

總理學說研究叢書
王萬鍾編著

孫文學說疏證

正中書局印行

廢報



中華書局
印



省立宜蘭中學
圖書館
台灣

國家圖書館典藏
由國家圖書館數位化

序

孫文學說爲 總理親筆所著，所以表現 總理之思想者最爲真切。顧歷年以來，各家解說散見於書報者頗不 致，抵觸紛歧，往往而有。將欲使青年後起對於 總理學說有深切之認識與堅強之信仰，則非有詳明之闡述不爲功。著者不自度量，竊欲從事於此，期於遺教推行，國家建設，作細流土壤之一助。祇以公務在身，終日碌碌，苦少靜思研慮之機會。着手以來，歷時已久，尙不敢即謂完成，誠恐事務紛繁，稿件易佚，因決將已撰成者暫作結束，而以未及詳闡者待諸異日。全書計分二篇十章，第一篇係檢討過去各家之論述，對於熱誠解說 總理學說之同志，竟不免有求全責備之處。爲求解釋易於明瞭起見，區區之商榷，倘爲原著諸同志所不拒歟。第二篇係闡發 總理學說之真義，對於 總理所注重之「能知必能行」與「不知亦能行」二義，特別加以注意。至知難行易爲一普遍原則，任何方面均係適用，初無技術與道德之分，或精神與物質之分，在各章中，亦可得到相當說明。一得之愚，甚望先進同志有以指正也。

在本書編著期中，先後欣逢老師蘇后青先生七十大壽暨父親母親六十壽辰，愧未有以爲祝，茲當編著工作告一段落，謹以此書爲老人永誌康強之紀念。

王萬鍾誌於首都蘭園十五號二十五年十二月

第三節 結論 …… 五六

第二篇 孫文學說的解證 …… 五九

第一章 總理知難行易學說及各例證的總說明 …… 五九

第一節 知行的分別和難易的比較 …… 五九

第二節 語言文字和知行的關係 …… 七〇

第三節 孫文學說各例證的總說明 …… 七五

第二章 傳說知易行難說的批判 …… 八五

第一節 符號知識與實際知識的區分 …… 八五

第二節 知易行難說的錯誤 …… 八九

第三章 我們過去文化退步的原因 …… 九三

第一節 方向的錯誤 …… 九三

第二節 經學和科學的流弊 …… 九六

第三節 知易行難說的影響 …… 一〇八

第四章 王陽明知行合一說的批判 …… 一一三

第一節 知行合一的真相 …… 一一三

第二節 陽明學說和日本文化的關係 …… 一二二

附誌

孫文學說疏證

四

三二六



緒論

總理一生致力國民革命，目的在建立自由平等的中國。他到了逝世的時候，還囑咐本黨同志要依照他所著的建國方略、建國大綱、三民主義及第一次全國代表大會宣言去繼續努力，以求革命建國目的的貫徹。總理列舉各種著作的時候，把建國方略列在第一，其次才是建國大綱，三民主義等。凡是讀過建國方略的人，又都曉得總理是把心理建設列在第一，其次才是物質建設和社會建設。所謂心理建設即是孫文學說，即是總理所創作的知難行易學識。由此可以看到總理知難行易學說實在是本黨革命建國的基本信條，在全部遺教中所佔的地位是怎樣重要了。

從總理逝世以迄現在，轉瞬已十餘年，本黨同志一而在依照總理遺教去努力做革命工作的時候，一而又常常把總理各種著作加以闡發，希望一般人都能明瞭遺教的精義，共同參加革命建國的工作，這自然是一種很切要的辦法。就過去闡發工作而論，關於三民主義和五權憲法的著述確是很多，比較稀少的倒是這最重要的知難行易學說。從表面上看來，或許要認為大家對於這個學說都已了解，所以無庸再加闡發。如果這樣的推測不錯，自然是再好沒有的事情，但是按之過去一部分的實際情形，就曉得要達到這樣圓滿的境界，還有待於努力。

孫文學說是在民國七年著成，八年出版。出書以後沒有多時，胡適之就在每週評論上發表孫文學說之內容及評論一文，雖然間有不同意的地方，大體上總算是很推崇的。孫文學說發表之後，除本黨同志信仰服膺外，在一般學術界中曉得加以注意的，要以胡氏爲最早。後，胡愷琛著知行淺說載在國學彙編，他把傅說、王陽明及總理三種學說分別比較認爲都有存在的價值。對於總理學說，也有相當的闡發。（以上都是國民革命軍尚未北伐以前的事情。等到十八年北伐成功以後，信仰本黨主義的人一天多似一天，知難行易學說也隨之推進。但最首先表示疑義的，就是當年曾經做過介紹工作的胡適之。胡氏曾在新月雜誌（註一）發表知難行亦不易論文一篇，他的用意何在，僅就標題一看，即可知道。因爲原文內容對於總理學說頗多誤會的地方，於是引起本黨各同志的駁斥，散見於各種報章雜誌所載論文及演講記錄之上。上海光明書局曾把張振之、潘公展、王健民、陶其情等人反駁文字合編成許胡適反黨義近著一書，後來張振之並著有知難行易釋義專書，對於這個問題詳細解析一番，可見當時討論熱烈的情況。因爲胡氏並沒有什麼反響。所以各方辯正的工作，也就暫告結束。

大約和胡適之同時吧，陳德榮在新生命雜誌（註二）發表行易知難之心理的說明一文，他行爲主義心理學來解釋知難行易的道理，非常詳盡，確是仔細闡發。總理學說的第一個人，可惜曉得注意這篇文章的人並不多。

二十年五月王撫五在武漢大學演講行易知難和儒家學說（註三）。他是用儒家學說來證明 總理學說的。不久陳劍備在同校演講行易知難和知行關係中三個歷程（註四）他是想用心理學來說明 總理學說的。十二月祝世康、秦全章合著中山先生知行觀念之實證的研究（註二），他們在 總理所舉十大例證之外，又增引許多例證來幫助證明，並且引用陳德榮氏文內重要觀點。

二十一年四月陳劍備在江西省黨部演講總理知難行易學說之研究（註六），內容和從前在武漢大學演講差不多相同。五月八日王景南在大公報發表行易知難和知易行難一篇短文。他認為知難行易和行難知易兩說所指的對象不同，可以併存，而且其勢亦非併存不可。他是想調和折衷的辦法來解決過去論壇上糾紛的。同年六月再生雜誌（註七）載方剛所著知行難易解，對於 總理知難行易學說亦有誤解。八月傅佩青著行易知難說批評，也載在再生雜誌（註八）對於 總理學說誤解的地方更多，但在當時並沒有看到辯正的文字，直到數月以後，才有署名常人在二十二年一月五日中央日報學風欄發表一篇行易知難說批評之批評，對於方、傅兩篇文章都很簡單的加以駁斥，此外就沒有看到什麼了。

近最後式主著知行合一和知難行易，載在二十三年八月學藝雜誌（註九）對於知行合一及知難行易兩說，加以比較研究，他的結論認為兩說並不衝突。

其次還有值得補敘的，就是陳劍備在武大演講行易知難和知行關係中並三個歷程的時

候，開首說過下列幾句話：

「本校近來 總理紀念週中，很多關發 中山先生知難行易的名論，像王撫五、高公翰、張直夫諸先生曾演講過，都能從專門學理上闡發無遺，雖然詞說不同，而所以解說或佐證 中山先生那種創造的適進的打破歷來傳統思想學說的意旨則一。……」就此可見武大諸先生中對於 總理學說做過關發工夫的很多，不過除掉王撫五及陳劍嶺二氏的講稿曾經披露以外，其餘諸位的講稿，作者都不能看到，這是很可惜的。

以上係僅就著者在過去數年中所看到的各家解說而言的，除去絕對信仰而且還切實做過關發工夫的，如陳德榮、張振之、潘公展、陶其情、王健民、王撫五、陳劍嶺等人以外，其餘則有的承認 總理學說固然很對，但是同時也承認傳說的知易行難或王陽明的知行合一二說同樣的有道理，如胡懷琛、王景南、徐式圭。有的承認 總理學說可以代表一部分的事實，如胡適之。更有的表示極端懷疑的如傅佩青、方剛。以 總理學說的重要，而關發工作的分量並不見得多，以致不免常有懷疑的論調發生，這已經是我們應該引以為憾的事情。再就已經做過的關發工作而論，步伐是否整齊，議論是否適當，也都有商榷的餘地。所以怎樣將誤解的論調加以辯正，紛歧空泛的解說加以調整充實，使懷疑者無可懷疑，而信仰者益堅其信仰，實在是必不可少的工作了。

凡是讀過 總理各種遺著的人，都曉得 總理處處在宣導民衆方面着想，對於各種

者或聽者的興趣，均須顧及，所以造詞立說，深的非常精深，淺的非常淺顯。就孫文學說而論，除去關於知行本身的解釋而外，還要出許多具體的例證，這自是爲便利一般大衆的辦法，有了相當學問知識的人自然更加應該容易明瞭。但是事實上竟還不免有少數偶然的例外，因爲從上面所述各家看來，誤解和懷疑的人並不是一般尋常民衆，反而是知識界中人，有的還是當代所謂學者。這種情形在表面看來好像很奇怪，在實際上講穿了，卻很平常。總理學說是比較最新的，而他們都是多少有些成見的人。凡是已經有了成見的人，遇到一個新的學說，在未充分了解以前，往往是不容易接受的。他們的困難是在沒有能把學說本身把握得清楚，對於普通人適用的例證對於他們或許還不夠。所以我們作闡發工作的人，必定要就總理學說的全部作一番詳細的分析和系統的闡述，使懷疑的人可以法疑生信，而已經信仰的人可以益增其信念。特別是在這寇深事急的時候，國家民族所遭受的艱危險阻，爲從來所未有，我們瞻前顧後，覺得所負的責任極端重大，對於這革命建國的 basic 信條，更有深切認識和嚴格反省的必要。在本著裏邊，爲便利閱者起見，先把過去各家的論述加以檢討，作一總結，然後再把學說作分析比較的研究。在檢討部分，對於各種誤解的論調，固然要加以辯正，以免因訛傳訛。對於熱忱闡發者的意見，如果有說得不妥當的地方，也要不客氣的指出，以免他人再犯這種可以避免和應該避免的錯誤。在闡發部分，首先將總理學說本身與例證加以解釋，其次根據總理學說將過去各種錯誤的傳

統觀念，分別加以批判和糾正，其次再將總理學說的要旨特別闡明，最後並將總理學說所給予吾人的啓示附帶敘述。希望對於一般同志，特別是青年同志，關於總理學說的了解，可以默給些微有益的幫助，由其信而互信，而自信，而自強不息，努力於革命建國和改造世界的大業。本黨同志對於總理遺教，人人負有繼志述事的責任。仰之彌高，鑽之彌堅，將來的成就必遠勝於今茲，所願此區區十萬言，能成爲「同氣相求」「同聲相應」的凡響，而不致僅成爲「貧窮呼天」「疾病呼父母」的哀聲，實爲黨國之庶。

註一 新月雜誌第二卷第四號

註二 新生命雜誌第二卷第六號

註三 講稿載新時代半月刊第一卷第二期

註四 講稿載新時代半月刊第一卷第五、六期

註五 載在建國月刊

註六 講稿載江西教育旬刊

註七 再生雜誌第一卷第二期

註八 再生雜誌第一卷第四期

註九 學藝雜誌第十三卷第六號

第一篇 過去各家論述的檢討

第一章 對於誤解行易知難者的辯正

第一節 胡適之的「知難行亦不易」

甲、內容述要 胡氏在這篇文字中分爲四部份敘述：（一）行易知難說的動機，（二）行易知難的十證，（三）行易知難的真意義，（四）批評。第（一）第（二）兩部份都是敘述 總理著述知難行易學說的經過和內容，在第（三）部份敘述行易知難的真意義的時候，胡氏的語氣已經有點誤解的意思，第（四）部份則是胡氏誤解 總理學說最甚的部份。胡氏認爲這個學說有兩個根本錯誤：

「第一個根本錯誤是把知行分得太分明。這裏又分兩點：（一）在學說本身方面。行易知難說的根本錯誤在把知行分得太分明，……：不知不覺的把知行分做兩件事，分做兩種人做的兩類事，這是很不幸的。因爲絕大部分的知識是不能同行分離的，尤其是社會科學的知識。這絕大部分的知識都是從實際經驗（行）上得來，知一點行一點，行一點更知一點，越行越知，越知越行，方纔有這點子知識。……：行的

成績便是知，知的作用便是幫助行，指導行，改善行。……越行越知，越知越行，便是知行不能分開。(二)在學說影響方面。知難行易學說的結果，要發生下列兩種大危險：(1)青年同志只認得行易而不覺得知難，於是有打倒智識階級輕視學問的風氣。(2)一般當權執政的人以為知識之事已有先總理擔任，政治社會的精義都已包羅在三民主義，建國方略等書中，人民只有服從無可疑義，於是捐着調政的招牌，箝制一切言論出版自由，不容有絲毫異己的議論。

「第二個根本錯誤是教人把實行看得容易而不曉得知固是難行亦不易。行易之說可以作為一般不學無術的軍人政客護身符。……醫學最可以推翻行易知難的學說，醫學是最難的事，……但讀了許多生理學、解剖學、化學、微生物學、藥學……還算不得醫生。醫學一而是學，一面又是術，一面是知，一面又是行，一切書本的學問，都要能用在臨床的經驗上，只有從臨床的經驗上得來的學問與技術，方纔算是真正的知識。一個醫生的造成全靠知行的合一，即行即知，即知即行，越行越知，越知越行的工巧精妙。……豈但醫生如此，……一切技術一切工藝那件不如此。……治國是一件最複雜最繁難又最重要的技術，知與行都很重要，紙上的空談算不得知，鹵莽糊塗也算不得行，……今最大的危險，是當國的人不明白他們幹的事是一件絕大繁難的事，以一般沒有現代學術訓練的人，統治一個沒有現代物質基礎的大國

家，天下事有比這個更繁難的嗎？要把這件大事辦得好，沒有別的法子，只有充分請教專家，充分運用科學」。

乙、評論 胡氏這一篇文字在當時所引起的反駁很多，現在也沒有再行增加辯駁的必要，祇須把當時各家反駁的意見摘要彙集起來，也就很夠明白他的錯誤情形。

對於胡氏所謂「第一個根本錯誤」的辯駁。

關於學說本身方面，胡氏以爲 中山先生把知行分得太分明爲不幸。潘公展駁他說：「中山先生並不呆板的把各個人自己的知行分得太分明 中山先生在學說第五章裏說『……中國人幾盡忘其遠祖所得之知識，皆從冒險猛進而來，其始則不知而行之，其繼則行之而後知之，其終則因已知而更進於行。當此須知而後行之時代，適中於知易行難之說，遂不復以行而求知，因知以進行，此三代而後，中國文化之所以有退無進也』」。

從這一段話，可以知道所謂「以行而求知，因知以進行」 中山先生早已說過，胡氏所謂「越行越知，越知越行」其意義更何嘗有勝於此。

王建民也駁他說：

「知和行不能截然分開我相信，我想 中山先生對於這個道理也未必不知道。不過我們不能因爲牠不能截然分開，就囫圇吞下去。譬如下等生物和高等無生物不能截

然分開，植物和動物也不能嚴格的分開，然而自然科學家却不因此不把他分開研究。再譬如經濟、政治、歷史……都不能截然分開，然而社會科學家却不因此不把他分開研究。知與行固然有相互的關係，然而其性質根本不同。

胡氏以爲 中山先生把知行分作兩種人做的兩類事爲不幸。潘氏駁他說：

「中山先生把人類分爲三系，所謂『其一、先知先覺者爲創造發明，其二、後知後覺者爲做效推行，其三、不知不覺者爲竭力樂成』是着眼於整個的社會，全盤的事業而言，並非把個人的思想言動做單位來立論的，所以纔有『有此三系人相需爲用，則大禹之九河可疏，秦始皇之長城能築也』這麼一句話。這明明是指出有這三系人的知行互助，知行分工，然後全盤的事業，可以成功，整個的社會，可以進化。所以中山先生這種分類法是闡明社會的知行互助，事業的知行分工，而不是說『知』者的個人，連一些『行爲』都沒有；『行』者的個人，連一些『知識』都不必要。譬如建築房屋是一件全盤的事業，除了衷心病狂的人以外，沒有不承認打圖樣的工程師是一個比較地『創造發明』的知者，搬磚運木的泥司木匠是一個比較地『竭力樂成』的行著。但同時也沒有不知道工程師的打圖樣也是行爲，泥司木匠的搬磚運木也要有知識。明瞭這一點，然後 中山先生所謂『知者不必自行，行者不必自知，即同爲一知一行，而以經濟學分工專職之理施之，亦有分知分行者也』幾句話方可以說得通，而

決非是某種人只許他做知的事，某種人只許他做行的事。因此更可以明白如果把個人做單位而立論，知行原不過把人的思想言動畫分出假定的階段，來題它一個代表的名稱；而這種知行的名稱所代表的範圍、時期和分量是有大小廣狹先後輕重之不同。分開來就各個人講，當然都是有知有行的，如工程師之於泥司木匠然。可是合起來就整個社會全盤的事業來講，當然有某種人知的範圍是大而廣，知的時期是先，行的分量是比較的重；某種人知的範圍是小而狹，知的時期是後，行的分量是比較的重。前一種人就稱他是先知先覺者，後一種人只好稱他是後知後覺者，或不知不覺者。這種分析的方法，我想自從說先知覺後知，先覺覺後覺一類話的古聖賢起，一直到三家村的學究止，都會公認有這一回事的，否則何必分出「先知」「後知」「先覺」「後覺」這種字面呢？

關於學說影響方面，胡氏以為知難行易學說要引起青年同志輕視學問的風氣。潘氏則舉出下列事實說：

「中山先生在學說第五章裏說：『凡真知特識，必從科學而來也，捨科學而外之所謂知識者多非真知識也』。又於民十對桂林學界演說過：『求學的意思便是求知識，……因為世界的文明，要有知識纔能夠進步，……我們人類是求文明進步的，所以人類便要求知識』。又於民十三黃埔軍官學校開學時致訓詞，說過：『立志

做革命軍……要有高深學問做根本」。可以明白中山先生是何等重視知識，何等重視學問，何等重視科學。……如果青年同志輕視學問，這明明是違背了「知難」學說的遺教，決不能歸咎於學說的本身」。

胡氏以爲知難行易學說可使一般當權執政的人箝制一切言論出版自由，不容有絲毫異己的議論。潘氏又舉出下列事實駁他說：

中山先生實業計畫自序裏卻說：「此書爲實業計畫之大方針，爲國家經濟之大政策而已。至其實施之細密計畫，必當再經一度專門名家之調查，科學實驗之審定，乃可從事。故所舉之計畫常有種種之變更改良，讀者幸毋以此書爲一成不易之論，庶乎可」。我們讀了這一段文字則中山先生的如何虛心，如何容許人家對於他的實業計畫加以討論，可以推想而知。現在當權執政的人如果對於善意的研究，合理的討論，深閉固拒，不許人家發一言半語，當然不是中山先生遺教所詔示的態度，當然更責備不到行易知難的學說」。

對於胡氏所謂「第二個根本錯誤」的辨駁。

胡氏以爲知難行易學說把實行看得太容易而不曉得知固是難，行亦不易，所以認爲醫學爲最可以推翻知難行易的學說。他們辨駁者則認爲「醫學也恰是最可以證明行易知難的學說」（潘公展的話）。王健民說：

「讀了許多生理學、解剖學、化學、微菌學、藥學，……還算不得醫生」，不錯，我承認。」一切書本的學問都要能用在臨床的經驗上」，不錯，我也承認。……醫生固然要臨床實驗，然而我們知道醫學常常要四年到六年，而實習不過僅要二年到三年，這豈不是足以證明知難易嗎？」

張振之也說：

「……實施診病的時候，第一步是診斷的工夫，在診斷時非詳知病人的病源病狀不可，非運用高深的醫學知識不可，這就是知難。至於過了這重診斷的知難的難關，那麼不論下藥開刀，都很容易了。下藥下錯，開刀開錯，不是行之難，是由於診斷時所知未切的緣故。胡氏也不能拿醫學來難倒孫文學說啊！」

胡氏以爲行易之說可以作一般不學無術的軍人政客的護身符，他們也有種種糾正的意見。王建民說：

「知難行易原是一種比較的说法，就是說『行比較知爲易而知比較行爲難』，胡氏不能說明其比較的關係，而僅曰行不易，實則天下並沒有人說『打倒帝國主義』不費吹灰之力呀！」

王君又說：

「我以爲胡先生若不滿意於現在的事實，儘可以做公正的批評，不必要歸咎於

中山先生之學說。如果要純粹討論 中山先生的學說，也要有有力的理論和證明。信仰耶穌的人因為要維護「上帝造人」之說，就反對進化論的學說，這根本是一個笨法子。

張振之也說：

「胡氏所說的當火頭出身的可以辦財政，這種人辦財政自然辦不好，就因為這種人沒有把難知的「知」知了，就去蠻幹。要是能夠真切的知，一定很容易行的。孫先生行易說是接着知難說而來的，……現在政治的不上軌道以及種種腐敗的情形，都是由於一般人沒有把 總理的主義方略知得透徹，因為沒有知得透徹，所以沒有實行起來。……要救濟這個弊病，就要發揚知難行易的真義，決不是修正知難行易的學說」。

以上是摘錄潘公展、張振之、王健民諸氏當時對於胡氏反駁的要點，即此很可以說明胡氏立論錯誤的情形，照作者看，胡氏對於 總理學說的批評，雖然分為學說本身和學說影響兩方面去看，但是重要之點，還是在批評學說本身方面，因為他所認為危險的影響都是由於他把學說本身看錯而起的。胡氏以為行易知難學說「把知行分得太明」，在這一句話裏邊似乎應 包含兩個問題：第一，知行應否分開？第二，如果應該分開，則分開的程度應該怎樣，纔能恰如其分？胡氏的主張，就這一句話看，似乎認為知行應該分開，不

過不能分得太明。但是胡氏又說：「絕大部分的知識是不能同行分離的，尤其是社會科學知識。……至於社會科學的知識，更是「知行分不開的」。則又顯然主張大部分的知識，或是社會科學的知識是不應該與行分開的，這一點已經前後不能一致。至於這大部份的知識或社會科學知識何以同行分不開？其餘小部分知識何以同行分得開？在胡氏文中也都無從看到。胡氏的批評雖然着眼在學說本身方面，但是他對於知行的關係根本沒有弄得清楚，他所有的種種臆測，自然是毫無根據了。知行的分別在什麼地方？總理所以要就知行難易比較立說的主旨又在什麼地方？都留在下篇內說明。此處所要先提出的就是無論何人在未能將知行關係弄弄清楚以前，一定無法可以領略 總理學說的真諦。

第二節 傅佩青的「行易知難說批評」

甲、內容提要

- 「一、孫文學說所謂知難行易，如係一特稱判斷，則有下列幾項「不應的事項」：
- (1) 不應主張此說可以根本推翻知易行難說。
 - (2) 不應稱為宇宙之真理。
 - (3) 不應稱為學說。

「二、孫文學說如係全稱判斷，則有下列十餘項困難：

(1) 十鐵證不足推翻知易行難說或傳說學說。傳說知易行難爲一特稱判斷，非證明凡事皆非知易行難不足以推翻。孫文學說十鐵證即完全屬實，亦祇足證明有事非易知難行，可與傳說之言並行不背。

(2) 十鐵證不足建立孫文學說。孫文學說所謂行易知難既爲全稱判斷，應從知行本身上去證明不可僅憑個別事例如十鐵證來證明。孫文學說既非十鐵證所能建立，而十鐵證又爲其唯一依據，故孫文學說不能成立。

(3) 孫文學說之所謂行，其範圍太廣。凡言難易，必有意志。意志之較難實現者爲難，意志之較易實現者爲易。行之定義雖有廣狹，既有難易，則非爲有意志的動作不可。孫文學說以嬰兒初出母胎雛雞初出蛋殼而飲食爲行，按此二者皆無意志，故孫文學說所謂行其範圍太廣。

(4) 孫文學說所謂知其範圍太狹。孫文學說於行既取最廣義，於知亦應取最廣義，而後知行之比較，可稱公允。既謂人及動物之動作皆行，似亦當謂人之認識皆知。乃孫文學說中舉飲食爲例，謂不但普通人不知飲食之理，即今之科學家亦不能窮其究竟，所言雖甚有理，但於行既已取最廣的範圍，於知即不應取範圍如是之狹。

(5) 孫文學說之比擬不倫。欲較知與行之孰難孰易，可以知之最易者與行之最易者較，或以知之最難者與行之最難者較，其比較乃爲公允。今孫文學說所謂知者均科

學家之知，工程師之知，而其所謂行者則苦力之行，嬰兒之行，雛雞之行，螟蛉之行，均物類人類甚低之行。以最高之知與最低之行較，以人類最高之知與動物最低之行較，而謂知難於行，則與孟子「以一與羽與一鈎金較而謂羽重於金」之說相同。

(6) 知行合一說不含有知易行難說。合一爲一曖昧名辭。知行合一有同時之合一，有異時之合一，有同實異名之知行合一（如英國之斯密斯氏），有同實異面之知行合一（如普通人類精神作用知、情、意三者），有重知的知行合一（如蘇格拉底），有重行的知行合一（如王陽明），無論何種知行合一說，均不含有知易行難說。王陽明謂知之真切篤實處便是行，行之明覺省察處便是知，真切篤實之知並不較明覺省察之行爲易。

(7) 孫文學說分離知行過甚。知行只可區別，不可分離。即可分離，亦不過指吾人有知而不行，或行而不知之時。孫文學說乃以知行分人，甚至以知行分時，無論採取何種知行定義，皆難自圓其說。

(8) 十鐵證中所謂知之十事，實皆係行。

(9) 十鐵證中所謂知難，實皆行難。

(10) 孫文學說不合科學方法。科學的真精神在其方法，孫文學說提倡科學，推崇科學知識，忽略科學方法。

乙、評論 根據傅氏原文篇末附記，此篇係由傅氏原著「知難行易問題之根本解決」內摘錄出來。原著有八章之多，這不過是一章的一節，但是傅氏的主要意旨，已經可以看到。傅氏原文係根據論理學和心理學寫的，無論對與不對，總算是對於本問題會作過一番研究工夫，我們應該加以注意，現在分別就心理學和論理學兩方面評論如下。

關於心理學方面，傅氏謂「凡言難易，必有意志。意志之較難實現者為難，意志之較易實現者為易。……」又謂「分人類之精神作用為知情意三者，最為普通。……」可見傅氏所用心理學還是沒有脫去康德傳下來的窠臼。照現在心理學者看來，這種說法已不夠應用，只當牠是歷史上陳迹看待。雖然有許多舊心理學的名詞至今還為一般人所常用，都不過習慣上為圖敘述便利起見。總理創作孫文學說的時候，雖然沒有說是根據什麼現代心理學著述的，但是他的見地卻與現代心理學者相合。他也用了一些舊的名詞，這也是為便於宣導和易於了解的原故。傅氏如果在某一地方去講他的心理學原無不可，但是如果拿來批評孫文學說，就嫌不夠，至少非根據現代心理學上的說法不可，那種不清楚的舊心理學是斷乎不適用的。至於舊心理學怎樣不清楚，何以不適用，也非簡單的幾句話可以說盡，祇須把 中山先生學說所以和現代心理學相合的地方弄個明白，也就能間接推知。這在下篇內可以看到，此處不能多述了。

關於論理學方面，要算是傅氏精心結構的部分。心理學的批評不過是附帶說到，論理

學的批評才是他的主旨所在。照表面上看來，傅氏根據論理學所批評的，好像也言之成理，但是仔細研究起來，他又犯了和他的心理學一樣的毛病。他所用的論理學，也是古董的傳統論理學。傳統論理學是一種比較進步很慢的學問，牠的內容多半是二千年前亞理斯多德所發明的。在現時看來，有許多不完全及錯誤的地方。雖然過去百餘年中也有不少提倡修改的人，但是在一般習於守常不求進步的論理學者，仍然無動於中，還要奉牠為圭臬。此在中西都有同樣情形，吾人對於傅氏本不必有所苛求。祇是只為他既根據傳統論理學而懷疑孫文學說，所以不能不辯正一下。

傅氏說：「按孫文學說所謂行易知難，不可不為全稱判斷，既如上述，欲建立此學說，非證明凡事皆行易知難不可。……」又說：「若傳說之知易行難說為一特稱判斷，既如上述，則非證明凡事皆非行易知難不足以推翻其說。……」可見傅氏是用傳統論理學上對當關係一講的，他卻不曉得傳統論理學所講對當關係的毛病很大，已經被現代論理學者指斥得很明白。因為在傳統論理學對當關係上本來可以同時成立的命題，而一經傳統論理學自身所承認的換質法與換位法輪流應用以後，就要變為不能同時成立的命題。例如（一）「凡甲是乙」與（二）「凡「非甲」是乙」原是兩個可以同時成立的命題，但是（二）經過幾次換質換位以後，就會變為「有甲非乙」而與（一）不能同時成立。還有講到差等對當，在講演繹的時候，明明說偏稱成時全稱不必成，全稱敗時偏稱不必敗，即是說「有

甲是乙」不能證明「凡甲是乙」，「有甲非乙」不能證明「凡甲非乙」。但是講到歸納的時候，恰好根據與此相反的一條原則，就是說全稱詞可以從偏稱詞得來了。凡此種種都是傳統論理學上的大毛病、原因就是由於傳統論理學者一向拘泥着以爲詞主詞賓均是存在的，偏稱全稱是數量上的區別。而照現代論理學者的看法則偏稱詞可以存在，全稱詞則絕對沒有。偏全不是量的分別而是質的分別，彼此根本不同。在傳統論理學上所認爲不能共成或共敗的命題，在現代論理學上也可以共成共敗。在幾種對當關係中，所謂全反偏反以及差等對當在推理上均沒有什麼用處，平常所聽用得到的祇是兩種矛盾關係。一切全稱皆是假定，牠的成立不必靠有限的例子來證明，牠的失敗只要有一個例外去推翻即夠。所以無論何種假定，如無例外，便可成立。如有一次例外，便可推翻。假定「凡甲爲乙」，倘發現「有甲非乙」，則此假定即不能成立，否則就能成立。（註一）拿知行難易的關係來講，如假定凡事皆是知難行易，倘發現有某一事不是知難行易，則此種假定即不能成立，否則就能成立。這是用論理學的方法來解決這個問題最直截痛快，輕而易舉的辦法。總理在第三章以作文爲證裏邊也曾經講到理則學的問題，並且說過：「夫斯學至今尙未大爲發明，故專治此學者所持之說，亦莫衷一是」。即此可見總理對於當時論理學不滿的態度、總理著書立說，雖沒有講明應用現代論理學的方法，但是我們用現代論理學的眼光來看，在尙未能發現有某一事不是知難行易以前，我們實在無法否認這個學說。傅氏所謂

十個證不足以成立孫文學說，不足以推翻知易行難的舊說，必定要證明凡事皆為知難行易，凡事皆非知易行難，在傅氏墨守傳統論理學的成規，自然要有這種論調，但是我們根據總理自己的說明，第一個飲食例證，是就人類全部所行尋常易行的事來講；第二個用錢例證，是就人類文明部分所行的事情來講；第三個作文例證，是就人類文明部分中之士人所行的事情來講；由第四個例證到第十個例證，就是造船、築城、開河、電學、化學、進化論等例證，則自人類全部以至最文明的部分所能行的事情，由古到今，由中及外都包括在內。可見總理所舉的例證雖然祇有十個，但是每個例證的性質各有不同，總理的意見，原是包括人類全部的事情而言，這一點一方面似乎可以滿足傅氏所謂「非證明凡事皆為行易知難不可」的希望，一方面卻是很適合現代論理學的精神。何況總理創立孫文學說的目的原在啓迪同志，宣導民衆，所舉例證均各寓有深切的意義，其功用不僅在佐證知難行易的原理，而在同時灌輸革命建國的新知，本和尋常論理學例證的地位不同呢？

傅氏所舉十點，除第一第二兩點已辯正如上外，其餘自第二點至第九點不及一一詳述，在下篇內可以間接推知。現在再把第十點討論一下。傅氏認為科學方法較科學知識為重要，以見中山先生注重科學知識之未得其當。傅氏對於科學方法所以較科學知識重要的理由，與科學方法是什麼，都沒有說出，僅拿呂洞賓點石為金的傳說來比喻。呂指能點石為金，所以寒士不欲得金而欲得其指，科學方法好比呂洞賓之指，其重要可知。我們則

認為科學方法誠然重要，但是科學知識實更為重要。因為科學方法祇有從科學知識的訓練當中可以求得，一個毫無科學知識的人是不會應用科學方法的。從前辦教育的人往往以為普通學生只要讀過幾門科學概論，科學史，或者是科學方法論，將來便會有科學的頭腦和科學的精神，所以一般學生都要教這幾門功課，現在此種見解亦已改變，大家都承認要學生將來治學治事乃至做人，能運用科學的頭腦和保持科學的精神，仍非先從科學本身訓練入手不可。雖然各人的興趣、需要和能力各不相同，但是最低限度的科學訓練和陶冶，總是不可少的。無論何人總要先在實驗室內埋頭工作過，在野外實習和察過，在社會上調查統計過，然後纔能獲得科學訓練的實益，否則即使熟讀科學方法的講義或教科書，亦復無濟於事，總理在演講民生主義的時候說過：「……近幾十年來，物質文明極發達，科學很昌明，凡事都要憑科學的道理，纔可以解決，纔可以達到圓滿的目的」。所謂科學的道理，不僅是科學方法，當然要連科學知識在內。傅氏所指的科學方法，雖然沒有說是由科學概論或科學方法論而來，但是從他反對科學知識而論，他所謂科學方法是不會從科學知識得來，這是可以斷定的。科學知識之應注重，固不僅在獲得科學方法，而欲科學方法之獲得，則非直接注重各種科學知識，陶冶與訓練不可。這裏邊要包括教學設備和方法問題，我們怎樣能獲得正確的科學知識，怎樣能從科學知識的學習當中去養成思考判斷的能力，根本要有良好教學環境工具和方法。所以這個問題很複雜，斷不像傅氏的臆想那簡單

的。（從現在心理學上學習遷移的實驗和理論看來，學習因有類似功用的關係，其結果可以轉移。但是這個轉移到底是有限制的，不能過存奢望。我們一面要幫助學生類化他們的經驗，俾能增加轉移的效果；一面還要注重教材的直接學習，因為直接學習終比間接學習為好。直接學習就是知識本身的獲得，間接學習就是方法的轉移。這又是牽涉到現代心理學的內容，不是僅憑舊心理學所講明白的了）。

傅氏始認為孫文學說不合論理，繼則謂為忽略科學方法，推傅氏之意或者要以為他所講的論理學是很好的科學方法了。照湯姆生科學大綱所載，論理學與數學同為抽象工具科學，牠們是一切科學的基本方法。傅氏如果是這樣主張的，亦不為無據。但是就傳統論理學而論，他在抽象科學中既抵不上數學的地位，在各種具體科學方面亦趕不上人家的應用。牠還是若干年以前的舊法式，因為有許多缺點，所以科學家也就不重視牠。現代科學的進步可算與傳統論理學無關。在科學的進步當中，它的論理學的精神自在，不過此之所謂論理，非彼之所謂論理。所以我們倘安於現狀不求改進則已，如果要希望論理學能夠成為真正的科學工具，趕上各科學的應用，那就非趕快改造傳統論理學不可。總理在第三章以作文為證內講到論理學的時候，也曾經說過：「人類之稟賦，其方寸自具有理則之感覺，故能文之士研精構思而做成不朽之文章，則無不暗合於理則者，而叩其造詣之道，則彼亦不自知其何由也。」所謂「人類之稟賦，其方寸自具有理則之感覺」實在可視為過

去一般學術進化無待於論理學的一個說明，也可視為論理學必須迅速改造，以求配合各科學應用的一個反證。至就總理學說而論，無論是學說本身或例證，均是自然科學知識和社會科學知識。有的是我國所固有的，有的是外國新發現的，有的是總理融貫古今中外的各種知識而創作的，可見總理科學知識的淵博。正惟總理有這樣豐富淵博的知識做根據，所以纔有這樣偉大空前學說的發現，這豈是僅憑科學方法所能辦到，像傅氏主張那樣簡單呢？傅氏認為孫文學說不合論理方法，詎知科學的精神甚遠，疑其不能成立，實則孫文學說不但不因此推翻，反而因此得到許多佐證，這真是傅氏始料所不及的了。

第三節 結論

由胡適之發表「知難行亦不易」時起，到傅佩青發表「行易知難說批評」時止，是總理學說受少數人誤解最甚時期。現在把胡傅二氏的意見提出，加以辯正，是想先給懷疑者或誤解者一個總答覆，至於總理學說的真義為何，自然要在下篇內詳細說明。在胡氏以後，傅氏以前，尚有王景南、方剛曾經發表一些誤會的說法，現在分別補論如下：

王景南在所著行易知難和知易行難一文內，主張兩說皆是，亦皆能成立。王氏認為在物質的成就及破壞，是知難行易，在精神的壓制及克服，是行難知易。中山先生所指者係物質方面，故主張知難行易；古人偏重唯心，故「知之非艱，行之維艱」說，未可厚

非。王氏文字本想爲胡適之所引起知行論戰主張公道的，可惜事實上並不如此。他沒有知道無論精神或物質都只有一個知難行易的原則可以適用，並沒有分爲兩極的可能與必要，所以他的主張也就不能成立了（參看下列各章）。

方剛所著知行難易解分知行關係爲四種：一、知易行難；二、知難行易；三、知難行難；四、知易行易。行易一爲古人舊說，二爲中山先生學說，三爲胡適之所主張，四爲他自己的主張。方氏認爲知行之難易必隨事體能力及心理狀態三端而異。同一事，甲乙二人的知行難易不同。同一人，對於丑二事的知行難易不同。照方氏用圖來表明的，可有十餘種之多。若人數及事項加多，變化更未可限量。方氏反對以一切事爲知易行難或知難行易，所以有「：：事實如此而欲強定一切人一切事皆知易行難或知難行易，吾恐其終無是處耳」。及「普遍的知難行易或知易行難，均非豎立於事實之基礎。」等語。同時對於知難行難與知易行易兩項主張，又似乎不大滿意，因爲他說：「假使論知易行難或行易知難者指定其人其時其事而言，此則猶不失爲個人對於所經驗之感覺，若夫知難行難與知易行易二說則始終不過個人之感像而已」。末了他又說：「中山先生之謂知難行易者，非欲知難於行也，夫亦欲人多作知難之功夫以使行易，復欲人明行之真易以使其勇於行而已。即胡適之謂『知難行亦不易』亦非真欲解決知行難之根本問題者，亦惟恐人視行太易而橫行無道，故編欲難之耳。此皆有爲而言者，其救世之心誠吾人所宜景仰也，其如未盡知難之

責何」。對於中山先生學說及胡適之的主張似均有特別看法，但亦均認為未盡知難之責。所謂知難，責如何盡法，又未說明，或者以為知行難易關係甚多，而中山先生及胡適之只各知道一種，所以謂為「未盡知難之責」。總之方氏的意思是認知行關係種類甚多，不能以任何一種為普遍的應用。方氏原著後而尚有附記：「右稿成於十八年九月二十二日曾以投於新月雜誌而終未見其發表，頗以失其適於時代性為憾，然使讀者翻閱當時八月九日各日報，並新月第二卷第四號胡適所作知難行亦不易，人權與憲法，及我們什麼時候始可有憲法三文，則知此文之所為作矣」。可見方氏此作，本是寓有深意的。可惜他的觀點不清楚，行文又欠爽利，例如既謂「知行之難易，必隨事體能力及心理狀態三端而異」。又謂「難易之標準，在費力之多少，費時之多少，及成績之優劣」。既謂「普遍的知難行易或知易行難說均非豎立於事實之基礎」又謂「知難則行易」「知易則行難」，知行難易關係，如是而已。前後自相抵觸，不易令人看懂。

王景南分知行關係為物質精神兩種不同，可謂為二分法。方剛的主張可謂為多分法，都是不合理的辦法，持簡單的附帶述評於此，詳細說明請參閱下篇各章，可以推知。

（註一）參看沈有乾：現代邏輯

第二章 對於解說知難行易者的評論

第四節 胡懷琛之「知行淺說」

甲、內容述要 胡氏原著內容大致分爲下列各點：

「壹、知行問題共有三種說明：

(一) 傅說之知易行難說，

(二) 王陽明之知行合一說，

(三) 孫中山之知難行易說，

此三說立於三角之地位。

「貳、知行問題的看法，可分兩種：

第一、倫理學的看法

知易行難，是勉人勉爲其難；

知行合一，是勉人立知立行；

知難行知，是勉人冒險去做。

三說同是勉人爲善、不過勉勵方法不同、故無所謂誰是誰非。

第二、哲學的看法

三說不能並存、當然有個是非。用哲學的看法討論知行問題的人易有極大錯誤——不會確定何者為知、何者為行、以致各人所認之知與行不同。茲列舉例如下：

(一)以孫文學說中製造豆腐為例：

(一)單知 製豆腐之法，即將豆子先磨成漿，然後如何製造是也。

(二)雙行 實行製成豆腐。

(三)單知 製成豆腐之理，即將豆子何以能製成豆腐也。

孫先生所認之知係第三種。豆腐店主人能製成豆腐，若問豆子何以能製豆腐，彼此茫然不知所應，是孫先生知難行易之說不誣也。若取第一種之知以相辨難，則先將豆子磨成漿，然後以布袋濾去其渣，入鍋中煮之，即成豆腐，此法吾亦能知。然便我實行製成豆腐，則非親身練習必不能成，是反對者知易行難之說亦不誣。兩相反對之說而又皆不錯，世上斷未有此理，實則不足為奇。因各人所認之知不同，如上表一為單數，二為雙數，三又為單數，今不指明一二三，但囂囂然相爭曰：「單大雙小或雙大單小」此等討論適等於詭辯。

(2)以王陽明所舉如好好色一事為例：

(一)單知 空位。

(二) 雙行 見好色而好之。

(三) 單知 見要色何以要好，爲生理學心理學之關係。

第一位何以爲空位，因爲此是直接的衝動，如石之下墮，水之下流，只有行，並無知，如欲言知，卽是第三位之知。陽明因第一位知是空位，所以指爲知行合一。第三位之知非研究生理學心理學者不能知，如以第三位之知比第二位之行，又當然是行易知難。

(3) 以傅說知易行難說與 中山知難行易說比較說明：

(一) 單知 知其當然，知其法，傅說所認之知。

(二) 雙行 實行傅說 孫先生同認之行。

(三) 單知 知其所以然，知其理 孫先生所認之知。

王陽明之知行合一，乃係直接衝動，不便列入此表比較。

可見傅說與 孫先生所認之知行各有不同，傅說所認之知乃徒知其法所認爲行者乃實成其事，知法易而實行難。孫先生所認爲知者乃徹知其理，所認爲行者乃徒成其事，徒行易而明其理則難。

(4) 先後行知

根據上文無論何事，皆可云先行後知，因爲知其理固然後知，知其法亦屬後知，孫先生所謂不知亦能行者，卽指此類言。

(5) 個人與團體不同

知屬於個人，行屬於團體，團體中有許多阻撓助個人雖知無益，此乃個人與團體之間題，而非知易行難之題問。設知行均以團體為單，則不成問題矣。

(6) 知行之螺旋進行

由上文第三節所列知行三位，再加第四節，則知行又有四位：

(一) 行 盲行，

(二) 知 知法；

(三) 行 依法而行，

(四) 知 知其理。

盲行能否得良好結果不可必，但良好結果多由盲行而來。既得良好結果，第二次仍可依前法而行，然猶未明其所以然之理也，必加以研究而後明其理，此事乃作一小結束。由此事之理推而及於他事，在事實上有符合者，有不符合者，未嘗試之，不能確知，此嘗試又盲行也。由此第二次盲行而得到第二次良好結果，即第二事之法。依第二事之法以研究第二事之理，此二事又作一結束。

由第二事之理以推及於第三事，如此螺旋進行，無有窮也，然在螺旋之一周中，必經過前表所列之四位知行。

(7) 知行合一解

知之種類不一，墨經分爲三類：一曰聞知，二曰說知，三曰親知。聞知卽聞諸他人者，說知卽由類推而得有，親知卽親自得到者。三者之中以親知爲最確知切。因爲聞知說知，不過近是而非真知，欲求真知，非親知不可。王陽明知行合一說中之所謂知，親知也。其所謂行，親身經歷其事。故其所謂知行合一，乃指正能發親知範圍以內之事而言，彼所指者皆治已待人之事，無不能實踐之者，非泛言一切之知也。

乙、批評 胡氏用分析的方法來研究知行問題，迥異一般人籠統的積習，他說明各家所指之知不同，個人與團體有別，又說明知行螺旋進行情形，均有相當見地。可見他對於這個問題很費了一番研究工夫，然後纔下筆，斷非率爾操觚者可比。胡氏雖然不是專誠解釋孫文學說的人，但是孫文學說却因此得到相當的開發，所以這篇文章是很值得我們注意的。作者對於這篇文章在大體上表示相當滿意，但是還有不敢贊同的地方。

胡氏的中心主張就是說傳說，王陽明及中山先生各人所指之知不是一物，各人的意見儘管不同，實則各有理由，都能成立。這種說法原是可以說得過去，因爲在事實上確有許多爭論，是由於觀點不清而起，所以辯論好多時，結果還是勞而無功。但是彼此一點雖然不同，是非終有一定標準，所謂觀點的迥異，祇能川流不息，解釋議論分歧的原因，至於主張的孰是孰非，孰得孰失，仍然要有分別，斷不能因一時觀點不同，就把是非得失，攔起不

談。在胡氏泛論各家知行學說原不必有此一舉，但是如果要做進一步的研究，則是非得失，必須有一個確定的結論，似不能隨便遷就。在此處我們發現胡氏有一個錯誤的地方，就是統觀胡氏原文起首所謂各人所指之知如每類第一個單知，第二個單知之類，似乎已經採用了一種關於知識分類的標準，但是到末了引用墨經，「知聞、說、親。」來解釋陽明知行合一說的時候，似乎又要採用墨經來做知識分類的標準，他這裏所謂知識的種類，當然是很廣泛，所以不免混淆，但是就因此容易發生錯誤。現在分爲兩點提出討論如下：

一、知識種類問題 胡氏始則把知法知理，或是「知當然」和「知所以然」分爲兩種知識；繼又把聞知，說知，親知拿來做分類的標準，均是錯誤。關於知識的分類、過去許多科學家尚沒有一致的主張。現在且把湯姆生科學大綱所載知識分類表錄在下面：

抽象的科學	具體的科學			
	普通科	特別科	聯合科	應科
玄學 (最高級)	5. 社會學	民族學 制度研究	人類史學	政治學 內政學 生計學
	4. 心理學	美學 語言學 心理學 物理學	人類學	倫理學 教育學
邏輯	3. 原形學 演育學 生理學 生物學	動物學 植物學 原生學	生物家通史	優生學 醫學 森林學
	2. 物理學	天文學 測繪學 氣象學	地球通史 海洋學 地質學 地理學	航海學 工程學 建築學
統計學	1. 化學	分光學 立體化學 礦物學	太陽系通史	農學 冶金學 探礦學
數學 (基本)				

湯氏在上表內把科學分成抽象科學和具體科學兩種，抽象科學以數學為基礎，玄學為最高級。具體科學以化學、物理學、生物學、心理學、社會學五種為基礎。前一類注重方

法，統計邏輯均屬於牠。後一類注重經驗的事實，許多理論科學、應用科學，都屬於牠。在上表內縱看可以知道各種科學的性質（如屬於普通或屬於應用等皆是）。橫看可以知道這幾種科學，從何種基本科學演化而來。皮耳生關於知識分類與此表不同，但是先把科學分爲抽象和具體兩種，然後再去細分，在程序上卻是相同的。在抽象和具體兩種科學內，任何一種知識，都有胡氏所謂「知法」「知理」或是「知當然」「知所以然」的分別。可見僅憑知法，知理或是知當然，知所以然，做分類的標準，是不對的。至於胡氏所引墨經開、說、親三知，係指證得知識的方法而言，也不能用做知識分類的標準。湯姆生知識分類表並不能認爲完全無缺，但是大致可以看到知識分類的情形。我們不談知識分類問題則已，否則就得要參考他們的分法，纔比較可靠一些。知識分類問題在原文內不過偶爾提及，胡氏原意亦不在此，但是因爲基本觀念沒有弄清楚的原故，就要發生嚴重錯誤的結果。所以不得不特別提出討論一下。

二、知識進度問題 各種科學知識的研求，在程度上自不免有深淺高低的不同，胡氏所謂「知其然」「知其所以然」，卽是指此。所以在胡氏所指爲知識的種類，事實上卻係知識的進度。就知識的種類而言，如果因爲知識的種類不同，所以難易互異，而承認傳、王及 總理學說可以同時存在，在表面上猶可勉強說得過去。若就知識的進度而言，則微知其理者固當較僅知其法者爲難。卽就胡氏文中所說，知難行易學說，亦成爲不勘之論，

而其餘各說則不能成立。胡氏原意固不在此，所以不願為最後的決定，就他所以弄錯的地方而論，他雖欲有所決定，恐亦不可能。

以上係就事論事的一種說法，實則仔細分析起來，此問題並不如此簡單，其他還有許多地方，只好留在下篇討論，此地不便多講了。

第二節 王撫五的「行易知難和儒家學說」

甲、內容述要 王氏在「行易知難和儒家學說」這篇講稿內，有下列各要點：

「1 儒家學說最有系統的書莫過於大學、中庸。大學上說；『古之欲明明德於天下者……致知在格物。』足見做學問須從格物致知做起。又說：『物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。』足見要能近道，必先有辨別本末先後的知識。中庸上所說擇善固執，及學問思辨，均表現知識的重要。但是知識之難，還要解釋一番。

「2 孔門弟子各得聖人之一體，就他們的性質而論，可以分成高明和沈潛兩派。子張是高明派的代表，子夏是沈潛派的代表。從子張、子夏的言論中，可以看到子張只管是行，子夏還要顧到知，即此就顯出行易知難的意思。

「3 朱熹師承程頤，是屬於子夏一派。陸九淵近於程頤，是子張一派。朱子在大學第五章添補『……欲致吾之知，在即物而窮其理也。蓋人心之靈莫不有知，而天下

之物莫不有理，惟於理有未窮，故其知有不盡也。……朱子以即物窮理為基本的工夫，學者須行遠自邇，累高自下，循循於窮理讀書，先知所止，而後力行以求。惟其要即物窮理，所以注重註書，四書、五經他都作過集註，這樣的窮理讀書，以求得到其所止的「知」是很難的。陸子以為本自萌芽至於枝葉扶疏，水自源泉至於放乎四海，為物不貳，故為學莫要於求心，所以他的入德工夫，古人皆謂為簡易直接。惟其要求心，所以不注重讀書。他說：「六經註我，我註六經」。這些註經的工作都是意見，增損益贅，只要心上立定主義去行，就對了，這是很容易的。

「4 王陽明認為朱子用『即物而窮其理』解釋致知格物的意義，是以吾心而求理於事物之中，析心與理而為二的一種說法。他認為致知格物，就是致吾心之良知於事物，故心與理合而為一。照王子這種說法應該說格物在致知，不應該說致知在格物，所以致良知為本。並且致良知也是隨各人分限所及，今日良知見在如此，則隨今日所知擴充到底，明日良知又有開悟，便從明日所知擴充到底。可見得良知也可籍外來知識以開悟，這個開悟良知也是一件難事。」

「5 綜合起來講，程、朱的學問其基本在度量客觀的物理，以求確定的『止於至善』及『知所先後』的知。這個知既得了，只須照這個標準及步驟去行就是了，就同照籌發糧一般，自然是行易而知難。中庸所言『豫則立，不豫則廢』，亦是此意。陸、

王的學問其基本在推致主觀的良知，倘若良知是簡單的，如惡惡臭，如好好色，知固然是容易的，但是行也是容易的，若是良知是複雜的，尚須待於開悟。但是既知之後，行即隨之——是即知行合一——則凡世人所不能行者，正是因為不能知的緣故。這不是行易而知難嗎？

乙。批評 王氏在本演講開始的時候，即謂：「……不是說 總理的學說是承襲儒家系統而發生的，……是用儒家學說來闡明知難行易的道理」。末了又謂：「所以無論就程、朱之說而推論，或就陸、王之說而推論，都應該得到知難行易的結論。凡前提不同而結論相同者，其真實之程度必更增加，所以知難行易是真實」。王氏條分縷析，首尾一貫，處處表現謹嚴的態度，實在是闡揚 總理學說最忠誠，最切實，可資模範的一種方式。作者對於王氏熱忱闡發 總理遺教的精神，雖然欽佩；但是對於王氏所提出的意見，卻不敢苟同。王氏以為無論從程、朱或陸、王學說去推論，都應該得到知難行易的結論，語氣雖然很活動，但是我們把這幾位儒家的學說仔細研究以後，卻都不能得到這樣的結論，所以要提出說明一下。

凡是讀過 總理全集的都曉得孫文學說所採取孔子、孟子的言論，有下列二種：

孔子說：「民可使由之，不可使知之」。

孟子說：「行之而不著焉，習矣而不察焉，終身由之而不知其道者衆也」。

總理對於「民可」由之，不可使知之」。兩句話，祇在桂林演講時用過，後來無論演講或著書，均引用孟子的說話。在儒家言論中討論知的問題以及言行關係的材料很多，真是俯拾皆是。總理何以僅僅引用這兩種說法，雖然沒有說明原因，但是我們不難根據這兩種說法的大概情形去推論，這兩種說法，特別是後一種不但與真理相合，而且把知行兩方面相提並論，難易的區分，至為顯明。其餘或是討論知的問題祇可表示知的重要，或是說明言行關係，問題的性質亦復改變，所以不能隨便取來作為佐證。如果這樣的推論是錯的，則總理學說取材的純粹和立說的精審，不能不令人欽服。本來知行二字的意義，在一般人已經不易分別清楚，若再隨意牽強，雖一時可以自圓其說，但是結果必定要弄到此亦一難易，彼亦一難易的地步，很不容易令人看得明白。所以我們如果要看儒家對於知行學說主張如何，我們須將他們專門討論知行問題的意見拿來比較，纔能得到正確的結論。現在約略分述如下：

孔子 在孔子所發表言論中，除去上述「民可使由之，不可使知之」而外，尚有下列幾種，至少也可認為從孔子思想而來的。

「道之不可行也，我知之矣。知者過之，愚者不及也。道之不明也，我知之矣。賢者過之，不肖者不及也。」（中庸第四章）。

這裏所說的道，係指中庸之道而言，在文法上是倒裝的語氣，他的意思就是說一般人

所以不能實行中庸之道的原故，就是因為聰明的人以為已經超過不足行，而愚拙的人又夠不上去行。一般人所以不能明白中庸之道的原故，就是因為賢人的知識已經超過了牠，不必再去求知，而不肖的人又夠不上去求知。簡單的講，就是對於中庸之道，知者以為不足行，而愚者又不能行；賢者以為不足知，不肖者又不能知。所以中庸之道在知者賢者是易知易行，而在愚者不肖者則難知難行。由此可見各種人對於中庸之道的知行難易不同，但是有一點相同的，即是難者同難，易者同易。在上面一段話以後，接着又有下列兩句：

「人莫不飲食也，鮮能知味也」。

「人莫不飲食也」的「飲食」是行，「鮮能知味也」的「知味」是知，似又行易而知難，這是顯然與上面不同的。又如：

「君子之道費而難，夫婦之愚可以與知焉，及其至也雖聖人亦有所不知焉。夫婦之不肖可以能行焉，及其至也雖聖人亦有所不能焉」（中庸第十二章）。

「天下之達道五，所以行之者三，……或生而知之，或學而知之，或困而知之，及其知之一也。或安而行之，或利而行之，或勉強而行之，及其成功一也」（中庸第二十章）。

以上都是知行並提，有的知易行易，有的知難行難，對於知行自身並未嚴格的去比較難易。

孟子 孟子除上述「知行而不著焉，習矣而不察焉，終身由之而不知其道者衆也。」一節外，尚有下一節亦係講到知行關係的。

「夫道若大路然，豈難知哉？人病不求耳，子歸而求之，有餘師」（孟子卷六告子章）。

這是孟子對曹交說的話，曹交願在孟子門下受業，孟子心中有些不願，所以用這幾句話來辭別他。照字面看來，似乎僅在講知的一方面，但據朱註稱：「道不難知，若歸而求之事親敬長之間，則性分之內，萬理自備，隨處發現，無不可師，不必留此受業也」。照上文意思看來，此註頗講得通，可知所謂求即行的意思，孟子在這段話內，似乎又主張知易而行難，與前面所說的不同。可知孟子對於知行難易的比較，並沒有怎樣肯定的。

對於知行關係討論較多的，要算是宋以後的儒家。現在把程頤、朱熹、陸九淵、王守仁的學說分述如下：

程頤 「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……」（遺書二十五）。

「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。故人力行，先須要知，非特行難，知亦難也。書曰：「知之非艱，行之惟艱。此固是也。然知之亦自艱，譬如人欲往京師，必知是出那門，行那路，然後可往。如不知，雖有

欲往之心，其將何之。自古非無美才能力行者，然鮮能明道，以此見知之亦難矣。（遺書十八）。

「君子以讒爲本，行次之。今有人焉，力能行之而讒不足以知之，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，曾參之行，吾弗貴矣（龜覽二十五）。

一問：「忠信進德之事，固可勉強，然致知甚難。」曰：「子以誠敬爲可勉強，且恁地說到底須是知了方行得，若不知，只是觀卻堯，學他行事，無堯許多聰明睿知，怎生得如他動容周旋中禮，有諸中必形諸外，德容安可妄學，如子所言，是篤信而固守之，非固有之也。……知有多少般數，然有深淺，向親見一人爲虎所傷，因言及虎，神色必變，旁有數人見他說虎，非不知虎之猛可畏，然不如他說了有畏懼之色，蓋真知虎者也。學者深知，亦是如此。且如膾炙，貴公子與野人莫不皆知其美，然貴人聞著，便有欲嗜膾炙之色，野人則不然，學者須是真知，便泰然行將去也。某年二十時，解釋經義與今無異，然思今日覺得意味與少時自別（遺書十八）。

「知之深則行之必至，無有知之而不能行者，知而不能行，只是知得淺，飢而不食鳥啄，人不蹈水火只是知，人爲不善，只是不知（遺書十五）。

「須是就事上學。蓋：『振民育德』。然有所知後，方能如此。何必讀書，然後爲

學」。

以上是伊川對於知識的講論，朱子說：「程子論知之淺深，從前未有人說到此。」他的見解精到可見一斑。根據程子的各種言論，可見他一面承認舊說「知之非艱，行之惟艱」是對的，一面又主張知是難的。看他再三舉例說明知難的情形，在歷史上要算第一個有獨到見解的人。他對於知的難易並不會怎樣具體的表示，不過看他所說「知之深則行之必至，無有知而不能行者，知而不能行，只是知得淺。……人爲不善，只是不知。」隱然爲後來陽明知行合一說的前驅。嚴格講來，也還含有知易行難的意味在裏邊了。

朱熹「聖人說知便說行，大學說：『如切如磋道學也』。便說：『如琢如磨自修也』。中庸說：『學問思辨』便說『篤行』。顏子說：『博我以文』謂致知格物，『約我以禮』謂克己復禮」。

「知行常相須，如目無足不行，足無目不見。論先後，知爲先。論輕重，行爲重」。

「知與行功夫須並列著，知之愈明，則行之愈篤，行之愈篤，則知之愈明，二者皆不可偏廢，如人兩足相先後行，便會漸漸行到。若一邊軟了，便一步也進不得。然又必須先知得，方行得，所以大學先說致知，中庸知先於仁勇，而孔子則謂知及之。然學問，謹思、明辨、力行皆不可闕一」。

一夫泛論知行之理，而就一事之中以視之，則知之爲先，行之爲後，爲無可疑者。（如孟子所謂知皆擴而充之，程子所謂譬如行路須得光照，及易文言所謂知至至之，知終終之之類是也）。然合夫知之淺深行之大小而言，則非有以成乎其小，亦將何以馴致乎其大哉。……今就其一事之中而論之，則先知後行，固各有序矣，誠欲因乎小學之成以進乎大學之始，則非涵養踐履之有素，亦豈能居然以其雜亂糾紛之心而格物以致其知哉。……故大學之書雖以格物致知爲用力之始，然非謂初不涵養踐履而直從事於此也。又非謂物未格，知未至，則意可以不誠，心可以不正，身可以不修，家可以不齊也。但以爲必知之至，然後所以治己治人者，始有以人盡其道耳。

「王子充問：『某在湖南，見一先生只教人踐履』。曰：『義理不明如何踐履』？曰：『他說行得便見得』。曰：『如人行路，不見，便如何行』？知之不至，則擴填索塗，而有可南可北之疑，行之不力，則如敵車羸馬而有中道而廢之患」。朱子因爲聖人對於知行總是並提，所以也主張「知行常相須」，「知與行工夫須並列」。但是同時他認爲知行是有先後輕重的分別，他主張知在先，是根據大學上先說致知，中庸上知先於仁勇，孔子的「知及之」的說法而來。他主張行爲重，是由大學上推論出來，因爲欲修齊治平的人，固然必先致知，但是知未至的人，不可因此就不去做正心誠意修齊治平的工夫。反過來講，就是已致知的固然要行，知未至的人也要行，所以行爲

重。他主張先知後行是很明白的，他主張行重也是很明白的。我們從常識推測，重的反面必是輕，但是朱子並沒有說知輕，且是不肯這樣說。他的原意是教人於先知之中，仍有重行之意。知在先，固然重要；行雖較知為後，但是不可以其在後，就忽視牠。他這種主張原是繼承聖人知行並提的說法，不過分析得較為詳盡一些。但是所謂先後輕重與我們現在所要討論的難易問題不同。朱氏對於難易的關係，並沒有具體和肯定的主張。王氏拿朱子從事註釋經籍作為知難的佐證，祇能說是從他的事業觀察得來，不能說是從他的學說裏邊推論出來的。

陸九淵 就陸象山整個思想言，一般人均認為與朱晦庵相反。朱子教人讀書窮理，陸子則主張尊德性，先立乎其大者。故有「不知尊德性，安有所謂道問學」。及「學苟知本，則六經皆我註腳」的說法。陸詩：「易簡工夫終久大」，即其自況之詞。王氏謂此即主張行易的例證，就表面上看來，好像很對，但是我們從下面二段看來，就覺得這個結論大有商量餘地。

「為學有講明致知，有踐履力行。大學致知格物，中庸博學審問慎思明辨，孟子始條理者智之事，此講明也。大學修身正心，中庸篤行之，孟子終條理者聖之事，此踐履也。物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。欲修其身者先正其心，欲正其心者先誠其意，欲誠其意者先致其知，致知在格物，自大學言之，固先乎講明矣，自

中庸言之，學之弗能，問之弗思，思之弗得，辨之弗明，則亦何所行哉。未嘗學問思辨，而曰吾唯篤行之而已，是冥行者也。自孟子言之，則事蓋未有無始而有終者，講明之未至而徒恃其力行，是猶射者不習於教法之功而徒恃其有力，謂吾能至於百步之外而不計其家中也，故曰「其至爾力也，其中非爾力也」講明有所未至，則雖才質之卓異，踐行之純篤，如伊尹之任，伯夷之清，柳下惠之和，不思不勉，從容而然，可以謂之聖矣，而孟子顯有所不願學，拘儒瞽生又安可以其矜矜之必為而傲知學之士哉。然必一意實學，不事空言，然後可以謂之講明，若謂口耳之學為講明，則又非聖人之徒矣」（與趙詠道書）。

「博學、審問、慎思、明辨、篤行，博學知在先，力行行在後，吾學未博焉知所行者是當為是不當為。」（象山全書三十五）。

可知陸子亦主張先知後行，不過陸子的所謂知，與朱子所謂知不同，陸子以一意實學不事空言為知，朱子的所謂知，在陸子看來，就不免成為空言或是口耳之學了。一般人以為朱、陸學說的紛歧，即由於他們對於「尊德性而道問學」的看法不同，朱子注重道問學而陸子則注重尊德性，這都是很勉強的說法。從上節及本節所引朱、陸文字看來，朱子何嘗不尊德性，陸子亦何嘗不重道問學，不過朱子所尊的德性與陸子不同，陸子所道的學問又與朱子不同。就大體而論，朱、陸二氏同是主張知先行後的，對於知行難易的分別也都

同樣的未提到。陸子詩中「易簡工夫終久大，支離事業竟浮沈」。並不是以為人家的事業是難，而自己的工夫是易，要想避難就易，實在是他認為自己的辦法是對的，而朱子的辦法是不對，所以纔有這樣的說法。吾人如竟謂陸子為主張行易者，恐陸子未必承認，因為他曾說過：「此道與溺於利欲之人言猶易，與溺於意見之人言却難」。可見所謂難易正不能一概而論。

（王氏演講中謂孔子弟子有高明沈潛兩派，子張是屬於高明派，子夏是屬於沈潛派，伊川、晦庵近於子夏，象山、陽明近於子張，沈潛派要顧到知，就是表示知難，高明派只管行，就是表示行易。所謂高明沈潛本是一種傳統的看法，在表面上好像很對，但是實際上斷不是這樣簡單。就現代人類社會分工合作關係而言，專在知上用工夫的人，可以謂為專門家，只管行的可以謂為實行家，這不過是就某種事項而言，如果換了另一個事項，則專門家和實行家的地位說不定就要互易一下，專門家就要變成實行家，而實行家就要變成專門家了。講到高明和沈潛的分別，本是區分人格一種極模糊的說法，這兩派究竟如何分別，既沒有客觀標準，即使果有這樣的分別，也都是訓練的影響所致，是果而不是因。沈潛派的人不見得都要成為專門家，專門家亦不見得都是出於沈潛派的人，高明派與實行家的關係，亦是一樣，所以王氏拿沈潛高明來分別代表知難行易也是不妥的。）

王守仁 在歷代諸儒中，對於知行難易問題曾經發表具體而且一貫的主張的當然要推

王陽明。陽明知行合一說及致良知說，固然與 總理學說不同，而且就傳習錄所載「或疑知行合一以知之匪艱二句爲問，先生曰：「良知自知原是容易的，只是不能致那良知，便是知之匪艱，行之維艱」」可見陽明也承認知易行難的說法，要想得到知難行易的結論，更是不可能的了。

以上所舉各例均係就知行並舉的地方提出，其有僅論知或行的概不涉及，以免混淆。綜合他們對於知行關係的看法，不外於下列各種的派別：

一、知易行難。

二、知行並難並易。

三、不注意難易的分別。

在上述各家中，除去提到「知之匪艱」二句可以認爲明白主張知易行難者外，其餘對於知行問題講得雖多，但是對於難易的分別，却都沒有怎樣確定，就是間或有所表示，也定前後不盡一致。所以無論從程、朱學說去推論，或從陸、王學說去推論，都不必得到知難行易的結論，而且其勢亦有所不能。總理知難行易學說雖然採取孔、孟一部分的言論，認爲可資佐證，但是並沒有因此就說他們是主張知難行易的，這一點我們必須注意。宇宙間的真理，隨時代進化而不同，所以都是相對的，後者可以推翻前者。但是在同一時間空間以內，關於某種現象或問題的解釋，只能有一個原則或定理，不能有兩個以上

截然不同或是相反的原則或定理，這是各種科學研究的結果所昭示我們的。就人類知行關係的解釋而言，總理知難行易學說是現代最新發現，而且又是最能普遍應用的一個原則，在我們還沒有發現更好的新學說以前，祇有信仰它是唯一真理。至於這個學說和過去儒家學說的關係，自不出下列兩種假定中之一種：

一、假定歷來各家都是主張知難行易，所以總理學說不過是其中之一，至多也不過是綜其成。

二、假定歷來各家看法不同、主張各異、總理的說法比較的是最合理的，別的都是錯誤或是太簡略，自然應該被推翻。

第一種假定絕非事實，自不待言。第二種却是事實。王氏的說法既不是第一種，又不是第二種。在表面上看來，好像是第二種，但究其實在却有陷入第一種的危險。人類知行現象的真理，在同一時空以內既然祇有一個，則各家說法出入很大，是非正誤、很易辨別。本來錯誤和不完全，是不可避免的事實，所以古人說的話如果到了現在還是適用，我們固然要加以發揚，如果在從前雖然適用而到了現在已經發現錯誤，也不必代為隱諱。人類一切的進步，都是由錯誤的減少和改正而來，最重要的是要認清他的本來面目，不可牽強附會。譬如從前人以爲地是方的，直到哥白尼以後，纔被人承認是圓的。地球的形狀並沒變，而人的觀察則有說方說圓的不同。因爲他們所用觀察方法有正有誤，所以結果有

正有誤。我們對於主方說和主圓說，都只能還他一個本來面目，是即是，非即非。我們祇承認地圓說可以解釋地方說所不能回答的問題，不可說由地方的說法也可以得到地圓的結論。根據同一原則，從前人以為知易行難，現在大家都曉得知難行易學說是對的。人類知行關係的本身並沒有變更，但是各人的看法有正有誤，正的我們就說是正的，誤的我們就說是誤的。我們祇能說知難行易說可以解釋從前關於知行的各種意見，却不能說從古人的知易行難的說法也可以得到知難行易的結論。我們相信除非我們拿定知難行易的看法以外，我們斷不會得到知難行易的結論。倘必如王氏所說，則從過去錯誤或不完全學說裏邊，也能得到現在正確的結論，宇宙間將無進步可言，這斷不是科學家所能承認的。至於王氏在本演講開首所說：「不是說 總理學說是承襲儒家思想系統而發生的……是用儒家學說來闡發知難行易的道理……」儒家學說雖不能完全闡明 總理學說如上面所說，但是總理的主義學說却是遙接先聖最高理想而來，這在下篇內有相當說明，此處不贅。

第三節 結論

本章所舉兩篇文字，都是對於 總理學說加以介紹和闡發的。胡氏雖然主張三說可以併存，並不是專為闡揚 總理學說而發，但是就在這可以並存的主張當中，也可以看到總理學說的價值。他的立論純從常識方面着想，深入淺出，頗合介紹的性質。這樣文字在

胡氏以前是沒有看見過的。王氏的演講是本著治科學的精神來證明總理學說與儒家學說的關係也是從前所沒有看到過的傑構。作者對於胡、王二氏的意見，雖不免有責備過甚的地方，但是在大體上對於二氏努力開發的精神是非常佩服的。

關於開發總理學說的工作還有值得特別提出的，就是張振之所著知難行易說釋義一書，洋洋灑灑十餘萬言，除去關於總理學說本身的解釋未能完全外，對於總理所以著述孫文學說的由來，與孫文學說在全部遺教中的關係，都說得很透闢。在總理學說開發工作方面，要算是空前的專著了。

總理知難行易學說的內容，一方面是很博大，一方面又是很精微，非加以仔細的研究，不能獲得充分的了解。過去許多做過開發工作的同志，聽到有人談論這個問題，或懷疑這個學說的時候，為亟於應付起見，恨不得把所有的意見一口氣說完，說得對不對是顧不得的。其熱性雖可欽佩，但是就不免因此弄成一些錯誤。例如署名虛白為避開哲學家胡適之的論鋒起見，說過：「中山學說本是一種政治手腕，我們定要用哲學眼光來批評他，我早就說過用非其當了」。還有署名常人為避開論理學家傅佩青的論鋒起見，說過：「中山先生的學說不是論理學」。我們如果說中山先生不是在那兒演講哲學是可以的，但是說他的學說是一種政治手腕，那就不對，何況中山先生學說本是至高無上的革命哲學，已經很夠一般大哲學家殫精竭慮去研究呢？又中山先生學說所講的誠然不是論理學，但

是不能說他可以依照論理學的軌範。何況中山先生在他的學說裏邊，對於論理學的問題已經有所指示呢？又如潘公展說：「中山先生並未將知行分得太明」。而陶其情則說：「知行是二元本應分開的，中山先生把他分開是適當的」。各家的意見如此參差如果彙集在一起來看，必定要莫名其妙了。

少數人對於總理學說所以要懷疑或誤解的原故，就是因為他們對於總理學說未有充分的研究，否則斷不致發出謬誤的論調。我們做開發工作的人，說話須對各方面負責，所以對於某一個主張，必先經過充分考慮，然後纔能提出。儘管各人看得深淺遠近不同，但是斷不可有「掉以輕心」的流露。本章所舉胡、王兩氏的論述，雖然還有商榷的餘地，但是他們審慎的態度，和研究的精神，還是值得取法的！

第三章 對於「以心理學解說知難行易說」者的評論

第一節 陳劍傷的「總理知難行易學說之研究」

甲、內容述要

一、總說 知是一種很詳細複雜的有組織而有條理的知識，不然祇得叫做聞見或消息 (Information) 再不然也只是曉知 (Awareness) 吧了。曉知是一種知識，但簡單些，粗略些，它的發生一樣的是由於刺激或官起的神經流經過神經元的觸處 (Synapse) 遇着強大的抵抗力。換句話說，簡單的知識發生是由肌肉及神經的一切活動，活動愈烈，知識強度愈高，以至成爲很詳細的有組織的知識，一若與顯著的行爲對峙而以難易做界標。由是而推論到行爲的本身，則最先呈顯的一觀念也是「行」比較簡易直捷，雖然我們不時也有艱難笨重複雜程度的行爲。例如飲食是尋常平易得很，差不多幼嬰一出母胎便能這樣幹。可是也還有種種複雜的行爲如建屋、造船、開河、築城不一定是人人能勝任得起，甚至如美國的革命，日本的維新，更顯出「匪易人生」的情形。

拿行爲派心理學的學說眼光來看，行爲含有「刺激反應」的活動。一切心理現象，甚至於包含神秘奧妙不容易捉摸的所謂「思想」，都不過是行爲。故思想者非他，就是一種

隱伏動作，也一律的包含反應刺激那種公式。「知」比較思想尤其是小焉者，然而彼此不同之分際，及他們與行為之比較，都是在一條直線或半弧上，是交叉而非對峙的，繁簡難易的區別，僅是一個理想的標界，實際上簡易的行等於不知亦能行，繁難的行即是能知必能行，至於知的性質本來很繁複而更艱澀的，那怕非行而後知不可了。這三種歷程的關係是正成一單位的不是互相分離更不是孤立或單獨活動。

再拿行為的生理基礎分析一下，原來身體上各種器官可分為三：（一）愛納器（Receptor）所以接受外來的刺激，一切感官皆屬之。（二）傳導器（Conductor）居於愛納器與運動器之間，傳達一切刺激以至於運動器，使他作互相聯絡，神經系統屬於此類。（三）運動器（Effector）。他們的作用在使肌肉收縮，液腺分泌，發生所能有的運動，完成整個的行為。身體上無論什麼器官的活動都直接或間接影響旁的器官腺，各種器官從來沒有自存獨立的可能，不過行為的生理作用往往包含「禁抑」和「綜和」的神經作用，加以行為本身之有連續性和社會的範型，由此產生出來的行為自然比刺激反應的簡單公式複雜得多。因此人類行為都須備具上述的生理基礎經過，至少一種歷程方始成立。比方日常縮手、狂呼、踢球、涸水是一種行為；想像、記憶、計畫、理解也是一種行為，前者似屬於行，後者似屬於知。前者是顯着的，後者是潛伏的。前者純熟些較易，後者生動些較難。此其大別。究其實，他們依靠生理根據則一。即就上述事例中縮手與想像而言，或從熱東西縮手

回去，或因一個熱東西炙手的想像起來，在生理構造方面，必須會有一個受納器，一個神經傳導器，和一個運動器。熱的刺激加在受納器上，就發一種化學作用，在傳導器系統中，發出一種神經衝動，經過傳導器，最後達到肌肉液，喚起肌肉收縮，或液體開始分泌，一個熱東西炙手可怕的觀念或印象起來祇要他的記憶印象 (Memory Image) 不弱，也斷然會起生理上同一的作用。這在平常想像中很容易驗到的，簡約說，知是較繁複或細緻的行為，性質上較行固無二致，其發生歷程或知在前或知在後，或全不與知相關，全視刺激情境的難易而決定。

二、分說 (1) 以動物與人類較。飛蛾撲火，燕子過海，小鳥啄花，可見他們「不知亦能行」。又如老鼠學走迷津用的是嘗試成功法，人類學習雖也用這種方法，可是省時間甚多，而不相關的反應也丟得早。這可見老鼠也是「不知亦能行」人類則惟「能知必能行」。

(2) 以小孩與成人比較。嬰孩在初生時候的行為都是雜亂無秩序，他認識外界並不是很清晰，所有動作不是對於一定刺激而起的，日久他的某種行為祇要某種適當的刺激一個或幾個合成的纔能夠喚起，後來他對於刺激的順應能力漸漸發展，眼和手的聯合作運動完成，到了成年人的刺激和行為之間有一種非常確定關係，可見嬰孩初則不知亦能行，稍長由行而後知，成人則能知必能行。

(3) 以變態心理的人與常人比較。普通人所謂半意識作用，如精神恍惚時仍能勉強支持作事，又如患睡遊症者 (Somnambulism) 睡中能行走寫信題詩，這都是「不知亦能行」。其他如患失音症 (Aphasia)，失書症 (Agraphia)，微癡者 (Mania)，飛奔者 (Flehn)，部分癱瘓者 (Parésie) 的語言破碎，及患癲癇者 (Paranoie) 的錯亂組織語言系統中的各種現象，在表面觀察似乎病者能知不能行，其實病者常想發正確的聲音和語義，但不知發生的相反或不合的語言來，因為他發音的機關喉頭小骨有損傷，不曉得怎樣控制，但只能運用他了，這仍是「不知亦能行」一類的歷程。

(4) 以思想和語言比較。有聲音的思想是語言，無聲音的語言是思想。本來人類思想中聲音印象差不多語言中含有聲音相同，不過簡單的思維進行流暢，猶之言語突口而出，不必去尋他的根兒。還有困難的問題如設想埃及金字塔……，等那就非乞靈於我們所有關於他的印象不可。所以尋常平易的思想與言語一樣毋毋乎印象，即是「不知亦能行」。困難不易解決之思想，勢不得不有一個明瞭印象或觀念做助產者，即是「行而後知」。

(5) 以習慣和本能比較。嬰孩誕生後所現諸外面的動作都是在本能反應階級上，一直到他開始握握揮揮弄東西，用土塊或粘土築造，從此處爬到彼處，養成了這些習慣，纔是漸有人類的活動，本能是「不知亦能行」同「能知必能行」，習慣是「行而後知」同「不知亦能行」。

乙、批評

陳氏是一位教育學者，心理學是他所研究學問的一種，知行難易的比較，又是心理學上的問題，所以這篇演講要算一個探本窮源的研究，牠的價值當然要和一般泛泛的討論不同。但是我們如果把這篇「研究」再加以研究之後，便覺得有許多困難的地方。現在分述如下：

一、陳氏始終沒有把知行的分別弄清楚。例如他說：「簡單知識的發生是筋肉及神經的一種活動，活動愈烈，知識的強度愈高，以至於成爲很詳細的有組織的知識，一若與顯著的行爲相對峙，而以難易做標界」。末了幾句很不容易令人看懂。後來他又說到種種複雜的行爲，如建屋、造船、開河、築城，不一定是人人能勝任得起，因爲說得太簡略，幾乎要令人誤會以爲他講的是行難的問題了。

他又說：「依行爲派的見解，行爲含有刺激反應活動的一切心理現象，甚至於包含神祕奧妙不易捉摸的思想，都不過是行爲。故思想非他，就是一種隱伏的動作。……知難其是小焉者，比較思想起來……」也是令人看不清楚。

其他細節尚多，可以類推。

二、陳氏對於知行歷程的看法不徹底。茲分數點說明如下：

1 陳氏在「以動物與人類比較」一節下所得結論，謂動物爲「不知亦能行」，人類則

惟「能知必能行」，照作者看來，動物不見得僅是「不知亦能行」，人類也不見得僅是「能知必能行」。人類和動物在知行上當然有分別，但是不在這兩點。總理說：「行之易，知之難，人類有之，物類亦然。」可見人類知行和動物知行的比較，不如陳氏所說的那樣簡單了。

2 陳氏在「以小孩與成人比較」一節下謂嬰孩初則不知亦能行，稍長由行而後知，成人則能知必能行。就大體上講，要算是全部演講中比較清楚的一段，但是還要加以補充，原稿不免太簡單了。

3 陳氏在「以變態心理的人與常人比較」一節下的種種說法，我實在不敢贊成，並且我根本就不主張有這一節，其理由如下：

第一、因為就輕微的變態心理而言，牠和常人心理的界限，實在難以分清。就很顯著的變態心理而言，大概講起來，一個常態的人所以變成一個變態的人，大抵由於他的人格組織不健全和環境壓力太大所致，仍然可以從病人自身過去經驗中去找來歷，不過問題更為複雜一些。常人心理本已複雜，關於知難行易的解析，在一般人已經不容易明白，若再引用變態心理的材料，更加不容易使人明白。

第二、普通變態心理學上所述種種事實，在平常不易多見，即令果有其事，而文字的敘述是否盡與事實相符合，實是疑問。有人竟謂可作為小說讀，亦頗有理由。心理學者如

果遇到了這一類問題，固然要想法去研究，但是在問題本身還沒有分析明白以前，最好不必輕易拿來解釋旁的學說，所以我們如果在講普通心理學的時候，變態心理雖不可不講，如果在用心理學來闡發總理學說的時候，變態心理這一部分却大可不用。陳氏謂精神恍惚時仍能勉強支持治事，患睡遊症者能行走寫信題詩，都是「不知亦能行」，試問精神恍惚時尚能治事，能算是「不知亦能行」嗎？又謂其他如失言症，失書症……等仍均是「不知亦能行」。陳氏對於變態心理學，既然研究過的，為什麼對於這一類複雜心理現象，偏要給以這樣簡單牽強的解釋呢？

4 陳氏在「以思想與語言比較」一節下，我們竟找不着他的主旨何在。如果仿照講稿中先後各例，這一節應該是說明思想是某種歷程，語言是某種歷程，但是看他最後結論，祇說「尋常平易的思想與語言一樣，毋需乎印像，即是「不知亦能行」。困難不易解決的思想，勢不得不有一個明瞭印像或觀念做助產者，即是「行而後知」。又好像是專談思想問題，思想本是在知行關係當中，陳氏彷彿把思想看作另一樣東西，實在令人不懂。

陳氏在「以習慣與本能比較」一節下，謂本能是「不知亦能行」同「能知必能行」，習慣是「行而後知」同「不知亦能行」。這也是犯了同第四節一樣的毛病。習慣本就是知行歷程中的關係者，陳氏又把牠看作另外一件東西。並且還請了本能來做陪客，愈覺使人模糊。

統觀陳氏全部演講，他很想拿行爲主義心理學來解釋知難行易學說，但是對於知行的基本觀念和難易的比較都沒有說得清楚，就作者個人看，總覺得有許多扞格不入的地方。以陳氏的學問似不應有此種演講，這或者也是因爲急於發表他的意見所以不暇仔細考慮的緣故吧！

第二節 「陳德榮的行易知難之心理的說明」

甲、內容提要 「知行在心理學都是行爲。牠們的分別是：知是學問。知是語言的行爲而側重於無聲的語言行爲（即思索之謂）。因爲學問不外講演、著述。講演用語言，著作用文字，文字是語言的代表，所以學問就是用語言，知也就是語言，知也就是學問。」

行是做事。行是各種運動器的動作而側重於粗筋肉及有聲語言行爲。大概簡單的行爲所謂運動器官屬於粗筋肉，複雜的行爲所用運動器官屬於全身。

「知難行易在心理學上的理由：（一）就動物與人類比較。行的行爲在海星與螻蛄類，可以勉強說就有，知的行爲必至人類才發生。嬰孩一出母胎，手脚亂動，就有行的行爲，直至語言行爲有聲的部分去了，纔有知的行爲。（二）知的行爲成立爲沈思默想。知的行爲表出的爲寫作講演。這兩層都是語言器官動作的連續，又加上多

方面關係，以及嚴格的限制，所以知的行為甚複雜。行的行為可以一下為粗肌肉的行為，一下又為有聲的語言行為，所以較為簡單。(三)知的行為生疏——因為學問的行為，只少數人能特別養成。行的行為純熟——因為行的行為，各個人都能養成習慣。(四)知的行為不易臻於完全，行的行為易臻完全。(五)知的行為促成的刺激少，因人而異，故喚起知的行為機會較少。行的行為促成的刺激多，故喚起的機會較多。

「知行三種歷程的說明：(一)能知必能行。詳細的複雜的有系統的有組織的有聲或無聲語言就是真知，真知係由於非真知或簡單的知演進得來。在牠漸進程序中，曾經過很多困難。一到牠再進一個程序的時候，這種困難就渡過了。等到牠進行到最後那一個程序，牠就把一切困難都渡過了。根據嬰孩由亂動學到語言的例子，可知語言的行為由於制約的作用，可以代替外界的刺激以刺激行為，所以知的行為顯然的可以刺激起行的行為了。(二)不知亦能行。在表面上看來，「不知亦能行」似與「能知必能行」衝突，但在實際上則并非無衝突。因為兩「行」不同，其分別為：能知必能行之「行」——(a)為複雜的；因此「行」係真知所引起，真知原係複雜，故其行亦複雜。(b)為創造的；真知係精密的系統的無聲語言，有創造新的可能。不知亦能行之「行」——(a)為簡單的；因此行係簡單刺激所引起，如外界的刺激與普通日常的有

愛語言等，故行亦甚簡單。(b)爲機械的：如飲食、用錢、築城、開河等事都是機械的，試看飲食是我們自初出母胎就夜的練習，長大成爲習慣，也就變成機械的。(三)行而後知。此在孫文學說中，並不是重要地方。不知亦能行之「行」與行而後知之「行」是一樣的，都是不知所以，就只知盲目的行之而已。不知亦能行之「行」可以包括行而後知，也可以包括行而不知：

(a)行而後知——如造船、建屋等，這類「不知亦能行」的行，到了後來，行者也有能知的時候。(初學造屋的人只聽師傅的話，此木此石如何安放，久而久之，亦能知道何以如此安放)。(b)行而不知——如飲食、用錢等，這類「不知亦能行」的行，即終身行之而不知其道(試看飲食的人後來有幾個能知烹飪化學，用錢的人有幾個知道經濟學，幣制史？……)。

乙、批評 陳氏是行爲主義心理學家，這篇文字就是拿行爲主義心理學來闡明 總理學說的。在過去幾年內，能夠從學術立場來精研 總理學說的人，實在不多，就作者所知，這篇文字要算是最精密的著作。 總理學說能夠得到這樣深切的剖析和具體的證明，在關心 總理學說的同志們應該引爲極可欣慰的一件事情。他的詳盡的解說和一貫的系統，均值得欽佩。不過他所用的闡發方法和作者的方法還有許多出入的地方，另詳下篇，此處亦不多講。

第三節 結論

這兩篇文字是進一步來闡發總理學說的，久看普通闡發文字以後不免有些厭倦，忽然看見這類專門著述，是最能使人精神振奮起來的。就總理學說的闡發工作而論，由尋常的介紹進而為專門的解釋，這自是總理遺教發揚光大的過程當中所必定經過的步驟。本來，總理的主義和學說在文字上是很顯而易懂的，但是涵義的精深和理論的崇高，是總理博參古今中外的學問，更加以數十年身體力行精心研慮的結果。所以做闡發工作的時候，必定要分門別類，追本窮源的去探討，纔能把總理遺教的精義，充分發揮出來。戴季陶先生在所著青年之路結論裏邊說過：「我們看馬克思主義在現在世界思想界中所以取得一個領導的地位，這決不是單靠馬克思自己有限的著作，而是靠着近代幾十年來許多崇信馬克思主義的人從各種專門科學上造成的馬克思主義的基礎」。戴先生又說：「總理之偉大的三民主義的理想，他的意思是把從古到今，從今到久遠的將來之民族生命，結合在由中及外的人類全體的生命上。……我們要能夠在社會文化的分工合作的意義上面，從許多方面把一切生活經驗去證明他，擁護他，把這中國民族的最高生存意識建設起來，然後我們中國民族的一切社會部門纔能各自完成分工合作的生活，而同時全體民衆纔能以共同的生活來創造共同的生命」。這個結論的意思是希望同志能從各種學術方面去闡揚總理

主義學說，實在是很重要的指示。總理知難行易學說的原理本是心理學上一個問題，要能充分闡明他的意義，當然非先從心理學方面入手不可。本章所列舉的兩篇文字，都是首先用心理學的論據來分析研究的。牠們的價值自然不比尋常。原著者的意見雖然有的還待商榷，但是所走的方向都很正大，而且凡事都是創始很難，偶有錯誤，也是值得同情和原諒的。

以上已經把過去各家對於總理學說的解說，約略加以檢討。第一章所提出的是代表懷疑派的意見，第二章是代表普通的說明，第三章是代表專門的闡發。一般人對於總理學說認識的深淺，大致可以分別歸納在這三種以內。他們的見解孰是孰非，也就可以參照以上各章要點分別類推。在闡發工作方面，概括的說，過去熱忱闡述的作品，雖然也有，但是真正先做過一番研究工夫而後着筆的，比較還是很少。大都是就各人一時感想及意見去解說，以致同為闡發而其內容竟有相差很遠的。此一說法，彼亦一說法，彼此之間多抵觸而少呼應。就整個同志的時間和精力來講，不能不算是一種很大的損失。本篇把過去各家著述的得失加以考校，希望能把無聊的懷疑，盡量化除，走不通的道路，明白提出。藉此可替關心總理學說的同志，特別是青年同志，節省一些寶貴的時間和精力。所以第一篇各章各節的目的，並不在消極的批評個人的得失，而在積極的表出一個大體的形勢。到了第二篇詳析總理學說內容的時候，祇能注意於學說本身和有關各方面的說明，對於各

家已有論述的得失，將不克再行述及。就闡發工作的性質而言，第二篇是總理學說的正面闡發或直接闡發，第一篇則是藉檢討過去已有的論述來做一番側面闡發或間接闡發，方式雖有不同，內容還是聯貫的。



第二篇 孫文學說的解證

第一章 總理知難行易學說及各例證的總說明

第一節 知行的分別和難易的比較

總理創立知難行易學說，標以「心理建設」四字，可見這個學說是屬於心理學方面的。我們如果要將這個學說弄個明白，自然非從心理學方面去探求不可。從歷史上看來，現在各種科學在從前都是哲學的一部分，後來纔漸漸成爲各種專門科學。心理學的發展也是這樣的情形，不過時間較爲落後，直到現在，心理學的派別依然很多，不曾能達到先進各科學那樣正確的程度。但是要想對於總理知行學說得到較爲正確的解釋，除掉從現代心理學上較爲合理的幾種觀點入手以外，沒有別的法子，這是陳德榮、陳劍脩二氏先得我的主張。

照現代心理學看來，機體的一切活動或行爲，都是刺激與反應的關係。每一個活動或行爲的型式要包括（一）接受器（二）傳導器（三）運動器三個部分。現在約略分述如下：

一、接受器 分爲三種：

- 1 外受器 包括視、聽、嗅、觸以及冷、暖、痛等感官。
 - 2 內受器 指身體內部器官的壁上的感官。
 - 3 本受器 亦稱動覺感官，係埋藏於肌肉、腿、關節中的感官。
- 二、傳導器 即神經系統，包括下列二系：

1 腦脊系

- a 腦部
 - b 兩對頭神經
 - c 脊髓
 - d 脊神經
- 2 自主系
- a 頭部
 - b 交感系
 - c 軀部

三、運動器 分肌肉與腺兩部：

- 1 肌肉 有兩種功用：（一）產生運動，（二）維持體勢。
 - 2 腺 單獨的存在 如肝腺，脾腺。
- 複合的構造 如腮腺，肝甲狀腺。
- 無管腺。

性腺。

無論什麼行爲，牠的歷程總不外乎下列四步：

- 一、接受器受了刺激，發生神經衝動。
- 二、內向神經傳達神經衝動於中樞神經。
- 三、外向神經傳達神經衝動於肌肉及液腺。
- 四、肌肉收縮或液腺分泌。

就一個人對於某一椿事情的知行而言，所謂知的歷程是如此，所謂行的歷程也是如此。所以知行在生理的所包括的官體，可說是相同的，感應的歷程也可說是相同的。然則知行的分別究竟在那裏？難易的分別又在那裏？

人類自出生以後，除去呼吸，消化等幾種生理上簡單的反應以外，本是一無所能（就適應功用言）。所有的行爲都是學習得來的。學習的方式照現代學者看來大概有下列三種：一、嘗試成功。二、制約反應。三、領悟。現在分別敘述如下：

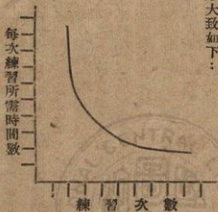
一、嘗試成功 人在未出生以前，世界上已有一個替他預備先成的環境，等到他出生以後，他就要在這先成而且很複雜的環境當中去生長。他受了身體內外的刺激，就不能不發生種種反應（就是由各種感官接受刺激所引起肌肉的收縮或腺的分泌）。他對於各種刺激的感受，雖然要隨着生理的成熟的狀況而異，但是無論那一種反應，大都在開始的時候是

雜亂的或無組織的，不能適應他的需要，總要經過相當時間學習以後，纔能由雜亂的無組織的，變為正確的有組織的。對於某種刺激所發生的反應，經過相當練習以後，則刺激與反應中間的關係，就漸漸成立。（所要注意的，練習並不是一定增加刺激反應關係的強度，而是給予辨別正誤動作的機會，使活動能適應環境。）以後遇到同樣的刺激，便自然會發生同樣的反應，而且這反應是很適當純熟，不像從前那樣雜亂周章。自兒童開始學習說話，行走以至一切動作，都往往是這樣。不但兒童如此，就是到了成人時期，對於任何一種新刺激的應付，也都有這樣的情形。俗話「過到老，學不了」就是這個意思。開始的學習便是知，後來的運用便是行。人類所以能夠生存，全靠對於環境作正常的應付。這應付的過程合起來看原是整個的活動，分開來看就是知與行，而難易的區分也就由此比較出來。

所謂「難易」和「長短」「大小」「輕重」等這一類的形容詞一樣，都是度量某種事物所得的結果。就某一物的長短大小而言，甲來度量所得的結果是這樣，乙來度量所得的結果也是這樣，在普通情形之下，是很少紛歧的。講到某一樁事情的難易那就不一定是這樣。往往在甲以為難的在乙或以為易，而在乙以為難的在甲或以為易。其最大原因有二：（一）、知行的分別不清楚，（二）、沒有度量的標準。這兩點本有互相連帶關係，現在先就嘗試成功式的知行難易加以說明。

嘗試成功是就學習結果的一方面而言，本來成功和失敗都是嘗試結果，在嘗試的程序

當中，有成功的動作，也有失敗的動作。成功的動作就是有定向的動作，是有利於學習的。失敗的動作就是無定向的動作或稱盲動，是不利於學習的。一個學習所以能成功的，就是由於有定向動作的穩定和無定向動作的淘汰。我們如果開始學做一件嶄新而與從前學習沒有關係的工作，此種情形尤為明顯。為求易於明瞭起見，我們不妨採用普通心理學上所用迷津試驗來作例證，這種試驗材料對於被試驗者都是很新的，被試者要學會這些材料，須經過相當次數的練習，練習的先難後易的情形，可用曲線表示出來，就是普通所謂學習曲線。牠的情形大致如下：



迷津知難行易學說及各例證的總說明

右圖橫軸代表次數，縱軸代表每次所需時間，學習曲線表示學習走迷津在開始的時候所費時間較多，後來練習次數愈多，時間逐漸減少，終至減少到似乎無可減少為止，這就是進步已達止境，不易再進了。就某一時期言，進步終止，即是學習已經成功，反應已經成爲習慣。右圖所列曲線可以代表一般學習的情形。學習時間所以逐漸減少，就是由於精力的消耗逐漸減少。在學習過程當中，不但要在軀體方面，減少無用的動作，把所有的動作只限於幾塊不得不用肌肉上頭，而且還要在臟腑方面，把無用的感情作用如驚懼、忿怒等情緒化除。這就是就學習技藝或運動而言，至於人和人的適應習慣的養成，則減去無用的感情，關係尤爲重大。感情發表於外面的如面部的緊張，聲音的顫動，手足的無所措，到習慣養成時可以完全消滅。至於身體內部臟腑的動作如呼吸、循環、消化等，以至有無管線的作用，都看習慣的成熟與否而與外部肌肉發生各殊的關係。最顯著的是驚懼與忿怒兩種情緒的化除，在牠們未化除以前，臟腑與肌肉的反應往往不能一致。這種學習方法是人生的第一方便。開始的學習便是知，後來的運用便是行。知所以難，便是因爲費時較多費力較大的原故，行所以易，就是因爲「習慣成自然」，所費時間及精力均較少的原故。

此外如果我們不計算每次練習所需時間的長短，而計算在每一個單位時間內所做工作的多寡，例如學習打字，則學習曲線將由下而上和上面曲線的情形相反，但意義則仍然相同。蓋在開始學習的時候在每一個單位時間內，因爲無組織的動作較多，消化時間及精力

較多，故實際所做的工作較少；後來在每一個單位時間內，因為無組織的動作較少，消耗時間及精力較少，故實際所做的工作較多。其知難行易的區分，還是可以用所費時間精力多寡做標準的，不過計算的方法不同罷了。

二、制約反應 學習的方法，除掉上述嘗試成功法外，還有制約反應法。制約反應亦稱交替反應。所謂制約或交替的意思，就是本來甲種刺激能引起甲種反應，乙種刺激和甲種反應是無關係的，但是因為乙種刺激常和甲種刺激同時發生或繼續發生，所以後，乙種刺激也會引起甲種反應。如果再以丙代乙，以丁代丙，結果可使很疏遠的刺激，變成很切近的刺激，中間變換的作用，往往不易看出。最先發現這種情形的是俄人巴夫洛(Pavlov)所以這種方法亦稱巴夫洛法。巴夫洛用狗來試驗，原來狗嗅着食物的香氣，就會垂涎，見了紅色不會垂涎，假使每次得食，同時(或以前)看見紅色，紅與香兩種刺激，不久就起聯帶關係，最後狗子一見紅色，就會垂涎，再不須有香氣。行為主義心理學家華真(Watson)之建立行為主義心理學，就食以此為基礎，他認為人類的一切行為都是這樣養成的。在交替反應法之下，可分作兩步去看：

(註一)

第一步 甲種刺激與甲種反應中間的關係必定先經過學習而成立、換句話說，就是已經養成習慣。

第二步 乙種刺激必定與甲種刺激常常同時或繼續發生。

第一步是需要學習的，知的部分所費時間精力當然要較行的部分所費時間精力為多。第二步是建立在第一步上面，知行的比較當然和第一步相同。有的交替反應，因為刺激太強，壓力太大，一次兩次就能成功，而無須多次練習的。就普通一般情形而論，大都必須原有反應已成習慣，然後刺激才能交替。此種方式雖然名為交替反應，實則反應未嘗變更，所變更的乃是刺激。拿交替反應和嘗試成功比較，嘗試成功是變反應不變刺激，交替反應是變刺激不變反應。嘗試成功大都應用於手藝技術之類，受經濟支配的時候多，牽涉道德的時候少。至於社會上習慣的改變，大都不是有意的嘗試成功，而是無意之中漸漸變化的。即不然，也是刺激極強，一兩次就能成功的。其間既少有嘗試成功的機會，社會上亦不容許有這種嘗試，這自然非藉重交替反應不可。這個刺激的交替，是有非常重大的意義，愛身愛家愛國愛天下，在表面上雖然有很大的差別，而在動作方面從此到彼並沒有怎樣大的改變。原來為個人求食求偶的動作，後來也可以響應大團體的利害和幾個抽象名詞，只須把刺激的交替辦到，在反應方面原是無問題的（註二），關於交替式的知行難易的比較，就上面分析的第一第二兩步而言，固然可以看出難易區分的所在，就是一次二次就成功的交替反應，也是起初必須有極強的刺激纔能辦到。這個極強刺激的需要，就是知之所以難的地方。牠的強度自然是可以用量計算出來。反轉來講，如果刺激的強度不

夠，則機體必須多練習若干次，才能交替，這又和第一第二兩步相同了。

三、領悟 領悟式的學習為完形主義心理學者所主張，所以亦稱完形學派的學習。完形學派認為機體學習的過程，是整個的完形，不容分析。機體在整個生活情境中遇到困難，便彷彿使那個完形發現了罅缺，對於這個罅缺，必須設法填補。這填補的要求，就是學習。苛勒 (Köhler) 做過實驗，使黑猩猩學習取得食物，在高處懸掛着香蕉，讓黑猩猩可以看見，卻不易取得。另外在黑猩猩附近置竹竿兩枝，這兩枝竹竿本來是一頭粗一頭細。若將一竿細的一頭插入另一竿粗口裏，便可接成一支長竿，足夠將香蕉擊落，黑猩猩望見香蕉而不能到手，便祇好玩弄這兩枝竹竿，在玩弄的時候，竟偶然了解這個關鍵，接起竹竿，將香蕉擊落。第二天再試時，無用的動作很為減少，幾分鐘內即將竹竿接好，取得食物。亞耳伯 (Albert) 試驗一個四十個月女孩向欄圍外取玩具，所得結果，亦頗相似。苛勒根據這類實驗，另立一種學習方式，叫做領悟。他的意思就是說，學習的成功，不靠盲目的嘗試錯誤，也不靠片段的交替反應，而是在一個完整的模型內，豁然領悟起來的。在表面看來這種學習好像和上面所述的兩種不同，在實際上還是相通。就領悟與嘗試成功比較，黑猩猩在接竿辦法未經發現以前，其行為何嘗不是嘗試與錯誤？做迷津試驗時，對於迷津的形勢，難道毫無領悟？所以領悟之前，往往先有試誤，而試誤之中，往往生出領悟，二者並不抵觸。就領悟與交替反應比較，在巴氏交替反應試驗中，狗之所以能

見紅色而流出唾涎，實在也是由於對刺激交替的一種領悟。所以領悟與嘗試成功及交替反應，不但沒有衝突而且可以相互補充。關於領悟式的知難行易，也可以用所費時間精力的多寡來區分，似乎很容易推知，無庸再加說明了。

關於知行難易的區分，如上面所述，係根據現代心理學所推論的結果。現在再看總理事說上怎樣說法。總理說：

「古人之得其知也，初或費千百年之時間以行而後乃能知之，或費千萬人之孤心苦詣經歷試驗而後知之，而後人之受之前人也似於無意得之。故有以知為易而以行為難，此直不思而已矣。」

總理這段話雖是就整個人類的知行講，但是關於難易的區分，所謂「千百年之時間」，「千萬人之苦心孤詣」，與「無意得之」，明明是以所費時間精力的多寡來做比較的標準。後人何以能「無意得之」，當然還有其他原因，留在後面說明。就難易區分的標準言，可算與上面分析的結果相合的。過去一般人所以每每把難易弄不清，就是因為沒有採用一種具體標準去觀察推論，所以造成許多錯誤。總理看法就和前人不同，所以才能得到這樣正確的結論。

以上所說，都是知在先而後在行。換句話講，就是「知而後行」，或「能知必能行」的說明。不過還要注意的，我們對於某種工作在開始學習的時候，無定向的動作很多，

嘗試的範圍也比較很大，何以後來無定向的動作竟會減少，嘗試的範圍竟會縮小？這是因為我們能在一團刺激當中辨別那一部分是關係重大，那一部分是無關緊要，再去決定動作的保留或淘汰。我們何以能夠這樣辨別和選擇？這是因為我們已有過去的學習做基礎。一個人必定先已經有了獲得的經驗和習慣，能夠「行之而不察」「由之而不知其道」然後對於新刺激纔能加以分辨和選擇。否則，必定是徧地荆棘，顧此失彼，不但不能產生新知，而要幾乎不能生存。這分析和選擇的工夫，就是普通所謂思想（思想是沒有固定器官的，學打網球的思想即在臂上，學踢毽子的思想即在腳上。古人謂「心之官則思」，行為主義心理學家謂思想為喉頭的動作，都是太狹隘的說法），也就是「不知而行」。可見凡是較為複雜的知而後行，必定先要包括不知而行在內。所謂「不知」係對新知而言，至於舊知，不但已經具有而且還要不止一種，纔能更進一步去求新知。就舊知言，仍為知而後行；就新知言，是不知而行。在知知行關係當中，除去「不知而行」和「知而後行」以外，還有在已有某種知識後，在行之之際，尙有新發現，因而使得某種知識的內容，可以更加充實些，完備些，這就是「行而後知」。以「不知而行」和「行而後知」比較，「不知而行」是由無而有，「行而後知」是由已有而進於更有。以「不知而行」和「知而後行」比較，則「不知而行」大抵是「迫於需要」，「知而後行」大抵是「出於計畫」這是牠們大概的分別。

總理原著謂當此書付梓的前夕，適美國杜威博士蒞滬，曾以此書質之博士，博士謂「吾歐美之人只知知之爲難，未聞行之爲難也」。是杜威博士亦深信總理知難行易學說者。杜威博士素來主張「於做上去學習」，或「行以求知」(Learning by doing) 後來克爾伯 (Kilpatrick) 發明設計教學法，即係淵源於杜威此一原則而來。杜威所主張的「行以求知」約略與 總理的「行而後知」相當，惟知行關係，本有其連環性，總理所謂「以行而求知，因知以進行」者，即係指此而言。又人類「當科學未發明以前，固全屬不知而行」及至「科學雖明，其不知而行之事，仍較於知而後行者爲多」，此亦 總理根據古今中外許多事實所發明的一個原則。所以 總理要於「行而後知」一義以外，更立「知而後行」及「不知而行」二義，這是杜威所未嘗講到的。亦正惟 總理對於知行關係的分析綜合，特別精密周詳的原故，所以在知難行易學說整個體系當中，權衡輕重，「行而後知」一義較之「不知而行」與「知而後行」二義，應居於次要的地位了。

第二節 語言文字和知行的關係

在知行的關係上，人類與動物大體相似，人類要學習而後纔能成爲習慣，大多數動物也是這樣，這在上而所舉的例子當中可以看到。古人說：「人爲萬物之靈」究竟靈在什麼地方？就身體構造方面講，人類却有優於動物的地方，如身體能抗地而立，拇指能與食指

相對弱等。不過動物在自己環境當中也各有長處，爲人類所不及的，如人的體力遠不及猛獸的強大，爪牙沒有他們的銳利。就以腦部而論，大小不及象，與體重比較的大小不及螞蟻。至於各種感官的作用，在生存競爭方面講來，許多獸類的能力不見得在人力之下。人類究竟靠什麼來制服其他一切生物呢？有人說，動物不能像人類用手製造機械，自己應用，人類則雙手萬能，可以應付一切，人類和動物的區別，就在於此。這固然是很大的區別，但是最重要的還是在人類能把生存競爭的具體成績，由前代遺傳至後代。前代所得的成績遺傳到後代，後代根據前代的成績，得到新成績，再向後遺傳，這就是所謂社會的遺傳。社會的遺傳係別於身體的遺傳而言，身體的遺傳是人類與動物所同具的，社會的遺傳則爲人類所獨具。動物的社會裏邊未始沒有嚴密的組織，但是這種社會的遺傳是沒有的。社會遺傳的成績，當然要包括一切機械的模型和製造的方法在內，模型猶可以消滅而方法則可以永存。關於模型和方法的遺傳，又非靠着語言文字的作用不可。人類如果僅能用手製造機械而沒有語言文字來幫助，人類的進化就要受很大的限制，由此可見語言文字在人類生活中所佔地位的重要（註三）。總理說：「是行之易，知之難，人類有之，物類亦然。惟人類終有覺悟之希望，而物類則永無能知之期也」。人類所以能覺悟而物類所以永無能知，其最大原因，就在於人類有語言文字的幫助，而物類則沒有這種幫助。現在且看語言文字和知行的關係是怎樣的。

語言文字是什麼？現在先就語言講，語言當然是行爲，這種行爲只能發生於社會生活當中，所以又名社會的行爲。所謂社會的行爲，意思就是說，牠這種刺激或反應，或是用做社會的刺激或是由社會刺激所引起。一個人發出語言是對於某種刺激的反應，但是同時又是一種刺激可以引起他人的反應。就牠的功用言，是在能把各種感官所不能接觸的刺激，或反應變成可以由聽官接受的刺激，或反應。換句話說，所謂語言就是一種符號，符號的價值是在能代表事物。在人類的行爲中，和語言同有符號功用的，尚有手勢，面部表情，及肢體姿勢等，不過功用都不及語言來得大。符號的運用當然先要有學習，符號的學習，也是要用嘗試成功法或制約反應法或領悟法。要明白這種符號學習的情形，最好觀察兒童學話所經過的程序。現在根據陸志章先生分析兒童學說「餅」的經過略述如下（註四）：

第一步 成人以餅給兒童喫，同時說出「餅」字。這給餅和說「餅」是要同時併行，如果僅給餅而不說「餅」，或說「餅」而不給餅，都是不生效的。

第二步 兒童見了餅，會說「餅」。這裏有兩種情形不同：

1 如果兒童平時口中所發出無定向的聲音裏邊，已經有「餅」的聲音，現在祇須經過選擇的手續。

2 如果兒童平時尚不會發出「餅」的聲音，嘗試的作用必定很複雜，而且未必一學即

成，所以「餅」可以誤作「木」，或誤作「邦」，是常有的事情。

在以上任何一種情形之下，到了最後，兒童見了餅自會說「餅」。

第三步 兒童不見餅而會說「餅」。單是見餅說「餅」，不是語言的特長。用手指，用眼睛示意，也未始不可。祇有在沒有餅刺激兒童的時候，兒童想起餅會說「餅」，因而得到有形的餅，語言纔有了社會性。因為兒童已能有意用聲音刺激他人，他人知道意義所指，再用真的餅來刺激他，他的動作與別人的動作，由此互相刺激，一切均肇端於一個餅字。

第四步 兒童對於餅的概念的擴充。無論見餅或不見餅，都會說「餅」，都不過是具體的切近的功用。最後餅的概念可包含一切月餅，煎餅，鐵餅等，借用則銀錢可作銀餅，譬喻則畫餅可以充飢，於是語言乃超出口常的應用而產生論理與文學的價值。

此例係僅就兒童學說單音「餅」的程序，作簡單的敘述，實際情形當然更要周密。其他一切語言的學習，也都是如此，也都是是在學習的時候很費時間精力，而後來運用則甚為便利，與一般行為相同。

由語言再進一步則為文字，文字是書寫的語言，能寫讀本文字，當然也是行為。語言得到書寫的幫助以後，在時間空間兩方面，可以大大的擴張。人類所以能有文化和歷史，就是全靠書寫語言的力量。如果人類只有語言而無文字，人類文化斷不能如現在這樣的發

遠和久遠。書寫語言的獲得，總是在口說語言獲得以後。所謂書寫語言，其實就是把口說語言再變成又一種符號，把不易保存而且僅能直接由聽官接受的符號變為可以保存而且可以隨時隨地由視官接受的符號，至此文字可以稱為符號的符號了。關於文字的認識、書寫和組織，也和語言一樣，是要靠嘗試成功，交替反應或領悟的學習，纔能成功，因為有了語言幫助的緣故，所以文字的學習比較便利。就文字本身言，也是一樣的學習難而運用易。

就語言文字本身而論，牠們都是學習得來，當然都是知識、一個人能演講，能作文，當然是有知識。某一個人演講得精闢些，文字寫得優美些，就是表示某人的知識是更加好些。就語言文字在人類進化歷程中地位而論，牠是文化傳播的重要工具，特別是文字，因為唯有靠着牠纔能把前人所得知識遺傳到後人，使後人能運用前人所得知識經驗以改造新知識新經驗。總理所謂：「古人之得其知也，初或費千百年之時間以行而後乃能知之，或費千萬人之苦心孤詣經歷試驗而後知之，而後人之受之前人也似於無意中得之。」古人之得其知也如是其難要費極大時間與精力；而後人之受之前人也竟如是其易，可以無意得之，並不是後人的才智高出前人之上，乃由於前人奮鬥所得結果，已有文字符號記錄下來，後人利用這些符號的指示，得利前人所給予的幫助，可以減少許多時間及精力。所以在表面上看來，好像「無意得之」，實在所以能夠「無意得之」，完全由於藉着文字的媒

介，能得到前人幫助的緣故。人類文化所以能繼續推進，綿延不絕，文字的功勞，實在很大。我們學會語言文字，是符號知識；我們根據語言文字的指示，而獲得實際生活上的經驗，是實際知識。實際知識愈加增進，符號知識也就愈加充實，二者相輔爲用而不可有所偏廢。我們如果要把人類知行難易問題求得徹底解決，對於這語言文字的功用及其地位，是要首先明瞭的。

第三節 孫文學說各例證的說明

總理學說中所舉各種例證，都是拿來證明知難行易道理的。現在約略分說如下：

(一)關於飲食一章，總理原意是認爲飲食是尋常易行的事情，而飲食的底蘊則一般人不能知道。他所列舉不能知的事項，有下列數種：

- 一、金針木耳豆腐豆芽爲素食之良者。
- 二、豬血爲補身之上品。
- 三、醬油多涵肉精。
- 四、清茶，淡飯，菜蔬，豆腐爲最有益的養生。
- 五、抵抗養生術之傳授。
- 六、飲食之事關於體內之組織者如消化作用。

七、飲食未入身以前之各問題，如糧食之生產、運輸、分配及飢饉之防備等。

關於飲食問題可分爲兩點來看：第一是飲食方法，第二是飲食材料。就飲食方法講，一般成人所以會飲食，純係自兒童時代學成。我們只要看兒童學習吃飯如何困難，學成以後如何容易，自能瞭然於知難行易的道理。就飲食材料講，可再分質與量二點。在質的方面，兒童學習飲食，不僅限於方法，同時連材料也包括在內。我們所以慣吃這一種食物而不慣吃那一種食物，就是由於往日學習的影響。至於量的方面，我們每日進餐應該有幾次，中間應該隔離多少時間，以及每餐應該進多少，都是從幼小時期由成人代爲規定，養成習慣，同時腸胃機能的限制，亦予我們以自然的教訓。至於成人何以能這樣做，也是由歷代祖宗輾轉傳留下來。我們的遠祖因迫於需要，發現可資飲食的材料及怎樣飲食的方法，由此代代相傳以至於現在，如金針，木耳，豆腐，醬油之類。在傳授這些材料和方法的時候。當然要用符號，不過過去所用的符號，大概是限於語言方面，不曾能進一步去用文字記錄下來。因此關於這一類知識，除去面對面的傳授和學習以外，沒有繼續研究和推論的根據，當然也就沒有什麼學理可以得出來。後來的人也就代代以陳法相傳，只知當然而不知所以然，更談不到有什麼新的材料，新的方法和新的學理發現了。換句話講，就是我們過去祇有一部分實際知識而沒有用符號知識來幫助，所以傳播不廣，發展不快。古人爲迫於需要而發現飲食的材料和方法，是「不知而行」。如果把這些材料和方法用文字記

載下來，則後人便可「行而後知」。再進而「科學昌明」，更可「知而後行」，達到「總理所說「知之則必能之，知之則更易行之」的境界。在這飲食的知行關係當中，我們可以看到符號的功用特別是文字一類的功用是怎樣廣大。前人「苦心孤詣，經歷試驗」所得的知識，必定要用文字來記錄保存，纔能供後人繼續研究發明的應用。後人繼續研究發明的「工作是否可以順利進行？後人接受前人的知識，是否可以「無意得之」？就全看這已有知識經驗的紀錄是否完備正確以為定。即如高野太吉所發明的抵抗養生方法，誠然是一種極有價值的知識，但是如果沒有一本抵抗養生論來紀錄保存，這種極有價值的知識就無以推廣到他人，更無以供他人繼續研究的應用。所以飲食雖是尋常易行的事情，但是因為過去的人大都祇憑面對面的傳習，而沒有用文字將已有的知識經驗記錄保存，以供後人繼續研究，所以飲食的底蘊總是不易知道。如果有了文字紀錄的幫助，則藉着「知而後行」或是「不知而行」的運用，我們對於飲食問題的底蘊可以獲得的知識必定更多，而行之自更容易。以上係就飲食在人體內部的底蘊而言，至於飲食在未入身體以前，如糧食的生產、分配及備荒等問題，也是這樣。德國在第一次歐戰期中，因海面被英國封鎖，糧食缺乏，社會恐慌，自任命全國糧食總監巴特基氏用科學方法經理糧食以後，遂使糧食分配不虞缺乏，家給人足，寡而能均。巴氏方法的要點在平均節用，他根據德國糧食生產狀況知道可供全國八成以上之用。輸入的糧食不過二成左右，而民家虛耗不止二成，個人食量超過需

要又不止二成，於是想中止絕虛耗與限口給糧的種種辦法。巴氏所根據的當然有許多統計報告材料，如人口及糧食生產狀況等，這些都非用文字記載下來不可。如果平時沒有系統的紀錄與精密的計算，則臨時要曉得糧食恐慌的癥結何在，便無從着手。又巴氏所以能利用這些材料，來想解決當前困難的方法，除去自己要有優良的天賦以外，還要靠着過去有良好的訓練。在過去訓練當中，自然要靠最有系統的科學知識，如個人維持健康每日必需若干熱率，如果超過或不及此數，即是虛耗或有礙健康等定理，均須研究有素，然後纔能運用自如。否則雖有過人的聰明，也是沒有辦法。巴氏根據當前實際狀況利用前人經驗的指示，來定出解除危難的辦法，這是最難能可貴的知識。有了這種精當的辦法以後，實行起來自然容易。

(二)關於用錢一章 總理原意是認爲用錢是最尋常慣熟之事，但是錢爲何物，究屬何用，則一般人不能知道。總理對於這兩點的解釋，大致如下：

一、金錢之定義——照 總理的看法，金錢爲百貨之中準。

二、金錢之效用——照 總理的看法，在日中爲市的時代，自耕而食自織而衣之兼業可以廢，至金錢出則日中爲市之制可以廢，至契券出而金錢之用廢。迨至以機器生產後，其財力足以鞭笞四海，就不應再放任商人，使之自由競爭。如我國漢初因錢少而令民鑄錢，後來因錢多而禁民鑄錢；元、明兩朝皆因發行鈔票而致民窮國困，民國北京政府發不

兌現命令以致市面恐慌，人民困苦；又如工業革命以後，社會貧富懸殊，各國不知變計以應時務，猶守亞當斯密氏自由競爭之調，因此釀成社會革命風潮，這些都是不知金錢為何用的結果。

吾人所以會使用金錢如 總理所謂「飲食也非用錢不可，居家也非用錢不可，行路也非用錢不可。吾人日日行之視爲自然……。」也純係自幼時依照成人的指示或示範，漸漸學習，成爲習慣。怎樣纔能用得其當，也是學習難而運出易。至於欲知金錢之性質功用則必須研究關於錢幣的專門書籍。如果要曉得怎樣「變計以應時務」，而不致犯着拘墟固陋的毛病，如處今而猶守着亞當斯密自由競爭的舊說，則必須詳考人文進化，周知世界大勢，博覽各種專門典籍，方能辦到。總理說過：「非綜覽人文之進化，詳考財貨源流，不能知金錢爲用。非研究經濟之學，詳考工商歷史、銀行制度、幣制不能知金錢之現狀。」所謂文化史、經濟學、工商史以及銀行制度、幣制等專著，均係有系統的專門知識，也是最有組織的符號知識。我們綜合各種有系統的知識而成新知識，並且由符號知識進而爲實際知識，這就是「不知而行」和「知而後行」的意思。歐美人士所有關於金錢的知識，亦猶是我國人士的金錢萬能的舊觀念。一般經濟學者，大都未能切切實實的「綜覽人文之進化，詳考財貨之源流，研究經濟學，詳考工商歷史，銀行制度及幣制」所以還認爲金錢本於貨物。直至社會主義者出，始知金錢本於人工，故萬能者實爲人工（包括勞心

力在內)而非金錢，這就是由於社會主義者能綜合各種知識的精華而成爲一種新知識的緣故。有了這種新知識以後，實行起來自然容易。

(三)關於作文一章 總理原意是指我國數千年以來，均以文爲尚，但是知道我國文字之功用及法則的人很少。他列舉不能知道的事項如下：

- 一、倡廢中國文字者既不知我國文字在世界上的地位，又不知我國文明與文字的關係。
- 二、我國文字勢力大，歷代能文之士多，但是先知作文之法則而後含毫命簡者，則殊乏其人。

三、一般人不知理則之學。

這是關於我國符號知識本身難易的情形。我國一般文人所以不知文法學，理則學的緣故，是由於前人未曾把「文法」「理則」兩種知識用文字編纂起來，僅靠口頭上或片段文字的傳授，沒有系統和組織，結果做得好的也只是暗合於文法學和理則學，知其然而不知其所以然。做得不好的簡直終身陷於錯誤而無法振拔。如果我們很早就有文法學和理則學的專著，以前人「不知而行」的結果，爲後人立下「知而後行」的基礎，則文化進步，必可增加速度不少(就文字本身言欲使符號知識成爲實際知識，同樣的必需實際訓練，方可獲得。否則亦僅成爲一堆呆板知識而已。惟必須先有文法學理則學的符號知識，方易入手，則爲毫無疑義的事情。)此 總理所以希望「吾國好學深思之士，廣搜各國最近文法

之書，擇取精義，爲一中國文法，以演明今日通用之語言而改良之也」。至於理則學方面，總理因當時「斯學尙未大爲發明，故專治此學者，所持之說，亦莫衷一是。」，故未表示若何具體意見，但在本章結束的時候，總理還說：「中國人只能作文章而不能知文章，所以無人發明文法之學，理則之學，必待外人輸入，而後始知吾文學之缺憾」。總理致慨於國人過去對於文法理則兩種學問未嘗有所發明，就是給予吾人今後對於這兩種學問應該努力研究的一個總指示。現在理則學已很進步，吾人正宜從事研究發明，來「演明」和「改良」今日通用的語言文字了。

至於提提漢字的人，因爲根本不知中國文字在世界所處地位的重要，和在本國歷史上所負使命的重大。所以才有這種倡議，總理所以要斥爲「未之思耳」。推測提倡此議者的用意，大概因爲有鑒於我國國勢衰弱，民生退化，又不明明白它的真正原因何在，就把一切責任，歸諸文字上面，以爲只要把文字改革一下，就可以解除一切困難，而不曉得這不是文字的罪過，乃是不會用文字者的罪過。總理所謂「多數才俊之才，廢棄百藝，惟文是務」，「中國文字成爲一種美術，能文者直美術專門名家……惟衆全國人士而絕以一種美術，變本加厲，廢絕他途，如上所述，斯其弊爲世詬病耳」。這纔是國勢衰弱，民生退化的真正原因。補救的辦法，在此不在彼。詳細原委，待至以後各章再述。關於中國文字在世界所處的地位和我國文明與文字的關係，假使已經有人寫成專著，給大家都能

充分了解，則提倡廢除漢字的事情，或許要不致發生啊！

總結以上各節可見飲食、金錢以及我國文字，無論是一般人所共行，或是一部分人所使行，都是行之甚易，而其底蘊和真理則知之殊難。必定要前人已有的知識經驗，能用文字保存下來，以供給後人研究發明的依據，後人能充分利用前人已有知識經驗的指示，再繼續作進一步的研究，纔能發現底蘊和真理，等到底蘊和真理被發掘以後，行之自然甚易了。

又在以上各節中 總理對於飲食、金錢以及我國文字各問題所指示的道理，在在與革命建國的工作有關，特別是「人工萬能」這一種新知識就是 總理民生主義所由創立，也就是孫文學說與三民主義相關聯最明顯的一部分。可見 總理在孫文學說內所列舉知難行易的各種例證，就是啓示吾人以革命建國的各種新知識。

關於建屋、造船、築城、開河、電學，進化論等例證，亦可根據同樣原則去推究，自然得到充分的了解，茲從略。

現在將本章要點綜結如下：

一、知行的型式是相同的，知的求得或成功，是要費較多的時間和精力，而知的運用（卽是行）。只要費較少的時間和精力。因為要費多量的時間和精力，所以難；因為祇要費少量時間和精力，所以易。所謂難易的區分，實在就是知行的區分，如果撇開難易區分

的標準不管，則知行亦無從分別。

二、就個人言，對於任何工作，固然有知行的區分，就團體言，對於任何工作，亦可由此類推，而有偏重於知與偏重於行的兩種區分。這自是比較的說法，所謂「易地則皆然」。科學愈發達，這種情形愈顯著。而且內容的分析要比個人的知行愈加複雜。所以知行的區別，分之可至於精微，合之又極其廣大。

三、有些人以為「知」大概是屬於運用腦力的工作，而「行」則大概是屬於運用體力的工作，這種區分是太狹隘而不完全。實則運用腦力的工作有知有行，運用體力的工作亦有知有行；簡言之，一切工作均有知有行，凡知均比較難而凡行則均比較易。如果僅拘守某一種說法，則其他各方面便有扞格不通的困難。

四、語言文字這兩種符號是人類生存進化最重要的工具，我們對於這工具本身的知與行和它所代表事物的知與行，既然要分別看清，不可混淆，並且要兼籌並顧不可偏廢，否則就要發生種種錯誤。

註一 參看 (Sandiford: Educational Psychology) 引用 (Symonds) 所製制約反應學習律

註二 參看陸志章：社會心理學新論

註三 參看陸志章：心理學

孫文學說疏證

註四 參看陸志韋：社會心理學



第二章 傳說知易行難說的批判

第一節 符號知識和實際知識的區分及關係

總理學說是專為矯正傳說知易行難說而發的，傳說的學說當然是錯誤的，否則總理不必創立新說。但是他一定也有似是而非，可以取信於人的地方，否則一般人不會相信，並且相信得這樣長久，總理也不必費這樣大的力量去反對。究竟他的對和不對的地方在那裏，這是本章要說明明白的。在未開始批判傳說學說以前，尚須把前章所述的略補敘。

人類所以能制勝其他動物，就靠着有社會的遺傳。社會遺傳之所以可能，就是因為有語言文字的作用。語言文字對於人類生存進化幫助的偉大，在上面已經說過，無容再述。不過我們所要注意的，就是符號這一類東西，它的價值不僅在於本身而實在於所代表的事物。所以我們對於符號知識，固然要注重（普通所謂「書本知識」係指文字言，「口耳之學」係指語言言。用「符號知識」四字可以包括兩種）。對於符號所代表事物的知識，至少同樣的注重。人類生存奮鬥的成績，無論是精神方面的或物質方面的都要藉着符號的作用，由前代傳遞到後代。用來代表成績的符號，就前人講，是前人知識的結晶，也可說是前人生存最後目的中的一部分，而就後人講，則是幫助後人達到生存目的的工具。生存

的工具可以由前人傳到後人，而生存工作是要靠後人自己去做的。所以對於前人遺留符號的了解是第一步，能利用前人遺留符號的指示，去做生存奮鬥的工作，又是必不可少的第二步，後人了解前人經驗的意義，祇是為自己達到生存目的，減少錯誤，增加效率起見，至於後人在生存奮鬥上所要做的事情，決不是僅僅以了解前人經驗的意義為已足。固然時間愈向前推進，人爭愈加複雜，單是把符號弄清楚也是一樁難事，有些人遂不免要專門從事於符號的推究。並且符號工作做得好的，確有很大的價值，所謂鉤玄提要，發覆探隱，都非先從符號方面去用功夫不可。大思想家要想轉移風氣，振作人心，尤必藉重優良符號，纔能使閱衆聽衆留下深刻的印象。不過總要有具體事實的表現，然後符號的價值，纔能有所附麗。我國古來聖賢最注重立德，其次是立功，最後纔提到立言。所謂立德立功，就是和當前環境奮鬥所得到的成績，立言就是在符號上所做的工作。能夠實實在在的做一番生存奮鬥工作的人，他那種有價值的經驗，自可藉符號表現出來，一個在符號方面用功夫的人，如果自身不曾有過實在的經驗，則符號的價值就要很受限制。所以孔子說過：「有德者必有言，有言者不必有德。」又說過：「我欲託之空言，不如見之行事之深切著明也」。都是這意思。此外孔子平時調諷學生的話可以和上邊相發明的很多，例如子貢問君子，孔子則答以「先行其言而後從之」。或人說：「雍也仁而不佞」，孔子則答以：「焉用佞，禦人以口給，屢憎於人，不知其仁，焉用佞。」又如孔子說過：「古者言之不

出，取象之不逮也。」一君子欲納於言而敏於行。」……故君子名之必可言也，言之必可行也，君子於其言無所苟而已矣。」「君子恥其言而過其行。」，「其言之不作，則爲之也難。」可見古聖注重行而不注重言的情形。後來漢朝申公所謂「爲政不在多言，顧力行何如耳。」最爲後人所傳誦，也是同樣的態度。這種重行輕言的精神，不獨儒家是這樣，就是道家釋家也是這樣。老子所謂「道可道，非常道；名可名，非常名」。在「道可道」「名可名」兩句最後的「道」字和「名」字，都應當作動詞用，本是言語二字的意思。「道」和「名」若僅在口頭上去用，那就不是正常的「道」和「名」了。晉朝竺道生說過：「夫象以盡意，得意則象忘；言以詮理，入理則言息。自經典東流，譯人重阻，多守滯文，鮮見圓義，若忘筌取魚，始可與言道矣」。所謂「多守滯文，鮮見圓義」就是因爲僅注重語言文字的關係，而失卻了道的真正意義。道生以經典的語言文字爲「筌」，必忘筌取魚，始可與言道，然後悟道成佛。後來禪宗不注重文字，只注重心悟，更是顯明而極端的例子了。

以上係就符號知識與實際知識比較而言，因爲語言文字僅有工具的功用，所以我們不能單獨偏重語言文字，必須同時注重它所代表的實際事物，這一點已很明顯。至於就符號知識本身而論，也還有兩點不能受我們單獨偏重的理由：

一、人類生存奮鬥的成績，雖然可藉符號遺傳下去，但是因爲符號本身的不完全，不

精密等等限制，都足以使符號所表現的結果往往不能與事實盡合。換句話講，就是事實上所有的，符號往往不能盡行達出。所以嚴格講來，符號並不完全代表前人的經驗。莫說我們僅僅了解符號是不夠的，就是我們要想單從符號上去了解前人的經驗，恐怕也是不可能的。要補充這種缺陷祇有賴實際知識的幫助。

二、人類對付環境刺激，由生硬的反應到純熟的反應，由不會引起反應到會引起反應，結果成為習慣。這一個習慣的養成，不僅是在反應方面，實在連刺激環境也包括在內，符號的作用，固然免不了限制，即使能盡量減少限制，它所代表的知識經驗，實在連前人的環境刺激都牽涉在內，後人的環境刺激不見得就與前人相同，所以符號的作用雖是很大，到底是有條件和限制的。要破除這種限制，盡量發揮文字的功用，也還要賴實際知識的幫助。

總結起來講，語言文字在人類生存進化是有極大功用的，它是前後相承的一種連鎖，後人要圖生存，對於前人遺留符號的了解是必要的，因為可以從它得到許多幫助，減少自己時間和精力的虛耗。但是後人僅能了解符號還嫌不夠，必定要利用前人符號的指導，去應付自己的環境，纔能達到生存的目的。所以後人一面要獲得前人遺留符號的知識，一面要盡量獲得這符號所代表實際事物的知識，這祇有在後人自己應付環境刺激中得到。前人的符號祇是給後人以幫助，而不能代替後人去奮鬥。有的人以為語言文字不是知識，固然

不對，有的人以為語言文字是唯一的知識，亦復不明人類生存進化的真相。語言文字是知識，但不是唯一的知識。我們所以要承認它是知識的，因為它的內容是前人努力奮鬥所得的結果，它的形式是要經過學習纔能了解。我們所以不承認它是唯一的知識，因為它僅是實際知識的代表；實際知識，就是在實際環境中所獲得的經驗。人類生存目的，即在於生存，實際知識，祇有在實際生活中憑着前人已有知識經驗的幫助和自己當前應有的努力，纔能得到。語言文字的知識祇是生存的工具而不是目的，工具不可忽略，目的更不能認錯，這一點是很重要的。

第二節 知易行難說的錯誤

傳說並不會怎樣明白具體的去主張知易行難，他受了商帝武丁的命令，總領百官，曾經拿着為君的道理說給武丁去聽，武丁表示願意接受，他就再說了幾句勉勵的話，中間有「非知之艱，行之維艱」兩句話，從此就成為後人的口實。現在把尚書說命篇的原文照錄如下：

「惟說總百官，乃進於王曰：『嗚乎，明天奉若天道，建邦設都，樹后王君公，承以大夫師長，不惟逸豫惟亂民。惟天聰明，惟聖時憲，情臣欽若，惟民從乂，惟口起羞，惟甲冑起戍，惟衣裳在笥，惟干戈省厥躬。王惟戒茲，允茲克明，乃罔不休！』

惟治亂，在庶官。官不及私昵，惟其能；爵罔及惡德，惟其賢。慮善以動，動惟厥時。有其善，喪厥善；矜其能，喪厥功。惟事事，乃其有備，有備無患。無啓寵納侮，無恥過作非。惟厥攸居，政事惟醇。黷於祭祀，時謂弗飲。禮煩則亂，事神則難」。王曰：「旨哉！說乃言懼服，乃不良於言，予罔聞於行」。說拜稽首曰：「非知之艱，行之維艱。王忱不艱，久協於先王成德，惟說不言有厥咎」。一。

根據這段記載，可見傅氏對於知行難易所發表的意見，祇是說過「非知之艱，行之維艱」兩句話，並不會怎樣明白堅決的主張知易行難，但是在後來一般人心目中，則認為這兩句話說得很對，所以對於知行難易的看法，也就無條件的信從這兩句話。我們如果僅僅從傅氏勉勵武丁的動機去看，原來可厚非。但是就「非知之艱，行之維艱」這兩句話看來，卻有很大的錯誤。

傅說對於武丁所說的一番話，都是前人治國安民所遺留下來的經驗。就前人講，當然是知識，因為前人費去許多時間精力去體驗，纔能獲得這樣的寶貴知識。就後人講，後人能了解這些符號，也是知識，因為後人必定要經過學習纔能了解。不過這樣的知識，僅限於符號方面，所以祇能謂為符號知識。武丁聽了傅說的一番話，表示願意接受，這不過符號知識的運用。以帝王所處的地位和所負的責任而論，僅能認識符號是不夠的，必定要對於當前環境，利用前人經驗的指示，去謀正當的適應，纔是自己的知識。學得以後，行

起來自然容易。武丁對於傳說一番話的了解，是武丁舊有符號知識的應用，已經是行而不是知。因為已經先有了學習成功，所以後來聽人說到，纔能明白。如果武丁對於這些符號根本沒有學過，斷不會一聽就懂。傅氏所認爲知易，實在是行易。至於怎樣利用符號的指示，在實際環境中去奮關適應，這纔是實際的求知問題，原是很難，傅氏誤認爲行，實在還沒有知道，如何能行。所以傅氏所認爲行難的，實在還是知難。

從書經說命上中下三篇看來，高宗所以求得傳說，他們君臣會合之際，是很不容易的。就高宗而論，在喪父以後，曉得謹守喪禮，因為自己過去失學，誠恐德性不及前人，所以希望得賢補助，看他對傅氏所講的命官訓詞的一番話，不能不承認他對於治國安民的道理有相當的認識。他對於傳說的一番話表示接受，似乎不應視爲一個僅有符號知識的人。至於傳說的貢獻忠言，動機純正，更足令人佩服。傅氏的原意，也只是重行而輕言，與儒家的見解似乎相近，所以難怪後人都要信從。但就這兩句話而論，實在過於籠統混淆，最易引起誤會。語言雖是知識，知識卻不僅是語言，輕言不就是輕知，這種種區分在傳說的講話中是看不出的。儒家重行，要勸人力行，傅氏重行，幾於要教人怕行了。

有人說，說命三篇經秦始皇焚書後，早已亡佚，現在所傳三篇是東晉梅賾所獻僞尚書裏邊的東西，原是不可信的。傳說有沒有說過這些話，現在我們無從決定。即使真沒有說過，但是這兩句話在後世一般人心目中都認爲是傳說所說的，真傳說不免要替假傳說受過。

了。

現在綜結傳說思想的錯誤如下：

一、知行的混淆 把符號的知和行與實際的知和行混為一談。

二、難易的倒置 真難的反以為易，而真易的反以為難。

這兩點本有連帶的關係，因為把知行本身弄亂，所以纔把難易倒置。傳說為商朝賢相，說話舉足輕重，又其大意在表面上與儒家說法相近，所以大家都肯相信。但是在傅氏「知之非艱」的觀念下面，因為符號的知行與實際的知行，既然混淆的緣故，竟要把符號知識當為實際知識。在傅氏「行之維艱」的觀念下面，不但不能鼓勵人力行，而且要教人怕行，與孔子所說「吾欲託之空言，不若見之行事之深切著明也」和「言之必可行也」以及其他類似講話的重行而且要教人力行意思，顯有不同。有了這兩點錯誤觀念，自然要在後世文化上發生極重大的不良影響了。

第三章 我國過去文化退步的原因

第一節 方向的錯誤

我國文化發達很早，相傳上古有巢氏教民架木爲巢，燧人氏教民以鑽木取火，伏羲氏畫八卦，作書契，教民佃漁畜牧，神農氏作耒耜，教民耕稼，又創醫藥，黃帝作舟車，使蒼頡作文字，隸首作數，伶倫作律呂，元妃西陵氏教民以蠶桑……這些都是一般人所習聞的傳說。

文化是許多知識積累起來，逐漸進步，並非一蹴可幾，所以傳說某人創作某物，都是比較的很概括的說法。在事實上是他們把已有的東西，加以改進擴充，使當時人們得到更大的便利，因此就說是他們創作的。如果這樣的推論是對的，那麼我國文化的起源，雖是在典籍上可考的，好像起始於伏羲黃帝，而實際上是應該由流瀾源，向上再推了。

在前清光緒戊己亥年間，在河南安陽地方發現了許多甲骨（龜甲牛骨），約計有四五萬片。從這些甲骨文字上可以證明殷商一代的文物制度，燦然大備。最近十餘年間，在甘肅、陝西、河南、山西、河北、山東、遼甯各省又發現新石器時代遺物，把我國文化推斷到西曆紀元前三四千年。等到陝、甘、寧夏發現舊石器時代的文化，更把中國文化推到

西曆紀元前三四萬年。將來如果發現更多的遺物，或許更有特殊的新報告。這些都是具體實物的證明，不是泛泛傳說可比。由此可見我國文化發達之早遠在有史以前了。我國文化究竟起自何時，現在雖不能定，但是輾轉改進，到了周朝，要算是比較最發達的時期，這是在歷史上可以共見的事實。我們只要看禮記一書，就可以曉得周代文物制度的情形。雖然有人認為這書是周末或漢初人所著，未必全是當時事實，但是至少可以代表當時及以前各代聖哲在生存奮鬥過程中所已得到的一部分成績，和他們對於後人應該怎樣努力的各種指導。這些都是堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子幾個大聖積累相沿下來極大的貢獻。總理說：「其時之政治制度、道德、文章、學術、工藝，幾與近代之歐、美，並駕齊驅。」我們可以想像當時我國人士在精神物質兩方面已有的各種知識學問是怎樣豐富精到。拿我國文化和歐洲文化相比，我國文化的發軔，至少不比歐洲各國落後，還是可以斷言的。

我國文化在周朝既然已經這樣發達，到了二千年以後的今日，照理應該更加發達了。但是事實上則一般人民的生活狀況大都是很貧苦，僅不過有大貧小貧的分別，最貧苦的竟至衣不能蔽體，食不能果腹，居處的狀況並不能勝過古代穴居野處的辦法。以最早曉得開發自然的民族，又生長在地力最富厚的地方，到了現在反而時時鬩窮叫苦，在從前被稱為「禮義之邦」到了現在反不免有江河日下的感慨。拿來同我們文化發展時期相近，甚至

比我們還要落後很遠的歐、美各國相比，它們大都已成為現代化的國家，人民也都享受現代的科學文明，我們則至今還是古老國家，可以拿出來和別人比較的，除了那些很早以前立國的固有文明以外，其餘一無所有。總理說：「周以前為一進步時期，周以後為一退步時期」。我國周朝以後的文化何以退步？退到什麼地方去？這是我們要弄明白的。

任何一個民族由草昧時代踏進文明時代，都是在試探摸索當中。所經過的途徑，當然要有些曲折頓挫，很少是一往直前的。不過如果有兩個民族，同向文明時代進行，起初沒有什麼差別，而後來則差別很大，它的原因就不外乎下列兩項：

一、速度的大小不同

二、方向的正誤不同

現在我國文化所以比較歐、美各國相差甚遠的原因，大致也不外乎上列兩項中之一項，或是兼而有之。就第一個原因講，所謂速度大小當然和能力大小有關。這一層還可以分為兩點來看：一是智力，一是體力，都是文化上發展上必不可少的原素。在智力方面，我國人智力較外國人為高為低，現在尚沒有一定的論證，有人說我國人缺乏想像力，這是一種主觀並且是判果為因的說法，不足為憑。我國古代文化既然很發達，民族智力遺傳的基礎，一定很好，在本國民族以內自然要有智慧的差別，但是和他國的民族相比，斷不會有怎樣大的差異。所以就我國整個民族而言，智力一層是不應該發生問題的。請到體力一

層，我國人民多數是孱弱的，而外國人民多數是強健的，那是有目共觀，無可諱言的事實。這是在速度方面，我們比不上人家最顯明的一項。不過如果僅是因爲體力不及人家還不致相差如此之鉅，所以第二個方向走錯的一個原因一定也有關係。所謂速度和方向，在自然科學裏本是兩件事情，但是在人事界裏，問題就不是那樣單純，體力薄弱和方向走錯，都是人謀不臧所致，並且彼此是有相互及連帶關係的。體力薄弱的不要走錯方向，而走錯方向的在積極方面，既不能得到正常的進步，在消極方面卻又要虛耗有用的體力。始則因錯誤愈多，虛耗愈大，終則因虛耗愈久，錯誤愈難改正。可見方向錯誤一層，畢竟關係較大。所以拿我國民族文化和歐洲民族相比，我國文化退步的原因雖是兼有速度和方向兩項，但是最重要的原因，還是在方向的錯誤上面。現在我們所要研究的是我們所走錯的方向是什麼？走錯的原因又在那裏？

第一節 經學和科舉的流弊

現代西洋文化雖然超越在我們前面，但是他們突飛猛晉，還是近一二百年的事情，他們所以能這樣迅速的進展，是導源於工業革命。工業革命第一期是機器的發明，第二期是電氣的運用。現在雖然到了電氣工業時代，但是追溯從前一般機器的發明，是由於英國科學家能把蒸汽應用於工業方面的結果。英國原來也是一個農業國家，自蒸汽機普遍應用於

交通，工業，礦業各方面以後，英國遂一躍而為世界上的工廠，造成海上霸主。德、法、美、日繼起倣倣，也都有長足的進步。追本窮原，這不能不歸功於首先改良蒸汽機的瓦特。瓦特生於西歷一七三六年，歿於一八一九年，適為我國清朝乾隆嘉慶年間，這正是清初開國不久，太平隆盛時期，我們要明瞭我國文化方向怎樣走錯，只要把這時期內東西民族所做事情作一比較，也就可由流溯源，執果推因了。

當英國瓦特曉得改良汽機，日起有功的時候，我國人士所做的工作是些什麼呢？概括講來，我們當時所做的工作有兩種，一種是繼續去做自明代相傳下來的八股文章，一種是研究東漢時代的古文經學。八股文是規定考試用的文字，這樣的考試文字雖是僅不過起自明朝成化年間，但是考試制度之成立，則為時甚早，在隋、唐時代即已代替察舉制度而興。因為在當時察舉制度之下，已經腐化到「僅知閭閻，不辨賢愚，上品無寒士，下品無高門」的地步，所以纔改用考試方法來甄拔人才。在舉行考試時，標準較為正確，方法較為嚴密，可以避免察舉制度的種種流弊。因為有這樣的優點，所以經過宋、元、明、清，先後達一千三四百年，造成很悠久的歷史。不過考試制度雖好，考試內容卻大有優劣。至隋、唐以至明、清，考試內容僅限於經籍方面，起初所做的經義文字，不過敷衍傳註，或對或散，初無定格，做起來還簡單容易。到了改成八股以後，要以反正虛實淺深，扇扇立格，作法愈過愈繁，一般士子因為要學做八股文字，不得不把其他學問拋開，以致八股文

字做得很好的人，往往就是常識最缺乏的人。這種文字在當時也就被有志氣的人所鄙視，不願學習，認為這是俗士所做的。但是一般人因為這是進升階梯的緣故，即使明知其沒有道理，也不得不勉強去學做。

清初古文經學的提倡，是明末姚江理學的反動，姚江理學又是遙遙針對新安理學而發的。宋代理學所以發生的原因一部分是因為對於隋唐義疏的不滿。由此上溯六朝魏晉以至東漢，就是古文經學的發動時期。東漢古文經學是反對西漢今文經學而發生的，西漢今文經學的發達，是武帝尊經以後的結果。古文經學與今文經學都各自命為真正經學，各不相下，所以清初雖是古文經學復興時代，到了清末又是今文經學發達時代，它們雖是迭為消長，但是歸根結底則同是在過去儒家經典上用功夫。

就八股文和古文經學相比，八股文是一般士子初步必經的訓練，經學則無論今文古文都是較為高深的研究，大都是八股文已經學成，考試已經及第的人，或是根本即不願意做八股文應科舉的人纔來研究。科舉所用八股文字和經義文字的歷史較後亦較短，至於經學的研究，則至漢武尊經以後即已開始。唐、宋時代的經義和明、清時代的八股文，作法雖有不同，但是本原既從經義出發，目的也在以經義明瞭為歸宿，所以八股文的無用和經學研究的空疏，都不能不認為和西漢尊經有深切的關係。

現在我們要問經究竟是什麼？所謂經就是指易、詩、書、禮、春秋而言，本是古代流

傳下來的文獻，也就是上面所說我國文化極盛時代所遺留下的一部分產物，而是曾經孔子整理刪定過的。孔子弟子都以傳授經籍成爲儒家，和當時道家、法家、墨家、名家及陰陽家等爭鳴一時。這樣風發泉湧的學術思潮，因秦朝的壓制而衰落，不久又因漢初開放學禁而有復蘇的趨勢。直至漢武帝接受董仲舒的對策，罷黜百家，尊崇儒術，復以爵祿爲獎勵，於是一般士子均埋首於經籍，儒家的經籍遂成爲唯一權威者。因此後來就發生古文今文的爭執，在考試應用文字方面，有制義八股的轉變了。

其次我們要問尊經是否一定要得到像過去經學和八股文的空疏無用的結果呢？就文化的演進的程序來講，所謂經是應該尊崇的，但是像過去空疏無用的流弊卻是應該避免而且可以避免的。因爲經籍既是古代留傳下來的文獻，當然對於後代文化的推進是很有幫助的。尊崇古代的文獻，也是在後代進化上應有的工作。我們所要注意的，就是經籍的內容都是前人經驗的紀錄，其中應該寶貴的固然很多，但是因爲時代和環境的限制，一定也有些與後代不盡切合的。經籍的記載，都是運用文字的，凡是符號知識所有的困難，經籍也都不能避免。後人利用前人經驗的指示，對於當前環境爲其應分的奮鬥，同時還要根據實際所得的經驗，一面補充前人的不足，一面給與後人以更大的便利，這纔是尊崇文獻的真正意義。在真正尊崇文獻的下面，對於記載前人經驗符號的認識，當然是最重要的入手辦法，但不能僅限於此而止。符號的認識是幫助實際知識的，斷不能斤斤拘守，食古不化，更不

能拿它來代替實際知識，否則就是莫大的錯誤。這裏的關係，真所謂一失之毫釐，差之千里。我國過去所謂尊經，就是犯着這個毛病。就經學的研究而論，今文學家承認孔子是一個素王（就是無冕帝王的意思）大經是孔子政治思想之所寄託，所以後人應該注重經籍裏邊的微言大義，並且還要想辦法去致用。例如西漢平當因為懂得禹貢，所以朝廷就使他行河，爲騎都尉，領河隄。董仲舒老病致仕，朝廷每有政議，數遣使往問得失，仲舒就替他們編著春秋決獄一書。這種情形用現在的眼光看來，差不多和現在用水利工程家去辦水利工程，用法學家去做法律顧問的情形髣髴。但是所不同的就是現在工程家所要學習的，是現代最新的水利工程學問，現代法律家所要學習的，是現代最新的法律政治學問，凡是過去陳舊的資料就覺到不夠應用，因為它是沒有能把最近的研究和發現包括進去的。禹貢、春秋固然有它的價值，而且漢朝距離夏、商、周的時間也不過遠。對於禹貢、春秋應該加以特別的研究，但是斷不能因此就認它們爲一定不移的標準。幾個基本原則可以沒有多大的變更，但是實施方法必定因時因地去制宜，纔能適合當前事實的需要，纔能盡其承先啓後的責任。在今文經學當中，一般人認爲六經既是素王孔子所作，後人一定要完全依照它去做，做得通是經書上原來已經替後人規定好的，做不通是由於研究經書未能徹底。要想做得通，還是從經書本身上去尋求，不必再在經書以外去想辦法，這是他們傳統的見解。至於夏侯勝揭破董光、張安世陰謀而謂出自洪範，昌邑王師王式因提出以三百篇當諫書的

經過而得滅死，經書致用的說法，更加神祕。所以到了千數百年以後的清末，還有皮錫瑞贊歎着：「以禹貢治河，春秋決獄，以洪範察變，以三百篇當諫書，……治一經得一經之益，經學所以有用者在精而不在博，將欲通經致用，光求微言大義……」可見他們抱殘守闕，到底不懈的精神。至於古文經學雖不像今文經學那樣狂妄，但是他們又有他們的錯誤。他們承認六經是孔子所整理過的史料，於是拘守章句訓話的研究，對於經籍上所載的名物制度，考據得非常認真。班孟堅說：「……後世經傳既已乖離，博學者又不思多聞闕疑之義，而務碎義難逃，便辭巧說，破壞形體，說五字之文至於二三萬言，後進彌以馳逐，故幼童而守一藝，白首而後能言，安其所習，毀所不見，終以自蔽，此學者之大患也」。桓譚新論云：「秦延君能說堯典篇目兩字之誼至十餘萬言，但說曰若稽古三萬言」。後漢書云：「信都秦恭延君守小夏侯說文增師法至百萬言」。他們竭盡全副精力，注重章句訓話的情形，即此可見一斑。南宋醇儒胡浚明酷好字說，常因浴出大喜曰：「吾適在浴室有所悟，字說直字云『在隱可使十目視者直。』吾力學三十年，今能造此。」胡浚明因入浴而悟及直字原理，可見其平時對於字說念念不忘的情形。這事和阿基默德因入浴而悟到「凡物入水重量減輕」的道理很相似，不過人家所悟到的是實際知識，而我們所悟到的是符號知識。人家因時注意實際事物，所以纔能悟到實際真理，我們因時注意文字，所以僅能悟到造字的原理。縱說我們所悟到的為精神方面知識，和人家所悟到的物質

方面知識，同屬重要，然而精神方面的實際知識，又豈是僅靠由字說上的創獲所能代替呢（由符號知識的了解，進而為實際知識的充實，這本是很正當的程序。但是我們過去太偏重於符號的了解而忽略實際的考究，精神方面如此，物質方面更甚。如阿基默德所悟到的實際知識畢竟太少，所以結果流於偏枯）？清初古文經學家的治學方法比較前人更為精進，創獲亦較前人為多，一般樸學大師懷疑和考證的精神，都是值得欽佩的。不過他們只是在書本上加工夫，而不在實際知識上用力，所以始終得不到實際的進步，而懷疑考證的工夫，雖不敢說是完全白費，但至少是有一半枉用了。

至於考試所用八股文字，更與真正曾經的精神不合，祇是因為它是士子進升階梯上所必需的東西，所以大家都要揣摩學習，有的人因要達到功名利祿的目的，簡直要終身從事於此，到老不肯罷休。一般人所消耗的時間和精力，實在太多；在我國民族文化上所貽留的禍害，實在太大。八股文怎樣發生的原因，歷史上沒有記載，照我們用常識推測，在考試制度選拔人才的時候，最重要的是考試材料要常有變化，以免被考者有倚傍抄襲的機會。考試的方法使用已久，經籍的內容，又不曾因後人繼續努力而有所增進和充實，欲求有所變化，只有在應試文字形式上去想法，所以要從前或偶或散的經義文字改成一種固定而更加繁複的格式，使一般士子都有利用心思的餘地，而無抄襲倚傍的機會。如果這樣推測是對的，那麼八股文在考試方法上，未嘗不是一種新發明。假使不是因為清末和外

國接觸而失敗，受了許多打擊而毅然決然的把科學廢除，說不定又要把八股文改成一種新花樣。這種最浮泛最無意義的符號知識，較之經學的研究，相去又不知若干里。清末八股文的廢除和今文經學的復興有關，可見符號知識的本身也都能發現錯誤，看不下去，不能忍耐。考試本是一種優良制度，但是像這樣的內容，轉不如西漢徵辟孝弟力田的辦法，還較為適合於以農立國的國家了。

總括起來講，我國文化發達雖早，前哲所遺留給我們的經驗雖然非常豐富，但是自漢以後一般人沒有能繼續前哲的精神去發揚光大，僅僅在一部分記載前人經驗的典籍上去用工夫，所以自漢以來，經典的數目，由五經、七經、九經、十經、十一經、十二經、十三經至清末而增至廿一經，論語、孟子、大學、中庸受宋儒的推崇，稱為四書，其權威且要壓倒原來的五經。歷代研究經書的人亦常常有新見發表，這些都是隨着時間的推進而應有的進步，無論是質的改進，或是量的補充，都是歸宿在符號知識上面，並且都是偏重精神方面的符號知識。即就精神方面講，亦尚未能成為普遍推行的實際知識，至於在物質方面，如怎樣運用人力去克服自然，和怎樣利用自然來養生保種，都沒有加以注意。就是前人所曾經留下來一點基礎，也因為後人沒有注意繼續研究的緣故，不但不能增進，而且還要失傳。在過去文獻裏邊也未嘗沒有一些關於物質方面知識的記載，可惜分量既少，而且也沒人去注意。例如後漢書所載的馮異，唐書地理志謂坊州刺史張怡架水入城以紓遠汲；又東

坡志林謂蜀中鹽井常以竹爲桶，無底而竅其上，懸熟皮數寸出入水中，氣自呼吸而啓閉之，此與抽氣筒吸水上升同一道理，這些都係應付當前環境而產生的重要知識。如果有人去繼續研究改良擴充，一定可以進而爲福利民生，推進文化的一個大動力。可惜一般人都把有用的心思才力消耗於片面的符號知識之上，對於這些實際事物的知識不但不去繼續研究改進，反而視爲無關宏旨，認爲一般農工下等人所做的事情，不是文人學士所應當做的，縱令已經有了較好的辦法亦聽其自生自滅，無人過問。這種傳統心理經歷千數百年而不改。大家所注意的，一方面愈過愈是空疏無用，大家所不注意的一方面，愈過愈是荒廢窳敗，根深蒂固積重難返的趨勢，就是這樣造成的。

返觀歐洲各國，中古時代雖然因教會專橫，在他們文化史上鑄成大錯，但是到了十一世紀以後，各國大學相繼勃興，在西班牙如伯達（Bardad）巴比倫（Babylon）亞力山大（Alexander）科多華（Cordova）等大學，在意大利如薩拉爾諾（Salerno）波隆那（Bologna）巴多亞（Padua）等大學，在法國則有巴黎大學（Paris）在英國則有牛津（Oxford）劍橋（Cambridge）等大學在德國則有普拉額（Paderborn）大學等，他們的科目除了聖經以外，均有亞里斯多德的著作，羅馬法律、數學、醫學、論理等。雖然教學方法也祇注重摹寫筆記，而不知從事實上探究真理，但是也們能把希臘、羅馬時代傳留下來的文化多少保存一點，使實際知識的基礎，不致完全湮沒，一旦到了十五世紀文藝復興運動發生以後，

人本主義代替神本主義而興，自然科學和應用科學即能就原有基礎，漸漸發達。再加上後來各大科學家繼續不斷的努力，把前人所遺留下來的經驗知識，加以擴充改良，精益求精，所以能夠造成今日的文明。即就近代工業文明元勳瓦特而論，在他之前，有牛孔門(Thomas Newcomen)牛孔門之前又有巴蟠(Papin)及薩外禮(Savery)做他改良蒸汽機的前驅。在他之後，有富爾敦(Robert Fulton)應用蒸汽機以造汽船，史蒂芬生(George Stephenson)應用蒸汽機以造鐵路機車，巴森斯(Charles Parsons)應用蒸汽機以造循環動機，做他改良蒸汽機的推廣與改進。就是後來電機文明，也都是以前啓後，以後承前，纔漸漸發達起來的。他們一面注重實際知識，一面就是充實符號知識，後人利用前人符號知識以推進實際知識，結果比前人更爲精進。所以他們的現代文明，就近因論，雖是一二百年間的事情，但是就遠因論也是早在數百年以前，即立下根基了。

就我民族文化 and 西洋文化相比，我民族文化所走錯的方向是很顯然的。人家曉得注重精神知識，也曉得注重物質知識，曉得注重符號知識，也曉得注重實際知識。我們則太偏重精神知識，而忽略物質知識，同時又太偏重符號知識，而忽略實際知識。大家不在整個實際知識上努力，專在片面符號知識上用功，固然實際知識無法推進，同時正因爲專在符號知識上用工夫的緣故，所以要終日埋頭伏案，勞精疲神於故紙堆中，與大自然界向少接觸的機會，在身體上所用的力量僅是局部的而不是均衡的，結果大多數讀書人都是手

不能提籃，肩不能荷擔，彎腰由背，弱不勝風，無論他是皓首窮經的經生，或是少年白面的書生，作文吟詩是他們共同必須做的工作，他們所必須做的工作也只限於此而止，其他一切非所過問，積久相沿，更無法可以過問。總理說：

「中國數千年來，以文爲尚，上自帝王，下逮黎庶，乃至山賊海盜，莫不仰羨文藝。其弊也，乃至以能文爲能，多數才俊之士，廢棄百藝，惟文是務。此國勢所以弱，民事所以不進也。」

總理對於我國文字的富麗殊絕，雖然很贊美，並且還拿來做知難行易的例證，但是對於過度充字的流弊，卻非常痛惜。所謂「廢棄百藝惟文是務」就是爲一般人只知偏重符號知難，忽視實際知識的寫照。所謂「國勢所以弱，民事所以不進」就是由於偏重符號知識，忽視實際知識的結果，一面養成普通所謂「名不副實」和「有文無行」的風氣，一面造成身體孱弱，質衰敗的現象。從歷史上看來，我國民族的發展，由西北而趨東南，東南的氣候才土較西北爲溫和調順，是比較最適於文弱的人居住，結果往往爲北方強悍部族所壓迫。等到強悍部族入主中原以後，他們也羨慕文藝，一面漸漸沾染文雅風氣，一面就漸漸喪失原有強健的魄力，結果也要同樣的爲其他強壯民族所欺侮或侵略。所不同的過去來自北方的本國民族，體格的強壯是由於自然環境所造成的爲多，現在我們所受東西異族的壓迫，他們的強盛是由於人事的努力。也就是上面所說注重實際知識的結果，在他們注重

實際知識的時候，直接的固然是實際生活的改進，間接的就是一種活潑蓬勃氣魄的養成。因爲注重實際知識的人都是時時刻刻要找事做，遇到生活上有了困難的時候，就要設法解決，有了解決辦法以後，就要努力實行。他們既有能解決問題的知識，還有能解決困難的氣力，所以都能得到相當圓滿的結果。至於僅知注重符號知識的文弱交生，不但沒有解決實際問題的知識，並且連解決實際問題的氣力都沒有，遇有較爲重大的事情，就望而生畏了。一、民族文化方向走錯，本是不可避免的事情，最重要的是走錯了路，要曉得改，並且還要有改革的勇氣和實力。西洋民族文化上的錯誤，特別是在中古黑暗時代，恐怕比我們還要大，但是他們一旦覺悟，就曉得改革，並且改革得很快。我國人士一向走錯途徑，只知偏重符號知識，不但實際知識沒有進步，而且因爲體力減損的緣故，連棄舊謀新，改弦易轍的勇氣和力量也都不能表現。過去我們常聽到「五分鐘的熱心」的批評，這固然一方面是由於知能的嘗試和交替未能成功，但是又一方面卻是體質太不堅實的結果。所以到了人家已經聚精會神，突飛猛進的時候，我們還在這兒徘徊觀望，趑趄不前，這樣又怎能和人家並駕齊驅呢？知識文化不進則退，斷無可以中立的道理，拿這種情形和周朝以前相比，怎能不算是退步呢？

第三節 知易行難說的影響

我國過去文化走錯了途徑，既已如上所述。現在我們要問何以會這樣走錯。語言文字本是幫助推進和傳播文化的重要工具，任何民族都是同樣的。我們民族在過去好像反受其累，這是什麼道理呢？從以上各節看來，這自然不能歸過於語言文字的本身，而是運用語言文字的人誤把符號知識當爲實際知識所應該負責。提倡尊經權力者，固然要負重大的責任，但是一般人自己見解的錯誤，也是要同負相當責任。權力者也是羣衆的一分子，如果大衆都錯，則一、二有權力者也不會例外，不過有了權力以後，錯誤的影響要更加大些。因爲舉國上下，前前後後，都誤把符號知識當爲實際知識，誤把各種事情的真正難易看反，輾轉遷延，所以纔有這樣大的流弊發生。而這種錯誤表示得最鮮明，最具體，入人心最早而最深的，莫過於書經所載「知之非艱，行之維艱」兩句話。這兩句話無論是否爲傳說所說，但是因爲千數百年尊經的關係，一般人沒有不相信這兩句話是對的，一般人的心思才力沒有越出它的暗示範圍以外，這是無可諱言的事實。總理所以嘆息說道：

「夫中國近代之積弱不振，奄奄待斃者，實爲知之非艱行之維艱一誤之誤也。此說深中於學者之心理，由學者而傳於羣衆，則以難爲易，以易爲難，遂使暮氣畏難之中國，畏其所不當畏而不畏其所當畏，由是易者則避而遠之，而難者又趨而近之，始

則欲求知而後行，及其知之不可得也，則惟有望洋興嘆而放去一切而已。間有不屈不撓之士，費盡平生之力以求得一知者而又以行之爲尤難，則雖知之而仍不敢行之，如是固不知欲行，而知之又不敢行則天下無可爲者矣。此中國積弱衰敗之原因也。

「由周而後，人類之覺悟漸生，知識長，於是漸進而入於欲知而後行之時期矣。適於此時也，知之非艱行之維艱之說漸中於人心，而中國人幾盡忘其遠祖所得之知識，皆從冒險猛進而來，其始則不知而行之，其繼則行之而後知之，其終則因已知而更進於行……當此欲知而後行之時代，適中於知易行難之說，遂不復以行而求知，因知以進行，此三代而後，中國文化所以有退無進也」。

在這裏我們可以看到知易行難說所以影響我國文化的實際情形。總理所說「此說（摺知易行難說）深中於學者之心理……不知固不欲行，而知之又不敢行……此中國積弱衰敗之原因也」。和「知之匪艱行之維艱，說漸中於人心……遂不復以行而求知，因知以進行。此三代而後，中國文化之所以有退無進也」。都是申說知易行難說在我國文化上所發生的影響，也就是申說前面所講「夫中國近代之積弱不振，奄奄待斃者，實爲知之非艱行之維艱一說誤之也」。一句總綱的意思。再看總理第三章以作文爲證內又說：「多數才俊之士，廢棄百藝惟文是務，此國事所以弱，而民事所以不進也」。這是說明一般人士「惟文是務，廢棄百藝」在我國文化上所發生的影響。試就二者對照比較，可見同爲我

國民族衰弱，文化退步的原因，從一方面看，是知難行易學說的影響；從又一方面看，是「廢棄百藝，惟文是務」風氣的影響。前者是屬於思想，後者是屬於實際行動，「思想爲事實之母」這兩者的關係自然是「一而二，二而一」。以我國過去文化的發達，何以會弄成後來「積弱不振，奄奄待斃」的局面？就是由於一般人「廢棄百藝、惟文是務」的緣故。一般人何以要「廢棄百藝，惟文是務」？就是由於誤以符號知識爲實際知識，把知行的真正難易倒置，而始作俑者的「知易行難」舊說，實在無可卸責了。

再看 總理所謂「遠祖所得之知識皆從冒險精進而來」即係指實際知識言。我們遠祖在當時尙未有所憑藉，對於當前環境全靠着自己已有的經驗和勇氣去隨機應付，這就所謂「其始則不知而行之」的意思。因爲有了這種實際的應付，再將所得的經驗用符號表示出來，便成爲一種新知識。如果再從這新知識的運用當中，去加以充實和增進，這就是所謂「其繼則行之而後知之」。前人經驗藉了文字符號留給後人，後人利用前人經驗的指示，再訂出種種辦法去應付環境，那就容易得多，這就是「其終則因已知而更進於行」的意思。三代文物已經發展至成周的治化，假如後人能繼續不斷的推演下去，則實際知識固然更臻豐富，代表的符號也就隨之充實，後來人所得到的便利，當然更要增加，大家都可以「知而後行」，整個民族文化，當然早已發揚光大，達到 總理所說的「踵事增華」「後來居上」的境界。不幸後人不察，竟誤把傳留古人經驗的符號知識當爲實際知識，誤把工

具當爲目的，一切有用的精力和時間都消耗在空洞符號上面，相沿既久，連實際知識是怎樣一回事，都不曉得。但是人類都是要靠實際知識，纔能生存的。時代愈是向前推進，人類愈加需要新的實際知識來補充舊的實際知識的不足。在把符號知識當爲實際知識的人，都以爲只要把古書讀熟，或是把古人的書籍重行演述一下，就算盡了知識的能事。我們的遠祖以冒險猛進的精神，纔得獲得知識，這是何等艱難的事情，而他們卻看成很簡單容易。他們因爲沒有實際知識，所有遇到實際生活有了困難的時候，竟茫然無法解決，而不曉得這是由於他們平時沒有準備，如果有了準備，自然是容易對付的。因爲我們所受前人的賜予，已經很多，我們生存奮鬥的工作自然比較一無憑藉的遠祖要好做得多。所以原來難的事情在他們以爲容易，而原來容易的事情在他們則以爲難。這就是「畏其所不當畏的而不畏其所當畏」的情形。拿來和前哲相比，前哲沒有現成的知識，尙能冒險猛進，如果有了現成知識，更能利用這知識的指示，以求其本身當前的實際知識。而後人則沒有現成知識，固然無此種勇氣去做實際的對付，有了現成知識，又要拘泥着而不會利用，這就是「不知固不欲行，而知之又不敢行」及「不復以行而求知，因知以進行」的情形。在這種種情形之下，民族衰弱，文化退步，自是必然的結果。直接是由於大家「廢棄百藝，爲文是務」，間接是由於大家都有「知之非艱、行之維艱」的謬誤觀念橫亘胸中。將欲根本革除積習，迎頭促進文化，轉弱爲強、變空疏爲實用，捨去先從鏟除傳統謬誤觀念入手以

外，沒有更好的辦法。

現在我們再綜結兩點如下：

一、我國過去數千年來均是尊經的，「知之非艱，行之維艱」兩句話出於賢相口裏，又載在經籍上面，所以在一般人的信仰上極有權威。不幸傅氏的兩句話既有錯誤，尊經的方法又有錯誤，這兩種錯誤連在一氣，結果自然要鑄成大錯，信仰上的權威愈大，遺留下來的錯誤愈深。民族衰弱，文化退步，都由於此。

二、一般人對於知行觀念，本來就很模糊不清，一經傅說說出這兩句話以後，好像人欲言而不能言的道理，竟被傅氏道破，不知不覺的就要奉為圭臬，於是把符號知識當為實際知識，真難的事情視為容易，而真易的事情視為很難，積久相沿，牢固不拔，在尊經時代固然是如此，就是過了尊經時代也還是如此。要想成就新事業，建設新國家，那就非先把傅氏知易行難的謬誤觀念根本鏟除不可。

第四章 王陽明知行合說一的批判

第一節 知行合一的真相

總理所最反對的傳說知易行難說的內容和所以反對的理由，已經加以批判和申述。現在我們要接着討論的，就是王陽明的知行合一說。總理生平因感於「行之維艱」一語的影響太大，欲打破難關以達建設的目的，曾經用陽明「知行合一」學說來勉勵同志，但是最後所得結果是「終覺奮勉之氣，不勝畏難之心，舉國趨勢，皆如是也」。可見陽明學說一定有很大困難的地方。陽明早歲上學，就以爲聖人可學而致，所以潛心攻讀先儒著述。先儒謂衆物表裏精粗，皆具至理，陽明即取竹而格之，不得其理，嘗致被疾。後來服官朝廷，因言事受譴，對謫蠻荒，悟得「聖人之道吾性自足，不應求之於事物」的道理，由是而有「知行合一」的講論，以後更專用「致良知」訓教學者。陽明知行合一說雖是在特別情形之下成立，但是在當時及後世一般學者，都認爲這種說法很對，可以相信而無疑的。究竟他的學說的是非得失在什麼地方，這是我們要弄清楚的。在上兩章內，我們曾經說明符號知識與實際知識相輔爲用不可偏廢的道理，也曾說明偏重符號知識忽略實際知識的流弊。但是符號知識雖然不可偏重，卻也不能忽視，否則也要同樣的發生流弊。這一點可以

在陽明學說所以發生困難的地方看到了。

現在試就傳習錄所載陽明和徐愛所討論的一段話來分析一下。傳習錄載：

「愛因未會先生知行合一之訓，與宗賢、惟賢往復辯論未能決，以問先生，先生曰：『試果看』。愛曰：『如今人儘有知得父當孝兄當弟者，卻不能孝不能弟，便是知與行分別是兩件』。先生曰：『此被私欲隔斷，不是知行本體了。未有知而不行者，知而不行，只是未知。聖人教人知行，正是要復那本體，不是着意的便罷。故大學指過真知行與人看，說如好好色，如惡惡臭，見好色屬和，好好色屬行，只聞那惡臭時，己自惡了，不是聞了後別立一個心去惡。如鼻塞人雖見惡臭在前，鼻中不曾聞得，便亦不甚惡，亦只是不曾知臭。就是稱某人知孝某人知弟，必是其人已會行孝行弟，方可稱他知孝知弟，不曾只是曉得說些孝弟的話，便可稱為知孝弟……』」

這是陽明解說知行合一較為具體的一段。徐愛所懷疑的，確可以代表一部分人所見到的事實，陽明的解答在大體上看來雖然可以自圓其說，但是還有不完全而需要補正的地方，現在分別說明如下：孝弟是什麼？孝弟是維繫人倫最基本方法的一種。人類何以要孝弟？這是前人體驗得來的結果。就孝弟二字講，它是一種符號。我們見到「孝弟」二字的形式，或是聽到「孝弟」二字的聲音，就能懂得其意義，都是學習得來。至於怎樣纔能算是孝，怎樣纔能算是弟，是要在正常環境下去訓練學習，然後纔能成爲習慣的。對於前人遺

留符號的了解是一事，利用前人經驗的指示，在實際生活中去訓練學習又是一事。上面曾經說過符號知識與實際知識相輔爲用，同屬重要，而不可有所偏廢，孝弟既是維繫人倫關係的重要方法，則爲增進人生幸福起見，一定要在孝弟的符號知識以外，再加上孝弟的實際知識。如果僅曉得幾個關於孝弟的符號是斷然不夠的。這一點陽明已經見到，所以他說：「就是稱某人知孝，某人知弟，必是其人已曾行孝行弟，方可稱他知孝知弟，不曾只是曉得說些孝弟的話，便稱爲知孝弟」。在答顧東橋書內說：「如言學孝，則必服勞奉養，躬行孝道，然後謂之學孝，豈懸空口耳講說，而遂可以謂之學孝乎？」就是指符號知識之外還有實際知識而言。但是陽明說：「未有知而不行者，知而不行，只是未知」。他的意思是說：「知父當孝而不能孝，知兄當弟而不能弟的人，就不能算他知孝知弟」。他的原意是在注重孝弟的實際知識，本是很對的。但是知父當孝知兄當弟的「知」，究竟是什麼東西？它誠然不是孝弟的實際知識，難道連孝弟的符號知識都不能算嗎？而不能孝不能弟的人，卻也不能一定算他不能「行」，因爲如果他沒有在正常環境下去訓練學習過，他實際上還沒有能「知」，如何能責備他去「行」呢？關於孝弟符號知識的運用，既有其一定的功能，不容我們隨便否認，而關於孝弟實際知識的獲得，亦有其一定的程序，不容我們躐等躁進。換句話說，我們不能爲了注重實際知識的緣故，而忽視符號知識；同時也不能爲了急於獲得實際知識的緣故，忽略當中的過程，而輕言合一。陽明所說「知而不

行」的「知」與他所說「只是未知的」知不同，前者是符號知識，後者是實際知識。陽明所說「知而不行」的「知」和「行」，也不是同屬一類，前者是符號知識，後者是實際行為。符號的知與行所以幫助實際的「知」與「行」的地方，前面已經略述，後面還要申說，此處暫且不提。現在先就所謂「知行合一」的限度講，所謂「合一」只有符號的「知」與「行」和實際的「知」與「行」是各自合一的，因為所用的官體都是相同，所經過的型式也都是相同，所以能夠稱為「合一」，至於符號的「知」與實際的「行」分明是兩件事情，能懂得孝弟的符號，是從前人遺留符號中得來；能孝順父母，恭敬兄長是從實際生活中得來。僅僅懂孝弟的符號而沒有受過孝弟的實際訓練的人，儘可不能孝順父母和恭敬兄長，而對於已經在實際生活中養成孝弟習慣的人，倘使不會讀書識字，要想叫他寫一篇關於討論孝弟的文字，作一次關於討論孝弟的演講，也是辦不到的。所以都不能稱為合一。自然我們所希望的是已有符號知識的人，還要有實際知識，纔便於實際的生存；而已有實際知識的人，還要有符號知識，纔便於文化的推進和傳布。不過這種情形，只能說是相「合」而不能說是「一」。因為由符號知識到實際知識，中間明明要有一番過程，這過程就是以符號知識的獲得與運用促成實際知識的獲得與運用。換句話說，就是利用前人經驗的指示，去施行實際訓練，養成所需要的習慣。在實際訓練的時候，當然要注意到環境時間以及個性等種種條件，凡是一般學習所需用的原則都應該適用，一直能養成到孟子所謂「行之而不著焉，習矣而不察焉」

的境界，那就真能相合了。所以這過程是動的而不是靜的，是多方面的而不是片面的，是真實的而不是虛玄的。這一點陽明也曾約略見到，因為陽明在訓蒙大意內說過：「……今教童子，惟當以孝、弟、忠、信、禮、義、廉、恥為專務，其栽培涵養之方則宜誘之詩書以發其志意，導之習禮以肅其威儀，諷之讀書以開其知覺，今人往往以誦詩習禮為不切時務，此皆未俗庸鄙之見，烏足以知古人立教之意哉？」可見陽明也曉得要養成孝、悌、忠、信、禮、義、廉、恥，全在實際上栽培涵養。所謂「誘之詩歌」「導之習禮」和「諷之讀書」都是運用符號知識來施行實際訓練的。訓蒙大意是陽明對於兒童教育最精到的見解，同時也可算是講知行關係最合理的地方。所可奇怪的，陽明既已有這種精到而合理的見解，何以又拘守着知行合一和致良知的說法？推測陽明的意思，或者以為訓蒙大意是為兒童說的，不適用於成人，對於成人要提倡知行合一，致良知纔夠，特別在國勢衰弱，人心萎靡的時候，要藉此來振作挽回一下。殊不知得成人的習慣，既大部分是由兒童時代逐漸養成，而且日常生活也仍然脫離不了環境薰陶的影響。如果要謀成人生活的改進和提高，除去對於兒童的訓練，要注意立下健全穩固的基礎外，還需要繼續不斷的訓練和陶鑄，以求生活的充實，生計的發展，夫而後國家民族的生命乃能發揚光大。換句話說，還是要符號知識的獲得和運用，促成實際知識的獲得和運用。在這繼續訓練和陶鑄的過程當中，所需要的工具當然很多，但是符號知識實在是基本工具，關係非常重要。因為在已有實際知識而

無符號知識的人，必定先要獲得相當的符號知識，然後纔能增進生活的意義和推廣實際知識的功用；而在已有符號知識而無實際知識的人，一方面要從符號知識中去了解前人經驗的價值，和本身所應負的責任，纔能有所激發鼓舞；一方面要利用前人遺留的符號指示，纔能就當前的實際生活為適當的模倣與創造。所以無論在精神方面或是物質方面，符號知識都是很重要的工具。有了這工具以後，纔能更容易達到實際知識的目的。如果照陽明否認符號知識而去提倡知行合一和致良知的辦法，則在已有實際知識的人固然用不着這樣的做法。倒是因為沒有符號知識的緣故，反而沒有增進和傳播的可能；而在僅有符號知識還沒有實際訓練的人，要教他去「知行合一」或「致良知」，也是沒有結果的。本來在知易行難的舊觀念下面，所謂行難，就是符號知識不能變為實際知識，在表面看來好像行難，因此引起盲目的畏懼，沒假而成為積重難返的趨勢。陽明說：「良知自知，原是容易的。只是不能致那良知，便是知之匪艱，行之維艱」。陽明想拿虛玄的致良知的辦法來解除「行」的困難，用心雖苦，但是除了少數人或有特別領悟，在某一方面容有一些成就外，多數人是辦不到的。總理用知行合一的說法來勉勵同志，所得結果是「終覺奮勉之氣，不勝畏難之心，舉國趨勢，皆如是也」。其困難情形可以想見。至於總理所說：「科學愈明，則一人之知行相去愈遠，不獨知者不必自行，行者不必自知，即同為一知一行，而以經濟學分工專職之理施之，亦有分知分行者也」。則是在精神物質兩方面的符號知識

與實際知識都曾受過應分的注重，科學文化高度發達以後，就整個社會上分工合作的關係講的，更非陽明學說所適用的了。

就陽明和傅說比較，陽明關於知行關係的闡明較傅說為多，傅說是偶然附帶說到，而陽明則是特別明白主張。符號的知是難，符號的行是易，實際的知是難，實際的行是易。符號的知和行，實際的知和行都可以比較難易，惟符號的知和實際的行是不好比較難易的。傅說的誤會就在以符號知識為實際知識，把不好比較的東西拿來比較，把難易的區分倒置過來。符號的知和行是合一的，實際的知和行也是合一的，但是由符號的知到實際的行，可以相合而卻非一，因為由符號的知到實際的知行，是需要訓練的過程。陽明的誤會就在以為能合者必為一，不注意當中的過程，而去乞靈於良知，以為只要能致良知就能合一，因此對於過程上所需要的工具如語言文字等都要加以反對。傅說不曉得符號知識與實際知識的區分，而以符號知識為實際知識固然錯誤；陽明曉得實際知識與符號知識不同，而不能徹底明瞭實際知識所以獲得的道理和符號知識所以幫助實際知識的地方，要藉重「致良知」和反對符號知識來達到「知行合一」的目的，也還是錯誤。

就致良知而論，良知二字是始見於孟子「所不慮而知其良知也」一句話。孟子主張性善，所以纔有良知良能的說法，來勉人為善。從他和告子辯論所根據的理由看來，這種說法純是一種成見。即就盡心章所舉幾個例子而論，也都是訓練的結果，不得謂為「不學

而能「不慮而知」（總理在孫文學說第一章以飲食爲證內說過：「孟子所謂良知良能者卽生元之知，生元之能而已」。總理在此處借「良」字，就是原始的意思。生元之一知覺靈明」「動作思爲」「主意計畫」，初無良與不良之分，不過認爲人身結構精妙神奇的來源，祇有先後而無善惡）。孟子的性善的主張，和荀子性惡的主張同樣的有所偏倚，遠不及孔子的性近習遠，上智下愚不移的說法的妥當，這是在善讀書的應該加以選擇，因而對於教育方法上必須注意的事項，也就應該可以推知。陽明不此之圖，就信爲實有「良知」這一個東西，並且進一步要想法去「致」這個東西，以達到他所主張「知行合一」的目的。結果自然要流於空虛。

再就反對符號知識而論，文字僅不過是經驗的記錄，或是實際知識的代表，誠然不可過於偏重，以致發生流弊，有如過去我國文化退步的情形。但是注意符號知識的不一定都要發生流弊，如果有了流弊，實在也是人們不善利用的結果，並不是符號知識本身的罪過。符號知識在人類生存奮鬥過程中所佔地位很重要，我們雖然不可偏重他，但是亦絕沒有理由去輕視他。人類所以能夠繼續能夠繼續進化，有賴於符號知識的幫助很大，我們如杲不理會他，就要退化。總理說過：「一民族之進化，至能有文字，良非易事」，所以問題的中心，不在理會和不理會，而在怎樣去理會。我們認請這一點，則對於符號知識自應予以相當的重視。一個真正注重實際知識，注重和環境奮鬥所得實際經驗的人，斷不會

輕視符號知識，也不去一味偏重，他對於符號知識，是視為最有用而不可缺少的工具。總理說：「如能用古人而不為古人所惑，如能役古人而不為古人所役，則載籍皆似為我調查，而與古人為我書記，多多益善矣」。這纔是在文化發展歷程中人們對於符號知識所應取的態度，無論古今都是一樣的。傳說誤以符號知識為實際知識，以致後來發生「重文輕實」「捨本逐末」的流弊。固然是走錯了路線。陽明否認符號知識，而以「致良知」為實際知識，以致末流所趨竟造成「束書不觀游談無根」的風氣。同樣是一條走不通的道路。他們以為束書不觀，可以打破支離破碎的弊病，卻不曉得游談無根，也是同樣的支離破碎，無補於實際生活。文字語言都是符號，要補救偏重符號知識的流弊，祇有在實際知識上特別努力，纔是正常辦法。如果反對文字而去注重語言，或是連語言都反對而去注重那似通非通，離奇古怪的符號，都是不成辦法的辦法，對於實際生活是毫無裨益的，精神方面猶且如此，物質方面更無從談起。就陽明個人而論，他閱讀過的書籍很多，所以學問淵博，他時時感覺不滿足，就是表示他要尋求實際知識，而不願以符號知識為目的。所以後來迭次遭遇事變，措置裕如，末了只注重本性，不注重符號知識，也未始不是一種由博返約的結果。如果不是他早年閱讀過兵書，留心邊務，他後來怎能裁定幾次變亂？所謂「聖人之道，吾性自足」的道理，姑不論其是否完全，就陽明個人而論，又何嘗不是先從典籍上探討，再加上自身的體驗，纔能悟出。陽明一生成就，就是善於利用符號知識以求實

際知識的一個具體的實例。不過到他發表學說的時候，在不知不覺當中，只記得過去所發現符號知識的壞處，而忘卻過去所受符號知識的好處，所以纔有致良知以求知行合一的主張。後人不能詳考陽明生平的历史，就以爲他的這種說法，是對於任何人在任何時間都是適用的，所以結果更加錯誤。

簡單的講，陽明所以值得後人景仰，是在他堅苦卓絕的事業，而不在他的空洞的學說。這裏所說事業是指在軍事政治方面而言。陽明在軍事政治上的成功，在他自己雖然認爲由於「知行合一」「致良知」所致，但是照我們分析下來實在是「不知而行」與「知而後行」的結果。至於在物物質科學知識方面，他算是一個失敗者，因爲他曾經格竹不得其理，以致生病，後來就不再繼續。這固然由於當時環境缺乏「知而後行」的客觀條件，卻也由於陽明本人沒有「不知而行」的決心和勇氣，所以不能成功。在陽明從事於軍事政治工作的時候，雖然要靠着他的學說，做他堅苦奮鬥的信念，但是他的學說是在特別情形下成立的，縱能適用於一己，卻不能普遍適用於人人。我們如果以他的堅苦卓絕，努力奮鬥的精神爲榜樣，自然也可以有所成就，如果僅靠着他的學說，而忽略其他方面應有的努力，結果必定要流於空疏無用，還是可以斷言的。

第二節 陽明學說和日本文化的關係

在總理學說中批評陽明學說的部分，曾有人因鑒於「日本維新之業全得陽明學說之功，而東邦人士咸信爲然，故推尊陽明極爲隆重」的緣故，來懷疑 總理的批評。總理亦曾經加以解答，現在再就 總理解答的要義，略加詮釋如下：

日本是現代強國之一，它的革新是在明治即位以後，明治維新運動所以能生效力，是由幕府的顛覆。幕府顛覆的原因很多，我國學術的力量卻是最重要原因之一。因爲日本自一五九三年以後，就漸能仿製我國活版印書的方法，於是書籍日多，讀者日衆。自家康平亂以後弛放庶民講學的禁例，鼓勵藩侯研究文學，處士藤原惺窩長於程、朱的學問，家康常加厚禮迎聘，講說經史，學風漸盛，儒者漸衆。藤原惺窩的門徒林家子弟，相繼掌理學務，朱子的學說纔成爲官學的正統思想。後來中江藤樹履陽明學問，主張先躬行而後文藝，一時士子受到了不少薰陶。明朝滅亡以後，我國學者有東渡日本的，日本人很樂於周旋，朱舜水到長崎，水戶藩侯且厚禮聘請，親執弟子的禮節。舜水講宋儒尊君的學問和王霸的辨別，一時弟子甚多。藩侯受了感化，修理廢陵，建立死於王事者的墳墓，又編大日本史，却模倣條多係仿倣朱子通鑑綱目，尊君誅奸，辨明偏正，由是朝廷對於幕府的關係，乃大明區，而一般志士尊王覆幕的運動，也漸漸由此種下遠因。此外還有幕府所豢養的武士，都能忠君事上，勇往直前，不畏思難，後來幕府歸政，武士階級雖然相隨廢除，但是他們道德的結晶，就成爲日本立國的根本。他們的道德觀念除去所受神道教及佛教影

響外，自然還有以我國儒家學說的影響在裏邊。因爲在江戶幕府成立以後，武士多能讀書，對於孔子作春秋褒賢貶奸，孟子養至大至剛浩然之氣，宋儒主尊君事上，王學重知行合一等等，都曉得一些大意，很夠砥礪他們的精神。由此可以看到近代日本立國得力於我國傳去的文化，特別是儒家學說方面是怎樣的遠大了。

不過我們所要注意的日本立國的文化根本是一事，明治維新所得的力量又是一事。試看明治即位的時候，所宣讀的誓文有「求知識於世界」的一句話。再看明治即位以後二三十年內，所有庶政的改革，關於軍事、教育、礦業、紡織各方面，或是採用歐美各國的制度，或是先行聘用歐美專門人才辦理，然後逐漸由本國人接辦。可見日本所以能成爲現代強國，就是由於能在我國傳去學術的基礎上面，再採取歐美各國學術的長處來補充。我國學術在本國內自儒家學說獨尊以後，有今古經文的爭辯，有八股文的考試，在日本是不曾有過的。就宋、明理學而論，日本人所得力的還是朱子通鑑綱目敬君誅奸，辨明偏正的影響比較來得大些，關於心性理氣的學問也只是師其精意，像我國王學末流的風氣，是不會發生過的。他們有時也有朱、王的爭辯，但是因爲有許多實際知識來補助，所以影響不深。所以總理說過：「陽明合一之說，不過不能阻朝氣方新之日本耳，未嘗有以助之也，而施之暮氣既深之中國，則適足以害之矣」。所謂朝氣暮氣的分別，就是已否受了過分注重符號知識的流弊的差異，這是可以根據總理的解釋來說明的。總理說：「日本

繼新之前，猶是封建時代，朝氣尚存」。中國習俗去古已遠，暮氣太深」。關於符號知識的運用，今人自與古人不同，古人所有知識，大都是迫於需要，應運而生的實際知識，因為所得符號知識的幫助較少，所受符號知識的不良影響亦較少。後人有了符號知識，本應該更加便利，但是往往因為不會利用，反致發生流弊，這流弊的大小自然要與時間的遠近，文化成熟的程度而成比例。因之去古愈近的愈有朝氣，而去古愈遠的愈有暮氣。一個「朝氣尚存」的民族，因為有活潑冒險的精神，所以時時刻刻要去找事情做，遇到環境發生障礙的時候，他們總要努力去奮鬥，所以有許多事情竟是成於行之而不知其道。這是一般維新國家所以成功的原因，日本不過是其中之一。一個「去古已遠暮氣太深」的民族，因為過去文化畸形發展的緣故，一般人士均養成因襲迂闊的習性，如果長在尋常環境之下，未嘗不可以勉強儉安，但是遇到環境起了變化的時候，不曉得怎樣做，固然不肯去做，就是已經曉得應該怎樣去做，也還不願去做，所以結果無事可做。我國新舊儒生，到了末流，都是這樣，這就是辛亥革命以後所以不能有所成就的原因。在這種情形下面，我們更不能企圖僅憑過去，虛玄而又無普遍性的學說來挽救，而應該運用真實完備學說來推進，這是很顯然的。日本既有我國傳去的文化做基礎，又能利用歐美學術來補充，所以纔有長足的進步，這自然是他們維新時代幾個元勳的功勞，至於日本得到歐美文化以後，是否還能保持已有文化的基礎，而不致誤入歧途，自絕根株，則是他們的後人應該負責，而不是

明治維新時代的人士所能永久包辦，這是現在日本人民所應該知道的。

以上的分析並不是長人驕氣，減我威風。反轉來講，實在是增加我們的責任，提醒我們的注意。以我們先代聖哲在文化上建樹的偉大，如果後人能繼起發揚，則後代的文明，必定是繼長增高，可以貢獻於世界人類的，必定更加偉大，尤其是會受我們固有文化薰陶過的國家，必能繼續享受涵育，共進光明，而不致因一時的捨近求遠，釀成後來的倒行逆施，以自陷於絕路而不克振拔。現在我們愈是追維過去文化的偉大，愈是感到今後需要切實努力，繼續發揚，以達到「己立立人」「己達達人」的目的。我們應該迅速恢復古代聖哲的奮鬥精神，對於現代科學知識為繼續不斷的研究，一洗從前空疏無用和畸形發展的流弊。以我國固有文化基礎的久大，人民資質的優秀，再加以不斷的努力，在若干年以後，必有很偉大的成就，歐美各國不能專美於前，更何論於日本。

現在再綜結本章要點如下：

一、知行合一，就個人言，也是很有限制的。普通所說的知行合一，大都是可以相合而卻非一。科學發達以後，社會上各種事業需要分工合作的很多，知行合一之說更不是普遍的適用。

二、文化的推前須靠着符號的知與行和實際的知與行相輔為用。由符號的知與行到實際的知與行，中間需要訓練過程。在這過程當中，應該注意的事項和需要的工具很多，但

是語言文字之必須充分利用，則毫無疑義，絕不是反對讀書和提倡致良知所能濟事。我們應該效法陽明生平努力奮鬥的精神，不必拘守他在特別情形之下成立的學說。



第五章 格物致知的解釋

第一節 過去各家解釋的概述

總理學說所以揭破傳說知易行難的謬誤，和陽明知行合一說的困難，上面已經說過，現在我們所要聯帶討論的就是格物致知的解釋。「格物致知」本是我國固有很偉大的知識學說，祇是因為在過去「知易行難」觀念之下，一般人把它誤解，由於這種誤解所引起的反動。又產生「知行合一」的學說，知行關係固然沒有弄清，格物致知的學說亦復愈趨空洞，始終沒有發生偉大的力量，這是一件最可惜的事情。現在我們根據總理學說把知易行難和知行合一的錯誤都加以辯正，自然應該連帶把最有關係的格物致知學說的意義重行解釋一下。在以上各節內，我們曾經說明符號知識與實際知識相輔為用不可偏廢的道理，這自然是指人類整個生活言。換句話說，就是兼指精神物質兩方面言。過去我國人士無論偏重符號知識，或是忽略符號知識，大都是側重在精神方面，而遺漏了物質方面。因為物質方面沒有注意，所以精神方面愈加偏枯，偏重符號知識與忽視符號知識流弊，也就愈加顯著。這一點可以在重行解釋「格物致知」的意義當中得到說明了。

「格物致知」四字原見於禮記大學篇，現在先把這一篇內有關一段照錄如下：

一古之欲明明德於天下者，先治其國，欲治其國者先齊其家，欲齊其家者先修其身，欲修其身者先正其心，欲正其心者先誠其意，欲誠其意者先致其知，致知在格物。物格而後知至，知至而後意誠，意誠而後心正，心正而後身修，身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平。

禮記大學篇自漢以後，尙沒有受過人的特別注意，一直到了唐朝韓愈、李翱等纔時常引用，到了北宋程頤更承認大學一篇是說明古人爲學的次序，可以作爲初學入德的門徑，朱熹再加以註釋，和論語、孟子、中庸配成四子書，爲後代一般學子所必讀的書籍。據朱熹註釋，大學是孔子之言而曾子述之，是否屬實，姑不必論，但就其內容而言，可以看到我國先聖怎樣重視求知，怎樣把求知和正心修身齊家治國平天下的關係，把握得清楚。在這一段內最重要的當然是格物二字，因爲它是說明怎樣去求知識和求什麼知識的。不幸得很，這最重要的格物二字，原來的解釋，偏是已經遺佚，所謂格是怎樣格法，所謂物是指什麼東西，原來的解釋既無從看到，後人的解釋就從此紛歧了。

現在把唐、宋以來各家的解釋略述如下：

李習之「敢問致知在格物，何謂也？曰：物者萬物也。格者，至也，來也。物至之時，其心昭昭然明辨焉而不著於物者，是致知也，是知之至也。知至故意誠，意誠故心正，心正故身修，身修而家齊，家齊而國理，國理而天下平，此所以能參天地者也。」

李氏的解釋爲以後各家注意此項問題的起點。

程伊川「物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。人之學莫大於知本末始終，致知在格物，則所謂本也，始也；治天下國家，則所謂末也，終也。治天下國家必本諸身，其身不正而能治天下國家者無之。格猶窮也，物猶理也，猶曰窮其理而已矣，窮其理然後足以致之，不窮則不能致也。」

「問：『格物是外物，是性中物？』曰：『不拘。凡眼前無非是物，物皆有理，如火之所以熱，水之所以寒，至於君臣父子間皆是理』。

「今人欲致知，須要格物，物不必事物，然後謂之物也，自一身之中至萬物之繼，但理會得多次，自然豁然有覺處。」

「或問：『格物須物物格之，還是格一物而萬理皆知？』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』。

程氏的解釋甚爲詳盡，朱晦庵的解釋就是以此爲張本的。

朱晦庵「所謂致知在格物者，言欲致吾知在即物而窮其理也。蓋人心之靈莫不有知，而天下物莫不有理，惟於理有未窮，故其知有不盡也。是以大學始教，必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久而一旦豁然貫

通焉，則衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格，此謂知之至也。」

晦庵學說出於伊川，對於格物致知的解釋自然和伊川相同，而且更爲詳細。

陸象山 象山和晦庵同時，對於晦庵的主張認爲不滿，晦庵以爲應就天下之物去窮理，象山則謂吾心卽理，窮此理卽盡此心，所以住在象山的時候，常常告訴學者說：

「汝耳自聰，汝目自明，事父自能孝，事兄自能弟，本無欠闕，不必他求，在自立而已。」

「或問先生何不著書？對曰：『六經註我，我註六經。』」

「議者謂象山除了『先立乎其大者』一句，全無伎倆，象山聞之，曰：『誠然，象山意在使人明德性之事，而知爲學之本，本已之則誠正之功，乃有可言。』故語錄曰：『格物者，格此者也。伏羲仰象俯法，亦先於此盡力耳。不然，所謂格物，末而已矣。』」

王陽明 「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正，但意念所在，卽要去其不正以全其正，卽無時無處不是存天理，天理是明德，窮理是明明德。」

「知是心之本體，心自然會知，見父自然知孝，見兄自然知弟，見孺子入井自然

知惻隱，此便是良知，不假外求，若良知之發更無私意障礙，即所謂充其惻隱之心而仁不可勝用矣。然在常人不能無私意障礙，所以須用政治格物之功勝私復理，即心之良知更無障礙，得以充塞流行，便是致其知，致知則意誠。」

象山、陽明均把知解作固有之知，把格解作正，所謂致知是致吾心固有的知識，並不是擴充知識，所謂格物是正意念所在的事物，並不是窮究物理，這是顯然和伊川晦庵不同的。

王心齋 陽明弟子我鄉先哲王心齋先生對於格物致知的解釋和陽明又不同。他說：

「格如格式之格，卽後絜矩之謂，吾身是個矩，天下國家是個方，絜矩則知方之不正猶矩之不正也，是以只去正矩，卻不在方上求，矩正則方正矣，方正則成格矣。」

「格物卽物有本末之物，身與天下國家一物也，致知身之爲本而家國天下之爲末，行有不得於己者，皆返求諸己，返己是格物的工夫，故修齊治平在於安身。易曰身安而天下國家可保也，身未安，本不立也。知身安者則必愛身敬身，愛身敬身者必不敢不愛人不敬人，則人必愛我敬我而我身安矣。一家愛我敬我則家齊，一國愛我敬我則國治，天下愛我敬我則天下平。故人不愛我，非特人之不仁，己之不仁可知矣。人不敬我，非特人之不敬，己之不敬可知矣。」

心齋以返己爲格物，返己即是安身，身與國家天下同爲一物，安身即是齊家治國平天下，所以安身即是立本，和象山「先立乎其大者」的意旨相近，這就是所謂「淮南格物」的說法。

顏習齋 一此格字乃手格猛獸之格，格物謂親手實做其事，即孔門六藝之學是也。且如講究禮樂雖十分透徹，若不身爲周旋，手爲吹擊，終是不知故曰致知在格物。

「物即物有本末之物也，即明德親民也，即意心身家國天下也。然而謂之物者，則以誠正修齊治平皆有其事，而學其事皆有其物，周禮禮樂等皆謂之物是也」。

習齋上太倉陸桴亭書中說過：「……某爲此懼，著存學一編，申明堯舜周孔三事、六府、六德六行六藝之道，大旨明道不在詩書章句，學不在領悟誦讀，而期如孔門博文約禮，身實學之，身實習之，終身不懈者。……」所謂三事六府，即書大禹謨「水火金木土穀，謂之六府；正德，利用，厚生，謂之三事」。周禮「大司徒以鄉三物教萬民而賓興之，一曰：六德、知、仁、聖、義、忠、和。二曰：六行，孝友、睦婣、任卹。三曰：六藝，禮、樂、射、御、書、數」習齋認爲古聖賢教人只教人實行此六德，實行此六行，實習此六藝，實研習兵農等六府之事，以利用厚生之生而已。可見習齋對於格物致知的看法，又和前人不同了。

自從習齋以後，如戴東原、沅芸臺等對於格物致知也都有新的見解，到了清末維新的時候，一般人都以為我國的格物致知之說，就是外國的科學，於是新編的理科圖書，就叫做格致，新設的學校也有以格致二字命名的，一時成為風尚。這是格物致知的新義，為從前所沒有的。

歷代各家對於格物致知的解釋，無慮數十百種，以上所述，不過就唐、宋以來擇要舉例，以見各家意見的一斑。同是解釋一種學說，而各家主張紛歧如此，真令人有無所適從的感慨。

第二節 理學心學兩派解釋的得失

上述各家解釋，在當時都曾發生過相當影響，其中影響較大，歷時較久的，要推程、朱和陸、王兩派。程、朱、陸、王普通都稱為理學家，但是從他們對於格物致知的解釋看來，程、朱應該稱為理學家，而陸、王則應該稱為心學家。這兩派對於格物致知的見解，孰得孰失，就是本節所要討論的。

總理說過：「凡真知特識必從科學而來」。所謂科學就是人類觀察事物，尋求它的因果關係，然後去利用或適應的意思。科學這個名詞雖然到了近代纔有，而科學的精神，則自有人類以來就應該有的。否則人類將無從進化。不過拿原始時代的科學和近代科學相

比，方法的精粗，系統的完全不完全，顯有分別。這是就整個的情形而言，若就某一事項言，從前人所用的方法和系統，其精密完全值得後人崇敬的，也是常有的事情。我國在周、秦時代，文化既然很發達，則先聖的科學精神必定是很顯著的，其所表現的科學思想上面的一定也是很深切的。格物致知是先聖最深切的主張，我們且看程、朱、陸、王兩派的解釋是否能把他們的精神表現出來，現在就先就兩派比較如下：

物的範圍——知識的對象問題

伊川謂「眼前無非是物，物皆有理」，晦庵謂「天下之物莫不有理」兩氏都認為物皆有理，似乎都很實在，都能表示一點科學精神。象山、陽明皆謂理在吾心，實在是虛玄而不可捉摸的說法。

格的方法——知識的方法問題

伊川謂：「今日格一件，明日格一件，積習既多，然後脫然有貫通處」。晦庵謂：「莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極」。他們以窮理為格物的意義，亦均與科學精神暗合。象山、陽明則以正為格的意義，格物致知就是致固有良知於事物，也就是正意念所在的事物，也都是不可捉摸的說法。

就以上比較的結果看來，關於知識的內容和方法，程、朱的見解自較陸、王為合理。不過這僅是就表面上比較，如果從事實上去看，那就很難講了。

現在先就理學派言，晦庵學說出於伊川，而成就更爲廣大，所以現在就用晦庵做代表。晦庵所說：「天下之物莫不有理」，「莫不因其已知之理而益窮之」誠然是很有價值的見解，但是他又說過：「窮理之要在於讀書」。又說：「天下之物莫不有理，而其精蘊則已具於聖賢之書，故必由是以求之」。又說：「夫道之體用，盈於天地之間者，先聖人既深得之而慮後世之不能以達此，於是立言垂教，自本至末，所以提撕誨飭於後人者，無所不備，學者正當熟讀其書，精求其義，考之吾心以求其實，參之事物以驗其歸」。晦庵把窮理工作限於讀書方面，好像查本以外的事物，就無理可窮，無力可用，這是顯然偏重符號知識，忽略實際知識的一種說法。他所謂：「考之吾心以求其實，參之事物以驗其歸」表面上似乎能兼顧實際知識，但是在事實上所要求的是道之體用，並且聖是聖人已經得到而且無所不備的體用，可見尋求和參驗的工夫，更加上了很玄祕的意味和很大的限制。他所謂：「用力之久，一旦豁然貫通」不是由於考察研究以求貫通，實由於冥然默契以求貫通，所謂「衆物之表裏精粗無不到，吾心之全體大用無不明」。也不是客觀了解自然，而是主觀了解思維（註一）。所以晦庵的主張在表面上好像具有科學精神，但是衡之實際情形，卻是至多僅屬片面的。

有人說朱子時代尙屬小農及手工業時代，似尙不足以引起科學的研究，這也是不能成立的理由。科學的研究隨時隨地可以發生，並不必限於非小農業及非手工業的時代。我國

成周時代文物所以興盛，就是歷代聖哲科學精神的收穫。卽就小農時代而言，水旱荒歉，病蟲災害，何時蔑有。晦庵既然曉得要卽物窮理，何以不會在這些事物上加窮究呢？又何以不會聽他講過關於這一類事物上致知的重要呢？不錯，晦庵也做過好幾處地方官吏，到處都有相當建樹。如淳熙五年除知南康軍，興利除害，請求荒政，全活甚多，後來改浙東常平茶鹽公事，於救荒之餘，隨事處畫，以爲經久之計。可見晦庵對於當前困難，未嘗不曉得設法應付，但是他所用的方法，大都是前人已有的方法，不會在前人方法以外，再增加一些新經驗，也大都是枝節的補救，不是根本的改革。以晦庵和一般尋常官吏相比，已經是難能可貴，口碑載道的好官，但是在一個主張卽物窮理的學者，實在是是不夠的。又晦庵常說過：「今登高山而望羣山，皆爲波浪之狀，便是水泛如此，只不知因什麼事疑了」。又說：「嘗見高山有螺蚌殼，或生石中，此石卽舊日之土，螺蚌卽水中之物，下者卻變而爲高，柔者卻變而爲剛，此事思之至深有可驗者」。晦庵在實際生活上所遇到的事物，可以引起窮理工夫的不是沒有，但是他並沒有什麼新的道理發現，並且連對於後人要發發現研究的指示，也都沒有提到。這是什麼緣故呢？言行錄載程伊川一日與邵康節爭雷起處。邵曰：「子知雷起處乎？」程曰：「願知之，堯夫不知也」。邵愕然問起於何處，程曰：「起於起處」。邵稱善。這就是伊川所謂「物各付物，不役其知」的意思。晦庵師承伊川，對於格物致知的見解似乎和伊川還稍有不同的地方。晦庵說：「格物之論，伊川

意雖謂眼前無非是物，然其格之也亦須有緩急先後之序，豈遽以爲一草一木器用之間而忽然懸悟也哉。且如今爲此學而不窮天理、明人倫、講聖言、通世故，乃兀然存心於一草一木一器用之間，此是何學問，如此而望有所得，是炊沙而欲其成飯也」。可見晦庵根本就不承認草木器用是知識，他只承認天理人倫、聖言、世故是知識，所以他不能注意實際事物是必然的結果了。

現在我們要問晦庵對於「格物致知」何以會有這樣的解釋？根據以上所述可知晦庵很受了過去偏重符號知識的影響，這在傳統的知易行難舊觀念之下一定要產生的結果。但是僅有這一個原因，還不致於如此，一定還有其他原因在內。這其他原因是什麼？無疑的是道佛兩家思想的影響了。道家思想爲我國所固有，與儒家差不多同時。道家崇尚「自然」與「無爲」，與儒家崇尚修齊治平，顯有消極積極的不同。西漢以後，儒家經典雖成獨尊的局面，而道家清淨無爲的學說依然不廢。東漢時代，佛家思想又自印度傳入，以解除煩惱無明，求得正見正道爲主旨，頗受喜談虛玄者的歡迎，認爲可與道家旨趣相比附。到了唐朝，更加盛行。惟韓愈、李翱等則認道佛兩家思想，尤其是佛家思想與儒家抵觸太大，竭力反對。他們以爲佛家所講關於明心見性諸問題，在儒家典籍禮記裏邊的大學、中庸等篇均已講過，於是就把大學、中庸提出，加以闡明，作爲抵制的資料，而格物致知的解釋，由此遂成爲辯爭的中心，朱晦庵的思想遙遙與此相接而成就更爲博大，晦庵是北宋周、

邵、張、程各家學說集大成的人。周敦頤著有太極圖說及通書，以自然爲教，主靜爲宗，雖然緣飾周易、中庸，但仍歸本於道家的意旨。邵雍受學於李之才，精研數理，和敦頤同出於陳博，均係道家的流裔。二程問道於濂溪，觀摩於康節，更出於釋老家言，推其餘緒，以明孔、孟的旨意。張載受學於二程之間而近於伊川。到了晦庵，早年泛濫於釋老，後來追隨李侗，李侗告以默坐澄觀，領悟真理的方法。四十歲以後，乃宗伊川，以主敬爲持志之要，致知爲下學之功，由此可以看到晦庵的思想，直接是集周、邵、程、張的大成，間接就是把釋老學問納入儒家思想以內。他所注意的對象，是儒家思想和道家佛家相似的部分，就是性道陰陽等問題。他所採用的方法，是由佛家得來精細繁密的方法，他所獲得的結果，就是儒家思想中一部分的新義理。他和佛道所不同的，僅是佛家是出世的，道家是虛無的，而他卻是入世的實在的。他雖常常反對二氏，但是他的思想言論，就是援二氏入儒家的一種結晶品。晦庵解釋大學首章，就有「虛靈不昧，明善復出」的話，他註釋論語子在川上章及子欲無言章，均係採用二氏之說，所以對於格物致知的解釋也就不能越出這個範圍了。

現在再就陸、王學派講，晦庵的學說出於伊川，象山則出於明道。伊川主張一面用靜涵養，使非僻之心無自而生；一面今日格一物，明日格一物以求瞭然貫通。明道則主張須先識仁，然後以敬存之。這是二程不同的地方。象山和晦庵也就因此不同。象山說：「自

非角時，聞人誦伊川語，自覺若傷我者」。又說過：「伊川之言，奚爲與孔子孟子不類？」他對於明道須先識仁的說法，極爲贊同，所以守着孟子「先立乎其大者」的話。他說：「萬物森然於方寸之間，滿心而發，充塞宇宙，無非是理」。又說：「孟子云『盡其心者知其性，知其性則知天矣』心只是一個心，某之心，吾友之心，上而千百載聖賢之心，下而千百歲復有一聖賢，其心亦只如此。心之體甚大，若能盡我之心，便與天同，爲學只是理會此」。所以象山認爲格物的物，就是指此。至於格的方法，則既已知此心，只須一任自然，此心自能應物不窮。所以他說：「收拾精神自作主宰。萬物皆備於我，有何欠闕？當惻隱時自然惻隱，當羞惡時自然羞惡，當寬裕溫柔時自然寬裕溫柔，當發強剛毅時自然發強剛毅」。象山認爲萬物皆備於我，收拾精神自作主宰，這就是格致的工夫。晦庵以心與理爲二物，象山則謂心卽理。晦庵以讀書爲窮理的方法，象山則以「此理充塞宇宙，所謂道外無事，事外無道，舍此而別有商量，……則與道不相干，則是異端，則是利欲，……說卽是邪說，見卽是邪見」。象山生平也是研究過釋老學問的人，他把格物致知限得這樣窄狹，則是顯然受了釋氏明心見性的影響。他雖然反對符號知識和晦庵偏重符號知識不同，但是同樣的偏在精神方面的知識，對於物質方面的知識，無論是符號的或是實際的，同樣的沒有什麼建樹。他們都受了老佛的影響，而象山的主張，則更和禪家相近。象山學說系統不及晦庵博大，所以學派勢力不及晦庵。直至二百五十年後，王陽明出來始繼

續加以發揚，而遙遙和晦庵成對峙的局面。

陽明學說雖是接承象山餘緒，卻是他本身在特殊環境下所體驗出來的結果。陽明的「知行合一」和「致良知」的錯誤，上面已經批判過他的「知行合一」和「致良知」的說法是從他對於「格物致知」的解釋產生的，現在我們要看他對於「格物致知」的解釋是怎樣的來歷。陽明十八歲時曾到過廣信，謁見婁一齋，一齋語以格物之學，陽明甚喜，以爲聖人之道必可說學而致也。後來就循讀考亭遺書，以爲諸儒謂衆物有表裏精粗，一草一木，皆具至理，因見竹取而格之，沈思不得，遂被疾。二十七歲時，追悔前此用功因欲速而無所得，乃循序以求終覺物理與吾心，判而爲二，沈鬱既久，舊疾復作。三十七歲時，因赴謫至貴州龍場驛，忽然終夜大悟格物致知之旨，始知「聖人之道，吾性自足，向之求理於事物者誤也」。這是陽明悟到格物致知的道理經過情形。自從他悟到格物致知的解釋以後，繼發表「知行合一」和「致良知」的主張。因爲他的功業顯著，所以學說的勢力較象山爲大，直接與晦庵遙對峙。陽明生平也曾研究過老釋學說有年，看他用「致良知」以求「知行合一」的辦法那樣玄虛狹隘，再看他和門徒講學的情形，往往和禪宗頓悟的方法無異，就可見他所受釋說的影響深遠。不過陽明對於格物致知的解釋，所以這樣玄虛狹隘，遠因雖是受了老佛思想的影響，但是所以促成他如此的，還有下列兩項近因：

一、宋代儒家思想的影響 陽明起初對於格物致知的解釋，頗爲切實認真，因爲先儒

謂衆物有表裏精粗，一草一木皆具至理，所以要取竹而格之，他的勇氣實在可佩。但是因爲沈思不得竟至被疾，他所得的結果又實在令人惋惜。陽明見了竹子要格，去發現竹子的至理，這種精神如果廣充起來，可與古代聖哲種種發明和創造相連接，但是因爲先哲發明創造的精神到了秦、漢以後，即已中斷，不會有人繼續下去，到了宋儒，雖說一草一木皆有至理，卻沒有實在去做窮理的工作，所以沒有什麼基礎和方法傳留後人。陽明雖然偏讀考亭遺書，結果還是得不到什麼道理。本來文化的進步，都要靠着繼續推演，前人將所得經驗遺留後人，後人根據前人已有的經驗去繼續努力，再向後傳遞，這纔有進步的可能。無論是「迫於需要」或「應運而生」的不知而行，或是「從知識而構成意象，從意象而生出條理，本條理而籌備計畫，按計畫而用工夫」的知而後行，都是這樣，不過所依靠前人遺留經驗的程度，有深淺不同。陽明以前既沒有什麼基礎可資依據，所以到了陽明時代，雖欲繼續研究，亦苦無法入手。不但結果毫無所得，而且從此不願過問了。

二、當時政治環境的影響

陽明時時刻刻想做聖賢，所謂要做聖賢，就是要做一番偉

大事業，也就是要成就實際知識。但是當時在朝的正宦官專權，其餘附庸的人又大都是受過徧重符號知識的餘毒，做官以後只曉得敷衍塞責，不曉得去做實際工作，至於因緣作弊以利私圖，更是普通的現象。這本是歷代朝廷常常復演的一套把戲，不過以時時刻刻想做聖賢的陽明，竟遇到這種環境，自然要特別感受困難（註二）。他的思想找不到出路，在

自然界裏既然得不着要領，在人事方面又到處碰壁，講直話還要被杖，這種痛苦恥辱，真是達於極點，結果還要逼他走入瘴鄉。到底幸虧他忍耐得住，否則性命恐難以支持了。陽明對於格物致知解釋的狹隘，在我國文化史上是一個缺憾，在他個人生平歷史上卻還可以原諒。

以上的說法並不是爲陽明開脫，陽明思想錯誤的地方，在前章已經講過。此處所要說的，就是就一般情形而論，人類文化的傳遞，要靠前後繼續不斷的連繫，方能發揚光大。如果中斷或是脫節，則後來雖有超拔的人才，也要因爲處境的困難，無法着手。只有轉換方向去變成片面或畸形的發展，整個文化就要因此大受影響了。這是一個普遍的問題，不僅陽明爲然。我國自漢代以後，和陽明有同樣情形的人當然很多，不過陽明的事實較爲顯著些罷了。

綜觀以上各節，可見誤解格物致知的原不祇限心學派，就是理學派也是錯誤的。並且就陽明的事實而論，心學派的錯誤，一部分還要理學派負責。他們思想的來歷大都相同，對於格物致知的見解雖然有些分別，但這分別不過五十步與百步之間。他們的目的本來都在發明儒家學說的真理，抵制老佛學說的影響。他們以爲二氏所講關於理氣心性等類問題，都是古聖賢所已講過的，所以應當發揮古聖賢固有學說的真理去抵制，卻不曉得一面在做抵制二氏工作的時候，一面還要做自己本分應做的工作。他們更不曉得如果將自己本

分應做的工作，做得很好，則抵制二氏的工作便可無須多做。關於心性方面的問題，本來也是應該研究的，但是何可就此把古聖格物致知的意義，籠統的都限制在一方面呢？「生也有涯而知也無涯」，個人只能在某一方面用工夫，這也是不得已的辦法，但是何可因為自己的興趣偏於這一方面，就把旁的事情拋開不管呢？也有人講，我國古代聖賢都很注重做人的道理，所以晦庵、象山所解釋的格物致知，都是屬於修養工夫，雖然偏於心性方面，卻也有很新的發展，不但沒有違背古聖的意思，而且可使古聖的意思更加充實，至於其他各方面的問題，本不是他們所注意的。殊不知曉得人類所以能生存與進化，全恃繼續不斷的為多方面的努力。在人類生活中自「草木器用」以至「天理人倫」各方面彼此都有密切關係，沒有那一方面是可以宣告獨立的。就個人精力而論，只能在某一方用工夫；就整個文化而論，我們都不能偏重某一方面而忽略其他方面。徵之往史古代聖哲創制文化的工作，就是先從草木器用方面着手，等到一般人的衣食住都漸漸有了相當基礎以後，纔有典章制度的訂定和天理人倫理論的建立。換句話講，就是先注重物質方面的知識，然後注重精神方面的知識。古代典籍所載，固然有很多關於天理人倫的道理但是關於其他各方面的不是沒有，至於在實際生活上前人所遺留給我們的經驗而為典籍所不及載的，或是典籍雖有記載而內容不詳備不正確的，或是前人根本還沒有注意到的，更不知多少，這些都有待於後人去努力。後人如果體念先聖先賢締造的艱難和本身所負責任的重大，獻

應該繼續爲多方面的努力。凡是學者都是有符號知識的人，對於前人所遺留的經驗都有相當認識和了解，所負承先啓後，補偏救弊的責任，也就格外重大，更應該權衡經重，分別緩急，統籌全局而不能有所忽略。淳熙二年晦庵與象山在鵝湖作學術上的辯論，爲我國學術史上佳話，但是所討論的不外爲理學和心學上的爭執，如果在國家承平，一切事情都不成問題的時候，少數人來講論研究這些問題，也未爲不可。無奈其時國家已是疆土日蹙，偏安江南，黃河以北地方，早被敵騎蹂躪不堪。當道者既以阿附取容爲能，不肯負責，一般人民又多是不識不知，無法負責，只有靠着有學問有知識的人來負起責任，作救亡圖存的號召和中興再造的準備，國事前途纔有希望。如果有知識有學問的人不在這些地方用工夫，而去高談空洞的理論，請問當前種種實際困難問題又有何人來設法解決呢？宋儒曾以「爲天地立心，爲生民立命」自期了，從宋史上看來，晦庵象山，又都懷抱大志，關心國事的人，請問高談理性對於艱危的時局和困苦的民生，又有何補呢？象山學派勢力不及晦庵博大，對於國家社會所生的影響，當然不能與晦庵相比。卽就晦庵而論，南宋局面的造成，也不是晦庵學說的力量，而是北宋時代新舊儒家破壞江西學派的結果。北宋的江西派學者如歐陽修、李觀等大都不談心性，專門研究禮樂刑政富國強兵諸大端，到了王安石變法圖強，積極奮鬥的精神尤爲顯著。祇是因爲並世諸人，有的受了符號知識的影響，絕少乘舊謀新的勇氣，有的沈溺於心性理氣的學問，專尙空虛，無裨實際。對於安石

變法圖強的工作，不但不能幫助，而且加以破壞，以致救國救民的要政終歸失敗。新法所需要舉辦的事情，到了南宋都一一證驗，國家人民所遭受的犧牲和痛苦，爲晦庵、象山所目觀的，就是由那個時候種下遠因，當然不能教晦庵負責。不過晦庵是繼承北宋理學而來，他的學說雖不致怎樣增加危險的程度，卻也不能有什麼挽救危難的力量。至於集心學派大成的陽明學說所給與明代國家社會的不良影響，那更是顯然的。在陽明弟子當中以及後來治王學的人固然也有踐履篤實，學問可觀的人，但是未流所趨，專事談論心法，只顧調息默坐，嘴裏嚷着聖賢。操行卻不講究的，卻是不少。明史所謂「門徒徧天下，流傳愈百年，其教大行，其弊滋甚」。他們思想內容，愈過愈是貧乏，只知空談心性，而不曉得怎樣去注意民生疾苦，時勢安危，所以後來竟弄到流寇蜂起，異族入關的結果，較之南宋理學的流弊似乎格外顯明了。

我們所引爲最可惜的，就是我們有這樣偉大的知識學說，開始既然不會有人注意到，等到有人注意的時候，就失去本來面目。程、朱的理學，陸、王的心學，解釋雖多，始終不能得到一個正確的結論。心齋受業於陽明，淮南格物之說雖較陽明爲切實（註三），但仍偏於保守方面。顏、李學派的主張自然更切實，但是因爲在積重形勢之下，仍不能發生很大的影響。到了清末因爲與各國接觸，著著失敗，一般人覺到外國所以超過我們的，就全在物質方面，於是認先哲所謂格物致知，大概就是專指物質方面的知識而言，正

和從前偏於心性方面的說法相反。因為解釋的不充分和不完全，所以仍然不能發生多大力量。綜結起來講，我們如果說格物致知的學說在過去千數百年中從未得到應受的認識和發生應有的效果，反而因為各家的曲解和誤解，造成種種流弊，斷不是一種過火的說法。

第三節 由孫文學說所得到的解釋

然則「格物致知」到底是應該怎樣解釋呢？過去各家均憑一己的意見去曲解古人的意旨，以致造成種種錯誤，現在我們自可不必再蹈這種覆轍。為求能了解古人真意起見，我們祇有根據總理知難行易學說來重行解釋一下。總理對於先哲格物致知學說極為重視，在演講民族主義的時候，把它列在我國固有知識的第一位，其重要可知。總理對於「格物致知」雖然沒有直接解釋，但是根據他的學說我們也可以推論得到。總理在知行總論內說過：

「或曰：『行易知難之十證於事功上誠無間言，而於心性上之知行恐非盡然』。吾於此請以孟子之說證之，孟子盡心章曰：『行之而不著焉，習矣而不察焉，終身由之而不知其道者衆也。』此正指心性而言也。由是而行易知難，實為宇宙間之真理，施之於事功，施之於心性，莫不皆然也」。

總理學說中說明知的內容係兼指事功心性而言，換句話說，就是兼指精神物質而言。

在 總理學說及所舉十大例證當中各種知識很多，大別之仍不外為精神物質兩大類，並且有許多就是我國歷史上的事實。根據 總理學說的要義去看先哲的主張，所謂格物致知實在是應該包括人類整個生活中一切求知的工作，凡是偏於那一方面的都是錯誤。現在分為兩節說明如下：

一、照向來普通看法，物原是指實物而言，並不牽涉心性方面。現代科學發達以後，一般學者纔承認心性方面的問題，也是應該可以用客觀方法來研究，這裏當然有精粗深淺的分別，不過在原則上大都承認心這個東西是可以拿研究物的方法去研究，凡是觀察，試驗等手續可以用之於研究物的，也可以用之於研究心，心的作用也有因果關係，也有一定規律可循，所以從前以為玄祕的心到了現在也被發現不過是物的作用。這是現代科學進步的結果，不是宋、明理學家、心學家所能做到。所以宋、明理學家，心學家在這裏有兩重錯誤：第一、不以物指物而以物指心。第二、以物指心又僅偏於空談理氣心性各問題，而不能包括心的全體大用。現在我們所須糾正的也是兩點：第一、所謂物應指實物而言。人類由石器時代進而至於銅器、鐵器時代，一切衣食住行工具和方法的發明，均是物質的進步，也均是格物的結果。第二、所謂物又應該兼指心而言。因為物質的進步是人類憑着心思才力去控制自然與利用自然的結果，人類所以要控制與利用自然，就是為着自己的生存。人類的生活狀況要隨着物質的控制與利用的程度而有差異，所以也可說是受物質的支

配，而人類所以控制與利用物質的過程，和物質所以影響人類生活的情形，也無非是客觀的因果關係，不過比較具體實物更爲複雜，到了現在，還有許多問題尚未弄得十分明白，將來繼續觀察試驗研究的結果，自必更見進步。這些也都是格物的結果。

二、依照朱晦庵的看法，大學共分經一章傳十章。所謂經，就是從「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善」。到「自天子以至於庶人，一是皆以修身爲本，其本亂而末治者鮮矣。其所厚者薄而其所薄者厚，未之有也」。其中最重要的部分，就是自「古之欲明明德於天下者」至「國治而後天下平」一段。據晦庵看來，這一章經是孔子之言而曾子述之，下面十章傳是曾子解釋經文之意而門人記之。晦庵主張在當時就有人反對，不過晦庵所以要這樣做的，也並非毫無理由。現在姑且照他的分法來比較研究。所謂十章傳的內容大致如下：

第一章 解釋「明明德」的意義

第二章 解釋「親民」的意義

第三章 解釋「止於至善」的意義

第四章 解釋「本末」的意義

第五章 解釋「格物致知」的意義，祇剩「此謂知本，此謂知之至也第」兩句，其餘

均缺。

第六章 解釋「誠意」的意義

第七章 解釋「心正而後身修」的意義

第八章 解釋「身修而後家齊」的意義

第九章 解釋「家齊而後國治」的意義

第十章 解釋「國治而後天下平」的意義

就各章解釋看來，自經文修身以上均全，修身以下則缺而不全。不但「致知在格物」或「物格而後知至」沒有解釋，就是「知至而後意誠」也就祇是說了一半。究竟知至怎樣能使意誠，並沒有說出。至於「意誠而後心正」的道理，更是完全沒有。可見這一節解釋遺漏的地方尚多，不僅是格物致知的意義。好在就大體而言，儒家由己及人，由近及遠的精神，還可以約略看出。

在傳文十章裏，比較最重要的當然是第十章，因為這是最後講平天下的道理，也就是講明「格物致知」的最後目的。因為大學之道，在明明德，在親民，在止於至善，所謂至善，再也不會比天下太平的境界更善了。天下何時能平？當然要在國治以後。國何時能治？當然要在家齊以後，這是修齊治平的一定程序。至於天下用什麼方法去平？國用什麼方法去治？這是修齊治平的內容問題。這內容問題在第十章內大致可以看到。在第十章內有下列數句：

「是故君子先慎乎德，有德此有人，有人此有土，有土此有財，有財此有用。」
「主財有大道。生之者衆，食之者寡，爲之者疾，用之者舒，則財恆足矣。」
在這幾句話裏邊，我們可以看出好多問題，有土如何就能有財？有財如何去用？怎樣纔能使生之者衆？怎樣纔能使爲之者疾？這幾個問題和那財散民聚，財聚民散等問題，都是關係國計民生最重要的問題。所以在第十章內可以概括成爲下列兩個重要觀點：

一、關於倫理方面：

1 要以正己率人。

2 要得人心。

這一點和身修然後家齊，家齊然後國治同樣的是一種由近及遠的意義，不過範圍更加放大。

二、關於生計方面

1 有土可以生財，有財可以爲用；

2 生財的人要多，生財的手續要快。

這一點是以上各章所沒有提到而爲本章所獨有的。

第一點是屬於精神方面，第二點是屬於物質方面，都是治國平天下的重要工作。這兩點如能做到，就是明明德於天下。治國平天下是格物致知的結果，格物致知是治國平天下

的起點。治國平天下所需要完成的工作，就是格物致知所應該準備的事項，不但精神方面與物質方面都應該包括在內，而且精神方面的工夫就是寄託在物質方面的事功之上。所以物質的「生」「食」「爲」「用」和精神的「誠」「正」「修」「齊」是不可分割的。一方面實踐「誠」「正」「修」「齊」的工夫，一方面就是促進「生」「食」「爲」「用」的事業，夫然後始能達到明德親民治國平天下的目的。如果僅僅注意心性的「誠」「正」「修」「齊」，而忽略事功的「生」「食」「爲」「用」，則「誠」「正」「修」「齊」的工夫既因無可附麗而成空洞偏枯，「生」「食」「爲」「用」的事業，亦因無法推進而致窳敗落後。宋、明理學心學的錯誤，即在於此。

從以上兩節看來，可以證明我們根據總理學說來推論先聖所謂格物致知應該包括整個求知工作在內，無論在理論上或在事實上均是應有的結論。過去各家的解釋，無論是格的方法，或是物的種類既均有所偏廢，但是中心問題還是在物的種類不能確定，因為物的種類不能確定，所以格的方法也就隨之紛歧。晦庵的「窮理」，陽明的「正意念」以及在他們以前和以後的各種說法，遂紛然雜陳而莫衷一是。照我們上面的推論，「格」是包括一切研究的方法，「物」是包括一切應該研究的事物，晦庵、陽明的說法分開來看，自然各有其缺陷，合起來看，卻可各成整個體系的一部分，雖然和他們原來的意旨不同，但是也可以獲得一個相當的地位了。

宋、明理學家心學家原有新儒家的稱謂，他們所以被稱為新的，就是因為他們對於自東漢傳下來的古文經學和魏晉以下的詞藻雕琢，都表示不滿，他們都不願意接受舊窠臼的束縛，而願意去自闢新途徑。他們都是有志氣有作為的人，也都想繼續先聖之後，做一番偉大事業，但是因為受了過去偏重符號知識的影響，沒有適當憑藉，而同時所遇到最強烈之刺激，是由印度傳來的佛家思想，其次就是我國原有的道家思想，都是和儒家思想是不相容的。所以他們的新途徑就集中在抵制工作方面，結果遂在儒家思想中發明一部分的新義理。他們的工作雖是為反對佛道而發，所用的方法雖有偏重符號知識和反對符號知識的不同，但是他們所創獲的卻同是僅僅。儒家思想中和佛道思想相當的一部分，其餘都沒有能注意到，所以就變成吸受佛老思想的結晶。就他們個人而論，學問事業都有很大的成就。就整個民族文化而論，他們也和舊經學家同樣的不會能盡承先啓後的責任。並且就時間言，新儒家比舊儒家所貽留的影響還要長久些。他們對於格物致知解釋的紛歧，實在是一個數百年的冤獄，現在我們藉着總理學說的要義，來解決這多年的糾紛，一面使古聖關於知識學說的真義，得以大白於天下，一面使古聖後聖的兩種學說，溝通聯繫，成為今後國家民族發揚光大的最永久而最堅強的信念。不但古聖有靈，可以無憾，就是宋、明理學家心學家地下有知也應該表示贊同。

現在再綜結二點如下：

一、在格物致知學說內所謂「物」應該包括宇宙間一切事物在內，不僅是書本上的符號或是比較抽象的心靈。這兩種當然是物的一部分，但不能代表全部。所謂「格」應該包括一切求知的方法，如觀察試驗研究等均在內。晦庵的「窮理」，陽明的「正意念」也都是方法的一種，但也都不能代表全部。這各種「格」的方法運用在各種「物」的上面，換句話說就是一切求知的工作都各有其重要性，不能有所偏廢或偏重。這是根據 總理學說可以論定的。

二、古聖的格物致知說是說明致知為一切事業的基本，知識既然這樣重要，當然不是容易的事情。總理知難行易學說是說明知識的獲得較運用為難，有了知識，便易實行。知識的重要可以想見。所以先聖後聖的知識學說，實在是可以相通，我們要能切實實行這兩種學說，則今後學術文化必定有很大的進展，不但可以彌補過去的種種缺陷，而且可以開啓未來的無限光明。

註一 參看陳鐘凡：兩宋思想評述。

註二 參看陽明當時所作詩詞。

註三 參看馮友蘭：著中國哲學史。

第六章 孫文學說的要旨

第一節 「能知必能行」和「不知亦能行」的涵義

總理學說共分八章，除第八章是總理自述從事革命經過的事實外，第一、二、三、四章所講的都是知難行易例證，第五章是總論知行問題。本篇以上各章對於知難行易的總論及例證部分，都已略加解釋。現在所要闡明，就是第六、第七兩章，這兩章是總理創造知難行易學說的要旨所在，我們不能不特別注意的。

總理在第五章知行總論裏邊講過，以今人之眼光考察世界人類之進化，則人類進化應該分為三時期：

- 第一 由草昧進文明，為不知而行之時期。
- 第二 由文明再進文明，為行而後知時期。
- 第三 自科學發明而後，為知而後行時期。

所謂「不知而行」是不會有什麼現成的知識做嚮導而能想法去做的意思。總理說：「古人無今人之學問知識，凡興大工舉大事，多不事籌畫，祇圖進行，為需要所迫，莫之為而為，莫之致而致，其成功多出於不覺。」這就是「不知而行」或「不知亦能行」時

期，人類所以進化的原因。所謂「知而後行」是有了現成的知識做嚮導而能去做的意思。總理說：「科學之原理既知，四周之情勢皆悉，由工程師籌定計畫，則按計畫而實行之，已爲無難之事矣」。這就是在「知而後行」或「能知必能行」時期內，人類所以進化的原因。在第一期內人類雖不會有過某種知識或其符號的指示，而由於「需要所迫」亦能「應運而出」的去作某種應做的工作，在第三期內，人類已經有了某種知識或其符號的指示，而能依據牠去做某種應做的工作，都是人類進化史上最重要的階段。至於在第二期內亦即在「行而後知」的時期內，原是指從已有的某種知識以至更進步的某種知識而言，換句話講，就是有了某種知識以後，無論是實際的或符號的，怎樣能夠因運用而更加精進，更加充實的意思。總理認爲這一層比較第一、第三都是次要，所以不十分注重。所注重的是在「能知必能行」和「不知亦能行」兩層。總理在所舉各例證中均處處提到「不知而行」和「知而後行」兩層，特別是在建屋、造船、築城、開河、電學、化學、進化等例證當中，分別說明「不知而行」與「知而後行」的地方很多。因爲總理特別注重這兩層，所以我們要另闢專章來討論。總理學說揭破傳說、王陽明的錯誤，還不過是消極方面，這兩章纔是學說本身最積極的地方，現在我們且把這兩章分別解說如下。

總理欲求中國之自由平等，所以致力國民革命。總理從事革命工作的時候，曾訂定革命方略。此項方略，係本世界進化之潮流，循各國已行之先例，鑑其利弊得失，思之熟

諗，籌之有素而後定的。總理數十年苦心孤詣所得到的這種結果，實在是我們救國救民唯一可用的方案。要救國救民是一般關心國事的人共同的感覺，但是怎樣纔是適當的方法，不一定大家都曉得的，有的人簡直是不知道，有的人雖然知道一點卻是屬於皮毛的。總理所定的方案是若干年來苦心研慮的結果，我們只怕沒有好方案，既然有了這樣好方案，大家就應該共同努力去做，無庸再費時間精力去疑慮徬徨。總理說過：

「當今科學昌明之世，凡造作事物者必先求知而後乃敢從事於行。所以然者蓋欲免錯誤而防費時失事以冀收事半功倍之效也」。

這是在科學時代做事的一般原則。總理所擬訂革命方略好比工程師繪圖設計一樣。工程師繪圖設計所需的知識，是要經過好多時間的學習訓練，然後纔能成功。工程師把圖繪好以後，一般工人祇須依照去做，自在短時期內完成建築，不必人人費去許多時間精力研究這圖怎樣繪法和為什麼要這樣繪了。現在且就革命方略內容講，總理規定革命進行分爲三個時期，第一是軍政時期，第二是訓政時期，第三是憲政時期。軍政時期是革命工作的開始，憲政時期是革命工作的完成，都是很重要的階段，但是工作比較最艱鉅的還是訓政時期。這一個訓政時期的設置，是總理根據我國實際情形，參考法、美革命歷史所得的結果。法、美同是革命而一則失敗，一則成功。失敗的是由於人民舊習慣的不易改革，成功的是由於沒有舊習慣的阻撓，同時又有新地盤以供發展。中國之當實行共和政

治，是必然的趨勢，而中國人民程度的不足，又是無可諱言的事實。如果在萬惡政府推翻以後，就以爲革命已經成功，要實行憲政，結果必致與法國同樣失敗。因爲人民舊習慣尙未能改正，新習慣尙未能成立，自難以驟然實行憲政，這一點在過去已有種種事實證明，無庸再加詳說。總理當日認清了這種實際困難情形，所以纔定出調政時期以爲達到憲政時期的一種過渡。這一個過渡時期的設置，實在是革命方略中最重要的一頁。在這個時期內所做的事情，是要人民養成自治習慣，爲實行憲政的基礎。要得將來憲政施行順利，則調政基礎必定先要打穩。調政基礎打好以後，自然就能實行憲政。這是總理費了許多時間和心力所研慮得到的方案，大家如果都能依照去做，自然可以得到圓滿的結果。因爲已經有了先處系統的知識，只要依照去做，至少可以不要再白白費許多時間精力去摸索追求。這是總理所以要特別注意「能知必能行」的原旨。

總理認爲革命工作中最重要的就是建設，建設事業是以經濟人才爲前提，這兩層卻又。是中國所最缺乏的。照尋常情形看來，是要等待經濟充裕，人才發達以後，才能舉辦建設事業。但是在現在這樣危急的時候是迫不及待的。總理相信人類進化在於互助。中國過去的自大和孤立，是不能再適用於今日。現在有效的辦法是要以互助的精神，作利己利人的打算，結果自不得不出於利己。外資和外才的一途。剛巧彼時歐戰初了，各國在戰爭時期內新設許多製造廠，大戰後將成爲廢物，其僱傭於此等工廠的工人亦將失業，如果我們利

用這種機會，藉他們將廢的工廠，來開發我們無窮的富源，在彼既解決戰後的困難，在我則獲得建設的幫助，並且可以為未來建設的事業作準備，這是兩方都有利益的最好辦法。這種辦法就我們講，實在是迫於環境需要，應運而出的一種辦法，我們現在雖然沒有歐美人那樣知識技能，但是如果能夠運用救急的辦法，新的事業也一樣的可以推行。這正和古人雖然沒有今人的知識，但是因為迫於需要，也能夠舉辦許多偉大的事業一樣的情形。若必要等待我們自己有了充分知識技能纔去做，那就來不及了。美國當日發展實業的時候，資本借自歐洲，人才聘自歐洲，工人且有借自中國的，日本維新亦復借才於歐西，各國情形大抵相同。最重要的是在這個時候要有冒險試探的精神，而不必盡出於計畫統籌，這是成功最不可少的要素。總理所以要特別注重「不知亦能行」的原旨，即在於此。

「能知必能行」是處常的方式，「不知亦能行」是處變的方式。照普通程序講來，「能知必能行」是進化最高階段，而「不知亦能行」則是進化最初階段。但是就一般事實而言，因為環境的常和變既不能一定，後人的環境和前人的環境又不見得完全相同，前人所遺留的經驗，固然有很大的幫助，但是一定也有些不適用的地方而要靠後人臨時就地去應付。如果僅僅拘着已有經驗的範圍去做，進步必定太慢，甚至無進步可言，到了非常或危急的時期，就難以應付適當。所以人類雖然進化到了科學昌明時期，一切都可以依照「知而後行」的方式去做，但是這進化初期「不知亦能行」的方式也是要常常用到，並且有時

用得更多，這兩種方式實在是一樣重要的。這是就一般事實而論，是應該如此的。再就總理學說而論，訓政時期的設置，是最新近而最完善的方案，只要大家依照去做，自然有圓滿的效果。訓政工作原曉得不是立刻就能做成，怎樣由符號的知與行到實際的知與行，是要費相當時間和精力，但是如果這樣去做，一定有成效可觀，而且除此以外，也沒有其他更有效的辦法，就是我們怎樣喫辛苦，也是必需而不可避免的。我們既然有了這個方案，只要大家能努力去做，即使要費時間精力，喫辛苦也比較從頭摸索試探。要減少許多錯誤和失敗，這是一個處常的方式。利用外資財來舉辦建設事業，這是我們臨時應急的辦法。如果盡行依照「知而後行」的一個原則去做，我們根本就沒有這許多人才和資本，勢必束手無策，一籌莫展，剛巧人家有許多剩餘的人才和設備，無法安頓，我們就應該盡量利用，這種機會恐怕比美國、日本當年的機會要好得多，只要曉得確守「操之自我」的一個原則，自然有利無弊，不但可以利己，而且可以利人，這是一個應變的方式。這處常和應變的兩種方式，都是我們急所需要的。

再就這兩種方式中間相互的關係言，更是非常重大。訓政時期的設置，是要提高人民的程度，改變人民的習慣，為將來經營公共生活作準備。外資外才的利用。是要用迅速有效的方法，為國計民生解除壓迫，增進福利。前者是屬於精神方面，後者是屬於物質方面。以我國狀況而論，因為過去歷史上的種種錯誤，弄成一個百孔千瘡的局面，現在要做

的事情實在太多，最要緊的是要在一般人精神和物質兩方面緊急的立下一個新基礎。總理所擬的這兩個辦法，都是最低限度的緊急事項缺一不可的。如果祇有前者沒有後者，只重精神上的訓練而忽略物質上的需要，則我民族常在列強經濟壓迫的下面，祇有痛苦而無福利，人民程度也無由提高。如果祇有後者而無前者，僅有物質的設施而缺乏精神上訓練，則我民族仍然要受舊習慣的束縛，所希冀的福利，將無法可以獲得，或雖獲得也不能保持，結果仍不免於被壓迫的危險。在這裏我們可以看到總理所以>Main張這樣做法，其見解的偉大實是在我國從前所不曾有過的。現在略加申敘如後：

關於訓政方面，總理講得很多，主要的意思是不出乎建設地方自治，促進民權發達的一個原則。嚴格講起來，就是公共道德訓練問題也就是團體生活習慣養成問題，我國人過去常常自詡的是精神文明，同時最缺乏的卻是團體生活習慣。徹底的講一句，精神文明是講不通的。如果還要沿用這個舊名詞，那麼所謂精神文明的意義必定要重行估定一下。從心理學上看來，向來是為自己求食求偶而發生動作，現在確可響應幾個抽象的觀念，而顧到大團體的利害，這樣纔可稱為精神文明。這裏當然要經過若干交替手續，不遇這樣講來，所謂精神文明，就是團體道德。如果沒有團體道德，就配不上說精神文明。總理所規定在訓政時期要做的事情，除去政府方面應做的幾種基本工作以外，在人民方面最重要的就是四權訓練。這四權的訓練就是使一般人都曉得怎樣選賢去奸，怎樣興利除弊，要聽

以公共的利害爲個人的利害，要能自動的謀幸福而不依賴別人的推動。這些都是現代團體生活中最需要同時也是最基礎的習慣。所謂「自治」所謂「民權」都是現代國家的人民精神生活上必要條件，和物質生活上的衣食住行是同樣不可缺少的。我國民族固有道德如忠、孝、仁、愛、信、義、和平等雖是很優良的德性，但大都是易於在個人生活上表現，在公共生活上就很少見到。所以過去在個人方面儘管有可歌可泣的偉大事跡，而在整個民族文化方面則殊難賴以推進。現在所需要的是把這些固有美德，用普遍而有效的方式推廣出來，使能發生很廣大的力量，這和前人專講空洞而不切實際的精神文明不同。過去的儒家慣講「格物致知誠意正心修身齊家治國平天下」的道理，所以對於格物致知的意見，非常之多，這在上章已經講過，但是因爲各家都沒有認清古聖的意旨，所以謬誤百出，結果祇有發生流弊，不會發生力量。總理承認格物致知一段話「是中國政治哲學獨有寶貝，應該保存的。」但是鑒於過去事實，亦不得不承認「普通讀書人雖然常用那一段話做口頭禪，但是多是習而不察，不求甚解，莫明其妙的」。總理對於宋儒專講正心誠意內修的工夫亦有相當的贊許，但是說到修身齊家治國那些功夫，「恐怕現在我們還沒有做到」。總理又接着說：「所謂修身齊家治國，中國人近幾百年以來都做不到，所以對於本國都不能自治。外國人看見中國人不能治國，便要來共管……」所以總理最後太息說道：「所以我們雖然有修身齊家治國平天下的大智識，外國人遇見了便以爲野蠻，便不情願仔細

考察我們的智識」。因為不能自治，便要被人誤認爲野蠻，便要有爲人共管的危險，這是何等可痛的事情。所謂不能自治，便是過去講空洞的正心誠意的結果。總理要在建國程序當中設置一個調政時期，就是一方面想用具體而切實的方法來實現先聖治國平天下的理想，一方面想用迅速而有效的方法來提高我國民族在國際間的地位。所謂治國平天下和提高國際地位所需要的條件當然很多，並不是限於此而止。但是從最小最近的地方去建設自治，促進民權，以爲將來實行憲政的準備，確是最穩妥而切實的辦法。此爲我國前修所沒有想到而爲我總理苦心孤詣體認出來的結果。我們既已有了總理所發明的寶貴智識，只要努力去倣，自然容易收效。

關於建設方面，要旨當然是在國計民生的改造。我國過去歷史上也有不少的政治家想在這一方面有所建樹的，在周秦以後最顯著的要推西漢末的王莽和北宋時代的王安石（註一）。我們只要拿漢宋時改革的經過和總理所擬訂的辦法比較一下，就可以曉得總理計畫的周到與偉大。王莽於西曆紀元九年立國，下詔恢復井田制度，限制兼併買賣，並禁止買賣奴婢，次年又設六筭的辦法，把鹽鐵等六類東西均收歸國家管理，又實行所得稅及土地荒廢稅，禁止游民，並代尋覓工作，這些都是近代纔有的國家社會主義政策，而我國在千數百年以前即已實行，可見當時執政者識見遠大，但是結果竟歸失敗。宋朝王安石於神宗時代鑒於遼人猖獗，慨然有收復幽燕的志願，乃亟謀變法以圖富強，先後推行均輸

法、青苗法、保甲法、免役法、市易法、保馬法、方田及均稅法，這些都是富國強兵的良法。但是結果也歸於失敗。我國過去二千年內對於國計民生具有遠大改革計畫的以這兩位大政治家為最著，但是失敗亦最甚，從此就沒有人再談變法了。考其所以失敗的原因，王莽要恢復井田制度，以均衆庶抑兼併，而對於當時實際狀況能否允許恢復，並未顧到。等到發生困難的時候，又要隨時更張，人民因此受了不少的騷擾。漢書食貨志說：「莽性燥擾，不能無為，每有所興造，必欲依古」。莽傳說：「莽意以為制定則天下自平，故銳思於地里制禮作樂講合六經之說，公卿旦入暮出，論議連年不決……莽常御燈火至明，猶不能勝」。他這種勵精圖治的精神，雖可令人欽佩，但是因為他只知古而不知今，又沒有整個計畫與充分準備，所以弄到手足無措，終歸失敗。安石變法的根據亦出於周禮，關於理財制軍諸大端，並能融會古今，因時制宜，例如理財方面，行青苗以濟貧困，置均輸以便貢賦，立市易以防壟井，免差役以紓民力，興水利以廣種植，定方田以均稅率，多係一面根據周官的遺意，一面斟酌當時需要而定出的。又如軍事方面有將兵法保甲法保馬法和軍器監的設置等，保馬法即係因為當時契丹西夏騎兵強盛，非中國步兵所能抵抗，始訂出強迫養馬的新法，和周官田賦出戎馬兵車的遺制亦正相合。還有保甲法也是要改革當時募兵辦法而恢復古代民兵制度。可見安石一面根據周禮，一面又能斟酌當時需要而謀改革，不是王莽一味復古可比，似乎應該可以成功，但是結果還有同樣的失敗。他所以終於失敗的

原因就是由於當時推行新政的一般官吏，奉行不力，甚者因緣為姦，法不能禁。這一層如果分析起來，自然不外乎下列兩個原因：第一、是由於人才的缺乏，新法的內容，都是有關國計民生的實際知識，而當時一般人士所受的訓練，則大都偏重在符號智識方面，語以新法，當然不知如何着手，有的且根本不願意多此一舉。第二、是由於民權的缺乏，我國人民對於國家關係向來疏淺，古時雖有鄉治之義，但久已失傳，一向就沒有地方自治機關，一切政事都是由中央命官辦理，得失利害，一聽自然，人民不加過問，所以流弊叢生。這兩種困難本是王莽和王安石推行新政所同有的，而以安石時代所感痛苦為尤甚。安石備受在朝各名流元老的阻撓破壞，他們所以要阻撓破壞由於本身受了傳統思想的束縛，不能了解新法的真意和價值。他們所根據最有力的口實，不外下層官吏擾民的事件實際上也就是間接受了傳統思想影響的結果。簡單的講，就是由於他們過去沒有「知而後行」的準備，當時又沒有「不知而行」的辦法，所以結果祇有失敗，不會成功。

總理從事革命，想從救中國入手以救全世界，把現在世界造成一個大同之世。所謂大同之世的理想，是根據禮運上來的，這一點和前人根據周禮來變法是相同的。總理採取我們先聖的理想，做革命最高的目的，而所以達到這個目的的方法，則採自各國現代實行已有成效的良法。他主張利用外資外才以推動一切建設，一面是減少當時可能的扞格與障礙，一面就是為將來建設事業和人才作準備。這一個方案的價值，無論從東西洋都可以得

到不少的例證，只要稍有新知識的人，都可以看到，不像僅僅恢復古制的主要使人懷疑到究竟古代有無這種辦法尙成問題，關於下層機構方面，總理則主張在訓政時期內籌備自治，發展民權，等到人民有了運用制、複、選、罷免四種權限的能力以後，則官吏奉公不力和因緣爲奸的情形，自然會沒有了。這也是根據近代美、法革命成敗的史實所訂出的辦法。美、法革命所以成敗是人人共見的事實，只要知識可以夠得上的人對於總理所訂這種辦法都不應該懷疑。概括講一句，總理從事革命所要達到的目的是我國先聖最高的理想，要把現在世界造成大同世界，而其所用的入手方法則是現代最切實而且已著成效的良法，「總理立下「知而後行」和「不知而行」二義所給予我們的各種指示，其計慮的周詳和眼光的遠大，真是要超越古今中外了。

第二節 「後知後覺」者的責任

總理學說一部分要旨已如上述，此外還有一部分要旨須加以闡明。總理在第五章知行總論裏邊，一面說明人類進化時期的怎樣畫分，一面說明人類進化體系的怎樣畫分。上節所闡明的是從進化時期的畫分而來，現在所要闡明的，就是關於進化體系的畫分方面。總理認爲在人羣進化當中，以人言之，則有三系：

其一 先知先覺者，爲創造發明。

其二 後知後覺者，爲做做推行。

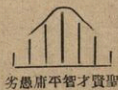
其三 不知不覺者，爲竭力樂成。

這三系是人根據他們的能力去概括畫分的。就能力講，如果要知道詳細一些，可參看總理對於真平等意義的解釋。總理認爲真平等就是各人根據天賦的聰明才力去造就，因爲各人的聰明才力不同，所以造就的結果當然不同，造就不同，自然不能平等，這纔是真平等的道理。總理還用圖把真平等的意義表出如下：



在這圖上可以看出各人天賦才力的參差的情形，才能既有參差，造就當然不同。這圖僅就是人才「質」的方面比較而言，至於各種人才在「量」的方面如何分配，勢不得不藉

重普通所謂常態曲線圖來說明。如果用普通常態曲線圖來把聖賢才智平庸愚劣來加以分配，則結果大致如下：



在普通所謂常態曲線圖上，兩端都是分配極少，中間是分配極多，凡度量生物體高、體重、以及反應的遲速強弱和其他個別的差異，大概都可以得到這樣分配的結果。以人類天賦智力而論，智力極高和極低的都是極少數，大多數都是中才上下的人。智力高低本是成功失敗唯一的標準，但是如果放在同樣的環境裏邊，則智力愈高，成就愈大，這是可以斷定的。總理所謂「聖」是少數的，「賢」「才」就要增多一些。「智」「平」的人要佔最多數，「庸」「愚」以下就是減少，到了「劣」也是最少的。在進化過程當中，創造發明本不是人人所能做到，自非特出天才而又受過良好訓練者不可。推行做做是「賢」「才」「智」都可以辦到，至於竭力樂成的大都是屬於「平」「庸」的這一類人。總理所

謂「中國不患無實行家，蓋林林總總者皆是也。」就是指人數分配最多的「平」「庸」而言。愚劣比較少些，特別是劣，應屬於低能範圍以內，對於人類進化，原無裨補的，自然不必計入了。

創造發明只有少數天才可以去做，而竭力樂成則需要大多數的中才。怎樣能把少數天才所發明的東西介紹給一般中才，那自然要靠居間的「賢」「才」幫助了。如果沒有這少數「賢」「才」的人來介紹，則天才與中才之間，就不會發生關係。天才發明的結果無以普及於一般人，整個的社會就不容易進步。所以「先知先覺」「後知後覺」與「不知不覺」這三種人雖同是參與推進文化的工作，但是「後知後覺」的人所負承上啓下的責任特別重大。所以 總理說：「倘能由科學之理則以求得其真知，則行之決無所難。……然則行之之道為何？即全在後知後覺者之不自惑以惑人而已。」可見後知後覺者對於文化上所負的責任是怎樣特別重大的了。

總理以天資聰明一生奔走革命，期以救國救世，自是曠代未有的大聖。他所發表的主義方略，是經過若干年精心研慮的結果，真是絕大發明。總理又鑑於華盛頓、拿破崙革命成敗的關鍵，繫於當時萬眾的心理贊助與否，深感到欲中國革命成功必須一般民衆共同奮鬥，所以對於民衆宣導方面要特別注意。總理的主義方略是救國方法中絕大的發明，未必一時就能爲一般人所能了解，而在進行救國工作的時候，所需要共同努力的卻就是

這一般大多數的人，怎樣纔能把一個很偉大的主義和方略普遍而有效的介紹到大多數的民衆，使大家都能迅速覺悟，一致努力，那就全靠在一一般後知後覺，或是「賢」「才」「智」的同志的肩背上面。從革命工作的性質言，一方面是救國，一方面就是建國。在整個建國工程當中，如就法律的地位講，我入國同胞自 總理以至於一般民衆，都是業主，無分軒輊。如就能力講，則應有分工合作的必要。總理是業主兼營造家及工程師，一般民衆卻是業主而兼工人。總理所訂的革命方略就是工程師所繪的建築圖樣。工程師繪好圖樣以後，工人按圖施工建築，本是不生問題的。但是在一羣工人動工建築的時候，必定要有少數訓練較好程度較高的工人，來分別領導督促，這建築工程方能順利進行，否則就難免貽誤。這少數領工或領班的人實在是代表營造家及工程師去實際負責完成業主所需要的建築物如圖樣上所已表明的，他們的責任自然是非常重要的。總理的革命方略雖是一個已經預備好的圖樣而需用共同努力的一般民衆卻都是有持指導的工人，在這風雲險惡萬方多難的形勢下面，這建國工程又非 緊趕辦不可。最重要的就是要靠訓練較好，程度較高的領班的人能切實負責領導，使全部工人都能按部就班各盡職分，如期完成此項艱鉅的工程。這一般訓練較好程度較高能領工的人就是我們後知後覺的同志。總理所以要加重後知後覺的責任，其原因即在於此。

綜結起來講，就人羣進化的時期而論，有「不知而行」「行而後知」和「知而後行」

三個時期的不同。總理則認為「不知而行」和「知而後行」的關係為最重要。就人羣進化體系而論，有「先知先覺」的創造發明，「後知後覺」的做做推行，和「不知不覺」的竭力樂成三個體系的相同，總理則認為「後知後覺」者的責任特別重大。這鼎足而立的三個因子就是總理學說中最重要的一部分，也就是總理期望最迫切的事項，我同志苟能負起「後知後覺」者的責任，依照「能知必能行」和「不知亦能行」兩個指示去努力奮鬥，革命建國大業還怕有不成功的道理嗎？

第三節 從總理學說說到現在建國工作的狀況

總理所以著知難行易學說的要義既如上述，現在距離總理著書時間已經十餘年，我們對於總理學說中所指示的要項，曾否做到，和今後應該怎樣去做，不妨就此反省一下：

第一關於調政問題。調政時期的設置，是總理革命方略中最重要的一部分。我們在軍政時期終了以後，就應該趕快把調政工作切實做好，然後纔能轉進憲政時期，和文明各國同立於現代世界之上。但是我們在過去若干年中，軍政時期實在太長，遠者姑不必論，就是在國民革命軍統一全國以後，已經到了調政時期而又重行回到軍政時期的次數，亦不一而足。在應付新舊惡勢力紛至沓來的局面下面，固然談不到調政工作，後來等到我們

正式宣布約法，限期實行調政的時候，又有空前的外患發生，使我們不能專心去做調政工作。現在調政工作尙未完成，而一部分同胞，因鑒於調政尙未著大效，又有提早實行憲政的要求。調政工作不能迅速進行，無論是由於內發或外鑲的原因，在本黨同志都應該引爲慚愧，所以對於實行憲政的要求，自然要極表同情，盡量容納。不過調政時期所要做的工，都是實行憲政的基礎。憲政固然要極早實行，而實行憲政的基礎，更應該及早立定。憲政能否切實推行，完全要看所立下的基礎是否堅定以爲準，我們如果要切實做到總理所規定的憲政，則除掉一心一德，加緊去籌備地方自治以外，恐怕沒有旁的捷徑。總理所定的五權憲法與普通國家的憲法不同，牠的特點在把政權和治權或是權和能畫分清楚。在人民方面要有選舉、罷免、創制、復決四個政權的直接行使，在政府方面要有立法、司法、行政、監察、考試、五個治權的分開獨立，用政府的五個治權來管理國家事務，再用人民的四個政權來管理政府的治權，像這樣嚴密而完整的機構，是當代列國所沒有的。要發揮這個制度的特點，最要緊的是要從實行縣自治入手，要各縣人民都能行使直接民權，就是上面所述的四個政權。人民如何纔能行使四權，這自然非先有充分訓練不可。至於候選代表及治權機關的官員，應該先經過考試合格，然後方能參加候選，聽候任用，以免種種流弊，這是總理所一再講明的。如何能確立普遍而正確的考試制度，也非有相當準備不可。這些都是實行憲政所必要的條件，現在這些條件是否完備，又都是有目共觀的事實。

至就訓政時期應做的工作屬於政府方面者而言，如調查戶口、測量土地、辦理警衛、修築道路等都是現代國家所應做的最低限度的工作。我們是一個實行三民主義的國家，這些工作更是切要而不可稍緩的。但是因為過去事實上的種種障礙，這許多工作有的雖已開始尚未完成，有的根本尚未動手，無論是在訓政時期或憲政時期，都有加緊趕辦的必要。

以上係就經常狀況而言，如果到了非常狀況之下，則又有更當注意的事項。總理在地方自治開始實行法內說過：「古之治理教養兼施，後世退化政府，則委去教養之職務，而聽人民各家之自養自教……及至漢唐，保民理民之責猶未放棄，故對外尚能禦強寇，對內尚能平冤屈，其後則並此亦放棄之，遂至國亡政息……文明華胄，竟被異族荼毒者三百餘年，可謂慘矣」。總理認為保民理民教民養民都很重要，但是保民養民尤為基本職責，在現時艱危局勢下面，本黨固宜一而努力於地方自治基礎的樹立，一而仍當努力抵禦強寇以保人民。否則國家滅亡，民族永受荼毒，其他一切更何從談起。即在孫文學說第六章內，總理也說過：「……譬如今次之世界大戰爭，無論共和君主皆一律停止憲政，行軍政，向來人民之行動自由，言論自由，集會自由皆削奪之，甚至飲食營業皆歸政府支配，而舉國無有異議，且獻其身命，為國家作犧牲，以其目的在戰爭而圖存也。人之已行憲政，猶且停之，況我憲政尚未發生，方欲由革命之戰爭以求之，豈可於開戰之初，即施行憲政耶？」總理的意思在教人不必輕易談行憲政，尤其是在非常情形下面。「停止憲政行

「軍政」，「目的在戰爭而圖存」都是人家已經實行過的辦法，在已經實行憲政的國家，還要因時制宜，來應付當前的險惡環境，更何論於今日的我國？所不同的人家因已有良好憲政基礎，軍事過去立刻可以回到憲政，我們便不能辦到。所以在這種艱危局勢下面，除在軍事方面應該竭力來抵禦強寇外，還有隨時準備實行憲行的基本工作。我們如果能把推行憲政的基礎打得充實堅定，不但由訓政到憲政，僅是名義上的一個轉換就是在軍政與憲政之間，也無往而不因應咸宜，因為都是為國家民族求生存發展所需要的。

再就本黨所負的使命而言，在訓政時期，本黨一面籌備地方自治，一面代替人民行使政權。將來實行憲政，就是把本黨代行的政權交給經過本黨籌備，已能實行地方自治的同胞，也可算把本黨現時的職掌擴充起來變為全國同胞共同的職掌。因為本黨同志也是將來直接行使四權的人民一分子，不是將政權轉交或推廣以後，自己就不要負責。再加以本黨又係國內唯一有組織和歷史的政黨，我同志在將來在政治競爭運動方面，必定要佔很大的優勢，所以怎樣領導同胞去行使政權，怎樣能領導同志去善用治權，換句話說，就是怎樣能把總理所特創的五權憲法的精神充分發揮出來，不致因人事的錯誤而影響到這完善制度的本身，都是本黨同志所應負的責任，也都是本黨所應該常常撫躬自問的幾件事情。本黨同志無論在訓政時期或是憲政時期，無論在經常狀況下面或在非常狀況下面，對於國家民族在精神上所負的責任，可算是無窮盡的，也可說是永遠沒有卸除的時候。

第二關於建設問題 總理鑒於過去我們所受列強經濟壓迫太甚，以致利權外溢，民窮財盡，最為痛心，所以竭力主張利用歐戰剩餘下來的機器和人才，來開發我們的資源，增加我們的財富，一面利己一面可以利人，如果我們自己能夠發動，人家必定歡迎，只要看總理實業計畫發表以後，歐美名流專家所表示的意見，可見一斑。但是我們並未能依照去做，以致這空前絕後的偉大計畫，未能現實，而列強加於我們的經濟壓迫，始終無法解除。總理當時所見到利權外溢情形，雖然嚴重，但較之後來相差猶遠。最近過去若干年入超之鉅，利權外溢之多，與年俱進，較之 總理在日情形，不知要嚴重到若干倍。假定總理還在，更不知怎樣痛心了。

總理主張利用歐戰剩餘的機器和人才來興辦我國建設事業，固然是「一時救急的良法」，同時就是為國家立下百年大計，因為機器人才，一時雖可借用，終久必須自備，這當然要靠教育，這要靠迅速而有效的教育方法。總理很明切的承認必定要實業發展，民生暢達，然後教育普及乃可實行，由於教育的普及而後實業可以自辦。所以他說：

「倘知此為興國之要途，為救亡之急務，而能萬眾一心，舉國一致，而歡迎列國的雄厚資本，博大規模，宿學人才，精煉技術，為我組織，為我經營，為我訓練，則十年之內，我國之大，事業必能林立於國中，我實業之人才亦同時並起，十年之後則外資可以陸續償還，人才可以陸續成就，則我可以獨立經營矣」。

這是當時 總理想藉着解決實業問題的機會來同時解決教育問題的一片苦心孤詣。總理這一個主張一直到了十三年北上的時候還是緊握住的。在十三年北上官言內， 總理說：

「以經濟之發展，使智識能力之需要日增，而國家富力之增殖，可使文化事業及教育之經費易於籌措，一切智識階級之失業問題失學問題，方有解決之端緒。」

可見 總理要藉建設來促進教育的主張是前後一貫的，這個意義的深遠和關係的重大，實在可以不言而喻，無庸再加細述。但是當時我同志同胞竟未能認識 總理主張的重要，一致贊助，去把牠及時實現出來，以致實業本身問題都未能解決，更談不到要同時解決教育問題。若干年來政府無錢辦學，人民無力上學，祇有枝節零星的應付，絕少高掌遠矚的進展。就國民基本教育言，因為經費缺乏，迄未能為大量的推進，一般國民由於缺乏基本訓練的緣故，對於現代生活所必需的知能與道德，均屬茫然無知。就中等教育言，政府因受經濟的限制，不能設立規模宏大內容充實的各級學校，對於各種人才的造就，自不得不出於因陋就簡之一途。至於國人自己經營大規模的實業機關，為數既然不多，而且因受列強經濟壓迫的緣故，常有停頓的危險發生，更談不上能訓練實業人才。一般大學中學畢業生一方面因社會的不景氣，不能獲得適當工作，一方面因過去所受訓練的不足，就是有了工作機會，也往往不能表現適當能力，以致造成人人求事，事事求人，矛盾現象。吾人

倘不健忘，當憶及過去數年前所得的教訓和經驗其痛苦而深刻，在教育歷史上，殆無有更甚於此者。凡此均由於經濟教育未能發展，互為因果所造成的結果，也就是證明我們過去未能遵行「總理學說指示辦法的「應得之咎」。我們從「總理知行學說裏邊，看到我國文化所以退步的原因和前人思想錯誤的地方，同時也就看到從前教育上所以失敗的癥結。今後要把我國文化迅速推進，自然要在教育上大加改命。我們應該怎樣利用前人已有經驗的指示，或根據當前環境的需要，以求得實際知識，再根據實際知識所得結果以作傳遞和推進的依據。怎樣從物質的增進去改造精神，更由精神的向上來支配物質？怎樣使聖賢才智平庸愚劣天賦各各不同的人，都能得到恰如其分的發展，都能各盡其創造、模倣、樂成的職責？這些都要在教育內容方法上立定遠大計畫，迅速切實執行。至於辦理教育的經費來源和已受教育的人才出路，在在均與經濟及其他一切建設事業有直接間接關係，尤有依據總理指示原則，全盤籌畫與密切聯絡的必要。在最近過去數年度中，我國各種教育設施，在質量兩方面確已比較從前進步，但是這進步實在太小太慢，並且過去的流弊未能矯正的還是太多。我們過去已經貽誤，今後不容再誤，過去耽誤愈久，今後愈要加倍努力。

總理所說「知而後行」主要的意思是指實行訓政工作而言，「不知而行」是指利用外資外才以謀建設而言，都是就當時最切要的兩項工作來提示同志，實則「知而後行」和「不知而行」本是兩個普遍的原則，應用的範圍甚廣，初不限於此二事而止，這在「總理學說

裏邊可以看到不少的例證。我們對於總理所已指定的事項，固然要努力去做的，對於其他一般事項，也要觸類旁通，自動的努力去做，纔是道理。總理講美國革命，則曰：「然其三百萬之衆，皆具有冒險之精神，遠大之壯志，奮發有爲，積極猛進。……」總理講日本維新，則曰：「……翻然覺悟，知銳國非計，立變攘夷爲師夷……力圖改革」。總理講暹羅自強，則曰：「……其王室親近，乃驟然發奮爲雄……」所謂「冒險」「奮發」「猛進」「翻然覺悟」「力圖改革」「驟然發奮爲雄」等等，都是力申說他們對於當前事實，怎樣因迫於需要，不得不做的情形。總理所以注重「不知而行」的廣義，即在於此。現在我們所有的憑藉，均較當口的美、日、暹爲優，而環境所逼迫的需要，又不一而足，所要做的事情也不計其數，爲什麼緣故我們竟不能冒險猛進，力圖改革，或是驟然發奮爲雄，做出幾件重大事業來呢？至於總理在「知而後行」的原則下面明白告訴我們：「凡事能從知識而構成意象，從意象而生出條理，本條理而籌備計畫，按計畫而用工夫，則無論其事物如何精妙，工程如何浩大，無不指日可以樂成者也」。我們現在各種計畫，不能說沒有，或者可說很多，但是有幾件事情，能本於精密的知識條件去立下完善計畫，再從已定計畫去用一番切實工夫呢？我們都忝爲後知後覺者。總理要我們不自惑以惑人，而我們則幾於常常有自惑惑人的表現。現在我們最容易犯着的一個通病，就是議而不決，決而不行。大家都存着苟且偷安的心理，絕鮮冒險奮鬥的精神，所以纔議而不決，這就是

不負責任。大家都要各行其便，而不願意服從命令，甚且還要在事外或背後加以非難或疏議，所以纔決而不行，這就是不守紀律。身受總理遺教的薰陶而不能盡力推行，久負領導民衆的責任而不能切實領導，是豈得謂爲能明禮義？享受國家的優遇而不能負責盡職，是豈得謂爲知廉？（林畏廬氏說過：「貪財爲貪，貪權貪勢尤貪」，名論至理，可資警惕）。已陷於無禮無義與不廉而不覺悟，是豈得謂爲知恥？大家都曉得有形的無禮、無義、寡廉、鮮恥是不合，而不曉得這無形的無禮、無義、寡廉、鮮恥，至少是同樣的不合。大家都曉得蔣委員長所倡導的「明禮義，知廉恥，負責任，守紀律」。可以補充總理所講的八德，而不曉得同時也可與總理知難行易學說相貫通。我同志苟欲早日完成革命建國大業，挽救國家民族的危運，唯一的辦法，就是要以一貫的精神，努力實行四維八德和知難行易學說。

現在把本章要點綜結如下：

一、總理所講「知而後行」「不知而行」的原意是要趕快推行調政工作，利用外資外才來舉辦建設事業，這都是總理苦心研慮的結果。也是總理期望最般的事情，我們應該急起努力實行。

二、依據總理「不知而行」「知而後行」兩個原則，我們應該注意下列兩點：

（一）對於沒有現成辦法的事情，要努力想辦法去做，不要苟且偷安，敷衍塞責。

——不知亦能行。

(二)對於已經決定辦法的事情，要切實去做，不要陽奉陰違，立異鳴高。——號
知必能行。

這是我們後知後覺者奉行總理遺教，對於「不知而行」「知而後行」兩個原理應該特別注意的地方。總理在學說各例證中所列舉我們遠祖「不知而行」以及近代科學家「知而後行」的事實很多，我們應該視為舉一反三的寶貴知識，而不應僅視為學說的普通例證。

註一 參看馬君武：中國歷代生計政策

第七章 孫文學說所給予的啓示

第一節 解脫傳統思想的束縛

總理一生從事革命工作，備歷艱辛，目的原在使我國成爲自由平等，富強隆盛的國家，但是一般同志同胞，因爲受了傳統思想知易行難的影響，對於革命建設不能協力推進以底於成，以致「國事則日形糾紛，人民則日增痛苦」。總理悲憤之餘，纔毅然著述知難行易學說，來做一番提撕警覺的工夫，希望一般人把過去盤踞已久的謬誤觀念，根本化除，今後無窮盡的新知識新事業，從此發軔。就總理當時所以著書立說的情形看來，所謂「午夜思維，不勝痛心疾首」，我們不能不感念到革命元勳的痛苦，就今後學術文化方面看來，我們卻不能不感謝 總理的厚賜。

總理對於傳說的知易行難說和王陽明的知行合一說，都會發生過相當的信仰，這是因爲總理對於我國固有學問知識有極深造詣的緣故。但是畢竟能突破束縛，推開陳腐，不在傳、王學說之後，重蹈滑混虛玄的故轍，而能別開天地，廣開道途，這是由於 總理有極高深，極豐富的各種新知識的緣故。總理一生好學，備具各種知識學問，所以遇到實際環境發生困難的時候，就能融會貫通各種知識學問，成立一種新學說，來啓迪同志的新

知，增強同志的信念。因為總理有極豐富淵博的知識，能集古今中外的大成，又素抱救國救民的大志，欲「斯民出水火而登衽席」，所以纔有這樣偉大的創獲。總理在第八章有志竟成裏邊，直接是敘述過去從事革命的事實，間接就是說明淵博知識，偉大志願和革命建國的關係。他開首就說：「夫事有順乎天理，應乎人情，適乎世界之潮流，合乎人羣之需要，而為先知先覺者所決志行之，則斷無不成者也。此古今之革命維新與邦建國等事業是也……」所謂順天理，應人情，適潮流，合需要，非具有淵博知識學問的先知先覺者不能詳切知道，知道而能決志行之，所以纔能成功。

就總理學說和傅、王二氏相比，傳說知易行難說係誤以符號知識為唯一知識，陽明知行合一說，誤以心性方面虛玄的良知為唯一知識，所以都發生很大的流弊。總理知難行易學說對於精神和物質兩方面的實際知識和符號知識，都是兼籌並顧，比較過去任何學說，都要周到完備，這是從本篇各章疏解可以證明的。本來知行二字含義甚為廣泛，難易的區分亦不易弄清，上篇所列各家見解所以紛歧的原因，正在於此。總理學說主要的意思在一面注重有條理的知識，一面注重迫於需要應運而出的知識，前者是屬於做，後者是屬於創造，無論在精神方面或物質方面都是這樣。簡言之，即是一切科學知識。這一點如能認清，便可不致犯着拘墟固陋的毛病。總理後來對黃埔軍官學校學生說過「革命之基礎，在高深之學問」。一句話，這句話的意思是最容易明白而且斷不會有人

來懷疑或誤解的。但是如果分析起來，所謂高深的學問就是知，革命是知的運用，就是行。這一句話豈不就是行易知難的意義嗎？豈不就是等於知難行易的一種變換說法嗎？總理當初所以要特別對於知行問題詳細解說的，實在因為過去一般人對於知行關係太不了解，影響世道人心實在太大，為樹立正確信念，糾正謬誤思想起見，所以不得不就向來習用的知行二字反復加以說明。至於孫文學說內容要點本和三民主義相通，在孫文學說裏邊所要做的幾件大事，也就是在三民主義，五權憲法裏邊所提到的。祇是因為一般同志同胞受了過去知易行艱傳統思想的束縛，三民主義無法實行，所以纔改從思想方面，正本清源的工作入手。總理知難行易學說實在是三民主義的前驅，「心理建設」所以要在列在建國方略的首要部分，就是這個意思。

在本篇各章解說 總理學說真義的時候，曾涉及過去各種思想，這各種思想都是具有長久歷史，也都和 總理學說直接間接有關係的。在今後建國過程當中，大家應該怎樣改進，來共負建國的大任，這是我同志同胞所最切望的事情。在這一點上 總理學說可以給予我們很多的啓示，現在分別附述於後。

第二節 關於儒家思想方面

我國古代文化本來是很發達，因為後人誤解尊經的意思，把儒家傳流下來的典籍當爲

唯一知識，不曉得再從實際生活上用工夫，結果遂致文化退步，今後我們應該力矯過去流弊，在實際生活上為多方面的努力，這是我們已經講過。現在所要注意的，就是在今後我們努力推進文化的時候，對於儒家的思想應該保持何種關係，則今後文化前途方不可致再有錯誤發生。

講到儒家思想，必定要從周朝孔子講起，因為孔子為儒家的始祖，這是大家所共認的。現在所存的儒家典籍，雖然多數是戰國末年漢朝初年儒家的著述，但是大體上仍以孔子的思想為宗。所以講到儒家思想，不得不以孔子為總代表。

從我國文化史上看來，孔子是周朝的一位大師，他對於我國文化有兩個貢獻（註一）：（一）我國古代文化到了周朝是極盛時代，一切典章制度已具規模，這些都是在物質生活有了相當基礎以後。纔能發生，由堯、舜、禹、湯，漸漸積累，到了文王、周公更加豐富完備。但是這些典章制度，雖已成立，僅不過是一個輪廓，至於牠的內容意義，尙有待於充實。孔子是最先把各種典章制度加以理論化並且予以理論上的根據。所謂集大成的意思就是指這一點而言，這是孔子對於我國文化工作第一個大貢獻。（二）詩、書、易、禮、樂、春秋這六藝是我國古代最重要的文獻，其中大部分是記載當時典章制度。在孔子以前也就有些人學習過這六藝，所以在談話的時候，往往援引詩書，交接的時候曉得用禮，1 策的時候曉得用易。不過這祇限於少數貴族，而非一般人所能知道。孔子是第一個把這六

藝來普徧傳授一般人，並且還注重其中道德的教訓，不僅以能應對爲已足。接着就產生許多大儒，成立了有系統的思想和平民化的教育風氣，這是孔子對於我國文化第二個大貢獻。這兩個創始的工作，分開來看雖是兩個，合起來看卻是一個。他對於已有典章制度加以理論上的闡發，是要後人能知道前人艱難締造的意義和價值，他以六藝教人特別注重於道德的教訓，是要後人能繼續維護此種艱難締造的典章制度。因爲在孔子生存的時候，周朝已經衰微，國家社會秩序漸漸紊亂，他眼看這已經成立的制度行將破壞，所以他急於要想法來保持和恢復，撥亂世而反之正。他的具體的主張就是正名主義，要使君臣父子都要回復君臣父子的地位。換句話講，就是必定先使凡事都要實如其名，然後秩序纔能安定。要達到這樣目的，當然非靠各人都有共同道德上的修養不可。所以忠恕之道是孔子所常講的，因己之欲推以知人之欲，所謂「己欲立而立人，己欲達而達人」；「因己之不欲推以知人之不欲，所謂「己所不欲，勿施於人。」這些都是人與人間互相維繫的最基本的信念。能行忠恕之道，就是實行仁。仁就是人類道德的總名，也是孔子所常講的。能實行仁就是備具一切道德，自無往而不適宜了。

本來古代儀禮，制度，考文等工作，都是天子和宰輔的職責。魯國是周公之後，宗周文物存在魯國的獨較他國爲多，孔子生於魯國，見聞較切，或傷較甚，所以要用好古敏求的精神，去繼續文王周公的志業。他一面羨慕周禮的郁郁之文而願意把他恢復，一面卻又

注重禮的根本要在真性情不在虛飾，所以要文質兼顧，可見孔子不僅注重恢復舊文化，還要想法改進，這是他繼往開來，以述爲作的一片苦心。他認爲當時有國家者對於人民要注重「均」「安」「和」，要修文德以來遠人，要興滅繼絕，持顛扶危，使天下之人歸心，這就是我國王道文化所從來。他對於自衛的武事也很注重，所以也講過「足兵」和「卽戎」。他對於人羣所賴以生存的物質條件也很注重，所以也講過「富」「庶」。但是因爲他特別注重和平道德訓練的緣故，所以認爲「食」「兵」可去而「信」不可去，既然「富」「庶」以後，尤必繼之以「教」。他這種精神經過一傳再傳，弟子繼續闡揚以後，理論更加周密，包羅更加豐富，到了秦漢之際，遂形成統一獨尊的趨勢。自此以後，始則因爲一般人對於孔子和六藝的關係，見解不同，造成今古文經學的爭論，繼則又因爲佛教思想的輸入，一般人又把禮經一部分思想造成偏枯的理學心學，演變雖有多端，歸趨卻無二致，孔子的學說以及後來一般儒家的思想，都還是我國二千年來世道人心的唯一維繫。不但在本國是這樣，並且還要流傳到朝鮮、日本，可見力量的偉大和影響的深遠。本黨總理提倡三民主義，從事國民革命，要想由救中國以救世界，達到世界大同的目的。還是遙接孔子的思想而來（註二）。他所提倡的三民主義，就是實現孔子大同思想的一個具體方案。自孔子時代以至今日，已經二千餘年，一般儒家都是想繼續闡揚孔子思想的，但是都沒有結果，真正能用具體切實的辦法，把孔子思想發揚光大起來的，祇有現在本黨總理

一人。總理主義學說和孔子思想關係的深切，由此可見了。

這裏所要特別提出的，就是孔子和以後儒家思想在過去兩千年中雖然都是保持很崇高的地位，受一般人士的崇拜，但是到了最近過去一二十年當中，孔子的地位至少在一部分人的心目當中，卻是忽然一落千丈，由極受尊崇的地位降至極受鄙棄的地位。這一部分人尤其是從事新文化運動的人鑒於近幾十年來我國內政不修，外侮紛乘，以致國際地位日形低落，同時又鑒於東西各國，都是崇尚強權，以物質文明制勝，而我國士大夫還是保守着禮讓爲國，精神文明的舊觀念，就認爲這都是從儒家思想所產生的結果，欲圖中國富強，非先推翻傳統式的儒家思想不可，孔子的地位就首當其衝。後來青年思想趨於極端的對於儒家的學說，更是咀咒不堪。假使不是因爲我們最偉大的革命領袖特別提出儒家的大同理想，做革命工作最後的目的，誠恐狂瀾既倒，天下滔滔，已不知伊於胡底了。現在我們所要問的，就是過去這一部分人的錯誤在那裏？今後大家應該注意的地方又在那裏？上面說過，孔子是注重和平道德的訓練，但是同時對於武事和富庶並不廢棄。就物質科學而論，無論從前我們的基礎怎樣優良，現在總是不及人家，我們應該努力研究，急起直追，以求物質科學的進步。孔子被稱爲時聖就是因爲能注重時代的需求，這一點在先聖思想上是毫無問題的。如果只知空談道德而廢棄實際工作，如過去古今文經學及理學心學的辦法，那就是後人的錯誤，不能歸咎於先聖。就心性科學或社會科學而論，凡屬物質科學所

產生的東西，都要供人使用，我們應該怎樣去使用，纔能得到正常而合理的結果，這是整個人類安危禍福治亂興衰的最重大關鍵。也就是社會科學上最重大的問題，我先聖及其一傳再傳弟子爲求天下能長治久安起見，自始就提倡王道，排斥霸道。所謂霸道就是以力服人，也就是現在世界上所習聞習見的強權。所謂王道就是以德服人，也就是現在世界上可聞而不可見的公理。從前物質科學不發達，生產力量薄弱，王道霸道相差猶小，現在物質科學日見發達，生產力量日見增加，在霸道王道上所生的差異非常重大。從先聖思想立場看來，如果拿科學生產來增加王道以德服人的「德」，使人類趨向於和平幸福的一途，自然是應該加以提倡。如果拿來增加霸道以力服人的「力」，使人類趨向於禍亂毀滅的一途，自然是應該加以排斥。這種崇尚和平，遏抑禍亂的精神，實在是先聖所遺留下來一最最重要的產業，我們方且要特別愛護寶貴之不暇，安有可以捨棄的理由？

近代學術的發達，物質科學先於社會科學，這是因爲物質易於控制研究而人事則比較困難，又因爲社會關係的了解，必須在人類本身及其所處環境有了明白認識以後的緣故（註三）。因此物質科學進步甚快，社會科學進步甚遲，造成「科學進化，道德退化」的現象，世界上所以禍亂相尋，即由於此。欲求世界和平文化進步，自非道德與科學相互促進不可。就學術發展的程序而論，因爲物質科學進化較早，方法較密，所以物質科學的陶冶應該成爲一切學問的基礎，希望可以先由物質科學的訓練當中，去輔助社會

科學的研究，再因社會科學的推進，使物質科學的進步更為合理而正當。總理所謂「物質文明與心性文明，亦相待而後能進步」即是此意。我國周、秦以後，物質科學就日見退步，現在所能裨益社會科學的當然較少，但是在我國「政治制度道德文章學術工藝」已臻盛軌的成、周時代，我先聖對於人類生存最高道德與理想已經有很深切著明的指示。試看近代西方霸道主義，自從得到達爾文物競天擇學說的幫助以後，愈趨愈烈，中間雖曾有克魯泡金互助學說的提倡，仍不能轉移他們的成見和野心，而在我國則二千年以前的聖哲，就提倡「持顛扶危，興滅繼絕」的道德，和「大道之行，天下為公」的理想，經訓昭垂，朗如星日。可見我先聖對於人類生存要素觀察體驗的深切與偉大。時代先後不同，法律制度常有變遷，而這最高道德與理想所以為國顛方趾建立紀極的是萬古不變。總理說：「持近代中國之文明以比歐美，在物質方面不逮固甚遠，其在心性方面，雖不如彼者亦多，而能與彼頡頏者正不少，即勝彼者亦間有之」。這最高道德與理想，就是我們勝過歐美的地方，也就是我們固有王道文明的根源。總理提倡三民主義，從事革命工作，要由救中國以救世界，就是接承這最高道德與理想而來，他一面教人迎頭趕上世界文化，一面教人恢復固有道德，也就是為實現這最高道德與理想而想出來的辦法。他對於以歐美物質科學阻礙道德進化的情形，最為痛恨。所以我們一面要研究物質科學，以求實際事物的進步，並且要以物質科學的研究來幫助社會科學的發展，一面還要刻刻不忘先聖所已指示

的最高道德與理想，是我們在社會科學方面最可寶貴的知識，是我們以社會科學來指導物質科學的唯一標準。現在我們要趕做革命建國的工作，大家正忙着要取人之長補我之短。最要明辨的是自己所已有的是什麼？所缺乏的是什麼？他人所已有而能補助我的又是什麼？然後決定取捨，纔不致「買櫝還珠」「出喬木而入幽谷」。我們現在所需要的是方輿科學，而我們所已有的則為和平道德。我們已有的和平道德，要努力恢復，不必他求。我們所缺乏的新興科學，要努力追求，不可鬆懈。怎樣利用新興科學來恢復固有王道，怎樣依據固有王道精神去指導新興科學，這是我們今後已立立人，已達達人唯一的責任。日本文化初亦由我國傳去，所以儒家思想也成為他們文化的基礎。不過自維新以後，因為急於吸取西方文化的緣故。在物質方面進步很快，同時也就受了霸道主義的遺毒，對於向所崇信的王道主義，早已置之不問，還要加以曲解，轉過頭來作為侵略文化母國的口實，這對於他們自己是福是禍，將來自有事實證明，無庸我們代為推測。但是因此可以看到我們的責任更加重大。怎樣充分發揮真正王道文明去抵制霸道文明，是我們現在唯一而無可旁貸的責任。我們現在所感覺困難的如生產的不足，兵械的不精等，考其最後原因卻還是由於我們過去對於固有文化未能負責去做承先啓後的工作所致。現在雖然要急則治標，但是治本的工作尤不可忽略。否則本之不立，標於何有，前途的危險自不待言。

幸運得很，這幾年來情形都已變更，一而由於總理遺教能逐漸推廣，一面由於事實

上受了許多教訓的緣故，一般人對於孔子和以後儒家思想，已不像從前那樣攻擊和反對，且漸漸轉而維護，甚至還要提倡使各級學校恢復讀經一科，連小學兒童都要讀經，一似非此不足以收實效，這本是物極必反的一種趨勢。不過這樣的提倡和尊崇，也不是穩當的辦法，勉強做去，也沒有多大價值。民族文化的傳遞，是整個的關係，不是片面的責任。前代對於後代不應僅以符號的傳授為已盡厥職，最重要的是本身對於先聖所指示的各種道理能切實體驗和實踐，然後纔能使後代有充分的了解。四五年前因為急於宣傳 總理遺教起見，所以各小學內都用黨義一科來代替修身公民，結果兒童往往能勉強背誦文字而不能了解內容。近來纔把黨義分別容納於各科當中，俾兒童能多方面去領會遺教，同時另設公民訓練，專重實際生活的指導，即在中等學校公民科中，雖然注重 總理遺教的了解，但是還要特別注重實際生活的嚴格訓練，以期養成真能實行遺教的健全公民，這自是進一步的辦法。在這樣的辦法下面，施教者和被教者的關係，斷不是僅限於符號知識的授受，這是很顯然的。儒家經典對於今日兒童較 總理遺教為更抽象，如果列為專科教授，特別是小學方面，斷不能獲得圓滿結果。有效的教學方法，還要注重多方面的吸收與實際生活的陶冶和訓練。在小學方面，因為 總理思想是繼承孔子而來，直接對於黨義的宣揚，間接就是對於儒家思想的尊崇，這自然可收一舉兩得的效果。至於中學以上的青年由 總理遺教的了解進而為儒家思想的探討，自然是很切要的办法，不過仍然要注重科學的學習方法

的應用，和實際生活上的陶鑄。概括的講，從總理學說立場看來，對於極端崇信儒家思想的人，我們希望他要從實際生活上用工夫，不要僅僅拘泥文字章句的誦讀。換句話說，就是要以吸收新文化去發揚固有文化為職志。對於懷疑儒家思想的人，我們希望他先要認清古聖的真正精神，和自己當前應負的責任，然後對於國家民族，為其應有的努力。

現在再綜結二點如下：

一、要得世界和平，人類安樂，必須以王道文化來代替霸道文化。王道文化為我國二千年前聖哲所主張，想拿來實現大同世界的理想，祇是因為後人未能切實發揚，以致湮沒不彰，直至今日，「王道」二字且為鄰邦不肖子孫所褻瀆冒濫，這是我們的恥辱。本黨總理提倡三民主義，從事革命工作，就是來擔荷這「為往聖紹絕學，為萬世開太平」的任務，我同志同胞應該切實信從，努力推行，以期此項空前偉大的任務能夠早日完成。要真能信從和實行總理的主張，則對於總理主張所從來的先聖思想，不可不有明白的認識。認識的方法則在由文字上的了解進而為實際生活的體驗。

二、總理生平不會以治經標榜，他要以多方面的努力和實際上的工作，來實現先聖最高理想，一面教人恢復固有道德，一面教人迎頭趕上世界文化，這種精神實在比從前任何經師更為偉大而切實。所以要發揚儒家思想的人應該接受總理學說，去努力吸收最新文化，來盡量恢復固有道德。

第三節 關於佛教思想方面

我國過去文化所受佛家影響很大，采明理學心學的產生即由於此。直至今日崇信佛教的同胞依然很多，並且派別亦很複雜，這是和今後文化推進有很大關係的，所以我們有提出討論的必要。

我們追溯佛教歷史，佛教始祖釋迦摩尼爲北印度迦毗羅主淨飯王的兒子，因爲鑒於婆羅門教的專橫，階級的森嚴，宗教道德的墮落，以及人生生老病死的痛苦，就毅然捨棄國王的安富尊榮，以刻苦自勵的生活，求無上的正覺。結果悟得人生的一切不自在，均由於煩惱無明，欲除煩惱無明，必須由正見正道，此爲原始佛教的根本要義。釋迦既能自證正覺，又勸化多數人民亦能同證正覺。釋迦滅後，他的信徒先後召集四次結集，把他的語言誦出，並且制定出來作爲奉行的依據，由是而有經律論三藏。此項經典，輾轉傳至我國以後，經過翻譯，在一般喜好談玄的士大夫看來，特別感覺興趣。他們多以爲佛學與老莊本無二致，故多以老莊學說去比附佛經。後來因爲經典太多，翻譯麻煩，就生出一種反動。如道生和尚曾說過：「夫象以盡意，得意則象忘。言以詮理，入理則言息。自經典東流，譯人重阻，多守滯文，鮮見圓義。若忘筌取魚，始可與言道矣」。所謂「得魚忘筌，得意可以忘象」本是莊子所說的，道生所以引來的意思，就是認爲只要我們抓住佛教的要點，

則成千成萬的翻譯經典都可不要。因為經論文字不過是達意的符號，意義既已達到，便不必拘滯符號。所以他立下善不受報和頓悟成佛兩義。善不受報是反對買賣式的功德。頓悟成佛是反對印度佛教漸修的主張。佛家從數息到四禪定，從四禪定到四念處，都是漸修。只要抓住一個要點，所謂「放下屠刀，立地成佛」，就是頓悟。後來梁武帝時菩提達摩到中國，相傳受釋迦佛的心傳，「以心傳心，不立文字」。達摩傳至弘忍，弘忍以後分為南北二宗，南宗慧能尤主頓門，道生頓悟成佛的學說，至此可算登峯造極。自唐朝武則天以至北宋徽宗時代，四百年間為禪宗最發達時期。在當時因為舊的方式過於複雜，所以這種單刀直入的簡單理論，感動了不少的信徒，終於使南宗頓教成為禪宗正統，而禪宗又成為佛教的正統。據宗密所著禪源諸詮集都序及原人論，可見宋明道學講理氣，講心性都是從此開端的。禪宗教人注重真義，不重符號，本是佛教中一種簡單化的改革運動。不過這種改革並不徹底，因為絕對頓悟在事實上為不可能，必須憑藉符號，先行漸修，然後纔能領悟。禪宗僅主張頓悟，卻沒有指出頓悟的方法，全靠一時機鋒和種種奇怪方法，如把鼻、吐舌、大笑掀床、畫圈、拍手、豎指，以及一句兩句似通非通的話，甚或祇有一個兩個字來暗示人啓悟。這裏邊固然也有很深意義的，但是這種悶葫蘆就很容易作偽，在聰穎的人有時可有相當的領悟，否則就難有結果。加以普通出家學佛的未必都有相當的學識基礎，對於這種沒有方法的禪學，自然難得完全領悟。所以五世以來，佛教教義既不易發

揚，而僧徒因爲失教的關係就容易墮落了。

以上是就禪宗而言，在一方面看來，禪宗是佛教的正統，在另一方面看來，禪宗因爲不立文字的緣故，且被視爲教外別傳。所以教和禪是對立的。所謂教是依據佛說的經典以立教的意思，如三論、法相、天台、華嚴、律宗以及淨土等都是。各宗都有其所依據的經論和註疏解釋，但也都排斥他宗獨尊自宗的風氣，這是由於主觀見解太深的緣故。所以他們文字上工作雖多，大都是抱殘守闕，在故紙堆中討生活，很少有新的發展。本來佛經及菩薩所造的論裏邊有些是關於天文學的知識，有些是關於生理學的知識，而後人竟很少在這方面注意開發，俾能成爲有系統的科學知識。他們祇是注意怎樣說明諸行無常，諸法無我的道理，雖然也有玄眇的理論，但是因爲各有主觀的見解，很不容易得到一致的結論。我國人所講的佛學與印度人所講的固然不同，就是我國人所講的彼此也不盡相同（註四）。例如法相宗以爲外界爲吾人之識所現而吾人之識亦係「依他起」，華嚴宗立一常恆不變的真心爲一切現象的根本。前者爲主觀唯心論，後者爲客觀唯心論，華嚴宗所說之空不似法相宗所說之空之空。又法相宗謂阿賴耶識中具一切種子之意，天台宗則謂如來藏中具一切染淨諸法之性。唯識宗謂識亦依他起，故其中之種子亦可謂爲依他起，而天台宗則謂一切淨染諸法之性皆不可改，卽世間諸惡其性亦不可改，這是中國的佛學和印度不同的地方。卽就我國所創立的宗派如天台和華嚴相比，華嚴宗以爲一事物皆是真心全體所現，天台

宗亦如此說，且又謂每一事物所以發生皆因如來藏中已具有其性，如來藏中具足一切法之性，而一切法的性皆是如來藏的全體，天台宗所說的每一事物似較華嚴宗所說的尤爲實在。其餘類似的情形也還很多，不必再舉。因爲有這樣紛歧的情形，所以經典的註釋雖多，對於客觀的宇宙和人生，竟無法獲得一致的認識和系統的了解，結果僅贖了一堆虛玄而龐雜的符號知識，卽就心性的陶融而論，且難普及於一般弟子了。

從上面看來可見不重文字的禪宗和重視文字的其他各宗，都各有相當的缺陷。不重文字固無由領會前人的經驗，過重文字僅知有片面的符號知識，說空說有，談性談相，而忽略整個人世間的實際知識，也是不對的。

有人說，佛教教義本爲出世間說法，至於世間問題本不是他們研究的對象，所以他們不願過問，自無足怪。殊不知得佛教目的雖在出世，而聽受說法的還是世間的人，佛教信徒自身也是社會上的一種組織，一切衣食住行也是隨時隨地與世間相聯，佛教徒欲推進佛教教義，欲自度度人，對於世間法實在不能不有深切的認識。現在有許多知識對於佛學的研究，已和從前不同，對於佛教教義的闡揚，也比較從前充實貫通，而不拘泥於宗派的分別，這自是一種進步的現象。這些人大都是受過一些科學訓練的人，或是對於現代科學有相當認識的人，所以纔能達到這種境界。可惜這種境界只能限於少數人而不能普及於一般僧衆，並且也只纔做到初步工作，還沒有能做到進一步的工作。現在一般僧衆的失教和一

般民衆的失教情形一樣。最切要的補救辦法是要從普通科學訓練入手。佛教的根本教義原在解除煩惱無明，欲除煩惱無明，固然要靠正見正道，而欲獲得正見正道，必定要靠科學知識的陶鑄。因為祇在有了科學知識基礎以後，然後纔能真正體認佛教教義，今後佛教教義能否發揚光大，完全要看這一層能否做到以爲定奪。佛教修持本有信解行證四個步驟，這四個步驟自然也可以歸結爲知行兩部分。信解屬知，行證屬行。對於佛教教義的明瞭是「知」的部分，但是還是符號知識，有了符號知識，還要在正常環境下去一面養成嚴謹習慣，一面求得切實知能，這纔是實際知識。第到實際知識成功以後，就是「行」的部分，而實證的工夫也就在此。所以第一個問題是在怎樣從符號上去了解佛教教義，第二個問題是在怎樣從實際生活上去體驗佛教教義，這些都非從現代科學訓練入手不可。二十二年南京寶華山隆昌寺修建藥師七佛法會發願文第十一願願文如下：

「十一、願佛教大衆，徹底覺悟，發大乘心，行普通事，勿作自了之人，勿泥文字之迹。勿迷於外道魔邪而自犯毗尼，勿感於世俗財位而妄爲趨附。勿迷於鬼神而遺棄衆生，勿迷於成規而阻礙進步。勇猛精進，自覺覺人。悲智雙運，財法兼施。布十善於俗界，行六度於道門。持戒則如山岳之堅，度生則如河海之廣。恢復固有之教義，則本體自是金剛；善用世間之科學，則法器悉爲輪寶。然後釋迦教義根本鞏固，枝葉繁榮。法輪常轉，佛日增輝。」

這實在是一般佛們弟子應該人人熟讀深思，身體力行的。一個願文。原文共有十二願，這一願是專對佛教徒本身而發，把現在和今後佛教徒應該改進的事情，說得非常詳盡，而其要義則歸宿在恢復固有教義和善用世間科學兩點。能以固有慈悲救人的教義為依歸，則一切施為可以不致迷誤，能善用世間科學，則教義的真正精神纔可以希望實現。佛經上本有不能與自教相違和不能與世間相違的教訓，恢復固有教義就是予不明教義或違反教義者以指示和糾正。現在已經到了科學昌明時代，過去人生所不能解決的問題，今後都可以得到相當的解決。我們一面要充分運用物質科學作為救人濟世的工具，一面還要應用社會科學來改善本身的各種制度儀節以充分發揮其功用，這纔不與世間相違。所以這兩點要義怡和佛經上的教訓相合，以現在佛教衰落的情形而論，對於善用科學尤為重要，必定先要盡量吸取現代科學知識，然後纔能發生自力更生和發揚光大的力量。這些都要靠現在僧衆去努力，纔能辦到。佛法僧稱為三寶，現在要教教人，則僧衆所負的責任非常重大。做僧的人必定先要有很完備的普通科學知識，再加上教義的薰陶，然後才能勇猛精進，徹底覺悟，負起救教救人的重大責任。戴季陶先生所謂「一切佛法，賴僧常住，一寶嚴淨，三寶嚴淨，一寶成就，三寶成就。」正是這個意思（註五）。

總理悲憫我國民民族所受列強壓迫宰割的痛苦，創行革命主義，建立中華民國，先求本國民族的自由平等，再進而拯救全世界各民族，使能成爲一個大同世界。這種救人救世的

苦心，本與大乘佛法相通。總理說過兩句話：「要恢復固有道德知能，纔能把中華民國從根救起來；要造成真正平等自由，必須把世界文化迎頭趕上去。」總理這種主張是由外觀世界大勢，內察我國實況定出來的。關於恢復固有道德方面，總理曾列舉忠孝仁愛信義和平八德，這八德的要義也和釋迦文佛教化世人的善法相同。可見我國現代革命領袖與西方古代聖人在表面上雖有出世和世間的不同，而其根本精神原無二致。就革命工作而論，莫說現在正是艱難建國的時候，大家應該互相親愛，各盡精誠，纔能建立大業，就是將來果能達到世界大同的目的，人人都有適當的貢獻，人人都有適當的享受，而各人的能力是吾都已盡量貢獻出來，各人的享受是否都在限度以內，卻不容易用絕對的標準去作有效的制裁，還只有靠大家能親愛精誠，纔能永久維護自由和平的幸福。禮運篇所謂「貨惡其棄於地也，不必藏於己，力惡其不出於身也，不必爲己」。理想何等崇高，精神何等偉大。儒家由「親親」的基礎所推廣出來「仁民愛物的道德，至此已臻極點，試與佛家慈悲救世的精神相比，又有何別？所以無論是儒家的仁愛道德，或是佛家的慈悲精神，都是革命成功所不可少的條件。不過要真能完成革命工作，達到救人救世目的僅有這一個條件還覺不足，必定要賴其他方面的輔助。總理在領導革命工作的時候，除一面教人要恢復固有道德外，還一面教人要迎頭趕上世界文化，蓋必須以新文化的方法及工具來發揚固有道德，以固有道德去指導新文化，而後拯救國家民族，乃至普救世界人類的工作，纔能有所着落，

同時亦不致有所偏倚。這一個趕上新文化的工作，是佛門弟子向來最缺乏的，所以我們很虔誠的希望佛門弟子要趕速接受。總理主義學說，一面恢復固有教義，一面努力從事科學，勇猛精進，徹底覺悟，一切救人救世事業的成就，都要肇端於此。

現在我們再歸結成爲下列兩點：

一、信仰佛教同胞要復興佛教，達到救人救世的目的，必須接受總理主義與學說，一面努力恢復固有教義，一面注重科學知識的學習與運用。因爲惟有靠着科學知識的幫助，纔真能把固有教義的精神發揚光大起來。像從前因反對佛教而造成的偏枯的理學心學，和因盲從佛教而造成的愚蠢無知的迷信，是萬不能重現於現在和將來。

二、以佛家慈悲救苦的精神，奉行總理革命主義，則前途的光明和幸福更加易於實現，這是我佛教同胞所獨佔的優勢，也是我佛教同胞對於國家民族最偉大的貢獻，現在國家遭遇空前的外患，我佛教同胞尤其是邊區內地的佛教同胞，更應迅速接受總理遺教，俾能共負救國救民的責任，不可輕予敵人以乘虛離間的機會，因此永絕了復興光大的希望。

第四節 關於道家和道教思想方面

我國宋明理學的產生，除去受了佛教的影響外，還受了道教的影響。道教與道家相似而不同，道家的思想是從周李耳所著道德經而來，道教的思想則除依據道德經外，尚有西

漢陰陽家的思想在內，故內容較為龐雜。現在我同胞中崇信道教的仍然所在多有，應該怎樣改進，來共同參加建國工作，實在有提出討論的必要。

現在先就道家講，道家的思想具見於周李耳所著道德經中，其要旨則在崇尚自然，去泰去甚，避免生生之厚，知常不妄作，以期個人能長生久視，國家社會能達到安居樂俗，不用甲兵，老死不相往來的境界。照他們看來，世界上一切禍亂都是導源於知識，所以有「知慧出，有大偽，民之難治，以其智多。故以智治國國之賊，不以智治國國之福。絕聖棄智，民利百倍，絕學無憂」的說法，還有其他類似的論調甚多。漢晉以降，執國政者，每每提倡「無為而治」，崇尚清談，結果無不債事，就是道家思想在裏面作祟，遺害實在不小。他們只曉得人類偶然誤用知識的流弊，卻不曉得知識文化在整個人類生存進步當中所佔地位是怎樣重要。人類要能進步到最高尚的社會，最重要的方法只有在知識文化的增進。知識如果用得不正當，誠然足以為累，但是怎樣能存正去邪，趨福避禍，還只有靠更進一步的知識來補充和糾正。即就老子書中所講去泰去甚而論，人生何以要去泰去甚？也是可以在自然和社會科學知識裏邊找到根據。總理在原著第一章以飲食為證內，根據學理及經驗所得教人對於飲食要有節制為養生第一要義，就是在飲食方面應該去泰去甚的一個實例。所以在人類進化歷程當中，祇有想法去繼續增進知識，一面要「知而後行」，一面還要「不知而行」，斷無可以「絕聖棄智」的道理。老子書中有下列一段：「小

國寡民，使民有什伯之器而不用，使民重死而不遠徙，雖有舟車，無所乘之，雖有甲兵，無所乘之，使人復結繩而用之，甘其食，美其服，安其居，樂其俗，鄰國相望，雞犬之聲相聞，民至老死，不相往來。」這是老子所認為理想的社會。試問在人類繼續繁衍的過程當中，要人人能夠甘食、美服、安居、樂俗，是不是要靠知識文化的推進？是不是僅僅墨守舊章，抱殘守闕所能辦到？至於記載經驗所用的文字，是人類由各種手勢及其他動作遞變而來，其締造的艱難和經歷的久遠，更不是一言可盡。老子竟謂使人復結繩而用之，那是絕對做不到的。文字所以發生流弊是運用文字者的過失，而不是文字本身的錯誤，我們何可因噎廢食。在今後人類文化繼續增進的時候，文字的需要只有增加，我們所要注意的就是怎樣能盡量發揮文字的功用而竭力減除拘泥或玩弄文字的流弊。文字雖然不即是實際知識，卻是實際知識的代表。人類如果一天需要知識，就一天需要文字，斷無可以廢棄的理由。

老子的書，據近人考據，係戰國時人所作，大概為反對儒家思想而發，其優點固可作儒家思想的攻錯資料，其缺點即在偏而不全，破壞多而建設少。儒家的主張雖然不能謂為絕對的完全無缺，但是要想另外再找一種更好的主張，也不容易。所以與其消極的破壞，不如積極的建設；與其消極的退嬰，不如積極的進取。我們祇有靠着繼續不斷的建設和進步，個人和國家民族纔能繼續不斷的生存，纔能達到「甘食美服，安居樂俗」的希望，捨

此是沒有辦法的。

其次再就道教講，道教的內容是比較複雜的東西。宋明理學家對於宇宙的發生，多就周濂溪所著太極圖說加以推衍。濂溪爲引用道教思想最明顯的人，所著太極圖說前半採用易經八卦的說法，後半不用八卦而用五行則係採取道士講修煉用的太極圖而予以新解釋的。這五行的說法實出於西漢時代的陰陽家。在秦漢時代陰陽家的言論幾乎完全混入儒家，今文家的經學就是採取陰陽的意見來說經的，所以五行的說法幾可謂本來與儒家有關係的。所謂五行與天文曆譜等，就是古代術數中的一項，都是注意於天道人事互相影響的關係。孔子對於古代傳下來的術數，本有相當信仰，例如因鳳鳥不至，河不出圖，而嘆「吾已矣夫」。又說過：「天之未喪斯文也，匡人其如予何？」對於天人的關係，都似有相當的重視。後來有一部分人遂推衍此意而成爲陰陽家，以爲天道人事互相影響，所以儒生多言災異，君主遇災而懼，而三公的職責除去治理政事外，尚須調和陰陽，否則就要受策免，這是在西漢陰陽家空氣瀰漫時代的情形。後來古文經學家起來壓倒陰陽家言，陰陽家遂挾儒家一部分的經典如周易者附入道家的學說，而成爲道教。本來道德經裏邊所說：「善攝生者陸行不避兇虎。」，「死而不亡者壽。」，「深根固蒂，長生久視之道。」等語，言辭簡單，可有種種解釋，和秦皇漢武以來慕神仙求長生不死的心理，最爲吻合，亦最便於附會。拿陰陽家對於宇宙事物的觀點作爲求長生方法上的論據，即以爲道教教義。

而老子遂被視爲仙人上乘，奉爲道教始祖。相傳老子羽化登仙以後，時臨下界，遇有修行的人輒授以祕籙，這就是世俗所謂太上老君。到了東漢末年，張道陵自稱太上老君曾授以鸛書，遂造作符籙，替人治病降魔，在民間頗有勢力，這就是所謂符籙派。嚴格的講，符籙派本和古代巫覡是沒有什麼分別的。此外還有丹鼎派，據道教中經典如魏伯陽所著周易參同契所論宇宙陰陽消息的狀況看來，我們如果要求長生須在陽長陰消的時候，竊天地之機，鍊吾身之「精」「氣」「神」，此即所謂鍊丹。道教中所謂丹，有內丹外丹的不同。外丹就是求身外的藥品，鍊鍛成丹，服之可使吾人長生，此即自秦皇、漢武以來所求的仙藥。內丹則係鍊吾人身中的精氣神所成，吾人之身爲一小天地，其中亦有陰陽八卦，長生之道反求諸己即足，無須盡行外求，這是丹鼎派。丹鼎派不及符籙派流傳的廣大，但是比較還有相當根據。由此可以看到道教思想實在是一種糅合的產物。馬貴與文獻通考謂「道教之術雜而多端，分爲清淨、鍊養、服食、符籙經典教科」，實則清淨無爲係道家學說，而鍊養、服食、符籙等則是道教的事情。道教竊冒李耳作宗主，道德經作經典，但李耳則並未講過鍊養、服食等事情。道教的說法在表面上雖不能不牽涉道家的學說，在實際上則純是一種想用人力戰勝天然的精神。因爲無論鍊丹或符籙，無非是想用人爲的方法來控制天然以期達到求生避死的目的。和道家注重自然以及對人爲的精神，適得其反（註六）。所可惜的，道教雖有這種願望，而因爲對於自然沒有深切的知識，所以結果僅成一種懸

術，有時且要鬧出大禍。例如唐代自以爲李耳的後裔，對於道教特別崇信，朝野上下多以老子降臨言符瑞神異爲重，對於道士丹鼎的說法，信奉尤力。但是君主因服食藥餌金石以致身死的有太宗、憲宗、穆宗、敬宗、武宗、立宗六人，士大夫也有因服藥而殺身的。後來明朝世宗也是因服道士丹藥而死的。本來要求長生不死，結果反因以促生，這是何等不幸的事情。這一類不幸事情發生於一般民間而不見記載的，恐怕也不在少數。人類目的本在生存，所以求生避死，是人類同有的希望，這是無可非議的。但是必定要應用合理的方法，纔能達到目的，現代科學知識和方法的產生，即係爲此。爲希望增加幸福，減少痛苦起見，我們祇有盡力研究科學，不可再去倚賴未有科學以前的魔術。原曉得現在科學知識並未完全，有許多問題還沒有徹底解決的辦法，這是要靠大家繼續努力研究，將來纔有完全圓滿解決的希望，既不是一手一足的功烈，也不是一朝一夕的工夫。怎樣從符號知識內去了解前人經驗，以爲繼續努力的基礎，怎樣根據當前實際需要而爲有效的適應，都是一般人共同應負的責任，特別是在我國文化比較別人落後的時候，更要加倍努力，方可以迅速獲得各種新知識。我們獲得各種新知識以後，一方面固然可以保存自身的生命，一方面還要以各種科學知識的運用來保存國家民族的生命，因爲必定要整個國家民族能夠生存，而後個人纔能生存，而後個人的生存纔有意義和價值。所以我們一面要研究科學知識以期達到個人及民族生存的目的，一面在必要時，仍當以個人的生存去換取國家民族的生存，

也就是以小我的生命去爭取大我的生命。這些都可以從自然科學知識和社會科學知識推斷出來的。放棄迷信，研究科學，是我們道教同胞今後應取的唯一途徑。

現在再綜結兩點如下：

一、信仰道家學說的同胞要相極研究科學，因為惟有靠着高深科學知識的運用，纔可以獲得自然的結果，這自然的結果是真實的，合理的，而不是虛玄的。我國人士過去因為崇尚空虛的自然，以清談游談，誤國殃民的已經是數見不鮮，他們所希望的是自然，而結果所獲得的，是最大的不自然，這是我們不能再蹈覆轍的事情。

二、信仰道教的同胞更要努力研究科學，纔能達到以人力制服天然的目的，過去種種不合理的辦法是再也不能適用。我們研究科學，一方面要能做到「知而後行」的模倣，一方面還要能做到「不知而行」的創造。並且先要想法，國家民族能夠永久生存，然後纔配得上講個人的長生久視。

概括的講，無論是道家或道教同胞要實現他們的希望，達到他們的目的，只有先從信仰和實行 總理主義和學說入手，這是毫無疑義的。

第五節 關於基督敎思想方面

儒家思想和道家思想都是我國所原有的，佛教思想是由外國輸入的。由外國輸入的宗

教很多，其中最重要的除去佛教以外尚有基督教及回教。現在先把基督教敘述一下：

基督教教祖耶穌是猶太人，在他出生以前的六十三年，猶太就為羅馬所滅。耶穌早歲孤苦，家庭負擔很重，在艱難崎嶇的人世道路上，已經熟察人情世態的機微。當時羅馬帝國對於猶太人民壓迫得很厲害，軍隊的蹂躪擄掠，捐稅的苛刻繁重，在在均使猶太人飲恨切齒，而猶太人中又有無數帝國主義的走狗，為虎作倀，所以猶太人的痛苦更大。至於宗教方面，則掌握大權，最佔勢力的猶太教徒（法利賽人）大多數均拘泥儀節，習尚虛偽，街頭祈禱，人前施捨，除去癡望猶太民族的救主早日降凡，將聖地耶路撒冷從異邦人手中奪回，把那瀆冒神明的羅馬蠻族驅滅以外，沒有其他辦法。此外在社會上還有一些歡迎希臘文化，熱心於猶太獨立運動的人（撒吐賤人）和提倡社會主義的祕密黨等等。在這樣的政治黑暗，宗教墜落的環境當中，耶穌深密的去觀察，覺到僅僅癡望救主的降臨，固然無濟於事，在武事和物質方面着手，也不是妥當辦法。他從殘惡污穢的人生當中，發現人心最微細處，尚蛰有隱隱一縷曙光，這曙光便是愛。父親對於兒子所以要給以餅而不給以石，就是由於這愛。這一點曙光雖然很微細，但是反映在那醜惡昏暗的苦海裏邊，確愈顯得萬分可貴。這一點愛的發現，是耶穌思想所以和猶太不同的地方。因為猶太教以為神是超越世界以外而高居人間的上面，神和人是隔絕的。耶穌則認為神運行於世界當中，潛居於人心的裏面。猶太教的神是專顧以色列民族的，耶穌的神則關懷全世界人類。在耶穌

看來，神是全人類的父，人人都是神的愛兒，彼此都是兄弟姊妹。施行壓迫的羅馬人和被壓迫的猶太人，同是一家骨肉，怎麼能互相殘殺呢？耶穌看清這一點，所以決定不用武事和物質的力量，專做精神改革的工作，以實現他的理想。他到各處傳道行醫聲名日大，所引起猶太教徒不滿也日見加深，終於被視為異端邪術，把他釘死在十字架上。因為耶穌慘死激動了親炙門徒，去盡力宣傳，更因門徒的相繼犧牲而激動了無數志士，努力闡揚耶穌教義，由羅馬帝國以及於全世界，所謂「耶穌死了，耶穌的宗教卻活了」，即係此意。後來羅馬為日耳曼民族所騷擾，幸賴基督教會從中維持，把舊有的歐洲文化設法保存，把新起的野蠻民族設法感化，纔能留下歐洲文藝復興的基礎。不幸後來因為權勢擴大，擅作威福，結果就釀成宗教革命，而有新教的發生，把宗教的威權從教皇還到聖經，從教會包辦轉到個人內心體驗，這一個由神的中心到人的中心的轉移，本是很好的現象，但是後來到了極端，又造成人是目的，神是工具的局面。歐戰勃發，基督教徒的弟兄各拿上帝天國做互相殘殺的護符，所謂愛的世界的本來面目，一掃無餘。歐戰結束以後，有志之士，覺到入本主義的宗教思想實無力制裁世道人心，於是神契主義又有復盛的趨勢。照神契主義看來，現代基督學既不以神為中心，亦不以人為中心，而要以基督為中心。因為基督是人子而完具神性，一面足以代表接近人世的神，使神不像從前那樣的孤峙高居；一面又足以代表趨於神的人，使人不終極於現實的滿足。而現代的耶穌觀，固然不像猶太那時的彌賽

亞，但也不僅是一位品德高尚的偉人，乃是能救世而有贖罪力的耶穌。換句話講，就是整個的耶穌基督，這是現代基督教教義發展的情形。

基督教的輸入我國，實始於唐朝景教，當時頗為隆盛，曾特立大秦景教流行中國碑以誌其事，但不久即歸衰熄，元代版圖擴大至歐洲東境，基督教亦因之傳入，元史稱為也里可溫教，當時朝廷對於教徒頗為優容扶助。到了元朝衰微，也里可溫教也就告一結束。到了明朝嘉靖年間，耶穌會士意大利人利瑪竇到了北京，進謁當道，介紹天文數學等學問，得徐光啓，李之藻等人的信仰和幫助，設天主堂於北京，漸次推廣各省。不幸後來因儀注的爭執，釀成禁教的結果。到了清代，耶穌會士捲土重來，康熙時南懷仁精於曆法，被任為欽天監，深受寵信，而教士來者益衆，分往各省傳教。後來因教士有參與宮中隱謀的嫌疑，竟遭放逐，嘉慶年間英教士馬禮遜到了廣東，因禁令森嚴，不能到內地傳教，於是改從教育、醫藥及著述工作入手，然亦無大發展。直至鴉片戰爭以後，因南京條約，天津條約，北京條約等相繼締立，商埠日增，傳教的機會遂特別加多，福音堂教會學校乃徧於內地，也有不少學識豐富的教士如丁題良、狄考文、李提摩太等人於撰述宗教文字以外，還兼募物理教學及政治等各種叢書，稍稍與搢紳士大夫周旋，給予國人以各種新刺戟，但是教徒日衆，其中自不免有下等的教民，恃教妄為，欺壓鄉愚，官廳窮於應付；遂致釀成義和團的暴發，直至八國聯軍進京，清廷賠償鉅款，其事乃已。亂定以後，教會的發展更有

兼程並進的氣勢。民國八年新文化運動發生，一般青年受了民族自覺和科學思想的激盪。對於基督教大肆攻擊。國民政府成立以後，一面公布約法，規定信教自由；一面卻限制假教育機關，宣傳宗教。所以基督教設立的學校，均照章改為私立學校，受中國政府的監督指揮。此後基督教的傳布和其他宗教處於平等的地位了。

就耶穌博愛主義而論，他反對冤冤相報，仇讎無已辦法，而要教人愛人如己，甚至連仇敵也都應該愛，以期天國的實現，我們不能不佩服他的精神偉大。中古時代的在羅馬帝國既墜以後近代國家未興以前的七八百年中間，教會能保存舊有的歐洲文化，感化新起的野蠻民族，把當時一般搖動不安混亂龐雜的羣衆思想，意志和行爲，悉數統一於共同目的下面，這可算是基督教徒能實行愛的一種具體成績，到了近世紀，法蘭西革命的人權宣言，亞美利加獨立時的憲法，英美的廢奴運動，也都直接間接受了耶穌博愛主義的影響。最近如都市貧民窟的服務事業，和實業倫理化的運動，所以爲勞工謀生命安全與生活向上的種種方法，也大多是由基督教信徒出來倡導的。就大體上講，耶穌的博愛主義多少已經能實現一些。但是嚴格檢討一下，就覺得過去有許多重大錯誤和損失，是我們所不能忘記的。中古時代人民得到教會賜予的安慰，是費去重大的代價得來的。這代價是自由，是一個不折不扣的自由。因爲在教會一尊的權威下面，人民不但沒有思想自由，並且沒有生活自由。他們自墮地以至老死，一切日常生活都須受教會的節制。教士的神通非常廣大，

他們是地方上人民進天國的鑰匙。他們如果不為嬰兒施洗，嬰兒便是柱生；他們如果不為死者超度，死者必須墮入地獄。他們如果把教堂的門關閉起來，那一境的人民便將永無得救的希望。這是中古人民精神上的械鎖，而教會方面因為權力日見擴大，自身也就日趨腐敗。教皇任用私人，賣官贖罪，一切牟利剝削的方法，無所不用其極。至於一般教徒個人道德的墮落，更不堪言。卒致釀成空前的宗教革命戰爭，而一切政權的爭執，王位的爭執，便都為新宗教問題導火線，弄成一個混戰的局面。直到三十年戰爭以後，這個殘殺不堪的局面，纔算告了結束，這種情形，豈是耶穌博愛主義所允許的嗎？即就比較進步的新教而論，他們也有許多黨派，在各黨派中也是充滿了厭惡恨與畏忌。路德教徒視加爾文教為邪教，加爾文教徒也不能與路德教徒合作。他們所爭論的，並不是信教自由的原理，仍不過是入主出奴，以一個新權威來代替舊權威罷了。這樣又豈能與耶穌博愛主義相合呢？宗教的價值全在教義的發揚，如果不能認真發揚教義，而藉宗教為鬭爭的工具，都是教祖的罪人。耶穌為貫徹救人救世的主張起見，不惜犧牲自己的生命和惡勢力奮鬥，而後人則不惜犧牲若干人的生命去殉各人所崇奉的耶穌，和耶穌的精神恰巧相反。這一個大錯的鑄成，固然有種種因緣，但是教徒知識的缺乏和思想的落伍，實在是最大的原因。欲求教義能發揚光大，必須教徒自身有與時俱進的知識學問。中古時代教會所加在一般人民思想上的桎梏，結果不啻自己箝制自己，因為一般人的知識文化不能增進，宗教自身即無從得

到推進的幫助。自文藝復興運動發生以後，自然主義和人文主義相繼而起，所謂自然主義是和超自然主義不相容，人文主義和神本主義不相容。由自然主義產生科學，由人文主義產生民主主義，這是近代轟轟烈烈的新文化所從來的本源。基督教徒所以漸漸能做一些實際事業，而不致再發生像過去那樣無謂的爭鬪，就是由於能吸受新興科學知識，適應當前實際需要，從根本上來發揚教義的結果。不過這種覺悟還祇限於少數人，力量太小，進展太遲，並且證以現時國際間危機嚴重的情形，可見還有很多的人類對於教義仍然認識不清。必定要一般信仰都有徹底改革的精神，纔能把耶穌教義充分發揚起來，纔能把過去歷史上的污點洗滌盡淨而不致將來再蹈覆轍，這自然要靠一般教士共同努力了。

就基督教與我國關係而論，現在有許多規模較為完整的學校，是由教會創辦的。各都市與內地有許多醫院是由教會主辦的，還有不少慈善事業是由教會人士辦理的，這些都是基督教的偉大貢獻。從歷史上看來，歷代君主所以樂於優容基督教的初不在教義本身，而在由教士帶來的天文曆數，及製造兵器等技術，教士亦樂得利用這種機會來傳教，在一般人民方面，則因為中國政府對於人民福利毫不注意的緣故。教會即以辦醫院立學校為傳教入手的方法。這種辦法本不可厚非，但是因為教徒對於教義認識不清，傳布的時候又急不暇擇，一般無知教民，妄作妄為，教會從中祖護，因而引起民衆仇恨教會，殺害教士的風潮，德國強佔膠州灣，法國強佔廣州灣，都由此而起。至於因庚子義和團暴動結果而締結

的辛丑條約，使我國擔負鉅大的賠款，尤為束縛我國最不平等等條約中的一個。這個責任實在是在應該由雙方擔負，不能單獨歸咎於任何方面。在中國為愚民為昏官，在外國則不能不謂為由於傳教不得其人。這般教士對於教義根本就沒有認識，祇圖以傳教為解決個人生計的方法，而帝國主義者又利用為侵略的工具，所以纔弄成這樣不幸的結果。現在距離義和團事件已經三十餘年，曩日顛預官吏久已推翻，人民知識已經開通，但是由不平等條約而直接間接加在我們肩背上的痛苦負擔，還是存在。我們試把所得的恩惠和所受的痛苦，兩相比較，誠有啼笑皆非的苦衷。本黨總理是信仰耶穌主義的，他從事國民革命，目的就是先要求得我國的自由平等，更要由救我國進而救全世界。總理在孫文學說以進化論為證一節內說過：

「人類進化之目的為何，即孔子所謂大道之行也，天下為公。耶穌所謂爾旨得成，在地若天。此人類所希望化現在之痛苦世界而為極樂之天堂者是也」。

總理承認耶穌主張和孔子相同，總理思想是遙接孔子思想而來，所以他所領導的革命工作自然和耶穌博愛主義可以相合。他諄諄以廢除不平等條約勉勵同志，其中最大事項也就是對於過去各帝國主義利用基督教施行侵略，鑄成大錯的一個糾正。總理為要達到救國目的起見，在他所著主義和學說裏邊，都是教我們趕快恢復固有信仰，努力趕上世界文化。我崇信耶穌的同胞應該接受總理遺教的指示，一面努力發揚原有教義，一面努力

吸收新知識，先幫助做一番拯救國家民族的工作，再進而拯救全世界人類，這樣纔不愧為耶穌真正信徒。

總理於民國三年在法教堂歡迎會上演講，對於過去教會西教士的功勞，備致頌揚。並且說過：「凡國家政治所不能及者，均幸得宗教以扶持之，則民德自臻上理」。最後又謂：「更願諸君同發愛國心，對於民國各盡其應負之責任」。這是總理對於基督教徒很懇摯的調話，怎樣去啓發愛國心，怎樣去善盡其應盡的責任，這全在我教會同胞自己努力了。

現在再綜結二點如下：

一、基督教對於我國過去文化有很大的貢獻，但是因為一般信教人士未能充分了解基督教的緣故，也給予我們以不少的損害。今後我信教同胞應該注意糾正這種錯誤，彌補這種缺陷。現在內地及邊疆地還有不少外國教士傳教，恐怕還帶有帝國主義侵略的意味，此則仍和教義悖謬，我教會同胞更應該特別負責提防抵制，我們應該發揚真正基督教義，不要為假藉名義者所蒙蔽利用。

二、總理認為耶穌的「爾旨得成，在地若天」與孔子的「大道之行，天下為公」同為人類進化的目的。總理所提倡的三民主義和孫文學說，為實現「天下為公」的入手方法，也就是幫助實現耶穌博愛主義的一種辦法，這一種辦法最具體，最切實不過，我信教同胞應該盡量接受，努力實行。現在東西洋文化上錯誤還是很多，怎樣糾正改善，一部分工作

是有待於我教育人士來努力，迅速接受並實行。總理遺教是我們最初步的工作。

第六節 關於回教思想方面

在我國各民族信仰當中，除去儒家思想，佛家思想，道家思想，及基督教思想以外，尚有回教思想。回教在過去雖然沒有和我國傳統思想發生過交互作用，但是回教亦為世界大宗教的一種，傳入我國以後，各地信仰回教的同胞，特別是在西北地方，人數很多，和我國今後文化一定有很大的關係。我回教同胞應該怎樣參加革命建國的工作，也是應該提出討論的。

回教是阿拉伯人穆罕默德所創始的。穆罕默德以西曆紀元後五百七十一年生於阿拉伯的麥迦城，幼時極為孤苦，長大後乃經營貿易於敘利亞，巴勒斯坦諸地，因而習聞一神教的宗義。四十歲以後，曾自言受真神阿賴（Allah）的靈感，入近郊山中求道，居住若干時日始出。又言親受神命於天使格布利爾（Gabriel），要他本着可關的意旨，救世度人，稱其教為伊斯蘭教。所謂伊斯蘭就是畏服神意，純潔無垢的意思。天地唯有一真神，他是真神派來降臨人間，警覺迷誤的，所以信徒只應相信唯一真神，而嚴肅的一神教於以成立，這是普通宗教紀述文字上所描寫的情形。

從歷史上看來，當穆罕默德尚未提倡一神教以前，東方波斯與西方羅馬兩大帝國不斷

的互相爭雄，人民慘死於兵火下面的很多。而各國帝王將相和宗教領袖則依然窮奢極欲，橫征暴斂，因此各國人民心理上充滿恐怖、紛擾、貧困、卑賤種種現象。穆罕默得目擊心傷，毅然決然要加以改革。他的主要意旨大概有兩點：（一）打抱不平，他相信人類同受造於真主，具有同樣能力，都可以達到真主爲人類預備的完美境界，所以他很注重施捨，認爲這是進天國的最重要條件。（二）主張思想獨立，要教人能自己去思想，不要因襲前人，他對於一般教徒墨守祖宗的宗教，去桎梏自己的理智，是最爲貶責的。這些都是高尚的思想，不是一般宗教史上神祕記載所可埋沒的。

回教所規定的宗儀有五：一、是信仰唯一真神。二、祈禱（向麥迪城行之）。三、布施。四、斷食。五、巡禮。教徒一生須到麥迪城巡禮一次。此外所嚴禁的爲賭博、放債、喝酒及喫生物的血。不禁的爲多妻制和奴隸制。他所激勵的是爲真神而戰。當穆罕默德起初傳教的時候，很受人嫉視，特別是一般富人和他不能相容。麥迪政府當局竟要捕殺他，乃遁於麥地那，幸得當地貴族的優待，替他建寺鑄印，以伸傳教，後來他反攻麥迪，征伐四鄰，纔能據有阿拉伯，建設國家。穆罕默得身經五十餘戰，皆親臨前敵，常詔告部衆謂：「爲神而流一滴血，其功德勝於齋戒二月；戰死沙場者，罪孽全消。……」所以信徒多敢死善戰，所向無敵。在他死後，信徒可竭力宣傳，不及百年，回教的勢力及於歐、亞、非三洲各國。大約在我國唐太宗年間，回教乃由海道傳入我國，惟盛行時期則在唐末，由

回教人從天山南路漸次傳入內地。

有的人謂回教以武力布教，這固然有一部分理由，但尚不足以代表回教精神。因為回教除武力外尚有文化。這是不容不表彰的。自穆罕默得戡定阿拉伯以後，所有回教教主均能崇尚學問，建立學校，到了第十世紀當中，領土內有大學十七，學生數千。在小亞細亞的白達（Baidar）及西班牙的哥爾多華（Cordova）兩處學校有歐洲各國陸續派遣來的留學生很多。哥爾多華校內有很大的圖書館，藏書六十萬卷。各學校研究數學、天文、醫學、化學均大有成效。因為他們原有阿拉伯的文化做基礎，再加上由希臘、印度傳來的學術，所以他的發展很快。當歐洲基督教徒正在互相殘殺的時候，哥多華的文化與歐洲的黑暗遙相映對。回教實在是保全歐洲上古文藝的種子最有功勞的一分子，如果不是有回教徒的幫助，歐洲文藝復興是否有此可能，或是否如此容易，那就要成爲問題了。

以上係就回教鼎盛時代而言，到了近世紀，就不是這樣。回教對於文化，不但沒有什麼貢獻，而且幾乎成爲文化的障礙。回教宗主國土耳其革命以後，且根本把回教教主的制度廢除，情願把領袖回教的地位放棄，舉世界的回教徒都爲震動，然亦無可挽救，回顧當年隆盛情形，真不啻天淵的分別了。

我們試從歷史上推究回教所以成立和發展，與近世回教所以衰敗的原因，不能不以後代信徒未能繼續發揚教義，努力創造文化爲憾。因為他們的教義原是很高尚的，對於文化

的貢獻原是很大的。如果後人能本着前人的精神，就已有的基礎去謀發揚光大，則回教的興盛應該與時代而俱進，這是可以斷言的。可惜一般信徒只曉得抱殘守缺，深固固拒，祇能拘泥經典，因襲舊習，而不能從實際生活上去謀適應和改進。回教是派別最多的一種宗教，有正統派，有非正統派。正統派有各種不同的見解，非正統派更是互相排斥。所以到了前世紀初葉的時候，還有反對一切文明生活，主張復歸於教祖時代單純信仰，和原始時代自然生活的。到了前世紀末葉，還有聲明自己為再來的救主和末世的審判者的。可見他們思想落伍和幼稚的一般情形。但是在各派中並不是沒有比較進步的思想，例如在前世紀內有巴勃派提倡關於婦女方面的徹底改革，反對從來多妻制，主張提高婦女的地位，使她們參與一切宗儀。這本是很有價值的一種思想，可惜因為一般人不曉得重視，所以不能成為廣大的運動，去謀自動的改造，而回教宗主國婦女問題的解決，直至凱末耳廢除回教教主以後，纔能實現。土耳其自十六、七世紀內政漸漸腐敗，各民族紛紛獨立，因此引起強鄰覬覦逐鹿的念頭，而近東問題乃成為全歐顧慮的中心，倘非凱末耳奮發為雄，則土耳其的滅亡無待著錄。以土耳其為回教宗主國而國勢岌危至此，可見回教對於國家社會確是不會有過什麼重大的幫助。在土耳其革命過程當中，回教教主愛芬第本是很同情於國民黨的人，但是凱末耳終覺回教教主制度的存在足以阻止文化的進步和民主政治的發展，所以仍然決心廢除，一洗人民腐敗思想，愛芬第終於不得不被逐出國。這種日暮途窮的情形，何等可

僑。土耳其的復興是民族主義的勝利，是弱小民族斬斷帝國主義的先聲，也是現代歷史上最光榮的一頁，而回教所得到的，卻是一個慘淡的沒落。似乎回教的興衰與宗主國的存亡成了一個反比例，非要弄到一死一活不可。這豈是當日教祖始料所及的嗎？

照近代文化史看來，宗教和政治的分離本是一種必然的趨勢。回教教主的廢除，從局部看來雖然不幸，從整個文化看來，或許還是大幸。即就回教本身立場而論，那種外強中乾，名存實亡的制度，即使繼續存在，對於宗教本身並無多大利益，一時不即淘汰，日後必歸消滅，最重要的是回教徒得了這一種嚴重教訓以後，應該徹底覺悟，趕快改弦更張，以新文化的吸收去謀固有教義的闡揚。雖然沒有那種虛有其表的制度，而精神卻是繼續進步，回教宗風自有發揚光大的一日。因禍得福，全看回教徒對於教義認識的深淺和努力的大小以為轉移。

講到我國回教同胞，人數雖不過多，對於教義所負責任卻是同樣重大的，對於吸收新知，闡揚教義是應該同樣的去努力的。穆罕默德是為打不平而傳教，期以救世度人，本黨總理從事國民革命，欲求中國的自由平等，也是打不平的。總理根據實際觀察，認為我國人必須先行吸收世界上新文化，然後纔能和外國講平等，更是最切近的教訓。現在我國民族已經到了萬分危急的時候，我回教同胞應一面恢復固有精神，一面盡量吸收新知識，來共負救亡圖存的責任。本來在數十年中我國所處地位的艱危，在歐美人看來已成爲

所謂遠東問題，與過去近東問題有同樣的嚴重。現在土耳其的復興，已證明他們過去顯慮的無謂。我回教同胞能努力幫助復興國家民族，藉為將來拯救世界作準備，則在遠東所得到的地位，將遠勝在近東所失去的虛名，曩昔光榮歷史不難重見於今日。當日穆罕默德為救世度人起見，對於施行壓迫和破壞的種種惡勢力不惜訴諸武力。現在我們自身已經到了危急存亡的關頭，我們必須自救自度，然後纔能救人度人；我們要救人度人，更要先行自救自度。現在自救救人的唯一大道，便是總理所倡導的主義和學說。願我回教同胞遠紹穆祖立教的精神，近遵總理的革命主義來共同趕做一番自救救人的工作吧！

現在再綜結二點如下：

一、我信仰回教同胞應該急起努力，恢復從前的光榮歷史，挽救現在的衰頹趨勢。本黨總理所倡導的三民主義和孫文學說是我全國同胞除舊更新，出水火而登衽席的唯一辦法，對於回教同胞至少是同樣的適用，應該迅速接受，努力實行。

二、邊區回教同胞最易受鄰邦帝國主義的陰謀播弄，我回教同胞不乏深明大義的人士應該權衡利害堅決的排拒，以全力協助國家的建設工作，俾能共同獲得自由平等的幸福。這一個利害得失的分辨，在熟諳三民主義和孫文學說以後，更加清楚。

第七節 結論

以上各節除第一節儒家思想係總理思想所從來而外，其餘大都是和我國過去文化直接間接有關的高等宗教思想。他們的源都是對於人生現狀表示不滿，要加以改造，求能達到圓滿完善的境界。以一領袖的精誠倡導，獲得多數人的同情信服，而宗派以立。後來因為信徒衆多，漸漸發生許多派別，乃至彼此爭執，互相仇視，對於原來救世度人的本旨，反置諸不問。所以就世界各大宗教思想而論，發生最早的多在千數百年前，而迄於今日，並未有一真能達到他們目的的。最大的原因就是教祖儘有最高理想，而未嘗有很完備的具體實施方案。最高理想雖然可以確定，而怎樣能實現這個理想是要據當前實際需要去決定辦法的。這一個具體方案的訂定是要靠後人繼續不斷的努力。過去一般宗教信徒祇曉得對於教祖的教義及儀規，為感情上的崇拜信服而對於實現教義的具體方法，則缺乏理智上的研討。所以教祖的理想雖高，終不能有實現的希望，並且連原始教義內容因為受了當時時間和環境的限制而發生的困難，後教徒也無法為之解除，結果祇有增加紛擾，不會發生力量，過去宗教上的一切糾紛，大都是這樣起來的。總理要由救中國以救世界，中能達到大同的境界，這是承接儒家思想而來的，其為崇高完善，與過去各大宗教領袖的理想至少是異曲同工。總理要我們一面恢復固有道德，一面趕上世界文化，先建設

一個自由平等國家，然後再去拯救世界。這是總理經過數十年親身體驗所得到的最具體的方案，我們得到這個方案以後，自然和過去宗教信徒墨守教義，束手無策的情形迥然不同。現在的世界，由於過去歷史上種下種種惡因，人類相煎相熬，愈過愈緊逼和慘酷。特別是我國民族所處的時會和地位，其艱危黑暗為從所未有。我全國同胞無論過去的信仰是甚麼，現在都共同負有救亡圖存最低限度的責任。我們唯一的請求是在我同胞共同虔誠努力去實行總理主義學說。庶幾能排除危難，增幸福，衝破黑暗，踏進光明。我們相信到了總理主張完全實現的時期，就是過去各大宗教最高理想能夠實現的時候。

此外還有應該補敘的，大家都曉得總理是反對馬克斯階級鬥爭學說的。總理何以要反對馬克斯，就是因為馬克斯的唯物史觀和階級鬥爭學說不是社會文化的真相。總理根據多方面和長時間研究的結果，認為社會進化的中心不僅在物質，而在整個民生，進化的方法不在鬭爭而在互助。資本家剩餘價值不一定從工人勞動中剝奪而來，而是社會上各種有甲分子勞動的結果。除了工人以外，還有各種機器的製造家發明家甚至連一般消費者都在裏邊。像馬克斯所見到的事實，僅不過是片面的而不是完全的，是偶然的而不是正常的。所以總理要批評他的學說是病理的而不是生理的。總理在演講民生主義反駁馬克斯學說的時候，說過：

「……從馬克斯以後，社會主義裏頭便分兩派，一個是烏託邦派，一個是科學

派。……至於科學派是主張用科學方法來解決社會問題。因為近幾十年來，物質文明極發達，科學很昌明，凡事都要憑科學的道理，才可以解決，纔可以達到圓滿的目的。就是講到社會問題解決的方法，也要從科學方面研究了清楚之後，才可以得出結果。講到這裏便要歸宿到我的學說知難行易，天下事情如果真知道了，便容易行得到。

「馬克思研究社會問題用功幾十年，所知道的都是已往的事實，至於後來的事實，他一點都沒有料到。所以他的信徒要變更他的學說，有推到馬克思主義的目的根本上要推倒資本家，究竟資本家應該不應該推倒，還要後來詳細研究，纔能夠清楚，由此更可見知是很難的，行是很容易的。」

「……用這種合作社來解決社會問題，雖然是旁枝的事情，但是馬克思當時的判斷，以為資本家先消滅，商人纔可以消滅。現在合作社發生，商人便先消滅，馬克思的判斷，又是不相符合。馬克思的判斷既然和事實不符，可見我的學說知難行易是的確不能消滅的。」

總理在反駁馬克思的時候，一再提到知難行易學說，可見總理是怎樣注重他的學說的應用，特別是在這最重要的事項上面。總理在孫文學說裏邊所引的十個例證，說明有詳有簡，惟有在這反駁馬克思學說的地方，是反覆申明知難行易的道理。我們如果再進而

根據總理在孫文學說裏邊所提示的要義來看馬克思學說，則馬克思學說的錯誤，更加明顯。總理認為資本家剩餘價值不一定是剝奪工人而來，連過去創造家發明家的功勞都在裏邊。換句話說，就是包括前人的知識在內。知識的獲得甚難，而知識的運用則甚易，如果沒有前人所遺留的知識，則現在的工作就不易推進。因為要先有前人的「不知而行」，纔有後人的「知而後行」；要先有過去的「不知而行」和「知而後行」然後纔有將來的「踵事增華，後來居上。」前人要靠後人來繼續，後人要靠前人做領導，怎樣纔能使已有的成績不致中斷，將來的文化有所繼承，最要緊的是要讓現在的一般人都能擔負承先啓後，發揚光大的責任，而資本家的剩餘價值應該用之於一般人身上使大家都可以充分準備，將來都有擔負責任的能力，而不應該僅僅用在一部分人身上如馬克思所主張的，這是很顯明的。總理所說的互助，不但是同時的彼此互助，實在是要連同異時間的先後互助在內，這就是社會進化以人類生存為中心的一個簡單說明。要達到這個目的，祇有實行三民主義，纔能辦到，此外沒有辦法。總理以民生主義回答馬克思主義，間接就是證明知難行易學說，現在我們以孫文學說。回答馬克思主義，間接也就是證明三民主義。可見總理主義學說原是一貫的，而我同胞以及青年後起，對於總理主義學說應諄諄誠接受，努力實行，不必他驚遠求，更是不待言了。

最後謹引 總理在孫文學說第六章能知必能行的幾句話來作結束，總理說：

「民國之建設一日不完全，則人民之痛苦一日不息，而國治民福永無可達之期也。故今後建設之責，不得獨委之於革命黨，而先知先覺之國民，當當仁不讓而自負之也」。

這是總理當日希望一般「先知先覺」的同胞來共同努力建國的意思。光明幸福近在我們面前，全靠我們共同努力去急起直追啊！

註一 參看馮友蘭：中國哲學史

註二 參看戴季陶：三民主義之哲學基礎

註三 參看一九二八年六月號 *Scientific Monthly* 斷文 Joseph Mayer 論文

註四 參看馮友蘭：中國哲學史

註五 參看新亞細亞雜誌所載孝園文稿

註六 參看馮友蘭：中國哲學史

附誌

此書初稿完成於二十五年十二月，翌年夏間，盧溝橋事變發生，京寓書籍運回秦縣本宅，本稿與焉。自東戰場失利，京中各機關奉令西遷，著者由京遷漢轉湘，再返漢轉川。直至今秋始函囑三弟萬銓設法將本稿寄出，費郵七金，歷時一月，經滬、港、粵、漢，輾轉抵渝，除略潮溼外，幸無損害。公餘重行校訂一過，略有增刪，並荷戴師季陶予以指示，彌增感奮。此稿在附寄前，銓弟悉遇滬時或有遺失，又重繕副本一分，藏於家中，陳君維儒及族弟懷玉幫助實多。又前在京時幫同繕寫者，除陳君外，尚有朱君鎔華及張君榮南，辛勞可感，同邑劉君利曾手抄參考資料由郵見惠，亦可感念。歷年來關於各種參考資料之搜集，二弟萬鏞與四弟萬鈞均有幫助，本書名稱並由二弟提貢獻意見，因併附誌，以示不忘。

中華民國二十七年十二月三十日適為總理原著完成後之二十週年紀念日稟雲誌於陪都教育部。

版權所
翻印必究

中華民國三十三年三月渝初版
中華民國三十五年十月滬一版

孫文學說疏證

全書一冊定價國幣三元

(外埠酌加運費匯費)

編者 王 英 鍾
著者 王 英 鍾
發行人 吳 秉 常
印刷所 正中書局
發行所 正中書局

(1771)

國家圖書館



002577587

