

抗戰建國與民生哲學

姜琦 編著

藝文出版社
獨立出版

姜 琦 編 著

抗戰建國與民生哲學 全

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

每冊實價國幣壹元伍角

版權所有

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真義和重要姓」，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」的問題是本書全書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航行中及在宜昌旅次，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航行中及在重慶旅次（即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「語而不詳，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。因為「民生哲學」之研究，最初是發動於季陶先生（在民國十四年五月間），後來經本黨總裁蔣委員長認為民生哲學在社會建設上及青年為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」兩者連為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、林主席底演說辭、民生主義的闡釋、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。其次的是劉真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，尤其是艾先生自己底孫中山的哲學思想三部書。再其次的是我自己底教「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，然而它們祇可以作為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。

然則我為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為本書底參考資料呢？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。可知雖却仁愛，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，纔算是真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，先從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，兩者連為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為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較起的學問之淵源而已。

因為如上節所說，本書是要以季陶先生底大作為主要的參考書，尤其要以季陶先生所應用過的這種所謂「立體的」——歷史的——研究法，為主要的方法，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臨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：

現在我姑先提前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，待我來說。真是像這樣的著作宏富而且意味深遠的許多書籍，是無從着手研究呢；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、三種作為研究「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？我認為這些就是三民主義講義，行易知難學說和軍人精神教育三都書。原來民生哲學既然命名為一部哲學，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，我認為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，我認為真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。這三部書雖都不是為孔子自己所直接地寫作的；據一般學者底考察，認為大學是孔子底遺書；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，然而有些是為孔子所刪訂的，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；但是這是後人底偽造品而不足取的。由此，可見唯有大學、中庸和論語三部書纔算是真正地為孔子自己所著作，並且可以作為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，也認為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，亦必相約為政治的休戰，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，以得真正之精誠團結；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。因為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為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為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？我認為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，我認為孔子所謂『民可使由之，不可使知之』這兩句話，是說得太簡單的；因此，它不是容易為人所誤會，就是容易為人所利用的。然則孔子底這兩句話所以常為後世帝王所利用，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，我認為孔子所謂『正名分，興禮樂』這種主張，確是為當時的社會底制度底觀念形態所困；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，也是特別地為衛君無道而發的，並不一定說為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。然則它為什麼始終地免不了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』一語往往為人所誤解的緣故。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」本身弄到變成爲一種誤嬰保守的學說，並且在事實上這種變質的「中庸」，無論於個人或於社會，無一不變成爲一種苟且偷安、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蘆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。直至上年七月七日蘆溝橋事變的時節，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外抗戰的決心，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。這纔算是真正的「民族鬥爭」之肇始，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「睡豬」一樣（這是敵寇的日本人所污辱我們的一個譯號）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頑墨守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固有的要養成邁往前進，果敢勇爲的「真中庸」那種原形態的緣故。至於所謂「真中庸」之本質和意義及怎樣地飯

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「真中庸」這個名稱，並非是我杜撰的，請讀者諸君仔細地把中山先生底民生哲學研究一下，自會明瞭其究竟的。

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，我認為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為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（Engels）和古奴（Gunn）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，不如說牠持論太含糊。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」。如果孔子當時能够仿照今日的哲學，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」為畏途，以為祇有所謂「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，孔子底學說雖則是為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；除掉得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為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，認為這是第一、因為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、因為海岸線實際的短，不容易形成沿海岸對外貿易的都市；第三、因為缺少縱線的河道，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、因為最大的四次蠻族侵入（五胡、金、元、滿清）破壞了中國經濟之繼續進展。以上種種，陳先生認為這就是中國和歐洲、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為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為基督教所利用，遂使它形成為中世紀的「經院哲學」之變相。這是為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為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。這也是為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面所固有的靜的觀念形態；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為一種所謂「唯心的辯證法」。這是黑格爾底明知故犯的一種辦法。再其次，馬克思底唯物論的辯證法固然是要把黑格爾底唯心的辯證法再加一番的改革，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，遂一躍而轉變為共產主義的社會；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，馬克思自唱導唯物論的辯證法以來，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最落伍的農業經濟制度的蘇俄。蘇俄雖則還不是一個真正的共產主義社會，乃是一國建設社會主義之國家；然而她底十月革命總算是為馬克思底這種唯物論的辯證法所促成的；迄今仍是要利用這種工具，以期完成真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製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，他底學說尙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真義完全地喪失無遺了。具體地說，孔子死後，辯之者是子思。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「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明晰和透闢的；因此，孟子底「中庸觀」若是爲我們善於運用，則其功效誠非淺鮮的。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」——「真中庸觀」——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開發。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，偽書百出，以資射利；因此，孔子底學說之真義越弄越晦了。迨至唐、宋尤其宋代一般宋儒開始地從事於孔子自己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，詳為論說；後來又經小程和朱熹二人從舊禮記中提出大學、中庸兩篇合論詁，孟子稱為「四書」。（按：中庸一書，有些人疑為偽書，因為不知何人所作；但是漢儒多認為子思作之，以授孟子。再孟子一書，據姚鼐所說，司馬光平生不喜孟子，以為偽書，出於東漢，因作疑孟論；而其子公休（名康）乃曰：孟子為書最善，直陳王道，尤所宜觀，至疾甚革，猶為孟子解二卷。這些論爭，現在可以不問，我認為祇看這兩部書底內容有無價值而已。）自此以後，這部四書就成為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為有條理的有組織的學說。可惜因為受着當時外來的佛教經典底影響，所以孔子自己底本意及其一派學說底真義，不無為佛家底思想所混淆，多少形成為變相了。譬如朱熹竟拿禪學來解釋中庸所謂「未發已發」為「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開發，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開發一般。就中，譬如孔、孟二人底真中庸說或真中庸觀，有些地方為宋儒二程、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，圓通萬有真」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，他們兩位尤其程氏為什麼對於孟子底「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「靜」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真義越離越遠，幾乎不能够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，誠意而后知至物格」，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」一語底真義嗎？幸而，清儒顏元（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，因爲人類有變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：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，是完全地與佛、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」一語有所開發的這種解釋，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