

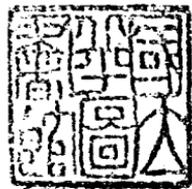
賀麟著

青年書店出版

知難行易說與知行合一說

目次

- 一 對知難行易說諸批評的檢討……………一
- 二 知難行易說的證明……………一六
- 三 知難行易說的繹理……………三一
- 四 知難行易說與知行合一說……………四三
- 五 知難行易說與力行哲學……………五六
- 附錄 知行合一新論……………七五



一 對知難行易說諸批評的檢討

(論)

「孫文學說」一書，內容異常豐富。善讀此書的人，於思想與行爲方面，真可獲得不少實效教訓。我們可將此書認作了解三民主義的導言或理論的基礎；亦可將此書認作實行三民主義的心理建設或精神之振奮劑。從民族文化的觀點來看，則此書目的在掃蕩幾千年來深印人心的畏難苟安的積習；破除行而不知的偷惰心理，同時並鼓舞力行的勇氣，求知的決心，恢復民族的自信心，展開民族前途的希望，指示我們的新文化應循科學化工業化民主化社會化的途徑邁進。從青年個人道德修養的觀點來看，則此書可認作中山先生偉大人格的自我寫照，艱苦卓絕的革命經驗的自述，足以使人莫切認識百折不退有志竟成的革命人格的真精神，對於新道德的建設提供一個親切具體的榜樣。從文學的觀點來看，則此書大氣磅礴，能發能取，曲折而自然，樸厚而簡錄，寓宣傳作用於理論發揮，注重求知而又所以勉勵力行。一般人皆囿於表面，只知文人的文章，而不知偉大之人格亦自然足以發揮出偉大之文章也。

從這一內容豐富有多方面價值的書中，我們現在單提出其中心問題知難行易說來討論。

對知難行易說諸批評的檢討

渝 2167

首先須得討論的就是 中山先生的知難行易說只是一種有宣傳作用的常識呢，還是一種有普遍必然性系統性有嚴密的邏輯的證明的學說或理論？所謂常識是只求解釋表面上甚至敷衍一部份事實，而不求理論的貫徹，亦即不求一根本原則以解釋全體事實。常識總是自相矛盾的，但又不自覺其矛盾；每每贊成兩個彼此正相反對的學說，而不覺其衝突，亦不求調解其衝突。譬如不與孟子持一貫的性善論，亦不與荀子持一偏的性惡論，而但持「有的人性善，有的人性惡」的說法，就是常識的說法。又如不屬於唯心論亦不屬於唯物論，而持「有時物質條件決定精神，有時精神條件決定物質」的說法，也是常識的說法。常識有折衷不偏容易了解的好處，而且不負邏輯上的責任。至於哲學的職責，則一方面要超出常識，成立一貫的理論系統，另一方面又要能解釋何以常識似是而非的地方。如果要成立一學說，就事實言，必須能解釋問題範圍內所涉及的一切事實，不容許有一個例外。只消有一個例外，則該項學說便發生動搖，須得修正；統理論言，則對該項問題中的主要概念必須加以嚴密的分析，而下一謹嚴的界說。對於概念與概念間的關係，必須建立有基本原則，以作立論的根據。簡言之，「據界說以思持，依原則而求知」，是成立任何理論所必遵循的方法。必須遵樣，纔可得到普遍必然貫通而不矛盾的真理或理論系統。

知道了常識與學說的區別，便顯然可見 中山先生目的是要成立一個普遍性與必然性的「凡知皆難凡行皆易」的「實學說」，而不是折衷的常識。但知難行易說本身雖非常識，却提供給一般人關於知行問題一種健康的常識。因為自從此說成立以後，一般對理論不求甚解的人，既不敢再偏言「知之匪艱，行之維艱」的舊說，亦不甚徹底了解知難行易說的真義，便折衷而得到一種「有時知難行易，有時知易行難」的常識。而且每每會感覺到知難行易說比較知易行難說是更合於事實，更予人以深切教訓的常識。

至於 中山先生所建立的知難行易學說是不是完全成功呢？我們認為雖有些地方「尙望同志讀者本此基礎，觸類引伸，匡補闕遺，更正條理」，但大體上實在是成功了。他所建立的基礎，實在是堅實不搖的。國內專門研究哲學的人士中，雖會有幾個人提出異議，企圖推翻知難行易說的必然性與普遍性，只認之為足以解釋部份事實的常識；但試看下節的討論，就知道他們事實的引證，邏輯的分析，哲學的見解，均遠不如 中山先生。他們那種種批評的失敗，就是以反證知難行易說實有其顛撲不破之處。

對知難行易說最流行的批評，就是認知行難易，乃是與人相對隨人而異的，不能肯定說知必艱行必易，譬如養生大都以打仗（行）為難以讀書（知）為易，而軍人則大都以打仗為易以讀書為難。人性各

有所備，性偏於靜的人，覺知易行難，性偏於動的人，覺行易知難，實行家覺行易知難，理論家便覺知易行難。由此足見，知行本身無所謂難易，完全視人而異，不能說無論對任何人言，知均必難，行均必易。

這個似是而非頗合於常識的批評如果能夠成立，則知難行易說便失其為有普遍性與必然性的學說，而只是合於部份事實的相對的說法。我雖不能指出首創此批評的代表人物或文章，但我確知道這實是異常通行而有力的批評，許多朋友都持此種見解。據我看來，這個批評的根本錯誤，在於不知比較知行難易的標準與範圍。因為凡比較兩物，均必須加上一其他一切情形相等的一語，以限定其範圍，不能漫然標準，胡亂牽扯些性質範圍不同的東西來比較。就比較知行之難易言，必須在同一範圍內，就同一人對同一事之知行兩方面而比較其孰難孰易。譬如，就作戰而論，則定戰略難，知戰術難，打聽敵人虛實知彼知己難，作放槍殺敵衝鋒之行為易。又如就讀書而論，則了解書中的奧旨，明瞭作者深意，而能加以批評發揮甚難，只是端坐書室，作啞啞書日循行教墨的行為則甚易。這是無論對何人，在何時何地，其知行難易的關係，都是如此，無一例外。這纔是 中山先生知難行易的真義。決不能逸出範圍，拿兩件不類千之萬來妄相比較。

「難」，同時亦可以說，「有些知識甚易，有些行爲甚難」。但是不能說「凡知皆難凡行皆易」。這種批評認爲：中山先生的「難行易說與傳統的知易行難說各有一部份反對，兩說都是以解釋一部份的事實。舉例來說，如知吃奶，知火熱水冷甚易，知科學定律，哲學原理則甚難。這是知有難易，知不盡難的例子。又如吃飯、走路、穿衣等行爲同甚易，而行仁政、作革命工作則甚難，填海移山之行爲難，爲最者折枝之行爲則甚易。這是行亦有難易的例子，足見行不皆易，亦有甚難之行。

這個批評是傅銅先生在他所著的「知行難易問題之根本解決」一書中所提出來的，他並且說，中山先生把「有些知識難，有些行爲易」的特種肯定的命題，用全種肯定「凡知皆難，凡行皆易」的方式說出來，乃是用的修辭學加重語氣的技术，也含有使人信從的宣傳作用。照他這種看法，則知難行易說僅是解釋一部份的事實，無有普遍性與必然性，這就不管宣稱 中山先生的學說，並沒有把傳統的舊說推翻，打倒。據我們看來，他這個批評所犯的錯誤，與上一個批評相同，就是不知比較知難行易的範圍。他知道行仁政難，他不知道要透澈了解使行仁政之可能，知識背景，理論基礎更難。他知道作革命工作難，而不知道革命理論和定革命方略更難，此外他還犯了一個錯誤，就是不了解 中山先生所謂知

的意義。「知吃奶」的「知」，不是中山先生所謂「知難」之「知」，乃是他所謂「行而不知」之「行」。依知難行易的說法，應該說：嬰孩作吃奶的行爲易，但是知道奶的化學構造則甚難，至關於火熱水冷甚易的例子，則應該說：在實際生活上或行爲上，感覺到水冷火熱甚易，但要知道水冷火熱之科學原理却甚難。由此足見中山先生知難行易說可以解釋任何事例而無滯礙。而傅先生的批評，乃是由於不明比較的範圍，不知中山先生所謂知行的意義，故毫不中肯。

對於知難行易說的第三種批評，就是胡適之先生所提出的有名的「知難行亦不易說」了。他是從實用主義的立場立論。他認爲知難行易乃是補偏救弊，救後知後覺服從先知先覺，有宣傳作用和特殊用意的說法。這種說法只有一時的實用的價值和意義，很難是普遍事實，更難說是必然的真理。此說雖有其一時的好作用，但誤解此說，應用得不當，亦會發生流弊。如說知難，乃先知先覺之事，則人對求知之事將望而生畏，如說行易，則人作起事來，可不特思索研究，而產生魯莽輕率之行爲。如國民黨員，誤解此說，便會以爲總理已將知難之事做完了，主義方略定好了，而黨員們便可省去知識的工作，而專作實行主義的行易之事了。殊不知實行主義，亦並非易事。故應補充之以「知難行亦不易」的說法，庶可救流弊。傅適之先生的說彙雜給出來。例（一）知難行難，（二）知難行易，（三）知難行亦不易。

(四)知易行亦不難等四種說法，很難說誰是誰非。因為依實用主義的立場，其理是拿來用的，有效用的就是真的。只要依用之得當，則四說均可產生好結果，用之不得當，四說均可產生壞結果。不過依胡先生看來，知難行亦不易之說，流弊或比較少些，而且與知行合一說比較接近，知難行易說太把知與行截然劃分為二事了。

以上是對於趙之先生的意思的概述，我對於他這番批評的批評，可分作下列幾點：第一他的知行合一說並不徹底，他對於知與行的真正關係，並無真知灼見，亦不能承擔或發揮王陽明知行合一之說。因為如果一貫的持知行合一之說，則知行同其難易，不必說知難行亦不易了。這是見他仍然將知與行劃分為二事。第二，須知提出知難行易問題的目的，在比較其難易，而得其重輕與着手先後的步驟。今持知難行亦不易之說，認為知行皆難，使人無從比較，不知其重輕與着手先後的步驟，而根本抹煞了。中山先生反對知易行難說的苦心，與吾由艱苦革命經驗中所體驗出知難行易之真意。第三，事實自事實，真理自真理，不可與實用混為一談，若以有用與否，作判斷學術真偽的標準，則許多不道而達反事實之學說亦皆有其用處，但未必皆是真理。這不啻根本否認科學哲學上的客觀真知，且知難行亦不易說，顯然有足以助長假說善說的弊病，既不能保其本身無流弊，更無方法可以確知知難行亦不易說之流弊較少於

知難行易說之流弊，由此是見胡先生用這番言論，只是當時有政治作用的談話，並不能在哲學上推動知難行易說的妥當性。

此外還有一種對知難行易說的新衷而合於一般中國人常識的批評，是最近馮文瀾先生提出來的（見民國二十九年雲南日報八月內星期論文），他雖然對外道德方面的知行和技術科學方面的知行的界限，認為知難行易說可完全正確地適用於解釋技術的知行關係；而知易行難說却仍可適用於解釋道德方面的知行關係。他這種說法，表面上看來實在是很對。因為科學技術方面的知識每每是經許多科學家殫精竭思觀察實驗辛苦積累而成，知之難而行之却異常容易，有時一個科學家辛苦研究一生纔得到的新發明，各地的後知後覺的技術人員，可以毫不費力地在短期內即實行起來。反之道德方面的知識，乃已所固有（有的人甚至說是生來即有的觀念），俯拾即是，隨處可得。但實行起來，却異常之艱難。所謂「三歲兒童知得，八十老人行不得」是也。試看誰不知道愛國，但要犧牲一切實行愛國就很難了。誰不知道應該孝父母，但實際上克盡孝道的兒女就很少。知仁義易，行仁義難，得廢弛的道德觀念易，但要廢除自持，行己有恥，就是聖賢也難辦到。真正說起來，這些顯明的事實就是使「知易行難說」所以深入人心，牢不可拔的主因。而傳說之所以提出「知之匪艱，行之維艱」的說法，其根本動機亦在於教訓殷高宗的

道德。至於 中山先生的目的，雖要使知難行易說，完全應用於道德方面，以作革命的道德行爲的基礎。但借所列舉的許多證明又幾乎全是關於科技方面的例子。無怪乎馮友蘭先生要提出這種折衷兩是而各有其範圍的說法了。

固然，馮友蘭先生也承認「知易行難」與「知難行易」兩說，在道德方面皆可並行不悖，只是雙方對於名詞的解釋各不相同罷了，如以泛泛的認識爲知，真切篤實的行爲爲行，則知易行難，能知未必能行。如認識澈了解的眞知爲知，依照眞知而產生的行爲爲行，則知難行易。能知必能行。換言之，在技術範圍內，知難行易說可獨霸天下，完全正確有效。在道德範圍內，則知易行難與知難行易兩說，平分天下，各有其是處。不過他個人的意思似乎偏向於道德範圍內的知易行難說，並且說明人人很容易地得到或具有道德之知或良知後尙須再加以「誠」「敬」的修養工夫，方能產生德行，故行難。我的意思便比較趨於極端，我認爲在道德方面說，知易行難，在常識上雖甚普遍，但在理論上和修養上，均站不住腳。譬如，卽就誠敬言，無有真切篤實之知，如何會有誠敬的修養工夫？且良知或道心與泛泛的認識式之知大有區別，決不能持人人皆有良知或道心之說來作知易行難的證據。

無疑地，中山先生所列舉的事證，皆純是涉及科學工程方面的例子。他證明知難行易說何以能適

用於道德方面的例證，實在殊嫌太少；只於第五章開首引孟子盡心章「行之而不著焉，習之而不察焉，終身而不知其道者眾也」幾句話，作為證明「行易知難，實爲宇宙間之真理，施之於事功，施之於心理，莫不皆然也」的孤證，所以我們在這裏，不能不多費點篇幅，本 中山先生的觀點，緣先哲的所言，分析知難與德行的邏輯關係，消極方面說明知易行難不能亦不應適用於道德方面，積極方面說明知難行易說必應適用於道德方面。

我們試先徵引程朱的話來印證 中山先生的思想，以表明在道德方面持知難行易說，乃孔孟程朱相傳的正宗思想。伊川有兩段很真切透澈說明知難行易的話：

「未致知，怎生得行？勉強行者安能持久？除非爛理明，自然樂循理。循理事本亦不難。但爲人不知旋安排著，便道難也。……學者須是眞知，纔知得便是泰然行將去也。」

「如眼前話人要特立獨行，煞不難得，只是要一個知見難。人只被知見不通透。人講要力行，亦是淺近語。人既能知見，豈有不能行？」（兩條皆見宋元學案卷十四。）

「爛理明」，指知難言，因爲必須格物窮理的艱苦工夫，方能爛理明。「自然樂循理」指行易言，謂爛理明後，自然不費力而樂於循理而行。「循理事」指道德行爲，因道德行爲即是循理性指導的行

爲，意謂道德的行爲本不難，但因一般人不充分明瞭所以要行道德之理，便難得產生道德行爲甚難，這已難予傳說知之匪淺行之維艱的說法一個根本的反駁了。至於「纔知得便是泰然行將去」，一人既能知見豈有不能行」二語，可以說是中山先生「能知必能行」之說最透關精要的註腳。「特立獨行，無亦難得，只是要一個知見難」。豈不是純從道德方面持行易知難說最深切著明的宣言嗎？

此外另發誤會的兩點，尚須略加解釋；卽「未致知怎生得行」一語，表面上似與中山先生「不知亦能行」的話，正相衝突。但須知言各有當，程子之意是依理論言，未經過格物致知的工夫，不能產生修齊治平的道路行爲。而中山先生之意是就事實言，未有得到自覺的科學知識以前，人類亦能產生本能的試探的或冒險的行爲。故兩說不惟不衝突，而且可互相補充。又「人謂要力行亦是纔近語」，斥力行之說爲淺近，似亦與蔣先生力行哲學之旨相違悖。但須知程子所指斥者乃不知「知難」，未用「致知」工夫之盲目衝動的力行。而蔣先生所倡導之力行哲學，乃受過知難行易說的洗禮後之力行，乃能「致知難行易的良知」之力行。實具有深意而廣爲程子所贊許之「力行」，亦即學問思辨後有起點，有順序，有目的，經常不息之「篤行」也。

朱子繼承程子之學，對於知行難易問題，雖少加明確討論，但進一步從根本上去決定知識與行爲的

通與關係。他認為道德行為完全為真切的知識所決定，沒有真切的知識，絕不會產生道德行為。據說含有知識為主，道德行為為從，得真切的德性之知識，行為的履踐易的意思，也說指示給我們行易知難的說法，在道德修養上根本講不通。我引朱子下面的幾段話來印證：

「若講得道理明時，自是事親不得不孝，事兄不得不弟，交友不得不信。」

「只爭個知與不知，爭個知得切與不切。如人要做好事到得見不好事，也似乎可厭。方裏做好事，又似乎有個做不好事的心，從後面牽轉去。這只是知不切。」

「人之所以懶惰，只緣見此道理不透，所以一向提掇不起，若見得道理分明，自住不得，豈容更有懶惰時節耶？……若使真有所見，實有下工夫處，則便在鐵輪頂上轉旋，亦如何動得他？」

（見宋元學案卷四十九，並參看朱子語類卷九。）

試仔細玩味上面幾段話，便可以看出朱子說明道德履踐上能知必能行的道理，是如何的透澈。他又已透澈指明普通所謂知善而不能善，並不是因為知易行難，乃是因為道理講不明，知得不真切，見得道理不分明透澈。這與王陽明所謂「知而不行，只是未知」的說法，完全相同，說得亦甚平實懇切。原不明知識與道理的真正關係的常識說法，我們知道事親應孝，對友應信，而行爲上不能實踐孝信之德！是

由於知易行難之故。但在朱子看來，乃由於我們對孝悌之理解得不透，見得不透，對如何實行孝親信友的工夫或方法研究得不透澈。換言之，由於我們對於「知難」之知的難關沒有打破，故行起來有時陷於懶惰，有時陷於遲疑，若道理分明，知見真切，則行起來自然容易，真有欲罷不能不可動搖之勢。

不僅程朱在道德上持知難行易之說，而孔子亦持知難行易之說，程朱不過接孔孟之正宗傳統而已。就心理事實言，孔子「民可使由之，不可使知之」一語，包含知難行易之旨。中山先生書中已有徵引解說，茲不多及。至是顯明指出若無知識學問以植之基，則一切道德皆不可能，而仁義禮智信將壞於破產的道理，我們可引論語下面一段，作為堅實證據：

「好仁不好學其蔽也愚。好智不好學其蔽也蕩。好信不好學其蔽也賊。好直不好學其蔽也絞。好勇不好學其蔽也亂。好剛不好學其蔽也狂。」

此處所謂仁智信直勇剛，就是六種道德或德行。此處所謂愚蕩賊絞亂狂，就是六種不道德的行徑。此處所謂「好學」可以依宋儒釋作格物窮理致知的工夫。照這裏的說法，欲達到仁智等六種道德，如果沒有格物致知窮理的工夫，就會變成愚蕩等六種不道德的行徑。這無異於說，好學不好學，有真知與否，為決定道德不道德的基本條件。能好學，便可實現種種德性；不好學，即使目的在追求種種道德程

想，也會陷於愚蕩等不道德的行徑。換言之，好學是主，道德是從。好學難，實行道德易。由好學而得真知，必能表現為道德的行爲，故分析論語此段的真義，可簡括如下：就理則言，知（好學）主行（德行）從，就難易言，知難行易，偉大之德行，出於偉大之學問，超人之大節，基於超人之大智。

論語又有「十室之邑，必有忠信如丘者焉，無如丘之好學者也」的話。這話顯然是說，就行言，忠信如孔子者，隨處多有，以行易故。就知言，好學如孔子者，異常稀少，以知難故，盡忠信之德，悉於天性，人人有之，多有不知而行者，如乍見鴛鴦入井而往救之，見牛不忍而命以羊易，是仁德之發於本性，不勉而中，不知而行，故甚易。至德行之知，行爲之理，出於格物，非有好學深思密問明辯之工夫不可獲得，故甚難。但細究之，孔子此處亦有自謙之意，常人之忠信，出於天性之自然，甚易得到，而孔子之忠信基於學問之醇熟，甚難企及。孔子之有忠信與常人同，而其所以有忠信則與常人異。忠信之德，人人有之，並常常自然流露，發諸行爲，然而世人皆有忠信之良知，而常不能致其良知，發諸行爲，皆其忠信之天性，而多不能實現其本性成爲德行，非因知易而行難，乃因缺乏好學與致知工夫，知之難關未打破，未能勉爲其難，故亦無法力行其易。由此足見知易行難的套說，只是極淺近表面的常論，在這種理論上，根本沒有地位。所以，知難行易的說法，纔是真正適用於解釋道德方面的知行問題。

的學說。這顯然是孔孟程朱以來的正宗思想。

以上是從反面去反駁諸種否認知難行易說的普遍性與必然性的說法，容後再進而從正面去考察。由先生自己提出的對於知難行易說的證明。

二 知難行易說的證明

(一) 據知行的界說以證明

上節所檢討的幾種對於知難行易說的批評，沒有一種是企圖根本推翻此說的，批評者的共同點乃在於欲否認此說必然性與普遍性，而只承認此說為具有部份真理的常識。他們所以會有此種誤解的厥因，大約有二：一是，他們對於 中山先生所謂知行的意義沒有弄清楚。二是，他們看見 中山先生只列舉許多科學常識來作證明，便以為用常識作例證的理論，必仍是一種常識，沒有普遍必然的效準。

我們現在要指出的就是 中山先生雖未曾給知行二字予以嚴密的定義，但在他討論飲食等十專的證明中，已將他所了解的知與行的意義解釋得異常清楚明確，多少已可算得我們所謂「據界說以思想」的方法了。至於他列舉常識的事例作證，乃是採切問近思的方法，取其易於理解，而他的根本論證並不建基於常識上，乃建築在分析淺近事實而求出知行之根本關係，以決定其難易所在的邏輯方法上。譬如，以少許冰浮於水上的淺近事實，可以求得輕者上浮，重者下沉的道理，而可以確定地說：「凡冰皆輕於

水。」同樣，由分析製造豆腐和吃豆腐之行易，了解豆腐的化學原理之知識的這近事實，可以知道凡知難於行或知難行易的普通道理。這是由分析特殊事實，得其本質所在，因而獲得普通原則的方法。所以只要由分析這近事例，將知難行的意義確定清楚，予以明確的界說，即可以根據界說立論。如是，則列舉十大例證不為多，以是反復陳述，足以增加讀者的了解與確知，即只舉一個例證亦不為少，因為即在一例例證中，亦足以表明知行的普通性質及其難易的根本關係。（按：羅家倫先生著有「知難行易之科學基礎」一小冊，又舉了許多科學的事例，多係心理學方面的，以證明知難行易。亦有可供參考處。不過須知論證的通常效率，乃建築在對知難行易的性質之規定。例事的加多，並不能增加論證的力量。）

所以 中山先生在原書前四章裏提出的十個例證，就邏輯意義言，只是一個方法，一個證明。我們可以稱之為據界說以證明的方法。因為在他所列舉的十個例證中，他已隱約地充分將知難行的性質或意義界說明白了。假如你接受了他對知難行的界說，你必得承認他的知難行易的說法，有普遍的效率。我們試從他所提出的十證中去考察他對知行的性質之認識或界說。

就以飲食為證中，他所謂行是指開口動舌尋常易行的動作。亦即「嬰孩一出母胎則能之，雞一脫蛋壳則能之，無待於教」的本能行為。而他所謂飲食之知乃是指知食物之化學原理，知生理衛生之學，

換言之，是指科學知識而言。今持科學知識與本能行為而比較其難易，則知必難行必易，尙有何問題？茲爲方便計，試列表如左，以明知行之性質，及其難易之關係：

舉例

行所指的對象

知所指的對象

(一) 飲食

勸口動手的尋常動作

知食物之化學結構、生理學、衛生學、知烹調的學

烹調的技術

新原理

(二) 用錢

日常用錢的習慣交易

知道或發明經濟學銀行學貨幣學

買賣的行情

(三) 作文

執筆爲文抒寫情意

知道或發明文法學與理則學

(四) 建屋

建造屋宇之實際工作

知建築學建築設計及其對於實驗物理學經濟學美術

學術生學社會學心理學之知識

(五) 造船

工匠之施工建造

工程師之繪圖設計

(六) 築城

築成萬里長城之工程

設計建築長城之精確計劃

(七) 開河

開鑿遼河之工程

關於開鑿遼河之設計測量經濟學種種知識

(八) 電學

使用電機之行爲

發明電磁學新創製電機

(九) 化學

作豆腐製瓷器煉丹等

發明並知道以上各工作之化學原理

工作

(十) 進化

人類利用進化原理以

遠爾文二十年苦心孤詣完成進化學說

改良物種利用厚生乎

百年而不知其道之行

爲

上面十個事例，一貫地昭示我們所謂知完全是指真知，科學知識，創造發明設計之知識。一般人所謂泛泛淺近之知，道聽塗說之知，空洞模糊之知，均不是他所了解的知之範圍內。所謂行是指不自知覺的本能行爲，普通運動五官四肢的簡易行爲，依習慣而行，依命令而行，爲需要逼迫，受知識指導的行爲。把知與行兩個名詞所包含確定意義弄清楚後，則凡知必難凡行必易之道理，已可不辯而自明。

中山先生所謂知難是指知事物所以然及其所當然之理難，求真知難，獲得學說之知難，主義學說的編寫，學術的發明，專業的設計難。所謂行易是指不知而行易，知而後行亦易。就知行比較起來說，則

獲得真知難於不知而行。由之而不知其道的行易於知其所以然及其所當然之理的知。創立主義理解主義難於奉行主義。發明學理難於應用學理，設計及指導的工作難於依照計劃接受指導的工作。根據上面這種對於知與行的概念或意義的分析，即可斷言知難行易是一個有必然性與普遍性的說法，不僅是足以解釋部份事實的常識。這個學說乃純全基於分析考察客觀事實而成立的理論。不僅是有宣傳作用，有實用價值主觀的一時的說法。

這是對知難行易說最有力最豐富最確切意義，最符客觀事實的證明。這叫做知與行的界說以證明，亦可叫做由對知與行的性質或概念之分析以證明。這個證明是十大例證所昭示的。所以，十證實等於一證。除十大例證所發揮的主要證明外，中山先生復不厭反復精詳，提出其他富於意義與教訓的證明。

(二) 由可貴證難能

凡有價值者必難能，較少價值者必易為。難能故可貴，可貴因難能。這何以說是無可否認的通則。假如我們確知知必比行可貴，則可據以證明知必比行難能。中山先生曾在無意間採取了山知之可貴證知之難能的理論。譬如以無線電為例，他指出用無線電通信，人人皆能辦到。即司無線電的機生，與

製無綫電之工匠，亦不是甚麼難能可貴的工作，「其最難能可貴者，則為研求無綫電知識之人，學識之難關一過，則其他之進行，易如反掌矣」。研求無綫電知識的人，較之機生工匠，顯然為可貴，足證前者之知較諸後者之行為難能。他又附帶舉了西洋一有趣味的故事作例，最足以活躍地表明這層道理，據說有某某水管，偶生滯礙，請工匠修理。工匠一至，察出其滯礙原因，毫不費力即將水管恢復原狀。索修理價五十元零四角。家主問其故，工匠曰，五十元為知識之值，四角為勞力之值。這可以說是由知識之貴於勞力，以證知識之難於行為的最好例子。

不用諱言地，說知識比行為難能可貴，已隱約包含了孟子「勞心者（知者）治人，勞力者（行者）治於人」的意思。因為孟子這句話，早就見到了勞心者貴於勞力者和知難於行的道理。不過現代眼光看來，這話須得加以補充修正，就是勞心者未必即是貴族，勞力者未必即是平民。因為貴族不一定勞心，平民不一定不勞心。且近代生活的理想是勞心與勞力兼備而有適當之配合。單勞心而不勞力，則肢體習於偷惰，單勞力而不勞心，則知識近於愚昧，均不見得難能可貴。又勞心者不必即是統治者，勞心者更不一定是奴役勞力者之霸王。反之也就是解放或領導勞力者之領導或先覺。無論何項職業，均需要勞心與勞力配合，無論何項事功，均需要勞心者與勞力者合作，且不僅「士」是勞心者，亦有勞心的農工，

如農學專家工程師，皆勞心之農工也。亦不懂農工是勞力者，亦有勞力之「士」，科學家大都須調劑、實驗、探險以求知，亦可謂之勞力之「士」也。不過就兼備勞心勞力之同一人言，他的知識之值，貴於他的勞力之值，他的知識之獲得，難於他的勞力之行動罷了。

(三) 由人類文明進化之階段以證知難行易

在知行總論一章中 中山先生對知難行易說又提出一個新的證明。他將人類文明進化的過程，分爲三個階段，第一，由草昧進文明，爲不知而行的時期；第二，由文明再進文明，爲行而後知之時期；第三，自科學發明以後，爲知而後行之時期。這三個階段，可以說是後來居上，愈來愈進步，由簡趨繁，由易趨難。就個人求知的的生活言，就人類的進步言，都顯然是由行易而進於知難。由打破知難的難關，求事半功倍之效，可更進而趨於行易的坦途。第一階段，只是不識不知，但憑本能而生活，憑需要而動作，並未超過知難的關頭，抵行易階段。在這個時期，人與禽獸昆蟲並無區別。皆是行而不知，或不知而行。第二階段，則是由行爲中得知識。由生活中得學問，由經驗中得教訓，還只是人類特有的功能，而禽獸則永遠陷於不知而行的黑暗中，無法突破行而後知的難關。行而後知，不僅是人與禽獸分界的關

顯，而且是劃分先知先覺與後知後覺的界限。先知先覺者能自得師，能由行中爲中體會出知識學問來。而後知後覺者，每每不能「行而後知」，只能勉強做到「教而後知」或「學而後知」的程度。第三階段，乃是有先知先覺的創造發明和設計後，積累成知識學問，由教育的普及，學問的傳播和宣傳的推廣，領袖人才的指導推動，然後產生大規模的爲物質的建設，社會的事業，羣衆的運動。故前一階段，由行易而進於知難，只是少數天才的創獲，而這一階段則由少數天才突破知難的難關後，多數的人均可受知識的教導，而發諸實際的行爲。所以這第三階段，乃是科學發明與社會事業發展的偉大時期，實人類文明進步最高的時期。

我個人覺得 中山先生這種根據知識發展的歷程，以劃分人類文明進步的階段，較之孔德根據學術發展的歷程，以劃分人類文明進化的階段，反而更爲簡單明瞭，不實無弊，富於提倡科學的教訓。孔德分人類文明進化為神學時期，玄學時期，實證時期三階段。第一，必須知道他所謂「神學」「玄學」和「證實」的特殊意義後，方可了解他對於文明進步的看法。沒有 中山先生的說法那種簡潔明瞭！只消知道知異行的普通意義，便可明白人類文明進化的階段了。第二，孔德的說法有一種易被誤解而產生的弊弊，就是缺乏文化常識之人，一耳食孔德之說，便以爲一到了實證的科學時期，宗教將會消滅，哲學

將被代替，廣竊的神學玄學將會根本絕路了。一般一知半解的人，以為照孔德的說法，要提倡第三時期的實證科學，就非根本反對哲學與宗教不可。殊不知並非孔德之原意，孔德亦自創實證哲學，自創人道宗教，足見他並不根本反對哲學與宗教，而中山先生的說法，較平實而無孔德之流弊。因為決不會有人根據知而後行之時期，以根本推翻前面時期之不知而行，及行而後知者。中山先生的三時期，不惟不相反對，不相代替，且可兼而有之，並行不替。譬如，當我們達到知而後行，根據科學知識和科學設計以指導行為建設事業的第三時期的時候，我們為需要所迫，則未嘗不可根據信仰，作不知而行的冒險行為。為節省腦力，聽其自然計，亦未嘗不可聽其作行而不知的本能和習慣的生活。我們決不會為了注重知而後行，因而反對行而後知。反之，我們愈認識科學的價值，愈明瞭知而後行之重要，我們愈有不知而行的冒險精神，及行以求知的學習精神。所以我覺得中山先生的說法，注重知，而愈所以鼓勵行，提倡科學，却並不反對宗教信仰和哲學理論，較之孔德的說法實為平實無病。只是沒有像孔德那樣寫幾百冊書加以系統發揮罷了。

(四) 由人類之分工以證知難行易

承接著上面的論證，中山先生又將人分爲三類，他叫做三系，指出知難而行易，他所謂三系的人如下：一，先知先覺者，爲創造發明；二，後知後覺者，爲做效推行；三，不知不覺者；爲竭力樂成。後一系的人數較前一系的人數爲多，足見其工作較前一系的人爲易。第一系的人爲發明家，第二系的人爲宣傳家，均列入知者一類，第三系的人爲實行家或行者。顯然實行家的人數遠多於知者的人數，故足見行遠較知爲易。知難較行爲難。亦即是作不知不覺之行爲易，有先知先覺之知識難。這可以說是明瞭無疑的一個論證。

不過，有一點須得解釋的：他將人分爲三系，乃注重在三種人的分工與合作，並不是以知識的多少先後而分等級，如所謂知者階級與行者階級的劃分。反之，他認爲事實上實在有這三種聰明才力不平等的人，他的民權主義的提出，也就有促使這三種人分工合作，並補救這三種人間的不平等，以達到真平等的目的。他說：「有此三種人相需爲用，則大禹之九河可疏，秦皇之長城可築。」又謂：「這三種人互相爲用，協力進行，然後人類的文明進步，總能够一日千里。」這是說三種人合作的好處。至於如何補救這三種人的不平等，以達到真平等的理想，他認爲除在政治方面主張民權革命，以「平人事之不平」外，更須提倡服務的道德觀念：「要調和三種的人，使之平等，則人人應該以服務爲目的，不當以奪取

爲目的，聰明才力宏大的人，當盡其能力而服千萬人之務，造千萬人之福。……照這樣做去。雖天生人的聰明才力有三種不平等，而人類由於服勞的道德心發達，必可使之成爲平等了。」

此外 中山先生的說法，尙有須得補充的小小困難，我們不妨在此處，明白提出。他說凡不知不覺的都是「實行家」，意思是指「不知而行」的「實行家」言，本無不可。但不知不覺的人，最容易陷於冥行，妄爲、蠢動、暴動，如何能作革命和建國的實行家？中山先生的本意當是說，不知不覺的人一經加以教育，指導、宣傳、組織後，便成爲極有力量的實行家。但不知不覺的人以既經接受宣傳，要過教育，有了組織，遵循先知先覺的領袖的指導，則必已進而成爲後知後覺的人了。所以真正講來，革命建國的實行家，應是後知後覺的人，不是不知不覺的人。只能說，不知不覺的大衆，是須得加以訓練組織，宣傳指導，使成爲實行革命的悉本力量，這裏仍可採納 蔣先生對於行與動的真實區別來加以補充。行是有目的，有方法，簡言之，有理智指導的動作，動是無目的無方法的機械運動。不知不覺的人，只能「動」，而不得稱爲能「行」。只能作愚蠢偵事的盲動妄動者。不能作有目的有方法，以參加革命和建國大業的實行家。

中山先生自己亦復根據沉痛的經驗，說過：「嗚呼！是豈予之理想太高哉？毋乃當時他人之知識太

便那！予不禁爲之心灰意冷矣！一足見阻礙他的革命方略的進行，使他心灰意冷的人，就是當時那些不知不覺的黨人。更足見，不知不覺的人，不惟不是實行家，而且是實行遠大方略最大的障礙。不知不覺者不一定指目不識丁之平民。而僞知爲覺的人，每每浮露動妄，有時反自以先知先覺者自命，其謀事較樸實的不知不覺之人尤甚。而且中國今後建國的最大困難，就是在於不知不覺的人太多。中國對日抗戰之所以有勝利的把握，就是因爲國民的教育已比較普及，智識水準亦較前增高，三民主義之深入人心，民族意識已漸漸覺醒。換言之，因爲由不知不覺轉變爲接受主義，服從領袖的後知後覺的人已大大的增多了。並且不僥倖後知後覺的人，方配稱爲實行家，而且事實上亦有很多先知先覺的實行家，有許多卓著功績的大政治家，革命家，軍事家，不僅實行方面有偉大的功績，而且知識方面每每有過人之卓識，故亦可稱之爲先知先覺的實行家。譬如，孫贖、吳超、戚繼光等可算是軍事學的先知先覺者，但他們同時又是能帶兵作戰，且卓著戰績的實行家。今謂先知先覺者爲知者，理論家，理想家，而不知不覺者爲行者，實行家，似乎不無輕視實行家，排擠先知先覺的實行家的嫌疑。不過，這一點不足爲 中山先生病。氏爲照知難行易的說法，知應是主，行應是從，知應是根本，行應是表現。任何政治家軍事家革命家，實行方面的專功，都可以認爲是他們知識方面的稟賦與潛能的表現，他們實行上的豐功偉績，實專

以說是他們知識上的先知先覺的階段。所以，凡是先知先覺的實行家，仍然不妨只揭出他們體見之邊人處，而單稱之爲先知先覺者。故 中山先生的說法，似並不否認有先知先覺的實行家，亦無輕視實行家的嫌疑，而且有鼓勵實行勇氣的用意。

(五) 哲學史的說明

在前四點可以說是完全從事實與理論的探討以證知難行易。此外 中山先生還有一個辦法，就是援引中外古今哲學家的思想，以印證並贊助他自己的學說，表示還並不是他個人的主觀意見，而乃是許多大哲，已「先得我心之同然」的普遍道理。這一點我們可以稱之爲哲學史的證明。在中國先哲中，他援引了孔子孟子的話以印證他的說法。我近來並且發現程子朱子亦是堅決主張知難行易說者，均已於上篇討論知難行易可以適用於道德方面時，加以引用發揮，茲不重述。在當代西洋哲學中，中山先生曾提及與杜威的談話，以資印證，他說：「當此書第一版付梓之夕，適杜威博士至滬，予特以此言證之，博士曰：『吾歐美之人，只知之爲知耳，未聞行之爲知也。』」杜威這句話確是代表他自己的看法的真話，後來於一九二九年，他曾刊行了一巨冊重要著作，書名雖叫做「確定的尋求」，而內容乃是討論知

行問題的，他又給這書一個副題目叫做「一篇關於理論與行為合一的論文」。他這書的大旨是說，學識的確定，精神的安定，乃人類普遍的要求。但確定或安定須在實際的行為中尋求，不可向抽象的理論主觀的關索中尋求。換言之，須於動的生活求安定，不可於靜的沉思中求安定。返觀西洋全部哲學史，他慨嘆於無論古代哲學家也好，近代哲學家也好，經驗派的哲學家也好，理性派的哲學家也好，他們的學派儘管不同，但是他們有一共同之點，就是他們都重知輕行，貴理論賤實踐。這無異於說，杜威認為西洋哲學史上各派的哲學家，都共同持知難易行之說。不過，他却並不十分贊成這種理論，他認為這是西洋哲學家——也可訂說一切哲學家的通病，他要站在實驗主義的立場，加以校正，他認為這些哲學家只知求知識於知識之中，而不知求知識於行為之中。他指出他對於科學知識的性質的新認識，就是科學知識，不是從靜觀或冥想得來的，而是從動作、行為或實驗得來的。他贊成一種知識上的「手術論」，這就是說，我們每得到一種知識，或形成一個觀念，都是經過許多動手動足的「手術」或行為方始達到的。在某意義下，他實在包含有 蔣先生所謂「不行不能知的意思」，不過 蔣先生是就事功方面說的成份多，杜威是就科學知識方面說的成份多。所以，杜威並不根本反對知難行易說，也並非不重知識或理論，不過他認為理論與實踐，知識與行為，不可脫節罷了，所以他的思想亦綜合到知行合

一論。不過他的知行合一論，與王陽明的知行合一論恰好正相反對；王陽明謂爲「知是行之始，行是知之成」。杜威認爲「行是知之始，知是行之成」。也許兩說各有其是處，各有其特殊有價值的教訓。不過，從理論根究起來，我總覺得王陽明的學說較精深，而杜威的理論，稍失之表面，我在「知行合一新論」一文中，對此點曾略有討論，此處不欲多插入題外的話了。自到歷史證明的本題，杜威不但本人贊成 中山先生之說，契合 蔣先生不行不能知之論，而且告訴我們回溯歷史上各派的哲學家，皆共同贊成知難行易之說。我們知道，蘇格拉底首先提出著名的「道德卽是知識」之說，意謂道德基於知識，知識是構成德行的先決條件。論者多謂「理論是行爲的秘訣」一語，最足以表示希臘人重知的精神。所謂「理論是行爲的秘訣」，意思就是要從理論的貫通裏，去求行爲的動力；要從學術的探討裏，去求征服自然指導人生的偉績。也就是認爲，偉大的事功，出於偉大的智慧；善良的行爲，由於正確的知識。這種認知行從知微行用亦卽認知行易的傳統思想，一直支配全部哲學史，甚至行成重知輕行的偏見，到了杜威等人纔稍加校正。

三 知難行易說的繹理

上文的討論，我們可以將知難行易認作已經證明了的根本原則，則能知必能行與不知亦能行便可說是這根本原則的兩條繹理。繹理就是能以抽繹出來或推論出來的道理。能知必能行，無異於說能難必能易，或既能作比較難的工作，當然必能作比較易的工作。這就是從「學識之難關一過，則其他之進行，易如反掌矣」的原則，推出來的必然結論。所以除非你根本不承認知難行易的原則，假如你接受了知難行易的前提，則理論上不能不承認能知必能行的繹理。

不過就事實上看來，常識方面好像總覺得「知而不行」或「能知未必能行」的事例，實在異常之多。譬如，理論上我能知道孝悌的意義，但行為上就未必能實踐孝悌的義務。革命理論家未必能作革命的實行家，政治學研究得很好的人，但未必能作實行的政治家。這層關係可以從兩方面來解答，第一，從事實上說，可用孟子「是不為也非不能也」的話來解答。即是在原則上承認能知必能行，但事實上偶有能知而不能行者，乃由於「不為」，或不肯行。並不是不能行。但何以一個人既已知之之後，本來應該

能行，而他仍不去實行呢。這又有三種不同的原因：（一）因爲分功的關係，一人不必兼知行於一身，知的方面業已立言。行的方面不必兼去立功。學者、理論家既已擔任知難的工作，則行易的事，儘可讓他人爲之。（二）由於懶惰的性習，一個人習於懶惰，雖明知道德律令，而不肯敬謹實踐，雖明知衛生方法，而不肯實行衛生，說明知革命方略很好，但不肯身體力行。（三）知而不行的最根本最主要的原因，就是惑於「知易行難」的謬說，認爲知乃易事，實行起來太艱難。遂養成不求真知畏難苟安，因循偷惰於習慣。所以應該從心理上根本加以改革，知道了知難行易的道理。自可鼓起實行的勇氣。堅定成功的信心；待人接物，凡正確合理的理想，精密周詳的建設計劃，立身行己的道德原則，只要把知的難關打破了，實行起來，必定可以成功的。這就是中山先生提出知難行易說，堅持能知必能行的苦心與教訓。所以「能知必能行」不單是理論上推論出來的必然原則，也不僅是確實可靠的事實，而且應該是人人應具的信仰。我們應該相信能知必能行，纔可以鏟除畏難苟安的情性。所以他說：「吾心信其可行，則移山填海之難，終有成功之日，吾心信其不可行，則反掌折枝之易，亦無收效之期。」足見他常常注重信仰，不過這信仰連繫在學說上。

第二、要剷除理論上，根本打破「知而不行」「能知未必能行」的常說的錯誤，就不能不借助於主

聰明所謂「知而不行，只是未知」的學說了，換言之，爲什麼知而不行？只是因爲知非眞知，雖未透澈，知的範圍，尙未突破，故不能發爲真切篤實之行。泛泛口耳之知，既算不得眞知，故不一定能發諸行爲，我們想作一事，若不能力行，或行起來發生弊病，並非知而不行，乃是由於我們的知識根本上尙有缺陷。假如有了明覺精確之知，必然會發生真切篤實之行。所以 中山先生能知必能行之說，實在包含著王陽明知行合一之旨。所謂能知必能行，無異於說，知必能與行合一，如果表面上好像有能知未必能行的實現，那乃是因爲「知而不行，只是未知」。

中山先生對能知必能行之理，很少從正面加以邏輯的發揮，所以他沒有看出來他的學說與王陽明暗合的地方，但他却根據他個人親切沉痛的革命經驗，從反面將「不能行由於不知」，或「不知故不能行」的道理，說得異常透澈感人。他舉出他所堅持的黨員入黨須宣誓，和政府官吏就職須宣誓一事爲例。宣誓一事，只是一種儀式，行起來，可以說是容易極了。但當時政府不能實行此事，黨員亦不願行此事，就是因爲大家不知道宣誓典禮的重要性和意義所在。假如大家真能理解宣誓之意義與價值所在，則實行起來，容易極了。由此可見關於革命建國許多應行能行易行之大小事體，終至於忽視貽誤未能見諸實行者，「非盡關乎功成利達而移心，實多以思想錯誤而懈志也。」附錄陳英士致黃克強書中有一段，最

足以表示當時黨人因知識不修，思想錯誤，致使他的革命理想不能實行，很可以作「不能行由於不知」之說的註脚：「徵諸過去之事實，則吾黨重大之失敗，果由中山先生之理想誤之耶？抑認中山先生之理想為誤而反對之致於失敗耶？惟其前日認中山先生之理想為誤，皆致失敗，則於今日中山先生之所主張，不宜輕以為理想而不從，再貽他日之悔。此美所以追憶而欲痛滌吾非者也。」他著心理建設這一冊書，和發表陳英士這封信的目的，實在是誠懇希望黨員和國民，對於他的主義，方略，宣言，計劃，盡皆及早採取陳英士「痛滌前非」的態度，由相信知難行易，相信能知必能行，進而相信三民主義建國方略等之必能見諸實行。

現在稍進而討論知難行易說的第二條道理，「不知亦能行」。從知難行易的前提推論出不知亦能行的結論，意思是說，即使不能為其難者，亦可為其易者。難者誠有時不能作到，但易者總可以辦到。就形式上推論起來，這條論理可以說是明白無疑的原則。當然，也有人難的與易的兩皆不能，但他並未說，不知必能行，只是說不知亦能行，事實上既已承認了人類文明進化史上，有不知而行的時期，並且承認了大多數人皆是不知不覺的行者。則「不知亦能行」一原則，當然有充分的事實根據。

但我們不要單從字面上去推論，我們要能看出這句話所含蘊的深厚意義，又要指出這句話所具有的

還覺困難。我深切感覺到這句話，一方面最有新穎的意義和豐富的內容，但一方面又具有煞費踴躍的困難。第一，我們不能絕對地說不知亦能行，我們只能說不知亦能動，不能說不知亦能行。必有知識作指導方能產生「行爲」，無知之行，只可叫做「動」。第二，本能的行爲，能使有機體適應環境，有時甚至異常神妙，如 中山先生所提到的蝶蘆施緊藥之術於螟蛉而耶耶於其體中的例子（叔本華及柏格森均會舉此例子，以表示生物本能作用之神妙），雖不能叫做盲動，在常識上雖可謂爲行而不知，但亦不得謂爲絕對無知。蓋本能之行，係基於本能之知。本能可稱爲最原始之知行合一體，故本能行爲亦不得嚴格謂爲不知而行。第三，下意識的行爲，如夢中走路，睡眠時顯紋等行爲，常識上雖可認爲不知而行，但嚴格說來，亦不得說是毫無知覺。一個麻木無知覺的人，下意識中，亦不能產生任何行爲，且下意識之反映，亦係意識作用積久所構成。假如夢中殺死人，亦不能謂爲完全不知而行，亦須負相當的法律責任。第四，不知而行的行爲，即使不是妄動、盲動、蠢物、暴動的行爲，也必是被動的行爲，受外界回激的反射行爲，簡言之，不知而行的行爲必然是沒有價值，不學無術的行爲，不值得提倡鼓勵的行爲，中山先生何以力言不知而行之好處而加以鼓勵呢？

以上最指出「不知而行」的說法本身的困難。我們一方面須切實明白此種理論上的困難，但一方面

又要對 中山先生「不知亦能行」之說，不要以辭害意，如加以善意的國情了解，便可明瞭此話的真義。而得到切實受用的教訓了。我們試翻玩他所謂「不知亦能行」實具有下列幾種意思；

(一) 不知亦能行，意即不「全」知亦能行，並非謂絕對不知，或毫無所知亦能行，我們迫於生活的需要，處事接物，不能盡加以從容優游精密研究後，方發出行爲。對於事或人的底蘊，有時並無法得到充分的知識，但亦不能不予以應付。沒有充分知識，並不一定說沒有正確的知識。對於一事的關係，我們也許雖有所見，對於一人的性格，我們也許確有所知。但這種私見，並不能算充分，也並不一定算是科學的知識。只能說是出於經驗的直觀或洞見。這就可認作「不全知亦能行」了，事實上許多大政治家決策定計，言機應變，大都根據這種特殊的知見，那能凡事皆等待專家學者的研究報告後，方作決斷呢？所以 中山先生說：「科學雖昌明，惟人類之事仍不能悉先知之而後行之也。其不知而行（意即知識不充分，不全知，僅略知其端倪，遽爾發出行爲）之事，仍較於知而後行者爲尤多，」如果，凡事皆要「悉先知而後行之」，或皆要「全知而後行」，則不惟有似只事研求游泳之緒，而不下水學習游泳，失之迂闊過緩儂柔寡斷，一事不能行，而且也就沒矢志以赴，「成敗利鈍，非所通視」的忠貞精神。

(二) 不知亦能行，即是「未假設以實驗探索」的意思。因爲「假設」就是一種不充分的尚未證實

的知識，是對於一個問題，加以科學研究後提出就解決此問題的新發見，此種假設之提出，或出於積久的苦思力索，或出於大才的觸發，雖尚未證實成爲真知識，並非十分可靠的討論，但已是知識上極可寶貴的發現。嚴格講來，根據假設以實驗探索，不能說是不知而行，只體說是以未至十分之知進而求十分之行，中山先生說：「科學之試驗也，即行其所不知以致其所知也；探案家之探索也，即行其所不知以求其發現也。」他所謂行其所不知，即是本未至十分之知而試驗而力行以求他至十分之知，足見他所謂不知亦能行，不惟道德上具有矢志以赴的忠貞精神，而且知識上復具有實驗探索的科學精神。

(三)不知亦能行，亦即「疑信仰而力行冒險」的寓意。他說：「偉人傑士之冒險也，即行其所不知以建其功業也。」信仰並不是沒有理智，信仰中甚且包含有極高極深之知識，柏格森說：「哲學而無情感，不是真哲學。信仰而無理智，不是真信仰，一個人說哲學冷酷無情，則此人不知哲學爲何物，一個人說信仰是盲目的，則此人不知真的宗教及信仰。」懷疑一切，毫無信仰的人，不惟是理智淺薄，亦即是行爲無本的妄人。不過信仰的對象却並不是我們所全知盡知的對象，哥倫布之探險，亦有其知識根據，不過他的冒險偉業只說說是基於不全知而行，疑信仰而行。所以 中山先生不知亦能行的本意，復爲有豪傑的冒險精神，與宗教家的信仰精神。

(四)應用在革命建國方面，不知亦能行，不用說，包含有「服從領袖以堅苦力行」的意思，中國不知不覺的人儘皆多，但如能團結起來服從先知先覺的領袖，接受指導，舉行主義，厲行國策，則中國教育，化雖然後，短期內即可與歐美並駕齊驅。本來 中山先生提出不知亦能行在當時之主要用意，是求解答政治革命實業建設的文化教育之普及知識之闡明等孰先孰後的問題，據說， 中山先生在倫敦時曾與嚴復討論中國問題；嚴主張一切皆廢先從教育入手。待國民教育水準提高，近代新知識普及，方可言政治革命，是即代表一般學者及教育家知而後行之論。中山先生則認這種辦法緩不救急，意謂有主張，有方案，有領袖，聯合同志，亦可及早發動革命，提早使中國富強。這就是代表革命精神的不知亦能行之論，所以，他對於中國許多新事業，皆可本不全知而行的精神去實驗，也可以說「一面實行，一面學習，」若以俟我教育之普及，知識之完備，而後始行，則「清無日，坐失良機，殊可惜也」，他並不是不注重教育文化之普及，不過他認為不必俟知識的機關完全打破後纔去實行，這是歐美科學發達後第三時期的辦法，我們似乎正在文明發展的第二時期，即「知而後行」，或「以知而求行」的時期，故應提倡不知亦能行的試驗冒險精神，也就是從實行中去打破知識的機關。 蔣先生所謂「不知不能行」也正表達了 中山先生的精靈。換言之。「不知亦能行」之說，又代表政治革命和革命前途的樂觀與奮鬥。

二 國事業的實行精神。

這裏我們可以附帶一提 蔣先生「不行不能知」之說，對於中山先生「不知亦能行」之說的發揮與補充了。不知亦能行之說，表面上雖有許多困難，而其精意所在。義蘊無窮。舉凡不計成敗利鈍的忠貞精神，試驗探索的科學精神，注重信仰的宗教精神與冒險精神，革命家政治家的實行力行精神，均可由「不知亦能行」一語以總括之，以鼓勵之。這較之希臘人和宋儒所持知難行易之說，而偏重玄思冥想，繁雜難，缺乏力行精神冒險勇氣，那更為健康無弊，更具有近代精神了。所以 蔣先生提出「力行」一概念，實把握住 中山先生知難行易說的真意，而避免了希臘人與宋儒持知難行易之蔽。中山先生一面曰「行而後知」，再則曰「以行而求知，因知以遠行」，則其注重從力行中求知識，從經驗中得教訓，從事功中得學問之意思，已甚顯著，今 蔣先生再補充之以「不行不能知」，則語氣更為剴切，意義更為深厚。離力行外無真知，則行與知之關係，說得更為密切，愈接近知行合一之說，且根據行與動的根本區別，則所謂「不行不能知」，乃是說知識建築在「行」上，不是建築在「動」上。妄動盲動暴動發動不能得知識，惟有目的、有計劃、有秩序、有理智指導之行為，方能給人以真實可靠的知識。而且也必須有目的有計劃有秩序有理智指導之動作，方可叫做「行」。於是前面所指出的 中山先生「不

知亦難行」之說，所包含的幾層邏輯困難，也就因而解除了。

知行着手先後問題

知難行易說的提出，當然有教人作事時就難權衡難易緩急，俾得「知所先後」的目的，但小之個人處理日常事務，大之實行革命建國事業，究竟應從較難的知着手，抑應從較易的行着手呢？這個問題，中山先生未曾明白討論，但我們就他的建國方略的次序，先心理建設，次社會建設，次實業建設而言，則他似主張先從知着手，所以他說：「建國之基，當發端於心理。」又說：「先發國基於方寸之地。」又說：「革命先革心。」這些精闢的話，可以說就是主張建國先從知難的心理建設入手。這可以說是符合儒家論政必從「革君心之非」入手，與朱子每上封事，必首言正心誠意的態度，是相同的，有了心理建設的知難基礎，則實行社會建設政治建設，自易成功。政治社會上了軌道，則實行實業建設，更屬易事。但是當他規定革命的三個時期為由軍政訓政而憲政時，則他似乎又主張先從行易的軍政破壞時期起始，由易而難，由需要知識教育較少的軍政時期，逐漸推進至需要知識教育程度較高的訓政和憲政時期，是見知者着手的先後，不能死板規定，須就事論事，權衡實用情形，相機斟酌。他一面主張「以行

而求知」，是即先行後知，一面又注重「因知以進行」，是即先知後行。故先難後易可，但這大半是依

理則而言，爲少數有志之士說法；先易後難亦可，但這大半是依事實而趨宜，爲接引大眾說法。中山先生之立說，是以教育中國全體民衆爲對象，似乎比較着重於先易後難先行後知的步驟，所以特別再三提示「不知亦能行」、「行以求知」、「不知而行」、「行所其不知」等說法，實具有啓導愚蒙，接引大眾的苦心，有人說，朱子論學，注重先知後行，先作學問思辯工夫，而後篤行，是以造就司馬光王安石式的學問道德文章都很好的宋朝宰相爲目的，而王陽明之學，注重即知後行，知行合一的致良知之教，目的在接引下智，感化平民，我看這種說法，似不無道理，中山先生對知行先後問題的看法，可以說是不廢朱學，但比較更接近王學。

對於這個問題，蔣先生亦有一切實周至而又符合中山先生本旨的貢獻。在行的道理一文裏，他提出「難處着眼，易處下手。爲大於細，困難於易」的行爲步驟，還可以說是根據真切經驗，提出知行先後最切實有效的順序。由力行以求知識，就是從行易下手，而着眼於知難。假如只是忙迫惶惶地行，而不着眼在求知，則永遠不會從經驗中得學問，而行也失其意義與價值。假如，只是一味想尋求萬深抽象的知識，而不從實際的經驗與力行入手，則難免不陷於迂闊空疏，支離繁雜，而知識將會與生活脫

節。爲大於細圖，難於易，步驟清楚，層次分明，不躐等，不欲速，由淺入深，由易進行，能逐步進展，實下學上達，接引大眾最平實可行的辦法。所以他所謂「不行不能知」，實具有「不易不能知」，「不自遷即不能行遠」的教訓。

四 知難行易說與知行合一說

由檢討許多學者對知難行易說的誤解和批評，可以使我们從反面間接去了解此說的意義。對於知難行易說的證明，和對於能知必能行與不知亦能行兩條繙理的義蘊的發揮，可以使我們從正面直接去了解此說的意義。但知行合一說不唯是王陽明現在中國哲學史上的偉大貢獻，而且也是關於知行問題中外古今哲學家最根本的見解，若不把知難行易說與知行合一說的關係探究清楚，則知難行易說裏面便有許多煩雜問題，未能解決，根基總覺欠穩固。所以由研究知行合一說以求明瞭知難行易說的根據，可以說是從後面或裏面以求深一層了解此說的意義。

這裏面包含着許多煩雜而複雜的問題：第一，知難行易說與知行合一說是不是根本不相應？中山先生表面上似乎反對知行合一說，胡適之先生也說知難行易說太把知與行截然劃分為二事了，足見兩說好像是根本衝突的。然而，我們知道，蔣先生認為知難行易說與知行合一說是不衝突的，不唯不衝突，而且他主張「以陽明『知行合一』動的精神，再加上總理『知難行易』行的背景來闡明，融會貫通為

一體新的民族精神」。所以第二，這問題牽涉到 蔣先生和 孫先生思想的異同問題了。究竟 蔣先生異於 孫先生，並且發揮推進 孫先生思想的地方何在，又是須得考察的嚴重問題了。這一點容下節討論知難行易說與力行哲學時，再來解答。

我們這裏先討論 中山先生對於知行合一說的批評。中山先生欲打破「行之維艱」說的難關，以達其革命建設的目的，亦曾「以陽明知行合一之說，以勸同人。惟久而久之，終覺奮勉之氣，不勝畏難之心。……予乃廢然而返，專從事於知易行難一問題，以研求其究竟」。足見他亦曾致力於知行合一說，求助於知行合一說，以求實現其革命理想。因體驗到知行合一說之不合用，纔提出知難行易說以代之。其不合用處，約有兩點：一不能推翻知之匪艱行之維艱的舊說，二不能鼓起力行的勇氣，使人「無所畏而樂於行」。平心而論，他這種感覺是對的。因為知行合一說只是一種理論，說明知與行是合一而不可分的關係。這種理論即使是正確無誤，對於道德修養和鼓舞力行革命的勇氣，實無直接幫助，所以當王陽明早年注重純理論的探討時，他常竭力發揮知行合一之說，但及他晚年指點人作道德修養時，便很少提知行合一的理論，而直接教人致良知。所謂「致良知」，簡淺點說，就是努力使知與行合一之意，亦即努力使關於道德的良知善的觀念立即見諸行爲的意思。王陽明因注重道德方面的力行，感到

知行合一說之不够用，進而提出致良知之教，則 中山先生因注重革命建設的力行，因而感到知行合一說之不合用，進而提出知難行易之說，以使人無所畏而樂於行，確是很有見解。且亦應爲王陽明所嘉許，由此愈足見王陽明致良知之教與 中山先生知難行易之說其目的在注重力行，今 蔣先生提出「力行哲學」，以圖融會貫通兩家學說，更是有淵源有根據，深得旨要的說法。

而且依知行合一的說法，知行應同其難易；蓋知與行既然合一而不可分，則行難行亦難，知易行亦易。知仁政難，致仁之良知，推不忍之心於天下，亦難。有科學知識難，作科學實驗之行亦難。好好色惡惡臭之行易，知好色知惡臭之知亦易。故知行合一說，雖異於傳說知之難艱的舊說，却並未針鋒相對地反對傳說之說，亦即並未從行之匪艱，知之惟艱着眼，明白推翻舊說，以鼓勵力行的勇氣。至少陽明之反對舊說，尙沒有程子「特立獨行，箴不難得，只是要一個知見難」一語之深切著明。所以爲提倡奮勉力行的勇氣起見， 中山先生放棄知行合一之說，亦有其道理。他說王陽明之教在使人勉爲其難，而未鼓勵人樂行其易，但亦平允中庸。因爲王陽明思想中實缺乏本假設以實驗探索秉信仰以力行冒險，亦即 中山先生所謂不知亦能行的近代精神。不過，我們須得替陽明辯護者，即陽明之教人勉爲其難，非謂知易行難，乃勉爲知行合一之說，蓋陽明非謂知易，亦非謂行難，他乃是認爲致良知難，知行合一

難，不致良知，知而不良，行而不知，皆屬甚易，欲教人力避知而不行而不知之易事，而勉致良知，勉爲知行合一之難事。

中山先生又批評知行合一說道：「夫知行合一之說，若於科學既發明之世，指一時代一事業而言，則非爲適當；然陽明乃合知行於一人之身，則殊不遜於今日也。以科學愈明，則一人之知行相去愈遠，不獨知者不必自行，行者不必自知，卽同爲一知一行，而以經濟學分工專職之理施之，亦有分知行者也。」這根據近代科學上分工專職的原則，以批評「合知行於一人之身」的舊思想，也就是理論家與實行家應分工合作，不必合於一人之身，立功的行者不必兼立言的知者，立德的實行家亦不必兼立言之理論家，打破兼學問事功，兼三不朽於一身的舊思想。不過還可以說是校正一般中國人的思想的對症良藥，但這不一定是王陽明知行合一所犯的毛病。因爲陽明之說，不是教人合知行於一身，乃是教人言行於一時。所謂卽知卽行是也。一個實行的政治家，言行一致，不開空頭支票，不欺騙民衆，就是王陽明所謂知行合一。他並不是要這位政治家兼作博學的政治理論家，纔算是知行合一。又如就理論家言，只要他立說是出乎本心發乎誠意，自己深信不疑，可以身體力行，不自欺欺人，爲維護真理起見，卽爲自己的學說而犧牲性命，亦所不惜。有了此種爲真理的熱忱與誠意的人，就是陽明所謂知行合一。

的思想家或論理家了。蓋知行合一之要旨在於誠或誠意，不誠無物，不論理論家實行家，均不可不有誠或誠意，均不可不致良知。並不要強迫一個學者理論家去作政治事業立戰功，機算是知行合一。許多人都說以合理論家與實行家於一身爲陽明知行合一之旨。贊成此說的人，便以爲非似王陽明之兼軍事家哲學家於一身，不足以言知行合一，反對者，亦多持分工之說以反對知行合一。實際上都不免誤解了陽明真意。中山先生提倡近代分工專業的思想是對的，但持此以反對王陽明知行合一之說，就不免錯怪陽明了。戴季陶先生曾說：「中山先生自幼及老，一生不斷的好學深思。因爲他好學深思，纔能知人所不能知，因爲能知人所不能知，纔能行人所不能行。」這一段以中山先生自己的生活作例證的話，說明了知難行易，知先行後，知主行從，偉大的事業基於超卓的知見的道理。同時也說明了知行合一，超卓之知見與超卓之行爲合一，知人所不能知，與行人所不能行合一。也就表明了知難行易說與知行合一說不惟不衝突，而且互相發明。

而且中山先生自己「能知必能行」之說，如不僅是經驗的報告，信仰的假定，而欲求理論的圓通，必須建築在知行合一說上，基礎方爲穩固。蓋能知必能行，實言之，卽知行必能合一之意。何以知行必能合一呢？蓋因王陽明早已指出。「知而不行，只是未知」。真知必能見諸實行。一般人所謂知而

不行之知說知之匪類之知，皆非指真知而言。蓋求真知必難，求真知之難關一突破，必易見諸實行，無卓絕的洞見，只是模糊口耳之知，當然不能發為事功，作偉大事業的基礎。這就是說「能知必能行」，反之，「未知故未必能行」。「不能行由於不知」。種種說法，皆歸結到「知行合一」。能知與能行合一，未必知與未必能行合一，不知與不能行合一，知人所不能知與行人所不能行合一。

又 中山先生分析人類獲得知識逐漸進化的過程，認為「皆從冒險發進而來。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。」且明白指出「以行而求知，因知以進行」，為近代學術文化進步之特徵。中山先生所謂「以行而求知」，豈不是由行以求與知合一？所謂「因知以進行」，豈不是由知以求與行合一？是見 中山先生不以單純的行為滿足，必行以求知，不以知為最終目的，必由知以進於行，其最後歸宿亦在於求知行之合一。知而不行，不能因知以進於行，不能謂為真實的知識。反之行而不知，不能以行而求知，亦不能謂為完善的行為。足見最真之知，最善之行，都是知行合一之知，或知行合一之行。所謂「以行而求知」，即是由經驗中得學問，由生活中求知識，由行為中見真理。由事實中尋理論。所謂「因知以進行」，即是由理想實現為事實，由計劃完成為事業，由學概應用為事功，由理論發出為行為。由行以求知，可以說是「行是知之始，知是行之成」。因知以進

行，可以說是「知是行之始，行是知之成」。前者代表詹穆士蘭格等心理學家的說法，後者代表王陽明就知行本質立論的說法。兩說雖相違反，但歸根於知行合一之說則一（請參看拙著知行合一新論）。所以我嘗說，知難行易說應以知行合一說為基礎，不然則理論不堅實；知難行易說應以知行合一說為歸宿，不然則理論不透徹。今中山先生對於知難行易說既有堅實理論且有透徹發揮，故表面上雖似微有反對知行合一的話，而骨子裏實已包含有知行合一的道理，且對於知行合一說有新的看法，新的發揮，蔣先生深得王學精神，且又服膺知難行易之教，灼然見到其根本契合同條共貫處，故毅然決然主張以「陽明知行合一」動的精神，再加上「總理知難行易行的哲學來闡明，融會貫通為一種新的民族精神」，這實是有深識有卓見的話。

我上面不是說中山先生對於知行合一說有新看法新發揮嗎？第一，他提出「能知必能行」之說，與陽明「知而不行，只是未知」之說相表裏，足以發揮知行合一，知必能與行合一的學說。第二他提出「以行而求知，因知以進行」的新知行合一理想。於陽明「知是行之始行是知之成」的說法外，兼輔以「行是知之始，知是行之成」的新說法，更為圓融周洽，更富於鼓勵力行的勇氣，不惟使人「樂行其易」，且使人能循序漸進，由行以求知，由易以進難。第三、陽明之請知行合一，着重在個人正心誠意，道德修

養的成分居多，中山先生之知行合一說則擴大來通論一切學術文化上革命事業上之知行合一。第四，我尙發現中山先生會新提出了一「社會的知行合一說」，惟他只提及端緒，我們擬特別提出路加發詳。

要建造一層明瞭知難行易說與知行合一說的關係。要想知道什麼叫做社會的知行合一說，須先考察一下不同派別的知行合一說。蓋知行合一說並不是一個單純的學說，亦有數種不同的派別：第一，爲價值的知行合一說。此種認知行合一是很好的，是有價值有意義的。也就是認爲知行應該合一，我們應該努力修養，促使我們的知與我們的行合一。價值的知行合一說中又分兩派，一派爲理想的知行合一。此派以朱子爲代表，他先將知行被分爲二事，然後再求其合一或兼備的，他說知與行如車之兩輪，鳥之兩翼，缺一不可。又說知行常相須，如目無足不行，足無目不見，這都是說明知行應合一之理。至於求知行合一的方法，他指出三個可能的途徑。第一，知行交養並進。即是他有名的一面致知，一面涵養，進學在致知，涵養須用敬的說法。第二，他又主張先知後行，先博學審問慎思明辯，然後篤行。這是他主持白鹿洞書院所提出的學規，這是最接近常識，但又最爲世所詬病，特別受王陽明的指責的說法。第三，有時他又主張，若自覺欠闕篤行工夫，則不妨先從力行着手。以求與知合一。所謂「行有未至，則就行上理會」。總之，無論走那條路徑，最後目的是要達到知行合一兼備一無欠缺的圓滿境界。朱子以

知行合一爲最後最高的理想，故可稱爲理想的知行合一，以玉璫爲代號。主張即知即行，如好好色如惡惡臭，即是直覺的當下的知行合一，蓋見好色（知），同時即好好色（行）。聞惡臭當下即惡惡臭，這乃是基於人心之同然之本然之直覺，不假造作的。又如乍見孺子將入於井而往救之一事，乍見屬知，往救屬行。知行本來合一，沒有距離，人只須自致良知，回復本心，則知善知惡之良知，自可與爲善去惡之力行合而爲一了。朱王兩派皆認知行合一爲行價值，皆認吾人應求知行合一，不過朱子於不同時間中求知行合一，認知行合一爲難於企及的理想。陽明即在當下直覺中求知行合一，認知行合一爲人心本來的體段，爲人的良知。認求知行合一的修養爲致良知。故兩派皆可統括爲價值論知行合一論。要想補充發揮價值的知行合一論，作者新近提出「自然的知行合一論」。這完全從客觀事實，心理現象，去考察知行必然的邏輯的關係。認爲知行合一乃是普通的必然的客觀事實。吾人不必力求知行合一，而知行自然合一，吾人即欲求知行不合一，亦不可能。此說認爲不僅人是知行合一的，即禽獸亦是知行合一的。不懂好人知行合一，即壞人亦是知行合一的。禽獸只有本能的知，故亦只有本能的行爲，禽獸知的方面，只有感覺而無理智，故行的方面亦只有衝動而無計劃。是見禽獸的知與行是合一的。人的知識不正確，行爲便陷於錯誤，知識膚淺，行爲便浮躁，見解前後矛盾，行爲

便前後反覆。知的方面「盲目」，行的方面便「冥行」，知的方面「不學」，行的方面便「無能」。由此足見壞人，行爲反覆的人，也是知行合一的，至於就好的方面來說：着切篤實之知與明覺精察之行合一。超卓之知與超卓之行合一。知見之深刻與行爲之沉着合一。理論之系統，見解之一致，與行爲之堅定不移合一。簡言之，知有高下，行亦有高下，最高級之知與最高級之行合一，最低級之知與最低級之行合一。還是自然的知行合一論大旨。遂亦可稱爲普遍的知行合一論，蓋以人人皆知行合一，並無例外也。依此說則實行家因知行合一，實行家有實行家之行，有實行家之知。理論家亦知行合一，理論家有理論家之知，有理論家之行。吾人不能說實行家只是行而不知，亦不能謂理論家只是知而不行。只能說偉大的實行家有偉大的知與之合一。魯莽的實行家有糊塗的知與之合一。同時亦只能說偉大的理論家，有偉大的事業和好的影響與之合一。空洞歪曲的理論家，有荒唐錯誤的行爲和惡劣的影響與之合一。而且依自然的知行合一論，不做人人皆知行合一，而且事事皆知行合一。譬如，就作戰一事而論，不能嚴格只謂爲行，而乃是知行合一之事。蓋作戰固須動手動足，作箇鋒陷陣的行動，亦須有知識用思想，知敵知我，知戰術，方始作戰。不過就作戰之爲知行合一言，可謂爲知隱行顯。一般人只從表面上，就其顯著方面來說，故多指作戰爲行之事。又就如讀書而論，固爲知之專，但亦須運動口耳眼目，亦須運動

神經，亦未嘗不極括行在內。蓋讀書亦知行合一之事，不過舞臺行禮罷了。

根據上面對於各種知行合一說的陳述，我們對於 中山先生的思想可以有下幾點認識：

(一) 他要想達到的知行合一，顯然不是道德修養上的王陽明式的當下直覺的知行合一。他須說反對空理論家實行家於一之的不知分工的辦法，但他決不會反對求知行合一的努力，決不反對致良知。

(二) 中山先生對於知行合一說的看法，顯然很接近朱子。他先依據常識，將知行截然分爲二事。然後「以行而求知，因知以進行」，以達到知行合一的理想，以免陷於知而不行或行而不知的闕失，甚似朱子。他所謂「以行而求知」，似近朱子「就行上理會」的辦法，他所謂「因知以進行」，顯與朱子由學問思想而進於篤行的路徑相合。不過，朱子及陽明之談知行合一，皆偏重道德方面的意義，而中山先生乃就學術文化社會政治革命各方面去指出「以行而求知，因知以進行」的重要，並指出「能知必能行」的事實。

(三) 從自然的知行合一論的觀點來看，他所謂知難行易，實即是指顯知隱行（如科學研究）難，顯行隱知（如日常吃飯走路的動作）易。由顯行隱知到顯知隱行難，由顯知隱行到顯行隱知易。這無異於說，較高級的知行合一體（如科學之知與科學實驗之行），難於較低級的知行合一體（日常泛泛的知

識與簡易的動作)。再就知行合一之事而論，他所謂知難，乃指一事之費心思的理論方面而言，他所謂行易，乃指一事之受知識指導動手動足等外表動作而言。如就作戰而論，則定戰略，知戰術，知敵人虛實難，而排除前進作放槍殺敵之行動易。由此足見每事皆是知行合一而成。而知的方面必難，行的方面必易，普遍必然，無有例外。

(四) 由自然的知行論中認事事皆知行合一的看法，則知中山先生亦持此說。他說：「夫知行合一之說，若於科學既明之世，指一時代一事業言，則甚為適當。」這是他所明白承認的唯一意義的知行合一說。他認為只能就一時代一事業而言知行合一，蓋因每一事業皆須知行兼備，知行二者分工合作，方能有成；而反對就一人之身而言知行合一。蓋一人兼知行於一身，有違分工之旨。他這種看法，我們可以引伸發揮，名之曰社會的知行合一論。因我在知行合一新論一文中，討論自然的知行合一時，大都只就個人的知行之永遠合一自然合一，加以發揮，而未提及就一社會言，就一時代言，就一事業言，知行二者亦永遠合一，自然合一，必然合一。所謂社會的知行合一說，就一人眾一社會所舉辦之大事業言，知行合一。譬如，就革命事業言，則先知先覺之知與後知後覺之行合一。就建築房屋言，則建築師之知與千百工人之行合一。就作戰言，則統帥之知與戰士之行合一。在此種社會的知

行合一事業中，知屬領導指揮方面，行屬附從工作方面，知優良，則行亦隨之優良，知鄙陋，則行亦隨之不競。依此種知行合一體而觀，則知的方面為主，行的方面為從，知難行易，乃顯而易見。再就每一時代每一社會之知識水準與行為水準言，亦永遠諧和一致。原始時代初民社會，就知言，莽浦未開，就行言，樸野不文。中古時代之宗教思想與其社會人士之出世的宗教的行為一致，近代社會中近代化的行為與近代化的知見思想合一。當一個社會在過渡時代時，則大多數人思想上青黃不接，舊脫節之知與行為上之矛盾反響混亂無主相吻合一致。這就表明了，中山先生所謂知行合一之說，指一時代一事業言，則甚為適當的話，唯頗有見解，合於事實，且實係對於知行合一說之一種新解釋新看法，這前人所未道。殊值得我們特別表揚發揮。簡括起來，我們可以說，自然的知行說又分兩方面，一為個人的知行合一說，認為任何的知與行都是合一的。一為社會的知行合一說，認為任何事業，任何時代，任何社會，其知行雙方皆是合一的。而中山先生特別標出社會的知行合一說，認之為唯一適當可通的知行合一之說，如果將加理解與發揮，實於觀察歷史改革社會建樹事業各方面，均有可以提供參考和指針的地方，尤值得我們注意。

五 知難行易說與力行哲學

聽得英國有一思想家叫做柴斯頓的曾經說過：「一個房客不僅須知道房租的多少，最要緊的他須知道他的房東的哲學。一個作戰的統帥不僅須知道敵軍的聚寡和敵人的虛實，最要緊的他須知道敵軍將領的哲學。」他這個所謂哲學，當然是指揮廣義的哲學而言，包括人生觀、生活方式、思想意見、性格、爲人處世的態度等在內。這話看似迂闊，但確是閱歷有得之論，只要有過租房經驗。因思想和生活態度與房東不合而被迫搬家的人，當不難承認了解房東哲學的必要，凡是稍有遠識的軍事家和政治家大都多少會向知道敵人的哲學用一番工夫。這種先求知道敵人的哲學以定作戰的方針的辦法，可以叫做「精神的戰略」。能够盡精神戰略最大之妙用，使武器經濟工業均遠不如敵人的中國，可以有最後勝利的把握，可以制敵人死命的人，應首推我們抗戰建國的偉大領袖——蔣委員長，因爲遠在對日抗戰的初期，他即早在那裏做確定精神戰略的工作，爲抗戰的勝利奠定精神的基礎。在二十一年六月六日「要抵抗日本帝國主義先要抵抗日本武士道的精神」一演講裏。他指示出：「我們要抵抗敵人，不僅在乎槍砲

軍械要比敵人一樣的精良，而且必先要澈底明瞭敵人的立國精神所在，要攻到敵人心坎裏去。……我們
要攻敵國，一定要先攻他的心。僅是得到他的城池，捕獲他的俘虜，都沒有用。」我們可以說，必定
要能攻下敵人的心，纔能對敵人作精神的征服。必定要精神的征服，纔是真的征服，最後的勝利。

蔣委員長對日抗戰的方略之遠大，較之孫子「攻心爲上」的兵略，還有更深的意義，較之柴斯特頓
知道敵人的哲學的說法，也還要更進一步。因爲孫子所謂攻心爲上，大概是就狹義的軍事觀點着眼，乃
指作戰時首貴使敵人軍心渙散，士無鬥志的意義，他似乎沒有想到抵抗敵人先要打倒敵人的主義，先要
戰勝敵人民族精神或立國精神這些根本問題。柴斯特頓只是說作戰貴能了解敵人的哲學，他却沒有明白
昭示，作戰須確立自己的人生觀，發揚自己的主義，振興自己的立國精神或民族精神，深切著明地見到
一個偉大的民族解放戰爭，須要建築這一個偉大的民族哲學和民族精神的復興運動上面，恐怕要首推爲
德意志復興建立精神基礎的大哲學家費希德了。而 蔣先生謀國規模的遠大，識見的超卓，却處處與費
希德所見，幾若合符節。

費希德首先指出德意志民族之墮落，由於人民道德太壞。由於大家不顧理論，放縱情慾，自私自
利，「年齡愈大，自私愈甚。地位愈高，道經愈低」。蔣先生也同樣很沉痛地指出中華民族衰弱之由

來說：「中國人第一件壞的性質就是自私自利。所以成了相且偷安，麻木不仁，不能奮發自強的民族。又因為自私自利，所以只講個人主義，爭權奪利，把自己的利害完全置於國家利害。民族利害與黨派利害之上。這個毛病的總因，就是國民沒有國家觀念與民族觀念，將中華民族固有的民族精神完全喪失殆盡。」費希德指出要復興民族其道在是復興民族的道德，發展民族性。同樣 蔣先生亦大聲疾呼地說：「我們要救國，就先要救我們的國魂；要救民族，就先要救民族性。」又說：「敵人無論如何強大，我們都不怕的。怕祇是我們自己墮敗，自己墮落，自己將民族精神喪失，沒有國家和民族的觀念。」費希德指出德意志民族性，德意志文化中，即有其內在的憑藉，足以勝過敵人的因素。因為德意志民族，據他看，是有元氣，有生命力，有原始的精神性的民族。他認為德國人的言辭較之法國人的語言更有生命力。德國的哲學如康德的批評哲學和他自己的知識學，較之英國的經驗哲學，為更有元氣更有生命力的哲學。德意志的精神教育運動，較之帶破壞性的法國革命，亦是更富於元氣，更有生命力的運動。就宗教信仰而論，德國人的「德新教較之法國人信奉羅馬舊教，亦是更富於元氣，更有生命力的宗教。由此足見費希德完全由民族文化之優勝處去建築戰勝敵人的信心，去尋求民族復興的途徑。前 蔣先生抵抗日本所採取的審判戰略，可以說是亦不期而與費希德相同。

蔣先生認定了日本的立國精神 and 民族精神實寄託在武士道上面。他分析日本的武士道乃是封建的遺物，被日本糶了去的儒教中殘餘的東西，只實行了王陽明動的哲學之一部分一片斷。他相信其衷中國民族精神的革命之道亦即仁義之道。勝過日本的霸道。我們有適應世界新潮流，發揚自己民族性的三民主義勝過日閥侵略的帝國主義。我們提出真正儒家習仁勇的精神，足以戰勝只在勇字上努力，勇而不仁的日本武士道。我們體會實通王陽明致良知的動的哲學和 總理知難行易的學說，以成立一種新的民族精神或立國精神，足以勝過只竊儒家一片斷王學一部份的武士道或大和魂。所以 蔣先生乃是從王陽明哲學之提攜，三民主義之實行，和新民族精神之發揚裏，為對日抗戰奠定了最後勝利的基礎，而指示了民族復興的途徑，這可以說是根據精神上文化上的知己知彼，再加上軍事上的知己知彼，以作對日抗戰的最高指揮原則。

因為 蔣先生有了這種遠大的根本的認識，所以他極力提倡人生觀的確立和哲學基礎的奠定。他說：「有了哲學基礎，然後我們的人生觀纔能確定。一切的榮辱，成敗，利害，生死，總能看透……一個沒有確定的人生觀，臨到危險的時候，就難免於變節，臨到富貴貧賤轉變的時候，也難免於變節。」這話說得何等真切。他不能以身作則去實踐了他的話，而且有充分事實可以證明，凡是真正受過 蔣先

生人格的感化與陶冶的人，實在能看透榮辱生死，臨難不易變節。軍隊裏也絕少朝三暮四反覆叛變的事體發生。他又說：「要做一個革命家，做一個三民主義實行家，做一個總理信徒，一定都要做到富貴不遷，貧賤不移，威武不屈，不怕困難，不怕危險，不苟且，不偷安，信仰主義，始終不變，非有一個確定人生觀不行，要確定人生觀就要有哲學基礎。……沒有革命哲學做基礎，人生觀不確定，既不知大舉之道，亦不知修身做人真正的道理，思想和信仰便容易動搖。所以沒有革命哲學做基礎的人來革命，是一定危險的。我們交朋友，覺同志，認識部下，認識長官，最要緊就是先要考察他的思想。……沒有革命哲學基礎的人，是不好與他做朋友，做同志，更是不可要他做革命黨黨員的。」必定要做這樣以主義以思想作交朋友選擇同志黨員的準則，纔真正可以有爲主義而奮鬥犧牲的豐功偉績產生。至於蔣先生心目中的哲學，乃是把真實哲學，活的真理，坐言起行，即知即行，足以主宰行爲支配生活的根本原理或觀點而言，不是袖裏空疏咬文嚼字的學院哲學。也不是耳食襲取生吞活剝的公式口說，而是出於深思閱歷學問體察的哲學。賈言之，蔣先生所講的哲學，乃即是他自己偉大人格的寫照，堅苦革命經驗的自白，所以他說：「革命不是隨便的衝動的事，一定要有革命哲學做基礎。革命哲學的基礎也不是隨便看幾本書，研究幾天，便可以得到的。一定要經過許多慎思明辨篤行的工夫，纔可以構成一個中心觀

想。」據此可見，任何真正哲學思想，特別 蔣先生自己的哲學思想，乃是基於篤行力行的堅苦收穫。乃是行以求知，不行不知，且行且知，揆言之，知行合一，甘苦有得的產物，他自己親切體驗出來，有淵源，有自得，有實效的哲學，他叫做「行的哲學」，亦稱「力行哲學」。我們現在打算從各方面去加以剖視，加以了解。蔣先生的哲學特別值得我們了解，因為了解他的哲學即是了解他人格何以偉大，了解他革命偉業的精神背景，也即是了解他抵抗暴日精神戰略，並了解我們抗戰何以必勝建國何以必成的理論基礎。

蔣先生的行的哲學，乃是於王陽明的哲學及 中山先生知難行易說灼然見到其貫通契合處。加以融會發揮而來，前篇已約略提及。蔣先生提出「行」或「力行」的思想，實足以發揮王學的真精神。蓋明致良知之教，消極方面，實所以反對支離空疏的章句之而，積極方面致良知就使自家固有的良知發為行爲，使本心不受障礙，立即實現出來。致良知即是使知行合一的工夫，力行即是使知行合一努力。黃梨洲發揮王學宗旨云：「良知之知，見知不而於聞見；致良知爲行，見行不滯於方隅。」「其行即是行字。」「蓋人教人只是一個行，如博學審問慎思明辨皆行也。」（見明儒學案卷首師說及卷十姚江學案）足見陽明致良知之教，其歸宿即在一個行字。故 蔣先生之行的哲學其淵源於陽明。更顯然無

疑，蔣先生曾教人致良知道：「我們本來人人曉得革命是好的。但在事實上却又不能照著革命的道理去做。那就是行動與心意不能一致，那就是不能致良知。」所謂行動與心意不能一致。就是知行合一。任其行動與心意不一致，就是不能致良知。反之，努力使行動與心意一致，努力使知行合一，就是致良知。就是力行。他又說：「有心意，便有良知。不過有良知要能致，即是行，即所謂實踐良知。」由此更足見他所謂行或力行。即是闡明致良知之教的重新提出。而且他對於致良知的解釋。與黃梨洲的解釋，完全一致，而非出於主觀的杜撰。

蔣先生自從他早年將體驗所得，凝鍊成「窮理於事物始生之處，研幾於心意初動之時」兩句精要的話，據我們現在看來，所謂「窮理於事物始生之處」，即是見微知著，由小見大，即是易經所說的「知幾」的工夫。能知幾，能洞察於機先，行爲纔能主動，必定要自由主動的行爲，纔能真正叫做「行」。所謂「研幾於心意初動之時」。即是審研自己的動機，察識自己的良知，反省自己的本心，使良知清明，動機純潔，勿爲欲念所動，勿爲外物所役，庶幾行動與心意方可一致。總之，這兩句話已包含着致良知的精意了。他又說：「我們今天要抵抗敵人，復興中國，完成革命，並沒有什麼困難，只是在我們一念。……只要個個人照着自己良心上所認爲應該做的事去做，則一切不好的動念，如個人的意見和私

仇，可以消除淨盡。這就是致良知。」這裏對於致良知的說法，是如何簡易直捷！是如何符合陽明的本旨！真有「我欲仁斯仁至矣」的氣概。而且由致良知而真切感覺到「抵抗敵人，復興中國，完成革命，並沒有什麼困難」。這不啻予中山先生「行易」之說，一個有力的證明。所以他說：「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。」故能致良知則可打破行難的觀念而實證「行易」之教，於是陽明學說與總理遺教便打成一片了。

所以蔣先生思想的取捨，不僅要發導王學，要承繼總理遺教，而且又要能看出陽明思想與知難行易說的貫通一致處。他洞見到「總理所講的知難行易的知，和王陽明所講的知行合一的知，其爲知的本體，自然是不同（一是不待外求的良知良心，一是不易強求的學問之知），而其作用是要人去行的一點，就是注重行的哲學之意是相同的」。這一點表示他有獨到的深識；不墨守中山先生認陽明知行合一說爲「與真理相背馳，而無補於世道人心」的看法，特揭出其共同之點，而加以融會與發揮。蔣先生特提出「致難行易的良知」之說來教人。這顯然在將陽明致良知之教與中山先生知難行易之說打成一片的說法。什麼叫做「致難行易的良知」？初看似頗費解。講察之却則有深義，「本着我們自己的良知，照着我們總理知難行易的學說去做」，就是致知難行易的良知。「我們大家皆知道知難行

易的哲學，是今日救人心救民族最好的學說。這個知道的知。就是良知。我們能够努力實行這個知難行易的學說。這就是致知難行易的良知。簡切點說。致知難行易的良知包含兩層意思。第一，所謂致知難行易的良知，就是指一般的行或力行而言，勿畏難，勿忽易。亦即勉爲其難，力行其易之意。第二，致知難行易的良知乃特指實行革命的主義而言，確認所信仰的主義爲吾人的良知亦即認三民主義認知難行易爲吾人的良知，致這種對於主義的良知，就在努力實行主義，實現主義的意思。以革命主義爲內容，以致良知爲方法。以三民主義爲良知的內容，以致良知爲實行三民主義的方法。這就是致知難行易的良知的意義。

知道了統實陽明哲學與知難行易說的真精神是「行」。知道了致知難行易的良知亦「行」，我們便可進而探討「行的哲學」的義蘊了。蔣先生所謂「行」，我們首先應注意的，乃是出於致良知的行，實現良知之本，本良心而行之行。同時也是受過知難行易說的洗禮的行。由行以求知。因知而進行的行。亦即有主義，有信仰，有仁心，有誠意之行。簡言之，行的哲學的行，是淵源深厚，內容豐富的行。因此，行字有兩層意思特別值得注意：第一，行包括知在內。換言之，行乃知行合一之行，非離開知而獨立之行。非實目冥行之行。他曾說：「所謂應應維言論，祇是行的過程，原包括在行的範圍以內。」

隨處不是對於行以外的。王陽明說「致良知」，雖然是行的看法，完全是一致的。所以位提倡力行哲學，却並不反對知德學問。譬如，一個人努力讀書求學，認真研究科學，研究主義，亦即是他所謂力行。第二，行與動大有區別。蔣先生發明行與動的區別一段，最為得條，我們可全抄錄如下：「行是經常的，動是臨時的。行是必然的，動則多半是他動的。行是廣乎理順乎人情的，動是激於外力，偶然發動的。所以就本體言，行較之於動為自然更平易。就其結果價值來說，動有善有惡，而行則無不善。行是積微不斷，動是漸作漸止的。」試言之，就知識方面來說，行是與知合一的，動是隱知孤立的。行是著於現性，動是出於衝動。若從本體論來說，則行是經常的必然的自發的不息的無有不善的本體或實在，而動則是臨時的被動的偶然的隨作隨息有善有惡的現象。所以他這裏所謂行，實即是哲學上的良知觀念。王陽明以知行合一之良知為本體，良知中即包含知。即知即行，即體即用，即不體即工夫。蔣先生以知行合一之行為本體，行中即包含知，即行即知，即用即體，即工夫即本體。認知行合一之最高境界為真實無妄之證，兩人相同，所不同者，陽明稱此知行合一之證為良知，而蔣先生則稱此知行合一之證為「行」體了。

行不單是體用合一，知行合一的本體，而且是動靜合一的實在。所以他說：「我們所說的行的實

學，就無分於動靜。在整個進程中，工作是行，游息也是行。作事是行，修養也是行。向外發展的時候固然是行，生機潛滋成長的時候也是行。」這種動靜無間的行，就是人與生俱來的天性。同時也是健動不息至誠不二的天行或天道。「逝者如斯夫，不捨晝夜」，就點明了這種川流不息的天行。

明瞭了 蔣先生所謂「行」含有哲學上的本體的意義，請進而討論行與誠行與仁的關係。分開來說，誠是行的原動力，仁是行的目的。也可以說，誠和仁爲行之體，行爲誠和仁之用。但因即體即用，體不在用外，不能離開行而言仁與誠，亦不能離開誠與仁而言行，我們亦不妨說，仁誠行在 蔣先生思想中是三位一體的東西。當他說行時，已包含誠和仁在內。不仁不誠之行，乃虛妄不實之盲動，決不能說是行，亦決不能說是有善無惡經常不息必然自發之行。誠行之真諦專一永不退轉而言，便謂之誠；誠行之生生不已，爲生而行，爲救人而行，爲增進入類全體之生活，爲創造宇宙繼起之生命而言，便謂之仁。仁也，誠也，行也，其實一也。亦可謂爲同一本體之不同的說法，不同的方面而已。 蔣先生對於智仁勇誠諸德會有幾句很精要的話：「知之出乎誠者必智，行之出乎誠者必勇。智者之知必知仁，勇者之行必行仁。」足見誠與仁不唯是構成真知的要素，而且是構成篤行勇行的要素。 蔣先生所講的行，也就是出乎誠的行，行仁的仁。就行與知的關係言，乃是合知而言行，知行合一之行。就行與仁誠的關係

係實，乃是合仁致而實行，仁實行三位一體之行。

仁是人的本性，本孔嘗一貫而說法。蔣先生不唯承認仁是人的天性，而且指出行也是人的本性，這種看法不惟對於人性有新認識，且於孟子性善說也有新的證明與發揮。他指出行為人的本性道：「所謂行，就是天地間自然之理，是人本來有的天性。」又說：「我以為人生本性並不是好逸惡勞的，我們毋留說，勞動與工作乃是人類的天性。我們如果把一個手足活潑的人關置了起來，不許他行動，不給他一點事做，這個人必會感覺到十二分的痛苦。」孟子只說仁義禮智是人的本性。蔣先生復進而指出「行」是人的本性，這不能不說是一種新貢獻。普通一般人皆以好逸惡勞為人的本性。行動勞作乃出於勉強。蔣先生特指出健行好動是人的本性，好逸惡勞只是一種慣性習氣，非出於性情之正。這對於人性之光明活潑方面實是一種新的認識。這個說法不惟給知難行易說一個新的證明，因行即出於本性之自然，故甚易，非出於勉強勉強，故不難；而且也予孟子性善說一個新的證明。蓋前而既已說明行是無有不善的，今行既是人的本性，故人性亦無有不善的。所以此說於發揮實現自我的人生理想，和鼓勵精進力行的勇氣，實大有補助。

蔣先生對於仁字，也有切實精到的解釋，他指出仁就是救人，愛人，服務。仁是人的本性。行仁是

人生的本務，也是革命的本務。他復以向上利他的德能言仁，尤宜於近代轉語；「人本是一個爭存的動物，但因為人類進化，生來就有一種向上的衝動，利他的衝動。這一種向上利他的衝動，存之於心便是德，存之於物便是彝。故德實自愛而善貴及人。」向上利他的衝動（亦即本性）存之於心便是德，與朱子仁是心之德愛之理的說法頗接近。所謂德貴自愛，豈人本有向上利他之德性，每每不自知覺，不能奮發推廣，故貴自加反省，自覺其內心仁德之寶貴，勿為物欲所障礙，所謂造物及人之善便是孔子老安少懷之精義，且是博施濟眾之意義。他又說：「一個人生在宇宙之間，自然有一種向上的衝動為他的活動；這活動是起於心意而著於事務……從這向上為他的活動，造成一種事業，就完成了了一個人。所以我對於人生固有一對聯語說：『生活的目的在增進人類全體之生活，生命的意義在創造宇宙繼起之生命。』」這兩句話也可以說是我的革命人生觀，「還不曾說行仁即所以完成一個人的人格。亦即是說仁就是生活的目的。仁就是人生的意義。他舉兩句有名的聯語，固然代表他革命的「生觀，實亦代表中國儒家正宗的仁的人生觀。所以他的「行的哲學」，即是「仁的哲學」或「生的哲學」。

對於誠的重要，誠的性質，誠與行的關係，諸先生亦有透澈感人的發揮。真誠專一，貫徹到底，履危蹈安，履險若夷，便是他所親切體驗到的誠。誠也即是他所謂行的精神或革命的精神。中庸上所謂

「誠者物之終始」，「不誠無物」，在 蔣先生一方面可以說「行著物之終始，不行無物」；另一方面也可以說「誠者行之終始」，「不誠無行」。換言之，誠即是行，誠行不可分。不可離誠而言行，亦不可離行而言誠。就是人的天性，凡行之發乎天性者，卽是出乎至誠。篤行或力行卽是誠。蔣先生有兩段請說得最爲堅決動人：「篤行是什麼，怎樣去篤行？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，任何危險都不顧，我們只是實實在在去實行。總理的三民主義，還總總能說得是篤行，總能夠叫做誠。」「革命之失敗成功，不必預計，我們相信我們的主義是可行的，就是我們到了死也還是要堅持我們的信仰，失敗犧牲，也不要緊。我們爲主義而死，至少是可以自慰的。爲什麼呢？因爲我們的死，是爲篤行三民主義。我死之後，可以求心之所安，這樣子，我們纔能篤行主義，亦道盡了，纔算是該。」他這裏所講的誠頗有耶穌式殉道或殉主義的宗教精神，也包含有甄萬武侯不計成敗利鈍，「鞠躬盡瘁，死而後已」的忠貞精神。所以他的「行的哲學」，實卽是「誠的哲學」，亦卽中庸所謂「誠學」。這是 蔣先生自己偉大人格的寫照，自己實行主義矢死不二，忠貞精神態度的自由。這也充分表示出他所以能領導革命偉業，領導抗戰建國的大業的精神基礎。

我們須知 蔣先生力行的宗旨，誠與仁的精神修養，並不是九一八事變後或七七事變後，有所刺激

而始感發出來的言論，其實乃遠植基於早年受 中山先生人格的感召及創辦黃浦軍校時期之勇猛奮進和舉行的修養。民國十四年十二月 蔣先生曾爲黃浦軍校第三期同學錄寫了一篇長序（後收在自反錄第一集第五卷裏）。這篇序文最能代表他革命的人生觀，可以說是民國二十八年所彙集刊行的「力行哲學」以前最關緊要的一篇文字。在此文中如「革命之道，仁愛之道也」，「革命之學六學也，革命之道大學之道也」等其大思想，已得初次發揮，而致良知的教訓亦已深切著明地孕育着了。這篇序文中有「一念之是，可以興邦；一念之非，足以殺身」的話。所謂「一念之是」，即定自己的良知，「可以興邦」即是承實致良知的偉大效力。一念之非足以殺身，即是承實不能致良知的危險。又如就序中「行乎生者心之所安者而行之，止乎生者心之所安者而止之一語講來看，則心之所安者即是良知，行止乎心之所安者即是致良知。是見地在民國二十一年各演講裏， 蔣先生方首次提出王陽明之教以與 中山先生知難行易說應會貫通，而他自已身體力行陽明致良知之教，却續在多年以前。他自己也曾說過：「陽明的傳習錄是我十八歲時最喜讀的書之一。這書闡明致良知的道理，奠定了我求學作事的根本。」更足見他的思想是有堅實的根底，深厚的淵源了。此序中有一段於闡明軍校親歷精實的校訓時，對該的根本意義，尤多發揮：「子思曰，『誠者物之始也，不誠無物。』誠則理，誠則愛，誠則敬，而誠則成矣。」又

說：「不成者不誠也。」這實不啻很直白簡潔地指示了一切成功的最後途徑和挽救必廢國必成的精神條件。而且這「不成由於不誠」的說法，還包含有孟子「行有不得反求諸己」的教訓。教人自己反省，凡行事之不成功，應反責自己之意，求誠或行有不得的場方。對於應先以誠待人者同志一點，他亦有獨切的訓示：「己先不誠，而徒責人以誠，難矣。是故誠者無所往而不誠，不誠者無所往而能誠者也。」這是表明誠須求諸己，且須以想行誠之意。己先能以誠待人，則自然人亦會感感，而以誠待己。自己先不誠，先欲欺人，自然爾詐我虞，隨處都難免受騙。由比是見革命的成功，抗戰建國的成功；都是基於誠。同志的團結，國民的上下一心，都是這誠的感召。事業的完成，乃誠以成之，同志的團結，乃誠以感之，下面一段對於誠的價值與意義，尤有精要的發揮：「革命之學之大，革命之理之精，尚不外乎吾親愛精誠之校訓。不親則離，不愛則妬，不精則雜，而不誠且無以致親致愛與致精也，誠則明，誠則強，誠則金石且為之開，而況於人乎？况於同志乎？」此處親愛精誠四訓中顯以誠為主訓，為主德。足見蔣先生此時早已真切提出誠字為革命的根柢精原，為處世待人的中心觀念。而他近年來所講的「行的哲學」，無疑的即是從他早年所體會得到的誠的精源或誠的哲學發展出來。所以他一再說「力行即是誠」，「誠是行的原動力」。實在是有很深厚的背景，很值得深思的語。

有了「行的精神」或「誠的精神」，則自會覺得行易。即是平常人所認為最艱險最困難的工作，在有力行精神的人看來，均自會覺得容易。無所阻礙，給所阻礙了。唯有死心塌地的去力行，總也不畏難。不畏難的去行，就覺得「行易」。不力行則凡事皆難，能力行則凡事皆易。這就是「天下事，只怕有心人」，和「事在人為」的道理。蔣先生完全是從力行，從實踐勇毅之力行去實踐行易，「行易」在他看來不是從用理智去比較客觀事實，較盡知行難易的比率得來，而是從主觀上的精神修養至誠不息的力行工夫實踐得來。

蔣先生不單想盡力行以實踐行易，而且更進而盡力行以打破知識的障礙。由中山先生之「能知必能行」，進而補充為「不行不能知」，從中山先生之「由行以求知」進而發揮為「不行不能知」。所謂不行不能知，就是要在力行中去求真知。凡事必須實行後方有真知。也唯有知而後能知。枯坐斗室，不與自然，人生，社會，實際接觸，總不能得真知。吾人不當從抽象支離之知以求知，只能從身體力行之行以求知。這樣纔能突破知識的障礙，這樣所得的知識纔是真知實用。因知難，故提出力行以勉為其難，以征服其難，因行易，故提出力行以實踐其易，以實現其易。所以蔣先生的力行哲學，實在是發揮中山先生知難行易說的偉大成果，也就是為知難行易說謀最高的出路，求最後的證明。

附錄 知行合一新論

知行合一說與王陽明的名字，可以說是不開。王陽明之提出知行合一說，目的在爲道德修養或致良知的工夫，建立理論的基礎。他對於知行合一說之發揮，頗得力於他的第一個得意弟子他的顏回——徐愛的問難切躅。及徐愛短命死後，他便很少談知行合一的問題。到他晚年他便專揚出致良知之說，以代替比較有純理論意味的知行合一說。所以後來陽明各派門徒所承受於他而有所發揮的，幾乎完全屬於致良知之教及天泉證道的四句宗旨，他的各派門徒，對他的知行合一說，不唯沒有新的發揮，甚至連提也絕少提到。此後三百多年內，贊成反對陽明學說的人雖多。但對知行合一說，有學理的發揮，有邊際的批評或考察的人，幾乎一個代表都找不出。

知行合一說雖因表面上與常識抵觸，而易招誤解，但若加正當理解，實爲有事實根據，有理論基礎，且亦於學識上求知，道德上實踐，均可應用有效的學說。而知行問題，無論在中國的新理學或新心理學中，在西洋的心理學或知識論中，均有重新提出討論，重新加以批評研究的必要。我甚且以爲，不批

評地研究思行問題，而直談本體，所得必爲武斷的文學（Dormant meta-Philosophy），不批評地研究知行問題，而直談道德，所得必爲武斷的倫理學（Dormant Ethic）。因爲道德學研究行爲的準則，善的概念，若不研究與行爲相關的知識，與善相關的眞，當然會陷於無本的獨斷。至於不理會知行根本關係，一味只知下「汝應如此」，「汝應如彼」，便「由」不使「知」的道德命令的人，當然既是狹義的，武斷的道德家。而不審問他人行爲背後的知識基礎，只知從表面去判斷別人行爲的是非善惡的人，隨他們所下的道德判斷也就是武斷的道德判斷。因爲反對武斷的道德判斷，道德命令，和道德學上的武斷主義，所以我們要提出知行問題。因爲要超出常識的淺薄與矛盾，所以我們要重新提出表面好似與常識相反的知行合一說。

要討論知行問題，首先應將知行的概念說清楚。也可說是將知行二名詞所指的範圍劃分清楚。

知指一切意識的活動。行指一切生理的活動。任何意識的活動，如感覺，記憶，推理的活動，如學問思辨的活動，都屬於知的範圍。任何生理的動作，如五官四肢的運動固屬於行，就是神經系的運動，腦髓的極細微的運動，或古希臘哲學家所謂火的原子的細微運動（Gentle motion），亦均屬於行的範圍。

照這樣看來，第一、行是一種活動，知也是一種活動，行是生理的，或物理的動作。知是意識的，或心理的動作。知行雖是兩種性質不同的活動，但知行行皆同是活動。因此我們不能說，行是動的，知是靜的。只能說行有動靜，知也有動靜。

第二、知既指一切意識活動，當然包括各式各樣的意識活動，而在這些模式不同或種類不同的意識活動中，是有等級可分的。同樣，行既指一切生理活動，亦當然包括各式各樣的生理活動在內，而在這些模式不同種類不同的生理活動中，也是有着等級可分的。我們現在不是研究意識類型或行為類型，我們也不必去指出知與行的各種類型，我們也不必去排列各類型等級的高下。我們只須確認知行都是有等級的事實即行。我現在只提出「顯」與「隱」(Explicit and implicit)兩個概念——從心理學借用的自然的標準，來判別知與行的等級。譬如，我們以最顯的生理動作，如動手動足的行爲爲顯行。以最不顯著或隱晦的生理動作，如靜坐沉思的行爲爲隱行。顯行與隱行間只有量的程度的或等級的不同，同是行爲，而且同是生理的或物理的行爲。同樣，我們以最顯著的意識活動，如沉思，推理，研究學問爲顯知，以最不顯著或最隱晦的意識活動，如本能的知識，下意識的活動爲隱知。顯知與隱知間亦只有量的程度的或等級的差別，而無根本的不同或性質的不同。

第三、知行既有顯隱等級的區別，則可以推知，最隱之行，差不多等於無行，如腦筋中最輕微的一個運動，神經學家也無法研究，行為派的心理學家即用最精密的儀器，也無法觀察。雖說幾等於無行，但就理論上，我們亦不能不稱之為生理的動作。因此，我們可以說，有所謂「無行之行」，同時，最隱之知，也差不多等於無知。如下等動物的意識生活，和人的下意識活動，自己固不能知其有知。他人亦不覺其有知，只可謂為隱知，或最隱的隱知，但不能謂為絕對無知。

解釋清楚了知和行的意義，明瞭了知與行同是活動，這種活動同是有等級的差別，並且了解了獨行、顯知、隱知、無知的區別，有「無知之知」，有「不行之行」的事實，我們再進而解釋「合一」的意義。

第一、就消極方面講來，「合一」不是「混一」。說知行合一，並不是說知行的關係是混淆不清，更不是把知行兩個概念弄得混淆不分。持知行合一說的人，絕對不是認知行是黑漆一團的混沌體，不可認知，不可分辨。反之，持知行合一說的人，正是要想從知行合一的觀點，更可以清楚認識行和知的意義。或真關係，更可明確把混什麼是真知，什麼是真行。持知行合一說的人，既不「混一」，亦不「混一」，亦不一味說知行是對立的，二元的。他要看出知行關係的分中之合，又要看出知行關係的合中之分。他的工作形成一個三部曲：一、指出知行如何本來是合一的。二、分析清楚知與行如何又分而為

二、彼此對立。三、迫迫用知與行如何最後復歸於統一。

第二、知行合一乃是知行同時發動 (Concurrent) 之意。據吳說，知是意識的活動，行是生理的活動，所謂知行合一，就是這兩種活動同時產生，或同時發動。在時間上，知行不能分先後。不能說知先行後，亦不能說知後行先。兩者同時發動，同時靜止，不能說今日知，明日行，更不能說此時只有意識活動，彼時另有生理活動。用「同時發動」來解釋「合一」，乃係採自斯賓諾莎。斯氏是主張身心合一的人。他使認爲身體的動作與心理的活動是同時發動的。他說：「身體之主動與被動的次序與心之主動與被動是同時發動的 (Coincident, simul)。」(斯氏著道德學分三，命題二附釋)

第三、知行合一乃指知與行爲同一生理活動的兩面 (two aspects of the Same psy. Coo — Physiol. activities) 而言。知與行既是同一活動的兩面，當然兩者是一合一的。若缺少一面則那個心理生理的總動，便失其爲生理心理的活動。因爲知行合一是一兩面式的合一，所以可以解釋作同時發動。譬如甲的知與乙的行可以在某時某分某秒鐘內，同時發動，但甲的知與乙的行却不能認爲合一。故必因知行是同一活動的兩面，認知行合一爲知行同時發動，方有意義，所謂知行是同一活動的兩面，亦即是說知行是那同一活動的整體中的中堅部分 (Integral parts) 或不可分離的本質，無無知之行，亦無無行之知。知

與行永遠在一起 (always together)，知與行永遠互相陪伴着 (mutual accompaniment)，好像手掌與手背是整個手的兩面。一方面，手掌是手掌，手背是手背，各有其性質，各有其功用，可以分開講。但一方面，手掌與手背永遠在一起，永遠互相陪伴着。假如把手掌割掉，不啻手背失其為手背，即手亦失其為手了。知行兩面說認知行合一構成一個整體的活動，對此同一的活動，從心理方面看是知，從生理或物理方面看是行。也可以說用兩個不同的名詞，去形容一個活動或歷程。

第四、知行合一又是知行平行的意思。平行說與兩面說是互相補充的。單抽出一個心理生理的孤立活動來看，加以橫斷面的解剖，則知行合一乃知行兩面之意。就知行之在時間上進展言，就一串的意識活動與一串的生理活動之合一並進言，則知行合一即是知行平行。仔細分析起來，知行平行說，包含下列三層意思：

A 知識之主動被動變遷進退的次序或程度，與行為之主動被動變遷進退的次序或程度相同。換句話說，意識活動的歷程與身體活動的歷程乃是一而二，二而一，同時並進，次序相同。

B 知行既然平行，則知行不能交互影響。知為知因，行為行因。知不能決定行，行不能決定知。知不能使身體動作，行不能使知識變遷。

C上來說自然事實言，此種就研究方法言。以知釋知，以行釋行，各自成爲系統，各不越越範圍。以行釋行，產生生理學、物理學及行爲派的心理學。簡言之，產生純自然科學。以知釋知，以思想釋思想，可以產生純哲學或純粹精神科學。不遑範圍，混亂系統，時而以知釋行，時而以行釋知，乃是淺薄矛盾的常識，非科學非哲學。夾雜不清，不能產生科學，亦不能產生哲學。前者純用機械方法，後者純用邏輯思考。

以上只是概括地抽象的說明知行合一乃知行平行的意思。茲更進而從知行之內容方面，揭舉實例，以表明知行之如何平行，如何合一。

第一、首先提出身心平行論或合一論者斯賓諾莎、(Spinoza)的看法：

斯氏之意，以爲知識方面陷於愚昧，則行爲方面淪爲奴隸。知的方面，只是些胡塗的經驗，混淆的觀念。行的方面便是被動，便是情感的奴隸。所知不用億想與意見，所行便矛盾無常。若知的方面，進而爲知人知物。對自然事物，對人的本性或情感，有了正確的科學知識，則行的方面，便有征服自然，自主自由，利己利人的行爲。最後，知的方面爲知天，則行的方面爲愛天。對天有愛的知，則對天更有知的愛。

謂真切篤實的知，明覺精察的知，亦永遠合而爲一，相偕並進。照這種說法，說假話，作漢奸的人，也是知行合一的。上至聖賢豪傑，下至愚夫愚婦，再下至禽獸昆蟲，都一概是知行合一的。我們雖欲知行不合一而不可得！我們人類爲自然命運所決定，沒有脫離行爲的束縛，而單要純知的自由，也沒有放棄知識而只要純行的自由。

因爲只要人有意識活動（知），身體的跟隨（Whitehead 所謂 the witness of the body）無論如何也是無法取消的。此種知行合一觀，人們稱爲「普遍的知行合一論」，亦可稱爲「自然的知行合一論」。一以表示凡有意識之倫，舉莫不有知行合一的事實，一以表示不假人爲，自然而然是知行合一的事實。前者與理想的（經過選擇的）知行合一論對立。後者與價值的知行合一論對立。

價值的或理想的知行合一說，認知行合一爲理想的知或理想的行。認知行合一爲「應如此」的價值或理想，爲須加以人爲的努力方可達成或實現的職責（Aufgabe），是只有少數人特有的功績。而自然的知行合一論則認爲知行合一乃是「是如此」的自然事實。知行本來就是合一的，用不着努力即可達到，因此單就知行合一之本身言，並無什麼價值，雖然有高級的和低級的知行合一之別，但以知與行的內容爲準。

要求進一步了解自然的知行合一論與價值的知行合一論的區別，並詳細明瞭價值的知行合一論的含義與內容，可分別說明如下：

第一、自然知行合一論者與價值知行合一論者，對於知行之界說不同。前者認純意識活動爲知，純生理物理動作爲行。後者認隱行爲知，認顯知隱行爲知。換言之，前者所認爲一部分知行合一的活動（行的程度高，行的程度低的知行合一活動），後者只認之爲「行」。前者所認爲另一部分的知行合一的活動（知的程度高，行的程度低的知行合一活動），後者只認之爲「知」。前者合顯隱知行之全，而分知行。後者只抽象地，爲方便計，指顯知爲純知，顯行爲純行。

至於知行各半，程度均等，無高低之分的知行合一的活動（藝術生活大約屬於此類），價值的知行合一論者，亦認之爲知行合一。此爲雙方認識相同之點。

第二、就知行合一之意義言，雙方的界說，亦各不相同。自然的知行合一論者，以顯行與隱知合一，或顯知與隱行合一。換言之，以每一活動裏知行兩面自行合一，同時合一。不同時之知行合一，顯知隱行與顯行隱知之合一，在自然說中，不可能。而價值的知行合一說者，則在不同的時間內，去求顯知隱行，與顯行隱知之合一。因爲知行間有了時間的距離，故成爲理想的而非自然的，因爲要確服時

間的距離與阻隔，故須要努力方可達到或實現。譬如研究政治學，屬知。將對於政治學理或政治制度研究所得實施出來，實際改革政治，屬行。所謂知行合一，就是要能實施或實現對於政治學之知識，理想。換言之，所謂知行合一，就是要在某意義下，兼政治學家與政治改革家二者於一身。這種「知行合一」的合一觀，當然是理想，是要努力方能達到的職責。而且知（研究政治學）與行（實際改革政治）間的時間距離當然相當久。甚且有至死不能「兼有」或「合一」的人（至於此種「兼有」或「合一」是否真正有價值又是另一問題）。

總之，價值的知行合一觀即是知行二元觀，先根據常識或為方便起見，將知行分為兩事，然後再用種種努力勉強使知行合一，求兩事兼行。因此對於知行合一或「兼有」的努力追求，可以分為兩個途徑。一是向上的途徑（upward path），即是由行（顯行隱知）以求與知（顯知隱行）合一的途徑。一是向下的途徑（downward path），即是由知（顯知隱行）以求與行（顯行隱知）合一的途徑。向上的途徑是要超越不學無術的冥行，而尋求知識學問的基礎，可以說是求學術化的途徑。向下的途徑是要致治空疏之知，虛玄之知，力求學術知識之應用，俾對社會國家人類有實際的影響和裨益。可以說是求普及化，社會化，效用化的途徑。

第三、照自然的知行合一說，知行不能互爲因果，互相解釋，但照價值的知行合一說，則知行可互相決定，互相解釋。知可爲行之因，行可爲知之因。可以用一個人知識來解釋他所以產生某種行爲的願因。可以用他的行爲來解釋他何以有某種知識的原因。

此外還有一種知行合一的例子：就是在時間上前後兩種活動（一知一行）是緊接着的，無有長距離，用不着努力以求合一，而前後兩種活動，自然合一。可分爲兩面說：

（A）先知後行例。如見虎（知）而跑（行）；又如乍見孺子將入於井（知）而立往救援（行）。

（B）先行後知例。如有時兵士作戰時受傷（行）而不自知。直至相當時間以後感覺痛時，方知受傷（知）。

這兩種例子，性質完全不同，當分別討論。（R）條的例子，乃是常識所謂「行而不知」或「先行後知」的例子，不是知行合一的例子。譬如，一個人受他人影響，初不自知，事後反省方恍然大悟，我們決不能說這人是知行合一。關於此點，以後討論詹穆士蘭格摩說時，當更加論列。至於見虎而跑，乍見孺子將入井而往救的事實，和類似這類的事實，亦可以認作代表價值的知行合一的事例。因爲這都是好的行爲，有價值的行爲。如果見虎不跑，有被噬的危險；見死不救，將受良心譴責，或受社會非議，

故有價值。再則見虎而跑，見死往救，雖然知與行間時間的距離很短，且亦需要相當努力。這種的知行關係，仍不是我們所謂自然的知行合一，可謂為率真的 (Spontaneous) 知行合一。率真的知行合一，可算做價值的知行合一的一類。同樣，王陽明常舉如好好色，如惡惡臭的例子，亦只能算做率真的知行合一，而非自然的或本然的知行合一。

至於常識和我此處所謂價值的知行合一論者，所以要將知行分開於先，然後又求合一於後，其原因乃出於方便與抽象，上面已經說過。其實主要的原因乃是基於客觀的心理事實。蓋因就自然的知行合一說論來，知與行本來就是合一的。但在這自然的知行合一體中，據心理學看來，有表象與背境的關係 (Figure and ground, Figure) 字甚難譯，茲作表象。表象即表露出來的現象。或表示全體，代表全體的現象的意思)。譬如，就顯知隱行的合一體言，則顯然知是表象，行是背境。故人即用道合一體中之表象(知)以代表之。又如，就顯行隱知的合一體言，則顯然行是表象，知是背境。人們的心理作用，大都趨於注重表象，即用以代表全體。舉實例來說，如吃飯本來是知行合一的活動，一方面需要用手取飯菜，用齒嚼食物的動作，一方面需要種種的意識活動。但在這吃飯的知行合一體中，生理動作顯然是表象，意識動作顯然是背境。因此常識大都認吃飯屬於行。又如讀書，本來是生理心理同時活動的知行

合一體。但因讀書目的在求知（雖則也有讀書目的在作事的），且心理活動更較生理活動為顯著。故在讀書的知行之整體中，知為表象，行為背景。因此常識便認讀書屬於知的範圍。又如醫師治病，一方面需要高深的醫學，知道醫理，一方面需要高明的診治術或巧妙的割治手術。究竟在醫生治病的工作中，知的成分多，抑行的成分多；知是表象抑行是表象，就沒有吃訪讀書那樣顯著。因此有的人認知是表象。謂醫生「知醫」，有人又以行為表象，謂醫生「行醫」。總之，我借用表象與背景的心理學家來解釋：一則可以說明知行本來是合一的全體的事實，二則可藉以解釋何以常識只以合一的全體中之主要的顯著的成分表示全體的心理原因。

知道了知行有顯隱的區別，知道了知行合一體中又有表象與背景的關係，我們可以進而討論知行的主從關係了。合一與混一不同，前已言明。在混一體中，則無主從可分。但在合一體中，則可以辨別。從，亦應辨別主從，且事實上任何二者聯合之合一體中，實有主從的關係。

所謂主從關係，即是應用關係，亦即目的與手段關係，亦可謂為領導者與隨從者的關係。

就表面上看來，知行之主從關係，好似視知行之顯隱，或視知行之為表象為背景為準。在顯知隱行的合一體中，以知為主，以行為從。反之，在顯行隱知的合一體中，則行為主，知為從。又好似常識為

表象時，則知爲主，行爲從；當行爲表象時，則行爲主，知爲從。但我的意思，要主從的關係區別有意義的話，不能以事實上的顯與隱或心理上的表象與背境定主從，而當以邏輯上的知與行的本質定二者之孰爲主，孰爲從。

又價值的知行合一中，有所謂向上的途徑與向下的途徑之別，則常由行以求與知合一的途中，似知爲主，行爲從。而在由知以求與行合一的向下途徑中，似行爲主，知爲從。但仔細研究起來，在向上途徑中，知固爲主，行爲從；而在向下途徑中，亦仍當以知爲主，以行爲從也。茲試更進一步分析知與行的關係：

1. 知是行的本質（體），行是知的表現（用）。行若不以知作主宰，爲本質，不能表示知的意義，則行爲失其所以爲人的行爲的本質，而成爲純物理的運動。因爲物理的運動，就是不表現任何思想方面的知識方面的意義的。故行爲之所以超超絕絕機械的物理運動，而取得有意識的行爲的資格，就因爲它能夠與知識合一，服從知的指導，表示知的意義。知是不可見的，知藉行爲而表現其自身。吾人一方面可以向內反省，而知自己之知或自己之思，一方面可以藉觀察他人表現在外之行爲，而知他人之知或他人之思。故知是體，行是用；知是有意義的，有目的的，行是傳達或表現此意義或目的之工具或媒介。故可

下界說如下：行爲者表現或傳達知識之工具也；知識者指導行爲之主宰也。

2. 知永遠決定行爲，故爲主。行永遠爲知所決定，故爲從。人之行不行，人之能行不能行，爲知所決定。藝入決不能做他所絕對不知之事。人之行爲所取的方向，所採的方法，亦爲知所決定。行爲效率的高低，行爲之堅定確實否，爲知識之淵淺深澈精到否所決定。被動之行爲爲被動之知所決定。錯誤的行爲爲錯誤的知識所決定。道德行爲、藝術創造、學術研究的行爲爲道德藝術學術的知識所決定。從價值的知行合一觀來說，則顯知難行永遠決定顯行隱知。是此一較高級的知行合一體從外面去決定另一較低級的知行合一體。是前因與後果 (antecedent and consequence) 的關係。從自然的知行合一觀點來看，知行同時發動，兩相平行，本不能互相決定，但亦可謂內在的決定或邏輯的決定。這就是說知爲行之內在的推動原因，知較行有邏輯的在先性。

3. 知永遠是目的，是被追求的主要的目標，行永遠是工具，是附從的追求過程。任何人的活動都是一個求知的活動。科學家種種實驗觀察旅行調查的行爲，是求知「是什麼」(what) 的歷程。哲學家種種推論、分析、批評、懷疑的活動乃是求知「爲什麼」(why) 努力。道德家的知識是關於「應做什麼」(What ought to do) 的知識，道德家的行爲是爲「應做什麼」的理想，或價值之知所指導所

鼓舞而產生的行爲。他如軍事家，政治家，工程師等，表面上好像以作戰勝利、改革政治、開發自然等實際行爲爲主要目標，而以知識爲附從的手段。其實深一層觀察，任何偉大的軍事家，政治家，工程師，他們最後的目的仍是求知，他們整個的生活仍是求知的生活，不過他們所求的知識，主要的乃是關於「如何做」(How to do)的知識罷了。沒有How to do的知識，他們一件事也做不出來。他們事業上偉大的建樹，乃是他們學問上(關於How to do)偉大知識的表現。無論什麼人，無論在什麼情形下，他們的行爲永遠是他們的知識的功能(action is always the junction of knowledge)。

以上是從正面發揮知行從說的道理。但欲此說可以根本成立，不得不對於持行主知從說的心理學說加以批評，如果我沒有弄錯，據我所知西洋心理學上的浮象論(Epiphenomenalism)者，和詹穆士爾格的情緒說，以及在知識論上持手銜論者的杜威、布銳殘曼一般人，都是持知行合一論的人，而他們皆認爲在知行合一體中，行是主，知是從。

浮象論乃是將斯賓諾莎的身心平行論唯物論化。此說認爲身心永遠平行，但心爲身之影。身體的活動是這身心合一體中的主要的實質，意識現象不過生理動作所產生的影子。因此身決定心，身主心從。此說應用來討論知行問題，當然要主張知爲行之影，行主知從之說。但浮象論者忘記了斯賓諾莎的主

皆：身心既然平行，則心不能決定身，身亦不能決定心。故事實上，依平行說的原則，身心或知行不能互主從關係或因果關係。要於知行、身心間去分，是從極端關係只能在邏輯上或價值上去分辨。但就邏輯上講來，心為身之內在因，知為行之內在因，心較身、知較行有邏輯的在先性。而如何從邏輯上證明身決定心，行決定知，則浮象論者都沒有作過這番批評的工夫，而只知根據片面的事實，作理論的武斷。故浮象論之說，原違背斯氏本意論的基本原則，又缺乏邏輯上的批評工夫。

詹穆士嚴格的情緒說其實就是浮象論，也可以說根據情緒心理的研究，以替浮象論張目，而且他們的情緒說直接與知行合一問題有關，開後來學術論戰的先路。甚至有人附會詹穆士嚴格的情緒說以解釋王陽明知行合一說。殊不知王陽明之說正與他們相反。王陽明雖沒有做過他們那種笨的心理實驗，但陽明的見解却遠比他們高明多了。

他們的學說，大約是這樣的：行為在先，知識或意識產生在後。先有某種表示情緒的生理動作發生，由對於這些生理動作的回憶、反省或覺察，產生某種喜怒哀樂等的意識。舉例來說：當我們看見老虎時，不假思索，立刻就發生逃跑的行為。等我們覺得老虎很可怕，心在發抖了，我們纔回憶着或意識着「一種恐懼的情緒」。又如當我受了一種強力的刺激，無意間立刻便起了一種生理的變化，如流淚哭

泣之類。直到這種生理的動作慢慢地傳達到神經中樞，我們纔開始意識着一種悲哀的情緒。根據類似這樣的事實，照他們講來，情緒的意識爲生理活動的產物（甚或副產），爲生理變化所決定。故他們對知行問題自然要持行先知後，行主知從之說。他們與陽明的說法，恰好正相反對；

陽明說：「知是行之始，行是知之成。」

詹穆士爾格說：「行是知之始，知是行之成。」

正好將陽明之說，倒個過來。

就事實來說，類似這種「行而不知」，或「行而後知」的心理事實，到是很多。就是我上面所舉的兵士受傷不自知，事後方知受傷，而生悲苦的情緒。又如受壞朋友引誘，不知不覺間養成惡習慣，發生惡行爲，及事後反省覺悟，方發生懊悔的情緒。都是屬於此類心理事實的例子。但成立一個浮象的情緒論，替唯物論張目，則落於下列幾點錯誤：

第一，不能解釋許多普通的經驗事實：如由黑夜談鬼而生恐怖情緒，由恐怖情緒而起毛髮悚然，身體戰慄的生理狀態。又如讀動人的小說，或讀亡父或亡友的手跡，心受感動，而欲歔欷淚，或類似此種的事實，均足以證明知識在先，由知識而引起情感發生生理動作。無論如何，皆是知決定行，並不是行

決定知，可以斷言。此僅就常識舉例，至於坎郎 (Cannon) 教授帶訓魯士爾格的情緒說的種種實驗，我們此處用不着引證。

第二，此說既不就整個事實立論，亦無堅實理論基礎。即以見虎而跑一事而論，更足以表示逃避老虎的生理動作乃起於老虎的「見」，和平時對於老虎吃人可怕的知識。假如，不看見老虎，即使老虎走近身邊亦不知跑。又假如見老虎而不知畏虎，如三四歲之兒童然（陽明有「東家兒童不識虎，執竿驅虎如驅牛」之語），亦未必跑，亦未必發生恐懼的情緒。由此足證跑避老虎的生理動作，和恐懼的心理情緒，皆為見虎的「見知」和知虎可畏的「聞知」所決定。故就常識分析起來，此事的知行次序應如下：1. 見虎（知），2. 畏虎（情緒，亦屬知），3. 跑避（行，見虎畏虎所產生之結果），4. 回憶爾猶見虎畏虎避虎之緊張情形，而生驚喜之情（知）。若另就自然的知行合一論或平行論分析起來，其次序應是這樣：1. 見虎（顯知隱行），2. 畏虎（心理生理同時皆呈緊張狀態，知行同等程度，難分顯隱），3. 跑避（顯行隱知），4. 驚喜之情（顯知隱行）。而且就理論講來，恐懼的情緒是跑避的行的本質，跑避是恐懼的表現。兩者乃是同時發動的，是整個心理生理歷程的兩面。在停止跑避時，亦即表示最緊張的恐懼情緒的停止（也許在停止跑避時，「餘懼」猶存，常另有某種生理動作以表現此餘懼）。同樣，悲

哀是瀟灑的本質，流淚是悲哀的表現，不能謂停止流淚之後，傻傻地纔有一種悲哀的情緒產生。今謂在生理上緊張跑避的動作停止時，恐懼的情緒方產生，不惟違反常識，而且理論上講不通。固然，回憶快樂的行爲和快樂的情緒，也可產生快樂；回憶恐懼的情緒和跑避的行爲，也可產生某種輕微的恐懼情緒，但後者與前者乃是兩回事，不可混爲一談。因此，單就見虎而跑一事的分析，我們可以說「跑避老虎的「行」不是「知」之始，見虎畏虎的「知」不是「行」之成」。反之，我們可以依照王陽明：

「見虎畏虎的知，是避虎的行之始，避虎的行，是見虎畏虎的知之成。」

茲可進而討論知難行易問題。照自然的知行合一講來，知行既然合一，既然同時發動，平行並進，當然知行同其難易。就高程度的知行合一的活動言，如知高深科學的知識，行高深科學的研究或實驗，知和行同樣艱難。就低程度知行合一的活動言，如知食堂在何處的知，和動身往食堂的行，兩者皆同樣容易。孫中山先生以易知易行的事（如吃豆腐）與難知難行的事（如研究豆腐製造化學原理）相比，認前者爲行，後者爲知，而成知難行易之說。若從自然的知行合一論看來，他乃是說顯知隱行（如科學研究）難，而認顯行隱知（如日常飲食的動作）易。照我們上面知主行從的說法看來，顯知隱行永遠決定顯行隱知，較高級的知行合一體，永遠支配較低級的知行合一體，則顯知隱行——較高級的知行合一

體（即中山先生所謂科學研究及革命先覺的工作）當然難，而顯行踐知——較低級的知行合一體（即中山先生所指的日常飲食的動作）當然容易。故照這樣講來，知難行易不唯是一定的真理，而且與知行從之說互相發明。

又從價值的知行合一論看來，亦係知難而行易。蓋因顯行易，顯知難。由顯行之行到顯知之知難。由經驗中得學問，由生活中見真理亦皆難。反之，由顯知之知到顯行之行，由原理到應用，由本質到表現，由學術到事功，則皆易。猶之，有根自易長技藝，有源自易流支流。且內充實自易流於外，知充實自易發為行。故孫中山先生所謂「能知必能行」，不僅是一種信例，而乃是一種事實。至「不知亦能行」，若善意解釋（因我認為人不能行他所絕對不知之事，改現某意義下，不知即不能行。但此處所謂「不知」並非絕對不知之意，乃不知高深原理，不知科學根柢之意。）亦是事實。豈不知者可服從他人，受人指導而產生行為也。但能知能行方是主動之行，不知能行，則是被動的行為。總之，難易是價值問題，主從是邏輯問題。既從邏輯上將知行主從問題解答，則價值上知難行易問題，自可迎刃而解。

以上係說明我們對於知行合一的看法，現在且讓我以王陽明的知行合一說來印證我們的說法，並且以我們的說法來解釋、發揮、批評王陽明的學說。

陽明的知行合一說，本有兩個含義，亦可以說是有兩個說法：

一是補偏救弊的知行合一。

一是本來如是的知行合一，或知行本來的體段。

所謂補偏救弊的說法，即是勉強將知行先分爲二事，有人偏於冥行，便教之知以救其弊；有人偏於妄想，便教之行以救其弊。必使他達到明覺精察之行，真切篤實之知，或知行合一而後已。這樣一來，知行合一便成了理想。便須努力方可達到或實現的職責（Duty）。所以他說：

「行之明覺精察處便是知，知之真切篤實處便是行。若行而不能明覺精察便是冥行，所以必須說個知。知而不能真切篤實，便是妄想，所以必須說個行，原來只是一個工夫。凡古人說知行，皆是就一個工夫上補偏救弊說，不似今人截然分做兩件事做。如今說知行合一，雖亦是說今時補偏救弊說，然知行體段亦本來如是。」（見語錄）

同樣的意思復見於傳習錄上：

「古人所以既說知又說行者，只爲世間有一種人，懵懵懵任意去做，便不想思省察，只是個冥行妄作，所以必說個知方纔行得是。又有一種人茫茫蕩蕩恣空去思索，全不肯落實躬行，只是

個欄桿影響，所以必說一個行，方纔知得真。此是古人不得已，補偏救弊的說話。今若知得宗旨，即說兩個亦不妨，亦只是一個。若不會宗旨，便說一個亦濟得甚事？只是閒說話。」

陽明所謂對真行以教真知，略相當於我們前面所謂向上的途徑，即由行以求與知合一的途徑。陽明所謂對空想教以篤行，略相當於我們前面所謂向下的途徑，即由知以求與行合一的途徑。我們說這種分知行合一於先，又求合於後的說法，是常識為方便計的抽象說法，而陽明則認為是補偏救弊的說法。這是陽明的學說可以印證我們的說法，我們的說法可以解釋陽明的學說之第一點。

至於陽明所謂知行本來的階段，或本來的知行合一說，似亦相當於我們所謂自然的知行合一論。陽明說：

「學之不能無疑則有問，問即學也，即行也。又不能無疑，則有思有辨，思辨即學也，即行也。」（答顧東橋書）

這與我們認學問思辨皆為知行合一體，皆為顯知隱行的看法，幾可說完全相同，不過陽明未明言學問思辨即顯知隱行罷了。他又說：

「我今說個知行合一，正要人曉得一念發動處便是行了。」（傳習錄）

照此說，不論善念惡念，只舉一念發動處便是行，當然與我們所講自然合一論完全契合。不違我們更分辯清楚，一念發動處屬於良知隱行，並指出一念發動之所以是行，因有生理動作陪隨此一念之故。

我們認知行爲同一活動的兩面的說法，正可作陽明知行爲說明一個工夫的兩個字之說的註腳：

「知行原是兩個字說一個工夫。這一個工夫，須著此兩個字，方說得完全無弊病。」又說：「若會得時，只說一個知，已自有行在。只說一個行，已自有知在。」

我們認知行合一，爲知行平行。亦正好發揮陽明知行合一並進之說。陽明說：

「知不行之不可以爲學，則知不行之不可以爲窮理矣。知不行之不可以爲窮理，則知行之會一並進，而不可分爲兩節事矣。」

又自然的知行合一論，認知行是有等級的差別，陽明之意似亦認爲有等級的差別，至少可分爲至低與至高兩級：最低級爲空想之知與冥行之行合一或不行。最高級真切篤實之知與明覺精察之行合一或不行。

根據以上各點可以明白見得陽明所謂知行合一的本來意義，與自然的知行合一論，有許多地方，均可

五類印證發明。但陽明的知行合一說，只有時間觀念一點沒有說清楚，就是，究竟陽明所謂知行合一係指知行同時合一呢？抑指異時合一呢？若按同時合一，則人與禽獸同爲知行合一。不論智愚賢不肖亦同爲知行合一，此豈不加修養即可達到之德自然的知行合一，似非陽明之本意。至若有長時間的距離，須積年累月，苦辛努力方可達到之知行合一或知行兼有，如克儉博學，審時，愷恩，明辯之知的努力，然後實施篤行，似此種之知行合一當亦非陽明之所嚮慕。且此某應底式的知行合一觀，正是陽明之所反對者。我們試仔細體會陽明的意思，則知他所謂知行合一的本體，既非理想的，高遠的，亦非自然的，毫無蘊意味的，而乃持一種自然的或自動的 (Spontaneous) 知行合一觀。所謂率真或自動的知行合一觀，就工夫言，目的即手段，理即行爲，然須以高理想，設爲目的於前，而意與行積年累月之努力，以求達到。就時間言，知與行緊接發動，即知即行，幾不能分先後，但又非完全同時。換言之，可以說，就時間言，知與行間只有極短而處於區分之距離，如見父自知孝，見見自知悌，見孺子入井自知往救等，便是陽明所謂知行合一的真體段。所謂「自知」亦即「自行」，即是自動的，率真的，不假造作的，自肯如此的知行合一。此種見父自知孝，見見自知悌，見死自知救的知行合一，既非高遠的理想，亦非自然的衝動，更非盲目的本能，而陽明所「做心與理」的本心，他又叫做即知即行的良知，所以他

說：「本心之明即知，不欺本心之明即行。」本心或良知，就是知行合一的本體或本來體段。且參考下節一段：

「愛問今人儘有知父當孝兄當弟者，却不能孝，不能弟，知行分明是兩件事。曰，此已被私欲間斷，不是知行本體。未有知而不行者，知而不行，只是不知。聖賢教人知行，正是要復那本體。」

故大學指個真知行與人看，說：如好好色，如惡惡臭。見好好色，好好色即行，見好好色時，已自好了。不是見後又立個心去好。聞惡臭即行，只聞惡臭時已自惡了，不是聞後別立個心去惡。」（《徵習錄》）

照現代話講來，見好好色，聞惡臭是刺激；好好色，惡惡臭是反應。刺激與反應間究有相當距離，！時間上活動作上的距離，亦可分爲兩事。陽明之意，以爲此種見與好，知與行是如此的率真，如此的自然而流，如此直接，當下，迅速，因而指出此種率真來，表示知行合一的本來體段。總之，第一，我們要知道陽明所最著重的知行合一說，接近於自然的知行合一，而實自然的知行合一。第二，他雖反對高遠的理想的分而後合的知行合一，但對特殊的學說，仍是清談意味的，有極短促的時間距離的知行合一說。所以我們可以這樣說，真正的知行合一既可分兩派，一派爲理想的價值的知行合

一說，一派爲直覺的或率真的價值的知行合一說。前一派以朱子爲代表，後一派則是陽明所創立，所倡導的。

此外對知行主從問題，陽明亦持知行從說，值得我們特別提出。他對知行的關係有幾句很精到深刻的話：

「知是行的主意，行是知的工夫。知是行之始，行是知之成。」

後二句我們於批評詹穆士爾格的「行是知之始，知是行之成」的行主知從說時，已有所闡明。知是行的主意」一語，尤其是討論「知識」問題的不朽的名言。知既是行的主意，則知不是死概念，更不是被動的接受外界印象的一張白紙。反之，陽明認爲知是動的，是發出行爲或支配行爲的。這個學說與詹士「觀念是行爲的計劃」(idea is a plan of action) 或「觀念是行爲的指針」(idea's guide to action) 的說法，如合符契。一掃死觀念，空觀念，抽象的觀念之說。至陽明所謂「行是知的工夫」，卽係認行爲是實現所知的手續或行爲是補助我們求真知的工夫之意，意思亦甚深切，且亦確彰知行從的關係。只可惜陽明所謂知行，幾純屬於德行和涵養心性方面的知行。同樣的理思，只消應用在自然的知識，和理論的知識方面，便可以作科學思想，以及道德以外的其他一切行爲的理論根據。

知道了王陽明的知行合一說，且讓我們進而考察朱子對於知行問題的思慮。試看陽明與朱子知行說之異同何在，並試看朱子的知行說有沒有足以印證我們的說法之處，或我們的知行合一說是否有足以發揮朱子的說法之處。

最足以印證並贊助我們說法之處，窮在於朱子之堅持知先行後，知主行從之說。他的意思大約可分三層來說。第一，朱子認為不知而行，不窮理而言履踐，不惟是冥行，甚至簡直如盲人然，不知如何去行。他說：

「窮事皆在窮理後，經不正，生不明，看他如何履踐？也只是空！」

又說：

「義理不明，如何履踐？如人行路，不見便如何行？」

此外語類還有一條，意思比較複雜。但確認知先行後則無可疑；

「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。」

所謂「行爲重」亦指知行合一之行，或受知識指導之行，較不產行爲之抽象之知爲重而言。

第二，朱子認爲人之不能行善事，皆由於知不真切，若知得真切時，則不期行而自行，面不得

行，試引下列兩段話：

「若講得道理明時，自是事親不得不孝，事兄不得不弟，交朋友不得不信。」

「只爭個知與不知，爭個知得與與不切。如人要儆好事，到見得不好事，也似乎可做，方要儆好事，又似乎有個儆不好事的心從後面轉去，這只是知不切。」

朱子論見得道理明可以醫治行爲的懶惰，可以養成堅卓不拔的人格一段，尤說得親切：

「人之所以懶惰，只緣見此道理不透，所以一向擱擱不起。若見得道理分明，自住不得，豈容更有懶惰時節耶？……盜徒真有片見，實有下工夫處，則便在鐵輪面前轉，亦如何動得他？」（宋元學案卷四十九）

第三，朱子指出若不知而便行，則少成就而有流弊。他說：

「而今人只管說治心修身，若不見這個理，心是如何地治？身是如何地修？若如此說，資質好底，便養得成只是個無能的人。資質不好底，便都執縛不住了。」

「見不可謂之虛見，見無虛實，行有虛實。見只是見，見了後却有行有不行。若不見後，又要

假做，便謂之虛見。」（宋元學案卷四十九）

兼于之對於知先行後，知主行副的導引，不覺更復驚異，覺得這話與金瓶詞，就言這道學理甚多。伊川關於此點，尤說得真切透徹：

「未致知，怎生行得？勉強行者安能持久？除非燭理明，自然樂循理。循理專本亦不難，但爲人不知旋安排著便道難也。知有多少般數，煞有淺深……學者須是真知，纔知得便是泰然行將去也。」

「如眼前諸人要特立獨行，煞不難得，只要一個知見難。人只被知見不知透。人謂要力行，亦是淺近語。人既能知見，豈有不能行？」（兩條皆見宋元學案卷十四）

善梨洲在伊川此語後加一句案語道：「宗義案伊川先生已有知行合一之旨矣。」我看伊川此語是否包含知行合一之意，頗待考究。若此段話是知行合一之意，則前面所引朱子幾段話，亦應是知行合一之意。即使程朱皆持知行合一說，但程朱之知行合一說，與陽明之知行合一說是否相同，亦是問題。但從子道兩段話，至少包含有下列幾層意思，却毫無疑義：（一）知先行後，知主行從。（二）知有不同種類，知有淺深程度，所謂「知有多少般數，煞有淺深」卽是此意。（三）知難行易。所謂特立獨行煞不難，只是要一個知見難。何等簡易明白！蘇格拉底提出「道德卽是知識」之說，便與知行統一，使道德

與學術攜手並進。程朱關於知行的見解，其深切著明，實不亞於蘇格拉底。只是後人不能把握住程朱的眞精神，只知從風俗習慣的細節，從制度禮教的權威，從獨斷冷酷的命令中去求束縛個性的道德，而不從格物窮理中去求知主行從的道德，從知識學問中去求學養開明的道德。於此愈足以見得程朱見解的高明，和對於知行問題的偉大貢獻。

至於朱子關於知行的見解，最受人誤解指斥的，莫過於白鹿洞書院學規所列，「博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之」五條。批評他的人都說他這樣呆板的排列，將知行分作二截，陷於支離。其實他這種看法，可以說是正代表我們所說的典型的價值的或理想的知行合一觀。任何持價值的知行合一觀的人，他不能不爲方便計，根據常識，將知行分作二事，有時問先後的距離，然後再努力使知行合一或兼備於一身。朱子平生所堅苦用力的一窮理以致其知，反躬以踐其實」的功夫，就是實現價值的知行合一的最大努力。所以朱子對於知行問題的根本見解，可包括在下列二命題：

1. 從理論講來，知先行後，知主行從。

2. 從價值講來，知行應合一，窮理與履踐應兼備。

至於就教人或自修的方法而論，他完全採補偏救弊，因材施教，方便說法的辦法，而無定準。但大

要不外下列三途：

1. 有時他主張知與行同時並進，雙管齊下，內外交養。用現代話說，他主張一面致知，一面力行。

「涵養須用敬，進學則在致知」之說，屬於此類。

2. 有時他主張若自覺學問欠闕，則可姑且先從致知着手。

3. 有時他又主張若自覺欠開篤行工夫，則可姑且先從力行着手。

但是他根本認為無論先從致知着手也好，先從力行着手也好，結果都是互相發明。殊途同歸——同歸於知行合一的理想。下面兩段話，最足以表示此意：

「問：南軒云，致知力行互相發。曰，未須理會相發，且各項做將去。若知有未至，則就知上理會。行有未至，則就行上理會，少間自是互相發明。」

「學者工夫，唯在居敬窮理二事。此二事互相發。能窮理則居敬工夫日益進。能居敬則窮理工夫日益密。譬如人之兩足；左足行則右足止；右足行則左足止。其實只是一事。」（語類卷九）

總之，朱子的問題只限於「知行何以應合一」？及「如何使知行合一」方面。他完全沒有涉及自然的知行合一方面，也沒有王陽明即知即行的說。他認為學問思辨為知，篤行為行，不容混淆的。他則

知行可以相發，相輔，知可促進行，行可促進知。但知自知，行自行，界限分明。

總結起來，關於知行合一可以有三種不同的看法：

1. 自然的知行合一觀。這是作者所提出來的。

2. 價值的知行合一觀：

A 理想的價值的知行合一觀。朱子爲代表。

B 直覺的價值的知行合一觀。王陽明爲代表。

自然的知行合一觀與任何一種價值知行合一觀都不衝突（在學理上持自然知行合一觀的人，於修養方面，可任意選擇理想的朱子的路線，或直覺的陽明的路線）。不唯不衝突，而且可以解釋朱王兩種不同的學說，爲他們的知行合一觀奠立學理的基础。其實朱子雖注重堅苦努力的理想的知行合一，但他講涵養用敬，講中和講寂感時，已爲王陽明的直覺的知行合一觀，預備步驟。王陽明雖講直覺的率真的知行合一，但當他講知行之本來階段時，已具有濃厚的自然的知行合一觀的意味。故自然知行合一論，實由程朱到陽明討論知行問題的發展所必有的產物。

由於對知行合一問題的重新討論，希望第一，認識了知行真關係，對道德生活可得一較正確的理

備：除知外無行。離開知外無行說，應別其間的知外無行。由於指出行的理智基礎，可以幫助我們打破那不承認道德的價值與行為的價值。打破那與自由不無相知的武斷的道德命令；並打破那只就表面現象去求，不追問其後的道德意義的武斷的價值判斷。第二，希望可以指出一些研究的途徑。如由意識及行為二者來觀察而達到意識與行為，作為心理學之研究。又由知行平行，以知釋知，以行釋行之說，而提出研究行為的心理學，與研究意識活動的哲學科學。茲於結束本文之時，願更根據知主行從，知是行的本質，知是行的表現之說，而提出行為現象學的研究。行為現象學與行為學不同，行為學是以行為現象為的，客觀的、實際的觀察學。行為現象學為從行真的現象中去認識行為的本質——知或意識。其用科學，由外觀的、由行為的現象去觀察，為而三知的意識或知識。更進而由意識現象學，或知的主質，或行為的現象去觀察，而達到意識或知現象的現象。最後由理念與現象，由現象去觀察，而達到理念。如是則行為現象學及意識現象學均可作心理學之引導科學或預備科學，而達到學問之完全與目的對象與形式。此三者之所以可能，由於行為所以表現意識，意識所以表現現象，而理念自明自證，故可形成原理學。

Handwritten signature or scribble, possibly containing the characters "45" and "2004".



中華民國三十二年十二月初版

知難行易說與知行合一說

每册售價國幣二十元

(外埠酌加郵費匯費)

版權所有
翻印必究

著者 賀麟

發行人 俞樹立

發行者 青年書店

總店 民生路一三三號
分店 桂林 小龍坎 沙坪壩

印刷者 中央青年印刷所

重慶 上清寺桂花園九十九號

10
468009
(5)

10
468009
(5)