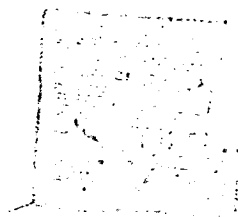
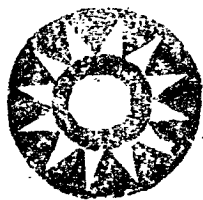


葛武榮講

# 知難行易學說研究

——事功與心性兩方面的證明——



新中國文化出版社印行

葛武彙講

新中國文化  
叢書第一輯

知難行易學說之研究

新中國文化出版社印行

# 目次

## 第一講 緒論

## 第二講 事功方面的研究

第一節 以十事爲證

第二節 知行總論

第三節 能知必能行

第四節 不知亦能行

第五節 有志竟成

## 第三講 心性方面的研究

第一節 孟子性善論

第二節 淮南子論性

第三節 周濂溪論理與誠

第四節 邵康節論性與道

第五節 張橫渠論心與性

第六節 程明道論道即性

第七節 程伊川論性即理

第八節 朱晦庵論理即太極

第九節 陸象山論心即理

第十節 心性學說與知難行易

第四講 王陽明知行合一說之批評

第一節 引言

第二節 王陽明的生平

第三節 陽明學說的演進

第四節 心即理心即良知

第五節 知行合一

第六節 良知固有

第七節 致良知

第八節 陽明學說與總理學說之比較

第五講 結論

第一節 由知難行易到行的道理

第二節 行的道理

第三節 應有之認識

# 總理遺教講話

## 知難行易學說之研究

葛武棨講

### 第一講 緒論

一般人常說，某人是理想家，某人是實行家。這意思就是把理想與實行分開，或者覺得理想通常要比實行容易，因而一般人都贊成實行家，而不贊成理想家。這完全是受了尙書上傳說對武丁所說的「知之匪艱，行之維艱」的影響。這句話實在是與真理相背馳的，尤其是對於我們從事革命事業的人，很有妨碍，使得許多工作都無法進展。總理的學說則與此不同，而是一種革命的前進的「知難行易」學說。這「知難行易」學說，在總理全部遺教當中，是屬於「心理建設」的最重要的部份，內容共分八章，從第一章到第四章，總理拿飲食，用錢，作文等十件事情來證明「知難行易」的道理。第五章是「知行總論」，把知行兩字分開來研究，而闡明兩者間的關係，第六章講「能知必能行」就是說只要實實在在的知道了，一定能夠實行，而一知半解的知與似是而非的知，當然是不能實行的。第七章講「不知亦能行」，因為一般做革命工作的人，要想個個對

一切學問道理都能做到同一水準，澈底的了解，事實上是是不可能的，但却也能實行。所以我們知道，革命只要有偉大領袖的領導和羣衆能服從命令，認真去做，也就可以成功的。最後一章是講「有志竟成」就是說明凡事順乎天理，應乎人情，適乎世界潮流，合乎人羣需要，而爲先知先覺所決志行之者，未有不能成功之理。總理在這一章裏，歷舉數十年從事革命的經驗自立革命至推翻滿清爲止，中間雖經過十次的失敗，終乎達成了創造中華民國的目的。

「知難行易」學說，內容極其宏富淹博，文字淺明易解，而所引證的十件事，又極尋常而切實。這學說一出，在一般人心理上起了一番大革命，可說是針對中國人數千年來病態的心理上下了一付良藥。吳雅暉先生曾批評過總理知難行易的學說，他說是總理獨創發明的學說，絕不是抄襲任何人的。可見總理學問造詣之高，亦可知這一學說的重要性了。

爲什麼總理要在百忙中來創造和完成「知難行易」的學說呢？這裏有兩個原因：第一、當時追隨總理的革命黨人，就是幹部，大都中了「知之匪艱行之維艱」的毒害，不能依照總理預定計畫去推行，他們總認爲總理所主張的理想太高，不切實際。如黃克強宋教仁一般人都有這種見解，說：總理只是一位理想家。旁的人自然更不用說了。所以在民國初成立的時候，一般革命黨人多不肯聽總理的指揮，總理氣極了，甯願犧牲大總統，退而從事著作，以糾正這種有害革命的錯誤心理，總理當時自己講，他之所以讓袁世凱當總統，並不是怕袁世凱兵多，勢力大，而是爲了黨內同志不

聽他的話，不贊成他的主張，不按照他的計劃去實行。這是 總理所以要用創造革命學說的第一個原因。

第二、一知之匪難，行之維艱。這句話幾千年來的中國一般人心理上早已根深蒂固，牢不可破，差不多都視為天經地義。故受其毒害者不只是革命黨人，尤其是知識份子都普遍的受了這種傳統思想的流毒，毛病很深，由來已久，為求革命事業能順利發展，這種病根，實有澈底廓清之必要。總理有一次在桂林講演，他說政治革命已經成功，而心理革命尚差得遠。因為 總理覺得心理革命，比其他一切都要緊，心理革命如不成功，其他一切工作都是白費。故在孫文學說自序中云：

「吾心信其可行，則移山填海之難，終有成功之日，吾心信其不可行，則反掌折枝之易，亦無收效之期也。心之為用大矣哉。」

又云：

「心也者，萬事之本源也，滿清之顛覆者，此心成之也，民國之建設者，此心敗之也。」

因此，一切革命事業 都需要有正確的革命思想來發動和推進；而革命的完成，尤需大多數羣衆心理上的覺悟與轉變，所以 總理覺得不僅應糾正黨的同志心理上的錯誤，而一般國人心理上的餘毒，也非根本掃除不可。這是 總理創造革命學說的第二個原因。

但是 總理這部學說，在民國七年十二月三十日就完成了，迄今三十餘年，很多同

志連這書也沒有去看過，當然談不上了解，更談不到研究心得和發揚光大了。我們眼看見一些自命爲學者之流，對於總理學說，任意加以曲解和似是而非的批評。例如胡適之即是這種人之一。他根本還不了解總理學說的精義，只是爲了想出風頭，就武斷的下了一个結論，說什麼「知難行亦不易」，想把總理所發明的真理，輕輕的一筆勾消。在前幾天，本團請了一個「名人」（姑隱其名）來講演，他的結論也就是「知難行亦不易」。在今天不了解總理這種革命哲學的，實在很多很多，在這種情形之下，我們來講述「知難行易」學說，是有特別的重大的意義的，當然，站在三民主義的立場來研究總理學說，如果發現了不夠的地方，我們可以加以闡揚和補充；因爲社會是動的進步的，總理學說決不是超社會超現實的。

在未講到「知難行易」本問題之前，還有三點，我們須得注意：

(一) 在總理遺教裏面，知難行易學說是注重人生哲學一部份的，和軍人精神教育的講話，同樣重要。所謂哲學，他的內容不外三方面：(1) 研究宇宙本質的本體論，(2) 研究人生問題的人生哲學，(3) 研究社會及其歷史發展的社會哲學或歷史哲學。第一種我們通常把他叫做宇宙觀，第二種叫做人生觀，第三種叫做社會觀，或歷史觀（如唯心史觀唯物史觀等），在總理「知難行易」學說中，差不多把這三方面都包括了。如在第一章講生元，第四章講宇宙進化的道理，即是本體論；如散在各章中的人類社會進化的理論，及怎樣建國，怎樣完成訓政憲政等訓示即屬社會哲學，這兩部留待以後再講。現在所講的，是人生哲學部份，即做人的道理。



(二) 知是從何而來？總理講，知有寧功之知，有心性之知。所謂寧功之知，就是我們日常能夠看見，能夠想到，每個人都能夠體驗的。擴大來講，寧功者，即是社會國家大事。但總理又講，僅是寧功方面之知，還不算，我們一定要了解心性方面的知，從心性方面來證明「知難行易」的道理。孟子說：「行之而不著焉，習矣而不察焉，終身行之，而不知其道者衆也」。許多事情習慣了，就是幹一輩子也不知其原因，這些都需要從心性方面去研究的。領袖最近在嘉定創設「復性書院」我想一定是講 總理的學說，也就是講「知難行易」中關於心性方面的道理。現在我們再以心性與知三者的關係，用平常的事情，并引證古先聖哲的學說，來證明「知難行易」的正確性。

知是什麼？就是明白，曉得，了解之謂。假如我再問，從什麼地方明白，曉得，了解？這回答，一定是，我「心」裏明白，曉得，了解。這樣看來，心不處是知嗎？一般人講性，性是什麼？中庸上說：「天命之謂性」，可見性是先天的，所謂「天性」，「本性」，「心性」就是說，一個人在性的方面是與宇宙本體息息相關的，因為性是宇宙萬物間最基本的東西，也可以說他包括宇宙一切，與宇宙一切相關聯，過去孟子，二程，朱熹，王陽明諸人講「性」「心」「知」名雖不同，實際是一樣的東西，王陽明說：「知爲心之本體，心自然會知，見父自然知孝，見見自然知弟，見孺子入井，自然知惻隱」。

「知」既是心本來具有的東西，所以有心自然能知，朱熹講心性的關係說：

「心爲性所具之理，性爲心之體，心未動時爲性，已動時爲情，心統性情，此之謂

也。」

朱子以爲心來自性，心的道理也就是性的道理，心未動時叫做性，已動則叫做情，心又像水一樣，水有動有靜，心亦然，所以朱子又說：

「心如水，性猶水之靜，情猶水之流。」

程伊川說：「在天爲命，在義爲理，在人爲性，主於身爲心，一也」。又說：「一  
人之心，卽天地之心」。

孟子說：「盡其心者，知其性也」。

「性」「心」「知」既是一體，所以復性卽是盡心，盡心卽是致知。我們在未講「  
知難行易」之前，一定要知道這知、心、性的關係。這樣我們才可從一般哲學中找出一  
貫的體系，才可以知道 總理「知難行易」學說在中國傳統的思想上極有根據，這樣比  
較研究，才能確實知道 總理的學說之偉大，比過去一切學說都要完善進步。

(三)我們講「知難行易」學說，必須了解王陽明的哲學 總理曾經研究過陽明學  
說，認爲王陽明的學說還不够，不能糾正一般人的毛病，但是王陽明的「良知」說對於  
個人修養上很有關係，很有裨益，值得注意。所以我打算先從知難行易本問題講起，就  
車功方面來證明知難行易的道理，其次講孔孟淮南周邵張程朱陸關於性理的學說，專從  
心性方面來研究知行問題，以證明知難行易的道理，至告子的性無善惡，荀子的性惡等  
說，則限於時間而從略。再次講評王陽明學說，並與 總理學說比較研究之，以證明知  
難行易學說之正確。最後總論各說來證明 總理學說是高於一切，並以 領袖訓示行的

道理結論。

## 第二講 從事功方面研究知行的關係

### 第一節 以十事爲證

我們要證明「知難行易」在事功方面是確切不移的真理，不必根據什麼高深學理，只須照總理所講的十件平常事情加以說明演繹就夠了，這些事情是我們日常容易體驗到的。那十件事呢？就是飲食，用錢，作文，建築，造船，開渠，築城，電氣，化學和進化。

首先以飲食爲證。關於飲食這件事情，可分作四點來講：

第一從飲食的種類講。我們每天吃的東西，上自魚翅，燕窩，下至金針，木耳，蔬菜，豆腐，豆芽，花生，種類很多；但是這些東西吃了是否合乎衛生？對於我們身體有何益處？除了化學家，生理家很少人能了解。外國人現在尚不知道拿這些東西作食品，但中國人早已把他當作家常便飯了，過去中國人以豬血爲食品，外國人視爲野蠻習慣，自從經過科學的化驗，始知豬血含鐵質甚多，對於人體是最有補益的東西，不過我們試執一人而問之，你爲什麼要吃這東西，這東西構造的成分怎樣？他一定答不出來，我們天天吃這些東西，而不知其理由和原因，可見知是難而行是易。

第二、從飲食的方式與生理來講，一般菜餚裏有廣東菜，四川菜，有南方菜，北方

菜，花樣甚多。烹調的方法各個不同，可以當作一種專門學問去研究。有許多外國人到中國來都覺得中國菜做得好，可是我們問做菜的廚子，爲什麼會做得這樣好？他也說不出理由。中國人自來對於飲食一道，非常講究，進步很快，可說佔世界第一位，外國人對於飲食總是千篇一律，毫無進步，這不是說中國人專好吃，而是中國文化高歷史久，飲食一項，在不知不覺中進步了。如果再從生理方面來看，我們吃東西，從口腔吃進去，經過腸胃消化機官，如何消化？如何吸收？如何排泄？一般人是無從知道的，實在可見知是難而行是易。

第三、從飲食的分量多寡來講，我們團裏學員生吃饅頭，有的一頓只吃三個四個，有的七個八個還不夠，其實吃東西應當適可而止，少了不成，太多則超過飽和程度，容易發生胃病。因爲食物最重要的是供給熱率，而人體需要熱率，每天有一定限度。所謂熱率是計算熱的單位，其方法以物質燃化後能令一格蘭姆（合中國二分六厘）水熱至溫度表一度爲一熱率。據生理學家研究，我們人體需要熱率多寡，對於年齡體重和工作輕重都有關係，普通以一個百二十磅重的人爲標準，在輕工作時平均每天需要三千到四千熱率，但各種食物發熱量不一，脂肪質，蛋白質以及輕炭化合物所生的熱率和功用各有不同。我們吃東西，一定要配合得當，否則過多或過少都有害處。鄉間老百姓生活習慣去古未遠，飲食多順其自然之需要，即所謂適可而止，每能延年益壽。城市中人因物質文明進步習於奢侈，往往亂吃東西以至戕害其生命。但是鄉間老百姓并不明白什麼叫熱率，什麼叫生理作用。他們純依身體生元之節制指揮，自然而然合乎衛生條件了，可見知是

難而行是易。

第四、從飲食的來源講。飲食爲人之大欲我們人人都吃東西，但是飲食的來源如何？一般人很少留意研究。譬如我們吃的五穀，就要涉及農業問題，吃的肉類就要涉及畜牧問題，關於糧食之運輸與調劑，又涉及商業和交通問題，至於戰時糧食問題更重要，如何增加生產？如何屯集保管與分配？都屬於專門學者研究的範圍，一般人更無從知道了。我們儘管天天吃着飲着，而對於飲食的來源，不見得都能了解。因此亦可見知是難而行是易。

其次以用錢爲證。革命者對於金錢應看得隨便，可是革命事業有時不是赤拳空手可以成功的，需要錢的時候很多，尤其在現社會裏面，沒有金錢，簡直就無法生活。所以錢這東西，無論什麼人都會用，甚至三歲小孩也會，用錢也差不多和飲食一樣的尋常。逼之天天在實行着。但是關於錢的道理，錢的起源變遷和發展，研究起來就極爲複雜，大家對於錢的知識，至多知道多少毛票可以還一塊錢，或一塊錢合多少毛票而已。就幣制的單位而論，世界各國就不一致，有金磅（英）、金元（美）、法郎（法）、馬克（德）、盧布（俄）、里拉（意）等許許多多的名稱，他們的貨幣和我們的法幣有什麼關係？我們一元法幣合外國貨幣多少？國際間匯兌的比例和金價銀價漲落的原因如何？紙幣如何發行？金融如何流通？這些問題，很少人能夠了解。就是一般所謂銀行家，金融家，在某類程度上說，他們對於金錢管理運用的技術是有了，可是對於經濟上和金融上的原理原則，不見得都能了解，至於貨幣的發生和發展，詳細研究，決不是簡單的事。

古代「日中爲市」以有易無，實際上卽是錢之先河，後來交易漸繁，不能不有一種中介物，以爲準則，表示某種貨物的價格。金錢於是發生。金錢起初是用布帛魚貝，自銅鐵金銀發見，於是改用金屬物，因爲這種金屬物的屬性，比其他的東西，更適合于充當貨幣，但是後來社會進步，貿易繁興，金屬漸感不便，不僅運輸困難，而且又欠安全，於是改用紙幣。迨資本主義發展至金融資本主義階段的時候，又漸以「信用」來代替紙幣，這時大宗交易，連帛幣也不要了，大家都用莊票支票或期票，無論幾千幾萬甚至百萬千萬元的周轉，只憑一張紙條，約定某時劃帳，到時只需幾分鐘就解決了，節省事多麼方便，但是這些道理，我們問問那些經紀人金融家銀行家完全懂得沒有了，在學理上如亞丹士密斯的自由貿易論，李加圖的價值學說，俾士麥的國家社會主義，以及漢代桑弘羊的均輸平準法，只有極少數的專家才能澈底了解，談到一國的經濟政策，財政問題，如何開源節流；如何收支平衡？在今天許多國家尙未有澈底解決辦法，尤其是日本帝國主義者，他的財政已達到了山窮水盡的時候，爲了繼續侵略我們，今年的預算膨脹到九十萬萬之鉅，日本國民一共只七千萬，平均每人要負擔百二三十元的戰費，老幼婦女是消費者不能負擔，因此一個生產者起碼的負擔在四百元以上這樣龐大的數字，加在日本人民身上，實是一個最嚴重的問題。日本帝國主義者，兩年來的侵略，單是臨時軍費已達到一百十萬萬左右，所得的代價是什麼？不過增加兩國的仇恨而已，結果一定失敗，整個日本帝國主義者勢必陷于萬劫不復之地，但是他們的軍閥用錢製造大砲，購買飛機，幾萬萬元一下就完了，對於日本整個國家前途所生的影響如何？日本帝國主義的

當局始終不了解的，可見知是難而行是容易。

再以作文爲證，作文是一件極尋常的事情，讀過書的人，都會作文，好壞當然是另一問題，不過會做文章的人，對於文章的道理往往不知道，所謂「只知其然不知其所以然」，過去許多讀書的學究，唸起書來，咿唔咕嚕，搖頭擺腦，他們從心裏去領略和吟味書中的道理，口裏總是講不出來，所以他們就算是讀通了，也只是不知不覺的通，讀不通的，就一輩子也不得通。爲什麼？就是不懂文法的緣故。譬如外國人作文有一定的文法，有一定的規律結構，小孩子初讀的時候就教以文法，所以作文比較容易通順。中國人讀書不講文法，全靠熟讀前人的文章盡得其格律聲調，然後才能動筆，所以比較困難，像曾國藩那樣的大文豪，對於「春風風人，春雨雨人，解衣衣我，推食食我」這幾句話當中「實字實用」後一個字解作「實字虛用」其實就是現在所謂「名詞」和「動詞」。中國幾千年來講文法的書，過去只有一部馬氏文通，但馬氏文通近於訓詁，只注重解釋某一個詞的來源和意義，并算不得文法，只可供作文讀書的參考，對於初學作文的，可謂毫無用處。所以中國人作文通順，都是「豁然貫通」的，偶然的，從來不知其所以通的道理。我們再拿與作文同一構造同一作用的說話來證明，大家學過英文，總知道一點文法，不致像曾國藩那樣，至於目不識丁的人，文章雖不會作，話則都會說，所謂「文爲心聲」說話與作文本來是一件事，說話也不一定需要懂得文法，中國各地方言複雜，尤其是大江以南，因交通關係，語言隔絕更甚，但一般老百姓誰都會說話，知道話的構造和

來源，可說是沒有的，可見知是難而行是易。

以下更用七件事來證明：

第一，建築，過去雖沒有建築學，但是偉大的建築物歷史上實在不少，到了現在一切建築，必先有工程師之設計繪圖，然後準備動工，設計繪圖不是一般人所能做的，而建築工人什麼人都能擔任，并不需知道什麼建築原理，只是行就得了，可見知是難而行是易。

第二，造船，造船和造房子大致相同，在明朝永樂年間，三保太監鄭和率領二萬八千入下西洋（即現在的南洋各地），以十四個月的工夫，造成六十四艘大帆船。船之大小據明史所載，其長達四十四丈，寬達十八丈，其積量在四五千噸左右，幾與今日航海之頭等郵船相等，在今日科學昌明，欲造如此大船，尚覺費事，而當時科學并未發達，也沒有專門造船的工程師，只是爲了需要，不得不去行，結果終于成功了，可見知是難而行是易。

第三、開渠，隋煬帝因羨慕「十里烟花」的揚州，而欲下江南。當時南北交通阻塞，乃決心開鑿一條運河，北起河北之通州，南迄浙江之杭州，長三千餘里，爲世界第一大運河，工程之鉅，可想而知，但開鑿之初，并無預定之計劃故其成功是由于不知不覺。他如蘇彝士運河與巴拿馬運河之開鑿，事先亦無若何精密計劃與確實把握。其成功乃由地拉沙氏之冒險精神「行的精神」。並無蚊子之患，則巴拿馬運河之成功，亦無須待美人的努力了，可見知是難而行是易。



第四，築城。秦始皇築萬里長城以禦匈奴，西起臨洮，東迄榆關，長達五千餘里，工程之大，世所罕見，以當時的科學，人力，物力，和今日比照相差遠甚，但當時迫于需要，毅然行之，此曠古稀有的大工程雖受種種條件之限制，終底于成。試問築成五千里的長城，需材料多少，人工多少，經費多少，時間多少，即使是富有經驗的工程師，亦無法精確計算出來，當時始皇一紙命令，真若行所無事，豈非歷史上一大奇蹟，又如歐戰時，德軍和英法聯軍因戰事之需要，臨時建築之工事，總計其長不下萬餘里，而事先均無預定計劃，一遇需要，不崇朝而成，可見知是難而行是易。

第五，電氣。今天的世界，可說是電氣的世界，用電地方很多很多，例如電話，電報，電燈，凡屬城市中人，誰都會使用，但是知道電的原理的實百不得一，至電這東西，宇宙間無處不有，他的特性是同性和異性相吸，中國最早發明的羅盤針，就是用這種感應的特性，但當時發明者，只是偶爾成功的，實毫無電的知識，且亦不知道有電的存在。可見知是難而行是易。

第六，化學。中國相傳道士有煉丹術，丹煉成後，吃了可以長生不老，結果丹雖未煉成，倒發明許多化學工業品，如硃砂火藥瓷器之類。古代歐洲亦有所謂煉金術，他們企圖用磚煉成金，當時一般國王，對他們非常崇敬，其實世界上決沒有磚可化煉成金的道理，只是一種騙人的把戲而已，但是金雖沒有煉成，倒發見了許多化學原素。中國古磁著名于世，尤以永樂磁和康熙磁為最，現在無論科學如何進步的國家，用化學方法去分析古磁的成分，依照成分去配合做造，結果還是不成，但是中國磁器工人，類多知識

簡陋，却產出世界科學上最優良的瓷器來，可見知是難而行是易。

第七、進化 進化這事實，在宇宙間早就存在着，不過未曾發見而已，自從達爾文進化論出，羣推爲世界科學上最大的發明，進化遂亦成家喻戶曉的常識，譬於從猿猴到人類，從野草到五穀，從野獸到家畜，這種事實誰也不會否認，於是達氏進化論中所講的（1）遺傳，（2）變異，（3）物競天擇的道理，爲世人奉爲金科玉律，可是 總理的進化之說出，而達氏之進化論又黯然無光了，總理把宇宙進分化作三個時期，第一是物質進化，就是宇宙本體形成時期，第二是物種進化，就是人類成長時期，第三爲人類進化時期，現在即屬於這第三時期，在這期進化的原則與物種進化時期不同，物種以競爭爲原則，人類以互助爲原則，所以 總理說達氏生存競爭之說，只適用物種進化時期而不適用於今日。我們知道，宇宙有無限大，人類在宇宙中間何等渺小，我們應該一致團結，向自然鬥爭，不應自相殘殺，我們拿 總理學說與達氏學說比較研究，即可見 總理學說之偉大，合乎真理，而後者是背乎真理，是錯誤的。進化一事我們人類行之已不知若干萬年，今日始知其真理之所在，知難行易的道理於是更得一確實證明。

以上我們證明知難行易的道理所講的十件事情，不過是 總理隨便舉出來的，但是宇宙間萬事萬物，無窮無盡，由近及遠，以小喻大，舉一反三，我們可以找出更多的事實來，同時我們也可以把 總理學說去解釋其他一切的事物，凡是人所能做到的所能體驗到的都能合乎知難行易的道理，這樣我們就可以充分證明知難行易的學說是宇宙間的真理，而不是空想了。孔子說：「民可使由之，不可使知之」此處「可」即「能」，

「山之」即「行之」，就是說人民只能使他去行，要想使他完全了解行的道理是不可能，這也就是總理所講的知難行易的道理。總理又講，凡是能夠獨立生存有民族自信心的國家，如歐美未聞有不相信知難行易之說者。反之民族精神消沉，自信力喪失了，國家，如印度，安南，高麗，幾無不篤信「知之匪艱，行之維艱」的學說，日本人亦信「知之匪艱，行之維艱」的學說，不過相信不深，故尙能維新改制而成一強國，由此可見「知之匪艱，行之維艱」之說竟足以成爲亡國滅種的禍根。總理還打了一個淺顯的比方，他說：「有某家水管偶生窒碍，家主即僱工匠爲之修理，工匠一至，不過舉手之勞，而水管即復回原狀，而家主即以工值幾何？」工匠曰：「五十元零四角。」家主曰：「此舉手之勞，我亦能爲之，何以索值之奢而零星也？何以不五十元，不五十一元，而獨五十元零四角，何爲者？」工匠曰：「五十元者我知識之值也，四角者我勞力之值也。如君今欲自爲之，我可以取消勞力之值，而只索知識之值耳。」家主啞然失笑，而照索給之。」按經濟學原理說，凡物供過于求則賤，求過于供則貴，修理自來水管的工程（行），大家都能做，故代價祇需四角，而修理自來水管的知識（知），毛病究竟在什麼地方？非大家都知道，所以代價高。這五十元知識的代價，二面是表示求過于供，同時也就是表示知之難，四毛錢勞力的代價是表示供過于求，也就是表示行之易，從這簡單的事實來看，很容易使我們了解知難行易學說的正確。如果還覺得不夠的話，我們還可以把領袖和羣衆的關係來證明。領袖是發號施令的，羣衆是奉行命令的，發號施令非常人所能做，奉行命令則任何人都能够做，而且在知的方面，領袖與羣衆之

間相差的距離，真不可以道里計。由此亦可證明知與行之間難易相差之大了。

## 第二節 知行總論

知行總論，應分三點來講，第一是批評王陽明的學說，指出他的錯誤，和缺點；第二是講知行難易顛倒的錯誤和所生的弊病，第三是講知行互相的關係。

關於第一點，打算另立專章討論，此處從略，現在講知行難易顛倒錯誤及知行互相的關係。

總理知難行易的學說，實在是宇宙間不易的真理，前面已有許多事實證明，但一般人多惑於古說，不加思索，以易爲難，以難爲易，這樣互相顛倒的結果，有兩種弊病發生：

第一、知不易知 人皆有惰性，好逸惡勞，見異思遷，厭繁求簡，避難就易，實爲人之常情，如誤以知爲易，以行爲難，勢必大家都爭着去求知，本來不應該求知的人也跑去求知了，其結果，甘載寒窗經年累月畢盡一生之力以求知，也仍一無所得，或則輕視知識，不尊重領導者的意見，不是妄自菲薄，就是狂妄不經，終必債事無疑。

第二、行亦不行 把知行難易顛倒的結果，不但知不易知，而且行亦不行，前面說過，人有惰性，都有避難就易的缺點。如果以行爲難，見着行即生畏心，顧慮太多，畏首畏尾，身其餘幾，勢必一事無成。

再從「行」的過程來說，普通可分三個階段，即開始的階段，進行的階段，和完成

的階段，一般人做事往往在第一階段時，即開始階段，就存有畏難之心，不敢動手去做，或者開始去做以後，中途停止，所謂「半途而廢」。至於能夠自始至終，貫徹到底的人，真是鳳毛麟角，實不多見。但是革命事業，不貴乎開始，也不貴乎中途，而貴在最後。最要緊的就是最後的關頭，如果不能堅持到最後五分鐘奮鬥到底的話，則前兩個階段的努力，都是白費，所謂「為山九仞，功虧一簣」革命大業，勢必至功敗垂成。這不獨革命事業如此，其他任何事情也是如此，開始即覺困難，中間自必更覺困難，最後的困難自不用說，像這樣，什麼好的計劃，好的辦法，都成廢紙了，因此顛倒知難行易，不但知不易知，知不能知，就說行吧，也是不能行，等于不行。

知行關係怎樣？可分三方面來講：即（一）不知而行（二）行而知與（三）知而後行。所謂不知而行，即不知道也能行，行而知即行了以後才能知，知而後行，即知了以後就能行。

第一、從知行關係說明其難易 爲什麼不知也能行？因爲許多事情，不能知，也無從知，當然大家都想知，都需要知，但知既沒有辦法，即又迫于事實上的需要，在這種情況下怎樣辦呢？自然，只有不顧一切，埋頭去行，所以 總理說「人類進化，發軔于不知而行，練習，試驗，探索，冒險四者屬于不知而行，亦即文明之動機」可見不知而行的重要了。行而後知的意義是什麼呢？這種行而知的知，就是從練習，試驗，探索，冒險得來的知，科學家試驗的結論，大學上所謂「致知在于格物，物格而後知教」也就就是行而知的道理，因爲格物即是科學家的實驗，實驗結果，然後才有正確的知識，故

「物格而後知致」。至于知而後行的知，是合理的知，科學的知，行之有效的知，也就是過去人類不斷的努力得來的收穫，我們有了這種灼見真知，無論任何事情，決沒有行不通的道理。今天有許多事情行不通，或者失敗了，根本原因，還是由於知的不真確或者知的程度不夠，古先賢哲之所以講知而不講行，重知而不重行，他的意思，亦無非因為知難之故。

第二、從人類進化史說明知行的關係。人類歷史，大概可分做三個時期，即是：(一)草昧初開時期。(二)文明時期。(三)現代科學昌明時期：草昧時期的人，都是不知而行，這時期幾無何知識可言，只是爲了生存的需要，不得不去行，不得不與自然界鬥爭，與物類鬥爭，上古時代，燧人氏鑽木取火，有巢氏構木爲巢，實爲人類脫離「茹毛飲血」「穴居野處」之始，神農氏斲木爲耜，揉木爲耒，后稷教民稼穡，黃帝命蒼頡作六書，吝歧伯作內經，在人類進化史上劃一新時代。這一些有益人類的大發明，都不是事先訂有計劃，而是迫于需要，勉強去行，行了以後，自然而發見了，許多寶貴的經驗和知識，這「不知而行」的時代，在人類進化史上，實有極大的意義。從草昧時期過渡到文明時期，這一時期的「行」與第一期的「行」就大大的不同了，因爲前一時期的行完全是本能的衝動的，這時期的行是有目的，而且有結果的，當草昧時期，人在行的當中就是偶爾發見了知，自己也不會留意，到了文明時期，就有許多科學家，去冒險，探索，企圖在行的當中去發明或發見科學上的原理原則，定例和定律，所以說文明時期即是行而知的時期。到了現代即是由文明時期到了科學昌明時期。人類在這時期裏面，可

以利用第二時期積留下來的經驗知識去行，即是知而後行的時期，在這時期，我們就不必像以前完全靠試驗和冒險了，反之並且可以我們的知識去控制事物的發展變化，使完全趨於與我們有利的方面。人類社會進化亦必然能夠加快。

第三，從知行關係說明其輕重。不知而行的時期，一般人所注重的在行，行而知知的時期，是知行並重，知而行的時期，則注重在知。所謂不知而行，并不是說一點知都不要，不過是注重行罷了，比如我們幹四團雇了這許多工人，當然不能說他們一點知識都沒有，簡單的基本知識，是應該具備的，不過其任務在造房子，所知的只是造房子應具備的技術，至于如何設計構圖？如何鳩工庀材？他們不必知道，因為工人目的在行，在知的方面不過有了普通一般的知就夠了，原理原則懂不懂，是無關重要的。行而知則是知行并重，要求在知與行中去求知，這樣可以因行而加增知識，因知而更利於工作進行。至于知而行，完全注重在知，因為知之則必能行之，知之則更易行之。所以總理說：「天下事惟患于不能知耳，倘能由科學之理則，以求得其真知，則行之決無所難。」固然，我們不能說注重知，就是輕視行，因為知有時可以包括行，行亦有時包括知，不能各個抽出來。而且行與知，也不是絕對對立的東西。

第四，從人的聰明才力說明知行的關係。有些學者認為人類自從生下來就是平等的，但是事實上，經濟地位平等了沒有？政治地位平等了沒有？社會地位平等了沒有？沒有。尤其是人的聰明才力簡直無法可以使其平等，若愚，賢，不肖的界限差別，是非常明顯，所謂天生而知之者上也，學而知之者次也，困而學之又其次也，困而不學斯為下矣。

「這是從前孔子的見解，我們總理也曾把人分作三系：其一爲先知先覺者即發明家，其二爲後知後覺者，即鼓吹家，其三爲不知不覺者即實行家。我們講不知而行之人就是不知不覺者，行而知的人，就是後知後覺者，知而行之人，就是先知先覺者，這種說法是非常正確的，并非蔑視任何人的人格，只有人格才是真正平等的，但聰明才力決不會一樣。我們應該有自知之明，知道自己的缺點和優點，有缺點則改正之，有優點則充分發揮之。所謂「先知先覺」是生而知之者，並不是偶然的，也不是勉強可以做到的，一般的人都是「後知後覺」，只有學而知之或困而知之。如果有「人一能之己百之，人十能己千之」這種苦學的精神，自然可以由「下學而上達」。還有一種人是「困而不學」無法去求知，這就是不知不覺的人。上面所講的三種人，在資質上即是聰明才力上，雖各有別，對於社會的貢獻雖各不同，但是對於人類進化的重要，都是一樣的，所謂「及其成功則一也」。因此，不知而行與行而知和知而行之人，在社會上各有其任務，都是必要的。

第五，從集團組織說明知行關係。從一個革命集團來講，先知先覺就是領袖，後知後覺就是幹部，不知不覺就是羣衆。領袖的責任是創造，發明，是知而行；幹部是做效推行，是行而知，一般羣衆只有服從命令，努力去行就得了，不必去求知。因爲羣衆應注重的在行，幹部是知行並重，領袖則注重在知，只有這樣，才能收分工合作之效，才能發揮革命集團的力量，去推進社會，改造人類的歷史。

第六，從命令說明知行的關係。一個革命集團，要發揮它的力量，實現它的主義，完成它的革命工作，達到它的革命目的，就必須有極健全的組織，一個革命集團，如何才



能健全而有力量的呢？最重要的莫過於紀律。因為有紀律才能團結革命力量，加強工作效率，并且監督工作的執行的。假設沒有紀律，則力量散漫，而不能集中，工作效率必定不能加強，也就不能夠完成他的任務。什麼是紀律呢？紀律就是革命，所以我們服從命令，就是服從紀律，也就是忠實于革命，一般的老百姓，以及一般自由慣了的知識份子，往往以服從命令為可恥。在他們的思想之中，好像服從命令，只是武人和丘八幹的事情，與一般的老百姓無有關係，知識份子更不應該規矩矩的服從什麼命令。這種見解，實在是非常的錯誤，必須要澈底克服，並且要肅清這種觀念。

命令的意義已如上述，可見並非如一般人所想的，祇叫大服從某一個大那樣單純；如果無有命令的規定，則責任不明，權限不分，錯綜複雜，互相牽制，勢必鬧到一塌糊塗而後已。所以一定要命令來規定，然後大家才可以分工合作，才可以同心協力。積極的去完成革命事業。

至于命令的發佈與執行，依羣衆，幹部與領袖的分別，可以分為幾方面；在羣衆方面，是要服從命令，去執行命令。幹部則有的時候是服從命令，實行工作，有的時候是發布命令，指揮工作，領袖則發佈命令，領導工作。我們所謂的服從，當然不是盲從，因為所有的命令都是經過縝密考慮，和詳細的研究，各方面的探討，然後才決定的，這命令是對的，不會錯的，羣衆對於這種命令，就應該努力去執行，絕不應該懷疑。信念堅定與否，就要在這裏表現。退一步來講，縱然有時候命令錯了，我們也須照樣去執行，才不至于錯亂步伐，而使工作中途混亂，以致停頓，因為不服從所得的結果，比錯誤

的命令，更要壞，關於這一點領袖在黃浦，就會再三的告訴我們，即是命令錯了，也要服從，也要執行，只要我們能貫徹到底，就可以達到意外的效果。我們作幹部的，有時候既要發佈命令，那我們就不能不努力去求知，如果沒有了充分的知，決不能發佈命令，所以發佈命令不是容易的，也就是說知是不容易的，只有領袖發佈命令才不會錯，因為他是先知先覺的，有充分的知，而遠非一般人所能趕得上的，我們奉行命令是容易的，也就是說行是容易的。

從以上看起來，知行的關係，是這樣多方面的，我們應該特別注意最重要的部份，特別留心知行關係，對於革命集團的重要和對於革命事業的重要。

總理曾告訴我們，假使黨人「能毅然打破知之非難行之維艱之迷信，而奮起以做效推行革命之三民主義，五權憲法，而建設一世界文明進步之中華民國，誠有如反掌之易也。」同時並以美國獨立，與日本維新為例，美國的地位，現在已是世界上的第二個強國，但在獨立以前，不過只是英國的殖民地而已，當時地方不過十三州，人口不過三百萬，談不到什麼富強，但獨立運動開始，國人「皆具冒險之精神，遠大之壯志，奮發有為，積極猛進」。既有能知的人在前面領導，又有能行的羣衆去執行，上下一致，同心合力，血戰八年，不怠不懈，終于使美國脫離英國的羈絆而自由獨立，為時不過二百四十餘年，今且成爲世界第一等強國。日本維新也是一樣。當時的日本，人口不及我十分之一，土地則不及我四川一省之大，且其當時之知識學問，尙遠不如我之今日，因為它能毅然變法維新，全國上下「不求知而便行」，不過五十年的時間，便成世界列強之一，現在竟

敢來欺侮我們堂堂大國。以彼例此，我們中國得天獨厚，人口那末多，地方那末大，氣候那末好，埋藏那末豐富，立國的條件，要算世界上最完備的了，只要我們努力，革命的成功，還有什麼問題呢？假使我們的革命不能成功，世界上的革命，簡直都可以不要了，所以 總理說：「中國欲達于富強之地位，不過十年已足矣」，今天的責任，不在別的，就在我們幹部；因為我們既不缺乏羣衆，也不缺乏領袖，羣衆很多，林林總總者都是羣衆，四萬萬五千萬人都是實行家，只要政府有正確的命令去領導，羣衆定能完成他的責任的。至于領袖，我們有最偉大的 領袖，我們 領袖蔣委員長，堅苦卓絕，英明睿智，大仁大勇，不但是我國上下五千餘年，不曾有過這樣的領袖，就是世界各國，所有 領袖沒有能與他並駕齊驅的，我們既有廣大的羣衆，偉大的領袖，現在所需要的，就是幹部，革命的能否成功，也就要看有沒有健全的幹部，我們幹部四圍的目的就在訓練優秀的幹部來擔負第二期國民革命的大業，因此我們全體官生，必須積極的振奮，負起我們時代的使命，完成我們歷史的任務。學生要有百倍的精神，充分學習，教官也要以萬分的誠意循循善誘，負責到底，把自己研究的心得傳授給學生。官長固然要監督學生學習，學生也可以協助官長教管，相互切磋，砥礪。但所謂學習，不單是理論方面，而要緊的是在行動方面。我們要腳踏實地，實事求是，務期把理論與實踐聯繫起來。我們所造就的幹部不僅是做一個革命的理論家，而是要做一個硬幹快幹實幹苦幹的鬥士。我們幹部第四團原來的預算，是學生三千三百人，現在 領袖要我們增加三千六百人，合起來共有六千九百人，如能這樣的繼續幾年，我們就可以造成大批的幹部，在 總理

遺教與領袖指示的那種充分的「知」之下，我們再去正確的領導四萬萬五千萬實行家，去努力實行，那末我們的國民革命一定可以完成。

### 第三節 能知必能行

上面我們將知行關係，詳細的探究過了，現在再來講「能知必能行」。「能知必能行」的意思，是指我們對於任何事物，只要能夠真正了解了，則必定能行，如果知而不行，以為主義和政策都屬於純粹的理想不能夠實行，那就完全錯了，不是別有用心，使是不明瞭知行的關係，本章所講「能知必能行」，乃是特別着重于知的部份，因為行之匪艱，知之維艱，只要能夠知，就一定能夠行。

「能知必能行」這一章，是總理用以來教訓并鼓勵我們勸勉我們的，在總理的意見，凡事不思不能行，而思在不知，如果真是知了，斷乎沒有不能行的，總理是能知，他留給我們以豐富的遺教，有主義，有政綱，有政策，現在就是要我們行，行這些已知的「知」。總理是在他的「知」的立場上，即是領袖的立場上來教訓我們，總理既然能知，我們就能行，一定行得通，只要我們腳踏實地，來努力實行就是了。

這裏所謂「知」，是指科學的知，即是經過詳細的思考，縝密的分析，精確的比較，綜合的研究，以得到概括的正確的結論，和澈底的辦法，絕對不是一知半解的糊糊塗塗的知，也不是誤解，和曲解的知，尤其是總理的知，乃是順乎天理應乎人情，合乎人羣需要，順乎世界潮流的真知，我們對於總理的「知」——領袖的「知」只有確信

其能夠圓滿的充分的實現，而不能有絲毫懷疑，或考慮的餘地。

什末是「知」？什末是「真知」呢？就是剛說過的，正確的結論澈底的辦法，但「知」的發生和完成，有一定的過程，先是由知識（即認識）構成意象，生出條理，再由條理而定計劃，乃至成爲一貫的體系，無論什末人如果要得到真知，都是不能例外的。

總理的「知」特別重要的是建國大綱，在建國大綱裏面不僅注意破壞，而且注意破壞後的建設，因爲革命是非常之破壞，不可無非常之建設以繼之。總理以爲革命的建設必定要有步驟，於是制定一個建國綱領，以爲一般同志行動的根據，以爲革命建設之準型，關於建國程序，總理劃分爲三個時期，即軍政時期，訓政時期，憲政時期並標明宗旨確定實行之方法與步驟，大綱全文共二十五條，內容是最具體，最確實不過的。

總理雖有了這樣真知，但因爲當時一般的革命黨人，囿于積習，將知行難易倒置，認爲知之匪艱，行之維艱，而不去執行，以致革命事業，中途停頓，所以總理不願作大總統，而去著書立說，以利正一般同志的錯誤，要他們知道宇宙間的真理，是知難行易，並不是知易行難，不知亦能行，能知則必更捷行，要本黨的同志，澈底覺悟。

我們研究當時情形，認爲一般同志，是絕對的錯誤，他們以爲我國不必訓政，就可「實行憲政」，所以總理在當時極力提醒大家，並且以美國及法國的革命爲例，說明憲政在建國過程中的必要。美國在革命之前，因爲地方自治已極發達，故革命之後，所定之共和國體，至今百餘年而不變，大半得力于自治，就是訓政。法國革命八十年，中間經過多少波折，共和政體，好幾次被顛覆，就是因爲沒有經訓政之故。我國民衆，有

不少的優點，許多方面，固然比別國強，但是政治知識，比較落後，還不能夠自治，不能直接掌握政權，管理政府，所以必須經過訓政，而當時黨內同志們，對於訓政反而漠視，未能遵照去辦，實可浩嘆。民國成立以後，一般同志以為革命已告一段落，把行就看得特別的難，因為革命在秘密進行，尙不能公開的時候，危險性很大，一般同志往往要死裏求生，所以他們就不得不振奮，不得不「行」。但在革命已告一段落的時候，政權在手，就習于安逸，而怕危難，凡事以為很難，不去行了，革命建設便因此而受到很大的影響。總理在這裏，附了一篇陳英士先生致黃克強的信，這信差不多是一封悔過書，因為陳英士先生，當時不同意總理的主張，後來他覺悟了，所以寫信給黃克強表示懷疑總理主張的錯誤，這信中拿出許多事情來證明總理主張是絕對正確的，一般同志懷疑是錯誤的。

第一，總理當時主張不得國家主權之下借外債，作為建設國家的資本，但是黨人却堅決反對，以致當時革命政府的財政沒有辦法，影響革命政府的行動，但是到了袁世凱當總統的時候，却在喪權辱國的條件之下，大借外債，且予外人以監督財政的權利，黨人却已無法過問了。

第二，當時總理堅主袁世凱要在南京就總統職，將政府設于南京，當時黨人對此問題，漠不關心，後來袁世凱在封建堡壘下的北京，居然恢復帝制。黨人無可如何。

第三，袁世凱反動行跡漸露，總理要黨人退出政府，共同倒袁，但當時黨人却貪戀個人利祿不肯退出，以致後來「既惹袁世凱之忌，復起天下之疑」。

第四，總理當時要利用外交力量來打倒袁世凱，但黨人反對，後來袁世凱終于利用外交將革命勢力任意摧殘，以致二次革命歸于失敗。

第五，總理主張海軍發難，上海獨立，用以先發制敵，但是黨人不贊成，坐失戎機，終於被袁世凱各個擊敗。以上是陳英士先生各種事實證明，當時一般同志懷疑總理主張，不去實行，以致失敗，實在是萬分錯誤。黃克強在當時更是錯誤。所以陳英士先生在自己悔悟之後，也要黃克強悔悟。這封信雖是在民國十年寫的，今天是民國二十八年，相隔將近二十年之久，但是這篇文章我們還可以細讀，還是有他的價值，讀了他的文章之後，我們應該澈底憬悟，誠心悔過，今後應絕對信仰總理，信仰領袖，努力奉行主義，服從命令。因為陳英士和黃克強都是革命先烈，尚且如此，何況我們。陳英士先生說：『使吾人于二十年前，即贊成其說，安見所懸理想，必遲至二十年之久，始得收效？抑使吾人於二十年後猶反對之，則中山先生之理想，不知何時始克形諸事實，或且終不成效果，至於靡有窮期者，亦難逆料也』現在總理和領袖已經盡了知的責任，我們不是能行是很要緊的。假使自始至終，我們不把知當做是一種理想，而努力去實行，我們的革命，至少要縮短二十年，日本帝國主義，或許早已打倒了，革命也早已成功了。因此，我們今後絕不要一誤再誤，對於總理的知，領袖的知，要確確實實的去實行，使主義早日實現，抗戰早日成功，建國早日成功。這是我們應該特別注意的。

#### 第四節 不知亦能行

「不知亦能行」簡單的講，就是不曉得也可以行。而且行得通，我們從人類進化史來看，許多事物，最先都是不知而行。古代社會的人，有許多事情，雖然已經行通了，但是知其然，而不知其所以然，為什麼能夠行得通，就說不出道理了。現代是科學昌明的世界，最文明的世界，才求知而後行，然而也並不是每個人都要先知而後行，是將知行分開，分工合作，這在革命集團，尤其重要，分開了知行，然後才能收分工合作的效果。知的人致知，以其知來指揮工作；行的人不一定要知道，只管服從命令，埋頭去幹，這兩種人負的任務雖各有不同，其對於革命的貢獻與成就則一。

「能知必能行」，是注重在知的方面，要大家努力來求知；「不知亦能行」，則注重在行的方面，要大家努力來實行。這一則是總理用以勸勉革命黨人，鼓勵他們的勇氣，共同力行主義；一則要同黨同志，自己來勉勵自己，不畏難，不自險，提高實踐的精神。

「不知亦能行」是人類從草昧時代進化到文明時代必經的階段，也就是社會進化的必要歷程。總理當時，曾以四事為證，即（一）生徒之練習也。（二）科學家之試驗也。（三）探險家之探索也。（四）偉人傑士之冒險也。這四件事情，可以說都是文明進化的根源，而同時又是不知而行。生徒在練習的時候，當然不知道他的工作的原理，但是久而久之也就熟練于他的工作，這就是行其所不知以達其所欲能。科學家發明一種原理，在試驗之前，以及試驗的過程中，都不知道這個原理，但因為他不斷的試驗，也就是不斷的行，終于獲得了他所要知的科學原理，這可以說是行其所不知以致其所知。



探險家的探索，更是不知而行，以求有所發現，偉人傑士的建立功業，在常時也不是預知其必能成功，不過是一種冒險而已，但終因力行而達到目的。凡此種種，都是不知亦能行的例證。我們看看，一般不知不覺或是後知後覺的人，差不多都是不知而行。但正因爲人類都有這種不知亦能行的本能，文明才能夠日益發展，社會才能夠日益進步。反之，社會上一切事情，如果都要知而後行，那麼進化必定要發生阻碍，至少，進化也得遲緩。所以，總理說「不知而行者，不獨爲人類所皆能，亦爲人類所當行，而尤爲人類之欲生存發達者之所必要也。」革命就是人類爲求生存發達，故必須每個同志明瞭「不知亦能行」的道理，不知也要行，並且要力行，革命事業，才能發展，才能完成。

「行」是怎麼一回事呢？行就是幹。領袖所告訴我們實幹，硬幹，快幹，實幹是切切實實的幹，有計劃的幹，有步驟的幹，硬幹是堅持到底，無論什麼艱難困苦都要幹下去，快幹是迅速的幹，把握時機，利用時機，實幹是確實照「知」的去幹，就是服從命令的意思，硬幹是相信命令義無返顧，百折不回，這樣才能堅持到底，才能行得通。快幹是遵守命令迅速的完成。所以「行」雖是知之，因而又服從于「知」，「知」命令。

這裏所謂不知而行，並不是瞎幹，蠻幹，亂幹，是要服從命令，根據知去幹。比如我們夜間演習或野外演習，往往會失迷方向，指南針便非常需要，指南針就是知，就是命令，我們夜間演習就是行，如果沒有指南針及地圖，那就如同盲人騎瞎馬，夜半臨深池，是非常危險的，所以我們所謂不知而行，仍舊是有知在，這知即命令，只要我們去行就是實幹。其次，總理把「行」分爲兩部分，一是消極的行。一是積極的行，消極的行就是破

壞，積極的行就是建設。

第一、我們先講消極的破壞之行，破壞之行，在革命中是非常重要的，沒有破壞就沒有建設。總理曾將我國所以貧弱的原因仔細研究過了，他以為一個國家所以貧弱，不外乎四種原因。(一)地小而貧者(二)地瘠而貧者。(三)民少而弱者(四)民愚而弱者。但這四種原因，中國連一種也沒有，中國地大物博，人衆民智，立國條件的完備，可以算是世界上第一，然則爲什麼中國現在這樣貧弱呢？詳細研究，便可以知道是由于官吏的貪污，和政治的腐敗，因爲貪官污吏，充斥全國以致政治不能夠清明，而人民負擔甚重，政府公帑多半入了官吏私囊，國家生產事業不能發達，才貧弱至此，所以要建設，一定先要破壞，就是先要除國害，什麼是國害呢？國害就是那些貪官污吏；因爲國家也和個人一樣，有時候他的內部機構要遇到障礙。國家是人民有機的集合體，他的機構和機能發生障礙時，全部都現出病態，好像人生了病一樣，病的起源，是由于細菌侵入身體，在身體內寄生起來，身體的機能，受其損害，或障礙，于是就麻木不仁，國家也是如此，有了許多害羣之馬，妨害國家的機能，國家當然也就貧弱起來了，因此，我們對於這些害羣之馬，就不能不實行破壞的工作，去肅清他們。尤其在今天，正當抗戰的時候，這種剷除貪污的破壞工作，更其需要。抗戰以來，軍事進步很快，政治却遠趕不上軍事，貪污仍舊是貪污，腐敗仍舊是腐敗，給軍事以很大的不良影響，所以應加速破壞的工作，改革不良的政治，猶之乎一個病人，必須先將病源除掉，他的身體才能夠強健。而且，破壞的工作是很容易的，比如拆房子一樣，要拆就拆，用不着什麼計劃，什麼

方案 只要我們法行，就可以成功的。

第二、我們講積極的建設之行。這也可分爲兩方面：(一)是精神的建設。(二)是物質的建設。

精神的建設，是要我們堅定抗戰意志，增強革命信心，我們現在講知難行易的學說，知與行的關係以及能知必能行，不知亦能行的道理，都屬於精神的建設。精神建設，不一定要知，只要我們信仰主義，信仰領袖就行了。比如耶穌教的牧師，到各處去傳教，只要他能真誠信上帝，服從教律就行，不一定要都能夠創造教義，發明教義，所以精神的建設，不一定要人人求知，最重要的是信仰領袖的知，和服從領袖的命令。

物質的建設，是發展實業，開發國家的富源，來充實民生，使全國人民都能夠家給人足，無凍餒之憂，舉凡衣食住行，及養生送死，各種問題，都要有相當的解決。本來人類的生活，是精神和物質並重，只有物質而沒有精神固然不行，只有精神而沒有物資的建設，也是不行，所以二者必須求其齊頭並進，平均發展，然後生活才算全部充實了。物質建設是非常重要的，這將來講民生主義的時候，再詳細討論。總理在這裏特別注重美國革命後的建設，一則因美國物質文明的發展，已經達到飽和點，二則因他的物質建設，也是在很短的時期內發展起來的。美國的人口，約爲一萬萬，其工作生產的人，充其量也不過五千萬，但他竟能一躍而爲世界最富強國家，其原因不外物質建設，能夠充分發展而已，美國在一九一六年的煤產量爲五萬八千七百四十七萬噸，電力九千八百萬匹馬力，所產燃油爲二萬九千二百三十萬桶，等於一千九百七十五萬匹馬力。

，所產自然汽約三百萬匹馬力，所發展的水電力約六百萬匹馬力，合計起來約爲一萬六千六百七十五萬匹馬力，一匹馬力，約等于八個強壯的人力，那末美國就有十三萬萬人工作，人的工作，每天不過是八小時而已，但機械工作，每天二十四小時都可以不休息。換一句話說，就等于三十九萬萬人工作。但美國人口，不過一萬萬，而有三千九萬萬人工作，一個人平均有三十九個人服役，人口少，而工作的却多，就是大學上所謂「學生」者衆，食之者寡。如何不富強呢？今天中國雖有四萬萬人口，除老幼而外，能工作者不過二萬萬，人口衆多，而工作的却很少，富源沒能夠完全開發，物質的建設不夠，那能不貧弱呢？

我們要補救這個缺點，只有利用外資，和利用外國技術，以謀物質建設的充分發展，美國最初也是利用外資，開發自己的富源，數年之間，便臻富強。我們中國資本技術俱缺乏，自然可借助于外人，譬如歐戰之後，有許多國家的軍需工廠，都已停止。大規模的生產工具，和大規模的人力，都感覺到無處使用，假使我們能利用來建設我們的國家，一定能在最短期內即可完成。總理當時，就主張利用歐洲的剩餘資本和技術，開發我國富源，如果當時能夠照總理的意志作，我們相信今天也許不會遭此嚴重的國難，即使國難發生，而抗戰建國一定有更充分的把握，可以打倒日本帝國主義而有餘，所以我們追述往事，真是不勝今昔之感。

有許多人以爲利用外資，就不免受外國勢力的束縛羈絆，這是錯了，所要利用外資，一定在有利于我國的條件之下進行，並不是一味授權外人，聽外人操縱，而是雇用

外工來替我們工作，主權仍然在我，爲我而行。比如修造房子，我們雇用工人來爲我們工作，修好的房子，仍然歸我們享用。所以我們要發展物質建設，其問題不在知不知，而在行不行，而且在欲行不欲行，以今日科學技術進步之情形來講欲行，則成功易如反掌。

## 第五節 有志竟成

有志竟成一章，是總理拿他的革命經歷證明一切事情，只要立志去作，一定能夠成功，並且昭示革命黨人應該不畏難，不懈怠，努力去行，則必有成功的一天。

總理講，他的革命是順乎天理，應乎人情，適乎世界之潮流，合乎大眾之需要的。這樣的革命，一定能夠成功，並且拿自己的革命歷史來講，雖然經過十次的失敗：一次乙未廣州之役，二次庚子惠州之役，三次潮州黃崗之役，四次惠州之役，五次欽廉之役，六次鎮南關之役，七次欽廉之役，八次河口之役，九次庚戌廣州之役，十次辛亥之役。但他並不灰心，愈挫愈奮。總理當時，因迭次革命失敗，爲滿清政府所不容，欲遠涉重洋，亦常遭受各國干涉，不許入境，不但在國內沒有立足之地，就是在外國也不許有居住往來之自由，並且因爲遭受經濟上的窮困，有的時候，連一文錢也沒有，在這種環境之下，一般人必以爲艱難，沒有成功之希望，但是總理慘淡經營，終于推翻了根深蒂固的專制政體，打倒了腐敗昏庸的滿清政府，建立了東亞唯一的共和國。總理當時的革命，雖然那樣艱難，但因爲立志願去作，終竟成功了。我們今天既然立志抗戰，自應下

最大決心，和日寇拚到底，我們現在的條件，這麼充分，比總理首倡革命時，不知道要勝過多少倍，我們有全國的物人力氣，有幾千萬的幹部，這麼雄厚的基礎，偉大的力量，更應該堅持抗戰到底的決心，務必達到抗戰勝利建國成功而後已。

因此，我們應該有下面三點認識：

第一、革命的事業，是很艱鉅的，是要由受壓迫的地位與壓迫者鬥爭進而打倒他，是要由一無所有而達到佔有一切支配一切，必須用很大的努力，和堅定不拔的意志，才能夠成功。這樣艱鉅的工作，如果不把心理改革過來，仍以為是「知之匪艱行之維艱」，那革命就沒辦法，但如果能將心理改變過來，雖移山填海，都可以辦到。所以說，「革命必先革心」。

第二、就一般的情形來講，現在我們並不是不知，實在是知得很多了。總理有全部鉅大的遺教留給我們，領袖有豐富的訓詞指示我們，還有許許多多的方案，計劃，真是美不勝收，然而這幾年來，只是坐而論道，並沒有實實在在的行，並不是沒有知，乃是沒有行。我們知道，空談也可以亡國，如果我們不去行，只求知是很危險的，因此，我們在抗戰中一定要實實在在的行，行了自然就會知，所以第二點我們應該特別注意行，要實事求是，在行上表現，才是對的。

第三、就本團來說，一般的毛病，就是太不振作，太因循敷衍，原因就是把行看得太難，我們大家，就是少數負責人罷，也沒有多少難的事情，只要在辦公時間內稍為努力一點，就可做得很好。所以我們今後必須實實在在去作，每個人腦中應該沒有困難

「兩個字，無論天大的事情到我們手中，也都變成很容易的了，有了這樣的精確，才可以担当革命的任務。我們幹四圍官佐學生，所負使命特別重大，更要有大無畏的精神，如果以畏難為理由，那就不配為革命黨人，也就不配做幹四圍的官佐學生了。」

### 第三講 從心性方面研究知難行易

現在從心性方面講知行問題。我們在前面講過，所謂「性」「心」「知」，雖然字面解釋不同，而其本質却是一樣。我們的天性都是相同的，不過後來因為種種積習的感染，和環境的陶冶，漸漸的有了質的變易和差異，久而久之，便完全不同了。如果要使我們不失本性，便非用一番工夫不可。這部份工作，就是「復性」，也就是「正心」，也就是「致知」。孔孟講性，宋儒講心，王陽明講知，各有所根據，各有所發明，各有其精深透關獨到之處。而我們為什麼要講這些呢？因為總理在他的學說中，對於「知難行易」的道理，只是從事功方面來研究來證明，而在心性方面却略而不詳。所以我們還要從心性方面來研究來證明，才可以更加發揚光大總理的學說。

總理批評王陽明的學說錯誤和不夠，不能救中國，不適合革命的需要。王陽明的學說，何以不能救中國，不適合革命的需要呢？我們明白這一點，一定先要知道王陽明的學說是怎麼一回事。王陽明的學說並不是他創造的，乃是將孔孟朱程的學說，綜合評述一番而已。所以我們要研究王陽明學說，必須先研究孔、孟、朱、程。由這些古代學說的研究，就可以明白「心」「性」「知」等等的道理。同時從心性的研究中，我們

也就可以明白知是難而行是易的。孔孟朱程都是先知先覺，在哲學方面都是有所發明，有所創造的人，他們一輩子工夫，都用在「復性」「正心」「致知」上面，並不是他們立場不對，或者方法上的錯誤，而是因為知是很難的，所以他們雖「致知」一輩子，仍然還不能盡知。這些古聖先賢，尚且如此，而況我們後知後覺和不知不覺的人，當然更是望塵莫及。所以我們拿許多人的學說來比較研究，就可以證明知難行易學說，在心性方面，也是有根據的。

有許多人以為知難行易學說，是總理所創造的新的科學的哲理，我們來研究他，就應該以新時代的科學作根據，現在為什麼又像書呆子似的翻起古書呢？這個疑問，實在可以不攻自破。因為總理博古通今，他的學說實在是集古今之大成，要研究他，就不能不研究我國古代的哲學。從前戴季陶先生根據總理哲學的出發點，作了一本書，叫「孫文主義之哲學的基礎」，他把孔孟和總理的學說，加以比較，以為孔孟所講的是誠，總理學說的基礎也是誠，所以總理的學說，完全淵源于中國正統思想，是孔孟而後，繼往開來的大聖。當時許多有作用的人，便不贊成此說，攻擊戴季陶先生，說戴先生要把總理搬到孔廟中去。其實戴季陶先生並沒有錯誤。因為今天我們的任務，是要研究學問，研究理論，所以不能不站在客觀的立場上，加以公正的檢討，不可故存成見，戴著有色眼鏡去觀察事物。一個理論家，一方面固然要發明要創造，他方面還要採取他人之長，以補我之不足，我們總理的學說，自己創造發明的很多，他方面又能夠集前人學說的大成。所謂集前人學說大成者，就是調整，溶化，貫通，使之合理化



系統化，適合于現在的需要。我們對總理的學說，其創造發明的部份，固然要拳服膺，身體力行，其集前人學說大成的部份，尤其要注意。比如總理講「大同」世界，其進行的步驟與辦法，雖然和古代有所不同，但其目的和原則，却是一致的，這就因為他能融匯古今中外，而集其大成的緣故。孔子之所以成為聖人，是因為他能「述而不作，信而好古」，「祖述堯舜，憲章文武」。述而不作者，是把古來所有的學理和方法，加以敘述，而不去隨便講創造，講發明；信而好古是堅信真理，愛好古代聖賢傳留家來的學問道德。至于祖述堯舜，是發揮堯舜的道理，憲章文武是表彰文武的功績。孔子因為能夠集堯舜文武的大成，所以稱為大聖。總理在發明的方面，不用講了，在集大成的方面，總理并不輕視或反對古代的學理，并且非常注意研究古代聖賢傳留的一切學說。甲國古代的學說道理，是非常豐富，非常精彩的，這就是我們的國粹，這就是我們文化的結晶。我們中國所以見稱為有五千年悠久高度的文化的，就是因為中國有中國的學問道理，有歷代古賢聖哲不斷的創造發明。而其中最具有系統且最精彩的，就是理學，所謂理學者，就是講求「去欲存理」四個字。去慾，是將人性偏頗發展的部份去掉，存理，是將人性合理發展部份保留，與歐美各國專講自我發展的學說不同，這實在可以表現中西文化兩個不同的發展的方向。

一個革命者，必須本身健全，然後才配談革命，才配談建設。我們非澈底明瞭公認理學說，就不能使本身健全；非了解孔孟朱程以及王陽明的學說，就不能澈底明瞭。總理學說與同時我們非如此講，也就不明白過去中國文化的優越，非如此講，更不能明白

中國哲學的精深淵博。固然，我們講這一章未必就能夠把他們全部的學理完全明瞭。尤其是有的地方要講心性的道理比較深奧，但講過後至少也可以略知大概，至於不明瞭的地方，大家要自己去揣摩，自己去研究，本來一種完善的高深的學說，有許多地方不容易用極通俗的言語來描繪來講明的，必須大家自己去揣摩，心領神會，才能得到一個具體的概念。

### 第一節 孔孟性善論

我們先來講「性」，大家都唸過三字經，三字經中有兩句話說「性相近習相遠」。這個意思，是說性的來源，即是稟受的地方，是相近的，大家的天性，都差不多。只是因為後來受不良的環境的薰染，習于不善，所以就相差很遠了。孔子在易經繫辭中說：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。」一陰一陽，就是精神物質，精神物質合起來，就是道，也就是我們所講宇宙本體「在」。繼之者善也，就是說道原來是善的。成之者性也，就是從他的表現來說，則為性。換言之，精神物質二者相合為道之表現出來的，是性，本來都是善的。中庸中講：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」天命就是與生俱來的稟賦，凡是與生俱來的稟賦就是性。所以性是天生的。率是遵循的意思，率性是遵循本性去作。只要能這樣去作，那就是道理。修道之謂教者，是教大家遵循本性加以修養，人的稟賦，縱然有些微的參差，也都可以由修養而使之一致。三字經與繫辭及中庸的這許多話，都是說明性是天生的，而天生的性，大致都是善的，相差不

不遠，爲要我們再加以修養，自然便可達于更善的境地。

孟子對於性善之說，不是獨斷的，是依據古代聖人的遺教，更加以充分的發揮。所謂「言必稱堯舜」，就是因爲堯舜是古代兩個典型的聖人，他們對於養性修道，爲人作事，都是極合乎道理的。所以孟子要大家以堯舜爲榜樣。孟子又以爲「人皆有不忍人之心」，這不忍人之心便是善。不忍人之心是人類的一種本能，所以人類的本性，都是善的。這不忍人之心，孟子把他分開作爲四種，他說：「惻隱之心，人皆有之，羞惡之心，人皆有之，恭敬之心，人皆有之，是非之心，人皆有之。」這幾種善的心，是我們固有的。又說：「惻隱之心，仁之端也，羞惡之心，義之端也，恭敬之心，禮之端也，是非之心，智之端也。」所以這仁義禮智，也是人人具備的。仁義禮智，既是人所固有，那麼人性當然可以說是善的了。在孟子同時有一位學者，名叫告子，他以爲人性是無所謂善惡的，後來的善與惡，只是一種人工的矯揉造作而已。孟子反對告子的這種意見，他以爲人性本來是善的，不過後來所習於惡罷了。如果要爲善，乃是順乎天性，非常容易的。我們現在看孟子和告子怎樣辯論。

告子說：「性，猶杞柳也，義猶柤棗也，以人性爲仁義，猶以杞柳爲柤棗。」

孟子說：「子能順杞柳之性，而以爲柤棗乎？將戕賊杞柳而以爲柤棗也！如將戕賊杞柳而以爲柤棗，亦將戕賊人而以爲仁義歟？」

告子認定人的性是沒有什麼善惡的，如果叫人行仁義，一定要用人力，用強迫的工夫，像把柳條編爲筐一樣。孟子則認爲，人性本來是善的，行仁義，是順人性來作，非常順

適，沒有什麼不便。我們一定能作到，所以他反詰告子說，你能夠順着杞柳之性，編成筐嗎？一定不能。然則，叫人來行仁義，也要戕賊人性嗎？當然不是的。如果照告子的說法講下去，那麼天下的人一定都害怕作仁義，相率爲非作歹去了。

告子說：「性，猶湍水也，決諸東方則東流，決諸西方則西流，人性之無分子善不善也，猶水之無分子東西也。」

這就是說，人之性彷彿是一池水一樣，水是沒有什麼的，要他東流就東流，要他西流就西流，水性既可東可西，人性亦可善可惡。

孟子說：「水性無分子東西，無分子上下乎？人性之就善也，猶水之就下也。人無有不善，水無有不下，今夫水搏而躍之可使過額，激而行之可使在山，是豈水之性哉？其勢則然也。人之可使爲不善，其侵亦猶是也。」

孟子以爲人性要向好處幹，猶之乎水向下流，人性沒有不向善的，水也沒有不向下流的，當然，我們如果把水打一下，叫他飛濺起來，可以越過我們的頭額，把他堵起來，也可叫他到山上，但這是水的性嗎？不過是用強迫的手段，使之如此罷了。人的爲不善，也就像這樣。

這兩段話。孟子很嚴厲的批駁了告子的性無善惡論，說明人性，原本都是善的，叫人爲仁義，是順其天性來作，自然一點也不用勉強。孟子又講理和義，都是人人本來所同有的，他說：

「口之于味也，有同嗜焉；耳之于聲也，有同聽焉；目之于色也，有同美焉；至于

心，獨無所同然乎？心之所同然者，何也？謂理也，義也。」

這意思就是說，口之于味，耳之于聲，目之于色，人都是同樣愛好的，難道心就沒有同好嗎？有的。是什麼呢？就是理。理就是義。無論什麼人，對於理義，沒有不喜歡的，這種喜歡，都是發自本心，不是強迫而來的。孟子又說：

「人之所不學而能者，其良能也，人之所不慮而知者，其良知也。」

良知和良能，也就是所謂本能，是固有的。人的知能原有兩部份，一部份是良知良能，是本來的，是先天的，一部份是學來的，是後天的，而先天的知能，都是善的。所以：

「孩提之童，無不知愛其親也，及其長也，無不知敬其兄也。」

無論什麼人，都知道愛他的父母，敬他的兄長，而愛親敬長的行為，人自小的時候就有，這也可以說是天性，可以說是本能。故云：

「親親仁也，敬長義也，無他，達之天下也。」

親親是仁的出發點，敬長是義的出發點，人人都知道親親而敬長，也就知道爲仁爲義，所以仁義非別的，是人人天性中本來具有的，可以通之于天下，行之于世界，無往而不利的。

然則照這樣說來，人人都可以作堯舜，人人都可以作先知先覺了。但是一般的凡夫是不能夠爲善。這是爲什麼呢？就是不能致良知。因爲人人都有至善的天性和良知，其成就所以不同者，就在能不能發揮而已。所以孟子又說：

「仁義禮智，非由外鑠我也。我固有之也。弗思耳矣。故曰求則得之，舍則失之，或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也。」

鑠是用火銷金，外鑠，是由外向內的意思，孟子以爲仁義禮智，都是隨天性以俱來，人類所固有的，並不是外力造成的，但是爲什麼有的人，不能作到呢？「弗思耳矣」，天性固然有，還要個人自己努力，去致良知，才能充分的發揮。如果自己不去努力，仍是要失去的。人的智愚賢不肖爲什麼不相同，而相差得那麼遠呢？就是因爲有許多人，不能本先天之所有，再去努力，求後天之進步，以致不能盡其才的緣故。

總之，我們的知能，一方面是先天的，一方面是後天的，先天的本能，都是善的，要求發展，擴充，還須靠後天的致知的功夫。

## 第一節 淮南子論性

淮南子是漢文帝時人，卽淮南王劉安，他曾以文知名當世，爲一般儒者所推重。著有淮南子一書，共二十一篇。是書原名鴻烈，鴻者大也，烈者明也，是表明這部書，講的都是大道理，高誘作序，說他「大較歸之于道」，可見這部書的內容了。淮南子也講「性」。他以爲性乃是人的指南針，凡人依照本性去作，是不會有錯誤的，因而一個人要修道，要不爲邪俗所紮惑，就必須要作復性的工作。

性是怎樣的呢？淮南子說：

「清淨恬愉，人之性也。」

清淨是大家都曉得的，恬愉者是安適的意思。大凡人的性情，本質上都堪清淨安適的，如果不為邪俗所縈惑，就不至于煩躁妄為，這是淮南子首先說明性的本質，換言之，性是善的，我們如不失本性，也就不至于離開軌道了。因此，性就是人類行為的指南，淮南子說：

「夫乘舟而惑者，不知東西，見斗極則寤矣。夫性亦由人之斗極也，以有指見也。則不失物之情，無以自見，則動而惑縈。」

行船的人，不知方向，如果看到北斗或是南極，那他一定可以明白了。性也就好像人的北斗南極，我們如果能夠不失本性，見性自明，決不至于錯誤迷惑。反之，如果失了本性，就難免要被物象所迷誤了。我們一切能以性作指南針，便有自見之明，當然會不失物之情，假使無以自見，就是性失去作用，不能發現自己的錯誤，當然動輒得咎。然而，性何以又會逐漸變壞了呢？這就是由於種種惡俗，逐漸習染，久而久之，便至于忘本，忘本就失去了本性。故淮南子說：

「人之性無邪，久滯于俗則易，易而忘本。合於若性。故日月欲明，淫雲蓋之，河水欲清，沙石穢之，人性欲平，嗜欲害之。」

湛者，習也，近也，俗者，庸俗也。人性本來無有不善的，但是因為習於庸俗，時間一久，本來好的天性，也逐漸變壞了，而忘了本來面目，什麼壞事都可以做得出來。所以作人必須合于本性，合于本性，才不至于變質。好比太陽和月亮，本來是明亮的，但却被浮雲所遮掩了，水本來是清的，但却被泥沙弄污濁了。穢與穢通，就是污穢的。

意思。人性本來是平的，是善的，但都被嗜欲害了，無論何人，若有了種種嗜欲，心裏當然不能平，當然就不能向善，也就與本性不合了。

那麼我們要作人，首先須要將性把握着，已變了的性，也要叫他再變過來，就是不平要求其平，恢復本來的面目，這就是復性。如何才能復性呢？淮南子說：

「省事之本，在于節欲。節欲之本，在于反性，反性之本，在于去載。去載則虛，虛則平，平者道之素也，虛者道之所舍也。」

省事就是心中沒有什麼念慮，不存妄想的意思。我們要復性，第一步就先要省事，省事事便先要節欲，心中沒有一點嗜欲，不攸不求，當然不至于為雜念所充塞。但節欲之本，則在反性，所謂反性者，就是回到本來無邪的純良的天性。而要作到反性這種工夫，須要去載。載者負擔也。我們平常心裏往往有不少雜念嗜欲，這都是我們心銜上的負擔，現在要反性，便先得將許多負擔去掉。負擔去掉，自然就虛了，虛是輕的意思，輕了就能平，平是道的本色。因為能平，才能談道。虛是道的所在，能虛才能有道。平虛也就是清淨恬愉，清淨恬愉，這不是恢復了本性嗎？淮南子又說：

「能修其身者，必不忘其心，能原其心者，必不虧其性，能全其心者，必不惑于道。」

反過來說：這種復性功夫，是極端重要的，復性的功夫，則必從日常事件作起。能夠注意自身修養，復性也就不成問題。因為凡是能修身的人，自然不至于忘其心，換言之：能修身，不會隨便作事，不作錯事的人，自己的心裏一定不至于有所愧悔，進而雖然



若失，能不忘心的人，就能原其心全其心。原其心，是不違背良心，不違背良心的人，必不會虧其天性，能全其心，就是能作合乎良心的事，這樣的人，也必不會迷惑失道。

我們如何復性呢？淮南子說：

「所謂爲善者，以靜而無爲也，所謂爲不善者，躁而多欲也，適性辭餘，無所誘惑，循性保真，無變于已。」

靜而無爲者，只是平靜安定，沒有什麼作為，沒有什麼伎求的意思，淮南子以爲「爲善」，一定要清靜無爲，因爲人心本來是善的，我們多欲多求，就逐漸變了本性，本來清淨恬愉的性格，後來却變成多欲多求的性格，現在要爲善，當然先要省事，不伎求本來的天性，自然就善了，所謂不善，都是因爲躁而多欲，心裏有不少的嗜欲，充塞了種種邪念，躁是急躁，一有嗜欲邪念，便不免輕舉妄動，如何糾正這種不善呢？先要「適性辭餘，循性保真」，所謂適性辭餘，是依照天性的稟賦，爲事作人，都要適可而止，過份的奢求，要完全排除，這樣就無所誘惑了，所謂循性保真，是要順着我們無邪的天性，保存原來的天真，就是每個人能把握固有優良的天性，不使他變壞，所謂無變于已，這也就是我們做人的道理。

### 第三節 周敦頤論理與誠

周敦頤，宋時人，世稱濂溪先生。二程都是他的弟子，宋代理學，可以說是自他開始，理學的基礎，也是由他奠立的，他曾在蘆山的蓮花峯下住家，就在那裏講學，各地

學者，到那裏講的，有幾千人？我們凡是去過廬山的人，就知鎖遊花峯，有周濂溪先生的遺蹟，留在那裏。周敦頤先生，著有太極圖說及通書。他所講的是一理，就是性理，也可以說是道理。他認為誠字乃是性理中最重要，我們如果，要正性，要合理，以求凡事不逾越軌範，不失性理，就必須從誠字作起。他說：

「乾道變化，各正性命，誠斯立焉，純粹至善者也。」

這可以說是周濂溪先生的宇宙本體論。乾道，就是人道，所謂乾道變化，各正性命者，就是說人道變化，無論怎樣變來變去，都是一樣。精神總是不變的，物質雖有種種的變動，受種種影響，而精神總是一貫的，把握了這種精神，可以使我們本來是善的性，不受外物的影響，唯其如此，所以人為萬物之靈，在這種變化的過程中，我們能夠「各正性命」，而堅持不變的精神，自然「誠斯立焉」，誠者，擇善固執之謂也，也就是「向好處幹，我們能正性，就體盡誠」，這種天性，是純粹的至善的。

這樣看來誠是宇宙進化的法則，是極端重要的，無論作什麼事，總都要誠，誠才能合乎道。所以誠也可以說是一切事物的根源和基本。周濂溪說：

「誠者，天之道也，思誠者，人之道也，至誠而不動者，天下之至誠也，至正而明達也，五常百行，非誠非也，邪僻舉也，故誠無事矣。」

誠既是推動事物的根本，一切事物的原動力，故無論五常百行，都是出于誠，誠是靜則無形，而符太極的全德，所以說是至正的原動力，而有象，而合宇宙之真理，所以說是明達的，有許多，百行五常，都作壞了，這並不是誠的不對，乃是為邪僻所害的緣

故，唯至誠的人，始不為邪暗蔽蔽，沒有一點嗜欲，困而能清淨無為，故周濂溪說：

「誠無爲。」

我們若能以誠行事，則可不勉而中，不思而得，從容中道，這就是「行易」的道理。不過人的行爲，是有善惡之分的。在善惡未形之前，却是相同，而其分離，乃在動而未形有無之間。「動而未形有無之間」叫作幾，故周濂溪又說：

「幾善惡。」

知幾不易，這也就是「知難」的意思。

周濂溪接着解說五常和聖賢神的意義說：

「德愛曰仁，宜曰義，理曰禮，通曰智，守曰信，性焉安焉之謂聖，復焉執焉之謂賢，發微不可見，充周不可窮之謂神。」

五常就是仁義禮智信；有德而博愛讀之仁，凡事作得相宜，合乎道理謂之義，合理的行爲謂之禮，事理通達謂之智，能把握一種道理，而不逾越謂之信。總之五常乃性之所固有。聖人的天性未變，可以順性而安之，立誠以全德，所以孔子能「七十而從心所欲不踰矩」，賢者的天性已變，必得復性而執之，厥以顏回須「得一善，則拳拳服膺而弗失之」。至于神則不然。所謂發微，微是極微細的意思，就是不可見的事物也可以發現，充周是很廣大的意思，大至無窮的，也能隨得，這樣就是神。

在神聖賢三者之中，神既不可摸擬，賢又非至上之人，則惟聖可以作人類最高的標準了。所以周濂溪特別解釋聖說：

「竊然不動者誠也。感而遂通者神也。動而未形有無之間者幾也。誠精故明，神應故妙，幾微故幽。誠、神、幾、曰聖人。」

這段話的意思是：深沉而不變動的精神，就叫誠，感于事物，而能豁然貫通事物的道理和究竟的是神，已經有了動機，但還沒有顯露出來，在于有無之間者是幾。能夠至誠精細的人，自然就可以明達。神能有感斯應故曰妙。幾甚微所以極深奧而莫測故曰幽。這三個條件具備了，便是聖人。

聖人之道是怎樣的呢？周濂溪說：

「聖人之道，仁義中正而已矣，守之貴，行之利，廓之配于天地，豈不易簡，豈為難知，不守不行不廓耳。」

這是說，聖人之所以為聖人，不過是能仁能義，至中至正，不偏不倚而已。但這種仁義中正的道理，却是守之可貴，行起來非常容易，把他擴大起來，可以配合于天地。這種仁義中正的道理，是很簡易的，而一般人所以作不到，只是不守、不行、不廓罷了。周濂溪又講到思想的重要，他以為聖人，也完全由善于運用思想而成。關於為什麼要想，怎麼樣想？這些問題，都說得極透徹。他說：

「思作睿，睿作聖，無思本也，思通用也，幾動于彼，誠動于此，無思而無不通為聖人。不思則不能通微，不睿則不能無不通，是則無不通生于通微，通微生于思。故思者聖功之本，而吉凶之幾也。」

睿是通達的意思；如果一個人，肯用思想，常常精密的去考察一切事物，自然都可

以通達的。一切事物都能够通達，這就是聖人，無思是本體，是靜的，是天性，人本來可以不思的，但因為種種物界關係，就不能不去用思，所以思者用也，幾能動于彼，而誠又能動于此，不思而對一切事物都能通達，這就是聖人。一般人要想通，則必須用思，所以思想是初步的基礎工作，同時也是聖功的根本，吉與凶的徵兆。

接着周濂溪又講爲聖的要道。他說：

「聖可學乎？曰可。曰，有要乎？曰有。請問焉，曰，一爲要。一，無欲也，無欲則靜虛，動直。靜虛則明，明則通；動直則公，公則溥。明，通，公，溥，庶幾乎？」

爲聖之道，一爲要，一是什麼呢？一就是無欲，爲什麼無欲，就可以爲聖呢？因爲必要無欲，然後才能夠靜虛動直，靜的時候，非常安靜，心地空明，沒有絲毫雜念，動的時候，則勇往直前，沒有阻難，這樣靜者恒靜，動者恒動，所以能明通公溥，光明正大，通達事理，公平正直，廣博精深，這不是聖人是什麼呢？

#### 第四節 邵康節論性與道

邵康節，就是邵雍，宋神宗時代人。他居洛陽四十年，隱居不仕，專門研究學問，對於易理特別精深，著有皇極經世書，擊壤集等書，與程伊川等同時，道德文章爲當代所推重。邵康節也講理學，他以爲性是道的形體，換言之，亦即是道的表現。情與性不同，情是因物而生，所以往往爲性的障害，必須復性虛心，然後才不至爲物界所惑蔽，

失性傷道。

首先我們看看他論道與性的關係，他以為性與道，實在是二而一的，不過是本體與現象的分別。道是本質，性是現象，道是本源，性是形體，他說：

「性者道之形體也，性傷則道亦從之矣，心者，性之郛郭也，心傷則性亦從之矣，身者心之區宇也，身傷則心從之矣。物者身之舟車也，物傷則身亦從之矣。」

他的意思，以為性是道的形體，如果性受了傷害，那麼道當然跟着要受傷害。而心就好像性的城郭一般，如果是心受了傷害，性也跟着要受傷害。而身是心所在之處，如果身受了傷害，心也跟着要受傷害。物質是身體構成的原素，物質假若受到傷害，身體當然也要受到傷害，他又說：

「性者道之形體也，道妙而無形，性則仁義禮智具而體著矣。」

何以見得性就是道的形體呢？因為道是無形的，不能以具體的形式表示出來，至於性的形體，則非常顯明，可以由仁義禮智信五者表彰出來，所以道本無形，只要仁義禮智信五常具備，性的形體顯明了，道也就可以從這裏表現了。

性與情，是有重大分別的，性是善的，而情則是惡的，人類通常的天性，都是喜善而嫌惡，但是往往被情所壅塞障礙，以致不能表現性的善。情是什麼呢？情就是以主觀的自私的觀念，來看一切的事物，不能在客觀的立場上認識真理，所以情的本質，是偏激的黑暗的，邵康節說：

「以物觀物，性也，以我觀物，情也，性公而明，情偏而暗。」

能夠大公無我，就能夠明，反之唯我獨高，主觀太深，則易于昏蔽。所以邵康節又

說：

「在我則情情則蔽，蔽則昏矣。」

既知道性公而明，情偏而暗，那我們要用什麼功夫才可以保持心性，而不為情所壅

塞障蔽呢？他說：

「心一而不分，則能應萬變，此君子之所以虛心而不動也。」

一、就是專一凝定，假使我們的心，能夠專一凝定，而不渙散，那麼，無論任何變

化，都不能搖撼我們。萬事萬物皆隨在不斷的變動，但我們凝定的心，却始終如一，

能夠適應一切變化。邵康節又講「無為」與「一心」是一樣的道理，所謂心

一能應萬變，也就是無為而無不為的意思，但是「無為」是怎樣解釋呢？他說：

「時然後言，人不厭其言，樂然後笑，人不厭其笑，義然後取，人不厭其取。此之

所謂無為也。」

這就是說，應該講的時候就講，不胡講，應該笑的時候就笑，不假笑，應該取的時候

就取，不苟取，這就是無為的道理。

### 第五節 張橫渠論心與性

張載字子厚，世人多稱之為橫渠先生，宋神宗時代人，對於性理，極有研究，且多重要的貢獻，與周濂溪、程明道、程伊川、朱熹並稱為五賢。著有正蒙、東銘、西銘等

書。張橫渠先生的學說，以易經爲宗，認爲人性靈明，所謂虛明者，乃是有修養功夫的意思，能有很好修養的人，其性必不爲物欲所蔽，自然光明透亮，所以這虛明乃是性的本色。我們如果要復性，必先要虛心，使心不爲外物所移動，持心定性，是非自然可見。張橫渠說：

「天地以虛爲德，虛卽至善，而爲仁所發。忠恕與仁俱發者。而禮義爲仁之用。」  
虛當空洞的空講，德當性質的性講。以虛爲德，就是以空爲性，換言之，就是無所作爲，崇尙自然的意思。張橫渠以爲宇宙品庶的生前化後，都是一種無聲無臭無色無形的氣。這種氣，他名之爲「太虛」。天地是太虛凝聚而成的，所以說天地以虛爲德。人也是太虛凝聚而成，舉天地便可推及人，自不煩贅敘了。虛既然是萬類之本，自然之道，所以說至善。至善的表現就是仁。忠恕是和仁並生的。禮義則是用以成仁的。橫渠先生在這裏說明了虛是天地心性的本體，是至善的，仁的出發點。他又說：

「人本無心，因物爲心。」

此地心字，就是意念的意思。人本來沒有意念，無所好惡，因外物的感召，而有意念，好惡乃生。功名利祿，感人最深，所以每因嗜欲而喪其元，結果人與人之間，就難免于勾心鬥角。我們要想復性，所以不能不講求虛心。他又講：

「本可以見聞爲心，若以見聞爲心時，天下之物，一一不可見聞，畢竟心爲小者。如心合于太虛，心既虛時，則公平；公平時，是非較然可見，可爲不可爲之事，可自知也。」



我們絕對不可以所見所聞的聲色貨利爲心，就是心不可因外來的東西而動搖。假使以見聞爲心，那麼天下之大，物類之繁，你怎能一一見聞呢？這樣被外界所影響的心反而就惑亂了，結果什麼東西，也看不見聞不到。我們的心，畢竟是渺小的，比之于宇宙萬物，真不知要小到若干倍，要想能夠知道宇宙間一切事物，只有從復性的工夫着手。我們復性能到太虛的地步，即是恢復到本原，那時心就很公平，只要心能公平，是非非，就很明白的瞭然於心中，應該幹與不應該幹的，自己自然都可以明白。

如果沒有做到復性的功夫，那時善惡就混淆不清，交雜雜亂，你也看不出來什麼是好的，什麼是壞的，不能辨別應該行和不應該行。所以張橫渠說：

「性未成，則善惡混，故聖賢而繼善者，斯爲善矣，惡盡去，則善因以亡，故舍曰善，而因成之者性。」

上面所說疊疊繼善，就是要努力，繼續不斷的爲善，久而久之，自然走到至善的境界，本來善與惡這兩種行爲是對稱的，必虛的時候，沒有善，也沒有惡，但是心如異爲外物誘惑，有了惡行，那末相反的，就有善行，所以要是惡消滅了，所有的只是善，那末這種善也就不存在了，因爲已經返還到本性，返還到虛明，既沒有惡也沒有善了。故舍曰善，將惡完全去掉就是善，既善了就回復到性的本來面目，達到虛明狀態。

如何能夠做到這種工夫呢？張橫渠以爲有兩種辦法：

第一是守禮，守禮的功用，在保持天性。他說：

禮非出乎天而出于天者，出于天者是決不可變，在天爲天序天秩，在人爲尊卑長幼

守之即所以守禮，惟太虛爲物之性，故守禮即所以持性，持性即所以反本，故未成性之時，須以禮守之也。」

禮是什麼呢？禮是出于天性的。他是不可變的，是先天。這種禮在天就是天序，天秩，在人類就是尊卑長幼，我們守禮，就是守先天固有的道理，太虛沒有作爲沒有善惡，是一般物的本性。所以守禮就是持性，持性即所以反本，即是將天性把握得住，保持本來面目，而不變。

第二是爲學，爲學的功用，在變化氣質。張橫渠說：

「爲學大益，在自能變化氣質，不爾，卒無所發明，不得見聖人之奧。」

爲學就是研究學問，研究學問最大的好處，在能變化人的氣質。人的氣質，在秉賦方面，有清濁之分，在陶冶方面，有優劣之別，所以各自不同。人的氣質既異，則往往各有其所以然，因此必須從爲學着手，方能用古聖先賢的嘉言懿行，來把各人不同的氣質加以溶化，加以改變。假使各人的氣質變化了，各有其所以然的現象就消滅了，我見也就沒有了，而達到大公無我的境界。大公無我，就是沒有小我，只有大我，必能與天地同其廣大，同其悠久。站在革命集團的觀點來說，能夠作到大公無我，就只有民族，只有國家，沒有個人。學者如果不從此處用功，結果必無所發現，怎能領會聖人的道理呢？我們注重精神教育的意義，也就在這裏，無非要變化我們的氣質。

## 第六節 程明道論道即性

程明道，名顛，宋時人，與其弟頤，均爲理學大師，時人稱爲二程。他以爲道就是性，修道只須修性，而養性同時就是養道，他說：

「道心言其本性，則爲天理。」

這是表明道就是性，也就是天理，心本是有兩種，一爲人心，一爲道心，人心往往爲利欲所薰染，是壞的，道心是合乎天理的，是好的，所以作人一定要合乎道理，合乎本性，才能成爲完人，所以：

「道卽性也，若道外尋性，性外尋道，便不是聖賢論天德。」

道和性是一體的，若在性外尋道，或是道外尋性，那就錯了。程明道又以爲仁就是性，仁與宇宙是一貫的，故云：

「二者混然與物同體。」什麼是「不仁」呢，就是不能以「與物同體」，故又云：

「醫書以手足痿痺爲不仁，此言最善名狀。仁者以天地萬物爲一體，莫非己也。手足不仁時，身體之氣不貫，不屬于亡，故博施濟衆，爲聖人之功用。」

在醫書中，認爲手足麻木，舉動不能如意，就是不仁，所謂「麻木不仁」，人類心性可以用這個道理來說明。我們試想一想，有人失去本性，不合乎道，在人類中認爲是敗類，也就和一個人的四肢麻木不仁是一樣的，因爲宇宙萬物種類雖殊，其爲有生之倫則一。何況人類，尤其應有互愛互助之精神，共存共榮之覺悟，在人類之中，有時遇着意外的人禍與天災，而我們不去救濟他，扶助他，甚至熟視無睹，漠不關懷，這就是不仁，與四肢麻痺是一樣的。因此爲聖之道，是要能博施濟衆，視萬物爲一體。所以程明

遺文

「若夫至仁，則天地為一身，而天地之間，品物羣形，為四肢百體；夫人豈有視四肢百體而不愛哉！聖人，仁之至也，獨能體斯心而已，曷嘗支離多端，而求自外乎？故能近取譬者，仲尼所以示子貢求仁之方也。醫書以手足風痺，謂之四體不仁，為其疾痛不以累心故也。夫手足在我而疾痛不與知焉，非不忍而何？世之忍心無思者，其自棄亦若是而已。」

我們看看明道先生的這段話，就可以充分的了解聖人的胸襟氣度怎樣的偉大，實可參天地言萬物。但是我們如何才能作到這種地步呢？程明道指示給我們定、敬、學三個方法。關於「定」的意義，他說：

「所謂定者，動亦定，靜亦定，無將迎，無內外。苟以外物為外，牽己從之，是以己性為有內外，且以己性為隨物于外，則當其在外時，何者為在內，是有意絕外誘，不知性無內外也，既以內外為二本，則又焉可遽語定哉？夫天地之常，以其心普照萬物而無心，聖人之常，以其情順萬物而無情。故君子之學，莫若廓然而大公，物來而順應。」

這就是說，定性的工作，在靜的時候，固然要定，即在動的時候，也要定。我們一般的人，不懂在動的時候不能夠定下心來，就是在靜的時候亦往往心猿意馬，搖搖不定，這不能算有定性的工夫。我們要做到雖在動時，仍然要定，自然可以恢復本來的天性，然後既無所取舍，也不分內外了，假使我們不是這樣，將人與物分開，使人去牽就物

，這樣豈不是認爲有內外了嗎？既有內外之見，怎能談到定呢？所以我們不能認爲性有內外，定性即是定心，不見異而思遷，不爲外物所誘惑，能夠作到這步工夫，然後才能作到聖人的道理。所謂聖人就是以其心普照萬物而無心，以其情順萬物而無情，無心無情，所以與天地萬物爲一體。既無人我之分，且無物我之見，無心無情，所以才能窮原然大公。好像皓月當空，明澈萬里，無一點浮雲一般。到了這樣的清明境地，什末事都可以隨心隨欲，應付裕如。

關於敬的道理，他說：

「只聞人說善言者，爲敬其心也，故視而不見，聽而不聞，主于一也。主于內則外不失敬，便心虛故也。必有事焉不忘在要，施之重便不好，敬其心乃至不接視聽，此學者之事也。始學豈可不自此著。至盡人則自從心所欲，不踰矩。」

自然，言不及義，言過其實，都非善言，所謂善言是合乎道理之言，若是能做敬心的工夫，則所見所聞，只是些善言好事，而對於壞事惡言，便難視而不見，難聽而不聞了。敬的功用，在於此可見，且以心爲主，則心便虛，無論外物如何，都不能使之失敬。所以若在惡劣環境中，必有所事事，應當不忘其本，不要于物，輕輕的敷衍過去，敬心到不接視聽的地步。這是學者最應注意的事情。初學的人，尤其要從此入手作工夫。如果能從心所欲，不踰矩，則已達到學六的境界了。

關於學的功用，他說：

「學者須學文，知道者進德而已。有德則不習無不利，未有學養子而後嫁，蓋此得

是道矣。學文之功，學得一事，是事。過事是生事，觸類守百千，誼窮盡，亦只是文。不是德。有德者不如是。故此言可爲知道者言，未可爲學者言。如心得之，則施于四體，四體不書而喻。譬如學者若未得者，須心手相須，而學者苟得矣，下筆便能書，不必積學。

我們求學的目的在「知道」與「進德」。求學的方法，是從簡易入手。初學的人，不應注意其要從最簡易的地方，以步一步的作起，不可好高鶻遠。學得一事，學得二事，以這樣久久之，積累得多了，自然可以觸類旁通，以至于百千，以至乎無窮。最後是豁然貫通。比如寫字，初學的人，先要緊筆一畫，心到眼到手到，用心去寫，這樣熟練了，自然可以得心應手，下筆直書，未必用行末慮了。

### 第七節 程伊川論性即理

程伊川名頤，字正叔，宋哲宗時代人，他以性爲主體，窮究理學，著有易傳等書。程伊川先生講究的道理比較的實際，切合實用，他以爲性即是理。所以說：

「性即是理，理則自堯舜至於途人一也。」

天下的道理，不論什麼人，都一般的，真理斷不會因人而有不同，在堯舜固然是這個道理，普通的路人也是這個道理，這就是說，天下的道理，是大家都具備的，只要我們照本性去作，沒有不善的，所以說：

「性即理也，天下之理，原其所自，未有不善，喜怒哀樂未發，何嘗有不善，發而

中節，則無往而不善。」

性就是理，性的本質是善的，所以天下的道理，推原其根本，沒有不善的，就是喜怒哀樂，這些人情，在發出之後，有善惡之分，但在未發的時候，其本性，沒有不善的，即使發出來，如果能夠得當，能合乎道理，仍然是善，所謂無往而不善。

程伊川接着解釋性與心的關係，以為性卽知，性卽心，都是一樣的，有的時候講性，有的時候講心，有的時候講知，要看我們怎樣的用法，知有見聞之知，有德性之知，德性之知，是先天的，本來的，見聞之知，却是後天的，力學的；德性之知，是不假見聞的，而見聞之知，則是博物多能的知，這種知是物交物，是外延的，而非內在的。所謂物交物者，是宰此物以證明彼物，或是物與物互相配合。程伊川特別注意德性之知，因為德性之知，是性之本，才是真正的知。程伊川說：

「見聞之知，非德性之知，物交物，則知之非內也。今之所謂博物多能者是也。德性之知，不假見聞。」

這種德性之知，如何養成呢？換言之，我們應如何致知呢？他說：

「氣有清濁，性則無不善，養孟子所養之氣，達于至極之點，則清明純全，而去所充塞之惡。」

又說：

「致知在所養，養知莫過于寡慾二字。」

人的氣質固然有清濁之分，但性則是一樣的，都是善的，我們要復性，便先要養氣。

，如果能夠像孟子一樣的養浩然之氣，達到極點，自然能清明純全，就是有充塞于吾人心中之氣，亦必能剷去。所謂浩然之氣是什麼呢？就是至大至剛之氣，這種浩氣，我們如能夠修養得好，自然磅礴光明，純真完全，而惡也無從隱藏了，所以說，「致知在所養」。但養氣也就是養知。養知的要道，最重要的是寡欲，如果能不伎不求，不為外物的種種嗜欲所習染，氣自然會能至大至剛，而知也就純真了。

當然養知的工夫，必須要普遍而深刻，不能以一知半解，就認為滿足。所以我們遇事遇物，都要注意，然後總合事事物物的知，就成為無所不知，到這種程度，自可豁然貫通了。如果只注意一事一物，是不夠的，只在二件兩件事物上用工夫，一輩子也不會大澈大悟的。所以程伊川說：

「積個個之窮理，然後脫然而有所了，僅着目一個事，不可以終窮理之效，」  
「什麼是養知窮理的真體方法呢？程伊川說：

「一曰讀書，講明文理。二曰論古今人物，而別其是非。三曰接應事物而處其當。」  
「要養知窮理，第一件事就是讀書，研究書中所傳遺下來的道理，使我們能夠從前人的學說中，了解已有的學理。第二是論古今人物，而別其是非，即是批評人物，這也是一種致知的工夫。我們對於古今的人物，能加以批評，明白他的是非，然後自己才可引為前鑑，而避免錯誤。第三是應事接物而處其當，凡作什麼事情，都要求其得當，不能隨隨便便。這三件事都能作得好，久而久之，自然能窮理能致知了。伊川又說明致知與格物的關係。他說：



「致知在格物格至也。……凡一物有一理，須是窮致其理。」

我們要求學問進步，必須要致知，致知是為學最重要的工夫；但致知則先要格物。因為凡一物都有一物的道理，我們既然要致知，便非仔細研究各個物的道理不可。所以格物並非格一物就可通衆理。程伊川說：

「若只格一物，便通衆理，雖顏子也不敢如此，須是今日格一物，明日又格一物，積習即多，然後脫然自有貫通處。」

因此我們知道，格物不能只在一兩件事物上用工夫，一定要不怠不倦，在一切事物上用工夫。今日格一物，懂得一個道理，明天又格一物，再懂得一個道理，這樣下去，綜合了許多事事物物的理，自然可以互相印證，觸類旁通。

格物原為致知，但是為什麼要致知，致什麼知呢？這是極值得我們研究的問題。程伊川說：

「知者吾之所固有，然不致則不能得之，而致知必有道，故曰致知在格物。致知在格物，非有外鑠我也，我固有之也，因物有變遷而不知，則天理滅矣。故聖人欲格之，此這個意思，乃是說知是我們固有的，并非由外而來。所謂格物以致知者，即將物與知作個對照，看看我們的知是不是對的，是不是合理，因為物是常有變遷的。我們假使不用格物的工夫，知之是否真確，我們就不能夠知道，所以致知要格物。但又有些人，以為知是不好的東西，不必去作知的工夫，知了有時反可以壞事，老子莊子之徒，就是這流人。他們說一聖人不死，大盜不止，以為盜賊之生，由于聖人有知，作出種種法度。」

燒軍來，因而就有人民作奸犯科的事，如果沒有這些惡人，就沒有這些法度規章，人民也就無所謂犯法，當然也就沒有盜賊了。老莊講無為，就是什麼也不幹，與其有知，不無知，這種極端的偏見，並不能說明知的不對，相反的可以證明他們知的隔夾，不識知的真諦，所以就反對知的存在。程伊川說：

一知出于人之性，人之為知，或又還巧偽而老莊之徒，遂欲棄知，是性之罪也。我

因此知是可分為兩種，一種是真知，一種是偽知。所謂入還巧偽，就是偽知，真知是我們應竭力以求的，偽知却不應該有。老莊之徒，因為只看到行巧偽之知這一方面，所以要求知，這是不對的。孟子說：「所惡乎知者，為其繁也。」繁者，是不合于仁義的，意思，人所以厭知者，並不是因為本身有罪，乃是因為有這繁雜的知，這知所以對人不能因嗜癢食而籠統的全都投謝，同斷致知也不能盲目求致，若一時草率，程伊川對于知行的關係更重，極透關的見解，他認為只有真知，才能行，假知是不行的。他說：

「事非之謂，不足以激成行，真有心動後，始得發于行，蒙一度虎嚼牙之害者，聞虎名則神色忽變，然未感嚼牙之痛者，雖悉騰乘蝕虎之恐，但不如彼身顏色忽變。又如膾炙其於野獸，均知其美味，然費公子聞其多而往好之，魯野人則不然，見其真知亦如此。」耳聞之知，就是半解的假知，這種假知，是不能具之于行的，反之如果是真知，就可以行得通。這就是說，行是由真知而來，真知則必能行，舉一個比喻來講，虎是步

末可怕的一種動物，每個人提起來，都要害怕，可知真正被虎咬過的人，才知道那種痛苦。一提到虎神色就要為之震動，沒於被虎咬過的人，提起虎來，雖然也害怕，但究竟沒有被咬過的人那末利害，那末真切。為什麼呢？因為被咬過的人，是受過那種痛苦的，是真知了。未被咬過的人，只是一種恐懼，而沒有真知，所以兩種情緒，就有了分別。又比如好吃的東西，那末確定是糖膏吧？無恥是貴公子或鄉下人，都知道那是好吃的東西，有人提到燕窩、魚翅、貴公子，是覺得怎麼香，怎麼好吃；野人即鄉下人，却未必然。這是因為吃過與沒有吃過的原因，也是真知與假知的區別。所以一件事物，要懂得對，一個道理，要懂得通，那末就要是真知，才懂得不是真知，雖然勉強去行，也未必能幹得通。所以程伊川說：

「夫物強合于道而得者，決不能永濟也。」

不合于道之德，不是真知。這種僥倖，一定不能行的。雖然行了，也一定不中。這而不能行得久遠，不是真知。故欲知，必須求真知。程伊川又以爲：

「人之性本善，循理而行順，是故燭理明者，則自然循理而行動爲至樂。」

假使我們的知是真知，照這種知去作，當然沒有問題，可以行得通。而且一定非常順利，這種行動，一點也不勉強，是很快樂的，比如運動，我們打網球，打籃球，一定覺得很樂，因為我們對於打網球、籃球，是出于真知，出于自動，並非出于強迫，所以不但苦，而且很快樂。現在你們的行動，以爲是遵照官長的命令去作，覺得非常苦惱，這是由于沒有真正了解這個動作的意義之故，如果明白他的意義，就不會以爲苦了。

程伊川又講到「應如何行」的問題，他說：

「知至則行，行至則知，知終則行，行終則知，知之深則行之必至，無有知之而不行，行而不止，只是知得淺，雖能不畏水火，只是知也，人

不爲善，只是不知。」

這意思就是說，凡事要求之於知，知道要作，就應該立即去作，絲毫不用猶豫，知道要停止，應該立即就停止，不用再動，只要知道深刻了，什麼事都可以作成功，所以行不通者，無非是知得太淺之故，知得淺就不是真知，伊川先生舉了個例說：我們雖然餓得很利害，也不會吃烏的嘴的，因為都知道烏嘴有毒，吃了可以致死，雖然要走路，也不會走到水裏邊或是火裏頭去的，因為大家都知道那很危險，可以致人于死的。不食烏喙，不踏水火，這就是真知，小孩子們也許會吃烏喙，因他不知其有毒之故，所以人之爲不善，只是不知，照道理講起來，什麼人都可以作好人，什麼事都可以作好的，其所以作不好，也就是因爲不知。程伊川又說：

「君子以識爲本，行次之。今有人焉，力能行之，而識不足，以知之，則有異端者出，彼將流宕而不知反，內不知好惡，外不知是非，雖有尾生之信，曾參之存，吾弗貴矣。」

這也就是「總理講的知難行易的道理。君子是不妄爲的人，他必定以見識爲本，行的能力則在其其次，假使有人，其行的能力極大，但是却沒有一點見識，那就非常危險，但被不正確的思想所誘惑，必定走入歧途，所以只是行不夠，還需要知，但在革命集團中，一方面有行的人，一方面有知的人，分工合作，亦可以完成使命，如果只是行，

而沒有知，一定會成爲無意義的瞎幹胡幹，現在社會情形，極其複雜，所謂異端邪說雜亂流行，我們如不能有真知，一定要被誘惑，而執迷不悟。只行不知，就內而言之，就不知道好壞，就外而言之就不知道是非，這種行是沒有價值的，雖然像尾生那樣的有信守，曾子那樣的有孝行，也沒有什麼可貴處。

怎樣作到知的工夫呢？他講的方法，除了格物之外，又主張「居敬」，無論什麼事情，都要敬慎，「即易經中所謂「敬以直內，義以方外」者是也。我們爲什麼要敬呢？完全是因爲要達到致知的目的，因爲要致知才要敬，敬者，「主一無適」之謂，能敬以後，就能夠專一，專一了，則思慮就不致紛亂，自然就能致知。所以程伊川說：

「人心不可不用，用乎一事，則不能入他事，若令練習主一無適，則思慮紛亂之患，自然消滅，不欺不慢，不愧屋漏，皆敬之事也，自然天理明也。」

### 第八節 朱晦庵論理與太極

朱晦庵名熹，是有宋一代的大儒，他對於古籍國學有精深獨到的研究，且有特殊的貢獻，他註解過的四書，至今研究經書者幾無不重視他的解說。朱熹講的也是「性」，他認爲「性」卽是「理」，二者實是一而二，他並且循周敦頤未積之說，而創造了理學完整的系統，在太積說中，我們可以看出他的哲學素養之深，及其含蓄的豐富來。太極是永存之理，太至大無外，至小無內，無廣不有，無微不至，萬物本之而生，成變化，何以見得？試想這星球的運行，古今的嬗變，實在是廣大得不可思議，但是不外乎

一個理字。再看：一塵的生成，一瞬的經過，實在又微小到不可思議，但是也不外乎一個理字。這個道理以無以名之，乃就其性質，名爲太極。其範圍，名爲無極。是太極就是無極，無極也就是太極。又進一步解釋，太極是根本的意思，因爲此理是萬有之本，所以用太字狀之。無是無窮的意思，因爲此理包羅萬有，所以用無字狀之。極是極致的意思，因爲此理之外，別無更根本更周備之理，所以叫他作極。朱晦庵說：

「只是這一個理而已，因真極致，故曰太極。」

太極其大則天地之運，古今之變，不能外也。其小則天地之微，寸息之頃，不能遺也。

一不言無極，則太極同於一物，而不足爲萬化根本。不言太極，則無極淪于空寂，而不能爲萬化根本。

太極只是這一個理，就是說理只是這一個理，而散在萬物，則爲無數個。人人各有其道理，即人人各有其太極。物物各有其道理，即物物各有其太極。比如這個講台的磚頭吧，分開來固然有許多磚頭，但合起來，其是這一個磚頭。在數量方面，是有無數的太極，但在質量方面，却只有這一個太極。所以朱晦庵說：

「人人各有其太極，物物各有其太極。合而言之，則萬物統於一太極。分而言之，則一物各具一太極。」

此所謂人之太極，物之太極，即人之性，物之性，因而朱晦庵說：

「一理即太極，一太極即性。」

朱晦庵又以爲理是天地生物之心，在於人則爲仁。仁的意義是什麼？他引用孟子的話說：「仁，人心也。」這話非常透闢，所謂人心就是天理。人心是善的，是好的，所以用仁字來代表，我們若能體驗這個意思，努力去作，其用實在無窮。所謂「衆善之隨自行之本，莫不在是。」怎樣求仁呢？卽是「克己復禮」四個字。要克服自己的私欲，回復到本來的天理，惟其能夠克服私欲，本性才能與天理一致，卽所以復性了。一切回復到本性，所以能仁。如此心與理可以一致，求仁則仁至，無論怎樣想，怎樣作，斷然而不冥。所謂「心之體無不在，而此心之用無不行也。」

我們爲什麼要致知？怎樣致知呢？朱晦庵說：

「格物致知，是窮此理。」

又說：「格物，一事，格得九事通透，卽一事未通透不妨；一事只格得九分通透，不分不通透，最不可，須窮到十分處。」

所謂格物致知者，卽是窮究本極與求仁的道理。致知者致天理也，亦卽復性。格物致知，須是怎樣去作呢？朱晦庵以爲必須從細小的部份一點一點作起，並且要作得透徹，絲毫馬虎不得。我們格十件事，九件已通透了，尚差一件，還不能算解。這沒有關係，但一件事，只格得九分，不能完全了解，這是不行，一定要堅持到底，澈底明白了才可。格物不在乎多，要求其精，由小到大，自近及遠，從自己身邊小事，以達于國家大計，一步一步的作，大學中所謂「正心、誠意、修身、齊家、治國、平天下」，亦須先從格物作起，然後致知，然後正心誠意、修身齊家、一直到治國平天下、也就是這個道理。

但是格物致知，還要先從讀書作起，所以他又說：

「致知格物即窮理之要，必在讀書、讀書之法，以循序致精爲第一；而致精之本在居敬持志。」

至于讀書的方法，朱晦菴以爲要一步一步，按部就班的來讀，要求精而不在多，而且不止在讀書的時候研習，還要注意起居飲食時的修養，就是要居敬，要持志，所以讀書尤其重要的在平素，孔子說學而時習之，也就是要我們時時研習，不可間斷。朱晦菴對於這點更反覆加以說明：

讀書之法，在循序而漸進，熟讀而精思；字求其訓，句索其旨；未得于前，則不敢求其後，未通乎此，則不敢志乎彼；先須熟讀，使其言皆若出于吾之口；繼以精思，使其言皆若出于吾之心。」「讀書別無法，只要耐煩仔細，是第一義。」

因此讀書的方法，一方面要讀，一方面還要思，一方面求其熟，一方面還求其精。所以每一句，每一字，都要用心，推摩，因爲我們中國字，意義很多，如不用心研求，往往要講錯，所以要字求其訓，訓即是訓詁，對於這個字的詳細註解，漢代學者，對於訓詁，特別講究，因爲秦始皇焚書、坑儒，古代的書，多已毀滅了，即殘存下來的，也沒有人能正確的了解，因而不得不注重訓詁。不但字求其訓，還要句索其解，徹底明白這一句的意義，而未通于前，不求其後，在這件事沒有通的時候，不能求另外一件事。我們平素，就犯這個毛病，這件沒有明白，立刻又去作第二件，這是不對的，一定要讀完一書之後，再讀他書，不可拉雜。領袖告訴我們讀書的方法，也是要一部一部的來讀



不能雜亂，不要學不求甚解的態度，而且還要注意的，是先要熟讀，使古人的話，好像由我口中說出的一樣，然後去精思，使古人所說的話，好像是由我們心坎裏出來的一樣。這樣古人的意思，與我們的意思，自然容易貫通，才能算真讀書。當然，現在書籍這末多，汗牛充棟，如何能每本書都精讀呢？這雖然辦不到，可是最低限度，許多要緊的道理，一定要精讀才對。現在有許多人，因為馬馬虎虎把許多要緊理論都忽略了，所以往往演成錯誤，以致不可救藥，因此我們必須要有耐煩仔細的精神才能有心得。

讀書還有一法，是要靜思。當時朱晦庵與李延平、談到讀書靜思的問題，李延平當時說：「道理須是日中理會，夜裏却去靜坐思量，方始有得。」怎樣才能靜思呢？和尚道士，他們都往往靜坐思量，我們固然不能如此，也不必如此，可是關於革命理論最重的部分，仍是要靜思的。靜思是怎樣的？朱晦庵說：

「只收斂此心，無煩思慮，此心湛然無事，自然專一，及其有事，則隨事應事，已時復湛然。」

靜思只是收斂我心而已，無煩無慮，心裏自然湛然，到有事時，隨時應事，心裏絲毫不亂，什麼事都可以應付，等到事情完了，心中仍是湛然，這就是收斂的工夫。

爲什麼要靜思呢？他說：

「心有所用，則心有所主；只看如今纔讀書，則心便主于讀書；纔寫字，則心便主于寫字；若是悠悠蕩蕩，未有不入于邪僻者。」

可見心必須要運用，然後才能專一，才有所主，才不至于放蕩不檢。心不用是不行

的，和尚道士，都講無爲，這種無爲，并不和我們所講的一樣，他是閑居終日，無所事事，沒出息的，我們一定要心有所主才行，不然就悠悠蕩蕩，什麼壞事都可以作得出來。

總括起來，朱晦庵先生所講的，可以分爲兩點，一方面是性的本質，即太極的道理，一方面是復性的道理，即居敬持志讀書精思的工夫，這些道理講起來雖不易明白了解，但做起來是容易的。

### 第九節 陸九淵論心即理

陸九淵就是陸象山先生，他認爲宇宙與人心是一致的，也就是「心即理」的意思，所以他說：

「宇宙內事，乃己分內事，己分內事，乃宇宙內事。」又說：「宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。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。」

陸象山首先說明宇宙的本質，即是心，亦即是理，無論什麼道理，都是自我們心裏出發，這顆心既是一樣的，道理也就是相同的，許多哲學家，講唯心論，沒有一個能像他這樣講得透澈，講得深切。陸象山以爲宇宙實與吾心爲一致的，所以吾心即是宇宙，我們分內的事，也就是宇宙間的事，這個道理，無論在時間上或是空間上，都是不變的。所以不論東西南北，任何一方，此心同，此理亦同，無論是前後數千百年，此心同此

遷亦同。

講到個人方面，此理亦是不變，他說：

「汝耳自聰，汝目自明，事父母自能孝，事兄弟自能弟，在無少缺，不必他求，」又說：「人性本善，其不善者，遷于物也。」

我們每個人都有這個道理，有耳朵自然能夠聽，有眼睛自然能夠看，對於父兄，自然能孝，能弟，爲什麼呢？因爲我們都有這顆心。這顆心在在都有，在在都不少一點，只要我們能保持修養，沒有缺點，自然可以善，不必再向外求，因爲人性本是善的，所以不善之故，不過是被物欲所誘惑罷了。

陸象山以爲天地間，「只有一理，無有二理，」爲什麼呢？因爲其「心一也。」這就是說，真理只有一個，我們每日讀書，研究學問，不過是爲了明白這個真理罷了。我們現在抗戰建國，也仍是這個道理，要伸張正義，合乎天理，盡我們的心，作到這個地步而已。如果不講這個道理，却只去講馬克思的學說以及他種不合國情的主義，賊所稱「舍己之田而耘人之田，」不知其是何居心也。

底下他又講：

「罔念作狂，克念作聖，非危乎？無聲無臭，無形無體，非微乎？」

這是詮釋荷書中「人心唯危，道心唯微，」這幾句話的道理。最近郭沫若曾在大公報上發表了一篇長文章。對這話亦有解釋，他說人心就是佔有慾，道心就是創造慾，此種見解並不很正確。我認爲陸象山的解釋，才是正確的。他以爲同是一個心，可從兩面

看。從人的方面看，也就是從動的方面看，如放縱亂用，就不免變爲狂人，能收斂不亂用，就可以作聖人，所謂失之毫厘，差之千里，豈不危險嗎？所以說「人心唯危。」而從道的方面看，也就是從靜的方面看，既沒有聲音也沒有氣味，既沒有形狀，也沒有本質，看不見摸不着，豈不是很微細嗎？所以說：「道心唯微。」但是這樣微細的道理，宇宙之間，無處無有，無微不至。我們再用科學的名詞來講，心就是電，無論多遠，都可以通達，只要心作發電機就得了。處處合乎天理，人人合乎天理，即所謂心心相印，每個心都能相感相應了。大凡意志紛歧，是因爲利害不同，如果利害相同，意志自然集中，意志集中，力量也自然集中，所謂衆志成城，以億萬人之心結成一條心，實在比一座城還要堅固。

如何窮理呢？陸象山說：

「所謂窮理，所謂格物，皆不外開耕自己田地，故我無所添加，惟僅自所有意識而已。故非我註六經，六經皆我注腳。」

這是講窮理，和格物致知，沒有別的，不過是將自己的心田，加以開墾而已，在我並沒有什麼加添進去。那末爲什麼要格物致知呢？不過是自己有所意識，將自己的心用一番分析及綜合的工夫而已。所以只要將心收斂，因爲六經在心裏就有，六經——即詩書易禮樂春秋，都是我們心的註解，並不是我們去註解六經，宇宙間很多的道理都是如此，是心裏本來有的，其所以沒有者，不過是此心未收斂到那種地步而已。

陸象山又說：

「我之學問，與諸處異者，只是在我，全無杜撰；雖千言萬語，只是覺得他的，在我不會添一些。」

他以為自己的學問，其所以與別人不同者，只是在我，這個我字可說是客觀的大我，不是主觀的小我，故云：「全無杜撰」這是象山先生，自己說明他的學問的特點，他的學問可以說，完全是自我的發揮。

怎末樣格物呢？他說：

「格物者，格此者也，伏羲氏仰象俯法，亦先于此盡力焉耳；不然所謂格物，末而已矣。」

所謂格此，係指心而言，格物就是格心，古者伏羲氏仰象于天，俯法于地。「作八卦以通神明之德，以類萬物之情，結繩而為網罟以佃以漁，」他的方法就是由「近取諸身」到「遠取諸物」也就是因為他能格心，先從心地上用工夫，然後與宇宙一切相對照，所以伏羲之所以為伏羲，也不過是先有此心而已。我們如果不能先有此心，即使日日格物，不過作的是枝葉，根本不會有結果有成就的。

窮理致知的工夫，最重要的，還要靠自立自重，不可學人的言語，不可隨人的腳跟，不可看輕自己，隨便跟人瞎跑，或是人云亦云，毫無定見，必須自己先立定一個主意，自始至終本一貫的精神努力作去。所以陸象山說：

「自立自重，不可隨人腳跟，學人言語，」他又說：

「彼其受蔽于物，而至于悖理違義，蓋欲弗思焉耳，誠能反而思之，則是非取舍，蓋有隱然而動，判然而明，決然而無疑者矣。」

此是不善違義悖理的事，都是由于不用心，不去思，如果能用心考究，或是或非，或取或舍，自然然而，心中可以明白，決沒有疑惑的地方。所以象山先生主張必須要思，這是人的主要特質，斷乎不可放棄。他說：

「心之在人，是人之所以爲人，而與禽獸草木異焉者也，可放而不求哉！」

爲什麼講這個大道理呢？他說：

「吾之教人，大概使其本常重，不爲末所累，然今世論學者，却不悅此。」

凡人爲學，一定要自根本着手，才不罔費，我們革命黨人，尤其如此，一定先要研究總理遺教，和領袖的言論，這樣可以把根基樹立起來，其餘都是枝葉的問題，很容易了解的。

### 第十節 心性學說與知難行易

第一 先自本體上看心性與「知難行易」之關係若何。所謂本體，就是心性的本質。中國古代聖賢，都認爲心卽理，性本善，所以心性的表現，有良知、良能，孟子說過：人不慮而知的是良知，不學而能的是良能。現在始以良知良能，證明知難行易學說的正確。

甲以良知爲證。我們不學而知的事，實在是多不勝舉，不過到了成年時代，良知便和經驗混淆，而在兒童時代，最易辨別。如果在嬰兒的耳邊搖皮鼓，或在他的面前擺畫片，他必喜形于色，手舞足蹈。這是良知。說到成人，也是一樣。行善則快愉，作惡則羞愧，見孺子入井必生惻隱之心，聞鳥獸哀鳴，必生不忍之心，這也無非是良知。我們有生以來就如此；因爲心中的意念也是「行」，所以也可說我們有生以來就如此行，但是有多少人能明瞭其所以然的道理呢？

乙以良能爲證。我們不學而能的事，也是很多，比如說嬰兒，生下來就會吮乳，稍長就會爬行，再長就會運用五官探究事物，運用思想求得知識，這些能力都是先天的。至於在成年時代，良能的表现也在皆是。見人啼哭，不問原因如何，便不覺愴然落淚。遇見不平的事，不忌自身的利害，便不禁拔刀相助，在急迫的時候，可以跳過平時能力所跳不過的高牆，搬起平時能力所搬不起的東西，一言以蔽之，可以辦到平時能力所辦不到的事。這些都是良能，我們自幼即行之，但是有多少人知道他由何而發呢？

良知良能之所以然，據我國歷代哲學家的研究，只能說是理使之然，道使之然，也就是性使之然，心使之然。而近代各國心理學家的意見，也只認爲是本能，就是不待預受教育，無須預知目的，便能行之成功的一種天生的能力。這兩種解釋，實是二而一的。可見「知難行易」了。

第二、再從修爲上看心性與「知難行易」之關係若何，所謂修爲，就是去慾存理，具體的說就是復性、致知，作起來有守禮，爲學兩途。現在再以守禮爲學，證明知難行

場學說的正確。

甲以守禮爲禮。守禮兩個字，給人的印象，是嚴重艱難。但究其實，則是很容易很平常的事。我們時時在禮的範圍內活動。比如我們見官長，卽敬禮，來賓客，必迎送，絲毫不假思索，不是很容易很平常嗎？這不過是個淺近的例子罷了。大至忠黨愛國，小至敬心修身，都是受禮。這些事我們已行之若素了，但是爲什麼如此呢？恐怕很少人知道。

乙以爲學爲證。學字的內涵很廣，經驗是學，觀察也是學。書是人類經驗之總彙，所以言爲學的人，每重讀書，但是爲學不止讀書，我們的知識行爲，多半是學來的。比方讀過書的人，見了認識的字，不待察看筆劃安排，只要字形一入目，便能知其音義。受過軍事訓練的人，到操場上，無須考慮動作的姿態，只要一開口令，便能舉止合度，他如商人售物，不用權衡，便能估計其輕重多寡，工人築屋，不用尺度，便能估計其寬窄大小，以至于音樂家之撫琴，舞蹈家之表演，皆可不假思索爲之。學到妙處，便有如庖丁之解牛，郢人之斲聖，這些事能行之，未必能知之。

守禮爲學的道理，據我國歷代哲學家言，其旨在復性致知。性本是善的，知本是良的，而有時爲物慾所蒙蔽，爲白布被灰塵所蓋，太陽被浮雲所遮一樣，不能不從事復性的致知，以恢復其本來面目。禮就是性的表現，學就是知的方法，兩者如能做到自然而然的地步，則一切都合于自然的道理，有物有則，無乖無遠了。但何以能做到自然而然的的地步呢？就因爲人的心卽理，性本善，有良知，有良能，雖有時爲物所蔽，而本質並未



改變不經講習，則如水之就下，欲能不能之種種練習，則漸恢復舊觀。易言「道遠，事不虛外，辭備也」，而是內在的。西洋近代心理學家研究人類行為，關於節慾，學習二項也很注意。他們認為人類潛在的才能，於一定的時期內，必有某種刺激，則發現某部份，以反應之。積久成習，永存日後。若乎此時期內，未遇刺激，則時期一過，即遇刺激，亦不能發現。兩說亦無類似發見「知難行易」了。

### 第四講 王陽明「知行合一」說之批評

#### 第一節 引言

在我國哲學史上關於知行的學說，最先是以「知易行難」以為其知之與行行之維繫。亦非不是教人不行，而是教人不要知之就辦事，要先行其知也。但是其結果遂使人著昏不知，同時又不敢行，所以這種學說，不獨難真理很遠，並且流弊也很深。雖然千年来，知行哲學雖有不斷的變化，實質上却無多大改進，直到王陽明才將相當成就。比較近來，真理之王陽明的學說，是「知行合一」以為其知之必能行，知行不可分。這雖是進步了，但仍欠正確的地方。這「總理國難行易哲學說」才完全發見了真理。且總理以「爲事」能知必能行，不知亦能行，所以無論從我國哲學史上看，或是從「總理學說」的歷史性上來看，王陽明學說都是有相當重要意義的。主要研究中國哲學之變遷，與「總理學說」之演進，都不能不研究王陽明的學說。

陽明學說，主要的特點是「知行合一」，「知行合一」之說在陽明當時直到現在社會，都發生很重要的影響，總理也要主張「知行合一」的，後來覺得「知行合一」還不足以正確，不適合于現代社會，才又發明了「知難行易」的學說，以真正確的哲理，來教導黨人，教導同志。總理起初爲什麼也主張「知行合一」呢？因爲他看見當時的革命黨人，大都是得過且過，畏難苟安，不努力工作，不服從命令，以致影響革命事業，不能迅速完成，究其原因，實由于心理不振之故。一般黨人，都以爲「知」極容易，而「行」則甚難，因之當時總理雖有充分的「知」與同志，却以爲高深的理想，不易實行了不去實行，結果使革命事業，受到嚴重的阻碍，因此，對症下藥，非先革命心不可，要將這種不正確的觀念打破，才能使黨人力行。所以總理首先想用正陽明「知行合一」之說，策勵同志。總理在孫文學說中開頭就說：

「以陽明知行合一之說，鼓勵同人」

總理又說

「知行合一之說，勉人爲善者也。」

這句話是什麼意思呢？總理的詳釋。

「雖難有所不畏，既知之則當行之，故勉人以爲其難。」

由是以論，「知行合一」之說，是要人努力去行，不怕不「行」而怕不「知」，「知」之即可以「行」，縱有困難，也應該勉爲其難。

不過「知行合一」之說，雖是比較「知」之匪難，「行」之難，「行」之難，這道理，正確得多，但

是還不算真正確切，仍存有不少的缺點。

第六，王陽明並沒有看到「知難行易」的真理，還沒有澈底清楚「知難行易」的關係，他有时依然以為「行」很難，不過既「知」之，便該勉為其難罷了。殊不知凡已經「知」了的，必定能「行」得通，即不知「知」的也可以「行」得通。王陽明洞悉這種道理，乃將自來我國人的「知易行難」的觀念顛倒過來，使之成為「知難行易」。

### 第二，總理又說：

「知行合一」之說，指一時代一事業而言，則甚為適當。然陽明乃「知行合一」之人，則殊不通于今日矣。」

這是指出了王陽明又一錯誤。意思是說：「知行合一」這種理論，若是就一個時代或一件事物來說，還可以，但絕却將「知」與「行」合于個人之身，這就不能適合現代社會了。因為現在社會進化很快，組織日益龐大，現象日益繁雜，在簡單的事情或短時間內，「知」與「行」尚可「知」了，就「行」了，「行」了，就「知」了。但引用到社會組織與現象，就不行了。而況我們致力革命事業，是集團生活，集團行動，「知」與「行」的人應該專重于「知」，「行」的人應該專重于「行」，才能得分工合作之效。所以王陽明學說，在簡單的社會中，還可以適用，在今天這樣複雜的社會中，革命的集團裏，就不能適用。

以上是王總理對王陽明的兩點批評，可以看出王陽明學說的價值及其缺點。總理因為看出他的缺點，所以才取其長，去其所短，以完成他的偉大的「知難行易」的哲學。

## 第二節 王陽明的生平

在未講王陽明的學說以前，應該先知道王陽明是誰麼？這個人和他的學說是怎麼形成的？換言之，就是要研究陽明學說，必得先究明其時代背景，及其學說之成因，然後才能正確了解他的學說。

說不，大家都知道王陽明就是王守仁，浙江餘姚人，在明朝是獨一無二的人物。他不但創造知行合一的學說，在學問上有極大的成就，即在武功方面也有很大的勳績。他曾平定南贛擒獲宸濠，征討思田，復興明朝。其學問事業之影響不但深入當時，且及于今日，不但普遍于中國，而且遠到日本，真可謂一代賢哲，不世出的人才。他的學功偉績，及其生平經歷，不是短時間可以講得完的，我們爲了明瞭他的大概，簡單的提出幾點來講。

陽明先生少年時代極爲勤學，讀書過目不忘。十七歲時就有學習聖賢的大志，專心于義理的研究，講宋儒「格物致知」的道理，以爲聖賢之事也可以由學而得來。

宋代是以科舉取士的，王陽明自然也由此道進身。他在二十一歲這年中中了進士，當時邊患很利害，對國家有極大的威脅，王陽明鑒於國家這種危難的情形，努力加勤，救不可，就上書列舉八事，以爲籌邊之策。當時主書簿的汪廷鑑入嫉妬，格於危難，但陽明先生却爲國家着想，不顧一切利益，對國家陳述意見，可見他的勇敢與胆識。王陽明三十五歲時，正值朝綱紊亂，宦官爲禍，劉瑾橫行專權，常常假造皇帝聖旨，將許

多名臣下獄處死。王陽明看見這種情形，大不以為然。上書致勸，被劉瑾陷害，在監獄上打了四十大板，死而復活，可謂受了極大的侮辱。又將他充軍到龍場驛當驛丞。驛丞是一個極小的官，而且龍場驛僻處貴州，又是個瘴烟瘴氣不毛之地，實在不堪居住。他曾有一篇蓬旅文，是因爲看到有三個旅客，因氣候不報，時日之內先後死於山巖下，有感而寫的。描寫那個地方的情形說：

「馳峯際天兮，飛鳥不通，游子懷鄉兮，莫知西東。漢知西東兮，漢知西東，寒兮，雜天創同，異域殊方兮，環海之中，遂視隨寓兮，莫不手宮。」

可見當時環境的困難，在這種環境之中，沒有辦法，祇有達觀。所以說「志達觀隨寓兮，莫不手宮。」在這危難環境中，楊明處以極達觀的精神，不計外界困苦，進而求之於心，因而發現「性」一理。一道理，奠立了他的學說的基礎，他以為：

「吾性自足，不假外求，事物之理，則有契於心即理。」

由此可知陽明所處境之難，以及對於學問所用的工夫。

王陽明先生四十五歲由龍場驛回朝，奉命在贛南剿匪，將江西福建兩省交界的土匪，完全肅清。回到吉安的特候，適值甯王宸濠叛變，他立即召集地方官紳，督辦團練，在討宸濠三戰而將宸濠俘虜，卒定叛亂。

王陽明先生五十五歲被賜出綬，良知「芝說」當然「敢假斯人揚其味」是五甲鐵時才有的，其孕育發展，經歷的時間很久。當其莊龍場驛致功于達理，秉之於心的時候，就己其萌根芽，以後逐漸演進，逐漸補充，至五十歲時，其學說的體系，才算完備。五十歲以

前，乃是孕育演變的時期。

王陽明先生五十六歲時征思田，思田在廣東廣西的邊境，那裏有土匪劉玉陽明奉命去剿，匪平，他在回朝的途中就死了，將死的時候，有個門人叫做周積，問他有什麼話要講，他說：「此心光明，亦復何言。」這就是說，他平生以「良知」教世，自家作事，亦「本心良知」所以心地光明，沒有什麼可說的。他一生在不斷的努力之中，雖遭危難，仍奮鬥不息，故能有偉大的成功。

### 第三節 陽明學說的演進

前面說過，王陽明「良知」之說，是五十歲時才完成其體系的。那麼他的學說，究竟經過何等的途徑才完成的呢？換言之，他的學說，其發展演進的過程是怎麼樣的呢？

據明儒學家說，陽明學說，三變方入其門，就是說王陽明的學說，是經過了三次演變，歷三個階段，才進入了正統，第一階段，即是王陽明的少年時代，他也和一般的人一樣，雖然天資很高，作詩作文，亦不過是一個普通之文人而已，第二階段，研究而佛「道」發現了「佛」「道」的空虛，第三個階段，因發現了「佛」「道」的空虛，努力去研究孔孟之道因而創造了「良知」之說。

陽明學說的產生，和成就，可以八個字來概括，即「居夷處困，志動心忍性」王陽明

曾被駁在龍場釋與苗夷相處在那種蠻烟瘴雨的地方，困苦顛連非常人所能忍受的，後來剿匪平亂，仍是與惡勢力奮鬥，所以王陽明一生的歷史，可以說無日不在居夷處困之中，動心就是心動了，心動則亂，亂則反本性，忍性，就是心在動亂的時候，要能夠忍得住，即是能夠恢復我們的天性，我們已經講過，性者心也，所謂動心忍性者，動心時要不動心，要不動心就要忍性。孟子說：

「天之將降大任于是人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所爲，所以動心忍性，增益其所不能。」

「居夷處困，動心忍性，」就是增益其所不能，這樣才可以担当大任，建立大業。馬克思主義的理論家，講唯物辯證法，其實「動心」「忍性」可增益所不能，「何嘗不是辯證法，就是從內心裏面所發見的辯證法，也就是一個人心性方面發展的過程。

所以王陽明「居夷處困」他就想：「聖人處此，有什麼道理？」要由內心的推理去處，「個解決之道」我們每處于一個環境之中，自己覺得很困難時，不應該就灰心喪志，應該自己想想，假使別人處這種環境中，則將如之何？設身處地，心領神會，便自然可得「解決之道」——王陽明就是用這種辦法克復困難，完成他的學說的。

「陽明以爲聖人處於困難之中沒有別的，只有求之于心，這個心，即是未發之中，發而皆中節之和。當心在未發之前，是極中正的，不偏，不倚，不東，不西，發出之後，不論什麼事，都可以通用，苟往咸宜，這就是「中和」。王陽明明白了這個道理，就發明「良知」學說。陽明學說，是由內心體會而生的，所以是體驗的，他的學說注重個人

的這理，所以是修為的。同時他的學說，又不是濛濛的臆說，也不是縹緲的幻想，而是從不斷的實踐與努力中完成的，所以又可說是力行的。

陽明先生盡畢生之力，致力於致良知，做到了致良知的絕頂工夫，所以能夠「默不假坐，則心不待澄，不備不應」，由之自有天則，「山中處世接物，都有道理，更沒有是非」，「是」與「非」本是對稱的名詞，是相對的不是絕對的，因為有「是」才有「非」，無「是」也就沒有「非」，「是」與「非」的產生，都是出于不知，是「非」，假使瞭解，可是「是」與「非」也就沒有「是」與「非」了。「是」與「非」就是偏見，沒有偏見，然後才能沒有「是」與「非」，非「是」也就能知道真「是」與「非」，「聞耳即得本心，心自然和太陽一般，可以普照萬物。所以王陽明說：

「何時時知是非？時時無是非，開口即得本心，赤日當空，萬象盡照。」

#### 第四節 心即理 心即良知

心即理，這可以說是在陽明先生對心性的基本理解，他以為所謂「心」者，實在就是理之，如果除掉理，也就無所謂心了。所以說：

「心即理也，此心無理，亦心外無事。」

事物即理，即是心中的理，如法慧心裏的理，自然談不到什麼事物的理了。所謂「心」者，即是心動根據理的事，所以有心身能有「一理」。除掉心裏的理，也就無事了。中

牛欄期皮說



其是勝理不外吾心，外吾心而求物理，則無物理矣。遺物理而求吾心，吾心又何物哉？

可見心與物理是一致的，把我們心中的理不講，只去講物理是不行的，但只講心，不講物理，也不與物理對照，也不可以，所以王陽明先生反對朱熹的即物窮理，他說：

「朱子所謂格物者，在即物而窮其理也；即物窮理，是就事物物上而求其理也。只是以吾心而求理於事物物之中，則析心與理為二矣。」

王陽明又說：

「心即理，以其全體側世而言，謂之仁也，以其得宜而言，謂之義也，以其條理而言，謂之禮也。」

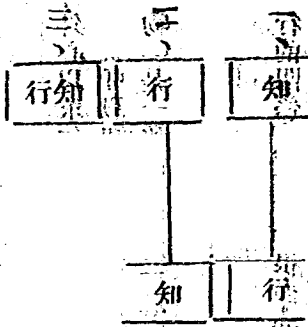
心本是一體，以其作用來講，則有種種慈善之心，就是仁；得宜之心就是義；規矩之心就是禮。因之我們就不能在心外求理，無論什麼，只要反而求于本心，都可以解決，所以：

「不可外心以求仁，不可外心以求義，不可外心以求禮。」

總上所述就可以知道，王陽明是以心為本，我們要求「知」一定要求之于「心」，「心」與「物」是一致的，得之「心」自然得之于「物」，不可在「物」外求「心」。

## 第五節——知行合

對於知行的關係，學者討論很多，意見也很分歧，但綜合起來，大體上不外以下三者：



第一是先知後行，二是先行後知，三是知行合一，王陽明先生主張知行合一，這是折衷的辦法，程伊川先生也是主張知行合一的，不過王陽明則更為具體化，更富有系統罷了。

王陽明先生的知行合一說，在大體上可分為下列幾點來講：(一)知則必行，(二)知與行並進，(三)不行由于知未真，真知必能行，(四)不行終不能得真知，(五)知為理想，行為實現，知為理論，行為實際，(六)知行合一，為知行關係之真象，(七)知行合一，可鼓勵實踐之勇氣，(八)知行合一，其所謂行，不只是指動作，兼指心之念慮而言。

(九)知則必行

無論什麼事，祇要「知」了的，就必能够「行」這裏最重要的是一個必字，因為「知」是要素，「行」是構成，祇要要素具備了，構成當然不成問題，這是必然的，祇有

知而不行者，有許多事情，知而不行，實際只是未知，只是知未真之故，並非「知」本身之德，乃是知得不夠，知得尚未真確，結果是真了，他一定能行。

(二) 知與行並進

知與行二者，是同時並進的，並無先後之分，這一點極為重要，但一般的人，都不如此的想法，總是以爲知與行一定是有先後的，王陽明說：

「只說『個知』，已自有行在，只說『個行』，已自有知在。」

這就是說，知與行是在同時進行的，比如大學中所說的「知好知色」，如「惡臭」這兩句話，見了好色，同時就好了，比如粉筆的顏色是黃的，我們一看粉筆的顏色，這就叫粉筆的顏色很好，我們一看就喜歡，這就是行，見了惡臭，就討厭，也是行的道理。在見的時候，即知的時候，同時就有好和惡的心理存在，就是行的開始，因此知與行，不是分開來進行。王陽明說：

「見好色屬知，好好色屬行，只是見好色時，已自好了，不是見了後，又立一個心去好，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，別立一個心去惡。」

對於這兩句話的含義和關係，如果用圖表示起來，就是：



我們所以「求知」，「求真知」完全是爲了「行」，王陽明說：

「真知卽所以爲行，不行不足謂之知。」

我們爲什麼天天要去研究，要去計劃，要擬辦法呢？一句話，就是爲要行，如果只有研究計劃辦法，不去行，依舊等而下之無所知，只有研究計劃辦法又有什麼用呢？王陽明又說：

「知之真切篤實處卽是行。」

這就是說，我們知道了，而且還真切的「知」，實在的「知」，到這種地步，就是「行」。既然明白了，曉得透了，自然而然的就會去行，不用勉強也可以說是自動的，不學不識的。比如好事人人會作，就是因爲知道做好事大有許多好處，好事就是因爲他不知道作好事，如果「知」了，卽是良心發現了，自然會去作。

（四）不行終不能得真知。

真知是從那裏得來的呢？固然是由天生的本性所具有的，但還需要實踐，由實踐而獲得經驗，以增益其所不能，然後始可以親歷切實地求取，而篤志與知事，所以「行」是極爲重要，「不行」就不可能得到真知。在實踐中，一方面可以發覺許多能知道的事情，就可以獲得真知，一方面在行的過程中，如果自思沒有「知」，那就應該從命令，因爲長官的命令就是真知，沒有命令的時候，還是要行，由力行體驗，仍可以得到「知」。所以王陽明說：

「知行合一，明覺精察處卽是真知。」

所謂明覺精察，就還很明白的覺悟，很精密的知識，「行」到這種地步，是不是真知呢？當然是的。因此，要得「真知」，還是要行。

(五) 知為理想行為實踐，知為理論行為實際。

理想大家都曉得，是一種有條理的思想，是虛擬的，雖然和空想不同，但這種理想，如果不去實行，仍然一點用處都沒有，必要經過實行後，才可以由抽象的虛擬而變為現實。所以「知」有的時候，就只是一種理想，我們一定要以實踐將他表現在事實中，才可貴，才有用處。這種實現了的理想，才是我們需要的真知。因此「知」必伴隨以「行」，而有了辦法和計劃，然後繼之以行，才能見諸實際。如果只有理論，而不去實行，雖有高深的理論，有何用處。現在一般的毛病，就是理論太多，而只空發議論，却不去行。因而理論還是理論，抗戰建國的理論，在今末極為普遍，任何人都不知道，但最重要的是每個人都能就這理論，盡自己的本分，而加以實行。

(六) 知行合一，為知行關係之真象。

王陽明學說，最重要的部分，就是致「良知」和「知行合一」，「知行合一」，可認為是「知」與「行」關係的真象，根據其學說來研究，這關係可以表明如次：

① 知與行不可分割

更具體的可以作為如下的公式：

知與行不可分割

「知」和「行」合一了，仍是「知」，不過這個「知」並非普通人所講的「知」，而是「良知」，所以公式就是「知」加「行」等於「良知」。

「知行合一」了，既仍是「知」，爲什麼又要分開「知」和「行」呢？王陽明說：「古人所以說一個知，又說兩個行者，只是世界有一種人，懵懵懂懂的任意去做，全不解思惟省察也；只是個冥行妄作，所以必說一個知，方才行得是；又有兩種人，茫茫蕩蕩，懸空去思索，全不肯著實躬行，只是揣摩影響，所以必說兩個行，方才知得真。此是古人不得已的補偏救弊的說話。若見得這個意思時，則一言而足矣。」

這就是說爲什麼要分開「知」與「行」的說明，本來只說一個「知」，單講良知就夠了，但是因爲有一種人，只曉得「行」，不曉得「知」，所以蠻行亂幹，這不能說是「行」。所以對這種人要講「知」而不能講「行」。還有一種人，是糊里糊塗只曉得懸空思索，想以非非，結果還是不能得到「知」，有許多書獃子，讀書一輩子，還是不能知道什麼國計民生，所以要教以「行」。對亂行的大用「知」，對空想的大用「行」，因此就不能不將「知」與「行」分開來講。

如果我們不明白「知行合一」的道理，與知行分開的原因，將「知」與「行」呆板的分開機械的對立起來，其結果就只管求「知」，而不去「行」，「知」一輩子得不到真知識，「知」一輩子不去「行」，那就終無實行的「知」，王陽明說：

「我如今且去做講習討論，做知的工夫，待知得真了，再去做行的工夫，到做這終身不「行」，亦遂終身不知，此不是小病痛，其來已非一日矣。」

因為當時的毛病，就是如此其爾全不這樣，只是空嘴高調，不去實行，所以王陽明先生很憤慨，以為如果等到滿了「知」以後，再實行，結果時間很快，光陰過去，還不知「知」仍是得不到，這真不是染毛病的其由來久矣。尤其「知」是知識份子，自命為有學問，却不去實行，所謂學問者，應該為國家人謀致用，而如果不行，就等於是無有不處呢？

不處，有人問他：「知與行」是有先有後的，我今天求「知」，明天去「行」，應不應如此呢？王陽明先生認為不對，以為有許多事，固然是先「知」而後「行」，但一般的却多是先「行」而後「知」。他說：

「夫人必有欲食之心，然後始食，欲食之心即是意，即行也。始食則食味美之藥，必待入口而後知，以豈有不待入口而己先知味之美惡者耶？必有欲行之心，然後始行，欲行之意，即是意，即是行之始矣。路歧的險夷，必待親身履歷而後知，豈有不待親身履歷而己知路歧之險夷者耶？鋪湯及飲，知表丹表，以此例之，豈無可疑。」

又是先「行」而後「知」，只知「固」然是「行」之始，而「行」又是「知」之源，所以「知」與「行」仍是合一的，而不能機械的分開。

因此我們更要認識到無條件辦事，力能安穩後才能做「真知」，只說「知」而不行的，其分開了「知」而「行」也是不行的。王陽明說：「身誠。」

「痛必自痛了方知痛，寒必自寒了方知寒，寒則欲自體寒方知欲，熱則欲行熱，何分體熱？」



比如我們，胳膊被槍打傷了，一定要在事實上覺得痛，然後才知道痛，飢了寒了，一定要在餓了寒了之後，才知道餓寒，斷乎沒有痛時，便覺得痛，便知道痛的。

(七) 知行合一，可以鼓勵實踐之勇氣。

「知行合一」的學說，就是因為一般人只求「知」不去「行」，為克服這種毛病而產生的。所以要一面求「知」，一面力「行」。換言之，所謂「知行合一」，是要我們努力去行，不要只管想入非非，空談誤國，這也就是總理所講的「能知必能行」的道理。總理起初提倡「知行合一」，其目的就在鼓勵革命黨人，努力實行本黨主義，因為「知行合一」之說，是「知」「行」并進，即知即行的，因而可以鼓勵實踐的勇氣。

(八) 知行合一，其所謂行，不單指動作，兼指心之念慮而言。

行的意義，不單指行動方面，同時也兼指心理方面，認為心理的決定，也是一種「行」，所以意念發動之時即是「行」的開始。總理告訴我們，他的學說，不但可以適用於事功方面，即在心理方面，也可以通用，由王陽明學說，即可以證明，在心理方面也是「知難行易」，可以分開「知」與「行」的。比如知惡念就是「知」，絕惡念就是「行」，知道壞心思不應有，自然就可以消滅壞心思。為什麼行是容易的呢？因為這是天性，是自然而然的。前面我們講「性善」的道理，就是人的本性，如此，所以容易體會得來。

### 第六節 良知固有

「良知」一說，在陽明學說中，是最極重要的，也可以說是他的學說的中心。良知是什麼呢？就是天性之知與生俱來，是人類所固有的，現在我們詳細分析如下：

一、良知的無時間空間的限制。

「良知」既是固有的，所以也不受時間空間的限制，過去人的「良知」如此，現代人的「良知」也是如此，後世人的「良知」更無不如此，王陽明說：

「良知之在人心，亘萬古塞宇宙而無不同。」

人類都有天性，都有「良知」，無論時間相距多久，空間相離多遠，都是相通的，所謂人同此心，心同此理，無論何時，何地，更無不同處。

二、「良知」即是非之心。

孟子所謂「不學而知者良知也」，每個人自然具備的，即「良知」也可以用「是」字來代表，良知即是非之心。孟子說：「是非之心，人皆有之」，無論任何事情，是是非非的，在我們的良心之中，都有一個分辨，有一個裁判，這種自然的認識和裁判，就是良知。所以王陽明說：

「夫良知者，即所謂是非之心，人皆有之，不待學而有，不待慮而得者也。孟子云：是非之心也，是謂之心，人皆有之，即所謂良知也，孰無良知乎？」

三、自己「良知」原與聖人一般。

因為良知是固存的，不受時間空間的限制。所以「良知」人人皆有，一樣真我們的「良知」，也和聖人一般。孔孟以為是的，我們也以為是，原無什麼不同。比如粉筆是白的，在那裏看來是白的，我們看來也是白的，沒有什麼兩樣，有些人以為「良知」各不相同，各有各的見地，對每件事得講別人，這是不對的。我們自己有一「良知」，這「良知」既是與人相同的，只要自己問問「良知」就是。何必要講發別人呢？比如我們痛了，自己自然知道，不必去問別人，若問自己痛了，這反來問別人「我痛了嗎？」這不是笑話？也問乎沒有這話的。王陽明說：

「自家痛癢自家知，若將痛癢從人問：痛癢何須更問為？」

四、「良知即天理」——「良知」也就是天理，我們平常說「天理良心」（良知）可見天理與良知，實在是

一致的。王陽明說：

「天理在人心，自古至今，無有始終，未理即是良知，天理即良知，終無所不可

泯，而良知之勝萬以。」

五、「良知」不滅。——「良知」不滅，天理不滅，「良知」亦不滅，所以王陽明又說：

「雖妄念之務，而良知未嘗不在。」

這就是說普通的人，儘管作壞事，這不過是一時為物欲所蔽，其實良心還是存在的。自家心中，也仍然知道這是不對，王陽明說：

「只是物欲過盛，良心在內不會失，如雲自蔽日，日何嘗失了。」  
又說：

「良知在人，隨你如何，不會泯滅，雖盜賊亦自知不當為盜賊，喚他做賊，他還忸怩。」

「良知」雖有時被物欲蔽遮，其實何嘗消失，如同太陽一時被浮雲遮蔽無光，而太陽仍然是無量無缺，並不能說太陽就從此沒有了，人有時作壞事也知道不應該，這就是良心未失之故，盜賊也知不應該作盜賊的，你如當面叫他盜賊，他必面紅耳熱，知道慚愧，這是很好的例證。

六、「良知」生生不息

「良知」不但是固有的，而且是進步的，人類一天一天的進步，良知也隨而天天進步，因為良知是精神的表現，並不是機械的，如同植物根苗一樣，「良知」就是人的靈根，能生生不息，所以天天有進步。當然這個靈根，還須得培養才行，如果一顆才生出來的根苗，用腳把他踐踏壞了，要他發榮滋長，那如何能行呢？我們要把物欲去掉，良知才能發展，如被物欲所蒙蔽，「良知」當然不能發展的。王陽明說：

「良知為天植靈根，自生生不息，但着了私累，將此根戕賊，蔽塞不得發耳。」

七、「良知」是完全無缺

王陽明說：

「良知原來是完全全的，是的還他是，非的還他非，是非依着他，更無不是處。」

就是要我們保持本性，把攔住「良知」。然後「良知」才能保持他完完全全的本來面目，而不被物欲所蒙蔽。我們若能愛護「良知」，這他是非的邊他非「一切依「良知」為標準，「良知」便不致有缺陷之虞。

八、「良知」不滯于見聞，亦不離于見聞。

「良知」因為是固有的，所以并不見聞而來，見聞是外來的，因此許多外界事物不能說他是「良知」，「良知」是內心的，不是外來的，不過因為要明瞭外界事物，才著于見聞，所以見聞只是「良知」的作用，而非「良知」的本體，也可以說「良知」并不因見聞而轉移。反之「良知」却是見聞的本源，二者的關係，乃是客體與主體的關係，這點可以說是王陽明與其他理學不同之處，他說：

「良知不由見聞而有，而見聞莫非良知之用，故良知不滯于見聞，亦不離于見聞。」  
九、「良知」大同。

「良知」既是人人相同的，那末究竟是如何的問法呢？是不是千篇一律？不是的。「良知」只是大同而已，並非什麼事都是一樣，大體上「致」就行了。比如竹子，只要生長的形狀，大體上一致就行了，如果要他木小長短完全一樣，便不是造化的妙用所能辦到的。人所同的，也不過是身體上四肢五官大致相同，仔細的看看，當然還是各人都不一致的。「良知」也是如此，是大同，並非完全一致，大同之下不妨有小異，只要大家不違背大的原則，大的目標就是。所以王陽明說：

「且如一園竹，只要同此枝節，便是一大同，若拘定枝節節高下大小一樣，便非造

他的妙手。」  
「良知的妙用。」

「良知」對於人，是有無限的好處的，好像月亮之于大地一般，是光顯的源流，自要太陽明先生會有一首詩說：

「吾心自有光明月，千古團圓永無缺，山河大地擁清輝，寬心何似中秋節。」

他以為我們的「良知」就如同月亮一般，如果「良知」保持得好，心中自然有明輝，而且永遠團圓無缺，不像天空中的月亮，還有陰晴圓缺，這種心里的明輝，比實際的都要圓瑩光亮，隨時隨地都可以欣賞，何必定要等到中秋節賞月呢！

十一、物亦有「良知」

「良知」不止人類有，宇宙間一切物類都有，宇宙是生的，因之，不但人類是生的，萬物都是生的，即植物礦物也是生的，因為宇宙間一切都是生的，所以有人人在言「良知」，即草木瓦石也有「良知」，人的「良知」也就是草木瓦石的「良知」，假使草木瓦石沒有「良知」，也就不成其為草木瓦石了。這個意思似乎講得很複雜，我們無從證明他，不過其大意是講「天理即是良知」的。王陽明說：

「人的良知，就是草木瓦石的良知，若草木瓦石無人的良知，不可以為草木瓦石矣，豈惟草木瓦石為然，天地無人的良知，亦不可以為天地。」

「良知」固存，可以由以上各點來說明了，那末他有什麼未用處呢？即良知中之「生」，有依麼？像前篇陽明論：



，尤其是在當前這樣國難嚴重的時候，我們每個人都要從「良知」方面作一番體察與實踐的工夫，這是作人的基本，同時也就是抗戰建國的出發點，教育長這幾天講給我們的作人的道理，這是要我們凡事務必自動自發地本「良知」去作，一切都從良知出發，這是革命者的最基本的條件，所謂革命必先革心，也就是教人要從「良知」方面着手的意思。

### 第七節 致良知

「良知」既然是固有的，大家都是一樣的，才能智慧，也就應該人人是一樣的。但以還有聖賢愚不肖之分呢。沒有別的，就是由于聖賢能「致良知」之故，「良知」之在人，無論賢人聖人，或是愚夫愚婦，都是有的，其所以不同者，因為聖人能「致良知」，將固有的「良知」發揚光大，而愚夫愚婦，則不懂得「致良知」，所以「良知」被外物遮蔽，失掉作用了。王陽明說：

「良知良能與愚夫愚婦與聖人同，但惟聖人能致其良知，而愚夫愚婦不能致此聖愚之所由分也。」

所以我們人人都可以為聖賢，只看你肯不肯用工夫「致良知」而已，如肯用工夫，努力「致良知」，則人皆可以為堯舜，為什麼呢？因為一個人，雖然天性很好，「良知」很好，但進入社會，則不能被物欲所遮蔽，要免去這些遮蔽，恢復原來的良知，使要學，學就是致良知的工夫，將許多不需要的東西去掉，本質純潔的「良知」，自然就恢復



了。王陽明說：

「人不能不昏蔽于物，故須學以去之昏蔽。」在什麼地方「致良知」？王陽明說要在「心上集義」，所以「致良知」完全是心中的事。「心上集義」著，就是「致良知」要在心中想辦法。王陽明說：

「若時時刻刻就心上集義，則良知之體洞然明白，自然是是非非，纖毫莫遺。『斟酌調處』亦是致良知的工夫。無論對任何事，都『自有』一番考慮，這『謙靜』應該不應該，我們斟酌斟酌看，應該作的事情與理相合，就作去，不應該作就停止。凡事如此自然會合于『良知』。」王陽明說：

「君子酢醅萬變，當行則行，當止則止，當生則生，當死則死，斟酌調處，無非是致其良知。」

君子萬變，什麼都處置得當，當行則行，當止則止，當生則生，當死則死，無非是能夠斟酌調處。

但是一般的講，「致良知」的工夫，聖賢實不肖，便自不同，因而成就也有等差。「自然而致者聖人也，勉然而致者賢人也，自昧自蔽而不肖致之者，愚而不肖者也。」

聖人的「致良知」是自然而然的，賢人的「致良知」則是勉勉強強的，愚不肖者則是自暴自棄，不肯用工夫「致良知」，所以聖賢愚不肖者終於能區別出來。雖然愚不肖，固不能「致良知」，而其有良知自則與聖賢同，不過是沒有「致良知」良知失而

已。假使愚夫愚婦，能「致良知」，自然就和聖人一齊學。這守「致良知」良聽夫聽婦，雖不能像聖人那樣自然，但只取用工夫，仍是可以辨別的。因為為良知，「致良知」在進步中，現存不行，用半年工夫再看，用一年工夫再看，則久而久之，自然比「致良知」好壞，可以看得見。這完全是體驗的。要自己去領會，且更說不出來的。因而不肯容

因為聖人是自然而「致」其「知」，賢人愚勉然「致」其「知」，所以「致良知」安行者是聖人，「學知力行」者為賢人，「困知勉行」者為普通人，什麼是「困知勉行」呢？王陽明說：

「說心知性知天是生知安行事，存心養性事天是學知利行事，妖壽不貳修身以後，是困知勉行事。」

聖人以為其「知」是多半得自先天，所以能很自然的，「知」，很自然的「行」，賢人的「行」，則大半是後天的，所以必須要學。雖然行之順利，至乎普通人，其「知」很有限，但是你勉強去「求知」，也一樣可以「致」其「知」，獲得「致」其「知」亦能勉行的得通。總而言之，不論先天資者，仰其最要緊的還是在致其「知」，如能「致良知」雖愚也可以

依聖賢。

誠是之故，吾人「致良知」不能把目標懸的太高，宋太極圖說而欲為聖賢，這是要人分限，所以以作「致良知」的主夫，分限云者，可能範圍也。我個人就我的可能範圍去作，不要好高為遠，不要太懸空，太理想，也就是各人從本身去作起，從已知已

能的去作起。王陽明說：

「我輩致知，只隨分說所及，今日良知見得如此，只隨察言所知，擴充到底，其良知亦自開悟，便隨所知，擴充到底，如此方是精一工夫。」

就是「致良知」要有步驟由小而大，由近而遠，然而久之當當可以做到完全功與，不能求其一蹴而就。

「致良知」的工夫，如果能做得好，便是人生最快樂事，有許多哲學家，把一切事都看得很空虛，以為天下無樂事，其實不然，磨華只要合乎「良知」沒有不快樂的工夫，他們革命的人，更是如此，只要良心上通得過就是了，何必希求名利，所以要有「致良知」的好，革命的動機，才能純正，一切的出發點，才真正當到那積極進步，自然與物無對，「良知」完全無虧，不知不覺，手舞足蹈，有無限的快樂，誠不知夫地間還有「格物」這再愉快的事。

「致良知」在「格物」，「格物」也就是「致知」，這種道理無論學人學士，都是「一」樣，不過學人熟習一點，普通的人則多費一點工夫而已。王陽明說：

「我這裏講格物，自童子以至聖人，都是此等工夫，但專言格物，便覺熱鬧費事，不須費力，如此格物，雖說聖人亦做得。」

「格物致知」這四個字，向來有兩種意見，即朱熹的意見與王陽明的意見。朱熹的見解，我們在前面已經講過了，現在來講王陽明的意見。王陽明說：

「格物如孟子大人格君心之格，是去其心之不正，以全其本體之心，此即意氣所存。」

即要去其不正，以至其正，即無時或處不是存天理，即是窮理。天理即是明德，窮理即是明明德。」

格是什麼意思呢？「格」者「正」也，我們人心不正時，要設法使他正，這就是格物的意思，心正了以後就能窮理，所以「正心」即是「窮理」。「窮理」的意思，是要事事合乎道理，能事事合乎道理，到了最高妙的地步，無以復加。理者天理也，天理就是大學上所講的明德，所以「窮理」又可以說是「明明德」。明明德是什麼？就是「良知」，「明明德」者「致良知」也。這種解釋，看起來好像很含糊，其實是「真的」。

怎麼樣「致知」呢？「致知」者不往外邊的東西，對我所生的關係，就是說不是由外而致，是將吾之「良知」，致于事事物物，即是將「良知」向外，推廣到事物。因為我們的「良知」就是「天理」，就是一「明德」，我們將「天理」明明德，普遍于事事物物，使心與物，渾然一致，這才是作人的道理，才是「致知」的本意。所以王陽明說：

「所謂致知格物者，致吾心之知于事事物物也，吾心之良知，即所謂天理也，致吾心良知之天理于事事物物，則事事物物皆得其理矣。致吾心之良知者，致知也，事事物物得其理者，格物也。」

心物渾然一致，則不待吾心能「致良知」，即物也能皆得其理，吾心之「良知」已「致」，就是「致知」，物各得其理，不是一「格物」是什麼？所以格物致知，是將吾心

之「知」向外推及于事物，而非誘導于事物也。王陽明又說：

「先儒解格物爲格天下之物，天下之物，如何格得，且謂「草木」亦皆有理，今如何去格，縱格得草木來，如何反來誠得自家意？我解格字作正字義，解物字作事字義。」

王陽明解釋「格物致知」與前人不同，前人以爲「格物」乃是由外而內，要格天下萬事萬物。王陽明却以爲是應由內而外將吾心推理于事物，假使照先儒的格法「格物」不論說天下物事，不易格完，卽能格完，也與誠意正心毫無關係，便失了格致誠正修齊治平的「貫意義」，所以陽明將「格」字作「正」字講，將「物」字作「事」字講，「格物」卽是正事，也就是推心之知以及于物。

「致良知」的辦法，一種是靜的工夫，一種是動的工夫，而這靜的工夫，又分如下幾點：

一、思。對於「致知」的工夫，周敦頤先生講「思」，王陽明先生也講「思」，周敦頤先生說：「思作聖，聖作審。」王陽明先生則說：

「千思萬慮，只是爲致良知，良知愈思愈精明，若不精思，漫然隨事應去，良知便粗了。」

對於無論任何事情，都須用過一番「思」的工夫，然後才可合於「良知」，所以千思萬慮，只是爲「致良知」。思想這個東西，是愈用愈靈的，假使隨隨便便，馬虎敷衍，久而久之思想粗疏，便成爲愚夫愚婦了。



且如讀書時，良知知得，強記之心不是，即克去之。有欲遠之心和是，即克去之。有誇多鬥靡之心不是，即克去之。猶如此亦是終身與聖賢應對，是個純乎天理之心。任他讀書，亦只是講箇此心而已。

在讀書時，祇要越了要遠要多的念頭，立往除去。這補苴并也。就是致良知的至。因為這樣，我們可以練習我們的感，使之不生紛雜之念。所以讀書，只是講箇此心而已。照這樣用工夫，那廢壞的書也可以讀。若未過一，便要讀壞的書而已。

四、慎獨。是要緊的。還管慎獨。所謂慎獨，就是人在家看不見的事情，或是不見的地方去用工夫。不但在稠人廣眾之中，要心地光明，態度坦白，一本「良知」行事，即在一個人或秘密的地方，也要心地光明，態度坦白，一本「良知」行事。如此，才是真正「致良知」的實學。王陽明說：

「慎獨之要，只是慎獨。慎獨即是致良知，戒慎恐懼者，是良知也。」  
勤的工夫，比靜的工夫，還要重要。假使我們寡聞講靜，那就和世界隔離。雖然有成，獨善其身而已。與社會有什麼好處呢？我們須了解學以致用的道理。因中要約遠應

該從職的方面用工夫。王陽明說：

「勤者工夫，事實磨練，實地經驗。凡親往事上磨練作工夫，著好辭業，適學便亂，終無長進。」  
勤的工夫，是使人在事中磨練。因為「知」并不是孤立的，必要與行相輔而行，使「知」為實踐的體統的，然後才算實重。否則，所知的知，仍是靠不住的。如果能在事上

磨練，那麼凡所聞所見，便都是知。所以王陽明說：

「則凡多見多聞，莫非致良知之功。」

我們在社會上，環繞我們無非是聲色貨利，接觸最多，也最容易誘惑人性，昏蔽「良知」，所以「致良知」文要在聲色貨利中用工夫。這並不是說，要我們習染沉聲色貨利是要聲色貨利中特別留心，也不是說逃離聲色貨利，乃是要在聲色貨利中磨練自己。現在有許多人对聲色貨利鬧不清楚，往往為其蒙蔽，就是由于不在聲色貨利中不肯用工夫之故。如果處處留心，在聲色貨利之變自然有天則流行，雖且處于聲色貨利之中，也沒有關係。王陽明說：

「良知只在聲色貨利上用工夫，能致得良知，精精明明，毫髮無蔽，則聲色貨利之交，莫非天則流行矣。」

這些工夫，都是「致良知」的基本工作。所以王陽明又說：

「吾教人致良知，在格物上用功，都是根本的學問。」

「致良知」的具體方法，動的工夫是最為重要的。要實踐就要體驗，在實踐體驗中求得的「知」，才是「良知」，所以我們任何工作都要自己參加，參加革命，參加抗戰，參加建國，在這許多事實中磨練自己等都有了把握，然後才能動亦定，靜亦定，無論什麼時間，什麼場合，都站得住。王陽明說：

「人須從事上磨練，方立得住，方能靜亦定，動亦定的。」

王陽明先生一生「致良知」，動靜兩種方法是兼顧並行的，中年以前求禪講道，



靜于陽明洞窟，迨至龍場驛，然後大悟。這是靜的工夫。中年以後，征討亂賊，事功卓著，這是動的工夫。

### 第八節 陽明學說與總理學說的比較

陽明的學說，雖然是進步的，但是與總理學說比較研究，則可知總理學說比陽明學說更徹底更完備更進步了。

(一) 總理知難行易的學說，是徹底的是絕對的，不妥協的，而王陽明的學說是折衷的妥協的。

知與行的關係，是哲學中最重要的問題，古人所講的「知之匪艱，行之維艱」，自然是違背了真理，總理因為見到了這一點，所以把他糾正過來。王陽明雖然也知道不對，但他沒有總理的決心，不能徹底糾正，祇主張「知行合一」將知與行，看作並行的，二者處於同等地位。好像是說「知難行亦不易」，或者「知易行亦不難」，雖然比「知易行難」要進步，但還不能算徹底。大凡一種學理，有正有反有中，總理的「知難行易」是正，古人的「知易行難」是反，王陽明的「知行合一」就是折中。這種折中就是持其兩端，是妥協的。總理講過，王陽明學說是勉人爲難，「既知之則當行之」，就是說曉得了一定要行。這是不說行也不容易嗎？你曉得了就得要行，不行不成。這句話的語氣，是命令式，是勉強的，是勸導的。總理則是認爲既是曉得了，就一定

會行，因為知難行易，由是觀之，王陽明的學說，極爲徹底，王陽明的學說，却是折中的妥協的。

(二) 總理的學說，注意於集團，是革命的，王陽明學說，注意於個人，是修爲的。

革命集團當然不能離開個人，但不能說革命集團祇注重個人就夠了。學原以效用，要有益於世界人類才好，若祇獨善其身，有什麼用呢？現在我們的行動，是革命集團的行動，不能只講個人，如梁啟超人所講，黨員都成個人主義者了。士大夫階級，本是散漫的，現在的知識份子也是如此。若祇講個人主義，個人如此，革命的集團就要瓦解。所以總理在民權主義裏而主張打破各人的自由，結成很堅固的團體，我們遵照總理的意思，在革命集團中的份子。一切知與行應以革命爲前提，以團結爲歸宿。因此，總理的學說是革命的，王陽明的學說，則充其量也不過是修爲的。

(三) 總理的學說是科學的，系統極爲完整，王陽明的學說是非科學的，祇是一種語錄體。

所謂科學者，必有方法，有體系，有論證，無論用演繹法或是歸納法所得的結論，即原理原則，皆謂之科學。王陽明與當代許多學者的學說，只是一種語錄體，或是對話式，或用寫信方式，或對學生偶然講幾句，從頭到尾，聯繫起來是很困難的。他們的學問，祇是靠着靈機，一旦豁然貫通，不是科學的。但是，總理的學說則不然，他是有條有理，有前提，有論證，最合于科學的。

(四)陽明學說，在居敬慎獨內省，即注重知，而總理學說，則除居敬慎獨內省外，更注重實地經驗。格物致知，不是知行並重，行更重於知。

首所謂居敬慎獨，就是不素無論對於什麼事體，「絲毫不隨便，不苟且，所謂慎獨，就是即令是一個人居也，仍是謹慎嚴戒的。吳孟孚所謂「寸手所撥，寸目所視，是故君子必慎其獨也。」就是這個道理。所謂內省，就是我們對於任何事件，自己必須常常反省，有過必改。凡此等等都是王陽明「致良知」的主要工夫。陽明先生雖亦主張致良知須從事上磨練，但從其整個的學說來說，這不過是次要的「致良知」工夫。總理的學說却不然，他主張一方面居敬慎獨內省，他方面徹注重實地經驗。總理是革命的理論家，同時也是革命的實行家，所以他特別注重實行和經驗。本來世界上許多事情，非有經驗不行的，尤其是革命事業，更非有實地經驗不行。所以我們一定要在革命行動中，求得實地經驗。大學上所謂「格物致知。」朱晦庵先生對於「格物致知」，釋為「博學之，審問之，慎思之，明辨之」，但我們今天來革命，只有理論是不行的，應該注意實行，如果只有理論而不去實行，那就只是一種空想，永遠不會成功的。所以只有知還不夠，一定要去行。尤其是科舉昌明的三十世紀，更應該重行。王陽明的學說是偏重於知，他雖然說「知行合一」，但本來只是一個知之不過因為學習上的便利，把他分為「知」和「行」就是了。王陽明只重知，而不重行，這是很不夠的。總理的學說，不是知行並重，而他的重知，不在知的如何，而在行的如何，因為知與行可以分工的，總理領袖已經有了知了，我們務要依着去行，不必一定要知。總理和領袖是先知先覺者，在後知後覺和不知

不覺的來，最重要的是行。能知當然更好，如果不能知也無妨。所以總理以為「能知必能行」，「不知亦能行」。在當時的一般青年黨人，大家以為「總理的理論太高，不去執行，甚至於提出反對」。總理於是辭去大總統，因為黨人不實行他的主張，就去作大總統有什麼意思呢？而且對症下藥，創立「知難行易」的學說，來糾正黨人的錯誤觀念，使黨人明白「行易」的道理，毅然決然實行他的革命主張。所以「總理的學說」，不是知行並重，而着重在行。

（五）陽明學說是消極的，有使人為禪之顧慮，而總理學說，則鼓勵我們作革命的實行家。

大家都知道，禪是和尙道士們的事，出家修行謂之禪，王陽明的學說，便有令人為禪的危險，因為一般的人，對於這種學說，好的學不到，却只學了些不好的，這可由王陽明的歷史來說明。王陽明十七歲的時候在江西鐵柱山斗姥宮中和道士談道，從這個時候起直至三十五歲時，在這個階段中，他是想作神仙的。有一次王陽明害病，從北平回到紹興，就修了個陽明書院，專門去學道，有個朋友去看他，尙在二百里以外，他就說某某朋友來看他，現在什麼地方，作些什麼，竟然未報先知，明白他的一切。可是後來王陽明就覺悟了，以為一個人，只是自己去作神仙，與人類社會有什麼好處呢？他作了一首表示悔悟的詩道：

○ 大道即人心，萬古未嘗改，長生未求位，金丹非外待，謬妄三十年，至今吾始悔。

王陽明先生覺悟以後，就致力於真正的治世救民的大道理。三十七歲，他讀居龍場驛，他是非常悲觀的。人生的意義，差不多沒有了，在深思困慮中，才發現了一致良知學的學說。我們從這裏就得到一結論，即是王陽明本人有一個階段，是想作神仙的，因此他的學生往往就不去研究他的學說，却去想作神仙了。他有幾個知名的門徒，有的講「精微」，（如王龍溪）有的講「超脫」，（如王心齋）有的講「杳冥」，（如何心隱顏山農），有的講「無我」，（如羅近溪），已漸入於釋。所謂「精微」即是注意於鎮碎，注意於隱微的地方，却忽略了大的地方。「超脫」即是凡事不在乎，「杳冥」是神密的，「無我」只消極的犧牲自己，沒有積極的為公眾謀利益的精神。凡此種種，可以說是沒有學到王陽明學說的好處，只學到王陽明學說的壞處。他們是「默坐調息」，「頓悟相高」，以為可以坐化的，可以成仙的。這種作為，是沒有出息的，可以說是王陽明學說的流弊，他們為什麼如此呢？還有兩個原因：

第一、提一般人的好高騖遠，通通是喜歡高深，而王陽明的學說是太平常了。他的學徒們，不知道這平常正是王陽明學說的優點，可貴的地方。

第二、王陽明學說缺少實行的辦法。王陽明自己講過，古人之言，不過為學者「下學」的工夫，而「上達」之機，待其自悟，非言語所能講也，他的意思，就是古人的指示，不過指出研究學問的方法而已。至於能不能得到真解，完全在自己。這種神秘奧妙之處，不是言語可以解釋的。所以研究學問要自己努力，先生不過指示個治學的方法而已。因之同一先生教出來的學生，不一定個個是好顏滿開。知十，子貢聞一知五，即是

此故。王陽明的門弟子，也是不守律的。如黃鰲洲先生等，就是最優秀的，其他都不行。就是因爲王陽明的學說太近於原釋了。缺乏實行的辦法的緣故。所以前部部分人不能理解。然而漸漸入釋了。但王總理學說却不然。王總理革命四十年，博通古今中外的一切學問，他的學說是科學的。而且另外還有計劃。方略。注重實踐。當然不會令人內禱，所以王總理學說是積極的。革命附的。而陽明學說却是消極的。人宗舊的。

（六）陽明學說不分賢愚。而王總理學說則分智愚。賢不肖。知雖人人具備，而程度各有不同。

王陽明先生在說過：「智愚之分何在？並不是智愚之良知有所不同，而在乎致良知與不致良知。人的知是相同的，所以人皆可以爲堯舜；致良知的功夫是學問，不能致良知的則爲愚夫愚婦。」但王總理却將人分爲各種階級的。所以總理與王陽明的學說不同，王陽明以爲良知爲天固有，王總理以爲良知雖爲人天固有。而程度却有不同。王陽明以爲良知是先天的，而致良知工夫是後天的。王總理則以爲先天的秉賦，人各不同。不是均律的。大家都曉得王總理是個科學家，會醫學。通醫理。所以明白人的聰明才智，大都是與生俱來的。秉賦先天秉賦，是由遺傳來的。因爲是遺傳的。所以我們人類才有很大的進步。因此王總理才分間知與行。因爲知的人與行的人。不是一樣，先知先覺的。可作革命的領導者。不知不覺的。可作革命的實行者。

（七）陽明學說本於陸象山。的學問而益推廣之，王總理學說則係創造。而且對於遺去錯誤的學說。大加改造。

王陽明先生的學說，是將陸象山與揚光太二關於幾點陽明先生自己講過。陸氏之學，孟子之學也，簡易直截，有以擴孟子之傳，周程二子，始追尋孔孟。其稱贊陸象山如此，他以為孔孟之學，許久未得真傳，直到周程才能發揮孔孟之學。陸象山繼承周程，他却是繼承陸象山，所以與某說良知學說是王陽明的學說，倒不如說是孔孟學說。王陽明不過將古人的學說發揚光大而已，並不是獨創的。我們總理之學說，完全是他創造的，吳稚暉先生會說：「總理的學說是哲學的創造，我們預看事實，總理的學說究竟是學那個呢？實在說他沒有學過任何人，他不但不是創造，而且將過去中國人生哲學澈底改造了，我們的理學，也從此大大的進步，我們拿過去的一行難與現在的一行易」學說來比較比較，就知道，總理的學說是創造的。

(八) 陽明學說本乎唯心史觀，總理學說是本乎唯生史觀。

所謂唯心史觀者，是以精神來解釋一切，就是說古今中外的一切都是精神發展的結果，不講求物質。王陽明的致良知，就是專講精神，良知即是精神，所謂良知學說，也就是精神學說，換段話說，就是理心學說。所謂唯生史觀，是說生存是歷史的重心，社會一切現象，就是人類求生存的现象。總理本乎這個基本觀念，創造「知難行易」的學說，以加強革命的動力，提高行力的精神，不專講精神，也不偏重於物質。凡是有益於人類生存的，不論精神的或物質的，都要盡量運用，而且唯生史觀，可以包括精神，但精神只是唯生史觀的一部份，由此可見陽明學說的偏狹，更可見總理學說的偉大了。

總括的講：總理學說是澈底的集團的科學的，重行（實踐）的，革命的，分賢慮

的創造的；確在的；王陽明學說，是妥協的；個人的；非科學說；重知（理論）的；消極的；不分賢愚的；繼承的；唯一的。

## 第五講 結論

### 第一節 由知難行易學說到行的道理

現在根據「領袖的行的道理」（即行的哲學）這篇訓示來闡明「知難行易」的學說。

在未講以先，有幾點需要大家注意：

第一、「總理創知難行易」學說，其目的是爲要一般人知道行易而去力行，以改造環境，其可貴與其說是革命理論的發明，毋寧說是合於革命事實的需要。「領袖」行的道理，這一篇訓示，同樣是要我們力行。所以「行的道理」，即是「知難行易」的道理，而且，只有「領袖」才能講「行的道理」，因爲只有「領袖」才是一個澈底的力行者，「行的道理」的發明，全是「領袖革命數十年親身體驗的結果」。

第二、「知難行易」的學說，本身已很完整，但經了「領袖」的整理闡揚和發揮，就成了更具體更科學更完善的學說，所以「領袖」不只是「總理事業的繼承者」，而且是「總理學說的繼承者和發揚者」。

第三、「總理」的學說，雖然有許多獨到的發明，但根本上還是承繼了我們古聖先賢



學說的傳統，而領袖更把古人的學說，攔其精英，去其渣滓，加以發揮，變成具體，所以總理和領袖的學說，固然是「貫的」，而和古聖先賢的學說其根本精神也是衣鉢相傳，只有改進，並無違反。

## 第二、行的道理

一、行的本義及其與人生的關係。

古人說：「性與生俱來」因爲性是先天的，生即有性，領袖則以爲「行爲性之表」。「行亦與生俱來」的意思，就是人自初生以迄老死，無時不爲行，更無時不在行。譬如人在孩提之時，就能啼哭飲食，稍長就能視聽言行，長成以後，又都知求生存，求發展，求進步，這些啼哭飲食，以至於發展進步的要求，無一不是行，亦無一不是性，因是生而具有的，本源的，先天的良知，良能。以前我們會講過，生存是人類先天自然的要求，而啼哭飲食，以至於發展進步的事情，都是生存所必要的，因此，可以說，行是合乎人類生存之必需的。

行是什麼？簡單地說，就是勞動和工作，領袖以爲勞動和工作，即是人類的天性。勞動和工作，就是性的表現，所以也就是行。一個人如果閑置了而不得勞動，一定感覺痛苦，就因爲他天性得不到自然的發展，所以古人說：「飽食終日，無所用心，難矣哉！」又說：「三月無君，則皇皇如也。」這種情形，尤其以我們負政治責任的人爲甚。不過，有一點須得注意，就是我們這裏所謂的勞動，與共產黨說勞動不同，他們所說

的勞動，是掉牛馬式的勞動，是被動的，強迫的，其結果只有疲憊，只有困頓，只有懶惰。所謂勞動，則是指我們生理上生存上所必需的勞動，是自然的，是順天應天的，其結果是只有快樂，只有順利。光其工作有了成績，勞動有了結果的時候，更是令人滿意自得，感到無上快慰。

我們了解了行與生俱來，不行不成，領袖更告訴我們，「古今來宇宙之間，只有一個行字才能創造一切。」所以我們領袖的哲學，就是行的哲學，行的哲學，就是我們唯一的人生哲學。以前曾講過，哲學的範圍很廣，有關於宇宙本體的，有關於社會問題的，有關於人生方面的等等，關於人生方面的哲學，就叫作人生哲學。在人生哲學裏，派別也很多，有消極的，積極的，有所謂混世主義，厭世主義，有所謂享樂主義，浪漫主義等等，但這些與我們行的人生哲學不同，並且，在這許多之中，只有行的人生哲學，才是創造的進步的。

領袖說：「行就是人生」，人生也就是行，行就是做人的道理，人在行中發展長成，人格在行中實質提高，一切聖賢英雄，革命志士，只有在行中完成其志願，成功其事業。人格之所以有差別，全在于行的程度之深淺，能够抱着一定的決心，向着一定的目標，勇敢力行的人，自能完成高尚最完美的人格，古人「天行健，君子以自强不息」，就是要我們做人力行，如天體之行健，所謂「健」即歷久不磨經常不變的意思，易經註文上說：「天行一日一週，而明日又一週」，就是說地球一天二十四小時自轉一週，三百六十五日公轉一週，週而復始，天天如此，年年如此，永遠如此，迄不稍變，這就是謂

之「健」。我們做人力行，必如此健。所謂「君子法之，以自強而不息，」能如此堅強持久，則結果自能貫徹圓滿了，再從另一方面說，我們做人，能取法於天體運行，必能奮發努力，阻勉不輟，明白了人生在宇宙間的地位和價值，而行乎其不得不行，這樣的結果，就必須做到至誠專一的地步，中庸說：「至誠無息，不息則久，于是乎完」，至全自然而天地永向前進，永無止境，宇宙人類之所以能永遠生存，永遠進步，即是這緣故。

二、行與動的區別。

通常我們講的「動」，實則二者是不同的。領袖說：「動」不就是「行」，「行」可包括某種的「動」在內，動則不能，行是經常的，動是臨時的，行是必然的，動是偶然的，行為自發的，動則多半係他發的；行是順乎天理應乎人情的，動是激于外力偶然突發的。所以就本體說，行較動自然，平易；就結果言，動有善有惡，而行則無不善，動隨作隨止，而行則繼續不斷。譬如黃河之水滔滔東逝，川流不息，所謂「逝者如斯，不舍晝夜」，永不止息的現象，就是行的象徵。難然用人力，可以改變水性，如以石投水，其激躍之勢，可以過額，但過一會兒，這種外力消失，就又復原狀。這種情形，正象徵了動的現象，由這樣比較看來，雖不能說動都是壞的，然而至少可說「動」沒有「行」那樣有永久的價值，或可說，動是低級的，行則是高級的。

我們通常形容動的詞語，有所謂「衝動」，還有所謂「盲動」、「亂動」、「暴動」，這種種的動，就是由於本能的反射，就是由於外力的刺激，都不是出自自發自覺，都

有理性作基礎。所以當它動起來的時候，力量也許很大，來勢也許很兇，但是在動盡了  
一番之後，終于靜止了下來，歸于稍減，成爲曇花一現，這樣的動，是沒有用的，無足  
取的。

我們所需要的動，必本乎行的道理，必是「行」，所謂真正的行，必有目的，有軌  
道，有步調，有系統，而且最重要的，是行了以後，有「反之於心而安」的自覺，自問良  
心，坦然無愧，循一定軌道發展，周而復始，繼續不輟，這樣的動，也就是行；這樣的  
行，才是真行。舉例來說，地球的旋轉，天體之運行，循常軌而動，合乎自然，順乎規  
律，這就是行，而不是動。又如我們隨便拋擲一物體，或是我們持槍放射，當這件物拋  
去或是子彈射出去的時候，不能永遠前進，一遇到阻力，受了限制，就停了下來，這就  
是動而不是行，因之行而不能克服困難，戰勝阻礙，堅持到底，就成了動，本乎此意，  
故領袖以爲一切暴行等等都不是行，而只是動。

更進一步說，行無分動靜，同時又是動有靜的，在整個行的過程中，工作是行，  
游息也是行，作事是行，修養也是行。動與靜表面上是對立的，實際二者可以相成，「  
動」不能絕對否定「靜」大學上說：「定而後能安，安而就能慮，慮而後能得」，可見  
靜也有積極的作用，動靜之間，就包括了宇宙間最高的真理。所以領袖告訴我們，在  
整個進程中，向外表現發展的時候，固然是行，生機潛蘊成長的時候，也是行，只要是  
合乎天理，順乎正軌，動是行，靜亦是行。

三、行是行在。

我們講行，究竟行的什麼呢？領袖告訴我們：行是「行仁」，不是行「私」，行是爲他，不是爲己，所以行的精神，是太公無私，譬如革命，是爲了人類的的生活，民族的生存，羣衆的生命，國民的生計，其動機是救人，是愛人，而不是害人，其目的是服務，而不是奪取。革命的本務，正是行道，所以革命是真正的行，我們日常生活中，行的事很多，無時能離行，然而我們批評人，有的能行，有的不能行，是什麼原因呢？這就是因爲有的人能爲公而行，有的人却只行他自己的事，爲大家的事，他而不作而退縮，對自己有利的事，則鉤心鬥角，爭先恐後，這種行，是根本違反了真正行的精神，所以不能算作真行。我們革命的行，最要緊就在要革掉這一個「私」字。所以我們每一個人，無論如何，時時處處都必以「公」爲前提，最低限度，縱不利他，也不應害人。總理所謂「聰明才力愈大者，當盡其能力，以服千萬人之務，聰明才力略小者，當盡其能力，以服千百人之務，至於無聰明才力者，亦當盡一己的能力，以服一人之務。」就是這個意思，古人講上智者安而行之，中人者，利而行之，下愚者困而行之，但無論如何，都是爲行，都是爲的「行仁」，而絕不是行私。

我們明瞭了行的真義：一方面是經常的恒久的，一方面又是利他的爲人的，那麼行，是否難以作到呢？總理在「知難行易」的學說中，告訴了我們不難，領袖在行的道理中，更指示了我們爲什麼行易以及如何才行易的道理。

#### 四、行易是力行

看起來，什麼事都像是很難的，實際上，只要你行，作末事也不難，舉例說吧！從

這個講台走到火廳堂，這個距離不遠，但如果你不走，永遠也達不到，如果走兩倍三倍，以至無數遠，也沒有問題的。終可以走到，因此，行之易與不易，全看行的力與不力，雖易不行，總無結果，雖難而行，終必成功，所以「行易」的前提，是力行。顧袖說：行易並不是不勞而獲，無爲而治，一帆風順，毫無阻礙的意思。因爲橫在我們人生途中，正有很多的危險和無數的荆棘和障礙，有些人能夠成功，有些人不能成功，其原因就在：有些人具有貫徹始終的決心與自強不息的精神，而有些人則沒有。

我們做戰士和信徒的，力行即是我們的本務，力行就是「領袖告訴我們的快幹硬幹實幹苦幹，如果我們能這樣「行」到底，什末環境打不破？什末事情「行」不通？這種行的精神，也就是革命的精神。

固然革命事業，範圍很廣，部門很多，除非像總理這樣先知先覺的人，一般人担當不下來的，然而在這大事業之下，每一個人有一個人的崗位，每一個人有一個人應負的一部份責任，我們對自己的崗位，必須守得住，對自己應負的這一份責任，必須負到底，這才叫作力行。領袖說：「只要是他主義和職責所在，就是到了顛沛流離乃至赴湯蹈火的時候，亦能泰然自若，無所謂難更無所畏」，這種精神，就是行的精神，也就是我們所應具備的革命精神。

總之，行只要是發乎天性，出乎至誠，是利他，不是利己，是愛人，不是害人，古人所謂「誠者物之始終」，在開始之時，已伏下最後成功的因素，循此而進，前進不輟，就不會有什末難事，亦沒有不成功的道理，所以能力行，必能成。古人講的「天下

「無難事，天下無易事」，就是因為能行則無難，不行則無易，關鍵在乎行。領袖說的「戰時即是平時，平時即是戰時」，也就是要我們一天到晚的有常生活，都在戰鬥之中，在苦幹之中，天天作戰，時時作戰，易言之，即天天力行，時時力行，則結果自然無事不易，無功不成了。

### 五、仁出乎至誠。

我們前面已講過，行在行仁，行仁乃是我們行的目的，仁者本乎大公，出乎至誠，誠者就是大公，無我。能公必能誠，所謂「知之出乎誠者必智」，是乃真知，行之出乎誠者必勇，是乃力行。「智者之知必知仁，勇者之行必行仁」即是此理。

以物理學講，人生之誠，就如電子之熱，熱乃物質之動力，誠乃精神之動力，無誠則不顯有仁，無誠則不能行仁，于是智仁勇三大德，無從表現。革命不能成功，主義不能實現。所以我們談革命，作信徒，求完成主義，華人類一分子之責任，我們的行，必須本乎至誠，然後我們行的結果，才能創造，才能進取，才能建設，尤其我們行之極致，即殺身成仁，舍生取義，亦甘之如飴，無所畏懼，所謂不成功便成仁，犧牲小我，以全大我。譬如我們今天革命抗戰，就個人說，犧牲已不知多少，然而個人不犧牲。國家怎得獨立？民族怎能復興？所以行不是要個個都成功的，能夠這樣，才是力行的真義，才是行的最高表現，亦惟有這樣才是。總理「知難行易」學說在革命運動上的意義，總理指示我們的，着重在此，領袖訓練我們的，也着重在此。

### 六、行的方法

我們了解了行的本義和內容，下面再說行的法則；

歸納言之，我們力行必須具備下面幾個條件：(一)須有起點；(二)須有順序

；(三)須有目的；(四)須經常持久。

起點：即是開始起頭，做任何事情，必須先知道從什麼地方下手，再一步步做下去，做完一件再一件，一般的人做事，東作一下，西作一下，結果是事事無成，譬如一個針掉在地上，很馬虎的人，隨便看一看，就以爲找不到了，但知道有起點的人，他能把這塊地面，劃爲許多方格，一格一格地慢慢去尋，結果他終會在一個格裏找到這根針，達到他的目的。任何事情都是這樣，不論讀書，作事革命皆然，不能錯過起點，不能投機取巧，古人所謂「行遠必自邇，登高必自卑」，即是說明這個道理。

順序：就是步驟，條理，計劃，作一件事，找到起點之後還得進一步規定一個順序，確立一個計劃，按部就班的作法，有了順序，則穩重確實，行一步是一步，做一天是一天，這就所謂是科學化系統化，這才不致先後倒置，凌亂失次，害人害己。

目的：作事必有一個目標，確定了目標，才有努力的方向，才有成功的效果，尤其革命，必須有一個正大光明的大目標，所謂「大處着眼」，這個大目標，必是一切小目標的前提，一切個人小我暫時的目的，必不能違背了這總的目標。

經常，恒久，就是始終無間，貫徹到底的意思，這在前面已講過，行必經常，始克有成，始能謂易，我們生活一天，必須按着天理人情所規定給我們的本務，力行一天，一直到老死，這才是經常，恒久。古人所謂「庸德之行」，庸就是平平常常普普通通的



意思：革命即是這種「庸德之行」，「沒有什麼了不得，其可貴只在經常恒久。我們作革命事業的同志，必須個個自居於無名英雄的地位，把視察會爲領袖，便做爲作到領袖所說，冒險犯難，視作平常，茹苦含辛，行若無事」，「能有這樣經常的功夫，革命才能成功。」

一般人思想患失，旋作旋輟，結果只有失敗。最後，再講到知行的關係，總理講「知必能行」，意即知者必行。但領袖更進一步補充十句說：「不行不能知」，意思就是要我們這些後知後覺的人，欲知必先行，因爲行者必知，唯力行始得真知，不行之知，是理論而是想像，空泛不實，不是真知，古人所謂「不知爲不知，是知也」，這就是說如果你無所知，但照着先知者領導者的命令指示的著作，去力行，即不知亦爲知，終于必知。所以 總理的理論 領袖的訓示以及首先聖賢的學說，統統是說的力行統統是闡揚行的哲學的。

### 第二節 應有之認識

最後個人還有幾點意見，勉勵大家：

第一：「知難行易」，「行的道理」，這兩本書是過去歷史中沒有見過的，這兩本書乃是哲學界裏新開的天地，在知難行易學說中，告訴我們「行易」，「行的道理」中

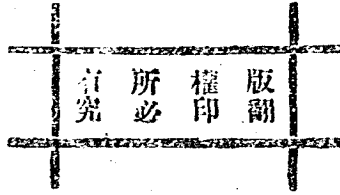
請告訴我們「力行」難道不是我們做人的道理嗎？這不是我們所服膺的金科玉律嗎？今日的時代青年，尤其是我們受了革命洗禮的同學，必須「掃過去苟延頹廢的惡習，力行到底，對於一切違反「知難行易」和「行的道理」的謬論，應以絕決的精神，糾正它，剷除它。

第二：我們都是後知後覺，不知不覺，領袖自己常自謙是後知後覺，認為「總理的一切學說，都是真理，都應奉行，更何況我們？先知先覺是天生的，學不來的，我們今天，既不能令，就只有受命，」總理指示給我們的革命方略，「領袖指示給我們抗戰建國的大道，多麼精微，周詳，廣博偉大，我們只有去實現，去完成，所以我們只須遵照辦理，不能見異思遷，更不能把命令視為具文，束之高閣，或甚至妄求什麼發明，我們今天只要「行」，只要力行。

第三：受命即是聽話，奉行必須澈底。所謂澈底服從命令，澈底執行命令，這是絕對而沒有折扣的「奉行命令，貫徹命令，這就是天經地義的力行。總理與領袖的督學，必如此，才能完全發揮，才能真正應用出來。

第四、俗語說：「天下無難事，只怕有心人」，又說「事在人為」，拿破崙說他的字典中無「難」字。這是我們革命者，應有的態度。一般畏難苟安的心理，我們必須革除，確認「力行則無難」奮勵無前，百折不回，我們以總領的事業，領袖的事業來比，我們算得什麼？我們有什麼可以說上「難」的事？我們全體同志同學，以後一概不許再說難，最後一句話：沒有難!!!

中華民國二十九年一月初版  
中華民國二十九年五月再版



# 知難行易學說研究

每冊定價國幣陸角

(外埠郵運費另加)

著者 葛 武 榮

印刷者 新中國文化出版社

西安香米園德化里

發行者 新中國文化出版社

西安香米園德化里

