

嚴鴻瑤著

人生之新認識

獨立出版社印行

人生之新認識

序言

總理曾說：「生爲宇宙之中心。」對了，沒有生命，宇宙於我何干！就人類的立場說，人生是宇宙中心之中心，假如人生不重，一切物認識和努力是爲了什麼呢？探討人生問題，就是要入自己反省。認識自己最不容易，然而人生之認識又須爲一切之先。孔子說：「未知生，焉知死」。生亦有理，知生即知死之理。理者禮也，所以孔子不深談人生之意義，而以禮節表示人生之理，認爲那是做人的必要條件。這是我國幾千年來的心法和道統。所以認識人生就不得不附帶談到道德問題。本篇命名爲「人生之新認識」，毋寧稱作「人理之研究」，但爲避免生疏與混同起見，仍採用了習慣的名稱，反正讀者還要閱讀本文，題目是無關緊要的。

本篇常節引諸先哲之名句，加以申述。所申述的道理是否符合各該先哲之真意，那是另外一個問題。我原可以有彼我的意見，不必引用那些名句。但爲「得魚不忘筌」起見，還是採用了。好在我之採用這項辦法，全爲表示意見和印象之所由得，並非介紹伸論先哲思想。再本篇係二十八年在青木閣教育部時寫成，手頭難得參考書籍，記憶所及，難免掛

一 漏萬。

三十一年五月脫稿附書

第一節 性與道

一個新秋の早晨，軍鑿聲把我從睡夢中驚醒了。還有許多喊操的聲音，並且有許多人唱着雄壯的軍歌。我便想到我怎會不遠千里，來到這個山頂上小屋子裏睡着呢？許多軍人爲什麼不待日出就上操呢？日本人爲什麼要成千成萬的跑進中國，爲什麼又被殺死在中國的土地上呢？歐洲的戰士們爲什麼也在那兒劍拔弩張，準備抵抗侵略呢？一個總答案：人類生而有圖存的天性。

生是天性。「生生之謂易」。天地萬物變化無窮之意義就是生生不息，一氣之延續流行。繼此生生之理而蓋能求生者謂之道。不相信的話，請看一個人由生到死，其最少限度的知識就是處處保護他的生命。一個小孩呱呱墮地後，最初的知覺就是肚餓啼哭，身體上不舒服也是哭。這是赤裸裸的人最初保護生命的武器。年壯力強了，認識到民族生命有甚於個人生命，所以就有什麼衛國衛民的戰爭。這種戰爭，反戰派的人認爲是殘酷的，不必要的。我認爲並非不必要，是天生下人來藉以保衛生命的武器。人與人打仗謂之戰爭，人與獸打仗又何嘗不是戰爭。最初的人類就是人與獸打仗，個人與個人打仗。總理老了，將死時還說：「現在革命尙未成功，凡我同志務須……繼續努力，以求貫徹」。這就是重

親民族生命，飽廢後來者加意保護。又譬如說，人人愛吃米麥，愛吃米麥爲了腹饑，爲了腹饑而愛吃米麥，這是人愛護生命的結果。所以無論生命是個人的，還是民族社會的，但人類生而有圖存的天性，是不可否認的。

大家也許要很奇怪地問我：講人生的大道理，用這樣淺俗的例證開端，未免有點兒那個吧？我開初用這個例證的時候，確實也很躊躇到這一點疑難。但是人生問題被一般的人解釋得太神秘奧妙了，以至於令人有點頭暈，不高興去談它。爲要向明顯的方向去想，這樣的例證可以使我有一個確切的概念，於是我便大膽地用了。

我首先想不承認人是生物中最高尚的東西。有人把人提得很高，其懸異於動物，好像宗教上神與人的懸異一樣。於是把人生問題越講越神秘，越講越糊塗。人與生物在天賦本性方面，並沒有兩樣。人類圖存，動物又何嘗不是圖存。我們打開動物生態學一看，差不多全本書就是依照這樣的觀念寫成的。我們現在單舉一種岩灘海岸的動物爲例：

「岩石的海灘，動物種類甚多，食物亦富，惟其生活較艱難。多數動物往往用強力咬著石上，以免被潮流所衝失。比安斯(A.S. Pease)在一九一四年發見一羣的海葵，生於岩石的小水潭中，兩星期亦未有位置的變化。海葵往往久停一地，後被海綿圍繞於體外，造成小路。生於岩石灘的動物，大多有堅硬介壳，雜如海葵，亦有用吸盤吸取介壳的小片，貼於體柱(Columm)，以助抵抗波浪。其他動物則以體小便於潛入小

孔，以免水浪。亞來及克洛且 (Aray and Crozier) 於一九一一年發見海牛類 (Dachydium) 在潮水退時，決不出穴外。哈密爾頓 (Hamilton) 於一九〇三年觀察一種石蟹 (Cliton) 的小貝，知其在水浪衝來時，身體縮小，但豎立其體，使水下退時通過其腿而出，以助呼吸。觀其每浪皆然，顯係用眼來判斷浪的來復。更有若干等足類及貝類，則穿入岩石本身的石質中。至於生於淺湖絲附近的動物，均有耐乾燥性。螺類的有殼殼，作用在此，因為軟小動物，往往分泌粘液包圍全體。若干蟹類及海星，不能耐乾的，則於退潮時同時遷移水中。冬季若干動物多入深處，為防冷溫。(參閱費鴻印著：動物生態學綱要第四一至四二頁)。

我引了這一犬段的文字，無非是要表明人與生物之生活方式雖各不同，但是可以知道生物也有求生的天性。無論自然環境或社會環境怎樣變化，自單細胞動物以至於人，卻隨時適應環境，抵抗環境。即使達到生命之最後一刹那間，必盡最大的努力，掙扎着求生存。這「是性，是天命的。以心理學的名辭說來，就是「本能」。總之，圖生的本能是人類動物同受天賦的。

我們該記得中庸開端就說：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」。朱子的解釋很恰當。他說：「子思子憂道學之失傳，故敘述傳之意，以立言曰：天下之人，莫不知己之有性，率之有道，聖人之有教矣。亦知性道教所由名乎自天。以陰陽五行之理錫予於

人，而人得之爲達順五常之德，是之謂性。自人占宰其性之自然，以爲日用當行之路，是之謂道。自聖人因所當行之道而品節之，使過者俯而就，不及者仰而企，是之謂教。」。

人莫不知己之有「性」，卽人莫不自天錫得陰陽五行之理爲之天性，就是說人莫不知有生命而加意保護。不過人有組織完備之頭腦。除開天賦的求生本能，令他可以適應環境，抵抗環境而外；更能運用才智，一本闢存之天性，賦庸環境，提高了他的生活型式，改造了他的生活狀態。這就是道。易經十翼所謂之明吉凶消長之理，進退存亡之道，都是人生日常闢存之路。然而才智之運用，真意無非是在求生闢存，仍與天性同歸一源，故曰「率性之謂道」。

張橫渠先生說：「不息，天命也。……不息則命行而化可知矣。學未至知化，非真得也。有無虛實，通爲一物者，性也。不能爲一，非盡性也。飲食男女皆性也」。所謂「率性」即是知化，即是誠明的功夫。貫通萬物者爲性，知其通一者爲誠，知通一而化者爲道。然而盡性是相互一致的。祇是性乃靜之本體，道是動之真象。各種動物之動的行徑，雖現象不同，而道是一貫的。

更進一步說，這個道循天性而生，是永久不變的，是無一定之用處而無所不用的。世界萬變，惟有天命的性不變，聖人率性得一個萬世不變，四海同準的道，以應萬變。道不應用時仍是天「性」，應一用時就是配合天性的日用當行之路，還是個不變的道。莊子齊物

醫說：「惟達者知通爲一，爲是不用而寓諸庸，庸也者用也，用也者通也，通也者得也。」萬物各殊，其性則通。「知通爲一」就是「率性」得道。庸就是用，寓諸用而未跨道是天「性」。將用卽是發了，用了，用時配合天性卽用了所知之通，通就是得，得就是「得之爲健順五常之德」，卽得自天性之「道」，卽「盡性」而「爲一」。孔子說：「齊損一以貫之」。這個「一」就是通，就是我所謂配合圖存天性之「道」。所以孔子用「忠恕」爲仁之寶。中庸謂：「忠恕違道不遠，施諸己而不願，亦勿施於人」。「忠恕」合乎道，不違人，就是「率性之謂道」。此道若何呢？譬如他人拿刀殺我，不要我生存，當歸死不願意，甚至起而反抗。由此可以推知他人也有圖存之天性，其生命受到危害時，當歸也不願意。所以我也不能拿刀殺人。這就是配合圖存天性之「忠恕」，就是「率性」而歸之道，其本質就是「性」。其間有個一貫的「通」在。這個「通」就是圖存的天「性」。知化而爲一便是求生的「道」。這是一個很明晰極本然的道理。

孟子也許是不明白這個道理，但至少是一個詭辯。「告子曰：『生之謂性』。孟子曰：『生之謂性也，猶白之謂白與？』曰：『然』。『白羽之白也，猶白雪之白；白雪之白，猶白玉之白與？』曰：『然』。『然則犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性與？』告子當時無話可答，似乎是失敗了；詎知孟子這個問話裏，有一個很大的漏洞。

第一，非驚通性。趙岐的註解對於第一個問話有語云：「猶見白物皆謂之同白，

性也。」就是說，白物之曰同，若以白之普遍性言，並無不同。由孟子第二問着，可和牠認爲犬、牛、人三者之性不同，則羽、雪、玉之性亦不同，於是他所指的白，是附有各別其他特性之白，而不和趙岐所說「猶見白物皆謂之同白」的普遍性的白。假定我們取各別白物之「白」，作爲普遍的「白性」，那麼，我們未嘗不可以說，白羽、白雪、白玉同着「白性」，趙岐由此斷定「無異性也」，是很合道理的。孟子未分白物與普遍性的白，實子也沒有注意到這一點混淆，竟使「生之謂性」這句明確的話，輕輕地被否認掉了。這纔是人類崇高說蔽害了孟子的聰明。

第二，失主要性。孟子因爲注意白物之個性，而失却普遍性的白。於是犬之生命，牛之生命，人之生命，同爲生命，而不爲孟子所注意；認爲犬、牛、人三者異其個性，而忽略其共得自天賦的闕存天性了。犬之個性，牛之個性與人之個性不同，祇是動的外表的不同；但在「生之謂性」一點上看來，背底裏同有一個闕存的性，其所爲所行無不是準性的闕存之道，祇是靜的內在的同一。所以生與性雖在字義上不同，但假定以「生」而有闕存之性」爲共通事實的話，則犬、牛、人三者的性，未嘗不可以說是同一的。既同一其天性，則其行爲無不爲了闕存，其中所寓之行徑便是知化而爲一的道。是以各種有生命的東西都有闕存的通性，正如孟子自己所言「生之謂性也，猶白之謂白」。若以犬之生非牛之生，牛之生非人之生，其性當然不同了。若以生之通性爲主要意義，則柏拉圖理念式之闕存天

作成立，而性成共通的性，道爲化一的道了。

所以性是天生共通的，道是率性化一的。「性」與「道」之關係，如影隨形，不可離更離開得。製造鋼刀可以殺人，在經濟學看來，這是有效的經濟動作，而不問社會上道德上因此而得的結果。這就是科學受到嚴厲批評的地方。大家覺得科學除開探求真理圖外，還應該有個至善至美的信念。所謂至善，所謂至美，是源自圖存之天性的，是指示人的日用當行之道。因此我想對於人生，可以作這樣一個界說：人生是極盡圖存天性，持守當行之道，而適應環境，戰勝環境的一氣之延續流行。

第二節 誠

希臘大哲學家蘇格拉底(Socrates)有言：「未經思考之人生殊不值得生活」。這誠是說人之所以爲人，必有其所以爲人之道理在。若是渾渾噩噩地生活下去，不知道所以生活的方法，不知道所以圖存的道理，未免虛負此生。這種審識「人之所以爲人之理」的功夫，就是人類才智的作用，也是人之所以異於禽獸的「率性」修道的功夫。這種功夫所關尋找的東西在我國古代哲學上名之爲「道」，爲「仁」，在宋儒中有程氏學派名之爲「天理」，這種天理是客觀存在的，是「天命之性」；就功夫本身說起來，就是「率性」就魯孟子所謂「良知」之用。王陽明所謂「知行合一」也是這般功夫，時時審識，僅求「一念

之物」的合乎性，成乎道。中庸云：「順乎親有道，反諸身，不誠不順乎親矣」。於是性道契合之重要關鍵就是「誠」。誠於身即誠於天，得乎道即得乎性。所以歸根說來，「誠」就是率性的「率」。周濂溪說：「誠者聖人之本」。性之所以能貫通萬物，化而為道，都是有關於這點真「誠」。假如性是良能的話則這是良知，而誠是能與知之本體，是存在與思想之本體。因為性是天具於各人內部的，惟有誠可以親切體念，發於氣之流行，無不率性，無不成理，無不化合於道了。誠是這一切的匯合處。人人如此，則其具之性乃見，貫通一切了。這是很微妙的一點意義，我想詳細申述一下。

我或許可以這樣想。笛卡兒 (Descartes) 所謂「我思故我在」，疑點就在這兒，他倘若懷疑到「我身體」之存在，繼思「我思想」乃我之精確狀態，此種狀態之存在，有依賴於我之形體的存在。換句話說，我無生命，我那得有思想，我無思想，我怎知道懷疑我身體之存在呢？笛卡兒這個推論，原想調和思想與存在，可是少了一個中介的樞紐，所以陷入了心物二元論，用我國名稱說來，就是氣理二元論。這個樞紐就是聯繫「我思」和「我在」的「誠」。這個「誠」是祇可心領神會的心理現象，是超乎經驗而隱約實在的，「反身審識間即可以得到的性道匯合處」。

現象學 (Pheno menology) 的創始者胡塞耳 (Husserl) 却由笛卡兒的論證，進一步作現象心理學的分析。我覺得他好像獲得了這個樞紐。他認為「我在」因由「我思」證得，

然而「我思」之得來，並非由於「我在」，而尚有待於「我自己」(Mysel)之超經驗的存在。這個「我自己」是一種心理現象，是人人共具的。我有我自己，你有你自己，他有他自己。至於這個人人共具的我自己，很難說明。我想可以譬喻作探海燈的光，我們在墨黑的夜裏，可以目視海面上的景色，常靠這個亮光這個亮光是由燈塔上的探海燈發射出來的。我們站在遠處，可以明晰地望見光亮是由一點而漸次擴大的，但是跑到燈塔上探海燈前，並不覺得有多大威力的光亮，可以照遍海面。對了，這個「我自己」正如探海燈。就整個的現象看，「我自己」是一切知識的源泉，一切存在的焦點。同時，就全體看，燈即亮光，亮光即燈，並沒有什麼區分處。在「我自己」的境界內，思想與存在或道與性是合一體，都能超經驗地認識了，並無心物之分處。由此「我自己」之觀照，而後才有萬象。這就是「誠」。中庸說：「誠者，物之終始，不誠無物」。「誠」得而後觀照萬物，故「我自己」語是「誠」。萬物乃僅有一理。

「我自己」合「我思」與「我在」爲一。「誠」也是如此。中庸又說：「誠者，非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也」。「成己」該是「我在」，「成物」該是「我思」。成已成物兩者合而爲誠。仁是性，知是道，合而爲誠。這就是就本體言。

就知識過程言，由「我自己」之獲得而「我思」，「我思」而後「我在」。中庸也

說：「誠者天之道也，誠之者人之道也」。天道之「誠」是「我自己」，人道之「誠」是誠以審識「我自己」，是孟子所謂：「反身而誠」，就是「我思」，由「反身審識」而得「我在」，便是「誠之」。這就是後面所說理與氣之匯合。

讓我們再把這兩件東西講明白一點。天道之「誠」就是超經驗存在的心理現象就是性道合一的超然境界，就是存在與思想之合一體。孟子所謂：「萬物皆備於我，反身而誠」，就是這個境界。這是靜隱而有待及身審識的。人道之「誠之」就是率性誠「我自己」之超然認知作用，就是性道合一的超然關係，就是實行與知識之合一體，是良能與良知之合一處。孟子所謂「盡心」「知性」而「知天」，就是這個知識活動。這是日用之為中顯的現象，人人循之而不自知。明顯點說，性存於誠，道源於誠，性因「誠之」的審識作用而成道，道因「誠之」的持守作用而流行。有誠而能誠之則存在，換句話說，有「我自己」而能「我思」則「我在」。故誠之兼有良能之持守與良知之審識。總之，天道之「誠」是超然的實在，而人道之「誠之」是超然的觀識。誠是萬物共具之通性，誠之便是知道化一的作用。由此可知天下祇有一個真理。在天命為「性」，在身體為「道」，匯合為「於「誠」」；在行為「氣」，在知為「理」，匯合為「於「誠之」」。誠與「誠之」都是「我自己」，僅有靜與動之分，隱與顯之分。以其同出一源，同有同存之天性，故無主觀客觀之分，所謂心物二元，所謂理氣分立，都是偏頗之論，名辭之爭，在根本上祇有一個

「貫的真理，無爭得。」

關於「誠之」以下還有專節申論。茲不贅述。關於「誠」的真意，我想引用我在他處所造「誠明之理」的一段文字，作為更清楚點的解說：

「中庸上也說：『自誠明謂之性，自明誠謂之教。誠則明矣，明則誠矣』。這個認識論的教條，讓我們來詳細研究一下。人和萬物一樣，天都命之以「性」。果能真實無妄地反省心中之天「性」，則道即得，自心便必然昭徹而無所不明了。所以「誠」就是忠誠之意，就是「我自己」。是由內發而及於外知的，即自誠而明，是謂之性。這是聖人因信內發的思想過程。聖人明白了這個「誠」，這個「我自己」，於是教人去明瞭各自的「我自己」，使也能忠誠意於天性，這是由外知而達於內發的，即自明而誠，是謂之教。這是常人因教自得的思想過程。其途殊而歸於同一的。孟子解釋「誠」字說：『盡其心者知其性也。知其性則知天矣。……萬物皆備於我，反身而誠，樂莫大焉』。這種方法大概還是源於中庸自己的解釋：『唯天下至誠為能盡其性；能盡其性，則謂盡人之性；則能入盡之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣』。再詳細點說，天命之性是內在於天地之萬物的，人孰無誠，人孰無天命之性，祇是誠悟以否而已；果能誠率其性，則必能無妄而有所精擇，有所精擇，則真偽之幾可辨，真偽之幾可辨，則天地之大，事物之雜，無不在其系統思

想之中，全得天理，則可爲人道述。於是可以參契同於天地了。

讀了上面這段文字，我們可以作如下逐層的了解，以明誠的意義。（一）我們知道「性」是天地人物所共具的，「誠」或「我自己」，率天生內在的「性」，而得天地萬物所共持守之「道」。（二）至誠能盡天地人物共具之性，則必各盡天地人物個己之性。（三）誠能參契同於天地人物，甚而至於戰勝環境，補助人生。（四）誠既率性，便可得「道」，道當以誠爲其「一貫」之實，持守之用。（五）道由誠而來，誠由能盡天地人物共具之性而獲「道」，性又亦具於「我」，則誠之贊化育，參天地，皆由「我自己」這個天性出發。萬物皆有「我自己」，終而至於無往非「我自己」，或無往非「誠」，亦無往非「道」，於是「道」乃大如天地，而成萬物共循之「大道」。此道非心，蓋道由誠率客觀之天性而來。此道非物，蓋道由率性之「我自己」而來。非心非物，則道亦性亦誠，存諸天性，隱而不可見，人人僅依之活動而不自知，此即率性之謂道。審識以誠，顯於見聞，則人人可以循之而爲日用當行之路，此即修道之謂教。前者是由誠而明，是隱而不可見，後者是由明而誠，是顯而易於見。故道有隱顯之差，而無心物之分。由此更可以知道天下祇有惟一無二之真理，祇有一貫實在的真理。這個真理就是率乎性以誠乎我而獲得的「道」，而見萬物共循，盡性圓存的「大道」。

就道之現象說來，天命之性是本，是圖存之本能；就道之認識說來，天命之性就是

「我自己」，就是「誠」。上節已經說過，適應環境和克勝環境就是率性之道，那麼，也就是誠我之道了。這個意思在略一反身之間即可審識到的。不能審識到這點意思，就是不知循依本，能而罔延續生命，更談不上與「天地合其德，日月合其明，四時合其序，鬼神合其吉凶」（周濂溪太極圖說中語）。

關於這個道理，朱儒程明道在識仁篇中也有一段很好的說明。他說：「學者須先識仁，仁者渾然與物同體」。仁爲宇宙人物一貫共同之體，似即天命之性。他接着又說：「義禮智仁，皆仁也」。仁既是性，義禮智仁便是道了。是以道就是性。又接着承認「識得此理，以誠敬存之而已；不須防檢，不須窮索，若心懈則防心，苟不懈，何防之有？理有未得，故須窮索，存久自明，安待窮索」。這又可見審識反省得道，存之以識，自然明徹，不須窮索。誠以守道，自可率性，得心應手，不須防檢。稍有做作，便是虛偽，非誠非率性了。故識得此理，而後性道自必匯一於誠。接着又說：「此道與物無對，大不足以明之，天地之用，皆我之用；孟子言：『萬物皆備於我』，須『反身而誠』，乃爲大樂；若反身未誠，則猶是二物相對，以己合彼，終未有之，又安得樂」。由此可以知道充天地，萬物共循，故至大無對。反身而誠，則道與「我自己」合，或與「誠」合，道與誠合，則道之用即誠之用，或「我自己」之用。萬物皆備於我，則萬性之用即「我自己」之用。道之用即我之用，我之用即萬性之用，則我自己充塞天地，無往而非「我自己」，無

往而非誠，率性而獲得的道了。不誠則道未與「我自己」（或誠）合，未與「我自己」合，則道與性相對，格格不相融洽。這就是所行悖乎天理。所以「以己合彼」即「反身而誠」的境界。「反身而誠」則道性二者合而為一於「我自己」中，是思想與存在匯合之焦點。

這種境界之達到，不是天生的，神聖的，而是要用苦功夫的，要踏實去做的。明道先生接上段的話又說：「……昔日習心未除，却須存習此心，久則可存存習，此理至約，惟患不能守，既能體之而樂，亦不患不能守也」。故道之能否存守，能否合乎「性」，與「誠」之深刻審識的功夫極有關係。審識不深，道性未合於「我自己」，則不能「體之而樂」，便亦不能守，不能守則失却天性之真本，失却道之真強，而為習心所奪，終而至於自暴自棄，甘為下流了。所以 總裁說：「誠是行的原動力。有了誠，就只是一心不亂的去行仁，不知道有什麼艱難和危險」（行的道理）。

文天祥贈梅谷相士詩云：「世人識花面，證花還自淺。花有蕊蕊心，清真堅百鍊」。這便是他深識得物有真本的性，樂守「我自己」，不失於道，而與世人不同處。道也是人不習心或環境所染化，與禽獸混雜相異的地方。其趨希相異之關鍵是能以「誠」，或說能認取「我自己」，而融匯性與道。

我現在還想引用明儒魏莊渠體仁說中的一段話，作為結論。他說：

「本必有根，然後千枝萬葉，可從而立；水必有源，然後千流萬派，其出無窮。人須存得此心，有個主宰，則萬事可以次第治矣」。

所謂主宰就是「誠」，所謂存心還是「誠」。誠以用事，則廓然大公，四海皆準，是謂主宰。誠率乎性，得而為道，存守之而萬事循道以次第治了。張橫渠先生在所著乾稱篇內說得極清楚。他說：「至誠，天性也，不息，天命也。人能至誠，則性盡而神可窮矣」。由此可以證明我們所謂「誠即天性，天性圖存」，並非生創的妄想。天命之性即圖存不息，至誠即審識天性，發而為道，則此道既盡性，復窮神了。由此可知性與道應圖存於誠。離乎誠，即離乎圖存之天理，自乎「我自己」所審識之道。專司侵略殺伐的舉動，便是離乎天性，滅失人道。所以思想與存在應合一，行為與知識應合，不可或離。離開則一切科學，哲學與宗教都有危險性。

第三節 氣

前面已經說過，我們審識天命之性，必須誠乎我自己之圖存天性。這個圖存的天性以「誠」為發端，圖存的天道以「誠」為持守。於是道存於誠，性盡於誠，氣合為一，應解難分。現在讓我們大胆地進一步，性與道從誠中分開，那麼，性以什麼為表現，道以什麼為表現呢？這就是說，什麼是存在，什麼是思想呢？這是我們應該問的問題。我們這樣分

來，並非走心物二元論的舊路，而是就誠的兩面看。性是靜的內在，究其表現是由動裏見其本體。道是動的表裏，究其充實是由靜裏見其理路。實則，在「誠」的境界中合而爲一，不能分開的。我們現在且就動的方面見誠之本體，就是「我自己」之「我在」的存在方面。以孟子的名辭說來，我認爲就是他所謂「良能」。

我們這是最普通的事情看。大家達到自殺的人，便說他沒有勇氣在世界上生活下去。一個人死了，都說是斷了氣。一個人因跌將死，或窒息將死，大家必定說他閉了氣，接他一口氣就可以復活。生命在那兒？我簡捷地回答說：生命就是一口氣。萬物之生存是一氣之延續，天地之生存是一氣之流行。換句話說，生命就是氣之延續與流行。

這就空闊說。再就百代萬載之傳遞說，孔子死了，孔子由誠思而得的生活精神遺留到現在。孔子的氣雖斷了，但是還有氣的人保留着他的生活精神。這也是「口氣在那兒活動。沒有氣沒有了繼承，沒有了繼承，沒有人的天命不息之性。此所謂精神不死。王陽明先生有一段話說：「性善之端，須在氣上始見得，若無氣亦無可見矣。個性善端辭讓是非即是氣。程子謂：「論性不論氣，不備；論氣不論性，不明」。亦是爲學者各執一邊，只得如此說。若見得自性明白時，氣即是性，性即是氣。原無性氣之可分也」。戲了王陽明先生的這段話，我們對於「氣」，可作如下推論的了解。

一、性氣不可分開。若勉強要分，係像熱力學上的劃分方法。把性當作靜態，氣當

作動能，同樣是能，一顯一不顯。所以性不可見。惟有見之於氣的流行。所以制道先生說：「生之謂性。性卽氣，氣卽性，生之謂也」。前面說過，道卽是性，道亦見之於氣的流行。邵康節先生說：「仲尼之所以能盡三才之道者，謂其行無微迹也；故有言曰：『予欲無言』」。又曰：「天何言哉？四時行焉；百物生焉」。仲尼之道僅能見於無言之行迹，天地之道，僅能見諸四時之行，百物之生。換句話說，僅能見一氣之延綿與流行而已。

誠守天性是靜止的，是內觀的，是不變化的；誠見於氣是運動的，是外觀的，是不失其道之變化的。這就是說，氣之變化無窮，但圖存之道是不變的。氣有竭乏時，故有靜而養氣，養氣卽所以養性。例如飢食渴飲，以維繫生命，故「飲食男女皆性也」。飲食男女乃生命之需求，滿足需要卽是養性，發於氣之流行，則表現其爲圖存之動象，實卽性爲本體。氣壯則動，有動則應盡性，盡性卽所以盡氣。「鞠躬盡瘁，死而後已」，卽是誠意真心，盡性盡氣的表现。但也須明白靜的道理。明儒季彭山先生說：「善學者莫善於求靜，能求靜然後氣得休息，而良知發見」。這就是說，靜後氣得休息，不行不動，便可以誠，便可以體觀天性，審識乃見「良知」的本體，「良知」是孟子的想法，其實就是「我自己」（或誠）的「我思」，其本體是「我自己」。因爲這樣靜下來，誠以審識，氣再動用時，就不致因爲竭乏忙亂而支離天性。還有鄒東廓先生說：「良知」之敬，乃從天命之性，指其精神靈量而言；仰德焉惡辭讓是非，無往而非良知之運用」。前半所言與我們的

意見是和一致。良知之本體即「我自己」，我自己是心理現象，是天命之性，其所教之道當然是從合乎天性的了。至於「個體蓋惡辭讓是非」是氣之流行，王陽明先生認為即是氣。氣既無往而非良知之運用，當然就是說，無往而非天道之表現，無往而非「我自己」的理之表現。歸根說來，道性合一，即性氣是合一的，祇有在運用上見其動靜隱顯之分。

二、氣即日常活動。人類生下世界以來，能沒有一點動作嗎？我敢回答說：「那是絕對不能夠的！」假使一個人沒有一點動作，就跟稻草灰，泥神木偶差不多，簡直就不能算是一個人了。我們既有生命，既是人類，就不能沒有動作，亦無容許沒有動作的境界。既有動作，即不應限於一種動作。於是日常一切言語行動，無一不是個體蓋惡辭讓是非。王陽明先生認為這些動作即是氣。都東廓先生在他的語錄中說過：「此人身都是氣質用事。目之能視，耳之能聽，口之能言，手足之持行，皆是氣質天性從此處流行」。由此更可證明耳聞目見，一切人類活動，無一不是氣之流行。氣為性之動能，故必表現之於行動。何謂行動？行動就是氣之流行。發動機沒有蒸氣不能轉動。人雖有耳目噴鼻手足等器官，沒有氣為之動能，仍是無用，所以說人身都是氣質用事。所以氣是生生不息，日用間一切動靜云為，都是無間斷無歇手處。一有間斷，即氣遏止，即生命喪失。氣在什麼地方？我們可以很簡捷地回答說：「氣在行動中！」「天行健，君子以自強不息」。這就是說，氣要旺盛，不能間斷歇手，勵精圖成的意思。道何在？道也在日常動靜云為之間。

「東郭子問於莊子曰：『所謂道惡乎在？』莊子曰：『無所不在。』東郭子曰：『何而後可？』莊子曰：『在螻蟻。』曰：『何其下耶？』曰：『在鴉稗。』曰：『何其忿耶？』曰：『在瓦甃。』曰：『何其愈甚耶？』曰：『在屎溺。』莊子曰：『可見萬物莫實變化無窮，穢腐無盡，氣無所不在，道亦無所不在，無所不見，而能一貫不變。』

三、氣乃龐大永生。「萬物皆備於我」，天地萬物都具有同我一樣的「我自己」，而且都在「我自己」的光照明徹之下。天地沒有一個核心，將會傾倒錯置，無序雜倫；萬物沒有一個核心，將會家裏無間，無道無化；自我沒有一個核心，將會憂懼懷疑，萎靡不振。黃健江先生說：「欲去客累者，先須求復本體」。本體即性，即氣。現象學反身求得「我自己」，這是一個共通的本位。誠守我自己就具誠守天傳，天性在於儲存，闕存在於一氣之延續。所以一氣之延續是「我自己」之表現，又是「我自己」之核心。一氣不獨是「自己」之核心，也是天地萬物之核心。明儒楊晉庵先生說：「宇宙間，只是渾淪一氣；生天生地生人物，萬殊都是此氣爲之」。天地萬物也是希圖一氣之延續不息的。明儒蔣道林先生說：「凡育命皆道言誠言太極言仁，皆是指氣而言；宇宙渾是一塊氣，氣自和穆，自無妄，自中正純粹，自生生不息。……此氣充塞，無絲毫空缺，一塞一聚，風雨雷霆，凡人物耳目鼻四肢百骸，與一片精靈知覺，總此生生變化，如何分得入我？」

讀了這段話，有四點意思，值得我們注意的。第一點，氣之本身是純粹無妄的，是延續不

際的，正和玉陽明先生所謂「性善之端」須在氣上始見得「的用意相符合。就是說，性見於氣，氣既純粹不息，則性也是純粹不息的。所謂純粹當是指善而言，所謂不息即是日用動靜云爲之謂。第二點，天地萬物之變化不止，也是氣之生生不息，永恆的延續，也就是說，由氣之生生不息，尤可以見天地萬物具有同一的天命之性。第三點，氣爲我之「我自已」的表現，氣爲他人之「我自已」的表現，氣爲天地萬物之「我自已」的表現，所以人我天地萬物皆備於我，皆共具此天性，不能分得人我，事實上亦分不得。第四點，無氣則「我自已」不能表現，空餘耳目口鼻四肢百骸和一片精靈動覺。所以天地萬物之天性在圖存，圖存即所以使這一氣能延續，能流行，然後智能力可發用以圖存。

四、氣是萬物原本。我們就物質論來看，無一物不是原子之構造體或能量之選動。周濂溪先生所謂：「乾道變化，各正性命。……大哉易也，性命之源乎」。所謂「乾道變化」，就是「易」；在近代科學上說來，就是質能互生之變化。濂溪先生在太極圖說內所謂「一動一靜，互爲其根」，即是靜質動能互生之理。這種變化在我們看來，就是「氣之延續與流行」。稿木死灰何嘗有變化，何嘗有氣。反過來看，凡有變化的東西都有氣之流行。爲何說，凡有性命之物都有行動，行動就是氣之作用。小如原子構造，內部分荷陰電的電子和荷陽電的質子，兩者環行，即是陰陽電氣之流行。大而至於天地之運行，星系間廣大距離之虛空，到處都是氣之流行。所以劉蕙山先生解釋太極圖說，有一段話論及

氣，說：「天地之間，一氣而已。非有理而後有氣，乃氣立而理因之寓也。……太極之妙，生生不息而已矣。生陽生陰，而生水火木金土，而生萬物，皆一氣自然之變化，而合之只是一個生意」。太極有生生不息之妙，則與我們所謂性以及道的真意是同一的了。這種看法跟我們的說法是一致的。由此可知物質界除氣而外，並非別有「理」之實體，理顯是氣之妙用，自然變化，合為生意，顯成規律而已。太極合陰陽，就是誠合性與道，氣與理，就是「我自己」之合思想與存在。但氣為萬物之核心，太極之本是氣，是氣所構成之物體，即氣；太極之真是道，是氣所表現之規律，即理。所以無氣無物，無氣亦不可見理。所以性與道也不能分。由氣見理，所以率性而獲道。其過程是同一的。

就以上的推論看，處處可以見到圖祥的天性就是一氣之延續與流行。所以生命與氣質是一面二，二而一的兩面觀的東西。性道也是合於誠，見於理，發而為氣之兩面觀的東西。賽那士 (Dorothy L. Sayers) 在所著惡果 (The Devil's Day) 劇本中，有序詩吟讚演員中之主角，略云：沒有耳朵，音響祇是空氣的流動；沒有眼睛，光亮祇是暗中閃爍；靈魂雖懷有憂喜，但無完整的了解；還是見不出牠的意義；金子不用作餽贈，顯不出牠是財富；沒有心靈，言語祇是過耳的風聲；所以戲劇，沒有演員的表作，便沒有戲劇；祇有愚蠢，無聲，無情的墨水和紙張。所以各有各的相待，光明，眼睛；知覺，精神；耳朵，音響；博贈，金子；戲劇，演員；語言，心靈；各有各而來歷，各有各的授受。

關係；你生活在這本劇內，這本劇因你而有生命，所以你是發得了你所賜言的。我說：生命祇是一個空虛的影子，假如沒有氣的表現，沒有活動的話。天雖懷有圓存之性，沒有氣的表現，誰知道天生萬物什麼用意呢？「誠」率天性，審讀得一個「道」，沒有氣之表現，等於劇本沒有演員去表演，結果，祇是傻子無事，自討苦吃。所以這個合一於「誠」之氣與道，雖包含着「貫性的唯一無二的真理，祇有在氣的表現裏，才找得出真理的蹤迹。記住了這點意思，才可以了解後面所要說的卽知卽行的道理。

第四節 理

現在該就靜的方面見識之理路，就是「我自己」之「我思」的思想方面。「我自己」是性道、氣理兩對事物之圓合處，卽其本體，卽其一貫之通性。四者於此始匯合爲一，貫通爲一。我們且勿讓這幾個名辭弄糊塗了。性是「命的圓存之本體，這是天地萬物共具共循的日用常行之路。兩者適合於「誠」。誠是超經驗的實在性與認知性。氣是性與道之所發用意，是存在之本質，性與道雖發用於氣，若無氣之發用，性與道仍爲實在，正如無演員而劇本仍爲實在一樣。理則不同。理是個別的。蝶有保護色，能飛；螞牛則有介殼，能爬；各有各理，一切的理都歸一於圓存之道，符合於圓存之性，但分別寓於既立之氣，這就是說，有氣而後有理。有蝶而後有蝶之理，無氣蝶，所以無氣也無蝶可見。有良

能而後見良知，不知能行，未見有知不行，亦未見有行不知。我在前面說過，祇說：「氣無物，無物亦不可見理」，就是無氣無蝶，無氣亦不可見蝶之理的意思。我們並沒有作其他的引伸，沒有認為無氣即無道無理，這是須加注意的一點。氣理固合於「誠之」，「誠之」是個別的實在性與認知性，即知行之合一體。現在我們討論「理」，理該是寓于所謂良知」。

大家知道人生世界以來，無不要有動作。這種動作極其繁雜。但繁雜的動作無不有個「自然之規律」。這個自然之規律即氣之流行的張本。例如變形虫之身時能長狹，能伸展，行動時能適應環境。生物中之天然淘汰的情形，也是適應環境而發生機能進化作用的。水中生活困難，魚類漸次進化，有些已能脫水而為陸棲動物了，例如蛙。大而至於日月之出沒，天體之環行，無一莫不各有條序，各有生理。這些行動之繁雜變化，雖則各有生理，但是絕不混亂；雖則各有條序，但是出於一源。這種生理或條序都是天然之規律，氣發之張本。我們可名之曰理。理藉以得見之行動便是氣的作用，氣立而見理，精氣律亦亡。更進一步說，氣化萬物，無此物即無此物之理，有彼物即有彼物之理。不識因緣此物而否認彼物之理。但有一物即有一理，有一理即性與道乃見，無氣無理並不足以影響性與道之實在。譬如魚之為魚，猴之為猴，木之為木，人之為人，均有特殊規律，精氣顯涌。但其間存之真意是一致的。可見天地萬物之根本意義同具一道、一性、一誠；然其氣

之流行，理之條序，是各自不同的。獨伊川先生說：「一草一木皆有理，須是察」。

我們再在知識方面來看理與道之不同。真知識非由感官得來的。各人的感官所覺知覺不同，甚至一人本身之感覺亦常前後相異。於是知識分爲二種：一爲經驗知識，一爲非經驗知識。例如未曾見過牛馬，則決不知有所謂牛馬。是以對於牛馬的認識是經驗知識。屬於顏色香味由於耳目鼻舌之感覺而來，謂之爲經驗知識，更是不成問題的。是即無氣物，無物即無可感覺之理。理即經驗知識。然而，我們昨天見到張三，今日見到他，仍說他是昨日同一的張三，這話並沒有什麼稀奇。雖然張三今日的服裝容貌和昨日的同樣，但是根本的真像並未變的。這個真像產生了「同一」的概念，是自然躍現的，基本思維的活動。這個概念是非經驗的，是推理的，是抽象而不變的。在今日邏輯上謂之爲「同一法則」，我們稱之爲道。今日之張三與昨日之張三各有特相，這個特相同由張三表現出來，我們名之爲理。我們知道天生萬物均各有理。萬物雖同具一個固有的天性，但一物仍有一物之生理。反過來說，萬物各有生存之理，但亦有同一的法則，就是道，其本體就是道所由得的天性。所以我們考察萬物，必須審識其天命之性，其天命之性見諸氣之流行，氣發而爲日常動靜云爲，日常動靜云爲之發，必有其所以然之理。

這個程序和邵康節先生所說的二段說極相一致。他說：「如其必欲知仲尼之所以爲仲尼，則舍天地將奚之焉？人皆知天地之爲天地，不知天地之所以爲天地；如其必欲知天地

之所以爲天地，則會動靜將奚之焉？夫一動一靜者，天地至妙者歟！夫一動一靜之間者，天地之至妙者歟！一動一靜之至妙即氣之發用。一動一靜之間的至妙即氣之張本。一動一靜。一動一靜之間雖各異理，但同一其所以然之道。是以理與道之間有一種函數的關係，有一種隸屬的關係。

程伊川先生說：「性卽理也，所謂理性是也」。氣，生命之本質，氣之延續與流行其生命之圖存表現。所以萬物儘管各有活動（卽氣），各有法則（卽理），但就氣之條理與理之表現而言，其本源還是生命圖存的道。就圖存的根本用意說，不外乎適應環境，抵抗環境。氣理關係可用通常所說的瞎子和跛子互助生活的故事來說明。瞎子能走不能辨路，跛子能辨路不能走。於是瞎子背了跛子走，跛子指導瞎子動，於是達成了圖存之目的。瞎跛都有生命，都想圖存。一背一導便是適應環境，而得這樣一個圖存的方法。所以有氣無理，是盲人騎瞎馬，終至不能生存。有理無氣，是空中建樓閣，終至無的放矢。所以「道中看來，氣是生命之本質，理是生命之張本；固有圖存的用意，同是本體天性，是一體的。這也就是說，理卽性，換句話說，理與性之本意一貫。

性道氣理是一貫的，是同受「誠」或「我自己」之審判而至於合一的。待到爲誠所悟，便到了物我綜合的超經驗的現象境界，亦卽合時空二者爲一的境界。這時混和而爲「我自己」。持守不變的「我自己」。換句話說，動作與法則是同時併存的，無一動作沒有法

前，無一法則沒有動作。祇要正心誠意，反身審證問，則「我自己」即本然實現於動作與法則兩者合一的境地。不誠，則口是心非，當如中庸所謂之一發而不中節」。故君子一慎獨，慎獨就是審識自然法則於動作未發之前，果然得之於誠意中，則動作無有不發而中節的。「士先器識，而後文藝」的道理即在此。王陽明先生所謂知行合一，就是戒慎乎一念之動的時候，並非知而後行，認動作與法則互相合一。乃是即知即行的意思。這一點以後還要申論，茲不贅敘。總之，動作與法則，或我在與我思，是合一於「誠」中的。

這個道理祇有邵康節先生在觀物內篇中有一段話說得最透闢。他說：「天由道而生，地由道而成，人物由道而行；天地人物則異也，其于由道則一也。大道也者，道也，道無形，行之則見之于事矣。如道路之道坦然，使千萬億年行之，人知其歸者也」。這樣簡刻的幾句話，使我們對於所謂理，得到很多的啓示：

一、雖則天地人物各自氣質不同；譬如天地各有寒暑運行之理，人物各有舉止動靜之理；然而天地人物同有動作之延續性，這個延續性是天性的，我們可以謂之爲道，是天地人物共由其成之道。程伊川先生說：「物我一理，幾明彼，即曉此，合內外之道也。語其大至天地之高厚，語其小至一物之所以然，學者皆當理會」。「物我一理」即以「其于由道則一也」。以是而知天下萬事萬物各有其理，但有共同之道，這個道有邏輯法則之永久不變性，有一貫通化性。原是齊一之道。有些人却與風作浪，故謂世界紛紜複雜，以致微

成各種鬥爭。這就是不明白邏輯上同一法則妙用之結果。

二、道無形的張本，依照了這個張本動作，則有形地表現爲可見於各別物體的氣，其所隱含的就是理。也就是說，物各有適應環境及抵抗環境之理，而其用實不外乎圓存。其動作之張本就永恆不變的公理。重複一遍說：公理（道）不限於某種事物。事物可各有理，但不可停公理。若固執某種事物爲正，某種事物爲不正，則必不能普遍適用。故公理僅是一種根本意義，不啻根本意義，是不停公理。雖事物千變萬化，都無關係。事物之動作（氣）各有規律（理），但皆爲道（公理）之分化效用，道爲氣理之「道一」。孔子說：「君子之道，本諸身，徵諸庶民」。所以他誠證「我自己」，懷着一貫之道，發用時則因人而施，因材施教；變化不可捉摸。

三、道何以稱爲「太」？因爲天地人物都共有天命之性，天性就是圓存，圓存見於氣質之流行，氣質之流行見於日常動靜云爲。日常動靜云爲均各有理。天地以繁縟源流表示延續，人物以積靡億萬表示延續；天地人物行動不同，但同具有圓存之性。天地人物法則不同，但同具有圓存之性。性卽道，此道統該天地人物一切行動，一切法則，故謂之爲「太道」。所以歸根一句，大道是上面所說的永恆不變的公理。各別的道理就是大道之氣質分化，氣就是大道之表現發用。我在後面將要說的「主一正統，源流靡變」的道理，就是以此爲樞軸而成立的。

四、上面說過，氣理都是性道之分化發用。關於道之統一性，正如坦然道路，億萬年動的人，循之可以共達一個歸宿，這個歸宿在柏拉圖命之爲「理念」，我們可以稱之爲大道，不是永久客在的，決不能存而爲億萬年的坦途。所謂理念或大道，並非固存天性之標準，不是「遺流行之目的」，而是客在的天性本身。雖然人人各有行動規律，但能循此大道而生活，便於暢步坦途，合乎天性，默契自然。所以「誠」之審識並辨攝取天命之性的陰影，正是我自己對大道之默契，默契乃有正當而不自欺實現。所以我在前而說，「誠則天性，其故亦即在此。這是一剎那間的，是一念之動盪的攝成契命。所謂以身對道，以心契理，莫不是這點「誠」的功夫，審識以求此理契合大道，使氣一隨之而合大道。

五、理因「誠」之審識契合大道，而表現於氣，是我與理合；表現於氣，萬性同樣地與理與氣合一的境界。在這種境界中，性一道然，亦有氣之表現，獨之无氣。我們在此惟一能抓得住的就是這點氣以及由氣悟解得的理。這是性的本質，祇能隨人自得，隨人不着。這時惟有反省，得「自己」以「我自己」爲客體而識「我在」「我思」。邵康節先生所謂「以物觀物」即此境界。他在觀物內篇中說：「夫所以謂之觀物者，非以目觀之也，非視之以目，而觀之以心也；非觀之以心，而視之以理也。聖人之所以能一萬物之精者，謂其能反觀也，所以謂之反觀者，不以我觀物也。不以我觀物者，以物觀物之謂也。既能以物觀物，又安有我於其間哉」。還有朱信謝顯道先生也說：「天理也，人之

理也，循與而與天爲一，與天爲一，我非我也，理也。理非理也，天也。道尤可見無我而循道之理即天理，即道。得理即與天爲一，無我無物，入於澈悟的境界。由此更進一步，可知。

五、理在人生哲學上之重要。因爲以上的推論，我們不得不把「我自己」和「道」合爲一，以「小我」和「大我」合爲一，這是十足具有西洋科學家研究自然現象的態度。皮耳生（Pearson）在科學典範中說：「科學家首要的工作就是在判斷中極力排除自我，提出大家向他一樣覺得真確的論證。科學的要務就是事實的分類，認清事實的次序與關係；科學的心理建設就是專好根據事實下判斷，毫不偏袒個己的情感」。一眼看去，便知這種科學精神，與康節先生所謂「觀之以理」的境趣，是略無二致的。以物觀物即就物之特「理」研究物之個性。全得物理，則得自然齊之一公理了。此所謂「大道」。

總之，正如羅整菴先生所謂：「通天地，亘古今，無非一氣而已，氣本一也，而一動一靜一往一來一圓一闢一升一降，循環無已，積微而著，由著復微，爲四時之溫涼寒暑，爲萬物之生長收斂，爲斯民之日用雜倫，爲人事之成敗得失。千條萬緒，紛紜膠輅，而卒不克亂，莫知其所以然而然，是即所謂理也。初非別有一物，依於氣而立，附於氣而行也」。

第五節 澈悟

上節引 邵康節先生語，內有一句話說：「聖人之所以能一萬物之情者，謂其能反觀也」。反觀爲什麼就能一萬物之情呢？我們先來談談「反觀」兩字的用義。我們在前面講過，現象學的心理學就是反省「我自己」，就是中庸所謂「誠」字的意思。所謂反觀就是「誠之」的意思。這是現象學根據笛卡兒的懷疑，進而取得心理現象——我自己，所用的最初步驟，即其所提用現象學之括弧法。

程伊川先生說：「大凡學問。聞之知之皆不爲得，得者，須默識心通。學者欲有所得，須是誠意獨理，上知則穎悟自別，其次預以義理涵養而得之」。這與王陽明先生所說相同。陽明先生說：「性無不善，故知無不良，良知須是未發之中，卽是廓然大公，寂然不動之本體，人人之所同具者也。但不能不昏蔽於物欲，故須學以使其昏蔽，然於良知之本體，初不能有加損於毫末也」。所謂「以義理涵養而得之」就是「學以去其昏蔽」。也就是孔子所謂「我非生而知之者，好古敏以求之者也」。脫離了昏蔽，便得到了良知的本體，便自得了「不能有加損於毫末」的「我自己」。這是天命之性體，是「廓然大公，寂然不動，人人之所同具」的道德。不過人生世間，易被社會習俗所轉移，所昏蔽，而忘却原來的天性或大道。幸好人人當有良知的本體，這就是永不變的「我自己」，就是「誠

中。時時自己警覺，反身審識，於是天地萬物共其由的道，便光亮地顯現。故道有如靜室中之處子，須以純潔心情向她接談，居有一點邪私，便受排斥，便被水絕。同時道是人共其有的，我的「道」與你的與他的，略無二致。確得此道，莫過於自明自證。伊川先生說：「學莫貴於自得」。這種自得便是現在所要說的徹悟的境界。所謂徹悟並非西洋哲學所謂「大教大悟」的晦秘超脫的意味，而是「默識心通」的認識狀態。

我們知道本能是不學而能，不慮而知；祇要能夠「求其放心」，持守之久，必能顯至心靈，一舉一動無不出乎誠，率乎性，成乎道，中乎節了。這就是徹悟境界。中庸說：「誠者自成」；這意思就是說「立己」，遇到任何事物，要不懷偏私，真心誠意地反省一下，開誠就性，藉以發用「我自己」，這就是內在的一點真誠，是天理之所在，是天地萬物所共具的性。齊魯大公，寂然不動的道。舉例說，明儒羅溪元主講到兒童心理說：「赤子孩提，欣欣然甚歡笑，蓋其時身心，猶相凝聚。乃少少長成，心思雜亂，恆愁苦難當，世人於此，隨俗習非，往往馳外以圖安樂。不思外求愈多，中懷愈苦；老死不肯回頭，終是有根器的人，自然會尋轉路。晝夜皇皇，或飽好人半句言語，或見古人一段訓詞，儼然有個悟處；信大道只在此身，此身渾是赤子，赤子渾解知能，知能本非學處，至是精神自是體貼，方寸頓覺虛明，天心道脈，信為潔靜精微而已」。所謂「身心凝聚」，就是思想與存在融合為一於「我自己」中。到得這種境界，毫無片見，毫無偏私，渾解淨

精，便是自得，便是方寸顯明，便是教悟。所謂誠守審識，卻不及這個例子說得清楚。

因為這個教悟，一遇道德行為由此成立。道德行為就是一種了解。在此教悟之下，而產生的修養便是氣與理合乎大道的境界。是經過悟解，發自「至誠」而合乎天理的行爲。

這是道德的。誠知得「我自己」，持守得「我自己」，知能合一，彼而爲行，其行必是道德的。反觀來說，禾苗遇到雨，或生或長，莖華很大，爲什麼人遇道德，往往有不能成功的呢？其原因很簡單。就是自得與不自得。譬如禾苗的種子，內面的心機蟲蛀壞了，或受惡水浸壞了，就是有雨，也不會生長的。人也是這樣。內心存着天賦的「我自己」，祇一味地沉溺在流俗物慾中，把「我自己」原藏之內涵，不去忠誠地反省出來，久而久之，壞了，終至不能自持。一個赤子聰明的「我自己」，於是善也不能做到了。所以道德就是教悟，不遺德誠，隱顯，明道理。

聖人爲什麼能成其爲聖人呢？陽明先生說：「聖人無所不知，只是知個天理；無所不能，祇是能知天理。聖人本體明白，故事事知個天理所在，便去盡那天理」。原來聖人不是什麼神奇異能的人。大抵能夠誠意反省，了解得「我自己」是知的本體亦是能的本體，是天理之所在，便是此天理，便是聖人。有了「我自己」就如燈塔上有燈，「我自己」之有個天理，便如燈之有光；祇須反省，便可以發光。以此光照徹宇宙之黑暗，便無所不知。斯賓諾沙 (Spinoza) 所謂全知全能向上帝就是「自我」，包羅萬象的自然就是

「自我」。其意大體即此「我自己」。孔子之弟子將孔子之為人也，「發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至」。發憤忘食，是求知天理，樂以忘憂，就是樂能天理。知由「溫故而知新」中得來，樂由「學如不及猶恐失之」中得來。這就是學以去其昏蔽而澈悟境界。孟子也說：「人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親也，及其長也，無不知敬其兄也。親親仁也，敬長義也」。這意思蓋即陽明先生的說法。良知的本體是「我自己」，良知的本體也是「我自己」，我自己是天命的主宰而能，不慮而知，是良。良能的合一處是超經驗的本體。氣與理匯合為一於「誠」。即孩提之心。常人溺於物慾，私昏蔽而無所用其誠。澈悟就是能祛除一切昏蔽，求取孩提時之真性。這個真性就是率就之「誠」，反觀而得「大道」。這就是純潔的「我自己」。以此純潔的「我自己」發用於氣，其行動與法則均不悖於大道。所以所行無一不是仁義，無一不是道德的。足見澈悟對於道德的重要。澈悟的境界就是道德齋戒的境界。

總裁為了解這個道理。他說：「如果我們能夠理解良知之『知』為內在的，生而知之的『知』，而不是一經理所指的『知難』的，外求的，困而知之的『知』，那道『致良』知三開字，就與我們總經理知難行易的革命心法不會衝突了。……陽明所以要在良知上加一『致』字，就是要從各人良知到事物上去切實體驗。所以『致』就是『行』，致良知就是要打破『行難』的錯誤觀念，就是要實實在在去做。這就是大學的道理，就是『致

「理與行是相連的」(自「研究革命哲學經過的階段」)。所以致得良知便是澈悟的境界，自得的境界。良知良能合一本體，成了良知，即說了良知。致良知即盡道，致良能即盡性，是一個功夫，說此面即說了彼面。

澈悟即中庸之「誠之」。明顯地說，就是窮理。因為窮理之極，則達於清明完全，盡去昏塞之境界。這與澈悟有何不同呢？窮理並非光是簡單的反省，必須三積個個之窮理，然後脫然而有所了解，僅着目一個事，不可以終窮理之效」(「低川語」)。博學熟習，便自豁然貫通了。伊川先生列窮理的方法三項：「一曰讀書講明文理。二曰論古今人物而別其是非。三曰應接事物而處其當」。故澈悟當以學知爲本，教育即起源於此。蘇格拉底所謂：「有意爲惡之人較之無心爲惡之人，當勝一籌，蓋前者猶知何者爲善，固有改過爲善之可能；後者並此可能而無之，故全絕望矣」。也就是這個意思。

我們在這裏要反問一句：「爲什麼澈悟之境界才有道德行爲產生呢？」換句話說，澈悟然是返乎赤子之虛明的心，純乎天理的境界。爲什麼在此才有道德行爲呢？我們知道性是天賦生就的，不可學，不可做，絕無修飾而自然流露者，就是赤子之心。赤子好誠負心，過與絕不掩飾，成年人往往認爲不能說的話，他便毫無顧忌地說出來；成年人往往認爲不能取笑索賄，他却毫無顧忌地取笑來，祇要他感覺有趣或需憐，及乎長，後於物慾，昏於聲色，便金醉紙迷，昏天黑地，且趨下流而不自知地過活着。一旦明了此性之真，決心改

悔，便又能盡性盡道。俗語所謂「老子回頭尋箇實」，所謂「放下屠刀，立地成佛」，都是一個意思。荀子說：「人之性惡，其善者偽也」。這話應該翻換一下說：人天性純明，世皆蔽者習俗之偽也。孟子時時提出幾義兩字，集義就是求學致知，就是明理循道而盡性。譬如陶工取泥製器，存秀段與粗隨之幾。其秀段並非他的手好，而是他的技藝好，技藝好就是知識豐富，練習之素。在道德行為上說，人有行為之道德，並非他的行為原是最好的，而是他聰明乎人之本性，善用其材，故其種種行為合乎天性，合乎天性就是適乎生存，而不妨害他人。孔子說：「君子學道則愛人，小人學道則易也」。這還是說，澈悟是了解道德，而後道德乃能見諸實行。見諸實行，方可為德之為善，否則，祇是一個空虛的善念而已。

總理說：「世界人類之進化，當分為三時期：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，為行而後知之時期；第三由科學發明而後，為知而後行之時期」（心理建設）。所以澈悟行即是善而後力自持守實行，是合乎科學的過程，是合理的行為。假使澈悟得什麼是善，而不能力自持守，見諸實施，那就等於宗教中的上帝，空洞無物，毫無裨益於人生。那是玄知，而非澈悟。易經說：「聖人感人心而天下和平」。感人心是誠發於心，而形諸裨益於人的事。禮記是說：「言必誠心，心必誠學，然後方能勵人」。總裁訓和知難行易說與王陽明致良知二書有「旬復檢關時語說：「這個「知道」

的「知」就是良知，我們能夠努力實行這個知難行易的學說，這就是致「知難行易」的與知。……有良知，要能「致」，即是「行」，即所謂良知不致落空」（同上頁述）。所以澈悟就是「誠知」，就是盡良能以致良知，就是能知必須行得。不獨誠以審識，而且誠以持守，力自實行，才不「落空」。

有若論：「君子務本，本立而道生」。我們必須務本。務本就是求知，求知就是集義而至于澈悟。澈悟乃知性天道。循這性道一切離離於誠，出於至誠以則行無不合乎道德。這時的行無不是氣與理，天地之和，周濬孫道雲坤內云：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也」。道即是澈悟道，悟道後行無不盡性而盡。夫當赤子無知之時，渴求知；窮於無實，則求反乎赤子無知之心。若求好像是個很奇特的現象。其實沒有什麼稀奇。唐一翻：「以誠清明之性為凡人，情之於性，恰如雲之於月」。種種情的蔽障，祇有反觀方祛得。所以王陽明先生說：「學以去其昏也」。赤子無知之時有純潔之心，但已時被物慾世俗之侵蝕，求知義或是時與物慾世俗搏鬥，時時欲反赤子無知之時；並非等到知識充實時方反求。所以生活教育合一之論，在澈悟的過程中說，確實很有道理。我在此後所述即知即行之理，亦在此立始業的。我們致知並非完全知理，通化而為大道，然後方循之而有動作。乃是立知立行，隨知隨致而隨行的。

張橫渠先生有一段推論很好。他說：「一切萬物之生成，有一定之秩序。此即禮也。故禮即道也。道爲太虛中所含蓄者；由是觀之，禮非出於人而由天者；出於天若是決不可變；在天爲天序天秩，在人爲尊卑長幼；守之即所以守禮；惟太虛爲物之性，故守禮即所以持性；持性即所以反本。故未成性之時，須以禮守之」。所謂守禮就是集義，就是澈悟以反本，窮是昭徹萬物之自然法則而無妄。

人生有天命之性，這性就是圓存，就是一氣之存續。這個延續就是所謂天理。是道，這個天理固具於人，一反身查識即自得，自得即能順乎天理，順乎天理即有至大至剛之氣的流行。所以最要緊的關鍵就是這個查識自得。我們時時要存住孩提之虛明心，守住這一個「我自己」。頃刻不能放鬆，便自得了。「道也者不可須臾離者也」。時時守住這個道，就是時時求反諸赤子無知之時，漸會達到澈悟的境界。默而識之，一舉而不厭，做到老，學到老，也許可以達到澈悟境界了。但是果眞學以至誠，時不或輟，便時時是在澈悟的境界中。在澈悟中尤應注意「事或未致，莫如勿言」（陸忠宣公語）的「致」字。在「致」即「落空」。

第六節 道德

在禮節內，我會說到一切道德行爲，乃由守澈悟而成立。並且說道德行爲就是一體。

了解，真是一種默襲天運的行爲。我並且在這裏鄭重地說明。人生的價值就在那種行爲內面。什麼是道德行爲呢？為什麼這種道德行爲就是人生價值之所在呢？

我們知道一切行爲都是氣的延續與流行，氣卽良能。無處非氣，無處非理。理是天命的，謂之天理亦可。運得之天，靜以成乎氣，當屬良知。氣與理各而爲一於「誠」，動而爲行爲，則氣爲良能。由良知良能中發的行爲亦必良善。這在上面已經說過。所以由自我內部天性所發的行爲姑名之爲道德行爲。還有一種行爲，受了社會環境的支配，物慾引誘，而不能符合順從天性的，姑名之爲習俗行爲。譬如學者天性好靜深思，故其讀書以及探討的行爲是內發的，是道德行爲。外交家在宴會上，不能不穿華麗的衣服，與不心愛而女人跳舞，這是社會使然，是外來的，是習行爲。天性是純潔的，故行爲都是良好的，所以簡捷稱之爲道德行爲。習俗不一定都是好的，這種行爲有時因沉溺慾而墮落。這種有選擇性的行爲謂之習俗行爲。縱使習俗行爲堪稱良好，但不能稱爲道德行爲，因爲那是外俗襲入的，不是出諸本性的。那種所謂良好是依照一切社會標準判定的；至多祇能說那種行爲是良好的，因爲那是合乎社會法定標準的，絕非道德。告子好義之誤，卽因爲不明瞭這點意思。我們不妨把他和孟子的辯論述說一下，才可證實道德行爲與習俗行爲不可混淆。

告子主張義理由社會習慣而襲入人心，發爲行爲。孟子就問他說：白馬之白與白人之

自，在外亦在內。告子認爲自亦在外。孟子又問：長馬之長與長人之長，有甚麼不同。告子說：長馬之長係認馬之年齒很多，長人之長除人老而外，還有尊敬的意思。孟子連忙就問：尊敬之心存於「長者」抑存於「長之者」。告子不能作答。這就是因爲告子明白了道德非世俗習慣之產品，而是發諸真誠之中心，不能作答。

再就應用上說。道德行爲發自「萬世不變，四海皆準」的天性，故其標準是「廓然大公，寂然不動」的。人人奉之爲日用當行之路。社會標準是因時因地不同，這在倫理學上的例證是屢見不鮮的，故習俗行爲是千變萬化，漫無定期。英國人的習俗行爲，不必是與我們遵守的。現在我們想進一步，單就道德行爲的些微加以討論。

（甲）道德必須實行 我們前可說過，道德行爲就是一種了解。了解是不可當作一件事物，實際傳授的。譬如一個匠人斲輪，旁觀的人看他個斲正雖，熟練自如，好像一點不費力。問他怎樣如此善斲。他至多祇能再做一次給你看看，並且說：就是這樣。道德也是如此。堯舜儘管是聖人，他們的兒子却不能像樣子學到，他們也不能勸教各自的兒子成爲有道德的人。這便是教育問題。自古以來，祇有孔子和蘇格拉底是真正懂得教育的人。陽明先生云：「聖人教人只是一個行，如博學審問慎思明辨皆行也」。總裁從而教人致良知說：「我們本來人人曉得革命是好的，但在事實上却又不能照着革命的道理去做，那就是行動與心意不能一致，那豈是不能致良知」。行動與心意不能一致，就是知行不合一。

一。知行合一處卽良知良能隨合處，卽「我自己」，開發於「我自己」之行為才是道德實爲了。人人知道革命是好的，道德的，口是心非地不去做，還是枉負了一番徹悟。孔子所謂因材施教，蘇格拉底所謂接生法，都是覺得道德要人去做法，不是徒託空言。要道接生是在產婦的肚子裏，不再接生的次自己生產。所以接生的人至多祇是協助產婦，指示她怎樣捩氣用力，怎樣轉側身軀。道德也是如此，祇能在指示下山力行中生產出來，決不能代爲生產定了再授給人。所以可以傳授的祇是一個生產方法的指示，決非生產本身。有良知常須良能去做，知而不行，還是知落了空。所以要注重致良知於道德之本。

(乙)道德僅能自得。道德之生產不可傳授，便祇有自得了。明儒陳白沙先生說：「窮理謂學貫知疑，小疑則小進，大疑則大進。疑者覺悟之機也。一番學悟，一番長進更無別法也」。覺悟是要自己覺悟的。你對吃鴉片的人說了許多戒煙的方法，他自己不解，自己已不下決心，還是沒有用處。有良知而不反省得之，有良能而不發用求之，是未嘗謂得「我自己」。中庸云：「誠者天道也，誠之者人之道也」。道德要能真誠地求「我自己」，這便是人爲的道理。人自不爲，那麼道德還是道德，你自己還是你自己，留不相干。所以「德者得也」，你不能自得，還是無道德。自得之道，卽先洞悉學機，行爲乃能主動；其程序應是慎研自己的動機，審議自己的良知，反省自己的本心，使良知清明，動機純潔，勿爲慾念所動，勿爲外物所役，然後發用良能，庶幾行動與心意一致，真

得「我自己」了。所謂自得就是審識「我自己」。有人問一位高僧說：「什麼是佛法？」高僧說那人把耳一撥近，說要輕聲告訴他。那人信以為真，誰知高僧順手一記耳光，對他說：「這就是佛法」。這就是要他自得佛法的意思。斯賓諾莎寧願孤居在一個小破樓上，每天文鏡，自覺快然，而不願應德國大學的聘請。這就是他自得了「他自己」，發現天地間永恆的天理，不為世俗榮譽所動搖。終於保存了他的本來面目，留給後人紀念着。這尤見見道德之自德，不傳授。即能傳授了，不實行，不心領神會，仍歸益處。張橫渠先生在那齋中說：「學貴心悟，守舊無功」，我們可以說：「德貴自得，不行無功」。祇要審識得「我自己」，堅持以實行，那麼，行是很容易的。

(四) 道德沒有新舊。道德既為自得，則非為什麼用途而處處有用的。人人皆有道德，縱使沒有自得，仍隱存於人之內部，持為物慾所奪，激着罷了。果能自得，則「自我實現」隨之而流露了。王陽明先生認為「須學以去其昏蔽，然於良知之本體，初不能有別損於毫末也」。這就是說，良知良行之施用，並無加損於其本體「我自己」。無論自得與否，道德總是存於「我自己」，「廓然大公，寂然不動」的。任何皆有變化，道德存於不變的道理中，是沒有新舊之別的。有新舊之分的是社會行為，不是道德行為，不是發自天性的道德行為。我們的道德有「忠、孝、仁、愛、信、義、和、平」，我們應時時審識自己，觀照大道而去力行。孔子同時代的人多得很，但是獨存於幾千年後為人所特別注意的

祇有一個孔子。因為孔子的人生價值就是他的道德延續，他的道德延續就是他的氣運延續，他的氣運延續，就是他的生命延續，他的生命延續就是他能奉天命之性，合乎圖存之大道。這就是說，孔子能修道以垂教後世。他是由誠而自得，由自得而存天性，由存天性而力行，得能延續生存。這才是幸福的人生，假如世間有所謂幸福人生。

(丁)道德就是大我。孔子自得道德，為什麼就永存呢？我當反問一句：大家翻到孔子的著作，為什麼都點頭讚許呢？我想大家點頭讚許的原因，大概各人自己要想說的道理，都讓孔子說盡了；或是由於孔子的啓示，而撼動其昏聩了的內在天性，互相默契。人人都賦有天性，人人有「我自己」，而並不自知相同。等到有人「誠以審識」，反省得了天理，發爲言語，行於事業，無不皆符「我自己」，「你自己」以及「他自己」；便覺得小的「我」乃天地萬物之我，是默契一切「我自己」的「大我」。總裁存行的道理中說：「聰明才力愈大者盡其能力以服千萬人之務；聰明才力略小者，盡其能力以服千百人之務；至於無聰明才力者，亦盡一己之能力以服一人之務」。這是人生「行」的目的。孔子以絕世之聰明才力，爲千萬世之千萬人服務，審識得人人共具共循的天道。這樣才是真正的大我，這是真純專一，永不退轉，力行而增進利他的本能。是以陳白沙先生也說：「人爭一偶覺，縱覺使我大而物小，物盡而我無盡」。這就是說，大我之發現，「誠以審識」最有關係。不「誠」則非其我之實現，尚難有物存在內。所以「誠」字理夫，必如何涉

慕黃金，不能雜有一點細沙。張橫渠先生在大心篇說：「夫其心，聞能體天下之物，物有未體，則心爲有外，世入之心，止於聞見之狹。聖人向性，不以見聞稽其心，其觀天下，一無一物非我」。看他把「心」放得跟天一樣大，而成爲大我，但歸根還是在盡道窮性上。所謂盡道窮性，就是「誠」以反省自得人人同具之「我自己」，這是道德之所由發，這是永久不變的大道，同視天人的澈悟，是思想與存在之合一本體，是知行合一之本體，是行之張本。

張橫渠在同上篇又說：「以我視物，則我大，以道證物我，則道大。故君子之大也，大於道，大於我者，容不迫狂而已」。所謂大我實是得澈之大，「道我溶會之境，方謂自得，方見道德。這是一發動與心意」相一致的力行境界。是人生價值之所在處。

(戊) 道德是入世 人在生活困難的時候，總「呼天」，總是想死。於是宗教附會其說，認爲生命是痛苦，祇有死後可入天堂，超越一切。這不是人生觀，而是人死觀。人類要超越「祇有死」。於是造成十字軍的運動，以及天主教之高聲說。在中國，便有唐朝前後之禁淫、獨指的慘象。果然那樣能超越了，我祇願「接收各種痛苦」。但是這個世界應須超越嗎？宗教以爲上帝把夏娃放在禁果樹下面，聖教總勿吃禁果，免受痛苦。誰知魔鬼害人，誘她吃了，以至帶留人類以許多痛苦。可是對面「逾賽耶士」惡毒劇本中，有「嗚呼浮士德」者嗚呼魔鬼惡毒無前，質問他爲什麼要騙夏娃吃禁果。摩菲斯問答他說：「我說越什麼

說呢？根本就毋庸撒謊，祇是人類太愚癡了。……奇怪得很，我老老實實地對他同說話，他們總是撒於俗慾的，責我撒謊。其實會們曉果樹的蔭下，坐在夏娃身邊。我對他說：「吃了禁果就會超俗成神」。他跟她那愚蠢的丈夫吃了，何嘗沒有成神了！我幾曾說過謊呢？人們要把上帝當作那些美好的東西，例如聖善、大慧、宏德以及永久幸福等等。這也能怪我嗎？」宗教原是提出超脫生死的問題，我們告訴他說：「生幾曾是不好的呢？你們要把死當作超凡入神的境界，那也能怪得生命不好嗎？」「是改管者真隱太倫，要在顯顯世間，彌縫其缺，匡救其惡。所謂鼓建天地之道，輔助天地之化，本中和而贊化育。建皇極而立蒸民。此吾夫子之道，所以配乾坤而回覆載也。」（熊秉真先生語）

道德的徵已略如上述。賽那士河前劇本中，魔鬼原神說：「權力不光空寄託在一個名字上。那個名字有權力，祇是因爲會相信牠有權力。你會相信你自己有權力，你便能役使我，並不需要什麼神怪的魔術」。信仰上帝有至上的權力是沒有用的。權力應在我自己身上，在內部的，此即天命的「性」，是「誠」，是「我自性」。有了這個人物圓具之天性，便能應付一切事務；加以力行，則能創造一切；在道德上則發而無不「中節」。這便使我們深深觀察到人生之價值，領會到人生之樂趣。總之，明倫雜誌卷先生語云：「近來見得吾之一身，當以天下爲己任。不啻出與處，莫不皆然」。他不是爭權奪利式地爲天下爲己任，而是爲千萬人入世服務的做法。這也是聖人教人的立脚點。我們能立得

這種志氣，才不辜負這個能以力行圓滿道德理想的人生。這是很容易做到道德理想。所謂「隨合良知良能於『我自己』」，便是道德。

第七節 中庸

上節就是在反面說明道德與習俗之差俗，以及道德之特徵。現在想就正面，懸設一個道德的體系。

凡是體系的內容必有一貫的線索爲之核心的。明儒張浮峯先生說：「孔子之道，三以貫之，孟子之道，萬物備我」。我在這兒所要建設的道德系統，將以什麼爲一貫之核心呢？讀了上面各節，到此地，便很容易得到一個中心的印象。人生在世，其身之一舉一動，必有所處，就是說，行必有張本。不啻於所謂「約」，即處於所謂「樂」。處「約」是事事拘束，不能舉動。處「樂」是事事放縱，過勝舉動。所以不知率性修道的人，約也處不得，樂也處不得。此身使無處可着落了。換句話說，約是斂束的意思，樂是發舒的意思；不能澈悟的人，發守約就愈局促，甚至沒有過活的餘地；愈作樂就愈放蕩，甚至沒有收斂的終點。因此，聖人由誠而明，率性爲道，修道爲教，以教爲準則，使守約不及，作樂過甚的人，有所遵循。這個道就是中庸之道。這是常人因數而明，由明而誠，誠而審識，特守的道。所謂中庸，明儒高景逸先生在自序中解釋得最好。他說：「程子名之曰一天」

理」，陽明名之曰「良知」，總不若「中庸」二字爲盡。中庸停停當當，庸者平平常常，有一毫造作，便不停當；有一毫造作便非平常。本體如是，工夫如是，天地聖人，不能究竟。停當平常，一毫沒有造作，便是存「誠」，便無毫末加損之本體。其本體即「我自己」，其工夫即「誠之」，即反省審識。行之發自誠，無不合乎性，合乎道。人人如此誠守我自己，發而無不中節，這便入於道德境界了。

這道德境界是以人人同具之天性爲核心，凡能誠志反省即得這個核心。所以很容易達到，而且是很容易正確的。因其容易達到，所以平常。因其容易正確，所以停當。無論上智下愚，皆有「我自己」，這個「我自己」便是天理，便是良知與良能的本體發而爲氣之流行，決無過與不及的情形發生。這種道德之核心應謂之「中庸」，是可想而知其然的了。但是上智下愚，「平居靜事，不見可喜，不見可嘆，不見可疑，不見可駭」；行則行，止則止，坐則坐，臥則臥，即衆人與聖人何異？至遇富貴，鮮不爲之充詞矣；遇貧賤，鮮不爲之隕屣矣；遇造次，鮮不爲之擾亂矣；遇顛沛，鮮不爲之屈撓矣。然則富貴一關也；貧賤一關也；造次一關也；顛沛一關也。到此直令人肝膽具呈，手足盡露，有非尋常笑貌，所能勉強支吾者」（明儒顧涇陽先生語）。爲什麼平居，衆人與聖人無異；遇造次，便分歧了呢？這是持守「庸之道不堅不誠的關係」。所以高景逸先生在劄記中又說：「人生只有一個念頭最可畏，全憑依他不得。精察天理，令這個念頭只在兢業中行，久之

純熟。然後此個念頭即是天理」；這就是聖大家時存懺念頭，審論「我自己」，兢兢業業，誠心守著，漸次純熟，才不致失去中庸之道。孔子持守到七十歲方能純熟，可知這個道德核心全在功夫深刻，並不奇與艱難。王陽明先生說：「人到純乎天理方是聖，全到此色方精」。讓人們抓住這個道德的核心，把道德貫系，逐步分層列述如下：

一、誠是性。明儒劉蕙山先生說：「古人一言一動，凡可信之當時，傳之後世者，莫不有一段真至精神在內，此一段精神，所謂誠也。惟誠誠能建立，故是不朽；稍涉名心，便是虛偽，便是不誠，不誠則無物，何從生出事業來」。我們正一切活動開始之先，必須執定這個「誠」。誠守什麼呢？我們在前面說過，於是善誠內在的天性，得之為道，把握住人物而具的「我自己」，力行所自當的大道。這就是持身立世之本。劉蕙山先生又說：「君子不問居而肆惡，不以造次而違仁」。可見君子守誠如此。

果誠守天性，便得了解天地萬物之本性，而開始向道德。合，顧經劉先生在小心齋劄記中說：「人須差一儂真。是非之心，人皆有之，只以不之故，便有帶；是非太明，怕有通不去不的時節，所以須要含糊。這不是說大要糊塗度活，但對是非利害，不可過圖利己，以至於行爲欺騙，亦不可太尖銳而至於行不遠，因為事物是變化的，尖銳祇能尖銳於一時。至此須要一儂真。真即誠守天性，誠乃感人心而移風俗。我由誠而明，則彼即因感召而由明見誠，其固有之是非心，便不以不真而有夾帶了。我之「真」

乃由我自己篤行而見。總我在行的道理中說：「篤行就是我們知道三民主義是好的，是可以救國，無論如何，死心塌地，任何犧牲，任何痛苦，任何危險都去顧，我們只是實實在在去實行。總理的三民主義。這樣才能夠說是篤行，才能夠叫做誠」。宋王胡安定先生也說：「命者稟之於天，性者命之在我。在我者修之，稟之于天者順之」。所謂修，所謂順，就是誠守篤行的意思。

二、主一而虛。我們知道天命自然間之炯然不昧者，祇有審識得的「我自己」，就是這點「誠」。誠能守了天性，便可應付一切紛紛紜紜的事變，這就是中庸所謂「誠者物之終始，不誠無物」的道理。易經恆之象說：「雷風恆，君子以立不易方」。風雷雨種東西是動不息，千變萬化的。無過風暴雷雨，沉澱不動，這就是「立不易方」，這就是以定處動的對策，也就是主一而變的意思。所謂「一」就是「心一而不分，則能應萬變，此君子所以虛心而不動也」（邵康節先生觀物外篇語）。所謂虛心便是排除一切私慾，誠守一層赤子之心。我們知道赤子之心是虛明的，是無好惡之成見的，是天命之性的，是無所昏蔽的；明瞭地說，就是誠以審識得的「我自己」。這個大公無私的「我自己」便是我們應有的「一」。這與「我自己」便是「天理」，便是良知，與良能的本體，發而無不中節，肯綮事機，均已說滿了。陽明先生傳習錄下有這樣一段話：「澄問：主一之功，知體用則一心在讀書上，接客則一心在接客上，可以爲主一乎？曰：好色則一心在好色上，

鮮貨則一心在好貨上，可以爲主一乎？主一是專主一個天理」。足見主一是主一個內在的「我自己」，讀書接客，如好色好貨然，都是外來的，以這些外事爲主一，則與告子同犯義外之誤。

陽明先生更有一段明白的話。他說：「一着天理，主一是心在天理上，若只知主一，不知一卽是理，有事時便逐物，無事時便是着空。惟其有事無事，一心皆在天理上用功，所以居敬亦是窮理。就窮理專一處說，便謂之居敬；就居敬粗密處說，便謂之窮理。不是居敬了別有個心窮理，窮理時別有個心居敬；名雖不同，工夫只是一事」。窮理就是誠以審識天理，就是「開誠見性」。居敬就是誠以持守天理，就是「主一正經」。開誠見性是主一正經之本體，主一正經是開誠見性之功夫。體用的道理是一貫的。程伊川先生說：「誠然後敬。未及誠時，却須敬而後能誠」。誠識而後持守，未誠識而能持守，亦可「開則誠」。知而行，行而知二者工夫是合一的。

三、通極應變 我們誠而明了天地萬物共同具有之天性，得了這個天性乃能盡識萬物之本然，乃能盡識萬物之天理在我，明乎萬物歸於我中之天性，則天地萬物之天性乃知變化一，是卽中庸所謂與天地萬物贊化育，參同契了。物我契同，則應物之變卽我自己應變之變。推己及人，誠捨身處地，一一加以推想，則主一之天理立見，而應變之事理亦正。是以宋儒陳古靈先生有言：「誠至于高明博厚而不息也，然後能定。明至于廣大精微而不

惑也，然後詭應」。高明博厚而不息，就是誠識持守天理；定即「主一」。廣大精微而不惑，就是契同萬物，盡備於我；應即「應變」。鄒東廓先生說：「聖門講求，只在規矩；規矩誠立，千方萬圓，自運用無窮。平天下之道，不外絜矩」。這更足見主一應變之妙用。

正經而後能通權，主一而後能應變，這意思就是識守天理而後紛紜膠牴乃見端緒，契同萬物皆備於我而後方能分展而贊天地之化育。陳古靈先生有言：「君子之道，正以持之，通以行之。正者道之經，通者道之權。二者相用而成。孰爲正？曰：中庸是也。孰爲通？曰：隨時之義是也。仁以居之，義以由之，正在其中矣。智以遷之，禮以私之，通在其中矣。君子知是四者，所以藏身也。庸言之信，庸行之謹，雞鳴而起，孳孳守之而弗失，其善持之也，是謂之正。萬物相感而情僞生，萬物相交而利害生，故其道有否泰，時有險易，而濟之以屈伸語默之變，是謂之通」。中庸是天理，是主一，隨時之義是應變，不能固執應事。仁義是中庸之經，是「忠」。禮智是應變之律，是「恕」。善持是兢業持守天理，是忠誠。濟以權變是隨時之否泰而應付，是恕事。故孔子爲衛人圍，撫瑟泰然；不容於魯，立刻出奔。應事雖異，而其行仁則一。其答弟子問孝亦各不同。答孟懿子曰：無違。答樊遲曰：生，事之以禮，死，葬之以禮，祭之以禮。答子游曰：今之孝者是謂能養，至於犬馬皆能有養；不敬何以別乎？答孟武伯曰：父母唯其疾之憂。這並不是說，孝之理不定，而是說道理固一不變，用來應付變化無窮的事，便不能限於一種固定的方式。

易云：「神無體，易無方」。神是一，而用來無一定體式，易是一，而用來無一定進向。這也就是主一正經，通權應變的意思。夫理須一定，但用來要活動。有人問程伊川先生說：「君子時中，莫是隨時否？」他答說：「是也。中字最難識，須是默識心通。且試言一處，則中央爲中；一家則應非中，而堂爲中。……且如物初寒時，則薄裘爲中，在盛寒則用初寒之裘，則非中也。……男女不授受，在喪祭則不如此也」。此所謂中之變化就是通權應變的意思，並非「中本身」是變化的。

四、卽知卽行。宋儒胡安定先生論語說有云：「古之取人以德，不取其有言。言與德爾得之。今之人兩失之。有德者必有言。有言者不必有德」。又云：「取以一時之能，而不責以平生之行」。於是可知德道行爲與誠以審識之功夫，有深切的關係。因誠而後能自得，能行動與心意一致。言者無德是心口不如一，其言善，是僞。邵康節先生觀物內篇有言：「言之于口，不若行之于身，行之于身，不若盡之于心，言之于口，人得而聞之。行之于身，人得而見之。盡之于心，神得而知之。人之聰明，猶不可欺，况神之聰明乎。是知無愧于口，不若無愧于身。無愧于身，不若無愧于心。無口過易，無身過難；無身過易，無心過難。既無心過，何難之有」。這段話的意思很明白。不過所謂神，並非神鬼之神，而是他宇宙哲學上所謂道，卽我們以上所謂之「道」。總之，我們要注意心過。口過身過都是行爲之錯誤，可見而可改的。心過是審識之不道，是不可見而難改的。君子「克

獨」，就是審慎念頭之錯誤。一念之差，全盤皆錯，也就是差之毫厘，夫之千里的意思。繆戡說：「一念之是，可以與邦；一念之非，可以殺身」。念頭若正，即「正經通樞」，便無口身之過。後察王陽明先生抓住這一點，發揮而為知行合一之說。有人把這一說解釋為「守正念頭，就能做正當事」，有人解釋為心口如一。其實是「即知即行」的意思。他關於這個學說的講很多。我就想引用意思最清楚而幾句話，證明我們的解說。他說：「我今說個知行合一，正要人曉得一念發動處，便即是行了。發動處有不善，就將這不善的念克倒了；須要澈根澈底，不使那一念不善潛伏在胸中，此是我立言宗旨」。所以我們要有道德行為，就要澈根澈底，不使那一念發動處。有一念即是行了。繆戡對此也極說得好。他在行的道理中說：「我們所說的行的哲學，就無不於動靜。在整個過程中工作是行，遊息也是行。作事是行，修養也是行。向外發展的時候固然是行，生機潛蘊成長的時候也是行」。這是即知即行的想法。跟我們在前面談論性氣不可分開的道理是一致的。

那麼，怎樣才可以根絕不善之念呢？陽明先生回答說：「純乎天理而無一毫人欲之私」。這就是說，開誠見性，去一塵癘，便無不善之念，於通樞廣慶中發生了。這個意思前面已經說過，不必再反覆多說。

五、利導自然 我們上面把邵康節先生的「以物觀物」說與皮耳生先生的「據實不偏」之科學態度比較，知道中國並非沒有科學精神。「誠守天理」就是科學態度。科學師

以客在的道理或方法，真切地認知事物。所以利用自然的力量很大，勤勤人事的組織很嚴。可惜中國上了「順服自然」思想的當，沒有好好地利用自然。但是西洋科學也未免過信征服自然之說，利用自然而蔽於物態，於是成了互相殘殺的工具。中國人把仁愛擴充至極，明明是物，把認作人一樣；於是雖可利用，也不肯去動用天然萬物，結果自己做了犧牲品。西洋人把爲我擴充至極，明明是人，也把認作物一樣。於是雖有生命，也得要排除殘害，結果別人做了犧牲品。順服自然，以致許多弱者順服強權，日本人現在想中國人也順服他們。征服自然，以致歐洲大陸上多了幾個搗亂鬼，幾千萬的人將要等着承先人後地做鬼。這兩種看法都偏頗了點。

其實，自然是無知無識的，我們要爲了優厚人生去利用，去誘導，不使危害人生，且須補助生活，才對。總裁說過：「我們要征服自然利用萬物來增益全人類的生活」（爲學做人與復興民族之要道），這是人生而利導自然的偉大目的。陽明先生說：「使在我果無功利之心，雖鎩穀兵甲搬柴運水，何往而非實學，何事而非天理？况子史詩文之類乎？使在我尚有功利之心，則雖日談道德仁義，亦只是功利之事，况子史詩文之類乎？」祇要誠守天理，宇宙間，無論聲光電力，無論動植礦物，都能竭盡才智地去使無用變爲有用，有著變爲有益。所以孟子見梁惠王說利，便教他抓住了「仁義」，然後才說利。照孟子的意思說，好色好貨，低娶合乎仁義，出自天理，均可。我們再看我們的祖先原來就知道利

導自然，比近代人還要講究。洪水爲患，大禹設法疏導入海；獸羣爲害，益便設法火禁驅散。人民有病，神農試以自然間的藥物醫治；螺祖養蠶製絲，使人有衣穿；后稷教民稼穡，使人有飯吃。黃帝製造宮室，使人有房子居。交通不便，黃帝又造舟車，發明指南針。這些事情無一不是合乎圖存天性，而福助人生活的。科學發明果能完全用在利用厚生方面，而用者都能存守天性，那麼，現在的世界人類生活現象，該用怎樣的呢？

明儒耿天台先生說：「人爲習氣所移，多好放逸，時一自警束，便是禮。人爲情慾所梏，致抑鬱，時一自舒暢，便是樂」。放逸中警束自己，便是「約」得中庸。抑鬱中舒暢便是「樂」得中庸。禮者天理，樂者幸福。所以人生是道德的，也是藝術的，讓我們大家時時誠守天理，真享幸福，嚴肅整飭地生活下去，以完成生命之真正價值。

人生之新認識

五六

中國文化服務社

B7

A44.80

重慶市圖書雜誌審查處審查證世圖字第二七三九號

662031

版權所有

人 生 之 新 識	著 者 嚴 鴻 瑤	校 對 者 葉 朋 竹	印 行 者 獨 立 出 版 社	重慶香國寺上首	經 售 處 各 大 書 局	民 國 三 十 一 年 九 月 初 版
元 二 價 實						

