

余家菊著

理學漫談

商務印書館印行



余家菊著

理學漫談

商務印書館印行



目次

一 開場白.....一

二 天.....一〇

三 太極.....一〇

四 氣.....一五

五 心.....二〇

六 誠.....二五

七 敬.....三〇

八 志.....三五

九 窮理.....四〇

十 實踐.....四五

十一 卷尾語.....五〇



理學漫談

一 開場白

談中國的歷代思想，求其具有系統而又自相條貫者，除去周秦數大家而外，漢代祇有董仲舒；至於揚雄，尙嫌膚泛。魏晉而降，祇有范縝、裴頠、李翱輩數家。其絲絲相承，繼起不絕者，實唯宋代以後所謂之理學。理學家企圖打通天人，建立人事法則於宇宙法則之上，所以理學是人事哲學，亦是純正哲學。不徒在中國思想上放一異彩，而其發生竟早在公元十一世紀之際，持與同時代的西歐思想相比較，亦毫無愧色。國人對之，應當具有若干了解。

一種學風，有其獨特精神，向後亦難免有其流弊。理學歷宋元明清，凡數百年，自身造成種種弱點，故攻讦之者不一其人，不一其說；而漢學宋學尤爲對立的兩大壁壘。漢學追求聖經的本意，所探途徑，爲文學之了解，故着重於訓詁考據，最後且及於經籍真偽之考訂。宋學追求聖賢之真意，所探途徑，爲理論之闡明，故着重於合理的論證，最後且及於自己思想體系之建立。大體言之，漢學可稱爲歷史學派，宋學可稱爲思辨學派。漢學有古文派今文派之歧別。



古文派執持客觀態度更爲謹嚴，今文派發揮主觀思想較爲活潑。根據此一觀點，古文派可稱爲「漢學之漢學」，今文派可稱爲「漢學之宋學」。人類的思想，恆往來於依傍與獨立之間。獨立固然活潑，流弊就是私智自是。依傍固然安全，流弊就是拘墟停滯。所以今古文，不必空事軒輊；漢學宋學，亦不必互相排拒，且亦不能排拒。偉大的漢學家，必有採用宋學態度之時；正如偉大的宋學家，必有採取漢學方法之日。

其次，排斥宋學者，又有重視事功之一派，如宋代之浙東學派是；而重視力行之一派，如清初的顏李學派，其思想亦復爲同一種屬。其反對理學，大要是反對理學之空談性命天理，舉子貢所謂不可得而聞者，日日向學者絮聒；至於國家安危所繫的典章制度，經綸方略，或人生日用要道，以及身體力行之事，反忽而不講，或言而不行。就末流之弊言，此等攻難，全皆適當。但就立說之本師言之，則未有不重力行，亦未有不講典章經綸者。特是理學家對於行已治人，必求一個最高原則以爲其依據，且此最高原則，又必爲人智所可達到之最後原則，以期其確切不移，故不能不高談性命天理。試就顧亭林所持以教人之「行己有恥」言之。夫行己有恥，似爲一當然之法則，但自不肯接受之人觀之，則必起「何故人須有恥？」之詰問。就肯接受之人觀之，或將問：所謂恥者，究以何者爲依據而認爲可恥？依據之依據又安在？自有意教人知恥者觀之，亦或問：人之無恥，其故安在？必如何始能有恥？如是，則理學家窮根究底之精神不可無，而所爲答案，自將成爲一種理學式的思想矣。

其他攻擊理學家者尙多。例如「和尚陸九淵，道士朱熹」之說是。其實擷取他人思想以爲構成自己體系之材料，乃是無可非難之事。凡是愛好真理者，自知此理之真切。類此的攻詰，往後有便，或將涉及，目前無須多論。

理學思想，精細深邃，分析須周密，推論須透澈。粗疏習態，虜泛性格，祇可大言欺人，不可尋取真理。理學所提問題，皆爲真實問題。謂理學虛渺者，祇是由於自己之粗疏虜泛而已。不懂張載、朱熹之人，亦不足與言康德、黑格爾；若能了解洛克、休謨，便足以思想家自豪矣。粗疏虜泛之病不除，無論休言創造，休言介紹，即了解故紙，亦非所能。

理論建立在事實之上。世間事實，至少有一部份是發生在內心之上，固然要用內省法始能體認，同時亦須其內心生活上確有可供體認者在。一個自私自利的人，其內心生活上未曾發生愛人利人之事實，則其認定前人教人博愛的言語，盡是欺人之談，正如夏蟲不可與語冰，毫無足怪。研究理學，須用沉潛工夫，切己體認。

小學說影響，初看似無足道，細想確實重大可怕。持說萬不可不慎。例如王陽明致良知與知行合一之說，使人敢於毅然行其心之所信。所信如果正確，敢行自屬好事。所信如果失當，敢行則遺禍百端。某君與我，六年同學，年半共事。其思想內容，可置勿論；而其人實爲一陽明信徒，敢於卽知卽行。不料所謂已知者未必果屬真知。陽明立說之初，雖有提防，而後人不肯耐心求知，好以銳利之氣，力行其主觀不密不精之見，小則殺身，大則害世。陽明於孔學傳統

上，爲率性宗，朱子爲博文宗。今代爲理智時代，力行終常用窮理工夫以相輔導；故當「博學於文」。文不僅指典籍而言，宇宙一切條理，皆得名曰文，如所謂天文，人文是也。至於不肯博學之人，與其信主觀的己見，毋寧恪守客觀的規範爲猶愈。客觀規範，集多數人的智慧而成，其危險性常較小於私智自用。信守客觀規範，是爲約禮宗。約禮實爲修養所必需，亦爲人羣所不可廢棄。

二天

我寫孔學漫談（中華書局金兆梓先生爲改題爲論語通解）從人事談起。至天道而止；今作理學漫談，則須自天道談起。孔子的正宗思想，是立己盡己，一切力量都從內心發出，一切規律都是自我規律。此種思想，使人祇管耕耘，不計收穫。人生祇須爲其所當爲，至於成敗禍福，則一概不問。所以立得腳穩，硬得脊骨起，而能不憂，不惑，不懼。於奮發有爲之中，保持恬靜怡怡之意；於窮苦困辱之際，保持適然自得之態；於無可如何之中，猶竭盡自力以爲其所能爲。懷抱此種精神，必能無入而不自得，無時而不有爲。不過自我宰制，較之外力夾持，其事艱難遠甚。所以兼用宗教的修養，確有必要。而有識之士如王國維輩，皆致歎於國民宗教思想之淡薄。

程明道曰：詩書中凡有一箇主宰的意思，皆言帝；有一箇包含徧覆的意思，則言天。禘爲祭祀上帝之禮；或問禘之說，孔子不答；但孔子常言天。孔子曰：天何言哉！似孔子不認天有主宰功能。雖說：「獲罪於天，無所禱也；」安知其意非謂理則不可違反乎！易謂：天地不與聖人同憂。程明道謂：天地之常，以其心普萬物而無心。程伊川謂：天地無心而成化。朱晦庵謂：且如四時行，百物生，天地何所容心！足見天是無思想；無感情的。然則天之所以爲天

者，其本質安在？程伯子謂天地之常者，其常恆的總注，究竟何若？

或問朱子：「向者先生教思量天地有心，無心？近思之，竊謂天地無心，仁便是天地生物之心。若使其有心，必有思慮，有營爲，天地曷嘗有思慮來！然其所以四時行，百物生者，蓋以其合當如此便如此，不待思維，此所以爲天地之道。」所謂合當如此便如此者，質言之，卽是理則如此便如此，天亦不能違反理則，天的活動，亦受理則的支配。理則是最高的，必然的，故謂之天理。程明道謂：某學雖有所授受，而天理二字，則是自家體貼出來。欲了解天理二字，必須確見宇宙萬象皆受必然法則支配，確切不移。又須認識理則是最高的，一切皆受理則的支配，而莫可逃避。至於理則之本身，則受其自身之支配，於自身之外，別無他力與以支配。其實宇宙間，除理以外，亦更無他種力量存在；所以理則是最高的力，亦是唯一的力。人當皈依理則，崇奉理則，遵循理則，否則必有禍殃，所謂「順天者昌，逆天者亡」是也。

理則支配萬有，理則却不束縛萬有的活動；理則雖不束縛萬有的活動，而萬有的活動却不能逃出理則之外。理則無處不在，無時不在，所以理則是普遍覆臨的。人可以違反理則的某一方面，而理則的又一方面，於其違反此一方面之際，又將違反者加以控制矣。正如魚在水中，可赴上游，亦可赴下游，終不能離水，離水卽禍來。人在理則之中，可以違反理則，但是違反理則必有其代價；至於償付代價者爲犯者個人，亦爲犯者所屬之羣，則視所犯理則之性質而定。自作自受，固是理則之一種；而一人有慶，兆民賴之，亦是理則之當然。理則對於人間，

並不絕對一一隔離之，所以孤立主義，不能成立，人與人間，必須負擔連帶責任。

理則不可違反，違反卽有禍，尙可說也。彼違反理則，遺禍他人，而自身反能得福者，有如犯法，而逍遙法外，毋乃天亦昏憤不合理乎？欲究此理，須知所謂福者，究屬何義？福存在於客觀乎？抑存在於主觀乎？謂存在於客觀乎？則多財而愁苦，窮困而享泰者，比比皆是。福祇存在於主觀心能之中，心態健全、曠達、寧靜、淡泊者，始能有福。所以福德合一，有福者必有德，有德者始能有福。彼犯罪而逍遙法外者，必定德性充實，足以潤身，雖然違犯理則之某某方面，但實能充備理則之其他方面。理則至智全能，賞善罰惡，決無漏網之魚。此理非祇一種情感的要求，實亦爲理智的結論。

有人謂吾人當盡人力以征服天理，所謂勸天主義是也。昔日在理則上認爲不可能者，今日已多屬可能；倘認理則不可突破，恐難免苟簡偷安之患。不知人當努力向上，正是理則之當然，征服理則，正是服從理則。程伊川曰：道，一也；豈人道自是一，天道自是一，古人說：天工，人其代之。人代天工，正是人之所以能參化育處。參化育，正是人之所以能頂天立地處。彼懶惰不作爲者，何嘗能遵奉天則！人生正當軌範，是先天而天弗違，後天而奉天時。程明道云：天人本無二，不必言合；若不一本，則安得先天而天弗違，後天而奉天時？所以盡人力，卽是守天理。天理人義，本來同條共貫。

天既無感情，無思慮，天的恆常德性又安在？朱晦庵云：「若果無心，則須牛生出馬，桃

樹上發李花；他又卻自定。心便是他箇主宰處。」天的活動，有一定的方向。此一定的方向，即是天之常德，即是天心。易曰：復其見天地之心。陰氣彌漫之時，一陽來復，含蓄生機，以漸次萌動；天地生物之心，於此可見。朱晦庵曰：天地以生物爲心。程明道曰：「天地之大德曰生。天地絪縕，萬物化醇，生之謂性。萬物之生意最可觀。此，元者善之長也；斯所謂仁也。人與天地，一物也；人特自小之，何哉？」所以生生不息，即是仁，即是天之常德，即是善之本質。例如政治之善惡，當用何種標準，與以批判？生即政治善惡的最高標準。而能充實生並開展生者，即是善政治；反之，便爲惡政治。何以故？生是天心，生是最高理則故。

生之本質又何如？凡生物學上所謂營養、蕃殖種種者，皆是生之本質。此種本質，足以說明有生物之生，不足以解釋無生物之生，必將使人疑及天地之大德曰生；故此項定義，須加修正。生之本質，最好以「綿續」二字加以說明。其綿續也，又非單純的綿續，而有其開拓翕聚的作用，而有其交感推盪的功能。所謂天命之流行也。朱晦庵曰：惟是一動一靜，所以流行。動即開拓，靜即翕聚。生物營養是動，消耗是靜；無生物凝合是動，虧散是靜。萬有之生的本質，藉此一動一靜的現象，以表現於無窮。故曰：天行健，君子以自強不息。

或謂萬有生存過程，皆有生、住、異、滅之四階段。既有滅矣，豈得以生爲天之常德。須知所謂滅者，係就各個體而分別觀之；若就萬有之統體言之，則祇有盈虛消長，無所謂壞滅；甚至即與滅相對待之生，亦復無有。夫德曰生之生，祇是就此「綿綿長存」之一事實而言之已。

『在絕對的世界，祇有永存；在相對的世界，始有開拓翕聚。所以在相對意義下，生是『綿續的演進』；在絕對的意義下，生即永存。』

三 太極

太極在萬有中，萬有在太極中，此爲本篇立論宗旨，首當標明，以清視聽。上篇言天，說明宇宙間有箇主宰控制的理在。此篇言太極，說明宇宙的構造演變，有箇究竟的物事在。宇宙萬象紛紜，披除其各具的特質，探究其原始的質素，必有箇共同的物事在。若萬有絕對歧異，不具親屬關係，則絕對互異之各物事，如何能發生交涉，不能發生交涉，如何能保持確定的關係，以構成共同體。如不能構成箇共同體，則宇宙不成整體，必現出孤零破碎的局面，甚至彼此衝突矛盾而人生苦於應付矣。在事實上，宇宙是整個的，有貫徹萬有的條理。所以萬有之間，必定保有一種親屬關係。就萬有的構造言之，太極便是萬有的共同質素。就萬有之演變言之，太極便是萬有的共同來源。劉蕺山曰：就形下之中而指其形上者，不得不推高一層，以立至尊之位，故謂之太極，而實無太極之可言。易曰：形而上者謂之道，形而下者謂之器。器即萬有，道即普在於萬有中之某事物。劉蕺山又曰：一陰一陽之謂道，即太極也。程明道曰：道亦器，器亦道。

理學開山祖師周濂溪，作太極圖，且爲之說。其首句曰：無極而太極。太極之上，何故又言無極。太極爲物，實無任何屬性，不具聲的屬性，不具色的屬性，不具香的屬性，不具味的

屬性，不具堅軟粗滑等屬性。何以故？假使太極而具有任何屬性，則太極便是萬有中之一物；既是一物，便不能構成萬物，便不能出生萬物。太極既是萬化之原，萬有之母，便不能保有任何屬性。凡有，皆有制限；唯無，乃可演化於無窮。

陸象山最反對無極之說。朱晦庵答書有云：「不言無極，則太極同於一物，而不足爲萬化根本；不言太極，則無極淪於空寂。」兩言最爲簡明。又云：「語道體之至極，則謂之太極；語太極之流行，則謂之道；雖有二名，初無兩體。周子所以謂之無極，正以其無方所，無形狀；以爲在無物之前，而未嘗不立於有物之後；以爲在陰陽之外，而未嘗不行乎陰陽之中，以爲通貫全體，無乎不在，則又初無聲臭影響之可言也。」此段大旨亦是內在論，認太極在萬有中，惟不免游移於超越論認太極亦可目爲存在於萬有之上耳。劉莪山曰：「天地之間，一氣而已；非有理而後有氣，乃氣立而理因之寓也。……使實有是太極之理，爲此氣從出之母，則亦一物而已，又何以生生不息，妙萬物而無窮乎？」朱子曰：「太極只在陰陽之中，非能離陰陽也。又曰：陰陽只是一氣。其爲內在論，本已顯明。或問朱子：「理在先？氣在後？」曰：「理與氣，本無先後之可言；但推上去時，却如理在先氣在後相似。」正因此故，朱子對於內在論，似猶把握不定。

主超越論者，謂太極在萬有之外，何以見其不然。假定太極在萬有之外，則此太極者，已是一自成一物，或名曰神。此一物者，對於萬有，爲有關係乎？爲無關係乎？使爲無關係者，則

不入於萬有之中，既不入於萬有之中矣，則吾人安得而知之；不知而認定其存在，是爲無據之談。使爲有關係者，則太極既不立於萬有之中，即必立於萬有之外；既立於萬有之外，則萬有所在，太極即不在；太極有所不在，是太極即不完全而受有制限；以不完全而受有制限之事物，如何能爲萬化之母。太極既爲萬化之母，太極最完全，即無缺欠，即無所不在，即無所不能。謂太極高高存在於另一世界，睜眼瞧着此一世界而無所作爲，是爲隔岸觀火之雲中仙人哲學，非稟承孔子有爲精神之理學家思想。

或謂太極既無屬性，何故能生出各具其性之萬有？無而生有，其說果與實際相符合否？夫無不能生有，一亦不能生多，要無可疑。所謂無者，以其爲萬有所同具，不礙萬有之生成演變，雖有而無妨稱之爲無。此無並非空寂。所謂一者，乃分析至最後之究竟單一體，不可割裂破碎，其實此單一體之構成，在自身上，已是含有對立情事，所謂「自體對立」也。似此對立作用，相推相激，生出萬有。程明道曰：「萬物莫不有對，一陰一陽。朱晦庵曰：「天地初間，祇是陰陽之氣；這一箇氣運行磨來磨去，磨得急了，便拶出許多渣滓。」萬有之生，由於此氣運動；此氣之運動，又由於陰陽之對立。若無對立，則單體不能運動。不能運動，則不能出生萬有。」

或謂陰陽對立，是爲二元論，何故又名曰太極，不知太極是就包含萬有而言，絕對無二；陰陽是就分割太極而言，太極本身，合此對立情態。就太極之爲完整單一體而言，能單一

切，無與爲對，故獨自不能起動。動必有所向，而太極是一切，故無所向。動必有所自來，而太極是一切，故無所自來。太極如有動，其動必爲繞其自體軸心之旋轉，無所向，無所移，故動如不動，剖析太極而見陰陽之對立，有此對立，一推一拒，而運動起；有此運動，則消息盈虛生；有消息盈虛，或陽多陰少，或陽少陰多，千態萬狀，關係種種色色，而萬有生。周濂溪曰：「太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰，靜極復動；一動一靜，互爲其根。」黃梨洲太極圖講義曰：「通天地，亙古今，無非一氣而已；氣本一也，而有往來闔關升降之殊，則分之爲動靜，有動靜則不得不分之爲陰陽。」故所謂陰者，太極之靜的情態耳；所謂陽者，太極之動的情態耳，初非於太極之外，別生出一陰一陽來。故周濂溪曰：「陰陽一太極也。取譬人身，則如有呼又有吸，有消耗又有營養；其實呼與吸，消耗與營養，各是一種作用之相反的兩面，是謂「自體對立」。

邵伯溫爲康節之子，其思想精闢，異於其父，而爲其父所掩。其言曰：「夫太極者，在天龜之先而不爲先，在天龜之後而不爲後，終天地而未嘗終，始天地而未嘗始，與天地萬物圓融和會，而未嘗有先後始終者也。有太極則兩儀四象八卦以至於天地萬物，固已備矣，非謂今日有太極，而明日方有兩儀，後日乃有四象八卦也。雖謂之曰：太極生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，其實一時具足。」依此觀之，可見太極在萬有中，萬有在太極中。

或謂：如是具足，將何以解釋演進現象，如生物新種屬之出現，如飛機之發明製造。不知

剖析太極而觀其陰陽之交錯；其間關係，可有千態萬狀之殊。譬如紅色與藍色之調配，由其相對濃淡深淺之變化，在理論上，可以發生無窮程級的不同顏色，特入未能一一感覺之耳。所謂演進者不過陰陽配合上發生一種新關係耳。所謂發明者，不過對於陰陽間可能發生新關係之認識耳。就相對世界言之，陰陽有消長盈虛，故可起新關係，而生新物事。就絕對世界言之，太極自始具足，而亦永遠具足，無所增益，無所虧損，祇是綿存。

四 氣

前篇說太極是構成萬有的質素，是就整個太極說的。又說陰陽是剖析太極而見其自體之中有對立情事，可說是橫斷面的剖析。本篇談氣，氣是構成萬有的質料，是縱斷面的剖析。質料與質素，所指各別。質料所指的，是單含物性的物事，而劈去不含物性的物事，故謂為縱斷面的剖析。質素所含，不僅物性的物事，實指太極所有之一切自性，雖體小而自性則全，故謂陰陽為橫斷面的剖析。理學家言語，有時亦用陰陽指示縱斷面的剖析，私意是種言語，甚不合理；因為如是，則純陰之時如坤卦(☷)所指者，陽已滅絕，則宇宙之運行應當止息，到復卦(☱)之時，又從何處而突來一陽在下乎？陰與陽是互包的，陽中有陰，陰中亦有陽，祇是在相對的比例上，有陽多陰多之別；於陽多者，則稱曰陽，於陰多者，則稱曰陰；陰陽在任何處皆不會有箇滅絕。所謂純陰純陽如乾(☰)坤(☷)兩卦所指示者，祇是在意想所設定之意象，以表兩端而已，其實陰陽之運行，圓轉無端。此所以談名理者貴乎得意忘象。根據此理，故不可以縱斷面言陰陽。

就太極而劈去其不含物性之物事，所得之縱斷面，即為質料，即為氣。所劈去之不含物性之物事又為何者乎？曰：理是也。程伊川曰：論性不論氣，不備；論氣不論性，不明。意謂

按氣而言性，則不能完全其體段；按性而言氣，則不能顯現其存在。所以氣與性對立而同在。所謂對立者，因為性與氣截然有別，所謂同在者，因為性與氣合為一體。程伊川又曰：性即理也，所謂理性是也。朱晦庵曰：陰陽五行錯綜，不失條緒，便是理；若氣不結聚時，理亦無所附著。所以理在氣中，嚴格言之，實理氣同體，有理即有氣，氣在理亦在。

理氣既各為太極之一箇縱斷面，何以又是同在？朱晦庵曰：天理之渾然既謂之理，則便是箇有條理的名字。試看凡氣之所凝結體現，何處不有條理？例如一片木塊或一粒木屑，其木質的質料為氣，其木質的間架，如表裏上下前後即是理。離開架，則質料不成體段；離質料，則間架無所依托。所以說理與氣對立而同在。萬物之間，具有種種關係，發生種種干涉；此等關係與干涉，皆有一定的條理。此條理即萬有之理。萬物自身，皆由質料（包括心的質料）構成。此質料即萬有之氣，合理與氣而言之，則名曰太極。就太極之橫斷面言之，則曰陰陽。故朱晦庵曰：太極祇在陰陽之中，非能離陰陽也。

朱晦庵曰：論萬物之一原，則理同而氣異，觀萬物之異體，則氣相近而理絕不同。夫理氣既同在，又何故有理同氣異或氣近而理異之說乎？所謂理同者，乃謂同受理則之支配，同具合理的功能耳，非謂火之理同於水之潤下，水之理同於火之炎上也。所謂氣異，非謂氣之種類不同，乃謂陰陽之配合上有多寡重輕之殊耳。假使氣有種類的不同，則所構成之宇宙，不能成爲單一體。今茲祇認爲有陰陽配合之差異，故如朱子所云：「凡事物稟得一邊重，便佔了其他

的；如慈愛之人少斷制，斷制之人多殘忍；蓋仁多便遮了那義，義多便遮了那仁。」萬物所稟之氣，陰陽配合不同，所以各有其個性，是卽所謂氣質之性。雖然各有各性，而又無不受理則之範圍，所以理宰世界。張橫渠曰：「天地之氣，雖聚散攻取百塗，然其爲理也，順而不妄。」蓋謂氣之演化，皆遵循理則不違悖也。又曰：「太虛不能無氣，氣不能不聚而爲萬物，萬物不能不散爲太虛，循是出入，是皆不得已而然也。」蓋謂沖漠無朕之氣，其演化皆遵循必然理則，而不得不然。

或謂理與氣既同在，氣又在萬有之中，是理亦在萬有之中，豈非承認萬象皆合理，而牢執現狀不事改進乎？易若認定理懸萬象之表，爲人所追求之鵠的，反能策人上進乎？不知離氣則理無依托，前已言之；而陰陽配合比例關係之改變，又復演進成爲可能，又何患乎肯定萬象皆合理而故步自封。所謂改進者，起於一種新理之認識，而新理之認識，則不過陰陽可能發生一種新關係之發現而已。當發現一種可能的新關係時，有一新理則存於吾人心中；當此新關係實際發生時，此新理則又存於客觀世界。存於客觀世界，理在氣中；存於吾人心中，理亦在氣中。謂理先氣而在，不知其在於何所也。

就萬有之構成言之，誠如朱子所言：「天地間無非氣」也。就萬有之演化言之，亦如朱子所言：「屈伸往來者氣也。」但於演化之階段，則朱子崇信邵康節太過。康節謂：「一分爲二，二分爲四，四分爲八。」朱子曰：「太極之判，始生一奇（一）一耦（二）而爲一書者

二，是爲兩儀；兩儀之上，各生一奇一耦，而爲二畫者四，是爲四象；四象之上，各生一奇一耦，而爲三畫者八。邵子八卦次序之圖如下：

坤	艮	坎	巽	震	離	兌	乾	名卦
								卦八
								象四
								畫二
								儀一

上圖第一層陰陽未判，純然白素，名之爲太極。第二層白者爲陽，等於奇（一），黑者爲陰，等於耦（二）；合稱兩儀。第三層，於下層陽上加一奇，爲太陽（三），加一耦爲少陰（四），於下層陰上加一奇爲少陽（五），加一耦爲太陰（六）；合稱四象。第四層於太陽上再加一奇，爲乾（七），加一耦爲兌（八）；循是以往於太陰上加一耦爲坤（九）。

邵子之學，自成一家之說，但未必合於易旨。邵子之法，蓋所謂加一倍法，其八卦之形成，凡經三級；至八卦而後成物象，未成物象以前，兩儀四象，將於何處求之。且其六十四卦之形成也，又必倍八而爲十六，倍十六而爲三十二，倍三十二乃得六十四；所謂十六與三十二

者，於易實無所據，於象亦無所符。況氣之演變，豈一律能循守加一倍法之定則乎？必不然也。

黃梨洲易學象數論曰：「易有太極，是生兩儀，所謂一陰一陽者是也。其一陽也，已括一百九十二爻之奇，其一陰也，已括一百九十二爻之耦；以三百八十四爻爲兩儀，非以兩畫爲兩儀也。」又曰：「兩儀生四象，所謂老陽、老陰、少陽、少陰是也。乾爲老陽，坤爲老陰，震坎艮爲少陽，巽離兌爲少陰。三奇（三）者，老陽之象；三耦（三）者，老陰之像；一奇二耦（震三坎三艮三）者，少陽之象；一耦二奇（巽三離三兌三）者，少陰之象，是至畫八卦，卽四象也。」揆之象象與易理，此說殆較正確。蓋太極在萬有中，所謂兩儀四象八卦者，當生則俱生，無有先後，萬有演化階層，亦不如是其繁數而整齊也。若就邵子四象之說而反其少陽少陰之次序，謂二爲少陽，二爲老陽，二爲少陰，二爲老陰，以形狀萬有之生、長、衰、滅，則大背易理，因易理祇有消長，並無滅絕。所謂生死者，乃就個體之片斷生活而觀之也，其實並無生死。若就大全之宇宙而觀之，更祇有綿存。

五 心

言氣時，每舉性以相對稱，如「論性不論氣不備，論氣不論性不明；」又如：「性卽理也。」皆足說明氣與性或理之對立；但心與氣及理又具何如之關係乎？程伊川曰：「稱性之善，謂之道，道與性一也。以性之善如此，故謂之性善。性之本謂之命，性之自然者謂之天，性之有形者謂之心，性之有動者謂之情，凡此數者，皆一也。」程子以有形二字說明性之被稱爲心。所謂有形者，又何意乎？程子嘗曰：性卽理也。是則理之有形者，豈非體現於氣中之理乎？理與氣，本不可分，祇是可在觀念上與以撕劈而已。故理氣永久同在。朱子曰：「性猶太極也，心猶陰陽也，太極只在陰陽之中，非離陰陽也。」在觀念上，劈開理，就其尙未與氣交融而言之，則謂之性，就理已與氣融而言之，則謂之心。其實理永遠在氣中，人所可見者祇是心，至於性則是觀念世界的物事。

理與氣既係同在，何以有人分性爲氣質之性與義理之性，而謂性善氣惡乎？其實性本一物，不可分爲二；所謂性者，祇是指稱與氣質同在之義理而已。義理若離氣質，將何所依託？氣質若離義理，將何以成形？性因氣而現，有是氣卽有是性。性之善卽氣之善。性氣一體，既已善矣；惡又何自而生乎？易曰：一陰一陽之謂道，繼之者善也。所謂善者，祇是宇宙演化，綿

延不遏而已。演化之事，離氣如何能起？演化由氣，所以氣善，惡所由起，則因氣之內部關係失其諸和，及其發動，遂有害於人，從而備之曰惡。就宇宙本身觀之，祇是演化之綿續，是爲絕對之善。就演化對人生觀之，則有多前少兩種太過不及，其本身實無所謂惡。程伯子曰：天下善惡皆天理，謂之惡者，非本惡，但或過或不及，便如此者，楊墨之類。

理與氣融合無間，就其融合時觀之，則謂之心。心有能動的作用，太極永遠在演化中。故朱子曰：「心，主宰之謂也；動靜皆主宰，非是靜時無所用，及至動時，方有主宰也；言主宰，則泯然體統，自在其中。」程伯子曰：「在天爲命，在義爲理，在人爲性，主於身爲心，其實一也。」心是整個人格之提持統攝作用。所謂操則存者，即是謂此心執行其提持統攝之功能。所謂捨則亡者，心如何能亡，祇是謂此心不執行其提持統攝之功能。所謂出入無時，莫知其鄉者，心如何出入，祇是謂此心時或執行其提攝功能，又時或不執行其提攝功能。所謂求放心者，祇是謂此心須盡其提攝功能。但須提持得起，便是心在腔子裏，便是勝已之謂強。依此觀之，實爲一種注意主義。彼以靜或爲修養最高工夫者，流入主智主義，殊未見其允當。

書曰：人心惟危，道心惟微。似心有兩種，一則可危，一則微弱也。朱子曰：「饑欲食，渴欲飲者，人心也；得欲食之正者，道心也。須是一心只在道上少閒，那人心自降伏得不見了；誠心與道心爲一，恰似無了那人心相似。只是要得道心純一，道心都發現在那人心上。」道心與人心，並非有種類的差別，道心祇是人心之得其正者。心之活動，以理爲矩度者，即是道

心，故道心近似實踐理性。心之活動，在未能純粹精善以前，其主宰作用即不能完全遵循理性所示，而又道心未泯，自覺違反理性而起實踐理性之微弱動意，於是乃有天理人欲交戰之內心矛盾。必實踐理性之活動，純熟精粹，始能從心所欲不踰矩，渾然一團，盡是道心。

性卽理，而理又與氣同在，不得謂惡之發生由於氣，於是性善情惡之說，亦不能成立。朱子曰：心統攝性情。王荊公曰：「所謂情者，莫非喜怒哀樂好惡欲也。舜之聖也，象喜亦喜；使舜當喜而不喜，則豈足以爲舜乎？文王之聖也，王赫斯怒；當怒而不怒，則豈足以爲文王乎？」情發而當於理，斯爲道心；發而不當於理，斯爲人心，道心善而人心惡。然則惡之所由起，乃起於實踐理性之脆弱。實踐理性脆弱，故曰道心惟微。修養首要工夫，在增強此心之主宰力，故剛德最可珍貴。孔子曰：力行近乎仁。能力行，卽足證明主宰力強。主宰力強，有由於實踐理性充沛者，亦有由於執拗乖僻者；惟執行理性而不息，始得謂爲仁。故力行祇近仁，必力行而所力行者又合乎理，始爲眞仁。果決剛毅，實爲統攝情氣之必要條件。迂滯懦弱，確爲進德之大礙。故立身當學習控制自身，立國當發揚國民志氣。

或問朱子：「意是心之運用處？是發處？」曰：運用是發了。問：情亦是發處，何以別？曰：情是性之發，情是發出恁地，意是主張要恁地；如愛那物是情；所以去愛那物，是意。情如舟車，意如人去使那舟車一般。「情是性之發，而主持其發動者，則是意；阻遏其發動者，亦是意；調節其發動者，亦是意。所以情不當理，祇當責意。意之主持力，或因力不足，或因

方針誤，而使其作用違悖理則。故意之主持活動，當與理性相融合。或謂前面說心是主宰，此處又謂意是主張要恁地，然則心與意有無分別？曰：心統攝性情，性情包括於心之內，單就其對於性情之統攝作用而言之，則謂之意。朱子曰：「心統攝性情，非僅個與性情爲一物而不分別也。」心與性情之分別，即在此統攝作用。能奮厲自持，使情之發動皆順守理則，然後德日新而理性之力量充乎周身。

程伯子曰：「須是大其心，使開闊，譬如爲九層之臺，須大做脚始得！」所謂大其心者，果何謂也？心果可大乎？程伯子曰：「天地之用，皆我之用，孟子言：萬物皆備於我。」所謂萬物皆備於我者，意謂萬物皆在我之含育覆照之內也。孟子所謂親親而仁民，仁民而愛物，民與物皆在含育覆照之內，正與所親者同。王陽明曰：「大人者，以天地萬物爲一體者也；其視天下猶一家，中國猶一人焉。若夫間形骸而分爾我者，小人矣！」所謂分爾我者，即不循守理則，而因人之爲我或爲爾，而變異其行動之標準，不能用同一理則以規範人與己；是即所謂私情，所謂人欲也。程伯子曰：君子之學，莫若廓然而大公，物來而順應。情況相同，即持用同一之理則，而不問所遇者爲人爲我，爲親爲疏，是謂廓然而大公。於事之來，當喜則喜，當怒則怒，我於喜怒，無所容心焉，是謂物來而順應。如是，是爲以理制行；是爲實踐其理性。惟有實踐其理性，而心乃可大，萬物皆入於我之含育覆照之內，而不至使心之所繫者僅在此塊然之一身或自己妻子之溫飽，而被稱爲世俗之小人。學者制行，切勿悖理。以理制行，是爲實踐

其理性。大化流行，綿綿不絕，是爲天行健，天行受理則之範圍。君子取法乎此，使其所實踐者，一唯理性是循，故能百強不息。

六 誠

理性在實踐中，恆久不息；一舉一動，皆循理則；一念一慮，皆合矩度；是即誠之果效。中庸曰：故至誠無息。蓋既無虛假，自無間斷也。虛者，中不實有也；假者，我不真有也。自性之中，不真實保存，或激於外力而行之，或動於妄想而行之，外力既移，或妄想既滅，其行即歸間斷。唯有服膺理性，循理而行，發揮實踐理性之主宰力，始能悠久無疆。

誠之反面爲虛假，誠之本義爲真實。然而此真實不虛不假者究爲何物乎？周濂溪曰：大哉乾元，萬物資始，誠之源也；乾道變化，各正性命，誠斯立焉，純粹至善者也。乾元爲萬物所資以發生，是即誠之本源。所謂乾元者何也？程伊川易傳曰：「乾、夫也；天者，天之形體，乾也者，天之性情，健也，健而無息之謂乾。」子夏易傳曰：元，始也。所謂乾元者，即宇宙所真之健而無息之創動力也。此健而無息之創動力，即萬物所資藉發生者。誠之本源，正在此健而無息之創動力。此健而無息之創動力至實不虛，自足不假。所謂乾道變化，各正性命，又何謂也？伊川易傳曰：「乾道變化，生育萬物，洪纖高下，各以其類，各正性命也——天所賦與萬物所受爲性。乾道變化，各正性命者，宇宙創動力，其運行不一其轍，萬物各以其稟受之創動力爲其自有之性情。萬物發揮其自性，則萬物之誠立矣。唯此發揮自性之事，

乃純粹至善者，無可與對，無可相藉。故所謂誠者，即健而無息之自性也。所謂立誠者，即發揮自性而無息也。性者何也？理而已矣。故立誠即實踐其理性而無息，故誠為常德；亦稱天德。

天之常德，有發動，長生，暢遂，完成之四箇階段。易所謂乾元亨利貞也。周濂溪曰：元亨，誠之通；利貞，誠之復。誠之通，言常德之發育，是其進也。誠之復，言常德之斂藏，是其還也。一進一還，迭相聯替；由元亨而利貞，又由利貞而元亨。似循環相續，其相續又非循環。似循環相續者，以其始終銜接，周而復始也。其相續又非循環者，以演化之事逐時更新也。有如水流不息，而後流非前流。故有日新之義。是謂創造的演化。宇宙演化，盈虛消長，往復無端。就萬物而個別觀之，則演化常德，為萬物性情之源，各得此發動，長生，暢遂，完成之四德以爲其自性。所謂誠之者，即順循此自性而發展前進也。故其道至爲簡易。若就宇宙演化本身之整體觀之，則祇是綿綿其存，悠久無疆，不生不滅，不增不減。

周濂溪曰：「誠則無事矣，至易而行難；果而確，無難焉。」萬物各順其自性而發展，極自然而無須有所營爲。順自性之理則而一往直前，勿游移瞻顧，即能適合矩度。蓋矩度之建立，即建立於萬物自性之上。人智所窮搜密索者，即在發現萬物自性活動之法則而遵循之耳。故曰：天命之謂性，率性之謂道。率性而行，其事至易。所難者在缺少剛健之主宰力，致令實踐理性不能發展開張，心意與理性不能融成一片。若實踐理性得發揮其主宰力，則始焉勉強

而行之，雖不免緊張之感；久焉將安而行之，卽有從容合節之樂。故曰：果而確，無難焉。

周濂溪曰：誠，五常之本，百行之原也。五常者，仁義禮智信也。仁義禮智信以誠爲本原，不誠則百行皆非，五德皆空。孟子祇言仁義禮智四端，後儒更配以信，謂信寄寓於四端，其實祇有四德。人之四德，正與天之四德相配。朱晦庵曰：「天地之心，其德有四；曰：元、亨、利、貞。而元無不統。其運行也，則爲春夏秋冬之序，而春生之氣無所不通。故人之心，其德亦有四；曰：仁、義、禮、智。而仁無不包。其發動焉，則爲愛、恭、宜、別之情，而側隱之心無所不貫。」元爲宇宙動力。凡長生者，暢遂者，完成者，莫非此創動力也。所謂天地以生物爲心也。仁爲心之德，愛之理。義是宜之理，禮是別之理，智是知之理，其行義，守禮，用智，無非所以遂行其愛之理也。故謂仁是天地之生氣。或問肅殺之氣，亦祇是生氣？朱子曰：不是二物，只是收斂；春夏秋冬，亦只是一氣。生氣有長育，亦必須有收斂；收斂正所以遂行其長育。若生氣無收斂，一徑發洩到底，恐天地亦難乎爲繼矣，健常無息之德亦難於確立矣。故溫

和須濟以嚴肅，慈愛須濟以裁制。

率性而行，天德流露，是所謂人無有不善也。然而人心之中，何以又有人欲。前已言之，人心道心，並非兩物，祇主宰得合理不合理而已。朱子曰：「有箇天理，便有人欲。蓋緣這箇天理，有箇安頓處，才安頓不恰好，便有人欲出來。天理人欲分數有多少？天理本多；人欲也便是天理裏面做出來。雖是人欲，人欲中自有天理。問：莫不是本來全是天理否？曰：人生

都是天理，人欲都是後來沒把真生底。一人挾天理以俱生，人欲就是其太過或不及者。例如爲己之心，乃所謂人欲也。若人不謀己，則此生之事交付誰來？誰當代我而謀乎？自己的事，本當由自己了之。所以謂爲己是人欲者，既因其爲己不顧人而已。所以人欲中自有天理。彼以遏制慾望罪責理學家者，未見其爲允當。

亦疑問朱子：「所謂天理人欲，同行異情，莫非這裏要分別否？」曰：同行異情，只如渴飲饑食等事，在聖人無非天理，在小人無非人欲，所謂同行異情者如此。天理在人，亙古今而不泯。同行異情，是駭行迹同而心情異。例如救濟貧苦，其行迹相同，而其心則有出於慈憫者，有出於好義心者，皆理性所主宰也；又有出於釣名沽譽者，則人欲所控導也。故天理人欲之別，祇在心意主宰力之所向，假使爲沽名釣譽而濟貧，是主宰力所向在釣名沽譽，而濟貧則其手段方法而已。故善行之要素，在動意純善。世人謂動意純善者，爲有誠意；謂利用行善以達其他目的者爲無誠意，與此理正相符合。

動意之善，爲善行要素。故周濂溪曰：幾善惡。幾也者，謂動而未形，有無之間者也。動而未形，謂有則無端緒，謂無又起傾向。是乃衆所不見而已所獨知之處。善惡之分，卽判於此。正如水在山頂，或東或西，未流可相去萬里，而在最初，祇爭一分一寸之差而已。人之爲君子爲小人，亦祇在爭此幾微之別。思之，殊可危懼，故君子必慎其獨。

慎獨卽誠意，誠意卽勿自欺。一意之有所向也，其所向者爲理乎？抑爲不合理之私利乎？

自己必能知之，宜於此時嚴格執行其主宰力，使其符合理則，勿稍遷就，勿稍姑息。如是，則嚴正之氣發達，剛毅之力拓展，而心意之主宰力益強。然後此心得保持紀綱，百體從命。所以勿自欺是人格之生死關頭。而勿自欺之要領，即在嚴格執行理性之命令。理性不可欺。不欺理，便可對越上帝，俯仰無愧。

七 敬

程伊川曰：誠然後敬，未及誠時，却須敬而後能誠。是可見求誠當主敬。所謂敬者，又何謂也。程伊川曰：「君子之遇事無巨細，一於敬而已矣。」細故，以自崇，非敬也；飾私智，以爲奇，非敬也。要之，非敬慢而已。」非敬慢，爲敬之註釋；應事則不敢輕慢，用智則不敢誕慢。朱晦庵曰：「聖人言語，當初未會關聚，如說：出門如見大賓，使民如承大祭等類，皆是敬之目；到程子始關聚說出一箇敬來教人。然敬有甚物，如畏字相似；不是塊然兀坐，耳無聞，目無見，全不省專之謂。只收斂身心，整齊純一，不恁地放縱，便是敬。」足見敬便是心意之提持統攝作用。提持得起來，自然不放縱；統攝得住，自然不至慢易。放縱慢易，祇緣此心提持統攝的作用不能發揮其功能。

朱晦庵又曰：「惺惺，乃心不昏昧之謂，只此便是敬。心若昏昧，燭理不明，雖強把捉，豈得爲敬。」此所謂常惺惺法。細察此心現象，紛紜擾攘，一念將去，一念又起，相繼不絕，如水流之流，其喜怒哀之激揚，則如波濤之涵湧；其思念之平靜，則如春池之紋縵。在此等意念起伏之外，又有一點覺識在；覺知此心在喜、在怒、在思、在念。前者爲所覺，後者爲能覺。此心之批判作用，評斷某意念爲正，某意爲不正者，皆唯此覺識是賴。人在此心波濤涵湧之中，而能

自拯拔，不至滅頂者，正以有此明明之覺識故。以此明明之覺識，人在波濤中。而能立於波濤之外。能提持此心，常保其靈明之光，然後能執行評斷作用，而燭理明。若完全陷入波濤之內，則耳無聞，目無見矣。朱晦庵又云：胸中膠擾駁雜，如何窮得理。所以必須提持此心，使歸虛靜。

周濂溪曰：靜虛則明。周子以主靜立教，至程伊川則教人主敬，常曰：進學在致知，涵養須用敬。其實能敬即能靜。程伊川曰：「敬以直內，有主於內則虛，自然無非僻之心。」此心能提持起來，則妄念不生，雜念不起，燭照其間者，唯此靈明之覺，據理則以指導此心之活動。故曰：無欲則靜；又曰：循理則靜。靜非寂滅，而有明覺在；所寂滅者，不合理之欲念而已。虛非空無，有所燭之理則在；所空無者，不合理之意想耳。能靜而虛，以云涵養，則善意自能滋長發育。何以故？善意譬猶苗也；靜虛則害苗之莠已除矣。其滋長發育也。安得不易？以云致知，則悟解自能活潑周密。何以故？悟解譬猶明鏡之照映；靜虛，則礙照之塵埃去矣；其活潑周密也，不期而自然。程子謂涵養須用敬，是就進德一面言；周子謂靜虛則明，已概括燭理之全部而言之矣。朱子曰：「學者須是培養，今不做培養功夫，如何窮得理？程子言：勸容貌，整思慮，則自生敬。敬只是主一也。存此，則自然天理明。」此心提持得起，則燭照的光明自然加強。故謂進德無關求知者，不唯不知進德，亦且不知求知。

程伊川又曰：敬則身虛靜，不可把虛靜喚做敬。此程子所以教人主敬，而不持主靜以教人

之故。蓋敬則此心提持得起，提持得起，則非僻之念不生，而自然靜虛矣。若祇有靜虛，則是一種平舖狀態，儘管瑩晶如一塊明鏡，及至事物到來，還待人掌起明鏡去照。不似主敬，先已將此明鏡高懸起來。一有事物到前，便立即攝映入內。所以主靜主覺的人，祇是專來卽照，照過便了，完全過活被動的生活。事未來，認爲與己無關，或不值關注，而不去尋尋來照，廢却探討工夫。事既來，一照卽了。認爲不過如此，或本來如此，值不得斡旋。此種哲學，是旁觀哲學，有仙人氣味，而不宜於人世。

朱晦庵曰：人心纔覺時便在。覺祇能做到心在，不至於心不在焉，視而不見，聽而不聞。敬則有箇提持統攝，物來便應。朱晦庵又曰：敬，卽是此心自做主宰處。自心做得主宰，則外誘不能撓，邪念不能擾，豎立得起，應動便動，明覺之照，始得施展其用。譬如明鏡，而敬則是用鏡之人。況且就覺求覺，覺無可得。「無欲則靜」，唯提持此心，始可以杜邪僻之干。「循理則靜」，亦唯提持此心，始可以實踐其理性。故主敬說，提示人以確切途徑。朱晦庵又曰：「周先生祇說：『一者無欲也』；然這話頭高，卒急難湊泊；尋常人如何便得無欲，故伊川只說箇敬字，教人只就這敬字上捱去。庶幾執捉得定，有箇下手處。」下手處安在？便是提持此心，使其實踐理則。

主敬不是摒去聞見思慮。人既爲人，便不能不應接事物。應接事物，如何能摒去聞見，斷絕思慮。敬，祇是提持此心，使其活動在於理則之中。程伊川曰：「所謂敬者，主一之謂敬；

所謂一者，無適之謂一。」又曰：敬卽便是禮。合而觀之，則所謂敬卽便是禮者，有如非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。視聽言動，完全以矩度爲範圍；所謂敬者，孰識於是？又所謂主一之謂敬者，則有如爲人君，止於仁，爲人父，止於慈。隨時隨處，有一當止之所，不到偏倚，不可差矢。主一不僅是注意集中，一心不兩用。若祇是注意集中，則一心於邪僻之行，亦可謂敬矣。所以一言及敬，便有箇理則在，便有箇理則以規律此心。所謂無適者，此心止於理而不移也。所謂主一者，此心受規律於理而不離貳也。

主一是此心受規律於理則，所以不是空空提持而已，乃是在事上有箇靈明的主宰在。或問程伊川曰：「敬義何別？」曰：敬是持己之道，義便知有是非，循理而行，是爲義也。若只守一箇敬，不知集義，卻是都無事也。」又問：「義只在事上，如何。」曰：內外一理，豈特事上求合義也。敬以直內，義以方外，合內外之道也。」所謂內外一理者，卽存心處事一切以理則爲規律；敬是以理則規律自心，義是以理則規律事爲，同是理性之實踐。故敬是敬，義亦是敬。其所以別標一義者，欲表明不可單祇提持統攝而別無所事也。提持統攝當寓於事爲之中。故曰：必有專焉。朱晦庵曰：「敬不是萬慮休置之謂，只是隨事專一謹畏，不放逸爾。」自言無不曉事的聖賢，亦無闕門獨坐之聖賢。

敬是提持統攝，若把捉太過，則將緊張過度，無舒適之意，或在應事時，別有一把捉之嫌，闖入干擾。反使事之進行，不得順適。故提持統攝，祇可爲一種態度，不可令爲一種意念，

在於心中。程伊川曰：忘敬而後無不敬。有敬之一念，存於心中，當事來前，又有事之一念，入於心中，是已貳其心矣；求主一而陷於二，主敬愈力，去敬愈遠。主敬非須存一敬畏之念橫互心中，祇是秉持嚴肅的態度，用理則以規律事爲。故敬只是實踐其理性。爲人父，則實踐慈之理則；爲人子，則實踐孝之理則。是謂無適；是謂主一。

誠爲天賦之常德，其本質爲理則。立誠在提持此心，用理則以規律事爲，自意念之動以至於接人之際，莫不以理則相糾繩。行動與矩度，意念與理則，兩兩相融，是爲主敬，而誠因以立。程伊川曰：「易曰：閑邪存其誠。邪閑則誠自存。而閑其邪者，乃在於言語、飲食、進退、與人交接而已。」閑有提持統攝之意。邪已閑，則虛而明。虛明，統持，皆當存於思慮事爲之中。故立誠即在洒掃應對之中。道不遠人；離人專而言道，是旁觀仙子之哲學。

八志

主敬是提持此心，使其實踐理則。欲提持此心；又須如何始能發動。是則唯有立志。志是心之所之；之即向往之意。有所向往，始能進行不息；無所向往，便氣老而力衰；氣老力衰，便提持不起。朱晦庵曰：「書不記，熟讀可記；義不精，細思可精；惟有志不立，直是無着力處。」進德修業，須進而後德可成，必修而後業可就，不進不修，直是寸步難移。故曰：自暴者，不可與有爲也；自棄者，不可與有言也。

陸象山曰：志小，不可語大人事。所謂語大人事者，有了解大人事與肩負大人事之兩種意義。肩負大人事，須有大志；了解大人事，亦須有大志。志不大，所繫迴胸際，不出一室之馮飽，於國家天下事，皆是隔岸觀火。何來親切的關注，而興起其拯溺救焚之憤慨。故不可以肩負大人事。志不大，所探究者無非敲門磚或踏腳石，於是非善惡，皆是隔靴搔癢，何來真摯的鑽研，而興起其弗得弗措之熱情。故不可以了解大人事。做大事，須有大志；懂大事，亦須有大志。所以象山教人：「要當軒昂奮發，莫恁地沉埋在卑陋凡下處。」

何等所在，是卑陋凡下處？欲知卑陋凡下處之所在，其事並非甚易，必須於價值標準，有明白的認識，始能分辨高下貴賤之所界。且如富貴名譽，皆人之所欲，試問已有富貴名譽便能

提高自身之價值乎？朱晦庵曰：「今貪利祿而不貪道義，要作貴人而不要作好人，皆是志不立。」道義價值何以高於利祿？好人價值何以高於貴人？非識得人之所以爲人者不可。利祿無非所以供應人生之享受。試問人生是爲衣食乎？抑衣食乃爲人生乎？貴人無非權勢足以管制人。試問管制人之所以快威福之慾者乎？抑所以爲利濟羣生之具者乎？從可知利祿權勢乃人生之工具，而非人生所必不可缺之本質。既非人生本質，則有之，於人生價值無所增；無之，於人生價值無所損。陸象山曰：「學者所以爲學，學爲人而已矣，非有爲也。所謂非有爲者，卽謂人生本質以外之種種如利祿權勢也。」

何爲人生本質？陸象山曰：「上是天，下是地，人居其間；須是做得人，方不枉。」如何方是做得人？象山又曰：「須思量天之所以與我者是甚底，爲還是要做人否？」人生既稟受天之常德以爲其自性，卽當發揚其自性以期完全無缺。何爲天之常德？綿綿不絕之理則是也。何爲人之自性？踐履理則以充實其向上活動是也。故人生本質在踐履理則，使其受於天者仍完全歸之於天，完全歸之於天，是爲不愧於天，踐履純實，內省不疚，是爲不愧於屋漏。所謂學爲人者，學爲踐履理則也。踐履理則，卽是敬，卽是勿自欺。須當有「十目所視，十手所指」之感覺。

或問程伊川曰：「學者須志於大，何如？」曰：「志無大小。且莫說道將第一等讓於別人，且做第二等。才如此說，便是自棄；雖與不能居仁由義者差等不同，其自小則一也。」莫做第二

學人，此人人應有之志。何以故？人品祇有一等，並無第二等故也。盡得人生本質，便是完人，不須於其上，更加添少許。各各站在自己崗位上，盡自己的能力，行自己的本分，不折不扣，無虧無損，便是完人。上自總司令，下至士兵，地位雖殊，其爲完人則一；所以對於任何人，皆當尊重；因爲眼前盡是聖人故也。自然；在表現上，大可各有不同；如伊尹之任，伯夷之清，柳下惠之和，孔子之時，然其爲聖人則無二致。

做人可否略打折扣？雖不爲完人，亦復無傷？做人實無折扣可打，因爲人品祇有一個等第，不爲「完人」，便是「非人」，中間無中立之餘地；所謂不爲聖賢，便是禽獸也。無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。有此四端，理性便命令吾人，須得擴充至盡，使其圓滿整潔。有二分不圓滿，不整潔，便是力有未盡，意有未純，便不足以怡然自足，而仍須奮進。就努力之終局言之，須德性純全，就努力之發動言之，須意志篤實。意志不可打折扣，終局上亦不可打折扣。

在人生努力的過程中，蹉跌過失，在所難免。有蹉跌過失，便須力自振拔，改途易轍，使在終局上，完整無缺。若安於過失，不肯改正，則卽歸下流。周濂溪曰：不幸不聞過，大不幸無恥。有過既已改矣，雖全體有瑕疵，無礙終局之完潔。終局完潔，仍不掩整段之瑕疵。若終局之完潔，可掩整段之瑕疵，則人在生活過程中，可以放縱妄爲，祇須以最後之善行洗去一切污穢；是人生過程可分裂爲若干片段，除終局之片段外，概無關於一生之價值，有是理乎？正

唯人生全部過程概須整潔，所以當如臨深淵，如履薄冰，一步不可苟且，一步不可輕易。此所以一失足成千古恨，處處宜小心翼翼也。至於品評人物。因晚節之優美，而原諒其前此之污損，則是待人之恕道，而非持身之規律。立身行己，必須立志，做到全善全美。如此，方是真立志；如此，方是做人。否則一有折扣，便是自甘下流。

天賦人生以常德，人生即當立志踐履無虧。周濂溪曰：聖希天賢希聖，士希賢。聖與賢成就之大小有殊，而亦有其共同之本質。希賢、希聖、希天，皆是立志完成此共同之本質。此共同之本質，即人之所以爲人者。能成全此人之所以爲人者，即是具備天德。天命之謂性，率性之謂道。道不遠人，道亦不遠天。盡己之性，即是循天之道；循天之道；即是事天；事天即是立己；立己即是做人。

做人須有事於做。立志不祇是存箇想念，須當持此想念付諸實踐。希賢、希聖、希天須當持其所認爲賢者、聖者或天者付諸實際踐履之中。志表現在踐履之中，踐履依據所志以進行。所志在賢、在聖、在天。天之本質爲恆久依理則以演化；聖人從容中道，從心所欲不踰矩，賢人執持理則，服膺勿失。所以有志之人，當以理則規律自己的思慮行動。是謂立志。

理則普存於宇宙內，無處不在，無時不在。人涵育於理則之中，人之實踐此理則。亦爲理則所規律。服從此規律，乃爲人之所以爲人者。在實踐上，嚴格服從此規律，即是盡人之性。人之性，由天而來，所以盡人之性，即是奉天。不盡其性，即是叛天。叛天者不祥，「獲罪於天

無所勝也」。

「自圭之玷，尙可磨也；斯言之玷，不可爲也。」人生瑕疵，永遠留存。洗磨之術，祇是用善行以相滌除。天則至嚴，違者必受其禍；天道又至慈，但須自新之意純誠，自新之行篤實，前此惡果可爲後此善因所轉變。反之，前此善果亦可爲後此惡因所侵蝕。當下一念，入聖入狂，便由此分。種福遺禍，亦由此定。主持此心不定，時時刻刻在聖狂的轉移中，剎那剎那在禍福的糾纏中。故當堅定其志，實踐理則而不移。

立志須從當前做起，放過一刻不得。人生須從現下活起，停滯一刻不得。一刻不做人。便是天則斷絕一刻。幸天則不至終斷，須當乘其來復之頃，下大決心，猛然擔當起來，從九死中抓取一生，用力自然落實。生死關頭，如何不當下猛着力！

九 窮理

主敬是提持此心，誠意是使此心動循理則，立志是使此心向往理則，都是成就此心態度言。至於此心之內容或理則之實質，則有待於明理；明理須有事於推究，故當窮理。陸象山曰：「夫子曰：吾十有五，而志於學；今千百年，無一人有志，也是怪他不得。志箇甚底？須是有知識，然後有志願。」既有知識。未必即有志願；有志願者，必須講求人生究竟志箇甚底？若先認定人有向上之天性，又實有向上之誠意，則謂既有知識便有正當的志願，亦自無妨。吾人所見，不同於主智主義者，在認定知識能發動行為，是由於先有箇實踐理則的意志在。

理則在何處？或謂理則內在於心中，或謂理則外在於事物中。王陽明曰：「人惟不知至善之在吾心，而求之於其外，以為專事物物皆有定理也。而求至善於專事物物之中，是以支離決裂，錯雜紛紜，而莫知有一定之向。」假使理則果在吾心之中，則理則應完全在吾所知之內，是人人已為全智矣，而事實不然。假使理則在吾心之中而仍不能完全為吾所知；則不為吾所知者，即是在吾心之外。故理則內在說，不無可疑。假使理則在吾心之外，則理則不為吾所知，今既為吾所知，是理則已內在於此心之中。理則為吾所知又不完全為吾所知，吾知其不完全為吾所知，而又信其可逐漸為吾所知，其外在於此心者可逐漸內在於此心，於是始有窮理之可

能。

陸象山曰：「此理窮宇宙，所謂道外無事，事外無道。」理則無處不在，無時不在，爲人君便有君的理則，爲人臣便有臣的理則。理則在事爲之中。離去事爲，理則何所棲身？棲身於學人之腦海。離去理則，則事爲糾錯紛雜，人生其何所措手？無事不有理則，無物不有理則；理則涵泳吾人，吾人不能離去理則。故曰：道也者，不可須臾離也。

理則涵泳吾人，何故吾人有所不能認識而踐履之？陸象山曰：「宇宙不曾限隔人，人自限隔宇宙。」又曰：「此理在宇宙間，何嘗有所疑！是你自沉埋，自蒙蔽，陰陰地在箇陷窄中，更不知有所謂高遠底；要決裂陷窄，窺測破網羅。」當理則未被認知以前，理則是外在的；外在而可以爲吾所認知，而轉爲內在。若有人焉，其認知之量與理則之量同其長寬厚，則是外在之理則與內在之認識同其積量，則是內外合一，則是與天合德。今吾人於外在之理則，猶有所不知，是吾身之德猶有所未充，與宇宙猶有所限隔，故當用窮理之功，以決裂此限隔，衝破此限隔。

理則無量無邊，吾人所認識踐履者，終有限。故理則常大，而我常小。正唯理則大於我，所以我對理則常有敬畏之心，嚴威儼若，昭昭在上；偶一昏昧，便將喪德亂常。此主敬之所以必要。正唯理大我小，而我又較大於現今之可能，此我所以當奮發黽勉，學有緝熙於光明。我雖奮發黽勉，而理則終不可盡窮，此所以個人當自強不息，一息尙存，不容稍懈；民族當綿續

前進，以涇續保持其文化的綿互刷化生氣。文化的肩承，非一人所能勝任；必須繼起有人，青出於藍，而勝於藍。然後正道常明。

陸象山一夕步月，包敏道勸著書，以待天下後世之自擇。象山正色厲聲曰：「敏道，敏道！恁地沒長進！乃作這般見解！且道天地間有個朱元晦陸子靜便添得些子！無了後，便減得些子！」理則永久長存，不為文化昌明而增，不為文化黑暗而減。理則不滅，正義常存；此入世樂觀之所寄。然而「人能弘道，非道弘人」，人類對於理則之認識踐履，終當逐步拓展，以期接近於理則之全量，而使人間成為智德雙全之天國。此所以窮理工夫不可斷息，教化事業不可停止也。

理則的認識踐履，既須逐步拓展去，所以須當立志，將理則之發現與人世之淑善，一舉而置之自己雙肩之上，使自已切實感覺「宇宙內事皆我分內事」。然後繼之以勤而有恆的工夫，久久自能拓展得去。陸象山曰：「莫厭辛苦，此是學脈」。為學做人，皆須從辛苦中過來。過得辛苦一關，自有樂趣隨生。樂趣生自努力。不努力者，無所苦，亦不知樂，祇是渾渾沌沌過煞一生。

為學做人，都須先明要領，從關隘處下手。攻克關隘，小坵小嶺，自可不勞而克。陸象山曰：「大綱捉掇來，細細領會去。」既了解大綱，細密工夫，始可着手。大綱，即今所謂原理原則。不在基本的原理原則上翻幾個身，打幾個滾，下手即在枝節上做工夫，難免斷潢絕港，

偶一不幸，便陷入絕地，走不到源頭。如是學風，可以成就技藝，說不到開創新境，推進文化；亦說不到立住脚跟，肩承道義。

爲學須培養性格。性格正，爲學自易。乖僻之人，對於正常的理則，終不肯切實體認，甚至以種種輕慢的名詞相加。粗疏的人，對於精密的理則，終不肯細心體認，而以一种輕易的態度臨之。程明道曰：「學者須學文，知道者進德而已。有德則不習無不利。未有學養子而後鍊，蓋先得是道矣。學文之功，學得一專是一專，學得二專是二專。」依據「訓練轉移」或「形式訓練」之理，訓練所養成之性格，是可轉用於各方各面者。一個臨專而懼之人，用兵如此，醫病如此，接人亦復如此；故觀小可以知大。

窮理須督策此身，鑽將進去，雖是認識工夫，却須有意志提持於其間。意志一鬆懈，便鑽不進去。故程明道曰：「人之學不進，只是不勇。」如能持以勇敢之氣，或猛着工夫，或鏗而不捨，人一己百，人十己千，雖愚必明，雖柔必強。

爲學又有層級，須是拾級而登，躐急不得，操切不得。或問程伊川曰：「格物，須物物格之？」還是格一物而萬物皆知？曰：怎生便會該通！若只格一物，便通衆理，雖顏子亦不能如此道。須是今日格一件，明日格一件，積習既多，然後脫然有貫通處。」人心之綜合能力，其活動有一定之範圍；其範圍之樹立，以其所曾勸驗各對象係屬之範疇爲其界域。若逾越其範疇而爲綜合，便是幻想。幻想難合事實。故最高綜合，須先窮究一切範疇內對象之若干。

爲學不必讀書，然讀書足以汲取他人之經驗，理會他人之見解。書也者，他人言語之紀錄也。聽取他人言語，足以增益自己的思慮。朱晦庵曰：「學固不在乎讀書，然不讀書，則義理無由明。」明義理，可藉觀察，可藉思維，而讀書亦是明義理之一法。陸象山問堯舜會讀何書？堯舜立於百聖之前，不讀書祇是事勢無可如何，非足說明在理則上不須讀書。朱晦庵曰：學要常親細務。並未教人專事讀書。

程伊川曰：「致知但知止於至善，如爲人子止於孝，爲人父止於慈之類，不須外面只務觀物理，泛然正如游騎無所歸也。」物也無涯，知也有涯，知何能窮盡一切物理？要能窮究人所當止，使人之實踐理性得爲適當的活動。故就人生整個言之，一切學問，皆爲應用科學。何以故？知識之可貴，在其能指導行爲也。

十 實踐

前篇說到用知以指導行爲，行爲能順從知識之指導乎？發動行爲者，究爲何種能力乎？所謂知識者，其意義又何如乎？知識能發動行爲乎？程明道曰：「知至則便意誠，若有知至不誠者，皆知未至爾！」此言知至則意便誠，行便起也。程伊川曰：「須是識在所行之先，譬如行路，須是光照。」此知須在行先之說也。又曰「未致知，怎生得行？勉強行者，安能持久？除非燭理明，自然樂循理。性本善，循理而行；是循理舉本亦不難。」此言循理而行，出於人之本性也。或問朱晦庵：「力行何如說是淺近語？」曰：「不明道理；只是硬行；這是私意；不是當行；若見得道理時，皆是當恁地行。」此言行當依其所見之理以行也。王陽明曰：「所謂致知格物者，致吾心之良知於事物也。吾心之良知，卽所謂天理也。致吾心良知之天理於事物，則事物皆得其理矣。」此言實踐吾心之天理也。又曰：「致知云者，非善後儒所謂充廣其知識之謂也，致吾心之良知焉耳。良知者，孟子所謂「是非之心，人皆有之」者也。是非之心，不待慮而知，不待學而能，是故謂之良知；是乃天命之性，吾心之本體，自然靈昭明覺者也。凡意念之發，吾心之良知，無有不自知者；其善惡，惟吾心之良知自知之，其不善歟！亦惟吾心之良知自知之。」此言發揮「是非之心」之活動也。此等言語，已是條理紛繁，

吾人試即玩索而分析之。

所謂知者，實有兩方面，一爲能知之智力，一爲所知之實理，能知之智力得於先天；所知之實理，得自後天。所謂良知者，先天之智力也，所謂知識者，後天所知之實理也。良知爲先天之智力，故曰：不待慮而知，不待學而能。知識爲後天所知之實理，故曰：識在所行之先。先天智力，與生俱來；意念之起，無不與偕；後天知識，寓物而生；意念之中，以爲內容。智力譬則能盛水之杯，知識譬則杯中所盛之水也。二者相須爲用；無知識則智力空洞，無智力則知識皆昧。

良知爲「是非之心」。是非之心，卽批判作用也。此心之批判作用，其性質祇有一種，而其活動則悠久不息，其權力則幽顯俱到；與吾人之生命相偕，而無頃刻離。豎臨吾人者，此批判作用也；督策吾人者，此批判作用也；與吾人以責罰者，此批判作用也；與吾人以勇氣者，此批判作用也；其監臨吾人也，何所執持？曰：理則。其督策吾人也，何所執持？曰：理則。其責罰吾人也，鼓勇吾人也，又何所執持？亦曰：理則。是則所謂批判作用者，實卽理性作用也；所謂良知者，實卽理性也；所謂人皆有之之是非之心者，卽人所同具之理性也。

至吾人所知之理則，則寓於萬事萬物之中，未可以不專研討而得。陸象山曰：「東海有聖人出焉，此心同也，此理同也；西海有聖人出焉，此心同也，此理同也；南海北海有聖人出焉，此心同也，此理同也；千百世之上，有聖人出焉，此心同也，此理同也；千百世之下，有

聖人出焉，此心同也，此理同也。」其所謂心同理同者，謂此心之批判作用同，則可；謂專事物同循理則，則可；謂專物所循之諸理則共成一理則體系，則可；若謂專事物祇有一個理則，無待多求，則於「理一」之意，固未可非，惟於「分殊」之實，則似未可通。假使專事物之理各無其特有之異點，則卽物窮理之工夫誠然可廢，而萬有之爲萬有，其理則毋乃太簡乎？分殊既爲實然，所謂理一者，祇謂其基本如是而已。若謂萬有之理皆同，恐是武斷。

唯其理一而分殊，故力行之先，須明事物中所寓之理則。理則明，然後因物付物，使物物各得其所；爲人父，止於慈，爲人子，止於孝；循理而行，理當如何便如何，我無所容心焉，亦不得有所容心焉，是謂廓然而大公，物來而順應；是謂毋意，毋必，毋固，毋我。知識指導行爲說，其所謂之知識，卽所知之理則。用知識指導行爲，卽是以理則規律行爲。

循理而行，又非由外鑠我也，乃出於自性之本然。爲人父，止於慈，誰強使之然？爲人子，止於孝，又有誰能強使之然？外在的法律規制乃至於交游組合，固有夾持之用，禮法固不可妄毀，組織亦不可廢棄，然而皆是皆由於理性認知凡此等等概有益於吾人之進修，故以客觀的理性潤養吾人主觀的理性，客觀理性與主觀理性，皆由人生自性而來，在本源上，並非二物。主觀理性與客觀理性若有衝突，非主觀批判失其宜，卽客觀理則失其調，有待於從新修整。唯

有主觀理性與客觀理則融合無間，始得大安樂，而有從心所欲不踰矩之妙趣。

實踐理則，既出於吾人自性，何以又有人不循理而行？不循理而行，有不能循理而行者，

亦有不肯循理而行者。不能循理而行者，是由於不知理之所在，或講求未精而妄意理在於是；故當卽物窮理，逐事逐物，講求恰當的安排。故知須當任行之先，猶如走路須當在識途之後。至於不肯循理而行之人，則是由於理性失其規律作用，行爲不服從良知命令，雖加以卽物窮理之淵博工夫，絲毫無益於事。是則宜發抒良知之勢力，紀綱一振，始能提掇得起。發抒良知之勢力，又須何如？是則別無他法，仍唯有從實踐良知入手，一次踐履之後，良知勢力，便形稍振；再次踐履之後，良知勢力，便又更振；循是而往，可至於剛毅堅定，撓屈不得。故力行尙矣。

扶持良知之踐履，知識又有何如之助力乎？王陽明主張知行合一；曰：「如好好色，如惡惡臭。見好色屬知，好好色屬行；只見那好色時已自好了，不是見了後又立個心去好。聞惡臭屬知，惡惡臭屬行；只聞那惡臭時已自惡了；不是聞了後又立個心去惡。」此說，予在大學通解，辨之甚詳。今茲承受其說，而認定卽知卽行，亦須說明：知能起行，非知本身之力，乃因人有本善之性，故有向上之意，祇因迷失方向，不明事理，致陷於惡；一旦發覺惡之在己，又見理之坦白在前，其本善之性及其向上之意，乃鞭策之，使其翻然改圖。故曰：知能起行，非知本身之力。知與意同時並存，爲兩種相關現象，人見知之起行，而不知起行者實爲意而非知。自甘下流者，雖學博智明，亦不起遷善徙義之行。此一事實，乃吾說之充分反證。

增強良知之命令力，爲吾人向上之保證。欲增強良知之命令力，又祇有在實踐良知之命令中

潛強之。幸人性本善，人實無時不隱隱向上，無時不隱隱企求與天合德。人雖不自知，天所賦與吾人之自性，實無時不奮勉淬厲，以求發揮其光輝，完成其自性。吾人之任務，在執持其敬畏的態度，運用其靈明的批判作用，檢點吾人的行爲，是否恪遵理則的規律。唯有實踐理則，始能完成自性，始能上合天德。實踐理則，出乎人之自性。故實踐理性，爲人之本質；而實踐理則，乃人之所以爲人者！人乎！人乎！於此求之！

十一 卷尾語

古人著書，非有大因緣不著，非經長久時日不成，我何故有異於是？古人著書，將以立言垂教，故不可不慎，我之製作，則是提供研究報告，以聽受批評，祇須以嚴肅心情出之，不必過計其疵病之或有。至於著作因緣，我亦有之。我的思想體系，具見於教育與人生；主旨在說明主智主義之困難，欲充實人生，惟有依信仰以立行。其後大學通解，則有所補充於知識論；論語通解，則有所補充於人專論；今茲之作，則有所補充於宇宙論。蓋欲人力行，必須有所說明於「行些什麼」，以及「爲什麼行」也。我談天命性理，在內心上，實有其不得已者在。

往年某同事教授誦我：子學中國哲學，曷不著理學書；我笑而不答。理學貫通宇宙論與人專論，非有精密深邃的思索難爲力，亦非有篤實豐富的生活難資理解。我生平既極卑庸凡俗，難期了解高明精微之思想；我又日在憂患中掙扎，無閒適的爲學環境以優游騰飮於其間。故不敢率爾操觚。然我與理學，自有其淵源。

我之家庭，就我此知，自吾曾祖父以來，卽具理學氣氛。家內嚴肅整齊，笑語不聞於堂，悖言不發於室，妄人不過於門；會食則坐次依年輩而定，同行則先後依長幼而序。我之蒙師，

方正端莊，終日危坐，工作有規，行動有常，六年之間，絕無例外。我在兒時，因先母去世早，隨侍外祖母甚久，外祖母以九旬高齡，卒於民國九年，平生溫厚整肅，終日無懈容，從來不忿怒。

成童以後，得聞程朱陸王之緒餘。雖於其思想，實無所得；而片言隻語，足以支配吾生者，自非絕無。如「范文正公，爲秀才時即以天下爲己任」；如司馬溫公所謂「立誠以不妄語爲本」；如王文成公之卽知卽行；皆多少在吾生活上起發酵作用。

弱冠後，聞杜威先生之實驗主義，對於哲學上之糾紛問題擱棄不談，適合我之厭倦心情，乃轉入於教育之學習。求教育之基礎於心理學，求心理學之基礎於生理學。所以求標準差，以及相關度之工作，曾經努力過，而剿兔殺蛙之事，亦曾頻頻爲之。自櫻癩患以來，科學研究爲不可能；而予之生活上亦要求偉大力量之支持，於是我少年所聞知者又復發酵，乃轉回孔學之研究。時人中有許多勤相愛護之前輩，以佛學相誘導，雖所聞不少，終不敢發動研究佛學之宏願，因佛學之宏博，我固不無管窺之知也。今於吾國正統思想既粗有涉獵，今後若不走入實際軌範之研求，或卽轉入宗教學之講習，亦未可知。吾心中有許多因素，紛紛發酵，將來孰最有力，我亦不能預知，唯有敬祈上天默佑，示我以光明耳。

我性質笨拙，理解遲滯，不想不能解，不解不能說。記少年時，發現家禽中公雞少而母雞多，家畜中公猪多而母猪少，思其故累月而不得。後以假歸，與某嫂氏言之；伊竟一言而解，

我乃大愧。又嘗研究天九牌之組織，何故天牌最大，自成一系；五六此牌又最大，亦自成一系，四五此牌又最大，亦自成一系？費三日工夫之玩索，盡得其解。惟於么二此牌與二四此牌合成所謂猴牌者，竟大過天牌，則百思不得其解。兩年之後，一日，夜半醒來，忽然大悟。蓋么二此牌表示太極生兩儀；二四此牌表示兩儀生四象也。我之笨拙鈍滯，於此可見。

正唯笨拙，故不能學人言語，隨人脚跟。於所不懂，無法照樣說去。平生所讀書不多，讀亦無所益，因為於他人言語不能了解也。我之讀書，第一是從人聽取問題，以供我之玩索；第二是用書本印證我所見。我若無所見，我即從書本上無所得。我的生活，所接觸者頗廣，因而我心中的問題，其方面很多；因而可從書本上獲得印證者，其性質亦不單調。所以我讀書，同時亦是書讀我。

抗戰後武漢撤守，逃命西來，所藏中西書籍以及零星稿件，片紙未攜。蟄居重慶市郊者六年，謝絕人事，日抱殘編，既孤陋而寡聞，乃冥思而盲索，無所為，亦無所圖，不求與人合，不求與人異，亦不知其與人之合抑與人異。恍惚有所見，即錄而存之；一遇有人索稿，即付而印之。若謂是即著述，子固不自知也。天乎！讀陋如子，竟果有所著作乎！

我所寫，必為我所見；我未能見，則不能寫。理學家言主靜，言明覺，子固習聞之；佛學家坐禪入定，子亦常見之。惟子從未受人指點，如何靜坐？如何習定？惟「因是子靜坐法」一書稍有影響，而摩經默禱之功課，亦復偶爾為之。於靜中境界以及明覺狀態，則始終不曾了

解。予之了解靜與覺，實在今年二月十三日下午三時在重慶望龍門碼頭落江之際。

予之青年朋友，不少殉國之士，更多遭受種種困厄之人，予則優游偷生於安全地帶，負疚多矣！故自矢不求逸樂以聊相酬答。予又素患近視，老來目光常在變化中，生活壓迫，無力隨時改配眼鏡。是日戴舊鏡步行二十里，返抵輪渡團船，船票已交付，因左側有人擠來，向右移脚，一步未穩，便墮入江中。當時以本能反應，兩手划動。立覺划動有反向水底划進之可能，當即停止划動。又覺水向口中沖來，立即閉嘴。旋手觸及物，用手抓住，因入手不深，便即滑失，嗣手觸一斜平面，知爲船底；念陷入船底即僵，因用兩臂向上反托，身體浮出，遂被救起。當下沉船底時，渡客羣呼「完了」；及被救起，乃其驚呼。

事後分析落水情狀。當時耳無聞，目無見，無念無慮，唯餘一點明覺以順應水流。所謂靜與覺者，非此也耶？當時自知停止划動，自知閉嘴，自知陷入船底即危，非平日見聞之益乎？雖謂講求事理之工夫，可以廢棄乎？然而划動，然而抓物，然而反托，又何嘗經過思慮，一概皆是出之於本能。本能活動者，意志的表現也。予之生意思想，至此乃得一大證明，而於靜與覺之情況及功用，乃得一親證。於理學家言語，始敢條理而記錄之。讀者當可知理學家最重實踐，而不以高談心性不問邦國相詆毀也。

予素不能詩，曾作落江一章，錄之以作紀念。

自愧少年抱杞憂，老來唯事苦吾行；入城往返長徒步，落水浮沉漂斷莖；萬念都空憑轉

徒，再生乍起共呼鳴，世間留我緣何事，倘有艱危未盡更。

（甲申暮春四七初度）



中華民國三十四年九月二版

(* 11784 *)

理學漫談一冊

滄版熟料紙

定價國幣壹元

印刷地點外另加運費

版權所必
翻印必究

著者 余家菊

發行人 王雲五

印刷所 商務印書館

發行所 商務印書館

10
80:903X
119

10

809039
110

