

青年文庫

中國知行學說簡史

趙紀彬著

中國文化出版社印行

本書商承著者同意敬以紀念本社

童故社長蒙聖先生

本社謹啓

青年文庫
趙紀彬著

中國知行學說簡史

中國文化服務社印行

青 年 文 庫

主 編

朱雲影

程希孟

趙紀彬

編

審

委

員

方東美

洪謙

宗白華

范壽康

梁漱溟

馮友蘭

陳大齊

黃建中

湯用彤

賀麟

自序

在中國哲學史上，由先秦諸子至清代各家，凡能自立宗派，或思想較成系統之學者，對於所謂知行問題，大都有所言說，有所肯定。本書之目的，在就前人所言說，所肯定之意見，依時代之順序，簡略述之，以見知行問題之解決歷程及其演進之陳述，故名『中國知行學說簡史』。

然在中國哲學史上，以知行爲對象而專門研究之，并由此而建立其系統化之『學說』者，實以中山先生爲第一人。在中山先生以前，各家之論知行，則只作爲『問題』而論之，且其所言說，或肯定者，亦皆不免于枝節零碎，頭尾不完，不成條貫，似難以『學說』視之。惟如實考之，亦不盡然。蓋各家之論知行，雖未曾形成一系統化之『學說』，而其所爲之言說，肯定，要皆導源于其所持有之哲學系統，或至少亦與其哲學系統有關。就此點言之，視爲『學說』，似亦可通。且此種看法，尙有先例：如經濟學上之剩餘價值，本爲馬克思所完全發現者，其『學說』亦爲馬氏所建立，而馬氏即曾依經濟學史中之此類資料，施以爬梳抉擇工夫，著成『剩餘價值學說史』。關於馬氏學說內容之正誤，乃另一問題，此不具論；然

依此類推，視前人對於知行問題之見解爲『學說』，并排比論述之以成『中國知行學說史』，當無大過。

如前所述，前人之論知行，皆與其哲學系統息息相關，是知行學說史之作，卽爲一般中國哲學史專題之探討，其理甚明。不惟如此，每一種知行之論，一方面在邏輯上或明或暗導結于一定之宇宙觀及歷史觀，另一方面在實踐上亦或明或暗因於一定之時代背景及政治見解；而論者之自然科學造詣，亦往往規定其對知行問題解決之方向與內容；是知行學說史之作，又爲一般中國思想史專題之探討，此亦不可不知者。然則，此等與知行學說相關之各種資料，如哲學、歷史、政治、及自然科學等等，究竟如何處理？誠非易事。蓋一言之助有噴賓奪主之嫌，全部略之又無以見知行學說之來路與去向；抉擇之際，實有兼厘千里之勞。本書于此，係採下述方法：在各種資料中，唯與知行學說直接有關而又特別重要者，始引入正；此外，雖甚重要而與知行學說之關係不甚直接者，或雖甚直接而不甚重要者，則以于正文中約略觸及之，另列附註以見其詳。此等附註之存在，一以求本書雖省篇幅而無遺漏之弊，一以備學者料簡彙說提煉精華之用。本書附註甚多，其故在此。

中國之知行學說，由中山先生集其大成。今本書以『史』名而未及于『知難行易』，誠

者或不能無疑焉。請申言之：第一，本書雖未設『知難行易』之篇章，而其料簡各家所論，則一依『知難行易學說』爲尺度；合則是也，違則非也，縱于孔墨之聖，程朱之賢，象山陽明之哲，亦未嘗舍『知難行易』之精神而另作評判。第二，前人之論行知，因時代及其哲學系統之故，誠有未能盡是者，然其所見亦有不容抹煞之處；且此等先行遺產之存在，實亦爲中山先生發明『知難行易學說』之理論地基，故讀者認此種研究本身，卽屬于探討『知難行易學說』之一方面（參照本書代序）。第三，本書客觀上卽是『知難行易學說』之前史，至其遷轉方面之研究，著者尙擬另草『理則學要義』一書，冀收縱橫交織，互爲說明之效。

本書雖承劉百閱先生詳爲校訂，而著者譚陋，謬誤必仍甚多；屬草旣竟，彌切悚惶。惟以此類書籍，目前尙感闕如，爰敢冒昧付梓，竊冀拋磚以引玉焉。倘海內宏博，能進而教之，則又幸矣。

劉百閱先生除對本書錯誤有所指正外，更以其大著『知難行易學說述義』所論，與本書內容多有互相發明及補足之處，允作爲『代序』，一併刊行。擬誼優渥，謹此申謝。

民國卅一年三月十二日趙超彬序于陪都南山之陰。

中國知行學說簡史

中國知行學說簡史 目次

「知難行易學說」述義(代序)

自序

第一編 先秦時代

第一章 老子學派

第一節 老子

第二節 莊子

第三節 結語

目次

渝 3019

第二章 孔子學派……………一四

第一節 「言行」與「知行」之別

第二節 孔子與曾子

第三節 子思與孟子

第四節 結語

第三章 墨子學派……………三二

第一節 墨經知行論中之三大問題

(甲) 知之起源或其來路

(乙) 知之真偽及其標準

(丙) 知之成立過程及其條件

第二節 墨經知行論與他家之比較

(甲) 墨經與莊子

(乙) 墨家與惠施

(丙) 墨家與公孫龍

第四章 荀子學派……………五六

第一節 荀子之知行論與其所謂「性」「情」「欲」「偽」「心」等概念之關係

第二節 由「羣分」之行致個人之知

第三節 所知(對象)與能知(主體)

第四節 荀子與墨經知行論之同異

第五節 名(概念)與實(對象)之照應

第六節 荀子知行論與其天論及無神論思想之關係

第七節 荀子知行論之批評精神及其歸結

第八節 先秦知行學說總結

第二 兩漢隋唐時代……………八三

第一章 漢儒……………八三

第一節 緒言

第二節 「知之匪艱行之維艱」說

第三節 揚雄

第四節 王充

第五節 結語

第二章 佛教諸宗……………一一八

第一節 緒言

第二節 三論宗與法相宗

第三節 華嚴宗與天台宗

第四節 禪宗及其他

第五節 佛教支配下之韓愈與李翱

第三編 宋明時代……………一四三

第一章 邵周張程……………一四三

第一節 緒言

第二節 邵康節與周敦頤

第三節 張橫渠

第四節 程明道與程伊川

第二章 朱熹與陸象山……………一七二

第一節 知行論上之程朱合一

目次

五

第二節 朱熹知行論中之三個錯誤命題

(甲) 知先行後

(乙) 理具于心

(丙) 致知以敬爲

第三節 陸象山

第三章 王陽明……………一八一

第一節 心即理

第二節 致良知

第三節 知行合一

(甲) 『未有知而不行』之理

(乙) 『知是行之始行是知之成』之理

(丙) 『知行原是一個工夫』之理

第四節 陽明學派知行學說簡評

第四編 清代……………二〇七

第一章 考證學派……………二〇七

第一節 顧亭林

第二節 戴東原

第二章 顏李學派……………二二五

第一節 顏習齋

第二節 李恕谷

第三節 顏李知行論之二破綻

第三章 王船山……………二四六

第一節 王船山知行論中之王學批評

第二節 王船山知行論之超邁程朱

第三節 王船山「行可兼知」論略

第四章 公羊學派……………二六五

第一節 康有爲與梁啓超

第二節 譚嗣同

(甲) 韓識成智論

(乙) 貴知不貴行

『知難行易學說』述義 (代序)

趙紀彬君著『中國知行學說簡史』一書，感余校園拜爲之序。前讀一過，頗喜其資料之備，抉擇之精；核其取材持論，亦與余夙昔所聞「知難行易學說理論源泉之探討」相符；因出舊作「知難行易學說述義」(此文曾在「中山月刊」，「三民主義周刊」，「中央副刊」等誌，分節發表)，以代序言。然此亦非純由于偷懶，良以余對知行學說之所見，已具于此矣。

三十一、三、六。劉百閱附識。

余頗欲由認識論方面，對於中山先生之知難行易學說試行闡揚；而所謂知難行易，一方面爲中國哲學史上知行問題之最後解決，同時亦其發展之最高形態，故欲證明吾人研究方法之正確無誤，須先明知行問題與認識論問題之本質地同一性(Identity)。

考諸西洋哲學史：所謂認識論(Epistemology)，本屬於世界觀(World-view)之一組成

要素，其成爲哲學之獨立部門，乃近代哲學中事；即自洛克 (J. Locke) 及康德 (I. Kant) 以降，始有其根深蒂固之基礎。彼等在認識論之下所涉及之問題，蓋有數端：第一、由心理方面，分析認識之要素，而明其起源及過程，第二、由邏輯方面，批判認識之本性，而定其價值及可能；第三、由本體方面，限定認識之範圍，而判其權能及限度；第四、由方法方面，指出認識之內容，而辨其手段及真偽。西洋哲學上之所謂認識論，其內容大抵如此。

此種關於認識之理論，論者每誤爲西洋哲學所獨有，而否認其在中國亦有悠長之歷史，及光輝之成就。如德哲哈克曼 (H. Heekmann) 氏即云：

「吾輩西洋人之所謂哲學，中國原無其適宜之土壤。在西洋人普通哲學研究上不斷給予刺激之諸問題，……如吾人認識之特性問題，認識之手段及限界問題，一言以蔽之，即吾人所稱爲認識論者，幾未嘗引動中國人。彼中國人所首先感有興味者，乃是人生之實際地現實諸問題；事實之需要，現實之人生，即其思索之中心點。」(Chinesech. p. filosofie, 10.)

哈克曼氏此言，國人雖有盲信之者，而實爲皮相之見，一無是處。蓋吾國二千年來之古典文獻，未未出現認識論之名，彼等由于方法論 (Methodology) 之無力，拘泥于表面之文字

形式，遂不見中國認識論之存在，非中國真無認識論也。

吾國歷代哲人，關於知行問題多所探討，稍有國學常識者，頗能言之。此問題倘譯為現代語，卽所謂理論與實踐 (Theorie und Praxis)，實認識論問題之核心；其由此而派生之諸多命題，亦均屬於認識論範圍。關於此點，有機當詳論之。茲略舉數例，以見問題之本質。

第一、老子云：「不出戶，知天下；不閱 (窺) 牖，見天道。其出彌遠，其知彌少。是以聖人不行而知，不見而名，不爲而成」(老子道德經下篇四十七章)。此非關於認識起源問題上之先驗論 (Transcendentalism) 【註一】乎？

第二、墨子云：「知：聞，說，親」(經上)。「知：傳受之，聞也；方不瘵，說也；身親焉，親也」(經說上)。「天下之所以察知有與無之遺者，必以衆之耳目之實察知有與無之爲侯者也。誠或聞之見之，則必以爲有；莫聞莫見，則必以爲無」(明鬼)。此與所謂經驗論 (Empiricism)，或感覺論 (Sensationalism) 【註二】，何以異乎？

第三、墨家弟子云：「夫辯也者，將以明是非之分，審治亂之紀，明同異之處，察名實之理，處利害，決嫌疑；焉【乃】略萬物之然，論求羣言之比，以名舉實，以辭抒意，以說出故，以類取，以類予」(小取篇)。此非認識論上之反映論 (Theory of reflection) 【註

三]乎？

第四、惠施云：「至大無外謂之大一，至小無內謂之小一，無厚不可積也，其大千里。天與地卑，山與澤平；日方中方睨，物方生方死，……萬物畢同畢異；……南方無窮而有窮，今日適越而昔來。連環可解也。我知天下之中央，燕之北越之南是也。汜愛萬物，天地一體也」(見莊子天下篇)。此與認識論上之相對論(Relativism)【註四】亦無不同。

第五、莊子云：「道惡乎隱而有真僞？言惡乎隱而有是非？道惡乎往而不存？言惡乎存而不可？……故有僞墨之是非，以是其所非而非其所是。欲是其所非而非其所是，則莫若以明。物無非彼，物無非是。自彼則不見，自知則知之。故曰彼出于是，是亦因彼。彼是，方生之說也。雖然，方生方死，方死方生，方可方不可，方不可方可，因是因非，因非因是。是以聖人不由，而照之于天，亦因是也。是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？」(齊物論篇)。此在認識真僞問題上，豈非宛然詭辯論(Sophisticism)【註五】之口吻乎？

此外，如程伊川所謂「德性之知不假見聞」，王船山所謂「絲見聞而生之知非真知」，更與唯理論(Rationalism)亦稱合理論，主理論，純理論，理性論)【註六】若合符節。漢

儒（僞古文尚書說命篇）所謂「知之非艱行之維艱」，清儒譚嗣同在「貴知不貴行」之主張下，而斷言：「眼耳鼻舌身所接者，曰色聲香味觸五而已。」以法界虛空界衆生界之無量攝邊，其間必有不止五也明矣」，亦爲認識機能及限度問題上之嚮骨地現象論（Phenomenalism）【註七】見解。

據此可知，吾國先哲，自春秋戰國時代提出知行問題以來，經由漢宋明清諸儒，歷有發展，至 中山先生之知難行易學說出，而集其大成。其在知行關係及由此而出之諸多派生命題上所表現之意見，實與西洋哲學家之所謂認識論，同其外延與內包（Extension and Denotation），故宜認之爲異名同實之範疇（Category）。

【註一】先驗論以爲：認識在經驗以前雖經驗而獨立。

【註二】經驗論或感覺論主張：認識爲後天趨嚮，而起源於經驗或感覺。而所謂經驗云可，即結合一切感覺知覺以成；更結合無數經驗而成認識。其著名之命題，即所謂「經驗或感覺是認識之唯一源泉」。

【註三】反映論亦譯模寫論。凡主張「認識即種種摹寫事物之本真」者，皆屬此派別。

【註四】相對論，認有客觀存在之絕對真理，以爲事物 異同，認識之正誤，皆爲主觀所規定。

而無客觀獨立之準。

【註五】龍溪論係由于過分強調事物之否定方面，而不理解肯定契機之相對安定性，故在認識論抹殺事物之質地差別性，混同是非真偽。

【註六】唯理論主張認識為先天經驗，其起源在純粹理性之思考，故可由此以推闡原理而構成真認識，至于感性之經驗或感覺，則不能把握事務之本質。

（註七）現象論一名唯象論。其義有二：一、以為認識能力，僅限于現象，而事物自身之本質，終不能知。二、認宇宙本體為吾人意識之疑問，或感覺之綜合，決無離意識而獨立之事物，故現象之外，吾人實一無所知。

如前所述，知行問題與認識論問題為異名同實之範疇，而知難行易學說，又係知行問題之大成；故吾人由認識論方面研究知難行易之企圖，實為客觀對象本性之再現（Reproduction），初非以主觀之願望，加諸研究之對象，而歪曲其本質也。

然而，中山先生之知難行易學說，與中國歷代哲人關於知行問題之意見，亦有不同。吾人前已言及，前者為後者之集大成。而所謂集大成云者，並非簡單地堆砌或機械地相加，乃是認識論由低級形態向高級形態發展中揚棄過程之複合（Complex）。前人之認識論，在知難行易之複合體中，雖已失其獨立存在之地位，却亦并不等于無（Nothingness），而是

當作一個契機或轉機（Moment）而發揮其作用。此二者之不同及其關係，恰如輕養二元素之與水：輕養由于化合而成水，遂被水所揚棄而失其獨立，但同時又構成水所不可或缺之要素，當作契機而存在。一若無輕養之存在及其化合即無水然，倘無先哲由于知行問題之意見，知難行易學說，亦無由成立。似此，前代之理論，一方面為後代學說所依于建立之原基（Basis），另一方面又為後代學說邏輯構成之要素，所謂邏輯範疇與歷史範疇（*Logisches und Geschichtes*）之統一關係，實于此獲得其基礎。德哲黑格爾（G. W. F. Hegel）曾云：

「揚棄（*Aufheben*）與被揚棄之存在（*das Aufgehobene*）——觀念的存在（*Das Ideelle*），是哲學上重要概念之一，是返復于各處之根本規定。故其意義應予以明確之理解，使之與真相區別，尤為必要。揚棄自身，初非由于此揚棄而成為無。無，即是直接的範疇；反之，被揚棄者，則為被媒介之存在。此關係非存在（*Non being*），而實乃當作面對新生之結果之非存在。因此，尚係即目的（*an sich*）」（註一）據有其成實與實源泉之規定性（《大論理學、第二卷、第一篇、第二章、第三節、第一款、註釋》）。

吾人將黑格爾之言，以理解今日之問題，可知知難行易與知行問題之關係，實為揚棄者與被揚棄者之關係，因之，其間既有關係，而又不相同，換言之，即知難行易學說在中國認

識論史上有其獨立之特徵。此特徵維何？于此不能展開詳細之論述，祇擇就左列各點，略加說明：

知難行易學說之第一特徵，在於以認識理論為革命行動之指針，卽哲學與政治之連繫。此點，凡注意于以「學說」為建國方略首篇之事實，卽可明白。中山先生在本書中，亦屢屢闡明此事。例如在自序中卽云：

「革命初成，黨人卽起異議，謂予所主張者理想太高，不適中國之用，衆口鑠金，一時風靡；同志之士，亦悉惑焉。是以予為民國總統時之主張，反不若為革命領袖時之有效而見之實行矣。此革命之種設所以無成，而破壞之後，國事更因以日非也。……其所以然者，非盡闕乎功成利溥而移心，多以思想錯誤而懈志也。此思想之錯誤為何？卽「知之非艱，行之維艱」之說也。……嗚呼！此說者，予生平之最大敵也！其威力當萬倍于滿清。夫滿清之威力，不過祇能殺吾人之身耳，而不能奪吾人之志也。乃此敵之威力，則不惟能奪吾人之志，且足以迷億兆之心也。是故滿清之世，予之主張革命也，予能日起有功，進行不已；惟自民國成立之日，則予之主張建設，反致半譁莫展，一敗塗地。吾三十年積誠無間之心，幾為之冰消瓦解，百折不回之志，幾為之枯木死灰者，此

也。可畏哉此敵！可恨哉此敵！……夫革命黨之心理，于成功之始，則被「知之非艱，行之維艱」之說所奴，而視吾輩爲空言，遂放建設之責任。……今日國人社會心理，猶是七年前之黨人社會心理也，依然有此「知之非艱行之維艱」之大敵橫梗于其中，則其以吾之計劃爲理想空言而見拒也，亦若是而已矣。故先作學說，以破心理之大敵，而出國人之思想于迷津。庶幾吾之建國方略，或不致再被國人視爲理想空談也」。

在學說第五章中亦云：

「予之所以不憚其煩，連篇累牘以求發明行易知難之理者，蓋以此爲救中國必由之道也」。

此外，其關於陽明「知行合一」之格言，及公羊學派維新變法中「貴知不貴行」認識論之批評，亦處處以革命之需要爲唯一之準繩。論者多不明此種特徵非但爲革命哲學之本質，且爲知難行易革命精神之必然結論，遂致忽視其認識論意義，而僅由政治方面加以評價或研究，實爲經院主義 (Scholasticism) [註二]之偏見。

第二特徵，爲認識論之發明與自然科學之研究和結合。吾人已知，認識論爲世界觀之一組成要素，而世界觀乃是關於宇宙及人類社會歷史認識之概括 (Generalization)，漢儒可

馬遷所謂「天人之際」等，皆據此而言。在此認識之概括中，固有社會科學、農林，而自然科學之精論，實佔主要地位。故科學地認識論，必以自然科學為基礎，而必須證明自然現象客觀上是依此法則而在發展，然後始能保障其認識之不墮於人本主義（Humanism）之窠臼。此知識容易學識之發明，所以處處與自然科學研究相連結也。中山先生闡述其認識論之內容時，舉飲食、用錢、作文、建築、造船、築城、開河、電學、化學、進化等十事為證，大都皆自然科學範圍內事，可作此點之根據。且其于每一科學認識，不惟說明其結論，而亦再現其過程，并由此而多所發明，實為珍貴之例。其最富科學意義者，則為學說第四章中左列兩段文字：

「往昔電學不明之時，人類視雷電為神明而敬拜之者，今則視之若牛馬而役使之矣。：人類發覺電學知識之時，已能用磁針而製成羅盤為航海指南之用。而及至雷學知識一發達，則本此知識，而製出奇怪怪屠世不窮之電機，以為世界百業之用。：近世科學之發達，非一學之造詣，必同時兼學皆有進步，互相資助。彼此乃得以發明。與科學最有密切之關係者為化學。倘化學不進步，則電學必難以發達，亦惟有電學之發明，而化學乃能進步也。：前者之化學，有有機體與無機體之分，今則已無界限之可別，則化

學之技術，已能使無機體變爲有機體矣。又前之所謂元素所謂元子者，今已推翻矣，因至錫質發明之後，則知前之所謂元素者，更有元素以成之，元子者，更有元子以成之，從此化學界，當另闢一新天地也。

「夫進化者自然之道也；而物競天擇，適者生存，不適者淘汰，此物種進化之原則也。此種原則，人類自石器時代以來，已能用之以改良物種，如化野草爲五穀，化野獸爲家畜，以利用厚生者是也。然用之萬千年，而莫由知其道，必待至科學昌明之世，達爾文氏二十年苦心孤詣之功而始知之，其難也如此」。

吾人據此，可得出如左各點之結論：

(甲)行爲知之因，知爲行之果；果復成爲因，能知必能行。此雖互爲首尾，如環無端；而實則無行不能行，惟實行之不斷演進，始爲認識之源泉；迨認識既立之後，始一轉而爲實行之指針。是行爲根源，知爲派生，本末終始，不容顛倒。

(乙)人類以實行爲動力，使自已由愚昧而進入智慧；而此過程完成之日——一旦對於自然法則有本質之認識，即人類由自然界奴隸昇化爲自然界主人之基始。故曰：「往昔視若神樹而敬拜之，今則視之若牛馬而役使之矣」。英哲培根(Bacon)所謂「知識即權力」之

格言。于此可獲證明。

(丙) 由于世界觀上事物之質 (Quality) 惟在與他者 (The other) 之對立中始能構成，故認識論上亦惟有從事物之互相關連中始能認識，互相關連之事物，係依相關變異律 (Method of concomitant variation) 而發展；此乃貫通宇宙之大法則，達爾文 (C. Darwin) 氏曾在生物進化上發現之，而不能明其故〔註四〕，今 中山先生又有各科學部門發達上發現之，并舉以證知難行易之理，此實大可注意大可紀念之事。

(丁) 吾人之認識，不惟以宇宙為對象，且以宇宙為範圍；而宇宙為一無限之寶庫，故認識亦為一無窮之過程。西洋近代哲學家，多不明此義，或以有機體與無機體界限之消滅而證宇宙本質之不可知，或指元素元子之推翻為物質消滅或科學破產之鐵證，凡此種種謬說，至第一次世界大戰而甚囂塵上。中山先生斥邪說橫流之日，獨能奮其大無畏之精神，慨然肯定其為宇宙無限之鐵證（元素更有元素以成之，元子更有元子以成之），為認識（科學）發展無窮之鐵證（「從此化學界當另闢一新天地」）；倘非聖哲，何克臻此？

知難行易之第三特徵，為認識論，論理學 (Logic) 及世界觀之合一。西洋之形式論理學 (Formal Logic)，離開世界觀及認識論而研究思維或推論之形式及其法則；其在認識論方

面，亦有所謂認識論主義 (Epistemologism)，離開世界觀而專研認識論，如新康德學派 (Neo-Kantians) [註五]，即是如此。彼等由于分離此三者所造成之錯誤，凡治西洋哲學史者，類能言之。中山先生之知難行易學說，則將此三者當作同一物 (Identical concept) 而闡述之。例如學說第三章有云：

「文理爲何？卽西人之邏輯也，作者于此始偶用文理二字以翻邏輯者，…乃以邏輯之施于文章者，卽爲文理而已。近人有以此學用于推論特多，故有翻爲論理學者，有翻爲辯學者，有翻爲名學者，皆未得其常也。…然則邏輯究爲何物？當譯以何名而後妥？…凡稍涉獵乎邏輯者，莫不知此爲治學治事之規則，爲思想云爲之門徑也。人類由之而不知其道者，衆矣，而中國則至今尙未有其名。吾以爲當譯之爲「理則」者也。…不知理則之學者，不能知文章之所以然也；…數千年以來，中國文人只能作文章，而不能知文章，所以無人發明文法之學與理則之學，必待外人輸來，而乃始知吾文學向來之缺憾，此足證行之非艱，而知之維艱也。」

由此可知，惟其爲宇宙本然之理則，故能爲認識事物之理論；亦惟其爲認識事物之理則，故能爲思惟或推論之形式及法則。而將此關於理則之認識，應用于各種客觀現實事物之

研究，則又成爲方法或手段；例如用以研究文章，卽爲文法，而文法乃是文章上之認識論。故世界觀，認識論，論理學，或方法論等，在中山先生之知難行易學說中，實爲同一性之範疇。

且備上述三大特徵之知難行易學說，在認識論上，實爲科學地經驗論，而兼有反映論之要素。故其于陽明之知行合一，一則曰「其說與真理背馳」再則曰「不合于實踐之科學」。在學說第五章中更云：

「古人之得其知也，初或費千百年之時間以行之，而後乃能知之；或費千萬人之苦心孤詣，歷經試驗而後知之」。

此其重點，固在于教人力行，而尤在于教人「以行而求知，因知以進行」。蓋必如此，始能救理論之空疏，實踐之盲動，而致認識之真理 (Truth) 與革命之當爲 (Oughtness) 于統一之境也。此種認識論，不惟在中國哲學史上爲空前之收獲，卽在西洋哲學史上，乃至世界一般哲學史上，亦有其特異獨立之色彩，彪炳千古而不朽。

【註一】卽白 (An-sich) 是黑格爾獨創之術語。此外尚有對白 (Für-sich)，卽且對白 (An-

und (Für-sich) 二語，在其大論理學及小論理學中，到處使用之。此三者在理學界格爾斯哲學上頗重要，特合并略加解釋如下：(甲)即自爲直接存在于其自身中之公理，其可證之契機尙潛伏而未顯現，即事物發展中之肯定階段也。(乙)對自爲即自由由于自身之矛盾，在發展中，使可能轉化爲現實，乃即自之自己否定階段也。(丙)即且對自爲對自在其發展中由于含有超出自身而更進一步之必然性，遂導出之自己否定。即所謂否定之肯定階段也；黑格爾有時亦名之爲「超越于自」之存在 (In-sich-selbst-Überkintos-Sein)，或「復興之存在」(UtopferherGestelltes Sein)。即將即自與對自當作契機，而成爲兩者之綜合或統一也。

【註二】經院主義亦作煩瑣哲學，有廣狹二義：狹義者專指中世紀之教父哲學，其根本任務在給神之信仰以哲學基礎，并證明神之存在，及創世說之真理性，故稱爲神學之奴僕。廣義者則汎常哲理迂曲不根，瑣論支離破碎。舍現實之實踐而爭論形識確實性之學說。本書係採用其廣義之概念。

【註三】人本主義亦名人生主義。主張以人間爲本位，謂宇宙乃爲人類而存在，人類爲萬物之中心；故不能認識之正視須以人生及道德之需要爲其準，即歷史發展之動力，亦唯在于人類之思想、感情，及慾望。故實爲觀念論 (Idealism) 之一種。

〔註四〕達爾文在其人類原始及類擇第二章中關於相關變異律會云：「人類及其他動物，其身體中之各部分，皆有密切之關係；一部分之變化，每惹起他部分之變化，其理由全然不明。究竟此部分係爲他部分所支配者乎？抑其未發現之前已爲身體中發現之另一部分所左右乎？到底不能斷言。據小聖以累爾（Isidore Geoffroy St. Hilaire）氏之主張，各種之畸形，悉由此等原因而生者；如就身體對稱之兩邊及手足之同時變化觀之，則知均等諸構造上所形成之部分，尤易共同變化。梅克勒（Meckel）氏曾云：「當手部之肌肉發生變化之際，常類似足部之肌肉；當足部之肌肉發生變化之際，亦常類似手部之肌肉。此外，視覺器與聽覺器，牙齒與毛髮，膚色與毛色，體色與體質等，多少皆有相互之關係。如沙夫好曾教授（Prof. Schaffhausen）則：現其筋肉系統與眉毛髮落之關係，此種較低級人種之特徵」（參閱商務萬有文庫馬君武譯本第一冊六九至七〇頁，此處譯文與馬譯略有出入）。

吾人已知知難行易學說在中國及世界哲學史上，均有其特異獨立之色彩及不朽之價值。然知難行易學說乃整個「遺教」之一部，故在吾人之研究上，應將其與「遺教」之全部精神連繫起來；即一方面發現學說與遺教之關聯，而把握其一貫之本質，一方面分析遺教之特徵，更進而闡明學說在其中之特點、意義、作用與地位。此知難行易研究中之必須的豫行概念也。

前言哲學與政治之連繫爲知難行易之第一特徵；其實此不獨爲學說之特徵，卽整個之遺教，亦普遍地有此特徵。此特徵在遺教上之表現，卽大部分爲政治的宣傳講演之作；其嚴格意義之所謂學理 (die Wissenschaft) [註1]，祇佔極少量之部分。例如舉國共知其信之三民主義及五權憲法，卽爲講演之記錄；建國大綱係定式化之政治綱領或憲法基礎，乃法外性質之頒佈，非學理性質之闡明；建國方略之物質建設部分，乃鼓勵友邦依平等互惠精神開發中國經濟之政治號召，而非純學理性質之論證研究；其社會建設部分，亦「非流覽誦讀之書，乃習練演試之書」(中山先生語)，換言之，乃由技術方面解決「民權何由而發達」，非由學理觀點作邏輯之論證也。此外，如宣言，訓話之類，更無論矣。總之，全部之遺教，大體言之，與其謂爲學理之著述，勿寧謂爲學理之應用，此其一。

其二、宣傳講演，本質上係因時制宜，因人施教；隨時空之變遷與對象之不同，自須由相異之內容與形式以出之。故遺教不惟在組織上未採取嚴密之體系形態，卽在文句上亦常有對於同一問題之前後主張。論者每不知此卽革命文獻之必具特徵，而竟疑及中山先生是否有其思想上之體系性；殊屬現象論者之迷妄無知，不值識者之一笑也。如論語二書，乃斷片性地格言之彙集，而孔子自稱「吾道一以貫之」，古今來之大儒，固未有疑之者。同理，吾人

倘能以把握中山先生四十年致力國民革命之一貫奮鬥精神爲前提，而分析其每次講演之具體環境與革命之中心問題所在，依時空之經過，作歷史之考察，則知其不同之文句，前後之主張，皆爲現象上之表現形式，而本質上則有其內部之關聯，發展之邏輯，思想之一貫焉。正惟如此，故能「奔走國事，三十餘年，……精誠無間，百折不回，滿清之威力所不能屈，窮途之困苦所不能撓；吾志所向，一往無前，愈挫愈奮，再接再厲；用能鼓動風潮，造成時勢。卒賴全國人心之傾向，仁人志士之贊襄，乃得推翻專制，創建共和」（學說自序）。此種實行上之一貫的徹底革命精神，卽思想體系上之完整性之鐵證。一切懷疑論及否定論，均于此失去其存在之基礎。

其三、道教中之學理部分固少，其談及哲學（Philosophy）【註二】者尤不多觀。一般言之，中山先生之著作，大體爲政治乃倫理性之文獻，罕有離此而獨立討論哲學問題之處。中國傳統之賢人作風如此，道教之作風亦復如此。一般經院主義學者，遂以此爲根據而否認中山先生哲學思想之存在。而實則大謬不然。蓋所謂政治主張，或倫理思想，以及前述由技術方面對於具體問題之解決辦法，本質上或爲感性之經驗認識，或爲哲學思想之具體應用；後者固以哲學之存在爲前提，前者亦係哲學產生之搖籃。吾人或由其終踏上回溯其依

據，或由其始點上推論其歸宿，皆可窺探其哲學面貌。且有無哲學著作，與有無哲學思想，乃截然兩事，絕不相蒙；尤其對於一位革命導師，如認之爲無自己之哲學思想，甯非如所謂「無歌之詩人」同樣滑稽？況三民主義最後，曾到達于歷史觀（Historism）【註三】之分析，在五權憲法講演中，亦由均衡論（Theorie des Gleichgewichtes）見地開闢其世界觀【註四】；此尤足證明吾人之研究方法，尙屬有據，彼懷疑論與否定論者之所見，實爲學舌于哈克曼，殊難認爲有絲毫正於性。

上舉三點，爲總理遺教之一般特徵。而知難行易在此一般特徵中，猶有其獨立之特點與地位。卽遺教中之哲學思想，或偶然出現，或當作論證及應用之前提，而知難行易學說則不然，歷舉日常生活之小事，三十年前之革命奮鬥，十次失敗之經驗，以及自然科學、經濟學、文法學、論理學（理則學）等各部門之廣博知識，以證認論論上之知難行易，且詳及哲學史上知行問題之各種謬說，「皆從根本上而推翻之」，此實一般遺教中所未有者。簡言之，遺教爲政治性之文獻，學說爲哲學性之著作，此其最大之特點，與獨立地位之所在。吾人又須知之者，卽學說之偉大意義與作用，一方面爲中山先生十三年來（由一八八五年「中法戰敗始決傾覆滿清之志」起，至一九一八年學說出版止）革命運險之概括，一方面又爲此

後中國革命奮鬥之指針與動力；由承先之意義言之，爲「以行而求知」；由啓後之作用觀之，則爲「因知以進行」。

凡此種種，是爲研究知難行易之必須的豫行概念。

然則，舉此豫行概念，吾人宜如何研究知難行易學說乎？換言之，卽其研究方法如何，實爲根本問題，而必須首先予以解決。蓋同一對象，由于研究方法不同，卽呈現不同之面目，予學者以不同之認識及不同之觀感，差之毫釐，謬以千里，不可不慎也。

嘗考所謂方法問題，本係由研究對象所規定，卽客觀對象及其法則在主觀中之反映，或實踐上之應用，而非純主觀之願望，或意志之產物。例如庖丁解牛，其所以能恢恢乎游刃有餘，實因其對於牛（對象）之生理構造，在解剖實踐中已有清楚之認識，并依照牛之生理構造而進行牛之生理解剖之故。離開生理構造，決無解剖方法。前述方法論從屬於世界觀，卽指此而言。關於此點，黑格爾氏曾云：

「哲學既爲學問，便不能由從屬地學問（如數學）中借用其方法。而且亦不能甘於依賴內部之觀（如斷言地確信），或使用由於外部反口爲基礎之各種根據而生之推理。活動學問的認識中，并進行於其中者，唯學問內容之本性耳；同時，此內容自身

之自己反省，亦不過於內容規定之產物或指定而已。……唯概念之內在展開而生之運動，始為認識之絕對的方法；同時，此種方法，即內容自身之內面之靈魂」（大體理學第二版序文）。

據此，吾人研究知難行易之方法，便非自何種學派或他家學派所借來，而是用知難行易本身之方法以研究知難行易。此方法之名稱，已言以黨之，即研究之類符與知難行易之成立過程相合致。彼述之步驟與知難行易之邏輯構造相合致。更分析言之，即在敘述上，明其歷史背景；在形成上，探其理論源泉；在組成上，闡其邏輯構造；在應用上，揭其方法意義。凡此諸方面之研究，依知難行易邏輯本性之規定，其排列之程序應如左示：

一、在歷史背景研究上，以學說第八章「有志竟成」為主，以黨史、歷史及年譜等之資料為副，從所謂三十年奮鬥中十次失敗，民元前後革命所遭遇之諸挫折，由辛亥至民八中國革命之新形勢與新任務，以及世界情勢之尤其第一次歐戰對於中國思潮之影響中，發見學說產生之基礎。此種研究，本質上在黨黨謂「行」之對於「知」之根源性，故須首先闡明之。

二、在歷史中，知難行易學說，固係應實行革命之需要而生，但其形成之際，則不能不以先哲之思想遺產為理論源泉。因此，即須分析知行問題在中國哲學史上之演進。具體言之，即由周秦

諸子提出此問題開始，中述漢宋明清各家之意見，而假以知難行易學說；在歷史之有橫斷派序列中，實探中山先生之集大成地位。故知難行易理論源泉之開揚，本質上即爲中國哲學史專題之知難問題之研究之始本；由此以見前聖後哲之傳承，及實行理論之交互爲用焉。

三、在邏輯辯證研究上，係據「以行而求知」原理，闡述知難行易之諸命題，確定其相互間之縱橫關係，併在其所依以建立之具體時空需要上，詮釋其本質與意義；且隨處以之中外各派哲學系統相比照，在其相互之關聯與區別中，顯示其特異獨立之面目與價值。

四、在方法意義研究上，係據「能知必能行」，或「因知以進行」原理，說明方法爲體系之本性所規定，絕無自外道借用之可能；指出知難行易學說爲世界觀、認識論、論理學、方法論之統一體。並由全部遺教與國民革命中，發現其指導力量，及由此所獲之操縱；此外，其在一般科學——自然科學與社會科學領域中之應用及進可證之結論，亦擬盡量論述，鞏固其方法論之基礎。

前舉重研究方法，其程序本身，即係知難行易之認識發展過程。另一方面，所謂「其始則不知而行之，其繼則行之而後知之，其終則因已知而更進其行」。此種知行關係之連續，非唯係個體認識發生之順序，亦爲社會歷史中人類認識發展之客觀過程。生物學上所謂個體

發生爲物種進化過程之再現。於此又獲得確證，中山先生此種發明，其意義之偉大，在世界哲學史上，實惟法哲孔德（L. A. M. F. X. Comte）【註五】與黑格爾【註六】始堪比擬。吾人之研究方法，同時亦即保持實行與理論，歷史與邏輯，認識論與認識史，體系與方法之統一；故分之則各自成章，合之則渾然一體。

【註一】中山先生兩解之，則所謂「學理」，即是對精神之概念的認識。絕對精神由於被概念之形式所把握，一切之他在遂被揚棄於知識之中，而知識則已獲得與自身之完全同等性。知識係以其自身爲內容，而以概念形式表現自身之概念」（哲學實備學第三課程（高級）第二篇第三〇八節）。此種解釋，雖有供吾人參考之價值，而實請加以改鑿。即學理乃在概念形式中關於客觀現實事物之概念化的知識或認識。

【註二】哲學即由一個原理或方法概括整個之人智，將整個人智在統一之世界觀上建立而成之學理。其根本之問題，在於研究存在與思維之關係，及吾人之思維能否認識世界之真質，或如何認識等等。

【註三】歷史觀即研究社會現象之、法論，其目的在求社會發展之法則及其動力，以爲改造社會之理論根據。本書係指發生主義第一冊中關於發生史觀之論斷而言。

【註四】中山先生存五種憲法中，有兩種政治原理和兩個力量。一個是自由的力量，一個是維持秩序的力。政治原理存這兩種力量，每種物理學裏面有离心力和向心力。向心力是要把物體裏頭的分子離開向外的，向心力是要把物體裏頭的分子吸收向內的。如果離心力過大，物體便到處飛散，沒有歸宿；向心力過大，物體便愈縮愈小，搖搖不穩。總要兩力平衡，物體才能保持平常的狀態。政治裏頭的自由太過，便成了無政府；束縛太過，便成了專制。中外數千年來的政治變化，總不外乎這兩種力量的往來的衝切。（中山先生全集第一集）。于此，似已暗示出中山先生之世界觀為均衡說。而五種憲法，亦似即此均衡論方法之應用。

【註五】孔德以為人類認識（學科）之進程，有三個階段：（一）神學階段；（二）形而上學階段；（三）實證科學。據普勃塔諾夫氏在其史學名著中說：此三階段說係聖西門氏所發明。而歐札得謂此說之類，此類發展程序，不但適用於社會，而且亦適用於個人。

【註六】此係指黑格爾初期之略著精神現象學（Phänomenologie des Geistes）而言。此書以論述認識之發展過程為宗旨，他實質上則別名為精神現象學與精神花石學之比較學。因個人意識在各個階段上之發展，同時即可視為人類意識在歷史上所經過階段之縮影也。

綜上所述，即爲余關於知難行易學說所見之簡括說明。撥而充之，使成條貫，則資料龐
疏，整理，非咄嗟可辦。且余勞人草草，執筆爲難，爰將此一得之愚，表面出之，未知于道
致剛揚有涓埃之助否焉？

劉百閔

中國知行學說簡史

中國知行學說簡史

第一編 先秦時代

第一章 老子學派

本頁節第十節 老子

先秦時代爲我國哲學之發軔期，在哲學之一般基本問題上，均有燦爛之成果。知行問題之提起，亦始於此時。當時之重要學派，如老莊、孔孟及墨荀諸家，對於此問題均多有發明。茲先將老子學派之意見述之如左：

老子（紀元前六世紀後半至五世紀）爲中國哲學史上第一個哲學家，其對於知行問題之意見，有特別注意之必要。據道德經所載，其涉及知行問題者如左：

「執古之道，以御今之有，能知古始，是謂道紀也。」（十四章）

「知常曰明；不知常，妄作，凶。」知常，是容讓，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久。沒身不殆。」（六章）

「知其雄，守其雌，天下莫能與爭，謂之曰復歸于樸。知其白，守其黑，謂之曰復歸于樸。知其榮，守其辱，謂之曰復歸于樸。知其美，守其謙，謂之曰復歸于樸。知其高，守其下，謂之曰復歸于樸。知其盈，守其虛，謂之曰復歸于樸。知其強，守其弱，謂之曰復歸于樸。知其動，守其靜，謂之曰復歸于樸。知其生，守其死，謂之曰復歸于樸。知其成，守其敗，謂之曰復歸于樸。知其得，守其失，謂之曰復歸于樸。知其有，守其無，謂之曰復歸于樸。知其存，守其亡，謂之曰復歸于樸。知其存，守其亡，謂之曰復歸于樸。知其存，守其亡，謂之曰復歸于樸。」（二十八章）

「不出戶，知天下；不窺牖，見天道。其出彌遠，其知彌少。是以聖人不行而知，不見而名，不為而成。」（四十七章）

「吾言甚易知，甚易行；天下莫能知，莫能行。」（七十章）

「信言不美，美言不信；善者不辯，辯者不訥；知者不博，博者不知。」（八十一章）

（章）

由此可知老子之知行學說，計有左列三大特徵：

第一、確定知爲行之指針，（不知常，妄作，凶。知常……沒身不殆），此其積極要

第二、在知之起源上，陷于先驗主義，（其出彌遠，其知彌少，不行而知，知者不博，

博者不知也。此與知無方為學說止。由行而致知之。為辯學格相學說。

第三風。公然肯定知與行之分難。不知孰勝。或真雖不知其真。守其黑。知其益。守其黑。不而彼與知與行之益。此在科學的認識論上。殊難成立。

然則老子之知行學說何以有此謬誤乎？吾人皆知認識論從屬於宇宙觀之而知行學說又屬于認識論範圍，故其謬誤之見，應在其宇宙觀上尋求根源。老子之宇宙觀，其最大之特徵即在于反覆循環之發展觀。如云：

（章）

萬物并作，吾以觀復，夫物芸芸，各歸其根，歸根曰靜，是謂復也。（十六

「大曰逝，逝曰遠，遠曰反。」（二十五章）

「反者，道之動。」（四十章）

「立極深矣，遠矣，與物反矣，然終乃大順。」（六十五章）

此所謂「反」，所謂「復」，固自有其「自」否定之要素，然其為循環過程而非螺旋運動，亦彰彰明甚。宇宙既為一反復循環之物，則「執古之道，以御今之存」，「故其來出乎」，「亦可以知天下」矣。且事物之起點，同時亦即事物之歸宿，其由起點至歸宿，每「中」則環

節，皆非事物之基本，其獨立之內容，此舉亦紛紛擾擾，莫不外掩蔽本質之假想（如劉宗周、黃宗羲）。「註三」耳。彼欲由此等假相以求知，必致使吾人陷于迷途。故曰：「其由疑端自止，知彌少」，又曰：「知而不博，博者不知。」

老子由于反復循環之發展觀，不惟導出「不行而知」及「知雄守」行「雌」之認識論，且以此為根據，又建立其復古之歷史觀。「註三」及自然無為之人生觀「註四」。而此種歷史觀與人生觀，由一方面言之，固為其宇宙觀及認識論之運用，而本質上實為其宇宙觀及認識論之搖籃。蓋「由行而致知」與「因知以進行」，雖似循環無端，互為首尾，而前者實為後者所依以存之前提。

據此可知，老子知行學說之所以謬誤，與其反復循環之發展觀，及復古之歷史觀與自然無為之人生觀中的實際態度，實有不可分離之關係。

自老子以降，該學派之巨子如關尹（環淵），商鞅寇（紀元前四三二至三九九年），楊朱（紀元前四五〇至三八〇年），惠施（紀元前三二二至二八四年）等，關於知行問題，雖亦各有所見，然大體言說，皆陷于難行以致知之觀。其主義或詭辯主義，其詳述之必要，唯莊子紀元前三八〇至三一〇年）哲學，影響較大，故對其知行學說，應獨立述之。

【註一】關於老子年代問題，中國哲學界頗有爭論，本書所以認老子為中國第一個哲學家，係以下列事實為根據：漢以前無以「老子」之名者，且以其先于孔子為最是之證據。近人葉聲超、馮友蘭、顧頡剛、錢穆等始疑老子書為偽出，但「老子」成書之年代，與老子生存之年代，固不可混為一談，例如「論語」等書亦為後人所輯纂，吾人豈可因此而指孔子為捏造哉？唯有一點必須注意，即「道經」之編纂人環淵（爾非子），為文學與趨過于濃厚之楚國作家，書中遂染有戰國時代之色彩，及編者個人之見解；故棄取之間，當有此種之標準，而不能視如「論語」一類之完全可靠耳。

【註二】假用術譯現象，其在認識論上之意義，係指現象之特殊形態而言。蓋事物之本質，必藉顯現現象而表現，而現象則與本質經常不一致，甚至表現為與本質相反之形態。此種形態，即所謂假相也。哲學上此種區別，始于德謨克里特，而以斯多亞派之學最為發達。馬氏云：「現象者，指有存在之實質，而假相則為其假在也。」現象雖有字與之混淆，而假相則純屬于主觀也。

【註三】關於老子歷史觀之復古性，如十八章云：「大道廢，有仁義；智慧出，有大偽；六親不和，有孝慈；國家昏亂，有忠臣。」十九章又云：「絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復素樸；絕巧棄利，盜賊無有。」又十章更云：「小國寡民，使有甘食之樂而不用，使無連死而不葬之憂。雖有美言，不聽之也；雖有奇技，不學之也；雖有異物，不食之也。使人復結繩而用之。甘其食，美其服，樂其俗，鄰國相望，雞犬之聲相聞，民至老死不相往來。」

【註四】國子自然無爲之人生觀，二十章云：「我獨泊兮其未兆，如嬰兒之未孩。……我愚人之心也哉，沌沌兮，俗人昭昭，我獨昏昏。俗人察察，我獨悶悶。澹兮其若海，飗兮其若風。眾人皆有以，而我獨頑似鄙。」此外主張無爲反對有爲，以「不爭」而使「天下莫能與之爭」等主張尚多，恕不具引。

第二節 莊子

嘗考莊子哲學原與老子不同，老莊并称始於漢代，而盛于魏晉，故近老於莊而抹煞其別，誠爲錯誤【註一】。然由老至莊，亦非全無聯繫，將老子思想中之寂靜主義（Quietism）傾向【註二】加以發展，即形成莊子哲學；尤其老子哲學中關於知行問題之謬見，得莊子更一步之發展，遂形成其徹底虛無之相對主義（Relativism）或詭辯主義之認識論，詳言之莊子所知三問題上之見解，有左列各點之特徵：

第一、過分誇大事物之自己否定方面，而抹煞其實質的相對安定性，即自己肯定方面之極。齊物論篇有云：

「一受其成形，不亡以待盡，與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止，不亦

乎？」

秋水篇又云：

「物之生也，因時變而遷，無時而不變，無時而不移。」

寓言篇亦云：

「萬物皆備，所以不同，道和而適，在矣若環，莫得最備，莫與共均，夫均者，天倪也。不可與，第二，事物未既，盡往，見之，自曰：『吾適也。』而莫之能止，則認識上之是非、真偽、可否、有無、美惡等，皆無客觀標準，而僅述一切皆觀相的，於被觀物總論云：『一也。』」

「道無遠乎隱，而有真偽，善惡乎隱，而有是非？道惡乎往而不存？言惡乎存而不可說，物孰非彼，物孰非是？曰：彼我于是乎，是亦因彼人之觀，生也。方死於左，生於右，此亦因前，方不可防斯，因是因非，因非因是，是亦彼也，彼亦是也。彼亦非也，是亦非也，此亦一，是非。果自有彼是乎哉？果其無彼是乎哉？」

「德充符篇又云：『曰：其言曰：』」

矣。曰：自戰異者視之，肝腹楚越也，自其同者視之，萬物皆一也。」

秋水篇亦云：

「以差觀之，因其所大而大之，則萬物莫不大；因其所小而小之，則萬物莫不小。」

知天地之爲禘禘也，知毫末之爲丘山也，則數數矣。以功觀者，因其所有而後之，則
意本爲備莫不有，因其所無而無之，則萬物莫不有。知東西之相反而不可以相无，則功分定
矣。以神觀之，因其所然而然之，則萬物莫不然；因其所非而非之，則萬物莫不非。」

齊物論篇所云更爲明白。其言曰：

「且吾嘗試問乎女，民濕綬則腰疾偏死，皤然乎哉？木處則備慄咆懼，援猴然乎
哉？三者孰知正處？民食芻豢，麋鹿食薦，鯽且甘羶，鴟鴞食鼠，四者孰知正味？猨之
編狙以爲雌，麋與鹿交，鮪與魚遊，毛嬙麗嫫，人之所美也，魚見之深入，鳥見之高
飛，糜鹿見之決驟，四者孰知天下之正色哉？」

第三段認識既皆爲相對，則真理自爲多元，亦即所謂「物無不然，物無不可」也。據
此，則申明辯以定是非亦自無其可能矣。天故齊物論篇云：

「既使我與若辯矣，固勝我與我不若勝，若果是也，我孰非也邪？我勝者，若不吾
勝，我果是也，若果非也邪？其或是也，其或非也邪？其俱是也，其俱非也邪？我與若
不能相知也，又誰大固受其讎問？善辯果是矣，夫使國承若者正之，既與若同矣，惡能正
之？使同乎我者正之，既同乎我矣，惡能正之？使異乎我與若者正之，既異乎我與若

矣。然能正之？然則我與若與人俱不能相知也，而待彼也邪？」

第四、是非真偽既無客觀之標準，既不以客觀事物之本質爲尺度，而一憑乎主觀之判斷，則現實與夢幻自亦無本質之差別，而化爲同一範圍矣。至此，莊子哲學遂進出與大乘佛敎相同之結論，即所謂「色即是空，空即是色」之命題也。齊物論篇云

「夢飲酒者且而哭泣，夢哭泣者且而田獵；方其夢也，不知其夢也，夢之中又占其夢焉，覺而後知其夢也，且有大覺而後知此其大夢也，而愚者自以爲覺，竊竊然知之。……丘與女皆夢也，予謂女夢亦夢也。……昔者莊周夢爲蝴蝶，栩栩然蝴蝶也，自喻適志與，不知周也。俄然覺，則遽遽然周也，不知周之夢爲蝴蝶與？蝴蝶之夢爲周與？」

第五、現實與夢幻既無區別，則最高之認識卽爲純粹經驗 (Pure experience) 中亦無

所知矣。齊物論篇云

「古之人事知有極至矣。惡乎至？有以爲未始有物者，至矣盡矣，不可以加矣。其次以爲有物矣，而未始有封，按前篇分之義，「未始有物」也。其次以爲有封矣，而未始有是封也。是封之形也，是封之所以爲封也。道之所以爲道，愛之所以爲愛，果且有成與虧乎？說

？果用無成與虧乎哉？有成與虧，故昭文之鼓琴也，無成與虧，故昭文之修琴也。以此以不知有物，不知有對，不知有是非，始爲至上之認識也。有名言真與假，似有所成而實有所虧。故郭象于此註云：

「夫聲不可枚舉也。故吹管操弦，雖有繁手，遺聲多矣；而執筚鳴弦者，欲以彰聲也。彰聲而聲遺，不彰聲而聲全。故有成之而虧之者，昭文之鼓琴也；有成而無虧者，

昭文之不鼓琴也。」

上述五語，微，相互連繫，步步深入，而直達于取消一切知識之蒙昧主義（*Ignorance*）。此境界而言，而以「至人」或「真人」爲其代表。

莊子在認識上所以到達于蒙昧主義，實以其對於行的問題上之癡癡退化之人生觀爲其基礎。大宗師篇云：

「與其鑿而後樂也，不如兩忘而化其道。」

至此，則一切學論奮鬥之實行，均不必要。「動物事物時無不好，一切意見皆無不對」（馮

友蘭氏語），唯忘其利害，聽其自然已耳。山木篇云：

「莊子行于山中，見大木，枝葉盛茂，伐木者止其旁而不取也。問其故，曰：『无所可用。』莊子曰：『此木以不材得終其天年。』夫子出于山，舍于故人之家，故人喜，命豎子殺雁而烹之。豎子請曰：『其一不能鳴，其一不能鳴，請奚殺？』主人曰：『殺不能鳴者。』明日，弟子問于莊子曰：『昨日山中之木，以不材得終其天年；今主人之雁，以不材死。先生何處？』莊子笑曰：『周將處乎材與不材之間。似之而非也，故未免乎累；夫乘道德而浮遊，則不然。无譽无訾，一龍一蛇。與時俱化，而元肯專爲。一上一下，以和爲量。浮遊乎萬物之祖，物物而不物于物，則胡可得而累邪？此神農黃帝之法則也。若夫萬物之情，人倫之傳，則不然；合則離，成則毀，廢則挫，尊則議，有爲則虧，賢則謀，不肖則欺，胡可得而必乎哉？悲天！弟子志之，其唯道懷之鄉乎！』」

莊子據此實行態度，更主張取消一切制度，而以不治（無爲）治天下。至樂篇云：

「昔者海鳥止于魯郊，魯侯御而觴之于廟，奏九韶以爲樂，具太牢以爲膳。鳥乃眩視憂悲，不敢食一糈，不敢飲一杯，三日而死。此以己養養鳥，非以鳥養養鳥也，夫以

鳥羣羣鳥者，宜栖之深林，遊之禿陸，浮之江湖。食之鱗鱖，隨行列而止，委蛇而處，彼唯人言之惡聞，奚以夫譏譏爲乎？咸池九韶之樂，張之洞庭之野，鳥聞之而飛，獸聞之而走，魚聞之而下入，人卒聞之，相與棄而觀之。魚處水而生，人處水而死，故必相與異，其好惡故異也。故先聖不一其能，不同其事，名止于實，義止于適，是之謂條達而福持。」

〔註一〕關於老莊之不同，在莊子天下篇中，已有明文，分爲兩派，並點大可注意。馮友蘭氏曾云：「老學猶注于先後，確確，榮辱，虛實等分別，知「堅則毀」，「銳則挫」，而注意于求不毀不挫之術。莊子則「外生死，無始終」。老學所注意之事，實莊子所認爲不須注意者也。戰國以後，老學盛行于漢初，莊子盛行于漢末。……司馬談謂道家「與時遷移，與物變化。立俗施事，無所不宜。指約而易操，事少而功多」。漢書藝文志謂道家爲「君人南面之術」。大約漢人所謂道家，實即老學也。老學適應世之方，莊子則理人事而上之。「漢興，黃老之學盛行」。主以清靜無爲之治，此老學也。「至漢末祖尙玄虛」，始將老子莊學化而并稱老莊焉。實則「老自老，莊自莊也」。（「中國哲學史」二一五至二一六頁）

〔註二〕寂靜主義爲神秘主義之一種，廢棄宗儀上及道德上之一切行動，而專事清靜。欲從冥想中

求與神靈合體。法之勾助夫人 (Marianne Guyon) 以資費多才聞于全國，最標榜此說，故亦稱勾助主義 (Guyonage)。

【註三】蒙昧主義謂保守之徒，誤認人智益進，必危及現存之信仰及制度，故從而反對之，而以愚民爲旨。此在哲學史上，本爲主知派誤貶其論敵之用語，實則公然主張此說之學派甚少，而莊子（老子亦有此傾向）恰爲其最典型之代表。

第三節 結語

總之。老子學派雖嘗先提出知行問題，且有其較完整之體系；而實則由于其實行態度之自然無爲，頹廢復古，乃至反對文明進化等本質的錯誤，遂不得不廢行而主知。但知與行實爲不可分離之範疇，故其主知之結果，反而導出取消一切知識，否定一切認識之虛骨的蒙昧主義；此種認識理論，對於其後中國哲學之歷史發展，雖不無若干方面之貢獻；而體系的觀之，與中山先生之「知難行易」學說殊難兼容。中山先生在其「學說」中，雖無明文批駁，但吾人據學說之精神以考察老子學派之見解，實不能賦予過重之評價。

第二章 孔子學派

第一節 『言行』與『知行』之別

孔子與老子同時稍後（紀元前五五二至四七九年），為中國最大學派（儒家之創始者）；其學說傳後儒之發揚昌明，屢有變易，故不能在中國佔二千年來學術思想之王座，即在目前，法國，德國，影響亦至為宏大。惟本節所論孔子學派，只限于孔子之論說，子思子之論說之思想而言，若夫漢以後之儒者，則俟後另章研究；至于荀子，基本上雖為儒家立場，而其學說內容，則綜合百家，自成體系，故亦擬獨立專章論述之。

關於孔子學派在知行問題上之見解，年來頗有人據其關於言與行之諸命題進行研究；此實為望文生義，毫無是處。吾人已知在「論語」，「大學」，「中庸」，「孟子」等所謂「四書」中，其涉及言行問題者，計有左列諸條：

「敏于事而慎于言」（「論語」卷一學而篇）。

「先行其言而後從之」（同為政篇）。

「古者言之不出，恥躬之不逮也」（同卷公冶長篇）。

「君子欲訥于言而敏于行」(同上)。

「宰予晝寢」。子曰：「朽木不可雕也，糞土之墮不可朽也。於子與何誅？子曰：始吾於人也，聽其言而信其行；今吾於人也，聽其言而觀其行，於予與改是」。(同卷三公治長篇)

「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」(同卷七子路篇)。

「言必信，行必果」。(同上)

「邦有道，危言危行；邦無道，危行言孫」(同卷問篇)。

「有德者必有言，有言者不必有德」(同上)。

「其言之不怍，則爲之也難」(同上)。

「君子恥其言之過其行也」(同上，今本作「恥其言而過其行」茲據皇疏本改)。

「君忠信，行篤敬，雖蠻貊之邦行矣；言不忠信，行不篤敬，雖州里行乎哉？」(同卷八衛靈公篇)。

「子曰：子欲無言。子貢曰：子如不言，則小子何述焉。子曰：天何言哉？四時行

焉，百物生焉，天何言哉」（同卷九陽貨篇）？

「言中倫，行中慮，其斯而已矣」（同微子篇）。

言行問題在「大學」中未著及，在子思所著之「中庸」中，其關於此問題者，計有左列數條：

「君子之道，微而隱。夫微之也，可以與知焉，及其至也，雖聖人亦有所不知焉；夫微之不可知也，可以與行焉，及其至也，雖聖人亦有所不能焉」（第十二章）。

「庸德之行，庸言之謹，有所不足，不敢不勉，有餘不敢盡。言顧行，行顧言，君子胡不慥慥爾」（第十三章）？

「凡事豫則立，不豫則廢。言前定則不跲，事前定則不困，行前定則不疚，道前定則不窮」（第廿章）。

孟子關於言行問題之意見如左：

「人之爲其言也，莫責實矣」（孟子「卷七離婁章句上」）。

「天大者，言不必信，行不必果，惟義所在」（同卷八離婁章句下）。

「天不賢，以行與事示之而已矣」（同卷九萬章章句上）。

「位卑而言高，罪也；立乎人之本朝而道不行，恥也。」（同卷十萬章章句下）。

「陳子曰：古之君子何如則仕？孟子曰：所就三，所去三：迎之致敬以有禮，言將行其言也，則就之；禮貌未衰，言弗行也，則去之。其次，雖未行其言也，迎之致敬以有禮，則就之；禮貌衰，則去之。其下，朝不食，夕不食，飢餓不能出門戶，君聞之曰：吾大者，不能行其道，又不能從其言也，使飢餓于我土地，吾恥之！周之，亦可受也，免死而已矣。」（同卷十二告子章句下）。

「舜之居深山之中，與木石居，與鹿豕遊，其所以異于深山之野人者幾希；及其聞一善言，見一善行，若決江河，沛然莫之能禦也。」（同卷十三盡心章句上）。

「哭死而哀，非爲生者也；緣德不同，非以干祿也；言語必信，非以正行也。君子行法，以俟命而已矣。」（同卷十四盡心章句下）。

「言不顧行，行不顧言，則曰古之人古之人，行何爲蹢躅涼涼？生斯世也，爲斯世也，善斯可矣；閤然媚十世也者，是鄉原也。」（同上）。

總計「四書」中言言行問題者凡二十五條，其共同之特徵，卽均與君子，大人，古之人，聖人等某一道德上之理想人格修養相連結，而未管涉及認識之起源，方法及限界等問題，是其

純屬於倫理學(Ethics)【註】範圍，而絕非認識論上之命題也彰彰明甚。故吾人必須舍此而另求孔子派學派之知行學說，然後始能有濟。

【註】倫理學爲關於道德之科學，有絕對與相對之別。前者研究理想行爲之準繩，後者則就現實之道德而判斷其意義與價值。孔子學派之倫理思想，屬於前者。是學賦有規範性質，以規定特定歷史階段上社會行爲之標的爲其內容，雖與認識論上之知行問題有關，然二者究各有其獨立之研究領域或對象，不能并爲一談。

第二節 孔子與曾子

言行問題與知行學說，既已不同階類，則吾人將奚自以窺探孔子學派之知行學說乎？在解答此問題以前，吾人須先知所謂孔子學派，在哲學系統上亦有前期與後期之別。前期以孔子與曾子爲代表，後期以子思與孟子爲代表。關於子思與孟子者，俟下節另論之，本節所述者則爲孔子與曾子所代表之學說。茲分別言之。

研究孔子哲學，唯一可靠之文獻厥惟論語。吾人幾經考核，始知論語中凡言「爲學」，「好學」，及「學思」對舉之處，皆係與孔子行學說有關之所在。蓋孔子哲學大體上爲經驗論【註1】，而以「經驗之類推」(Analogischer Erfahrung)【註2】爲其方法論之基礎；

故其所謂「學」非如後世之靜思讀書，而實含有「因行以致知」之義。此點，清初之顏李一派已力言之矣。

據此，則論語中左列各條，即爲吾人探求孔子知行學說之基本資料。

「弟子入則孝，出則弟；謹而信；汎愛衆，而親仁；行有餘力，則以學文」（卷「學而篇」）。

「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」（同上）。

「君子食無求飽，居無求安；敏于事而慎於言；就有道而正焉。可謂好學也已」（同上）。

「學而不思則罔，思而不學則殆」（同爲政篇）。

「哀公問弟子孰爲好學？孔子對曰：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」（卷三雍也篇）。

「我非生而知之者，好古敏以求之者也」（卷四述而篇）。

「蓋有不知而作之者，我無是也。多聞擇其善者而從之，多見而識之，知之次也」

【著者按：多聞多見爲實踐發展連鎖中之自己擴張過程，由此等經驗之無限反復而達于認識真理，此認識發生之次第也。循此自然之次第，起于由行而致知，終乎由知以進行，自無「不知而作」之盲動矣】。（同上）

「民可使由之，不可使知之」【著者按：中山先生「學說」第四章云：倘仍有不信吾「行易知難」之說者，請細味孔子「民可使由之，不可使知之」；此可字當作詈字解。可知古之聖人亦嘗見及，惜其語焉不詳，故後人忽之，遂致漸入迷途】。（同泰伯篇）。

「季路問事鬼神。子曰：未能事人，焉能事鬼？敢問死？曰：未知生，焉知死？」【著者按：春秋時代，惟一般進步思想家始注意于殷周以來氏族宗教神話觀念之懷疑與攻擊。孔子將所事所知之範圍限定在日常生活，而不及于鬼神或死後，亦係進步思想之表現】。（卷六先進篇）。

「有民人焉，有社稷焉，何必讀書，然後爲學」（同上）？

「子曰：賜也！女以予爲多學而識之者與？對曰：然！非與？曰：非也！予一以貫之。」【著者按：此孔子自述其學已超過感覺階段之支離破碎，而達於體系整然之境；初非以生知自命而否認感覺或經驗爲認識之基礎也】。（卷八衛靈公篇）。

「吾嘗終日不食，終夜不寢，以思；無益。不如學也。」著者按：此等與前引「思而不學則殆」對讀，則其知行問題上之經驗論精神，躍然可見也。（同上）。

「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。」著者按：孔子在理論上雖肯定生知之存在，而其生平亦未嘗許何人以生知；其自述亦以學知自諱。此雖語焉不詳，然亦大可注意之點焉。（同季氏篇）。

「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」（卷九陽貨篇）。

「日知其所亡，月無忘其所能，可謂好學也已矣」（卷十子張篇）。

「不知命，無以爲君子也；不知禮，無以立也；不知言，無以知人也」（同堯曰篇）。

「若樂論語中之十六條，字面上相互之間雖似有若干矛盾或牴觸，兼有語焉不詳之處，而基本上則仍可見其由行以致知及否認生知可能性之經驗論的精神。中山先生以「知難行易之說，古之聖人亦嘗見及」，其根據當在于此。

孔子關於知行問題上之經驗論精神，爲會子所繼承；大學一書經文中之「格物致知」論

但其較隱系之表現。其文曰：

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

由格致而後至于誠正修齊治平，此自然之順序，不可亂也；故曰：「物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。」關於「格物致知」之真解，中國哲學史上雖無定論，吾人由於論語所載曾子之本納強忍精進之性格，及其聞「一貫」而悟「忠恕」之造詣，可斷其仍不外為孔子經驗論認識論精神之延長，故朱子「補傳」之所詮釋，可認為大體無誤。要而言之，所謂「格物致知」論與「知難行易」說中「由行以致知」之理，實相交融而為一焉。

【註一】孔子哲學之經驗論性質，由其關於知行兩類上之知先行後諸命題（見本書正文所引）可以證明。且孔子之經驗論，又由於與「經驗之類推」相結合，而提出變動性（*variability*）所謂由「特殊到特殊」之局限性，到達於「由特殊到普遍」之概括的推理。

【註二】「經驗之類推」本為廣義之用語。本書則一方面在義上使用之，忽視經中之特殊現象，

山、懸想法以達吾普通性之論也。此種方法，在孔子哲學中所佔地位之重要，由下列資料可以窺見之：「賜也始可與言詩已矣，告諸往而知來者」（學而篇）。「溫故而知新，可以爲師矣」（爲政篇）。「殷因于夏禮，所損益可知也；周因于殷禮，所損益，可知也；其或繼周者，雖百世可知也」（同篇）。「子夏問曰：巧笑倩兮，美目盼兮，何謂也？子曰：繪事後素。曰：禮後乎？子曰：起予者商也，始可與言詩已矣」（八佾篇）。「賜也問：以知十，賜也問：以知二」（公冶長篇）。「不憤不啓，不啓不發；舉一隅不以三隅反，則不復也」（述而篇）。「夫仁者已欲立而立人，已欲達而達人；能近取譬，可謂仁之方也矣」（雍也篇）。仁爲孔子哲學之核心，而以「能近取譬」爲之方，故吾人應認「經驗之類推」爲其方法論之基礎。章太炎氏曾云：「忠者，周以察物；恕者，心能推物。故夫問：以知十，舉一隅而以三隅反者，恕之事也；周以察物，舉其微者，而辨骨理者，忠之事也」。此言亦可供參證。

第三節 子思與孟子

孔子學派之哲學，至子思（紀元前四八五至四〇〇年）雖開神秘主義（Mysticism）【註一】之端，而其在知行問題上，實仍未離經驗論之立場焉。故「中庸」云

「人莫不飲食也，鮮能知味也」（第四章）。

「思修身，不可以不事親；思事親，不可以不知人；思知人，不可以不知天。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，或勉而行之，及其成功一也」（第二十章）。

「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」。（同上）

此所謂「知天」。似出乎孔子主張所知範圍之外，而實則不然。蓋子思之所謂「天」，非外在範圍之自然或物類，而乃以內心之「誠」為宇宙本體者也。故曰：「誠者天之道也，非外在天之誠也。誠者不勉而中，不思而得。從容中道，聖人也」（第二十章）。又曰：「誠者物之終始，不誠無物。是故君子誠之爲道」（第二十五章）。既以「天」與「誠」爲同義語矣，故知天之道，仍不外乎由內而外的「經驗之類推」。故曰：

「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，可以贊天地之化育，則可以與天地參矣」。

（第二十二章）

據此可知：以知行學說中之經驗論與神秘主義之宇宙觀相結合，而完成獨立之體系，以促進儒家哲學之新發展，實子思爲之也。

儒家哲學至孟子（紀元前三七二至二八九年）而有更進之發展，即神秘主義之宇宙觀【註二】已使其知行問題上之意見超出經驗論之範圍，而臻乎知先行後之先驗主義，并排斥感性或經驗之認識，而主張直觀主義（Intuitionism）【註三】或唯理主義之認識論。此孟子與子思在哲學上之不同處也。

孟子雖亦曾云：「行之而不著焉，習矣而不察焉，終身由之而不知其道者，桀也」（「孟子」卷十三盡心章句上），與子思所謂「人莫不飲食，鮮能知味」之命題，同爲「行先知後」之理論，而實則此初非孟子思想中心之所在焉。具體言之，孟子之知行學說，計有左列各特徵：

第一、直觀主義之知識論。（卷三）「公孫丑章句上」云：

「今人乍見孺子將入于井，皆有怵惕惻隱之心，非所以內交于孺子之父母也，非所以要譽于鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。是由觀之，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。人之有是四端也，猶其有四體也。有是四端而自謂不能者，自賊者也。：凡有四端于我者，皆知擴而充之矣，若火之始然，泉之始達。」

孔子尚主「再思而後行」之說，孟子則以直觀範疇之「不忍人之心」爲認識之端初。此中之出入，實大可注意。

第二、知識論中之先天論 (Apriorism) 【註四】。卷十一「告子章句上」云：

「惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之。惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也。」

又云：

「口之于味也，有同嗜焉；耳之于聲也，有同聽焉；目之于色也，有同美焉。至于心，獨無所同然乎？心之所同然者何也？謂理也義也。聖人先得我心之所同然耳。故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。」

此以類比推理 (Analogy) 【註五】證明認識之爲「生得的」(Innate) 或「固有的」(Conge-

rital) 節。而最明白之表現，則莫如卷十三「盡小章句上」所云：

「人之所不學而能者，其良能也；所不能而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親，及其長也，無不知敬其長也。聖親，仁也，敬長，義也。」

孔子，曾子，乃至子思，雖均未明白否定生知之存在，而其在致知問題上，則或言「好古敏求」，或言「博學審問慎思明辯篤行」，要皆不外乎經驗論之立場；而孟子則「遠于露骨之天賦論 (Nativism)，以開後世陽明學說（另有詳論）之先河，此不可不知者。

第三、陳成墨而主思維之唯理主義認識論。卷十一「告子章句上」云：

「公都子問曰：鈞是人也，或爲大人，或爲小人，何也？孟子曰：從其大體爲大人，從其小體爲小人。曰：鈞是人也，或從其大體，或從其小體，何也？曰：耳目之官，不思而蔽于物，物交物，則引之而已矣。心之官則思；思則得之，不思則不得也。此天之所與我者。先立乎其大者，則其小者弗能奪也，此爲大人而已矣。」

【註一】神祕主義，凡欲舍卻通常之認識作用，而由冥想，直觀，或假借巫法以求達于至高存在之認識，而臻乎與神合體，或與神感通之境者，統稱之。孔子學說之帶有神祕主義性質，實由于思開其端，而爲前此所未有者。如所謂「致中和，天地位焉，萬物育焉」（中庸第一章）。又謂「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；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣」（第二十二章）。又謂「仲尼祖述堯舜，憲章文武，上律天時，下襲水土。辟如天地之無不載持，無不覆幬，辟如四時之運行，如日月之代明。萬物并育而不相害，道并行而不相悖，小德川流，大德敦化，此天地之所以爲大也。唯天下至聖，爲能聰明睿知，足以有臨也，寬裕溫柔，足以有容也，發強剛毅，足以有執也，齊莊中正，是以有敬也，文理密察，足以有別也。溥博淵泉，而時出之。溥博如天，淵泉如淵，見而民莫不敬，言而民莫不信，行而民莫不悅。是以歷名洋溢乎中國，施及蠻貊，舟車所至，人力所通，天之所覆，地之所載，日月所照，霜露所隊，凡有血氣，莫不尊親，故曰配天」。（第三十及三十一章）皆其例證。于思此種神祕主義，傳至孟子而更加顯著與發展。

註二 孟子之神祕主義宇宙觀如下：「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，天壽不貳，修身以俟之，所以立命也」（卷十三盡心章句上）。「萬物皆備于我矣。反身而誠，樂莫大焉；強恕而行，求仁莫近焉」（同上）。「君子所過者化，所存者神，上下與天地同流，豈曰小補之哉」（同上）？孟子此種神祕主義，以「誠」爲與神合體之樞紐，關係得力于子思，宋儒所謂「人欲淨盡，天理流行」之說，則又得力于孟子者。但孟子之神祕主義，却又與莊子不同。莊子所謂「天地與我并生，而萬物與我爲一」（齊物論篇），以及「乘天地之正，御六氣之變，以

道無窮者」(遺送遊篇)，以爲神祕主義之表現形態，其所以爲此境界之方法，則不在「強忍」
「求仁」以致「誠」，而在于去除知，以「忘」，此與佛家之所謂「無明」頗爲近似。魏晉時代「
格義」之法，所以與莊子接合而傳述佛理，其邏輯上之根據，或即在于此焉。更進一步言之，莊子之
神祕主義，主張對宇宙萬物，有「以心觀之，以物觀之，以俗觀之，以差觀之，以遠觀之」等五法，
此與法之名僧慧俄(Hugo of St. Victor)所倡之三限說，亦頗相近。慧俄謂，「以肉眼觀外界」
此是認識，以肉眼觀內界，此是思慮；以心眼觀照自然界，此是冥想」。單就此點而言，吾人可認莊
子爲中國哲學史上之慧俄。但與孟子所代表之儒家神祕主義，則殊不相同焉。

【註三】直觀主義與倫理學上之直觀說無別。在哲學上有種種解釋，而最一般者，即指「直接之領
悟」，和「知覺」，「判斷」，「感覺」等，皆不從推理與經驗之媒介手段，即得以成立。凡以唯直觀始能認識
真理之學說，統稱直觀主義，以與主知主義相對待。且認識論上之直觀主義，每與倫理學上之性善說
互爲首尾，而與性惡論不相容；吾人謂孟子哲學獨成一整然之體系，于此亦可見其一斑。

【註四】先天論以理性之先天能力說明認識之起源，反乎經驗論而言。此派在認識論上又可分爲二
：其一爲純理論(Rationalism)，以笛卡爾(Descartes, Rene)斯賓諾莎(B. B. Spinoza)萊布
尼茲(G. W. Leibniz)華爾登(C. Wolff)等爲代表，彼等以概念的思考爲認識之基始，與經驗
論派適相。其二爲康德之先天論，以時間空間之于感性，十二範疇之于悟性，皆爲先天之形式。且

謂吾人得此，以爲定論材料，始作出現象界之秩序。在認識論上之先天論，亦每與倫理學上之直覺說相呼應，此亦可爲孟子哲學體系之一證焉。

【註五】類比推理亦作比論，有二解；其一，謂事物或事物之關係，類于醫藥與疾病之關係，亦與數學上之比例（Proportion）相似，如云「二與四之比，類于四與八之比」是。其二，以事物間之相似點或相同點爲根據，而由此推彼，斷爲同屬一型者。如云「地球有生物，而火星似地球，故火星亦似有生物」是。孟子之論譚，率用此法。例如與告子圍于性猶杞柳，性猶湍水，生之謂性之譚，是也。更云，「故凡同類者，舉相似也。何獨至于人而然之？雲人與我同類者。故龍子曰：『不知足論爲履，我知此不爲屨也。履之相似，天下之足同也。口之于味，有同者也；『性』，惟耳亦然。』」也。孟子心，獨無所同然乎？……故義理之悅我心，猶芻豢之悅我口」（卷上「告子章句上」）。孟子此種類比推理，與孔子經驗之類推，迥有傳承關係在焉。

由邏輯言之，直觀主義必以先天論爲前提，而先天論則必導出唯理論之階梯，以補經驗或感覺在過程中之基礎地位。故孟子知行學說之肯定「知先行後」，亦頗處一整然體系焉。

第四節 結語

總觀孔子學派之知行學說，雖由其本身之發展而先後頗有不同；然其較諸老子學派，則發明特多。如所謂「終日不食，終夜不寢，以思，無益；不如學也。」所謂「物密而後知至」。

所謂「人莫不飲食也，鮮能知味也」。所謂「行之而不著焉，習矣而不察焉，終身由之而不學而知其善者衆也」等命題，均在中山先生之「知難行易」學說中保持其生動之地位，且由各種學方派之助，而採取其更高級之存在形態，以促進中國革命中思想革命之發展與完成。

第三章 墨子學派

第一節 墨經知行論中之三大問題

所謂墨子學派，係指墨子（紀元前四八〇至四〇〇年）本人及其諸弟子（即墨子一書之輯錄者或補作者）之思想而言。此派肇起于下層社會【註一】，又爲一有嚴密組織之黨團【註二】，而以苦行救世爲宗旨；且在先秦時代「百家之學」中爲後起，自不得不重視論爭【註三】以求樹立其說焉。故此派之知行學說遂能多所發明。

【註一】關於墨子學派之發起於下層社會一事，佐證頗多。其一，貴義篇云：「子墨子南遊於楚，見楚惠王，獻書，惠王受而讀之。曰：良書也！不肖。使穆賀以老辭。穆賀見子墨子，子墨子說穆賀，穆賀大說，謂子墨子曰：子之言誠善矣，而君王天下之大王也，毋乃曰賤人之所爲入而不用乎？」其二，近人錢穆氏釋「摩頂放踵」云云「摩頂者，摩柔其頂，蓋奴作兒錯，所以便事；放踵則不履不攜，出無車乘」（古史辨第四冊序言）。其三，方授堂氏更讀貴義篇「報上無君上之事，下無耕農之難」一語，以證墨子非官非農；據魯問篇「不如相之爲車鑿，須與刈三寸之木而重五十石之重」，并釋非外儲說下篇「不知爲車軌之可也」等語，亦證其爲造車之工匠（墨漢源流）上卷第二章。凡此

，皆墨子身世微賤之證也。然僅此尙不足明墨子學派之思想爲下層社會之代表也。錢穆云：「闕子居陋巷，死有棺無槨；曾子耘瓜，其母親織；閔子箴著藍衣，爲父推車；仲弓父賤人；子貢貨殖；子路食藜藿，負米，冠雄雞，佩狼頭；有爲卒；原思居窮巷，敝衣冠；樊遲請學稼；公冶長在縲紲；子張魯之鄰家」（「先秦諸繫年」卷一）。是孔門弟子，亦多貧賤也。孔子學派之所以爲上層社會之學說，乃以其學風及內容代表勞心者之利益故。如仲弓學南亩之術；子張明言干祿；樊遲問稼圃，孔子均不爲答；曾子子夏爲諸侯師，聲名聞天下；冉求爲季氏宰；此外如子路、宰我、子貢、子游、子颺、高柴、原思等，亦皆爲官。此皆孔子「學而優則仕」學風之所致也。孟子云：「士之仕也猶農夫之耕也」一語，尤爲此派代表上層社會利益之鐵證。至墨子學派之學風及內容則反是；提倡節用節葬，以反對浪費；提倡兼愛非攻，以反對掠奪戰爭；提倡非禮非樂，以增長生產效率；提倡節用節葬，以反對剝削；提倡尙賢，以反對貴族專政；提倡非命非儒，以揭穿統治者理論之欺騙性等等。凡此皆墨子學派代表下層社會利益之證也。故荀子云：「人主者，以官人爲能者也；匹夫者，以自爲能者也。人主得使人爲人，匹夫則無所移之。百畝一守，專業窮，無所移之也。今以一人兼聽天下，日有斷而治不足者，使人爲之也。大有天下，小有一國，必自爲之然後可，則勞苦耗頓莫甚焉；如是，則雖藏獲不肯與天子易業」是以照天下，一四海，何故必自爲之？自爲之者，得夫之道也，墨子之說也；論德使能而官施之者，聖王之道也，儒之所說也」（「王霸篇」）。王充亦謂墨子學說「雖得愚民之欲

，不合知者之心」(「論衡」「薄葬篇」)。是知墨子學派崛起於下層社會，殆秦漢以前之通論焉。

【註二】馮友蘭氏云：「墨者爲一有組織的團體，故救宋之舉，能爲有組織的行動，……墨子弟子之出處行動，皆須受墨子之指揮。弟子出仕後如所事之主，不能行墨家之言，則須自行辭職；……如弟子出仕之後，曲學阿世，則墨子可請於其所事之主而退之，……弟子出仕後之收入，須分以供墨者之用，……淮南子謂：『墨子服役者百八十人，皆可赴火蹈刃，死不旋踵』。可見墨子弟子對於其師之絕對服從矣。墨者之首領，名曰『領袖』。……墨者之第一任『領袖』當爲墨子。……墨者之行爲，與所謂使者相同，史記游俠列傳所謂『其言必信，其行必果，已諾必誠，不愛其軀，赴士之阨困』者也。……墨者之團體內，紀律極嚴。鉅子對於犯墨者之法者，且有生殺之權矣」(「中國哲學史」第一一一至一一五頁)。

【註三】戰國時代百家之學固無不重辯論鬥爭，而以墨子學派爲最。墨子自謂，「以其言非吾言，是猶以卵投石也；盡天下之卵，其石猶是也，不可毀也」(「貴義篇」)。「墨經」云：「誹，明惡也」(「經上」)。「誹：非其行也，其言之使人作」(「經說上」)。「誹之可否，不以衆寡；說在可誹」(「經下」)。「誹：誹之不可，以理之可非。雖多誹，其誹是也。其理不可誹，雖少誹，非也。今也謂多誹者不可，是猶以空論說」(「經說下」)。「非誹者善，說在毋非」(「經下」)。「非：非之，誹也；非誹，不非可非也。不可誹也，不可非也」(「經說下」)。此

其以理論門爭（說）爲辨別真理之重要手段也，彰彰明甚。

墨子學派之知行學說，其見於墨經所提之三大問題。卽（甲）知之起源或其來路；（乙）知之真僞及非標準；（丙）知之成立過程及其條件。此三者在認識論上均甚重要，墨子學派對之，皆有比較正確之解決。茲分別述之如左：

（甲）知之起源或其來路

關於知識之起源問題，此派雖未免於康德式之先驗論命題之弱點，如所謂「知而不由五路，說在久」〔註一〕，卽是例證；然其在一般場合上，則仍保持經驗論之立場。如經上云：

【經】知：聞，說，親。名實合，爲。

【說】「知：傳受之，聞也；方不摩，說也；身親焉，親也。所以謂，名也；所謂，實也；名實耦，合也；志【知？】行，爲也」。

此墨經論知識起源最精要之語。梁啟超氏對此命題曾作較完善之例釋。茲錄之以供參考：

「『身親焉親也』者，謂由五官親歷所得之經驗而成智識也。荀子王名篇云：『然則何緣而以同異？曰緣天官。凡同類同情者，其天官之意物也同。……形體色理以目異，聲音清濁以耳異，甘苦鹹淡以口異，香臭芬鬱以鼻異，滄熱滑斂輕重以形體異，喜怒哀

愛惡欲以心異。」（案此六者正與佛與之眼耳鼻舌身意合）此所謂身親焉者也。兒童翫火而狎之，手觸熾炭，乃得灼焉，此身親而知其熱也。芻豢親嘗而知其美，芝蘭親嗅而知其馥，桃李親視而知其豔。笙歌親聽而知其和。身親焉者，智識之基本，而又其最可恃者也。故近世泰西之知識論咸趨重經驗，而名學以歸納爲極詣，誠以身親焉之可恃也。

『方不摩說也』者，謂由推論而得之知識也。說，所以明也。摩，卽障字。方，如史記『見坦一方』之方。身親所得之知識，最近於正確，固也；然身所能親者，其限域至狹，非親莫知，則知之塗滯矣。據其所已知以推見其所未知，是之謂『所以明』，是之謂『說』。隔牆見角而知有牛，磨不摩也；隔岸見煙而知有火，岸不摩也；遊蛾眉見積雪焉，須彌落機，所未歷也，知其高與蛾眉齊也，或更高於蛾眉也，則知其有積雪也。兒童燭火而得熱，所觸此火也，他火非待一一觸之，而莫敢或狎者，能推焉而知不摩也。此爲得知識之第二途徑，演繹的論理學，卽此術也。

『傳受焉聞也』者，謂由傳聞而得之智識也。吾謂昔者嘗有墨子其人也，子謂昔者未始有其人也，吾何恃而論吾說之真也？特親知耶？末由起墨子於九原而與之覲也；特說知耶？不能謂嘗有孔子而推知必有墨子也；且又何據而知嘗有孔子耶？不惟時間之相

去爲然也。空閒之相去亦然。未親登落機，何以知世必有落機也？甯能謂蜀有峨眉，而推知美之必有落機也？若是者，親知與說知兩窮，非恃聞知，無以爲也。墨子書傳焉，吾受之，知有墨子也；落機之名，地志傳焉，吾受之，知有落機也。此爲得知識之第三途徑，讀書之所受，講堂聽講之所受，皆此類也。

人類最幼稚之智識，多得自親知；其最精密之知識，亦多得自親知。人類最淵博之智識，多得自聞知；其最謬誤之智識，亦多得自聞知。而說知任兩者之間焉。中國秦漢以後學者，最尊聞知，次則說知，而親知幾在所蔑焉。此學之所以日墮下也。墨家則於此三者無畸輕畸重也。

『所謂名也所謂實也』者，如云『此書是墨經』。『此書』云者，是所謂也；有『實』可指，故言實也。『墨經』云者，是所以謂也；用此『名』以表之，故言名也。如云『墨經是難讀之古書』。『墨經』，所謂也；『實也』，『難讀之古書』，所謂也；『名也』。用『是』字以明名實之關係，而辭成焉，所謂『名實耦』也。合也。凡智識之成立，自至淺者逮至深者，自至簡者逮至繁者，皆『名實耦』之結果而已。

墨家以知行合一爲教，謂行必須由智識生，無行爲則無以表示智識，故『名實合』

謂之「爲」，知而行之，則是「爲」也。」（墨經後釋第三至四五頁）

按梁氏此釋，亦有誤解。首先，「說知」（推論）固以親知（直接經驗）以爲基礎，「間知」（間接經驗）亦不能離開「親知」而立。故黑格爾云：

「始入邏輯及其他一般學問者，與經過他種學問而復歸於邏輯者不同，由於此種不同，邏輯亦遂在全然不同之情形下而出現。……對青年人講說格言，不能發生與成年人同等程度之理解，因此格言之內容，成年人已據自身之經驗早有充分無遺之體驗故。同理，邏輯亦祇在其作爲各種學問或經驗之結果而出現之際，然後始能有寶貴之價值焉。」（大論理學緒論，日譯岩波版第五九至六一頁）。

「親知」在一般認識過程中之基礎作用，似爲梁氏所忽視。其次，「墨經」所謂：「名實合，爲。」所謂：「名實耦，合也，知行，爲也」云云，其原意似亦不如梁氏所解。以管見釋之，當係謂概念（「所以謂」——「名」）與對象（「所謂」——「實」）合致，方爲真知，亦惟有真知，始能在實踐上發生指導方法之作用也。信如梁氏所釋：「謂行爲由智識生」，則與墨子學派之經驗精神，實不相容。

（乙）知之真僞及其準

關於此問題，墨子學派尤多光輝之意見。例如小取篇云：

「夫辯也者，將以明是非之分，審治亂之紀，明同異之處，察名實之理，處利害，決嫌疑。焉【乃】筭路萬物之然，論求察言之比。以名舉實，以辭抒意，以說租故，以取，以類予」。

此可分爲上中下三段解釋之。上段論認識在實踐心用上之意義與價值，其意甚明。中段論認識之能力，在於反映事物之本質，把握事物之法則。下段論概念所以把握現實，理論乃以抒發所見，推論在於探出根據。「以類取，以類予」二句，則總結全文，闡明方法論與宇宙觀統一之故。蓋「以類取」爲由外向內之反映過程，「以類予」爲由內向外之實際應用；予均以客觀存在間之聯繫（類）爲準則，而不容主觀之歪曲或抹煞焉。此實有唯物論（Materialism）【註二】傾向之認識論也。墨子學派關於認識之標準上，亦明確提出實踐爲真理標準之命題。經下云：

【經】「如其所不知，說在以名取」。

【說】「知。雜所知與所不知而問之，則必曰：『是所知也，是所不知也』。取法俱能之，是兩知之也」。

梁啓超氏釋云：

能知事物之某部份爲我所不知，則是自知其所不知矣；能自知其所不知，是求智識之一要諦也。本書貴義錄云：『今蓋嘗曰：鉅者白也，黔者黑也，雖明目者無以易之；彙黑白使替取焉，不能知也。故我曰：替者不知黑白者，非以其名也，以其取也』。可作本經注脚，觀此，亦可知『知其所不知』之非易易矣』（墨經校釋第八一頁）。

此謂實踐之檢驗，爲認識真僞之標準也。如將此意與前述認識之起源，及『以名舉實』、『舉略萬物之然』等關於名實關係之命題聯繫觀之，必更易顯示其價值。

〔丙〕知之成立過程及其條件

在墨經中對此問題亦有完整之命題。此即「經上」之左列四條：

〔一〕「經」知，材也」

〔說〕「知：知尙者，所以知也，而不必知；若目」。

此所謂「知」，係指能知之感覺器官，有此器官固已有能知之具，但非謂有器官卽必有認識也。譬如有眼始能見物，而有眼亦未必便有見。

〔二〕「經」慮，求也」。

【說】「慮；慮也者，以其知有求也，而不必得之；若睨」。

此謂將「所以知」之器官供主觀要求之驅使而有所追求也。但有求有慮未必即得，蓋天下事理，斷不能惟靠主觀願望而得之。例如睨而視物，雖出於「情然而視物，雖出於「情然而心寫之擇」（荀子「正名篇」語），然未能必其定變「格物知至」之結果焉。故「大學」祇云慮而後「能」得，未云慮而後「必」得也。

（三）【經】「知，接也」。

【說】「知：知也者，以其知遇物而能貌之；若見」。

此謂感覺器官與客觀對象相接相遇，而反映其狀態，即獲得表象，始為認識之端初也。例如目以接物而成見，物之形象映於目中是。

（四）【經】「恕，明也」。

【說】「恕 恕也者，以其知論物而其知之也著，若明」。

此謂以感性認識為基礎，由理性之認識能力（恕即智字之古文。荀子正名篇云：「所以知之在人者謂知，知有所合謂之智」。）對之進行「加工」或概括化，在關聯中把握對象，而完成更深刻，更著明之認識也。

綜此四條，可知墨子學派對此問題之意見如下：單有能知之器官與求知之願望，尙不足
以獲得認識，必也器官與對象相接觸，方爲認識之端倪；通過感性認識而上昇爲理性認識，
始爲認識之完成。此四者在人類認識之發展過程中，乃相互補足而不可或缺之契機也。墨子
學派在認識論上之卓越成就，蓋可忽乎哉？

【註一】「知」不由五路，說在久」云云，卽以時間觀念爲先驗範疇也。梁啓超氏釋云：「五路者
五官也；言而名以路者，謂感覺所經由之路，若佛典以眼耳鼻舌身爲五入矣，人之得知識，多恃五路
，荀子所謂「緣天官」者也。例如見火，目爲能見，火爲所見；火與目接，火不能獨成見也；此之謂
「惟以五路知」。雖然，亦有不以五路知者，例如「久」是。久者，時間也；吾人之得有時間觀念，
全不恃五官之感受，與以目見火不相當。時間觀念，純由時間相續而得來，吾人因時間而知時間，若
以火見火也，」（「墨經校釋」第八一頁）似此以時間觀念之形成全不恃五官之感受，本質上乃康德
式觀念論命題之學舌，而與墨子學派一般之經驗論精神，實自相抵觸者。

【註二】唯物論爲觀念論或唯心論之對立物。此種學說，認存在決定意識，認識爲客觀物質存在在
人類頭腦中之反映，或又謂認識爲被翻譯在人類頭腦中之一觀物質存在。我國先秦諸子中，墨子學派
及荀子，均有此傾向。尤其墨子學派之唯物論傾向與其自然科學及論理學之研究緊相聯結，實在中國
哲學史上形成一特殊鮮明之存在。

第二節 墨經知行論與他家之比較

據前述三點可知墨子學派之知行學說，乃其一般認識論，與儒家及道家之思想均不相同；尤其與莊子之相對主義，及「合同異」（惠施）「離堅白」（公孫龍）兩派詭辯家「莊」之基本命題為針鋒相對之物。且凡其提出與諸家對立之命題，均在認識論上有鉅大之價值。茲分別言之如左：

（甲）墨家與莊子

墨家之知行學說與莊子不同。首先，關於真實與夢幻之差別問題，經上云：

【經】「臥，知無知也」。

【說】「臥」：

梁氏釋云：

「上知字爲『知材也』之知。下知字爲『知接也』之知」。

【經】「夢，臥而以爲然也」。

【說】「夢」：

梁氏釋云：

第一編 先秦時代

「夢者，知無知而自以爲有知也」(《墨經後釋》第二二頁)。

此與莊子「齊物論篇」所謂「莊周夢爲蝴蝶」云云不辨幻夢與真實之認識論命題，固絕對不能相容者也。其次，關於爭論可否判定是非一問題，墨家亦與莊子有相反之意見：

「經上」辯，「爭彼也，辯勝，當也」。

「經說上」辯，「或謂之牛，或謂之非牛，是爭彼也。是不俱當，不俱當，必或不當；不當，若犬」。

「經下」謂辯無勝，必不當，說在辯一。

「經說下」謂，所謂，非同也，則異也。同，則或謂之狗，其或謂之犬也；異，則或謂之牛，其或謂之馬也。俱無勝，是辯也，辯也者，或謂之是，或謂之非，當者勝也。

此與前述(第一章第二節)莊子否定由明辯以定是非之主張，亦絕對相反者。故梁氏釋云：

「辯之有勝無勝，在當時成爲學術界一重要問題。若莊子，卽主張『辯無勝』者也。……此卽……懷疑論的論調，謂下無實是非，辯徒枉用耳。……墨子……謂辯之效力必能得真是非，此與莊子之辯無勝迥異矣。『說在辯』云，謂主張辯無

勝之人，先自與人辯矣。卽如莊子持此義以難墨子，莊子之言而當，則莊子勝矣，安得謂辯無勝耶？（『墨經校釋』第七四頁）

是知墨子以派與莊子相對立之焦點，乃在於客觀真理是否存在一哲學上最大問題之爭。墨子學派由于肯定客觀真理之存在，故主張幻夢與真實有別及「辯勝當」，莊子由于否定客觀真理之存在，由于否定認識真偽標準之客觀性，故有相反之主張。吾人據中山先生「知難行易」認識論之立場言之，實不得不左袒墨子學派焉。

（乙）墨子與惠施

墨子學派與惠施「合同異」派論辯主義認識論，亦極不同。卽對於「合同異」派之命題【註二】嘗提出「離同異」之主張。六卽所謂同中有異，異中有同之主張。小取篇云：

「夫物有以同不舉遂同，……其然也，有所以然也；其然也同，其所以然也不同。其取之也，有所以取之；其取之也同，其所以取之也不必同。」

經上云：

【經】「同，以正有辯也」。

【說】「同，攷異待之，同也」。

梁氏釋云：

「相盡者，兩物內容適相若，彼此互相而俱盡也。摺者，物與物相遇之謂。異物相摺而能相得〔似宜解〕，在與異物之關聯中而得其同質態」——引用者注，是之謂「以正相盡」，是之謂同（「墨經校釋」第二七頁）。

【經】「同，重，體，合，類」。

【說】「同：二名一實，重同也；不外于兼，體同也；俱處于室，合同也；有以同，類同也」。

梁氏釋云：

「名家言莫要于辨同異。……同有四種：（一）因重而同；（二）因體分於兼而同；（三）因集合而同，（四）以類相從而同。重同者，例如仲尼同於孔子；體同者，例如孔子墨子同於中國人；合作者，例如合多人謂之軍，合多木謂之林；類同者，例如四足獸中有角者牛，有齒者馬」。（同書四七至四八頁）

【經】「異，二。不體，不合，不類」。

【說】「異，二：畢異，二也；不連屬，不體也；不同所，不合也；不有同，不類也」。

梁氏釋云：

「二畢畢者，孫詒讓云『謂各實俱異，是較然爲二物也，餘文易明。』大取小取兩篇言同異，多與此兩條相發明，但苦其文譌脫，不甚可讀耳。大取篇云：『重同，具俱同，連同，同類之同，同名之同，同根之同，丘同，齏同，是之同，然之同。』有若之異，有不然之異。』彼文重同，卽此文之重同；彼文具同，卽此文之合同；彼文連同，卽此文之體同，彼文同類之同，卽此文之類同；惟尙有同名同根丘同齏同等。觀此文更精密矣。其言異則比此文較簡略，互相發也。大取篇又云：『小園之園與大園之園同，方至尺之不至也，與不至鍾之不至不異。』又云：『苟是石也白，取是石也，盡與白同，是石也雖大，不與大同。』并闕各理，惜不甚可解。此皆言論理學上求同求異之法也。」（同書四八頁。）

【經】「同異交得，知有無」。

【說】「同異交得，於福求良，知有無也。……」
黎氏釋云：

「同異交得，爲歸納論理所用最要之法，經說譌脫，不能得其真解，深可慨惜。小取篇云：『推也者，以其所不取之同於其所取者予之也。……其取之也同，其所以取

之不必同。」大取篤云：「長人之異。短人之同。其貌同者也，故同。指之人與首之人也異，人之體非一貌者也，故異。將劍與挺劍異；劍以形貌命者也，其形不一，故異。楊木之木與桃木之木也同；譜非以舉量數命者取之書是也。」此皆言同中求異，異中求同，即同異交得之理也。泰西論理學歸納法所用五術：（一）求同，（二）求異，（三）同異交得，（四）共變，（五）求餘。共變即求異之附庸，求餘即求同之附庸，三足核五矣。而此三省墨經中所會導發也。」（同書五〇頁）。

經下亦云：

【經】「異類不比，說在量」。

【說】「異：木與夜孰長？智與粟孰多？爵，親，行，賈，四者孰貴？鹿與虎孰高？奴與蠶孰口？」

梁氏釋云：

「凡事物之異類者，不能持以比較。如云木長夜長，乃向此木與此夜孰長？此非所宜問也。爵言貴，所親言貴，品行言貴，價值亦言貴；若問父母之貴值錢幾何？事非狂論引言之多寡，只當與智比，不能與粟比；廉之論下；只當與廉比，不能與虎比；皆同

此理一。(同書六〇頁)。

凡此皆與「谷隱異一派之二天地一體」等命題相反，而企圖否定無差別，抽象化之同一性。強調具體化的現實中之差別性。吾人於此，亦同意於墨子學派之主張，而於惠施所代表之「合同異」派，尚務須留意。黑格爾云：

「在黑暗的光中與在絕對的黑暗中同樣，均不能見到任何事物。……：純粹光與純粹闇，爲兩個空虛，二者爲同一物。吾人惟在規定的光中（光依闇而被規定），即被遮蔽之光中，同理，在規定的闇中（闇依光而被規定），即被照耀之闇中，始能區別事物。因被遮之光，被照耀之闇，其自身之中，即具有區別，從而即爲規定的有或定有之故」（大論理學第一卷日譯岩波版第一二三頁）。

據此可知，合同異必至無別異，無別異亦即無所知。此等認識論，誠所謂「在闇夜中之牝牛盡皆黑色」（黑格爾評謝林格同一哲學語）也，真聖云乎哉？

（丙）墨家與公孫龍

墨子學派在認識論上，與公孫龍所代表之「離堅白」派諸命題【註三】，亦相反對。經上云：

【經】「同，異而俱於之【此】一也」。

【說】「同，二而俱，是相盈也：若淨君」。

梁氏釋云：

「取彼之異者而俱之於此之一，斯謂同。例如孔子，墨子，異也：而俱爲人，一也。堅，白，二也；而俱爲石性所含，一也。二何以能俱？以其相盈也」（『墨經校釋』第一九頁）。

【釋】「久，彌異時也」。

【說】「久：合古今且莫」。

【經】「字，彌異所也」。

【說】「字：家東西南北」。

梁氏釋云：

「此兩條言『異而俱之於一』之兩種重要關鍵。一曰『久』，則時間觀念也；二曰『字』，則空間觀念也：『彌』，周遍也；卽……：相盈之義。古今且暮雖異，合而俱之於一；則『久』之觀念成。東西南北雖異，蒙而俱之於一；則『字』之觀念成。有此兩種觀念，然後知識得有聯絡一。（『墨經校釋』第二〇頁）。

經下又云：

【經】「不可偏去而二，說在一與二見，廣與修俱」。

【說】「不；若敷華美。謂是？則是固美也；謂他，則是亦美。見不見，離；一二相益，廣修堅白」。

梁氏釋云：

「此文蒙前條『一偏棄之』而舉其反面也。二爲一之兼，一爲二之體。可偏去者，則一也，體也；不可偏去者，則二也，兼也。何以不可偏去？其性質周備於事物之全部，欲偏之而不能也。試泛舉一美字爲例：如言此花甚美，指其香則香固美也，指其色則色亦美；色香同棲於此花象體之中，不可分也，何以故？見不見離故。離，麗也；謂所見與所不見者相麗也，故舉一而與二相益也。如一平面，廣與修俱，不能離修言廣，不能離廣言修也。如石含堅白二性，既取此石，則不能云吾舍堅而取白或舍白而取堅也」（同書第五九頁）。

【經】「無人與字，堅白；說在因【益】」。

【說】「無；撫堅得白，必相益也」。

梁氏釋云：

「此條說與經義不相屬，故經文頗難索解。說文『撫堅得白必相益也』，言石徧含堅白兩德，手撫此堅者，同時即全得其白者，故曰相益。公孫龍子堅白篇云：『無堅得白，其舉也二；無白得堅，其舉也二。』：：：：：視不得其所堅而徧其白者，無堅也；拊不得其所白而得其所堅者，無白也。』意義似與此文同。然彼之得身時則無堅，得堅時即無白，義實與此相反，此其所以爲詭辯也。此文『無』字，實牒經標題之文，與下不連續。今本作『無堅』或後人據詭辯家言竄易古經耳。」（同書第六五頁）。

【釋】「于一，有知焉有不知焉；說在在」。

【說】「于：石一也，堅白二也，而在石；故有知有不知焉，可。子知是，有知是吾所先舉，重。則子知是，而不知是吾所先舉也，一」。

梁氏釋云：

「石，一物也；堅與白，二物也；而皆爲石所函。手拊堅而不得白，目視白而不得堅，故有知有不知，其說可成立也。子知此白是石，又如吾前此所舉之堅者即此石，所謂重也。子知自者爲石，而不知吾所先舉者即此石，所謂一也。」（同書第七五頁）。

【經】「有指，于二而不可逃；說在以二參」。

【說】「有，指：謂若知之，則當指之。此知告我，則我知之。兼而之，以二也；衡指之，參直之也。若曰：『必獨指吾所學母指吾所不學』，則是固不能獨指，所欲指不傳，意若未浚。且其所知是也，則是知是不知也，惡得爲一？謂，而有知焉，有不知焉」。

梁氏釋云：

「指者何？若而謂之也。于知白，則請指出此所知之白以告我，此所謂指也。今指此白物耶？然堅卽在于其中，是指一而及二也。且所指爲白而堅，石，是指一而三也。若曰：吾只許汝指白，不許汝指堅，則堅自本相盈，離堅而白不能以獨指焉。是所欲指者爲何？卒不能得也，於意終不愜也。且所知者白而所不知者堅，則是一已知一未知也；明明二也，惡得爲一？故曰『以二三』」（《論書第七六頁》）。

凡此皆反對公孫龍「離堅白」詭辯之命題，亦卽所謂「合堅白」之說也。由墨子學派觀之，倘堅白異處，如一爲白雲，白，一爲白玉之堅，則堅與白固相離而不相盈；今堅與白俱在於一石，則白自在於堅，堅自在於白，豈知互濬透而相盈爲一體矣。至於指堅而不得白，視白

而不得堅，乃由於人類感覺性質不同而反映事物之相異屬性或側面，而事物(石)之客觀屬性及其連繫，初不因人類感覺與否而有所動搖也。此種觀點，與「知難行易」之精神，亦頗相合致」。

【註一】馮友蘭氏云：「惠施之觀點注意于個體的事物，故曰：『萬物畢同畢異』，而歸結于『泛愛萬物，天地一體』也。公孫龍之觀點，則注意于共相，故曰『堅白』而歸結于『天下皆獨而正』。二派之觀點異，故其學說亦完全不同。韓國論及辯者之學，皆總而言之曰：『合同異，離堅白』，或總其學爲『堅白同異之辯』。此乃籠統言之。其實辯者之中，當分二派：一派爲『合同異』；一派爲『離堅白』。前者以惠施爲首領；後者以公孫龍爲首領。」(『中國哲學史』第二六八頁)

【註二】「合同異」之命題，計有下列之十八個：(一)至大無外謂之大，至小無內謂之小。(二)無厚不可乘也，其大千里。(三)天與地卑，山與澤平。(四)日方中方詘，物方生方死。(五)大同異與小同異，此之謂大同異，萬物畢同畢異，此之謂小同異。(六)南方無極而有窮。(七)今日適越而書來。(八)遠環可儻也。(九)不知天下之中央，燕之北，越之南是也。(十)氾愛萬物，天地一體也。(十一)卵有毛。(十二)郢有天下。(十三)犬可以爲羊。(十四)馬有卵。(十五)子有是。(十六)山出口。(十七)魚長于蛇。(十八)肉狗黑。

此惠施之著名命題或奇論(Paradox)，而以時空之抽象無限性及其區別之相對性爲邏輯之根據。其

爲希離真實之詭辯，正文中已述及之，此不再贅。

【註三】「離堅白」派之命題，計有下列十三個：（一）鷄三足。（二）火不熱。（三）輪不誠地。（四）目不見。（五）指不至，物不絕。（六）矩不方，規不圓，以爲圓。（七）鑿不虛柄。（八）飛鳥之影，未嘗動也。（九）銜矢之疾，有不行不止之時。（十）狗非犬。（十一）黃馬驢牛三。（十二）孤駒未嘗有母。（十三）一尺之捶，日取其半，萬事不竭。

此派之命題，係以時空無限分割之可能性爲基礎，成立；本質上與希臘埃里亞學派（Ereias）之芝諾（Zeno）學說相同，此二者皆由于抽象的形而上學性質，即將認識中之某一個面絕對化或硬化，而在認識論上遂陷于唯心論之詭辯矣。

綜觀墨子學派之知行學說，不但富有科學價值，且亦具有戰鬥精神，此吾民族優良傳統之一形態，在研究中山先生知難行易認識論之際，實不得不予以極大之重視，而發現其間之傳承的邏輯關聯。至其在論理學方面之成就，前人論之已詳，且不乏專書，茲特從略。

第四章 荀子學派

第一節 荀子之知行論與其所謂「性」「情」「欲」「偽」「心」等概念之

關係

荀子（紀元前三一〇至二三〇年）生當戰國末期，爲先秦諸子之殿軍。其哲學上之基本立場，雖未出孔子學派之範圍【註一】，而其思想之內容，實爲中國古代哲學全發展之綜合體系【註二】。一般治中國哲學史者，每將孔子比爲蘇格拉底（Socrates），將孟子比爲柏拉圖（Plato），將荀子比爲亞里斯多德（Aristotle）【註三】，亦實不爲無見。然吾人之課題，非欲研究荀子哲學之全部，祇就其知行學說，加以系統之考察而已。

首先，吾人必須承認：「性」「情」「欲」及「偽」與「心」等詞之概念乃理解荀子知行學說，甚至其認識論全部之關鍵。然則此等詞在荀子哲學中究于義云何？性惡論云：

「人之性惡，其善者偽也。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。是性偽之分也。……性者，本始材樸也；偽者，文禮隆盛也。無性，則偽之無所加；無偽，則性不能自美」。

正名篇又云：

「生之所以然者謂之性。性，生之和。生，精合感應，不事而自然，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，謂之爲。蘊積焉，能習焉而核成，謂之僞。正利而爲，謂之事。正義而爲，謂之行。所以知之在人者，謂之知。知有所合，謂之智。所以能之在人者，謂之能。能有所合，謂之能。性傷，謂之病。節遇，謂之命。……欲不待可得，而求者從所可。欲不待可得，所受乎天也；求者從所可，受乎心也。天性有欲，心爲之節制。……人之所欲，生甚矣；人之所惡，死甚矣。然而人有從生成死者，非不欲生而欲死也，不可以生而可以死也。故欲過之而動不及，心止之也；……欲不及而動適之，心使之也。……性者，天之就也。情者，性之質也。欲者，情之應也。以所欲爲可得而求之，情之所必不免也。以爲可而道之，知所必出也。」

性惡篇又云：

「今人之性，生而有好利焉，順是故爭奪生，而辭讓亡焉。生而有疾惡焉，順是故殘賊生，而忠信亡焉。生而有耳目之欲，有好聲色焉，順是故淫亂生，而禮義文興焉。」

然則從人之性，順人之情，必出于爭奪，合於犯分亂理而歸于暴。故必將有師法之化，禮義之道，然後出于辭讓，合于文理而歸於治。用此觀之，然則人之性惡明矣，其善者僞也」。

吾人於此，至少應獲得左列兩點之認識：

第一、所謂性也，情也，欲也者，皆以個人生存利害之鬥爭為單位之直感行為也；而所謂心也，僞也者，則以集團之生存利害鬥爭為單位之理性行為也。此二者，既相尅而又相生，故曰：「無性則僞之無所加，無僞則性不能自美」；又曰：「長遷而不反其初則化」（不苟篤語）。此二者之矛盾的對立統一，即直感行為與理性行為之鬥爭，乃為一切認識及全部意識形發生之基本動力；換言之，即行為知之因，知為行之果也。故曰：「以所欲為可得而求之，情之所必不免也；以為可而道之，知所必出也」。

第二、性為先天範疇，僞為後天範疇；僞以性為基礎而又使之長遷而不反其初，并在當作實踐發展連鎖之僞（慮積焉，能習焉而後成謂之僞）的基礎上，發生知識或認識。是知荀子與孟子雖同出於孔子學派，而二家實異勝於同焉；即荀子不惟反性善而主性惡，在倫理學上建立起與孟子相反之學說，即在認識論上，亦一反孟子所主張之先驗論，而高張經驗論的

認識起源理論之輾以與孟子相對抗。

【註一】吾人認荀子哲學之基礎立場屬于孔子學派，不僅因其非十二子，解蔽等篇中，且有與孔子之言；主要之根據，乃在其對於「禮」之概念由孔子學派之精神予以貫注之點。例如勸學篇云：「學惡乎始？惡乎終？曰；其教『術』則始乎誦經，終乎讀禮。……禮者，法之一分，類之綱紀也。故……學至于禮而止矣」。禮論篇云：「禮有三本；天地者，生之本也；先祖者，類之本也；君師者，治之本也。無天地，惡生？無先祖，惡出？無君師，惡治？三者偏亡，焉『乃』無安人，故體上事天，下事地，尊先祖而隆君師。是禮之三本也」。是禮在荀子哲學中，不但為道德概念，政治概念，抑且為宇宙觀，認識論之範疇矣。然此乃孔子學派關於政治道德思想之普遍化或概括化之結果，故荀子終不失為儒者。

【註二】荀子雖為儒者，而其哲學之內容，究非孔子學派一家之言所能盡包。首先如「天行有常，不為堯存不為桀亡」，「大道所以變化遷成萬物」，「萬物為道一偏一物為萬物一偏」等命題，固係老子學派之繼承；而列子之「太易」，楊朱之「大一」，亦靈化于其中矣。其次，所謂「虛壹而靜」亦與莊子所說「至人之用心若鏡」，加以內容上之修正充實而定之命題。最後，其關於名實問題，及其名物名之分與感性對理性之基礎地位等，更明顯為墨子學派之吸取。此外，荀子對孔子學派之繼承與發揚，已詳前註，此不再述。總之，荀子哲學體系之內容，為中國古代哲學全發展之最大

成，固無可置疑者也。

【註三】將荀子比亞力士多德，不僅就其哲學史上之最大成地位言，不僅就其以唯心論立場取大體之唯物論內容而建立新體系之成說言，即就其在其所居學派中之地位與意義言，亦頗爲適切。馮友蘭氏云：「孔子言『正名』，欲使『君君，臣臣，父父，子子』。孟子言『無父無君，是禽獸也』；孟子正人之名而排無父無君者于人之外，是亦孟子之正名主義也。不過孔孟之正名，僅從道德着想，故其正名主義，僅有倫理的興趣而無邏輯的興趣。猶之亞拉底之『以歸納法求定義』，亦原只有倫理的興趣也。柏拉圖講概念，其倫理的興趣，亦較其邏輯的興趣爲大。至亞力士多德始純講邏輯之著作。荀子生當『霸者』正盛時代，故其所鑿正名，邏輯的興趣亦甚大」（中國哲學史卷三七三頁）。

惟亞力士多德在西洋哲學史上發生極大之影響，甚至近今之形式邏輯，大體亦不出亞氏之所手創以外焉，至若荀子在中國哲學史上則遭受其極冷淡之厄運。梁啟超氏云：「孟子言性善，荀子言性惡；孟子法先王，荀子法後王；孟子尊尙王道，荀子尙霸道；二者持義雖殊，而同爲儒家宗師。初無判軒輊也，漢文帝時孟子列于學官，立博士傳授，推與有加，而荀子以與孟子微異其撰，既揚孟必抑荀，軒輊之判，自此始矣。且先秦舊籍，多賴漢儒傳注以行世，孟子有趙岐爲之注，以是傳誦者衆；即荀子則闕如也。兼斯二因，遂使荀子棄置高閣，垂九百有餘載。延及中唐，乃有揚倬規爲之注；益以宋明之間揚孟抑荀之風倍甚于前，故其書終以蒙世詬厲，瀕抑沉菴，無繇復其光焉」（荀子集解）自

。由此點言之，荀子與亞力士多德則又甚不類似而不能相比擬矣。

第二節 由「羣分」之行致個人之知

荀子以關於性與偽之理論爲基礎，更以認識發展動力之實踐，乃集團的秩序化之實踐，而非個人的相互抵觸之實踐。此由其強調「羣」與「分」之諸命題中可以見之。王制篇云：

「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，多力則彊，彊則勝物；故宮室可得而居也。故序四時，裁萬物，兼利天下，無它故焉，得之分義也。故人生不能無羣，羣而無分則爭，爭則亂，亂則離，離則弱，弱則不能勝物；故宮室不可得而居也。不可少頃舍禮義之謂也」。

非相篇又云：

「故人道莫不有辨，辨莫大於分，分莫大於禮，禮莫大於聖王」。

富國篇亦云：

「離羣不相待則窮，羣而無分則爭。窮者，患也；爭者，禍也。救患除禍，則莫若

明分使羣矣。強骨弱也，知懼愚也，民下逮上，少陵長，不以德爲政，如是則老弱有失養之憂，而壯者有分爭之禍矣。事業：所惡也；功利，所好也。職業無分。如是則人有樹事之患，而有爭功之禍矣。男女之合，夫婦之分，婚姻聘內，送逆無禮，如是則人有失合之憂，而有爭色之禍矣。故知者爲之分也。〔按馮友蘭氏云：「知者二字極可注意。蓋人之爲此，乃以其有知識之故，非以其性中本有道德之故也。」——中國哲學史第三卷五至三六六頁〕。

荀子所謂「羣」與「分」，雖處處由德治主義「註」之政治觀點立論，而另一方面，在其與「僞」及「心」之連繫上，則又爲認識之主體焉。

人類之得其知也，既以所屬之「羣」與「分」爲座標，又以個人之直接生存利害爲出發點，自當依其在特定社會政治集團或制度中所佔之地位不同而有其相異之認識與判斷。故富國篇云：

「萬物同宇而異體，無宜而有用爲【於】人，數也；人倫并處，同求而異道，同欲而異知，生也。皆有可也，知愚同；所可異也，知愚分。勢同而知異，行私而無禍，縱欲而不窮，則民心奮而不可說也。」

【註】法治主義，以合理的道義的人為修養為政治基礎之思想體系，往往以之與法治主義相對待，此儒家政治學說中之中心原理也。論語云：「為人孝弟而好犯上者，鮮矣；不好犯上而好作亂者，未之有也。」（「學而」）。又云：「尊之以政，齊之以刑，民免而無恥；尊之以德，齊之以禮，有恥且格。」（「為政」）。孟子云：「老吾老，以及人之老，幼吾幼，以及人之幼，治天下可運于掌。」（「梁惠上」）。皆屬于德治主義。詩云：「刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦。」言舉斯心加諸彼而已矣。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，善推其所為而已矣。」（「梁惠上」）。皆屬于德治主義。

第三節 所知（對象）與所知（主體）

荀子不但強調實行在求知過程中之動力意義，而且又力言在對象之發展運動中以把握事物之本質。故儒效篇云：

「塗之人百姓，積善而全盡，謂之聖人。彼求之而後得，為之而後成，積之而後高，盡之而後聖；故聖人也者，人之所積也。人積耨耕而為農夫，積斲削而為工匠，積反【販】貨而為商賈，積禮義而為君子」。

由此可知：既「求之而後得，為之而後成」，自無先驗論者所為認識起源說存在之餘地；積

經耕而始爲農夫，積反貨而方爲商賈云云，更與德哲費爾巴哈（J. Feurbach）所謂「事物之對象，決定事物之本質」之命題，有同一之意義與價值。然而，倘吾人由另一觀點加以分析，知荀子之意，蓋亦教人由積耨耕以認識農夫，由積斲削以認識工匠，由積反貨以認識商賈，由積禮義以認識君子也。此所謂耨耕也，斲削也，反貨也，皆行爲或實踐，亦卽運動之義；而所謂「積」也者，乃無限反復之發展連續也；君子之所以爲君子，聖人之所以爲聖人，商賈之所以爲商賈，工匠之所以爲工匠，農夫之所以爲農夫，均由其運動發展，并在其與對象之關聯中而顯示其本質，此在中國哲學史上，實亦大可注意之科學性命題也。

第四節 荀子與墨經知行論之異同

荀子在關於認識之成立過程問題上，與墨子學派之立場，大體相同，而又過之。例如正名篇云：

「所以知之在人者謂之知，知有所合謂之智。形體色理以目異，聲音清濁，調[等]奇聲以耳異，甘苦鹹淡，辛酸奇味以口異，香臭芬鬱，腥臊酒奇臭以鼻異，疾痿治熱，滑軟輕重以形體異，說故喜怒哀愛惡欲以心異。（按此適與佛經所謂「眼耳鼻舌身意六根相當」。）心有徵知。徵知則緣耳而知聲可也；緣目而知形可也。然而，徵知必將待天

官之營衛其類然亦可也。五官簿之而不知，心微之而無說，則人莫不然謂之不知。此正與墨子學派之意見相同。故馮友蘭氏云：

「墨經謂：『知材也』，皆有能知之材能，即『所以知之在人者』。『知接也』，此能知之材能與所知之事物相遇，則即有知識；『知有所合謂之智』，亦即此意也。能知與所知相合，即有知識，然此知識只是感覺。吾人只感覺一物，嚴格的說，尙不能即謂爲知之。墨經於『知材也』、『知接也』之外，尙言『恕明也』；『恕明也』之恕，與此所謂微知相當。

蓋人之能知之材能，與所知之事物相遇，則即可感覺其態貌；墨經所謂『以其知過物，能貌之』也。所知之事物，多而且異，形體色理等，皆吾人能知之天官，所感覺之多而且異之種種態貌也。天官者，天論篇云：『耳目鼻口形能，各有接不相能也，夫是之謂天官』。吾人能知之材能，遇外物即所知，不但能感覺其態貌，且能知其爲何物。如見一樹，不但感覺其態貌，且能知其爲樹。其所以能如此者。以吾人能知之材能中包有心也。天論篇云：『心居中虛，以治五官，夫是之謂天君』。『心有微知』，微有證明之意。吾人之眼，遇一樹而感覺其形態，吾人之心，即知其爲樹；此即『微知』之

作用也。心有『微知』，則『緣耳而知聲可也，緣目而知形可也』。若無微知，則耳目等天官，對於所知之事物，只有感覺其形態，不知其為何物也。吾人知此樹爲樹，卽吾人之心，將此個體的物列於吾人已知之樹之類中。所謂『微知必待天官之營衛其類，然後可也』。如吾人經驗中本無樹之類，則卽不知此個體的物爲樹，所謂『五官簿之而不微，心微之而無說，則人莫不然謂之不知』也。（中國哲學史第三七四至三七五頁）。

勸學篇又云：

「故不登高山，不知天之高也；不臨深溪，不知地之厚也；不聞先王之遺言，不知學問之大也」。

是明明經驗或感覺爲認識之起點，而以上昇至理性認識爲認識之完成也。此皆其同於墨子學派之證也。然荀子對於感性認識之偏狹性或殘缺性，亦不忽視。解蔽篇云：

「冥冥而行者，見寢石以爲虎伏也，見楛林以爲後人也；冥冥蔽其明也。醉者越百步之溝，以爲躓步之滄也，俯而出城門，以爲七尺之圍也；酒亂其神也。厭目而視者，視一以爲兩；掩耳而聽者，聽漠漠而以爲啍啍；執亂其官也。故從山上望牛者若羊，而求羊者不下牽也；遠蔽其犬也。從山下望木者，十仞之木若著，而求著者不上折也；高

蔽其長也。水動而景搖，人不以定美惡；水執玄也。譬者仰覆而不見星，人不以定有無；用精熟也。有人焉，此時定物，則世之愚者也。彼愚者之定物，以疑決疑，決必不當；夫苟不當，安能無過乎？」

若夫墨子學派則不然，其間亦有以感覺與否而定有無之命題在焉。如明鬼篇云：

「天下之所以察知有與無之道者，必以衆之耳目之實察知有與無之爲侯者也。誠或聞之見之，則必以爲有；莫聞莫見，則必以爲無」。

此苟與墨之不同處也。而此之不同，墨子學派實難免乎一般經驗論感覺論之譏焉。例如葛哲巴克萊 (G. Berkeley)，由「存在即感覺」(Esse - Percipi) 之命題出發，而導出「不感學者即不存在」之結論，終至形成其澈底唯心之獨在論 (Solipsism) 【註】。循墨子之邏輯以言其究竟，亦必與巴克萊歸於同一命運。若荀子之意見，則無此危機矣。

【註】獨在論亦譯唯我論。依此觀點言之，只有我或我之意識方爲存在；至于客觀世界，乃至全體人類，事實上均不存在，而爲我之意識或想像力所創造之物。一切主觀唯心論者，均必然要到達于獨在論，因彼等認定；世界不過爲我之感覺或表象，從而他人亦均爲我之感覺，唯其始爲真實之存在。此種理論之不合理，本屬顯然易見者，且已爲科學與經驗明證其爲荒唐謬論矣。

第五節 名（概念）與實（對象）之照應

荀子之所謂「名」，即概念的認識。此種概念的認識，荀子以為乃客觀實在本質在人類頭腦中之反映；此亦與墨子學派之意見相同。正名篇云：

「制名以指實，上以明貴賤，下以辯同異。貴賤明，同異別，如是則志無不喻之患，事無困廢之禍。此所為有名也，然則緣何而以同異？曰：緣天官。凡同類同情者，其天官之意物也同，故比方之聲似而通，是所以共其約名以相期也。形體色理以目異，聲音清濁，調字奇聲以耳異，……此所緣而以同異也。然後隨而命之，同則同之，異則異之。單足以喻則單，單不足以喻則兼。單與兼無所相避則共，雖共不為害矣。知異實者之異名也，故使異實者莫不異名也，不可亂也；猶使異（同）者莫不同名也。故萬物雖衆，有時而欲徧舉之，故謂之物。物也者，大共名也；推而共之，共則有共，至於無共然後止。有時而欲偏舉之，故謂之鳥獸。鳥獸也者，大別名也；推而別之，別則有別，至於無別然後止。名無固宜，約之以命。約定俗成謂之宜，異於約則謂之不宜。名無固實，約之以命實。約定俗成謂之實名。名有固善，經易而不拂謂之善名」。

此可由左列三點詮釋之：

第一、荀子承儒家之傳統精神，故其所講正名，有「上以明貴賤，下以辨同異」之二義焉。「明貴賤」雖爲倫理範疇，而「辨同異」則爲邏輯範疇，且於後者作出科學性之認識論命題，此荀子哲學所以不僅表現爲孔子學派發展之頂峯，抑亦完成中國古代哲學之批判的總結也。

第二、凡在同一立場者，對於外物卽有相同之判斷，認識或態度，故曰「同類同情者，其天官之意物也固」。名固所以指實，而却不能一次反映出事物所全有之性質；名只是實之近似值而已，故曰「比方之疑似而通」。但名既所以指實，則不能不爲實所規定，卽物之同者以同名指之，物之異者以異名指之，不可亂也。倘能「使異實者莫不異名」，「同實者莫不同名」，是之謂「辯同異」。同異既辨，則「志無不喻之患，事無困廢之禍一矣。此與墨經所謂「以名舉實」，「名實合爲」，固爲同一意義之命題也。

第三、關於其名別名之分，亦與墨子學派相通。「經上」有云：

【經】「名，達，類，私」。

【說】「名：物，達也；有實必得之【此】名也。命之焉，類也；若實也者，必以是名也，命之臧，私也；是名也，止於是實也。聲出口，若姓字屬」。

譯名即六共名，類名即大別名，私名即「推而別之，別則有別，至於無別然後止」之專名也。凡聲不出於口則已，一出口則必有名隨之，若姓字之與本人相應而不可分也。此與西譯古代邏輯上所謂「樸爾斐利之樹」【註】，實有同等之價值焉。

【註】「樸爾斐利之樹」為西洋古代邏輯家樸爾斐利氏所製，以說明類與種之關係者。其詞為：

本體	生形的	無生的	無感覺的	理性的	他人等
↓	↓	↓	↓	↓	↓
有形的	物質	生物	動物	人	柏拉圖
↓	↓	↓	↓	↓	↓
有生的	有感覺的	有感覺的	理性的	蘇格拉底	

此對於西醫學派與荀子，似均可適用之。

第六節 荀子知行論與其戡天論及無神論思想之關係

前述荀子之知行學說，實有辯明之唯物論認識論之傾向。而唯物論物首先與自然科學征服自然之態度不可分，而與有神論 (Theism) 【註一】之宇宙觀不相容。故荀子主張征服自然，并導出有神論 (Atheism) 【註二】之理論。

首先，關於其戡天論，即征服自然之思想，天論篇有云：

「大天而思之，孰與勸奮而調之？從天而頌之，孰與制天命而用之？望時而待之，孰與應時而使之？因物而多之，孰與時能而化之？思物而物之，孰與理物而勿失之也？」

願與物之成以生，孰與有物之所以成？故錯人而思天，則失萬物之常心。此與老子學派對於自然之消極順應態度，實相反對，而頗近於科學精神也。

其次，關於無神論，天論篇亦云：

「天行有常：不爲堯存，不爲桀亡。應之以治則吉，應之以亂則凶。漚水而節用，則天不能貧。舉備而動時，則天不能病。修道而寡欲，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。本荒而用侈，則天不能使之富。養略而動罕，則天不能使之全。倍道而妄行，則天不能使之吉。故水旱未至而飢，寒暑未薄而疾，妖怪未至而凶。受時與治時同，而殃禍與治世異，不可以怨，其道然也。故明天人之分，則可謂至人矣。……星隊，木鳴，國人皆恐。曰：是何也？曰：無何也，是天地之變，陰陽之化，物之罕至者也。怪之，可也；而畏之，非也。夫日月之有蝕，風雨之不時，怪星之黨見，是無世而不常有之。上明而政平，則是雖並世起，無傷也。上闇而政險，則是雖無一至者，無益也。夫星之隊，木之鳴，是天地之變，陰陽之化，物之罕至者也；怪之，可也；而畏之，非也。……雲雨，何也？曰：無可也，猶不雲而雨也。日月食而救之，天旱而雲，卜筮然後決大事，非以爲後求也，以文之也。故君子以爲文，

而百姓以爲神。以爲文則吉，以爲神則凶也。」。

由此可知：第一，所謂「天」，由荀子觀之，乃純自然或物質範疇，而無任何「人格神」或主宰性質。第二，一切自然界罕至之變，皆可由自然本身之內部原因以釋之，而不容宗教神思想有餘地。第三，荀子此種唯物論，無神論之宇宙觀，固與其征服自然之態度相聯絡，而與其關於知行問題之意見，亦爲犄角之勢，互爲呼應焉。第四，先秦諸子中，在宇宙觀（天道觀）上，如老如孔，亦僅對於殷周以遠之宗教神話思想持消極懷疑態度，而未能提出無神論之宇宙觀；至若墨子，則公然以其關於知行問題之意見與宗教神話之宇宙觀相互結合〔註三〕矣。故荀子爲先秦哲學之集大成者。第五，吾人須知，戰國末期，陰陽家〔註四〕言怪行，「荀子嫉濁世之政，亡國亂君相屬，不遠大道，而營于巫祝，信機祥；鄙儒小拘，如莊周等，又滑稽亂俗」（史記孟子荀卿列傳）。此其無神論思想社會背景及實踐根源之所在也。

〔註一〕有神論承認理性之本體，宇宙之創造者，并干涉人類日常生活之神之存在，本爲神學之一形態，但因其關於六日內創造世界，神之三位一體，及其他之神話等等，均不肯承認，故與通常之神學亦有所不同。

【註二】無神論根本否定宗教，奇蹟之信仰，來世之生命等之存在；否認一切超自然之事物，并指出世界上除物質而外更無任何事物之存在，且澈底暴露宗教與教會之欺騙性，而斥之為麻醉人民大眾之鴉片煙。

【註三】關於墨子學派之認識論與宗教結合一事，可由下列資料證明之：第一「天志篇上云：『我有天志，譬若輪人之有規，匠人之有矩，以度天下之方圓，曰：中者定也，不中者非也』」。此明言其各部學說之方法論，認識論與宗教思想之聯繫也。第二，王充論衡薄葬篇云：『墨家之議在鬼。以爲人死輒神鬼而有知能形而害人，故引杜伯之例以爲效驗。……事莫明于有效，論莫定于有證，空言虛語，難得道心，人猶不信。……夫論不留精澄意，苟以外效立事是非，信聞見于外，不證訂于內，是用耳目論，不以實證論也，夫以耳目論，則以虛象爲言；虛象效，則以實事爲非是，故是非者不徒耳目，必開心意。墨議不以心而原物。苟信聞見則難效驗章明，猶如失實。……雖得愚民之欲，不令知者之心，蓋墨術所以不傳也。』墨家之議，自遠其術：其薄葬而右文鬼。在鬼引效，以杜伯爲驗。杜伯死人。如謂杜伯爲鬼，則夫死者豈有知；如有知而薄葬之，是怒死人也。情欲厚則惡薄，以薄受死者之責，雖在鬼其何益哉？如以鬼非死人，則其信杜伯非也；如以鬼是死人，則其薄葬非也。用術乖錯，首尾相違，故以爲非。非與是不明，皆不可行」。王充此言，不能指出認識論中經義主義與宗教思想二者之結合形態，且批判其結合之「用術乖錯，首尾相違」，誠不易之論也。第三，梁起

在其所著「墨子學說」一書中，言及墨子論理學之應用（原書第六三至七二頁），其中關於天志說及明鬼說，本于論理學，以議論之四個表解，最能顯出墨子之議論與宗教思想相結合之具體形象。

【註四】陰陽家與中國古代哲學中之一派，本質上乃「天人合一論」之神祕主義學說。馮友蘭氏云：「古代所謂術數中之『天文』，『曆譜』，『五行』，皆注意于所謂『天人之際』，以爲天與人相互影響。及乎戰國，人更將此等宗教的思想，加以推衍，並將其理論化，使成爲一貫的宇宙觀。并歸其想像之力，作種種推測。此等人即漢人所稱爲陰陽家者。此派在戰國末年之首領爲騶衍」（中國哲學史第二〇〇頁）。又此派之著作，約有尙書中之洪範，禮記中之月令，呂氏春秋中之有始，管子中之四時水地，淮南子中之時則訓等篇；在史記之孟荀列傳秦詩皇本記封禪書等篇中，亦有相當資料可供參攷。

第七節 荀子知行論之批評精神及其歸結

荀子闢之知行學說，較之先行諸家，或體相反，或部，超越，且又爲當時思想界反撥力量之產物，而以統一百家自命；故其對各家皆有批判。如天論篇云：

「慎子有見于後，無見于先，老子有見于訕，無見于信。墨子有見于齊，無見于時。宋子有見于少，無見于多」。

解蔽篇亦云：

「墨子蔽于用而不知文。宋子蔽于欲而不知得。慎子蔽于法而不知賢。申子蔽于勢而不知知【私】。惠子蔽于辭而不知實。莊子蔽于天而不知人」。

正名篇亦云：

「見侮不辱」，「聽人不愛己」，「殺盜非殺人也」——此惑于用名以亂名者也。險之所以爲有名而觀其執行，則能禁之矣。「由淵乎」，「情欲寡」，「氣象不加甘」，「大鏡不加樂」，——此惑于用實以亂名者也。險之所緣無以同異而觀其執制，則能禁之矣。「非而謂（？）稷有牛」，「白【馬非馬也】」，——此惑于用名以亂實者也。險之名約，以其所受，悖其所辭，則能禁之矣。凡邪說避言之離正道而擅作者，無不類于三惑者矣」。

凡此批評，皆有反對詭辯主義及唯理論之強烈意向。故荀子尤側重于對辯者及子思孟子之批判。非十二子篇有云：

「不法先王，不是禮義，而好治怪說，玩琦辭，甚察而小惠，辯而無用，多事而寡功，不可其爲治亂也；然而其持之有故，言之成理，足以惑惑衆，是謂施辯析也。」

儒效篇云：

「堅白同異之分隔也，是聽耳之所不能聽也，明目之所不能見也，辯士之所不能言也，縱有聖人之知未能模指也。不知無害爲君子，知之無害爲小人。工匠不知無害爲巧，君子不知無害爲治。王公好之則亂法，百姓好之則亂事；而狂惑慙陋之人——乃始率其羣徒，辯其談說，明其辟稱，老身長子，不知惡也。夫是之謂上愚，曾不如相鷄狗之可以爲名也」。

此爲反對詭辯主義者。此外，在修身，不苟，榮辱等篇中，亦多反對詭辯主義之明文。按西洋哲學史上，形式邏輯（Normal logic）【註一】本爲反對詭辯主義之產物，吾國古代具有形式邏輯傾向之墨子學派與荀子，亦皆反對詭辯，其中蓋亦有至理在，而非偶合現象也。

關於批評子思孟子，非十二子篇有云：

「略法先王而不知其統，然而自材劇志大，聞見猶博，案往舊造說，謂之五行，甚僻遠而無類，幽隱而無說，閉約而無解，案飾其詞，而祇敬之，曰：此真先君子之言也。子思唱之，孟軻和之。世俗之溝猶督僞，嚙嚙然而不知其非也，遂受而傳之，以爲仲尼子游爲茲厚于後世。是則子思孟軻之罪也」。

孟子與荀子同出于孔子學派，且同尊孔子，而竟至演成體系性之對立，甚至在許多基本問題上表現為唯心論與唯物論之對立。故馮友蘭氏云：

「西人謂人或生而為柏拉圖，或生而為亞力士多德。詹姆士謂：哲學家可依其氣質，分為硬心的及軟心的二派。柏拉圖即軟心派之代表，亞力士多德即硬心派之代表也。孟子乃軟心的哲學家，其哲學有唯心論的傾向。荀子為硬心的哲學家，其哲學有唯物論的傾向。今所傳中庸，未必全為子思所作。即孟子視之，如盡心則知天，及『萬物皆備于我』之言，由荀子之近于唯物論的觀點視之，誠為『僻達而無類，幽隱而無說，閉約而無解』也。荀子攻孟子，蓋二人之氣質學說，本不同也。戰國時儒家中有孟荀二學派之爭，亦由宋明時代新儒家中有程朱陸王二學派之爭也（中國哲學史第三五二頁）。吾人前已言及：孔子哲學為經驗論之體系。而由經驗或感覺出發，可能導出兩個根本相反之對立體系，即由于是否承認經驗或感覺為客觀存在之反映，而可能導出唯物論，亦可導出唯心論；于此可獲一證明矣。」

然而，荀子却由此如次之實質應用上之結論。非十二子篇云：

「勞力而不當民務，謂之姦事；勞知而不律先王，謂之姦心；辯說譬諷，齊給便

利，而不順禮義，謂之姦說；此三姦也，為王之所禁也。而眩，賊而神，為詐而巧，言無用而辯，辯不惠而察，治之大殃也。行辟而堅，飾非而好，玩姦而澤，言辯而逆，古之大禁也。知而無法，勇而無憚，察辯而操僻，淫太而用之「乏」，好姦而與衆，利足而迷，負石而墜，是天下之所弁也。兼服天下之心：如是而不服者，則可謂「妖」怪狡獪之人矣，雖則子弟之中，刑及之而宜」。

正名篇亦云：

「夫民易一以道，而不可與共成，故明君臨之以勢，道之以道，申之以命，章之以論，禁之以刑，故其民之「道也如神，辨說惡用矣哉？今聖王沒，天下亂，姦言起，君子無勢以臨之，無刑以禁之，故辨說也。實不喻然後命，命不喻然後期，期不喻然後說，說不喻然後辨。故期命辨說也者，用之大文也，而王業之始也」。

似此，以其唯物論傾向之認識論與維護絕對王權之政治論相結合，實又可指荀子為中國哲學史上之霍布士（H. Hobbes）「註」焉。其後，荀子弟子如韓非李斯等在秦代所施行之文化破壞主義（Vandalism），亦實淵源于此。

按荀子關於知行問題之意見，在許多命題上，固較墨子學派更近于中山先生之知難行易

認識論（註三）；然其在政治實踐上，則導出違反民權主義之結論。此固歷史條件所使然，而荀子哲學之缺陷，亦可由此知其梗概矣。

（註一）形式邏輯又譯形式論理學，本為希臘古代哲學家（以亞力士多德為代表）在與辯論之辯論爭中所產生之認識論。由于其論敵限于強調事物之質的對性，無差別性等，所以併走入另一極端，而成為形而上學矣。其法則有三：第一「為同一律」，即所謂「A是A」之公式；第二為「矛盾律」；即「A不能同時是A又非A」；第三為「排中律」，即「某物或定A或是非A，而不可能為第三者」。此三法則之基礎，即在于承認事物之不變性，否認事物之內在矛盾。此學說中古及近代唯心論或機械論者之歪曲并發展，遂被視為關於人類思惟法則之學說，并將此法則與自然隔離而研究之，只關心形式之真理，而不注意具體之真理，故名為形式邏輯。

（註二）按荀子生當「爭城以霸殺人盈城，爭地以驅殺人盈野」之戰國時代，霍布士生當英國國地盛行滿羊吃人之曼斯時時代；荀子主性惡，霍布士謂「萬人對萬人是豺狼」；荀子以其傾向于唯物論之體系主張王權絕對，霍布士之唯物論學說效力于王政復古。故二哲頗為類似。馮友蘭氏云：「在西洋哲學史中，霍布士以為人之初生，無有國家，在所謂「天然狀態」中；于其時人人皆是一切人之仇敵。互相爭奪，終日鬪爭。人不得已于此狀態，故不得已而設一絕對的統治者而約服從之。國家之起源如此，故其權威，應無限大；不然則國家解體而人復返于「天然狀態」中矣。國

家權威之絕對，有上帝，不過上帝亦死，而國家有死而已。墨子之政治哲學，可謂與霍布士所說極相似（中國哲學史第一三三頁）。維山吾人觀之，霍布士之意，固與孟子同同之說有所相似，然參以前述三點，則更似于荀子矣。荀子論論荀云：「禮者于何也？曰：人人而有欲；欲而不得，則不能無求；求而無度量分界，則不能不爭。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，使欲必不窮乎物，物必不屈于欲，兩者相持而長，是禮之所起也」。正論篇又云：「天子者，勢位至尊，無敵于天下……道德純備，知意明。南面而聽天下，生民之歸，莫不振動服從，以化順之。天下無疆土，無遺善。同焉若是也，異焉者非也」。參證對讀，固若自一口出矣。

（註三）關於荀子與中山先生在知行問題上殊論相同者，本節正文已隨處指明，或暗示其關中。茲更補充言之，使益為明瞭。勸學篇云：「君之學也，入乎耳，習乎心，布乎四體，形乎動靜。端（端：微言也，義詞訓字）而言，禮而動，一可以爲法也。人之學也，入乎耳，出乎口，耳目之聞則四寸耳，曷足以美七尺之軀哉？」禮效篇亦云：「不聞不聞之，聞不若見之，見之不若知之，知之不若行之。學至于行之而止矣。行之，明也（楊注云：「行之則通明于事」）；明之爲聖人。聖人也者，本仁義，當是非，齊言行，不欺於（菴）；無道焉，已乎行之矣。故聞之不見，雖博必謬；見之而不知，雖識必妄；知之而不行，雖教必誨。不聞不見，則雖當非曰也；其

道 學而百銘也」。

第八節 先秦知行學說總結

本誌所述者孔墨荀四派之知行學說，足爲先秦諸子之代表。其中，如老子學派，雖力言知對行之指導作用（不知常妄作凶，知常明終身不殆），然因其不明行爲知之源泉（其出彌遠其知彌少，不行而知不爲而成），并分裂知行之統一關係（知其雄守其雌），終于導出蒙昧主義之說教（莊子）。孔子學派雖傾向于生知之肯定，而孔子云：「終日不食終夜不寢以思無益不如學也」（論語），曾子云：「致知在格物」（大學），子思云：「民莫不飲食也鮮能知味也」（中庸）。孟子云：「習矣而不察焉，行之而不著焉，終身由之而不知其理者衆也」；此亦富有科學性之命題也。墨子學派則一面主張「名實合爲」「以名舉實」「知聞說親」，另面又云：「知而不由五路說在久」，且以其科學性之認識論結合于宗教神鬼之肯定。至若荀子，在認識論上雖大體近于墨子而又完成其更高之發展，然竟以其傾向于唯物論之理論而導出其王權對主義之政治主張。

觀此可知，先秦諸子在知行學說上，雖各有所發明與貢獻，然亦各有其缺陷與限界，均未能完成整然無缺之科學體系也。且發軔于此時代之各種理論或意見，又以中國社會發展爲

動力，以歷代賢哲爲媒介，而滋生蕃延于中國哲學史之演進過程中；并通過屈折迂迴之道路，當作中山先生知難行易學說理論源泉之第一環節，予以批判取舍之加工，在新的情勢與新的體系中而遂行其發展焉。

第二編 西漢隋唐時代

第一章 漢儒

第一節 緒言

先秦諸子之知行學說，前編已概略言之矣。本編各章，擬將由兩漢至唐宋時代各派學者關於此問題之意見繼續述之。中國哲學，在此長時刻中，與先秦時代相較，有顯著之不同，而以漢代爲其分水嶺。蓋秦代爲時甚暫，哲學上頗少獨立之成就，由漢代起，中國哲學史，則厥有所謂「中古哲學」(註一)之性格。

惟秦代之韓非子(紀元口口口至二三三年)因承荀子反範辯主義(註二)精神之正統，欲其知行學說，亦有可述者，茲略言之。

首先，韓非子在其知行學說中，肯定認識對象之法，應由感性之現象(形)入手，由現象以達于本質(理)，由感性而進于理性。故解老篇云：

「凡物之有形者，易裁割也。何以論之？有形則有短長，有短長則有大小，有大小

則有方圓，有方面則有堅脆，有堅脆則有輕重，有輕重則有黑白。短長，小大，方圓，堅脆，輕重，黑白之謂理，理定而物易制。……故欲成方圓，隨其規矩，則爲物之所形矣。萬物莫不有規矩。議言之士，計會規矩也，聖人盡隨于萬物之規矩。

此所謂「規矩」，卽今語「法則」或「理則」之義。韓非子既肯定「規矩」爲萬物所有，而又以「隨其規矩」始得以形「萬物之功」，是其有「把握必然以進自由」之意甚明。

其次，韓非子又以實踐（行）爲測驗認識（知）真偽之標準。故顯學篇云：

「視鍛錫而察青黃，區冶不能以必劍；水擊鵠雁，陸斷駒馬，則滅獲不疑鈍利，殺齒吻形容，伯樂不能以必馬；授車就駕而觀其末塗，則滅獲不疑驚良，觀容服，聽辭言，仲尼不能以必士；試之官職，課其功伐，則庸人不能疑于愚智。」

此卽所謂「參驗」，「參伍」，或「形名參同」之法也。此種方法，應用於政治上，自然將閱貴族觀念，根本推翻，而導出反復古主義之進化思想故。篇有云：

「般周七百餘歲，虞復二千餘歲不能定儒墨之真；今乃欲審堯舜之道于三千歲之前，意者其不可必乎？然參驗而必之者，愚也；弗能必而據之者，誣也。故明據先王，必定堯舜者，非愚卽誣也。」

又云：

「世異則事異，事異則備變。」

又云：「上古之世，人民少而禽獸衆，人民不勝禽獸虫蛇；有聖人作，構木爲巢，以避羣害，而民悅之，使王天下，號之曰有巢氏。民食果蔬蚌蛤，腥臊惡臭，而傷害腹胃，民多疾病；有聖人作，鑽燧取火，以化腥臊，而民悅之，使王天下，號之曰燧人氏。中古之世，天下大水，而鯀禹決濟。近古之世，桀紂暴亂，而湯武征伐。今有構木鑽火于夏后氏之世者，必爲舜禹笑矣；有決濟于殷周之世者，必爲湯武笑矣。然則今有美堯舜解禹湯武之道于當今之世者，必爲新聖笑矣。是以聖人不期修古，不法常可，論世之事，因爲之備」。

最後，韓非子在知行學說中，到論于絕習性之認識，而迫近于形式邏輯之方法論。如所謂「不相同事，不而立也。」（說難篇）即其一例。而最重要者，則當推一篇所載之一段文字。茲摘錄如左：

「舜之救敗也，則是堯失也；賈舜而去堯之明察，則堯則去舜之德化，不可由德也。楚不割盾與矛者，譽之曰：吾盾之堅，莫之陷也；又譽其矛曰：吾矛之利，于物

無不陷也。或曰：以子之矛盾子之盾，如何？其人勢能應也。夫不可陷之盾與無不陷之矛，不可同世而立，今堯舜之不可兩廢，矛盾之說也。

按此等命題，不惟富于絕對主義之形而上學性，且亦爲國人譯 Law (or principle) of contradiction 一詞爲矛盾律之來源。韓非子更由于強調知之絕對性，而在政治導出絕對王權專制主義之結論（註三）。然前舉諸點，均與荀子之知行學說，息息相關，詎爲申述則可，視爲獨創則誤矣。故韓非子之知行學說，實爲先秦諸子之餘緒，其過度性固一如曇花一現之秦代也。

韓非子以後，如「呂氏春秋」與「淮南鴻烈集」，乃彙編先秦各學派代表者之言論雜以成書，在知行學說上更少獨創之見。於此從略。

至於西漢，因絕對王權裝備之完成化與鞏固化，乃有漢武帝罷黜百家獨尊儒術之事；在此條件下遂出現董仲舒（紀元前一七九至一〇四年）之體系（「春秋繁露」）。此種體系，本質上乃一宗教化之唯心論【註四】。其在哲學史上之意義，似可謂爲中國之奧古斯丁（A. Augustinus）【註五】。

是由秦至漢，中國之知行學說除韓非子而外，並未有若何積極成果可言。然自漢代起，

却已開始明言「知行」，且比較其難易，而予中山先生學說以重大之影響，此即古文派經學家與湯雄王充等之知行學說異已。茲分別述之。

(註一) 中古哲學，通稱指西洋九世紀至十五世紀之教父哲學，與煩瑣哲學為同義語。說中古哲學之源流及變遷者，以下列數種著之：(一) 教父哲學，(二) 諾斯士派，(三) 靈敏論，(四) 亞歷山大之經院派，(五) 奧古斯丁說，(六) 煩瑣哲學，(七) 集語堂，(八) 阿刺伯哲學。(九) 猶太說，(十) 多馬說，(十一) 司各脫斯說，(十二) 羅肯說，(十三) 神祕說。義詳本書第一章第二節(註二)「煩瑣哲學」所解，茲不贅。

(註二) 關於荀子之反詭辯主義，本書第三章第四節言之已詳。惟前引資料，多係批評詭辯家之主張，其哲學意義，不明細，茲再引述人章二詞之言以充之：「荀子解蔽篇云……心生而有知，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，不以夫一害此二，謂之壹。夫……者異也，即非甲也，此一者同也，即甲也，不以夫一害此二，不以異害同，即不以非甲害甲也，亦即甲又不為甲又為非甲也，是之謂壹。壹者異同一而重言以明也，是之謂毋相反。兩律五參，其道大通」(見「時代精神」三卷一期所刊「論湯淵反律」一文)。是知荀子之反詭辯主義，亦頗富于形式邏輯意義焉。

(註三) 韓非子既在論識論，肯定絕對主義，故政治上亦主張嚴刑峻法之專制主義。如云：「壹

家無常勢，而慈世有敗子。吾以此知政勢之可以禁暴，而厚法之不足以止亂也。」（「問學篇」）。又云：「人主者，非自若隱憂乃爲明也，非耳若師嚴乃爲聰也；不在其數而待言以明，所見者少矣，非不蔽之術也；不因其勢而待耳以聰，所聞者寡矣，非不惑之道也。明主者，使天下不得不爲己視，使天下不得不爲己聽；故身在深宮之中，而明照四海之內。而天下不能蔽窮匿者，何也？聞亂之道廢，而聰明之勢與也，故善任勢者國安，不知任其勢者國危。」（「姦劫弑臣篇」）。且韓非亦猶荀子之性惡論，而否定自由之合理性，并堅持思想言論統制之必要。故云：「夫必恃自且之器，」世無矢，恃自圓之木，千世無輪」（「問學篇」）。又云：「今修文學，習言談，則無耕之勞而有食之實，無戰之危而有賞之尊，則人孰不爲也？故以百人事智而一人事力，事智者衆則法收，用力者寡則國貧，此世之所以亂也。」（「五蠹篇」）又云：「亂世則不然，主上有令，而民以文學非之，官時有法，民以私行矯之，人主漸一法令而尊學者之言行，此世之所以多文學也。」（「問辯篇」）。

（註四）關於董仲舒哲學之宗教化唯心論本質，可出下列各語以闡明之：第一，道之大原出于天（「前漢書董仲舒傳」）；而天爲一有智慧有心靈之神物（「春秋繁露」）「天辨在人」及「陰陽義」篇爲創造萬物及人類之主宰（同書「順命篇」）「爲人者天篇」及「人論天數篇」，故人以順承天意爲絕對之義務。第二，王者爲溝通天人之際，承天以順命，教化民以成性之代表。（同書「深察名號」篇）「王道通三」篇與前漢書董仲舒傳）故王者所措施均爲天意之表現（「春秋繁露」）「官

制象天篇」，故尊王卽所以順天，而順天卽必須尊王。第三，天道任勝不任虛，故倫理上有三剛五紀，政治上有德治主義，皆天意所使之然也（「求義篇」）。第四，天之道怒而復始，故歷史之發展亦爲黑白赤三統之循環（「三代改制質文」篇），據此以推，則漢室之出現爲應天運而生成，故人人必尊。由此四點觀之，董仲舒天人合一主義之哲學，不惟其備宗教化唯心論之基本特徵，且亦貫澈于倫理政治之實踐領域矣。至其體系之建造過程及意義，馮友蘭氏言之最精。馮氏云：「蓋漢儒本以當時君臣，男女，父子之關係，類推以說陰陽之關係，及陰陽之關係如彼所說，而當時君臣，男女，父子之關係，及更見其合理矣」（「中國哲學史」第五二二頁）。

（註五）奧古斯丁（紀元三五三至四三〇年）非洲迦太基（Carthage）人，爲中世教無哲學之鼻祖。其著作有「美錄（Confession）」及「神國論（City of God）」。其學說特徵爲（一）宿罪說。（二）預定說，（三）定命論，（四）主義說，而以一切精神活動之根源歸諸天啓（Revelation）。此與董仲舒所謂「道之大原出于天」之命題，極爲類似。且二人均曾將古代學說宗教化，而開中古哲學之。

第二節 「知之匪艱行之惟艱」說

嘗考漢代發生之經學今古文派之爭「註一」，原則上言之，古文派實較今文派爲進步；蓋前者尙富有客觀主義或經驗論之色彩，而後者則純爲宗教化之唯心論體系也。故馮友蘭氏

會云：

「古文家之經學，其說不用緯書及其他陰陽家之言，一掃當時『非常可怪之論』，使孔子及於其師之地位。此等經學家，實當時之思想革命家也。……古文經學家之經典及經說，比於今文家之經典及經說，多為後起，可無疑義。然若謂其為『偽』，則即今文經學家之經典，本不必真孔門之舊，其經說更多孔門所未嘗夢及之『非常可怪之論』，本亦何嘗『真』？若就經說論，則古文經學家所說，尚為較近於孔門面目也。……劉歆尚譖五行災異，可見其尚不免受陰陽家之影響。然其所作七略，綜論上古學術之源流派別，認各家之起皆有其歷史的根據，不離所謂『非常可怪之論』，實純就古文經學家之見解以立言，在當時亦實一部革命之著作也。」（中國哲學史第五八回至五七六頁）。

「古文派經學家之大師如劉歆（紀元前二十年卒紀元口口年）等人，乃佐理王莽實行「復古改制」〔註二〕之徒；正惟實踐上之「古主義」傾向，故其知行學說亦遂導出反科學之錯誤命題，此即「古文尙書」〔說命篇〕所載傳說武丁之言曰：

「知之非艱，行之惟艱」。

此命題實在理論與實踐上均有其重大之反動意義。茲特略加分析之如左：

第一，此命題本質上乃現象論者之錯覺，而與科學認識論之精神根本相反。蓋將理論與實踐之關係，惟就表面觀之，誠能發生知易行難之感；如知道不能改，聞善不能遷，見義不能為之事，比比皆然。而實則此乃知行關係之現象形態，非其本質的內在關聯也。倘若吾人就任一知易行難之事而加以深入的具體分析，均可在其現象形態之背後，發現其相反的內在關聯，即凡有知易行難之現象，本質上皆由於思想錯誤而懈怠也。善夫中山先生之言曰：

「夫科學者，統系之學也。條理之學也。凡真知特識，必從科學而來也。捨科學而外之所謂知識者，多非真知識也。如中國之習聞，有謂天圓而地方，天動地靜者，此數千年來思想見識，習為自然，無復有知其非者。然若以科學按之，以其事實，則有大謬不然在矣。又吾俗呼蚕子為螟蛉，蓋有取於螺贏變螟蛉之義；古籍所傳螟蛉桑蟲也，螺贏蝨蟲也，蝨蟲無子，取桑蟲而殮之，幽而養之，祝曰：『類我，類我』，久則化而成蝨蟲云。吾人以肉眼驟觀之，亦必為同等之判斷也。惟以科學之統系考之，物類之變化，未有若是其突然者也。若加以理則之觀察，將螺贏之『取螟蛉，蔽而殮之，幽而養之』之事，集其數起，別其日數，而同時考驗之；又以其一起今日考驗之，以觀其變態；則知螺贏之取螟蛉，蔽而殮之是也，幽而養之非也。蔽而殮之之後，螺贏則生卵於

螟蛉體中，及螺贏之子長，則以螟蛉之子爲糧；所謂幽而養之者，卽幽螟蛉以養螺贏之子也，是螺贏并未變螟蛉爲己子也，不過以螟蛉之肉，爲己子之糧耳。……吾國人所謂「知之非難」，其所知者大都類於天圓地方，天動地靜，螟蛉爲子之事耳」（「學說」第五章中國文化服務社版第七四至七六頁）。

據此可知，知易行難之說，正知行關係之本質上，乃貌近似而實相反也。此凡理解哲學上一般現象與本質之對立統一關係者，類能言之，固無足異。

第二，知行關係問題，在王莽時代出現現象論之理解方法，實有其政治基礎。蓋因西漢末年，由於商人資本與官僚地主實行土地兼併，造成「連年久旱，百姓飢窮，故爲盜賊」（「王莽傳」）之社會不安，遂在哲學上引出古文派與今文派之爭；前者主張復古自救，以和緩革命之暴發，後者主張維持現狀而擁護漢統之延續；兩者在擁護反對問題上雖有鮮明之對立（此其所以有爭），而在敵視革命問題上則同以譏諷說（註三）爲其鬥爭之武器（此其所以有合）。而欲完成敵視革命之企圖，必在認識論上建立其反動之理論，以消滅革命之思想，而絞殺行動之勇氣；所謂知易行難之說，卽古文派反動實踐要求在認識論上之反映也。因據斯說言之，首先由於強調「知易」之觀念，使一切理論皆爲無價值，無實益之餘物，而失

去其指導行動之能力，自引起對於理想本身及理想家之輕視心理，其次由於加重「行難」之觀念，使要求革命之民衆，懷疑實現革命理想之可能與必然，相信自己所要求，所知道者，皆無客觀存在之根據，而不見諸實行，其對於勇往直前之革命行動，自必發生畏難而止之心理。似此，愈不行即愈無知，愈無知即愈怯於行，愈怯於行即愈昧於行，愈昧於行即愈不明知之而來之艱難與知之真價值及意義，因而即愈輕視理想及理想家。現象論在知行間解決上之反動性的本質，由此躍然可見矣。

第三，此種與革命要求根本背馳之知易行難學說，因其迎合於俗流之見，故流行最廣，影響最大，而演爲常識學派（Common Sense School）（註四）之口頭禪，當作通俗哲學（Popularphilosophie）（註五）深入於人心，以發揮其障礙進化，危害革命之作用，故中山先生曾云：

「夫中國近代之所以積弱不振奄奄待斃者，實『知之非艱，行之惟艱』一說誤之也。此說深入於學者之心理，由學者而傳於羣衆，則以難爲易，以易爲難，遂使暮氣畏難之中國，畏其所不當畏，而不畏其所當畏，由是易者避而遠之，而難者又趨而近之。始則欲求知而後行，及其知之不可得也，則惟有望洋興嘆，而放去一切而已。間有不屈不

據之士，費盡生平之力以求得一知者，而又以行之爲尤難，則雖知之而仍不敢行之。如是不知固不欲行，而知之又不敢行，則天下事無可爲者矣。此中國積弱衰敗之原因也。……曠觀中國有史以來，文明發達之跡，其事昭然若揭也。唐虞三代，甫由草昧而入文明；乃至成周，則文物已臻盛軌，……其進步之速，大非秦漢以後所能望塵追跡也，中國由草昧初開之世以至於今，可分爲兩時期：周以前爲一進步時期，周以後爲一退步時期，夫人類之進化，當然踵事增華，變本加厲，而後來居上也。乃中國之歷史，適與此例相反者，其故何也？此實「知之非艱，行之惟艱」一說有教之也。三代以前，人類混混噩噩，不識不知，行之而不知其道，是以日起有功，而卒底於成周之治化，此所謂不知而行之時期也。由周而後，人類之覺悟漸生，知識日長，於是漸進而入於欲知而後行之時期矣。適於此時也，「知之非艱，行之惟艱」之說漸中於人心，而中國人幾忘其遠祖所得之知識，皆從冒險猛進而來。其始則不知而行之，其繼則行之而後知之，其終則固已知而更進於行，古人之得其知也，初或費千百年之時間以行之，而後乃能知之；或費千萬人之苦心孤詣，歷經試練而後知之；而後人之受之前人也，似乎無意而得之。故有以知爲易，而以行爲難，此直不思而已矣。當此欲知而後行之時代，適中於「知易

行雖_三之說，遂不復以行苛求知，因知以進行。此三代而後，中國文化之所以有退無進也。夫以今人之眼光，以考世界人類之進化，當分爲三時期：第一由草昧進文明，爲不知而行之時期；第二由文明再進文明，爲行而後知之時期；第三自科學昌明而後，爲知而後行之時期。……自科學發明之後，人類乃始能有具以求其知，故始能進於知而後行之第三時期之進化也。（「學說」第五章同版第七一至七四頁）。

至此說在辛亥以後，民八以前出現，其所加於革命危害之鉅，中山先生在全部學說中論之已詳，茲不重述。總之，漢代古文派經學家對知行問題所提出之現象論意見，卽所謂「知易行難」說，在認識論上爲反科學，反歷史之理論，在政治實踐上爲反進化，反革命之說教，由各方面言之，均無置疑之餘地。

古文派經學家在其與今文派論爭中，相當保持比較優良之一面，但由於其反動復古之實踐，致在知行問題上陷於現象論之錯誤，此點前已言及。嘗考古文派此一面之優良傳統，事實上初未消滅，而爲揚雄與王充所繼承，所發揚，且在知行問題上提出較近真理之意見，茲分別概略言之如次：

【註一】漢代經學今古文派之爭，起于西漢之末，終于東漢之季，前後達二百餘年之久。其重要

中國知行學說簡史

之爭論，計有四次，茲列表如左：

第四次	第三次	第二次	第一次	次數	時期	人物	對物	對象	結果
後漢至 光武 （紀元 五〇五 至一〇 六）	後漢至 光武 （紀元 五〇五 至一〇 六）	後漢至 光武 （紀元 五〇五 至一〇 六）	前漢至 平元 （紀元 一〇六 至一〇 六）	前漢至 平元 （紀元 一〇六 至一〇 六）	前漢至 平元 （紀元 一〇六 至一〇 六）	太常博士 孔光 公孫勝 （附錄）	古文尚書（古） 逸禮（古） 左氏春秋（古） 毛詩（古）	古文經傳不得 立于官學	今文派 古文派
後漢至 光武 （紀元 五〇五 至一〇 六）	後漢至 光武 （紀元 五〇五 至一〇 六）	後漢至 光武 （紀元 五〇五 至一〇 六）	後漢至 光武 （紀元 五〇五 至一〇 六）	後漢至 光武 （紀元 五〇五 至一〇 六）	後漢至 光武 （紀元 五〇五 至一〇 六）	范升 陳淑 封	費氏易（古） 左氏春秋（古）	左氏春秋 立于官學 始廢	李育 賈逵
後漢至 光武 （紀元 五〇五 至一〇 六）	後漢至 光武 （紀元 五〇五 至一〇 六）	後漢至 光武 （紀元 五〇五 至一〇 六）	後漢至 光武 （紀元 五〇五 至一〇 六）	後漢至 光武 （紀元 五〇五 至一〇 六）	後漢至 光武 （紀元 五〇五 至一〇 六）	何休 羊弼	左氏春秋（古） 春秋公羊傳（古）	左氏春秋 立于官學 始廢	鄭玄

孔子兩派之中心主張之對照，則如左表：

今文派

- (1) 崇奉孔子
- (2) 尊孔子為受命之帝王
- (3) 視孔子為哲學家、神學家、政治家、教育家

- (4) 以孔子為託古改制
- (5) 以六經為孔子所作
- (6) 以春秋公羊傳為主
- (7) 為經學派
- (8) 經之傳授多可考
- (9) 西漢皆于官學
- (10) 盛行于西漢
- (11) 斥古文經傳為劉歆偽造之作
- (12) 今存儀禮及公羊、穀梁(?)及小

古文派

- (1) 崇拜孔子
- (2) 尊孔子為先師
- (3) 視孔子為史學家
- (4) 以孔子為信而好古過而不作
- (5) 以六經為古代史料
- (6) 以周禮為主
- (7) 為史學派
- (8) 經之傳授不盡可考
- (9) 西漢多行于民間
- (10) 盛行東漢
- (11) 斥今一經傳為秦火殘缺之假
- (12) 今存毛詩，周禮記，左傳
- (13) 斥緯書為誣妄

說禮記(？)大戴禮記(？)韓詩外傳

(13) 信錄書，以孔子優言大義間有存在

管仲爭論之起，蓋緣六經經于秦而復出于漢，以其恆之非一人，得之非一地，雖有初學舉遺之詔，猶與齊缺簡脫之嘆，既遠離于全經，自彌滋乎異說。是故，從文字首，則有古(籀)今(隸)之殊，從地域言，則有齊魯之異，從受授言，則師法家法之分，從流布言，則附官學私學之別，而本質則爲宗致化唯心論與客觀主義經驗論(古)之爭。

「註二」主莽之復古改制，具見于其土地政策。依周禮司徒及載師諸篇所述，係以土地占有之積之大小而分爲「諸公之地」，「諸侯之地」，「諸伯之地」，「諸子之地」，「諸男之地」與「士田」等六個等級，每個等級在其所占土地上均相當獨立之政治與經濟權力，其餘之田則作爲君王所有，分給人民而課以國稅與國役，且使之束縛于土地，蓋「井田」式之莊園制度。然其藉口則說改革現狀之名以行之。故漢書王莽傳云：「古者，設廩井八家，一夫一婦田百畝，什一而稅，則國給民富而頌聲作，此唐虞之道，三代所遵行者也，秦爲無道，厚賦稅以自奉，罷民方以給欲，廢井田，是以乘併期，食鄙生，弱者規田以千數，弱者曾無立錫之居。又置奴婢之市，與牛馬同關，制于

臣民，顯斷其命。蓋虛之人，因緣爲利，至賤賤人妻子。趙天心，許八倫，經于一天地之佳，人爲貴，而之。……漢氏滅，田頌，三十而稅一，常有餘賦，猶瘡皮出，而民使陵，分田劫假，名三十而稅一，實什稅五也。父子夫婦終年耕耨，所得不足以自存。故富者犬馬餘菽粟，困而爲郭，貧者不歷糲，藿而爲菽，俱陷于辜，刑用不錯」。

〔註三〕譚緯說保漢代方士之徒，乘經佚簡脫之際，挾其宗教迷信觀念，附會說經之著作。所謂譚書，據四庫全書總目提要云，即「譚爲隱語預決吉凶」之著作，後漢張衡已斷爲「殆必虛僞之徒以要世取資」(後漢書張衡傳)之所爲，至所謂緯書，雖號稱「經之支流，衍及旁義」(四庫全書總目提要)然其荒唐怪誕，實與說書無異。然此說在西漢人則大都信之。故馮友蘭氏云：「漢儒多言災異，君主亦多譚而懼。所謂三公之職，除治政專外，尙須調和陰陽，陳平謂文帝曰：『宰相者，上佐天子理陰陽，順四時，遠萬物之宜者也。丙吉問牛喘，以爲三公調和陰陽，今方春少陽用事，未可大寒，恐牛因憂而喘，則時節失氣，有所傷害。三公除負政治上之責任外，尙忽負自然界中事物變化之責任。故漢時遇有災異，有免三公之制」(中國哲學史第四九八頁)。

〔註四〕常璩學派發源於十八世紀之蘇格蘭，故又稱蘇格蘭學派，以黎德(Robt)克特華斯(Cuthbert)哈彌爾敦(Hamilton)爲代表，該派以不證自明之常識爲原理，而立學問宗教道德之根基，此在反對休謨(D. Hume)之懷疑主義時，雖有其積極之性質，而實則由于常識本身往往與科學精神相背馳。

故終不免于錯誤，例如該派巨子哈彌騰敦氏，即主張：「精神或物質之性質與現象可得而直覺，而存之根據者，即此精神此物質之本身，可信而約不可知也。」本書借用「常識學派」一詞，蓋指其方法或精神而言，非指具體的漢格爾學派也。

【註五】通俗哲學，亦本書借用之詞，僅取其為通俗化觀念之義。蓋德國在萊卜尼茲 (Leibniz) 華爾富 (Wolff) 以後康德以前，本有所謂通俗哲學者，例如投馬西厄 (Thomasius) 奇翁姆生 (Tschirnhauser) 萊馬魯斯 (Reimarus) 愛爾曼 (Erduann) 蒙特爾施 (Mondisrohn) 尼古拉 (Nioloos) 亞伯哈 (Eberhard) 阿勃脫 (Abbt) 弗里特力 (Friedrich) 大帝及列新帝 (Lessing) 等皆屬之。此等人之目的，在化學問為常識，以謀人智之普及。謂無裨于人事，無關於生無者，其知識即無用。故務用近世譯本圖語演講，又多以前短之書稍雜誌，宣傳其思想。

第三節 揚雄

揚雄（紀元前五二至紀元一八年）哲學，本質上為一折衷主義 (Eclecticism)（註一）之體系，即在宇宙觀上雜取周易，老子，陰陽家，及今文古經學家之命題，在倫理學上複述儒家之傳統教條；且不惟內容上無若何積極創見，即其著作之體裁，亦富於因襲性質，如「法言」之擬「論語」，「太玄」之模「易經」，此人所共知者（註二）。綜括觀之，揚雄哲

學說不僅爲漢代哲學一般貧乏之表現，且爲古文派對今文派之對立與相解之產物。至其內容之內容藉古奧晦澀之形式以出之，則正爲一切折衷主義之共同特徵，固非揚雄所獨有也。然吾人單就其知術學說而論，則尙有可資取法之處。如云：

「夫作者貴其有循而體自然也。其所謂循也大，則其體也壯；其所循也小，則其體也瘠；其所循也直，則其體也薄；其所循也曲，則其體也散。故不據所有，不據所無，譬積身之增，則贅，而劑則虧。故覆幹在乎自然，華藻在乎人事也，其可損益歟？」（「太玄」卷七「太玄登」篇）

馮友臨氏釋云：

「此謂著書立說之人可貴者，其學說均以自然爲對象。其所敘述之對象小，則其學說瘠小；其對象大，則其學說亦大。自然是如何，著書之說者之學說即應以爲是如何，不能以私意有所增減。所謂『不據所有，不據所無』也。『覆幹在乎自然，華藻在乎人事也，其可損益歟？』言著書立說者之學說，應以自然爲主體，著書立說者之言特『華藻』之而已，不可對於自然，有所損益也。」（中國哲學史第五七八至五七九頁）

按馮氏此釋，瑕瑜互見。由吾人觀之，應如左解：

第一，所謂「循」，即「適用」或「應用」之義；而所謂「體」，則爲「反映」或「模寫」之義。體反映或模寫自然之本真並適用（應用）於現實之行為，斯爲學說本身價值之所在，故曰「夫作者貴其有循而體自然也」。揚雄於此所強調者，蓋即「因知以進行」之命題也。倘僅能體會自然之道，而不能應用於實際，是乃無爲主義之本質；由揚雄觀之，斯已不見貴也矣。故法言問道篇有云：

「或問無爲。曰：奚爲哉？在昔禹夏喪舜之節，行變之道，法度彰，禮樂著，垂拱而視天下民之阜也，無爲矣；紹禹之後，墨射之餘，法度廢，禮樂虧，安坐視天下民之死，無爲乎？」

有爲主義之政治觀與主知主義之知行觀，其內在關聯性之緊密，於此躍然可見矣。

第二，一學說在現實上當作方法論而適用之範圍，及其妥當性之程度，與該學說在邏輯上當作認識論而概括之對象或內容，及其反映之正確性，成正比，而不可分。故曰「其所循也大，則其體也壯；其所循也小，則其體也瘠；其所循也直，則其體也渾；其所循也曲，則其體也散」。此言學說適用範圍之廣狹與其反映之豐瘠，適用過程上之正誤與模寫所得之屬延性與貫徹性之是否充分，固渾然一體，非截然兩極也。所謂方法論與認識論及宇宙觀之

同一性的根據，蓋在乎此。

第三，所謂認識，本質上首先應肯定自然及其發展規律之客觀存在性，以此為前提而發現自然本身所固有，在主觀中加以把握或理解，斯為認識過程之完結，初非由於主觀杜撰一理而謂諸自然也。故曰「不攖所有，不疆所無」；又曰「質幹在乎自然，華藻在乎人事，其可損益歟」？倘否認此前提，而妄謂「人類為自然之立法者」（康德語），不知尊重自然本身所固有，則「譬諸身，增則贅，而割則虧」，鮮有不自墮于誤誤者矣。

嘗考揚雄之知行學說所以有此較近真者要素之見解，頗與古文派對今文派緯說論爭中所保持之客觀主義精神，有傳承關係。且揚雄本人，亦據此而導出鈺神論色彩之理論。在「法言」一書中，此類資料頗多，謹依次輯之，以實吾言。

「或問：五百歲而聖人出，有諸？曰：堯舜禹，君臣也，而并；文王武王，父子也，而處；湯孔子數百歲而生。因往以推來，雖千一【即千歲一聖，或一歲十聖】。著者注】不可知也」（「五百篇」）。

「或問：聖人占天乎？曰：占天地。若此，則史也何異？曰：史以天占人，聖人以人占天」（同篇）。

「彙龍」刻木爲龍——著者注」之致雨也，隕矣哉」（「先知篇」）！

「或問：趙世多神，何也？曰：神怪茫茫，若存若亡，聖人豈云」（「重黎篇」）。

「或問：楚敗垓下，方死；曰天也，諒乎？曰：漢屈辱策，羣策屈羣力；楚懷羣策，而自屈其力，屈人者克，自屈者負，天曷故焉」（同篇）？

「或問：人言仙者，有諸乎？吁！吾聞伏羲神農沒，黃帝堯舜殂落，而死文王，畢孔子魯城之者，獨子愛其死乎？非人之所及也！仙亦無益于之彙矣」（「君子篇」）。

「或問：世無仙，則焉得斯語？曰：語乎者，非羣策也與？惟羣策能使無爲有」（同篇）。

「或問仙之實。曰：無以爲有也。有與無，非問也；問也者，忠孝之問也。忠臣孝子，儻乎不儻」（同篇）？

「或問：壽可益乎？曰：德。曰：回牛之行，德矣；曷壽之不益也？曰：德故爾。如回之殘，牛之賊也，焉壽？曰：殘賊或壽。曰：彼妄也，君子不妄。有生者必有死，有始者必有終，自然之道也。君子忠人，况己乎？小人欺己，况人乎」（同篇）？

揚雄此等無聊論思想，與其知行學說中之客觀主義，實如血肉相連而不可分，其與古文原經

學家反讖緯說之精神有相應之關係，亦至爲明顯。

與揚雄同時而稍後，有桓譚者，亦反讖緯說。但其所著「新論」二十九篇已佚，內容不可常見。此後，在東漢初期，讖緯說之迷信思想繼長增高，途有進一步之反動。此期間，其以道家自然主義及荀子唯物論（無神論）傾向之立場，乘以古文派客觀主義方法論反讖緯說之直接傳統，對當時之宗教神話迷信觀念大肆批評，并在知行學說上提出優秀意見，厥惟王充。茲續論之。

（註一）折衷主義或混合主義，謂對前人學說，未能銜其真價，其結合之方，又未能融會貫通，僅雜採種種要素，而揉合爲一者，若夫對前人學說，舍短取長，別選發抒，自以續之，俾其體系，斯之謂批判的結合，與折衷或混合，初非一物矣。

（註二）關於揚雄哲學之因襲性，前漢書揚雄傳云：「揚雄……以經莫大乎易，故作太玄，傳莫大于論語，故作法言」。日人渡邊秀方在中國哲學史概論第一編第八章第二節中，對於太玄如何摹擬易經一問題，有比照之敘述。其文曰：「易爲二元論，彼（太玄）爲三元論……易之大成卦成于六爻，太玄則成于方州部家四重；易八卦相重成六十四卦，太玄則以一二三雜于方州部家四重內成凡十一首，易每卦合六爻成三百八十四卦，太玄則每首合九贊成七百二十九贊。……其他易有元亨利貞，彼則有罔直蒙冥會五德；易大衍之數五十，其用四十九，彼則天地之策各十八，合爲三十六，而虛其主

八頁。

馮氏此言，吾人未敢苟同。蓋王充「論衡」中所表現無神論思想之澈底（註三），在哲學論證中連用幾何學（註四）生物學（註五）及天文學（註六）之靈活與內容之豐富，不惟在漢代爲一突出部份，卽置諸先秦諸子哲學之發展系列中，亦可追蹤前聖，且有若干更行進步之創見。雖其如此，故在知行學說上乃能完成光輝之理論。

王充在知行學說上之最大貢獻，在于主張行卽知之母。換言之，卽主張知識爲實踐之產物是已。故舉材篇云：

材鴻之士，隨世驅馳，節操之人，守隘屏竄。驅馳日以巧，屏竄日以拙。非材鈍知不及也，希見闕爲，狎習也。……齊都世刻繡，恆女無不能，襄邑俗織錦，鈍婦無不巧，日見之，日爲之，手狎也。……方今論事，不謂希更，而曰材不敏；不曰未嘗爲？而曰知不達，失其實也。

此其以人之「希見闕爲」，「希更」，「未嘗爲」爲無知之原因，而「日見之」，「日爲之」，則不惟可由無知以進于知，且可達于「能」與「巧」之藝術化境地；至人之材質敏愚，智力高下，初未能決定其知之無焉。此種主張，實卽經驗論之知識起源說，誠有不可忽視

之價值。且王充由此，更進一步，打破墨子學派知行學說之限界，而表示反對唯覺主義（Solipsism）之唯心論（註七），而主張外物不因人類之是否感覺而動搖其客觀存在性，由王充觀之，未被人類感覺之物并非即不存在，反之，縱今已被人類所感覺者，由于感覺本身之局限性，亦往往未可據信其為真有焉。首先，關於日之出沒現象，王充曾云：

「日出上入下者，隨天運轉，視天若積盆之狀，故視日上下然，似若出入地中矣。然則，日之出，近也；其入，遠不復見，故謂之入。遙見于東方，故謂之出。……人望不過十里，天地合矣；遠，非合也；今視日入，非入也；亦遠也。當日入西方之時，其下民亦將謂之日中，從日入之下，東望今日天下，或時亦天地合。……各于近者為出，遠者為入；實者不入，遠矣。臨大澤之濱，望四邊之際與天屬；其實不屬，遠，若屬矣。日以遠為入，澤以遠為屬，其實一也。澤際有陸，人望而不見；陸在。【日】察之若望【日】，日亦在。視之若入，皆遠之故也」（「說日篇」）。

其次，關於運動之遲速現象，王充亦云：

天行三百六十五度，積凡七十三萬里也，其行甚疾；……去人高遠，視之若遲。蓋遠物者，動若不動，行若不行。何以驗之？乘船江海之中，順風而馳，近岸則行疾，

遠岸則行遲。船之行，一也；或疾或遲，遠近之視使之然也。……遠則若遲，近則若疾。

復次，關於運動之方向現象，王充亦云：

「日月行遲，天行疾。天持日月轉，故日月實東，而反西旋也。」（同篇）。

固然，由於時代限制，王充尚不明地圓說，而處處以「天平正與地無異」及天動地靜為前提立論，陷于天文學所謂視動（*Visual Motion*）之謬誤，然而，其在學識論上，肯定外物獨立于感覺而存在，實予以唯覺主義之唯心論以致命打擊。最靈要者，即「薄葬篇」批評墨子時所云：

「墨家之議右鬼，以為人死無為神鬼而有知，能形而害人，故引杜伯之類以為效驗。……事莫明于有效，論莫定于有證。空言虛語，難得道心，人猶不信。……未論不留精澄意，苟以外效立事是非，信聞見于外，不詮訂于內，是用耳目論，不以心意議也。夫以耳目論，則以虛象為言，虛象效，則以事實為非是。故是非者，不徒耳目也。必開心意。墨議不以心而原物，苟信聞見，則驟效驗章明，猶為失實，失實之議難以取，雖得愚民之欲，不合知者之心，或物索用，無益于世人，蓋墨術所以不傳也。……」

墨家之議，自遠其術。其薄葬而又右鬼，右鬼引效，以杜伯爲驗。杜伯死人，如謂杜伯爲鬼，則夫死者審可知，如有知而薄葬之，是怒死人也。情欲厚而惡薄，以薄受死者責，雖右鬼何益哉？如以鬼非死人，則信杜伯非也；如以鬼是死人，則其薄葬非也。稱用乖錯，首尾相塗，故以爲非。非與是不明，皆不可行。

按由戰國至漢代，諸家對墨子之批評獨多。如孟子在告子章句上，賡文公章句上，莊子在天下篇，荀子在天論篇，解蔽篇，非十二子篇，王霸篇，富國篇，樂論篇，韓非子在顯學篇，八說篇，六反篇，司馬談在史記太史公自序中，均曾評及墨子。然皆評其主張或學說之內容，獨王充此論，不從主義上着眼，專從方法立論，所言極有特色。

且其在批判邏輯中，一方面強調感覺在致知上之根源意義（「耳莫明于有效，論莫定于有證」），另一方面亦極言感覺之局限性，及由感覺論導出唯心論之可能性（「以耳目論，則以實事爲非是」，「苟信聞見，則難效驗章明，猶爲失實」），且竭力抨擊忽視理性認識之非是（「夫論不留精澄意，苟以外效立事是非，信見聞于外，不詮訂于內，是耳目論，不以意證也」，「是非者不徒耳目，必開心意」）。

據此可知王充既反對純抽象之唯理論，又反對狹隘感性之感覺論，蓋已迫近科學的反映論。

矣。倘吾人將王充此論，與荀子在知行問題上顯于感覺之批評，及吾人在前章第四節所作荀子與墨子之比較，對照觀之，實不難發見荀子對王充之影響，及王充發揚荀子學說之所在。

【註一】據論衡自記篇及後漢書王充傳所載，其祖爲遠徙一兼業農桑之小商業經營者，其父誦則因結怨于縣吏丁伯，移家上虞。充雖舍師事于洛陽之張氏，然以「貧無一畝地身」，「賤無非石之秩」，亦惟有「居貧苦而志不倦」，閱讀于國都洛陽之書店，得一見成誦天資之初，「遂通諸子百家之說」。「章帝章和二年（紀元八八年），涇州歸里，一年漸七十，仕路隔絕」，「終無供養」，「志不媿快」。充乃閉戶著書，絕慶之禮。其自述亦云：「充細族孤門。或嘲之曰：宗祖無淑遂之基，文墨無篇籍之遺，處蒼龍鴻之論，無所躡階，終不爲高。夫氣無漸而卒至曰變，物無類而妄生曰異，不常有而忽現曰妖，論事衆而突出曰怪。吾子何祖？其先不般；况未嘗履墨深，出儒門，吐論數千萬言，宜爲妖變」。

【註二】關於論衡爲批判性質之著作，日人武內義雄氏曾云：「王充在其書中，變虛，異虛，怪虛，顯虛，絕虛，雷虛，道虛等八篇中，指摘出異端禍吉凶之說多爲虛妄；在論死，死虛，論鬼篇中，申明靈魂不滅之思想，在說日食下落，胡皇，雜虛諸篇中，非擊一般世俗之迷信；在譏瑞，指瑞，是法等篇中，闡明無瑞兆之事，更在語增，儒聖，感增三篇，證實文獻中有妄增實改之舉，最後，在韓非篇評韓非，在說天及說日篇非難鄉衍與天文家之學說，在問孔子及刺孟篇指摘孔子孟子」。

學說亦有矛盾及應刺之處，余嘗處處努力打聽確信（「中國思想史第一七八頁」）。

【註三】關於王充之無福論思想，資料甚多，茲舉其一例，論死篇云：「世謂人死爲鬼，有知能害人。試以物類驗之，人死不爲鬼，無知不能害人。……人之所以生者，精氣也，死而精氣滅，能爲精氣者，血脈也，人死血脈竭，竭而精氣滅，滅而形體朽，朽而成灰土，何用爲鬼？……人之所以聰明智慧者，以含五常之氣也，常之氣所以在人者，以五藏有形中也，五藏不傷，則人智慧；五藏有病，則人荒忽；荒忽，則愚癡矣。人死，五藏腐朽，則五常無所託矣，所用藏智者已敗矣，所用爲智者已去矣。形須氣而成，氣須形而知；天下無獨燃之火，世間安有無體獨存之精？……人之死猶火之滅也，火滅而耀不照，人死而知不慧，二者宜同一實。論者謂死有知，惑也。人疾且死，與火之且滅何以異？火滅光消而燭在，人死精亡而形成，謂人死有知，是謂火滅復有光也。」

【註四】王充運用幾何學之證，見于說日篇，文曰：「審者或以旦暮日出，爲近，日中爲遠；或以日中爲近，日出入爲遠。……如實論之，日中近而出入遠，何以驗之？以植竿于屋下。夫屋高三丈，竿于屋棟之下，正而樹之，上即棟，下抵地，是以屋棟去地三丈，如旁邪倚之，見竿未旁跌，不得即棟，是爲去地過三丈也。日中時，且正在天上，猶竿之正樹去地三丈也，日出入，邪在人旁，又猶竿之旁跌去地過三丈也。夫如是，日中爲近，出入爲遠，可知之矣。試復以屋中堂而坐一人，一小行于屋上，其行中屋之時，正在坐人之上，是屋屋上之人與坐人，相去三丈矣。如屋上人在東危，兩危

上，其與屋下坐人指去濫三丈矣。日中時猶人在屋上矣，其始出與八，猶人在東矣與西也。日中去人近，故溫，日出入遠，故寒」。是其通用「兩斷間之距離以垂直線為最近」之定理也。

【註五】王充之運用生物學，物勢篇云：「凡萬物相刺蝟，含血之蟲則相蝟，至于相噬食者，自以齒牙鈍利，筋力優劣，動作巧便，其勢勇狹。……夫人以刃相蝟，猶物以齒角爪牙相蝟刺也，力強角利，勢烈牙長，則能勝，勢微爪棘，誅；胆小而鈍，則畏蝟也。……夫物之相蝟，或以筋力，或以氣勢，或以巧便。小有氣勢，口足有便，則能以小而利大，大無骨力，角羸不勁，則以大而羸小。蝟食蝟皮，蝟勞蝟蛇，蝟蛇不便也？蝟蛇之力不如牛馬，牛馬困于蝟蛇，蝟蛇乃有勢也，鹿之角足以觸犬，羸猴之一足以誅鼠，然而鹿制于犬，羸猴服于鼠，爪牙不利也。故十年之牛馬牧豎所羸，長仞之象為越童所蝟，無便故也。故夫得其便也，則以小能勝大；無其便也，則以羸服于贏也」。是王充主張生存競爭，優勝劣敗之理，且認入為之工具為生理器官之延長焉。

【註六】王充之運用天文（氣象）學，如說日篇所云：「儒者又曰：雨從天下，謂正從天墜也。如當「實」論云，雨從地，不從天下。見雨從上來，則謂從天下也，其實地上也。……雨之出山，或謂雲載而行，雲散水墜，名為雨矣。夫雲則雨，雨則雲矣，初出為雲，雲散為雨。……月照于上，山蒸于下，氣體偶合，自然之道也，雲霧，雨之徵也。夏則為露，冬則為霜，濕則為雨，寒則為雪。雨露凍凝者，皆由地發，不從天降也」。

【註七】唯心主義唯心論，指出，而歸于唯心論之體系。蓋由感覺出發，既可導出唯物論，又可導出唯心論。前說認感覺為外界物體刺激吾人感官之結果，為主觀反映客觀之最初的低級認識形態，如洛克，霍爾巴哈，麥爾伯秋斯，費爾巴哈等。而後者則認感覺為純主觀之體驗，或為客觀世界之本身，如巴克萊，休謨，阿蘇那留斯，馬赫，波格達諾夫等。

第五節 結語

綜觀揚雄與王充在知行問題上之見解，固均有其優良之處，然吾人曾言漢代為哲學一般衰落之時期，且揚王二體上亦不脫古文派經學家客觀主義之支配，而客觀主義在哲學上原亦有其弱點，故二家亦各有其錯誤。茲分別予以概略之考察。

揚雄雖知欲知以客觀為質料，而不知欲知以主觀為動力；故在行（實踐）之考察中，陷于預定說（Fatalism）（註一）之錯誤。例如揚雄仿「易緯」及「孟京易學」之卦氣說，建立起所謂九天論，并以人類為太玄支配下之一小玄，而指定其發展階段亦為九。以此為前提，揚雄云：

「故思心乎一，反復乎二，成意乎三，條揚乎四，著明乎五，極大乎六，敗壞乎七，絢蓋乎八，殄絕乎九。生神莫先乎一，中和莫極乎五，偃劇莫困乎九。夫一也者，

思之微者也；四也者，福之資者也；七也者，禍之階者也。三也者，思之崇者也；六也者，福之隆者也；九也者，禍之窮者也。二五八，三者之中也」。

又云：

「自一至三者，貧賤而心勞；四至六者，富貴而尊高；七至九者，雖咎而猖蕩。五以下作息，五以上作消。數多者見貴而實索，數少者見賤而實饒。息與消亂，貴與賤交」。

又云：

「一與六共宗，二與七共明，三與八成反，四與九同道，五與五相守」。

此明言吉凶禍福，富貴貧賤，率由前定，既非力行之結果，亦非力行所能改造，因而行亦不爲致知之本，知亦不爲進行之用矣，其謬誤之深爲何如哉？

至于王充，更因不明王觀瞻之行的能動性，而導出清楚異常之宿命論（Fatalism）（註二），以致雖批評墨子，而竟落于墨子非「理論之下，如云：

「性自有善惡，命自有吉凶。使盲命之人雖不行善，未必無福，凶命之人，雖勉強行，行未必無禍」（命義篇）。

「宋衛陳鄭，同日並災。四國之民，必有曠盛未嘗衰之人，然而俱災，國禍陵之也。故國命勝人命，壽乃勝祿命」(同篇)。

「凡人偶遇友遭累害，皆由命也。……命當貧賤，雖富貴之，猶涉禍也矣；命當富貴，雖貧賤之，猶逢福善矣。……仕官貴賤，治產貧富，命與時也。命則不可勉，時則不可力」(「命祿篇」)。

「居住治民，教行與正，民治與亂，皆有命焉」(「治期篇」)。

「教之行廢，國之安危，皆有命在，非人力也」(同篇)。

「故世治非聖賢之功，衰亂非無道之致。國嘗衰亂，聖賢不能盛，時當治，惡人不能亂。世之治亂，在時不在政，國之安危，在數不在教。賢不賢之君，明不明之政，無能損益」(同篇)。

「案穀成敗，自有年歲，年歲水旱，五穀不成。非政所致，時數然也」(同篇)。

是知，王充乃主張無論個人及國家，其前途皆由命定，而非人所為力焉。倘吾人已知王充生習赤眉起義失敗之後，而為一般革命勢力衰落之時代，則當作下層社會哲學家之王充，其生起宿命論之思想，亦自不足為異。

【註一】豫定說，謂定命論，定業論，以至論，決定論。在神實異人之關係問題上，主張人定者，意行爲及其結果，不爲預意所預定，故個人毫無自由及權力，徒費力用心而不以成其志，所謂無任主義，于此取得其合理基礎矣。

【註二】宿命論山形而上學的獨斷主張世界社會及人生永爲預定之命運所主宰，而非人力所得轉。據此又宣傳忍耐，無爲，聽其自然，而否定革命奮鬥；故實質上爲一種反動學說。

總之，古文派經學家知易有難之說，雖合庸俗之見而無當于理；然其曾出現于辛亥已降，而成爲中山先生發明知難行易之反撥性直接理論源泉之一，此其大可注意之點。至于揚雄與王充，則雖因時代限制，及客觀主義方法論之弱點，而不明「行爲知之因」或「因行以教知」之原理，「陷于預定說或宿命論之錯誤，但其在知行問題上之意見，終各有其獨創之正確命題，而有不容忽視之價值，且在漢代哲學上，尤爲光輝奪目之存在。

第二章 佛教諸宗

第一節 緒言

由魏晉南北朝時代起，中國哲學之發展，又轉入另一階段，卽老莊思想之勃興是矣。然此所謂老莊思想也者，初非老子與莊子之并存，而乃莊子化之老子思想，或莊子哲學之新形態也。關於莊子哲學之本質，本書第一編第一章第二節已詳言之，此不再述；其于魏晉南北朝時代以新形態而出現，可由「竹林七賢」之人生態度中窺得其具體貌相。此時代之哲學者，關於知行學說，頗少論及，然吾人由其一二斷片中，亦可見其多主張知先行後，或肯定生知之存在。例如：世說新語卷上言語篇載：「孫齊由齊莊二人小時詣庾公。……公曰：何不慕仲尼而慕莊子？曰：聖人生知，故難企慕。公大笑小兒對」。此魏晉南北朝時代學者主張知先行後或肯定生知之證據也。

按後漢明帝永平十年（紀元六七零），迦摩騰與竺法蘭從明帝使來洛陽，建寺譯經，是爲佛教傳入中國之始。但在魏晉以前，不過流行于宮廷貴族之間；尙非普及社會之哲學思想，故王充論衡，對當時各種思想，評擊不遺餘力，絕無一語涉及佛教。及魏晉以降，因老

莊思想更由于「格義」【註一】方法之媒介，佛教始賦有中國文化之特色【註二】。而此種佛教中國化之過程，又適當異族侵入之秋，是以民族生存競爭為基礎，發生儒道共同反佛之理論爭辯【註三】。在此理論爭辯中，關於知行問題，雖未正式提起，而范滂氏之論滅論【註四】，在認識論上則有重大之價值。

至于隋唐時代，佛教思想不惟正式確立。且亦建立新宗而有獨立之發展趨向。其詳皆有如左表：

宗派

印度遠祖

中國完成時代或其完成者開創者

中國與印度發展狀況比較

毗曇宗

馬鳴・堅慧
・龍樹・

陳・杜順大師・

印度為獨立宗派，在中國六朝而後即行衰微。

俱舍宗

世親菩薩

唐玄奘

印度為獨立宗派。在中國研究亦盛但僅供他派參考地位。

成實宗

訶梨跋摩

東晉鳩摩羅什

印度為獨立宗派。在中國研究亦盛。但僅為其他派參考地位。

三論宗

龍樹·提婆

隋·吉藏（嘉祥大師）

印度有而不盛在中國極盛。

四論宗

龍樹·提婆

印度為獨立宗派。在中國轉化為天台宗。

禮宗

唐慧能

印度所無。中國獨創且極盛。

涅槃宗

世親菩薩

印度為獨立宗派。在中國轉化為天台宗。

天台宗

隋·智顓（智者大師）

印度所無，中國獨創且極盛。

地持宗

世親菩薩

印度為獨立宗派。在中國轉化為華嚴宗。

華嚴宗

唐·法藏（賢首大師）

印度所無。中國獨創且極盛。

攝論宗

無著·世親

印度為獨立宗派。在中國合併于法相宗。

法相宗

無著·世親

唐玄奘·窺基

印度極盛在中國亦極盛

淨土宗

馬鳴·龍樹
·世親·

唐·善導大師

印度極盛中國次盛

戒律宗

曇無德

唐道宣

印度極盛中國次盛

密宗

龍樹·龍智

唐·善無畏·金剛智

印度極盛·中國甚微

據此可知，隨唐時代之中國佛教，已非純移植文化，而實為在中國重新生根開花結實之中國化之佛教思想，與印度之本來佛教，已甚不相同。且前舉各宗，亦各有其知行學說，茲擇要分述之。

【註一】所謂格義，即運用老子莊子周易等所謂「外典」之舊形式以說明佛教教理之方法。高僧卷四云：「法雅：少長外學，長通佛義。……時依門徒，并世典有功，未善佛理。雅乃與康法朗等以經中事數，雜配外書，為生解之例，謂之格義。乃毗浮相曇等，亦通格義，以訓門徒，雅以采源落，善于攝機，外典佛經，遞互講說」。同書卷六云：「慧慈遠：博綜六經，尤善老莊。……年二十一，……時於門得道安立寺于太行宣山，……遠遂往之。……年二十四便說講說。嘗有客講，講實相義以往復移時，爾增疑昧。遠乃引莊子義為連類，于是惑者豁然」。馮友蘭氏云：「南北朝

時，道家之學極盛。當時談玄之士，多受老莊及佛學本無二致。如劉虬云：「玄圃以東，號曰太一；爾後以西，字爲正一。希無之與空，其揆一也。」范曄論佛說云：「詳其清心寡累之調，空有兼遺之宗。道書之流也。二方廟之學者，衆亦以爲一流一物。孫綽作道學論，以七僧比七賢。如以竺道潛比劉伶；以支遁比向秀；以于法蘭比阮籍；以于道邃比阮咸。『道』與『賢』皆一流一物，故可比而論之也。……道安支遁等，講經佛時，亦常以當時所謂『三玄』中之言比附之。」（中國哲學史第六六三至六六四頁）。

【註三】馮友蘭氏云：「佛學本爲印度之產物，但中國人講之，多將其加入中國人思想之傾向，以成爲中國之佛學。所謂中國人思想之傾向者，可多數點論之。（1）佛學，……大體之傾向，則在「說明」諸行無常，諸法無我」。所謂外界，乃係吾人之心所現，虛妄不實，所謂空也。但……在中國人視之，乃非常可怪之論，故中國人之講佛學者多與佛學所謂空者以一種解釋，使外界爲「不真空」（用僧俗語）。（2）「諸行無常，諸法無我，涅槃寂靜」，乃佛教中之三法印。……佛教之最高境界，乃永寂不動者；但中國人又重人之活動。……故中國之佛學者，多以「佛之境界并非永寂不動。佛之淨心，亦『肇興大用』，雖「不爲世染」，而亦「不爲寂滅」。所謂「寂而恆照，照而恆寂」（僧俗語也）。（3）印度社會中，階級之分甚嚴。故佛學中有一部分固有一種「無有佛性，不能成佛。但中國人以爲「人皆可以爲堯舜」，故中國人之講佛學者，多以爲人之皆有佛性。即一固提亦

可成佛（道生語）。又佛教中有論迴之說。……如此歷劫修行，積漸始滿成佛。……但中國人撰「皆可以爲涅槃」之義，乃謂：人之可以爲此，又皆有其自由意志。故中國人之謂佛學者，又爲「大經涅槃佛」（道生語）之說。以爲無論何人，「一念相應，成正覺」（神會語）。凡此傾向，非謂印度人說必無有，但中國之佛學家，則多從此方面發揮也」（中國哲學史第六六一至六六三頁）。

【註三】梁武帝時，范缜著神滅論，帝乃詔臣下著論辯駁。一時諸官名士高僧參與論戰者達十三人之多；直續至隋代方休，前後亘百年之久。所有資料，均搜集在弘明集（梁僧祐編共十四卷）及廣弘明集（唐釋道宣編共三十卷）中。當時涉及之問題，范僧佑云：「辨檢崇教，并憲章五經，辨尊維天，辨法維聖。然莫測天形，莫覩聖心，雖微而信之，猶朦朧不了，况乃佛蓋于天，法妙于聖；化出域中，理絕繫繫？肩吾猶驚怖于河漢，俗士安得不疑駭于亞海哉？既駭亞海，則影同河漢。一疑經說迂誕，大而無徵；二疑人死神滅，無有三世；三疑莫見真佛，無益國治；四疑古無法教，近出漢世；五疑教在成方，化非華俗；六疑漢猶法微，晉代始盛。以此六疑，信不樹」（弘明集卷十四弘集後序）。

【註四】吾人由弘明集卷九辨法顯之種種滅論，曹思文之難辨滅論，甄道融滅論及范缜之答曹思文等文觀之，可知范縝論不外下列五命題：第一、靈魂不能距肉體而獨存，「形存則神存，形謝則神滅」；第二、靈魂之與肉體，猶利刃與刀，「舍利無刀，舍刀無利，未聞刀沒而利存，豈容形亡

而神在？」第三、意識亦物質所產，「知底是心器所主，心器爲五臟之一，是神即形」。第四、無鬼，「人死爲鬼，皆屬虛妄；大凡歷史所載冤與索命等事，率不足信，人滅爲鬼，鬼滅爲人，決無此理」；第五、倫理觀念爲祭祀存在之根本，「古人爲宗廟祭祀，乃聖人從孝之心，所以設教，非謂有鬼」。是范縝之神滅論，大體上乃荀子及王充之唯物論，無神論思想之復活也。」

第二節 三論宗與法相宗

三論宗（註一）關於知行問題之見解，可以吉藏即嘉祥大師（紀元五四九至六二三年）之「二諦章」所言概見之。其言曰：

「師解云：具有廢不廢義。所言廢者，約謂情邊，即須廢之。何者？明汝所見有者，并領觸所感，如瓶衣等，皆是衆生顛倒所感，妄想見有……是故須廢也。此則用空廢有。若更著空，亦復須廢。何者？本由有故有空。既無有，何得有空？……此之空有，皆是情謂，故皆須廢。……何以故？謂情所見，皆是虛妄，故廢之也。又非但廢妄，亦無有實。本有虛，故有實，既無虛，即無實。……一往對虛辨實，苦無彼虛，即無有實也。……何但初節二諦須廢，乃至三重皆須廢。何以故？此皆情謂，故須廢之也」（大藏經卷四五第九一至九二頁）。

吾儕此論，主張二語三重皆須廢除，與莊子「不知無言」之說，有同一意義，蓋露骨之曖昧主義知行觀也。

此種認識論，實以般若「空」之宇宙觀爲其基礎。而所謂「空」之宇宙觀，不外「三界虛妄不實，唯一心變化」，或「諸法假號不真，譬如幻化人！非無幻化人，幻化人非真人也」（俱舍論語）。據此宇宙觀言之，則「爲一念之想。本無我而妄立一我，因有我遂有非我，主觀客觀分峙對立，而現象世界即于此起矣」（馮友蘭氏語）。故僧肇《紀元三八四至四一四年》「註二」寶藏論云：

「夫建者，無我立我，則內生我倒。內生我倒故，卽聖理不通。聖理不通，故外有所立。外有所立，卽內外生礙。內生礙，卽物理不通。遂妄起諸流，混于凝照。萬象沈沒，真一宗亂。諸見競興，乃爲流浪」（解微體淨品第二，大藏經卷四五，第一四六頁）。

其次，法相宗「註三」主張識外無物，「我」及一切諸「法」如山河大地等，皆心、意識所變所造，而非實有，故名唯識，成唯識論云：

「前所說三能變識及彼心所，皆能變似見相二分，立轉變名。所變見分，說名分別

，能取相故；所變相分，名所分別，見所取故。由真在裡，復實我法，離識所變，皆定非有。離能所取，無別物故，非有實物，離二相故。是故一切有爲無爲，若實若假，皆不離識。唯言爲遮離證實物，非不離識心所法等。或轉變者，謂諸內識，無似我法外境相現。此能轉變，卽名分別。虛妄分別，爲自性故，謂卽三界心及心所。此所執境，名所分別。卽所妄執實我法性，由此分別，變似分境，假我法相。彼所分別實我法性，決定皆無。謂引教理，已廣破故。是故一切皆唯有識。虛妄分別，有極成故。唯既不遮不離識法，故真空等亦是行性。由是遠離增減二邊，唯識義成，契會中道」（大蔭經卷三一，第三八至三九頁）。

既一切唯識，則所謂認識卽不外乎主觀之幻影；而致知之道，亦唯有採用「資糧位」，「加行位」，「通達位」，「修習位」，「究竟位」等五階段之修行方法耳。至于認識本身之分析，則更不在于尋求意識與存在之對應或前者如何反映後者之把握，而唯以意識爲唯一之研究對象焉。此派所作關於意識之煩瑣圖表（註四），卽基因于此。

是知法相宗之知行學說，與唯識行易學說之精神，實根本不相容。故馮友蘭氏云：

「玄奘所介紹之唯識義中，頗有與中國人思想之傾向，不相合者。以外界爲吾人之

識所現，而吾人之識，亦係「依他起」；此知西洋哲學中依謨之說，乃極端主觀的唯心論，與常識極相遠之說也」（中國哲學史，七三四頁）。

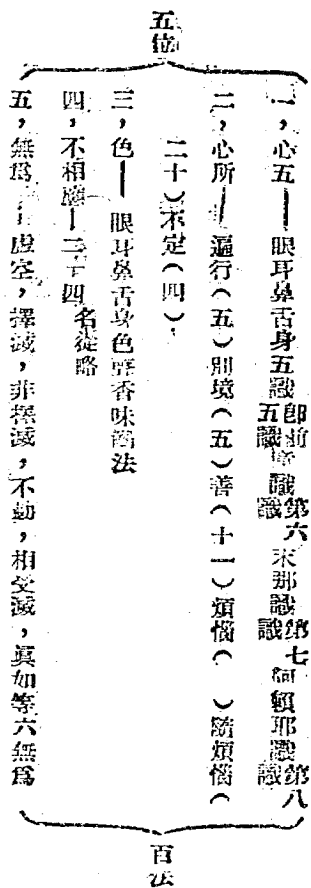
【註一】三論宗以依據中論，十二門論（皆龍樹著）及百論（龍樹弟子提婆著）三論而得名。吉藏之中論疏，百論疏，十二門論疏，及法藏之十二門論宗義記，皆此派之重要名著。此派在于闐明般若部諸經「空」之理，故大品般若經，小品般若經，金剛般若經，仁王般若經，般若心經及龍樹之大智度論等，實亦研究此派思想之重要參考。

【註二】按僧肇本係鳩摩羅什之弟子，又善老莊，所作諸論，均帶有佛玄學之義，其對於世界起源問題，亦以老學與佛學混合講之，蓋「格義」之類，非三論宗中人也。此處察今論之，只取其所見相同耳。

【註三】法相宗主講因明唯識，其重要著作意：顯揚聖教論二十卷，攝大乘論無性釋十卷，解深密經五卷，因明入正理論一卷，瑜珈論百卷，唯識三十論一卷，識身足論十六卷，般若心經一卷，攝大論世親釋十卷，大乘掌珍論二卷，因明正理門論一卷，稱讚淨土經一卷，無垢稱經六卷，廣百論解論十卷，俱舍論三十卷，攝宗論四十卷，顯正理論八十卷，大毗婆娑論二百卷，法蘊足論十二卷，發智論二十卷，品類足論十八卷，辨中邊論三卷，唯識三十論一卷，異部宗論論一卷，界身足論三卷，大觀若經六百卷，集異門足論二十卷等；其中國人之著作，則有玄奘之成唯識論十卷

親基（玄奘弟子）之成唯識論述記二十卷及因明六論三卷。

【註四】法相宗之煩瑣圖表，例如：



第三節 華嚴宗與天台宗

關於華嚴宗【註一】之知行學說，可由法藏（即首賢大師）所著之金師子章代表之。法藏以金喻本體，即「理法界」；以師子喻現象，即「事法界」。由法藏觀之，不惟現象世界中之諸事物皆是幻像，即本體世界亦為一常恆不變之「真心」。是此派哲學，乃客觀的唯心論，與唯識論即法相宗之主觀唯心論不同。故馮友蘭氏云：

「法藏立一常恆不變之真心，爲一切現象之根本，其說爲一客觀的唯心論。……玄奘與法藏所說『圓成實性』之意義，各不相同，……亦可見法藏所說之空，不如玄奘所說之空之空也。」（中國哲學史第七四九至七五〇頁）。

法藏之認識論，首先主張真心爲一，現象爲多，而每一現象皆爲真心全體所現，則一卽多，多卽一矣。故華嚴義海普門云：

「一不是多，方名爲一；又多不是一，方名爲多。多外無別一，明知是多中一；一外無別多，明知是一中多。良以非多，然能爲一多；非一，然能爲多一。」（大藏經卷四十五，第三三〇頁）。

據此是則一卽一切，一切卽一。故凡執現象爲實有，皆是夢中迷妄顛倒之知。華嚴還原觀云！

「如人迷故，謂東爲西。乃既悟已，西卽是東，更無別東而可入也。衆生迷故，謂妄可捨，謂真可入。乃至悟已，妄卽是真，更無別真而可入也。」（大藏經卷四五，第六三九頁）。

而眞實之知，不惟無所知，亦且無能知者。故金師子章云：

「見師子與金，二相俱盡，煩惱不生。好醜現前，心安如海。妄想都盡，無諸逼迫。出經離障，永舍苦原。名入涅槃」（大藏經卷四五，第六六六頁）。

此即要求非惟不知現象世界，亦不知本體世界也。蓋若知本體世界時，則仍有能知（主觀）與所知（客觀）之分；本體既仍爲所知，即仍有妄心分別也。

天台宗〔註二〕主張宇宙全體卽是一心，此心名爲「真如」，又稱「如來藏」，蓋亦極端主觀唯心論也。因此，其關於知行問題，則不惟主張離行以致知，且主張棄感覺或經驗而獨尊理性或冥想。此可由大乘止觀法門一書關於萬法互攝問題所論中見之。

「沙門曰：汝當閉目，憶想身上一小毛孔，卽能見不？外人憶想一小毛孔已，報曰：我已了了見也。沙門曰：汝當閉目，憶想作一大城，廣數十里，卽能見不？外人想作城已，報曰：我于心中了了見也。沙門曰：毛孔與城，大小異不？外人曰：異。沙門曰：向者毛孔與城，但是心作不？外人曰：是心作。沙門曰：汝心有大小耶？外人曰：心無形相，焉可見有大小？沙門曰：汝想作毛孔時，爲滅小許心作，爲全用一心作耶？外人曰：心無形段，焉可滅小許用之？是故我全用一念想作毛孔也。沙門曰：汝想作大城時，爲只用自家一念作，爲更別得他人心神其作耶？外人曰：唯用自心作城，更無他人

心也。沙門曰：然則一心全體，唯作一小毛孔，復全體能作大如。亦能是一，無大小故。毛孔與城，俱全用一心爲體。可知毛孔與城，體實平等也。以是義故，舉小收大，無大而非小，舉大攝小，無小而非大。無小而非大，故大入小；大入小，故小入大；故小容大而小不增。是以小無異增，故芥子舊質不改；大無異減，故須彌大相如故。此卽據緣起之義也。若以心體平等之義望彼，卽大小之相本來非有，不生不滅，唯一真心也。

又云：

「我今問汝，汝嘗夢不？外人曰：我嘗有夢。沙門曰：汝曾夢見歷十年五歲時節事不？外人曰：我曾曾見歷涉多年，或經旬日時節。亦有晝夜，與覺無異。沙門曰：汝若覺已，自知睡經幾時？外人曰：我既覺已，借問他人，言我睡始經念頃。沙門曰：奇哉！于一食之頃而見多年之事。以是義故，據覺論夢，夢裏長時，便則不實；據夢論覺，覺時食頃，亦則爲虛。若覺夢據情論，卽長短相攝。長時是短，短時是長，而不妨長短相別。若以一心望彼，則長短俱無，本來平等一心也。正以心體平等，非長非短；故必性所起長短之相，卽無長短之實，故得相攝。若此長時自有長體，短時自有短體，非

是一作起首，卽得長短相攝。又雖同一心爲體，若長時則全用一心而作，短時卽減少許心作者，亦不得長短相攝。正以一心全體復作短時，全體復作長時，亦得相攝也。是故聖人依平等義故，卽不見三世時節長短之相；依緣起義，卽知短時長時體融相攝」(大藏經卷四六，第六五〇至六五一頁)。

此就空間言，則大小可以體融相攝；就時間言，則長短可以體融相攝。而無論大小長短，皆一心所現，而非實有，正所謂心外無實法也。此種主觀唯心論之所以成立，蓋緣誤解意識中之表象與客觀中之對象混爲一談焉。對象卽是表象，則感覺或經驗在致知過程自無存在之必要，而理性或冥想，亦遂爲致知唯一工具矣。

【註一】華嚴宗開創者法藏，曾參與玄奘譯經事業，後以與玄奘「見識不同，而出譯場」(高僧傳卷五)，其所著十二門論宗致義記及大乘起信論義記，均係反對玄奘之法相宗者。此派所依據之經典，爲十地論及八十華嚴經。其主要著作有：杜順之五教止觀，法界觀門，智儼之搜玄記，孔目章，五十要問答，十玄章，法藏華嚴探玄記，華嚴五教章，金師子章，華嚴經旨歸，十二門論宗致義，大乘起信論義記，慧苑之華嚴別定記，澄觀之華嚴法界玄鏡等共四百餘卷。

【註二】天台宗之理論基礎，在大智度論一書。此書之著作自有智圓之法華玄義，法華文句，

摩訶止觀，灌頂（智顛弟子，世稱章安大師）之涅槃經疏，湛然（世稱荆溪尊者）之玄義釋籤，文句記，止觀補行等。

第四節 禪宗及其他

第五，禪宗（註一）在知行問題上主張「無念」。故壇經云：

「般若三昧，即是無念。何名無念？若見一切法，心不染著，是爲無念。用卽編切處，亦不著一切處。但淨本心，使六識出六門，于六塵中無染無雜，來去自由，通用無滯，卽是般若三昧，自在解脫，名無念行」（大藏經卷四八第三五一頁）。

馮友閔氏釋云：

「眼耳鼻舌身意，共有六識。六門卽六識所依之器官；六塵卽六識所取之對象，卽所謂『前境』也。任此六識『來去自由』，但于其對象不可執著沾滯，卽所謂『不思前境』。能于對象不執著沾滯，卽『通用無滯』矣。若執著沾滯『前境』，則前念今念後念，隨前境而『念念相續』，則吾卽爲前境所『繫縛』。若念念不住于前境，則卽『通用無滯』也。念念不住于前境，卽所謂『無住』也，此亦卽所謂『離于境』，亦所謂『無相』也。故壇經所謂『無念』宗，無相爲體，無住爲本者，實亦卽只一『無念』。

而已。「前念著境卽煩惱，後念離境卽菩提」，此卽所謂「頓悟成佛」之道也」（中國哲學史第七七五頁）。

由此種離開對象之規定而致知之要求，遂導出所謂「直觀人心」，「不立文字」，「教外別傳」之體驗主義認識論。此體驗主義之理論成果，可由石頭希遷（卽慧能弟子）之參同契爲代表。其文曰：

「竺土大仙心，東西密相仿；人根有利鈍，道無南北祖。靈源明皎潔，支派暗流注；執事元是建，契理亦非悟。門門一切境，箇互不回互；回互更相涉，不爾依位住。色本殊質象，聲元異樂苦；暗合上中言，明明清濁句。四大性自復，如子得其母；火熱風動搖，水溼地堅固。眼色耳音聲，鼻香舌鹹醋；然千一一法，依根葉分布。本末須歸宗，各舉用其語。當明中有暗，勿以暗相過；當暗中有明，勿以明相視。明暗各相對，比如前後步；萬物自有功，當言用與處。事在兩蓋合，理應箇鋒拄；承言須會宗，勿自立規矩，觸目不會道，遠足焉辭路。進步非近遠，迷隔山河固。謹白參玄人，光陰莫虛度」——此中精神，蓋莊子式之相對主義主觀唯心論也。其特徵在于抹殺具體事物之差別性及對立性，而于其同一性則片面誇張之。由此派之抹殺客觀對象而至于相對主義主觀唯心論，實

有其必然邏輯焉。而李石岑氏在其中國哲學一講中，竟誤認之爲「差別和一致兩相契合」之對立統一律，殊爲失真。

吾人皆知，佛教大乘【註二】中尙有戒律宗【註三】，淨土宗【註四】，密宗【註五】等，而小乘中亦有毗曇，俱舍，成實三宗【註六】；然或未涉及知行問題，或雖有所言說而爲著者所不曉，于此無有從略。但就上述五宗觀之，其知行學說，皆不出宗教化唯心論之範圍，殊無積一價值可言。其影響于宋明道學之形成及發展故馮友登氏曾云。

「宗密此論……即宗密所述之五教……著者注」，以爲儒道所見，亦是真理之一部分。此已爲宋明道學立先聲矣。此論中又有許多見解，可以影響宋明道學者，其對於世界發生之見解，有大影響于宋明道學，上文已言之。此後所引「稟氣受質」一段，宋明道學講氣質，亦悉受此影響。尤可注意者，即宋明道學中程朱陸王三派對立之學說，此論中已有數點，爲開光路。如云：「然所稟之氣，無變推本。即混一之元氣也。所起之心，展轉窮原，即真一之靈心也」。心氣對立；程朱一派，以理氣對立，即在此方面發展。又云：「究竟言之，心外的無別法，元氣亦從心之所發」。一切道心；陸王一派，以「宇宙是吾心」，即此方面發展。由此言之，則宗密學說之影響，可謂大矣。就其此論觀之，則宗密不啻上爲以前佛

學，作一結算，下爲以發道學，立一先聲。蓋宋明道學出現前之準備，已漸趨完成矣」（中國哲學史第七九八至七九九頁），

【註一】禪宗之禪，係梵語「禪那」之音譯，其義爲坐禪或靜慮，此派主張文字之研究及以著作表現學說，均爲贅瘤；乃至一切寺院及經典，亦爲幻影，唯人類內在之內心始爲認識之唯一源泉，故著作甚少。

【註二】所謂大乘有種種解釋，然由其哲學特徵言之，大乘佛教爲純主觀之唯心論，依法我皆空之命題而求人生之解脫。

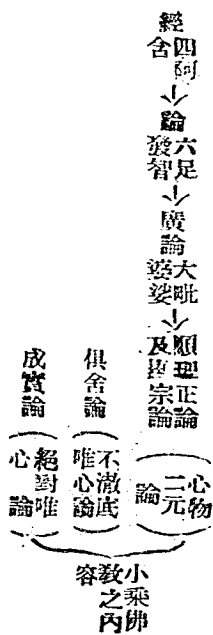
【註三】戒律宗係指解釋佛教信徒修養所用之戒條。此戒條之譯爲中文者計有十誦律六十卷，四分律六十卷；僧祇律四十卷，五分律三十卷。

【註四】淨土宗以教人信奉念佛法門，發菩提心，往生極樂世界清淨佛土而得名，其所依據之經典爲無量壽經、阿彌陀佛經，觀無量壽經，卽所謂「淨土三經」者。中國人之著作則有：曇鸞之往生論註二卷，道綽之安樂集二卷，善導之觀無量壽經疏（又稱四帖疏）四卷。此派主旨在闡明三界衆生爲虛妄相，唯菩提心之「稱念」，卽可往生西方極樂世界，蓋歸骨之宗教化主觀唯心論也。

【註五】密宗又稱眞言宗，其所依據爲大日經及金剛頂經；中國人之著作，以一行之大日經、二十卷爲代表。此宗又分大日經派與金剛頂經派。前者由客觀出發，以宇宙全體爲中心，漸次縮小。

而將精神或心爲宇宙之一部；後者則反是，係由主觀出發，以我之精神作用爲中心，漸次擴大，而將宇宙視爲主觀之產物。由此可知，前者具有主觀主義傾向，而後者則爲純主觀之唯心論也。

【註六】所謂小乘者，係以色心法爲世界人生之根本，即所謂心物二元論也。其理論之發展過程，宗派之區分有如左表：



第五節 佛教支配下之韓愈與李翱

又在唐代佛教思想支配之下，雖反佛之儒者如韓愈（紀元七六八至八二四年）李翱（卒于紀元八四一至六年）等，亦均不免受佛教思想之影響【註一】，除在某種限度內闡宋儒哲學之先聲（註二）外，亦無獨立之建樹；然韓愈爲文人之雄，凡其所論，大抵無甚大哲學意義。若夫李翱，則在哲學上有較深之造詣，其論所以修養成聖之方法，實卽其知行學說。其書曰：

「或問曰：人之昏也久矣，將復其性者，必有漸也；敢問其方？曰：弗慮弗思，情則不生；情既不生，乃爲正思。正思者，無慮無思也。易曰：『天何思何慮』；又曰：『閑邪存其誠』；詩曰：『思無邪』。曰：已矣乎？曰：未也，此齋戒其心者也，猶未離于靜焉。有靜必有動，有動必有靜，動靜不思，是乃性也；易曰：『吉凶悔吝生于動者也』，焉能復其性邪？曰：如之何？曰：方靜之時，知心無思者，是齋戒也；知本無有思，靜者離，寂然不動者，是至誠也；中庸曰：『誠則明矣』，易曰：『天下之動，貞夫一者也』。問曰：不慮不思之時，物格于外，情應于內，如之何而可止也？以情止情其可乎？曰：情者，性之邪也。知其爲邪，邪本無有；心寂不動，邪思自息。惟性明照，邪何所生？如以情止情，是乃大情也；情互相止，其有已乎？易曰：『顏氏之子，有不善未嘗不知，知之未嘗復行也』，易曰：『不遠復，無祇悔，元吉』。問曰：本無有思，而靜者離；無則靜來也，其不聞乎？物之形也，其不見乎？曰：不視不聞，是非人也；視聽昭昭而不見聞者，斯可矣。無不知也，無弗爲也，其心寂然，光照天地，具誠明也，大學曰：『致知在格物』，易曰：『易無思也，無爲也，寂然不動，感而遂通天下之故，非天下之至誠，其孰能與于此』？曰：敢問『致知在格物』，何謂

也？曰：物者，萬物也；格者，來也，至也。物至之時，其心昭然明辨焉而不著【原注應】于物者，是致知也，是知之至也。知至故意誠，意識故心正，心正故身修，身修而家齊，家齊而國理，國理而天下平；此所以能參天地者也。易曰：『與天地相似，故不遠；知周乎萬物而道濟天下，故不過，樂行而不流，樂天知命，故不憂；安土敦乎仁，故能愛；範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺，通乎晝夜之道而知，故神無方而易無體，一陰一陽之謂道』，此之謂也」（復性書中）。

此所謂「寂然不動，感而遂通天下之故」，即爲踐行而求知；所謂「昭昭昭而不起于見聞」，即否認經驗或感覺爲知識之唯一源泉。至曰情爲邪爲妄，知其爲邪爲妄，則自無有云云，更與宗所說「真心無念，念起即覺，覺之即無」者相同，此李翱在知行問題上受佛教影響之一證也。最後，李翱對大學「格物致知」所作之解釋，實亦開宋明理學家對此爭辯之端倪。

至于柳宗元（弘元七六三至八一九年）與呂才，雖在宇宙觀及認識論方面，各有其唯物論與無神論傾【註三】，然亦均未提出知行問題。

總之 唐代學者關於知行問題之討論，可謂不甚發達，或不甚明顯，只在宇宙觀或一般

認識論方面之論述中，間接對知行問題有所暗示，或測而涉及之耳。然其對宋代學者知行學說之影響，却亦不可忽視。

【註一】韓愈與孟尚書書有云：「潮州時有一老僧，號大願，頗聰明識道理。……實能外形骸以理自勝，不爲事物浸亂。與之語，雖不盡解，要自胸中無滯礙」。其送高閑上人序有云：「今閑師浮屠氏，一生死，解外膠，是其爲心必泊然無所起，其與世必淡然無所親」。其古詩忽忽首亦云：「忽忽乎，未知今生之爲樂，願脫夫而無因，安得長聞大與如雲生我身，乘風振奮去六合，絕浮塵，生死哀樂兩相棄，是非得失付閑人！」李翱之復性書，其「性善性惡」說，頗係出于佛教思想。其所謂「性」，即佛教所謂「本心」，亦即唯識家所謂「慧」，所謂「情」，即佛教所謂「無明煩惱」，亦即唯識家所謂「智」，其主張「滅情存性」，更爲佛教斷滅無明煩惱永返本心，或曰慧去智思想之學舌。此韓愈與李翱同受佛教思想影響之證。

【註二】韓愈與李翱之影響于宋代哲學者，可分下列數點言之：第一韓愈極推崇孟子，以爲得孔子之正傳；此爲宋明以來之傳統見解，而韓愈倡之。第二，韓愈引用大學，此後大學遂爲宋明學者溯根柢之重要典籍。第三，韓愈提出「道」字，又「道統」之說，此後宋明學者亦皆持之。第四，李翱所提出之中庸，易繫辭傳，後成爲宋明學者之重要典籍。第五，李翱以禮樂之功用，在「所以教人忘嗜欲而歸性命之道」，此亦以宋明學者所承。第六，李翱謂「性命之書雖存，學者莫能明」；

是故皆入于莊列老釋。不知者謂夫子之徒不足以窮性命之道，信之者皆是也」。此言可總代漢宋明學者講論之回機。故由此六點觀之，可謂韓李亦開宋明理學之先河也。

〔註三〕柳宗元云：「天地，大果蓏也，元氣，大癩痔也；陰陽，大草木也；其烏能賞功而罪禍乎？功者自助，禍者自禍，欲望其賞罰者大謬，呼而怨，欲望其哀且仁者，愈大謬矣」（全集卷十六天說），其以此唯物論無神論之宇宙觀，又曾否定君權神授說（封建論），且批評唐代苛雜稅制之不合理（捕蛇者說，種樹郭橐駝傳），對當時民衆之痛苦，亦極抱同情（新唐書本傳）。呂才曾反對祿命生定論，而認「見骨體而知命祿，睹命祿而知骨體」之事，「本非實錄」（敘命祿篇）。對於五德配合之君權神授說，亦認之爲「事不稽古，義理乖僻」，皆不可信（敘宅經）。二氏之思想，較之王充，誠爲貧弱而無系統，但在唐代佛教之宗教化唯心論支配之下，此等唯物論無神論之思想片斷，亦殊不易多見。

第三編 宋明時代

第一章 邵周張程

第一節 緒言

宋代爲中國哲學發展之一新階段。此所謂新階段，卽新儒家哲學之形成；其特徵在於擺脫經典之乾枯註釋或訓話，且由「人生智」之解脫哲學解放，而完成其體系化之新理論。吾人自形式方面觀之，宋代學者，固仍以「四書」，尤其孔孟思想爲研究之對象，而實則已注入佛敎、易經及老子思想之新內容。故馮友蘭氏云：

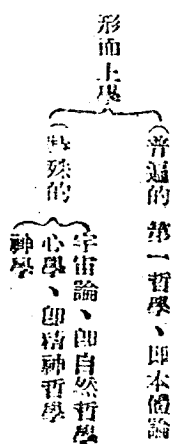
「及於北宋，此種融合儒釋之新儒學，又有道敎中一部分之思想加入。此爲構成新儒學之一新成分。……由上所述觀之，則至北宋之初，思想界各方面之發展，均已至相當之程度；各派思想之混合，亦已有相當之成功。惟待有偉大的天才，組織整齊的系統。如演戲然，至北宋之初，戲台設備，均已就緒，所待者惟名角之登場耳」（中國哲學史第八一三至八一九頁）。

宋代之新儒家哲學（亦稱道學或理學），本質上乃「窮理盡性」之學。所謂「窮理」，卽理氣關係之研究，亦卽近代哲學中之存在論或本體論（Ontology）【註一】；而所謂「盡性」，則爲心性之研究，亦卽近代之心理學（Psychology）【註二】或倫理學部分。若吾人則不擬對此多所論誇。吾人所應研究者，卽此時代哲學者關於知行問題之見解也。具體言之，卽其在實際研究中所運用之認識方法，及當作理論原則而主張之知行理論，方爲吾人研究之對象。至其存在論與認識論之內在連結，當亦隨時涉及，以明後者之脈絡貫通。

宋儒之哲學觀點或流派，本不一致，故其關於知行問題之見解，亦非相同。然其中確亦有較近真理之命題。如程朱所詮「格物致知」之義，卽以一切事物均有其客觀之理法（法則）爲前提，但有所謂「格物」卽爲發現此法則，所謂「致知」亦卽認識此法則，反映此法則，使認識依存於存在。故宋代之新儒家哲學，不惟在理論上之體系化及內容之科學性上，均有特別注意之價值，卽在知行問題上，亦各有其獨立之見解與貢獻。

宋代哲學之代表者，計有邵康節、周敦頤、程明道、程伊川、張橫渠、朱熹、陸象山等人；尤其朱熹之思想，實質上爲宋代新儒家哲學全發展之最高峯，爲前此各派思想發展與混合之組織的集大成之龐大體系。茲將其知行學說，分節述之。

【註一】本節即研究實在終極本性之學。以萬有以心物二者合成者，是二元論；以物爲終極之實在，而精神不外其作用或結果者，是唯物論；以心爲終極之實在，而物體不外其外化或顯現者，是唯心論，以實在之本性，終不可知，心物二者，皆而此不可知之實在所顯現之相異方面，是不可知論。在西洋哲學史上，自華爾富（Wolff）起，至亞勒佩（Kant）止，均視本體論爲形而上學之一部門。其內容有如左表：



【註二】心理學一語，自華爾富及保奈以後，始漸流行。斯學略分爲二大類；其一，用思辨方法以研究之者，曰哲學的心理學，亦稱思辨心理學。在昔言心理學者，本爲哲學之一部門，其於哲學的心理學，固無待論；即在近世，如拉美脫里，康的亞克等之唯物論者，或斐希頓、蓋格爾等之唯心論者，亦皆假借形而上學之本體，以說明精神現象，凡此均屬於哲學的心理學範圍。其二，用通常之科學研究法，專就精神現象之本身而說明之者，曰科學的心理學。宋儒關於心性之研究，悉屬於哲學的心理學範圍者。

第二節 邵康節與周敦頤

邵康節（紀元一〇一一至一一〇七七年）之哲學，即所謂「先天學」，或「圖書數象之學」，本質上乃佛教、道教及儒教三者融合之產物，即謂為將佛教與道教之思想由儒教經典（易經）之形式表而出之，亦未為不可【註一】。此種僅表佛裏之哲學，加以圖式主義（schemism）【註二】之粉飾，以及數理邏輯（Mathematical Logic）【註三】之證明，遂形成一獨特的唯心論。故云：

「先天學，心法也；圖從中起。萬化萬事，生於心也」（先天卦位圖）。

「神生數，數生象，象生器。……發則神，神則數，數則象，象則器，器之變復歸於神也。」（觀物外篇）。

上述邵康節在宇宙觀上之唯心論主張，實已決定其在認識論上關於知行問題之見解。其言曰：

「人之所以靈於萬物者，謂其目能收萬物之色，耳能收萬物之聲，鼻能收萬物之氣，口能收萬物之味。聲色氣味者，萬物之體也」（觀物內篇）。

邵康節以「聲色氣味」為「萬物之體」，與馬赫主義（Machist）【註四】認物質為「感

覺之綜合」，實無二致。

在肯定感覺爲「萬物之體」以後，邵康節又更進一步，認感覺爲不可靠，而主張「以物觀物」之致知方法。其言曰：

「夫所以謂之觀物者，非以目觀之也；非觀之以目，而觀之以心也；非觀之以心，而觀之以理也。聖人之所以能一萬物之情者，謂其能反觀也；所貴當之反觀者，不以我觀物也；不以我觀物者，以物觀物之謂也。」（觀物內篇）。

此所謂「以物觀物」之「反觀」法，初非如字面所示之客觀主義，而乃先將客觀事物使之內化爲主觀中之意象，然後再從而觀之，並因此導出天人合一之神祕主義認識論。故云：

「其能以一心觀萬心，一身觀萬身，一世觀萬世者焉；其能以心代天意，口代天言，手代天工，身代天事者焉；其能以上識天時，下盡地理，中盡物情，通照人事者焉；其能以瀾綸天地，出入造化，進退古今，表裏人物者焉。」（同上）。

又云：

「天地亦萬物也，萬物亦我也，我亦萬物也。何物不我？何我不物？如是則可以宰天地，可以司鬼神」（漁樵問答）。

此所謂「萬物亦我」，與陸象山「吾心即是宇宙」之命題是爲一物，皆主觀唯心論之共同立場也。其以爲由此卽「可以司鬼神」，更爲露骨的宗教化唯心論之表現。關於此點，在宋元學案中亦有明文可稽：

「於天津橋上聞杜鵑聲，先生慘然不樂。曰：不二年南士當入相，天下自此多事矣！或問其故。曰：天下將治，地氣自北而南；將亂，自南而北。今南方地氣至矣；尙屬得氣之先者也」（百源學案傳略）。

此種「推背圖」主義之判斷論，與前述神祕主義之宇宙觀，及排斥感覺之「反觀」主義認識論，實有犄角互依之勢。

因此其知行學說，邵康節亦無法逃出有神論之圈套。其言曰：

「言之於口，不若行之於身；行之於身，不若盡之於心。言之於口，人得而聞之；行之於身，人得而見之；盡之於心，神得而知之。以人之聰明，猶不可欺，况神之聰明乎」（漁樵問答）？

由此可知，感覺與實踐，在邵康節之認識論中，均在排斥之列。荀子曾云：

「口能言之，身能行之，國寶也；口不能言，身能行之，國器也；口能言之，身不

德行，國用也；口言善，身行惡，國妖也。治國者敬其資，愛其器，任其用，除其妖。
……善學者盡其理，善行者究其難」（大略篇）。

凡稱知荀子哲學者，於此當明荀子與邵康節意見之對立，初非偶然。

嘗致感性之認識，爲人類實踐之直接產物。故凡排斥感性之認識論，皆爲或明或暗之離行而求知之學說，與中山先生之知難行易理論，皆根本不相容。邵康節之「以物觀物」之「反觀」主義致知法，卽此類。然而在「反觀」主義致知論中，亦有易經之動的觀點在內，故其在時間連續之認識上，亦曾顯示出反形而上學（Metaphysics）【註五】之科學精神。如觀物內篇有云：

「以今觀今，則今謂之今矣；以後觀今，則今亦謂之古矣。以今觀古，則古謂之古矣；以古自觀，則古亦謂之今矣。是知古亦必爲古，今亦未必爲今，皆自我而觀之也。安知千載之前，萬古之後，其人不自我而觀之也？」

此爲黑格爾在其大論理學中關於「今」之規定，幾有同等之理論意義，極不可忽。此亦邵康節在中國哲學史上之唯一貢獻也。

周敦頤（紀元一〇一七至一〇七二年）爲宋代理學，卽新儒教哲學之開山祖，其太極圖

說，雖係直接採自道觀之上方大洞真元妙經品，加以修正而成〔註六〕，但儒教之宇宙生成論，實自此始。

周敦頤之哲學，因其受佛教之影響，故一方面以誠爲「聖人之本」〔通書誠上第一〕，另一方面又以誠爲「寂然不動」〔通書聖第四〕之箴喻。

上述二點相結合，遂使周敦頤在知行問題上陷於離行以致知之錯誤。關於致知，彼雖主張「明天理之根源，究萬物之終始」〔宋史卷四二七道學傳〕；而關於實踐，彼則持否定之議，而主張「立靜，立人極焉」〔周元公集卷一〕。此離行致知之理論，又導出「無欲」之直覺主義。其言曰：

「無欲則靜虛動直。靜虛則明，明則通；動直則公，公則溥。明通公溥，庶矣哉！」

〔周元公集卷二〕

此種知行觀，與中山先生之知難行易說，亦殊不一致。

〔註一〕邵康節受佛教與道教之影響最深，此可由下列幾點證明之：第一宋史卷四二七道學傳云：「邵雍……乃事之才，……之才之傳，遠有端緒。而雍探賸索隱，妙言神奇，洞徹蘊奧，汪洋濔濔，多其自自得者」。第二馮友蘭氏云：「康節象數之學，受自李之才。程明道作邵堯夫先生墓誌

錄中，亦言之。李之才則傳陳搏之學（中國哲學史第八三一頁）。第三，邵康節以「四」代「五」，尤以元會運世之宇宙循環消滅論，與佛教俱舍論頌濟謂成住壞空之宇宙四階段循環說，及華嚴宗宗密所著原人論中所謂四大規說，有直接關係。邵康節用佛教「四」觀念，以天之本體為日月星辰，地之本體為水火木石，宇宙運行之時以單位，小者為春夏秋冬，大者為元會運世，此外，人性中有仁義禮智，政治上有皇帝王霸，而聖經亦分易詩書春秋。如此牽合，而形成其神祕之唯心論。又邵康節曾以「四」之觀念，說明平上去入四聲，及開發收閉四音，以建立其音樂理論。在西洋哲學史上所謂畢達格拉斯學派，亦以數為根源，並由數說明音樂理論，且為薩塞宗教之唯心論。此二者間如此近，實為趣事。

【註二】圖式主義即用幾何圖樣或數理公式為說明哲學思想之方法。據百源學案所載，邵康節用以說明宇宙觀之圖象，計有：（一）八卦次序圖；（二）八卦方位圖；（三）六十四卦次序圖；（四）六十四卦圓方位圖；（五）方圓四分四層圖；（六）卦氣圖；（七）經世行易圖；（八）經世天地四象圖；（九）經世卦一圖；（一〇）經世既濟圖；（一一）經世既濟陰圖；（一二）經世既濟陽圖等。且自云：「圖雖無文，吾悉日言而未嘗離乎是；言天地萬物之理，盡在其中矣」。馮友蘭氏亦謂：「康節則發有象學及數學」（中國哲學史第八三〇頁）。

【註三】數理邏輯又名邏輯計算，其方法為用數學之符號或演算以說明思想要素之基本關係，及

邏輯法則。邵康節之此種方法，除【註三】所引四外，下列之文，亦足為佐證：「一分為二，二分為四，四分為八，八分為十六，十六分為三十二，三十二分為六十四。故曰：分陰分陽，法用柔剛，易六位而成章也。十分以百，百分為千，千分為萬。猶根之有幹，幹之有枝，枝之有葉。愈大則愈少，愈小則愈繁。合之斯為一，分之斯為萬。是故乾以分之，坤以翕之，震以長之，巽以消之。長則分，分則消，消則翕也。」（觀物外篇）。

【註四】馬赫主義者係指馬赫之經驗批判論信從者而言。馬赫（紀元一八三八至一九一六年）為奧地利之物理學者及唯心論者。其主要著作為「感覺之分析」，「認識與誤解」二書。其學說之主要內容，在以物體為主觀的感覺之綜合；以物質為由初次之精神序列派生而成之「物理」序列。物理學上由于電子之現而高唱「物質消滅」，即此派之「為」。此派巨子，在西歐為阿第勒（F. Adler）（包波爾（Q. Bauer）等，在俄國波格達諾夫（A. A. Bogdanov）盧那察爾斯基（A. V. Lunacharski）（包波爾（Q. Bauer）等，在俄國波格達諾夫（A. A. Bogdanov）盧那察爾斯基（A. V. Lunacharski）等，在俄國波格達諾夫（A. A. Bogdanov）盧那察爾斯基（A. V. Lunacharski）等。

【註五】形而上學一語，出于亞里士多德之著作。亞氏教授學問之方法，係先授物理學（兼天文、氣象、動物、植物、心理等而言），後講論究一切實在原理之第一哲學。安多尼古氏（Andronicos）編譯亞氏遺稿，乃承斯序，置其第一哲學于物理學之後，稱曰「*Metaphysica*」。而「形而上學」一語。于前不但為「後」，且可作「以外」或「以上」解，與云物理以上之學，遠相偶合，固

人因取易繫辭之語，譯為「形而上學」實則此譯亦不甚適當，故亦有譯作「超物理學」，「純正哲學」，「純理學」，「純理哲學」者。斯學之內容，如【註一】中所述，包含至廣，故有 *metaphysics* 與 *Philosophie* 為同義語。因而如休謨、康德、斯賓塞、孔德、萊斯、黎邁、朗格、以及新康德派，實用主義派等之形而上學，譯者（*Anthropophysician*）實際上乃以另一方法，建設其自己之形而上學，了無是處。然哲學史上所謂形而上學，乃人類意識發展之高低較階段，故一般均有其根本之缺陷。如忽視事物之連繫，不明事物之運動，昧于質武之轉化，抹煞內部矛盾之存在等，即其最著者也。

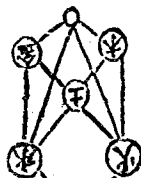
【註六】黃宗義宋元學家卷十二濂溪學案下戒周敦頤之太極圖如左：

無極而太極



陽動

陰靜



道成男

坤道居女



萬物化生

於此與道藏中上方大洞真元妙經品之先天八極圖實同。然道藏中之圖，乃用以表現神仙修煉思想，而周敦頤則借以發揮其宇宙生成論。其言曰：「無極而太極。太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰。靜極復動；一動一靜，互爲其根。分陰分陽，兩儀立焉；陽交陰合，而生水火木金土，五氣順布，四時行焉。五行，一陰也；陰陽，一太極也；太極，本無極也。五行之生也，各以其性。無極之真。二五之精，妙合而凝，乾道成男，坤道成女。二氣交成，化生萬物。萬物生生，而變化無窮焉」。此數語者，卽宋以降理學家宇宙觀之基本命題也。

第三節 張橫渠

張橫渠（紀元一〇二〇至一一〇七七年）與周敦頤同爲宋代理學之開山祖，其學說頗富于辯證法意味〔註一〕，在內容上亦多自然科學成分〔註二〕。清代之王船山卽深受其影響〔註三〕。然其知行學說，則多與知難行易說根本相反。其言曰：

「有無一，內外合，庸聖同，此人心之所自來也。若聖人則不專以見聞爲心，故能不專以見聞爲用。無所不感者，虛也；感四合也，感也。以萬物本一，故一能合異；以其能合異，故謂之感。若非有異，則無合。天性，乾坤陰陽也；端二，故有感；本一，故能合。天地生萬物，所交異不同，皆無須臾之不感。所謂性卽天資也」〔正蒙乾辯

篇)。

「人謂己有知，由耳目有受也；人之有受，由內外之合也；知內外合，于其之外，則其知也，過人遠矣。」(正蒙大心篇)。

「天之昭莫大于日，故有目接之，不知其幾萬里之遠也；天之震莫大于雷霆，故有耳屬之，莫知其幾萬里之遠也；天之不禦莫大于太虛，故心和廓之，莫究其極也。人病其以耳目見聞累其心，而不務盡其心；故思盡其心者，必知心所從來而後能。」(同上)。

「夫其心，則能體天下之物，物有未體，則心爲有外。世人心之止于見聞之狹；聖人盡性，不以見聞格其心，其視天下，無一物非我，孟子謂盡性則知性知天，以此。夫天無外，故有外之心，不足以合天心。見聞之知，乃物交而知，非德性所知；德性所知，不萌于見聞。」(同上)。

「多見聞，適足以長小人之氣。」(張子全書卷之三)

「上智下愚不移。充其德性，則爲上智；安于見聞，則爲下愚。不移者，安于所執而不移也。」(同書卷十二)。

「言盡物者，據其大總也。今言盡物者，未說到窮理，但恐以開見爲心，則不足以盡心。人本無心，因物有心；若只以開見爲心，但恐小却心。今盈天地之間者，皆物也；如只據已之開見，以所接幾何？安能盡天下之物？所以欲盡其心也。窮理則細微甚有分別，至如作樂，其始亦但知其大總，更去其間比較，方盡其細理。若謂推類以窮理爲盡物，則是言但據開見上推類，却見開見，安能盡物？今所言盡物，蓋欲盡其心耳。」（同書卷十二）

凡此，皆排斥感覺或經驗，而將「盡物」歪曲爲「盡心」，妄謂「德性所知，不萌于見聞」，實爲理性主義認識論之謬見。與知難行易說之精神，殊不相容。

然在另一方面，張橫渠之知行學說，因與反對佛教，老莊之思想相結合，亦有繫中真理之處。如云：

「窮理亦須有漸，見物多，窮理多，如此可盡物之性。」（同書卷十二）。

「知之爲用甚大，若知，則以下來都了。只爲知着心性，識知者一知，心性之關豁然也。今學者正唯知心性識不知如何，安可言知？知及仁守，只是心到處，便謂之知。守着，守其所知；知有所極，而人知則有限。故所知及，只言心到處。」（同上）。

「萬物皆有理。若不知窮理，如夢過一生。釋氏便不窮理，皆以爲見病所致。莊生儘能明理，及至窮極，亦以爲夢。故稱孔子與顏淵語曰：『吾與爾，皆夢也。』蓋不知易之窮理也。」（同上）。

「洪鐘未嘗有聲，由扣乃有聲，聖人未嘗有知，由問乃有知。或問聖人無知，則皆不問之時，其猶木石乎？曰：有不知，則有知；無不知，則無知。故曰聖人未嘗有知，由問乃有知也。」（同書卷十四）。

于此，張橫渠又主張感覺在認識中之根源性，並強調知識之爲用，而反老莊及佛敎之蒙昧主義；在有知與無知之關係問題上，亦有相對正確之見解。此與知難行易之理論，庶幾乎近之矣。

總之，張橫渠之知行學說，乃截然兩極，不相並立之理論，蓋宋代理學中二元論傳統之萌芽形態也。張橫渠在知行學說中之二元論，與其一面不滿于現狀，一面又反對變法之復古主義的政治實踐「註四」，實有內在之聯繫。

【註一】張橫渠哲學中「法」之總綱如下：「法一，則對物之化；二，則對物之有焉，對物反其所爲」（正蒙太和九）。第二，事物之變遷：「物無恒立之理，非同吳越伸縮始以發明之，則

雖物非物也，亦有頌卒乃成；非同異有無相感，則不見其成，不見其成，則雖物非物」(正義動物篇)。(第三)「動之自原因」(正蒙論一)之物，動必有機，則動非自外也」(正義論兩篇)。第四，事物以其對立物之存在爲條件——「兩不立，則一不可見；一不可見，則兩之用息」。『不有兩，則無一』(正義太和篇)。第五，把握具體事物之差別性——「人與動植之類，已是六分不齊。于其類中，又極有不齊，某嘗謂天下之物，無兩個有相似者；雖一物，亦有陰陽左右。譬之一人身中，兩手爲相似，然而又有左右；一乎之中，五指而復有長短，直至于毛髮之類，亦無有相似。至如同父母之兄弟，不能其心之不相似，以至聲音形狀，亦竟有同者。以此見『無一同者』(張子全書卷十二語錄)。第六，存在之物必然消滅——「金鉄有時而腐，山嶽有時而摧，凡有形之物即消壞」(同上)。「有生者必有死，有始者必有終，此所以爲常也。爲得氏者，以成壞爲無常，是獨不知無常乃所以爲常也。今夫人生有百年者，常也；一有百年而不死者，非所謂常也。釋氏推其私智所及而言之，至以天地爲妄，何其陋也」(全書卷十四)。第七，動靜之差別相對性——「地在氣中，雖順天左旋，其所處辰象，之相運，則反從而右順」(正義參兩篇)。「天左旋，其中者之隨之；稍遲，則反右矣」(同上)。惟張橫渠爲唯心論者，故其辯證法亦大類于黑格爾。首先，張橫渠之太虛與黑格爾之「對理念同一靜止性之宇宙本體，故云：『天地以虛爲德，……虛者，天地之祖，天地從虛中來』(全書卷十二語錄)。又云：『靜者善之本，虛者靜之本』。又云：『凡有形之物即易壞，惟太虛無動搖』(同上)。其次，在太虛與絕對理念中，辯證法即管其發展，故云

：「有象斯有對，對必反其所爲；反斯有仇，仇必和而解」（正蒙太和篇）。最後，以宇宙萬物皆太虛所外化，故云：「形而上者，得意斯得名，得名斯得象」（正蒙天道篇）。又云：「盈天地之間者，法象」已（正蒙太和篇）。拓云：「凡天地之法象，皆神化之糟粕耳」（同上）。

【註二】張橫渠之自然科學見解，如參兩篇關於寒暑潮汐，及日蝕月蝕之解釋；尤其依光學之反射原理說明日月盈虧，只爲卓見；其解釋風雨雷霆時，亦表示不信「蠅蟻致雨」（急書卷十四）之說，其動物篇關於物理學及生物學之演論，亦多精彩語。

【註三】汪船山云：「張子之學，上承孔孟，如皎日麗天，無幽不燭。惜其門人未有殆庶者，其道之行，曾不遠都康節之數學，是以不百年而異說興」（張子正蒙蒙註序）。

【註四】宋元學案卷十七橫渠學案上云：「張載……熙寧初，……用中丞呂正獻公荐，召對問治道。對曰：爲治不法三代，終布道也。……時王安石執政，謂先生曰：新政之更，罷不能任，求助于子何如？先生曰：公與人爲善，孰敢不盡？若致玉人琢玉，則固有不能者矣。安石不悅，以按獄浙東出之，……獄成還朝，會弟職爭新法，爲安石所怒，遂托疾歸橫渠。……先生氣質剛毅，……慨然有志于三代之法。以爲仁政必自經界始，經界不正，卽富不均，致養無法；……欲富治，舉架而已。與學者將買田一方，畫爲數井，以推明先生之遺法，未就而卒」（歐公張橫渠先生生載）。同案有家按語曰：「先生……毅然以聖人之詣爲必可至，三代之治爲必可復。……先生草創陰陽造化」

其極深至之處，固多先儒所未言；而其微心隱度處，亦頗有後學所難安者。至于好古之切，謂周禮必可行於後世，此亦不能使人無疑。夫周禮之的爲偽書，姑置無論，人之治，要在制度之精，竊恐周官雖善，亦不過隨時立制，豈有不度世變之推移，可一泐其成迹哉？况乎周官之繁瑣，騷擾異常，先生法三代，宜不在周禮，是又不可不知也。

第四節 程明道與程伊川

宋代理學中所謂二程哲學，實佔重要位置。質言之，程明道（紀元一〇三二至一〇八五年）之唯心一元論，乃陸象山主觀唯心論之先行形態；程伊川（紀元一〇三三至一〇七〇年）之理氣二元論，則爲朱熹哲學思想之重要源泉。彼等因與張橫渠有深切之相互影響（註一），並承理學反佛教思想之傳統，故均有其辯證法要素（註二）。然而，因其唯心論之本質，致其知行學說，亦陷于錯誤。茲分別述之。

程明道云：

一詩曰：天生蒸民，有物有則，民之秉彝，好是懿德，故有物必有則，民之秉彝也，故好是懿德。萬物皆有理，順之則易，逆之則難。各循其理，何勞于己力哉？（河

南程氏遺書第十一）

此言理爲宇宙萬有之普遍法則也。然與此所謂理不可分之物又爲何等範圍？書明道云：

「天位乎上，地位乎下，人位乎中，無人則無以見天地。」（同上）

「天地設位，而易行乎其中，只是敬也。敬則無間斷。體要而不可遺者，誠敬而已矣；不誠則無功也。」（同上）

理所寄附之物，既爲精神或內心之主觀範疇，則窮理之方，自無因行致知，或卽物窮理之必要矣。故云

「人心莫不有知，惟蔽于人欲，則亡天德（一作理）也。」（同上）

「學者須先識仁。仁者渾然與物同體，義氣智信皆仁也。識得此理，以誠敬存之而已；不須助檢，不須窮索。若心懈，則有防；心苟不懈，何防之有？理有未得，故須窮索；存久自明。安得窮索？此道與物無對，大不足以明之。天地之用，皆我之用。孟子言萬物備于我，須反身而誠，乃大樂。若反身未誠，則猶是二物有對，以己合彼，終未有之，又安得樂？訂頑（卽張橫渠《西銘》）意思，乃備言此體，以此意存之，更有何事？必有事焉，而物正，心勿忘，勿助長，其管絃織毫之力，此其存之道。若存得便有合得，蓋良知良能，元不喪失，以昔日習心未除，却須存習此心，久則可奪舊習。此

理至約，惟患不能守。既能體之而樂，亦不患不能守也。」（同書第二上）

「記誦博識爲玩物喪志」（近思錄集註卷二）。

似此，理爲吾心所固有，明理之方，不假于外，唯內心之「存」與「守」，卽達「萬物皆備于我」之道，是程明道亦至難行以致知，或離物而窮理之說，蓋唯心論之知行觀也。且其知行問題上之唯心論，亦導出有神論之見解。如云：

「或問繫辭自天道言，中庸自人事言，似不同。曰：同。繫辭雖始從天地陰陽鬼神言之，而卒曰『默而成之，不言而信，在乎德行』；中庸亦曰『鬼神爲德，其盛矣乎！視之而不見，聽之而不聞，體物而不可遺。使天下之人，齊明盛服，以承祭祀，洋洋乎，如在其上，如在其左右。詩曰：神之格思，不可度思，矧可射思，夫微，豈。誠之不可揜如此夫』。是豈不同」（河南程氏遺書第十四）。

「中庸言誠，便是神」（同上）。

皆其明證。

程伊川在一般哲學上較諸乃兄明道富有二元(Dualism)論色彩【註三】，然二元論本質上不能離唯心論而獨立，故云：

「心，生道也；有是心，斯有是形以生」（同書第十五）。

「亦無太虛，遂指虛曰皆是理，安得謂之虛？天下無實于理者」（同上）。

程伊川據此唯心論命題，其知行學說遂亦導出左列三點錯誤見解：

第一，肯定「生知」之存在。故云：

「親物理以察己，既能燭理，則無往而不識。天下物皆可以理照。有物必有則，一物須有一理。生知者，只是他生知義理。不待學而知。縱使孔子是生知，亦何害于學？如問禮于老聃，訪官名于鄭子，何害于孔子？文禮官名，既欲知舊物，又不可鑿空杜撰得出，須是問他先知者始得」（宋元學案卷十五伊川學案上）。

「生而知之，學而知之，亦是才。問生而知之，要學否？曰：生而知之固不待學，然聖人必須學」（同上）。

第二，着重內心反省，輕視感覺或經驗。故云：

「聞見之知，非德性之知。物交物，則知之非內也，今之所謂博學多能者是也。德性之知，不假見聞」（同上）。

「致知在格物，非由外鑠我也，我固有之也。因物而遷，迷而不悟，則天理滅矣，

故聖人欲格之」(同上)。

「古之學者爲己，其終至于成物；今之學者爲人，其終至于喪己。學也者，使人求于內也；不求于內而求于外，非聖人之學也。不求于本而求于末，非聖人之學也。何謂不求于本而求于末？致詳略，探同異者是也。是二者無益于吾身，君子弗學」(同上)。

「致知但知止于至善。如爲人子止于孝，爲人父止于慈，不須外面，只務觀物理泛然，正如游騎無所歸也」(同上)。

第三，主張知先行視。故云：

「須是識在所行之先。譬如行路，須是光照」(伊川學案)。

「且他處到底，須是知了方能行事。……未致知怎生得行？勉強行者，安能持久？除非樹理明，自然樂循。……知有多少般數，煞有淺深。問親見一人，曾爲虎所傷，因言及虎，神色便變。旁有數人，見他說虎，非不知虎之猛可畏，然不如他說了有畏懼之色，蓋深知虎者也，學者深亦如此。且如膾炙，貴公子與野人莫不知其美，然貴人聞着便有欲吞膾炙之色，野人則不然。學者須是真知，纔知得便是泰然行將去也」(

同上。

「如眼前諸人，要特立獨行，煞不難得？只是要一箇知見難。人則等知見不通透，人謂要力行，亦只是淺近語。人既能知見，豈有不能行？一切事皆所當爲，不待着意做。纔着意做，便有箇私心。只一點華氣佔得幾時了？」（同上）。

「知至則當至之，知終則當終之。須以知爲本，知之深則行之必至，無有知而不能行者。知而不能行，只是知得淺。飢而不食鳥喙，人而不踏水火，只是知。人爲不善，只爲不知」（河南程氏遺書第十五）。

上述三點，實與中山先生知難行易之理不相容，而與王陽明之知行合一說爲一丘之貉，故黃宗羲云：

「伊川先生已有知行合一之言矣」（伊川學案上按語）。

然二元論在體系之貫徹性方面，雖不如唯心論，而其內容之豐富性，實遠勝于唯心論，故二元論者程伊川之知行學說，亦有其另一部分勝於真理。如云：

「凡一物上有一理，須是窮致其理。窮理亦多端：或讀書講明義理，或古今人物別其是非，或應接事物而處其當，皆窮理也。或問：格物須物物格之還是只格一箇而高

理皆知？曰：怎得便會貫通！若只格一物便通衆理，雖顏子亦不敢如此。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」（近思錄集註卷三）。

「問觀物察己，還因物反求諸身否？曰：不必如此說。物我一理，纔明彼，卽曉此，此合內外之說也。又問致知先求之四端如何？曰：求之性情，固是切于身；然一草木皆有理，須是察物」（同上）。

「隨事觀理，而天下之理得矣。天下之理得，然後可以至于聖人。君子之學，在于反躬而已矣。反躬在致知，致知在格物。格，猶窮也；物，猶理也；猶日窮其理而已矣。窮其理然後足以致知，不窮則不能致也。格物者適道之始，欲思格物，則固已近道矣。……今人欲致知，須要格物；物，不必謂事物，然後謂之物也；自一身之中，至萬物之理，但理會得多，相次自然，豁然有覺處」（伊川學案上）。

「問：人有志于學，然知識蔽錮，力量不至，則如之何？曰：只是致知。若致知，則知識當自漸明。不會見人有一件事終思不到也。知識明，則力量自進。問曰：何以致知？曰：在明理。或多識前言經行，識之多則理明。然，全在勉強也（同上）」。

吾人由上引諸語，已可得出如下之結論：第一，確定理在物中，必格物而後能明理，且必積

習既多而後始豁然貫一處，此顯係以真理爲客觀存在之範疇，並由經驗主義而導出歸納法（Induction）【註四】傾向之認識論；第二，主張以全宇宙爲認識之對象，而不局限于人生智之追求；第三，知識明則力貴自進，與英哲培根所謂「知識即權力」實同爲主知主義之認識論命題。凡此皆富有科學精神，而與前引三點之錯誤見解實不相容。然而，互不相容之命題分別存在於同一體系或學說之中，正爲二元論之本質。恐伊川此種二元論之知行觀，對朱熹有直接之影響。

【註一】張子全書卷十五有云：「正叔謂：其接人，治經論道者亦甚多，肯言及治體者，誠未有如子厚」。又云：「伯淳嘗與子厚在興國寺，會議論甚且。而曰：不知舊日，曾有甚人于此處講此事」？又云：「呂與叔作橫渠行狀，有「見二程盡棄其學」之語，尹子言之。先生曰：表叔生平議論，謂隨兄弟有同處則可，若謂學于隨兄弟，則無是事，頃年爲與叔副去，不請尙存斯言，幾于無忌憚」。行狀亦云：「嘉祐初，見洛陽程伯淳正叔昆弟于京師，共語道學之要。先生渙然自信曰：「吾道自足，何事旁求？乃盡棄異學，淳如也」。學案亦云：「嘉祐初，至京師，見二程子。二程于先生，外兄弟之子，卑行也。先生道學要，歷服之。……當是時，先生已擁比阜，講易京邸，聽從者甚衆。先生謂之曰：今見二程至，深明易道，吾不及也，可往師之。即日輟講」。由此可知，二程在哲學上，實與張橫渠有深切之相互影響在。

【註二】明之辯證法如下：「天地萬物之理，無不有對。皆自然而然，非有安排也。」（河南程氏遺書第一）。「有無，則有字，言法無，則多無字。有無與對同。冬至之前，天地閉，可謂辭矣；日月星辰，亦自行，不心，謂之無動，可乎？人不有無動辭爾。」（同上）。「萬物莫不有對。一陰一陽，一善一惡，陽長則陰消，善增則惡減。窮理也，推其遠乎！人只要知此耳。」（同上）。程伊川之辯證法命題如下：「天地之化，既是兩物，必動已不齊。譬之兩扇磨行，使其齒齧不得。齒齧既動，則物之出者何可得齊？從此參差萬變，巧歷不能窮也。」（伊川學案上）。「鑽木取火，人謂火生于軌木，非也；兩物相軋，用力極則陽生。今以石相軋，便有火出，非特木也。蓋天地間無一物無陰陽。」（同上）。「有心必有應，凡有動皆爲感。感則必有應，所感復爲感，所感復有應，所以不已也。」（近思錄集註卷一）。「物極必反，其理須如此。有生便有死，有始必有終。」（同上）。「自古儒者皆言靜見天地之心，惟某曾動見天地之心。」（伊川學案上）。「有一物而可以相離者，如形無影，無其成形，水無波，不害其爲水。有兩物而必相須者，如心無目助不能視，目無心則不能見。」（同上）。「中所有動，動中所有靜。」（同上）。「冬至一陽生，却與陰寒，正如欲因而反暗也。陰閉，亦不可截然不相接，是道理。天地之間，如是者極多。艮之爲義，終萬物，始萬物，此理最妙，須玩索這個理。」（同上）。「道二，仁與不仁而已，自然理如此。道無無對，有陰則有陽，有善則有惡，有是則有非。無一亦無三，故易曰：

三人行則一，一行則行其友，只是二也」河南程氏書第十。天地之間皆有對。有陰則有陽，有陽則有陰。君子、人、氣常停，不可都生。但六分于則治，六分小人則亂；七分君子則大治，七分小人則大亂。如是，則堯舜之世不能無小人，蓋堯舜之世，只是以禮樂法度，顯而之善，盡其道而已。然言此豈可封者，以其有教，雖欲爲惡，不能成其惡。雖堯舜之世，然于其家乖戾，亦生朱均，在朝者則有凶囚，久而不去」(同上)。「醫者不諧理，則處方論藥不盡其性，只知逐物，所治不知台和之後，其性又如何？假如訶子，黃白難白，和之成藥，黑見則黃白皆亡。又如一二而爲三，三見則一亡，離而爲一二則三亡；既成三又求一與二，既成二又求非與白，則是不知物性」(一作理)古之人窮靈物理，則食其味，嗅其臭，辨其色，知其某物合某則成何性。故凡生物莫不具有五性，居其居一而有其四。至如草木也，其滋者得土之性，其白者得金之性多」(同上)。「氣自是有盛則必有衰，衰則終必復盛。若冬不容，寒不夜，則氣息矣」(同上)。

【註三】二元論爲哲學上之一種流派，其特徵在認存在之基本元素乃二而非一，乃爲兩個不同之實體，如笛卡爾(R. Descartes)以人爲兩個互不存之實體(靈魂與肉體)所成，即其二例。程伊川在哲學上即爲二元論者。如云：「有理則有氣，有氣則有理」(程氏全書卷四十一)。楊開沅對程伊川所謂理氣關係，曾註云：「往來屈伸是氣，經必來，屈而必伸是理。其實理氣無從見理

。以爲有前後際，便不是」（伊川學案上）。

〔註四〕清學法爲演繹法（deduction）之對待語。前者爲由特殊到一般，由具體到抽象，亦卽由個別事實概括爲普遍原理或理論之方法，而後者則全爲相反，卽由普遍原理以推見特殊事實而作出結論之方法。經學主宰哲學家（培根，穆勒）特別提高前者而壓低後者，唯理主義哲學家則將演繹置諸第一位，實則二者均非獨立之方法。一切科學之演繹，皆預先歸納研究對象之結果，至于正確之歸納，亦係以發展之一般法則的知識爲基礎。總之，宜切記彼等相互間之連繫及補充，倘彼此隔離而孤立施之于研究或認識，鮮有不流於誤謬者。

第二章 朱熹與陸象山

第一節 知行論上之程朱合一

朱熹（元一一三二至一一〇〇年）之哲學思想，爲一非常龐大之體系。質言之，其自論語之言仁，孟子之言仁義，說性善，大學之言格物致知，中庸之言誠，漢儒之言陰陽五行，下至周禮圖說之太極圖說，張橫渠之天人合一論，邵康節之先天學，程明道之唯心一元論，程伊川之理氣二元論，甚至佛老之哲學思想，亦兼容并包，冶爲一爐。然其思想之根本，要不外程伊川所謂「涵養須用敬，進學則在致知」一語，故朱熹亦爲二元論者（註一）。但朱熹之二元論，因集宋代理學之大成，影響于後世者至深且鉅（註二），故其在中國哲學史上之位置，宛如德國之康德（註三）。朱熹之知行學說，與程伊川甚爲一致，卽互不相離之命題，並存于同一體系之中是已。茲約略述之：

「上而無極太極，下至于草一木昆虫之微，亦各有理。一書不讀，則闕了一書道理；一事不窮，則闕了一事道理，一物不格，則闕了一物道理。須着逐一件，與他理會過」（學的）。

「爲學之道無他，只是要理會得目前許多道理，世間事無大小，皆有道理」（同上）。

「凡事事物物，皆有一個道理」（同上）。

「有是物必有是理。理無形而難知，物有迹而易見」（同上）。

「萬理只是一理，學者且要去萬理中，千頭萬緒都理會，四面談合來，見得是一理」（同上）。

「這道理只是見得是如此了，驗之于物，驗之于吾身又如此；以至見天下道理，皆端的如此了，方得」（同上）。

「大學不說窮理，只說格物。要人在事物上理會」（同上）。

「所謂致知在格物者，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，惟于理有未窮，故其知有不盡也。是以大學始教，必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至于用力之久，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」（大學章句補格物傳）。

「格，天也；物，猶事也。窮至事物之理，欲一極處無不到也。」（同上）。

上引語語，雖有認「不局于認識論範圍者」註四，而實則此不但爲認識論之固有命題，且頗富于把握客觀事物本質之科學精神。朱熹由于此種科學說之根據，故在政治實踐上亦有如下進步主張：第一，堅持對金抗戰到底以收復失地（宋元學案卷四十八晦翁學案）。第二，主張限制兼併以實現耕者有其田（朱文公文集卷六十八井田類說）。第三，創設社倉而抵抗高利貸之剝削民衆（同書卷七十七建寧府崇安縣五夫社倉社，卷七十九婺州金華縣社倉記）。第四，主張提高農業生產力以增加生產（同書卷九十七及卷一百勸農文）。

其次朱熹由于其科學說之科學性，故在自然科學知識方面，亦爲豐富。此可由以下資料概見之；第一，關於地質學，如云：「天地始初，混沌未分時，想只有水火二者。水之滓脚便成地。今登高而望羣山，皆爲波浪之狀，便是水泛而成此。只不知因甚麼事凝結了，初間極軟，後來方凝得硬。問：想時如湖水湧起沙相似？曰：然。水之極濁便成地，水一極清便成風霆雷電昌生之屬」（晦翁學案語要）。第二，關於天文地理學者，有云：「天地初開，只是陰陽之氣。這一箇氣運行，磨來磨去，磨得急了，便搜許多渣滓，裏面無處去，便成一個地在中央。氣之清者便爲天，爲日月，爲星辰，只在外常周圍運轉，地便在中央不動，不

是在下」(同)。第三，關於化石學者有云：「嘗見面高山有螺蚌或生石中，此石即舊日之土，螺蚌即水中之物；下者却變爲高，柔者却變爲剛，此事思之至深，有可駭者」(同上)。第四，關於天文學者有云：「月其光者，乃日加之光爾，他本無光也」(同上)。

由此可知，朱熹之知行學說，其在格物致知一方面，不惟與豐富之自然科學知識相結合，亦且在政治上導出進步之主張，其價值誠不可忽視。

【註一】朱熹之元論命題如下：「天地之間，有理有氣。理也者，形而上之道也，生物之本也，氣也者，形而下之器也，生物之具也。是以人物之生，必稟此理然後有性，必稟此氣，然後有形」(學的)。「天下未有無理之氣，亦未有無氣之理」(同上)。「有是理必有是氣，不可分說。都是理，都是氣，那個不是理，那個不是氣」(語類)。

【註二】關於朱熹哲學變遷世之深，可由下列資料見之：第一黃宗羲云：「有明學術，白沙開其端，至姚江而始大明。蓋從前習熟先儒之成說，夫豈反理會。推見至隱，所謂此亦一述朱耳，彼亦一述朱耳。」(明儒學案卷下姚江學案)。第二，朱彝尊云：「世之治舉業者，以四書爲先務，以六經爲可緩；以言詩，非朱子之實義弗敢道也；以言禮，非朱子之家禮弗敢行也。推是而言，尙書春秋，非朱子所授，則朱子所與也。言不合朱子，率鳴鼓而攻之」(張黃道傳餘序)。第三，顏習齋云：「宋儒，今之堯舜周孔也。韓愈關柳，幾至殺身，况敢論今世之堯舜周孔乎。季友著書駁程

朱之說，撥泚校。况以及朱儒之學術品詣乎？此言一出，身命之虞，所必至也。」（上陸桴亭書）。

〔註三〕 德哲唐德，由于其爲二元論，曾爲唯心與唯物兩派所夾攻。中國之朱熹亦然。如陸象山與王陽明由主觀唯心論方面攻擊朱熹，而顏習齋與魏東原則由其傾向于唯物論方面之立場駁難朱熹，如其例證，故朱九江云：「漢之學，鄧廣成與之；宋之學，朱熹集之，朱子又即漢學而稽之者也。會同六經，權衡四書，使孔子之道大著於天下。朱子百世之師也。然而，攻之者五起。有明姚江之學，以致良知爲宗，則攻朱子之併物；乾隆中葉至于今日，天下之學，多尊漢而遠宋，以考據爲宗，則攻朱子爲空疏。一朱子也，而攻之者乃相矛盾」（簡朝亮朱九江先生年譜講學大旨）。

〔註四〕 馮友蘭氏云：「朱子併說格物，實爲修養方法，其目的在於明吾心之全體大用，即陸王一派之道學家批評朱子此說，亦視之爲一修養方法而批評之。吾以爲朱子之科學精神，以爲此乃專求知識者，則誣朱子矣」（中國哲學史第九二〇頁）。

第二節 朱熹知行論中之三個錯誤命題

然而，朱熹由於二元論之限制，故其知行學說，亦有左列三個錯誤命題。茲分別述之：

（甲）知先行後。

「王子充問：某在湖南見一先生，只教人踐履曰：義理不明，如何踐履？曰：他說

行得便見得。曰：如人行路，不見便如何行？今人多數人踐履，皆是自立標致去教人。自有一等資質好的人，便不須窮理格致知；聖人作箇大學，便使人齊入于聖賢之域。若講得道理明時，自是事親不得不孝，事兄不得不弟，交朋友不得不信」（語類）。

「窮理者，欲知事物之所以然與其所當然者而已。知其所以然，故志不惑；知其所當然，故行不謬」（學的）。

朱熹此論，只知知爲行之指針，不知行爲知之母體，其有背乎「不知亦能行」之訓者，皎然可辨。

(乙)理具于心。

「心包萬理，萬理具于一心。不能盡得心，不能窮得理；不能窮得理，不能盡得心」（語類）。

「理只在一心。此心一定，則萬理畢現」（學的）。

「人之所以爲學，心與理而已矣。心雖全乎一身，而其體之虛明，足以管乎天下之理，理雖散在萬物，而其用之微妙。實不外乎一人之心」（同上）。

「天下雖大，而吾心之體無不該；事物雖多，而吾心之用無不貫。蓋必極之有以發

其精而不亂，然後合之有以盡其大而無餘」(同上)。

「一人之心，在外者要收入來，如求放心是也；在內者又要推出去，如擴充四端是也。大抵一收一放，一闔一闢，萬理森然」(同上)。

「以一心而窮造化之原，盡性情之妙，達聖賢之蘊；以一身而體天地之運，備事物之理，任綱常之責」(同上)。

「以理言之，則天地之理至實，而無一息之妄；故自古至今，無一物之不實，而一物之中，自始至終，皆實理之所爲也。以心言之，則聖人之心亦至實，而無一息之妄；故從生至死，無一事之不實，自始至終，皆心之所爲也」(同上)。

(丙)致知以敬爲本。

「敬之一字，萬善根本。涵養省察，格物致知，種種工夫，皆從此出，方有據依」(學的)。

「但知有營營逐逐之心，不知有真心，故識慮皆昏，觀書察理，皆草草不精；眼前易者，亦看不見，皆由此心雜而不一故也。所以前輩語初學者必以敬曰：未有致知而不在敬者。今夫未知反求諸心，而胸中且叢雜錯亂，未知所守，持此雜亂之心，以觀書察理，

教凡工夫皆一偏一角做去，何緣會見得全理？某以爲……莫若且收斂身心，遏捺雜慮，令其光明洞達，方能得主宰，方能見得理。不然，亦「蔽而無其耳」（語類）。

見此三語，實不可分。蓋理既具于吾心，則窮理之方，自不必外求諸客觀事物，而可由內心之敬以得之矣；正惟敬之一字爲格物致知之所據依，知先行後說方得以成立焉。此三者相互交織，遂使朱熹之知行學說鑄成大錯，且與前述之格物致知理論，形成宿命之矛盾，而不能自圓其說。亦正因朱熹哲學中有此自相抵觸之二律反 (Antinomy) [註一]，故予其反對論者陸象山以口實，卒在中國哲學史上，釀成著名「朱陸異同之爭辯」[註二]。

【註一】二律背反之知名于哲學史，自康德始。蓋謂二原理均被哲學者認爲正確，但在邏輯上陷于自相矛盾，或前提均被認爲妥當，而由此推得之結論，亦陷于自相矛盾。總之，凡一個命題在邏輯上形成立與反立之關係者皆得謂之二律背反。

【註二】朱陸之爭，始于淳熙二年（紀元一一七五年）呂東萊召開之鵝湖寺之會。當時爭論之焦點，爲朱熹主張從博覽而後歸之約，陸象山則主張先發明人之本心而後使之博覽。結果，朱以陸爲太簡，陸以朱爲支離，以此不合。然其文字之爭辯，則始于淳熙十五年（紀元一一八八年）關于周敦頤所謂「無極而太極」一語。雙方書札往復數次（詳見陸象山全集卷二及朱子大全卷三十六），駁詰至烈，如朱云：「日斯邁而月斯征，各繫所聞，各行所知已可矣，無復可駁于必也」。即其切

證。此種爭辯，本質上爲二元論與主觀唯心論之對立；卽朱熹代表前者，陸象山代表後者。至于此次爭辯，形式上雖無結論，而朱熹大體尙能保持唯心論之若干命題，以揭發主觀唯心論之禪宗本質，實亦不可忽視之收穫。如云：「往往只是于禪學中認得箇昭昭靈靈能作用底，便謂此是太極。而不知所謂太極，乃天地萬物本然之理，亘古亘今顛撲不破者也。超出常情等語，只是俗談，卽非禪家所能專有，不應儒者反當自辨；况今既偶然道著，而其所見所說，卽非禪家道理。非如他人所贊頌用其說，而改頭換面，陽諱其所自也。如曰私其說以自妙而又禪之，又曰寄託以神其姦，又曰聚紳多少好氣質底學者，則恐世間自有此人可當此語，熹熹無狀，自省得與此語不相似也」（朱子大全卷三十六）。

第三節 陸象山

陸象山（紹元一一三九至一一九一年）爲主觀唯心論者，故其在知行問題上之見解，無甚可取處；惟其爲陽明知行合一說之先聲，特略述之如次：

陸象山認「宇宙卽是吾心」，故主致知不待外求之說。其言曰：

「古之欲明明于天下者，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。格物是下手處。伯敏云：如何樣格物？先生云：研究物理。伯敏云：天下萬物，

不勝其繁，如何盡研究得？先生云：萬物皆備于我，只要明理；然理不解自明，須是陸師親友」（全集卷三十五語類）。

又云：

「某（門人詹阜民子甫自稱）因此無事，則安坐瞑目，用力操存，夜以繼日，如此者半月。一日下樓，忽覺此心已復澄瑩中立，竊異之，遂見先生。先生逆目而視之曰：此理已顯也。某問：先生何以知之？曰：占之陣子而已。因謂某：道果在邇乎？某曰：然。昔者嘗以南軒張先生所類洙泗言仁書考察之，絕不知仁，今始解矣。先生曰：是即知也，勇也。某因言而通。對曰：不惟知勇，萬善皆是物也。先生曰：然。更當爲說存養一節」（同上）。

又云：

「孟子曰：所不虛而知者，其良知也；所不學而能者，其良能也；我固有之，非由外鑠也。故曰萬物皆備于我矣，反身而誠，樂莫大焉。此吾之本心也」（全集卷一與曾宅之）。

又云：

「人皆有是心，心皆有是理，心卽理也。故曰：理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。所貴乎學者，爲其欲窮此理，盡此心也。」（全集卷十一與李宰二）。

陸象山此論，爲佛教禪宗關於知行問題見解之學舌。其特點如下：第一，以心卽理，故理爲不解自明之先驗範疇；第二，致知不待感覺（瞑目），不待實行（安坐）；第三，有是心卽有是理，知與能爲吾心所固有，非由外鑠。凡此，皆與其主觀唯心論之宇宙觀互相互依存之勢而不可分。故其所論，實似儒而佛也。然此說乃陽明哲學之群體，而陽明哲學不見容于中。前先生之知難行易說，則盡人而知，不待贅論者焉。

第三章 王陽明

第一節 心即理

吾人前述與朱熹對立之陸象山哲學，後經楊慈湖（紹元一一四一至一二六年）之發揮，而與佛教完全合流〔註一〕；更由陳白沙（卒于一五〇〇年）之繼承而傳之于王陽明（紹元一四七二至一五二八年）〔註二〕。故陽明學派，實為陸象山哲學之發展形體，亦即在更體系化之理論地基上，固守陸象山之本格立場，繼續其與朱熹之對立〔註三〕，此所以陸王並稱，而有「陸王哲學」之目。

陽明學派之知行學說，係由下列三個基本命題所構成：第一，「心即理」；第二，「致良知」；第三，「知行合一」。此三者構成一獨立完整之體系，而不可分說。具體言之，「心即理」之說，為其存在論；「致良知」之說，為其認識論；「知行合一」之說，為前二者交結所必出之結論。此種見解，與中山先生之知難行易學說殊不一致，而又有特深之關係，故須各立專節依次予以較詳之敘述。

首先，所謂「心即理」之說，乃朱熹「理在事中」之反對命題。蓋朱熹關於「理」之概

念，有時稱宇宙萬物之客觀法則，有時亦指人心內在之精神作用，此誠與其二元論有關，而不免於概念混亂。陸象山所謂「宇宙便是吾心，吾心即是宇宙」，即爲自朱熹之非而發者；陽明學派「心即理」之說，乃陸象山命題之更進一步者。所以謂之更進一步，因其較陸說有更體系化之理論內容故。茲分三點說明之如左：

第一，以理爲主觀之概念或吾心。故云：

「夫物理不外於吾心，外吾心而求物理，則無物理矣；遺物理而求吾心，吾心又何物耶？……外心求理，此知行之所以二也；求理於吾心，此聖門知行合一之數」（答顧東橋書）。

第二，惟物理不外於吾心，且吾心之外無事物。故傳習錄有云：

先生遊南嶺，一友指巖中花竹問曰：「天下無心外之物，如此花樹，在深山中，自開自落，於我心亦何相關？」先生曰：「爾未看此花時，此花及爾同歸於寂；爾來看此花時，此花顏色，一時明白起來，便知此花不在爾的心外」（黃省曾記）。

同書又云：

「我的靈明，便是天地鬼神的主宰。天沒有我的靈明，誰去仰他高？地沒有我的靈

明，誰去俯他深？鬼神沒有我的靈明，誰去辨他吉凶災祥？天、鬼神、物，離却我的靈明，便沒有天地鬼神萬物了。……今看死的人，他的天地萬物，向在何處？」（黃直記）？此外，王陽明教人「要知身心意知物是一件」，人問「物在外，如何與身心意知是一件」（陳惟濬記）？其理由爲「身之主宰便是心，心之所發便是意，意之本體便是知，意之所在便是物」（徐愛記）。吾人由「心外無物」之觀點言之，則王陽明實可稱中國哲學史上之巴克萊（G. Berkeley）【註四】。

第三，王陽明「心即理」之說雖與陸象山同其趨向，而其導出此結論之經過，則各有不同。陸象山因追問天人何所窮際而完成「宇宙便是吾心，吾心即是宇宙」（見陸象山全集卷三十六年譜）之命題；而王陽明「心即理」之說，則由於反對朱熹「格物致知」之論而發。故云：

「朱子所謂格物云者，在即物而窮其理也。即物窮理是就事事物物求其所謂定理者也；是吾心求理於事事物物之中，析心爲理爲矣。夫求理於事事物物者，如求孝之理於其親之謂也；求孝之理於其親，則孝之理果在於吾心耶。抑果在於親之身耶？假而果在於親之身，則親歿之後，吾心遂無孝之理歟？見孺子之入井，必有惻隱之

理。是惻隱之理，果在於孺子之身歟？抑在於吾心之良知歟？其或不可以從之於井歟？其或可以手而援之歟？是皆所謂理也。是果在於孺子之身歟？抑果出於吾心之良知歟？以是例之，萬事萬物之理，莫不皆然。是可以知析心與理爲二之非矣。夫析心與理爲二，此告子義外之說，孟子之所深闢也。若鄙人所謂格物致知者，致吾心之良知於事物，物物也；吾心之良知，卽所謂天理也，致吾心良知之天理於事事物物，則事事物物皆得其理矣。致吾心之良知者，致知也；事事物物皆得其理者，格物也，是合心與理而爲一者也。」（答顧東橋書）。

又云：

心之體，性也；性卽理也。故有孝親之心，卽有孝親之理，無孝親之心，卽無孝親之理矣；有忠君之心，卽有忠君之理，無忠君之心，卽無忠君之理矣，理豈外於吾心之理矣？晦菴謂人之所以爲學者，心與理而已，心雖主乎一身，而實管乎天下之理，理雖散在萬事，而實不外乎一人之心，是其一分一合之間，而未免已啓學者心理爲二之弊。此……正由不知心卽理耳。夫外心以求物理，是以有關而不達之處；此告子義外之說，孟子所以謂之不知義也。心，一而已矣。以其全體惻怛而言謂之仁，以其得宜而言謂之

差，以其條理而言謂之理。不可中心以求仁，不可外心以求義，獨可外心以求理乎？」（同上）？

又云：

「理，一而已矣。以其理之凝聚而言則謂之性，以其凝聚之主宰而言則謂之心，以其主宰之發動而言則謂之意，以其發動之明覺而言則謂之知，以其明覺之感應而言則謂之物；故就物而言謂之格，就知而言謂之致，就意而言謂之誠，就心而言謂之正。正者，正此也；誠者，誠此也；致者，致此也；格者，格此也；皆所謂窮理以盡性也」（參羅整菴書）。

即此可知，王陽明之「心即理」說，純爲朱熹哲學中唯物論思想之反響命題。其所謂「以其明覺之感應而言則之物」云云，此直謂誠感覺卽無物質，無宇宙，故以爲死去的人，他的天地萬物更在何處，「離却我的靈明便沒有天地鬼神萬物」。此等大胆之論斷，誠巴克萊之所不敢說，馬赫之所不敢言也（註五）。然其「致良知」說實以此等大胆之論斷爲基礎。

【註一】楊慈湖云：「易者，已也；非有他也。以易爲書，不以易爲已，不其也。以易爲天地之變化，不以易爲已之變化，不可也。天地，我之天地；變化，我之變化；非他物也。夫所以爲我者

無，而況于固乎？倘無所知，而況于固乎？何謂我？我亦意之我。意生，故我立，意不生，我亦不立。自幼而乳，曰我乳長而食，曰我食，衣曰我衣，行曰我行，坐我坐，讀書我讀書，仕宦我仕宦，名聲我名聲，行藏我行藏。定堅如鉄，不亦如堦，不亦如氣，不亦如虛。不知方寸念未作時，洞焉寂焉，無倚不立，何者爲我？」（同書卷二四絕記）。是知已易稿乃佛說「萬法惟心，心外無法」之命題，而四絕記則與佛教「意識轉」之說相合，故陳鎬凡氏曾云：「九淵接儒入釋，證猶混，至簡」即楊慈湖「發揮濟闢，足補其說之所未備」（兩宋思想評述第二五四頁）。凡此，皆可證知陸象山學說，傳至楊慈湖已完全與佛教皆合流。

〔註〕明史卷二八二儒林傳云：「原天明初諸儒，皆朱子門人之支流餘裔，師承有自，矩矱秩然。：守先儒之正傳，無敢改錯。學術之分，則自陳獻章王守仁始。宗獻章者，曰江門之學，孤行獨詣，其傳不遠。宗守仁者，曰姚江之學，別立宗旨，頗與朱子背馳；門徒遍天下，誠傳數百年，其道大行，其弊滋甚」。馮友蘭氏亦云：「白沙」即陳獻章」卒于明孝宗弘治十三年（西歷一五〇〇年），時王陽明已二十餘歲。甘泉（即白沙弟子）卒于明世宗嘉靖三十九年（西歷一五六〇年），與陽明時相辯論。陽明之學，雖亦自得，然亦必受此二人之影響也。黃黎澍白沙傳云：有明儒者，不失其矩矱者，亦有之。而作聖之功，至先生（白沙）而始明，至文成（陽明）而始大（明儒學案卷五）」（中國哲學史第九四七頁）。

〔註三〕馮友蘭氏云：「朱陸之哲學，實有根本的不同。其能成爲道學中之二對峙的派別，實非無故。不過所謂『心學』。〔按馮氏係以心學名陸王哲學，以理學名程朱哲學，并以心學與理學爲道學中對立之兩派〕，象山慈湖實只開其端，其大成則有待王陽明。故與朱子對抗之人物，非陸象山楊慈湖，而爲二百五十年後之王陽明。〔中國哲學史第四四頁〕。」

〔註四〕巴克萊（紀元一六八四至一七五三年）。爲英國主教，在哲學上爲主觀唯心論者，曾對唯物論及無神論進行無情之鬥爭。依巴克萊觀之，物體之一切性質均爲人類感覺之總和，物體因被人類所感覺方爲存在，故有「存在即感覺」之語。實則依此前提出發，則不惟宇宙或自然，即一切他人，甚至自己之父母亦不存在，故爲虛骨之唯我論，或獨在論。然獨在論果能成立，則巴克萊所主張之上帝，亦僅爲存在于人類感覺中幻影，而非客觀實有之存在矣。此亦巴克萊所不能克服之自己矛盾也。

〔註五〕巴克萊曾云：「吾之寫字台之所以存在，只由于吾目見之，手觸之；如于吾走出書室之後而仍謂之存在者，其意亦即首如吾在室內吾即可目見之耳。」（見人類知識原理第一冊第三節參照開琪桐中譯本第二二頁）。馮赫亦云：「見一物有突出點爲S，如觸此點，即爲此點與身體相接，乃受一種刺激。若但目見此點時，不受刺激。一旦受有刺激，便見此點接于皮膚。此點而易見之突出點，乃一持久之核，而刺激不過爲此核之附帶品，于一般情形中，爲偶然之事而已。依日常遭遇

相似之情況，吾人自然明白身體之一切形質，發軔于所謂持久之核，經過身體，傳至于「我」之結果。吾人稱此等結果爲各種感覺」（感覺之分析商務漢譯世界名著 第一一至一二頁）。

第二節 致良知

王陽明所謂「致良知」之說，乃以上述之「心卽理」說爲前提，以孟子之「四端」說爲源泉，在致知問題上之主張，誼謂事物之理，悉吾心所固有，反求卽得，不假於外，蓋先驗主義認識論之變形也。其主要之論據如左：

「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。……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，雖小人之心，亦莫不然。……是故見孺子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，見鳥獸之哀鳴殫斃，而必有不忍之心焉，是其仁之與鳥獸而爲一體也。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，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，而自然靈昭不昧者也。……是故苟無私欲之蔽，則雖小人之心，而其一體之仁，猶大人也；一有私欲之

蔽，此雖大人之心，而其分際降陞，猶小人矣。故夫爲大人之學，亦惟去其私欲之蔽，以自明其明德，復其天地萬物一體之本然而已耳，非能於本體之外，而有所增益之也。……親民者，達其天地萬物一體之用也；……君臣也，夫婦也，朋友也，以至山川鬼神鳥獸草木也，莫一實有以親之，以達一體之仁，然後吾之明始無不明，而真能以天地萬物爲一體矣。……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，此其至善之發見，是乃明德之本體，而卽所謂良知者也」(「大學問」)。

「天命之性，吾心之全體，自然靈昭明覺者也。凡意念之發，吾心之良知，無有不自知者。其善歟，惟吾心之良知自知之；其不善歟，亦惟吾心之良知自知之」(同上)。

「夫子嘗曰：蓋有不知而作之者，我欲是也。是猶孟子是非之心人皆有之之義也。此言正所以明德惟之良知，非由於見聞耳。若曰：多聞擇其善者而從之，多見而識之，則是專求之見聞之末，而已落在第二義矣，故曰知之次也」(答顧東橋書)。

「夫良知者，卽所謂是非之心，人皆有之，不待學而有，不待慮而得者也。人就無是良知乎？獨有不能以之耳。自聖賢以至於愚人，自一人之心以達四海之遠，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，將富貴貧賤患難險夷無所入而弗自得也矣」（書朱守乾）。

「慎獨卽是致良知」（與黃勉之書）。

「人心是天淵，無所不該。原是一個天，只爲私欲障礙，則天之本體失了。如今一念致良知，將此障礙窒塞一齊去盡，則本體已復，便是天淵了」（傳習錄）。

「良知卽是天植靈根，自生生不息，但着了私累，把此根戕賊蔽塞，不得發生耳」（同上）。

「這些子看得透澈，隨他千言萬語，是非誠僞，到前使明。合得的便是，不合得的便非，真是試金石，指南針」（同上）。

「夫良知之於節目時變，猶規矩尺度之有方圓長短也；節目時變之不可預定，猶方圓長短之不可勝窮也。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；良知誠存，則不可欺以節目時變，而天下之節目時變不可勝應矣。毫厘千里之謬，不於吾心一念之微而察之，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，吾知其乖張謬戾，日勞而無成也矣」（同上）。

「良知是造化的精華，生天生地，成鬼成神，皆從此書」（同上）。

「人的良知，就是草木瓦石的良知，若草木瓦石無良知，不可以爲草木瓦石矣。豈惟草木瓦石爲然？天地無人的良知，亦不可以爲天地矣。蓋天地萬物，原是一件，其發竅之最精處，是人心一點靈明。風雨雷霆，日月星辰，禽獸草木，山川土石，與人原只一體。故五穀禽獸，皆可以養人；藥石之類，可以療疾；只爲同此一氣，故能相通耳」（同上）。

由此可知，王陽明之所謂良知，一方面爲個人之本心，而同時又爲存在之本體；一方面爲倫理判斷之規矩，而同時又爲宇宙認識之尺度，蓋異型之天人合一論也。在此天人合一論中，所謂「五穀禽獸，可以養人，藥石之類，可以療疾」云云，實爲其到達於宇宙唯心一元論之最後根據。然此根據，只能證明宇宙萬物，「同此一氣，故能相通」，而却不能證明「良知是生天生地」之主宰，蓋其客觀意義，乃在於證明從無生到有生，從植物到動物境界之相對性之存在，正如達爾文氏之所主張，只足以證明物理同源之說（註一），故知陽明「致良知

之說，其最後之邏輯根據，殊不免牽強推理 (Epichorema) 【註二】之弊。然有生與無生，植物與動物，其區別之相對性及變化之可能性，在中國哲學史上首先發現此點，并利用之以說明天人合一之理論，實以王陽明爲第一人，此亦甚可紀念之事。

【註一】法蘭文云：「人類可自較低級動物傳染一定疾病，且能向彼等傳染，如恐水病，膿胞疹，鼻疽，梅毒，霍亂，傷寒等，此事實乃證明其肌體與血液，就細微構造與成分言，皆密切相似，其明顯較良于靈貓最佳靈貓下比較，或助以最佳之化學分析。能格 (Rosenow) 曾多年在巴拉圭 (Paraguay) 注意觀察巴拉圭猴 (Cebus Ayrao) 見其亦罹喉管發炎，病象如常，若常患此症，且易引成肺炎。此猴亦患中風，陽炎，目翳諸症。其幼時當乳牙脫落時，每死于發熱，其受萬物之效力，與人類無異。許多猴類嗜好茶，咖啡，及酒；予曾親見猴類吸鴉片而樂之。白倫 (Brechin) 曾東北阿非利加之土人捕野大猴 (Cebus) 之法，乃以罈置麥酒，使其飲醉。彼曾自畜此猴類，囚禁之，自見其飲醉；愛爲人道其醉後之行爲及奇能，發笑不止。其飲醉之次晨，乃甚愁悶失意；以兩手掩其面龐之狀，作甚可憐之狀；以麥酒與之，彼即轉作嬉惡之狀，與以檸檬汁則吸飲焉。美洲一猴類名 Ateles 者，曾一次飲白酒至醉，此後即永不沾酒，其智慧誠爲許多人之所不及。此等細事可證明猴類與人類之管神經相似，且證明其全部神經感亦相似」(人類原始及類擇商務有文庫第一冊第五頁) 蓋法蘭文之論與王陽明相近，而導出之結論則全不相干。

「註二」云：推舉爲證論法之異譯。對合式推理而言，曰牽強。就三段論法之前提，特附以理由者是。其式有一重兩重之別。一重式爲：「甲者乙也；何則？以其爲了故。今丙爲甲故知丙即乙也。兩重式爲：「甲者乙也；何則？以其爲了故。今丙爲甲；何則？以其成故。故知丙即乙也」。

第三節 知行合一

第三，所謂「知行合一」之說，內容約分下列三部分；（甲）「未有知而不行者，知而不行謬，只是未知」（傳習錄徐愛記）；（乙）「知是行的主意，行是知的工夫，知是行之始，行是知之成」（同上）；（丙）「知行原是兩個字說一個工夫；知之真切篤實處即是行，行之明覺精察處即是知」（答顏東橋書）。茲依次說明之如左：

（甲）所謂「未有知而不行」之理，最好用陽明之言以明之。陽明曾云：

「大學指出個真知行與人看，說如好好色。如惡惡臭。見好色屬知，好好色屬行；只見那好色時已自好了，不是見了後又立個心去好。聞惡臭屬知，惡惡臭屬行；只聞那惡臭時已自惡了，不是聞了後又立個心去惡。如鼻塞人雖見惡臭在前，鼻中不曾聞得，便已不甚惡，亦只是不曾知臭」（傳習錄徐愛記）。

又云：

「又如知痛，必已自痛了方知痛；知寒，必已自寒了方知寒；知飢，必已自飢了方知飢；知行如何分得開！此何是知行的本體。必要如此，方可謂之知；不然，只是不會知」（同上）。

又云：

「如稱某人知孝，某人知弟，必是此人已曾行孝行弟，方可稱他知孝知弟。不成只是曉得說些孝弟的話便可稱爲知孝知弟」（同上）？

（乙）關於「知是行之始，行是知之成」之理，陽明亦有解釋。如云：

「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。食味美惡，必待入口而後知；豈有不待入口而已知味之美惡者耶？必有欲行之心，然後知路；欲行之心卽是意，卽是行之始矣。路途之險夷，必待親身履歷而後知；豈有不待親身履歷而已知路途之險夷者耶」（答顧東橋書）？

「今人却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，待得知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」（傳習錄徐愛記）。

「夫問思辨行，皆所以爲學；未有學而不行者也。如學孝者，則必服勞奉養躬行孝道而後謂之學，豈徒懸空口耳講說，而遂可以謂之學孝乎？學射，則必張弓挾矢引滿中的；學書，則必伸紙執筆操觚染翰；盡天下之學，未有不行而可以言學者；則學之始固已卽是行矣。……學之不能無疑則問，問卽學也，卽行也；又不能無疑則有思有辨，思辨卽學也，卽行也……非學問思辨之後而始措之於行也。是故以求能其事而言謂之學，以求辨其義而言謂之問，以求通其理而言謂之思，以求精其察而言謂之辨，以求履其實而言謂之行。蓋析其功而言則有五，合其事而言則一而已。」（答顧東橋書）。

「若不用克己工夫，天理私欲終不自見。如走路一般，走得一段，方認得一段；走到歧路處，有疑便問，問了又走，方才能到。今於已知之天理不肯存，已知之人欲不肯去，只管愁不能盡知，閑講何益？」（傳習錄陸澄記）？

（丙）關於「知行原是兩個字說一個工夫」之理，陽明會云：

「知行本不可分，只爲後世學者分作兩截工夫，失却知行本體，故有合一併進之說。」（答顧東橋書）。

「若行而不能精察明覺，便是冥行，便是學而不思則問，所以必須說個知；知而不

能真切篤實，便是妄想，便是思而不學則殆，所以必須說個行；原來只是一個工夫。古人說知行，只是就一個工夫上補偏救弊說，不似今人分作兩件事做」（答友人問）。

「若會得時，只說一個知己，自有個行在；只說一個行，自有個知在；古人所以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，全不解思惟省察，也只是個冥行妄作，所以必說個知方才行得是；又有一種人茫茫蕩蕩懸空去思索，全不肯着實躬行，也只是揣摩影嚮，所以必說個行方才知得真。……今若知得宗旨時，卽說兩個亦不妨只是一個，若不會宗旨，便說一個亦甚事？只是閑說話」（傳習錄徐愛記）。

「今人只因知行分作兩件，故有一念發動，雖是不善，然却未曾行，便不去禁止。我今說個知行合一，正恐人曉得一念發動處卽是行了。……須要澈底澈根不使那一念潛伏在胸中。此是我立言宗旨」（傳習錄黃直記）。

上述王陽明之知行合一說，由表面觀之，似在反對知行分離及知先行後之謬見，而實質上蓋亦知先行後之變幻說法也，故有「知是行之始，行是知之成」之言。中山先生斷其爲「實似是而非」（學說第一章），蓋當在此。然其在宇宙觀上既肯定「心卽理」，在認識起源上又

強調致光駿之良知，故在知與行之關係問題上自己不得不陷於知先行後，或知行混同之謬見矣。

第四節 陽明學派知行學說簡評

總括王明之知行學說，本質上乃朱熹「格物致知」說之反對命題，彼此在原則上實不能相容，故其「朱子晚年定論」之編，全圖抹煞與朱熹之不同，徒見牽強附會耳【註一】。至陽明弟子中，其皎皎者，如右派首領王龍谿（紀元一四九八至一五八三年），除繼承「致良知」說【註二】之外，更公然引入佛敎禪宗之思想，而主生死輪迴之論【註三】，固無若何價值可言；其左派首領王心齋（紀元一四八三至一五四一年），其哲學思想亦不出貧困化之人生主義唯心論窠臼【註四】；甚於以浪漫主義（Romanticism）【註五】哲人著稱之李卓吾（紀元一五二七至一六〇二年），除其相對主義是非論【註六】而外，在哲學上亦甚少貢獻；若夫其末流狂禪一派，竟至「滿街皆是聖人」，而有「酒色財氣不礙菩提路」之語，士風墮落，更不堪問矣。

關於陽明學說之錯誤，清初諸大儒如顧炎武，王船山，顏習齋，乃至黃宗羲等，均各有指摘；而中山先生在其知難行易學說中，亦多光彩煥發之批評，凡一固夫人而知，恕不煩

引。最近張九如氏著「論總理總裁陽明學說之異同」二文，所論亦多中理，特摘要轉錄如左，以代本節之結論。其文曰：

「考陽明知行合一之說……：教人入手之法門，僅爲致良知，是其不足之處，與偏至之弊，皆甚刻露。……：總理已略示吾人，嘗曰：『無如其說與真理背馳，以難爲易，以易爲難，勉人以難，實與人性相反。』……：其治學言教，不僅未能明示行易於知之理，政治士大夫畏慮行難之心，且益深人知易之感，……：幾使知之非艱行之難觀之說，如水益深，如火益熱。……：抑猶不止此，吾人『生而知之』之良知，所知實極有限，即天縱之聖，必敏而求之，始能博聞多識。若祇持有限之良知，決不能盡治無涯之世事，其必須補益之以科學上客觀之見解，實際之知識，始能與時感宜，表裏俱澈，實至明顯。然陽明固嘗言『良知之外無知，致知之外無學』矣，固嘗言『心卽理也，天下無心外之事，心外之理』矣，寧有管耶？吾人行爲，固決定於知識，然行爲亦管啓發知識，且矯正知識，由行而得之知，實精確於由思而生之知，故孔子有『思而不學則殆』之語，總理旋『以行求知』之教。然陽明則示人以行在致良知之後，行必於致良知矣。……：準此論思，陽明學說之不足，既可概見，總理之不滿陽明學說，而必別立知

難行易之說，實有必要。……宋儒『儒表佛裏』之哲學，至明而全廢，陽明承其餘緒而不自知。教人靜坐，教人致良知，……而浮信者流，摭拾虛辭，羣相誇耀，用其心力於昭昭靈靈不可捉摸之一境，……顧炎武痛心於其末流之弊，首施痛擊，而歸其罪責於陽明。……除如黃宗羲王夫之顏元諸子，皆非薄王學。……上述諸子實事求是篤學勉行之革命精神，總理既在中國同盟會宣言中，特筆贊揚，則其致慊於陽明學說之故，亦可反證而明。如實論之，知之來源不一，以能得其真爲貴。……故僅言『致』而不言『如何致』。殊不足引人求知。墨經詰知，最爲精當。……吾人果問墨家所言，則如何始爲真知，始猶真知，立可明白具答。然陽明致良知之知，烏足以語此。總理致慊於陽明學說之不足，與其偏至之弊，蓋爲此也。……總理所言……其觀策吾人勤求真實知識之意甚明，又豈專教人致良知之陽明所能及。倘百尺竿頭更進一步，烏曠孫文學說全部，明其全豹，澄其表裏，則後可見總理知難行易之說，理證圓足，平易近人，初不若陽明學說之虛玄含混，使人無從下手，更無從辨認。何則？知行本有難易之別，陽明既混爲之詞曰知行合一，是不管將難者亦混爲易，易者亦混爲難，本欲勉人以行，然因庸者不明其指歸，不習其體用，難免不誤認行與知皆難皆易。人若誤謂皆難，

是陽明不啻示人不敢力行，紳士人不敢致知也。人若誤謂皆易，是陽明不啻示人不應以全力致知，紳士人必以全力行事也。晚明狂禪一派之思想云爲，意以爲實患此兩種相反的誤認之病。或認知行皆難故怠於博學，借致良知以自文；畏於修省，謂酒色財氣不礙菩提路。或認知行皆易，故束書不讀，謂良知不假外求，修身不力，託靈台以自遁。此總理之所以評其學說無補於世道人心也。論斷之明，逾於老吏折獄，豈吾儕所能更易其隻字」(中央週刊第二卷第三十五期)

【註一】王陽明曾由朱熹哲學中，輯其確心論見解，以成一「朱子晚年定論」，而證其與己見相同；至于「學註」及「語類」中之唯物論見解，或指爲朱熹未及改正之說，或斥爲朱熹門人「拔勝心以附己見，固于朱子平日之說殆有大背謬者」。然此無論就朱熹著作之編年及其思想之生成史而言，皆爲毫無根據之武斷。故羅欽順(紀元一四六五至一五四七年)曾反駁陽明云：「詳朱子定論之編，蓋以其中歲以前所見未真，爰及晚年始克有悟，乃于其論學尺管三數寸密之內，摘此三十餘，而斷其爲定論，藉其所擇，宜亦精矣。第不知所謂晚年者，斷以何年爲定？腐爛病甚，未暇詳考，偶考得何叔弼氏卒于淳熙乙未(紀元一一七五年)，時朱子方四十有六，而後二年丁酉，而論孟集註或開始成，今有反于答何嘗者四通，以爲晚年定論，至于集註或問，則以爲中年未定之說，竊恐考之欠詳，而立論之太果也。……凡此三十餘條者，不過姑取之以證成高論，而所謂先得

我心之同然者，安知不有毫厘之不同者爲累于其間，以成低濶之大隙哉」（龍巖集卷一）？王陽明受此詰問，亦不從不自承「其爲朱子晚年定論，吾亦有不得已而然。中間年歲早晚，誠有所未考；雖不必盡出于晚年，固多出于晚年者矣。然大實在委曲調停，以明此學爲重」（龍巖集卷一）。

【註二】王龍谿云：「良知者，造化之靈機，天地之心也」（龍谿全集卷一）。

又云：「良知是造化之精氣，吾人當以造化爲學。造者，自無而顯於有；化者，自有而爲于無。吾之精靈，生天生地生萬物，未嘗有一息之停，自元會運世以至食息微妙，莫不皆然。如此，則造化在吾手，而吾致良知之功自不容已」（龍谿語錄）。又云：「良知靈明，原是無物不照，以其變化不可捉摸，故亦易于隨物，古人謂之濼造，謂之凝命，亦是苦心話頭。吾人但知良之靈明濼造，而倏忽存亡，不知所以致，或借二氏作話頭，而不知于人情事變煅煉超脫卽爲養之法所以免于有二學。若果信得良知及時，只此知是本體，只此知是工夫，良知之外，更無致法，致良知之外，更無養法。良知原無一物。自能應萬物之變，有意有欲，皆爲有物，皆爲良知之障」（龍谿全集卷一）。

【註三】關於王龍谿引入佛教禪宗思想并生死輪迴之說，由下列諸點可以見之：第一，答南明汪子問云：「夫何思何慮，非不思不慮也；所思所慮，一出于自然，而未嘗有加思別慮、我何容心焉。譬之日月之明，自然往來，而萬物畢照，日月何容心焉。……聖能曰：不思善，不思惡，却又不可。」

斷百思想；此上之學，不二法門也」（龍溪全集卷三）第二，新安斗山書院會語云：「人之有生，與輪迴，念與識爲之累也。念有往來；念者二心之用，或之善，往來不常，便是輪迴種子。沒有分別；識者發智之神，倏而起，倏而滅，起滅不停，便是生死根因。此古今之通理，亦便現在之實事，儒者以爲異端之學，諱而不言，亦見其惑也已。夫念根于心，至人無心則念息，自無輪迴。聽覺爲知，至人無知則識空，自無生死」（全集卷七）第三，三教堂記云：「三教之說，其來尙矣。老氏曰虛，聖人之學亦曰虛，佛氏曰寂，聖人之學亦曰寂，孰從而辨之？世之儲者，不揣其本，類以二氏爲異端，亦未爲通論也」（全集卷十七）。

【註四】王心齋云：「聖人以道濟天下，是至尊者道也；人能宏道，是至尊者身也。道尊則身尊，身尊則道尊。故學也者，所以學爲道也，學爲長也，學爲君也。以天地萬物依于身，不以身依于天地萬物，舍此皆妾婦之道。聖人復起，不易斯言」（明儒學案本傳）。又云：「是故身也者，天地萬物之本也；天地萬物，末也。知身之爲本，是以明明德而親民也。身未安本不立也。不知安身，則明明德親民，却不會立得天下國家之本，是故不能主宰天地，轉旋造化」（同書心齋語錄）。似此以身爲天地萬物之本，而以天地萬物爲末，顯爲唯心論之命題。又云：「問格字之義？曰：格，爲格式之格，卽絜矩之謂。吾身是個矩，天下國家是個方，絜矩則知方之不正由矩之不正也，是以只去正矩，却不在方上求矩。『矩』正則方正矣，方正則格成矣，故曰格物。吾身對上下左右

前後是物，契矩是格也。其本亂而未治者否矣，便見契矩格字之義。格物，知本也；立本，安身也；安身以安家而家齊，安身以安國而國治，安身以安天下而天下平也」（同上）。此與「人爲萬物之尺度」之人本主義命題，實無以異。其有名之「淮南格物說」亦云：「格物卽物有本末之物，身與天下國家一物也。格知身之爲本，而天下國家之爲末，行有不得者，皆反求諸己。反己是格物的工夫，故欲齊治平，在于安身。易曰：身安而天下國家可保也。身未安，本不立也；知安身者，則必愛身敬身；愛身敬身者，必不敢不愛人不敬人；能愛人能敬人，則人必愛我敬我，而我身安矣。一家愛我敬我則家齊，一國愛我敬我則國治，天下愛我敬我則天下平。故人不愛我，非特人之不仁，已之不仁可知矣；人不敬我，非特人之不敬，已之不敬可知矣。此所謂淮南格物也」（同書本傳）。夫格物致知之論，自程朱陸王以來，皆作爲認識論問題而引起爭論，至王心齋則全然喪失其哲學意義，而易爲倫理學與政治論上之說教，其哲學思想之貧困化，于此可見。

【註五】浪漫主義在哲學上有種種解釋，其基調要不外乎反對理性之兇制，而獨尊感情。其倫理觀則抹煞社會之約束，并否認傳統之教條，一以感情之要求爲行動之準繩。李卓吾之浪漫主義，表現在以下各點：第一，反對儒者（藏書記傳總目後論略）；第二，反對儒善（答秋天台書略）；第三，推崇左派王學之浪漫主義精神（黃安上人孝文）；第四，斥名教累人（孔明爲後主寫申禪管于六韜）；第五，同情大盜林道乾（焚書）等等，指不勝屈。

【註六】李卓吾云：「人之是非，初無定質，人之是非人也，亦無定論。無定質則此是彼非，并育而不相害；無定論則是此非彼，亦併行而不相悖矣。前三代無定矣；後三代，漢唐宋是也。中間千百年來而獨無是非者，豈其人無是非哉。咸以孔子之是非爲是非，故未嘗有是非耳。夫是非之爭也，如歲時然；晝夜更替不相一也。昨日是而今日非矣，今日非而後日又是矣。雖使孔子復生于今日，又不知作如何是非，而遽以定本末，行賞罰哉」（藏書紀傳總目前倫略）？此種相對主義之是非論，誠不免于詭辯之嫌，然在李卓吾則正以此爲其浪漫主義之哲學基礎，而對於儒教傳統之禮教規範，實爲一鉅大之破壞力。故李卓吾本固不免于刑戮，而其著作亦曾數次被焚（第一次在萬曆三十年紀元一六〇二年，第二次在天啓五年——紀元一六二五年）嘗考李卓吾生于福建泉州晉江，其地接近海岸，而當時外貿易適當發展，故其思想之形成，似與接觸外國文化，因而發現彼此不同乃至相反之是非準則，亦不無關係。

第四編 清代

第一章 考證學派

第一節 顧亭林

清初之考證學派，始於顧亭林而大成于戴東原。斯派建立之原因，蓋有數端。約言之，第一，如陽明哲學末流，反對命題，故此派學者多攻擊陸王（註一）；第二，爲反清復明運動在學術上之反映，因清廷以程朱之傳註取士，故此派學者多批評宋儒之理學（註二）；第三，西明清之際西洋之實證科學已隨教士而輸入于中國，遂可能運用實證科學之方法而建立與宋明理學相反之體系（註三）。此三者相結合，遂有所謂考證學派焉。茲將該派之創始者顧亭林及其集大成者戴東原（註四）之知行，分節敘述之。

顧亭林（起元一六一三至一六八二年）在哲學上雖不免實用主義之嫌（註五），其關於知行學說雖亦未正而論述，然吾人由左列各項資料，亦不難窺見其意見之所在。如云：

「劉石亂華，本於清談之流禍，人人知之；孰知今日之清談，有甚於前代者？昔之

辯談談老莊，今之清談談孔孟，未得其精而遺其粗，未究其本而先辭其末，不習六藝之文，不考百王之典，不綜當代之務，舉夫子論學論政之大端一切不問，而曰一貫，曰無言，以明心見性之空言，代修己治人之實學，肱股惰而萬事荒，爪牙亡而四國亂，神州蕩覆，宗社丘墟。昔王衍妙善玄言，自比子貢，反為石勒所殺，蔣死，應而言曰：吾曹雖不如古人，向若不祖尚浮虛，戮力以匡天下，猶可不至今日。今之君子，得不有魏乎其言」（日知錄卷七）？

又云：

「自宋以後，一二賢智之徒，病漢人訓詁之學得其粗跡，務矯之以歸于內，而遠道，達德，九經，三重之事置之不論，此真所謂告子未嘗知義也」（日知錄卷七）。

又云：

「以一人而易天下，其流風于百有餘年之久者，古有之矣；王夷甫（衍）之清談，王介甫（安石）之新說，其在乎今，則王伯安（陽明）之良知是也，孟子曰：天下之生久矣，一治一亂。撥亂世反諸正，豈不在後賢乎」（日知錄卷八）？

此顧亭林否認先驗良知之存在之證，心與陽明致良知之說，蓋背道而馳者。顧亭林由

此出發，對孟子「求放心」之言亦有新解。如云：

「孟子言學問之知無他，求其放心而已矣。然則但求放心，遂可不必學問乎？與孔子言以思無益不如學也者，何其不同耶？……孟子之意，蓋曰能求放心然後可以學問。徒弈秋誨二人弈，其一人專心致志，惟弈秋之爲聽；一人雖聽之，心以爲有鴻鵠將至，此放心而不知求也。然但知求放心，而未嘗窮中內界之方，悉雁行之勢，亦必不能從事于弈」（日知錄卷七）。

顧亭林此論，雖未必與孟子原意相合，然其在致知之道上，排除先驗之良知，而要求學者專心致志于客觀外在事物之把握，則甚爲明瞭。且此種要求之背後，已有客觀實證主義之致知方法精神在。此點，可由左列各事見之：

第一，顧亭林足跡半天下（潘次耕日知錄序），江北之淮安，山東之章邱，山西雁門之北，五台之東，均有其遺跡（梁啓超中國近三百學術史）。凡遊必載書自隨，所至阨塞，卽呼老兵退卒，詢其曲折，或與平日所聞不合，則卽坊肆中發書而對勘之一（全祖望結琦亭集，亭林先生神道表）。

第二，四庫全書日知錄提要云：「炎武學有本原，博瞻而能貫通，每一事必詳其始末，

參以證佐，而「筆之于書，故引據浩繁，而軋轄者少」。蓋顧亭林研學之要訣在論事必舉證，尤不以孤證自足，必取之甚博，證備然後自表其所信。其自述治音韻之學云：「……列本論旁證二條，本證者詩自相證也，旁證者采之他書也，二者俱無，則宛轉以審其音，參伍以諧其韻」（音論）。

第三，顧亭林開創之考證學派，其一貫之致知方法，不外兩點：一種種材料，分析時代先後，而明其流變，一也；每下一說，必博求佐證，以資共信，二也。總之，語必博證，證必多例，此顧亭林致知之方也。

據上述可知，顧亭林關於知行問題之見解，約有兩點：其一，否認先驗良知之存在；其二，主張客觀實證主義之致知方法論。此種見解，與其反清復明之實踐態度（註六），殊不可分。此種見解，至戴東原始完成一嚴密之理論系統。

【註一】梁啟超云：「晚明王學極盛而微之後，學者習于『東書不觀游說無根』，理學家不復能繫社會之信仰；李武等起而反之，大倡『含經學無理學』之說，致學者脫宋明諸儒勒，直接反求之于古經；而袁璉辨偽經，喚起『求真』觀念，消攻『河洛』，當架空說之根據，于是清學之規模立焉。……其研究學問之方法，皆與明儒根本差異」（清代學術概論商務大學叢書第七五九頁）。

【註二】東方樹云：「近世爲漢學考證著書闡宋儒，以言心言性哲理爲厲禁，究其所以爲之罪者

不過三節；一則以其講學，榜門戶分爭，爲害于家國；一則以其言心首性，理墮于空虛心學禪宗，爲歧于異道；一則以其高談性理，東書不覩，空疏不學，流荒于經術。而其人所以爲言之指亦有二：一黃裳，一周同，顧亭林輩，自是目擊時敝，宜有所說，創爲救病之論，而所議未精，言之失當；楊慎，焦竑，毛奇齡輩，則出于濫肆矜名，深窺宋史創立道學傳，若加乎儘量之上，終厥筆，忿戾詭辭；若夫好學而愚，智不足以認真，如東吳惠氏，武進臧氏，則爲闢于是非——（漢學商兌序）。方氏此論，是否正確，爲另一問題，而攷證學派之反宋儒之爲事實，則無以疑焉。

【註三】據梁啟超中國近三百年學術史，鄭鶴聲鄭鶴存合編中國文獻學概要，及日人五來欣撰備致對于德國政治思想之影響等書之所統計，可知由明萬曆十三年（一五九〇）至清康熙三十九年（一七〇〇）之一百零五年中，西洋人來華者共有七十四名，其著作計有二百七十種，說中國于自然科學者，係以數學，天文學，地理學，農業學，論理學等爲主要內容。由此遂引起中國自然科學之改革及研究興起。如明天啓崇禎間之大統曆改革是已。此外，如徐光啓之農政全書，徐宏祖之徐霞客遊記，宋長 之天工開物，方以智之物理小識，梅文鼎關於數學方面之著作，以及康熙皇帝之在曆淵源與數理通考等，皆與歐洲自然科學之輸入有關。而清初哲學者所以能在反清復明之實戰上，建立與程朱陸王精神相反之考證學派，亦實以此爲其方法上之條件。

【註四】所謂攷證學，即資料之學，亦即將古代資料之訓詁，文字，章句及其歷史價值，一一訂

證比較而考據其是非真偽之學。此種學派，實創始于顧亭林而大成于戴東原。故汪中云：「古學之興也，顧氏實開其端；河洛之誤，至胡氏而細；中西進步，至梅氏而精；力攻古文者，闡氏也；專言漢儒易者，惠氏也。凡此皆千餘年不傳之絕學，及戴氏出而集其成焉。」（見凌廷堪校禮堂集汪容甫墓誌銘）。

【註五】關於顧亭林哲學之實用主義色彩，舉例明之如下：如云：「愚不揣，……凡文不關于六經之旨，當世之務者，一切不爲。」（文集卷四與人書三）。又云：「君子之爲學，以明道也，以救世也。徒以詩文而已，所謂雕虫篆刻，亦何益哉？其自五十以後，篤志經史，其手書學，深有所得。今爲五書，以續三百篇以來久絕之傳。而別著日知錄，上篇經術，中篇治道，下篇博聞，共三十餘卷。有王者起，將以見諸行事，以濟斯世于治古之隆，而未敢爲今人道也。」（同上與人書二十五）。蓋顧亭林生當王學空疏之際，而又爲反清復明運動之倡行者，其思想之趨于實用主義一途，亦所當然者也。

【註六】錢穆中國近三百學術史第四章顧亭林傳略云：「乙酉夏，先生起兵吳江，事敗，幸得脫。母王氏避兵常熟，遂不食卒，遺言後人勿事二姓。……庚寅，有惡家欲陷之，變衣冠作商賈出遊。世懷隱恩，叛投吳蒙葉氏初。先生歸，持之急，乃欲告先生通海，先生禽之，數之罪，湛之江。僕培復投葉氏，以千金賄太守，求殺先生。……于是先生浩然有去志。是年爲順治十三年丙申，

翌年北遊，往來魯燕晉陝豫諸省，遍歷塞外。己未，年六十七，始卜居陝之華陰。先生嘗六謁奉陵，六謁思陵，遍觀四方，其心耿耿未下。謂秦人慕經學，重處士，持清議，實也死所少。而華陰縮轂關河之口，雖是不出戶，而能見天下之人，聞天下之事。一旦有言。入山守險，不過十里之遙；有志在四方，則一出關門，亦有延領之便」。又云：「清廷開明史館，大學士孝慈肅賜履主館事，以書招亭林。答曰：願以一死謝公，最下則逃之世外。熊懼而止。戊午詞科詔下，……同邑葉方謁及長沙韓養，爭欲以亭林名應。致管固辭，卒不屈。次年，大修明史，葉又欲招致，亭林貽書却之曰：先妣……以一女子而蹈首陽之烈，臨終遺命，有無事異代之言，故人人可出，而炎武必不可出矣。七十老翁何所求，正欠一死。若必相逼，則以身殉之矣。遂得免」。顧亭林反清復明之堅，于此躍然可見矣。

第二節 戴東原

戴東原（紀元一七二三至一七七七年）之致證學，其真精神不在於訓訂字句及一般資料之末，而在於以此為媒介以建立其新哲學體系。其自述求學經過云：

「僕自少時家貧不獲親師，聞聖人之中有孔子者，定六經示後之人，求其一經，啓而證之，茫茫然無覺。尋思之久，計于心曰：經之至者，道也；所以明道者，其詞也；所以成詞者，字也；由字以通其詞，由詞以通其道，必有漸。求所謂字，考諸篆書，得

許氏說文解字，三年，知其節目，漸與古聖人制作本始。又疑許氏子故訓未能盡，從友人假十三經注疏讀之，則知一字之義，常貫羣經，本六書，然爲定」（與是仲明論學書）。其對於單純之考訂資料，頗爲不滿，故云：

「苟知學問猶飲食，則貴其化，不貴其不化。詎問之學，入而不化者也。……以之言學，尙爲物而不化之學」（孟子字義疏證卷上）。

又云：

「君子務在聞道也。今之博雅能文章善考覈者，皆未志乎聞道；徒株守先儒而信之篤，如南北朝人所譏『甯言周孔誤，莫道鄧服非』，亦未志乎聞道者也」（答鄧大用牧書）。

又云：

「後之論漢儒者，輒曰故訓詁之學云爾，未于理精而義明。則試請以求義理于古經之外乎？若猶存古經中也，則鑿空者得乎？嗚呼！經之至者，道也；所以明道者，詞也；所以成詞者，未有能外小學文字者也。由文字以通乎語言，由語言以通乎古聖賢之心志，譬之適堂壇之必循其階而不可以躐等。是故鑿空之弊有二：其一、緣詞生訓；其一、守譌傳謬也。緣詞生訓者，所釋之義非其本義；守譌傳謬者，所據之經非其本經。

……二三好古之儒，知此學之不僅在故訓，則以志乎聞道也，或庶幾焉」（古經解鈞沈序）。

章學誠亦云：

「凡戴君所學，深通訓詁，先于名物制度而得其所以然，將以明道也。時人方貴博雅考訂，見其訓詁名物有合時好，以爲戴之經詣以此。及戴著論性原善諸篇，于天人理氣，實有發先人所未發，時人則謂空說義理，可以無作。是固不知戴學者矣」（章氏遺書朱陸篇書後）。

凡上所舉，實足以明戴東原致知之方，而其所造成之學風，尤爲其致知方法之具體化。關於此點，梁啓超氏有扼要之說明。梁氏以爲戴東原一派之學風，其特色可指荅略如下：

- 一，凡立一義，必憑證據；無證據而以臆度者，在所必摺。
- 二，選擇證據，以古爲尙，以漢唐證據難宋明，以宋明證據難漢唐；據漢證可以難唐，據漢可以難魏晉，據先秦西漢可以難東漢，以經證經，可以難一切傳記。
- 三，以證不爲定說，其無反證者姑存之，得有續證則漸信之，遇有力之反證則棄之。
- 四，隱匿證據或曲解證據，皆認爲不德。

五，最喜羅列事項之同類者，爲比較的研究，而求得其公則。

六，凡採用舊說，必明引之，勦說認爲大不德。

七，所見不合，則相辯詰，雖弟子駁難本師，亦所不避，受之者從不以爲忤。

八，辯詰以本問題爲範圍，詞旨務亦篤實溫厚，雖不肯枉自己意見，同時仍尊重別人意見，有盛氣凌轢，或支離牽涉或影射譏笑者，認爲不德。

九，喜專治一業，爲窄而深的研究。

十，文體貴樸實簡潔，最忌言有枝葉」(清代學術概論商務大學叢書版第七七至七八頁)。

戴東原此種學風及治學之方法，顯爲歐洲自然科學中客觀實證主義方法論之具體運用。其背後尙有戴東原獨創之認識理論作基礎。茲更進而論之。

戴東原以爲認識論上之所謂真理，乃宇宙萬物本身所具的「不易之則」在主觀中之反映。〔註一〕，因而窮理之方，卽不在于主觀之內，而必就事物剖析至微然後得之。此種理在事中之見解，與陸王之心卽理說固不相容，卽程朱之理氣二元論，亦所反對〔註二〕。蓋由戴東原觀之，倘外事物而求理，在邏輯上必陷於宗教化之唯心論〔註三〕，在實踐上亦必至擯

殘人性，演成以理殺人之慘劇〔註四〕也。此等震古鑒今之卓論，一方面由於戴東原生當清代盛世，舉凡雍乾二朝利用宋儒之理學，以大興文字之獄，屠殺正人，并以爲鉗制民衆之工具等事實，有以激成之；另一方面由於戴東原出身貧困，「少爲稗販，涉歷南朔，閭里姦邪，米鹽瑣細盡知之」〔章炳麟語〕，從而在政治上亦有其變革性之主張〔註五〕焉。然而，其關於知行問題之見解，亦實與此等卓論有互爲連環之關係。

由戴東原觀之，所謂認識或知，乃主體以純觀照態度對客體所發之刺激而生之結果；而知之爲正爲誤，則完全視其是否照應于客體以爲斷。故云：

「思者，心之官能也。凡血氣之屬皆有精爽，其心之精爽，鉅細不同，如火之照物，光小者其照也近。所照者，不謬也；所不照，斯疑謬承之，不謬之謂得理。其光大者，其照也遠，得理多而失理少。且不特遠近也；光之及又有明闇，故于物有察有不察。察者，盡其實；不察，斯疑謬承之，疑謬之謂失理。……惟學可以增益其不足而進于智。……故理義非他，所照所察者之不謬也。……理義豈別若一物，求之所照所察之外……哉」〔孟子字義疏證六〕？

又云：

「理義非他，可否之而當，是謂理義。然又非心出一意以可否之也。若心出一意以可否之，何異強割之乎？是故就事物言，非事物之外別有理義也。有物必有則，以其則正其物，如是而已矣。就人心言，非別有理以予之而具於心也。心之神明，于事物處定以知其不易之則，譬有光皆能照，而中理者乃其光盛，非照不謬也。」（同上人）。

此言吾心非理，而乃思維判斷之器官；理不在于吾心，而在于事物。吾心雖有可能以認識事物之理，然合致於事物方為正確，否則即為謬誤。此種論斷，固無疑義矣。而且戴東原又以為，獲得真理，為由特殊到一般之歸納過程，而非演繹法所能為力。例如朱熹關於論語「一以貫之」曾釋云：

「聖人之心，渾然一理，而泛用曲當，用各不同。曾子于其用處，蓋已隨事精察而力行之，但未知其體之一耳」。

戴東原則駁之曰：

「一以貫之，非言以一貫之也。……聞見不可不廣，而務在能明于心。一事豁然使無餘蘊，更一事而亦如是，久之心知之明進于聖智，雖未學之事，豈足以窺其智哉？……致其心之明，自能權度事情，無几微差失，焉用知一求一哉」（孟子字義疏證四一）

此更係由唯物論方面以攻擊朱熹在致知問題上之唯心論見解。然而其謂心出一意以可否之卽爲強制，爲不正常，則又有不能令吾人同意者。蓋主觀之意志，在認識過程中，初非障礙，而乃發現真理之動力，使客觀事物之理顯露而反映於吾心之槓桿也。所謂由行以致知，蓋卽在此。戴東原由于不明此理，遂現於絕對客觀觀照主義之錯誤。故云：

「人之不盡其才，患三：曰私，曰蔽。私也者，其生于心爲溺，發于政爲黨。觸于行為匿，見于事爲悖，其究爲私己。蔽也者，其生于心也爲惑，發於政爲偏，成于行為謬，見于事爲鑿爲愚。其究爲蔽己。……去私莫如強恕，解蔽莫如學。」（原善卷下一）。

又云：

「無黨矣而無偏，則於天下之事至明以辨之也。」（卷上二）。

此其不明真理雖爲客觀存在而知之則必屬於革命之主觀立場之證，此其不明革命之黨始爲革命理論之創造者及所有者之證，凡此皆與中山先生知難行易之精不符，其爲謬誤無疑。而戴東原所以昧于此理，與其當時反復明運動之衰落，及其本人對此運動之旁觀冷淡態度，

實大有因果關係焉。由此可知，知之不能離乎行，有斯行始有斯知，而斯知之必出于斯行也。

總之，考證學派之創始者顧亭林，關於知行問題，雖開客觀實證主義之端，而內容則未臻于豐富及體系化；其集大成者戴東原，據其體系性之哲學見解，對此問題雖已抒發古傑今之卓論，然終因時代之限制，忽視行對於知之決定作用，抹煞真理之存在客觀性與其把握之主觀性的科學的統一關聯，而陷於絕對的客觀觀照主義之錯誤，此考證學派關於知行問題見解之大概也。

此外，該派學者如閻若璩（紀元一六三六至一七〇四年），胡渭（紀元一六三三至一七〇四年），惠棟（紀元一六九七至一七五八年），段玉裁，王念孫，王引之等，雖均擅長考證然于思想方面，別無建樹，故不贅述。

【註】戴東原爲「生之哲學」組織者，其書本論頗有三：第一、宇宙本體即唯「氣化流行」；第二、氣化爲生生不息之過程；第三、氣化之運動有其固有之條理。總此，達於「理不能非事物而獨存」。故云：「陰陽流行，其自然也；精言之則于無條，所謂理也。雖非他，審其必然也。陰陽之期無條也，猶人之期于無失也。……期于無條無失之爲必然，乃要其後，非原其先，乃就一物

而謂其不可說議，奈何以虛語夫不可說議指爲一物與氣渾淪而成主宰樞紐其中也？」又云：「就天地人物事爲求其不易之則是爲理。……就天地人物事爲求其不易之而以贈予必然，理至明顯也。謂理氣渾淪不容二物之各爲一物，將使學者皓首茫茫求其物不得」。又云：「學生生即該條理，舉條理即該生生，……知條理之說者，其知理之謂矣」。以上見「續言」，引自錢穆中國近三百年學術史第三四〇至三四一頁。

【註二】宋儒之理氣二元論，可以宋孫對易翼註「形而上者謂之道，形而下者謂之器」二語之解釋爲代表，其言曰：「陰陽氣也，形而下者也；所以一陰一陽者，理也，形而上者也。道即理之謂也。……就其原則反證朱意云：「氣化之于物品，則形而下之分也。形乃品物之謂，非氣化之謂。……古人言理氣之謂，「謂之」有異。凡曰之謂，以上所稱解下。……易一陰一陽之謂道，若曰道也者，一陰一陽之謂也。凡曰謂之，以下稱之者辨上之實。……易形而上者謂之道，形而下者謂之器，本非爲道器言之，以道器區別其形而上，形而下耳。形謂已成形質，形而上猶曰形以前，形而下猶曰形以後，如首于誠而上，手載而下。陰陽之未成形質，是謂形而上者也，非形而下明矣。器，言其一成而不變；道，言其體物而不可道。不特陰陽非形而下，如五行水火木金土，有以可見，固形而下也；器也；其五行之氣，人物成稟受于此，則形而上者也。……六經孔孟之書，不聞理氣之辨，而後儒創言之，遂以虛陽屬形而下，實陰道之名義也」（孟子字義疏證一七）。

【註三】戴東原云：「彼荀子見學之不可以已，非本無，何待于學？而程子朱子亦見學之不可以已，其本有者，何以又待于學？故謂爲氣質所污壞，以便于言本有者之轉而如水無也。于是性之名移而加之理，而氣化生人生物適以病性。性譬水之清，因地而污濁，不過從若莊釋氏所謂真空，真空者之受形以後昏昧于欲，而改變其說。特彼以真空爲我，形體爲非我，而後可謂完全自足之物，斷之爲善；惟使之截然別于我，而後雖天與我完全自足，可以答我之壞之，而待學以復之。以水之清喻性，以受汚而濁喻性墮于形氣中污壞，以澄之而清喻學；水靜則能清，老莊釋氏之主于無欲，主于靜寂是也。因改變其說爲主敬，爲存理，依然釋氏教人認本來真面目，教人常惺惺之法。若夫古聖賢之由博學，審問，慎思，明辨，篤行以充之者，豈徒澄海已哉？」（孟子字義疏證二七七）

又云：「宋以前，孔孟是老釋老釋之言以解之。于是有讀諸書而入老釋者；有好老釋而溺其中，既而溺于儒書，樂其道之補助，因憑藉儒書以談老釋者，對向已開共體心宗，既異則寄託其說于六經孔孟之書，曰：吾所得者，聖人之微言奧義，而交錯旁午，屢或益工，渾然無罅隙。」（答彭進士書）。由此是證戴東原以外物而求理爲宗致信唯心論之事實。

【註四】「于外物而求理在實踐上之意義，戴東原曾云：「理欲之辨……謂不出于理則出于欲，不出於欲則出于理。其言理也，如有物焉，得于天而具于心，于是未有不以意見爲理之君子。……」

不察意見多偏之不可以強名，而持之必堅，意見游非，則謂其人而絕于理。此理欲之辨，適成忍而殘殺之具，爲勝又如也。（孟子字義疏證卷三）。又云：「宋儒程子朱子，易老莊釋氏之所私者而尊之，易彼之外形骸者而處氣質，其所謂理，依然如有物焉宅于心。于是辨乎理欲之分，謂不出于理則出于欲，不出于欲則出于理，察視人之飢寒號呼男女哀怨以至垂死冀生，無非人欲，空指一絕情欲之態者爲天理之本然，存之于心。及其應事，幸而偶中，非由體事情，求如此以安之也；不幸而事情未明，執其意見，方自信天理非人欲。而小之一人受其禍，大之天下國家受其禍，德以不出于欲，遂莫之或勝也。凡以爲理宅于心，不出于欲則出于理者，未有不以意見爲理而禍天下者也」（同上四〇）。又云：「聖人治天下，體民之情，遂民之欲，而王道備。人知老莊釋氏異于聖人，則其無欲之說，猶未之信也；于宋儒則信以同于聖人，理欲之分，人人能言之。故今之治人者，視古聖賢體民之情，遂民之欲，多出于節制隱微，不措其意，不足爲怪；而及其責以理也，不難舉時世之高節，著于義而罪之。尊者以理責卑，長者以理責幼，貴者以理責賤，雖失謂之固；卑者幼者賤者以理爭之，雖得謂之逆。于是，下之人不能以天下之同情，天下所同欲達之于上。上以理責其下，而在下之罪人不勝指數。人在于法，而有愛之者，死于理其誦之？嗚呼！維老釋氏以爲言，其禍甚于申韓如是也」（同上五〇）。

【註五】歐東原曰云：「詩曰：『民之凶極，職貢善書，爲民不利，如云不見。民之爲道，職貢。」

用力；民之未戾，曠達爲濟」。在位者多流德而善其政，以爲民善，則民亦相歡而固極矣。在位者行暴虐而競強用力，則民巧爲避而回遠矣。在位者肆其貪，不異濫取，則民愁苦而動搖不定矣。凡此，非民性然也，曠由于貪暴以賊其民所致。亂之本鮮不成于上，然後民受縛于下，莫之或覺也。乃曰民之所爲不善，用是而仇民，亦大惑矣」（原書下一五）。

第二章 顏李學派

第一節 顏習齋

本爲哲學上之批判時代，而此種批判精神，更以顏李派爲代表。因其不惟反對陸王之中觀降心論，亦反對程朱之理氣二元論，舉凡漢學之考證與宋明之理學，無不根本否定；似此對二千年來之哲學思想，爲大膽之摧陷廓清，實爲近代哲史上之特異存在。故錢穆氏曾云：

「以言夫近三百年學術思想之大師，習齋要爲巨擘矣。豈僅於三百年？上之爲宋元明，其言心一義義理，習齋既一壁推倒；下之爲有清一代，其言訓詁考據，習齋亦一壁推倒。開二千年不措開之口，下二千年不敢下之筆，迺遙斯，「前不見古人，後不見來者，念天地之悠悠，獨愴然而涕下」——可以爲習齋詠矣」（中國近三百年學術史第一七九頁）。

顏李學派此種高度之批判精神，實以其知行學說爲重要之支柱，縱謂由後著以生出前者，亦不爲過言。茲別述之。

顏習齋（紀元一六三五至一七〇四年）在哲學上，固爲鮮明之實用主義者（註一），而

其「習事見理」之理論，則尤不可忽視，因此乃其知行學說及認識二般之基本命題也。顏習齋以爲理在事中，故牢把握真理，便不在於空口講誦或靜坐冥想，而在於力行以致知。故云

「侯妄謂性命之理，不可講也；雖講人亦不能聽也，雖聽人亦不能醒也，既醒人亦不能行也。所得而更講之，共聽之，共醒共行之者，性命之所用，如詩書六藝而已。卽詩書六藝，亦非從別生聽講，要惟一講卽教習，習至難處來問，方真與講。講之功有限，習之功無已」（顏習齋書存學篇）。

又云：

「心上想過，口上講過，書上見過，都不得力，臨事依舊是「習者出」（同上）。

又云：

「吾嘗談天道性命，若無甚杆格，一著手算九九數便差。以此知心中惺覺，口中講說，紙上敷衍，不由身習，皆無用也」（同上）。

又云：

「自驗無事時種種雜念，皆屬生中間見言事境物，可見一生後皆因「習」作主」（

年譜上卷。

又云：

「李植秀問『格物致知』。子曰：知無體，以物爲體；猶之目無體，以形色爲體也。故人目雖明，非視黑視白，明無由用也；人心雖靈，非可東玩西，靈無由施也。會之言致知者；不過讀書講問思辨已耳，不知致吾知者皆不在此也。譬如欲知禮，任讀幾百篇禮書，講問幾十次，甲辨幾十層，總不靠知；直須跪拜周旋親下手一番，方知禮是如此。譬如欲知樂，任讀樂譜幾百遍，講問思辨幾十層，總不能知；直須搏附擊吹口誦身舞下手一番，方知樂是如此。是謂『物格而後知至』。……格卽『手格猛虎』之格。

……且如這冠，雖三代聖人，不知何朝之冠也，雖從聞見而知爲某種之冠，亦不知皮之如何煖也，必手取而加諸首，乃知如此取煖。如這菹蔬，雖上智老圃，不知爲可食之物也，雖從形色料爲可食之物，亦不知味之如何辛也，必着取而納之口，乃知如此味辛。故曰『手格其物而後知至』。四書正誤卷一。

顏習齋既如此堅持「習事見理」之命題，是必親習其事而後理後。於此，知行後之先論，自無存在之餘地矣。例如朱熹曾云：

「豈有見理已明而不能處事者」？

顏習齋卽駁之曰：

「見理已明而不能處事者多矣。有宋諸先生便謂這是見理不明，只教人再窮理，孔子則只教人習事，這見理於事，則已做上徹下矣。此孔子之學與程朱之學所由分也。」（存學篇）。

又如王陽明謂「不行只是不知」之先驗論命題，在顏習齋「習事見理」之光照下，必致改遣爲「不知只是不行」，此邏輯上之必致結論也。

知之來源，果如墨子學派所謂有聞說親三者，則顏習齋爲只承認親知，而否定聞說二者爲致知之道，此由上述已躍然可見。且顏習齋亦以此爲根據，而抹煞讀書著書之有裨於致知。如云：

「以讀經史訂琴書爲窮理處事以通道之功，則相隔千里；以讀經史訂琴書爲卽窮理處事而曰道在是焉，則相隔萬里矣。……譬之學琴然，詩書猶琴譜也，爛熟琴譜，講解分明，可謂學琴乎？故曰以講讀爲求道之功，相隔千里也。更有一妄人，指琴譜曰：是卽琴也，辨音律，協聲韻，理性情，通神明，此物此事也。譜果琴乎？故曰以譜爲

道，相隔萬里也。……歌得其調，撫嫻其指，弦求中音，徵求中節，聲求協律，是之謂學琴矣！未嘗習琴也；手隨心，音隨手，清濁疾徐有常規，鼓有常功，奏有常樂，是之謂習琴矣，未爲能琴也；弦器可手製也，音律可耳審也，詩誦唯其所欲也，心與手忘，手與弦忘……於是予命之曰能琴。今手不彈，心不會，但以譚讀琴譜爲學琴，是渡河而望江也，故曰千里也；今日不睹，耳不聞，但以譜爲琴，是指劍北而馳滇南也，故曰萬里也」（性理書評）。

又云：

「聖賢之言，可以引路；今乃不走路，只教聖賢言，便當走路；每代引路之言增而愈多，卒之蕩蕩周道上，鮮見事人也」（同上）。

又云：

「黃帝素問命匱玉面，所以明醫理也，而療疾救世，則必診脈製藥針灸摩砭之爲力也。今有妄人者，只務覽醫書千百卷，熟讀詳說，以爲予國手矣，視診脈製藥針灸摩砭，以爲術家之粗，不足學也；書曰博學日精，一人倡之，舉世效之，岐黃盈天下，而天下之人病相枕死相接也，可謂明醫乎？……旋事方脈藥餌針灸摩砭療疾救

此，所以爲害也，若讀盡醫書，而鄙鄙方脈藥餌針灸摩砭療疾救世，妄人也；不惟非岐黃，並非醫也，尙不如習一科擅一方者之爲醫也」（學辨）。

習齋所以反對讀書，係以離習行而讀書所得之知識，皆爲紙上談兵，無補於實際。故云：「似唐虞三代之盛，亦數百年而出世大聖，……而出必爲天地建平成之業，……嗚呼！無聖人而空生之者。元秦漢後千餘年，氣數乖薄，求如仲弓子路之輩，不可多得，何獨以偏缺微弱兄子契丹臣于金元之宋，前之居汴也，生三四堯孔六七禹顏？後之南渡也，又生三四堯孔六七禹顏？而乃前有數十聖賢，上不見一扶危濟難之功，下不見一可相可將之材，兩手以二帝畀命，以汴京與豫秦？後有數十聖賢，上不見一扶危濟難之功，下不見一可相可將之材，兩手以少帝付海，以玉璽予元矣？多聖多賢之世，而乃如此乎？噫！」（性理書評）！

又云：

「予讀甲申殉難錄，至『愧無半篋匡時難，惟餘一死報君恩』，未嘗不悽然泣下也；至覽和靖祭伊川『不背其師有之，有益于世則未』二語，又不覺廢卷洗嘆，爲生民悽悼久之」（同上）。

又云！

「讀書之病天下久矣！使生民被讀書者之禍，讀書者自受其禍，而世名之爲大儒者，且要讀盡天下書，方且要每篇讀三萬遍以爲天下倡，歷代君相，方且以符籙陷天下於章句浮文之中！此病非得大聖賢大豪傑不能破矣！」（言行錄禁令）。

又云！

「僕亦蠢人也，耗竭心思氣力，深受其害，以至六十餘歲，終不能入堯舜禹孔之道。但於途次聞鄉塾輩讀書聲，便嘆曰：可惜許多氣力！但見把筆作文字，便嘆曰：可惜許多心思；惜見場屋出入人筆，便嘆曰：可惜許多人才！故廿年前，但見聰明有志人，便勸人多讀書；近來但見才器，便戒之勿多讀書」（朱子語類評）。

又云！

「讀書愈多愈惑，雜事愈繁，識，辦經濟愈無力」（同上）。

又云！

「千餘年來，率天下入故紙中，耗盡身心氣力，作病人，病人，無用人者，皆晦庵爲之也」（同上）。

又云：

「率古今之文字，食天下之神智」(《伯齊正誤》)。

又云：

「讀書人便愚，多讀書更愚。但書生必有智，其愚却益深」(同上)

顏習齋又以爲：離習行而讀書，依靜坐以致知，乃佛老思想之本質，而非儒學之正宗，且與物理人性相背馳焉。故云：

「人心動物也，習其事則有所寄而不妄動，故吾儒時習力行，皆所以治心。釋氏則空寂靜坐，絕事離羣以求治心，不惟理固所不可，勢亦有所不能，故置數珠以寄念」(《言行錄剛峯》)。

又云：

「五帝王周孔，皆教天下以動之聖人也，皆以動造成世道之聖人也；漢唐襲其動之一二造其世也。晉宋之荀爽，佛之空，老之無，周程朱邵之靜坐，徒事口筆，總之皆不動也；即人才蠢矣，世道滯矣。吾嘗言：一身動則一身強，一家動則一家強，一國動則一國強，天下動則天下強；自信其考前輩而不謬，俟後聖而不惑矣」(同上學須)。

又云：

「敬字字面好看，却是隱壞于禮學。古人教灑掃，卽灑掃主敬；教應對進退，卽應對進退主敬；教禮樂射御書數，卽卽度數音律審固鑿磬書乘除算不主敬，故曰執事敬，故曰敬其事，故曰行篤敬，皆身心云致加功，無往非敬也。若將古人成法盡舍置，專向靜坐收攝徐行緩語處言主敬，乃以吾儒虛字面，做釋氏實工夫，去道遠矣」（存學編）。

又云：

「朱子曠近日學者，高入佛老，卑入管商。愚以爲時有真佛老，必更嘆朱子之譚讀訓解爲耗神粗迹；有真管商，必更嘆朱子之靜坐主敬爲寂守無用」（同上）。

又云：

「予未南遊時，亦尚有將就程朱附之聖門支派之意，自一南遊，又見人人禮子，家家虛文，真與孔門敬對，必破一分程朱，始入一分孔孟；乃定以爲孔孟程朱判然兩途，不願作道統中鄉愿矣」（年譜）。

又云：

「安州陳天錫來問學，謂程朱與孔孟，隔世同堂，似不可說。曰：請畫二堂，子觀之；一堂上坐孔子，劍佩厲決雜圭革帶深衣，七十子傳，或習禮，或鼓琴瑟，或羽籥舞文，干戚舞，或問仁孝，或商兵農政事，似服亦如之，壁間置弓矢鉞戚簞磨等器馬策及禮衣冠之屬；一堂上坐程子，峨冠博帶，垂髻坐如泥堵，如楊朱陸游者侍，或返觀靜坐，或執書伊吾，或對談靜敬，或搦筆著述，壁上置書籍字卷翰研梨棗。此二堂何否？天錫默然笑曰：亦同上。」。

又云：

「入其齋而干戚羽籥在側，弓矢玦拾在牆，琴瑟笙瑟在御，鼓考習肄，不問而知其爲孔子之徒也；入其齋而詩書盈几。若解講讀盈口，闔目靜坐者盈座，不問而知其爲漢宋儒老交雜之學也。」（同上）。

凡上所述，皆以「習事見理」之經驗論思想爲基礎而發。此種見解，固與中山先生「由行而致知」之命題者符合極矣。嘗考顏習齋出身貧屨，「註三」，且于當時之反覆復明運動，親與其事，「註三」，故能出經驗論方面對清室所御用之程朱理氣二元論，提出大膽之批判，「註四」。此種見解，誠爲可貴。然因其囿於經驗論，而不明「因知以進行」之真理，故舉凡讀書著書

莫不反對，此亦矯枉過正，自陷於錯誤矣。

【註一】顏習書之實用主義思想，在言行及門中，有鮮明之表現。如云：「郝公函問：正誦明道二句，似即道不食食之旨，先生不取，何也？曰：世有耕種而不謀收穫者乎？有何網罟鉤而不計得魚者乎？抑將空而不望其不悔，寬而不計其得衆乎？這不謀不計兩不字，便是老無釋空之根。惟吾夫子先難後獲，先事後得，發事後食，三後字無差。蓋正誦便謀利，明道便計功，是欲速欲助長；全不謀利計功，是空寂，是腐儒。公函曰：請問謀道不謀食。曰：宋儒從此誤，後人遂不謀生。不知後儒之道，至非孔門之道。孔門六藝，進可獲祿，退可食力，如環吏之會稽，簡兮之伶官可見。故耕者猶有祿，學也必無饑。夫子申言不憂貧，以道信之也；若宋儒之學，不謀食能無饑乎？」

【註二】於顏習書之出身貧賤問題，由傳賂所其父親，蓋經朱家義子一語，可以見之。此外，如云：「如天不廢予，將以七字富天下；樂荒，均田，與水利；以六字強天下：人皆兵，官皆將；以九字安天下：舉人才，正大經，興禮樂」（年譜）。又云：「天地間田，宜天地間人共享之。若頃彼富人之心，即盡萬人之產而歸一人，所不厭也；王道之顧人情，固如是乎？况一人而數千百頃，或數十百人而不一頃，爲父母者，使一子富而數子貧，可乎？……況今荒廢至十之二三，舉而井之，轉移于流離無告之民，給牛種而耕焉，田自更有富矣」（治篇）。凡此反對土地私有及主張平均地權之思想，亦可爲其出身於貧賤之產物焉。

【註三】近人張其成武氏考證：當習齋四歲時，清兵入關大掠，孫成宗守高陽全家殉難，其父成榜，其母亦因而改嫁；由此公仇私恨，憤爲一憤，志切反清復明矣。其一生著作，凡評察宋儒及遜金元之書，皆影射明齋闢諸著。

【註四】宋儒之性氣惡命題，爲其理氣二元論之結晶表現，顏習齋曾評之云：「所謂氣惡則理亦惡，所謂理善則氣亦善。蓋氣卽理之氣，理卽氣之理，烏得謂理純然一善而氣質偶有惡哉？譬之日矣，匪魚鱗，氣質也；其中光明能見物者，性也。將謂光明之理專觀正色，匪能專邪色乎？惟因有正色引動，障蔽其明，然後有正視，而惡者始名焉。然其爲之引動者，性之咎乎？氣質之咎乎？抑咎於氣質，是必無此目然後可全目之性矣」（存性編）。又云：「堯舜周孔之言性也，合身言之？故曰有物有則。堯舜性之，湯武身之，堯舜率性而出，身之所行皆性也；湯武修身以後性，據性之形以治性也。孔門後惟孟子見及此，故曰形色天性，惟聖人可以踐形。形，性之形也；性，形之性也；舍形則無性也，舍性亦無形矣」（存人編）。此種理氣二元論，乃清廷御用之學說，而習齋攻之，固自知有身命之虞也。故云：「宋儒，今之堯舜周孔也；韓愈關佛，幾至殺身，况敢議今世之堯舜周孔乎？李友著書駁程朱之說，發卅決杖，况敢議及宋儒之學術品詣乎？此言一聞，身命之虞，所必至也。當懼一身，而不言，致於終誤，懼民由于終壞，恐結吾安坐不撥溝瀆，與強暴橫逆納人於溝瀆者，其忍心害理不甚相遠也」（上陸桴亭書）。又云：「立言俱論是非，

不論異同。是，則二人見之，不可見也；非，則疑于萬人游同，不隨發也；豈惟千萬人，兼百千年同迷一局，衆輩當以先覺爲後覺，不必耐和不同也」（言行錄學問）。顏魯齋之批評宋儒，其大胆與澈底，于此可見矣。

第二節 李恕谷

李恕谷（紹元一六五九至一七三三年）在知行學說上亦有其不可磨滅之貢獻。第一提出「理在事中」之命題，以補充顏習齋「習事見理」之說，而使之益臻于有據。如云：

「理字聖經甚少。中庸文選與孟子條理，同言道秩然有條，猶玉有脈理。……理見于事……今乃以理代道，而置之兩儀人物以前，則鑄成錯矣」（傳注問）。

又云：

「夫事言條理曰理，理即在事中，今日理在事上，是理別爲一物矣。……天事曰天理，人事曰人理，物事曰物理。雖事物何所不理乎」（同上）？

又云：

「卽以理字道字，而氣外之理。……未有陰陽之外，仁義之先，而別有事物之道者；有之，是兼莊之說，非周孔之道也」（同上）。

又云：

「自有宋道學一派，列教曰存誠明理，而其流每不明不識。何者？高坐而說性天，捉風撲影，纂章句語錄，而禮樂三農官職地理人事沿革諸事實，概棄擲爲粗迹，惟窮理于文。離事言理，又無質據，且執理自是，遂好武斷」（禪氏族譜序）。

又云：

「事有條理，理卽事中，詩曰有物有則，離事何所爲理乎」（傳注問）？

又據學經學規纂載：或問「小學已於六藝粗知其概，但不能明其所以然，故入大學又須窮理」？李恕谷答云：

「請問窮理是闡置六藝專爲窮理之事乎？抑功卽在于學習六藝，年長則愈精愈熟而理自明也？譬如成衣匠學鉞箭，由粗而精，遂通曉成衣要訣。未聞立一法曰：學鉞箭之後，又闡置鉞箭，專思其理若何也」。

其次，李恕谷更由社會進化史上證「道理依存於事物，以充實其「理在事中」之命題。如云：

「道者，人倫庶物而已矣。奚以明其然也？厥初生民，渾渾沌沌，既而有夫婦父子，

有兄弟朋友；朋友之盡，乃有君臣。誅取禽獸，茹毛飲血，事執次序爲禮；前呼後應，鼓舞相從爲樂；挽強中的爲射；乘馬隨徒爲御，歸而計件，饒於冊爲書數，因之，衣食滋，吉凶備，其倫爲人所共由，其物爲人所共習，猶遠衛然，故曰道。倫物，實事也；道，虛名也。異端乃曰道生天地，曰有物混成，先天地生，是道爲天地前一物矣。天地尚未有，是物安在哉？且獨成而非共由者矣，何以謂道哉？（恕谷後集原道篇）？

右舉二點，不惟契合真理，且與習齋所見，相得益彰，所以名爲顏李學派，或顏李並稱，義當在此。惟李恕谷因欲克服而習齋致用與尊古之矛盾，亦折入考證一途（註一）。夫以實用主義而從事于考證，固難免于失敗（註二），其尤可愾者，即在顏習齋所開創之學派，本以標榜「習行」而輝煌千古，及其極也，亦竟跌入「誦讀紙墨工夫」，而自乖夫「由行以致知」之真理焉。更具體言之，卽顏李學派之知行學說，固多獨到之處，然因時代之限制，一則夫能盡脫宋明理學唯心論知行觀之藩籬，一則趨於尊古而昧于歷史之進化，故雖始於強調習行，而終於考證文字，究不免與一般清代學派陷於同等之歸宿（註三），此真千古憾事也。

【註一】李恕谷上毛氏云：「今人辨尙書有偽之說，先生既有駁正，此事所關非小。……閩百詩書未見，姚立方所著略觀之，鍾生處就書則一觀之，均屬謬誤。今人駁尙書不已，因駁繫辭；駁繫

靡不已，因駭中庸；不至楊矢因孔不止，此聖道人心之大患，豈能坐視不言？禁亦欲少有辯論，俟錄出請教」。又自稱考古幾過萬帛，斯習師門之旨。此緣顏習行講學，盛道尊古，而古禮古業，年代久遠，真相莫明，更難見諸實行；如傅吳明與李恕谷嘗，即自維六藝之事，不特身手未涉，即目亦未見，即其一例。然習齋既以此爲教，遂使李恕谷不得不折入考證一途矣。

【註二】錢穆氏云：「恕谷辨之學，所入未細，故不能深爲別擇。立脚不定，乃欲效當時南方學者稽考訂爲術道，以求明行其誦習齋之學于天下，而精神乃與習齋斯背。……恕谷既慕南學博辨，而涉之未深，故於閩毛兩家得失不能判，又不能效其師之超然而獨立，徬徨歧途，則恕谷之柔也。……要之，習齋北方一老儒，而其馳邁之氣，實欲掃除千古障礙，今恕谷求以明行習齋道，而不免沾染南方學者考古窮經之習，即已不脫書生氣局矣，移步換形，貌存神離，自信不慳，引宜爲重，實不足以轉捩一世之視聽也」（中國近三百年學術史第二〇七至二一二頁）。此足證李恕谷在考證方面之失敗。

【註三】蕭方震氏云：「吾於清學發達之歷史中不有疑問：……致用之學，自亭林以迄顏李，當時幾成學者風尚。夫致用之者，實際於民生有利之謂也。循是以往，亦物質發達之門，顧何以方向轉入于經典考據者，則大盛，而其途獨不發達，至高者，勉爲附庸而已」（梁啟超著清代學術概論序）？梁啟超亦云：「這個時代的學術主潮是厭倦主觀的空想而傾向於客觀考察，無論何方面

之學術，亦有這等趨勢。可借容觀考察，多半仍限於紙片上事物，所以他的效用尙未能盡其發揮」（中國近三百年學術史第一頁）。由此可知，清代一般學者，在知行問題上，雖有致知之客觀方法，而其實行則多未能臻於澈底，是其時代之根本制約，惟顏李學派未能免此。

第三節 顏李知行論之二破綻

顏李學派之知行學說，因時代之限制，猶有二大破綻，茲分別言之。

第一、顏習齋一面主張唯習行始能致知，而批判宋明理學不遺餘力，但同時却又倡導習恭習澹坐，而自陷於理學之窠臼。在此言行錄中，有左兩兩段記載：

「杜益齋問：習恭卽靜坐乎？曰：非也。靜坐是身心俱不動之謂，空之別名也；習恭是古儒整修九容工夫。媿不能如堯之允，舜之溫，孔子之安，故習之。習恭與靜坐，天淵之分也」。

「游馬生學，教之習澹坐功夫，正冠整衣，挺身直肱，手交當心，頭必直，神必悚，如此則扶起本心之天理，天理作主，則謬妄自退聽矣」。

關於顏習齋此處矛盾，錢穆氏曾有正確之批評如左：

「凡此所謂習恭習澹坐者，縱謂與靜坐不同，却不能不說與宋儒所謂敬者相似，故

習齋于宋儒論敬，亦謂是好字面。若真如習齋所教習恭習謹坐功夫，便已是朱子主敬三法，伊川之整齊嚴肅，上蔡之常惺惺，和靖之其心收斂不容一物也。正冠整衣，挺身直肱，手交當心，頭必直，卽伊川整齊嚴肅法也；神必悚，卽上蔡常惺惺法也；豈有神心悚而昏惰不常惺惺之理？天理作主，諸妄退聽，卽和靖其心收斂不容一物法也；不容一物，本只是不容諸邪，故又曰主一之謂敬，一卽天理矣。則習恭習端坐，又便是延平所謂默坐澄心，體認天理；龜山所謂靜坐中觀喜怒哀樂未發前作何氣象矣。夫謂默坐澄心，體認天理，本只是說默坐之時，此心澄然無事，乃所謂天理，要於此時默認此體云爾，非默坐澄心外又別有天理當體認也。故宋元明儒者主敬主靜，其實出于同源，敬靜工夫，到底還是一色，惟字面不同耳。今習齋所謂習恭習端坐，與彼亦復何異？……習齋又言之曰：端坐習恭，則欲起本心之天理，天理作主，則諸妄退聽。此所謂本心之天理者，又何物乎？明道嘗云：天理二字，是我自家體貼出來。伊川亦云：人只有個天理，却不能存得，更做甚人？天理二字，正是宋代理學家唯一最一宗主，六百年來，深思苦索，強探力辨，只求所以體貼此天理而強守之耳。習齋若主理由事見，則惟論事物習行，更不須此本心之天理；習齋若主理由功著，則惟求效用功績，亦不須此本心之天

理；若謂事物功利之外，而吾心自有天理，則此處大須體會，不得謂習恭端坐，卽自扶起也。若謂本心之天理，與事物功利交濟互成，實屬一體，則下手工夫，將自事物功利以認識本心之天理乎？將日本心天理以完成其事物功利乎？此爲顏學仍不免折入宋學心性之一途」（中國近三百年學術史第一九五至一九七頁）。

第二，顏習齋一面主張知必致用，而同時又主張行必尊古；換言之，當其排斥「誦讀紙墨工夫」時，係以經世致用之實用主義爲唯一根據，當其提倡「六府三事三物四教」時，則又係以堯舜周孔爲最高旨歸，其與所批評之諸儒不同處，僅在於諸儒言大學中庸，而習齋則言僞尙書，僞周禮之一點耳。是實用與尊古之間，已有不可調和之矛盾矣。關於此點，習齋曾云：

「僕謂古來詩書，不過習行經濟之譜，但得其路徑，真僞可無問也，卽僞亦無妨也。今與之辨書冊之真僞，著述之當否，卽使皆真而當，是彼爲有弊之程朱，而我爲無弊之程朱耳。不幾揭衣而笑裸，抱薪而救火乎」（見習齋記餘寄桐城錢生曉城）？

吾人於此，實不能無疑焉：顏習齋本意，究在尊古乎？抑在實用乎？若在尊古，則不考辨古書之真僞當否，豈能遽奉以爲習行之譜乎？若在實用，則習行路徑，又何必盡據于古書乎？

倘舍古書而以當時之具體事物爲根據，豈非更切於實用乎？今習齋言經濟，多混之于禮樂，言禮樂，多本之于古書；言事物，亦以揖讓升降弦歌箏笛衣冠金石爲主，既未闡明古書之內容何以切合當時之實用，而又排斥考辨古書之真僞，自相矛盾，至爲顯然。

總而言之，反對理學而以習恭端坐施教，致力于實用而必以古爲據，皆與習事見理之知行觀不相容，此種矛盾，在顏習齋之認識論中固已顯然可見，至李恕谷亦未能克服。詳言之，李恕谷之根本見解，與乃師習齋大體相似，即均依實用主義之立場〔註五〕以反理學家之讀書著書〔註六〕；均反對理學而又未能盡脫理學之傳統。如年譜載李恕谷語黎長泰云：

「吾子留意于顯謨明命，可爲擇本者；然爲之有道：每日夙興，卽爲所當爲之事，作何事卽存心于何事，接何人卽存心于何人。事後人去，反顧此心，浩然在內，一切聲色貨利，毫不繫于境。旋而治事接人又如之，所謂終日乾乾也。不可效宋人白曰靜坐以食二氏遺毒也，若欲靜坐，則向晦未臥，鷄鳴起，除省察則日所爲與除外，被衣直坐，收攝天君，片時亦可。然主敬非主靜，所謂夕惕若也。總之，皆顯謨天之明命也。明名者，命吾之心也，命吾心之仁義禮智也。若顯思天地未朕兆之先，及天地氤氳生物之始，以爲顯謨，則誤矣。前功既蕪，則其聰自明，心思睿智，世故人情，迎刃而解，其

效可以自考也」。此與顏習齋之習恭澍坐同樣，均爲王陽明所謂以管坐補小學收放心一段工夫之意，而與其理學事中，習事見理之精神，則根本相反。

據此可知，一面反對理學，而一面又主張習恭澍及題詠明命之論，此實顏習齋知行學說中之最大破綻。而此破綻處，不惟卽其與知行易學說不兩立處，同時亦卽此派學說之不徹底處。然其「理在事中」「習事見理」之知行觀，固已有其甚大之價值矣。

【註一】李恕谷論語傳注間有云：「董仲舒曰：正其道不從其利，修其德不食其功。語具春秋繁露，本自可通。班史誤易急爲許，宋儒遂酷造此一語爲學術，以爲不求可，功亦成，則取必於智謀之末，而非天理之正。後學迂弱無能，皆此語誤之也。請問：行天理以孝親而不思得親之歡，事上而不欲求上之獲，有定理乎？事不求可，善任其不可乎？功不成，善任其不成乎？」此李恕谷爲實用主義者之證。

【註二】李恕谷曾云：「紙上之閱歷多，則世事之閱歷少；筆墨之精神多，則經濟之精神少。宋明之亡，此物此忘也」（恕谷先生年譜）。又云：「讀聞久則喜靜惡煩，而心板滯迂腐矣。……故予人以口實曰白面書生，曰書生無用，曰林間咳嗽病癩猴。世人猶謂讀可以養身心，誤哉。……顏先生所謂讀書人率習如婦人女子，以識則戶墮頭人，以力則不能勝一匹馬也」（恕谷後集與馮濬天論讀書）。

第三章 王船山

第一節 王船山知行論中之王學批評

王船山（紀元一六一九至一六九二年）之哲學思想，異常豐富，實可謂清代哲學之最高峯，惟因其生長于偏僻之湖南；終身除武昌南昌及肇慶外，從未涉足于其他都市，既不結交名流，又不開門講學，故迄于遺咸間二百年來，幾無人知其學說。鄧湘皋曾云：

「先生生當鼎革，竊自維先世爲明世臣，存亡與共。甲申後崎嶇嶺表，備嘗險阻，既知事不可爲，乃退而著書。竄伏祁水連邵山中，流離困苦，一歲數徙其處；……故國之感，生死不忘。……當是時，海內儒碩，北有容城，西有蓋屋，東南則有崑山餘姚，先生刻苦似二曲，貞晦過夏峯，多聞博學志節皎然不愧顧黃兩先生。願語君子肥遯自甘，聲名亦焯，雖隱逸之荐，鴻博之徵，皆以死拒；而公卿交口，天子動容，其志易白，其書易行。先生窺身猿峒，絕跡人間，席隸飴茶，聲名不出林莽，門人故舊，又無一有氣力者爲之推挽；歿後遺書散佚，後生小子，至不能舉其姓名，可哀也已」（船山遺書敘論）。

甚至如梁啓超氏之廣博，于其中國近三百年學術史中，亦將王船山與朱舜水當作「兩畸儒」而相提并論。實則朱舜水乃極端輕視哲學之狹隘的實用主義者〔註一〕，與王船山之精神及成就，殊難等量齊觀。然而，王船山哲學之湮沒不聞于世，亦由此可見矣。

首先，王船山之知行學說，對朱熹之格物致知論推崇備至，而于王陽明之知行合一說，則攻擊不遺餘力，且斥之爲佛教及老莊思想之變種。如云：

「經云事有終始，知所先後，則近道矣。遞推其先，則曰在格物，物格而後知至，知至而後意誠，以及于天下平，皆因焉。是事之始，爲先所當知者明矣。故以格物爲始教，而爲至善之全體，非朱子之言也，經之意也。……君子之所謂知者，吾心喜怒哀樂之節，萬物是非得失之機，誠明于心而不昧之謂耳，非君子之有異教也。人之所以爲人，不能離乎君民親友以爲道，則亦不能舍乎人官物曲以盡道，其固然也。今使絕物而始靜焉，舍天下之惡，而不取天下之善，墮其志，忽其意，外其身，于是而洞洞焉，晃晃焉，若有一澄澈之境，置吾心而偷以安。又使析解萬物，求物之始而不可得；窺其意念，求吾心之所據而不可得；于是棄其本有，疑其本無，則有如去重而輕，去拘而擴，將與無窮之虛同體，而可以自予其大。斯二者，乍若有所睹，而可謂之覺；則莊周

瞿曇氏之謂知，盡此矣。然而，求之于身，身無當也；求之于天下，天下無當也。」（大學補傳衍）。

又云：

「彼自爲說，而爲君子之徒者，未有可與於爲聖人之教也。有儒之廢者起焉，有子聖人之道，而憚至善之難止也。……於是取大學之教，疾趨趨以附二氏之塗，以其恍惚空明之見，名之曰此明德也，此知也，此致良知而明明德也。體用一，知行合，善惡混，介然有覺，頽然任之，而德明於天下矣。乃羅織朱子之過，而以窮理格物爲其大罪。天下之畏難苟安，以希冀不勞，無所忌憚，而坐致聖賢者，翕然起而從之。」（同上）。

又云：

「中庸大學，自程子擇之禮記之中，以爲聖賢傳心入德之要典。迄於今學宮之教，取士之科，與言道者之所宗，雖有曲學邪說，莫能奪也；則其爲與世不易之常道久矣。乃中庸之義，自朱子之時，已病乎程門諸子背其師說，而淫於佛老。……朱子章句之作，一出於心得，而深切明著，俾異端之徒，無有假借，爲至嚴矣。……歐傳之後，朱門之餘裔，或以鈎考文句，支離配擬，爲窮經之能事。……其偏者，則以臆測度，趨入

蒼香，雖二氏之鄂屨而不自知。：明與，河東江右證大儒，既汲汲於躬行，而立言之未暇；降及正嘉之，姚江王氏始出焉，則以其所得於佛老者，瑣繁是篇，以爲證據。其爲妄也，既莫之辯，而其之皎然易見者，則但取經中片句隻字，與彼相似者，以爲文造之媒。至於全書之義，詳略相因，巨細畢舉，一以貫爲天德王道之全者，則茫然置之而不恤。迨其徒二王錢羅之流，恬不知恥，而竊佛老之士苴，以相附會，則害愈烈，而人心之壞，世道之否，莫不由之矣。夫之不敏，深悼其所爲，而不屑一與之辯也。故僭承朱子之正宗，而爲之衍，以附諸章句之下。庶讀者知聖經之作，朱子之述，皆躬躬功深造體驗之實，俾學者反躬自得，而不屑從事於文詞之末，則亦不待深辯，而駁儒淫邪之說，亦尙息乎」（中庸補傳衍）

其次，王船山對於陽明學派所謂「知卽行，行卽知」之「知行合一」論，亦曾給以嚴正之批評。其言曰：

「若夫陸子靜，楊慈湖，王伯安之爲言也。吾知之矣：彼非謂知之可後也，其所謂知者非知，而行者非行也。知者非知，然而猶有其知也，亦猶然若有所見也；行者非行，則在乎其非行，而以其所知爲行也。以知爲行，則以不行為行；而人之倫，物之理，

若或問之，不以身心嘗試焉。浮屠之言曰：「知有是事便休。」彼直以悄然之知爲息肩之地，而願詭其辭以疑天下曰：吾行也。水搬柴也，行住坐臥也，大用該乎此矣。是其銷行以歸於知，終始於知，而杜足於履中蹈和之節文。本汲汲於先知以廢行也，而願詘先知之說，以塞君子之口，而疑天下。其詭秘也如是，如之何爲其所罔，而曰知先行後，以墮其術中乎？」（尚書引義卷三）

上述兩點，皆其批評陽明學派知行學說最嚴厲，最正確之處。然王船山不惟對異己者有消極之批評，其自己亦有積極之知行學說爲其批評之前提。如「讀四書大全說」中有云：

「蓋云知行者，致知力行之謂也。惟其爲致知力行，故功可得而分；功可得而分，則可立先之序；可立先後之序，而先後又相互爲成。則由知而知所行，由行而行則知之，亦可云并進而有功。乃聖人既立之後，其知也，非待於致也；豁然貫通之餘，全體明而大用行也。其行也，非待於力也；其所立者條理不爽，而循由之，則因乎事物之至也。故既立之，誠一明矣。明誠合一，則其知專卽行矣，行專咸知矣。預子之欲從求由者在此，而豈可并進言哉？」

吾人細按船山之知行學說，其強調行先知後，由行而知之「先後之序」，誠與知難行易

之精神相合，而其「明誠合一」之論，則又與陽明學派同一鼻孔出氣矣。而陽明學派之知行學說，本質上卽是「知之匪艱，行之惟難」之另一形態，此點中山先生已詳言之。故王船山亦由此轉入更明顯之錯誤。其言曰：

「說命曰：『知之匪艱，行之惟艱』，千聖復起，不易之言也。……知非先，行非後，行有餘力而求知，聖言決矣，而孰能易之乎？（尙書引義）」

然關於王船山知行學說之錯誤，第三節中尙有詳論，茲不再述。而在其與陽明學派對立之處，及其所提出之批評，則大體尙爲正確可貴。

【註一】朱舜水云：「顏淵問仁，孔子皆以非禮勿視聽言動。夫視聽言動者，耳目口體之常事，禮與非禮者，中智之鈞量；而勿者，下學之詩守。豈夫子不能說玄說妙，言高言遠哉？抑顏淵之才不能爲玄爲妙，驚高驚遠哉？……故知道之至極者，在此而不在彼也」（文集卷一八勿齋記）。又云：「有良工能于棘端刻沐猴，此天下之巧匠也；然不倏得此，必詆之爲砂磔。何也？工雖巧無益于世用也。……宋儒辨析毫厘，終不曾做得一事，况又于其屋下架屋哉」（同卷九與安東守約書）？又云：「爲學之道，在于近裏着己，有益天下國家；不在掉弄虛脾，捕風捉影。……勿剽竊粉飾自諱于人曰我儒者也；虛之危疑而弗能決，投之大難而弗能勝，豈儒者哉」（同卷十答與村庸禮書）？凡此皆其實用主義觀點之證。

第二節 王船山知行論之超邁程朱

其次，吾人宜知王船山雖自謂「僭承朱子之正宗」，而實有遠過朱熹之處；其批判王陽明，亦有其深厚精闢之哲學根據，非如顧顏李等之純由實用主義觀點立論也。例如程朱雖主張格物以致知，而在道與器之形上形下區別之本體論問題上，則流於二元論，終致不能貫徹其格物致知說，而予陸王學派以口實；至王船山則斷然除去宋儒之道器二元論，而肯定器爲道之根源。故云：

「天下唯器而已矣。道者器之道，器者不可謂之道之器也。無其道則無其器，人類能言之；雖然，苟有其器，奚患無道哉？……無其器則無其道，人鮮能言之；而固其誠然者也。洪荒無揖讓之道，堯舜無弔代之道，漢唐無今日之道，則今日無他日年之道者多矣。未有弓矢而無射道，未有車馬而無御道；則未有子而無父道，未有弟而無兄道，道之可有而且無者多矣。故無其器則無其道，誠然之言者，而人殊未之察耳。故古之聖人，能治器而不能治道。……如其舍此而求諸未有器之先，亘古今，通萬變，窮天窮地，窮人窮物，而不能爲之名，而况得有其實乎？老氏督于此而曰道在虛，虛亦器之虛也；釋氏督于此而曰道在寂，寂亦器之寂也。淫辭驟乘而不相離乎器，然且操雜器之

名以自神，將誰欺乎」。(周易外傳卷五繫辭上傳)？

王船山此論，至爲精闢也。魯朱之格物致知說，于此克以鞏固；戴東原之形上形下唯氣成之一元論，于此汲得源泉；陸王學派之唯心論的知行觀，于此無復存立之可能矣。例如王陽明曾云：

「有孝親之心，卽有孝親之理，無孝親之心，卽無孝親之理矣；有忠君之心，卽有忠君之理，無忠君之心，卽無忠君之理矣；理豈外乎于吾心耶」(答顧東橋書)？

此言由王船山之觀點觀之，則適得其反。卽應反言之曰：有親子之關係(器)，卽有孝親之理(道)，有孝親之理，卽有孝親之心；無親子之關係，卽無孝親之理，因亦無孝親之心矣。有君臣之制度(器)，卽有忠君之理(道)，有忠君之理，卽有忠君之心；無君臣之制度，卽無忠君之理，因亦無忠君之心矣。

按此處之所謂關係或制度(器)，卽認識論上之所謂對象(已成形質之器物 Object)，亦卽一般哲學用語上之所謂存在(Being)；而所謂道或理，則一方面爲對象運動所遵循之物則(Regularity)，同時亦卽吾人行爲之準繩，及致知之方法(Methodology)；至所謂心，乃認識或知識(Knowledge)之別名而已。王船山之意，蓋謂對象之存在，決定行爲之趨向，而行

爲之趨向，則決定知識之內容也。故其思問錄內篇曾云：

「天下之變，皆順乎物則者也」。

事物之則，既爲萬有變化之決定契機，則致知之必待于格物也明矣。于此，則陽明學派之「心卽理說」，又安得不易爲「物卽理」之命題哉？

王船山既力持格物致知之論，則其所謂知，自不得不照應于客觀世界中具體事物之多樣性，若夫莊子學派之泯善惡，一是非，合同異之說，亦自不能同意矣。故云：

「請觀之物，白馬之異于白人也，非但馬之異于人也，亦白馬之異于白人也，卽白雪之異于白玉也。疏而視之，雪玉異而白同；密而察之，白雪之白，白玉之白，其亦異矣。人之與馬，雪之與玉，異之質也；其白則異以文也。故統于一白，而馬之白必馬，人之白必人，玉之白必玉，雪之白必雪；故從白類而馬之，從馬類而白。既已爲馬，又且爲馬之白，而後成乎其爲白馬」（尙書引義卷六）。

又云：

「耳目手足之爲體，人相若也，而不相爲質。……易衣而可別號爲一人也。故疏而視之相若，密而察之，一紋一理未有果相若者。因而人各爲質者，則質以文別，而體非

有定審也」(同上)。

右述王船山在認識論上之卓見，尙有其更根基之理論爲立點，此卽吾心必與對象相接觸而後始能有認識之命題也。且其又以爲：吾心與對象相接觸所以能有認識之故，蓋由于能知與所知之本爲一體而互相交敵也。故云：

「且夫物之不可絕也，以已有物；物之不容絕也，以物有已。已有物而絕物，則內戕于已；物有已而絕已，則外賊乎物。物我交受其戕賊，而害乃植于天下。况乎欲絕物者，固不能充其絕也，一眠一食而皆與物俱，一動一言而必依物起；不能充其絕而欲絕之，物且前却而已困，已且齟齬而自困。……而尹和靖曰：其心收斂不容一物，非我所敢知」(同書卷一堯興)。

又云：

「一人之身，居要者心也，而心之神明散寄于五臟，待感于五官，肝脾肺腎，魂魄志思之藏也，一藏失理，而心之靈亡損矣。無目而心不辨色，無耳而心不知聲，無手足而無能事使，一官失用，而心之靈已廢矣。其能孤控一心以細羣明而可效其靈乎」(同書卷六畢命)？

然而，王船山雖肯定吾心與對象相接觸始能有知，而却不陷于墨子學派感覺論之錯誤；對象與表象，存在與感覺，在王船山哲學中，固截然兩物，未嘗相混而爲一也。故云：

「目所不見，非無色也；耳所不聞，非無聲也；言所不通，非無義也；故曰知之爲知之，不知爲不知。知其有不知者存，則既知有之矣。是知也」（思問錄）。

又云：

「釋氏謂：心生種種法生，心滅種種法滅。置之不見不聞，而卽謂之無。天地本無起滅，而以私意起滅之，爲矣哉」（正蒙註）。

又云：

「以虛空爲無盡滅，故塵芥六合；以見聞覺知所不能及爲無有，故夢幻人世」（同上）。

又云：

「釋氏之邪妄者，據見聞之所窮而遂謂無也」（同上）。

又云：

「釋氏以真空爲如來藏，謂太虛之中，本無一物，而氣從幻起，以成諸惡，爲障礙真如之根本；斥七誣乾健之性，亦識順坤之性，爲流轉染污之害源」（同上）。

又云：

「釋氏緣見聞之所不及，而遂謂之無，故以真空爲圓成實性。乃于物理之必顯者，無理之處之，而欲滅之。滅之而終不可滅，又爲化身無礙之遺辭。乃至云淫房酒肆，皆菩提道場，其窮見矣」（同上）。

又云：

「聚而明得施人，遂謂之有；散而明不可施人，遂謂之無。不知聚者暫聚，客也；非必爲常存之主；散者返于虛也，非無固有之實。人以見不見而言之，是以滯爾」（同上）。

又云：

「無形，則人不得而見之，幽也。無形，非無形也，人之目力窮于微，遂見爲無也。心量窮于大，耳目之力窮于小」（同上）。

又云：

「聖人……知幽明之故，而不言有無也。言有無者，徇目而已」（同上）。

又云：

可見謂之行，不可見遂謂之無」(同上)。

又云：

「聚則見有，散則疑無」(同上)。

又云：

「散而歸于太虛，復其總綱之本體，非消滅也；聚而爲物之生，自總綱之常性，非幻成也」(同上)。

又云：

「聚而爲形，散而歸于太虛。……聚而可見，散而不可見爾。其體豈有不顯而妄者乎」(同上)？

又云：

「故曰往來，曰虛伸，曰聚散，曰幽明，而不曰生滅。生滅者，釋氏之陋說也」(同上)。

似此，王澐由不唯指出感覺之局限性，不唯強調對象與表象之分立，其由聚散之際以闡明形態之轉化或推移，而解析一般哲學上所謂有與無一問題之科學把握「註一」，及其肯定現象

與本質之統一〔註二〕等方面之意見，均有邏輯上之關聯；與其在反清復明運動上之堅決的實踐態度〔註三〕，尤不可不察。石岑氏認王船山爲清代哲學之第一人〔註四〕，洵爲定論。

〔註一〕關於與靜問題，王船山曾云：「太極動而生陽，動之動也；靜而生陰，動之靜也；廢然無動而靜；陰陽從生哉？一動一靜，互闢之謂也。絳齒而闢，絳齒而闢，皆動也。廢然之靜，則是息矣。至誠無息，况天地乎？靜天之命，於穆不已，何謂之有？」（思問錄）？又云：「方動卽靜，方靜卽動，靜卽含動，動卽含靜，動不含靜，善體天地之化者，未有不如此者也」（同上）。又云：「形者，有其規模氣象也，非謂質也。質日代而形如一，無恆器而有恆道也。江河之水，今猶古也，而古今水之卽古水。燈燭之光，昨爲今也，而非昨火之卽今火。水火近而易知，日月遠而不可察耳。爪髮之日生，而復者消也，人所未知也。人見形之不變，而不知其質之已遷，則疑今茲之日月，爲遠古之日月，今茲之肌肉，爲初生之肌肉，惡足以語日新之化哉」（同上）？又云：「虛必成質，實中有虛，一也；而來則實于此虛于彼，往則虛于此實于彼，其體分也。止而行之動，動也行而止之靜，亦動也，一也；而動有助之用，靜有靜之質，其體分矣。聚者聚所散，散者散所聚，一也；而聚則顯，散則微，其體分矣。清以爲濁，濁固有清，一也；而清者通，濁者礙，其體分矣。虛無一虛一實一動一靜一聚一散一清一濁，則可疑太虛之本無有，而何者爲一？惟兩端迭用，遂成對立之象。于是可知所動所靜所聚所散爲虛爲實爲清爲濁，皆取給于太虛總總之實體。一之體

立，故兩之用行。如水爲一體，則寒可爲冰，熱可爲湯。于冰湯之異，足知水之常體」（正義註）。此種宇宙觀，不惟爲動的見地，且又富于對立物統一之要素。

【註二】王船山曾云：「乾坤有體則必生用，用而還成其體」（正義註）。又云：「體者所以用，用者即用其體」（同上）。又云：「天無體，用卽其體；體固者大心以廣運之，則天之用顯，而天體可知矣」（同上）。又云：「通學識之知于德性之所感，而體用一源，則其明自誠而明也」（同上）。又云：「天下之用，皆其有者也。吾從其用而知其體之有，豈疑其有？用有以爲功效，體有以爲性情，體用胥有而相需以質。……故善言道者，由用以得體，不善言道者，妄立一體而消用以從之。人生而證以上，既非彼所見矣，偶乘其聰明之變，施丹雘于空虛，而強命之曰體；聰明給于所，測萬物而得其影響，則亦可以消暗其用而無餘，其邪說自此始矣。則亦如求之感而遂通者，日變化而漸失其原也；故執孫子而問其祖考，則本不亂，過宗廟坵墟，而孫子之名氏其有能憶中者哉？此亦言道者之大辨也」（周易外傳卷二大有）。按此所謂體與用，本有宇宙與觀方法論之義；而其由用以得體之體用一源論，則又有由現象（Phenomenon）以把握本質（Essence）之義焉；其自誠而明之體用觀，更爲方法論從屬於宇宙觀之明確表現。

【註三】按清兵下湖南時，王船山在衡山舉義反抗，失敗後逃往桂林，經大學羅式相荐之桂王，任行人司行人。嗣因羅勳權臣王化澄免職，又依羅武指。清兵陷桂林，式相殉難，王船山乃聞道遊

楚，遂不復出。當時清廷嚴令薙髮，王船山誓死抵抗，轉徙苗峯山洞中，備嘗艱苦，從事著述。死前自題其墓曰明遺臣王某之墓。其反清復明意志之堅如此。

【註四】李石岑氏在其所著中國哲學史十講中曾云：「船山在中國哲學史上的地位，我看比朱晦庵，王陽明還要高，也比顏習齋，戴東原而人來得重要。就清代哲學講，我以為船山是第一個人」（第三四三頁）。

第三節 王船山「行可所知」論略評

然而，王船山在所謂心與物之本體論問題上，亦有錯。例如其尙書引義卷一堯典篇曾云「心無非物也，物無非心也」。

此種見解，不無與陽明學派唯心論者黃宗羲（紀元一六一〇至一六九五年）之意見相合致。【註一】，且與其前邊關于道器問題之意見自相抵觸。因為如果承認「物無非心」，則「心即理說」即爲無誤，而格物致知論即爲贅瘤，一致良知之先驗主義認識論反成必要矣。不幸此「物無非心」之論，竟與前述之感覺局限性諸命題結合，而至于否定感覺爲認識之唯一源泉，如正蒙註中即云：

「見聞可以證知于已知之後，而知不因見聞而發」。

「緣見聞而生 知非真知」。

誠然，所謂感覺（經驗）論，不免有「流俗之徇欲者以見聞域其所知」之弊，然如王船山所論，直以感覺為欺騙，亦殊為唯理論之誤。意者：此或為王船山不脫宋儒影射之一證歟？

王船山除陷於唯理論錯誤以外，在知（理論）與行（實踐）之關係上，亦只知由行以致知，而不知因知以進行之理。故云：

「且夫知者固以行為功者也，行也者，不以知為功者也。行焉可以得知之效也，知焉未可以得行之效也。將為格物窮理之學，抑必孜孜而後擇之精，語之詳，是知必以行為功也。行於君民戚友喜怒哀樂之間，得而信，失而疑，道乃益明，是行可有知之效也。其力行也，得不以為歎，夫不以為恤，志壹動氣，惟無審慮却顧而德可據，是行不知為功也。冥冥心而思，觀物而辨，時未至，理未協，情未感，力未贍，俟之他日而行乃為功，是知不得有行之效也。……可先知，而知不可兼行。……君子之學，未嘗離行以為知也。」（尚書引義卷三說命）

「離行以為知」，固非「君子之學」；而根本抹煞知對於行之指導作用，亦難認為正確之論。王船山於此，乃又陷於爬行的經驗論之錯誤。而與中山先知難行易之說，實根本相反也。

凡此唯理論與經驗論之左失右失，莫克執中，在王船山均非偶然之誤。第一，士大夫階級政治意識中傳統的庶民禽獸論【註二】；第二，明末流寇所加於其家庭之損害【註三】；第三，其所參與之反清復明運動之失敗及由此而生之憂憤心理，此三者相織而萃於王船山之一身，遂使其在知行問題上，不能到達於全面正確之結論矣。

【註一】濬宗義之最大貢獻，在於政治思想方面。如明夷待訪錄中之原君，原臣，原法，學校諸篇，其所表現之民主精神；在中國三百年前，固萬難能而可貴，即歐洲盧騷氏（J. J. Rousseau, 1712—1788）之民約論，亦較濬宗義之著作晚出數十年之久。然其在哲學上，則依然為陽明學派之唯心論者。如明儒學案序中曾云：「盈天地皆心也。變化不測，不能不為殊。心無本體，工夫所至，即其本體。故窮理者，窮此心之萬殊，非窮萬物之萬殊也」。此其證。又如其與陳立初（紀元一六〇四至一六七七年）之論辯，亦可明證其為陽明學派之主觀唯心論的理學者，陳立初云：「周子無欲之教，不禪而禪。吾儒只言無欲，不言無欲。聖人之心，無異常人之心，常人之所欲，亦即聖人之所欲也。人心本無所謂天理，天理正從人欲中見。人欲恰好處即天理也。而無人欲，亦非無天理可言矣」（南雷文定後集卷三陳立初先生墓志銘）。而黃宗羲則云：「天理人欲，正相反，此盈則彼細，彼細則此盈，故學之又難，至于無欲，而復純乎天理。人心氣質，惡可言操耶？必從人欲恰好處求天理，則終身擾擾，不出世情，所見為天理者，恐是人欲之改頭換面耳」（南雷文案

卷與陳乾初論學書)。

【註二】王船山云：「人之所以異于禽獸者，君子存之，小人去之。……小人之爲禽獸，人得而誅，庶民之爲禽獸，不但不可勝誅，且無能知其爲惡者。不但不知其爲惡，且榮得而稱之，相與崇尙而不敢踰越。學者但取十姓百家之言行而勘之，其異于禽獸者，百不得一也。營營終日，生爲死俱者何事？一人倡之，百人和之，若將不及者何心？芳春寶永，燕飛鶯語，見爲佳景；清秋之夕，狷啼蛩吟，見爲孤清，乃有樹以然者，求食，求匹偶，求安居，不則相鬥已耳，不則長死而寢備已耳。庶民之終日營營，有不如此者乎？二氣五行，搏合靈妙，使我爲人，而異于彼，抑不絕吾有生之而，而或同于彼乃迷于其說同，而失其所以異，負天地之至仁，以自負其生，此君子之所以憂勤惕勵而不容已也。庶民，流俗也；流俗者，禽獸也。明倫察物，居仁由義，四者禽獸之所不得與。鑿立萬仞，止爭一線，可弗懼哉！(俟解)？此其庶民禽獸論也。又云：「流俗之徇欲者，以見聞域其所知」。于此又可見其庶民禽獸論與唯理論之間，有密切之關係。

【註三】按張獻忠陷衡州時，曾執王船山之父爲質，以難致之。王船山乃引刀自刺，爲軍創狀，昇往易父。張見其獨創，知不能屈，父子遂以計得脫。此種遭遇，殊與其庶民禽獸論一隔。

第四章 公羊學派

第一節 康有為與梁啓超

所謂公羊學派，以其依據春秋公羊傳立論而得名。此派之創始者爲莊存與（卒於紀元一七八八年）與劉逢祿（紀元一七七二至一八二九年），更爲龔定菴（紀元一七九二至一八四一年）與魏源（紀元一七九四至一八五六年）所發展，至清末，則以康有為（紀元一八五八至一九二七年），梁啓超（紀元一八七三至一九二九年）與譚嗣同（紀元一八六五至一八九八年）等爲其代表。今茲之論述，暫以其清末階段爲範圍。

嘗考清末公羊學派之興，係以下述三事爲其背景：第一、考證學派自嘉以後之墮落及變質〔註一〕；第二、以曾國藩（紀元一八一一至一八七二年）爲發端之新政運動由甲午（紀元一八九四年）中日戰爭之失敗而曝露。理學二元論〔註二〕之破產；第三、由於甲午以降帝國主義侵華日漸〔註三〕致引起先進官吏國權觀念之勃興。因此，該派雖亦採取考證學派之作風，而其考證之意向在於致用；其在形式上雖處處致力於孔子之微言大義，而彼等之所懷抱者，則實爲西洋之溫和派民主主義思想；更由於受中國經學傳統之深，必欲將自己之

主張依托於古聖賢之言，即強使民主主義與孔子之大同思想相結合，故其所爲之考證，殊多牽強附會之慮。該派在政治上之保皇變法維新，實由此出發。茲分別述之：

康有爲之最大貢獻，在其以空想方法陳論私人制度之不合理性【註四】，以請願形式公開民主自由之政綱【註五】；至其哲學思想，則十分貧乏；且爲反對格物致知之唯心論者。如關於「格物」之解釋曾云：

「言爲學之始，首在扞格外物。樂記『好惡無節於內，知誘於外，不能反中，天理滅矣。』夫物之感人無窮，而人之好惡無節，則是物至而人化物也。人化物也者，滅天理而窮人欲也。孟子曰：『先立其大者，則其小者不能奪，』不爲外物所引奪，非『扞格外物而何？』」（長興學記）。

其如此解釋「格物」，實富有陸王學派致知說之風味。且此種「扞格外物」之致知論，又與其實用主義相結合，充分表現其考證學方面。首先，康有爲以乾嘉以降之考證學爲「無用」，故云：

「劉歆挾破書之權，僞撰古文，雜亂諸經。……鄭康成會鑿今古，盡亂家法，深入詠等。……國朝經學最盛，願聞萬戴段王，盛言漢學，天下風靡，然日盤旋許鄭肘

下而不自知。於是二千年皆爲歆學……諸儒用力雖勤，入蒞愈深，悖甚愈甚……可謂之新學，不可謂之漢學，况足與論夫子學哉？既無學識，思以求勝，則大其言曰：欲知聖人之道，在通聖人之經，欲通聖人之經，在識諸經之字。於是古音古義之學，爭出競奏。以此求道，何異磨碑作鏡，蒸沙成飯？西漢之學，以禹貢行問，以三百篇諫，以洪範說災異，皆實可施行。自歆而尙訓詁，以變異博士之學，段王輩窮之，乃標樹漢學，聳動後生，沉溺天下，相率於無用，可爲太息！」（長興學記）。

然則，康有爲氏之考證學，果與所謂「漢學」或「新學」何以異乎？曰：此無他，蓋僅在於以實用主義之主觀方法論，由諸經中索強附會以尋其進新變法主張之理論依據耳。如論語「禮與其奢也寧儉」，康氏釋云：

「文明既進，則亂世之奢，文明以爲極儉。世愈文明則尙奢愈甚。孔子爲文明進化之王，非尙質退化者也。宋儒不通此義，令其道退化，令中國之文明不進，大損所關豈細故哉？」

又如釋「夷狄之有君不如諸夏之無也」一語云：

「孔子之言夷狄中國，卽今野蠻文明之謂。野蠻團體太散，當立君主專制以聚之。」

據亂世所宜有也。文明世人權昌明、同受制於公法之下，但有公議民主而無君主。亂世野蠻有君主之治法，不如平世文明無君主之治法。」

又如釋「無爲而治者其舜也與」一語云：

「無爲之治，君無責任；此明君主立意，及民主責任政府之法，亦歐人行之，爲我子預言之大義也。」

此外，如將「天下有道則政不在大夫」及「天下無道則庶人不議」二語中之「不」字認爲衍文，而改「則政在大夫」爲「則庶人議」（以上均引自錢穆著中國近三百年學術史第七〇四至七〇七頁）等，不勝枚舉，而均無客觀根據。此所討論之證據者，卽孔子原意不如此也。故梁啟超氏曾云：

「有爲以好博好異之故，往往不惜抹殺證據，以犯科學家之大忌，此其所短也。爲物純任主觀，自信力極強，而持之極毅，其對於客觀的事實，或竟蔑視，或必欲證之以從我，其在事實上也有然，其在學問上也有然；其所以自處家數竊起一時者以此，其所以不能立健實之基礎者也以此。讀新學僞經考而可見也。」（清代學術概論第二二八至二九頁）

然而。康有爲此種考證方法之認識論的本質，惟錢穆氏言之最爲切中要領。錢穆氏云：

「長素……之治經，皆先立一見，然後援亂羣書以就我，不啻立經皆我注脚矣。」

此可謂之考證學中之陸王。」（中國近三百年學術史第六五二頁）

且由吾人觀之，康有爲之「打格外物」的致知論，與其宗教化之唯心論（註六）實有深刻關聯。而此二者相結合，更演成其公羊三世循環論之歷史觀。如云：

「人道進化，皆有三位。自族制而爲部落，而成國家，由國家而成大統。由獨人而漸立倉卒，由倉長而漸正君臣，由君臣而漸爲立憲，由立憲而漸爲共和。由獨人而漸爲夫婦，由夫婦而漸定父子，由父子而兼漸錫爾類，由錫爾類而漸爲大同，於是復爲獨人。蓋自撥亂進爲升平，升平進爲太平，進化有漸，因革有由，驗之萬國，莫不同風。觀嬰兒可以知壯夫及老人，觀萌芽可以知合抱至參天，觀夏殷周三統之損益，亦可推知百世之變革矣。孔子之爲春秋，張爲三世：撥亂世則內其國而外諸夏，升平世則內諸夏而外夷狄，太平世則遠近大小若一，蓋推進化之理爲之。孔子生當撥亂之世，今者大地既通，歐美大變，蓋進至升平之世矣。異日大地大小遠近如一，國土既盡，種類不分，風化齊同，則如一而太平矣。」（論語注）

按神化孔子，乃今文派之傳統特徵，而康有爲之獨自主張，即依三世之說，而斷言專制立憲共和三階段之不可逾越是也。似此「如其在者證學上之所爲然，『皆先立一說』，強客觀事實以從我，仿符璽之言，亦可謂之『政治史上之陸王』矣。且正惟其『先立一說』以自信，故戊戌以前之改革論者，即成爲辛亥以後之復古論者，張勳復辟之策動者，及北伐時代之反革命者。然此皆由其『打格外物』之致知論，息息相關。蓋既在致知學說上生『打格外物』之說，在政治實踐上又焉得不蔑視客觀事實之所趨而歸於盲動乎？此正所謂『其在學問上也

有然，其在事業上也有一也。

梁啓超氏，以大張介紹西洋政治思想知名於世，在一般啓蒙運動上，誠有其不可抹煞之功績，然其在哲學上則貢獻殊少。吾人勉強言之，可認之爲浪漫主義「註七」唯心論者。如云：

「一全世界者，全世界人類心理所造成；一社會者，一社會人之心理所造成；一個人者，一個人之心理所造成也。」（飲冰室文集卷四四余之生死觀）

此外第一次歐戰後，於其歐戰不影響中，曾極唱「科學消滅」之論，在科學與人生觀論戰中，亦屬於意志自由論一派，皆其誇也。故胡適氏曾評之云：

「我們不能說梁先生的話和近年同善社會善社的風行有什麼直接的關係，但我們卻不能不說梁先生的話，在國內的確曾替反科學的勢力助長了不少的威風。」（「科學與人生觀」前序）

似此，以客觀世界爲人類心理之所產，以人生觀爲自由意志所決定而不爲客觀存在及其認識所決定，其不免於乃師康有爲氏「扞格外物」之致知論也，亦不待明言矣。且事實上，康氏陸王方法論之考證學說，對梁氏亦影響甚深。如在所著孔子誤冤一文中曾云：「認曰天下有道則庶人不議」之「不」字爲「丕」字，又將「民可使由之，不可使知之」二語，斷讀爲「民可，使由之；不可，使知之。」省足證其亦爲「考證學中之陸王」，而與乃師爲同一致知觀點也。

〔註一〕明末清初之考證學派，本爲反清復明之理論鬥爭武器，及乾嘉以降，一方面由于滿清統治之日漸鞏固，一方面由于反清復明運動之轉化爲避民羈縻，此派遂喪失其理論革命之意義，而成爲國亡不復後變節遺民御侮之馴服哲學。此種馴服性之考證學派，以「爲學問而學問」爲口實，而從事于毫無思想內容之純粹字句考證，往往因一字一句之解，長及萬言。例如四庫全書之編纂，自乾隆三十八年起，至四十七年始告成功，著錄書三十四百五十七部，七萬九千七十卷，存目書六千七百六十六部，九萬三千五百五十六卷，網羅學者三百餘人。又如阮氏皇清經解，王氏皇清經解

續編亦共包括作者一百五十七家，至于七百三十七條，均可證明。在此種敘其龐大臃脹之背誼，實包含着其思想內容貧困化之實質。故方東樹云：「吾嘗懼之，故為反復究論。以其漢學之人有六蔽焉：其一，破理字，首以窮理為厲禁，此最悖道害教。其二，考之不實，謂程朱空言窮理，啓後學空疏之陋，不知朱子教人，固未嘗濫泐疏，而如周程諸子所發明聖意經旨，迥非漢儒所及，固不得以是儆之也。至于俗士荒經，古今通弊，不得概以蔽罪程朱，如世治獄併案辦理也。其三，則由于忌程朱理學之名，及宋史道學之傳。其四，則異程朱修身，動輒以理法，不若漢儒不修小節，不行細行，得以寬使其私；故曰宋儒以惡殺人如商鞅之用法，駭乎舍法而論理，死矣，更無可救矣。所謂不欲明疑之見批也。其五，則奈何不下讀中鼓卷書，及其以慧小辨，不知是廢棄細碎，迂晦不安，及大儒所樂餘而不屑有之者也。其六，則見世之科舉俗士空疏者衆，貧子雖能可貴之名，欲以加少爲多，隱探爲高也。」（漢學商兌卷下）方東樹雖爲理學者，而其所指考證學派末流哲學思想之實困，則爲事實。

附註二）據日人戶弘樹三云：日本幕末以降，朱子學者曾一面以宋儒之主敬進德而尊王，一面以格物致知而吸收西洋自然科學知識及技術，以發展官營軍需工業，而保證其國權親政之實現（近代日本哲學史第二九至六九頁）。在中國，自鴉片戰爭（紀元一八四〇年）及英法聯軍（紀元一八五七年）而後，由李鴻章所代表之洋務運動或新政建設（同治二年至光緒十四年，即紀元一八六三至

一八八八年）本質上亦為宋儒理學二元論之政治的表現。蓋洋務運動，雖假李之章之「以行，而其哲學之代表者，則為同治中興名將曾國藩氏。曾氏在哲學上為程朱主義者，故反對考證學亦甚力。如云：「嘉道之際，學者承乾隆季年之遺風，頗為一種破碎之學，辨物析名，枝文楷字，割經典一二字，以說或牽綴于語言，繁稱雜引，進衍而不得所歸。張已代物，專詆古人之原。或取孔孟書中心性仁義之文，一切贊與故訓，而誦創一義，其流附和，堅不可易。有宋諸儒固釋張朱之書，為世大害。間有涉于其說者，則世儒相與笑譏唾罵，以為彼博聞之不能，亦逃之性理空虛之域，以自蔽其胸圍不肖者而已矣。」（文集）朱實甫遺書卷四）又云：「自乾隆中葉以降，世有所謂漢學云者，起自一二博聞之士，稽攷名物，原捨先人之意而補其闕。久之，風氣日熾，學者漸以非毀宋儒為能，至取孔孟書中心性仁義之文，一切變更舊訓，以與朱子相攻讎。附和者既不一察，而論之者無其志，雖因并薦其稽攷之長，而後人以語之稽，皆有窮所深測也。」（二）同漢楊劉君家傳）又云：「近世乾嘉之間，諸儒務為浩博，衷定宇敷東原之說，鈎研詰訓，本河間歐王實事求是之旨，溯宋儒為空疏。夫實謂事者非物乎？遠者非理乎？各自高，詆毀日月，亦變而蔽者也。」（同三）實學案小禮疏）又云：「乾嘉以來，士大夫為訓詁之學者，溯宋儒為空疏，為性理之學者，又溯漢儒為支離。歸意由薄乃能返約，格物乃能返心。必一一博稽考一名一物之緒，然後求其兼該，原流畢貫。」（四）常札）三羅夏疏夫）又云：「國書宗宋儒，不廢漢學。」（同二）親朝州府夏疏夫書）又云：「

竊以謂天地之所以不息，國之所以立，賢人之德業之所以可大可久，皆誠爲之也。故曰誠者物之終始，不誠無物。——（同一）。此皆可證知曾國藩爲二元論者。而甲午之敗，亦可視爲宋儒理氣二元論政治路線之破產焉。

【註三】關於甲午以降帝國主義侵華之日吸，簡言之，卽由藩離爭奪轉入內地割讓是已。其事例有如左表：

- 一八九五年六月，法國獲得將安南鐵道延長至中國領土以內之權利。
- 同 年七月，俄法銀行保證第一次中日戰爭債金借款四億法郎。
- 一八九六年一月，英法進行華南協商
- 同 年二月，英德銀行保證第二次中日戰爭債金借款一千萬磅。
- 同 年九月，俄國獲得由北滿至浦鹽之鐵道修造權。
- 同 年九月，中俄密約，關於膠州灣租借，旅順大連之戰時使用權，及南滿鐵道權。
- 一八九七年二月，英國獲得華南鐵道權。
- 同 年三月，宣告海南島不割讓。
- 同 年三月，比國辛狄克付予盧漢鐵道借款。
- 同 年六月，法國獲得華南鐵道修造權。

年九月，英國獲得山西省探礦權。

同 年十一月，德國佔領膠州灣。

一八九八年二月，英國獲得揚子江沿岸不割讓及海關稅務司限于英人之特權。

同 年三月，德國租借膠州灣。

同 年三月，俄國租借旅順大連并確認滿洲鐵道修造權。

同 年四月，法國租借廣州灣，宣言廣東東西不割讓。

同 年四月，美國獲得粵漢鐵道修造權。

同 年五月，英國保證滬寧鐵道。

同 年五月，俄國保證正太鐵道借款。

同 年六月，英國租借九龍。

同 年六月，法國獲得北海南寧鐵道修造權。

同 年六月，英國獲得河南省探礦權。

同 年七月，英國租借威海衛。

同 年九月，英德協定兩國在華勢力範圍。

同 年九月，英國獲得九廣、浦信、滬杭甬三鐵道之修造權。

同 年十月，英國保證山海關至莊鐵道之借款。

一八九九年三月，義國要求租借三門灣。

同 年四月，日本獲得宣言，福建不割讓之特權。

同 年四月，英俄協約。

同 年五月，英德兩國獲得津浦鐵道修造權。

同 年九月，美國提出門戶開放機會均等主義。

由右表可知甲午戰後帝國主義侵略華之烈。而公學學說之變法維新，及其國權觀念之盛，實若于此焉。

【註四】梁啟超云：「有爲之大同書謂公有財產爲爭亂之源，無家族則誰復樂有私產；若夫國家，則又隨家族而消滅者也。有爲以此爲人類進化之階軌，至其當由何道乃能致此，則未嘗言。；有爲著此書時，固一無依傍，一無剽襲；在三十年前，而其理想與今世所謂世界主義社會主義多合契，而陳義之高且過之，嗚呼，真可謂空著之士也已。」（清代學術概論第一三三至一三六頁）

【註五】光緒二十一年（紀元一八九五年）曾有爲領導一千三百人發動所謂「公上營」之請願，其所提出之主張，計有四事：（一）勸導——扶助農業；（二）勸工——發展手工業；（三）惠商——植扶商業；（四）恤窮——賑濟貧民。其具體辦法，則爲扶助商業組織以抵抗外商之壓迫，取消厘金，興起重工業，獎勵殖產運銷，建築國營鐵道，普及國民教育，改良科舉制度，取消買賣

官爵，因檢新式官吏，注意人民健康衛生，改良刑法及監獄，整理軍中鐵道與軍艦，實行一兵之現代軍事教育等等。凡此，本質上皆民族自由主義之反映也。

【註六】所有爲云：「夫清濁元氣，起遺天地。天者，一物之魂質也；人者，亦一物之魂質也。雖形有大小，而其分子大元，摶滂滴于大海，無以異也。孔子曰：『地祇神氣，神氣風霆；風霆流形，庶物畢生。』神者，有知之電也；電光能無所不傳，神氣能無所不感。神鬼神帝，生天生物，全神分神，能元能人，微乎妙哉，其神之有爾哉！無物無電，無物無神。夫神者，知氣也，魂質也，精爽也，靈明也，明德也，數者異名而同質。有知覺則有吸攝，磁石猶然，何況于人；不忍者，吸攝之力也；故仁智同感而智爲先，仁智同用而仁爲貴矣。」（大同書中華書局所第四頁）又云：「天既哀大地生人之多艱，異帝乃降精爲救民患，爲神明，爲聖王，爲當世作帥，爲萬民作保，爲大地教主。生于亂世，乃撥亂而立三世之法，而垂精太平。乃因其所生之國，而立三世之義，而注意于大地最近大小若一之大一統。」（孔子改制考序）凡此，皆其宗教化唯心論思想之證。

【註七】哲學上所謂浪漫主義，以缺乏理性，尊重感情爲其基調，其思想之內容，往往破壞邏輯上之嚴密的組織力，而以直觀的靈敏體會之方法，挾帶與本身不相容之命題，陷於矛盾而不自知。故其作風，與一般唯心論亦有別處。梁啟超氏因知此種作風，故對於譚嗣同之大胆的浪漫主義哲學，頗極推崇（參閱所著清代學術論第一五〇至一五七頁）。

第二節 譚嗣同

然康梁二氏之哲學思想皆甚貧弱，幾無系統可言，故皆不足以代表公羊學派之知行觀，其唯一堪稱該派哲學上之代表者，厥惟戊戌政變之日慷慨就義「橫刀我自朝天笑」之少年英雄譚嗣同氏其人，請詳論之。

譚嗣同在哲學上之最大特徵，在傳動的宇宙觀與變法維新之政治主張相結合，換言之，卽以前者爲後者之哲學基礎〔註一〕；甚至其關於老子荀子之哲學批評，亦以變法維新之所需爲張本而發〔註二〕；且譚嗣同之哲學思想中，亦多有與自然科學知識相結合之唯物論及辯證法要素在焉〔註三〕。似此，將政治主張與宇宙觀連爲一體，而寓政治鬥爭於哲學批評之中，皆非康梁之哲學造詣所能爲，而譚嗣同氏獨能爲之，此其所以爲公羊學派之哲學代表也。

正惟有哲學思想作基礎，故公羊學派民主性之政治主張，亦惟在譚嗣同處有最徹底之表現。如其關於名教之批評〔註四〕，關於君主專制之批評〔註五〕，關於封建家族制度之批評〔註六〕，關於滿清統制之批評〔註七〕，關於豪強兼併及重刑盤剝之批評〔註八〕，以及關於太平天國之同情〔註九〕，關於甲午抗戰士兵及民間結社（會黨）之同情〔註一〇〕等等，皆其

何也。

然而，因譚嗣同在政治實踐及理論傳統上屬於公羊學派，故其哲學之本質遂成爲浪漫主義之唯心論。例如其所指爲宇宙本體之「以太」或「仁」，「註一」，譚嗣同實爲之解曰：

「以太也，電也，粗淺之具也；借其名以質心力。」（仁學外說二）

「仁爲天地萬物之源，故唯心，故唯識。」（界說十一）

「天地乎！萬物乎！熟知其在內而不在外乎！」（仁學卷一）

「以太者，亦唯識之相分，謂無以太可也。」（同上）

似此，既明言宇宙本體爲精神範疇，且在內而不在外，非唯心論而何？

此種唯心論之宇宙觀與公羊學派之政治實踐相結合，遂使譚嗣同之知行學說，不得不陷於錯誤矣。其錯誤計有兩點：其一，否認感覺爲認識之唯一源泉；亦卽所謂「轉識成智」論。其二，貫知不貴行。茲分項言之：

（甲）轉識成智論

譚嗣同云：

「西學皆源於佛學，亦惟西學而佛學可復明於世。彼其大笑而不信，抑又何據而然乎？豈不以眼耳鼻舌身所不及接也？此其愚惑也滋甚！眼耳鼻舌身所及接者，口身色香味觸五而已；以法界，虛空界，衆生界之大無量邊，其間必有不止五也明矣。僅憑我所有之五，以妄度無量無邊，而臆斷其有無，奚可哉？……卽以肉眼耳論，有遠鏡顯微鏡所見，而眼不及見者焉；又有遠鏡顯微鏡亦不及見者焉！有電筒德律風所聞，而耳不及聞者焉；又有電筒德律風亦不及聞者焉。且眼耳所見聞，又非真能見聞也；眼不能見焉，形入而繪其影，由簾透腦而覺爲見；則見者見眼簾之影耳，其真形實萬古不能見也。豈惟形不得見，影既緣繪而有，是必點點線線而綴之，枝枝節節而累之，惟其甚速，所以不覺其勞倦，待虛爲影，彼其形一逝也亦已久矣；影又待腦而知，則影一已逝，影，并真影不得而見也。故至遠之宿星，有毀已乎萬年而光始達于地者，惟光行之速，至於密爾，亦何莫不然？耳有鼓焉，聲入而實其聲，由鼓傳腦而覺爲聞，則聞者聞耳鼓之響耳，其真聲實萬古不能聞也，豈爲聲不得聞，響既緣實而有，是必彼之既終而此方以爲始，惟其甚捷，所以不覺其斷續，待成爲響，彼其聲之逝也亦已久矣；響又待腦而知，則響一已逝之響，并真響不得而聞也。故雷砲聲之遠發，山谷之徐應，有踰時而聲始

往返者，推聲浪之速，至于切近，亦何莫不然？懸風入視，大如車輪；床下蟻動，有如牛鬥；眼耳之果是特耶否耶？鼻嗅香之逝，舌依味之逝，身依觸之逝，其不足恃均也。特五以接五，猶不足以盡五，况無量無邊之不止五？彼其大笑而不信，乃以特五以接不止五乎？特五則五寡矣，然特五又多此五矣。苟不以眼見，不以耳聞，不以鼻嗅，不以舌嘗，不以身觸，乃至不以心思，轉業識而成智慧，然後一多相容，三世一時之真理，乃日見乎前。」（仁學卷一）

此言人類之感覺，「萬古不能」反映世界之真實也。至其要求人類「不以眼見，不以耳聞，不以鼻嗅，不以舌嘗，不以身觸，乃至不以心思」，由「實業識而成智慧」而把握「一多相容，三世一時之真理」云云，本質上則為佛教唯識宗之蒙昧主義認識論，故有「不待問而知」，「不必知亦無可知」之言。

又其所謂「一多相容三世一時之真理」也者，本質上亦為抹煞客觀世界之具體性，差別性及矛盾性，而陷于莊子式詭辯主義之唯心論。故云：

「何幻非真？何真非幻？……何奇非庸？何庸非奇？……欲破對待，必先明格致，欲明格致，又必先辨對待。有字則有彼，無獨有偶焉，不待問而知之，辨對待之說也；

無彼復無此，此卽彼，彼卽此焉，不必知亦無可知，彼對待之說也。」（同卷一）

此所謂「此卽彼卽此」，與莊子齊物論篇「方生方死」之說殊難分辨。故譚嗣同亦將宇宙本體與社會意識混爲一物，而導出天人合一之認識論。如云：

「其（以太）顯于用也，孔謂之仁，謂之元，謂之性；墨謂之兼愛，佛謂之性海，謂之慈悲；耶謂之靈魂，謂之愛人如己，親敵如友；格致家謂之愛力吸力，咸是物也。」

（同卷一）

又云：

「以太之用之至靈而可徵者，于人生爲腦，……于虛空則爲電。……腦爲有形質之電，是也必爲無形質之腦。……人知腦氣通五官百骸爲一身，卽當知電氣通天地萬物人我爲一身也。……電氣卽腦氣。無往非電，卽無往非我；妄有彼我之辨，時乃不仁。」

（同卷一）

此卽莊子所謂「天地與我并生而萬物與我爲一」也，其爲天人合一論，甚爲顯然。

且吾人分析譚嗣同此種天人合一論之邏輯構造，實極盡公羊學以牽強附會之能事。充其所爲，自亦不免陷于「考證學中之陸王」也。此可由左列二事見之：

其一，關於大學格致誠正修齊治平之所謂八條目，曾爲之解曰：

「大學，善唯識之宗也；唯識之前五識無能獨轉也，必先轉第六識，第八識方能自轉也，必先轉第七識；第七識無能盡轉也，必先轉第六識；第六識轉而爲妙觀察智，大學所謂致知而知至也。佛之所謂知八識轉，然後執識可轉；故曰發誠其意者，必先致其知，致知藉乎格物。格物致知者，萬事之母，孔曰下學而上達也。朱紫陽補格物傳，實用華嚴之五教；華嚴小教小學也，非大學所用其四教者；大學始教，必使學者即天下之物莫不因其已知之理而益窮之，始教也；以求至乎其極，終教也；至于用力之久而一旦豁然貫通焉，頓教也；則衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣，圓教也。無論何事，要必自格致始，此之謂妙觀察智。第七識轉而爲平等性智，大學所謂誠意而意誠也；佛之所謂執，孔之所謂意，執誠轉然後發識可轉，故曰欲正其心先誠其意。執者，執以爲我也；意之所以不誠，以其有我，惟平等然後無我，無我然後無所執而名爲誠，如惡惡臭，如好好色，當其好惡之誠，不知有我。小人間居爲不善無所不至。見君子而後厭然，揜其不善而著其善，不惟有我，且有二我也；人之視己，如見其肺肝然，灼然見其有我也。欲其無我，必修正觀，君子必慎其獨，孔門之止也；曾子十目所視，

十手所指，孔門之觀也；十手十目，佛所謂之千手千眼；千之與十，又何別焉？又以見人十能之已千之也，此之謂平等性智。第八識轉前五識不待轉而自轉，故曰欲修其身者，必先正其心。心一有所，卽不得其正，亦卽有不在焉，證識所以爲無覆無記，正心者無心，亦無心所，無在而無不在，此之謂圓鏡智。前五識轉而爲成所作智，大略所謂修身而身修也。佛之所謂眼耳鼻舌身，孔皆謂之身，孔告顏以四勿，第就視聽言動言之，其直接了當如是，可知顏之證識已轉也，證識轉始足以爲仁，三月不違，不違大圓鏡智也。曰三月者，孔自許觀顏一時至於三月之久也，觀三月之久不見其違，可信其終不違也。其餘日月至焉，第七識之我執猶未斷也，至若前五識皆轉，無所往而非仁，齊家治國平天下，不足言也，證識是皆以修身爲本，此之謂成所作智。夫孔子大聖，所謂初發心時，卽成正果，本無工夫次第之可言；乃若現身說法，自述經歷，亦誠不可誣者；十五志學也者，亦自誠意入手也；三十而立，意已一而不紛矣，然猶未斷也；四十不惑，意識轉爲妙觀察智矣；五十知天命，我執斷矣，然猶有天命之見存，法執猶未斷也；六十年順，法執亦斷，爲平等性智矣；七十至心所欲不逾矩，證識轉爲大圓鏡智矣，轉識成智

，蓋凡聖之所同也。智慧者，孔謂之道心。業識者，孔謂之人心。人心外無道心，即無業識亦無由萌成智慧。王船山曰：天理即在人欲之中，無人欲則天理亦無從發見，最與大學之功夫次第合，非如紫陽欲淨盡之誤于離，姚江沿街人之誤于混也。且夫大學又與四法界合也；格物，事法界也；致知，理法界也；誠意正心修身，事理無礙法界也；齊家治國平天下，事事無礙法界也。夫惟好學深思，六經未有不與佛經合者也，即未有能、佛經者也。」（同卷一）

似此，將佛經儒書，引為連類，比附講解之，正為六朝時代慧遠道安支遁輩「格義」之法；其以「六經未有能外佛經者」云云，尤可證其為佛儒交融之唯心論。

其二，譚嗣同又曾將「大同」理想牽合于莊子。故云：

「地球之治也，以有天下而無國也。莊曰：『開在有天下，不閉治天下。』治者，有國之義也；在有者，無國之義也。曰『在有』，蓋『自由』之轉音。言哉言乎！人人能自由，是必為無國之民，無國別畛域化，戰爭息，猜忌絕，權謀棄，彼我，平等出，且雖有天下，若無天下矣。臣君廢，則貴賤平；公理明，則貧富均；千里萬里，一家一人。視其家，逆旅也；視其人，同胞也；父無所用其慈，子無所用其孝，兄弟忘其友恭，

夫婦忘其倡隨。若西書中百年一覺者，殆彷彿禮運大同之象焉。」（同書）

此更以解釋學之方法，通過音韻上之穿鑿附會而考證古人之書，強客觀事實以從我，蓋亦考證學中陸王之標準形骸也。且譚同同之致于如此，亦非無故；因其既不承認感覺可以反應客觀世界之真實，既已主張「一切唯心所造」，又焉得不成為考證學中之陸王乎？不止此也，譚同同此種蔑視感覺之天人合一的致知論，亦分導出宗教之敬虔主義（Pietism）【註一二】，乃至以孔教中之路德自命【註一三】焉。

【註一】譚同同云：「反乎逝而觀，則名之曰日新。孔曰：『革去故，鼎取新。』又曰：『日新之為盛德。』夫善至於日新而止矣；夫惡亦至於不日新而止矣。天不新何以生？地不新何以行？日月不新何以光明？四時不新何以寒暑發歛之迭更？草木不新，豐瘁者歇矣；血氣不新，經絡者絕矣，以太不新，三界萬法皆滅矣。……則新也者，夫亦革歿之公理也。德之宜新也，世容知之。獨何屆今之世，猶有舊之鄙生，斷斷然曰不當變法，何哉？是將挾其蓄藏情性之私，而塞天之行，而陋地之運行，而蔽日月之光明，而亂四時之迭更，而一類百產萬靈之芸芸，不恤亡學亡政亡教，以撓戾乎不生不滅者也。雖然，彼之力又何足以云爾哉？形亦自謂其方生之化機，而與於不仁之甚，則形成為極舊極敝一殘朽不靈之廢物而已矣。乃彼謂於人曰好古，是又惑也已。古而可，又何必為今之人哉？」（仁學卷一）此其企圖為變法非新學哲學根據之證。

【註二】關於老子，譚嗣同云：「烏知乎有字耳者出，首靜而戒也，首柔而毀剛，……卒使數千年來成事似信忠似廉潔一無剩無非之鄉曆天下。言學術則曰寧靜，言治術則曰安靜，……財則憚開利源，兵則不貴朝氣，政府台臺六部九司督撫司道之官，孜孜不已者，不過力制四萬萬人之動，縛其手足，塗塞其耳目，盡隳以人契乎一定不移之鄉感格式。夫蓋四萬萬之鄉感以爲國，致安得不亡？種類安得而可保也？……李耳之術之亂中國也，……而卒無一人能少知其非者，則曰儉。……本無謂謂奢儉，而妄生分別以爲之名，又爲之教曰黜奢崇儉。……且所謂崇儉，卻又矛盾之說也。衣布菜足矣，而遣使勸蠶桑胡爲者？豈非蠶之奢乎？則蠶桑宜禁矣。有通無足矣，而開甘取金銀胡爲者？豈非采之汰乎？則金銀宜禁矣。……凡開物成務，利用前民，勵材獎能，通商惠工，一切制度文，經商蠶畫，皆當廢絕！……馴至人人儉而人人貧，天下大勢，遂乃不可以支。……坐此寂然一鄉，而一縣，而一省，而道等於四海，而二萬里之地，而四萬萬之人，而二十六萬種物，遂成爲至貧極窘之中國。不惟中國，彼非洲澳洲及中亞之回族，美洲之土藩，印度巫來由之雜色人，越南緬甸高麗琉球之藩邦，其收亡之由，咸此而已矣。……故理財者，慎勿言節流也，開源而已。……日開而日亨，流日節而日困，始之以困人，終必困乎己。……惟靜故陷，情則愚；惟儉故陋，剛又愚；兼此兩愚，故將殺盡含生之類而無不足，故與儉，皆愚言音之慘術，而擄之於死也。……故私天下者尚儉，其財偏以聚，聚故亂；公天下者尚奢，其財均以流，流故平。」（同卷一）其評荀子文

云：「彼君之不善，人人一而戮之，初無辭謂叛逆也。叛逆者，君主創之以悞喝天下之名；不然，彼君主未有不自叛逆來也。不爲君主，即以叛逆；偶爲君主，又語以帝天。中國人猶自以忠義相誇示，真不知世間有左地事矣。」孔學一爲兩大友，一爲曾子傳子思而至孟子，孟故稱宣民主之理以竟孔子之志；一由子夏傳于子而至于莊子，莊故痛詆君主，自堯舜以上，莫或免焉。不若此兩支皆絕不傳，苟乃乘間冒孔子之名以成孔子之道，曰法後王，尊君統，以傾孔學也；有治人，無曰治法，陰防後人之變其法也；又喜言禮樂刑政之風，惟恐箝束縛之具之不繁也。一傳而爲李斯，其爲耐亦暴著於世矣。然其爲學也，在下者術之，又疾遠其苟富貴取容悅之心，公然爲卑詭側媚奴顏婢膝，而無傷於節臣，反以其助紂爲虐者，名之曰忠義；在上者術之，尤利取以尊君卑臣愚黔首，自放棄橫暴而塗錮天下之人心。故嘗以爲：二千年來之政，秦以也，皆大盜也；二千年來之學，皆學也，皆鄉愿也。惟大盜利於鄉愿，惟鄉愿工媚大盜，二者相交相資，而固不害之於孔。彼荀學者，必以爲常二一爲詭孔教之精詣，又况益之以三綱，明創不平等之法，斬輕懲稍，以善父天母地之人。由漢二千年來，君臣一倫，尤爲黑暗香豔，無復人理，沿及今茲，方愈劇矣。彼君主亦果何恃以處四萬萬之衆哉？周顧乎早有三綱五常字樣，能制人之身者，豈能制人之心。彼爲荀學而授君主以權，愚黔首於死，雖萬萬歲，豈能續其賣孔之罪哉？」（同上）

〔註三〕譚嗣同云：「彼動植物之異性爲自性爾乎？抑質點之位與分數有不同異。質點不出乎

七十三種之原質，某原質與某原質化合，則成某一物之性；析而與他原質化合，或增某原質，減某原質，則又成一某物之性；即同數原質化合，而多寡主佐之少殊，又新成一某物之性。紛雲叢變，不可紀極。然則，原質則初無增損如故也。」（同上）又云：「不生不滅有徵乎？曰：彌望皆是也。如向際言化學諸理，尚其學之深至，不過言數原質而使之分，與併數原質而使之合，固其已然而固然者，時其好惡，鬥其盈虛，而以號曰某物某物，如是而已。豈能竟消磨一原質，與別創一原質哉？」（同上）又云：「今天我何以知有今日也？比於過去未來而知之。然而，夫者已矣，來者又未來，又何以知有今日？迨乎我知有今日，則固已逝 今日也。過去獨無今日乎？乃謂之曰過去，未來獨無今日乎？乃謂之曰未來。今日則爲今日矣，乃開明日，則不謂今日爲今日，開又明日，又不謂明日爲今日。日析爲時，時析爲刻，刻所爲分，分析爲秒忽，秒忽隨生而隨滅；猶指某秒某忽爲今日，某秒某忽爲今日之秒忽，不能也。昨日之天地，物我感之以爲生，明日則又死。不得據今日爲生，即不得據今日爲滅，故曰生滅，即不生一也。」（同上）凡此皆是證明譚同哲學思想中之富有唯物論及辯證法要素。至其關於「今日」之時間觀念，與張碩渠之見解尤爲近似。

〔註四〕譚同關於名教之批評，至爲奇烈。仁學中此類資料頗多，茲擇舉一二，以見全豹。如云：「仁之亂也，則於其名。名者彼忽此，視權衡之所積；當時重時輕，視習俗之所尚。俗學隨行，動言名教。名者，由人創造，上以制其下而不能不奉，則數千年來三綱論之慘烈毒，由是醜

矣。君以名權臣，官以名聽民，父以名壓子，夫以名困妻，兄弟朋友各挾一名以相抗拒。君父以名實臣子，臣子亦可反之君父，於雜制之術不便；故不能不有忠孝廉節一切分別等級之名。忠孝，臣子之專名，終不能以此反。雖或有節操，意欲詰誅，而終不敵忠孝之名爲名教之所尙。反益其罪曰怨望，曰僻望，曰悞快，曰悞諱，曰諷諷，曰亡等，曰大逆不道。以爲當放逐放逐之，當誅戮誅戮之，會不若孤豚之被繫縛屠殺，猶奮盪呼號以拯其痛楚，而人不之責也。名之所在，不恤其口使不敢昌言，乃并鋼其心使不敢涉想。」（同上）又云：「男女構精名淫，此淫名也。淫名亦自民牛以來，沿習既久，名之不改，習謂爲惡。向使生民之初，卽私習以淫爲朝聘宴饗之巨典，行諸朝廟，行諸都市，行諸鄉人庶衆，如中國之長揖跪拜，西國之抱腰接吻，則孰知爲惡者？」（同上）

【註五】譚嗣同關於君主專制之批評有云：「今中外皆侈談變法，而五倫不變，舉凡至理道，悉無從起點，又况三綱乎？」（同上）此名言改造專制政體之君臣隸屬關係爲變法之前提也。此外，見前引關於荀子哲學之批評中，茲不再引。

【註六】譚嗣同關於封建家族制度之批評如下：「君臣之訂敬，而父子夫婦之信，逸各以名勢相制爲當然，此皆三綱之名之爲害也。名之所在不惟聞其口使不敢昌言，乃并鋼其心使不敢涉想。君臣之名，或尙以人合破之，至於父子，則真以爲天之所命，卷舌而不敢譏。子爲天之子，父亦爲天之子，父非人所得而影響也。莊子曰：相忘爲上，孝爲次焉。相忘則平等矣。雖然，又非

謂相忘者，有不幸也。孝且不可，何況不孝哉？」（同上）

【註七】謂嗣同關於滿清新制之批評有云：「天下爲君主製藥中之私產，不始今日。：然而，有知幾金元之罪浮於此之君主者乎？其土，橫壤也；其人，糧種也；其心，禽心也；其俗，殘俗也。一旦逞其凶殘淫殺之威，以攫取中原之子女志帛，腐裂豹之巨齒，效盜跖之計人，馬足蹶中原，中原城矣；鋒，擬華人，華人靡矣。乃猶以爲未娶，酸死灰復燃之防，爲盜跖主人之計，鋼其耳目，控其手足，隱制其心思，納其利源，審其生計，塞蔽其智術。：與彼愈切近者，受討亦愈烈；故夫江淮大河以北，古所稱天府膏腴，：衣冠文物之盛澤，時嘗漢朝之律遺也，而今北五省何如哉？古之暴君，以天下爲私產止矣，彼起游牧，直以中國爲其牧場耳。：雖然，成吉思汗之亂，西國猶能言之，忽必烈之虐，鄒濟南新史紀之，有如捕數百年不敢言不敬紀者，不愈益悲乎？明季神輿中之揚州十日記，嘉定屠城記略，不過略舉一二事；當時既縱焚掠之軍，又嚴連髮之令，浙至屠殺擄掠，莫不如是。：亦有號爲令君者焉，以視南巡總所縱淫擄無賴，與嗜場國武不少異，不徒烏獸行著之同著大義空迷錄也。」（同上）又云：「君主之敵，無可復加，非生，亦能忍受。：國與種與暫將借亡矣，惟變法可以救之，而卒堅持不變。豈不以：方將私其智富強生于一己，而以愚貧弱死歸諸民，變法則與彼爭智富強生，故堅持不變也？究之，智富強生，決非獨夫所任爲，則又以華人比牧場之水草，羣與之同糞粉而始其利於人，豈不令我所咀嚼者反抗乎哉。此非深刻之言也，賦

殺之百年之行事，及今之政治及外交，其迹瞭然不可以掩。東事亟時，且自喜爲倭懲徽歎，決不令漢人知悉，固明宣之語言，華人無不聞而知之耶？乃猶道路以目，相顧而莫敢先發。則故黨人憤無言華盛頓擊破器矣。以求高陳涉楊玄感，以供聖人之驅除，死無憾焉。若其無事可談，則莫若爲任俠，以爲民氣，倡勇敢之風，是亦殺亂之真也。儒者詭譎游俠，比之匪人，烏知困於君權之世，非此益無以自救哉？民乃谷愚弱而窳敗，言治者不可不察也。——（同上）

（註八）譚同關於豪強兼併及剝削盤剝之批評云：「家累巨萬，無異於人，坐視羸弱盈溝壑，餓殍蔽道，一無所動於中，而獨空家子弟之爲計。是奸猾狡黠之資，藉藉高位，尊爵重祿，陰行豪強兼併之術，以之攻世盜民焉。抑昔世於鄉矣，千家之聚，必有謂富察焉，左右比鄰以及附近之困頓不自聊者，所仰以爲生也，乃其剝削賄賂，彌甚於人。自苦其身，以剝削貧民爲務，劫債則子直於每，而先取質，鬻糶則陰伺其急，而厚取利，扼之持之使不得出。及其新緒久之，胥一鄉皆爲所併吞，遂不但不供其收役，而入租稅於一家。周禮有保富之文，富而若此，豈堪更保之耶？居無何，鄉里日益貧，則流爲盜賊，伺隙劫掠焚殺，富室乃遂之煨燼。」（同上）

（註九）關於不平天國，譚同云：「湘軍之平定東南，此宛宛猶在耳目者矣。漢楊之徒，皆於君官，挺而走險，其情良足觀焉。且民而謀反，其政治之不善可知，爲之者，猶當自反，……奈何湘軍乃戕民爲賊耶？」（湘軍之所謂冤復，借搜捕輔匪爲名，無長券皆嘗之以鋒刃，乘勢淫

據，無微不至，狹東兩數省之精銳，悉數在於湘中，或至逾三四十年無能恢復者，亦氣其尤惘然者也。中興公，正孟子所謂限上刑者。乃不以爲罪，反以爲功，善夫東方商埠述要之言曰：英人乃中國太平洪福，中國一新之政，無不藉民變而起云云。此則湘軍助紂爲虐之罪，英人且分任之矣。」（卷二同）

【註一〇】關於甲午抗戰士兵及民間結社會黨，譚嗣同云：「彼爲兵者，月得餉三兩餘，營官又從而薄領之，所餘無幾，內不足以養其家室，外僅足以殫其生命，而且飢寒勞苦，無濟不至。寒凍北征，往往凍斃於道，莫或收恤。卽或幸而不死，且嘗立功矣，而兵難稍解，遂遣歸農，扶傷斃創。生計之絕；或散於數千里外，欲歸不得，淪爲乞丐；而殺游勇之令，又特嚴酷。吾初爲游勇者，必其兵勇之逃爲盜賊者，然不得爲盜賊之誣也；既乃知不然，卽遣散不得歸者也。今制游勇民者，光問其曾充營勇否？曾充游勇，卽就地正法，而報上官曰：游勇若干人，上官卽遽以爲功，所謂游勇，此而已矣。嗚呼！吾今乃知曾充營勇爲入於死罪之名！上官召之，乃卽以營召者，入於死罪之名；基上以死罪召之地。設陷罪以誣民，從而誣之殺之，以遇高獄，尙或不忍矣，奈何虐吾華民之味決乃爾乎？游勇之不足，又誣之以會匪。會匪之舉，亦兵勇互相煽，互相扶助，以同進退耳，此亦常常有于吾國者。且言也者，在人生之公理不可無也，今則不察其公，乃橫被以匪之名，株連獲殺，死者幾以萬計；而中國長江一帶，則血流成渠。况官吏貪於高擢，賤勇濫於

厚賞，於是誣陷良民，枉殺不辜，痍痍不有矣。彼其差役亦斯類也，既召良民，著於會甲。其所以待官待士待農待工待商者，失其條例，畸其等差，多爲之網罟，故使其利權，在其前跋後踈，牽制自狀，力倦筋疲，采山自採，卒老死于奔走艱遯，而生人之氣，索然俱盡。然後彼君主者，始則然高枕曰：「莫余毒也已。此其葬天下之政。」（同卷二）

【註一一】譚嗣同云：「徧法界，虛空界，衆生界，有至大至精，無所不膠粘，不貫給，不籠絡，而充滿之一物焉，目不得而色，耳不得爲聲，口鼻不得而臭味，無以名之，名之曰以太。其顯于用也，孔謂之仁」（同卷一）又云：「天地間亦仁而已矣。」（同上）此其以太或仁爲宇宙本體之說。

【註一二】譚嗣同云：「原夫世間之所以有教，與教之所以得行，皆緣民生自有而必舒倦而思息之性，然後始得迎其機而利導之。人卽至野悍，迫於前墜之既謝，往躋之就涼，循漸遭遇，未嘗不戀戀拳拳，相彼禽獸，猶有嗷嗷之嘆者，此也。此而無教以慰藉而啓發之，則可哀孰甚焉。生無教之時，民苦無所系屬，任取誰何一妄人而設至儼陋之教，皆將徧徇往從，不尤可哀乎？故不論其教如何，皆有益於民生。」（同卷二）此其出唯心論而入宗教之虔誠主義之說。

【註一三】譚嗣同云：「往者諸君子抱亡教之憂，哀痛求友，約建孔子教堂，仿西人亡教之法，徧傳諸愚賤。不悟斯舉適與愚黔首之旨背戾，竟遭禁錮，痛哉痛哉！先聖何辜？生民何辜？乃橫

遭大國於弱夫民賊之手，其始思壓制其人，則謬爲建率孔教之虛體，以安反側，無慮獲威服，而不復能動轉，則竟放胆絕其孔教。此其狠毒，雖虵蛇爲鳥，奚以說此！」（同卷二）又云：「且耶教之初……立天國，即予以自主之權，變去諸不平等者以歸於平等，猶孔教之稱天而治者也。教未及行，不意羅馬教皇者出，即藉耶教之說而私天於己，以制其人，雖國王之尊，任其廢立，至紙手頗足以媚之；因教而與兵者數百，戰民數千百萬人，猶孔以後君主之禍也。迄路德之輩盛，而教皇始厥，人始睹耶教之真矣。故耶教之亡，教皇亡之也，其復之也，路德之力也。孔教之亡，君主及言君統之僞學亡之也，復之者尚無其人也，吾匪視孔教之有路德也。」（同卷二）此其以孔建教并以孔教中路德自命之證。

（乙） 貴知不貴行

如前所述，譯詞同知行學說中之傳識成智論，實與其唯心論之宇宙觀，息息相通，不可分說，其違反知難行易之旨，至爲明了。然與轉識成智論相并，其知行學說之第二個錯誤，亦同樣須加以考察。此卽是貴知不貴行之論是也。其言曰：

「吾貴知不貴行也。知者靈魂之事也，行者體魄之事也。孔子曰：『知之爲知之，不知爲不知，是知也。』知亦知，不知亦知，是行有限而知無限，行有窮而知無窮也。且行之不能及知，又無可如何之勢也。手足之所接，必不及耳自之遠；記性之所含，必不

及悟性之廣；權尺之所量，必不及測量之確；繁事之所麗，必不及空理之精；夫孰能強易之哉？譬備所患，能知而不先行者，非真知也；真知則無不能行矣。教也者，求知之方也；故凡教主教徒，皆以空言垂世，而不克及身行之，且爲後世詬罵，而不顧也。耶穌身，其弟子三十二人，皆不得其死；孔僅免于其身，其弟子七十人，達者益寡；佛與弟子，皆飢困乞食，以苦行終。此其亡軀命，以先知覺後知，以先覺覺後覺，豈暇問其行不行哉？惟摩西穆罕默德，以權力行其教，君主而已矣，何足爲教主？然則，行之與知，孰爲貴孰爲賤也？」（同卷二）

吾人既知「因行以致知」之爲真理矣，則諱詞同此種「貴知不貴行」之論，實爲難爲以求知。或知先行後謬說之再現，其與「知難行易」之至論，固背道而馳，殊不相容也明矣。且此種謬論，在政治實踐上，爲禍亦至烈。故中山先生曾嚴厲以批評之。其言曰：

「中國之變法，則非先知而不肯行。……夫新法，國之大事也，多有不能先知者，必待行之成之而後乃能知之。……中國之變法，必先求知而後行，而知永不能得，則行永無其期也。」（孫文學說第五章）

據此可知，諱詞同「貴知不貴行」之論，在政治實踐上即爲「空言垂世」之取消主義；而公

辛學派所揭舉之「大同之治」遂亦流於空想主義之錯誤。

此學派更以其錯誤之知行學說爲根據，堅持保皇變法之政治主張，而與革命爲敵。故中山先生曾云：

「由乙未初敗以至庚子，此五年之間，實爲革命進行最艱難困苦之時代也。……適於其時有保皇黨發生，爲虎作倀，其反對革命，反對共和，比之清廷爲尤甚。」（孫文學說第八章）

由此觀之，不惟理論上實行爲知證之母，卽事實上，每種知行學說亦以一定之政治實踐爲其地盤。如公羊學派之情形，不過爲錯誤之政治實踐以錯之誤知行學說互爲因果之一例已耳。然而，辛亥以降，革命成立，變法維新，已成歷史陳迹，而公羊學派之知行學說，亦遂有不得不止之勞。代此而起，在中國知行學說史上成一新紀元者，乃中山先生之知難行易說。

關於知難行易學說本身之研究，時賢論述已詳，茲姑從略。著者尙擬另草「理則學要義」一書，以爲本書之續，并就教於各專家。

完

中國知行學說簡史

二九八

青年年文庫出版書目

書名	著者	定價	書名	著者	定價
學概論	盧于道	三、〇〇	西洋近世史	李季谷	三、〇〇
現代國際公法	梁漱溟	三、〇〇	行政管理概論	張金鑑	三、〇〇
青年的修養	吳之椿	一、〇〇	戲劇導演的初步知識	洪深	三、〇〇
實用理則學	陳大齊	一、五〇	統制貿易制度	章友江	三、五〇
讀書指導(一)	陳之邁等	一、〇〇	純淨法學	劉燕谷	三、〇〇
讀書指導(二)	楊杰等	一、〇〇	英語學習講座	范存忠	四、〇〇
希臘漫話	羅念生	一、〇〇	商約論	章友江	三、〇〇
信仰與行動	王清彬	一、〇〇	國學概論	曹聚仁	二、四〇
熱河	武尙權	一、〇〇	歐洲外交透視	程希孟	八、〇〇
政治藝術論	邵公玄	一、〇〇	劉向歆父子年譜	錢穆	四、〇〇
英國人論	戴錫齡	一、〇〇	邏輯學講話	殷福生	三、六〇
現代政治思想	詹文滂	三、〇〇	中國民事訴訟法論	張企泰	五、〇〇
近百年來中國關係	胡秋原	五、〇〇	中國信用貨幣發展史	朱悞	五、〇〇
人之奧妙	王世宜	六、〇〇			

中華民國三十三年十二月初版

青年文庫

中國知行學說簡史

本書每冊定價 生料紙本國幣六十八元
潤腸紙本國幣一百元

(外埠酌加運費匯費)

版權
所有
不准
翻印

著者 趙 紀 彬

發行人 劉 百 閱

發行所 中國文化服務社

印刷所 中國文化服務社印刷廠

10

4-95024

(2)