

聞亦博編著

力行哲學論證

贈書

正中書局印行

卷

力行哲學參考書

- | | | |
|-------------|------|-----|
| 建國方略 | 孫文 | 二〇〇 |
| 行的哲學 | 蔣中正 | 〇一〇 |
| 孫文學說疏證 | 王萬鐘 | 三〇〇 |
| 心理建設論證 | 楊一峯 | 〇三五 |
| 心理建設的科學基礎 | 朱漱石 | 〇四〇 |
| 蔣介石先生的思想體系 | 周開慶編 | 二五〇 |
| 三民主義哲學思想之基礎 | 周世輔編 | 二〇〇 |
| 生之原理 | 陳立夫 | 五〇〇 |
| 唯生論 | 陳立夫 | 二〇〇 |
| 活力 | 唐樹濬編 | 二〇〇 |
| 成功之道 | 馬璧編 | 〇八五 |
| 中國先生學說 | 胡懷琛編 | 二六〇 |

國家圖書館典藏

總局：重慶市中二路四三號
分支部：各大大市

本民胞物與之公
明純一不貳之誠
困知所以繼絕學
力行所以闡太平

傅玄大題



自序

近人之崇唯心論者，強以中國哲學之基礎納於唯心；崇唯物論者，又強以納諸唯物。數十年來互相辯論引證，而兩者皆不足以發揮中國哲學之精義。蓋中國具有悠久之文化與歷史背景，及特殊之民族精神，其結晶之產物——中國哲學，自有獨放異彩燦爛光輝之處，固不必強以心物二字範圍，而使其合於西洋哲學體系與組織，此為治中國哲學者所必具之眼光，非鄙視西洋哲學也。

中國哲學之最高境界，在合自然與人生於一原，融外物與內心於一體，中庸謂贊天地之化育以與天地參，及合內外之道者，殆即此也。自然潛能之變化無窮者為氣，健順之一真無妄者為理。氣化有序，亙古不息，宇宙運行之至理也，是即謂之誠。故中國哲學之絕對最高原理為誠，順天地之徑，貫萬事之治，達萬物之志者，皆本乎誠，誠則不息，不息則久矣。王船山謂「誠所以充乎萬理，周乎萬事，通乎萬物」，是人生合於自然之途徑，一本於至真無妄之天道者為誠耳。

誠之隱於天道，為陰陽變化，而其德為乾與坤；誠之顯於人道，為自強不息，而其用

爲知與能。發乾坤之至德而萬物以生，宏知能之運用而萬事以成，陰陽不可離而知能亦不可分，故天之道本乎陰陽合一而行，人之道本乎知能合一而行。張子厚謂陰陽交而天道立，知能合而人道彰者，準此易簡幾微之理，而以人參天地合內外於一也。

氣聚物之生，氣散物之滅，聚則來，散則往，聚可見而散則疑爲無形，其無形也，耳目之力窮於小，非無形耳。故物有生滅，而氣無增減損益，本體未嘗消滅，此中國哲學對於萬物生滅之觀察也。人類效法自然亦應達生聚滅散之理，以立中道，死不足憂，而生不可罔，一瞬一息，一宵一晝，一言一動，皆合於存神盡性之功，一本於至誠力行之旨，明乎此，則幽明生死之理彰，不惑於物欲之蔽，而可贊天地之化育以與天地參矣。此中國哲學所啓發天人合一之道也。

氣之往來聚散，皆本於陰陽變化至真無妄之理。來而聚者爲物，物有形耳。靈而明者爲心，心、理也，道也，物物一太極，是物物有理有心，故物外無心，氣外無理；心外無物，理外無氣，此中國哲學之合外物與內心於一體之義也。

人生合於自然，必本於至誠之道而行，其合知與能者，人道之行也，是即謂之力行。中國哲學對於知能合一之指示甚多，故求臻於至善之境界者，有賴於知能合一之運用耳。總裁蔣公創「力行哲學」名詞，雖源於國父知難行易學說之基礎，實溯本於孔孟諸哲學之正統思想，發揮至誠無息之最高原理，以充實人生價值，提高人生意義，增進人類全

體之生活，創造宇宙繼續之生命，統知於行，而不以行統於知，寓合一之義於力行之中，是故力行哲學名詞，近始創見，而力行之高深涵義，已潛蓄於五千年來中國哲理之中矣。

中華民族精神之發揚於今日者，爲堅苦卓絕，百折不撓；爲犧牲奮鬥，自力更生；爲主持正義，抵抗強權；此皆淵源於力行哲學精義之偉大收穫，非朝夕之所能培養而運用者也。筆者感於力行哲學涵義之深、博，影響於立國精神之遠大，思有以論證發揮，但慚於淺薄，不堪任此，屢爲擱筆。年來得暇整理舊作，於膽大心粗之中，對此艱鉅工作，暫可告一段落。錯誤諒忽之處，當所不免，幸時賢有以正之。

聞亦博誌於歌樂山 卅二年八月

第一篇 緒論

【哲學的領域】「哲學」名詞的來源，是譯自外國語，所以關於哲學定義的解釋，也多半是根據西方哲學的概念及其體系，來闡述哲學的領域。大體上將哲學的涵義，歸納於形上論認識論價值論三部門中。形上論所討論的是「實在」或「非實在」的問題；認識論所討論的是「真實」或「虛偽」的問題；價值論所討論的是「善惡」「正邪」的問題。（形上論或稱宇宙論或本體論；認識論或稱知識論；價值論或稱人生論。）簡單說來，哲學是我們對於宇宙萬物一切的根本認識和根本的態度，因為要研究人生切要的問題，要尋找一種切實解決人與宇宙萬物間的關係，所以就有所謂「宇宙」「人生」「知識」諸論，用以研求那些人生複雜環境中的對象。這三個部門是互有關係的，尤其是宇宙與人生，更為密切。

自來談哲學的，歸根到底十九要談到人生的問題。因為有人類社會，才有哲學，所以哲學之所涵究者，決不能離開人類生活的基礎。如此說來，哲學的領域，就是人類生活行動的範圍，凡是有關人生切要的問題，例如：宇宙間萬物的變化，自然界的演進，和人類

生活的價值，與夫屈伸幽明生死勝負之理，莫不包括於哲學的領域以內，我們採用中國固有的成語來解釋哲學的涵義，可以說是「卽物窮理」。這四個字的領域，並不單限於人事，宇宙萬事萬物，都應在窮究其哲理之列，所以我對於哲學所下的定義卽爲此四字，申述「卽物窮理」的涵義，卽得哲學的領域了。

【中國哲學的特質】 明白了「卽物窮理」的領域，則知我國往古聖賢致力於學問的目的，都是向這方向發展的。那末治國學的人，正不必視哲學名詞爲西洋知識，加以鄙棄；或折散中國哲學體系而強納於西洋哲學概念之中，而妄加附和；應從中國學術系統中，發揚中國的正統哲學。因爲中國有中國的歷史背景，有中國的民族精神，簡言之，中國哲學，不能勉強比擬於西洋哲學。

過去研究中國哲學的人，往往援引西洋哲學史上唯心唯物之論，以分析或解釋中國哲學。凡是往古聖賢所提及正心誠意以道德維繫國本的話，主張唯心論者，則引以爲重要的根據。如大學之道，以修身爲本，注重正心；孟子謂「萬物皆備於我」；陸象山謂「宇宙便是吾心，吾心便是宇宙」；王陽明謂「心者，天地萬物之主也」，此種種引例極多，不及備舉，總之有關發揮心意的理論，都被唯心論者借來作論斷的根據。其主張中國哲學以唯物爲基礎者，則以孔子之注重足食足兵，孟子之重視養民恆產，管子之講求實倉廩，足衣食等理論爲根據，這都是極大的錯誤。如果平心靜氣的來研究中國哲學精義之所在，便可以

發現中國哲學的特質，譬如孔子一面主張發揚仁義道德的精神，一面主張足食足兵；管子一面重視禮義廉恥四維以張國本，一面又重足衣食實倉廩的物質生產；可見得他們全部的學說當中，是心物並重，沒有偏袒的。再拿大學一章來說，表面上是以正心誠意爲修身齊家治國平天下的出發點，可是格物之說，並不屬於唯心的範圍，這又是心物並重的實例，所以硬要以中國哲學納於西洋哲學的體系之中，不僅是錯誤的見解，而且是不可能的事，因爲中國的哲學涵義，偉大深遠，非唯心唯物之偏論所能包括。

雖然中國哲學一般的研究對象，逃不出宇宙問題，人生問題和知識問題，大致還是和西洋哲學一樣，可是從這些問題當中，可以抽出許多特質，國父說得好：

「中國有一段最有系統的政治哲學，在外國的大政治家還沒有見到，還沒有說到那樣清楚的，就是大學中所說的格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下那一段話。把一個人從內發揚到外，由一個人的內部做起，推到平天下止。像這樣精微的理論，無論外國什麼政治哲學家，都沒有見到，都沒有說出，這就是我們政治哲學的知識中的獨有的寶貝」。

「中國更有一種極好的道德，是愛和平。現在世界上的國家，只有中國是講和平，外國都是講戰爭的。中國人幾千年酷愛和平，大都是出於天性，論到個人，便重詭譎；論到政治，便說不嗜殺人者能一之，和外國便有大大的不同。所以中國從前的忠孝仁愛信義禮的舊道德，固然是駕乎外國人；說到和平的道德，更是駕乎外國人。這種特別的好道德，便是我們民族的精神」。

爲什麼中國的哲學獨具有特殊的至理，回答這個問題時，不能完全拘束於唯心或唯物

之論，而要從純中國哲學的眼光裏，體驗中國民族發展過程的特質。在本節說到中國哲學的特質時，我只簡單的提出一個「行」字，而在最高的原理方面，只提出一個「誠」字，如果以「誠」的態度去運用「行」的方法，則到處是表示追求人與天道相配合的至理，所謂「人與天地參」，就是中國哲學所努力的方向。忠孝仁愛信義和平這許多美德，是貫通自然之理與人生的途徑，「行」字的意義，含蓄於至高哲理之中，並不明鮮，但是隨時隨地有一個「行」字的原動力，策進發揚中國的哲學精神。總裁曾說過：「行是天地間自然之至理，是人生本然的天性……只有行才能適應人生的環境，創造一切」。所以「行的哲學」不偏重唯心，亦不偏重唯物，而是淵源於中國的正統哲學，接受了中國固有文化的遺產。

【哲學中的知行學說】 哲學的領域既然是窮宇宙萬物之理，則「知」與「行」的地位非常重要，因為「即物窮理」的工具，決不能離開「知」與「行」的，換一句話說，就是人類生活的過程中，知與行的價值可以包括一切。中國哲學的最高準繩，是要貫通自然之理與人生之理，是以人道配天道，至若如何去貫通，如何去配合，先哲們僅僅指示出幾種形式的知識，這許多知識，只有形式的觀念而沒有內容。譬如哲學中所講的宇宙，決不是像物質結構，有星球有太陽系等名詞的天文學中所指的宇宙，但是我們要了解哲學上宇宙的意義，必須要從體驗之中去貫徹那些沒有內容的知識。又譬如哲學中所講的道和天性和

至誠，也都是些形式上的名詞，並不像科學中的名詞，有公式可循，或有實例可證，必須要從不可思議不可感覺的過程之中，才可以完全得着寶貴的體驗。所謂不可思議不可感覺者，就是思議於自然趨勢的思議，感覺於自然趨勢的感覺，換言之，這種思議與感覺，即為天地間自然之至理，人生本然的天性，此亦即謂之行。所以哲學中的「知」是形式的觀念，必須全靠「行」的體驗來發揚哲學的精義。

中國哲學，就是告訴人如何去求知，如何去力行，如何因知而行，如何因行而知。換一句話說，即為本知行合一之義以充實人生的意義和提高人生的價值。

【知行關係的實例】 在人生的過程中，知與行的關係的確太密切了。一舉一動，都要以「知」為基礎，如果沒有「知」為基礎，則動作一定發生錯誤。譬如天冷加衣，腹饑思食，雖然是人生極簡單的事情，不必加以考慮，可是都含有「知」的基礎。畏冷是知，加衣是行；腹饑是知，吃飯是行。冷的程度與加衣的厚薄，有連帶的關係，在某種氣候之下，必須加某類衣服方足以禦寒；在某種饑餓程度之下，必須食足某種食量方足以充饑。沒有這種「知」的基礎，則必發生許多錯誤。一般人把「天冷加衣」這類的常識，屬於極平易的行爲，可以不學而知不思而行的，其實推其原因，莫不潛伏着知行因果的關係。在原始人類的的生活環境中，不見得其有「天冷加衣」的知識，爲了適應生活的需要，於不可思議不可感覺之中，才以樹葉或獸皮加披在身上，藉以抵抗外界寒氣的襲擊，在當初並沒有

人告訴他加單衣夾衣棉衣皮衣和使用其他的方法（如用火爐電爐等），完全是依靠「不知而行」的嘗試，本此嘗試的經驗，再作為「天冷加衣禦寒」的基礎，一直到了現在，我們不必再去講求加單衣夾衣棉衣皮衣抵禦秋初或嚴冬中所變化的天氣，大家都認為是極普通的常識，然而其中是含有知與行的關係。在現階段中看來，先知道天氣冷了才有加衣的動作，似乎先有知的基礎而後行；但是追問原始人類對於禦寒的知識和動作，是從那裏來的，那末，只有說是得諸不可思議適應環境的本性動作中，這就是先行而後知的。

我們固然不能否認人生過程中的一切動作，不是出發於知的基礎，但是不能把知的基礎看得太穩固，看得太神祕，因為宇宙萬物隨時隨地都在變化，所以我們人類的行為動作，一定要適應這種變化，固然要本知而行，而最重要的進化原則，是要本行而知，這樣才能發現真知，本乎真知，必能真行，如此循環不絕，則人生的意義和價值，日益充實，中國哲學所講的「人與天地參」，就是以「行」為人類進化的最高原則，求達自然之理與人生之理相貫通。

又譬如不會到過重慶的人，往往先買一本重慶指南看一看，或是請教到過重慶的人，想得着衣食住行各方面的便利，任憑他是如何的精明，其所獲得關於重慶各方面的知識，在他沒有親歷其境以前，那許多知識不能算是真知。因為他到了重慶以後，才知道衣食住行各方面的實際情形，也許發現重慶指南和請教別人所得着的知識，有不正確的地方，則

從前所得的知識是形式的觀念，親歷重慶以後所得的知識是實踐以後的真知，這種真知任何人不能否認，不能推翻，故真知是本於實踐的。中國哲學中的重要問題，不論是宇宙方面人生方面知識方面，都是說明行的道理，因為知與行的關係太密切，一般人把知行問題並列討論，其實知的來源出於行，捨行以外不能求知，不過爲了要發揮行的效能和意義，才論及知，但在運用方面，知行是合一的，不能重知輕行，專看重慶指南而不親自到重慶，則始終不知道重慶究竟是什麼樣子的。

【釋知與行的字義】中國哲學的精神，不是指示爲知識而求知識，以供給行爲的應用，而是努力於理想人生的實現，所以關於自然方面的境界，着重於一個「順」字，能夠「順天」「順命」，則自然是「行乎其所不得不行」和「止乎其所不得不止」；關於實際人生方面的境界，雖然有道德觀念暗示行爲的標準，其實還是一個「順」字領導一切，順乎天地自然之理，順乎人生本然之理，則道德精神之發揚，不期然而實現，如果專心要爲達到實行仁義之目的，而行仁義，則受功利觀念的限制。所以古來殺身成仁的志士們，不必自存期望後與人爲其立碑揚名之心而後死，必本於「順天應人」的精神去做，則理想的人生自然會實現的。由此可知知與行的關係，是具有一貫性的，不能過於重視知的基礎，而忽略了實踐；也不能離開基礎，而致蹈於盲目的行爲，但是進一步的來說，只要是「順天應人」而行，自然另有真知發現，而能超越以往的知識，所以中國哲學到處以「行」字

來發揚人生的興趣，是中國特有的精神，不依賴於固定的知識，必須要努力於行以求知，這是今日應該發揚光大的特質。

在沒有分析中國哲學史上的知行學說關係以前，對於知行兩個字的字義，首先要加以解釋：

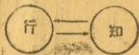
知字有三要義：(一)作知識解——草木有生而無知(荀子)；(二)作識別解——知人則哲能官人(書經)；(三)作喻字覺字解——見而知之聞而知之(孟子)。

行字有四要義：(一)作走字往字解——與子偕行(詩經)；(二)作事之施布解——行慶施惠(禮記)；(三)作經字歷字解——行年五十矣(國語)；(四)作行為解——言不顧行(論語)。

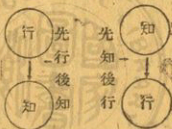
從前面這兩種個別的字義來說，找不出互相連帶的關係；可是就一般事物的演進過程來說，有很多互為因果的地方。知是理論的認識，行是理論的實踐；知是行的基礎，行也是知的基礎；知可以揭示行的目標，行可以增進知的運用。如果僅僅截取事物發展的某一階段來觀察，的確是知重於行，所以認為知是行的基礎；但是若就另一階段來觀察，則又行重於知，認為行是知的基礎；若更就事物演變之全部來觀察，則又可以並重知行，立下真正的知行合一之論，中國正統的哲學，就是寓「行以求知」於知行合一的學說之中，所以知行兩字之義有別，而在中國哲學上的運用，並沒有什麼分別。

【知行配合的關係】人類生活過程中，既然以知行並重，則知行的關係，始終是對立的。不過就其本體上之認識來說，有三種現象和方式，一為平行的關係（知行合一），一為先後的關係（先知後行或先行後知），一為內外的關係（因行而知或因知而行）。

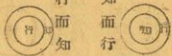
平行關係
知行合一



先後關係



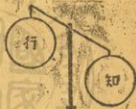
內外關係



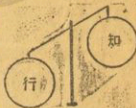
從前面的三種關係來分析，其配合的主要因素還只是一個輕重的問題。譬如平行關係，就是知行並重的，先後與內外的關係，則含有輕重之別，故又從本體上之認識，得有下列三圖表示之：



重並行知



行輕知重



知輕行重

如果就知行運用的關係來分析，有人說「知之至必行之切」，又有人說「篤行則知之深」，這樣的配合關係，可以說是相互的，也可以說終與始的聯鎖。今更以兩種圖表之：



知之至必行之切
是知之終即爲行之始



篤行則知之深
是行之終即爲知之始

以上各種的配合現象與方式，是就一般的知行關係來說，至若中國的正統哲學所暗示的知行關係，並無先後或輕重之分，在本體上是知行合一，在運用上是知行並重，在演變上是循環發揮。可以圖表如下：



此圖可表示知行並重，知行合一，及互相爲用，互爲終始諸關係，循環發揮而民族哲學之精神可以發現。

上圖所示知行循環發揮的演變現象，是具有哲學中「力行」的特質，如果沒有行的進取，則新的知識和真的知識不能增加，沒有新的和真的知識，則不能推進行的應用，所以知行的運用，在哲學的功能上是沒有軒輊的。

【知行學說的類別】根據前面所述知行配合的關係來研究，知行學說的成立，當然也逃不出平行上下和內外那幾種現象。歸納起來說，大致可列兩類，一爲知行並重的（平行的），一爲知行有先後的（即有輕重之分）。知行並重是知行合一之義，並無難易之分，可是既有先後和輕重之別，那就含蓄着難易的意義了。如果以難易來配合知行，有四種可能的方式：（一）知難行難，（二）知易行易，（三）知易行難，（四）知難行易。

這四種方式的演變，可以得着下列的自然趨勢：因爲知難行難，則必畏難而不行，不行而求知更難，所以始終是固守於知難行難的狀態之下，爲一個難字所困住了。第二種情形是知易行易，這又把一切的事情看得太容易，看得太簡單，往往會發生因易行而不行的毛病。如果認爲知易，則必無真知，無真知自然會忽視行，或輕行而不行，或中途而輟，不能貫徹始終，所以知易行易，又是被一個易字所誤了。第三種情形是知易行難，也是不合於哲學上的運用，因爲知並不易，真知尤不易，行並不難，力行尤不難。如認爲知

易，則所知者淺；如認爲行難，則所行者不力。畏難而不肯行，輕知而盲行，都是知易行難的結果。

惟有第四種情形——知難行易，最合於中國哲學上以人道配天道的原理，這樣運用的方式，是本乎宇宙自然之理和人生本性之理，因爲宇宙和人生的自然趨勢，只有一個「行」字，本知難行易之義以行，所謂創造一切的原動力量，都是發生於行。在行的階段中，不必求真知而行，也不必爲創造人生而行，只要是本乎至誠，順天應人而行，則行的效能自然會發揮無遺了。

從大體來檢討中國哲學上的知行學說，一爲知易行難，一爲知行合一，一爲知難行易。就字義的表面上看，知行合一之說最精，但是王陽明所倡之知行合一，仍分知行爲兩截，仍有先後輕重之分，其學術思想之影響，還是不着實際，不能適應自然與人生的至理。一直到國父發明知難行易之說，才足以改正過去的錯誤，發揚「行的人生」之意義。總裁的「力行哲學」，是淵源於正統哲學思想，本知難行易之說，而說明宇宙與人生的。

【論知易行難之說】「知易行難」的道理，是傳說對武丁所講的一段話，影響我國數千年的社會意識很大，因爲「知易」，所以大家不肯講求真知，始終停滯於膚淺的知識中。因爲「行難」，所以大家又畏難而不行。中國的沒有進步，就是受了「知易行難」的

遺毒，只是口頭上講「知」，而不肯實踐，故真知總不會發現。尙書載：

「惟說命總百官，乃進於王曰：『嗚呼！明之奉若先道，建邦設都，樹后王后公，承以大夫師長，不惟逸豫，惟亂民。唯天聰明，惟聖時憲，惟臣欽若，惟民從義，惟口起羞，惟甲冑起戎，惟衣裳在簡，惟干戈省厥躬。王惟戒茲，允茲克明，乃罔不休。惟治亂，在庶官。官及私昵，惟其能；爵罔及惡德，惟其賢。處善以勸，勸惟厥時。有其善，喪厥善；矜其能，喪厥功。惟事事，乃其有備，有備無患。無敢寵納侮，無易過作非！惟厥勳，政事惟醇。』」

讀於祭詞，時謂弗欽。遺訓則曰，事辨則難。王曰：「官職：說乃言惟服，乃不良於言，子罔聞於行」。說拜稽首曰：「非知之艱，行之難也」。王悅不艱，久爲於先王成德。惟說不言，有厥咎。」

從這一段話來分析研究，「非知之艱行之惟艱」的知字是指什麼？是不是指「知識」的「知」？不過要從武丁所說：「乃不良於言，子罔聞於行」的語氣來看，這「非知之艱」的「知」字意義，極與「言」字相近。尙書傳註武丁的話說：「汝若不善於所言，則我無聞於所行之事」，由此可知傳說所指之「知」「行」，即是「言」「行」的關係，而不能當爲「知識」的「知」。後人根據此語以爲「知易行難」之說，實在是一種錯誤。因爲「知易」而求知，則真知不能獲得；因爲「行難」而不肯力行，則停滯而不行。如果我們認爲「言易行難」之說是傳說的本義，那末這就是正確的，還是以言行的關係勉人，教人以力行，不要言出於口而不見於事實。所以知易行難之說，不能僅取其片段之義加以解釋，如果就傳說當時說話的環境和機遇來看，未嘗不是含有勉人力行的意思，不過就「知易行難」四個字的表面意義來解釋，那就發生很大的毛病了。

【知行學說的正統觀念】 儒家哲學是中國哲學的正統，所以儒家的知行學說，也是知行學說的正統。儒家哲學的精神，是求人生理想生活的實現，所以對於自然境界，道德境界，功利境界和天地境界，都有特殊的見解和認識，這就是要使人類自別於禽獸，其知行的觀點，也是以此為出發。從格物以致知，由正心誠意修身齊家以至於治國平天下，克己以愛人，修己以治人，知仁行仁，知義行義這許多見解和認識來說，雖然以個人道德的修養為本，而運用的範圍，是擴大到宇宙萬物的。因此知行兩字的涵義，非常廣泛，從孔子的言論之中，可以找出許多「言」與「行」的關係，只有言行一致的暗示，而沒有先後輕重之別。譬如他說：

「君子欲訥於言，而敏於行」。

「君子恥其言而過其行」。

「……敏於事而慎於言……」。

「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」。

言即宣字之義，謂為宣布自己的意思。說文謂：「直言曰言」，可見得發言的根據是本乎自己的知。故孔子所謂之言行，亦即指知行，不過是知識於內，言達於外，再以來貫徹其所知所言罷了。這種言行一致的學說，並無先後輕重之別。本其所知而言，和本其不知而言，都是直言，不必強不知以為知，如果強不知以為知，自然會有「言不顧行」或

「行不願言」的結果。孔子除了指示應該言行一致的途徑以外，又特別加強「知」字的涵義，曾單獨的把知字提出來說：

「由，誨汝知之乎？知之爲知之，不知爲不知，是知也。」

「不知言，無以知人也，不知禮，無以立也，不知命，無以爲君子也。」

孔子又指示知的來源說：

「我非生而知之者，好古敏以求之者也。」

可見知之來源非固有，而是求得的，含有「行以求知」的意義，日新以求知，則不斷的進展，自然達於至善之境。

在儒家的知行學說之中，似乎有一種共同的趨勢，就是重視一個「學」字，把求知的條件建築在「學」的基礎上；蓋「學」的工夫是活動的，即是實踐的行爲。所謂博學，是廣泛的學，無所不學，卽爲無所不習，亦卽爲無所不行。所以學字不是空洞的，不是表面文章，而是一種腳踏實地的學習工夫。就孔子所謂學字的内容來說，包括禮樂射御書數等六藝的教育，這六藝之中，不是口頭上所講得了的學問，必須要付諸實踐才可獲得真正的知識。所以儒家主張學以求知，卽爲學以致用的教育。捨學而外，不能求知，是學爲求知的工具，是學爲求知的方法和途徑，由學而知，由知而言，由言而行，自然是言行一致了。大學中庸之道，是說明知的本體，發揮此本體，則有賴於行，所以大學中庸是把知行

合併來講的。止而后定，定而后靜，靜而后安，安而后慮，慮而后得，皆以「知」爲本。本末終始先後之別，亦以「知」爲本。知的基礎穩固了，則修身齊家治國平天下的工作，都可以實行。所謂博學、審問、慎思、明辨皆爲求「知」，而篤行則爲發揮其求知的效果。「人一能之，己百之；人百能之，己千之」，這即是篤行的工夫，篤行之不能離開博學、審問、慎思、明辨，是行以知爲基礎，其理甚明，所以大學中庸是並重知行之義的。行本於知，知又來源於行，如此循環，所以中國哲學的境界，臻於最高明的地位，能夠運用知行的關係，說明宇宙生存變化的道理，說明萬物生長衰死的道理，更說明人類和宇宙間順應演變的道理，這是中國哲學的特殊精神，皆淵源於「行」的道理，因爲有行才有宇宙，才有人生，所以中國的正統哲學，卽爲行的哲學。

【周易與行的道理】周易是中國最古的哲學，所以要研究行的道理，必須更證於易經。就易經中最高原理說，萬象皆以太極爲根源，故繫辭載「是故易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦」，本乎陰陽，乾坤、動靜、翕闔、男女、剛柔、寒暑、往來、變化等發展和演變而產生宇宙萬物與人類，可以說全是由太極所發生變化的結果，這即是行的現象。就宇宙萬物所產生的本體上說，太極是萬殊歸於一本的根源，其演變的主體只有陰陽。繫辭載「乾陽物也，坤陰物也」，「夫乾，其靜也專，其動也直；是以大生焉。夫坤，其靜也翕，其動也闔；是以廣生焉」。又乾象載：「大哉乾元，萬物資始」。坤象

載：「大哉坤元，萬物資生」。又以乾代表天，坤代表地，所以咸象載：「天地感而萬物生」，泰象載：「天地交而萬物通」。更以「乾道成男，坤道成女」，所以又謂：「天地絪縕，萬物化醇；男女媾精，萬物化生」。可知宇宙萬物皆為陰陽交感的產物，如果沒有陰陽的變化，則沒有宇宙間一切的現象，這就是一種自然運行的道理。

再看陰陽變化的過程，並沒有先後和輕重的分別，而是互相為用互為終始的，繫辭載：「剛柔相推，而生變化」，「寒來暑往，暑往寒來」，這種種現象，都是順應的趨勢。至其發生「轉化」的狀態，可以說是「物極必反」的原則，復象載：「反復其道，七日一來復……」；泰象載：「无往不復，天地際也」；蠱象載：「終則有始，天行也」。這樣「周而復始」的轉化論，的確是中國哲學上論行的特質。

上述，「物極必反」和「周而復始」的現象，是循環進化的演變，不是循環到原來舊物同質的東西，而是另外變化成新的東西，不過其行的方式是始終循環不絕的。序卦說：「震者動也，物不可以終動，止之，故受之以艮。艮者止也，物不可以終止，故受之以漸；漸者進也，進必有所歸，故受之以歸妹」。又謂：「泰者通也，物不可以終通，故受之以否；物不可以終否，故受之以同人」。由此可見八卦的變化，是循環演進的現象，而非死的循環系統。「易窮則變，變則通，通則久」，是天地運行的至理，如果以前節知行配合的圖表來應用到太極陰陽的變化現象上，則無一不合，今以圖表之：

陰陽合一本乎誠

而變化則萬物生

是爲天之道



知能(行)合一本

乎誠而力行則萬

事成是爲人之道



繫辭謂：「乾以易知，坤以簡能，易則易知，簡則易從……簡易而天下之理得矣」。所謂乾坤，陰陽，知能，都是相推相變的基礎，其共同的最高原理皆爲「誠」，所以陰陽本誠而變化則萬物以生，知能本誠而力行則萬事以成。王船山解釋簡易的道理說：「乾以易知，惟其健也；坤以簡能，惟其順也。健則可大，順則可久。可大則賢人之德，可久則賢人之業，久大者賢人之以盡其健順也。易簡者，天地之道，非人之能也」。他又把「健」「順」兩個字提出來單獨的解釋說：「不畏心之難操則健，不疑理之難從則順」。不疑自然是知，不畏自然是能，所以本此不疑不畏之理以行，自然就簡易了。

有人把「太極動而生陽靜而生陰」的動靜兩個字，作爲相對待的名詞，以爲動是動，靜是不動，這樣不足以發揮哲學中「行的道理」，因爲動靜，有無，生死……這一類的名詞，都沒有絕對的解釋。王船山說：「太極動而生陽，動之動也；靜而生陰，動之靜也，廢然無動而靜，陰惡從生哉？一動一靜，闔闢之謂也，由闔而闢，由闢而闔，皆動也。廢然之靜，則是息矣。至誠無息，況天地乎？」借用船山之語來證行的道理，可謂極爲適

合。因為宇宙萬物都在行都在動，而且是順健而行，順健而動，那末人類要求實現理想的生活，也必須順健而行，其行的範圍與方法，一如太極之行太極之動。我們如果假設行是等於太極中之陽，知是陰，則知行運用的關係尤為明顯。援引船山論動靜之說來證知行，則無絕對的知，也無絕對的行，必須要知行合一以求演變。

本此義來論到人生觀的生死問題，更有助於發揮哲學上行的道理。易謂：「精氣爲物，游魂爲變」，「屈伸相感，而利生焉」，這與孔子所謂：「未知生焉知死」的含義是一樣。船山曾釋之曰：「生之散爲死，死可復聚而爲生」；「游魂者，魂之散而游於虛也；爲變則還以生」。又謂：「伸之感而屈，生而死也；屈之感而伸，死之生也」。這就是說一個人只要懂得人生的道理，行人生的道理，其生死聚散屈伸都沒有什麼問題，那些生死聚散屈伸等名詞，沒有含着重生聚伸而輕死散屈的意義，古人所謂「雖死猶生」「流芳百世」，都是爲了發揮人生的價值而死，所以在精神上是沒有死的。所謂屈者，不過是屈其所伸；伸者，不過是伸其所屈，有什麼屈伸的界線呢？關於論人生觀的問題，我想留待總裁的知行學說一篇中去說，在此不過是隨便插上一段，下面還是說到本題。

太極的名詞，經過了許多神祕的解釋，有的人，愈說愈神祕，神祕到不可以言語解釋的地步。其實，太極一名詞，就平凡之義來說，極就是至的意思，含有最高的涵義。太就

是最大的，無敵的，絕對的，故太極卽爲絕對最大最高之義，運用於自然界的變化，極有依據。至於哲學上論到人生的修養和知行關係方面，用一個「誠」字來當作最高最大絕對的原理，也有用「至誠」的，其實誠字本來就是絕對的，不過再加以「至」字，加強誠字的意義而已。

由此推論自然與人生的關係，在原則方面可以說是一體的兩面，屬於自然方面者，以太極爲最高的原則，由陰陽變化而生萬物；屬於人生方面者，以至誠爲最高的原則，由知行循環而創造環境。其在本體上，都是合一的，沒有先後輕重之分；在運用上都是互相爲用，來往相推的；在演變上都是循環不已，周而復始的，可知「行的哲學」是與周易所含的哲理，處處貫通，無所不合了。

【知行與至誠】關於誠字的解釋，中庸上說得最多，我想留待論孔子的知行學說時，再詳加分析。在本節所述，只是至誠與知行關係的概略，因爲既論到自然方面的最高原則——太極，就不能不論到人生方面的最高原則——至誠。中國哲學重在說明道的意義和修道的的方法，以求實現「人與天地參」的境界。所謂修道的方法，只有一個「誠」字。誠是宇宙間真實無妄，不假人爲的自然之理，也就是宇宙萬物生長變化所依據的自然法則，「誠者天之道也」，這樣解釋，非常恰當。至若人類要修養到真實無妄合乎天道的境界，那就是「誠之」的工夫，所以「誠之者，人之道也」。能以至誠的態度去做知與行的最高

原則，所以能夠「無息」，能久、能微、能悠遠、博厚而極於高明之境。中庸所謂：「故至誠無息，不息則久，久則徵，徵則悠遠，悠遠則博厚，博厚則高明。……博厚配地，高明配天，悠久無疆」。這是指至誠在運用方面的演變，如果不誠，則知行的關係不能互相發揮，所以中庸又說：「不誠無物」。那就落於空虛，不合乎以人道配天道的至理。

以誠爲原動力來推進知與行的循環演變，則必力行以求真知，本真知而又策進力行，互相推動，互相發揮，人生理想的至善之境界，就淵源於誠，否則畏難而不行，輕知而盲行，都不是以至誠爲基礎。



第二篇 孔子論知行

第一章 行的基礎——學

【知識與人生】人類之所以能為萬物之靈者，是因為人類可以應用獲得的知識，來適應生活的環境。其他動物的知識太淺薄，行為也幼稚，不能應付複雜的環境，所以牠們只能在其相當的範圍環境以內活動和生存，而不能與人類競爭。人類所需要應用的知識，非常廣泛，從呱呱墮地以至於老死為止，舉凡吃飯、穿衣、走路和修身、齊家、治國平天下的一切行為，莫不靠多方面的豐富知識來做基礎。可以說知識是指導行為，行為是表現知識，兩者互為表裏而已。

在人類生活的過程當中，有許多適用的知識，非常簡單，但有許多卻很複雜。例如天冷加衣，腹饑吃飯，這一類的知識，是於生活習慣之中，久而久之就可獲得的；如果進而求其對於人生意義的認識，和人生價值的充實，那就不能在平凡的習慣中可以體會出來，必須要對於「學」下深刻的工夫，從「學」中收獲知識。

知識是充實人生的工具，所以知識愈豐富的人，必愈能了解人生的意義和價值。有人

認為知識是行爲的因，行爲是知識的果；又有人認為行爲是出乎自然，創乎天性的，因爲行爲既成實例，所以知識反變爲行爲的果。孔子一方面承認有「生而知之」的人，一方面又特別勸誘人「學以求知」，可見得知識和行爲的原始因果關係，很難確定，可以引起極有趣味的討論。這些當然不必在此多佔篇幅，但是我們決不能否認人生的過程中，沒有行爲，更不能認爲行爲和知識沒有關係。所以孔子到處是注重求學，從學之中可以獲得知識。不過孔子之學，卽爲實踐的工夫，前篇曾說到六藝方面，是孔子做學問的基礎，所以廣禮樂射御書數之見聞，卽爲博學，亦卽博行。

孔子對於「知」與人生的關係，說得很透澈，所謂「不知命，無以爲君子也；不知禮，無以立；不知言，無以知人」。不過這知命知禮知言的「知」，不是加衣吃飯的知，而是屬於認識人生意義，充實人生價值的知。這些高尚而複雜的知，雖然和人們日常生活有密切的關係，但是若不從「學」的工夫中去探討，則這種知識放在我們眼前，我們也無從知道的。

【求知與學】既然認爲知識是行爲的基礎，而知識的來源又必須從「學」中求得，則進而述知與學的關係。孔子全部哲學的要義，重在「爲學」之道，因爲「學以求知」就是人生行爲的基礎。行爲之有善惡，是以獲得知識優劣之誘導爲因果。知識的範圍很廣泛，所以來源也普遍，隨時隨地有許多的知識足以供給我們的「學」。如果許多知識放在我們

的眼前，而我們不學，那末可以說我們不能有行爲。拿前面天冷加衣的例來說，若是沒有加衣以禦冷的知識，決沒有加衣的行爲。這種加衣的知識，人們在襁褓之中，父母已經告訴他了，這就是學。不過在冷的感覺當中，又有許多不同的知識，夏夜乘風涼的冷，和秋初的冷，秋末的冷，降霜的冷，結冰的冷，下雪的冷，融雪的冷，都有不同的感覺，其加衣禦冷的知識，當然隨感覺而異，加單衣，加夾衣，加棉衣，加皮衣，這許多行爲的表現，如果不從學來的知識中找基礎，則行爲必定有錯誤。

我們對於外界的事物，往往有不能認識和了解的，如欲認識和了解，那末只有從「學」字下工夫。廣泛的環境，包含有複雜的知識，知道複雜的知識，來作行爲的根據，以適應廣泛的環境，這就是「學」。換一句話說，就是以學來的知識支配行爲。

知識的來源，既是由「學」而得，當然是屬於後天的努力和經驗，只要是肯多學，必定能夠吸收很豐富的知識。孔子雖說：「生而知之者，上也；學而知之者，次也；困而學之，又其次也；困而不學，民斯爲下矣」。但是他對於「生而知之」的釋義，並沒有舉出確切的例證，而他自己卻只承認是「我非生而知之者，好古敏以求之也」，所謂「好古敏以求之」，就是「學而知之」的意義。孔子之所以特別提出「生而知之」，恐怕是指人類獨具原始行爲的動機——仁；或者是以假設「生而知之」的推論，來勉勵門人，能重視「求學」，而不要妄想依賴「生而知之」。從以上的推斷來說，不學則不知，不知則不

能行，不能行的人，就不能生活了。

【學的態度】在廣泛的宇宙環境中，可以供給我們收獲複雜的知識，究竟要用什麼態度去吸收，這就是本節所說「學的態度」。孔子指示我們有三種態度，第一要「樂學」。他認為對於學的本義，先要抱定發生興趣的宗旨，雖然是在物質困難的環境當中，還是重學，必定以學為樂，而發生興趣，他嘗稱顏回說，「一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂」。這種「樂」不是樂簞食瓢飲和陋巷，而是樂其所學。第二要「好學」，因為對於所學發生興趣，必不肯改其所學，自然有好學的觀念，能夠達到「學而不厭」的境界。孔子解釋好學的態度說：

「君子食無求飽，居無求安，敏於事而慎於言，就有道而正焉，可謂好學也已」。

他認為食不必飽，居不必安，可是「敏於事」「慎於言」「就正於有道」則不可或缺，就謂之好學，這樣虛心向學的精神，可以說是「學以求知」當中最要緊的態度。孔子嘗以好學之義勉門弟子，但是他只認為顏回一人做到好學的工夫，他說：「有顏回者好學。不遷怒，不貳過；不幸短命死矣！今也則亡，未聞好學者也」。他自己曾坦白的承認好學，又說：「十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好學也」。可見得好學的工夫太難了。第三要「博學」。既有好學的態度，則在其廣泛環境中，必定是無所不學。知識的來源，是多方面的，所以多看，多聽，多問，多學，都是供給求知知識的途徑。博學的態度，就是從

以上所述各途徑中，廣泛的求學。孔子說：「博學於文」，這「文」字即是由於好學和無所不學而得來的知識。因為知識沒有界限和止境，所以是只要多見，多聞，多問，多學，則於「見、聞、問、學、」之中，能獲豐富的知識。孔子謂「敏而好學，不恥下問，是以謂之文也」。就是說能夠「博學於文」，也必定能「不恥下問」和「敏而好學」以求知。孔子又說：

「多識於鳥獸草木之名」。

「多聞其善者而從之，多見而識之」。

這就是指明博學態度的收效。從為學的三種態度看來，可以說是具有連貫性的，因為「樂於學」，才能做到「好學」，有了好學的精神，必定能夠「博學」；換言之，有了「博學」的態度為基礎，必定能夠引起「學而不厭」的精神，由「學而不厭」的興趣，又必定知道「學然後樂」，如此循環不已，則所學愈廣泛，而知識的收獲愈豐富，行為的基礎亦更愈臻穩固。

【學與習的關係】學字的淺義與效字相通，但是必定先要有有效的對象，才可以收「學以求知」的結果。在這種情形之下，學的工夫，並不能說一定可以收獲知識，因為所仿效之事物的對象，不是永遠或時常放在我們眼前，所以要用「習」的工夫，來補「學」的毛病。往往有人從學中得來的知識，不能夠運用，或是「轉瞬即逝」，這都是由於學的工夫

不深刻，也就是沒有做到「習」的地步。孔子說：「學而時習之」，是認為僅僅靠學，還不夠，必須要時常溫習所學，反覆加深所學的印象，如果隨得隨失的學，那就是像他所說「學則不固」的弊病。

從「學」與「習」的第二種關係來說學不過是博學以求知而已，但是有許多知識，不能從學的表面上求得，必須要從博學的知識中，經過再三的體驗而方可獲得的，這就是孔子所說的「溫故而知新」。由學而得的知，是外界輸入的知，是客觀的知；經過了「習」的工夫以後，可以從內心的體驗中求知，這種知是主觀的知。

在外界的知識輸入以後，如果能切實的自己加以體驗，則其所得的知識印象，不一定符合外界輸入的知識，往往還較客觀的知識為豐富，加一層更深刻的觀念，這種觀念，就是知新的發現。

「習」既然是屬於內心體驗的工夫，當在認識判斷外界事物的時候，一定要具有沉靜的態度，否則不能收獲「習」的效果。孔子說：「默而識之」，是指示習的態度。因為在沉靜默然的环境中，纔可以用有意志有系統的方法來認識或判斷外界的事物。「學」以求知是廣泛的，由「學」而「習」則又進一步的求知方法，可以說是從見聞問學之中，體驗其精華的知識，也可以說「習」中求知，是新知，非僅靠表面上多學多見多聞多問而可得來的。

【選擇與分析】多見多聞多學多問都是一種好學的表示，但是見聞問學之複雜知識中，未見都值得我們去學習，因為好的知識和壞的知識，完全含著於見聞問學之內，如果對於外界輸入的客觀知識，不加以選擇，則收獲的知識，不盡能適用於合理的人生，換言之，就是人生所需要的知識，是好的知識，是認識人生充實人生的知識。孔子說：

「多聞，擇其善者而從之。」

「見賢思齊焉，見不賢而內自省也。」

「見善如不及，見不善如探湯。」

這些都是從吸收客觀的知識當中，產生內部體驗的新知。由「多聞」而知道「擇其善者從之」擇善就是選擇其善者的知識，「從」就是一種行為，這主觀的知識是擇善，主觀的行為是「從」，如果不知道擇善，則雖然多聞，還是不能收獲知識，更說不上「從善」的行為了見賢見不賢見善見不善，都是外界客觀的事物，必定要因見賢而思齊，見不賢而內自省見善有如不及、和見不善有如探湯的感覺，那才是由客觀的知識，而發生主觀的思想。賢與不賢，善與不善，皆為見聞問學的對象，可是我們所要選擇的是賢與善，而不是有聞必學，有見必學的一種盲目的學。

在選擇的過程中，還有一種必不可少的態度，就是「思」。因為選擇的標準，是由「思」而得來的。所謂用有意志有系統的方法去選擇，要把客觀事物的印象，變成為主觀

的新知，就是「思」的結果。關於「思」與「學」的連環性，後面當為解釋，此節暫時不談。

分析是選擇過程中的方法，把全部客觀的事物，融合在主觀的新知裏面，經過了思的態度以後，其所得者，就是分析的結果，也可以說就是供給選擇標準的結論。因為要融合全部的客觀事物，往往將時間空間分為若干部分，就其演變的程序，分別觀察，然後綜合起來，纔能確定具體的結果。

孔子對於採用階段的分析方法，十分注意，頗合乎今日之科學精神，所以幫助「學以求知」的益處很大。譬如他對於孝字解釋的結論說：

「父在觀其志，父沒觀其行，三年無改於父之道，可謂孝矣。」

是把一件事物分為若干階段，以父在時的行為作為一部分的觀察，父沒時的行為作為一部分的觀察，三年當中的行為，又作為一部分的觀察，然後將三種觀察的現象，合併起來，才能得着孝的結論，簡而言之，要得着孝字正確的觀念，必須要從這分析的行為中，作綜合的檢討。孔子又說：

「視其所以，觀其所由，察其所安，人焉廋哉！人焉廋哉！」

也是說明分析方法的步驟。依據這段話的意義來演繹，就是對於外界的事物，先要用客觀的態度來視其行為動機的發端，然後用主觀的態度來觀其行為的趨勢與途徑，最末是察其

靜止以後的歸宿和動態。大凡外界的事物，經過了這三種分析的步驟以後，則從其原因到結果，一定能收正確的判斷。

【問的構成】當着外界輸入的知識，和內心體驗的結論發生矛盾的時候，那末客觀和主觀的信念一定不能融洽，因之對於事物的認識和判斷，不能得澈底的了解，便構成疑惑的意思，所以非從問的結論中求知不可。在客觀的信念超過主觀的信念時，是外界輸入的知識佔勝利；在主觀的信念超過客觀的信念時，是內心體驗的新知佔勝利；如果兩種信念各佔一半，相持不下的時候，就必須要發問了。

「學」的目的既是求知，則對於所遭遇之外界事物，必求其澈底的了解，如果在上述客觀主觀信念不能融洽時，苟不求得其正確之結論，雖然有博學之名，而不能收博學求知之實。自滿的人，決不會發生疑問，凡是發問的人，一定表示自己的知識不足，要從問得的結論中來補充。孔子對於「文」字解釋說：「敏而好學，不恥下問，是以謂之文也」。可見得「問」的對象，非常廣泛，因為自己一個人所求得的知識，並不是多方面的，所以遇着有疑問的地方，就得要問。我們認為知識豐富的人，固然應該要去問，但是知識簡單的人，也應該去問，這就是下問的精神。因為知識的豐富和簡單，完全是沒有依據的評判，也許我們認為那些簡單知識的當中，也值得一問，而足以補我知識的缺點。「問」是虛心的表示，是普遍的求知，並不是羞恥，所以孔子加上「文」字的尊號。當他入太廟的

時候，每事問，別人說他不知禮，他卻說：「是禮也」。因為他沒有助理祭祀的經驗，當然關於祭祀的知識不多，所以每事要問，從問得的結論中增長知識。如果不同其事物的原因，自以為是，而貿然從事助理祭祀，必有許多錯誤失儀的地方，所以他認為這就是知禮。

疑問的發生，是出於自動的，自己覺得知識的缺乏，內部的空虛，所以纔有問。知識從問中得來，則知識愈多；知識愈多，則愈虛心發問，這完全是一種的循環現象。「以能問於不能，以多問於寡，有若無，實若虛」。則其知識的收獲，必更豐富。

【真知與正名】對於事物全部正確的了解，是為真知。如果對於事物的形態變化中，有一小部分不能明瞭，則不能認為真知。孔子對於知的定義說：「知之為知之，不知為不知，是知也」。對於事物的認識，能夠坦白的承認是知和不知，這就是表示知的本義，也就是所謂真知。問是疑惑構成的意思，「真知」是正確的判斷。如果判斷不正確而自認為知，這不是真知；自己知道判斷不正確，而坦然承認不知，這才是真知。

孔子對於真知的判斷，有一件最重要的主張，就是要「正名」。這種主張比真知還要更進一步，也是好學與求知的工夫當中，最切實的關鍵。我們對於事物的辨別，為了容易引起印象起見，往往都加上一個名號。譬如桌子的形狀，大家都知道，一說到桌子兩個字，就會想像到桌子的形狀，毫不加以思索去推測桌子是一件什麼東西，如果說是圓桌

子，必須要從「圓」字的外表去聯想桌子。不能以圓桌子來代表方桌子的名稱，更不能以其他的名稱來代表方桌子，這就要有正確的名詞。對物的認識是如此，對事亦然，所以孔子對子路指示為政的道理說：

「名不正則言不順，言不順，則事不成……」

先不會有正確的名詞，則所得的印象和觀念，一定也不正確。董仲舒的春秋繁露深察名號篇說：

「春秋辨物之理，以正其名；名物如其真，不失秋毫之末」。

「名生於真，非其真，弗以爲名；名者，聖人之所以置物也，名之爲實真也」。

正名的要義是「真」字，所以要「真其義」「真其情」，如果名不副實，或是實不副名，則對於事物的本義相差甚遠。孔子對於觚的認識，毫不苟且，可見其重視正名的精神，他說：

「觚不觚，觚哉！觚哉！」

觚本來是一種有角的酒器，後來的酒器無角，但是仍以觚爲名，孔子認爲這是命名不正，足以使知識的基礎不穩固，如果認爲無角的酒器爲觚，則因名不正而無「真知」。這段話是孔子有所感慨而說的，他認爲當時的君不君，臣不臣，所以他主張正名。君有君道，臣有臣道，如果沒有君道的君，則不能叫作君了。

【思維的過程】 不論是外界輸入的知識也好，內部體驗出來的新知也好，在我們的腦海中，總是愈積愈多，如果不用一種有系統的方法去分析整理，那末這許多經驗一定會互相紊亂，容易發生錯誤，不能得出「真知」。思維的工夫，就是用來對於外界事物的觀念，比較其內容，聯絡其屬性，判斷其關係，使得許多混亂的觀念有條理，有類別。孔子說「學而不思則罔，思而不學則殆」。就是以「思」來整理所學的知識，以「思」來吸收新的知識，尤其是要求得「真知」，更要經過內部體驗的整理。「學」是供給「思」的材料，「思」是整理「學」的工具，所以「選擇」與「分析」都是一種「思」的工夫，孔子嘗說：「吾嘗終日不食，終夜不寢，以思，無益，不如學也」。他對於「思」可算用了最大的努力，可是在沒有材料的時候，當然不會憑空能「思」出「真知」，所以還是要「學」，由此可見「思」是整理所「學」的一種方法，而不能離開所「學」的材料。因為對於事物的判斷，就是「思維」的結論，如果沒有事物的本體，則無從根據以「思」，更無從以得結論。「知」的來源不真實，則基礎不穩固，雖終日不食終夜不寢以思，所以還是得不着「真知」，必須要先從「學」字下工夫。所以「學」與「思」是有互相輔助的關係，不過「學」是求知的大前提而已。

【結論——學是行的基礎】 從前面演繹的結論得來，可以說不學則不能求知，無知則不能行，不能行就不是人生，所以行的基礎是學。孔子說：

「好仁不好學，其蔽也愚；好知不好學，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。」

上面所說的仁、知、信、直、勇、剛都是行為的類別，如果不以好學為基礎，則行仁的結果，其蔽在愚，由此類推，所謂蕩、賊、絞、亂、狂的行為，是離開了知、信直、勇、剛的本義，可見得學的功效是能夠支配行為的。孔子又說：

「賢賢易色，事父母能竭其力，事君能致其身，與朋友交，言而有信，雖曰未學，吾必謂之學矣。」

這一段話，更足以反證行的基礎必須要求學。前面都是說先要學而後能行，學是因，行是果，學是選擇行的標準，指示行的範圍，說明行的方法；行是表現所學的知識，發揮所學的效能，運用所學的技术。孔子說這段反證的話，是加強求學的認識。所以只要是「賢賢易色，事父母能竭其力，事君能致其身，與朋友交，言而有信」的人，雖說沒有學，但這種行為就算是學。姑不論學與行的因果關係，到底是如何分析，然而總不能否認行的基礎不是由學而建築的。

第二章 行的範圍——道

【範圍的概說】從宇宙的時間和空間來觀察人生的過程，實在是渺小得可憐，但是就目前人生活動的範圍來說，簡直是廣泛得可怕。現在科學昌明，日新月異，時間和空間並

不能限制人生的活動範圍。神話上所說的故事，差不多都能用科學的實驗來證明其實現。人可以與鳥同飛，與魚同游，這樣廣泛的環境中，人類所活動的範圍，一天開展一天，所以將來的人類，是不是可以遷移到其他星球上任，實在是不敢臆斷的事。由此看來，以範圍來限制或指示人生的行為，的確是太荒唐了。

不過從狹義的人生行為來說，歸納其與日常生活最密切的，可以用衣食住行四項來包括一切動行的原則。表面上看，似乎較為簡單，然而仔細的加以分析，卻是千變萬化，又非常複雜。人的一生，因為時間空間始終在那兒不停留的變化，所以決沒有一件同樣的事和物，重複演映於過程中，要從這樣巧妙變化無窮的事物中，去找行的範圍，也是一件極困難的事。

孔子對於指示行的範圍，卻非常簡單，他不是從廣泛的環境中確定範圍，而是以個人內心的原始動機，歸納出共同的原則。因為處事接物的對象，除了我自己以外，就是別人，如果先把自己當着處事接物的對象，經過了假設的行為以後，其所得的暗示，就是行的範圍，也就是所謂行為原始動機的共同原則。他說過：「己所不欲，勿施於人」，這樣待人接物的標準，是先以行為假設施諸自己，如果自己可以接受，那末別人一定也可以接受，如果自己不能接受，則別人亦未必能接受。子貢曾申其義說：「我不欲人之加諸我也，吾亦欲無加諸人」。可見得孔子所定行的範圍，是先確定自己對於自己行為的範圍，

然後擴充以對人，所以說這範圍非常簡單。

孔子之所謂仁義等行為的抽象範圍，雖然各有其特殊高深的意義，但其暗示，逃不出先由個人內心中所歸納出的原則。這種抽象的範圍，我來用一個字代表牠，就叫着「道」。不論是時間空間如何變化，環境是如何廣泛和複雜，遵道而行的範圍是不變的。儘管人類中有上智與下愚，或是與鳥同飛，與魚同游，但是遵道而行的範圍也是不變的；孔子之論道，不是因地因時因人而制宜的範圍，是千秋萬世永可遵守的範圍。所以他說「己欲立而立人，己欲達而達人」，「施諸己而不願，亦勿施諸人」，「正己而不求於人」，「修己以安人」，「不能正其身，如正人何」？這都是先以自己為行為對象。換一句話說，孔子所指示行的範圍，是自己對於自己所應行的範圍，然後再本此原則以治國平天下。可以說無往而不安，無往而不合的一種行為。

【道的總論】道的意義非常廣泛，孔子雖然演釋道的言論很多，但是很難歸納出具體的解釋，譬如他說：

「率性之謂道。……道也者，不可須臾離也」。

「道不遠人」。

「修身以道，修身則道立」。

「朝聞道，夕死可矣」。

這一類的話，只可以意去會道，而不能確定以適當的文字來解釋，因為道字所包括的涵義，是總合許多視之不見的抽象名詞。古今學者對於解釋道字的意義，都是依照各人所體會的心得，所以有許多不同的答案。孟子說：「夫道，若大路然」。朱熹謂：「道為事物當行之理」。又說：「道者，天理之自然也」。老子說：「道可以為天下母」。「道能生萬物」。班固謂：「道者，所由適於治之路也」。韓愈謂：「由是而之焉之謂道」。程子說：「天祇是以生為道」。戴東原說：「生生不息是謂道」。胡漢民先生說：「道是人與人相往來所應遵守的規則」。陳立夫先生說：「道就是各人所應率性以趨之共生共存共進的大道」。綜合上面的許多答案來分析，道可以作道理、事理、物理解釋，也可以作道路、途徑、方法和態度來解釋，也可以作法則、規則來解釋。本章既是討論行的範圍，把抽象的名詞如仁、義、等歸納於道的範圍以內，那末不能不就行的方面來解釋道的意義。所以我認為道是根據學得的基礎，先施諸自己而能接受的行為，就是所謂行的範圍——道。孔子說：「道不可須臾離也」，「道不遠人」，「修身則道立」，都是說道不必求而後獲，在我們言語行動之中，隨時隨地有道的暗示。人們的行為其有不合乎道的範圍者，是因為他所學的基礎不穩固，所以他對於自己所不能接受的行為，都要來施之於事物和別

人，這樣的結果，就是越出了孔子所指示行的範圍。

前面所說先施諸自己能夠接受的行為，不能離開學的結論為主體，不是自私，也不是偏見，譬如：「宰我問三年之喪，期已久矣。君子三年不為禮，禮必壞；三年不為樂，樂必崩。舊穀既沒，新穀既升，鑽燧致火，期可已矣」。孔子回答他說：「食夫稻，衣夫錦，於女安乎？」曰：「安」。孔子再進一步的告訴他說：「女安則為之！夫君子之居喪，食旨不甘，聞樂不樂，居處不安，故不為也。今女安，則為之」。宰我認為父母之喪，周年即可，是他自己認為合理的行為，是私見，是偏見，不是從「學」中求得的基礎，所以孔子責備他說：「子之不仁也。子生三年，然後免於父母之懷，夫三年之喪，天下之通喪也。子也有三年之愛於其父母乎？」孔子「食於有喪者之側，未嘗飽也」，「是日哭則不歌」，這都是自己施諸自己所行的範圍，並沒有外界強制的作用。別人居喪，孔子在旁邊連飯也吃不飽，是以己之心度人之心，所以也感覺哀痛。如果是歌於有喪者之側的人，則他自己居喪的時候，一定不能盡衰，所以孔子責斥宰我說「女安則為之」，隨後又說「君子不為也」，就是告訴他應該遵守君子所行之道，不要固執偏見。「安」與「不安」的感覺，是根據所學的基礎，因為基礎不穩固，所以宰我有偏見，他認為父母之喪期年就可以了，孔子以此乃不合君子的行為。

【道與德】 一般人把道德兩個字，連合在一起說，可是孔子總是將「道」與「德」分

開來說，知道了「道不可須臾離」的原因，就應知道人生的行為，必須要遵守「道」，他說：

「謹能出不由戶，何莫由斯道也？」

人生行為與「道」的關係這樣密切，所以孔子處處重於「學道」「得道」「謀道」精神之發揚。他說：

「君子學道則愛人，小人學道則易也。」

「富與貴，是人之所欲也，不以其道得之，不處也。貧與賤，是人之所惡也，不以其道得之，不去也。」（王充《論衡》）

「君子謀道不謀食，……憂道不憂貧。」

道可以包括人生一切行為的標準，所以把道字的意義，當作人與人互相往來的途徑，也未嘗不可。

「道」與「德」本來有連貫的意義，而孔子則把「德」字單獨提出來說，論語所載有：

「德者本也。」

「君子先慎乎德。」

「君子懷德。」

「據於德」。

「知仁勇三者天下之達德也」。

朱子解釋「德」字說：「德之謂言得也」，又謂：「行道而有得於心不失之謂也」。我認爲這樣說法，還嫌含混，蓋孔子所說的「德」，是人類求生存所應皆必具的道理，如果不求學以獲知，不行以求知，則先天的「天生之德」，反被後天惡劣的環境所掩蔽，所以他提倡「崇德」，繫辭傳說：

「尺蠲之風，以求信也；龍蛇之靈，以存身也；精義入神，以敵用也；利用安身，以聚德也」。

君子能存其固有之善，所以君子是懷德，大學一章，首段即申「明明德」之義，也就是重於崇德的意思。孔子感嘆人羣之間，皆不能遵守「道之以德」的精神，來探討求生之道，所以他說：「吾未見好德如好色者也」。從繫辭傳的解釋來說，生物之所以得生存的道理，便是生物的「德」，人類要求生存，當然也有生存的道理，這種道理即孔子所說的「德」。子張問崇德，子曰：「主忠信徙義崇德也」。樊遲問崇德，子曰：「善哉問，先事後得，非崇德與？」這種重忠信徙義和合的精神，就是人類之所以生存的道理。能夠據於德，則必不孤，像有親睦的鄰居一樣。爲政以德，所以像居於北辰而衆星拱之。人羣之間，彼此互相崇尚明德，存其固有之善性，以爲往來的途徑，所以孔子雖然不會以道德兩字併在一處說，其實德是內心的蘊藏，道是實行的途徑，是發於外的，朱子又謂「德者本也」。

是本德而行道，則自內而外，合理的人生行爲，都包括其中了。

【道的分析——仁】「仁」是一個抽象的名詞，其意義的深淺，也極不容易確定。就淺的方面說，孟子則謂「惻隱之心，仁之端也」，又謂「惻隱之心，人皆有之」，「仁者愛人」，是則人人皆有仁心。然而孔子卻說：「聖與仁，則吾豈敢」，又說「吾未見好仁者，惡不仁者」，如令尹子文之忠，陳文子之清，皆不許以仁。對於古人，但稱殷有三仁，獨稱「回也其心三月不違仁，其餘則日月至焉而已矣」。是則仁之不易成就，意義之深遠可想而知。孔氏弟子問仁者很多，其所答對的話，皆爲成仁爲仁之道，並未詳細解釋仁的本義。中庸說：「仁者人也，親親爲大」。程明道謂「仁者，渾然與物同體，義禮智信皆仁也」。伊川謂「仁者心之德，愛之理」。朱子謂：「仁者純夫天理而無人欲之私」。雖然他們各有所見，但是我們討論到行的範圍，不能引用空洞的解釋，必定要有具體的意義，使人容易領悟。從孔子釋仁的學說當中來探討，有兩點極重要的意思，一種是「克己」，一種是「愛人」。所謂「克己復禮爲仁」，「仁者愛人」，是說明白了仁者對己對人的立場，知道了「克己」和「愛人」，所以自然會發展「己欲立而立人，己欲達而達人」的懷抱。

「克己」和「愛人」的意義從表面上看，似乎兩點各有不同，其實克己卽是愛人，愛

人即是克己，都是仁的本質。

「樊遲問仁，子曰：居處恭，執事敬，與人忠，雖之夷狄不可棄也」。

「子張問仁，子曰：能行五者於天下，爲仁矣：；恭、寬、信、敏、惠；恭則不侮，寬則得衆，信則人任焉；敏則有功；惠則足以使人」。

這些克己愛人的工夫。都是根據於學的基础，不是偏愛，韓愈雖然說：「博愛之謂仁」不過「博愛」是相對的，不是絕對的，是在「惟仁者，能好人，能惡人」的範圍以內，而不是沒有基礎的溺愛。克己愛人的基礎穩固，則發於行爲的就是仁。從孔子釋仁的許多言論中，來歸納出仁的定義，可以說本乎慈愍心懷而發動無貪慾之念的行爲就是仁。這樣簡單的字句，表面上看，似乎還不夠包括仁的意義，但是不妨把字句的內容先來分析一下。

慈是慈惠，慈愛他人而能惠施的意思。愍是悲愍，悲愍他人而能拯救的意思。如果行爲的動機是出乎慈愍至誠之心，則其目的在利濟他人，而不是以利濟他人爲手段，以自圖私利。所以孟子曾舉實例說：「今人乍見孺子將入於井，則人皆奮而救往之。非欲內交於孺子之父母也，非欲要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也」。此中乍見孺子將入於井，奮而往救之情，就是慈愍心懷的動作，其無內交和要譽之情，就是無貪慾之念。假若是在貪慾之念，而往救孺子，這不是真慈愍的行爲，不能謂其爲仁。

行爲之出於慈愍心懷而無貪慾之念，則必能忘私，去人我之見，視人飢猶己飢，視人溺猶己溺，禹稷勇決奮發以天下爲己任，忘我而通天下之人，捨我以爲天下，故能勇，能任，能至大至剛，而無所撓。孔子所謂：「仁者必有勇」，就是堅決「殺身成仁，無求生以害仁」的信念。

既能忘私，則超然恬靜，不爲物慾所累，無患得患失之心，其捨己爲人，只要是能夠成仁，所以無懼無憂，至死不怨，孔子曰：「仁者不憂」，「仁者必有勇」，「勇者不懼」，都因爲行爲的動機是本乎慈愍心懷，無貪慾之念。

行仁的最大阻力，就是有小我的存在；有我則有私，有私則有慾，有慾則違反了行仁的本義。孔子說：「仁遠乎哉？我欲仁斯仁至矣」，這是說行仁和不行仁，完全操諸自己，欲仁則去我私之念，而仁自然出現了。孔子認爲人們難於做到去我執之見，所以他嘆仁之不易成就。在答復顏淵問仁的時候說：

「克己復禮爲仁，一日克己復禮，天下歸仁焉。爲仁由己，而由人乎哉？：：非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」。

克己就是去自私我執的工夫，復禮是反身以誠而遵守禮的規則。因爲禮主於退讓，包含有損己益人之道；禮主於恭敬，包含有卑己尊人之道；所以去了自私之見，存損己卑己有益人尊人的行爲，就是謂之仁。孔子答弓仲問仁說：

「出門如見大賓，使民如承大祭，已所不欲勿施於人，在家無怨在邦無怒」。

這是以敬恕之道說明爲仁。見大賓和承大祭，都是要極恭敬的態度，自己無時無處不敬，則無人不敬，卑己以尊人，虛己以應物，雖然沒有說及克己復禮，而克己復禮的工夫已經包含在這種態度裏面了。所謂在家無怨，在邦無怨，並非是不爲人所怨，而是不怨人。孔子又說：「放於利而行，多怨」；和「不怨天，不尤人」；中庸說：「正己而不求於人，則無怨」。這些都是因爲君子求諸己，自怨自艾自省自克自盡其心之不暇，那裏還能怨人呢？所以克己是仁的基本條件，也就是先施諸自己應該遵守的範圍。

樊遲問仁，子曰：「先難而後獲，可謂仁矣」。此先後之義，卽是孟子所謂「苟爲後義而先利，不奪不廢」之先後，急人之難而不圖人之報，濟天下之危而不居天下之功，這就「先難後獲的道理」。

以上的許多解釋，都可以用所歸納之定義來演繹，其慈愍的心懷和無貪慾之念，純係以克己爲主體，故孟子說：「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也」。不過固有之仁義禮智，往往爲我執私慾所蔽而已。

【道的分析——義】 如果追根到底來分析仁和義的意思，很容易混淆。中庸曰：「義者宜也。尊賢爲大」。孔子曰：「君子之於天下也，無適也，無莫也，義之與比」。又說：「行義以達其道」。是則義爲指示吾人立身制行應事接物使恰當其宜的意思。究竟甚

麼是叫恰當其宜？用什麼來做標準？一定是不能離開「仁」的範圍，所以仁與義的意義，到這種地步就難得分了。不過我們根據前面的定義從反面來說，不仁的人，必定無慈愷之心，而有貪慾之念，其心境之中，亦必思得患失，始則存羞愧惶悚之情，繼則有時自怨自艾而不能安，然終必自省自克以求其安，捨不仁以歸於仁。這種過程的當中，就有義的功用。孟子曰：「羞惡之心人皆有之」，又曰「羞惡之心，義之端也」。朱子謂：「義者心之制，事之宜」，那末仁和義的意義，可以判別了。不妨也下一定義說：「義是制裁心術，去不仁以復其仁的準則」。

義雖然以仁為標準，但是仁也必須要義來裁制。譬如仁者愛人，若愛人而失其道，則流為姑息，是必要制之以義，古來之所謂愚忠愚孝，就是沒有得義之宜。因愛人而害人，愛一人而害天下，皆為愛失之過，制裁以義，即所以發揮仁的道理。仁主大公，義主大正，此兩者互相為輔，而人道乃立，易曰：「立人之道，曰仁與義」，言其互用不失之功，意義極為明顯。

孔子說：「仁者必有勇」。又說「見義不為無勇也」，「君子義以為尚，有勇而無義為亂」，其仁義與勇的互相連帶關係，就可以看出了。

有人把利專指為養生食養財貨之利，因為牠與人生的物質關係太密切，所以人皆知其為利，起貪求之心，而致爭奪之亂。義就是節制貪慾之念，使取用咸得其宜，所謂「義而

後取」，「見得思義」，「得」與「取」卽就是利，不過義爲利之本耳。「捨生取義」，「殺身成仁」，此皆有利的涵義在其中，但此種利不是計較於錙銖彼己之利，也不是資生食養財貨之利，而是利於國利於民利於天下之利。所以義外無利，利從其義，世人僅知利而忘義，或是虛談仁義而恥言利，其實義之所在卽有利，是行的正常範圍，不是忘義求利，更不是徒然重義，而忽略了利國利民的利。

【禮與行爲】 上面既說過仁義是人生行爲的正道標準，然而環境的複雜，人品的不齊，不見得個個人都能本乎天性之善遵道而行，勢必有待於化民成俗之功，以安定人羣的秩序，糾正人類的行爲，使其調治人心而出治道，這就是靠「禮」的效用了。

禮的根本是什麼？孔子說：「禮本乎德義」，德是根於人心，義是合於時宜。使人羣之間，上下有等，長幼有序，男女有別，互相敬愛而不相欺陵；使人言行皆合乎義，喜怒哀樂皆得其節，不致有辱己徇人，或損人利己之事；又能調治人心之善惡，使其不善者悉歸於善，不正者悉歸於正。推此以治民，那末就是與其下令禁民爲惡，不如使民自不爲惡；與其懲民之罪於事後，不如事先管制其心，防於未然，與善化惡，並非刑罰之所能奏功，必由禮教改革其心而後變其行爲。孔子說：「聽訟，吾猶人也；必也使無訟乎！」使其無訟的方法，就是化民成俗，防患於未然，此所謂「約之以禮」，「齊之以禮」的意思。孔子說：

「動之不以禮，未善也」。

「不知禮，無以立」。

「克己復禮……非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」。

「禮而無禮則勞，慎而無禮則憂，勇而無禮則亂，直而無禮則絞」。

可見禮的範圍，包括了一切的動作，是補助仁義感化效力之不足。子之於父，教以定晨省冬溫夏清之禮，弟之於兄，教以徐行從後之禮；夫婦則有大昏親迎之禮，朋友則有揖讓進退燕饗之禮。其目的在使相親相養，相愛相助，敦其忠厚之心，而去澆薄苟簡之習。苟子謂禮起於制欲，亦有相當道理，他說：「人生而有欲，欲而不得，則不能無求，求而無度量分界，則不能無爭。爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之。以養人之欲，給人之求，使欲必不窮，夫物，物必不窮於欲，兩者相持而長，是禮之所由起也」。此說極爲詳盡，人不能無欲，因欲而貪求，是超過了分界，所以以禮制欲，則人力物力皆不致由亂而窮。

禮的基本條件是主敬，敬即爲克己的工夫，是先以自身爲主動；禮之行於人羣是主讓，讓即爲愛人的工夫，是由自身之主敬而推之於人。相敬相讓，則卑己尊人之道立，損己利人之義生。凡能卑己尊人者，人無不待以敬，損己利人者，人無不待以讓，人羣之間，果能互相敬讓，必無相欺相侮之事，必無相爭相奪之因，不限以法，不施以刑，而皆安樂相處。雖然待人以退讓爲主，可是卑己尊人的限度，不能流於庸俗之貶低自己的人格以徇人

之私，像這樣，就不能把讓字看得太寬。曲禮上說：「禮不妄說人，不辭費。禮不踰節，不僂侮，不好理」。孔子說：「君子不失色於人，不失言於人」，又說：「巧言令色，足恭，左丘明恥之，丘亦恥之」。所以親親有殺，尊賢有等，處事有制，自守有義，皆為卑己尊人的分限，而不能行「非禮之禮」。

前面說過，禮主於敬，敬是出於一種至誠的態度。只要以誠敬行禮，對於儀式上則可有因地因時制宜的變動，宜於古時的禮節，不必一定合於今日；宜於外國的，不必一定宜於中國；宜於西藏的，不必一定宜於四川。以此類推，各地飲食起居的習慣不同，國家的政體不同，民情風俗不同，其禮制當然因之各異，曲禮謂：「禮從宜，使從俗」，「入境問禁，入國問俗」，都表明各處可因時因地制禮，不必拘於一定的成法，只要行之以至敬至誠的態度而已。孔子說：

「禮與其奢也，寧儉；喪與其易也，寧戚」。

「麻冕禮也，今也純，儉，吾從衆。衾下，禮也，今拜乎上，泰也，雖違衆，吾從下」。

這兩段話，前者是不變敬的本義，而變通奢煩的禮為儉簡的禮；後者則一為從儉從衆之禮，一為從敬而違衆，總之皆重在禮以敬為本的意思。無害於義則從俗，害於義則不從，禮義的關係，由此可見了。

【言與行為】 言語是代表意思的，是構成行為的一部分因素，有豐富知識的人，其言

語與行爲必定是互相佐證而符合的，所說的話必定能夠做得到，決不是言而不能行的空話。有許多人，長於言語，專門以空言巧言來對付人和事，但是其實際的行爲，並不能符合於原來的言語，這就是「言不顧行」的毛病。孔子對於言語非常重視，和「德行」相提並論。他說：

「有德者，必有言；有言者，不必有德」。又說：

「德行顏淵，閔子騫，冉伯牛，仲弓；言語宰我，子貢；政事冉有，季路；文學子游，子夏」。

這是把言語和「德行」「政事」「文學」等項並論，看得特別重要。因爲言出於口，是很容易的，可以從心所欲來自圓其說，僞裝其對人對事的外表，但是，是要依據自己的言語來實行，卻是一件極困難的事，所以孔子再三告誡要慎言語。他說：

「古者言之不出，恥躬之不逮也」。

「君子欲納於言而敏於行」。

「君子恥其言而過其行」。

「言未及之而言謂之讒，言及之而不言，謂之隱，未見顏色而言，謂之瞽」。

「先行其言而後從之」。

都是說明言行合一的道理。如果言行不能合一，就是孔子所說的「巧言令色鮮矣仁」，就不是行的範圍中所應該遵守的道理。言語對於行爲的關係，可以從兩方面來說，

一種是具有指示和領導自己行爲的作用，是未有行爲以前的言語；一種是表現和堅定自己行爲的作用，是有了行爲以後的言語。譬如我對人說今後每天將要抽出四小時來讀書，這是預定自己所要達到的目標，沒有行爲表示以前的言語，自從說過了這句話以後，必須每天要切實遵照所說的話去做，這話就是具有指示和領導行爲的作用，必須要以行爲來佐證以前所說的話。不是說過之後就完了的，是要依照去做的。假如我已經有了每天讀書四小時的事實，然後再說繼續保持這種行爲，就是具有表現和堅定行爲的作用，是先有行爲而後有言語，那末所說的話，是根據於行爲的，不是虛偽，不是誇張的話。孔子之主張要慎言語，就是怕話說出了口以後，自己不能做到，所以要「慎於言而敏於行」。

司馬牛問仁，子曰：「仁者其言也訥」。司馬牛不懂得「言也訥」的道理，孔子又說：「爲之難，言之得無訥乎？」可知仁者必是言行一致的。所謂「言必信，行必果」；「言忠信，行篤敬」；就是加重慎言的意義。孔子又解釋易經「鳴鶴在陰，其子和之；我有好爵，吾與爾靡之」一段說：「君子居其室，出其言善，則千里之外應之，況其邇者乎？居其室，出其言不善，則十里之外遠之，況其邇者乎？言出於身，加乎民；行發乎邇，見乎遠，言行，君子之樞機，樞機之發，榮辱之主也。言行君子之所以勸天地也，可不慎乎？」

【信的精義】 能夠根據所說的話來實行，就叫作信。無論是對人對事或是自己對於自己，都需要一個信字來表現行爲。在人生複雜的環境中，要是待人處事，不講信實，則不

能發展人羣互相輔助的精神，孔子說：「朋友信之」，便是以信實爲朋友互助的基礎。他解釋大有卦上九爻義說：

「賁者，助也；天之所助者，順也；人之所助者，信也；履信思乎順，又以尚賢也。」

天幫助人道理便是順，人幫助人道理便是信。所以他把人與人之間重信，看做和宇宙間的「順」有一樣的重要。如果宇宙不順以助人，則人不能生存；人與人不重信實，必定也不能維持人羣的道德和秩序。論語說：

「子貢問政，子曰：足食足兵，民信之矣。子貢曰：必不得已而去，於斯三者何先？曰：去兵。子貢曰：必不得已而去，於斯二者何先？曰：去食；自古皆有死，民無信不立。」

孔子認爲一個人的死到沒有什麼要緊，若是沒有信，便不能立於宇宙之間了。他又說：

「人而無信，不知其可也；大車無輗，小車無軛，其何以行之哉？」

人之有信，好像是大車有輗，小車有軛一樣，若是車無輗軛就不能夠行走，那末人之有信實，正是像車無輗軛，何以立身處世呢？所以子張問行，孔子答復他說：

「言忠信，行篤敬，雖蠻貊之邦行矣；言不忠信，行不篤敬，雖世里行乎哉？」

能夠「敬事而信」的人，到處能行，所謂篤敬，即是包含信的因素。言必信，行必果，這種必果的行爲，也就是信，故無論言與行，都要着重於信。孔子所說的信，是包括

有「信人」和「信於人」兩種意思，他認為只要自己一心相信別人，總存一種別人都比自己好的心思，所以他說：

「主忠信，無友不如己者，過則勿憚改」。

這就是信人的意思，不過，他對於信人者，另外還有一種指示，要嚴格辨別行為的善惡，以自己所學者為主體，他說道：「好信不好學，其蔽也賊」，又說過：「主忠信，徒義，崇德也」。是說明信人的道理，換一句話說，別人可以被我信，可以不被我信，全是以我為主，而不是盲目的信人，或是偶像的信人。

「信於人」也是以我為主體的，只要我自己能夠言願行，行願言，自然就會見信於別人，能夠「言必信，行必果」，和「言忠信行篤敬」的人，所以雖在「蠻貊之邦」也能見信於人。孔子又說：「信則人任焉」。人羣之間彼此都能互相信任，則必定是一個大公無私的世界。別人不信實，我當然不信任他，我不信實，別人也不會信任我。所謂信任，是含有信託的意思，因為你講信實，所以別人敢於信託你。假若是在高位的人講信實，則風行草偃，人民亦必皆講信實。孔子說：「上好信，則民莫敢不用情」。所以要使得百姓四方來歸，效死不去只有見信於百姓。「言之必可行」就是立信的基本。

比較「信人」還要廣泛一些的意義，就是當作信仰講。信仰的對象不一定是人，還包括思想的信仰。信仰耶穌教的人，對於耶穌的言行必定要嚴格遵守奉行；信仰三民主義的

人，對於 國父手訂的三民主義，必定要切實遵守奉行。先有了信仰的決心，則其行為必定根據信仰的原動力而發揮光大。能夠「殺身成仁」「捨生取義」的人，對於仁義偉大的涵養，必定有堅決的信仰，然後才有壯烈的行為。信仰力量的發生，完全是主觀的，不過信仰的前提，必須先有正確的判斷，這種判斷，又須以學為基礎，如果學的基础不穩固，難免不有偏私的信仰，占據了主觀的地位。許多人信仰錯雜紛歧思想，雖以身殉而不知悔悟，這種信仰不是根據學的基础，換一句話說，不是孔子所指示所應該信仰的範圍，他說：「篤信好學，守死善道」。這才是孔子所指示信仰與行為的關係，善道是行的範圍，篤信是行的意志，好學是行的基礎，死守是行的方法，四者缺一，則不合於人生行為的道理。

【直與真】 在行的基礎一章當中，曾說到真知的意義，而本節所論的「直與真」，雖屬於行的範圍，但還是根據於真知的基礎。因為求得了真知以後，必定要以直與真來見諸行為。在人生行為的許多條件當中，最要緊而必須具備的是直與真，這是人的本性，孔子說：

「人之生也直，罔之生也幸而免」。

程伊川所謂：「生理本直，罔、不直也，而亦生者，幸而免爾」。一個人的學問雖淺，能力雖低，只要能本着直與真而行，就算是合乎範圍，所以孔子說：

「古之愚也直，今之愚也詐而已矣」。

詐是虛偽，是欺騙，不合乎人生行爲的範圍。雖然古人之愚者，但是有「直與真」的意義，如果行爲失掉了「直與真」的意義，就不能認爲以「真知」爲基礎的行爲。孔子想要把一般狂者，變成直與真的行爲。所以他說：

「舉直錯諸枉，能使枉者直」。

「狂而不直，侗而不愚，慥慥而不信，吾不知之矣」。

人與人相處道理，就是靠相待以「直與真」，則互無欺詐而能相安。交友之道，也是重在「直道事人」，所以孔子在益者三友之中，首先提出「友直」。

「直」與「真」的意義，原沒有什麼大的區別，不過在行爲的過程當中，「真」是行爲動機，「直」是行爲的方法，故以直與真合而爲行的範圍。動機之出於固有的德性，卽爲真；根據固有之德性而發諸行爲卽爲直。凡是故意造作矯情立異的，就不是直，因爲其行爲動機，沒有真的涵義，不是以固有的德性爲基礎。孔子說：

「執謂教生高直，或乞醯焉，乞諸其鄰而與之」。

自己沒有醢，就應該很爽快的說沒有，若是轉乞諸其鄰人，以表示其真沒有醢，這就是不直的行爲。心理學上所說的直，是表現心意活動的一種自然衝動，沒有一點曲折的行爲。「質直而好義」是義之行爲本乎心意自然之活動，極爲簡單，毫無人爲的造作，不可以存故意求直的心，而違反了「真」的動機。葉公對孔子說：

「吾黨有直躬者，其父攘羊，而子證之」。

孔子以為這行為不是直，不自出於自然的衝動，沒有含着「真」字的意義，所以他說：

「吾黨之直者，異於是，父為子隱，子為父隱，直在其中矣」。

因為孔子最重父子間倫理的道德，認為「父為子隱」和「子為父隱」是出於固有的德性，不應該離開這「真」的動機而沾「直」之名。由此可見他對於道德的觀念，是重視在「真」字，正如求學重「真知」「正名」一樣。

第三章 行的方法——誠

【行的原動力量】 在第一章中曾說過人生與行為的關係，證實了人生過程中，決不會沒有行為；在第二章中又說過行為的範圍，是以行道為主旨，可是如何去學，如何去行，那就是本章所要討論的問題。我在孔子學說當中，提出一個誠字來作為代表行的方法的原動力量，是極有根據的。孔子說：

「誠者天之道也；誠之者人之道也。誠者不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。誠之者，擇善而固執之者也」。

「自誠明，謂之性；自明誠，謂之教。誠則明矣，明則誠矣」。

子思發揮「天道」「人道」的意義說：

「唯天下至誠，爲能盡其性，能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；……可以與天地參矣。」

「其次致曲。曲能有誠，誠則形，形則著；著則明；明則動；動則變；變則化；唯天下至誠爲能化。」

「誠者，自成也。……誠者，物之終始，不誠無物，是故君子誠之爲貴。誠者，非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也；性之德也，合內外之道，故時措之宜也。」

「至誠無息，不息則久，久則征，征則悠遠，悠遠則博厚，博厚則高明。……博厚配地，高明配天。悠久無疆。如此者，不見而章，不動而變，無爲而成。」

「唯天下至誠，爲能經綸天下之大經，立天下之大本，知天地之化育，夫焉有所倚。」

孔子所說的「誠」，就是指宇宙間萬物生長變化所依據的自然至理，完全不施以人爲的動作，故說「誠者天之道也」。然而人生的環境複雜，知識的豐富和淺陋各因其所學的基礎而不同，所以人生的行爲，往往不能遵守天道，行之以至誠的態度，孔子說的「人道」就是「誠之」的意義，是勸人都要能夠做到誠，都要人人有修養，能合乎天道的境界。

正心誠意，是大學之道當中最基本的條件，所謂「自天子以至於庶人，壹是皆以修身爲本」，就是說要先能正心誠意，則能達到修身的目的，所以「君子之道，在諸身，證諸庶民，考諸三五而不謬，建諸天地而不悖，質諸鬼神而無疑，百世以俟聖人而不惑」者，

完全是修身以誠的工夫。因為至誠本諸身，當然能夠動而世爲天下道，言爲天下法，行而世爲天下則。

「自誠明，謂之性」，這種「性」即爲天道。「自明誠，謂之教」，這種「教」即爲人道。換言之「性」即依據自然至理之誠，「教」即修身誠之道，如果能以至誠合乎天道，則自能與天地同化。朱子謂：「天地萬物本吾一體。吾之心正，則天地之心正矣；吾之氣順，則天地之氣亦順矣」。這都是以人道爲主體的，因爲能修身以至誠，自然能由人道而合乎天道，則一切行爲的原動力，皆本出於至誠，有終有始，能不息，能悠遠，能博厚，能高明，所謂「至誠如神」便是以人道合天道的結論。

【修道的出發點】人類行爲的結果，往往因其基礎的不穩固，所以不能合乎天道，必須從修身的工夫，做到「誠之」的人道。本節所說修道的出發點，就是從修身做起。大學載：

「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。」

修身之道，即是以至誠來貫徹行爲，不論是環境如何惡劣，個人行爲的標準，始終以至誠爲主體，所以其行爲結果的影響是「不出家而成教於國」，「一家仁，一國興仁」，「一家讓，一國興讓」，「一人貪戾，一國作亂」。

在前章中曾引過孔子的話，他說：「修身以道……修身則道立」，可見得凡是屬行的

範圍者，即是修身所應遵守的範圍。

所謂修身，是以人道配合天道的途徑，修身的出發點，是以至誠來達到行的目的，既然說「不誠無物」則不誠一切皆歸空虛幻渺，亦無所謂「道」了。

孔子所指示的修身之道，只是概括的說推己及人的效果，至若說到如何去修身，全包括在行的範圍以內。孔子說：「君子務本，本立而道生」所謂務本，即是修身的途徑；本立而道生，即是修身的結果。他又說：「仁遠乎哉？我欲仁斯仁至矣」。「爲仁由己，而由人乎哉」？欲仁是修身途徑的動機，因爲我欲仁而仁至，則其爲仁的行爲基本要素，還是在我，所以爲仁由己而不由於人。如果不知道修身，則必不知欲仁，而仁亦必不至。「求仁而得仁」的意義當中，也是因爲我以至誠修身，才知道求仁，故能求而後有所得。這種因果的關係，是以至誠修身必然的趨勢，能夠擇善固執，就是盡了「誠之」的人道。我們依據孔子論天道人道的意義來說「本」即是天道，「務本」則爲人道；「仁」卽爲天道，「欲仁」「求仁」則爲人道。「本立則道生」，「欲仁而仁至」，「求仁而得仁」正是以「誠之」的人道去配合「誠」的天道，因爲在「務本」「欲仁」「求仁」的行爲當中，如果不以至誠的態度去做，則不會「道生」「仁至」和「得仁」，就是不能配合天道。修身卽是修道，不處之以至誠，則道不可得。孔子既說：「道不可須臾離也」，那末修道所需的唯一因素——「誠之」，當然也不可須臾離開人生了。

【推己及人的行爲】從狹義方面來講，修身是修養自己的工夫，使得言行都合乎道的範圍，可是從廣義方面來說，言行的對象，不外待人接物，所以修身的行爲結果，是要推己及人，而不是「獨善其身」的消極行爲。孔子論推己及人之道，極爲詳盡，他說：

「君子篤於親，則民興於仁」。

「政者正也，子帥以正，孰敢不正？」

「其身正，不令而行；其身不正，雖令不從」。

「苟正其身矣，於從政乎何有？不能正其身，如正人何？」

「上好禮，則民莫敢不敬；上好義，則民莫敢不服；上好信，則民莫敢不用情」。

他又答復季康子思盜之間說：「苟子之不欲，雖賞之不竊」。答其問政說：「子由善而民善矣，君子之德風，小人之德草，草上之風必偃」。這許多論推己及人的訓示當中，雖然大半是說明爲政之道，可是爲政的基礎在人，不先從正心修身做起，則必因「一人貪戾」而致「一國作亂」。推己及人的效果，係視其行爲影響之範圍大小而定，但其修身以誠的本質是永久不變的。

能自正其身，則言語行動，必皆合乎道的範圍。人與人之間自然能彼此互相遵道而行，風行草偃，影響尤大。子曰：

「動容舉，斯道暴慢矣；正顏色，斯近信矣；出辭氣，斯遠鄙倍矣」。

這全是說修己的效果，如在本諸至誠以求「己欲立而立人，己欲達而達人」，則推己及人之行為更爲顯著。第二章中所論行道的主體，完全是由修身而推己及人的行為。

【自省與修身】 在修身的過程中，運用至誠的唯一方法，就是「自省」。因爲行為的發生，有的是本乎豐富的知識基礎，有的是憑一時感情的盲目衝動，如果不以「自省」的工夫來檢討自己的行為，則行爲善惡的結果，永遠不會判別。孔子說：「吾日三省吾身，爲人謀而不忠乎？與朋友交而不信乎？傳，不習乎？」要每天檢討自己對人對事的結果，才可以發覺自己的錯誤，發覺了錯誤，才可以改正。如果不以至誠的態度去自省，則行爲的錯誤決不會發覺，而推己及人的工夫也不會發揮。孔子說：

「吾未見能見其過而內自訟者」。

自訟即是內心的自咎。凡是能夠發動自咎的念頭，必定能悔悟自覺而改過。不以至誠的態度來檢討自己的行為，始終不會發現自己的錯誤，既不能改正自己行為的錯誤，還能發覺別人的錯誤，糾正別人的錯誤嗎？所以孔子說：「不能正其身，如正人何？」就是說不以至誠待自己，必不能感人以誠。

以上所說的「自省」，是就自己的行為加以至誠的檢討。但是這種「自省」的範圍，還是很狹小，孔子又主張擴大自省的見解，他以爲凡是我們的見聞，都可以供給自省的資料，不必拘定從自己的行為當中來檢討。譬如他說：

見賢思齊焉，見不賢而內自省也。

「見善如不及，見不善如探湯」。

這些「思齊」「內自省」「如不及」「如探湯」種種的感想，即是「自省」的表示，都是從見聞的環境中得來，如果不以至誠的態度去探討，就不會因「自省」而有「思齊」等感想。由此可知修身以誠的範圍，更加廣泛了。

【立志與行爲】與修身有密切關係的，就是立志與行爲。在沒有發生行爲以先，對於行爲的計畫和動向，總有一番打算，這種打算就是立志。曾子曰，「志於道」，是以行道爲志，則一切行爲必準於道。所謂「威武不能屈，富貴不能淫，貧賤不能移」者，是因為立下了堅定的志向，不爲環境所變化和支配。孔子說：

「三軍可奪帥也，匹夫不可奪志也」。

立志是堅定行爲的主要因素，如果沒有立志，不僅是沒有標準可以依據，而且得不着行爲的正當結果。三軍之勇在人，故其帥可奪；匹夫之志在己，則不可奪。所以志向是行爲的主宰，像航海的指南針，能志於道的人，其行爲之不合於道者，一定不會去做，孔子曾說：「不降其志，不辱其身，伯夷叔齊與」。因爲立定的志向，是在任何困難的環境當中，不會變動的。行爲是表現志向，立大人之志，必行大人之事，苟忘與行爲不相符合，必定是立志不堅，沒有以至誠的態度貫徹行爲。孔子曰：

「苟志於仁矣，無惡也」。

「志於仁」，是以至誠行仁，一切行爲皆準乎仁，必無爲惡之事，如志於仁而又爲惡，是無至誠的態度以堅定其志的緣故。

顏淵季路侍，子曰：「盍各言爾志」。子路曰：「願車馬，衣輕裘，與朋友共，敝之而無憾」。顏淵曰：「願無伐善，無施勞」。子路曰：「願聞子之志」。子曰：「老者安之，朋友信之，少者懷之」。述志是預定各人行爲的目標，雖然孔子所說「老者安之，朋友信之，少者懷之」幾句空洞的話，可是要達到這三種目標，必須要以至誠貫徹行爲，然後老者能安，朋友能信，少者能懷。顏淵子路所立的志，都是以自己爲主體的，只要是自己願意車馬輕裘和朋友共，自己願意不伐善不施勞，這就算達到了志向，可是孔子所立的志，較他二人高遠的多了，固然要以行爲來證實老安、友信、少懷，而行爲的最後歸宿，是在真正的安老信友和懷少，不是以自己爲主體，而以他人爲主體的。見信於自己是容易事，見信於人，就難了，不過苟以至誠貫徹行爲，則難者亦可易了。

【貫徹始終與有恆】行爲是表現志的，往往有人立志以後而行爲不能貫徹，則其結果還是不能符合於原志。這種弊病是在不能貫徹始終，沒有恆心，換一句話說，就是沒有以至誠的態度立志，沒有以至誠的態度貫徹行爲。前面說過：「至誠無息，不息則久，……」能夠有貫徹始終的行爲，必定是含有至誠的原動力。孔子說：

「君子遠道而行，半途而廢，吾弗能已矣。」

他認為如果是能夠遵道而行，必是以誠行道，決不會半途而廢的，若半途而廢，則其遵道必不誠，所以他自己不承認有這種事情。他又說：

「有能一日用其力於仁者乎？我未見力不足者。」

行仁是應該具有貫徹始終的態度，所以「君子無終食之間違仁，造次必如是，顛沛必如是」。「誠者，物之終始」，即是貫徹始終的意思，其主宰操之在我，我不誠則有始無終。孔子說：「譬如爲山，未成一簣，止，吾止也；譬如平地，雖覆一簣，進，吾進也」。這一段話，說明白了其止其往的主權操之在我而不在人，萬物生長變化之至理，是自強不息，如果中道而止，便無天道之誠矣。冉求對孔子說：「非不說子之道，力不足也」。子曰：「力不足者，中道而廢，今女畫」。這就是責備冉求不誠，所以有中道而廢的事實。「至誠無息」也可以說是有恆心，能夠有恆心行道，自然不會間斷，久之而樂於道，必貫徹始終以至誠。孔子對於有恆的意義，是作退步的解釋，他說：

「善人吾不得見之矣，得見有恆者斯可矣」。又說：

「人而無恆，不可以作巫醫」。

可見得有恆是行爲必備的條件，由有恆才能進於至誠，才能貫徹始終，換言之，貫徹始終的行爲，是至誠的唯一表示，能以有恆見諸行爲，亦足以逐漸達於至誠的境界。本來誠與

有恆意義的關係，不易分開解釋，能誠自然有恆，無恆則自然無誠。孔子說：

「亡而爲有，虛而爲盈，約而爲泰，離乎有恆矣。」

這種亡爲有，虛爲盈，約爲泰的人，就是不誠，所以孔子認爲他們離乎有恆。

【知恥與勇】 在檢討自己行爲的時候，如果發覺了錯誤，內心中必定具有「自責」的觀念，這種觀念，就是知恥的表示。能夠知道自己行爲的錯誤，必定也能夠改過自新，遵守道德的規律和習慣。人類有崇善惡惡的天性，即是知惡之可恥。這種惡惡的心，誠然是知恥的一種，但是檢討自己的行爲，不僅限於積極惡行的錯誤，就是發現自己有消極「見義不爲」的行爲，也得發生「自責」的觀念，這也是知恥的表示。看見別人有惡行和「見義不爲」的事，足以引爲自省的材料，也可以發動知恥的觀念。知恥是使人發奮爲善的有效制裁方法，孔子說：

「君子恥其言而過共行」。

「古者言之不出，恥躬之不逮也」。

他認爲一個人到了言不願行行不願言的時候，便沒有至誠的態度貫徹其言行，所以是一種恥事。又說：

「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」。

不苟於言，即是知道言行不符之可恥；言之必可行，是因爲言出於至誠，所以知恥是檢討

自己過去的行爲，節制未來的行爲，也是表示至誠的。凡是能夠發覺自己過去的錯誤，和制裁未來的行爲，必定是樂於改過和行善，這即是有勇的人。僅僅知道自己的錯誤，而不以行爲來糾正錯誤，這種知恥是消極的，孔子所謂：「知恥近乎勇」，是指積極知恥的。僅知道見義不爲是可恥的事，但是於人生的行爲並不發生關係，所以必須要積極的行義，孔子說：「見義不爲無勇也」。故有勇的行爲，是表示積極的知恥。又說：

「君子義以爲尚，君子有勇而無義爲盜；小人有勇而無義爲盜」。

「惡勇致而無禮者」。

「惡不孫以爲勇者」。

「無義」「無禮」和「不孫」之勇，都是不知恥之勇，因爲知恥可以制裁行爲，不合乎道的行爲，即爲恥，應受自己的節制，「知恥近乎勇」就是以知恥爲勇的基礎。「捨身取義」「殺身成仁」也是勇，因其知道「取義」與「成仁」不恥，所以有「捨身」「殺身」之勇，如勇而無義無禮或不孫，不能算是知恥之勇了。

勇字的意義，並不一定當着爭鬪的勇字來講，我們可以把牠當爲毅力決心來講，即是勇氣。能夠知恥的人，必定要以毅力和決心來糾正自己的行爲。所謂「雪恥」，是要以勇氣貫徹行爲的。不論知恥的動機，發動於制裁行爲以前，或是糾正行爲的錯誤於後，總要具有至誠的態度，而完成於尚勇的觀念。凡是不合乎道的行爲，就應該恥，要以毅力決心

來制裁和糾正，合乎道的行爲，就不應該恥，也要以毅力決心來實踐，所以知恥，是辨別行爲之是否合乎道的範圍，辨別了範圍以後，則要以毅力決心見諸行爲，知恥與勇的關係，由此可以明白了。

第四章 行的結果——公

【私慾與公】 如果一個人所學的基本穩固，能以至誠的態度來貫徹始終，遵道而行，則其結果自然是公正無私。公是天地之至理，人羣之間，能夠得着真正的公平，則必互相敬愛而無私。不過慾望是沒有止境的，往往有人擴張私人的慾望，佔有他人的慾望，於是互相爭奪以求達到個人的目的。慾是起於不足之感，望是起於求充實之願，所以人類有肉體與精神的慾望，個人與社會的慾望，生存與競爭的慾望。這許多慾望的動機，未嘗沒有正當的理由和目的，若是求之不地道，那就是致亂社會之由。孔子也承認「飲食男女，人之大欲存焉」，但是「飲食有節」「男女有別」，卻又要限制個人的慾望，使其不能超越範圍以外，禮義廉恥，就是限制慾望的。慾望是起於私意，遂於必成，留於固執，而成於爲我。有我則有私慾，有私慾必欲使其滿足，慾望愈不能滿足，則我私慾愈強，如此循環不已，始終不會發現公正之道。

「子絕四：毋意，毋必，毋固，毋我」。

「意」即是私慾，「必」即是滿足私慾的信念，「固」即是滿足私慾的方法，「我」即是發動私慾的主體，如果一個人能絕此四念，則其行為必能達到公正的結果。

究竟「我私」之心，是否起於超越範圍以外的慾望，還是慾望的佔有觀念形成「我私」之心，我們只好說是互為因果，循環不已罷了。第二章所說行道的範圍，是指示人去私慾而求公。孔子對於求公的觀念，是「人」「我」並重的，是去「私我」而求「公我」的。譬如：「己欲立而立人」，「己欲達而達人」，「己所不欲勿施於人」，「吾不欲人之加諸我也，吾亦欲無加諸人」，這許多意義，是重我又重人的，先以至誠修身，然後以至誠待人，自然就趨於公正了。

【克己與待人】能夠去我私之念，則必從大處着眼，舉凡待人接物，都要犧牲私慾，這就是克己的工夫。孔子說「修己以安人，修己以安百姓」，即為求公的出發點。他又主張「先正己而後正人」，所謂「正」者，就包含公的意義。待己不公，自不能見信於人，他說：

「躬自厚而薄責於人，則遠怨矣」。

別人沒有怨言，豈不是公的結果嗎？又說：

「放於利而行多怨」。

「放於利而行」的人，必定是求單純的利，是求我私之利，則其結果，利於己而不利於

人，自然就會取怨於人。「克己復禮爲仁」的結果卽爲公，因爲以天理制勝私欲，則心之全德，自然發揚。非禮的行爲，必定是充滿了私慾的觀念，所以必須要克己復禮，以合諸天道。樊遲問仁，子曰：「愛人」此卽謂之公。究竟此種「愛人」之公，本源於什麼呢？必定先要克己，既能克己，也必能正己，正己則愛己，推愛己之心以愛人，就是仁道了。所以孔子對於行爲的本體，重於克己正己愛己，以此爲本，然後推之而待人接物，其結果自然能夠正人愛人。他說：「君子求諸己，小人求諸人」。卽是指出一般不正己而只求正人的毛病，捨本逐末，是爲緣木求魚。「求諸己」都是以自己爲行道的本體，而對於人則發動愛人之心，所以孔子又說：「君子成人之美，不成人之惡，小人反是」。

此卽本仁者愛人之心，所以公是沒有條件的，不分彼此的，只要是言忠信行篤敬的人，可以行之於蠻貊之邦，忠信與篤敬皆本乎至誠，故無論何時何地能待人以誠，則沒有界限了。孔子把忠信篤敬的條件，當着「立」，則見其參於前；在與，則見其倚於衡「念念不忘，隨其所在，可見得克己待人之道，是隨時隨地本乎至誠而達於公。不偏也就是公，不偏於己而偏於人，並不能算公，因爲坦白的行爲，是「動而世爲天下道，言爲天下法，行而世爲天下則」和「建諸天地而不悖，質諸鬼神而無疑，百世以俟聖人而不惑」的，沒有絲毫的偏袒，公的行爲，是適得其正，是得其中，順乎天地的至理，所以孔子說：

「君子周急不濟富」。

此謂濟急雖周，而不再袒富人，使得其平，即是公正的道理了。

【論中庸之道】本節所謂中庸之道，即是發揮前節「適得其正」「適得其中」的意義。先就中庸兩個字的本義上講，公正無偏謂之中，平易無奇謂之庸。中即中理，庸即適用。中字又含有一種意義，即是無過與不及，恰當事理；庸字即是坦然大道，愚夫愚婦亦可由之。故孔子曰：

「道之不行也，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。」

「素隱行怪，後世有述焉，吾弗爲之矣。君子遵道而行，半途而廢，吾弗能已矣。君子依乎中庸，遷世不見知而不悔，惟聖者能之。」

「君子之道費而隱，夫婦之愚不肖可以與知能行焉，及其至也，雖聖人亦有所不知不能焉。」

「忠恕違道不遠。」

此皆以道爲大公至正，不遠乎人情之理，可以爲聖愚之所共知能行，故謂之爲中庸之道。究竟中庸的標準是什麼，我們可以引孔子的話來解釋，他說：「……君子以人治人，改而止。忠恕違道不遠，施諸己而不願，亦勿施於人。君子之道四，丘未能一焉。所以求乎子以事父未能也，所求乎臣以事君未能也，所求乎弟以事兄未能也，所求乎朋友先施之未能也，庸德之行，庸言之謹，有所不足不敢不勉，有餘不敢盡，言願行，行願言，君子胡不慥慥爾。」以人治人之理，即是以人爲標準。因爲欲是人羣公有的通性，如果不能

互守其界域而彼此侵犯，以己之欲侵他人之欲，必陷於毫無秩序之混亂局面，所以以人治人，改而止的道理，就是使人能敬我愛我，我亦還敬愛於人。我既不願別人憎我侵我，當然我不能憎人慢人。如此則非節制逾分之欲，止其不正之情不可。禮義是爲制欲正情而立的，如果擴張制欲正情的意義，則不僅是互守其欲界域，並且更進一步要「己立立人」「己達達人」，那末子之事父，沒有不孝；臣之事君，沒有不忠；弟之事兄沒有不悌；朋友者先施之，沒有不信，這些平凡的行爲豈不是嚴其分，通其情，大公至正的道理嗎？所謂中庸者，卽是這平凡的行爲。

本己之欲以推知他人之欲，本己之不欲以推知他人之不欲，是爲以己之情通人之情。己所不欲，既不願人施諸我，由是可推知他人之不欲，則己亦不應施諸人，這是以人之情來節制自己之情。由己之情通人之情，是爲智；由人之情節己之情，是爲義。推己之情以及人是爲仁；本己知人，因人節己，是爲忠恕之道，這些以人治人之學，是順乎人情，合乎至理的，所以雖然是至賢亦莫能過，雖然是愚夫愚婦亦盡可由。中是合乎至理，庸是順乎人情，表面上看雖是極平凡的行爲，可是這種行爲往往不易實踐，孔子說：

「中庸其至矣乎，民鮮能久矣」。

「天下國家可均也；爵祿可辭也；白刃可蹈也；中庸不可能也」。

蓋天下國家可均，爵祿可辭，白刃可蹈，雖都是難爲的事，但還能以力爲之，可是行

中庸之道，表面容易而實則難了。所謂「博學」「審問」「慎思」「明辨」「篤行」，即是明誠以行中庸之道。孔子曰：

「君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。莫見乎隱，莫顯乎微，是故君子必慎其獨也。」

戒慎是存養的工夫，恐懼是省察的工夫，此皆本源於至誠的信念，心不離道，則一切行爲的動機，必平正而無偏倚，舉凡喜怒哀樂在未發之中，以未發之中爲體，其已發於外，則以發而中節之和爲用，係由戒慎恐懼修道以得其中，立其本，而達成於中庸之理。因爲當喜則喜，而喜不過其節是爲和，能和則不失心體之平正，自然合乎中庸而致仁義之道，其行的結果也自然達乎公正了。

【達德與公】 中庸謂：「天下之達道五，所以行之者三。曰君臣也，父子也，夫婦也，昆弟也，朋友之交也，五者天下之達道也。知、仁、勇、三者，天下之達德也。所以行之者一也」。沒有達德，不能夠實現達道；沒有達道，不能夠作達德的準繩。道爲德之本，德爲道之用，互相增長而不離於人生，是乃達於公正。

此節所論，以達德爲行達道之果，故以知仁勇三者與公的聯繫來作分析。從個別的字義來說，聰明睿知謂之知；寬裕溫柔謂之仁；發強剛毅謂之勇。表面上看似似乎各具有分離不相繫屬之意，但究其實質，仁具萬德，涵義極廣，可以包括智勇兩種意義，不過本乎學問之功，則能以智成仁；本乎奮發之志，則能以勇成仁。中庸論知行之道說：「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。生而知安而行，是仁者之事，可包含智勇之德。學而知利而行，是知者之事。困而知勉強而行，是勇者之事。能行知與勇者之事，即可成仁者之事，所以及其成功是一樣的。生知之仁，是自誠而明，既不易得，故貴「誠之」之功。中庸謂一誠之者，擇善而固執之者也。博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之。有弗學，學之弗能弗措也。有弗問，問之弗知弗措也。有弗思，思之弗得弗措也。有弗辨，辨之弗明弗措也。有弗行，行之弗篤弗措也。人一能之己百之，人十能之己千之，果能此道矣，雖愚必明，雖柔必強」。

分析上面一段話的意義，可知探善卽爲智，固執卽爲勇；學問思辨皆爲智，篤行則爲勇。弗能弗措，弗知弗措，弗思弗措，弗得弗措，弗明弗措，弗篤弗措，以及人一己百，人十己千，皆爲奮發勇敢的行爲，是卽爲智與勇所誠之之功。有此三德爲行爲的基本，所以仁可以覆育萬物而無私，智可以窮神知化而不蔽，勇可以力任天下之重而不懼，孔子說：「智者不惑，仁者不憂，勇者不懼」。不蔽卽不惑，不懼卽不憂。能不蔽不懼，自然無私；能不惑不懼，自然不憂，所以無私不憂的行爲結果，也自然就是公了。

【爲政的態度】大學謂：「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，知至而后意誠，意誠而后心正，心正而后身修，身修而后家齊，家齊而后國治，國治而后天下平。可知明明德的目的是在平天下，不過是以正心誠意修身爲明明德的起點和方法而已。國治和天下平卽是爲政的目的，所以孔子以「止於至善」就算是達到了行道的結果。主持政治的人如果能夠以身作則，那末風行草偃，民間的風氣自然隨之轉移，孔子指示爲政之道很多。他說：

「上老而民興孝，上長而民興弟，上恤孤而民不倍。未有上好仁而下不好義者也。」

「上好禮，則民莫敢不敬；上好義，則民莫敢不服；上好信，則民莫敢不用情。」

「上好禮，則民易使也。」

這許多都是以上行下效的比譬例子來說，至其爲政的基本原則，還是以遵道而行為主體，他又說：

「道千乘之國，敬事而信，節用而愛人，使民以時。」

「爲政以德，譬如北辰，居其所而衆星拱之。」

「道之以政，齊之以刑，民免而無恥。道之以德，齊之以禮，有恥且格。」

「舉直錯諸枉，則民服；舉枉錯諸直，則民不服。」

「養民也惠，使民也義。」

「其身正，不令而行；其身不正，雖令不從。」

孔子答復別人所問爲政的道理，則範圍較廣，含義亦深，譬如：

「葉公問政，子曰：近者說，遠者來」。

「子夏問政，子曰：無欲速，無見小利，欲速則不達，見小利，則大事不成」。

「子貢問政，子曰：足食，足兵，民信之矣……民無信不立」。

「齊景公問政，子曰：君君，臣臣，父父，子子」。

「子張問政，子曰：居之無倦，行之以忠」。

「季康子問政，子曰：政者正也，子帥以正，孰敢不正」。

「子路問政，子曰：先之勞之。謂益，曰：無倦」。

「仲弓問政，子曰：先有司，赦小過，舉賢才」。

這種種的答案，歸納其共同的意義來說，即是先正己修身而後愛人信人，以德來表現道，則天下為公的理想世界，自然就會實現了。孔子還有答子張問從政的話，更為詳盡，他說：

「尊五美，屏四惡，斯可以從政矣。……君子惠而不費，勞而不怨，欲而不貪，泰而不驕，威而不猛。……不教而嚴，謂之虐；不戒視成，謂之暴；慢令致期，謂之賊；猶之與人也，出納之吝，謂之有司」。

他解釋五美的意義說：

「民民之所利而利之，斯不亦惠而不費乎？抑可勞而勞之，又誰怨？欲仁而得仁，又焉食？君子無衆寡，無大小，無敢慢，斯不亦泰而不驕乎？君子正其衣冠，尊其瞻視，儼然人望而畏之，斯不亦威而不猛乎？」

他又說：

「寬則得衆，信則民任焉，敏則有功，公則說」。

「能行五者於天下爲仁矣……恭，寬，信，敏，惠。恭則不侮，寬則得衆，信則人任焉，敏則有功，惠則足以使人」。

「溫而厲，威而不猛，恭而安」。

【君子的行爲】 其行爲合乎標準的人，孔子謂之爲「君子」，不合乎標準的人，謂之爲「小人」。他判別君子和小人的方淺很多，在言語、動作的一切行爲中，處處有很詳盡的指示。先將大學中庸論語中論君子行爲的引述於下：

「君子不重則不威，學則不固」。

「君子食無求飽，居無求安，敏於事而慎於言，就有道而正焉」。

「子貢問君子，子曰：先行其言，而後從之」。

「君子周而不比，小人比而不周」。

「君子去仁，惡乎成名？」

「君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是」。

「君子之於天下也，無適也，無莫也，無適也，莫之與比」。

「君子懷德，小人懷土；君子懷刑，小人懷惠」。

「君子喻於義，小人喻於利」。

「君子之道四焉：其行己也恭，其事上也敬，其養民也惠，其使民也義」。

「君子博學於文，約之以禮，亦可以弗畔矣夫」。

「君子坦蕩蕩，小人長戚戚」。

「君子篤於親，則民興於仁；故舊不遺，則民不偷。」

「君子成人之美，不成人之惡，小人反是。」

「君子以文會友，以友輔仁。」

「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。」

「君子和而不同，小人同而不和。」

「君子泰而不驕，小人驕而不泰。」

「君子道者三：仁者不憂，知者不惑，勇者不懼。」

「君子義以爲質，禮以行之，孫以出之，信以成之。」

「君子求諸己，小人求諸人。」

「君子矜而不爭，羣而不黨。」

「君子不以言舉人，不以人廢言。」

「君子謀道不謀食，憂道不憂貧。」

「君子不可小知而可大受也。」

「君子有三長：長天命，長大人，長聖人之言。」

「君子有九思：視思明，聽思聰，色思溫，貌思恭，言思忠，事思敬，疑思問，忿思難，見得思義。」

「君子有三變：望之儼然，即之也溫，聽其言也厲。」

「君子之過也，如日月之食，過也人皆見，更也人皆仰之。」

「君子惠而不費，勞而不怨，欲而不貪，泰而不驕，威而不猛。」

「君子中庸，小人反中庸，君子而時中，小人而無忌憚也。」

「君子和而不流，中立而不倚，國有道，不聽焉；國無道，至死不變」。

「君子進道而行……君子倚乎中庸」。

「君子之道，淡而不厭，簡而文，溫而理，知遠之近，知風之自，知微之顯」。

「君子不動而敬，不言而信……不贊而民勳，不怒而民威於儼……君子篤恭而天下平」。

上面所摘錄的話，有的已經引用解釋以前各章中的意義，自然是有重複的地方，不過要總論君子的行為究竟是怎樣，不得不包括君子的言行和其他各方面的舉止動靜，所以君子的行為是本乎高深學問的基礎，準乎道德的範圍，出乎至誠的態度，而始能有大公的結果。



第三篇 孟荀論知行

第一章 性善與行

【人生的認識】孟子認爲仁義禮智都是天賦的，人類自誕生以來，已由先天秉賦了仁義禮智，人的本體的構造，除了物質方面的血和肉以外，還有精神方面的理與氣。他說：

「心之所同然者，何也？謂理也，義也。」

人類之心，對於外界的物理，所以能夠發生同情的感覺就是因爲人類心的本體，根本就是理，和外界的物理是一樣的。他又說：「故物必有則」，「萬物皆備於我」，蓋理爲組成人的一種要素，所以人之理，卽物之理。理不是一種實在的東西，乃是存於心的一種理想。孟子又說：「氣體之充也」。可見得理與氣是構成人體的精神要素，雖然視之不見，但不可或缺的。

關於「理」的發揚，可以「人皆有不忍人之心」一語爲基礎，本此心而施諸動作，則爲同情心與惻隱心，所以孟子又說：「人皆有不忍人之心者；今人乍見孺子將入於井，皆

有慊傷惻隱之心」。這可以說就是仁心，就是人生行為之本。因為惻隱之心是出於人生之至理，沒有環境中利害的條件，只要是遭遇着殘酷兇暴的環境，不管對於個人所發生的關係怎樣？惻隱之心是油然而生的。如果在那種情形之下，不生惻隱之心，則必生自羞之心；若是看見他人無惻隱之心，則必生惡他人之心，所以由惻隱之心，而生羞惡之心，即由仁而生義，孟子謂：「羞惡之心，義之端也」。有義為羞惡的標準，則當辭讓者，皆為禮的作用，又謂：「辭讓之心，禮之端也」。合於禮義者為是，不合者為非，苟無是非之心，則追源溯本，亦必無惻隱之心，孟子又謂：「是非之心智之端也」。凡仁義禮智四端，即是先天所具的「理」，更證以孟子謂：「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也」，又說：「仁義禮智根於心」，則人數之仁義禮智，皆為先天的，所以只要順理而行，不必於行外去求仁義禮智的知識。順於理的行為，下舉實例即可證明，孟子說：

「人皆有不忍人之心，……所謂人皆有不忍人之心者；今有人乍見孺子將入於井，皆有慊傷惻隱之心，非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非微其愛而然也。由是觀之，無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。一人之有是四端，猶其有四體也」。

以此觀點來論人生的行為，則人性皆善，本性而行，則先天所備具的「理」形，亦即健順

而行的道理。

【人性的估量】仁義禮智四端既是與生以俱來的德性，所以孟子性善之說就有了根據，他謂：「人性之善也，猶水之就下也。人無有不善，水無有不下」。可知人性為同一的至善，沒有什麼分別，他從人類的官能相同來推論說：

「口之於味也，有同嗜焉；耳之於聲也，有同聽焉；目之於色也，有同美焉。至於心，獨無所同然乎？」

俗語謂「人同此心，心同此理」，就是本此性善之說。因為理藏於心，發於外則為仁義禮智四端之作用，仁是不忍，義是自明，禮是明分，智是明理，惻隱為不忍之端倪，羞惡為自明之端倪，辭讓為明分之端倪，明理為是非之端倪，不過在人生的認識方面來說，是以仁為本，由仁而義而禮而智；可是在人性的估量方面來說，是以義為主體，義為自明，是由內心而發的，自明的結果，能辨是非，因性為至善，所以整個心理的活動，也是向善的。像這樣的行為，就其整體說叫作性，就其動作說叫作情，所以性與情，是動靜姿態的分別，是一物的兩態，而至善的本質並沒有變。

從情善達於性善的表現，完全是潛伏於行為動機之中，因為行為的動機，是心理活動時最初最微妙的一點，沒有和外界的接觸，不受環境的引誘，不受事物的支配，而本於自明的作用，如果受物欲的牽制，則心理的活動發生了變化，不是完善的狀態了。孟子說：

「隱存乎人者，豈無仁義之心哉？其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也；且且而伐之，可以為美乎？其日夜之息，平旦之氣，其好惡與人相近也者幾希，則其且費之所為，有枯亡之矣。精之反覆，則其夜氣不足以存，夜氣不足以存，則其違禽獸不遠矣。人是其禽獸也，而以為未嘗有材焉者，是豈人之情也哉？」

「若夫為不善，非才之罪也。」

「宮籟子弟多賴，凶殘子弟多暴，非天之降才爾殊也，其所以陷溺其心者然也。」

這些皆可以反證性善之說，因為人生最初的心理活動，本是善的，後為物欲的引誘與摧殘，漸漸的變壞了，以至於離禽獸不遠，蓋心理自明的作用，不能發揮，其本體未失，不過是受朦蔽而已。

【行的自然法則】 因為孟子以性善為其學說的根據，則處處以實行仁義為目的，仁義是出發於心中之理，沒有功利觀念，所以他主張順理而行，只有理才是自然的法則，譬如他對梁惠王說：

「仁義而已矣。何必曰利？」又遇宋牼說：

「先生以利說秦楚之王，秦楚之王悅於利，以罷三軍之師，是三軍之士樂罷而悅於利也。為人臣者，懷利以事其君；為人子者，懷利以事其父；為人弟者，懷利以事其兄；是君臣父子兄弟，終去仁義，懷利以相接。然而不亡者，未之有也。先生以仁義說秦楚之王，秦楚之王悅於仁義，而罷三軍之師，是三軍之士樂罷而悅於仁義也。為人臣者，懷仁義以事其君；為人子者，懷仁義以事其父；為人弟者，懷仁義以事其兄。是君臣父子兄弟，去利懷仁義以相接也。然而不王者，未之有也，何必曰利？」

他又辨利義之別說：

「鸞鳴而起，孳孳爲善者，舜之徒也；鸞鳴而起，孳孳爲利者，跖之徒也，欲知益與跖之分，無他，利與善之間也。」

果能本乎仁義的自然法則而行，其結果必趨於公正，孟子之所謂：「老吾老，以及人之老，幼吾幼，以及人之幼，天下可運於掌上。詩云：『刑於寡妻，至於兄弟，以御於家邦。』言舉斯心，加諸彼而已。故推恩足以保四海，不推恩無以保妻子，古之人所以大過人者無他焉，善推其所爲而已矣。」都是「仁者愛人」，「愛人者，人恆愛之」，「仁者，以其所愛，及其所不愛」，爲倫理觀念的基礎，也就是自然法則中行的道理。

【政治上的運用】行的法則進不出仁義的範圍，所以在政治上的運用，也是重在民主民本思想的發揚，他對齊宣王說：「保民而王，莫之能禦也」；又說：「民爲貴，社稷次之，君爲輕」，處處以人民之利益爲利益，而不以個人或少數人之利益爲利益。一方面主張教民，一方面又主張養民，其運用的方式，皆本乎人心之至理。他反對霸道政治，曾說：「以力假仁者霸，霸必有大國；以德行仁者王，王不待大」。因爲霸道是以力爲中心，王道是以德爲中心，德卽仁政。

所謂仁政，究竟是怎樣？孟子把那些綱目說得很詳細，茲略舉於下，他說：

「五畝之宅，樹之以桑，五十者，可以衣帛矣。雞豚狗彘之畜，無失其時，七十者可以食肉矣。百畝之田，勿奪其時，八口之家，可以無飢矣。」

「不違農時，穀不可勝食也。數罟不入洿池，魚鼈不可勝食也。斧斤以時入山林，材木不可勝用也。」

以上所舉「無失其時」，「不違農時」，「勿奪其時」，和「斧斤以時入山林」，這種原則，都是適應一個順字，如果失其時，違其時，和奪其時，那就不是依據自然法則的政治設施了。

【良知良能的發揮】要發揮行的自然法則，就是本乎良知良能而行，孟子謂：「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」。這是以人性至善為依據，良知良能皆與生以俱來，不必施以人為的工夫，如果假以人為之知與能，就不能算「不慮而知」「不學而能」了。能夠發揮良知良能，則無論在那方面，都可以貫通行的至理，正如孟子所謂擴充四端一樣的結果，他說：「有是四端而自謂不能者，自賊者也。有是四端於我者，知皆擴而充之矣，若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海。苟不充之，不足以事父母」。因此，孟子的教育哲學，是以發揮良知良能為主體，政治經濟和社會各方面的設施出發點，也很看重這良知良能的運用，他和齊宣王，梁惠王滕文公相對答的話，完全是本此立場。處處為大衆謀利益謀幸福，自然能得民衆得天下了。

他對於發揮良知良能的精義，還是以「行」字為主，因為良知良能是人人皆有，照道理講，則人人可以為聖人，但是事實上不然，這就是沒有行的工夫，雖然孟子說：「聖人

與人同類」，又說：「舜何人也，予何人也，有爲者亦若是」。就是要勉勵人要行不要依賴天生的善性，而期其自然成爲聖人。人類能發揮良知良能，這就是人類的尊嚴之點。

【修養的目的】 孟子學說的中心思想，重在本乎性善而行，因爲仁義禮智是人心所固有的美德，所以舍行而外，無所謂高尚的知識，其所以有修養之說，是培養心性與氣，不能即認爲知識論，但是天賦之四端愈加擴充，則行爲愈高尚，修養的工夫也愈偉大，所以論到孟子的知行學說，不能不講修養之道，以代替知的基礎。

關於修養的目的，可以拿他自己的話來說明：「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也」。心是人之神明主宰，性是心中所具之理，而天又是理之所由來，所以孟子主張盡心以知性，存心以養性，目的在順健而行，以達到事天的任務，能事天則不違天，自然就人與天道合一了。

本性善而知者是良知，本性善而能者是良能，要發揮良知良能的效用，必須先要存養良知良能，使其不爲外界物欲所誘，這種的工夫，只是在存養上運用，不必於良知之外求知，於良能之外求能。孟子所謂「先立乎其大者」，就是指存心以事天。如不講養存之道，則心性的作用，漸趨於消滅摧毀，人和禽獸就沒有什麼分別，所以他說：

「故苟得其養，無物不長；苟失其養，無物不消。孔子曰：『操之則存，舍則亡，出入無時，莫知其鄉』，慎

心之謂歟？」

「拱把之桐梓，人苟欲生之，皆知所以養之者。至於身而不知所以養之者，豈愛身不若桐梓哉？物愚甚也。」

他所存養的對象，有貴賤大小之分，又說：

「體有貴賤，有大小。無以小害大，無以賤害貴。養其小者爲小人，養其大者爲大人。合有攝師，舍其攝樽，養其攝樽，則爲賤場師焉。養其一指而失其肩背而不知也，則爲癩疾人也。飲食之人，則人賤之矣。爲其養小面失大也。飲食之人，無有失也，則口腹者適爲尺寸之腐鼠？」

其所謂小而賤者是五官之屬，大而貴者是心，五官之作用小，不過是「耳目之官不思，而蔽於物。物交物，則行之而已矣」。至「心之官則思，思則得之，不思則不得也」。先能養心，則所養者大，所養者廣，無所不包了。

【養心的方法】 茲節說過「養其大者爲大人」，因心能思而不蔽於物欲，所以孟子認爲能養其大者，卽爲養心之始。他說：

「先立乎其大者，則其小者不能奪也，此爲大人而已矣。」

「有天爵者，有人爵者；仁義忠信，樂善不倦，此天爵也；公卿大夫，此人爵也。古之人修其天爵，而人爵從之。今之人修其天爵以要人爵，既得人爵而棄其天爵，則惡之甚者也，終亦必亡而已矣。」

這與中庸上「故大德，必得其位，必得其祿，必得其名，必得其壽」的意義一樣的。只要修天爵，則人爵自然而至，並不是因爲要求得人爵而修天爵，更不是人爵獲得之後，又放棄了天爵，如果是爲了要求人爵才修天爵，那就是含有功利的意義，不合乎行的自然法

則，非出於本性，所以必須要修此大者，而小者（物欲，人爵等）不可奪了。

養心之法，重在寡欲。良知良能是純然至善的出發點，其所以有時有人不能發揮這種知能的原因，就是物欲所蔽，如果要保持良知良能，最好是少和物欲接觸，故寡欲是養心的唯一方法，孟子說：

「養心莫善於寡欲。其爲人也寡欲，雖有不存焉者，寡矣；其爲人也多欲，雖有存焉者，寡矣。」

良知良能和物欲之蔽，是互爲消長的，如能發揮良知良能，則自然有物欲之蔽；但物欲之蔽深，良知良能之發揮效能，漸次減低，彼消此長，此消彼長，若是用修養的工夫來維持良知良能或至善心理的發揮，自寡欲着手，自然可以克制物欲的引誘了。

盡寡欲之道，則心必純正而能專，所謂「專」，就是回到本性善面行的原路上去。這許多工夫，還是與孔子所謂「反省」「自省」的功用相同，他說：

「反身而誠，樂莫大焉。」

「仁者如射，射者正己而後發，發而不中，不怨勝己者，反求諸己而已矣。」

「愛人不親，反其仁；治人不治，反其智；禮人不答，反其敬；行有不得者，皆反求諸己，其身正而天下歸之。詩云：永言配命，自求多福。」

此皆正己而後正人的道理，也有誠字的斷義在其中。

【論養浩然之氣】 修養的另一方法，則爲養氣，說到氣，必須連帶的說到志，孟子

謂：「持其志，無暴其氣」。志壹則動氣，氣壹則動志也。今夫概者，趨者是氣也，而反動其心。神志具氣，氣則動志也，氣體之充也。夫志至焉，氣次焉。如再加以解釋，則志爲志願，是心之所趨，爲言語行動之主；氣是血氣心智之力，其發於外者，就是喜怒哀樂之情。喜怒哀樂雖根源於心，但現於血氣容貌，故謂之爲氣。

凡人情之發，皆受志的節制，所以志爲氣帥，氣既能受節制，則抑發可以自如，皆聽命於志，不致過分，不致亂發喜怒哀樂之情，而使氣充於體。志既爲主帥，則志至而氣隨之，免得志氣不能合一。持其志的意義，卽爲守志勿失，暴其氣卽爲亂用其氣，如果不守仁義禮智的本性，不本心之所趨而隨便他自運用喜怒哀樂之情，則與修養心性的本旨相去太遠了。

孟子又說：「我知言，我善養吾浩然之氣」。對於浩然之氣的解釋說：「難言也，其爲氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。其爲氣也，配義與道，無是餒也。是集義所生者，非義襲而取之也。行有不慊於心則餒矣」。孟子不動心的原因，在知言，知言卽是明理。洞澈真理，故不爲邪說所惑，不惑當然能夠信道篤，持志專，而本性之心，也不致被物欲邪說所引誘發動。浩然之氣，是淵源於不動心的修養工夫，能先不動於心，則至大至剛，不憂不懼，能轉移環境，而不爲環境所轉移，其所表現於行爲者，塞於天地之間與天地合德，這種價值也卽是道與義的價值。

第二章 性惡與行

【性惡的論證】孟子性善的理論根據，是因為他認為人類自有生以來，即具有惻隱羞惡辭讓是非之心（即仁義禮智四端）；可是荀子對於人性的推論，完全相反，他認為人類自有生以來，皆有物質的欲望，所以人性皆惡。他兩人所立論的出發點不同，所以結果各異，而人性同一的主張則未變。荀子說：

「凡人有所一同，飢而欲食，寒而欲煖，勞而欲息，好利而惡害；是人之所生而有也，是無待而然者也，是禹桀之所同也。目辨白黑美惡，耳辨音聲禮濁，口辨酸鹹甘苦，鼻辨芬芳腥臊，膚理辨寒暑疾癢；是又人之所常生而有也，是無待而然者也，是禹桀之所同也。可以爲堯舜，可以爲桀跖，可以爲工匠，可以爲農賈，在勢注錯習俗之所積爾，是又人之所生而有也，是無待而然者也，是禹桀之所同也。」

「若夫目好色，耳好聲，口好味，心好利，骨體膚理好愉佚；是皆生於人之情性者也，感而自然，不待事而後生之者也。」

「人之情，食欲有芻豢，衣欲有文繡，行欲有輿馬，又欲夫餘財蓄積之富也。然而羸年累世不知足，是人之情也。」

本於以上的各種推論，則人類生而有物欲之心，不是良知良能爲物欲所蔽，所以其結論是「人之性惡」。既認爲人性皆惡，然則人生之有爲善的行爲又是怎樣發生的呢？荀子說：「其善者，僞也」。「不可學，不可事，而在人者，謂之性。可學而能，可事而成之

在人者，謂之偽」。又說：「生之所以然者，謂之性。性之和所生，精合感應，不期而自然，謂之性。性之好惡喜怒哀樂，謂之情。情然而心爲之擇，謂之慮。心慮而能爲之動，謂之偽。所以能之在人者，謂之能。慮積焉，能習焉，而後成，謂之偽」。他解釋人爲偽善的階段，非常清楚明白，從本性有物質的欲望，說到欲望的選擇——心的作用，再由選擇又說到行爲動作——偽的成功。此與孟子所謂「人性皆善」構成的行爲結果，完全相反。

【積善的行爲】 選擇物質的欲望，就是決定取舍的權衡，其主宰作用，操之於心。因前思後慮而積爲習慣，由習慣而變爲行爲，這就是偽。爲善的經過階段，是積僞而成的。君子能積善，所以有善行；小人不能積善，所以有惡行。換一句話說，小人的行爲，是順其本性的行爲；君子的行爲，是克制壓服其本性的行爲。荀子說：

「聖人所以同於衆，其不異於衆者性也，所以異而過於衆者，僞也」。

「塗之人百姓積善而全聖，謂之聖人，彼求之而後得，爲之而後成，積之而後高，藝之而後聖。聖人也者，人之所積也。人積耕耨而爲農夫，積蠶織而爲工匠，積反貧而爲商賈，積禮義而爲君子。工匠之子莫不學事，而鄉國之民安習其服。居楚而楚，居越而越，居夏而夏；是非天性也，積靡使然也。故人知謹注錯，慎習俗，大積靡，則爲君子矣。從情而不足聞學，則爲小人矣」。

「積土成山，風雨生焉；積水成淵，蛟龍生焉；積善成德，而神明自得，聖心備焉」。

可知積靡的工夫，是轉變本性的工具，只要人人能積善，則人人都可以為聖人，此與孟子謂「人皆可以為堯舜」的結論，是殊途同歸的。如果就人生應該發揮力行的精神來說，荀子並不否認行的重要，由「心虛而能為之動」的這一個變化，就含着有行的意義，荀子前思後慮而沒有積善的行為，則不會達到「盡之而後聖」的地步。又謂「縱情不足問學，則為小人矣」，這就是說不以積善的行為來克服性惡的本情，則變成小人了。因此，荀子認為一切的禮義法度，都是出於人為的，用來做積善的工具，使人生的行為走到合理的路上去。

【選擇物欲的標準】 人之所以能積於善，全靠思慮的結果（即謂「心為之探」），積心為權衡的標準，但是人性本惡，何以能夠作為選擇物欲的標準呢？荀子又以「心不可不知道」來作先決的條件，他解釋說：

「心何以知？曰：虛一而靜。心未嘗不虛也，然而有所謂虛。心未嘗不兩也，然而有所謂一。心未嘗不動也，然而有所謂靜。」

他又釋「虛」「一」「靜」等字說：

「人生而有知，知而有志，志也者，藏也。然而有所謂虛。不以所已藏者所將受，謂之虛。」

「人生而有知，知而有異，異也者，同時兼知之。同時兼知之，兩也。然而有所謂一。不以夫一害此一，謂

「心臥則夢，偷則自行；使之則誑，故心未嘗不動也，然而有所謂靜。不以夢則亂知，謂之靜。」

心能虛一而靜，故能知「道」。荀子謂：「未得道而求道者，謂之虛一而靜，作之則。將須道者，虛之，虛則入。將事道者，一之，一則盡。將思道者，靜之，靜則察。……虛一而靜，謂之大清明。萬物莫形而不見，莫見而不論，莫論而失位。……夫惡有蔽矣哉？」因爲心既知「道」，則選擇物欲之標準可得，前思後慮，不致有越道的行爲。

「凡人之取也，所欲未嘗粹而來也。其去也，所惡未嘗粹而往也。故人無動而不可以不與權俱。衡不正，則重懸於句，而人以爲輕；輕懸於衡，而人以爲重。此人所以爲於輕重也。權不正，則福託於欲，而人以爲福；福託於害，而人以爲禍。此亦人所以爲於禍福也。道者，古今之正權也。禮道而內自擇，則不知禍福之所託。」

是故人性雖惡，但心能虛一而靜而知「道」，「心知道，然後可道；可道然後能守道以禁非道」。其所謂守道以禁非道，就是積善的工夫，也就是力行的工夫。

物質的欲望，是人類所具有的通性，不可以去，只可以節制。假若要單講去欲，那是不可能的，但是節欲，則可以運用「道」與「理」的權衡，使可求之欲則求，不可求之欲則不求，如果不依此權衡去縱情亂求，則入與人之間就發生衝突，社會的秩序也不能維持，所以荀子解釋禮的起源，就是把欲望的分來限制性惡的行爲。

「禮義與欲望」心能知「道」，用以權衡物欲之求舍，是一種內涵的力量，是積善的出發點，但是虛一而靜的心，何以能本知以節欲？這還是聖人積善所遺留下的榜樣，卽爲

聖人由行而知者，所以荀子說：「禮義者，是生於聖人之偽，非故生於人之性也」。可知聖人之偽，本於聖人之行，禮義之所由生，即是由行而知。他對於說明禮之起源，在前篇論孔子的知行學說時，已經提及過，不再引述，不過他論「分」的意義，與欲望的關係很大，人與禽獸皆有知，而人獨有義，此人之所以異於禽獸。他說：

「水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義。人有氣有生有知亦且有義，故最爲天下貴也。力不若牛，走不若馬，而牛馬爲用，何也？曰：人能羣，彼不能羣也。人何以能羣？曰分。分何以能行？曰義。故義以分則和，和則一，一則多力，多力則強，強則勝物」。

欲望是沒有止境的，不以禮義之分來限制，則不能「養人之欲，給人之求」，「求而無度量分界，則不能不爭，爭則亂，亂則窮」，所以禮義法度皆是人爲的，此皆起源於行。

【節欲之道與行】荀子既認爲善是出於偽，所以「道」存於心也是人爲的，也是偽。他說：「心不可不知道」，這就是說因爲心虛一而靜，應該知「道」，但是不一定每人都能知「道」，應該知「道」而不知「道」，是不行的結果，是不求道的結果，要以人爲來節制自然，要以偽來克服性惡，卽爲道的功用，荀子說：

「道者，非天之道，非地之道，人之所以道也，君子之所道也」。

孔子倡知天命之說，孟子亦有盡性知天之說，其立論的出發點，與荀子不同，好像荀

子特別看重創造，注重力行，一反孔孟之說，此點頗為重要，茲申引於下：

「故君子敬其在己者，而不慕其在天者。小人錯其在己者，而慕其在天者。君子敬其在己者，而不慕其在天者，是以日進也。小人錯其在己者而慕其在天者，是以日退也。」

「天行有常；不為堯存，不為桀亡。應之以治則吉，應之以亂則凶。強本而節用，則天不能貧；養備而勸時，則天不能病；循道而不及，則天不能禍。故水旱不能使之飢，寒暑不能使之疾，妖怪不能使之凶。」

像這樣提倡力行的坦白論調，在先秦諸哲中，的確是有眼光有見解。

因為人類能行的結果，雖然是性惡，還是可以達到治國平天下的目的，不過在上位的人能行，則在下的人也能行，與君子德風，小人德草的效力是一樣的。孟子主張人生要順性善而行，荀子主張積偽而行，出發點所論性善性惡的觀念雖不同，而本乎力行之道則不變，殊途而同歸，其運用的原則是一致的。荀子主張以禮治為本，孟子主張以仁義為本，所以孟子說，不嗜殺人者，就能統一天下，荀子則以禮，戒於惡行之末然，而刑施於惡行已成之後，所以荀子是積極的，只要有百里之地，就可以達到調一天下的目的，完全是以力行的功效運用到政治方面的結果。

第四篇 朱子論知行

第一章 宋儒思想概述

朱子是集宋代學術思想之大成者，所以要引論其哲理的根據，必須先要探討周（敦頤）邵（堯夫）張（子厚）程（明道、伊川）諸子所發揮的理論，這樣，則對於朱子所整理和演繹的宇宙與人生問題，就容易明白了。

【周子的太極圖說】周子講宇宙構成的道理，他假設了一個絕對的本體，這個本體無聲無聞不可名狀，即謂之太極（無極而太極）。「太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰，陰極復動，一動一靜，互為其根，分陰分陽，兩儀立焉」。易繫辭載：「易有太極，是生兩儀」，太極是形而上的，陰陽是形而下的，但就其本體而論，形下是為形上所包涵，就其分別來說，形上亦不能離開形下而獨存，因為變化的過程是合一的。

由「陽變陰合，而生水火木金土，五氣順布，四時行焉」。所以有男女，有萬物，以至生生不息，變化無窮，雖然其變化的東西，千萬形狀不同，而本體則一。所以太極圖說承認「五行一陰陽也，陰陽一太極也，太極本無極也」。又謂：「是萬為一，一實萬

分」，故萬物與「一」是同一的。

人為萬物之靈，也是稟有太極之理具五行之性。太極圖說又謂：「惟人也得其秀而最靈，形既生矣，神發知矣，五性感動而善惡分，萬事出矣；聖人定之以中正仁義，主靜，立人極焉，故聖人與天地合其德，日月合其明，四時合其序，鬼神合其吉凶，君子修之吉，小人悖之凶；故曰：『立天之道，曰陰與陽；立地之道，曰柔與剛；立人之道，曰仁與義。』」

從宇宙說到人生，這是太極圖說的特點。至其論「誠」，通書中尤為精采，「誠者聖人之本。大哉乾元，萬物資始，誠之源；乾道變化，各正性命，誠斯立焉，純粹至善者也，故曰，一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。元亨，誠之通；利貞，誠之復；大哉易也！性命之源乎！」他認為誠是宇宙的原則，又為倫理的原則。陰陽之氣流行於萬物，其間有誠，人秀而最靈，亦具全誠之德。又說：

「誠，誠而已矣。誠，五常之本，百行之原也。靜無動者，至正而明達也。五常百行，非誠非也，嗚呼，誠也，故誠則無事矣。至易而行難，果而難，則至誠焉。故曰：『一日克己復禮，天下歸仁焉。』」

「誠無為，幾善惡；德愛曰仁，宜曰義，理曰禮，通曰智，守曰信，性焉安焉之謂聖，復焉軌焉之謂賢；誠微不可見，堯周不可窮之謂神。」

誠是宇宙的實理，人受天所賦之實理以為性，能夠保全實理就是聖人。五常是人類心德的全體，百行是人類行為的全部，從靜的方面來看，其象至正，從動的方面來看，其

象明達。能堅持操守，發而中節爲善，不中節爲惡。善惡之別，在幾微間，所以君子必謹幾，謹幾必慎動。周子又說：「寂然不動者，誠也；感而遂通者，神也；動而未形有無之間者幾也。誠精故明，神應故妙，幾微故幽；誠神幾曰聖人」。「動而正曰道；用而和曰德；匪義，匪仁，匪禮，匪智，匪信，悉邪也。邪，動辱也，甚焉害也；故君子慎動」。慎動非不動，是戒人勿亂動，從正面來講，就是教人要本乎至誠而動，合乎天性之自然而動。

有人認爲通書不是周子所著的，（陸梭山胡五峯力主是說），因爲太極圖說未論及誠字，而通書則全以誠爲綱領，其實此說有誤。太極圖說是從宇宙說到人生，通書則以人生之理去貫通宇宙，其所謂誠，還是源於宇宙運行之至理。因爲明清諸儒中，有很多人附和陸胡之說，致與論證力行哲學所援引以至誠爲行的法則最高原理一層，有很多矛盾的地方，這是研究周子學說中最重要的認識與探討。

【邵子論道爲太極】邵子也講太極，但與周子所論者略有不同，他以「心爲太極」，又以「道爲太極」，一切法則，皆從吾心而出，凡宇宙的法則，卽爲吾心之法則，所以他認爲「天與人相表裏」；天地萬物之道，皆盡於人，故先天圖都從中起，又說：「萬化萬事生於心」，「天地之道備於人」。因爲萬事萬物之理，皆出於心，則吾心皆能融會事物之理，只要是「心一而不分，則可以應萬變」，能夠做到這種境界，就謂之聖人，他說：

「以物觀物，性也，以我觀物，情也。性公而明，情偏而暗」。「任我則情，情則蔽，蔽則昏矣。因物則性，性則神，神則明矣」。

所謂「性」「公」「神」「明」都是天與人相表裏的境界，也就是行的理想目標。他承認「道爲太極」，又承認「心爲太極」，可知「道」藏於心，而宇宙萬物亦莫不有「道」，人能本其心性盡道而行，故人的境界高於一切。他又解釋「無爲」的意義說：「時然後言，人不厭其言；樂然後笑，人不厭其笑；義然後取，人不厭其取；此所謂無爲也」。這種行爲的標準，就是健順的行爲，適合於中庸之道，其論太極運行之理，也是以此爲根據的。

【張子論太虛】張子的宇宙論是以「太虛」爲本，太虛就是氣，從本性方面說，「其德爲虛明」；從變化方面說，是爲「太和」。太和發爲一氣，因屈伸消長而有陰陽，「絪縕相盪」；或聚或散，聚則物成，散則物毀。所以太虛凝聚即爲物，萬物皆爲太虛所變化的客形，而其本體則還是太虛，物毀而復歸於太虛的本體。

人亦爲太虛凝聚而成，太虛的本性虛明，所以人的本性也是虛明的。可是太虛凝聚的時候，有清有濁，故人所稟之氣，亦不免有所不同，他說：「人之剛柔緩急，有才與不才，氣之偏也」。氣之凝聚有清濁，所以「氣質之性」不能均齊，如果是草木鳥獸之類，當然只好讓他不齊，不必強求其齊，可是人類就不然，必須要「變化氣質」，使「養其

氣，反之本而不偏」，達到「盡性而天」的目的。其所謂變化氣質之功，即為教育之效力，亦為行的運用。

關於張子的倫理觀念，極重視禮，他說：「一切萬物之生成，有一定之秩序，此即禮也。故禮即道也；道為太虛中所含蓄者。由是觀之，禮非出於人而出於天者；出於天者，是決不可變，在天為天序，天秩；在人為尊卑長幼；守之即所以守禮，惟太虛為物之性，故守禮所以持性，持性即所以反本，故未成性之時，須以禮守之」。這段理論，如果證以西銘及正蒙中誠明諸篇的道理，其所謂「禮」，即指純粹至善的天地之性，以心與氣合，氣與道合，道與太虛混同一體，故守禮又即為本道而行。

【明道論乾元一氣】程明道以乾元氣為宇宙的根本，萬物的發生，皆係感陰陽二氣的變化和天地細縷而成，「人與物，但氣有偏正，得陰陽之變者，為鳥、獸、草、木、夷狄；受正氣者為人」，故人與萬物皆為一體，成立乾元一氣論。

人既與萬物同受乾元一氣而生，是有生都受氣，受氣都有性，人受正氣，所以其性較善，而不是絕對的善，明道只論萬物一體，而未論人類本性的善惡，不過只承認「天理中物須有善惡，蓋物之不齊，物之情也」，又說「天下善惡皆天理，謂之惡者非本惡，但或過或不及如此」。人既與萬物一體，則可與天地同享，由修養的工夫，達到內外兩忘的目的，而回復到萬物一體的境界。先從定性的工夫入手，他說：

所謂定者，動亦定，靜亦定，無將迎，無內外。苟以外物爲外，率已從之，是以己性爲有內外，且以己性爲隨物於外，則當其在外時，何者爲在內，是有急經外講，不知性無內外也。夫天地之常，以其心普萬物而無心，聖人之常，以其情順萬物而無情；故君子之學，莫若廓然而大公，物來而順應。

其論學，則以識仁爲主。他以仁爲元氣，就是性，是絕對的。不過性是從元氣靜的方面看，仁是從元氣動的方面看而已。識得此理，應以誠敬存之，不取防檢窮索之法。

性絕內外，則心亦無動而靜，能洞察是非，不以我爲喜怒，從於物而喜怒。此爲順性至誠而行的又一論證。

【伊川論理氣二元】程伊川論道說：「曉了陰陽便無道，所以陰陽者是道也。陰陽，氣也；氣是形而下者，道是形而上者，形而上者，則是理也」。宇宙之造化，先有理氣，理爲萬物所同，而氣則有清濁厚薄之別。理是天地之性，氣是氣質之性，人類「稟理氣而生」，所以具有純然無疵的天地之性，又因或清濁厚薄之氣而有善惡之別，他說：

「性出於天，才出於氣；氣清則才清，氣濁則才濁；才則有不善，性則無不善」。

「性無不善而有不善者，才也。性即是理，理自處歸至於途人一也」。

他把理與氣分得很清楚，這是宋儒中講理氣的淵源。性是理，不過決非抽象的；形式的，參然爲力學的。故性能發動，發動時謂之情。喜怒哀樂，有已發與未發者，未發者是性動尚未見於外，已發是見於外者，就有善與不善之別。養其善而在其不善，是伊川對於

人生問題的發揮，以主敬為內在的修養工夫，以致知為在外的力行工夫。主敬則邪僻之心不能生，力行則能融會貫通事物之理，其論致知說：「進學則在致知」；「學莫大於致知」；而致知的方法在格物，所以他又說：「窮理即是格物，格物即是致知……須是今日格一件，明日又格一件，積習既多，然後脫然自有貫通處」。本其重格物之義，故又申論知行關係，更以「學貴躬行」為格物之途徑。他說：

「故人力行，先須要知。非特行難，知亦難也。書曰：知之匪艱，行之維艱。此固是也，然知之亦難」。

「君子以誠為本，行次之。今有人焉，力能行之，而說不足以致之，則有異端者出，彼將澆若而不知返。內不知好惡，外不知是非，雖有尾生之信，曾參之行，吾弗貴矣」。

「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，人不回水火，只是知。人不為善，只是不知」。

此雖與王陽明之知行合一及國父之「知難行易」之旨略有不同，而不以「知易」之錯誤誤學者，這是很正確的認識。伊川所重視的知，是從格物得來的，表面上看，知與行是分開的，其實由格物而所得的知，以供行的標準，即是由行而得來的知，試問格物不即是實踐的工夫嗎？「今日格一物，明日又格一物」，即為增加行的經驗，充實知識的基礎，此更可證由行而知與由知而行的循環性是正確的。

第二章 窮理與行

【理氣與道器】朱子本伊川之說，主張理氣二元論，進而解釋周子的太極，亦爲理；認爲「只是一個理而已，因其極致，故曰太極」。宇宙間一切的現象，皆由於理與氣之組合而成，人是「稟此理以成其性，受此氣以成其形」，所以理與氣，是不能分離的，故曰：「無此氣時，理無掛搭之處；無此理時，氣不能成形。故無無氣之理，亦無無理之氣」。理氣作用的分別，是「理爲形而上之道，爲萬物所以生之原理；氣爲形而下之器，率於理而鑄型之質料」。又謂「天地之間有理有氣，理爲生物之本，氣爲生物之具」。可見理氣互相之用，不過理可散在萬物，也可統一萬物，所以他承認只有一個理，此理是純粹至善的。

理之所以不能充實實現於各物，以氣之雜糅不齊，不是理的不善，他說：「以理言之，則無不全；以氣言之，則不能無偏」，因此，他對於心性修爲諸論的立論，重在窮理盡性，以復仁，爲知行合一學說的基礎。

【理就是行的道理】解釋朱子之所謂「理」，最好是從行的方面來說，他論宇宙的行說：「天運不息，非特四時爲然，雖一日一時頃刻之間，其運未常息也」。又對於心體的行說：「心體本是運動不息，若頃刻之間無所用之，則邪僻之念便生」。既然認爲宇宙的

運行是不息的，心體的運動也是不息的，也又承認「宇宙便是吾心，吾心便是宇宙」，所以行的道理，無論是在宇宙，或人生方面，都是一致的。

宇宙的運行，是本乎陰陽來往不息，動靜對轉的法則，這即謂之「理」，亦謂之「太極」。他說：「人人一太極也，物物一太極也；合而言之，則萬物統於一太極，分而言之，則一物各具一太極」。這就是說各物有各物之理，而各物又皆有共同之理，此共同之理，即是行，行其萬物所生之原理——道。

【心性的推論】人與物皆由理氣二者而成，理即太極，太極即性，是人與物所同得，此為本然之性。除本然之性以外，尚有氣質之性，氣質之性，準於氣之清濁，清者為聖賢，濁者為昏愚。人之心，本為虛靈，雖稟清濁之氣，有聖愚之別，而可以克治使之明，故「心與理一，不是理在前面為一物，理便在心之中」。他說心是「氣之精爽」，「心以性為體」，又說：「性者，心之所具之理」。可知朱子所謂之「心」，在運用方面有道心與人心之別，他很明坦的說：「道心是義理上發出來的；人心是人身發出來的。雖聖人不能無人心，如飢食渴飲之類；雖小人不能無道心，如惻隱之心是」。性不過是存於心未動之時，已動之後則為情。欲發於情，情出於性，原無不善，只是不能窮理以盡性而發生惡行的結果。

【仁即是理】從哲學上的宇宙觀來說，理就是太極，從人生觀來說，理就是天地生物

之心。天地有心，能生萬物，即爲宇宙之太極。天地生物之心，普遍的潛藏於萬物，而賦於人者則爲「仁」，所以朱子說：「仁，人心也」。理藏於心——心即理，人皆有仁，而仁又即是人心，所以仁即是理的推論是正確的。他又說：

「蓋人之爲道，乃天地生物之心，即物而在。情之未發而此體已具；情之既發而其用不窮。誠體而存之，則衆善之源，百行之本，莫不在是。此孔門之教，所以必使學者汲汲於求仁也」。

仁既即是理，是亦爲人的性，從性的德來講，包含有仁義禮智於未發之時；已發之後，則仁爲惻隱，義爲羞惡，禮爲恭敬，智爲是非，此即謂之情。故朱子以「仁」爲人性之自然，能充此性於天地萬物間，則物我皆爲一體，去私而公現。

「窮理的功效」朱子對於人生修養方面，重視向外體認以窮究物理，他以格物致知與窮理爲一事，曾說：

「格物致知，是窮此理」。

「格物致知，只是一事。格物時即致知。凡人之入德處，全在格物致知」。

「格，至也；物，猶事也。窮至事物之理，欲其極處而無不到，就叫做格物。所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也」。

從格物致知窮理這些表面的字義來講，似乎還不能發現行的道理，而實際上「格」「致」「窮」這些意義的發揮，必須有賴於實踐的工夫。所以朱子對於知行學說，只論先後與輕重，不曾將知行分爲兩種工夫。他說：

「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」。

「徒明不行，則明爲無用，空明而已；徒行不明，則行無所關，冥行而已」。

「聖賢說知便說行，大學說知切如磋，道學也；便說如琢如磨，自修也。中庸說學問思辨，便說篤行。顧子說『我以文，謂致知格物；約我以禮，謂克己復禮』」。

朱子雖未把知行分開來講，但是重知，所以主張先窮理而後居敬。其所以重知，是認爲知難的，因知難而力行以求知，雖然朱子未說明白，只要是把知行合一起來加以體驗，則「知難行易」的哲理，已經包含其中了。再從朱子的成就學業來說，他自己承認「寡少而魯鈍，百行不及人」，而能從「困學」之中，體驗出許多至理，這就是力行的結果。

第五篇 王陽明論知行

第一章 行爲與性的本體

【陽明學說的根據】 研究王陽明的學說，不能不尋繹其根據，以明其本源。自宋以來之理學，陸象山和王陽明，已經成爲一派了。讀象山之書，可知陽明學說之淵源；讀陽明之書，又可以作象山學說之傳證。陽明去象山差不多有四百年，象山死後，其學說不爲當時學者所宗，獨陽明推尊備至，譽與門人論朱晦庵與象山之學曰：「今晦庵之學，天下之人人，童而習之，既以入人之深，有不容於辨論者；而獨惟象山之學，則其譽與晦庵之有言，而遠藩籬之使若由賜之殊科焉則可矣。而遂擯放廢斥，若賦秩之與美玉，則豈不過甚矣乎？故僕嘗欲冒天下之譏，以爲象山一暴其說，雖以此得罪無恨」。曾刻象山文集，斷陸氏之學，爲真有以接孟子之傳。蓋北宋理學，程明道與程伊川，皆受學於周茂叔，明道之學重於直覺；伊川之學重於經驗。象山是推崇明道的，朱子是推崇伊川的，陽明師承象山，所以也推崇明道，取其識仁篤的意義。明道曾謂：「良知良能，皆無所由，乃出於天，不繫於人」。又謂：「學在知其所有，又在養其所有」。他以簡易直截爲爲學的工夫，影響

於象山陽明的思想很大，所以研究陽明的學說，最低限度，要追述象山的學說根據。因為要討論人生行爲的問題，必須先要明白陽明對於人生觀和辨性的認識，才可以找出「心即理」「知行合一」「致良知」等學說的基礎。

【論人生觀】象山認人生應當隨聖人之教，全人之道，盡人之性，以參天地而立極，他說：「大哉聖人之道，洋洋乎發育萬物，峻極於天，優優大哉，天之所以爲天者是道也」。又說：「先立乎其大者，立乎此者也。居之謂之廣居，立之謂之正位，行之謂之大道，非居廣居，立正位，行大道，則何以爲大丈夫？」又說：「人生天地間，爲人自當盡人道；學者所以爲學，學爲人而已，非有爲也」。他以盡人道爲人生的正鵠，所以要以聖人爲志，不過其盡人道的唯一方法，還是重視中庸之誠，能以至誠，才能達於聖境，合乎天德。他說：

「成已成物，一出於誠，彼之所以成己者，乃其所以成物者也，非於成己之外，復有所謂成物也」。

「彼其所謂誠者，乃其所以爲德者也，非於誠之外，復有所謂德也」。

「聞邪存其誠，誠之存諸己者也；德博而化，德之及乎物者也」。

「至矣哉，誠之在天下也。一言之類，一行之微，固常人之所忽，然言出乎身加乎民，行發乎迥見乎遠，言行君子之所以動天地也。君子雖言觸動皆足法，遺次顧沛必於是。庸言之信，而莫不可以爲天下則；庸行之謹，而莫不可以爲天下法。天至乎吾之誠，而不知夫吾行之細也」。

陽明亦以至誠爲維持天地之道，認爲誠是天然自具的德性，人爲天所生，天道卽是

誠，所以爲人不可不誠。又認爲誠是宇宙的本體，萬物即由此本體而生，所以人能真實無妄，則能合於誠的本體。他說：

「天地之道，誠君而已耳；聖人之學，誠君而已耳。誠故不息，故久；故微，故終遠，故博厚。是故天惟誠也故常清，地惟誠也故常寧，日月惟誠也，故常明。」

「誠之無所爲也，誠之不容已也，誠之不可掩也。君子之學，亦何以異於是？是故以事其親，則誠孝爾矣。以事其兄，則誠弟爾矣。以事其君，則誠忠爾矣。以交其友，則誠信爾矣。是故爾之爲德行矣，猶之爲事爾矣，發之爲文章矣，是故言而民莫不信矣，行而民莫不悅矣，動而民莫不化矣。是何也。一誠之所發，而非可以聲音笑貌幸而致之也。故曰，誠者天之道也，思誠者，人之道也。」

他認爲誠是宇宙的真象，不容有絲毫詐僞存乎其間，人應法乎天地自然之誠，所以人的行爲，也不容有絲毫詐僞。大學之道，亦以誠爲本，陽明序古本大學曰：

「大學之要，誠意而已矣。誠意之功，格物而已矣。誠意之極，止於至善而已矣。」

是大學之道，亦不外於誠，卽所謂致良知，亦以全誠之道而已。良知卽是誠，所以陽明學說，重在致良知，立誠以全人道，以合於天地之德。他認爲聖人卽是至誠的人，神是一種想像中至誠的靈物。天人合一，則天人之誠，融合無間，道在心中，則神亦在吾心中，所謂神在天上，是至誠的影像，用以退察吾心。聖人自求於心，卽是求心之良知了。陽明謂：「聖人之道，吾性自足，向之求理於事物者誤也」。他以至誠爲真我，有真我則人生有價值，故其人生觀仍以至誠爲主。

【萬物一體的行爲論】萬物一體的推論，本來不自陽明始，莊子曾謂：「天地與我並生，而萬物與我爲一」。書經泰誓曰：「惟天地萬物父母，惟人萬物之靈」。禮運曰：「人者依天地之心也」。又曰：「人者天地之德也」。蓋古代倫理，總不離天人合一之說，象山和陽明，不過是本着萬物一體的推論，而加演繹罷了。陽明說：

「夫人者天地之心，天地萬物，本吾一體者也。」

「仁人之心，以天地萬物爲一體，既合和暢，原無間隔」。

此不過概論萬物一體而已，其較深切之認識，則爲大學問一章，他說：

「大人者，以天地萬物爲一體者也。其視天下猶一家，中國猶一人焉。若夫間形骸而分爾我者小人矣。大人之能以天地萬物爲一體也，非意之也，其心之仁本若是，其與天地萬物而爲一也，豈惟大人，亦小人之心，亦莫不然，彼顧自小之耳。是故見孺子之入井，而必有怵惕惻隱之心焉，是其仁之與孺子而爲一體也。孺子猶同類者也，見鳥獸其鳴號而必有不忍之心焉，是其仁之與鳥獸而爲一體者也，鳥獸猶有知覺者也，見草木之摧折而必有憫恤之心焉，是其仁之與草木而爲一體也。草木猶有生意者也，見瓦石之毀壞而必有顧惜之心焉，是其仁之與瓦石而爲一體也。是其一體之仁也，雖小人之心，亦必有之，是乃根於天命之性，而自然顯昭不昧者也，是故謂之明德」。

此係以仁心爲本，天地萬物皆出於一體，其所以別大人與小人者，即在致良知之工夫。他說：

「夫聖人之心，以天地萬物爲一體，其視天下之人，無外內遠近，凡有血氣，皆其兄弟赤子之親，莫不欲安

全面教養之，以達其萬物一體之念。天下之人心，其始亦非有異於人也，特其間於有我之私，隔於物欲之蔽，大者以小，通者以塞，人各有心，至有視其父子兄弟仇讎者，聖人有憂之，是以推其天地萬物一體之仁，以教天下，使之皆有以克其私去其蔽，以復其心體之同然。

克私去蔽的目的，就是恢復萬物一體之仁，去物我之間，所以能公是非，同好惡，視人猶己，視國猶家，這都是萬物一體的結果。他又說：「仁者以天地萬物為一體，莫非己也，故曰己欲立而立人，己欲達而達人。古之人所以能見人之善者己有之，見人之不善，則惻然若己推而納諸溝中者，亦仁而已矣」。此種萬物一體的推論，除具有高深的哲理外，的確是政治道德的重要基礎。

陽明更進而從物質方面推論萬物一體之說，以補充前說之不足。他謂：

「蓋天地萬物，與人原只一體，其發察之最精處，是人心一點靈明。風雨露雷，日月星辰，禽獸草木，山川土石，與人原只一體，故五穀禽獸之類，皆可以養人，藥石之類，皆可以療疾，只為同此一氣，故能相通耳」。

「或疑禽獸草木，與人異類，何亦謂之同體？則應之曰，偏只在感應之幾上看，豈但禽獸草木，雖天地亦與我同體的，鬼神也與我同體」。

上面所引述的兩段推論，當然是不合乎科學的證明，可是他的論斷根據，是着重於心的靈明，由此靈明之心，去配合宇宙萬物，沒有不能貫通的，所以他認為萬物一體的結論，是鐵一般的事實。至其論萬物一體之差別，可就其釋大學之所謂厚薄一章來說明。他

說：

「惟是道理自有厚薄，比如身是一體，把手足擗頭目，豈是偏愛乎足？其道理合如是。禽獸與草木同是愛的，把草木去養禽獸又忍得？人與禽獸同是愛的，宰牲用以饗親與供祭祀，燕賓客，心又忍得？至親與路人同是愛的，如豆食豆漿，得則生，不得則死，不能兩全，寧救至親，不救路人，心又忍得？這是道理合該如此，及至吾身與至親更不得分別彼此厚薄，蓋以仁為愛物，皆從此出，此處可以，更無所不忍矣。大學之所謂厚薄，是良知上自然的條理，不可掩飾，此便謂之義，順這個條理，便謂之禮，知這個條理，便謂之智。始終理個條理，便謂之信。

他認為親疎厚薄的區別，是良知上自然條理，由良知演繹義禮智信，示差別之常道，這是良知的相對差別境界。其以天地萬物，皆依良知而立，這是說良知絕對沒有差別境界的。把仁義禮智信分開來說，是差別狹義的仁；把天地萬物本於一體之仁，是廣義無差別之仁。陽明之所謂萬物一體，是以廣義解釋的仁為基本。因為心之靈明，就是仁的發現，以此配天地萬物，故無一不相合了。

【論性的淵源】陽明論性的地方很多，有人說他近乎告子的學說，有人說他近乎蘇東坡胡五峯的學說，又有人說他近乎揚雄司馬光的學說，其實這是陽明論性學說的淵源。從以上的諸家論斷當中，他發揮出新的理論。東坡與五峯的論性，實近於告子之性無善無不善之說，異於揚雄司馬光之以性中具有善惡二元說。東坡反對揚雄的推論，因揚雄以為：「人之性善惡混，修其善則為善人，修其惡則為惡人」。而東坡認為：「其不知性之不能以

有夫善惡，而以爲善惡之皆出乎性」。故他下善惡的定義說：「夫太古之初，本非有善惡之論，唯天下之所同安者，聖人指以爲善；而一人之所獨樂者，則名以爲惡」。五峯說性，本於子思所謂天命之性，他說：「大哉性乎，萬理具焉，天地由此而立矣。世儒之言性者，類皆指一理而言之爾，未有見天命之全體者也」。又說：「聖人發而中節，而衆人不中節也。中節者爲是，不中節者爲非；挾是而行爲則正，挾非而行爲則邪。正者爲善，邪者爲惡，而世人乃以善惡言性，邈乎遠哉」。此說極近於性無善無不善之論。對於象山陽明學說，影響很大。

象山嘗謂「人性皆善」，其所以有不善者，是因爲「遷於物」的緣故。他告學者說：「汝耳自聰，目自明，事父自能孝，事兄自能弟」。這種耳自聰目自明的推論，是就良知以言性善。陽明本其學說而論曰：「良知之在人心，無關於聖愚，天下古今之所同也」。又謂：「良知良能，愚夫愚婦與聖人同」。他以良知爲人心所固有，萬人所同，本乎孟子仁義固有之說，以證性善。他說：「良知原是完完全全，是的還是他是，非的還是他非，是非只依著他，更無有不是處，這良知還是你的明師」。又說：「那一點良知，是爾自家的準則」，「若良知之發，更無私意障礙，卽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，所以須用致知格物之功，勝私復理」。那末陽明所說的良知是吾人百行的標準，苟依於良知而發的行爲，自然就得善的結果了。

探討陽明論性的根據，還是側重於性善，他由致良知而立心卽理之說，由心卽理之說而立知行合一之說。其四句教中前二句說：「無善無惡是心之體，有善有惡是意之動」，這並不是出於告子性無善無不善之說，也不是出於禪家之不思善不思惡之說，他是以明心的本體爲主，他說：

「既去惡念，便是善念，復其心之本體矣。」

此係主張以善爲心之本體，是爲性善學說之基礎。他序大學古本曰：「至善也者，心之本體也，動而後有不善」。他一面承認無善無惡心之體，一面又承認心之本體爲至善，這並不是自相矛盾，其所謂「無善」，卽係指至善而已。他的得意門生王龍谿曾加以解釋說：「無善無惡心之體，作至善無惡心之體講」，此又爲陽明性善論之佐證。

【心與性的關係】陽明之論心與性，別有見解，他認爲：「就其主宰處說，便謂之心；就其稟賦處說謂之性」。又論身心意知的關係說：「無心則無身，無身則無心，但指其充塞處言之謂之身，指其主宰處言之謂之心，指心之發動處謂之意，指意之靈明處謂之知」。又謂：「心之體，性也；性之原天也」。心之本體卽是性，性卽是理」，至云無善無惡心之體，卽心之本體爲性，與有善有惡意之動等，則心有體有用，體靜而用動，性靜而意動。他又認爲「喜怒哀樂愛惡欲七情，是人心合有的，但要認得良知明白」，意之動是向外的，情之動是向內的，二者雖各有動向之不同，但皆發於心，所以心與性，都是本乎

理，由理而推之天，以見至善。陽明又謂：

「性一而已，自其形體也謂之天，主宰也謂之帝，流行也謂之命，賦於人也謂之性，主於身也謂之心」。

這是以天、帝、命、性、心五者合而爲一，即是天人融會之妙，而不是分別天人，以見性之異。本來理即是仁義禮智，仁義禮智即是性，性即是善，善即是道，道即是陰陽，自天言之謂之道，謂之陰陽；自人言之謂之善，謂之仁義禮智，謂之性，謂之理。苟天人合一，即可皆謂之性了。

【性的本體】前面曾提及陽明論性的本體是至善的，但論證不詳，本節則專研究性的問題。他每以「無善無惡」和「至善」來論性，曾說：「性之本體，原是無善無惡的」，又說：「至善者性也，性元無一毫之惡」，這兩句話，都含有似是而非的意義，但是研究他「理之靜」與「氣之動」的區別，就可證明論其本體的真義。他說：「無善無惡理之靜，有善有惡者氣之動，不動於氣，即無善無惡，是謂至善」。又說：「至善者明德親民之極則也，天命之性，粹然至善，其靈昭不昧者，此其爲至善之發見」。由此可知其本體之論，所謂無善無惡，即爲至善之意。他以仁義禮智爲性之性，以私欲客氣爲性之蔽，所以說：

「仁義禮智，性之性也；聰明睿智，性之質也，喜怒哀樂，性之情也；私欲客氣性之蔽也。質有清濁，故情有過不及而蔽有淺深也。私欲客氣，一病兩痛，非二物也」。

心及性之本體原爲至善，其所以有善惡行爲之別，在於意之誠與不誠。他說：「心之本體，那有不善，如今要正心，本體上何處用得工，必就心之發動處纔可著力也。心之發動，不能無不善，故須就此處著力，便是在誠意」。其四句教曰：「無善無惡之心體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，爲善去惡是格物」。因爲人有喜怒哀樂愛惡欲七情，皆由心而發，是爲善惡動機之本，若欲發而無不善，非著力於誠意之功不可。陽明之論善惡類有至理，他說：

「在物爲理，實物爲義，在檢爲善，因其所指而異其名，實皆善之心也。心外無物，心外無事，心外無理，心外無義，心外無善，吾心之所處事物，純乎理而無人爲之雜，謂之善，非在事物有定所之可求也。處物爲義，是吾心之得其宜也，義非在外可懸而取也」。又說：

「至善者心之本體，本體上極過當于子，便是蕪子。不是有一個善，卻又有一個惡來相對也」。

綜合以上各論，陽明是取孟子性善之說，而以良知爲本。他認爲心之本體卽性，性卽理，卽天，其所謂無善無惡，是說明性的本體，爲寂然不動超越善惡之形容，而其結果卽是至善。達到至善的境界，應重誠意，因爲意是心的發動，行爲善惡的分野，意不誠，則不能致良知了。

第二章 行爲與意動

【意動的階段】在前章心與性的關係一節中，引用陽明謂「就其主宰處說爲之心」，「指心之發動處說爲之意」，本其原義，可以說行爲的動機就是「意」與「心」本不可分，但與「性」及「知」則有別，因爲性的本體是至善的，要發揮至善的本體，不得不注意動的善惡，注意意動的善惡，又必須要致良知，所以意動的階段，是從內心的發動，而沒有見諸行爲的實施。意動正則行爲善，意動不正則行爲惡，大學之所謂正心，即是指意動而言。

象山有心即理之論，是爲着重於意動的基礎，含義極深，頗具哲理，他在十三歲的時候，就求解宇宙兩字，從「四方上下曰宇，往古來今曰宙」釋義之中，覺悟了「人與天地萬物皆在無窮之中」，所以他說：「宇宙內事，乃己分內事；己分內事，乃宇宙內事」。又說：「宇宙便是吾心，吾心即是宇宙」。他究天地之所窮際，以求悟人間與宇宙的關係，其所得結論，就是「吾心內之諸現象，即宇宙內之諸現象」，推而更知「吾心所思維之理，即宇宙之理；吾心所思維之法則，亦即合於宇宙之法則」。吾心即是宇宙，宇宙即是吾心。所以象山之論意動，也是本乎宇宙意動的現象，合乎天道自然的法則，就是宇宙的意動；合乎至善的行爲，就是人的意動。

天地萬物的生長和變化，都是依照自然之至理，這種趨勢，即謂之爲意動的階段。人生

的行爲，也是依照性善發展，這種發展，即謂之爲意動的階段，如果動念不正，必不是性善的暗示，其行爲的結果，也必不合乎正道的。宇宙間的變化，是純粹合於天性的自然，不能有超過常軌的變化，所以人的行爲，也要配合天地，能夠在意動的階段中下工夫，則無有不善的。象山謂：「能顯現心之全體，不爲物欲所蔽，則吾心即千古之心，所具之理，即千古之理。有此心即常有此理，此心此理，東西古今萬人所同，非一人之心，而充塞宇宙恆久不磨之心，充塞宇宙恆久不磨之理」。顯現心之全體，就是下工夫於意動之初。

【心即理的推論】心即理之說，本於象山，他以爲宇宙萬物之理備於心，人倫百行的標準亦備於心，所以人當不失其本心。理是宇宙自然的原則，人能以理備於心，乃能爲行爲的標準。象山以本心及良知能與邪心私心區別，因爲心本爲一，至其作用，則有不能正而陷於邪，不能公而流於私，其公正之心，是心的本體，邪私之心，是由外物陷溺所致。心之本體，是賦於先天的，即是一般人所謂之良心，亦即所謂之天理。象山曰：「心一心也，理一理也，至當歸一，精義無二，此心此理，實不容有二」。

理無不備於心，求諸心而得理，所謂心即理者，即是心與理合而爲一，心外本無理，捨理則無心。理是行爲的標準，行爲的法則，以達於至善；心也是行爲的標準，行爲的法則，也可以達於至善。明其心以求標準和法則，於是理就發現了。

心的本體是至善的，所以意動的標準和法則，也應該是正當的，也應該是至善的；可是其行爲的作用，往往有邪私者，這是心與理未能合一的緣故，陽明揭致良知之說，就是使「理備於心，心合於理」，一切行爲的標準，皆具於心之本體中，苟不求諸心則理蔽而不出，自然不能合心與理，而發動至善之意了。

我認爲陽明之所謂心與理，即是孔子之所謂道。「道不遠人」，「道不可須臾離也」。「君子求諸己」這類的話，可以說是「理備於心」的根據。朱子雖主張即物窮理之說，以理近道，但是與陽明之論，略有不同。他以爲世間一切事物，各具其理，苟依於經驗，各就其事物而詳考之，卽可以明其理，此係於心之本體外對事物去求理；可是陽明主張不必求理於心之外，而應求於吾心，他說：「夫物理不外於吾心，外於吾心而求物理，無物理矣。遺物理而求吾心，吾心又何物耶？」蓋心果能清明不爲欲所蔽，則其行爲自然有標準。朱子是以心與理分開來說的，他謂：「人心之靈，莫不有知；而天下之物，莫不有理」。又謂：「虛靈不昧，以具衆理而應萬事」。陽明則謂：「心外無理，心外無事」，又謂：「虛靈不昧，衆理具而萬事出」。卽物窮理，是就事事物物上求其所謂定理，析心與理爲二，近告子義外之說，所以陽明說「外心以求物理，是以有闕而不達之處」。他認爲孟子之所謂不知義，是真正的心與理合而爲一。他說：「以其全體側但而言，謂之仁；以其得宜而言，謂之義；以其條理而言謂之理；不可外心而求仁，不可外心以求義，獨可外心以求理

乎？外心以求理，此知行之所以二也。求理於吾心，此聖門知行合一之教」。由此可知朱子之說近告子義外之論，陽明則本孟子義內之論，究其本質，皆在求理於意動之時，備行爲標準於心而已。

【意動與立志】 因爲要求理於心，必先要立定本體的基础，這種基礎，即是「志」。陽明最重立志，嘗說：「夫志氣之帥也，人之帥也，水之根也，水之源也，源不濬則流息，根不植則木枯，命不續則人死，志不立則氣昏，是以君子之學，無時無處不以立志爲事」。立志愈高遠，則行爲愈正大，不論人材性的優劣，皆許以作聖之機，所以他處處以志於聖人訓示弟子，曾說：

「夫學莫先於立志，志之不立，猶不種莖而徒培灌漑，勞苦無成矣。世之所以因循苟且，隨習習非而卒歸於污下者，凡以志之邪立也。故楊子曰：有求爲聖人之志，雖後可與共學。人有誠有求爲聖人之志，則必思窮人之所以爲聖人者安在，非以其心之純乎天理而無人欲之私歟？聖人之所以爲聖人，惟以其心之純乎天理而無人欲，則我之欲爲聖人，亦惟在於此心之純乎天理而無人欲耳。欲此心之純乎天理而無人欲，則必去人欲而存天理，務去人欲而在天理，則必求所以去人欲而在天理之方，必正諸先覺，考諸古訓」。

所謂正諸先覺考諸古訓，就是志於聖人，以先覺和古訓來作立志的標準，這還是求諸人的，不算是本於自己的心，所以陽明更進一步而言責志，即是內省的工夫，他說：

「凡一毫私欲之萌，只責此志不立；一毫客氣之動，只責此志不立。怠心去，責此志即不怠；忿心生，責此志即不忿；懼心生，責此志即不懼；妬心生，責此志即不妬；忿心生，責此志即不忿；貪心生，責此志即不貪；傲

心生，實此志即不做；昏心生，實此志即不容。無一息而非立志實志之時，故實志之初，其於去人欲有如燭火之燎毛，太論一出而則潛消也。

實志純是以自己的心爲本體，不求諸先覺和古訓，而求理於心。不怠、不忽、不燥、不妬、不忿、不貪、不傲、不吝都是理，也可以說都是道，自責即問良心。本來立志不怠不忽……不容，如果是要維持志向的堅定，必要時自責自省，那末這種不怠不吝的意動，不會發現於行爲。所以立志是達到至善行爲的基礎，實志是堅定基礎的輔助工夫，蓋立志而不責志，恐一時蔽於人欲而喪失原來的志向。

陽明解釋聖人之所以爲聖，只是其心純乎天理而無人欲之雜，猶精金之所以爲精，以其成色足而無銅鉛之雜。人到了純乎天理無人欲的時候即是聖，金到了足成色的時候便是精。孟子謂「人皆可以爲堯舜」，就是人人可以純乎天理去人欲，不過是人不肯爲罷了，如果願意去人欲存天理，豈不都可以成聖人嗎？

果能在行爲意動之初，立聖人之志，則不同其才力大小，學識淺深，只要是去人欲以存天理，其結果必是公正而無邪私。能夠一時立聖人之志，則爲一時的聖人；能夠一日立聖人之志，則爲一日的聖人；能夠一月一年立聖人之志，則爲一月一年之聖人；能夠終身立聖人之志，那末就是終身的聖人了。陽明之所謂聖人，是極容易做到的，能夠有合理的行爲，便算聖人了。

【論天理人欲】陽明之學，重在去人欲以存天理，究竟人欲與天理之義，宋以前諸儒，似罕採用以論衡人生的行爲，程明道謂：「人心莫不有知，惟蔽於人欲，則亡天理也」，象山謂人欲天理之說，出自樂記，但考人欲天理之涵義，卽爲「人心」「道心」，明道曾謂：「人心卽人欲，道心卽天理」，果爾，則人欲天理之說又本於大禹謨「人心惟危，道心惟微」，不過陽明根據其義而加以發揮罷了。他論天理與人欲的關係說：「天理人欲不並立，安有天理爲主，人欲又從而聽命者」？人心道心初非有二，不過一心之發動有兩方面而已。天理存則人欲滅，人欲勝則天理亡，皆本乎一心，不能同時存在，卽所謂不並立之意。他又謂：「天理之在人心，終有不可泯，而良知之明，萬古一日」。「吾心之良知，卽所謂天理」「天理卽是明德」。是以天所賦與人心之理，就是良知，就是天理。要存天理必須要致良知，致良知而後可以去人欲。其指示去人欲的工夫說：「天理人欲其精微，必時時用力省察克治，方日漸有見，如今一說話之間，雖口講天理，不知心倏忽之間，已有多少私欲」。象山說天所賦人以爲百行標準的是天理，所以天理是主宰，不爲外物所移，不爲邪說所惑。能存天理，則自然能去人欲，可是存天理的工夫，必須要從去人欲着手，陽明之倡致良知學說，卽爲從去人欲以達存天理的目的，正是像中庸論以誠之道求誠，以人道合天道的意思。能夠知善知惡，自然也能爲善去惡，由良知以格物，則天理自存人欲自去了。

【行爲與功利】 功利之說，害人最深，儒者非之。論語之所謂「富貴在天」，一謀道不謀食，憂道不憂貧，「志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁」，孔門教義，皆主非功利說，所以「正其誼不謀其利，明其道不計其功」，完全是以正誼明道爲主體。陽明主張去人欲以存天理，是反對功利主義的。他曾說：

「王道息而霸術行，功利之徒，外假天理之近似，以濟其私而欺於人，曰：天理固如是。不知既無其心矣，而尙何有所謂天理者乎？」

天理是宇宙自然的法則，沒有絲毫虛偽的，如果講求功利，則必不能秉公而行，終至於違棄道義。陽明論行爲當求快於心，快於心必合於理。他說：

「君子之學，求盡吾心爲爾。故其事親也，求盡吾心之孝，而非以爲孝也。事君也求盡吾心之忠，而非以爲忠也。是故夙興夜寐，非以爲勤也。割繁理劇，非以爲能也。嫉邪祛惡，非以爲剛也。規切諫諍，非以爲直也。臨難死義，非以爲節也。吾心有不盡焉，是謂自欺其心，心盡而後，吾心始自以爲快也。」

求快於心，即是遵道而行的結果，苟計利害而不顧道義，則意動必不正，心與理不能合一。因爲忠、孝、勤、能、剛、直、節等行爲的結果，是盡心的自然趨勢，不是先存盡忠盡孝等念而必求忠孝之行爲。本乎天理，本乎道義，則自然趨於忠孝等結果了。此義與立志之說並不矛盾，蓋立志是立聖人之志，一切行爲只求準乎道，合乎天理，無所不包，苟先計行爲之利害，則立志的範圍太狹小了。只要意動是合乎至善的，不問行爲的趨勢和

結果是怎樣，不問個人的成敗利害怎樣，一本盡心和快於心去做，自然就有至善的結果。

第三章 知行合一論

「先知後行之說」陽明雖本象山之學，可是知行合一之說，象山未嘗明言，他是把「知」和「行」分開來講的，以先知後行為結論。他說：

「爲學有講明，有踐履，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；孟子終條理者行之事，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，則先乎講明矣。自中庸言之，學之弗能，問之弗知，思之弗得，辨之弗明，則亦何行哉？未嘗學問思辨，而曰吾僅篤行之而已，是並行者也。自孟子言之，則事要未有無始而自終者，講明之未至，而徒修其能方行，是猶射者不習於教法之巧，而徒恃其有力，謂吾能至百步之外，而不計其事業中者也。」

「講明」卽是知，「踐履」卽是行。先求講明而後踐履，卽是先知後行。此說又與程伊川之主張，略有不同。伊川對於「知」與「行」不分先後，但分輕重，可與知行合一之說互相發明，他說：「知至則當至之，知終則當遂終之，須以知爲本，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，雖飢不食鳥喙，人不蹈水火，只是知也。人不爲善，只是不知」。又說：「君子以誠爲本，行次之。今有人焉，力能行之，而誠不

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，曾參之孝，吾弗貴矣。可知伊川之旨，偏重在知，雖未確定應先知而後行，但知重於行，已為主要之論斷。

【知與行的關係】自來論知行關係的，不外有三種結論，第一種是先知後行，也就是知重於行。第二種是先行後知，也就是行重於知，第三種是知行合一，也就是知行同時並重。先知後行和知重於行的理由，前面已經述及，他們認為不知則不能行，所以必須先要求知。至於先行後知之說，純是本乎天性自然至理之行爲，從這種行爲的當中，自然能夠求知。譬如爲善的人，只要是本其至善的天性發動於行爲，不必先求善行而爲之，在不知不覺之中，已經爲善，是爲先行後知。其知的來源，是本乎行的結果。

以上兩種行爲的結果，都容易犯下流病。先知後行的結論，固然是有穩固的基礎，以知爲本，可是往往有人知而不行，如是把知行分開爲兩截。先行而後知的結論，固然是以至善的本性爲基礎，以行爲重，可是又往往有人行而不知，也是把知行分開爲兩截。知而不行是犯了合理行爲的消極毛病，行而不知是犯了合理行爲的積極毛病。所謂積極的毛病，即是指有人爲惡而亦不自知的，這種結果，較諸知而不行者還要壞，所以說行而不知的毛病是積極的。沒有方法去判斷善惡的結果，怎樣去認識行爲呢？

陽明之倡知行合一學說，是採取折衷的辦法。從知行合一的解釋當中，可以演繹出

列各種涵義：

一、能知必能行；能行必能知，故知行應合一。

二、不行是沒有真知，沒有真知是由於不行，故知行應合一。

三、行可以得真知；得真知則即應行之，故知行應合一。

四、知是理想，行是實現。理想必可實現，若不實現則為空想。理想必求其實現，實現必本乎理想，故知行應合一。

五、知之是否正確，必以行來證明；行之是否錯誤，必準乎知的範圍，故知行應合一。

六、知而不行，行而不知，都有偏見，故隨知隨行，隨行即可隨知，應合為一。

【知行合一的主旨】 陽明論知行合一之義，完全以人生的行為為主旨，不能應用於自然界。他所主張的為善去惡，就是把知行併在一起了。「善」和「惡」是知的範圍，「為」和「去」是行的範圍，知善而為之，即是知行合一之義了。如果知善而不為，知惡而不去，那僅是知而不行；若為惡而不自知惡，那是行而不知。故陽明論知行合一之主旨，不可不加以分析，而求其真義。他說：

「知是行的主意，行是知的工夫。知是行之始，行是知之成。若會得時，只說一箇知，已自有行在；只說一箇行，已自有知在。」

「未有知而不行者。知而不行，只是未知」。

他以爲真知未有不能行，所以耳聞目見而以爲知者，這不算是真知，漠然幻想以爲知者，這也不是真知。真知必須要從實地的經驗，從行中得來的。如口言孝弟，而不能躬行孝弟之實，是不真知孝弟。知善行而不爲，則始終不知善。他倡致良知之說，以爲去惡存善（即是去人欲存天理）是人性的本體，沒有不能做到的，所以主張既知之必行之，於是知行合一矣。他說：

「知之真切篤實處即是行，行之明覺精察處即是知。知行工夫，本不可離，只是後世學者，分作兩截用功，失卻知行本體。真知卽所以爲行，不行不足謂之知」。

知行合一的意義，可以說是鼓勵實踐，不是專尚空談重在求知，而忽略行的。知行並進，才可以實踐理想，所謂「知中有行，行中有知」兩者合而爲一了。

【知行合一的困難】 因爲陽明所倡知行合一之說，是折衷先知後行和先行後知兩義，當時學者有多數不能明瞭其意，致引起許多困難，門人曾問他說：「工夫次第，不能先後之差，如知食乃食，知渴乃飲，知衣乃服，知路乃行，未有不見是物，先有是事，亦毫釐倏忽之間，非謂截然有等，今日知之明日乃行也」。陽明答曰：

「夫人必有欲食之心然後知食，欲食之心卽是意，卽是行之始矣。食味之美惡，必待入口而後知，豈有不待入口而已先知食味之美惡者耶？必有欲行之心，然後知路，欲行之心，卽是意，卽是行路之始矣。路岐之險夷，必待親身履歷而後知，豈有不待親身履歷而已先知路岐之險夷者耶？知渴乃飲，知衣乃服，以此例之，皆無可

聽。

此係指示知行先後的關係，認為知而後行，行而後知的結論，還是要知行合一，並沒有絕對的先知或先行。門人又有問他的「知而意於行」的道理說：「如今人儘有知得父當孝，兄當弟者，卻不能孝，不能弟，便是知與行分明是兩件」。陽明回答說：

「此已被私欲隔斷，不是知行的本體了，未有知而不行者，知而不行，只是未知。聖賢教人知行，正是要復那本體，不是著你只爲的便體，故大學指箇真知行與人看說，如好好色，如惡惡臭，見好好色，好好色屬行，見惡惡臭，惡惡臭屬知，聖賢教人行，只箇那惡臭時已自惡了，不是問了後，別立箇心去惡。如鼻香人，雖見惡臭在前，鼻中不曾聞得，便亦不甚惡，亦只是不曾知臭，就如稱某人知孝，某人知弟，必是其人已曾行孝行弟，方可稱他知孝知弟，不成只是曉得說些孝弟之說語，便可稱爲知孝弟。」

可見得知而意於行的人，不能算是真知；真知的人必以行爲來表現其知。他又說過：「古人所以能既說一個知，又說一個行者，只爲世間有一種人，懵懵懂懂的任意去做，全不解思維省察，只是箇冥行妄作，所以必說個知，方纔行得是。又有一種人茫茫蕩蕩懸空去思索，全不肯著實躬行，也只是揣摸影響，所以必說一箇行，方纔知得真。此是古人不得已補偏救弊的說話，若見得這箇意時，卽一言而足，今人卻將知行分作兩件去做，以爲必先知了然後能行。我如今且去講習討論，做知的工夫，待知得真了，方去做行的工夫，故遂終身不行，亦遂終身不知，此不是小病痛，其來已非一日矣」。

陽明鑒當時的人，都溺於知而忽於行，特揭致良知重實踐之義以救其弊，影響學術思想，實非淺鮮，下章再論致良知之涵義，以完成論陽明學說之三大綱領——心即理，知行合一，致良知。

第四章 致良知與行爲

【良知是固有的】 良知良能之語，始於孟子，所謂「人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也」。這種良能良知，亦即所謂天理，所謂性，所謂心，所謂道，綜而言之，皆爲至善的行爲。陽明三十七歲時悟格物致知之理，三十八歲時論知行合一，五十歲時始揭致良知之教。可見得致良知是行爲的最重要之基礎。良知是人心所固有，先天所自具的，他說：

「良知之在人心，無間於壽夭，天下古今之斷同也」。

「良知之在人心，亙萬古而無不同」。

是非之心即是良知，他又引證孟子的話說：

「夫良知者，即所謂是非之心，人皆有之，不待學而後有，不待慮而後得者也。人孰無是良知乎？獨有不能致之耳。自聖人以至於愚人，自一人之心，以達於四海之遠；自千古之前，以至於萬代之後，無有不同。是良知也者，是所謂天下之大本也，致是良知而行，則所謂天下之達道也。天地以位，萬物以育，將富貴貧賤，患難夷狄，無所入而弗自得也矣」。

良知是人類遍有的本性，其所以不能發現良知而見諸行爲者，固由於物欲所蔽，而重要的原因，在乎自己沒有決心去致良知，能夠立聖人之志，存天理以去人欲，則良知自然就發現了。從陽明的論斷當中，可以得着良知的幾種特質，證明良知固有之說。

一、良知即天理：

「吾心之良知，即所謂天理也」。

「天理之在人心，亙古亙今，無有終始，天理即是良知」。

「良知是天理之昭明靈覺處，故良知即是天理，思是良知之發用」。

二、良知即道心：

「道心者良知之謂也」。

三、良知即是道：

「良知即是道。良知之在人心，不俱聖賢，縱常人亦無不知此」。

四、良知是未發之中：

「良知即是未發之中，即是廓然大公，寂然不動之本體，人人之所同具者也」。

五、良知的本體，不能毫末加損：

「人不能不昏蔽於物欲，故須學以去昏蔽，然於良知之本體，初不能有加損於毫末。知無不良，而中寂大公未能全者，是昏蔽之未盡去，而存之未純耳。體即良知之體，用即良知之用，復有超於體用之外者乎？」

六、良知是存於先天：

「良知者心之本體，無起無不起，雖妄念之發，而良知者未嘗不在。人不知存，則有時而滅也。」

七、良知不爲私欲所蔽：

「人心是天淵，心之本體，無所不該，原是一箇天，只爲私欲障礙，則天之本體失了。」

「良知在人，隨你如何，不能泯滅。雖盜賊亦自知不當爲盜，喚他爲盜，他還慍愧。」

「良知在內，只是物欲遮蔽，自不會失，如發蔽日，日何嘗失了？」

由以上各說，可知良知非本於見聞，不待經驗而得者。古之言學，雖有「生知安行」和「學知利行」之別，但生知者亦不可缺致知之功，學知者則困而致知，決不能說人生沒有絲毫障礙。所以陽明又說：

「聖人亦是學知，衆人亦是生知。良知人人皆有，聖人只是保全無些障礙，兢兢業業，應酬萬變，自然不息，便也是學，只是生的分數多，所以謂之生知安行。衆人自孩提之童，莫不具此知，只是障蔽多，然本體之知，自難泯息，雖聞學克治，也只恐他，只是學的分數少，所以謂之學知利行。」

「知行二字，即是工夫，但有淺深難易之殊。良知原是精精明明的，如欲孝親，生知安行的，只是依此良知，實落盡孝而已。學知利行者，只是時時省覺，務要依此良知盡孝而已。至於困知勉行者，障礙已深，應要依此良知生學，又爲私欲所阻，是以不能，必須加人一己百，人十己千之功，方能依此良知以盡其孝。」

【致良知的工夫】 良知既是人類固有的本性，其所以有聖賢下愚之別者，是在「致」與「不致」的緣因。如何能夠存天理去人欲，全在致字上用功夫。陽明嘗謂致良知有兩種功夫，一種是靜的功夫，包括讀書慎獨靜坐等；一種是動的功夫，事實磨練和實地經驗等。

此兩種互相爲用，兼行並進，能於動中求靜，則更容易發現良知。有人認爲他的靜坐致知之法，近於禪定，極爲空泛，不着實際，其實他主張靜坐慎獨，即是自省的工夫，亦即孟子之所謂「收放心」。茲先舉其靜的功夫以明良知之本。

自陽明龍馬大悟以後，三十九歲時，赴廬陵縣知縣任，語諸生曰：「講居兩年，無可與語者，歸途乃幸得諸友，悔昔在貴陽舉知行合一之教，紛紛異同，罔知所入。茲來乃與諸生靜坐僧寺，使自悟性體，顧恍恍若有可卽者」。又途中寄書云：「前在寺中，所云靜坐事，非欲坐禪入定也。蓋因吾輩平日爲事物紛拏，未知爲己，欲以此補小學收放心一般功夫耳」。他居滌以後，嘗以靜坐教人，矯學者之病，旋復悟其流弊，因爲游學之士，多放言高論，流入空虛，所以他說：「吾昔居滌時，見諸生多悟知解，口耳異同，無益於得，姑教之靜坐，一時窺見光景，頗收近效。久之漸有喜靜厭動，流入枯槁之病，或務爲玄解妙覺，動人聽聞，故邇來只說致良知，良知明白，隨爾去靜處體悟他也好，隨爾去事上磨鍊也好，良知本體，原是無動無靜的，此便是學問頭腦」。又說：「吾年來欲懲末俗之卑劣，引接學者，多就高明一路，以救時弊，今見學者漸有流入空虛，爲脫落新奇論，吾已悔之矣。故南畿論學，只教學者存天理去人欲，爲省察克治實功」。可見陽明之教人靜坐，不過是就一時的方便，引之於高明，而學者不能領會，始有空虛高論之弊，其實每人每日能有一刻鐘的靜坐反省，檢討一天過去的行爲，就可以發現自己的錯誤，改正自己的

錯誤，如果不從靜中求反省，則無從以致良知了。

靜的功夫既然容易流於放溺，那便是消極的致良知，所以陽明又以從事上磨鍊致知教人，他說：「人須在事上磨鍊做功夫，若只好靜，遇事便亂，終無長進，那靜時功夫亦差似收效，而實放溺也」。從他一生事業來說，先是靜的功夫，然後進而到動的功夫。中年以前，習靜於陽明洞，一洗富貴榮辱之念，打下了良知的基礎；至中年以後，征討亂賊，事功卓然，是為從動的功夫中致良知。這不過是從其事業上大體說來，其實他的功夫，是靜動互用的。「靜中有動，動中有靜」似乎近於玄論，可是他的行為，得力於靜動二字最多。

他以讀書為靜的功夫之一，門人曾問：「讀書以調攝此心，不可缺的，但讀之之時，一種科目意思，牽引而來，不知何以免此？」他說：「只要良知真切，雖做舉業，不為心累，縱有累亦易覺，克之而已。且如讀書時，良知知得強記之心不是，即克去之；有欲速之心不是，即克去之；有誇多鬪靡之心不是，即克去之。如此亦是終日與聖賢印對，是箇純乎天理之心，任他讀書，亦只是調攝此心而已。何累之有？」能夠讀書調攝此心，與聖賢印對，必能時以謹獨自勉，於靜中用功夫，他又說：「時習之要，只是謹獨。謹獨即是致良知」。儒家修身之道，最重慎獨，能於不覿不聞之地，而戒慎恐懼，即能致良知了。以靜中致良知的基礎，發之於行為，則處事接物，不須防檢而其性自全，故曰：「不

視不才，是良知本體。戒慎恐懼，是致良知功夫。學者時時刻刻，常觀其所不觀，常聞其所不聞，功夫方有箇實落處，久久成熟後，則不須著力，不特防檢，而真性自不息矣，豈以在外者之見聞爲累哉？」

前面曾說過靜的功夫，雖爲修養所不可缺，但是屬於消極的，如果不從動的功夫以致良知，則不能收積極行爲的效果。陽明教人靜坐或讀書，是矯其卑污駁雜之弊，而以良知見於行爲，又非從動中實現不可。

動的功夫，在致知格物，他說：「吾教人致良知，在格物上用功，卻是根本的學問，一日長進一日，愈久愈覺精明」。格物之要，在不爲事物相誘惑，譬如聲色貨利，本爲世人之所共欲，但是良知精明的人，並不爲其所蔽，陽明說：「初學用功卻須掃除蕩滌，勿使留積，則適然來遇，始不爲累，自然順而應之，良知只在聲色貨利上用功，能致得良知，精明明毫髮無蔽，則聲色貨利之交，無非天則流行矣」。

【良知是行爲的標準】良知是用於判斷善惡的，也可以說是百行的標準。有了良知作行爲的標準，則遇萬端之節目時變，誠僞可以立判而無所惑。陽明謂：「良知之於節目時變，猶規矩尺度之於方圓長短也。節目時變之不可預定，猶方圓長短不可勝窮也。故規矩誠立，則不可欺以方圓，而天下之方圓，不可勝用矣。尺度誠陳，則不可欺以長短，而天下之長短不可勝用矣。良知誠致，則不可欺以節目時變，而天下之節目時變，不可勝應

矣。毫釐千里之謬，不於吾心良知一念之微而察之，亦將何用其學乎？是不以規矩而欲定天下之方圓，不以尺度而欲盡天下之長短，吾見其乘張謬戾日勞而無成也已。

行爲意動之有妄念，是由於良知作用的昏蔽，如果良知復其明，則妄念自消了。他說：

「人若知道訣，隨他多少邪思狂念，運蓋一毫，都自消滅，真個是靈丹一粒，點鐵成金」。

「良知只是個是非之心，是非只是個好惡。知好惡就是盡了是非，知是非就盡了萬事萬物」。

所以是非誠僞的判別，經過了良知的分析，便有明白的結果。時時存「存天理去人欲」的心，則良知的本體自然穩固，一切行爲有所依據，他以澄潔之明鏡比譽良知。他說：「良知常常覺常照，常覺常照，則如明鏡之懸，而物之來者，自不能遁其妍媸矣」。又說：「若時時刻刻，就自心上集駁，則良知之體，洞然明白，自然是是非非，纖毫莫遁」。人類的行爲往往有以利意安排，而認爲良知者，是各人致良知的學問深淺不同，所以判斷有別，陽明曾有切切的指示說：

「事物之來，但盡吾心之良知以應之，所謂惡惡遠道不遠矣。凡處得有善有未善，及有困頓失次之患，皆由是善於毀譽得喪，不能實致其良知耳。若能實致其良知，然後得見平日所謂善，未必是善，所謂未善者，卻恐正是善於毀譽得喪，自賊其良知者也」。

「心所安處，纔是良知；但要省察，恐有未所安而安者」。

學變紛糅，是非邪正，毅然不易理，惟有致良知足以勝之。有良知方能隱別邪非，本

良知之本能，則必進而舍邪取正，其有知善而不能行的人，是未能致良知的結果，如果有良知為基礎，未有不能行的。所以他說：

「欲正其心在誠意，工夫到誠意處始有著落處，然誠之本，又在於致知也。所謂人雖不知，而己在獨知者，此正是吾心良知處。然知得善卻不依這個良知做去，知得不善，卻不依這個良知不去做，這個良知便遮蔽了，是不能致知也。吾心良知既不能擴充到底，則皆知好，不能看實好了；無雖知惡，不能看實惡了，如何得誠意？致知者，意誠之本也。」

陽明又以人生的行為，應該本乎良知，所以「當行則行，當止則止，當生則生，當死則死」，這些行止生死的行為，完全應該受命於良知。換一句話說，行止生死，善惡之機，真妄之辨，完全是自心之良知為體察，所以除了良知以外，是找不出行為的標準。

【良知體用的分析】陽明嘗謂心之體即是良知之體，心之用即是良知之用，故良知之本，不能超越心之體用以外。近世哲學家分析心之作用有三，曰知、曰情、曰意，本乎知情意而發諸行為，即為智、仁、勇三達德。試就此說以論良知體用之分析如下：

知是屬於認識的判斷，在行為以前的作用，僅僅善惡是非，其行為以後的作用，就成為反省體察的功夫，他說：

「良知常覺常照」。

「知善知惡是良知」。

「凡所謂善惡之機，真妄之辨者，皆吾良心之良知，亦將何所致其體察乎？」

「是非之心，知也，人皆有之，即所謂良知也」。

「如果良知看得透徹，隨口十言萬語，是非誠實，到前便明，合得的便是，合不得的便非」。

情是屬於心理上的感覺，在行為以前是光明坦蕩磊落的，在行為以後是愉快的美滿的，故必良知本乎仁而發於行為，他說：

「良知只是一個天理，自然明覺發見處，只是一個真誠惻怛，便是他的本體」。

「人於尋常好惡，或亦有不真切處，惟是好好色，惡惡臭，則皆是發於真心，自求快足，無偽假者」。

「雖小人之爲不善，既已無所不至，然其見君子則必厭然其不善而善其善」。

「見孺子入井，必有惻隱之理……良知之發，便無私意障礙，即所謂究其惻隱之心，而仁不可勝用矣」。

意是屬於命令的決定，在行為以前是選擇方法和目的，在行為以後是貫徹始終和堅苦卓絕，他說：

「能戒懼恐懼，即是良知」。

「人若知這良知訣竅，隨他多少邪惡狂妄，遺義一覺，都自消滅」。

良知之知發於行為者爲智，其情發於行為者爲仁，其意發於行為者爲勇，此三者是良知的體用，也即是心的體用。行為之本乎良知，就是本乎心。能夠本心而行，其結果自然公正無私了。

第六篇 國父論知行

第一章 知難行易與革命思想

【革命的意義】 近人以爲革命兩個字的來源，是出自西洋，其實易經上早就說過：「湯武革命，順乎天而應乎人」。那末我們可以申引其義，凡是「順天應人」的事業，就謂之爲革命。湯盤銘所謂：「日日新，又日新，作新民」，即是含有革命的意思。如果以「順天應人」這四個字來釋革命，似乎太玄，我們不妨本其義來說透澈一點，革命是促進宇宙人生的進化，所以革命的行為，是向前進步的，是改善環境以求止於至善的。革命的任務，是求宇宙和人生的進化，是求真理真知的表現，是維護人類的正義，以人道合天道的。所以我們要革命，一定先要認清革命的意義，充實革命的知識，然後才可以實踐革命的行為。 國父倡「知難行易」的學說，是促進我們對於革命意義的認識，要真知革命的道理。有了真知，才會發生信仰，由信仰而發生力量，有了革命的力量，則革命就可以成功，不是空泛玄論的革命，而是以行為來表現革命，故知難行易之說，是革命的動力，不了解知難行易的哲理，則不知道革命的意義，更無從實踐革命的事業了。

【革命的過程】革命工作的過程，可以分爲兩部分，一爲破壞，一爲建設。因爲剷除不適合於革命事業的障礙物，就要用破壞的精神去幹，樹立革命環境的新事業，就要用建設的精神去幹。這兩種任務不是絕對分離不相關連的，不一定是破壞之後，再談建設的，也許是一面破壞而一面從事建設。因爲社會的進化，不可以片刻停止，不是像折了舊房子而重新建築那樣的破壞，是像新陳代謝的形式實踐革命。譬如剷除封建勢力是屬於破壞性質的，樹立民主政體是屬於建設性質的，我們一面破壞舊的，一面要樹立新基礎，差不多是並進的，不能說是先推翻了封建勢力之後，再停一個時期讓我們來設計建設，因此在革命的過程中，「知」與「行」的關係格外重要。破壞和建設的工作中，有知的因子，也有行的因子，不知破壞，則不能實行破壞；不知建設，則不能實行建設。究竟何者應破壞？何者應建設？如何去破壞？如何去建設？都是屬於知的問題，所謂「行」，不過是照着知的指示去做而已。拿建築房子作比喻，設計繪圖是工程師的責任，是本其知的基礎，也即是學的基礎。執行設計是匠人的責任，是行的範圍。如果所建築的房子；發現建築原理上的錯誤，那是設計者的知識不夠，不能怪匠人。如果發現牆壁或門窗有小的毛病，那不是設計者的責任，而是匠人的手藝不高明。設計建築的原理有錯誤，則全部的建築不能合用，非重行另設計建設不可；牆壁或門窗上有小毛病，則改正其錯誤的局部就行了，不必全部改造。以此兩者來比較，知是行的基礎，其理甚明，所以國父認爲「知難」而「行易」。

國父所說的知難行易，是教人因「知難」而注意求知，因「行易」而不要忽略實行，並不是不注重行的。實現革命的事業，完成革命的任務，是要根據革命的理論（知）而有實踐革命的行為（行）。如果僅僅知道革命的意義，不踐實革命的行為，那是空洞的談革命，也可以說是假革命。如果實行革命而不以革命的意義為根據，不以革命的任務為基礎，那是盲目的行為，那是暴動，也可以說是亂革命。由此可知，在革命的過程中，需要知，也需要行，破壞工作之中，有知有行；建設工作之中，也有知有行，所以知行學說之影響於革命思想很大，而國父提出了「知難」之說，更可見其用意了。

【信仰與革命】。革命的行為，既然根據於革命知識的基礎，則必須因認識革命的意義而發生信仰，然後有革命的行為。國父倡言革命，是以三民主義為知識的基礎，所以要實行革命，先要信仰主義，國父說過：「主義是一種思想，一種信仰和一種力量。大凡人類對於一件事，研究當中的道理，最先發生思想，思想貫通以後，便起信仰，有了信仰，就生出力量」。這就是說主義即為一種知識，由此知識之中，可以知道何者應破壞，何者應建設，以及如何執行破壞建設的程序和方法，都包括在這種知識之中。我們知道這知識，則信仰這知識，則更進而運用這知識，即為革命，即為根據三民主義而革命。

僅僅談革命的理論，而不發生信仰的人，不是革命的理論不足以引起他的信仰，而是他的認識不夠，和認識不正確，換言之，即是他的「知」不夠。我們相信決沒有人在口頭上

稱讚三民主義的完善，而不信仰三民主義，或反對三民主義的，如果這種人不信仰三民主義，正是表示他沒有全部了解三民主義未能真知主義。真的反面即是偽，那末他在口頭上的稱讚三民主義，是出於偽知的，偽知主義的人，自然不會信仰主義，更說不上實行主義了。力量出於信仰，信仰出於真知；力量即是行爲，所以「知」與「行」的關係，更進一層了。

【革命失敗的原因】 信仰不以真知爲基礎，其信仰必是空虛的，是不會發生力量的。過去革命之屢次失敗，其原因即在不知主義，而妄談革命，一盤散沙，一遇打擊，就灰心喪志。國父很沉痛的指出這些毛病說：

「乃民國建元之初，予則極力主張以革命方略，以達革命建設之目的，實行三民主義，而吾黨之士，多期以爲不可，經文曉諭再三，議論再四，卒無成功，莫不以予之理想太高，知之非難行之極難也。」

「情予就總統職後，此種計劃，爲同志所格而不行」。

「後世之人對於知之非難之說，雖有先知先覺者之發明，而後知後覺者每以知之易而忽略之，不謂不爲之做效推行，且目之爲理想難行，於是不知不覺者則無由爲之竭力架成矣」。

從這許多沉痛的話中，我們可以尋找出革命失敗的原因，是由於不知主義和不行主義。不能澈底的明瞭三民主義，所以認爲理想太高；不知主義，自然不能行主義，國父有鑒及此，曾再三的說明重視求知。

「凡百事業不能做的原因，都是由於不知，如果知道了，行是很容易的」。

「中國人口向來很多，物產又很豐富，向來所以要受外國壓迫的原因，毛病是由於大家不知」。

「求學的意思便是求知識，因為世界上很多的事情，很多的道理，都是我們不知道的。又因為世界的文明，要有知識才能够進步，有了知識，那個進步才很快。我們人類是求文明進步的，所以人類便求知識」。

「……翻處是由於不知，不知不能行，是由於不知道怎樣去行。孟子曰：『挾泰山以超北海，非不行也，是不能也。爲長者折枝，非不能也，是不爲也』。我們如果徹底的知了，再去行，那就是爲長者折枝，不是挾泰山以超北海」。

【革命成功的途徑】 既然知道革命失敗的原因，所以 國父在民國初年倡「知難行易」學說以警惕黨員，一方面是除去不知而行的毛病，另一方面又確定知而後行的原則，準着這個途徑去做，則革命可以成功。他說：

「我們從前受良心的命令去革命，講到結果，沒有個國體大而快的原因，就是在沒有好學問，好方法，至於實行革命大家各自爲戰去幹，實在是不知而行。做到後來能够推觀滿清，且免去列強瓜分，都是無意做出來的」。

過去的革命行爲，是憑着不知而行的結果，雖然偶爾成功，但是不能達到偉大建設的目的，不能了解全部的革命計畫，所以在十三年改組以後， 國父特別提出先知後行的教訓，在第一次全國代表大會時演說的大意，就是注重知而後行的，他說：

「我們這次革命是先講方法，然後才去實行，從前革命因爲沒有好方法，所以不能大告成功」。

「我們這次開全國代表大會，訂一個完全辦法，劃一同志的步驟，並議定黨中的紀律，就是要大家能夠實行

「無論做什麼事成功，都是在有好方法。方法是自何而得來呢？是自學問知識而得。先有學問，便有了知識；有了知識，便有了方法，有了好方法來革命，一經發動就馬到成功。……此後革命應該先要求知，然後才去實行，本總理發明的學說是「知難行易」，如果知得到，便行得到，從前革命不知還難行，此後革命能知當能行」。

先知而後行的意義，國父已經說得很明白，這就是教人因知難而求知，因行易而力行的意思。知道民族主義，才能恢復民族的地位，知道民權主義，才能爭自由平等的地位，知道民生主義，才能求民生問題的根本解決。真正是澈底的知道，沒有不實行的，這是國父倡「知難行易」學說的基礎立論。

第二章 知難行易與科學精神

【知難行易的特質】在國父沒有發明知難行易學說以前，中國知行學說的基礎，是建築在個人的修養和道德上，大半是屬於倫理範圍。到了宋儒則有「心即理」之說，趨於玄論，王陽明雖主張「知行合一」，但是他晚年倡「致良知」之說，復趨於玄學，可以說以往的知行學說，是空洞的理論，沒有把知識與行為的真實意義和價值說透澈。一直到國父倡言革命，思想上才有這種極大的變化，這是根據現代科學上的真知，根據現代社會上的實際情形，在中國思想史上另闢了新途徑。其特質為：

一、知難行易是根據科學的眞知特識，所以我們要以此種學理應用到科學上去，作爲推進一切事業的動力。

二、知難行易是根據於現代人羣結社的組織，所以我們必須把此種學理應用到社會團體上面，作爲羣衆分工合作互助協進的動力。

【動物的知與行】 如果要澈底知道「知」與「行」的關係，我們可以先從微小的有生物說起，這種生物有營養生息的活動，其活動的意義即爲「生」，生是牠的本能，是出於自然的動作，是出於不知其所以然而然的動作，從許多次的動作經驗之中，得着牠營養生息的範圍和軌道，本其經驗而動作，是動作在先，經驗在後。低等劣等動物只有動作，沒有經驗的成分；高等動物則可以根據動作而獲得經驗；人類則更可以由經驗之中來組合爲知識。

譬如我們加以有害的刺激於下等動物，不論是熱、冷、光、線，或尖銳的利器，原生動物往往是盲目的亂動，偶然的前進，但是碰到刺激又後退，退了又進，進了又退，反復的動作，不知道本其過去的經驗，避開刺激。拿撲燈蛾的例子來說，牠向着燈火飛來飛去，一直到燒死爲止，如果知道運用去過的經驗，受過了一次偶然的刺激以後，就應該有避開刺激的動作，可是下等動物，只有動作，沒有經驗。動作即是求生而行的意義，如果動作不以經驗爲依據，則往往失去求生的意義，由此可知動作是「行」，經驗是「知」。

換一句話說，動作是簡單而容易，宇宙間的萬物，都逃不出動作的原理；經驗是寶貴的知識，是不容易獲得的，宇宙間的萬物，有動作，不一定有經驗，是經驗難而動作易，也就是「知難行易」的基本原則。

【動作和行為的關係】我們一說到行為，往往就是聯想到許多相關的動作，譬如「縫衣服穿」這四個字，我們可以把他當着一種行為來看，則買布、買線、裁衣、縫衣……都是許多單位的動作組合而成的。再就這許多單位的動作來分析，則動作之中又有動作。又譬如一個小孩子跌在井中，我跳下去救他出來，送他到警察局去。……這許多單位動作的組合，則成為整個有仁有勇的行為。由此可知，行為是由許多單位動作組合而成的，動作是簡單，行為是複雜的。有動作才能表現行為，有行為才能完成動作的意義和價值。吃飯穿衣這種種動作，都可以算是單位的動作，然而組合起來就可以包括人生的行為。有合理的動作，即有合理的人生行為，所以動作與行為是不可分的，不過行為是就其大體而言，把許多單位動作合併為一而已。

【經驗和知識的關係】從前節的舉例來說，有動作才可以獲得經驗，不過這種經驗僅僅是屬於單位動作的，也可以說是片斷的。把這許多單位的複雜經驗組合起來，則成為寶貴的知識。譬如小孩子自己做風箏放，風箏的骨竹太重了是飛不上去的，竹子太長了也是飛不上去的，竹子太短了也是飛不上去的，風太小了飛不上去的，風太大了則骨竹吹斷

了，也是飛不上去的，於是他失敗一次，就得着一次的經驗，在做風箏的技術方面，他知道骨竹輕重的適宜，他知道尾子長短的適宜，在放風箏的時候，又知道風力大小和方向的適宜，因此他便得着正確的知識，於是他以後所做的風箏，沒有飛不上去的。這種知識的來源，是本乎失敗的經驗，所以我說經驗是片斷的，知識是組合經驗而得來的。如果只有一次失敗的經驗，不能求得其他多次的經驗，則永遠得不出正確的知識，也就是風箏永久不能飛上去。依據這個原則來說，經驗是簡單的，知識是豐富的；經驗是片斷的，知識是整個的全面的。更進而可以知道經驗容易獲得，而知識則難。

綜合以上兩節的意思來說，經驗本乎動作，動作容易，故經驗亦易；知識本乎行爲，行爲不容易組合，故知識亦不容易獲得。是「知難行易」學說的根據，完全是科學的結論。

【知難行易的十例證】國父爲了找出知難行易的基礎，曾歷舉飲食、用錢、作文、建築、造船、築城、開河、電學、化學及進化等事證明，仍是千真萬確的道理。茲引其十大例證如後：

一、飲食上的知難行易：

「……然吾人試以飲食一事反躬自問，究能知其底蘊者乎？不獨普通一般人不能知之，即近代之科學已大有發明，而專門之生理學家、醫學家、衛生家、物理家、化學家，有專心致志以研究於飲食一道者，至今已數百年

來，亦尚未能顯其究竟者也。……而人身之奧妙，尙非人類今日知識所能窮也。……可見飲食一事之難知有如此。……前此兩年之久，人民備受多少之痛苦，視為無可挽救者，而巴氏之法一行，則能使家給人足，貧而能均，各取所需，無人向隅者，非行之難，實知之難也。身內飲食之事，人人行之，而終身不知其道者既如此；而身外食貨問題，人人習之，而全國不知其理者又如彼，此足以證明行之非難知之實難也。

二、用錢上的知難行易：

「……然則錢究竟為何物？究屬何物？究屬何用？世能知之者有幾人乎？世之能用錢而不知錢之爲用者，古今中外，比比皆是。由此觀之，非通曉人文之進化，詳考財貨之源流，不能知金錢之爲用也；又非研究經濟之學，詳考工商歷史，銀行制度，幣制沿革，不能知金錢之現狀也；要之，今日歐美普通之人，其所知於金錢者，亦不過如中國人士祇識金錢萬能而已，他無所知也。其經濟學者，僅知金錢本於貨物，而社會之主義家，乃始知金錢實本於人工也，是以萬物者人工也，非金錢也。故曰：世人祇能用錢，而不能知錢者也，此是爲行之非難知之惟艱之一證也」。

三、作文上的知難行易：

「……然而數千年以來，中國文人祇能作文章，而不能知文章，所以無人發明文法之學與理則之學，必待外人輸入，而乃始知我文學向來之缺憾，此足以證明行之非難而知之惟艱也」。

四、建築上的知難行易：

「故中國之屋宇多不本於建築學以造成，是行而不知者也。……是故知之者爲外國工程師，而行之者爲中國苦力。……此知行分任而造成一屋者也。今上海新建之嶺南高閣及洋房住宅，其設計多出於有此種知識之工程師也，而實行建築者皆華工也。由此觀之，知之易乎？行之易乎？此建築事業可爲知難行易之例證者四也」。

五、造船上的知難行易：

「……當時新科學知識以助計劃也，無外國機器以代人工也，而鄭和又非專門之造船學家也，當時世界亦無如此巨大之船也，乃鄭和竟能於十四個月之中，而造成六十四艘之大船，載運二萬八千人巡遊南洋，示威海外，為中國超前映後之奇舉。……然今之中國人藉科學之知識，外國之機器，而造成一艘三千噸之船，則以為難能，其視鄭和之成績為何如！此非行之艱實知之難也。」

六、築城上的知難行易：

「……中國之萬里長城，東起遼海，西迄臨洮，險山巖谷五千餘里，工程浩大，古今無其匹。當築之時代，科學未發明也，機器未創造也，人工無今日之多也，物力無今日之宏也，工程之學，不及今日之深遠也，然竟能成偉大之建築者，其道安在？……殆亦行之而不知其難也。……由此觀之，行之非難，知之極難，所為鐵證者六也。」

七、開河上的知難行易：

「……地拉沙氏開巴拿馬運河，竟致破產被刑，其所以致此之原因，半由於預算過差，半由疾疫流行，死亡過衆，難以施。夫預算過差，尚可挽也，疾疫流行，不可救也。……其後英國政府決議繼續開巴拿馬運河也，先從事於除滅蚊子，改良衛生，始行施工，至千九百十五年，則完全告成。……由此觀之，地拉沙氏失敗之大原因者，在不知蚊子之為害而忽略之也，英國政府之成功者，在知蚊子之為害而先除滅之也。此行之非難知之極難可為鐵證者七也。」

八、電學上的知難行易：

「……以用電一事觀之，人類毫無電學知識之時，已能用磁鐵而製羅經，為航海指南之用，及其電學知識一

發達，則本此知識而製出奇奇怪怪層出不窮之電機，以爲世界百業之用，此行之非顯知之性顯，電學而爲深證者入也。

九、化學上的知難行易：

「……夫中國人之食豆腐向矣，造豆腐多矣，……豈知此卽爲最奇妙之有機體化學製造耶？豈知此卽爲最合衛生最道經濟之食料耶？又豈知此等末技微業，卽爲泰西今日最著名科學家之所苦心孤詣研究而不可得者耶？……明清之各種美術瓷器，其彩色質地，至今仍不能仿造，……此歐美各國所以貴中國明清兩代之瓷，有出數十萬金而求一器者，……然當時吾國之工匠製此物者，並不知物理化學爲何物者也。此行之非顯知之性顯，化學可爲深證者也。」

十、進化論上的知難行易：

「……乃至達爾文發明物種進化之物靈天擇原則後，西學者多以仁義道德皆屬虛無，而競爭生存乃爲實際，變欲以物種原則而施之於人類之進化；而不知此爲人類已過之階段，而人類今日之進化，已超出物種原則之上矣。此行之非顯知之性顯之鐵證者也。」

【知行的三種時期】 國父把「知」和「行」的關係，分爲三種時期，也可以說是三個階段：

- 一、不知而行之時期 由草昧時代漸進而達於文明時代，多半是不知而行的。
- 二、行而後知的時期 根據不知而行的結果，漸次進化求得行的基本原理，以達於再進之文明時代。

三、知而後行的時期 科學發達的時代，必須先求得充分的知識以後，才能本其所知而行。

譬如動物本來就有「行」的性能，小孩的哭，小狗的叫，和小貓的爬動，可以說都沒有知的，無以名之，名之曰「本能」。憑其「本能」之動作，漸漸的變成了習慣，終身由之，代代由之，並不知道其所以然的道理，這就是不知而行的行爲。從歷史上說，周以前的文化，國父歸之於「不知而行」的結果。其次是行而後知的時期，因為不斷的去行，便從行中求得經驗，或形成種種習慣，起初是「爲需所迫，莫之爲而爲，莫之致而至，其成功多出於不覺」。後來把這種行爲的結果——經驗和習慣，加以比較，或加以研究分析，便可以得着正確的知識。本着這種知識再去行，於是又爲知而後行的時期。因爲有「不知而行」的時期，才可以進步到「行而後知」；又因爲有「行而後知」的時期，所以才有「知而後行」的進步。由此可以看出這三個時期的關係是相連的，而最合於科學精神的就是「知而後行」。

【人類的知行差別】國父又把人類分爲先知先覺，後知後覺，不知不覺三類。所謂先知先覺，並不是說由不學習不經驗即可求得知。以孔子那樣偉大他尚且說：「我非生而知之者，好古敏以求之者也」。可見得孔子的知識是由學習經驗而來的。國父所說先知先覺者，即是指這一類的人。我們大家都是「後知後覺」的，必須要有賴於先知先覺的人

來指示，憑其「知」「覺」之訓示，則後知後覺的人可以聽從其指示，只要跟着他去學去做，沒有不合理的結果。其不知不覺的人，更不必懷疑，不必研究，只要依照先知先覺和後知後覺的人去做，這只是「行」的問題。

先知先覺的人好比是工程師，他畫好了一張建築房屋的圖樣，交給後知後覺的工匠（也可以說是包工），由工匠再去指揮搬運磚瓦木料的小工去做。此建築的圖樣固然重要，而實行建築的小工也是重要，因為「知」的結果，必須要行。總裁之倡力行哲學，就是重在行。往古聖賢的言論行為是先知先覺所留下的圖樣，國父的三民主義，也是我們的圖樣，只要不知不覺的人去實行罷了。

本節所論，似乎過重於「行」，因為不知不覺的人，不求知只要行，其實不能把眼光縮小來看，「知」是世界知識，「知」是步進的知識，由求知之中，可以成爲億萬世後的先知先覺者，不能自認爲永遠是不知不覺的。所謂後知後覺的人只要重在實行，這不過是借以宣傳主義實行主義的解釋而已。

第七篇 總裁論知行

第一章 力行思想的基礎

【理論與實踐的觀察】總裁對於人生行爲的現實，認識得非常透澈，他把理論與實踐的關係，融貫於力行當中。因此，力行哲學乃是一種高世準則的正確人生哲學。他曾解釋王陽明「致良知」「知行合一」和「國父」「知難行易」的學說，以作爲力行哲學的重要基礎，糾正人生行爲的錯誤。曾說：

「王陽明哲學是非常有價值的，他在儒教之中，誠是別開生面。他因爲當時中國民族麻木、消沉、散漫、萎靡，只講玄教玄學，儘是講而不去行，遺實在是一種亡國滅種的現象。他目睹當時中國人的民族思想那樣衰頹、精神那樣消沉，頹唐，將來一定要崩潰滅亡。他知道當時的所謂儒教，只注重靜的方面，而不能提倡動的哲學，價值向靜的方面發展，大家坐在桌上翻死書本，而且互相標榜，弄得門戶之見很深，所以到了明朝危亡，滿清已經入關的時候，而一般儒者，還有很多的黨派對立，互不相讓。這樣的讀書人，讀了幾句死書，只會空談學理，怎樣抵抗外患呢？王陽明的眼光，當然超過他同時代的一切讀書人，他雖未到明末時代，但他早看見中國民族將來不得了，一定會給外族來侵略，所以他到後來專提倡動的哲學，而批評靜的哲學」。

這一段話，說明白了王陽明哲學對於當時思想的影響。總裁又更進一步的說：

「中國如果是把王陽明『知行合一』的哲學，同我們 總理『知難行易』的哲學，成立一個立國的精神，拿幾千年遺留下來的民族道德，以陽明知行合一動的精神，再加上知難行易行的哲學來圓明，融合實證為一種新的民族精神」。因為陽明哲學當時雖能風行一時，但到後來，他們的精神，還是偏重於靜的方面，而不能活動的方面完全振奮起來。國父對於「知行合一」的哲學，有極深刻的研究，認為單靠陽明學說還不能喚醒中國儒教的迂腐之氣，所以說得更透澈，更顯明，要我們中國人在行的方面進行，「知難行易」的道理，即是時人去努力奮鬥，不要認為難而不做」。

總裁分析「知行合一」與「知難行易」兩種學說說：

「王陽明致良知與知行合一」的哲學，同我們 總理所講的知難行易的學說，是不是有出入呢？這是總裁良知之先，應該要深切了解的。總理發明知難行易的原理，完全是要我們注重行字。因為 總理生在滿清末年，與王陽明生在明季一樣，同是看着中國人中了幾千年來「知易行難」學說的毒，一般士大夫，不是學漢儒講語，就是學宋儒講語，結果只是空疏迂腐，無補實用。所以王陽明運用知行合一的學說，來醫治當時中國的民族性。而我們 總理更進一步用知難行易的學說，來激發中國民族精神，並用來實行他的革命主義。所以 總理革命哲學的基礎即是要我們「行」，要我們「做」，不要我們空談，因為要實行，革命才可以成功」。

知是理論，行是實踐，知行合一和知難行易的哲學基礎，本來是以「行」為最重要總裁曾融合其含義而作結論說：

「良知是我們大家所固有的，不必另外再去求知，若說要求學問的知識完全，就要用許多時間，更是不易。求知既是不易，既是很難，後知後覺以及不知不覺的人們，只要跟着先知先覺的人們去行，就可以節省時間，完成革命。因為跟着去行是很容易的。照這樣說，王陽明所講「良知」的知，是人的良心上的知覺，不待外求，而

總理所講的「知融」的知，是一切學問的知識，是不易強求。而知識的「知」，不務人人去求，只在人人要「行」。我們理解了這話，便知 總理所講的「知融行易」的知，同王陽明所講的「致良知」「知行合一」的知，其為知的本體雖有不同，而其作用是要人去行，就是注重行的哲學，完全是一致的。

總裁又申述力行思想在革命過程中所占的地位說：

「現在中國革命之所以不能成功，所以要受日本侵略壓迫，主要原因在那裏？就是一般士大夫自己不能做，不敢做，反拿 總理的三民主義，黨國方略，建國大綱來曲加解釋，弄得一般青年無所適從，全國的人不能照 總理的哲學「行易」方面去做，只是向着「知融」方面去求，這就是不能「致良知」，亦就是不能行。所以到了今日我們的革命還是不能成功。……革命之所失敗，即在於我們不能力行，不能力行 總理的主義，不能照著 總理的哲學實求是去做。歸根到底，就是病在只求知而不能做。我們既經曉得這毛病的因子，我們就應該迅速醫治，且要對症下藥來醫好我們這沉重的病根，這藥不是別的，就是要實行 總理的知融行易的學說，就是要致「知融行易」的良知，而要知道「知行合一」和「致良知」學說，是與 總理知融行易的學說，不惟不相及，而且是相輔而行的，亦惟有能致知融行易的良知，才能實致知融行易的學說，才可以挽救中國已死的人心，惟有重實行，才可以醫治今日萎靡麻木，苟且推諉，革命失敗的毛病，如果是能坐而言，不能起而行之人，那是能說亡國，不能救國。革命完成在實行，決不是在桌子上，書面上的工夫，所以今天要挽救中國人的心，就是要致知融行易的良知，如要補救革命的失敗，亦就是要重實行。」

【致良知是重視實踐】本節述論心意與事物，又證致良知與實踐哲學的關係，以為力行思想進一步的解釋。不過主張良知之說，並不是偏重於唯心方面的，因為良知必須要有「致」才能合於實際，才能算是實行的哲學，如果空談良知，則仍為唯心之說，而與「知

難行易」之義相去甚遠。總裁從「致良知」與「知難行易」兩種學說中，分析心意與事物的關係，用以證實行的哲學，他說：

「一個人生在宇宙間，終日因緣接觸，都離不了事物，在心與物微妙的關係中間，我承認一切一切都要從事實上，客觀上來決定，所以我們絕對不是講唯心論的，同時也不是講機械的唯物論的。總之，我們認為凡是從實際上把事辦成，就是先從事物方面注意，然後才生效用，不過我們要辦成功一件事物，要整理一種物件，決不能忘却自己的心意。如果離開了心意，是一件事情也做不成的。比方革命是一件事情，如果我們心裏起一個叛變念頭，就立刻可成爲反革命。又如我們曉得，革命一定要照建國大綱所定的原則去做，但是爲了權利一念的惑，或爲投機取巧之計，就去迎合一般反動派的心理，放棄總理所定的原則，只爭個人權利，不考慮國存亡與革命的成敗，這就是由心意變異事物，這即是一切事物不能離開心意的證明。再舉例來說，我們本來人人曉得革命是好的，但是事實上，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，這就是不知行合一，就是不爲致良知。我們承認宇宙間除了物質之外，還有一個精神的東西存在；承認精神的存在，便承認心意的存在，有心意便有良知，不過有良知要能「致」，即是行，即所謂實現良知，亦即是「知難行易」的實行者。如此所謂良知，才不致於落空，才不會做一個空疏的唯心論者，同時也不會做一個機械的唯物論者。所以我們對於哲學的態度，不能承認唯物論者，亦不能承認唯心論者，古今來宇宙之間，只有一個「行」字才能創造一切」。

「格」「致」與「行」總裁發明力行哲學的中心思想，就是不偏於唯心，也不偏於唯物，而以唯行為主體。總裁提出一個「行」字來作革命哲學的基礎。他說明「致知」「格物」的道理，亦皆本於「行」，是故「唯行哲學」的基本思想，蓋淵源於四千餘年前了。總裁解釋「致知」的意義說：

「知不備是指內在的良知之知，而是包括一切的知識。照現在的話說，就是一切科學知識的知。凡是平天下，治國，齊家，修身，正心，誠意都是知，都是致知。知要怎樣致呢？致就是研究，就是實行，就是說要實行他的致知，這就是致知。」

總裁又解釋「格物」的意義說：

「格字是分析，物就是事物，格物就是分析事物之理。我們在心與物接觸的過程中，要用我們的知識把這事物之理一件一件分析起來。」

他又說明「致知在格物」的道理，將「格」「致」的本源歸納於「行的哲學」之中。他說：

「致知在格物，這就是說我們要增進知識，充實知識，便先要格物。格就是澈底研究的意思，物是指一切事物而言，格物就是對於一切事物隨處隨地要澈底研究，剖析明白，窮其理之所在。簡言之，即所謂「即物窮理」的功夫。程子解釋格致的道理很精當，他謂：「所謂致知在格和者，言欲致吾之知，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，故其知有未盡也。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。此謂格物，此謂知之至也」。這一個解釋，不單是格物兩個字，可以了餘，就是心與物的兩大哲學之爭，亦給他澈底的分析盡數了」。

「致知」和「格物」都是含有動的哲學意義，不偏於唯物與唯心，而重在「致」與「格」，所以「致」「格」即是唯行哲學的本體，不致則無知，不格則不明事物之理，由致知而後可以格物，則兩者的關係更密切了。致知格物又是一種科學的精神，影響於力行

思想更大，當於力行與科學的方法一章詳言之，與不過闡明「致」「格」與力行思想的關係，以發揮我國正統的精神罷了。

第二章 力行與人生的態度

【人生的環境——宇宙】 在沒有闡明 總裁的力行哲學之先，應該探討其宇宙觀，才能得着力行的真義。從宇宙間的事物來分析，不屬於物質者，即屬於精神；從宇宙間的演變來分析，不屬於時間者，即屬於空間，所以 總裁的宇宙哲學，是重在解釋物質、精神、時間和空間的涵義，明白了此四者的意義，則進而可知人生與宇宙的關係。

哲學上對於物質與精神的關係，爭論很多，有人以物質為基礎去說明一切的現象，名之為唯物論或唯心論。之為物質論或唯心論；又有人以精神為基礎去說明一切的現象，名之為觀念論或唯心論。承認唯物論的，是以意識附屬於存在，即以精神附屬於物質；承認唯心論的，是以存在附屬於意識，即以物質附屬於精神。認為人是受物質環境支配的，即為唯物論；認為人的精神或意志可以克服環境改造環境的，即為唯心論。這兩派立論的基礎不同，所以結論的矛盾太大。總裁關於這些問題的判斷，極正確了當，他認為精神和物質是相輔而行，是一體之二面，是同物之異象，所以在本質上相因而生，相需而成，不可強分為二，在學理上亦不容有所偏重。總裁曾說：

「如果偏重於唯心，必至於毀情滅性，由冷酷而流於枯槁，都是違反人生的真諦，所以我們中國的哲學，特別是大學中庸所講的……由「格物致知」，「正心誠意」講到「治國平天下」，由「率性」修造「講到天地位育萬物」，實為心物並重，本末兼重，精微開闢，明覺運用之最高尚，最完善，最正確的哲學。或者有人以為上面所講的偏重於精神的修養，目之為唯心論，其實不然。大學始言「格物」，中庸重在「時中」，就是注重客觀環境與一切客觀事物的意思，不過我們要成功立業，要運用萬物與合理的適應和改造環境，當然要以精神的修養為根本」。

總裁除了承認物質與精神並重以外，他又以為「行」字能夠創造一切，所以他的宇宙觀和人生觀，都以「行」為基礎。把精神和物質統一於「行」，即是以實踐主義融合貫通精神與物質，以避免偏廢的弊病。他認為「精神離了物質，則無由表現；物質離了精神，也無從致用」。「如果偏執一見，都是錯的，都是不能應用於一切實際事物而改善人生創造福利的」。其結論則曰：「我們現在絕對不講什麼唯心論唯物論，所要緊的，就是要增進我們自己的精神能力，來用天下一切事物，以解決各種實際的問題，改進我們國家實際的生活」。

宇宙間的演變，從動態方面來說，離不了時間和空間。在人生的過程中，一剎那一剎那的過去，像逝水一般，沒有重複再溫時間空間的舊夢。此刻我們看一個字，讀一句書，從表面說，算不了多大的時間，可是嚴格的講，這一剎那之中，時間和空間不知道起了多少變化，瞬息之間，過去的已成過去了，再沒有回頭的時間和空間。總裁感覺得人生應該重視這時間和空間的演變，所以說：「人生要從自己所占領極小的空間和極短的時間中創

造一切」。他把時間空間當着整個生命與一切事物之母。

除了愛情時間，創造自己寶貴光榮的事業以外，還要善於利用天地間一切的事物，以謀人類的幸福。總裁曾舉出許多愛情時間愛惜物力財力人力的例證，加強我們對於時間空間的認識，而最有價值的結論，就是說：

「我們個人生命的時間，雖然很短有限，但是我們需要以很短有限的時間去創造永久的事業，使我們的生命永恆不斷，雖死猶生。所以我們生在宇宙間，必須明白時間與空間的重要，並且有計劃的去運用時間與空間，以創造我們的事業」。

這一段話就是告訴我們不要輕輕的放過了時間和空間，而要切實的把握着時間和空間，縱然時間和空間瞬息萬變的一去不返，但我們的事業要能與世長存。能夠做出這樣的事業，那末儘管時間空間演變，而創造永久的事業，依然存在，是人生不為宇宙之演變所克制。故總裁又說明人生與宇宙的關係曰：

「宇宙是無限大的空間與無限長的時間的結構，而我們個人的生命，卻渺小於滄海之一粟，短促於曇花之一現，然而無窮大的空間，卻是我們的舞臺；無限長的時間，卻是我們的旅程，宇宙萬物，都是為我們而生，待我們而用，所以我們就是宇宙的主宰。我們要征服自然，利用萬物來增進全人類的的生活，惟有如此，才可以找到並增加我們人生的意義與價值，以至於無窮大無限久」。他又說：

「人之所以為萬物之靈，就是因為有改造環境克服天然阻礙的精神和創造能力，只要我們能發揚這種高尚的精神和偉大的能力，什麼天然的阻礙艱難都可以克服。如輪船火車使之任重致遠，飛機大炮使之高飛遠颯，電話

電報使之靈通便利；就是人類克服天然顯著的質側。天地的艱難既可以克服，人類社會的一切危險困難，當然更可以用人力來打破。語云：「人定勝天」，國父說「雙子萬能」，所以只要是肯研究，能肯真幹到底，則一切人類社會的困難，也可以克服，那末人能主宰宇宙，創造繼續的生命，才算是人生真正的意義，才算是人生有價值。

【生活的目的與行為】 生活兩個字的意義，非常容易明白，可是要從容易明白的簡單意義中，追問生活的目的是什麼，那就不是一般人容易回答的問題。總裁說：

「我們從父母生下來到死為止，沒有一天不是要過生活，上講堂，是生活；出操是生活；教書是生活；吃飯住房子，掃地，洗衣服，亦是生活」。

所以一個人每天所做的事情，祇是生活兩個字可以包括完全的。探討生活的目的，可以從行為的正常和不正當上來辨別，總裁曾說：「比如想升官發財的人，祇做自己自私自利的事情，不管國家與人民的事，這就是不正當的生活」。表現於不正當生活的，一定是自私自利的行為，這種行為的發生，是由於不知生活的目的。他又說：「如果一個人的生活，只管他個人自己的生活，而不管團體的生活怎樣，全人類的生活怎樣，這是一般動物的生活，不是人類的生活」。這段話說得更透澈，因為一般的動物只有個體，而沒有團體，假若人類也不顧團體的生活，那簡直是下等動物了。然而人類自認爲是萬物之靈，當然不應該再過動物的簡單生活，所以總裁很懇切的指示說：「生活的目的，究竟怎樣呢？只有一句話，就是增進我們人類全體的生活，這才是真正生活的目的」。譬如以革命

來說，革命的行為，不是爲個人的，乃是爲增進人類全體的幸福，不僅如此，並且要犧牲個人的自由平等和幸福，以完成全人類的自由平等和幸福。

人類的生活，既然與下等動物不同，就得要明白人是爲人類而生活，因爲我們在宇宙萬物之中是人類，人類不能離開社會的，所以 總裁又說：

我們應該互助親愛，互相扶助，不僅是要我一個人的生活良好，還要使我們全體的人類生活，都能够進步，個個人都有良好的生活。這樣子，才可以算是真正生活的目的。所以我們生活目的，不是要求我們個人均生活舒適，就算完了，小的，譬如我們在家裏看見父母，妻子，兄弟他們冷淡的情形，我們如果只求個人不潦不餓，這樣行不行呢？當然是不行的，至少要一家的生活良好，我們的生活才可以算是良好；大的，譬如我們在學校裏或是團體裏，也不能只求我個人良好，其餘的都不好。所以要求全體生活的良好，便是羣策羣力，同心同德來分工合作，使得個人過良好的生活。

我們既自認爲是一個人，就應該要不愧爲人，不愧爲人的方法就是認清生活的目的，我們的行為就要準乎這個目的去做。

要使個人過良好的生活，便非革命不可，能夠犧牲個人的自由平等和幸福以求全體人類的自由平等和幸福，就算是革命行為的基礎。總裁說：「爲甚麼要來革命呢？我們革命，非是爲我們個人而革命的，……是爲我們一個團體要求良好生活，擴大些講，就是要爲我們全國的同胞來求幸福，使他們亦是同我們一個樣子的生活，並且比我們還要良好的生活，我們心裏才過得去。再推廣些講，我們全世界的人類，都是要過平等的生活，才可

以算是達到生活的目的。非革命，全國的同胞不能夠解放，不能夠得到良好的生活；非革命，全世界的人類，不能夠有平等。所以現在我們的生活就是革命的生活，革命的生活不是爲個人而是爲全體的，這樣才是真正的、生活目的。要達到實現生活的目的，就得要有革命的行為，所以認識目的是知，實現目的是行，所謂革命的行為，是包含着勇於實現這目的的行為意義，犧牲奮鬥，蹈火赴湯，以實現生活的目的，都是充實人生行為的。

【探討生命的意義】總裁的人生觀，有兩句最簡要的話可以包括，就是「生活的目的，在增進人類全體的生活；生命的意義，在創造宇宙繼起的生命」。關於生活的目的，前節已經說得很詳盡，本節則解釋生命的意義，那末全部的人生行為，我們可以得着正確的認識。總裁曾喚醒我們說：「你們的生命要不要生存呢？這生存着的東西，就是生命」。普通的人把生命的意義，看得太狹小，以爲人生不過百年，總不免一死，到了呼吸停止以後，這個人的生命，就算完了。這樣的生命毫無意義。總裁認爲要以有限的生命，成爲無限的生命，才算得真正生命的意義，換言之，即是要使我們的呼吸停止了以後，而我們的生命還可以繼續下去，永久不滅。所謂創造我們繼續的生命，就是完成「雖死猶生」的事業。總裁指示這途徑說：

「我們每一個人，自從天地父母生我們下來，撫養我，培育我，長大以後，進到學校裏或部隊裏，再由先生或教育者培植我，使我成一個人，有相當的智識和能力。但是我們這個人，雖個軀體，普通最多祇能活到八十歲，這八十歲的壽命，若計算起來，並沒有多少時間，一年不過三百六十五天，八十年合計也不過二萬九千二

百天，這短短的時間，很快就過去了，若拿我們自己這八十年的壽命，來和我們民族五千年有記載的歷史來比，那不是僅僅占到極短的一段嗎？而我們自己一個人，在整個偉大的民族生命中，豈不是更渺小如滄海的一粟嗎？同時，我們這個生命，乃是整個民族幾千年所遺留下來的，乃是整個民族生命的一份子，乃是要開拓整個民族未來無窮的生命的。所以我們講生命，決不能就自己這個極小的軀殼之存亡來講，決不能就自己這個極短的壽命之始終來講，我們要講生命，一定要講整個中華民族整個歷史的生命。總之，我們不好把自己個人的生存看作生命，我們要把整個民族歷史的生命，當作自己的生命。所以我們對於整個民族，整個歷史，要負起承前啟後繼續開來的大責任，這就是講，我們要繼續保持整個民族的生命與歷史的光榮，更要努力將這個生命與歷史發揚光大而開拓於無窮。他又說：「我們自己個人的壽命與軀殼，不是真生命，我們一定要知道整個民族之歷史的生命，才是我們的真生命。民族的生命和歷史的生命，是繼續不絕的，是永久不死的；我們的生命，也就是繼續不絕的，永久不死的。我們的軀殼既不是我們的生命，所以軀殼雖然死了，而真正的生命並不隨軀殼而斷絕的。如果以自己的生命隨軀殼而死，這種生命不是人類的生命，而是禽獸的生命，禽獸的生命就不是歷史的生命。我們做一個人，就要創造人類的生命，即繼續不絕，永久不死，前繼祖宗父母，後開都下子孫歷史的生命」。

能夠保持和開拓民族的生命，就是等於繼續不絕我個人的生命。因為我們個人的生命雖然渺小不足道，却是整個民族生命當中的一分子，也即是從黃帝祖先所遺留下的一分子，所以窮溯我們個人生命的來源，的確是整個民族生命延續中的一分，準乎此而往下推，則我們的生命又是民族生命繼續開展的一分子，因此可知我們的生命是上繼祖先的生命，也即是下開無窮子孫的生命，只要是民族的生命長流不滅，我們的生命便永久不死。

的。所以我們對於生命的解釋，決不能以為軀殼存在便是有生命，一旦死亡則認為沒有生命，這種淺薄的意義，不能包含生命兩個字。總裁又解釋創造宇宙繼續的生命說：

「我們個人的生命是有限的，無論是活到一百歲或一百二十歲，最後總是一死，可以說個人生命的長短，不是以決定生命的意義，我們個人生命有沒有意義，有沒有價值，不在乎活到如河長久，乃是要看，我們能否利用我們全生命的時間，發揮我們全生命的力氣，來創造宇宙繼續的生命。所謂宇宙的生命，近而言之，就是我們國家的生命，遠而言之，就是全世界人類以及一切文化無窮盡的歷史。我們的生命存在一天，就要努力一天，來保障國家的生存，延續民族的生命，要自立立人，自救救人，進而以我們國家民族的力氣，維持並創造世界人類永久的幸福。如此則我們國家民族和人類社會以及文化的生命，才能繼續，發揚光大。我個人對於國家民族和人類社會負起這個責任，創造宇宙繼續不斷光輝充實的生命，然後我們的生命才有意義，我們的軀殼雖死，而我們的精神事業尚在人間，這就我們真正的生命長存不死。換一句話來說，我們要創造宇宙繼續不斷的生命，就不許有阻礙或摧殘損害宇宙生命的醜賊。如其有之，我們要用全力來掃除宇宙生命的障礙，以期達到我們創造宇宙生命的目的。」

明白生活的目的和了解生命的意義，則我們一切的日常行為，都要包含「增進人類全體生活」，和「創造宇宙繼起生命」兩大目標。不以短促生命的時間來限制我們創造永久生命的行為，不以平凡生活的簡單來忽視我們認識高尚生活的目的，明乎此，則至大至剛的精神，都從生活的目的生命的意義當中發現了。

總裁既然指示我們認識生活的目的和生命的意義，他在另一方面又以「力行」兩個字來勉勵，因為知道目的和認識意義，都是屬知的方面，要充實生活的目的和發揮生命的意義，

沒有行爲是不能表示的，這種行爲即是革命。他說：「我們要利用這幾十年短促的人生過程來做一番驚天動地的事業，建立自己永久的生命，挽救國家的危險，完成革命的使命，而在一切努力之前，先要確定我們革命的人生觀，發揚革命的精神」。總之不力行則不能達到充實生活的目的和發揮生命的意義，換言之，即不能完成革命的使命。所以人生的行爲是在「增進人類全體的生活」和「創造宇宙繼起的生命」的雙重任務之下努力前進的，是自強不息精神的表現，從這兩種任務之中去探討人生問題，我們的責任格外加重了。

第三章 力行與科學的方法

【科學的定義】 有許多人以為聲光電化諸學爲科學，所以學習聲光電化諸學的人，就說是習科學的，對於聲光電化諸學有特殊研究和發明的人，就稱爲科學家，殊不知聲光電化諸學是用科學的方法所研究的幾種學術，而其本身並非科學。曩者 國父說過：「科學者，系統之學也，條理之學也」。所以我們對於科學的解釋不能過於狹小，不必以科學作爲和文學對待的名詞，習聲學者是以科學的方法研究聲，便成聲學，研究光便成光學，換言之即是由聲光電化諸學之中，尋其系統，探其條理的學問罷了。依此以解釋科學的意義，則凡對於一切事物，研究其系統與條理者都可以叫作科學，研究教育，研究社會，研

究文學，都可以稱爲科學，自不必專以到實驗室裏去的學問爲科學。總裁說：「本來現在所謂科學，就是我們中國六十年前所謂格致之學，而格致兩個字，又是根源於大學「致知在格物」這句話而來的。可見中國在三千年以前，就有了科學；既然有了科學，當然就有了科學的方法。因此，科學方法也不是現代才發明的，更不是只有外國才有的。在三千年前孔子已經講得很明白，他所謂「物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣」。就是治學與辦事最基本的科學方法。由此可知「本末」和「終始」的學問，即是謂之爲科學。

【科學的精神和方法】 既然明白科學的定義，則解釋科學的精神和方法，更爲容易。凡是對於一切事物能夠有講求本末終始的精神，就是科學的精神；能夠尋其系統，探其條理，依其順序，就是科學的方法。從事實以求知，從力行（實踐）以求知，是爲科學的精神。因爲一切事物的真理，不能閉門幻想而來，一定要找事實做材料，然後把這種材料加以整理推斷，才能發現其真理的所在。換一句話來說，就是要有說明其所以然和證實其必然的精神。中國學術之所以沒有進步，就是失去了科學求知的精神，忘記了先賢遺留下來的「格物」「致知」的學問，因循敷衍，在日常事物接觸對象之中，或知其因而不求其果，或得其果而不溯其因，祇會從書本上以博聞強記求知，而不能躬親即物窮理，全失去格物致知的態度。

總裁對於科學的精神和方法，解釋得很詳細明白，先從原則方面說明其精神和方法，再從實施方面說明其重要的步驟。他說：

「所謂科學的辦事程序，簡單的講：就是要由近而遠，自卑而高，為大於微，圖難於易。大學第一講開宗明義講明大學的三綱領即大學的主旨；以及定、靜、安、慮的基本修養之後，接着便講辦事的順序之重要，即所謂「物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣」。以下再接着講「格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下」八個具體的節目，而歸結到「自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本」。我們細讀這一篇經書，就可以曉得孔子教人，最注重辦事的程序」。

所謂「由近而遠，自卑而高，為大於微，圖難於易」這種精神和方法，就是科學的原則，人生一切的行為，都不應該離開科學的精神和方法，能夠實是求是，精益求精，繼續不斷，貫徹始終，就算是力行精神的表現了。總裁曾指示治學做事之基本的科學方法與程序，曰組織與範圍，立案與預備，分工與合作，研究與實驗，分析與統計，改良與發明；又於指示為學辦事做人的基本要道一文中，提到科學的內容和方法，曰即物窮理，研究與預備，分工合作，精確真實，修理與系統，自強不易，其條目皆為六項，而內容亦有相同之點，現在歸納其原詞於後：

【範圍與組織】科學的辦事方法，第一件要緊的事，就是確定我們工作的對象與目標，確定了對象與目標以後，才可以集中精力來辦好範圍以內的事。如果辦事沒有範圍和

目標，則心猿意馬，今天辦這一件事，明天辦那一件事，後天又要想辦另外一件事，其結果沒有一件事情能夠單獨的辦得好。所以有許多學者窮其畢生之力，專門研究範圍最小的一部分學問，乃至於一件事物，始終不出其範圍以外，於是學問專精而有不斷的進步。確定了範圍，認清了對象，然後根據這範圍與對象來建立一個最合理最有效的組織。所謂科學的組織，必預備具兩個基本要件；其一為最明確之直的系统，其一為最密切之橫的連繫。直的系统由上而下的統屬關係，明確了這種關係，則組織之運用可以靈活，有如身之使臂，臂之使指。橫的連繫是指整個組織之各部分，彼此休戚相關，動作協調的關係，能如此則可收調整互助合作的效能。組織方面備具了這兩個要件，則愈明確密切，愈收合理有效的功能。總裁雖然把這一段話引用到政治方面，可是任何行為都應該備具這科學的組織，因為沒有範圍則思想凌亂，沒有組織則思想複雜，凡是思想凌亂複雜的人，其行為決不會得着良好的結果」。

【立案與預備】 認明了範圍和確定了組織之後，與開始工作之前有一種最要緊的科學程序，就是立案與預備。對於我們自己所要做的事業，預先搜集各種材料，加以精到的研究，再假設在以後事業進行中種種可能的情況，發揮我們的聰明才智，以最縝密的思慮分別擬定不同的方案，預先準備着。到以後進行工作，遇着某種困難，便可立刻拿出原來所準備最適宜的方案來實施。比方遇着第一種困難情形，就用甲方案，遇着第二種情形，就

用乙方線，選着第三種情形，即用兩方線。如果先後有許多方線的準備，則不能應付種種的困難。所以古人說：「凡事豫則立，不豫則廢」，又說：「有備無患」，這都是講預備重要的意義。研究一種學問，也得先要訂好研究的計畫，才有步驟，才有進展。立案和預備的重要性，在作戰的時候格外看得明顯，譬如沒有作戰的計畫，沒有作戰的軍糧軍火和人員的補充，則必歸失敗。進展當然有進展的計畫，退守也應該有退守的計畫。人生的行為，也是逃不出這一個階段，沒有作事的計畫和準備，則自己糊糊塗塗，不會知道遵守範圍，依歸組織，其結果還是不能成功的。

【分工與合作】 人類文明的進步，完全歸功於分工合作。無論學問與事業，必須分工始能專精，必須合作始能成功。因為一人之智能有限，如果全部的學問或事業，由他一人去研究或辦理，當然不能獲得良好的效果。所以要按各人性之所近，擇定學問或事業的某一部門去研究或辦理，然後可以由專而精，獲得最大的功效，再將各部門研究所得的結果，聯成一氣，融會貫通，則全部的學問和事業，便因此而收合作成功之效。如果只譁勞工，不尚合作，就永遠不能成功，即算僥倖成功，也是局部的成功，沒有什麼大的效用。作戰的勝利，就是分工合作而成功的結果。步騎砲工輜醫兵種的配合，始可作戰，如果某一部門的兵訓練不夠，作戰能力不夠，則必影響全局，除此以外，或尚須要空軍的幫助，若是沒有全盤的合作，雖然是步兵，或騎兵是優等隊伍，恐怕不能單獨獲勝。不僅作戰是如

此，凡舉今日的一切事業和研究一切學問，都須要分工與合作並重。因為分工的精神是在單獨的進展，合作的精神是在共同的進展；分工是單獨的成功，合作是共同的成功。僅有單獨個別的進展和成功，而沒有共同的進展和成功，這種進展與成功，是不合於現代進化的社會程序。關於這一層理由，在力行與人生一章中，說得很透澈，因為我們人生的生活目的，是增進人類全體的生活，如果僅是增進我個人的生活，那末一切自私自利的行為，皆可達到這個目的，可是今日的社會環境，不應該如此，則分工合作的效能就要格外加強，要認為分工的目的在合作，不要只顧分工的成功而忘掉了合作。因為分工是合作的基礎，合作是分工成績的表現，所以人類文化的進步，是整個的，是全體的，不是局部的。

【研究與實驗】 宇宙間一切事物，皆有其一定的道理所在，我們必須將道理研究明白，然後可以解決各種問題，而成就我們的學問和事業。所以學問和事業的進展，是由研究而來的。即物窮理，就是研究的工夫。我們既有腦筋，就應該肯體察研究，大學第一件重要的事情，就是要使學者能夠隨時隨地注意研究體察天下一切的事物，根據自己所知道的道理，再一步一步的推究出其所不知道的道理，一直到完全澈底明白為止。能夠如此繼續不斷的研究下去，經過了長久的時間以後，所了解的事物自然多了，知識也就豐富了。知識有不斷的增進，於是對於諸般事物，外形，內容，精的理論，粗的表象，無不周知洞

達，而自己的心靈因為普遍的認識宇宙事物，也就靈明透達，應付這複雜事物的環境。而面所說的立案和預備的道理，就是根據於研究所得的結果，假若不能有研究的態度和精神，則方案的計畫必不能成立，而實驗方案的步驟，更說不上了。研究和實驗都可以增加知識。對於作事與求學不可或缺的步驟。凡是研究要有一定的範圍，集中全力去幹，把握着研究對象的重心，則知本末知終始知先後，不致於白花費許多光陰和精力，可收事半功倍之效。經過了研究之後，最要緊的事情，就是實驗，因為研究所得的結論，往往是空洞的，必須經過實驗，然後可以證明，才可以判定研究所得的理論是否正確，是否適合實驗的環境。因為理論不一定能符合事實，必須要藉實驗來推廣研究的範圍，譬如擬定一種方案，實驗時發生困難的時候，必定有其困難的原因，將這種困難的原因，再加以研究，則一定可研究出補救其缺點，如果不加實驗，則此缺點永遠存在，不能改進。近代科學，無論自然科學社會科學，皆極注重實驗，凡是能夠成功一種真理，或定論的學問，一定要經過無數的實驗才可以成立的。因此，我們使用所研究的學問成為合理化實用化具體化，一定在研究之後要經過實驗的程序，實驗成功，然後推廣實行。實驗的態度，完全是客觀的，要虛心的體察客觀的事實環境，以為斟酌損益，如此纔有成功的希望。

【分析與統計】 凡是一個計劃或一種事業，在實驗的時候，一定發生許多現象，或是好的，或是壞的，或是成功的，或是失敗的。我們應該就這一羣的現象，加一番分析與統

計的工夫，以發現我們的缺點在那裏，優點在那裏，而判斷我們的計劃之正確性和事業的進展達到什麼程度，以及將來應該取什麼方針，走什麼途徑。這種分析統計和判斷的工夫，與我們的一切學問和事業，成敗關係最大。如果沒有這種分析判斷的能力，則對於一切客觀的事物，必不能辨認清楚，而始終陷於紛亂糊塗無條理無次序的狀態中，找不到一條合理的成功的途徑。

【改進與發明】研究的工夫多半是屬於前部的，實驗的工夫多半是屬於後部的，而分析與統計的工夫，則是根據實驗的結果。發現了錯誤，即是我們求進步很重要的途徑。所以我們分析研究一切事物最要緊的，就是要能發現所有的弊病，弊病既經發現之後，隨即就要加以改進。就人而言，譬如發現了自己或別人缺點與錯誤，應當立即改正補救；就物而言，譬如一棟房子發現了破敗危險的地方，便要修理好，以免傾坍。從消極方面講，我們固然應該隨時隨地的求改進，但是從積極方面講，應該精益求精，努力發明新的道理和新的方法以求長足的進步，因為有了研究實驗和分析統計的精神為基礎，則改進與發明是當然的結果了。

以上所舉的科學方法，是作事為學做人最基本的條件，雖然在格物致知之註解中，沒有這樣精密的規定，可是其意義的解釋，完全是合乎科學的精神，不過「格」「致」兩字義太涵蓄，要由各人自己體會，而缺乏明確的方法和步驟。

【科學方法的歸納】根據總裁所指示的科學方法，我們可以融合其涵義歸納出三個階段，以爲力行思想的科學知識。一是觀察和實驗，二是分類，三是說明。在第二個階段之中，包括分析綜合整理與比較，第三個階段之中，包括因果關係的探討。因爲科學與玄學之別，就是科學以實際的材料爲根據，這根據材料的來源，必須親自觀察體驗，或依照別人最可靠的觀察實驗，總以實在正確爲主，此之謂科學上觀察的工夫。有了材料，如果不加以分析綜合整理和比較，則其材料沒有系統，沒有條理，是不合於實用的，此之謂分類的工夫。第三個階段，是用歸納和演繹的方法，先作假設，繼尋例證，以虛心誠意反復研求，由博返約，而說明其因果關係，表出其所以然與證明其必然。經過了這三個階段以後，就算是完成了科學方法的步驟。此三者是一貫性的，不可或缺其一，如果只有觀察的工夫，而不知分類，那就無方法說明其因果關係，雖有材料也是不合用的。如果只有分類說明而觀察不正確，則其根據之材料不真，全盤錯誤，雖有分類與說明兩步驟，而此分類與說明根本不能成立。如果只有分類觀察而不求出其因果關係之說明，則得不出正確的結論。由此可知三者缺一，即不能謂爲科學的方法。

科學的知識，是一切知識的根據，換言之，即是知識如果不從科學方法中得來，則知識不正確，不合乎人生的一切行爲。國父早見及此，曾說：「凡非由科學而來的知識，皆非真知識」。這是提倡科學最有力的論證，所以總裁對於辦事爲學做人，都很注重科

學的方法，力行的意義，固然是含有「自強不息」的精神，可是「致」「格」的最高運用方法，也就是出於科學方法，也就是本源於力行，因為不能力行，則科學方法成爲理論而不能表現其精神。

第四章 力行思想的發揮

【力行的兩種基本觀念】 我們既然明白了人生的態度是應該重視力行，而力行的方法，又必須以科學的方法爲根據，究竟力行的具體目標是什麼？本章就是闡明其意義。從總裁的言論當中，我們可以尋找出力行思想的兩大基本觀念，一爲倫理觀，一爲政治觀。換句話說，就是有兩種方法表現力行，一種是做人，第二種是根據做人的結果來管理別人，那末前者是屬於倫理的，後者是屬於政治的。因爲力行哲學的基礎，是建築在實際行爲上的，不是空洞的理論辨駁，更進一步來說，這種實際的行爲是要從家庭中做起，要從本身做起，而不是期望於別人去做。所謂在家庭和本身上的力行，就是倫理觀念。推而廣之，本此力行的精神管理別人，是爲政治觀念，今以此兩大觀念分析力行思想的涵義，發揮力行思想的精神，則對於總裁提倡的力行哲學，我們找到正確而光大的歸宿了。準此而做人，準此而管理別人，是力行之精義貫徹於人生全部的行爲了。

【力行與做人】 在第二章「力行與人生的態度」中，已經闡明正確的人生觀念，不過

要說明如何去做人，那是倫理方面的問題，所以本節是發揮前章未盡之意，從倫理方面說明做人的道理。總裁說：

「大家要曉得，我們人之所以為人，人之所以與其他動物不同，而可以特別叫做人，並不是因為他具備五官四肢，有了人的軀體，知道穿衣吃飯，過常的生活，就可以叫作人；而是因為人有他的特殊靈性，有他的生活目的，知道做人的道理，曉得人和禽獸的區別，能够發揮人類高尚的習性，向着高尚的目標邁進不已，而自覺自主的做成一個與禽獸絕不相同的所謂人。簡言之，人之所以為人，就是由於人能知道做人的道理。如果不知道做人的道理，便徒有人的形式而無人的特質，便不能算是一個人。要救中國，必定要先救中國的人，即是要使中國人個個能夠知道做人的道理，做成一個真正當當的人。」

由此我們知道一個真正當當的人，即是知道做人的道理的人。反言之，不知道做人的道理的，我們不能叫他是人，不是人那就是禽獸了。古語說：「衣冠禽獸」又說「人面獸心」，這是形容其僅有人類的面孔，穿人類的衣，戴人類的冠，而其思想與行為是類於禽獸，所以總裁說凡是「毀棄人倫，不要祖宗父母，不要國家民族的敗類」即是禽獸的行為。究竟如何才算是一個真正當當的人？做人的道理在那裏？總裁也曾指示過說：「我們中國人五千年以來歷代聖哲和我們總理所講做人的道理有八個字，即所謂「忠孝、仁愛、信義、和平」。必須這八個字統統完備，然後才能夠算是一個人，是一個完全真正的中國人。這就是說對於國家，對於朋友，對於上官，對於部下，統統要忠實。對於祖宗，對於父母，必須孝敬。對於百姓要仁愛。對於一切的朋友，乃至於所有的人類，要有信

義。這有一切人與人的關係，我們都要救其調整協和，公平合理，最後實現全人類的和平共進」。三民主義的中心基本原則，就是提倡「忠孝仁愛信義和平」這八德，指示做人的道理，所信仰三民主義就是認識做人的道理，實行三民主義，就是做一個正當的人，所謂力行是增加實主義的動力，是叫人要切實的做人。因為一切事業的基礎，皆從做人起，根本不知道做人，則任何行為不能與人類為伍，而列入「衣冠禽獸」和「人面獸心」的類別了。

【八德的釋義】人所異於禽獸的是因為人能知道八德，實踐八德，那末八德與人生行為的關係太密切了 總裁解釋八德的意義說：

「忠孝就是要忠於黨國，忠於朋友，忠於上官和部下；孝敬我們的父母，敬重我們的祖先，擴而充之，就是要敬愛我們的民族和歷史文化。仁愛就是仁民愛物，亦即愛國家愛百姓的道理。信義就是要講信實，要講道義，要有氣節。至於和平的意義，就是我們為要求人類普遍的和平共進而努力」。

明白了八德的意義以後，則進而述其與行為的關係，在黨員守則之中，有五條是發揮八德於行為之中的意義，「忠勇為愛國之本；孝順為齊家之本；仁愛為接物之本；信義為立業之本；和平為處世之本。人生的行為，總於逃不出愛國齊家接物和立業這些範圍，而這些行為之合理化，又必須以忠勇孝順仁愛信義和平為本，所以 總裁又進一步的說：

「沒有國家，就沒有我們個人的身家，所以要愛身家，必先愛國家，愛國家即要盡忠於國家，古人云：忠孝，

推到極點便是一死。凡能盡忠的人，一定有爲國犧牲的決心與勇氣，所以忠勇二字是相連的，惟能忠勇然後可以舉愛國的實效，反之，真能愛國者，亦無不忠勇，所以說忠勇爲愛國之本。「父母生養我們，教育我們，以至於成立，愛之誥之，無微不至，真所謂父母之屬，昊天罔極。我們對於父母，那裏可以不孝順？如果對於父母不能孝，則對他人必不愛，對國家必不忠，所謂「孝悌也者，其爲人之本歟」！我們要行仁道於天下，必先行孝悌以事父母兄長，孟子說：「不得乎親，不可以爲人，不順乎親，不可以爲子」，這就是講孝悌爲齊家之本。「我們待人接物，應有極愛的精神，所謂『仁民愛物』，『民胞物與』，以及『仁者以其所愛及其所不愛』，都是接物的道理。所以仁愛爲接物之本」。我們要成功事業，一定先要有所本，古人所謂本立而道生，並不是投機取巧所可成功的，投機取巧的反面，就是誠信等道理。一個人做事，必先要信義昭著，俯仰無愧，然後方能取信於人，亦然後可以得到人家的幫助，即所謂『得道多助』。孔子說：『民無信不立』，可見誠信的重要。惟有誠信，然後可以集義養氣，因能集義養氣，必能誠實守信。信義既彰，人皆景仰，然後我們的事業才有成功的基礎，所以信義爲立業之本。「至若說和平爲處世之本的道理，說得更明白，因爲我們人羣的進化與福利的基礎，在於互助合作，必須和平相愛，然後可以發顯互助合作的道盡，收到互助合作的效果，但是處於弱肉強食優勝劣敗的世界，國際間要和平，是辦不到的事情，我們中國歷來是崇行王道，當然不主張侵略壓迫人家，但是對於侵略壓迫我們的國家之敵人，必須有充足的力氣抵抗他，然後可以真正講和平，所以我們和敵國作戰的時候，我們一定要爲國家爲民族犧牲，和他作殊死戰。至於對我們自己四萬萬同胞，都是如手如足的兄弟姊妹，總要相親相愛，絕不好爭鬥妒忌，互相播殘；總要謙遜禮讓，克己利人。如此立己立人，和以處衆，恕以待人。該所謂『和氣致祥』，就是說處世要和平」。

以上所引論 總裁的話，可以說明八德和人生行爲全部的密切關係，所謂要做一個正當的人，非實踐八德力行八德不可，這不僅是知道八德涵義的問題，而是要實實在在

的以八德爲行爲的基本。

【四維的釋義】要做一個正正當當的人，其行爲應該以實踐八德爲標準，如果縮小這八個字的意義來，拿「禮、義、廉、恥」四個字就可以包括，所以總裁提倡新生活運動，是以四維來作行爲的示範，其實「忠孝仁愛信義和平」八字的意義，其發於行爲則爲明禮，尙義，勉廉，知恥。總裁說：「這忠孝仁愛信義和平八個字，更可約爲禮義廉恥四個字，如此不僅更能收「博而約之」的效果，而且更易找到實際用工的要點，即明禮、尙義、勉廉、知恥，乃爲做人切要的工夫，與根本的修養精神；所以忠孝仁愛信義和平八個字，講得簡單一點，就是禮義廉恥」。關於這四個字的意義，用不着分開來仔細的講，單就其對於行爲的影響來說，即是使污穢、浪漫、懶惰、頹唐、自私自利，醉生夢死的生活，變爲整齊、清潔、簡單、樸素、迅速、確實、澈底、秩序的生活。換言之，即是使生活行爲成爲軍事化——整齊嚴肅，簡單樸素，迅速確實；生產化——勞動服務，節約生產；藝術化——整齊美觀，有理想，有意義，有價值。再說具體一點，四維和行爲的關係更爲明確，就是：

(一) 資料之獲得應合乎廉。一介不取，一介不與，失節事大，餓死事小。從清清白白的辨別到切切實實的節約。

(二) 品質之選擇應合乎義。因人制宜，因時制宜，因地制宜，因位制宜。從正正當當

的行爲到慷慨慨的犧牲。

(三)方式之運用應合乎禮。自然的定律，社會的規律，國家的紀律。從規規矩矩的態度到嚴嚴正正的紀律。

(四)三者有一失禮亡義與不廉之事，即爲行爲之污點，是不知恥。所以知恥的行爲是要從切切實實的覺悟到轟轟烈烈的奮鬥。

【仁與行爲】總裁又曾把禮義廉恥的範圍包括於「仁」字之中，他認爲知道做人的道理，就應該行仁。仁字本義在第二篇「孔子論行的道理」中說得很透澈，本節再補充其涵義，以與三民主義之中心思想相合，以與總裁之力行哲學相合，則仁與行爲的關係，更爲明確了。國父說過：「國家社會者，互助之體也。仁義道德者，互助之用也」。這是指示我們的行爲要以互助爲本，究其互助之實現，必歸結於仁字。許慎說文謂「仁者相人偶也」。就仁字的字體說即是二人，因爲仁心的表現，是對他人而始見的，可見得仁是人類的一種同情意識。孟子說：「仁，人心也」。又說：「惻隱之心，仁之端也」。更引孺子匍匐將入井，任何路人都會發惻隱之心前往援救一件事，說明這種行爲，乃是人類本性，所以只要是一個人，就應該有仁心，其發於行爲亦必以仁爲本。孔子指示人類行爲，處處是重仁，他說：「有殺身以成仁，毋求生以害仁」。孟子也說：「今惡死亡而樂不仁，是猶驅醉而強酒」。「仁，人之安宅也」。漢儒董仲舒則說：「不仁而有勇才能，猶狂人而操利

兵也」。韓愈把仁義道德四個字分開解釋，但綜合的意義極透闢。他說：「博愛之謂仁，行而宜之之謂義，由是而之焉之謂道，足乎己無待於外之謂德」。這可以知道仁是一切道德之原，也即是行為之本。戴東原的解釋更為合理，他說：「人莫病於不能遂其生，欲遂其生而遂人之生，仁也。欲遂其生至於戕殺人之生而不顧，不仁也」。這一段解釋，可以對照筆者在第二篇中所下仁字的定義來看，則仁之本義，更為正確。我們普通稱果子的內核心曰仁，如桃仁、杏仁、棗仁之類，這是極有高深的意義，因為植物之有果子，所以傳種，所以求生，使其本類綿延不絕，果子的最重要部分即為仁，那末推之而論人之心本乎仁，也是含有生生不息的意義，如果行為不以仁為本，則必趨於殘酷，而消滅了人類。國父提出八德為民族道德的基礎，還是從仁字發揮出來的。因為「仁者人也」。這就是說要做一個人，就應該行仁。所以 總裁說：

「再歸納禮義廉恥四個字來說，就是一個「仁」字。大家要曉得「仁者人也」，這個人字，一方面是指人的意思，另一方面又可當作「做人」解釋，意思便是說，仁便是做人的道理，所以能够是仁的人便是人，不仁者便不是人，不是人便是禽獸，當然禽獸是沒有不消滅的。一個人做人一定要知道這個仁字就是禮義廉恥的結晶，「仁」即是統攝諸德之做人的道理」。

總裁又說明以行仁來實踐三民主義，可見得我們行為的準則，就要歸依於三民主義的基礎，他說：

「三民主義內所指示中華民族固有的八德，凡是我們中華民族的同胞，無論那個國民，都是具備了固有的天

性，所以一定要從這八德來認識三民主義精神的基礎，身體力行來做。如此才能實現真正的主義，發揮主義的效能，得到復興民族的一個正確途徑。但是，單組織這條正確途徑還是不夠，還是不着實際，所以我們要更進一步，來找實踐八德的門徑，就是實現主義的着手之處，這個門徑和着手之處，就是我們新生活運動中所提出來的革命行動最高原則——禮義廉恥。惟有照着四德來做，才可以實踐八德，才能夠實現主義。

從倫理方面來說，我們要做一個正當的人，就要遵守八德——忠孝仁愛信義和平；也就是實踐四維——禮義廉恥；也就是行仁，更即是實行三民主義。如果不能實踐八德四維和行仁，那就不能算是一個人，不能算是三民主義的信徒了。

【力行與從政】 做人是一切事業的基礎，沒有做人的條件，則為學作事，都說不上，所以總裁對於力行做人的訓示，特別重視，使得每一個中國人知道做人，不要做「衣冠禽獸」「人面獸心」的人，要達到這個目的，就應該每一個人切切實實的遵守三民主義，實現三民主義，然後才可完備了做人的條件。既然明白做人的道理，則推而廣之，本此基礎來管理別人，即是由倫理觀念進而達於政治觀念，把力行的意義又擴充了。社會是需要有組織的，組織是需要人為的，所以社會組織的基礎還是人。如果不是以三民主義的中心思想來組織社會，則必毀棄了八德和四維，換言之，即是不以「仁」來組織社會，這種社會是沒有秩序的，是一定要滅亡的。總裁一方面叫我們要知道做人的道理，要實行三民主義以達到行仁的目的；一方面又指示力行的政治哲學，提出大學的要義來作我們政治設施的準繩，這就是叫我們由做人而治人皆要本乎力行這個最高的原則。

【論大學的要義】總裁最佩服我國固有的政治哲學，他曾引用 國父的話說：

「總理在民族主義中，曾經提示中國固有的政治哲學之精微博大，高明切實，為任何國家的政治哲學所不及。總理說：『中國古時有很好的政治哲學，我們以為歐美的國家，近來很進步，但是說到他們的新文化，還不及我們政治哲學的完全。中國有一段最有系統的政治哲學，在外國的大政治家，還沒有見到，還沒有說得那樣清楚的，就是大學中庸所說的格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下那一套話，把一個人從內發揚到外，由一個人的內部做起，推到平天下止。像這樣精微開闢的理論，無論外國什麼哲學家，都沒有見到，都沒有說出』。大學這部書，是將一切做人的道理做事的道理，都包羅無遺，發揮盡致」。

大學一章，包括了三個綱領和八個節目，都是修己治人明達體用的道理，換言之，即為人生行為的準則。

「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。知止而后有定，定而后能靜，靜而后能安，安而后能慮，慮而后能得。物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。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。格物而后知至，知至而后意誠，意誠而后心正，心正而后身修，身修而后家齊，家齊而后國治，國治而后天下平。自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本。其本亂而末治者否矣，其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也」。

所謂「在明明德，在親民，在止於至善」，就是三個綱領；所謂「格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下」，就是八個節目。這三綱與八目，是把個人的內在修身以及向外發揚的道理，發揮盡致，可以說是政治上的基本原則。

朱子謂：「大學者，大人之學也」。究竟什麼是大人之學，故在此節論大學的要義中，略為解釋，以證總裁力行哲學在政治方面的運用與發揮。易曰：「大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。先天而天弗違，後天而天弗違，後天而天奉時，天且弗違，而況於人乎？而況於鬼神乎？」如果我們不就其字面上的意思解釋，而演繹其涵義，則大人即是不以一己一家一國為是，而以天下量的人。凡是樂天下之樂，憂天下之憂，休戚與人同，視天下之飢猶己飢，視天下之溺猶己溺的人，是以天下為己任，其一切行為，即是大人的行為。所以朱子以大學為大人之學，也很恰當。引用總裁的話來解釋大人兩個字，可以說大人即是正當當的人，那末要做一個正當當的人，就應該準乎大學之道而行。因為「欲明明德於天下者，先治其國」，此「欲」字即是大人之志，亦即是總裁指示吾人應該認識的人生價值。能夠明其德，則生活的目的，與生命的意義，都包括其中了。孟子謂：「大人者，正己而物正者也」。是謂既自明其德，又更以明德感人，使得人人能明其明德，那末就是達到「明明德於天下」的目的了。一個人知道做人的道理，當然不夠感化他人的行為，所以必須要樂天下之樂，憂天下之憂，見人飢猶己飢，人溺猶己溺的態度，才可以才是大人的行為。

【綱領的分析】總裁分析大學的綱領說：

「明德本來是人生所本來的，但是有時不免為氣質所拘，為物欲所蔽，漸漸失其靈明以至於泯滅，而一

切隨著淫佚失德敗行的行為和惡習，乃從之而生。所以大學之道，第一就是要修明「明德」，以去人欲而存天理，亦可說就是要盡天性而除物欲。要使此明德天性保持其一體之純明，不為氣質所移，不為外物所惑，這是修己的工夫，亦就是「格，致，誠，正，修身」的綱領。

「所謂『在親民』這個『親』字，有兩種解釋，程子釋『親者新也』，親民即是使民衆能日新又新進步不已的意思。而王陽明則照『親』字的本義釋『親民』為親近民衆的意思。我們曉得，大學所講人生最終的目的是治國平天下，我們明德修身之後，便要推而廣之，將一般民衆的一切舊的，不良的，不適於時代環境的思想風習剷除，使造成一種新的思想與風習，能與時代要求相適應，以確保生存與發展，這就是古人所謂「化民成俗」，亦即近來所推行新生活運動之真實意義。必須如此，然後治平之功才有基礎。因此釋『親』為『新』是對的，同時大家要曉得，王陽明是個哲學家，同時也是一個政治家，軍事家，他釋『親民』為親近民衆，亦有重大的意義。因為新民必自親民開始，如果不親近民衆，深入民間，我們自己有好的思想道德言行，就無從傳授他們，感化他們，所以他這樣解釋，也很有理由。不過正因新民非親民不可，親民為新民應有的前提，所以他們講新民便包括了親民，而單講親民，還不能包括革新的意思。所以我們還是照程子的解釋為好。我們對於民衆，要道之以德，齊之以禮，漸磨之以仁義，教之引之，鼓之舞之，使能剷除一切舊習，使民衆的智識德性精神體魄，追上時代，日新又新。所以『親民是』一種治人的基本工夫，也就是齊家治國平天下之綱領」。

所謂「止於至善」這一句話，亦可有兩種解釋：一種是「精益求精，善更求善」的意思，一種是「擇其至善，固執守之」的意思。我們一個人明德（修己）新民（治人）皆應當向理想的至善之境，不斷進取，必求達到至善至美之境，於理已無所不窮，於事已無所不盡，萬物各得其所，千古而不易其道，到這時候方得為正，把握住此至善之一點，而固執不墮，堅守不移，再不要聰明妄想，見異思遷。譬如我們擬一個計劃，到了盡善盡美完全無缺的時候，便不要再改變，應下決定最大的決心，勇往直前的去實行。推而至於我們做人也要如此，教品勵行，明德新

民，必須做到盡善盡美，才算心安，尤必攝善固守，明決果行，才能立身，才能立功。所以「止於至善」，又是就「明德」「新民」兩大目標而言，為格致誠正修齊治平八項條目的總綱。

【知止與本末】 明德新民的境界，以至善為止。所以大學謂：「知止而后有定，定而后能靜，靜而后能安，安而后能慮，慮而后能得」。此即講止於至善的功用和效果。

總裁又解釋「知止」的意義說：

「我們先能由格物致知的工夫，求得真知卓識，見獨一而至善之境，把握住這獨一至善之境，確定中心的信仰，這就是「知其所止」，也就是「止於其所當止」，然後在事既有不易之理，在心自有不易之理，這樣心才能安定下來，心能安定，然後妄念不萌，外物不搖，而能澄澈光明，虛靈顯露，這就是歸到靜的工夫；靜了以後，便能泰然怡然，無入而不自得，這就是做到了安的地步；安了之後，對於事事物物，便能深思遠慮，精死一切，洞悉一切，無往而不得其宜，亦無往而不收其功，這就是所謂「安而后能慮，慮而后能得」，總之最終之目的，是要使事事物物止於至善，而百要的工夫，就是先要此心能止於至善」。現在再講「知止」的效用，並且把儒學瞭解到我們講的主義上，「知止」的「止」字，就是「止於至善」，比方我們曉得三民主義，是中國唯一的救國主義，是最好最善的一個主義，我們就應該把其他一切思想、行為，統統集中在這三民主義上來，止在主義上，無論其他什麼主義，什麼學說，統統不能搖動我們的信仰。我們知道三民主義是各種主義中最最好的，我們便信仰他，這就是知止，就是止於至善。既信仰了，我們有了確實的信仰，無論什麼學說主義，都不能搖動，這就是「定」，所以說知止而后有定。信仰既定了，從此心安意得，所以說「定而后能靜，靜而后能安」，必須心安之後，才能靜考慮，想出種種的方法，所以說「安而后能慮」。把事情考慮妥當，設計周詳，自然能影響實行，自然能成功革命，所以說「慮而后能得」。

本末終始及先後之說，即 總裁所論科學精神的基礎，為做人做事之要訣。所謂「明德為本，親民為末；知止為始，能得為終；本始所先，末終所後」。是科學的要旨，包括無遺。其順序則為由近而遠，由卑而高，為大於微，圖難於易。其精神則為實事求是，精益求精，繼續不斷，貫徹始終。至其組織與範圍，立案與預備，分工與合作，研究與實驗，分析與統計，改進與發明，無不由本末始終先後之義而加以發揮。總裁說：

「凡是一件事情，都有本末的，如果舍本逐末，勢必徒勞無功，甚至弄得倒行逆施，反而要壞事。……再就大學的三綱說，明德為本，親民為末；因為明德是修己，親民是治人，你自己不能先修其身，當然不能感化社會，使大家信服，既不能管處人與人之間而得到尊重，就無法改造社會，管理眾人。再就知止至能得所謂修身的一段說；知是行之始，行是知之終，我們如果不先所止，怎樣可以肆應成得其宜呢？所以任何一件事，要看清本末，分別先後，更要能貫徹始終，然後才能有成。我們既然信仰三民主義是救國救民的大道，就應該本着大無畏的精神，在上官領導之下，冒一切艱難危險，以至死而後已的決心，來實現革命的主義」。

大學之道是做人做事成功立業的要訣，換言之，即是人生行為的基本原則，其大小先後，羣己內外，逐層推展，序次分明，完全是科學組織的系統，至其具體的說明則詳於下節論大學的節目。

【大學的節目】所謂大學中的八個節目，就是從修己以至於治人所應有的先後步驟。要能達到平天下的目的，就要使天下之人個個都能明德，總裁闡明這種步驟說：

「自古註解釋，就是說一家的人，也有賢不肖，品德不齊，我們要家裏面的人謙儉而不自足，品德已好，要

求精進，家裏面不好的人，翻然而不自棄，覺悟短處改過遷善，要達到一家人都能明理解讓，各得其所，必先修其身，以自己的品德來感化一家，以至家家的人，才能使一家與社會上一般人，都能發揮天性，止於至善。這就是身修而後家齊的意旨。

「再講到欲修其身者，先正其心」。因為「身者，心之器」，一個人的思想作為，皆以心為主，故必存養省察，使此心常湛然虛明，不為物欲所蔽，不為感情所勝，不然，便難免流為貪愚迷妄，甚至放辟邪侈，一切的錯亂罪惡，都要由此而生了。所以正心是修身的根本工夫，但是正心又必求誠其意，所謂「誠其意者，毋自欺也。如惡惡臭，如好好色，此之謂自慊，故君子必慎其獨也」。這裏所謂「毋自欺」，就是屏絕微倖心，排除苟且心，不寬恕自己，不欺蒙自己，不作昧良之舉，不存姑息敷衍之念，一秉正覺，承認其理，勇猛精進，戰勝一切意識，所以誠意的工夫，又以慎獨為始。所謂慎獨者，就是要在人所不知，惟己獨知的場合。「去人欲存天理」，以處心實意處理一切事物而無愧於宇宙天地之間，這是講誠意的工夫。再進一層講「欲誠其意者，先致其知」，這也是當然的道理，因為誠意是善惡的關頭，為好為惡，為聖賢為禽獸，固全由自己的意志而定，但別辨善惡，全靠自己有真知有識力，如果識力不足，勢必見理不真，察事不明，善惡是非，淆然莫辨，因此意無從誠，心無從正，身更不能修，所以致知是迷覺的關頭，誠意的前提。

「致知在格物的」格「字，有兩種解釋，據朱子的解釋「格者，致也」。要對於客觀事物，能隨時隨地觀察明白，就是知到極處的意思。照新的解釋，「格者，正也」。就是對於一切客觀事物，要認識得正確的意思。這兩種說法，雖都不離即物窮理的工夫，沒有什麼大的差異，但後者所說的涵義，更為完全，除含有對客觀事物窮其所以然之理的工夫以外，還有加以主觀的選擇判斷而得到最正的認識的意思。我們對於事物窮其真理之所在，正義之所歸，以充實增進我們的「知」，這就是格物的工夫，我們做人做事的起點，就是格物致知，近之所以修身，遠之所以治國平天下。

力行哲學是中國正統的知行學說的結晶，是復興民族的動力，人生一切的行為，莫不皆本力行的精神而行，則威武不屈，貧賤不移，富貴不淫，仰俯不愧怍，而正氣長存，是皆力行思想貫徹其中的道理了。



結 論

從以上所論的哲學中心問題來看，可以說只是重在一個「行」字，因為中國哲學的最高境界，是求達到人生與自然相合的目的，是求理想生活的實現，換言之，即為達到止於「極高明而道中庸」之至善境界。荀子說過：「水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義。人有氣有生有知亦且有義，故最為天下貴也」。這個「義」字所代表的意義很廣泛，其所以人之異於禽獸者，都可以包括，如果就中國哲學的眼光來分析人與禽獸之別，即在人能知「行」字意義，照着此意義去做；而禽獸則不知，亦不能，所謂「人為萬物之靈」，就是人類能夠從日常生活之中，求與真理接近之道，把人天物三者合而為一，伊川說「一人之心，即天物之心；一物之理，即萬物之理」。陽明論大人之學說：「大人者，以天地萬物為一體也，其視天下猶一家，中國猶一人焉，若乎闕形骸而分爾我者小人矣，大人之能以天地萬物為一體也，非意之也，其心之仁本若是其與天地萬物而為一也。豈惟大人？雖小人之心，亦莫不然，彼顧自小之耳」。本此心此理以貫通於日常生活之中，則誠如中庸所謂「能盡人之性；則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以

界，就是行的功效，因為行的動向是不息的恆久的，所以人雖亡其軀殼，而精神與事業永垂，與太虛之氣並存不朽，那末人可參於天地，與日月同明，與天地合德，不像普通的禽獸之生死了。

在中國哲學上有許多抽象的名稱，其涵蓄的意義非常微妙，而異曲同工都是要達到人天合一內外合一的目的。譬如張子謂「清極則神」，這個「神」字就是以人道合天道的工夫。又說：「太虛爲清，清則無礙，無礙故神，反清爲濁，濁則礙，礙則形」，神是清通而不可象者，亦即形而上之謂道。王船山說：「清之在於人太虛者，心涵神也，濁而礙者，耳目口體之各成其形也。礙而不能相通，故嗜欲止於其所便利，而人已不相謀，官骸不相易，而目不取聲，耳不取色，物我不相知，則利其所利，私其所私；聰明不相及，則執其所見，疑其所罔。聖人知氣之聚散無恆，而神通於一。故存神以盡性，復健順之本體，同於太虛，知周萬物，而仁覆天下矣」。存神盡性以合天，是中國哲學上指示人生修爲的工夫，因爲太虛至和之實理與綢繆未分之道，是天之至誠，亦天之神道。「神之有其理，在天爲道，凝人爲性」，可知性與天道是一體的兩面，但是人心惑於物欲，攻取同異萬殊，必須恢復原來神凝之性，以合於天道，使其復顯虛靈之本，那末物我無分人天合一了。

耳目口體爲內，聲色臭味爲外，因兩相攻取而喜怒哀樂之情生，這都是馳神外徇以從

小體，而趨合於外物的緣故，所以神去心而心喪其主。能凝心之靈以存神，則不溢喜，不遷怒，外物之順逆，皆如其分以應之，不爲心累，則體天之德而神自存，神存而盡性，內心外物自然合而爲一了。

因爲自然方面的現象，都是屬於實有其物實有其理和實有其事，所以因實而誠。如日月之出入，朔望之運轉，春秋之代謝，草木之榮枯皆爲實在的現象。今天是如此，明天也是如此；今年是如此，明年也是如此，這種現象即爲實即爲誠。天地間健順之德凝五常而無間，合二氣之闔闢，備之無遺，存之不失，與天地同流而不同者，皆爲誠化之功。所謂誠化，即是性與天道不見於大小之別，以我通於物，人通於天。船山謂：「通事物之理，聞見之知，與所性合符達所性之德與天合德則物無小大，一性中皆備之理，性雖在人而小，道雖在天而大，以人知天，體天於人，則天在我而無小大之別」。中國哲學之以「吾心即宇宙，宇宙即吾心」就是這種見解。所以張子說：「義命合一存乎理，仁智合一存乎聖，動靜合一存乎神，陰陽合一存乎道，性與天道合一存乎『誠』。天道能長久，所以謂之誠，誠本於實，所以有終有始，若不實必爲僞，意起而爲，意盡而止，僞隨其意，故始而無本，終則必忒，無始無終，自然就不成爲物了，故曰：「不誠無物」。誠是中國哲學最高的原理，要貫通人生與自然，融和外物與內心，只有一個「誠」字，因爲天不言而信，神不怒而威，皆本乎誠，所以人類要效法於天道，亦必出諸至誠。由窮理而盡性是明誠之

功，由盡性而窮理是誠明之功，學思以窮理，存養以盡性，此人之所以能參天也。

中國哲學認爲人天並無阻隔，所以伊川謂「一人之心，即天地之心」，其所以人不能本宇宙精神者，乃是由於外物之蔽，故中庸極重率性，率性之功卽爲去蔽以仍合於天道，而其原動力量則爲誠。蓋誠爲天道，誠之爲人道，本天賦健順之性而行，則自然無蔽，無蔽則合物我於一原，達死生於一致，人生的價值與意義自然提高了。這的確是中國哲學最高深的涵義。

人要效法於一真無妄的天道，則必先本幾微易簡之理始可完成以人道合天道的任務。天道之誠，含有陰陽乾坤變化之德，人道之誠，則本知能合一之用，所以理與氣合而萬物生，知與能合而人道立。易經謂：「乾以易知，坤以簡能」又謂「乾知大始，坤作成物」蓋起知於易者爲乾，效法於簡者爲坤。太極之本體，原無知能，僅本其易簡運行之理，運行之理有健有順，所以知於此起，法於此效，人類效法於自然之誠，則爲知能合一之運用，是爲力行，蓋力行係統知能而言，是爲由行而知，非由知而行，其所以互相運用的關係，還是重在行以求知，本所求得之知而再行，繼續其循環的關係，則真知出於力行，卽由實踐而來，並非以知統行，而是知統於行。

本此知行的關係以求力行的含義，則尤爲深遠。因爲人類的知是由累積而成的，可是最初人類的知，還是從行中得來的，卽是由簡易微幾的行爲中體驗出來的，由此初步簡易

之知，進而再度實行或改善，又可以得比較進步的新知，是知的進步仍由行而來，舍行而外，不能獲知。

前人之知不必皆真知，昨日之知，亦不必皆為真知，蓋新知有別於真知，新知是受時間空間的限制，在某一種現狀之下，認為所獲者是新知，而在另一環境之下，此新知又被推翻，只有真知是不受時間空間的限制，所以要不斷的力行才可以獲得真知。

吾人之所知者，不必皆能付諸實行，蓋因知之不真，所以行之不易，苟力行以求知，則知之真而行之易。又因為真知不易求得，所以「國父說是一知難」，力行後方知其知之難，不肯力行，則徒然畏難而不求知。能夠力行則自然行易，所以知難行易的哲學基礎，還是本於正統的力行精義。

統知行於力行的前提之中，是為知行合一。朱子分知行為兩截，王陽明雖則知行合一之說，然亦有毛病，皆犯了行統於知的錯誤，蓋行統於知，就是以知為基礎，然後本知而行，所以只是在口頭上致知，而忽略了實際格物的工夫，其結果是空談，即為知而不行。

總裁的中心哲學觀念是知統於行的知行合一說，只要是肯行，只要是本乎至誠而行，自然就有真知，不必於行外另去求知，幾微易簡的動作之中，都有至理，都有真知，只要行就可以得，不要認為真知太難而不行不求，也不要認為真知太易而盲行冥行。所謂力

行，是本天道運行之至誠原理來行，合乎陰陽健順之性而行，即為本中庸之道而行，不是以己所不欲者強施諸人，或霸道貪妄之行，故重中國哲學之基礎在力行，苟以「唯」字來表示其一元化，則唯實，唯生，唯動，唯行，唯有，皆可以發揮中國哲學之特質，但是還不能包括全部偉大的涵義，只有以力行哲學四字，足以繼承固有文化的正統精神。



著者 聞亦博撰

Author

書碼 005·195

Call No. 8423

書名

Title 力行哲學論證

登錄號碼 025298

Accession No.

月日 Date	借閱者 Borrower's Name	月日 Date	借閱者 Borrower's Name

國立中央圖書館

005·195

書碼 8423

登錄號碼 025298

校
整
覽

國立中央圖書館



0025298



0

155

223

普