭力比較強的國家為優者，反是為劣者，一遇衝突而起戰爭，優勝劣敗，弱肉強食，是為不可逃的天演公例，所以有國家的人民，要維持國家的生存，以免自遭天然淘汰之禍，非認清國家的生存力之所在，努力去培養不可。茲就凡為國家應具有的總力量，及現代國家應特有的新力量，分述於後。

第一項 凡國家應具有的總力量

一般國家應具有的生存力，分為自然的，人民的，政治的三大類。表列於次；



以上所舉國家生存力的各要素，其在全體中所占地位之重要程度，因時代不同，常見變化，但是無論何種時代，雖輕重的程度有增減，不能因重視一部份而忽視其他，我們若再將上表所列國家生存力各要素，分爲社會的與國家的兩類，如道德知識體力富力等，列爲社會的一類，主權組織、主權行使、內政、外交等，列爲國家的一類，可見國家的生存力，不能專賴國家的機關即政府來儲備，還得要靠人民的結合，即社會諸團體來培養。國家方面的要素，縱如何充分的儲備，若社會方面的要素培養不足，則國家的生存力根本薄弱，容易枯竭。又社會方面的要素，縱如何充分的培養，若國家方面的要素儲備不稱，則國家的生存力外殼不堅，容易破滅。衰弱的國家，在平常對於國家生存力自覺的程度極低，所以不能以國家的地位及社會的立場來使生存力爲調和的發達。強盛的國家，在平常對於國家生存力自覺的程度極高，因而以國家及社會雙方的努力，應時代的要求，立系統的計劃，使生存力蒸蒸日上，國家由是日新又新。

## 第二項 現代國家應特有的新力量

現代國家所需要的生存力量，比較從前所需要的特別巨大，特別堅強，並且特別精密複雜。因爲現代的戰爭與從前的不同。就地的關係說，從前僅僅是地上的平面戰，不像現代加上空間的立體戰。就人的關係說，從前僅僅是敵我的軍隊打仗，不是現代加上國民的總拚命。換句話說：從前的戰爭，是部分性戰爭；現代的戰爭，是全體性戰爭。全體性戰爭的戰場，擴至全國領土，戰爭的火線，及於全國人民。故現代的國家遇戰爭，舉凡全國人民與軍隊，均須立在軍事的行動之下。因此之故，現代的國家，欲適應環境保持生存，不能不有特殊的新力量。所謂特殊的新力量，直接從形式上說起來，當然是最新式的陸海空的國防組織設備訓練等。但從根本上研究起來，全體性戰爭，要全民總動員，要直接間接從國家民族一切的力量培養起來，然後陸海空三面的國防力，才有來源，才有連鎖，才有補充，才有全體性的基礎。所以本項特爲論述現代國家應特有的五大基本力量：1. 民族團結力，2. 人民健康力，3. 生活組織力，4. 科學知識力，5. 經濟自給力。分述於左。

### 1. 民族團結力 國家生存力的基本泉源，在民族精神，民族精神一致的表現，就形成民族團結力。故欲

圖民族團結力的增進，不可不發展民族精神。各個國家的歷史文化，各有特殊的色彩，所以民族精神不一樣。英國有英國的民族精神，美國有美國的民族精神，日本有日本的民族精神，中國有中國的民族精神，其所以不同的原因，由於構成民族精神的基本要素不一樣。無論那一個國家的民族精神上，必有兩個基本要素：一是民族歷史文化的中心理想，一是民族心理的最高信仰。這種理想與信仰的抱合，便構成民族精神。因此各個國家因民族歷史文化的中心理想，和民族心理的最高信仰不同，所以各個國家的民族精神各異。例如日本，他的民族歷史文化的中心理想，是從忠於大君忠於主家始，發展到忠於國家為極致，所謂武士道是也，他的民族心理的最高信仰，為天主教神的神靈，其根源為古史所記「天主教神降神勅於皇孫，授與神鏡、神璽、神劍、三種神器，以治其瑞穗國」，所以日本國內，到處皆有神社，人民每到神社，便要鞠躬合手，誠虔禮拜，所謂神道教是也。合武士道的忠君，與神道教的敬神兩個基本要素，構成日本民族精神，日本民族的團結力，就發生於此，狹義的愛國主義，也發生於此。中國民族文化的中心理想，是從事親的孝始，移到事君的忠，推到對人的仁，擴到對物的愛，發展到參天地贊化育為極致，這是通家族、國族、人類、萬物、全宇宙，而一貫的倫理化。又中國民族心理的最高信仰，頗為複雜，不像其他民族只有一種宗教信仰者的單純，同一人也，信天地有知，信萬物有神，信祖宗有靈，信儒教，信道教，信佛教，信耶教，信其他的教，謂之有宗教的信仰可。謂之無宗教的信仰也可，謂之為多神教的信仰亦無不可。形式上看起來，真正是複雜，雖說其他的同一民族之中，也有信仰幾種宗教的，但是個人的信仰却單純，不像中國民族之中，同為一人，有幾種宗教信仰的不在少數，這在其他的民族對於宗教的界限極嚴的眼光看來，認為是很奇怪，或者認為是中國民族性的一種缺點，固然，這種渙然不定的信仰，假使出於樸素的複雜的心無所主的精神，誠為一種缺點，若是經過一番慎思明辨的功夫，而後兼容并包，貫通萬有的綜合精神，這正是中國民族團結力偉大的優點。據我的研究認為中國民族心理的最高信仰，係由四種要素結合而成的：一是良心惟正，二是祖宗有靈，三是萬物有神，四是天地有知。所以中國人一到緊急時，便要說對待起我的良心，對待起祖宗，對待起天地鬼神。這種要素，若從表面以粗淺卑陋

的眼光去看他，立發見與現代科學知識相牴牾；若從裏面以精細深遠的眼光去看他，可看出與現代哲學理想相暗合。何以故？信良心惟正，可以說是先天的生命價值的自尊。信祖宗有靈，可以說是種族生命來源的追念。信萬物有神，可以說是萬物生命同源的體認。信天地有知，可以說是宇宙生命全一的融會。由個己良心的自尊，上溯祖宗的追念，橫貫萬物的體認，綜合宇宙的融會而成的信仰，這才是真正的信仰。不偏不倚，不狹不隘，至中至正，至大至剛。這種信仰的宗教，可以叫做「宇宙宗教」，包羅一切宗教的宗教。據上所述中國民族歷史文化的中心理想，從事親的孝始，發展到參天地贊化育為極致；和中國民族心理的最高信仰，從自己的生命價值始，融會到宇宙生命全一為總歸；可見中國民族精神的偉大，即此可見其中蘊含的民族團結力的偉大。我們將日本民族精神和中國民族精神來比較，就知道日本所以產生狹隘的侵略的國家主義，中國所以產生天下為公，世界大同的理想的原因。經這次世界大戰的教訓，今後一方要求世界的和平，同時要保持國家的生存與自由，中國民族精神，不得不發揮光大，惟須經現代學理的琢磨，去其腐穢粗野鄙俗迷信雜亂的成分，發揚其偉大圓融真切的精神。豈特增大中國民族的團結力，於世界全人類的團結，亦將有促進的效用。我曾說，中國的文化，為全體性的文化；中國民族的精神，為全體性的精神。所謂全體性的意義，即由部分中見到全體。如為個人的生活，同時想到天下人的生活。為自己的國家，同時想到世界的國家。乃至個人一言一行，想到與他人的關係；想到與整個宇宙的和諧。在從前世界的交通，有種種的阻隔，戰爭為部分性的戰爭，中國的全體性的文化精神，不容易呈現出他的真價值來，至現代全體性戰爭發生後，我想中國的全體性的文化精神，應當要植得全人類的願盼了。

2. 人民健強力 當全體性戰爭的現代，國家非發展所有的人力物力，不足以保持生存。物力的發展與運用，又以人力為主；所以人力的發展，為發展一切力量的基因。前目所講的團結力，是注重在人民的精神；本目所講的健強力，是注重在人民的身體。「有健全的身體，而後有健全的精神」，這是人人都知道的名言。現代國家須要人民擔負的責任太多了，假使身體不健全，無論精神如何好，吃不得苦，耐不得勞，決不能任重致遠。

何況身體既不健全，精神決不會圓滿的。所以要發展國家的生存力，不得不從根本上培養人民的健強力。所謂健強的意義，乃合健康與強壯而言。健康，乃指各種生活機能正常無病；強壯，乃指肌肉骨骼粗大有力。這兩者在中國一般人民的身體，都很成問題，頗有衰老之象；所以有衰老民族之稱。因為生活機能不健康，易遭疾病和死亡，致人民生活常在苦痛與悲哀境遇之中，對於經濟上的損失，姑且無論。國家社會一切工作的效率，及科學藝術一切文化的創造，不知減少了若干。無形中損失了莫大的國力。這是人民的身體生活機能方面不健康的害。又因為肌肉骨骼不強壯，縱然其他各種生活機能都健康無病，而體力脆弱，對於平常生活上所必需的用力行動，如行走勞作舉物運動之類，皆不樂為。對於軍事生活上必需的舉重工作，更是不能勝任了。雖說現今正當機械工業時代，許多舉重工作，可以用機械力來替代，但是創造機械、應用機械的，還得要靠人力。莫說陸上戰車、海上戰艦、空中戰機、駕駛推挽種種的舉重工作，要靠人力，就是操手不動坐在當中，戰車戰艦戰機的活動，都要有健強力的人，才能經得住。至於後方軍需生產運輸等工作，那一樣不需要人民的健強力。可以說全體性戰爭，須得要全體動員，即是需要全民的健康力。我們在第三篇第二章論培養人羣的新生命中，曾經說過新民的三個意義，一是人民的生命力的發展現象，二是人民的生命力的活潑現象，三是人民的生命力的感應現象，我們若希望衰老的民族變為新興的民族，當然要努力作新民的工夫，使人民的生命力表現出發展活潑感應的現象來。其根本的方法，就要從培養訓練人民身體的健強力始。一個國家大多數人民的身體，假若一個個都是肌肉豐滿，骨骼強大，胸膈背直，紅光滿面，神氣昂昂，這難道不是新興的民族嗎？他的生命力的活潑，含蘊着無限量的發展氣象，豈不令人感動嗎？有這樣健強身體的人民的國家，誰敢輕侮呢？所以現代國家的生存力，根本在人民身體的健強力，不得不傾注全力來培養。培養的方法是多方面的。有個人方面的，有家庭方面的，有學校方面的，有社會方面的，有國家行政方面的，但是從國家的立場看來，為全國人民的健強力計，無論屬於那一方面的，國家應有一貫的方針，整個的政策，實施的綱領，各種有效的設施。如結婚者的健康檢查與許可，如家庭清潔的檢查與獎勵，如學校體育的實施與考成，如社會衛生的預防與治療，與夫國



家衛生行政上的各種設施，皆須成爲通盤聯鎖，首尾相應的必行事項。這是現代國家對於人民健強力必須特別注意的大要。

3. 生活組織力 生活組織，指國家社會人民一切公私生活自身的方式、制度、系統、條理、習慣、及其相互錯綜複雜的關係而言。這些關係緊密，聯鎖、調協、鉅合、就發生適應生活的敏速力；反之關係粗疏、乖違、抵牾、分離、不但不發生適應生活的敏速力，而且相抵相消，相阻相礙，使生活力遲滯，乃至喪失生活力，不適於生存。所謂生活組織力就是指此，組織力原是國家生存力的基本條件，因爲國家的存在，就是叫做國家的組織的存在。本篇第一章論國家存在的理由中曾經說過，在維持生活的秩序。秩序就是組織的表形，組織就是秩序的裏質。無組織，不會有秩序的。不僅國家的存在如此，凡宇宙萬物的存在，都以組織爲基本條件之一。這在第一篇第三章論萬物的創化曾經說明過的。無論說何物的存在，無異說何物的組織存在。同樣無論說何物的生存力強，即無異說何物的組織力強。所以要發展國家的生存力，不得不從根本上發展生活的組織力。這個組織力的重要，要在全體性戰爭的現代，才很顯明地呈現出來。因爲全體性戰爭要全國總動員，舉一切物方人力直接間接都作戰鬥力之用，這是極複雜繁雜的事情。假使平常沒有精細健全的組織，心靈手巧的訓練，使各種生活發生緊密，聯鎖、調協、鉅合、的關係，一到危急存亡之秋，發動全體性戰爭，便要束手無策，不知所措。

例如一九一四年歐戰發生之初，德國政府發動國防軍數十軍團，人數及三百萬，只以先期印就的影片分送全國現役與預備役軍人，告以鎗彈何處，服裝何處，集合何處，上何車站，數百萬人之衆，一呼而集，各達指定地點，爲時不過一星期，動員事即已告竣，如此迅速的動員，即是組織力健全的表现。假使平常思慮不精，組織不密，訓練不熟，安能辦到，這還僅僅是說國防軍的直接組織關係。再就與軍事相關的民事組織關係來看，到一九一五年德國因爲被封鎖糧食大缺，政府乃行計口授食之制，各家以戶口報告市政府，每人每星期各領麵包票七張，分紅黃藍白等七色，每日一色，凡購麵包或入飯館進餐者，每人每餐只限兩塊，每星期換票一

次，如此繁瑣之事，德政府施行，竟能安然無事，倘非平日對於人口調查，各種食集中管理分配等事考慮詳確，訓練週到，組織精密，又安能辦到不生弊端。

再看戰後德國實施工業標準制，將全國所有大小工廠加以統制，在可能範圍內使各廠所有出品一律遵照一定的型式及一定的尺寸，革除以往不規則的生產之弊，就機械而論，機械所有的零件，必須適一定的標準，各廠以一定的標準為媒介，彼此互相聯繫，全部生產機構，因各廠的聯繫，遂收集體生產的效果，這種標準制所及範圍甚廣，不但機械工業軍火工業力求標準化，其他電氣、化學、造紙、紡織、農具、礦業、建築材料，小至家庭食用品工業，亦莫不推行標準化。這種標準制優點，從社會經濟的立場而論，生產方面設計可以簡單，式樣可以劃一，品質易於改良，成本可以減低，供求易於調節，此其一。推銷方面，存貨種類可以減少，資本流動性可以增大，商品銷路比較廣大，此其二。消費方面，選擇有確定標準之便，享有價廉物美之益，此其三。從國家整個經濟的立場而論，節省原料，節省人力，節省時間，節省資金，皆有莫大的利益。再從國防的立場來觀察，這種標準制，實為臨時迅速擴軍的強大基礎。單就航空工業一項而論，德國航空工業，在一九三六年以前，尚比西歐列強及蘇俄落後，各項飛機生產力甚低，但從一九三六年開始到一九三九年，不過四年之間，即有驚人的進展，據美空軍界一九三九年的調查，是年德國飛機的產量，不但英法二國無法追上，即將美國計算在內，要等到一九四二年，英法美三國的聯合空軍力量，才能趕上德國，在此很短四年期內，何以能完成其最高速度的空中軍備，及其他各種的擴軍？他在第一次歐戰後，經濟很貧乏，又處於凡爾賽條約的束縛之下，他的工業不比英國強，更不能合美國比，他所以一躍而擁有雄大的新式閃電戰爭的武裝的原因，就因為施行工業標準制，使各工業單位的組織聯繫，以為立時工業動員之用，那是當年德國厲行工業標準制早奠定了今日軍需工業的新基礎，可見工業標準制，使一國工業無形中趨於軍事化，使平時工業機構，可以迅速發展為戰時工業機構，再從戰爭結束後恢復國家的常態來觀察，這種標準制下的軍需工業，亦比較容易復員，因之可以緩和戰後經濟的危機，標準制在德國的工業上發生了很大的效用，但是他的價值與意義不僅在此，而要在顯

示出處全體性戰爭的現代，欲求國家的生存。需要全體性的生活組織。今後我國家一切的新建設，我國民一切的新生活，須得有全體性的眼光，培養保持國家民族生存所需要的組織力，實為必要。

4. 科學知識力 當全體性戰爭的現代，保持國家的生存，絕非專靠武力可以做得到的，就是單講武力，現代的武力也非從前的武力可比，現代的武力，大部分是科學的威力，陸海空軍所用的各種兵器，那一樣不是應用科學製造出來的。陸上戰車，海上戰艦，空中戰機等，這是機械學的應用；爆炸彈，毒瓦斯，燒夷劑，傳染病菌等，這是化學的應用；電擊網，探照燈、電擊線等，這是電學的應用；赤外線，紫外線、不可見的光綫、為祕密通信和警戒用的新兵器，這是光學的應用。所以現代的戰爭，直切言之，是機械戰、化學戰、電學戰、光學戰。總而言之，是科學戰。所以說現代的武力，大部分是科學的威力。有人預料今後的科學戰爭，將以電氣為主，如電擊機，長距離火焰線，殺傷光線，磁波放器等的新兵器，要發揮很大的威力，電波可以操縱無人駕駛的陸上戰車隊，也可以操縱無人駕駛的空中戰鬥機，將來戰爭中簡直可以看見科學與科學的格鬥。除電波操縱外，還有赤外線的操縱，亦將有驚人的功效，現在不過作祕密通信和警戒之用，將來能藉電視使後方司令部能夠明見前線的狀況，所以今後的戰爭將進一步的為複雜而深刻的科學化。所以現代的國家，要具有保持自己生存最低限度必不可少的武力，不得不深切地認識科學的威力，和憑藉科學的威力。不以科學的威力為基礎的武力，就非現代的武力。現代的重要特性就是科學；不講科學根本就無所謂現代。所以現代的一切生活，都非受科學的洗禮不可。

國家的生存不僅靠武力，如前所述，凡為國家應具有的總力量，所謂自然的，人民的、政治的、三大類下的各種要素，都得要根據憑藉科學的知識技術，來發揮充實，增大固有的力量，然後才足以自強。譬如地力，是自然力量之一，然而要如何才能盡地之利，大半要靠農業科學。又如體力，乃是人民的力量之一，然而要如何才能強民之體，大半要靠衛生優生科學。財政是政治的力量之一，然而要如何才能生財有道，大半要靠財政經濟及其他關於產業的社會科學。現代的國家社會，沒有一樁事不賴科學知識或科學方法來處理，而能事半功

倍的。假使有國家者，而不相信科學的力量，故步自封，但憑過去的知見及習慣來治理一切，固然在某種事情某個時間看來，也許有一件兩件少麻煩而多方便的成功；但是從整個的普遍的國計民生總觀察起來，處科學戰爭的現代，一切生活的實質方式，都非應用科學的知識及方法來駕馭，絕難適應環境，保持生存。中庸二十八章孔子說：「愚而好自用，賤而好自專，生乎今之世，反古之道，如此者，裁及其身者也，」這段話可爲現代輕視科學者的箴規。

5. 經濟自給力 我們在前面曾經說過，經濟是國家的血液，故國家組成要素，經濟居其一，即此可見經濟與國家生存的關係。經濟的範圍甚廣，無論平時經濟，或戰時經濟，內容同樣的繁多，欲一一分別論究，自有關於經濟財政金融及各種產業的科學。茲從國家全部經濟範圍內，提出其與國家生存關係特別嚴重的幾個問題來論述：第一，全部人民尤其是軍隊及作戰時所需的材料食物及生活必需品，國內能自生產者若干種；是否能自足？第二，材料食物及生活必需品自外國輸入者若干種；一旦有戰爭，輸入猶有把握的程度如何？第三，國內與海上交通發生阻礙或輸入被封鎖，所缺乏的材料食物及生活必需品的種類，是否能有法救濟？第四，國家的財政金融政策，平時戰時能否與人民生活軍隊生活所需要的材料食物，及生活必需品，與戰鬥器材的生產準備供給相應否？這些問題，在全體性戰爭的現代，要保持國家的生存，無論平時戰時，都要兢兢業業精詳考量，通盤打算，在整個計劃之下，得有圓滿的事實的解答。苟能在自己的領土之內，對於平時戰時所需一切材料食物生活必需品，都有自行生產之能力，這就叫做國家經濟的自給力。現代世界各國，能夠完全具有這種自給力的，可說沒有。因爲一個國家民族，平時戰時所需要的材料食物及生活必需品至爲複雜，不可以數計，非依賴國際貿易殆無調節解決的方法，不過自給力的程度及可能性有大小，而國際貿易的關係，又因國際戰爭容易斷絕，因此之故，現代國家欲求生存，莫不殫精竭力在可能自給的範圍內求諸自給。中國地大物博，經濟自給的可能性極大，惟發展的程度，自來在農業經濟方面差堪自慰，可是以現代科學的眼光看來，還得要十分的努力去發展，至於在工業經濟方面，可以說幼稚萬分，大部分的品物器材，都要靠舶來品，這次抗戰中喫虧

的經驗，國人對於今後的經濟建設，高唱工業化，這是事實逼着的要求，即是現代生存的適應。這個要求，若認為今後中國存亡所關，國家的財政金融政策，應當以促進工業的創興及發展為中心，並以提挈人民努力工業的樂趣為主旨。否則只顧納稅主義，使人民對於工業不敢問津，無形中致國家居現代所需要的生存力之一，即工業自給力，不能培養起來，這是國家很大的危機。

以上所述五大力量，為現代國家應特別具有的新力量，即適應全體性戰爭的國防上應具有的基本力量，亦即今日全體性政治的政策，應發展的中心力量。不具有這五大力量的國家，非現代的國家。不以這五大力量為基本的國防，非現代的國防。不以發展這五大力量為政策的政治，非現代的政治。總而言之，沒有這五大力量為基礎的國家，不適用於現代生存。

#### 第四節 國家的活動基準

我們在前三節論述國家的存在理由，國家的組成要素，和國家的生存力量，其目的在求真切的認識國家的體質。本章論究國家的活動基準，其目的在求正確的了解國家的活動。國家的活動，即普通所謂政治是也。政治有三種義：一是最廣義的政治，為國家機關或人民的一般行為，間接合於國家目的的活動，如論語「齊景公問政於孔子，孔子曰，君君臣臣，父父子子，子曰，善哉！信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，雖有粟吾得而食諸」，又「或問孔子曰，子奚不為政！子曰，嘗云，孝乎，惟孝友於兄弟，是亦為政，奚其為為政」，是其例。二是廣義的政治，為國家機關或人民的法定行為，直接關於國家目的以成文法的規定的活動，如近世歐美法治國家，將國家立法、行政、司法、一切活動，皆以成文法規定為原則，是其例。三是狹義的政治，為國家機關或人民的創意行為，直接對於國家目的無成文法規定的活動，如政府決定國家政策，及行政機關處理，議會發表國家意志，政黨努力宣傳政綱，人民監督政府，是其例。以上三種意義的政治，都是國家的活動，無論是最廣義的，廣義的，或狹義的，與國家目的的關係，是直接的，或間接的，其活動的程序，有成文、

法的規定的，或無成文法規定的，總之，根本上有三個必要的基準：1是治理，2是治法，3是治人。人們欲求國家的強盛，不可不認清這三個基準。本節分別論述於次：

### 第一項 治理

治理，是政治理想，或稱政治主義，是國家活動的基本原則。國家猶個人，個人的活動，必先有一種理想，或一種主義，要求實現出來，然後才有行動，否則就成爲無意義的動作；國家亦然。本章第一節所講過的國家存在的四種理由，1.鞏固生命的保障，2.維持生活的秩序，3.達到人生的欲求，4.實現生存的價值，可視爲普遍的國家活動的究竟目的。可是要何種程度的保障，何種方式的秩序，何種範圍的欲求，及何種內容的價值，這是因國家歷史固有的精神，和時代環境的適應不同的，常有變遷的。一個國家斟酌他的歷史固有的精神，和時代環境的適應，來決定他的保障的程度，秩序的方式，欲求的範圍，價值的內容，來作整個活動的基本原則，這就是他的政治理想。譬如中國幾千年來的傳統精神，政治理想叫做大同主義。禮記禮運篇「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，是故外戶而不閉，是爲大同」，這個理想下的保障，絕用不着窮兵；這個理想下的秩序，絕用不着專制；這個理想下的欲求，極其合理而均平；這個理想下的價值，極其協和而大公；這個理想下的國家，是互助的，不是相侵的。所以中國民族沒有狹義的愛國主義，向來對於國家觀念很薄，這是一個根本原因。拿現代的社會主義的眼光看來，可名之曰世界社會主義。

到了前清末葉，清政不綱，外患頻仍，失地賠款，喪權辱國的事情層見疊出，國家民族的生命危如累卵，孫中山先生應運而生，內憂中國國家民族的衰危，外憤世界弱肉強食的不平，乃起而提倡革命，以中國民族固有的大同思想，世界新興思潮的社會主義，和近世共和國家的民主精神，及中國民族現代生存的需要，斟酌損益，融會貫通，創立三民主義，即民族主義，民權主義，民生主義，這就是中國現代的政治理想。民族主義

的根本精神，一方面在對於中國民族自身努力自強自立，以求恢復民族原有的自由平等地位；一方面對於其他民族努力盡扶弱濟傾的義務，尊重人類的人格價值平等，所以民族主義，是世界主義大同主義的基礎。民權主義的根本精神，在建設民主共和的國家，反對君權，反對專制，保障人民的政權，發揮人民的政權，實行創制、複決、選舉、罷免、四權，所以民權主義，是一種直接民主共和政治，固然不是專制政治，也不是代議政治。民生主義的根本精神，在根據人類求生存為社會進化的原因的理論，建立國民生計，社會生存，人類生活，均合理的經濟原則，反對資本主義，反對階級鬥爭，以平均地權，節制資本，來調協社會問題，所以民生主義，是一種中道的社會主義。綜合三民主義的根本精神來看，可說現代中國的治理，是國家社會世界民主主義。一個國家的治理，關係極為重要，因為他是國家一切活動的基準，治理如有錯誤，不但自己的國家要受其禍，其他的國家將亦不免要罹其殃。譬如以法西斯主義為治理的國家，執極端的民族主義，超人的英雄主義，暴力的侵略主義，政治的獨裁主義，所以造成這次的世界大戰，這是很明白的事實。

## 第二項 治法

國家有了很好的治理，還得要有很好的治法，因為治理只是國家活動的根本原則，治法是國家活動的實用制度。前者是抽象的，後者是具體的，也可說前者是目的，後者是手段；前者是理想，後者是方法。目的理想雖然正確，手段方法若是錯誤，亦將貽國家民族以很大的弊害。所以有治理尤貴有治法。治法有二種義：1. 狹義的治法，指國家根本大法政治制度而言；2. 廣義的治法，不但指根本大法政治制度，連一切法律都包含在內。治法與法治有不同的意義，却有相同的精神。治法不外上所說明的法律制度，法治乃指國家的活動（即政治）必以成文法的法律制度為根據，不得隨便以任何人的意志為轉移。換句話說：政治的泉源，在法不在人。一切政治的活動，都納入於法規範之中，是之謂法治主義。採行法治主義的國家，政治的泉源，既在法不在人，當然要講求治法，即講求能治之法，亦即講求良好的法律制度，否則法律制度不良，即法的本身已不治，何能賴法以治國家，所以要採行法治主義的國家，不能不先講求治法。要怎樣的法才算是治法？這問題本來很難解

答，因為同一法也，在甲國行之則治，在乙國行之則亂者有之；在古時行之則治，在今時行之則亂者有之；可見是因地因時不同，或許還有其他複雜的原因，所以很難解答怎樣的法，才算是治法。但是不管其他的原因如何，單就法的本身而論，我們可以從現代法理學的原則上，及古來法家的意見中，提出治法的五個性質來，為國家樹立一切法必須注重的重條件：1. 合理性，2. 一定性，3. 統一性，4. 平等性，5. 實用性。茲分述於次：

1. 法的合理性 理字的含義有四：1. 是最廣義的理，即西洋哲學上所謂宇宙萬物的理法，中國哲學上所謂天理、天道、天秩、天敘、皆是、這叫做自然的法則，在這個意義下之法的合理性，是指合乎天理而言。2. 是廣義的理，即社會學上所謂人類協同的法則，人類欲保持生存，不能為孤立的生活，必然為協同的團體，因此維持協同生活，不能不有共守的法則，這種法則，若依各個人的理性的認識及要求以致成為共同的信守，這叫做理性的法則，如道德、宗教、論理、上的法則是，在這個意義之下法的合理性，是指合乎理性而言。3. 是狹義的理，即法理學上所講的人類協同生活的法則，當中要有經過國家最高權力正式認定的根據的，才算是真正的法，這是國法的法則，普通所謂法律之法，即是指此，在這個意義之下法的合理性，是指合乎法理而言。4. 是最狹義的理，即前項所講的治理，國家活動的基本原則，一切法皆不可與之相背，背之就成為國家活動的手段與國家活動的目的不一致，換言之，就是政治方法與政治理想相背馳，發生名實不符的虛偽病，在這個意義之下法的合理性，是指合乎治理而言。合以上所述之四義，即是法的合理性，為治法的第一個重要條件。

2. 法的一定性 法要有一定性，才能使民必信，使民必遵。一定性有兩義：1. 是時效上的一定，不輕易變更，不朝令夕改，這個意義下的一定性，亦稱確定性。2. 是功效上的一定，即賞必信，罰必行，賞必當於有功，罰必當於有罪，這個意義下的一定性，亦稱必然性。時效上的確定，功效上的必然，合為法的一定性，是治法的第二個重要條件。因為治法要具有這一個條件的緣故，國家立法，須得要特別慎重考慮，精細周詳，不然，輕易立法，必致輕易廢法，將失其確定性。法本不當，必致賞難信，罰難必，將失其必然性。於是欲使民必信必遵，其勢有所難能。韓非有度篇說「法不信，則君行危矣，刑不斷，則邪不勝矣」，用人篇說「國有常法，雖



危不亡，夫舍常法而從私意，則臣下飾於智能，臣下飾於智能，則法禁不立矣」，就是說明法的一定性的重要。

3. 法的統一性 法的統一性有二義：1. 是法的全部系統調和統一，無互相抵觸之弊。2. 是同時同地對於同人同事不能有不同之法來支配。這個意義很明瞭，因為人類的協同生活，其所以要有法來支配的原因，就在統一協同的意志，若對於一事而有不同之法，無異治絲愈紛，要發生很大的流弊。如兩法有相反之處，則良民無所適從，姦民易於詭譎趨避；如兩法有輕重之處，利則乘輕取重，害則避重就輕，這是人之常情，法既紛歧，官吏就便於因緣為奸了。韓非定法篇說「申不害者，韓昭侯之佐也，韓者，晉之別國也，晉之故法未息，而韓之新法又生，先君之令未收，而後君之令又下，申不害不擅其法，不一其憲令，則姦多，故利在故法，前令則道之，利在新法，後令則道之，利在故新相反前後相勃，則申不害雖十使昭侯用術，而姦臣猶有所譎其辭矣」，這一段話，正是闡明法的統一性的重要。

4. 法的平等性 法律之前萬民平等，這是法國大革命人權宣言以後，歐美法治國家所採取的根本原則。賞罰之前，人皆平等，也是中國古來法家主張法治的精神。韓非有度篇說「法不阿貴，繩不撓曲，法之所加，智者弗能辭，勇者弗敢爭，刑過不避大臣，賞善不遺匹夫」，就是說明法的平等性的重要。

5. 法的實用性 實用性亦稱實驗性，指滿足人類協同生活實際的要求及適應環境的功用效果而言。因為國家求治法的目的，不僅在法的本身如何完善，而要在法的效用是否能適應環境，滿足要求。所以同一良法，宜於古代者不必宜於現代，宜於甲國者不必宜於乙國。中國在變法以前，事事拘泥於古，因與時代相柄整，致國家社會不能向前進步；變法以後，又每每抄襲外國，因與國情相舛違，致發生虛偽百出，治絲愈紛的弊端，皆未注意到法的實用性。語云「因時制宜，因地制宜」，就是說明這實用性的重要。

以上所述的五種性，為國家求治法的重要基本條件，具備這基本條件的就是治法，否則為亂法。

### 第三項 治人

「有治法尤貴有治人」這是中國古來普遍傳說的一句名言。因為法不自行，必待人而後行，所以國家有了治

法，還得有能行治法的人，而後治法的功效乃著；否則以舞文弄法的人，而居行法的地位，雖有治法，亦無能爲。「治人」與「人治」的意義迥殊：治人乃指能行治法之人；人治是與法治相對的一種政治主義。法治主義，指政治的泉源在法不在人，國家一切活動皆依良法而治。人治主義則反是，指政治的泉源在人不在法，國家一切活動皆依賢人而治。人治主義之不可靠，及法治主義比較安全的理由，在中國古來法家闡發無遺。如韓非難勢篇一堯舜桀紂千世而一出，非比屑隨踵而生也，世之治者不絕於中，……中者上不及堯舜，而下亦不爲桀紂，抱法處勢則治，背法去勢則亂，今廢勢背法而待堯舜，堯舜至乃治，是千世亂而一治也，抱法處勢而待桀紂，桀紂至乃亂，是千世治而一亂也，且夫治千而亂一，與治一而亂千也，是猶乘驥而分馳也，揚去亦遠矣，又用人篇「釋法術而心刑堯，不能正一國，去規矩而妄意度，奚仲不能成一輪，廢尺寸而差短長，王爾不能半中，使中守守法術，拙匠守規矩尺寸，則萬不失矣，君人者，能去賢巧之所不能，守中拙之萬不失，則人力盡而功名立」，我們就這兩段話看來，人治主義及法治主義的得失，在古昔已經看得很明白透關。在法治主義昌明的現代，人們當然知重法治而輕人治。可是人治主義儘管應當輕視，應當否定，而治人還是不得不求。因爲採取人治主義，固然是要求治人。採取法治主義，亦不能不求治人。孟子說：「徒善不足以為政，徒法不能以行」，假使有治法而無能行治法的人，則治法等於虛文，故曰「有治法尤貴有治人」。何謂治人？這個問題，不是簡單的語可以解答的，尤其在現代民主共和制度下的國家來講治人，意義範圍大不一樣。在君主專制時代講治人，主要精神，不外在求得聖君賢相而已足；在民主共和時代講治人，其意義範圍當然要普遍及於全國人民。本項專就中國國情分治人爲四類：1. 長官地位的人，2. 屬官地位的人，3. 士紳地位的人，4. 公民地位的人。各論述其必需的重要條件於次：

1. 長官地位的人 國家設官分職，有若干上下階層，自一國元首以至一縣之長，雖地位的高下與責任的大小，層層不同，但因對於其下所有的僚屬，皆負有領導的責任，可概稱曰長官，或稱爲領袖地位的人。固然居一國元首的地位，以至居一縣縣長的地位的人，其所需要的德、才、學、識、量、皆不可以同一程度而論；

可是除開對於人生藝術的原則與方法應有基本的體認外，還有幾個相同必須注意的條件，無論居何層地位的長官，都得要具有。本目論述必須注意的五個條件如左：

第一要守治法 國家的法律制度，無論其本身良與不良，只要一經政府正式宣布後，當然要認爲既定的治法，無論何人皆得遵守，尤其是居長官地位的人，要奉行惟謹，以身作則。若發見法有不良之時，非經法定手續正式修改公布，不能以自然人任何地位的權威，自作聰明，私意更張，以亂其治法的系統。所以韓非用人篇說「國有常法，雖危不亡，夫舍常法而從私意，則臣下飾於智能，臣下飾於智能則法禁不立矣」。

第二要善任人 語云：「知人善任」，這是居長官地位的人很必要的條件，也是很難能的條件。虞書皋陶謨載大禹與皋陶的對話中，有「知人則哲，惟帝其勳」之嘆，帝是指堯帝，以堯帝之聖德，知人猶且難，況知之而善任之，在通常的居長官地位的人，豈不更難。誠哉其難！然而不能因其難而視爲非必要的條件，實爲難能而可貴的條件。

第三要遠讒佞 居長官地位的人，其下必有僚屬，地位愈高，僚屬愈衆，故不能不有考核賞罰之權，因之僚屬之間，爭功爭能的事情，在所難免。於是進讒言以害賢能者有之，獻諂佞以求寵幸者有之，自古已然，無代沒有；甚至成爲風氣，是非顛倒，黑白淆亂，居長官地位的人，苟非至明，鮮有不上當的。這就是史記所載「楚之屈原，所以嫉王聽之不聰也，讒諂之蔽明也，邪曲之害公也，方正之不容也，故憂愁幽思而作離騷」的緣故。虞書舜典上說「朕聖讒說殄行」，註聖與疾通，殄即絕義，就是說舜帝表明他痛心疾首，讒言足以喪絕善人的行爲。中庸第二十章記孔子答哀公問政，「曰，凡爲天下國家有九經」，以尊賢也爲九經之一；又接着說「去讒遠色，賤貨而貴德，所以勸賢也」，可見遠讒佞，是居長官地位的人，不可不特別注意的。

第四要近忠直 居長官地位的人，無論其才幹如何大，學識如何深，經驗如何富，總之一人的精神有限，世事的變化無窮，不能恃有限的才幹學識經驗以盡變化無窮的世事，莊子養生主篇說：「吾生也有涯，而知也無涯，以有涯隨無涯，殆已」，其言可以深味。並且人們常以情感作用及利害關係，使自己的聰明固閉，誤用

其才幹學識經驗者往往有之；所以必賴僚屬的忠直來輔助。可是人情多喜讚頌而惡諍規，每每疏遠忠良正直之士，親近讒諂面諛之人。史記屈原賈生列傳有一段話說：「人君無知惡賢不肖，莫不欲求忠以自爲，舉國以自佐，然亡國破家相隨屬，而聖君治國，累世而見者，其所謂忠者不忠，而所謂賢者不賢也。」這段話真是點破千古的痼疾。又資治通鑑周紀載「子思言於衛侯曰，君之國事將日非矣，公曰，何故？對曰，有由然焉，君出言自以爲是，而卿大夫莫敢矯其非，卿大夫出言亦自以爲是，而士庶人莫敢矯其非，君臣既自賢矣，而羣下同聲賢之，賢之，則順而有福，矯之，則逆而有禍，如此，則善安從生，詩曰，具曰予聖，誰知鳥之雌雄，抑亦似君之君臣乎？」這段話，也是說破千古政治上的通病。所以居長官地位的人，不可不特別注意近忠直。周書罔命上說「惟予一人無良，實賴左右前後有位之士，匡其不及，繩愆糾謬，格其非心」，這是古代聖明的領袖的哲言。後世賢明的長官，應當服膺的。

第五要慎賞罰 居長官地位的人，對於屬下必有相當的賞罰權，然後才可以收指揮領導督率策勵的功效，可是賞罰之權與治亂的關係很大，用之不可不慎。韓非對於慎賞罰的理論，說得很精闢。茲述其要點有五：1. 依法，即賞罰不可以自己私意而行。不可憑他人毀譽而定。一一皆必須以明法爲根據。有度篇說「明主使法擇人，不自舉也，使法量功，不自度也，能者不可弊，敗者不可飾，譽者不能進，非者弗能退，則君臣之間明辯而易治」，又說「若以譽進能，則臣離上而下比周，若以賞舉官，則民務交而不求用於法，故官之失能者，其國亂，以譽爲賞，以毀爲罰也，則好賞惡罰之人，釋公行，行私術，比周以相爲也」。2. 自出，即賞罰不可以聽屬下之言而行。要靠自己的判斷而定。否則賞罰之權將下落。一柄篇說：「人主自用其刑德，則羣臣畏其威，而歸其利矣，故世之姦臣則不然，所惡則能得之其主而罪之，所愛則能得之其主而賞之，今人主非使賞罰之威利出於己也，聽其臣而行其賞罰，則一國之人皆畏其臣而易其君，歸其臣而去其君矣，此人主失其刑德之患也」。3. 當名，即賞罰要合乎公是非，當於社會的名譽。然後賞罰才有效。八經篇說：「刑之煩也，名之繆也，賞譽不當，則民疑，民之重名，與其重賞也均，賞者有誹焉，不足以勸，罰者有譽焉，不足以禁，明主

之道，賞必出乎公利，名必在乎爲上，賞譽同軌，非誅俱行，然則民無榮於賞之外，有重罰者，必有惡名，故民畏法所以禁也，民畏所以禁，則國治矣。」4.平等，卽賞罰只問是非功罪，不論貴賤尊卑。有度篇說「刑過不避大臣，賞善不遺匹夫，故矯上之失，詰下之邪，治亂決繆，絀羨齊非，一民之軌，莫如法」。合上所述依法、自出、當名、平等、四者，是居長官地位的人，於慎賞罰應行注意的標準。

第六要嚴考核 居長官地位的人，要知其僚屬是否各依其職守盡責任，非嚴加考核無從得正確的判斷。考核之道，莫如詢事考言。韓非二柄篇說：「爲人臣者，陳而言，君以其言授之事，專以其事責其功，功當其事，事當其言則賞；功不當其事，事不當其言，則罰」，與虞書舜典上說：「敷奏以言，明試以功，車服以庸」，是一樣的意義。是居長官地位的人所必須注意的事情。

第七要持大體 居長官地位的人，要注重大體，主持大體，用提綱挈領的方法，盡顧照全局的責任，不宜躬親僚屬應行的瑣碎，以失其體統。虞書益稷上有歌曰：「元首明哉，股肱良哉，庶事康哉，元首叢戩哉，股肱惰哉，萬事墮哉」。這是皋陶續舜帝之歌，雖指着一國的元首而說的，但是天下古今無論居何層長官地位的人，總有其自己大體上的責任，不宜躬行僚屬的職權內瑣瑣細碎的事情。管子君臣篇有兩句話：「兼而一之，人君之道也，分而職之，人臣之事也」，居長官地位的人，當三復斯言。

以上所述守治法，善任人，遠讒佞，近忠直，慎賞罰、嚴考核、持大體、七個條件，無論居何層地位的長官，都必須具有，才算是最理想的治人。

2. 屬官地位的人 屬官地位的人，與長官地位的人，僅僅是責任的範圍不同，於政治的良窳，國家的治亂，其關係是同樣的重要，而且有互爲因果，或互相連帶的關係。國家設官用人，長官地位的人居少，屬官地位的人居多，縱使少數的長官皆得其人，而多數的屬官不當其材，則政治無從良，國家無從治。而況屬官的職位從古以來，上自國家元首的股肱，下至州牧縣長佐吏，或稱輔弼，或稱輔佐，或稱佐貳，或稱佐史，或稱佐治人員，皆不外明示其輔佐其上的長官，助成治化的意義。可見國家無論何級政治的隆污，其責任絕不僅僅在

長官地位的人，亦要在其下的屬官，人人當其材，個個盡其責，始能收其成治化之效。長官對於屬官，固應領導有方；屬官對於長官，亦當輔佐有道。周書冏命上有幾句話：「僕臣正，厥後克正，僕臣諛，厥后自聖，后德惟臣，不德惟臣」，這是僚屬對於長官有不滿意時，所自當反省玩味的。本目將居僚屬地位的人，必須具有的重要條件，分四者論述於次：

第一要忠直盡禮 屬官對於長官，負有輔佐的大義，故不能不一本忠直。忠直之道，長官有錯，不但不宜阿諛逢迎，甚至要不憚直言極諫。論語憲問篇「子路問事君？子曰，勿欺也，而犯之」，禮記檀弓上「事親有隱而無犯，……事君有犯而無隱」，這個犯字，就是出於忠直的心，要匡救長官之惡，不怕忠言逆耳的意義。在中國歷史上處君主專制時代，每遇有仁君霸主，出致一代的政治於隆盛，常有忠直之臣，不憚犯君之怒，匡君之失的例不少。如史載「魏文侯問於羣臣曰，我何如主？皆曰，仁君、獨任座曰，君得中山不以封君之弟，而以封君之子，何謂仁君，文侯怒，任座趨出，次問翟璜、對曰，仁君、文侯曰，何以知之？對曰，臣聞君仁則臣直，臣是以知之，文侯悅，使翟璜召任座而反之，親下堂迎之，以爲上客」，就是一個例。這個犯字不易用，雖然是忠直之道，有時候是避不開的，可是非遇賢明的長官，這個犯字有時候要遭大禍的。龍逢比干以忠直而見殺，這是中國歷史上有名的事實，人人都知道的。其次以忠直而被棄的，其例不勝枚舉。因此之故，屬官對於長官要盡忠直之道，難免不犯長官的忌諱，當然不至如專制時代的臣下對於君主，動輒有生死之憂，也恐不免有利害得失榮辱之患。犯字既不易用，忠直之道便不易盡了。但是居僚屬地位的人，不能因此變忠直而爲姦佞，只有研究如何盡忠直的藝術。孔子說：「事君欲諫不欲陳」，又說：「事君難進而易退」，（禮記表記）這就是說止君之失則可，揚君之失則不可。君聽其言則進，不聽其言則退。又說：「善則稱君，過則稱己」，（坊記）亦是不揚君之過失，不卸己之責任的意義。然而世俗一般僚屬對於長官，每每是面從心違，當面諛其功，背後揚其過。管子四稱篇所說的「無道之臣，君若有過，各奉其身」，意思就是指奉身自潔，推過於君的人而言。尙書益稷載舜戒禹之言曰：「予違汝弼，汝無面從，退有後言，欽四鄰」可見面從心違的事，

自古已有，若成爲風氣，則國家的政治，不堪問矣。所以說居屬官地位的人，第一要忠直。忠直之下，何以又說盡禮呢？因爲盡忠直，雖免不出於犯，此處所謂犯字，本來是爲諫上之過，犯上之諱的意義，以普通的人情體面而論，在上者已不容易接受，而況在下者之盡忠直時，往往動於感情，激於義憤，而失其敬上的態度與禮儀；致忠直之犯，演爲傲慢之犯的變形。這是常有的事。古來以忠直事上，而反獲罪於上者之多的原因，一方固然是在上者之賢明不易有。一方也是在下者之盡忠盡直而又能盡禮者，實不易見。所以孔子說「直而無禮則統」。（秦伯篇）統就是急切失禮的意義。政治上一般的情形，屬官對於長官，多數失於阿諛逢迎。少數失於傲慢跋扈。皆非中和之道。所以說居屬官地位的人，要忠直盡禮。

第二要奉公守法 奉公守法，是凡爲國家官吏的人，無論居何級地位，都必須具有的重要條件。管子君臣篇說「有道之君者，善明設法、而不以私防者也、而無道之君，既已設法，則舍法而行私者也、爲人上者釋法而行私，則爲人臣者援私以爲公，公道不違，則是私道不爲者也、行公道而託其私焉，寔久而不知，姦心得無積乎、姦心之積也，大者有僭僞殺上之禍，小者有比周內爭之亂」，這段話對於上下均應當奉公守法的意義，可謂闡明盡致。至於居屬官地位的人，無論在何國家官吏中，都必占大多數，所謂羣僚百官是也。法治國家的一切法，所以能貫徹上下而收效的緣故，不僅僅靠國中少數長官地位的人奉公守法罷了；尤要在靠全國大多數的百官，人人守法，個個奉公，造成政治上良美的風氣，才行。韓非外儲說右上說「治強生於法，弱亂生於阿」、八經類柄說：「尊私行以貳主威，行賅紋以疑法，聽之則亂治、不聽則謗主、故君輕乎位，而法亂乎官，此之謂無常之國」，這兩段話，前者說破國家強弱治亂的真因。後者描寫千古亂國的病態。所謂尊私行以貳主威，我們推廣意義來看，就無異說居屬官地位的人，對於長官不尊重其對公的嚴明，只注重其對私的寬惠；但求所行有便於私，不求所行有利於國；以此之故，分了其長官的威信。所謂行賅紋以疑法也，無異說居屬官地位的人，不尊守法紀，只好行賄賂；以此之故，使國家的治法見疑於民，失了一定性，不能必信必遵。形成這樣地的風氣的時候，居長官地位的人，就難辦了。聽之而不問，則國家政治必亂；不聽而欲究，則羣

下的毀謗必興。所以說聽之則亂治，不聽則謗主。在這種情形之下，長官的地位不見重於下，法令的效力大敗壞於官，這個國家的存在，就不久了。所以說君輕乎位，而法亂乎官，此之謂無常之國。由此觀之，國家的治亂存亡，繫於百官是否奉公守法的關係很大。這是居屬官地位的人所當自覺的。

第三要服勤盡職 服勤盡職，這是凡居官者所必具有的條件，因為國家設官分職，原為服務國事，假如百官不勤服務，不盡職守，只是尸位素餐，點卯劃到，則國事不堪問矣，正是虞書所謂「股肱惰哉，萬事墮哉」。所以「子張問政？子曰，居之無倦，行之以忠」，（顏淵篇）又「子路問政？子曰，先之勞之，請益？曰，無倦」，（子路篇）無倦，即是服勤的意義，居官者的服勤精神，與政治的關係頗大；其盡職的精神，關係尤大。因為服勤精神，僅影響於政治動力的張弛。而盡職精神，還影響於治理治法的名實。前者的關係，在效率。後者的關係在價值。因為所謂盡職的意義有四：1. 是不溺職，責任所在而未盡，謂之溺職。2. 是不越職，非其責任而越俎代庖，謂之越職。3. 是不濫職，濫用職權謂之濫職。4. 是稱職，能稱其位，行稱其職，謂之稱職。前之三者，是消極方面的意義；後之一者，是積極方面的意義。這兩方面的意義，都要完全具足，才能叫做盡職。中國古來法家，主張法治主義，在政治上特提出正名實，即循名核實的標準來，就是從這消極積極兩面的意義闡明使百官盡職的根本方法。如韓非二柄篇有一段話說「人主將欲禁姦，則審合形名者，言不異事也、為人臣者陳事而言，君以其言授之事，專以其事責其功，功當其事，事當其言，則賞；功不當其事，事不當其言，則罰、故羣臣其言大而功小者則罰，非罰小功也，罰功不當名也、羣臣其言小而功大者，亦罰、非不悅於大功也，以為不當名也、害甚於有大功故罰、昔者韓昭侯醉而寢，典冠者見君之寒也，故加衣於君之上、覺寢而說、問左右曰，誰加衣者、左右對曰，典冠、君因兼罰典衣與典冠、其罪典衣，以為失其事也、其罪典冠，以為越其職也、非不惡寒也，以為侵官之害甚於寒、故明主之畜臣，臣下不得越官而有功，不得陳言而不當、越官則死，不當則罪」，這段話中所說大功小功，不當其名則罰，典衣失事典衣越職則罰，皆從消極方面說明禁制不盡職的意義、所說功當其事當其言則賞，是從積極方面說明獎勵盡職的意義、即是說明服勤盡



職，是百官應具有的重要條件。

第四要好賢容能。居屬官地位的人，同列甚多，爭功爭寵，利害衝突的事在所難免，因而妒賢嫉能，互相排擠的事情，亦時見疊出，自古已然，這種風氣的消長，於國家的治亂，政治的隆汙，關係亦極重大。大學引周書泰誓曰：「若有一個臣，斷斷兮，無他技，其心休休焉，其如有容焉，人之有技，若己有之，人之彥聖，其心好之，不啻若自其口出，實能容之，以能保我子孫黎民，尚亦有利哉，人之有技，媚嫉以惡之，人之彥聖，而違之，俾不通，實不能容，以不能保我子孫黎民，亦曰殆哉。」這段話中所說人之有技媚嫉以惡之，人之彥聖而違之俾不通，實足以道破千古政治上人事的困難問題。所以居屬官地位的人，若皆具有好賢容能的條件，政治上自減少亂的因素，而增多治的光明。

本目所述忠直盡禮、奉公守法、服勤盡職、好賢容能、的四個條件，實為居屬官地位的人所必須具有，然後才算得治人。

3. 士紳地位的人 士紳的稱謂，系指兩種身分的人說的：士是指有學而無官的人，現今稱為知識階級；紳是指有官而退職的人。這兩種身分的人，居鄉里為人所尊敬，總稱曰士紳。居士紳地位的人，對於政治的良否，雖無直接的責任，却有間接的影響。因為士紳上可以通於官，下可以通於民，民間的疾苦可由士紳轉達於政府，政府的措施可由士紳示意於人民。故士紳一言之褒貶，可以宣上德而達下情，亦可以蔽上聰而沒民意。故屬士紳地位的人，與國家的治亂，政治的隆汙，實有間接的關係。這在中國社會，士大夫之居於鄉者，對於政治無形中有一種左右政治的潛勢力，自古已然。加以自歐美代議政治制度輸入中國以後，設議會選舉人民代表，監督政府，參與政治，所謂人民代表，大抵出自士紳地位的人，於是士紳對於政治遂發生直接的關係了。因此之故，論國家的治人，不能不論到士紳。假使士紳而賢，上之可以贊襄政府共成治化。下之可以領導人民齊正國風。假使士紳而不肖，從上可以假借官威以武斷鄉曲。從下可以盜竊民意以抵抗官府。枉法循私，無所不為。所以居士紳地位的人，與國家政治的關係很大。茲論述其必須具有的條件於次：

第一要仁爲己任 居士紳地位的人，或以學識經驗見尊，或以道德才能見重，小之爲一鄉所仰望，大之爲全國所欽崇，因在野而不在官，故得常與人民親近，對於社會實際的利弊，人民真正的禍福，國家根本的治亂，比較見得真切，假使見到而認爲事不關己，希圖自了，不發生任何責任心，就是俗語說的「各人打掃門前雪，休管他人瓦上霜」的主義、像這樣的人，在國家社會中，焉能爲有？焉能爲無呢？所以曾子說：「士不可以不弘毅，任重而道遠，仁以爲己任，不亦重乎、死而後已，不亦遠乎」、（秦伯篇）范文正公爲秀才時，嘗以天下爲己任，這就是仁爲己任的精神、居士紳地位的人，不可不有的

第二要行己有恥 居士紳地位的人，一方對於鄉國義務社會公益的事情，要存積極有責的精神，一方對於世俗所爭的功名地位，要有自甘淡泊避世不見知而不悔的情操。否則因爲士紳所處的地位，上可以通官府，下可以通人民的緣故，極容易啓倖進之心。或鑽營狗苟，趨媚求用，或藉故要挾，冀達私圖；以至忘却人間有羞恥事。所以「子貢問曰何如？斯可謂之士矣？子曰，行己有恥，使於四方，不辱君命，可謂士矣」、（子路篇）這段話的意義，就是說明爲士的人，一方要守禮義，知廉恥，志行高潔，有所不爲。一方要修德礪學，使自己的材足有爲，遇國家有所使，才能不辱使命。先儒教人論政，極注重士紳地位的人，所以「子游爲武城宰，子曰，汝得人焉爾乎？曰，有澹臺滅明者，行不由徑，非公事，未嘗至於偃之室也」、（雍也篇）我們於這段話的問答當中，可以看出三個人的精神來：一見孔子對於鄉邑的政治，注意士紳的人材；二見子游尊重士紳公義不避私行不苟的人格；三見澹臺滅明居士紳地位，立身處世，公私不苟的精神。

第三要治家爲政 士紳地位的人，居鄉而無官守這從狹義的政治立場看起來，可謂「不在其位，不謀其政」，本來就無所謂爲政。但是從最廣義的政治上着眼，孔子說：「正者正也」，凡一切正其不正的事情，都可以叫做爲政。茲所謂治家爲政，即指重視家政影響國政的意義。孟子說：「國之本在家」，我們可以說「國政之本在家政」，這個意義，在前章論齊家的關係下已經論述過，我們再看論語爲政篇裏的一段話：「或謂孔子曰，子奚不爲政？子曰，書云孝乎，惟孝友于兄弟，施於有政，是亦爲政，奚其爲爲政」，這段話的價值意

義，非在中國文化，通家族、國族、到全人類，而一貫的關係下，不能說得明白。假使一個人不能盡孝友之道以治家，必不能盡忠義之道以治國。所以孔子又說：「居家理，故治可移於官」，居士紳地位的人，雖無官守不直接負責治上的責任，但是上可以監督政府，下可以指導人民，宜家教國、轉移風化，不僅在道德上有責任，在政治上亦有間接的責任。所以說治家為政，是居士紳地位的人，所必須重視而力行的。

本目所論仁為己任、行己有恥、治家為政、三個條件，居士紳地位的人，必須具有，然後才算得治人。

4. 公民地位的人 公民地位的人，與國家政治的關係尤大。因為國家的主人是人民，公民是國家的主人中具備公民資格能行使公民權的人。凡為民主共和國家的主權，莫不由全國公民的意志來組織，在中國現代實行三民主義的政治，明明承認人民有四大政權：1. 選舉權，2. 罷免權，3. 創制權，4. 複決權。這四大權，在普通政治學上稱為主權的組織權。這四大權的行使，當然屬於具備公民資格的人民。可見國家政治的廣大基礎在公民。因此，我們論到國家的治人，不能不認居公民地位的人，在治人的成分之中，要佔大多數。假使一個國家佔大多數的公民而皆良，則是基礎已固，不難實現良好的政治。否則本實先薄，欲實現良好的政治，不免要阻礙叢生。這是國民的精神和知識與政治的關係。當全體性政治的現代，不可不特別注意的。本目就居公民地位的人，必須具有的五個條件，論述於次：

第一要有國家觀念 人民是組成國家的第一要素，公民是人民中正常的成年人享有公民權而能參與國家大政的，假使公民的心中而無國家觀念，或有很薄；這種情形的國家，生存異常危險，可謂沒有國魂的國家。個人的生存，要是失了魂，就近於死亡；國家的生存要失了國魂，就快要滅亡。公民的國家觀念，即是構成國魂的精神要素。政治上一切興利除弊、振弱圖強、革命流血、抗戰捐軀的活動，無不賴此為原動力。所以居公民地位的人，第一要有愛國觀念。

第二要有自治熱情 公民地位的人，要富有愛鄉心，對於地方自治，尤貴有深厚的興趣，和服勞的熱情，這是共和國家的民治基礎。從積極方面說，人民熱心地方自治，可以發展地方經濟交通文化，及一切關於地方

的福利事業，從消極方面說，可以免除貪官污吏土豪劣紳的種種弊害。人們試觀螞蟻蜜蜂，自營巢穴，自有組織，自保生存，這是昆蟲的自治。况人為萬物之靈，烏可不有自治的熱情！故人類對於鞏固生命的保障，維持生活的秩序，達到人生的欲求，實現人生的價值，其方法大之要賴國政的自主，小之要靠鄉政的自治。國政不能自主，則一國之民，將淪為他國的奴隸；鄉政不能自治，則一鄉之民難免不為官吏的魚肉。所以要實現政治的真正民主，和人民的真正自由，公民地位的人，必須富有自治的熱情。

第三要有紀律精神 人民之所以能組成國家，各個人都能生息於國家組織之下，生活的秩序得以維持，生命的安全得以保障的緣故，就因為一切活動，都有一定的紀律。紀律的意義很廣，舉人類社會共同生活中一切法律、道德、宗教、習慣、風俗上應守的規矩，即共同可為不可為的信守，都是的。國家的法律，是紀律中最顯明最有力量的。其他道德、宗教、習慣、風俗上一切的紀律，都要在與法律不抵觸的條件下，才有效用的。可是人民對於國家的法律固然要尊重，要遵守，對於與國家法律不抵觸的一切社會紀律，也當要尊重，要遵守。這即是紀律精神，具有公民資格的人，因為有參與國家太政的機會與權利，尤其要富有紀律精神。這是現代法治主義下的國家，對於人民必要的要求。

第四要有急公義氣 講到公民，我們可以顧名思義，是能力足以服公務，資格足以行公權的人民，所以負有公的責任。公民應負的責任，在國家法律上都有所規定，茲不言責任而言義氣，蓋從公民的心理上，精神上，性情上，人格上，着眼。假使公民富於急公的義氣，對於國家鄉土社會公共的事情，爭先恐後，當仁不讓，見義勇為，就是國家法律沒有規定，只要是義所當為的事，自然容易有人出而負責。這樣的政治社會，是有生命的。是活潑的。是進取的。否則自私成性，見公家的義則逃，見私人之利則爭，縱使國家法律規定嚴明，在強制的力量尚未及身時，得避且避，必不願樂於從事，即因強制不得已而為之，亦不過敷衍塞責，甚至從中舞弊，敗壞公事，這樣的政治社會，是無生命的。是腐敗的。是退化的。處全體性政治的現代，國家對於公民的要求，要「先公後私，急公好義」。所以說居公民地位的人，要具有急公義氣的條件。

第五要受國民教育。現代國家的政治，一切設施，皆必須以固有的文化精神，及新興的科學知識為基礎，始能適應環境，發生效力，維持國家的生存。因此，現代政治的精神與方法，非有受過相當教育程度的人不能瞭解，而有所盡力。這是世界各國，無論何種國體的國家，為提高國民的知識程度，以適應現代政治的要求計，不能不普及國民教育的緣故。而況民主國家，國民為國家的主人翁，有參與國家大政的權利，公民又為國家法律明明給予行使這種權利的國民，不能不有受過國民教育的程度。所以脫離公民地位的人，要受國民教育，也是一個重要的條件。

本目所述國家觀念，紀律精神，急公義氣，國民教育四個條件，居公民地位的人，必須具有，然後才算得治人。

前之第一目所論居長官地位的人，和第二目所論居屬官地位的人，謂之治官。第三目所論居士紳地位的，謂之治士。第四目所論居公民地位的人，謂之治民。國家上有治官，中有治士，下有治民，總而言之，謂之有治人。而又在以上所論治理、治法、之下，有了治人，國家無不治之理。以下進論平天下。

## 第七章 達到世界和平的方法

人類間自從經過上次一九一四——一九一八年歐洲大戰的結果，死傷了三千七百餘萬人口，消耗了七百餘萬萬英鎊的戰費，毀損人民無量數的財產，世界和平的呼聲，已經從浩劫的灰燼中發了出來，爲時幾何，今次真正的全世界大戰又驚天動地而來，東西兩半球上任何一個角落，莫不直接間接受到人類自相火拚的慘禍，這次戰爭規模之巨大，兵器之猛烈，自古以來所未曾有，其結果關於人的死傷和物的毀損，自然是屬空前，不知要超過上次歐戰的若干倍？人類經過這次的浩劫，對於世界和平，想來更要發出高入雲霄的呼聲！不錯，人類總是聰明的，當能見到如不想法來消滅戰爭，戰爭終要消滅人類，自這次大戰發生以來，許多人不但不是動念要爲世界呼籲和平，而且正在勞心焦思考慮要如何才能達到世界和平的方案。

——這個方案，到人類文化已經進到二十世紀的今日才來研究，似乎已經太晚了，人類世界過去自相殘殺的事實多了，何以到今日才來討論和平的方案呢？也許今日來討論還是太早呢？因爲人類的聰明實在不澈底，而且進步也太遲，鑒往知來，兩千年前中國儒家的大同主義，何嘗不是建設世界和平的根本大原則呢？可是在世界經過很長的年代當中，沒有一個角落的人羣，對於大同主義的實現，發生積極的興趣與要求，就在大同主義發生的故鄉的中國，幾千年來到現在，仍舊不過是典籍中的幾句原則存在罷了，如何實現的詳細的具體方法，如像關於國家的問題有種種的系統的研究，尙未之見，這可以反證人類生活的進化到二十世紀，僅僅進到編狄的國家主義的範圍，或許從今日起，才開始感覺到大同世界主義有適應人類和平生活要求的價值，所以說從今日起討論世界和平的方案並不算遲，或許距實現真正和平的時代還太早哩！

雖然，過去的世界與今日的世界迥然不同，今日以前的世界，江海、沙漠、山嶽、等天然的界限，使整個的世界，劃然爲若干森嚴的遠距離的彼此不容易攻陷的壁壘。就在上次歐戰時，飛機這個怪物，還沒有發展到

像今日的這樣地安全靈巧，隨便縱橫上下，環繞地球，打破一切天然與人爲的界限，縮短了世界交通的距離，所以今日以後的世界，所謂天下一家，不是高遠的理想，而是切實的事實，已經逼到眼前來了。人類進化到今天，知識應當隨着飛機的靈巧而突飛猛進，縱然還看不到大宇宙是一個整體的生命，最低限度要認識整個世界是一個不可分離的人類生活系統。因此，在今日來討論如何才能達到世界和平的方案，把全人類的公共幸福看爲是在全世界一個集體的組織，恐是正當其時，至少從今日起，人類的聰明睿智，要向着這個方面努力前進的。

本章論究達到世界和平的方法，就是向着這個方面，在人生藝術的看法上來闡發意見，自然不是這次世界大戰完結後就能一步登天，達到世界永久和平的具體方案，可是人類今後若要想法來消滅戰爭，預防戰爭來消滅人類，有四大基本方法，值得四海內兄弟們特別注意的。從消極方面說，要撤消人類間文化上、經濟上、政治上、種族上、顯然的或潛在的惹起戰爭的種種壁壘。從積極方面說，要組織文化的、經濟的、政治的、種族的、促進和平的機構，來創造大同文化、大同經濟、大同政治、及造成大同公民。茲分爲四節論述於後：

### 第一節 撤消文化上引起戰爭的壁壘造成大同文化

人類所有生活的方式及一切行爲的傾向，莫不受兩種力量的支配：一爲精神力，一爲物質力。精神力與物質力支配的恆性及意義，發生各種的文化及制度。在各種文化及制度之間，還發生各種的風俗習慣，同時來支配人類的的生活及行爲。所以文化及制度，可以影響人類間的戰爭，亦可以影響人類間的和平。因此之故，人們今後要想消滅戰爭求得和平，不得不檢討現行的各種文化及制度中，是否藏有惹起戰爭的毒素？或設有準備戰爭的壁壘？關於制度的檢討，讓之以下各節，本節專從文化上來論述。

我們先引現代世界著名的歷史家威爾斯氏（Wells）在他所著的未來世界一書中所說的一段話，「現代國家降生以前，是仇恨統治着人類羣與羣間的關係，……這些仇恨，都起於同一的主要原因，即兩羣或兩羣以上

的人，各有他自己的狹隘的和不易改變的文化，及不同的語言和習慣」，威氏所謂的現代國權，是他的理想中的大同世界產生的新國家，我們就他說的這段話來檢討事實，可以發現不少的例證。果然不錯，今日以前人類間的各種文化，顯然有引起戰爭的壁壘的，和包含有引起戰爭的毒素的確實不少。

如各種不同的語言習慣，這是很明顯的壁壘；隔斷了同類的相愛，阻礙了感情的交孚，致兩羣或兩羣以上的人，有相互目為異類之感。如狹隘的愛國主義的歷史教育，這是很明顯的毒素；麻木了同類休戚相關禍福與共的理念，激發了假想敵人互為目標的情替，致兩羣或兩羣以上的人，互認為不共戴天之仇。還有許多哲學文學的作品，故意挑撥人羣惡感，激人仇恨，使人與憤，引人發狂的，在各國的圖書中，只須一略加檢查，便不難搜集若干實證。所以發動戰爭的侵略國家的窮兵黷武，軍閥野心家是正犯；煽動戰爭的文化人是造意犯，應當依正犯之例處以教峻的罪刑。

此次世界大戰，舉世皆知是軸心國家的軍閥發動的。其中最大的罪魁，當以希特勒為第一名，要知德意志民族中，所以產生希特勒這樣亂世的怪物，自有他的歷史文化的背景追溯其源，自神聖羅馬帝國觀念的影響，產生了日耳曼人的查理大帝（七六八——八一四）帝國以後，帝國日耳曼人，不斷地向東移植，殖民的工具，是武力與宗教並用。所至之處，建寺院，設邊鎮，所表現的是屠殺、掠奪、擄取、與奴使，這些邊鎮中在勃蘭登堡（Brandenburg Mark）的後來日漸強大起來，遂成為後來普魯士王國的發祥地。普魯士王國在斐特烈威廉第一時（一七一三——一七四〇）成為帝國的斯巴達，政府的一切設施，整個地軍事化，一切實業以軍醫生產為中心，社會風尚，亦受武力主義的薰染。到斐特烈威廉第二（一七四〇——一七八六）完全以侵略來擴張普魯士之領土為目的，不惜犧牲人民與士兵的生命，來遂他的野心。他認人民是愚笨而懶惰的東西，認士兵為戰爭機器不重要的一部份，對於神聖羅馬帝國觀念，全然變為武力君權主義。在拿破侖稱雄歐洲以前，普魯士已成歐洲的一大國，後來到拿破侖稱雄歐洲，在有名的耶拿之戰（一八〇六）雖曾使普魯士遭受屈辱之辱，可是這次戰爭的結果，實為德意志民族主義的興奮劑，即普魯士因此勵精圖治，激勵散漫的各邦民族，減少德意志民族



統一運動的阻力，這是德意志民族主義發展之始。自茲以後，普魯士與法結為世仇，又與奧互相爭霸，愈不能不往崇尚武力擴張軍備的方面走，到威廉第一時代，信任鐵血宰相俾斯麥執掌普魯士及德國的政權，垂二十餘年之久，（一八一——一八八八）俾氏深信對內武力專制，對外武力征服主義；手造三次戰爭。一戰勝丹，（一八六四）再戰勝奧，（一八六六）三戰勝法，（一八七〇）色當一役，拿破侖第三做了俘虜，普王在凡爾賽宮即皇帝位，遂造成近代的德意志帝國，為歐洲專制國之一。至上次歐洲大戰德國敗微已著，國內革命濤起，德皇威廉第二於一九一八年十一月九日出走荷蘭，德之君主專制，遂從此告終，由國民會議選舉愛柏特為大總統，成立德意志民主共和國。（一九一九），從表面上看將起來，德國自茲以後，應當要另走一條新路，一變窮兵黷武的政策，可是一方因事實的趨使，德國自戰敗以後，受凡爾賽和約的鎮練，及經濟恐慌的壓迫，一方因傳統思想的根深蒂固，終不能自破以暴力征服世界的迷夢，希特勒所以乘時而起，率其納粹黨人，大發揮德意志民族的侵略性，造成這次全世界大戰，這是德意志民族中所以產生希特勒的歷史上一線來脈的鳥瞰。

我們再追究這一線來脈，何以越發越粗野越暴戾呢？其中有個根本的原因即為德國的歷史文化精神，我們但看德國歷史學家是如何地的努力鼓勵德國民族的侵略性，便可以知其故了。且說十九世紀是歐洲大陸史學最發達的時期，而且史學家多與實際政治發生密切的關係，法德兩國的史學家傾向不同，正為相反的對照，法國的史學家傾向於自由主義，德國的史學家傾向於武力主義，對於國民對內的服從性，和對外的征服欲，對於自己民族的誇大狂，和對其他民族的仇恨心，莫不提倡鼓勵不遺餘力；對於內政上的專制，外交上的詭譎，軍事上的猛毒，凡有利於侵略主義成功的手段，莫不藉史學運動向國民宣傳；這是德國史學家一般的通病。例如勒克（Leopold V. Ranke）七九六——一八八六）他是德國史學界的泰斗，一個純粹的學者，對於歷史上的事實，不持任何偏見，他自己說過：「我所要探求的是歷史真理，不是光榮」，所以有人稱他為歷史真理的奴隸，像這樣純粹的史學家，應當對於德國傳統的錯誤的武力主義有所糾正；可是他因為害怕革命而排斥法國的自由主義，還是推崇武力主義，認戰爭是推進文化的東西，所以他說「普魯士的途徑，應當始終是武力王政」，又曾對俾

斯麥獻策「要想統治德意志，須先將他征服」，以純粹的史學家，猶不免要發助長戰爭的理論，其他如許白 (Sybel) 孟辰 (Mommsen) 達滿 (Dahlgren) 等以愛國狂熱的心情，將以往的史事和現實的政治混爲一談，無怪乎要竭力發揮德國傳統的武力精神。並且在德國文化界中不僅僅是史學家鼓勵德國民族的好戰性，哲學家 and 文學家也同樣地盡力鼓吹，如斐希特 (Fichte) 黑格爾 (Hegel) 目視耶拿之役，普魯士國大受屈辱，因而他們的哲學思想，傾向武力的擴張，帝國主義的擁護，至尼采 (Nietzsche) 的超人哲學，主張人生應取挑戰的態度爲第一要義，公然倡導強權即公理的學說，詩人解白 (Geibel) 等也謳歌武力，謳歌戰爭，所以我們一方從德國的歷史，一方從德國的文化合起來看，可以知道所以產生納粹黨人的緣故，這是文化影響戰爭的一個實例。

現今人類進化的階程，僅僅達到狹隘的愛國主義的範圍，不但德國的文化含有激發戰爭的毒素，我們若舉檢討各國的歷史文化，很少不含有的，不過程度和性質不同罷了。因爲要激發戰爭，不能不有假想敵，既有假想敵，不能不鼓動對敵的仇恨心，於是世界各國的競存，都免不了要互相仇恨，在這樣地的心理的霧圍中生活的人羣，那有不起戰爭之理？戰爭有兩種動機：一種是侵略，一種是自衛。交戰的雙方皆出於侵略，這叫做爭霸戰。若是雙方不同，出於侵略的一方叫做黷武；出於自衛的一方，叫做義戰。義戰是天地的正氣，故尙值得謳歌，爭霸黷武，是人類的罪惡，應當受咀咒。假若沒有侵略的戰爭，自然不會有自衛的戰爭，世界自然就會和平。所以人類若怕戰爭來消滅自己，要想法子來消滅戰爭，對於過去的歷史文化，不能不加一個總檢討，經過這次大戰的火線，燃燒到全球各地的教訓，萬物之靈的人類，應當覺悟今後人類的生存，需要世界性的文化，即天下一家之文化。狹隘的愛國文化，應當隨着狹隘的國家主義侵略主義與俱去，才足以開世界和平的黎明。本節所以論述撤消文化上引起戰爭的壁壘，創造大同文化的理由，即在於此。

這次大戰的結束，我想關於今後世界和平新秩序的建設，自然要發生種種的會議，或許要產生各種確保和平的機構，關於政治性的、經濟性的、軍事性的、國際組織，固然是要緊；關於文化性的國際組織，尤爲要

緊。因為欲在戰後樹立永久的和平，眼光不宜僅僅看到政治、經濟、軍事、方面，同時要注意到文化方面，把舊世紀的人羣所抱的狹隘的愛國心理，和荒謬的武力爭霸主義，澈底改正，然後才能開世界永久和平的新紀元。要是在這次戰爭後和平會議當中，產生一個世界文化協會，集合世界各國第一流的各種學者，成一永久之組織，為世界知識的中心，以溝通各國文化創造大同文化為任務，這些學者每年巡迴於各地的文化區，搜集材料，考察研究，交換意見，必能對於人類的和平生活，產生若干精神上的食糧。這是啓發新世紀的文明促進世界大同的一個方法。

## 第二節 撤消經濟上引起戰爭的壁壘創造大同經濟

人類的生活方式和行為傾向，不外受精神力和物質力兩種力量的支配，代表精神力的結晶是文化，代表物質力的體系是經濟。文化上的壁壘，可以啓發戰爭，經濟上的壁壘，更可以逼發戰爭。所以欲求世界和平，要撤消經濟上的壁壘，比較撤消文化上的壁壘尤為迫切重要。我們試一檢討資本主義下的經濟制度當中，所含着的許多矛盾，簡直是發動戰爭的導火線。這不必待馬克斯的資本論很精細的學說來揭破而後知，在這種經濟制度下受着壓迫的人們，自然要發生疑問追究其原因，便能窺見其矛盾所在。茲舉其大者有三：

第一個矛盾，在資本主義所標榜的個人進取自由競爭的原則上。這個原則，最初看來很合理，人類的生活，應當讓個人向前進取自由競爭，不應當加以何種限制，而後因各個人的努力，才能使社會的繁榮，文化的進步，愈加迅速，可是這正是一時的片面的理想，並非永久完全的事實，因為自由競爭的結果，勝利者積資愈多，愈操勝利，於是在先的勝利者，壓倒後來的競爭者，即是後之競爭者，被先之勝利者的勢力所操縱，和利潤的壓榨，所謂個人進取發生了種種的障礙，所謂自由競爭發生了種種的限制，甚至後之競爭者中，生來亦貧的，欲求免為餓殍且不覺得，那裏還有進取的機會和競爭的自由呢？這一個原則當中，明明含有一個必然的矛盾，使人類社會中發生貧富的不平。所謂社會的繁榮，是少數富者奢侈生活的繁榮；所謂文化的進步，是少

致富者幸福生活的進步；大多數的貧者，除很少的人沾受很少的餘惠外，大都生活在窮愁勞頓，疾苦呻吟，顛沛流離之中。這樣地不平的社會現象，絕不會有永久的和平。此其一。

第二個矛盾，在資本主義的經濟制度下尋求利潤的事實上。這個事實，在自由競爭的意義上看起來，所謂將本求利，各有自由，不相防礙，可是這也止是一時的片面的看法，事實上兩個尋求利潤的團體，在一個同一的範圍內競爭，不免要互相防礙，互相衝突，這兩個團體若屬於一個國家的人羣，可以靠國家的政治法律來解決，若屬於兩個國家的人羣，只有各靠各的國家的力量來保護，現今的世界，國家就是最高的主權者，國家以上沒有最高的組織，因此兩個或兩個以上的國家，各保護各的人羣的經濟權益，不能不擴張軍備的力量，威爾士（Wells）氏在他所著的未來世界一書中說過：「人類之爲軍事專制所奴役，正是爲着利潤自由競爭不可分離的一面，自由競爭制度，是軍事專制發生的條件，並且因爲有了自由競爭，所以產生了軍事專制，自由競爭制度之需要軍事專制，正如一隻船在開始沉滅時，須要將所載壓艙的沙袋去投給破壞和死亡一樣」，這段話說明資本主義和軍國主義是一個事實的兩面，自由競爭衝突時，只有用戰爭來解決。所以在資本主義的經濟制度下，絕不會有永久的和平。此其二。

第三個矛盾，在資本主義的經濟制度下所產生的科學文化的實用上。本來科學的發明，原爲有利於人生，最明顯的如科學的進步，對於人類的生活上增加了無窮的便利與力量，穿山越巔的汽車，乘風破浪的海船，翱翔天空的飛機，打開了整個世界的交通，不怕自然界的任何阻隔，這是機械科學的貢獻，可是因爲機械的發明，產生了機械工業，幫助了資本家大規模的生產，爲競爭國際的消費市場，引起國際間的衝突，更憑藉機械的利器，造成全世界大規模的戰爭。又如化學的進步，對於民生工業上和醫學上，都有極大的貢獻，可是因爲在資本主義的經濟制度下，必然產生國際間的侵略戰爭，於是化學的進步，用來製造糜爛瓦斯，窒息瓦斯，及鼠疫病徽，黑死病徽，種種可怕的毒物，以作侵略人國毒殺同類的武器。威爾斯在未來世界中，也有一段話說：「求厚利的經濟制度，使人類剩餘的精力，受他的成見和他的嚴格的歷史傳統所束縛，不許有別的出路，

只有日夜不休地在不斷的地雷、炸彈、機關槍、的轟炸，和人命的陸續毀滅中消耗」，所以有些人看見這個情形，致對於科學文化發生了疑問，對於科學上的發明，特別對於物理化學機械學上的發明，疑是不祥之物。要知道這並不是科學文化上的矛盾，而是資本主義的經濟制度上潛伏着的矛盾。換句話說：科學上的發明，用着屠殺人類的凶器，不是科學文化的罪惡，而是資本主義的經濟制度的罪惡。在這種經濟制度的世界當中，不管是科學也罷，哲學也罷，藝術也罷，乃至宗教也罷，都免不了用着幫助經濟侵略的武器。所以在資本主義的經濟制度下，所有的學術文化，都難免不被濫用，不僅僅是在科學文化實用上有矛盾。此其三。

我們單就這三大矛盾來看，可以知現今世界的經濟制度一日不改革，人類之間一日不能有和平，社會主義的經濟制度，就對此要求應運而生，可是經濟的問題複雜，社會主義的派別亦多，理論與事實，往往適得其反，現今的世界，雖然顯示出經濟的壁壘不撤消，人類的浩劫不能免，只有向着全人類社會一個不可分的經濟系統改進，始能走上和平幸福的途程。但是要根據何種的原則，構成何種的制度，應當要何種的方法，應用何種的手段，及經過如何的程序，都非考量整個人類將來的理想，及顯照現今各國的事實，求得一個以和平造和平的方案不可。並且還得看到人性的兩面，若絕對地的放任自由，現今的經濟上引起戰爭的壁壘，就是自由競爭造成的。若絕對地的限制自由，是否使人類的個性失其進取的精神而歸於墮落。這些問題，都不是站在純粹的學理的立場可以解決的。這次戰後和平會議的機會當中，能夠產生一個世界經濟協會，集合世界各國第一流的經濟家經濟學者，成一個永久的組織，綜合各國的經濟情形，研究策劃，調劑盈虛，為世界經濟的參謀本部，以促進大同經濟為任務，必能對於人類的和平生活有有效的貢獻。這是啓發新世紀的文明促進世界大同的一個方法。

### 第三節 撤消政治上引起戰爭的壁壘創造大同政治

人類社會之中，所以發生政治的組織，成為若干國家的緣故，不外是人羣自為保障生命的安全，維持生活

的秩序，達到人生的欲求，實現生存的價值，以達到人生美滿的目的；可是因爲人類的聰明不澈底，眼光很短小，知識的進步很遲慢，人類間自有國家的政治團體以來，到了二十世紀末葉的現今，政治組織的原則和方法上，還伏有牢固不破的矛盾，以致造成國家就是戰爭的壁壘，隨着機械與交通的進步，發生這次全球人類大規模的屠殺。所謂生命的安全，在依靠戰爭的勝利；所謂生活的秩序，在服從戰爭的紀律；所謂人生的欲求，在求得戰勝的光榮；所謂生存的價值，在準備戰爭的犧牲；整個人類，都被實逼處此，不得不向戰爭的火線上去。孰令爲之？孰令致之？除前面所述的文化的煽動，和經濟上的威脅外，就是政治上的趨勢爲之厲階。

在古代人類知識淺陋。交通阻隔，遠距離的人羣，各自形成一個孤立的國家，皆執排外主義，彼此之間不易了解，相互目爲異類，肯定自己的生存權，否定對方的生存權，遇有利害的衝突，只有述之於武力解決，有我無人，不共戴天。所謂國與國間共同利害的觀念，一直到了十五世紀的末葉人智進步的結果，才漸勃興，隨着國際團體的思想，亦逐漸發達；可是國際間沒有真正的團結，只有一時的利害的共同關係，而且僅僅是以國與國間政府的利害爲目的，人民的利害無與焉。所謂國際道德的觀念，到了十六世紀不但還是狼幼穉，並且產生政治上反道德主義的理論，如意大利的政治家兼歷史學家的馬克維尼（Machiavelli 1469—1531）氏，極端地主張外交上只要目的能夠達到，不管手段如何詭譎，是爲有名的馬克白尼主義，即政治上反道德主義的代表。到十八世紀，一方因爲歐洲的革命戰爭，使社會平等，個人自由、民主政體，種種的思想發達，一方對於拿破侖一世稱霸的威脅，促進歐洲國家數次的協同動作，加強國際相互依賴的思想，於是馬克白尼主義，隨着時勢的推移，才逐漸變化由特殊國家的保存擴張及政府維持的目的，轉而着眼到國民的安享幸福，即由君主的或政府的外交，漸次進爲國民利害的外交，這叫做國民的利己主義，即所謂新馬克維尼主義。到十九世紀之初，拿破侖三世所標榜的民族主義，爲強國兼併弱國土地的口實，是爲極端的國民利己主義。到十九世紀之末，因爲交通機關的進步，各國對外貿易事業的發展，國際間的交涉頻繁，一方促進國際間的團結，締結各種的國際條約，可是一方又促進帝國主義的發達，即以國家爲中心，圖國民的統一，對內以充實國力，對外以擴

張經濟權益爲目的，到此時期，雖說各國民之間，較之古代國家的人民有相當的了解，各國政府爲增進人類的利益幸福，亦有國際間的共同事業，可是在勢力均等的條件之下，才有表面上的國際道德之可言。入到二十世紀，政治上的思想頓行複雜化，一方資本主義的帝國主義，對內的經濟壓榨，對外的經濟侵略，到了極度的發展，發生人類社會貧富懸殊的不平；一方引起共產主義的革命，煽動世界貧富階級的鬥爭，在這兩個主義當中，產生所謂法西斯主義，集十六七世紀時代的專制主義、獨裁主義、英雄主義、反道德主義、十八世紀時代的國民利己主義十九世紀時代的民族主義、帝國主義的大成，不但是反階級鬥爭的運動，而且是反自由主義，反民主主義的運動，所以主張國家高於一切，軍權高於一切，黨權高於一切，而行國軍黨三位一體的政治，以現代政治上主義之複雜，而且各種主義的自身，都帶着矛盾，充滿霸氣，只知有我，不知有人，自然二十世紀的世界，要變爲空前混亂的戰場，我們把從古到今，世界各國政治上的趨勢作一鳥瞰，可以說政治照以往的主義，國家的組織自然就是戰爭的壁壘。

我們再就國家的主權觀念當中所含着的矛盾來觀察，越發看出除非地球上只有一個惟一的世界國家，那末，就地球自身的範圍內說，國家就不是戰爭的壁壘，若有兩個或兩個以上的國家存在，那就顯然是兩個或兩個以上的戰爭壁壘存在。何以故？自十六世紀布丹的主權說倡導以來，所有獨立的國家，都認爲主權有至高無上，惟一不二，的性質，到入十八世紀，黑格爾氏又倡導國家絕對論，更明顯地補充了主權的第三個性質，即絕對無限。所謂至高無上，這是獨立國家主權的本然性；所謂惟一不二：這是統一國家主權的當然性；至所謂絕對無限，那就是帝國主義的國家，要征服世界，滅人國家，所根據的主權觀念。這個主權觀念，所含的引起戰爭的毒素頗大。可以說在這個主權觀念下的政治，對內要流於專制的、獨裁的、反立憲、反民主的；對外要趨於侵略的、征服的、無國際道德、無人類正義的。這樣的政治，在內自然要引起革命的戰爭，在外自然要引起防禦的戰爭。所以說在這個主權觀念未改變以前，除非地球上只有一個世界國家，若是有兩個或兩個以上，大家都想自己的國家的主權是至高無上，惟一不二，而且是絕對無限，即是大家都想征服一切，都想實現帝國

主義，自己變成惟一的世界國家；在他之一方面，大家都怕被征服，都努力抵抗防禦帝國主義，這樣地的政治上的趨勢，只有永久的戰爭，沒有永久的和平。

人們經過這次世界大戰很普遍的毀滅，無論戰勝戰敗的國家，如果真正要求世界和平新秩序，應當要從政治的思想上、理念上、主義上、加一番深刻的檢討，形式上的國際組織，如許多人主張的聯合會式也罷，聯邦式也罷，世界國家也罷，莫說這些主張，不是一朝一夕可以實現的，縱令形式上實現了。假使思想上、理念上、主義上、沒有改變，形式上的機構，不過一時休戰的場面罷了；不會確保永久的和平。又如一九四一年羅邱宣言的大西洋憲章一九四二年聯合國三十一國又擴充羅邱宣言為世界憲章其八條原則中所揭示的幾大要點，（一）關於領土的有二：A 不得有領土或其他的擴張；B 領土變遷不得違反當地人民的自由意志。（二）關於政治的有二：A 確認各民族對其政府的形式的主權；B 恢復各民族被武力剝奪的自主權。（三）關於經濟的有三：A 各國貿易平等；B 繁榮經濟所需的原料，各國平均分配；C 各國經濟合作，以改良勞工生活及建立社會安全。（四）關於海洋的有一，即海洋自由。（五）關於軍事的有一，即各國放棄運用武力。（六）關於一般的有一，即建立和平，使各國人民在其國土內安居樂業，自由生活，不感恐怖及困窮。以上各種原則中的要點，都是戰後實現世界和平的必不可缺的重要條件，至少是現今人類的智識，在這次全球上大規模的人命毀滅中認識出來的，達到世界大同的過渡辦法。

可是在事實上，這次戰後究竟能否一一如願實現出來，還須得看各國政府政治家學者和人民對於政治上向來所持的思想、理念、主義，能不能有一個新的普遍的轉變。這是一個很切要，同時是一個很困難的問題。所以我認為有志於促進世界的和平的各國人士，在這次戰後和平會議的機會當中，有產生一個世界政治協會的必要；由此協會結合世界各國愛好和平的政治家政治學者，成一個永久的組織，綜合各國的政治思想主義，及現實情形，研究考察，批評指導，成一個世界政論的核心，以促進大同政治為任務，並且分年巡迴集會於各國的政治中心區，宣傳講演，必能對於政治上改變以往凶猛的愛國主義，及轉移向來武帳內的政治作風。這是啓發



新世紀的政治促進世界大同的一個方法。

#### 第四節 撤消種族上引起戰爭的壁壘造成大同公民

種族一詞，是人種與民族的合稱。人種的歧異，由於自然的化分；民族的構成，基於文化的化合。人類原出於共同的祖先，後來繁衍分支，散佈各地，因為適應自然環境的關係，年代久遠，遂演變出種種不同的人種，例如膚色有黃有白，有紅有黑，鼻頭有大有小，是由於氣候的寒暖；身軀有高有矮，由於生活狀況的好壞，這就是人種歧異起於自然原因的論證。又散佈到各地，演變成的不同的人種，在比較相近的地方，或因生存的相互維持，或因戰爭的兼併，或因其他的利害關係，發生聯合，久之為相同的歷史、語言、宗教、道德、藝術、等的文化所同化，遂形成一個民族，這就是民族構成起於文化的原因的論證。我們根據這兩個論證，可以說人種是社會化分的過程中的產物；民族是社會化合的過程中的產物。

何以說人種是社會化分的過程中的產物，而不說他是究竟的產物呢？因為整個的宇宙人生，是不斷地的演進着的，社會當然也是不斷地的演進着的。在過去的歷史，有共同祖先的人類，因繁衍而分支，因生活而分佈到各地，因交通阻隔和自然知識的幼稚等等，遂把適應自然環境而生的身體上的歧異態，（即人種）認為是生命上的根本不同，即互相認為是異類。到了人智漸進，科學知識漸啓，交通工具亦漸發達，不同的人種，交往的機會較多，了解的程度漸大，方才逐漸減少異類之感，然而因形態上的歧異，自古及今，異種之見，還是成爲引起戰爭的壁壘。我們推想未來的人智，比較今日還要進步，科學知識，比較今日也還要發達，交通工具，比較今日的飛機還要迅速，還要靈巧，不但把整個地球上的一切界限打通，並且可以打通空間的遠距離，旅行到其他的星球裏去，那時候地球上所有不同的人種，內之因地上交通便利，往來頻繁，異種婚姻，爲人種的大混合；外之因與其他的星球交通，與異星的人利害衝突，發生戰爭，地球上的一切人種，不得不爲一個大聯合，而化除向來的界限，所以說今日以前的人種，只是社會化分的過程中的產物，而不是究竟的產物。

又可以說民族是社會化合的過程中的產物，而不說他是終極的產物呢？因為宇宙人生不斷地的演進，社會不斷地的演進，人類文化當然也是不斷地的演進，民族的構成，基於文化的同化作用，今日以前人類社會的各種文化，是各種地域的文化，如言語、如文學、如哲學、如宗教、如道德、如藝術、無不帶地域的異彩，而地域的堅強性，又莫如國家、因之民族觀念和國家觀念，又鑄為一爐，於是國家為引起戰爭的壁壘，民族當然亦為引起戰爭的壁壘。我們推想人類社會各種文化的進步，將來必能放大地域範圍，比較今日尤能起更大的社會化合作用，也因為人智的進步，科學的昌明，交通的發達，可以促進人類社會各種語言、文字、哲學、宗教、藝術、等的大融會，而產生大同文化。到那時期可以達到中庸上所謂「今天下、車同軌、書同文、行同倫」的社會，即可以達到全世界各種民族的大聯合，而泯除向來的界限。所以今日以前的民族，只是社會化合的過程中的產物，而不是終極的產物。

據人類學者的考究，真正人類的出現於世界，距今至少已有十餘萬年之久，在如此長久的年代當中，人類的生活史，受自然和文化演進的影響，當然要發生若干的變化，可是演進過程中發生出來的人種和民族的觀念，到了二十世紀的現今，還是在狹隘的若干小範圍的過程中、人種間或民族間的輕蔑仇恨與敵對，好像除此途徑之外，人類沒有其他的過活方法，我們縱然不能從人類降生以來說起，可是至少可以從人類有史以來說起，人類間羣與羣的關係，到今日還免不了被種族的輕蔑仇恨和敵對統治着的。今日以後人類間種族的意義與界限，要不向着世界全人類的大範圍改變與擴大，減少乃至消泯今日情況下的種族間的輕蔑仇恨和敵對，世界的和平，永久沒有希望的。所以經過這次世界大戰，人類間各色人種，國際間各個民族，若真正有人類不消滅的戰爭，戰爭將要消滅人類的警覺，應當要大家起來，作全世界種族大同盟的運動，不受自然環境及地域文化給予人類身體上精神上，及風俗習慣上的異態所束縛，撤消以往種族間引起戰爭的壁壘，相互努力造成大同世界的公民。這亦是根本促進世界和平的一個方法。

本章所述四種方法，從消極方面說，在撤消文化上、經濟上、政治上、種族上、引起戰爭的壁壘；從積極

面說，要創造大同文化、大同經濟、大同政治、大同公民。總而言之，今後的世界，只有大同主義的組織，人類的生活，才能得到和平與幸福。否則人類的一切努力與創造，都只為準備戰爭，實現悲慘。

## 第五篇 結論

### 第一節 從藝術的生到藝術的死

地球上自有有人類始，可以推想到就有生死的問題煩惱着人心。不僅人類爲然，鳥獸有心，也是樂生惡死；假使草木有心，當亦如是，凡生物皆然，這就叫做有生必有死。可是鳥獸草木的生死純任自然，不像人類對於生從何來？死向何去？及其內容意義如何？總想研討出一個究竟來。自古及今，對茲問題，人人都不免要加一番思索、但到而今，還未能得到一致的結論。因爲生死問題，是人生問題中最難解答的問題，可以說是人生之祕；死的問題比較生的問題尤其是祕之又祕。因爲生從何來，有何意義，追根到底，雖然不是人人所能全知，可是人人自離開母體呱呱墮地以後，自幼至老，中間又經過自己生子，子又生孫，數十年的親身經驗，對於生的來源和生的意味，可能說出許多實驗的道理來。至於死向何去，有何意義的問題，若要追根到底，說個究竟，除了一些隔靴搔癢想當然的話頭外，那就待不着實際的經驗來作論證。若說某人有死而復活的經驗，我們可以說此人的經驗，等於夢的靠不住。因爲此人不適近死，並非真死；若真死，那就不會復活；他的經驗，活着的人們，也就無從得知了。譬如明末的一位文豪金聖嘆，其人狂傲有奇氣，他曾說「他一生經驗過的辛苦很多，深深地領略了人生的意味，只有殺頭之苦，沒有嘗過」，後來明朝亡了，清廷把他誅了，他果然嘗了殺頭之苦，領略了人死的意味，可是自此以後，他自負天生的錦心繡口，不能說出一句話來；生龍活虎的文筆，也不能寫出一個字來；告訴未死的人們了。所以死的問題，真是祕之又祕，比較生的問題，更不容易得到確實的了解。

因爲有以上所說的困難，所以子路問死於孔子，孔子說：「未知生，焉知死」、我們從表面上很粗略地看孔子答子路的這句話，好像是有意避開困難而不答；但一從內容上加以精細的體會，方知孔子的話，正是爲解答人生之祕的極切實而重要的方法。因爲把孔子的話翻過裏面來看，即是說「既知生就知死」。再說得明白一些，我們若是真正地知道生從何來，有何意義，就能夠知道死向何去，有何意義了。

從來對於生死問題，雖然有種種不同的解答，可是綜括起來，不外三種：一是宗教上的；二是哲學上的；三是科學上的。這三種解答中，自然含有種種不同的派別，但從其主要相同之點說，神學上的解答，以靈魂不滅爲根據；哲學上的解答，以意志發表爲根據；科學上的解答，以自然理法爲根據。故宗教上對於生死的來源去路，認爲不外是靈魂流轉與肉體的離合；其生死的意義，不外是以生時的善惡定死後的果報。佛教如此，耶教亦然。哲學上對於生死的來去，認爲不外是意志發表的一种方式；其意義不外以生存的奮鬥，測死後的影響。叔本華（Schopenhauer）所開發的生活意志，謂「吾身爲意志的發現，意志乃爲吾之真我」，及其他實用主義派的哲學家，皆以意志爲宇宙人生的中心，提倡奮鬥精神，是爲哲學上主要的解答。科學上解答，牛從何來，死向何去的問題，頗爲簡切明瞭，即生從自然來，死返自然去，其意義在以適應自然的生，達到自然的死。生理衛生學上的說明，及自然派的哲學家，如列子莊子的死生論皆是。

以上三種的解答，第一種的主眼，在宗教的信仰；第二種的主眼，在道德或功利的價值；第三種的主眼，在自然的適應。可以說前之兩種是善的生死觀，後之一種是真的生死觀。本章將從人生藝術的觀點上，提出美的生死觀來論述。

同一生死問題，而有種種不同的解答，看來好像令人迷惑，不知何說是從；可是一加深考，便發見解答之不同，不過因觀察的方面有殊，致有形式上的歧異，其實內容上同是唯一的真實性，並沒有差別。這個意義，在本書第一篇附人生藝術疑問的解答中，曾經說過真善美本來是一個正覺性的三方面，並不是三個分立的性質，宇宙萬物正覺性的表現是這樣的，人生正覺性的表現也是這樣的。（其詳已見前）本章論述從藝術的生

到藝術的死，即是從藝術上解答生死問題，亦即是闡發美的生死觀，將宗教上和哲學上所解答的善的生死觀，及科學上解答的真的生死觀對照起來，表面上現出鼎足而三的形式，內容上確是三義相通，渾淪融圓，我們要知道所謂真善美是三性一體，而後才可以知生知死，透澈死生。所以藝術上的解答，不但是爲補充宗教上的哲學上的科學上的解答之不足，而且是爲求得綜合聯貫正確圓滿的生死觀，不可缺少的方法。

本書自第一篇至第四篇全部的論述都是藝術的生的解答，第一篇說明了人類是自然藝術創化的神品，這就是美的生命的來源。第二篇說明了神品的人類成已成物的原則，這就是美的生存的價值。第三第四篇，說明了神品的人類成已成物的方法，這就是美的生活的意義。由是我們既知了藝術的生，便可以看到藝術的死。

普通人對於死，認爲是生的反面，生的斷絕，所以好生惡死，貪生怕死，以生爲足樂，以死爲可哀，這是千古的人情。可是據前而說過的宗教上、哲學上、科學上、的三種看法，已經認明死不是生的斷絕，而是永生的開關。死不是生的反面，而是新生前趨與轉變。因爲宗教上的看法，有靈魂不滅；哲學上的看法，有意志不滅；科學上的看法，有物質物力不滅，所謂生死，都不過是生命的流轉變化的現象。

我們再以自然藝術的眼光看來，更認清生和死同是自然藝術無窮盡的創化，無窮盡的段落，無窮盡的美妙，無窮盡的和諧。可以說整個宇宙的生命，只有創化，沒有生死。若說有生，生是生生不已的創化。若說有死，死亦是生生不已的創化。創化無已時，故生無常住，死亦無常住，而惟有無窮盡的段落。每一段落中，有每一段落的美妙，有每一段落和諧。換句話說，自然藝術的創化，因爲要展開無窮盡的美妙，表現無窮盡的和諧，所以有無窮盡的段落的生生死死。這是自然藝術下的生死。

我們再以人生藝術的眼光來看，尤其看出生不足好，死不足惡，生不足貪，死不足怕，生不足樂，死不足哀。若謂生有足好、足貪、足樂，只有藝術的生，可好、可貪、可樂。若謂死有可惡、可怕、可哀、只有非藝術的死，可惡、可怕、可哀。因爲人生的真實性，在真善美的表現，若爲表現真善美而生，則生的確可好、可貪、可樂。同樣若爲表現真善美而死，則死亦復可好、可貪、可樂。換過方面來說，若非表現真善美，而是表

現儂惡醜，無論生與死，都同樣可惡、可怕、可哀。這樣的生，比死尤可惡、可怕、可哀。所以人生藝術上的生，是藝術的生；死亦是藝術的死。所謂藝術的生，已經在以上各篇詳細地說過，本章即根據藝術的生說到藝術的死。

藝術的生，是成己成物的生，是宇宙的、社會的、大生命的生。藝術的死，是更高的成己成物的生，更烈的宇宙的、社會的、大生命的生。我們舉幾個實例來說明：如宋朝的信國公文天祥，遇元兵入寇，募兵轉戰，力圖恢復國土，兵敗被擒，囚諸獄中，元以高爵美女勸他投降，他當時認定他的生命，到了最高最烈的創造關頭，只有拒降就死，才能維繫充塞天地磅礴萬古的正氣，和建立貫通上下古今中國民族立國的壯美精神。所以他在獄中，作了一首正氣歌，表見他的生死觀，便從容就義。又如古代希臘的哲人蘇格拉第，他見當時社會混亂，政治腐敗，詭辯橫行，道德法律，都失正軌，黑白顛倒，是非不明，毅然決然以拯救人心，喚醒青年，領入真理之路爲己任，因他言論犀利奇警，當者無敵，揭穿社會上政治上的種種黑幕，招人仇恨，被人以敗壞青年不奉國教創立新神三大罪，訟於法庭，受了死刑的宣告，因爲雅典祭禮，緩刑一月，他的弟子賄通上下，勸他逃走，他決然不動地說：「國法不可逃，惟有從神意」，到了臨刑的日期，他向着典獄官催促早些準備毒酒，典獄官受他的人格感動，都哭起來了，他拿着毒酒的杯子，異常從容安靜和悅祝告上帝說：「使我前程順利，從這世界渡到彼世界」，使一飲而盡，毒發而死，這是因爲蘇氏認爲他的死，是挽回既死的人心，渡到新生的橋樑，所以他才能夠這樣安靜和悅地的從容而去。又如耶穌基督，因爲宣揚平等博愛救世的宗教，嚴責當時社會的罪惡，竟被人誣告，法庭判決他犯了廢法侮神的罪，處以釘死十字架上的慘刑，他本來可以逃走，可是他認定他只有死，才能完成救世的大目的，創造人類博愛永久的新生命。所以他被釘在十字架上的時候，還是誠虔禱告上帝，拯救人類的罪惡。這個實例，差不多可以說是全世界的人們都知道的。像這樣的死，在個人不能不說是永久不死的生命播種。在宇宙、社會、人類，不能不說是日新又新的生命的裂莖。像這類的死，就是最高的藝術的死。這樣的死，要在神品的人類史中，才能如日月之明的表現出來。人類社會文化中，其所以產

生出第一等感天地泣鬼神極偉大而美妙的詩歌、音樂、圖畫、雕刻、戲曲、的作品，就因為有這類的藝術的死，爲材料，爲靈魂。又人類社會中產生宗教的文化，有靈魂不滅的信仰，我們要從藝術的死上去體驗，才可以領悟到不是迷信。產生哲學的文化，有意志不滅的斷論，我們要從藝術的死上去體驗，才可以感覺到不是武斷。產生科學的文化，有物質物力不滅的定律，也要從藝術的死上去觀察，才能認識到不是機械。所以說藝術的死，不是生的反面，不是生的斷絕，而是新生的前驅，永生的開關。

或許有人要說，照以上所舉的例，所謂藝術的死，只有少數的聖人英雄，以特殊的抱負，處非常的遭遇，忍人所不能忍的辱，受人所不能受的難，才能實現出來，不足以對於普遍的人，作如是的死的解答。固然，這是最髙而特殊的藝術的死的例證，不可以解答大多數人的死的問題；可是藝術的死，方式不一，處變處常，自不一樣，同一處變，從各人的立場來決定死，要怎樣地生，才算是藝術的生，要怎樣地死，才算是藝術的死，自然不是一個方式。如齊桓公殺公子糾，召忽爲忠君而死，管仲爲盡齊而不死。又如晉屠岸賈殺趙朔，公孫杵臼爲保趙孤而死，程嬰爲撫趙孤而不死。這兩個例中的一生一死，都是藝術的生死。即召忽與公孫杵臼的死，是藝術的死。管仲和程嬰的生，亦是藝術的生。並且管仲和程嬰的生，比召忽和杵臼的死尤難，這是處變的生死藝術，方式不一定。總之，要了解藝術的生，才能了解藝術的死。否則生是苟生，死是妄死。

以上所舉的例，還是以非常的人，處非常的變，而實現出非常的生，和非常的死，亦非常人之所能。我們再舉比較通常的例來說，所謂藝術的死，不必要甚麼天生的才人，遇非常的機會，方能實現，就是讀書明理，好學不倦一生安常處泰的學人，都能做到的。如德國哲學家康德（*Kant*），他的父親是個馬具商人，他自己並不是一個聰明才子，他一生並沒有甚麼特殊的遭遇，不過他自幼好學，一直到老，過着極有規則的讀書生活，每晨五時起床，每晚十時就寢，當中的時間，除讀書、著作、講演、進食、散步、之外，沒有其他的消耗，他的身體本來不甚強健，身材也不高，胸部凹陷，肺心都受抑壓，因爲他飲食起居有常，活到八十高年才死，他在最後病中，談論他將死的話頗多，他說：「我知道怎樣叫做死，假如今晚是我的結局，我將高舉我手



讚美上帝，假使我會使他的生靈受過痛苦，我心有愧，那情形就大不同了」，他臨終時，還說一句話，「這是好的」，我們看這一個例，是何等安靜美麗圓滿的死啊！

或許還有人要說，康氏的死，固然是美麗的，可是因為他是一個大哲學家，所以才能如是，還是不能以大哲學家的死，來解答一般人的死。我們再舉一個極平常的人的死來看，清末吾鄉有一位姓聶的老人，他自幼以養馬爲業，未嘗學問，手常持一雙很重的鐵鎗，練習作他的武藝，也作他的衛生運動，他自至少至老，每晨五時起床，到戶外持鎗操練，未曾斷過一日，活到九十五歲的高齡，他自己並沒有病，可是他知道他只有幾天要壽終了，他有五個兒子，和我的先父是好朋友，所以他請了我先父到他家裏去作他的遺囑的證人，他把生前的事無大小，都交代清楚了，他沐浴潔身穿上自備的壽衣，家人親戚朋友都圍繞着他，他說：「謝謝你們，我這一生沒有一點愧心事，我太老了，我要永久安眠去了」，說完了這幾句話，他把兩眼一閉，好像演戲似的含笑而去。這難道不是藝術的死嗎？這並不是甚麼聖人英雄哲人的死，是一個極平凡人的死。本章所謂藝術的死，是包含非常人平凡人的死說的。這位聶老人的死，當時驚動了全鄉的人，不但不認爲他死的可哀，簡直是弔者大悅，影響了許多人砥礪衛生，改正生活上不規則的壞習慣，希望達到如像這位老人的藝術的死。

## 第二章 從戰場救人到藝術場

我們在第一篇中，曾經說明了宇宙是大藝術場；人類是自然藝術的神品；人生的正覺性即真善美；人生的目的，又在真善美的表現。根據這些論證，人世間應當是充分地實現美滿的藝術生活，只有無窮盡的和諧，何至有無限量的衝突，無止境的戰爭？自古以來，治世少而亂世多，戰爭愈演愈劇烈，人類的生命愈進愈危險，生存愈進愈艱難，生活愈過愈苦痛，差不多令人發生一種懷疑，人世間是可哀可弔的戰場，不是可欣可讚的藝術場，這是甚麼緣故？這個問題，真是足以發人深省！隨便看起來，好像原因很複雜，解答也不容易，把自然藝術的神品的人們，弄得頭昏眼花，手忙腳亂，不知如何是好！可是只要大家平心靜氣仔細思量起來，就能發見貫通四方上下六合無窮盡的空間，和過去現在未來無窮盡的時間，即支配着整個宇宙人生一個很簡單明如日月的道理。人世間的一切大小問題，都因違背這個道理而發生。同時亦因遵循這個道理而解決。可以說戰爭因失這個道理而生。和平因得這個道理而致。這個道理究竟是甚麼？一言以蔽之，盡宇宙的範圍，曰「成己成物」；盡人生的範圍，曰成己成人而已。

我們觀察自然的創化，發見宇宙是一大藝術場，同時亦發見宇宙是一大戰場，因為自然創化之所以不息，由於萬物的生生不已，其個體之物，皆各欲自成其生，若自成其生，同時就是成他物之生，那就發生和諧的現象。若自成其生，同時就毀他物之生，那就發生衝突的現象。科學上所謂優勝劣敗，弱肉強食的天演公例，就是指成己而不成物的現象而言。人類的創化，即是自然創化的一部份，當亦不免要發生同樣的現象，因為人類也是生生不絕，其間個體的人，亦皆各欲自成其生，同樣若自成其生，同時即是成人之生，那就實現和平。若自成其生，同時即是毀人之生，那就發生戰爭。可見自然的創化與人類的創化，間有和平與戰爭的兩面。但是自然的創化，既叫做自然，只有自體本然，沒有選擇的自由。人類的創化，雖說亦出於自然，因為人類是自然創

化的神品，在萬物中出類拔萃，有了透明的理性，而為自然界點睛之龍；有了選擇和平或戰爭的自由，而一定非做自然的奴隸不可；自當可以建立和平而消弭戰爭。成己成人的道，就是建立和平消弭戰爭的總祕訣。

所以本章論述從戰場救人到藝術場，認為唯一有效的根本方法，只有在成己成人的旗幟下，一切行動皆是。若在我無人的旗幟下，一切行動皆非。所謂戰場，有廣狹兩義：廣義的不僅僅是兩軍對壘，砲火轟天，噹噹叱咤，撕殺爭奪之地，才叫做戰場；任何場所，如在一個斗室之中，兩人相對，家庭之內家人相對，學校裏同學相對，鄉黨裏鄉人相對，機關裏同事相對，社會上各種組織人與人相對，或此一集團與彼一集團相對，無處不可以成為戰場。所謂藝術場的意義亦復如是。人世間到處都可以作戰場。即到處都可以作藝術場。一念之動，一言之發，一事之行，若成己成人，則大地皆春。若有我無人，則草木皆兵。

我們先從個人說起，便能發見自身的寸衷之地，時而是戰場，時而是藝術場。當我們心中有所想念有所計劃的時候，若是自己覺得要是計劃實現，必能利己利人，這時心裏一定泰然，感覺愉快，這種計劃，就等於畫家的設景、布局、音樂家的作曲、製譜。所以自己的心地，即是藝術場。反之自己覺得要是計劃實現，雖有利於己而有害於人，這時心裏一定不自然，感覺不安，若還忍心往下計劃，這種計劃，就等於兵家的籌劃戰略。所以自己的心地即是戰場。

再就家庭來說，家庭本來是人生最自然最親切最和樂的集體生活場，夫婦間的生命結合愛，親對子的生命延長愛，子對親的生命來源愛，兄弟間的生命同源愛，充分而密切地賦有由自然創化而來的真善美。所以人生真實性的最初表現，實始於家庭。可以說家庭是最自然的人生藝術場。可是假使夫婦相對，親子相對，兄弟相對，或動一念，或發一言，或行一事，表現出彼此之間有很嚴的界限，不是渾融一體，任何一方，只有我沒有對方的態度來，則家庭便是戰場；或者比較其他的戰場，還要苦惱。

再就國家社會種種的組織機構而論，本來因為人生不能孤獨的存在，為鞏固生命的保障，為維持生活的秩序，為達到人生的欲求，為實現人生的價值，所以才有很聰明的辦法，想出國家社會種種的組織，設置種種的

機構來，成就大家的共同目的，即達到美滿的人生。所以國家社會的各種組織各種機構，實在是神品的人類，自己憑自己的智慧，想出來的大家都有創造有表現的人生藝術場。可是這些機構裏服務的人們，或是同寅，或是同事，忘却了國家社會組織的本來意義，不知有大家共同的目的，彼此之間，私心自用，爭權奪利，有我無人，當面恭維，背地詆毀，鉤心鬥角，笑裏藏刀，一言一行，都現出折衝樽俎對敵的作風，則國家社會的各種機關，都是戰場。至於政治上的黨派，更容易顯明地表現出一種傾向，即近似戰爭的壁壘。

就以上所述，所謂戰爭的現象，不一定發生在國與國間，據現今國際間的情形看起來，國與國固然是戰爭的壁壘，就現今同一國家之下的各種社會組織的情形觀察起來，也差不多是戰爭的壁壘；不過因為有國家的權力在上，禁止械鬥，所以戰爭的方式不同，只叫做鬥爭，不叫做戰爭，其實只是形式上的不同，內容上沒有兩樣的。所以我說人世間到處都是戰場，到處都是藝術場，要想從戰場轉到藝術場，只須把有我無人的心習與作風，變為成己成人的神手，所謂「放下屠刀立地成佛」的話，當下可以證明，是不錯的。由此，可以人人自救，並可以救人。由此我們在這次空前劇烈的大戰當中發出來的兩個問題，可以從根本上得着簡切明瞭的總答案如左：

我們今後何以爲人？

我們今後只有抱着成己成人的準則，和日新又新的精神，在自身的言語、行爲、及生活習慣上表現。我們今後何以立國？

我們今後，只有抱着立己立人的準則，和自強不息的精神，在本國的治理、治法、治人、及政事上表現。

於是我們有爲人與立國的四句訣

有我無人平地波，  
成己成人致太和，  
人人識透此中妙，  
普天合奏美音樂。

### 第三章 人人識透人生處處表現藝術

我們在以上各篇章，已經把人生藝術的淵源及原則與方法，都分別說明過了，又於本篇前兩章說明了藝術的生和死及戰場與藝術場，可以說我們對於人生藝術已經有了全部的認識，但以上各篇章只是分析的說明，對於各部分的相互關聯脈絡一貫之處，尚須有綜合敘述的必要，本書以本章為最後的主要目的就在此。茲綜述其意義如後：

宇宙是一大渾一的自然藝術場，萬物是其間的藝術品，萬物的生滅變化是自然藝術不息的創化，人類生於其間，也是被自然創化而成藝術品中之一類，與萬物中的各類之出現是同一淵源，沒有二致的，以被創化出現的先後而論，礦物最先，植物次之，動物又次之，人類更次之，這是地質學生物學上正確的考證。

人生沒有其他的祕密，我們看萬物的各類是怎樣地生滅變化就知道人類是怎樣地生滅變化，所以人們不應當自己驕傲為神的子孫；須知人類的祖宗是原人，原人的祖宗是原人猿，原人猿的祖宗是擬猴類，擬猴類的祖宗是樹鼯，樹鼯的祖宗是食蟲類，再向遠古追溯食蟲類的祖宗，可以追到原生動物，原生動物的祖宗是動植不分的原始生物，這是人生最初的正確淵源，人人須得要認識的。

但是人們不可因此認識便發生自卑自賤的觀念，因為人類之發生雖與萬物同原，但在萬物進化的途程上，所謂後來者居上，人類實站在比一切物所在的最高峯，其理由很明顯，并無何種祕密，就因為人類的身體組織複雜，得天獨厚，靈巧精緻，而為自然藝術下的神品，所以稱「人為萬物之靈」，因此人類的來源，其遠遠雖是食蟲類，是樹鼯，是擬猴類，是原人猿，是原人，可是經過千千萬萬年不斷的進化而成為真正的人類，立在最高峯上俯視一切，不能不起自尊心，這是人生進化的正確淵源，人人更須得要認識的。

本乎上面的兩個認識，我們可以看出人類之生，一面和宇宙萬物之生同，一面又和宇宙萬物之生異，其所

以闕的是自然創化的理法；其所以異的是自然創化的技巧，理法表現於普遍的因果，技巧表現於特殊的結構，普遍因果的正確，但從科學的研究，便可以證明；特殊結構的技巧，要靠藝術的體驗，才可以領悟，故人類的生老病死，與萬物同循普遍的因果，科學可得而說明，但於生老病死的意義看法，及其適應的種種方式與萬物異，即由人類身體特殊的結構，其主要的為能創思的腦，和能創作的手，創造出若干種類的文物制度和事業來，若哲學科學，若文學美術，若道德宗教，若政治經濟，若農業工業，若航海航空一切正德利用厚生的學術事業，莫不由於這能創思的腦與能創作的手的結構的巧妙，這要藝術的體會，僅僅靠科學不能說明的，即是人類之生與萬物之生所以不同之點，人人尤須得要認識的。

有了以上所述的三大認識，人們對於自身方能知道和萬物的關係及其在萬物中的地位，即認識自身和萬物同為自然藝術的創化品，因為自身乘有特優的結構，故獨為自然藝術的神品，換句話說人類之生雖來源於獸，賦有獸性，可是因為結構的靈巧，進化的突高，故能出獸性而入於神性。所謂神性的神，與世俗一般的迷信的神不同，與一切神話所傳說的神也大異，我們在自然創化下從整個大宇宙全部的生命活動看起來，宇宙中一切局部的生命活動，莫不與全宇宙的生命活動通於一體。這個通於一體是自覺，發生圓滿周遍的精神。這圓滿周遍的精神之所在，即神性之所在，可以說神性是圓滿周遍性，是統一和諧性，是貫通無礙性，是自動自覺性。神性在天為自然藝術創化的妙機。在人為人生藝術表現的美魂，天道的無私，人道的大公，都是神性的表露。這種神性本來遍在一切，可是在一般的獸類，因為身體的結構不如人類的靈巧，所以差不多全為自身局部的生命活動的障蔽，不能發展出來。只有聰明伶俐的人類，因為腦和手的關係，智通萬有，巧奪天工，能透過自身局部的生命活動，了悟宇宙萬物全部的生命活動，表現出許多參天地贊化育的功能來。所以說人類出獸性而入於神性，譬之猶蓮花之出汗泥而不染，這是人類須得自覺自尊自愛的。

人類既賦了這種神性，人生的真意義真價值就在此。因為神性是自然藝術創化的妙機，是人生藝術表現的美魂，無妙機便沒有景星慶雲奇花異草，珍禽奇獸，形形色色的萬象，無美魂便沒有宗教、政治、道德、法律、

哲學、科學、各種各類的文化，可以說神性是宇宙人生的春光，一切美麗展開的動力。人生藝術也就是這種神性的具象，所以人人要透視人生，處處表現藝術，須得從神性的認識始到神性的表現終。

先言神性的認識；我們得到神性的認識，須得從藝術的認識上去體認，才能確實地得到真正的認識，不至有惘恍迷離之感，一切藝術創造的過程，從藝術的認識開始，到藝術的表現完成，例如一個畫家將要下筆作畫之前，必先有某種事物的特殊形象，在他的意識裏認識得很清楚，而且感覺得這種特殊的形象，具有代表同類事物的完美的性質，（亦稱典型的性質）足以引人欣賞愛悅，再加上畫家自己的人格精神，在他的意識裏把這種事物的特殊形象融成合理的極完美的極典型的形象，這一段過程，叫做藝術的認識。有了藝術的認識，接着運用表現的工具，即伸紙下筆着色等等把意識中形象表現出來，這段過程叫做藝術的表現。我們但將藝術的認識的本質研究清楚，便能確實地得到神性的認識。

甚麼是藝術的認識的本質呢？爲容易明瞭計，先舉個實例來說明，杜甫贈曹霸的丹青引中有八句詩：「先帝天馬玉花驄，畫工如山貌不同，是日牽來赤墀下，迴立闔闔生長風，詔謂將軍拂絹素，意匠慘澹經營中，斯須九重眞龍出，一洗萬古凡馬空，」這幾句詩中把藝術的認識的本質描寫得很生動，我們只須略加解釋，便能十分明瞭，頭一句是說唐玄宗御用的一匹天馬，名叫玉花驄；第二句是說很多的畫工畫這匹驄馬的形象各各不同；第三第四句是說當日把這匹驄馬牽到宮殿前的紅階下面，那驄馬迴旋立在紫微宮的門邊，好像生出一陣長風的模樣，第五第六句是說玄宗下令，叫曹霸畫這匹驄馬，曹霸受命後，展開了白色的絹，並且在他的心裏細細將這匹驄馬的特殊形象揣摩研究，加上他自己的意思慘澹經營，形成他的意識中萬古無雙的驄馬；第七第八句是說他下筆不多時便畫成驄馬，好像九重天上眞龍出現一樣，把萬古以來的一切凡馬都一洗而空了。我們看第六句所謂意匠慘澹經營中的馬，正是藝術的認識。第七句所謂如九重眞龍出的馬，是藝術的認識的表現。換句話說，玄宗御用的馬，是現實的馬。曹霸意匠的馬，是意識的馬。如九重眞龍出的馬，是藝術的表現的馬。這種藝術的表現的馬，就是藝術的認識的本質的具象。這個具象是表現曹霸心中慘澹經營的意象。曹霸心中的這種

據經營的意象，就是藝術的認識的本質。

我們明白了藝術的認識的本質，自能確實地得到神性的認識，何以故？藝術的認識的本質，不是個別的事物的形象，簡單樸素的反映。而是個別事物的形象中具有典型的形象。至少足以代表同類事物的一般的完美性質，乃至於具現整個宇宙大生命活動的性質。藝術家與現實的個別的事物相接觸，受了某種特殊形象的刺激，認為有足以代表一般事物的形象的典型存在，不知不覺地把自己的感情移入，在自己的意識當中揣摩經營形成一個具有典型的形象出類拔萃盡善盡美的個別事物來。所以藝術的性質，是由個別的以見一般的。是由局部的以見全體的。是由小以見大，由偏以見全的。所以說藝術的認識的本質，是圓滿周遍的精神。這圓滿周遍的精神之所在，即神性之所在。神性即是統一和諧性，是貫通無礙性，是自動自覺性。整現於全宇宙大生命的渾玄創化。散見於森羅萬象的生生不已。特別具現於人類的生命之中。佛家所謂圓覺，儒家所謂明德，哲學家所謂最高理性，心理學家所謂統覺，都可謂是這神性的異名。這神性之在人，故之則彌六合，卷之則退藏於密，所以說人為宇宙的心。人為宇宙的心的意義，就是說要在人類自身的一個小我的生命活動當中，才能夠把全宇宙整個大我的生命活動影映出來。所謂天人合一的確實意義，也就在此。

我們根據以上所說明的確實地得到了神性的認識，就知道人類社會當中所以有宗教，有道德，有政治，有教育，有哲學科學，有文學美術，有一切文化生活的緣故，就是這統一和諧貫通無礙自動自覺的神性的作用。何以故？一切文化生活的認識，都是在小我的生命活動之中而認識大我的生命活動故。由是就知道人生藝術的第一原則養成大知大仁大勇的誠；第二原則鍛鍊心術處世術的中和，第三原則適應通常人事的忠恕，都是認識神性操存神性的基本功夫。即是中國儒家古聖先賢由個人的小我的生命活動認識社會的大我的生命活動世世相傳的經驗中而得的人生藝術的認識，故立為人生藝術的根本原則。

次言神性的表現，我們要知道神性的表現，也須得從藝術的表現上去研究，才能知道得很清楚。一切藝術的表現，有四個重要的條件：第一是被表現的客觀材料，第二是欲表現的主觀精神，第三是作表現的特殊工



具，三者缺一不可，例如一首詩的表現，必先有事或情或景爲詩的材料，繼有詩人的感興爲詩的精神，最後有聲韻的文字爲詩的工具，然後才能表現出一首詩來，可是這三者雖然具備了，不一定就是藝術的表現，還要第四個條件，即前三個條件的關係和諧一致，才能成真正的藝術的表現，這是藝術的表現最重要的基本條件，我們須得要特別認識的。舉個實例來說：如杜甫所作的望嶽「岱宗夫如何，齊魯青未了，造化鍾神秀，陰陽割昏曉，盪胸生層雲，決眴入歸鳥，會當凌絕頂，一覽衆山小」，這首詩所表現的材料是東嶽泰山；欲表現的精神是高大；所用的詩句，首二句寫山色，三四句寫山勢，五六句寫山景，最後七八兩句才明明寫出山的高大來，把杜甫正在望嶽時的感覺興趣的主觀精神，和整個泰山巍然存在的客觀形象，僅僅在這四十字的工具裏和盤托出，使客觀材料主觀精神文字工具融合一致，這才是真正的藝術的表現。

我們但將藝術的表現的真義弄清楚，便能體會到甚麼是神性的表現，何以故？因爲藝術的表現，據前段說過的四個重要條件之中的第一第二兩個條件合起來看，就是藝術的認識，要先有了藝術的認識，再加上第三第四兩個條件，才能完成藝術的表現，由是我們可以知道藝術的表現，就是藝術的認識的表現，可以說無認識就無表現，也可以說所表現的即是所認識的，我們又曾說過藝術的認識，是由個別以見一般，由局部以見全體，由小以見大，由偏以見全，所以藝術的認識的本質，是圓滿周遍的精神，這種精神之所在，即神性之所在，神性是統一和諧性，是貫通無礙性，是自動自覺性，由是我們可以說藝術的表現，就是神性的表現。也即是統一和諧性貫通無礙性自動自覺性的表現。所以我們知道甚麼是藝術的表現，就知道甚麼是神性的表現。

我們根據以上所說的確實地知道了甚麼是神性的表現，就知道人類社會當中所以有普渡衆生及博愛的宗教，有親親仁民的倫理，有世界大同的政治，有有教無類的教育，有貫通宇宙人生的哲學，有識破大自然之謎的科學，有一切文化思想制度事業的表現的緣故？就是這統一和諧貫通無礙自動自覺的神性的表現。何以故？一切文化生活上的表現，都是在小我的生命活動之中表現大我的生命活動故。由是就知道人生藝術的方法上，所謂發展天賦的圓滿光明，即是表現神性的預備方法，所謂培養人民的新生命，即是表現神性的切實方法，所

繼續成已成物的神手，即是表現神性的練習方法，所謂獲得精確的知識，養成剛大的意志，涵養純正的感覺，都是在內心生活上表現神性的方法，所謂鍛鍊自身健全，實現家庭和樂，造成國家強盛，及達到世界和平，即是在個人生活、家庭生活、國家生活、世界生活上，處處表現神性的方法。總而言之，即是在各個人的小我的生命生存的一切欲求，和內外生活的一切方式之中，表現社會的大我，乃至宇宙的大我的共通欲求，及其由方式。即隨時隨地，隨事隨物，表現成已成物圓滿周遍的精神於實際生活之中。這即是人生藝術的表現。人人果能如此，則人人識透人生處處表現藝術。詹姆斯所謂最後的人，倭伊鏗所謂宇宙精神生活的人，儒家所謂乃聖乃神的人，本實所講未來的世界進化成的神人，即是指處處表現人生藝術的人。

完