抗戰建國與民生哲學

著編　琦　姜

藝文研究會出版
獨立出版社發行

重慶市圖書雜誌審查委員會審查證圖字第三二號

實價 $1.50

抗戰建國與民生哲學 全

姜琦編著

藝文研究會出版
獨立出版社發行

中華民國二十七年十二月初版

抗戰建國與民生哲學

每册實價國幣壹元伍角

編著者　姜琦

出版者　藝文研究會

發行者　獨立出版社　重慶　馬蹄街七號

總經售　正中書局服務部　重慶　石門坎十八號

自序

本書命名爲「抗戰建國與民生哲學」它底內容分做三篇：第一篇是「從抗戰建國研究民生哲學之眞義和重要性」，第二篇是「從抗戰建國研究民生哲學之體系」，第三篇是「從抗戰建國研究民生哲學之內容」。全書文字底分量統共二十五萬言左右，但是各篇文字底分量是參差不齊的；就中第一篇底字數最少，第二篇底字數次之，第三篇底字數最多。因爲第三篇底字數過多，竟超過第一篇底字數有四、五倍之多，唯恐讀者諸君不容易醒目，所以再把它分做上、下兩部份各自成爲一篇。合第一、第二兩篇計算，本書統共四篇。然則我爲什麼把本書底各篇寫得像這樣的參差不齊呢？這就是因爲本書裏面所討論的各項問題底重要性是不一樣的緣故。譬如本書第三篇底下半部裏面所討論的關於「仁愛」的問題是本書全部中之最重要的一個問題，所以我對於這個問題非有十分的詳盡的說明不可；結果呢，遂使這一部份底字數竟佔全書字數底三分之一以上了。

復次，本書底第一篇是我於本年五月初在福建省立師範學校爲福建省黨部出版的時事半月刊第一卷第十五期而寫作的；後來我因爲本書有繼續寫作之必要，就擬定第二篇底題目繼續着第一篇發表之後，立刻地着手寫作。但是我僅寫得半數，要離開福建，祇得暫告中止；同時在動身前，姑把已經寫成半數寄奉福建省黨部，請它先把這一部份放在時事半月刊同卷第十六期裏面發表，以作臨別紀念而已。直至我到了漢口的時節，就利用自漢口至宜昌旅行中及在宜昌旅次，費了十天的功夫把第二篇底下半部寫成。至於第三篇全部呢，這是我利用自宜昌至重慶旅行中及在重慶旅次（卽自六月二十二日至七月二十日止）把第三篇全部寫成。因爲如前面所說，第三篇底字數既多；同時，它又是全書中之重要的一部，所以我對於這一篇尤其對於這一篇底後半部——「仁」底哲學——之寫作的功夫和時間比前兩篇費得較多

。現在我雖則把它寫竣，然而還感覺得有「詳而不詳，詳而不盡」的地方。

復次，本書底主要的參考書，就是戴季陶先生底大作孫文主義之哲學的基礎，尤其是這篇大作中所附載的民生哲學系統表說明書。因爲「民生哲學」之研究，最初是發動於季陶先生（在民國十四年五、六月間），後來經本黨 總裁蔣委員長認爲民生哲學在社會建設上及青年爲學和立業之道上所不可不注重的一個根本基礎（在民國二十四、五年間）；最近（即本年三月二十九日）本黨臨時全國代表大會議決公佈抗戰建國綱領之後，我覺得這個綱領，在一方面看來，它却早經有一種既成的哲學——民生哲學——做它底根據；再說一句話，民生哲學就是抗戰建國綱領，抗戰建國綱領就是民生哲學。然則我所以把「抗戰建國」與「民生哲學」兩者連爲一起做一度參伍錯綜的研究，其命意就不外乎此。

除掉季陶先生底大作孫文主義之哲學的基礎之外，本書所應用的其他重要的參考書是國府 樹主席底演說辭民生意義的闡釋、陳立夫先生底大作唯生論、周佛海先生底大作三民主義之理論的體系等。其次的是劉眞如先生底人生哲學與人生科學、張申府先生底人生的哲學和艾思奇先生等底孫中山的思想與學說，尤其是艾先生自已底孫中山的哲學思想三部書。再其次的是我自已底教育哲學一書，尤其是它底後序二及其他關於「三民主義本身」和「三民主義的教育」之研究的幾篇拙作。但是這些其他重要的參考書，除掉拙作外，雖則從各書底本身上看來，都是一部極有價值的著作，然而它們祇可以作爲本書之重要的參考資料，並非我要拿它們來做本書研究底中心問題。至於本書底中心問題呢，這還祇是季陶先生底大作孫文主義之哲學的基礎，尤其是它所附載的民生哲學系統說明書。

然則我爲什麼祇拿季陶先生底大作來做本書研究底中心問題，視其他各種重要而且有價值的著作爲本書底參考資料呢？其原因就是存在於季陶先生大作本身底上面。具體地說，季陶先生底大作是民生哲學之一種立體的——歷史的——研究；譬如他在民生哲學系統表說明書裏面所列舉的研究孫中山先生主

義的人所應該先知道的九件中之第一件事說着：『先生（指中山先生而言，餘仿此。）的基本思想，完全淵源於中國正統思想的中庸之道，先生實在是孔子以後，中國道德文化上，繼往開來的大聖』及其第九件事說着：『先生的全人格，仁愛爲其基本。一切表現，無不爲仁愛；有過人之智，而其智惟用於知仁，有過人之勇，而其勇惟用於行仁。可知離却仁愛，絕無革命可言。民生爲宇宙大德之表現，仁愛即民生哲學之基礎。其他一切道德，皆不外由此派生，完成仁愛之用而已。』因此，我們欲要研究民生哲學，則不能不先從孔子底學說研究起，這就是我在上面所謂『民生哲學之立體的——歷史的——研究』的意思。

至於其他各種重要的參考書呢，我並非絕對地認爲它們對於民生哲學都未曾做過立體的——歷史的——研究；積極地說，我認爲陳立夫先生也就是對於民生哲學曾經做過一度立體的——歷史的——研究之一位學者；因爲他很注重於中國古代所固有的文化之發揚，並且在事實上他已經隨時隨處地力謀中山先生底學說與中國古代底文化之溝通的緣故。然而在大體上看起來，這些著作，大部份還是對於民生哲學做過平面的研究。具體地說，他們都是要把中山先生底學說本身放在平面上做過一度認識的研究；不過，有時間或拿中國古代底文化來做個比較的說明而已。實在講起來，唯有季陶先生底大作孫文主義之哲學的基礎一文，纔算是眞正地對於民生哲學做過一度立體的——歷史的——研究。

同時，我認爲大凡學問底研究，其主要點是在於先探求每一種學問之淵源究竟何在，然後再來研究這種學問怎樣地發現於此時此地的。因爲任何學問，並不是憑空而來；積極地說，它所以會發現於此時此地，它必定有它底歷史的淵源所在，復次再經過怎樣的嬗變和演進，然後遂形成爲此時此地所需要的一種學問。所以我們欲要研究民生哲學，則不能不同季陶先生一樣，先把民生哲學做過一度歷史的淵源之探求，復次再來根據中山先生自己底理論把『民生哲學本身』做過一度分析的研究，然後更使『民生

哲學之歷史的淵源」與「民生哲學本身之理論的基礎」兩者連爲一起做一度比較和綜合的說明。這譬猶我們欲要研究近代的西洋哲學，則不能不先從希臘時代尤其不能不先從希臘時代以前的哲學研究起一般。不過我們所要注意的，是在於勿使古代歷史上底文化反客爲主地來侵蝕此時此地的我們所需要的學問，乃祇可以把它當做現有和發起的學問之淵源而已。

因爲如上面所說，本書是要以李陶先生底大作爲主要的參考書，尤其要以李陶先生所應用過的這種所謂「立體的——歷史的——研究法」爲主要的方法，所以我不能不先從中國古代所固有的文化，尤其不能不先從孔子自己底學說研究起。但是我又隨時隨地根據中山先生自己底理論把「民生哲學」本身做一度分析的研究；同時，還參以前面所列舉的諸位先生底種種思想和學說及現代的西洋新學說乃「我自己所曾經發表過的和隨時纔想到的種種意見做一度比較和綜合的說明。除掉前面所列舉的諸位先生底大作，我自己底拙作名稱已經註明在前面，此地無須復述外，然則關於中國古代所固有的文化，其關於孔子自己底學說及中山先生底學說的一切書籍究竟是什麼呢？這個問題，讓我答覆在下面：

現在我姑先提綱挈領地答覆關於中山先生自己底學說的一切書籍吧，中山先生是一位思想淵博，學說新穎的偉大的學者；並且，他底著作，論其量，既是宏富的，論其質，又是深遠的，這是誰也不能否認的，無待我來說。但是像這樣的著作宏富而且意味深遠的許多書籍，是無從着手研究的；因此，我祇有從這許多書籍中擇其與民生哲學有最密切關係的中山先生自己底著作二、三種作爲研究「抗戰建國與民生哲學」的本書之基本的根據。然則這些是什麼書籍呢？我認爲這些就是三民主義講義、行易知難學說和軍人精神教育三部書。原來民生哲學既然命名爲一部哲學，它必定有所謂「原理論」、「方法論」和「價值論」——「本體論」、「知識論」和「道德論」——之區分。因此，我認爲三民主義講義是民生哲學底原理論或本體論，行易知難學說是民生哲學底方法論或知識論，軍人精神教育是民生哲學底價值論

或道德論。但是像這樣的分類法，我也不過言其大概而已；實在講起來，這三部書底一切的內容，都是與民生哲學底任何部份有密切的關係，所以我們在研究民生哲學的時候，有些地方不能不用鳥瞰的眼光照顧到這三部書底全部內容而無所遺漏的。

復次，我再回轉頭來解答關於孔子自己底學說的一切書籍吧，我認爲眞正地所謂孔子自己底學說的書籍，祇有大學、中庸和論語三部書。這三部書雖都不是爲孔子自己所直接地寫作的；據一般學者底考察，認爲大學是孔子底遺書；中庸是子思所作，授之孟子；論語是孔子底弟子——有子、曾子——之門人所記載的；然而誰也不敢否認這些書籍所記載的材料並非直接地或間接地出於孔子自己底意思。固然，在另一方面講，除掉三部書之外，還有許多書籍是關於孔子底學說，然而有些是爲孔子所刪訂的，例如詩、書、禮、樂等；但是它們究非孔子自己底著作。有些是孔子自己所撰作的，例如春秋是；但是這不過記述當時的各國情形而已。有些是直接地有關於孔子底學說，例如孝經和孔子家語等是；但是這是後人底僞造品而不足取的。由此，可見唯有大學、中庸和論語三部書纔算是眞正地爲孔子自己所著作，並且可以作爲我們研究孔子底學說之唯一的根據。此地我如同把中山先生底著作分做「原理論」、「方法論」和「價值論」——「本體論」、「知識論」和「道德論」——三部份一樣，也認爲大學是孔子學說底原理論或本體論，中庸是孔子學說底方法論或知識論，論語是孔子學說底價值論或道德論；並且，孔子學說底這三部份是與中山先生哲學底三部份適相契合的。

中山先生底一切著作究竟怎樣？這是不成什麼問題了。本黨——中國國民黨——臨時全國代表大會宣言既經聲稱着『在議會及在社會間雖然各殊之政黨，亦必相約爲政治的休戰，以一人民之心思耳目』，大家共同地努力於唯一的三民主義之實現，以得眞正之精誠團結；因此，全國同胞對於中山先生底一切著作當然沒有什麼異議，反而有些向來與本黨沒有關係的甚至反對本黨的學者們也都起來研究中山先

生底思想和學說了。但是孔子底思想和學說究竟怎樣？這倒是一個很大的問題。據我個人底研究，覺得孔子底這三部書裏面，自頭至尾，找不到有什麼缺陷的地方。退一步地說，即使孔子底學說裏面似乎有點缺陷，然而充其量，它也不過祇限於所謂『民可使由之，不可使知之』這兩句話及所謂『正名分，興禮樂』這種主張而已。因爲這些話似乎是孔子創造一個完整的理教機構，藉以鞏固封建制度的地位。然則現在有些人所以認爲孔子底學說是一種禮讓退嬰的學說，就不外乎此。這也就是孔子底學說爲人們有所指謫的缺陷和黑黯的地方。

復次，我們要問孔子底學說裏面所發現的這些缺陷和黑黯之原因究竟何在呢？具體地說，它底原因究竟是存在於孔子學說本身底上面呢？抑或是由於當時的社會制度底情形所使然呢？我認爲這兩種事情都是促成孔子底學說所以發生這些缺陷和黑黯底一個原因。先就前一種事情而論，我認爲孔子所謂『民可使由之，不可使知之』這兩句話，是說得太簡單的；因此，它不是容易爲人所誤會，就是容易爲人所利用的。然則孔子底這兩句話所以常爲後世帝王所利用，以作愚民政策之工具，實基於此。但是照孔子底本意，他底這兩句話，也許並非指一般人而言，乃是指特殊人而言的。再就後一種事情而論，我認爲孔子所謂『正名分，興禮樂』這種主張，確是爲當時的社會底制度底觀念形態所囿；換句話說，當時的封建制度底觀念形態，不能不使孔子有這樣的保守的主張。但是照孔子底本意，它底這種主張，也是特別地爲衞君無道而發的，並不一定說爲政之道都應該如此的。退一步地說，即使孔子底這種主張是含有一般的意味，但是這豈不就是今日政治上所謂『號令統一，紀律鮮明』的一種意想嗎？

如上所述，孔子底學說，在大體上，並沒有什麼缺陷和黑黯的地方可言。然則它爲什麼始終地免不掉有些人來批判來指謫着呢？除掉上述的兩種原因之外，還有其他的兩個大原因存在着：第一個大原因是存在於中庸一書裏面所謂「中庸」一語往往爲人所誤解的緣故。換句話說，除掉孔子自己和子思及中

山先生姑且不計外，世上許多人大都把所謂「中庸」解做「調和」、「折衷」乃至「妥協」的意味。這樣一來，那麼，不但「中庸」本身要到變成爲一種浪費保守的學說，並且在事實上這種變質的「中庸」，無論於個人或於社會，無一不養成爲一種苟且偷安、因循姑息的風氣。再進一步地說，它對於整個的民族，也會養成爲一種退讓妥協、畏縮恐懼的心理，喪失其自信力和抵抗力；所以我們民族自數千年以來，經過了清季鴉片戰爭、甲午戰爭、庚子戰爭一直到上年七月七日盧溝橋事變的前一夕止，大家都不知道對外有什麼抵抗並且需要什麼抵抗，其極弊是不可勝言的。

固然，在全部中華民族的歷史上看起來，在過去的二千多年間，我們底先賢先哲的民族英雄如岳飛、文天祥、史可法、戚繼光、鄭成功等以及「一二八」淞滬之役的一般抗日將領和烈士，總算已經做過了不少的民族鬥爭底事業，然而這究屬少數並且祇是局部的對外抵抗還未曾做到整個的民族所冀求的對外抵抗。直至上年七月七日盧溝橋事變的時節，尤其是八月十三日上海虹橋事變的時節，我們底領袖蔣委員長下了一個對日抗戰的決心，率領全國同胞對於暴日作長期的和全面的抵抗，宣言着非到了「最後勝利，終屬於我」而不停止的。這纔算是眞正的「民族鬥爭」之發始，也可以說是揭開中國民族鬥爭史之一頁。然則過去數十年來的中華民族爲什麼像「睡獅」一樣（這是歐寇的日本人所汚辱我們的一個諢號）屈伏馴致任人宰割；上年七月七日以後的中華民族爲什麼像「醒獅」一樣（這是歐、美一般人所贈給我們的一個徽號），果敢勇爲、不怕犧牲呢？我認爲這兩種相反的情形，就是歸因於我們國民心理底改造和突變。具體地說，前一種情形是由於我們繼承着二千多年所遺下來的所謂「中庸」底一種誤解的餘毒，認爲孔子底本意就不外乎教人們甘於退讓妥協不事抵抗的緣故。後一種情形是由於我們要打破了二千多年所遺下來的所謂「中庸」底一種誤解的迷夢，使它立刻地恢復到孔子自己所固有的要義成邁往直進，果敢勇爲的「眞中庸」那種原形態的緣故。至於所謂「眞中庸」之本質和意義及怎樣地被

我們所發見等問題呢，我已經把它討論在本書裏面了，此地無須敘述。不過，現在我先要聲明的，我所以提出所謂「眞中庸」這個名稱，並非是我杜撰的，讀讀者諸君仔細地把中山先生底民生哲學研究一下，自曾明瞭其究竟的。

至於孔子底學說向來被人們有所批判所指謫的第二個大原因呢，我認爲它是存在於孔子自己底思想與當時社會情形太不相容的緣故。我在前面所說過的『孔子所謂「正名分，興禮樂」是由於當時的封建社會底制度所使然的』這一句話，是從當時社會底情形的方面而出發的；但是我在此地所說着的『孔子自己底思想與當時社會底情形太不相容』這一句話，是從孔子自己底思想本身而出發的。因此，前後兩段話是各有所指，並非重複的。原來在本質上講，一切思想，都是社會和時代底產物。但是這並非說社會和時代是怎樣，那麼，我們底思想也跟着它們是怎樣的意思；乃是說社會和時代有什麼樣的病，那麼，我們要創成一種救治它們底病的學說。杜威（Dewey）說得好：『社會哲學底發生，一定是在社會有病的時候；政治哲學底發生，一定是在政治有病的時候。』由此，可見孔子底學說與其說是完全地爲當時社會底情形所產生，寧可說是他自己目睹當時社會底腐敗情形想要有以起來救治它而創成爲一種社會哲學或政治哲學。

杜威又說：『思想既經產生，它好像「漏斗」一樣，再漏出來去指導社會。』其他唯物論者恩格斯（Engles）和古奴（Cunou）等也有同樣的論調。由此，又可見孔子底本意是在於要創成一種學說去指導和改革當時的社會。然而孔子底這種計劃，是完全地無效或失敗的。然則這是什麼樣的一個緣故呢？究其原因，又約有兩種：一種原因是在於孔子底學說陳義太高深；但是與其說它陳義太高深，不如說他持論太含糊。譬如孔子所謂『執其兩端，用其中於民』這兩句話，不外乎是今日所謂「三段辯證法」。如果孔子當時能夠仿照今日的哲學，也把這兩句話化成爲一個簡單的公式好像「端——端——中」或

「過」「不及」「中庸」一般，以明「中」與「兩端」或「中庸」與「過和」「不及」有一種互相聯繫的關係，並不是所謂「中」離開着「兩端」或所謂「中庸」離開着「過」和「不及」而單獨地發生着和存在着的，（請參照本書第二篇）那麼，當時社會上底人民也許不致於視其所謂「中」或「中庸」爲畏途，以爲祇有所謂「聖人」如舜者纔能够做到的；或者又不會像有些人輒乘着孔子自己持論太含糊的弱點，把所謂「中」或「中庸」一語化做「經院哲學式」的東西來蒙蔽民衆。由此，可見孔子自己底思想和言論，有些地方是太不適應於當時社會人民底知識程度，遂形成彼此扞格不相入的一種狀態。

復次，另一種原因是存在於當時社會制度上底積弊太深，雖有合理的思想，一時也好像不能够挽回狂瀾於既倒一般。因此，孔子底學說雖則是爲救濟和解決當時的社會問題而有所創造的，然而它底影響有及於實際社會的地方，可以說是很微的；除掉待着許多門弟子底信仰和宣傳外，鮮有人注意到他底學說和言論。然則當時社會底制度爲什麼有這樣的頑固而不能够由封建主義的農業經濟制度轉變到資本主義的工業經濟制度，同時使人民底特性由保守、散漫和無知識轉變到進取、團結和有知識，好像今日的西洋一樣呢？據陳獨秀先生底考察，認爲這是第一、因爲四鄰都是些生產力和文化較低的民族，沒有外來的刺激；第二、因爲海岸線實際的短，不容易形成沿海岸對外貿易的都市；第三、因爲缺少縱線的河道，形成大陸內部交通之困難，不容易發展國內市場，迅速地集壘原始資本；第四、因爲最大的四次蠻族侵入（五胡、金、元、滿洲）破壞了中國經濟之繼續進展。以上種種，陳先生認爲這就是中國和歐洲、日本強弱盛衰之歷史的原因。（見本年七月十八日時事新報時事論壇民族野心）由此，可見當時社會所以有那樣的退嬰保守及它底人民所以有那樣的蒙昧無知，其原因決非在於孔子學說底上面，而是在於社會制度本身及上述種種直接的和間接的原因。反而我們可以說這些種種却是妨害着孔子底學說有盡量的發展和無限的演進之莫大的障礙物。

照上面的這幾段話看起來，就可知人類底思想固然有裨益於社會改造的地方，也有妨害於社會進步的地方，然而社會底制度也未嘗不是裨益或妨害於人類思想之發展和演進底一種原動力或反動力。譬如亞里士多德底形式論理學，一方面固然是希臘時代的社會制度所產生而爲當時的統治者階級之工具，他方面在學術上看來，它也不無相當的貢獻；但是這種形式論理學後來是爲基督教所利用，遂使它形成爲中世紀的「經院哲學」之變相。這是爲亞里士多德自己所意料不及的。其次，培根底所謂「新工具」的歸納法，固然祇是要促成自然科學之勃興，使產業發生一種革命，以增進人類社會底生活之幸福；然而這種歸納法後來是爲當時英國底市民階級的人民所利用，拿它來做製造和維持資產階級本身底利益之工具。這也是爲培根自己所意料不及的。再其次，黑格爾底辯證法，固然是由於要打破當時德國底社會制度裏的所固有的觀念形態；然而當時德國底社會制度裏面是有莫大的固有的潛勢力存在着；因此，黑格爾底這種辯證法不但於當時的社會制度沒有發生多大的影響，並且反而他自己底這種辯證法本身也不能夠盡量地發展，祇得受着了固有的觀念形態底限制而形成爲一種所謂「唯心的辯證法」。這是黑格爾底明知故犯的一種辦法。再其次，馬克思底唯物的辯證法固然是要把黑格爾底唯心的辯證法再加以一番的改革，使一般資本主義經濟制度的國家就依靠着這種工具都有根本的變化，遂一變而轉變爲共產主義的社會；並且預言着這種社會革命必定會首先地發生於工業最發達好像英國的國家；然而過去的歷史事實告訴我們，馬克思自唱導唯物的辯證法以來，迄今已有數十年之久，他所曾經預言的社會革命尚未發生於任何資本主義經濟制度的國家，反而已經首先地發動於工業被落伍的農業經濟制度的蘇俄。蘇俄雖則還不是一個眞正的共產主義社會，乃是一國建設社會主義之國家；然而她底十月革命總算是爲馬克思底這種唯物的辯證法所促成的；迄今仍是要利用這種工具，以期完成眞正的共產主義社會之任務。這也是馬克思自己底預言有所不中的一個明證。凡上種種，這就是說社會上底既成的社會制度是有左右一

切學說之勢力如同人類所創造的任何的思想和學說是有左右社會制度之勢力一般；再說一句話，這兩者可以說是相互爲因，相互爲果的。由此，更可知孔子底學說所以在當時社會上一時不能夠發揮其本意，反而被後人視爲它是襲造當時的封建主義社會的一個局面，其責任並不是僅在於孔子一人底身上，而是應該要當時的一般人及其他一切的一切共同地來負責的。

再進一步地說，在孔子生前，他底學說尚且受着了重重的障礙，使它不能夠有所發展和演進；何況在他死後，他底學說，在政治上既爲一般專制帝王所利用，以作愚民政策之工具；在學術上又爲一般御用學者所曲解，以作束縛思想之手段，遂使孔子底學說之本意和眞義完全地喪失無遺了。具體地說，孔子死後，繼之者是子思。原來孔子自己不言「性」和「天道」，但是子思竟談到「性」和「天道」的問題了。至於孟子呢，他不但談「性」，並且還道「性善」的問題。這些話已經不是孔子自己底本意了。幸而他們底學說是與孔子自己底學說相離還不甚遠的，所以子思底學說全部可以保留。孟子底學說除掉「性善說」絕對地不能夠採用外，其餘多少也可以保留的；尤其孟子對於所謂「中庸」之道，雖則他未曾提出所謂「中庸」的字樣來；然而在實際上，他對於所謂「中庸」有所解釋的比之孔子自己和子思底解釋更加的明和透闢的；因此，孟子底「中庸觀」若是爲我們善於運用，則其功效誠屬淺鮮的。然則中山先生所以創成一種有「時中性」的三民主義，也未嘗不是受着孟子底「中庸觀」——「眞中庸觀」——之影響的緣故。（請參照本書第二篇及第三篇下）

但是自孟子以後，因爲秦始皇焚書坑儒，六經都付一炬，就是所謂「孔氏遺書」也已喪失大半；後來雖經漢儒努力地搜求遺書，但是除掉一部魯論，可以說是完璧外，餘都不是散佚無遺，就是殘闕不全了。因此，一般漢儒有些憑着記憶用當代語寫出，叫做「今文」；有些對於所發見的古本守殘抱闕，叫做「古文」，於是治經者有「今文家」和「古文家」之分。無論今文家或古文家，他們底治經方法，不

外乎對於一切遺書加以訓詁，而所謂「訓詁」，顧名思義，就可知他們潛心祇做字義上底註釋而無暇充分地顧到意義底闡發。此外，當時社會上有些人乘着一般漢儒熱望地搜求遺書之機會，僞書百出，以資射利；因此，孔子底學說之眞義越弄越晦了。迨至唐、宋尤其宋代一般宋儒開始地從事於孔子自已及其一派底學說之意義的研究，例如二程對於舊禮記中之大學、中庸二篇大加表章，詳爲論說；後來又經小程和朱熹二人從舊禮記中提出大學、中庸兩篇合論語、孟子稱爲「四書」。（按：中庸一書，有些人疑爲僞書，因爲不知何人所作：但是漢儒多認爲子思作之，以授孟子。再孟子一書，據姚鼐所說，司馬光平生不喜孟子，以爲僞書，出於東漢，因作疑孟論；而其子公休（名康）乃曰：孟子爲書最善，直陳王道，尤所宜觀，至疾甚革，猶爲孟子解二卷。這些論爭，現在可以不問，我認爲祇看這兩部書底內容有無價值而已。）自此以後、這部四書就成爲宋儒底唯一的研究讀物。他們對於這部四書都有精密的研究和詳細的說明而成爲有條理的有組織的學說。可惜因爲受着當時外來的佛教經典底影響，所以孔子自已底本意及其一派學說底眞義，不無爲佛家底思想所混淆，多少形成爲變相了。譬如朱熹竟拿禪學來解釋中庸所謂「未發已發」爲「傳授心法」，可謂附會已甚。然而平心而論，禪學有幫助着孔子底學說之闡發，其功績也不可一概抹殺的。這好像現代西洋哲學大有幫助着中國固有的文化之闡發一般。就中，譬如孔、孟二人底眞中庸說或眞中庸觀，有些地方爲宋儒二程、朱熹、楊時、尹焞諸氏及明儒中有些人加以一度好像所謂『看破諸成見，圓通萬有眞』的釋義，也未嘗不是導源於佛典的。

至於程頤把「中庸」二字解做「不偏之謂中，不易之謂庸」；朱熹把「中」字解做『不偏不倚，無過不及之名』，把「庸」解做「平常」呢，這也不過是他們就着所謂「中庸」兩字義下一種解釋而已；若論其意義，在程、朱兩氏看來，未必是膠於一定之中而不知變的；否則，他們兩位尤其程氏爲什麼對於孟子底「執中說」，似乎另有一種見解，（見孟子盡心篇上）並不像他們在中庸裏面開宗明義地說着

那樣的固定不移的話呢？他們並非自相矛盾的；同時，我們也不可以文害辭，以辭害志，一看見程、朱兩氏在中庸裏面有所說着的所謂「中庸」底字義之解釋，就認定宋、元、明儒都把「中庸」底本意看做一種「固定」和「靜止」的狀態，實在講起來，他們有時却認定所謂「中庸」是一種「變化」和「運動」的東西；並且，他們已經着懂得「固定」與「變化」或「靜止」與「運動」兩者是相對的，並非各自絕對地存在着的；因此，他們所謂「不偏不倚」或「不偏不易」，也不過是指着事物好像在拋物線底上面不斷地得到一種「固定」和「靜止」的狀態而言的。程頤說：「息止也。止則便生，不止則不生。」周易繫辭說：「生生之謂易。」照程氏和繫辭所說的這幾句話看起來，就可知「固定」與「變化」、「靜止」與「運動」或「死寂」與「生長」等等都有怎樣的相對關係，並非各自絕對地存在着的東西。此外，我在本書第二篇裏面還引用過黑格爾所說的關於實質之相對及恩格斯所說的關於「運動」與「均衡」之輪替和統一的理論，此地姑不敘述。總之，我認爲二程、朱、楊、尹諸氏對於所謂「中庸」而有所解釋的話，自有它底價值存在着，並且這種種解釋對於大學底格物論也是互相貫通的；因爲所謂「格物」，本來是含有「生生相長」的一種意味的緣故。（也請參照本書第二篇及第三篇下）以上所述，是僅指二程、朱、楊、尹諸氏所說的一部份話而言的；但是一般地說，自孔子以還，後來的一般學者對於孔子底學說，大都不是 解，就是曲解；因此，孔子自己底本意及其一派學說底眞義越難越遠，幾乎不能夠識別就是孔子自己底東西了。

現在我們分別地說，譬如大學第一章所謂「格物」一語，若祇照它底原文看來，就知道它是「致知」底原因，並不是「致知」底結果；但是宋、元、明時代理學者差不多都把「格物」解做「以知格物」，不啻就是解做「以心格物」一般，到了王守仁底手裏，他竟解大學，即格致爲誠意，把「誠意」反在「格物致知」之前，並且視「格物」與「良知」爲同一之物，尤其稱「致知」爲「致良知」；此外，還

有些人竟說着「以修身去格物」。這樣一來，那麼，大學所謂『致知在格物，物格而后知至』兩語，竟爲他們所倒轉頭來了，不是變成爲所謂『格物在致知，知至而后物格』，就是變成爲所謂『格物致知在誠意，意誠而后知至物格』，甚至變成爲所謂『格物致知在修身，身修而后知至物格』。這些解釋，豈是孔子底本意和他所說的「格物」一語底眞義嗎？幸而，淸儒顏元（字習齋）把「格」之一字解做「手格猛獸」之「格」，並且把「格物」解做「手格其物」之義；同時，他把所謂『物格而后知至』一語解做『手格其物而后知至』的意思。顏氏底這種解釋，是很有科學的價值。佛蘭克林（Franklin）說：『人是製造工具的動物』，他並說這就是人與其他動物不同之處，因爲人類有雙手的器官而其他動物無此器官的緣故。斯潘格來（Oswald Spengler）也說：『人爲何物乎？人如何成爲人？對此之總答覆曰：經過手之創生。』斯氏認爲「手」比之「眼」和「耳」更能够區別空間中之一切事務。他更說得好：『在全部世界中，無能離此一「能同時解知與活動」之部分（譯者按：指手）者。彼「理論地觀看世界」之眼，係被加上彼「實際地操縱」之人手。』（見斯潘格來著，董兆孚譯，人與技術第三章）由此，可見顏氏底這種『手格其物』的解釋，是完全與佛、斯兩氏所下的「人」底定義若合符節的。可惜，顏氏把「物」之一字解做周官「鄉三物」之「物」，這是我們所不足取的；因此，我認爲顏習齋對於「格物」一語有所闡發的這種解釋，還祇可以採取其一半而應該遺棄其另一半了。（請參照本書第二篇）

復次，中庸底第一章所謂「中和」一語和它底第二章以下所謂「中庸」一語，本來是名異而實同的。游酢解釋得好：『以性情言之，則曰「中和」；以德行言之，則曰「中庸」，是也。然中庸之中，實兼「中和」之義。』但是我以爲所謂「中和」，就是「中庸」；不僅僅是「中庸」之中，含有「中和」之義。這好像自然科學對於數學或統計學上底集中趨勢稱之爲「中數」，對於化學上底中性稱之爲「中和」一般。同時，所謂「中和」和「中庸」，都是一個名詞，不過有時可以略稱之爲「中」而已。譬如

孔子所謂『執其兩端，用其中於民』及孟子所謂「執中無權，猶執一也」是。以上所述，是指所謂「中庸」之字義而言的；若談到它底體用，那麼，所謂「中庸」一語，有時也可改稱他辭或略稱爲「中」，在體的方面，譬如孔子所謂「君子而時中」及孟子所謂『中道而立』是；在用的方面，譬如孔子所謂「用其中於民」及孟子所謂『執中無權，猶執一也』是。然而漢儒鄭玄竟從六書諧聲竊取「庸」字之聲把它解做「用」之義，不啻使「中庸」一語倒置爲「庸中」了。這種解釋是與孔子底本意相距很遠，幸而後人從之者不多。至於宋、元、明儒呢，他們在體的方面，對於所謂「中和」一語，大都解釋得很玄渺，而爲我們所不足取的；但是對於所謂「中庸」一語，却是頗有些人如二程、朱、楊、尹諸氏解釋得很合理。關於這一層，除掉略述在前面外，還請參照本書第二篇，此地無須再說。至於用的方面呢，他們中固然有些人採用「處中」之說，有些人採用「取中」之說，但是這些也不過是文字上底差別而已；實在講起來，所謂「處」和「取」，是與孔子所謂「用」及孟子所謂「執」或「權」等字可以互相溝通的；不但如此，他們並沒有把所謂「處中」或「取中」解做好像近人把「中庸」二字解做「調和」、「折衷」或「妥協」的意味，乃是多少含有「推動前進」的意思。不過，除掉二程、朱、楊、尹氏諸之外，還有有許多人把所謂「中庸」，仍舊如同對於所謂「中和」一語，把它解釋得很玄渺一樣，也解釋得很玄渺，至少限度，解釋得很含糊；這些解釋，不能够使後人捉摸住「中庸」之眞義了。然則到了近世，有許多人所以把「中庸」一語解做有「調和性」、「折衷性」或「妥協性」的東西而失掉孔子自己所創成的一種有「推動而進性」——「時中性」——的中庸之眞義，其原因就是在於一般宋、元、明理學者未曾完全地好像二程、朱、楊、尹諸氏在某種程度上把「中庸」一語解釋得很清楚、很透闢而可以與孔子自己及其一派——子思和孟子——底「眞中庸說」或「眞中庸觀」互相符合的緣故。殊不知孔子自己和子思底「眞中庸說」及孟子底「眞中庸觀」，實在是一種有「兩端底中性」——「對立物底統一性」——

之「眞中庸」，並非是近人所解釋的一種有「調和性」、「折衷性」或「妥協性」之「假中庸」。（請參照本書第二篇）

最後論語一書裏面所謂「仁」之一字，本來是含有生物學，心理學和社會學上所謂「生物」、「自然」和「相親相愛」的意思，並沒有什麼玄渺的意味存在於其間的。但是自孔子以後，一般學者，除掉謝良佐和朱熹等一二人把「仁」之一字多少解做好像「生物」或「自然」的東西之外，餘都把它解做「形而上學」的，甚至解做「玄之又玄」的東西。具體地說，他們不但並沒有像謝、朱兩氏把「仁」解做好像「生物」或「自然」的東西，並且連同「仁即愛人」的這種意思一併地加以否認了。所剩下來的，祇是他們所承認的一個空洞的、抽象的所謂「仁心」而已。不消說別些學者是這樣的，就是私淑的孟子也復如此的。具體地說，孟子並不像孔子自己把「仁」看做有生物學、心理學和社會學上所謂「生物」、「自然」和「相親相愛」的意味，而是把它解做「人之心」的意思；同時，他還稱「惻隱之心」爲「仁」之端，以雖宋儒中有些人例如二程否認「以愛爲仁」之先河。固然，孟子也把「仁」解釋過『仁也者人也』的一句話，但是他仍舊連接着說：『合而言之，道也。』照朱熹所解釋，『仁者人之所以爲人之理也。然仁，理也；人，物也。以仁之理，合於人之身而言之，乃所謂道者也』的意思。這樣一來，那麼，所謂「仁」，豈不又是陷落於「形而上學」的窠臼嗎？反不如照孔子底本意祇把「仁」解做「人」及劉熙底釋名把孔子底這一句話解做『人，仁也；仁，生物也』、而沒有說到什麼「人之心」的話；這是很適合於現代科學的一種解釋而並沒有含着什麼玄渺的意味存在於其間的。不但「仁」底定義如此，並且在本質上，孔子也祇認爲「仁」是一切道德之本；換句話說，一切道德都不外乎是爲「仁」所派生以完成「仁」之用而已。不消說別些道德是怎樣，就是孔子自己用來與「仁」相並列之「智」和「勇」，在孔子看來，也都是爲「仁」所派生的；同時，他又沒有說出「愛人」祇是「仁」之端的一句話。

至於孟子呢，他在「仁」之外，再提出一個「義」字來與「仁」相提並論，似乎認爲道德底本質是多元的；換句話說，他似乎認爲「仁」和「義」兩者都是道德底本質。孟子一再地說着：「仁義而已矣。」由此，可見孟子底道德觀，至少是一種「仁義並行說」，並非是孔子自己所唱導的「仁底一元論」，這豈不與孔子自己底本意大相背馳嗎？論者或以爲孟子底「仁義並行說」本來是導源於孔子所謂「仁者人也，親親爲大；義者宜也，尊賢爲大。」殊不知孔子底這幾句話，仍是承接着上文所謂「修道以仁」這一句話而有所發揮的。由此，可見孔子所謂「義」是由「仁」所派生出來的，而與孟子開口便說「仁義」自有區別的。因此，我在本書第三篇下對於孔子底「仁說」——「仁」底哲學——有所討論的時候，祇是由大學、中庸和論語三部書，尤其由論語一書裏面自頭至尾地把孔子自己所說過的「仁」和「不仁」的話盡量地搜集着並加以一度分析和綜合的解釋。至於孟子底「仁義並行說」呢，固然，孟子所說過的關於「仁」和「不仁」的種種解釋也有許多可以採用之處，但是我爲要澈底地尊重孔子底本意和他所說的「仁」底眞義起見，姑且不拿用孟子底「仁義並行說」來做個根據的；不過，我們爲證實孔子自己底「仁說」起見，有時不妨引用孟子對於「仁」和「不仁」有所闡發的話來做個註釋而已。

談到孔子自己所說的「仁」底眞義呢，我認爲孔子所謂「仁」是含有「推動前進」的意味，並不是一種「固定不移」的東西。具體地說，照孔子底本意，他認爲「道二：仁與不仁而已矣。」（見孟子離婁篇上）但是孔子底這一句話，本來祇是對於「仁」和「不仁」兩者底定義和意義做一度個別的解釋而已。至於「仁」與「不仁」兩者底相互關係呢，孔子還有一種深一層的說法；具體地說，他認爲所謂「仁」是由低階段的「仁」裏面經過它自身否定而派生出一種所謂「不仁」之「仁」互相對立着；復次，這兩者——「仁」和「不仁」——再經過一度揚棄作用；然後使這兩者有所互相統一和綜合着而成爲一種更高階段的所謂「仁且不仁」之「仁」的一個螺旋體系的狀態。同時，孔子認爲自低階段起一直到高

階段乃至最高階段止所有一切的「仁」，都是如他自己所說着的「依於仁」的一個原則，也依存於此「這個本質底上面而不可須臾離的。這就是孔子自己和子思二人所唱導的一種所謂「眞中庸說」，也就是現代西洋哲學者黑格爾所唱導的「三段辨證法」底內容。（請參照本書第三篇下）

凡上幾段所說的話，就是一方面說孔子底學說在他死後爲後世的一般學者所誤解甚至所曲解，使它失掉其眞面目；他方面說孔子對於他自己所創造而成的一切學說自有一種本意和眞義存在着而不可磨滅的。這未嘗不是因爲孔子底學說也有它底「精華光彩」和「缺陷黑黯」的兩方面的緣故。然則我們怎樣地使這兩方面互相消解以達到互相綜合的地位呢？我先抽象地答覆一句話，我們祇有追隨於中山先生之後，輒應用中山先生自己對於孔子底學說有所研究而應用的一切步驟和方法來研究孔子底學說之一途。再具體地說，中山先生自己曾經聲明過，以爲他自己底一切學說，有些是淵源於中國固有的文化，有些是根據於歐美底最新的學說，有些是他自己所創造和所發明的。因此，中山先生對於孔子底一切學說之研究，也是第一、先採擷孔子自己底種種學說所固有的眞義；第二、再根據歐美所流行的最新的科學方法把孔子底種種學說加以一度的估價；第三、更運用他自己所創造和所發明的理論使孔子底學說經過了一度揚棄作用之後再有所闡發、改造和排除的。總之，中山先生對於孔子底一切學說，一方面固然有些地方尊崇備至，他看到它底長處，就盡量地採用它；但是他方面並非對於全部都香甜香甜，它碰着它底短處，就不客地陶汰它。因此，我們對於孔子底學說之研究也應該如此的。

然則上面所述的中山先生自己所創造和所發明的理論及季陶先生在民生哲學系統表說明書裏面所說的中山先生解決一切問題必用近代的科學方法究竟是什麼樣的一種理論和一種科學方法呢？這個問題，無論對於研究孔子底學說，研究民生哲學本身，或研究抗戰建國綱領，都是很重要的。因此，我們在此地不能不把它提出來說明一下吧。現在我姑且簡單地答覆一句話，在中山先生自己底理論上看來，這就

是「行易知難學說」；在孔子底學說上看來，這就是我在前面所謂「眞中庸」；在季陶先生所謂「近代的科學方法」上看來，這就是現代哲學上所謂「辯證法」。關於第一個觀點，這是已經不成問題了。因爲「行易知難學說」，不但爲人們所公認它是中山先生自己所獨創的學說，並且認爲它是一種很有科學的價值之學說。關於第二個觀點，這是多少有點問題。因爲所謂「眞中庸」一語，驟看到，似乎是爲我所杜撰的，但是實際地按起來，我所以創立所謂「眞中庸」一語，其根據有二：一是孔子自己所謂「執其兩端，用其中於民」這兩句話，一是中山先生所謂「眞平等」。（關於這兩點，除掉我略述在前面外，還請參照本書第二篇。）關於第三個觀點，這却是一個很大的問題。因爲有許多人認爲中山先生自己底理論並不是一種辯證法；如果我們認定中山先生自己底理論是一種辯證法，那麼，而喪失掉中山先生自己底理論所固有的尊嚴。但是我以爲這是不足慮的。具體地說，我認爲中山先生是一位現代科學的哲學家同時又是一位社會革命家；因此，他所應用的所謂「近代的科學方法」，必定是有科學性和革命性的一種理論和方法。然則像這樣的一種有科學性和革命性的理論和方法，如果它不就是辯證法，那麼，它究竟是什麼呢？我敢肯定地答覆一句話，這就是辯證法。因此，我就認定中山先生自己底理論和他所應用的近代的科學方法是辯證法。

不過，我認爲中山先生所應用的這種科學方法，既不是黑格爾底唯心的辯證法，也不是馬克思底唯物的辯證法，乃是他自己所創造所發明的一種「民生的辯證法」。照這樣的說起來，那麼，豈不是提高中山先生在世界學術史上所處的地位而且有以揄揚他自己底學說所固有的尊嚴嗎？至於此地所謂「民生的辯證法」之具體的說明呢，除掉我曾經在拙作「三民主義之辯證觀」和「三民主義教育的相對性與統一性」兩文（見中山文化教育館季刊第二卷第四期和第三卷第一期）及其他文字裏面把它討論一過外，我在本書第二、三兩篇裏面還有討論到的，此地不必敘述。現在我所要說明的，祇是限於再問中山先生

自己底這種「民生的辯證法」究竟從何處而發見的這一點。我認爲這是可以由中山先生自己底「行易知難學說」裏面而發見的。不但我是這樣地說着，並且艾思奇先生也有同樣的議論，他認爲中山先生底「行易知難學說」裏面所包含着的「由不知到知，由不認識到認識，都是在不斷的實踐行動的基礎上發展着的過程」的這種認識論，就是辯證法。（見艾思奇等著，孫中山的思想與學說第三三頁）在艾先生看來，中山先生底「行易知難學說」，不啻就是辯證法，同時又是唯物的辯證法。但是我對於艾先生底前一句話，是非常贊同的；但是我對於他底後一句話，是稍有異議的。因爲我在中山先生底方法論上有所看到的見地是與艾先生底見解相同的；再說一句話，我和艾先生同是認定中山先生底認識論是辯證法的。但是我在中山先生底本體論上有所看到的見地却是與艾先生底見解稍異的；再說一句話，艾先生認定中山先生底本體論是唯物論的，我却認定它並非就是唯物論的，乃是比唯物論更高一階段的「民生論」的。（關於這一層之詳細的說明，也請參照本書第二、三兩篇。）

復次，就孔子自己所唱導的這種「眞中庸」而論，如前面所說，它不外乎是辯證法的。原來中國古代所有的一切學說，差不多都是辯證法的。陳立夫先生說得好：「關於台乎科學的方式整理中國材料，眞不知道有多少，我現在沒有時間，來多多徵引，祇就易經上的陰陽五行來說，多少人都以爲祇是一種談休咎的神祕之說，這簡直是糊塗已極的怪語。太極、陰陽乃是中國人辯證正、反、合的說法，從兩儀、四象、八卦以至於六十四卦，乃「正」與「反」之配合，從綫至面至體最後乃至於動體之進程之辯證，較之馬克斯之學說，其高深博大，相去實有天壤之別。」（見教育通訊第三期，陳立夫自信力和責任心）照陳先生底這幾句話看起來，就可知那種與易經一書有歷史的淵源之中庸裏面所謂「中庸」自然而然地也是辯證法的。因爲如此，所以我稱它爲「眞中庸」，以示列於從來的一般學者所解釋爲有調和性、折衷性或妥協性的一種「假中庸」。

如上所述，中山先生自己底理論和方法既然是一種民生的辯證法，同時，孔子所謂「中庸」，又是一種辯證法的「眞中庸」。此外，中山先生所謂「民生」，也是與大學裏面所謂「格物」互相溝通着的；（關於這一點，也請參照本書第二篇）因此，我們若是應用中山先生自己對於孔子底學說有所研究而應用的理論和方法來研究孔子底學說，那麼，我們不但能够探求得民生哲學之淵源的孔子學說底眞義，並且連同「民生哲學」底本身上所有的一切理論問題和實踐問題一併地可以研究而獲得的；尤其容易使「民生哲學之歷史的淵源」與「民生哲學本身之理論的基礎」——孔子學說與民生哲學——兩者連爲一起有所比較和綜合着的。這就是我在前面所說着的「民生哲學之立體的——歷史的——研究」與「民生哲學之平面的——認識的——研究」之綜合的意思。

以上所述，是說着我怎樣地研究民生哲學的那一個問題；現在我再來說我爲什麼要研究民生哲學，尤其說爲什麼把「抗戰建國」與「民生哲學」連爲一起而研究的這一個問題吧。我認爲在本質上講，所謂「抗戰」和所謂「建國」，無論如何，都是與所謂「民生」有非常密切的關係而分離不開的。具體地說，所謂「民生」，照中山先生自己底解釋，是人民的生活、社會的生存、國民的生計、羣衆的生命。復次，我認爲所謂「抗戰」，就是「爲國家而爭取生存」和「爲民族而維護生命」之一種革命的行動；所謂「建國」，就是「爲人民而充實生活」和「爲國民而發展生計」之一種建設的行動。因此，抗戰建國也就是民生，民生也就是抗戰建國；這兩者是一而二、二而一的東西。不拘歷史上所有抗戰和建國底狀態是有各種各樣的；就抗戰而論，牠有優勝、頑强、劣敗、滅亡之分，就建國而論，它有原始，半開、野蠻、文明之殊，但是這些不能說不是抗戰和建國，況且，無論在進化或革命底原則上講，所謂「抗戰」和「建國」，如同「民生」一樣，都是由低的階段起一階段復一階段地向着高的階段而進展，然後盡量地進展到最高的階段爲止的一種推動前進的狀態。不過，我們能否使自己所需要的「抗戰」和「建

國」有疾足的發展和突飛的進步，好像今日我們底抗戰要「最後勝利，終屬於我」，我們底建國要「學歐、美迎頭趕上去」一般，須先視我們有無民族的自信力和國民的建設力以爲斷的。同時，我們有無民族的自信力和國民的建設力，又先視我們有無培養民族的自信力之社會哲學和創造國民的建設力之自然哲學，並且先視這兩種哲學能否互相綜合以爲斷的。（關於這一層，還請參照本書第一篇。）

然則今日我們所需要的用來培養民族的自信力和創造國民的建設力之社會哲學（指與自然哲學互相綜合之社會哲學而言）究竟是什麼樣的一種社會哲學呢？這不待說就是中山先生自己底「民生哲學」。因爲「民生哲學」是富有科學性和革命性的一種社會哲學的緣故。具體地說，民生哲學是中山先生完全淵源於孔子自己底「眞中庸」，再參以近代歐、美底最新的科學方法有所創造和發明而成的一種「辯證法的民生論」（指本體論而言）和一種「民生論的辯證法」（指認識論而言）之總和的全部社會哲學體系。因爲民生哲學底認識論是「民生論的辯證法」，所以它能够改造國民底心理，使從來的我們所有的一種「退讓妥協，不事抵抗」的心理轉變到另一種「果敢勇爲，力求勝利」的心理，可以增强抗戰之力量和達到「最後勝利，終屬於我」之目的。因爲民生哲學底本體論是「辯證法的民生論」，所以它能够建設國民底心理，使從來的我們所有的一種「得過且過，不求進步」的心理轉變到另一種「邁往前進，克服困難」的心理，可以擴大建國之力量和達到「學歐、美迎頭趕上去」之目的。孔子說得好：「足食足兵，民信之矣。…必不得已而去，先去兵，次去食，自古皆有死，民無信不立。」孔子底這幾句說，就是教我們應該知道「抗戰」和「建國」是怎麼樣的一回事的一部「抗戰建國哲學」。這不啻又就是德國魯屯道夫將軍（General Ludendorff）在他底著作全民族戰爭論（Der Total Krieg）裏面所說的那二套話一般。不過，魯屯道夫底「全體戰爭論」是以侵略爲目的，而孔子和中山先生二人底「抗戰建國論」是以仁愛爲目的，這是不可不辨別的。因爲如此，所以這次暴日對於中國有所肆行的「侵略戰」，

是完全地以魯屯道夫底「全體戰爭論」爲藍本；而我們中國對於暴日有所需要的「自衛戰」，是絕對地以中山先生底「民生哲學」爲根據的。（關於這一點，我曾經發表過一篇『讀了魯屯道夫「全民族戰爭論」以後』的文字，載在福建省黨部時事半月刊第二卷第四期及重慶現代讀物第三卷第九期）

照上面的這一段話看起來，就可知我們欲要研究「抗戰建國」的問題，則不可不研究「民生哲學」；同樣地，我們所以要研究「民生哲學」，其目的就是在於研究「抗戰建國」的問題。總之，抗戰建國綱領與「民生哲學」兩者，如同「抗戰」和「建國」與「民生」兩者底本質是同一的一樣，在本質上，也是同一的。實在講起來，所謂抗戰建國綱領就是「民生哲學」；同樣地，所謂「民生哲學」就是抗戰建國綱領。再說一句話，所謂「民生哲學」就是一部「抗戰建國哲學」。然則我所以把「抗戰建國」與「民生哲學」兩者連爲一起做一度參伍錯綜的研究，其命意就不外乎此，其動機也就不外乎此。

原來「抗戰建國哲學」之研究的問題有三：第一個問題是「抗戰建國是什麼？」第二個問題是「爲什麼抗戰建國？」第三個問題是「怎麼樣抗戰建國？」換句話說，第一是抗戰建國底本質的問題；第二是抗戰建國底目的的問題；第三是抗戰建國底方法的問題。大凡事物，都是具有這樣的三個問題；並且，這三個問題必須也應該同時並重的。但是在事實上看來，我們研究任何問題的時候，往往祇注意到第一和第三——「爲什麼」和「怎麼樣」——兩個問題而輕視或忽略了第一個——「是什麼」——問題。譬如這次我們對日抗戰，坊間所有出版的關於「抗戰」的書籍之數量，可謂「汗牛充棟」的；但是歸納地分類起來，這許多的抗戰書籍大都是屬於「爲什麼抗戰」和「怎麼樣抗戰」的兩個問題；至於研討「抗戰是什麼」這個問題的書籍，殊不多睹，不啻好像「鳳毛麟角」一般。據我所知，祇有張申府先生底戰時教育綱要一文（見抗敵週刊第三期）可以說是研究「抗戰是什麼」的這一個問題。因爲他說出『中國今後一切教育，均應以「實」爲最高原則，以「人」與「生」爲骨幹，而「仁」與「美」爲最高理想

。戰時教育當然也不能例外」這一個原則的緣故。可惜張先生底這個戰時教育綱要祇是一個綱要，不啻好像臨時全代大會所議決公佈的抗戰建國綱領還祇是一個綱領一般。因此，抗戰建國綱領必須與「民生哲學」打成一片做一度綜合的研究，使它形成爲一種有永遠性和開展性的「抗戰建國哲學」；同樣地，張先生底這個戰時教育綱領也應該這樣地做的。幸而張先生底著作很豐富和他底思想很透闢；因此，他可以隨時隨處地發揮其意見；況且，他已經發表過一篇好像「民生哲學」一樣的文字，題做「人生的哲學」。（見世界動態創刊號）張先生底這一篇大作也可以當做一部「戰時教育哲學」看待。不過，張先生底關於「人生」兩個字底釋義，是完全地與中山先生底「民生哲學」裏面所謂「民生」兩個字底釋義不同：並且，有些地方是與我個人底見解稍有出入之處。關於這一點，我已經把它提出來商榷在本書第三篇上半部裏面了，此地無須敘述。現在還請姑讓我先把「爲什麼我們必須要研究抗戰建國是什麼這一個問題說竟在下面吧。

據我個人底意見，認爲「抗戰建國是什麼」，「爲什麼抗戰建國」和「怎麼樣抗戰建國」這三個問題，在橫面上看來，固然是要同時並重的；但是在縱面上看來，第一個問題却是最基本的東西。因爲這一個問題是研究抗戰建國底本質緣故。原來事物底本質，是事物上所有的一切問題底基礎；換句話說，事物上所有的一切問題，都是必須依存於事物底本質之上的。譬如這次我們對日抗戰吧，我們「爲什麼抗戰」及「怎麼樣抗戰」這兩個問題，固然是我們目前所最迫切地需要解決的問題；但是在根本上講，如果我們對日抗戰一旦得到了「最後勝利，終屬於我」的勝利之後，那麼，我們底任務是否已經告厥完畢，這是我們今後所最重要地應行注意的一個問題。這就是「什麼是抗戰」的一個問題；同時，這個問題底答案，就是我們應該痛定思痛地使自己底國家築成一個完全地獨立自由的國家並且還有餘力幫助着全世界人類都能夠得到親愛和平的境域而臻於大同世界。再說一句話：我們底這次抗戰就是要建設自己

底國家和創造人類底世界的意思。然則「抗戰建國綱領」所以主張着「一面抗戰，一面建國，抗戰與建國，同時並行」及季陶先生所以在「民生哲學系統表說明書」裏面列舉九件事包括個人、社會、國家、民族、世界等問題，好像大學一書裏面包括着修身、齊家、治國、平天下等事一般？其命意都不外乎此。

總之，抗戰建國的民生哲學，或民生的抗戰建國哲學，無論在過去、現在或將來，概括地說，如中華民國底教育宗旨所昭示，根據三民主義，以充實人民生活、扶植社會生存、發展國民生計、延續民族生命爲目的；復次，竭力地促成民族獨立、民權普遍、民生發展之實現；最後，努力地講求民族自決，以進於世界大同。照這樣的說起來，就可知所謂「民生哲學」或所謂「抗戰建國哲學」，是中華民族有史以來迄於今後的將來所需要的有永遠性和開展性的一部「抗戰建國教育哲學」。杜威說：「教育就是生活。」我曾經進一步地說：「教育就是民生」。（見拙作教育哲學，上海羣衆圖書公司出版）現在我又認爲抗戰建國就是民生；因此，抗戰建國可以說就是教育。由此，可見所謂「抗戰建國的民生哲學」或「民生的抗戰建國哲學」底內容和範圍雖則是很充實和很廣泛的；具體地說，它底內容是具備有政治、經濟、軍事、道德、教育等等的要素在內，它底範圍是涉及於全部的社會問題；就前者而說，它可以稱爲「政治哲學」、「經濟哲學」、「軍事哲學」、「道德哲學」、「教育哲學」等等，就後者而說，它可以稱爲「廣義的社會哲學」；然而在社會底根本機能上看來，我認爲教育是社會底根本機能中之最根本的機能，其他一切機能——政治、經濟、軍事、道德等等——都是爲「教育」所派生出來的。因爲譬如「經濟」，它還是一切文化（無論制度的或精神的）的上層建築底下層結構的建築，而教育更是一般文化的上層建築底下層基礎——社會生產力——的緣故。（請參攷拙作教育哲學，並參照本書第一篇。）這樣一來，那麼，所謂「抗戰建國的民生哲學」或「民生的抗戰建國哲學」可以祇稱之爲一部「抗戰建國的教育哲學」。

因爲如上所述，所謂「抗戰建國的民生哲學」或「民生的抗戰建國哲學」底內容既是如此之充實及它底範圍又是如此之廣汎，所以我們對於這種哲學之研究，非有相當數量的文字和相當程度的說理不可。然則我所以把本書寫得文字有二十五萬餘言之多並把它底內容好像故意地說得過於深摯的模樣，良非得已的。讀者諸君或者以爲本書是不適合於時宜，因爲大家認爲抗戰時期中底一切書籍，越寫得短縮和說得簡單越好，使它成爲通俗化、大衆化的東西，容易爲一般民衆所誦讀的緣故。殊不知所謂「通俗化」，是說用淺近的文字和顯明的辭句把科學的東西寫出來給民衆誦讀的意思；所謂「大衆化」，是使一般民衆不拘老幼和大小，不問性別和職業，大家對於社會上一切問題都有客觀的認識的意思。由此，可見所謂「通俗化」就是「科學化」；所謂「大衆化」就是「客觀化」的意思，設使我們把所謂「通俗化」解做「非科學化」，把所謂「大衆化」解做「純主觀化」，那麼，這些抗戰書籍，不但於民衆自身無裨益，並且於「抗戰」和「建國」底前途也有窒礙的。因爲如此，所以就是所謂「通俗化的大衆讀物」除掉有普知普曉的二種作用外，它裏面還包含着「不斷地增進一般民衆底知識，使社會文化底水準逐漸地提高」的另一種作用在內。我們須要知道的，現代的戰爭是與古代的戰爭大不相同的。古代的戰爭祇是好像孔子所謂「足食足兵」，就能夠操必勝之券；至於現代的戰爭呢，我們不但需要「足食足兵」，並且需要「精食精兵」，纔能夠獲得勝利的。譬如飛機底駕駛和大砲底放射，都是需要學習過高等數學和物理、化學等者，纔有勝任的資格；但是聽說這次我們底抗日戰所需要的軍隊，論其數量，甚屬充足，可以制敵人底死命；然而論其品質，若要他們能夠應用高等數學去放射大砲，那是很困難的。因此，這於抗戰勝利上不無減少一點效率。這就是現代戰爭上在「足食足兵」之外，還需要有「精食精兵」的一個明證。

不但「食」和「兵」應該如此，並且所謂「民信」，也必須需要有所謂「精信」培養着和儲蓄着的

。此地所謂「精信」，就是李陶先生所謂「共信」、「互信」的意思，尤其就是現在我們所謂「精誠團結，共赴國難」的意思。再換句話說，這就是子思所謂「誠」、孔子所謂「仁」及中山先生所謂「公」的意思。設使我們祇有所謂「民信」而沒有「精信」，那麼，我們底團結是暫時的團結，不久就會渙散了。李陶先生說得好：「共信不立，互信不生，和衷共濟之實不舉，革命勢力之統一無望。」由此，可見在今日抗戰建國的過程中，我們對於一般民衆，不但需要廣泛的宣傳及普遍的訓練和組織，並且需要一種深刻的民衆教育。然則我們怎樣地實施深刻的民衆教育呢？論其方法，固屬多端，但是其中主要的之一，就是把中山先生自己底一切學說之眞義、蔣委員長歷年所發表過的各種訓練集之內容及國民政府和中央黨部所公佈的關於抗戰建國底一切政策之條文等等，都須採用科學的方法和客觀的態度編成一種如上面所說的「眞正的通俗化和眞正的大衆化」——「科學化」和「客觀化」下的抗戰建國書籍給一般民衆拿來誦讀，使他們對於所謂「民生」和「三民主義」及其他一切的一切都有一番深刻的認識，久而久之，遂形成爲所謂「精信」了。這就是所謂「眞正的通俗的大衆讀物」。

請看蘇俄所謂「通俗的大衆讀物」，在表面上，是通俗的；但是在實際上，是科學的。具體地說，她總想應用一類所謂「通俗的大衆讀物」的書籍把馬克思和列寧底學說、唯物的辯證法及史太林底建國政策乃至有關於共產主義社會底一切建設問題等等盡量地、澈底地深印入於一般民衆底腦筋之內，使他們至死也不會忘掉的。就每一冊大衆讀物底字數而論，它並非很貧乏的，好像我們國內坊間所有出版的那樣單薄的所謂「抗戰叢書」一般；就它底品質而論，它又非很膚淺的，祇標題着什麼「大綱」或「概論」等等，但是它在所謂「爲什麼」和「怎麼樣」這兩個問題之外還常談及「是什麼」的這一個問題。除掉這一類所謂「通俗的大衆讀物」之外，蘇俄還有許多篇幅很厚而且說理頗深的所謂「共產主義大叢書」不斷地出版着的；因爲她如同渝版時事新報主筆於日前在社評欄內發表一篇「抗戰與文化」的文字

所說着的『我們要發揚光大祖先傳給我們文化的遺產，我們要隨抗戰而創造更高級的文化，以便建設近代的嶄新的國家，則對於病態的文化，應有痛自反省與糾正的必要』的幾句很沉痛，很警惕的話一樣，正在努力地把蘇俄人民所需要的更高級的文化建設着和創造着的。不但蘇俄是這樣的，並且其他各國尤其正在準備着甚至煽動着第二次世界大戰的德、意及已經開始着第二次世界大戰底先聲的暴日等國，太都也莫不然的。由此，可見在抗戰的過程中，我們也應該如同時事新報底這位主筆所說着的那些話一樣，努力地起而有所進行的。然則我所以不揣自己底學識很譾陋、很淺薄，祇管隨着意想所及，拉雜地寫成這部書，也未嘗不過是我在抗戰時期中對於中國底文化之研究要想聊盡一分綿薄的責任而已。

最後，我還有一點須要聲明的，但是與其說聲明，不如說請求的。我在本序底開首已經說過了，本書除掉第一篇和第二篇前半部從容地在福建省立師範學校寫成外，其餘都是在航行中或旅館內爲我所匆促地寫作的。在這種匆促的情形之下，我所寫成的這部書，不是因環境的喧囂所迫，就是爲材料的缺乏所困，所以不免把它寫得很有許多的錯誤。但是古語說得好：『智者千慮或有一失，愚者千慮或有一得。』因此，本書裏面也不無有可以供作讀者諸君底參考資料之處。我底請求就是希望着讀者諸君對於本書所有的『一得』之處加以積極的愛惜，對於本書所有的『萬失』之處加以善意的指正，但是切不可因人而廢言，不拘本書有無得失，輒一概地棄之如遺，以減少或挫折我要繼續不斷地研究之勇氣。原來大凡學術之成功，除掉研究者自己個人肯努力之外，還要在大家底共同鼓勵之下，纔能夠達到其目的的。但是近年來國內學術是有一種極不好的現象，就是過於黨同伐異，異黨之間不消說是如此的，就是同黨之間也是這樣的。在另一方面講，國內頗有些人說着：『中國自近數十年以來，迄今便以還沒有大思想家之產生。』最近，左舜生先生也積極地說：『中國需要思想家。』設使今後的中國學術界還是如同過去的中國學術界一樣，仍舊繼續地過於黨同伐異，那麼，不消說大思想家永遠地不會產生的，就是一班

小思想家也是沒有成功之一日。因爲如此，所以我爲要擁護我自己所耗費了的這許多心思起見，提出一點希望向着讀者諸君請求對於本書，有些加以積極的愛惜，有些加以善意的指正。萬一本書對於中國學術界、文化界和教育界有點貢獻，尤其對於抗戰建國的前途有點幫助，那麼，這不僅是我個人之幸，抑也是中國民族前途之幸。

二七·七·二四，姜琦寫成在重慶寓廬

我底這部書是紀念已爲國犧牲的一般同胞，並慰勞正與敵抗戰的全體將卒；同時，預祝我們抗戰底勝利和建國底成功。

二七、二二、二五——民族復興節

作者謹識在重慶首都

抗戰建國與民生哲學

目次

抗戰建國與民生哲學

第一篇

從抗戰建國研究民生哲學之真義和重要性

本黨——中國國民黨——臨時全國代表大會於本年三月廿九日在重慶閉幕，經過五天的會議，議決通過四大重要的案件，其中之一是公佈「抗戰建國綱領」，其目的在使抗戰與建設同時並行，以期完成捍禦外侮、復興民族之使命。這個「抗戰建國綱領」，在一方面看來，它固然是由於目前的抗戰事實所促成而產生的；但是在另一方面看來，它却早經有一種既成的哲學理論做它底根據的。這是什麼樣的一種哲學呢？我先簡單地答覆一句話，這就是本黨 先總理孫中山先生（以下概稱中山先生）所創造之民生哲學。

所謂「民生哲學」，雖是中山先生學說底理論，然而這個名稱是民國十四年五、六兩個月裏李陶先生在北京、廣州各學校演講時所命名的。（見戴季陶著「孫文主義之哲學的基礎」）後來經本黨 總裁蔣委員長（以下概稱蔣委員長），認爲民生哲學在社會建設上及青年爲學和立業之道上所不可不注重的一個根本基礎。蔣委員長對於前一點，曾經發表過一篇「社會建設與民生哲學之要義」（見民國二十四年九月十八日在峨嵋山軍訓團演講稿）；對於後一點，曾經發表過一篇「青年爲學與立業之大道」（見民國二十五年二月十日在中央政治學校演講稿）。自此以後，民生哲學遂被人們視爲它是一種最重要的學問了。然則這次臨時全代大會所以決議公佈一個「抗戰建國綱領」，在理論的方面，也未嘗不是根據這種民生哲學而發動的。因爲如此，所以我不揣學識譾陋，敢從抗戰建國的觀點把民生哲學之眞義和重

要性做一度嘗試的研究。好在季陶先生既希望大家切切實實地丟開客氣，先做一番研究工夫；繼而蔣委員長又希望大家要澈底地詳細地研究　總理底遺教，一定要從根本上先懂得　總理底哲學——民生哲學。由此，可見我們研究民生哲學，尤其從抗戰建國的觀點從事於研究民生哲學，乃是我們所應有的責任，決沒有何等越軌行動之嫌。

民生哲學，既如前面所說，是季陶先生所首先地開始研究的；並且他分析得很詳明、講解得很透闢。不過，其中有些地方還須要補充地說明的，有些地方應該要略加以修正的。因此，我們欲要研究民生哲學，則不能不先從季陶先生所著述的「孫文主義之哲學的基礎」，尤其先從他所發表的「民生哲學系統表說明書」而綱起地有所研究的。但是在我未說到季陶先生底大作之前，我姑先憑我自己底意見把所謂「民生哲學」之意義做一度輪廓的敍述。同時，因爲我要從抗戰建國的觀點來研究民生哲學之眞義和重要性，所以我又不能不先說明抗戰和建國之意義，現在請先讓我照這樣的順序敍述在下面：

什麼是「抗戰」？所謂「抗戰」，就是爲國家而爭取生存和爲民族而維護生命之一種革命的行動；什麼是「建國」？所謂「建國」，就是爲人民而充實生活和爲國民而發展生計之一種建設的行動。前者是破壞的，後者是建設的；兩者同時並行——一面抗戰，一面建國——就是從事破壞兼建設的意思。所謂「破壞」，在另一意義上，也就是建設或創造；因此，所謂「一面抗戰，一面建國」，就是建設或創造的意思。至於所謂「民生哲學」呢，它是含有兩種意義：一種是「民生底哲學」，另一種是「民生的哲學」。詳細地說，前者是以「民生」爲研究底對象，把「民生」這個本質自身做一度哲學的研究；因此，它就是研究「民生」這個本質自身之一種學問。後者是以「哲學」爲研究底對象，把「哲學」放在民生的觀點上做一度本質的探究；因此，它是用「民生」這個本質來研究一切社會哲學之一種學問。但是這兩種意義又可以說是唯一種的；因爲我們一經研究到「民生」這個本質的時候，自然會率及社會問

題；同樣地，我們一經研究到社會問題的時候，也自然離不開「民生」這個本質。所以我們就無所謂「民生底哲學」，也無所謂「民生的哲學」；有的，祇是一種可以略稱的所謂「民生哲學」而已。現在我再根據這個理由，對於所謂「民生哲學」下一個較廣汎的界說，以爲所謂「民生哲學」，就是解釋社會底本質——人民的生活、社會的生存、國民的生計、羣衆的生命——及研究怎樣地發揮社會底本質——充實人民的生活、扶植社會的生存、發展國民的生計、延續民族的生命——之一種學問。

照上面的這一段話看起來，我們就可知抗戰和建國這兩種行動與民生哲學這一種學問同是維繫於人民的生活、社會的生存、國民的生計、羣衆的生命（以下一律簡稱「民生」）之上；不過，前者是社會底本質自身，後者是解釋社會底本質及研究怎樣地發揮社會底本質而已。但是就哲學底起源而論，它也是淵源於「民生」的，並非祇是解釋「民生」及研究怎樣地發揮「民生」。所謂「哲學」（Philosophy）一語，在它底字義上看來，固然是「愛智」之義，似乎是「爲知識而求知識」或「爲眞理而求眞理」的意思；然而希臘時代的一班哲學家把哲學看做貴族階級的所謂「哲人」所研究的一種高深學問，而與一般平民底日常生活毫無關係的。殊不知人類有生以來，就有哲學發生着和存在着。譬如原人看到了風、雨、雷、電的時候，他們曾經就發生過風、雨、雷、電究竟是什麼及怎樣地能夠避免風、雨、雷、電底傷害這些疑問。這就是哲學，也就是生活。不過，當時的原人底智力全未開發，並且，他們底知識也非常幼稚，他們自已還未曾有解決這些疑問之能力和方法；因此，這些疑問遂轉變成爲一種迷信了。自此以後，哲學本身雖則跟着生活的發展仍然存在着，然而在哲學之外，另有一種所謂「宗教」發生着了。這種後起的宗教却是掉轉頭來妨礙哲學之發達和進步，幾幾乎有壓倒哲學之勢。幸而哲學因有它本身底價值存在着，所以它隨着人類底智力之發達和知識之進步而逐漸地發展着；跳躍地說，到了現在，一般新哲學者遂發明着認爲哲學就是生活本身，同時又是研究怎樣地解決生活問題之一種學問。馬克

思說得好：『哲學以生活始，也以生活終。』這確是一種卓見。（按：「生活」一語，是由德語Leben或英語Life轉譯過來的。原來這兩字都是可以譯做「生活」、「生存」、「生計」、「生命」等；況且，這兩字都是一個抽象的名詞，同時又是一個普通的名詞。因此，它有時可寫做少數，有時也可寫做多數。倘寫做少數如Leben或life，則抽象地譯做「生活」、「生存」、「生計」「生命」等；倘寫做多數如Lebens或Lives，則具體地譯做「人民的生活」、「社會的生活」、「國民的生計」、「羣衆的生命」。這樣地說起來，那麼，我們可以把馬克思底這句名言譯做『哲學以民生始，也以民生終。』然則我在上面，什麼仍把它譯做「生活」呢？這是一則因爲我欲仍前人底譯語之舊，一則因爲馬克思和中山先生二人底根本思想稍有不同，所以我不願意把「生活」二字輒改做「民生」。這無異於我把杜滅（「Dewey」）所謂Education is life itself 一語仍然譯做『教育就是生活』，而照我自己底主張另稱『教育就是民生』一般。（關於這一層，我在後面還有討論到的地方，此地姑且從略。）

抗戰建國和哲學，既然如上面所說，都是維繫於「民生」之上，所以這三者是相互爲因，相互爲果，不管「三位一體」一般。即使退一步地說，我們認爲哲學是一種理論，而抗戰和建國是一種事實或行動；但是一個民族或一個國家若是要使某種事實或某種行動有徹底的實現和至鉅的成效，那麼，我們也不能不先樹立一種可以促成事實和行動去實踐和收效之理論。何況理論與事實或行動本來是一而二、二而一的東西，決無孰先孰後可言。因爲如此，所以這次我們底對日抗戰和社會建設是有依賴於哲學的地方很多，尤其須要多量地依靠着民生哲學來解決的。

但是近來國內有些同志們對於抗戰要唱導一種所謂「民族主義的哲學」（此地所謂「民族主義的」一語，是一個約稱；實在說起來，名目不一：有稱「民族復興的」，有稱「民族自力更生主義的」，有稱「民族鬥爭的」等等。）其目的在於要使全國同胞都强化民族意識，以民族爲本位，去遂行民族復興

之使命，達到「最後勝利，終屬於我」之目的。這種主張是由於愛國家和救民族的熱忱所使然的，實在令人敬佩不置！但是在理論上看來，所謂「三民主義」是「民族主義」、「民權主義」、「民生主義」三者之總和；因此，所謂「民族主義」，不過是三民主義中之一部而已。不但如此，並且這三者，如胡漢民先生所解釋，是有連環性的。此外，孫鏡亞先生也曾說着：『三民主義是並重的、一貫的和相通的。』（見孫鏡亞著「對於戴季陶著『孫文主義之哲學的基礎』之商榷」）這些意見，我是非常贊同的。因爲如此，所以我以爲我們若是要採用「三民主義」這個基本範疇來命名孫文學說，那麼，我們不拘其從抗戰的觀點或從建國的觀點而出發。都應該通稱做「三民主義的哲學」；而不可在國際問題上稱之爲「民族主義的哲學」，在政治問題上稱之爲「民權主義的哲學」，在經濟問題上稱之爲「民生主義的哲學」。

不過，在另一方面講，三民主義中所包含的「民族主義」、「民權主義」、「民生主義」三者雖則本來無所謂軒輕，然而這三者不妨因地制宜、因時制宜及因人制宜而規定出一個先後實踐的步驟；同時，還要注意的，在實踐的過程中，這三者必須如漢民、鏡亞兩先生所說，仍然要互相照應的。否則，設使我們祇是由這三者中任擇其一以爲號召，那麼，三民主義的民族主義就會變成爲狹義的民族主義——國家主義；三民主義的民權主義就會變成爲個人的民權主義——個人主義；三民主義的民生主義就會變成爲過激的民生主義——共產主義。這樣一來，那麼，這種哲學並不是我們中國現社會所需要的哲學，而會變成爲德、意、日底哲學，或英、美、法底哲學，抑或蘇俄底哲學了。

然則我們怎樣地把這三者規定出一個先後實踐的步驟呢？這就是如前面所說，應該視各該社會底現存的情形之如何而決定的。譬如蘇俄底現社會是以民生主義爲先，而把民族主義和民權主義當做「插話」看待；英、美、法底現社會是以民權主義爲先，而把民族主義和民生主義放在次要地位；德、意底現

社會是以民族主義爲先，而把民權主義和民生主義都擱置而不談。這就是因爲這些國家各有各底社會背景存在着的緣故。至於我們中國底現社會呢，它是一個民族衰弱、政治落伍、經濟凋敝之國家；就中尤其以民族衰弱這一件事爲最甚。因爲民族是非常衰弱的，所以無論政治也好，或經濟也好，都是無從振作和發展的。

中山先生靈敏地看到上述的這個道理，因此，他曾經一方面把民族主義、民權主義、民生主義三者視爲一個並重的、一貫的和相通的東西而稱之爲「三民主義」，他方面首先地實行民族主義，推倒滿清政府，以造成一個五族——漢、滿、蒙、藏、回——共和的中華民國。但是在那時候中山先生並未曾說過所謂「三民主義」及所謂「國民革命」就是如此，捨此無他了；換句話說，中山先生認定辛亥革命不過是全部國民革命中之一部——種族革命——而已；並且認定民族主義不過是全部三民主義中之一部而已。因爲如此，所以中山先生一面竭力地想要促成民權主義和民生主義之實踐以完成其全部三民主義，一面勗勉同志們以「革命尚未成功，同志仍須努力」兩語以完成其全部國民革命。總之，三民主義是有它底全體性存在着；而所謂「民族主義」，不過是全體性中之局部性而已。除掉全體性之外，三民主義還有它底連續性存在着；而所謂連續性，就是說三民主義，無論它底全部或一部，要不斷地發展着的意思。

三民主義，既然如上面所說，在橫的方面，是有它底全部性，在縱的方面，又是有它底連續性；所以它底一部所謂「民族主義」，在橫的方面，必須與其他兩部份——民權主義和民生主義——互相聯繫着；在縱的方面，民族主義本身如同它本部——三民主義——一樣，也是要不斷地發展着的。先就縱的方面而論，辛亥武昌起義，不過是我們實行民族主義之發動；它底成功，也不過是告成民族主義之一個初期的段落而已。但是中國民族問題本來並不是這樣的簡單，除掉過去的滿清侵入之外，還有强暴的日本屢次地要來滅亡我們，譬如甲午之役，是其發端；到了最近，它更加毫不忌憚地對着我們民族肆行壓

迫而無止境的。同時，中山先生底革命理論，不但唱導國民革命，並且兼含有世界革命的意味，所以中山先生對於前一點，在推到滿清政府之後，還要喚起全國民衆去捍禦外侮；對於後一點，要聯合世界以平等待我之民族共同奮鬥地去抑强扶弱。因爲如此，所以我認爲這次我們對日抗戰，就是要繼續着辛亥時代的種族革命去抵抗暴日底無理的侵略，保全我們自己國家底領土權和統治權，以完成革命之一部——民族主義；同時，我們還要利用這個好機會竭力地把日本要征服全世界的雄心減退幾分，並使那些已經被敵人所征服的弱小民族如琉球、朝鮮乃至我們因甲午之役而割讓於敵人的台灣等也有擡頭之一日，致臻於獨立自由之域，以發動三民主義底終極的目的所謂「世界大同」底先行的條件——民族自決——之端緒。復次，就橫的方面而論，這次我們對日抗戰之直接的目的，當然是在於我們要自衛，排除敵人底侵略，以增大民族主義之效用；但是除掉直接的目的之外，我們抗戰還有它底間接的目的存在着。這是什麼呢？我可以簡單地說，我們對日抗戰，並非仇視日本底人民，實在是要打倒爲日本底人民自己也所痛心疾首的軍閥和財閥。因此，我們對日抗戰到達了「最後勝利，終屬於我」的時節，可以說我們同時能夠把日本底人民拯救於政治的束縛和經濟的壓迫好像「塗炭」一般之中，以兼收民權主義和民生主義之效用。由此，可見 們底對日抗戰上所需要的哲學，決不是單以「民族」爲本位的所謂「民族主義的哲學」，而是以「民族主義」、「民權主義」、「民生主義」爲總和體的所謂「三民主義的哲學」。

以上所述，是我站在抗戰的觀點去確定現在我們所需要的哲學之名稱及說明它裏面所包含着的一切重要性。如果我站在建國的觀點而說話，那麼，我無論如何，必須要認定現在我們中國所需要的哲學，在政治問題上，決不是單以「民主」爲本位的所謂「民權主義的哲學」；在經濟問題上，也決不是單以「民享」爲本位的所謂「民生主義的哲學」，而是如同民族問題一樣，概以「民族主義」、「民權主義」、「民生主義」爲總和體的所謂「三民主義的哲學」。其理由已如前面所說，舉一反三，無須再說

的。

論者聞我言，或者發生如次的兩個疑問：第一、如果抗戰的哲學不應該單以「民族」爲本位而唱導「民族主義的哲學」，那麼，季陶先生爲什麼認爲救民族的危亡，首先地在於恢復民族的自信力。第二、如果建國的哲學不應該單以「民享」爲本位而唱導「民生主義的哲學」，那麼，季陶先生爲什麼認定三民主義原理，全部包含在民生主義之內而把中山先生底全部著作總名之曰「民生哲學」。但是據我個人底研究，認爲：第一個疑問是由於讀者們有誤解所謂「民族的自信力」一語的地方，把這一語與所謂「民族主義」看做同一的東西。第二個疑問是由於季陶先生自已誤認三民主義原理全部包含在民生主義之內，把「民生」兩個字與所謂「民生主義」看做一樣的意義。總括起來說，這兩個疑問都是由於不明白「本質」與「主義」有莫大的區別的緣故。因爲如此，所以我們欲要答解上面的這兩個疑問，則不能不先把「本質」和「主義」兩者之意義及其區別做一度簡單的說明。

什麼是「本質」？所謂「本質」(essence)，照中國的字義上看來，是指事物之本來的性質而言；若用專門的術語來解釋，那麼，它是指事物之最後的決定要素而言的。無論我們稱它爲「事物之本來的性質」也好，或稱它爲「事物之最後的決定要素」也好，「本質」這個東西，不外乎是事物生來所存在着的非組織的一種原質素。至於所謂「主義」(ism)呢，它底原字義究竟作何解釋，姑且勿問；若從它底意義上看來，它是與所謂「觀念形態」(ideologic)一語有同一的涵義。中山先生關於所謂「主義」之解釋說着：『主義就是一種思想、一種信仰和一種力量。』他繼續地說着：『大凡人類對於一件事，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。所以主義是先由思想再到信仰，次由信仰生出力量，然後完全成立。』(見「民族主義」第一講)再據蒲哈林(Bukhariu)底見解，他說：『社會的心理，是「其種社會，階級、職業等集團所有非組織的或稍稍組織化

「的感情、思想和情緒」；而社會的觀念形態，却是「思想、感情或行爲的規範的體系。」在這種體系裏面，包括着「科學的內容、藝術的內容、規範、習慣以及道德的總體。」」繼而青野季吉譬喻地說：「假使我們用一個很大的貯水池來譬喻社會的心理，那麼，我們可以說，觀念形態就是從這個貯水池裏精製了的水點。」（見蒲哈林著「史的唯物論」或青野季吉著若俊譯「觀念形態論」第六至八頁）若把中山先生和蒲哈林及青野季吉三人底話對照起來，那麼，我們就可知所謂「主義」與所謂「觀念形態」兩語是有同一的涵義而不能够分別的。再蒲哈林和青野氏所說的「社會的心理」，雖則不是指「本質」而言，但是我們可以拿它來形容「本質」。因爲如此，所以我在上面認爲「本質」這個東西，不外乎是事物生來所存在着的非組織的一種原質素。

所謂「本質」與所謂「主義」底意義及兩者底區別，既然如上面所說了，所以三民主義祇是一個觀念形態，並非是本質自身。然則孫文學說或孫文主義底本質究竟是什麼呢？我，妨先簡單地答覆一句話，這是所謂「民生」。原來所謂「民生」與三民主義中所包含着的所謂「民生主義」是自有區別的。「中山先生說：「民生爲社會進化的重心，社會進化又爲歷史的重心；歸結到歷史的重心，是民生而不是物質。」他又說：「民生就是社會一切活動中的原動力。」中山先生底這幾句話，就是指示着民生是一個社會底本質的思。至於所謂「民生主義」呢，若照中山先生自己對於所謂「主義」一語所下的解釋看起來，它如同「民族主義」和「民權主義」一樣，是由「民生」這個本質裏面精製了的有組織、有系統的一個社會底觀念形態。季陶先生一方面既命題他自己底著作爲「孫文主義之哲學的基礎」並且總名孫文學說爲「民生哲學」，然而他方面却認爲中山先生底三民主義原理，全部包含在民生主義之內，把「民生」兩個字與「民生主義」一語混爲一談。這是一種不甚合於邏輯的論調。所以我在前面認爲季陶先生底大作中有些地方應該略加以修正的，就是指此而言。關於這一點，鏡蓉先生也經把它批評一過了；

但是他祇指摘李陶先生以文害辭，以辭害志，把這「民生」兩個字與「民生主義」看做一樣的意義，而未曾說到「民生」兩個字與「民生主義」一語之區別究竟何在，不啻使人祇知其然而不知其所以然的一般。

然則我們爲什麼往往常把「民生」兩個字與「民生主義」連爲一起，互相討論而鮮有把它與「民族主義」或「民權主義」連爲一起共通研究呢？其所因就是在於我們祇注意到事物底觀念形態而忘記掉事物底本質的緣故。具體地說，因爲所謂「民生」兩個字與「民生主義」一語兩者底文字本是同一的，並且文字本身就是觀念形態之一種，所以我們一看見「民生」兩個字，就容易認爲唯它與「民生主義」纔有密切的關係；這譬猶所謂「民族的自信力」與「民族主義」兩語，文字本是似的，所以我們一看見「民族的自信力」一語，就容易認爲唯它與「民族主義」纔有密切的關係一般。不消說我們是這樣的，就是中山先生自己有時也不免如此的；但是中山先生也許爲着說明便利起見，則不得不如此的。譬如中山先生講到「民生」這個社會底本質，除掉把它說明在「民生主義」第一講裏面外，還在第二講裏面說明了民生問題之後，輒繼續地提出『民生主義究竟是什麼東西呢』這一個問題來的。這似乎是中山先生自己也認定「民生」與「民生主義」是同一的東西。殊不知中山先生所以要像這樣的講述法，不過是爲謀說明便利起見而已；但是在本質上看來，中山先生沒有不認定民生是全部的三民主義——民族主義、民權主義和民生主義——之本質，並非以爲它祇是與民生主義有關的。設使不然，那麼，中山先生爲什麼說出『民生爲社會進化的重心』，尤其說出『民生就是社會一切活動中的原動力』這一類話來呢？原來所謂「社會進化」尤其所謂「社會一切活動」一語，本是全稱的名辭，並非僅指社會進化或社會活動上底一部份事情例如所謂「民生主義」而言的。再進一步地說，中山先生還有幾句話，對於「民生」這個社會底本質與「三民主義」這個社會底觀念形態究竟有怎麼的關係更說明得很清楚的；他說：「因爲民生

不遂，所以社會的文明不能發達，經濟組織不能改良，和道德退步以及發生種種不平的事情。」中山先生底這幾句話，豈不是包括着民族主義、民權主義和民生主義三者無遺嗎？換句話說，關於民生主義之所謂「經濟組織不能改良」這一件事，不過是中山先生底這幾句話中之一部而已。因爲如此，所以我敢斷言照中山先生底本意，所謂「民生」兩個字與「民生主義」一語自有區別的；具體地說，「民生」是全部的三民主義底本質，而「民生主義」祇是「民生」所派生出來的三民主義這個觀念形態中之一部。若照同一的推論，不但「民生」與「民生主義」兩者之關係是這樣的，並且所謂「民族的自信力」與「民族主義」兩者之關係也莫不然的。關於這一層，後面寫有詳細的說明，此地姑不敍述。

關於「民生」兩個字底意義之闡釋，我記得民國二十五年二月十日國府 林主席在國府舉行 總理紀念週以「民生意義的闡釋」爲題說明得最詳明和最透闢。現在我爲便於讀者諸君參考起見，恭錄於左：

「總理建國大綱中有「建設之首，要在民生」一語，可見民生建設，係國家一切建設的前提。「民生」二字之意義，即 總理遺教謂民生就是人民的生活、社會的生存、國民的生計、羣衆的生命。根據 總理此項之定義，對於「民生」二字的涵義加以闡釋：從個人的立場，是人民的生活；從社會的立場，是社會的生存；從國家的立場，是國民的生計；從全人類的立場，是羣衆的生命。

總理說：「民生是歷史進化的重心。」無論古今中外，社會發生紛亂，無一不是因爲民生受了障礙，或爲人民生活和國民生計受了脅迫，或爲社會生存和羣衆生命失了保障。當一民族受外族的壓迫，而不能維持他的生計時，民生問題，便表現爲民族問題；在一個國家大多數人民受了政治上的壓迫，致生活發生恐慌時，民生問題，便表現爲政治問題；國內經濟爲少數人所壟斷，以致大多數人不能維持生存時，民生問題，便表現爲經濟問題。」 總理說：「民生爲社會進化的重心，是民

生而不是物質。」民生既爲社會進化的重心，民生問題既爲社會進化的原動力，所以三民主義的唯一的根本作用，便是解決民生問題；排除民生的障礙，保障民生的安全，充實民生的內容，促進民生的向上，這就是三民主義的唯一的根本作用，此所以民生（原文爲「民生主義」，恐係印刷錯誤。因爲上文所說的「民生」，都是指「民生」這個本質而言，並未曾有與「民生主義」相混；談到「民生主義」的時候，林主席另用「經濟問題」一語來替代它的緣故。——作者附註）爲三民主義之中心。希望大家都以要推行三民主義爲職志，要作有恆的研究，不斷的努力，纔可以達到民生的社會安定，國家自能躋於穩固强盛之域。」

上面所恭錄的林主席底這一番訓話，可以說他對於「民生」兩個字底眞義及其與三民主義有何等的關係已經闡釋得無遺了。尤其所謂「其實質祇有一個「民生」」一語，是明白地說出「民生」爲三民主義之本質；不但如此，他還指示着「民生」雖爲三民主義之本質，然而它祇有發展底可能性而沒有它底實現性；還有時因爲受着了其他的各種事情底影響，使它所固有的發展底可能性發生障礙，甚至被消滅而無遺了。因爲如此，所以民生爲了要實現它本身所固有的發展底可能性或要排除那些逼到它有所消滅的事情起見，則不能不派生出一種所謂「三民主義」來了。但是我們祇有「三民主義」之名，還是不中用的；因此，中山先生纔要採用一種革命的手段去組織一個三民主義的社會組織，以作促成民生本身所固有的發展底可能性有所實現底一個先行的條件。譬如這次我們對日抗戰，在觀念形態上看來，這是「民族主義」；但是在本質上看來，這是「民生」。因爲暴日侵略是有妨礙着我們國家底生存及傷害着我們民族底生命，所以我們要全國一致地起而抵抗它，達到「最後勝利，終屬於我」而後已。這就是林主席所謂「解決民生問題」，也就是我們在哲學上要使「民生」這個本質有所發展的意思。然而在另一方面講，設使我們不先有一個全國一致、精誠團結的組織，共同努力地把暴日軍閥底侵略勢力驅除淨盡

，使中華民族完全地能夠獨立自由，以實現民族主義之任務，那麼，民生問題，是無從解決的。這就是林主席所謂「當一民族受外族的壓迫，而不能維持他的生存時，民生問題，便表現爲民族問題」，也就是我們在哲學上要根據「民族主義」這個觀念形態去組織一個民族主義的社會以作促成「民生」這個本質底發展可能性有所實現之一個先行的條件的意思。這是我站在抗戰的觀點上去說明「民生」這個本質與「民族主義」這個觀念形態及「民族主義的社會組織」三者之相承關係；如果站在建國的觀點上而說話，那麼，「民生」這個本質與「民權主義」或「民生主義」這個觀念形態及「民權主義的社會組織」或「民生主義的社會組織」三者之相承關係，當然也是這樣的，無須再事說明。但是像這樣的分別地說明着，我也不過爲謀說明便利起見而已。實在講起來，如我在前面所說，三民主義是並重的、一貫的和相通的；因此，無論「三民主義」這個觀念形態或「三民主義的社會組織」，也是整個體而不可互相分離的。因爲如此，所以我以爲一個促成「民生」這個本質底發展可能性有所實現底先行的條件，祇是一個完整的三民主義的社會組織而已，並沒有所謂「民族主義的」、「民權主義的」或「民生主義的」三個分裂的社會組織。不過，三民主義中所包含的「民族主義」、「民權主義」、「民生主義」三者，又如前面所說，在實踐的過程中，可以規定出一個先後的步驟；因此，所謂「民族主義」、「民權主義」、「民生主義」三個觀念形態不妨有孰先孰後之分別；但是這三者同時又須互相照應的。因爲這三者可以有先後表現的步驟，所以我們有時分別地稱爲「民族主義」、「民權主義」和「民生主義」。因爲這三者必須互相照應的，所以無論抗戰也好，或建國也好，我們根據「三民主義」這個觀念形態有所組織而成的中國社會，仍祇可以通稱爲「三民主義的社會」。

關於上述的這幾層意思，現行的中華民國教育宗旨已經完全地把它表現出來並且實施起來了。如果我們肯細心地把這個教育宗旨底內容剖析一下，那麼，自然會找到我們底哲學有什麼樣的體系了。現在

我爲謀明瞭上述的一切觀念起見，把「民生」這個本質與「三民主義」這個觀念形態及「三民主義的社會組織」三者之縱面的相承關係並把三民主義中所包含的「民族主義」、「民權主義」、「民生主義」三個觀念形態本身之橫面的相互關係繪成一個圖式，以作我們底哲學所應有的名稱、意義和內容之根據。其圖式如左：

照上面的這一個圖式看起來，我們就可知孫文學說不拘其是抗戰的哲學也好，或是建國的哲學也好，在「民生」這個本質上講，它可以稱做「民生哲學」；在「三民主義」這個觀念形態上講，它可以稱做「三民主義的哲學」，而決不能有所謂「民族主義的哲學」、「民權主義的哲學」或「民生主義的哲學」等名稱。所謂「哲學」，它本身雖則也是一個觀念形態，但是它所研究的東西却是事物底本質，而不是研究事物底觀念形態。至於事物底觀念形態之研究呢，這是屬於一般所謂「科學」所應有研究的份內之事。因爲如此，所以我們對於「孫文主義之哲學的基礎」，與其稱之爲「三民主義的哲學」，寧可照季陶先生底意思稱之爲「民生哲學」。不過，如我在前面所說，季陶先生誤認三民主義原理，全部包含在「民生主義」之內，把「民生」兩個字與「民生主義」一語看做一樣的意義，而總名中山先生底全部著作爲「民生哲學」；他底結論是很對的，但是他底前提是非常錯誤的。因爲如此，所以我認爲季陶先生在他底「民生哲學系統表說明書」裏面所寫着的第三件事原文應該修正爲「三民主義原理，全部包

含在「民生」之內；其全部著作，可總名之曰民生哲學」。不知道季陶先生以爲怎樣？

我在前面已經把兩個疑問之第二個疑問提前地先答解一過了，現在我再回轉明來答解第一疑個——什麼是「民族的自信力」及爲什麼要首先地恢復民族的自信力——吧。我在前面也經說過一句話：第一個疑問是由於讀者們有誤解所謂「民族的自信力」一語的地方，把這一語與所謂「民族主義」看做同一的東西的緣故。然則所謂「民族的自信力」究竟是什麼呢？我姑先抽象地答覆一句，所謂「民族的自信力」，就是社會底本質，並非是「民族主義」這個觀念形態。再具體地說，所謂「民族的自信力」，有廣狹兩義：就廣義的而論，它就是「民生」這個本質底全部——人民的生活力、社會的生存力、國民的生計力，羣衆的生命力；就狹義的而論，它就是「民生」這個本質底全部中之兩部份——社會的生存力和羣衆的（或民族的）生命力。陳立夫先生說得好：『本國自己的文明，自有它存在的條件，而全民生活方式（民生）纔是決定它改變的主力。』（三月十四日在教育部紀念週講演詞「自信力和責任心」；四月九日轉載『教育通訊週刊』第三期）陳先生底這幾句話，就是指示着所謂「民族的自信力」就是「民生」這個本質底全部方式所依托的一種力量的意思。馬克思對於社會底本質，也有一個名辭叫做「社會生產力」（Gesellschaftliche Produktivkraft）。我曾經把馬克思所用的這個名辭與中山先生所用的「民生」兩個字看做同一之物，所以在教育哲學上稱教育底本質就是「民生」，也就是「社會生產力」。（見拙作「教育哲學」第四章第一節，上海羣衆圖書公司出版；或「教育即社會生產力論」，商務教育雜誌第二十卷第九號。）

如果我們站在純粹的本質觀上講，認爲馬克思所謂「社會的生產力」一語可以與中山先生所謂「民生」一語互相吻合的。因爲馬克思底根本思想，是在於認定經濟爲社會歷史之唯一的最後的決定要素；而中山先生也認定民生底條件就是衣、食、住、行——經濟生活——四大需要。如果我們站在黑格爾所

謂『離開它的本質和法則而來觀察的假象，便是構成我們所認爲「非本質」的東西』幾句話後來經過德波林(Deborin)所引伸着的『本質裏面是包括着「非本質」的東西，而且還包含着這個東西與其他底關聯卽內的聯絡』(見波德林著任白戈譯伊里奇底辯證法第二九頁)觀點上講，認爲馬克思所謂「社會的生產力」一語，却不能包括中山先生所謂「民生」一語；換句話說，中山先生所謂「民生」一語比之馬克思所謂「社會生產力」一語，其範圍較爲廣大的。因爲馬克思既然祇說到社會歷史之最後決定要素是經濟，尤其祇是「性」和「食」而未曾談及「本質裏面所包括着的「非本質」——「非經濟」——的東西；而中山先生却在認定「民生」——衣、食、住、行——爲社會歷史進化底重心之外，還說着「非民生」——「樂、育」——的東西，(按：「樂、育」兩個字是季陶先生在孫夫人處看見中山先生所親筆記出的民生問題目錄當中所有的兩個題目——「養生」和「送死」——以後而歸納出來的，當然可靠。)這就是中山先生在社會底本質——經濟生活——之外，還顧到「本質」裏面所包括着的「非本質」——「非經濟生活」——的東西的緣故。此地所謂「非經濟生活」，就是普通所謂「精神生活」；或者可以狹義地說，它就是「道德生活」。因此，我曾經對着「民生」或「非經濟生活」的東西解做「禮、義、廉、恥」；並且認爲「禮、義、廉、恥」四者最初就被包含着「衣、食、住、行」四者底裏面而不容易令人辨別的；不過，後來的社會逐漸進化，「民生」這個本質也因之而自身否定，遂使「禮、義、廉、恥」四者由「衣、食、住、行」四者底裏面派生出來而成爲「衣、食、住、行」與「禮、義、廉、恥」相互對立着，同時又是相互爲用的。(關於這一層，我還有詳細的說明，欲知其詳，請閱讀拙作「三民主義教育的相對性與統一性」，見中山文化教育館季刊第三卷第一期。)然則，當時爲什麼不輒採用季陶先生所命題的「樂、育」兩個字來解釋「非經濟生活」呢？這就是因爲我當時所研究的是教育底本質，而季陶先生既然把「育」字解做「生育」、「養育」、「教育」等問題，同時把「樂」字解做「優

美高尚的享樂」；所謂「生育」和「養育」兩語，不消說都可以歸納於所謂「教育」一語之中，就是所謂「優美高尚的享樂」一語，若照斯賓塞所列舉的五大生活活動及美國所列舉的七大中等教育目標看起來，那麼，我們未嘗不可以說它也是屬於所謂「教育」底範圍之內。這樣一來，那麼，設使我再說「教育就是樂、育」，這不啻說「教育就是教育」一般，豈不是犯着邏輯上所謂「同言判斷」的誤謬嗎？因爲如此，所以我在教育哲學上研究教育底本質的時候，不是單從純粹的本質觀而出發，以爲「教育就是民生——製造衣、食、住、行四大需要之可能性或能力」；就是從「「本質」裏面包括着「非本質」的東西」的觀點，以爲「教育就是民生和「民生」裏面所包括着的「非民生」的東西——製造衣、食、住、行四大需要之可能性或能力和支配衣、食、住、行四大需要之生活方式之禮、義、廉、恥四大力量」。前者是敍述在拙作「教育哲學」一書，後者是敍述在拙作「三民主義教育的相對性與統一性」一文。現在呢，因爲我是要研究民生哲學之眞義，也就是要研究「民生」這個本質自身，所以我不能不採用季陶先生所命題的「樂、育」兩個字來解釋「民生」和「非民生」之內的關聯，並且藉此以表現馬克思和中山先生二人底根本思想底區別之所在。

如上面所述，馬克思所謂「社會生產力」一語既然祇是經濟的觀點而不能夠包括着中山先生所獨創的「「經濟生活」裏面包括着「非經濟生活」」之所謂「民生」一語，所以馬克思所謂「社會的生產力」一語，祇能夠與中山先生所謂「民生」這個本質所包括着的「人民的生活力」和「國民的生計力」兩個要素互相恰當；至於中山先生所謂「民族的自信力」呢，廣義地說，它是與全部的「民生」——人民的生活力、社會的生存力、國民的生計力、羣衆的生命力——互相融合；狹義地說，它祇是與全部的「民生」裏面所包括着的「社會的生存力」和「羣衆的生命力」互相恰當。若從廣義的方面看來，那麼，馬克思所謂「社會的生產力」，祇是等於中山先生所謂「民生」及所謂「民族的自信力」全部底二分之

一；若照狹義的方面看來，那麼，中山先生所謂「民族的自信力」，並不是馬克思所謂「社會的生產力」；再說一句話，這兩者是各別的東西。

如果我們站在馬克思所站的同一立場上而說話，那麼，我們不妨採用馬克思底主張，認爲社會底本質祇是社會的生產力。因爲馬克思底主張，是要超越於國際問題之上而唱導所謂「第三國際」一個口號，所以他不必說着什麼「恢復民族的自信力」，祇要人們講求怎樣地充實他們的生活力和發展他們的生計力，再說一句話，實現社會的生產力，就够足了。至於我們中國呢，她是因爲如中山先生所昭示，處於次殖民地的地位，尤其今日被暴日所欺侮已經達於極點，所以我們不能不要求國際上之平等自由；欲要求國際上之平等自由，則又不能不先行探求可以解決民族問題之根本的要素所謂「民族的自信力」。不但如此，並且在探求到我們民族向來所固有的自信力之後，還要把這種經久陷於老衰病的狀態之民族的自信力恢復起來，以作今後產生一切新活動及救民族的危亡之基礎。

總之，無論我們抗戰也好，或建國也好，在今日的環境情形上看來，我們底基礎，是在於「民族的自信力」；因此，今日我們所應有的最低要求，是在於首先地恢復民族的自信力。然則季陶先生所以認定三民主義之原始的目的在於「恢復民族的自信力」及中華民國教育宗旨所以開宗明義地聲稱着「根據三民主義，以充實人民生活、扶植社會生存、發展國民生存、延續民族生命爲目的」，都就不外乎此。

凡上所述，我還祇是根據着中山先生自己對於「民生」兩個字有所解釋的內容來說明他自己所謂「民族的自信力」之性質。現在我再進一步地應用現代心理學和教育學來看所謂「民族的自信力」究竟是什麼樣的東西吧。據現代心理學者底研究，以爲人類生來並非就具有種種既成的能力如記憶力、想像力、推理力等等；而所謂「記憶力」、「想像力」、「推理力」等等，也不過是人類底神經系統上所有組織對於外界環境所發生的種種刺激而而惹起種種反應作用；然後再看他們有所惹起的種種反應底速度和

強度之如何，同時還按照着所有被反應的刺激物之種類來規定人類底心理狀態，姑名之曰「記憶力」、「想像力」、「推理力」等等。這等等「力」的名稱，現在有許多心理學者不願意襲用它，而另採用「智力」(intelligence)一語來命名一切而已。什麼是「智力」？據現代心理學者底見解，以爲所謂「智力」，是人類對於外界環境底一切刺激有所惹起的種種反應之總和的意思。」如果一個人對於外界環境底一切刺激有所惹起的反應來得快並且來得强，那麼，他叫做「上智者」；如果另一個人對於外界環境底一切刺激有所惹起的反應來得慢並且來得弱，那麼，他叫做「下愚者」；如果再另一個人底反應適位於前兩個人底中間，那麼，他叫做「中材者」。這種三等分，不過言其大概而已；實在按起來，人類底智力之程度，是有千差萬別的，至少限度，它也可以分做幾十等的。然則一個民族能否振興及一個國家能否强盛，全視它底民族和國民生來所具有的智力底程度之如何以爲斷的。譬如意大利和德意族所以能够在上次界大戰後依然復興，又如阿比西尼亞所以最近容易被意大利一打擊就立刻滅亡，決非偶然的；實在是由於意大利、德意志和阿比西尼亞兩方面底民族生來所具有的智力有顯著的優劣差異的緣故。除掉人類底智力之外，所謂「天時」和「地利」上底一切環境，當然也是一個民族和一個國家底强弱興亡之要素。但是此地我們所要研究的主要問題是「民族的自信力」，所以現在我姑談到人類生來的智力爲止而不願意涉及其他一切的。

照上面的這一段話看起來，我們就可知在心理學上講，所謂「民族的自信力」，不外乎是我們中國民族生來所具有的智力；具體地說，它是我們中國民族對於外界環境所發生的一切刺激而有所惹起的一切反應作用底可能性或能力之總和的意思。我們中國民族，自古以來，早已具有一種優越超羣的智力，而爲世人所公認了。譬如古代中國所早經發明的應用物品如指南針、印刷術、磁器、有煙火藥等及日常衣、食、住、行的設備如茶、絲、拱門、弔橋等，都是由於我們古代的民族有一種優越超羣的智力所使

然的。奈後來因歷代帝王專用愚民政策去錮蔽人民的知識，久而久之，遂使我們民族所固有的智力不能够盡量地發展，甚至逐漸地退化，毫沒有科學的新發明，事事落於他人之後了。因爲如此，所以中山先生首先地要我們中國人把已喪失的固有智力和能力恢復起來；不但如此，並且還要我們學歐、美底長處迎頭趕上去，至少限度，要與歐、美並駕齊驅。這就是季陶先生所謂『三民主義之原始的目的，在於恢復民族的自信力』的意思。

復次，我再從教育學來解釋所謂「民族的自信力」罷。杜威以爲教育學上應該有一種所謂「個人的方法」，並把這種「個人的方法」分做「信心」、「虛心」、「專心」和「責任心」四種要素。照杜威自己底解釋，「所謂「信心」，就是所謂「直接的性質」（directness）之別名；而所謂「直接的性質」，就是說一個人對於他所做的事情能够聚精會神，有所專一，不爲外界的事物所搖動的意思。這就是所謂「邁往直前」的一種態度，也就是所謂「獨立自主」的一種能力。復次，所謂「虛心」，就是要使心能够見到，能够容納一切可以指示當前情景和決定將來結果的任何考慮；再換句話說，就是能够把兒童「大公無私」的態度繼續維持下去。杜威更說得好；『所謂「閉塞的心」，就是「人未老而智力先老」的意思。』由此，可見所謂「虛心」，就是排除閉塞之心的意思。復次，所謂「專心」，是與上面所謂「直接的性質」相似。但是杜威在所謂「直接的性質」之外，還提出所謂「專心」來講，他以爲這是專要用來表明「興趣的完全性質」（Completeness of interest）表明「單一的目的」；表明不是一方面有一個顯然承認的目的用來作假面目，同時又有一個雖受着壓制而實際仍生效力的目的；再說一句話，所謂「專心」，是等於完全無缺的狀態。如果我們對於所研究的材料，能够聚精會神，爲研究而研究，不是在研究以外，另有目的；這樣，就能够養成專心的習慣。最後，所謂「責任心」，就是使兒童能够根據事實和所預料的將來結果切實地做去的意思。總之，杜威所謂個人的良好方法，綜合它底幾個

要素而論，就是邁往直前的態度；對於知識有隨機應變兼取衆長的興趣，有願意地承受的虛心；有專一不分的目的；對於自己底活動（包括思想在內）肯負責任的意思。（見Dewey, Democracyand Education, Chap, VⅢ）

上面所紹述的杜威所提示的這種個人的方法，他所以命名爲「個人的」，其目的是在於要反對從來的所謂「一般的方法」，譬如海爾巴脫（Herbart）派底「五段教授法」是；積極地說，他底目的，是在於要使一般受教者都有誠實的態度和勇敢的能力而已。由此，可見季陶先生所謂「民族的自信力」，不外乎是杜威所謂「信心」、「虛心」、「專心」和「責任心」四種要素。單從這四種要素底字義上看起來，所謂「信心」一語，不消說起是完全地與所謂「自信力」相同，就是所謂「虛心」、「專心」和「責任心」三語，也未嘗不就是所謂「自信力」一語之註解。然則陳立夫先生所以把「自信力」和「責任心」併爲一談：就不外乎此。

所謂「民族的自信力」，如上面所說，在教育學上看來，既然是邁往直前的一種態度、獨立自主的一種行動、大公無私的一種心情、完全無缺的一種狀態及對於自己底活動肯負責任的一種精神。然則過去的我們中國民族有沒有具備了這樣的態度、行動、心情和精神呢？先從學理上看來，這些態度、行動、心情和精神，古代中國底學者及教育家早經在那邊提倡着和培養着了。譬如中庸所謂『知、仁、勇三者，天下之達德也。所以行之者，一也。』註說：『一則誠而已矣。』原來中庸所謂「誠」，本是有「誠」與「誠之」之分；但是中山先生所採用的「誠」這一個字是「誠之」之「誠」，所以我們也應該援引中庸所謂『誠之者，擇善而固執之者也』這一句話來解釋「誠」的。關於這一點，我在後面還有詳細的說明，此地姑且從略。由此，可見所謂「民族的自信力」，就是中庸所謂「誠」，也不外乎是杜威所謂「信心」、「虛心」、「專心」和「責任心」的意思。

復次，再從事實上看來，在過去的歷史上，我們民族中，像這樣地有邁往直前的態度、獨立自主的行動、大公無私的心情、完全無缺的狀態及對於自己底活動肯負責任的精神之偉大的人物，實不勝枚舉的。周公和孔子等這一類人物不消說起，其他如諸葛武侯、岳飛、史可法、文天祥乃至咸繼光等等，無一不是這樣的人物。最近如本黨底 先總理中山先生自己及 蔣委員長乃至革命諸先烈和現今直接從事於抗戰工作的一般將領，也都是具備有這樣的態度、行動、心情、狀態和精神。

原來學理是須要通俗化的，事實也是須要普遍化的；但是所謂「誠」這種學理，並未曾做到通俗化和普遍化，不過供作少數知識份子底研究或講學的資料而已。至於有上述的這一類偉大的人物呢，論其數量，固屬不少；但是若拿我們民族底全總數來做個比例，那麼，這種數量，並不算是多，不啻「鳳毛麟角」一般。如果我們把這等等大人物底數量與歐、美諸文明國所有的人物底數量相比較，實有愧色的！況且，像這樣的龐大版圖和衆多人口的中國國家，它若是沒有全國一致地用「誠」的態度和心情團結起來及用「肯負責任」的行動和精神實幹起來，而單靠着少數領袖的人物在那邊去領導，那麼，無論抗戰也好，或建國也好，都是不容易成功的。因爲如此，所以中山先生竭力地要培養民族的自信力；而所謂「培養民族的自信力」，就是說要使全中華民族個個人都能夠惹起民族意識和負起復興民族的責任心的意思。

照上面所說的這幾段話看起來，我們就可知無論在心理學上或在教育學上講，所謂「民族的自信力」，不外乎是一種態度或行動；不過，分開來說，所謂「態度」或「行動」，在心理學上講，它可以叫做「傾向」或「可能性」；在教育學上講，它可以叫做「被陶冶性」、「受型性」或「可塑性」。因爲它是一種傾向或可能性，所以它在萎靡的時節須要恢復的；因爲它是一種被陶冶性、受型性或可塑性，所以它在未成熟的時節須要培養的。但是無論談「恢復民族的自信力」也好，或談「培養民族的自信力」

也好，我們都必須先看「民族的自信力」這種態度或行動是否富有發展底可能性和受型性或可塑性，然後纔能够決定恢復是否有效和培養是否有方。譬如一粒花種或一顆樹苗，它裏面若是富有發育底可能性，那麼，它很容易被園丁栽植到開花結果的；否則，它裏面若是缺乏發育底可能性，那麼，園丁雖用充分的灌溉和優良的肥料也莫能望其開花結果的。然則我們中國民族所有的「自信力」這種態度或行動是否富有發展底可能性和受型性或可塑性呢？如我在前面所說，過去的歷史事實已經告訴我們，它是很富有發展底可能性。因爲如此，所以中山先生纔敢說「恢復民族的自信力」和「培養民族的自信力」這兩句話。

現在我把上面許多段話歸納起來，對於所謂「民族的自信力」姑下一個廣、狹兩義兼用的共通定義，寫在下面：

「所謂「民族的自信力」，是充實人民的生活，扶植社會的生存，發展國民的生計，延續羣衆的（或民族的）生命之可能性或能力。」

上面的這一個定義，我曾經在解釋馬克思所謂「生產力」一語的「候把它應用過了。具體地說，我曾經對於所謂「生產力」有如次的解釋：「所謂「生產力」，是指我們製造可以供給我們生活上必需物品之可能性（malichkeit）而言；換句話說，就是我們製造物品之能力。這種可能性或能力，不外乎是教育上底所謂「可塑性」或「受型性」（plasticity）或「從經驗中學習的能力」（the power iolearn from experience）」（見拙作「教育哲學」第四章第一節第六〇頁）如果我底這種解釋是對的話，那麼，無論所謂「民生」或所謂「民族的自信力」，都是可以解做「可能性」或「能力」。不過，我在前面已經說過了，馬克思所謂「社會的生產力」尤其所謂「生產力」，是指「物質」或「經濟」而言。因此，它祇是可以解做「人類的生活和生計之可能性和能力」，而中山先生所謂「民生」及所謂「

民族的自信力」兩語，它裏面除掉「經濟要素」之外，還包括着「非經濟要素」——「精神要素」——在內；因此，它大可以解做「人民的生活、社會的生存、國民的生計、羣衆的（或民族的）生命之可能性或能力」。即使我們把所謂「民族的自信力」一語底內包盡量地縮小而視爲它祇是一種精神要素；因此，我把它解做「民族的生命力」，也屬不妨的。因爲我們若是站在自然哲學上而研究事物現象，那麼，我們固然祇可以探求事物底本質；但是我們若是站在社會哲學上而研究社會現象，那麼，我們在探求社會底本質之外，還不能不同時探求社會底本質裏面有無包括着「非本質」的東西。況且，我們中國社會已經有四、五千年之久的歷史，她底民族經驗是非常豐富的；因此，我們中國社會底本質裏面自然地會從民族經驗中吸收了「非本質的」——「精神的」——東西鎔化在「本質」裏面而成爲一種「本質裏面包括着非本質」的東西。然則中山先生所謂「民族的自信力」，在這種意味上講，它就是中國社會底本質裏面所包括着的「非本質」的東西。因爲如此，所以在整個的本質觀上講，所謂「民族的自信力」，也是社會底本質；在「本質裏面包括着「非本質」的東西」的觀點上講，所謂「民族的自信力」，可以叫做「非本質的本質」。這個所謂「非本質的本質」一語，並非是通俗所謂「自相矛盾」的意味。而是辯證法上所謂「本質之內在的矛盾」的意思。同時，因爲像我這樣地說着，所以我們就容易牽及民生哲學底本體的問題。但是本文所要研究的主要問題既然祇是「從抗戰建國研究民生哲學之眞義和重要性」，所以現在我對於民生哲學底本論的問題姑且不談，等到寫完本文之後，再來寫幾篇關於研究民生哲學底體系和內容的文字去討論它吧。

所謂「民族的自信力」，既然如前面所說，在心理學上講，是我們中國民族所固有的智力和能力；在教育學上講，是我們中國民族所固有的態度、行動、心情和精神。所以它若是應用之於抗戰底上面，那麼，它叫做「抵抗力」；若是應用之於建國底上面，那麼，它叫做「建設力」。此地所謂「抵抗力」

和「建設力」，當然都是兼「物質力」和「精神力」兩者而言，並且這兩者是互相爲用的。因爲如此，所以中山先生把「心理建設」與「物質建設」認做同時並進的東西，蔣委員長也把「教育」、「經濟」、「武力」三者認做息息相關、完全一致的東西。這還是就着普通的或一般的情形而論的；如果我們遇到特殊的情形的時候，譬如這次我們對日抗戰，在一方面，我們明明地知道我們底質力遠不及敵人；但是在他方面，我們却必定要抵抗，並且要長期的抵抗，尤其要抱定「最後勝利，終屬於我」之決心；又如現在我們對內建設，在一方面，我們明明地知道國內底農村經濟都已經被天災人禍破壞過甚，一時無從着手建設；但是在他方面，我們却必定要建設，並且要全國的建設，尤其要懷着「學歐、美要迎頭趕上去」之抱負，那麼，所謂「精神力」必須在「物質力」底前面先行着的。孔子說得好：「足食足兵而後民信；必不得已而去，先去兵，次去食，自古皆有死，民無信不立。」孔子底這幾句話，前一半是指普通的或一般的情形而言；後一半是指特殊的情形而言的。孔子所謂「民信」，就是中山先生所謂「民族的自信力」，也就是我們所謂「精神力」的意思。照孔子底這幾句話看起來，在一方面講，所謂「民信」，固然是必須依存着「足食」和「足兵」而發動的，但是在他方面講，所謂「民信」，也未嘗不可以濟「足食」和「足兵」之窮。但是前一方面的話，也是須先看我們有所足的「食」和「兵」是否用得其當，然後纔能够斷定「民信」或「民無信」。譬如這次暴日無端地向着中國挑戰，她底兵雖足而師出無名，她底食雖足而食得傷財，其結果不外乎是「勞民」，所以她底人民自己既沒有決戰心，而且對着他們底政府又沒有什麼信任心。請看敵人底兵士在戰地很畏縮或逃亡甚至自殺者既不乏其人，在國內大做反戰宣傳運動者又實繁有徒，這就是一個明證。反而我們中國底兵士，大都肯以肉和血去當敵人底大炮和飛機，並且能够維持一年半有餘的抗戰之久，這就是因爲我們兵士已經認識了這次對日抗戰是我們底生死存亡的關頭這個道理，非抱定決死的自信力和懷着對政府的信任心不可的緣故。由此，可見孔子

所謂『……必不得已而去，先去兵，次去食，自古皆有死，民無信不立』這幾句話，在這種意味上，可以解做『食和兵雖不足，祇要民有自信力，也能够抵抗得住敵人，並且能够達到「最後勝利，終屬於我」而獲得獨立自由之目的』，並非說『我們可以既不要食，又不要兵，祇要民信，就能够獨立自由』的意思。照這樣的說起來，那麼，孔子底這幾句話前一半是一部「生活哲學」或「生計哲學」，後一半是一部「生存哲學」或「生命哲學」；合言之，它可以說也是一部「民生哲學」。

這次我們對日抗戰既然是全面的抵抗和長期的抵抗，因爲它是全面的，所以我們不够能使全國同時都有充足的兵隊和食糧，祇得有幾分的力量就做幾分的抵抗；如果我們肯以一分的力量做十分的抵抗，所謂「以一當十」或「以一當百」，那麼，再好的沒有了；這就是所謂「抗戰」，也就是我在前面所謂『爲國家而爭取生存和爲民族而維護生命之一種革命的行動』的意思。因爲它是長期的，所以我們又必須做充足的國防和經濟之準備，以增加我們抗戰的持久性和我們生聚的擴大性乃至我們生活的充實性，古語所謂「十年教訓，十年生聚」，就不外乎此，這就是所謂「建國」，也就是我在前面所謂『爲人民而充實生活和爲國民而發展生計之一種建設的行動』的意思。但是這兩種行動，不過是好像事物底兩面是有相互表裏的作用一般而已，具體地說，大凡事物底充足與精銳兩種要素是有相當必然的相關性，尤其在現代的戰爭底情形之下，除掉足食足兵之外，還需要精食精兵；否則，我們雖則不能說難操必勝之劵，但是這於勝利前途上不無發生多少的影響。譬如飛機底駕駛和大炮底放射，都是需要學習過高等數學和物理、化學等者，纔有勝任的資格；但是聽說這次我們底抗日戰所需要的軍隊，論其數量，甚屬充足，可以制敵人底死命；然而論其品質，若要他們能够應用高等數學去放射大炮，那是很困難的。因此，這於抗戰勝利上不無減少一點效率。這就是現代戰爭上在「足食足兵」之外還需要有「精食精兵」的一個明證，非古代的戰爭祇是好像孔子所謂「足食足兵」，就能够操必勝之劵者可以同日而語的。不但

「食」和「兵」應該如此，並且所謂「民信」，也必須需要有所謂「精信」培養着和儲蓄着。此地所謂「精信」，就是李陶先生所謂「共信」、「互信」的意思，尤其就是現在我們所謂「精誠團結，共赴國難」的意思。再換句話說，這就是子思所謂「誠」，孔子所謂「仁」及中山先生所謂「公」的意思。關於所謂「仁」和所謂「公」兩語之意義和效用，留待在後面第三篇再來說明；此地我姑用「誠」之一字與所謂「精」之一字連爲一起而稱之爲「精誠」吧。所謂「精誠」，就是「忠實到底，始終不渝」的意思。如果我們個個人都能夠對於國家社會抱定一種「忠實到底，始終不渝」的意志，那麼，這就是我們所謂「民族的自信力」；簡短地說，這就是所謂「精信」，也就是大學所謂「誠意」。然則明儒王陽明守仁所以倡導「知行合一說」，並認爲誠意是格物致知底最重要的工夫，也不無相當的道理，不過，王氏解大學，即格致爲誠意，那未免有違背孔子底本意，還有商榷的餘地。關於這一層，我也留待在後面第二篇再來討論。此地我姑借用王氏底這種見解做個引子來證明我們底民族的自信力若是祇有所謂「民信」而沒有「精信」，那麼，我們底團結是暫時的團結，不久就會渙散了。這譬猶我們祇做到格物和致知，而沒有達到「誠意」這一個階段，那麼，我們所格到的「物」和獲得的「知」是暫時的印象，不久就會消失了一般。李陶先生說得好：「共信不立，互信不生，和衷共濟之實不舉，革命勢力之統一無望。」然則在今日抗戰建國的過程中所以有人認爲我們對於一般民衆不但需要廣汎的宣傳及普通的訓練和組織，並且需要一種深刻的民衆教育，其命意就不外乎此。現在姑不說別些，單就這次臨時全代大會決議公佈一個「抗戰建國綱領」而論，這個綱領裏面，除掉總則外，分做外交、軍事、政治、經濟、民衆運動、教育六項，有些是關於恢復民族的自信力，有些是關於培養國民的建設力，並且要教養整個的民族，都有精誠的自信力及一般國民都有充分的建設力。這也就是因爲本黨當軸諸公深知道現代的國家祇有足食足兵和民信，還是不能夠生存的；除此之外，我們還需要精食精兵和精信，方纔能夠維持、延續

和發展的。所以他們主張着一面抗戰，一面建國；抗戰與建國兩者並行。所謂「一面抗戰，一面建國」這兩句話，分開來說，前者是一部「生存哲學」或「生命哲學」之表現，後者是一部「生活哲學」或「生計哲學」之表現；合攏來說，這兩者是全部「民生哲學」之表現。

綜合凡上所述，是我個人從抗戰建國的觀點對於民生哲學底眞義和重要性之一度嘗試的研究。我在前面已經說過了，事實或行動和理論兩者是有互相聯繫的關係而不可分離的；因此，在一方面講，「抗戰」和「建國」這兩種事實或行動，可以說是產生「民生哲學」之眞義底淵源；但是在他方面講，「民生哲學」這種理論，也可以說是促動「抗戰」和「建國」這兩種事實或行動之推進底力量。照這樣的看起來，那麼，所謂「抗戰」和「建國」，固然如前面所說，是全部「民生哲學」底理論之表現，但是所謂「民生哲學」，也未嘗不是「一面抗戰，一面建國」這兩種相卽相離的事實或行動之說明。然則我所以在研究民生哲學底眞義之外，同時還說它底重要性，其目的就是在於要把「抗戰」和「建國」與「民生哲學」打成一片，並欲以說明我們欲要研究「民生哲學」，則不可不着重「抗戰」和「建國」這兩種事實或行動；欲要實踐「抗戰」和「建國」這兩種工作，又不能不研究「民生哲學」這種理論，再總括地說一句，民生哲學就是抗戰建國綱領；同時，抗戰建國綱領又就是民生哲學。

最後，我還須要聲明的，我在本篇祇是研究到民生哲學底意義和它對於抗戰建國有怎樣的重要性而未曾討論及它底體系和內容及其與抗戰建國有怎樣的相關性。原來民生哲學的體系和內容，是與抗戰和建國有莫大的關係。然則這兩者究竟有怎樣的相關性呢？這個問題，我以後再行提出來研究；現在我姑先補充地說明爲什麼在本篇文字裏面祇要提前地研究到民生哲學底意義和必要這個問題。因爲大凡事物底意義是它底名稱之界說，而名稱又是事物底基本。古語說得好：「名不正則言不順，言不順則事不成。」因此，我們欲要民生哲學底理論有充分的根據，則不能不先確定它本身底名稱和定義；同時，我們

欲舉「抗戰」和「建國」這兩種事實或行動有順利的進行和有圓滿的成效，也不能不先明瞭民生哲學底名稱和定義。

復次，本篇如前面所說，是拿季陶先生底大作尤其他所著述的「民生哲學系統表說明書」上底九件事來做研究的根據。但是因爲本篇祇是研究到民生哲學底意義和必要，所以我也祇說到季陶先生所列舉的第三和第五兩件事。換句話說，第三件事本來就是季陶先生要說明民生哲學底名稱問題，所以我先拿它來做研究民生哲學底意義之根據；第五件事本來也是季陶先生要說明救民族的危亡之必要的問題，所以我又先拿它來做研究民生哲學底必要之根據。其餘七件事，大都是季陶先生要說明民生哲學底體系和內容兩個問題，尤其第一件事是他要說明民生哲學底本體論和方法論，第九件事是他要說明民生哲學底價值論；前者好像康德哲學底「純粹理性批判」，後者好像康德哲學底「實踐理性批判」一樣，兩者都是全部民生哲學中底最重要的部份，並且是抗戰建國上底最基本的作用。現在我姑先在此地提示一下；至於詳細的研究呢，我當繼續地另寫一篇吧。

二七、五、五——革命政府紀念日——寫成在福建省立師範學校

第二篇　從抗戰建國研究民生哲學之體系

我在最近以前草過從抗戰建國研究民生哲學之眞義和重要性一篇文字，那篇文字，我曾經聲明過了，祇是研究到民生哲學底一部而未曾研究了它底全部；所以現在我再繼續地寫成這篇文字，姑先站在抗戰和建國的觀點上對於民生哲學之體系做一度嘗試的研究。同時，我又在前篇文字裏面已經聲明過，本書也是以戴季陶先生所寫作的「民生哲學系統表說明書」裏面所列舉的九件事爲研究的根據；但是因爲其中第三、第五兩件事已經爲前篇文字所討論一過了，所以本篇所要討論的問題，祇是以前篇所剩下來而未曾討論到的幾件事爲限，尤其祇是以與民生哲學底體系有關係的幾件事爲限的。然則這是那幾件事呢，我認爲這就是季陶先生所說的第一和第二兩件事。現在就讓我把這兩件事討論在下面吧。

據季陶先生底見解，以爲研究孫中山先生主義的人，應該先知道九件事：第一件事是『先生（這指中山先生而言，以下仿此。）的基本思想，完全淵源於中國正統思想的中庸之道。先生實在是孔子以後，中國道德文化上繼往開來的大聖。』季陶先生指示出中山先生底基本思想，完全地淵源於中國古來所固有的中庸之道，這是毫無疑問的。但是季陶先生認爲中庸是孔子理論底原理論，大學是孔子理論底方法論；我個人底意見却是與季陶先生底見解適成其反。具體地說，我認爲大學是一部原理論（或稱「本體論」），中庸是一部方法論（或稱「認識論」）。因爲大學一書，全部十章就是教人最初先去探求事物底本體——格物；復次，再由事物底本體而推及於事物底一切作用——致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下；然後，要使事物底一切作用再還元於事物底本體——明明德——的意思。再說一句話，大學底目的，就是在於要教人由事物底最原始的究竟逐漸地經過事物底一階段復一階段的進展作用

而達到事物底最終極的究竟的意思。所謂「格物」，是指探求事物底最原始的究竟而言；所謂「致知」、「誠意」、「正心」、「修身」、「齊家」、「治國」、「平天下」，是指事物底一階段復一階段的進展作用而言；所謂「明明德」，是指做到事物底最終極的究竟而言的。固然大學底最原始的目的在「格物」這一件事，是很重要的；然而它底最終極的目的在「明明德」另一件事，却是更重要的。因爲如此，所以大學開宗明義地就先說着：『大學之道，在明明德』；而所謂「明明德」，就是說着已經完全地做到事物底本體上所有終極的究竟之境域而毫沒有什麼阻礙的意思。這就是孔子自述在七十歲的時候做到所謂『從心所欲，不逾矩』的一種狀態，也就是王守仁所謂「致良知」的意思。關於這一層，後面還有一度的說明，此地姑且從略。

但是像中庸一書裏面說過兩句話：『君子之道，譬如行遠，必自邇；譬如登高，必自卑。』因爲如此，所以大學首先地用抽象的話說着：『物有本末，事有終始；知所先後，則近道矣。』它繼續地用具體的話說着：『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。』它再反覆地用同樣的話說着：『物格而后知至，知致而后意誠，意誠而后心正，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。』這三段話，都就是大學一面說着萬物必有它底「本」、同時又必有它底「末」，欲要知道萬物底「末」，則不能不先探求其「本」；一面說着萬事必有它底「始」，同時又必有它底「終」，欲要做到萬事底「終」，則不能不發端其「始」。像這樣的爲學或做事有了先本而後末或先始而後終的順序，那麼，我們就庶幾乎能夠獲得宇宙上和社會上一切事物相對眞理——「道」。

然則大學所謂「物底本末」和「事底始終」究竟是指什麼而言呢？照大學首章原文看起來，自「格物」起一直到「平天下」止，是好像「一串珠顆顆地互相聯繫着的」一般。就它底全體而論，所謂「格

物」是本，所謂「平天下」是末。就它底局部而論，它可以分做兩部份：一部份是「物」，例如「格物」、「致知」、「誠意」、「正心」是屬於這部份。（據現代實證科學家底研究，認爲「知」、「意」、「心」等的心理狀態，不外乎是生理狀態或自然現象，並且把「心理學」一科由「社會科學」裏面撥過來而另列於「自然科學」一門之內，所以我把「致知」、「誠意」、「正心」同着「格物」一併歸入於「自然哲學」的範圍之內而姑稱之爲「物」。）另一部份是「事」，例如「修身」、「齊家」、「治國」、「平天下」是屬於這部份。在「物」的部份，所謂「格物」是本，所謂「正心」是末；在「事」的部份，所謂「修身」是始，所謂「平天下」是終。

就大學一書底體裁而論，在全體的方面看來，全部——自「格物」起至「平天下」止——可以說是一部普通所謂「一般哲學」（或簡稱「哲學」）；在局部的方面看來，一部份——自「格物」起至「正心」止——可以說是一部「自然哲學」；另一部份——自「修身」起至「平天下」止——可以說是一部「社會哲學」（包括「倫理哲學」和「政治哲學」而言）。大學一書雖則在局部上可以分做「自然哲學」和「社會哲學」兩部份，然而這兩部份仍然是一貫地互相聯繫着的。因爲宇宙上所有的一切事物，祇是有唯一的本體而沒有兩個以上的本體存在着，所以自然現象底本體是什麼樣的，社會現象底本體也是什麼樣的，決不能夠說自然現象和社會現象是各有各底本體分歧地存在着的。由此，可見大學一書裏面底社會哲學所說的社會現象（連同「修身」也在其內）底本，當然也是「格物」。

在另一方面看來，所謂「明明德」，也是一個本；但是所謂「明明德」這個「本」，如前面所說，是由「格物」那個「本」而出發經過事物底一階段復一階段的推進作用——致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下——再還元於較高階段的「格物」的東西。我認爲「格物」是一切事物上底一個基本的「本」，而「明明德」是一切事物上底一個終極的「本」；同時，這兩個的「本」是常時地互相爲

用的，好像一副珠串上兩極端互相連接的交叉點，而介乎這兩個「本」底中間所有的「致知」、「誠意」、「正心」、「修身」、「齊家」、「治國」、「平天下」等，好像是一副珠串上底所有顆顆由大至小排列着的珠；這顆顆的珠一方面由「格物」這個「本」的一極端而出發，他方面向着「明明德」這個「本」的另一極端而推進的一般。像這樣的繼續不斷地本本相承着，那麼，「格物」這個「本」終會變成爲「明明德」，而「明明德」這個「本」又復還元於「格物」。但是第一次的「格物」是原始階段的格物，第二次的「格物」是較高階段的格物。因爲前者是由「格物」本身裏面所具有的「自身發展」而發動的，後者是經過它本身底「自身發展」以後的一切作用再達到「明明德」的境域而成的緣故。由此，可見「格物」就是「明明德」，「明明德」就是「格物」；這兩者都是所謂「本」，而介乎這兩者底中間所有一切作用——「致知」、「誠意」、「正心」、「修身」、「齊家」、「治國」、「平天下」——都是所謂「末」。不過，「格物」和「明明德」雖則都是所謂「本」及其一切作用雖則都是所謂「末」，然而這兩個「本」及這些「末」，論其範圍，既有大小之別，論其內容，又有豐嗇之差而已。因爲如此，所以我在上面稱「格物」爲事物底一個基本的「本」，稱「明明德」爲事物底一個終極的「本」。但是所謂「基本的」和「終始的」這兩個形容詞，也不過是比較的話；具體地說，這兩者不過是用來說明「格物」和「明明德」兩者間之相互關係，並非絕對地認定「格物」是最基本的「本」，「明明德」是最終極的「本」。然則「格物」和「明明德」這兩個「本」之差異究竟是怎樣呢？這個問題，祇要看了上文所說，自會了解的。至於一切作用這些「末」之差異呢，它是很容易辨別的，也無須說明。

以上所述，是我爲謀說明便利起見，姑且提前地先由「格物」這一端而出發去說明到「明明德」怎樣地還元於「格物」；現在我回轉頭來再由「明明德」這一端而出發來說明「明明德」本身究竟有怎樣

的發展吧。大學開始就說着：『大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。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。』這幾句話就是說着「明明德」本身，如同「格物」一樣，也是一階段復一階段地向前進展的意思。具體地說「明明德」是經過「新民」（程頤註：親，當作「新」。）這種作用，然後再達到「至善」這一個較高階段爲止的意思。這是指「物」的方面而言的；因此，朱熹把「明德」解做「本」，把「新民」解做「末」。至於所謂「知止」以下的這幾句話呢，它也如同所謂「修身」以下的那幾句話一樣，是由「至善」而出發一階段復一階段地向前推進而達到於「能得」的境域。這是指安身處事而言的；簡單地說，這是指「事」的方面而言的；因此，朱熹把「知止」解做「始」，把「能得」解做「終」。復次，所謂『物有本末，事有終始；知所先後，則近道矣』這幾句話，確如朱熹所解釋，是結上文兩節之意。但是在我看來，這幾句話，也未嘗不可以看做下文兩節之前提。因爲如我在前面所說，在大學一書底全體上看來，所謂「格物」是「本」，所謂「平天下」是「末」；在它底局部上看來，就「物」的部份而論，所謂「格物」是「本」，所謂「正心」是「末」；就「事」的部份而論，所謂「修身」是「始」，所謂「平天下」是「終」的緣故。

實在講起來，在所謂『物有本末，事有終始；知所先後，則近道矣』這幾句話底上文兩節和它底下文兩節之意義是同一的東西；不過，上文兩節是抽象的話，下文兩節是具體的話而已。若把上下文兩節所有的話一一地對照起來，那麼，所謂「明明德」，就是「格物」；所謂「新民」，就是「致知」、「誠意」、「正心」；所謂「至善」和「知止」，就是「修身」；所謂「有定」、「能靜」、「能安」、「能慮」、「能得」，就是「齊家」、「治國」、「平天下」的意思。因爲如此，所以我仿照朱熹對於「明德」、「新民」、「知止」、「能得」有所下的解釋，把「格物」解做物底「本」，把「正心」解做物底「末」；把「修身」解做事底「始」，把「平天下」解做事底「終」。不但如此，我還要把所謂『

古之欲明明德於天下者先治其國，……致知在格物：物格而后知至……國治而后天下平」這兩節的話認做黑格爾所有的一種「螺旋體系」的學說；而所謂「螺旋體系」，並非是一種「循環輪迴說」含有「週而復始」的意思，而是一種「推動前進說」含有「不斷的發展」的意思。然則我在前面所說過的「由格物本身經過它所派生出來的一切作用——致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下——再還元於較高階段的格物——明明德——這種意思，就是大學所謂「大學之道」，不外乎黑格爾所有的「螺旋體系」，要使初學者在爲學或做事的時節，最初先去格物；復次隨着經驗的進程逐漸地去致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下，然後還元於較高階段的格物——明明德——作爲再進一層的爲學或做事之基礎。這種所造成的基礎，又是一種格物，不過它比之最初的格物爲較高階段的東西而已。自此以後，凡爲學者或做事者再用同樣的步驟做去；像這樣的一層一層地做去，那麼，所謂「格物」和「明明德」兩者都是越推動越前進，越前進越高深；最後，他能夠達到於最高階段的境域。孔子自己一生無論爲學或做事就是照這樣的做法。譬如孔子自述：「吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩。」所謂「學」，照朱熹所解釋，是大學之道。這就是「格物」，也就是做初步的「明明德」工作的意思。所謂「立」、「不惑」、「知天命」、「耳順」，就是「致知」、「誠意」、「正心」，也就是做「修身」、「齊家」、「治國」、「平天下」的實踐工作或準備工作的意思。所謂「從心所欲，不踰矩」，我在前面已經說過了，這就是「明明德」，也就是使低階段的「格物」還元着或進展到最高階段的「格物」的意思。因爲大學之道，如大學本身所說，不外乎是「在明明德」；換句話說，這不外乎是使低階段的「格物」還元着或進展到最高階段的「格物」。所以我認爲「格物」是事物底「本」，其餘一切作用——致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下——都是事物底「末」；同時，如朱熹所解釋，認爲「明德」是事物底「本」，「新民」是事物底

「末」。至於「修身」和「知止」及「平天下」和「能得」呢，照我個人底研究並參考朱熹底解釋，認爲前兩者是萬事底「始」，後兩者是萬事底「終」。

但是像我在前面這樣地說着，論者卻我言，或者發生如次的一個疑問：如果所謂「格物」是萬物底「本」，所謂修身是萬事底「始」，那麼，孔子爲什麼又說着『自天子以至於庶人，壹是皆以修身爲本』這一句話呢？這豈不就是孔子認定社會底本質是修身嗎？據我個人底研究，以爲我們與其說孔子是一位理論家，寧可說他是一位實踐家。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。』子貢底這幾句話，是說着孔子所有德之見乎外的威儀文辭，容易爲學者衆目所共睹的；至於「性」和「天道」呢，這兩者是宇宙之本體，理至微妙，孔子唯恐學者不容易領會，所以他率性地不言或罕言它的意思。因爲如此，所以孔子在他自己底遺書大學裏面祇有第一章說着『致知在格物』而不再談及所格的是什麼物；再加上大學一書本身底第五章是殘闕不全而祇有它底結語，因此，「格物、致知」之義，更不容易令人推測的。先就孔子自身而論，孔子既然是一位實踐家，所以他所談的話，還是側重於社會問題，並且認爲「修身」是解決社會上底一切問題——「齊家」、「治國」、「平天下」——之本。照朱熹底解釋，他說：『正心以上，皆所以修身也：齊家以下，則舉此而措之耳。』如果朱熹底解釋是對的話，那麼，我們可以把朱熹底話再作一度解釋的解釋，以爲不妨照大學本身所謂「欲修其身者先正其心，……致知在格物」這幾句話推演起來，所謂「修身」，煩瑣地說，是「正心」、「誠意」、「致知」、「格物」之總和；直截地說，是「格物」之代表。若照煩瑣的說法，那麼，所謂「修身」一語，應該如朱熹底原註所說，是『正心以上，皆所以修身也』的意思。若照直截的說法，那麼，所謂「修身」一語，不妨如我底補充所說，就是所謂「格物」本身。況且，孔子所謂「天子」，是指「治國」和「平天下」底主體而言；所謂「庶人」，是指「修身」和「齊家」底主體而言的。請細讀自第八章至

第十章各章底原文，自不難發見其究竟的。至於朱熹所謂『齊家以下，則舉此而措之耳』一語呢，所謂「此」和所謂「之」這兩個代名詞，前者當是指「修身」而言，後者當是指「齊家」、「治國」、「平天下」而言的。合而言之，這就是說「齊家」、「治國」、「平天下」這等等作用，必須按照人類底智能程度之如何而行動而不可有所躐等的。具體地說，就人類底智能程度而論，有些人祇能够做到齊家，有些人還能够做到治國，有些人更能够做到平天下；再說一句話，我們無論爲學或做事，可止則止，可進則進的。因爲如此，所以孔子說着「在止於至善」。孔子所謂「至善」，就是指某一個人憑着他自己底智能程度盡量地做到某一種事——「齊家」、或「治國」抑或「平天下」——而言；並非希望着一切人類都能够做到絕對的「善」的意思。這就是中山先生所謂「眞平等」及所謂「智者進爲，愚者止爲，偏才者專爲，全才者普爲」的意思。照孔子底本意，以爲姑無論那一個人，他祇能够做到某一種事，或者還能够再進一步地做另一種事，但是他自己底身是不可不修的。因爲如此，所以孔子說着『自天子以至於庶人，壹是皆以修身爲本。』明儒唐伯元（字仁卿）底格物修己解，固然比之王守仁解大學卽格致爲誠意爲更一步的，他以爲格致誠正，總是修身工夫；然而他在另一方面却以爲自格物起至於平天下止，節節有次第，節節有工夫，然皆必自修身始，欲修其身者，必自格物始。物格而身不修者有矣，未有不勇格物而能修身者也。格物者、知本也；修身者，立本也。知本，智也；立本，仁也。仁、智合者，道。此合物與修身始終之條理者也。』（見甘泉學案六辨經堂集解）照唐氏底這幾句話看起來，就可知我所以要稱「格物」爲「本」，「修身」爲「始」，自有由來所在，並非出於杜撰的。李材（字孟誠）更說得好：『夫大學修身爲本，而修身之法，倒歸於格致，則下手之在格致明矣。故以天下、國家而言，則身爲本，以修身而言，則格致又其本矣。先生（指王守仁而言）欲倒歸於修身，以知本之本與修身爲本之本合而爲一，終覺齟齬而不安也。』（見止修學案）李氏底這幾句話，是對於王守仁底學說別立

宗旨，欲以救良知之弊。由此，更可見格物是一切事物即自致知起到平天下止之本，而修身僅是萬事即自齊家起到平天下止之本；就是修身自身底本，也在於格物。

綜合以上所述而論，照我個人底意思，認爲大學所謂『以修身爲本』這一句話裏面之所謂「本」一個字，是含有兩種意義，第一種意義可以解做「本末」的「本」；也就是「本體」（substance）的「本」的意思；因爲修身在全部哲學——一般哲學——上是「格物」代表的緣故。第二種意義可以解做「終始」的「始」，也就是「本源」（source）的「本」的意思，因爲修身在部份哲學——上是「齊家」、「治國」、「平天下」之發端的緣故。設使我們不照這樣的解釋，那麼，孔子底思想就不免有自相矛盾之嫌。因爲孔子一方面既然說着『致知在格物』，但是他方面又說出『以修身爲本』，豈不是自相矛盾嗎？然而自命爲「吾道一以貫之」的孔子，他底思想和言論，決不致自相矛盾的。此地我再敢總括地說一句話，大學第四章底最後一句和第五章底最首一句所謂『此謂知本』一語，不外乎是孔子要使學者無論爲學或做事必須知本末之先後的意思。

大學所謂「格物」和「明明德」兩語，前者是教人探求事物底原始的究竟，後者是教人探求事物底最終極的究竟。我在前面已經說過了。然則所謂「物」和「明德」究竟是什麼？分析地說，我們所要格的「物」和所要明的「明德」，究竟是什麼樣的東西？我們要怎樣地去「格」去「明」呢？這幾個問題，是我們所不可不研究的。據顏氏（即顏元字習齋）學記所說，大學格物之「物」，即周官「鄉三物」之「物」包含「六德」、「六行」、「六藝」。如果顏氏底見解是對的話，那麼，所謂「明德」之「德」，也不外乎是「六德」、「六行」、「六藝」而已。但是據我個人底研究，以爲大學所謂「物」和所謂「明德」，都不過是抽象地指事物本身裏面具有一個實在的本體或簡稱「實體」（substance）而言，並未曾具體地說出這個實體是什麼樣的形狀如顏氏謂所「六德」、「六行」、「六藝」等等。這個

實體，在「格物」之「物」的方面講，它不過是普通所謂「什麼樣」的意思；譬如我們一看見任何事物的時候，我們必定先發生「個疑問——「這是什麼」。然則所謂『這是什麼』這個命題，在大學裏面，就是「物」；在「明明德」之「明德」的方面講，它却是哲學上所謂「本質」（essenc）或「本體」（noumenon）甚或如康德所謂「物如」或「物自體」（ding-an-sich）的意思，譬如哲學家每研究一種事物的時候，他們必定先探求這種事物之最後的究竟。然則哲學上所謂「本體論」，在大學裏面，就是「明明德」。先就前方面而論，在表面上看來，所謂『這是什麼』這個問題，似乎是極簡單而容易爲人們所解答的；然而實際地按起來，這也是一件很難的事。因爲探求事物底究竟首先是要人類用感官去觀察或實驗的，而人類底感官往往因年齡的關係或境遇的變遷看不清楚事物，或看得有錯誤甚至有幻妄的緣故。譬如蘇東坡底日喻妙語和伊索普寓言（AEsop fables）底象喻故事，就是指此而言的。復次，就後方面而論，在發生上看來，大凡一切事物底本質或本體，固然是離不開人類底直接環境和日常生活，好像馬克思所說的『哲學以生活始，也以生活終』一般；然而眞正地研究起來，這件事，也是容易爲人們所忽視的。因爲即使哲學就是生活，並且宇宙底本體和社會底本質，也是離不開人類底直接環境和日常生活，但是這種判斷也必須先用一副犀利的眼光把宇宙和歷史社會做一度精密的剖析，然後纔能夠認識其究竟。然而一般向來毫沒有哲學素養的人們決不能夠立刻地把事物底究竟看得好像哲學家那樣地把它看得很詳細、很清楚並且很透闢的緣故。

因爲有了上述這兩個緣故，所以孔子對於事物底究竟不拘其爲最原始的或最終極的，都不願說出學者所格的「物」是什麼樣的物，祇勉人們以「致知在格物」這一句話而已。然則子貢所以說着『夫子之言性與天道，不可得而聞也』，其意思就是在於子貢認定孔子自己並非不認識宇宙底本體和人類底本性——天道和性——這些東西，實在是因爲孔子知道事物底究竟之認識是一件很艱難的事，一時不能夠使

人領會的，所以他率性地不言或罕言它，祇使學者自己先躬親實踐地去做；等到他們做到了某種程度之後，就自然而然地會懂得事物底最原始的究竟了。但是孔子決不像康德把認識分做兩部份：一部份是「能知」，另一部份是「所知」；前者是認識者，康德把它稱做「識性範疇」（kategorie）後者是被認識者，康德把它稱做「物如」或「物自體」（ding-an-sich）；並且，康德認爲前者是「迹先的」（aption）即先存在於人類底感官之內可以構成思想形式去認識一切的，後者也是存在的，但是不可知的，換句話說，它不能够爲人類底感官所接觸的，祇可以用人類所固有的「識性範疇」去認識外物以構成概念而已一般；而是主張着人類可以由「格物」而「致知」的；所以他說：『致知在格物』，他又說：『物格而后知至』。同時，孔子在教門子弟的時候，首先地提出所謂『學而時習之』的一個要求，也不外乎此。孔子所謂『學而時習之』一語，不啻就是美國杜威所謂『由做而學』（learning by doing）一般。孔子不但教人如此，就是他自己一生爲學或做事也是這樣的。譬如孔子自述：『吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑』這三句話，是孔子明白地指示着他自己在幼少的時候先着手去做，復次由做而學，復次由學而獲得知識的意思。至於事物底最終極的究竟呢，孔子認爲它是一件極難的事，更不容易使初學者去領會，而必須先依靠着豐富的經驗、充分的知識和渾厚的修養而研究，然後纔能够達到認識事物底最終極的究竟之目的。譬如他自述：『五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩』這三句話，又就是孔子明白地指示着他自己到了中年的時候纔運用他幼少時代所獲得的知識而再去認識到事物底究竟，復次由事物底究竟去融會貫通一切，然後到了老年遇到萬事都毫無所阻礙的意思。

孔子不僅對於爲學或做事是這樣地說着，他在政治的方面，也未嘗不是如此說的。孔子說，『民可使由之，不可使知之。』這兩句話，驟聽到，固然似乎是一種愚民政策而容易爲後世的一般專制帝王所利用的，然而我們也未嘗不可以把它解做好像中山先生所謂『知難行易』的意思。我曾經把這兩句話

裏面底「可」解做「能」字，以爲「行易，故能使人民去做；知難，故不能使人民去知。」（見拙作高中師範科「教育史」第三十八頁，商務印書館出版）換句話說，中山先生所謂「知難行易」，也許就是淵源於孔子底理論。中山先生把人類底進化分做三個時期：第一個時期是「不知而行」，第二個時期是「行而後知」，第三個時期是「知而後行」。所謂「不知而行」，就是「格物」；所謂「行而後知」，就是「物格而后知至」；所謂「知而後行」，就是「知至而后意誠」的意思。（此地我姑先略言其大意，至於詳細的說明，留待在後面再來敍述。）再總括地說一句話。中山先生底「知難行易學說」，也許就是大學底「格物論」。不過，這兩者底範圍及其內容是有大小及豐嗇之差別而已。（關於這一點，也留待在後面再說。）

照上面的幾段話說起來，我認爲大學所謂「格物」之「物」，決非是如顏氏學記所說着的卽周官「鄉三物」之「物」包含「六德」、「六行」、「六藝」；至於所謂「明明德」之「明德」一語呢，它雖則是一個「德」字，但是這字也並非「德行」之「德」，寧可如朱熹所解釋，是含有「本體之明」的意思。總括地說，照我個人底見解，認爲無論所謂「物」或「明德」，它不外乎是指事物底本體而言的；同時，我覺得孔子似乎祇說到「物」或「明德」是指事物底本體而言，並未曾好像現今哲學家底說法講到事物底本體是「物」或「心」而稱之爲「唯物」或「唯心」。設使我們因爲看見所謂「正心」一語在「格物」底後面，所以有時稱大學爲「唯心論」；或者因爲所謂「明明德」之「明德」是屬於精神的作用，所以有時稱大學爲「唯心論」，那麼，這些都是推測的話，而未能確定的。不過，退一步說，如果我們要確定它，那麼，我們與其稱它爲「唯心論」，不如稱它爲「唯物論」。因爲除掉大學所謂「格物」之「物」在所謂「正心」之「心」底前面外，還有所謂「明明德」之「德」，推而及之，它就是所謂「仁」。什麼是「仁」？中庸說：「仁者，人也。」劉熙釋名說：「人，仁也；仁，生物也。」如果這

兩說都是對的話，那麼，所謂「德」，也未嘗不可以解做「生物」。因此，大學不妨稱爲「唯物論」。但是這種用「生物」來做個根據而命名的「唯物論」，是與西洋第十八世紀以來的尤其與法蘭西底「機械的唯物論」自有區別的。因爲前者認定「物質裏面包含着生生相長的一種運動」，而後者認定「物質祇受着因果律所支配」的緣故。（關於這一層之詳細的解釋，後面還有說着的，此地姑不詳述。）不過，我爲避免許多誤會起見，還要堅守着我自己前面所說的話，認爲孔子所謂「格物」之「物」和所謂「明明德」之「明德」，都不外乎是指事物底本體而言的，並未曾說出本體是什麼樣的東西。況且我們研究哲學，有時祇說到事物有它底本體而不說出這個本體是什麼樣的東西，這也屬無妨的。譬如美國底實用主義哲學（Pragmatism），它不談本體是「物」或是「心」，祇講「效用」，但是它仍不失爲一種哲學；不過，在應用的時節，它不免多少帶有一點流弊而已，因爲「效用」兩個字，容易爲人們所濫用，作爲每一階級擁護它自身底利益之工具的緣故。至於大學底「格物論」呢，它雖則有些地方好像美國底實用主義一樣，不談事物底本體是什麼樣的東西，也祇講「效用」；但是它所講的「效用」，並不像美國底哲學家祇抽象地說出「效用」兩個字，而是明顯地連同「效用」底全部範圍都規定出來，例如所謂「致知」、「誠意」、「正心」、「修身」、「齊家」、「治國」、「平天下」等是。由此，可見大學一書若是爲我們任何人所應用起來，那麼，大家都能夠保持着「大公無私」的一種態度，決不會像美國人應用所謂「實用主義哲學」的時候，他們不免有發生偏私的流弊一般，然則中山先生所以認定大學一書是一個「好寶貝」似的，並且把它應用之於三民主義底原理——民生哲學——之上，決非無故的。

大學一書，如上面所說，祇說到事物有它底本體，而不說出這個本體是什麼樣的東西；同時，還規定出它底效用之範圍，這固然是它底長處；但是在另一方面講，它祇說到「格物」，而未曾說出「怎樣地格物」，這不免是它底短處。這也許是因爲大學第五章底原文殘闕不全而失掉其說法的緣故。現在我

姑不問其原因何在，但是我總覺得這個問題不先行明白表示，那麼，大家就會莫明其妙，弄得衆論紛紜，莫衷一是的。果然，後世學者們，尤其宋、元、明理學者對於「格物」之「格」一個字，都是解釋得非常玄渺了。譬如宋儒朱熹雖則是注重於事物底本身的一位學者，後人有目他爲「唯物論者」，然而他也是僅把「格」字解做「至」，把「物」解做「事」；因此，他把「格物」解做「窮至事物之理」，欲其極處無不到也」之義。然則朱熹所謂「極處」究竟是什麼樣的東西呢？這豈不是一個很難解的問題嗎？像這樣地把「物」一直格下去，那麼，我們始終格不得什麼東西；結果呢，我們遂陷落於玄學或形而上學的窠臼而莫能自拔了。至於陸象山呢，他更是沒有道理了，他竟把「格物」解做「以心格物」的意思。他說：「學苟知本，六經皆我註解。」陸氏底這一句話若是與朱熹底見解相比較，那是更覺得「玄之又玄」的東西，因爲朱熹雖則把「格物」解做「窮至事物之理」，然而他還離不開書本；至於陸氏呢，他竟主張着連同書本也不必讀，祇要靜坐冥想着就自然而然地會把事物之理格得出來的緣故。又如明儒王守仁以爲：「聖人之學，心學也，心卽理也，故於致知格物之訓，不得不致吾良知之天理於事事物物，則事事物物皆得其理。」王氏底這種見解，如同陸氏一樣，就是把「格物」解做「以心格物」，尤其解做「用良知去格物」的意思。這不啻就是把大學所謂「致知在格物，物格而后知至」兩語倒轉頭來而變成爲所謂「不物在致知，知至而后物格」了。不但如此，並且朱熹解釋大學，還是先格物致知而後授之以誠意，至於王守仁呢，他解釋大學，竟把「格致爲誠意，換句話說，他把誠意反放在「格致」之前了。這樣一來，那麼，大學所謂「致知在格物，物格而后知至，知至而后意誠」就會變成爲所謂「格物致知在誠意，意誠而后知至物格」了。這豈是孔子底本意和他所說的「格物」一語底眞義嗎？何怪乎王守仁自己應用這種方法去格「竹」，連格幾天「竹」底道理未曾格成，他自己底身體却格出病來了。此外，還有些人竟說着「以修身去格物」。這樣一來，他們越說越遠了；如果一直照這樣的說下去

，那麼，他們甚至會說出「格物在齊家、治國、平天下」，也未可知。像這樣地顚倒本末、混亂始終的說法，他們豈不是大有違背於孔子底本旨嗎？因爲如此，所以我認爲宋、元、明儒底格物致知解，一無足取的。

到了清初，祇有顏元一人，他把「格物」之「格」一個字解釋得最好。顏氏以爲教育必須注重書本上底實用，不應該注重書本上底知識；他又以爲離却事物本身，便無學問，從事物上求學問，非實習不可。顏氏底這種主張，就是一面採用孔子所謂「學而時習之」一語，一面反對朱熹注重讀書和靜坐兩種方法，所以他對於「格物」之「格」一個字解做「手格猛獸」之「格」，而把「物格而后知至」一語解做「手格其物而后知至」之義。顏氏所謂「手格其物」，就是說先用着感官直接地去觀察或實驗一切事物，然後獲得事物上底一切「知識」的意思。顏氏在他自己底四書正誤一書裏面把「格物致知」解釋得最明白，節錄於左：

「知無體，以物爲體，猶之目無體，以形色爲體也。故人目雖明，非視黑視白，明無由用也，人心雖靈，非玩東玩西，靈無由施也，今之害致知者，不過讀書講學思辨已耳，不知致吾知者，皆不在此也。譬如欲知禮，任讀幾百篇禮書，講問幾十次，思辨幾十層，總不能知；直須拜跪周旋，親下手一番，方知禮是如此。譬如欲知樂，任讀樂譜幾百遍，講問思辨幾十層，總不能知；直須搏拊擊吹口歌身舞，親下手一番，方知樂是如此，是謂「物格而后知至」。……格即「手格猛獸」之格。……且如這冠，雖三代聖人，不知何朝之冠也；雖從聞見而知爲某種之冠，亦不知皮之如何煖也，必手取而加諸首，乃知如此取煖。如這服蔬，雖上智老圃，不知爲可食之物也；雖從形色料爲可食之物，亦不知味之如何辛也，必嚼取而納之口，乃知如此味辛。故曰「手格其物而後知至」。」

照上面所抄錄的這一段文字看起來，；就可知顏習齋以爲從見聞所得到的知識是靠不住的，從形色

上揣料所得到的見識，也靠不住的，祇有從實習或實驗中所得到的知識，纔是靠得住的。顏氏底這種主張，實在是與杜威所謂『由做裏面學習』及他所設想的『祇教人以游泳方法，而不使人去實地練習游泳，一到了游泳的時候，必致溺死』的一個譬喻若合符節的。由此，可見顏氏對於「格物」有所下的解釋比之宋、元、明理學者們有所下的解釋，其價值之高。不啻倍蓰一般。因爲顏氏底這種解釋，不但就是一種實驗法可以作爲研究科學之工具，由科學供給哲學以經驗的事實；並且就是一種認識論可以用來研究認識底源泉和客觀眞理底存在問題，由哲學供給科學以研究的方法。可惜這種解釋，後世沒有人好好地來應用它。所以迄今湮沒而無聞了，但是顏氏自己也不無錯誤之處，因爲如前面所說，他把所格的「物」字解做周官「鄉三物」之「物」包含「六德」、「六行」、「六藝」。若說他唱「多元」，那麼，他却祇列舉十八種；若說他唱「一元」，那麼，它却說了三物。因爲如此，所以他雖則有好的方法論，然而他底本體論是不甚健全的；何怪乎他底這種解釋仍舊沒有影響於後世的科學和哲學之研究。不過，它促進清代考據學或樸學之發生是有莫大的功績，並且對於我們治事和處世之道也是有莫大的幫助。

德國教育學者凱欣斯泰奈（G.Kerschensteiner）在作業教育上曾有一個常用的文字叫做sachlichkeit，日本人把它譯做「格物的態度」。凱氏用這一個文字去解釋作業的態度並且以這種作業的態度爲他自己底作業教育底概念之核心。所謂「格物的態度」，照凱氏自己底解釋，就是客觀的態度之義。詳細些說，這是一心不亂地向着客觀的價值之態度，或是忘却自己而沒入於物中之態度，更或是不以自己爲中心而以他我爲中心之態度。凱氏以爲作業者純粹「格物地」所行動的作業含有教育學底價值，所以日人中有些人稱凱氏底作業教育學爲「格物的態度的教育學」（sachlichkeitspadagogik）。然則凱氏底這個文字是否與大學所謂「格物」完全相同呢？照日人底譯語看來，所謂「格物的態度」一語，似乎與大學所謂「格物」完全相同。因爲大學所謂「格物」，如我在第一篇裏面對於所謂「民族的自信力」認

爲它是一種態度、傾向或可能性一樣，也不外乎是一種態度、傾向或可能性。但是照凱氏自己底解釋看來，所謂「格物的態度」，覺得與大學所謂「格物」稍有差異。因爲凱氏所謂「客觀的態度」是一種「主觀客觀化的態度」；具體地說，它是從主觀發出使主觀浸入於物中而化成客觀的態度。至於大學所謂「格物」呢，它是一種「客觀主觀化的態度」；具體地說，它是從客觀出發使客觀反映現實之後，再轉變爲協同構造現實乃至滲入現實的主觀的態度的緣故。實在講起來，凱氏所謂「格物的態度」雖則如日釋人所譯，叫做「格物」，但是它還是帶有唯心論的色彩。至於大學所謂「格物」呢，它應該如顏氏所解釋稱做「手格其物」；因此，它却是一種唯物論，但是它並非是一種純客觀主義的唯物論，乃是一種主觀與客觀之統一或綜合的唯物論。這種格物的唯物論，不但對於我們鑽研學術有莫大的裨益，並且對於我們治事和處世也有莫大的幫助。

大學所謂「格物」尤其顏氏所解釋的「格物」對於我們鑽研學術有莫大的裨益，我在前面已經說過許多話，此地不復贅述。現在我再把所謂「格物」對於我們治事和處世有莫大的幫助這一件事補充地說明一下吧。譬如這次對日抗戰，內地漢奸輩出，有些人認爲這是因爲中了世俗上所流行着的「唯物論」之毒，所以舉世滔滔，竟沉淪於物慾的追求，遂產生許多漢奸了。殊不知哲學上所謂「唯物論」與世俗上所謂「唯物主義」雖者是大有區別而不可混爲一談的，原來哲學上所謂「唯物論」，是專研究宇宙間一切事物底本體或本質之學問，它純然超出於個人底利害之外，爲眞理而研究眞理的。至於世俗上所謂「唯物主義」呢，它是一種「享樂主義」的意思，其弊害不免釀成一種唯物主義，唯利是慾之現象，這是不可不防的。然則唯物主義者所以容易釀成這種惡現象，其原因就是在於他們未曾澈底地明瞭事物底本義和性質。如果他們能夠澈底地明瞭它，那麼，他們自然會趨於正軌了。蘇格拉底說得好：『不德由於不知。』我們可以再進一步地說：『不知由於不格物。』大學說：『致知在格物。』這一句話，若用

消極的話來解釋，就是意味着『物不格則知不致。』這樣地一直推下去，那麼，『知不致則意不誠，意不誠則心不正，心不正則身不修，……』由此，可見萬事萬物所以能夠逕到正軌，其根本就是完全地在於「格物」；同時，我們也可以知道「格物」就是「明明德」之最原始的「本」，然後再由這最原始的「本」還元着或推進到「明明德」這個最終極的「本」。因爲如此，所以我認爲王守仁稱「格物」爲「良知」，稱「致知」爲「致良知」，在一種意義上看來，也不無相當的道理。總之，我們個個人若是都有了「格物的態度」來做個中國人民，那麼，我們不但不願意做漢奸，並且能夠積極地抱定一種自己犧牲之精神，同敵人拚個死活，抵抗到底，雖萬死而不辭的。這就是說我們若都能夠澈底地洞悉事物底本質是一種純潔無垢而且生生相長的自然物，那麼，我們決不致把這種自然物獨佔爲己有，好像一般「唯物主義者唯物是圖、唯利是惑的；又不致好像一般唯心主義者祇知道靜坐冥想而陷落於玄學的窠臼。因爲如此，所以即使我們認爲大學底格物論，是一種「唯物論」，也屬無妨的。何況，如前面所說，它是祇說到事物有它底本體，而未曾說出這個本體是什麼樣的東西——「物」或「心」；同時，「格物」之「格」一個字又經過顏氏底一度正誤的解釋，使它還元於孔子底本意，那麼，現在我們當這抗戰極其熟烈的時節，我們非竭力地應用它不可。

總之，大學所謂「格物」，其主要作用就是在於教人們生活或生存在現實裏面，一方面必須反映現實，他反映又須同時造現實，於是他們底態度或傾向，就參入現實，使社會發展也可以看做無數態度或個個腦筋的態度傾向之總和；而且刻地決定他們底態度或傾向，他自己即不必意識到此。這就是在所謂「客觀主觀化」的一種態度，非就是凱氏所謂「主觀客觀化」的意思。但是凱氏所謂「主觀客觀化」的這一種態度，也是有相當的價值而不可一概抹殺的。具體地說，在本質上講，固然宇宙間祇有基於物質而後可以影響物質的精神，也祇有源於客觀而後再去左右客觀的主

觀；但是在作用上講，人是就在這無數的影響和左右之中，表出他逐次遞變的態度或傾向。由此，可見「客觀主觀化」和「主觀客觀化」的這兩種態度或傾向，在整個的人生過程中，都是不可缺少的一個要素。然而從來的哲學者們，不拘其唯心論者也好，或唯物論者也好，或心物二元論者也好，往往分裂精神與物質或主觀與客觀爲各自獨立的存在，都是不曾覺察有態度或傾向的作用。至於大學所謂「格物」呢，它決不是這樣的。具體地說，在一方面它力謀精神與物質或主觀與客觀之統一或綜合，使客觀主觀化，同時使主觀客觀化，兩者化爲一體；但是在另一面，它深知道宇宙間祇有基於物質而後可以影響物質的精神，也祇有源於客觀而後再去左右客觀的主觀，人就在這無數影響和左右之中，表出他逐次遞變的態度或傾向。然則大學所以不但把所謂「格物」「一項列入於一切事物——致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下——之第一位，並且所謂「格物」如同顏氏所解釋的含有主要要素如所謂「手」（按：顏氏所謂「手」，在一方面講，他不過是要拿「手」來做個代表而已；具體地說，所謂「手」，就是包括着耳、目、鼻、口、舌、皮膚乃至腦神經系統而言的。但是在另一方面講，顏氏所以祇說出「手」，其原因就是他懂得人之所以爲人之特徵在於有雙手的緣故。這好像佛蘭克林（Franklin）所說：「人是製造工具的動物」並說着「這就是人與其他動物不同之處，因爲人類有雙手的器官而其他動物無此器官的緣故。」尤其好像斯潘格來（Oswald Spengler）所說：「人爲何物乎？人如何成爲人乎？對此之總答覆曰：經過手之創生」一般。斯氏認爲「手」比之「眼」和「耳」更能够區別空間中之一切事物。他更說得好：「在全部世界中，無能離此一「能同時解知與活動」之部份——手——者。彼「理論地觀看世界」之眼，係被加上彼「實際地操縱之人手」。」——見斯潘格來著，董兆孚譯，人與技術第三章。）與客觀要素如所謂「物」（此地所謂「物」，並非是顏氏所認定的周官「鄉三物」之「物」；同時，大學本身雖則未曾說出這個物是什麼樣的物，但是我敢斷言它是一種客觀的物，或者可以說這

就是現代語所謂「實現」的意思。）兩者在內，決非偶然的，而有它底眞意存在於其中了。由此，可見大學底格物論，不消說它底價值有超過於從來的西洋底一切哲學的地方是很高的，就是比之現代的一切新哲學也並不見它有輸過它們的地方。然則中山先生所以認爲大學一書，尤其認定它底「格物論」是一個「好實貝」似的東西，決非過譽的。因此，我們非把它好好地加以一番的愛惜並加以澈底的研究更加以濫汎的應用不可。

凡上所述，是我個人對於大學一書有所做的一度嘗試的研究，認爲它是孔子理論上底上一部原理論（或稱本體論）；以下我再來開始地說明中庸一書是孔子理論上底一部方法論（或稱認識論）罷。

我在未曾積極地確定中庸一書是孔子理論上底一部方法論（或稱認識論）之前，先要自問我爲什麼說它是一部方法論呢？這個問題，如同我在前面確定大學一書是孔子理論上底一部原理論（或稱本體論）的時候，就拿大學本身所有開宗明義的第一句話——「大學之道，在明明德。」——來做一個研究的出發點一樣，也要拿中庸本身所固有開宗明義的首幾句話——「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」——來做一個研究的根據。然則這幾句話究竟怎樣地解釋呢？我答覆在下面：

所謂「天命之謂性」一語中之所謂「天命」二字，就是「天賦」之義；若用現代語來說，它就是哲學上所謂「定命」或「宿命」乃至「必然」等的意思；再引伸地說，它就是事物生來所先天固有的必然的性質的意思，可以簡稱爲「天性」或「本性」，甚至更簡稱爲「性」。由此，可見所謂「性」，在宇宙的方面講，這就是孔子所謂「天道」；在人類的方面講，這就是孔子所謂「性」；合「性」和「天道」而言，孔子有時總稱它爲「天命」。現在我姑且丟開現代語不談，請看宋儒中也有人是這樣地說着的。譬如程顥說：「言天之自然者謂之天道，言天之賦予萬物者謂之天命。」程頤也說：「性之本謂之命，性之自然謂之天，性之有形者謂之心，性之有動者謂之情。」照二程底這幾句話看起來，就可知所謂

「天命」，並非玄學者尤其非宗教家所說的天或上帝有意志、有知識、能喜怒的主宰的意思，乃是現代心理學者所說的人性爲人類生來所固有的東西的意思。在這種意味上，無論所謂「天命」或「性」，不外乎是「自然」的意味。不但所謂「天命」或「性」是如此的，並且所謂「心」或「情」，照程頤底那種解釋看起來，也不外乎是「自然」的意味。所謂性，既然是定命的、宿命的乃至自然的或必然的東西，所以人若是要把它應用起來，那麼，我們決不能夠用人力去改變它，使它由「定命」或「宿命」轉變爲「自由」或由「必然」轉變爲「偶然」；譬如孔子所謂「唯上智與下愚不移」這一句話，也就是一種定命論。即使我們必須使它有這樣的轉變，也祇可以任「性」本身裏面所具有的「內在的矛盾」自然地去變化着；不過，我們有時可以用些外力去促成「自己變化」——「自己運動」或「自己發展」——而已。恩格斯（Engles）說：「由必然的王國躍到自由的王國。」這一句話，就是指一切事物本身所固有的「自己變化」而言，並非說着用人力去變化它的意思。因爲如此，所以我們祇有遵循着事物底本性並把它所具有的「屬性」抽出來而命名之爲「道」；若用現代語來說，可以稱它爲「定律」或「法則」（law）。譬如康德所謂「識性範疇」及黑格爾所謂「辯證律」等是。至於中庸本身呢，如剛纔所說，它是命名這樣的「定律」或「法則」爲「道」。這個「定律」或「法則」既然爲我們所發明了，那麼，我們應該再進一步地好像康德和黑格爾等把它組織起來，規定出一個「公式」或「符號」稱之爲「十二識性範疇」或「三段辯證律」可以實際地用來作爲認識一切事物之根據一樣，也把它組織起來並規定出一個「公式」或「符號」供作學者們爲學或做事之根據。然則中庸一書所以說着「修道之謂教」，其目的就是在於一面說着我們必須去組織由事物底本性裏面所抽出來的它底屬性如所謂「道」而形成爲一個「公式」或「符號」，一面說着這個「公式」或「符號」就是爲着一般學者們便於實際的應用而有所組織並有所規定而成的意思。

總之，中庸一書開首的這三句話，第一句話是指「性」本身——事物底本體——而言，第二句話是指「性」本身裏面所具有的「屬性」所謂「道」——事物本身所固有的「定律」或「法則」——而言，第三句話是指應用這個「道」——事物本身所固有的「定律」或「法則」之實踐——而言的。就中，第一句話固然是最根本的；但是照孔子不言或罕言「性」和「天道」的本意，這一句話不過是中庸一書底一個抽象的大前提，祇使人知道事物有它底一個本體先天地存在着，而不必具體地說出這個本體是什麼樣的東西而已。至於第二、第三兩句話呢，這兩者雖則居於次要的地位；但是中庸一書，也照孔子底本意，認爲「道」和「教」——事物本身所固有的「定律」或「法則」和怎樣地應用這個「定律」或「法則」——却學者們爲學或做事上之最根本的東西。因爲如此，所以它就繼續地說着：「道也者，不可須臾離也；可離非道也。」這些話以下所謂「是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞」這兩句話，不過是强化「道」，而認爲「道」這個東西，無論何時或何地爲人們所不能有所違背的意思。換句話說，人類底一切行動，都不能逃出這個「道」——「定律」或「法則」——之外；設使我們稍有違背，那麼，就「道」本身而論，它立刻消滅，就人類底行動而論，它也是有越軌的弊害和僨事的危險。同時，這個道又是很隱約而很細微的，因此，它不容易爲人們所認識的；人既不容易認識得這個道，所以他越容易在日常行動上有發生越軌的弊害和僨事的危險。然則我們將怎樣地驅除這種越軌的弊害和避免這種僨事的危險呢？照孔子底意思，他認爲我們不可不時刻地注意於日常行動，使它不斷地審慎將事而不可習焉不察，須臾地離開這個道。因爲如此，所以中庸繼續地說着：「莫見乎隱，莫顯乎微，故君子慎其獨也。」此地所謂「慎獨」，不過是教人們必須始終遵守着這個道而已，並未曾說到所謂「中庸」就是慎獨的意思。然則明儒中頗有人把「中庸」解做「慎獨」，把「戒慎恐懼」解做防備「過」和「不及」的意思，那是錯誤的。殊不知中庸一書提出所謂「中庸」這個字，是從下文所謂「喜怒哀樂之未發謂之

中，發而皆中節謂之和」這兩句話開始起；至於在這兩句話以前底一切話呢，它祇是說到宇宙間有一個「道」——「定律」或「法則」——存在着而爲人們所不可不遵守並且怎樣地去遵守的而已，並未曾說出這是什麼樣形狀的一個道，那麼，我們祇可以採用中庸本身所謂「喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和」這兩句話做個出發點而命名這個道爲「中和」或「中庸」；或者我們不妨另行採用它所說的「中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也」這兩句話而認爲所謂「中和」或「中庸」就是宇宙間所流行着的一個道。然則所謂「中和」究竟有怎樣的意義及它與所謂「中庸」兩者究竟有什麼區別呢？這個問題，姑且留待在後面再來說明吧。

照上面的這幾段話看起來，我們就可知中庸所謂「率性之謂道」之「道」一個字與大學一書所謂「大學之道」之「道」一個字是各異其趣的。具體地說，大學一書所謂「大學之道」之「道」一個字，是指着要探求事物底本體——「明明德」和「格物」——而言的，我已經在前面說明過了。至於中庸一書所謂「率性之謂道」之「道」一個字呢，它也如我在前面所說，却是指着事物底本體裏面所具有的一種屬性——「定律」或「法則」——而言，並且認爲它可以作爲人類爲學上去認識一切事物之工具及做事上去實踐一切事物之方法的意思。況且，照現代新哲學者底見解，他們認爲所謂「定律」或「法則」，不外乎是「現實之理論的組成」的意思。因爲如此，所以我把所謂「大學之道」之「道」一個字解做「原理」(principle)而稱大學一書爲「原理論」或「本體論」；把所謂「率性之謂道」之「道」一個字解做「定律」或「法則」，而稱中庸一書爲「方法論」或「認識論」。合這兩者而言，它是孔子理論上底「全部哲學體系」。

中庸一書，既然如上面所說，是一部方法論或認識論，所以它底全部，共有三十三章，就中第一章首先地就提出「道」——「定律」或「法則」——這個東西來；但是如前面所說，它祇提出「道」之所

以爲「道」而已，並未說出這個「道」是什麼樣的一個形態。自第二章至第五章它是說到這個「道」是什麼樣的一個形態了；自第六章起一直至第三十三章有些是引經據典來解釋「中庸」之內容，有些是博引旁證來說明「中庸」之作用；再說一句話，這些都是把「道」這個形態發揮得無遺了。現在我爲謀敍述便利起見，除掉它底第一章已經被我解釋在前面，不欲再事贅述外，以下就仿照中庸原書底章次來說明所謂「道」底形態；至於自第六章起一直至第三十章底內容呢，我無暇也無須一一地解釋，就中祇擇其可以供作我們底研究之資料特別地摘要出來加以一度的說明而已。

然則這個「道」究竟是什麼樣的一個形態呢？誰都知道的，這就是中庸一書所用來作爲書名所謂「中庸」而已。現在我就仿照康德和黑格爾底方法，把所謂「中庸」規定出一個簡單的「公式」或「符號」如左：

過——不及——中庸

孔子有時用「兩端」一語來代替「過」和「不及」，用「中」一個字來縮寫「中庸」；因此，我們又可以規定出一個更簡單的「公式」或「符號」如左：

端——端——中

先照上面的第一個公式或符號看起來，它底內容似乎是與康德底「十二識性範疇」頗相髣髴。因爲康德所謂「十二識性範疇」裏面有「量」、「質」、「關係」和「範程」四類，這四類又各分做三種識性。譬如「量」分做「單一」、「雜多」和「總計」三種；「質」分做「實有」、「非有」和「限制」三種。單就這兩類的三種識性範疇而論，它若是與「過」、「不及」和「中庸」三者一一地對照起來，彼此之間，形式雖各不同，但是它們底內容頗相類似的。

復次，照上面的第二個公式或符號看起來，無論它底形式或內容都是與黑格爾底「三段論證法」頗

相符合。因爲孔子所謂「執其兩端，用其中於民」這兩句話裏面所謂「兩端」兩個字雖則用來代表「過」和「不及」及所謂「中」幾個字用來縮寫「中庸」，但是這幾個字也未始不可以簡單地化爲黑爾格所謂「正」、「反」、「合」三個符號；況且，「過」、「不及」和「中庸」若是放在一條直線上用算學的符號來表示，那麼，這三者必定會變成爲「正」、「負」和「總和」三個符號。由此，可見「中庸」這個極簡單的公式或符號若是與黑格爾底「三段辯證法」對照起來，無論在形式上或在內容上，彼此之間，無一不是若合符節的。

上面的兩段話，不過是說出「中庸」這兩個簡單的和極簡單的公式或符號本身與康德和黑格爾二人底認識論的公式或符號本身頗相髣髴而已。至於中庸這種方法論或認識論之根據呢，它若是與康德和黑格爾二人底方法論或認識論之根據互相比較起來，那麼，彼此之間，是完全不同的。具體地說，康德和黑格爾二人底哲學體系雖則不同，但是他們在本體論上都是認定「心」或「精神」爲認識之主體，所以他們認定所謂「十二識性範疇」或「三段辯證法」，不外乎是附麗在人類底「心」或「精神」裏面，它自身會構成一種思想形式或論理判斷形式去認識外界所有一切事物而已。因爲如此，所以後人把康德底「十二識性範疇」稱爲「先驗觀念論」，把黑格爾底「三段辯證法」稱爲「唯心的辯證法」，然則中庸這種方法論或認識論之根據是否與馬克思底「唯物的辯證法」相同呢？我可以先簡單地答覆一句話，這兩者又是不相同的。具體地說，馬克思在本體論上已經認定物質是一切事物底本體；不過，他底唯物論是與第十八世紀法蘭西底唯物論自有區別的。因爲前者把物質看做運動的、變化的和發展的東西，後者把物質看做靜止的、固定的和死寂的東西，所以馬克思稱他自己底唯物論爲「辯證的唯物論」，而稱他以前的唯物論稱爲「機械的唯物論」。同時，他在方法論或認識論上，也認定人類底意識爲事物之存在所決定的，並非事物之存在爲意識所決定的；因此，他以爲黑格爾所唱導的「辯證法」是外界物質底法

則放射到人類底意識上底一個反映，並非它本來就附麗在人類底意識裏面，於是把黑格爾底「唯心的辯證法」轉倒頭來而創成爲另一種所謂「唯物的辯證法」。然而中庸這種方法論或認識論因爲與它有密切的關係之本體論——大學一書——如我在前面所已經說過，是祇說到事物有它底本體存在着，而未曾說出這個本體是什麼樣的一個東西——「心」或「物」，所以如果中庸一書可以被稱爲「辯證法」，那麼，它既不是「唯心的辯證法」，又不是「唯物的辯證法」，而是一種「格物的辯證法」。這種稱法，並非是「模稜兩可」的遁辭，乃是確有相當的根據。然則我底根據究竟何在呢？我已經在前面研究大學一書這種本體論的時候認爲所謂「格物」之「物」一個字是含有「生物」的意義，而所謂「生物」，並非專指有生命的表現之一切動物而言，乃是說着大凡事物不拘其是有機物也好，或無機物也好，它裏面生來就具有一種生生相長的運動，變化和發展的意思；復次，所謂「格」一個字，也如我在前面所說過的，它是要謀「主觀」與「客觀」之綜合；同時，照顏習齋把「格」解做「手格猛獸」之「格」這種見解看起來，主觀又是爲客觀所決定的。這是指「格物」兩個字本身而言的；至於「格物」與「致知」以下的種種作用之關係呢，我也如前面所說，認爲它就是黑格爾所謂「螺旋體系」的推動前進的一種關係。具體地說，所謂「格物而后知至，知至而后意誠，……」，並非是說着祇由「物」底量機械地推移到「知」底量，再祇由「知」底量機械地推移到「意」底量等等；或祇由「物」底質機械地推移到「知」底質，再祇由「知」底質機械地推移到「意」底質等等的意思；乃是說着可由「物」底量辯證地轉變到「知」底質，再由「知」底質辯證地轉變到「意」底質；或可由「物」底質辯證地轉變到「知」底量；再由「知」底質辯證地轉變到「意」底量等等的意思，總之，這些都是有時可以「由量轉變到質」，有時也可以「由質轉變到量」；這種相互關係，不外乎是「生生相長，變化無窮」的一種狀態。因爲如此，所以在本體論的方面講，我認爲大學底「格物論」是一種「辯證的格物論」；在方法論或認識論的方面

講，我認爲中庸底「中庸論」是一種「格物的辯證法」。照這樣說起來，那麼，所謂「辯證的格物論」和「格物的辯證法」兩者底價值不消說起比康德底「先驗觀念論」和黑格爾底「唯心的辯證法」都高，得許多，就是比馬克思底「辯證的唯物論」和「唯物的辯證法」，也是有幾許超過的地方。

中庸一書，既然如上面所說是辯證法，尤其是所謂「格物的辯證法」，所以我若是僅祇用「過」、「不及」和「中庸」及「兩端」和「中」這幾個字排列起來而成爲一個所謂「三段辯證法」的公式或符號，那麼，我就太偏重於形式了。除掉形式外，我不能不再把中庸一書所以能够稱爲一種「辯證法」之內容做一度詳細的說明。我對於中庸一書底內容，曾經在拙作「怎樣建設我們的教育哲學」一文（福建省立師範學校單行本）裏面把所謂「中庸」作過一度辯證的解釋，那一篇舊作裏面還有許多地方可以保留的；因此，我就把它抄錄些出來充作本篇研究之資料；不過，我還要有所補充而已。現在讓我一面抄錄那一篇舊作，一面補充些新材料在下面吧。

我個人底前提，是在於認爲所謂「中庸」是一種辯證法；但是在證實我底這個前提以前，我先說從來的尤其近來的學者們一看見了「中庸」兩個字，就把它解做「調和」、「折衷」或「妥協」的意味，這是很錯誤的，我姑不說過去，單就現在舉一個實例來說吧。譬如本黨——中國國民黨——召集這次臨時全國代表大會並議決發表宣言，其主要目的是在於要使所有抗戰力量，得以集中團結，而發揮其集體之效能，然則我們怎樣地能够達到目的呢？揣諸宣言底所昭示我們的方法，是在於要使國內有志革命者一致地相約爲政治的休戰，把向來在議會及在社會間雜然各殊之政黨互相消解而綜合成爲一個黨——中國國民黨，共同地努力於唯一的三民主義之實現，以得眞正之團結。在三民主義裏面，民族主義是謀「抗戰」與「自衛」之綜合，民權主義是謀「自由」與「統一」之綜合，民生主義是謀「個人」與「社會」之綜合。這些都是對立物之綜合，並非各種各樣的東西之調和；因爲綜合是團結的，調和是妥協的，

所以我們欲要抗戰能夠獲得最後的勝利並且建國能夠收穫莫大的成效，那麼，全國人民必須眞正地一致團結起來，而斷不可仍舊同從前一樣作貌合神離之調和的結合。但是國內有些政治學者竟把這次大會宣言視爲有調和各黨各派的性質而稱之爲「中庸性的重要文獻」；並且，認爲這個宣言在中國國民黨之外，還許可有別種政黨之組織，在三民主義之外，還允容有別種主張之存在。固然，他們說着那些別種政黨願與中國國民黨精誠團結，共赴國難；那些別種主張確與三民主義的高原則，在精神上並無二致；然而他們既說「團結」，又說「一致」，那麼，那些政黨，豈不可以立刻地加入於中國國民黨而綜合成爲唯一個黨；那些主張，也豈不可以立刻地改稱爲「三民主義」而綜合成爲唯一主義嗎？這種誤解，實在是由於近來的學者們把「中庸」解做「調和」、「折衷」或「妥協」的緣故。所以我認爲我們欲要這次抗戰能夠獲得最後的勝利並且今後建國能夠收穫莫大的成效，那麼，我們斷非把從來的學者對於「中庸」兩個字和所懷着的一種誤解矯正過來，而把它另作一度辯證的解釋不可。

據我個人底研究，認爲所謂「中庸」兩個字，並非像從來的一般學者所解釋，它含有「調和」、「折衷」或「妥協」的意味，而是含有「對立物底統一性」的意義。論即以孔子自己所說的「執其兩端，用其中於民」這兩句話做個例子來解釋吧。孔子底這兩句話，無非是說着舜一面好問，一面又好察邇言；並且在聞言之後，一面隱惡，一面又揚善；於是在「好問」與「好察邇言」及「隱惡」與「揚善」等等兩端之間把這兩種極端各做過一度「揚棄作用」(aufheben)使「好問」或「好察邇言」，並使「隱惡」或「揚善」孰者戰勝孰者而決定其孰者應取，孰者捨，然後把這兩種極端互相統一起來或綜合起來而成爲一種所謂「中」。這個「中」，實際又就是比原統一或綜合以前的所謂「好問」或「好察邇言」及所謂「隱惡」或「揚善」更高一階段的「好問」或「好察邇言」及「隱惡」或「揚善」。由此，可見這個「中」同時又是一個「端」；不過，這個「端」是比原來的「端」更高一階段而已，因爲在「

方面看來，這個「中」又是二個「端」，所以舜又要執。像這樣的執之不已和用之無窮，那麼，無論「好問」或「好察邇言」及「隱惡」或「揚善」，都是越統一或綜合，越能夠向着高的階段而有所發展的，這就是說舜在求知的時候，先視被審問者們自己底性質及其所答言論有種種不同的狀態；同時，在聞言之後，又視被告發者們自己所犯的惡及其所做的善也有種種不同的程度，必須審愼地選擇取捨，對於被審問者們所說的話應取就取，應捨就捨，對被告發者所做的事應隱就隱，應揚就揚，並取捨得或隱揚得什麼樣的程度，都是舜要因時制宜、因地制宜、因人制宜的；並且不斷地視這個時、地和人有什麼樣的變遷或變化再來做第二度的制宜，決不致好像「膠柱鼓瑟」一般，看到最初的情形是怎樣就斷定它是始終不渝的並估定出一種所謂「調和」、「折衷」或「妥協」的狀態而名之曰「中」。照這樣的說起來，那麼，我們就可知所謂「中庸」是含有一種「對立物底統一性」的意義，現在我就用孔子自己所說的『執其兩端，用其中於民』這兩句話把所謂「對立物底統一性」改稱爲「兩端底中性」，就更明白了。

論者或引用晁說之答朱仲髦書所說着的『鄭康成說中庸曰「用中」，爲常道也。質諸安定先生，溫然皆然。新學始於爲二端，伊川亦畔二先生之說，他人何望哉？』這幾句話來詰難我，認爲我在上面有所下的這種解釋，如同當時的新學者一樣，也犯着那樣的誤謬。殊不知鄭玄所以把「中庸」解做「用中」，其原因有二：一則在於他把孔子所謂『執其兩端，用其中於民』這兩句話截去其一半；同時，他把所謂『用其中』三個字縮短爲「用中」兩個字，不啻「斷章取義」一般。二則在於他認爲「庸」字，按諸說文從「庚」從「用」，「庚」字是「更事多」的意思，「用」字是「應用」的意思；前者似乎是六書祇把關於人事的一切文字都歸納於「庚」字部首的範圍之內而已，並沒有別的意義可言；至於後者呢，它按諸六書，諧聲曰「用」，所以他把它解做「用」，故曰「用中」，不啻「以聲爲義」一般。就前一種解釋而論，鄭氏究竟把「兩端」放置在何處？同時，他究竟怎樣地用其中？這豈不是使「中」變成

爲一個空洞的東西嗎？就後一種解釋而論，鄭氏竟把「中庸」兩個字倒置轉來而成爲所謂「庸中」；同時，他竟把所謂「中庸」的整個名詞分化爲「庸」的一個動詞與「中」的一個名詞而拼成爲一個複合名辭。這豈不是有違背於孔子底本意嗎？自從鄭氏倡了這種解釋以後，所謂「中庸」之眞義，越離越遠。宋、元、明儒尤其明儒中頗有許多人把「庸」字解做「停停當當」，把「庸」字解做「平平常常」或「平平妥妥」之義，極其弊，遂使近人認爲所謂「中庸」含有「調和」、「折衷」或「妥協」的意思。這也未嘗不是鄭氏始作俑者有以使之然的。譬如明儒黃佐（字才伯）說：『堯、舜始言中，孔子始言中庸之爲德，中不曾足矣，而言庸何也？蓋慮人以中難知難行，而不知人皆可以爲堯舜，故又以庸言之。蓋謂無過不及之中乃平常應用之理。』（見諸儒學案中五論學書）郭敬（字子興）說：『中之一字，自堯、舜開之，曰允執厥中，然未明言其所謂中也。夫子始言中庸。中卽庸也，庸之言用也。百姓日用卽中也。大舜執其兩端，用其中於民，執兩端，卽執中也。……』（見同學案卜三，四書提要）高攀龍（字存之）說：『中卽吾之身心是也，庸卽吾之日用是也。身心何以爲中？只潔潔淨淨，廓然大公，便是庸；能順事無情，卽日用是庸也。到這裏一絲不掛，是個極至處，上面更無去處也。』（見東林學案一講義）陳龍正（字惕龍）說：「中無可言，言之以庸，自昔聖人之日用，勉不足，愼有餘，皆庸也。惟庸則形狀出中字來。」（見東林學案四學言），以上諸說，差不多都是淵源於鄭玄底「用中說」有所紬繹的，統名之曰「用中說」，也無不可的。這種「用中說」若是與宋儒中二程和朱熹二人底中庸說相比較，實有遜色的。照晁說之底意見，他認爲程伊川底中庸說如同當時的新學者一樣把「中庸」析爲兩端，大有畔於安定和溫公兩先生之說；但是在我們人看來，這却是程伊川底思想有獨到的地方。爲程氏深懂得所謂「中庸」與「兩端」——「過」和「不及」——有必然的聯繫關係；具體地說，他似乎如同

辯證法認爲一切事物都有「對立物底統一性」一樣，也認爲沒有「中」就沒有「兩端」；同樣地，沒有「兩端」就沒有中。這不啻就是所謂「兩端底中性」一般。至於朱熹呢，他把「中」字解做「不偏不倚」，無過不及之名」，把「庸」字解做「平常」。在表面上看來，朱氏所謂「平常」，似乎是與明儒所謂「平平常常」或「平平妥妥」相同；然而實際地按起來，朱氏所謂「平常」，如同程氏所解釋一樣，是與兩端——「偏」和「倚」或「過」和「不及」——有必然的聯繫關係。實在講起來，朱氏所謂「平常」，是「常態」之義，即對於所謂「變態」而言。這譬猶統計學上所謂「常態曲線」對於所謂「偏態曲線」而言一般。關於這一層，我在後面還有詳細的說明；不過，我先要說明的，認爲朱氏所謂「平常」是與兩端有必然的聯繫關係，因此，它仍是含有變化的意味。至於這些明儒呢，他們所謂「平平常常」或「平平妥妥」，簡直不與兩端發生什麼關係；因此，它不過說着所謂「中庸」是含有一種「調和」、「折衷」或「妥協」的意思。除掉這些明儒之外，在明儲中還有許多人也是這樣地說着的；但是他們中也未嘗沒有人把「中庸」解做有「推動前進性」的東西。關於這一層，也讓我留待在後面再來敍述吧。此地我姑先把孔子自己所說着的「執其兩端，用其中於民」這兩句話更做一度詳細的討論；同時，我打算先從這兩句話底實踐性而出發，然後說到它底理論性。

但是在說明孔子自己底這兩句話以前，我又不能不對於陳立夫先生所發表的關於所謂「中庸」之意義底解釋先做一度的介紹。「日我爲了本書底內容往謁陳先生請益，陳先生告訴我說：『中是合理的調整，庸是平凡的應用的意思。』我覺得陳先生底這種解釋，是極有價值的，因爲像這樣的解釋，這纔能夠與孔子底本意相符合的緣故。具體地說，陳先生所謂『合理的調整』這一句話，就是孔子所說着的「執其兩端——「過」和「不及」——使之有所權度」的意思，也就是孟子所謂「執中無權，猶執一也」的「權然後執中」——的一種解釋。因爲在調整一切事物底兩端之前

，則不能不先有所權度的緣故。復次，所謂『平凡的應用』這一句話，照陳先生自己底註解，以爲所謂「平凡」，就是「大多數人」或「羣衆」的意思，即英語mass之義；因此，我認爲陳先生所謂「平凡」一語是與孔子所謂『用其中於民』之「民」一個字互相恰當的。至於陳先生所謂「應用」一語呢，我認爲這並非像鄭玄把「庸」字本身解做「應用」的意思，乃是與孔子所謂『用其中於民』之「用」一個字互相恰當的。因此，陳先生所謂『平凡的應用』一語，就是「爲衆人而求應用」的意思，也就是孔子所謂『用其中於民』的意思。但是據我個人底意見，認爲與其拿「應用」來解釋孔子所謂『用其中於民』之「用」字，不如拿「效用」來解釋它之爲愈的。這樣一來，那麼，所謂「平凡的效用」一語，不但沒有與鄭玄所謂「用中」互相混淆，並且我們能够站在民衆本身的立場而說話，實在含有「民有、民治、民享」的一種意思。設使我們把「庸」之一字解釋做「平凡的應用」，那麼，這不但容易與鄭玄所謂「用中」互相混淆，並且我們祇是站在我們自己的立場而說話，尚未達到「民有、民治、民享」的境界。不過，我底這種意見，祇是一種看法，實在講起來，所謂「應用」與所謂「效用」兩語是沒有多大的區別；因此，我們就照陳先生底意思，把「庸」之一字解做「平凡的應用」，也屬無妨的。總括地說起來，陳先生所謂『合理的調整是謂中，平凡的應用是謂庸』這兩句話，是與孔子自己所謂『執其兩端，用其中於民』完全地若合符節的。再進一步地說，陳先生底這種解釋，不但有與孔子底本意互相吻合，並且若是應用之於中山先生底民生哲學之上，那麼，這更是說得通的。具體地說，中山先生認爲所謂「三民主義」就是求國際上、政治上、經濟上之平等自由，這豈不就是陳先生所謂「合理的調整」的意思嗎？因爲在求國際上、政治上、經濟上之平等自由以前，自有一種不平等、不自由——「强」與「弱」、「貴」與「賤」和「富」與「貧」——存在着，所以我們要求得其平等和自由的緣故。這譬猶在「用其中」以前，自有兩端——「過」與「不及」——存在着，所以我們要執其兩端而權得其中一般。明儒

劉永澄（字靜之）說得好：「以不平求平，正深於平者也。」（見東林學案三，劉靜之緒言）劉氏底這一句話，不但是一種中庸底理論，並且是一種政治上底中庸觀，復次，中山先生又認爲所謂「三民主義」，就是「民有、民治、民享」之總和；而所謂「民有、民治、民享」，也就是孟子所謂「安無傾、和無寡、均無貧」的意思。再進一步地說，所謂「安無傾、和無寡、均無貧」這三句話，無論從字義上或意義上看來，這豈不就是陳先生所謂「平凡的應用」的意思嗎？因爲所謂「安」、「和」、「均」三個字，如同「民」之一字一樣，就是陳先生所謂「平凡」——「大多數人」或「羣衆」——的意思；所謂「無傾」、「無寡」、「無貧」三語也如同「有」、「治」、「享」三個字一樣，就是陳先生所謂「應用」或「效用」的意思，合而言之，這就是陳先生所謂「平凡的應用」或「平凡的效用」的意思，也就是孔子所謂「用其中於民」的意思。原來孔子底中庸說，不僅祇是一種單純的理論，並且時刻地要應用之於實際的社會問題之上；不過，他因當時的社會環境之關係，所以雖則說「用其中於民」，然而在實際上，這種中庸說是側重於個人的修養而已。因爲如此，所以我認爲陳先生率性地把「庸」之一字解做「平凡」——「大多數人」或「羣衆」，更能够適合於現在的中國國情並且可以抓住時代的潮流和世界的趨勢。關於這一層，等到看見了我在後面對於中國社會上底實際問題有所討論的時候，自然會覺得非採用陳先生底這種中庸說不可。現在我姑先把孔子自己所說的「執其兩端，用其中於民」這兩句話本身按照前面所述的那一個步驟說明在下面吧。

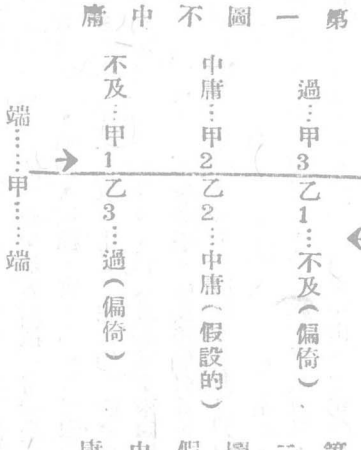
先就孔子所說舜的像舜這樣地一面「執其兩端」，一面「用其中於民」這一層意思而論，除非舜其人，鮮能够做得到的。所以孔子說：「其斯以爲舜乎？」就是孔子也自謙地說未曾做到這一層；所以他在說了舜之後，即在下面說着：「人皆曰予知，驅而納諸罟擭陷阱之中，而莫之知辟也，人皆曰予知；擇乎中庸而不能期月守也？」這幾句話就是孔子自認雖則一時得到中庸，然而不幾時又難免其偏倚而有

「過」和「不及」的狀態。孔子雖則自謙，然而他承認顏淵或者可以做到這一層，說着：『回之爲人也擇乎中庸，得一善則拳拳服膺而弗失之矣。』所謂「拳拳服膺」一語，就是「能守」之義，也就是一面能執其兩端，一面能用其中於民的意思，但是在一般上講，像舜所能做到的這樣地一面能執其兩端一面能用其中於民的這種「眞中庸」的狀態，確是很難能的，所以孔子又繼續地說着：『天下國家可均也，爵祿可辭也，白刃可蹈也，中庸不可能也。』這幾句話，照朱熹底解釋，就是孔子說着前三者的事，不必其合於中庸，則質之近似者皆能以力爲之。至於後者——中庸——呢，在表面上看來，它似乎很容易做到，但是在實際上看來，它却是鮮能做到的。朱熹底這種解釋，在我個人看來，前三者的事雖則已經做到「中庸」的地位，然而這種中庸還是「假中庸」；至於後者——中庸——雖則鮮能做到，如果有人能夠做到，那麼，這種中庸，必定是好像舜所能做到的「執其兩端，用其中於民」的「眞中庸」。現在我們不拘這種「眞中庸」有怎樣的難能可貴，然而這種「眞中庸」的定律或法則是永久地存在着宇宙間；不過，它不容易被人們發見並且拿來應用的，所以孔子一則曰：『中庸其至矣乎，民鮮能久矣。』再加曰：『道其不行矣乎。』最後他結論着說：『中庸不可能也。』

所謂「中庸」，如上面所說，是有「假中庸」和「眞中庸」之分；在這兩種「中庸」之外，當然有一種所謂「不中庸」的東西先行地存在着的。因爲大凡事物，我們欲求出一個「中庸」的狀態，不拘其是「假中庸」也好，或是「眞中庸」也好，這一切事物必定先有一個「不中庸」的狀態存在着，然後纔能夠說求得其中庸。這譬猶中山先生說『三民主義是求國際上、政治上、經濟上之平等自由』一般；如果中國在國際上，政治上和經濟上已經達到平等自由的地位，那麼，中山先生何必說「求國際上、政治上、經濟上平等自由」呢？古語說得好：『物不平則必鳴。』這就是說着要由「不中庸」而求得其「中庸」的意思。現在我姑先效法中山先生所給予我們的三個關於所謂「不平等」、「假平等」和「眞

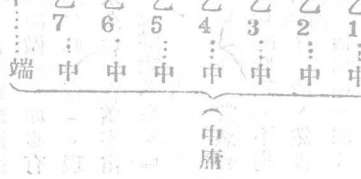
平等」的圖解（見民權主義第三講）、也繪成「不中庸」、「假中庸」和「眞中庸」的三個圖解如其：

第一圖不中庸



第二圖假中庸

第三圖眞中庸



上面的第一圖是表示過和不及，或偏或倚的一般事物現象，中山先生已經昭示過我們，他說：「拿桌上這一瓶的花來看，此刻我手內所拿的這枝花是槐花，大概看起來，以爲每片葉都是相同，每朵花也是相同；但是仔細考察起來，或用顯微鏡試驗起來，沒有那兩片葉子完全是相同的，也沒有那兩朵花完全是相同的，推到空間時間的關係，此處地方的槐葉和彼處地方的槐葉，更是不相同的，今年所生的槐葉和去年所生的槐葉，又是不相同的。由此，可見天地間所生的東西，總沒有相同的；既然都是不相同，自然不能夠說是平等。」中山先生所取的這個譬喻，固然是說明所謂「平等」底由來和意義，然而它

可以應用於說明所謂「中庸」底由來和意義之上。普通統計學書籍大都開宗明義地就取譬這些材料；因爲統計學底主要的作用，就是在於要由「不齊一」的事物用合理的方法去求得其一種合理的「齊一」的緣故。然則莊子爲什麼大唱「齊物論」呢？這就是因爲莊子認識了天地間一切事物本來都是不齊一的，所以他要用人工去齊一；但是他要求得合理的齊一的緣故。由此，可見所謂「中庸」，也不外乎是因爲天地間一切事物本來都是不中庸的，所以我們要用人工去求得中庸；但是我們也要求得合理的中庸。

上面的第二圖是表示一種不合理的人爲的中庸。從來有些人毫不顧一切事物本身所固有的空間性和時間性及做事物的人類所固有的天性之如何而要使許多事物一律地都到達好像一直線上的「折半」或「正中」一般的中庸，所以他們弄得一種「假中庸」的狀態。這不啻中山先生所指摘的「假平等」一般。請看我在下面所說的第三圖底解釋，自然會更明白的。

上面的第三圖是表示着循邏事物本身所固有的「定律」或「法則」——「道」——所組成的一種最合理的人爲的中庸，所以我把它叫做「眞中庸」，這不啻中山先生所發明的「眞平等」一般。現在我爲謀明瞭觀念起見，把這個第三圖加以一度分析的說明並詳細地寫在下面：

我用「甲」來代表事物底一端，用「乙」來代表事物底另一端；用直綫來代表「甲」和「乙」兩端底聯繫，用「甲1」來代表「甲」和「乙」或用「乙1」來代表「乙」和「甲」各兩端經過了一度「揚棄作用」後有所綜合或統一的較高階段的狀態；再用「甲2」來代表「甲1」和「乙」或用「乙2」來代表「乙1」和「甲」各兩端經過了一度「揚棄作用」後有所綜合或統一的更高階段的狀態，以下仿此。照這圖「甲」端可以向「乙」端移動不居而轉變爲「甲1」、「甲2」、「甲3」、「甲4」、「甲5」、「甲6」、「甲7」、「甲8」等；同樣地，「乙」端也可以向「甲」端移動不居而轉變爲「乙1」、「乙2」、「乙3」、「乙4」、「乙5」、「乙6」、「乙7」、「乙8」等。「甲」向「乙

「或「乙」向「甲」移動到直線底左半部份或右半部份上底任何一點而轉變爲「甲1」、「甲2」、「甲3」、「甲4」等或「乙1」、「乙2」、「乙3」、「乙4」等，甚至它超越過世俗上所謂「折半」或「正中」（如第三圖所表示）之右邊或左邊直線上底任何一點而轉變爲「甲5」、「甲6」、「甲7」、「甲8」、或「乙5」、「乙6」、「乙7」、「乙8」等，都可以被稱爲「中」或「中庸」，並不一定等到「甲」或「乙」移動到直線上底折半或正中的這一點的時候，纔能夠被稱爲「中」或「中庸」。不過，世俗上所謂「折半」或「正中」之中點，當然也可以被稱爲「中庸」之「中」而已。不但世俗上大都認爲所謂「中」或「中庸」就「折半」或「正中」的意思，並且有些學者也往往是這樣的說着的。譬如唐伯元底大學中庸解說：「蓋惟天地爲大，惟堯則大，故曰「大學」；惟中乃大，惟庸乃中，故曰「中庸」。易曰：『大哉乾元，君子行此四德者』，又曰：『天行健，君子以自强不息』，大學也。乾之德，莫盡於九二，其曰龍德而正中者也，庸言之信，庸德之謹，中庸也。」（見甘泉學案六，酢經常解）照唐氏底這幾句話看起來，大學怎樣，姑置勿論；至於中庸呢，不拘孔子所謂『正中』是否如朱熹所解釋，有「剛健中正」之義，但是唐氏既然輒拿所謂『正中』三字來解釋『中庸』，那麼，這不啻也就是世俗上所謂『折半』或「正中」的意思。唐氏可謂是開終世界其近人稱所謂『中庸』具有一種『調和性』、『折衷性』或『妥協性』的東西之先河者。原來易所謂「正中」和朱熹所謂『中正』兩語，也都不過說着一切事物好像在統計學所謂『集中趨勢』或者好像有化學上所謂『中和』的狀態而已，並不一定說一切事物底中庸，祇是好像位於一直線上底折半或正中的意思。即儒劉宗周（字起東）說得好：「中正即中和之別解，皆爲中庸註疏。後人不解中庸，并不解圖解通書矣。」（見蕺山學案語錄）照劉氏這幾句話看起來，就可知所謂『正中』或『中正』，本非世俗上所謂『折半』或「正中」的思意。不過，在字義上看來，這兩個字容易引起人們底誤會或爲人們所混淆輒以爲所謂「中庸」不外乎

是含有個和、折衷或妥協。因爲如此，所以我認爲唐伯元底這種解釋是很有流弊的。但是宋、元、明儒中也未嘗沒有人把所謂「中庸」着做一種「推動前進」的東西，在宋儒中嘗如二程、朱熹、楊時、尹焞諸人都是這樣的，至於這一層具體的說明，留待在後而再來敍述。在明儒中，一般地說，他們對於大學和中庸的所解釋的地方，大都以爲大學底「格物致知」以「獨知」爲主，中庸底「中庸」以「愼獨」爲要，合言之，這不外乎是根據王守仁底「良知說」。我認爲這是一種玄學的或形而上學的解釋，若從今日科學的眼光看來，那是不足取的。但是王守仁底門人羅洪（字達夫）以爲：「中庸者，是此仁體，現在平實，不容加損，非調停其間而謂之中也。急迫求之，總成私意；調停其間，亦難依據。」（見江右學案三，論學書）羅氏底這幾句話，在一方面，是反對着中庸含有「調停」——「調和」、「折衷」或「妥協」之義，這是一種卓見；但是在他方面，他仍舊把「中庸」看做固定的、靜止的和死寂的東西。認爲『現在平實，不容加損』，那是一種玄想。這就是因爲羅氏本人一方面體會得孔子所固有的中庸之本意認爲所謂「中庸」並不是一種「調停論」或「調和論」；他方面又墨守着王守仁對於所謂「中庸」有所解釋的地方，認爲所謂「中庸」是「現在平實，不稍加損」的東西。因爲如此，所以明儒底「中庸說」，在大體上看來，不但沒有幫助着近世的學術之進步，反而有阻礙着近世的一切問題如文化、教育、政治、經濟等之發展。劉宗周對於王守仁也有所指謫，他說：「陽明先生，……至解中庸，亦有致中以致和等語兩相遷就，以晦經旨，而聖學不明於天下矣。」（見蕺山學案來學問答）照劉氏底這幾句話看起來，就可知明代一般學者對於中庸有所解釋的話，多半是爲王守仁底學說所囿而鮮有推陳出新的見解。因爲如此，所以我們不能不急起直追地對於這些「中庸說」加以一番的大改革使它還元於孔子所固有的中庸之本意和眞義。然則我所以在上面繪成這三個圖式——不中庸、假中庸和眞中庸——並各加以一番的解釋，其目的就是在於此；不過，我底解釋，是否正當，那是另一個問題，現在我姑且這樣地

說着，當做我個人之一度嘗試的研究而已。

照上面所說的這一個圖解——第三圖眞中庸——看起來，我們就可知中庸所謂「中」，並非是一直綫上介乎它兩端間之「折半」或「正中」乃至「平分」而有「調和」或「折衷」的意思，而是事物底兩端本身底相對性之經過了一度「揚棄作用」或「否定之否定」之後再有折互相綜合或互相統一的意思。先請看所謂『執其兩端』之「執」字吧，所謂「執」之一字，是「持」或「守」之義，也就是現代語所謂「把握着」的意思。復次，請看所謂『用其中於民』之「用」字吧，所謂「用」之一字，是「施行」之義，也就是現代語所謂「實踐着」或「實行着」的意思。再深刻地說，前一個字是哲學上用以解釋「存在」(to be)，後一個字是哲學上用以解釋「當爲」(ought to be)的意思。「存在」是事物底眞理，所以它是要被把握着的；「當爲」是人類底行動，所以它是要被實踐着或實行着的。然則所謂「中庸」若是被人們解釋爲「調和」或「折衷」，那麼，孔子爲什麼又說出『執其兩端』這一句話呢？他豈不可以祇說着『用其中於民』這一句話就够足嗎？這明明是因爲孔子知道「兩端」與所謂「中」有必然的聯繫性，沒有「兩端」，就沒有所謂「中」；沒有「中」，就沒有所謂「兩端」；這兩者不但有必然的聯繫性，並且這兩者都是存在着的，同時又是不存在着的。就「存在」而論，我們對於「兩端」，一定要「執」，對於「中」，一定要「用」；就「非存在」而論，我們從「兩端」的方面出發，一定要由「執」而「用」；從「中」的方面出發，一定又要還元於「執」。這樣一來，那麼，我們一方面纔會把握住事物底眞理，他方面纔會實踐着或實行着人類底行動；再說一句話，我們纔會謀「存在」與「當爲」之綜合或統一。不但如此，並且一方面，我們欲要把握住事物底眞理，那麼，我們祇須在行動實踐的過程中去認識它；他方面，我們欲要實踐着人類底行動，那麼，我們又須依靠着理論底正確性。這樣一來，那麼，我們纔能够對於「切事物收穫有理論與實踐底統一之效。由此，可見孔子一說出『執

其兩端」這一句話之後，一定要說出「用其中於民」的第二句話，否則，所謂「中庸」，不是陷於形而上學的窠臼，也就會落於機械主義的泥坑，那麼，它就沒有多大的價值了。即使我們把孔子所說的這兩句話聯繫地去解釋，然而我們也不應該把它解作「介乎兩端之間的東西折成爲一半而化爲「正中」或「平分」的狀態」。設使如此，那麼，不但「兩端」損失其存在，使事物底眞理就無從表現；並且連同「中」本身也無所施其技，使人類底行動就無從發展的。這是一種靜止的、固定的、死寂的解釋，它祇能夠養成一樣「得過且過，不求進步」的人生觀。這種人生觀，是無補於國家，無補於社會，也無補於受教育者之個人的人生。如果我們站在辯證法的觀察點去解釋「中庸」，那麼，所謂「中庸」，就會轉變爲運動的、變化的、生長的或消滅的東西，它會養成另一類「邁往前進，克服困難」的人生觀，無論於國家，於社會，或於受教育者之個人的人生，都是有莫大的裨益。

除掉上面的圖解外，我還要取譬於化學、物理和統計學，先說化學，它有所謂「中和」（Neutralization）一個名辭吧。所謂「中和」，就是意味着有偏性之兩物相遇，而它底偏性轉變爲中性，例如酸性物與鹼性物相化合而轉變爲中性鹽。這種中性鹽既非酸性物又非鹼性物而是另一種新質的東西，但是它裏面仍是保存着酸性物或鹼性物；不過，在轉變後的酸性物或鹼性物已經不是在轉變前的酸性物或鹼性物了。復次說物理，物理學上所指示着的陰電與陽電相接觸之後，兩者必定互相吸引，這也就是因彼此互相接觸之後即由任何方面的電——陰電或陽電——本身底自己否定以後的極性再經一度「否定之否定」的作用而轉變爲一種中性的東西。再物理學上又有所謂重心，除掉有些物體底周邊所有重量是相等的；例如正方形、等邊三角形、圓球等；因此，這些物體底重心偶然位於它底正中外，其餘一切偏形或歪形的物體例如直角、鈍角、銳角等三角形及不等邊多角形乃至許多畸形的平面或立體的形態之重心，並不一定都位於它底正中，而是有各種各樣的位置。又如天平秤或普通槓桿，它底一端有變化，則它

底另一端也因之而起變化；同時，它底重心「中」必須等到它底兩端底重量互相對稱的時候纔能夠成立的；但是它底重心，決不一定停止於槓桿上底折半或正中的位置。最後說統計學，統計學上有所謂「衆數」（mode），「中數」（median）和「均數」（mean）。三種集中趨勢。如果事物底次數分配（frequency or distribution）是一個常態曲線（normal curve），那麼，這三種集中趨勢，不但是適位在曲線上橫坐標底正中或折半，並且這三種集中趨勢本身必然會互相碰到的。否則，如果事物底次數分配是一個正的或負的偏態曲線（Plus or minus skewed curve），那麼，這三種集中趨勢，不但是偏斜在曲線上橫坐標底左邊或右邊，並且這三種集中趨勢本身絕對不能互相碰到的。況且，所謂「常態曲線」，也不過言其左右兩部份有相對的對稱好像一個「鐘形」一樣，並非說它有絕對的對稱而沒有絲毫的差異的意思，因此，即使事物底次數分配是一個常態曲線，然而這三種集中趨勢也不會常時地適位在曲線上橫坐標底正中或折半，而是稍偏斜在它底左邊或右邊，並且這三種集中趨勢當然不會互相碰到的。總之，大凡事物底這三種集中趨勢，是必然隨它本身底兩端所有的次數分配之增減而有所移動的。

照上面所取的這幾個譬喻看起來，我們就可知孔子所謂『執其兩端，用其中於民』這兩句話所指示着的兩端是永遠地不能夠消滅的，它越因我們由它去用其中，它越會發展；不過，它一度發展之後，已經不是原有的兩端，而是另一種較高階段的兩端了。這一種較高階段的兩端若是站在「用」的方面看來，那麼，它當然可以被稱爲「中」；但是我們若是站在「執」的方面看來，那麼，它仍然是兩端。因爲如前面的那一個圖解所指示，「兩端」與「中」或「中」與「兩端」兩者，一面是永久地互相聯繫着，一面是當時地互相對立、互相消解、互相滲透、互相綜合、或互相統一着的。這是我對於孔子所謂『執其兩端，用其中於民』這兩句話之一度辯證法的解釋。至於書經所謂『惟精惟一，允執厥中』這兩句話，也未嘗不可以作如是解釋的，舉一反三，可以不再多說了。

上面所討論的這些話，我還祇是取譬諸化學，物理和統計學來證實孔子所謂『執其兩端，用其中於民』這兩句話是一種辯證法而已；現在我再用同樣的譬喻來證實中庸一書裏面所有的別些話吧。譬如所謂『喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和。』這兩句話，就是說喜、怒、哀、樂四者還是互相排斥、互相抵抗着；同時，又想要在互相消解着的當兒，好像未曾完全地到達互相統一、互相綜合着的境域，這姑稱之爲「中」。這好像化學上底酸性物與鹼性物兩者互相遭遇，並發生一種化合作用而未曾完全地達到中和的狀態一般。但是這四者一旦完全地到達互相統一、互相綜合着——發而皆中節——的境域，這纔稱之爲「和」。這好像化學上底酸性物與鹼性物兩者互相化合，並發生一種吸引作用而已經可能地達到中和的狀態一般。我們若是循着上述的「中」與「和」兩個步驟而進行，並能夠到達這兩者有一貫到底的程度，那麼，這就是所謂「致中和」。這好像化學上底酸性物與鹼性物兩者互相吸引，並發生一種綜合作用而已經完全地達到中和的狀態一般。照這樣的看起來，那麼，天地萬物都是有無限的藕蓄，這叫做「位」；同時，它又都是有不斷的生長，這叫做「育」。這是取譬諸化學上底酸性物與鹼性物兩者間所發生的中和來解釋它；如果我們再取譬諸物理上底陽電與陰電兩者間所發生的中性來解釋它，也復如此，無須贅述的。從來的一般學者尤其宋、元、明儒對於「未發已發」解釋得很費力，並且越解釋越說玄說妙，甚至拿禪學來附會它爲「傳授心法」，雖然平心而論，禪學也有些幫助着孔子底學說之闡發的地方。不消說別些人，就是以格物窮理者自命的朱熹也不免犯着這樣的毛病。到了王守仁底手裏，這種玄妙的思想，可謂登峯造極了。殊不知所謂「未發已發」，本非玄妙的東西；若從辯證的觀點，所謂「未發」一語裏面本來就胚胎着「已發」的萌芽。因此，所謂「未發」與「已發」兩者本是相對的，並非各自絕對地存在着的。杜威把「未成熟」(immature)一語解釋得好：「「未成熟」這個名詞裏面底「未」(im)却有一種積極的意思。並不是僅僅「虛無」或「缺乏」的意思。……未成熟

的狀態，就是有生長的可能性。這句話的意思，並不是說現在絕無能力，到了後來纔有的；却是表示現在就有的積極的能力——向前發展的能力。」（Dewey Democracy and Education p.49）如果我們拿杜威所說的這幾句話來解釋「中和」，那麼，它不但可以作爲所謂「未發已發」之闡發，並且能够使下文所謂「位」和「育」兩個字有所融會貫通的。實在講起來，所謂「未發」，如周所謂「未成熟」一語一樣，也是有一種積極的意思，並不是僅僅「虛無」或「缺乏」的意思。未發的狀態，也就是有生長的可能性，或向前發展的能力。因爲如此，所以它底下文說着：「致中和，天地位焉，萬物育焉。」所謂「位」，朱註：安其所，我以爲這好像花芽藉着土壤和肥料而培養一般；所謂「育」，朱註：遂其生，我以爲這好像花芽向着春風和時雨而滋發一般。由此，可見所謂「未發」，並非「無中生有」，乃是「推陳出新」的意思。但是宋、元、明儒往往不明白這個道理，誤認爲所謂「未發」就是「虛無」或「缺乏」的意思；這樣一來，那麼，還有什麼「已發」可言？譬如明儒尤時熙（字季美）說：「喜怒哀樂之未發謂之中，既云未發，豈惟無偏倚？卽不偏不倚，亦無可見，指其近似，但可言其在中而已。故中和之中，亦只是裏許之意。」（見北方王氏學案，擬學小記）尤氏底這種見解，就是誤解「未發」爲「虛無」或「缺乏」而含有一種消極的意思。殊不知如我在前面所說，所謂「喜、怒、哀、樂之未發謂之中」，就是說喜、怒、哀、樂四者還是互相排斥、互相抵抗着；同時，又想要在互相消解着的當兒，好像未曾完全地到達互相統一、互相綜合着的境域，這姑稱之爲「中」的意思。由此，可見所謂「未發」，並非如尤氏所說，無偏倚可說，也非無不偏不倚可見。實在講起來，當喜、怒、哀、樂之未發的時節，早已經有這四者互相排斥或對立着而有偏倚可說，同時又已經有這四者互相統一或綜合着而有不偏不倚可見。不過，因爲這四者祇是有要由對立轉變到統一或由抵抗轉變到綜合的一種傾向或態度，所以姑稱之爲「中」，直至這四者一旦完全地到達互相統一、互相綜合着——發而皆中節——的境域，纔稱

之爲「和」。原來所謂「偏、倚」或「過、不及」與所謂「中」兩者，我也經在前面說過了，是有必然的聯繫關係；設使事物沒有所謂「偏、倚」先行存在着，就沒有所謂「中」可言或可見。不過，所怕的祇是在於那種事物祇有「過」和「不及」兩者互相對立或抵抗着而毫沒有互相統一或綜合着的傾向或態度；如果我們能夠照孔子所指示，一方面執其兩端——「過」和「不及」，他方面用其中——中庸，那麼，這種偏倚，不但不必有所恐怕，並且在所必需的。像這樣地含有偏倚作用的「中」，乃是天地間一切事物所必具之性，所以中庸稱之爲「天下之大本」；至於所謂「和」呢，因爲所謂「和」已經到達「兩端」與「中」兩者互相統一或綜合着的境域，用不着再去追求或探求其性或理，祇管去循遵其性或理而有所實踐，就夠足了，所以中庸稱之爲「天下之達道」。再說一句話，所謂「大本」，就是指事物之所以然而言，所謂「達道」，就是指事物之所當然而言的。合這兩者而言，這就是所謂「致中和」。總之，所謂「中和」，確如游酢所說，是與所謂「中庸」爲同一之物，以性情言之，則曰「中和」，以德行言之，則曰「中庸」是。然「中庸」之中，實兼「中和」之義。所謂「中庸」，既然如上面所說，是與所謂「偏倚」或「過不及」有必然的聯繫關係，所以與「中庸」有同一性質的所謂「中和」之「中」，也當然是由「偏倚」或「過不及」而轉變過來的一個眞中庸的狀態。然則尤氏竟把所謂『喜、怒、哀、樂之未發謂之中』一語之「中」一個字解做「在中」之「中」或「裏許」之意，那是非常錯誤的。

孟子盡心篇所記載儋的孟子有幾句話若是拿來解釋「眞中庸」，那麼，再好的沒有了。孟子說：「楊子取爲我，拔一毛而利天下，不爲也。墨子兼愛，摩頂放踵，利天下，爲之。子莫執中，執中爲近之；執中無權，猶執一也。所惡執一者，爲其賊道也，舉一而廢百也。」孟子底這幾句話，就是說着楊、墨二人都失掉中庸；分而言之，楊子似乎是不及，墨子不免是太過，所以子莫要想度於二者之間而執其中，以近於道——中庸之道。但是子莫底意思，是在於認爲所謂「中庸」之道一定適位於楊子取爲我與

墨子兼愛——「不及」與「過」——這兩極端間底正中或折半；殊不知這個「正中」或「折半」是一個假設的中庸，然在實際上沒有這回事，所以我稱之爲「假中庸」。至於實際上所謂「中庸」——「眞中庸」——呢，它必定等到了「權」之後，纔能够執着的；假使我們膠於一定之中而不知變，那麼，這也不過執一而已。因爲如此，所以孟子說：『執中無權，猶執一也。』程頤更解釋得好：『中字最難識，須是默識心通。且試一廳，則中央爲中，一家則廳非中而堂爲中，一國則堂非中而國之中爲中，推此類可見矣。且如物初寒時，則薄裘爲中，在盛寒而用初寒之裘，則非中也。更如三過其門不入，在禹、稷之世爲中，若居陋巷，則不中矣。居陋巷在顏子之時爲中，若三過其門不入，則非中也。或曰男女不授受之類皆然，曰是也。男女不授受，中也；在喪祭則不如此矣。』他又說：『中不可執也。識得則事事物物皆有自然之中，不待安排，安排着則不中矣。』或問舜執其兩端，與湯執中如何？程氏說：『執只是一箇，執兩端，是執持而不用，湯執中而不失，將以用之也。若子莫執中却是子莫見楊、墨過不及，遂於過不及二者之間執之，却不知有當孃頂放踵利天下時，有當拔一毛利天下不爲時，執中而不通變，與執一無異。』程氏底這種種解釋，都是極有道理的。因爲這些不啻就是現代科學家底一種口吻；具體地說，這些都就是一種「相對論」。不但程頤如此，並且朱熹對於孟子所說的『執中無權，猶執一也。』這兩句話也有如次的一種好解釋：他說，『執中而無權，則膠於一定之中而不知變，是亦執一而已矣。』朱熹底這種解釋，如同程頤所說的一樣，也是一種「相對論」。因爲天下間一切事物都是變化不居的，所以它們都是相對的。設使我們像子莫認定所謂「中」一定適位於揚子取爲我與墨子兼愛兩極端間底正中或折半而不知道權其輕重，而不知道因時間和空間底變化之關係，有時偏於左，有時偏於右，也有適位於正中或折半，並沒有絕對的固守的地位的這一回事，那麼，我們就會膠住着一定的地位而沒有發展之機會和可能，不啻好像「膠柱鼓瑟」一般。至於孟子所說着的『所惡執一者，爲其賊道也，舉一

而廢百也」的最後幾句話呢，照朱熹所解釋，他認爲這就是孟子根據他自己底「仁義並行說」認定「爲我害仁，兼愛害義，執中者害於時中，皆舉一而廢百者也」的意思。朱熹再把這一章總括地解釋說：「此章言道之所者貴中，中之所貴者權。楊氏（楊時，字龜山）曰：「禹、稷三過其門而不入，苟不當其可，則與墨子無異。顏子在陋巷，不改其樂，苟不當其可，則與楊子無異。子莫執爲我兼愛之中而無權，鄉鄰有鬬而不知閉戶，同室有鬬而不知救之，是亦猶執一耳。故孟子以爲賊道。禹、稷、顏回，易地則皆然，以其有權也。不然，則是亦楊、墨而已矣」。」照朱熹自己底這種解釋連同上面所引用過的程氏底那種種解釋乃至楊氏襲用程氏底語錄材料而有所引伸的這幾句話一併看起來，就可知孟子所說的這一章話，不外乎孔子所謂「執其兩端，用其中於民」的意思。分析地說，孟子所謂「所惡乎執一者」，就是孔子所謂「執其兩端」的意思，孟子所謂「執中無權，猶執一也」，也就是孔子所謂「用其中於民」的意思。不過，孔子是積極地稱讚着舜能夠執其兩端用其中於民，孟子是消極地指謫着子莫執中而無權則膠於一定之中而不知變而已。實在講起來，孟子所謂「權」，就是孔子所謂「用」的意思。朱熹對於孔子所謂「執其兩端，用其中於民。」這兩句話解釋着說：「兩端，謂衆論不同之極致。蓋凡物皆有兩端，如小、大、厚、薄之類，於善之中又執其兩端，而量度以取中，然後用之，則其擇之審而行之至矣。然非在我之權度，精切不差，何以與此，此知之無過不及，而道之所以行也。」照朱熹底這幾句話看起來，孟子所謂「權」，豈不就是孔子所謂「用」的意思嗎？不過，所謂「權」，是「用」底原因；所謂「用」，是「權」底結果。這就是孟子自己所謂「權然後知輕重，度然後知長短」的意思。況且，孟子認爲「權」和「度」這兩種東西，不但物體如此，並且心本身及心之應物，也莫不然的；尤其有時因其輕重長短之難齊而不可不度以本然之權度，又有甚於物的地方。因爲如此，所以孟子繼續地說着：「物皆然，心爲甚。」此外，照滕文公篇上所記載，孟子爲着陳相言及許行之道，答說：「夫物之不齊

，物之情也。或相倍蓰，或相什伯，或相千萬，子比而同之，是亂天下也。巨屨小屨同賈，人豈爲之哉？從許子之道，相率而爲僞者，惡能治國家？』孟子底這幾句話，是一方面說着天地間一切事物本來是不齊的，因爲它不齊，所以我們不能不求其齊；他方面說着大凡事物祇可以求到其相對的齊一，而不應該並且不能够求到其絕對的齊一的意思。這就是我在前面認爲照孔子底本意，所謂「中庸」，是由「不中庸」之中求得其中庸，但是切不可憑着空想要求得其「假中庸」，而必須根據事實要求得其「眞中庸」的意思。尤其孟子所謂『巨屨小屨同賈，人豈爲之哉？從許子之道，相率而爲僞者也』這幾句話，是說着『不論精粗，使之同價，是使天下之人，皆不肯爲其精者，而競爲濫惡之物以相欺耳』的意思。這不，在認識論上或方法論上如同孔子所謂「中庸」——「眞中庸」——和中山先生所謂「眞平等」一樣，可以求得事物底相對的齊一，並且在政治學上及經濟學上也能够如同中山先生一樣，樹立一個眞正的民權主義和一種合理的經濟制度。此外，這種意見若是應用於教育學和實際教育之上，更是效用無窮的；因爲這種意見，跟着孟子自己在前面（卽公孫丑篇上）對着公孫丑有所取譬的『宋人揠苗助長』這一句話，就是好像今日的教育學所說一樣，一方面應該竭力地顯到兒童底個性之差異，他方面必須適當地應用智力測驗和統計結果把個性差異分做有相對的齊一的若干組以達到孔子所謂『有教無類』之目的的緣故。總之，孟子雖則未曾談到什麼所謂「中庸」這一句話，然而孟子一書裏面隨處地可以發見孟子所說着的關於所謂「中庸」，尤其關於所謂「眞中庸」的這個道理。譬如孟子所謂『權然後知輕重，度然後知長短；物皆然，心爲甚。』這幾句話，不啻就是今日的心理學者桑戴克（E. Thorndike）一派所說：『凡存在的東西，必有分量；凡有分量的東西，必可測量。普通一般的教育測量，如同天然物底測量一樣』的這種說法。不但如此，並且這幾句說又就是今日的教育心理學所認定的『測量精神上之事實比測量物質上之事實爲難，因爲精神上所有的一切事實是常變化，同時又是狠複雜的，並且它底單位是

缺乏的，尤其起點或參照點（zero point）是很難確定的緣故」一般。

照上面的這一段所紹述的程頤、朱熹和楊時三人所解釋的那種種話看起來，那麼，我們就可知孟子無論在理論的方面或實際的方面對於所謂「中庸」有所解釋的比之孔子自己和子思底解釋更加明顯的。具體地說，孔子所謂「執其兩端，用其中於民」這兩句話，還祇是就着舜一個人所做到的「好問而好察邇言」及「隱惡而揚善」的這些兩極端而說出怎樣地由這些兩極端而求得其「中」或「中庸」而已；至於孟子呢，他再進一步地應用楊、墨和子莫三人底行事來做比較，同時認爲這三人底行事各走所偏及說明他們爲什麼和怎麼樣釀成那樣的偏倚，最後還表示着應該怎樣地執中纔能够求得其中。這就是孟子樹立了所謂「不中庸」、「假中庸」和「眞中庸」的三個道理。除此之外，照楊氏底這種解釋看起來，我還覺得孟子所以言距楊、墨，其本意並非一定在於要攻擊「爲我」和「兼愛」兩者底本身，乃是在於指謫着楊、墨二人各執「爲我」或「兼愛」之偏而不知道「爲我」與「兼愛」兩者有所互相統一或綜合之必要和可能。設使不然，那麼，孟子爲什麼又要反對子莫度於二者之間而執其中呢？這就是他因爲子莫採用一種「模稜兩可」的態度而徘徊於「爲我」與「兼愛」之中間美名其「執中」。這種「執中」，就是今日所謂「調和」、「折衷」或「妥協」的意思，並非孔子底本意上所有的那種有「對立物底統一性」的所謂「眞中庸」。

再進一步說，如果我們拿用孟子自己所說過的話來證明，那麼，這是更會明白的。孟子說：「逃墨必歸於楊，逃楊必歸於墨。歸，斯受之而已矣。今之與楊、墨辯者，如追放豚，既入其笠，又從而招之。」孟子底這幾句話，在表面上看來，他似乎視楊、墨爲「洪水猛獸」似的，然而實際地按起來，他並非要攻擊「爲我」和「兼愛」兩身底本身而是能言距楊、墨二人底各走所偏的這一點。原來孟子這幾句話底前半部就是說着逃墨歸楊，或逃楊歸墨，仍然跳不出「各走所偏」的這個圈子；但是既有「歸」的

意思者，他們已經發動了想脫離「各走所偏」的藩籬，那麼，他底這種「歸」的意思，未始不可以爲我們所接受的。至於他們能否做到使「爲我」與「兼愛」兩者有所互相統一或綜合而不致逃此歸彼，或逃彼歸此，甚或如子莫徘徊於這兩者之間而執其中，那是另一個問題。復次，孟子這幾句話底後半部就是說着像楊、墨這樣的始終地各走所偏，他們確是很可惡的，因此，非距之甚嚴不可；但是他們既肯來歸，應當待之甚恕。實在講起來，所謂「距之嚴」，就是爲着楊、墨二人底主張是太相反的，所以孟子稱彼說之爲「邪」，所謂「待之恕」，就是爲着「爲我」與「兼愛」兩者本身是能相成的，所以孟子稱此道之可「反」。由此，可見孟子對於「爲我」和「兼愛」兩者本身並沒有絕對的排斥和攻擊，乃祇是不贊同楊、墨二人各走所偏及子莫模稜兩可而不知道「爲我」與「兼愛」兩者本來有所互相統一或綜合之必要和可能。因爲如此，所以我認爲楊時輒引用孔子自己所說過的話，一方面拿禹、稷三過其門而不入來看做一種適當其可的兼愛，他方面又拿顏淵在陋巷不改其樂來看做一種適當其可的爲我；並且更直接地襲用孟子自己底話而稍稍地把它改做另一種方式的論調所謂『鄉鄰有鬥而不知閉戶，同室有鬥而不知救之』的意思來形容子莫執爲我兼愛之中而無權；此外，他還完全地襲用孟子自己底話所謂『禹、稷、顏回，易地則皆然』這一句話來做「權然後執中」的一個證明；像楊氏底這樣的一套解釋，可謂非常合理的。如果我們把楊氏底這種解釋放在今日的科學原理上來考察，那麼，它不啻就是現代哲學上所謂含有科學性和客觀性的一種辯證法；否則，它也就是孔子自己在一方面排斥「過」和「不及」兩者各有所偏倚之弊，在他方面又主張着『執其兩端，用其中於民』而認定「過」與「不及」兩者有所互相統一或綜合之必要和可能的一種「眞中庸」。

除掉上面所紹述的楊氏底那種解釋之外，我覺得孟子自己還有幾句話也可以作爲解釋他底「眞中庸觀」之根據。況且，孟子底那幾句話，是教人們知道不但一個人在兩端之間可以求得一種所謂「中庸」

之道，並且就是有二人乃至三四人以上從同一端而出發的時候，他們也都會各走所偏，但是其中偶或有一人能夠統一或綜合其他諸人底各走所偏而求得一種所謂「中庸」之道。這種說法，在西洋哲學史中，實不多見的，因爲西洋哲學史中祇有所謂「對立物底統一性」的辯證法而沒有像孟子所說的這樣的有「多樣物底統一性」，並且這種「多樣物底統一性」，又是由同一端而出發的一種「中庸觀」。不過，我們應當爲着由博反約起見，儘可把孟子底這種「多樣物的統一性」的中庸觀歸納於所謂「對立物底統一物」的辯證法或所謂「兩端底中性」的眞中庸而已。然則孟子底那幾句話究竟是什麼樣的形態和怎麼樣的意思呢？請看萬章篇下所記載，孟子說：『伯夷聖之淸者也，伊尹聖之任者也，柳下惠聖之和者也，孔子聖之時者也。』孟子底這幾句話，尤其最後一句話是承接着上文所記載的「孔子之去齊，接淅而行。去魯，曰：遲遲吾行也，去父母國之道也。可以速而速，可以久而久，可以處而處，可以仕而仕，孔子也」的這幾句話而有所發揮的。朱熹把孟子底這幾句話解釋得好：『孔子仕、止、久、速，各當其可，蓋兼三子之所以聖者而時出之，非如三子之可以一德名也。』無論從孟子自己底話或朱熹底解釋看起來，我們就可知孔子並不像子莫那樣地度於楊子底「爲我」與墨子底「兼愛」兩者之間而執其中一樣，也度於「仕」與「止」及「久」與「速」之間而執其中，乃是像禹、稷和顏淵諸人那樣地有適當其可的「兼愛」和「爲我」一樣，也做到適當其可的「仕、止、久、速」的地位。至於伯夷、伊尹和柳下惠三人呢；在德的方面講，他們都不失爲一個聖者；因爲他們三人，無論有些祇做到「淸」，有些祇做到「任」，或有些祇做到「和」，再說一句話，他們各祇做到一德，但是他們如同孔子一樣，能夠使「淸」、「任」或「和」這一種德是從「不勉不思」而得到的，所以叫做「聖」。然而這三人究竟祇是以一德名，因此，他們還是各走所偏而未做到「中」或「中庸」，並不像孔子能夠如朱熹所說兼三人之所以聖者而時出之一般。原來孟子所謂「時」，本就是孔子自己所謂「時中」；因此，孟子所謂『孔子，聖之

時者也』一語，就是說着孔子能够體認得中無定，隨時而在，使他自己底一切行動和出處——仕、止、久、速——各適其可而求得其「中」的意思。不但孟子稱孔子如此，就是孔子自己也何嘗不自認是這樣並呢？孔子說：『…我則異於是，無可無不可。』孔子所謂『無可無不可』，就是孟子所謂『孔子可以仕則仕，可以止則止，可以久則久，可以速則速』的意思。實在講起來，孔子所謂「無可無不可」，並非模稜兩可，乃是能權輕重使常適其可的意思。尹焞解釋得好『七人——伯夷、叔齊、虞仲、夷逸、朱張、柳下惠、少連——各守其一節，而孔子則無可無不可，此所以常適其可，而異於逸民（指七人而言也）之徒也。』照尹氏底這種解釋看起來，就可知孔子底這一句話，不外乎是所謂「中庸」——『眞中庸』——之道。孔子還有幾句話說着：『可與共學，未可與適道，可與適道，未可與立，可與立，未可與權。』程頤解釋着：『可與共學，知所以求之也。可與適道，知所往也。可與立者，志固執而不變也。權，稱錘也，所以稱物而知輕重者也。可與權，謂能權輕重，使合義也。』無論孔子自己底那幾句話或程氏底這種解釋，它也就是孟子所謂『執中無權，猶執一也』的意思，無須再事贅說了。孟子自己底行事也往往有類似於孔子的地方。具體地說，譬如公孫丑篇下所記載：『陳臻問曰：「前日於齊，王餽兼金一百而不受；於宋，餽七十鎰而受；於薛，餽五十鎰而受。前日之不受是，則今日之受非也；今日之受是，則前日之不受非也。夫子必居一於此矣。」孟子曰：「皆是也。當在宋也，予將有遠行，行者必以贐，辭曰餽贐，予何爲不受？當在薛也，予有戒心，辭曰聞戒，故爲兵餽之，予何爲不受？若於齊，則未有處也；無處而餽之，是貨之，焉有君子而可以貨取乎？」』孟子底這一段故事，就是如同孔子底行動和出處各當其可一樣，對於各種餽能够權其輕重而規定出可以受而受，可以拒而拒的一個步調。換句話說，這就是孟子能够在「拒」與「受」兩端之間經過一度揚棄作用使這兩端有所互相統一或綜合而得到一種「中」或「中庸」的「眞中庸觀」。由此，可見所謂「中庸」尤其所謂「眞中庸」，不外

乎是我們平常談話間所謂「適可」、「適當」或「適宜」等語的意思。此地所謂「適可」、「適當」或「適宜」等語，若再用孟子自己底話來解釋，又不外乎是他所謂『權然後知輕重，度然後知長短』的意思。然則我所以在前面取譬天平秤或普通槓杆來形容「眞中庸」，其目的就是在於要實際地操縱着宇宙間一切事物使它們在「過」和「不及」兩端間權得其一個眞正的「適可」、「適當」或適宜的地位，好像天平秤或普通槓杆上底支柱不致發生偏斜的現象一般。這種取譬，實在就是「眞中庸」的一種說明，並非僅是一個類比推論而有犯着邏輯上底一種謬誤之誚。同時，我們應該知道的，此地所謂「權」，是含有經常的意味，並非與世俗上所謂「權變」、「權謀」或「權術」等語可以同日而語的。因爲所謂「權變」、「權謀」或「權術」等語，是一種離經畔道的行動，並不像孟子所謂「權」，它底目的仍是依存於「經」的緣故。不過，所謂「經」是一種自然法則，即子思所謂「天道」是，它是不勉而中，不思而得的；至於所謂「權」呢，它多少是含有人工的作用，即子思所謂「人道」是，它是擇善而固執之的而已。關於這一層，請看後面討論到子思自己底「誠說」的時候，自會明白的。現在我不過姑先借用子思底「誠說」所謂「天道」與「人道」兩者互相表裏的這個道理來證明孟子所謂「權」與一般所謂「經」兩者也是互相表裏的一個物底兩面而已。程頤說得好：「漢儒以反經合道爲權，故有「權變、權術」之論，皆非也。權只是經也。自漢以下，無人識權字。」朱熹承認程氏底見解爲是；不過，朱氏認爲以孟子所謂『嫂溺援之以手』之義推之，則「權」與「經」亦當有辨。但是在我個人看來，程、朱兩氏所說的話，並非兩歧的；不過，程氏站在綜合的立場，認爲權只是經；而朱氏站在對立的立場，認爲經裏有權而已。殊不知「經」與「權」，固然是相反的同時又是相成的；換句話說，這兩者固然是對立的同時又是綜合的。否則，孟子爲什麼稱『嫂溺援之以手者』爲「權」呢？這明明是孟子認定「權」中有「經」、「經」中也有「權」的意思。劉宗周說：「經者權之體，權者經之用；合而言之，道也。」（見

蕺山學案論語草案），也是這樣意思。以上所述，就是孟子底「眞中庸觀」，也是現代西洋哲學上所謂「辯證法」。

至於漢儒以反經合道爲權而有所謂「權變」、「權術」之論呢，它本來是與孔子和孟子二人所謂「用」和「權」自有區別的。這是由於漢儒底誤解所使然的，無需乎多事討論；但是後人往往因爲漢儒有「權變」、「權術」之論，所以他們竟把孟子所謂「執中無權」之「權」字，看做一個「固定」和「靜止」的東西，這是不可不討論的。葉六桐說：「權乃是一定不移之物。」葉氏底這一句話，就是要與漢儒所說「權變」、「權術」針鋒相對的；殊不知孟子所謂「權」，却是變化不居之物。或問於程頤，曰：「君子時中，莫是隨時否？」程頤答覆：「是也。」由此，可見孟子所謂「權」，是變化不居的東西。不過，孟子所謂「權」，確如陳襄（字述古）所謂「不離經而用權」一樣，是與「經」互相表裏的，並非像漢儒所謂「權變」、「權術」是以反經合道爲權一般。同一道理，譬如程頤把「中」字解做「不偏」，把「庸」字解做「不易」，朱熹把「中」字解做「不偏不倚，過無不及之名」，把「庸」字解做「平常」，他們也不過是爲着有些「反中庸」者而有所發揮的，藉以救「過」和「不及」之偏；但是在所謂「中庸」底本身上看來，他們並非要教人們執中而不通變，乃是說隨時用權而求其所以中的意思。原來所謂「不偏不倚」一語，是不成什麼問題，因爲一看見就知道它是對待着「過」和「不及」而言的；至於所謂「不易」和「平常」兩語呢，這兩語不可爲我們所看得太呆板的。具體地說，原來所謂「不易」或「平常」，如我在前面所說過的，不外乎是現代語所謂「常態」（normal）的意思；而所謂「常態」之對待的名詞是「變態」（unnormal）。然則朱氏所以再把「中庸」解做「乃天命所當然，精微之極致也。」其命意也就不外乎此。但是「常態」與「變態」兩者本來是相對的，並非各自絕對地存在着的。請看我在前面所取譬的統計學上底所謂「常態曲線」與「正或負的偏態曲線」兩者間所有的相

互關係，便知其端倪的。所謂「常態曲線」是在統計學上所不可缺少的一個要素，但是它祇可以看做一個理想的標準；至於實際的應用呢，我們大都是不出於「正」的或「負」的「偏態曲線」；不過，無論「正」的或「負」的「偏態曲線」，它又須依據於「常態曲線」之理想的標準而有所權度的。同樣地，所謂「不易」與「變易」或「平常」與「非常」——「常態」與「變態」——兩者間所有的相互關係，也是如此的。關於這一層，我在後面還有一番詳細的說明；此地我不過姑先把它簡單地提起一下，以明孟子所謂「執中無權」之「權」字與一般所謂「經」有怎樣的關係而已。

在明儒中，像宋儒對於孟子底「眞中庸觀」有這樣的一種正當的解釋固屬極少，然而不能說絕無僅有的。譬如聶豹（字文蔚）底困辨錄說：「子莫執中，蓋欲擇爲我兼愛之中而執之，故不合於權耳。不知中無定體，惟權是體；權無定用，惟道是用。權也者，吾心大然自有之則，惟戒慎不覩，恐懼不聞，然後能發無不中，變易從道，莫非自然之用。不然，則以中而賊道者何限，自堯、舜之學不明，往往以中涉事爲，若將隨事隨處，精察而固執之，以求所謂當然之節，而不知瞬息萬變，一毫思慮營欲著不得，是謂後天而奉天時也。若臨時而擇，已不勝其憧憧，非惟日不足，顧其端無窮，膠凝固滯，停閣廢棄，中亦襲也。況未必中乎？」（見江右王門學案二困辨錄）聶氏底這幾句話，除掉它太富有唯心論的色彩之外，他對於「中庸」本身之解釋，不但把「中」之一字解釋得很透闢，並且連同「權」和「道」二字也解釋得很清楚的。此外，他底種種解釋若是與程頤和朱熹二人底那種解釋相比較，更有超過的地方，因爲程、朱二氏是從「中庸」底本性之反面——不偏、不易和不倚——而出發去暗示着「中庸」底本性還有正面——變化、運動和生長——的作用之存在；但是聶氏就直截了當地從「中庸」底本性之正面——變化、運動和生長——而出發認爲一切事物都是隨息間手變萬化的，所以所謂「中」並不是膠凝固滯，更不應該停閣廢棄的意思；再說一句話，因爲聶氏底這種解釋，就是一種動學的「中庸觀」，也就

是孔子自己和子思底「眞中庸說」及孟子底「眞中庸觀」的緣故。又如郭垣（字峻之）說：「子莫執中，是事上求中，事上豈能有中來，嘗記呂經野馬西田崔後渠過朝廷香案，一日下馬，一日虛位，講論未定，其一曰：予一脚下馬，一脚不下馬，如何？不知執中自無此理。」（見甘泉學案三，聲山理學閒言）郭氏底這幾句話，是指謫着子莫執中好像俗語所謂「騎牆派」的意思；因此，它也就是一種「眞中庸觀」。

除掉上面的好幾段話所紹述的孟子自己底「眞中庸觀」及宋、明儒對於這種「眞中庸觀」有所解釋的種種議論之外，孟子自己所說過的和所做過的關於所謂「眞中庸觀」的言論和行事，還是很多的。但是現在我爲節省篇幅起見，姑不一一備述。不過，此地有一點疑問，孟子一方面既然對於孔子不言「性」和「天道」而他自己不但說「性」並且還有「性善」，同時對於孔子祇說一個「仁」字而他自己開口便說「仁義」；因此，他多少失掉孔子底本意而爲後人所譏議的；但是他方面爲什麼獨對於孔子所謂「中庸」，不但有所闡發，並且他底「中庸觀」，如上面所說，有些地方比之孔子自己底本意說明得更非常明晰和透闢呢？究其原因，我認孟子除掉他躬親受業於子思而且熟讀子思底著作所謂中庸一書，則不能不對於如程頤所認爲「最難識」的「中」字特別地加以默識心通而有所闡發和應用及孟子自己底天性和他底天才適於研究像這一類的「眞中庸觀」之外，他還因處境之不同而感受到他自己所處的當時社會情形比之孔子底時代的社會情形更加紊亂，到處充滿着種種矛盾和錯綜的現象，逼得他不能不發生這種「眞中庸」的觀念。請再拿孟子對於公都子所問而自稱的「予豈好辯哉？予不得已也」這兩句話來考察一下，我們也就可知孟子一方面認定非恪守孔子自己所謂「執其兩端，用其中於民」這種見地來解釋所謂「執中」，則不能明闡發所謂「中庸」之眞義；他方面又認定非採用好像現代西洋哲學上所謂「辯證法」一樣的觀點來解釋所謂「執中」，則不足以解決他自己所處的當時社會上底一切糾紛的問題及消

除它底一切矛盾的現象。總括地說一句話，孟子在孔子和子思以後，不啻是唱導「眞中庸」者之一人；若用現代語來稱謂，那麼，他不啻是中國哲學史上應用辯證法者之一人。況且，孟子底這種「眞中庸觀」或「辯證法」，論理，其影響應該及於後世底學術和治事比之孔子和子思二人所唱導的「眞中庸」之影響及於後世底學術和治事之上更大，因爲孟子底這種「眞中庸」是適切於解決實際的問題，不像孔子和子思二人所唱導的「眞中庸觀」還是好像偏於抽象的理論，不容易令人摸捉的。可惜，孟子不像孔子和子思二人明白地揭出所謂「中庸」的字樣，因此，後人不知道他底言論就是一種「中庸」，尤其就是一種「眞中庸」的道理，同時，孟子如同程頤所批評，有些英氣，纔有英氣，便有圭角，所以他底言辭，不免帶有一些鋒芒。他自己雖則不承認好辯，然在旁人看來，總不免令人疑懷着，以爲他是一位好辯者，甚至爲一班以護守操持者自命的人竟目孟子爲詭辯者。因此，孟子底這種「眞中庸觀」，除掉宋儒程頤、朱熹、楊時、尹焞諸氏及明儒中有些人略爲發揮外，鮮有人敢言的。一直等到了中山先生底三民主義出現之後，孟子底這種「眞中庸觀」如同孔子底全部學說一樣，纔被中山先生把它找出了它底科學的實踐方法，使我們在基礎的社會生活上有一定的規範。然則中山先生究竟在那裏及怎麼樣應用過孟子底這種「眞中庸觀」呢？這個問題，我姑且留待在後面第三篇再來敍述。

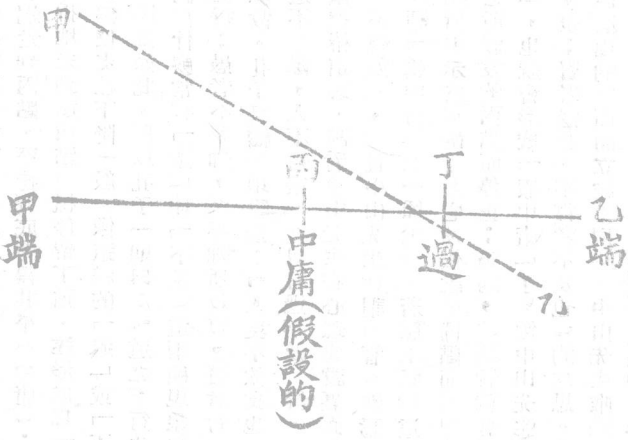
凡上所述的這幾段話，是我姑先引用孟子底「執中說」來解釋孔子自己和子思二人所謂「中庸」之眞義的一種引伸的說明。因爲我認定孟子底這種「執中說」，在另一種意義上，是一種「時中說」；它不外乎就是孔子自己和子思二人所發明的一種「眞中庸說」。不過，因爲孟子自己並未曾提出所謂「中庸」的字樣來，所以我姑把它稱之爲「眞中庸觀」。但是在某種程度上看起來，孟子底這種「眞中庸觀」比之孔子自己和子思二人底「眞中庸說」，其價值祇有過之而無不及的，不啻好像「靑出於藍」一般；所以我爲要闡明孔子自己和子思二人底「眞中庸說」起見，也不能不對於孟子底這種「眞中庸觀」姑

做一度提前的說明。現在我爲要謀觀念連絡起見，不能不再回轉頭來對於孔子自己和子思二人所發表過的關於所謂「中庸」——「眞中庸」——的一切話在可能的範圍之內盡量地把它說竟吧。先就孔子自己而論，照中庸所記載，孔子有幾句話說着：『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。』孔子底這幾句話，實在就是前面所紹述的孟子底那種「眞中庸觀」之根據；不過，孔子底這種「眞中庸說」是一個抽象的形式，孟子底那種「眞中庸觀」是一種具體的內容而已。因爲孔子底這種「眞中庸觀」既是一個抽象的形式，同時又已經有孟子底那種「眞中庸觀」做它底具體的內容之說明，所以我對於孔子底這幾句話不必再有什麼具體的內容之解釋，就不妨直截了當地拿用我在前面所應用過的天平秤或普通槓杆的那個譬喻來形容它，同時又可以作爲孟子所謂『執中無權，猶執一也』之「權」字底一個證明，姑繪成兩個相反的圖解如左：

請看上面的兩個圖：第一個圖是表示智者或賢者應該由甲端走到丙點可告中止而得其平（中庸）；

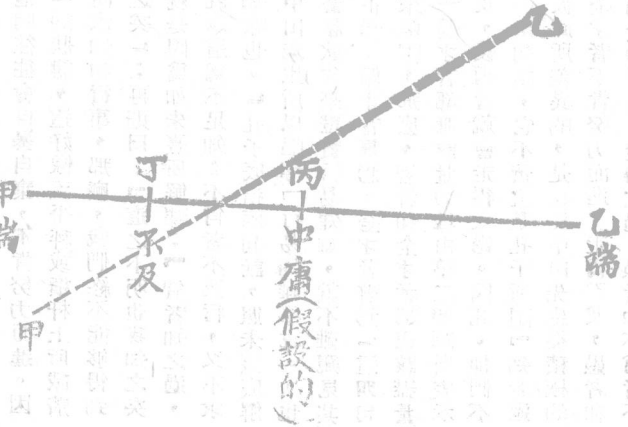
第一圖

智者或賢者所要走的道



第二圖

愚者或不肖者所要走的道



但是他們往往以明聰自負，不知量力而行。因此，他們就跳躍地超過了丙點而再跑到丁點，遂形成爲「過」的狀態；這好像天平秤或槓杆上所載着的物品底量過重使支柱上升一般。第二個圖是表示愚者或不肖者應該由甲端走到丙點，堅持到底而得其平（中庸）；但是他們往往會自暴自棄，不肯努力而進。因此，他們就夭折地未到達丙點而輒停留了點，遂形成爲「不及」的狀態，這好像天平秤或槓杆上所載着的物品底量過輕使支柱下降一般。像這樣的「過」或「不及」而求知和行事，那麼，我們終不能够得到眞中庸之道。因爲如此。所以孔子一則曰：『道之不行也我知之矣』；再則曰：『道之不明也我知之矣。』然則我們爲什麼常有「過」和「不及」這兩種現象呢？這就是因爲如朱熹所解釋；『智者知之過，既以道爲不足行；愚者不及知，又不知所以行。賢者行之過，既以道爲不足知；不肖者不及行，又不求所以知』的緣故。孔子又繼續地說着：『人莫不飲食也，鮮能知味也。』孔子底這兩句話，照朱熹底解釋，以爲『道不可離，人不自察，是以有過不及之弊。』然則中山先生所以唱導「行易知難學說」，也未嘗不是根據這樣道理。請看中山先生在心理建設裏面首先取譬諸飲食來證實行易知難，就不難窺見其眞義所在了。不但如此，並且中山先生所謂『智者進焉，愚者止焉；偏才者專焉，全才者普焉』這四句話，也就是所謂「眞中庸」的一種說法。若照上面的這兩個圖來解釋，那麼，智者和全才者都應該盡量地由第一個圖所表示的甲端走到它所假設的丙點而後已，愚者和偏才者都應該量力地由第二個圖所表示的甲端走到它所假設的丙點而停止；否則，前兩者就會走得不及，後兩者就會走得太過。因此，他們不是「不中庸」，也就會形成「假中庸」了。像中山先生所說的這四句話，它不啻就是孔子所謂『知者過之，愚者不及也；賢者過之，不肖者不及也』的意思。不過，彼此所差異的，是在於中山先生從積極的方面，孔子從消極的方面而立論；同時，中山先生唯恐智者和全才者不肯努力而進，走得不及，愚者和偏才者不知量力而行，走得太過；但是孔子唯恐智者和賢者不知量力而行，走得太過，愚者和不肖者不

肯努力而進，走得不及，所以兩人各有各底一種論調，一是一種勉勵話，一是一種警惕話而已。結果呢，中山先生和孔子底意旨，都是要教人們無論在爲學上或立業上必須求得「眞平等」和「眞中庸」而已。由此，可見在一方面講，中山先生底基本思想是完全地淵源於孔子底學說，因此，他似乎是述而不作，信而好古的；但是在另一方面講，中山先生底基本思想是澈底地來闡明孔子底學說，因此，他却比孔子再進一步地云孔子所不敢云的。關於這一層的意思，我在後面還有些詳細的說明，此地姑先中止。

以上所述，是我應用物理上所有天平秤和槓杆來形容孔子所謂『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』這幾句話並且還紹述中山先生底基本思想來解釋孔子底學說之一度輪廓的說明。我覺得上述的這種所謂「眞中庸」之道若是應用之於各種實際問題之上，它底效用是非常廣大的。現在我姑不說別些，單說軍事，尤其單說這次我們對日抗戰所經過的各種軍事行動情形吧。在我未說明它之前，先舉一個實例來做證據吧。據軍事家告訴我們：『游擊戰術就是蘇俄應用辯證法底法則於軍事學之上視「守」與「攻」有同等之價值；有時軍隊雖取守勢，然而在實際上，早已在那邊進攻了。但是敵人並不知道我們以守爲攻，所以他們往往爲着我們突然轉守爲攻的襲擊而招意外之損失。』這就是說辯證法與軍事學有怎樣的關係的意思。至於我們所謂「眞中庸」之道也何嘗不是如此呢？請即以這次抗戰所經過的各種軍事行動情形爲例，譬如抗戰初開始的時候，上海一隅底作戰，在一方面看來，是非常奮勇的，可以說我們不顧一切犧牲，祇要拚命抵抗；但是在另一方面看來，因爲敵人在上海的方面，自「九一八」淞、滬之役以後，早經有堅固的軍事設備之佈置，所以我們雖則與敵人打了三個多月的殊死戰，替中華民族史增加無限的光榮；然而我們底精銳的軍隊損失太大，似乎所得不償所失的。這就是孔子所謂『智者過之』和『賢者過之』的意思。剛剛與此相反的，自大場起而蘇州，而無錫，而常州，而鎭江，迄於首都的南京止，尤其江陰要塞我們應該有相當的抵抗，

孰料我們底軍隊雖不算少而且有相當的準備，尤其南京城裏有最新式機械化的軍隊駐紮着；然而自從大場被敵攻襲以後，不出兩星期的光景，京、滬鐵路全線，同時京、杭鐵路全線完全地陷落於敵人之手而我們不知道有所抵抗的。後來馬當要塞失守，九江被陷，也是遭着同樣的情形。然則當時的我們軍隊爲什麼像這樣的無用呢？這多少是由於國內政治未會十分統一的原因致號令不統一，或者軍紀不講求臨陣以逃亡的緣故。這就是孔子所謂『愚者不及』和『不肖者不及』的意思。直至徐州之役，我們底軍隊，一方面用盡了全力去抵抗，能够抵抗到五個多月之久，並且獲得過台兒莊的一次大勝利；但是他方面因敵人陸續地增加援兵，對於我們底軍隊採取包圍之勢，所以我們底軍隊爲保持精力起見，輒行退却。這就是「當進則進，當退則退」——也就是孔子所謂「中庸」——「眞中庸」——的意思。最近，廣東惠州方面底我國軍隊一任敵軍偷襲，使他們由惠州登陸，不出旬日長驅直入廣州而論於陷落。這也就是所謂「愚者或不肖者不及」的意思。又如湖南長沙方面底軍政當局誤解所謂「焦土政策」底意義，在敵人未臨城下之前，就貿然地濫用其所謂焦土政策，把長沙全城肆行放火而化爲灰燼。這也就是所謂「智者或賢者過之」的意思。然而這次武漢軍隊底撤退却不是這樣的灰具體地說，武漢自從徐州被敵陷落以後，經過五個月另六天之苦戰，直到了廣州陷落之後，多少受了廣州被敵陷落的影響，則不得不撤退，並且有計劃的撤退，使自己底軍隊不受何等的損失，以作繼續抗戰之基本。這也就是孔子所謂「中庸」——「眞中庸」——的意思。凡上所述的種種情形，大都不外乎說明這就是所謂「眞中庸」與軍事學有怎樣的關係的意思。

像我在上面有這樣的說法，論者或以爲我說得太牽强附會，硬把所謂「中庸」放在軍事學之上去解釋的。殊不知所謂「中庸」之道，如同辯證法一樣，它不外乎是宇宙間所存在着的一個法則，我們隨時隨處地可以碰到的；不過，我們自己不覺得有這一面事而已。至於有些眼光很犀利和腦筋很靈敏的人呢

，他不但能夠發見宇宙間所存在着的一些法則，並且能夠用一種理論把這些法則組織起來以應用於各種實際問題之上。譬如黑格爾之於辯證法及孔子之於「中庸」乃至於中山先生之於「行易知難」，並不是憑空造成，乃是有所根據的；並且，要人們隨時隨處地拿它來應用的。再談到軍事學吧，在過去的中國歷史上，我們曾不難發見有許多兵學家是這樣地善於運用所謂「中庸」——「眞中庸」——之道；譬如孫武底兵書及諸葛武侯底兵法，實在就是能夠運用「中庸」有所組成的一種軍事學和軍事行動。總之，我們應用「中庸」——「眞中庸」——於軍事學之上，如同蘇俄應用辯證法於軍事學之上一樣，其效用就是在於視「攻」與「守」及「進」與「退」等都有同等之價值。這就是說我們在軍事的方面，當攻則攻，當守則守，當進則進，當退則退，絕對地不容許軍事當局徘徊於「攻」與「守」及「進」與「退」之中間，言攻不攻，言守不守，言進不進，言退不退的意思。由此，可見眞中庸之道是萬事之本源，它底效用是非常廣大的；所怕的，祇是在於我們不能夠善用「中庸」，不是弄到「不中庸」——太過或太不及——就是變成「假中庸」——停留於「過」與「不及」兩者間底「正中」或「折半」——的狀態而已。孔子說得好：「道不遠人，人之爲道而遠人，不可以爲道。」孔子底這幾句話，就是說「中庸」之道是隨時隨處地爲我們所碰到的，但是我們自己不覺得有這一回事，所以我們往往把一切事是做得太過好像以聰明自負的智者和賢者一般，就是做得太不及好像自甘於暴棄的愚者和不肖者一般；或者做得模稜兩可而停留於「過」與「不及」兩者間底「正中」或「折半」好像半塗而廢者流一般。實在講起來，我們無論做什麼事，都應該如孔子所說，抱定一種「至誠無息」的態度和意志，盡着自己底行有所能逮做去，一直做到行確有不逮的時節而後止，決不可有力尙未用盡輒告厥中止的模樣。如果我們個個人都能夠照這樣的做去，那麼，我們無論在軍事學上或其他一切的實際問題上，都能夠獲得相當程度的圓滿結果。孔子又說：「……人一能之，己百之；人十能之，己千之。果能此道矣，雖愚必明，雖柔必強。

「孔子底這幾句話，又就是教人們去力行，切不可稍有畏葸，未曾做到一半，輒告厭中止；不但如此，並且不做則已，做則必要其成，所以常百倍其功，困而知之，勉而行之的意思。總括地說一句話，至誠無息，是無事不成的。不過，此地所謂「至誠」仍舊是孔子所謂「誠之者」之「誠」，它是要人們努力地做到「至誠」，並非徒然坐而去冥想他所謂「誠者」之「誠」而陷落於空想或幻想的泥坑。

現在我爲要證實上面一段底最後幾句話起見，再應用統計學來解釋中庸第二十一章至第二十三章所有的子思底話吧。子思說：『自誠明謂之性，自明誠謂之教，誠則明矣，明則誠矣。唯天下至誠，爲能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。其次致曲，曲能有誠，誠則形，形則著，著則動，動則變，變則化。唯天下至誠爲能化。』子思底這些話，如程頤所解釋，是子思承上章孔子所謂『誠者天之道也，誠之者人之道也』的意思而立言的。什麼是天道？若照現代語來解釋，所謂「天道」，不過是一種天然的定律或自然的法則而已。什麼是人道？若照現代語來解釋，所謂「人道」，也不過是人類循遵着天然的定律或自然的法則而行動的意思而已。實在講起來，此地孔子所謂「天道」和「人道」這兩件東西，就是中庸所開宗明義地說着的「天命」這個性本身和爲人類所循遵的這個「性」——「天命」——而成爲「道」，然後再把這個「道」施之於人而命名之曰「教」的意思。再歸納起來說，所謂「天命」或「天道」，不外乎是一個「性」，所謂「人道」，不外乎是一個「教」；前者是天然的或自然的，後者是人工的或人爲的。因爲前者是天然的或自然的，所以孔子稱爲「誠者」；因爲後者是人工的或人爲的，所以孔子稱爲「誠之者」。孔子繼續地說着：『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。』孔子對於「誠者」之「誠」就是認爲它（指天道而言）是自然而然地得到中庸毫不假外求的；但是孔子對於「誠之者」之「誠」就是認爲它（指人道而言）是勉強將事擇一善而固

執它，然後纔能够得到中庸。前者祇有像大聖的舜纔能够做到，就是孔子還自謙地未曾做到這一層。後者雖則可以藉着人力去做到它，然而實際地按起來，世上人未必個個人都能够做到它；所能够做到的，也祇是限於顏淵一類人而已。然則顏淵爲什麼能够做到這一層呢？這就是因爲顏淵肯常以舜自待，所以他庶幾能够做到像舜一樣。顏淵說：『舜何人也？予何人也？有爲者亦若是。』觀這數語，就可知顏淵是怎樣的「誠之者」的一個人了。但是我們欲要如同顏淵一樣，做個「誠之者」，那麼，除掉我們自已肯努力之外，還須視環境是否善良和教育是否健全以爲斷的。如果一國底社會環境是很完善的及它底教育設施是很健全的，再加上每個人肯努力向上，那麼，所謂「誠之者」之「誠」當然不難培養而成的。然則孔子所以列舉「誠之者」之目，曰：博學，曰：審問，曰：愼思，曰：明辨，曰：篤行；他再引伸地說着：『有弗學；學之弗能，弗措也。有弗問；問之弗知，弗措也。有弗思；思之弗得，弗措也。有弗辨；辨之弗明，弗措也。有弗行；行之弗篤，弗措也。人一能之，己百之；人十能之，己千之。』他更結論地說着：『果能此道矣，雖愚必明，雖柔必强。』其命意就不外乎此。

因爲子思深明了孔子所謂「天道」和「人道」——「誠者」和「誠之者」——的意思，所以他繼承着孔子底意思對於「誠者」說出「自誠明」而稱之爲「性」，對於「誠之者」說出「自明誠」而稱之爲「教」。他再繼續地說者：『誠則明矣，明則誠矣。』所謂「誠則明矣」這一句話，就是孔子所謂『不勉而中，不思而得，從容中道』的意思；所謂「明則誠矣」這一句話，就是孔子所謂『擇善而固執之』的意思。至於第二十二和第二十三兩章呢，前一章是推明「自誠明」之意，後一章是推明「自明誠」之意；前者如同孔子所謂「誠者」一樣，是天然的或自然的；後者如同孔子所謂「誠之者」一樣，是人工的或人爲的。因爲前者是天然的或自然的，所以我們可以應用統計學上底「常態曲線」來形容它；因爲後者是人工的或人爲的，所以我們可以應用統計學上底「偏態曲線」來形容它。原來所謂「常態曲線」

本是一個理想的東西，因爲世上事物之任何品質，固然不拘其本身變異很大，而莫不受一種規式之限制，都可以歸納起來成爲一個好像「鐘形」的模樣而稱之爲「常態分配圖」，同時，這個圖底分配是左右對稱的，所以也名「對稱分配圖」；然而實際地按起來，所謂「常態」或「對稱」，不過是比較的話，並非絕對的意思。具體地說，世上一切事物底分配決沒有絕對的左右對稱而成爲一個絕對的常態曲線，乃是多少偏斜於左邊或右邊而成爲一個「正」的或「負」的偏態曲線。如果我們要求得一個絕對的常態分配圖，那麼，我們祇可以在理想中去捉摸它，但是我們決不能夠在實際上去實現它的。然而我們切不可因爲這個絕對的常態分配圖是極不容易求得，所以輒否認它存在着：至於它本身呢，它還是永遠他存在着的。因爲如此，所以孔子稱「誠者」之「誠」爲「天道」，子思視至誠如神。原來所謂「神」，不過是形容天地間萬物底造化的一個名辭而已，並非說超於人類之上另有一個所謂「神」的人存在着的意思。孟子說：『聖而不可知之之謂神。』程頤把「聖不可知」解做「聖之至妙，人所不能測」，並且以爲「非聖人之上，又有一等神人也。」若照孟子自己底話及程頤所下的解釋着起來，我們就可知子思所謂「至誠如神」這一句話，不過是形容着天地間萬物底造化是極其微妙的，祇有絕頂聰明的人纔能夠體驗它，決非普通人類所能夠做到的；至於普通人類的我們呢，我們祇可以各按照自己底智能之程度盡量地或努力地做到好像「正」的或「負」的偏態曲線的形狀這種「誠」而已；如果我們肯加倍努力，那麼，我們要做到近似的常態曲線的形狀這種「誠」，也是可能的。不過，那種絕對的常態曲線的形狀如所謂「至誠」，無論如何，決非普通人類的我們所能夠做到的。由此，可見子思稱「至誠如神」，他並非含有玄學或形而上學的意味；換句話說，子思底思想，未嘗不萌芽着近代的科學精神。至少限度，子思底思想是與黑格爾底思想頗相髣髴。因爲黑格爾如同子思一樣，也認爲宇宙間一切事物底背後有一個所謂「絕對」及所謂「上帝」或「神」這些東西的緣故。同時，黑格爾所謂「絕對」及所謂「上帝」或「

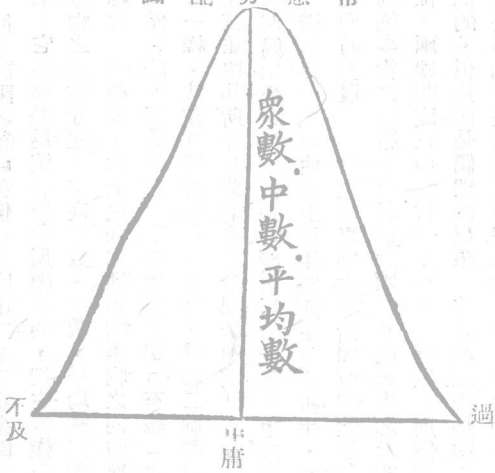
神」。在表面上看來，他不但是一個唯心論者或觀念論者，並且簡直是一個玄學者或有神論者，然而仔細地研究起來，黑格爾所謂「絕對」及所謂「上帝」或「神」，並不像斯賓諾莎（Spinoza）一樣認神等於自然，認神高於自然，或在自然之外，而是承認「神」就是「存在」，並非在「存在」之外還有「非存在」的神一個東西。照黑格爾底見解，凡是最原始的東西都是純潔無垢並且是無限的，所以他稱之爲「絕對」或「神」。（我對於黑格爾底哲學之研究，還有些特殊的說明，請參考拙作「教育哲學」「後序二」第一一一至一二四頁，便知其詳。）由此，可見黑格爾所謂「絕對」及所謂「上帝」或「神」和子思所謂『至誠如神』之「神」，都不外乎是一種眞實無妄，純潔無垢的天然的或自然的東西。就是宋儒，例如二程認爲所謂「天」也不過是一種公共無私的意思而已。因爲所爲「至誠」或「神」是天然的或自然的東西，所以它祇有依靠着它本身而行動，纔能够盡其能事而表現爲一種原形態；設使它稍加以人工的或人爲的作用，那麼，它就不免變成爲一種歪曲的或偏斜的形態了。盧梭說：『一切東西，出於自然的創造，都是善的；然而一入人底手中，就變成爲惡了。』所以盧梭一面注重兒童底本能之發展，一面主張兒童離開社會而教育；再說一句話，要人「返乎自然」。盧梭底這種見解，在一方面看來，是很錯誤的，因爲若照現代心理學者底眼光看來，人類底天性生來本無善惡可言，祇可以說它生來是具有一種眞實無妄、純潔無垢的原形態而已；同時，一切東西一入人底手中，未必都就變成爲惡了，祇可以說隨人類自身底稟賦及其所處的社會底環境之差異而形成爲各種各樣的偏形態而已。然而在另一方面看來，盧梭所唱導的「返乎自然」這種主張，是極有價值的；因爲所謂「返乎自然」，就是說着人類底一切行動都能够率性而行，毫無作僞的意思。這種形態，就是孔子所謂「仁」；不過，它是一種最原始形態的「仁」而已。譬如孔子稱顏淵『回也其心三月不違仁』，其命意就是揭點顏淵能够率性而行，毫無作僞的意思。關於這一點，我在後面還有詳細的說明，此地姑且從略。現在我所要說明的，我認爲在

一方面講，這種天然的或自然的「誠」是很寶貴的，因爲人工的或人爲的「誠」，如上面所說，是多少含有一種矯揉造作的作用而變成爲歪曲的或偏斜的狀態。老子說：『道可道，非常道；名可名，非常名。』老子底這兩句話，也就是表示着凡是道不拘其稱爲「天道」也好，「天命」也好，「至誠」也好，或「中庸」也好，它總是天然的或自然的而具有常態的原形狀；如果它一旦稍涉以人工的或人爲的作用而命名之曰「道」，那麼、這個「道」，就不是常態的「道」，而是偏態或變態的「道」了。不但老子如此說着，就是子思自己也有同樣的論調，他說：『誠者自成也，而道自道也。誠者物之終始，不誠無物，是故君子誠之爲貴。』子思底這幾句話，也就是說「誠」這個道是永遠地存在着，但是它究竟是難能可貴的。但是在另一方面講，天然的或自然的「誠」，既然如子思所說，是難能可貴的，祇有聰明絕頂的人纔能够去體驗它或推測它，所以普通人類的我們不能不集中注意並加倍努力於人工的或人爲的「誠」。然則孔子所以不言或罕言「性」和「天道」，其命意就是在於認爲所謂「天道」或「天命」及所謂「至誠」等等，祇可以供作少數智力聰穎的人們去體驗或推測；至於大多數普通智力的人類呢，在孔子看來，他們非用最大的努力去做到相對程度的「誠」不可。除此之外，孔子還在一方面指示出智、仁、勇三者爲天下之達德，並以爲『所以行之者一也。』但是他在另一方面又說出『好學近乎知，力行近乎仁，知恥近乎勇。』就前一方面而論，這就是孔子在下面所謂『誠者天之道也』這一句話之前提；就後一方面而論，這就是孔子在下面所謂『誠之者人之道也』這一句話之前提。照孔子所說的這兩方面話看起來，也就可知孔子認爲智、勇、勇三者祇是天下之達德，但是如同天道的「誠」一樣，也是難能可貴的；所以他祇要教人們以好學、力行、知恥三者做到近乎智、仁、勇，就够足了。然則李陶先生所以把孔子所謂『所以行之者一也』這一句話之「一」字譯做孔子自己所謂『誠之者』之「誠」字，並且以爲「誠也者」就是『擇善而固執之者也』的意思，而不把它解做孔子自己所謂『誠者』之「誠」字，可

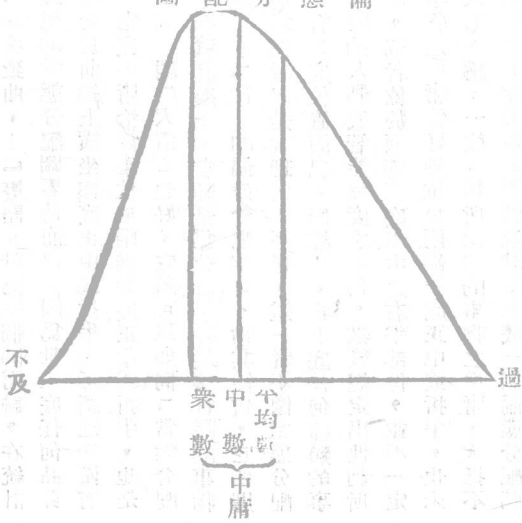
謂深得孔子底根本思想之奧味了。

現在我根據上面一段所說的這些話，再應用統計學上底次數分配圖繪成兩個圖來形容它吧。

第一圖 常態分配圖



第二圖 偏態分配圖



上面的第一個圖就是表示孔子所謂『誠者天之道也』及子思所謂『自誠明謂之性』和他在中庸第二十二章裏面所謂『唯天下至誠，……』等語；第二個圖就是表示孔子所謂『誠之者人之道也』及子思所謂『自明誠謂之教』和他在中庸第二十三章裏面所謂『其次致曲，……』等語。就第一個圖而論，在統計學上，它不過是爲統計學者所繪成的，把它當做一個理想的常態分配圖看待而已。因爲世上底任何品質的事物之次數分配，它底衆數、中數、平均數三者都會合於曲線上橫坐標底正中或折半，可謂絕無僅有的緣故。同樣地，世上底任何種類的事物之向前進展，它底中庸恰好地位於兩端間底正中或折半，也是絕無僅有的。因爲如此，所以無論所謂「至誠」也好，或所謂「天道」也好，它祇可以如同「常態分配圖」一樣，當做「理想」看待而已。就第二個圖而論，在統計學上，它却是爲統計學者根據實際的事物之性質並按其所存在着的次數分配去繪成的，把它叫做一個「實際的偏態分配圖」。論其性質，它雖則是一個偏態分配圖，但是它所求得的衆數、中數和平均數三者都是合理的；不過，這三者不像常態分配圖一樣，都會合於曲線上橫坐標底正中或折半，而是各有各底位置而已。同樣地，世上底任何種類的事物之向前進展，它先看事物本身所固有的性質及做事物的人們底智能程度之如何，然後規定出他們所做到的事物之中庸，或者位於兩端間底正中之左半部份，或者位於兩端間底正中之右半部份，並不一定適位於兩端間底正中或折半；不過，有些人所做到的事物之中庸恰好地位於兩端間底正中或折半，也未可知的。但是這是偶然的現象，並非必然的形態；在大體上講，一般人類所做到的事物之中庸，大抵不是位於兩端間底正中之左半部份，就是位於兩端間底正中之右半部份，不啻統計學上底一個偏態分配圖一般。但是要請注意的，現代新哲學者已經告訴過我們：『特殊就是一般。』因此，此地所謂「偏態」，實際就是常態。具體地說，原來所謂「常態」，一定是要在許多「偏態」裏面去把握住它；世上決沒有一個絕對的常態離開許多偏態而獨立地存在着的。有的，它祇是一個理想的常態而已。中庸本身把它

稱做「天命」，孔子把它稱做「天道」，子思把它稱做「神」，黑格爾把它稱做「絕對」、「上帝」或「神」；再說一句話，這些都不外乎是統計學上所設想的一個好像左右對稱的「鐘形」似的理想的常態分配圖，供給學者們做個爲學或治事之模範的樣本一般。實在講起來，無論孔子，子思或黑格爾，他們都不過要教人們盡量地並努力地做到實際的常態之中庸而已。孔子稱舜『執其兩端，用其中於民』這兩句話，一面是讚美舜已經做到近似的理想的常態之中庸，一面是教人們必須做到眞正的實際的常態之中庸的意思。明儒趙貞吉（字孟靜）之論中，說：『世儒（指朱熹而言）解中者，不偏不倚，無過不及之名，而不知言中爲何物。今夫置器於地，平正端審，然後曰此器不偏不倚，度物之數。長短適中，然後曰此物無過不及。今舍其器物，未問其作何名狀，而但稱曰不偏不倚，無過不及，則茫茫虛號，何所指歸。若以爲物物有天然之則，事事有當可之處；夫天然之則，在此物者不能以該於彼物，當可之處，在此事者不能以通於他事，若以爲道心爲主而人心聽命，則動靜云爲之際，自無過不及之差，此又以中爲學問之效，豈有三聖心傳，不指其體而僅言效乎？』（見泰州學案二）趙氏底這種中庸論，李贄謂其得之徐波石（徐樾子子直）。因爲波石之論中，也說：『伊川有堂之中爲中，國之中爲中，若中可擬而明也，易不當曰：「神無方而易無體也。」』（同上一，波石語錄）所以知道趙氏有所授受的。趙氏底這種見，在一方面看來，固然有相當的價值，因爲能顧到實際的事物上底所謂「中庸」的狀態，然而在他方面看來，他一定排斥朱熹所說的好像統計學上所謂「常態曲線」的中庸狀態，未免矯枉過正的。設使趙氏這種見解是對的話，那麼，中庸爲什麼在所謂「人道」之「誠」之外，還說出所謂「天道」之「誠」並且勉人們重視這種所謂「天道」之「誠」呢？由此，可見朱熹所謂「不偏不倚，無過不及之名」這一句話，也有它底價值存在着而未可厚非的，關於這一層，容我再討論在後面吧。

凡上所述，是我取譬於化學、物理和統計學來證實中庸一書裏面所有的一些重要的話，我雖則尚未詳

盡地把全部中庸所有的一切話解釋過，但是這一切話中有些是子思雜引孔子底言論去申明中庸底要義，有些是子思自己創立論旨反覆地推明孔子底本意；因此，我在前面所討論過的這些話，已經足以蓋其全部了，無須再事多說。現在我要替中庸二書做一個結論，認爲「中庸」這個概念，決不是單獨地依靠着「中庸」本身做個唯一的條件而成立的，而必須備有兩種先發的條件存在着，然後才能夠促成所謂「中庸」之發生。請再看前面所取的幾個譬諭吧，譬如酸性和鹼性是中性鹽底所必需的兩種先發的條件；其他如中性電、各種平面形或立體形底重心、天平秤和槓杆底支柱及統計學上次數分配底衆數、中數和平均數等等，無一不是這樣的。由此，可見所謂「中庸」也是必須依靠着「過」和「不及」做它底兩種先發的條件；換句話說，設使任何事物沒有「過」和「不及」，那麼，它就無所謂「中庸」了。因爲如此，所以孔子說出「執其兩端，用其中於民」這兩句話。所謂「兩端」，就是指「過」和「不及」而言的；所謂「中」，照游酢所解釋，對於性情，叫做「中和」，對於德行，叫做「中庸」，一物而二稱的。

如上所述，所謂中庸一書，不外乎是辯證法。再分析地說，所謂「過」和「不及」，在同一種事物上，可以說是它底兩端；若在兩種事物上看來，那麼，「過」和「不及」是兩個對立物。復次，所謂「中庸」，在同一種事物上，可以說是兩端底中；若在兩種事物上看來，那麼，它是「過」和「不及」兩個對立物底統一或綜合。我們姑不問其事物是同一種或兩種，凡所謂「中庸」，不外乎是「對立物底統一性」。如果我們不願意採用現代語來稱呼，那麼，我在前面已經說過一句話，我們不妨就應用孔子自己底話而稱之爲「兩端的中性」。因爲如此，所以我認爲中庸一書，不外乎是一種辯證法，決不是從來的一般學者所解釋的「調和」、「折衷」或「妥協」的意思。

總之，所謂「過」和「不及」，在一方面看來，固然是偏枯的；無論在性情上或德行上，都不可有「過」和「不及」之弊；但是在另一方面看來，所謂「過」和「不及」，無論在自然過程中或人生過程

中，都是避免不掉的。像大聖如舜這一類人，他在求知的時候，也必須備有「好問」和「好察邇言」及「隱惡」和「揚善」做他「用其中於民」底先發的兩端，由「執」而進展到「用」這個階段；換句話說，設使舜沒有上述的這兩端做個先發的條件，那麼，它就無從施「用其中於民」這個技而到達求知底目的。由此，可見「過」和「不及」本來是不足慮的，並且在自然過程中或人生過程中是必需的；但是所可慮的，祇是在於我們不能夠或不願意把「過」與「不及」這兩端謀其所以綜合或統一而形成爲「中」或「中庸」。如果我們可能地或願意地做到這一層，那麼，所有「過」與「不及」這兩端自然而然地會互相消解、互相滲透，互相統一或互相綜合而形成爲一個「中」或「中庸」的狀態。至於這個「中」或「中庸」的狀態呢，如前面所說，它並非一定適位於「過」與「不及」這兩端間底正中或折半，而是落着於兩端間底正中之左半部份或右半部份。因此，在綜合的方面看來，這個「中」或「中庸」的狀態，雖則不是兩端間底正中或折半，然而它不但可以叫做「中」或「中庸」，並且是一種「眞中庸」；但是在對立的方面看來，因爲世上底一切事物都是進展不已、變化無窮的，所以「過」與「不及」這兩端一旦綜合而形成爲「中」或「中庸」之後，不久它又轉變爲事物底一端而稱之爲「過」或「不及」；同時，由這一端使整個的事物派生出另一端而稱之爲「不及」或「過」。這兩個後起的「過」和「不及」或「不及」和「過」比第一次「過」和「不及」或「不及」和「過」稍高一階段的。復次，這兩個後起的「過」和「不及」或「不及」和「過」再經過一度揚棄作用而綜合爲「中」或「中庸」。這個後起的「中」或「中庸」比第一次「中」或「中庸」也稍高一階段的。像這樣的輾轉相尋地推進下去，那麼，無論「過」和「不及」或「不及」和「過」及「中」或「中庸」，都是越推動前進，越會進展到更高的階段，久而久之，雖則不能夠到達於絕對的「至誠」的境域，然而至少限度可以到達於相對的「至誠」的地位。這就是前面所說的黑格爾所謂「螺旋體系」的推動前進，並非是從來的一般學者稱「中」或「中

庸」爲「過」與「不及」兩者底調和、折衷或妥協的一種說法。設使像這樣的說法，那麼，這是一種靜止的、固定的和死寂的狀態；因此，在這種狀態之下，世上底一切事物，固然既不是「過」，又沒有「不及」，而恰好地位於「過」與「不及」底中間，可以稱做「中庸」；但是這一切事物都是永遠地停留於固有的「過」與「不及」底中間而不會向前進展的。因爲如此，所以我在前面認爲這種有調和性、折衷性或妥協性的中庸，祇能够養成一種「得過且過，不求進步」的人生觀；這種人生觀，是無補於國家，無補於社會，也無補於被敎育者之個人的人生。然則我們中華民族所以自秦、漢以降一直到淸末，再遠地說，一直到上年蘆溝橋事變爲止，每遭到兇暴的異族侵入，輒思講和而不願抵抗，甚至要屈服而投降，其原因就是在於我們深中了這種有調和性、折衷性或妥協性的中庸說之毒的緣故。所以在今日對日抗戰的時節，我們欲要貫徹長期的抗戰之決心並鞏固全面的抗戰之意志，非達到「最後勝利，終屬於我」之目的而不停止，那麼，我們不能不首先地打破這種有調和性、折衷性或妥協性的中庸說而必須另行建設一種有生長性、發展性或抵抗性的中庸說去養成一種「邁往前進，克服困難」的人生觀。不但抗戰應該如此，並且建國也必須有這樣的人生觀。因爲如此，所以我在前面認爲國內有些政治學者竟把這次全代大會宣言看做祇有調和各黨各派的性質而且稱之爲「中庸性的重要文獻」，是錯誤的。然則我個人底意見究竟怎麼呢？我已經敍述在前面了。茲不復述。不過，此地我所要重複地說一句話，就是我認爲我們欲要這次抗戰能够獲得最後的勝利並且今後建國能够收穫莫大的成效，那麼，我們斷非把從來的學者們對於「中庸」兩個字有所釀成的一種誤解矯正過來而把它另作一度辯證的解釋不可。

原來從前的一般學者對於所謂「中」或「中庸」有所解釋過的一切話，未必都是把它解做「調和」、「折衷」或「妥協」的；實在講起來，有些人例如程頤、朱熹、楊時、尹焞諸氏及明儒中有些人對於所謂「中」或「中庸」有所解釋的話，却是多少含有一種推動前進的意思。關於這一層，我在前面討論

孟子底「眞中庸觀」的時候已經把它說明過一些話，此地本來無須復述。不過，我們爲要明瞭怎樣地能矯正近人對於「中庸」兩個字有所釀成的一種誤解起見，不能不特別地對於程頤和朱熹二人對於所謂「中」或「中庸」有所解釋的話加以一度的說明。先說朱熹吧，朱熹對於「中」之一字把它解做「不偏不倚，無過不及之名」，這也不過是說所謂「中」有這樣的傾向或態度，並不一定把它看做好像適位於一直線底「正中」或「折衷」似的東西。復次，程頤把「中庸」兩個字解做「不偏之謂中，不易之謂庸。」在表面上看來，程氏似乎把「中庸」看做一種「固定」和「靜止」的狀態；但是在骨子裏看來，程氏所謂『不偏不易』，也不過是指事物好像在拋物線底上面不斷地得到一種「固定」和「靜止」的狀態而言的；換句話說，這種「固定」和「靜止」的狀態，在程氏看來，就是「變化」和「運動」之先行的必需條件。程頤說：『息，止也。止則便生，不止則不生。』周易繫辭說：『生生之謂易。』照程頤和繫辭所說的這幾句話看起來，就可知「固定」與「變化」、「靜止」與「運動」或「死寂」與「生長」等等都有怎樣的相對關係，並非各自絕對地存在着的東西。朱熹對於動靜二字之關係有所說過的幾句話是很有價值的，他說：『學問臨事不得力，固是靜中欠却工夫。然欲舍動求靜，又無此理，蓋人之身心，動靜二字，循環反覆，無時不然，但常存此心勿令忘失，則隨動隨靜，無處不是用力處。』他又說：『大抵心體通有無該動靜，故工夫亦通有無該動靜，方無遺漏。』他又說：『若以天理觀之，則動之不能無靜，猶靜之不能無動也。靜之不能無養，猶動之不可不察也。但見一動一靜，互爲其根，敬義夾持，不容間斷之意，則雖下靜字，元非死物，至靜之中，蓋有動之端焉。……』朱氏所說的這幾層意思，雖則並不就是指「中庸」而言，乃是指怎樣地讀書和治事而言的；然而所謂「中庸」之道，也不外乎如朱氏所云然的。黑格爾在他底百科全書第一卷第十一節附錄裏面說：『在實質中，一切都是相對的。』恩格斯對於黑格爾底這一句名言加以註釋，他說：『例如正與負，祇有在相互關係中纔有意思，分開便

沒有了。』（見恩格斯著，杜畏之譯，自然辯證法第一八一頁）照黑格爾所說的和恩格斯所註釋的這些話看起來，就可知「固定」與「變化」、「靜止」與「運動」或「死寂」與「生長」，也都如同「正」與「反」一樣，祇有在相互關係中，纔有意思，分開便沒有了。同時，我們應該知道的，程頤和朱熹二人所說的那幾句話，實在是與黑格爾所說的那一句名言全相一致的。照這樣的看起來，那麼，朱熹把「中」之一字解做「不偏不倚，無過不及之名」，不消說起是相對的話，因爲有了朱熹自己底話可以做個證明的緣故；就是程頤把「中庸」兩個字解做「不偏之謂中，不易之謂庸」，這也未嘗不是相對的話，因爲程頤早就有了這種解釋的緣故。

再進一步地說，中庸一書，追源溯始，本來是胚胎於易經。至於易經一書裏面所有的根本法則，不外乎是所謂「易」的一個字。我在前面已經引用過了，周易繫辭說：『生生之謂易。』照胡適先生底解釋：『易便是變易的易。』這就是說天地間萬物都不是一成不變的，而是時時刻刻地在那裏變化不居的意思。最近陳立夫先生也很明白地把易經一書裏面所有的一切都解做辯證法的表徵，他說：『關於合乎科學的方式整理中國材料，眞不知道有多少，我現存沒有時間來多多徵引，祇就易經上的陰陽五行來說，多少人都以爲祇是一種談休咎的神祕之說，這簡直是糊塗已極的怪語。太極、陰陽乃是中國人辯證正、反、合的說法，從兩儀、四象、八卦以至於六十四卦，乃「正」與「反」之配合，從線至面至體最後乃至於動體之進程之辯證，較之馬克斯之學說，其高深博大，相去實有天壤之別。』（見教育通訊第三期，陳立夫自信力和責任心）照陳先生底這幾句話看起來，就可知那種與中庸一書有歷史的淵源所謂易經一書既然是這樣地主張着天地間所有的萬物都不是一成不變的，乃是推動前進的；換句話說，它們都是時時刻刻地在那裏運動着、變化着和發展着的；所以中庸一書裏面所謂「中庸」這個東西。當然也是意味着天地間一切事物都是有變化的性質，由對立而統一，由多樣而綜合，或由相對而絕對；不但如此

，並且在一度統一、綜合、或形成爲絕對的形態之後，轉瞬間就開始着第二次的對立、多樣、或相對的作用，同時又隨着它發生第二次的統一、綜合、或絕對的作用，轉瞬間又是第三次的對立、多樣、或相對之基礎；同樣地輾轉相尋下去而永無停止的。像這樣的不斷地輾轉相尋下去，那麼，在一方面看來，天地間一切事物都是永久地變化不居，推動前進的；但是在另一方面看來，這一切事物，又都是暫時地停止不前，保持均衡的。因爲一切事物底變化與停止，本來是有必然的聯繫性而不可分離的緣故。現在我再借用恩格斯底話來證明吧，恩格斯說：『運動與均衡是不可分開的。……沒有相對的靜止便沒有發展。物體相對靜止之可能，即暫時均衡之可能，是物質分化底眞實條件，亦即生命之必需的條件。……在地球上面，運動則分爲運動和均衡之輪替，個別的運動趨向均衡，而緩和的運動却又破壞了個別的均衡。』他更結論地說着：『……由此，可見運動與均衡之話的統一。——一切均衡只是相對的、暫時的。』（見恩格斯著，杜畏之譯，自然辯證法第一九四——五頁）照恩格斯底這幾句話看起來，我們更可知朱熹所謂「不偏不倚，無過不及」及程頤所謂「不偏」和「不易」，固然是意味着事物底靜止的狀態，然而他們也不過指示出事物底發展法則之一面而未曾否認其另一面。因此，我們若是看見了朱、程兩氏所解釋的話，輒遽言所謂「中庸」是一種有永久性的「固定」和「靜止」的狀態而把它底作用解做「調和」、「折衷」或「妥協」的意思，不啻「以文害辭，以辭害志」一般。這樣一來，那麼，所謂「中庸」，簡直是一種不辭之物，對於社會上底任何問題，不但不能够解決，並且越用它來解決，則每一個問題越加糾紛和錯綜的。殊不知照孔子自己底本意及子思在中庸一書裏面所闡發的「中庸」，本來並不是這樣的；就是照程頤和朱熹二人所添加的「中」或「中庸」之註釋，也並非錯誤的。即使明儒尤其王守仁雖則往往把「中庸」解做「愼獨」而成爲一個空洞的東西，這實不是取的；然而他自己也承認「兩端」與「中」有必然的聯繫性存在着的。黃直（字以方）嘗問「良知

「於王守仁，說：『良知原是中和的，如何卻有過、不及？』王氏答說：『知得過、不及處，就是中和。』王氏底這種解釋，也是與孔子所謂『執其兩端，用其中於民』頗相髣髴的，而含有「兩端底中性」的意思。其次，王氏底門人尤時熙尤以爲『凡物對立則相形爲有二也，道一而已。見即隱，無有見乎隱；顯即微，無有顯乎微。見隱顯微，物相有然，道一而已，故謂之獨。』（見前引書）照尤氏底這種解釋看起來，那麼，不但他自己懂得辯證法上所謂「對立物底統一性」，並且足以補救王守仁底中庸說之弊，使「見」和「隱」或「顯」和「微」與「愼獨」兩者發生相互爲用的關係一般。由此，可見不消說孔子自己和子思所唱導的中庸說並沒有「調和」、「折衷」或「妥協」的意味，而是含有一種「推動前進」的意思，就是宋儒尤其程、朱二氏及明儒中有些人甚至王守仁自己有時對於所謂「中庸」有所添加的諸種解釋，也未嘗不是如此的。這就是因爲古今東西的一切人類底思想雖則有時爲社會上底傳統觀念所囿，不容許我們有進取的態度，然而我們往往會感覺到自然現象與所存在着的法則或定律是這樣的一回事，所以自然而然地也會流露出一種「推動前進」的思想。況且，在現代科學的眼光看來，我們欲要解決當前的社會上底一切糾紛問題，那麼，斷非採用現代的科學方法不可。然則我們所以要把所謂「中庸」解做有「推動前進性」的東西使它形成爲現代的一種科學方法，其命意就不外乎此。

凡上所述，是我個人對於中庸一書所做的一度嘗試的研究，認爲它是孔子理論上底一部方法論（或稱認識論）。原來本篇底目的，是在於研究民生哲學底體系，然則我爲什麼在前面從頭起到此地止把大學和中庸兩書底性質說了許多話呢？這豈不有軼出於本篇所應該討論的範圍之嫌嗎？究其實，這並非是這樣的。因爲若照中山先生自己底話看來，他認爲大學一書是中國底一部政治哲學，不啻好像「好寶貝」一般；若照季陶先生底話看來，他認爲中山先生底基本思想，完全淵源於中國正統思想的中庸之道；

因此，我們欲要研究民生哲學，則不能不先從大學和中庸兩書研究起，並且對於這兩部書不可不先做一度詳細的研究，否則，民生哲學之究竟，就是無從探得了。但是我並非說大學和中庸兩書就是民生哲學，而是說這兩部書與民生哲學兩者是有必然的聯繫性而不可分離的；這不啻好像黑格爾底哲學體系與希臘時代以前的哲學是有必然的聯繫性而不可分離的一般。恩格斯認爲西洋哲學到了黑格爾底手裏已經告厥大成，不啻「登峯造極」一般。因爲在一方面講，黑格爾底哲學體系是一切過去的發展之偉大的總和；在他方面講，黑格爾自己雖是無意識的，但是他指示一條從體系底迷宮中走出來向世界之現實的實證的認識方面去的道路給我們看。（見恩格斯著，伏葉爾拔哈論Ludwig Feuerbach）恩格斯底這幾句話，就是完全地確定到了黑格爾的時節，一切哲學已告終結或末運——即欲建築一個以絕對眞理爲對象的體系並欲藉這個絕對眞理底力量以解決或除去一切矛盾。除掉了哲學底體系之外，還有什麼東西剩下來呢？關於這個問題，恩格斯曾有一個確定的回答：『剩下來的祇就是統一種種實證科學所獲得的結果之辯證法的方法。所以哲學在這種地方結局是方法論。所以黑格爾底功績就在這一點；他底一切活動準備克服了至今所謂哲學之可能性和前提。』

我們若是拿上述的恩格斯所說的這幾句話來說明民生哲學之究竟，那麼，我們就可以同樣地說着中國哲學到了中山先生底手裏已經告厥大成，不啻「登峯造極」一般。因爲在一方面講，中山先生底哲學體系是中國底一切過去的發展之偉大的總和；在他方面講，中山先生自己雖是無意識的，但是他指示一條從體系底迷宮中走出來向世界之現實的實證的認識方面去的道路給我們看。就前一方面而論，孔子底理論不過是集孔子以前底一切過去的學說之大成而已；但是孔子自己並未嘗如黑格爾把西洋底一切過去的哲學總和起來經過一番精鍊作用去完結成爲一種好像「登峯造極」似的哲學體系一樣，把中國底一切過去的學說經過一種揚棄作用去完結成爲一種所謂「中國哲學底體系」。實在講起來，所謂「中國哲學

底體系也，到了中山先生底手裏纔告成一個完結；這個時候，纔就是至今所謂「中國哲學之告終」——「眞正的大成」——的時候。就後一方面而論，中山先生底基本思想上所應用的方法論雖則未嘗明白地說出是一種什麼樣的方法論，然而他如同黑格爾一樣，是無意識地指示一條從體系底迷宮中走出來向世界之現實的實證的認識方面去的道路給我們看。然則這是一種什麼樣的方法論或認識論呢？我先簡單地答覆一句話，這是一種辯證法的方法論或認識論。但是中山先生底辯證法，並非是黑格爾底唯心的辯證法，也不是馬克思底唯物的辯證法，而是中山先生自己所發明的另一種辯證法——由前面所討論的所謂「中庸」那種辯證法發展過來，經過一番揚棄作用使它轉變成爲另一種較高階段的辯證法。不過，照這一點看起來，中山先生對於中庸一書，不啻好像馬克思把黑格爾底唯心的辯證法轉倒頭來使它變成爲一種較高階段的所謂「唯物的辯證法」一般。但是這是比較的話，並非說中山先生與馬克思二人是絕對相似的，實在講起來，中山先生底基本思想上有些地比馬克思底見地確是有超過的地方。具體地說，譬如照日本河上肇博士所研究，認爲馬克斯對於他底史觀有所討論的時候，不用「生產力」或「物質生產力」（Produktivkraft oder meterielle Produktivkraft）這個文字，而用「社會生產力」（gesellschaftiche produktivkaaft）一語。馬克思認定所謂「生產力」或「物產生產力」一語祇可以用來說明一社會與他社會間底差別，而不能夠用來說明一個社會底變動；因此，如果說明一個社會底變動，那麼，祇有應用所謂「社會生產力」一語之一法。如果河上氏底這種解釋是對的話，那麼，馬克思爲什麼祇用所謂「唯物史觀」一語來概括一切哲學，不拘其是自然哲學也好，或社會哲學也好，這豈不是自相矛盾嗎？論者或許替馬克思有所辯護的，以爲社會之最後的決定要素是經濟，而所謂經濟，不外乎是物質的；因此，馬克思可以把社會哲學也稱之爲「唯物史觀」。但是我以爲論者底辯護若是不錯，那麼，試問馬克思爲什麼又如河上氏所說，他對於一個社會底變動有所說明時不用「生產力」或「物質生產力」這

個文字而用「社會生產力」一語呢？這明明是一種自相矛盾的現象，無論如何，莫可諱言的。因爲此如，所以我們不如遵照中山先生自己所說的『歸結到歷史的重心是民生，而不是物質』這一句話而對於中山先生底社會哲學稱之爲「民生史觀」或「民生哲學」之爲愈的。

中山先生不但對於一個社會底變動有所說明時不用「物質」這個文字而用所謂「民生」一語，並且對於自然現象之本質有所探究時，也往往不用「物質」這個文字而用所謂「生元」一語來說明它。詳細地說，中山先生對於自然界底一切東西，雖未曾否認它底本質是物質，並且還引用古來的中國學者底恆言，認爲有體有用，何謂體？即物質，何謂用？即精神。（見軍人精神教育）但是中山先生既不稱自然物底本質爲「精神」，又不稱它爲「物質」，而另提出一個所謂「生元」的名稱來說明它。中山先生在孫文學說——行易知難學說——第一章裏面說：『據最近科學家所考得者，則造成人類及動植物者，乃生物之元子爲之也。生物之元子，學者多譯之爲細胞，而作者今特別名之曰生元，蓋取生物元始之意也。』然則中山先生爲什麼在社會現象的方面認爲它是「民生」而不是「物質」，在自然現象的方面不採用「物質」一語而稱爲「生元」呢？這就是因爲中山先生並非像馬克思一樣祇見到宇宙間一切事物底本質——物質和物質本身所固有的運動——而稱他自己底哲學爲「唯物史觀」，而是在見到宇宙間一切事物底本質——物質和它底屬性——之外還知道所謂「本質」裏面本來就胚胎着「非本質」——「精神」——的東西，所以中山先生對於宇宙間一切事物既不欲稱之爲「物質」（簡稱爲「物」），又不能稱之爲「精神」（簡稱爲「心」），而對於社會現象稱之爲「民生」，對於自然現象稱之爲「生元」。再進一步地說，因爲馬克思祇採用黑格爾所謂『沒有物質便沒有運動，所以沒有運動也沒有物質』一語（這語後來經過恩格斯引伸地說：『沒有運動的物質與沒有物質的運動，是同樣地不能想像的。』）但是中山先生除掉採用黑格爾底這一句話外，還採用黑氏底另一句話所謂『離開它底本質和法則而來觀察的假象，

便是構成我們所認爲「非本質」的東西。（這語後來也經德波林（Deborin）引伸地說着：『本質裏面是包括着「非本質」的東西，而且還包含着這個東西與其他的底關聯即內的聯絡。』——見德波林著，任白戈譯，伊里奇底辯證法第二九頁）由此，可見中山先生底見地比馬克思底見地確是大有超過的地方。

除掉上述的這些話之外，中山先生還有許多見地是超過於馬克思底見地的地方。馬克思在本體論上固然要推翻第十八世紀以來底尤其法蘭西底「機械的唯物論」祇把物質當做靜止的、固定的和死寂的東西看待，而認爲物質是一種運動的、變化的和生長的東西，稱他自己底哲學爲「辯證的唯物論」；然而他底唯物論，也不過是要還元於希臘時代以來的唯物論而已。復次，馬克思在方法論上固然要反對黑格爾底唯心的辯證法，認爲這種辯證法還祇是一個觀念而有玄學或形而上學之嫌，所以他把這種辯證法轉倒頭來認爲它不過是自然的法則放射到人類底意識上底一個反映，而稱他自己底辯證法爲「唯物的辯證法」；然而他底辯證法本身，也不過是仍舊蹈襲黑格爾底辯證法而已。總括地說一句話，馬克思底哲學理論並沒有多大的發明，不過對於第十八世紀以來底尤其法蘭西底唯物論及黑格爾底唯心的辯證法加以一番改造而已；但這也就是馬克思底功績所在之處，因爲哲學有了馬克思底這一番改造之後，所以這種哲學大引起西洋社會之改造而促成蘇俄革命之成功。然則有些人所以稱馬克思底唯物的辯證法爲「理論的唯物的辯證法」，而稱列甯底唯物的辯證法爲「實踐的唯物的辯證法」，就不外乎此。

至於中山先生呢，在本體論上看來，中山先生底本體論固然就是大學尤其就是它底「格物論」；然而中山先生並非就襲用「格物」一語。因爲「格物」一語，如前面所說，它底意義，是很含糊的緣故。具體地說，所謂「格物」之「物」，究竟是什麼？因爲大學本身底第五章殘闕不全，無從考證；所以這個問題，迄今尚無定獄，言人人殊，不一而足的。即使顏習齋把「格物」之「物」解做周官「鄉三物」

，究竟是否如此，尚屬疑問。因爲如此，所以中山先生不講宇宙間一切事物底本質是「心」或是「物」，祇說事物底本質之屬性是「生物」；在社會的方面，對於它底本質稱之爲「民生」，在自然的方面，對於它底本質稱之爲「生元」。在方法論上看來，中山先生底方法論固然就是中庸，尤其就是它所謂「中庸」，然而中山先生也並非就襲用「中庸」一語。因爲「中庸」一語，如前而所說，它底意義，也是很含糊的緣故。具體地說，所謂「中庸」，往往爲人們所誤解，以爲就是調和、折衷或妥協的意思，而不是含有推動前進的意味。就是孔子自己，他對於「中庸」之解釋，也祇說到事物有「過」、「不及」和「中庸」三階段，就中以「中庸」爲正當；但是他未曾說出怎樣地由「過」和「不及」兩階段進展到「中庸」這一階段。即使他有所謂「執其兩端，用其中於民」這兩句話，如我在前面所解釋，是含有推動前進的意味；然而他也祇說到有兩端，同時又有中，兩者具有必然的聯繫性，而未曾說出這兩者底必然的聯繫性究竟是怎樣的一回事。因爲如此，所以後來的一般學者往往祇注重於「中庸」這個字義而遺棄其所謂「兩端」這兩階段底重要性，把「中庸」解做「兩端間底正中或折半」。他認爲這就是所謂「中庸」之道。殊不知這是一種「假中庸」，並非孔子底本意上所存想的「眞中庸」；所以他們自二千多年以來迄於今日止把中國底一切的一切，不拘其是社會問題也好，或自然科學也好，都弄得絲毫地沒有進步而停留於原始時代的狀態。到了中山先生底手裏，在一方面講，中山先生深知道孔子所謂「中庸」本身自有眞義存在着；但是在另一方面講，他又看破從來的一般學者對於所謂「中庸」這個字義有所誤解；所以他底基本思想，固然如季陶先生所說，是完全淵源於中國正統思想的中庸之道，但是他對於任何問題有所討論時，並不一定要襲用所謂「中庸」這個字義，而另用他自己所創造所發明的一種學說來闡明「中庸」之眞義，我姑先把之爲中山先生自己底「眞中庸觀」。

然則中山先生自己所創造所發明的「眞中庸觀」究竟怎樣呢，我又先簡單地答覆一句話，這就是「

孫文學說」「行易知難學說」。但是在另一方面講，我認爲中山先生底「行易知難學說」，不外乎是以大學爲經，以中庸爲緯，尤其以中庸一書所謂「中庸」爲基礎的。因爲中山先生用來作爲認識事物及實踐事物之工具就是中庸一書所謂「中庸」尤其就是孔子自己和子思一人底「眞中庸說」及孟子底「眞中庸觀」。具體地說，中山先生無論在知識的方面或實行的方面為主「知」與「行」兩者之相互關係的方面，無一不把它看做一種動學的狀態，即由低的階段循序地或跳躍地進展到較高的或最高的階段的一個狀態。然則中山所以把世界底人類分做三種：第一種是先知先覺者，第二種是後知後覺者，第三種是不知不覺者，並且以爲先知先覺者是發明者，後知後覺者是宣傳者，不知不覺者是實行者；他更把人類底進化分做三個時期：第一個時期是「不知而行」，第二個時期是「行而後知」，第三個時期是「知而後行」，其理由就是在於認爲世界底人類及其進化是一個發展的過程；在知的方面講，由不知而知覺，在行的方面講，由盲動而實行，在「知」與「行」兩者之相互關係的方面講，有時由不知而行，有時由行而知，或有時由知而行。這就是中山先生自己所創造所發明的一種「眞中庸觀」，也就是現代西洋哲學史上所謂「辯證法」。不過，在中山先生自己，他把自己底這種方法論或認識論稱之爲「行易知難學說」；因爲中山先生看破書經說命所謂『非知之艱，行之惟艱』這兩句話，不但不合理的，並且有阻礙於學術之發達和事業之進步而無底止的；所以他毅然地把它推翻而另行建設一種「行易知難學說」。固然，宋儒中也有人倡過這種學說，譬如程頤說：『對古人言知之非艱者，吾謂知之亦未易也。』但是程氏底這一句話還是模稜兩可的論調，似乎以爲「行難知亦難」，好像胡適先生以爲「知難行亦不易」一般。這不可與中山先生斬釘斷鐵地認定「行易知難」者同日而語的。復次，關於「知」與「行」兩者之相互關係的話，宋儒中也有人說過一些話，譬如朱熹說：『知行常相須，如目無足不行，足無目不見。論先後，知爲先，論輕重，行爲重。』他又說：『知與行功夫，須著並列，知之愈明，則行之愈

篤；行之愈篤，則知之益明。二者皆不可偏廢，如大兩足相先後行，便會漸漸行得到；若一邊軟了，便一步也進不得。然又必須先知得，方行得。所以大學先說「致知」，中庸說「知」先於「仁、勇」，而孔子先說「知及之」。慎學問、審思、明辨、力行，皆不可闕一。」朱熹底這幾句話，在表面上看來，似乎與中山先生底「行易知難學說」相同，但是實際地拉起來，朱氏視「知」與「行」兩者祇有靜學的先後輕重的相互關係，並不像中山先生視「知」與「行」兩者具有動學的推動前進的相互關係。況且，朱氏稱大學先說「致知」，又稱中庸說「知」先於仁、勇」，這是很錯誤的。殊不知大學明明地先說「格物」；至於中庸呢，它所以說「知」先於「仁、勇」，不過爲謀講話便利起見而已。然而中山先生底這種「行易知難學說」，如上面所論，却是以大學爲經的；具體地說，中山先生却是以大學第一章所謂「致知在格物，物格而后知至」這兩句話爲根據，認定人類底進化的第一期是不知而行，第二期是行而後知，到了第三期，纔是知而後行；並不像朱熹一般地說着「論先後，知爲先；論輕重，行爲重」的意思。

現在我爲明瞭觀念起見，再把中山先生所說的「不知而行，行而後知，知而後行」這三句話與大學第一章所謂「物格而后知至，意……」這幾句話做一度對照的說明吧。中山先生底這三句話中底第一句話就是大學所謂「格物」，第二句話就是大學所謂「物格而后知至」，第三句話就是大學所謂「知至而后意誠，意誠而后心正」的意思。概括地說，中山先生底這三句話裏面所包含的「知」和「行」兩個字，它底文字雖則相同，然而它底意義大相懸殊的。分析地說，第一句話底「知」字是無意識的「知」，所以叫做「不知」；因此，我們祇管無意識地利用行動去格物。顏習齋說：「『手格其物』，其命意就不外乎此。第二句話底「知」字是由無意識的「知」而轉變到有意識的「知」，所以叫做「知」；因此，這種有意識的「知」可以說是格物之結果，同時又可以說是後起的誠意和正心之起點。孔子說：「『學而時

習之」，杜威說：「由做而學」，其命意也都不外乎此。第三句話「知」字是由有意識的「知」再進展到有組織的、有系統的「知」，所以這雖則也叫做「知」，但是這既不是盲目的「知」，又不是所謂「常識」的「知」，而是一種所謂「認識」的「知」或所謂「科學」的「知」的；因此，這種有組織的、有系統的「知」可以說是致知、誠意和正心之結果，同時又可以說是修身、齊家、治國、平天下之起點。中山先生自己說：「以行而求知，因知而進行」，其命意就不外乎此。至於「行」之一字呢，第一句話底「行」字是本能的「行」；因此，這祇可以叫做「行動」或「動作」，也就是所謂「格物」本身。第二句話底「行」字是有意識的「行」；因此，這可以叫做「意志」，也就是所謂「誠意」。第三句話底「行」字是有計劃的「行」；因此，這可以叫做「行爲」或「行事」，也就是所謂「修身」、「齊家」、「治國」、「平天下」等等的意思。總之，中山先生無論對於「知」或「行」乃至「知」與「行」兩者之相互關係，無一不認爲它是由最低的階段循序地或跳躍地進展到較高的或最高的階段的一種狀態。這就是中山先生底行易知難學說之眞諦，也就是他自己底「眞中庸觀」；再進一步地說，這就是中山先生自己所創造所發明的一種辯證法。

然則中山先生自己底這種辯證法是什麼樣的一種辯證法呢？據艾思奇先生底研究，他對於中山先生底哲學思想，說着：「由不知到知，由不認識到認識，都是在不斷的實踐行動的基礎上發展着的過程。能這樣來把握認識的問題，不但是唯物論的，而且是辯證法的。」（見艾思奇等著，中山的思想與學說第三三頁）在艾先生看來，中山先生底「行易知難學說」，不管就是辯證法，同時又是唯物的辯證法。但是我對於艾先生底前一句話，是非常贊同的；對於他底後一句話，是稍有異議的。具體地說，我認爲中山先生自己底辯證法，固然不是黑格爾底唯心的辯證法，但是它却又不是馬克思底唯物的辯證法；實在講起來，在自然哲學的方面，它是比唯物的辯證法更高一段的唯生的辯證法，在社會哲學的方面，它

是比唯物的辯證法更高一階段的民生的辯證法。這不啻好像我對於孔子自己底中庸稱之爲「格物的中庸」一般。然則我個人對於中山先生底方法論或認識論，所看到的見地爲什麼與艾先生底見解有這樣的稍稍不同的地方呢？這就是因爲我個人對於中山先生底原理論或本體論有所看到的見地與艾先生底見解稍異其趣的緣故。具體地說，我在前面已經略說一過了，中山先生底原理論或本體論是好像黑格爾所謂「在實質中，一切都是相對的」及恩格斯加以註釋所謂「例如正與負，只有在相互關係中纔有意思，分關便沒有了」乃至德波林再加以具體的說明所謂「本質裏面是包括着「非本質」的東西，而且還包含着這個東西與其他的底關聯即內的聯絡」的這些見解一般，所以我認爲在純本質的觀點上看起來，中山先生底基本思想雖然如艾先生所說，是唯物論的，同時又是辯證法的；然而在本質裏面包括着「非本質」的東西的觀點看起來，寧可如中山先生自己所說，歷史社會底重心是民生而不是物質；因此，中山先生底辯證法是民生的辯證法，而不是唯物的辯證法。艾先生又說：「辯證法唯物論認爲物質本身運動變化都有自動發展能力，而在中山先生，物質是不會自動的靜體，它的運動變化，須待另外的「用」來加以推動。」（見前引書第三八頁）艾先生底這幾句話，是由中山先生自己所取譬的「炭油汽電推動鋼鐵的機械」這一句話紬繹出來的。我認爲艾先生底這個推論，未必是盡然的。照艾先生底意思，認爲中山先生底這個譬喻，就是說物質的力量小而精神的力量大了。殊不知精神的力量之大是爲任何人所公認的；換句話說，不論哪些人是唯心論者也好，或唯物論者也好，他們都承認精神的力量是非常偉大的。譬如唯物論者恩格斯說着：「現象界之支配人類，乃憑着人類底腦徹它底舞臺。它反射到人類底腦子裏面而成爲感情、思想、動力、意志決定；簡單一句話，就是「思潮」。由「思潮」的形態而成爲「理想的勢力」。」（見Engles, Ludwig Feuerbach und der klassischen, Deutschen philosophie, S.33）此外還有一位唯物論者古奴（Cunow）也說着：「某時代底生產關係要成爲有效的歷史要素時，必

先攫進了那製造歷史的人類底腦子裏面而變爲特定的理想，因爲它變成了人類底理想，然後纔能够指揮人類底行爲而做成所謂「理想的原動力」。」（Cunow, Die Marxsche Geschichts-Gesellseraft-und Staatheorie, Bd, III, S.258）照恩格斯和古奴二人底這幾句話看起來，就可知中山先生認爲「物質之力量小，精神之力量大」，是一個當然的結論，並沒有什麼錯誤的。換句話說，中山先生底這兩句話，也祇是說着精神的作用有偉大的力量，並非認定物質本身底運動變化都沒有自動發展的能力而是一種不會自動的靜體。關於這一層，宋儒眞德秀（字景元）有一段話大可以引證的，他說：『中庸道不可須臾離章，龜山先生謂「寒而衣，飢而食，出而作，入而息，耳目之視聽，手足之舉履，無非道也。此百姓所以日用而不知。伊尹耕有莘之野而樂堯、舜之道，所謂堯、舜之道，卽樂於有莘之野是已。」朱文公辨之曰：「衣、食、作、息、視、聽、舉、履，皆物也。其所以如此之義理準則，乃道也。若便指物爲道，不惟昧於形而上下之別，而墜於釋氏作用是性之失，且使學者誤爲道無不在，唯遑狂妄行，亦無適而不爲道矣。其害可勝言哉？」蓋龜山先生以爲物卽是道，而文公以爲物之則方是道。』（見西山眞氏學案）眞氏所引用的朱熹底這幾句話，在一方面看來，是一種唯物論，不其是辯證法的唯物論，並非是機械論的唯物論；但是在另一方面看來，它却不是馬克思底唯物的辯證法，乃似乎就是中山先生底唯生的或民生的辯證法。因爲朱熹如同中山先生一樣，也認定「本質裏面包括着「非本質」的東西，而且還包含着這個東西與其他的眞關聯卽內的聯絡」的緣故。

原來唯生的或民生的辯證法認爲物質本身底運動變化都有自動發展的能力，這也不過認爲它有自動發展的可能性而已，並沒有它底實現性；如果要它實現，那麼，非有一種推動它實現的東西不可。然則這是一種什麼樣的東西呢？這不啻就是中山先生所謂「精神的力量」及恩格斯和古奴所謂「理想的勢力」和「理想的原動力」。中山先生說：『夫心也者，萬事之本源也。……心之爲用大矣哉。』中山先生

底這兩句話，也祇不過說出心底作用是非常偉大的，並非說心是事物底本質，也非說心就是物質本身底運動變化所有的自動發展的能力。所謂「本源」一字英語叫做 source，並非它所謂essence或 substance及德語所謂 wesen 或substrat的意味。總之，所謂「本質」與所謂「本源」兩者，本來不是同一之物，兩者各有各底職司的。什麼是「本質」？我在第一篇裏面已經說過了，它是一切事物之最後的決定要素；什麼是「本源」？現在我簡單地說一句，它是促成一切事物底本質所固有的自動發展能力有所實現之主要的推動作用。在本質的方面看來，所謂「本源」是「本質」底產物；在萬事的方面看來，所謂「本源」却是萬事發展底由來。因爲如此，所以中山先生說：『夫心也者，萬事之本源也。』由此，可見「心」並非就是一切事物底本質，乃是一切事物發展之本源。具體地說，「心」是介乎一切事物底本質與一切事物發展作用之中間，即一面去實現其事物底本質之發展的可能性，一面去推動一切事物之無限的發展作用。請即以大學底格物論爲例，所謂「修身」是介乎「格物」與「平天下」兩極端之中間，即一面去實現「格物」以下底各種次第而起的要素——「致知」、「誠意」、「正心」——之發展的可能性，一面去推動「平天下」以上底各種逆溯而生的問題——「齊家」、「治國」——之無限的發展作用。因爲如此，所以中山先生又說：『心之爲用大矣哉。』由此，可見「心」雖則不就是一切事物底本質，然而「心」這種作用却是推動萬事底發展之本源而有莫大的勢力存在着的。關於這一點，艾先生也經把它認識得很清楚，他說：『在中山先生的政治鬥爭的實踐中，對於這種精神的反作用的誇揚，有着迫切的需要的緣故。』（見前引書第四〇頁）

綜合以上所述的話而論，中山先生底學說，並不是純理論的，而是要謀理論與實踐之綜合；並且，他有他把理論輕輕地提起一下，輒注重於事物底實踐問題。這種精神，在中國古時本來早就有的。不消說起譬如大學底「格物論」，它雖則以格物爲出發點，然而它却很注重於怎樣地致知、誠意、正心等

問題，尤其很注重於怎樣地修身、齊家、治國、平天下等問題；又如中庸底「中庸」，如前面所說，它雖則以「天道」爲主，然而它很注重於「人道」的方面；就是宋、元、明時代理學者，他們雖則有時把大學和中庸兩書解得玄之又玄的東西，然而他們也很注重於事物底實踐問題，譬如朱熹吧，他底爲學之道有五：曰「博學」，曰「審問」，曰「愼思」，曰「明辨」，曰「篤行」，就中以「篤行」爲重；又如王守仁吧，他底學說是知行合一說，也主張「卽知卽行，卽行卽知」，並且解大學，卽誠意爲格物。尤其許魯齋說得好：『或問：「窮理至於天下之物，必有所以然之故與所當然之則，所謂理也。」曰：博學，審問，愼思，明辨，此解說箇窮字。其所以然與其所當然，此解說箇理字。所以然者，是本源也；所當然者，是末流也。所以然者，是「命」也；所當然者，是義也。每一事，每一物，須有所以然與所當然。』（見魯齋學案，魯齋遺書）許氏底這一段話就是謀理論與實踐——知與行——之統一或綜合的一種見解；我們若是拿這種見解來與我在前面所討論的關於孔子所謂『執其兩端，用其中於民』兩這句話的一番意見互相對照一下，那麼，彼此頗相髣髴的；具體地說，許氏底這種見解，可以說就是孔子底「中庸說」底一種說明。但是在另一方面講，這一班理學者雖則也知道理論與實踐——知與行——有統一或綜合之必要和可能，並且常時地很注重於事物底躬行實踐的方面，然而他們往往認爲行由於知，並非知由於行，或者認爲「知」與「行」兩者是並行的；卽使如王守仁所說的「知行合一」的這一句話，也不過是要謀「知」與「行」兩者之調和和折衷並沒有做到眞正的統一和綜合的境域而成爲所謂「眞中庸」的一種狀態。不但如此，並且除掉程頤一人，如前面所說，似乎也認定「行難知亦難」及朱熹很尊重知識者外，他們大都認爲知是易的，行是難的，所以他們祇教人們能够知道一點皮毛或一知半解就去實行；結果呢，因知道得不透澈，到了實行起來的時候，又感覺得困難，弄得他們既不知又不行上的一種狀態。現在我姑先舉一個例子吧。兵家說得好：「知己知彼，百戰百勝。」譬如我們底這次抗日戰

，設使我們把敵人底實力估價得過高，那麼，我們就不免發生畏葸之心而裹足不前的；或者把敵人底實力估價得太低，那麼，我們又不免發生驕傲之念而輕率從事的；因此，我們無論在戰前或戰中，我們必須先怎樣地探得敵人底實力所在，然後再來決定我們底作戰之計劃和步調，庶幾可以操必勝之券。這就是我們要拿兵家所謂「知己知彼，百戰百勝」這兩句話來證明「知」是難的同時又是很重要的。因爲「知」是難的，所以我們不可以爲知道一點皮毛或一知半解就算是知的。因爲「知」是很重要的，所以我們在做任何事情以前，則不能不先把這件事情底奧裏知得透澈。這是在抗戰過程中爲我們所不可不注意的一點；但是從來的我們大都對於這一點很疏忽，所以我們把國家底一切事情弄得毫無成效甚至祇有退化而無進步的。究其原因，這就是如上面所說，在於從來的一班所謂理學者不是把「知」看得太容易，就是把「行」看得太輕的緣故。然而中山先生看破了這一班理學者所釀成的這種種缺點，所以他要起而來糾正它，復還元於好像孔子所謂「學而時習之」和所謂「以思無益，不如學也」及杜威所謂「由做而學」乃至恩格斯所謂「由行到知」的過程等等意見而創成一種眞正的「知行統一論」；並且毅然地推翻書經說命所謂『非知之艱，行之維艱』的這種學說而另創成一種「行易知難學說」。

再進一步地說，中山先生底這種「行易知難學說」若是實際地應用起來，那麼，它底範圍是很廣大的。此地我姑不說別些，單就教育一項而論。中山先生所謂「不知而行」、「行而後知」、「知而後行」這三個時期的「知」與「行」底相互關係，大可以應用於教育制度尤其可以應用於目前的中國教育制度之上。具體地說，我認爲中山先生所謂「不知而行」、「行而後知」、「知而後行」這三時期的「知」和「行」是與杜威把知識底發展次第分做三個等級頗相髣髴的。杜威以爲知識有三種：（一）直接的知識。例如游戲、手工等屬之；（二）間接的知識，例如歷史、地理等屬之；（三）邏輯的知識，例如自然科學、數學等屬之。杜威所謂「直接的知識」，就是中山先生所謂「不知而行」之「知」；所謂「

間接的知識」，就是中山先生所謂「行而後知」之「知」；所謂「邏輯的知識」，就是中山先生所謂「知而後行」之「知」的意思。現在我在整個的教育制度上，認為所謂「不知而行」，可以應用於小學教育的這一個階段，因為小學生是富於本能和感性，所以這一個階段的教育應該完全地注重於技能和勤勞這兩種教育，而宮識字、公民、體康這三種教育於技能和勤勞兩種教育之中。復次，所謂「行而後知」，可以應用於中學教育的這一個階段，因為中學生是由本能和感性進展到悟性，所以到這一個階段的教育應該使技能、勤勞和知識這三種教育同時並進，但是知識教育仍是由技能和勤勞這兩種教育兩紬繹的；再說一句話，這就是所謂「由做而學」和「由勞而獲」。最後，所謂「知而後行」，可以應用於大學教育的這一個階段，因為大學生是由悟性進展到理性，所以這一個階段的教育應該比較地側重於知識教育，但是知識教育仍是以前兩個時期所獲得的經驗及所養成的技能和勤勞為根據再加以有所創造和發明而已。以上所述，是站在人類底心理作用的方面而立論的；若再就社會需要尤其就目前的中國社會需要而論，這三個階段的教育，是必須由「不知而行」、「行而後知」和「知而後行」這三個時期的知行綜合作用而製定的。關於這一層之詳細的說明，還請讀者諸君參攷拙作「教育哲學」，此地恕不贅述。其次，就政治一項而論，中山先生所謂這三個時期的「知」和「行」，在中山先生自己看來，他已經把它應用過了，譬如他所分的「軍政」、「訓政」、「憲政」的三個時期，豈不就是「不知而知」、「行而後知」、「知而後行」的意思嗎？但是如我在前面所說的話一樣，中山先生底這種關於知識本身及其應用的分類法，不過是就事論事而已，好像孔子所謂『民可使由之，不可使知之』這兩句話，祇是指某個時期及某種人類而言，並非說着一般時間及一般人類都應該如此的一般。實在講起來，中山先生所以要創立「行易知難學說」，其目的還是在於不但要教人們知道事物底究竟，並且要教人們知道事物底目的；不但要教人們知道事物底目的，並且還要教人們知道怎樣地達到目的底一切方法和手段。換句話說，

中山先生不但要教人們知道事物底根據，依據一定的根據來決定我們底目的和理想，並且還要教人們知道怎樣做的條件，通過這些條件去求得目的和理想的實現。艾思奇先生說得好：『爲什麼中山先生認爲知難行易是眞理，而中國人千百年來偏要相信知易行難？這原因是由於相信知易行難的人所了解的知並不是科學的知、透澈的知，知得透澈，做起來就容易，知道得不透澈，做起來就困難，甚至於無從做起。所謂要知道得透澈，就是不但知道應該做什麼，那就是目的和根據，而且要知道怎樣做，那就是手段和條件。然而一般人對於事情，只看見了一個目的和理想，就以爲眞知了，不求再知道怎樣做。這樣的知，要拿來實行，自然是覺得沒有憑據，沒有辦法的。僅僅以這樣的知爲滿足的人，要他不相信知易行難的錯誤思想，是困難的。』艾先生還引用着中山先生自己所說過的『難處是由於不知，不是不能行，是由於不知道怎樣去做』這幾句話來做證明，於是下一個結論：『要實行，這目的是誰也容易明白，但怎樣實行，却不是容易知道的問題。然而這正是中山先生的「知」裏面所要求的。』（見前引書第二三——二四頁）照艾先生底這幾句話看起來，就可知中山先生一方面固然認爲怎樣實行確是一件很難知道的問題，但是他方面却要教人知得透澈，做起來就很容易的。關於這一層，在宋儒中似乎也有人懂得它的。譬如我在前面所引用過的朱熹底話所謂『知與行功夫，須臾並列。知之愈明，則行之愈篤；行之愈篤，則知之益明。』是。但是朱氏底這幾句話，是認定知先於行，並不像中山先生認爲由行而知的；不但如此，並且朱氏所謂「致知」是窮理之義，而所謂窮理，在朱氏底意思，認爲祇靠着冥想和讀書去窮得；並不像中山先生所謂「知」是科學的知，而所謂科學的知，在中山先生底意思，認爲先從行動和經驗入手，然後逐漸地進入於推理和認識的境域而成爲一種眞正的知識。由此，可見中山先生底這種「行易知難學說」，可以說是中山先生自己所獨創而道前人所未曾道的。不過，在歷史的淵源上看來，孔子在大學一書裏面所說過的「格物論」，也未嘗不是「由行而知」的一種主張；請看顏習齋所解釋的『

手格其物」這一句話，就可以思過半了。但是在孔子的當時，就哲學而論，它未曾有什麼體系之組成；就科學而論，它又未曾有什麼實證之可言；因此，我們若是遽言孔子所謂「致知」就是中山先生所要求的科學的「知」，那麼，這未免是太早計的。因爲如此，所以我認爲中山先生底學說與孔子底學說祇有歷史淵源之關係，而不可說兩者便是同一之物。不過，我們有時對於孔子自己及其一派底學說認爲它有適合於現代科學的精神之處，則不能不輒把它解做一種科學的東西而已。關於這一層，我在前面已經說過了許多話，本來無須復述；但是此地因爲要證實中山先生很注重教人們先知道怎樣地去行，然後求得事物底目的和理想起見，不能不再談到與中山先生底學說有歷史的淵源之關係的孔子底學說也是這樣的一回事。

凡上所論的話，是我個人從中山先生底「行易知難學說」裏面發見得中山先生哲學底原理論或本體論是一種「辯證的民生論」而他底方法論或認識論是一種「民生的辯證法」。實在講起來，中山先生底這種哲學思想，不祇限於「行易知難學說」，而是到處都可以發見的。譬如三民主義講義一書吧，它裏面所謂「民生」這個社會底本質，在中山先生自己看來，就是一個自動發展的東西。後次，所謂「三民主義」這個社會底觀念或觀念形態，在中山先生自己看來，也就是辯證法的。關於這一層，我曾經發表過「三民主義之辯證觀」的一篇文字把它做過一度詳細的討論（見中山文化教育館季刊第二卷第四期）此地爲節省篇幅起見，恕不復述；倘蒙讀者諸君不棄，請拿它來做個參考。最後，所謂「世界大同」，在中山先生自己看來，也就是辯證地發展到最高的一個階段的東西；具體地說，在本質的方面講，它也是一個社會底本質，但是它比之「民生」這個社會底本質是最高階段的；在觀念形態的方面講，它也是一個社會底觀念形態，但是它比之「三民主義」這個社會底觀念形態是終極的究竟的；在本質與觀念形態兩者之相互關係的方面講，它是由低階段的民生（即「民生」這個社會底本質自身）經過「三民主

義」這個社會底觀念形態所實踐的一種作用再加以所謂「民族自決」的一種要素而發展到最高階段的一種「民生」（即世界大同）。關於這一層，我在後面第三篇還有具體的說明，此地姑且從略。

上面所述的這一段話若是與大學底「格物論」做一度對照的說明，那麼，我們可以得到如次的一個結論。中山先生所謂「民生」，可以說與大學所謂「格物」相當；因此，「民生」裏面所包括着的「生活」、「生存」、「生命」三者可以說與大學所謂「致知」、「誠意」、「正心」三者相當；復次，三民主義可以說與大學所謂「修身」、「齊家」、「治國」等相當；最後，世界大同可以說與大學所謂「平天下」相當。至於所謂「民生」這個社會的本質經過「三民主義」的這種作用再加以所謂「民族自決」這種要素而發展到世界大同——最高階段的「民生」——呢，這可以說與大學所謂「格物」經過「致知」、「誠意」、「正心」、「修身」、「齊家」、「治國」、「平天下」等作用而發展到所謂「明明德」——最高階段的「格物」——的一種狀態相恰當的。（關於這一層，還請參照本篇前半部，便知我的命意所在。）但是大學底格物論所謂「格物」與中山先生所謂「民生」稍有區別之處，就是如我在前面所說過的，在於大學所謂「格物」一語底意義是很含糊的，具體地說，所謂「格物」之「物」，究竟是什麼呢？迄今尚無定論；但是中山先生所謂「民生」一語底意義是很明顯的，具體地說，所謂「民生」之「生」，就是指一切事物底屬性都是「生生相長」或「生生不息」而言的，不拘事物底本質叫做「心」也好，或叫做「物」也好：所以他在自然哲學的方面稱事物底本質爲「生元」（或稱「唯生」），在社會哲學的方面稱事物底本質爲「民生」。不但大學所謂「格物」是這樣的，並且中庸所謂「中庸」，也是如此的。關於這一層，我也經討論在前面，此地不復敘述。因爲如此，所以固然在一方面，我認爲中山先生底原理論或本體論是淵源於大學底「格物論」，他底方法論或認識論是淵源於中庸底「中庸說」；但是在另一方面，我寧可照中山先生自己底本意稱前者爲「辯證的民生論」，稱後者爲「民生的辯

證法」。這樣一來，那麼，這不但可以使人們知道中山先生自己底哲學思想與孔子底學說祇是有歷史的淵源之關係，但是兩者究非同一之物；並且可以使人們知道中山先生自己底民生的辯證法，不消說與黑格爾底唯心的辯證法大有區別，就是與馬克思底唯物的辯證法也異其趣的。

不過，我們要注意的，中山先生自己底民生的辯證法所以與馬克思底唯物的辯證法稍有區別的，祇是在於兩人底本體論之出發點不同，即一是「民生論」，一是「唯物論」而已；但是若離開本體論不談，單說辯證法本身，那麼，兩人底見解又是互相類似的。況且在事實上看來，中山先生和馬克思二人都是社會革命家，因此，他們底哲學思想，當然都是具有戰鬥性和革命性。不過，因爲中國社會上底情形與西洋社會上底情形稍有不同之處，所以馬克思底哲學思想是富有單純的戰鬥性和革命性，而中山先生底哲學思想除掉具有戰鬥性和革命性之外，還有時採用和平的手段和改良的步驟。原來所謂「戰鬥」與「和平」或「革命」與「改良」（或稱進化」）兩者本是相對的東西而有必然的聯繫關係；因此，在這種意味上看來，中山先生底哲學思想也許比之馬克思底哲學思想稍勝一籌的。關於這一層，留待在後面再行敍述。現在我所要說明的，是先要看中山先生與馬克思二人底辯證法有怎樣的相同之處。我認爲中山先生與馬克思二人底辯證法同是要謀理論與實踐之統一和綜合；馬克思底唯物的辯證法是很注重理論與實踐之統一和綜合這一點，已經有許多學者把它說明過很詳細、很清楚了，無需我再來贅述。至於中山先生底「行易知難學說」——民生的辯證法——呢，從來有許多人認爲中山先生是一位理想家甚至是一位空想家；換句話說，他們以爲中山先生底理想太高，所以他所提出來的一切意見都沒有實行的可能。殊不知剛剛與此相反，中山先生却怕人不能實行，不肯革命，以爲人們所以不能實行和不能革命，其原因就是在於他們祇知道世上有某種事物之存在而不知道事物底所以然，尤其不知道事物底所當然；所以中山先生不能不創立一種理想供給人們拿去應用而求得目的和理想的實現。然則中山先生所以要創成

一種「行易知難學說」，其命意就不外乎此。同時，我們應該知道的，中山先生所創成的這種學說本身就是從他底實踐裏面去把握住的，請看他底「行易知難學說」裏面所取譬的各種例子都是實踐問題，就可以思過半了。不過，我們可以說中山先生在他底實踐裏面去把握住理論之後，有時又使這種理論反過來指導實踐而已。艾思奇先生說：『所謂理論與實踐的關聯，不僅是說理論是從實踐產生，理論又可以反過來指導實踐。僅僅這樣，祇是庸俗的機械論的了解，這還免不了把理論與實踐當作兩個分離的東西，在它們中間祇看見因果的關聯。辯證法的了解是要看出兩者密切的統一：理論就是實踐的一個要素。理論是爲了實踐，服役於實踐，而且以一定的實踐的立場爲立場的。』（見前引書第一八頁）艾先生根據這個理由，認爲『救中國的革命的實踐，是中山先生的哲學思想的前提；行易知難的學說，是救中國實踐的一個要素。不是理論高於實踐，而是實踐決定理論。』（同上，第一九頁）艾先生在這幾句話之前，還有幾句話率先地說着：『中山先生的思想，是在他一生的革命戰鬥中培養起來，它必然是充滿了革命性。……中山先生的哲學思想之所以富於戰鬥性和革命性，是因爲他從來沒有把理論當做純粹的理論來研究，他是爲着革命鬥爭而建立理論，他的理論，總是針對着，配合着一定的革命的實際任務，都是以解決某一個實際問題爲目的的。』（同上第一六頁）艾先生底這一番議論，可以說是把中山先生底哲學思想看得很清楚、很透澈的。但是在艾先生以前，季陶先生對於中山先生底哲學思想早已經有這樣的觀察。具體地說，季陶先生在他自己底大作「孫文主義之哲學的基礎」一書底末尾提出一個『民生哲學的應用是怎樣？』的一個問題，他答說着：『爲人民的生活、社會的生存、國民的生計、羣衆的生命而革命。』季陶先生底這幾句話，豈不就是艾先生所下的這一個解釋嗎？不過，季陶先生沒有把它說得像艾先生所說的那樣詳盡和明晰而已。但是我們再拿季陶先生底「民生哲學系統表說明書」來仔細地讀一下，又覺得季陶先生對於中山先生底哲思想之研究和說明，並不見得有亞於艾先生的地方。關於這一

層之詳細的說明，容留待在後面第三篇再來敍述。

復次，再就中山先生與馬克思二人底辯證法在相同之中又有點不同之處而論，原來中山先生底社會革命，如他自己所說，是以「愛人」爲出發點，而馬克思底社會革命，如一般人所觀察，是以「恨人」爲出發點；因此，中山先生底辯證法是以進化爲原則，以革命爲輔助；而馬克思底辯證法是以革命爲原則，以進化爲例外。但是實際地按起來，中山先生與馬克思二人底社會革命却是殊途而同歸的。關於這一層之詳細的說明，也容我留待在後面第三篇下半部再來敍述。現在我所要說明的，祇是因爲論者或以爲如果辯證法是以進步爲原則，以革命爲輔助，那麼，中山先生底方法論或認識論並不是眞正的辯證法，而是一種進化論或改良論了。殊不知如我在前面所說過的，所謂「革命」與「進化」或「改良」本是相對的東西而有必然的聯繫關係；因此，中山先生底哲學思想，是以進化爲原則，以革命爲輔助，並不致有妨礙於他自己底辯證法 創立。關於這一層。我已經在前面引用過恩格斯所說的關於「運動」與「均衡」之輪替和統一及朱熹所說的關於「動」與「靜」之循環反覆的話來證明「眞中庸」，這些例子也可以作爲說明辯證法之參考的資料。除此之外，我個人也曾發表過關於討論進化與革命兩者之相互關係的文字，題爲「論嬗變與突變」（見學藝雜誌百號紀念增刊），也可供作參考的，此地爲節省篇幅起見，不復詳述。現在我所要說明的，祇是限於討論所謂「革命」和「進化」與中庸所謂「中庸」及中山先生自己所創造所發明的一種辯證法——行易知難學說——究竟有怎樣的關係而已。

現在有些學者把所謂「革命」解做「在進化過程中底突然的破裂」；因此，我們可以把所謂「進化」解做「在革命過程中底自然的和緩」。照這樣的說起來，那麼，所謂「進化」本是一種常態（經常狀態）；所謂「革命」却是一種變態（非常狀態）。前者似乎就是孔子所謂『誠者不勉而中，不思而得，從容中道』的狀態，後者似乎就是孔子謂『誠之者擇善而固執之者』的狀態。但是如我在前面所說，孔

子深知道「誠者」是難能可貴的，所以他除掉自己不言「性」和「天道」外，還祇教人們以「誠之者」而已。至於中山先生呢，他如同孔子一樣，也深知道進化是一種常態，如果可能的話，對於任何問題，總以進化爲原則；但是他覺得世上一切事物，都要任其自然而進化，那是很難做到的，所以他主張有時非實行革命不可，或者說非採用非常的手段或斷然的處置不可。總之，中山先生底基本思想是在於「進化」與「革命」之兼施並重，認爲進化在革命的過程中或革命在進化的過程中，都是不可缺少的一個要素。實在講起來，「進化」與「革命」兩者底相互關係，不啻就是後面第三篇所討論的「愛人」與「革命」及「仁」與「不仁」等兩者底相互關係一般。等到看了第三篇，便知其詳的。因爲中山先生底基本思想，既是進化的同時又是革命的，所以他底方法論就是中庸裏面所謂「中庸」；但是中山先生所應用的「中庸」這種方法論，不消說並非是從來的一般學者所解釋的那種有調和性、折衷或妥協性的中庸，他還能夠道孔子所未曾道的，把孔子所含蓄的所謂「中庸」之眞義闡發無遺並且見諸實踐了。尤其中山先生所發明的「眞平等」這個原則，簡直就是可以作爲闡發所謂「眞中庸」底一個很好的實證。唐伯元說：『夫儒與釋不同，而吾儒之庸與釋家之平等一也。』現在我們可以照樣地說：『中山先生與孔子不同，而中山先生之眞平等與孔子之眞中庸一也。』由此，可見中山先生底基本思想，無論本體論或方法論，在一方面看來，固然可以說就是孔子底理論之繼承者，但是在另一方面看來，我們甯可說中山先生是對於中國底一切過去的理論之發展者和改造者，他指示一條從體系底迷宮中走出來向世界之現實的實證的認識方向去的道路給我們看。然則這是一條什麼樣的道路呢？我不妨重複地答覆一句話，在本體論的方面，我無以名之，名之曰：「民生論」；在方法論的方面，我無以名之，名之曰：「辯證法」。如果我們站在本體論與方法論底相互關係上而考察，那麼，中山先生底本體論，稱之爲「辯證的民生論」；對於中山先生底方法論，稱之爲「民生的辯證法」。此外，還如前面所說，中山先生底基本思想，

不僅祇是一種單純的理論，並且常放在革命的過程中去實踐過，所以我如同有些學者把列甯底唯物的辯證法稱爲「實踐的唯物的辯證法」一樣，對於中山先生底民生的辯證法稱之爲「實踐的民生的辯證法」。關於中山先生底「實踐的民生的辯證法」之詳細的說明，我還有好幾篇拙作：（一）「教育哲學」「。後序二」第一九七至二四〇頁（上海羣衆圖書公司出版），（二）「三民主義之辯證觀」（見中山文化教育館季刊第二卷第四期），（三）「三民主義教育的相對性與統一性」（同上第三卷第一期），（四）「中國教育哲學問題之討論的我見」（見福建師範第二期），（五）「怎樣建設我們的教育哲學」（福建省立師範學校單行本）。現在我爲避免重複的敍述起見，此地不欲復述，姑附錄上列的幾篇拙作目錄，以供作讀者讀君底參考而已。

季陶先生在「民生哲學系統表說明書」裏面以爲研究中山先生主義的人應該先知道的第二件事是「中山先生的知識包含近代最新的科學，而其解決一切問題，必用近代的科學方法。」季陶先生底這個論斷是對的。因爲中山先生底學說裏面包含着許多近代最新的科學尤其種種實踐科學，早已經爲人們所公認了，無須再說。但是季陶先生以爲中山先生解決一切問題必用近代的科學方法，而他未曾說出中山先生所採用的科學方法究竟是什麼樣的一種科學方法，那是非常缺憾的；因此，我們不能不有所補充的說明。據我個人底研究，認爲中山先生所採用的科學方法，並非是普通所謂「歸納法」這種狹義的科學方法，祇集合許多近代最新的科學做一度分析比較的敍述和說明，然後再由這許多科學底當中抽出一個所謂「一般原則」或「指導觀念」供作研究三民主義之基礎而已；乃是統一或綜合種種實證科學所獲得的結果經過一番揚棄 用，然後創立而成的一種獨特的辯證法—實踐的民生的辯證法。因爲有了這種實踐的民生的辯證法，所以中山先生自己能夠解決一切問題。然則凡是研究中山先生主義的人，不可不如季陶先生所說，應該知道中山先生所採用而解決一切問題的近代的科學方法是「實踐的民生的辯證法」；

不但應該知道它，並且必須把它付諸實踐的。尤其我們若是要使目前及今後所最需要的「抗戰」和「建國」這兩件事有所貫澈到底而告厥成功，那麼，我們斷非應用這種實踐的民生的辯證法不可。

綜合本篇所討論的一切話而論，我最初是根據季陶先生所說的『先生的基本思想，完全淵源於中國正統思想的中庸之道，先生實在是孔子以後，中國道德文化上，繼往開來的大聖』這幾句話；復次，又根據季陶先生所說的『孔子雖沒有做改制的工夫，然而他却組織了一個民生哲學。他這一個民生哲學的理論就是二千數百年後創造中華民國的孫中山先生所繼承的理論。孔子的理論，是甚麼呢？我們可以從大兩部書，看見他的系統，一部是中庸，是他的原理論，一部是大學，是他的方法論』另幾句話而發揮的。但是我對於季陶先生底這些議論，如我在第一篇最面所已經聲明過的，有些地方要補充，有些地方要修正的。我所要補充的，是說大學這部書在全體的方面看來，是一部普通所謂「一般哲學」（或簡稱「哲學」），在局部的方面看來，一部份是「自然哲學」，另一部份是「社會哲學」；中庸這部書是一種辯證法。我所要修正的，是認爲大學一書是孔子底原理論（或稱「本體論」），中庸這書是孔子底方法論（或稱認識論）。因爲季陶先生認定中山先生底基本思想是繼承着孔子底理論，所以本篇首先把孔子底理論「大學和中庸」做過一度詳細的討論。復次，我因爲認定中山先生雖則在一方面看來，是孔子底理論之繼承者，但是在另一方面看來，中山先生却是中國底一切過去的理論之發展者和改造者，所以我在討論了孔子底理論之後，再把中山先生自己所發明的許多原理來闡發孔子底理論之眞義並納歸從來一般學者對於孔子底理論有所造成的種種解釋之錯誤，以作今後我們怎樣地研究中山先生主義之基礎及解決社會上一切問題（當然包括抗戰和建國在內）之方法。現在我爲綜合上述的兩方面起見，把大學中

格物（格物、致知、誠意、正心）！修身大位（修身、齊家、治國）！平天下

民生（生活、生存、生存、生命）—三民主義（民族、民權、民生）—世界大同

上面的這兩個縱橫互相關係的圖解就是表示着「格物」是孔子哲學底本體論，「民生」是中山先生哲學底本體論，這兩者是互相恰當的。同時，這兩者裏面各所包括的四種要素！格物、致知、誠意、正心與生活、生存、生計、生命—也都是互相恰當的。具體地說，「民生」與「格物」兩者，在本質上，是相同的，前面已經說明過了，此地無須復述。至於這兩者裏面各所包括的四種要素底互相恰當的關係呢，我不能不再有所補充的說明。我認爲所謂「生活」，不外乎是衣、食、住、行的四大需要；同時，所謂「格物」，照顏元所解釋，不外乎是「手格其物」之義，也就是教人們怎樣地以手感覺得衣、食、住、行—日常生活—上底一切事物是什麼樣的一回事。因此，「格物」與「生活」兩者定互相恰當的。所謂「生存」，是講求怎樣地製造衣、食、住、行的四大需要的意思；同時，所謂「致知」，在字義上看來，也是教人們怎樣地用腦去利用支配乃至控制所格到得的一切事物的意思。因此，「致知」與「生存」兩者是互相恰當的。所謂「生計」，是一種有組織的有計劃的經營和建設—經濟建設和物質建設—去發展衣、食、住、行的四大需要的意思；同時，所謂「誠意」，就是指一種有組織的有計劃的積極行動而言的。因此，「誠意」與「生計」兩者是互相恰當的。所謂「生命」，是在衣、食、住、行的四大需要之上講求怎麼地追求其所以解決衣、食、住、行的四大需要問題之道—禮、義、廉、恥—的意思；同時，所謂「正心」，也就是教人們怎樣地培養並延續其健全的和良好的精神作用的意思。因此，「正心」與「生命」兩者是互相恰當的。復次，我根據大學本身所謂『自天子以至於庶人，壹是，皆以修身爲本』這一句話，認爲自個人起經過家庭和國家一直至世界止都是以「修身」爲本位，好像中山先生認爲自家族起經過民族和民衆一直至人類止都是以「公民」爲主義一般。（按：所謂「三民主義」，也可

以稱爲「全民主義」或「公民主義」。）因此，概括地說，所謂「修身本位」與所謂「三民主義」兩者是互相恰當的。再分析地說，所謂「民族主義」，是要求全體人民或整個民族具有獨立自由之資格和能力的意思；同時，所謂「修身」，就是教人們怎樣地培養並修練做個有獨立自由的個人和國民的意思。因此，「修身」與「民族主義」兩者是互相恰當的。所謂「民權主義」，是求全體人民在生理、心理和社會關係所容許的範圍之內都有自治自律之資格和能力的意思；同時，所謂「齊家」，在昔日的封建主義社會以家族爲本位的時代，是教人們在家庭內都能够尙紀律、守秩序的意思。因此，「齊家」（如果照中山先生底意思，使「家族本位」擴充爲「國族主義」）與「民權主義」兩者是互相恰當的。所謂「民生主義」，是要求全體人民或一般民衆在所謂「節制資本，平均地權」兩大政策之下做到「均無貧」地位的意思；同時，所謂「治國」，就是教人們怎樣地施行親親而仁民仁民而愛物的一種政策的意思。因此，「治國」與「民生主義」兩者是互相恰當的。最後，所謂「平天下」與所謂「世界大同」，在字義上看來，就可知兩者是完全地互相恰當的，無待說明了。不但如此，並且在所謂「平天下」—「仁」—底先行的條件是個「義」及所謂「世界大同」—「公」—底先行的條件這個「民族自決」的理由上看來，這兩者更是互相恰當的。

以上所述，是我站在橫的方面就着大學底「格物論」與中山先生底「民生哲學」兩者底相互關係而說明的，現在我再來站在縱的方面就着這兩者底相類似的地方做一度對照的說明吧，但是這一層底說明，則不能不應用中庸一書所謂「中庸」。尤其不能不應用我在前面所討論的那種「眞中庸」。原來大學底「格物論」，自「格物」起經過「致知」、「誠意」、「正心」、「修身」、「齊家」、「治國」等作用一直至「平天下」止底相承關係，祇從大學一書本身所記載的原文上看來，本來早就知道了。但是後來的一般學者對於「格物致知」解釋得非常錯誤，簡略地說，朱熹把「格物」解做「以知格物」，陸

象山把「格物」解做「以心格物」，王守仁把「格物」解做「卽誠意爲格物」。此外，還有些人把「格物」解做「以修身去格物」等等，這些都是頗錯誤的。固然，淸儒顏元把「格」解做「手格其物」之義，然而他把「物」之一字解做周官「鄉三物」之「物」，也還有待於商榷的地方。關於這些錯誤，我已經都把它批評在前面了；同時，我爲要糾正這些錯誤起見，又經在本篇開始時候站在孔子底哲學所固有的體系上從它底本體論—大學—配合着它底方法論—中庸—把自「格物」起一直至「平天下」止一階段復一階段地做過一度「推動前進」的說明。現在我爲明瞭觀念起見，姑且再簡單地把它複說一下吧。所謂「格物」，是「致知」、「誠意」、「正心」、「修身」、「齊家」、「治國」、「平天下」等之最基本的要素；後來，再從這個最基本的要素盡量地發展到「平天下」這個最高的階段，它就變成爲「明明德」了，但是這個「明明德」仍是依於「格物」而存在，而且又組成「格物」這個本質；不過，這個「明明德」所組成的「格物」比原來所固有的「格物」那個本質是較高階段的而已。像這樣地轉輾相尋下去，那麼，明德越明，物越格得；反過來說，物越格得，明德越明了。像這樣的不斷地發展而成的格物或明明德這個東西，我們不妨採用王守仁底用語，把它稱做「致良知」。但是照王守仁底本意，他認爲人類生來就具有一種所謂「良知」，並且認爲我們可以用這種良知去格天下底一切事物之理。王氏底這種見解是很錯誤的。殊不知人類初生出來的時候，不但沒有什麼所謂「良知」，並且連同普通所謂「知識」，也是尚未成立的。實在講起來，人類初出胎的時候，它還是渾沌的一個狀態，因此，它底一切行動，唯本能和衝動是使役或支配；迨至稍長大的時候，它纔逐漸地由混沌的狀態進展到有意識，再由意識進展到知識，再由知識進展到思想。不過，在人類初出胎的時候，我們可以說它已經具有一種意識、知識和思想之傾向及其發展的可能性；設使我們好像王守仁一樣，輒認定人類生來就具有一種完全無缺的「良知」，那是太早計了。換句話說，我們當然也承認人類是具有一種「良知」；但是我們以爲這

種「良知」必須由境遇或教育所養成的。原來孟子所謂『人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也』這兩句話裏面所謂「良能」和「良知」兩語，若用現代心理學上底術語來解釋，前者就是所謂「本能」，後者就是所謂「智力」的意思。然則孟子爲什麼稱之爲「良能」和「良知」呢？據我個人底意思，認爲「良」之一字是「純良」或「純粹」之義；而所謂「純良」或「純粹」，就是說「本來的面目而無所作僞」或「生來就自然而然的」的意思；再換句話說，它就是無善無惡可言，祇有可善可不善的一種傾向或可能性的意思。朱熹也把「良」之一字解做「自然」之義，我認爲他是對的。不過，所或爲問題的，原來所謂『性無善無不善』及所謂『性可以爲善，可以爲不善』這兩句話，本是告子所說的話；至於孟子自己呢，他是道性善的。因此，孟子所謂「良知」和「良能」兩語，當然容易爲人們把它解做「至善」或「知善」的意思。然則王守仁所以唱導「良知說」，後來再進一步地唱導「致良知」，實基於此。但是王守仁底「良知說」，也不無自相矛盾之處。具體地說，王守仁一方面既然墨守孟子底性善說並以孟子所謂『是非之心，智也』及所謂『是非之心，人皆有之』這幾句話爲根據，認爲人類生來就具有一種良知而唱導「良知說」；但是他方面又說出所謂『無善無惡者心之體』這一句話，這是何等自相矛盾的。因爲如此，所以我祇得幫同着王氏排除這種自相矛盾的見解，不妨如同王畿（即王龍谿）對於王氏底「知行合一說」之「知」和「行」兩個字把它解做『知非見解之謂，行非履蹈之謂』一樣，認爲王氏所謂「良知」，不外乎是現代心理學上所謂「智力」的意思。不過，我們可以退一步地如前面所說一樣，認爲這種「良知」雖則祇是大學所謂「格物」，然而它並非像孟子所謂「良能」和「良知」祇是格物—最原始階段的格物—一般，乃是已經由低階段的格物循序地或跳躍地進展到高階段的或更高階段的境域而復還元於「格物」這個本質而所命名的「明明德」；尤其他所謂「致良知」，既不是大學所謂「格物」，也不是它所謂「致知」，乃是它所謂「明明德」—高階段的格物—的意思。如

果照這樣的解釋，不但王氏底「良知說」本身可以自圓其說，並且足以作爲解釋大學底「格物論」之助。

以上所述，是指大學所謂「格物」這個要素底發展而言的；現在再來說「民生」吧。然則中山先生底民生哲學所謂「民生」究竟有怎樣的發展狀態呢。先從所謂「民生」這個本質說起吧。中山先生所以把「民生」底內容解釋爲「人民的生活、社會的生存、國民的生計、尋衆的生命」，同時把生活列在首位，生存次之，生計再次之，生命爲殿，自有他底命意所在，並非偶然的。具體地說，中山先生根據着大學所謂「致知在格物，物格而后知至，知至而后意誠，意誠而后心正」這四句話，也認爲「生存在生活，由生活到生存，由生存到生計，由生計到生命」的意思。張申府先生有幾句話說得好：「人生的目的便應當是使人人都得遂其生，善其生，美其生，擴大其生。」（見張申府著「我相信中國」第九二頁「人生的哲學」）現在我把張先生底這四句話應用於中山先生所說的「民生」一語之生，所謂「生活」就是遂其生，所謂「生存」就是善其生，所謂「生計」就是美其生，所謂「生命」就是擴大其生的意思。可惜張先生一方面是這樣地說着，他方面又反對着中山先生所說的「生活」、「生存」和「生命」等語，他說：「假使只有單語就够用够方便，只有「生」與「活」兩字已經足够了，什麼「生活」、「生命」、「生存」等等實在是多餘的。」（同上，第一〇二頁）關於這一層的意思，容我留待在後面第三篇再提出來與張先生做一度的商榷。現在我姑先贊同張先生底人生目的觀認爲「遂其生，善其生，美其生，擴大其生」這四句話。不過，我覺得像張先生這樣的說法，還是不充份的；而且必須再進一步地說出這種生是一階段復一階段地進展着的即由「遂」到「善」，由「善」到「美」，由「美」到「擴大」的意思。具體地說，我認爲所謂「遂其生」，就是衣、食、住、行的四大需要；所謂「善其生」，就是製造衣、食、住、行的四大需要；所謂「美其生」，就是發展衣、食、住、行的四大需要；所謂「擴大

其生」，就是在衣、食、住、行的四大需要之上追求其所以解決衣、食、住、行的四大需要問題之道——禮、義、廉、恥。照這樣的說起來，那麼，張先生底這四句話，豈不就是中山先生所謂「生活、生存、生計、生命」的意思嗎？同時，我們須要知道的，在發展的過程上看來，衣、食、住、行的四大需要一定列在首位，製造這四大需要次之，發展這四大需要再次之，禮、義、廉、恥爲殿。這是指事物的發展之先後而言的。若論其輕重，那麼，我們應該視禮、義、廉、恥爲重，衣、食、住、行爲輕。這譬猶朱熹對於「知」與「行」兩者底關係說着：『論先後，知爲先，行爲後，論輕重，行爲重，知爲輕』一般。然則管子所以一方面說着『衣食足然後知禮義，倉廩實然後知榮辱』；他方面又說着；『禮、義、廉、恥，國之四維；四維不張，國乃滅亡。』其目的就是在於要說出這兩者底先後和輕重的關係的意思。孔子一方面說着；『足食足兵，「民信之矣」，他方面又說着；『自古皆有死，民無信不立』，其用意是與管子無異。不但管子和孔子二人如此，並且中山先生也是這樣的。中山先生一方面說着：『建設之要，首在民生。』此地所謂「民生」，照中山先生底意意，是指衣、食、住、行四大需要而言的；他方面又說着；「人者，有精神之用，非專恃物質之體也。」此地所謂「精神作用」，照中山先生底意思，是指禮、義、廉、恥四維及忠、孝、信、義、仁、愛、和、平八德而言的。綜合以上所述而論，我們就可知中山先生所以把「民生」底內容解釋爲「人民的生活、社會的生存，國民的生計，羣衆的生命」四個發展的階段，自有他底深意之所在了。同時，我們知道中山先生底社會本質觀，確如我在前面所說過的，在本質——衣、食、住、行——之外，兼顧到非本質——禮、義、廉、恥——的東西；並且中山先生又如同朱熹對於「知」與「行」兩者底相互關係有所說明的話一樣認爲論先後，本質爲先，非本質爲後，論輕重，非本質爲重，本質爲輕。再說一句話，所謂「民生」底內容之解釋，本來是關於「民生」這個社會底本質之討論；因此；中山先生把「生活」列首，生命爲殿。至於民生哲學上底發用或作用的問題呢，

中山先生無不以精神或心的作用爲重的；因此，中山先生說：『夫心也者，萬事之本源也，……心之爲用大矣哉。』這不啻好像大學所謂『自天子以至於庶人，壹是，皆以修身爲本』一般。

復次，所謂「三民主義」是一個社會底觀念形態，也就是上面所謂一種精神作用；因此，我認爲它與大學所謂「修身」是互相恰當的。關於這一點，我在前面已經說過了，此地無須再述。現在所要討論的，我祇是限於「三民主義」本身所包括着的「民族」、「民權」和「民生」三種主義底相承關係的問題。但是這個問題爲我在第一篇裏也經說過幾句認爲這三者並無軒輕可說，祇有先後可言。不過，在某種社會例如資本主義的國家底情形之下，民生主義似乎是最重的；假定我們中國一旦進入於資本主義國家的階段，那麼，我們也不能不以民生主義爲重的。當然，我個人極希望我們中國快些跳躍地進入於資本主義國家的階段，所以現在我不妨照上面的說法，論先後，以民族主義爲先，民生主義爲後；論輕重，以民生主義爲重，以民權主義爲輕。然則中山先生所以把「民族主義」列在首位，「民權主義」次之，「民生主義」爲殿，其目的是於說明這三種主義之發展底先後順序；至於這三種主義底輕重問題呢，在中山先生自己看來，至少限度，這三種主義，如我在第一篇裏面所說，是並重的、一貫的和相通的。

最後，所謂「世界大同」，如季陶先生所說，是三民主義之終結的目的，同時，我們也可以說它是由「民生」這個社會底本質所發展到的最高的一個階段。因此，我們又可以反過來說所謂「民生」是「三民主義」乃至「世界大同」之最後的決定要素；復次，再從這個最後的決定要素盡量地發展到「世界大同」這個最高的階段，它就會變成爲所謂「天下爲公」這個「大道」了。但是這個「大道」仍是依於「民生」而存在，而且又組成「民生」這個本質；不過，這個由「大道」所組成的「民生」比原來所固有的「民生」這個本質是最高階段的。由此，可見除掉「民生」與「格物」是互相恰當外，中山先生所謂「天下爲公」這個「大道」與大學所謂「明明德」也是互相恰當的。

以上所述，就是我站在中庸一書所謂「中庸」—「眞中庸」—的觀點所看到的大學底「格物論」與中山先生底「民生哲學」有怎樣的相互和相承的關係之一種對照的說明。因爲如此，所以我在前面對於孔子底哲學，在本體論的方面，稱之爲「中庸的格物論」，在方法論的方面，稱之爲「格物的中庸論」；對於中山先生底哲學，在本體論的方面，稱之爲「辯證的民生論」，在方法論的方面，稱之爲「民生的辯證法」。

照上面的這一段話看起來，就可知中山先生底民生哲學，在歷史上看來，固然是繼孔子底理論—大學和中庸—有必然的聯繫性；然而中山先生底民生哲學可以說是有他自己所有的一種獨特的哲學體系存在着的。因爲如此，所以我以爲中山先生自己底全部哲學體系當然可以稱爲「民生哲學」，然而季陶先生認爲孔子在二千數百年以前早已經組織了一部民生的哲學，那麼，那未免是說得太早計了：不但如此，並且使中山先生已已底哲學在中國哲學史上失掉其應有迄今底最高的一個地位，反而認爲中山先生不過是一位「述而不作，信而好古」的學若而已，殊不知中山先生在中國哲學史上是中國哲學的體系之創始者及其方法之發明者；不但如此，並且他底哲學在現代的世界哲學史上也是佔有一個很高的地位。因爲中山先生並非像馬克思祇是黑格爾底辯證法之革新者—由「唯心的辯證法」而到達「唯物的辯證法」之轉變者—並未曾對於黑格爾一手所告成結局或終末的西洋哲學體系有所稱動一樣，而是把孔子祇做到初步的大成而未曾完全地告成結局或終末的中國哲學體系有所發展和改造乃至發明而告厥最後一階段的大成的緣故。然則我所以要仿照季陶先生稱中山先生底全部哲學體系（即包括本體論和方法論而言）爲「民生哲學」，而不願意採用有些人所命名的「民生史觀」那一個名辭，其目的也就是在於認爲中山先生在中國哲學史上所做的功績比馬克思在西洋哲學史上所做的功績有超過的地方。具體地說，有些人所以把中山先生底全部哲學體系稱爲「民生史觀」，其原因無非在於要模仿馬克思稱他自己底哲學爲「唯

物觀史」的一種主張。殊不知馬克思命名他自己底哲學爲「唯物史觀」，如前面所說，其理由就是在於馬克思認爲西洋哲學底體系到了黑格爾底手裏已終告成結局或終末，不啻「登峯造極」一般；所成爲問題的，祇是本體論上「唯心」與「唯物」之論爭而已；而馬克思認定宇宙間一切事物之最後的決定要素是物質，所以他僅祇把黑格爾底唯心的辯證法倒轉頭來變成爲「唯物的辯證法」；至於辯證法這一部份本身呢，它仍是黑格爾所固有的辯證法，並沒有多大的變更。因爲如此；所以馬克思不把他自己底哲學稱爲「什麼哲學」，而稱之爲「唯物觀史」。再換句話說，馬克思所以有這樣的稱法，其目的就是在於一方面很謙遜地把西洋哲學底體系尤其方法論之完成者這個地位讓諸黑格爾去佔住，但是另一方面，他不客氣地把黑格爾底唯心論推翻倒而轉變爲一種唯物論；同時，他還要使人們知道他自己底唯物論與第十八世紀底尤其與法蘭西底機械的唯物論大有區別的；因此，就在他自己底唯物論這個名稱之下加以黑格爾所創造而成的所謂「史觀」這個名辭稱之爲「唯物史觀」。這不但可以示別於從來的一切唯物論，並且似乎可以示別於黑格爾底「唯心論」—「辯證的唯心論」。總之，馬克思在西洋哲學史上不過是黑格爾底哲學體系之修正者，並非西洋哲學底全部體系之完成者；至於所謂「完成者」這個地位，應該讓諸黑格爾去佔住。然則恩格斯所以稱西洋哲學底體系到了黑格爾底手裏，已經告成西洋哲學之結局或終末，決非過言的。綜合以上所述，就可知馬克思所以稱他自己底哲學爲「唯物史觀」底理由之一斑。

至於中山先生呢，如前面所說，他底本體論既是把大學所謂「格物」一語加以具體化，在自然哲學的方面稱之爲「生元」，在社會哲學的方面稱之爲「民生」；他底方法論又是把中庸所謂「中庸」一語加以分析化，無論在自然哲學的方面或社會哲學的方面，都可以認定中山先生自己所發明的「眞平等」這個原理就是闡發孔子自己所未會道破的「中庸」之眞義；因此，中國哲學底全部體系之完成者這個地位不應該讓諸孔子去佔住，而祇有中山先生一人，纔能當此。然則我所以不願意稱中山先生底哲學爲「

民生史觀」，而要仿照李陶先生底命名稱之爲「民生哲學」，就是要提高中山先生在中國哲學史上所佔住的地位，不啻好像認定黑格爾在西洋哲學史上佔住了一個最高的地位一般。

最後，我還有一點須要說明的，本篇既是標題着「從抗戰建國研究民生哲學之體系」，然則像我這樣地研究所得的民生哲學之體系究竟與抗戰建國有什麼樣的關係呢？原來大凡事物底實踐，必定要有它底理論存在着；同樣地，大凡事物底理論，也必定要有它底實踐存在着的。說一句話，理論與實踐、或實踐與理論兩者是有必然的聯繫性而不可分離的。因爲如此，所以抗戰建國這種事實之實踐，必定要有一種抗戰建國底哲學存在着；同樣地，抗戰建國這種哲學之理論，也必定要有一種抗戰建國底實踐存在着的。再說一句話，抗戰建國之理論與實踐兩者也是有必然的聯繫性而不可分離的。然則中國底哲學，尤其目前的中國所需要的哲學，必定要有抗戰建國底實踐存在着，這是當前的一個事實，好像幾何學上底公理一般，不待證明而自知的；但是目前的抗戰和建國這兩種事實之實踐，必定要有怎樣的哲學存在着，這倒是一個很大的問題。因爲哲學究竟是一種抽象的東西，除非它放在實踐的過程中經過一番實踐或實驗的作用，我們就無從確定其有怎樣效用的緣故。然而我們也未嘗不可以根據歷史上底一切過去的事實去確定過去的中國所固有的一切哲學有無流弊及今後的中國所需要的一種哲學應該怎樣組成的這兩個問題。現在我們先證諸中國歷史上底一切過去事實吧，我在前面已經說過一句話，過去的我們中國，對外既不講求抵抗，對內又常甘落人後，這就是因爲過去的我們中國所固有的一切哲學都是如我在前面所指謫，祇一味地養成一種「得過且過，不求進步」的人生觀之哲學；即使有中山先生視爲「好寶貝」似的大學一書及李陶先生稱爲「中國正統思想的中庸之道」存在着；然而前者因爲它底第五章殘闕不全，所以它被後來的一般學者把「格物」兩字解釋得「玄之又玄」的東西；後者因爲孔子自己未曾揭破其全部的眞義，所以它也被後來的一般學者把「中庸」兩字解釋做有調和性、折衷性或妥協性之中庸。因

爲如此，所以我們若是要使目前的抗戰得到最後的勝利，同時要使今後的建國能有突飛的進步，那麼，我們在抗戰的方面非有一種「抵抗到底，不講妥協」的抗戰哲學不可；在建國的方面，又非有「從根救起，迎頭趕上」的建國哲學不可。如果今後的中國有了像這樣的兩方面之「抗戰建國哲學」，那麼，它一定會養成一種「邁往前進，克服困難」的人生觀，無論於個人，於社會，於整個的民族，或於全部的世界，都是有莫大的幫助和裨益。然則這是一種什麼樣的哲學呢？我們應該早經知道的，這就是合「辯證的民生論」和「民生的辯證法」而組成的中山先生自己底「民生哲學」。因爲中山先生底這種民生哲學，如我在前面所屢次地說過的，在本體論的方面，它是有科學性和客觀性，在方面論的方法，它是有革命性和實踐性，在整個的體系的方面，它是有像黑格爾所謂「螺旋體系」似的推動前進性之一動運動的、變化的、生長的哲學。換句話說，今後的中國祇有中山先生底這種民生哲學，在抗戰的方面，纔能夠達到「最後勝利，終屬於我」之目的；在建國的方面，也纔能夠達到「學歐、美迎頭趕上去」之目的。因爲如此，所以我在前篇裏面認爲民生哲學就是「抗戰建國綱領」之理論，「抗戰建國綱領」就是民生哲學之實踐。這兩者是一而二、二而一的東西，最近我讀了張申府先生底大作「我相信中國」之後，覺得張先生在這部書「編後記」底末尾有幾句話說得最好，我就借用張先生底這句話抄錄在下面做本篇底一個結尾。

張先生說：『中國的哲學相信：大化如如，息息（生生）不息，相反相成，變易不易，體用一體，一多相通，以體與辨爲法，而中與通爲歸。倘了然於此道，也可以長眠而永生。』我以爲中山先生的民生哲學，就是張先生相信的這種哲學。並且，這種民生哲學，在內容的方面看來，是非常豐富的；具體地說，它是含有政治、經濟、道德、軍事、教育等等問題。關於這一層，除掉我在前面討論一些外，其餘的一切，都要在下面第三篇再來研究吧。

二七、六、二一、寫成在由漢口赴宜昌底旅次

第三篇上

從抗戰建國研究民生哲學之內容(一)

本篇所研究的民生哲學之內容，是對待着前面第二篇所研究的民生哲學之體系而言的。所謂「體系」，是教人們以從什麼樣的最基本的或最後的決定要素而出發去解釋宇宙間一切事物，譬如有些人從「物質」而出發，有些人從「精神」而出發，有些人從心物並行的觀點而出發去解釋宇宙間一切事物，於是有「唯物論」、「唯心論」及「心物二元論」之區分，並且有所謂「唯物派」與「唯心派」的論爭之發生。但是有些學者欲要避免這種論爭，一概不談本體——「心」或「物」——祇講效用，譬如美國底實用主義哲學(pragmatism)是。至於中山先生呢，中山先生一方面仿照美國實用主義者「不談本體，祇講效用」的辦法，然他方面又恐哲學若是祇講求效用而不探求本體，那麼，它容易爲人們所利用，以爲有裨益於自己個人底本身而得到效用的時候就是眞理，其流弊是不可勝言的；因此，中山先生自己認爲不必侈談事物底本體之名目是「心」或「物」，祇講求本體自身所固有的屬性並且以爲這種屬性就是事物底運動、變化和生長——說一句話，生生相長、變化不居的。因爲如此，所以中山先生在自然哲學的方面，稱事物底本體爲「生元」(或者可以改稱爲「唯生」)；在社會哲學的方面，稱事物底本體爲「民生」。

照上面的這一段話看起來，就可知所謂「體系」，如恩格斯所說，是從事物之不可抑的矛盾底當中要求出來的東西。譬如唯物論者認定事物底本體是物質，但是在物質之外，宇宙間確有一種精神的現象並行着；又如唯心論者認定事物底本體是精神，但是宇宙間許多事物，非拿物質來解釋，那是說不通的。又如實用主義者或唯用論者不談本體，祇講效用，他們固然可以避免本體上底論爭，但是他們容易使

社會問題發生許多弊端。結果呢，他們又逃不出本體問題。這種矛盾的現象，在西洋的方面，除掉希臘以前底時代不計外，自希臘時代起迄於黑格爾止；在中國的方面，除掉孔子本人不計外，自孔子以後迄於中山先生止，是始終地存在着的。黑格爾首先地用犀利的眼光看破事物底本質裏面本質包招着「非本質」的東西，而且還包含着這個東西與其他底關聯即內的聯絡，於是認定一切事物都有內在的矛盾存在着。這種內在的矛盾，不但不能夠避免，並且是必要的。因爲如此，所以黑格爾創立一種所謂「辯證法」，一面承認宇宙間一切事物都具有不可避免並且所必需的矛盾，尤其以爲「發展」的原則包含潛伏於「存在」中的一個幼芽——一種努力實現自身底力量或可能性；一面又要應用自己所創立的辯證法去消除本體論底一切過去的論爭而完結哲學體系以告成西洋哲學之結局或終末；然而黑格爾底這種主張，又是未曾做到十分澈底的。因爲黑格爾雖則要想消除本體論上底一切過去的論爭，但是他自己又要認定事物底本體是精神，「存在」就是「觀念」或「神」，並且稱他自己底辯證法爲「唯心的辯證法」的緣故。這種「唯心的辯證法」，後來爲馬克思所反對，遂把它倒轉頭來改爲「唯物的辯證法」。照這樣的說起來，那麼，黑格爾底這種消除本體論上底論爭的主張，豈不是枉然徒費嗎？

至於中山先生呢，中山先生比黑格爾更加澈底，他率性地主張不必侈談事物底本體之名目——「心」或「物」，祇講求它底屬性——「生」。同時，所謂「生」，是含有積極和消極兩種意味；在積極的方面，它就是「自身運動」的意思，在消極的方面，它就是「自身否定」的意思；合言之，它不外乎是辯證法的。因爲如此，所以中山先生底這種主張，不但可以完全消除本體論上底一切過去的論爭，並且用不着如黑格爾一樣再提出所謂「辯證法」這個名辭來，祇用「生」這一個字就能夠概括「本體論」和「方法論」兩者而無遺的。然則中山先生所以在心理建設——行易知難學說——裏面始終地未曾提出過「辯證法」這個名辭，在自然的方面，祇說「生元」，在社會的方面，祇說「民生」，就不外乎此。同

時，我們所以對於中山先生底自然哲學稱之爲「唯生論」或「唯生哲學」；對於中山先生底社會哲學，稱之爲「民生論」或「民生哲學」，也不外乎此。不過，我個人爲明瞭觀念起見，有時稱中山先生底本體論爲「辯證的民生論」，稱中山先生底方法論爲「民生的辯證法」。像這樣的稱法，我固有疊床架屋之誚，然而這也是無關宏恉的。

上面的這幾段話，驟看到，似乎是軼出於本篇所應該研究的範圍——民生哲學底內容——之外的地方，然而實際地按起來，在研究民生哲學底內容的當兒，不能不對於民生哲學底體系有所補充的說明。爲什麼呢？因爲大凡事物底內容，必定要有一種形式爲它所附麗的；否則，事物底內容，就無從構成的。原來所謂「體系」，就是哲學底形式；具體地說，它就是教人們以採用什麼樣的觀點和怎麼樣的方法有系統地並有組織地去構成種種具體的哲學底內容之一種機能，尤其方法是構成哲學底內容之主要的質素。黑格爾說：「無論是怎樣的東西，它都要完全依從了方法的時候，纔始够開始把握住並且有適當的理解。」（見Hegel, Wissenschafder Logik, TeilII, s.330, Ausg, 1834）。不消說哲學底內容是如此的，就是哲學底體系，也是有依賴於方法的。黑格斯說：「方法是一切的底靈魂；詳細地說，方法是所謂系底體靈魂和內容底形式。」由此，可見我們若是要在民生哲學上得到客觀的現實的內容，看出它底變動和發展，則不能不求之於正當的方法。因爲如此，所以本篇在討論民生哲學上底一切現實的內容以前，也不能不對於民生哲學底體系尤其對於它底方法論做一度補充的說明。

以上所述，是我站在哲學底形式的方面做個出發點而立論的；現在我回轉頭來站在哲學底內容做個出發點來說明吧。所謂內容，是種種實際生活之具體的表現。我在前面第一篇裏面已經引用過馬克思底一句話說着：「哲學以生活始，也以生活終。」照馬克思底這一句話看起來，就可知哲學與生活是有一種密切的關係而不可分離的；但是哲學究竟是一個觀念形態，並非是生活本身；不過，它是人類生來爲

生活所迫，不能不使他們惹起怎樣地解決生活問題的一個懷疑而創成的，不拘其所創說的是樸素的也好，或玄妙的也好，都可以叫做「哲學」。由此，可見哲學是生活所藉着而組織的一種形式，生活是哲學所藉着而包含的種種內容。所謂「形式」，本來可以別稱爲事物底概念；所謂「內容」，本來也可以別稱爲事物底實質。就事物底形式或概念而論，它可以說是唯一的；就事物底內容或實質而論，它可以說是多端的。譬如哲學底形式或概念，不拘它底內容或實質是怎樣的多端，但是它總逃不出乎唯一的一個體系，在本體論的方面，它不是唯物的，就是唯心的，或者說祇是實用的或效用的，乃至如中山先生所說祇是「生元」或「民生」；在方法論的方面，它不是演繹法，就是歸納法，或者說祇是辯證法。反過來說，譬如哲學底內容或實質，不拘它底形式或概念是怎樣的單一，但是它能够包含着各種各樣的生活內容。抽象地說，它有「一般哲學」與「特殊哲學」之分；此外，還有「純正哲學」與「應用哲學」之分。（我本來反對哲學有「純正哲學」與「應用哲學」之分，其理由已詳在拙作「教育哲學」第一。至一二頁，恕不復述；此地姑舉其名稱而已。）具體地說，它有「自然哲學」與「社會哲學」之分，再分析地說，所謂「社會哲學」，又有政治哲學、道德哲學、宗教哲學、軍事哲學、教育哲學等等之分。

原來形式與內容，或概念與實質，本是分離不開的，乃是互相維繫着的；設使兩者或缺其一，那麼，就不成什麼哲學了。康德說：「無概念的直觀，是謂盲目；無直觀的概念，是謂空虛。」這不啻好像孔子所謂「學而不思則罔，思而不學則殆」一般。康德和孔子二人底幾句話，雖則不就是指哲學底組織而言，乃是指知識底獲得或思想底構成而言的；然而因爲哲學不外乎是探求知識或運用思想，所以我們若是拿他們底這幾句話來說明哲學底組織，理無二致的。因爲每一種特殊哲學，雖則是各有各底內容或實質，而且每一種內容或實質又是有各底特殊的具體性；然而一切內容或實質，換句話說，一切哲學所具有特殊的具體性；必須都是從屬於唯一的形式現實這個東西的方法，纔能够使一切哲學獲得一種一般

的抽象性；在另一方面講，一切哲學雖則祇有唯一的形式去構成它底客觀的內在的內容，然而這種形式若僅是事物底外表的形式或概念的形式，而不是現存的現實的內在內容，那麼，它不過是學問底軀殼或骷髏，而失掉其靈魂了。現代新哲學者告訴過我們：『特殊就是一般。』辯證法底第三個原則也說着：『研究各個具體的事實不忘它底普遍性，談到一切普遍性的事實不忘它底具體性。』前一句話是說着所謂「一般」裏面本來就具有「特殊」這個東西；後幾句話是說着普遍性與特殊性或抽象性與具體性兩者是有必然的聯繫性而不可分離的。總之，哲學底形式與內容，或它底概念與實質是互相對立着，同時又是互相統一或互相綜合着的；這樣一來，那麼，不但能够使一般哲學與特殊哲學兩者合成爲一，並且可以使各種特殊哲學也都互相溝通而鎔化爲一體的東西。

照上面的這一段話看起來，就可知民生哲學底形式或概念與它底內容或實質是萬不可分離開而研究的。我在前面第一篇裏面已經說過一句話，以爲所謂「民生哲學」，本來是含有兩種意義：一種是「民生的哲學」，一種是「民生底哲學」。詳細地說，前者是以「哲學」爲研究底對象，把哲學放在民生的觀點上做一度本質的探究；因此，它是用「民生」這個本質來研究一切社會哲學之一種學問。後者是以「民生」爲研究底對象，把「民生」這個本質自身做一度哲學的研究；因此，它就是研究「民生」這種本質自身之一種學問。現在我又可以說，所謂「民生的哲學」，就是民生哲學底形式或概念之研究；所謂「民生底哲學」，就是民生哲學底內容或實質之研究。同時，我在前面第一篇裏面又經說過，這兩種意義的民生哲學是唯一種的，因爲我們一經研究到「民生」這個本質的時候，自然會牽及一般社會問題；同樣地，我們一經研究到「社會問題」的時候，也自然離不開「民生」這個本質。這就是上面所引用的辯證法底第三個原則『研究各個具體的事實不忘它底普遍性，談到一切普遍性的事實不忘它底具體性』一般。所以我們就無所謂「民生的哲學」，也無所謂「民生底哲學」；有的，祇是一種可以略稱的所

謂「民生哲學」而已。這就是我認爲民生哲學底形式或概念與它底內容或實質是有必然的聯繫性而不可分離的。請以紡織物爲譬喻吧，譬如一疋錦綢，它有形式同時又有內容；所謂形式，就是它底「經」和「緯」，所謂內容，就是它所織成的實質。但是一切錦綢底「經」和「緯」是唯一種的，而它底實質是各種各樣的；詳細地說，一切錦綢底實質，不拘其是怎樣的多種多樣的東西，但是它底「經」和「緯」總是這樣地「橫着」和「縱着」的。同一道理，一切社會哲學的民生哲學，不拘其所構成的社會哲學是政治哲學、經濟哲學、道德哲學、宗教哲學、軍事哲學、教育哲學等等的實質，然而這等等民生哲學底「經」和「緯」，不外乎是「民生論」這種本體論和「民生的辯證法」這種方法論而已，捨此之外，別無他求的。這不啻好像漢儒賈逵謂『太學爲經，中庸爲緯，皆出於子思之筆』一般。因此，我對於孔子底哲學，也認爲它以大學這種本體論爲經，以中庸這種方法論爲緯的。

再進一步地說，所謂「民生哲學」一語，顧名思義，本來就是兼容併包有所謂社會哲學底形式和內容了。我在前面豈不是已經用過馬克思底一句話嗎？馬克思說：『哲學以生活始，也以生活終。』由此，可見所謂「民生哲學」一語，簡直是把「民生」與「哲學」打成一片，這不啻就是拥所謂社會哲學底形式與內容成爲渾一體一般。不過，我爲謀說明便利起見，有時拿所謂「民生哲學」一語來用做民生哲學底形式之研究，有時拿它來用做民生哲學底內容之研究而已；前者就是前面第二篇底任務，從者就是本篇底任務。

凡上所述，是我對於民生哲學底形式——體系——和它底內容——實質——底意義及兩者底相互關係之一度輪廓的說明；現在我要開始地研究民生哲學之內容本身吧。此地如同我在前面第一、第二兩篇裏面所聲明一樣，本篇所藉做的根據之資料，也是季陶先生所寫作的「民生哲學系統表說明書」裏面所列舉的九件事中底集幾件事。然則這是那幾件事呢？這就是前兩篇所剩下而未曾討論過的第四件和第六

、第七、第八、第九等五件事。但是在我討論這五件事以前，還有與這五件事有一種密切的關係的一個問題，又不能不先行解答的。然則這是一個什麼樣的問題呢？這個問題就是要問所謂『民生哲學』在整個的哲學體系統上究竟佔有何種位置呢？換句話說，它究竟是屬於那一種的哲學呢？這個問題，我本來早已答覆在前面了；抽象地說，我以爲它是屬於特殊哲學；具體地說，我以爲它就是一種社會哲學。不過，現在所成爲問題的，是在於所謂「民生哲學」究竟是廣義的社會哲學，抑或是狹義的社會哲學。若照季陶先生底解釋，他祇說出我們必須研究民生哲學，而未曾指示着所謂「民生哲學」一語祇可以應用於社會哲學的方面，尤其未曾說到這種民生哲學究竟是廣義的或狹義的社會哲學，這未免令人缺憾的。若照鏡亞先生底解釋，他認爲三民主義的全部著作不可總名之曰「民生哲學」，這是很對的；但是他認爲三民主義的全部著作可總名之曰「倫理哲學」，那是極不合理的。因爲季陶先生底解釋是太含糊的，鏡亞先生解釋是太狹窄的緣故。據我個人底見解，認爲民生哲學是社會哲學，並且它是廣義的社會哲學，即包括政治哲學、經濟哲學、道德哲學、教育哲學等等；再進一步地說，若照蔣委員長底意思，那麼，軍事哲學也應該被包括着在內。換句話說，它並不是如鏡亞先生所解釋，稱爲一部「倫理哲學」或「道德哲學」。

然則我爲什麼說民生哲學是廣義的社會哲學呢？照中山先生自己底解釋，所謂「民生」，就是人民的生活、社會的生存、國民的生計、羣衆的生命。中山先生所解釋的這四句話底所謂「人民」、「社會」、國民、「羣衆」等語，無一不是含有社會的意味，但是它當然包括着個人的意味；不過，此地所謂「個人」，仍然是社會中底一個成員，並非孤立地存在着的。至於所謂「生活」、「生存」、「生計」、「生命」等語呢，這四語底意義比前四語底意義稍朦昧和籠統，因此，這四語是否如同前四語一樣，也含有社會的意味，一時無從斷定的。實在講起來，中山先生所以要把「生」之一字分析做「生活」、

「生存」、「生計」、「生命」四種，其目的也不過是在於要把他自己所假設的事物底本質與本質裏面最初所包括着或萌芽着的「非本質」——生活、生存、生計、生命——的東西一併地表現出來而已；至於他所假設的事物底本質，尤其他所假設的事物底本質裏面所固有的屬性祇是「生」、「生長」或「生動」的東西，捨此無他了。這不啻就是前面所說過的「黑格爾以爲「發展」的原則包含潛伏於存在中底一個幼芽——一種努力實現自身底力量或可能性」一般。不過，黑格爾認定「存在」就是「觀念」或「神」，而中山先生並不想談「存在」是「觀念」或是「物質」，祇說「生」的原則包含潛伏於存在中底一個幼芽而已。然則中山先生所謂「生活」、「生存」、「生計」、「生命」究竟是什麼樣的一種性質呢——它是屬於社會的呢？抑或屬於個人的呢？我認爲這個問題底答覆，也祇是一面依靠着所謂「生」——事物底本質裏面所固有的這個屬性，一面就拿上面已經由所謂「人民」、「社會」、「國民」、「羣衆」而解釋得到的所謂「社會的」一語來做個前提去斷定所謂「民生」不外乎是社會的生長、生動或發展的意味。因此，所謂「民生哲學」，可以簡稱爲社會哲學——廣義的社會哲學。

在所謂「民生哲學」一語之外，近來國內還有一個所謂「人生哲學」的名辭流行着的。然則這兩個名辭究竟有什麼樣的差別或是否相同呢？若從意義上看來，這兩個名辭，本來是同一的東西，因爲「人」與「民」兩個字常是聯爲一起而應用的。即普通所謂「人民」的緣故。但是若從字義上看來，這兩個名辭似乎是稍異其趣的。因爲所謂「人」之一字，一聽見，似乎是指「個人」而言；所謂「民」之一字，一聽見，似乎是指「社會」而言的緣故。不但「人」與「民」這兩字底意義和字義有這樣的關係，就是所謂「生」與所謂「生活」、「生存」、「生計」、「生命」等語。在意義和字義上看來，也是這樣的。然則這些術語爲什麼有這樣的歧義呢？究其原因，這還是基於每一個解釋者所假設的一體論和他所採用的方法論有各種各樣的見地所使然的。關於「人生哲學」和「人生」兩者底意義之解釋，近來有兩

篇極有價值的文字把它討論得很詳盡、很透闢的，一篇是劉眞如先生底「人生哲學與人生科學」（見中山文化教育館季刊第三卷第三期），另一篇是張申府先生底「人生的哲學」（見張申府著，我相信中國哲學）據劉先生底見解，認爲研究社會學的人們從來沒有把人生哲學當作社會哲學來看的，尤其是他們飽受應用社會學的流毒，以爲人生哲學是一種玄學的問題，研究社會的人們是可不必注意這些問題的。照劉先生底這種指謫看起來，就可知世上不少人在本體論上誤認宇宙間除掉「社會」這個具體的事實之外，還有一個抽象的甚至視爲一個玄妙的所謂「精神」存在着，並且以爲人生哲學就是研究個人底精神及怎樣地修養精神之一種學問。因此，劉先生自己提出一種主張，認爲人生哲學乃是建立在社會學的、生物學的和心理學的科學；並且，認爲人生科學底內容是特殊社會科學底內容，人生哲學底對象純粹是社會學及社會哲學底對象，二者之間是沒有分野的。他更綜括地說，決定道德律的是社會不是個人，我們要想獲得各種道德底格式，必需到社會科學裏去，纔能找到的。復次，劉先生還就個人與社會的關係上來說，人生哲學就是一種「仁」的哲或者說是「仁學」，也可以名之曰「人生學」。他認爲我們中國底儒家哲學對於社會的解釋，就是代表見種這解的而且最富於科學底情趣的；可惜幾千年來，對於「仁」的哲學，已有了完美的發展，然而對於「仁」的科學始終沒有人去注意，等到了孫中山先生底三民主義出現，纔算是把流行中國數千年底「仁」的哲學找出了它底科學的實踐方法，使我們在基礎的社會生活上有了一定的規範。最後，劉先生以爲我們要從功能的觀點來說明人生哲學實在可以名之爲「生學」或「唯生學」（Bis-sophy）；從廣義上說，一切知識的活動，無一不可名之曰「生學」，然就科學類範的觀點言之，生學實在祇能包有社會科學底全體，因爲社會現象是一大生的表現，所以研究生的現的社會科學就是人生的科學。劉先生聲明着Bis-sophy一字是近代瑞士哲學家歐爾德拉瑪爾（Paul Ojlo amare）底一本小書，名曰：「生命」（Virre）上襲用的。照劉先生底這些話看起來，就可知所謂「

人生哲學」與所謂「民生哲學」是同一的東西，並且合這兩者就是全部社會哲學。此外，我覺得劉先生借用歐爾德拉瑪爾所發明所謂「生學」或「唯生學」一語來命名人生哲學或民生哲學，再適當的沒有了。不啻好像陳立夫先生稱中山先生底哲學爲「唯生論」一般。

復次，據張申府先生底見解，像張先生雖則沒有劉先生那樣明白地說出人生哲學就是社會哲學並不是個人的哲學，但是他以爲如果要人們個別地具體地來回答「爲什麼生活」這個問題本來是難的，因爲人與人底情形常有不同，所以便有回答，也常是部分的，而不是說的整個的人生的意義。他又以爲假使問這個問題的意思本來不是一般的而是問一個人應該作什麼；如果具體切實地答，這當然要看各人底情形爲斷，但於此却也有一個原則，便是不拘作什麼，總不可背乎時代；追逐潮流是要不得的，但是背逆潮流更要不得，可要的乃祇在駕馭潮流，抓住時代。張先生底這幾句話，也就是表示着所謂「人生」實含有社會的意義，因爲所謂「駕馭潮流，抓住時代」，豈不就是社會性嗎？復次，張先生如同劉先生一樣，他在自己所發表的「戰時教育綱要」（見抗敵週刊第三期，轉載在我相信中國）裏面提出一個原則，以爲「中國今後一切教育，均應以「實」爲最高原則，以「人」與「生」爲骨幹，而「仁」與「美」爲最高理想。戰時教育當然也不能例外。」張先生底這個原則，可以說也如同劉先生底主張一樣，是溝通個人與社會間底相互關係的一種主張。最後，張先生對於「生」、「活」、「生活」、「生命」、「生存」這幾字，一面拿古語所謂「天地之大德曰生」或「生生之謂易」來做個根據，一面又博引旁證地斷定所謂「生活」、「生命」、「生存」等語都是不能夠適用的；因此，他下一個結論說着：「假使要有單語就夠用夠方便，祇有「生」與「活」兩字已經足夠了，什麼「生活」、「生命」、「生存」等都實在是多餘的。」張先生底這個結論，也如同劉先生底結論一樣，認爲人生哲學祇可以稱爲「生學」或「唯生學」。然而張先生底見解若是與劉先生底見解互相比較，那麼，我覺得張先生底見解不免還有點

瑕疵而有待於商榷的地方。因爲劉先生率性地祇言「生」而不言別的，但是張先生一方面既反對着「生活」、「生命」、「生存」等語，他方面却在「生」之外又保留着「活」這個字，這未免自相矛盾的。照張先生底意見，認爲唯物辯證法內裏底精義是「活」，也難說是「生」；但是據我個人底意見、認爲唯物辯證法內裏底精義却是「生」，並不是「活」。因爲唯物辯證法並不是祇指社會現象而言，並且包括着社會現象和自然現象兩者在內；所以我們若是拿「活」之一字看做唯物辯證法內裏底精義，那麼，它祇可以適用於社會現象之最後的決定要素所謂「經濟」——衣、食、住、行；更澈底地說，「食」和「性」——而不能夠適用於其他一切有機和無機的生物之最後的決定要素所謂「物質」。否則，我們若是拿「生」之一字看做唯物辯證法內裏底精義，那麼，無論人類社會或其他一切有機和無機的生物之最後的決定要素所謂「經濟」或「物質」，都是被包括而無遺的。張先生自已也說過一句話：「生是可以賅活的，活却不能賅生。」張先生一方面既然如此說着，但是他方面却認定唯物辯證法內裏底精義是「活」，也難說是「生」，這似乎又是自相矛盾的。此外，還有一點須要商榷的，張先生既然說着：「照中國哲學，本來也是體不離用，用不離體，體用一體而兩用。如此，就認生爲體的話，有活必有生，有生也必有活，生與活是分不開的。」然則張先生爲什麼不輒用「生活」一語來表示體用一體而兩用，而一定要把「生活」一語分離開而成爲「生」與「活」的兩個各別名詞呢？實在講起來，所謂「生」與「活」的各別名詞與所謂「生活」的複合名辭，沒有多大的差別；有的，也不過祇是在於文法上有點差別而已。

以上所述，是對於劉、張兩先生底人生哲學的解釋之一度介紹的敍述，同時對於張先生底意見做一度詳細的商榷。現在我再回轉頭來把中山先生底基本思想加以一番重複並補充的說明以與劉、張兩先生底見解做一度的比較。我在前面第一、第二兩篇文字裏面已經說過了，中山先生一方面採用黑格爾所謂

沒有物質便沒有運動，所以沒有運動也沒有物質」這一句話來建設他底本體論之骨幹；並且認爲所謂「運動」，不外乎是「生長」（growing）或「生動」（moving）的意思，也就是劉先生所謂「生物」之「生」（Bis）或張先生所引用的古語所謂「天地之大德曰生」和「生生之謂易」之「生」的意思；但是同時又要爲消除「唯心」與「唯物」之論爭起見，所以他在本體論上祇用「生」之一字來建設，對於自然現象底本體稱之爲「生元」（或者可以改稱爲「唯生」），對於社會現象底本體稱之爲「民生」。但是在另一方面，中山先生又採用黑格爾所謂「離開它底本質和法則而來觀察的假象，便是構成我們所認爲「非本質」的東西」這一句話，尤其採用黑格爾底這一句話後來經德波林所引伸着而改爲「本質裏面是包括着「非本質」的東西，而且還包含着這個東西與其他的底關聯即內的聯絡」另一句話爲他底本體論之支派，同時，如同張先生所說的「照中國哲學，本來也是體不離用，用不離體，體用一體而兩用」這幾句話一樣，也引用中國底恆言所謂「有體有用，何謂體？即物質；何謂用？即精神。」這幾句話，認爲「總括宇宙現象，要不外物質與精神二者，精神雖爲物質之對，然實相輔爲用也。」（見軍人精神教育）；並且，他雖則認爲心是事物底用並不是體，但是心却是萬事之本源，它底作用是很大的，他在「心理建設自序」裏面說過一句話：「夫心也者，萬事之本源也。……心之爲用大矣哉。」所以他在本體論上對於「民生」一語解釋爲包括着「本質」和「非本質」兩種東西所謂「生活」、「生存」、「生計」、「生命」等語。）

現在我再把所謂「民生」與所謂「生活」、「生存」、「生計」、「生命」等語做一度對照的說明以確定其有怎樣的相互關係吧。照中山先生自己底解釋看起來，所謂「生活」，在一方面講，祇是「民生」中之一部；但是在另一方面講，它却是「民生」這個本質中之本質。就前一方面而論，我要遵守中山先生自己底解釋，祇把「生活」一語看做「民生」底解釋中之一部，就後一方面而論，我又要贊成張

先生底見解，可認爲社會底本質就是「生」與「活」或合稱「生活」。不過，我因爲本文是研究民生哲學，尤其要研究中山先生底民生哲學，所以我不能不遵守中山先生自己底解釋，認爲「生活」祇是「民生」中之一部，同時又是「民生」這個本質中之本質。

復次，所謂「生存」，照中山先生自己解釋看起來，也祇是「民生」中之一部，但是它並非如同「生活」一樣，是「民生」這個本質中之本質；換句話說，它乃是本質裏面所包括着的「非本質」的東西。因爲所謂「生存」，在一方面看來，它就是生活，換句話說，「生活」與「生存」是二而一、一而二的東西；但是在另一方面看來，所謂「生存」與所謂「生活」兩者底範圍是有大小之殊。具體地說，所謂「生活」，一般地說，大都是指個人的方面而言，例如生物學上所謂「個體維護」，就是含有中山先生所謂「人民的生活」的意思；所謂「生存」，一般地說，大都是指種族的方面而言，例如社會學上所謂「種族延續」，就是含有中山先生所謂「社會的生存」的意思。張先生把「生存」一語解做「繼續生活下去」的意思，這是很對的。固然，照馬克思底見解，所謂「種族延續」，不外乎是「性」的作用，而所謂「性」又離不掉物質或經濟，因此，它可以說也是「民生」中之本質；但是個人的生活，祇使人人都得遂其生；具體地說，它祇使人人都得講求日常生活上所必需之物品—衣、食、住、行—就够足了。至於社會的生存呢，它如同張先生所說，不僅使人人都得遂其生，並且要使人人都得善其生，美其生，擴大其生；具體地說，它不但祇使人人都得講求日常生活上所必需之物品，並且要使人人對於既經製造而成的物品有所改良、有所增加及有所發明而佈之四方、傳之後代，以謀全體種族之延續和發展。像這樣的做法，那麼，我們單祇依靠着人類底本能，那是不够足的，並且還要由本能變成爲理智，再利用理智去發明生產技術並製造生產工具，纔能够達到其目的。這種理智，不拘其最初是爲物質和勞動創造出來的，並且始終地不能够與物質關係相隔離的，但是它比之人類所固有的行動—本能—是較自由的，

並非一定爲必然性所限制的；因此，它可以姑稱爲「理智作用」或「精神作用」。因爲如此，所以我也不能不遵守中山先生自己底解釋，認爲「生存」祇是「民生」中之一部，但是它並非是「民生」這個本質中之本質而是本質裏面所包括着的「非本質」的東西。

復次，所謂「生計」，照中山先生自己底解釋看起來，不但祇是「民生」中之一部，並且如同「生活」一樣，也可以說是「民生」這個本質中之本質。固然，在字義上看來，所謂「生計」，英語叫 economics，可以譯做「經濟」，驟看到，它似乎不能够與所謂「生活」、「生存」、「生命」等語相提並論的；但是我們若是要充實人民的生活、扶植社會的生存及延續羣衆的（或民族的）生命，那麼，我們又不能不依靠於經濟或生計的發展；若照唯物史觀的見解，所謂「經濟」或「生計」，簡直就是人類底歷史社會之唯一的最後的決定要素。固然，中山先生底史觀，並不是唯物史觀，乃是民生史觀；但是他在「建國大綱」裏面開宗義地說着「建國之要，首在民生」之外，還認爲民生是衣、食、住、行四大需要。因此，所謂「生計」，雖則不是民生哲學所謂「民生」之全部，然而至少我們也不能不遵守中山先生自己底解釋，認爲它是「民生」中之一部，並且如同「生活」一樣，也是「民生」這個本質中之本質。

最後，所謂「生命」，照中山先生自己底解釋看起來，在一方面講，如同「生活」、「生存」、「生計」一樣，也是「民生」中之一部；但是在另一方面講，它却如同「生存」一樣，並非是「民生」這個本質中之本質，而是本質裏面所包括着的「非本質」的東西。照張先生底見解，以爲假使在現實具體的生活以外，更假定一個什麼超懸抽象的生命，那便是所謂「生力論」或「生機論」之所由來，那便眞糟的不堪。他又以爲設使生命是生活底前提，那不免表現了一個太玄學的意思。據我個人底見解，認爲這並不是這樣的。因爲如恩格斯所說，「蛋白質，這是我們所曉得的炭素化合物中最無經常性的。它有

一種天賦的作用，我們稱之爲「生命」。它如果失去完成這種天賦作用的能力，它馬上就會分解；而它又爲其本性所限，早晚都會失去這種能力。」（見恩格斯著，杜畏之譯，自然辯證法第二二九頁）照恩格斯底這幾句話看起來，就可知謂「生命」，不外乎是蛋白質之所由起的一種化學作用；它與其他化學物是沒有多大的差異。所差異的，紙不過限於彼此所含有的某種原素之性質及其配合的問題而已。不但恩格斯有這種見解，就是中山先生自己也已經有同樣的議論。中山先生在「心理建設」——「行易知難學說」——第一章裏面說：「據最近科學家所考得者，則造成人類及動植物者，乃生物之元子爲之也。生物之元子，學者多譯之爲「細胞」，而作者（孫先生自稱）今特別名之曰「生元」，蓋取生物元始之意也。」照中山先生底這幾句話看起來，他既然承認生元就是細胞，那麼，豈不是與恩格斯稱生命就是蛋白質的化學作用若合符節嗎？實在講起來，所謂「細胞」，就是「蛋白質」之別名。恩格斯說：「細胞組織中最主要的角色，即蛋白質，最先分解，而且想用綜合的方法以求製成蛋白質直到現在還未成功。」（見前引書第二二頁）照恩格斯底這幾句話看起來，蛋白質能否製造，換句話說，生命能否用人工造成，是另一個問題，但是所謂「生命」，就是蛋白質或細胞和中山先生所謂「生元」，可以斷言的。

以上所述，是我站在生物學的觀點說明生命之由來。現在我再在心理學的觀點來說明它吧。簡單地說，所謂「意識」、「精神」、「自覺」乃至「心」等等，都是由一個低的階段到達另一個高的階段的轉變。譬如意識，它是由「無意識」轉變過來的；又如「自覺」，它是由「盲目」轉變過來的；餘可類推。恩格斯說：「由必然的王國躍到自由的王國。」恩格斯底這一句話，可以用來解釋「生命」之由來。由此，可見所謂「生命」，不外乎是由原始的生活狀態轉變過來東西。最後，我再站在社會學的觀點來說明它吧。馬克思有幾句話說得最明白，他說：「我和我底周遭的關係，便是我底自覺。」他又說：「決定存在的不是自覺；而適相相反。乃是自覺由社會的存在所決定。」照馬克思底這幾句話看起來，

就可知所謂「生命」，又不外乎是我和我底周遭的關係所由生或是由社會的存在所決定的。

綜合上面所說，無論站在生物學、心理學或社會學的觀點上看起來，所謂「生命」，並非如張先生所說一樣，是一個什麼超懸抽象的東西，乃是一個如同「生活」一樣，具有現實性、具體性的東西。由此，可見生命是生活底結果，並非如張先生所設想，以爲生命是生活底前提。這樣一來，那麼，所謂「生命」一語，並沒有表現了一個形而上學的或玄學的意思；恰恰相反，它即能够表現了一個科學的意味。因此，我如同前面對於所「生活」、「生存」、「生計」有所辯護一樣，也不能不遵守中山先生自己底解釋認爲所謂「生命」是「民生」中之一部，但是它並非是「民生」這個本質中之本質而是本質裏面所包括着的「非本質」的東西。

除掉上述之外，我對於張先生在中文的古書及西文的字典裏面找出些與所謂「生活」、「生命」、「生存」等有關聯的成語或單語所發表的見解也加以一度的商榷。張先生在中文的古書裏面找出些與「生」字有關聯的成語曰「天地之大德曰生」、「生生之謂易」；與「活」字有關聯的成語曰：「實函斯活」、「活潑潑地」；與「命」字有關聯的成語曰：「救人一命……」、「貓有九命」以及「拚命」、「要命」之類；及與「存」字有關聯的成語曰：「物竟天擇，適者生存」等等。照我個人底意見，認爲這些成語固然有些可以用作「生」、「活」、「生命」、「生存」等語之解釋，但是有些可以說在文字上雖則相同，然在意義上簡直是各別的東西。即使彼此底意義是相同的語，然而我們也應該如同張先生自己所說一樣，駕馭潮流、抓住時代，對這些成語加以一度重新的估價。因爲如此，所以我認爲中文的古書裏面所有的與「生」、「活」、「生存」有關聯的成語，固然可以引用，然而我們若是過於濫用，那不免有「以文害辭，以辭害志」之誚，反不如採用中山先生自己底解釋之爲愈的。況且，中山先生本人對於「民生」、「生活」、生存、「生命」等語在「三民主義講義」、「建國大綱」及「孫文學說

」等書裏面已經有了詳明的解釋，因此，我們儘可就拿中山先生自己底解釋盡量地應用起來，如果認爲意義不明瞭，那麼，我們應該闡發它；如果認爲理由不充分，那麼，我們不妨補充它；但是我們何必捨近就遠地濫引古書裏面底一切成語來批評中山先生底見解，甚或有意地來推翻全部孫文學說呢？

至於西文的字典裏面底一切成語來批評中山先生底見解，甚或有意地來推翻全部孫文學說呢？

生活」、「生命」、「生存」等語之解釋，但是有些在彼此底意義上又不無各別的東西。因此，這些單語也不應該濫用的。況且，凡是同一的單語，但是因爲每一個解釋者所站的見地不同，所以他們對於所有一切的單語各有各底一種解釋。不但解釋者如此，就是翻譯者也是這樣的。張先生說：「生活與生命，在西文本祇是一個字，譬如英文的 life 德文的 leben 法文的 vire，本篇的意思也祇存祇有一個字就够了，用不着在生活以外更講生命。」據我個人底見解，認爲英文的 life 德文的 liben 法文的 virre 等語，不但都可以譯做「生活」和「生命」，並且有時可以譯做「生存」和「生計」。所謂「生計」一語，我在前面已經說過了，英語雖則叫做 economics 或者可以譯做「經濟」，然而無論所謂「生」也好，或所謂「經濟」也好，然而這些單語，都不外乎是所謂「生活」之別名。不過，彼此所差異的，祇是在於生活爲生計或經濟之抽象的符號，生計或經濟爲生活之具體的表現而已。在本質上看起來，生活與生計，或生計與生活，是一而二、二而一的東西。因爲如此，所以我認爲 life, leben, virre 三語，都也可以譯做「生計」。至於所謂「生存」呢，據張先生底研究，他以爲這個字是當於英、法文的 sub-sistence，existence 和德文的 sein，一種祇是繼續生活或生活的意思，另一種是同於存在。現在我姑不問英、法、德文的這三個原語底本義，是否如張先生所解釋，恰恰地當於中山先生所謂「生存」，姑置勿論；但是他既然把它底一種意義解做「繼續生活」或「生活」的意思，所以我就不妨信如張先生所解釋，認爲所謂「生存」與所謂「生活」也是同一的東西。不過，彼此所差異的，祇是在於生活爲個人

底暫時的生存，生存爲種族底永遠的生活而已。因爲如此，所以我認爲 lfie.leben, virre 三語，都也可以譯做「生存」。張先生所解釋的另一種意義認爲所謂「生存」是同於存在，是爲我所不敢贊同的。因爲中山生所謂「生存」是指事物底本質自身而言，但是一般哲學上所謂「存在」一語是用來作爲所謂「當爲」之對待，所以所謂「生存」與所謂「存在」兩語，本來是各別的東西，可置諸不論。

如上所說，中山先生在一方面既然認定所謂「生」、「生活」、「生存」、「生計」、「生命」等語是有同一的涵義，然則他在另一方面爲什麼又把這些術語分做好像各別的東西看待呢？這個問題，我本來早已答覆在前面，無須再說；不過，我爲明瞭觀念起見，此地不妨重複地再說一句話，以爲中山先生所以把「民生」一語分解做「生活」、「生存」、「生計」、「生命」四種要素，其原因是在於如我在第一篇裏面已經說過的，他認定在所謂「民生」裏面本來就包括着「民生」和「非民生」—「經濟生活」和「非經濟生活」—兩種成份（關於這一點，後面還有些補充的說明）之外，對於「民」之一字既然分做「人民的」、「社會的」、「國民的」、「羣衆的」四個同質而異名的形容辭，所以不能不按照這四個形容辭把「生」之一字也分做四個同質而異名的名辭謀相適應的。實在講起來，如同張先生所說的「生就是生」這一句話一樣，民生就是民生，捨此就沒有別的意義。然而像這樣的一個定義，在邏輯上看來。它是陷於「同言判斷」的誤謬。如果我們對於所謂「民生」一語要下一個眞正的定義，那麼，我們斷非如中山先生一樣，把所謂「民生」這個概念裏面所包含着的內包和外延列舉無遺不可。因爲如此所以在一方面我們不可漫說民生就是民生，但是在另一方面，我們却不能不認定中山先生所謂「民生」，不拘他怎樣地分釋爲若干觀念，曰：「人民的生活」，曰：「社會的生存」，曰：「國民的生計」，曰：「羣衆的生命」，然而他所假設的事物底本質是一貫的，質言之，民生而已；不過，我又要重複地說一句話，中山先生所謂「民生」裏面本來就包括着「非民生」的成份在內而已。

設使我們姑離開中山先生自己底基本思想，對於英、德、法文的life, leben virre三個字，無論解釋也好，或翻譯也好，那麼，我們一定會如張先生所指謫，要看各人自己所有的觀點之如何而下了各別的論斷。譬如我們同是應用life, leben, virre這三個字，但是我們若是要站在美國實用主義的觀點，那麼，我們一定會把它解做或譯做「生活」；站在德、意理想主義的觀點，那麼，我們一定會把它解做或譯做「生命」；站在蘇俄共產主義的觀點，那麼，我們一定會把它解做或譯做「生計」（即經濟的生活）；站在目前中國底抗戰建國的觀點，那麼，我們一定會把它解做或譯做「生存」。因爲如此，所以我們往往對於美國杜威底教育哲學譯做「教育即生活說」，對於德國克里克（Krieck）及意大利琴得列（Gentile）底教育哲學都譯做「生命哲學」，對於蘇俄蒲龍斯基（Blonsky）底作業教育學譯做「經濟的作業教育學」，甚至對於目前的中國所需要的一切如政治、經濟、教育、文化等等，有時祇說「爲國家而爭取生存」。現在我姑且丟開別國底東西不談，單談目前中國底事情吧。這次本黨臨時全國代表大會既經議決發表了「抗戰建國綱領」主張着抗戰和建國同時並行，即一面抗戰，一面建國；因此，我們不但在對於抗戰說着「爲國家而爭取生存」之外，同時對於建國須說「爲人民而充實生活」和「爲國民而發展生計」，並且對於抗戰還須加上一句話「爲民族而維護生命」。總之，在整個的「民生」這個本質上講，如同在整個的三民主義這個觀念形態上講，不能不視民族主義、民權主義、民生主義三者爲並重的、一貫的和相通的東西一樣，我們也不能不視「人民的生活、社會的生存、國民的生計、羣衆的生命」四者爲並重的、一貫的和相通的東西。然則「抗戰建國綱領」所以主張抗戰與建國同時並行，其命意就不外乎此。

根據上述的這一個理由，我對於抗戰建國底本質要一一種解釋，以爲抗戰建國就是「爲全民而求生」；再簡單地說，抗戰建國就是民生。因此，「抗戰建國綱領」就是民生哲學。像這樣的說法，我不當

如同曾經在拙作「教育哲學」裏面對於教育底本質解釋爲「教育就是民生」一般。綜合起來說，這兩種事格物——抗戰建國與教育——底本質又是整個的；因此，我們可以說抗戰建國就是教育，教育就是抗戰建國，同時又可以說抗戰建國綱領就是教育哲學，教育哲學就是抗戰建國綱領。此地我有一點須要附帶說明的：我曾經在拙作「教育哲學」裏面稱「教育就是民生」的時候，頗引起有些人底批評，以爲與其像我這樣地稱「教育就是民生」，不如仍舊採用杜威底原語稱「教育就是生活」爲愈的；因爲「民生」一語是太含糊、太籠統，不像「生活」一語有那樣的清楚和明白的緣故。但是據我個人底研究，認爲所謂「民生」一語，它底外延是很清楚、很明白的；不但如此，並且它底內包也是很豐富、很充實的；反而所謂「生活」一語，它底意義是很含糊、很籠統的。關於所謂「民生」和所謂「生活」兩語底意義，本來我在前面已經說過許多話，可無須復述。不過，此地我對於「生活」一字再補充地說一句話，認爲「生活」一語究竟是僅指「經濟生活」而言呢？抑或兼容併包着「非經濟生活」在內呢？同時，它究竟是指個人底生活而言呢？抑或是指社會底生活而言呢？這些都是一個大疑問；因此，近來有些學者對於杜威所說的「教育就是生活」中之所謂「生活」一語解做廣義的，有些學者把它解做狹義的，議論紛紜，莫衷一是。在美國和中國底教育哲學書籍裏面，這種情形，是屢見不一見的。這就是因爲「生活」一語底意義是太含糊、太籠統的緣故。如果我們把教育底本質解釋爲「民生」，稱「教育就是民生」，那麼，我們就能夠明顯地表示出所謂「民生」是人民的（包括個人在內）的生活、社會的生存、國民的生計，羣衆的（或民族的）生命而言，決沒有掛一漏百之誚，並非像所謂「生活」一語有那樣的含糊和籠統一般。但是平心而論，照杜威底本意，也對於自己所說的Education is life itself這一句話有所解釋的話本來並非是很含糊、很籠統的，積極地說，它底意義却是很豐富，很充實的；因此，我們對於他底這一句話中之life一字，未嘗不可以譯做「民生」。不過，因爲美國底國情與中國底國情究竟是各

異其趣的，所以同是「民生」一個字，它底意義，總不免有多少的差異。因爲如此，所以我們既然居處於目前的中國社會底裏面，所以我們不談中國教育哲學則已；如果我們要談它的話，那麼，我們斷非遵照中山底遺旨並採用他自己對於所謂「民生」一語有所解釋的意義，稱「教育就是民生」不可。

照上面所述的這一段話看起來，就可知所謂「抗戰」不能够祇說「爲國家而爭取生存」；所謂「建國」更不消說不能够祇說「爲人民而充實生活」或「爲國民而發展生計」，而對於前者必須同時說「爲國家而爭取生存」和「爲民族而維護生命」，對於後者必須同時說「爲國家而爭生存」、「爲民族而維護生命」、「爲人民而充實生活」、「爲國民而發展生計」四種成份；這不啻好像中華民國底教育宗旨裏裏面所包含着的教育底目的必須說着「充實人民的生活」、「扶植社會的生存」、「發展國民的生計」、「延續民族的生命」四種成份一般。設使我們對於這四種成份或缺其一，甚至缺其二或三，那麼，我們就如同稱「教育就是生活」而不稱「教育就是民生」一樣，也不免有掛一漏百之誚。總之，中山先生所以在社會哲學上始終地認定歷史社會進化底重心是民生而不是物質，其目的並非是在於否認物質，實在如我在第二篇裏面所說過的，是一面要認定歷史社會進化底重心是物質（經濟），一面還要保留着物質裏面本來所包括着的非物質（非經濟）的東西；說一句話，他很注重着歷史社會進化底重心之內在的矛盾如所謂「自身運動」、「自身發展」等等的緣故。由此，可見民生哲學所要研究之內容是「民生」同時又連同「民生」裏面所包括着的「非民生」的成份一併地研究的。

凡上所述，還祇是站在「民生」這個社會底本質的觀點上去規定民生哲學所要研究之內容，以爲民生哲學研究之對象是「民生」，同時又是「民生」裏面所包括着的「非民生」的這些成份。但是大凡哲學所要研究之主要的對象，固然是在於「是什麼」（what）的一個問題，然而除掉這個問題之外，「爲什麼」（why）和「怎麼樣」（how）的兩個問題，也都是哲學所要研究的一個重大問題。宋儒中

已經有人見這一層的，譬如朱熹論格物致知，就是分做如次的三個步驟：（一）就事物上理會合做底是如何；（二）又思量合做底因甚是恁地，（三）又思量因甚道理合恁地。朱氏所說的這三個步驟，就是我們所謂「是什麼」、「怎麼樣」和「爲什麼」的三個問題。此外，許魯齋還對於朱熹所說着的「窮理欲知事物之所以然（理由）與其所當然（手段）」這個原則加以註釋，以爲「每一事，每一物，須有所以然與所當然。」然則中山先生所以創立「行易知難學說」，其目的就是敎人們不可僅祇知道事物之所以然，並且應該知道事物之所當然。關於這一層，我在第二篇裏面已經有過詳細的說明，此地不復贅述。因此，我們研究民生哲學，若僅祇知道「是什麼」的這一個問題，換句話說，我們若僅知道「民生」是什麼樣的東西，那麼，我們也是不能够足的。如果我們要懂得全部民生哲學底內容是怎麼樣，那麼，除掉我們「是什麼」的這一問題之外，我們還須知道「爲什麼」和「怎麼樣」的這兩個問題，具體地說，除掉知道「民生」是什麼樣的東西之外，我們還須知道「依據民生來決我們底目的和理想」和「實行的條件並通過這些條件去求得目的和理想的實現」。但是我們須要注意的，我們雖則在知道「是什麼」的這一個問題之外，還須知道「爲什麼」和「怎麼樣」的這兩個問題，然而在另一方面看來，我們所以須要知道「爲什麼」和「怎麼樣」的這兩個問題，其目的仍是在於要使我們把「是什麼」的這一個問題知得益加透澈而探求得一切事物底終極的究竟。因爲所謂「本質」，在一方面講，固然是事物底最基本的要素，但是在他方面講，它是不斷地發展着，非發展到最高的一個階段而不會停止的；所以即使它發展到最高的一個階段的時候，它仍然是事物底本質並不致轉變爲別的東西；不過，在這時候，這種本質已經形成爲最高階段的一種本質，並不是原來所固有的低階段的一種本質了。譬如大學所謂「格物」，如我在第　篇裏面所說，是原始階段的格物，後來它經過了致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下等作用而到達於「明明德」的境域；而所謂「明明德」，也不外乎是「格物」之別名；不過，

這種格物是比原來所固有的那種格物爲更高的或最高的階段之「格物」而已。這就是說格物雖則經過了許多階段的作用，然而結果呢，它又復還元於格物——明明德——的意思。同一道理，所謂「民生」，是低階段的民生，後來經過了三民主義這種作用而由民族自決促進世界大同的境域，而所謂「世界大同」，也不外乎是「民生」之別名；不過，這種民生是比原來所固有的那種民生爲更高的或最高的階段之「民生」而已。這也就是說民生雖則經過許多階段的作用，然而結果呢，它又復還元於民生——仁愛——的意思。（按：照季陶先生所說：「民生爲宇宙大德之表現，仁愛即民生哲學之基礎。」復次，照朱熹所說：「仁是愛底道理，公是仁底道理，故公則仁，仁則愛。」合這兩說，就可知中山先生所謂「世界大同」、「天下爲公」和「仁愛」都是同一之物。關於這一層，我在後面還有一番詳細的說明，此地不過姑先舉其名目而已。）現在姑無論「格物」也好，或「民生」也好，在它底本身上看來，它們都是辯證法的；同時，因爲孔子底「中庸說」和中山先生底「行易知難學說」，如我在第二篇裏面所說，都就是一種辯證法，所以我除掉在本體論的方面稱前者爲「中庸的格物論」，稱後者爲「辯證的民生論」，在方法論的方面稱前者爲「格物的中庸說」，稱後者爲「民生的辯證法」之外，對於大學底「格物論」之研究應該怎樣，姑置勿論；但是我對於中山先生底民生哲學之研究，也辯證地解釋它，不應該有機械的了解，以爲民生、三民主義與世界大同三者是各別的東西，而沒有什麼互相聯繫的關係。實在講起來，民生、三民主義與世界大同三者，好像一串珠一樣，不但一顆珠與另一顆珠互相聯繫着，並且最始的一顆珠與最終的一顆珠也是互相循環反覆，推動前進而成爲所謂「螺旋體系」的一個狀態。

因爲有了上述的這一個理由，所以季陶先生在「民生哲學系統表說明書」裏面有所列舉的九件事，除掉第一件事說明中山先生底思想和學說與孔子底學說有怎樣的歷史淵源之關係，第二件專說明中山先生底知識是怎麼樣地包含着近代最新的科學及其解決一切問題有所應用的方法是什麼樣的一種近代的科

學方法及第三件事說明中山先生底三民主義原理是什麼樣的一回事和他底全部著作爲什麼總名之曰「民生哲學」這一個問題，所以我拿季陶先生所說的第三件事做本書第一篇所要研究的關於民生哲學之意義和重要性底根據並加以簡略的修正，復次拿他所說的第一、二兩件事做本書第二篇所要研究的關於民生哲學之淵源和體系底根據並加以詳細的研討外，其餘六件事（即自第四件至第九件）都是季陶先生所說明的關於全部的民生哲之內容。不但如此，並且季陶先生所說明的這六件事，如我在前面所說的，是自從「民生」這個社會底本質說起（第四件事），復次說明「依據「民生」來決定我們底目的和理想」（第五件事），復次說明「實行的條件並通過這些條件去求得目的和理想的實現」（第六件事），復次說明「怎樣地探求得社會進化之終極的究竟」（第七件事），復次說明三民主義之終極的究竟與共產主義之終極的究竟有怎樣的區別和關係（第八件事），最後說明「民生」這個社會底本質經過許多階段的諸種作用之後，發展到什麼樣的最高階段的「民生」，並具體地指示出「仁愛」就是低階段的「民生」經過它底「自身運動」、「自身發展」或「自身否定」，再經許多階段的諸種作用——三民主義、民族自決和世界大同——之後，發展到最高階段的「民生」（第九件事）。這就是季陶先生所創立所發明的民生哲學之系統觀；因此，我認爲季陶先生所繪成的那個「民生哲學系統表」，論其排列的順序，固然有一點修正之必要，但是在大體上看來，這是很有價值的。不但如此，我還認爲季陶先生底大作「孫文主義之哲學的基礎」及其所附載的民生哲學系統表並說明書是民生哲學之一種立體的——歷史的——研究，並非僅是把中山先生底本身放在平面上做過一度認識的研究而已。

但是像我在上面把季陶先生底所列舉的那六件事做這樣的順序地排列着，多少還是爲了我自己底說明便利起見而已。實際地按起來，季陶先生所說的第四件事，照季陶先生底本意，其主要點還是說明中山先生怎樣地謀三民主義底理論與實踐兩者之統一和綜合並指示出中山先生哲學富有怎樣的戰鬥性和革

命性；不過，他拿中山先生怎樣地消解國家或社會與個人間所存在着的一切矛盾的這一回事來證實三民主義底理論與實踐之怎樣的統一和綜合，同時用來解釋「民生」這個社會底本質之意義。因爲如此，所以我已經提前地把這件事放在第二篇裏面作爲民生哲學底體系之根據；此地我不過要仿照季陶先生底本意，也拿中山先生消解國家或社會與個人間所存在着的一切矛盾的這一回事來證實三民主義底理論與實踐之怎樣的統一和綜合，同時用來解釋「民生」這個社會底本質之意義，並在下面加以一番補充的說明而已。其次第五件事雖則爲季陶先生所說着，是研究三民主義之原始的目的好像我在前面所說「依據「民生」來決定我們底目的和理想」一般，但是實際地按起來，這件事還是季陶先生要說明「民生」這個社會底本質自身是什麼樣的一回事；不過，他要拿三民主義來做研究民生哲學底一個出發點或根據，如同中華民國教育宗旨要根據三民主義，以充實人民生活，扶植社會生存，發展國民生計，延續民族生命爲目的一樣，也以「恢復民族的自信力」爲三民主義之原始的目的而已。因爲如此，所以我爲謀自己底說明便利起見，也經提前地把這件事放在第一篇裏面作爲研究民生哲學底眞義和重要性之根據；但是我爲要保持季陶先生所說明的這六件事之連貫起見，不能不在下面再加以一番補充的說明。以下我就照季陶先生所排列的這六件事之固有的順序逐一地紹述並有所解釋吧。

季陶先生在民生哲學系統表說明書裏面所列舉的九件事之第四件事說着：「先生（指中山先生而言，餘仿此）一生努力，全在以革命的手段，救國救民，打破一切個人主義的迷夢，實現三民主義。」季陶先生底這幾句話，全部就是說着中山先生所唱導的三民主義底理論由於實踐——革命——去決定它，使理論與實踐兩者有所統一和綜合的意思，詳細地說，季陶先生底這幾句話，是充分表現出中山先生底哲學思想，如我在第二篇裏面所說，是富有戰鬥性和革命性。因爲所謂「以革命的手段，救國救民，打破一切個人主義的迷夢」這一句話，是完全地表現出中山先生要消解國家或社會與個人間所在存的一切

矛盾，全恃乎革命。譬如中山先生對於「自由」說着：「祇有團體的自由，沒有個人的自由」；對於「平等」，發明一個「眞平等」的原理，以爲在智能上看來，人類生來本是不平等的；因爲人類底智能生來本是不平等的，所以人類底教育一定按照人類底智能之高低的程度而求得其合理的平等。這就是說國家或社會與個人間所存在的一切矛盾是要用革命的手段去消解它的意思。請再以中山先生自己所說的「民生是人民的生活、社會的生存、國民的生計、羣衆的生命」及季陶先生對於「民生哲學」底意義有所解釋的「爲人民的生活、社會的生存、國民的生計、羣衆的生命而革命」爲根據吧。中山先生和季陶先生二人底這幾句話裏面就包含着國家或社會與個人間底矛盾性；具體地說，他們就是說着一切國民都必須認爲國家或社會是至高無上的東西，大家都應該爲人民的生活、社會的生存、國民的生計、羣衆的生命或民族的生命而犧牲其各個人自身底生活、生存、生計和生命。譬如抗戰，縱使我們底生命和財產有任何的犧牲，又如建國，縱使我們底身體有任何的痛苦，都是應該犧牲和痛苦的。因爲抗戰得到「最後勝利，終屬於我」及「建國」能夠「學歐、美迎頭趕上去」的時節，我們底全人民的生活有所充實，全社會的生存有所扶植，全國民的生計有所發展，全民族的生命有所延續，那麼，各個國民自身底生活、生存、生計和生命自然而然地也因之而有所充實、扶植、發展和延續的。現代社會學者已經告訴過我們：國家是一個有無窮生命的有機體，國民是這個有機體中底無數細胞；無數細胞的新陳代謝，纔能夠維持有機體的生存；有機體的生存，細胞纔能夠有所憑藉而蕃殖生長；假使整個有機體不能夠生存了，那麼，無數細胞也祇有死亡和毀滅。由此，可見社會是個人底前提，而個人是社會底產物。設使我們離開社會的生存而祇講求個人的生活、生計和生命，那麼，我們就如季陶先生所指摘，是沉醉於個人主義之迷夢，非打破它不可；並且，因爲這種迷夢有時是牢不可破的，所以非用革命的手段打破它不可。這種個人主義一經打破，那麼，三民主義自然而然地會實現了。但是在另一方面講，「國國民底個人人格」

在法律上必須要尊重的，他們底個性，在教育上，又須要發展的。德國教育學者那篤爾普說得好：「人祇有在人類社會中纔能爲人。反之，人類社會也祇藉它底成員，那麼，人類教育纔獲得維持並發展。」他又說：「個人並非爲社會而存在，……也不是社會爲個人而存在；不過，個人在全體上是祇能在社會中存在，而社會的精神也祇在個人底意識和意志之中存在。」那篤爾普底哲學上根本思想，究竟怎樣，姑置勿論；但是他對於社會與個人間之相互關係，一方面既不贊同極端的集團主義，他方面又要反對極端的個人主義，那是合理的。然則中山先生所以一方面唱導三民主義同時要實行其民有、民治、民享三大政策；他方面在民權主義上樹立「眞平等」的原理，在對內政策上規定「厲行教育普及，以全力發展兒童本位之教育，整理學制系統，……」，其目的就是在於一方面要建設一個全民族——全中華民族——的社會，他方面要尊重各個國民底人格和個性，這就是因爲中山先生具有一副遠大的理想和犀利的眼光看到社會與個人或個人與社會兩者是相反的同時又是相成的。所以他要使這種對立物求其有所互相統一和綜合而建設一個合理的有眞正科學性的三民主義社會。因爲如此，所以我對於中山先生底這種哲學思想，無以名之，在本體的方面，名之曰「辯證的民生論」，在方法的方面，名之曰「民生的辯證法」。不過，我要爲避免標新立新，巧立名目起見，不妨就照季陶先生底本意，同時抄襲季陶先生底原語說着：「三民主義思想是甚麼？曰：「民生哲學」。」

復次，季陶先生對於九件事底中第五件說着：「三民主義之原始的目的，在於恢復民族的自信力。因爲民族的自信力不能恢復，則此弱而且大之古文化民族，其老衰病不可救，一切新活動，俱無從生，即發生亦不脫病理的狀態，不能救民族的危亡。」季陶先生對於這一件事有所解釋的話，我已經把它用作第一篇研究民生哲學底眞義和重要性之根據了，本來無須再說。但是認爲這一件事與前面第四件事及後面第六至第九各件事是有一貫的密切的關係；因此，我不能不把它再做一度簡略的說明。我在第一篇

裏面說過一句話，三民主義是並重的、一貫的和相通的。所謂「並重的」，是指三民主義——民族主義、民權主義和民生主義——本身之橫面的相互關係而言；關於這一點，留在後面討論第八件事的時候再來說明。所謂「一貫的」，是指從民生起經過三民主義這個階段再到達世界大同爲止之縱面的相承關係而言；關於這一點，此地站先略行說明一下。季陶先生在第五件事裏面對於三民主義說出一個原始的目的，並且認爲這個原始的目的在於恢復民族的自信力；他在第七件事裏面對於三民主義說出一個終結的目的，並且認爲這個終結的目的在於完成眞正民有、民治、民享的大同世界。至於介乎第五件事與第七件事之中間底第六件事呢，季陶先生對於三民主義雖則未曾明白地說出怎麼樣的一個目的，然而他已經暗示着在原始的目的與終極的目的之中間有必須使前者進展到後者底一個中間的或間接的目的存在着，不啻好像兩岸底過渡橋一般。因爲季陶先生所謂「實行的方法」一語，本來就是敎想的目的之一的緣故。若照辯證法的觀點看來，所謂「目的」與所謂「方法」或「手段」，實在是一而二、二而一的東西。杜威說得好：「目的與手段之區分，不過是爲着說明便利起見而已。」（見Dewey, Democracy and Education, chap. VIII）由此，可見季陶先生所謂「三民主義之實行的方法」一語，實在就是說在三民主義之原始的目的與終結的目的底中間有一個中間的或間接的目的存在着。然則這個中間的或間接的目的究竟是什麼呢？這個問題，也姑留在後面再說；現在先把三民主義之原始的目的說明一下吧。

三民主義社會底本質，我在第一篇裏面已經說過了，是民生，但是我同時又說過一句話，「民生」這個本質祇有發展的可能性而沒有它底實現性；如果要它實現，那麼，非先有一個促成它實現的東西不可，然則這是一個什麼樣的東西呢？說一句話，這就是三民主義的社會組織。因爲如此，所以在三民主義這個觀念形態的方面看來，「民生」這個社會底本質底發展的可能性之實現，並不是本質自身，乃是一個目的——原始的目的——了。但是所謂「民生」，照中山先生自己底解釋，既是人民的生活、社會

的生存、國民的生計、羣衆的生命。因此，三民主義之原始的目的，應該在於促成整個的民生——人民的生活力、社會的生存力、國民的生計力、羣衆的生命力——底發展的可能性之實現；然則季陶先生爲什麼祇說出所謂「恢復民族的自信力」這一句話呢？這豈不是有掛一漏百之誚嗎？至少限度，他有遺漏其半數之誚。因爲所謂「民族的自信力」一語，似乎祇是包含着「社會的生存力」和「羣衆的生命力」兩種成份而不能夠概括着「人民的生活力」和「國民的生計力」兩種成份在內。但是季陶先生所以祇說「恢復民族的自信力」這一句話，其命意別有所在。具體地說，季陶先生對於民生哲學之研究雖則知道人民社會底本質是人民的生活、社會的生存、國民的生計、羣衆的生命，因爲他提出過一句結論的問題「民生哲學的應用是怎樣？」同時答着：「爲人民的生活、社會的生存、國民的生計、羣衆的生命而革命。」但是他底主要的目的，還是着重於研究「怎麼地恢復民族的自信力」這一個問題，所以他首先地提出過一個起首的問題「你是甚麼民族？」同時答着：「這是中國民族。」這就是因爲季陶先生認定民生哲學是一部社會哲學，尤其是要解決目前的社會問題之一種哲學。中國的社會，在歷史上看來，已經有四五千年之久，因此，我們中國的民族老早也經具有一種優越超羣的智力；否則，我們中國自古以來爲什麼就早有發明的東西如指南針、印刷術、磁器、有煙火藥、茶、絲、拱門、弔橋等等呢？奈後來我們中國的民族在內爲歷代專制帝王所愚弄，在外爲一般異種外族所欺凌，尤其是海禁開放以還爲西洋及日本帝國主義的國家所壓迫和侵略，弄得我們底生活非常苦楚及我們底生計大都破產而莫能自存了。因爲如此，所以季陶先生首先地提出「怎樣地恢復民族的自信力」這一個問題，以解決目前所迫切的一切需要。請看季陶先生自己對於這一句話連續地說着「爲什麼恢復民族的自信力」的一個原因，就知道他底命意所在了。由此，可見季陶先生雖則祇提出「恢復民族的自信力」這一句話，實在就是連同「充實人民的生活力」和「發展國民的生計力」兩者包括在內。況且，如我在第一篇裏面所說，所謂「民族

的自信力」，無論在心理學上或教育學上看來，不外乎是一種態度或行動；同時，所謂「民族的」一語，在字義上看來，可以包括着「人民的」、「社會的」和「國民的」三者在內。因此，所謂「民族的自信力」，也未嘗不可以代表所謂「民生」。然則季陶先生所以祇說出「三民主義之原始的目的，在於恢復民族的自自信力」，也是一個當然的結論。尤其在抗戰建國的觀點上看來，我們非像季陶先生有這樣的說法不可。不但應該如此說着，並且要照這樣的做去，然後纔能夠有在抗戰上達到「最後勝利，終屬於我」，在建國上達到「學歐、美迎頭趕上去」的目的之一日。照這一件事看起來，所謂「民生哲學」是中山先生所創設的一部「生存哲學」或「生命哲學」。

復次，季陶先生對於九件事中底第六件事說着：「三民主義之實行的方法，在以全民族之共同的努力，完成國民革命，集中國民革命的勢力，以國家資本主義，爲建設民國之基礎。」季陶先生底這幾句話中所謂「三民主義之實行的方法」是指方法或手段而言，同時又是指目的—中間的或間接的目的—而言的。關於這一點，我在前面已經說明過了，此地無須復述。現在我所要說明的，以爲如果照我在第一篇裏面那樣地說着：「三民主義的社會組織是促成「民生」這個本質底發展的可能性有所實現之一個先行的條件」，那麼，所謂「三民主義之實行的方法」，應該要包括着與全部三民主義—民族主義、民權主義、民生主義—有關係的一切方法在內，而不能夠僅舉出與民生主義有關係的一種方法來概括一切的。然則季陶先生爲什麼僅舉出與民生主義有關係的所謂「國家資本主義」這一種方法來呢？這豈不又是有掛一漏百之誚嗎？在二方面講，這也是季陶先生所研究的一個當然的結論。因爲如我在第一篇裏面所說，季陶先生底前提，是在於認定中山先生底三民主義原理，全部包含在民生主義之內，而把「民生」兩個字與「民生主義」看做一樣的意義；殊不知前者是一個本質，最者是一種觀念形態，兩者是各別的東西。因爲如此；所以季陶先生有這樣的一個結論。但是在另一方面講，季陶先生所以有這樣的說法，

如同他在前一件事裏面祇說出恢復民族的自信力」一樣，也有他底別的命意所在。具體地說，原來所謂「三民主義」本是「民有」、「民治」、「民享」的意思；而所謂「民有」是「私有」和「外人所有」之對待的一個名辭；所謂「民治」是人民自己管理而不是始終地居於被治的地位的意思；所謂「民享」是「既勞且獲」，並不是「不勞而獲」，也不是「不獲而勞」的意思。關於這一層，我曾經發表過一篇拙作「三民主義之辯證觀」（見中山先生文化教育館季刊第二卷第四期）把它做過一度詳細的討論，倘蒙讀者諸君不棄，請再參考此文。因此，我爲節省篇幅起見，姑說到這樣的程度爲止而已。至於所謂「國家資本主義」一語呢！在表面上看來，它似乎祇是民生主義中底一種實行的方法；但是實際地按起來，所謂「國家資國主義」一語裏面，實在是包含着「民有」、「民治」、「民享」三種要素在內的。具體地說，所謂「國家資本主義」一語，在「民有」的方面看來，它是「個人資本」和「外國資本」之對待的一個名辭。乃就是「民族資本主義」的意思。復次，在「民治」的方面看來，它是由全體人民自己看接地或間接地去管理一切經營事業，不啻好像都是股東一般的意思。最後在「民享」的方面看來，它是使一切人民既勞且獲，並不像個人資本主義祇有所謂「資本家」獨佔其利益，而一班勞動者毫無所獲的意思，更不像外國帝國主義的資本家祇一味恃着經濟侵略的手段，甚至日本帝國主義的資本家再加上軍事侵略做經濟侵略底後盾來剝削我們底金錢和宰割我們底土地一般。由此，可見季陶先生所謂「國家資本主義」一語，實在就是指全部三民主義底實行的方法而言的。況且，季陶先生對於三民主義之實行的方法，認爲「在以全民族之共同的努力，完成國民革命，集中國民革命的努力。」這幾句話，豈不就是要實現全部三民主義的意思嗎？譬如在今日的抗戰建國的時節，固然在抗戰的方面看來，我們要打倒日本軍事侵略主義；但是在建國的方面看來，我們却要打倒日本經濟侵略主義。由此，更可見季陶先生所謂「國家資本主義」一語，實在是與全部三民主義有必然的聯繫性而不可視它祇是民生主義底一種實

行的方法。不過，在字義上看來，所謂「國家資本主義」，似乎是促成「民生」這個本質中所謂「人民的生活」和「國民的生計」兩者底發展的可能性有所實現之主要的實行的方法，或者可以說這就是實現這兩者底發展的可能性之主要的一個中間性或間接性的目的。因爲如此，所以在這件事上，我對於所謂「民生哲學」，認爲它是中山先生所創設的一部「生活哲學」或「生計哲學」。

復次，季陶先生對於九件事中底第七件事說着：「三民主義之終結的目的，在對治全世界的由資本主義而發生之社會病，以全人類之共同的努力，建設新共產社會，完成眞正民有、民治、民享的大同世界，就是要造成「均無貧、和無寡、安無傾」的世界。」季陶先生底這幾句話，就是前面第六件事之一個大前提，如同前面第五件事是它底一個大前提一般。因爲本件事是說明三民主義之終結的目的在對治全世界底由資本主義而發生之社會病，以全人類之共同的努力建設新共產社會，所以季陶先生在前件事裏面祇提出所謂「國家資本主義」來說明，那是一個當然的結論。這不啻如同前面第五件事裏面所包含着的「民生」這個本質中之「本質」的成份究竟是「人民的生活」和「國民的生計」——說一句話，「社會的生產力」；所以季陶先生在前件事裏面祇提出所謂「國家資本主義」來做一個結論一般。同時，因爲前面第五件事裏面所包含的「民生」這個本質雖則是社會之最後的決定要素，而爲社會上底一切觀念形態如政治、法律、道德、藝術、乃至教育（指教育政策及教育學而言）等等之變化有所依賴而變化的；但是「民生」這個本質，如前面所說，祇是有發展的可能性而沒有它底實現性，所以它在未曾充分地實現它底發展的可能性之前，它還是位於最低階級的一個狀態。如果「民生」這個本質要從最低的階段進展到最高的階段——由所謂「民生」進展到所謂「新共產社會」或「大同世界」——，那麼，我們非有一個促成由一端進展到另一端的東西所謂「三民主義之實行的方法」不可。並且這個方法又非如季陶先生所說的「以全民族之共同的努力，完成國民革命，集中國民革命的勢力」不可。這就是說從「

民生」這個本質出發經過三民主義的這種革命方法再進展到較高階段乃至最高階段的「民生」——「世界大同」——的意思。因爲如此，所以所謂「民生」，在它本身上看來，它是三民主義社會底本質；在對三民主義上看來，它是三民主義全部中之原始的目的；復次，所謂「三民主義」，在它本身上看來，它是以國家資本主義建設民國底基礎之實行的方法，在對「民生」這個本質或原始的目的和「世界大同」這個終結的目的上看來，它是三民主義全部中之中間的或間接的目的；最後，所謂「世界大同」，在它本身上看來，是社會底一個最高的理想，在對三民主義上看來，它是三民主義全部中之終結的目的。由此，可見季陶先生所列舉的第五、第六和第七三件事是自始至終地一貫到底的，但是這並非是直線或縱線的進化狀態，也非是循環的進化狀態，而是一種螺旋體系的發展狀態。

因爲有了上述的三民主義底全部原理中具有原始的目的、中間的或間接的目的和終論的目的——恢復民族的自信力、實現三民主義和促進世界大同——三者，所以中華民國教育宗旨就是應用這種學說而製定的。中華民國教育宗旨說着：「中華民國之教育，根據三民主義，以充實人民生活、扶植社會生存、發展國民生計、延續民族生命爲目的；務期民族獨立、民權普遍、民生發展、以促進世界大同。」關於這個教育宗旨之意義和內容，我曾經發表過一篇拙作「三民主義教育的本質之探究」（見正中書局教與學創刊號）把它做過一度分析的解釋，此地不必詳述，祇由這篇拙作裏面摘要出一點而已。我曾經以爲中華民國底教育宗旨裏面開始地所謂「充實人民生活、扶植社會生存、發展國民生計、延續民族生命」這四句話是三民主義教育全部中之原始的目的；復次，所謂「務期民族獨立、民權普遍、民生發展」這三句話是三民主義教育全部中之中間的或間接的目的；最後，所謂「以促進世界大同」這一句話是三民主義全部中之終結的目的。我們若是把這個教育宗旨與季陶先生所列舉的這三件事互相比照起來，那麼，它底首四句話是與季陶先生所舉的第五件事相當，它底次三句話是與季陶先生所舉的第六件事相當

，它底最後一句話是與季陶先生所舉的第七件事相當的。由此，可見中華民國教育宗旨是民生哲學底實踐，民生哲學是中華民國教育宗旨底理論；這兩者也是相依爲命、相互爲因的。

以上所述，是關於季陶先生所列舉的第五、第六和第七三件事底縱面的相承關係之說明；現在我再回轉頭來站在橫的方面把第七件事本身及它與前兩件事之橫面的相互關係提出來說明一下吧。季陶先生對於第七件事有所說的一切話，都是爲着怎樣地解決世界問題而發揮的；換句話說，這就是比之前二件事專爲怎樣地解決國內問題做更進一步的研究。再換句話說，前二件事是指完成國民革命而言，本件事是指促進世界革命而言的。我在前面已經說過了，季陶先生對於國民革命，在表面上雖則祇說出「以國家資本主義爲建設民國之基礎」，然而在骨子裏，他底話實在是包含着民有、民治、民享三者在內。同樣地，季陶先生對於世界革命，在原因上雖則也祇是說出對治全世界底由資本主義而發生之社會病，以全人類之共同的努力建設新共產社會；然而在結果上，他却是明白地說着「完成眞正民有、民治、民享的大同世界，就是要造成「均無貧、和無寡、安無傾」的世界。」不過，前二件事與本件事所謂「民有、民治、民享」兩者底本質雖則是一樣的，然而他們底範圍却是不同的。具體地說，所謂「民有、民治、民享」，不拘其是國民革命也好或世界革命也好，都不外是爲着人民的生活、社會的生存、國民的生計、羣衆的生命而革命——說一句話，爲着民生而革命；但是所謂「民」，在前二件事上看來，是指全體國民而言，所以季陶先生認爲三民主義之原始的目的，在恢復民族——中國民族——的自信力；因爲本件事所謂「民」，是指全體人類而言，所以我們應該在所謂「恢復自族的自信力」之外更有與「全體人類」一語謀相適應的一個本質存在着的。然則這是什麼樣的一個本質呢？中華民國教育宗旨說明書裏面豈不是已經告訴過我們嗎？它說：「……則由民族自決，進於世界大同。」由此，可見世界革命之先行的條件，就是所謂「民族自決」。什麼是「民族自決」？我簡單地答覆一句話，所謂「民族自決

」，就是說着世界上各個民族，尤其各個弱小的民族都能够有「種獨立自由底意識，決心和能力的意思。同時，我認爲所謂「民族自決」，也不外乎是充實人民生活、扶植社會生存、發展國民生計、延續民族生命的意思，因此、我就認定它是世界革命底本質，不啻好像「恢復民族的自信力」是國民革命底本質一般。不過，如同前面所說一樣，所謂「民族的自信力」之「民族」一字是指中國民族而言的；因此，這兩樣範圍的民族所依存着的「民生」雖則有同一的實質，但是在它們底進展的過程上看來，他們是各有各底一個階段存在着的。具體地說，中國民族自身所依存着的「民生」還是祇限於本國內，所以在完成國民革命之後，雖則可以進展於高階段，但是它還不算是最高的階段；世界上各個民族共同地依存着的「民生」能够普及於全體世界，所以在完成世界革命之後，它所進展到的階段雖則不能够說是絕對至上的最高階段，但是可以說是相對程度的最高階段。然則季陶先生所以稱「恢復民族的自信力」爲三民主義之原始的目的，稱「治全世界的由資本主義而發生之社會病」爲三民主義之終結的目的，也就不外乎此。然則我爲什麼拿季陶先生所謂「治全世界的由資本主義而發生之社會病」來與所謂「民族自決」互相對照呢？中華民國教育宗旨說明書也經告訴過我們：「提倡國際正義，涵養人類同情，期由民族自決，進於世界大同。」由此，可見「民族自決」是這種社會病之治療後的一種狀態。至於「對治這種社會病底藥品」呢，它雖則如季陶先生所說，是「以全人類之共同的努力」，但是所謂「以全人類之共同的努力」這一句話是很抽象的，莫可捉摸的；最緊要的是在於怎樣地使它具體化。然則我們怎樣地使它具體化呢？我以爲我們欲要使全人類有共同的努力，那麼，我們第一步必須在各個民族之間竭力地提倡國際正義，涵養人類同情；如果遇着任何一國被强暴的國家來侵略，那麼，大家一齊地起來站在同一的戰線之上互相援助，達到侵略國有悔禍之意並停止和放棄其侵略的野心和政策而後已。如此，我們方纔有談「民族自決」之資格。因爲如此，所以我認爲季陶先生所謂「……在對治全世界的由資本主

義而發生之社會病」與所謂「民族自決」兩語是一而二、二而一的東西，不過前者稍有消極的意味，後者富有積極的口氣而已。

總之，本件事所包含着的「民生」這個本質及它所說着的「三民主義」這個觀念形態，都是由低的階段循序地或跳躍地進展到最高階段的東西。因爲三民主義全部底原理，是在於研究「民生」這個本質和所謂「三民主義」這個觀念形態，這樣的推動前進地發展着，所以我對於所謂「民生哲學」認爲它是中山先生所創設的一部「民生底哲學」。

復次，季陶先生對於九件事中底第八件事說着：「民生主義與共產主義，目的相同，而哲學的基礎和實行的方法完全不同。先生說：「共產主義是民生的理想，民生主義是共產的實行。」又說：「馬克思是社會病理學家，不是社會生理學家。」這四句話是研究民生主義的人爲要注意的格言。」季陶先生底這幾句話，可以說就是前面三件事之總結論。因爲前三件事在表面上雖則祇是對着三民主義原理而說明的；但是在實際上，他已經表示着三民主義尤其民生主義與共產主義有怎樣的異同存在着了。不過，前三件事是把「民生」這個本質、「三民主義」這個觀念形態和「世界大同」這個終結的目的三者各別地分做三個階段來說明，而本件事是就着整個的三民主義中擇其二種與共產主義可以互相比較的所謂「民生主義」來做兩者底比較之一度綜合的說明而已。

季陶先生認爲民生主義與共產主義，目的相同。然則這兩者底目的相同的地方究竟何在呢？我們祇從前面第七件事就能够看出兩者底目的有怎樣的相同的地方了。具體地說，這兩者底終結的目的，都是在於要改造或變身人類社會使它完成一個眞正民有、民治、民享的大同世界。至於季陶先生認爲民生主義與共產主義之哲學的基礎和實行的方法完全不同呢，這也是我們祇從前面第五和第六兩件事就能够看出兩者底哲學的基礎和實行的方法有怎樣的不同的地方了。現在我爲明瞭觀念起見，姑再從我曾在第二

、第二兩篇和本篇前面對於這個問題有所討論的話摘要些出來吧。我認爲馬克思所唱導的共產主義是以經濟爲人類歷史社會進化底唯一的最後的決定要素；除掉經濟之外，他絕對地不談其他，所以有些人稱馬克思底學說爲「經濟一元論」。但是中山先生所唱導的民生主義是以民生爲人類歷史社會進化底重心；他雖則認定社會底本質是民生。然而他同時顧到「民生」這個本質裏面所包含着的「非本質」——「非民生」——的東西。這就是因爲如我所曾經屢次地說過的，中山先生在看到宇宙間一切事物底本質之外還知道「本質」裏面本來就胚胎着「非本質」的東西；具體地說，中山先生知道「物質」裏面本來就胚胎着所謂「精神」，或者說「經濟生活」——「衣、食、住、行」——裏面本來就胚胎着所謂「非經濟生活」——「禮、義、廉、恥」——的東西，並不像馬克思談到社會底本質的時候，始終地認定「物質」或「經濟」，尤其祇認定「食」和「性」兩件事而不講求其他的一切。由此，可見民生主義與共產主義在哲學的基礎上有大大不同的地方。關於這一點，倘蒙讀者諸君不棄。還請參考拙作「三民主義教育的相對性與統一性」（見中山文化教育館季刊第三卷第一期），便知其詳的。

復次，我再來討論民生主義與共產主義之實行的方法有怎樣的完全不同的地方吧。凡研究過三民主義的人們，大都已經知道中山先生所唱導的民生主義是要使中國所固有的農業經濟制度藉着國家資本主義而轉變爲工業經濟制度；等到工業經濟制度發達了某種程度之後，再來把自己底國家加入於同一性質的國家之列共同地建設一個新共產社會的共和國；並不像馬克思所唱導的共產主義是要使世界上資本主義國家立刻地轉變爲共產主義社會一般。但是馬克思自己也祇承認這種共產主義僅可以適用於資本主義最發達的國家而不能夠適用於資本主義全未成立的國家；並且，在事實上，蘇俄在十月革命建設蘇聯共產主義共和國之後，因爲蘇俄國家向來是一個農業經濟制度的國家而未曾蹈進於工業經濟制度，所以它還不能夠建設成一個眞正的共產主義的社會，先行採用一種所謂「新經濟政策」做個過渡的辦法；先

從一國建設社會主義的國家入手，而所謂「新經濟政策」，不過是我們所謂「國家資本主義」之別名而已。現在我們姑不問馬克思有這樣的聲明和蘇俄有這樣的事實存在着，然而一般地說，凡稱爲「共產主義」，它底性質確是如上面所說，在於要使世界上資本主義的國家立刻地轉變爲共產主義的社會。

因爲有了如上面所說的民生主義與共產主義有這樣的兩種不同的性質存在着，所以民生主義底實行的方法可以不必採用像共產主義所主張的那種挑撥階級鬥爭的手段，而祇採用一種政治的方式去消滅階級鬥爭便它達到「均無貧」的目的就够足了。像這樣的說法，並非是說中山先生不承認在經濟上有什麼階級鬥爭存存着，而是說即使中山先生承認着中國社會也有所謂「經濟上底不平等」存在着，然而他會經要根據過去歷史上底一切事實，發見中國社會上祇有大貧、中貧和小貧之差別，並不像西洋社會上向來有大地主與農奴及資本家與勞動者之對立。實在講起來，中國社會和西洋社會都是在經濟上有階級之對立存在着，不過前者所有的經濟上階級底對立沒有像後者所有的經濟上階級底對立有那樣的尖銳而已。因爲如此，所以民生主義對於經濟上階級底對立祇用平和的手段去緩衝它，好像對於未發的疾病，先用防疫散去預防它一樣；但是共產主義對於經濟上階級底對立須用激烈的手段去挑撥它，好像對於已發的疾病，須用解毒劑去救活它一般。然則中山先生所以稱馬克思是社會病理學家，而不是社會生理學家，其命意就不外乎此。況且，所謂「和平」與「激烈」，或所謂「嬗變」與「突變」，或所謂「循序」與「跳躍」，或所謂「進化」與「革命」等語，都是相反的同時又是相成的；具體地說，這些兩者都是相互爲因、相互爲果的。我認爲天下沒有革命便沒有進化，所以沒有進化也沒有革命；換句話說，沒有進化的革命與沒有革命的進化，是同樣地不能想像的。其詳細的理由，我曾經把它討論在拙作「論嬗變與突變」，此地恕不詳述。由此，可見民生主義之實行的方法所以有時先行採用和平的手段去緩衝階級鬥爭，其用意並非在於取消革命，實在就是要促進革命之完成。

再進一步地說，西洋社會向來所有的一切紛糾，大都是由於經濟問題所釀成的；換句話說，經濟問題就是西洋社會歷史底背景；因此，馬克思要拿經濟來做他自己的哲學的基礎，那是一個當然的結果。至於我們中國社會呢，它向來所有的一切紛糾，除掉經濟和政治兩個問題外，還有一個重要的問題就是民族問題。這個民族問題，遠地說，自漢、唐以還，就早已經發生了；近地說，自宋、元、明、清以來，就更形顯著了；更近地說，自清季鴉片戰爭以後，經過了甲午之役一直延到上年蘆溝橋事變止，這個民族問題，可謂已經達到於極點了。中山先生老早已經看到這一點，所以他就認定中國經濟問題上底紛糾之發生，不僅是存在於個人與個人間所有的互相爭奪底上面，並且還存在於一個民族與另一個民族間所有的互相鬥爭底裏面，遂釀成「強者富」和「弱者貧」的一個局面。然則我們平日談話往往把「強」與「富」及「弱」與「貧」等兩字連爲一起而稱之爲「富強」及「貧弱」，決非無故的。由此，可見民生主義之實行的方法，在它本身上看來，雖則有時要採用和平的手段去緩和階級鬥爭；但是在它與民族主義互相聯繫起來的這一點上看來，我們却是要採用激烈的手段去打倒階級鬥爭。但是我爲要明瞭觀念起見，又須要申明一句話：此地所謂「階級鬥爭」，如我剛纔在上面所說，是民族間底一種「強」與「弱」的階級鬥爭，並非就是個人間底「富」與「貧」的階級鬥爭。不過，我們中國各個人民所有的這樣的大貧、中貧和小貧之差別，又如我在上面所說，是富强的外來民族所壓迫而成的；因此，我們所要求的民族鬥爭，實在就是經濟上底階級鬥爭。由此，又可見中山先生不但沒有否認經濟上底階級鬥爭之存在，並且還主張經濟——民族經濟——上底階級鬥爭之必要。

根據上述的這種理由，就可知我們所需要的「抗戰與建國同時並行」的這一種主張是有深遠的意義存在着的。原來所謂「抗戰與建國同時並行」，這一句話，就是說着「抗國就是建國，建國就是抗戰」的意思。且體地說，中國人民所以弄到像今日這樣貧弱的田地，第一個勁敵就是日本帝國主義者底暴富的

財閥和强暴的軍閥，因此，我們欲要使大家都能够消滅大貧、中貧和小貧之差別，達到「均無貧」的地位，那麼，我們第一步非抗戰到底把日寇底强暴的軍閥完全地打倒，使我們自己得到「安無傾」的地位不可。如果日寇底强暴的軍閥一經挫折，那麼，它底暴富的財閥就失掉其所依靠的後盾，自然而然地也會因之而推倒了。這就是「抗戰卽建國」的意思。反過來說，如果我們乘此抗戰的時節，寇貨及其走私都完全地斷絕，我們把曩昔被日寇底資本家所破壞而化爲破產的一切農村復興起來，積極地提倡生產教育和培養生產技術，至少限度造成一個「自給自足」的局面，在抗戰中，不致使國內發生經濟恐慌的現象，在抗戰後，又不致爲日寇再度用經濟的手段來侵略，不啻越王勾踐所謂「十年教訓，十年生聚」一般。這就是「建國卽抗戰」的意思。現在我姑不問抗戰就是建國，或建國就是抗戰，認爲這兩句話都不外乎是採用民族鬥爭的手段去達到消滅民族經濟上底階級鬥爭之目的的意思。

上述的我們所要求的民族鬥爭，其效用不但祇是在於能够消滅國內所有的民族經濟上底階級鬥爭，並且如我在第一篇裏面所說過的，可以同時替日本國內底各個人民自己也所痛心疾首的軍閥和財閥打倒，拯救他們於政治的束縛和經濟的壓迫好像「塗炭」一般之中，以兼收他們自己所需要的「民治」和「民享」——「和無寡」和「均無貧」——之效用。設使在我們抗戰的過程中，日本人民自己能够爆發，起來與他們自己底軍閥和軍閥決戰，一面實行其他們所謂「國民革命」，一面參加一切民族的團體共同地建設一個新共產社會，完成眞正民有、民治、民享——均無貧、和無寡、安無傾——的大同世界，那麼，這就是再好的沒有了。由此，可見民生主義廣地說，三民主義之實行的方法，在國際間看來，如同共產主義一樣，也是有實成發生經濟上底階級鬥爭之必要。因爲非如此，則不能够達到獲得眞正的世界和平和人類幸福之目的的緣故。但是民生主義對於國際間所要求的經濟上底階級鬥爭，不拘其是消滅也好，挑撥也好，認爲它應該依靠着各國民族自己視各該本國底歷史背景和經濟現狀之如何而決定。這就

是所謂「民族自決」，無需乎別國越俎代庖地來解決的。否則，設使像共產主義者底主張，我們竊取馬克思一派所謂「第三國際」及所謂「工人無國界」等口號，不問各個民族自己所固有的歷史背景和經濟現狀之如何，一律地採用其挑撥階級鬥爭之手段促成世界革命，那麼，我們不但不能夠使各個民族所要求的新共產社會立刻建設，並且反而容易給予反共產主義的集團以擾亂世界和平的口實，組織所謂「防共協定」的一個大集團勉強湊成地向着民生主義或共產主義的國家而進攻，致使民生主義之前途發生無限的危殆現象，結果呢，我們不知道在何年何月纔能夠把眞正民有、民治、民享的大同世界告厥完成，這豈非等於幻想嗎？不過，我們爲促成這種世界大同的理想早日實現起見，凡是社會主義的國家，不拘其是共產主義，或民生主義，甚或是有些國家在表面上還是資本主義但是在骨子裏她底人民已經熱望若共產主義或民生主義趕快地實現，應該本着互助的原則，也聯合起來而成一個大集團共同奮鬥地向着資本主義的國家而抵抗，致使民生主義之前途發生無限的成功底希望；久而久之，我們必定有能夠完成眞正民有、民治、民享的大同世界之一日，不啻擺在目前一般。然則中山先生所以認爲「共產主義是民生的理想，民生主義是共產的實行」，其命意就不外乎此。

總之，民生主義與共產主義，不拘其哲學的基礎和實行的方法有麼樣的完全不同的地方，但是兩者底目的是一致的。不過，我們須注意的，此地所謂「目的」，是指兩者之終結的目的而言，並不是指兩者之原始的目的而言的。至於兩者之原始的目的呢，這還是各異其趣的。因爲如我在前面所說過的，三民主義社會底本質是民生，共產主義社會底本質是物質或經濟；這是站在「民生」或「物質」和「經濟」本身的方面而稱之爲「本質」；如果站在它們對三民主義或共產主義的方面而說話，那麼，我們不妨稱之爲民生主義或共產主義之原始的目的。說一句話，所謂「本質」與所謂「原始的目的」是同一的東西，不啻好像一個事物底兩面一般。同時，所謂「本質」又是與所謂「哲學的基礎」有同一的涵義：

因此，所謂「原始的目的」不能不歸納於所謂「哲學的基礎」這個概念之內。由此，可見民生主義與共產主義之原始的目的還是各異其趣的；彼此所相同的，祇是兩者底終結的或終極的目的而已。因爲民生主義與共產主義祇有它們底終結的或終極的目的是相同的，所以兩者是殊途而同歸的。由此，更可見中山先生所以認爲「共產主義是民生的理想。民生主義是共產的實行」這兩句話，毫無疑義的。然則季陶先生所以稱中山先生底這兩句話連同他所說的「馬克思是社會病理學家，不是社會生理學家」那兩句話是研究民生主義的人所最注意的格言，決非過譽的。現在我就根據中山先生自己底見解同時站在抗戰建國的觀點上，對於所謂「民生哲學」認爲它是中山先生所創設的一部「軍事哲學」或「經濟哲學」，或者就可以稱之爲一部「民生哲學」。

凡上所述，是我首先地從民生哲學底體系說到它與民生哲學底內容有怎樣的區別與怎樣的關係，並且說到所謂「民生哲學」究竟是什麼樣的一種哲學。同時我認定它是一種廣義的社會哲學，包括着政治哲學、經濟哲學、道德哲學、教育哲學乃至軍事哲學等等在內。在說明了這幾個問題之後，我就對於季陶先生在「民生哲學系統表說明書」裏面所列舉的九件事中底自第四件起至第八件事止逐件地把它當做一種政治哲學和一種經濟哲學來研究的。至於它底最後的一件事——第九件事——呢，我原擬把它就連續地研究下去，但是我說到這裏，覺得已經說了許多話；同時，第九件事又是本書全部中之最重要的一部份，更非有相當程度的文字和說明不可；或者把它說明起來，它底文字數量比之前面的任何一篇底文字數量有超過好幾倍之多，也未可知的。因爲如此，所以我爲謀眉目清醒起見，就率性地把第九件事割下來作爲本篇底獨立的一部份單獨地討論在下面吧。

二七、六、三〇，寫成在自宜昌至重慶航行中

第三篇下

從抗戰建國研究民生哲學之內容(二)

本篇底這部份是我對於季陶先生在「民生哲學系統表說明書」裏面所提出研究的最後一件事——第九件事——之專門的討論。因爲如前面所說，這件事是本書全部中之最重要的一部份，所以我不能不如此的。然則它底重要性究竟何在呢？我姑簡單地答覆着說：它是全部民生哲學底價值論之中心問題——道德哲學問題——；同時，它還包括着其他關於「教育」和「軍事」的兩個重要的哲學問題。固然，本篇底上半部份所討論過的「政治哲學」和「經濟哲學」兩者也不算不是各別的一個重要的問題，但是我們若是遵照中山先生底本意，他認爲「我是爲愛人而革命的」這一句話，那麼，我們不問要實行政治革命也好，或實行經濟革命也好，都必須以「仁愛」爲基礎和出發點，復次用「民生」來表現它，然後完成我們所需要的一切革命如所謂「政治革命」和「經濟革命」及目前所迫切的「民族獨立」乃至將來所冀求的「世界大同」這兩個問題。因爲如此，所以本部份所要研討的這一件事，在表面上看來，雖則似乎是一個特別的最重要問題，但是實際地按起來，它無非是一切的一切問題之中心問題，再具體地說，它是革命之出發點，同時又是全部民生哲學之基礎，而不能不有單獨的詳細的研究之必要。現在我就把這件事研討在下面吧。

季陶先生對於這件事——第九件事——說着『先生的全人格，仁愛爲其基本，一切表現，無不爲仁愛，有過人之智，而其知惟用於知仁；有過人之勇，而其勇惟用於行仁。可知離却仁愛，絕無革命可言。民生爲宇宙大德之表現，仁愛即民生哲學之基礎。其他一切道德，皆不外由此派生，完成仁愛之用而已。』季陶先生底這幾句話，是與他對於前面第一件事所說的『先生的基本思想，完全淵源於中國正統

思想的中庸之道。先生實在是孔子以後，中國道德文化上，繼往開來的大聖」那幾句話是互相表裏的。但是談到這裏，我們又不能不使這兩件事先從孔子底學說起的。我在本篇上半部已經引用過劉眞如先生底幾句話，劉先生說：「可惜幾千年來，對於「仁」的哲學，已有了完美的發展，然而對於仁的科學始終沒有人去注意，等到了孫中山先生底三民主義出現，纔算是把流行中國數千年底「仁」的哲學找出了它底科學的實踐方法，使我們在基礎的社會生活上有了一定的規範。」我認爲劉先生底這幾句話比季陶先生所說的話更加明白了。因爲季陶先生底話祇使人知其然；但是劉先生底話，不但使人知其然，並且同時使人知其所以然的緣故。具體地說，譬如季陶先生說：「先生的全人格，仁愛爲其基本。」他又說：「仁愛卽民生哲學之基礎。」這兩句話似乎祇是說中山先生底民生哲學就是孔子底「仁說」或「仁」底哲學；但是劉先生所說的「中山先生把流行中國數千年底仁底哲學找出了它底科學的實踐方法。」這一句話却能够顯出中山先生底民生哲學並非就是孔子底「仁說」或「仁」底哲學，乃是中山先生自己底仁愛底實踐哲學。請看中山先生所說的「我是爲愛人而革命的」這一句話，就可以思過半了。因爲中山先生不僅談「仁愛」，並且還談怎樣地達到仁愛這個目的之手段的「革命」的緣故。固然，孔子談「仁」，也有他底「行仁」之方法，譬如他所謂「克己復禮」，「力行」，「先難後獲」等等，也都是「行仁」之方法；但是這些話還祇是教人們做個好人，而未曾教人們做個有用的人。至於中山先生呢，他簡直是教人們用「仁愛」這個目的去改造社會，同時還用「革命」這個手段或方法去實現改造社會這個目的。這就是中山先生在「所以然」的這一問題之外，還說出「所當然」的這一個問題來的思。

如上所述，中山先生自己底民生哲學——仁愛哲學——雖則與孔子底「仁說」——「仁」底哲學——並非絕對同一之物；但是在歷史的淵源上看來，無論照季陶先生所說，或照劉眞如先生所說，他們大

都認爲這兩者是有一種不可切斷的相互關係。因爲這兩者是有一種不可切斷的相互關係，所以我們欲研究中山先生自己底民生哲學或仁愛哲學，則不能不先從孔子底「仁說」或「仁」底哲學研究起。同時，我們欲研究孔子底「仁說」或「仁」底哲學，又不能不溯本追源地再把大學底「格物論」做一度簡略的敘述。這譬猶民生哲學底基礎雖則是仁愛，但是仁愛底表現却是民生，所以欲研究「仁愛」，則不能不先從「民生」研究起一般。照孔子底意思，他在思想問題上認定宇宙間一切事物底本體是「格物」；同時，他在實踐問題上認定社會上一切人類底基本是「在明明德」。但是所謂「格物」與所謂「明明德」是同一的東西，不過是一個事物底兩面而已：分開來說，前者就是事物底表，後者是事物底裏；這兩者是相依爲命、相互爲用的。關於這一層的意思，我在第二篇裏面已經把它討論得很詳細了，本來無須復述。不過，此地我還要補充地說明的，就是爲着「仁」或「仁愛」兩個字究竟與所謂「格物」和「明明德」兩語有怎樣的關係這一個問題而已。原來中國古時有所謂『天地之大德曰生』的一句話；這一句話又可以分兩方面來說的：一方面的意思是指「格物」而言，另一方面的意思是指「明明德」而言的。先就「格物」而論，照我個人底研究，如我在第二篇裏面所說，認爲「格物」之「物」，就是「生物」的意思；而所謂「生物」，就是說着凡事物都具有它自身底變化的意味。復次，就「明明德」而論，照我個人底研究，認爲這就是「仁愛」的意想；而所謂「仁」之一字，照中庸底解釋，或照孔子自己底解釋，『仁者人也。』因爲「仁」字是由「二」與「人」相組織而成的緣故。所以鄭玄把「仁」字解做「相人偶。」這就是說着人與人底合作乃成爲一個社會，由此，可見社會底本質也就是「仁」。至於所謂「愛」之一字呢，它是與「仁」有同一的涵義。因爲孔子所謂「仁者人也」一語，不外乎是教人們知道所謂個人不過是一個抽象的空洞的名辭，必須人人相仁纔能够成爲一個具體的實際的個人；而所謂「人人相仁」，就是包含着「人人相愛」的意思。孔子說：『汎愛衆而親仁。』他又說：『唯仁人爲能愛人。

」樊遲問仁，孔子答說：「愛人。」由此，可見「仁」與「愛」是可以並稱的；不過，我們往往爲謀說明便利起見，有時稱之爲「仁」，有時稱之爲「愛」，有時合稱之爲「仁愛」而已。

以上所述，是就「仁」底字義的解釋的；現在我再就它底意義的論，照劉熙底釋名說：「人，仁也；仁，生物也。」然則劉熙爲什麼把「仁」解做「生物」呢？這就是因爲劉熙認定「仁」是一種德，尤其是大德；他又根據古語所謂「天地之大德曰生」，所以他把「仁」解做「生物」。再進一步地說劉熙所以解「仁」爲「生物」，其理由就是在於認定所謂「仁」不外乎是一種事物，所以它如同所謂「格物」之「物」一樣，也是變化不居、生生相長的一種東西。不過，「格物」之「物」是其他一切事物底本體，它會表現着而成爲一切事物有所組織的一種形式或體系；「仁」是其他一切道德底基本，它會蘊蓄着而成爲一切道德有所實踐的一種內容或實質而已。請再拿大學底「格物論」本身來說明吧，若從「格物」這一端看來，所謂「格物」之「物」這種生物祇可以適用於「正心」以上底幾種事物如「正心」、「誠意」、「致知」；因爲這幾種事物，照現代科學家底見解，是屬於自然現象的緣故。若從「平天下」這一端看來，所謂「仁」或「仁愛」這種生物也祇可以適用於「齊家」以下底幾種事物如「齊家」、「治國」、「平天下」；因爲這幾種事物，照一般科學家底分類，是屬於社會現象的緣故。至於所謂「修身」呢，它是適位於「正心」以上和「齊家」以下底各種事物之中間，一面可以說是從「格物」之「物」這種生物發展過來而成的最終的一種作用，一面又可以說是使「平天下」這種最高階段的大德（或稱「生物」）有所完成的最始的一種作用，因爲所謂「身」是人類底身體，所以它可以屬於自然現象的一類。因爲所謂「修身」是人類所修養而成的一種道德（成稱人格），所以它應該屬於社會現象的一類。因爲在全部事物底系統上看來，所謂「修身」是一種「承先啓後」的東西，所以孔子認爲它是自天子以至於庶人的一切人類底做人和治事的本。大學說：「一家仁、一國興仁。」照這一句話推演起來，就

可知「仁」底極致，到了「平天下」的最高境界。

人底「修身」的階段，也未嘗不是「

們再進一步地從「修身」逆溯到「格物」的這個最低階段，也可以叫做

德，也不外乎說着人能够率乎天性，毫無作偽的意思；若用現代語來解釋，在「自我」的方面看來，

就是一種「主觀的態度」。此地所謂「主觀的態度」，就是說我們行事一問自己底內心有無不安的地方

而已；如果自己底內心毫無虛偽和欺詐，那麼，我們自己就毫無慚愧和痛苦的地方，無往而不適然的；

至於他人知我也好，不知我也好，一概置諸不問了。孔子對顏淵說：「爲仁由己，而由人乎哉？」孔子

底這兩句話，就是教人們率性而行或直道而行，不必在他人底前面故意地矯揉造作，力事外飾的意思。

復次，在「他我」的方面看來，所謂「仁」這種德，就是一種「客觀的態度」。此地所謂「客觀的態度

」，就是我在第二篇裏面所說的德國凱欣斯泰奈所襲用的sachlichkeit的一個文字經過日人譯做「格物

的態度」的意思。照凱氏自己底解釋，這種「格物的態度」，就是一心不亂地向着客觀的價值之態度，

或是忘却自己而沒入於物中之態度，更或是不以自己爲中心而以他我爲中心之態度的意思。因爲如此，

所以我認爲所謂「仁」這種德，在「他我」的方面看來，也就不外乎此。再具體地說，所謂「仁」，如

前面所說，是「愛人」的意思；因爲它是「愛人」的意思，所以我們祇一味地顧到他人底利害問題，而

把自己底利害問題完全地置諸度外了。但是這種「仁」，在純客觀主義的唯物論底眼光看起來，固然是

很客觀的；但是在現代的新哲學者底眼光看起來，它仍舊是形而上學的，而有違背於現代的科學之精神

。不消說現代的新哲學者應該這樣地設想着，就是孔子自己也何嘗不是這樣地對於這種「仁」有所指謫

過的。譬如論語所記載：「宰我問曰：「仁者雖告之曰：井有仁焉，其從之也。」子曰：「何爲其然也

？君子可逝也，不可陷也，可欺也，不可罔也」。」孔子底這幾句話，就是不贊同着仁者完全地不私其

身，祇切於救人；換句話說，孔子認爲仁者雖切於救人，但是不應該不私其身，否則，就近於愚魯的。由此，可見所謂「仁」若是唯持有一種純客觀的態度而行動，那麼，不但它是行不通的，並且強而行之，也未免發生流弊的；譬猶所謂「仁」若是唯持有一種純主觀的態度，那麼，它也是很容易陷於褊見狹識的一般。

再進一步地說，即使我們認爲凱氏所謂「格物的態度」是一種「至公無私」的態度，然而它並非是純客觀的態度，乃是一種「主觀客觀化」的態度。不過，我們所要求的「格物的態度」，不但不是「純客觀的態度」，並且也不是凱氏所說的那種「主觀客觀化」的態度；實在如同我曾經在第二篇裏面所說過的，乃是「客觀主觀化」同時兼「主觀客觀化」的一種態度。（關於這一層，還請參照前面第二篇，纔知其詳。）若照同一的推論，那麼，我們所要求的眞正的「仁」，應該如同上述的這種眞正的「格物的態度」一樣，也是一方面力謀「自我」與「他我」之統一和綜合，他方面認定社會上祇有基於「他我」而後可以影響「他我」的「自我」；換句話說，社會上祇有源於「他我」而後再去左右「他我」的「自我」。再說一句話，所謂眞正的「仁」，不外乎是「他我自我化」同時兼「自我客觀化」的一種態度。原來照孔子底本意，他所謂「仁」，本來就是含有「他我自我化」同時兼「自我客觀化」——「自我」與「他我」之統一和綜合——的意思。譬如孔子自己說：「仁者，人也。」孔子底這一句話，如前面所說，經鄭玄把它解做「相人偶。」然則鄭玄所謂「相人偶」，豈不就是「自我」與「他我」之統一和綜合的意思嗎？馬克思有一句名言，說着：「我與我底周遭的關係，便是我底自學。」馬克思底這一句，不但說着「自我」與「他我」之統一和綜合，並且說着「他我」祇有源於「自我」的「自我」，或祇有源於「他我」的這一層意思而論，這也不外乎是一字解做「生物」的這一層意思而論，這也不外乎是

「主觀」與「客觀」之統一和綜合的意思。因爲所謂「生物」，無論在生物學上或心理學上講，它是外界的周圍環境底刺激與它本身對環境有所惹起的諸種反應作用之統一和綜合的一個有機體的意思，這不啻就是馬克思所說的『我與我底周遭的關係，便是我底自覺』的意思一般。綜合以上所述的一切話而論，我們就可知所謂「格物」與所謂「仁」，無論從那方面看來，理無二致的。不過，在全部事物底系統上看來，我們把「仁」放在最低的階段，可以姑稱之爲「格物」；反過來說，我們把「格物」放在最高的階段，可以就稱之爲「仁」。這譬猶我在第一篇裏面有所說過的對於事物底發展過程之最低的階段可以稱之爲「格物」，對於它底最高的階段可以稱之爲「明明德」一般。總之，「格物」與「仁」或「仁愛」是同一的東西，不過前者是事物底表，後者是事物底裏而已。同時，所謂「仁」或「仁愛」與「明明德」，簡直是同一之事，並沒有什麼表裏可言的。

以上所述，是關於「仁愛」兩個字與「格物」及「明明德」兩語底相互關係之輪廓的說明；現在我再根據這個說明把「民生」與「仁愛」底相互關係做一度的說明吧。所謂「民生」，我在前面說過好幾次，是與大學所謂「格物」相當；同時，我們若是再就着「民生」之「生」一字就是古語所謂『天地之大德曰生』之「生」或劉熙所謂『仁，生物也』之「生」字這一個觀點而出發，那麼，「民生」與「仁愛」兩者有怎樣的相互關係這一個問題，不待答辯而自然會明白了。因此，現在我就不妨答覆一句話：「民生」與「仁愛」底相互關係是完全地等於「格物」與「仁愛」或「明明德」底相互關係。捨此之外，我爲節省篇幅起見，不必再事贅述了。以上所述，是我對於季陶先生所謂『民生爲宇宙大德之表現，仁愛即民生哲學之基礎。其他一切道德，皆不外由此派生，完成仁愛之用而已』這幾句話提前地先做一度的討論；以下我再回轉頭來對於季陶先生所謂『先生的全人格，仁愛爲其基本。一切表現，無不爲仁愛。有過人之智，而其智惟用於知仁；有過人之勇，而其勇惟用於行仁。可知離却仁愛，絕無革命可言

」這幾句話也做一度的說明吧。但是前後兩層的這幾句話又是不無有相連的關係，即前一層是後一層之前提，後一層是前一層之結論；因此，我們在討論前一層以前，又不能不把後一層再提起一下的。

季陶先生說：『民生爲宇宙大德之表現，仁愛即民生哲學之基礎』這兩句話就是說民生爲民生哲學底理論部份，仁愛爲民生哲學底實踐部份。這譬猶康德把他自己底哲學分做「純粹理性批判」和「實踐理性批判」兩大部份一般。但是民生哲學並不像康德把「純粹理性」與「實踐理性」嚴密地截做兩段而成爲二元的東西，而是仍然謀理論與實踐之統一和綜合而成爲一體的東西。不過，我們爲謀說明便利起見，有時把全部民生哲學姑分做兩部份加以討論而已。季陶先生所以把民生哲學分做這樣的兩部份，也就不外乎此。同時，季陶先生對於本件事有所說明的前大部份的話就是對於民生哲學底實踐部份之說明。現在我就把這一大部份的話再做一度詳細的研究吧。

原來一切事物，無論其在理論的方面或實踐的方面，都是一個過程；而所謂「過程」，不外乎是向前推進的意思。民生哲學之理論的方面——「民生」——底進展過程是怎麼的一回事，我在第二篇裏面已經說過許多話，此地無須再述；至於民生哲學之實踐的方面——「仁愛」——底進展過程呢，我不能不跟着季陶先生所說的話之後再有所說明的。我以爲「仁愛」底實踐過程，如同「民生」底理論過程一樣，也是從低的階段循序地或跳躍地向着高的乃至最高的階段而進展的。具體地說，「仁愛」底實踐過程是從個人這個低的階段循序地進展到家庭、國家等較高的階段然後再進展到世界這個最高的階段的一種狀態。孔子說：『一家仁，一國興仁。』其命意就不外乎此。就名稱而論，「仁愛」這種道德，在個人和家庭的方面實踐起來，普通統稱之爲「人格」（personality）；在國家和世界的方面實踐起來，有些人稱之爲「羣格」（mass）。照斯潘格來底見解，他認爲『人格之觀念，在其初生之際，爲「羣衆中之人性」之一種反抗，而在此「人格」與「羣衆中之人性」』（譯者——董兆孚——按：此可稱之

爲「羣格」）間之緊張，現正在趨於悲劇的結局。」（見斯潘格來著，董兆孚譯，人與技術第五一頁）斯氏底這種見解，是完全地站在用自己底國家的立場而出發的；具體地說，斯氏底心目中還懷着個人主義和國家主義，認爲少數英雄具有絕大的權力可以支配大多數羣衆或民衆，用來反駁馬克思一派所唱導的集團主義。但是我覺得斯氏認爲『人格之觀念，在其初生之際，爲「羣衆中之人性」之一種反抗』的這種見解，確是至理的。因爲，類初產生的時候，大抵祇有自我的觀念，迨長大後，纔發生一種他我的觀念，於是「自我」與「他我」兩種觀念互相對立着同時又互相統一或綜合着而成爲一種「自我且他我」的東西。關於這一層，後面還有詳細的說明，此地姑且從略。現在我先要說明的，原來個人主義和國家主義本是資本主義的工業經濟社會之產物，但是像向來籠鎖於封建主義的農業經濟社會之中國國家，本來無所謂「個人主義」和「國家主義」；有的，祇是所謂「氏族主義」。到了最近，我們中國雖則漸漸地有由農業經濟組織轉變爲工業經濟組織之傾向，並且在事實上看來，有些地方已經呈現工業經濟組織之形態；然而一般地說，中國內地到處還是一個半封建主義的農業經濟社會之國家；因此，從來的氏族主義之形態依然殘留着。不過，它底範圍逐漸縮小一變而至於所謂「家族主義」了。但是這種氏族主義或家族主義之本質是在於維持公共之利益和幸福；因此，它可以說也是一種集團主義。不過，它底目的，祇是在於謀一氏族或一家族自身之公共的利益和幸福，至於氏族與氏族，或家族與家族間之利害關係，不是好像冰炭不相容，就是好像痛癢不相關的一般。因爲如此，所以這種氏族主義或家族主義，在一方面看來，它固然不像今日所謂個人主義有那樣的「自私自利」的行動，乃是有「誠實無欺」的一種狀態或傾向；但是在另一方面看來，它却又不像今日所謂「集團主義」有那樣的「公共無私」的程度，乃是有「唯類是愛」的一種狀態或傾向。中山先生看破了這種氏族主義或家族主義有利也有弊，於是要想採取其利而遺棄其弊，竭力地唱導由氏族主義或家族主義擴充爲「國族主義」，將來再由「國族主義

」經過「民族自決」而促進於「世界大同」。照這樣的說起來，我們就可知中國固有的道德，也就無所謂「個人主義」；有的，也祇是從「家族主義」而開始的；具體地說，凡是一個人，他究竟有無道德，須先視他對於家庭內底一切人有無親愛以爲斷的。有子說：「君子務本，本立而道生。孝弟也者，其爲仁之本與！」有子底這幾句話，就是說着中國道德至少限度先從家庭上做起，並不是從個人而出發的意思。

原來所謂「仁」之一字，既如前面所說，是由「二」與「人」相組織而成的；因此，中國道德之構成，也必是存在於二人以上的團體之內，而不是祇限於唯一個人；即使有所謂「個人修養」或所謂「獨善其身」、「慎獨」或「獨知」等語，其目的也不外乎是爲着與人相親相愛乃至兼善天下而準備的，並非祇是爲着自己做個好人而修養或慎獨的。說一句話，中國道德之教養，是在於教人們去做個好人同時做個有用的人。因爲如此，所以在實踐道德上，對於個人的方面，中國向來沒有所謂「人格」這一句話；有的，祇是所謂「人道」一語或簡稱爲「道」而已。不過，有時在政治的方面，我們往往爲發揮政治的意義起見，對於一個國家所實施之任何政策，無論其對內或對外，如果它是善的話，那麼，我們就稱之爲「王道」。實在講起來，所謂「王道」，就是所謂「人道」之別名；兩者是一而二、二而一的東西。原來在所謂「人道」之上，另有所道「天道」一語存在着的。中庸說：「誠者，天之道也；誠之者，人之道也。」照朱熹所解釋，「誠者眞實無妄之謂，天理之本然也。誠之者，未能眞實無妄而欲其眞實無妄之謂，人事之當然也。」若用現代哲學語來解釋，所謂「天道」，在本體論上，叫做「存在」，在方法論上，叫做「宇宙間普遍所流行的一種原理或一般法則」；所謂「人道」在本體論上，叫做「當爲」，在方法論上，叫做「人所應循遵的法則或途徑」。由此，可見所謂「仁」如同「誠」有「天道」與「人道」之區分一樣，也有「天道」與「人道」之區分。譬如孔子所謂「修道以仁」一語，朱熹把「道

」字解做「天下之達道」，把「仁」字解做「天地生物之心」；而所謂「達道」，再照朱氏自己所註釋，是天下古今所共由之路，所謂「心」，也並沒有什麼玄妙的意味，程頤說：『性之本謂之命，性之自然謂之天，性之有形者謂之心，性之有動者謂之情。』合這幾種解釋而論，我們就可知所謂『修道以仁』之「仁」字，不外乎是「宇宙間流行的一種普遍原理或一般法則」的意思，也就是所謂「天道」的意思。至於下文所謂『仁者人也』一語呢，照朱熹所解釋，『人，指人身而言，具此生理，自然便有惻怛慈愛之意。』這就是所謂「人道」的意思。但是所謂『仁者，人也』這一句話，是承接着上文所謂『修道以仁』對於所謂「仁」之一字加以一種註釋，因此，它似乎還是一個抽象的理論的「仁」底概念，而未曾到達具體的現實的「爲仁」或「行仁」底形態。因爲如此，所以孔子除掉僅僅說如大學所記載的一句抽象的理論的關於「仁」底概念的話之外，他所說其餘的關於「人道」的「仁」的話，大都如論語所記載，是具體的實現的問題。譬如孔子所謂『求仁而得仁』和『我欲仁，斯仁至矣』等語，就是帶有一種具體的實現的意思，這不啻好像中庸對於所謂『誠之者』之「誠」字加以一種所謂『擇善而固執之者』的一種具體的實現的說明一般。孔子不但教人如此，並且他自己底治學和爲人也是這樣的。子貢說：『夫子之言性與天道，不可得而聞也。』又如論語子罕篇所記載的『子罕言利與命與仁。』尤其孔子自己說：『若聖與仁，則吾豈敢。』照這些話看起來，孔子自己豈不是不願意空談普遍的、一般的所謂「天道」的「誠」或「仁」及抽象的理論的所謂「人道」的「仁」底概念嗎？

實在講起來，孔子自己並非不懂得或體會得什麼所謂「誠」或「仁」這種普遍原理或一般法則，而是好像辯證法底第三個原則所謂『研究各個具體的事實不忘它底普遍性，述到一切普遍性的事實不忘它底具體性』及它所謂『特殊就是一般』這幾句話一樣，認爲我們若是離開實踐而單憑個人頭腦底空想來發見所謂「誠」或「仁」這種普遍原理或一般法則，那麼，不消說這種所謂「普遍原理」或「一般法則

」不容易發見到的，即使勉强地構成它，也決不會得到一種有眞正客觀的眞理性，這不是一個抽象的、空洞的符號而已。因爲如此，所以孔子對於所謂「誠」，一面說了『誠者天之道也』這一句話之後，一面就連接着說出『誠之者人之道也』；對於所謂「仁」，一面固然說『仁遠乎哉』，一面却說『我欲仁，斯近至矣。』孔子底這些相對的話，就是教人們不必孜孜然去追求所謂「天道」的「誠」或「仁」，而應該去擇善固執或克己力行。照孔子底意思，他認爲如果我們能夠擇善固執或克己力行，那麼，我們雖則不能夠完全地獲得所謂「天道」的「誠」或「仁」，然而我們可以自明誠或近乎仁的。因爲如此，所以孔子不消說對於別些人是這樣地施教的，就是對於顏淵也勉他以「克己復禮爲仁」的這一句話。總之，孔子對於一切人回着他問仁的時候，他總想答以各種各樣的怎樣地去「爲仁」、「求仁」及「行仁」的具體的方法，決不顧意說出什麼樣的「仁」底普遍原理或一般法則來的。同時，孔子認定「知仁」也是一件極難的事情，所以他於樊遲問仁，輒答以『仁者先難而後獲』的這一句話。這就是孔子要勉樊遲應該先行所知，不憚所行，自然會獲得其仁的意思。實際地按起來，所謂「克己」、「先難」和「力行」及所謂「復禮」、「後獲」和「近乎仁」，彼此之間，都是有同一的意義；不過，前兩者是孔子視顏淵和樊遲二人底天性和學力之差異因材施教的，後者是爲着一般人而有所發揮的而已。如果我們拿用中山先生所說的話來與孔子底這些話互相對照，那麼，孔子底這些話，不啻就是中山先生所謂『知難行易』的意思。因爲知難，所以不先求知；因爲行易，所以先事力行的緣故。如果我們要先求知，那麼，除非生而知之者，纔能做到的；否則，如果我們肯先力行，那麼，即使學而知之者，甚至困而知之者，他們也能夠懂得知道爲仁或行仁的。孔子說：『或生而知之，或學而知之，或困而知之，及其知之一也。』這幾句話，就是指「知難而後求知」而言的。他又說：『或安而行之，或利而行之，或勉强而行之，及其成功一也。』這幾句話就是指「行易而先力行」而言的。他更說：『好學近乎知，力行近乎仁，

知恥近乎勇。」這幾句話就是指整個的「行易知難」的道理而言的。孔子自己也謙虛地說：『我非生而知之者，好古敏以求之者也。』這就是孔子深知道無論探求自然界底眞理或解決社會界底問題，切不可離開實驗或實踐而單憑個人底頭腦去冥想所謂絕對的眞理和普遍的法則，所以他常教人們以「格物」、「明明德」、「擇善固執」、「自明誠」，並且勉人們以「好學」、「力行」、「知恥」等等。而不言「性」和「天道」，尤其不敢以「聖」和「仁」自居。總之，孔子是一位哲學者同時又是一位政治家和教育家，換句話說，他是一位理論者同時又是一位實踐者，好像一個病理者兼醫生一般，所以他除掉他自己學而不厭，孜孜然探求事物底眞理之外，還持着一種誨人不倦的精神，努力地爲社會而服務，要替社會解決一切紛糾的問題。然則孔子所以能夠被後人所尊崇的，其原因實基於此。

以上所述，我已經把中山先生所敬佩的孔子底思想和學說及其全人格做過一度輪廓的說明；現在我再來說中山先生自己吧。我以爲中山先生，既然如季陶先生所說，是孔子以後，中國道德上，繼往開來的大聖，所以中山先生底全人格當然是與孔子一樣，也許祇有過之而無不及的。中山先生如同孔子把人類底「知識」（knowledge）底來源分做「生而知之」、「學而知之」、「困而知之」三種一樣，也把它分做（一）由於天生者，（二）由於力學者，（三）由於經驗者三種。（見軍人精神教育）中山先生又依據這三種「知識」底來源，把人類底「智力」（Intelligence）分做「先知先覺者」、「後知後覺者」、「不知不覺者」三種。（見行易知難學說）由此，可見中山先生一面如季陶先生所說，他底全人格，以仁愛爲其基本，一切表現，無不爲仁愛，一面又如同孔子一樣，不僅祇把「仁愛」當做一種「理想」看待，並且要把「仁愛」放在實踐的過程中去實現它的。中山先生也是一位社會哲學家同時又是一位社會改革家。但是從來有許多人對於中山先生底言行發生誤解，大都是說他底理想太高，不能實行的。殊不知中山先生所以唱導「行易知難」的學說，其目的就是在於要教人並勉人以竭力地去實行的緣故

。固然，中山先生自己，如季陶先生所稱譽，有過人之智，而其智惟用於知仁，有過人之勇，而其勇惟用於行仁；合智、仁、勇三者去表現其全人格；然而中山先生，尤其如同孔子一樣，並未曾以「兼備智、仁、勇三者的全人格」自居過的。即使中山先生曾經稱過先知先覺者爲發明者，後知後覺者爲宣傳者，不知不覺者爲實行者；但是中山先生底這三句話，也不過是他對於人類底進化有所分類的三個時期：（一）不知而行、（二）行而後知、（三）知而後行之一個前提而已，他並非輒稱自己爲先知先覺的發明者而稱別些人爲後知後覺的宣傳者，或稱別些人爲不知不覺的實行者，把自己所發明的理論讓諸他人去宣傳和實行的意思。實在講起來，凡是人類，都能够由「不知而行」的時期先進展到「行而後知」的時期，然後再進展到「知而後行」的時期；如果有些人底生來的智力很低，那麼，這些人就沒有法子照這樣的過程向前進展的，他也許會停留於「行而後知」的時期，甚至終停留於「不知而行」的時期了。這就是孔子所謂『民可使由之，不可使知之』的意思。關於這一點，我已經說明在第二篇裏面了。但是我們祇要他肯盡量地向前推進，即使他因爲受了智力所限制或受了境遇所壓迫而不能够如同智力很高者一樣達到「知而後行」的最高時期，他也不失掉其有稱爲一個發明者之資格，並不一定祇限於全智全能者纔算是一個發明者。這就是孔子所謂『近學近乎知，力行近乎仁，知恥近乎勇』的意思。至於中山先生自己呢，他也有所謂「人能盡其才」及所謂「眞平等」乃至中國國民黨政綱（乙）對內政策第十三條所謂『厲行教育普及，以全力發展兒童本位之教育，整理學制系統，……』等等，就是指此而言的。由此，可見中山先生既不是幻想的理論家，也不是盲目的實行家，而是一位謀理論與實踐之統一和綜合的社會哲學家兼社會改革家。因爲如此，所以中山先生談到「仁愛」，一定想起「革命」；同樣地，他談到「革命」，也一定想起「仁愛」。照中山先生底意思，他認爲「仁愛」與「革命」，或「革命」與「仁愛」兩者是互相爲因、互相爲果的。這就是理論與實踐之統一和綜合的意思。季陶先生說：『鏟却

仁愛，絕無革命可言。」這一句話是很對的；但是在另一方面講，我們也可以說「離却革命，絕無仁愛可言。」中山先生曾經對着一個俄國人說過一句話：「我是爲愛人而革命的；」其實中山先生底這一句話，就是說着「我底革命是爲愛人的。」這兩方面的話之構造雖則不同，然而它們底意義却是一樣的。說一句話，這就是「仁愛」與「革命」或「革命」與「仁愛」兩者間有所互相統一和綜合的意思。

「仁愛」與「革命」或「革命」與「仁愛」兩者，既然如上面所說，是有必然的聯繫性，同時；因爲革命是一個過程，所以仁愛也是一個過程，理無二致的。現在我再進一步地把「仁愛」或「仁」這個概念本身看做一個過程加以一度詳細的研究。因爲我曾經在前面贊成過劉眞如先生在他底大作「人生哲學與人生科學」裏面所說過的「就個人與社會的關係上來說，人生哲學就是一種仁的哲學或者說是仁學……等到了孫中山先生的三民主義出現，纔算是把流行中國數千年的仁的哲學找出了它的科學的實踐方法，使我們在基礎的社會生活上有了一定的規範」的這幾句話；同時，照季陶先生底意思，他認爲仁愛即民生哲學之基礎，所以我們若是要仔細地研究民生哲學，那麼，我們對於「仁愛」或「仁」這個概念本身不能不有一度詳細的研究。然則我究竟用什麼樣的方法去研究「仁愛」或「仁」呢？除掉我剛纔在上面說着把它當做一個過程去研究外，還以爲輒採用季陶先生在第二件事裏面所說的中山先生自己所襲用的「近代的科學方法」及劉眞如先生所說的中山先生由「仁」底哲學裏面所找出的「科學的實踐方法」來研究它的。復次，所謂「近代的科學方法」和所謂「科學的實踐方法」究竟是什麼樣的一種方法呢？我再重複地說一句：這就是中山先生自己底實踐的民生的辯證法。

此地我還有一點須先說明的，所謂「實踐的民生的辯證法」雖則是中山先生自己所發明的，但是「一般地說，所謂「辯證法」是黑格爾所完成的；因此，不拘中山先生自己底「實踐的民生的辯證法」與黑格爾底「唯心的辯證法」兩者之出發點有怎樣不同的地方，但是兩者之間不無有一種歷史的關係；並且

，在黑格爾底哲學之中，有些東西仍是可以適用於民生哲學之研究。因爲如此，所以我要從黑格爾底哲學裏面找出些可以用來解釋「仁愛」或「仁」這個概念本身底發展形態先把它寫在下面吧。

照黑格爾底見解，他認爲一切事物底內容之發展有所謂「即自的」（an-sich:inself,implicity），「對自的」（fur-sich: for itself,by itself）和「即自且對自的」（an-und-fur-sihc:in and for itself）三個階段。這三個階段就是黑格爾底辯證法上所有的「正——反——合」的一個公式之內容。什麼是「即自的」、「對自的」及「即自且對自的」呢？照朱謙之先生底解釋，以爲：『（A）即自的就是某物直接自身的形態；換言之，則尚未經何等媒介過程，而爲未發展未顯現之implicite的狀態。（B）對自的就是即自某物依其自身而顯現之explicite的狀態，故對自的存在實依於即自的存在之否定而有。（C）即自且對自的就是即自態否定或發達之「對自的存在」於其自身之中，藏有超越自已而更進一步之必然性；但此進展亦依其自身之否定而有。』（見廣州中大「現代史學」第一卷第二五頁）除掉朱先生底解釋之外，我對於黑格爾所說的這三個階段曾經也有過一番詳細的說明。（見拙作「教育哲學」「後序二」第九四——一一四頁）此地無須再事詳述，祇看朱先生底這幾句話，就會明白了。我覺得黑格爾所說的這三個階段——即自的、對自的和即自且對自的——用來作爲解釋「仁愛」或「仁」這個概念本身底發展形態之根據，那麼，再好的沒有了。因爲「仁」之一字，無論照孔子或鄭玄底解釋，都是人與人間之社會的關係；而所謂人與人間之社會的關係，不外乎是「自我」與「他我」之相互關係的緣故。

根據上述的這一個理由，我就把「仁愛」或「仁」這個概念底發展形態才做與黑格爾所說的「即自的」、「對自的」和「即自且對自的」的那三個階段互相恰當之「自我」、「他我」和「自我且他我」的三個階段。如果我們不要離開「仁」本身底字義而確定其固有的概念，那麼，我就不妨仿照黑格爾底

那三個階段的區分法把「仁」這個概念底發展形態另分做「仁」、「不仁」之「仁」和「仁且不仁」之「仁」的三個階段。像這樣的兩種區分法者是互相對照起來，那麼，彼此之間底字義雖則不甚相同，但是它們底內容却是完全地互相一致的。現在姑讓我把它說明在下面吧。

什麼是「仁」？我再重複地說一句話，照劉熙底釋名說：『人，仁也；仁，生物也。』然則什麼是生物呢？據個人底見解，所謂「生物」，不外乎是所謂「自然」之一個別名。因此，所謂「仁」，也就是自然。但是此地所謂「仁就是自然」一語，還是指孔子所謂「天道」而言，並非指他所謂「人道」而言的。如果我們要把「仁」看做「人道」，那麼，我們不能不把這種解釋另改做「順乎自然」。這實猶盧梭認爲社會底本質是「自然」（nature），但是他對於教育認爲應該「返乎自然」（back to nature）一般。現在我再借用中庸一書開宗明義地所說的「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」這三句話來解釋吧。什麼是「天命」？這也不外乎是「自然」的意味；復次，什麼是「率性」？這就是「順乎自然」的意思；最後，什麼是「修道」？這就是「順乎自然而教育」的意思。所謂「天道」或「天命」和「性」，不消說是爲孔子所不談的，就是「自然」的仁，也是爲孔子所罕言甚至有時不敢談的；孔子所談的，祇是他所謂「人道」之「仁」，或所謂「率性」——「順乎自然」——之「仁」而已。因爲如此，所以我們所應該研究的「仁」，也祇是限於孔子所謂「人道」之仁而已。況且，我們所要研究的「仁」，是中山先生底全人及其事業上所表現的「仁愛」之「仁」，它是具有一種具體性、現實性的「仁」，換句話說，它就是孔子所謂「人道」之「仁」；因此，我們不必去談所謂「天道」或「天命」之「仁」了。以下我所研究的「仁」，就是祇限於孔子所謂「人道」之「仁」及中山先生自己用做民生哲學底基礎之「仁愛」的「仁」而已。

什麼是「仁」？所謂「仁」，既然如上面所說，就是「順乎自然」的意思；具體地說，它就是「率

性而行、毫無作僞」的意思。然則，什麼是「不仁」呢？所謂「不仁」，就是「逆乎自然」的意思；具體地說，它就是「逆道而行、壹意虛僞」的意思。復次，什麼是「仁且不仁」呢？所謂「仁且不仁」，就是「順逆互相消解而復返乎自然」的意思；具體地說，它就是「旣非率性同時又不逆道，要超越乎個人底利害之上去顧全大局而行事」的意思。現在裁爲謀說明便利同時爲謀觀念聯絡起見，一面把「仁」、「不仁」和「仁且不仁」之「仁」這三個觀念分途地加以一度詳細的解釋，一面把這三個觀念系統地加以一度綜合的說明。

先就所謂「仁」之「仁」而論，現在我就拿孔子自己所說的話來證明它吧。孔子說：「知者樂水，仁者樂山。」這兩句話，雖則是一個譬喻，以爲仁者底心情和行動好像「山之靜」，智者底心情和行動好像「水之動」一般，並非指「仁」本身而言；然而這兩句話未嘗不可以當作「仁」本身底解釋，不會陷於邏輯上所謂「類比推論」的誤謬。具體地說，在一般人看來，山是崇高的同時又是偉大的，水是清潔的同時又是深遠的；因此，我們往往因山而聯想到對於仁者稱他底人格爲「高尙」，稱他底儀容爲「莊嚴」，稱他底事業爲「偉大」；因水而聯想到對於智者稱他底思想爲「純潔」，稱他底知識爲「深遠」，稱他底學問爲「淵博」。反過來說，我們也往往因聯想到對於不仁者稱他底人格爲「卑劣」，稱他底儀容爲「輕佻」，稱他底事業爲「微末」；因水而聯想到對於不智者稱他底思想爲「汚濁」，稱他底知識爲「膚淺」，稱他底學問爲「浮薄」。這些稱謂，在正面看來，都是「順乎自然」；在反面看來，都是「逆乎自然」的意思。說一句話，這兩方面的稱謂，都不外乎是與自然有關的；離却自然，便無善惡可言。因此，在本質上講，如果我們要爲善，那麼，我們祇有「順乎自然」；反之，假定我們要做惡，那麼，我們也祇有「逆乎自然」之一途，捨此，別無他求了。

原來所謂「自然」這個東西，生來本是非常高潔的，實在好像孔子所取譬的「山」和「水」一般。

然則盧梭所以認定教育應該「返乎自然」，確是一種卓見。不過，盧梭認定「自然」生來本是完善的，不啻好像孟子所謂「性善」，那是錯誤的。因爲在本質上，「自然」生來不過是一種「生生相長」的東西，最初毫沒有善惡和利害的觀念存在於其間，祇有「爲善」或「做惡」之態度和傾向或可能性；並且這種態度和傾向或可能性之發展、變化和消滅，完全地視環境和教育之如何而定的。然則我們所以在上面稱「自然」這個東西生來本是非常高潔的，其命意就是在於認定它是完全地超越於善惡和利害的觀念之上好像一種公平無私、坦白無垢和誠實無欺的東西。由此，就可見凡稱爲「自然主義」的或「唯物論」的哲學，如我在第二篇裏面所說，並不像世俗上所謂「唯物主義」的人們未曾澈底地明瞭事物底本義和性質，祇知道唯物是是圖、唯利是惑，釀成一個物慾世界一般，乃是純然超出於個人底利害之外，恃有一種主觀與客觀之統一和綜合的態度，公平無私地、坦白無垢地並誠實無欺地去觀察一切事物和處理一切問題。反而所謂「唯心論」或「觀念論」的哲學者有時是陷於玄妙或虛僞的態度，釀成一個幻妄或欺詐的世界，其弊害是不可勝言的。至於「民生哲學」呢。它除掉爲避免幻妄或欺詐起見，須要放棄「唯心論」的觀點外，同時爲防止被人所誤解起見，也不願採用「唯物論」的名稱，輒拔萃事物底本體裏面所固有的屬性——「生」——而組織其體系並命名之曰「民生哲學」；因此，它不消說比唯心論的哲學有超過萬倍的地方，就是比一切唯物論的哲學也不無優勝之處。然則我們輒稱民生哲學爲「自然主義的哲學」，也無不可的。不過，它是與盧梭底自然主義的哲學及洛克（Locke）底自然主義的哲學都大有區別的。因爲盧梭底自然主義是純主觀的，洛克底自然主義是純客觀的，而民生哲學乃是主觀與客觀之統一和綜合的緣故。具體地說，民生哲生底體系上所有的「民生」一語，既然如我所屢次地說過的，就是大學底格物論之「格物」；而所謂「格物」，照顏習齋底解釋，是「手格其物」之義。這就是說「手」與「物」有怎麼的關係，也就是說「主觀」與「客觀」有所統一和綜合的意思。因此。我們對於民

生哲學底內容裏所有的「仁愛」或「仁」解做「自然」，尤其解做「順乎自然」，也就是說「人」與「自然」——「主觀」與「客觀」——有所統一和綜合的意思。

復次，再就所謂「自然」一語底字義而論，英語叫做nature，德語叫做natur。這兩個字都是由拉丁語nascor轉化而來的，它底原義是「生」的意思；詳細地說，它是毫無人工的技巧而完全地由自身生成來的意思。由此，可見所謂「自然」一語是所謂「人工」（artificiality）一語之一個對立的名詞。但是這似乎祇是指我們周圍底一切天然的物體而言的；至於社會的人事的話呢，我們往往拿所謂「自然的」（natural）的一個形容詞來表示，它就是所謂「人工的」（artificial）一語之對立的名詞。然而我姑不問對於物體稱之爲「自然」也好，對於人事稱之爲「自然的」也好，它底本質都是「生」或「生物」的意思；若用「仁」字來解釋，它們都是「仁」的意思。至於它們有時由本質所派生出來的一種「非本質」的作用呢，我們也姑不問對於物體稱之爲「人工」，對於人事稱之爲「人工的」，它們都是「在自然的生長」之外，多少加以「人力所左右的作用」的意思；若用「仁」字來解釋，它們都是「不仁」——「不自然」——的意思。

照上面所述的這一段話看起來，如果我們站在所謂「自然」與「人工」或「自然的」與「人工的」這兩個相對立的名詞底字義上而說話，那麼，所謂「人工」或「人工的」這種作用，未必就是惡的。因爲「人工」或「人工的」這種作用，在人類社會裏面，不但避免不掉它，並且有時在所必需的。譬如現代社會上底一切物質文明，大都是用人力或人工去利用自然，改造自然和控制自然而成的，而不能夠任着一切自然的物質本身去發展的；不過，所謂「自然」究竟是一切事物（連同人類自身也在其內的）底本質；因此，它仍是存在着去決定其他一切事物的。這是題外話，無須累贅。復次，如果我們站在所謂「仁」與「不仁」——「自然」與「不自然」——這兩個相對立的名詞底字義上面說話，那麼，所謂「

不仁」這種作用可謂是很惡的。因爲在人類社會裏面，那邊有許多不道德或罪惡的事情都是爲不仁者所造成的。孔子說：『巧言令色，鮮矣仁。』又說：『不仁者，不可以久處約，不可以長處樂。』孔子底這些話，都認定「不仁」就是一件很惡的事情，無論如何，非把它排除淨盡不可。

但是我們若是再進一步地把「不仁」與「人工」兩語相互地連爲一起來考察，然則所謂「不仁」是否可以完全地被排斥呢？我認爲所謂「人工」或「人工的」，既然如上面所說，有時是爲我們所需要的，所以與它有同一的涵義之所謂「不仁」也有時是情有可原諒的。原來凡人必須要誠實，這叫做「仁」；否則，便是「不仁」。但是譬如醫生對於某一類病人却必須要說謊，不能夠以實告；如果實告，反於病人有害的。就說謊而論，這叫做「不仁」；但是就救治病人而論，這却叫做「仁」。在這種「不仁」與「仁」這兩種矛盾的現象之中祇有犧牲一般所謂「仁」而遷就於當時所需要的「不仁」；具體地說，祇有犧牲「誠實」而遷就於「說謊」。這雖則是「不仁」或「說謊」，然而他底結果還是「仁」或「誠實」。孔子說：『依於仁。』這就是孔子教人們無論在何處或在何時都不可須臾地離開掉「仁」的意思。因爲如此，所以我認爲如果我們有時因事情和環境之關係，不能不使我們有所虛僞或說謊，那麼，我們也不能不以「仁」爲依歸的。否則，我們就變成爲一個眞正的不仁者了。孔子說：『道二：仁與不仁而已矣。』孔子底這一句話裏面所謂「仁」，就是指「誠實者」；所謂「不仁」，就是指「不誠實者」而言的。但是孔子所說的這種與「不仁」相對立、相排斥的「仁」，在價值的觀點上看來，固然是難能可貴的，然而在發展的過程上看來，它却是低階段的東西。反之，上面所說的那種由「不仁」所得到的「仁」或由「說謊」而得到的「誠實」，在價值的觀點上看來，也許是有所訾議的，然而在發展的過程上看來，它却是比之一般所謂「仁」或「誠」爲較高階段的東西。譬如今日的我們在抗戰建國的過程中

，不能够絲毫地把自己底國力洩漏於敵人並不能够盡量地把自己底軍情報告於民衆，而非帶有幾分說謊不可；否則，我們不是漢奸，便是國賊了。因爲這種說謊，在一方面看來，當然可以叫做「不仁」；但是在另一方面看來，我們所說的謊話，却是有裨益於自己底國家和民族之前途，不管什麼自己底名譽被人兇罵爲說謊者，那麼，我們不是志士，便是仁人了。譬如孫武用兵必用詐，諸葛亮，廳統以詐取劉璋，在一方面看來，固然有人稱之爲「不仁」，但是在另一方面看來，也未嘗沒有人稱之爲識時務的俊傑。朱熹有一段話說得好：『人多言爲事所奪，有妨講學，此謂不能便韶嫌江曲者也。遇富貴就富貴上做工夫，遇貧賤就貧賤上做工夫。兵法一言最佳：「因其勢而利導之。」人謂胥人弱，田忌乃因其弱以取勝；又如韓信特地送許多人安於死地，乃始得勝。學者若有絲毫氣在，必須儘力，除非無了此氣，這口不會說話，方可休也。』朱熹底這一段話，不啻就是孔子所謂『執其兩端，用其中於民』及孟子所謂『執中無權，猶執一也』的意思。具體地說，照朱氏底意思，他認爲事並無妨於講學，而講學不能爲事所奪，這譬猶我們處於富貴與貧賤兩種各別境遇的時候，應該權這兩者之輕重而取其中；而不可因富貴而忘記掉富貴者所應做的事，因貧賤而忘記掉貧賤者所應做的事，却要度於這兩者之間而執其中間；尤其應該好像田忌以弱取勝，韓信死裏求生（按：兵法說：『陷之死地而後生，置之亡地而後興』）一般。在今日的我們底抗戰建國上看來，朱氏底這一段話，就是教我們怎樣地抗戰和建國的一種良好的教材。具體地說，譬如有人因受某種境遇所牽制，不能赴前方參戰，或者爲自己底利害打算，不肯在後方服務，輒藉種種口實來辯護着自己所以不能够抗敵或後援，這不啻就是朱氏所謂『不能便韶嫌江曲者』一般。殊不知我們在前方可以就前方做工夫，在後方可以就後方做工夫，譬猶朱氏所謂『遇富貴就富貴上做工夫，遇貧賤就貧賤上做工夫』一般。朱氏底這兩句話，其意義固然是很豐富的，但是現在我拿它來做今日的抗戰建國之通俗的講習資料，那麼，朱氏底這兩句話，不啻就是教我們「有錢者出錢，有力者出

力」的意思。復次，朱氏所取譬的田忌和韓信二人底故事若是與今日的抗戰建國做一度的對照，那麼，再好的沒有了。具體地說，今日的我們對着暴日底侵略戰必須作殊死戰的這種情形，正如同當時齊田忌和孫臏二人對魏作戰及漢韓信對趙作戰的那種情形完全一樣。田忌和孫臏二人入敵地之後，虛議竄位以欺敵人，韓信擊趙很喫緊的時節，背水而陣作殊死戰，這些都是可以作爲我們在抗日之前不能够因弱而不抵抗，在抗戰之中又應該冒萬死而抵抗之一種良好的教材。最後，朱氏所謂『學者若有絲毫氣在，必須儘力，除非無了此氣，這口不會說話，方可休也。』這幾句話，更不啻就是教我們對日抗戰，雖則敗到何等田地，如果還有一兵一卒在，我們還要抵抗，除非無了一兵一卒，連自己也不會說話，方可休戰的意思。總括地說一句話，朱氏底這一段話，就是他自己底一種「眞中庸觀」。

現在我就拿上面所紹述的朱熹底一段話來說明「仁」與「不仁」之對立的關係吧。譬如田忌和韓信二人底故事，如同前面所舉的孫武底兵法和諸葛亮、龐統二人底策略一樣，在一方面看來，田忌可謂是欺詐者，韓信可謂是殘忍者，說一句話，他們都是不仁者；但是在另一方面看來，田忌以詐取勝，韓信死裏求生，換句話說，前者是要由欺詐敵人得到忠實國家，後者是要由犧牲兵卒生命得到整個國家生存；再說一句話，他們都是要由「不仁」之中得到「仁」的意思。不但我們應該這樣地想着，就是孔子自己也未嘗不是如此的。譬如子貢攻擊管仲爲「非仁者」——「不仁者」——的時候，孔子辯解着說：『管仲相桓公，霸諸侯，一匡天下，民到於今受其賜，微管仲，吾其被髮左衽矣。』孔子底這幾句話，就是稱讚着管仲能够輔助齊桓公抵抗異族底侵略，使中華民族不爲異族所征服而同化了。換句話說，孔子雖則不贊同管仲幫助着齊桓公成爲一個霸主而不能成爲仁者，然而他對於管仲所做到的一種抵抗異族的事業加以揄揚和感謝，而認爲他仍不失爲一個仁者。這也就是因爲管仲能做到所謂「不仁」之「仁」的緣故。然則後人所以把管仲稱爲「識時務的俊傑」而與諸葛武侯並稱，決非過譽的。像上面所述的譬如

孫武、諸葛亮等由「欺詐」而得到「忠實」，韓信由「殘忍」而得到「仁愛」及管仲由「害義」而得到「大功」；總括地說一句話，他們都由「不仁」而得到「仁」，這就是「欺詐」與「忠實」、「殘忍」與「仁愛」及「害義」與「大功」——「仁」與「不仁」——兩者互和矛盾和對立着同時又是互相統一和綜合着而造成爲一種此一般所謂「仁」更高一階段的仁的意思。這種「仁」，我無以名之，名之曰「不仁」之「仁」。但凡做到一種「不仁」之「仁」的人們，譬如孫武、諸葛亮、龐統、田忌、孫臏、韓信、管仲等等，當然未會做到最高階段的「仁且不仁」之「仁」；因此，他們雖則似乎還沒有被稱爲「志士仁人」之資格，然而至少限度，他們可以說都是一個識時務的俊傑。若用現代語來稱謂；他們都是社會上底一個有用的人。於於一般所謂「仁」呢，譬如顏淵，在孔子看來，他能夠做到『其心三月不違仁。』在一方面看來，顏淵做事毫無虛僞或欺詐，一稟諸天性和自然而行仁，可謂雖能可貴的；但是在另一方面看來；顏淵所行的這種「仁」若是應用起來，則其功效也許是頗狹小的而不適應於實際社會上底一切要求，因此，這種「仁」，固然於個人底立身問題則有餘，但是於社會上底實際問題則不足；同時，凡做到這種「仁」的人們，若用現代語來稱謂，祇可以說是社會上底一個好人。不過，我們要注意的，所謂「好人」，究竟是做人底一個基礎，如果一個有用的人沒有好的德性做他底基礎，那麼，這個人不免終變成爲「不仁者」或「惡人」了。譬如孫武、諸葛亮、龐統、田忌、孫臏、韓信、管仲等，無一不有好的德性做他底基礎。彼此所差異的，不過是程度問題而已。孔子說：『君子而不仁者有矣夫，未有小人而仁者也。』這兩句話底本意，究竟怎樣，姑置勿問；但是在我個人看來，這兩句話中底第一句話，未嘗不可以解做「不仁」之「仁」的意思。具體地說，所謂「君子」，本來可以說是一個仁者，但是他在某種情形之下，不能不採用「不仁」的手段而求得其「仁」。因 如此，所以孔子說：『君子而不仁者有矣夫。』至於小人呢，他簡直做個「不仁者」到底。因爲如此，所以孔子說：『未有小人

而仁者也。』但是我們若是僅僅做到『不仁』之『仁』的地位，退是不够足的；在這種『不仁』之『仁』之上，我們應該再進一步地去做另一種最高階段的『仁且不仁』之『仁』。然則這種『仁且不仁』之『仁』究竟是什麼樣的一種狀態呢？因爲這個問題是本書中尤其是本篇中之一個最根本的問題，容我留待在後面做一番詳細的說明。此地我姑先抽象地說一句話，所謂『仁且不仁』之『仁』，就是說我們應該做社會上底一個好人而且有用的人的意思。孔子說：『志士仁人，無求生以害仁，有殺身以害仁。』這兩句話就是孔子教人們做社會上底一個好而且有用——『仁且不仁』之『仁』——的人的意思。他又說：『民之於仁也，甚於水火。水火，吾見蹈而死者矣，未見蹈仁而死者也。』這幾句話就是孔子說着做社會上底一個『仁且不仁』之『仁』的人是一件極難的事的意思。他又說：『唯仁人爲能愛人，能惡人。』又說：『唯仁者能好人，能惡人。』這幾句話是孔子說着所謂最高階段的『仁』裏面本來就具有『仁』與『不仁』兩種成份之統一和綜合的意思。現在我爲要更詳細地說明這個最根本的所謂『仁且不仁』之『仁』的問題起見，不能不回轉頭來再從一般所謂『仁』或『不仁』這個概念底本質說起，逐次地說到它底定義、意義、目的、方法、價值等等，然後說明『仁』與『不仁』兩者底相互關係——互相排斥、互相對立、互相統一、互相綜合——吧。

總之，所謂『仁』，在『天道』的方面，叫做『自然』；在『人道』的方面，叫做『順乎自然』。我們姑不談『天道』的『仁』，單說『人道』的『仁』吧。所謂『順乎自然』，就是就着『率性而行、毫無作僞』的意思。孔子說：『君子無終食之間違仁。』他稱顏淵也說着：『回也其心三月不違仁。』孔子底這兩句話，就是描寫着君子或顏淵能够『率性而行、毫無作僞』的意思。孔子又說：『吾與回言終日，不違如愚，退而省其私，亦足以發，回也不愚。』孔子底這幾句話，就是描寫着顏淵所有的深潛純潔的這種態度的意思。凡是心地純潔的人，無論說話或做事，都沒有機巧譎詐的成份在內，這剛剛與

不仁者善於巧言令色相反，所以他底態度好像愚魯似的而不願意以聰明傑人的。這種「仁」，在一方面看來，確如剛纔所說，是很純潔的；因爲它是原始的自動的一種狀態而未曾經過它自身否定，由它裏面派生出些人工的作用的緣故。但是在另一方面看來，它却是低階段的；因爲它是初期的自動的一種狀態而未曾經過一種東西去實現它底自身發展使它再推進到較高的階段的緣故。因爲這種「仁」是純自然的同時又是純自動的而迹近於孔子所謂「大道」，所以它是很寶貴、很珍重的。但是舉凡一切事物，在事物本身上看來，它們都是要不斷地向前發展的；同時，在事物底外界看來，我們都要一切事物有盡量的發展；因此，最低階段的「仁」，祇可以當做令人讚美的雖能可貴的一種東西看待，但是有時不切於實用的而與實際生活不相聯繫的。如果我們要使這種「仁」與實際生活問題互相聯繫着，那麼，我們非因地制宜、因時制宜，因人制宜使它推動前進地由「仁」而「不仁」之「仁」，再由「不仁」之「仁」而「仁且不仁」之「仁」有所發展着不可。但是要請注意的，我們姑無論做到那一種「仁」——「仁」之「仁」、「不仁」之「仁」或「仁且不仁」之「仁」——，然而我們又須始終不渝地依存於「仁」這個本質——「自然」或「誠實」——而有所行動的。孔子說：『依於仁』。這就是教人們無論在何處或何時不可須臾地離開「仁」這個本質；設使一旦離開却「仁」，那麼，就變成爲一個單純的不仁者，並非是「不仁」之「仁」尤其非是「仁且不仁」之「仁」了。

上面所述的這三個階段的「仁」，就中第一和第二兩個階段的「仁」，最好拿小孩子底行動來做一個譬喻來說明吧。譬如小孩子初出胎的時候，它底行動是純粹地順乎自然的；它過着饑餓則啼哭，遇着寒冷則號叫，這就是「順乎自然」的一種狀態。至於它底母親呢，它看見了小孩子底啼哭則飽以乳，看見了小孩子底號叫則煖以衣，這就是「順乎自然而養育」的一種狀態。像這樣的兩種狀態，無論從小孩子的方面，或從母親的方面看來，都是「率性而行、毫無作傷」的意思；因此，這就可以叫做「仁」。

迨至小孩子稍稍長大的時候，它有時候明明是饑餓着或寒冷着，但是它因爲有客人在座，於是不得不由它自己底意志作主，或受母親底暗示所使，不敢隨便地啼哭或號叫，唯恐不恭敬，寧可犧牲地抑制其衣食慾以保持其禮貌。這就是孔子對於樊遲問仁有所答說着的『居處恭，執事敬，與人忠』的意思。但是所謂「恭」、「敬」、「忠」，在本質上看來，並非出於自然的，乃是由於人工的；具體地說，所謂「恭」、「敬」、「忠」三者都是爲着在座的客人而有所作僞的，並非出於小孩子或母親自身底本意；再換句話說，無論從小孩子的方面，或從母親的方面看來，所謂恭、敬、忠三者都是逆乎自然而有所虛飾的意思。不過，因爲無論母親或小孩子，他們都要保持其禮貌，所以在不自然或人工之中仍然含有自然的作用，或者可以說自然與人工兩者互相對立着的。這就是「仁」與「不仁」兩者互相對立着的意思。這種「仁」，我無以名之，名之曰「不仁」之「仁」。孔子說：『克己復禮爲仁。』這就是所謂「不仁」之「仁」的意思。但是在另一方面講，就是所謂「恭」、「敬」、「忠」三者，也應該有相當的程度，而不可一味地任其用人工的態度做下去，有妨害自身底利益。譬如小孩子若是眞正地饑餓着，那麼，凡做母親者也不能不權宜在客人底面前拿些東西給它底小孩子去喫。否則，設使這個母親祇一味地講求禮貌而完全地不照顧小孩子自身底利害，那麼，這種態度，簡直是一種單純的「不仁」，毫沒有「仁」這種要素與它互相對立着。因此，在這種情形之下，我們雖則說『居處恭，執事敬。與人忠』，然而結果呢，我們終得不到眞恭、眞敬和眞忠的東西，再極端地說，我們就會形成爲一個「假仁假義」者了。因爲如此，所以孔子一方面說着『克己復禮爲仁』，並且列舉『非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動』這種種德目；但是他方面又說着『恭而無禮則勞，愼而無禮則葸，勇而無禮則亂，直而無禮則絞。』孔子底這兩方面的話，就是指「禮」與「非禮」兩者互相對立者而形成爲所謂「非禮」之「禮」而言，不過就是我在上面所謂「不仁」之「仁」的意思。

上面所說的一段話，若是與中山先生底「行易知難學說」做一度的比較，那麼，所謂「仁」，就是中山先生所謂『不知而行』的意思。孔子說：『吾與回言終日，不違如愚；退而省其私，亦足以發，回也不愚。』孔子底這幾句話，雖則不是認定顏淵眞是一個愚者，然而他以爲所謂『不違仁』之「仁」乃是所謂「不知而行」之「仁」。再分析地說，孔子一方面說着『吾與回言終日，不違如愚』，這就是所謂「不知而行」的意思；他方面說着『退而省其私，亦足以發，回也不愚』，就是所謂『由不知到知』的意思。復次，所謂「不仁」之「仁」，就是中山先生所謂『行而後知』的意思。譬如孔子說：『克己復禮爲仁』；又說：『仁者先難而後獲』，尤其說：『力行近乎仁』這些話，都不外乎是「行而後知」之「仁」的意思。最後，所謂「仁且不仁」之「仁」，就是中山先生所謂『知而後行』的意思。譬如孔子說：『仁者安仁，知者利仁。』這兩句話，就是「知而後行」之仁的意思。不過，在這兩句話之中，前一句話，當然不成問題，它是最高階段的「仁」——「仁且不仁」之「仁」；但是後一句話，在程度上看，它有時比「仁者安仁」之「仁」降一階段，祇可以當做「不仁」之「仁」看待。譬如所謂「識時務的俊傑」所行的「仁」就是「知者利仁」之「仁」；因此，它祇可以稱爲「不仁」之「仁」。至於志士仁人呢，他們所行的「仁」乃是「仁者安仁」之「仁」；因此，它纔算是「仁且不仁」之「仁」。再就這三種「仁」的實施教育而論，除掉在第二篇裏面對於中山先生所劃分的「不知而行」、「行而後知」和「知而後行」規定出小學、中學和大學三個階段的教育可以參照外，現在再就着「仁」、「不仁」之「仁」和「仁且不仁」之「仁」這三個階段再來把整個的教育制度劃分一下吧。若從「仁」的方面看來，這種教育，叫做「自然教育」；若從「不仁」的一方面看來，這種教育，叫做「社會教育」。若從全體上看來，這兩種教育，都是在所必需的。因爲前一種教育是適用於嬰孩及幼兒的時期，而後一種教育是適用於小學及中學的時期。至於大學時期呢，它應該另有一種教育，這是什麼的一種教育呢？說一句

話，這就是以上兩種教育之綜合的教育。譬如這個時期的教育是注重自己研究、社會服務、愛國工作及世界貢獻等等，這就是以上兩種教育之綜合。再詳細些說，譬如愛自己、愛鄉里、愛國家、愛同類等等，其中有「自我」與「他我」——「即自的」與「對自的」——之對立，換句話說，有「仁」與「不仁」之矛盾；這兩種對立物或矛盾性互相綜合起來，就變成爲「自我且他我」或「仁且不仁」——「即自且對自的」——的一個東西了。但是以上所劃分之這三種教育的時期，並非是絕對的話，不過爲謀說明便利起見，姑做一度比較的敘述而已。實在講起來，這三種教育，無論在何時期——自嬰兒教育起一直到大學教育的時期止——都是需要它的；不過，我們當視個性差異及社會需要之如何而定其順序和分量而已。蘇俄平克微支（pinkevitch）在他自己底著作「蘇聯共和國底新教育」（The New Education in the Soveit Republic）裏面把「教育」（education）一語分化爲「教養」（nurture）和「教授」（instruction）兩種；前者就是指「自然教育」而言，後者就是指「社會教育」而言的。他並且以爲這兩種教育在社會主義的國家裏面都是所必需的，綜合這兩種教育，纔算是整個的教育過程。

以上所述，還祇是說着「仁」與「不仁」兩者之比較而未曾眞正地談到「仁」與「不仁」之相互關係；現在我再來說明這兩者底相互關係吧。所謂「仁」，照孔子底本意看來，是一種「現實肯定」，就是倫理學上所謂「自我實現」。所謂「不仁」，若從它底字義上講，是「仁」之反面，若從辯證法上講，就是所謂「仁」之否定；再從倫理學上講，就是所謂「自己犧牲」或「自己否定」。例如孔子所謂「克己復禮爲仁」、「力行近乎仁」及「仁者先難而後獲」等等，這幾句話就是說「現實肯定」或「自我實現」裏面包含着「自己犧牲」或「自己否定」的意思。具體地說，所謂「仁」，從它底字義上看來，就是「現實肯定」或「自我實現」的意思。因此，這當然叫做「仁」。但是所謂「克己復禮」、「力行」、「先難後獲」等等，從它底意義上看來，是多少含有「自己犧牲」或「自己否定」的意思。尤其所

謂「力行」一語，是與它底上文所謂『或勉强而行之』這一句話及它底下文所謂『近乎仁』這三個字互相呼應的。所謂『或勉强而行之』這一句話，不消說起是很明白地表示着『不自然的』或『人工的』的意思，就是所謂「近乎仁」這三個字，也是充分地表示着「力行」並非就是「仁」，不過是「近似於仁」而已。此外，在所謂『或勉强而行之』這一句話底上面還有所謂『或利而行之』的一句話，它一面是接着所謂「或安而行之」而說的，一面是論語里仁篇所記載的孔子自己所謂『仁者安仁，知者利仁』這兩句話底一個說明。所謂『或利而行之』這一句話，本來是指它底下文所謂「好學」而言的，但是若從孔子所『仁者安仁，知者利仁』這兩句話看來，那麼，它也是與「仁」有關係的。原來孔子所謂『知者利仁』這一句話，並非是壞的意思，乃是不過說着智者比之仁者多用些他底聰明材力去獲得「仁」，不像仁者祇用他底德性品行去體會仁而已。因爲智者多用他底聰明材力去獲得「仁」，所以他須要好學；因爲他要他學，所以他能够不惑；因爲他能够不惑，所以他也能够懂得「仁」而有所利用的。孔子說：『知者不惑，仁者不憂，勇者不懼。』孔子底這三句話，雖則是各有所指，但是它們都是爲着「仁」這個概念而說話的。不過，孔子在一般上認定人們很不容易兼備智、仁、勇三者，即有些人是偏於智的，有些人是偏於仁的，有些人是偏於勇的；但是這些人若是能够各自發展所偏努力地向前推進去，那麼，他們也各不會失掉其爲仁、欲仁、求仁及行仁者之資格。因爲如此，所以孔子說：『及其成功一也。』同時，因爲行仁者所固有的本性有種種狀態——智者、仁者和勇者——之分，所以他們所實行的「仁」，當然也是有種種程度！——「仁」、「不仁」之「仁」和「仁且不仁」之「仁」——之別。像上面所述的「克己復禮」的「仁」、「力行」的「仁」和「先難後獲」的「仁」，這些都可以叫做「不仁」之「仁」。因爲這種「不仁」之「仁」，並不像孔子所謂『仁者安仁』之「仁」，它在好像安然無事之中去體會得而無適不然的一般，乃是先須要克服環境、努力向上及戰勝困難然後纔能够去獲得它的緣故。不

消說有積的關係之智、仁、勇三者是這樣的，就是與智、仁、勇三者有縱的關係之所謂「誠」，也復是如此的。具體地說，中庸所謂「誠者不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。」這幾句話是與孔子自己所謂『仁安仁』的一句話相類似；它所謂『誠之者擇善而固執之者也』這一句話是與孔子自己所謂『知者利仁』的這一句話又相髣髴的。因爲在兩者底字義上看來，所謂『從容中道』，豈不是與所謂「安仁」相當嗎？所謂「擇善固執」，豈不又是與所謂「力行」、「勉强而行」及「利而行」等語相當嗎？由此，可見所謂「誠者」之「誠」是一種純粹的自然狀態，這就是普通所謂「誠實」的意思；所謂「誠之者」之「誠」，是在自然的狀態裏面，多少還包含着「人工」的作用，這就是在「誠實」裏面多少包含着「不誠實」的作用在內。但是這種所包含着的「不誠實」的作用，並非是壞的或惡的意思，而是在某種情形之下，特別地爲着要强化「誠實」底本質之發展而不得不採用些「不誠實」的作用去達到其所謂「誠之者」及子思所謂『自明誠』之目的。這種情形，在政治學上或軍事學上，是屢見不一見的。譬如所謂外交秘密和軍事秘密，其中就是含有「虛構事實」或「秘而不宣」的一種作用；此地所謂「虛構事實」或「秘而不宣」，這豈非就是所謂「不誠實」的意思嗎？但是在外交政策上或在軍事行事上雖則可以許可其有「不誠實」的一種作用，然而在根本上還是要它「依於誠」，不管就是孔子所謂「依於仁」一般。因爲如此，所以這叫做「不誠」之「誠」。否則，這就是一種純粹的「不誠」而毫沒有「誠」的成份在內，然則所謂「不誠」之「誠」與所謂「不誠」所以有區別的，其原因就是在於前者是「利己兼利他」，後者是「利己而損人」的緣故。因爲如此，所以在外交政策上，如果我肯依於「誠」去虛構事實或秘而不宣，以達到其「利己兼利他」之目的，那麼，我們仍不失其爲「王道」；否則，設使我們不依於「誠」去虛構事實或秘而不宣，以遂行其「利己而損人」的手段，那麼，我們就會變成爲「霸道」了。不但外交政策如此，並且軍事行動也是這樣的，舉一反三，無須說明了。

現在我姑不引用別些話來與所謂「誠」做個比較的說明，單先拿子思自己所說的話來證實吧。子思說：『自誠明謂之性，自明誠謂之教；誠則明矣，明則誠矣。』子思所謂『自誠明謂之性』這一句話，是很明白地指着自然的狀態而言；因爲如此，所以他說：『誠則明矣。』這就是說「誠」這個東西是不待人力或人工而自然而然地表現出來的意思。復次，子思所謂「自明誠謂之教」這一句話，也是很明白地指着在自然的狀態之外多少還要些人力或人工的作用而言；因爲如此，所以他說『明則誠矣。』這就是說「誠」這個東西是有時不得不藉着人力或人工去促成其有所表現的意思。若從文法上看來，前兩句話之「明」字是一個「自動詞」或「能動詞」，後兩句話之「明」字是一個「他動詞」或「所動詞」；因爲如此，所以兩句話之「誠」是純自然的，後兩句話之「誠」是自然兼人工的。再進一步地說，子思在這四句話之後，還說出如次的兩方面的幾句話。更足以令人玩味的。子思一方面說：『唯天下至誠，……則可以與天地參矣。』他方面又說：『其次致曲，曲能有誠……』。前一方面是指自然的「誠」而言，後一方面是指自然兼人工的「誠」而言的。因爲所謂自然的「誠」，大抵是直道而行，並沒有「矯揉造作」的成份存在於其間，所以子思認爲它底極致可以與天地參的。此地所謂「參」之一字，不過是子思用它來形容自然的「誠」所具有的直性而已，並沒有什麼玄妙的意味在內。譬如我們看見松柏底聳直，就說出所謂「松柏參天」的一句話以形容其直一般。復次，因爲所謂自然兼人工的「誠」，多少是委曲求全而不一定都要直道而行的，所以子思認爲它底曲的極致也能夠生誠。此地所謂「曲」之一字，是說着「曲而後直」的意思，並非是單純的「歪曲」的意味，實在講起來，子思所謂『其次致曲，曲能有誠』這兩句話，就是認定宇宙間一切事物底本性都是運動的、變化的和生長的；因此，所謂「自然兼人工的誠」，也會藉着它自身運動、自身變化和自身生長由「曲」到「直」——由「不誠」到「誠」——而達到其所謂「自明誠」之目的。唐伯元底致曲解說：「惟天下至誠能盡其性，堯、舜性之也。其次致

曲，湯、武反之也。易曰「逆數」，禮曰「曲禮」，逆而後順，曲而後直。聖人之教，爲中人設，張子所謂「善反之，則天地之性存焉者也。」發而不中，反求諸己，此之謂「致曲」。」（見甘泉學案六。醉經堂集解）唐氏底這幾句話，是非常有價值的。總之，「曲」與「直」——「不誠」與「誠」——兩者相互作用和相互關係，不啻好像「弓」與「矢」兩者底相互作用和相互關係一般。孔子說：「人之生也直，罔之生也幸而免。」孔子底前一句話，當然是指自然的「誠」而言；但是他底後一句話，却是指有些人底行爲始終地偏倚着或歪曲着而言的。孔子所謂「罔」，其中並沒有「直」，也不會「由罔生直」；這不啻好像祇有「弓」而沒有「矢」，則「弓」頓失掉其功用一般的緣故。孔子何嘗未會說過直者失之太過則未免急切呢？他說：「直而無禮則絞。」孔子底這一句話，就是說人若過直則容易僨事的意思；積極地說，我們有時應該在「直」之中含有幾分「不直」而形成爲「不直」之「直」。此外，還有一例子更足以證明孔子很重視「不直」之「直」的。譬如論語所記載：「葉公語孔子曰：「吾黨有直躬者，其父攘羊，而子證之。」孔子曰：「吾黨之直者異於是。父爲子隱，子爲父隱，直在其中矣。」」孔子所說的這種「直」，就是「不直」之「直」的意思。這也就是說「直」與「不直」互相對立着，經過一度揚棄作用，使低階段的「直」與「不直」互相消解而形成爲一種較高階段的「直」的意思。譬如中庸所記載：孔子稱舜爲大知，認爲他能夠執「隱惡」與「揚善」的兩端，而量度以取中，然後用它。這就是說舜對於人言或人事底善惡，當揚則揚，當隱則隱；換句話說，當直則直，不當直則不直，纔算是「眞直」。這種「眞直」之中，有「直」同時又有「不直」；在「直」的方面看來，這叫做「不直」之「直」，在「不直」的方面看來，這叫做「直」之「不直」；合言之，這就是一種「眞中庸」的「直」。總之，孔子早已經知道「直」與「不直」兩者是相反的同時又是相成的。請再看論語所記載：孔子對於樊遲問「仁」和「問知」，答着：「舉直錯諸枉，能使枉者直。」孔子底這兩句話，豈不就是認定

「枉」與「直」兩者是相反的同時又是相成的嗎？李熹解釋得好：『舉直錯枉者、知也；使枉者直，則仁矣。如此，則二者不惟不相悖而反相爲用矣。』照朱熹底這種解釋看起來，就可知像智者做到舉直錯枉，還祇是能够知人而已；如果像仁者使枉者直，那麼，更能够達到愛人之目的。實在講起來，孔子所謂『能使枉者直』，也不外是教人們「由曲而直」或「曲能生直」，並且認爲沒有「曲」就無所謂「直」的意思。老子也有幾句話說着：『偏則全，枉則直，窪則盈，敝則新。』這也就是這樁道理。總之，子思所謂『其次致曲，曲能有誠』兩語是根據我在第二篇裏面所解釋的「眞中庸」這個道理而出發的；他雖即言「致曲」，然而實在是教人們「由曲而直」或「曲能生直」的意思，並非唆人們祇知道「壹意歪曲」的意思。綜合以上所述；我對於孔子所謂「誠者」和子思所謂「自誠明」之「誠」字，稱之爲「誠」；對於孔子所謂「誠之者」和「自明誠」之「誠」，稱之爲「不誠」之「誠」；並且，對於由這兩種「誠」——「誠」與「不誠」之「誠」——底相互關係而有所統一和綜合的「誠」稱之爲「誠且不誠」之「誠」。由此，可見所「誠」，如同「仁」一樣，也是由低的階段循序地或突變地向着較高的階段乃至最高的階段而推動前進的一個狀態。

但是此地我有一點須要聲明的，我在上面對於「誠」這個概念底發展形態之說明，似乎有軼出於我所預定的討論範圍之外了。因爲我在前面已經說過一句說，我對於「仁」這個概念底發展形態之研究，是祇限於孔子所說的那種富有具體性，現實性之「仁」，而不願意談及一般所謂僅有抽象性、理想性之「仁」。然則我所以在前面對於原始的低階段的「仁」不願意解做「自然」——「性」——而要把它解做「順乎自然」——率性——的，其目的就是在於照孔子底本意不必高談或空言「性」和「天道」去追求「仁」底絕對眞理，同時要顧到中山先生底遺旨視「仁愛」爲革命之基礎，而應該在實踐——「道」（指人道而言）和「教」乃至所謂「革命」——的過程中去把握住「仁」或「仁愛」底相對眞理。然而

我在上面的這一段裏面談到「誠」這個概念底發展形態的時候，確有軟是出於我所預定的討論底範圍之而外涉及於所謂「天道」之「誠」了。但是這也是一個當然的結果。爲什麼呢？因爲「誠」是中庸一書裏面所記載的根本問題；中庸一書，雖則不知何人所作，但是照漢儒所說，認爲「子思作之，以授孟子。」果爾，則所謂「誠」，是子思所有的中心思想，並非是孔子自己所要談的根本問題。即使中庸所記載的材料，其中有些是孔子底言論，但是孔子底這些言論祇是談到智、仁、勇三者，並未曾涉及「誠」的問題。至於「誠」之一字呢，它不過是子思把孔子所談過的智、仁、勇三者歸納起來而創立一個「誠」字以統其成而已。請看論語一書吧，論語一書裏面所記載的一切材料，可以說是孔子自己所要說的話，不過是爲他底門弟子所記載而成的而已。（據程頤考證，他認爲這書是成於有子，曾子之門人。）在全部論語裏面，我們找不出一個「誠」字；有的，祇是「仁」字，尤其祇是在滿着關於具體性、現實性的「仁」之解釋而已。即使論語中也是偶有像中庸所記載的智、仁、勇三者之並稱和「生而知之，學而知之，困而知之」三語之並列的話，然而孔子並沒有像子思一樣把這三者及這三語歸納起來再提出一個「誠」字以統其成的。由此，可見「誠」是子思底中心思想，「仁」是孔子底根本觀念。（此地所謂「觀念」，是對於「概念」而言；因爲孔子所謂「仁」，如我所屢次地說過的，並不是富有抽象性、一般性的「仁」，而是含有具體性、現實性的「仁」的緣故。）因爲如此，所以我們談到「誠」的時候，如同我們談到「仁」的時候不得不照孔子底本意不必高談或空言「性」和「天道」而應該祇講實踐的「仁」一樣，也必須照子思底本意，先要提起「天道」的「誠」，復次論及「人道」的「誠」，然後再來研究這兩者有怎樣的關係。然而大凡學問，在系統上講，是一貫的；在範圍上講，是完整的。就系統而論，子思是孔子底門人，又其是他底親孫子，所以二人底思想是一貫的；就範圍而論，論語是孔子生前爲門弟子所記載的，中庸是孔子死後爲子思們所傳授的，所以兩書底範圍是完整的。因爲如此，所以我們

研究孔子底「仁」說的時候，不能不同時研究子思底「誠」說；同樣地，我們研究孔子所注目的含有具體性、現實性的「仁」，又不能不同時研究子思所注目的富有抽象性、一般性的「誠」。況且，在今日的研究一切學問的眼光看來，理論與實踐兩者無論如何是分離不開的；因此，不但孔子底「仁」說與子思底「誠」說之有必然的聯繫性，並且孔子底「仁」本身也不能說使有具體性、現實性的可以完全地與有抽象性、一般性的「仁」互相分離而成爲各自獨立的東西。至於我在前面所說着的「我對於「仁」這個概念底發展形態之研究祇限於孔子所說的那種富有具體性、現實性之「仁」，而不願意談及一般所謂僅有抽象性、理想性之「仁」呢，我也不過是相對地認爲與其坐而冥想地在理想的觀念上去追求着「仁」底絕對眞理，不如起而行動地在實踐的過程中去把握住「仁」底相對眞理而已；並非絕對地認定「仁」底眞理是不存在的，同時不應該去研究它「仁」底眞理。實在講起來，所謂「仁」底眞理之一般抽象理論的研究是對於「仁」底實踐之各種特殊問題的研究實有莫大的幫助，不管好像反過來說，所謂「仁」底實踐之各種特殊問題的研究是對於「仁」底眞理之一般抽象理論的研究實有莫大的幫助一般，這就是辯證法底第三個原則所謂『研究各個具體的事實不忘它底普遍性，談到一切普遍性的事實不忘它底具體性』的意思。就是孔子自己所謂『學而不思則罔，思而不學則殆』這兩句話，也未嘗不就是這樣意思。所謂「學」就是教人們研究各個具體的事實，所謂「思」就是教人們研究一切普遍性的事實；所謂「學而思」或「思而學」就是教人們謀「具體」與「抽象」或「特殊」與「普遍」之統一和綜合的意思。康德也說過一句話：『無概念的直觀，是謂盲目；無直觀的概念，是謂空虛。』康德底這兩句話，是與孔子底那兩句話全相吻合的。由此，可見我們無論研究「誠」也好，或研究「仁」也好，一方面固然必須把「誠」或「仁」當做一個有具體性、現實性的東西來研究，但是他方面不應該忘記掉在各種有具體性、現實性的「誠」或「仁」裏面本來就有一個有抽象性、一般性的「誠」或「仁」存在着的。這種有

抽象性、一般性的「誠」或「仁」，在孔子的當時，叫做「天道」、「天命」或「性」；在今日，就叫做「誠」或「仁」底「普遍原理」或「一般法則」。孔子何嘗不知道它；不過，他不願意談它而已。至於子思呢，他却不同孔子一樣，竟明白地提出所謂「天道」和「性」這兩個名稱來了。到了孟子，他不但談「性」，並且比子思再進一步地談到「性」底屬性而言「性善」。自從孟子發明「性善說」以後，關於「性」的問題之論爭，一時蠭起；例如荀子倡「性惡論」，告子倡「性無善惡說」，楊雄倡「性善惡混說」，韓愈倡「性三品說」等等，議論紛紜，莫衷一是的。這樣一來，那麼，不但「性」的問題如此，並且「仁」的問題，也發生各種各樣的異說；自孟子起一直到最近的過去止，都是這樣地論爭着的。說一句話，他們對於「仁」之解釋，無非想把它解得「玄之又玄」的東西，越解釋，越與孔子底本意相遠了。我們不說別些，單說孟子吧。孔子對於「仁」底界說，祇解做「仁者，人也。」但是孟子竟把它解做『仁，人心也。』固然孟子也把「仁」解釋過『仁也者，人也』的這一句話，但是他仍舊連接着說：『合而言之，道也。』照朱熹所解釋：「仁者人之所以爲人之理也。然仁；理也；人，物也。以仁之理，合於人之身而言之，乃所謂道者也」的意思。朱氏底這種解釋，固然沒有指出孟子所謂『仁也者，人也』這一句話就是所謂『仁，人心也』的意思，然而他如同孟子一樣，把「仁」與「人」看做兩件東西，並且似乎把「仁」看做人之體，把「人」看做仁之用，合而言之，則成爲一個道。若用現代語來命名，這不啻就是所謂「仁人一元論」，並不像孔子自己所謂『仁者人也』一語乃是一種「仁人一元論」。若從文法上看來，孔子所謂『仁者，人也』與孟子所謂『仁也者，人也』兩語，就大有區別的。具體地說，孔子認爲仁就是人，也就是生物；但是孟子認爲仁是一件事，這叫做「心」，人是另一件事，這叫做「身」，合「心」與「身」而言，這叫做「道」。由此，可見孔子底仁說是生物一元論，孟子底仁說是心物兩元論。論者或以爲孔子何嘗沒有說「心」，好像孟子所謂「仁，

人心也」一般呢？譬如孔子說：『回也其心三月不違仁』。又說：『七十而從心所欲，不逾矩。』這兩句話，豈不就是好像孟子所謂『仁，人心也』的意思嗎？殊不知孔子底這兩句話所謂「心」，是指不違仁、不逾矩之心的作用而言，並非說着仁底本體便爲心的意思。實在講起來，論語二十篇大都不言心，第兩言之曰：『某心三月不違仁。』曰：『從心所欲，不踰矩。』而已。並不像孟子一書全部充滿着「心」之一字一般。退一步地說；即使孔子所謂「心」，也是指「仁」底本體而言；然而這個「心」字是與中庸所謂『天命之謂性』及他自己所謂『性相近也』之「性」字沒有什麼區別可言。總一句話說，無論所謂「性」或所謂「心」，照孔子自己底本意，不外乎是與生俱來的一種智能而已。程頤說：『性之本謂之命，性之自然謂之天，性之有形者謂之心，性之動者謂之情。』照程氏底這幾句話看起來，也就可知「性」與「心」兩者是一面二，二而一的東西。但是程氏和朱熹二人又把這種「性」字解做氣質之性，並非言性之本體，豈不是多餘的事嗎？究其原因，這就是他們因爲看見了孟子明白地以心言性，並且認爲所謂「心」或「性」是軼出於人底身體之外而盈宇地間底一個道理的緣故。由此，可見孟子是一位「唯心論者」，尤其是中國哲學史上底唯心論者之鼻祖，以開後儒尤其宋、元明儒說心說性說玄說妙之端緒。至於孔子呢，我不敢遽言他是一位「唯物論者」，但是我可斷言他不是一位「唯心論者」。然則我對於孔子無以名之，名之曰「格物論者」或「生物論者」，好像我們對於中山先生稱之爲「罷生論者」或「民生論者」一般。因爲孔子是一位「格物論者」或「生物論者」。所以他祇把「仁」之一字解做「人」。若再照劉熙所謂『人，仁也；仁，生物也』的這種解釋看起來，那麼，我們更可知孔子底「仁說」是一種「仁人一元論」或「人物一元論」。再換句話說，因爲孔子認爲仁就是人或就是生物，所以在對己的方面看來，他祇人們去做人；在對人的方面，他祇教人們去愛人而已。至於我們怎樣地去做人和愛人呢，照孔子底本意，他認爲這也不外乎恃着我們各個人自己生來所固有的天性（即現今所謂

「本能」和「智力」等）及其平日所處的環遇（即現今所謂「環境」和「教育」等）之如何而定的。就天性而論，孔子說，『性相近也，習相遠也。唯上智與下愚不移。』就境遇而論，孔子說：『有教無類。』孔子底這些話是何等有科學性和實踐性，確如同劉眞如所說，孔子已經把「仁」這種道德當做生物學、心理學和社會學的東西來研究了，決不像孟子以還的一班學者，如上面所說，竟把「仁」之一字弄到一種玄學或形而上學的田地一般。

幸而，又如劉先生所說，到了中山先生底三民主義出現，纔算是把流行中國數千年的「仁」的哲學找出了它底科學的實踐方法，使我們在基礎的社會生活上有了一定的規範。換句話說，中山先生所以要採用「仁愛」爲民生哲學之基礎，並且曾對着一位俄國人答說『我是爲愛人而革命的』這一句話，其原因就是在於認定孔子所謂『仁者，人也』一語富有科學性和實踐性，可以拿它來做改造中國社會和人類世界之革命的方法及民生哲學之理論的基礎。季陶先生說得好：『離却仁愛，絕無革命可言。』他又說：『其他一切道德，皆不外由此（指仁愛本身而言）派生，完成仁愛之用而已。』因爲如此，所以我們不欲研究「民生哲學」或不談「革命」則已，如果我們要研究「民生哲學」或談「革命」，那麼，我們斷非遵守中山先生底遺教採用「仁愛」尤其祇採用孔子自己底「仁說」來做一切的一切底基礎不可。然則我所以在此地始終地祇採用論語一書所記載的孔子自己對於「仁」有所下的種種解答，就不外乎此。不過，我在中庸一書面裏或也採用着孔子自己對於「仁」有所規定的界說：譬如所謂『仁者，人也』一語，就是子思在中庸一書裏面所記載着的孔子自己所規定的一個「仁」底界說。這個「仁」底界說，如前面所說，是富有科學性和實踐性，所以我們無論如何，非採用它不可。實在講起來，中庸一書面裏面所記載的孔子自己底「仁說」，也祇有這一句話而已；因此，我們不能夠從中庸裏面再找到孔子底關於「仁」的別些話，除捍另從論語一書去找之外，就無其他方法了；尤其非從論語裏而去找不可。因爲論

語一書裏面所記載的孔子底一切「仁說」，大都是孔子自己底言論而爲他底門弟子直接地所記載下來的緣故。至於孟子一書呢，孟子一書裏面雖則不乏記載着孔子自己所說過的「仁說」，然而這些「仁說」，究竟是私淑於子思，並非親聆自孔子自己的；因此，孟子底「仁說」，雖則與孔子底「仁說」相距甚微，然而多少並非孔子底本意。譬如孔子祇說一個「仁」字；至於孟子呢，他開口便說「仁義」。此外，孔子不言「性」，但是孟子不但言性，並且進人道性善。在一方面看來，孟子固然對於孔子底「仁說」有所闡發之處而有大功於當時的社會；但是在另一方面看來，孟子底見解是太陷於主觀，譬如「性善說」，是其主要的一例，所以他對於孔子底「仁說」有所闡發之意義，反容易失掉孔子底「仁說」所固有的科學性和實踐性。因爲如此，所以我在此地對於「仁」字之研究，絕少引用到孟子一書所記載的孟子底「仁說」。不過，離婁篇上所記載的孔子所謂『道二，仁與不仁而已矣』這一句話是可以引用的。因爲這一句話可以作爲所謂「仁」這個概念之分類，並且便於對着「仁」和「不仁」兩者底定義和意義做個別的解釋的緣故。反而，我覺得它底告子章裏面所記載的告子底「性說」，例如他說：『性猶杞柳也，義猶桮棬也。以人性爲仁義，猶以杞柳爲桮棬。』他又說：『生之謂性。』他又說：『性無善無不善也。』等等，是很富有科學性，尤其富有現代的科學方法的精神。因此，告子底頭幾句話，可以用來作爲我所以把「仁」分解爲三個階段——「仁」、「不仁」之「仁」和「仁且不仁」之「仁」——向前推進着的一個說明之參考。照朱熹底解釋，認爲「性者，人生所稟之天理也。杞柳，柜柳；桮棬，屈木所爲，若巵匜之屬。告子言人性本無仁義，必待矯揉而後成。如荀子性惡之說也。』朱熹所說的話底前提是很對的；因爲照現代心理學者底研究，人性生來本無善惡——「仁義」和「非仁義」——可言，祇有「爲善」和「爲惡」之態度和傾向或可能性；這種態度和傾向或可能性，完全地藉着遇和教育而有所實現的緣故。但是他底結論是錯誤的；因爲告子祇說到性可以爲善，可以爲不善，並非像荀子開始便說

性生來本是惡的緣故，告子底第二句話，可以用來作爲研究民生哲學裏面所謂「民生」這個本質之根據。因爲告子所謂「生」含有兩種意義：一種是「生生相長」的意思，另一種是與中山先生所謂「生元」相接近的緣故。告子底第三句話是與他底頭幾句話相同，一面可以用來作爲研究「性」本身之參考，一面又可以用來作爲實施教育之根據。因爲教育作用是在於怎樣地利用「性」同時怎樣地發展「性」，改變「性」和抑制「性」的緣故。再進一步地說，我們若是拿告子所說的這些話是與孔子自己底言論一相比較，那麼，我們也可窺見彼此有相同的地方，具體地說，告子底頭幾句話可以用來作爲孔子所謂『性相近也，習相遠也。唯上智與下愚不移』這幾句話之說明，並且可以用來作爲孔子有些地方所說着的「仁」與「不仁」兩者的對立物底統一性之解釋。告子底第二句話，一面是與中庸所謂『天命之謂性』一語相當，一面又是與劉熙釋名對於孔子所謂『仁者，人也』一語有所解釋的『人，仁也；仁，生物也』互相恰當的。就前一方面而論，中庸所謂「天命」一語，如我在第二篇所說，若用現代語來解釋，就是「天賦」、「先天」或「生來」之義；至於告子所謂『生之謂性』之「生」字，照我個人底見解，認爲它也不外乎是「天命」、「天賦」或「生來」等的意義。就後一方面而論，照我個人底見解，認爲告子所謂「生」底第二義也是與劉熙所謂「生物」有「生生相長」之義相同的。告子底第三句話，也就是孔子所謂『性相近也，習相遠也。唯上智與下愚不移』這幾句話之說明；不過，這是一個結論的說明而已。同時，告子底這一句話，又可以用來作爲孔子所謂『有教無類』這一句話之根據。綜合以上所述，那麼，告子底全部意見，大可以用來作爲研究孔子底仁的哲學及中山先生底民生哲學之參考的資料。不過，我不拘告子底這些言論在今日的科學者底眼光看起來，確有幫助於仁義底眞義之發揮和民生哲學底內容之充實乃至抗戰建國底精神之培養，但是因爲告子底這些言論既經一度地爲孟子所辯駁，尤其他底頭幾句話被孟子所指謫，認爲它有禍及於仁義的地方；固然，孟子底辯駁是否合於現今所謂「有客觀的態

度和科學的立場」之價值，然而論者或以爲孟子底辯駁是正當的合理的，現在一看見我引用告子底這些言論尤其引用他底頭幾句話，也以爲有阻礙於「仁愛」和「民生哲學」底眞義和精神之發揮。因此，我就率性地連同告子所說的這些富有科學性和客觀性的一切言論也跟着孟子全書之後姑不且引用；現在我所要引用的，祇是限於論語一書全部所記載的及大學和中庸兩書裏面偶或所提及的孔子自己底一切「仁說」而已。總之，我認爲唯大學、中庸和論語三書裏面所記載的一切仁說，纔是孔子自己底哲學之價值論或道德論。

凡上所述，我還祇是混和地說過孔子底哲學是什麼樣的一種哲學而已。如果我們認定孔子底哲學就是「仁」底哲學；同時，認定孔子底「仁說」或「仁」底哲學是中山先生底民生哲學或仁愛之淵源，那麼，我們對於孔子底「仁說」或「仁」底哲學非再做一度分別的說明不可，尤其非盡量地把大學、中庸和論語三部書裏面所記載的關於「仁」和「不仁」的一切話，無論這兩者是個別存在着或相互關係着，都加以一番有組織、有系統的說明不可。因爲如此，那麼，我們纔能够在個別的方面，知道所謂「仁」或「不仁」這個概念所有的本質、定義、意義、目的、方法、價值等等之究竟；在相互關係的方面，又知道「仁」與「不仁」兩者可以分做「有對立物底統一性」和「脫節着而且互相排斥着」兩種狀態存在着的緣故。以下就讓我照這樣的方法把孔子底「仁說」或「仁」底哲學裏面所有的關於「仁」和「不仁」之一切話分別地說明一下吧。但是在說明以前，我有一點須要聲明的，就是以下所說的話，有些地方似乎是與前面所說過的話相重複的；不過，這種重複，不但在本書底組織上，在所必需的，並且在一般哲學書籍上，這也是屢見不一見的。因爲它無論使作者自己或讀者諸君都容易獲得一種確實的觀念和深刻的印象的緣故。

先就「仁」或「不仁」之個別存在的方面而論，第一、「仁」底本質是什麼？這個問題，本來我已

經答覆在前面了，認爲「仁」底本質就是自然，此地可無須再說。不過，我爲明瞭觀念本身同時爲保持敍述系統起見，不能不根據孔子自己所說的話再把這個問問略作一度重複的說明。孔子自己雖則未曾說過像『仁底本質就是自然』這一句話，但是他所謂『仁者樂山』、『仁者靜』和『仁者壽』等語，不外乎是形容着「仁」底本質裏面所具有的自然的一個譬喻。程頤解釋得好：『非體仁知之深者，不能如此形容之。』若照程頤底這一個解釋，那麼，我們就認定孔子底這三句話就是所謂『仁就是自然』的一種說法。復次，孔子又說：『仁者不憂。』程頤把這一句話解做『理足以勝私，故不憂。』程頤底這一個解釋，並非有什麼玄妙的意味，也不過是說仁者爲人坦白，好像自然底性質是大公無私的一般，所以用不着什麼憂。由此，可見在人事的方面講，「仁」底本質就是誠實。「仁」底本質既然是「自然」和「誠實」，然則「仁」底本質裏面所包括着的「非本質」——「不仁」——的東西，不待說就是所謂「不自然」和「不誠實」，或者說就是「人工」和「虛僞」。因爲「仁」底反面所謂「不仁」是「不自然」或「人工」和「不誠實」或「虛僞」，所以不仁者更不像仁者不憂，又不像仁者安仁；至多限度也不過做到像知者利仁，或利而行之，或勉強而行之而已。像這樣的「仁」底「本質」和「非本質」——「自然」和「不自然」或「誠實」和「不誠實」——對立着，那麼，它們有怎樣的相互關係呢？這個問題，我在前面也經答覆過一些了；同時，因爲後面還有說到的地方，此地不必敍述，姑止於此而已。現在我所要說明的，我認以爲「仁」底本質以後所纔起而生的一切問題如關於「仁」底定義、意義、目的、方法和價值等，都是與「仁」底本質和非本質有密切的關係。具體地說，這一切問題之中常常發現「仁」底本質與非本質——「自然」與「不自然」或「誠實」與「不誠實」——有時兩者互相對立或排斥着，有時兩者又互相統一或綜合着的，因此，我們研究這一切問題的時候，又不可不常時照顧到「仁」底本質這一個問題。

復次，就「仁」底定義和意義而論，什麼叫做「仁」。據中庸所記載，孔子說：『仁者，人也。』這是「仁」底一個定義。鄭玄把它解做『相人偶。』朱熹把「人」字解做「人身」以爲『具此生理，自然便有惻怛慈愛之意。』這些解釋，都不外乎是認定凡稱爲人都是相親相愛的意思。原來所謂「親愛」，是指「自我」與「他我」之社會的關係而言。不過，無論從生物學，心理學或社會上看來，在縱的方面，嬰兒時代或原人時代，「自我」和「他我」的意識是很渾沌的，因此，他們似乎沒有親愛可言；迨至小孩年紀稍長或原人知識稍進的時候，他們纔有「自我」和「他我」的意識之發生，因此，他們纔開始地相親相愛着的。在橫的方面，嬰兒時代或原人時代，「自我」和「他我」的意識既是很渾沌的，因此，即使他們也有所謂「親愛」，然而他們似乎以爲自己底身體就是「他我」，所以他們祇愛自己底身體；換地說，這叫做「利己」，好地說，這叫做「愛己」。迨至小孩年紀稍長或原人知識稍進的時候，他們纔知道在自己底身體之外，還有父母、兄弟、姊妹等等存在着，於是發生「愛他」的觀念。這種「愛他」的觀念，就是所謂「孝弟」的意思。有子說：『孝弟也者，其爲仁之本與？』有子底這一句話，就是說「愛他」底端在於愛父母和兄弟、姊妹的意思，所以他稱孝弟是「爲仁」或「行仁」之本；並非說孝弟就是仁底全部，除掉孝弟，便無仁愛可言的意思。實在講起來，仁愛是一種發展的東西；抽象地說，仁是推己以及人；具體地說，仁是由個人而家庭而鄉舍而鄉里而國家而世界逐漸地向前推進着的。孔子說：『弟子入則孝，出則弟，謹而信，汎愛衆，而親仁，行有餘力，則以學文。』孔子底這幾句話，就是教人們從家庭上底「愛」開端起進展到社會上底「愛」的意思。但是大凡事物必定先從近處卑處做起，然後纔能夠行到遠處和登到高處。中庸說：『君子之道，譬如行遠，必自邇；譬如登高，必自卑。』因爲如此，所以我們若是要做到「汎愛衆」（指衆人而言）和「愛人」（指一切人而言）及孔子所謂『如有王者，必世而後仁』的「仁」，那麼，我們必須先從自己底身上做起，然後逐漸地推及其他

的。孔子說：『夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。』其命意就是說我們必須先注意「自愛」，有了自愛，然後纔有「愛他」之資格的意思。孔子不但教人們尊重「自愛」，並且有時教人們講求「自衛」。譬如論語憲問篇所記載：『宰我問曰：「仁者雖告之曰：井有仁（當作人）焉，其從之也。子曰：「何爲其然也？君子可逝也，不可陷也，可欺也，不可罔也。」』孔子所答的這幾句話，朱熹把它解做『仁者雖切於救人而不私其身，然不應如此之愚也。』照朱熹底這種解釋看起來，就可知孔子並未曾教人們無理地犧牲自己而祇一味地講求救人；積極地說，孔子也教人們有時必須先顧到自己切身的利害問題，然後再來定奪應否救人的步驟。請譯諸近事吧，譬如暴日屢次地來引誘或欺騙我們加入防共協定的集團去防止他們所謂「赤化」，然而我們不但不爲他們所陷和所罔，反而與蘇聯訂了不相侵犯的條約，並且用自己底力量與暴日作抵抗戰和自衛戰。這就是我們要實現孔子所教過人們底一種「自衛」的一個道理。

然則孔子所以把上述的這幾句關於「自衛的仁」的話緊接地說在所謂『夫人者己欲立而立人，己欲達而達人』的那幾句話底前面，其目的就是在於認定「自衛」是「自愛」之方法，譬猶「自愛」是「愛他」之方法一般。復次，我再來說家庭間所行的「仁」與一個國家所需要的「仁」有怎樣的關係吧。孔子說：『仁者人也，親親爲大。』孔子底這幾句話，如同有子所說的『孝弟也者，其爲仁之本與』的這一句話一樣，也認爲一國底「仁」乃至天下底「仁」，都應該由家庭底「仁」而推進的。大學說：『一家仁，一國興仁。』論語所記載的孔子自己底話也說着：『君子篤於親，則民興於仁。』這些話都不外乎是認定「愛家庭」是「愛國家」之前提，譬猶「自愛」是「愛他」之前提一般。明儒王艮（字汝止）比孔子更進一步地並且具體地引用易經所謂『身安而天下，國家可保也』這二句話，一方面從「愛己」或「自愛」說起，他方面說到「愛天下」止，認爲『身未安，本不立也。知安身者則必愛身敬身；愛身

敬身者，必不敢不愛人不敬人；能愛人敬人，則人必愛我敬我而我身安矣。一家愛我敬我則家齊，一國愛我敬我則國治，天下愛我敬我則天下平。故人不愛我，非特人之不仁，己之不不仁可知矣。人不敬我，非特人之不敬，己之不敬可知矣。此所謂淮南格物也。』（見泰州學案一）照王氏底這幾句話看起來，就可知自「愛己」或「愛身」的「仁」起一直到「愛天下」的「仁」止，是一貫到底的；不過，彼此所差異的，祇是在它們底範圍之不同而已。由此，可見大學一書裏面所謂『自天子以至庶人，壹是，皆以修身爲本』這一句話，如同有子所謂『孝弟也者，其爲仁之本與』這一句話指示着孝弟是一切行仁——自愛家庭起一直到愛天下止——之本一樣，也指示着修身是一切與仁——自齊家起一直到平天下——之本的意思。

綜合上面的兩段話而論，所謂「人」，是「仁」底定義；所謂「愛人」，是「仁」底一個簡單的意義；至於「仁」底較詳的意義呢，我就拿孔子自己對於樊遲第一次問「仁」有所答解的話來做個解釋，孔子說：『居處恭，執事敬，與人忠，雖之夷狄，不可棄也。』孔子底這幾句話，可以說是包括着個人和社會乃至世界而無遺的。其次，孔子對於子張問仁有　答解的話，也可以作爲「仁」底意義之解釋，他說：『能行五者——恭、寬、信、敏、惠——於天下，爲仁矣。』他又把這五者解做『恭則不侮，寬則得衆，信則人任焉，敏則有功，惠則足以使人』的意思。孔子底這幾句話，是與他對於樊遲第一次問仁有所答解的話大略相同的。以上所述，是關於「仁」底定義和意義之解釋；現在我再反面地對於所謂「不仁」底定義和意義把它解釋在下面吧。

所謂「不仁」，是「仁」之反面；孔子既解「仁」爲「人」，那麼，所謂「不仁」，豈不就是「非人」的意思嗎？孔子說：『人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？』孔子底這幾句話，雖則未曾說出「不仁」就是「非人」，然而他認禮樂待人而後行，苟非其仁，則雖玉帛交錯，鐘鼓鏗鏘，也是沒有多

用處的。由此，可見這幾句話就是說着「不仁」與「非人」有同一的廣義的意思。實在講起來，所謂「禮、樂」，不外乎是維持「人」與「人」間底社會的關係之工具，具體地說，所謂「禮」，就是彼此互相進，所謂「樂」，就是彼此互相應對的意思；合言之，兩者都是彼此相親相愛的意思。因此，孔子底這幾句話，就是說着不仁的人，彼此之間，決不會互相親愛的意思。這是「不仁」底定義同時又是它底一種意義。孔子所說的「不仁」底另一種意義，以爲『不仁者，不可以久處約，不可以久處樂。』因爲久約必濫，所以他不但不愛人，並且會奪人所愛；因爲久樂必淫，所以他祇知道利己，決不會兼知利他。由此，所謂「不仁」底意義，剛剛與所謂「仁」相反，是含有「不愛人」的意味。此地所謂「不愛人」一語，如同所謂「愛人」一樣，它裏面也是除掉「不愛他」外，還含着「不自愛」「不知自愛」和「不愛於人」或「爲人所不愛」的意味。孔子說：『巧言令色，鮮矣仁。』這就是指不仁者不自重，不自愛而言的。像這一類的人，他不但不自愛，並且不知道怎樣地自愛。程頤說：『醫書以手足痿痺爲不仁，此言最善狀。仁者以天地萬物爲一體，莫非己也。認得爲己，何所不至。若不屬己，自與己不相干，如手足之不仁，氣已不貫，皆不屬己。』照程頤底這幾句話看起來，就可知不仁者大都不知道爲己，換句話說，不和自愛，所以祇管巧言令色，任憑他人所鄙夷，不管好像「手足底麻木不仁」一般。其次，所謂「不仁」，是「爲人所憎惡」的意思；換句話說，它是「不愛於人」或「爲人所不愛」的意思。譬如論語所記載：『或曰：「雍也仁而佞。」子曰：「焉用佞？禦人以口給，屢憎於人。不知其仁。焉用佞？」』孔子底這幾句話，雖則不就是認定「不佞」爲仁；然而我們由這幾句話裏面可以窺見不佞者往往以口取親，而無情實，徒多爲人所憎惡而已。孔子對於司馬牛問仁，答說：『仁者其言也訒。』這就是孔子因馬牛多言而躁，容易得罪他人而徒憎惡於人，所以勉他以『仁者心存而不放，其言若有所忍而不易發』的意思。孔子底這一句話是與上面所謂『焉用佞』一語頗相髣髴的。此外，大學還有一句話

，說着：『不仁者以身發財。』這一句話本是對待着上文『仁者以財發身』而言的。朱熹把這兩句話解做『仁者散財以得民，不仁者亡身以殖貨』的意思。這就是說仁者能夠做到博施濟衆，不仁者不拔一毛以利人。前者是寬大仗義，後者是刻薄吝嗇的意思；再換句話說，前者是愛人，後者是不愛人的意思。綜合以上所述的幾點而論。所謂「不仁」，就是「不自愛」、「不愛他」、「不愛於人」「為人所不愛」的意思；約言之，所謂「不仁」，不外乎是「不愛人」的意思。

照上面所述的這幾段話看起來，就可知無論所謂「仁」或所謂「不仁」，它們裏面所包含着的成份，不外乎是「人」和「不愛人」兩種；不過，在「仁」的方面，叫做「愛人」；在「不仁」的方面，叫做「不愛人」而已。同時，我們往往為謀說明或談話便利和明晰起見，有時把「仁」或「不仁」——「愛人」或「不愛人」——各分別為若干德目。譬如惻隱、慈悲、同情、寬大等，都是「仁」；殘忍、刻薄、冷淡、吝嗇等，都是「不仁」。明儒趙謙（字撝謙）把「仁」分析為孝、公、恕、慈、愛、寬、厚，把「不仁」分析為險、忍、忌、刻、薄、克、躁、私、褊、暴等德目。至於孔子自己呢，他對於「仁」，有時把它分做恭、敬、忠，有時把它分做恭、寬、信、敏、惠（或公），有時稱剛、毅、木、訥為「近仁」；對於「不仁」，有時稱「諂媚逢迎」（巧言令色），有時稱「窮而濫、樂而淫」（失處約、長處樂），有時稱「以口取辯」（好佞）為「不仁」。歸納起來說，這等等德目，不拘是正面或反面，都不外乎是「愛」的問題；然則「仁」與「愛」所以當被人們併稱為「仁愛」，其命意就在於此。但是我們有些行動，不拘其是好意的也好，或壞意的也好，它們若是沒有與「愛」的問題發生關係的時候，那麼，這些行動都不能夠稱為「仁」或「不仁」。譬如孔子對於子路底「治賦」、冉求底「為宰」，公西赤底「立朝與賓客言」、冉子文底「忠於政」、陳文子底「潔身」等等，認為有些是「才」的問題，有些是「忠」的問題，有些是「清」的問題；但是這些都是與「愛」的問題無關，所以孔子不是

說『不知其仁也』，就是說『焉得仁』。這兩句話就是孔子認定上述的種種行動都不是屬於「仁」底範圍以內之事。此外，孔子對於原憲所問的關於凡不做「克」、（好勝）、「伐」（自矜）、「怨」（忿恨）、「貪」（貪欲）四者祇稱爲「難能」，然而不稱之爲「仁」。論者或以爲這四者不行，固然不得爲仁，然而也豈非就是所謂「克己」之事和求仁之方嗎？所謂「爲難」，又豈非就是所謂「力行」和「先難後獲」的意思嗎？殊不知所謂「克己」是「自己犧牲」；況且，克己之後又要復禮，這就是與自己犧牲而利及於他人的意思；換句話說，這就是說由「不仁」之中求得其「仁」，或使「不仁」還元於「仁」的意思。因爲我在前面已經說過一句話，所謂「禮」，就是彼此互相進退或互相周旋更或互相親愛的意思；所以所謂「復禮」，豈非就是由「不親愛」恢復到「親愛」的意思嗎？復次，所謂「力行」，是指「力行其仁」而言的。因爲我在前面也經說過一句話，所謂「力行」，是「勉强而行」的意思；所謂「勉强而行」，又是對待着中庸所謂『誠者不勉而中，不思而得，從容中道』；同時，又是適應着中庸底另一句話所謂『誠之者擇善而固執之者』而言的，所以孔子以爲『力行近乎行』，不啻好像要說出所謂『擇善固執近乎誠』的一句話一般，最後，所謂「先難」，是說先做「仁」中底難能之事，譬如「克己」之類，而後自然會獲得爲仁之效果。這也就是說由「不仁」之中求得其「仁」或使「不仁」還元於「仁」的意思。總之，這三句話，都是與「愛」的問題有關係的；不過，其中含有積極的「愛」和消極的「愛」兩種成份在內而已。然而這四者——克、伐、怨、欲——不行，是祇能够做到「不與人爭執」和「不與人計較」而已，並未達到「利己兼利他」之目的：換句話說，它們都是與「愛」的問題毫無關係的。因爲如此，所以孔子祇稱「這四者不行」爲「難能」，並不像到達對顏淵或樊遲問「仁」而答的那樣程度稱之爲「仁」或是「仁者」。不但孔子自己如此，並且他底門人也往往效法孔子有這樣的說法。譬如子張行過高而少誠實惻怛之意，所以子游說：『吾友張也，爲難能也，然而未仁。』曾子也說

：「當當乎張也，難與並爲仁矣。」這兩人所說的這幾句話豈不是與孔子所說的那些話同出一轍嗎？由此，更可見所謂「仁」和「不仁」兩者，在定義上看起來，不外乎是「人」和「非人」的意思；在意義上看起來，不外乎是「愛人」和「不愛人」的意思。然則我們若是要觀察一個人是仁者或是不仁者並要知道他爲仁或非爲仁，那麼，我們祇看到他能够愛人或不愛人就自然達到其目的了。孔子說：「人之過也，各於其黨：觀過，斯知仁矣。」程頤把孔子底這幾句話解做「人之過也，各於其類，君子常失於厚，小人常失於薄；君子過於愛，小人過於忍。」尹焞再加上一句話，說着：「於此觀之，則人之仁不仁可知矣。」照孔子底這幾句話看起來，不但使我們知道所謂「仁」和「不仁」就是「愛人」和「不愛人」的意思；並且可以使我們同時知道無論「愛人」或「不愛人」，都應該有一定的權衡；換句話說，「過」和「不及」，都是有妨礙於「愛」的問題。譬如墨子兼愛，楊子取爲我，如我在前面所說，前者是太過，後者是不及；說一句話，兩者都不是眞正的愛人；但是子莫度於二者之間而執其中，好像徘徊於「兼愛」和「爲我」之間莫知所適從一般，這也得不到眞正的愛人。如果我們要得到眞正的愛人，那麼，我們一定如孟子所說，權其「愛人」與「不愛人」兩者之輕重而取得其中。這就是說當愛則愛，不當愛則不愛的意思，並非好像孟子自己所謂「執中無權，猶執一也」一般。

照上面的這一段話看起來，不但知道仁是愛人，不仁是不愛人，並且知道「仁」與「不仁」或「愛人」與「不愛人」兩者間有一種必然的聯繫性而不可分離的。關於這一層，當然留待在後面再行說明，此地不必敍述。不過，因爲宋儒中有人不承認仁就是愛人，以爲愛人乃仁之端並不是仁，所以我在此地不能不略先提及「仁」與「不仁」底相互關係。程頤說：「愛人乃仁之端，非仁也。」朱熹以爲非是。照朱熹底意思，他認爲所謂愛人並非仁之端，實在就是仁之本體。他說：「仁者，愛之理，心之德也。」他又說：「在人則溫然愛人利物之心，包四德而貫四端者也。」他更說：「人之爲心，其德亦有四：

恭仁、義、禮、智，而仁無不包；其發用焉，則爲愛、恭、宜、別之情，而惻隱之心，無所不貫。」然則程、朱二說，究竟孰是？在我個人看來，程、朱二說，是似相異而實相同的。具體地說；先就朱熹而論，朱熹認爲愛人就是仁之本體，這是他站在本體論而發揮的。如果我們從「仁」底本體上看來，那麼，所謂「仁」，確如朱熹所說。不外乎是愛之理，心之德：至於其他一切德目（連同「仁」本身這個德目在內）例如仁、義、禮、智等德，無一不爲仁所包的；再其一切作用（連同仁本身這種作用在內）例如愛、恭、宜、別等情，無一不爲惻隱之心所貫的。程顥也說：「學者須先識仁。仁者，渾然與物同體，義禮智信，皆仁也。」他又說：「仲尼言仁，未嘗兼義，獨於易曰：立人之道，曰仁與義。」程顥底這幾句話，也是認定仁是一切道德底本體，至於所謂「仁」和「義」乃是爲「仁」所派生的德目而已。總括地說一句話，無論照程顥或朱熹所說的話看起來，他們都認定愛人就是仁之本體，並非仁之端。復次，就程頤而論，程頤認爲愛人乃「仁之端，並非就是仁，這是他站在方法論而發揮的。如果我們從「仁」底發用上看來，那麼，所謂「愛人」，確如程頤所說，不過是仁之一端，並非仁底全部。某嘗向着程伊川問愛人是仁否？伊川曰：「愛人乃仁之端，非仁也。」某謂仁者公而已矣。伊川曰：「何謂也？」曰：「仁者能愛人，能惡人。」伊川曰：「善涵養。」照程頤與某有所問答的這一段話看起來，就可知程頤底本意，是在於說愛人在發用上不過是「仁」底一端，由這一端而發動，可以派生出許多作用如愛、恭、宜、別等情乃至反對的作用如厭惡、仇恨等用；不過，這些所派之出來的種種作用，不拘其是正作用或反作用，都能夠與「愛人」這一端互相統一和綜合而形爲更高階段或最高階段的「仁」——「不仁」之「仁」或「仁且不仁」之「仁」——這個本體。由此，可見程頤和朱熹二人所說的兩方面的話，雖則在表面上看來是相異的；然而實際地按起來，他們底話是完全地相同的。

宋儒陳淳（字北溪）對於漢儒、韓愈、程頤、謝良佐、楊時、呂祖謙、朱熹等底「仁說」有所說明

的一段話，大可以作爲自漢以來迄於朱熹止的各種「仁說」之綜合觀。陳淳說：『自孔門後無識仁者，漢人只以慈愛說仁，韓子因遂以博愛爲仁，至程子而非之，而曰仁性也，愛情也，以愛爲仁，是以情爲性矣。至哉言矣。然自程子之言一揭，門人又一向離愛言仁，而求之高遠，不知愛離不可以名仁，而仁亦不能離乎愛也。上蔡（即謝良佐）遂專以知覺言仁，夫仁者固能知覺，而謂知覺爲仁則不可。若能轉一步觀之，只知覺純是天理，便是仁也。龜山又以萬物與我爲一爲仁，夫仁者，固與萬物爲一，然謂與萬物爲一爲仁則不可。若能轉一步觀之，只於與萬物爲一之間，純是天理流行，便是仁也。呂氏克己銘又欲克去有己須與萬物爲一體，方爲仁，其視仁，皆若曠蕩在外，都無統攝，其實如何得與萬物合一，洞然八荒，如何得皆在我闥之內。殊失孔門向來傳授心法本旨。至文公即朱熹始以心之德，愛之理六字形容之，而仁說始親切矣。』（見北溪學案）陳淳底這一段話，也就是一方面不承愛便是「仁」底全部，他方面也主張離乎愛而不得謂之仁的意思。這就是謀程顥與朱熹二人底仁說之統一和綜合的一種說法。此外，還有許衡（字仲平）說得好：『仁必克己，克己則公，公則仁，仁則愛，未至於仁，則愛不可以充體。』（見魯齋學案）照許氏底這幾句話看起來，就可知所謂「克己」、「公」、「仁」、「愛」等都是同一之物；但是仁是一個本體；因此，如果愛未至於仁，好像墨子底兼愛是失之太過，楊子底爲我，是陷於不及，及子莫度於二者之間而執中無權一般，那麼，這些愛都不可以充仁底本體了。

總之，先在蒼義上講，所謂「仁」是愛人，所謂「不仁」是不愛人。復次，在本體上講，仁就是愛，愛就是仁，兩者是一而二、二而一的東西；至爲「不仁」或「不愛人」呢，它是「仁」或「愛人」之反面而爲「仁」或「愛人」所派生出來的東西。最後，在發用上講，愛是仁之端，但是所謂「愛」，本來有「自愛」與「愛他」之分。因此，所謂「仁之端」的愛，若照人類底進化順序上看來，還是先導源於「自愛」；至於愛他呢，它是後來爲「自愛」所派生出來的。照這樣的說起來，那麼，我們對於「仁

」和「不仁」之定義、意義和分類的問題，祇可以如孔子自己所說：「道二，仁與不仁而已矣。」其教，對於「仁」和「不仁」之本體與發用底相互關係的問題，一面必須照顧到前面所討論過的所謂「眞中庸」——端、端、中或過、不及、中庸——這種方法，一面又運用得黑格爾所謂「即自的」、「對自的」、「即自且對自的」這種三段辯證法底內容。關於「仁」和「不仁」之定義、意義和分類的問題，我已經說竟在前面了；至關於「仁」和「不仁」之本體與發用底相互關係的問題，容我留待在後面再來詳述。

復次，我先來論「仁」底目的吧。原來大凡事物底目的問題早已包含在事物底本質之中；換句話說，原來「爲什麼」這個問題早已包含在「是什麼」這個問題之中了。因爲事物底存在與事物底當爲這兩個問題本是整個的，至少是相關聯的；不過，我們往往爲謀說明便利起見，把這兩個問題分做兩途去解答的。但是最奇怪的，我們談話的時候，我們本來要想把「是什麼」與「爲什麼」這兩個問題分途地來解答，然而我們往往把這兩個問題混爲一談的。不消說別人，就是孔子自己也往往是這樣的。具體地說，有些人明明向孔子問「仁是什麼」，但是孔子却答以「爲什麼行仁」及「怎麼樣爲仁」；有些人明明向孔子問「爲什麼行仁」，但是孔子偏答以「什麼是仁」或「仁是什麼」。譬如顏淵問仁，是要問「仁是什麼」，但是孔子答以「克己復禮」，而所謂「克己復禮」，實在就是教人們「爲什麼行仁」的意思。又如樊遲問仁，也是要問「仁是什麼」，但是孔子答以「先難後獲」，而所謂「先難後獲」，實在是教人們「怎麼樣行仁」的意思。又如子貢問仁：「如有博施於民而能濟衆，何如？可謂仁乎？」這也是要問「仁是什麼」，但是孔子答以「何事於仁，必也聖乎？堯舜其猶病諸！」這幾句話，明明是孔子指「求仁」而言，尤其認爲「以是求仁，愈難而愈遠矣了。」孔子再繼續地說着：「夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人，能近取譬，可謂仁之方也已。」這幾句話更是指求仁底方法而言的。又如仲弓問仁

，孔子答說：『出門如見大賓，使民如承大祭，己所不欲，勿施於人，在邦無怨，在家無怨。』孔子底這幾句話，在一方面看來，固然是指「仁」底意義而言，但是在另一方面看來，也可以是指「仁」底目的而言的。又如子張問仁，孔子答以『能行五者——恭、寬、信、敏、惠——於天下，爲仁矣。』這一句話，確是指「仁」底意義而言的；但是孔子因子張再請問，所以他又說出『恭則不侮，寬則得衆，信則人任焉，敏則有功，惠則足以使人』這五句關於「爲什麼行仁」的話來了。這譬猶孔子對於顏淵問仁先答以『克己復禮』這一句關於「仁」底目的的話；但是因爲顏淵請問其目，所以他又告以「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」這四句好像關於「什麼是仁」的話來一般。因爲所謂『非禮勿視……』這四句話，消極地說，是教人們由「非禮」恢復到「禮」的意思；積極地說，是教人們知道仁就是人與人間互相進退、互相周旋或互相親愛的意思。綜合以上所述的這些話而論，我們就可知孔子並非不知道「什麼是仁」和「爲什麼行仁」這兩個問題應該分途地來解答，實在是認定這兩個問題本來是互相聯繫着的；因此，他可以把這兩個問題互相聯繫起來而解答的。況且，我在前面已經說明過了，孔子本來是一位社會哲學家同時又是一位社會改革家，他從來沒有把理論當做純粹的理論來研究，而是爲着實踐而建立理論；因此，他每每談到『仁是什麼』或「什麼是仁」這個問題的時候，他總忘記不掉，積極地說，他總求再知道「爲什麼行仁」及「怎麼樣行仁」這兩個問題。現在我就歸納起來說，孔子底本意既然認定仁底本質是「自然」和「誠實」，仁底定義是「人」及仁底意義是「愛人」，所以仁底目的，對於「仁」底本質，是在於「順乎自然」和「率性而行、毫無作僞」的意思；對於它底定義是在於「爲着做個人」的意思，對於它底意義，是在於「爲着愛人」的意思。這是我姑先站在「仁」底正面對於所謂「仁」底目的做一度說明；至於由「仁」底反面而出發的所謂「不仁」之「仁」和「仁且仁」之「仁」底目的呢，我已經聲明過了打算把它留在後面討論到「仁」與「不仁」兩者之相互關係的時候再來

說明。

復次，我再來討論「仁」底方法吧，原來方法與目的兩者，如同目的與本質一樣，也是整個的事物底兩面而不可分離的，至少限度是互相聯繫着的。關於這一層，我在前面討論李陶先生所舉的第六件中所謂「實行的方法」的時節已經把它說明一過了，此地無須再行詳述。現在我所要說明的，孔子既然是一位理論兼實行家，所以他不但重視「爲什麼」的問題，並且很重視「怎麼樣做」的問題。但是孔子又非像一般自命爲實際家或實行家祇講求事物怎麼樣做，毫不問爲什麼目的去做，尤其不問事物發生底原因和事物存在底本質，不啻「盲目騎瞎馬」一般。固然，孔子如同美國杜威說過『由做而學』的一句話一樣，也說着『學而時習之』的一句話；但是無論杜威或孔子，他們都不過主張着「做」與「學」是要相長的，並非鄙夷理論而重視方法，譬猶純理論家排斥方法而重視理論一般。再進一步地說，孔子又如同中山先生發明、宣傳和實行三者爲並重的東西，不過因材施教對於聰明者要他即去發明，對於中材者要他姑去宣傳，對於愚魯者要他先去實行一樣，也把「仁」分做「知仁」、「求仁」和「行仁」三者並且把這三者看做有同樣重要的東西；不過因材施教者對於有些人教以「知仁」，對於有些人教以「求仁」。對於有些人教以「行仁」而已。但是在大體上講，照一部論語所記載，問仁——要知道「仁是什麼」這一個問題——者固然是多於「求仁」和「行仁」者，但是孔子却反對地答以「爲什麼求仁」及「怎麼樣行仁」比之答以「什麼是仁」或「仁是什麼」的話實居多數的。這就是一則因爲孔子知道天材者在全體人數上究佔少數，至於大多數的人類呢，他們還是屬於中材者和中材以下者；如果要這一班中材者和中材以下者懂得「什麼是仁」或「仁是什麼」，那麼，非先使他們了解「爲什麼求仁」及「怎麼樣行仁」不可。二則因爲孔子認定事物底本質或原素、目的與方法三者是整個的，至少是相關聯的；在一方面看來，事物底本質固屬根本，但是在另一方面看來，事物底目的和方法，尤其它底方法却是促成

事物底本質裏面所固有的發展底可能性有所實理和它底目的有所貫澈之一種重要的東西的緣故。

照上面所述的話看起來，就可知論語一書全部所記載的孔子對於一切人底問仁有如解答的話，都可以當做「怎麼樣行仁」底方法看待的。論語第一篇開宗明義地所記載着的有子底話所謂『孝弟也者，其爲仁之本與』這一句話，就是由孔子所傳授的關於「爲仁」或「行仁」之最初步的方法。其次下文所記載的孔子自己底話所謂『弟子入則孝，出則弟，謹而信，汎愛衆，而親仁』這一句話，就是記載着『有子底門人』——要拿孔子底話來證有子自己底言論之證據。至於孔子對於子貢問仁的時候有所答着的『夫仁者己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已』這幾句話，更不待說就是爲仁底方法；但是這也是一種初步的方法。此外，孔子所謂『克己復禮爲仁』、『力行近乎仁』和『仁者先難而復獲』等等，也是很明白地指「爲仁」或「行仁」底方法而言的。總之，孔子所述的「仁」底方法，不外乎是下列的幾個原則：（一）自近至遠，（二）自卑至高，（三）由己而人，（四）由行而知，（五）先難復獲等。這些原則，無一不是與現代的新教學底原則若合符節的。不但如此，並且孔子如同杜威一樣，也本着「格物」的原理，認定教學法與教材並非分離的東西；實在講起來，所謂「教學法」本來是附麗在教材底本身上的。因爲如此，所以孔子對於「爲仁」或「行仁」底材料，可以說分做下列的幾種：第一、「率性」，所謂「率性」，就是「發展個性」或「尊重本能」的意思。譬如孔子所謂『不違仁』、『依於仁』及『仁者安仁』等是。第二、「修道」，所謂「修道」，就是「訓練身心」或「陶冶品性」的意思。譬如孔子所所『修身以道，修道以仁』是。第三「好學」，所謂「好學」，就是「增進知識」或「鍛鍊思想」的意思。譬如孔子所謂『好仁不好學，其蔽也愚』是。第四「交友」，所謂「交友」，就是「交換學識」或「砥礪德性」的意思。譬如曾子所謂『君子以文會友，以友輔仁』是。尤其孔子自己對於子貢問「爲仁」，答說：『工欲善其事，必先利其器，居是邦也，事其大夫之賢者，友

其士之仁者，」其命意就不外乎此。第五、「篤行」，所謂「篤行」。就是「貫澈主張」或「鞏固意志」的意思。譬如孔子說着：「民之於仁也，甚於水火。水火吾見蹈而死者矣，未見蹈仁而死者也。」孔子底這幾句話，是消極地責備人們不肯努力地去「爲仁」或「行仁」的意思。孔子又說：「當仁不讓於師。」孔子底這一句話，是積極地說着人應該以仁爲己任，雖師也無所遜，非當勇往而必爲不可。曾子也說過幾句話：「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？」曾子底這幾話，也就是教人們以身體去力行其仁的意思。孔子自己更說得好：「有能一日用其力於仁矣乎；我未見力不足者。」這就是孔子說着人若是肯努力去爲仁，仁雖難能，然而也容易做到的意思。以上所列舉的孔子教人們爲仁底五種教材，就是中庸一書裏面所謂「博學、審問、愼思、明辨、篤行」的意思。後來這五句話爲朱熹把它應用起來而劃成爲九種論學底方法，這就是很有名的所謂「博學、審問、愼思、明辨、篤行」五段教學法。

現在我們無論從孔子所述的「仁」底方法或從他所述的「爲仁」底教材看起來，就可知所謂「仁」底方法，如同「仁」底目的一樣，也是離不開「仁」底本質、定義和意義裏面所包含的所謂「自然」、「誠實」、「人」、「愛人」等的諸種要素。因此，我也歸納起來說，所謂「仁」底方法，不外乎是拿自己生來所固有的天性（包括「自然」和「誠實」而言）和平日所遭遇的一切環境（包括「家庭」和「社會」而言）來做個利器循序漸進地由個人而家庭而社會而國家乃至而世界去達到「愛」底目的的一個過程或途徑。

最後，我再來討論「仁」底價值吧、什麼是價值？這個問題若是要討論起來，也非隻言片語所能夠詳盡，好在我曾經在拙作「教育哲學」第七章第一節「教育的價值」裏面把它討論過了，此地無須復述。不過，我要爲解決仁底價值究竟何在這個問題起見，不得不從拙作「教育哲學」所討論過的關於價

值的話裏面摘要些出來以作討論「仁」底價值之根據、照杜威底見解，他認爲英語to value本有兩個意義，它底本來的意義是說覺得有價值、覺得可寶貴；但是還有一個其次的意義，是說估量價值。這兩種意義的價值，可以名之曰「內在的價值」和「工具的價值」。再詳細些說，所謂「內在的價值」，不是判斷的對象。這種價值因爲是內在的，所以不能與別的價值比較，不能有大小的區分，也不能有好壞的區分。它是「無價之寶」。倘若有一件東西是無價之寶，它與別的無價之寶相比。不多也不少。但是有些時候我們不得不有所選擇，有些時候我們不得不有所取捨。這樣一來，我們便有了較好的秩序，便有較多與較少的價值，便有較好與較壞的價值。我們判斷事物底價值，必須參證其他的事物，必須參證其他的目的。這種比較的價值，是用來達到其他的目的底手段，這叫做「工具的價值」。杜威底結論是在於認爲教育底價值是內在的，並非工具的。然則杜威爲什麼有這樣的主張呢？這就是因爲杜威站在美國資本主義社會的立場上，唯恐教育爲少數特殊階級的人民所利用作爲擁護自己所屬的階級底利益之工具，所以主張着教育自有它底內在的價值存在着，並非徒有工具的價值。至於孔子當時的社會雖則是一個封建主義的社會，也有一種特殊的貴族階級存在着；然而從孔子自己底本意上看來，他並沒有要使當時的帝王或貴族拿「仁」來做擁護他們自己所屬的特殊階級底利益之工具，反而設使他們奉「仁」爲至高至上的東西，它本身自有內在的價值存在着，好像「無價之寶」一般；因此，大家祇可以把它實行起來去達到修身、齊家、治國、平天下之目的。

大學一書底最後一章引用過楚書所記載的和晉舅犯所說過的幾句話，大可以作爲仁底內在的價值之解釋看待的。楚書說：『楚國無以爲寶，惟善以爲寶。』舅犯說：『亡人無以爲寶，仁親以爲寶。』照這幾句話看起來，就可知所謂「至善」、「至誠」、「至聖」或「仁」都是一個至高至上的寶，可以叫做「至寶」或「無價之寶」，再沒有別的東西底價值比它更高的，不能有大小的區分，也不能有好壞的

區分。因爲「仁」底本質是自然；而所謂「自然」，如前面所說過，是完全地超越於善惡和利害的觀念之上好像一種公平無私、坦白無垢和誠實無欺的東西一般，所以它本身祇可以令人們當做好像「天然物」如高山、深淵乃至至浩天等一樣去驚異去讚美，斷不能夠被人們當做好像「人造品」如「商品」或「貨物」等一樣去交易去買賣的。譬如孔子說：『仁者樂山』、『仁者壽』這幾句話，都是形容着「仁」底價值是至高的、至上的和無限的意思。又如中庸稱「至誠」爲「配天」，說着：『肫肫其仁，淵淵其淵，浩浩其天。』這幾句話，並非含有什麼玄妙的意味，也不過形容着「至聖」、「至誠」和「仁」底價值是懇至的、靜深的和廣大的意思。孔子又說：『里仁爲美，擇不處仁，焉得知？』孔子底這幾句話，是把仁厚之俗比做好像「美術」或「藝術」之「美」，它也是純然超越於善惡和利害的觀念之上的東西，祇可以令人們去鑒別去欣賞的。綜合以上所述而論，我們就可知仁之所以爲仁是在於它本身具有內在的價值的緣故，並不能夠認它具有什麼工具的價值在內。

假使有人把「仁」當做求名和干祿之工具，那麼，這就不是仁，他離仁遠了。譬如論語所記載：『子張問士何如斯可謂之達矣？子曰：「何哉爾所謂達者？」子張對曰：「在邦必聞，在家必聞。」子曰：「是聞也，非達也。夫達也者，質直而好義，察言而觀色，慮以下人，在邦必達，在家必達。夫聞也者，色取仁而行違，居之不疑，在邦必聞，在家必聞。」』照孔子底這幾句話看起來，就可知仁並不是可以令人善其顏色以取，用做求名譽著聞之工具，但是仁者却是以誠實爲主，不求外務，也不求人知，所以他底行事自無障礙，無往不達的。說一句話，聞與達相似而不同，前者是出於僞，後者是由於誠，所以有「仁」與「不仁」之分。孔子還有幾句話更說得好：『富與貴，是人之所欲也，不以其道得之，不處也。貧與賤，是人之所惡也，不以其道得之，不去也。君子去仁，惡乎成名。君子無終日之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。』照孔子底這幾句話看起來，更可知君子所以爲君子，就是因爲他始終地不離

開「仁」本身；換句話說，他底目的，是在於求仁，並非是以「仁」爲求成名之工具。譬猶我們對於富貴和貧賤，也應該以道爲前提而定奪其取捨，並不能夠離開其道祇去貪富貴而厭貧賤一般。許魯齋有一段話說得好：『天地間須大著心，不可拘於氣質，局於一己，貧賤變戚，不可過於隕穫。貴爲相公，不可驕，當知有天下國家以來，多少聖賢在此位。賤爲匹夫不必恥，當知有古昔志士仁人多少屈伏甘於貧賤者，無入而不自得，也何欣戚之有？』（見魯齋學案）許氏底這幾句話，就是指仁底內在的價值而言的。綜合以上所述兩論，我們就可知仁之所以爲仁並非有它底工具的價值存在着，而是祇有它本身底內在的價值的緣故。

因爲仁祇有它本身底內在的價值，所以孔子說：『仁者安仁。』這一句話就是說仁者能夠安其仁而深知篤好，必欲得之的意思。因爲仁沒有它底工具的價值，所以孔子說：『知者利仁。』這一句話，就是說智者往往視仁爲工具，利用其仁而不易所守的意思。但孔子雖則認定仁祇有它本身底內在的價值而沒有它底工具的價值，然而他却非要教人們對於「仁」底內在的價值祇坐而去驚異去讚美，好像觀一幅優美的畫圖祇坐而去鑒別去欣賞一般，乃是要教人們應該怎樣地趨而發揮「仁」底內在的價值，然後它方纔能夠表現出來。然則我們怎樣地去發揮「仁」底內在的價值，然後它方纔能夠表現出來的呢？照孔子底意思，他說：『仁遠乎哉，我欲仁，斯仁至矣。』孔子又稱伯夷、叔齊，說着：『求仁而得仁。』照孔子底這幾句話看起來，就可知「仁」底內在的價值是存在於「仁」本身底深奧處，它祇有發展底可能性而沒有它底實現性，如果要它實現，那麼，我們非負起一種實現「仁」底內在的價值有所發展底責任不可。然則曾子所以說出『仁以爲己任，不亦重乎？』這一句話，就不外乎此。復次，然則我們怎樣地去欲仁和去求仁呢？這個問題，除掉我在前面討論「仁」底方法的時候，列舉孔子所謂『克己復禮』、『力行』和『先難後獲』的幾種方法外，孔子還有一句與「仁」底本質極有密切的關係的話，說着：『

苟志於仁矣，無惡也』，更是重要的。因爲所謂「苟」，就是「誠」的意思；設使有「欲仁」和「求仁」之心而沒有「誠」之心，那麼，其心一定不專，決不容易達到「得仁」之目的。請看我在第一篇裏面所紹述的杜威關於教育的個人方法，就會明白的。不過，人類生來所固有的智能本來不齊一不平等的；因此，如果要使一切人，不問其是智愚或賢不肖，一律都能夠安然地「欲仁而仁至」或「求仁而得仁」，那麼，這是不容易做到的。因爲如此，所以孔子把「欲仁」和「求仁」分做三個等級：安而得之，利而行之和勉强而行之。這就是孔子所謂『唯上智與下愚不移』及中山先生所謂『智者進焉，愚者止焉，偏才者事焉，全才者善焉』的一個道理。照這樣的看起來，在一方面，固然孔子是不贊同「知者利仁」，但是在另一方面講，孔子却很歎惜人莫肯用力於仁。他說：『我未見好仁者，惡不仁者；好仁者無以尚之，惡不仁者其爲仁矣。不使不仁者加乎其身。有能一日用其力於仁矣乎？我未見力不足者。蓋有之矣，我未之見也。』孔子底這幾句話。簡是說我們若是肯用力於仁，那麼，仁雖難能，總可以做到的；即使不能夠完全地做到，也可以說「近乎仁」了。由此，可見在「仁」底本身上看來，仁固然沒有什麼愛好與嫌惡的秩序，沒有較多與較少的價值，也沒有較好與較壞的價值，說一句話，它不能夠與其他的事物相比較而判斷兩者底價值之高低和多少；然而在「欲仁」、「求仁」、「爲仁」或「行仁」的人們底身上看來，他們所得到的「仁」却有好惡的秩序可言，也有深淺和遠近的程度之區別。實在講起來，這不是「仁」底內在的價值，也不是它底工具的價值，乃祇是行仁者底智力和能力底程度之差差而已。

如上所述，我們認爲「仁」本身祇有它底內在的價值而沒有它底工具的價值，這似乎是站在唯心論上底一個觀點，但是據日本河上肇博士底見解，他認爲『我們自身站在唯心論上觀察自我，站在唯物論上觀察外物，若或爲哲學兼科學者。則規立法則而別於規立理想的，於是在我自身相信沒有什麼矛盾吧。』（見河上肇著，巴克譯，唯物史觀的基礎第六五頁）照河上肇底這幾句話看起來，就可知凡是站在

唯物史觀的立場的人雖則否認一切事物底本質沒有內在的價值，然而他並非不可以從唯心論的見地規定一種理想去觀察「仁」把它本身看做具有內在的價值。況且，我所以認定「仁」本身祇具有它底內在的價值，其理由還是在於以「仁即自然」爲根據，認爲「仁」本是高潔的東西，完全地超越於善惡和利害的觀念之上的緣故。因此，我相信我自己底論點並沒有像唯心論那樣的玄妙乃是與唯物史觀底見解相接近的。現在我再進一步地輒採用唯物史觀者底見解，認爲一切的事物底價值僅是存在於「量」差，而不是存在於「品」差；縱令有品質底差異的相似的東西，都得轉變爲分量底差異；反之，就是分量底差異不得轉變的，仍非品質底差異的這種主張；因此，我就認定「仁」底品質雖則沒有什麼「品差」可言，但是它可以從它所表現着的事物底性質和種類之差異而轉變爲「量差」。具體地說，所謂「仁」，在品質上看來，地無東西，時無古今，都是「自然」和「誠實」，並沒有等差可言；但是它有時爲個人所表現，這叫做「人格」；有時爲家庭所表現，這叫做「家格」；有時爲國家所表現，這叫做「國格」；更有時爲天下所表現，這叫做「羣格」。此地所謂「人格」、「家格」、「國格」、「羣格」等等，它們底範圍既有小有大，它底程度又有淺有深，所以有「量差」可言，不啻好像商品或貨物有「價格」可言一般。反過來說，設使無論個人、家庭或國家都沒有「仁愛」表現着，即麼，它們也就喪失掉其資格；說一句話，這叫做「破格」或「喪格」，簡直不是一個人、一個家庭或一個國家，比之禽獸還不如的。大學第三章說：『詩云：「邦畿千里，惟民所止。」詩云：「緡蠻黃鳥，止於丘隅。」子曰：『於止，知其所止，可以人而不如鳥乎？詩云：穆穆文王，於緝熙敬止，爲人君止於仁，爲人臣止於敬，爲人子止於孝，爲人父止於慈，與國人交止於信。……』大學底這幾句話，是記載着孔子一面說詩之辭，言鳥尚且知其所止而表現其所以爲鳥之資格，難道人不應當知所當止之處嗎？設使人不知其所止，簡直不如一隻鳥，而喪失其所以爲人之資格了；一面也說詩之辭，言人應當自小至大，自近至遠，推類以盡其餘，

對於天下一切的事，都有以知其所止的的意思。就前一方面而論，這就是孔子一般地說人有「人格」與「非人格」之等差；就後一方面而論，這就是孔子特殊地說人格有個人底人格、家庭底人格與國家社會底人格之等差。由此，可見仁底品質雖則沒有什麼等差可言，然而它爲所表現於各類的人—個別的人，譬如普通所謂「個人」是；特殊的人，譬如普通所謂「家庭一份子」或「國民」是；普遍的人，譬如普通所謂「人類」是—之後，那麼，它就有程度和分量上底等量之可分了。（關於所謂「個別的人」、「特殊的人」和「普遍的人」之意義及這三類的人之區別和這三類的人間之關係，我還有很詳細的說明，已經把它討論在拙作「教育哲學」第七章第三節—個人與社會—裏面，此地恕不復述。）不但如此，並且「仁」這個名稱，也不妨視所表現的人之類別好像孔子把它分別地有時稱之爲「仁」、「敬」、「孝」、「慈」、「信」，有時稱之爲「恭」、「寬」、「信」、「敏」、「惠」或「公」，有時稱之爲「恭」、「敬」、「忠」等等。即使同是一個「仁」的名稱，然而它也視所表現於人底當時的情境之如何，可以分做幾個階段的「仁」。譬如論語所記載：『微子去之，箕子爲之奴，比干諫而死。孔子曰：「殷有三仁焉。」』孔子所謂「三仁」，並非輒認定「仁」底品質本來就有三種之可分。實在講起來，仁底品質祇是唯一種的，具體地說，一切的「仁」，都是同出於至誠惻怛之意的不沸乎愛之理；但是三人—微子箕子和比干—底行動不同，所以「仁」也因之而有低的階段、高的階段和更高的階段之區分。然則孔子所以把微子列爲首位，箕子列在其次，比干列爲末位，其理由就是在於認定微子、箕子、比干三人雖則同是見紂無道而行仁，然而微子去之以存宗祀，箕子不願以一去了之而進以諫，因諫而降爲奴，又因佯狂而受辱；比干不但進諫，並且因諫而願被殺以致於死；像這樣的分道揚鑣，各行其仁，所以有三種「仁」之可分。在我個人看來，我認爲微子底「仁」是出於自然和誠實的「出走」和「逃亡」，這是一種低階段的「仁」，我無以名之，名之曰，普通所謂「仁」；箕子底「仁」是出於不自然和不誠實

的「佯狂」和「受辱」，還是一種高階段的「仁」。我無以名之，名之曰「不仁」之「仁」；比干底「仁」是出於自然且不自然和誠實且不誠實的「殺身」與「致死」之統一和綜合，這是一種更高階段的「仁」，我無以名之，名之曰，「仁且不仁」之「仁」。由此，可見我在前面把「仁」這個概念分做「仁」、「不仁」之「仁」和「仁且不仁」之「仁」的三個階段，決非杜撰的。實在是出於孔子自己底「仁說」之本意；不過，我再加以一番具體的說明而已。以上所述，就是我所認定的「仁」底價值觀。但是這種「仁」底價值觀，仍是一種「仁」底內在的價值觀，因爲我始終地認定「仁」底本質是「自然」和「誠實」，即使除掉上述的微子底「仁」是純然出於「自然」和「誠實」之外，箕子和比干二人底「仁」裏面雖則包含着「不自然」和「不誠實」——「人工」和「勉强」或「造作」——的成份，然而他底本意和結局還是存在於至誠惻怛之中而不嘗乎愛之理的緣故。關於這一層，我在後面還有一些的說明，現在姑止於此而已。

凡上所述，是我站在「仁」或「不仁」之個別存在的方面對於「仁」或「不仁」底本質、定義、意義、目的、方法、價值等做過一度分別的說明。但是像這樣的分別的說明，也不過爲謀敍述便利起見而已；實在講起來，這等等要素，是整個的「仁」這個概念所藉爲構成底互相聯繫着的分子而不可分離的。不但站在個別存在的方面看來，這是如此的；並且，我們站在「仁」與「不仁」之相互關係的方面看來，也覺得這等等要素是不能不作爲研究這方面問題之根據。現在我就再來研究「仁」與「不仁」之相互關係；同時，照前面所預定，更把它分做「有對立物底統一性」和「脫節着而且互相排斥着」兩種狀態來研究；也讓我分別地寫在下面：

先說「仁」與「不仁」有對立物底統一性而論，現在我們討論到這個問題的時候，又不能不回轉頭來再從「仁」底本質說起的。我在前面已經屢次地說過了，「仁」底本質就是自然和誠實；因此，仁底

第一着作用就是「順乎自然」和「率性而行、毫無作僞」的。譬如孔子說：『君子無終食之間違仁。』他稱顏淵說着：『回也其心三月不違仁』，他自己又說：『依於仁。』孔子所謂「無違仁」、「不違仁」和「依於仁」，都不外乎是「率性而行、毫無作僞」的意思。這種「仁」，在一方面講，它不但是最根本的並且最難能的；因爲它除非像孔子自己和顏淵這些人生來就具有一種純樸敦厚的天性，鮮能做到的，所以它是最難能的。但是在另一面講，這種「仁」却是低階段的；因爲人類率性而行，毫無作僞這種「仁」，祇可以適用於個人底身上和簡單的社會；如果它應用之於衆人底身上和複雜的社會，那麼，它有時就行不通的。譬如論語所記載：『柳下惠爲士師，三黜。人曰：「子未可以去乎？」曰：「直道而事人，焉往而不三黜；枉道而事人，何必去父母之邦？」』照這幾句話看起來，就可知柳下惠能夠直道而行，固然是難能可貴的，然而他過於直道而行，反容易使道不得其所行了。孔子說：『古之愚也直。』這一句話，也就是孔子指譏愚者往往徑行直遂的意思。由此，可見枉道而行者，有時未可厚非的。但是這種有時枉道而行的人是否可以贊許，還先須看他底動機和結果之如何以爲斷的。如果他底動機是出發於「仁」，並且他底結果又是依歸於「仁」，那麼，他底中途雖則偶或有「不仁」的行動，然而他始終地不失其爲「仁」這種仁；就是我在前面所命名的「不仁」之「仁」。同時，因爲這種「不仁」之「仁」並非純然出於「自然」和「質直」，而是多少兼有「人工」和「勉强」，所以它是一種高階段的「仁」。

關於上述的這兩種「仁」和「不仁」之「仁」底實例，我在前面已經舉過一些了；現在爲明瞭觀念起見，姑把它提起一下吧。譬如小孩子初出胎的時候，它底行動是純粹地順乎自然的；它遇着饑餓則啼哭，遇着寒冷則號叫。至於它底母親呢，她看見小孩子啼哭則飽以乳，看見小孩子號叫則煖以衣，這也就是「順乎自然而養育的」。像這樣的兩種行動，無論從小孩子的方面，或從母親的方面看來，都是「

率性而行、毫無作僞」的意思；因此，這就可以叫做「仁」。同時，我們可以知道這種純然出於自然的「仁」雖則如前面所說，祇有像孔子自己和顏淵這一類的人纔能做到，然而在初出胎的小孩子底身上看來，它也能夠自然地做得到的。因爲如此，所以我認爲這種仁是一種低階級的「仁」。迨至小孩子稍稍長大的時候，它有時候明明是飢餓着或寒冷着，但是它因爲有客人在座，於是不得不由它自己底意志作主，或受母親底暗示所使，不敢隨便地啼哭或號叫，寧可犧牲地抑制其衣食慾。像這樣的兩種行動，無論從小孩子的方面，或從母親的方面看來，都是逆乎自然，有所虛飾的；因此，這就可以叫做「不仁」。但是這種逆乎自然的「不仁」雖則在名義上可以叫做「不仁」，然而它底動機和結果都還是存在於「仁」；因此，它可以叫做「不仁」之「仁」；並且，因爲它並非純然出於「自然」和「質直」，而是多少兼有「人工」和「勉强」，所以它是一種高階段的「仁」。前一種「仁」—「仁」—就是倫理學上所謂「自我實現」；後一種「仁」—「不仁」之「仁」—就是倫理上所謂「自我犧牲」的意思。這兩種「仁」是常時地互相對立着，同時又是互相統一或互相綜合着的。如果由這兩種互相對立的「仁」與「不仁」之「仁」有所統一或綜合之後而成爲另一種「仁」，就是我前面所命名的「仁且不仁」之「仁」並且是一種更高階段的「仁」。至於這種更高階段的「仁且不仁」之「仁」底實例及有關於這種「仁」之孔子自己所說的話呢，我姑留在後面再行敍述；現在我先把這三種「仁」—「仁」、「不仁」之「仁」和「仁且不仁」之「仁」—有怎樣的「推動前進」的狀態說明在下面吧。

厚來一切事物都是它底本身生來就具有內在的矛盾；因此，所謂「仁」這個東西是不能夠例外的。具體地說，所謂「仁」裏面生來就胚胎着所謂「不仁」這種成份在內，後來經過「仁」底自身否定把「不仁」派生出來而成爲「仁」與「不仁」兩種互相對立着的東西；復次，這兩種互相對立着的「仁」與「不仁」再經一度揚棄作用—否定之否定—然後再綜合而成爲一種所謂「仁且不仁」的東西。分開來說

，這是所謂低階段、高階段和更高階段的三個階段的「仁」：「仁」、「不仁」之「仁」和「仁且不仁」之「仁」；合起來說，這祇是一種所謂「有對立底統一性」的「仁」。再總括地說一句話，像這樣地說着最初由低階段的「仁」再循序地或跳躍地向着高階段的「仁」乃至更高階段的「仁」，這就是一種所謂「螺旋體系」的仁學觀。

現在我就拿孔子自己所說的話來解釋吧，孔子說：『夫仁者己欲立而立人，己欲達而達人。』孔子底這兩句話還是祇說到由原始的第一個階段的「仁」進展到第二個階段的「不仁」之「仁」；換句話說，這就是由黑格爾所謂「即自的」進展到他所謂「對自的」的意思。所以孔子繼續地說着：『能近取譬，可謂仁之方也已。』所謂『能近取譬』一語，就是說『近取諸身，譬諸他人』，也就是說『推己及人』，更就是說由「自我」進展到「他我」——「忠、恕」——的意想。孔子又說：『君子而不仁者有矣夫，未有小人而仁者也。』孔子底這兩句話，乃是漸漸地開始着進入於第三個階段之所謂「仁且不仁」之「仁」；但是尚未完全地進入於這一個最高階段的「仁」之境域了。不過，此地我須先說一句，這個最高階段的「仁」，就是黑格爾所謂「即自且對自的」的一個最高的階段而已。再分析地說，孔子底這兩句話，就是說着君子固然是知道爲「仁」的，但是他有時故意地姑用「不仁」的手段欲以達到其所謂「不仁」之「仁」的意思。不過，君子祇知道「仁」與「不仁」之間有一種「對立物底統一性」，然而他未曾澈底地做到綜合的地步而達到於所謂「仁且不仁」之「仁」的境域，所以孔子說：『君子而不仁者有矣夫。』至於小人呢，不消說他不能夠做到這一層，就是低階段的「仁」也是沒有的，不過壹意地挾私妄作，無所不詐而已。所以孔子說：『未有小人而仁者也。』最後，孔子還有幾句話，說着：『志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。』這幾句話可以說是完全地進入於第三個階段之所謂「仁且不仁」之「仁」的境域了。因爲若從人類底天性上講，所謂「求生」，是出於自然的、質直的，也就是人

類底應有的權利，本來就叫做「仁」；而所謂「殺身」，是出於勉强的、造作者，也就是人類底莫大的犧牲，本來就叫做「不仁」。然而人類有些時候是要把這兩種矛盾的態度——「仁」與「不仁」——互相消解起來並且互相綜合起來，使它達到於更高或最高階段的所謂「仁且不仁」之「仁」的境域。陳垣本着朱熹學說解釋說：『志士仁人，殺身成仁。夫殺身之事，誠難矣。未曾實有所得實有所見，誰忍捐生就死。』他再引伸地說：『有志之士，所存主處不汚下，故決不肯苟賤以偷生。程子曰：「古人殺身成仁，亦只是成就一箇是而已。」既謂之成仁，則必如是，而後天理人倫無虧欠處，生順死安無悔憾處，當此境界，但見義理而不見己身，更管甚名譽邪！』（見木鐘學案木鐘集）他對於孔子言未見蹈仁而死者也，後來復言有殺身以成仁者這兩句話又解釋着說：『蹈仁有益無害。人何憚而不爲，此勉人爲善之語。若到殺身成仁處，是時不管利害，但求一個是而已。學者患不蹈仁耳。蹈仁則心無計較之私，若當死而死，雖比干不害爲正命。』（同上）照陳氏底這幾句話看起來，就可知殺身成仁若是非抱定莫大的犧牲之決心，那是不容易做到的；換句話說，如果要成仁的話，那麼，我們非不顧一切而下了一個自己犧牲的大決心不可。小言之，譬如我們看見孺子下井，必捨身去救它；大言之，譬如我們碰着國難當前，必殺身以破敵。像這一類的事例，不拘大小，若是肯犧牲小我而成就大我，那麼，它們都不外乎是謀「仁」與「不仁」之統一和綜合而成爲一個最高階段的所謂「仁且不仁」之「仁」。像這樣地低階段的、高階段的與更高階段的三種「仁」——「仁」、「不仁」之「仁」和「仁且不仁」之仁——互相推動前進而有所發展着的一種狀態，我們祇拿孔子自己所說的『殷有三仁焉』這一句話仔細地研究一下，自然會知道其底蘊了。關於這一層，我在前面討論「仁」底價值的時候，已經把它說明一過了，此地恕不復述。

凡上所述，是關於「仁」與「不仁」兩者間所有的「對立物底統一性」之一度輪廓的說明；現在我

再來討論這兩者互相脫節着而且互相排斥着的一種狀態吧。原來孔子底根本思想是一種「現實肯定說」；因此，他底「仁說」也是積極地以「現實肯定」爲出發點的。具體地說，孔子所說的關於「仁」底概念或觀念的問題，不拘因所問的人底性質之不同而有各種各樣的「仁」底答案；然而在大體上看來，他是教人們以「自我現實」的仁說居多，而不願意盡以「不仁」警戒他們的。即使孔子有時也說到「不仁」的問題，但是他底動機和目的還是在於教人們怎樣地使「不仁」恢復到「仁」的原狀態。譬如他說：『人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？』這兩句話，我在前面已經說過了，就是孔子所說的另一句話『克己復禮爲仁』之清極的說明，其結果還是歸依於積極的「仁」了。由此，可見孔子底本意，是在於總想使「仁」與「不仁」貫徹其所有的「對立物底統一性」，而很不願意使「不仁」脫節着「仁」而成爲兩者永遠地互相排斥着的一種狀態，即使退一步地說，孔子有時片面地說到「不仁」的話。譬如他自己說：『巧言令色，鮮矣仁。』又說：『不仁者，不可以久處約，不可以長處樂。』有時雙方地說到「仁」與「不仁」兩者底對立和排斥，譬如大學說：『仁者以財發身，不仁者以身發財。』但是孔子並非認定「仁」本身就使「不仁」永遠地與它互相脫節着而且互相排斥着的；實在是爲着行仁者自己不知道「好仁」或「惡不仁」使「仁」與「不仁」兩者沒有機會去互相消解，好像永遠地互相排斥着的一般而歎惜的。然則孔子所以一方面消極地說『我未見好仁者惡不仁者』，又說：『吾未見好德如好色者也』；他方面積極地說『好仁者無以尙之，惡不仁者其爲仁矣，不使不仁者加乎其身』，又說：『苟志於仁矣，無惡也』，其命意就不外乎此。不但如此，孔子還更積極地說：『仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。』他對於伯夷、叔齊稱道：『求仁而得仁』，尤其他稱道顏淵說着：『語之而不惰者，其回也與！』甚至在顏淵死後，孔子還歎惜顏淵說着：『惜乎！吾見其進也，未見其止也。』孔子底這些話，無一不是教人們去好仁惡不仁的意思。然而在事實上看來，無論古今或東西，許多人不知道好仁惡不仁，在一

國內，很多破壞社會底福祉者；在國際間，不乏妨礙世界底和平者，其原因就基於此。然則孔子和中山先生二人所以要竭力地提倡改革社會，其目的就是在於要教人們努力地去好仁惡不仁，使「仁」與「不仁」兩者互相消解而達到其互相統一或互相綜合着的境域以完成其國家安定和世界和平之使命。

但是孔子和中山先生二人，如前面所說，不是純理論者，而是一位社會哲學家兼社會改革家；同時，他們底基本思想，既不是玄妙的唯心論，又不是機械的唯物論，而是好像張申府先生所說，視體不離用，用不離體，體用一體而兩用的。具體地說，他們都是視物不離心，心不離物，物心一體而兩用的。因爲如此，所以我對於孔子，我無以名之，名之曰「格物論者」；對於中山先生，我無以名之，名之曰「民生論者」。因爲孔子和中山先生既然是這樣的兩位聖者，所以他們唱導「好仁」和「惡不仁」，並不是好像介乎他們所有的兩個時代間一切時代——自周末起一直到清季止——底一般學者視「仁」爲一種心命名之曰「仁心」，祇教人們用心去「好仁」和「惡不仁」一般，乃是一視「生財」與「仁愛」，一視「民生」與「仁愛」爲互相表裏的東西。孔子說：『節用而愛人。』所謂「節用」一語，明明地就是中山先生所謂「民生」的意思。易經說過一句話：『節以制度，不傷財，不害民。』這就是說侈用則傷財，傷財必至於害民，所以愛民必先於節用。由此，可見民生是表，仁愛是裏；表裏相輔爲用，纔算是一部「仁的哲學」或「民生哲學」。再進一步地說，據大學所記載：『生財有大道，生之者衆，食之者寡，爲之者疾，用之者舒，則財恆足矣。』它又說：『未有上好仁，而下不好義者。未有好義其事不終者也。未有府庫財，非其財者也。』至於乎這兩層的幾句話之中間呢，這是所謂『仁者以財發身，不仁者以身發財』這兩句話。綜觀以上所引用的這三層的幾句話，就可知孔子無論教人們去「好仁」也好，或「惡不仁」也好，並非祇要人坐而去冥想，而是要人起而去講求怎樣地「好仁」成「惡不仁」；具體地說，要人起而去講求怎樣地「節用」或貫澈所謂「生財」的大道以達到其取仁而捨不仁之目的。

這豈不就是中山先生視民生爲宇宙大德之表現，仁愛即民生哲學之基礎的意思嗎？總之，無論孔子也好，或中山先生也好，他們都不是把「仁」或「不仁」當做一種抽象的、空洞的東西看待，而是把它認做一種有具體性、現實性的東西。然則它底具體性和現實性究竟何在呢，在孔子和中山先生二人看來，這就是所謂「生財」、「節用」或「民生」。不過，我們必須如孔子所說的「以財發身」——散財以得民——纔算是一個仁者；否則，我們若是「以身發財」——亡身以殖貨——那麼，我們就會變成爲一個不仁者。由此，可見「仁」與「不仁」本身並非就有什麼互相脫節着而且互相排斥着的可言；因此，我們若是要使這兩者發揮其「對立物底統一性」或者任其永遠地「互相脫節着而且互相排斥着」，那麼，我們完全地視自己「以財發身」或「以身發財」以爲斷的。

談到這裏，我們應該回想及中庸所謂「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」這幾句話。在智者和賢者的方面看來，他們往往祇知道要行仁，而不明白「仁」裏面本來就胚胎着「不仁」；因此，他們自信太過，祇管去行仁，而終不得其仁；但是在愚者和不肖者的方面看來，他們往往開始地就怕行仁，而不明白「不仁」可以轉變爲「仁」，因此，他們自甘暴棄，祇管行不仁，而仁愈離愈遠了。因爲如此，所以孔子認爲智者和賢者過之，愚者和不肖者不及，兩方面都喪失其所謂「中庸」之道。無怪乎孔子說：「中庸其至矣乎！民鮮能久矣。」或說：「中庸之爲德也，其至矣乎！民鮮能久矣。」殊不知照孔子底本意，他以爲無論去仁或惡不仁，一定好像舜能執其兩端，用其中於民一樣，使「仁」與「不仁」這兩種對立物互相統一和綜合起來而成爲一種最高階段的「仁」。譬如財，在居上者的方面看來，這謂之「不仁」；在對下的方面看來，這謂之「仁」。大學說：「財聚則民散，財散則民聚。」由此，可見「財」本身並沒有什麼善惡可言；祇看我們是以財發身，或以身發財，然後纔有「仁者」與「不仁者」之區分。同一道理，「仁」本身並沒有什

麼好惡可言，祇看我們能否做到像詩經所謂『民之所好好之，民之所惡惡之』一般，然後纔可以決定我們有無『好仁』和『惡不仁』。如果我們能夠做到『民之所好好之，民之所惡惡之』，那麼，我們就是以財發身，也就是『仁者』；否則，如果我們却拂人之性去做『好人之所惡，惡人之所好』，那麼，我們就是以身發財，也就是『不仁者』。由此，可見孔子所說的『仁者以財發身，不仁者以身發財』這兩句話，還是要教人們怎樣地使『不仁』轉變爲『仁』，並非就是認定『仁』與『不仁』永遠地互相脫節着而且互相排斥着的意思。不過，世上許多人不懂得孔子底眞意，尤其沒有實行過這種道理，所以孔子有所謂『中庸其至矣乎！民鮮能久矣』之嘆息。總之，孔子底全部學說（包括大學、中庸和論語三部書而言）究竟怎麼，姑置勿論；單就大學一書，再縮小地說，單就大學第十章而論，它不但是一部道德哲學，並且是一部政治哲學，尤其這一章是一部經濟哲學。因此，何怪乎中山先生視大學一書爲中國底『好寶貝』似的。然則我們對於民生哲學裏面底一部份所謂「經濟哲學」（即狹義的民生哲學）之研究，無論如何，是離不掉大學底第十章了。不但民生哲學裏面底「經濟哲學」應該是如此的，並且全部的民生哲學也莫不然的。因爲全部的民生哲學裏面所謂「民生」一語，在本質上講，它無論如何，離不掉經濟——生財——這個要素，所以我們欲要研究全部的民生哲學，也不能不重視大學底第十章；但是切不可以文害辭，以辭害志，一看見孔子所說的『仁者以財發身，不仁者以身發財』這兩句話，輒誤認行仁者絕對地不可言「財」，祇講求「仁」就够足了。殊不知生財或民生與仁愛，如前面所說，是互相表裏的東西而絕對地不能够分離的。至於孔子底這兩句話，祇不過是警戒人們勿徒知以身發財而變成爲一個不仁者，始終地與有些肯以財發身的仁者互相脫離而且互相排斥着而已；但是孔子底本意，還是在於要教人們去實現生財的大道以達到其利用厚生之目的，這譬猶李陶先生所說『三民主義之實行的方法，……以國家資本主義，爲建設民國之基礎』，及他所說的『三民主義之終結的目的，在對治全世界的由資

本主義而發生之社會病，以全人類之共同的努力，建設新共產社會，完成眞正民有、民治、民享的大同世界』一般。

綜合前面所述而論，所謂「仁」是「自然」和「誠實」的意思，所謂「不仁」是「不自然」和「不誠實」的意思。這是指「仁」和「不仁」底定義而言的。孔子說：『道二：仁與不仁而已矣。』但是談到所謂「不仁」之「仁」吧，所謂「仁」不消說是自然的，就是所謂「不仁」雖則在作用上看來是人工的，然而在本體上看來，也未嘗不是「自然的」的意思。因爲我們並非先有作好或作惡的觀念存在着。不但所謂「不仁」之「仁」裏面底「仁」和「不仁」兩者如此，並且所謂「仁且不仁」之「仁」裏面底「仁」和「不仁」更不待說是這樣的。明儒周汝登(字繼元)說：『無作好無作惡之心，是秉彝之良，是直道而行。著善著惡，便作好作惡，非直矣。喻昏愚，馴强暴，移風易俗，須以善養人，以善養人者，無善之善也。有其善者，以善服人。喻之馴之必不從，如昏愚强暴何，如風俗何。至所謂世道計，則請更詳論之：蓋凡世上學問不立之人，病在有惡而閉藏，學問用力之人，患在有善而執著。閉惡者教人爲善去惡，使有所持循，以免於過。惟彼著善之人，皆世所謂賢人君子者，不知本自無善忘作善，見捨彼取此，拈一放一，謂誠意而意實不能誠，謂正心而心實不能正。象山先生云：「惡能害心暴，亦能害心」，以其害心者而事心，則亦何由誠，何由正也。夫害於其心，則必及於政與事矣。故用之成治，故止驩虞，而以之發亂，害有不可言者。……是以文成於此，指出無善無惡之體，使之去縛解粘，歸根識止，不以善爲善而以無善爲善，不以去惡爲究竟而以無惡證本來。夫然後可言誠正實功而收治平至效。……孔子曰：「聽訟吾猶人也。必也使無訟乎？」無訟者，無善無惡之效也。嗟乎！文成茲旨，豈特不爲世道之病而已乎？』(見泰州學案五，九解之五)照周氏底這種見解看起來，就可知行仁者也不可先有行仁之心，設使先有行仁之心，這種「仁」，並非出於自然的，也不是直道而行的；極其弊，也許會陷於

「假仁假義」的一種狀態。因此，我們不欲行仁則已；如果要行仁的話，那麼，非做到像顏淵那樣的自然而然地三月不違仁不可。這種「仁」，我無以名之，如同周氏稱善爲「無善之善」一樣，名之曰：「無仁之仁」，其次，周氏引用象山所說的『惡能害人，善亦能害人』這兩句話，認爲以其害心者而事心，則亦何由誠，何由正的。我在前面也經說過同樣的話：譬如醫生遇着疾病沉重者不可說眞實的話而必須帶些說謊；或母親看見客人在座，不能不暗示她自己底小孩子雖餓也祇得忍住而佯作不要食一般。諸如此類，我們雖則不仁，換句話說，我們雖則帶有幾分人工的作用而說謊而作僞，然而我們爲了環境的關係，迫得我們不得不如此的，這也就是使我們自然而然地做出這種「不仁」的行動。但是這種「不仁」之中是含有「仁」底目的——要疾病者治癒病體或要小孩子不失體貌——在內，所以我們雖則一時地說謊或作僞，然而這種「不仁」，不但無害於心，並且無害於事。反而設使我們在這些場合，對疾病者祇管說眞實話，或對小孩子任其自由行動，那麼，在表面上看來，這是自然和誠實，可以叫做「仁」，但是在本質上看來，這種「仁」，不但無益於心，並且無濟於事的。因爲如此，所以陸象山說：『惡能害心，善亦能害心。』然則我所以認爲在低階段的「仁」之上，應該還有最高階段所謂的「不仁」之「仁」存在着並需要着，其命意就不外乎此。再說一句話，此地我所謂「不仁之仁」，也就是周氏所謂「無善之善」的意思。最後，周氏引用王守仁底意旨，認爲他指出無善無惡之體，使之去縛解粘，歸根識止，不以善爲善而以無善爲善，不以去惡爲究意而以無惡證本來，然後可言誠正實功而收治平至效，這就是我在前面所說的那種最高階段的所謂「仁且不仁」之「仁」。因爲所謂「仁且不仁」，是自然與人工兩者經過互相對抗之後又互相消解而成爲一種最高階段的自然狀態，所以這也可以叫做「無善之善」。具體地說，譬如所謂「殺身成仁」一語，在「殺身」的方面看來，本來是出於勉强的，也就是不自然的；但是在國難當前的時節，我們有時不能不殺身以成仁，這就是由勉强轉變到願意，也就是由不自然

轉變到自然了。王艮說得好：『不得已而殺身以成仁，文王之羑里，夷、齊之餓，心安則身亦未嘗不安也。』（見泰州學案一）王氏先說『不得已』，繼說『心安則身亦未嘗不安』，這豈不就是說着『由勉强轉變到願意』或『由不自然轉變到自然』的意思嗎？假定殺身成仁，在本質上講，是不出於自然而然的，那麼，這種殺身成仁，不免含有『釣名沽譽』的作用而招『自欺欺人』之譏；因此，它不但無安於心，並且無補於事的。因爲如此，所以我們不欲殺身成仁則已；如果要殺身成仁，那麼，我們非完全地以國家底利益爲前提而置個人底身體和名譽於度外不可。這樣一來，那麼，這種「殺身成仁」之「仁」，固然於自己則不仁——殘忍慘害，然而於國家則成仁——慈愛恩祥。然則我所以認爲在低階段的「仁」和最高階段的「不仁」之「仁」之上，應該還有更最階段的或最高階段的所謂「仁且不仁」之「仁」存在着並需要着，其命意也就不外乎此。再說一句話，此地我所謂「仁且不仁」之「仁」，也就是周氏所謂「無善之善」的意思。

總之，上面所引用的周汝登底這種見解，是他底一種「眞中庸觀」，或者說是他底一種相對論。他在九解之二說着：『曰中正，曰偏頗，皆自我立名，自我立見，不干宇宙事，以中正與偏頗對，是兩頭語，是增損法。不可增損者，絕名言無對待者也。……有不孝而後有孝子之名，孝子無孝；有不忠而有忠臣之名，忠臣無忠，若有忠有孝，便非忠非孝矣。』周氏底這種見解，除掉它裏面含有些唯心論的色彩可以不計外，不啻是至理名言！如果我們借用周氏底這種見解來研究孔子底「仁」，那麼，再好的沒有了。孔子自己豈不是已經說過一句「仁」與「不仁」的相對話或兩頭語嗎？他說：『道二：仁與不仁而已矣。』這就是說着「有不仁而後有仁者之名，仁者無仁」的意思。譬猶今日的我們中國，有漢奸國賊而後有志士仁人之名；設使沒有漢奸國賊存在着，那麼，大家都是志士仁人，就用不着所謂「志士仁人」這個名稱一般。周氏說：『若有忠有孝，便非忠非孝矣。』這就是上面所引用的他自己所謂「無善

之善」的意思；引伸地說，這就是「無惡之忠」和「無善之孝」的意思。如果我們要拿這一句話來解釋「仁」，那麼，我們也可以同樣地說「若有仁，便非仁矣。」這也就是如我在上面所說，設使我們先有行仁之存心，那麼，這種「仁」，並非出於自然的，也不是直道而行的，極其弊，也許會陷於「假仁假義」的一種狀態了。總之，我不妨再重複地說一句話，我們不欲行仁則已，如果要行仁的話，那麼，無論何處何時，都非出於自然而然的不可。這就是普通所謂「仁」，也就是孔子自己所謂「依於仁」、「不違仁」和「仁者安仁」的意思。即使我們有時因爲有了如王艮所謂「不得已」的關係，非採用人工的手段不可，然而我們也必須使這種人工的手段快些轉變到自然的狀態。但是這種由人工的手段而有所轉變到的自然的狀態，又視環境的關係之如何，可以分做高階段的和最高階段的自然狀態。前一個階段的自然狀態，還是人工的手段與自然的態度兩者互相對立着；不過，自然的態度是佔有優勝的地位而已。這就是我在前面所命名的「不仁」之「仁」，也就是孔子自己所謂『君子而有不仁者有矣夫』的意思。後一個階段的自然狀態，已經使人工的手段與自然的態度兩者互相綜合着，而到達於更高階段的或最高階段的自然狀態的境域。這就是我在前面所命名的「仁且不仁」之「仁」，也就是孔子自己所謂『志士仁人，有殺身以成仁』意思。

再總括起來說，孔子底全部仁說，是含有純粹的自然狀態的「仁」，譬如所謂「依於仁」、「不違仁」和『仁者安仁』是；有「仁」與「不仁」兩者完全地互相排斥着的「仁」，譬如所謂『道仁：仁與不仁而已矣』是；有「仁」與「不仁」兩者一面互相對立着，一面又互相聯繫着的「仁」，譬如所謂「君子而不仁者有矣夫』是；有「仁」與「不仁」兩者是完全地互相統一和綜合着的「仁」，譬如所謂「唯仁人，能愛人，能惡人』和『唯仁者，能好人，能惡人』是。但是除掉第一種「仁」和第二種「仁」既然是單純的自然的狀態及第二種「仁」中之「不仁」又既然是單純的不自然的狀態，則不成什麼問題

之外，第三和第四兩種「仁」在發用或作用上雖則一是人工的手段與自然的態度兩者互相對立着而成爲「不仁」之「仁」，一是使人工的手段與自然的態度兩者互相綜合着而成爲「仁且不仁」之「仁」，然而這兩種「仁」，在本質上，都必須依存於自然的本來狀態；好像毫沒有人工的手段存在於其間的。這仍不外乎是要做到孔子自己所謂『依於仁』、『不違仁』和『仁者安仁』的這種自然狀態而已。因爲在質上講；無論那一種「仁」，都必須依存於自然的本來狀態，所以它既無善惡可言，又無好惡可說。然則王守仁所以指出無善無惡之體，確是一種卓見。但是我認爲王守仁底這種見解，祇可以指「仁」底本體而言的；設使他連同「仁」底發用或作用也認爲無善無惡之效，並且沒有作好作惡之必要，那麼，未免矯枉過正的，這也許是爲他自己底「良知說」的觀念所囿了。殊不知在一般道德的本體上，我們固然時刻地應該本直道而行而無作好無作惡之存心；但是在實際社會的過程中，我們却不能不因地、因時、因人而制宜去確立作好作惡之方法。史孟麟（字際明）有一段關於論仁底本體與行仁底工夫之關係說得非常有價值的，並且這一段話能包括着我在前面所討論的「仁」、「不仁」之「仁」和「仁且不仁」之「仁」這三個階段的「仁」而無遺的。因此，我不避麻煩把這一段話抄錄在下面：

史孟麟說：『今時講學主教者，率以當下指點學人。此是最親切語，及叩其所以，卻說饑來喫飯困來眠。都是自自然然的，全不費工夫。見學者用功夫，便說本體原不如此，卻一味任其自然，任情縱欲去了，是當下反是陷人的深坑，不知本體工夫，分不開的，有本體自有工夫，無工夫即無本體。試看樊遲問仁，是向夫子求本體，夫子却教他做工夫，曰居處恭，執事敬，與人忠。凡是人於日用間，那個離得居處執事與人境界，故居處時便恭，執事時便敬，與人時便忠，此本體即工夫。學者求仁，居處而恭，仁就在居處；執事而敬，仁就在執事；與人而忠。仁就在與人。此工夫即本體，是仁與恭敬忠原是一體，如何分得開？此方是眞當下，方是眞自然。若饑食困眠，禽獸都是這等的。以此爲當下，卻便同於

貪獸。這不是陷人的深坑，且當下全要在關頭上得力。今人當居富處順時，也能恭敬自持，也能推誠相與；及到利害的關頭，榮辱的關頭，毀譽的關頭，生死的關頭，便都差了。則平常恭敬忠都不是眞工夫，不用眞工夫，卻沒有眞本體。故夫子指點不虧不去的仁體，卻從富貴貧賤關頭。孟子指點不受不屑的本心，卻從得失生死關頭。故富貴不淫，貧賤不移，威武不屈，造次顚沛必於是，舍生取義，殺身成仁，都是關頭時的當下。此時能不走作，纔是眞工夫，纔是眞本體，纔是眞自然，纔是眞當下。往李卓吾講心學於白門，全以當下自然，指點後學，說個個人都是見見成成的聖人，聞有忠節孝義之人，卻云都是做出來的，本體原無此忠節孝義，學人喜其便利，趨之若狂，後至春明門外，被人論了，纔去拿他，便手忙脚亂，卻一刀自刎。此是殺身成仁否？此是舍生取義否？自家且如此，何況學人？故當下本是學人下手工夫，差認，卻是陷人深坑，不可不猛省也」（見東林學案三史玉池論學）史氏底這一段話，可以說是孔子底仁說之全體觀。因爲如同我個人在前面所說過的話一樣，他也是從最低階段的「仁」說起一直說到最高階段的「仁」——從最低階段的自然說起一直說到最高階段的自然——眞自然——爲止的緣故。不但如此，並且他在每一個階段的「仁」底裏面把「仁」底本體與「仁」底工夫——「自然」與「人工」或「自然的」與「人工的」——謀其有所互相統一或綜合着的。尤其他認爲當下完全地要在關頭上得力，可謂至論。因此，際這抗戰建國非常緊迫所謂「生死存亡最後關頭」的時節，凡我國民，都不能不如史氏所說一樣，瞄準着下手工夫去做到「仁」底眞本體，眞自然和眞當下。再分析地說，史氏所指謂的「今時講學主教者，率以當下指點學人」之「當下」，在史氏看來，他也認爲它是最親切語，並取譬諸「饑來喫飯困來眠」而認爲是自自然然的，全不費工夫。這種「當下」，既然是自自然然的，全不費夫工夫，所以它也未嘗不算是個「仁」；但是這種「當下」，如果照史氏所指謂，一味任其自然，任情縱欲去了，那麼，是當下反是陷人的深坑了。所以它雖則算是「仁」，但是它是最低階段的「仁」，我無以

名之，姑名之曰「仁」。復次，史氏認爲「仁」底本體與「仁」底工夫分不開的，有本體自有工夫，無工夫即無本體，他並引用樊遲問仁一章來做證，認爲孔子所謂「仁」與恭、敬、忠原是一體，如何分得開。這就是我在前面所說過的「自然」與「人工」之對立的意思。因爲如此，所以這種「仁」並存在於「仁」與「不仁」兩者互相對立之上的；我無以名之曰，名之曰「不仁」之「仁」。最後，史氏所謂『當下全要在關頭上得力，並認爲「舍生取義」或「殺身成仁」，都是關頭時節的當下。這就是我在前面所說過的「自然」與「人工」之統一和綜合的意思。因爲如此，所以這種「仁」是成就於「仁」與「不仁」兩者互相統一和綜合之中的；我無以名之，名之曰「仁且不仁」之「仁」。總括地說一句話，這就是史氏底「仁說」之辯證觀或眞中庸觀。像這樣地由低階段的「仁」—自然—經過它自身否定而派生出「仁」與「不仁」—「本體」與「工夫」—再經過一度揚棄作用使「仁」與「不仁」兩者所有互相統一和綜合而變成爲一種所謂「仁且不仁」—本體即工夫，或工夫即本體—之「仁」的這種工夫，在史氏看來，他或者把它分做理論和實踐兩方面，在理論的方面，這叫做「契機」，在實踐的方面，這叫做「頓悟」，因爲史氏是宗於禪學的緣故。但是在我個人看來，實也可以分做理論和實踐兩方面的說法：在理論的方面，這就是辯證法上所謂「變變」，在實踐的方面，這就是政治學上所謂「革命」。現在我姑無論它叫做「契機」也好，叫做「頓悟」也好，叫做「突變」也好，或叫做「革命」也好，這四者理無二致的。然則中山所以一方面用「仁愛」做革命底本體，他方面用「革命」做仁愛底工夫，使這兩者互相對立同時互相統一或互相綜合着，並提出「爲愛人而革命」的一個原則，尤其勉同志們努力地去革命以實現「仁愛」相眞本體，也就不外乎此。關於這一層，容我留待在後面另作一度詳細的討論吧。

凡上述的這許多段話，就是我對於孔子自己所有的全部「仁說」之分析的說明，雖則尚未詳盡，然在本體上看來，我覺得沒有多大的遺漏了。但是在另一方面講，小言之，論語一書；大言之，大學、中

庸和論語三書，自頭至尾，無一句無一字不是與「仁」有關係的；因此，我們雖欲詳盡地說明，在短促的時間內，也是不可能的；同時，我又無須詳盡地說明。現在我再來對於與「仁」有關係的「智」和「勇」兩者作一度簡略的說明吧。在我說明「智」和「勇」兩者本身以前，先說明這兩者與「仁」有怎樣的關係。照孔子底本意看起來，所謂「智、仁、勇」三者是一體的；或者說「仁」是體，「智」和「勇」兩者是用，好像張申府先生所說，體不離用，用不離體，體用一體而兩用。無論怎樣地說，「智、仁、勇、」三者是不可分離的。因爲如此，所以孔子有時把「智、仁、勇」三者連爲一起而說的，譬如說：『知者不惑，仁者不憂，勇者不懼。』有時就這三者中擇其二者如「仁」與「智」或「仁」與「勇」連爲一起而說的，譬如說：『仁者安仁，知者利仁。』又說：『知者樂水，仁者樂山；知者動，仁者靜；知者樂，仁者壽。』又說：『仁者必有勇，勇者不必有仁。』有時雖則祇言「仁」，但是間接地提及「智」或「勇」，譬如說『好仁不好學，其蔽也愚』，所謂『好學』就是『近乎知』之義，所謂「愚」就是「智」底反面。又說：『當仁不讓於師。』所謂「不讓」，就是「勇」的意思。總之，孔子所謂「智、仁、勇」三者，在孔子自己看來，不外乎是一個「仁」；至於子思呢，他把這三者歸納起來，統稱之爲「誠」。此外，中山先生把這三者歸納起來，統稱之爲「公」。實在講起來，所謂「仁」、「誠」、「公」三者又是同一的東西；不過它們底字義有一點差別而已。因爲這三個字底意義，都不外乎是誠實無欺的意思。

照上面的這一段話所說，「智、仁、勇」既然是一體的或體用一體而兩用的，所以「仁」底本質是「自然」和「誠實」，那麼，「智」和「勇」底本質也是「自然」和「誠實」。先就「智」而論，孔子說：『知者樂水。』又說：『知者不惑。』這兩句話豈不明白地是「自然」和「誠實」的意思嗎？因爲所謂「樂水」，不消說一看見就是「自然」的意味；至於所謂「不惑」呢，這一語就是明燭事理、毫無

蒙蔽的意思，也就是誠實的意思。孔子說：『知之爲知之，不知爲不知，是知也。』這就是孔子說出無論「知」或「不知」都應該「順乎自然」或「率性而行、毫無作僞」而答應的。設使「知之爲不知」或「不知爲知之」，那麼，這就是「不自然」；換句話說，就是「不誠實」或「作僞」。明儒王襞（字宗順）說得好：『知之爲不知，不知爲不知，一毫不勞勉强扭揑，而用智者自多事也。』（見泰州學案一，東崖語錄）可惜他太墨守王守仁底良知說，所以一方面既然說良知自能感應，自能約心思，而酬酢萬變；但是他方面却又單祇認定所謂『知之爲知之，不知爲不知』，一毫不勞勉强扭揑，用不着什麼智的。這多少是自相矛盾的。因爲所謂『知之爲知之，不知爲不知』的這種「智」，如同孔子所謂「依於仁」或「不違仁」之「仁」是低階段的「仁」一樣，也是一種低階段的智；殊不知在這種低階段的「智」之上，應該如同在低階段的「仁」之上還有高階段的所謂「不仁」之「仁」和更高階段的所謂「仁且不仁」之「仁」一樣，也有所謂「不智」之「智」和「智且不智」之「智」。這樣一來，那麼，王襞所謂『良知自能感應，自能約心思去適應酬酢萬變』之目的纔能够達到的。孔子雖則沒有直接地說出關於這兩個階段的「智」的話，但是論語所記載：『葉公語孔子曰：「吾黨有直躬者，其父攘羊，而子證之。孔子曰：「吾黨之直者異於是。父爲子隱，子爲父隱，直在其中矣。』孔子所答的這幾句話，就是說着父明明知道子犯過，或子明明知道父犯過而佯作不知，並且以爲「直在其中」；這也就是所謂「不智」之「智」，或者可以再進一步地說這就是所謂「智且不智」之「智」。因爲「明知而佯作不知「是「不智」，而「設法保全父或子底名譽」，却是「智」，所以我把它稱之爲「不智」之「智」或「智且不智」之「智」。近人有認爲孔子所答的這幾句話，就是他底大漏洞，但是我在個人看來，這却是孔子底思想有獨到的地方。

復次，我再來說「勇」吧，所謂「勇」如同「智」一樣，它底本質也是「自然」和「誠實」。孔子

說：『勇者不懼』，就是理直氣壯、毫無畏縮的意思，也就是誠實的意思。孔子說：『見義不爲，無勇也。』孔子底這一句話，雖則是消極的意味，然而他就是說勇者見義便爲、毫無猶豫的意思，也就是說勇者率性而行、毫無作僞的意思。又如孔子說：『孰謂微生高直，或乞醯焉，乞諸其鄰而與之。』孔子底這幾句話，雖則不是直接地指「勇」而言，然而他似乎說微生高毫無勇氣，明明自己無醯而不敢以實告人，反而故意地乞諸於鄰以市惠，所以不得爲「直」；換句話說，是「不自然」，也就是「作僞」。這種「勇」，不消說也是一種低階段的「勇」。至於高階段的和更高階段的所謂「不勇」之「勇」和「勇且不勇」之「勇」呢，孔子說：『勇而無禮則亂。』又說：『君子有勇而無義爲亂，小人有勇而無義爲盜。』孔子底這些話，就是說人當勇則勇，不當勇則不勇；否則，設若不問是非，祇管言勇，不是爲亂，就是爲盜的意思。如果我們把孔子底這些話掉轉頭來積極地說着「勇而有禮」或「勇而有義」，那麼，這就是所謂「不勇」之「勇」，或者可以再進一步地說就是「勇且不勇」之「勇」。孔子還有幾句話說着：『好勇疾貧亂也，人而不仁，疾之已甚亂也。』孔子底頭一句話是說人好勇而不安分，則必作亂的意思，也就是所謂「不勇」之「勇」底反語，他底後兩句話，是說惡不仁之人而使之無所守則必致亂的意思，也就是所謂「勇且不勇」之「勇」底反語的一種說法。

綜合上面的兩段話而論，所謂「智」和「勇」如同「仁」有低階段、高階段和更高階段的三種「仁」——「仁」、「不仁」之「仁」和「仁且不仁」之「仁」——一樣，也有「智」、「不智」之「智」和「智且不智」之「智」及「勇」、「不勇」之「勇」和「勇且不勇」之「勇」三個階段的「智」和「勇」。若照同一的道理推論起來，那麼，子思所謂「誠」和中山先生所謂「公」都是可以分做「誠」、「不誠」之「誠」和「誠且不誠」之「誠」及「公」、「不公」之「公」和「公且不公」之「公」的三個階段的「誠」和「公」。至於子思所謂「誠」底推動前進的狀態呢，我已經把它討論在前面了，此地

無須復述。現在我所要說明的，祇是限於中山先生所謂「公」底推動前進的狀態而已。照中山先生底本意，我也屢次地說過了，三民主義底本質是「民生」。所謂「民生」，如前面所說，它底骨子是「仁愛」，因此，它不待說是以「公」爲出發點的。但是分析起來，「民生」裏面是包含着充實人民生活、扶植社會生存、發展國民生計、延續民族生命四種要素。在「充實人民生活」和「發展國民生計」這兩種要素上看來，所謂「民生」，似乎是爲着「私」的；因爲這兩種要素多少還是偏重於維護個體底利益的緣故。在「扶植社會生存」和「延續民族生命」這兩種要素上看來，所謂「民生」，純然是爲着「公」的；因爲這兩種要素完全地是着重於增進團體底幸福的緣故。綜合這兩方面所有的四種要素而進行，那麼，所謂「民生」是「公」的同時又是「不公」之「公」和「公且不公」之「公」。復次，就「三民主義」這個觀念形態而論，我曾經在拙作「三民主義之辯證觀」裏面把它做過一度分析的研究，認爲民族主義所謂「民有」是所有者兼無所有者、民權主義所謂「民治」是統治者兼被統治者，民生主義所謂「民享」是享受者兼無享受者。（關於這一層之詳細的說明，請參考拙作「三民主義之辯證觀」，見中山文化教育館季刊第三卷第三期）在所有者、統治者和享受者的方面看來，所謂「三民主義」，似乎是爲着「私」的；因爲所謂「所有者」、「統治者」和「享受者」多少還是注意於尊重各個國民自己底權利的緣故。在無所有者、被統治者和無享受者的方面看來，所謂「三民主義」，純然是爲着「公」的；因爲所謂「無所有者」、「被統治者」和「無享受者」完全地是努力於發展全體人民本位底福祉的緣故。綜合這兩方面所有的對立着的幾種要素而進行，那麼，所謂「三民主義」也是「公」的同時又是「不公」之「公」和「公且不公」之「公」。最後，就三民主義之終結的目的所謂「世界大同」而論，「世界大同」所有的一個先決的問題所謂「民族自決」，似乎是爲着「私」的：因爲「民族自決」之先行的條件是抑强扶弱，所以强者與弱者，彼此易地以觀，所謂「抑强扶弱」還是側重於保護各個民族自身底利

益的緣故。至於所謂「世界大同」呢，所謂「世界大同」，顧名思義，一看見就可知道它完全地是爲着「公」的，尤其完全爲着「至公無私」的，不待說明而自明了。綜合這兩方面所有的先決的條件和終結的目的而進行，那麼，所謂「世界大同」，也是「公」的同時又是「不公」之「公」和「公且不公」之「公」。再總括地說一句話，中山先生底全部三民主義原理或民生哲學，是「公」、「不公」之「公」和「公且不公」之「公」三個階段的「公」之綜合的研究底一種科學。此地我再加上一個名稱，名之曰「公底哲學」。不管好像劉眞如先生稱孔子底全部學說爲「仁底哲學」一般。現在我再拿中山先生底這種「公底哲學」與其他的主義底哲學做一度的比較，又覺得中山先生底思想和學說比其他的主義者底思想和學說高得許多倍了。譬如廣義的社會主義——共產主義——是要立刻地打破國際間底界限，祇談民生問題，而把民族和民權兩問題當做「插話」看待；因此，它固然是「至公」的，毫沒有「私」的成份存在於其間，但是因爲它是純粹爲公的，所以它容易變成爲一種理想的社會主義。又如狹義的民族主義——國家主義——是始終地維持自己國家底利益而視其他各個民族爲維持自己國家底利益之犧牲品；因此，它純然是「至私」的，毫沒有「公」的成份存在於其間；同時，因爲它是純粹爲私的，所以它究竟釀成爲一種現貴的侵略主義。然而中山先生底三民主義，既經如前面所說過的，決沒有像上述的其他兩種主義——共產主義和國家主義——所釀成的兩種相反的流弊，所以我認爲全部三民主義原理或民生哲學之價值比其他兩種主義高得許多倍了。不過，照中山先生自己所說；『共產主義是民生的理想、民生主義是共產的實行。』他又說；『民生主義是共產將來，不是共產現在。』由此，可見三民主義與共產主義本是殊途而同歸的，所以彼此有參照之必要和可能。至於像日本底那樣的侵略的國家主義者呢，它是與我們底三民主義絕對地不相容。所以我們對於這種主義非澈底地抵抗和打倒它不可；然則我們今日所以對於暴日抗戰，雖犧牲到任何程度，我們猶須忍耐下去，堅持到底，非達到「最後勝利，終屬於我

」而不停止，其目的就是在於要完全地實現三民主義，經過民族自決，以完成眞正民有、民治、民享的大同世界。

請再拿孟子底「執中說」來說明中山先生底三民主義，再適當的沒有了。因爲中山先生底三民主義，就是如孟子所說着的「權然後執中」的一個「道」的意思。分析地說，中山先生一方面竭力地反對狹義的國家主義，因爲他認定狹義的國家主義祇是「爲我」，則與楊子無異，他方面也不贊同空想的世界主義，因爲他認定空想的世界主義，祇是「兼愛」，則與墨子無異。但是中山先生又不像子莫度於「爲我」和「兼愛」兩者之間而執其中一樣，度於那兩種主義之間而執其中，乃是採用孟子底這種「權然後執中」的眞中庸觀，使那兩種各走所偏的主義經過一度楊棄作用而有所互相統一或綜合，於是一方面對於狹義的國家主義另創成一種廣義的民族主義；他方面對於空想的世界主義另創成一種合理的世界主義。合這兩方面，再加上其他幾種成份如「民權普遍」、「民生發展」和「民族自決」等，尤其依歸於「民生」這個社會的本質，統稱之爲「三民主義」。原來中山先生所唱導的這種廣義的民族主義，在一方面看來，也就是「爲我主義」；因爲它不外乎是謀中華民族本身之自衛和獨立自由，而所謂「自衛」和「獨立自由」，豈不就是所謂「爲我」的意思嗎？但是在另一方面看來，這種民族主義並非就是楊子底那種「自私自利」的爲我主義，乃是如楊時所說着的「適當其可」的爲我主義。復次，中山先生所唱導的這種合理的世界主義，在一方面看來，也就是「兼愛主義」；因爲它不外乎是謀全體人類社會之共同利益和幸福，而所謂「共同利益和幸福」，豈不就是所謂「兼愛」的意思嗎？但是在另一方面看來，這種世界主義並非就是墨子底那種「愛無差等」的兼愛主義，乃是也如楊時所說着的「適當其可」的兼愛主義。再進一步地說，中山先生所唱導的這種三民主義，在一方面看來，也就是「爲我主義」同時又就是「兼愛主義」，因爲如上面所說，在一方面，它是謀中華民族本身之自衛和獨立自由，在他方面，它

是謀全體人類社會之共同利益和幸福的緣故，但是在另一方面看來，這種三民主義，並非就是子莫底那種「執爲我兼愛之中而無權」的「爲我」與「兼愛」兩者之調和或折衷，乃是如同孟子所謂「鄉鄰有鬥而當知閉戶，同室有鬥而當知救之」的「爲我」與「兼愛」兩者之統一和綜合相似的有「世界大同」做個終極目的的民族主義與有「民族自決」做個先行條件的「世界大同」兩者之統一和綜合的一種三民主義。總之，中山先生一方面認爲一切事情都不可一蹴而幾的；但是他方面認爲一切事情又都不可故步自封的。總括地說一句話，中山先生認爲一切事情都是由低的階段循序地或跳躍地向着高的或更高的階段推動前進，等了進展到最高的階段而後已。因此，他底三民主義也是要由「爲我」這一個低的階段循序地或跳躍地向着「兼愛」這一個高的階段而推動前進的。請看季陶先生所列舉的自第四件至第九件等事有一種連貫的進行狀態，就會明白了。

宋儒張載有幾句話可以作爲上面所述的這一段話之註釋，他說：『義、仁之動，流於義者，於仁或傷。仁，體之富也，過於仁者，於義或害。』這豈不就是中山先生底三民主義之意旨嗎？一般地說，宋儒大都一方面提倡仁愛，他方面又反對兼愛。譬如謝良佐、楊時諸人爲了張載著四銘，疑惑滋甚。謝良佐對於西銘，疑其近於兼愛，與程頤辯證往復，聞理一分殊之說，始豁然無疑。楊時也致書程頤疑西銘言體而不及用，恐其流於兼愛，程頤答以非是。劉剛中也向着朱熹問張氏西銘與墨子兼愛何以異？朱熹答以不同。明儒薛（號敬軒）說：『讀西銘有天下爲一家，中國爲一人之氣象。』又說：『西銘立心可以語王道。』（見河東學案一）照薛氏底這幾句話看起來，張氏西銘似乎近於兼愛，但是照張氏自己所說的話看起來，確如程、朱二氏所說，西銘並非就是兼愛的。照我個人底意思，認爲假定張氏是主兼愛；同時，他如同中山先生一樣，能夠經過一種義的作用，不致過於兼愛，好像墨子祇一味地主兼愛一般，那麼，這種兼愛主義，不但不應該排斥，並且是需要的。我在前面引用過許魯齋底幾句話，他說：

『仁者必克己，克己則公，公則仁，仁則愛，未至於仁，則愛不可以充體。』由此，可見仁者必先克己，所謂「克己」，實在就是「爲我」的意思。譬如楊時稱「顏淵在陋巷、不改其樂」爲「爲我」；不過，顏淵爲我是適當其可，則與楊朱爲我不同。復次，所謂「克己則公」，就是張載所說着的『流於義者，於仁或傷』之一種積極的註釋。復次，所謂「公則仁，仁則愛」，就是說由克己推進到公、仁、愛等發用或作用的境域的意思。最後，所謂「未至於仁，則愛不可以充體」，這是指本體的「仁」而言的，則與上文所謂「仁」之一字多少含有發用或作用的意味自有區別的。這一句話就是說如果愛失之太過而不適當其可，好像墨翟祇一味地主兼愛一般，那麼，這種愛就不能够充「仁」這個本體之常而失之偏了。這也就是張載所說着的『仁，體之常也，過於仁者，於義或害』的意思。

某向王守仁問：『程子云：「仁者以天地萬物爲一體。」何墨氏兼愛，反不得謂之仁？』王守仁答得好：『仁是造化生生不息之理，彌漫周遍，無處不是，然其流行發生，亦自有所。惟其有所，所以必有發端處；惟有發端處，所以生生不息。譬之於木，其始抽芽，便是生意發端處；然後有幹有枝葉。父子、兄弟之愛，是人心生意發端處，如木之抽芽；自此而仁民，而愛物，如木之有幹有枝葉也。墨氏將父子、兄弟與途人一例，便沒了發端處。安得生生？安得謂之仁？』（見姚江學案一，傳習錄）王氏底這一段話比之張載所說的那幾句話更爲具體的、明白的，可以說把「仁」底本性發揮無遺了。

不但「仁」與「義」，如上面所說，是這樣地互相對立着，同時應該要它是對立着的；並且「義」與「利」，在本質上講，也是這樣地互相對立着的。明儒鄒守益（字謙之）說得好：『古人理會利害，便是義理；今人理會義理，便是利害。』他又說：『近有友人相語曰：「君子處世，只顧得是非，不須更顧利害。」僕答之曰：「天下眞利害，便是天下眞是非，即如舍生取義，殺身成仁，安得爲害？而墻間乞飴，壟上罔斷，安得爲利？若論世情利害，亦自有世情是非矣。」』（見江右王門學案一，東廓論學

書）照郭氏底這幾句話看起來，就可知「義理」與「利害」兩者本是相對的東西。如果我們站在辯證法的立場，好像鄒氏一樣，把「義」與「利」兩者看做相對的東西，那麼，我們就會得到一種「眞是非」與「眞利害」；否則，設使我們站在玄學或形而上學的觀點，把「義」與「利」乃至「仁」與「義」等者看做絕對的東西，那麼，我們就不容易得到一種「眞義利」和「眞仁義」，甚至弄到好像俗語所謂「假仁假義」或「非仁非義」的田地。譬如墨子兼愛和楊子取爲我雖則不能夠就是假仁假義或非仁非義，然而他們不免把「仁」與「義」當做絕對的東西看待，所以他們底主張是行不通的。但是若像子莫那樣地把「仁」與「義」兩者看做可以調和或折衷的東西，弄到一種好像「卽仁卽義」的模樣，那麼，他又是模稜兩可，終得不到「眞仁義」了。如果我們要得到一種「眞仁義」或「眞義利」乃至「眞利害」和「眞是非」等等，祇有像孟子所謂『權然後知輕重，度然後知長短』及鄒守益所謂『天下眞利害便是眞是非』一樣去權「仁」與「義」、「義」與「利」、「利」與「害」及「是」與「非」等等兩者間之輕重而取其中之一途，纔能夠做到的。實在講起來，孔子所謂『君子喻於義，小人喻於利』及所謂『仁者安仁，知者利仁』等語，都是相對的話，並非膠於一定之中而不知變的意思。然則我在第二篇裏面所以對於孔子自己和他一派所唱導的「中庸說」把它稱做一種「眞中庸說」，其目的就是於說着孔子底「仁說」和子思底「誠說」，都是一種相對論；具體地說，孔子所謂「仁」和子思所謂「誠」，都是由低的階段循序地或跳躍地向着高的或更高的階段而推動前進，等了進展到最高階段而後已的一種狀態，並非認爲「仁」祇是「仁」或「誠」祇是「誠」的意思。換句話說，孔子所謂「仁」及子思所謂「誠」，如前面所說，都是有三個連貫的發展的階段，卽「仁」、「不仁」之「仁」和「仁且不仁」之「仁」及「誠」、「不誠」之「誠」和「誠且不誠」之「誠」。現在我們再讀了鄒守益所說的這一番話，更可以思過半了。

除掉上述的宋、明底幾位理學者言論之外，孟子自己也有幾句話更足以供作我們之說明的資料。孟子說：「魚，我所欲也，熊掌，亦我所欲也。二者不可得兼，舍魚而取熊掌者也。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。」孟子底這幾句話，就是指示着「生」本來就是仁，因爲照劉熙釋名所說，「仁，生物也。」及謝良佐所說：「活者爲仁，死者爲不仁」的緣故。但是那邊還有一種東西比之「生」更爲重要的，而名之曰「義」，所以我們不能不舍「生」而取「義」；同樣地，所謂「殺身成仁」之「殺身」，固然如我在前面所說過的，謂之「殘忍」或「不仁」，也就是謝良佐所謂「死者爲不仁」的意思，尤其就是趙謙所謂「害物傷人，幸災樂禍」的意思。但是那邊有一種東西比之「死」更爲厲害的而名之曰「利」，所以我們不能不就「死」而棄「利」。總括地說一句話，這就是說由「不仁」之中求得其「仁」，或使「不仁」轉變爲「仁」，把「仁」與「不仁」——「取義」與「舍生」或「成仁」與「殺身」——兩者互相統一和綜合起來而形成爲所謂「仁且不仁」之「仁」的意思。然則鄒守益所以說着「舍生取義，殺身成仁，安得爲害？而墻肉乞飽，壑上罔斷，安得爲利？」這幾句話，其命意就不外乎此。現在我們若是拿孟子和鄒守益二人所說的這幾句話來說明今日的抗戰情形，那麼，志士仁人與漢奸國賊兩者，如同孟子所謂「魚與熊掌二者不可得兼，生與義二者亦不可得兼」一樣，也應該由我們任擇其一，而不能夠容許我們徘徊於這兩者之間莫知所適從的。然則我們究竟將何所擇呢？這個問題，是完全地視着我們底態度和傾向之如何以爲斷的。具體地說，如果我們願要殺身成仁——使「不仁」（殺身）與「仁」（成仁）兩者互相統一和綜合而成爲「仁且不仁」之「仁」——，那麼，我們便是志士仁人。設使我們甘於求生害仁——使「仁」（求生）與「不仁」（害仁）兩者互相對立和排斥而成爲一個單純的「不仁者」——，那麼，我們便是國賊漢奸。這就是鄒守益所謂「眞利害」和

「眞是非」有所維繫着，也就是孔子自己和他一派所固有的「眞中庸說」和「眞中庸觀。」

總之，自從孔子以還經過漢、宋、元、明儒一直到了中山先生止，不拘在本體論上，各有各底見地，有些稱「仁」爲「人」，有些稱「仁」爲「生物」，有些稱「仁」爲「人之心」，有些雖則稱「仁」爲「心」，然而以爲「活者爲仁，死者爲不仁」（按：這是謝良佐底「仁說」。他說：『心者何也？仁是已。仁者何也？活者爲仁，死者爲不仁。今人身體痲痺，不知痛癢，謂之不仁；桃杏之核，可種而生者，謂之仁，言有生之意，推此，仁可見矣。』這說頗有價值，因爲它不但說出「仁」底本質，並且說出它底本質裏面所固有的屬性的緣故。不過，謝氏祇拿桃杏之核來形容「仁」，則不免太富有農業派的色彩，這還有商榷之餘地而已。）；在意義上，也各有各底解釋，有些稱「仁」爲「愛人」，有些稱「愛人」僅是仁之端，有些稱「仁」爲「心之德，愛之理」，在名稱上，也各有各底稱謂，有些稱「仁」祇是「仁」，有些稱「仁」爲「誠」，有些稱「仁」爲「仁義」，有些稱「仁」爲「愛」或「博愛」，有些稱「仁」爲「公」等等；然而我們可以把這種仁底學說解做好像如前面所說着的所謂「仁」，不外乎由低的階段循序地或跳躍地向着高的或更高的階段而推動前進，等了進展到最高的階段而後已。因爲他們底「仁說」或「公說」，都是一種「現實肯定說」；換句話說，他們對於「仁」或「公」底概念有所研討的時候，都是以「現實肯定」爲出發點，同時又以「現實肯定」爲終結點的。孔子向來不談「性」和「天道」，他一談到社會問題，就輒提出「仁」一個字，其結局還是依歸於「仁」；說一句話，孔子底全部哲學是以「仁」始，也以「仁」終。中山先生也是這樣的，他向來也不談什麼「性」和「天道」，一談到社會問題也輒提出「公」一個字，其結局還是依歸於「仁」；說一句話，中山先生底全部哲學是以「公」始，也以「公」終。因爲如此，所以我認爲孔子和中山先生二人底根本思想，都是「現實肯定說」。此地有一件極其有趣味的事，這就是無論在孔子底當時或中山先生底當時，都是各有一位學

者底根本思想的出發點與孔子或中山先生底根本思想的出發點適成相反的。然則他們是誰呢？我姑先簡單地答說一句，一位是老子，另一位是馬克思。現在我先說老子吧。老子底根本思想，在它底出發點上看來，剛剛與孔子底根本思想的出發點相反；因爲他往往是以「無」爲出發點，並非像孔子一向是以「有」爲出發點的緣故。但是要請注意的，老子所謂「無」，本來是指「絕對之無」而言，並非「虛空」或「缺乏」之「無」的意味。不過，因爲老子既然不以「現實把握」爲出發點，而以「理念構成」爲中心，所以我姑稱他底根本思想爲「現實否定說」，以示別於孔子底「現實肯定說」。老子底根本思想既然是以「無」爲出發點，所以他對於所謂「仁」這個概念，當然會以「不仁」爲前提的。老子說：「天地不仁，以萬物爲芻狗；聖人不仁，以百姓爲芻狗。」老子底這兩句話，胡適先生把前一句話解做「似乎也含有天地不與人同性的意思，人性之中，以慈愛爲最普通，故說天地不與人同類，即是說天地無有恩意，老子這一個觀念，打破古代天人同類的謬說。」（見胡適著，中國古代哲學史大綱第五五—五六頁）胡先生底這種解釋，是極不合理的。殊不知所謂「仁」，我在前面已經說過了，是一種「自然」的意味，本來沒有什麼惡善可言；若在所謂「不仁」的方面看來，它也是這樣的；因爲所謂「不仁」，不外乎是「不自然」的意味，本來也沒有什麼善惡可言。不過，我們就着天性所產生的事實問題之性質上差別，有時叫做「仁」，有時叫做「不仁」；並且因各人底觀點和立場之不同，有些人對於「仁」稱之爲「慈愛」，有些人對於「不仁」稱之爲「殘酷」。譬如孔子所謂「殺身成仁」一語裏面所謂「殺身」，也看它底性質之如何而定奪其名稱——「仁」或「不仁」。如果有一個人因懼罪而自殺謂之爲「不仁」，另有一個人因酒醉而誤命就沒有「仁」或「不仁」之可稱，更有一個人因殺敵而致死可以謂之爲「仁」。照這樣的說起來，同是殺身，也有「仁」、無所謂「仁」或「不仁」和「不仁」之區別。再就各人底觀點和立場而論，同是因殺敵而致死的「殺身」，在主戰者底眼光看來，可以謂之爲「仁」；若

在非戰者底眼光看來，那就是「不仁」；再進一步地說，像今日的中、日戰爭，我們中國人因殺敵而致死的「殺身」，當然謂之爲「仁」，因爲我們底抗戰是「自衛戰」，一切參戰者都是出於願意的自然的緣的；但在他們日本人因打仗而招死的「殺身」，可以謂之爲「不仁」，因爲他們底備戰是侵戰戰，一切當兵者都是出於强迫的勉强的緣故。照這樣的說起來，就可知孔子所以稱「殺身」爲「成仁」，就是因爲他是主張「現實肯定」的緣故；如果照老子底眼光看起來，他也許以爲「殺身」是「不仁」的，因爲他是主張「現實否定」的緣故。設使照胡適先生底見解，以爲人性之中本來就眞有「慈悲」之心，所以稱之爲「仁」；天地本來無有恩意，所以稱之爲「不仁」，那麼，前一句話豈不就是孟子底性善說，後一句話不豈就是荀子底性惡說嗎？這兩種獨斷的性善說和性惡說，在今日具有科學知識的人們底眼光看起來，都不能夠首肯的。復次，胡先生以爲古代「天人同類說」（antropemerphism）是荒謬的，這是我固然非常贊同的；但是若根據現代的實證科學上所研究而得的結果看起來，人類是不是與其他一切自然物同屬於一元的呢？人類底身體不消說是物質的，就是人類底生命，如我在前面所說過的，是不是也屬於蛋白質之化學作用呢？不但歐、美底許多實證科學家是這樣地說着，並且我們底中山先生也是有同樣的論斷。關於這一點，我也經紹述在前面了。總之，人類底生命與其他一切自然物沒有多大的區別；彼此所差異的，祇不過是在於因爲彼此所包含的蛋白質之化學的配合有繁簡之不同而已；所以生出人與其他一切自然物之分別。所謂「人」，不過是比較地在一切自然物之中稍具有複雜的機能而已。因爲如此，所以人類底天性之發展底可能性，也是較諸其他一切自然物之發展底可能性稍爲强大的。然則孔子所以稱「仁」爲「人」，劉熙所以釋「人」爲「仁」並釋「仁」爲「生物」及我在前面所以認定「仁」底本質就是「自然」，其命意都不外乎此。質言之，「仁」與「自然」兩者是沒有什麼區別的。原來「仁」之一字，從「人」從「二」，就是鄭玄所謂「人相偶」的意思。但是這不過是表示着人類不是

孤立的東西，必須有二人以上之集合，纔能够構成爲一個社會的意思而已；並非說唯人有「仁心」上「慈愛」——而其他一切自然物沒有「仁心」——「恩意」——的意思。據我個人底見解，認爲老子底這兩句話，決不是如同胡適先生所說，他是要打破古代的「天人同類」的謬說。假定胡先生底話是對的，那麼，老子爲什麼在所謂『天地不仁』這一句話之下還說出「聖人不仁」的一句話來呢？豈不是老子把天地與人類視爲同類嗎？但是題外底問題，本來與老子底原意絕不相干的。不過，因爲胡先生提起這一層，所以我也不得不有所商榷的而已。實在講起來，老子底原意，祇是要與孔子站在反對的立場：即孔子是主張「現實肯定說」，而老子偏要主張「現實否定說」。孔子對於「仁」這個概念是以「仁」爲出發點，而老子對於它是以「不仁」爲出發點而已。但是在第三者底眼光看起來，他們底出發點雖則不同，然而他們底終極點却是完全地互相一致的；說一句話，兩人可謂「殊途同歸」的。像這樣的說法，他自覺說得太抽象；因此，我姑先拿孔子自己所說的話來證實吧。不過，我又爲謀說明便利起見，不能不先把孔子與老子二人底「仁說」繪成兩個圖式如左：

孔子底仁說……「仁」——「不仁」——————「仁且不仁」

老子底仁說……「不仁」——「仁」————「不仁且仁」

照上面的這兩個圖式看起來，前一個圖式是以「仁」爲出發點，而後一個圖式是以「不仁」爲出發點，兩者確是不同的；但是它們底第三個階段，一是「仁且不仁」，一是「不仁且仁」，兩者有什麼差別呢？彼此所差異的，祇不過是在於兩者底文字排列上底順序之不同而已。因爲如此，所以我認爲孔子與老子二人底「仁說」是殊途而同歸的。現在我就拿孔子自己所說的話來證實吧。孔子說：『唯仁者能好人，能惡人。』孔子所謂『能好人』，就是「愛人」，這叫做「仁」；他所謂『能惡人』，就是「不愛人」，這叫做「不仁」；他所謂『能好人，能惡人』，就是「愛人且不愛人」，這叫做「仁且不仁」

。根據上面的第一圖式可以把孔子所說的話底內容另繪成兩個圖式如左：

仁者……能好人——————能惡人——————能好人且能惡人

仁……愛人——————不愛人——————愛人且不愛人

照上面所述，然則孔子在那一這情形之下是這樣地能好人能惡人呢？大學裏面還有所記載着孔子自己所說的話：『唯仁人，放流之，迸諸四夷，不與同中國，此謂唯仁人，爲能愛人，能惡人。』照孔子底這幾句話看起來，不但可以使我們知道論語所謂『能好人，能惡人』，就是「能惡人，能不愛人」的意思，並且知道孔子所以要說這幾句話之由來。具體地說，照孔子底本意，他是始終地以愛人——仁——爲出發點和終結點；因此，他所謂『能好人』或『能愛人』——仁——當然是孔子底出發點；但是孔子所謂『愛人』是有他底前提存在着，並非泛言『愛人』的。然則孔子底前提究竟是什麼呢？我先簡單地答覆一句話，孔子所要愛的人，是祇限於那種能自愛、愛家庭、愛國家及愛人類的好人而且有用的人；並非連同另一種，自愛、不愛家庭、不愛國家及不愛人類的惡人而且無用的人一併地被愛着的。即使孔子說過所謂『汎愛衆』的這一句話，但是在這一句話之前，他有所謂『弟子入則孝，出則弟，謹而信』的幾句話做個前提；同時，在這一句話之最，又有所謂『而親仁』的這一句話做個結論的緣故。再具體地說，孔子所謂『放逐之，迸諸四夷，不與同中國』的幾句話，就是他說『有此娟疾之人（上文所載），妨賢而病國，則仁人必深惡而痛絕之』的意思。譬如今日我們底抗戰和建國，孔子若是生在這個時候，那麼，他看見了國內有許多漢奸和國賊，一定竭力地主張着非把這許多漢奸和國賊放流之迸諸四夷，不與同中國不可，或者主張着非把這許多惡人而且有害於國家和人類的人殺盡不可。孔子底這種本意，是與中山先生所謂『爲愛人而革命的』一語有同一的意義；換句話說，中山先生所謂『爲愛人而革命的』這一句話是完全地淵源於孔子底本意。關於這一層，我留在後面再行說明。此地我認爲孔子底「仁

說」，在它底出發點上，確是一個「仁」——「愛人」——，但是孔子底「爲仁」的實行方法，在「仁」之外，同時還要採用「不仁」——「惡人」或「不愛人」——的手段；至於他底「爲仁」的結局，又是一個「仁」尤其是一個高之又高的「仁且不仁」——能好人，能惡人，或能愛人，能惡人——之「仁」。由此，可見我在前面對於孔子底「仁說」有所繪成的幾個形式和內容的圖式，決非杜撰的，而是拿孔子自己有所說明的話來做個根振的。

復次，我再來談老子底「仁說」之內容吧。老子雖則沒有像孔子說過這樣的具體的話，但是據我個「底見解，認爲老子所謂『天地不仁，以萬物爲芻狗；聖人不仁，以百姓爲芻狗』這幾句話，實在就是說着所謂天地應該愛萬物，所謂聖人應該愛百姓的一個反映。然則老子爲什麼說出這幾句「仁」底反面——「不仁」——的話來呢？這就是老子因爲目睹當時的社會呈出一種非常紊亂的現象，一般人都不去講求人道；即使有些人（指孔子這一類人而言）天天地勸着當時的國君或諸侯行仁道，但是這些人越談「仁」，當時的統治者越竊取「行仁」之名而踐履「盜賊」之實，所以他說着這樣的警世語（連同孔子自己披駡在其列）的言論來了。譬如他說，『大道廢，有仁義；智慧出，有大僞。』這幾句話，就是老子明白地主張着社會需要仁義的意思。實在講起來，老子却也是教人們應該去講求「仁」並實行其「仁」的；不過，他是以「不仁」爲出發點，至於他所持的結論，還如同孔子一樣，是以「仁」爲終結點。因爲如此，所以我對於老子底「仁說」繪成另一個與孔子底「仁說」相反而又相成的圖式。現在我借用孔子所說的話再把前面所繪成的關於老子底「仁說」底形式的一個圖式變成另兩個「仁」底內容的圖式如左：

仁者……惡人——能好人——能惡人且能好人

仁……不愛人——愛人——不愛人且愛人

上面的這兩個圖式雖即與前面所繪成的關於孔子底「仁說」之內容的那兩個圖式相反，但是所相反的祇是在於兩者底出發點之不同而已；若論其結局，兩者又是相成的。同時，老子所謂「不仁」—「能惡人」或「不愛人」—也如同孔子所謂「仁」—「能好人」或「能愛人」一樣，並非泛言的；具體地說，他就是對於當時的統治者警告着一般人民固然都是被統治者而居於被動者的地位，可以任諸君主自己喜怒被壓迫也好，被虐待也好，甚至被看做「奴隸」、「牛馬」好像當做「芻狗」看待也好，但是每個人民各有他底人格存在着，所以統治者的君主應該尊重每個人民自己底人格懷着一種「一視同仁」的態度去愛護他們去教養他們；不過，一般人民中論其智能，既有智與愚之別，論其行爲，又有賢不肖之殊，所以統治者應該擇其智者和賢者而愛好之，擇其愚者和不肖者而惡絕之，不管孔子所謂『能好人，能惡人』或『能愛人，能惡人』一般。這樣一來，那麼，百姓底不會變成爲好像「芻狗」一般；因此，統治者的君主也能夠做成一個眞正的所謂「聖人」了。如果我底見解是對的話，那麼，我敢膽地說孔子與老子底「仁說」是殊途而同歸的。

以上所述，是我還站在孔子與老子二人底方法論的方面去說他們底仁說之異同；現在我再站在他們底本體論的方面來討論一下吧。我認爲他們底本體論是全地相一完致的，具體地說，他們都是以「自然」爲事物底本體或本質。老子不消說起，在一般的人底眼光看來，大家都認爲他底學說是一種「自然主義」；就是孔子底學說，在我個人看來，它也未嘗不是一種「自然主義」。請再拿中庸一書一來看一下吧，中庸一書開宗明義的頭幾句話就說着：『天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。』所謂「天命」，並非像胡適先生所指的「人天同類說」所謂「天有意志，有知識，能喜怒的主宰」的意思，乃如我在前面所說，不外乎是「自然」的意味；所謂「率性」，是「順乎自然」的意思；所謂「修道」，是「順乎自然而教育」的意思。照這樣的說起來，那麼，孔子與老子二人底根本思想是不是相同呢？我認爲彼

此是相同的；不過，在另一方面講，孔子採取積極的態度去處理社會問題，老子採取消極的態度去批評社會問題；因此，前者正自然之外多少加以人工去指導人們底行爲，後者是完全地根據於純粹的自然法則去啓發人們底思想而已。但是這也祇是一種比較上的話，並非說孔子是積極到底，老子是消極無窮；實在講起來、我不拘孔子與老子二人所採取的態度有怎樣的差異，但是他們底目的，却是在於澈底地改革各人所處的當時的社會，因此，這二人可以說都是一位積極的社會改革家。

然則孔子與老子二人所採取的態度爲什麼有這樣的差異—積極的與消極的—呢？這是由於他們二人自己底天性之所近及其所處的社會環境之如何所使然的；但是所謂天性又是受着他們所處的社會環境底影響而造成的。中庸第十章所記載着的幾句話雖則不可以認爲它是直接地指孔子與老子二人底天性之差異而言的，然而我們也未始不可以拿它來做說明他們底天性差異之由來底根據。中庸說：「子路問强，子曰：「南方之强與？北方之强與？寬柔以教，不報無道，南方之强也，君子居之。衽金革，死而不厭，北方之强也，而强者居之。故君子和而不流，强哉矯。中立而不倚，强哉矯。國有道，不變塞焉，强哉矯。國無道至死不變，强哉矯。」」孔子底這幾句話雖則是爲着要抑子路底血氣之剛而進之以德義的勇而發的，然而他不知不覺地形容着他自己與老子二人所持着的態度之差異的這一個問題了。具體地說，老子是居於當時的中國底南方，他受着了南方底風氣柔弱之影響，所以會持着好像「含容異順以誨人之不及」和「橫逆之來，直受之而不報」的一種消極的强的態度。孔子是居於當時的中國底北方，他受着了北方底風氣剛勁之影響，所以會持着好像「以果敢勇爲之力以勝人」的一種積極的强度。因爲如此，所以無論在道德上或政治上看起來，老子是主張看「無爲而治」，孔子是反對着「見義不爲」的。在這一點上看起來，孔子與老子二人底態度各有所偏而爲現代的我們所不應取的：但是在今的中國底情形上看來，我們民族非常衰弱，若是要把他們培養成爲有果敢勇爲之力氣以謀民族之復興，那麼，我們必

須採取孔子所說的那種『北方之强』的態度以作培養民族底意誠和發揚民族底精神之方法和手段。不過，因爲我們中國所有的三民主義之終結的目的是在於完成眞正民有、民治、民享的大同世界，那麼，我們又應該採用孔子告子路而說着的『君子和而不流，强哉矯。中立而不倚，强哉矯。國有道不變塞焉，强哉矯。國無道至死不變，强哉矯』的這種主張以作「操倡國際正義，涵養人類同情」之方法和手段。在這一點上看來，老子所持着的那種「南方之强」的態度，也未嘗不可以採用的。總之，孔子與老子二人底動機和目的，都是在於「愛人」；同時，現在我們中國底革命之動機和目的，如中山先生所昭示，也是在於「爲着愛人」的；因此，我們對於孔子與老子二人底「仁說」上所有的動機和目的都應該要採用的；不過，我們必須本着所謂「因時制宜、因地制宜、因人制宜」的三個原則對於孔子與老子二人所持着的態度和實行的方法有所選擇取捨而已。譬如我們無論在抗戰上或建國上，對於敵國尤其對於日人的敵人，應該採用孔子所持着的一種積極的態度和方法；對於與國尤其對於弱小的與國，不妨採用老子所持着的一種消極的態度和方法；再進一步地說，我們在世界革命上，對於民族自決（抑强扶弱）應該採用孔子所持着的一種積極的態度和方法；對於世界大同（天下爲公）不妨採用老子所持着的一種消極的態度和方法。此地再總括地說一句話，我們對於孔子與老子二人底全部思想和學說所以有些要完全接受或有些要選擇取捨，其主要目的就是在於要遵守中山先生自己底遺教找出「爲愛人而革命」的這一個中心。

以上所述，我已經把孔子自己底「仁說」及他與老子二人底「仁說」做過一度分析和綜合的說明，並且我到他們二人底全部思想和學說之中心都是在於「爲愛人而革命的」；現在我就再來討論中山先生自己底根本思想底出發點與馬克思底根本思想底出發點之關係及其兩者底異同吧。民國十一年，有一位俄國人去廣州問中山先生：『先生是爲愛人而革命？還是爲恨人而革命？』中山先生答覆他：『我是爲

愛人而革命的。」那一位俄國人跑出來，就現出一種很失望的樣子，並對着他人說；「革命底動因，應該是在恨人，不是在愛人；中山先生爲愛人而革命，怎樣能够成功？」？中山先生底根本思想，我在前面已經屢次地說過了，是完全地源淵於孔子底學說，因此，他底革命思想當然是以愛人—仁—爲出發點；至於蘇俄底革命呢，就是沒有聽到這一位俄國人底話，我們也早經知道蘇俄底革命理論是完全地源淵於馬克思底學說；因此，它當然是以恨人—不仁—爲出發點的，這不啻好像孔子底「仁說」與老子底「仁說」是適得相反的一般。但是這種比擬又未必是盡然的；因爲孔子底「仁說」與老子底「仁說」相比較：一是「現實肯定說」，一是「現實否定說」；至於中山先生與馬克思二人底學說之出發點雖則也是不同：一是愛人，一是恨人，然而他們底根本思想，都是一種「現實肯定說」，他們都是一位積極的社會革命家。不過，他們兩位底本體論和方法論及其所處的社會底歷史背景各不有同之處；因此，他們學說底體系及其革命底實行的方法是各走其途的；但是他們底歸結點如同孔子與老子二人一樣，也是一致的，不啻所謂「殊途同歸」一般。現在再讓我說明在下面：

先就 山先生與馬克思二人底本論和方法論之差異而論，中山先生底本體論是辯證的民生論，他底方法論是民生的辯證法；而馬克思底本體論是辯證的唯物論，他底方法論是唯物的辯證法；同時，我又復在第二篇裏面已經說過了中山先生底根本思想，在於認定社會底本質是民生—衣、食、住、行—之外，還不忘記掉「民生裏面包括着「非民生」—禮、義、廉、恥—的東西；因爲「民生」與「非民生」—衣、食、住、行與、禮、義、廉、恥—是這樣互相對立着同時又互相作用着，所以人類生來本就沒有爭取攘奪的事實存在着的（關於這一點，還請參考拙作「教育哲學」一書和拙作「三民主義教育的相對性與統一性」一文）。然則中山先生所以拿「愛人」來做他自己底民生哲學和中國底國民革命之出發點，其命意就不外乎此。至於馬克思呢，他雖則也知道社會底本質還包括着「非本質」的東西，但是他一經

確定社會底本質是經濟！「食」和「性」！之後，完全地不顧到「非本質」！「食」和「性」以外的一切精神生活！的東西；因爲經濟生活是這樣的單獨地存在着，不拘其在原始人類的時代或胎兒初生出的時節持有一種自然經濟的狀態，所以人類社會似乎有爭取攫奪的事實發生着的。然則馬克思所以拿「恨人」來做他自己底唯物史觀和西洋底社會革命之出發點，其命意也就不外乎此。

復次，就中山先生與馬克思二人所處的社會底歷史背景之差異而論，關於這一層，我在前面對於季陶先生所舉的第八件事有所討論的時候已經說過許多話了，並且已經說到因彼此所處的社會底背景不同之故而有各別底哲學的基礎和革命的方法，所以爲避免重複起見，此地本不復述。不過，我又爲明瞭觀念起見，不能不再極簡單地說一句話，蘇俄底革命是根據於西洋社會底歷史背景而以挑撥階級鬥爭爲消滅階級鬥爭之先行的條件，不啻好像所謂「以毒攻毒」一般；因此，她底革命之出發點當然是在於「恨人」的。至於我們中國底革命呢，我們中國的社會向來沒有什麼經濟上底階級存在着而祇有大貧、中貧和小貧之分；因此，她不但用不着什麼挑撥階級鬥爭的手段，並且也無所謂「消滅階級鬥爭可言，祇要採用政治的手段去消除國內所有的大貧，中貧與小貧之差別，就容易達到「均無貧」之目的。中山先生常常地說着：「革命是爲最受痛苦的平民而奮鬥」。但是他祇說到這一句話，並未曾提起國內一定要什麼階級鬥爭；因此，中國底革命之出發點當然是在於「愛人」的。

以上所述，是指中國國內底經濟革命之出發點在於「愛人」而言的；至於國際間底經濟革命呢，在中山先生看來，他未必認定這種革命之出發點祇是在於「愛人」而用不着恨人。關於這一層，我也經討論在前面了，此地無須復述。不但國際間經濟革命是如此的，並且在國內底一切問題上，中山先生也何嘗祇說愛人而絕對地不談恨人呢？譬如民族革命是中山先生由於目睹甲午之役以還的滿清政府有那樣的腐敗而發生怨恨的；又如政治革命，也是中山先生由於他自述「曾經在地方上看見衙門裏面底一班胥吏

對人民肆行敲詐和剝削』而惹起厭惡的。但是就可以說祇是中山先生所以主張革命之一個動機；至於他底目的呢，這仍是在於「愛人」。總之，中山先生底革命主張，是在於認爲在革命的過程中若是避免得掉「恨人」這個階段，那麼，我們用不着什麼「恨人」的傾向而祇要用「愛人」的這種態度，差不多就够足了。因爲如此，所以今日我們對日抗戰，其目的也祇是在於仇恨日本所有的少數的所謂「少壯派軍閥」；至於日本底一般人民呢，我們與他們互相親善的。反過來說，中國底國民革命對於國內同胞，在原則上以「愛人」爲出發點，但是它對國內所有的土豪劣紳、貪官污吏等等，也還是要採取仇恨的手段非把他們驅除淨盡不可。由此，可見中山先生，如同孔子所說一樣，仍然主張着中國底革命之出發點雖則是於「愛人」，但是它底實行的方法，有時要採用「惡人」或「恨人」的手段，至於終結點呢，它是在「愛人且惡人或恨人」。

至於馬克思呢，他固然是以「恨人」爲出發點；然而他也並非對一切人仇恨到底；不過，他認爲在革命的過程中有時必要地非採用「恨人」或「惡人」的手段不可；換句話說，欲藉這種「恨人」或「惡人」的手段，以達到「愛人」或「仁」之目的。現在我姑舉一個故事來做個證明吧。這個故事，雖則不是馬克思自己底故事，乃是他底忠實信徒的史太林底故事，然而它也未嘗不是可以作爲馬克思底革命主張之證明。好幾年以前，德國有一位作家露特維希（Emile Ludwig）曾經問史太林說：『你之所以變成這樣的一個革命者，是不是因爲在小時候受了爹娘的虐待的緣故呢？』史太林聽了這話，一面好笑，一面忍耐地答說：『完全不對，我的爹娘並不虐待我。我的變成革命者，只是因爲我覺得馬克斯主義者們的道理很對。』（見巴比塞Heari Barbusse著，徐懋庸譯，「從一個人看一個新世界」第二二一—二三頁）由此，可見馬克思和他底忠實信徒如列寧、史太林等底革命主張並不一定就是在於恨人；退一步地說，即使他們如同那一位俄國人對着中山先生所說一樣，是爲恨人而革命的，但是這也可以說祇是

馬克思自己及其一派所以主張革命之一個動機，並非他們底唯一的動機。不過，如我在前面所說，因爲他們所處的西洋社會之情形是很兇惡的，所以它逼得他們不能不採用「恨人」的這種態度和傾向爲革命之出發點而已。因爲如此，所以我也祇得姑承認那一位俄國人對着中山先生所說的話是對的。現在我對於中山先生和馬克思二人底社會革命繪成兩個圖式如左：

中山先生底社會革命……愛人——恨人——愛人且恨人

馬克思派底社會革命……恨人——愛人——恨人且愛人

照前面的這兩個圖式看起來，就可知中山先生與馬克思二人底社會革命，如同孔子與老子二人底社會改革是相反的同時又是相成的一樣，也是相反的同時又是相成的。具體地說，中山先生底社會革命是以「愛人」爲出發點，而馬克思底社會革命是以「恨人」爲出發點，兩者雖是不同的：但是他們所做到的第三個階段，一是「愛人且恨人」，一是「恨人且愛人」，兩者有什麼差別呢？彼此所達奠的，也祇不過是在於兩者底文字排列上底順序之不同而已。因爲如此，所以我認爲中山先生與馬克思二人底哲學思想和社會革命是殊途而同歸的。中山先生自己也說過一句話：『共產主義是民生的理想、民生主義是共產的實行。』這兩句話，豈不就是所謂「殊途同歸」嗎？因爲民生主義（廣義地說，三民主義）與共產主義是殊途的，所以中國底革命與蘇俄底革命是有不同的方式各行其是的；因爲民生主義與共產主義是同歸的，所以中國國民黨有容納中國共產黨加入本黨共同抗日之可能和必要。不但如此，並且從中山先生與馬克思二人底理論與實踐之關係的方面看來，也是這樣的。具體地說，因爲中山先生與馬克思底哲學思想及其社會革命是殊途而同歸的，同時，中山先生自己又說到上述的這兩句話，所以我們一方面必須從三民主義裏面尤其從民生主義底實踐的過程中逐漸地去把握住共產主義底理想，他方面又應該參考些共產主義底理想先趕快地促進三民主義底實踐以件創成將來的世界大同這一個階段之準備。原來馬

克思底哲學思想，照馬克思自己底聲明，是從社會革命底實踐的過程中被把握住的；但是實在講起來，他未曾目睹他自己底理想有眞正的實踐之一日；至於眞正的實踐呢，這還是列寧所領導的蘇俄底十月革命。然則近人有稱馬克思底學說爲「理論的唯物的辯證法」，稱列寧底學說爲「實踐的唯物的辯證法」，決非無故的。至於中山先生呢，中山先生不待說是一位社會革命的理論家兼實行家，他雖則因昊天不假他以年，使他革命僅實行其大半，遽然長逝，所以他在生前會警告着本黨同志們說：『革命尙未成功，同志仍須努力』的這兩句話，然而他自己總算目睹了中國革命底大部份之成功，這就是說中山先生底理論已經做過一番的實踐。然則我所以稱中山先生底學說爲「實踐的民生的辯證法」，也是基因於此。因爲中山先生底理論是理論同時又是實踐，馬克思底理論究竟還是一種理論而未曾直接地參加過實踐，所以我們欲要實現共產主義底理想，則不能不依靠於三民主義底實行；同時，我們欲要完成三民主義底實行，又不能不借助於共產主義底理想。由此，可見「愛人」是中國底國民革命之基礎，「恨人」是世界底社會革命之中心；因此，「愛人」與「恨人」或「恨人」與「愛人」兩者，是在整個的革命（包括「國民革命」與「世界革命」兩者而言）底過程中都所必要的。

復次，我再拿孔子所謂『唯仁者能好人，能惡人』這一句話來與中山先生和馬克思二人底學說做一度的比較，那麼，中山先生所謂『爲愛人而革命的』這一句話，是與孔子所說的那一句話全相符合的。因爲孔子與中山先生同是以「能好人」或「能愛人」爲出發點，而以「能惡人」或「能恨人」爲「能好人」或「能愛人」底自己否定之後的對立物，最後以「能好人，能惡人」或「能愛人，能恨人」爲「能好人」與「能惡人」或「能愛人」經過一度揚棄作用或「否定之否定」而有所互相統一或互相綜合的一個更高階段的「能好人」或「能愛人」——「仁」或「仁愛」。至於馬克思一派呢，他一派所謂「爲恨人而革命的」這一句話，在一方面看來，它也是與孔子所說的那一句話頗相近似的。因爲孔子底那一句話

裏面，如同馬克思一派所說的「恨人」一樣，也有所謂「能惡人」一語存在着的；但是在另一方面看來，它却是與孔子所說的話底全部各異其趣的。因爲孔子底話全部，如同中山先生所說的『爲愛人而革命的』一語一樣，也是以「能好人」或「能愛人」爲出發點，而馬克思一派却是以「恨人」或「惡人」——「不仁」或「不仁愛」——爲出發點的緣故。但是不拘怎樣，中山先生與馬克思二人底學說之終結點是互相一致的，因爲如前面所說，前者是「愛人且恨人」，後者是「恨人且愛人」的緣故。同時，我們還可以發見一致之中又有不一致的成份存在着；具體地說，所謂「愛人且恨人」，這一句話裏面所謂「愛人」確是目的，而所謂「恨人」不過是手段，所以我稱之爲「愛人且恨人」。復次，所謂「恨人且愛人」這一句話裏面所謂「恨人」似乎是目的，而所謂「愛人」却成手段，所以我稱之爲「恨人且愛人」。然則中山先生所以稱馬克思是社會病理學家，不是社會生理學家，其命意也就不外乎此。具體地說，譬如疾病已發的身體，不論病者或醫者，都要厭惡它；不過，在無可奈何的情形之下，非把它救治好不可；這不啻就是說看見社會已經有病，不論社會自身或社會改革者都要仇恨它；不過，在無可奈何的情形之下，非把它好好地救護或愛護着不可。因爲如此，所以我稱之爲「恨人且愛人」。反之，譬如疾病未發的身體，不論本人或旁人都要愛惜它；同時，在未雨綢繆的情形之下，非使它講求攝生不可；這不啻就是說看見社會將近發病，不論社會自身或社會改革者，非使它忍痛地拔去病根不可。因爲如此，所以我稱之爲「愛人且恨人」。由此，又可見所謂「愛人且恨人」與「恨人且愛人」兩語雖則如前面所說，祇不過是在於兩者底文字排列上底順序之不同而已。但是兩者底文字排列所以有這樣的順序不同，也未嘗沒有特別的原因存在着的緣故。這個原因就是我剛纔在上面所說的那樣的一般。總之，中山先生與馬克思二人底哲學思想及其社會革命是似同非同，似異非異的；像這樣的似同非同，似異非異的這種狀態，我無以名之，祇有名之曰：「兩者殊途而同歸的」。然則李陶先生所以舉出所謂『民生主義與共產主

義，目的雖同，而哲學的基礎和實行的方法完全不同」的第八件事來做本件事底前件，其命意也就不外乎此。

原來中山先生所謂「爲愛人而革命的」一語，實在講起來，它本來就是所謂「愛人且恨人」的意思；明顯地說，它就是所謂「爲愛人而恨人」的意思。因爲所謂「革命」是「變化」的意味，尤其是「根本的變化」的意味；而所謂「根本的變化」，又是「破壞」的意味。再進一步地說，因爲革命就是破壞，所以它非帶有幾分「恨人」的意思不可。但是像馬克思一派那樣地說着「爲恨人而革命的」，在一方面講，他們固然表現着革命底本質就是「恨人」。因爲如我剛纔在上面所說，革命就是破壞，破壞又是要恨人；所以在邏輯上看來，馬克思一派底這一句話是一個肯定的命題；但是在另一方面講，他們却是使革命底原因與結果有所含混着的。因爲所謂「爲恨人而革命的」這個論式是一個推論，並非是一個判斷；具體地說，所謂「爲恨人」一語，是一個推論中底前件，而所謂「而革命」一語，是一個推論中底一個後件，合前後兩件而成爲一個推論；同時，這前後兩件一定是要相即相離的東西，不可有同一的東西。設使這前後兩件是同一的東西，好像馬克思一派所說的這一句話裏面所謂「恨人」與所謂「革命」是同一的東西，那麼，他們不啻就是說「爲恨人而恨人」或「爲革命而革命」；在邏輯上看來，馬克思一派底這一句話，不是一個同言判斷，就是一個循環推論。因爲如此，所以我認爲與其好像馬克思一派說着「爲恨人而革命的」，不如效法中山先生說着「爲愛人而革命的」之爲愈的。不過，如果我們要效法中山先生認定「爲愛人而革命的」，那麼，我們又非必須把革命解做「破壞」不可；同時，非把「破壞」認做帶有幾分「恨人」的意思不可。否則，設使我們把「革命」解做「仁愛」本身，那麼，我就犯着馬克思一派所曾犯過的邏輯上底毛病，說出「爲愛人而愛人」或「爲革命而革命」的同言判斷或循環推論的話來了。這是爲我們所不可不注意的，切不可看見中山先生所說的「爲愛人而革命的」這一句

話，輒以文害辭，以辭害志的。總之，中山先生是認定「愛人」是革命底目的，「革命」是愛人底手段。季陶先生說：「辭却仁愛，便無革命可言。」季陶先生底這兩句話，就是說着若是先沒有「仁愛」做個目的，那麼，有什麼革命的手段可言的意思。因爲「愛人」是革命底目的，所以我們非堅守中山先生底遺教去認定「爲愛人而革命的」不可；但是「革命」是愛人底手段，所以我們應該採用孔子所說的「唯仁者能好人，能惡人」。這一句話，認定中山先生底社會革命也是有時採用「能恨人」的手段，使「能愛人」的這一個目的進展到「愛人且恨人」的另一個更高階段的「愛人」——「仁」或「仁愛」。但是所謂「目的」與「手段」，我在前面已經說過了 又是相對的；具體地說，所謂「目的」，在此時此地是目的；但是在彼時此地，它也許會變成爲手段了；反過來說，所謂「手段」，也是這樣的。因爲如此，所以馬克思一派認定「恨人」是革命底目的並非革命底手段。這是站在當時的西洋社會裏面而言的；設使他們站在今日的中國社會裏面來說話，那麼，他們也許如中山先生一樣，會認定「愛人」是革命底目的，而「革命」是愛人底手段，不啻中國古語所謂「彼此易地以觀則皆然」一般。照這樣的說起來，我們又可以說中山先生與馬克思二人底社會革命是殊途而同歸的。但是此地所謂「殊途而同歸」一語，就是說在現在，我們中國，無論如何，非堅守中山先生底遺教貫澈地實行三民主義先使本國民族做到「安無傾，和無寡，均無貧」的這一個階段，到了這個時候，我們自然而然地會建設一個新共產社會的意思。現在我也如同前面一樣，把中山先生所說的「爲愛人而革命的」與馬克思一派所說的「爲恨人而革命的」兩方面姑繪成兩個相反同時相成的圖式如左：

中山先生底社會革命……仁愛——革命——仁愛且革命

馬克思派底社會革命……革命——仁愛——革命且仁愛

上面的這兩個圖式，本不欲再事解釋，因爲我在前面對於同質異形的幾個圖式已經解釋得好幾次的

緣故。現在我不得不對於此地所謂「仁愛」、「革命」、「仁愛且革命」和「革命且仁愛」等語略加以一度的解釋吧。在第一個圖式裏面所謂「仁愛」二字，照原字義，就解做「仁愛」；復次，所謂「革命」二字，可以解做「不仁愛」，因爲「革命」二字裏面確是含有「敵對」或「仇視」的意味；最後，所謂「仁愛且革命」一語，就是說「仁愛」裏面含有「敵對」或「仇視」的意意。因爲中山先生底社會革命之目的，不僅是在於要完成國內革命，並且還在於要完成世界革命；在國民革命的過程當中，固然有時祇可以採取和平的手段去達到仁愛之目的，但在世界革命的過程當中，却是有時非必須採取革命的方式去達到仁愛之目的不可的緣故。至於馬克思一派底社會革命之哲學的基礎和實行的方法呢，如前面所說，他與中山先生二人相比較，適成相反；因此，在第二個圖式裏面，所謂「革命」二字就是馬克思一派所謂「恨人」的意思。復次，所謂「仁愛」二字，也可照原字義，解做「仁愛」；但是此地所謂「仁愛」比之第一個圖式裏面所謂「仁愛」是位於稍高的階段，因爲它既然經過了一度革命作用，所以它比之那種由於純粹的天性所發動之「仁愛」爲稍高階段的緣故。這是無異於第一個圖式裏而所謂「革命」比之此地所謂「革命」爲稍高階段的一樣，因爲它既然有過了「仁愛」這個基礎，所以它比之那種由於純粹的事實所激動之革命爲稍高階段的緣故。最後，所謂「革命且仁愛」一語，就是說着馬克思所認定的階級鬥爭這種必要性裏面還含有「消滅階級鬥爭」這種意味在內的緣故。

實在說起來，所謂「仁愛」與「革命」或「革命」與「仁愛」兩者底相互關係，就是子思所謂「唯天下至誠，爲能盡其性」與所謂「其次致曲，曲能有誠」兩方面話底相互關係一般。我在第二篇裏面豈不已經引用過唐伯元底話嗎？現在我爲證實「仁愛」與「革命」或「革命」與「仁愛」兩者有怎樣的相互關係起見，不能不再引用唐氏答孟吏部叔龍有所說着的幾句話吧。唐氏說：『……性具於心，而心不能盡性；性達諸天，而人不能全天。天人合，心性一，必也大聖人乎。故曰：堯舜性之也。其次致

曲，必反而復，故曰湯、武反之也。復必自身始，故又曰：湯武身之也。又曰不遠之復，以修身也。性之者不可得矣。得見復焉者可矣。復焉者不可得矣，得見頻復者可矣。」照唐氏底這幾句話看起來，就可知所謂「仁愛」是出於至誠而能盡其性，所謂「革命」是由於致曲，曲能有誠。然則中山先生既以「仁愛」爲出發點，因此，他不啻就是堯、舜；而馬克思既以革命爲出發點，因此，他不啻就是湯、武。但是中山先生並非空言「仁愛」而不談「革命」，積極地說，中山先生如同馬克思一樣，也是不斷地藉着革命的力量和手段以達到其仁愛之目的；因此，中山先生是堯、舜同時又是湯、武；而馬克思也非祇言「革命」而不談「仁愛」。積極地說，馬克思如同中山先生一樣，也是到底地視仁愛爲革命之終極的目的；因此，馬克思是湯、武同時又是堯、舜。同時，中山先生和馬克思二人，不拘其一以「仁愛」爲出發點，即他自己所謂『爲愛人而革命的』，一以「革命」爲出發點，即有些人所謂『爲恨人而革命的』，但是他們都想要實踐地躬行其「仁愛」和「革命」；因此，他們同是湯、武而沒有軒輊可言，照這樣的說起來，那麼，我們對於中山先生和馬克思二人之人物觀，就是一種辯證觀，這論他們底思想和學說乃至事業呢？尤有言的，唐氏底這幾句話，不但可以說出中山先生和馬克思二人所有的關於「仁愛」與「革命」或「革命」與「仁愛」底相互作用的眞中庸觀或辯證觀，並且說明着如我在第二篇裏面所討論過的關於大學所謂「立本」——「修身」或「仁」——的問題。乃至前面所討論過的「進化」與「革命」兩者底相互關係的問題。現在我再引用尤時熙所說的幾句話，以證明無論愛人或恨人若是與革命相互作用，那麼，它莫非是仁；否則，設使我們漫稱愛人或惡人，而沒有革命作用，那麼，這不啻就是世俗上所謂「愛惡」純然出於個人底感情作用而已。尤氏說得好：『人情本然只是相親相愛，如忠君孝親兄友弟，刑家睦鄰，恤孤賑窮，是上愛下，下愛上。不得已而去惡，只爲保全善類，莫非仁也，若世人惡人全是勝心，是亦不仁而已矣。』（見前引書）照尤氏底這幾句話看起來，就可知「愛惡」與「革命

」兩者有怎樣的相互關係；同時，也可知「仁」與「不仁」兩者有怎樣的相互作用了。如果我們能够懂得這一層道理，那麼，中山先生所謂『爲愛人而革命的』這一句話，並不是單純的「愛」；而馬克思一派所謂『爲恨人而革命的』這一句話，也不是單純的「恨」，就不言而喻了。總之，中山先生底哲學思想是由愛人而派生出恨人，而馬克思底哲學思想是由恨人而派出愛人，這不啻就是說中山先堯、舜而後湯、武，馬克思先湯、武而後堯、舜一般。然則我們所以認定中山先生底哲學思想和社會革命比之馬克思底哲學思想和社會革命有超過的地方，也未嘗不是基因於此。

以上所述，是關於中山先生與馬克思二人底社會革命的出發點和終極點之一度比較的說明，現在我再來進一步地把我在前面所說過的許多話應用之於「抗戰建國綱領」裏面所謂『一面抗戰』之「抗戰」與『一面建國』之「建國」兩者底相互關係之上做個說明底資料吧。我在第一篇裏面對於所謂「抗戰」和「建國」這兩個概念已經說過一番話了，現在我姑再簡單地把它複述一下，以作本段所要討論的問題之引子。什麼是「抗戰」？在一方面看來，它是自己護衛，但是在另一方面看來，它是自己犧牲的意思；無論在那方面看來，所謂「抗戰」，多少是含有破壞的意味。因爲抗戰，尤其今日所需要的對日抗戰，是一種長期的和全面的抗戰；況且，這既然稱爲抗戰，所以我們不是侵略戰，乃是自衛戰，所以我們要犧牲許多的生命和財產，這是意中事，莫可諱言的緣故。什麼是建國？在一方面看來，它是國家改革，但是在另一方面看來，它是國家建設的意思。因爲所謂「建國」，本來顯名思義，就是建設國家的意思；建國是多方面的，有些已經有而未經開發的固有文化，有些已經有而復經退化的精神心理，有些未曾有而急待創造的軍事國防；再換句話說，例如所謂文化建設、心理建設、物質建設、社會建設、政治建設、經濟建設、教育建設乃至國防建設等等，無一不是建國底要素。但是「抗戰」雖是破壞的，「建國」雖是建設的；然而「破壞」與「建設」是相互爲困、相互爲用

的，兩者不可分離的。因爲破壞是建設底母親，有了「破壞」這個母親，纔有「建設」這個產兒之出胎；反過來說，建設是破壞底根基，有了「建設」這個根基，也纔有「破壞」這種枝葉之放射。這實猶前面所說的「仁愛」與「革命」有一種互相聯繫的關係一樣，革命雖則是仁愛底手段，然而先有了「革命」這種手段，纔有「仁愛」這個目的之實現；反過來說，仁愛雖則是革命底目的，然而先有了「仁愛」這個目的，也纔有「革命」這個手段之活用。總之，「革命」離不了「仁愛」；同樣地，「仁愛」也離不了「革命」，所以兩者是相互爲因、相互爲果的。此地所謂「抗戰」，不啻就是一種革命；所謂「建國」，也不啻就是所謂「仁愛」。仁愛與革命，或革命與仁愛兩者，既然如上面所說，是相互爲因、相互爲果的；所以抗戰與建國，或建國與抗戰兩者底關係，也是這樣的。然則「抗戰建國綱領」所以主張着一面抗戰，一面建國，兩者同時並行，其命意就不外乎此。

請迴憶五、六年以前，我們國內許多人分做兩大派：一派是主張先建國而後抗戰，另一派是主張先抗戰而後建國。弄得國內人民底意見不統一和意志不鞏固；因此，大家對於暴日底侵略無止境，似乎既不能言和，也不敢言戰，遂釀成一種似抵抗不抵抗——半抵抗——的一個局面。究其原因，固屬多端；但是我認爲其中之一是由於我們迷信幾千年來所遺下來的關於所謂「中庸」底誤解之毒有所使然的。具體地說，大家都相信「中庸」之道在於求「過」與「不及」兩端間之「正中」或「折半」；因此，大家對於暴日底侵略也是採取着求「和」與「戰」兩端間之「正中」或「折半」。這種「正中」或「折半」，我無以名之曰，名之曰「半抵抗」、「退讓」或「妥協」。殊不知照孔子底本意，如我在第二篇裏面所說，所謂「眞中庸」，就是孔子自己稱「舜好問而好察邇言，隱惡而揚善，執其兩端，用其中於民」的一種意思。因爲如此，所以我們對於「抗戰」與「建國」——「破壞」與「建設」——，也應該執這兩者的兩端，用其「中」於國家和民族。具體地說，我們應該認定「抗戰」就是「建國」，「建國」就

是「抗戰」；「抗戰」與「建國」，或「建國」與「抗戰」兩者是一而二、二而一的東西；但是我們切不可也斷不能在「抗戰」與「建國」或「建國」與「抗戰」兩端間求出一種「既抗戰又非抗戰」或「既建國又非建國」的好像所謂「正中」或「折半」的「假中庸」。幸而上年七月七日蘆溝橋事變發生以後，我們就打破這種「假中庸」的錯誤觀念而恢復到孔子自己所固有的本意所謂「眞中庸」的原來狀態；因此，全國的人民，不問老幼和男女，不分黨派和職業，一致地起來一面在前方抗戰，一面在後方建國；在形式上，「抗戰」與「建國」兩者雖則各行其是，然而在實際上，這兩者却是互相聯繫着。這就是說我們欲要抗戰能够有長期的持續和全面的開展，到了「最後勝利，終屬於我」的時節而後已，那麼，我們非使國內所有的一切建設，不問其是精神的或物質的，都有疾足的進步和突飛的發展不可。反過來說，我們欲要建國能够有疾足的進步和突飛的發展，到了「學歐、美要迎頭趕上去」的地位方能罷手，那麼，我們非使對外所需的一切抗戰，不問其日本自身或她底與國，都有長期的持續和全面的開展不可。換句話說，這就是表示着對日抗戰得到勝利之後，還要抗戰；今日建國，完成一部之後，還要建國的意思。像這樣的「抗戰」與「建國」兩者都不斷地繼續着、開展着、進步着和發展着，這纔算是所謂「眞中庸」之道。

上面所述的這一個道理，已經爲這次一年有半以來的對日抗戰底事實所證實了。具體地說，譬如假定在「九一八」的瀋陽事變發生之後，我們若是起而抵抗，那麼，我們必定一敗塗地而不可收拾，甚至立地自招滅亡了。因爲當時的一切建設都未着手準備。幸而六、七年以來，在蔣委員長底領導之下，經過他底一番慘淡經營，纔有一點準備，所以我們能够有一年有半以來的抗戰之能力及有「最後勝利、終屬於我」之希望。這就是「建國必先於抗戰」的一個證明；但是這是從建國的一端而立論的。現在我反過來從抗戰的一端而立論，那麼，我覺得這也是這樣的。譬如自從上年七月七日因蘆溝橋事變尤其是自

從八月十三日因上海虹橋事變而開始抗日戰事以後，我們總感覺到我們底精神力雖勝過於敵人，然而我們底物質力還不及於敵人；因此，我們在軍事上不免蒙一點不勝利。所以後來在抗戰的過程中，不管事事上有點不勝利，我們決計埋頭苦幹地把國內所有一切的建設（包括精神建設與物質建設而言）盡量地去講求，使我們能夠維持到今日還有抗戰底許多餘力。有人對於暴日封鎖我們底沿海海岸，認爲我們不怕封鎖，因爲封鎖可以免得我們一年有五萬萬元的出超，可以促成我們頗於崩潰的手工業復興，同時可以讓我們利用政府底力量，重新再創辦我們底重工業。像這樣的說起來，那麼，這豈不是「抗戰必先於建國」的一證明證嗎？但是此地所謂「建國必先於抗戰」或「抗戰必先於建國」，都是由於各人底立場之不同；所在講起來，我還重複地說一句話，抗戰就是建國，建國就是抗戰；兩者是一而二、二而一的東西。不過，在前方參戰的人，不妨姑以「抗戰」爲出發點，說着：「抗戰就是建國」；但是在後方服務的人，不妨姑以「建國」爲出發點，說着：「建國就是抗戰」。這就是所謂「分工合作，一致抗戰」的意思。現在我根據上述的這一點，同時參考前面所說過的一切話，繪成兩個關於「抗戰」與「建國」兩者間底相互關係的圖式如左。

從抗戰的方面出發……抗戰——————建國——————抗戰且建國

從建國的方面出發……建國——————抗戰——————建國且抗戰

上面的這兩個圖式，我也不必再加解釋；現在我祇對於抗戰，認爲它是建國的抗戰；對於建國，認爲它是抗戰的建國。合這樣的兩種有對立物底統一性的「抗戰」與「建國」而編製成爲一個方案，名之曰：「抗戰建國綱領」。這不啻就是中山先生所有的合兩種有對立的底統一性的「革命」與「仁愛」而創設成爲一種所謂「民生哲學」一般。

現在我更爲明瞭觀念起見，再拿黑格爾所有的三段辯證法底內容所謂「即自的」、「對自的」和「

即自且對自的」來做個根據把孔子和老子二人底「仁說」，中山先生和馬克思二人底哲學思想及其社會革命及「抗戰建國綱領」所謂「抗戰」與「建國」兩者底相互關係綜合起來製成一個比較表寫在下面；不過，前面所說過的有些話例如關於子思所謂「誠」和中山先生所謂「公」等語，姑不列入；因爲唯恐寫得太偏於形式化，不能使讀者諸君容易惹起一種誤會的緣故。讓我把它寫在下面：

三段辯證法	第一階段	第二階段	第三階段
黑格爾底典觀	即自的	對自的	即自且對自的
孔子底仁說	仁	不仁	仁且不仁
老子底仁說	不仁	仁	不仁且仁
孔子底社會觀	能好人	能惡人	能好人能惡人
老子底社會觀	能惡人	能好人	能惡人能好人
中山先生底哲學	愛人	恨人	愛人且恨人
馬克思派底哲學	愛人	恨人	恨人且愛人
中山先生底社會革命	仁愛	革命	仁愛且革命
馬克思派底社會革命	革命	仁愛	仁愛且革命
抗戰的建國	抗戰	建國	抗戰且建國

照上面的這個比較表看來，就可知事物底一切的一切都是像黑格爾底三段辯證法底內容上所謂「即自的、對自的和即自且對自的」一階段復一階段地由低的階段經過高的階段更進展到更高的乃至最高的階段推動前進而無窮盡的；至於它底形式呢，這不外乎就是黑格爾所有的一個「螺旋體系」——正、反、合——的一種辯證法而已。但是無論在形式上或在內容上，我不過爲謀說明便利起見，此地姑借用黑格爾所有的三段辯證法底形式——正、反、合——和內容——即自的、對自的、即自且對自的——來做個參考的資料而已；實在講起來，我們用不着黑格爾所有的東西，因爲我們中國古來早經就有這種三段辯證法底形式和內容存在着，前者就是中庸一書所謂「中庸」（或其是「眞中庸」）——過、不及、中庸——，後者就是孔子底「仁說」——仁、不仁之仁、仁且不仁之仁（唯仁者，能好人能惡人）——祇要我們肯來應用它；不但應用，並且要用現代的科學方法把它們加以一番的揚棄作用去改造它，那麼，事物上底一切的一切問題，都可以迎刃而解的。關於前者，我已經把它討論在第二篇裏面；關於後者，我也經把它討論在本部份底前面，此地無須復述，不過，我爲要避誤解起見，對於這兩者再加以幾句解釋，以明它們有莫大的用處和益處。先就形式而論，所謂「過」和「不及」本是一切事物上底必然狀態，若是沒有它們，就沒有所謂「中庸」，譬猶算學上所謂「正」（十）和「負」（一）是一切數量上底必然符號，若是沒有它們，就沒有所謂「總和」或零數一般。因此，我們研究或解決事物上底一切的一切問題，必須先注意到它們底「過」和「不及」這兩端有怎樣的狀態，復次再來講求怎樣地把這兩端互相消解起來的一種程度，然後再使這兩種經過互相消解之後的兩端互相統一或互相綜合起來而成爲所謂「中庸」——「眞中庸」。這就是孔子自己所謂「執其兩端，用其中於民」的意思。復次，就內容而

論，所謂「仁」或「愛人」，本來也是相對的；具體地說，「仁」與「不仁」或「愛人」與「不愛人」本是社會問題上底必然存在的兩端。若是沒有「仁」或「愛人」，就沒有所謂「不仁」或「不愛人」；同樣地，若是沒有「不仁」或「不愛人」，就沒有所謂「仁」或「愛人」。這不啻好像事物底「過」與「不及」兩端有互相關係的一般。因此，我們研究或解決社會上底一切的一切問題，也必須注意到「仁」與「不仁」或「愛人」與「不愛人」這兩端有怎樣的狀態，復次再來講求怎樣地把這兩端互相消解起來的一種程度，然後再使這種經過互相消解之後的兩端互相統一或互相綜合起來而成爲所謂「仁且不仁」之「仁」或「愛人且不愛人」之「愛人」。這不啻好像執事物上底兩端——「過」與「不及」——求得其所謂「眞中庸」一般。這也就是孔子自己所謂「唯仁者，能好人，能惡人」的意思。

現在我就拿上面所說的中庸一書所謂「中庸」這種形式和孔子底「仁說」所謂「唯仁者，能好人，能惡人」這種內容來解釋中山先生所謂「爲愛人而革命的」一語裏面所有的「仁愛」與「革命」及「抗戰建國綱領」所謂「一面抗戰，一面建國」這兩句話裏面所有的「抗戰」與「建國」等兩者之相互關係，以明它們有怎樣的一種推動前進的狀態先就「仁愛」與「革命」之相互關係而論，中山先生自己說：「爲愛人而革命的。」季陶先生解釋着說：「離却仁愛，便無革命可言。」這兩句話，都是一個定論；因爲無論在事物底本質上或它底終極上看來，確是這樣的緣故。不過，我們怎樣地能夠實現這個本質所謂「仁愛」底發展底可能性及怎樣地能夠達到這個終極所謂「仁愛」底發展底必要性，那麼，我們非注意到「仁愛」裏面本來就具有內在的矛盾，同時非要注意到有怎樣的一種作用可以作爲消解和統一或綜合由「仁愛」裏面所具有的內在的矛盾而派生出來的對立物之工具不可。然則「仁」裏面所具有的內在的矛盾及那種可以作爲消解和統一或綜合由這種內在的矛盾而派生出來的對立物之工具究竟是什麼呢？我可以答覆一句話：前者就是「愛人」與「恨人」或「仁愛」與「非仁愛」之對立，也就是孔子所謂「

惡好人」或「能愛人」與「能惡人」之對立；後者就是「革命」，也就是孔子所謂「仁者」。（按：孔子所謂「仁者」，實在就是指「社會改革家」而言的。）至於「仁愛」與「革命」之相互關係呢，這就是說我們必須先採取革命的手段使「愛人」與「恨人」或使「仁愛」與「非仁愛」這兩種對立物互相消解起來然後有所統一或綜合起來而成爲一種更高階段的「愛人」或「仁愛」——「愛人且恨人」之「愛人」或「仁愛且非仁愛」之「仁愛」。這也就是孔子所謂「唯仁者能好人，能惡人」的意思。由此，可見中山先生所謂「爲愛人而革命的」和季陶先生所謂「離却仁愛，便無革命可言。」這兩句話，在事物底本質上或它底終極上看來，當然是很對的；但是在由事物底本質起到達它底終極止底中途所需要的事物底變化（尤其根本的變化）作用上看來，中山先生自己所說的和季陶先生所解釋的這兩句話，應該改換爲如次的兩個方式說着：「因革命而能愛人的」和「離却革命，便無仁愛可能。」這就是「仁愛」與「革命」或「革命」與「仁愛」兩者之辯證法或眞中庸的一種相互關係。陳「仁愛」與「革命」又「革命」與「仁愛」

陳淳有幾句話說得好：「仁者固能好人能惡人，然惡惡人之意常過寬，好人之意常過厚，惡人之意終較緩，好人之意終較速。」（見前引書）陳氏底這幾句話若是用來解釋「仁愛」與「革命」或「革命」與「仁愛」兩者相互關係，那麼，再好的沒有了。具體地說，如果我們一般地以仁愛爲出發點，以革命爲達到仁愛這個目的之手段，那麼，這就是孔子所謂「仁者能好人」，並且好人之意不妨過厚和較速；反之，如果我們有時候以革命爲出發點，以仁愛爲藉着革命所得到之結果，那麼，這就是孔子所謂「仁者能惡人」，並且惡人之意不可過寬和較緩。總之，「仁愛」與「革命」兩者孰先孰後？「好人」與「惡人」兩者之意孰寬孰厚或孰緩孰速？這些問題，都應該因地，因時和因人而制宜，決不可膠於一定之中而不知變的。朱熹無論治事或爲學，都抱定一種能夠知變的態度，他說：「如今只道是特敬收拾人，日用要合道理無差失，此固是好；然出應天下事，應這事將事，應那事又不得。學之大本，中庸人大

學已經說盡了。大學首說格物致知，爲甚要格物致知，便是要無所不格，無所不知，格物知至，方能意誠心正身修，推而至於家齊國治天下平，自然滔滔去都無障礙。」他又說：「學者讀書，須是於無味當致思焉。至於疑疑並興，寢食俱廢，乃能驟進。因歎驟進二字，最下得好，須是如此。若進得些子，或進或退，若存若亡不濟事。如用兵相殺，爭得些兒小可一二十里，也不濟事。須大殺一番，方是善勝。爲學之要，亦是如此。」（見晦翁學案）朱氏底這兩段話，可以說把中國固有的治事和爲學之利器「大學和中庸」發揮無遺了，並且說出這兩種利器都是具有實現性和革命性。近人有認朱熹底氣象爲博大，却以爲宋、明學者雖有「格物致知」的主張，唯以誠意不够，方法不明，未能建設科學。但是在我個人看來，宋、明學者底誠意並非不够，方法又非不明，然則他們所以未能建設科學，其原因是在被不在此，具體地說，其原因實在於當時的社會制度不容許他們能够誠意及有良好的治事和爲學底方法，換句話說，即使他們要誠意及發明良好的方法，他們也無所施其技，那麼，還有什麼「格物致知」可言？更有什麼科學可建設？況且，科學能否建設這個問題，固然有依賴於哲學家所發明的方法論例如培根底歸納法，詹姆斯底實驗法及黑格爾底辯證法等等；然而社會上須有促成科學能發達之條件，尤其經濟條件是不可不具備的；決不能够因科學不能够建設和發達，輒來歸咎於哲學家。但是這是題外的話，我姑且不事贅述。現在我所要說明的，我認爲朱熹底方法論，並不見有亞於現代哲學底方法論「科學的哲學底方法」的地方，並且對於古代能够闡發孔子底方法論「眞中庸說」對於後世，可以啓發中山先生底方法論——民生的辯證法。近人有指謫唯物的辯證法不足以解決中國社會上底一切紛糾和錯綜的問題，我也認爲這是一點不錯，但是他們祇說出唯物的辯證法不適用於中國社會，而未曾說到中國本身自有一種比之唯物的辯證法更好的哲學方法存在着，這不能不令人抱憾的。但是據我個人底考察，我認爲遠的不必說，即從孔子說起，這種良好的哲學方法，在孔子自己，就是他底「中庸說」；孔子思，這就是

他底「誠說」；在孟子，這就是他底「執中說」；在宋儒，雖則不能夠一概而論，但是這可以說就是二程、朱、熹楊時、尹焞諸人，尤其朱熹底「中庸說」；在中山先生，這就是他自己底「行易知難學說」——民生的辯證法，同時，我認爲上舉的這種種方法論是一貫到底的；具體地說，這種種方法論最初是導源於孔子自己底「中庸說」，後來經過子思、孟子、二程、朱熹、楊時、尹焞諸人逐漸地有所闡明和發展，最後到了中山先生底手裏，經過中山先生自己改造復改造，補充復補充，遂創成爲一種所謂「行易知難學說」，不啻把孔子底「中庸說」發展到好像「登峯造極」一般。不過，宋儒范祖禹（字淳夫）底中庸論五篇，其中有些地方是與中山先生底學說頗相髣髴的。但是我並非說中山先生底學說就是范祖禹底「中庸論」，乃是說中山先生底學說，是與孔子以還的一般學者底學說都有歷史的淵源之關係存在着的意思。上述的這種種方法論之內容的問題，當然不必再說，因爲我在第二篇裏面已經把它們說得頗詳盡了。此地我不過爲着這種種方法論與中山先生所謂「爲愛人而革命的」及孔子所謂「唯仁者能愛人，能惡人」這兩句話有一種密切的關係起見，則不能不且把這種種方法論提起一下的；尤其對於朱熹所說的那兩段話要把它揄揚一下的。我認爲朱熹底這兩段話，不啻就是在方法論上主張着要突變的或跳躍的推動前進的狀態，在政治論上主張着要有根本的或激底的變化——革命——的一種狀態。因爲朱熹所謂「躐進」一語，豈不就是辯證法上所謂「突變」和「跳躍」及政治上所謂「根本的變化」或「革命」的意思嗎？固然，中山先生底哲學思想和社會革命，如我在第二篇裏面所說，是以進化爲原則，以革命爲輔助；但是在所謂「非常時期」，尤其在今日的抗戰建國時期，不能不姑以革命爲原則，以進化爲輔助；至少限度，「革命」與「進化」兩者，如同「抗戰」與「建國」兩者同時並行一樣，也應該一面革命，一面進化，兩者同時並行的。復次，就「抗戰」與「建國」之相互關係而論，「抗戰建國綱領」說着：「一面抗戰，一面建國，

兩者同時並行。」這幾句話，也是一個定論；因爲在目前的事實問題底實踐過程中所有的一切變化作用上看來，確是這樣的緣故。但是這幾句話還祇是說到目前事實上底一切變化作用而未曾說出它底本質和終極究竟怎樣這個問題；因此，我們對於這個問題似乎尚有說明之必要。我個人對於這個問題，本來在前面已經討論一過了，此地無須復述。不過，我爲要明瞭觀念起見，不妨再提起一句話：在本質上，我認爲「抗戰就是建國，建國就是抗戰」；在終極上，認爲「抗戰的建國是抗戰且建國，建國的抗戰是建國且抗戰」。若律諸中山先生所謂「爲愛人而革命的」一語，那麼，我們底這次對日抗戰，不外乎是「爲建國而抗戰的」。因爲所謂抗戰，無論對人對己，究竟是破壞的；所謂建國，無論爲己爲人，當然是建設的。換句話說，建設是近乎愛人，破壞是近乎革命的緣故。像上述的這種說法，這就是「抗戰」與「建國」或「建國」與「抗國」兩者之辯證法或眞中庸的一種相互關係。

以上所述，是我祇限於「仁愛」與「革命」及「抗戰」與「建國」這些兩者之相互關係有所討論的；但是我們可以類推地把上述的這些話應用之於事物上和社會上底一切的一切問題之上認定它們底相互關係都是這樣的一個狀態。具體地說，譬如「民生」——衣、食、住、行——與「非民生」——禮、義、廉、恥——、「民生」與「仁愛」或「仁愛」與「民生」，及教育上底所謂「興趣」與「訓練」、「自由」與「權威」、「放任」與「干涉」、「溫和」與「嚴肅」、「勞動」與「閒暇」、「學」與「做」、「知」與「行」等等乃至軍事上所謂「知己」與「知彼」、「攻」與「守」、「進」與「退」、「勝」與「敗」等等之相互矛盾的現象，無一不可以應用上述的這種辯證法或眞中庸的方法去解決它們並使它們發生一種不可分離的相互關係。因爲如此，所以我在前面認爲中庸一書所謂「中庸」（尤其是「眞中庸」）——過、不及、中庸——及孔子底「仁說」——仁、不仁之仁、仁且不仁之仁（唯仁者，能好人，能惡人）——可以爲我們所應用並且在應用之前先把它們加以一番的揚棄作用使它們有所改造，

再拿來研究和解決事物上和社會上一切的一切問題。然則季陶先生所以說着「民生爲宇宙大德之表現，仁愛即民生哲學之基礎；其他一切道德，皆不外由此派生，完成仁愛之用而已」這幾句話，其命意就不外乎此。具體地說，季陶先生底這幾句話，簡單地說，就是表示着中國社會底革命是以「仁愛」始，也以「仁愛」終。詳細地說，同是所謂「仁愛」，如同前面所說的「仁」一樣，也是有原始的、中間的和終極的之分；因此，革命之出發點的「仁愛」是原始的「仁愛」；復次，那種由原始的「仁愛」所派生出來的一切道德，不拘其爲積極的（譬如忠、孝、弟、信、義、和、平等等）或消極的（譬如克己、力行、先難、殺身等等），都稱之爲中間的「仁愛」；最後，那種由我們再把所派生出來的一切道德經過一度揚棄作用而綜合成爲終極的「仁愛」（譬如「殺身成仁」之類）。因爲如此，所以季陶先生說着：「仁愛即民生哲學之基礎，其他一切道德，皆不外由此派生，完成仁愛之用而已。」同時，季陶先生所謂「民生爲宇宙大德之表現」一語，一方面就是古語所謂「天地之大德曰生」的意思，他方面就是指剛纔所說的這種包括自低階段起一直到最高階段止的各個階段的「仁愛」本身及其所派生出來的一切道德而言的。照這樣的說起來，那麼，我認爲所謂「民生哲學」，就是中山先生所創設的一部「道德哲學」。除此之外，在「仁愛」與「革命」底相互關係上看來，我們可以稱民生哲學爲一部「政治哲學」；在「民生」與「仁愛」底相互關係上看來，我們可以稱它爲一部「經濟哲學」。其他還有些關於教育上底問題，我們可以稱它爲一部「教育哲學」。總括地說起來，若僅僅在此地所討論的第九件事上看起來，所謂「民生哲學」，早經可以稱之爲一部「廣義的社會哲學」，或者就照原字義可以稱之爲一部「民生底哲學」。

綜合本書所述的一切話，一方面是直接地從中山先生自己底立場而出發去研究民生哲學，他方面是間接地從季陶先生底研究結果而出發去研究民生哲學之究竟。就前一方面而論，原來中山先生自己底思

想和學說，照中山先生自己所曾經聲明過的，有些是淵源於中國固有的文化，有些是根據於歐、美底最新的學說，有些是他自己所創造和所發明的。然則中山先生所說的這三點之內容究竟怎樣呢？我認爲第一、中山先生所採擷的中國固有的文化是大學底「格物論」、中庸底「中庸」和論語底「仁說」；第二、中山先生所根據的歐、美和學是現代各派社會主義的哲學和最新的科學方法；第三、中山先生自己所創造、所發明的理論和學說是行易知難學說和三民主義原理。但是中山先生對於中國固有的文化一方面竭力地闡發，他方面盡量地改造；復次，他對於歐、美底最新的學說既不顧忌，又不盲從，選擇取捨，無適不然的；最後，他對於他自己所創造所發明的學說是採取銳意進取的精神，去改造國民底心理。因爲如此，所以中山先生對於中國所固有的一切德目如孝、弟、忠、信、仁、愛、和、平及智、仁、勇等等，有些按照原形保存它，有些適應着時代去改造它，請讀「軍人精神教育」一書，便知其詳的；復次，他對於現代各派社會主義的學說毫沒有門戶之見，認爲它有適用於中國社會改造之參攷的地方，就不顧忌地採用它；否則，不拘其是怎的新穎奇異，也不客氣地批評它。譬如他對於馬克思底學說，就是採取這兩方面之態度；最後，他對於知識論或認識論的問題，簡直把中國古來所謂「知之非艱」完全地推翻倒，另創成一種「行易知難學說」，這不啻好像馬克思把黑格爾底唯心的辯證法倒轉頭來另創成一種「唯物的辯證法」一般。總之，中山先生對於他自己的思想之創造及其學說之發明，如同孔子有了三部重要的書籍——大學、中庸和論語——一樣，也有三部最重要的書籍：三民主義講義，行易知難學說（或稱心理建設）和軍人精神教育。三民主義講義是中山先生底民生哲學原理論或本體論，行易知難學說是中山先生底民生哲學方法論或認識論，軍人精神教育是中山先生底民生哲學價值論或道德論。但是像這樣的分類法，我也不過言其大概而已；實在說起來，三民主義講義和軍人精神教育二部書可以相互地作爲中山先生底民生哲學底本體論和道德論。因爲前者底民族主義講義裏面不乏發表着關於道德的問題

，後者底全部中又隨處可以看到關於事物底體用問題的緣故。

照上面的這一段話看起來，中山先生自己對於孔子底學說之研究既然有這樣的三段步驟，所以我們對於孔子底學說之研究也應該如此的。但是我們爲着要貫澈季陶先生希望大家切切實實地丟開客氣，對於民生哲學先做一番研究工夫，同時蔣委員長也希望大家要澈底地詳細地研究，總理底遺教，一定要從根本上先懂得總理哲學—民生哲學—起見，我們有時應該比中山先生再進一步地發表些我們自己底見解和創立些我們自己底理論對於孔子一切學說或民生哲學本身，有些地方把中山先生所已經說過的話盡量去闡明，有些地方把中山先生所未曾詳盡的話明白地去表現。然則我對於「民生」兩個字底解釋所以要竭力地搜集中山先生自己所垂訓過的，其他同志們中有所發表過並且與中山先生自己有同樣的言論；同時，對於中山先生底行「易知難學說底」內容所以敢放胆地稱中山先生底方法論、認識論或知識論就是一種辯證法—實踐的民生的辯證法—就不外乎此。換句話說，我覺得非如此，則不能夠達到如季陶先生所希望切切實實地做一番研究民生哲學的工夫並如蔣委員長所希望的要澈底地詳細地從根本上研究並懂得民生哲學之目的。

現在我再回轉頭來說句話：中山先生底基本思想，既然如季陶先生所說，是完全地淵源於孔子底學說；他底爲學和治事，又如季陶先生所說，是近代的科學方法；因此，我們若是要澈底地詳細地從根本上研究並懂得民生哲學，那麼，我們不能不應用中山先生自己有所創造所發明的科學的方法—行易知難學說（這就是我所命名的「實踐的民生的辯證法」）—先把孔子底一切學說做一番澈底的、詳細的研究工夫。然則我在第一、第二兩篇，尤其在第二篇裏面所以孜孜地從事於大學底「格物論」和中庸底「中庸」兩個字之詳細的研究，並且一定要使這兩者與中山先生自己所創造所發明的民生哲學本體論和方法論互相溝通起來做過一度比較的研究以明其關係和異同，其命意就在於此。至於第三篇底後半部份呢，我

對於孔子底「仁說」，不消說更是這樣的。因爲我們若是把大學和中庸兩部書底研究與「仁」的學說底研究一相比較，那麼，我們覺得兩者底研究固然是同樣的重要，然而後者底研究比前者底研究更屬困難的。換句話說，前者是孔子哲學底體系，祇要用中山先生自己底本體論和方法論來解釋，那麼，我們就很容易地闡發它並把它改造過來，使它變成爲有普遍妥當性和必然性的東西。至於後者呢，它是孔子哲學底內容；因此，他是具有時間性和空間性；具體地說，所謂「仁」之一字，若從它底字義上看來，譬如孔子所謂『仁者，人也』，或從道德的價值判斷上看來，譬如孔子對於樊遲問「仁」答以『愛人』，時無古今，地無東西，都是一樣的；但是從它底內容上看來，彼時彼地所謂「仁」，未必可以完全地適用於此時此地；因此，如果我們把所謂「仁」應用之於此時此地，那麼，我們對於孔子所謂「仁」底有些內容，非加以一番的改造不可。然則中山先生所以在「軍人精神教育」裏面把所謂『忠、孝、信、義、仁、愛、和、平』及所謂『智、仁、勇』加以一番適合於現代性的解釋，就不外乎此。不但所謂「仁」如此，並且所謂「不仁」底內容，如同所謂「仁」一樣，也是具有時間性和空間性而有重新估價的解釋之必要。

論者或以爲中山先生嘗以八德—忠、孝、信、義、仁、愛、和、平—詔人，所謂「八德」，是以信義並重；況且，孔子自己雖罕言義，但是不能夠說他絕無言義；『仁者人也，義者宜也』。是其一例。因此，如果我們以孔子言仁爲一元論，以孟子言仁義爲二元論，那麼，不但有背於孔子之本旨，並且將何以自解於中山先生八德之說呢？就孔子底「仁底一元論」而論，我認爲孔子所謂『仁者人也，親親爲大；義者宜也，尊賢者爲大。』這幾句話是承接着上文所謂『修道以仁』這一句話而有所發揮的。上文所謂『修道以仁之』「仁」是指道德底本體或本質而言，但是下文所謂『仁者人也』之「仁」連同所謂『義者宜也』之「義」都是指道德底發用或作用—觀念形態—而言的。照孔子底本意，他認爲道德底本

體祇是一元的，這叫做「仁」；至於道德底發用或作用呢，它却是多端的，不消說義、禮、智、信等是爲「仁」這個道德底本質所派生出來的諸種作用，就是所謂「仁」本身底德目也被包括在內的。關於這一層，我已經在前面引用過程顥和朱熹二人底「仁說」作爲證明了，此地無須復述。總之，我並沒有說孔子絕無言義，而認爲即使孔子未嘗或很少地言義，然而他底思想裏面却常時地顯到義的；不過，他始終地視「義」爲「仁」所派生出來的一種發動或作用，並不像孟子視「仁」和「義」同爲道德底本質而構成爲一種「仁義二元論」或「仁義並行論」，甚至有時視「仁、義、禮、智、信」五者都爲道德底本質而構成爲一種「多元論」一般。復次，就中山先生底「八德」說而論，我認爲中山先生所謂「八德」——忠、孝、信、義、仁、愛、和、平——都是指道德底觀念形態而言的；至於道德底本質呢，在中山先生看來，它祇是一個「公」字。如果我們根據許魯齋所謂「仁者克己，克己則公，公則仁，仁則愛」這幾句話，那麼，中山先生所認定的道德底本質也可以說就是「仁」和「愛」或合言爲「仁愛」。然則中山先生所以說「爲愛人而革命的」，不但指出革命底目的之所在，並且含有道德底本質的意思。由此，可見中山先生底道德觀如同孔子底道德觀一樣，也是「仁」或「仁愛」底一元論，並非像孟子合「仁」與「義」而成爲「仁義二元論」或「仁義並行論」一般。程顥說：「仲尼言仁，未嘗兼義，獨於易曰：立人之道，曰仁與義。而孟子言仁，必以義配。蓋仁者體也，義者用也。知義之爲用而不外焉者，可以語道矣。世之所論於義者多外之。不然，則混而無別，非知仁義之說者。」照程氏底這幾句話看起來，孔子底道德觀既然如此，所以與孔子底學說有歷史的淵源之關係的中山先生底道德觀不待說也是這樣的。不但二人底道德底本質論是同一的，並且他們底道德底觀念形態論也是一致的。具體地說，中山先生在道德底觀念形態論上，如同孔子一樣，也是很注重於義的作用。說一句話，中山先生和孔子二人，在一方面固然重視「仁」或「仁愛」，但是在另一方面，他們却非主張愛無差等的。因爲如此，所以孔子

口說了『仁者人也』這一句話之後，輒又說出『義者宜也』。中山先生也主張着在實現「世界大同」以前，應該先謀「民族獨立」及求「民族自決」。關於這一層，我已經在前面做過一度詳細的說明，此地無須復述。最後，就中山先生「八德說」底排列而論，我認爲中山先生把孔子底德目排列加以一度的修改了。譬如孔子是以孝弟爲行仁之本，除掉有子根據孔子底本意說着：『孝第也者，其爲仁之本與』之外，孔子自己亦則曰：『仁者人也，親親爲大』，再則曰：『弟子入則孝，出則弟……』這就是因爲當時的社會組織是封建主義的社會，所以他以家族主義爲出發點的。但是中山先生底「八德」是把「忠」列爲首位，孝列其次。這就是因爲中山先生認爲現在的社會組織應該廢除封建主義，同時應該打破家族主義，由家族主義擴充爲國族主義；不過，家族主義之長處也不可不保留的，所以中山先生把「忠、孝」二字列爲「八德」之首位。其次，孔子往往先言「仁」而後言「義」，這就是孔子因爲當時的列國君主都行霸道，而孔子亟亟乎要恢復王道，所以他以「仁」爲先，以「義」爲次。但是中山先生既如前面所說認爲欲要實現理想的社會主義而促進於世界大同，則不能不先謀「民族獨立」及求「民族自決」，所以他把「義」放在於「仁、愛」之前。同時，中山先生認爲欲要「民族獨立」又不能不先恢復「民族的自信力」；並且，在各個國民之間，不能不如季陶先生所說，有「有共信」、「互信」之成立和發生。這種「共信」和「互信」，不但在本國底各個國民之間是必需的，並且在各個民族之間也不可缺少的。因爲如此，所以中山先生把「信」列於「義」之前。至於「仁」與「愛」兩者之關係呢，在孔子看來，他似乎認爲「愛」應該在「仁」之前，譬如他說：『汎愛衆而親仁』是。但是在中山先生看來，他如同許魯齋所謂『仁則愛』，尤其如同許氏底最後一句話所謂『未至於仁，則愛不可以充體』一樣，認爲我們若是不先要行「仁」而漫言「愛」，那麼，這種「愛」不是私愛，就是偏愛，譬如褊狹的愛國主義是。因爲如此，所以中山先生把「仁」列於「愛」之前。最後所謂「和、平」，就是大學所謂「

平天下」的意思，也就是中山先生自己所謂「世界大同」的意思，再分析地說，所謂「和」，就是所謂「民族自決」的意思；因爲各個民族若能自決，那麼，彼此不相侵犯，而有和衷共濟之精神。復次，所謂「平」，就是所謂「世界大同」本身的意思；因爲全部世界若能大同，那麼，大家互相親愛而有太平無事之氣象。但是在中山先生看來，他認爲我們欲要由民族自決而進於世界大同，那麼，我們非先提倡國際正義和涵養人類同情不可。因爲如此，所以中山先生把「仁、愛」列於「和、平」之前。總之，中山先生底「八德」，就是大學所謂「修身、齊家、治國、平天下」，也就是中山先生自己所唱導的「三民主義、民族自決、世界大同」的幾個階段的意思。先就大學而論，所謂「忠、孝」就是「修身」和「齊家」；所謂「信、義」，就是「治國」；所謂「仁、愛」；就是「治國」兼「平天下」；所謂「和、平」，就是「平天下」的意思。復次，就中山先生自己底主張而論，所謂「忠、孝」，就是「民族主義」兼「民權主義」；所謂「信、義」就是「民族主義」兼「民權主義」兼「民生主義」或「民權主義」兼「民生主義」；所謂「仁、愛」，就是「民生主義」兼「民族自決」；所謂「和、平」就是「民族自決」兼「世界大同」的意思。現在我爲明瞭觀念起見，欲仿照季陶先生所繪成的「民生哲學系統表」，也繪成一個簡單的圖式，至於詳細的說明呢，我還請參考季陶先生底那個表，因爲季陶先生底那個表，我在前面已經說過了，除掉一部份應當變動和修改外，餘都可以適用的緣故。現在我姑先根據上面所說的這些話對於中山先生底民生哲學繪成一個簡單的圖式於左：

以上所述，是我站在中山先生自己底立場而說話的。現在我再站在李陶先生底立場把他在民生哲學系統表說明裏面有所列舉的那九件事加以一度的分類並稍加以補充和修正吧。我認爲第一件事底前半部是中山先生哲學底方法論，它底後半部是中山先生哲學底本體論。第二件事全部是中山先生哲學底方法論。合言之，第一、第二兩件事全部是中山先生哲學底學全體系。第三件事是敍述「民生哲生」本身底名稱問題，所以它就是一部「民生的哲學」。第四件事是敍述中山先生怎樣地把三民主義底理論與實踐

打成一片；同時，怎樣地把個人與社會化成一體。在一方面看來，它是一部「民生的哲學」；在另一方面看來，它是一部「民生底哲學」。合言之，第三、第四兩件事，姑照季陶先生所命名的原文，就是民生哲學本身。第五件事是敍述三民主義之原始的目的在於恢復民族的自信力，所以它就是一部「生存哲學」或「生命哲學」。第六件事是敍述三民主義之實行的方法在於集中國民革命的勢力，以國家資本主義爲建設民國之基礎，所以它就是一部「生活哲學」或「生計哲學」。第七件事是敍述三民主義之終結目的在於完成民有、民治、民享的大同世界。我認爲這就是指最高階段的民生而言，它也就是一部「民生底哲學」。但是這一件事若是與上面的第三件事相比較，那麼，第三件事是研究「民生」之出發點，而這件事是研究「民生」之終極點，兩者底範圍稍有不同；不過，這兩者底關係仍是互相聯繫着的，所以我們可以把這兩者合稱之爲一部「民生底哲學」。第八件事是專研究共產主義與民生主義之異同；因此，它底大部份是研究經濟問題，所以它就是一部「經濟哲學」；同時，因爲它底有些部份是有關於軍事上底問題，所以它又是一部「軍事哲學」。第九件事是說明中山先生自己底全人格及他對於社會問題有所表現的革命道德底基礎在於「仁愛」，所以它是一部「道德哲學」。同時，如前面所說，這件事是有多方面的關係，所以它又是一部「政治哲學」、「經濟哲學」、「軍事哲學」和「教育哲學」。但是像這樣的逐件地分開來命名，我也不過爲謀說明便利起見而已；實在講起來，這九件事本來是整個體而不可分離的，所以站在「民生」的立場上看來，這九件事都是研究「民生」本身之所謂「民生哲學」；站在「仁愛」的立場上看來，這九件事都是研究「道德問題」之所謂「道德底哲學」；再進一步地站在整個的社會的立場上看來，這九件事無一不是研究全部社會問題底哲學，所以總名之曰「廣義的社會哲學。」

上述的這九件事若是站在「抗戰」的方面看來，無一不是與「抗戰」有密切的關係；若是站在「建

國」的方面看來，也無一不是與「建國」有密切的關係；再進一步地站在「抗戰」與「建國」兩者底相互關係上看來，更無一不是與「抗戰建國」有密切的關係。具體地說，譬如第一、第二兩件事，就是在抗戰上要應用所謂「眞中庸」的一種科學方法去改造國民底心理使向來所有的那種畏縮退讓、不事抵抗的心理轉變到另一種果敢勇爲、力求勝利的心理；在建國上要應用「格物論」去改造社會底環境使從來所有的那種爲自然所屈服，毫無物質文明的環境轉變到另一種利用、改造和克服自然而充滿着物質文明的環境。復次，第三件事固然是敍述「民生哲學」本身底名稱問題；實在就是間接地敍述「抗戰建國哲學」底名稱問題；因爲「抗戰」和「建國」兩者底本質就是「民生」的緣故。復次，第四件事，如同前件事一樣，固然是敍述「民生哲學」本身底名稱問題和「民生」本身底內容問題，實在也就是間接地敍述「抗戰建國哲學」底名稱問題和「抗戰」與「建國」本身底內容問題。復次，第五件事就是研究「抗戰」底本質；第六件就是研究「建國」底本質。關於這兩件事之詳細的說明，請翻閱本書第一篇，便知其詳的。復次，第七件事就是說明「抗戰」和「建國」兩者之終極的目的，因爲我們底「抗戰」和「建國」之目的，不但是在於爲自己底社會爭取生存、爲自己底民族維護生命、爲自己底人民充實生活、爲自己底國民發展生計，並且爲各個弱小民族講求自決及爲全體人類世界創造大同的緣故。復次，第八件事，如同前一件事一樣，也就是研究怎樣地解決國內底經濟問題及怎樣地解決世界底經濟問題。最後，第九件事，更不待說完全地就是與「抗戰」和「建國」兩者有莫大密切的關係；請翻閱前面，便知其詳的。綜合以上所述而論，就可知全部民生哲學就是「抗戰建國綱領」；反過來說，全部「抗戰建國綱領」就是一部民生哲學。然則我所以把「抗戰建國」與「民生哲學」兩者連爲一起做一度參伍錯綜的研究，其命意就不外乎此。

二七、七、二〇，寫成在重慶旅次

抗戰建國與民生哲學完

附錄

本書作者論著目錄：

一、與民生哲學有關係者：

教育哲學（民國二十二年八月，上海羣衆圖書公司出版）

中國教育需要那一種哲學（民國二十四年一月，商務教育雜誌第二十五卷第一號）

三民主義教育之本質的探究（同上七月，正中書局教與學創刊號）

教育即社會生產力論（同上九月，商務教育雜誌第二十五卷第九號）

三民主義辯證觀（同上十月，中山文化教育館季刊第二卷第四期——冬季號）

三民主義教育的相對性與統一性（民國二十五年一月，同上第三卷第一期——春季號）

中國教育的目標與方法（同上八月，商務教育雜誌第二十六卷第八號）

中國教育哲學問題之討論的我見（民國二十六年二年，福建師範第三期）

從美國教育思想界的衝突說到中國教育哲學問題（同上三月，商務教育雜誌第二十七卷第三號）

中國教育哲學之方向的商榷（同上四月，同前雜誌同卷第四號）

再論中國教育哲學之方向（同上五月，同前雜誌同卷第五號）

我對於克柏屈討論中國教育哲學問題的意見之批判（同上六月，同前雜誌同卷第六號）

我對於杜威討論中國教育哲學問題的意見之批判（同上七月，同前雜誌同卷第七號）

中國教育哲學研究方法問題之討論（同上八月，同前雜誌同卷第八號）

中國教育哲學體系問題之研究（同上十月，同前誌總同卷第九、十號）

怎樣建設我們的教育哲學（同上十二月，福建省立師範學校印行本）

抗戰時期中要不要教育哲學（民國二十七年八月，正中書局教與學第三卷第六期）

如何教成一個三民主義的青年（同上九月，中央週刊第八期）

抗都建國時期中之教育學（同上十一月，中國教育學術團體聯合辦事處主編建國教育創刊號；這文是代表中國教育學會而寫成的。）

全國教育文化應如何統一（民國二十八年一月，重慶現代讀物第四卷第一期；。這文是民國二十七年十二月廿七日向中國教育學術團體聯合年會底一個提案。）

學校社會化之哲學的基礎及其史的發展（同上，教育通訊第四十二期）

二、與抗戰建國有關係者：

我們抗敵的必要與可能（民國二十六年八月三日在福州廣播電臺演講稿，四日載福建民報，同上十二月載福州廣播電臺抗敵演講輯）

抗敵時期中告師範生書（同上九月一日，福建省立師範學校印行本，三十日載閩政與公餘半月刊第三期）

「九一八」與我們的抗敵（同上二十八日，福建民報抗敵週刊第二期）

抗敵時期中之第三道防線（同上十月，中國青年第一卷第五期）

中國教育學會福州分會抗敵救亡宣言（同上十一月九日，爲中國教育學會福州分會而寫作，該會印行本；十五日至二十九日。轉載福建民報）

抗敵時時中教育學者所應有的任務（同上十一月，廣州中大教育研究第七十九期）

我對於徵集國民兵的感想與建議（同上，福建省抗敵後援會抗敵週刊第十期——徵兵宣傳專號——即福建民報）

讀了魯屯道夫「全民族戰爭論」以後（同上，福建省黨部編印時事半月刊第四期；二十七年九月，轉載重慶現代讀物第三卷第九期）

文化侵略與文化抗敵（民國二十七年一月，廣州中大教育研究第八十一期——戰時特刊第三期）

論戰時教育與平時教育之分界（同上二月，同前雜誌第八十二期——戰時特刊第四期；同月二十五日，轉載福建省黨部編印時事半月刊第一卷第九期）

跋語

本書自從本年七月二十日脫稿以後，爲了出版和付印問題乃至校對手續，足足躭擱和遲延到五個多月之久。在這五個多月底當中，我深恐着本書底內容不大妥當，甚至弄成非常錯誤的地方，有影響於青年思想之訓練，所以隨時請益於黨國先進諸公如吳稚暉、張岳軍、陳果夫、陳立夫、周佛海、陶希聖諸先生暨許多位老朋友如邵爽秋、朱鐸民、洪君勉、黃君特、羅剛、王平陵諸先生，承他們指正之處不少，並且得他們直接的或間接的贊助，囑我把本書交託藝文研究會出版，於是纔有產生之一日。此外，我還承陳立夫先生賜我以一篇序，俾光篇福；最後，承重慶市圖書雜誌審查委員會仔細地審查一過，准予付印。因此，我不能不對於這許多位先生表示萬分的感謝；同時，我又利用這個機會把昔日所讀過的宋、元、明儒學案複閱一番，看看他們對於大學底「格物」，中庸底「中庸」和論語底「仁」究竟有怎樣的意見。固然發見其中不少有違背於孔子學說底本意並且不適合於現時代底需要，但是他們也未嘗沒有發表過許多有革命性和現實性之議論；況且，這許多議論之中，有些是幫助着民生哲學底理論之闡揚，有些是刺激着抗戰建國底實踐之奮發。因爲宋、元、明儒底立言，大都是在救濟時弊，而救濟時弊，又先要革心，所以它就是中山先生所謂「革命須先革心」的意思。固然，他們底思想，多半是富有唯心論的色彩，尤其間或有招玄學或形而上學之譏；然而在實踐躬行的方面看來，他們也不無切中時弊之語，大可以作爲今日的我們抗戰建國底精神訓練之助。除掉大學底「格物」，因大學一書本身殘闕不全，所以宋、元、明儒者對於「格物」之解釋，各有各底一種見解，好像「聚訟盈庭，莫衷一是」外，他們對於「中庸」和「仁」兩者之解釋，也不無獨特的見地；尤其對於孔子所謂「志士仁人，有殺身以成仁」及孟子所謂「舍生取義」等語，不但在理論的方面創立許多「云所未云」的眞理，並且在實踐的方面也

做過不少「驚天動地」的事業。有人認爲宋、明兩代儒者底嚴嚴氣象表現於陸象山底高超、朱熹底博大和王陽明底事功。固然顧亭林、王船山一輩人爲了學問底門戶，對於宋、元、明儒，尤其對於王陽明攻擊甚烈：然而黃黎洲對於東林一派底氣節贊美不置！他說：「數十年來，勇者燔妻子，弱者揑土室，忠義之盛，度越前代，豈是東林之流風餘韻也。」由此，可見宋、元、明儒底思想、學說和事業使中華民族得到有悠久的歷史之延續和維持，其功績誠匪淺鮮的。際這抗戰建國非常喫緊卽所謂「生死存亡最後關頭」的時節，我認爲宋、元、明儒底學說有上承着孔子底學說，下接着中山先生底民生哲學而有所順便的研究和提倡之必要。因爲如此，所以我一面閱讀、宋、元明儒學案，一面把所發見而得的它底獨得之處插人本書，隨讀隨插，美不勝收的。

以上所述，是我草就本書以後的五個多月間之工作情形。原來凡與孔子學說和民生哲學有相互關係之中國固有的書籍，不止宋、元、明儒學案；若從歷史上看來，我們非從易經一書研究起不可。因爲所謂易經，顧名思義，就是「變易」的意思；同時，它裏面所謂「天地之大德曰生」及所謂「生生之謂易」等語，無論與大學、中庸和論語三書裏面有「生物」的意義所謂「格物」之「物」和「仁」兩個字及有「推動前進性」之「中」一個字乃至孫中山先生所謂「民生」一語都有密切的關係的緣故。但是本書究竟不是一部中國哲學史，乃是僅研究孔子學說與民生哲學兩者間有怎樣的淵源關係而已；因此，本書無暇也不必從易經一書研究起一步一步地研究到最近的哲學思想止；換句話說，這些東西，姑讓諸中國哲學史去研究的。至於本書呢，它祇有需要研究孔子自己底學說拿它來與民生哲學相對照；不過爲謀觀念明瞭起見，有時我從易經一書裏面引用些如所謂「天地之大德曰生」及所謂「生生之謂易」這幾句話來做個考證而已。我在本書裏面順便地研究些宋、元、明儒學案，已經覺得對於中國哲學史既有「越俎代庖」之嫌。對於民生哲學又有「軼出範圍」之誚；因此，我也不免多此一舉了。不過，如前面所說，

宋、元、明儒底議論之中，有些是幫助着民生哲學底理論之闡揚，有些是刺激着抗戰建國底實踐之奮發；因此，我又不忍有所割愛的，這也就是我底最後的一個聲明。

此外，我還有兩點須要追加地地聲明的：第一、我曾經在別處發表過些與民生哲學和抗戰建國有關係的文字；這些文字也無不可以供作讀者諸君之參考的資料。現在我爲着便於讀者諸君索引起見，把這些文字底目錄分類地附載在卷末。第二、本書因爲字數過多，爲着紙張市價底昂貴的影響，則不得不用新五號鉛字排印，並且爲着一般讀者底購買力打算，除掉若干冊用報紙印刷而使我自己便於保存外，餘都用川產土紙印成，字跡又不免模糊，所以在校對時不容易辨識得清楚，再加上本書完全地由我自己校對，但是我將要因事他適，急於首途；雖則諸承國民公報社好幾位手民共同地盡力趕排趕印，然而我唯恐在旅行出發前，難能排印完竣，所以我祇得草草校對，以告出版。當我隨校對隨把所有印成的一切部份陸續地拿來閱讀，發見其中很有不少的錯字，所以我不得不把這些錯字逐一地記載下來，製成一個「勘誤表」，也把它附載在卷末，除掉這表把這許多訛誤逐一更正外，仍不免還有些遺漏的地方，倘有發見，祇得等到再版時。另行更正，至這表計算每行字數，連同標點在內。

以上這兩點所追加地聲明的事體，我明知它是徒然浪費紙張，而有加重印刷費之擔負，但是本書是一部關於青年思想訓練之著作，關於前一點，我率性地把我曾所發表過的與本書有關係的全體拙作目錄提示出來，與讀者諸君做一度整套的研究；關於後一點，我唯恐本書底文字偶或有排錯，不啻「差之毫釐，謬以千里」，就容易惹起讀者諸君有所誤會，以訛傳訛的。這樣一來，那麼，我底這一舉，良非得已，還祈藝文研究會和獨立出版社兩處當局諸公予以格外的原諒，這是我萬幸的！

二七、一二、二五——民族復興節——作者跋在重慶寓廬