

近代中國史料叢刊第八十八輯

沈雲龍 主編

非宇館文存

蕭一山著

文海出版社  
有限公司印行

蕭一山著

王  
廌  
鈔  
文  
存

紀念

先母 伏太夫人

卒於民國二十五年十月二十六日  
年七十有七次年抗戰軍興  
乃倉卒附厝於先君之塋域

## 自序

歲月不居，馬齒加長，四十之年，忽焉已至。會逢倭寇之難，避地邗江，士衡歎逝，子美遺憂；余何人斯，敢望前修！然懷舊恒篤於艱屯，撫遺有賴乎俄頃，享敝帚以千金，付少作於小胥，十卷書成，乃爲序曰：嗚呼！余年強仕，而業不進，冀一簣以爲山，行百里而未半，若舉二十年間思想演進之跡，治學教人之要，傳寫身世，用勵來茲，或亦通人之所諒許乎？余家世銅山，少受業於先君，讀四書，習一經，既入學校，每歸恒翻閱通鑑而好焉。年十九，由晉轉學北雍，得閱京師藏書，於清史尤致力，成書約五十餘萬言。受知於新會梁先生，介而教授清華，與共朝夕，始窺學術藩籬，續成清史乾嘉道三朝事，約六十萬言。此後執教國立各大學，用力不憚，迄未殺青，至今思之，猶覺汗顏！年三十，以清史受知於奉化蔣公，飲以旅費，漫遊歐美，蒐集近代史料，亦成書三四種。國難以還，蒿目時艱，倡經世之學，據救國之願；匡衡抗疏，非弋功名；劉向傳經，猶違心事。近時文字，略萃三義：於民族受病之由來，則發爲哲學之新解；於革命前途之推闡，則演爲史觀之創說；於聖王治學之本源，則益信體用之兼備，而以中庸之道一貫之。十年間事，悉可覆按。蓋民族之不競，其來久矣，造成之緣，皆由文化學術之罅漏，古人幾蘊，未能盡知，今世潮流，轉多歧向；論史而求其真，識因革之原理

；明道而循其緒，擬經綸之大法，宣教參政，若懸在喉，知我罪我，亦所不計。夫爲教而務因循，則人才從何培植？爲政而懼改革，則社會豈能振興？仲舒三策，未爲卮言，稼軒十論，不免杞憂。迨大劫氛肅掃，神州重光，旋歸故園，董理舊業，長爲太平之民，棲遲衡門之下，則土羹陳飯，納之敗簞，固所願也。此外論議考證序跋諸文，帶災棗梨，不遺功力，乃餘事耳。大雅鴻達，幸督教之！民國三十一年五月七日蕭一山識於三台草堂寺。

# 非字館文存目錄

蕭一山著

## 卷一

自序	一
戰後和平與中國文化	一
中國文化之復興	三二
愛恨悔的辯證道理	四〇
論正名	四七
論權責	五一
論教育	五五
論人才	六八
總統制與中國	八七
外交政策與研究機關	九六
所謂「何梅協定」	一〇一
自由與平等	一〇三

二十七年之回顧·····	一〇八
向全國教育會議進一言·····	一一四
敬致西北教育界·····	一二八
改革教育芻議·····	一三一
清代之學風·····	一三九
由中國文化觀點談新生活運動·····	一四一
大學須養成學術研究風氣·····	一四八

## 卷二

抗戰必勝之歷史之解釋·····	一
戰時政府的我見·····	七
抗戰建國紀念感言·····	一一
民族戰爭與歷史的教訓·····	一七
論近代中國民族革命·····	二二
民族革命的三階段·····	三〇
再論民族革命的三階段·····	三六

民族戰爭與「八一三」	四二
中華民族問題	四六
民族的前途	五三
中華民族的特質及復地之途徑	五九
由汪變談到民族自信力	七五
解剖汪兆銘	八二
民族衰弱的根源	八八
近代社會之癥結	九七
建立新的民族哲學	一〇二
再論新的民族哲學	一〇八
新民族哲學釋義	一一五
新民族哲學講錄	一二七
歷史上幾個重要的問題	一二九

## 卷二

北平文史政治學院創辦緣起（附宣言）	一
-------------------	---



北平文治中學校創辦緣起	五
經世釋義（經世半月刊發刊詞）	七
經世在抗戰期中的意義（經世戰時特刊發刊詞）	一〇
這一年	一四
又是一年了	二〇
經世第三年代	二二
爲什麼經世出學術專號	二四
經世第四年代（經世季刊發刊詞）	二六
經世第五年代	二八
經世社叢書序（第六年代）	三三
經世學小釋（第七年代）	三六
經世副刊編輯者言（第八年代）	三九
經世月刊發刊詞（第九年代）	四二
經世學社成立紀事	四四
經世日報發刊詞（第十年代）	四九
經世日報週年紀念獻詞	五二

# 非字館文存

卷一

蕭一山著

## 戰後和平與中國文化

自從大西洋憲章頒布和卡薩布蘭卡會議以後，世界人士都熱心探討將來的戰後和平問題。我國朝野之間發表的偉論尤多，大致均以我國有和平的素質，無侵略的野心，倘能本公平互惠之原則，莫各民族間獨立自由之基礎，則世界大同，不難實現。否則，人類慘禍，將仍不可避免。這是顛撲不破的道理，毫無可非議的。不過我覺得理論不難，想達成此理論之目的爲難，默察世界潮流，人類天性，似尚不容樂觀。蓋世界人類，均不能無自私互忌之心，惟自私則只有本身的立場，而無世界的立場，惟互忌則只有妒害的觀念，而無愛助的觀念。怎樣方能打破自私互忌之心，使人類相助而不相戕，這是討論戰後世界和平的先決問題，願於此有所申說。

### (一)

美國耶魯大學教授斯派克曼著世界政治中美國的國策一書，主張美國應該站在現實主義的立場，及早爲自己打算，日本敗後，仍須與之提攜，以牽制中國。這固然是他個人的私意，未

必能代表美國的國策，但至少可以代表世界思潮和人類天性中尙有此暗礁，誰能不爲自己打算？說穿了也無啥稀奇。我們若就人類的立場而論，應該生法將那些暗礁除去，另樹立一種「慈航普渡」的指標。獨立，自由，平等，博愛，這都是古今人「慈航普渡」的指標。但暗礁不除，仍只可「望洋興歎」而已。如欲除去此種暗礁，則必須先從哲學宗教入手。換句話說，這是一個文化的問題，而不是政治經濟或法律的問題。

當第一次世界大戰以後，歐洲人恍於戰禍之慘烈，曾經一度風靡過人類互動的哲理，威爾遜的建議，雖告失敗，但全世界都認爲他是和平的福星。辜鴻銘發表一篇中國哲學的論文，德國人表示熱烈的歡迎，痛定思痛，這也是當然的。不料曾幾何時，莫索里尼希特勒兩魔王及無數的倭鬼出來混亂了世界，使重回到野蠻殘鬥之境域，這是甚麼原故呢？實在說起來，這還是人類天性中的暗礁在作祟。人類之性無善惡，人類之習有善惡，所以宋儒主張「變化氣質」明心見性」，因爲先天的本性之明，常被後天的習染所蔽，要掃除這些由情慾而起的不正的習染，然後方能鍛鍊得如精金純鋼一般，所謂「變化氣質」者在此。德國人從非希特講演以來，他們的學風和立國精神都是以民族自尊爲出發點，曾挽回了頹廢的國運，戰勝了強大的法國，但高傲堅忍，蔑視一切，造成了現在希特勒的侵略狂，養成了日耳曼的統制慾，義大利是羅馬帝國的後裔，莫索里尼怎能不想效法凱撒呢？日本假造的始祖曰神武天皇，其崇拜武力可想，所謂「武士道」「大和魂」也者，都不外好勇鬥狠之風，那裏有什麼文化？我嘗同一個日本的有名學者開玩

笑說：「自古以來中國重文輕武，故中國有文化；日本重武輕文，故日本無文化而有武化，西洋重物輕人，故西洋直可謂之物化」。這雖是一時的笑譚，然而軸心三處的「暴虎馮河，死而無悔」的態度，在中國是絕對找不出來的。因為好勇鬥狠的子路，不是孔子的嫡傳，孔子還說：「野哉由也」，「不得其死然」。孔子是中國文化的集大成者，也是創造者，他的教化是道德仁義，而不是怪力亂神。他集老墨法三家之大成，他創造了辯証的中庸文化。這個中字應當作「正」，「反」之「合」解，不應當作折中解，最近死去的佛學大師歐陽竟无先生說：「真孔以狂狷爲中庸，僞儒以鄉愿爲中庸，真孔中庸，還我實落，僞儒中庸，但有美言」。這真是味道有得之語。孔子說：「執其兩端而用其中於民」，就是把握真理的全體而爲之貫通，絕不「執一」以害事，因爲「兩端」仍是「一體」，循環往復，久無不弊，只有把握兩端，持其中心，因時利導，因勢利用，才可以歷久而常新，不至於矯枉而過正。所以一部易經「開物成務，冒天下之道」者，總不外陰陽剛柔互濟之理。老子主「靜虛無爲」是柔道；法家主「循名責實」，「信賞必罰」是剛道；墨子主「兼愛節用」不侈於後世，不靡於萬物，不矜於度數，以繩墨自矯，而備世之急，似乎剛柔皆有，但又務外逐末，違乎人情；所以孔子兼取三家，以成中庸，狂者自狂，狷者自狷，恭己正名，桓桓皇皇，纔建立了偉大的中庸文化，纔造成了偉大的中國國民性。

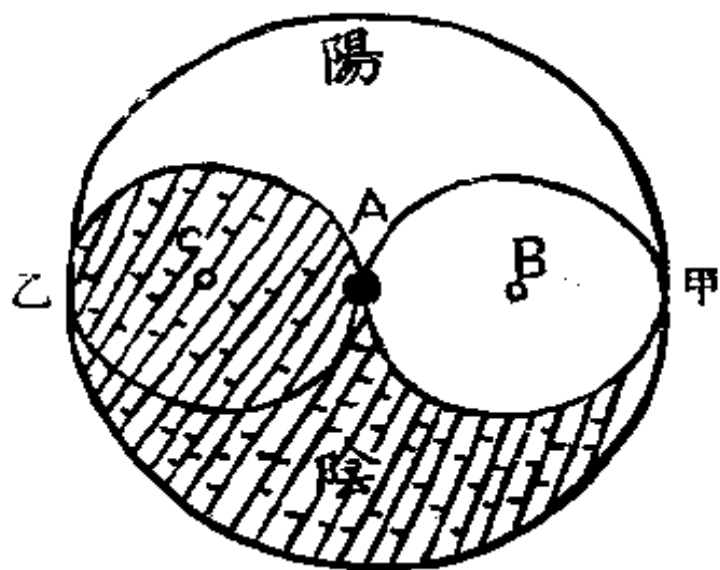
(11)

爲什麼說中庸文化是辯證的？因爲宇宙間事事物物，只有一個整體的兩方面——端、是相對的，而非絕對的，這兩方面不管用什麼術語來形容，都各有其定性（Definiteness）各有其道理，各成其內在矛盾發展之定律，這種自動發展的歷程，不是單純的循環，而是綜合的變化，這就是辯證法的「否定之否定律」。否定之否定是合題而不是正題，是新的階段之構成，而不是舊的原狀之恢復。但合題又爲另一發展歷程之正題，由內在的矛盾而發生反題，則又必趨於另一個合題，如此往復而不息。孔子以一個「誠」字代表事物的整體——猶之乎黑格兒所說的概念，馬克思所說的物質，他說：「誠者物之終始」，「合內外之道也」。中庸說：「誠者非自誠己而已也，所以成物也，成己仁也，成物知也，性之德也，故時措之宜也」。這是合精神物質兩方面而言的，較黑格兒馬克思更進一步了。至於誠的變化之定律，則孔子謂「誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化，唯天下至誠則能化」，一共有七個階段。其實誠是體之合題，形著明是正題，動變是反題，化又是合題。易經說：「一陰一陽謂之道，一闔一闢謂之變，往來不窮謂之通」。中庸說：「至誠不息則久，久則徵，徵則悠遠，悠遠則博厚，博厚則高明，博厚所以載物也，高明所以覆物也，悠久所以成物也，博厚配地，高明配天，悠久無疆，如此者不見而章，不動而變，無爲而成，天地之道，可一言而盡也」。這和黑格兒辯證思維法

所說：認識事物整體，永遠在運動中的基本觀點有什麼區別？黑格兒說：『不變動的不發展的  
事物，是不可思議的』。孔子則說：『其爲物不貳，則其生物不測』。不也是一樣的意思麼？  
至於辯証法的第二個基本規律是『數變質，質變數』，孔子也常常的有所說明。中庸以天地山  
水爲喻，謂一孔之昭，一撮之土，一卷之石，一勺之水，並不算什麼，及其無窮廣厚廣大不測  
的時候，則萬物覆載，寶藏財貨興殖焉。俗語說『積非成是』『否極泰來』，『樂極生悲』  
，『飲食養人，多則害人』，似此變量變質之言，真是更僕難數了。辯証法的最基本之『對立一  
致律』，即所謂『矛盾的統一』，和中庸的道理極端相合，故孔子以狂狷而得中行，以『執兩  
用中』而認識整體，其論政則兼黃老名法之長，其論學則兼體用聖王之妙。無處不表示他綜合  
的一貫精神。中庸說『辟如天地之無不持載，無不覆幬，辟如四時之錯行，如日月之代明，  
萬物並育而不相害，道並行而不相悖，小德川流，大德敦化，此天地之所以爲大也』。也就是  
孔子之所以爲大，也就是中庸文化之所以爲大也。孔子理論的根據，一本於天象地形，用近代  
話來解釋，就是從自然界觀察體會得來的。易經一再反復述其義，故易賁卦云：『觀乎天文，  
以察時變，觀乎人文，以化成天下』。易繫辭云：『法象莫大乎天地，變通莫大乎四時，縣象  
著明莫大乎日月，崇高莫大乎富貴，備物致用立成器以爲天下利，莫大乎聖人。天生神物，聖  
人則之，天地變化，聖人效之』。所以纔以『廣大配天地，變通配四時，陰陽之義配日月，易  
簡之善配至德』。『周乎萬物，而道濟天下』，其對於事物變動的理則，則謂『言天下之至賾而

不可惡也，言天下之至動而不可亂也」。所以「聖人有以見天下之動而觀其會通」，「利用出入，民咸用之，謂之神」。這就是說「聖人發現了事物發展之總規律」（即自然和社會之辯證法）要「舉而錯之天下之民」，使「人人都能瞭解推行，以成其本二性」，以「安土敦仁」。就拿易經兩個字的意思，用近代話來解釋吧，易變也，經常也，法也。也就是辯證法的意思。這種理則，看起來好像很複雜難懂，若抓着了頭緒，也很簡而易。今再借原始的太極圖為例，來說明兩端互執、中庸相成的道理：

太極圖的圓周；代表事物的整體，兩儀（如圖甲乙）代表事物的兩端，必兩端相合而整體始成。然而構成此整體者，絕不是兩個半圓的平面之拼合，乃是兩個小圓的邊緣之結合。這個內在的結合線是兩弧形，而不是一直線。這就等於黑格兒所說的「結線」（Nodal line），他說事物發展，不是光滑的，發展之線索上存在着許多的結頭，結頭就是兩小圓的兩端之會合點，也是合成大圓體的中心點（如圖A），小圓代表質的變化，弧線代表數的變化，故質是突變



的。數是漸變的。若○小圓爲正，則○小圓爲反，大圓即爲合，然而小圓之中，又各有其正反合焉。再從大圓的整體來觀察，陰陽兩面，互爲消長，盈於此者消於彼，進於彼者退於此。易言：「剛柔相推，而生變化。」「變化者進退之象也。」「剛柔者晝夜之象也。」相推變化，就像兩弧線之逐漸進退，如圖以陽爲剛爲晝，以陰爲柔爲夜，則陽漸盛而陰漸衰，剛漸盛而柔漸衰，晝漸盛而夜漸衰，一陽一陰，一剛一柔，一晝一夜，合爲一體，變化無窮。原因是有內在的矛盾之「自動」律在。易繫辭言：「天下同歸而殊途，一致而百慮，日往則月來，月往則日來，日月相推，而明生焉，寒往則暑來，暑往則寒來，寒暑相推，而歲成焉。往者屈也，來者信也，屈信相感，而利生焉。」這把辯證的道理，說得明明白白，日月生明，寒暑成歲，殊途同歸，是爲矛盾的統一——即對立之一致律。往屈來信，則爲數與質的變化，相合而生「中庸」之利用。所以才成爲「窮神知化」之「盛德」。舉例言之：如東半球爲晝，則西半球爲夜，晝夜推移，合而爲地球「自動」的發展之一日。「如日中天」，就是陰陽兩端的結頭處，也就是大圓的中心點，所謂「盛極則衰」矣。如果能知道漸變的法則，也就可以知道「履霜堅冰至」的道理。易屯卦云：「積善之家，必有餘慶，積不善之家，必有餘殃，臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所由來者漸矣。由辨之不早辯也。」早辨就可以「知幾」，「知幾其神乎」。又如以得失吉凶爲喻：「此失彼得，彼失此得，禍兮福所依，福兮禍所伏」。得失吉凶各有一方面。俗語云：「塞翁失馬，安知非福」。這也是物極必反的道理。再如以治亂爲社會秩序之



標準，而「分久必合，合久必分」，不也是一樣的道理麼？所以一切的事物，都是兩端在對立而求一致，互相的推動，發展前進，這兩端完全是相對的而非絕對的，倘使固執其一端，則絕不能配合而為一個整體了。惡者善之對，醜者美之對；無善即無惡，無美即無醜，猶之乎陰陽晝夜，非絕對的，孤立的，善惡美醜有定性而無定形，故可以隨時地為轉移，必須本其發展的歷程，以中庸之道作綜合的評判，纔能有一種標準。一切相對的形容辭，都可作如是觀。應用此種原理，最要緊的是把握着兩端，而求其合，執持着中心，而求其分。所謂「執兩用中」的意思，就是中庸文化的最好注腳。無論「心」「物」交關，「心」「心」交關，「物」「物」交關，都有其辯證的道理，而孔子以「時措之宜」一語，作為辯証法的中庸之用（對中之體而言），所以「因時制宜，因地制宜」，乃為辯証法中不可缺少之條件，孔子「極高明而道中庸」，孟子稱為「聖之時」者也。中庸既為整個的事物一體之中心，也是辯証法中的正類反題之合，不過黑格兒的辯証法是唯心的，馬克思的辯証法把它「頭腳倒置」過來。是唯物物的，又各執其一端，他們自身就違反了辯証的道理。因為辯証的本身也是辯証的，何有於「心」「物」「體」「用」先後之可言？「心」和「物」也是一體的兩面，中庸的道理，乃以精神與物質並重，實在比他們更進一步。儒家講「內聖外王」，「有體有用」，「明德新民」，「開物成務」，「成己成物」，都是相對的兩面，合而為中庸之道的整體。因為有物必有用，物為體而用為神，神又存乎質，神為體而質為用。譬如用手寫字，手是體而寫為用，然必先有寫之意識而後用手，

則寫爲體而手又爲用了。若斷斷於心物頭脚之辯，又何異問鷄和卵是那個先有的呢？

(三)

中庸文化的意義既明，則由此文化而反映出來的中國國民性，確實是偉大的。因爲中庸是相對主義，而非絕對主義，是全體綜合主義，而非一端固執主義，因爲是相對的，所以要人我各得其平，因爲是綜合的，所以要心物各得其所。人我欲得其平，則有「親親」「忠恕」之道，心物欲得其所，則有「利用」「厚生」之方。親親私也，忠恕公也，利用所以「成己」，厚生所以「成物」，合成一體則爲禮，措之時宜則盡性。禮者理也，宇宙之法則，義者宜也，適當之行爲，所以孔孟以禮義爲人生之大防，正是一正一反，合而爲中，一時一地，分而爲用的道理。中國國民性涵鎔於此種哲學之中，纔表現出（一）和平的（二）寬大的（三）知足的三種特質。爲什麼是和平的？因爲惟有和平纔能求得合理的生活——羅素說：西方文化的優點，是科學方法，中國文化的優點，是合理的生活觀念。人類之性，莫不求生，「貪生惡死」，人之恒情，萬物所以養人之生，既不可以物役人，尤不可以物害人，我之於人，人之於物，乃相對的。人類是宇宙整體之主宰者，絕不是一不共戴天「的仇讐。所以說：「萬物並育而不相害」。人爲萬物之靈，亦爲萬物之一，其體爲物，其心爲靈，物爲天地之總，亦爲天地之神，（易言神也者妙萬物而爲言也）。其體爲質，其用爲神，所以說：「民吾同胞，物吾與也」。又

說。『仁民而愛物』。以人我推之於人物，完全都是相對的生活着，必求其合理化，方能盡人之性，亦所以盡物之性。『理』就是辯證法的中庸之道。欲求其合理的發展，則必須有仁愛的德性，中庸說『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，則可以贊天地之化育，可以贊天地之化育，則可以與天地參矣』。易經說『天地感而萬物化生，聖人感人心而天下和平』。又說『聖人作易，將以順性命之理，是以立天之道，曰陰與陽，立地之道，曰柔與剛，立人之道，曰仁與義』。仁義是解決人類問題——就是人生宇宙應該如何——的一種方法，這方法是訴之於德性的，而不是訴之於武力的。強權即公理（*My Right is Right*）這句話，中國人從來未說過，孔子不學軍旅而但陳俎豆（即禮），孟子反對戰爭而修談仁義。因此纔形成了中國人愛和平非戰爭的國民性。倘使不得已而用兵，也要是『仁者之師』，『兵以義戰』。這從太王避狄遷岐的事跡，更可得一個充分的證明。太王說『吾聞之也，君子不以其所以養人者害人，二三子何患乎無君！』不以其所以養人者害人——這句話是中國文化的精義，土地所以養人，爲爭土地而害人，從德性上說，講不通的。易經說：『天地之大德曰生』孟子說『爭地以戰，殺人盈野，爭城以戰，殺人盈城，此所謂率土地而食人肉，罪不容於死，故善戰者服上刑』。中國人自來就反對戰爭，其見於詩歌者，如：

誓掃匈奴不顧身，三千貂錦喪胡塵，可憐無定河邊骨，猶是春閨夢裏人。（陳陶隴西行）

澤臨山河入戰鬪，生民何計樂樵蘇，憑君莫說封侯事，一將功成萬骨枯。（曹松己亥歲一  
首）

自古邊功緣底事，多緣嬖佞欲封侯，不如直與黃金印，惜取沙場萬斷脛。（劉放咏史）

身屬嫖姚一命輕，君看一纜尙貪生，無因喚取談兵者，來此橋邊聽哭聲。（劉克莊詩）

以上都是以人性貪生惡死的意思，來反映出戰後遺棄遺孤之痛苦！推己及人，方爲恕道。犧牲多數的生命變爲骷髏，徒博封侯之賞，這豈是「上天好生」之德，人性「親親」之義？所以中國的歷史，都嚴厲的批評窮兵黷武，都反對好大喜功，也是本於辯證哲學，使人類走到合理的途徑，萬不可老在「矛盾」鬥爭中求生活，一切以人類永續的生活爲對象，一切以合理的宇宙演化爲目的，中國先哲看透了這一點，纔發明「順天承道」的中庸文化，纔養成了和平非戰的中國國民性。

#### （四）

爲什麼是寬大的呢？這完全是辯證的——中庸之道的作用，必須寬大方能成其和平。因爲「廣大配天地」，「無不持載」，「無不覆燴」，「萬物並育而不相害」，「道並行而不相悖」，人是參天地之化育的，所以也應該「法象天地」，以寬大爲德性。中國所以能成爲「泱泱大國」，所以能融合幾百個小民族而成爲一個大「中華民族」完全是這種寬大的德性所生的結

果。中國以往對待外人，是「遠人不服，則修文德以徠之」，用文化的力量來求其「和」。「合」，決不用武力來壓迫，而使之「屈服」。即令外人壓迫中國，中國人也是主張「以德懷之」，所謂：「與人恭而有禮，四海之內，皆兄弟也」。試看漢武帝因為匈奴的壓迫，欲復「九世之仇」，用兵撻伐，引起全國人的反對，鹽鐵論中賢良文學之言，可作代表了。所以中國從來沒有狹義的民族主義，因此纔能融合「四夷」，以成今日「五族共和」之盛。古代的蠻夷戎狄，中古的五胡，近世的遼金元清，都可為例。至於歸向中國的異民族，中國人也從未用武力干涉它們的內政和教育，反而用人力財力幫助它們發展。從前對朝鮮安南緬甸暹羅等國都可為例。朝鮮安南受感化最深，幾千年都是不侵不叛之臣，不僅理論和事實如此，並且在理法上還有明文規定。曲禮說：

「君子行禮，不求變俗，祭祀之禮，居喪之服，哭泣之位，皆如其國之故，謹修其法而審行之」。

唐律疏義云：

「諸化外人自相犯者，各依其本俗法，異類相犯者以法律論」。——這是中國法律的屬人主義。

俗出乎情，禮隨乎性，因其風不易其俗，治其人不變其法，中國的禮法何等寬大？就理論上講這是人的德性，就事實上講這是一種柔道。不求其變而自變，不強其化而自化，中國自古

以來同化力非常強大，都是由於這套偉大的中庸哲學。世界歷史家對此都有所認識，而加以贊揚。日本那珂通世的支那通史、英國韋爾斯的世界史綱，讀者翻閱自知。洪秀全在原道醒世訓上說：

從來福大則量大，量大則爲大人，福小則量小，量小則爲小人。是以泰山不辭土壤，故能成其高，河海不擇細流，故能就其深。王者不却衆庶，故能成其德。凡此皆量爲之也。……堯舜病博施，何分此土彼土？禹稷憂饑溺，何分此民彼民？湯武伐暴除殘，何分此國彼國？孔孟殆車煩馬，何分此邦彼邦？天下凡間，分言之則有萬國，統言之則爲一家。……何得存此疆彼界之私，何可起爾吞而併之念……在易「同人於野」則亨，量大之謂也。「同人於宗」則吝，量小之謂也。况量大則福大，而人亦與之俱大，量小則福小，人亦與之俱小。凡有血氣者，安可傷天地之和，而遺井底蛙之譏哉？詩云：

上帝原來是老親

水源木本急尋真。

量寬異國皆同國

心好天人亦世人。

獸畜相殘還不義，

鄉鄰互殺斷非仁。

天生天養和爲貴，

各自相安享太平。

這首詩充分的表現出中庸的人生哲學之出發點，是由於「量大」，惟寬大始能有「民吾同胞，物吾與也」的襟度，始能享「天生天養」的和平之福。所以「遠人不服則修文德以徠之」

「既來之則安之」了。倘使中國人不修寬大之德，而一，如羅馬帝國之征服歐洲各邦，壓迫榨削，則中國的命運決不能延長到今天？中國也決不能統一在二千年以前。必然要和羅馬帝國衰亡後歐洲諸國的分裂狀態一樣。因為羅馬的帝國主義是「遠人不服，則用武力以壓之，既屈之，必反之」。這也是必然的結果，其理由仍然是辯證的。易經以「高明配天，廣厚配地」，「高明喻和平之道，廣厚喻寬大之德」，「人與天地參」，所以中庸說：「君子尊德性而道問學，致廣大而盡精微，極高明而道中庸」。這是中國的第二種國民性。

(五)

第三種是知足。知足的意思，頗費解釋，尤其是對於西洋的朋友說。因為近代西洋的經濟事業之發達，由於英國經濟學鼻祖亞丹斯密的獎勵慾望。知足恰恰是教人知道慾望的界限。老子說：「知足不辱，知恥不殆」。俗語說：「知足者常樂，能忍者自安」。人的慾望是無窮盡的，有慾望然後求滿足，慾望之發展，所以它是切事業的原動力。世界進化，大都由於此種原動力，這是不錯的。然而「天」「地」「人」是宇宙間三大要素，必須天地人三「道」相參而求其「和」，也就是使「心」「物」各得其所。易言：「天道虧盈而益謙，地道變盈而流謙，人道惡盈而好謙」。又說：「滿招損，謙受益」。謙字的意思，一方面要「若虛」，一方面要「知足」。若虛則必求「進」，知足則必求「止」。進是動，止是靜，然而進止動靜都是相

對的，進是止之連續  
辯証哲學數與質變化  
後能慮，慮而後能進  
是真足，而是要知道  
若虛，始能容物而成  
滅，「盈」「虛」「  
而改變之，所謂「  
用它，必須要愛惜它  
車代步都可以，但不  
力可以培養苗秀花盛  
，是「其進銳者其退  
循物性而限制物慾，  
物力而摧毀人生。所  
「身為物役」。生活  
惟獨於「格物致知」  
顏回好學說：「一簞



襟肘見，而自謂「貧也非病也」。陶潛咏史，亦以「安貧樂道」自解，這一種安貧樂道的精神，完全是知足哲學培養出來的。因為人慾無厭，不可使之「橫流」，橫流之禍，必至於「率獸食人」。物的發展有限，不能使之過度，過度的結果，必至埋殁了人性，目前的歐洲社會和世界戰爭，不是一個絕好的例証麼？物的發展太快，而人的德性不能與之配合，人反變為物的奴隸，所謂科學文明者，不過為人類多添些殘殺的口實和工具而已。所謂重回野蠻殘鬥之境界者，不過世界日趨毀滅的一個階段而已。循此以往，苟無善策以改變世界文化之素質，則侵略者仍是侵略者，難保不於若干年後再出幾個魔王，和無數的惡鬼；中國數千年來「屹立如山」，平淡舒徐的進展，不像西洋「其興也勃焉，其亡也忽焉」的急劇變化，全憑此「知足」二字為之限制物慾，使心物各得其所，以免「過猶不及」之弊。中國人涵鎔於哲學之中，其特性是要「君子固窮」，不然則「小人窮斯濫矣」。固窮不是終窮，乃是守窮，守窮以待其「通」。而不強求其通，強求則不免於濫了。孔子說：「克己復禮為仁」，這完全是教人限制私慾，循中庸辯證之大道和理則，以達到窮通之變化和人我人物相對的發展之平衡狀態。否則，人慾不免於「橫流」，而一切都可以「無所不為」了。物質的生活，不是說沒有一點兒標準，而人慾的滿足則可以說毫無一定的標準，粗服土羹和錦衣玉食，同樣的覺着不滿足。俗語說：「得寸進尺」。一得隨望句——中國先哲對於這個問題，以知足作為無窮慾望的限度，實在也是由於辯證的哲學而來的。因為「百尺桿上更進一步」，原是應該的，然而「登高欲墮」，就是俗語所說：「

爬得高，跌的重」，也逃不出「物極必反」的道理呵！普書諸葛長民傳：「貧賤常思富貴，富貴必履危機」。李斯將敗，欲牽上蔡黃犬，陸機臨刑，願聞華亭鶴唳，居高欲顛，應當安不忘危，富貴貧賤，必須各有其道，孔子說：「素富貴行乎富貴，素貧賤行乎貧賤。」中國先哲，常教人「安固守常」「持盈保泰」，爲得是循序發展，綿延永旦而漸變，不致急劇加速而突變。然後才能夠「高而不危，安而不傾」。俗諺說：

人騎馬，我騎驢，騎驢不如騎馬的！回頭又看推車漢，比上不足下有餘。

這是中國人的知足特性之絕好的寫照。假如不這樣的想，騎驢的定要騎馬，推車子的定要騎驢，勢必「取而代之以」，不免就爭奪起來了。孟子說：「萬乘之國，弑其君者必千乘之家，千乘之國，弑其君者必百乘之家。萬取千焉，千取百焉，不爲不多矣，苟爲後義而先利，不奪不鑿」，也是一樣的道理，社會怎樣能維持而不亂呢？中國人既以知足樂道爲精神，所以纔能養成勤勞節儉忍耐和適應環境的國民性。克勤克儉，生生不息，樂天知命，無怨無尤，黑格兒說：「中國人的特性，自視爲最卑賤，只有一種順服聽命的意識」，（見歷史哲學）明恩溥（Arther Henderson Smith）說：中國人的特性，是「活易死難」；「沒有神經」，「耐性太好」，「不求準確」，「不重光陰」，「勤勞」，「撙節」，「知足常樂」，「有私無公」，「無憚隱之心」，「言而無信」，「爾作我虞」，「愛面子」，「婉轉」，「寒氣」，共十五種，見中國人之特性。（Chinese Characteristics）這都是表面上膚淺的觀察，殊不知一切的特性，都是

由於中庸文化發生出來的。一切的習俗，都由於和平寬大知足的特性養成的。

(六)

以上所述三種國民性，仍有它一貫的道理。和平寬大知足，各有其連環性，各為對立的一致之相。其理論也是辯証的。以中庸為其核心，以儒行（禮記有儒行篇）為其骨幹。這是孔學的全貌。顧憲成說：「學問須從狂狷起腳，然後能從中行歇腳。近日之好為中行，而每每墮入鄉愿窠臼者，只因起腳時便要做歇腳事也」。所以我在本文開頭講中庸文化時，就以狂狷為說明事物對立之兩端，求其一致，則為中庸，俗語所謂「百鍊鋼化為繞指柔」。乃儒家學說之絕好解喻。此即是剛柔互濟之理。亦剛亦柔，絕非半剛半柔，亦狂亦狷，絕非半狂半狷，這就是所謂有體有用之學。不過體和用也是相對的，不是絕對的。若中庸之精醇而有系統，乃係儒行之體，若儒行之剛毅而不侈靡，乃係中庸之用。孔子說：「質勝文則野，文勝質則史，文質彬彬，然後君子」。如何能使文質彬彬呢？則必須剛柔互濟，文質並重，方能達到理想的中庸之境界。就拿和平寬大知足三種德性來說吧：和平是文武合一的。孔子不語「戰」與「力」，然而稱道管仲攘夷之功，又教人「執干戈以衛社稷」。孟子述太王避狄之仁，又說：「國軍世守社稷，效死弗去」之義。曾子也說：「戰陣無勇非孝也」。這又是什麼道理呢？蓋「有文事者必有武備」，文而曰「事是積極的，武而曰備，是消極的，這完全是剛柔相濟之理（致中和）

目的手段之分（體與用）。「文可長用，武難久行」，這是中庸之體，「殺身成仁，捨生取義」，這是儒行之用。所以「和」之中有仁柔，也有剛健；「平」之中有「定分」，也有「定力」。允文允武，亦剛亦柔，這纔能達到真正的和平的目的。寬力也是「人」與「我」合一的，「不屈人以從我」，也「不屈己以從人」，書經皋陶說：「寬而栗，柔而立」，「寬則容衆」，所以子張說：「君子尊賢而容衆，嘉善而矜不能，我之大賢與，於人何所不容」。他批評子夏說的「可者與之，其不可者拒之」，是不對的。不過孔子雖「有教無類」，不拒絕鄉黨童子，然而却拒見陽貨和孺悲。一則「時其亡也而往拜之」，一則「取瑟而歌，使之聞之」，看見亡國的陳人，不能保衛國家，反爲敵國奴役，則「不式」。這是何等的嚴厲呢？所以寬雖有容，容必有度。易序卦說：「物不可以終通，故受之以否，物不可以終否，故受之以同人，與人同者，物必歸焉，故受之以大有，大有者不可以盈，故受之以謙」。大而能謙，所以說禹聞昌言則拜，「道不同不相爲謀」，所以孟子說：「以身殉道，未聞以道殉人。」這是相對的一致。所以寬之中有「定量」，也有「定性」，大之中有整體也有個體。亦寬亦嚴，一張一弛，始能成其爲大。知足呢？也是進與止心與物合一的，「物之不齊，物之情也」，人不是也有智慧賢不肖之分麼！以不齊之物，配合智慧賢不肖之人，各致其「知」，各得其「足」，方能使心物平衡。孔子說：「富而可求也，雖執鞭之士吾亦爲之，如不可求，從吾所好」，這一方面是要在物質上求知足，又一方面是要在精神上求進步，富何嘗不可求呢？乃不屑於求耳。國有

六職，各有其分，這是分工合作的原理，不是社會的階級之差，中國先哲對於物質的開發也並非不注意，易經以八卦類萬物之情，就是重在創物。故周禮考工記說：「知者創物，巧者述之守之，世謂之工，百工之事，皆聖人之作也」。可是緊接着就說：「天時」「地氣」「材美」「工巧」四者合而為「良」；良是物質發展的標準。書經說：「政在養民，正德利用厚生惟和」，和是物質發展的限度，也就是人與物，心與質的配合作用，禮運說：「貨惡其棄於地也，不必藏於己，力惡其不出於身也，不必為己」，這是大同世界的理想，如果作不到，則「貨力為己，以立田里」，這又是小康社會的制法。孔子說：「非飲食而致孝子鬼神，惡衣服而致美乎黻冕，卑宮室而盡力乎溝洫，禹！吾無間然矣！」非飲食，惡衣服，卑宮室，却為的是致孝鬼神，致美黻冕，盡力溝洫，這顯然不是沒有豐的祭祀，美的黻冕，大的工程，然而非的惡的卑的所以勵節儉，留有餘，以成其美其豐其六，這就是一種「和」。知其和之限度方能勤儉忍耐，方能心物得平。孔子不以其車為愛子（鯉）之槩，更不能以其車為愛徒（顏淵）之槩，他說：「以吾從大夫之後，不可徒行也」。可見孔子不因傷心而厚葬子弟，是人用物要適其度，不循情感而徒行失禮，是我對人要隨其分。總而言之，人對於物質的開發和享用，其中也有一定的道理。儉而不吝，享而不奢，留有餘以待不足，則可以常足矣。所以知之中有「限度」，也有「進展」，足之中有「齊一」，也有「差等」。唯心唯物，各致其宜，為人為己，各有其度，纔可以到達慾望滿足的目的。不然則「慾壑難填」，「人心僭妄」，彼此衝突，社會

又焉能和平，人性又焉能寬厚呢？以上所述三種特性之兩端對立，有其兩端之一合，更推進而為合體之一端，似循環而實非循環。國俗語所說的「相反相成」，也就是近時流行的辯証法。

(七)

中國的文化既如此偉大，中國的國民性既如此寬厚，中國現在不能領導世界之文化，以達到大同之境域，反被人家亡絕續之交，這道理仍然是辯証的。利弊相生，心物衝突，一國是要執兩端之中，誰握其權？誰担此任？完全在乎先知先覺了。以逐漸造成理想的社會，引導人類向活潑合理的方向前進，這創造事物之理則，無法取社會環境而為所欲為，「徒托空言」的不幸。俗語所謂「英雄造時勢」，「時勢造英雄」，就是孟的時候，有二千多年是幸運，從孔孟以後到現在也二千多年。當位而行，中國文化始能奠定「中庸」之基礎。孔子「不在其位，奈龜山何」！僅以素王而刪述六經，未能把小康大同的社會措施，這是中國文化的一厄。孔子歿後，七十子之徒，顏淵得道而

子張子夏子游等人各異說，愈趨愈遠，荀子雖爲賤儒俗儒僞儒，何能發揚而光大之？這是中國文化的三厄。孟荀異趣，而其旨則一，孟子欲以理論而措諸實行，也是「有志未逮」，荀子欲以正覺而構成系統，確屬「體大思精」。李斯傳其學而得位，遂有秦始皇的統一政治之建設。但「絕幽鑿險，流於慘酷」，「持寵固位」，「曲學阿世」，其政固宜，而儒家遂爲人所詬病了。此爲中國文化的三厄。政教以理想現實之衝突而求合一，原來是不錯的。李斯不以其道，上焚書之議，以致典籍俱亡，漢承秦火，抱殘守闕，遺徵言大義於不顧，開俗學啓世之先河，這是中國文化的四厄。漢人雜霸王之道，獲郅治之隆殘原是由黃老名法之術，相參而成，猶得中庸文化之餘義。不料漢武帝罷黜百家，漢元帝偏信俗儒，以仁爲柔德教，致孔學而全亡，所謂愛之適以害之。這是中國文化的五厄。魏晉以降，世亂未已，學者故作曠達，不守禮法，以清談爲高尚，崇老莊爲聖人，玄學虛無，去實益遠，王衍首倡，臨死深悔，然風氣已成，雖有卞壺陶侃劉寶諸人而莫之救。這是中國文化的六厄。佛教輸入於漢代，其力量並未顯著，魏晉祖尙虛浮，頗受淄流之薰染，遁跡空門，侈談玄理，自唐代弘忍慧能宣揚禪宗，涵蓋東土，以出世離人爲高，以團坐無生爲業，養成空疏，浮躁，陋妄，愚鄙之學風。墮入靜止，萎縮，枯槁，冷寂之鬼域，斲喪國家之元氣，消滅民族之活力。這是中國文化的七厄。宋人承佛老之教，主心性之說，變本加厲，徒肆空談，所謂「志伊尹之所志，學顏子之所學」者，不過是一種口頭禪。其高者，也僅能「愧無半粟匡時難，惟餘一死報君恩」而已。至明則只有相率趨於狂禪之

一途了。這是中國文化的八厄。隋唐以來，科舉制興，以利祿爲誘餌，學者之手段，明祖刻毒，更以八股取士，率天下士子以爲墨闈試帖之學，視讀書爲敲門磚，買椟還珠，過時則拋。這是中國文化的九厄。西力東漸，原可以科學爲經世之階梯，以實驗救空虛之積弊，無如淺聞浮慕之士太多，不能洞悉文化發生之社會背景，挈長補短，一味崇拜，於是有全盤西化之說，有唯物史觀之論，揚棄故實，鄙夷國粹，以中國文化毫無足取，喪失了民族自信之心，舍己從人，叫囂紛呶，變法改革，無一是處。而「學校亦變名之科舉，新學亦變質之八股」，學者不以學問爲目的，而以爲手段，謀食不謀道，重物不重人。這是中國文化的十厄。具此十厄，則中庸文化的精神，早已若存若亡了。李二曲說：「吾儒之學，以經世爲宗，一變訓詁，再變詞藝，而儒名存實亡矣」。我現在也要仿二曲的口吻說：「我國文化以中庸爲宗，一厄於素王，二厄爲僞儒，三厄於荀學，四厄於秦火，五厄於尊孔，六厄於清談，七厄於禪宗，八厄於理學，九厄於科舉，十厄於西化，而文化亦名存實亡矣」。現在的中國文化，只服一個蟬蛻的空殼，它還有什麼動力來領導世界？近人談中西文化之異同者，不是說：中國主人倫道德，西洋主物質科學，中國主靜，西洋主動，就是說：中國是內陸的農業文化，西方是海洋的工業文化，中國長於實踐，西洋工於思辨，中國重篤行，西方尚真理。這都是表面的，一時的比較，而不是就整個發展歷程，和整體辯證的理則來說的。孔子說：「智者樂水，仁者樂山，智者動，仁者靜，智者樂，仁者壽」。我們如果以爲「海洋的文化樂水，內陸的文化樂山，海洋的文化動



，內陸的文化靜』，就可以說，『西洋文化恰如智者 尚知，中國的文化恰如仁者，尚德 海洋的文化動，所以西方的歷史比較波瀾壯闊 掀揚社會基本的急劇革命頻見盛起。內陸文化靜，所以中國歷史比較平淡舒徐，其中所有社會變遷都是潛移默運於不知不覺，西子人以二千多年停滯不進的印象。海洋的文化樂水，所以西方歷史上許多龐大的政治建築都是其興也勃焉，其沒落也忽焉，恰如潮汐，而中國則數千年屹立如山』。（見張蔭麟論中西文化的差異）這豈不是孔子在二千年前已有此議論麼？但我們要知道孔子並不以樂山的仁者自居 而實以知仁勇三者為天下之達德，『好學近乎知，力行近乎仁，知恥近乎勇 斯三者則知所以修身治人，治天下國家』。以三達德來行人倫之五達道，仍是以人為宇宙之主體。以「仁」「智」為理智情慾之矛盾的衝突，而「勇」是覺悟的意思，它可以使理智對立相感而成一致，合為中庸之辯證法。假若說孔子只尚仁，則何以屢稱「學不厭悔不倦」呢？至於後來中國受地理環境和宗法社會的因素之支配，而趨於農業保守主義，這是中庸文化未得暢行之故，不是中國古代文化的精神，依辯証法的原則，中國文化既未以「執兩用中」之術，使矛盾推向前進，而惟以人倫為出發點，遞增其量，則質亦應有變化，所以失之於「仁柔」，這也是當然的。不但如此，就是中庸也變了質，被後儒誤解為鄉愿了。一無舉刺，但有騎牆，所以宋儒不明儒行之義，而妄以為其說不醇，全無義理，（見程氏遺書及宋史高閔傳）是真不知儒俠相通之理，狂狷對立之用，以紫奪朱，為德之賊，孔子深惡而痛絕，初不料後儒尊之為至聖而竟「反中庸也」。