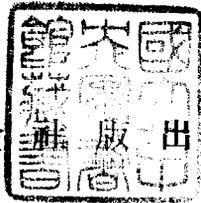


羅剛教授遺書

# 人生哲學之研究

著 奎文 廖



大 承 出 版 行 發

# 人生哲學之研究目錄

南京初版序

臺灣初版序

例言

第一章 導論

甲、哲學之界說

乙、人生哲學之性能

丙、人生觀之建設法

第二章 中庸格物

甲、所格何物？

乙、何以格物？

第三章 中庸致知

甲、所致何知？

乙、何以致知？

第四章 中庸誠意

甲、何謂誠意？

人生哲學之研究 目錄

一頁  
一  
八  
一七  
三〇  
三〇  
三七  
三〇  
四三  
四三  
五二  
六〇  
六〇

474205

由國家圖書館數位化、典藏

乙、何以誠意？	六八
第五章 中庸正心	七六
甲、何謂正心？	七六
乙、何以正心？	八二
第六章 中庸修身	九〇
甲、被修之身	九〇
乙、自修之身	九七
第七章 中庸齊家	一一一
甲、何以持家？	一一一
乙、如何成家？	一一八
第八章 中庸治國	一二六
甲、何以必須治國？	一二六
乙、如何治國？	一三四
第九章 中庸平天下	一四二
甲、何以必須平天下？	一四二
乙、如何平天下？	一五一
第十章 結論	一六四

## 南京初版序

蔣委員長曰：「不修哲學，不知爲人」。然哲學一門卻爲今日我國最高學府所最忽視，青年學子所最不願修之課程者，其故安在？

回憶五四運動餘風未息之際，以青年思想之導師自命者，乃以千古大哲之風度，喚起研究哲學之興趣，時街衢市井，頗有非談哲學無足以語人之概。比及民國十一年冬，全國教育聯合會新學制課程標準起草委員會，在南京開會，乃議決「人生哲學」爲高中必修課程。於是，海內學者，爲應一時之急需，特潛心於「人生哲學」課本之編纂，而以舒新城先生之新中學人生哲學（十三年九月中華）爲其成積之嚆矢。邇來，以「人生哲學」爲標題之著述，陸續問世，若馮友蘭（十五年九月商務）、李石岑（十五年十一月商務）、杜亞泉（十八年八月商務）、謝扶雅（二十年八月世界）、彭彼得（二十年十一月廣學會）等之人生哲學，是也。先是，國內學術界，曾一度發生所謂「科學與人生觀之論戰」，傑作輩出，而於十二年底，由亞東圖書館

編印出版，其博辯深思，凡欲建設一人生觀者，宜有所借鑑焉。研究哲學之成績，斐然若是。然而自是以還，教育當局與青年學生，其求知多治標而不治本，其就事多重實利之追求而輕義理之認識，惜乎五四遺風，遂如朝露，往日瀾漫學府之哲學風氣，頃刻之間，無復存焉。毋怪教師厭教哲學，學員則厭讀哲學，哲學課程便爾拋置于一般人之腦後矣。

二十一年夏，著者由歐歸國，重還新都，而於鼓樓北電線路燈間，遙望標立總理「人生以服務不以奪取爲目的」之遺訓，因益以增強研究人生哲學之志趣。是年秋起，著者在京中數處講授「人生哲學」，乃搜羅坊間所行人生哲學，終屬勞而無功，不特適用課本無所獲，即內容之足引用爲教材者，亦寥寥無幾？夫舒、彭二家之作，似覺佛耶宗教口味過重；杜、謝之書，則似科學實證有餘，而哲學理論不足，且其思想之前提，極鮮精確之點；至於馮、李二氏，素以哲學史家聞名，故其著述每偏于各家各派之解說與批評，其固有思想或有特出處，然而非倡機械說，即據唯物史觀以立論矣。值茲國家危難之秋，青年俊彥之人生觀，必須建設於國粹思想之上，其

人生哲學，必須兼備玄學理論與科學實證。若唯物論與機械說，既已失時落伍於西方科學先進諸國，獨第三國際藉以麻醉科學落後民智未啓之國族，則其不合于吾人需要也，明矣。故當著者開講「人生哲學」時，既乏成書，可資選用，乃不得不自編講義，以供臨時之需，本書之草，蓋肇於此，時光荏苒，忽已四載於茲矣。

是書乃著者整理數年來所試用之講義而成者，其範圍，乃根據 孫總理與 蔣委員長所重視之大學中庸，藉期提倡國粹思想之真諦。其內容，乃網羅中外古今之哲學理論與夫現代科學實證，藉以暗示探長補短之切要。其旨趣，既不偏於唯心，亦不偏於唯物，既不趨于機械說，亦不趨于目的論。而是於兼容並蓄之中，折取精華，組成「唯生哲學」，歸結於一「共生主義」之人生觀。所謂「共生主義」者，蓋以我國族內憂外患交迫，其處于國際風浪間，猶片帆孤舟之航于汪洋怒濤之中；國者，猶船也；領袖者，猶船長也；文武官吏者，猶事務機關之職員也；而國民者，猶船客也。夫同船同命，同生同死。船在，人共存；船破，人共亡。故惟一圖存救亡之道，胥賴政府人民深明共存共榮之理，而行執兩用中之實，和衷共濟，戮力

同心，共生主義之真諦，其斯之謂歟？

故本書章題，在形式上，雖似據古訓誥之事，然其實質乃博證諸說以創新者也。斯固爲本書之最難處，亦卽爲其特徵，讀者諸君或可諒其肫誠，抑亦著者之所可引以自慰者乎？

民國二十五年十二月

廖文奎序於南京

## 臺灣初版序

本書原係中央陸軍軍官學校，校座令著者爲全國軍事學校教程而作者，於抗戰軍興前一年（民國二十五年），卽由中央軍校印行萬冊爲該校教科之用，而著者得該校政治訓練處長滕傑先生及政治總教官湯武先生之認可，能隨意出版以應校外一般讀者之需。及抗戰軍興，軍校西移，留京原稿及存冊，散軼殆盡。據聞，軍校「人生哲學」一課，迄今仍用拙著爲教程。客歲抗戰勝利後，著者在駐滬臺灣義勇隊第三支隊訓練班及臺灣青年復興同志會幹部訓練班講授「人生哲學」，遇由某學院圖書

館找出拙著一冊，以爲教材，各學員聽取筆記外，輒求新版。吾臺光復以還，瞬經一載，適著者由滬還鄉，探親訪友之餘，孤燈斗室，不揣淺陋，順公拙作於故土，以資中心思想之建設焉。

民國三十五年十月一日

廖文奎序於臺北



## 例言

一、本書以大學中庸爲範圍，採取古今哲學理論及現代科學實證爲資料，間且點綴黨國領袖之言論思想，藉以組成系統的人生哲學並倡導一貫的革命人生觀。故全書足爲大學、專科學校、及軍事學校之教科書。

二、職是之故，凡採用本書爲課本以講授人生哲學者，除四書而外，當熟諳中外哲學史，現代泰西哲學思潮，科學趨勢，並黨國領袖之言論及思想。

三、學庸道理爲人生處世爲人千古不變之金科玉律，各教員上堂講授，舉例引證，務借暗示之法，善分析，能比較，而於無意之間，擇善固執，執兩用中，以導入學員於正道真理。

四、教養之道，不爲目前，而重未來，人以時移，因地異，時勢環境亦從之變。故爲學目的在準備解答未來新問題，應付未來新環境。學員在校，須練習治學之法，體驗學庸道理，以期將來服務黨國，平日克勤堅苦，臨難不趨極端，如斯

可不負大學中庸之旨趣焉。

五、本書分十章，共二十節，以一週一節計算，足供一學期講授之用。



# 人生哲學之研究——思想建設

臺灣西螺 廖文奎 著

## 第一章 導論

### 甲、哲學之界說

哲學者，乃學者運用科學知識，研究宇宙萬象抽出基本原理，以組成系統見解之學問也。

上下左右曰「宇」，古往今來曰「宙」，處此汎漠時空之際，微渺之人類生於斯，長於斯，蕃衍於斯，凡目之所睹，耳之所聞，身之所觸，心之所悟，無一非其處世之環境。而所謂「環境」者，卽由時空所構成之現象也。夫宇宙森羅萬象，變幻莫定，或隱或現，有使人懼怕而思逃避者，又有令人欣賞而生愛慕者，更有使人驚奇以起疑慮者。吾人居常，對於環境事物，每以驚奇而起疑慮因疑慮而認定問題，凝思熟考，至索得解答而後已。而此解答者，乃吾人對此事事物之特殊局面所尋獲之見

解。於是可見「疑慮」爲學問之緣起，亦知識之緒端焉。故曰：「學貴善疑」。蓋吾人關於宇宙萬象所具之學識莫非出自好奇與善疑者也。

明乎此，則哲學與科學，爲出自人類好奇善疑之緒端，自不待論。故由好奇而善疑以求知者，哲學科學之共同的動機也。人智啓蒙、文化萌芽之初，中外民族，對於哲學與科學，未嘗辨其善義而分其語詞。若古代希臘人，則以一切學術上之努力爲「愛智」之工作，而在我國，先秦諸子百家均以「好學」自命，食無求飽，居無求安，以求知識，然先秦列聖及希臘諸哲之分辨學識爲哲學與科學者，未之有也。至於希臘人所用以表示「哲學」(Philosophy)一詞，原係「愛智工作」之義。夫「愛智」者「好學」之體也，「好學」者「愛智」之用也。「好學近乎知」(註一)。吾人由好奇而善疑，因善疑而求知，求知有所得，乃愛所以能求知，「愛智」之謂也；又以求知有所用，乃更務求知，「好學」之謂也。先秦列聖與希臘諸哲，或好學，或愛智，既已善脫離神祇之教條並能抑制個人之情感，乃佔據純粹客觀立場以索求知識之增

進，其名雖異，其實則同。

故哲學之爲學問，乃吾人對於環境事物有所驚奇，以驚奇而起疑慮，由疑慮而生問題，爲問題凝思熟考以索解答者，約言之，求知工作是也。與表情工作，若詩詞歌舞之類，大有分別。然而科學亦爲求知工作。何以「科學」一詞，古希臘文無之，而於希臘文化傳入羅馬累年積代之後，始見諸拉丁文者乎？夫哲學科學，其求知動機相同，其文化起原不分，獨此求知工作演進既久，其範圍愈推愈廣，其方法愈用愈精，其內容從而益繁富而精緻，遂不得不依問題對象分門別戶，而其求知結果乃亦分立爲特殊之學識矣。於是，題別之科學出，而科別之專家現焉。故經濟學之成爲專門的科學，僅有二百年之歷史。二百年以前，凡經濟上諸問題，不爲純哲學家所研究，卽由政治思想家負責檢討。迨至十八世紀中葉，英國哲學家，史密西亞丹 (Adam Smith, 1723-90) 潛心研究經國濟世之道以後，經濟學方面，專家接踵輩出，而經濟學之爲學，遂不復長處哲學家卵育之下矣。又社會學之有獨立史，蓋自法國哲學家孔德 (Auguste Comte, 1798-1857) 大成以還，亦不過百年。至於心理學之具實驗科

學之規模，當由德儒封德（W. Windt, 1832-1920）在來比錫（Leipzig）創辦心理實驗所之年（一八七九）起。其他特殊科學之經過哲學之哺育而得以自立者，不勝枚舉。坐是之故，由文化史之縱斷而觀之，有稱哲學爲「科學之母」者焉。

更從文化史之橫縱而觀之，則某時代之哲學，某地域之哲學，或某派某家哲學，不僅反映當時當地某派某家關於自然與文化所注目各種問題，並且表示當時當地學術之情況以及某派某家知識之程度。蓋凡學者欲求得各問題之解答者，必據其所學，用其所知，以索尋貫澈之見解，而其所學與所知，大都爲環境與時代之產品耳。換言之，各家各派哲學，又各種系統的見解，乃吾人欲解答問題，運用一切學識，凝思熟考所得之結晶者也。約言之，哲學即溫故知新之成績。溫故惟運用一切學識事實，知新則須致力至疑釋題解而後已。是以學者有稱哲學爲「科學之科學」者，亦非過言焉。

職是之故，凡研究孔子之言論思想者，每得藉以明白我國春秋時代自然與人文諸問題，並可窺察當時一般學術情況。蓋孔子躬集春秋學術之大成，並且以憂世救

人爲己任。南宋大儒，朱晦菴之著述，亦善反映時代之環境與代表學術之結晶。其在今日，則孫總理之遺教又爲一大「科學之科學」矣。哲學之於我國如是，其於西方更是。惟我國學術界所沿用之方法秦漢以後停頓不振，而西方學界人士自古以來治學必先求得法，故其科學方法愈用愈精，從而其哲學之爲「科學之科學」亦更爲顯著，若十八世紀學術思想之大成者康德（Immanuel Kant, 1724-1804）之哲學與十九世紀學識之大成者斯賓塞（Herbert Spencer, 1820-1903）之著作，是其明例也。今日黨國先賢之倡「採長補短」，尤以學習歐美人士治學之法爲切要者，固有由來矣。自是我國哲學之科學化當必變本加厲焉。

綜上觀之，則哲學家之運用科學知識以研究宇宙萬象，更無疑義。至其抽出基本原理以組成系統見解，茲須加以說明。蓋原理有屬基本者，有爲非基本者，又一切見解有具系統者，有不具系統者，而其具系統者，更有規模大小之別故也。

人生在世，爲適應生活之條件，乃不得不盡力與環境謀調節。而環境也者，或屬皮膚外之事物，或爲皮膚內之血氣，無時無刻，不予吾人以各種刺激，而喚起各

種反應。反應之最直接且最自然者，厥爲物理的反應，若黑夜更深，單人獨走河畔，偶而左臂被擊，立揮右手以抗暴力，此類之反應是也。繼此物理的反應，卽有生理的反應，蓋物理的衝動每引起體內器官發生調適作用，結果有喜怒哀懼驚奇等類之情感油然而生焉。故每於無端被擊之後，必有忿怒或恐怖之情緒出沒於心際，或使左右手繼續抵抗，或促神經系之中樞開始推想作用。吾人據此推想以求知，其作用，不僅欲認清刺激之實質，並欲圖謀應付之辦法。此所謂「論理的反應」者，凡問題之解答與事物之見解，莫不據之爲科學的途徑，而一切科學的知識，無不經過此階段者也。

由上觀之，則知識之內容無非問題之解答與現象之見解。故知識因其對象之性質與數量之差異，遂而有系統絕無者，有具系統而僅限於某一局部者，又有系統質澈而與一切問題相關聯者。如知識之以單獨一問題爲對象而具其解答者，俗謂「常識」是也。然以問題與問題之間每不備聯絡，甚至常識與常識每彼此互相矛盾，故粗夫俗子對於事物之見解，無稽之談殊多，其意志亦朝秦暮楚。故常識者，每係淺

淨之理論，毫無系統之見解也。

反是，學識也者，固非常識可比。蓋其所具理論必深，其所擁見解必有貫澈的系統。然而學識更有科學與哲學之分者，蓋其對象有全體與部分之別而其系統之規模有高低大小之異。凡知識對象之能包括一群互相聯絡之問題者，例如政治上各種問題，社會上各種問題，教育上各種問題，或生物上各種問題，乃可成立為一特殊的科學，政治學、社會學、教育學、生物學等，是也。無如科學之研究愈演愈細，其內容益發益祥，每於一問題之內，發現無數附帶問題，而期學者索求解答，於是原來一科學乃更細分為若干附屬的科學，若教育學之有教育行政、教育心理、教育管理等類之附帶科學，是也。故科學上之求知釋疑，概趨於分析。反是，哲學上之求知釋疑，多偏于綜合。故哲學乃為聯貫一切問題之解答而綜合各種科學之基本原理以組成一最大規模之系統的見解之學問也。是以常識之互相貫徹者，可合成為科學的知識；而科學的知識之互相聯貫者，亦可合成為一大哲學系統。夫大賢碩學之善創論立說以教人者，俱係博學宏聞多才多藝之士，原因豈非哲學係「科學之科

學」而其內容爲最大規模之系統的見解者乎？

何謂「哲學」？答曰：「哲學，乃學者運用科學知識，研究宇宙萬象，抽出基本原理，以組成系統見解之學問也」。

## 乙、人生哲學之性能

人生哲學，乃以一哲學系統爲基礎，以確立健全之人生觀之學問。夫哲學之界說，既申述於上節，至於「何謂人生觀？」，「人生觀與一般哲學有何干涉？」，是又研究人生哲學而欲以確立一健全之人生觀者，所必問必答之要題。

何謂「人生觀」？「人」者，人類也；「生」者，生命也；「觀」者，見解也。故「人生觀」也者，即對於人類生命之見解。此即「人生觀」一詞最簡潔之定義。

談「人生觀與一般哲學有何干涉？」者不乏其人，其能立答之者，幾希？凡以人類生命爲對象，凝思熟慮，以求其見解者，對此問題，必善解答，否則治學不得頭緒，其終必徒勞無功矣。

夫人生觀既爲人類生命之見解，當係一種知識之結晶。茲試溯其起原，有出自街頭之常識者。有來自課堂之學識者。課堂學識之爲人生觀之根據者，莫若哲學。蓋哲學以宇宙森羅萬象爲對象，對於一切對象所有之見解，必求其互相貫徹無疵，遂使其對於人生之見解必善與其餘各種見解組合成一貫之系統焉。

哲學之分野，不外乎手續哲學、純粹哲學、以及應用哲學三種。手續哲學以方法論自命，包括心理學、認識論、論理學等。純粹哲學卽爲形而上學，內更分爲本體論與宇宙論二部。至於應用哲學者，乃以價值論爲前題，據以闡明貴賤之準則，故若倫理學、審美學、宗教哲學、政治哲學、教育哲學等，均應用的，實踐的哲學。○人生者，宇宙萬象之一，是以談宇宙論者必提及人生問題，否則不得其最大要領，尤其在應用哲學方面，更無法可施矣。蓋猶孫總理所言，「生爲宇宙之中心，民生爲人類歷史之中心」，不知人生之爲何，焉知價值之爲何？中外古今大哲碩學之不談人生問題而能推演其實踐哲學者，未之有也。其不涉及人生與實踐問題，而只拘泥於方法論與本體論者，輒近歐美少壯學者，頗有其人。反是，我國今日之知識

分子，凡倡論立說者流，大都浮游於實踐哲學之領域，對於價值問題未嘗作何研究，若本體論、宇宙論、人生觀等，每武斷爲無稽之談，置諸腦後。結果，所論所說，既無純粹哲學之基礎，又缺實踐哲學之規範，知識無根蒂，思想無中心，貴賤無準則，是非無論據，遂致生活腐化人格墮落者，不知凡幾！雖然，此原非我國文化現象之正體，而係過渡時期之變態。統觀我國文化啓蒙以來，先聖前哲，無有不以人生問題爲其釋疑求知之主題，據以聯貫純粹與應用哲學，並打通理論與實踐間之關鍵者。是以我國學術直以人類現世生活之理法爲中心，先儒對於此方面諸問題之解答，索求詳盡，而往往有獨到之處，世界思想史上，吾國人所以能佔領位置者，蓋恃此焉。

雖然，課堂內之學識，非人生觀惟一之淵源；杜門謝客而埋頭讀書之士大夫者流，固非人生哲學之專賣者。街頭巷里之民衆，處世自有其道，對於宇宙人生，素具其見解，居常據爲思想之前題及行動之準則；其知識雖單純，其習俗雖粗野，然其所「言」與其所「行」之相符，較諸士大夫輩，每有過之而無不及者。但若是見解

原非本人用心致力之結晶，而係世傳因襲之產品，不然則爲個人經驗之所得，固着腦際，牢而不可破者。故此類見解每陷於不合理之弊，或不貫徹之患，蓋街頭巷里之鄉黨，其知識多係斷片而無體系之常識。反是，課堂學識必須合理透澈，其所持之見解必具組織而有系統者。

是故，一般民衆所持之見解，每不若專家論說之具哲學的理論與科學的證明，遂致其生活乃聽天由命，委心任運，其思想則隨波逐浪，行動則一意盲從，毫無出於主動之疑慮與精密之計謀，是以承平之世或尚可安分守己，紛亂之秋則不知所措足矣。

當政治鼎革，新舊過渡之秋，一般民衆輒失所宗，因思想失其前題，行動一無準則，遂易陷於暴動騷擾。當是時也，必須有仁人志士先知先覺者，以思想救國爲己任，創論立說，提倡新主義以領導民衆。是則街頭巷里之百姓，身爲不知不覺者，自願向仁人志士輩求有條理之新教訓，而課堂之人生觀大可一躍而上街頭成爲黑暗世界之燈光矣。然而課堂內之學識一躍而出街頭，是否如斯之易？夫思想救國之

成敗，課堂街頭間之交通，大有關係。其交通使利者，成功奏效；其交通被阻者，失敗無遺。統觀我國之前賢先哲，其生於先秦者，皆以濟世救民自命，其治學求知，自有用途，其講學傳道，概無定所，若孔孟之周遊列國，楊墨之遍傳教義者，固無課堂街頭之分也。秦漢以降，直至今日，治學之輩，既不自審其所以爲學，更以士大夫名流自居，大都以不染世俗爲清高，以不聞時事爲耿介，結果，其處心積慮之成績，竟成架上之古董，而不得爲暗室之明燈矣。方國族當此危機一髮之秋，圖存救亡之所恃者，原非此類貴族化之士大夫者流，而係革命化的民衆化的知識分子，若孫總理之善以書房內所得之學識領導億兆民衆，若蔣委員長之能以課堂內所談之理論（禮、義、廉、恥）改進全國民衆生活者，乃青年知識分子應引爲自勉者也。

夫人生哲學位置在全哲學體系之中樞，舉足輕重，前後反映，由上所述，或可明矣。是以各人的人生觀也者，亦爲其人一切思想之前題，如其人生觀改變，則其知識之重心移而思想之前題異。於是，行爲之準則變，新行爲積久成爲新習慣，新

習慣可造成新人格，並影響及其體格。如心（人格）身（體格）俱得改進，則其人之個性必得改進。如全國民衆各個人改進其品性，則民族性從而改進，於是國族興盛立可待焉。故人生觀之性能與政治之趨勢，每互相因果。若竹林七賢所倡導之清談脫俗之見解，既係三國幾十年內爭之果，又爲五胡亂華之因。當清淡風氣盛行，晉代衰亡於焉萌芽。至於漢唐宋明列代，每於建國當時，必宗儒學，藉其積極健全之人生觀，以消滅前代頹風惡習，是可謂政治之興兆也。若元人誤探喇嘛教爲國教，而建築樓閣於泥砂之上，其政治腐化之速，民族衰亡之甚，固意中事也。是以一國前途，每可以其現行人生觀之性能預料其得失焉！

故先知先覺者，既倡思想救國，當無忽視思想之作爲者。於此，總理曾說：「主義就是一種思想，一種信仰，和一種力量。大凡人類，對於一件事情，研究當中的道理，最先發生思想，思想貫通以後，便起信仰，有了信仰，就生出力量」。人生觀亦爲一種思想，一種信仰，一種力量。一個人能由厭世的人生觀轉入淑世的人生觀，則其日常必產生新力量以適應個人活命之新條件。若一羣人改變其人生觀

，則所產生之新力量當可以應付團體活命之新要求。是故，大凡一政治革命或社會運動，若無任何中心哲理爲前題，無任何固定主義爲準則，其結果，必猶行動之無腦筋之指揮，成爲非理之暴動，只管破壞，不能建設，其去適生之道遠矣。反是，如果群衆在偉大領袖指導之下，有中心之思想，有健全之主義，有堅固之信仰，是則必發生積極奮鬥百折不撓之力量，以圖存救亡。

由上以觀，哲學不是紙上之空論，校內之高談，如其能由紙上傳入腦裏，由校內遷至街上，殊有可以移人品性，改變江山者，尤以其所倡之人生觀，吾人苟能用諸適當，便爲「人生之指南」。故蔣委員長曰：「哲學爲人人必修之學課。不修哲學，不知爲人」。

哲學之性能若是，思想救國一詞當不謬矣。雖然，查我國教育現狀，最高學府之基本課程，惟黨義一門爲思想方面之必修者。至於哲學課程，有以論理學一門爲各科之必修者，有以此爲文理科之必修者，又有以此爲各科選修者，更有無一門哲學課程者。轉觀社會科學各系，思想理論方面之課程，若政治思想，社會思想，法

律思想等，似乎可有可不有。何以？質之當局，則有以經費困難爲辭者，有以專重實際自負者，更有以國內風氣之使然爲理由者。質之教員，則曰：「學生怕難而不肯選」。質之學生，則大都以爲教授不得其人。總之，當局也，教員也，學生也，應分負其責。假使當局確認思想建設爲救國大計之一，而增設必修課程，又教授得人，則學生當踴躍就學。其在我國之今日，「科學救國」，「經濟救國」，「產業救國」等，各種口頭禪如雷貫耳。至於倡「思想救國」者，寥寥無幾。夫思想者，根也，品性者，果也。一人如無健全思想，則其習何科目不但無用，且將有害。習法律者，如無健全思想以明爲人之道，則爲法官可受賄，爲律師可爲非。習政治者，如無健全思想以明爲人之道，則上臺爲汚吏，下野爲劣紳。其他亦然。故曰：「思想建設爲救國之根本大計」，亦非過言，而人生觀之性能，可想而知焉。

試觀百年前德意志民族之善圖存救亡者，原爲康德、腓息特、黑格爾等之思想建設成功，而百年來德意志民族之能崛起勃興者，無非因健全思想之奏効。百年前之德人，猶一盤散砂，故拿破崙大軍侵德，勢如破竹。於是，普魯斯兵士乃集中伊

也納，勉作最後抵抗，結果，全軍覆沒，一敗塗地，士氣沮喪，不克再戰。故拿破崙軍隊，如入無人之境，直搗柏林。時腓特在柏林大學課堂講學，門人偶聞鎗炮聲音一哄將散。氏乃止之曰：「諸君請坐，試想爲何德意志民族今日被法蘭西人欺壓到此地步？其因吾族天賦不及人耶？非也。其爲戰士臨陣退却耶？非也。然則何故？民心不和，士氣不齊也。俗謂，『英人佔海，法人佔陸，德人佔空』，實則德人病在空論之不能救國。今後吾輩之哲學不應長爲專家之高談，而應成爲民族之燈光，以指示圖存復興之道，使民衆能矢忠愛國，使政治家有統一之思想，使軍士有整齊之行動。今日拿破崙以暴力征服德人，吾輩當立志而期以哲學征服法國」。諸生聞此壯烈偉論，乃重新就席聽講。爾後，氏平日即與同事及門人在校內努力研究思想問題，暇時即領諸同志或至街頭，或往鄉下，或進兵營，講演救國思想。氏學識超凡，辯舌出衆，加之人物品行在在令人景仰，故其思想運動開始未幾，即風靡一時。一日，氏適在柏林大學門首之空地對衆講演，有七歲小孩毛奇（F. K. B. von Moltke, 1800-91）趨入人叢中聽講。先，拿破崙大軍攻入伊也納城時，附近鄉鎮無不受

其蹂躪。故曩代富貴兩全之毛家，財寶被奪，地產被毀，遂使乃父不得不攜眷避難於丹抹親戚處。翌年父親乃送小孩毛奇入陸軍小學。肄業未幾，卽回柏林觀光。初，毛奇在大學門前一望一群人叢，以爲有把戲可看，不期走近乃知腓息特教授方在演講，毛奇傾耳卽聽說：「何以德意志民族今日被法蘭西人欺壓至此？假使民族全體均有愛國之忠誠，政府有統一之思想，士卒有整齊之訓練，則拿破崙豈敢弱肉強食乎？普魯斯豈須忍辱求和耶？故今後圖存救亡之道，根本在乎陳腐思想之剷除，健全思想之建設……」。毛奇爲之動容而立志，一生前程必以光復祖國爲使命。比及一八七〇年，俾士麥主張對法用兵，執普魯斯軍隊之指揮者，厥爲七十歲之老將毛奇！腓息特之創論立說，誠可謂「治病得藥」，而成功奏效矣。

方今吾國之懦弱，因人民思想上之病態殊多，蓋多數人只知奪取，不肯服務，只知分爭，不願合作，猶一盤散砂，今後國人，其知所做惕乎？

### 丙、人性觀之建設法

大凡知識之所貴者，盡其性能以貢獻人類生活之改進是也。然以生活之境遇以時移，因地異，各種哲理必逢其時，必得其所，始得成功奏效。是以志士仁人之創論立說而以思想救國自命者，必預認識時代之潮流及團體之需要，於是，乃先診斷思想病症之所在，次即索求病症之來源，然後講究其救策。故，凡主義之能圖存救亡者，必具三大條件：（一）診斷無誤，（二）病源索對，（三）藥方成效。人生觀亦然。（註一）

方今我國國勢之懦弱與民族之衰微，千態萬樣，均集中在思想問題。何以國內士氣不齊，民心不和，猶一盤散砂？蓋思想多以奪取不以服務爲前題。故合作不顧，分爭是事。此又何以？曰「對於人生一義，惟注目個人及家族之生計，而不關心民族與國家之生存」。故總理之講民生主義也，乃力言人民之生活，社會之生存，國民之生計，及群眾之生命，居常訓諭同志曰：「人生以服務爲目的，不以奪取爲目的」。是又可謂「治病得藥」矣。

（註一）參照拙著孫中山之政治醫學——總理遺教綜論。

蔣院長會謂：「中國人的毛病，是懷疑，妬忌，懶惰，虛偽，空泛，不肯做，祇是說」（註二）。如是變象，無非人生觀之病癥。其對於人生抱悲觀者，凡事則懷疑於未然之前而妬忌於已然之後。以其抱消極的見解，平時則懶惰，有事則虛偽。復因其誤信「知易行難」之說，爲人空泛，多言寡行。結果，國人居常不講禮義，不重廉恥，長此以往，欲國之不亡，不可得也。坐是之故，蔣院長力言，「生活的目的，在增進人類全體之生活；生命的意義，是創造宇宙繼續之生命」，而倡堅苦卓絕寡言力行之革命哲學，並倡導以禮義廉恥四維爲準則之新生活運動，其處心積慮，可謂遠且大矣。

且自新文化運動以來，文妖學狐逍遙學府，異端邪說有雨後春筍之概，遂使國人言論無從所宗，行爲失其軌道，思想救國之需要，於此益形迫切。誠如陳立夫先生所說：

這幾年來唯物的論，調日見其囂張，唯心的論調，又失之空曠，結果徒使舉世滔滔；既沉淪於物慾的追求，

（註二）革命哲學第四十六頁第一面。

更憂傷於心靈的桎梏，在這唯心與物兩種偏見戕賊下之中國人，尤其是一般思想未熟的青年學生，我們不可不有一種新的正確的理论，把他們從斷潢絕港中喚回，指示他們一條光明快樂的大道」。這就是說，要使他們於唯心或唯物兩個偏見之外，另外得到一個充實美滿生趣盎然的哲學的新認識。我並且相信，這是解救當前嚴重的國難一個最根本的途徑，因為只要是我們對於宇宙一切自然現象與法則有了明確的認識，進而推知民族生存所必需具備的若干條件，求根本自救的辦法，確定了各人的人生觀，向前共同努力，國難一定可以在最近的將來完全解除。（註一）

### 轉觀輿論界，輓近則有中央日報以「思想界一種病態心理」為題發表社評曰：

思想與現狀，常苦不能銜接，古今如此，中外如此。雖然思想與現狀，必求其調和銜接，又必求思想之能轉移環境，而勿使環境支配思想，思想界必須能發生此種力量，然後思想之價值可以增高，效用可以強大。從過去歷史研究，某一時代的現狀，大半由於一種思想造成，及其現狀既成，現狀所生之毒流天下，雖有大力者，欲謀挽救匡持，亦非易事。往代先哲，每當時代變換之際，輒舉風會人心之說，以挽既倒之狂瀾。狂瀾之能否挽救，轉瞬不可見，一時期亦不易見。然苟一群之中，多數人有此感覺，尤在先知先覺之思想界有此感覺，則時代自隨風會人心而轉移。

中國今日之現狀，在思想界大可危懼，在思想界心理狀態上尤可危懼。此種狀態，在歷史上亦常見之，然其實事上之結果則何如？曰大混亂，大分割而已。思想上先失其中心，思想上先自造成其混亂。思想上之混亂；濟之以現狀之混亂。則所謂陸沉之構禍，自易於造成。由最淺顯之史例言，兩晉之時，毒亂天下者，虛無玄妙之思

想也，揮塵清談之色相也。天下之士孰能談玄，孰得高名，全國承其風以成東晉之局，當此之時，宇內士夫，觸目皆王夷甫也。朝士縉紳，滿眼皆王謝也。孰不知老莊，孰不能談玄，孰不齒於士大夫，孰有詬訾清靜無爲，孰或立異不苟，孰即昧於時務。終晉之世以及南朝，百餘年間，風俗不易，大亂不止。及夫宋明，南方士大夫晚年學佛，北方士大夫晚年學儒，一生仕宦；老去標榜者乃爲仙佛。積習相沿，久而莫變。蓋在當時，不如是不足爲通達，不足爲超脫，以今語釋之，必如是而後思想不落伍，又必如是而後可譁衆取寵。

殆哉岌岌乎，今日之思想界也。自著作家，言論家，以至教授名家，其思想之中心何在？果真有其中心乎？國粹主義早成糞土，自由主義亦成陳垢。廣坐私室，竊竊默議者，果爲何物？赤匪漢奸，何莫不有其理論了所謂王道，與所謂唯物史觀，其流毒何莫不同？然而今日士夫，群知指斥漢奸，又群知日笑「王道」，若言赤匪，苟有倡言誅鋤。必且動色咋舌，以爲未可，蓋不如是不足以表現其思想之前進，不如是不足以表示其特異，凡此入倫，貌視天下富貴利祿，皆可故爲敝屣，而惟落伍及守舊之名，乃望望然去之惟恐不速。以爲蒙此不潔，且爲終身之羞辱。本黨以五十年之流血而成今日之革命，革命之三民主義，乃在革命完成之後，聲光若反滅燄，此本黨同志之責，亦全國思想界之責，今日事勢，內憂外患之癥結，最表著者爲赤匪與漢奸，勦滅赤匪，誅鋤漢奸，軍事行動以外，尤在思想，思想界之流行病態心理既去，剿匪除奸，乃克大奏膚功。（註一）

由是可見，憂國愛民之士，其注重思想建設之一班，而人生觀之改造爲救亡圖存之初步，自無疑義焉。

（註一）中央日報民國二十五年十二月十一日

綜觀我國人衆之積弱，莫不由於思想上之疾病，而思想病症之來源又在求知不得其法，爲學不明其道。因求知不得其法，故其結論每趨于異端；因爲學不明其道，故宗旨每陷于邪說。然則何以矯正求知之法與爲學之道？何以撲滅異端邪說？曰：「以復興正統之思想並闡發精確之方法，是也」。

溯自我國文化啓蒙以來，數千年於茲，正統思想之體用，已昭著於中庸與大學，儒家之處世據爲原理，爲人據爲步驟者，此也。總理曰：「中國的哲學道德，是由堯舜傳禹湯，禹湯傳文武，文武傳周公，周公傳孔子，孔子以後，卽有一個長期的中斷。如今我自己的生命，可說就是從傳統的中國哲學思想來的」。總理一生以天下爲己任，致力國民革命凡四十年；逕以心理建設爲建國方略之首要，其重視正統思想之復興以及精確方法之闡發，自不待論。旣而總理遺訓以「革命尙未成功，同志仍須努力」，凡努力思想救國者，其爲改變人生，必先確立革命的人生觀，理應然也（註一）。

（註一）參照蔣委員長講科學的學庸第二〇七頁以降。

坐是之故，總理逝世以還，蔣院長乃以雙肩負起完成革命之職責，而於思想問題，每謂：「大學之道爲吾同志革命與建國最基本最重要之道理」。又曰：「中庸一書爲吾人修己立身成德立業之要道」。

民國二十五年一月六日，院長在中央黨部紀念週報告，曾謂：

大學之道，就是我們做人革命和建國最基本重要之道理，並且將大學之道的三個綱領，所謂「在明明德」「在新民」，「在止於至善」，向大家解釋明白……

大學原理「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，先致其知，致知在格物」。接着再說「格物而後知至，知至而後意識、意識而后心正，心正而后身修，身修而后家齊，家齊而后國治，國治而后天下平」。

這兩段話就是由終而始，再由始而終的反復指明我們由做人以至平天下八個緊要的節目與合理的階段。總理對於這一段由本而末，由內而外，由小而大，由近而遠之精微開展的政治哲學，極端贊佩。他說：「大學中庸所說的格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下那一段話，把一個人從內發揚到外，由一個人的內部做起，推到平天下止。像這樣精微開展的理論……就是我們政治哲學的知識獨有的寶貝」。

我們革命最後最大的目的，就是要做到「世界大同」，就是要「平天下」，也就是要「明明德於天下」。所謂「明明德於天下」者，就是要使天下一切的人，都能發揮其固有光明純正靈明美善之德性。換言之，就是要使世界人類都臻於文明康樂之境。世界人類如何才能臻於文明康樂之境呢？這就是要實現我們總理的三民主義。

所以「明明德於天下」這一句話之現實的政治的眞義，就是要全世界人類個人信仰并奉行三民主義，使三民主義的光輝，普遍照耀於全世界，使全人類都能革除過去一切不光明正大，不合乎公理正義之心理和事物，而造成和平康樂光華燦爛的新世界新文明。

但是這個理想很高，這個目的很遠，我們要達到這個平天下的目的，一定要「先治其國」，就是要將我們自己的國家治理好，先要使我們全國國民一切思想行動，生活習慣，統籌徹底革新，實實在在篤信並力行三民主義，建設一文明強盛之三民主義的新國家出來，必須先做到了這步，然後才能使世界人類都信仰並力行三民主義，日新其固有之道德，共同來建立一個和平康樂的大同世界。如果我們自己的國民仍舊污穢，偷惰萎靡不振，做了一個落伍的野蠻的人，我們的社會國家始終是紛亂，黑暗，脆弱，貧困，不像一個現代的社會和現代的國家，那末，不論三民主義如何博大高明，不論我們的理想如何高尚美滿，人家無論如何不會佩服，不會相信；無論如何三民主義不會普遍實行於全世界。所以說：「古之欲明明德於天下者，先治其國」。

但是國家很大的，國民是很多的，國事是很難的，我們要治好一個國家，當然也不是隨便可以做到，必須先由一部分一部分做起。所以說：「欲治其國者，先齊其家」。所謂「家」，照字義呆板的解釋，就是「家庭」。不過我們應推廣家庭的意思，泛指至國的家家戶戶，或國家以內一切團體，機關和社會，例如我們的革命黨，就是一個家庭，我們一個學校也可以說是一個家庭。所謂「齊家」，就是從我們各人所屬的家庭、學校、機關、團體、和所在的社會做起，利用政治和教育上一切方法，使全國家家戶戶之事物物，都能整整齊齊，有條有理，社會上個個人都能有理守法，秩序井然，尤其是在經濟方面，要照孔子所謂「均無貧，和無寡，安無傾」的理想，藉調查、統計、調整、合作第一有效的手段，來求得合理的分配，使人民的生活和社會的生存，得到平衡普遍的發展，大家衣食住行等一切物質生活，絕無過分的懸殊與很大的不平，然後不社會才能根本上求其安定和平，整

齊劃一。

我們要使一個家庭，一個團體，一個黨或一個社會能够事事整齊劃一，有條有理，又要從什麼地方做起呢？大學上說：「欲齊其家者，先修其身」。一切要由我們本身的修身做起，講修身的重要，兄弟實在非常慚愧，懺悔。我想如果自己個人早能遵守 總理的教訓，照着我們固有的最寶貴的政治哲學來努力修身的話，我們國家社會應當不致如現在這樣危險，紛亂，一般青年也一定不致如現在這樣痛苦。現在國家社會一切之所以不能治好，就是因為我們一般革命黨員過去沒有注意修身，不能事事以身作則，不能使民衆相信我們革命黨員說什麼就能做到什麼。像過去那樣只知道貼標語，喊口號，發宣言，而不能身體力行，實事求是，那裏有不失敗的道理。古人說：「爲政不在多言，願力行如何耳」。又說「其身正，不令而行，其身不正，雖令不從」。可見我們今後要領導民衆，要改造社會，治好國家，只有實實在在從修身做起。修身的第一工夫，就是要革新自己的生活習慣，實行「整齊、清潔、簡樸、勤勞、迅速、確實」的新生活。

不過「身者，心之器」。我們一切習慣的革新，還只是發露於外部的修養，其真實的根本工夫，還在乎包藏於內體之心意。必須心正意誠，然後真能言行端美而毫無虛僞。所以說：「欲修其身者，先正其心，欲正其心者，先誠其意」。所以我們無論何時何地，必須克制邪念，平息意氣，凝聚心神，端正意向，並且所講的話，所作的事，隨時要自己省察，一切要「仰不愧於天，俯不忤於人」，「裁之吾心而安，揆之天理而順」。我們要每一思想，每一言行，必須根於善念，發於誠心，慎所獨處，造次勿離。要知道天下萬事萬物，都由此誠心所生，都靠此誠心維繫，如果一念不誠，則萬物皆假，一切皆歸於虛無。所謂「誠者物之終始，不成無物」，我們一定要體認得這個至理，並且以戒慎恐懼之心，時刻身體力行，然後才是正心誠意的道理，才可以完成修身的工夫。

所謂「誠意」的工夫，最要緊的是「擇善固執」。所以我們在誠意之先，必須對於事物物之是非善惡，能加

以明確的辨別。例如我們必先確切認識並相三信民主義是救國世惟一盡善盡美的革命主義，然後可以赴湯蹈火，犧牲自己的一切，來實現主義。反之，如果不能明白三民主義是盡善盡美的革命主義，便不能篤信力行，到處要怕危險，怕犧牲了。所以說：「欲誠其意者，先致其知」。總理對我們一般革命軍人，也就是我們一般革命黨員的教訓，首先就是講：「軍人之智」第一要「要別是非」第二要「明利害」第三要「識時務」第四要「知彼己」。此外 總理說還說過：「革命的基礎，在深高的學問」。這些寶貴的遺教，就是要我們努力致知。必須致知，然後始誠心誠意來奉行主義，完成革命。

至於「致知」的方法，就是要「格物」。「格物」的意思，就是講我們隨時隨地要注意體察分析研究一切事物，以求明白其中的道理。程子解釋這個道理最爲明白。他說：「所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。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，必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理，而益窮之，以求至乎其極，至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則萬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」。我們讀了他這幾句話，便可知所謂「致知在格物」者，就是要「即物窮理」。比方我今天到中央黨部來，沿途便到處可以看見很多應當改進的事物，我們要做一个革命家，就是要做一个政治家，要治理好家人和國家的事，最要緊的根本修養，就是要隨時隨地留心考察研究一切事物，尤其是一切社會現象，否則你根本就不會懂社會國家的事，更如何可以談得上治理好社會國家完成革命呢？所以「格物」又是我們一切修養與事業之始……

### 蔣院長於結論更倡大學之道爲做人革命之理，乃謂：

大學之道的內容，就是「明德」、「新民」、「止於至善」之三個綱領，和以上「格致誠正修齊治平」八個節目。

我們要做人，必知做人的道理。做人的道理就是在此。我們要革命，要治國平天下，必知革命和治國平天下的道理。革命、治國、平天下的道理，也就在此。這個精微開展完整一貫的道理，不僅是我們中國政治哲學中獨有的寶貝，而且是我們做人和辦事業之基本的科學方法論。所以我說大學之道完全是科學的，完全是科學的大學。我們照大學之道去做，什麼事業都可以成功；不照大學之道去做，不僅一切徒勞無功，而且一定要做到失敗為止。過去我們一般同志革命，未嘗不努力，而且非常肯犧牲，但何以到現在革命五十年，還沒有成功，甚至國家還弄到如此危急存亡呢？這個道理，我們一定要切實反省，澈底覺悟，否則國家亡了，我們都不知道什麼道理。如果我們能反省覺悟，及時努力，從此以後，大家同心一德，照着革命道理去做，我們還來得及，國家一定可救，革命一定可以完成。兄弟從前在十八歲的時候，大學中庸不知道唸過多少遍，但是並不知道其中道理的重要。甚至因為革命思想發達，以為這些陳腐的東西，完全無用。後來直到了二十八歲的時候，聽到總理告訴我大學中庸的重要，自己還不甚注意。直到三十八歲的時候，自己一切經驗閱歷增加了，再拿這部書來研究，才覺得的是重要的奧蘊。直到現在四十八歲，一方面由於不斷的研究，一方面又不斷的反省過去革命不成功的道理，與懺悔過去沒有早照着大學之道來完成革命。自己深覺有得於心，可以自信。所以今天在新年第一次總理紀念週年敢將這一番意思，供獻給各位同志……（註一）

如斯所言，大學乃為中外古今最精微博大完美之人生處世哲學。或有以為學庸出於先秦聖賢之著述，恐不適用於當今哲學的理論與科學的實證，殊不知真確道理超

（註一）見黨軍日報民國二十五年一月八日，九日。

時越世尙能成功奏效，否則其不爲真理矣。今日西方所謂「現代哲學思潮」者，大都祖述希臘、羅馬，及希伯來人之遺教，惟今人依據個人之哲學眼光，如以科學上之證據，而作推演者也。凡依科學的要旨以求知與辦事者，其程序必由近而遠，自卑而高，爲大於微，圖難於易；其精神，必實事求是，精益求精，繼續不斷，貫徹始終（註一）。由是以觀，則學庸道理誠爲我國固有科學方法之結晶，在爲學求知如是，在爲人處世更是。

夫吾人天性，喜真理而惡異端，樂正道而厭邪說。而大學中庸也者，乃不偏不易逐步改進之道理。故吾人既已欲順應天性，捨學庸之外，道理何尋？而欲研究人生哲學以建設健全之人生觀者，捨學庸之外，道理安出？中者，不走極端，庸者，有用可容，而大學者，由微而大以學爲人處世是也。茲著者之研究人生哲學，以大學中庸爲範圍，而務求現代哲學的理論與科學的實證爲根據者，以此也。因此，本書內容尤據中庸爲原理，緣大學爲步驟，凡屬本體論者均倡「不走極端有用可容」

（註一）參照科學的學庸第一〇九頁以降。

之理，至於方法論方面，全以三綱八目爲題旨，逐章推論明明德，新民，以及止於至善之道，籍以探討人生爲人處世之奧旨，而於結論一章綜合各種解笑以組成一系統的革命人生觀，由是讀者對於本書之要領何得一貫之認識，此著者之引以爲幸者也。



## 第二章 中庸格物

### 甲、所格何物？

夫格物致知之義，夙既亡矣。故朱子乃取程子之意，以爲「所謂致知格物者，言欲致吾之知，在卽物而窮其理也。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」。

然則何爲「物」？以所格之「物」爲物質之「物」者，此庸見也。曰「天下之物，莫不有理」，茲所謂「天下之物」者，宇宙森羅萬象也。換言之，凡緣空間與時間而形成之現象，均屬「天下之物」。故所謂「天下之物」乃包括一切物質的與精神的現象，而凡欲致力於「格物」者，須就此一切物質的與精神的現象。窮究其理。以至求得一系統透澈之見解而後已。

夫「格物」云者，卽係窮究統制一切精神方面及物質方面各種現象之原理。蓋

「物」也者，森羅萬象之謂耳。溯自我國文化啓蒙，伏義氏仰觀象於天，俯觀法於地以來，所謂「萬物」也者，莫不包括吾人眼所睹，耳所聞，身所觸，與心所悟之環境諸現象。然而即諸象而窮其理也，歷代聖賢，大都善取中庸之道，既不偏于佔據空間之物質，又不趨于佔據時間之精神，而由心物儀態之間，每能抽出萬象之通則，若「易理」是也。職是之故，統觀我國思想史上，每一哲學系統必能致中和，既不走極端，又善容兩儀。中古思想因受印度宗教之唯心思想之影響，雖曾一度偏依極端，然入宋朝，奇材輩出，重建本位文化，復興正統思想。如今歐美科學之唯物論調又風靡全球，波及吾國，於是國粹思想，重逢凶劫，文妖學狐或倡唯物哲學以割據學府，共產匪類遂似毒蛇猛獸橫行國內矣！夫宋明人士之能重建本位文化，復興正統思想者，蓋以學者求知明其道治學得其法故也。民國人士若不能重整祖傳文化，光復國粹思想，圖存不成，救亡不能，則將有何面目見前聖先賢乎？

夫泰西哲學，自希伯來思潮與希臘傳統混合以後，乃形成中古所謂「經院哲學」，一切思想皆以教會之權威爲中心，各家哲學則以聖經之教義爲前題，如是者綿綿

不斷，繼續千年有餘。迨至十五世紀，北方日爾曼民族之文化天才萌芽，自由之求知與夫客觀之治學成爲學界之風氣，中古之神本主義漸爲現代之人本主義所侵蝕矣。進入十六世紀，德國神學教授路得瑪丁（Martin Luther, 1483-1545）斷行宗教改革，波蘭天文學家哥柏尼克（Copernicus, 1473-1543）倡地球繞日之說以推翻太陽繞地之論，而及十六世紀末葉，英國碩學培根（Francis Bacon, 1561-1626），大揮辯舌，中古經院道士求知方法與治學精神，被駁無完膚，從而現代科學上所用之歸納法遂由氏之力而出演於學術界之舞臺焉。

邇來西方思想界皆以歸納法爲主演繹法爲輔——先歸納以至一透澈之結論，而後據此論斷爲推理之大前題以演繹。故十七世紀初葉，法國碩儒笛卡兒的（René Descartes, 1596-1650）多年凝思熟考之後，始悟「吾思，故吾在」之理，由是推演其心物二元之哲學思想。同世紀末葉，英國洛克（John Locke, 1632-1704）由吾人居常感覺方面之經驗出發，亦歸納以至二元論。於是現代西方正統思想，居然在歐洲大陸與英愛島嶼確樹基礎焉。

十八世紀之初，愛爾蘭教士勃克萊（George Berkeley, 1685-1753），乃由笛卡兒的與洛克之二元哲學排除物質元素，而以心靈爲一切現象之動因，外界所見物體之存在，亦不過由於內心之精神之知覺作用耳。勃克萊之唯心論經蘇格蘭人休謨（David Hume, 1711-76）手傳至普魯斯康德（Immanuel Kant, 1724-1804），始得大成。康德認時間空間爲附屬吾人感覺之兩大門徑，而統制萬象之原則也者，乃吾人悟性所具各種作用之所制定，固無客觀之存在。因此，氏以爲外界之現象俱係內心之反映，而外界之具有客觀之存在者，惟不可知之本體耳。所謂「本體」，既無由知其爲精神或物質，康德由是逃回唯心論陣內，然其玄學之屬二元論也，自難否認之矣。是故其嫡系門人若腓息特（Fichte, 1762-1814），色林（Schelling, 1775-1854），黑格爾（Hegel, 1770-1831）等，既據唯心論營盤而欲深溝高壘，以與唯物論對峙，乃不得不修改康德思想，以爲心卽本體，固無所謂不可知之本體存乎外界。於是現代西方右傾思想——唯心論——至黑格爾之世，達其絕頂。

至左傾思想——唯物論——由霍布斯（Thomas Hobbes, 1588-1679）之著書立說時起

，與唯心論調始有平行對峙之勢，而其每被貶爲異端邪說者，一因霍氏之後二百年間幾無後起之秀，且因基督教之心尊物卑之思想，影響尙未可侮故也。然以物理的科學自十八世紀起，又生物的科學自十九世紀起，其進步日有千里，比及唯心論達其絕頂也，唯物論亦一躍而登臺上足與火拚焉。當黑格爾威震全歐不可一世時，少壯唯物論者斐兒白 (Frankig Feuerbach, 1804-72)者，乃自告奮勇，到處揚言「人卽其所食之物而已」，其絕對的唯物論，先有馬克思 (Karl Marx, 1818-83) 及恩格爾士 (Engels, 1820-95) 之輩，後有列寧及特洛資基之流，探爲本體論以對抗唯心論並排斥宗教思想。左傾思想家格物結果，其本體論若是。至其宇宙論，則有法國拉馬克 (Lamarck, 1744-1829) ，英國達爾文 (Charles Darwin, 1809-82) ，斯賓塞等，倡進化論以代創造說。若法國聖西門 (Saint-Simon, 1760-1825) ，孔德，及彭卡列 (Henri Poincaré, 1854-1912) 等，則絕對固著科學之方法與科學之結論，而反對一切非科學的方法及超科學之臆測，所謂「實證主義」是也。

由上以觀，現代西方唯心唯物二大思潮之爭卽在形而上學與方法論，原因唯心

論派居心欲輸誠於宗教，而唯物論派始終欲盡忠於科學。結果，其卽物窮理也，兩派俱走極端。其右傾者唯心是事，其左傾者唯物是尙，實則二者俱失中庸，勢成冰炭之不可相溶矣。其在實踐哲學方面，有崇唯物哲學之共產黨與奉唯心哲學之法西斯蒂，互相水火，爭伐不休，若今日西班牙國土，卽既成爲「心」「物」角逐勝負之前線，且開演法西斯蒂與布爾札維逐鹿火拚之序幕。夫唯心與唯物俱失中庸之軌，各偏一端之極，吾人以此爲西方文化史上之佳兆，不若爲其亡徵矣。

當此宗教科學暗鬥與夫唯心唯物明爭之秋，唯實論與唯行論異軍突起，各樹一幟，或調解宗教與科學，或排斥心物二派，然只搖旗吶喊，在事實上尙未能左右大局，此十九世紀交入二十世紀時期泰西哲學潮流之勢面是也。夫唯實與唯行二派，其對唯心唯物二派作戰，而尙未能取以代之者，蓋各派門將以其立場一致遠不如敵愾相同故也。是以派下之衆，獨在攻擊敵派時寧可合作，至於內部之團結與系統之建築，固非其所擅長也。若唯行派之詹姆士 (William James, 1842-1910)，施拉 (F. C. S. Schiller, 1864)，杜威 (John Dewey, 1859-) 等輩，其善合作者卽在抨擊唯心派之方法

論及倫理學與反對唯物派之本體論。又若唯實派之羅素 (B. Russell, 1872-)，莫爾 (G. E. Moore, 1873-)，亞力山大 (S. Alexander, 1859-) 等，則以反對唯心派之知識論與本體論、物唯派之本體論、又唯行派之論理學、爲合作之互相關換之條件。結果，唯實與唯行二新派，皆有建設力不足，破壞力有餘之患，迄今其所造就者，大都未能超出手續哲學範圍之外，若其純粹哲學與應用哲學，則尚在幼稚時期，是誠爲其難處，亦係其弱點。

上述各派哲學，思想由極端走至極端，偏依動搖，無所不至，皆失中庸之道，今吾國人士之欲採長補短，藉泰西哲學理論及科學實證以重整正統思想者，宜細察明辨，孰是孰非，否則將陷異端邪說矣！若李石岑先生之提倡新唯物論，胡適先生之宣傳杜威之唯行論，張崧年先生之祖述新唯實論，將羅素，賀麟先生之崇拜唯心派導師黑格爾，其餘各家各派之徒屬，其即物窮理殊有可欽佩者（註一），然其宏論

（註一）參照郭湛波先生著近五十年中國思想史與蔡尚思先生著「卅年來的中國思想」天籟季刊第廿五卷第二期。

巨說是否可不入歧途，而善處中庸之道，以應國族圖存救亡之急，尙屬疑問。志士仁人之以思想救國爲己任者，其卽物窮理也，不僅須辦明所格爲何物，並當審察何以格物焉。

## 乙、何以格物？

吾人研究人生哲學，既以大學中庸爲範圍，而欲據現代哲學的理論及科學的實證以闡明學庸之道理。故凡卽物窮理也，當明察輓近科學影響之足以波及哲學思想者。哲學既爲科學之科學，是以十九世紀哲學乃映照機械論、原子論、演化論、諸原理，或精力不減與物質不滅諸原則，或實驗敘述等諸科學方法。而二十世紀開幕以來，科學上之革命亦將改變新時代哲學之面目，自不待論。就中，其最能左右哲人之思慮者有二：一爲對於宇宙穹蒼之大小及內容複雜之新見解；一爲笛卡兒的及洛克式之二元論之廢弛。

最新天地學，在時空二面，大張吾人科學知識之限度。宇宙之大，今日則以

「光年」測量。光年乃光綫一年所經過之距離，據此爲單位計算，則光綫每秒速度十八萬英里，由太陽走至地球僅須八分間。夏夜天際由北至南所見之銀河，乃與吾人所住之地球同屬於行星系。此行星系周圍有無數星羣，故全系直徑至少有二十萬光年之距離，其境域之外，則有螺旋形星雲構成別部分之世界。且所謂「空間彎曲說」者，皆倡宇宙有界限，而光綫經十億年之久必繞之一周，回轉至其出發點。若是見解蓋已改變人類想像之界限矣。

至於微小方面，似有同樣情形。從來認爲物體終極之原子，今則成爲一電子系矣。故化學之原素既非不可變者，蓋電氣之單位成爲各原素之最終極故也。據量子說，則一切精力之振作無非由長生不滅之脈動所構成者。且夫電子與量子俱得測量之者，例如電子之直徑爲其軌道之十萬分之一，一公尺之一百億分之一是也。

如是云，則二十世紀吾人所知之宇宙萬有，大者大於前世紀所知者矣，小者亦小於其所知者矣。既而其規模有若是變異，同時其大小限度亦比前確定，蓋測量之可能性有加無減。是爲人智初到之境域，亦人心之所樂聞而願問者。且夫最近物理

學家一律承認宇宙萬有，屬大屬小，到處均爲電磁的動作所遍透無遺，處此情景之下，不特二元論哲學，唯物與唯心二派，誠恐復無安身之餘地矣。

二十世紀之所以格物者既異，其所格之物必殊。夫笛卡兒式的之二元論每力維持心物二元之均衡，而唯物與唯心二派哲學則互相排擠不共戴天。而今日科學趨勢似一面否認宇宙萬有之二元性，一面乃欲制止心物二派之分爭，蓋二元如更有共同之本元，二者俱非「元」矣，且心物既失其所以爲爭，暑無可爭矣。

物理學方面，除「電磁動作遍透空間說」之外，尙有「相對論」者，對於時空之關係，創造一新概念，以爲各種物體非以其空間性爲基要的，時間性爲暫時的，物體猶事件，其時空性不可分離以想像之，故於物質之縱橫厚三分量之外，當加以「時」之第四分量。復次，物體之時空性與機械性，從來學者以爲可歸於物質與絕對的時空之間之位置關係者，今則認爲與觀察者之位置及動作有相對的關係，故觀察者之位置或動作不同，則物體之時空性及機械性亦必從而更異矣。由此內心外界之主客關係，乃產生「透視」(Perspective) 問題，故凡一物體之時空性或機械性，以其爲

唯物論所唱之有絕對的客觀存在，或唯心論所言之絕對的依存主觀，不若係主客間相對關係之所形成者也。如斯新式見解，亦足以打破內心外界之隔膜，並溝通主客間之實質，於是不特二元論，唯心論與唯物論亦各無立足之地矣。

轉觀生物學界方面，有所謂「新活命論者」，雖占少數人員，然其格物結果，頗能使生命現象之不可以物理化學之條件爲動因者，況其所指明生命現象中之組織的因素，固物理化學之定律束手無法以解釋者也。此新見解，似已於二方面發生影響。第一：關於此「組織」，學者有藉此以聯銷有形體的與無形體的世界者，或認此爲宇宙萬有之共同容態者，於是笛卡兒的式之二元乃不得不冰消矣。第二：學者之倡「突現演化論」者，以爲有機的現象與無機的現象之差異，不過大自然諸階級上之差異之一種，例如下級有物理現象與化學現象之差，上級乃有生物現象與心理現象之別是也。如是云，據第一方面之見解，則自然萬象同性；據第二方面之見解，則成爲一分級魚貫之體系。然而依任何着想，笛卡兒的式之二元論，黑格爾式之唯心論，與斐兒白式之唯物論，勢必瓦解無遺焉。

是故，處於目前科學眼光之下，凡依自然主義即物窮理者，既不做十九世紀自然主義者之反精神爲物質作辯護，更不倡機械論以與目的論對峙矣，是以失時落伍之唯物論者，其在英美德法等諸科學先進之國不能得志，獨在科學落後民衆愚蠢之俄羅斯，大顯神通，然則異日新科學思想普遍，民智啓蒙，唯物論之將被淘汰，蓋無疑矣。

由上以觀，新科學之自然主義，既與二元論勢成水火，乃不得不擁護一元論，既不偏于唯物論或唯心論，又不依唯實論與唯行論，蓋前二者失時落伍，後二者破壞有餘建設不足。然則新時代之一元論者，何屬？唯生論是也。唯生論潮，其在西方，早已萌芽於遠古，潛伏以至今日，乘此二十世紀新科學之灌沃，或將長生茂盛，風靡全球。其在我國，自文明開幕以來，即成爲本位文化之基礎與正統思想之中心，間雖經過中古印度宗教傳來之唯心思想，又十九世紀泰西科學之唯物哲學之侵蝕，然今日國中人士之倡思想救國者，頗能辨正邪，識是非，一意努力唯生哲學之建設，更藉新科學之實證，採長補短，以重建本位文化復興正統思想，若是創舉之

成敗，興將與國族興衰成爲正比例也，固不待論。學者有鑑乎此，凡其卽物窮理，務須辨正邪，識是非，是吾人之所以格物者也。

夫哲學家科學之科學，新哲學當爲新科學之科學。而今日泰西人士所談之活命論者，猶十九世紀達爾文之設演化論，尙在生物學卵育之下。達爾文之後，有斯賓塞崛起，大開宏模，生物演化論一躍變成一最大系統之萬有演化哲學。今日泰西學者之努力擴張活命論爲一最規模之萬有唯生之哲學系統者，罕有其人而未聞其功。職是之故，凡國人之卽物窮理以致知者不須拾人牙慧，當自告奮勇，學人之未學，問人之未問，專心矢志以組成一最新規模之唯物生哲學，苟能如此，不特我國思想界之大幸，且全人類文化上之一大貢獻也。

### 第三章 中庸致知

#### 甲、所致何知？

程子曰：「所謂致知在格物者，言欲吾之知，在卽物而窮其理也。蓋人心之靈，莫不有知，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，必使學者，卽凡天下之物，莫不因其已知之理，而益窮之，以求至乎其極。至於用力久，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」。

然則何爲知？凡格物結果，對於統制現象之原理所具之熟識，謂之「知」。故「知」者，明白事物之情形也。

凡事物之爲人所知者，莫不有其名詞。有其名者，須具其實，蓋名者知之表示也，實者知之對象也。故名與實相參而與相符者，真；不與相符者，假。知者，其作一名時，對其所名之實，必有所蓄意，而此蓄意之藉最簡明之語言以表現者，定

義是也。故定義者，乃知之最簡潔之表示，不知其實則不能定其義以正其名也。

夫定義之功，在使問者處於緊張時空之下，由所獲之回答，對於某名詞之所包含，得有要領的感悟。假使問者不滿意義之所與，更欲闡發該名詞之蓄意，是則答者於定義之外當加以明細之解說矣。解說與定義相差，只在分量，不在性質，蓋定義僅包其對象直接所屬之類及其與同類有異之別。例如「兩棲類者，屬脊椎動物，以其可棲水陸之能與別類脊椎動物有所區別」是也。廣義言之，定義為解答之最簡單者。解說短則只限於一句，長則幾千百萬言，向未可窮盡，誠如程子所謂「天下之物，不因其已知之理，而益窮之，以求至乎其極」。既而知無窮境，凡答者之作解說也，當按時空之多寡，以酌量其內容之長短，並當依問者——或聽眾或讀者——學識之程度及種類，以決定其文字及語法。此外，其最重要最難決定者，即解說之動向是也。

吾人對於某事物，既而不滿於簡潔之定義，更欲檢討其蓄意，乃有對其起原發生好奇心者，又有努力追求其來歷者，復有處心辨明其性能者，更有服積慮研究其

功用者，各有其興趣而定其趨向。夫事物無時不易，無處不易。人類亦然。雖然，統觀吾人之解說名詞之蓄意，其所着目之動向，大別之亦不過上舉四項，起原、來歷、性能、功用，是也。換言之，「何出？」，「何來？」，「何能？」，「何用？」，四題，包括一切解說之動向。故解說有係單而者，有屬全體者。按之哲學體系，惟全體的解說，始得以稱爲系統的解說。單而之解說，終必走于極端而失中，更排擠異己而不相容。故惟作全體的解說，始合中庸之道。因是，吾人欲開明所致之知，當按上述四題，作全體的解說。

知識何出？曰：「知識出自吾人適生之動作」。夫人生在世，既欲維持生命，更欲改進生活，不問有意無意，其盡力與環境調節以適生命之條件也，自不待論。環境，無論屬皮膚之外，或在皮膚之內，對於吾人，無時無刻，不予以各種刺激，而喚起各種反應。反應之最直接而最自然者，厥爲物理的反應，其次卽爲生理的反應，最後而最複雜者爲論理的反應，神經系中樞之開始推想作用，以認清刺激之實質，並計謀應付新境遇之辦法，是也。吾人求知之門徑，除此推理作用而外，尙有直

覺與感覺，然前者右傾而走唯心之端，後者左傾而趨唯物之極，推理不特適乎兩極之中，且殊能容納兩者之效。故論理的反應，誠爲吾人求知最緊要門關，既而爲使吾人適應生命條件而產生者，求知之最高目的亦無非適生。約言之，生卽知之動機。故曰：「凡知由生」。

知識之起原若此。然生命之條件，以時移，因地異。故知識之演進，莫不以求適生爲轉移。是以一知識，或因時消長，或因地棄取。且種類不同及程度相隔之知識，又每因適生之要，或分或合。大凡知識可分爲常識與學識，而學識可更分爲科學的知識與哲學的知識。吾人知識之以單獨一問題爲對象者，按之主觀則意見，按之客觀則常識是也。知識對象如能包括一群之問題，例如政治各問題，社會各問題，或教育各問題，則其純爲客觀者爲科學，其屬主觀者爲學說。而所謂「哲學」者，乃綜合一切科學學識及各種學說之一貫的系統的學問是也。因此，談人生觀者，有據常識而發表片而之意見者，又有據某一科學的知識而宣揚單獨之學說者，更有據哲學的立場倡立一系統貫徹的見解者。斷片常識與特殊科學俱有失中偏依之虞，

獨哲學立場能執兩用中。然而一切知識皆求適生而發展者，故曰「知識求生而來」，亦非過言。

轉觀知識何能一題，是爲吾人之所必問必聞者。夫現有知識之所以存在者，原因其性能之可以適應生命之條件者，凡知識之不能以適生者，則係死知識而非生知識，終必被淘汰無遺。是以因適生性能之大小有無，知識之間，常有新陳代謝之作用，以達到適生之目的。故現有之知識既能適應生命之條件，對於舊來知識之落伍者，或矯正之，或取而代之；對於由新環境所產生之生命之新條件，則圖謀設法以應付之至產生新知識而後已。至於生命之條件，當有個人生命之條件與團體生命之條件之別，現有知識既可以適生，對於個人，則增進自恃之力量，對於團體，則推進群化之作用。故知識之所能，厥爲適生。約言之，知識惟生爲能。

關於知識何用？學者素來有談其「真」而不問其「用」者，又有以其「用」斷其「真」者。然而談真不談用，則過於玄幻，以用爲真不兔浮淺。故真用二項不可棄一，更不可同一視之。夫知識之「真」「假」在乎名形之相符與否，言行之相當與

否，又事功之相責與否。然而名形之相符，言行之相當，及夫事功之相責，以時移，又因地變。故所謂「真」，所謂「假」常易。知識之理論的價值皆變異無定若此，於是人生在世乃不得不更求其實際的價值，其用是也。夫知識之「用」，不存其分量之多寡，或既往性能之益損，而在其對於吾人適生之過程有否貢獻。然以生命之條件常易，知識之善助適生者，非恆在演進之中不可。然則何以知識可常演進？誠一大問題焉。

昔人云：「此心如水、不流卽腐」。大凡學術文物落後之民族，其知識必陳腐不堪，對於適生一途有弊無利，蓋其知識作用停頓，既不能演進，更不可應付無時不易之生命之條件。反是，學術文物之善與時移以適生者，其人對於知識必具的概念而棄靜的見解。然而動的與靜的概念有何區別？孔子曰：「學而不思則罔，思而不學則殆」。此爲知識之一動的見解也。明儒王陽明所倡之良知說——知卽行，知行合一，致良知——又一動的概念也。民國大哲孫總理曰：「知難行易」。其知識之概念無非動的。

民國十年十二月九日 總理在桂林學界歡迎會演講「行易知難」一題，關於知識之功用有宏論數段如下：

諸君都知道世界上文明的發達，是在近來二百多年。最快的時期，是近來五六十年。以後人類的知識越發達，文明的進步當然是越快。中國兩千多年以前，都有很好的文化，而且文化的進步也是很快的。近二千多年以來，沒有甚麼文化。現在的文化不如唐虞，不如秦漢。近人的知識，不如古人。所以中國人崇拜古人的心思，比那一國人都要利害些。

爲甚麼近來二千多年沒有進步呢？推究這個原因，詳細的說，可分作兩項。第一項是政治上的關係。從前政府做事，是很寬大的。譬如「公天下」的時候，堯把天下讓到舜，舜把天下讓到禹。政府把天下的政權都可以讓到別人。其餘對於人民的事情，該是何等寬宏大量呢？就是「家天下」的時候，湯武革命，「順乎天應乎人」，「弔民伐罪」，也都是求人民的幸福。所以人民便能夠自由去發展思想，便有思想去求文化的進步。到了後來，政府一天專制一天，不是「焚書坑儒」，便是「興文字獄」，想種種方法去束縛人民的思想。人民那裏能夠自由去求文化的進步呢？第二項是古今人求進步的方法不同。二三十年以前，求進步的方法，專靠實行。古人知道宇宙內的事情，應該去做，便實行去做。所謂見義勇爲。到了成功，更再去求進步。譬如后稷知道人民饑餓，非有適用的農業方法，產生五穀不可，便親自去教民稼穡。禹見到人民受洪水的痛苦，非用相當的治水方法，洩去高地之水不可，便親自去疏通九河。其餘像燧人氏發明火，試問他不去鑽木，怎麼能取出火來呢？神農氏發明醫藥，試問他不去嘗百草，怎麼能知道藥的性質呢？到了後來，不是「好讀書不求甚解」，便是「述而不作」，「坐而論道」，把古人言行的文字，死讀死記，另外來解釋一次，或把古人的解釋，再來解釋一次。你一解釋過去

，我一解釋過來，好像炒陳飯一樣。怎麼能夠有進步呢？（註一）

照以上那兩個理由來看，古人進步最大的理由，是在能實行。能實行便能知，到了能知，便能進步。從前中國人因為能實行，所以進化的文學、哲理、道德等學，不但是現在中國人不知道，就是外國人也有不知道的（註二）

先哲遺教既如斯矣。今者，青年學子，對於知識，每抱靜的見解，以為學問一朝成就可萬世不朽。非也。夫知識或學而得之，或問——不問人，則問己——而獲之。故知識之善演進者，其學必敏捷，其問必絡繹。但今日青年之治學者，大都以文憑之數目決定學問之階級，以書籍之多寡，酌量知識之程度，遂致學校畢業之日即為知識停頓之始，三年五載之後，不僅新學識無增進，且舊學識多減退，長此以往，欲學術文物之不落後，國家民族之不衰亡，不可得也。

夫生產的知識，惟生產的學問是賴。總理說：「革命的基礎，在高深的學問」

（註一）著者有鑑乎此，故本書雖以大學中庸為範圍，其內容專以組成人生哲學為事，至於學庸文字之解釋，原非其本旨也。

（註二）胡漢民編總理全集「行易知難」第二二六頁至第二二八頁——民國十年十二月九日在桂林學界歡迎會演說詞。

。而學問之有無，不在文憑，知識之功用不在藏書。凡人之有學問者，其學必有方法，其間必成習慣。學有方法者，凡新現象出現，或新問題發生之際，必不致徬徨失措，束手待斃，而能運籌設計，解答新問題，對付新環境，以適應生命之新條件。問成習慣者，在其知識及興趣範圍之內，對於各要領，居常必聞必問，或溫故，或知新，營營孜孜，盡力以求知識之與時共進。例如留學海外專攻外交者，其學問之有無與知識之功用，不由其學位以定之，而在其回國之後對於外交問題，國際關係，國際法等門，是否繼續研究，而於外患臨頭之秋，能否運籌對策以應付國族生命之新要求。習政治者，亦然。習哲學者，尤然。坐是之故，著者竊以爲，欲學術之不落後，國族之不衰亡，應革新青年求知治學之旨趣，使其對於知識之概念變成生產的，對於學問之見解變成往前展動的。因此，其學，務有方法，其問，須成習慣。左宗棠與陶少雲書亦云：「學業才識，不日進，則日退」。殆卽此意。

綜上以觀，則知識盡生以用，蓋凡知識之不可以盡益人生者，無有以用也。人生一世猶逆之常易，吾人求知，學無方法，問缺習慣，則欲才之有進無退，識之長

用不廢，不可得也。

## 乙、何以致知？

致知之道，大分爲三：有感覺而知者，有直覺而知者，又有推想而知者。所謂「感覺而知」者，乃吾人居常由眼、鼻、耳聽等等，所得之知也。夫吾人一生時間有限，能力有限，事事物物，均須由此類感官之知覺以致知者，誠不可能。且感覺所致之知，有變幻無常大不可恃者，例如鐵道雙軌始終平行，單以感覺致知，則不然。其在藝術上，大都因此成功奏效，尤在繪畫、音樂、戲劇、電影等類，在科學上，則大都因此使人生疑積慮，學者治學致知，其陷于懷疑態度者，亦大都先被感覺欺弄而生厭惡之情故也。其次，所謂「直覺而知」者，吾人伏意識作用之波及於現意識，偶然予以特殊觀念以悟所欲致知之對象是也。譬如某甲幼時由偵探小說與戲劇屢聞見青臉獠牙之輩聚衆爲非，及其長大成人爲司法檢察官也，凡遇臉色青白或犬齒突出者，卽直覺認爲嫌疑犯。是以伏意識內之成見愈多者，直覺愈敏，

其在宗教上，大都因此釀造薰陶與感化之力，在科學上，則大都因此使人固執偏見，武斷是非，學者治學致知，其陷于獨斷傲慢態度者，亦大都先因幾次直覺致知無誤之故也。

如斯感覺與直覺，各走一端，失中偏傾，遂入歧途邪道者，不遑枚舉。推想則不然，既處二端之間，不失其中，對於二大極端之感覺與知覺，凡有用者必容納之。蓋推想作用之所據以推測之理，有由直覺而知之者，例如幾何公理，又有由感覺而知之者，例如色彩聲音。故推想爲致知之最主要關鍵，吾人治學辦事之基本科學方法與程序，若（一）組織與範圍，（二）立案與預備，（三）分工與合作，（四）研究與實驗，（五）分析與統計，（六）改進與發明等，莫不藉推想之力；而吾人欲發揮科學精神，運用科學方法，以重建本位文化，復興正統思想者，當不忘推想以致知之功效。夫先秦學者之談正名之學，近世秦西人士之習論理之術，居心原非爲無聊藉以自適，實則多以爲格致之功可達治平之實。蓋以思想救國自命者，每悟必須先明思想之法與知識之道故也。

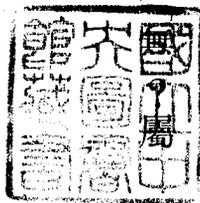
上章格物，既明極端與中庸之別，而歸結於唯生哲學。夫泰西活命論只限于生物學界，而茲吾人奮勇卽物窮理者，殊期組成一萬有唯生哲學，是不僅國族圖存救亡之急需，誠爲格物致知之成果所驅使者也。

茲先就西方活命論，格致之，殊怪其不能超脫生物學界。蓋西方活命論者，若狄爾泰 (W. Dilthey, 1833-1912)、柏格森 (Henri Bergson, 1859- )、與杜利施 (Hans Driesch, 1867- ) 等，其格物始終徘徊於生物現象之間，未嘗涉及物理化學等別種現象，故其致知亦只限于生物學界，其趨勢似乎偏依動搖，別界傍證之有用者，乃不思設法容納之。且柏格森所言之「活氣」(élan vital) 者，乃緣時間以作用，較諸唯心論派所談之心靈，則有名異實同之概；又杜利施之「生命現極」(entelechy) 者，每有被誤解爲物質之患。夫物質據空間以存，精神緣時間以在，凡就由時空所構成之現象窮理而不卽時空窮理者，其所致知必受時空之限制，結果不倡浮淺之二元論，則偏依於唯心或唯物矣。故西方活命論者所據之科學的實證只限于生物學，既已太狹，其哲學的理論因而發生極大缺陷。

茲吾人欲建一大思想系統，當由格致始，而必悟所格之物，現象也，所欲致知者本體也，前者，果也，後者，因也，因也者，與以力材，果也者，取以力材。故因化爲果，而伏存於果。果生於因，而潛帶因在。夫現象之因果關係，殊含有時空之性能。若本體與現象之因果關係，當由論理上之蓄意著想之。蓋時空，雖係心物現象之依據，然亦格致之對象也。若新唯實派之急先鋒，亞力山大之倡空時（卽「宇」與「宙」）爲本體，既已膚淺，乃更加以神靈爲萬象演進之原動力，可謂好事多磨矣。夫宇宙萬象之「元」，必係體（本體）用（功能）兼備者，否則失其爲「元」之意義（註一）。前車之覆，後車之鑑。吾人所格之物，必包括時空，所致之知，必至求得體用兼備之「元」而後已。若是「元」者，必非心非物，非時非空，吾人須就各方面現象，以格物致知，始可獲科學的實證及哲學的理論。

試觀幾何學之所謂空間上之「體」者，「面」之所積以成也，「面」者，「線」之所積以成也，「線」者，「點」之所積以成也。點者，何也？是「有」？是

（註一）幾何學上之所謂「元」，"element"，卽係體用兼備者。



「實」？屬「虛」？此今日數學家尙在爭議討論之中。試以「點」爲實，則吾舉手擊鐘，手鐘之間，漸由一線之距離縮小至一點，手爲此點所阻，擊鐘不着且不得以鳴焉。夫鐘擊而鳴者，手鐘間隔虛無之證。故距離之空間似可由有縮小至無，而點似實非實焉。反是，若以「點」爲虛，則何以車輪與軌道之接點能載運幾十百萬斤重之物乎？故點又似虛非虛矣。單就平面一角論之，由積極至消極方面之空間者，縮有至無之例證也，又由消極至積極方面之空間者，乃伸無成有之例證也。故角點也者，似實非實，似虛非虛，而由點所積以成之空間，似有非有，似無非無，蓋以點爲無，則何以積無可成育，以點爲有，又何以分有而成無，故吾人乃知點爲有無之極，虛實之緣，同異之界，合分之的也。若是云，則點具生尅之性能，有之化無，無之化有，虛實相成，同異相形，換言之，萬象之變幻演進者，無非生易之功，而點者，乃生生之樞，易易之軸，吾人就現象格物以望本體致知，於是始可謂覓出其頭緒矣。

幾何學如是，物理學亦然。世界大可無窮，小可無窮，而遍透此無窮之宇宙者

，有電磁作用在焉。其微小之量子，究竟物理學家亦認爲光線震動之具定期的節奏者。夫定期的節奏者，現象界變幻演進之通則也。吾人由若是通則格致，殊可推知其本體爲波動的，蓋無是因，必無是果。且夫有無之相化，虛實之相成，同異之相形等，其節奏，不因波動而何？單就物理方面最簡明之加速度與減速度之現象論之，吾人由手內向天空投球以上，其速度必逐漸減小至零，於是，球乃由零望下逐漸加其速度以墜落，茲其上昇現象即屬有之成無，實之化虛，反是，其下降現象乃係無之成有，虛之化實，而零者，點也，似有非有，似無非無，蓋亦生生之樞，易易之軸也。

老子曰：「有無相生，難易相成，長短相較，高下相傾，音聲相和，前後相隨」。夫有無相生，虛實相成，同異相形之通則，空間方面若是，時間方面亦如是。試檢樂理，則知聲音之高低原由於聲帶每秒間震動之數目，而普通聲音震動不出於每秒一百六十四至一千二十四之外，其在十六以下，或二萬以上者，不特吾人聲帶之所不能，吾人聽覺則無由以致知之矣。故聲音高低之現象，亦屬積無成有，分有至

無之通則。且夫旋律曲調，抑揚急緩，不特具有嚴格之節奏，更足以證明時間之節，猶空間之點，似有非有，似無非無。尤其在合奏或合唱所謂「和」者，即精神上節奏相同之表示，故其性能，似一非一，似衆非衆。在四部合唱，殊覺同而異，異而同，虛而實，實而虛，若是同異相形，虛實相成，亦由於節之性能。復次，旋律曲調之急緩固緣時間之長短，而俱由節所伸縮以成者。旋律上之節，即抑揚之界，急緩之緣，始終之緒，以其爲有，則聲音無法抑揚急緩，以其爲無，則曲調無由可始終焉。

如上格致之後，吾人設定「波動之生程」爲萬有之本體。宇宙之「元」，吾人稱之謂「生」，蓋「生」一詞足能包含「元」之體用。生生之謂「易」，生既有實體之著意，並具作用之含義，發生，生長，生產，生存，發長收藏四義在焉。其爲體也，自生，永生，自在，長在，故曰之生。

宇宙萬有由於生程之波動。波動有並聯者，有繼起者，並聯波動間爲靜態，其功用成空間，繼起波動間爲動態，其功用即時間。且夫波動並列之距離不同，其繼

續之速率差異，因而有各種組合與排列，其緣空間以存在者，卽物質現象，其緣時間以存在者，能力，而能力之表現於人類者，有所謂精神現象者。故時空者，生程之附屬品，心物者，波動繼聯組合與排列之成果，由是萬象形成焉。其起原於生，其由來自生，其性能爲生，而其歸結亦盡於生焉。人生一世爲宇宙萬象意義之最深者。故人生亦由生而出，求生而來，惟生爲能，盡生以用者也。(註一)

(註一)是爲共生主義人生觀內容之四大綱領，拙著人生觀之建設解釋詳盡，本書順故論及之。

## 第四章 中庸誠意

### 甲、何謂誠意？

大學之「所謂誠其意者，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，而后厭然，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」。

「意」者，據「知」以「行」也。故「意」具「知」「行」二面，而合「知」「行」爲一，不知亦能行，生物學上與心理學上之所謂「本能的動作」是也。然而吾人無知以行，則有暴戾盲從之虞，知而不行則有虛僞假冒之弊。「誠意」者，乃明知果行之謂也。不明知則不果行。若夫不明知而勵行，或明知而不果行者，自欺之道也，如好惡臭，如惡好色。此之謂自矜，小人之所引爲自誇者也。而明知者，人之所難知，而已所獨知之地。故君子必慎於此，以審其幾，以果其行焉。

夫吾人天性，喜眞理而惡異端，樂正道而厭邪說。雖然，曰「眞理」，曰「正道」吾人有生而知之者，有學而知之者，更有困而知之者，不一。若夫瞻仰異端而誤入歧途者，蓋生而不知，遂雜學徒勞故也。故其所知遠不若無知矣。且夫不明知而勵行又明知而不果行者，各走極端，遠不如不知而不敢行者矣。君子中庸，小人反中庸。故明知果行，見義勇爲，不明知不敢行，見不義敢勇退，中庸之誠意，其此之謂也。誠意之謂若是，解人生一義，渡人生一世亦不外乎此。知難行易。渡人生一世者易，解人生一義者難。然而如果吾人善解人生何出？與人生何來？二題，則人生何能？與人生何用？二題可迎刃而解，蓋以辨生之二題遠難於勵行之二題故也。

蔣院長曰：「哲學爲人人心條之學課。不修哲學，不知爲人」。蓋哲學爲最大規模而最具系統之格致，不修哲學，則無所由知爲人之道，竟至誤宗異端誤入歧途。夫爲人之道或生而知之，或學而知之，或困而知之。前一者，率性而知之者，後二者修道而知之者。前者由於性，後者由於教。由性而知者，億兆無一出。由教而知者，自明而誠者，常人之執也。故不修哲學而知爲人之道者寡，先修哲學後知爲人之

道者衆。總之，修哲學，可知爲人。蓋吾人格致之後，既已辨正邪別是非，乃引眞理正道爲思想之前題並動作之準則，是爲明知果行。約言之，誠意是也。

夫宇宙萬象起原於生，由來自生，性能爲生，歸結盡生者，前二章卽物窮理所致之知也。人生一世爲萬象之一，故人生何出，前章論之詳矣。人生何來？是本章所必問必答之主要題目也。

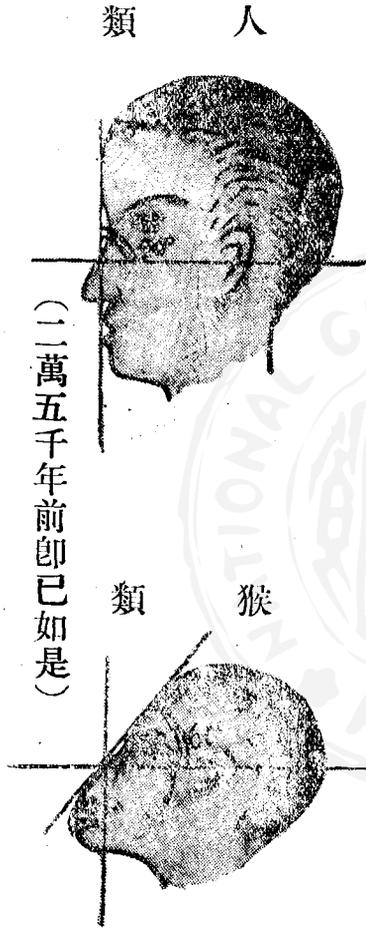
夫宇宙萬象演化史內出發點，厥爲星雲。月明之夜，仰觀天象，有星宿星雲無數焉。而太陽系各星體——水星、金星、火星、地球、小行星、木星、土星、天王星、海王星等——原出於此無數星雲中之一團。而此星雲因受吸引力之影響及「以太」之壓迫乃從氣體凝縮，復以極大速度自身旋轉，嗣後於其表面上凸起許多塊。又因離心力之作用而距今約在二十萬萬年之前分裂，但自分散以來仍繞此大星塊而旋轉。此大星塊成爲太陽，周圍小塊，易于凝縮，成爲一羣行星，其中有重約六千萬萬萬噸者一顆，球面上復成一層硬殼，卽是地球。月球是地球尙未凝固體之前，分出一小塊，其熱度雖已消滅，然仍繞地球旋轉。

地球凝爲固體時，其周圍蒸氣結爲水而聚於硬殼之上。迨至距今約八萬萬年，最初之原生動物始出現而游泳於水中。此等小物體逐漸發達，動植物分歧，而於脊椎動物之中屬於哺乳類內之靈長類，有智慧獨發達，而身體能直立行走，其後又能以手使用外物製造器具，更營團體生活，組織社會，創作文化者，厥爲人類。

溯自原生動物出現求生而來，已八萬萬年於茲矣。而原始人類之出現於地球之上，距今約二百萬年，原人進化成爲真人僅在十萬年前。二百萬年以前，人猿同祖而其適生機能毫無差別，殆至距今二百萬年之時，其繼續構巢樹上以求生者，演化爲猴類。其開始徘徊地上以求生者，演化爲人類。蓋環境不同，則求生之道必異，而營生之法必殊，久後人猿之適生機能發乃生差異，而其身心演化之方面又有不同者。

初，人類之徘徊地上也，仍以四肢步走，而以平地適生之新需要，乃屢用後肢走動，結果後肢跖趾與次趾漸成同長而並列，於是後肢乃能支持身體而直立以步行。既而後肢爲求適生而演化爲足，前肢乃獲充分之自由，以供給生命之新需要，其爲最主要者，外物之使用是也。故前肢乃演化爲手。夫司掌左手之神經中樞在大腦

右部，司掌右手之神經中樞在大腦左部。雙手為求適生愈使用外物，則其神經中樞愈靈敏而可以推動隣近之理智中樞。且處於新環境，生命每有新條件，又手足分工，則適生機能得以增加其種類，而富新條件發生時，應以何種新機能應付之？若是問題接踵生焉。於是人類為求適生，乃不得不推動腦筋，開始思惟，以解答各項問題，而腦筋愈動作愈發達。今者，人類不特頭、胴、四肢之分別較其他動物為明瞭，其腦部與猴類之腦部較，則猶九十角度與六十角度之比，相差三十度可謂之人類求生致力用心所獲之獎品也。（見上圖）



（二萬五千年前即已如是）

查人類適生之機能發展，其機體之構造及作用從而有特別之演化者。凡構造及作用相同之細胞，必集成爲組織，此組織的結合，則成爲器官，經營一種特殊工作，而成一系統。人類機體，共有十個系統，即骨骼系、肌肉系、呼吸系、循環系、消化系、排洩系、淋巴系、生殖系、皮膚系、及神經系，是也。而此十系爲求機體全部之均衡以適應生命之條件，乃不得不分工合作，其在人類，則分工之精細及合作之敏捷，非其他生物所能及也。

夫人類生命，猶一切生物，原以求生而來者。而普通動物之求適生，其機能概限於持生，維持生命是也。生者無窮，命者有限。故俗謂「生命」乃生之具有限制者。吾人生命似有生長衰亡之過程。但生命有屬個體者，有係種類者，是以維持生命之機能亦可分爲二種：一爲保存自身之機能，其求生之衝動由食慾最能表示之；一爲延續種類之機能，其求生之衝動殊由色慾表現於外者。如斯個體生命與種類生命之區別，自古有之。而自十九世紀下半期，德國生物學家魏斯滿 (August Weismann,

1832-1914) 分辨身體形質 (Somaoplasm) 與胚種形質 (Germplasm) 以來，人類保身與延種

之機能之分別，在科學上，始有截然之根據，而吾人所得「個體雖死，種族不亡」之哲理，由是可獲得科學上之一大實證焉。

吾人保身之機能，全靠身體形質之細胞，而延種之機能，則非有胚種細胞不能成功。身體形質之細胞，常受外界之影響，間或染疾病，若傷風、肺癆、腫疽等，而胚種細胞毫不爲動，子孫亦不受其遺傳。反是，胚種形質之細胞，乃潛在機體內，經生殖歷程，代代相傳者，其所染得之疾病，若酒精、藥毒、花柳、神經等症，均可直接或隔代遺傳到子孫身上。故個人身體可由後天的訓練改進，種族之強壯，則非更進一步由遺傳之統制與胚種之選擇着手不可。

故個體生命不過種族生命之寓所。蓋胚種形質之寄留身體形質，恰如旅客之暫停車站也。故個人之生命是工具，種族之生命是目的。個人之生命不過暫刻的，種族之生命可以永在的。由是以觀，則世界人類各族自有史以來之生命，莫有長於中華民族者，今日之四萬萬中華人民，可謂之中華民族生命之四萬萬寓所，並爲四萬萬之表示。吾輩生於今日，不能維持此生命，則上無顏以見祖宗，不善改進，則

下將見羞遺禍於子孫。若一代不如一代，長此以往，其不亡國滅種將何？反是，能維持，善改進，子強於父，徒勝過師，則種族之不強盛者，無焉。

保身及延種爲持生之三大機能，並爲適生之道也。其求生衝動，一爲食慾，一爲色慾，藉以持生焉。然而單以持生爲求適生之道，則人生與畜生無可以區別矣。大凡畜生亦以求生而來，或保身，或延種，其努力以達到持生之目的，則與人生無異。然則人畜之異何在？

人爲萬物之靈，其與萬物之所以異者，卽人類不如萬物之僅持生，其求生也，每能謀適生之道之改進，是也。故萬物僅求生以持生，人類卽不只求生以持生，且能謀生以淑生。故淑生爲人類適生之所以異於萬物之機能者也，淑慾爲食色兩慾之外，人類之所獨有之求生之衝動，其目的在謀適生之道之改進，約言之謂「淑生」者也。

夫淑慾之所以爲人類獨有之求生之衝動者，原因人類之神經中樞格外發達，且皮膚系統從而特別靈敏。吾人一生便有舒服喜樂之要求，喜樂卽笑以表現之，是下

等動物所缺者。又兒童之淑慾，每由遊戲玩耍之行爲發洩，當是時，如果父母師長領導得法，則此遊戲玩耍之作爲必成爲日後藝術上之創作及科學上之發明之前兆。下等動物，亦有喜作遊戲玩耍者，然以其神經中樞發達程度較低，既而不得以解答複雜問題，又無手以自由使用外物爲己助，若人類所有之淑慾，未之見也。

下等動物，既無可以解答複雜問題之神經中樞，又無可以自由轉動之前肢，其求生之於世上，大都不得不屈服於環境。人類則不然。環境之得與調和者，則愛護之。環境之不可以與妥協者，則克服之，蓋智慧發達，前肢自由，初則僅使用外物爲己助以克服環境。後則進而製造器具以統制環境。至於屈服於環境，此舉固自人類出現以來，其所最不情願者，是豈不因神經中樞之太發達，皮膚系統之過靈敏故耶？俗謂「文化」者，乃係人類求生，與環境調和之方式及克服環境之工具，是人之生之擅有，蓄生之缺乏者也。約言之，文化乃係人類謀生以淑生之正道而已。

## 乙、何以誠意？

人生求生而來者，其求生性能之以具淑慝而異於畜生，蓋上節論之細矣。苟吾人明知人生求生，除生物本能的持生而外，更有靈長獨有之叔主，則吾人於為人處世必務求淑生，人生誠意，其此之謂也。

誠意者，明知果行也。吾人格致苟有所歸着之足爲一切思想之前題者，則爲人處世之準則當據焉。否則將陷于明知不果行，見義不勇爲之患矣。故明知其理，果行其道，此誠意之所以也。且夫所知之理有真假之別，所行之道因有正邪之分，意之誠與否亦必據諸以斷定，而一切事物及夫吾人之行動舉止，亦須以此尋覓其最高準據，以評論其貴賤善惡焉。

持續生命爲人生求生之最大目的，此種目的不問有意無意，無論自動被動，均可達到。大凡事物之有益於生命之持續者，自有價值之可言。嬰兒出生，一呼吸空氣，呱呱啼哭，慈母衣之以衣，哺之以乳，其生命於是得以維持。空氣與衣食同是有益於生，故有價值；啼哭於茲亦非無益於生，故亦有價值。惟前者之價值爲直接，後者爲間接焉。此類事物爲吾人據以持續生命者，其可貴也甚明。然其價值僅以

其益於持生耳。

衣食住之於吾人，不僅限於持生之需要，實則三者之於吾人，除供給吾人需要而外，吾人又可使其促進安適，是則其功用，不只持續生命，且可除舊佈新，以改進生活，其可貴更甚。大凡事物有益於生活之改進者，其價值必超於持生方面者之上。持生之目的可以無意被動而達到。淑生則不然。淑生者，有意自動，而進取新奇，以改進生活者也。故求知與審美爲淑生之衝動，發明與創作爲淑生之途徑。人生之最大目的是爲持生，其最高理想則爲淑生。夫目的者，遵循常軌可以達到；理想則非千里徘徊，處心積慮，以辨別正道歧途，無可問津。持生者，人畜均可；淑生者，惟人能之。故以人觀之，則價值之準據，當在乎淑生，而誠意也者，乃係明「生」果「淑」之謂焉。

宇宙間之事物，與人類不生連誼，則絕無貴賤之可言。事物之本身，既無貴賤之存在，其價值因而視其用之如何耳。生既爲宇宙之中心，若人類取某事某物而用以持生或淑生，則該事該物之貴賤乃見，其價值然後乃定。然事物之爲用，其目的

與理想不在乎事物之本身，而在其對於用者之貢獻，而不必究問用者之認識。若商品之類，每賴買者之認識以估價，蓋經濟方面之價值常以貨物之被認為稀奇或有利用而決定者也。其在道德方面則不然。若犧牲個體以存種類，是為殺身成仁之道德行為，其價值原在乎其對群我之貢獻，不問群衆之認識與否。漢儒董仲舒所說「正其誼，不謀其利，明其道，不計其功」，正此之謂也。

生苟為宇宙之中心，人生當為事物價值之重心，曰「貴」，曰「賤」，不由人，何以定？不由人，何以生？緣知識之真假，器具之好壞，行為之善惡，與繪畫音樂之美醜，非人則誰將以為真，好，善，美，耶？使世上無人類，則森羅萬象之中，一切事物決無價值貴賤之可言。設一人處于孤島，一生一世，一舉一動，因無社會紀律可遵守，故無道德價值及人格貴賤問題之發生。然使彼孤留島上之天文臺，宿夜刻苦，作觀察宇宙星宿運行之工作，彼則自可成一天文學家其在科學知識之貢獻，價值之高貴，識者絕不否認焉。

人格之貴賤與行為之價值，恆以人與人之關係而發展者。關於品行之動機，吾

人觀其所由，察其所以，有出自懼貶罰，望褒賞之利害打算者，若是殊不及純潔之敬愛、義務、犧牲之觀念焉。大凡理智未開之人，恆以尊奉神意，或服從君命爲行爲動機與標準，據以評斷是非正邪之見解。比及理智啓發，則於神意有所懷疑，君命有所不受，是爲社會變遷之起原。人生須培養清高品性，欲批判行爲必以個人之自由良心爲立場，以天理人情之指南爲依歸。夫法律行爲之因素在乎賞罰，道德行爲之因素在乎敬愛；前者受制於他人，後者涵養於自身。故道德價值，實有過於法律之價值者也。約言之，懼刑與慕利之動機皆極端之途，惟善審是非履任務爲中庸之道，亦中庸之誠意也。

大凡事物之貴賤，視其益生如何以決定，既如上言。而人生之價值，亦據一生一世益生如何以決定焉。各個人本身若非與生命發生關係，亦無貴賤之可言。吾人一生，其有致力於生命之持續，更有裨益於生活之改進，則其價值尊貴。然所謂生者，有群我之生與己我之生之別，則所謂「益生」必有營私爲公之分。凡致力營私專以改進個人生活者，謂之「奪取」。凡盡力爲公以改進團體生活者，謂之「服務」。

。而淑生者，則指改進群生而言，即指服務而言。故人生價值之準據，厥爲淑生。換言之，每個人一生一世，乃據其服務之多寡並淑生之功勞，以估其價值。民國十二年十二月二十一日 總理在嶺南學生會，演講「求學與救國」會謂：

「中國幾千年以來，有志的人本不少。但是他們那種立志的舊思想，專注重發達個人，爲個人謀幸福，和近代的思想，大不相同。近代人類立志的思想，是注重發達人群，爲大家謀幸福。」（註一）

總理遺訓有曰：「人生以服務爲目的，不以奪取爲目的」。革命青年，誠意之準據，捨此何尋？

吾人處世有裨益於淑生，始有價值之足論者。淑生，改進團體生活者，但個人同時亦有所改進，蓋個人每包含於群衆，而究竟均屬一我者也。夫生命也者，宇宙原生之表現。人生亦然。故凡個人之群化成功者，其自我既而鎔化於群我，可不必奪取，而只管服務，甯爲公，不營私，此理之當然也。朱子家訓有言，「父之所貴者慈，子之所貴者孝，君之所貴者仁，臣之所貴者忠」。父子之間苟有群我之觀念

（註一）胡漢民編總理全集卷二第三〇四頁。

，則爲人父者必服務此群我而慈，爲人子者必服務此群我而孝。君臣之間苟有群我之觀念，則爲人君者必服務此群我而仁，爲人臣者必服務此群我而忠。在位謀政者，昔日忠君，今則忠群。君群有別，忠誠則一。吾國歷代聖賢之提倡爲公服務之道德，使君臣父子夫婦各竭其力，各盡其能，以改進其團體之生活，由是可見一斑矣。

綜上所述，則吾人所建設之哲學系統，其價值論與規範說之屬中庸之道，或可不致疑焉。夫唯物派，以物質爲萬象之本體，以宇宙之程序爲機械的，至其價值論，乃以肉體爲中心，而其規範說乃又不得不倡肉慾之滿足矣。故共產公妻剝公肥私等，怪象百出，無所不至。是思想極端遂致誠意誤入左傾歧途之弊也。轉觀唯心派之言行，其本體論莫不倡心靈之絕對性，而以宇宙之程序爲具有確固之目的者，至其價值論，乃以精神爲中心，而其規範說乃以附和精精神爲依歸。結果，乃有去慾苦行自暴自棄等之怪象出現。是亦思想極端遂致誠意誤入右傾歧途之患也。

中庸之價值論與規範說者，必須擇善固執，然則勢將安出？曰：「出自唯生哲

學」。吾人格致而建設唯生哲學，認生爲萬有之「元」，知波動之成程爲宇宙之體用，而宇宙之程序，既非唯物派之所謂機械的，又非唯心派之所謂有目的者，而係生生而演化者也。是以吾人於價值論，乃以生爲宇宙之中心，而於規範說，即倡淑生。故唯生哲學之於「誠意」一段，其力言「明知生之理，果行生之道」者，情理之然也。且夫吾人藉淑慾之有無以別人生與畜生，更因淑生，有被曲解爲利己營私之虞，特舉益群爲公爲淑生之蓄義，順引「總理遺訓之服務格言爲論題。故淑生即改進群生，其動作謂之「服務」，其對象，莫非人民之生活、社會之生存、國民之生計、群衆之生命，是也。然則個人己生與團體群生有何瓜葛？換言之，群己以何相成？人我以何相形？是屬次章「正心」之要題也。

## 第五章 中庸正心

### 甲、何謂正心？

大學之所謂「修身在正其心者，身有所忿懣，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。心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而不知其味」。故修身在正心。蓋心不正則趨向極端而走入歧途，即身之欲據中庸爲人處世，不可得也。

然則「正心」何謂？曰：「察群我已我之動向，審群心己心之緣由，擇善固執，以持公平之態度，是也」。

俗謂「身者，心之器也」。然而身心之性能功用，無非爲生者——不爲持生，即爲淑生。故身心俱爲生之資力，而人生爲生即以心力與體力爲資助者。

人生惟生爲能。而欲爲生，乃不得不與外界爭生，欲與外界爭生，則甯協力互

助，不宜內訌自斃。若所謂「社會」者，乃同類動物具共同志向，群聚營生之結合也。而狹義所謂「社會」，乃單指人類社會而言之。大凡人衆群聚營生者，必具「群我之心」而行群生之道，否則心不正而群必瓦解焉。

凡個人與外界爭生也，必有彼我之分，外界屬彼，與外界爭者爲我。設有別人同欲與外界爭者，其志向與我之志向不相違。如樵夫遇虎而同欲與虎爭，是也。然而僅志向相同，爲生不可得也。蓋樵夫雖志向相同，苟立場不善調適，擊虎不中，則有被傷或互傷之虞矣。於是，樵夫同欲持續生命，乃不得不調適其立場，以完成合作之功。雖然，樵夫志向相同，立場相適，以拒虎矣，假使步驟不齊不和，或前，或後，或高，或低，而欠聯絡，不特合作無功，各人之生命亦危矣。故其開始互助也，步驟必聯絡。處此情境，二人不合作而分爭，則不但不能禦外，反足以促成自滅。既知內訌不如團結，二人本有我與非我之見，今則我與非我之間，現出共同之我，而結合以群生焉。故人生爲生，群生而共生。志向之相同，立場之相調及步驟之相聯，爲其基本條件，由此條件，所促成之「群我之心」者，一切社會組織之

基礎，又人類群生之根據是也。

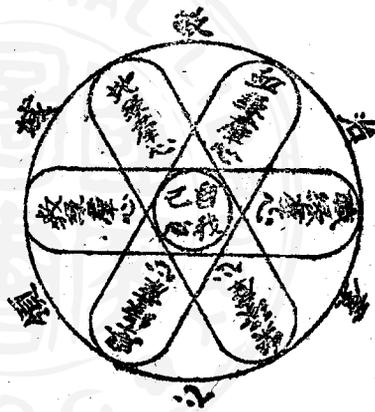
人類苟出自一脈，必係同群。然其有「同群」「異群」之偏見惡感者，原因「群我觀念」失中不正故也。據生物遺傳之原則，同類產生其同類，並且增加其數目，因此，人類群生之規模，由家庭而氏族，而部落，而民族，而國際。若是以親戚關係爲「群我觀念」之緣起而結合者，曰「血緣社會」，有各種姓氏宗族爲其表記。美洲印第安人所用以表記血緣關係之「圖騰」，固爲「群我觀念」符號之一種，然因其結合尙不出部落之規模，其「群我觀念」之分，細且微，居常小群互鬥，不以爲奇。吾中華民族，自黃帝統一中原各部落而確立國族之基以降，小群鬥爭，常爲所忌，諸侯分爭是所不許。故爾來「群我觀念」，不特以中華民族爲規模，並以天下人類爲同胞焉。世界歷史苟爲異族爭鬥史，亦可認爲異族化合史，蓋異族接觸，如不互相殘滅，必化合其血統及文化，而「群我觀念」亦從之以擴大焉。

初，人類求生四散異地，各處一方，氣候地土產物不同。而小群聚棲，間雜有山河海峽森林沙漠等，爲之限制，遂致老死不相往來。若是以鄰居關係爲「群我觀

念」之緣起而結合者，曰「地緣社會」。

夫血緣與地緣之社會者，固爲人類屈服環境時代，最自然最普遍之結合，迨其演進以至今日，遂成爲政治結合之最主要之因素。洎乎人類開始環境之克服，教緣、職緣、學緣、樂緣等，各種社會應運而興，其在今日，個人一生，必緣血統、家鄉、信仰、職業、學術、娛樂等之社會關係，成爲各種「群我」之成員。而普通所謂「社會」者，乃指此等結合之結合耳。雖然，大社會內部各種結合之間，各個人間，又團體與個人之間，時生牴觸，從而難免衝突。因此，社會上當有具強制威力而善公平制裁之機關，以維持彼此之均衡並增進各自之發展者，卽所謂「政府」是也。而以此性能爲依歸之結合，厥爲政緣社會，卽國家也。

由上可見，個人自我參與各種群我，其己心常受各種群心之薰陶，而其一生一世之正心，必常在調合各種互相出入之群我觀念，其情態猶左邊圖解：



人生爲生正心，其成功奏效也，政緣群心不只表現於個人，個人己心不僅參與政緣群心，各種結合亦然。故善正心者，必持中執正，克己合群，矢志愛國；其不善正心者，必失中不正，走一極端，若惟知有家不知有國，只知營私不思益群，是也。

然而自我何出？曰「自我出自群我」。凡人惟群生始得以適生者，既已明矣。然則個人爲生以身心之用爲資，而所謂身心，莫非出自群我者也。俗謂「身體髮膚，

受之父母」，是則父母出自其父母，而當代個人，莫不出自其先代之群我者。羅馬人亡國滅種久矣，故今日羅馬子孫無從產出，亦無從稽考。中國民族文化綿延不斷，故今日軒轅苗裔四萬萬有餘，誠爲全球最衆。按之自然法則，個人機體是一個動物機體，乃與一切動物同樣，居常受生物學定律支配，雖人智發達逐漸克服自然，然亦無法完全逃避焉。故個人生而由遺傳得有其機體，由幼而壯，與環境接觸而發生多少變異，但未嘗不依遺傳定律，以祖傳者傳之子孫。因此個人機體乃種類之產品，個體可死，種類不亡，蓋個體在群生過程之中成爲一過渡者也。

其在精神方面，個人自我亦爲群我之產品。個人生來之衣食住行者，其影響不只身體，精神亦然。而衣食住行者，個人生前，群我則有之，個人生後，羣我則與之，而接受其衣食住行者，必漸採取其態度並接受其精神。若用以發表情意思之語言文字者，個人生前夙有，而個人生後卽沿用之。又維持社會秩序並規律個人行爲之準則，亦非個人生後之創作，而係社會之供於個人者也。如是者，各個人不及加新改進，則必留傳後人。個人之受惠於團體者衆，其善領導團體者寡，己心之受

惠於群心者多，其裨益於群心者少。

故曰：「所謂正心者，察衆自我之動向，審群心己心之緣由，擇善固執，以持公平之態度，是也」。

## 乙、何以正心？

正心之界說，上節論之詳矣。然則何以正心？吾人生時，毫無我見，而以逐漸與外界牴觸，遂知覺我與非我之別，其我見者，個人自我之觀念也。雖然，幼兒尙不以其手爲己手，每以一手擊別手而感痛苦，於是，其自我己心乃容納兩手。如斯，自我輒受各種群我之薰陶，己心乃化入群心而個人則可容納別人矣，此由解答「自我何來？」一題可詳察焉。

自我何來？曰：「自我群化而來」。人生惟生始得以適生。個人生於群，長於群，必與別人互相感應，如在志向相同，立場相調，步驟相聯之下，人我之間，必生共同之我之觀念，取同樣之態度，守共同之紀律。若規律外部反應之禮儀刑法與夫

統制內部反應之道德情理等，此個人群化之動因也。個人出生，初無我見，及與外界接觸，先以爲，擊吾手者，擊「我」也；踢吾足者，踢「我」也；次卽以爲毀吾家者，害「我」也；復次卽以爲，罵吾校者，罵「我」也；更次卽以爲侵犯吾國者，凌辱「我」也。個人爲私之我爲小我，故曰「己我」。天下爲公之我爲大我，故曰「群我」。而個人群化者，卽化自私自利之小我爲爲公矢忠之大我，換言之，使個人具有「群我觀念」是也。

個人群化，其目的最直接，方法最嚴格，時間最短促者，厥爲軍事訓練。官長之募集壯丁於營幕也，必先確立其思想以統一其意志，次則予以規定之衣食住行以使其立場相調，然後乃開始步驟聯絡之訓練，於是，必先作基本訓練，次作技術訓練。中小學童子軍訓只有基本訓練。而所謂基本訓練者，乃在使各個人精神表示之和與身體動作之齊。兒童教育，無論幼稚園或國民小學，極其注重唱歌與體操者，大有群化之作用，蓋團體唱歌高低遲速不和不可，故由此時間上之藝術可以訓練群心表示之「和」，又團體體操不可不齊，故由此空間上之藝術可以訓練群體動作之

「齊」。未開化民族，於出征之前，每聚衆携手歌舞，蓋歌舞爲時空聯合之藝術，足以使群衆練習精神表示之「和」及身體動作之「齊」。換言之，由歌舞以訓練步驟之聯絡，亦爲基本軍事訓練也。

方今個人群化之最切要而最困難者，莫若公民之訓練。蓋每一個人不只爲政治結合之成員（所稱謂「國民」者），同時爲血緣、地緣、教緣、職業、學緣、樂緣等，各種社會團體之成員，而政府當局將教民矢忠爲國效力，必需使各種社會團體不與政治結合互相牴觸者，極要而極難也。一國之內，種族雜居，地域懸隔，信仰分歧，階級相鬥，學術空浮，娛樂無度，則欲教民一心團合，不可得也。又如數種團體遇相符合，若地緣與教緣，或血緣與職緣社會，以與中央當局之希圖爲難，則其分勢必倍加而足以破壞政治之結合矣。例如，荷蘭與比利時之分立，原因荷蘭居民奉新教，隸條頓族，而比利時居民奉舊教，隸法蘭西種族故也。無怪戰前奧匈統一之難十倍於戰後之奧國。而美國當局，欲統一人民，乃不得不盡力發達交通，普遍教育，以打通各種團體間之界限，使各個人善以政治結合爲最高目的而共生。故或

謂統一美國人民者，以其爲華盛頓中央政府，不如爲橫斷大陸之鐵道，是非過言，統一人民之難而切，有如是者焉。至於各國政府之群化個人爲國家之公民，則運用學校、官職、兵役、政黨、協會、娛樂機關等，無所不至，而必乘各種機會，以訓練精神表示之「和」及身體動作之「齊」。故學校間賽球，各邊隊員平日均須練習，而各校啦啦隊或唱校歌，或叫口號以助威者，猶國際紛爭時，外交軍備效勞立功，而人民盡忠竭力爲後盾之秋，是也。（註一）

既而已心須化入群心，然則群心何能？曰：「群心能超過時間空間之限制以成功奏效，是己心之所不能者」。夫個體雖死，種類不亡；小我人生無常，大我人生永遠。一人生於世間，活至有一時非死不可。故假使其自幼而長群化失敗，則壯年猶以爲小我惟我，思想行動自私自利。王莽曹操之輩，才調超群，然以其人格不克群化，其我見非天下爲公之我，而係個人營私之我，至死仍以爲小我惟我，執迷不悟。曹操曾曰：「寧我負天下人，不可天下人負我」。王莽亦然。袁世凱更然。然則

（註一）以上參照拙著比較公民訓練。

其自我觀念不出小我範圍，從而不克超過時間限制。是以凡屬惟我獨尊之人，平素極怕死，臨死極悲哀，蓋以爲死卽亡我者也。王莽，袁世凱，聰明一世，糊塗一時，遂死於糊塗之極。曹操臨死卽自嘆曰：「獲罪於天，無所禱矣」。又因恐人刳其屍首，乃命工人造七十疑塚，以惑人心，可鄙之甚，莫有過焉。

反是，自幼而長，群化成功者，壯年必具「群我觀念」而以爲大我亦我，思想行動，善持中執正，不走極端，而以團體大局爲重。故鄭芝龍反明降清致書其子成功勸其降也，成功慨然嘆曰：「父甘爲亂臣，子則寧爲逆子，不爲亂臣矣。子可不從父叛國。」由是可窺父子之間小我大我之別焉。當是時，江左三大儒則以爲「天下興亡，匹夫有責」，而捨身爲國，蓋其個人己心已化入政緣群心，故信此身可滅，其我不亡者也。是以凡以群我爲我，群心爲心之人，平日度量寬大，臨死慷慨壯烈。故先主臨崩白帝城不必嘆獲罪於天，不必命工人造疑塚。文天祥坐獄猶唱正氣歌以自遣。李秀成被囚尙能口出數萬言以伸大義。近者烈士爲群爭生而殉義者，不知凡幾！而總理遺教輒借國民革命之未成功而勸同志繼續努力奮鬥，「群我觀念」之力

量，誠非時間得以限制者也。

群心之能超過時間之限制也，明矣。其能超過空間之限制，尙待解說。大凡一團人受過同樣之訓練，而群化成功，則無論其散處何地，其思想言論行動均可一致而無相矛盾。蓋因同則果必大同小異，而有志向相同，立場相調，步驟相聯之訓練，則其人員到處之言論舉措必和且齊。當金人壓境，宋室傾危，主戰主和，議論鼎沸，不決不定，遂令外寇乘機陷汴京，徽欽二帝北狩。及康王渡江，偏安之局成也，武人學者文官，有不善衛國而殉國者，有不願衛國而賣國者，爲人臣食其祿居其土，舉措之走兩極端者，個人群化成敗參差之所以也。反是，元末群雄起義，民衆追從，八月十五中秋驅韃子，全國皆是。又清末辛亥革命，武昌發難，各省響應，四十日入燕京，四十年定中原之滿清，被迫不出四月而遜位矣。是民族運動之奏效，個人群化之成功也。又如駐外使節，在其未出國之前曾受同樣之群化，則不問相隔天涯地角，其言論必一致，其舉措不辱命。政治軍事人員亦然。實業方面，凡大商行之在各埠有營業處者，亦必先予其人員以共同之訓練，使其到處以得達到共

同之目的，故「群我觀念」之有無，足以決定事業之成敗。

群心何用？曰：「群我之觀念，足以增進個人自信及自覺」。夫個人爲生，甯群生，不可孤立者，明矣。而個人者，乃團體之最最小單位。若個人之間具有「群我觀念」，則個人明彼此對等或並列之關係，而各人不能與團體對立，蓋團體之我見大，個人之我見小。此個人之所自覺而所以自覺者也。其次，個人團合而具「群我觀念」，必有共同意志，由此群心之意志產生特殊力量，以制裁各成員之行動，使其協力互助以改進生活，此意志卽社會意志，其所產生之制裁力量卽社會力或稱爲「群力」，增進個人爲生之自信力者也。孤力有限，群力無窮。故洪楊革命失敗，原爲漢人內分。辛亥革命成功，全賴宣傳主義訓練同志而漢人乃合群以顛覆滿清政府。故在無組織之群衆，雖有社會關係，然無一定紀律以劃定成員間之共同目的，闡明其相互之關係——是爲並列或爲從屬——規約其共同行爲，故其制裁力弱。故社會組織愈完備，其制裁功用愈靈敏，群己之別愈明瞭，而個人爲生自信力益大。現代人類以國家爲統制一切集團之結合，以政府爲執行其一切職務之機關，如其組織不完

備，政令日雖百出，總難踰都門一步。輒近人類又產生國際法庭及國際聯盟，主持之者自以爲可用超國家權威統制各成員國，但其成員國間尙有敢行弱肉強食者，蓋其組織不完備，缺小制裁力，而成員國間毫無「群我觀念」之故也。

由上以觀，己心雖受群心控制，然群我恩賜有莫大者。吾人身體髮膚受之父母，生而得衣食住行者，家族之賜也。身命、自由、名譽、財產之安定者，國家之賜也。其餘，語言、文學、學識、禮貌、職業、娛樂等，團體之恩惠，吾人受之者，不遑枚舉。如是一切文化乃群我生命過程中疊代積成者，個人受之前輩，傳之後生間或有增進處，則群我幸甚矣。故人生爲生共生，個人處世，既有所受之前輩，而傳之後生者，又有所應努力增進者，必需共生以履其職務，否則群生不果，爲生不得矣。

## 第六章 中庸修身

### 甲、被修之身

大學之所謂「修身」者，即人格之涵養也。身者，心之器也。格致誠正，皆爲修身之事，而心正爲其關鍵。心既正，則身易修，蓋內部所持之公正態度，體行久之，則成爲習慣，而優良之習慣，即所以養成優良之人格也。是修身之道，必取格致誠正之工夫，以禮義廉恥爲行爲之準則，行住坐臥，勵行整齊、清潔、簡樸、勤勞、迅速、確實之新生活習慣，則人格之涵養，必嶄然日新矣。人格之涵養，有屬被動者，有係主動者，均以中庸之道爲宜。

人格涵養之屬被動者，即遵守紀律是也。遵守紀律，乃指個人處世與羣調適而服膺一切文化之典型而言。而文化也者，乃由人類求生爲生解決問題，使用工具，製造器械，確立思想，所構成之環境。廣義的文化，在主觀方面，乃指一切謀生正

道，在客觀方面，不外乎社會環境。吾人機體，多賴先天之遺傳而固定，少據環境而變異，然而心理作用，大都緣文化典型而發展，從而文化的遺傳乃係人爲者，後天者，學而得之者。

個人未出母胎，社會各種結合早已設備一切圈套，饑時思食，所食者，社會早已安排；寒時思衣，所衣者，社會早已型定，吾人一生渺然於社會環境，與四圍群衆互相反應而常感受其影響，逐漸社會化，將散漫之動作變成秩序之行爲，以團體之典型爲舉措之準則，以群我之理想爲奮鬥之目標。故社會乃教化個人修養品格之最高學府，人生一世盡是學習之歷程，而個人行爲每反映社會各種結合訓練之功用者，此以也。

吾人處世群生，欲遵守紀律，必需養成適當習慣以服從群我。習慣成而爲第二天性。故服從性者，非生而有之，乃係學而得之。大凡強國民族每善於服從政緣群我，弱國民族則不然。蓋民族既養成服從大我之習慣而善於遵守共同紀律，國始得以強盛，否則強盛，不可得也。

夫社會生活乃個人互相反應之共同過程。在此過程之中，個人必共同刺激成爲群眾同化之動因者，社會之秩序與團體之鞏固，唯此樞紐是賴，此卽所謂「社會制裁之工具」。若此維繫群眾之樞紐，能歷時忍久，越地建效者，必有無數符號爲代替，吾人由此「代替刺激」。乃引起交替反應，由是制裁之工具可得縣縣不斷，統御群眾焉。

此種維繫群眾樞紐之最普遍而最基本者，莫若語言。按之心理學，語言卽代替刺激之一種。語言起原自聲音姿勢，其蓄意全靠群眾對其所代替之事物具有一致之反應，而各個人由此聲音所喚起之反應，非原來之反應，故乃稱爲「交替反應」。幼童以手捉火而感覺痛，同時眼看慈母手指其所捉者，耳聽母開口叫「火」。嗣後幼童每聽「火」字，便聯想及所捉之實物而發生可痛之反應，雖眼前無火，亦必將手縮回。在此情形之下，「火」字一語，以其實物之直接刺激不利人類生命之故，極能於最短時間，使人聯想及其實物而代替實物成爲內部化之對象，發出內部刺激，以引起同樣之反應，而縮回手者交替反應也。交替反應久而成爲交替反射，亦係

習慣的，若其代替刺激爲群眾之共同反應之對象者，則屬社會之典型，不然，則不過個人之性癖耳。人類聽明，由原來反應，轉移到交替反應，固不艱難，而足值注意者，乃代替刺激既爲符號，各有其蓄意，而吾人對各符號殊善反應，由是可見心理作用與生理作用截然有別焉。

初，俄國心理學家，巴夫洛夫（I. P. Pavlov, 1849-1931），於一九〇五年，發現交替反射之定律也，直認如是過程爲機械的，更不作心身過程之分，邇來，唯物派心理學家，多襲其衣鉢，而忽視許多重要之現象及原理。夫心身之作用莫非爲生者。爲生者合。凡身體持生而缺少某種滋養料，一見此種滋養物，每生特別趣好。又若候狗之類，患病每能自覓藥草。吾人之心理作用，亦每可以證明此通則者，夫吾人一手捉火一手提燈，處此二種直接刺激之間，必對於火之刺激先發生直接反應，而將手縮回，蓋吾人心理作用爲生營生必選擇與活命關係密切之反應。當此時既有二種代替刺激，則其與活命關係重大者，皆使吾人聯想及實物之速度增大，頗有恩仇相遇之概。如斯過程卽以爲生而具一定之目的者，由是可見唯物派之機械論浮淺之極。

個人確定良好習慣，群眾遵守共同紀律，社會秩序始得以維持。若語言文字，不過社會紀律之最基本且最普遍者。社會上各種結合尙有所謂制度，是卽各種組織有固定基礎，而爲一般群眾所承認者。社會紀律除語言文字因襲世傳而外，尙有時髦輿論等，比較多受時間及空間之限制者，復有美術宗教機器學識等，各種文化典型之能超踰時代及地帶之阻礙者。社會上各種結合所重用之紀律不一，而紀律之動因有偏于肉體方面者，有偏于精神方面者，又有不偏不倚者。茲當分別以述之：

走於極端的唯物派者，厥爲引誘式。若東漢黃巾之輩，明末流寇之徒，又今日共產黨之類，陽則牽強附會以傳邪說，陰則訴人類食色諸慾，自負有必求應之責。於是意志薄弱之青年及知識幼稚之民衆，無恆產者，必無恆心，不悉食色諸慾爲生之衝動以成就生生之過程，只知滿足肉慾爲目的，遂有墮其術中者矣。黑暗社會之內，烏合群眾之間，有引誘人者，有引誘於人者，到處皆是，人類文明時代之群惡莫不出焉。此爲異端而非紀律，蓋非謀生正道故也。

偏于物質方面而足以稱爲紀律者，有招致式及逼迫式二種。前者盛行於經濟社

會，買賣中人。若實業方面之廣告，莫不以富貴利益動人利慾，但人類爲生而營生，欲求得衣食住行諸要件以爲用，每不得不遵守此種紀律，獨少數人，可不受其牽制，若食無求飽居無求安者，必係君子。而無恆產，有恆心，惟士爲能者，以此也。至於逼迫式之紀律，則個人處世營生，鑑於社會之威勢，受團體之暗示，毫無主見，人爲亦爲，歷久成爲風習，時髦賴此盛行，傳統據此長存。如斯模倣行爲，卽個人與社會調適，欲爲生群生，不願失足落伍，而在機體方面，乃自動的與群並駕齊驅之舉措，是亦人類自然的合作之起原也。兒童之模倣成人，旅客之入地隨俗，爲暗示、受示、模倣之好例。在社會運動，群衆每於不知不覺之間，自動的領承共同主義，盡力於改造事業者，大都初則受示而後模倣奏效之所致也。

其在政法軍紀方面所遵守之規律，是爲命令式者。人群全體社會欲維持秩序而且鼓勵進步，乃組織政治的結合，國家是也。而執行其職責及任務之機關，卽所謂政府，必須具完備之組織及靈敏之制裁，使全體人民抱負相同之志向，站於相調之立場，善取相聯之步驟，以期達到共同之目的。故爲政者，辦事須敏捷，用人必公

平。立法者，言行必符，司法者，賞罰必信。

司馬遷史記自序曰：「禮禁未然之前，法施已然之後，法之所爲用者易見，而禮之所爲禁者難知」。夫法與禮均出自精神上經驗及理智之結晶。然而不但其功用不同，其範圍有別，蓋法之爲紀律僅限於外部舉措，至於內心思想情意之誘掖，則不得不有賴禮矣。且法之所治者，在行爲已成之後，而禮之所教者，在情意未發之先。故無論青年之受教，成人之律已，一是皆須以格物致知誠意正心爲入德之門，然後可致修齊治平之效。故學校教育方面之紀律，尤以勸導式者爲宜。在消極方面，教育乃警告學員居常防備惡影響，減少徒勞嘗試；在積極方面，則循循善導，使學員養成服從群我之習慣，建設高尚之人格，成爲良善之公民，進而發揮其天賦，積極奮鬥，爲社會服務。然而執教者，應具有鞏固之人格，並切實之學識，如其智德俱不善以身作則，則青年學子不能善化，且將受其荼毒焉。

屬於精神方面之紀律，尙有所謂感服式者。感服式之紀律，有藉理智作用以說服人者，又有訴情感作用以感化人者。前者注重論辯推理，極適於知識階級；後者

多賴愛慕敬畏之情緒。人非木石，均有感化傾向，非化卽化于人。然感化於人者易，人人皆可，感化人者難。惟有先知先覺者，每以智慧過人而人格出衆之故，乃能情理並據，言言動衆，句句服人，使彼領吾思想，行吾主義。然而對於一般無知群衆，聖賢乃又不得不借超人勢力以威服人。故孔孟拜祖尊宗，墨翟敬天信鬼，耶蘇崇奉上帝，均以身作則，以行爲憑，而感服人類焉。在今日之我國，古道云亡，世道日非，幸而總理智德兼具，重新倡導忠孝、仁愛、信義、和平，以爲古道尚有可風者。如斯社會紀律之能長久服衆者，其根據，既非神鬼，又非利慾，乃是由天理人情構成之良心，卽吾人遭遇道德歧途，能擇善固執，並判斷善惡行爲之心理作用也。

## 乙、自修之身

綜上所論，遵守紀律固爲人格之受薰陶而被涵養者，吾人每日由醒至睡莫不常處被修情況之中，識者可不致疑焉。雖然，被修之身時有陷於守舊之患又盲從之弊

，遂致爲人處世，偏見曲行，無所不至，是則足以違大學之理中庸之道者也。故吾人之於修身，欲明大學之理並行中庸之道，一面既承認被修之實，別一面仍不得不講究自修之功矣。被修之身既不宜守舊不應盲從，則自修之身，其在智慧方面，應獎勵個人天賦之發揮，以阻右傾守舊之惡勢，其在行爲方面，應提倡克己合群之原則，以防左傾盲從之魔力。故本節先說個人發揮天賦以修其身，後論克己合群以養其性。

夫遵守紀律，所以維持社會秩序。而文化之進步，則不得不賴個人之發揮其天賦矣。吾人之於事物，每有一種適應之行爲，並採取一種特殊之態度，其最寶貴者，卽求知與審美，蓋文化上之創作唯此是尙。學貴善疑，吾人對於環境如何疑惑，必欲求知，求知究竟，乃發明解決問題之方法，並發現統御現象之法則，更將此等方法及法則組成爲一系統之知識，是謂科學。假使吾人對某事物情景，依依不捨，其形像幽雅可愛，不時出沒回憶，觸景生情，好事者必摹其形，造其像，永久保留此情緒反應之對象，是爲藝術創作之嚆矢。科學上之發現及藝術上之作品，均係文

化上之貢獻，唯在理智及情感方面得天獨厚者，能有此舉，是即社會發展及文化進步之基本因素者也。

夫生物代代遺傳而生變異，人類之模倣同樣典型及學習同樣技藝，亦必產出多少岐異，而此岐異原出自宇宙生生之歷程，社會因是變化，而由是可看出天賦個性之表現焉。雖然，個人每有得天獨厚而無可發揮者，原爲其缺乏賦性之自由，及身心之自在故也。何以倒臥蘋果樹下而見蘋果墜地者無數，獨牛頓(Isaac Newton, 1642-1727)能潛心發端以研究萬有引力之定律？蓋氏身心賦性之自由自在別人莫及也。瓦特(James Watt, 1736-1819)之發明蒸汽機關，其理由亦然。何以愛迪生(Thomas Edison, 1847-1931)肄業學校不滿四月，而其所發明之機械數目，別人莫及？蓋氏自由自在，求學得法，求知成慣。人生在世，莫不具有多少天賦。故社會之發展及文化之進步，不怕無奇才之產生，惟怕奇才之失其自由意志；又知識之增進，不怕學問之困難，唯怕學無方法，問無習慣。愛迪生身處研究室，忘食忘寢數晝夜，始成功發明留聲機，其推理之方法及刻苦之習慣，真可令人嘆服！

今者我國舊有文化停頓，新來文化落後，嗣後殊須「重起固有文明以恢復民族自信」並須「迎頭趕上西洋文明以充實民族力量」。然則舊有文化停頓，遂致民族失却自信心者，其故安在？夫先秦吾族身心自由，賦性自在，求學得法，求知成慣，故極善開端啓始，遂造就燦爛無比之文化。秦漢以後，名學中絕，求知仍成習慣，然求學不得其法。又家族制度固定之後，青年雖富於進取新奇，然始終受守舊反動之老輩之羈絆，故生於家，長於家，老於家，死於家，一世孜孜，無時不以家門爲重，於是，雖賦性自在，身心早喪其自由，家性愈發達，個性愈衰退。如斯人材之埋沒草澤者，到處皆是，以至今日，舊有文化之停頓不振，固其宜也。

至於新來文化落後，國人於幾十年前，卽開始海外求學及國內改學制之舉，迄今仍不足以充實民族力量者，何耶？無他，一爲對知識之見解之錯誤，一爲教育歷程之失敗。對於知識一詞，一般人士多抱靜的見解並不生產的認識，不以其生命解決臨時特殊問題之功用度量之，而只管據文憑之數目及書籍之多寡計算之，遂致許多學生爲爭文憑，爲奪學位，閱書覽籍，比及文憑到手，書籍則置諸高閣矣。故畢

業之日卽爲絕學之始，欲學識之不落後，不可得也。至於教育之歷程，則學校教育，除職業訓練及公民訓練而外，尙有學術訓練與師資訓練。而學術教育，如不以養成習慣及精通方法爲目的，結果必歸失敗。治學得法成慣，則可據論理的方法以思索問題之對策並審察思想之正誤，又據特殊的技術以造出特殊現象並研究其原則，一試再試，以至達到目的而後已。學有方法，問成習慣者，可謂之「有學問」。教員有學問，始可不誤學生前途，而學生在校養成習慣，通達方法，畢業不過完畢被修之業，離校之後當緣習慣，據方法，以開始自修之業焉。

雖然，希臘羅馬亡矣，匈奴契丹亡矣，獨吾民族興隆不斷，吾文化秦漢之後進步較遲，而不至中絕者，何耶？無他。蓋因吾族得天獨厚，聰明蓋世，每於危機一髮之際，有山野奇才出現，悉其力，盡其能，以圖存救亡故也。天定固能制人，人謀亦可勝天。環境雖箝制人生，然人生苟善發揮其天稟，亦可改造環境，此卽人生之所以爲人，亦人生之所以異於禽獸者也。今日吾國人士之治學求知，對於知識，須具生產的見解，以其淑生之效用爲其價值之準據，對於學問，須重求學之方法與

問聞之習慣，是則固有文化不停頓，外來文化不落後，庶可幾焉。

轉觀左傾盲從之防止，吾人須先自明人我之是非與羣己之權益。是則從之；非則避之。然則孰是？孰非？吾人欲實行淑生爲是非之準則，必須自己克己，就羣合羣。

吾人一生欲悉所有，盡所能，以實現淑生之理想，其最大之阻礙，卽個人營私之慾望。故欲盡生以淑生，必先克服自私自利之小我，所謂克己是也。克己云者，非埋藏自身個性而盲從外界之行爲也。吾人從事克己，以求羣化，一面則格物致知，以發揮天賦，他面乃正心誠意，以建設鞏固之人格，故克己之行爲，乃實現淑生理想之門徑，其價值始得以成立也。

科學上之發明與藝術上之創作，乃出自個人天賦之發揮。天賦原係偶然者，個人坐領而不善用，是爲不克己。幼而不學，壯而不行，有力不悉，有能不盡，自暴自棄之舉也。天然寶庫不開發，錦繡河山不整頓，聰明子弟不教育，山野賢材不登庸，貪污滿朝不更法，暴寇日迫不用武，自衰自敗之道也。人生本身亦係偶然者，

不能維持，不善改進，非克己之道，其價值之有無，不言自明矣。

齊景公問政，孔子對曰：「君君臣臣，父父子子」。是何謂耶？爲人臣有其責，爲人君亦有其責。不能盡責者，既不勝其任，又不稱其職。況在其位，不但不謀其政，且更擅權亂政者乎？政治乃係管理衆人之事，以維持社會之秩序並增進民衆之福利爲能事。故官大責重，位高職難，非位高則貴，位卑則賤也。夫人生天賦有厚薄，才藝有高低，任務有重輕，而事業有難易，天賦厚而才藝高者，應負重要任務，管理艱難事業，此理之當然也。然而社會中缺少特殊天賦與專門才藝者，殊善投機，爭官竊位，既難勝其任，自不能藏其事，僅知有官便做，乘勢發財，官既不官，不若無官之清高，盡職奢侈，不若清貧之可樂也。反是，官小位低，而善悉其力，盡其能，以服務社會，以貢獻國家，革命人員之所爲最尊貴者此也。要之，官之貴賤，不在其位之高低，而在爲官者，是否盡其能以履其任耳。故官長必先修身後治人。蓋「知所修身，則知所以治人，知所以治人，則知所以治天下國家矣。」（註一）

（註一）中庸。

孔子目賭亂臣賊子之橫行，乃作春秋，倡正名，以圖存救亡。爾後數百年間，正名主義爲憂世愛國之士，奉爲匡世正俗之大法。循其名而責其實，審其言而察其行，因其事而斷其功。名實相符，言行相合，事功相當者，有價值，當褒賞；否者，有弊害，當貶罰。今者，我國欲圖存救亡，當有重倡正名主義之必要，以期在其位者，善謀其政，就其職者，能勝其任。每日出門，必見坐汽車者與開汽車者。設坐者爲一貪官污吏，而車夫身爲一安分守己之老百姓，則車夫人生之價值遠勝於坐者矣。又使拉黃包車者爲一悉力盡能之愚夫而坐車者爲一土豪光棍，則其人生之價值，誰有誰無，不待言矣。

總理在民族主義論及中國人之修身克己問題，曾引一中國外交官坐頭等艙與外國船長談話時，在地氈上，隨意吐痰，以誡國人。尤其是外交官，更須注意衣冠禮節；而今則有 蔣委員長所倡導之新生活運動，更努力禮義廉恥之民衆化且具體化。夫外交官之在位勝任，名實得以相符者，至少具五要件，品、學、文、容、體，是也。若名爲外交官，衣不齊，冠不整，禮不習，貌不揚，甚至以使館當抵押，身

爲副領事而密販鴉片者，適足以遺笑外人，況以四萬萬五千萬人之代表出國，其職責之重大者乎？往昔美國外交官，以衣冠禮貌缺少訓練，每出笑話。今則首府華盛頓有特殊學院之設置，專從事于外交官之訓練。外交官本人固是，其夫人亦然。昔日某公使與其夫人往謁駐在國國王也，夫人所衣長袍，既非本國式，又非外國式，或自以爲新奇之折衷式，然則凡屬折衷式者，非出自稀世奇才之手，絕少能成功，故長袍似乎不中不外古怪萬分樣式，況夫人體態粗胖，古怪衣冠之錦上添花，乃益形其醜。近聞日本東京有特別機關之設置，專以教練外交官夫人爲目的者，良有以也。

故克己之道，尤貴自知之明。不知命，無以爲君子；不自知，無以符名實，更無可言行。夫天惠厚薄不等，天資方向不一。人生在世，各自具其應有之分。善於自知者，勿故忽之。不自知者，父兄師長當指示之。無如父兄頑固守舊，每欲以己志爲人志，以己能爲人能，遂致子弟求學不得其門，謀事不具其趣，既不得悉其力，更不可盡其能，不得志而納悶終生者，不知多少！又因本人無自知之明，耳不聽而學音樂，專語言；眼不明而學繪畫，專書字；畢竟，徒勞無功，其違克己之路遠

矣，其離淑生之道更甚矣，體弱膽怯者，臨陣必退却。身窮志貪者，爲官必舞弊。不善知能，不長辦事者，在位必失政。故凡求學得其門，就事具其興趣者，乃得以悉力盡能，泰然終生，人生一世，其幸福莫過焉。

夫人生欲悉其力，盡其能，以克己爲公，其身心必自由，其賦性必自在者，上論明矣。然而意志之自由，原非放恣之謂。放縱者失中不正之極端也。個人羣生，欲爲生盡生，我有自由，彼亦有自由，彼我同有自由，蓋彼我同爲團體成員，同有羣我之觀念，意志並列而人格平等也。坐是之故，吾人處世接物，既享有無限權利之來自羣生者，則當有個人克己復禮之義務與遵守紀律之職責。吾人意志應具有自由，以克己自奮，而不能壹意孤行者，蓋在羣生狀況之下，根據人格平等之原理，彼此互相箝制，一人自由須以應合他人自由爲條件也。故人生欲盡生以淑生，一面當克己，一面當合羣。

合羣，應合團體之旨趣是也。羣我大且永遠，己我小而無常。況小我之出自大我，逐漸羣化而鎔化於大我者乎？人生之價值，始於私慾之克服，成於公理之實行

。前者乃克己之一幕，後者即合羣之過程。夫大學之道在明明德，在親民，而止於至善。明明德，克己之本也。親民，合羣之果也。故修身爲齊家、治國、平天下之基本，自我之羣化，個人之合羣，惟此是賴。故人之一生，凡克己合羣者貴，凡利己反羣者賤。

故有益於羣之職業，皆具服務之精神，皆係合羣之貢獻。美國民衆常謂「勞工神聖」，而倡自恃獨立之精神。夫悉肉體之力，盡筋骨之能，猶如悉精神之力，盡理智之能，俱爲生命，勞工職業，若拉洋車，刷地板，莫不爲有價值之工作。然則大學教授自開汽車，則無人議論，而有羨慕之者；而自騎腳踏車，則有譏笑之者。何以？或曰：「騎腳踏車者，多爲信差工人等輩，是以有損教授尊嚴」。然則開汽車者，大都非工人雇員耶？似此矛盾之見解，其起原無他，即汽車之價百倍於腳踏車，故自開汽車，勢利中人亦愿諒之。否則同爲勞工，何以一褒一貶者乎？

夫謀生之道，不問心力體力，必以合作爲合羣，蓋鬥爭恆有反羣之危也。合作者，其性質和平，其所費經濟，常事半功倍。夫爲生者合，宇宙之通則也。人類

爲生共生，盡生以淑生，甯可合作，不可分爭。故在各種社會之結合，試觀其成員並觀其大社會內各種團體合作之效率，便可知其民族文明之高低。是故，合作精神可認爲社會進化之結晶，實非過言。且社會組織之鞏固，全賴其成員克己合羣之行為並分工合作之效率。若有某成員羣化失敗，只作營私，不知爲公，是則該組織之亡徵也。至於社會之最高且最強之團體，當推政治之結合。而政治結合之鞏固，不僅以其成員羣化成功爲條件，其所統括之各種結合間之和平及各種結合對於國家之忠誠亦爲極重要。設職緣結合與教緣結合無時不爭，則國家不固。若某地方結合執意與全國爭衡，則國步艱難。如人民不理解政府，不信仰官吏，而以非理之攻擊爲能事，如是官民分心，則國必生內訌。坐是之故，凡合羣之精神及羣化之主旨，不以政治結合爲本位者，國必解體，民必離散，猶太印度爲其好例也。

其在國家混沌，生靈塗炭之際，唯仁人志士之出現是賴。若夫一般羣衆尙在不知不覺之夢中，暴動盲從，無所不至，而有知仁勇三德兼備之先知先覺者出現，先發覺公理人情與社會現況互相牴觸，而敢作批評，見義勇爲，進而診斷國病之所在

，指摘病症之來源，並下定治療之藥劑，其用心苦矣，然其冒險實大，既與舊勢力挑戰，又未獲得羣衆之同情與擁護。因此革命成功之前，必有無數先烈之爲主義爲舉我犧牲者焉。

夫先知先覺者之出現，固屬羣我生命之表示。惟羣我生命強壯之民族，每於國豕臨難之秋能激起草澤英雄之出現，捨身爲衆以圖存救亡。否則，龍城飛將不出，胡馬必渡陰山矣。而先知先覺者，以其蓋世聰明，發明方策爲國病救藥，又以高尚人格，感服羣衆，更以絕倫精力，刻苦力行，盡生而後已。故以其主義，以其人格，以其精力，遂獲衆信仰而領導革命運動，彼言衆信，彼行衆隨，彼倒衆繼，以期達到共同目的。初，民衆之與先覺者接觸也，僅對其人格行動反應，及其主義成爲代替刺激也，民衆之反應便成爲交替反應，而此主義之內容及其價值，逕由此革命領袖之努力，逐漸擴充及全體民衆。於是，羣衆之舊態度乃漸消沉，而新主義與新風氣起而代之。

由此以觀，則先覺者之提倡新主義，原非個人營私，實係天下爲公之舉，蓋其

小我早既鎔化於大我，其冥思苦索而得到之主義當爲大我普遍之眞理，而其捨身爲羣之精神莫非羣我生命之表示者也。若是領袖之意志卽羣意，民衆不服從之，則勢必反羣。夫個人一生涵養人格成功者，必由自己爲己而爲己爲羣，而爲羣忘己，而爲羣滅己。既而先覺者爲公服務，爲生盡生，而忘己，而不怕滅己，然羣衆尙不同情，不服從，不擁護，是違修身之道，淑生不可期也。

## 第七章 中庸齊家

### 甲 何以持家？

大學之所謂齊家在修身者，蓋凡修身成就者必能父父子子名實相符故也。爲父者慈，爲子者孝，爲夫者和，爲婦者順，爲兄者友，爲弟者恭，是齊家之信條也。又曰：「治國，必先齊其家。其家不可教，而能教人者，無之。故君子不出家，而成教於國。孝者，所以事君也。弟者，所以事長也。慈者，所以使衆也」。溯自原始時代以來，人類之各種社會生活，無不起原於血緣之結合，而據以爲基礎。而血緣社會之最要者，厥爲家庭。故儒家以爲欲治國必先齊其家。

夫政治結合爲人類群棲營生最大規模上體態，其在往昔大家族制度之血緣社會籠統一切社會勢力時代，齊家問題在政治上之重要性，更可想而知焉。其在今日，則交通發達，教育普及，人智開明，社會生活日益複雜，舊式之血緣社會既不能包

辦一切社會行動，乃又不得不縮小其規模矣。所謂「小家庭制度」於焉萌芽，而其他各種特殊之社會結合，亦應運而興。坐是之故，凡在今日談齊家問題者，須依蔣委員長之高見推廣家庭之含義，泛指全國家家戶戶，或國內一切團體、機關及社會，例如學緣之結合、職緣之結合、教緣之結合等，是也（註一）。既而社會生活複雜若是，齊家問題之解答亦當包括家庭以外各種社會之組織與管理問題。雖然，組織有序及管理得法二項，誠為各種「齊家」共通之原則，茲本書不及舉例引證以細究各種各項，故姑略之，單就血緣社會方面齊家之因素發表一系統之論說，以資讀者之參考。

大凡研究齊家問題者，若由持家與成家二面考究，則家庭之緣由及因素可明白，而其組織與管理諸問題可迎刃而解焉。持家者，維持家庭之生存也。故持家猶持生，既欲保存現成家庭，更欲永續家庭於將來。由是以論，則持家為齊家之主因，而成家即為其助因也。復次，持家者，持生之一過程耳。故持家之動機乃出自持生

（註一）參考本書第五章甲節。

之根本衝動，即食色二慾，前者有保身之用，後者具延種之功。而本章內容每論及食色二慾之調節，蓋吾人食色無調節必走極端，不右傾禁慾（註一），則左傾縱慾（註二），二者俱非中庸之道，更非治家之策矣。俗稱治家者，實則食色二慾之調節，齊家之謂也。

「食色性也」。夫食色二慾既爲吾人天生之心理作用，人生爲生，又何必調節若是原性？曰：「人生群生，個人之間，食色原性不調和，則生紛亂而相殺，又不節制，則禁縱無度而自滅」。茲所謂「食慾」者，乃包括一切衣食住行方面之慾望，民無恆產，必無恆心，無恆產而有恆心者，惟士爲能，故一般民衆之重禮義廉恥者，以其理智之知善惡明是非，不若其肉慾之受外面威力之調節故也。

吾人因食慾之持生衝動，乃有覓食之行爲，爲覓食乃不得不謀事，而謀事乃不得不備一藝之長。夫衣、食、住、行者，乃覓食動作之對象，人生在世，先求諸人

（註一）佛家每苦行之。

（註二）共產黨之暴行肉慾主義爲其顯例。

，後靠自力，以圖存己及存人。在初，不過求得生活之需要耳，次則謀安適，謀快樂，謀奢侈，久而久之，一切安適、快樂、奢侈等，均成爲日常之需要，於是淑慝重起，更想改進，得隴又將望蜀矣。此誠物質文化爲生工具進步之根本理由也。例如旅客經過沙漠，路上有水便飲，以應付生活需要。沙漠住民則逐水草移住，以求安適。嗣後以泉流之水爲不安適乃鑿井求飲。更後又以井水爲不潔且不便，乃蓄自來水用管導之。但普通自來水，不便卽飲，故現在世界最開化之都會，自來水必預先經過消毒殺菌之過程，故不熱而飲可無病害，此爲文明社會之需要，但以沙漠居民觀之，則奢侈之極矣。

吾人幼時，謀生求活，莫不賴於父母家長，稍長則學習謀生之道，及壯，則不僅能自營自活，又得以贍養妻室兒女，並將服務社會，效力國家焉。雖然天惠有厚薄，或生於富貴之門，或生於貧窮之家，生而貧窮者不必凶，生而富貴者，不必吉，蓋主持各人一生前途者，捨己無他。故家門不裕，父母早喪，自幼卽須謀生以自活，而明處世之道，刻苦營生，遂立業致富者，到處皆是。反是，生爲豪華公子

，寄生家產，既不學一藝之長，又無理財之能，父母去世，揮霍殆盡，遂淪爲無賴無能無業之遊民者，爲數不少。故一藝之長者，無論貧富賢不肖，凡人所必備者，自營自活之道，惟此是賴。

然則何謂「自營自活」？大凡人類集合群生也，各個人無所謂靠己而不求人者。在複雜社會之內，人力有限，各有所能，故成人須據其擅長，尋職謀業，加入各種機關，分工互助而共生，以持生。若夫職業之選定，其標準甯以自己興趣之所趨，才幹之所擅，勿專以靠環境爲轉移。吾人苟有一藝之長，善盡所能，專心一意，百折不撓，勇往直前，則終必有成就之日；否則，處世盲目，有錢便領，有官便做，朝秦暮楚，其遺害國家，其流毒社會，必矣。

雖然，方今處世投機者，何其多耶？曰：「職業教育失敗故也」。夫青年畢業欲尋出路而無一藝之長，卽順風轉帆，而養成投機搗亂之慣技外，別無能爲，遂致男無分，女無歸，社會不成體統。

考中國目前職業教育之弱點，不僅小學中學缺少初等中等職業之訓練，大學專

門教育亦不善養成一藝之長。小學畢業生，不進上級學校，如對於買賣、手工、耕種，毫無基本知識，則其所受教育不克助其謀生矣。小學畢業欲進上級學校，如不預備將來進大學或專門學校，則雖入中學，將來畢業，其所受教育亦不克助其謀生，蓋中學畢業不進大學，則教書每不如師範學校畢業生，經商每不如商業學校畢業生，作農更不如農林學校畢業生。至於大學畢業生，何以不易尋出路？中國人口平均一萬人之中僅有一人在大學肄業，何以畢業生安置之難耶？曰：「不因無業，原因無能」。中國目前之大學所授，不過高等常識，專門學識及專門技術，極其缺乏。查大學學生在校四年之內，就某一系學得三四十個學分，加以一篇論文，便得以該系爲主系畢業。故政治學系畢業生，僅獲得政治學之常識，經濟學系畢業生亦然，物理學系畢業生亦然，化學系畢業生亦差不多。若是云，則不特其所學不足爲用，並不可以用，蓋課本及講義之內容每不合實際情形。故欲在政府機關就職，則須從新受訓練，欲在銀行商舖就職，亦然。如斯，則四年之大學教育，真何苦來？又理科畢業生，一至工廠，每嫌機械之落後，工人之粗陋，或設備之齷齪。如斯，則

四年教育又歸於流水矣。大學畢業生，頗有願當中學教員。但大城中學有人滿之患，到鄉下如不能忍苦，則其出路之難，更甚矣。

吾國職業教育之失敗，多因制度不合國情，模倣美國制度過甚故也。夫以美國教育之普遍，產業之發達，人材之衆多，當可不必於初等中等學校造出專門職業之人材。故其大學文理科，可當爲高等基礎教育。欲學醫者，往往須先畢業理科，欲求法律者，亦每須先畢業文科。反是，吾國受過新式職業教育之人材極少。故當在初等中等學校開始職業教育及專門訓練，以應一時之急。否則對於每個有爲青年，須待其在外國研究院畢業回來，或繼續受二十年教育（註一），國家始獲其用途，此不只時間金錢不經濟，事實上每不可履行。治國教民者，於此不可不注意焉。

爲人處世，因少一藝之長，遂不克謀事就職，因無職業，遂無可覓食，生活於是失中不正，其走極端者，乃絕食餓斃。然此種行動，保家不成，延家不能。故有家庭妻子爲慮者，既不克由正道覓食謀生，欲持家，乃又不得不走入歧途，小則投

（註一）若小學六年，中學六年，大學四年，醫科四年，是也。

機過日，大則偷盜爲生，是又一極端之下策矣。故凡爲父兄師長者，爲子弟生徒前途計，當勉勵其努力於技能之學習並促成其自立。不問其天資，不援其自立，而專以己志爲志，以己能爲能，畢竟其將來寄生不能，自立不成，持家更不可得焉。

## 乙 如何成家？

上節所論持家，既已包括現在家庭之維持與延續家庭於將來諸問題，成家問題茲特分節探討之者，蓋時代潮流漸趨于小家庭制度，青年男女對於配偶與成家，既已要求自主之權利，當履行自立之職責，故須確立正當之見解。其在大家庭制度之下，小家庭由大家庭分出，並賴大家庭以支持，故青年男女之成家，既無自主之權利，更無自立之職責。今則不然。雖然，青年男女欲自主成家，而欠指導，則有濫用自主權利之患，欲自立持家而欠能力，則有難勝自持職責之虞。故對於成家有確實之認識，則其行動可不走極端，不入歧途焉。

由食慾發生職業問題，由色慾即演出婚姻問題。夫人類爲色慾之持生衝動，乃

有求偶之行爲，爲求偶乃不得不成家，而爲成家乃不得不具專一之愛及支持家計之能。以色列爲動機，以延種爲目的，男大當婚，女大當嫁，是生物定律使其然也。動物雌雄，爲生結合，人類婚姻之根據，亦不外乎此。

按社會學家之研究，有史以前之人類，業已經過無數之經驗而演出族外婚制度，而同族近親不婚。蓋同族近親之婚姻，在遺傳方面，每發生不良結果，又在心理方面，不能釀成濃厚之情感。此古今人類之所共認者也。在此族外婚制度之下，成婚之法不同，搶掠、交換、服役、購買、私奔、同意六種，爲其主要者。

初，原始時代，異族之關係，常在鬥爭狀態，故族外婚每用武力，或明搶，或暗掠，始得以解決，尤當族內男子在一定年齡，經進社禮而被列爲成人之後，族人每結隊掠奪近隣異族之女子，而未婚青年各分一人，以物爲記，若文明人之手指，其痕蹟是也。然而搶掠每勞力傷人，且自族女子亦須出婚，以其互相搶掠，不如互相交換，和平解決，文明人因此異姓聯婚，甚至姑嫂對換之舉，亦屢見焉。原始時代之搶掠式及交換式之婚姻，原出於團體意旨及團體行動，比及文明開始，個人行

動逐漸萌芽而發長以至今日，有服役、購買、私奔、同意四式婚姻是也。青年服勞女子父家，至一定年月，得以自由携妻子外出自立成家，今日之招親或入婿是其痕蹟。至於購買式之婚姻，當時人類既生貧富之別，男人成爲財富之主，婦人漸淪爲奴隸矣。故男人每用財力購買妻妾，迄今如故。今日之倡男女平等者，每主張廢除奴隸買賣痕蹟之聘金爲前件，良有以也。

所謂私奔式之婚姻，無非個人自由戀愛，不問家長族人同意而結合，文明時代常有之事也。古代男子每遠出異域，偶與一女子相遇，一見傾心，依依不捨，遂呈其技巧，或唱歌或彈劍，以惹女子注意，女子如其爲威武可愛，則身漸接近以與相識，久後遂生情感而願偕老。於是，男子乃帶女子，遊山過嶺，繞途以歸，自是，女子每次想念家鄉必回憶路途之崎嶇遙遠，以爲無法可歸不若不思歸矣。今者，新婚夫婦輒作蜜月之行，其爲私奔繞途以歸之現代化者乎？

同意式婚姻，有中人媒介而由家長主張者，有係本人自主者。前者，不問個人之意志，單以大家庭之門當戶對爲原則者，於中古社會，農業文明地方，常見之。

至於後者，乃以個人主義發達之後爲常。按之生物學，雌雄個體之爲生結合，莫不出自自由意志。故惟本人同意之婚姻與自然定律相脗合。

然而今日摩登男女頗有以個人自主之婚姻與戀愛之婚姻同一視，而引一切自由之結姻爲時髦者，是大錯特錯。夫自由結婚非均以戀愛爲惟一條件者。大凡自稱據戀愛而結婚者，觀其所由，察其所以，則其實質或爲功名，或爲富貴，或爲時勢，或爲環境，而所謂「愛」所謂「戀」者，徒負虛名耳。縱使有之，卽爲其果，而非其因焉！愛其財，故愛其人，戀其富，故捨不得其身。此浮世之常也。

坐是之故，本人自主所締結之婚姻，可大分爲四類。絕對站於唯物的立場，卽有利用式之結婚，富翁買美女，是其明例也。蓋富翁利用其美色，美女利用其財富。若是互相利用，比及色衰，財盡，則各懷異志琵琶別抱，燕雀分飛矣。世道日非，意志薄弱之青年，惟投機是尙，由自由結婚而自由離婚者，日多一日，是又處世缺少堅固之中庸思想，遂走極端，誤入歧途之所致也。反觀由家長所締之婚，則頗有恩愛異常，夫唱婦隨，安渡一生者。以此較彼，誠有天淵之別矣。

本人自締之婚姻，又有屬所謂「替代式」者。青年男女精神敏活，過目不忘，臨時遺愛，到處留情，故一人不「兼愛」二人，則「博愛」數人，左思右想，優柔不斷，遂致本人不克與最愛者結合，而以次愛者替代，又因躊躇不決，不克與次愛者成家，而望三愛者進行求婚。如斯以乙代甲，以丙代乙者，亦不爲奇，原因青年情意薄弱缺少父兄師友指導故也。故爲父兄師友者，居常當負予以助言忠告之責，否則有爲青年，婚事一失，遺恨千古，甚至自怨命薄而尋短見者。更有矛盾之社會風氣，既承認社交自由又容許其不平等之舉措者，致男不問女，則女不求男，遂使爲女者忽過機遇，而其所與結婚者，非其所最愛者，人生悲劇，無過于此矣。

第一類自由婚姻，中物質之毒，而第二類則受精神之愚。至第三類，則先被物質精神之要求所誤，後爲空閒時間所限制，遂於糊裏糊塗之間締結婚事，所謂「倉卒式」婚姻是也。青年血氣旺盛，思想空浮，且富於自信而擅於自負。故對於婚姻問題，每不自量，惟知苛求於人，其條件之嚴且多，不拘三七二十一項。而以宇之濶宙之長，何處何時可覓得適當之對象哉！不知不覺之間，學校畢業，謀事不易，

求偶機會遠逸，故致隨時隨地有婚便結者，殊爲不少。結果，餘生以其謀恩愛成家，不如求敷衍渡世耳。縱使夫妻之間有愛，此愛固爲婚姻之果而非其因，若是自主婚姻，遠不如家長所締者，更可瞭然。

最後，所謂「戀愛式」之婚姻，乃由戀愛之成熟而結合成家之婚姻，此不僅與自然定律脗合，並在萬象通則有切實之根據。夫生爲宇宙之中心，故爲生者合。生爲宇宙之功能，故生生之衝動到處可見。生爲宇宙之本體，故時空既從是出，當不得予以限制。是以某男某女結合而最善爲生者當合，而在其初次相見之際，卽有生生之衝動，是爲戀愛情感之萌芽。然此衝動原出自本體界，非統制現象界之意志所能操縱，並非認識現象界之理智所能發現，而獨於無意不知之間，靈感以推測之者。人生各賦有靈感之機能，及長，則此機能人人不同。故獨靈感敏銳之人，可有「一見如故」或「一見傾心」之經驗。故戀愛情感有萌芽於初次會面者，又有循時緩進者。比及成熟，必具專一之情緒，由專一情緒，培養平素互助之意志，並引起臨難犧牲之精神。故無專一情緒之愛，非愛也。居常不願互助，無愛也。臨難逃避，無愛

也。此爲戀愛之準則，青年讀者，尤宜慎焉！

由上以觀，則愛情，或因或果，當爲婚姻所必備者，無愛之婚，非中庸正道，與不愛之人結婚，或與不良之人成家，遠不如抱獨身主義以克己合羣服務社會之可樂也。尤以婦女之智德兼備者，謀事既易，自立不難，若其有婚便結，有人便嫁，飛蛾投火，其此之謂乎？

男女以結婚而成家。然家庭組織有基於父子關係者，有基於夫婦關係者。前者盛於行游牧及農業社會，其規模宏大，甚至有若唐張公瓘，九世同居，不分家者；後者適宜於都市文明之工商業社會，而以夫婦一對爲主，兒女婚嫁，卽聽其另營小家庭。雖然，在文明進步之社會，職業部類繁雜，子能襲父業者少，故每因職分差異，而分家他住，但交通便利，千里猶如比隣，遠遊亦必有方焉。

及其成家，夫婦有別，各有特殊職分及一定義務。否則家不成而不可齊。家不齊，則國必亂。夫家政者本也，國政者標也。凡民族之強，不但強於國政，家政亦必強，不特將相有人，賢妻良母亦不乏其人。此古今中外社會現象之通則也。坐是

之故，婦人一生苟能爲賢妻良母，則其勳功榮幸當不在勇將賢相之下。輓近社會人士及教育當局乃有專倡女權而不提及婦道者，以致男女欠別，治國不成，齊家不能，夫婦爭權，兄妹奪產，世衰道微以此爲甚。是社會風氣無一準則而個人思想行動不能澈底之所致也。既而婦女須負賢妻良母之責，男人應悉其力盡其能以維持家計，且婦女盡職以與丈夫互助，非寄生者比，故夫婦有別，而互相尊重彼此職分與地位，家庭之內始得有天倫之樂。若夫婦別而不順，則欲齊家更不可得矣。

## 第八章 中庸治國

### 甲、何以必須治國？

齊家者，組織家庭管理家政之謂也。治國者，組織國族管理國政是也。然則治國在齊家，家既可齊，又何必有專門治國之機關與人員？往昔原始時代，人口不多，社會簡單，故家猶國，國猶家，治國猶齊家之易也。今則人口衆多，社會煩雜，血緣結合縮小其範圍，而地緣職緣教緣等之新結合應運而興，遂致個人與個人，團體與團體，又個人與團體，每以志向差異，或立場懸殊，或步驟隔閡，共生既難，共榮更難矣。坐是之故，個人團體彼此之事宜，須有共同之特殊機關並公認之專門人員出而維持彼此權益之均衡，並推進各自之發展。故在人易與人爭之時代，爲政致治必須成爲專門事業，非血緣地緣教緣社會所能兼顧者也。故曰：「有國必有政，有政必須治，致治須爲政，而爲政必得策焉」。是以本章先檢討政治之起原

及由來，而後講究政治之性質與功用，是甲乙二節之題旨也。

追溯人類文化之發生，約在二十萬年前。當時環境到處有毒蛇猛獸。故原始人類求生乃必與野獸爭，初折樹枝爲木棍以與相搏，或擊擲而自保，克服野獸，則食其肉而寢其皮，此爲人與獸爭而用木器時代也。嗣後，人類乃發現石塊更有用，於是磨石成斧矢，以爲漁獵與鬥爭之器械，是稱爲「石器時代」。石器之後，繼以銅器，銅器之後，有鐵器出，而在今日，卽有蒸汽、電氣、瓦斯、光線等各種機器，起而盛行于世矣。

石器時代可更分爲「舊石器時代」及「新石器時代」。舊石器人類之出現，距今約二十萬年。而因其人智力甚低，所製成之石器粗陋異常，語言尙未發達，居常裸體爲生，而無宗教之痕蹟。然以天氣寒冷之故，營穴構巢，鑽木或擊石以取火。至於團體組織，亦不過家族範圍之稍擴大而已。終舊石器時代之十五萬年，其棲息於法國地方者，已具有多少藝術才能，在洞穴中之平石上，遺留有所描刻之獸形及人形之類。

由舊石器時代入新石器時代，距今約五萬年。現代人類由新石器人類進化而來者，而新石器人類乃由舊石器人類進化而來者。新石器人類智力頗高，所製石器工夫精細，狩獵有弓矢，語言發達，以紡織衣裳被身，而其生活漸由漂泊而固定，當是時，人與獸爭，已獲勝利，人類乃能馴服動物，逐水草移住，及到氣候溫和土壤肥沃之地帶，即停留而營稼穡，飼家畜，造陶土，磨石器，練金屬，聯集少許茅屋成小村落以居住，又相信來世，人死即掩埋以墳墓，現代政治雛型於是以定。

夫政治既起原於吾人共同之要求，方今世人分門別戶者，何以？關於人種之起原，中外神話大都偏向一原之說，尤以希伯來民族之創造論爲最明顯。據說，宇宙主宰爲一萬能之上帝，先創造天地萬物，最後創造一男一女。男曰亞當，女曰夏娃。其子孫繁衍至那亞時，播滿地面，無惡不作。獨那亞一家虛心敬虔上帝。於是上帝決以洪水掩滅人類，獨救那亞一家。那亞乃懇求上帝緩下洪水，自己則盡心傳道，勸世人悔改前非以向真理，經一百二十年，而無有一人改過者。上帝於是下雨四十晝夜，而那亞家族夙既上船以幸免大難。及洪水退後，其三子成爲人類種族之始

祖。而政治上倡「神權說」者，多根據此。

輓近科學昌明，學者多以聖經之記事爲無稽之傳說。十九世紀以降，學者頗有倡人種多原說者，以爲人種之分別遠在人猿未進化爲真人之前，故白種人之始祖爲一種人猿，黑種人之始祖又係外一種人猿。時方歐洲列強，對世界各弱小民族，行其帝國主義，在美洲，則當紅種土人被滅黑種奴隸被殘之際，此說誠足以風靡一世，而以奧國學者甘布羅委 (L. Gumplowicz, 1838-1909) 一八八三年出版之種族鬥爭 (Rassenkampf) 一書爲其極點。氏以爲人類相殘原因種族來自多原，而人類史上每有異族相混終能溶合爲一團者，蓋征服者大凡採用被征服者之語言，而被征服者被迫敬拜征服者之神靈故也。而政治上倡霸道君權者大都推崇此說。

雖然，自十九世紀後半起，人種一原說又復逐漸擡頭。同在一八八三年，美國植物學家兼社會學家，華得 (T. F. Ward, 1841-1913) 根據生物及社會進化之原理，立證人類來自一脈之說，一九〇三年，華氏渡歐在顧拉茲 (Grass) 大學與甘氏會談之後，甘氏亦自改其說矣。

入二十世紀，學者大都贊同人種一原之說，尤以英國人類學家，基士（Arthur Keith）爲力。然則人種分於何時？在其名著人之往古（*The Antiquity of Man*）一書（第五〇一頁），氏以爲人種之分當在四十萬年之前。反是，著者本人按：人種之別當在舊石器時代與新石器時代之過渡期，距今不出五萬年。蓋當此時期，據地質學家之說，地面寒冷，到處冰水滔天，獨中央亞細亞高原，稍可以爲人類避難求生之處。且東方民族之神話，概有遠祖西來之傳說，西方民族之神話，則有遠祖東來之傳說，而南方若印度民族及其先住土人，則有遠祖北來之傳說。總之，世界主要民族似乎俱指中央亞細亞之高原爲其祖宗之發祥地。凡倡王道民權天下一家世界大同者，殊有據此科學論證之必要。

又人種據體質之差異而分者，似乎可不需四十萬年之歷程。夫人類之體質，可依氣候、地土、產物等，自然環境之差異，而改變，又可依衣、食、住、行等，文化環境之差異，而改變者。假使有人偶而隄居於不同之自然及文化環境之中，不出數年其膚髮必生變異而漸與該處住民同化，如更過二三代，則其子孫之體質特徵，

若骨骼、頭顱、眼、鼻等，必漸與土民接近。故學者有信澳洲白人，雖不與人士混血，爲以求生之異，不出五百年，必成爲一特殊之種族。由是以觀，假使新石器人類在五萬年前由中央亞細亞分散四方而各團體到處求生，開始其體質之不同之演化，長此以至二萬年前，各種體質之特徵必固定矣。

學者據人類體質之異，有分爲三大種者，有分爲五大種者，又有分爲七大種者，不一。本著者按：人種爲黃白黑三大分類，較爲妥當。至於美洲之紅色人，印度之棕色人，及南洋島嶼之士人，似乎由環境之差異及異種之溶合所產生之特殊之種族。例如印度住民，先則北有黃人，南有黑人，彼此逐漸相雜，其後則有白人由北方南侵，步步克服先住黃人及黑人，既與先住種族混血不少，征服者爲要保存其特殊地位，乃釀成階級，藉以永遠與被征服種族隔離。然以印度氣候、土地、產物，殊與中央亞細亞異，阿利安族之侵入印度者，其謀生之道亦因之移而促成其固有之文化。今日單就體質特徵言之，上層階級之印度人，大都爲白人侵略者之後裔，故階級愈高，皮膚顏色似乎愈輕；並以北方氣候地土產物與寒帶或暖帶接近，印度地

帶愈北，其居民皮膚顏色似乎愈輕。故人類出自一脈，而後似乎分合無常，以至今日，但今者人智啓明，知識普及，交通發達，故世界種族似由分而向于合。由上以論，則凡倡王道民權者，殊有據此科學上證據之必要。

初人與獸爭，獸已敗北，其次，人與天爭，天則讓步，自是以降人與人爭，則日甚一日矣。大凡同類動物之間，彼此求生以持生，其壯強長大者，必扶助老弱幼小者。然「萬物之靈長」之人類之間，每閱牆相殘者，何故？

原始人類，智力未啓，知識偏狹，居常處世，求生我見愈發達，則人我之分別愈嚴，自私之觀念愈強，嫉彼忌人之癖愈深，人人火拚之禍患由之起。夫外人之入異域與土人雜處，稀則見奇，多則生厭。故團體間之爭鬥，莫大於國際之間者，至於舉全人種爲單位而互相鬥爭者，自古未之有也。美國南北內戰四年，結果黑奴獲得自由，但兵戎相見者，同係白人也。最近大戰，本由於歐洲白色帝國主義間之火拚，但同盟國有異種之土耳其，聯合國方面則有非洲印度安南等，異種之軍隊，中國、暹羅、日本，均加入英法而與德奧決裂。世界第二次世界大戰，或以爲將係人

種間之鬥爭者，是謊謬之極。蓋各人種內部之分裂較諸人種間之爭執猶烈。此後戰爭，當如 總理所謂，不在人種之間，而在民族之間必係被壓迫民族與壓迫民族之爭，換言之，公理對強權之宣戰，是也。然則民族之爭何來？

據體質特徵之差異，人類得以大分爲三種，若據文化特徵之差異，則人類之分，其數目更不可枚舉矣。夫人類環境刺激愈增加又適生機能愈發達，則問題愈多且雜。於是人類欲解決此問題以謀淑生之道，乃推動理智，其在客觀方面，則以使用外物，發明器具，結群聚居，增進生趣，其在主觀方面，則以產生語言，發明文字，創作藝術，整理知識。故俗稱爲「文化」者，不問其屬主觀或客觀，無非淑生之道，改進生命條件之應付是也。然則人類適生機能可大同小異，但以環境之差異與夫問題之懸殊，其所造就之淑生之道以時移，並因人異，各時各地人群之淑生之道不同者，自不待言。而文化之不同，卽民族分立之所以也。故各群人類之淑生之道，如互相齟齬，而成水火，則成爲人類內訌之緣故並自滅之武器矣。是以人類之分化鬥爭，其故原在文化之齟齬，而不在體質之差異。

綜觀人類之分爭，大因謀生之道不一，每演出互相仇視之惡劇。若夫因生活樣式不同，遂致牧者與農夫，或農民與商賈鬭爭，其一例也。其次，物質文化進步不等，先進幸運兒每以制勝野獸克服環境之工具加諸後進者，人與人間強盜生焉，國與國間霸道行矣，尤以機械文明發達，生產力增加，財富集中，貧富遠隔之後爲甚。復次，人群聚生，體態久而愈雜，各種社會制度，成互相牴觸，或與時代之需要相悖，從而各個人或守舊忌新，或排除異己。其在人類推動理智以表現於主觀方面，若言語、文字、思想、主張、宗教、信條等之差異，亦足促成人類之分化者。坐是之故，凡一群人之共生，必有其特殊共同之事宜，有若是特殊共同之事宜，則有共同管理機關之必要。故曰：「有國必有政，有政必須治」。國之所以須治者，以此。

## 乙、何以治國？

夫「致治須爲政，而爲政必得策」云者，蓋凡求治去亂者，須先審察衆人之事而

後辦理衆人之事，而欲審察衆人之事必得輕重本末之別，欲辦理衆人之事必得辦事用人之法，否則求治不成，造亂難免矣。

人群共生，當安逸承平之時則無問題，當煩雜混亂之際，則其社會生活動搖混亂，而需要調整等，問題生焉。若夫人以時移政因人變，政治生活每處於動搖無定之中，其管理則無時不需改進。統觀中外古今地殊人異，或以時代不同，或以民族相別，或以地帶懸隔，政治生活動搖之重心從而不一。更以學者觀點立場不同之故，其政治思想之中心問題每非當時政治動搖之重心者。若夫古代希臘民族，獨處於巴爾幹半島尙自支離細分爲無數小國，雖東迫於波斯，西壓於羅馬，其聖賢若梭克拉底（Socrates, 469-399 B. C.）、柏拉圖（Plato, 247-347 B. C.）、亞里士多德（Aristotle, 384-322 B. C.）輩，乃不以國族問題爲政治思想之中心，而拘泥於人（善人）民（良民）問題之研鑽。故希臘時代之政治思想多半繞此問題以旋轉。羅馬人士則注意版圖問題，希伯來人則根據神人問題。中古以降，政治以時移，其中心問題亦從之變。初，基督敎思想普及羅馬帝國及共治下民族也，則有聖（天國）俗（人國）之問題，嗣後乃生

政教之紛爭。近代則有君臣、君民、官民、階級、及國族諸問題，尤以官（政府）民（百姓）問題、階級（士農工商）問題，及國（國家）族（民族）問題，爲十八世紀以來西方政治思想之中心問題。其在我國，爲政致治之中心問題，則以派別異，若儒家與道家，雖有積極與消極之別，乃均以人（道德上之善人）民（法律上之良民）問題爲中心，墨家發倡兼愛尙同尙賢，則以打破階級國族之界限爲主旨，至於法家商韓之流，則專力以解答君民及君臣問題矣。中古以來，儒教成爲正統思想，故學者之談政者，多倡禮治爲主，刑治爲輔，迨至近百年，歐風美雨接踵驟至，從而民族思想，產業方式，政治組織等，均爲所搖動，近代西方經三四百年始得以解決之各種之問題，一起發生於中國，時代潮流若是，國人如不能迎頭解決之而只拭目以待於三四百年之後，則圖存救亡不可得，富強更無望矣。

職是之故，孫總理身生外患內變之際，夙悟爲政致治之道，常以爲泰西耗費三四百年始得以完成之革命，我國必須於幾十年之間完成之，故乃倡立三民主義，以民族主義解決國族之糾紛，以民權主義解決官民之爭執，而以民生主義彌縫勞資

之隔膜並地主佃戶之懸離。換言之，國族、官民、階級三問題者，總理政治思想之三大中心問題是也。西方列國之解決此三大問題，或以時代不一，或以地域不同，故每陷於極端策略，迨歷長期苦楚，始有上正當軌道者，然尙在動搖無定者，殊屬不少。苦法國之官民關係由專制政治至暴民政治反覆無常，經七八十年之時間，始上軌道。若俄羅斯之階級關係，則由貴族地主階級之專制，一躍而達左傾極端，貧民無產階級取以代之矣。夫單解決階級問題而置官民與國族二大問題於不問者，每有墮於共產主義或資本主義之虞，單解答官民問題而不顧國族與階級二大問題者，不走寡頭專制則陷於暴民烏合之無政府狀態矣。至於國族問題之解決，凡不慮及民權與民生者，縱不倡帝國主義之名，亦必行國家主義之實焉。總理有鑑乎此，特創系統一貫之三民主義，而胡展堂先生大倡特倡「三民主義之連環性」，固有由來矣。（註一）

且夫國族、官民、階級三大問題之解答，學者每有趨向極端而不及維持政治上

（註一）參照胡漢民著三民主義的連環性與三民主義之使命。

之安定者。是故 總理之三民主義，處處指示中庸之道，而描寫康健之政治體態（註二）。夫爲政致治之道，凡以人爲武力立國者，非自然也，行霸道之實而倡大同者，虛僞也；凡以自然合力結族立國者，正當之軌也；由民族之自決以進大同者，王道也。霸道不自然而逆天，必亡；王道自然順天，必昌。故治國以中庸，中則不走極端，庸則有用可容。約言之，執兩用中，王道之謂也。民族主義旣然，民權主義亦然。夫官權過大則趨暴虐，民權過大則易放恣。故欲調和官民之權務，總理乃作權能之分並劃政權治權之別，以爲國家大權雖屬人民，然因人民缺乏特殊技能，管理國事，非付託於少數專家不可，故政府具有行政、立法、司法、考試、監察五大治權，立法與司法在西方近代史上似旣由行政獨立，考試與監察之在中國，其獨立爲時長矣。至於人民方面，乃保留四大政權，選舉、罷免、創制、複決，前二權屬政治方面，後二者係法律方面，各方面之備有二權者，蓋一爲積極的建設，一爲消極的改革。由是可見 總理執守中庸之道以維持官民權務之均衡，其處心積慮

（註二）參照戴季陶著孫文主義之哲學的基礎。

可謂遠大矣。其在民生主義，則中庸之道更決加顯明。若夫英美式之資本主義及蘇俄式之共產主義者，極端之偏依也。故總理之民生主義既不走任何極端，但對於英美蘇俄之制度思想之有用者，莫不盡量容納之，結果乃倡節制資本與平均地權爲對策，藉以解決階級問題也。（註一）是知政治康健皆以中庸爲原則，有偏有倚，則動搖而衰弱，其在今日之我國，則三大中心問題須一起解答，始得事半功倍焉。

由上所論，殊可見總理政治解剖生理及衛生之綱領矣。吾人更進一步，則可窺總理之政治病理論、藥物學及治療法，得以明瞭爲政致治之途徑焉。夫三民主義既而描寫政治之康健（註二），凡不便實行三民主義而享有若是健康者，定有病症之阻礙。試診中國民族，其「知易行難」之論調，遂釀成奴隸心理之病症。假使亡國民族心理不能變成強國民族心理，長此以往，則中國民族在世界上欲與歐美日本

（註一）總理在第一次代表大會，曾格外說明民生主義，以爲社會主義、共產主義、與集產主義，均包括在民生主義，故民生主義與共產主義乃有範圍大小之別。換言之，共產主義之有裨益於民生者，民生主義必容納之。

（註二）即民族之解放，民權之實施，民生之滿足，是也。

民族爭自由平等既已無望，焉能實行所謂「民族主義」者乎？故目前欲改良民族性之唯一救藥者，「知難行易」學說之倡導，心理建設是也。心理病症若是，物質病症亦然。中國民族更患經濟上之病症，考其根源，無非生產落後，交通滯阻，及金融混亂等。故目前欲改良物質生活，全國必需改進產業，發達交通，安定金融，統一貨幣，否則物質建設不能如此，而求民生主義之實現，不可得也。心理物質病症之外，尚有社會病症。夫中國人心渙散民力不凝結，亡清之專制有以致之，若集會有禁，文字成獄，偶語棄市，是也。結果，人民既無集會、出版、言論、思想之自由，更不知如何享用若是之自由權益矣，畢竟不爲一盤散沙，卽爲暴亂群衆。故目前欲補救此社會病症，必由集會養成社會規矩，否則人民在最簡單之集會尙且不善享用初步之民權，欲大政緣社會實行民權主義，不可期也。

上述爲 總理政治病理論及藥物學之基要，多屬學理上之議論。至於實踐方面之治療法，則 總理劃定軍政，訓政，憲政爲治療國病之三大步驟。夫病症有本末重輕之分，其在病深症重時，醫師每不得不訴諸「武力」，俗謂「以毒攻毒」，打針

，開刀，下劇藥等，是也。故革命之第一時期爲軍政。其次有長期之訓政，一面抑制陳腐制度與思想之復活，一面予人民以新主義並增進新制度，是猶病後之調養身心也。憲政時期則屬健康狀態，身心可享用一切自由矣。

總理醫科出身，而一生以治療國病爲職責，可惜國病未癒，便與世長辭，遺囑同志繼續努力國病之治療。蔣委員長繼承革命之道統，見義勇爲，毅然誓師北伐，剷除一切障礙。(註一)而今軍閥倒斃矣，土匪息影矣，共產黨竄走矣，然內患尙未全去而外患接踵而起，軍政豈以訓政開始而必終止者乎？且夫人以時移，政因人變，故爲政致治須以教養人民爲本，民不教則好犯上而好作亂，治國猶徒勞也。故訓政，因也。憲政，果也。國內苟常有幼少之兒童及失教之成人，然則訓政豈以憲政之施行而必終止者乎？夫三民主義者果，建國方略者因，是又明達之士不至誤解之題也。(註二)

(註一)參照戴季陶著國民革命與中國國民黨。

(註二)以上參照拙著孫中山之政治醫學——總理遺教綜論。

## 第九章 中庸平天下

### 甲、何以必須平天下？

大學之道，在明明德，在新民，在止於至善。吾人格物，致知，誠意，正心而明吾人之所得乎天，又修身，齊家，治國，平天下而推自明之明德以及人，使其亦有以去其舊染之污，皆以達到至善之地。此明明德新民最後之目的也。蓋人生盡生以用，各個人必有以盡夫天理之極，而無一毫人欲之私也。人生一世，與群共生，必須以修身爲本。身之不修，無以齊家，家之不齊，國何以治？國之不治，固無以平天下矣。雖然，身既修，家既齊，國既治，天下可不平而自平者乎？吾人既已治國，又何必潛心致力於平天下耶？

夫明明德新民之目的在止於至善，欲達到至善而不遷者，須審善惡之別，並察貴賤之分，其屬惡賤者，當與奮鬥而救濟之。故凡欲明明德於天下者，必知至善途

上之荆棘障礙而剷除之，否則天下結局無所可歸，個人畢生無處可止矣。夫平天下也者，三綱八日中最高最後之階段也。故下層階段之障礙均是上層階段之難關，蓋本亂而未治者，未之有也。由是可見平天下難關之衆且難矣。

大凡天下事物之無裨益於人生者，謂之賤，其有損害於人生者，謂之惡。政治上之擾攘，生活上之貧窮，行爲上之罪過，智慧上之盲昧，身心上之疾病，以及個體之死亡等，皆其顯例也。其形成之原因不外乎自然之災殃，社會之禍亂，及個人之錯誤三端。苟吾人知惡之所在，明其來源，則可講求其抑制預防及逃避之方法，是爲淑生之要件，而欲止於至善者，所必問必聞之道理焉。

人衆聚居，分工互助，各盡所能，男有分，女有歸，是爲常態社會之現象。夫人因時異，而群從之變。比及社會制裁工具失其效用時，社會乃發生變遷，而組成社會之分子，必有遭其影響，甚至文化墮落，生靈塗炭。於是，社會病症，日趨嚴重，而形成爲變態社會矣。值茲危急一髮之際，設無人出而努力救濟，則整個社會必有群衆離散全部解體之一日。

夫社會病態既爲惡之原因之一，而政治紊亂實爲造成社會病態之最大要素也。政治紊亂之原因，有出自政治組織之不完備者，有因官吏貪污民衆惡習之風行者，有因民族體質病弱者，復有因文化幼稚落後者。此等狀況，足使內變接踵，外寇日張，而人民無日不處於恐怖不安之境，政府無時不以割地賠款爲能。領土日削，國庫日竭，欲求國之不亡，族之不滅，豈可得乎？平天下，更不足與論矣。

吾人一生一世，欲維持安適之生活，所感最大之阻礙，莫若愚昧與貧窮。而致貧之最大原因，不外乎無能與無業。人生在世，如素性懶惰，只知耗費父母遺產，而不養成擅長技能，以謀自活者，其久後必陷於一貧如洗之絕境。又因社會黑暗，政治紊亂，經濟界遂發生不景氣之狀態，工人失業，貨物不銷，貧窮，恐慌，犯罪等，參雜而生。其在極端資本主義之國家，資本案僅知榨取工人勞力，關於工人痛苦，卽置諸不問，其工作不但無規則，並且勞工時間過長有害身心，更進一步，資本案乃借婦女及兒童勞工以減低工資，其剝削之道，無所不至。職是之故，現代先進法治國家乃特制法律以保護工人及節制資本。

其在家庭組織方面，病態亦極多，如離婚，姦淫，納妾，遲婚等，皆是也。其形成原因亦至爲繁雜。有因選配欠當及經濟困難所致者。其他如住宅之不適宜，飲食之不衛生，以及子女之過多而無力教養，皆爲其主要原因也。是類病態，固有損害衛生之道，其爲惡也明矣。

更自個人生理方面觀察，有生而殘廢者及生後罹病致死者。夫人類稟賦不齊，智慧不均，強弱不同。且夫器具發明愈多，體格懦弱愈甚，禦寒以汽管，避暑以電扇，由是適應自然之力量，有減無增。故人類智慧固能克服自然矣，而自然之報復尤烈焉。更甚者，卽人類身體之康健，恰與醫術之進步爲反比例：醫術愈精體質愈弱。俗語謂「病從口入」，蓋吸烟飲酒及食量無度均予黴菌以蔓延之機會。若神經花柳結核等病，酒精中毒及鴉片嗎啡等害，均少見於後進民族，而常見於文明國家，亦云奇矣。吾人稱之爲「文明病」，亦非過言也。

至於個體之「死」，生物之所避也。然現象界任何生物則不能逃死化之過程。有生必有死。其機體及由生而幼，由幼而壯，由壯而老衰，由老衰而死亡而化。

夫生之最大目的既是生生，而人生之最大目的，厥爲持生，保身及延種是也。然一切生物持生及淑生之壽命有限，迨其一切職務完成，已將畢生而老死矣。因此新進者，得以繼續其職志，努力爲生焉。故死卽爲自然定律之所需要。夫現象界既有生死之過程，生物機體乃因之有進化之路徑。而所謂「後得性」卽據之以遺傳於子孫也。印度波羅門教義，有以死乃個人將今生所積業行，屯入來生之關要，善惡果報，惟死是賴，因此死者，不但非善人所壓忌，並且具有淑生之價值，蓋經過死之過程，各個人可望其來世生活有以改進也。

吾人所謂「死」者，卽指其器官諸作用之休止而散化而言。而人體器官之休止，乃起於心臟或肺臟或腦髓。此三中樞有一面生活力崩潰，則機體之各部分必次第衰弱而瀕於死亡。各個人之生存期至短約爲其成熟期之六倍。故人類若依自然定律生存，其壽命或可超過百歲。然現世各國人壽命之平均，類皆不越四十二歲，蓋大多數之人俱不得生理之死，其致死之因特有出自然常軌者焉。

夫個人之死亡，猶如一般之惡，或由天然力量，或由人爲動作，或偶然而致者

。由自然方面觀察，死可大分三種，生理的死，病理的死，及災殃的死，是也。無緣無故獨因機體器官停止其生理的功用者，是曰「生理的死」。機體爲黴菌蠶食，尤其是在瘟疫流行時，倒如肺癆與虎列刺等，而致各項機能休止者，是曰「病理的死」。因天災地變而死者，是曰「災殃的死」。

又從社會方面考察，死亦約可分爲三種，合群之死，反群之死，及變群之死，是也。國家多難之際，民族瀕危之秋，奮勇爲公而捐軀者，合群之死也。搶劫，竊盜，殺人，放火，無惡不作，遂爲社會擯棄，且爲法律處死者，反群之死也。前者有功，後者有罪。然功罪之定，因時代異，因地方殊，而其最可靠之軌道，莫若克己與合群焉。職是之故，每有民族英雄致力革命者，其目的在推翻強權之羈絆，而或不幸中道崩殂，甚至被認爲罪惡叛徒。然公道卒在人心，其偉大志向成仁精神亦終有後繼者，起而完成之，代雪其恨，以伸其怨，其死實爲合群之死也。最後所謂「變群之死」者，乃社會變遷及政治紊亂之所致。國內混戰。外寇侵入之時，民衆多有因意外之緣故而致死者，是變群之死也。

更從個人方面着想，有因體弱心虛而自動殺身者，乃謂之「有意之死」，自殺是也。有所謂「不意之死」者，例如爲汽車衝死，或爲仇人暗算，是也。其致死之理由，實爲個人處世不慎，而自取其禍也。

由上觀之，個體之死爲生物之自然定律之所爲然，不可逃避者也。然死之方式各殊，死之價值有別。死有重於泰山，有輕於鴻毛。死得其所則重，不得其所則輕。設王莽死於謙恭下士之日，其爲後世所讚美也，必矣。故壽長不必幸，壽短未必不幸，而所貴者畢生而值其時，並得其所耳。爲國捐軀，死重於泰山。已死則群生，已生則群死，生死之間，在乎自擇。年來外寇日迫，內患接踵，國家瀕危，我民族青年有懼敵不敢奮勇爲國殺賊而終死於病菌之侵凌者，不知凡幾，曷勝遺憾！所謂男兒當死於馬革裹屍，而勿死於兒女之手，實吾輩青年對死應有之正確觀念也。死有幸，有不幸。其未盡爲惡也明矣。寧死沙場，勿死病房！

總理會訓革命軍人曰：

研究此問題，爲哲學上問題。人生不過百年，百年而後，尙能生存否耶？無爲如何，莫不有一死。死既終不

可避，則當乘此時機，建設革命事業，若僅貪圖俄頃之富貴，苟且偷活，於世何裨？故死有重於泰山，有輕於鴻毛者：死得其所則重，不得其所則輕。吾人生今日之世界，爲革命世界，可謂生得其時，予我以建功立名良好機會。夫湯武革命，孔子且豔稱之，彼不過帝王革命，英雄革命；而我則爲人民革命，平民革命，乃前不及見後不再來之神聖事業，先我而生者，既不及見，後我而生者，亦必深自恨晚，且不知若何羨慕，故今日之成，其生也，爲革命而生我，其死也，爲革命而死我，死得其所，未有善於此時者。諸君試觀黃花岡烈士，從容就義，殺身以成其仁，當日雖爲革命而犧牲，至今浩氣常存，極歷史上之光榮，名且不朽，然猶曰爲革命失敗而死也，若此革命乃必成之功業，又何憚而不爲？又何死之可怕？今日集此一黨者，大半皆在二十歲以上，至多更期八十年之壽，命終不免一死，死於隴下，與死於疆場，孰爲榮譽？是在明生死之辨，如孟子所謂「所欲有於生者，舍生而取義也」，故爲革命而死者，爲成仁，爲取義，非若庸庸碌碌之輩，終日醉生夢死，無所表現，又非若匹夫匹婦之爲諒，自經於溝瀆，而莫之知也。諸君既爲軍人，不宜畏死，畏死則勿爲軍人。須知軍人之爲國家效死，死重於泰山，我死則國生，我生則國死，生死之間，在乎自擇。明生死，則能鼓其勇氣，以從事於革命事業，爲革命軍人，革命成功，可立而待，將來之幸福，且無窮極，以吾人數十年必死之生命，立國家億萬年不死之根基，其價值之重可知，諸君幸共勉之！（註一）

死於人生，具有如是重大意義，學者頗有以死爲人生之歸宿者。近世以降，唯物論者，莫不主張死爲個體生存之結束，而無所謂死後之生存者。反之，唯心論派

（註一）胡漢民編總理全集「軍人精神教育第四課勇」第二七一頁至二七二頁。

多信個人肉體死後其心靈存在，蓋唯心派在其玄學上，既以意識爲因，以外界爲果，乃不得不主張心靈之永活性也。關於心靈不滅，中外古今大哲碩學，屢有精密奧妙之解釋，惟意見各殊，迄今尙無定論。然而心靈不滅之信仰，對於人生有莫大之影響。一般人之具有此信仰者，亦多有一定之理由爲其背景。如耶教信徒。乃上帝萬能之故，篤信其能成就心靈不滅之信仰。又如從情緒方面考究，吾人因悲哀親朋戚友之死亡過甚，傷情忍無可忍，乃由伏意識發出特殊盼望，期待在死後有日重逢九泉之下，而有此心靈不滅之信仰。更有自我保存之意志爲信仰心靈不滅之動因者。最重要理由，卽基於道德觀念之作用，信仰人死而更登較完善世界，尤其以今生善惡死而果報之信仰，頗能左右此輩之人生觀。職是之故，唯心派學者，多以人生之歸宿寄諸於死後之生存也。

轉觀唯生論之見解，則個體之死非死亡之死也，化也，易也。宇宙萬象只有化，不有死，然則個體之死何謂「化」？肉體之化，殊易明白，精神之化則極煩雜。且夫「化」有惡化善化之別，各個人精神有善化別人者，有惡化別人者。若夫貧污

土劣之徒輩，惡化無窮，既無淑生之可言，故其生猶死。又若爲公滅私之聖賢，善化無限，淑生長存，既無以負天下，更足以明明德於天下，故其死猶生。是以人生之歸宿，不在死期，不在死後，而在化天下之道；換言之，不在善化天下，即在惡化天下。

綜上所述，可見天下事物之裨益於人生者，到處有之，其有損害於人生者，莫可枚舉。故天下不自平，而必須吾人以修身齊家治國爲本，然後專心致力排除一切障礙以平之。

## 乙、如何平天下？

溯自世界有史以來，各偉大民族之政治結合，每具有特殊之理想並採用固有之步驟以實現之。古代希臘民族，其政治結合之理想，只限於「都市國家」，其文人士學者，雖善創造文化，然不想打成本族爲一群，不願教化異族爲己類，長此直至紀元前第四世紀，亞力山大王始作民族統一並天下遠征之舉，但功虧一簣，希臘民族

，遂淪亡於羅馬。羅馬民族，由草昧之初，卽以武功建設世界帝國爲能事，其組織人群力量之大，與希臘人比，誠有天淵之差，故政治，軍事，交通，法制，極其發達，但在純粹學術一途，則無心創作，隨意模倣。結果，對於天下異族，同化不能，心服不成。及紀元後第五世紀，素卽不佩服羅馬之北方蠻族，養成氣力，乘機攻入羅馬都城，西羅馬帝國遂土崩瓦解，壘積功業，一旦化爲烏有，自是西歐陷於黑暗時代者，凡四百年，經數世紀，繼羅馬民族而興者，有日爾曼及央格羅撒遜民族，兼具希臘人及羅馬人之長處，既善於文藝學術之創作，又善於政治軍事之組織，由是武功蓋世之夢復燃，迨至今日，則其武力及財力挾科學文明携手並進，以蹂躪天下。而斯拉夫民族，雖屬後進而其文化非得與比，然其霸道則有過而無不及，昔日橫行歐亞大陸如入無人之境，今則宣傳共產主義，以武力爲後盾，以經濟結合與政治結合相混，欲以無產階級之第三國際爲汎斯拉夫世界帝國之地盤焉。

轉觀東方民族，在羅馬帝國全盛時代，被壓迫之猶太民族則產生一大反抗力，所謂基督教是也。夫猶太民族之政治結合素卽與宗教結合相混，古來自命爲「神選

人民」，其理想原不出自族之外，而誓死不與異族發生瓜葛。基督生於貧家，穎悟異常，自幼日不忍看猶太人之受苦，耳不願聽猶太人之浮論，及壯年，乃毅然打破猶太人之偏見，立論上帝對天下一視同仁，而倡博愛主義。別一面則陰與羅馬帝國主義爭衡，既不訴諸橫暴之奪取，又不提倡建設帝國，乃主張道德之服務又希望天國之來臨，以期天下人類組成全世界惟一之宗教及政治之結合。但以基督行動之純潔及言論之穩健，尙不免惡人之誣告與羅馬之極刑，由此可見天國帝國之不同焉。六百年後，被波斯帝國壓迫之亞刺伯民族，亦產生一大反抗力，回教是也。時適波斯走入衰運，莫罕默德以此爲難再之機，乃重倡天下一家之結合以號召世界，聯絡各被壓迫部落及民族，群起推翻暴力。結果，亞刺伯代波斯而興，其主義及方法較諸波斯，則大同小異，但以其混合宗教與政治之結合之故，每以異教徒爲非己類，對之惟窮兵黷武是事。印度民族，爲其祖傳宗教信仰羈縻，社會階級大分爲僧侶，軍政，庶民，賤役四大階級，又細分至二千，不問任何結合，莫不以階級爲理想者。然則何以下層階級情願安分守己？於是波羅門教信仰大顯神通；凡人之今世，

皆由於前生業緣，故此世當積德修行，死後輪迴，始得來世生在上層階級，否則愈將望下沉淪矣。如斯宿命論，據因果法則及輪迴過程，以死爲惟一有望之淑生途徑。故各階級之間，雖嚴禁通婚不許共食，而社會現狀得以維持者，無外信仰宿命論之所致也。雖然，古今聖賢之欲打破階級間之銅牆鐵壁並推翻宿命論調者，固不乏其人，其最顯著者，厥爲古之釋迦牟尼與今之聖雄甘地。釋迦生爲太子，時值僧侶階級與軍政階級爭雄之酣，既不滿僧侶之跋扈，更不信輪迴爲絕對不可免，乃倡冥想去慾爲人生解脫輪迴而進入極樂之路，慈航渡世爲打破階級而超度衆生之門。於是，社會結合之理想，由階級一躍，以至天下衆生，而有所謂「衆生」者，不僅全印度民族，並不僅全世界人類，凡生物（植物似在外）皆屬焉。其在今日，甘地出身庶民階級，爲要救濟群生，乃刻苦修行，得衆景仰，對內則勸衆廢除階級之界限，並消滅印回之偏見，對英則倡消極牽制，不抵抗，不暴動，不合作，爲其三不主義，別一面則談善惡果報，陰詛帝國主義之前途，暗示天下弱小民族之命運，其處心積慮，不在羅馬全盛時代基督之下。

其在遠東，則有漢族，漢族之四周爲外族，自古迄今，爭伐不休。外族素備武力，不講文化，不守信義，獨以侵占中原克服天下爲能事。若匈奴，鮮卑，突厥，契丹，遼，金，元，清等，諸民族所開拓之帝國，既成過去之夢。而於今日，卽四夷壓境，兵屯都門，艦溯江中，中原割地賠款，忍辱求和，不知幾次！然吾漢族每能操最後勝算者，蓋以吾族得天獨厚，蹠居錦繡山河，固有文明根深蒂固，歷代聖賢之遺教，極善指示處世爲生之道，並勸導天下人類完成大同之故也。今者，外患日迫，內難接踵，幸出孫總理，採集中外古今文化之精華爲要素，倡立三民主義，實行濟世救民，先聯合漢，滿，蒙，回，藏，實行五族共和，以建民國，更聯絡世界上以平等待我之民族共同奮鬥，以進天下大同。是吾國族之所以平天下也。

由上以觀，世界古今民族所欲平之天下，有「都市國家」「社會階級」「衆生」「帝國」「天國」「大同」等，理想不一。然則世界大同與世界帝國何異？曰：「天下民族自決而共和共榮者，大同也；克服天下異族爲自族之奴隸者，帝國也。其步驟，則有王道霸道之別。羅馬民族之所取者，霸道也；中國民族之所取者，王



道也。回教徒每喜殺伐，佛教徒則禁殺生。羅馬之稱雄殺生以平天下，與夫佛家之坐禪去慾以平天下，各走極端而入歧途，既已失中不正，羅馬倒斃而印度瓦解。獨吾中華民族生生不斷者，豈非因不走羅馬印度之極端而善處中庸之王道者乎？雖然，中古受佛家思想及印度文化之影響，似既右傾失中，呈出畸形的精神文化之狀態，長此以往，誠恐將步印度之命運。今茲圖存救亡之道，莫若重建本位文化並復興正統思想。然而本位文化既失中，正統思想既右傾，故欲挽回偏依於中庸，當藉反面勢力爲助，西方之科學思想及物質文化是也。中庸衰亡，中國衰亡；中庸復興，中國復興。既而重建本位文化，復興正統思想，據中可不走極端，不陷於羅馬印度之轍，而因庸，凡東西南古今文化思想之足爲用者，當容納之。如是云，則吾中華民族不特撫恤全球人類於過去，且將領導天下文化於未來！過去光榮之不可掩蔽，先聖前賢之功勳也；未來光輝之到臨，後生俊彥之職責也。革命青年，明達遠慮，前程榮耀，豈能不勞而有之乎？

職是之故，凡我同志，苟明不勞無功之理，值茲國族存亡之秋，須以天下爲己

任，須備知仁勇三達德以與賤惡奮鬥以救扶傾危。「見義不爲，無勇也」(註一)。「見不善而不能退，退而不能遠，過也。好人之所惡，惡人之所好，是謂拂人之性，菑必逮夫身」(註二)。宇宙之間，惡害觸目。人生一世，荆棘滿途。其獲生不易。然生亦須死。病老未免，死亡難逃。因此有所謂定命論者，以死生有命，貧富由天，吾人一切任之運命可也。一般哲人對於惡之認識，大別爲三派。有以惡爲人生所處宇宙之常態，以現世爲惡之最極，而認爲一切罪過及痛苦俱無藥可濟，欲超脫惡根，惟脫世去俗一路，是所謂厭世人生觀或悲觀主義者。有所謂樂天人生觀或樂天主義者，以善爲宇宙常態，以現世爲最善之世，確信處世接物必有阻礙，然亦深信其救濟不求自得也。最後有所謂淑世人生觀或改善主義者，以「易」爲宇宙萬象之歷程，以爲現世雖不免惡害，苟吾人奮鬥到底，亦可救濟改善，其成敗得失，全賴吾人之努力耳。

(註一)論語。

(註二)大學。

上述三派人生觀，各有其立理尤其是對於惡之解釋，均有其獨到處。悲觀派神學者，有推測惡爲上帝之所下賜於世界以教訓人生者。更有謂上帝原非全能全智，故惡雖存在亦無法抑制之者。古代印度聖賢常立論善惡果報爲人生一世之自然定律。今生惡者，除非死後轉世，實無救藥。十九世紀德國大哲叔本華（Arthur Schopenhauer, 1788-1860）卽以惡爲人慾之依歸，慾望多在一日，則罪過多存一日。故去人慾盡天理爲惟一救濟步驟，世上能履行此步驟而得完全解脫者，當推釋迦牟尼爲鼻祖云云。

樂觀派有據名學推定惡爲識善之條件者，以爲社會行爲無惡便無善，故惡有其明善之價值。二元論者，屢以善惡爲宇宙之相對原理，而因互相反應而善惡乃見。若黑格爾與其傘下哲人，乃據辨證法闡明惡爲在善之進步之過程一轉角，而究竟惡乃不完全之善也。更甚一層，有所謂絕對樂天論者，不承認惡有客觀存在而以惡爲一種無常之幻景而已。悲觀樂觀各走極端，殊有偏依之患。

其在淑世觀方面，荀子雖以性惡爲先天本面目。然仍極力提倡禮樂刑法，期以

人工改造天性。大凡唯生論者。以爲惡非宇宙原則，而係吾人共生由無數逆境所得之觀念。吾人苟能分頭應付之，救濟必能成功。又吾人亦可由宇宙之變易及生物之進化各方面，爲此善惡理論得到科學上具體之基礎。善惡無常，世上無所謂絕對善，亦且無謂統對惡。然而善惡之分別其究竟乃係森羅萬象移轉步驟不齊，程度不等，而致爲吾人發覺其有不調適處，因而指摘其是非，判斷其正邪焉。在社會生活方面，自我恆以所站立場測度他人。我在前，以在我後者爲惡，而自以爲善，却不知在我之前者，亦將以我爲惡，而彼將自稱爲善也。

吾人承認善惡由萬象移轉步驟不齊而發生者。惡之救濟乃靠強者扶弱，智者憐愚，富者助貧。無如人類智慧及文化不能善用，天賦才能不同又不齊，益以生物繁殖之過程及後天環境之影響，而有使彼此智愚強弱之差異者，竟致同胞鬩牆、鬪殺、爭亂、貧窮、及盲昧等，衆惡接踵而生矣。苟吾人於人生之意義及理想有正確之認識，各竭其力，各悉其能，克己合群，分工互助，以向共同準據力求實現救濟之理想，則世上一切可惡現象均可無形消除，而天下可平矣，大同可進矣。

人生如逆旅。吾人畢生求生，爲生奮鬥；其光榮之歸宿，在乎努力克己合群以盡生。吾人有能達到持生之目的及實現淑生之理想者，卽爲人生實際之成功者。今世多有意志不堅，自暴自棄，功虧一簣而致遺恨千古者，民國革命史上，有袁世凱之篡位禍國，陳炯明之叛黨殃民，及張學良之犯上作亂，均爲人生之失敗者。無如社會改善，其理想遙遠，其路途崎嶇，每有先烈爲淑生理想奮鬥，步步進取不幸賚志而沒，例如照烈帝之託孤武侯，孫總理之遺囑同志，皆望後進俊彥支持其理想，繼續其志向努力革命工作，以期挽救民族，革新社會，重起國魂，不成功卽成仁。生旣爲生，死亦爲生，則其死猶生。其勳功之大，莫有過之者也。

吾人苟以淑生爲理想，如遇社會有惡害，必須見義勇爲奮鬥剷除之。然社會惡害，每有本末之別及輕重之差，苟能斬除大本，餘自可迎刃而解。吾人考究社會上各種罪害，其最大重心實由於政緣社會之腐敗。設能刷新政治，別種問題可不攻自破。因此中外古今大哲鴻儒，凡關心人生問題者，不僅探求宇宙之本體，並且致力索尋群力之重心。佛耶之求淑生之道於宗教，固迫於脫世出俗之觀念，儒墨則以刷

新政治爲依歸。孔孟之周遊列國者，欲使其道有所可行也。而所傳仁政王道，既成爲吾國聖賢之濫觴，均以社會改造歸諸政治刷新爲樞紐。張良幸爲劉邦所用，秦民始得重見天日，武侯賴據阿斗政權，乃得七擒孟獲，六出祁山。甚至趙普以半部論語佐宋太祖以定天下，政治革命之重要有如此者焉。故先治國，後平天下。

吾人欲站在科學立場，改造社會，救濟民衆，寧靠政治之刷新，勿以神祇之教是賴。宗教家之提倡救濟貧窮，每以因果應報爲前題，以招致慈善之義舉者，如以功利得失之計算，固非清高之道也。政治科學家之救濟貧窮，非在施與，而在教育，使各人知爲人之道及謀生之技。且在行政方面，使人人安居樂業，得以自立自助，是即可預防竊盜及寄生等之惡害也。

現代醫學家，所提倡「預防善於治療」之理論，不但適用於衛生，亦且膾合於淑世保民之道。卽就救濟貧窮言，吾人只察其病態之所在而爲之講求醫藥，不若考究其來源，以防其復發。是故法治國家，對於罪犯之救濟，更不注重刑罰而在考究其犯法之原因，爲之分類，以補救之。然而預防能成功，必有善於預防之人。若在

法治國家，有法而法好，有好法而法能行。故治法必先有治人。因此，新國家必有新制度，新制度必有新人材，新人材必有新主義，而新主義卽新建設之思想也。

政治之刷新，卽淑世保民之道，蓋治國爲平天下之本也。其起於緩進者，稱爲「改良」，而急進者，卽是革命。吾人苟欲掃除一切陳腐餘孽，以推翻反動勢力，非用革命手段不可。而爲革命理想奮鬥，流血捐軀，有所不辭。蓋其所預防與治療者國病也。已存國亡，已亡國存，是則寧亡已不可亡國。是故，偉大政治醫師，善治療亦善預防，尤其是在未着手節脈之前，便將治病及預防方法安排妥定。總理將致力革命，其主義夙已完成，其所著之建國方略指導心理物質及社會之建設，乃注重病症之治療也。其所作之三民主義。則注重康健之保持及疾病之預防。如民族主義足以抵抗國家主義及帝國主義，民權主義卽爲防備暴虐政治及無政府主義而民生主義，乃與資本主義及共產主義相對抗，是卽預防吾中華國族之步列強前轍，並指示建設民國進入大同之道，平天下之道捨此何尋？古今平今下之道，多矣，然每偏倚極端，遂傾斜到斃，惟執持中庸者，不偏不易，長生永存，吾中華民族之能長

生永存，其非執兩用中者乎？



人生哲學之研究

第九章

中庸平天下

乙、如何平天下？

一六三

## 第十章 結論

學庸之人生哲學，由上列各章，讀者可獲其概要矣。中者，不偏不倚，不走極端，庸者，無過不及，有用可容。而大學者，乃由微而大，逐步以學爲人處世之道也。故本書內容即據中庸爲本體之原理，緣大學之三綱八目爲門徑，逐章探討格、致、誠、正、修、齊、治、平諸問題，苟於各章有所歸納，對於各問題有以解答，茲於結論一章，尤須綜合一切見解以組成一系統的革命人生觀。

吾人對於人生二字，既欲求系統的概念，可由人生四大問題之解答進行，苟易理有元亨利貞，人生至少當有何出？何來？何能？何用？四大問題，是也。

人生何出？吾人由格致之所歸納，乃不得不曰：「人生由生而出」。上下左右曰「宇」，古往今來曰「宙」，填宇者物質，緣宙者精神，故物質精神俱爲時空範圍內之現象，宇宙萬象之本體，當別尋矣。結果，乃超時超空以探索萬象之元，而尋得波動之生程之設想。由是，吾人乃立論生爲宇宙之本元，生爲宇宙之中心，而

以生生之程序解說萬象恆易之理。既而心物二象原由於生，相依而生，相需而成者，吾人由心身二象所構成，其生命之起原，亦猶宇宙萬象，莫不出自大宇宙生生之程序。人生之所由出，其理既若是矣。然人生由生，由生非孤生而係共生者，故人生於其所由出，即已爲共生矣。

其次，人生何來？據格致誠正四章之所歸納，吾人乃曰：「人生求生而來者」。夫人生爲寄寓人類身心之生命，故猶一般生物，其最高目的莫非持生。或求個人之保存，或求種類之延續，是也。故曰：「人生求生而唯生」。考原始人類莫不出自一脈，其生命苟必相共，其謀生必相親而相助。無如人生，除一般持生之衝動——保身之食慾及延種之色慾——而外，尚有改進生活之慾望，於是理智發達，但每創造彼此互相牴觸之文化，由是同胞互相爭生甚至閱牆焉。初，人類爲適應生命之條件，乃與獸爭，更與天爭，及獸敗北，天讓步，乃轉入內訌時代矣。然而適生者合，萬生之通則也。人類欲適生，寧可合，不可分，互爭損多益少。故其共生者昌，孤生者亡。人生求生，而孤生求生不如共生求生，故人生於其所由來，既須共生矣。

人生何能？曰：「人生惟生爲能，不爲生無以爲能」。人生爲生以持生，而爲持生乃不得不羣生。如是，則人類之結合群棲，原有共同之最高目的。而個人之可結合以羣生者，彼此之間，志向相同，立場相調，步驟相聯，故均有「群我之觀念」。由是，可明個人羣生，其真相不過血緣、地緣、教緣、職緣、學緣、樂緣及夫政緣等，各種社會結合之群我觀念之所有者。故人生一世恆在與群同化之歷程中邁進。然以政治之結合管理其他之結合，各個人之羣化當以國族爲本位，而善與國族全體樂苦相有，榮辱相共。故人生羣生必至得以共生而後已。至於個人生於群，長於群，既享有由群所予之種種權利，當履行爲生之職務。故人生一世，不特維持個人生命，並須延續種族之生命，以期個人不負團體，更有以報答團體。故人生爲生。而孤生爲生不若羣生爲生。故人生之性能，其營共生者，情理之所當然也。

最後，人生何用？曰：「人生盡生以用」。竭其力，悉其能，以改進團體之生活，約言之，盡生以淑生，是也。吾人之奮鬥以盡生，其利只能有益于個人者謂之營私，謂之奪取，其能兼善而有益于團體者謂之爲公，謂之服務。故淑生爲人生價

值之基本準據。夫個人生而天資不同，爲貴爲賤，原以其能有益於群生而定之，吾人舉措常能克己而合群，從而擇善固執，力行前進，始有人生價值之足言。故淑生者，不共生則無以爲生也。吾人苟欲盡生以淑生，畢生須與諸惡戰，苟爲群生，流血捐軀，亦所不辭者。人生由生不由死，人生求生不求死，人生爲生不爲死，人生盡生非盡死，然有生必有死，是又生物之通則者。死既不能免，生當有所歸，獨爲生而死，盡生而歸者，畢生始得光榮，其死猶生，生安窮耶？死有幸，有不幸。凡善淑生者，與群生同化，個體之死猶謂之不死，蓋已生夙已化入群生，其個體雖死而其所以不死者，將與群長生矣。由是以觀，個體之死非死，化也。個體之能善化天下者，歸宿光榮，永生不絕。不幸而其惡播于天下者，則其所以爲生之道，早已違反共生之理，個體雖不死，然已自絕于群生矣，生猶死，其有生不如無生。革命青年，衛國殺敵有光，爲國捐軀有榮。抗敵禦侮，是軍人天職，拚命殺賊，是軍人無上歸宿。故人生盡生以用，而用於孤生不如用於群生，故人生之功用，其盡於共生者，始有人生之可言。

總而言之：

人生由生而出，由生既共生

人生求生而來，求生須共生

人生惟生爲能，爲生宜共生

人生盡生以用，盡生於共生

故人生共生而應共生。

此爲唯生論人生哲學之四大綱領，共生主義人生觀之四大見解，著者據學庸爲範圍，取哲學之理論與科學之實證爲資料，所獲之結論也。

由上可證，大學中庸爲吾國思想之精華，中國民族不亡，文化不斷，多賴乎此。歐西印度思想，既無學庸之正道真理可恃，不偏於物，則偏於心，其文化失中傾倒，民族一亡塗地，固有以也。今者，共產黨徒高倡唯物論調，波羅門教徒仍持去慾苦行主義，各反人生之真諦，非民族文化之亡徵歟？

夫思想爲行動之母，思想有偏，行動從而走極端，究竟必釀成「殘酷浪費的所謂物質文明與凋零空漠的所謂精神文明」(註一)。當今吾國民族文化惟一圖存救亡之

民國二十五年五月十日