

金華年歐著

心理建設論

人人出版社印行



150-8017

中央日報資料室

分類號 1508

著者號 208

登錄號 0350

國家圖書館典藏
由國家圖書館數位化

金平歐著

N262



心

理

建

設

論

愈愈
行知
愈愈
易難



自序

本書是我的桃花源記，但非描寫世外的渺茫的境地，而是說明世間的現實的社會。人跳不出自然發展法則的圈子，不問自知有圍或無圍，均難逃避的，而且非循自然發展的線路前進不可。古今人有循着走的無不因而昌盛，不循着走的必然自取滅亡。這不是命定論，而是進化論。所謂「昌」或「亡」不是可望不可即，而在於各人自己的選擇。如選擇滅亡，那是唯死論；如選擇昌盛，那是唯生論。

新的桃花源是人類昌盛境地，不是空中樓閣。它是以宇宙為範圍，科學為基礎，心理為結構，好生為目的。（好字為動詞亦為形容詞）名之為「國父的哲學園」。它是永久開放，歡迎參觀，並無限制，自由出入。只在人欲去與不去，不在路的遙遠與近使，不過有極見的人，非經人歧途而不知返，就永遠不能到達了。去哲學園的路，是平坦的大道，毫無艱難險阻，已有人在路上豎過指路碑，里計算算牌了。

本書乃為哲學的乘車，是便利大眾前往昌盛的境地。若有人自動前往，不用代步，我也不想兜攬這筆生意。不過人若看了一花一本回來，並未遊過全面，即以圖非大觀，我想作成一四交易，請試坐哲學的乘車循最經濟的路線，迅速的遊覽一遍。倘若感到它的美麗和奧妙，而以路不難行。印像簡明。我得聲明一句，我不想享受什麼發現的專利

。如人願同任導游的工作，我可驕傲點說，吾道不孤了。

圍門出口還擺上一本歡迎批評簿，可任意寫的。如爲善意，自當接受，惡意也有答覆。要是我能看到批評，不會置之不問的。語云：「當仁不讓」，我決不以他人之非以代己之是，亦不欲以己之非變人之是。真理愈辯而愈明，我不辭勞苦的濡筆以待，還得附帶一句：「予豈好辯哉！」

民國二十年春我在湖北省地方行政人員訓練所縣長班，公安局長班，佐治人員班中講「孫文學說」，講義稿已經刊印，因時間匆促，內容不充實，很想等有機會來整理，一直過了十二年才着手增刪，這也正夠慚愧的。姑無論我的心得是否有價值，應以之問世，而公諸社會人士的評判。

整理本書的初稿，實足化了一千五百小時。初在雲和青年館，旋因有死鼠發現，移住新生活運動促進會職員宿舍。不久鄰室也曾發現死鼠，時城區已蔓延很普遍，因借書關係不能離開雲和。老實說，因追求真理，只好不怕鼠疫的威脅。在青年館時有日日練習朝氣的歌詠，在新運會時有夜夜娛樂而合於琴板的京調，有時固可擾亂我的思潮，但亦可幫助思維的推想，偶然曲終人散，對於一鈎的新月，一豆的孤燈，感到清靜和寂寞，反足以引起我的冥想。

寫作因先有輪廓，但於材料的搜集與組織，文字的寫作與修正，這亦是跟着知難行

易發展的涉則而構成的。由於愈行愈知，而愈知愈行。這樣完成我的全部寫作。有時一張解釋圖表是化了七八次的修正才能畫成的，雖仍有討論的餘的。我現在大膽的以我的知助人的行，亦欲付梓後，以人的知來助我的行。這是本書起草的動機，亦同樣期望於社會人士的。

三十三年春初稿完成後，由浙來滬，曾分別請黨國名流指正，並在中央訓練團刊，復興月刊，三民主義半月刊，文化先鋒分段發表，並曾在中央政治學校高等科講演四小時，有許多友好勸早日出版，今春復加整理，於六月底告竣。

國父說過宇宙是知的範圍。現在科學雖進步，尙不能窮其底蘊。就已得的知識說，真浩如煙海，亦難窮盡。大哲學家兼數學家來布尼茲（Leibniz）說：「智識愈進步，而壓縮為小冊子的可能性愈大。」湯姆生教授（Prof. T.A. Thomson）已將科學知識壓縮成爲科學大綱。對於我研究 國父遺教有新的啓示，所以取材特多。倘無湯姆生壓縮知識的力量，要想以各種科學常識來說明革命哲學，幾乎是不可能的。我亦想加一點壓力，使人易於明瞭科學的哲學，若我的工作不無收穫，我也是要感謝湯姆生教授的。

本書出版前曾承師友及同志的指教，特此誌謝，對於給予科學研究獎勵費二萬元的黃季寬先生，尤其感激。

自序



005.135
8657

心理建設論 目錄

壹 討論的開始

一、導言

甲、心的學理

- 1. 科學 進化論 生物學 生理學 心理學
- 2. 哲學 佛家 道家 儒家

乙、心的定義

- 1. 心之體 心 腦
- 2. 心之用 中 西
- 3. 心之義 本源 定義

丙、心的建設

- 1. 個人的 愉快 憤怒
- 2. 社會的 心由境變 境由心造
- 3. 建設的 利導 推廣

心理建設論 目錄

一
三
三
六
六
一
一
二
二
三
三
五
六
八
一

國家圖書館



002573252

二、盡性

甲、基本性

1. 已奠的基礎 大綱 高深

2. 發皇的圖案 闡述 發皇

3. 唯生的構築 建設 修葺

4. 基本的認識 基本 首先

乙、聯繫性

1. 建設的聯繫 心與物 人與羣

2. 理論的聯繫 學說與民族 學說與民權 學說與民生

3. 實踐的連繫 行知 知行

丙、革命性

1. 革命的哲學 動力 方法

2. 哲學的革命 古說 今說

丁、科學性

1. 科學與哲學 哲學在科學的前後 科學是哲學的分類

2. 科學與學說 科學方法 科學原理

二一五

二一六

二一七

二一九

二二〇

二二一

二二二

二二六

二二二

二二二

二二四

二二六

二二七

二二五〇

二二五〇

貳 歷史的因緣

一、一般的綜合……………五九

甲、進化史觀……………六〇

1, 物質進化……………六一

2, 物種進化……………六二

3, 人類進化……………六四

乙、民生史觀……………六七

1, 推廣 人民生活 社會生存 國民生計 羣衆生命……………六七

2, 守約 空間的佔有 時間的佔有……………七〇

丙、知行史觀……………七三

1, 觀察的標尺……………七四

2, 歷史的階段 民族 民權 民生……………七五

3, 知行的路線 迎頭趕上 後來居上……………七八

丁、綜合史觀……………八二

1, 進步 中國 西歐……………八二

心理建設論 目錄

心理建設論 目錄

四

- 2, 保守 思想 精神 八七
- 3, 退化 道家 佛家 九一
- 4, 餘論 九三
- 二、特殊的追溯 九五
- 甲、知易行難說 九五
- 丙 1, 古說本義 九六
- 2, 後人誤解 九六
- 乙、重知重行說 九七
- 1, 孔子 重知 重行 九七
- 2, 曾子 先知 後行 九九
- 3, 子思 能知 能行 一〇〇
- 4, 孟子 全知 全行 一〇〇
- 丙、無知無行說 一〇五
- 1, 老子 無知 無行 一〇五
- 2, 莊子 不知 不行 一〇六
- 3, 關尹子 反知 反行 一〇七

4. 慎到

丁、致知力行說

1. 程顥 致知 力行

2. 程頤 知本 行末

3. 張載 知崇 行卑

4. 朱熹 知要 行實

戊、知行合一說

1. 陸九淵 輕知 主行

2. 王守仁 良知 知行合一 致良知

三、學說的產生

甲、主義不行的刺激

乙、心理改造的需要

丙、古說反應的攝影

1. 對於知易行難說的批評

2. 對於知行合一說之批評 無功日本 有害中國

丁、新說產生的紀錄

叁 萬有的本體

- 一、宇宙的中心……………一四八
- 甲、何謂中心……………一四九
1. 空間……………一五〇
2. 時間……………一五〇
- 乙、中心何謂……………一五三
1. 有機……………一五四
2. 無機……………一五六
- 二、萬物的生機……………一六四
- 甲、生的說明……………一六四
1. 廣義 廣生物 微生物……………一六四
2. 狹義 原始 進化……………一七二
- 乙、生的要求……………一八〇
1. 需要 人羣 地域 工作……………一八〇
2. 追求 合理 光大……………一八六

三、人類的生命.....一九二

甲、生命的創造.....一九二

1. 物質.....一九二

2. 精神.....一九八

乙、生活的增進.....二〇四

1. 客觀.....二〇五

2. 主觀.....二〇八

四、結語.....二一一

肆 天人的道理

一、三種關係.....二二三

甲、物物關係.....二二三

1. 均衡 空間與時間 精神與物質.....二二三

2. 相成 相合相成 相反相成.....二二七

3. 綜合 萬物歸納一理 配合等於神和.....二二四

4. 變化 變動程序 因果關係 比較觀點.....二三〇

心理建設論 目錄

乙、人物關係……………二三六

1. 配合 重物 重人……………二三六

2. 得失 有得失 無得失……………二四二

3. 成己……………二四七

4. 成物……………二四八

丙、人我關係……………二五三

1. 取予 予與取 予等取 予較取……………二五三

2. 秩序 行動 結構……………二五九

3. 自動 改正矛盾觀念 認清互助關係……………二六三

4. 助人 矛盾的缺憾 互助的成功……………二六八

丁、關係總論……………二七三

1. 互助與其他……………二七三

2. 互助與鬥爭……………二七三

3. 互助與誠……………二七四

二、三種分析……………二七六

三、甲、智……………二七六

1. 別是非……………二七七

2. 明利害……………二七八

3. 識時勢……………二七九

4. 知彼己……………二八一

乙、仁……………二八四

1. 仁民……………二八四

2. 愛物……………二九〇

丙、勇……………二九三

1. 義勇……………二九三

2. 理勇……………二九三

3. 奮勇……………二九四

丁、分析結論……………二九五

伍 知行的真相

一、知……………二九七

甲、知的由來……………二九七

心理學 監論 目錄

心理建設論 目錄

10

甲	1. 生知	感覺	遺傳	二九八		
	2. 學知	真注	研究	三〇一		
	3. 困知	奮鬥	試探	三〇三		
乙	知的性質			三〇五		
丁	1. 標準性	不覺	錯覺	幻覺	聽覺	三〇六
	2. 一致性	主觀	客觀			三〇九
	3. 延展性	空間	時間			三一二
二、行						三一四
甲、行的範圍						三一四
1. 狹義	外表	目的				三一四
2. 廣義	內外	目的				三一五
乙、行的結果						三一九
1. 欲行						三一九
2. 試行						三二一
3. 實行						三二一
丙、行的定義						三二二

三、知與行……三二二

甲、知行基礎……三二四

1. 適應環境 學理 事例……三二四

2. 改造環境 理論 實踐……三三四

乙、知行的發展……三三九

1. 文化分類 知的分類 行的分類……三三九

2. 文化累積 知的累積 行的累積……三四七

丙、知行關係……三五五

1. 歷史的看法 不知而行 行而後知 知而後行……三五三

2. 社會的看法 先知先覺 後知後覺 不知不覺……三五八

3. 綜合的看法 人時對照 知行離合……三六四

四、知行區分……三六九

1. 知的區分 主觀 客觀……三六九

2. 行的區分 狹義 廣義……三七一

3. 知行分析 就個體說 就集體說……三七二

4. 知行分化 混合式 化合式……三七八

戊知行比較.....三八五

1. 比較標準 以事爲範圍 以事爲實證 以事分性質 以事分等級 三八六

2. 比較結果 人事時地物.....三八七

3. 比較推論.....三九四

四、認識概觀.....三九四

1. 認識基本法則.....三九七

2. 認識發展注則.....三九八

3. 認識法則體系（附圖）.....三九九

壹 討論的開始

一 導言

「心理建設」是中國的「文藝復興」，是古來哲理的發揚光大；「心理建設」是社會的建設精神，是現代科學的普及教育。因物質落伍的中國很需要以科學為建設的工具；組織散漫的社會很需要以民主為建設的方法。但欲物質建設與社會建設成為可能，必須在心理上先有了建設。故「建國方略」所以將「心理建設」列在「物質建設」及「社會建設」之前，就是說明「心理建設」是建設的建設！

西方文化的興起是發源於「文藝復興」。從人文主義的思潮推進宗教改革，而啓明運動，而新人文主義，形成近代西方的文化。有人將五四運動看作中國的「文藝復興」運動的開始。這是不適當的。民八的新文化運動，雖高呼擁護蔡先生（Schenker）。德先生（Democracy），但不是誠心款待，（心理未建設）賽德二氏並未在中國顯出神通。當時流行的哲學，文學。「紅樓夢」忽然紅起來，易卜生乃應運而生。對於賽先生的作品「社會計劃」，德先生的作品「民權初步」反而無人注意。賽德二氏有知，當大呼晦氣！所謂新文化運動，雖也想效法「文藝復興」對於古典文化的整理，雖有哲學新著的



三部曲（胡適之的中國哲學史大綱上卷，梁任公的先秦政治思想史，梁漱溟的東西文化及其哲學）雖有整理而無創作，同「孫文學說」相比，不啻有天淵之別。雖有人本主義的自覺，但是打倒孔家店，要開洋貨店，也是沒有出息。故所謂新文化運動；除了「了呢麼」的強調，還有什麼？

故只有「心理建設」才為新時代潮流的倡導者，既無懷古的幽情，又無趨時的風氣，真是思潮的巨流，將在歷史上掀起雄偉的波濤。中國從此有新的面目出現了。因它是由「革心」貫徹到「革命」的理論與實踐的歷程、它所包含的知識牽涉到自然科學與社會科學的全部。乃是最進步的「科學的科學」。它不是唯心論，也不是唯物論，而是心物化合的唯生論。它由「哲學的革命」發展到「革命的哲學」為人類上進的最高法則。也可以說是人類的「文藝復興」，亦是貨真價實的新文化運動的指導原則。

要講「心理建設」須先知何者為心理。宇宙間的祕奧，不是在太陽系以外，或在電子系以內，乃是在人類自己不可測度的「心」。現在有所謂心理學猶未能完全看破。湯姆生於「心之科學」中說：「心身之關係，能言之而有幾分確信者，尚無其人。」又說：「解說心為何物，非心理學分內之事，而屬於哲學範圍，」我看看古今哲學家嘗作心的探險，大多只是一種摸索。人類對於目心所以不易明者，正像人類識其天動地的力量，但不能自提其身以行，這似無可奈何，而有望心興嘆之感。幸而 國父已給後人造了

一所理想的哲學園，我要毛遂自薦任一導遊者，不信的且請前去觀光一次再說。

甲 心的學理

在未達理想哲學園以前，沿途的風光也需要觀察，我們且先看科學與哲學於心的說理。

1. 科學——可從進化論，生物學，生理學，心理學上去認識。

(子) 進化論 人經受精卵與胚胎的初期，完全無神經系。但心靈不能來自外方，故不得不承認神經系由最簡單之起點逐漸發達而成。心靈現象，如思想或情意等可能性必蘊蓄於生殖細胞中，凡生物的心意均有一逐漸天演的歷史在，即有生命就有少量的心意，即植物亦有之。(摘自天演之歷史)

(丑) 生物學 心靈可否來自非生物？倘擴大物質二字的定義，未嘗不可以心靈亦發源於非生物。近代心理學說以為自覺非心靈之唯一的發展，乃其最高的發展。至於低級者如兒童的知覺與催眠術及心理分析中發現在下意識下的心靈。即一切物皆有如心靈者，更進而言之，雖非生物中，亦有相當的心靈。吾人當依帕刻(G.H. Parker)之言，擴大「物質」二字的定義，因物質的性質包含心靈在內。(赫哲黎著生物學)這是解釋心為物質的附屬品。

(寅)生理學 心臟為一奇妙機關，跳動有次序，或由本體有一種自行管束的動力。人體若康健無病，閒豫時每分鐘跳動七十二次，心房自行收縮，其中的血外流，故成跳動的現象。心臟皮膚中肌肉纖維，約有數萬條，故四房可四處收縮，如握拳然。血液遂由此週流全身，仍還心臟。我人有時覺心靈之要過於身體；亦有時覺身體之要過於心靈。二者關係實乃固結不可分解。(見人體機械)心的現象雖經說明，而知其不可分的關係，尙未能窮心的底蘊。

(卯)心理學 新心理學說：人心的博大複雜實為前人前此所未及料；今而後知我人前此所視為心者，雖為人心全體，甚可貴重之部份，而實乃其最膚淺者。人固有純從生理學立腳點以觀察心靈而信一切所謂心的構造可以腦的組織構造分解說之者，以人類本有稟賦之所以首出庶物者，大都由於嬰兒腦中有多數未經組織的神經調質，供將來漸進的組織之無限的可能。雖然，縱使我人容納一心的構造可以神經傾向及其聯繫完全表寫一的設論，而謂心的組織除本能外，絕無所謂與生俱生者，則不能承認。

有以心身為分立而存在之說，持此說者常謂心身的關係乃為平行；心靈之系與物質之系，不相依傍而各自進行。此系對彼系全無交互的影響，各為閉關之局面各有其自己的定律。

復次則有靈魂說，謂一切方生之動物身中無一不具一心靈；心靈與其所屬的有機體

之間有極吃緊的關係在；生命的過程變物質與心靈之性，演化之指引力乃在於各個有機體所具之心靈中。

有所謂兩面說者，亦經不少的討論；多數學者每因生物界事實而傾向此說，此說假定「心而物的」存體——即我人從兩面認識的實體。

其他學者謂最合乎科學的主張，不如承認身心兩種活動，其要相等，互為經緯而不可分解。動物的生命為唯一實在之事，而此為其內外兩相。有機體的生命或常合一，時則顯然為心身；而時為身心。所最要者二相之中，不能離棄其一。物質與運動不能以說辯而化為心。（見心的科學及心的初現）

最近美國羅氏醫學研究所的研究員卡老爾亞克司（Alexis Carol）曾於所著「人之奧妙」上說：「物質心靈的相對立不過代表兩種不同技術的相對立。笛卡爾的錯誤即在於相信這些抽象是實在把物質與心靈看做異性質的，好像牠們是兩種完全不同的事物。這種二元論重重的壓在我們關於人之知識的全史上。因此引起錯誤的問題，即是靈魂與身體之關係的問題。」

科學家對於心的理解，偏於心的「體」及心身的關係。或說心，或說腦，或說意識，或說行為。這都是觀察個體之心，固有所謂羣衆心理學，知羣衆的心理現象，只是近似中國古來所謂「心術」，和中國的「心理」比較，只有小處着手，而未大處着眼。故所得結果不能包括心的全部。

2. 哲學——單就科學來研究心是不完備的。必須從哲學上研究儒、道、佛各家的主張，而比較之。再與科學相印證，始能得一真確的觀念。

(子) 佛家 佛氏主張出世，四大皆空，心亦空空如也。這樣才能清淨寂滅，神秀悟道詩云：「身是菩提樹，心如明鏡臺，時時勤拂拭，勿使惹塵埃。」慧能悟道詩云：「菩提本非樹，明鏡亦非臺，本來無一物，何處惹塵埃。」這真是一絲不掛，比神秀要高明多了。故傳弘忍衣鉢，而成爲六祖。這是佛家勸我相忘，總算極玄虛之能事。

佛家冥想宇宙的無碍，覺自己生命的短促，故欲明心以知「六如」，即「一切有爲法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如觀。」（金剛經）見性以清「六根」。（佛經以眼，耳，鼻，舌，心，意，六者爲六根）而去「六欲」，即因六根而生的情欲，以成「六通」的神通力。（天眼通，天耳通，他心通，宿命通，神足通，漏盡通）袁了凡研究佛的警句云：「心因緣生，本無自性，既無相親，又無住所，徒有名字，名字亦空。」（靜坐論）總以一切是空的，所以連心也是空的。這可說是無心論。

(丑) 道家 老子說：「不見可欲，使心不亂。是以聖人之治：虛其心，實其腹。」（老子第三章）意使民無知無欲。又說：「衆人熙熙，如享太牢，如登春台。我獨泊兮其未兆，如嬰兒之未孩。衆人皆有餘，而我獨若遺，沌沌兮！我愚人之心哉！俗人昭昭，我獨昏昏。俗人察察，我獨悶悶。」（老子第二十章）所謂「泊兮未兆」是嬰兒的心。「沌沌兮若愚人」是嬰兒的心。不昭昭而昏昏，不察察而悶悶是嬰兒的心。以

嬰兒的心無積習成見，無人我的畛域，無善惡的區分。既無人我無善惡，則一切善善惡惡的心，亦無由而生。老子自以爲能「常德不離，復歸於嬰兒。」我姑且承認嬰兒能說這種哲學的話。但據他自己表示，也只有他「獨」自一人。那麼這種主張是否可行？這可說是嬰兒心論。

莊子說：「至人之心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。」（應帝王）應物而動，則於物無大小貴賤之視，吾心豁然無蔽，而物亦各效其用。他對待事物沒有一要」或「不要」，來則應之，不逐物，不強求。他又說：「哀莫大於心死，」他比佛家稍積極，至於「鏡心」一點則與佛家「心珠」見解是相同的。儒家如王守仁的四句教：「無善無惡是心之體，有善有惡是意之動，知善知惡是良知，爲善去惡是格物。」見解頗似，這可說是鏡心論。

（寅）儒家 孔子可爲儒家的代表。孔子說：「七十而從心所欲，不踰矩。」程子解：「則不勉而中矣」，胡氏解：「聖人之教亦多術，然其要使人不失其本心而已。欲得此心者，惟志乎聖人所示之學，循其序而進，至於一心不存，萬理明盡之後，則其日用之間，本心燦然隨意所欲，莫非至理。蓋心即體，欲即用。」這「矩」是什麼？「富與貴是人之所欲也，不以其道得之，不處也；貧與賤，是人之所惡也，不以其道得之，不去也。」這「矩」就是「道」。孔子對心是反對不用的。不主張「物來則應」的

態度。他說：「飽食終日，無所用心，難矣哉！不有博奕者乎，爲之猶賢乎已。」這是說不用心是不對的，無事弈棋亦可，但非提倡下棋。他要用心是大處着眼的。「典波蘭，繼絕世，舉逸民，天下之民歸心焉。」這是大處着眼。西洋人從來沒有說過這種話。又在大學上說：「心正而後身修」而家齊，國治，天下平。這「正心」就是「心理建設」。若一家心理建設，則一家齊，若一國能心理建設，則一國治，天下人能心理建設，則天下平，曾子的解釋：「所謂修身在正其心者，必有所忿懣，則不得其正；有所恐懼，則不得其正；有所好樂，則不得其正，有所憂患，則不得其正。心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而不知其味，此謂修身在正其心。」他雖在「正」與「修」字用工夫，但沒有說「正」內容。這可說是正心論。

孟子於「心」說得較多，對齊宣王說不忍人之心可以王天下。自稱四十不動心。這就是孔子的四十而不惑。自解其不動心爲「持其志，無暴其氣。」蓋志固心之所之，而爲氣之將帥。「必有事焉，而勿正，心勿忘」。「正」爲預備。作事勿忘預備。就是要用心的意思。而且說人都有羞惡，辭讓，是非之心。即不忍人之心，有此不忍人之心，乃能「行不忍人之政」，可說無說產者無恆心，是恆心由恆產而來，故不甚唯心的。他說：「得天下有道，得其民，斯得天下矣；得其民有道，得其心，斯得民矣。得其心有道

，所欲與之、聚之；所惡勿施爾。」意緒所說：「人情莫不欲壽，三王生之而不傷；人情莫不欲富，三王厚之而不困；人情莫不欲安，三王扶之而不危；人情莫不欲逸，三王節其力而不盡。」與此意相同。這亦不是唯心的。至於「大人者，不失其赤子之心者也。」這和老子嬰孩之心有點相似，但在另外一方面又說：「君子以仁存心，以禮存心，」這和說以「是」存於心而不忘。又說：「富歲子弟多賴，凶歲子弟多暴，非天之降才爾殊也，其所以陷溺其心者然也。」這是說「心」實受社會環境的影響。又說人心對於理義的感覺是相同的。所謂：「仁，人心也。」學問是要求已放之心而得之。欲得必須「專心致志」。引孔子的話：「擇則存，舍則亡，出入無時，莫知其鄉，惟心之謂歟？」這是說心的神明不測，得失之易，而保守之難，不可頃刻失其養。又說：「心之官則思，思則得之，不思則不得也。」最後說：「養心莫善於寡欲。」若對少數人說是可以的，對大眾說，就與上文「所欲與之」的話相矛盾。這是用心論。

中國哲學上對於心有一共通點，就是「明心」。但是各人的巧妙不同。佛家是出世，他的「心燈」是無物的「空明」，道家是避世，他的「心鏡」是有物的「初明」；儒家是入世的，他的「心地」是接物的「常明」。釋惠洪詩云：「心波不與類古井」，是死寂的；道家的心主厭惡紛繁，是幽靜的；儒家的心要辨別是非，是運用的。要之，哲學上的「心」是形而上的，科學上的「心」是形而下的。讀者至此，試思心是什麼東西

能有明確的定義麼？

乙 心的定義

國父說：「人者，心之器也。」這是就心的「體」來說明身心主從的關係。又說：「心之爲用大矣哉！夫心也者，萬事之本源也。」這是就心的「用」來說明事物的中心。

1. 心之體——心是人的主宰，即心是身的主人。古來所說「心君」，其意如是。

(子) 心 哲學上所說心是抽象的，但是它的作用是指心臟的「心」所發生的，從生理學上看，生命最重要的要素是血。人能活動，各部門都靠血循環不斷的接濟。血的運行完全由心操縱的。心臟彷彿是人體的司令部。心就是人體的司令官。或者有人以爲腦是人的司令官，其實乃是人體前進的指揮部，腦是指揮官，它是司令官的參謀本部，幕僚長。腦須血的供給始能發生作用，這就是心的授權於腦，司令官的授權於幕僚長，使能處理事務，古人以心爲君，而稱爲「心君」，我亦可說，以腦爲宰相，而稱爲「腦相」，生理學雖不能說明心是思官，但可說是受心的策動的。

(丑) 腦 心理學上所說的「心」不是「心臟」而是思慮意志等，都是腦部的

職務。但是如果強調腦部的作用而壓抑心臟是不妥當的。腦可休止，如前進指揮部有時可停止辦公，但心不能停止他的工作。可見心的重要性是超出腦的，腦有時精神失常或神經損壞，變為不知不覺，人還能存在的。若心失常而自殺，或心臟損壞而死亡。這關係就大了。就生理的部位說，無論是人，時，事，地，物。總以居中心為最重要、心的位置就是人體的中心，中心的說法是從心身關係中推演出來的。故心居人之中，不是君臨的地位麼？這還是靜的看法。人若動時，亦須心先動。「每分鐘內，心跳七十二次，人體休閒時則然。若一旦有事，須急赴之，身體未動以前，心跳已陡行增加，若已知腦部與各筋內將工作，需要多量之血液，以供給之也者。每一分鐘之內，由心臟注入動脈之血，靜坐時約五水磅（較全身之血三分之一稍多）急走時約十七水磅，奔上樓梯時約三十七水磅，若作不甚極劇之運動，約十四水磅，循環周身者共二次。」（人體機械）陸游詩云：「省事心君靜，」這是與科學見解相合的。孟子所說的不動心，是說動旋從容中禮，是說動的合乎法度而不為外物所誘，非根本說心不動，若真是不動心，豈不是佛老的同調，那真是「無所用心」了。

總之，「人者，心之器也。」反過來說心是人身之主。心固為人之一部，但以心為最主要。如以一切知識出於心，就忽略腦的作用了。這與科學的見解是不符的。

2. 心之用——引證中西對「心」的見解。

(子)中 人能運用其心思的能力謂之「心力」。梁書徐勉傳中說：「吾年時朽暮，心力稍殫。」這心力同年齡有聯繫的關係。這種「心力」各人稟賦有不同。道德之根於心，猶農產物之出於地。天資好的謂之「心地」厚，天資劣的就是「心地」薄。宋史：「何基帥事黃幹。幹告以必有真實心地，刻苦工夫而後可。」心能用刻苦工夫，始不為外物所蔽，而能因應適當。范成大詩云：「心兵休為一蚊動」擊死一蚊本不足道，但是帳內若有瘡疥蚊，「心兵」是應興的。「心兵」之動則有「心術」。禮云：「應感起物而動，然後「心術」形焉」。若處置得宜，無不可對人之事。「則心安而德全矣。」若處置不得宜，每憂悶而成疾。所謂「思慮煩多，心勞成疾」，這是屬於神經的。傳燈錄所說：「莫教心病最難醫，」元人傳奇有謂「心病還從心上醫」。若心欲其事而未遇，如王建傳云：「閒休鬥戰心還癢」。人心是最難捉摸的，故說：「心猿不定，意馬四馳。」楚辭有說：「心煩意亂，不知所從。」古來講心有幾句很精采的話：「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。」（書大禹謨）這是堯舜禹傳授的心法。就道統的傳授說，亦即是「心傳」。以人心危則難安，必須用精誠來感化；以道心微則難明，必須用一貫來實行。一切事情都要知道中心，執住基本。用這種方法的不變，以應宇宙的萬變。這種奧妙是無數的經驗累積成的。

中國哲人所講的心，都是務本的話。不是講心的反應、一枝一節的事，是有普遍性全體性的。都是要在人心上建設起來，以平治天下，這雖是迂緩，但是根本是澈底的辦法。是偏於心之用，而不大涉及心之體。各種說法是簡單明瞭。

(丑)西 騰尼孫 (Tennyson) 的詩中引證古哲人的話：「人生只體魄，塊然何可說，人生只靈魂，渺然何所存。二者屬一身，信徵更難開。真者無可徵，無徵仍似真。」這是說明心與身的關係，比較是玄妙了。講到心之體，是須說明心身的關係，講到心之用，亦須說到心與身的關係。生理學上說：「身與心二者並存，其中關係，頗不易明，如圓屋之頂，外凸而內凹。其內面與外面，雖屬二物，而終為一體，不可分離。身之於心，乃一而二，二而一者也。生物可以有感覺，有記憶，有意欲，有思想，與其取食，運動，儲蓄，變化各現象，其真且確，無不相等。生物之營養，其新陳代謝，頗有一定之程序，至於心之動作，欲觀察之，則較難矣。生物之身體，其身體乃聽命於心思者；故心之動作為主動，身之動作為客動。惟主動與客動併為一致，乃其最奇而莫可解釋者也。若既有康健之身體，復有康健之心思，以主使之，豈非人生最大之幸福乎？」

3. 心之義

欲下心的定義，先說萬事的本源。

(子)本源 心既處於主使地位。操之在我則存，捨之於物則亡，哲學是講不諛矩的心，科學是講要康健的心。在客觀的要求上是相似的。我可說有心求生則能活，無心入世則必死。若無心入世而不自殺，就是證明這種厭世的無心，還未達頂點。所以還能苟延殘喘。所謂無心入世固是解析厭世的無心，也可解釋捨生取義的無心。這種無心却是有心的最高發展。

一切要有心才能成事，心不在焉，不會成事的。俗語說得好：「天下無難事，只怕有心人。」無心或許例外可以成一件小事，但只是偶然，決不是必然的，心為萬事的本源，是根據經驗產生出來的理論。國父說：「滿清之顛覆者，此心成之也；民國之建設者，此心敗之也。」由於這種認識，故說：「國事者，一人羣心理之現象也。是故政治之隆污繫乎人心之振靡，吾心信其可行，則移山填海之難，終有成功之日，吾心信其不可行，則反掌折枝之易，亦無收效之期也。」這種理論何等精闢，這是哲學家所不會說過的意思，這是科學家所不曾想過的道理。茲更以表明之。

1. 個人的——個人的心理建設，是講個人的健康，人是有精神的心，與物質的心，所謂心理建設是講心的精神建設，但我不否定心的物質建設（營養），因為「心的營養、運動、休息、遊戲及儲蓄等事」。可按照最新學術——心理生物學家的指示實行即可，不必在此研究。這裏是要提出個人心理健康的道理，以喚起人的注意。

（子）愉快 生理學者帕夫羅夫（Pavlov）說人的感情，與其身的健康很有關係。人皆知身體中的血脈、消化，日形健旺，其精神必格外煥發；而精神的煥發與否，其足以影響於血脈及消化者，固亦若是其鉅。蓋心思為身體的生命，人必有暢快的心，而後可得健康的身。近世生理學家對這方面研究頗詳，說愉快的感情，足以助食物的消化。因心中愉快的人，其消化液的發生，食物的運行，與養分的散布，無不感便利。愉快的心理，不僅足以增長消化力，其於循環系的動作，亦能生同等的影響。

詩家威至威士（Walter Wirth）自言望見虹霓，而心中為之躍動，追憶湖邊水仙花的舞蹈，而喜悅驟生。這是愉快心理足以影響血脈之一例。又探險者值精神疲倦，偶得一好消息，其精神乃復振。幼兒思想家，無意中而遇舊識之人，不禁喜躍逾常，若有幻術使然。信仰宗教者，往往得一種愉快，似得超昇之樂。這是愉快的心理足以影響神經系統的效率。這種事實，科學家亦歎為不可思議！

懶惰的人一見豐美食品，口涎立生，即偶憶及或設想到，亦可發生同等的影響。因或覺上的經驗與消化作用，關係頗切。這種連帶關係，常為消化所激動，分泌因以進行。人必有暢快的精神，始能得健強的消化。人若心中無可繫念，營養上有很大的裨益。春季鳴鳥的食量最佳，就因為愉快的緣故。我人試觀人的善飯者，其精神必甚煥發，其人亦惟有煥發的精神，而後能善飯，是二者乃相表裏。欲消化的強否，可視其人愉快與否。昔人說心之安者，其食必甘，斯言得之。即此可見身心不可須臾離，而應和協。於此亦可見精神與物質的關係。

(丑) 憤怒 心存憤恨，或謂懷憂，其消化的進行，亦必生種種障礙。馮母生教授說：「心之足影響於身者，即腎上腺之，可得其大凡。人偶因憤激，心中發怒，腎上腺因此刺激，乃其所動作。腺中分泌加增，吸入血脈，全身均受其影響。此腺的分泌，亦一合爾孟的一種。〔筆者按：無管腺能由血中吸收資料；而其分泌，率未嘗外洩，故成內分泌的現象。此腺之體與櫻桃之一瓣相似，生出一種化媒，注入血中。生理家斯塔林名為合爾孟〕刺激較少之血管，使之愈形縮細。各處血脈之流，有向內之趨勢，其壓力愈增。同時各肌肉受此分泌的刺激，乃格外活潑；血中糖質，愈見其多；其凝結亦需時較短；全身各處，皆發生奮鬥之力，心之影響，有如此鉅也。」

心物的化合就是唯生論。這是有充份的根據，唯物論者要反對唯生論，不是反對唯生論，而是反對科學。科學對於不合科學的理論會來一冷酷的批判。但是我特別要聲明：唯心論不要引為同志。我是主張先心後物，既不忽略心，亦不放棄物。心理建設的要求是為人類求生的美滿，不是單求心的滿足。也不是單講個人自得其樂，而是要與衆樂樂。即是要造成社會上心理的健康。

2. 社會的——我所要講的心理建設是涉及全社會的事。雖說也從各個人着手。但講到樂觀，就要牽涉到宇宙觀、社會觀與人生觀。非懂得革命的哲學，不能常抱樂觀。顏回雖居陋巷而不改其樂，此非易學，然不同世事的快樂是完全個人的。我所要求是民族心理的健康，則個人的心理健康已包括在內。故我的心理建設論也是民族心理的建設論。現在要進說這種心理建設是否可能。

(子) 心由境變 人受社會環境的影響，以心理為最大。這種心的變化，一是自然的，一是人為的。人既不能離羣索居。其受社會的影響，所謂耳濡目染，那是必然的。社會彷彿是一面大的鏡子。各人的心都是鏡中的投影。這個影是社會的風氣。這種風氣有好壞，有久暫，有遠近。如女人纏足是千年前模仿宮庭而自然形成的。如男子蓄辮是清代用人為的力量造成的。當小腳流行成為時尚，心理就以小腳為美觀，打小辮子成了習慣，反以不蓄辮為怪物。現在可知人的本心並不以小腳為美觀，無辮為怪物。觀風問

俗，時不同而地不同。古人入國問禁，入境問俗，恐違禁習俗，或遭各種非難。

社會是一個大染缸，近朱者赤，近墨者黑。很少人能潔身自好的。如罵政治不清明，自不無可罵之處，但罵人者又如何？社會上充滿貪污心理，做裁縫的要偷布，做司機的要揩油。幾乎各方面都有討便宜的法門。社會人士常希望政治清明，根絕貪污，但另一方面歡迎送禮，要善應酬。批評者以從事地方政治工作的無好人，如何不令想做好的人在精神上不受打擊？倘社會貪污觀念不肅清，反映到政治上不會完全是廉潔的。固然從事政治工作者應有移風易俗的責任。但這種相互的關係總是有有的。

在經濟上亦是受社會的影響。如自二十八年下半年起，物價因自然的生產減少，損失，停頓而不敷供應，又因人為的囤積，居奇，詭買而逐漸漲價。那麼各人對於法幣跌價的觀念就形成了。銀行存款隨物價上漲而貶值，於是聰明的人不願存款，而欲掌握物資。這種心理的改變，任何人均可理會的。現在勝利愈顯，偽幣跌價，這種心理的變化，可說全由社會來決定的。物價漲落固或有人從中操縱，但形式上仍是受社會的影響。

因鼠疫流行，而有防疫逃疫的行為，心理懷有一種恐怖。公務員貧窮了，從事一點生產工作，（如種菜一類）亦覺應該，若在戰前，觀感就不同了。故心由環境變，並非全是道德方面，任何人在各方面多少是受社會環境的影響。社會是一羣人的心理現象，個

人可影響社會，社會可影響個人。大體上說，社會潮流，沛然莫之能禦。不同流俗，就會被認為怪物。我們講心理建設，不只個人的正心，而要造成正確的社會風氣來。這個人，故我們應致力的是社會的心理建設！

(丑)境由心造 境因變，心亦造。境由心造，原為佛語。我雖借用，意義不同。佛家的境由心造是靜的主觀的，所謂境由心造是動的客觀的。

僧皎然詩云：「花空會性了，月盡知心證。」由「花空」覺性，由「月盡」而知法，此是佛心的，「一色即是空，空即是色」，只有參禪，會有此心境。所謂「花空，我的看法，「花空仍在」，春去夏來，又是「綠葉成陰子滿枝」，秋天落葉，則為「落葉添薪仰古槐」，「了冬天」耐守寒梅，「鶴」，我雖悟道，但不入魔。所謂「月盡」，即為「月夜黑暗的過」，白日光明的到來。我並想不到要出世。

「同此佳山水，悲歡遇各殊」，這悲歡與佳山水不相干。「愁看柳色樓初上，笑對花枝好獨眠」，來有何愁，花有何笑，愁不得柳色，笑不得花枝。蘇東坡本是個頂聰明人，因回春不出印的曾問：「山僧四大本無，五蘊俱空，學士要從何處坐？」欣允留下御賜玉鎖鎮山門。我說：四大果皆無，豈有門懸玉帶？禪堂非坐處，不如燒去變真空。蘇東坡心理人經建設，故難駁倒佛印。要之，佛家的「境由心造」是靜的主觀，與客觀環境無關係，喜不能以物為功，怒不可以物為罪。只圖己心自由自在，

不管人世是死是活。所謂佛法無邊，究竟度得幾人？

我所說的境由心造，是客觀的造，不但形諸文字，而且要見之行事。不但是獨其善身，而是要兼善天下。即欲造成社會日新的樂觀的積極的服務的等的風氣。個人心理雖受社會心理的影響，然社會心理却亦由個人造成的。聽其自然，則轉移試化，促其進步，須提倡鼓勵。不過提倡者心理應先建設。曾國藩說：「方今天下大亂，人懷苟且之心，出範圍之外，無過而問焉者，吾輩當立章縉，自爲守之，並約同志共守之，無使吾心之賊，破吾心之牆子。」

故「君子之德風也，小人之德草也，草上之風必偃」。堯舜帥天下以仁，而天下莫不仁，「一家興讓，一國興讓」。「昔者王豹處於淇，而河西善謳，綿處於高唐，而齊右善歌，華周杞梁之妻，善哭其夫，而變國俗。」以國父一人的倡導，可以革了滿清的命；以現在政府的領導，就不能革了腐敗的心麼？不然，是不爲，非不能，心理建設就要革了這種不爲的精神。

3. 建設的——人心雖用顯微鏡不能見其形，用測量器不能算其質。但在精神上建設起來，不但可能，而且易行，所謂心理建設，要建設何種心理？近人有主張建設要「向前看」現代的文化，不是「向後看」古典的文化。我以爲向前而不回顧，則易忘了歷史的教訓；回顧而不前瞻，又易成爲時代的落伍，所以心理建設應一方面「向前看」，又

一方面「向前看」，那才有正確的路線。

又有主張心理建設是工業化的心理建設。但我以工業化的心理建設，若只講工業化，就會重蹈歐美革命不徹底的覆轍。我們所說的心理建設是「一勞永逸」的，「包羅萬象」的心理建設。這種建設性是整個的，不是局部的；雖是抽象的，但為重要的；雖為改革的，但亦自然的。

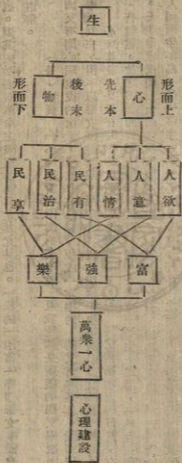
（子）利導 心無不有欲，「欲」有如水，只有利導，不可壓抑。古人壓抑的結果，常使泛濫，只要利其所利，使其向前，防其潰決。故各種物應使其有，平均有後則富之，同人說發財，無人不願。

心所計慮為「意」，南史：「要是意向如此」，事能遂其「意向」，誰能不願？衆人之事，自以民意為依歸。故由於意志集中，力量始能集中。意志堅定者，其人必健，意志集中者，其國必強。轉弱為強，惟有「誠意」。

心必有情，不必說理，但看造字。論衡說：「草木無欲，毒不踰歲，人多情欲，毒至於百。」這句話是否合理，姑置不辨，但人心不可無情。所謂「人非木石，誰能無情」，宋書說：「惟以情理不容，後有善心，一善心是心理建設，必為情理所容。禮記：「聖人修義之柄，禮之序，以治人情」。治人情，必須以禮，始不致亂，就是說要平均分配，使各人有同等享樂，始不起爭端。史記：「文貌繁，情欲省，禮之隆也；文貌

省，情欲繁，禮之殺也。」使情之用無過與不及。要能恰到好处。

心理建設是要大眾能夠「富」「強」「樂」，會有人舉手反對麼？那必然是「萬衆一心」。心理建設之外，要有物質建設、社會建設。這樣：心有欲，可實現「民有」；心有意，可實現「民治」；心有情，可實現「民享」。要之，要心理建設，可以實現三民主義，要實現三民主義，則非加強心理建設不可，茲以圖解之。



國父說：「夫如是乃能萬衆一心，急起直追，以我五千年文明優秀之民族，應世界

之潮流，而建設一政治最修明，人民最安樂之國家。爲民所有，爲民所治，爲民所享者也。則其成功必較革命之破壞事業爲尤速尤易也。」我的「導言」亦即孫文學說自序的註解。

（丑）推廣 「心理建設」原爲孫文學說，但我所講是廣義的孫文學說，將國父有關心理建設的遺教，補充孫文學說，使成一完整的國父哲學系統。說明以孫文學說爲主，但不以孫文學說爲限。故我的心理建設論，也可說是孫文學說的探討。

心理建設不是現在時髦的口號，暫時應付一下。因國父哲學如天地日月，有熱力，有軌道，放之四海而皆準，傳之萬世而不變。上帝有「好生」之德，「好生」爲天心。天視自我民視，天聽自我民聽。大地有「好生」之力，地必有吸力，地面有物力，使人類孳生不息，故「好生」爲地心。人類有「好生」之望，由真而善而美，精進不已，其樂無窮，故「好生」爲人心。天心之生，以自然教人以秩序、地心之生，以吸力教人以團結，人心之生，以歷史教人以互助。天地人合一，至矣，深矣！

乃德國國社黨以地理哲學教人以侵略，日本軍國提倡武士道，教人以侵略，殺人盈野，流血成河，這是殺人哲學。這種殺人的心理訓練，結其自食其報。天作孽猶可違，自作孽不可逭。唯物論者應睜眼看濟事實，勿復教人以殺人放火的鬥爭理論。那是一條絕路，要是真「爲三民主義而奮鬥」，就得信仰國父哲學，他會指出一條光明大道。

。事實擺在面前，歷史不可重演，這教訓是夠深刻的了。

迷路的人們，趕快回頭吧！回頭是岸！執迷則死，覺悟則生。求生的人們，應該研究孫文學說，大家來共同做心理建設的工作。

二 盡性

在未探討孫文學說的內含以前，先要觀察孫文學說的外貌。我們待人接物必然的認識是由外到內的。人事物雖不可貌相，然外貌的輪廓常能引起謬誤的觀感。雖說「有諸內，必形於外」，觀察亦非易事。以人言，所謂「以貌取人，失之子羽」。以物言，國父嘗舉一例：「吾俗呼養子爲螟蛉，蓋有取於螺贏變蟻蛉之義。古籍所傳螟蛉，桑虫也。螺贏蜂蟲也。蜂蟲無子，取桑蟲窠而殮之，曲而養之，視曰：類我。類我，久則化而成蜂云。」一語種誤會，可見外物不易知。以事言，亦因人或物的誤謬，歪曲了事實，而成謬妄的理論。以螺贏爲例：「取螟蛉而殮之是也；曲而養之非也。」外貌固不易觀，然亦不可不察。「視其所以，觀其所由，察其所安，人焉廋哉，人焉廋哉？」一人可從外貌的儀表，風度、服飾，再看到內含的學問，思想人格等等。這是認識的程序。買椟還珠固不可，語內妄外亦不安。得意忘形，就難免要遭受他人的訕笑。現在我先分

論孫文學說的全貌。

甲 基本性

孫文學說是 國父的哲學。哲學是什麼？雖衆說紛紛，然大體上可衷一是。哲學就是研究人生對於事物的知行。任何人對於客觀環境，自我活動，常生反應而有感觸，或存熱望而遭困難，因而產生一宇宙觀與人生觀。這種哲學態度存之於心或表之於外，均無關乎哲學態度的存在。如通常的哲學態度，或悲觀或樂觀，有以「生生死死；生為堯舜，死為枯骨；生為桀紂，死亦枯骨。」人生如夢，萬事皆空，顏回不壽，盜跖永年，天道如斯，不堪聞問。因而悲觀消極而生活墮落。樂觀者的態度不同，以為人之生也，為享樂而來，飛觴醉月，踏雪吟詩，過眼雲煙，稍縱即逝。或以有限的生命，立百世的功業，無地無時，不存熱望。以人生可樂，生活甚為振奮。同對一人生，或有價值，或無意義，根本由於態度不同，結果乃致生命異趣。我人欲求人生態度的正確，當先瞭解國父的哲學。

1. 已奠的基礎——首先說明 國父的哲學是戴季陶先生。他所著「孫文主義之哲學」的基礎，「僅為 國父哲學舉行過奠基礎。所可惜的戴先生似乎放下了工具，並未繼續發表新的成品。」

(子)大綱 「孫文主義之哲學的基礎」是替研究 國父哲學者揭示一個大綱。開了一個門徑。在開發 國父哲學的要求上是一個初步的提出，還未組織成爲一個圓滿的理論。因就哲學的本體論說，他似尚未探入最深的一層。但是我們很可感謝戴先生。因他已做了 國父哲學的披荆斬棘者。他在共產理論囂張時，來了一個當頭棒喝，這一定可喚回不少迷路的青年，在革命史上黨義史上是有偉大的價值！

(丑)高深 自「唯生論」發表後，更明確的認定 國父的宇宙觀歸結到一個「生」字。因完整的哲學不能無宇宙論，民生哲學是一種人生哲學。只是本體論的第二層而不是第一層。講到 國父哲學的高深，是探得宇宙的秘奧，可以解釋一切事物的發展，可以滿足所有人類的要求。由此新的認識，可測高深了。我人要瞭解 國父哲學，必須先讀孫文學說，必須善讀孫文學說。「知難行易」不過是 國父哲學園的圍牆，要知牆內還有許多花果。

2. 發皇的圖案——戴先生應替 國父哲學園地做了一個拓荒者，但也只限於新大陸的發現而已。在這裏我欽佩 蔣主席的努力了。

(子)闡述 他在中華民國二十一年五月十六日在南京中央軍校講「自述研究革命哲學經過的階段」中曾說：「總理所講「知難」的知，是一切學問的知，是不易強求，而知識的「知」，不必人人去求，只在人人要「行」。我們理解了這點，便知 總理

所講的「知難行易」的知，同王陽明所講的「致良知」與「知行合一」的知，其為本體雖不同，而其作用是某人去行，就是注重行的哲學之意完全一致的。「這裏所謂「行的哲學」的「行」是「知難行易」說的發皇。其理由容後闡述。

二十一年五月二十三日講「革命哲學的重要」又指出：「總理的政治哲學就全體認大學，歸到時代的思想，而用現代科學方法，加以整理出來的。」二十一年六月六日在中央軍校講演「要抵抗日本帝國主義先要抵抗日本武士道的精神」，曾提到「知難行易」的哲學。對於「哲學基礎」有所發揮，而仍歸結到注重「行」。有謂：「我們只知道「知難行易」的「行」字，為唯一的人生哲學，而不能承認唯心哲學，亦不能承認唯物哲學，而我們所以只知道有一「行」的哲學。」二十四年九月十七日在「峨眉山軍訓團」演講「心理建設之要義」。不斷說明：「孫文學說之要旨，在確立「知難行易」之力行的哲學觀念。」到了二十八年三月十五日講「行的道理」。「行的哲學」始有再文的說明。

（丑）發皇 「行的哲學」的「行」，是「知難行易」說最簡單最扼要的提示。他和古人所說力行，形同而質異。看了以下「歷史的因緣」中「特殊的追溯」，和「知行論」中的「比較推論」，就有明確的解答。這裏僅指出一行的哲學的「行」是「人生哲學」的發皇，不是抄襲。這自然對於 國父遺教有偉大的貢獻。可以說在已拓荒了的

革命哲學之基礎上，更有詳盡的「精神建設」的圖案。

3. 唯生的構築——陳立夫先生是學開闢的。他因為物質的感沒有機會去開，先來開起精神的鐵。

(子) 建築 「唯生論」就是經過陶冶的精神遺產。他不但對於國父哲學有更深一層的發掘，而且用科學的方法來發掘，以數學的公式，工程的圖表應用到理論上面。這亦是一種新的倡導。天演會「哲學上有一項最後的選擇，而其他的唯心論，唯物論，將被完全淘汰了。最近又出版了「生之原理」有了補充與更正，不過在革命哲學圖的構築上，還有未完的工程。我們不應該陳先生太辛苦了。也該在革命哲學圖的構築上來搬搬石塊。也許未完的工程會很快的完成吧！

(丑) 修葺 近來我因研究孫文學說，到圖書館去找書，只見關於三民主義及其他方面的參考書，比較的，而且於心理建設方面的書籍比較少。自然我所到的圖書館不多，也許所見者少。我相信關於這方面參考書是比較的少。原因不外（一）忽視孫文學說的重要，（二）以孫文學說牽涉到的學科比較難於着手。

似乎可說：一般人以孫文學說祇「知難行易」而不知「唯生論」的辯證法。一般只知民生史觀而不知知史觀。我口不見唯物論辯證法武揚威。一部人士也對它是相當的迷戀。以為它是說明事物發展的法則。故對其主義指瑕的比較多，對

於唯物論辯證法，就不大看見有駁斥的。雖或已有了批判，尙少積極的建立。若干年前大公報所發表的楊周熙同志所著「孫文主義的辯證法」，他是自成系統，而不是比照「唯物論的辯證法」來建立一個既可指出他人錯誤而針對錯誤建立自成體系的「唯生的辯證法」。而且楊氏只有一個發凡，和我所說目標略同，而理論不同的。我人應知先拿出自己精銳的精神武器，來壓倒異黨鈍拙的精神武器。這是腦汁上一件未統完的工程，從客觀的需要說。國父哲學園的落成，那是迫不容緩的事。

4. 基本的認識——任何人必先有哲學態度而後有實際行動。這種態度是自知其然的或不自知其然的；可以不開；這種態度是內在的發生，或受外來的影響，並無關係；這種哲學態度的認識是正確的，或不正確的，亦非必要。均須先有認識而後有動作。就說是個瞎子，他隨明眼人走，或以竹竿代目，均可假定先有認識；有了認識，他才敢舉步。何況是中國國民革命的始祖，他必然先有革命的哲學，然後有革命的主義和行動。

(子) 基本 蔣主席曾主張 國父哲學應為綜合的研究，其範圍較為廣泛，可名為「精神建設」。如於孫文學說之外，更將民國十一年一月多 國父在桂林所講的「軍人精神教育」，以及在三民主義和其他演詞與各種文告中對於黨員對於國民有關人格修養的這訓，融會而貫通之，以為心理與精神的堅固基礎，俾能振作人心而指進革命。曾於所著「總理遺教」一書中有扼要的提示：「孫文學說的要旨在力斥數千年來陷人民於思想

的迷津之「知易行難」的謬誤，並說明革命之所以尚未成功，和國家之所以積弱不振，最大的一個癥結；就是一般人「不求深知，不起篤情」，與「畏難不行」。今後我們要完成革命，建設新國家，必須根本上剷除一般人此種心理的謬誤；建設「知難行易」之「革命心理」。又云：「這是我們每個革命黨員「首先」要做到的「革心」的工作，也就是訓練學生或部屬以及一般國民最緊要的「基本」教育。」我們應特別看重以上所說的「首先」與「基本」幾個字。

（丑）首先 戴季陶先生曾指 國父哲學說：「此為先生哲學的創作，最重要之文字」。我可不必要多所引證，已可斷定 國父哲學是具有基本性的。因他種哲學或僅供少數人研究的資料。然此哲理則為人人「首先」應該瞭解的。至於研究三民主義，五權憲法以及其他的 國父遺教均為瞭解革命哲學以後的課題。蓋無論何事，必先確定其態度。態度若不確定，行為即無準繩。倘欲知 國父遺教及中國政治如何能上軌道，即先要研究 國父的哲學。

可以簡單點說：基本性就是表示孫文學說為作人作事的基本，為革命救國的基本，是一切的基本，我們應知本與末，先與後。孫文學說就是一切事物的「先」與「本」，能知此，「則近道矣」。這是它的基本性。

乙 聯繫性

孫文學說雖是一切的根本，僅說明它的內重要性，並不是至上無下，可與其他方面脫離關係的。樹固須有根能生，根亦須有幹能活。我們講「文學說」，自然要參看「軍人精神教育」及與心理建設有關的遺教，把它組織起來。因與心理建設有關的遺教，不可分作個別研究，而必須以孫文學說為主，而與其他遺教為從，構成一個完整的體系。否則支離破碎，雖說是重要，實會變成一團糟。故心理建設有關遺教必須聯繫的研究。

國父生前在日理萬機之餘將其學說發表已非容易，更要抽出閑暇的時間，將所有的遺教整理起來，在事實上是不可容許的。關於心理建設的研究，雖以孫文學說為根據，自然應將其餘遺教貫通。然亦不可違反遺教而自成其說。孫文學說的聯繫性是建設的聯繫，理論的聯繫，實踐的聯繫。

1. 建設的聯繫——「心理建設」是「建國方略」的一部。孫文學說何緣而作？在學說自序中已概乎言之。率直點說，是爲了實行物質建設與社會建設。因精神與物質是不可偏廢，心理與社會不可分離。

(子) 心與物——是說精神與物質的關係，在這裏僅以表明孫文學說與實業計畫的關係。

孫文學說第七章中說：「予近日致各國政府『國際共同發展中國實業計畫』一書，已得美國大表贊同，想其他之國，當必惟美國之馬首是瞻也。奧爾，則此後祇須中國人民之欲之而已。倘知此為興國之要圖，為救己之急務，而能萬眾一心，舉國一致，而歡迎列國之雄厚資本，博大規模，招學人才，精神技術，為我組織，為我經營，為我訓練，則十年之內，我國之大事業，必能林立於國中，我實業之人才，亦同時並起。四十年之後，則外資可以繼續償還，人才可以繼續成就，則我可以獨立經營矣。若必俟我教育之普及，知識之完備，而後始行，則河清無日，聖失良機，殊可惜也。必也治本宜先，救窮宜急。衣食足而知禮節，衣食足而無草莽，實業發達，民生暢達，此時則普及教育，乃可實行矣。第一次歐洲大戰結束，機會已失之交臂。現在『神風』又要來了，我們再不要放過千載一時的機會！」

蔣主席在『打倒日本帝國主義先要實行知難行易的哲學』中說：「現在唯物論者，僅是講『唯物』，完全排除了精神方面，這在東方民族一定是立不住的。就是西方的民族，也不能離開了精神而獨講物質，所謂立法的。我們中國從前，僅是唯心，而不注重物質，所以不能夠獨立，不能發達。我們要成功一個新時代的國家，精神與物質，決不能偏廢的。所以我們講孫文學說的，若祇知有一個孫文學說而不知其他。那麼心理建設末流所及，必然變成唯心論了。這是並可注意的一點。」

孫文學說的一知難行易」，它的功用，有如時代進步之輪，以啓時代閉塞之鎖——知易行難——試觀中國積弱的原因，多由中了一知易行難——說的毒索。印度安南篤信此說而亡國，日本信之未深，故能維新，歐美能於百餘年內突進文明，實因不信有此說。（據 國父質杜威可證）這理由在孫文學說中言之者屢。故於作實業計畫之時，特先作學說以破此心理的大敵，不致爲人視計畫作理想空談，而須推行，方克有濟。

實業計畫應爲 國父重要的遺教，其設計距今已二十五年，非一成不可易者。因實業計畫的發展，範圍廣闊，內容複雜，發展方法無不隨科事而進步。不可循二十年前歐美發展實業的舊路線，亦非亦趨，靡一踵踵上——，方可「後來居上」。這就是知行史觀的要義之一。因知隨時代而進步，取其長而舍其短，用其新而棄其舊。新法難知而易行。故今後欲改進實業計畫的部分設計，應瞭解知難行易的精義，庶不墨守成規，但所謂成規是計劃的細目，因建設環境或已變更，而建設技術或已進步，故工作程序，工作數量須視現在實際情形而言，而不是根本的改弦易轍。

若無實業計畫以指示中國物質建設的途徑，將何以使人信物質建設之有可能？若不按照實業計畫而逐步實現物置建設，又將何以鞏固「知難行易」的信仰？蓋實業計劃爲中國物質建設具體的知識，如所示的交通、商港、農礦、墾殖、工業等，均爲專門學識，讀之可見知難。若國內能依照計畫實行，那麼巨大的工程，繁雜的儀器，奇巧的技術

之於吾國，令人見之，則更打破說一切有價值的設計及理想空談的觀念，而證明知之難而行之易也。

國父說：「物質文明與心性之明，相得而後能進步。中國近代物質文明不進步，因之心性文明，亦為之稽遲。」故從孫文學說，可打破以實業計畫為不能實現的空想。瞭解實業計畫而知其必可實現，則可證明一切事實皆由正確的理想而來。認識孫文學說的意義，則可促進實業計畫的實現；實業計畫的實現，更足使孫文學說的真理，成為普遍的常識。兩者相需相成，物質與心性的文明皆可俱進。

（丑）人與羣 人為心學，變為人羣。國家亦一社會，故人與羣係說明心理與社會的關係。我們欲求社會建設的成功，自非先致力心理的改造不可。國父於民權初步自序上指出中國未能成為富強之故為「人心渙散，民力不凝結」。我可說這亦是受知易行難成的影響。故須教民知難行易說，去此心理大敵，人心知事可為，民力可由散而凝。是則「民權初步」的要求，可見諸實踐。「民權初步」為政治的操典，非誦讀之書，可不必先求知而後行。若能勤加訓練，不難更進一步由人民來自行管理乘人之事。故由孫文學說的倡導，使之多行，即使民衆堅信自行管理乘人之事為必要而可能。民衆不難於民權初步之訓練，不祇請社會的方法，然以此法為最重要，負責者決不可視為難行，而不賦予訓練的機會。民權初步第六章中

？今使有見幼童將欲入塾讀書者，（附註）兄曰：此童不識字，不可使之入塾讀書也，於理通乎？惟其不識字，故急於讀書也。」此為說明實行共和之理，其所以必須經調政階段者，實為必要。民衆至今若不能集會，是藥而不教，或教之不善，非不可教不可行。若能廣行多行，寧於於行，「則人心自結，民力自固」。由於民力的集合，小可建設地方，大可推進革命，從實行主義的印證，以鞏固知難行易說的信仰，庶數千年來思想的毒素，可在孫文學說的血清注射中肅清了。

要之心理可改造社會，社會可影響心理。兩者不可分離。我們應本孫文學說易行的精神，認行民權初步為易，則集會方能為民衆所熟習。同時由於集會的熟習，任何事方能為民衆所熟習；又由於民衆熟習的熟習，任何事可糾合民力為之。無不「衆擎易舉」，更可證明孫文學說的真確。

故我們講心理建設，同時不可不講物質建設，與社會建設。物質如何建設，社會如何建設？雖非本條討論的範圍，然而與他們的聯繫性不可不注意。如單獨講知如何難，行如何易，而不去從社會上物質上去行，有何意義？

2. 理論的聯繫——我說孫文學說為國父遺教的中心，或許有人會提出異議說；三民主義比孫文學說更重要。我得聲明三民主義並非不重要，若在哲學的觀點上看，三民主義是政治的方法論。這在下文可找到答案。「遺囑」上說：「凡我同志，務須依照予

所著：建國方略，建國大綱，三民主義及第一次全國代表大會宣言，繼續努力，以求貫徹」。這是最後的提示，當爲 國父最後的見解。它的排列次序，當不是隨便的，偶然的，而確有他的先後程序的。

（子）學說與民族——民族主義是求民族地位平等，即國內民族平等，國際地位平等。就中國說有三點最重要，即恢復民族的自信，堅固民族的團結，增進民族的地位。

「自信」 民族精神的喪失，有兩種反常表現，由於泥古而主張復古，由於崇外而甘心媚外。這是思想的細菌在作祟。以知易，故不必求；以行難，故不敢行。

就前者說，眩於古人之德行事功，以爲不可幾及。一切在古代都是空前絕後，惟嘆觀止。殊不知古人的興大工，舉大事，多不事籌畫，祇圖進行，爲需要所迫，莫之爲而爲，莫之致而致，其成功多出於不覺。自有「知易行難」說後，文化遂因而毫無進步，試問不奮鬥；如何能獲得知識？使「知」依時代發展漸趨向上？如何能成事業，使「行」隨文化進步漸趨平易？總以守不逮古，事無可爲，乃至偶像崇拜古人，而不是理智的研究古說。馴至非先王的法言不敢言，非先王的法行不敢行，非先王的書不敢讀，甚至非先王之屁不敢放。這真是每况愈下，世風太古。故惟有真正的效法古人行的精神，以行求知，以知立業。始能推陳出新，後來居上，自信力可以恢復。舜亦人，子亦人，有

這樣的氣概，才可有成。

就後者說，清末受外力壓迫，好文章難抵槍砲，舊社會遂趨崩潰。物以洋貨為貴，俗以歐美為尚。前之模仿古人者，一變而為摹倣外人。法學博士以五權憲法為外國所無，知識青年以革命主義是外國的好。更有主張全數西化，連外國耳光也比中國乾脆。這種中國籍的外國人，和現時代的活古人，對於中華民族都是一些渣滓。只要能理解孫文學說的精神，知能求新，行不叛國。民族的自信力才能恢復起來，而可成就偉大的事業。恢復自信，就要心理建設。亦可說心理建設是自信的中心力量。

「團結」 中國自有史以來，各民族的和諧和逐漸擴大，雖不能說已無民族的界限。大體上已熔成一個中華民族，因共禦外侮，以保障其生存，因共同命運，而有共同的意識。現在的問題是如何堅固民族的團結。這是包括各地方各階層的民衆。戴季陶先生說：「共信不立，互信不生，互信不生，團結不固。」是共信為團結的基礎。我們以革命聲譽或革命主義為共信標準，均無不可。

一方面應遵事說所示的宣誓，使各受良心的自責，法律的制裁，則民族的團結必益堅固。在另一方面當使由於理智的發動而確立共信。所謂理智的發動，即為知的認識，即先有共同的「認識論」始有同一的反映。且「知」為「信」的起點，「行」為「信」的證明。因為徒然講理論如何團結，而不於行動證明團結，也會同床異夢，各共患難。

故必須由於全民心理的改造，以認識新事物而生共信。共信立，團結固。此可知心理建設之所以為民族團結的中心了。

「地位」——中國民族前此之所以受人壓迫的原因。國父在民族主義中有了答覆，他說：「中國人口向來很多，物產又很豐富，向來要受外國壓迫的原因，毛病是在於大家不知。」要求知，非依據孫文學說的法則不可。理由在唯生辯證法中曾有解析。那麼中國民族地位如何增進？再看：「古人說知易行難，我的學說是知難行易，從前中國人腐敗的原因，是由於思想錯誤了。自我的學說發明以後，中國人的思想便要大改革，拿我的學說去做事，無論什麼事都可以做得到的。」（見黨員要注重宣傳的奮鬥）自然我們也可以用學說來增進民族的地位。因「知易行難」說為中國腐敗的原因。古語云：「物必自腐而後蟲生之。」故要獨立生存，必先不自腐，不自腐當先知病原所在，而力圖改革，始不致為世潮流所淘汰。

國父說：「在這個生死關頭要避禍求福，避死求生；要怎樣能夠避禍求福，避死求生呢？須先「知」道很清楚了，那便自然要去「行」。諸君要知道「知難行易」道理可以參考我的學說。中國從前因為不知要亡國，所以國家便亡。如果預先知道，或者不致於亡。古人說：無敵國外患者國恆亡。又說：多難興邦。這二句話完全是心理作用。……我們要恢復民族主義，就要自己心理中知道現在中國是多難的境地，是不得了時代

，那麼已經失去了的民族主義，才可以圖恢復。如果心中不知要想圖恢復，便永遠沒有希望。」（民族主義第五講）又說：「所以能知與合羣便是恢復民族主義的方法，大家先知道了這個方法的，更要想去推廣，宣傳到全國的四萬萬人，令人人都要知，到人人都知道了，那末我們從前失去的民族精神，便可以恢復起來。」（民族主義第六講）

要之，惟有信仰孫文學說，才能確信民族主義，惟有信仰民族主義，才能增進民族固有的地位。這亦可說孫文學說為增進民族地位的中心。

（丑）學說與民權 我可分兩方面來說：

「知」 古人因知識有限，不能理解宇宙現象，故有一段歷史為神權所支配。及文化進步，愈能解釋宇宙，神的權力逐漸衰退。如電學不明之時，視電為神聖，今則視若牛馬而役使之。故知的變化，可影響政治及其他。及至君權時代，以人民一切為君主所有。所謂「普天之下，莫非王土；率土之濱，莫非王臣。」有了這種觀念，就可以對民衆生殺予奪，聖君賢相不出世，暴虐無道時候多，非萬不得已時，不「知」反抗。故不想反抗。所謂「君者出令者也，民者出粟米麻絲，作器皿，通貨財以事其上者也。」即君有無上的支配權力，民有無限的服從義務，這都是不知民權主義的緣故。

國父說：「天下的事情的確行易知難，當時歐洲的民衆都相信帝王是天生的，都是受了天賦之特殊權的。多數無知無識的人總是擁戴他們。所以少數有知識的學者無論

用什麼方法和力量，總是要去擁戴他們，到了後來，相信天生人類都是平等自由的。爭平等自由是人人應該有的事，然後歐洲的帝王一個一個不推自倒了。」（民權主義第三講）故無論是神權、君權、民權、都是知識的反映。

「行」 知民權主義還是不夠的，要民權還得爭。就是要以行爲表現。過去的民權運動史，也就是民權行動史。我們不是實行民權主義麼？但因行的程度不夠，還未完全實現。要完全實行民權主義，總脫不了孫文學說的指導。

要之，過去民權運動史是知民權、民權的歷史，但歷史還在演進，故更須知與行。要實現民權主義更非澈底的「知」澈底的「行」不可，沒有知行爲中心。民權主義是不會實現的。

（寅）學說與民生 民生主義是依據民生史觀而產生的。民生史觀又是根據唯生的宇宙觀來的。民生主義可說是孫文學說的演繹。

「本體」 國父說：「民生就是政治的中心，種種歷史活動的中心，好像天空以內的重心一樣，從前的社會主義，錯認物質是歷史的中心，所以有了種種紛亂。這好像從前的天文學，錯認地球是宇宙的中心。」（民生主義第一講）這固然是指民生而言，然這裏沒有講到宇宙的中心，民生史觀因是從唯生宇宙觀中演繹出來的。故本體是相同的。

「方法」民生主義最重要的方法是平均地權與節制資本。這就是革命哲學的經濟方法論。經濟問題，極為複雜，必須對於客觀的事實有詳密的考察，知其發展的過程，和各該地環境的需要。因此在民生主義第一講中對於馬克思批評說：「所知道的都是已往的事實，至於將來的事實，他一點都沒有料到。所以他的信徒，要變更他的學說，推倒馬克思社會主義的目的。……由此更可見知是很艱難的，行是很容易的。……馬克思的判斷，既然和事實不對，可見我的學說，知難行易是的確不能磨滅的。」故說：「要把中心的民生問題研究清楚了，然後於社會問題有解決的辦法。」所以方法是依據本體與認識而產生的。

綜上述，孫文學說與三民主義是中心與外圍的關係。因三民主義中處處引證革命哲學的理論，即用本體論，發揮三民主義的原則；用方法論建立三民主義的方法；用認識論說明三民主義是客觀的需要。此理可與以下唯牛辯證法相印證。

簡單點說：無論是革命的主義、政綱、政策、組織與活動，都是革命哲學的產物，是以革命的哲學為中心的。

3. 實踐的聯繫——理論若不實踐，即成空洞的理論，孫文學說一方是講理論，一方是講實踐的。即從實踐中產生理論，再依理論而實踐。即能於行中求知，經驗逐漸豐富。知得愈真，行得愈好。

（子）行知。人類是由「不知而行」，而「行而後知」，無論社會和個人的歷史都是這樣發展的。國父的革命是用三民主義為原則。但三民主義不是國父腦中的玄想。他雖很早就提出三民主義，但是一考黨史，只有民國十三年所講的最為完備，以前所發表的都是很簡略，並不是乙酉中法戰敗之年，決心革命的時候，就有了完備的三民主義的。三民主義的形成，是革命不斷的奮鬥，不斷的經驗和體察，不斷的補充和修正，始能成其博大。惟其從實際經驗中得來的理論，始有實踐的可能。否則，如共產主義是從外國抄來，不合國情，即非從實踐中得來。故其說始終與客觀社會發生矛盾，格格不相入。要勉強去行，就有削足適履之弊。三民主義是適合中國革命要求的主義，固然牠的原則是對世界性的。不但三民主義是從行中求知，就是其他有價值的理論，都是如此。孫文學說的產生，即經過這樣歷程的。我相信一切有學術地位的作品，決不是閉門所造的車。或多或少必有經驗的成因在內的。

社會上的三系人，先知先覺者，不行不先知，不成其為發明者；後知後覺者，不行不易知，不配為宣傳者；不知不覺者，不行不能知，不求進步，只好做一個實實在在的實行者。這三系人的重心都是「由行到知」。第一、以行求知，即發明新的知識；第二、以行證知，就發明之端而行之，以印證其真確，可為宣傳的資料；第三、以行達知，因多行之後，可以「困知」。簡單點說，實踐是原因，理論是結果，或可說「行因知果」。

」。這是孫文學說特點之一。

(丑)知行 社會與個人固有「不知而行」與「行而後知」的事實，然社會與個人的加速進步必由於「知而後行」。因由知而行可免錯誤而收事半功倍的佳果。可說是「知因行果」。

國父對於各種事物的觀察都是應用「知行史觀」的。他所講奴隸的解放運動，或經濟被壓迫者的解放運動，都是如此的。如云：「當時各國工人本來不知道自己處於甚麼地位，後來於工人之外得了許多 義之士，替工人抱不平，把工人和資本家不平等的道理宣傳到工人裏頭，把他們喚醒了，要他們固結團體，和貴族及資本家抵抗，於是世界各國才發生工黨。……引導指揮的領袖都不是本行的工人，不是貴族，便是學者，都是從外而來的。所以他們到了團體成功，便排斥那些領袖。……由於這種流弊發生以後，工黨便沒有好的領袖去引導指揮他們。工人沒有知識去引導自己，所以雖有有很大的團體，不但沒有進步，不能發生力量。並沒有人去維持，於是工黨內部，漸漸腐敗，失却了團體的力量。」（民權主義第三講）

這種「知行」在人為覺醒，在事為進步，在物為發明，人，事，物的發展即是「知行」的發展，亦可說是知以導行，知以實行。不能導行，不能實行，只是「不知一。『能知必能行』。就是說有理論必定能實踐。故孫文學說不是空泛的理論，而是實踐性的

理論，這是特點之二。

「行知」與「知行」有如雞生蛋，蛋生雞，而是循環增進的。有人以為「心理建設」是空談，那只是對於孫文學說的不瞭解，並非孫文學說是空談，或者教人去空談的。

丙 革命性

孫文學說是革命的哲學，亦是哲學的革命。國父自認學說是革命的。他說：「本大總統想要中國進步，不但且對政治主張要革命，就是對於學問也主張要革命。要把中國人幾千。走錯了的路都來改正，所以主張學問和思想都要經過一翻革命」（民國十年十二月九日對於桂林學界歡迎會講行易知難）。

蔣主席也曾開發「革命哲學的重要」。

胡適對孫文學說異議的，亦承認「行易知難的學說是一種復有力的革命哲學」（新月二卷四號知難行亦不易）。

唯物論者說：「孫中山先生的哲學思想之所以富於戰鬥性和革命性，是因為他從來沒有把理論當純粹的理論來研究。他是為着革命鬥爭而建立理論。……「知難行易」的「孫文學說」一書，可以說是中山先生發表他的哲學思想的著述」（艾思奇著孫中山先

（孫文哲學思想）。

於此，孫文學說是革命的哲學是一致公認的了。現在我要研究爲什麼是革命的？

「革命的哲學」——孫文學說之成爲革命的哲學，不僅如胡適所說：「一面要人知道『行易』，可以提倡多數人對於先知先覺者的信仰與服從。信仰領袖，服從命令，一致進取，不怕艱難。這便是革命成功的條件」。我的看法不是這樣簡單。

（子）勳力 什麼是革命？就是仁者的工作。所謂「湯武革命」，「弔民伐罪」，

這就是仁者工作的表現。這種革命的勳力，就是「禹思天下有溺者，由己溺之也，稷思天下有飢者，由己飢之也；是以如是其急也。」故革命是己溺己饑之「急」。這就是仁。說到「仁」字，夫子罕言，以其不易言也。一般人對於「仁」，常有誤解。以「仁」非革命。因爲革命就是打手槍，擲炸彈，或者以革命就是以行動打倒反革命，以這些「打」的工作，似皆非仁。我們應知「仁」雖是博愛。這僅如日光之照，無所偏施，但在實際上日光照處，有陽有陰，受人如陽光，惡人如陰光，接受不到陽光是自己的過失。反革命者自外於革命，卽是不仁。不仁是可惡的。孔子說：「惟仁者能好仁，能惡人」（論語里仁第四）。故仁者不是念阿彌陀佛的濫好人。若是反革命，必然要打倒。打倒最好是不用武力。如湯武用武力，亦是革命。就是講道教的管仲，孔子亦許爲「如其仁，如其仁」，因其有管仲攘夷之功。故仁者對於憐憫，不是因爲要犧牲生命就不幹。應知「

志士仁人無求生以害仁，有殺身以成仁」。曾子說：「仁爲己任，不亦重乎！死而後已，不亦遠乎！」故抗戰的犧牲，亦是仁者的表現。有這種精神，可謂「仁者無敵」！

以智知仁，是革命必須有知識能力，故國父謂「革命的基礎在於高深的學問」；以勇行仁，故可說應有大無畏的精神。合智仁勇三者而言爲「誠」字。這是生命的動力，亦是革命的動力。誠是唯生的要求。所以革命動力是根據革命哲學而產生的。此可看出孫文學說是革命的。但因非企求革命的道理，故說具有革命性的。

(丑)方法。有革命的動力，還須講革命的方法。若祇有革命的動力，而無革命的方法。這種革命性的濃度還是不高的。孫文學說在方法的觀點看，是爲着政治的要求。自序中說：「故先作學說，以破此心理的大敵，而出國人思想的迷津，庶幾吾之建國方略，或不致再被國人視爲理想空談也。」如果可以分析的話，不妨說孫文學說是「知」，實業計劃，民權初步是「行」，或者其他有關的方法都是「行」。他固重「知」而尤其要注意「行」。行就是方法的總稱。他由革命動力而產生革命的方法。所以一切理論，絕非空談的純粹理論。它總是針對和配合一定革命的實際任務。這種任務是根據「本體」唯一的要求，而到達各個工作的目的。革命的進展必然循着知難行易發展法則前進的。故知難行易的發展法則，就是一切方法的指導原則。

2. 哲學的革命——一般只知孫文學說是革命的哲學，而不知哲學的革命。照程序來

說，應該先有哲學的革命，才有革命的哲學。現在且看什麼是哲學的革命？

既有革命的哲學，就有非革命的哲學，哲學的革命，就是要革非革命的哲學，這種非革命的哲學，即哲學革命的對象。這種對象有的是指名的心理大敵，有的雖未經指名，然因革命哲學的產生，其他哲學失其存在的價值，也等於革了他們的命。也可算是革命的對象。

(子)古說 最主要的是「知易行難」說。此說原不存在，因誤解而訛傳，考證詳舉在後。此說為思想的迷津，實際影響社會者甚大。民元革命的建設曾經敗在它的手裏。國父有謂：「可畏哉此敵，可恨哉此敵！」因從知識的鍛鍊中發現良知。這種良知為國父所固有，但與王陽明所說者不同。

知難行易說固然於民元革命建設失敗之後，始逐漸形成。但實際上在上李鴻章書中已說及，如「夫天下事不思不能行，而思無行之人，方今中國之不振，固患於能行之人少，而患於不知之人多。夫能行之人少，尚可借材異國。以代之行；不知之人多，則雖有人能代行之，而不知之輩，必竭力以阻撓。此昔日國家每舉一事，非格於成例，輒阻於羣議者，此中國之極大病也。」可見良知早已萌芽，不過因民元失敗後的刺激，更加鍛鍊而成為最精良的精神武器，可以殺敵致果。

所謂「知難行易」與「知易行難」僅憑易二字的易位，不知者方且為易，實為國

父數十年革命奮鬥的精品，而為戰勝數千年來心理大敵的法寶，其價值的偉大，非可以言語形容。國父不為古之所迷，在黑色哲學壓迫之下，流了心血，殺出一條人類光明前進的大道，不能不說是一種哲學的革命。

孫文學說不祇是對「知易行難」說下攻堅令，而獲得勝利。即其餘不正確的思想，亦因學說系統的建立為之一掃而空。這種古來似是而非的哲學思想。都是革命的對象。就是國父所自己說的「學問與思想都要經過一革命」。觀此，可不必更找他證。

（丑）今說 人類有史以來就有哲學思想的記載。要將這種古來留傳到現在的哲學思想加以評述，那是不容易而且太繁重了。單就中國說，那些已經歷史的淘汰而不存在的哲學是不值得追述。中西哲學雖然有了幾千年的歷史，而進步甚緩，和科學一日千里的前進，誠不可以道里計了。迄今連哲學的範圍與方法，都還不能成為定論，就可見那些哲學如何歧異。

現在最進步的見解是以哲學為「科學的科學」比較是優秀的，但亦不過是科學的思辨，只有靜的理論。已經過去了的哲學，對人生的反映是暗淡的。濃度雖有不同，可統名為黑色哲學。至於紅色哲學如唯物論雖似振振有詞，亦因唯生論出世後，已可克服。故中外現存的哲學，不問是唯心論，觀念論，唯物論，唯實論，都不及革命哲學的完備，而具有「生動」的力量。因不但要思辨，而且要實踐。革命主義既因革命思想而產生

，革命方法又受學說的指導。且因學說有一定的實踐立場，故有排他性。不僅要指出一般哲學的謬誤，更要全國的民衆都能循改進的路線以前進。這種哲學的革命性，也是非常充足的。

丁 科學性

國父哲學是有科學性的。哲學與科學最初沒有分家，因為人類文化的進步，哲學與科學遂分道揚鑣，學科學的批評哲學是渺茫、武斷；學哲學的人批評科學淺陋，逐末。這兩者的矛盾是可以調和的，可不必因差異而論爭，在述孫文學說的科學性以前，先說我對於科學與哲學的觀感。

1. 科學與哲學 古來討論哲學與科學的關係者，幾乎言人人殊，殊少一致的見解。就範圍說，對於哲學有的是研究本體，有的研究知識，有的研究形式，有的研究全部的；對於科學，有的研究現象，有的研究事實，有的研究實質，有的研究局部的。就方法說，對於哲學有主直覺的方法，有主超越的方法，有主邏輯的方法；對於科學有用理論的方法，有用歷史的方法，有用經驗的方法。其實對於科學與哲學，只說到一部，而未見到全部，茲將我的意見述下：

(子)哲學在科學的前後 人類因欲適應環境，必先認識環境。認識為求知的起源，蘇格拉底說：「田野和樹林何嘗教給什麼？我的學問是得自人間」。人間亦是環境，其實田野和樹林何嘗不教人以知識，倘使人不見田野樹林何嘗想像什麼是田野和樹林？培根說：「要利用自然，却先須服從自然」。這是一句名言。倘使人不知水性，他是不能利用水的。故無論哲學科學開始都是求知。惟因人類原始知識有限，最初發生的是神學，及至智識漸進，運用思辨，哲學遂離神學而成立。此時科學尚未分家，後因智慧日進，研究範圍日廣，對於宇宙的認識，理論已不能滿足要求，乃就事實實質局部方面更求深入的研究。一人智識時間有限，只能研究一部門成為專門學問，此時有一部份哲學仍偏於全體的抽象的研究。科學與哲學就開始分家。

此後科學本身又分門別類，如生物學可分為動物學、植物學、原生學、又如物理學又可分力學、工程學、建築學等，各種科學又可細分。故一人欲研究全部科學是不可能的，但不能不有綜合的學問（即哲學）。於是各立門戶愈趨愈遠。故就歷史上說，科學是哲學的分枝。科學逐漸侵入哲學範圍，凡哲學所研究的問題，無不可付之科學家去研究。故哲學的領域，遂被侵佔殆盡，哲學幾乎不能獨立存在。但實際上哲學不僅應在科學之前，亦應在科學之後。

在歷史上哲學在科學之前，這是無可爭論。就現在說，科學對於自然尚有未知數，

需要哲學去探險，先由哲學思辨。而後科學實證，因科學對於新問題，一時不能觀察試驗，故以思辨為先鋒，開闢路徑。再由科學家求得具體之結論，這一問題解決，新一問題又產生，故哲學常在科學之前，不過有人曾用一個比喻說：哲學所思辨的，等於日蝕時之模糊部分；科學所證實的，等於日蝕時之光明的部分，但是模糊的部分，以後亦要變成光明的。並且假定這話是有理由的，而且科學對於世界上的事物是無不知的了，但仍不能忽略了哲學處在科學之前地位。

科學是生活的利器，科學為人類而產生，故科學必有助乎人類之前進，使無具體的哲理為科學的前題，則科學本身固無善惡，遇有惡人，自以科學為戰爭的利器，就「人」的觀點說，有科學不如無科學。老子之去智，其意在此，但人類不能因噎廢食，可使科學不為殺人的工具，避免科學的犯罪，瑞典化學家諾貝爾發明一種膠膏物，可用為炸藥，又可用為救傷劑中的一新皮，且可為照相戲片，以供人類的娛樂。諾貝爾恐人引用炸藥，以造成人類的劫劫，故以財產獎勵和平運動，所謂諾貝爾和平獎金，即為科學家的覺醒。現在戰爭為科學戰爭，任何科學均可利用為戰爭的武器。科學既本身不能預防不被利用，亦不能因被戰爭所利用而不從事發明。如同盟國與軸心國之戰，我人不能不訴諸科學，然就人類最高理想立論，不能不反對戰爭。故科學之前，必須有正確的哲學，庶不致引科學以入迷途。這就是哲學必須在科學以前的理由。要之，哲學是科

學的最高指導。

(丑)科學是哲學的分類。若哲學過於思辨，往往違反客觀的事實。培根故說：「人類智慧的前進，不必加翅膀去鼓舞它，但應鑿一鉛錠去滯留它。」是以哲學必須以科學為基礎，肅清不切事實的思想，並應就科學已求得的真理，更加以綜合。雖比科學說理更抽象，但是由繁化簡，並非玄想。哲學是從科學的原理，理論，定律作更深遠一層的歸納而構成普遍的系統。換句話說，科學是哲學的分類研究，哲學與科學在範圍上方法上並無不同。哲學是說「一」，科學是說「多」。「一」的分析而成為「多」，這是科學；「多」的歸納而成為「一」，這是哲學。「一」少於「多」是哲學的觀點，「多」等於「一」是哲學的觀點。哲學是「簡」。科學是「繁」。這是兩者相差異。

任何事的發展，是由簡入繁，再由繁入簡，先簡是認識的開始，繁是認識的發展，而後簡是認識的標準。對於一花，初不以爲花，假定爲花，這是哲學的假定，續經分門別類研究其效用，這是科學的說明，人既知有牡丹花，海棠花等名花，如這花王，當推牡丹；如選國花，中國是選的梅花。這是哲學的標準。任何事都是如此，不可分離。

這就是說，哲學是統一的，科學是分部的。以政治爲例，哲學是元首，或中央政府，科學是各院部會首長或各省縣政府。元首或領袖是總攬其成的，僚屬或下級是各司其事的。科學無哲學如羣龍無首，研究物理的主張物理，研究化學的只知化學，研究生物

的只知生物，研究地質的只知地質，公說公有理，婆說婆有理，這是各人的崗位不同，亦即科學的職守，只知自己，不問其他。拉普拉斯建數學的世界系統，拿破崙詰以上帝何在？拉氏答謂他不必有此假設，他所說的是僅依物質與力的律以推演其學理。物理學家亦只專注力於力的定律，物質的動，這是當然道理。至於宇宙間種種他相，在所擯棄的。科學家固有兼長數種專門學問，但決不能囊括全體。科學家既不為全體性的研究，這是要哲學家負責的。真正哲學家是「博學而無所成名」。「博」不能「專」，「專」不能「博」，人的才力雖不同，這種原則是打不破的。

現在提倡科學的人，主張科學高於一切。這種用心是不可厚非的，但決不因科學的提倡而貶損哲學的價值，而且科學愈提倡，哲學愈尊崇。這是任何人打不破的。就中國說是害的「科學病」，這診斷是確實的。在外國，我可說，大體是患的「哲學病」。以中國言中國，政治是需要科學化。但是假定沒有哲學的頭腦，那麼交通家說交通救國，實業家說實業救國，經濟家說經濟救國，體育家說體育救國，航空家說航空救國，軍事家說軍事救國，各別的說是對的，合攏來說，即非全對。這其中有輕重緩急先後大小的分別，要有適當的調度。調度的方法是用科學方法，但非科學家。負責任的是政治家，亦可說是哲學家。拍拉圖以為要政治好，必須哲學家執政或習哲學。我以為哲學家執政，不僅是理想，亦是實際的需要，而且執政者必有哲學態度，縱使不自知其有

哲學觀念。

就事實來說。英國科學訪華團會員尼德漢博士答覆中央社記者所問「科學與政府」說：「英國內閣各部和政府其他機關中，今日都有不少的科學家。每一部都有一個首席科學顧問和他的助手。每一部還有由大學及其他科學家組織成的諮詢機構，並不隸屬於部長之下，而部長却時常聰明的去聽取他們的意見。他們多半每週開會一次，而且英國的組織比較活動，新的會議還可應需要而產生。比如，在目前的戰爭中感覺需要一個「生物戰爭會議」，由所有重要科學會議選舉代表而成爲一切有關戰爭的生物事體「清算處」。在化學方面，也有一個相似的會議。」在這段話中可知英國閣員不是科學家，科學家與部長同地位的顧問。我可說一切都需要科學，但是綜覽其成的決不是科學家。政治家與軍事家或兼有科學家之長，但他能擔任總攬其成的職務，不是科學的職守。政治家是政治的哲學，軍事家是軍事的哲學，革命家是革命的哲學。我非反對科學，亦非故意壓低科學。科學亦非人所能壓低的。我所說的哲學是「科學的科學」。我所說哲學與科學的關係，不是矛盾的，而是互相調和的。哲學不能缺少或反對科學，科學亦不能缺少或反對哲學，哲學與科學是相成的。

2. 科學與學說——廣義的孫文學說是國父科學化的哲學。即以科學方法來說明，亦以科學原理來綜合。

(子)科學方法 「韋勃斯特大字典」解說科學的意義：是已經承認或聚結起來的知識。這些知識，對於普通真理的發現，或普通原則的運用，係有組織而成公式。湯姆生認為科學是用最精確簡單最完全而可證實的方法，來說明經驗的客觀事實。孫文學說就是有組織有系統的學說。

伽利略在科學上有二句警句；一是科學除自身外不依賴任何權威，二是一切推論必須從觀察和實驗得來的，這還未完備。以後各人所談亦未盡同，茲將各方面意見綜合成四點。

第一、為範圍的確定，任何科學均有其研究的對象。這種對象就是研究的範圍。不過這種對象的地位，可以做軍事上的「特別手則」說，以對象為中心而求其前後左右上下的關係。就是縱橫的連繫。要明白這種範圍及彼此的關係，必須用精密的客觀的觀察。

第二、為事實的紀錄。所謂事物的发展，如量度的記載等等必須用適當的度量。克爾文說：「大凡科學上之最大發明，舉為精確度量及整理數目長久忍耐工作的報酬。其次所謂研究的歷程，必須用公平的態度。如馬克思維爾 (Maxwell) 所說：「度量以求精確與行為求公平，為人所尊為人類最高尚性質。」倘若記載失實，研究毫無用處。有了事實的記錄，始可用精確的公平的分析。

第三、爲普遍的實驗。科學最重要實驗。但實驗應不限於一地一時一人，應普遍的實驗，如結果相同，可排列使成可用的形式。如畫成曲線，使人在一覽中即知許多度量的結果，各種事實比較得其共同分母。實驗所用方法最主要爲歸納的演繹的推理。

第四、爲理論的組織。發現無數同類現象中同一之點，製成公式，這種公式得之靈明的偶發，或得於多數試驗的結果。以之組織原理，而成立抽象的簡單的定律。或者構成實物的具體的發明。

孫文學說最具體的是知難行易三律，經過失敗的教訓，七年餘的研究觀察及知易行難說，知行合一說的分析。又從人類分三系，歷史分三期，這是精確的分析，又用中國、日本、印度、安南等國實際情形爲引證。先用歸納成立理論，再以理論演繹事實，即知行史觀。最後成立抽象的簡單的定律。可說孫文學說是用科學方法綜合而成的。

(丑)科學原理 如知難行易以歷史爲證是用歷史哲學。以飲食爲證是用生理學、醫藥學、衛生學、化學、生物學幾種原理組織成的。以用錢爲證是用經濟學中貨幣交易各種原理來證明。以作文爲證，則以文法學，理則學來說明的，以七事爲證則用建築學、工程學、電學、進化論，化學中各種原理來說明。各種科學原理在以下各章俱有引證。可見 國父哲學是根據科學原理綜合而成，決不是空洞的空想。

上述 國父哲學是以科學方法，科學原理綜合而成的。除非科學方法變更，科學原

理失效。或許 國父哲學需要修正，否則，它的基礎是穩固的。

總之，孫文學說的基本性，連繫性，革命性，科學性，僅就革命哲學的外表來觀察的。一涉內含，因恐重複，暫存而不論。基本性爲各種哲學所同有，然均不及學說的高尚，可說是獨有的。聯繫性是心物的聯繫，人羣的聯繫，知行的聯繫，爲他說所不及，自是獨有的。革命性雖非獨有，然因遠超他說之上，也可說是獨有的。科學性雖爲晚近哲學的趨向，然不及學說的完備，亦是獨有的。要之，廣義的孫文學說是獨一無二至高無上的哲學。

貳 歷史的因緣

凡一種學說的產生，不問是繼承或創造的，必有歷史的因緣。所謂歷史因緣：第一要有整個的概念，對於歷史作一般的綜合；第二要有思想的根源，對於歷史作特殊的追溯；第三要有著述的歷程，對於歷史作產生的紀錄。我是按照這種分類說明的。

一 一般的綜合

一般的綜合是就歷史整體來研究，不劃分什麼段落的。所謂整個的概念就是歷史觀，歷史觀應是永久性的，不是暫時的偶然的現象，同時應是全體性的，不是一地的局部的事實。合永久性，與全體性而成爲整個的歷史觀。魯濱孫氏於其所著「新史學」羅馬的滅亡篇中說：「一次戰爭，或者一張條約，也許可以變更一個民族的君主；一種很厲害的疫病，也許可以影響他們的經濟狀況，但是在歷史上看來，始終沒有一種驟然的變化，能夠將大部份人類的習慣風俗同制度變更了的。」這固是合理的，但在大的趨勢上，不妨分成幾個段落，以便比較；不過在相對的劃分中仍不可忽視了整個的概念。

國父於民權主義中說：「世界潮流的趨勢，好比長江黃河的流水一樣，水流的方向

，或者有許多曲折，向北流，或向南流，但流到最後，一定向東的，無論怎樣都阻止不住的。『這是說明江河般的時間奔放與前進的狀態和路線。』國父所說向東是指中國而言，如就世界來說，東西南北流都有，應該說一定向海流的，在觀察上如果只看到一處的浪花飛舞或波平如鏡的一時與局部現象，而忽略了永久前進的，一定向海的事實，那麼對於歷史的論斷必然流於淺見。我要本着實學的精神，以簡取繁求出幾個具有整體性的歷史觀，來說明問題的解決。

一般只知 國父的民生史觀，而不知有進化史觀與知行史觀，這兩種史觀雖由我命名，但據遺教而產生的。我不敢實天之功以爲己有，欲將這種隱晦的史觀開揚出來，以供各方的研究與採用。這種說法與近來新產生的歷史哲學的見解有相同之處。是知國父無論在那一方面都是一個大成者，處處是偉大，篇篇有深意，可惜粗心者容易忽略，而不是我歡喜標新立異，茲分論之。

甲、進化史觀

自達爾文發表「物種由來」後，學者多稱爲時間的大發明，而不知 國父更有進化史觀的大說明，有獨立存在的價值。國父以進化時期有三：「其一爲物質進化之時期，其二爲物種進化之時期，其三則爲人類進化之時期。」這就是說：一切的歷史是進化的歷史。歷史是「時間」的記載，有時間就有歷史。不過一種是「不成文法」，一種是

「成文法」。近人的歷史觀念，只知有文字圖表的製作爲歷史，而不知「自然」是「空問」的圖案。這些標本就是活的歷史。歷史家只注意抽象的文字歷史，而不知有形的實物歷史。不過新歷史家，即所謂地質學家，已從化石上搜求人類更早的歷史，一般認爲鴉片時代是渺茫的，也許有一天科學的探索，比有文字以來而多少難有主觀成份的記載，更爲具體而具體，譬如南京附近的棲霞山有石灰岩，按所含化石爲古生代的二疊紀下部的產物，其化石有許多珊瑚和其他許多海生的化石。由此推知南京一帶在石灰岩堆積時爲海洋浸沒之區，因珊瑚爲淺海沿岸繁殖的動物，可斷其爲淺海。現在上海附近並無珊瑚，而遠在南部有之，可知當日氣候情形與現大不相同。若能詳爲研究，此石灰岩分布的情形，和其相同的地層，必可對於當日我國海陸分布之氣候變遷的狀況，有所闡明。縱使將來對於物質進化研究有完備的一天，不會變更 國父進化史觀的劃時代，這將是一個永久爲劃分時代的標準。

1. 物質進化——國父說：「元始之時，太極（此用以譯西名伊太也）動而生電子，電子凝而成元素，元素合而成物質，物質合而成地球，此世界進化之第一時期也。今太空諸天體多尚在此期進化之中，而物質之進化，以成地球爲目的。吾人之地球，其進化幾何年代而始成，不可得而知也。地球成後以至於今，按科學家據地層之變動而推算，已有二千萬年矣。」這是宇宙形成的歷史。據進化論者的見解，這是宇宙自無生物進入

有生物的開始。老子說：「天下萬物生於有，有生於無。」（老子四十章）所謂「無」名天地之始。「無」就是「道」。「故常無，欲以觀其妙」。所謂妙，因「無狀之狀，無物之象」，故說：「有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可為天下母。吾不知其名，字之曰道。」（二十五章）這已是玄虛。莊子的看法更為模糊：「有始也者，有未始有始也者，有未始夫有有始也者；有有也者，有無也者，有未始有無也者，有未始夫未始有無也者。俄而有無矣，而未知有無之果孰有孰無也。」（齊物論）以天地萬物為不可究竟。國父的宇宙觀的開始就明朗化多了。因為以前是玄學，國父所據的是科學。宇宙觀的內容留待下節來說。

這一期的歷史就是天文學。「今太空諸天體多尚在此期進化之中」，只要去讀天文學，就可知什麼星在誕生，什麼星已死亡，或將死亡。又由於地球之始生，以至生物的始生，都可表現地球的活躍性，這是地質學家的論斷。「生是宇宙的中心」，實是代替造物者下的格言。「天何言哉？」只要知道這一句話，宇宙雖屬無窮，一個「生」字可以概括。「生生不息」，生生就是一種變化。天文學不過是「生」字的註解。這時期是從無到有，無可觀，無不可觀。既無客觀，亦無主觀。可說是「無觀」，一切現象是生的變化現象，這是歷史的最初紀錄。

2. 物種進化——國父說：「由生元之始生而至於成人，則為第二期之進化。物種由

微而顯，生存淘汰，新陳代謝，千百萬年，而人類乃成。「這時期宇宙仍本「生」的原則，而演化不已。進化是由原生物而演化植物、動物、而至於人的歷史。在這悠長的歷史中，我人可看出各種生物發展的歷程，有如水波浪的回旋起伏，跟着時代的大河，順流而下，泱泱乎成大觀。我們所能看見的，只潮流所激起的波浪。汹涌的澎湃，這象徵競爭的激烈。我應該特別的提出；這時期萬物的競爭，就局部看是非常急劇，但是從遠景看，波浪的推進是諧和而有節奏。生物學提供許多可寶貴的思想，就是物競天擇，不是單純的鬥爭，勢不兩立，亦有互助的關係，相合固可相成，相反亦能相成，我將在以下列舉具體的事例，綜合成一個明確的法則。這裏的預告是說競爭的強調是鬥爭，鬥爭是生存競爭的病態；競爭的和諧是互助，互助是生存競爭的常態。

「競爭」並不一定是壞的。它彷彿是說，萬物運動會中的選手，在規則上應循自己的跑道前進，勝利者自然獲得錦標——優生，這種優越地位的取得是很自然而合理的。消極競爭是進步的原素，不可取銷，亦且無法取銷的。不過「競爭」的惡化是「鬥爭」，即運動員並不求前進，而是在起跑之前，打倒其他的選手，使它不能參加競賽，又在半途中心擊其他的選手，使他不能完成競技，在它自己就可大搖大擺的前進了。這種戰術在動物間或有運用，人類對於戰爭，或難免運用這種方法，但須記取這是人類的獸性，而不是美德。競爭的美化是互助，有同類對同類的互助，同類對異類的互助。自然

昇的萬物，不少曾經寫下可歌可泣的歷史，是值得我們讚頌欽佩的。我亦將在他蒼舉出發端。「萬物並育而不相害，道並行而不相悖，小德川流，大德敦化，此天地之所以爲大也。」這是自然界正常的態度，人類亦自有這種偉大的表現。

在這時期中，「生」仍爲宇宙的中心，亦永遠是宇宙的中心。萬物爲求生存而競爭，在千百年的歷史中，這種萬物的運動會中繼續不斷的在競爭，在淘汰。假定有一造物主的上帝，這上帝就是運動會中的總裁判。它是大公無私的，亦可說是純客觀的。一切是永遠的競爭！

3 人類進化——國父說：「人類初出之時，亦與禽獸無異，再經幾許萬年之進化，而始長成人性。而人類之進化，於是乎起源。此期之進化原則，則與物種之進化原則不同。物種以競爭爲原則，人類則以互助爲原則。」又說：「此原則行之於人類當已數十萬年矣。」在幾十萬年的長期中，人類曾經艱苦的奮鬥，人類取得勝利的錦標，不過是五六千年的歷史，在此以前漫漫的長夜中，人類的祖宗，不知流了多少的血汗，其犧牲的人數，當在人類自相殘殺而犧牲人數的總數以上，始能看見勝利的曙光。不知誰是始作俑者，當人類同禽獸戰爭告一勝利的結束時，轉移對外目標而對內，槍口對內，發生人同人爭。自有文字記載以來，幾乎大部是自相殘殺的歷史。這不是人類的文明，而是人類的厄運。所謂「始作俑者，其無後乎？」

「始作俑者」領導人類進入「人與人爭」的階段內，還是錯誤的路線。所謂歷史家，僅替歷代帝王做生活日記，而對這種自相殘殺所造成的污點，都無詳細的紀錄，現代無人能回答在歷史上因自相殘殺而犧牲的人數是多少？以往五千年的歷史，人類雖望見曙光，但猶留有黑暗的陰影。在這種陰影中人類曾幹過比萬物還要傻的愚事。一方面用盡心思去發明殺人的器械彈藥，惟恐威力不大，殺人不多，同時去發明戰術兵法，惟恐出兵不奇，殺人不快。一方面在相反方面，又思如何發明防禦方法，防禦武器，以資抵抗。務求避免損害，獲得安全。倘若我們願讓上帝來批評一句，不免要嘆息人類是愚而好多事！

這裏我得聲明我不是完全非戰者，尤其是盟國對於軸心的戰爭，同時我在著述中也曾受敵國的威脅，我是要爭取同盟國的勝利。因為這是正義對強權的鬥爭，這或許是人類最後一次的戰爭，幾千萬人類的血不是白流的，讓下一代的子孫能享真正和平的福。惟有希望這次戰爭的結束能徹底消滅侵略的禍根，為解除好戰民族的武裝，改組好戰政治組織，始有永久的和平，戰爭也有意義。在戰爭過程中，我也曾盡過綿力，我是誠懇的希望我們要從實際的工作上去爭取共同的利益，建築一條光明坦平而可共同前進的大道。我批評的是過去，斷斷的是將來，而不是現在。

在人類進化數十萬年中，雖有對外的鬥爭與對內的殘殺，但是因為人類的逐漸覺醒

，已有自己控制的能力，進化的原則爲互助，在對競爭的從屬地位中起了主導的作用。人類的文化，一方面是適應環境，一方面是改造環境。華特（Wart）說：「動物是受環境支配的，人是支配環境的，」這句話用「差不多」的眼光去估量是可說的。嚴格的說，還是有點失實而誇張。生物學家告訴我們，動物不是完全受環境支配的，有牠的生命活動力；人類支配環境的範圍，固可擴展，但是永遠不能避免要適應環境的。現在人類生命源泉是太陽的光與熱，人類能夠變更它麼？與其說變更，不如說改變情境與之相適應而已。宇宙的中心是人，但不是最高權威者。人類因爲知識進步，故能自動自覺的以互助爲進化的主流。要之，這時期是人的主觀，而其發展以互助爲原則。競爭不過是改造環境的一種方法而已。

上述進化史觀是宇宙觀的素描，將加上必要的色彩。綜合的說：物質進化是宇宙的形成，從無到有，既有變化，是無優劣，無好惡的「無觀」，大體上是一個「無」字；物種進化是萬物的形成，從下到上，惟見競爭，是不偏不倚，不左不右的「客觀」，大體上是一個「有」字；人類進化是人的形成，是從人到仁，偏重互助，是有進有退，有是有非的「主觀」，大體上是一個「人」字，孔子說：「仁者，人也。」就是標準的理想的人。現在世界上只少數人有仁，仁尙不是人的普遍現象，必待戰爭永遠廢除，和平徹底實現，世界大同，共存共榮，那時的「人類」，可改稱爲「仁類」！

國父的進化史觀是包括民生史觀而貫串知行史觀的。因為進化的趨勢是由「生」，而「民生」，而「好生」。民生史觀是從生的進化史觀演繹出來的。三民主義雖發表很早，但民生二字是民國十三年講三民主義時有了具體的提示。我追溯來源。當是根據孫文學說中進化史觀中演繹而成的。他說：「人類進化之目的如何，即孔子所謂：『大道之行也，天下為公，』耶蘇所謂：『爾旨得成，在地若天！』此人類所希望，化現在之痛苦世界，而為極樂之天堂是也。」民生史觀最後的要求是不會超出這種意義的。

乙、民生史觀

民生史觀是進化史觀中專講人類進化的因果關係。亦可說是進化第三期歷史的一般性。國父會對「民生」下過定義：「民生就是人民的生活，社會的生存，國民的生計，羣衆的生命。」民生史觀是依據這定義去說明歷史的動因。就是「民生是社會進化的重心，社會進化又是歷史的重心，歸結到歷史的重心是民生，不是物質。」民生史觀，放之則彌六合，無所不包；收之可衷一是，曾趨定向。換句話說，我們推廣的看，亦可守約的看。

1. 推廣——美國班茲 (Harry Elmer Barnes) 在所著「新史學與社會科學」中說：「現今關於歷史現象之解釋，約有八派，每派對於吾人關於歷史發展之知識，均有重要的貢獻。此諸派別，並非互相排斥，反之，且可互相補充。」所謂八派，即是：(一)

(偉人史觀(或私人史觀)，(二)經濟史觀(或唯物史觀)，(三)地理史觀(或環境史觀)，(四)精神史觀(或唯心史觀)，(五)科學史觀(或技術史觀)，(六)人類學史觀，(七)社會學史觀，(八)集體心理史觀(或羣衆史觀)。各種史觀都是從一種角度去觀察事物，因觀點不同，或見仁，或見智，都只看到一面。各種史觀都可以歸納到民生史觀裏面去的，所謂歸納，亦只是就其重要說，其實各種史觀，亦會各自牽涉到別的史觀中去的。我所說的是各史觀的大體，而不是全體。

(子)人民生活 通常說人有精神的生活與物質的生活。其實精神與物質二者相輔，不可分離，「在中國學者，亦極言有體有用，何爲體？即物質；何爲用，即精神。」故單講唯心，或單講物質，既非事實所可能，亦非生活的全部。生活的全部是民生主義的食、衣、住、行、育、樂，即物質與精神的合流。故欲知人民生活的發展史，必須綜合唯心史觀，唯物史觀來說，始能明瞭。

(丑)社會生存 就數量與質量的觀點看，即是人口與人種問題。以人口言，社會的問題是人口問題，馬爾薩斯會說人口是循環何級數發展的，而食物是循環學級數發展的。即人口增加快，而食物增加慢，因此社會發生戰爭，人類因而犯罪。試固是一種病理，但他的流弊，亦會作爲戰爭與犯罪的辯護律師，以爲這是必然的，不足怪的，保不能改良的。但是 國父對中國人說要獎勵生育，對世界說是各國人口比例加增，以

存民族的獨立。以人種說，吉卜林的「白人的負擔」，自視爲優秀，作爲侵略的理論。近來德日亦犯着這種毛病，自以爲世界應由他們一個日耳曼民族或大和民族來統治的，所以發動掠奪戰爭。如果能將這種過度的優越感取消，而代以民族的自由獨立豈不可和平相處？如欲解決生存問題，就要實行「國父的「民族主義」」。故必合社會學史觀人類學史觀，始能知道社會生存的發展。

（寅）國民生計 政治的實質就是經濟，國民生計，就是政治的實務。管教衛不過是要達到養的政治作用。民族主義是對外講「保」的主義，民生主義是對內講「養」的主義。要講國民生計就要有資源，各國的爭奪殖民地，就是爲的資源。所以有重新分配資源之論。其次爲技術，有資源而不知開發與不知利用，貨棄於地，必要引起他人的嫉妒。所以資源與技術是不可缺一的。國家的要素是人民、土地、組織、主權、「有人此有土，有土此有財，有財此有用。」這就是技術與資源的相互關係。我可說：資源、是地理史觀，技術是科學史觀。技術與資源的配合，就可實現民生主義。若欲知道國民生計的發展，就要合科學史觀與地理史觀來看，始知他發展的趨向。

（卯）羣衆生命 羣衆生命的發展，在何人手裏？還是英雄造時勢，或時勢造英雄？就偉人史觀說，「一將功成萬骨枯」，有名英雄爲人所崇拜，無名英雄却在地下飲恨。倘說一切都是羣衆的力量，所謂羣衆策羣力，衆擎易舉，固是不錯，但是專就合羣

的力量來看，而忽視了領導力量，亦是錯誤。如羅素所說：「一部世界史，試將其中十餘人抽去，恐局勢或將全變。」雖說不會全變，至少起了一個大變化。中國史上如無一個孔子，幾十年被它的思想所支配的歷史，必將改觀。最近如無國父，我們也許現在還是滿清的「家奴」。國父說：「吾志所向，一往無前，愈挫愈奮，再接再勵，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，乃得推覆專制，創建共和。」（孫文學說自序）這是很明白的說領導與羣力所造成的革命，是互有關係的。學說第八章說：「夫事有順乎天理，應乎人情，適乎世界之潮流，合乎人羣之需要，而為先知先覺者所決志行之，則斷無不成者也。此古今之革命維新與邦建國等事業是也。」這是國父對於歷史觀的態度，為他種史觀所不能及。我們欲知羣衆生命的前途，可合「偉人史觀」及「羣衆史觀」，而以為一種革命史觀。

從上述中我們可知民生史觀是可包括各種史觀而成為一種完善的真確的史觀，雖不能說包羅無遺，但是我們若於各種史觀中抽出精神，物質，人口，人種，技術，資源，領導，合羣的觀點，各種史觀能獨立存在麼？我可說民生史觀是歷史變化的總因，而其餘史觀只是總因中的一種分因，廣泛的說；民生史觀是用三民主義與革命經驗所造成的史觀，是超級的新史觀。

2. 守約！——歸納的看可分成兩方面說。

(子)空間的佔有 「人民生活」與「社會生存」是空間的佔有。所謂「人民」是對國家而說的，「社會」是對個人說的，前者就個體說，後者就全體說，無論是小個體，大的全體，都是空間的存在，離開了空間，既無「牛存」，何從「生活」。「生存」必須在空間中活動，而活動的表現為「生活」。要之，這是空間的佔有。

就生存在空間的擴展說，這是有各個國家民族固有領域的限制，除了向大自然去求發展外，必然要侵掠他人生存的領域，這是不合理的。今後生存的活動應是在「同溫層」以內。或在領空內，向征服自然的路線發展，要在「五里霧」中獲得光明。培根說：「吾人之基礎（撒洛蒙之屋 Solomon's House）所在，乃為原因之智識及物之隱秘運動，且將擴大人類之領域使至無所不及。」（科學與近世思想）

就生活在空間的擴展說，現在科學發達，在地球上幾已不受地理的限制，四海為一家，不是一種理想。現在固尚未普遍，將來必可普遍。假定戰前在上海，要食各國的菜，穿各國的衣，用各國的物，住中西的房，坐各種的車，聽各國的播音，看各國的電影，與各國人談話通訊，不是和在家中一樣麼？要周遊各國亦是可能，並不繁難。以後就要求這種「家」的世界化，「世」的家庭化，由普遍而提高。這是空間佔有的理想。

(丑)時間的佔有 「國民生計」與「羣衆生命」是時間的佔有。所謂國民與羣衆，就是生存問題的解決，不是指少數人而是指多數人說的。生則同生，死則俱死。

絕對不是只有自己可以在時間上維持，而是要大衆生命都能維持。所謂生計是生命的時計，所謂生命是生計的天命。要之，這是時間的佔有。

就生計，在時間延長上說，在個體的自己打算，不是一日之計在於晨，一年之計在於春，而是一生之計在於勤。就國家的整個打算，非一朝之計，而是百年大計。國父說：「舉政治革命，社會革命畢其功於一役。」（民報發刊詞）這種「一勞永逸」的宗旨，更非目光如豆的人所能夢想。

就生命在時間延長上說，固不妨用科學的方法「求長生不老之方」，而不是去煉丹參膠，遁入空門，同時要講養生之道。國父說：「惟通常飲食養生之大要，則不外乎有節而已，不爲過量之食，卽爲養生第一要訣也。」此外要講「抵抗養生之法」。這僅就個人說的，講到羣衆，要實行公共衛生，擴充生命所必須的物資。注意種族的優生，健全羣衆的體魄。使適者生存。尤其要記取國父所說：「以吾人數十年必死之生命，奠立國家億萬年之根基。」

綜合起來看，所謂「人民生活」，「社會生存」，「國民生計」，「羣衆生命」裏面只有一個「生」字。所謂民生史觀，不妨說是唯生史觀。總之，民生史觀無論推廣或守約，都是說明歷史變革的原因，但所能說明亦只是一種具體的原因而已，要知歷史發展的路線，更要進一步研究國父的知行史觀。

丙 知行史觀

「人」生必須行，行然後知，知然後化，化能更生，更生易行，易行愈知，愈知愈真，真而後善，善而後美。這是知行發展法則。如單講一個民生史觀，猶如人僅有手而無足，須以知行史觀爲足，更可說明原因變動的線路，那麼民生史觀與知行史觀如輔車相依，相得而益彰。

法國孔德（Comte）曾有名言：「科學乃先見，先見即權力。」這是以「知」爲進化的主因。他曾分析支配人類社會進化諸要素的結論是「我們毫無可疑地，將知識的進化，作爲人類全體的第一個原因。」他只知道「知識進化論」，而不知有行爲的因素與「第一個原因」有同等的重要。美國愛爾華德（A. Ellwood）研究人類社會進化之道路的結論是「人類社會進化的普遍方向，或趨勢，必須在文化進化的普遍原則中探求。」他的「文化進化論」，與「知行史觀」頗有相同的觀點。因爲文化是知行的累積。最近公布的「文化運動綱領」（中央五屆十一次全會決議案）對於文化曾下定義：「文化是人類爲了適應生存要求，和生活需要，所產生的一切生存方式的總合和他的表現。」如以知行觀點看，也可說：「文化是人類爲適應生存要求和生活需要而知行的綜合與表現。」或可簡單點說：「文化是人類爲生而知行綜合的表現。」如要簡之又簡，不妨說：「文化是人生行知進展的表現」。故文化的異同，就是由於知行認識的差異，知行的發

展，也就是文化的發展。所以知行史觀是必需成立的。

1. 觀察的標尺——知行史觀是以「知難行易」的法則作為衡量文化的標尺，在標尺上可看出文化的高低，即某一時期，或某一國度文化的高低可以用「知難行易」的道理去判斷，即完全信仰實際照着知難行易的道理去做的，文化程度高，反之，文化程度低。換句話說：實行「知難行易」者的文化是前進的，「知行合一」者的文化是保守的，「知易行難」者的文化是落伍的。

我在上文說明孫文學說的聯繫性時，已指出 國父用「知難行易」的眼光去分析歷史，去衡量事物。「知難行易」就是觀察的據點。孫文學說及其他遺教都有這種論點。在學說中說：「曠觀中國有史以來，文明發達之跡，其事昭然若揭也。」舉出三代以前「行之而不知其道，是以日起有功，而卒底於成周之治化。」以「周以後為一退步時期」及以中國的積弱為證。並舉日本信「知易行難」說未深，故能維新，印度，安南，高麗深信「知易行難」說而亡國，歐美因無此說而進步甚速。豈不「昭然若揭」？希望研究孫文學說的不要拋棄了這種寶貴的觀點。

人類要求生命價值的提高，必然要努力去行。行得愈多，知得愈多，知既進步，行亦進步，生命價值因而提高。故行得「快」是進步的，行得「慢」是保守的，行得「靜」是退化的。知行相互增進密切，就是發展；知行相互運用鬆懈，就是退縮。此理將在

下文詳解，這理習不細說，要之，知行史觀雖是抽象的原則，但是進化具體的標尺。這不但「說明」社會的問題，而且也「解決」社會的問題。比諸民生史觀，不致遜色！

2. 歷史的階段——知行史觀是根據知行的關係來劃分歷史的階段，這不是絕對的劃分，而是各期趨勢的指出。「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；第三自科學發明而後，爲知而後行之時期。」（孫文學說知行總論）在「知難行易」上的意義，留待以後來說。這裏僅欲根據知行史觀說明各種史實的演變。

（子）民族 在不知而行時期，因毒蛇猛獸爲人類的大敵，而人類知識有限，不能運用智力來取勝，只有集合多數人的力量來同獸爭，這時期是「人同獸爭，不是用權，是用力氣。」（民權主義）在行而後知，由草昧進文明，知識漸開。對於毒蛇猛獸已取得勝利，這種外來威脅雖解除，而人類獸性仍未全去，故轉移目標而對內，引起人與人爭。即「國同國爭，這個民族同那個民族爭，」這類爭鬪的引起都因經濟的關係如漁獵遊牧的可能衝突，但是這種經濟關係，則由於知行關係促成的，所以有時向外侵掠，亦因知行未發展的關係，戰爭範圍較少，戰鬥並不猛烈，及至「知而後行時期」由於蒸汽機的發明而發生產業革命，形成歐洲向外發展的生力軍，而鬥爭亦趨於惡劣，科學變成戰鬥的武器，戰爭範圍擴大，牽涉國家頗多，到了這次大戰，可說是高度的發展。故就

民族觀點來看，第一是人同獸爭，第二是人同人爭，第三，是人同自然爭。這種趨勢現在已萌芽，這次大戰後，將有完全轉變的可能。這三期是與知行三時期配合的。

(丑)民權 在不知而行時期，因人類對自然界知識缺乏，故於各種災害無法防禦，聰明的人以神權為號召，祈禱神或上帝保佑，後之人看到人類造屋禦風雨，治水以防泛濫，說是人向天爭，但在當時實為靠天吃飯，所謂國之大事，在祀與戎，祀就是祭天，祭神，是依賴而不是競爭，不過因文化進步，較能適應而已。其次「行而後知」時期，因文化進步，領導者已有統治力量與技術，同時又用對外鬥爭關係使人民變成更有組織，故有君權的發展，人民以為「天子」是天之子，「代天行道」，不可反抗，相安了幾千年，但因文化進步，在二千年前民權思想即有發生，如希臘羅馬是。但是確立不搖，只有一百五十年。這一百五十年，可謂已進至「知而後行」時期，但是經驗不富，還未達到真正的民主。要之，由神權，君權而民權，亦是與知行進展關係密切的。

(寅)民生 在「不知而行」時期，對於經濟活動，為需要所迫，已莫之為而為，莫之致而致，由漁獵而遊牧，「逐水草而居，時常遷徙，因智識不發達，不能利用器具，「所有的工作，便是很辛勞勤勞。」各人生產力相若，故是原始共產的。及至「行而後知」，已能恃農業而生活，人類生活因錢幣發生，以有易無，生活可稱安適，勞逸漸有不同，不能再行共產，故轉為財產私有。工商業產生，乃因各人努力不同，而有貧

富之分。進入「知而後行」時期，文化愈高，工商發展，生活日趨繁華，因爭物費而有殖民地的爭奪，由資本帝國主義逐漸國家社會化，已趨向新公產，即共同生產而共同消費，各盡所能，各取所需，與馬克思主義不同。要之，民生是由自耕自織的需要，而以錢易物的安適，以至機器發達的繁華。這是文化的階級，也是受知行發展而影響的。

上述爲 國父史觀造教的綜合，不過是表現歷史各方面的進化與知行的關係，若欲一定嚴分界限，拿出舊史學家的機械態度，既不可能，亦非必要。我的意思是在使人對知行史觀有一明確的認識。並不是代史家來編大事年表。

倘若史家以爲這是不謹慎的掩飾，那我亦可說；不但古來甚少信史，就是現代史料也難免失實，因觀察不同，記錄即異。司馬遷的史記，其義例之精，取材之當，爲史學數一數二的作品。然於中國思想界獨樹一幟的老子，就弄不清楚，何況其他。史記：「孔子適周，將問禮於老子。……或曰：老萊子，亦楚人也。著書十五篇，言道家之用，與孔子同時云。蓋老子百有六十餘歲，或言二百餘歲，以其修道而養壽也。自孔子死後，百二十九年，而史記周太史嘗見秦獻公。……或曰：儂即老子，或曰：非也。世莫知其然否。」漢距周末不遠，已難考證，史記傳疑精神固佳，但不能給人一個明確的解答，而且修道可達二百餘歲，據此推論，小說上的太上老君，也許現在還活着呢？老子的時代可不必在這裏研究，指此一端，足見「盡信書」的不可。故我所說是歷史上的趨勢

，亦是歷史上各種事物的平均數，不是個別具體的數字或機械的分期論。

3. 知行的路線——知行的路線，無論是個人，或社會，永遠不會是一條直線，就個人說，在生活上各方面的行為，總有一部分是不知而行和行而後知的，心理學上「試驗與錯誤法」如果用圖畫將屢次行為聯繫起來，就是一條大角度的曲線，孔子說：「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。」我相信未之多聞以前難免有錯誤的。這錯誤就是曲線。就社會說，社會進化史，在事實已有許多線路。有人分作七系，這不過就其大者而說的。這就是曲線的明證。

在理想上人生的活動，可以是一條直線。在幾何學上說，通過兩點最短的線是直線。這兩點可譬作由人生進化的出發點至人生理想的歸宿點，在理論上有一條直線，但是事實上恰如相對論所說，沒有絕對的直線，知行路線亦是適用這個原則。文化的七系，就是七條主要的路線，更簡單點說，在直線兩旁是東方與西方的文化路線，好像整個的地球可以分作東西兩半球是一樣的。

有人反對在東西文化的劃分，以為文化只有今古之分，即只有進步與退步，前進與落伍之分。在原則上是可說的，但是所謂進步與退步，較高或較低，是代表些什麼呢？如單以物質文明為標準，說洋房比中屋好，汽車比筍輿好，那就是唯物論。我並不反對物質文化的提高，但是單用一個物的觀點，就變成流俗觀念有錢是好的；不同這錢是做

土匪搶來，做竊賊偷來，要魔術騙來，做貪官刮來，做漢奸乞來，也都好的，那麼希特拉的殺人文化，日寇的殘暴哲學，也應該崇拜。我人不但要有文化，而且要選擇文化，而是要辨別這種文化對於正義的人道是否相合。應該有一觀念：合理第一，享受第二。只知享受，而不問合理，一切危險與罪惡都是從這裏產生的。文化發展固是人類的進步，進步的人類更要批評價值。不知道文化的價值，以為歐美的文化是現代化的，是最進步的，所以主張全盤西化，不知不覺就做了人家文化的奴隸了，還講什麼平等和自由！有獨立自尊的人格，固會學人家的長處，但不是偶像的崇拜到五體投地的。不平等的條約已經取銷了，我們更要取銷在文化上不平等的人格！

讀過地理的人都知寒帶，溫帶，熱帶給予人類物質和思想的影響，王制云：「廣谷大川異制，民生其間者異俗。」漢書地理志云：「起居好惡，因山川之不同，故謂之風。」風俗如此，談到包括風俗的文化，就不會否認東方與西方的差別。文化固無國界，但在同中有異，有一般性，也有特殊性。譬如說，水向海流，這是一般性，在中國是一定向東流，在印度是向南流，在西歐是向西流，在西伯利亞是向北流。這種東南西北就是特殊性。劃分東方與西方，這是鐵的事實，不是玩的魔術。將來超地理的文化，可以做到東西的合流，但是最近的將來還有一段遼遠的歷程。

(子)迎頭趕上 文化既分東西，若以經線為一，就可以看出文化前進的曲線。這

「許多的曲折」就是文化的特殊性。國父在桂林講「行易知難」時會說不知也要去行，必走「之」字路。這個「之」字就知行史觀的畫龍點睛。但是一般人的熟視無睹，「之」字是文化特殊性的表現，也可說是知行相互作用的特殊表現。文化既是走「之」字路，所以能夠「迎頭趕上」。國父在民族主義上說：「迎頭趕上」「可以減兩百多年的光陰」。又說：「迎頭去學，十年之後，雖然不能超過外國，定可以和他們並駕齊驅。」這就是叫我們走近路。在秋收後走到田野間可看見「之」字路間，民衆會在「之」字的兩端，走出一條近路，這是必然趨勢。

歷史固可比作戲劇，但歷史不會重演，愚人雖欲學人而「亦步亦趨」但是梅蘭芳的戲，除了梅蘭芳，他人演來不會完全一樣，只能說近似，或更超過。就說可拍成電影放映，還是梅博士演的。在文化上還有多少人主張西化，這無異跟在馬後跑，而不知迎頭趕上找住馬頭。假如有些人以中國應該由產業革命，而形成資本主義，發生勞資鬥爭，對外變成經濟的帝國主義，向外侵掠，而發生戰爭，從矛盾中求得統一，不會去了矛盾，而直捷了當從「之」字路上去「迎頭趕上」。這種「亦步」的癡想，未免太笨一點，但是歷史會表示「不必」而且「不可」的冷笑！要學也是徒勞無益。正因為有愚笨的人，歷史上的「迎頭趕上」，只好看作一種特殊性了。

（丑）後來居上 唯物論者看見歐美的物質文明，回顧中國產業落伍，有自慚形穢

之感。他們不痛快的轉移國籍，却要在精神染上白的或赤的標幟，表示在人格上是屬某國國籍的。這種外國籍的思想需要肅清一下。國父的孫文學說有「近代文明進步以日加速，最後之百年，已勝於以前之千年，而最後之十年，可勝已往之百年，如此遞推，太平之世，當不在遠。」這種「以日加速」是歷史上的一般性，同物體下墜的加速度一樣。只要不自暴自棄的人，用不着看到人家富有而眼紅，想去分一碗殘羹，只要努力，那是很快的，我們會「後來居上」，有什麼希罕！

東方和西方的分道揚鑣，最後是會殊途同歸的。現在西方已有不少的人向我們這方向走來，我們也偏那一方面走去，漸漸接近。譬如兩個人走兩條路。一個是由杭州趁火車到上海，他的目的在南京；一個人是由杭州循京杭國道前進，目的也是南京。西方人到上海，享受物質的豪華，一個東方人到了宜興長興之間，要遊山玩水，覺得自然之樂，這兩人前進的角度相差很遠。但是經過一個時期，東方人與西方人都日久生厭，要想到南京的中山陵去，西方人是走的平坦大道，代表物質的舒適，但火車在平地上走，不容易看出前途的遠景，東方人是走山路的，雖在物質上辛苦一點，但是極目四顧，襟懷寬闊，代表精神的安慰，因為登高，故能看向前途的路線。實在分不出誰是進步誰是落伍，不過是各有所偏而已。等到大家到了中山陵，遊覽了三民主義的思想境地，他們更會攜手前進，那便是理想國了。所以各人要做到「後來居上」都不是很難的事，比較

的說是知難而行易。

綜上所述，「迎頭趕上」，「後來居上」，這兩個上字很有深意。我可說是「上上史觀」。除非一個人或一個民族，是不希圖向上，若要向上，必要走「上上史觀」的路線，這也可說是必然性。人類都有他的理想的憧憬，東方的路是苦行，但是精神已近理想，中國「人理」是世界上最深的代表；西方的路是樂行，物質已近理想，歐美「物理」是現代中實在的代表，但為物所蔽，常因而釀成戰爭。現在世界彷彿是中國的春秋戰國，不久有如中國秦漢的一統。可惜西方人對精神文明知道尚淺。經這次大戰的教訓後，可以將東方文化與西方文化相互學習一下，彌補彼此的缺憾。

丁、綜合史觀

綜合史觀不是講史觀的方法，而是用進化史觀，民生史觀，知行史觀的綜合，所說不是抽象的原則，而是具體的分析。

1. 進步——「進步」二字，初看易懂，但不對一標準而言，即屬難解。如謂人類的進步，若就精神觀點看，中國是世界最進步的國家，因先賢政治上經濟上民族上的理論是理想的，但以物質條件的缺乏，還不能甚合乎人生的要求，故中國社會不能說是最進步的。就物質觀點看，歐美是比較進步的，但因欲望發展，漫無限制，國與國，人與人的爭端頗多，亦是精神缺乏，故歐美國家不能說是進步的。

一個人對着一個目標前進，逐漸接近目標，可說是進步的，若無目標，就無所謂前進或後退，地球是橢圓形的，從任何一地方前進，可以回復到原處，在一圓圈上能否找到前進或後退呢？

(子)中國 真知就是科學。可分為自然科學與社會科學，中國對於倫理學講得最完美，但對於自然科學並不發達，雖有「致知在格物」，「即物窮理」，「盡物之性」的科學精神，但缺乏實驗精神與方法錯誤，故不發展，固有些另星的發明，不能構成系統。所謂缺乏實驗精神，是以勞心相尚，以勞力為苦，像諸葛武侯躬耕穰畝，弄得手足胼胝，可說是「惟有讀書高」的例外。對天象的觀測，除為禍福迷信外，極少注意，史記天官書和漢書天文志所載凡七八三星，晉書天文志載一四六四星，自隋書天文志迄宋鄭樵通志所載幾全與晉書天文志同。可見兩漢以後，連觀測方面亦不注重。所謂方法的錯誤，王陽明的「格竹子」就是一個顯例。他與友呆坐，結果想不通格物可以誠意正心的道理，其友格三天而病，他格七天而病。因而放棄格物，而變成格心。倘他能觀察竹的結構，與他處竹作比較，（如斑竹、湘妃竹、羅漢竹）研究分類與生長狀況，竹性可知。這種觀察的專一就是誠意，由竹擴大為植物而動物，進化之理可明，工具之知可用。有了綜合的竹理，而推測物理，可明白自然法則，始可治國平天下。不此之圖，却用佛家頓悟法，雖發見良知，不過是唯心論的一說。王陽明在事功上很有貢獻，但決不是科

學家。中國古來的聖賢都因錯用方法，故自然科學不發達，這原因是必須追究的。

中國傳統精神是重人輕物。重人則自修工夫多，輕物則格物的發明少。因為重人輕物，故人生的學習，由外到內。所謂「古之學者為己」，即「欲得之於己」。「射似君子，矢諧正鵠，反求諸身」。即射的中否，關乎自己的技術，非由於外物的箭是否甚善，風向如何，光線如何，射程如何？都是在外，可以不問。這在使用簡單工具的時候，相差尚小，若用複雜器具，關係就大了。如步槍實彈射擊，但講究精準是不夠的。假使構造不精，或已朽舊，就不易射中了。故應加上研究槍的性能和實際偏差方可。儘就鎗求改良，研究彈道而構成射擊學，自會向自然科學的路上走了。因為重人輕物，只講作聖賢的門徒，而視研究物的心為雜處小技。格物亦只格一二物，而不是就物物而格之，窮物也是不澈底的。故以不能成為物理學，因為過度的重人，標準太高，善於辯論的蘇張，視為縱橫家，孟子亦不以好辯自承。所以論理學不發展，六藝上固有數學一科，但自重農而賤工商，反對奇技淫巧，所以準確觀念用不着，故數學不發展。王充在漢代稱博學家，講到當時中國面積，說東西五千里，南北五千里，五五是二萬五千里，除開東西南北的距離不必說，現在小學生也可知道以上算法是錯誤的。周髀算經相傳是周公作的；但其名不見於漢書晉書藝文志，而首見於隋書藝文志，大抵係兩漢人所著，量天之高，有謂影差一寸，地差千里之說。與日高八萬里之說，一直相傳到明宋意大利人利

馬竇來中士始行打破，可見士大夫幾乎不大人懂得數學的。社會上流行的是一大概也。許差不多，弄得太清楚就會變成機械化了。好讀書而不求甚解，才有高逸的風度。科學不發展的基本原因在此，這種倫理觀是先人後我，具有社會主義的精神；這種物理觀是先人後物，因有唯心論的傾向。這種輕重，內外，人我，先後，就是哲學態度的差別所在。也可以說中國的進步是哲學上的進步。

(丑) 西歐 西方文化就不同，歐美文化雖各有不同，但是相同的精神是重物輕人，重物則「自然」的研究精，輕人則冒險的結果大。因為輕人重物，故人生活動，是由內到外，捨己忘人，以物役人，一惟欲望的追求，不惜以身而殉物。因欲望的追求，形成歐洲十五六世紀向外發展史，因為不惜以身而殉物，故有初期航海的冒險。哥倫布的發現大陸，麥哲倫的環繞地球（本人途中死亡，船隊仍成功）都是冒險的傑作，歐美人士不但對地理的冒險，亦對於格物冒險。過去科學家試驗而喪生者不知其數，在中國的歷史上是找不出來的，中國只有「捨生取義」的殉道，沒有有像外國「百折不撓」的殉物，如德維（Davy）自飲硝酸數次，雖因此得了癩疾症，還不罷休。巴斯德為研究微生物的毒害，情願在自己的肌膚上忍痛實驗。因為重物，特重工商的發展，養成精細的觀念，因重物，故對人的關係要講契約，外交要講條約。這種物理觀是先物後人，故有自然科學的發達，這種倫理觀是先我後人，故有唯物理論的傾向。雖亦有所謂唯心論，然社

會上人心，却是役使民生，毀滅人性，因其先我，所以內則鬥爭，成爲個人主義；外則侵掠，而成爲帝國主義，因其先物，成爲萬物爲「人」之靈！拜金主義，唯物理論從此發生，物質的發展，亦由哲學態度的差異，也可說西洋的進步是科學的進步。

理想的進步，是合兩方所長而互濟其短，各補其失，有人謂中西文化的異同。西方是「快」，東方是「慢」，若單就自然科學的觀點看是對的，所謂「快」就是在物質上求其能擴大空間，而縮短時間。這是必然影響到生活的。斯賓塞有警句說：「科學以爲生活，非生活以爲科學」。科學的生活，與哲學的生活不同。如西裝求其合身，中裝求其寬大。洋貨求其精密，國貨求其堅固，西化都市，其人行動匆忙，一舉一動都講時刻分秒，一切求快，行動亦快，內地農村，忙時忙，閒時閒，比較不緊張。比較不講時間，態度從容，不慌不忙。因不求快，故成爲慢，我以為愈快愈好的物質固然需要，而不慌不忙的精神，亦未可棄！中西各有長處，如說禮俗，本來不必學外國，一定要改拱手爲握手，除了爲時髦，是沒有理由的。而且於細菌發明後，握手難免傳染疾病，倘生瘡者欲與握手，拒絕抑接受？更進一步說，人但知握手，而不知其由，實因歐洲中世紀武士之風，出必攜有武器，以爲戒備，途遇親友，以手離武器而相握，表示親善，騎馬時不便握手，則脫帽，其意無須防備對方，以信任表示敬意，軍隊禮節，在室外因脫帽不便，用手觸帽簷，以表示意思。入皆「行」而不「知」，亦可見知難行易。諸如此類，固不必

去提倡恢復，足見習學外國，並不是萬事如此。

在這裏我得提出警告，中國人對於固有文化，固不可妄自尊大，亦不要妄自菲薄。現在中國科學的落後，亟須提倡，毫無疑問，但是我們如何求進步？不要飢不擇食。英國議員威洛克（W. Wellock）近發表一文，題為「向中國進一警告」，結論有云：「當西方正在摸索一種光明，使他們能獲得較自由與較愉快的生活時候，讓我們來警告東方，尤其警告中國一下，應當不顧一切代價保全他對於人類價值的重視，並以悠久的眼光從事建設」。這在告訴我們在學習西方的時候，不要將文化的渣滓也吃了進去。這是有礙衛生的，歐美學者近來頗有這種感覺。得過諾貝爾獎金的科學家卡爾亞力克司研究人的科學，對於近代科學所產生物質文明的缺點，痛加指責。他在「人之秘奧」序上說：「吾人口經開始覺悟吾人文化的弱點。有許多人要排脫近代社會所加於他們身上的教條的桎梏。這一本書便是為他們寫的」。書中有警句云：「有文明而不必舒適，有美麗而不必奢侈，有機器而不必有奴人的工廠，有科學而不必崇拜物質，這樣才能恢復人的智力，道德心，與他的乾元之氣，並使他達到最高的發展」。這本書詳說現代化的缺點，讀之，無異給予崇拜西方文化到熱昏時的一盆冷水。故對於進步的觀念，必須着眼於損益。

2. 保守——「保守」並非都是壞的。如「擇善固執」，就是好的。英國紳士有點像這種態度。要是「泥古不化」，即會阻遏進步的。因善的標準，有的不變，如四維八德，有的

可變，如古人所謂善政是「無爲」，現在要「有爲」。以前「不孝有三，無後爲大」，要「傳種」，但是現在優生學上的觀點，劣種應該停止其生殖力，換句話說，就是要他「絕種」。因若干可變的善是隨時代而進步，處今日之世，而行古之道，要以結繩代歷史，那簡直是笑話了。就說不變的道，也要選擇對象。如前講忠君，現在要講忠國，如前講小孝，現在要講大孝，中日未戰前以講和平爲「是」，但戰事進行後，則以講和平爲「非」。故所謂擇善，因其對象不同而變動，明末的遺民，爲我們所崇拜，若現在猶有滿清的遺民，必爲人所不取。保守就是固執，必須加上擇善，那是人人應該有的態度。保守還可看作恆心，毅力，專一，節操，這些是不需要變動的。就個人說，有保守的，有進步的；就國家說，有保守黨，有進步黨，就時代說，有保守時期，有進步時期。中國古來歷史是保守的，現在的發展是進步的。西洋在十五世紀前是保守的，以後是進步的。

（子）思想 中國古代何以是保守的？由於先王先聖對於社會問題主張合理的解決，欲保守之而勿失，故成保守的思想。如「國以民爲本，民以食爲天」，這種「民本」是富有社會主義的色彩，雖然有尊君之說，但仍不失民主的精神，如英國雖有英皇，仍爲民主國家一樣。所謂「尊君」，亦可看作是提高政府地位，換句話說，目的在求統一。孔子說：「丘也聞有國有家者，不患寡而患不均，不患貧而患不安。蓋均無貧，和無怨，安無傾」。這是有社會主義色彩，孔子雖罕言「利」，但亦不抹殺，孔子於子張問政說：「

因民之所利而利之」。不過到了孟子更強調說：「何必曰利」，亦非放棄利，至少要人能仰事父母，俯蓄妻子，樂歲終身飽。反之，樂歲終身苦，「奚暇治禮義哉」？又如「與衆樂樂」，就有社會主義傾向。又說：「民爲貴，社稷次之，君爲輕」。這是民主的論據，因以民爲本而傾向社會主義，這種理想是不易變更的，又因以食爲本，故重農而輕工賤商。技術人員不被重視，既不尊「梓匠輪輿」。技術即難進步，故抑物質而重精神。「養心莫善於寡欲」，以減少物的需要。荀子說：「人生而有欲，欲而不得，則不能無求，求而無度量分界，則不能不爭，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，物必不屬於欲，兩者相持而長，是禮之所起也」。（荀子禮論篇）這種欲望的壓抑，於物產不豐時，固無不可；若物產豐富，使每人都能豐衣足食，也是合於人生的福利。如每人均有汽車，吃大菜，住洋房，豈不更好？可惜儒家旨在平均，而忽增產，故社會需要亦因之而減。大家只要生活相安，亦不思作亂。知向內求，而忘格物，故社會的發展是保守的。

或以爲這是儒家的思想，並非歷史。殊不知漢後，孔子定於一尊，所有歷史是儒家主導的歷史。儒家的思想，亦並非孔子創造。孔子自己說：「述而不作」，孟子稱他爲集大成者。他的刪詩書，定禮樂，贊春秋，不是完全主觀的，這是自堯舜禹湯文武周公以至孔子的文化累積。孔子不過將以前的道統，從格物，誠意、正心、修身、齊家、治

國，平天下的道理匯集起來而加以系統化，這是歷代治人經驗的綜合，適應農業社會與大一統的政治要求，故漢後即被接受，累代不替。這是構成牠能支配以後歷史的原因，故歷史變化，可以用儒家的理論來解釋。在另外一方面，應知保守的歷史，又是受「知易行難」說的影響。這亦應用作研究的論據。

其次，中國歷史上因重精神而輕物質，精神雖前進，物質則因重農輕工賤商，陷於保守狀態。西諺云：「需要為發明之母」，因抑物而減需要，故喻於利的大眾，前進動力受了阻止，儒家雖主張「率性」，但在這方面是「範性」的。理論是對的，可惜社會物質條件太不夠，中國古來物質的不發展，不能不說儒家是主張保守的。

(五)精神 西洋文明初看是進步的，但在唯物的反面就是保守。因他們循欲望的發展而追求。歐洲各國講經濟學派雖多，「總以人類的欲望為出發點，以推論經濟現象而構成其學說的系統」。十七世紀前也是重農主義，但十八世紀即為重商主義所戰勝。故由中古的農業經濟轉為近代的商工經濟。在十八世紀至十九世紀之間，自產業革命後，資本集中，由自由競爭，以至獨佔，廿世紀由個人主義趨於社會主義。但實際上生產還是為利潤，所謂經濟學不過為一種商業學。但自霍布孫一派漸有福利的主張後，衛勃倫對於個人自利主義與馬克思主義的經濟學說，亦痛加批評。這種認識人類天性的經濟思想，漸與中國古說相近，但這種思想與中國來比較，亦不能算是進步的。

就說物質方面是進步的，但在精神方面，如西班牙的人與牛賽，以人爲物；又如希特拉視人爲工具，爲機器，蔑視人性，普遍的是鬥爭的現象，殺人利器的發明，殺人盈城，殺人盈野。這都是保留野蠻獸性的證明。國父說：「乃至達爾文發明物種進化之物說天擇原則後，而學者多以仁義道德皆屬虛飾，而競爭生存，乃爲實際」。不知人類進化乃爲互助，「然而人類今日猶未能盡守此原則者，則以人類本從物種而來。其入於第三期之進化，爲時尚淺，而一切物種遺傳之性，尙未能悉行化除也」。雖然他們有科學，但適足以濟惡，與漢奸的智能，適足以濟奸一樣。對於我們愛好和平的思想，殺一無辜以得天下而不爲的觀念比較，那只能說是落伍的，馬克思主義與希特拉主義相反，而其共同觀點爲蔑視人性，喪失人類的自尊心。這是獸性最惡化的表現，固不可執一以概其餘，大體上說，他們在精神上的進步，不及我們遠甚，也可說是保守的。

3. 退化——中國的歷史雖爲儒家主線的歷史，但是道佛的思想亦曾發生很大的影響，反對佛老最急烈的要算唐韓愈，他的諫迎佛骨表是最著名的。其次爲北宋程頤，他的語錄上很多是開佛老的。其餘儒家大多受有佛道思想的影響。可見佛老對中國歷史是要負一部分責任的。

(子) 道家 老子是一個執簡取繁無一不知的獨斷派，莊子是個獨立歧路，茫無所知的懷疑派，雖然不同，但有共通點是反知反行的。也因人類慾壑難填，故主張無欲。如

「不見可欲，使心不亂。……常使民無知無欲。夫使知者不敢爲也，爲無爲，則無不治」。一切文化都可以不要，能過渾沌生活，即可太平。故說：「聖人不死，大盜不止，剖斗折衡，而民不爭」。這是時代的倒車，是退化論者。他們的理想要回復原始時代，雖不可能，但亦會阻止中國歷史的進進。

(丑)佛家 佛家清淨寂滅，要個人出世，社會無大影響，但是以天堂地獄之說，以未來的神祕，吸引無知者迷信，固不無神道設教的作用，但是考諸實際，社會奸詐，軍艦遏止！在另外一方面使所謂善男信女不去努力人事，足以滯留社會的進步。伊川說：「或謂佛氏所謂定，豈聖人所謂止乎？子曰，定則忘物而無所爲也。止則物自付物，各得其所，而我無與也」。又說：「佛之所謂世網者，聖人所謂乘緣，盡去其乘緣，然後爲道，佛之所以謂至教也。而乘緣終不可得而去也。耳聞目見，飲食男女之欲，喜怒哀樂之變，皆其性之自然，今其言曰：必盡是，然後得天真，吾多見其喪天真矣」。又說：「佛氏求道，猶以管窺天，惟務上見，而不燭四旁，是以事至則不能變。」（二程粹言）我不必說理論，出世法是不能用到入世來的。在事實上印度大部份人是信仰佛教的，以一宗教而能引起其國大部人士的信仰，而以致於亡國，無論如何巧辯是不能推卸責任的。

要之，道佛之說行，太初既不能恢復，現實又無法逃避，你講虛無，敵來侵掠。佔

得天下名山，還能保得幾時？若就進化觀點說，他們是退化論，它所表現的社會形態是停止的死靜的。現在世界上如非洲或其他地方的野蠻民族，都是上說澈底的實行者！

所謂進步、保守、退化，不過是與真理近遠的差別。科學固應提倡，但應防止已發生的流弊。科學助人戰爭，乃人自取，咎不容科學。人應因科學的發明，征服自然，實行爲自然的主人翁，彼此間不可互相鬥爭。要根據唯生的辯證法發展，人類始能加速到達理想的境地，使一切不同的文化統趨於大同。

4. 餘論——歷史是人類文化的路線，或經千萬人「自然而然的」踏出來，或經過「欲致而致」的造出來。有直，有曲，有大，有小。我人應選擇平坦正直的大路前進。這是人類祖先的遺產，經過艱苦奮鬥而造成的，應該珍貴的保存。但是後人從傳授上獲得，誤以知爲易，故須提倡恢復民族固有的道德和智慧，這種遺產是沒有拋棄的理由。

若過於泥古，不知「後來居上」，總以今人不如古人，失却創造的自信，亦期期以爲不可。這種過度信念，所發生的錯覺是「半部論語治天下」，不應再有。因全部論語亦不能治天下，何況半部。我們對於古人古說應該尊重，但不是迷信。大路雖好，破了要修理，要通汽車，須加強路基；要便於行旅，須增添設備。我們不要只會走路，不會修路，湯之盤銘曰：「苟日新，日日新，又日新」，這是現代人所應有的精神！

古人惑於陽虎所說：「爲富不仁矣，爲仁不富矣。」似精神與物質兩者不可得兼。

這種見解，很可影響社會的發展。管子是四維的倡導者，但也講倉廩實衣食足。太史公亦說：「禮生於有，而廢於無。故君子富，好行其德；小人富，以適其力，淵深而魚生之，山深而獸往之，人富而仁義附焉。」故捨解決民生問題而只言仁義以救國，則國日益貧，民日益困。這就證明在大路上應有很好的設備。但今人每有輕視古人古說，以為孔家店應該打倒，要開洋貨店。凡是國貨都不好的。連月亮也是外國的好。這樣，新的路既造不起來，又要把舊的路破壞，固是使人無路可走，徬徨歧途。這種崇外態度，亦應矯正。

一個時代有一時代的文化，後代人是接續前人的足跡前進的，必然「上上」。這是如的特質。設古人與今人易地而處，則皆然。孔子生在近時，可能成為國父，國父生在春秋，可能成為孔子。若就現在的眼光看，自然國父是比孔子進步的。故我們對於古人思想學說，固有關源的地方，但不能是因襲，因襲即不及古人，無存在的價值。國父的學說是淵源而非因襲。國父的思想，固然是繼承道統，但是繼承必須是創造，如無創造，即難成其偉大。可以說國父的思想，是繼承而有創造。這也因各時代的文化基礎不同，而有進步的結論，故後人不能與前人所說盡同。這點甚重要，不可不注意。因為要追溯淵源，必須說明舊說，又因要光大繼承，才能產生新說。

(二) 特殊的追溯

凡一學說的產生，決非偶然，必有其歷史的因緣。所謂「特殊」是指古來知行說，「追溯」乃爲學說上「閱兵式」與「分列式」的檢閱。因「知難行易」爲學說的重要部門，故於古來知行說要特別的注意。這是認識論的追溯。

知行之說，自古以來論者甚多，或非針對知與行而言，或偏一面而未見其全，或爲學者傳註誤解，或爲後人增刪偽造。蕪雜的載藉：未必可盡信。我姑就其差異，作綜合的追溯。只要大致相同，將其歸成一類，無吹毛求疵，不自滋紛擾。因目的在明古說的缺憾，而證新說的價值。

甲 知易行難說

考古來原無知易行難之說，其說乃由後人對於古書的誤會，以訛傳訛，事實既成，不可否認。查尙書有古文今文之別。商書說命篇爲伏生所口授的今文所無。歷史上傳說有否此語，還成疑問。若古文尙書得諸孔壁之說爲僞，則傳氏即無此說。那麼知易行難說就無根據了。

古說本義——知易行難說原由傳說對武丁語的誤解。按古文尙書說命篇記傳說爲相進戒之辭。高宗（武丁）贊傳說一段有云：「王曰：旨哉！說乃言惟服，乃不良於言

予罔聞於行。一說藉首說：「非知之艱，行之維艱。」此段爲高宗贊美說之所說，謂可服行。使汝不自於言，則我無所聞而行之。傳說以得於耳者非難，行於身者爲難。下文接着說：「王忱不艱，允協於先王成德。」即王心誠不以行之爲難，則信合於先王成德。又續說：「惟說不肖有厥咎。」以王若能行善而說不言，則是他的罪。這在文氣上所謂「非知之艱」的「知」字，決非知識的「知」，可以想見。據高宗所說：「乃不良於言，予罔聞於行，」一語，即可證「知」實言詞的意義無疑。

按我國文字之義，悉本許氏「說文」。許氏解說：「知者詞也，從矢從口」，因知以心實，凡心有所感，發之於口爲語言，形之於筆爲文字。說文解字，根據六書。「知」字從矢從口，矢口成言，爲六書會意的一例。許氏釋之爲詞，蓋以此故。法言亦謂「聖人矢口而成言」，因聖人有遠見之言，足爲後世法者名爲「知」。以「知」寫成文字說立言。這種言詞意義的「知」，爲後人所誤會，致一失「言」成千古恨！當爲傳氏始料所不及。

2. 後人誤解——北宋程頤爲一代大儒，對「知之非艱」的「知」字，亦解錯了。「二程粹言」中說：「古人言知之非艱者，吾謂知之亦未易也。今有人欲之京師，必知所出之門，所由之道，然後可往；未嘗知也，雖有欲往之心，其能進乎？」此處所謂古人當指傳說而言，因前於傳說，似未嘗有此說，故可推定，明王守仁亦曾誤解：「或疑知行合一，以「知之匪艱」，二句爲問。先生曰：「良知自知原是容易的；只是不能致

那良知，便是知之匪艱，行之維艱。」（傳習錄下卷）清王船山亦贊爲「千聖復起，不易之言也。」（尚書引義）大儒如是，無怪其他。

明馬明衡所撰「尚書疑義」中曾對傳語辨正說：「傳說因高宗旨識之言，故以此答之，蓋以勉其見於施行。此意極從動警發，何等是好！先儒南軒張氏堅以知字泥之，謂高宗舊學甘盤，故知得這說。若常人則須以致先爲先也。此未免牽纏知行先後之說，將古人緊切之言，特地扯放寬來，但覺最爲害道。且宋儒知行二字，纏倒一生，若不以心體上求自得，而惟於文義上費口說，年時有限，而辭說無窮，亦甚足厭，是非立說之過，亦傳習誦說之徒，務持巧心者有以亂之也。」後人與解，於此辨正，可見一般。

後世斷章取義，竟誤註傳說之語云：「首知之易，行之難。」大錯鑄成，影響至大。古來遂習於「知易行難」之錯誤觀念，而牢不可破。雖傳說無咎，然事實上已成定說，在歷史上不可磨滅，言念及此，可慨也夫！關於知易行難說的惡劣影響，國父已有詳評，察後陸續引證，已見從略。

乙 重知重行說

儒家於知行問題，自春秋戰國與宋明時代中論說較多，且宋明學者所論較爲精詳，故勉強分期詳述。

1. 孔子——此處就「論語」上所說關於知行者分別編輯。

貳 歷史的因緣

(子)重知 「學而時習之，不亦說乎！」本章開宗明義即指出學者的先務，爲入道之門，積德之基，可見其重視知。並說明自己求知之經過。「吾十有五而志於學」。朱註：「志乎此則念念在此，而爲之不厭矣。」又說：「四十而不惑」，朱註：「於事物之所當然皆無所疑，則知之明，而無所事守矣。」自十五至四十歷二十五年，真知乃獲，可見其難了。其指示求學方法說：「學而不思則罔，思而不學則殆。」又說：「由誨汝知之乎？知之爲知之，不知爲不知，是知也。」此則求諸心而有得，習其事而不危，雖或不能盡知，而無自欺之弊。「朝聞道，夕死可矣。」程子註解：「言人不可以不知道，……人知而信者爲難，死生亦大矣，非誠有所得，豈以夕死爲可乎？」道爲事物當然之理，就是明示「知」爲難了。「學而不厭」，「發情忘食，樂以忘憂」，「我非生而知之者，好古敏以求之者也。」其求知之篤有如此。「民可使由之，不可使知之。」蓋非不欲家喻戶曉，然不能使之知，但能使其行。是說明知難而行易。「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。」以知爲貴，不知爲下。

(丑)重行 「行有餘力，則以學文」，朱子註：「愚謂力行而不學文，則無以考聖賢之成法，識事理之當然。」所謂行有餘力再去識事理之當然，反之，無餘力則不學文，不求知事理的當然，是「行」較「知」爲重要。重行可見。「見義不爲無勇也」。註云

：「知而不爲是無勇也」。是有知而不能行的含義，頗有行難意味。「知及之，仁不能守之，雖得之，必失之。」朱註：「知足知此理而私欲間之，則無以有之於身矣。易言之，雖知之，因間於私欲而不能，是有「行」難於「知」之意在。」

2. 曾子 大學經一章，傳十章，經爲孔子之言，而曾子述之。傳爲曾子之意，而門人記之，雖說孔子之言，但不免有曾子意見的摻雜。

(子) 先知 「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。」「在親民」王陽明謂親字仍作本義說，所謂「親民猶孟子親親仁民之謂，親之卽仁之也。……說親民，便是兼教養意。」這是有理由的。朱子註：「大學者大人之學也，明，明之也。明德者，人之所得乎天而虛靈不昧，以具衆理而應萬事者也。但爲氣稟所拘，人欲所蔽，則有時而昏，然其本體之明，則有未嘗息者。故學者當因其所發，而遂明之以復其初也。新者，革其舊之謂也，言既自明其明德，又當推以及人，使之亦有以去其舊染之污也。止者，必至於是而不遷之意，至善則事理當然之極也。」又說：「知止而後有定」，「知所先後」，「知」爲明，「止」爲至善。「知止」爲始。

「古之欲明明德於天下者，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。」這是孔子知

行說的最明晰者，可稱爲代表作。所謂「致知在格物，物格而後知至」是以致知爲先。
（丑）後行 自「古之欲明明德於天下者」，至「致知在格物」，是行由於知。
「物格而後知至」至「天下平」格知而後行。即知先於行，或可說知重於行。

3, 子思——中庸 子思根據孔門傳授心法，而筆於書以授孟子。雖說是孔子所傳，但亦有子思的色彩。即能知能行，知行是相對的，聖易亦相對。

（子）能知 「君子之過也，而聽之，及於其至也，雖聖人亦有所不知焉！夫婦之不肖，可以能行焉，及其至也，雖聖人亦有所不能焉。」是即知有易有難，行亦有易有難，或可謂知易行易，知難行難，難易成比例，而不定其比重。

（丑）能行 「賈誼鬼神而無疑，知天也；百世以俟聖人而不惑，知人也；是故君子勸而世爲天下道，行而世爲天下法，言而世爲天下則。」此段大有能知必能行之意。
「人莫不飲食也，鮮能知味也。」此有行易的含義。

4, 孟子——孟子對知行問題無比較的說明，推於全書中可以看出是主張全知全行，頗有知難行易的傾向。

（子）全知 「孔子之剛集大成，集大成也者，金聲而玉振之也。金聲也者，始條理也；玉振之也者，終條理也。始條理者，智之事也；終條理者，聖之事也。智，譬則巧也；聖，譬則力也。由射於百步之外也。至於力也，其中非備力也。」這是說孔子

集「伯夷聖之清」，「伊尹聖之任」，「柳下惠聖之和」，而爲一大聖，猶作樂者集衆音之小成而爲一大成。朱子註「……條理猶言脈絡，指衆音而言也。智者知之所及，衆者德之所及。蓋樂有八音，金石絲竹，匏土革木，若獨奏一音，則其一音自爲始終，而爲一小成，猶三子之所知，偏於一而其所就亦偏於一也。八音中之金石爲重，故特爲衆音之綱紀，又令始震而玉終闕然也，並奏八音，則於其未作而先擊鐘，以宣其聲，俟其既闕，而後擊特磬，以收其韻，宜以始之，收以終之。二者脈絡貫通，無所不備，則合衆小成而爲一大成，猶孔子之知無不盡，而猶無不全也。」又說：「此章言三子之行，各極一偏，孔子之道，兼全於衆理。所以偏者，由其蔽於始，是以缺於終；所以全者，由其知之至，是以行之盡。」我說：因「智」爲「知之至」，故能化爲巧；「聖」爲「行之盡」，而有德之就。「其至而力也」，是行；「其中非爾力也」，是知。故知行相需而相成。蓋無「知」猶箭至目的地而不中目標，雖至「行」無結果；無「行」，猶射雖巧，而力不能達，仍無所成，雖巧，「知」亦何益。故求其所求的「知」是很高要的，是主張「知」要求全的。

（丑）全行 行之盡，可以達德之全，故對於行的要求很高的。「行之而不著焉，習矣而不察焉，修身由之而不知其達者，未也。」這是不知而行。他所主張的行是根據於知的。「所惡於智者，爲其隱也。如智者，若禹之行水也。則無惡於智者。禹之行水也

，行其所無事也。如智者亦行其所無事，則智亦大矣。」「所惡於智者的「智」爲小智，鑿則失之；「如智者」的「智」爲大智，順則得之。「大智」可謂真知，故能「行其所無事也。」亦可謂爲知難而行易。「天之高也，星辰之遠也，苟求其故，千歲之日至，可坐而致也。」是說求之可得其理，鑿之則害於性。易言之，具有格物致知之意。如能獲得這種知，「可坐而致也」。卽行其所無事。這種行，亦是要去行的。「子力行之，亦以新子之國。」所謂「知者無不知也」，朱註：「知者，固無不知，然常以所當務者爲急，則事無不治，而其爲知也大矣。」故可以說知者無不行的。孟子是主張這種自然的行，不是勉強的行。可說是全德的全行。

總之，孔子，曾子，子思，孟子可爲儒家的代表。其說未能完全相同，前後一致。然其一貫的精神，可謂知行並重，而知行相關。論語：「博學而篤志，切問而近思。」程氏解說：「學不博，則不能守約；志不篤，則不能力行。」這是說知而能行，不行卽由於不知。但在中庸上却有相反的意思：「道之不行也，我知之矣，知者過之，愚者不及也；道之不明也，我知之矣，賢者過之，不肖者不及也。」觀此當時已有知易行難的觀念存在。以行言；智者以爲不足行，愚者不知所以行。不足行，卽以知爲易，不知所以行，卽以行爲難。以知言；道之不明，卽道之不知。賢者以爲道不足知，不足知是輕視知；不肖者不及知，不及知，以爲難明。一方面是說不行由於不知。一方面說不行由

於通知。通知不行是爲人欲所蔽。但在大體上看是重知重行的。

三、孔子答哀公問政說：「故君子不可以不修身，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。」修身事親是倫理上的「行」，「知天」爲知自然之理，「知天理」爲修身事親的依據。是行根源於知。又說：「或生而知之，或學而知之，或困而知之，及其知之之一也；或安而行之，或利而行之，或勉而行之，及其成功一也。」生知安行，學知利行，困知勉行，是言能知而能行，知與行相對的。又說：「好學近乎知，力行近乎仁，知恥近乎勇。」是爲知行並重。

又說：「誠者，不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。」所謂不勉而中是安行，不思而得是生知。此其一。又說：「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。」此段爲孔子家語同篇所無。朱子意彼有關文，抑此或爲子思所補。我以疑「孔子家語」有關文是。因學，思，問，辨，所以擇善而爲知，由學而知；篤行所以固執而爲仁，爲利而行。弗知弗措即學知，弗篤弗措即力行。此其二。愚必明是困知，柔必強是勉行。此其三。二三兩點爲說明學知利行，困知勉行。爲說明生知安行之續，似未可缺。此節有必知必行之意。

儒家雖說格物致知，但格物之義有多種解釋。程朱謂格是「窮」至」的意義，王陽明謂格爲正，格物即正心，須習齊擊釋，「格是手格猛獸之格」，即與實際事物接觸。習事見理。我是贊成朱熹的註解：「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。惟於理有未窮，故其知有不盡也。是以大學始教，必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂之物格，此謂知之也。」這種說明是很精采的。但我要發一問，古來講格物，不管如何解釋，格物的成績在何處？

故所謂知，不脫道德的範疇。所謂「知天」之天，非指自然或物質，而乃內心之誠，雖可以「知」明心的本體，而「行」於德的成就。但非就心外之物以求知，故不能成爲科學而實行。其間雖有「難行易說」的傾向，而亦有意針對知行而表達。這種重知重行說，無非知倫理，行倫理而已。固亦不失爲一種真理，然此真理不能產生科學知識，而爲科學知識的發源。且在其他方面欲人人壓抑欲望，以成聖賢而行王道。故其說自孔子之後，在歷史上未嘗見諸實行。「道其不行矣夫！」是夫子不幸而言中了。我固佩其研究的精深，惜其重人抑物，只偏於精神文明的發展。不過這種入世法是可行的，永久可行的，但需要一種「唯生」的補充。

丙 無知無行說

老莊雖學說不盡相同，但他倆反知反行內見解，尙屬相近。一般人以老子爲孔子師。所謂「孔子吾師之弟子也」；又以莊子爲老子之徒，莊子師承其說，經近人研究，亦不真確，清人汪容甫正其「述學」中證明老子不與孔子同時。孔子問禮於老聃的老子非著「道德經」的老子。前者爲李耳，後者爲周太史儋。其論證可參閱程宗著「老子哲學的研究和批評」。其詳非本書所及。「中記」論莊學淵源說：「其原本則於老子之言。」學者向以此爲莊子師承老子的依據。近人很多以「道德經」不作在莊子之前，老子亦非孔子同時人。詳可參看葉國屏著「莊子研究」。其人與著述的前後，姑不具論，茲僅考老莊知行的見解。

1. 老子——老子哲學的重要原則爲「無」卽「道」。道無爲而無不爲。對於知行都不主張有的。

(子)無知 「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，不爲而成。」文字解釋：「不出戶，知天下，因物識物，因人識人也」。這種方法近於演繹。執一概餘。例如說狗，古今中外都是一隻狗，不會進化。以爲天下的人都是叫孔黃的，看到一地，就可推知世界。老子因以物類推，心同此理，愈知愈繁，不如不知，而實際上也是知不了的，故說：「知者不博，博者不知。」此

與莊子所說：「烏知其所以然？烏知其所以不然？」態度不同。而且進一步認定：「天下皆知美之爲美，斯惡矣；皆知善之爲善，斯不善矣。」無「美惡」「善不善」的區別必要。老子以知爲愚，故說：「前識者道之華，而愚之始」，前識即前知，無知即無愚。故說：「絕聖去智」，「絕學無憂。」

（丑）無行 一古之者爲道者，非以明民，將以愚之。民之難治，以其智多。故以智治國，國之賊；不以智治國，國之福。」一「是以聖人之治：虛其心，實其腹，弱其志，強其骨。常使民無知無欲。夫使知者不敢爲也。爲無爲，則無不治。」魏源於「老子本義」解釋：「夫世之不治，以有爲亂之也。有爲由於有欲，有欲由於有知，日啓無涯之知，而後節其無涯之欲，是濫觴江河，而徐以一葦障之也。」這種觀念由於無欲而無知，無知而無行。

老子的理想以學爲外，爲動，向前逐物，奮進不息，爲亂之階。道爲內，爲靜，反本歸真，抱一無離，無爲而治。他的理想社會是現在黑人紅種的社會。

2. 莊子——「莊子」據「漢書藝文志載」「莊子」五十二篇，南宋後僅存三十三篇。計內篇七，外篇十五，雜篇十一，內篇較爲可信，外篇多後人偽造。

（子）不知 關於知的方面，他處已有引證者不贅述。「大宗師」：「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。」「胠篋」：「故絕聖棄知，大盜乃止。」

繕性」：「古之存身者，不以辯飾知，不以知窮天下。」「知此游」：「無始曰：不知，深矣……知之，淺矣。弗知，內矣；知之，外矣。」要之，爲「不知」。

（丑）不行 應帝王篇說：「南海之帝爲儻，北海之帝爲忽，中央之帝爲渾沌。儻與忽時相遇於渾沌之地。渾沌待之甚善，儻與忽謀報渾沌之德，曰人皆爲七竅，以視聽食息。此獨無有，嘗試鑿之。日鑿一竅，七日而渾沌死。」莊子所欲者爲一無視聽食息的渾沌帝王，他的治人，只須「神凝」即可。儻與忽不知無爲而化。蓋堯「治天下之民，平海內之政，」乃是有爲。設堯至姑射山一看，因而「官然喪其天下焉。」其無爲之說與老子相同。無爲卽爲無行。山木篇云：「有爲則虧」，無爲自然導出「不行」。

莊子以不知爲知，亦不主張有行。「不知不行」與「無知無行」，結果並無差異。都是想恢復渾沌的原始時代。

3. 關尹子——有謂關尹子先於老莊，惟其名不甚著。「關尹子」提要說：「關尹子一卷舊本題尹喜撰，案經典釋義載：喜字公度，未詳何本。然陸德明非杜撰者，當有所傳。李道謙「終南祖庭仙真內傳」稱南樓觀爲尹喜故居，則秦人也。……」其書「或唐五代間方士解文章者所爲也。」宋演謂其書多法釋氏及神仙方技家，「其書當在老莊之後。」

（子）反知 關尹子以道爲「天」「命」「神」「玄」，不可言，不可思。「以不

有道，故不無道；以不得道，故不失道。」「爲者必敗，執者必失。」「若以言行學證求道，互相輾轉，無有得時。知言如泉鳴，知行如禽飛，知學如攝影，知識如計夢，一息不存，道將來契。」「不知吾道無言無行，而卽有言有行求道，忽遇異物橫執爲道，不知舍源求流，無時得源；捨本就末，無時得本。」「（一字篇）是道卽無。故「不知」「無爲」爲尚。以不言道，行道爲「源」爲「本」，若言行道就是「流」「末」了。這是根本反知反行的。

（丑）反行 「知心無物，則知物無物；知物無物，則知道無物，知道無物，故不尊卓絕之行，不謙微妙之言。」「（五靈篇）又云：「知道非時之所能拘者，能以一日爲百年，能以百年爲一日；知道非方之所能礙者，能以一里爲百里，能以百里爲一里；知道無氣能運有氣者，可以召風雨；知道無形能變有形者，可以易鳥獸。……」（七答篇）由知而能，猶知而能行，好像「能知必能行」，但這種知行的意識，過於玄虛。九應篇說：「智之極者知智不足以周物，故愚；辨之極者知辨不足以喻物，故訥；勇之極者知勇不足以制物，故怯。」「其意爲物不可周知，故不求知；勇不能制物，故不必行。結果反知反行。只好半以待斃。」

4. 慎到——「史記田敬仲世家」：「齊宣王喜文學游說之士，自……其主張爲樂到環淵之徒七十六人，皆賜列第爲上大夫，不治而議論，……」

知樂行。

莊子天下篇爲後人評論百家之學而僞作。篇中有說：「慎到棄知去己，而緣不得已，泠汰於物，以爲道理。……舍是與非，苟可以免，不師知慮，不知前後，魏然而已矣。……故曰：至於若无知之物而已，无用聖賢，夫塊不失道。豪傑相與笑之曰：慎到之道，非生人之行，而至於死人之理，適得怪焉。」「棄知去己，」「舍是與非」，與莊子思想相似。「无用聖賢，夫塊不失道，」口吻與「齊物論」嗒然喪偶的南郭子綦，與「應帝王」的渾沌帝相似。胡適於「中國哲學史」謂慎到棄知，建立物觀標準，於政治上重視客觀之法，似未必然。蓋慎到主張「舍是與非」，「知萬物有所可，有所不可，」自無準可言。其知行觀念，亦可歸納於「無知無行」一類。

總之，道家的無知無行，不知不行，反知反行，棄知樂行，都是時代的倒車。他們給予歷史的成績是什麼？漢初推崇黃老，（卽黃帝與老子）要點有二：一爲「無爲」，二爲「長生」。淮南王劉安，受其說之影響。「淮南子」中曾說：「所謂真人者，性合於道也。……居不知所爲，行不知所之。……形若槁木，心若死灰。去其五臟，捐其形骸。不學而知，不視而見。不爲而成，不治而辨。感而應，迫而動。」（精神訓）又說：「无爲爲之，而合乎道。無爲言之，而通乎德。恬愉无矜，而得於和。……漠然無爲，而無不爲也；澹然無治，而無不治也。所謂無不爲者，因物之所爲也；

所謂無治者，不易自然也。所謂無不治者，因物之相然也。」（原道調）所謂無不治者結果何如？清陳澧說：「漢初以黃老治，其末以黃老亂。」（東塾讀書記）。

晉書王衍傳說：「魏正始中，何晏王弼等祖述老莊，立論以天地萬物，皆以「無爲」爲本。無者開物成務，無往而不存也，……故無之爲用，無爵而貴矣。衍甚重之。」卒之口不論世事，唯雅詠玄虛。終日清談，實爲亂階。

佛教自漢明帝時傳入中國，卽與道家發生關係。唐代僧人多以老莊之學濟入佛典中。故佛典與老莊亦相近。固亦有其相異。無論如何，出世法如何能救世？所謂救苦救難，不過教其出世，使其精神上獲得安慰。倘若個個人都到天堂，恐怕天堂的範圍狹小是收容不了的。道家的無知無行，和佛家的空知空行。必然使社會退化，然而他們亦不願社會有退化，倘若日本人說，請中國人一律上天堂，這人問讓他們來住。中國人的人間會喪失的。上了天堂的印度人，他們現在開始要向英國人爭回人間了，這是一種教訓。

丁、致知力行說

儒家哲學至宋研究風氣復盛。雖彼等間亦受老莊釋氏學說的影響，仍不失爲儒家的正統。濂洛關閩，稍有異同，大體上歸納爲一統。大程二程官學於周子，朱氏是師承周子的。周子之說較爲玄虛，其於知行並無顯明的分析。姑誌略。

1. 程灝——後人稱其爲明道先生。於知行說不及伊川的真切，其說亦自有價值。

(子) 致知 「天地萬物之理，無獨必有對，皆自然而然，非有安排也。每中夜以思，不知手之舞之，足之蹈之也。」(近思錄道體) 所謂理，即客觀之知，即自然而然。這種見解如看作「相對論」，那是很有價值的。可惜這種知未能具體化成爲科學。又說：「涵養須用敬，進學則在致知。」(近思錄爲學) 此語二程遺書卷十八亦載。又有：「問必有事焉，當用敬否，明道曰：敬是涵養一事，必有事焉，須用集義，只知用敬，不知集義，却是都無事也。」明道之語，在「二程全書」卷十八亦爲伊川語，明道又云：「良知良能，原不喪失，以昔日習心未除却，須存習此心，久則可察舊習，此習至約，惟患不能守，既能體之而樂，亦不思不能守也。」(全書卷二) 所謂「守」即一行「。或「問不知如何持守？曰：且未說到持守，持守甚事？須先在致知。」(語錄)。

(丑) 力行 「言忠信，行篤敬，雖蠻貊之邦行矣。言不忠信，行不篤敬，雖州里行乎哉！立則見其參於前也，在輿則見其倚於衡也。夫然後行，只此是守。」註云：「進學固然在致知，而所以實體諸躬者，力行尤其重矣。願行遠原必自邇，而驚爲高遠者，便有難行之病。昔夫子告子張之問行，祇就言行爲教。如言必忠信而誠實，行必敦篤而恭敬，則近裏着己，雖遠而蠻貊之邦必可行。若言不忠信，行不篤敬，即是不近裏着己，雖州里之近，其可行乎哉。」又說：「質美者明，得盡渣滓，便渾化，欲與天地同

體。其次惟其敬持養，及其至則一也。」謂知之必能行之。因知勉行，結果相同。

總結知在行之先，知之明，而後能行之力。知行乃屬一貫。雖有即物窮理的精神，但只在道德方面致知，而於科學方面仍無發展。

2. 程頤——二程即伊川先生。通常所稱程朱，迨指二程而言。朱子原係程頤的三傳弟子，而能集宋儒的大成者。今人何炳松氏於所著「浙東學派溯源」中謂程朱不同派。我就知行說研究之，似無甚異。

(子) 知本 二程粹言論學篇說：「識道以智爲先，入道以敬爲本。」「後世非無美質而力行者，然鮮能明道，蓋知之者難也。」「潘康仲問學者於聖人之門，非願其有異也，惟不能知之，是以流於不同，敢問持正之道，子曰：知之而後可守，無所知則何所守也。故學莫先乎致知，窮理格物，則知無不盡。知之既盡，則無不固。」「學莫大於知本末終始，致知格物，所爲本也，始也。治天下國家所謂末也終也。治天下國家必本諸身，其身不正，而能治天下國家者，未之有也。物猶理也。若曰窮其理云爾，窮理然後足以致知，不窮則不能致知。」這段話最透澈，明顯，重要。「大學於誠意正心皆言其道，至於格物則不言，獨曰物格而後知至，此蓋可以意得，不可以言傳也。自格物而充之，然後可以至於聖人，不知格物而欲誠心正而後身修者，未有能中於理者也。」這是對於知本的補充。

聖賢篇云：「知之既至，其意自誠，其心自正，顏子有不善，未嘗不知，知之至也。知之至，是以未嘗復行，有復行焉者，知之不至耳。」心性篇云：「君子以識爲本，「行次」焉。有人力能行之而識不足以知之，則有異端之感，將流蕩而不知反，好惡失其宜，是非亂其真，雖有尾生之信，曾子之孝，吾弗貴也。」觀此，所謂程氏的主行說已不能成立。因不知而行，雖恰到好處，亦非所貴。是以知爲主？以行爲主呢？知行合一，程氏未嘗言之，何氏根據一二語推之，而未窺全豹。

（丑）行末 行末卽「行次」，「末」卽「終」。知行並不合一。據「有人力能行之，而識不足以知之」，是卽有「行而不知」之事。何氏以程氏答門人問道說：「行處是。」足以代表儒家方面對於知 問題的一元態度。我以此語對尹醇個人指示則可。若謂一貫見解則誤。蓋「識必具於行，如行道塗，涉暗阻，非日月之光，炬火之照，則不可進矣。故君子貴有識力。學窮理則識益明，照知不惑，適益敏矣。」是言知識如明，無明之照，則不進。卽無知就難行了。縱勉強去行，如曾子之孝，非不合乎道，然不知不足重視，豈可泥於行必道麼？此尙以假設之詞推之，程氏更有明白的話：「今有人欲之京師，必知所出之門，由之道，然可往。苟不知也，雖有欲往之心，其能進乎！」（論學篇）若云「行處是」的「行」已有知 先，或主內，固亦可解。然不可指爲「主行」的證明。蓋主行則行重於知，此與「君子以識爲本，行次焉」的說法相矛盾。是

「行處是」僅可解作行處有道，不可解作惟行是道。有「問世所謂隱者，或守一節，或敦一行，然不知有知道否？曰：若知道則不肯守一節一行也。如此等人鮮明理，多取古人一節事行之。孟子曰：服堯之服，行堯之節，古人有殺一不義雖得天下不爲，則我亦殺一不義雖得天下不爲，古人高尙隱逸不肯就仕，則我亦高尙隱逸不仕，如此則仿效前人所爲耳，於道鮮自得也。是東漢尙名節，有雖殺身不悔者，只爲不知道也。」是行處都是道麼？這不可不辨！

我就「二程語錄」研究：「知之明，信之篤，行之果。知仁勇也。」（卷八）「格物窮理，非是要盡窮天下之物，但於一事上窮盡，其他可類推。」（卷九）「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，無有知之而不能行者，知之不能行，只是知得淺……知至是致知，博學明辨審問慎思，皆致知知至之事，篤行便是終之，如始條理終條理，因其始條理，故能終條理。猶知至即能終之。」（卷九）此數語說明「知難行易」。然亦有云：「故人力行先須要知，非特行難，知亦難也。」（卷十一）此數語爲知行並重。近思錄爲學篇有云：「知至至之，致知也；求知所至而後至之，知之在先，故可與幾，所謂始條理者，知之事也；知終終之，力行也，知所終則力進而終之，守之在後，故可與存義。所謂終條理者，聖之事也，此學之始終也。」又伊川學案：「如眼前諸人原，特立獨行，煞不難得？只是一個知見難，人則被知見不通透

，人謂要力行，亦只是淺近語。人既能知見，豈有不能行？」伊川頗近於「知難行易說」，然就前後言論歸納，仍可說是「致知力行」說的。

3. 張載——橫渠極重知，故謂知崇。行之以禮，謂禮卑，即言行易而卑。亦可說是行卑。

(子)知崇 他對范巽之說：「孟子所論知性知天，則物所從出，當源源自見。知所從出，則物之當有當無，莫不心諭，亦不待語而後知。」註云：「任天下之至奇至變，總不外此理，性即理也，天即理所從出也。故孟子之言知性知天，反始窮源，通澈無間之學也。學至知天，則有以探其所從出之源，而知一本之所以萬殊，理所當有，便有此物，理所當無，便無此物，了然明白。返求諸心而自諭之，亦不須提命告語而後知矣，豈有語之而顯不信者乎？」

又說：「諸公所論，俱守之不失，不爲異端所惑，進進不已，則怪物不須辨，異端不必攻，不逾期年，吾道勝矣。」朱子所說：「是真難誠，是假易除，但當力行吾道，使益光明，不必與之辨。」可與此意互相發。又說：「若欲委之無窮，付之以不可知，則學爲疑撓，智爲物昏，交來無間，卒無以自存，而溺於怪妄必矣。」（以上近思錄致知篇）其意以若能知，當無怪妄。見理明則行之不爲疑所撓。是說知而能行。又說：「知崇，天也，形而上也。通晝夜而知其知崇矣。知及之而不以禮，性之非己有也。故知

禮成性而道義出，如天地位而易行。（爲學篇）註云：「此會易繫與論語所言知禮之意，以見其互相發明也。易言知崇禮卑。知崇者，窮理則見識高明，日進而上，殆如天也，形而上之象也。而如何方可言知崇如易言通乎晝夜而知是也。研究事物之理，已徹乎陰陽動靜之故。乃能通乎晝夜而知其理，其知可謂崇矣。」

（丑）行卑 禮卑即行卑。註解續說：「然既已知之而不能行之以禮，使中正在躬，若出天性之固然，尙非己不也。此易言知崇，必繼以禮卑，而孔子言知及，亦不以禮未善也。故人能明禮安以及其性，則知行並進，天下之道義，皆從此出，如天高地下，而陰陽之理行焉。是以易言天地設位，而易行乎其中，成性存存，道義之門也。」蓋知崇如天，極言其高，與知之甚難；禮卑如地，猶謂其低，而行之甚易。所謂行卑並非卑視而不行。因其如地與人有密切關係，無不可行之事，能崇知即可易行。此說亦謂爲「知難行易」的註解。

4. 朱熹——朱子的知行說，他處已有引用。他的知行說與程子相近而與陸九淵不同。明陳建著「學部通辨」說得很詳細。他說：「朱子有朱子之定論，象山有象山之定論，不可強同。專務虛靜，完養精神，此象山定論也。主敬涵養，以立其本；讀書窮理，以致其知；身體力行，以踐其實；三者交修並盡，此朱子之定論也。」故朱陸的知行說不可以同列。然今有程朱不同派之說，他姑不論，茲就朱子的知行說研究之。以明其果

可同列否？「性理精義」八卷載朱氏語：「學之之博，未若知之之要；知之之要，未若行之之實。」可謂知要行實說。

（子）知要 何炳松以朱氏爲「儒化」的道家，根據其二元論，將知行分成兩概，而且始終主張先知而後行。以朱氏「汎論知行之理而就一事之中以觀之，則知之爲先，行之爲後，無可疑者。」又「知與行之夫須着並到，知之愈明，則行之愈篤，行之愈篤；則知之益明，皆不可偏廢。然又須先知得，方行得。」（朱氏全書卷三）我以此語未可非議，且與程氏亦無不同。除上引程語外，更摘錄程語以明之，以證朱氏師承程氏的有據。「二程粹言」有「學必先知仁，知之矣，敬以存之而已。」又始於致知，智之事也；行所知而極其至，聖之事也。（論學篇）或「問忠信進德之事，因可勉強，然致知甚難。曰：子以誠敬爲可勉強，且恁地說，到底須是知了方行得。若不知，只是觀卻堯，學他行事，無堯許多聰明睿知，怎生得如他動容周旋中禮。有諸中，必形諸外，德容安可妄學。如子所言是篤信而固守之，非固有之也。且如中庸九章，修身也，尊賢也，親親也，「堯典」克明俊德，以親九族，親親本合在尊賢上，何故却放在下，須是知所以親親之道方得，未致知便欲誠意，是躡等也。學者固當勉強，然不致知怎生行得，勉強行者，安能持久。除非燭理明，自然樂循理，性本善，循理而行，是順理事，本亦不難，但爲人不知，旋安排着，便道難也。……學者須是真知，纔知得是，便泰然行將去也。

……」此處說明知了方行得，知而行易，不知行難。這可證明程朱知行說並無不同。

(丑)行實 何氏以朱子是反對程氏「行處是道」的，何氏引用「王子充問：『某在湖南見一先生只教人踐履。』」朱子曰：「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？」（朱子全書卷二）我以此意與上程氏所

講行處非道的话相符。因行處是道係相對的真理，而非絕對的真理。至朱子亦非十足的先知者，曾說：「致知云者，因其所已知者，推而至之，以及其所未知者，而極其至也。今就其一事之申而論之，則先知後行，固各有其序矣。誠欲因夫小學之成，以進夫大學之始，則非涵養踐履之有素，亦豈能以其雖亂糾紛之心，而格物以致其知哉？故大學之書，雖以格物致知爲用力之始。然而非謂初不涵養踐履，而直從事於此也。又非謂物之未格，知未至，則意可以不誠，心可以不正，身可以不修，家可以不齊也。（朱子答吳晦叔語）此可知其注重行！朱氏語類又說：『未有致知而不在敬者，則敬亦在先』，『自家若得知是人慾蔽了，就是明處。只就這上就緊緊着力主定，一面格物。』又說：『方其知之，而未及行之，則知尙淺；既親歷其域，則知之益明，非前日之意味。』此數語無異爲「行處是」下一註解。故朱子是注重實行，亦即是「行實」。

要之，朱氏的知行說是致知力行並進。他說：『知行常相須，如目無足不行，足無目不見。論先後，知爲先；論輕重，行爲重。』又說：『致知力行，論其先後，固當以

致知爲先，然而論其輕重，則當以力行爲重。」故與其說朱氏主知，毋寧謂其主行。其致知力行之說實師承程氏而本意並無差別。古來知行學說以程朱之論爲針對知行關係而言。較爲親切，惜未能求科學之知，以改進社會心理。所謂「致知在格物，格物之理，不若察之於身，其得尤切。」（二程粹言卷十）這種不就身外之物而格之，而物窮之，故理論不錯，仍不能成爲科學發展的嚆矢。

戊 知行合一

知行合一說雖創自明儒王守仁，然其說實受陸九淵的影響。故在說明知行合一說之先，須研究他的淵源。程朱所得格物係格客觀的物，而陸王所稱格物係格主觀的心，故對「致知在格物」的訓解，與程朱完全異趣。陸王一派，大抵調知爲良知，廣煇爲正；以爲致知云者，非求廣充知識之謂，乃致吾心固有的良知；格物云者，非窮究物理之謂，乃正意念所在之事物，着眼於「一旦豁然貫通」的禪宗頓悟。論其結果與程朱之見頗相似，所爭者是格物的對象與方法的不同。

1. 陸九淵——主格心而尊德性。

（子）輕知 陸九淵爲一唯心論者，卽以一切現象皆自心生，離心則一切現象無存在的可能。其語錄云：「格物者，格此者也。伏羲仰象備法，亦先於此靈力焉耳；不然，所謂格物，末而已矣。」又云：「先知者，知此而已；先覺者，覺此而已。所謂格物

致知者，格此物，致此知也。」他的方法論主演繹，主頓悟，主自內而外，主自心而物，主自明而誠。黃宗羲說：「陸九淵之學以尊德性爲宗，」（宋元學案卷五十八象山學案）這即指此。陸氏有云：「朱元晦會作書與學者云：「陸子靜專以德性誨人，故游其門者，多踐履之士。然道問學處欠了。某教人豈不是道問學處多了些子。故游茅之門者踐履多不及之。」觀此則是元晦欲法兩短合兩長。然吾以爲不可。既不知尊德性，焉有所謂道問學，」（象山全集卷三十四）朱子讓陸的話亦有。陸氏反屢相稽說：「堯舜之前何書可讀？」且云：「明德在我，何必他求！」（全集卷二十一）這很顯明的輕視「知」，但亦非絕對不要知識。程說：「人要有大志，常人泯沒於聲色富貴間，良心善性，都蒙蔽了。今人如何使稱有志，須先有知識始得。」不過這種知識是內心之知，而不是外物的知。又說：「不知其非，安能去非？不知其過，安能改過？自謂知非，而不去非，是不知非也；自謂知過，而不能改過，是不知過也。真知非，無不能去；真知過，則無不能改。人之悲在不知其非，不知其過而已；所貴乎學者，在致其知，改其過也。」這雖有能知必能行之意，所謂真知，總不是實用的知識，對於實用之知仍是輕視的。

（丑）主行 「爲學有講明致知，有踐履力行。」大學「致知格物；中庸」博學慎思明辨；孟子始條理者智之事，此講明也。「大學正心修身；中庸行之；孟子終條理者聖之事；此踐履也。」陸氏的知行觀念，從全盤觀論概觀之，則爲主行論。然間亦有

主知的傾向。如云：「博學，審問，慎思，明辨，篤行，博學，知在先；力行，行在後。吾學未博，焉知所行者是當爲，是不當爲？」（象山全書卷三十五）此語放入朱子的書中，亦不致疑其不類。陸氏的知行說固爲踐履篤行，若趨極端，輕知而重行，而致有知易行難之弊！

2. 王守仁——任何學說的創造，不免時代色澤的抹塗，不脫共同潮流的浸潤，黃梨洲說：「有明之學，至白沙始入精微，至陽明而後大，南先生之學最爲相近。」陳白沙雖與胡敬齋、一齋諸人各受學於吳康齋，然白沙自徵學問非得諸康齋。陳氏說：「爲學須從靜坐中發出個端倪來，方可商量處。」又說：「終日乾乾，只是收拾此理而已。此理干涉至大，無內外，無終始，無一處不到，無一息不通。會此則天地我立，萬化我出，而宇宙在我矣。得此髓柄入手，更有何事？往古今來，四方上下，都一齊穿紐，一齊收拾。」所謂髓柄卽爲「此心之體」。此說無異爲陽明開一血路，然白沙子弟馮甘泉則與陽明意見微有不同，但在羅塘庵視之，仍爲同一路人。

陽明曾受學於其一齋，知宋儒格物之學，嘗奮發實地做格物工夫，與錢友試格庭前之竹，但因不得其法，「勞思致疾」而無所獲。如果看看外國科學家，對於實物觀察的細密真叫人慚愧。如亞里斯多德對於動物組織的智識。曾解剖無數種類的動物，曾見尚未出卵殼幼雞的心跳，曾描寫角蝟的胚胎，如何附結於母體卵管之上，自顯微鏡發明後

，這種發見已卑不足道，但較之中國的學者，這種觀察解剖的觀念是沒有的。

陽明三十七歲謫居龍場驛在困苦中一夜忽悟致知格物之理，卽謂「良知」學說。三十八歲在貴陽，始論「知行合一」。五十歲在江西，始揭「致良知」之教，分述於下：

「子」良知——傳習錄有云：「知是天理之昭明靈覺處，故良知卽是天理。」「知善知惡是良知。」天理只從人心上發，除却人心，不見天理。天理本源之人心卽爲良知。」「蓋良知只是一個天理自然明覺發見處，只是一個真誠惻怛，便是他本體。」從此推演，卽定許多名目。「故致此良知之真誠惻怛以事親便是孝，致此良知之真誠惻怛以從兄便是弟，致此良知之真誠惻怛以事君便是忠，只是一個良知，一個真誠惻怛。」名目雖多，無非人心向外的自然流露。故說：「虛靈不昧，衆理具而萬事出，心外無理，心外無事。」「看書不能明，察於心體上用功。凡明不得，行不去，須反在身心上體，當卽可通。四書五經，不過說這心體。這心體卽所謂道。心體明卽道明，更無二，此是爲學頭腦處。」

(廿) 知行合一 傳習錄上徐愛記云：「愛因未會先生知行合一之說，與宗賢惟

賢往復辯論，未能決，以問於先生。先生曰：「試舉看」。愛曰：「如今人儘有知得父當孝，兄當弟者，却不能孝，不能弟，便是知與行分明是兩件。」先生曰：「此已被私欲隔斷，不是知行的本體了。未有知而不行者。知而不行，只是未知。聖賢教人知行，正

是要復那本體，不是著你只德的便體。故大學指個真知行與人看，說：「如好好色，如惡惡臭。」見好色屬知，好好色屬行。只見那好色已自好了，不是見之後又立個心去好；聞惡臭屬知，惡惡臭屬行，只聞那惡臭時已自惡了，不是聞了後別立一個心去惡。如鼻塞人見惡臭在前，鼻中不會聞得，便亦不甚惡，亦只是不會知得。就是稱某人知孝，某人知弟，必是其人已會行孝弟，方可稱他知孝弟；不成只曉得說些孝弟的話，便可稱為孝弟。又如知痛，必已痛了方知痛；知寒，必自寒了；知饑，必自己餓了。知行如何分得開？此便是知行的本體，不會有私意隔斷的。聖人教人必要是如此，方可謂之知，不然只是不會知，此却是何等緊切著實的工夫？如今苦言定要說知行做兩個，是甚麼意思？某要說做一個，是什麼意思？若不知立言宗旨，只管說一兩個，亦有什麼用？」

傳習錄上又說：「某嘗說知是行的主意，行是知的工夫；知是行之始，行是知之成。若會得時，只說一個知，已自有行在；只說一個行，已自有知在。」王氏以知行原是合一，惟為私慾所蔽，不能做到合一地步。故欲恢復不會為私慾所隔斷的本體。又云：「至善是心之本體，只是明明德到至精至一處便是。」所謂「精」與「一」即未為私慾隔斷的心體。它的流露為天理，不過被人強分為知行兩字。或問：「自來先儒，皆以學問思辨屬知，而以篤行屬行，分明是兩件事；今先生獨謂知行合一，不能無疑。」曰：「學是學做這件事；則行亦是學問思辨矣。若謂學問思辨之，然後去行，却如何懸空先

去學問思辨得？行時又如何去得個學問思辨的事？行之明覺精察處便是知，知之真切篤實處便是行；若行而不能精察明覺，便是冥行，便是學而不思則罔，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。元來只是一個工夫。凡古人說知行，皆是就一個工夫上，補偏救弊說，不似今人截然分作兩件事。」

又說：「知之真切篤實處便是行，行之明覺精察處便是知。若知時其心不能真切篤實，則其知便不能明覺精察；不是知之時只要明覺精察，而不要真切篤實也。行之時其心不能明覺精察，則其行時便不能真切篤實；不是行之時，只要真切篤實，而不要明覺精察也。」又：「夫人必有欲食之心，然後知食，欲食之心即是意，即是行之始矣。食味之美惡，必待入口而後知，豈有不待入口而已先知食味之美惡者耶？必有欲行之心，然後知路，欲行之心即是意，即是行之始矣。路歧之夷險，必待親歷而後知，豈有不待親歷而已先知路歧之險夷者耶？」（王陽明喜頤東橋書）

傳習錄上又有黃直記的一段說：「問知行合一。先生曰：「此須識我立言宗旨。今人學問，只因知行分作兩件，故有一念發動，雖是不善，然却未嘗行，便不去禁止。我今說個知行合一，正要人知得一念發動處，便即是行了；發動處有不善，就將這不善的念克倒了，須要澈底澈底，不使那一念不善潛伏在胸中。此是我立言宗旨。」一念發動處即是行。與今行爲主義心理學上的思想或密語的行爲相符。倘使一念不善澈底不潛伏

在胸中，即無私欲的隔斷，可見「知行合一」的心體了。

（寅）致良知 致良知即爲澈根澈底不使一念潛伏胸中的方法。有云：「知是心之本體，心自然會知。見父母自然知孝，見兄自然知弟，見孺子入井中自然知惻隱。此便是良知，不假外求。若良知之發，更無私意障礙，即行所謂充其惻隱之心而仁不可勝用矣，然在人不能無私意障礙，所以須用致知格物之功，勝私復理，即心之良知，更無障礙，得以充者流行，便是致其知，知則行，行則致。一致知由於格物，其釋格物的真訣說：「爾那一點良知，爾自去磨則。爾意念着處，他是便知是，非便知非，更端他一些不得。爾只要誠心，實實落，依着非做去，善便存，惡便去，他這裏何等穩當快樂。此便是格物的真訣，致知的實功。」說明所謂格物即正事。雖能自圓其說，然亦不免牽強附會，致起爭端，有謂其易入魔道，實非厚誣。

總會陽明知行之說，共分三部門，亦可分作三方面來批判。

第一所謂「良知」的知，是人性所本有，而非外求，而且反對外求。談到個人修養，就要明心見性，使能知善惡是非，但人所需要的知，不在要辨是非，而更辨正誤。即無關善惡的是非。譬如識字，能知其字的含義，譬如識物，何者爲鹿，何者爲馬，庶不致指鹿爲馬。這種知識是要向外求的，非明心所能濟事。但是他却說：「良知之外無知，致知之外無學。」是識字亦非知識？「知識愈廣而人愈愈滋，才力愈多則天理愈蔽

。「那麼「致良知」，之說爲什麼等到五十歲才能說出，難道是王氏「知識愈狹」，「才力愈少」的關係麼？可見單講「良知」，知向心求是不對的，知必更須向外求。使王陽明不讀書，如何能說得出「良知」？，如果知向內求。不過拾佛家的唾餘。身外之物，弄成「一物不知」。只好出世到天堂去，回復到「人之初」。故「良知」於修養是有用的。但是專講「良知」是有流弊而行不通的。

。第二爲「知行合一」，他的簡單的理論是即知即行。行中有知，知中有行。「未有知而不行者，知而不行，只是未知。」這不行的知不是知，不知的行不是行。這固可自圓其說，但是又說一念發動便是行了。這是相反的意見。因一念發動，在所有人中均有善與不善。若云人無不善的一念。那麼「就將這不善的念克倒了。」又向何處去克？若云人有「不善一念」的行，那麼這種行是不合於知的，即不是行了。爲什麼又說一念發動便是行呢？即知即行是高級的知行，無不善。一念發動的行是普遍的行，是思維的行，是有不善的。故其說前後矛盾。如果在勸他人爲善的立場上說是可以的，若欲之解釋事實，那就有很多的漏洞，很多的錯誤。

王陽明注重行，要「親歷」方知得真切，這是可說的，若謂不是經驗，即非知，那是不能說的。如識字的教導，歷史的傳授，地理的教學，都是不能親「歷」或難完全「親歷」的。所謂「美味」，在食的人固須嘗而纔知，但是好的廚子不一定要經過嚐的，而

即可知其美味。如康德一生未嘗離過哥尼斯堡一步，雖然離海很近，但他未嘗見過海，可是他不但教各種科學，而且教過地理。教過地理的人，決不能待周游世界之後始可執教鞭的。諸如此類，王氏的錯誤，如舉例不當；說理不合事實，下文將有論述，茲不復贅。

第三、致良知，談到良知，因為人欲所蔽。但只格心是不夠的，不欺其心，僅能獲得公正，但不一定能克制人慾。一方面由於知識經驗不夠。如王陽明未到五十歲時，即說不出「致良知」就是一例。一方面根本上是不容易的。在歷史上能致的沒有幾個人，就是王陽明學生中，也沒有幾人能致的。因人生必有欲，去欲有如去生。他的學生到底不能忍受而偏要造出一種理論說：「酒色財氣不礙菩提路」，所謂「致良知」為「心物感應」其說可通，而事不可行。而且反知識反才力，難免走入佛家的道路。王氏之說，雖自有其價值，惟不能以其說改造社會，或使社會前進。這就是 國父要批評他的理由。

古來說到知行的頗多，不能備述，然歸納之，不外五說。宋明非專對知行的關係而言，宋後專對知行關係而言，其發揮亦較為精詳，惟各家所說，前後殊少一貫。五說雖各有不同，然有一共同點，就是講倫理上的知行，故不能有科學的產生。這是共同的缺點。我之不憚煩的引證，以見千古以來只有 國父能發現真理的可貴！

(三) 學說的產生

孫文學說的創造經過，實爲一部哲學的革命史。它的動機由於主義不行的刺激，與心理建設的需要。因而研究古說，而有批評的反應，新說的產生。實有分論的必要。

甲、主義不行的刺激

國父一生從事革命，其目的在於實行三民主義建設新中國新世界。革命十起十敗，若易他人，必由敗而灰心，縱不會向滿清屈服，但是這種亡命的窮困，打擊也很大。獨國父深知失敗乃成功之母，故能用毅力鼓勵風潮，造成時勢，最後武昌革命軍起，卒賴全國人心的傾向，四方義旗的響應，乃得推翻專制，創建共和。這是革命之血鑄造成功的。但民國成立，革命主義反不能見諸實行，以致國父受絕大的刺激，因而辭大總統職，後經數年的研究失敗的原委，始知「知易行難」之說從中作梗。這在孫文學說中曾再三的提到，毋容辭費。

現在我追究主義所以不行的原因，重要由於黨員與國人缺乏主義的認識，初由於宣傳缺乏。國父於乙酉中法戰敗的時候，雖有傾覆清廷，創建民國之志，但在一八九四年，即中日戰爭之年上李鴻章書，可見還不是一定要流血的方法，革命亦只在少數人中談談。既未發表主義，亦未實際行動，及至誓無結果，又見中國對日戰敗，乙未乃組織興中會，發表宣言，僅說到清廷腐敗，並未提到主義。同年九月九日在廣州舉義失

敗。光緒三十一年（即一九〇六年）祝民報紀元節集會中最早講演三民主義，內容尙未定。同盟會宣言是一九一〇年發表，僅提及三民主義，而未說內容。從發表三民主義後至辛亥革命（一九一一）尙未滿六年。在這幾年中間雖或口頭宣傳，但未見諸紀錄，無可考證，在黨史上可以看出宣傳主義是不夠的，所以黨人並未完全明瞭，因不知，故不行。

其次，排滿爲人心所同，故能號召，實際上革命只對這個對象下工夫，其他方面，並無準備，民心未成，故他不爲一般人所接受。這是由於需要程度不夠形成的。我們一考民元的時代背景，由於政治的腐敗，社會上升官發財的心理很濃厚。民國改元，很多注目爭取政權，主義如何非所問，故有「革命軍起，革命黨消」的口號。這種心理的造成，原因很多。明末的樸學，到了乾嘉因爲文字獄的箝制，大家向考據路線上講求名物字句，使學問一既與人生脫節，亦與政治分離。「無裨實用。又加政治黑暗，醞釀腐敗的風氣。雖中經曾國藩等想力挽頹風，收效仍是不大，曾氏痛切的說：「無兵不足深憂，無餉不足痛哭，獨舉目斯世，求一攘利不先，赴義恐後，忠憤耿耿者不可而得；或僅得之，而又屈居卑下，往往抑鬱不伸，以埤以去以死，而貪婪退縮者，果曠首而上，趨於富貴，而名譽，而老健不死，此堪浩嘆者也。」胡澗之說：「世變日移，人心日趨於僞，優容實以釀禍，姑息非以明恩。」左季高說：「天下紛紛，吾曹適了其厄，武鄉侯

不云乎：「成敗利鈍，非所逆睹，一則亦殫其心力，盡其職守，靜以待之而已。」他們雖在軍事上戰勝了太平軍，在政治上只打一強心針，腐敗的軀體，仍難恢復健康，所以經不起武昌革命軍輕輕的一擊，幾乎不打自倒，假定沒有革命，袁世凱也會取而代之。

滿清政府雖然推倒，而當時的政治腐敗心理並沒有革除。民元以後曾經有一個時期，「軍事北伐，政治南伐。」這形勢曾支配了一般政治的歷史。當初 國父被推為臨時大總統：「本可從政治繼續，實行革命黨所抱持之三民主義五權憲法，與夫革命方略所規定之種種建設宏模，則必乘時而躍登中國於富強之域，躋斯民於安樂之天也。不圖革命初成，黨人即起異議，謂于所主張者理想太高，不適中國之用，衆口鑠金，一時風靡，同志之士，亦悉惑焉。是以予為民國總統之主張，反不若為革命領袖之有效而見之施行矣。」（孫文學說自序）我推測當時異議的理由，說理想太高，或許是表面的話。若不是真的不懂主義，就是希望革命速成，早點升官發財。因為當時袁世凱還有很大的力量，敵區打袁世凱，恐非易事，萬一幾廢革命而失敗，不是眼前富貴夢就做了不成？所以寧願犧牲主義，不可放棄機會。可以說：國父的辭總統，一半固由於憤恨主義的不行，一半是為腐敗心理所壓迫，即使勉強幹下去，結果可想見的。如果真正由不懂主義的緣故，「經子曉諭再三，辯論再四，一必定能瞭解。其一卒無成效」，一定另有不

可告人之故。所謂「非盡闕乎功成利達而移心，」就是我所說的「故」。

同時學術的不振，政治的腐敗，與外國勢力的侵入，很有關係。由於中英，中法，中日，八國聯軍諸戰，迭次喪權辱國，訂立不平等條約。在政治上常受外力的影響，尤其是日本的大陸政策，利於中國之分與亂，不利於合與治，這種事實是很多的。政界的心理依賴國際的均勢以生存，只要找到外國的靠山就好了。在經濟上受帝國主義的剝削，雖民不聊生，而都市却成畸形發展，要談建設，非向外國人借錢不可，若利害衝突，借款亦不能成功，一般人士認為建設是談不到的，故以革命建設為理想，認在事實上辦不通的。

國父鑒於當時「黨員於破壞成功之後已多不守革命之信誓，不從領袖之主張，縱能以革命黨統一中國，亦不能行革命之建設，其效果不過以新官僚代替舊官僚而已。其於國家治化之源，生民根本之計，毫無所補，是亦以暴易暴而已。夫如是則予無為總統之必要也。」（孫文學說第六章）

在政治上經濟上不能為革命的建設，故國父痛心疾首，因辭總統職。事後却有人批評辭職為失計，甚至以袁世凱勢力強大，因自知不敵而退避。國父乃加糾正。以當時已有十五省，稍遲數月，當可全國一律光復。且以前後之事為證：「夫革命成功以前，予曾經十次之失敗，而奮鬥之氣猶不衰。民國二年，袁世凱已統一全國，而予已不問

政治，而從事實業矣。乃以暗殺宋教仁故，予時雖手無寸鐵而猶不畏之，而倡議討袁。借南方同志持重，不敢先發制人，致遭失敗，討袁軍敗後，同人皆頹喪不振，無敢主張再行革命者。予知袁氏必將帝制自為。乃組織中華革命黨，以爲之備，散布黨員於各省，提倡反對帝制，是故袁氏之帝制未成，而反對之心已備。帝制一發，全國即起撲滅之也。由此觀之，則予非由長勢力而去總統，乃以不能行革命之建設而去總統，當可以了然於國人之心目中矣！」（見同上）

在這裏可知 國父有大無畏的精神，富貴不能移，威武不能屈。革命失敗不足灰其心，艱難困苦不足墮其志，獨因主義不行，方略不用，毅然辭大總統以明志。「我當時觀察中國形勢，我已經承認吾黨立於失敗之地位。當時極爲悲觀，以爲在吾黨成功之時，吾黨所抱之三民主義，五權憲法，尙不能施行，更復有何希望！所以只有放棄一切，暫時置身事外。」我以為這種刺激是很需要的，否則，孫文學說也許要遲若干年以後始能產生吧！

乙、心理改造的需要

國父因革命建設的失敗，深感心理改造的需要。這種需要，第一是革命理論的信仰，第二是人生觀念的改變，第三爲社會風氣的轉移。

第一、革命理論的信仰，所謂信仰，是包括革命領袖與主義方略等的信仰，使一個黨

一儒主義，一儒領袖而結成一個信仰。原社會上標中「知易行難」說之薄，凡事不努力求知，反尋一國父為理想。不獨有作用的政客，昏庸的國民是如此，即黨中人士亦有同感。試觀陳英士致黃克強書中所說：「談及吾黨健者，必交推足下，以為孫氏理想，黃氏實行。」又說：「惟謂中山先生傾於理想，此說一入吾人腦際，遂使中山先生一切政見，不易見諸施行。迨至今日猶持此言以反對中山先生者也。然而徵諸過去之事實，則吾黨重大之失敗，果由中山先生之理想誤之耶？抑謂中山先生之理想為誤而反對之致於失敗耶？」陳氏更引證民元袁氏當國時總統，中山先生堅持三事與宋案發生後中山先生之計劃為證。曾「泥於孫氏理想一語之成見」以致反對中山先生而失敗為教訓。故以「中山先生之智識，遇事揚眉張目，先機洞若觀火」。「當重視中山先生主張，必如衆星之拱北辰，而後星羅不亂其度數，必如江漢之宗東海，而後流派不致於分歧，懸目的以為之赴，而視力乃不分，有指軍以示之方，而航程得其向。」故於革命過程中必須篤信主義，擁護領袖，始能日起有功，迅速完成。

第二、人生觀念的改變，也就是哲學態度的改變。因「知易行難」說深中於中國的人心，以知為易，自不努力去求知，勢必讓成以不知為知，遇有不可以常識解釋的，委之於神。對於宇宙現象與人生意義，無論已往，現在，或將來，均為渾渾噩噩，不知不覺，或知其然，而不知其所以然。縱有格物窮理的人，或因方法錯誤，而難通徹，但求

自圓其說，不問客觀事實。其結果必以其想象力曲解一切，如自然界中蕭蕭的風，冉冉的雲，轟轟的雷，閃閃的電，彷彿似有人的活力隱伏其中，縱操一切。見日月的循環而成天圓地方之說，見花木榮枯，而有人生如夢之感。總之，將人的生死，禍福，快樂，勞苦，及一切所不能解釋的情形；將天的陰陽，四時，雨水，災害等一切所不易說明的現象，均歸之鬼神或上帝的活動。因此構成神話與宗教。於是知識發展遂受絕大的障礙，而一般人釀成思考力的缺乏，安於宿命論的情性，從何產生富有科學性的知識系統？這種命定的人生觀念深入社會，一方面安分守己，一方面不求進步。相當安分在道德上看是好的，但在科學方面看，却是禍根。在歷史上儒家是要負一部分責任的。但是大部分都要佛道的退化論負責的。

佛家的出世觀念最要不得。道家的避世也是錯誤，我且略舉莊子的言論。莊周說：「我生也有涯，知焉無涯，以有涯逐無涯殆矣。」（養生主）他不知道知識可以分成專門去研究，宇宙的知識何嘗要某一個人去負担求知的責任！又說：「夫道有情有性，無爲無形。可傳而不可受，可得而不可見。」（大宗師）誰叫你專講形而上呢？莊子以宇宙萬物既不可窮詰，故於物的彼此，是非，混無境界。推而論之，知有不盡，亦難正確。故說：「庸詎知吾所謂知之非不知耶？庸詎知吾所謂不知之非知耶？」乃說：「知止其所不知，至矣。」（齊物論）由於不知而不爲，故能安命：「死生存亡，窮達貧富，

賈與不賈，毀譽，饑渴，寒暑，是事之變，命之行也。『（德允符）所謂：「死生命也。』。『應物而動』。這種觀念影響社會，使人均抱樂天知命，隨遇而安。亦是適合於人生無可奈何的安慰，故能傳之不替。

老莊之說已覺玄虛，但是陰陽家更提倡迷信。漢書藝文志所載書凡一萬三千二百六十九卷，而陰陽家書乃佔一千三百餘篇，約十分之一，董仲舒著春秋繁露，其中祖述陰陽家之言，殆居半數，一時經學家皆風從而靡，從此禍祥災侵之迷信，深中於士大夫，至今風水，算命，卜課，及一般人之生活行動均受其影響。

返觀外國文化的發展，在希臘亞里士多德，亦有水，火，土，氣之說，與洪範相似，但不如中國的普遍，近世知識的啓迪，由於向上的精神，進展的慾望。有了地板，須加油漆，既漆矣，又加地氈。故時抱奮鬥的意志，不得不努力求知，以滿足慾望。因基本出發點不同，而物質文明的發展自異。中國科學的落伍，實以此為最大的原因。故這種人生觀念實有改變的需要。

第三、社會風氣的轉移，亦是必要。因有「知易行難」的觀念，故輕視知識，嘲笑理想。知識是社會進步的導師，既輕視知識，所以對於有學問的人亦不尊重。古來尊師重道的精神，近來蕩然無存，因為書生不知實務，往往稱好學者為書獃子。不知實務固然不可，但是專講學問，亦難於講實務，以孔子之聖，猶云吾不如老農，老圃。固不免

「四體不勤，五穀不分，孰爲夫子？」的謔語，但是現代的科學家，何嘗沒有這種情形，何曾見外國人嘲笑科學家爲書獃子。外國大學教授地位之高，固有其本身條件，但是社會的尊重，不能用文章多少錢一斤來估量的。大學問者誰不是由淺入深？開始就不被鼓勵，這種壓抑，的確令人望之却步。好學者既爲書獃子，社會只有讓政客官僚出風頭了。因爲他們什麼都懂，但是什麼也不懂。社會必須重視研究，才有發明，若以彫蟲小技目之，知識焉能進步。必以知難，使知之者爲可貴，發明家始能輩出，中國發明家之所以少，就是由於這種惡劣風氣造成的。故知識是不可輕視的。

同時理想亦不能嘲笑。因理想乃事實之母。所謂理想，實由於有系統有經驗的知識而產生，爲社會的先導。陳英士致黃克強書中說：「中山先生之提倡革命，播因於二十年前，當時之反對者，舉國士大夫，殆將一致。乃經二十年後，卒能見諸實行，「理想」之結果也。」因有「知易行難」說，常使有理想的事業，皆因之而消滅。理想既受打擊，必致影響實際，國父曾慨然說：「爲一國之經營建設所難得者，非實行家也，乃「理想家」而已也。中國之後知後覺者，皆重實行而輕「理想」矣。是治化學者崇拜三家村之豆腐公，而忽於斐在赫巴斯德等宿學也。猶治醫學者崇拜蜂蟻之蟻窠，而忽於發明藥之名醫也。蓋豆腐公爲生物化學之實行家，而蟻窠爲藥業之實行家也，有是理乎？乃今之後知後覺者，悉中此病，所以不能鼓吹輿論，倡導文明，而反足以淆亂是非

，阻礙進化。」因理想是從事實上研究出來，或根據已知之理，而推想到新的事實，彼此均互有關係，不可脫離。

人必先有作聖人的理想，然後有進步的事實，同時事實進步，「理想亦能提高，如威爾士有空戰之說，人以爲理想，而今成事實。若無飛機的理想，決無飛機的事實。且理想固須專門的智識，方不落空，即非專門人員，其理想亦可能成爲事實。又如前英國財政總長邱吉爾見鐵絲網過於厲害，而思有以破之。費半年的計劃，給一圖與兵工廠製造，工程師笑之，而後來果成爲坦克車，具有破壞鐵絲網與衝鋒陷陣的能力。在原則上「理想」與「事實」互爲因果，不能分離，中國人中「知易行難」說的流毒，既不知，又不行。因是社會上僅有虛無縹緲的幻想，而無切實前進的事實。故物質文明停頓不前，而吾國人事亦無由進步。

國人自來誤信「知易」而不求知，「行難」更不力行。誠如蔣主席所云：「大家都以爲行是很難，知是很容易的；於是對於一切事業都無勇氣去做；一知半解，沾沾自足，怠於求知，習於空談，養成「坐而言不能起而行」的習性。因此社會國家的事，便很少人努力去做；得不到什麼進步。反觀外國一切事業，都能日新月異，突飛猛進，成爲現世這樣國家，這並不是我們國民的智力不如人，而是因爲他們外國一般國民，凡事能夠力行。一方面不斷的求知，一方面尤其重在不斷的實行。」（心理建設要義）故行

以求知，知以導行，不可偏廢。

故欲求中國文化的發展，實行革命的建設，當先打破「知易行難」的謬說，若不於心理上先行建設，殊難喚醒一般人的力行。這在孫文學說的自序上曾經大書特書過的。

此外，因知識的保守，遇外力而不能抗，以為古人的知識不足恃，敝屣本國的歷史，信仰西方的文化。自信失其重心，知識變成商品，只從鬥爭上爭個你死我活，不從根本上去謀同舟共濟，社會的道德趨於淪亡，公共的事務無人過問。「不獨社會喪失其自動自發興利除弊的能力，即國家亦喪失其嚴肅整齊施政立業的基礎」。於是中國人本不甘心做奴隸而學西洋的文化，然而結果却因學西洋的文化而在不知不覺之中做了外國文化的奴隸了。「中國之命運」我們要不做外國文化的奴隸，必須自己的文化有做主人的資格，就得打破「知易行難」的社會心理，轉移輕知奴化的風氣。

國父於民元革命建設失敗後，認識這個敵人，乃下「革命必先革心」的志願，經過七年來國事的觀察，與古說的研究，乃完成曠古所未有的孫文學說。這也可說是應心理改造的需要而產生的。

總之，由於主義不行，方略失效，黨的組織解體，黨的勢力分散，使國父受莫大的刺激，且鑒於國事日形糾紛，人民日增痛苦，而革命的建設，又刻不容緩，惟須於實行方略之前，應先打倒心理大敵。故於失敗的教訓中磨練出精神的武器來。

丙、古說反應的攝影

孫文學說首章說：「當革命破壞告成之際，建設發端之始，予乃不禁興高采烈，欲以予生平之抱負，積年研究之所得，定爲建國計劃，舉而行之，以冀一躍而登中國於富強隆盛之地焉，乃有難予者曰：先生之志高矣遠矣，先生之策，宏矣深矣。其奈「知之非艱，行之唯艱」何？予初聞是言也，爲之惶然若失。蓋行之維艱一說，吾心亦信而無疑，以爲古人不我欺也。繼思有以打破此難關，以達吾建設之目的。於是以陽明知行合一之說，以勵同人，惟久而久之，終覺奮勉之氣，不勝畏難之心，舉國趨勢，皆如是也。」此爲引起研究的動機，其對於知易行難說與知行合一說的批評爲最多。

1. 對於知易行難說的批評——國父續云：「予仍廢然而返，專從事於知易行難一問題，以研求其究竟，幾費年月，始恍然大悟於古人之所傳，今人之所信者，實似是而非也。乃爲之豁然有得，欣然而喜，知中國事向來之不振者，非坐於不能行也，實坐於不能知也。及其既知而又不行者，則誤於以知爲易，以行爲難也。倘能證明知非易而行非難也。使中國人無所畏，而樂於行，則中國之事大有可爲矣。於是予以構思所得之十事，以證明行之非艱而知之維艱，以供學者之研究，而被世人之迷惑焉。夫知之非艱，行之維艱一語，傳之數千年，習之遍全國，四萬萬人心理中，久已認爲天經地義而不可移易者矣。今一旦對之曰，此爲似是而非之說，實與真理相背馳，今人必難遽信。無已，

請以至尋常至易行之事以證明之。」

國父舉十鐵證後說：「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「能」字解。可知古之聖人亦嘗見及，惜其語焉不詳，故後人忽之，遂漸入迷途，一往不返，深信知之非艱，行之維艱之說，其流毒之烈，有致亡國滅種者，可不懼哉？」

知行總論中說：「夫中國近代之積弱不振奄奄待斃者，實爲知之非艱，行之維艱一說誤之也。此說深中於學也之心理，由學者而傳於羣衆，則以難爲易，以易爲難，遂使羣氣畏難之中國，畏其所不當畏，而不畏其所當畏。由是易者則避而遠之，而難者又趨而近之，始則欲求知而後行，及其知之不可得也，則惟有望洋興嘆，而放去一切而已，間有不屈不撓之士，費盡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。夫畏難本無害也，惟有難易倒置，使欲趨避者，無所適從，斯爲害矣。」

2. 對於知行合一說之批評——知行總論云：「總而論之，有此十證以爲知難行易之鐵案，則知之非艱，行之維艱之古說，與陽明知行合一之格言，皆可從根本而推翻之矣。或曰：行易知難之十證，於事功上誠無可言，而於心性上之知行，恐非盡然也。吾於此請以孟子之說證之。孟子盡心章曰：「行之而不著焉，習矣而不察焉，終身由之而不

知其道者，衆也。此正指心性而言也。由是而知行易知難，實爲宇宙間之真理，施之於事功，施之於心性，莫不皆然也。若夫陽明知行合一之說，卽所以勉人爲善者也。推其意彼亦以爲知之非艱，而行之維艱也。惟以人之上進，必當努力實行。雖難有所不畏，既知之則當行之，故勉人以爲難。遂倡爲知行合一之說曰：卽知卽行，知而不行，是爲不知。其勉人爲善之心，誠爲良苦，無如其說與真理背馳，以難爲易，以易爲難。勉人爲難，實與人性相反，是前之能行之而不著焉，習矣而不察焉，終身由之而不知其道者，今反爲此說所誤，而頓生畏難之心，而不敢行矣。此陽明之說，雖爲學者傳誦一時，而究無補於世道人心也。一國父更就事實上證之：

子、無功日本——或曰，日本維新之業全得陽明學說之功，而東邦人士，咸信爲然，故推尊陽明極爲隆重。不知日本維新之前，猶是封建時代，其俗去古未遠，朝氣尙存，忽遇外患憑凌，幕府無措，有志之士，激於義憤，於是倡尊王攘夷之說，以鼓動國人，是猶義和團之倡扶清滅洋，同一步調也。所異者，則時勢有幸不幸耳。及其攘夷不就，則轉而師夷，而維新之業，乃全得師夷之功，是日本之維新，皆成於行之而不知其道者，與陽明知行合一之說，實風馬牛之不相及也。倘知行合一之說，果有功於日本之維新，則亦必能救中國之積弱。何以中國學者同是尊重陽明，而效果異趣也。此由於中國習俗去古已遠，暮氣太深，顧慮之念，畏難之心，較新進文明之人爲尤甚。故日本之

維新，不求知而便行。中國之變法，則非先知而不肯行。及其既知也，而猶畏難不敢行，蓋誤於以行之較知之爲尤難故也。」

丑、有害中國——國父又說：「夫維新變法，國之大事也。多有不能前知者，必待行之成之，而後乃能知之也。是故日本之維新，多賴冒險精神，不先求知而行之，及其成功也，乃名之曰維新而已，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。由是觀之，陽明知行合一之說，不過不能阻朝氣方新之日本耳。未嘗有以助之也。而施之暮氣既深之中國，則適足以害之矣。夫知合行一之說，若於科學既（既字疑未字之誤）發明之世，指一時代一事業而言，則甚爲適當。然陽明乃合知行於一人之身，則殊不通於今日矣。以科學愈明，則一人之知行相去愈遠，不獨知之者不必自行，行者不必自知，即同爲一知一行，而以經濟學分工專職之理行之，亦有分知分行也。然則知行合一之說，不合於實踐之科學也。予之所以不憚其煩，連篇累牘以求發明知難行易之理者，蓋以此爲救中國必由之道也。」（以上見知行總論）

丁、新說產生的紀錄

檢閱古來各家知行之說，其間亦不乏真理。然此等真理的發現，多屬偶然的見解，若細究前後言論，則其主張，亦不能一致，我不能說前人所言稍合真理，即引爲今之一知難行易一說的根據。蓋古來的知行說，或偏於個人修養，或偏於道德，或偏於倫理，

或偏於天理，而仍未發現知與行的真意義與真價值。我人從「易知難行」，「重知重行」，「無知無行」，「致知力行」，「即知即行」說以進至「難知易行」，實為知行說的大革命。「易知難行」，「無知無行」，其不真確固無論已，即「重知重行」，「致知力行」，「即知即行」其大意為知行並進，難易相若，名為力行，其內心即難免有行難的傾向，與「難知易行」之行，不待提倡，而能泰然行之，迥有不同。况數千年來錯誤的觀念，已深入人心，而受其害。國父獨能打破天經地義的古說，而具超然的眼光，創造孫文學說，以救中國，這可說是劃時代的著作。

考知難行易說的發明，由民國建設革命失敗而促成之。自民元至民國六年間為國父欲打破「知易行難」說，以陽明「知行合一」說勉勵同志奮鬥的時期。然因「發現帝制兩次，一袁氏洪憲，二宣統復辟。」（民國六年七月二十九日在廣州全省學界歡迎會上講行之非報，知之維艱。）故於重返廣州組織軍政府之前，即倡言「知難行易」，這是知難行易說創始的時期，亦所謂「幾費年月，始恍然悟於古人所傳，今人所信者，實似是而非也。乃豁然有得，欣然而喜。」然此時期，國父僅至豁然有得止，而尚未開始作學說，觀國父於開始演講知難行易說之時說：「鄙人昔持破壞主義，而未能建設。近欲著一書，言中國建設新方略，其大意：（一）精神上之建設，（按即心理建設）（二）實質上之建設，（按指實業計劃）可知民國六年七月二十九日前尚無學說。所以

學說未能早日完成。皆因 國父電返廣州組織軍政府，宣言護法，召集國會非常會議，命馮玉祥鎮守使劉建藩率兵北伐，軍書旁午，因而無暇及此。

迨至民國七年五月一日 國父向國會辭去大元帥職，離粵返滬。因較有餘暇，乃決心從事著述。即從事構思十事爲知難行易說證明之工作。孫文學說自序卽於是年十二月三十日所作。然考之八年一月十四日覆北京蔡元培張相文函內所云：「述革命之概略，爲信史之贊，此故爲文所樂爲，惟文近方從事著述，欲以政治哲理，發揮平生所知，與民國建設之計劃，暨「行易知難」之理撰爲一篇，以誘導國人，俾知三民主義最後之意義爲何？國民所宜自力者爲何？草創將半，再閱數月，或可殺青。」卽可知孫文學說係先作序。（二）孫文學說及其他著作，已在著手起草。（三）草創將半，完成尙須數月。更於八年八月致馮玉祥書云：「至所詢於北方之事，則自上海和議開後，徐段曾派人來此接洽，徵文意見，徐所派爲其弟世璋。文不獨要求其根據法律行事，且勉其以道德立身，並謂伊如能於道德無礙，予當爲之助等語。徐弟去後，猶無下文，段所派者爲安福部人，文要求以能完全贊同文學說之主張，乃有商量餘地。迨學說出版後，王揖唐，徐樹錚，曾毓雋等，俱經看過，皆絕端贊成，復詳加批註，交段閱看，段亦大體贊成。」是則八月十七日以前學說已完成，可以斷言。

由是我可說孫文學說開始於民國六年。着手著述，當在民國七年十二月間，迄民國

八年七月間完成，付之印刷。於八月間出版。實於當時追隨國父的同志，以爲然否？

孫文學說實爲革命哲學。作書之目的，國父於八年六月十六日致四川蔡著冰信上有謂：「文著斐之意，本在糾正國民思想上之謬誤，使之有所悟，急起直追，共匡國難，所注目處，正在現在，而不在于將來也。」

綜上所述，則可知「知難行易」說的創造，由於政權在手而仍不能施行革命方略，實現三民主義的剌激，以及感覺欲救中國，使事物均能突飛猛進，必須先從國民錯誤心理的改造始。因而根據近代科學，研究古來知行說，故能超越前人而成爲「後來居上」的學說。由是亦可知其毅力的堅強，識見的過人，創造的艱難，貢獻的偉大了。

心理建設論



參 萬有的本體

凡講神祕哲學者以哲學就是本體論，其目的，在研究形面上的道。柏格森的創造進化論以本能爲「實在」，應以直接方法去領會。有以本體論在研究宇宙之基礎的原理。以哲學爲「科學的科學」者的見解，本體論應根據科學對於宇宙原理爲綜合的研究。我是採最後的一種說法。

要研究 國父的宇宙觀，自應對於有關的思想淵源先有一翻考察。中國古來哲學家對於不可窮盡的萬物，均欲以少數法則去統攝，茲摘其與本說近似者言之。

周易的繫辭篇中說：「日新之謂盛德，生生之謂易。天地或而萬物化生，……天地變化草木蕃」。所謂「天地」，「乾坤」，似今所謂宇宙。又說：「天地之大德曰生，聖人之大寶曰位，何以守位？曰仁」。即以「生」爲宇宙的本體。「仁」爲實現本體的方法。老子所說天地萬物的來源，有時是「無」，即「無」生「有」，「有」生萬物。有時說「道」，如「道生一，一生二，二生三，三生萬物」。所謂「無」或「道」，也是着眼在一個「生」字。莊子於齊物論中謂「天地與」並生，萬物與我爲一」。大宗師篇有「生天生地」亦可謂有一元的意思，生的認識。

儒家於本體或存而不論，或語焉不詳，所講都是治國平天下的道理。「子不語怪力

亂神」，「言性與天道不可得而聞焉」。這是孔子的態度。儒家到了北宋，受佛家思想的刺激，於是窮究宇宙，本體的討論較多，頗有道家色彩。周濂溪著有太極圖說，以「無極而太極……無極之真，二五之精，妙合而凝，乾道成男，坤道成女，二氣交感，化生萬物，萬物生生，而變化無窮焉」。程伊川曰：「所謂萬物皆一體者，皆有此理。只爲從那裏來，生生之謂易」。（二程遺書卷二）程氏「萬物一體」說，何炳松稱爲一元論，周子同引程頤語：「離了陰陽更無道，所以陰陽者，道也；陰陽，氣也。氣是形而下者；道是形而上者，形而上者則是理也」。指爲二元論。朱熹「理一氣殊」說何氏指爲二元論，若以朱氏的「萬物統一於太極，而物物各具一太極」，又是一元的證據。大體上說，儒家是主張「天人合一」，「萬物一體」的一元論。惟有時不明晰與不一致，這亦非儒家所獨有。從各民族的思想史上看，這問題已不知討論多少次了。現且進而分析圖父的理論。

一 宇宙的中心

莊子說：「有實而無乎處者，字也；有長而無本窮者，宙也。」淮南子說：「往來古今謂之宙，四方上下謂之宇。」這就是說：上下四方是空間，古往今來是時間。所謂宇宙是合空間時間而謂的。宇宙現象，變化莫測，其基礎的觀念，首須追究。

何謂中心？就是什麼所任是中心，若指萬物的個體來說，牠的重心就是中心。如果舍萬物來看，就很難答覆了。在地面上找不到中心點，因為地球不過是太陽第三個兒子。太陽的直系親屬為水星、金星、地球、火星、穀神、木星、土星、天王、海王、冥王、共有十個，那麼就以太陽為中心。但是天文學家說大宇之外還有大宇。所謂「旋渦狀的星雲」將為新世界的醞釀，這太渺茫了，就以太陽系來說，牠的直徑用光的速度（光速每秒靈十八萬六千英里）來計算須行五萬年方得達到。何處是中心，也弄不清楚，要明白中心，先要講明空間和時間。

時間與空間是否可以劃分？久已成為歷史上的論題。柏格森的創化論以時間為聯續不可分，以空間雖可分析，然而非宇宙的本體。算學的哲學家則以時間空間為聯續的而又可分的。羅素在「用於哲學中之科學方面及其神祕與邏輯」中是這樣主張的。自愛因斯坦 (Einstein) 普通相對論發表後，物理學中的基礎觀念都起了變化，哲學的基礎，自亦受其影響。唯物論者認定時間與空間為絕對客觀的存在，已給愛氏打得粉碎了。愛氏說：「時間與空間的三量（長、廣、厚）無實質上的差別」。又說：「任何實物必有四種方向的延展：有長有廣，有厚且有久暫；量須有四，前三者為空間的三平面，其第四則為時間。惟前三與後一，常易引起一種非實有的分別，以吾人的知覺，適與時間自

生至死皆為同一的進行之故」。茲作相對的說明。

(1) 空間——空間的發生，實由度物之尺。物體的位置，亦以量度而定，我人所能量度，不過此點上一物在彼點上他物間的距離。舉一個例說：試伸紙揮筆，畫一直線，在你看來：筆尖於紙，一秒間行一英尺的直線。但如有人自太陽望之，則見其實為空中的運行，不僅是你手腕在動，還有地球總軸的動，及地球自轉的動，實際的線是四十字的曲弧。故所謂運動的距離，與其直曲之度，都是相對的。所謂運動，所謂方向亦是相對的，若說一物向空間而運動，毫無意義，必須有一標準，才可以說是來或往，離或合，上或下，左或右，前或後，高或低。講到速度。有二物同向而行，「速體」看「速體」若倒退，但外界看來，二物乃相隨而行的。試坐火車中閉戶窗，京之直行，其速度均等，寂然不稍震盪，你用任何器械不能察知車行速度，前進或後退。亦不能分聽或是靜的，開了車窗拋下一石子，在你看來，墮地是一條曲線，但在鐵路旁的人看來是自上而下的直線，你若說以在路旁的人觀察是客觀，那麼地球在太陽系的軌道上行走，離開地球來看仍是一條曲線。又如「這裏」與「那裏」是代表空間上「此處」與「彼處」，好像很確實，但當你說了一個「這裏」，第二次再說「這裏」已非原處。因地球一日自轉三百六十度，一分鐘已走一千餘英里路了。所謂「這裏」僅說明「此處」與「彼處」的距離關係。若說「這裏」的空間是絕對真確，就和「刻舟求劍」同樣可笑了。又

空間，若從內容看。倘將一切空間中的物抽出，不復假以他物，則所謂太空是什麼？就變成不可思議了。要之，所謂空間，無論長、高、闊、動、靜、方向，距離，內容都是相對的，都要根據一種標準才能說明。沒有度量衡，就沒有空間。

(2) 時間——時間亦如空間，沒有實有，沒有絕對。若世間上沒有事，不能知道什麼叫作時間，時間因事而發生，好像從鐘錶發生，同空間從丈尺發生一樣的。絕對時間是不可思議的。有人或以爲時間不一定靠鐘錶，日出日入是自然的時間，我可舉一例，所謂紀元前若干年，民國若干年等，似一時間的繩子上結了若干紐子。實際上如說一九四三年就是耶穌出世後地球一週太陽一九四三個圈子；所謂民國卅二年者就是從辛亥革命的時候起，地球繞過太陽卅二個圈子。耶穌降世，辛亥革命，都是一些事情。一個日出日入是地球的一次自轉，一年是一次公轉。公轉與自轉亦是一些事情。除了這些事情，我們決找不出一個絕對的時間，絕對的年月日。又如公務員上辦公是七至十一時，計四個小時，上辦公與下辦公在公務員看是四小時，但若有人從太陽所在觀察，或者可以說從極客觀的見地來說，上辦公與下辦公只是若干空間隔開的。因地球自轉是自西徂東，四小時已經走六十角度與若干距離。換句話說，這不是時間而是空間，時間不可直接計度，必以空間的運動來計算，如錶上的針，環動的星。顧運動與空間，皆爲相對，而無真實的存在，如上所述。二者皆視觀察者而異，時間亦然。吾力學觀念中的時間，

像一條河，宇宙間各種事情（即現象）如河中之水，其實時間的本身是不存在的。

以上所說空間和時間僅是相對論初淺的剖分，不過僅僅這一點，已可使我的觀念爲之轉變。空間與時間是哲學上的基本觀念。根據科學，可以歸納起來說，空間與時間均爲無窮盡的，是相對的存在，如果需要劃分的話。空間是向三個方面發展的，（長、高、闊）時間是向一個方面發展的，（古、今、來）用哲學的術語說，空間是廣延的，時間是綿延的。通常所用「永遠」二字，就是時間（永）空間（遠）的縮寫。時間與空間是不可分離，而有相互的關係。愛氏說：時間空間本爲一體，我人判而爲二，不過是就自己的便利。若說分析結果，必無殊異，「豈有此理」？一件事，人異而意見恆殊，我可換句話說：空間與時間在客觀上是相對的，在主觀上亦是相對的。如二囚同處獄中，遠觀者時間容易度過，悲觀者，度日如年。故時間的反應是因人不同的，又二人同時行至一地，其反應有覺路近，有覺路遠。相對的客觀固有標準，透過主觀就有些變動了。故分析的說：時空有客觀的存在，亦有主觀的存在。康德以時間空間都是智慧的形式，我們所有的感觸，都要收納到這些形式之中，然後纔有認識的可言。這雖是哲學的見解，但是現在的科學更將好多向來承認爲客觀的存體，例如時間空間都簡約而爲器官的感觸，用邏輯方法製造起來，並不是客觀的實在。故我可以說：固然「存在決定意識」，「意識亦決定存在」。

現在我可談到什麼是中心了。科學上的見解，萬物是以「太陽」為中心，太陽以何者為中心，我們姑不討論。時間與空間是一體的，太陽就是我們宇宙的中心。他對於人類的「命令」是生命的源泉。宇宙最基本的電子，電子是太陽放射出來的，更具體點說，太陽所供給的光與熱，就是人類及一切的生命力。沒有光和熱，將成什麼世界？人類還能存在麼？光與熱的作用是什麼？他不是很明白告訴我們一個「生」字麼？

哲學上的見解，雖說時間不可盡止，空間不可窮極，無邊線也無中心。但是沒有時間不能計算空間，沒有空間也不能計算時間。故時間與空間是交錯而取的。空間可從橫的看法如橫線，時間可從縱的看法如縱線，縱橫相交而有交叉點，這交叉點就是中心，這中心是什麼呢？除了「物」沒有空間，除了「事」沒有時間，時空既不可分，即「物」不可分。「物」而有「事」，這不是「生」的現象麼？

故宇宙是有中心的，這中心就是「生」，這「生」是「永遠」不會變易的，除非到了宇宙的末日。

乙 中心何謂

宇宙既有中心，而中心已指出一個「生」字。那麼生是什麼？就要作進一步的解析。「生是宇宙的中心」，這句話的出處我還沒有查出，但是我根據 國父的建國方略來研究，應該有這個結論的。

(1) 有機——孫文學說第一章有說：「據最近科學家所考得者，則造成人類及動植物者，乃生物之元子爲之也。生物之原子學者多譯之爲細胞，而作者今特創名之曰生物元，蓋取生物元始之意也」。所謂「生物元始」就是最新進化論上所說的原生物。乃是有機天演的開始，所謂有機天演的意思，即現在乃過去的子孫，亦即將來的父母。今日動物與植物及世間所有微妙的相互關係，就是一種自然演進的歷程，自前此比較簡單的事態形式及相互的關係中產生而出。前此的種類關係之所自出者，則又更爲簡單，如此繼續往後推求至百千萬年以前，直至生命泉源之初，就是現在的科學，不復有跡象可尋。至於由原生物演進的歷程，以後將有較詳的敘述。

國父又說：「按今日科學所能窺者，則牛元之爲物也，乃有知覺靈明者也，乃有動作思爲者也，乃有主計劃者也」。我可從科學找到證據，原生物體極小，非用顯微鏡不能目睹。嘗在顯微鏡下，看原生動物游行考察它的區域時，恰如在望遠鏡中觀察獵犬的巡察田野，似不能不承認其活動中有類似於心靈的機關，雖然沒有任何器官，但這種活動的印象，至一變形追逐逐逐另一變形蟲，能獲得而吞嚥，逃逸，又重行追逐等等行動，更可使我相信原生物的行爲，決非如舞素類般跳躍於一盆水中，或兵艦上的砲雷放時向側捲動的情形可比。另一特點，即原生物的遊行運動，能表現個性，例如在螺旋形運動是。這是原生物富有少量的潛能，這就是生命力。看了這種証解，對上文就更可明

瞭了。

國父又說：「人身結構之精妙神奇者，生元爲之也。人性之聰明知覺者，生元發之也。動植物狀態之奇奇怪怪，不可思議者，生元之構造物也」。綜合的說：「生物體」爲各種「機官」所組成，機官如心如腎等，又是筋肉神經分泌腺連接等系構造而成，筋肉、神經、分泌是各種「組織」。各種組織又爲各種細胞的集合，而「細胞」的主要部份，則爲「原形質」。這種程序是法國解剖學比沙（Bichat）所開始創導，後經司旺（Schwann n）及士登（Schleiden）微耳和（Virchow）谷德賽（Goodsir）的研究而成。細胞學說。分析的說有三種事實：（一）無論動物或植物均有細胞的構造；或爲一個細胞，或爲無數細胞所組成的團體；（二）生物的生殖，如照常度，均原始於一個細胞，若非單細胞的生物，則屢經分裂繁衍，而成組織機官及團體；（三）個體的生理作用，爲其所屬細胞連合的總作用，微耳和說：「動物的個體，乃生機單位的集合現象」。我人不可僅以動物爲細胞的團體，宛如暴徒爲合而成匪黨，兵士集合而成軍隊，如想像已經受精的卵胞，爲潛在的完成有機體，分而又分，細胞遂多，因分工的結果而生機動作，爰得一致而增加其勢力，則更處於「生機單位」有深刻的意義。就是國父所說：「生元之知，生元之能」，這種「生機單位」就是「原形質」，赫胥黎（Huxley）謂之「生命的物質基本」。若同生物原始於一個細胞的觀念聯合起來，還有比「生物始元」的「生元」更簡單

而適當麼？

宇宙萬物，或者其實計算近於百萬種的生物，歸納起來不過是一個「生元」的作品。就是這本畫，雖說是我做的，也是他的作品，乃至於一切。所謂「生元」構造人類及萬物也，亦猶乎人類之構造屋宇舟車城市橋梁等物也。空中之飛鳥，即生元所造之飛行機也；水中之鱗介，即生元所造之潛航艇也」。猶歎盛哉！在所謂生物界上的物都是由於「生元」所構成，科學已經有了定論。

(2) 無機——有機為生物，無機為非生物，這在科學發達的今日，已不能為絕對的劃分。國父說：「前者之化學有有機體無機體之分，今則已無界限之可別，因化學之技術，已能使無機體變為有機體矣」。 (孫文學說第四章) 科學勝利的進步，實始於一八二八年，是年味勒 (Wohler) 發現氰酸銨 (ammonium cyanate) 的溶液，加熱蒸發，即自變為尿素。這種尿素原是含氮的動物排洩物，自身體中隨尿而瀉出的。過去叫作生機物。因凡為生物所產生的物質，都是生機物，而溺就是一種。現在氰酸銨的製法及來源，不限於活物，並且製成尿素很容易。這是化學的利器，從此以後，自活物取得之物，即不能專美於前。從味勒在實驗上證明生機物不僅是從活物可以取得後，同時 (一八二六至二八) 痕涅爾 (Henry Hennell) 以二炭烯 (ethylene) (炭二氣四) 製成酒精；於是酵母自古以來的權利，由另一途徑，毫不借重生物，而完全取得，當時無人注

意道二重要的進步，不特令人發知吾者稀之嘆！

現在化學的奇蹟，日新月異。如靛青爲通用染料，前此取之於靛草，今則人造。土耳其紅亦然，前此取之於茜根，今亦人造。凡尼林（Vanillin）爲製造糖漿的必需品，前此取之於凡尼拉（Vanilla）香豆，今亦人造，冬青油爲醫藥用品，前此取之於鹿蹄草，今亦人造。曩昔繪事家用於沉鬱畫幀上的墨，悉取自烏賊魚的袋，這袋是烏賊用以放射墨汁，以掩護退路，而求全於敵的法宝。今所用的烏賊墨，爲一純粹人造的顏料。依此舉例，可列一極長的名單。舉凡糖，咖啡，水楊酸，及其他的複雜品等，人造有機化合物現已達二十多萬種。十數與年俱進，化學家不愧人稱爲一個創造者。可謂與上帝的造物者相媲美。

一 國父又說：「如前之所謂元素所謂元子者，今亦推翻矣。因至鑄質發明之後，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。」這「元子」是什麼？就要到宇宙的根本上組織。過去哲學家曾費盡生平的研究而不能得其真相，何以故？因無科學作基礎，雖有一種觀念，但不能實證。所謂礮石爲塵末，這種塵末就是組石的原質；分擊水爲消滴，這消滴即驅水的組織成分。以良好的工具不能折成至一最極的極限。這時物質有皮微粒，而不復可分，這是二千年前希哲所謂原子（atom）。現看來已覺得膚淺。

十九世紀初達爾頓 (John Dalton) 出於將原子脫離臆斷的範圍，而變成科學上合理的假設。十九世紀的物種化學部以此為基本觀念。泊夫爾近，科學進步，原子已不復為物質的最小原體，但失為化學上各原質的最小「體組織」，亦即釐定各物性者，仍未可全廢。原子至小，大者不過占一髮的百萬分之一。故雖以最精之顯微鏡猶不能見。但是它的重量大小皆可度量，且可證明為萬物的基礎。所差別的，不過原子不是絕對不可分的。從前物理學上有謂「物質不可入性」，在現在已不能成立。一英寸厚的鐵，可用二十五噸的強力予以分裂，雖堅而仍未實。若置金於水銀中，則水銀為金所吸，而入於其分子之間，如水之入海綿空區然。故即最堅的物體，亦僅可以「搭架子」喻之，不能視為全然是堅實的。且此搭架亦非固定，各分子的各有劇烈的震動，惟大致仍不能脫離平衡的位置。如欲知物質內容的「熱能」，雖最堅的鋼鐵，其千兆分子皆各據其自有的地盤而震動，彼此並不相屬。

這種分子的運動，間接亦可看見。英國微生物學家布拉父 (Brown) 已發現浮游液中的物質微粒有恆動的事實。試以顯微鏡觀之，則見浮粒振動甚烈。最初各個自為一團的微粒，繼而相與反射，有如台上的彈子，這種碰撞，每分鐘可數千次，照按推、水無時，微粒之，碰撞不絕，似為通例，竟無者，這種現象，今日已知其所以然。液體分子，攻擊不已，故微粒亦運動不止。分子微小，固不能見，然其運動

影響所及，都能使較大的浮體亦受擾動，而於顯微鏡中表示之。這種分子界不停的運動，即所謂布拉文行動，亦即分子運動的左證。

莊子天下篇：「一尺之棰，日取其半，萬世不絕。」現在科學的奇妙，已可證明。取一厘（Grain）重的金，事實可碾成七十五英寸見方的金箔，是則其厚薄必為三十六萬七千分之一英寸，即普通印書紙厚薄千分之一。然此箔還含有數層分子。法國拍靈教授（Prof. Perrin）曾作一實驗而得五千萬分之一英寸厚的油層。此外研究方法不可勝數，而結果皆同。凡論無窮小之物，每苦不能想像科學家告訴人的無窮大數量。例如一百萬之數，欲得實際上的了解，可取時計而說明之。一百萬秒，即二百七十六點鐘，亦即一星期四日十四點鐘，一兆秒，即三萬一千七百三十五年。物的少者每四萬萬個列一直線，其長僅足一英寸。中國四萬萬人口，若左右排列成一直線，當可繞地球五週，即前後列亦可三週。金原子，比較的已為極大極重的原子，然至少須集一百萬兆兆的大數，方可衡一公分。分子極小不可思議，然其蕃庶，亦不可思議。設取一立方呎中所含之分子而列成一線，則其長可繞地球二百週。（每立方呎為立方吋的十五分之一）如要看透的能力，其線大可以駭人聽聞，考原子皆常在劇烈的擺動或週轉狀態中。無論片鐵，片瓦，片銅都因其含億萬兆原子的行動，而含有碩量的潛能；苟不經實際上的變換，如放射性物所已表現者，為人每苦不能想像其總能的偉大。

「原子的神祕」比諸「電子的神奇」，不過是電子論的一個導言。科學對於物質的探視，因一八九八年鈾的發現而趨入更重要更有趣的一途。還在十九世紀的科學家所顛倒夢想而未能證明，我人竟能得知這種發現，實感愉快。克魯克爵士 (Sir William Crookes) 於一八六九年發現電流通過真空管時，其管身玻璃，往往發奇特的綠色熾光。克氏曾假設其為物體的第四種。克氏此時實已盡發數千年來未見的祕密，顯於此線的實在性質猶未能明其概略，必經二十年，始由完全獨立之各種實驗，而得確鑿的證明。

X光線是鑾琴 (Roentgen) 一八九五年發現的。以性質說，斷非物質或微粒，乃一種穿透特能的光，一八九六年柏克勒爾 (Becquerel) 發現凡含鈾的礦物都能發生類似X光，叫作「柏克勒爾光」。同時居禮 (Prof. Curie) 及其波蘭夫人亦從事此種研究，首先發現鈾類礦質，往往有放射力更強於純鈾者，經淨提為新物質，放射能力超過純鈾百萬餘倍，且能暗中放光。因名之為「銻」，或名「鐳」。銻的發現，舉世思潮，皆被控制。愈以此是一切自然界中祕奧的一種暗示。經海姆生，拉得福德，拉姆則 (Raman) 索格 (Soddy) 等的研究，終將宇宙的隱秘，不獨範圍一切物質於一例，且舉宇宙間所有能力而統一之。說明之，以得亘古未有的瞭解。這就是電子論與電核論。即各原質之原子皆由於電子之集合。空氣電子發生變動，就是普通化學變遷；電核裏發生變動，就是放射。電子可自任何原子中射擊，且必脫離原子，先得單獨的存在，而後其個性始明。

。故電子實極善底，而隨處可見，且必為組織任何物質原子的必需成分，原質可變之說已為公認的定論。現在我可說「電子」就是「元子」。

綜上所述，有機係指生物，無機係指非生物，這是相對的區別。這兩種區別，生物是以生元為元子，是生命的基本，非生物是以元子為生元，是生物的基本。這不是本質的不同，是數量的差別，英國少年科學家摩茲力（Mozley）證明物質原子重量大小約次序，亦即代表無原子組織的複雜程度。即云原子愈重，則其所含電子亦愈多。最輕者氫，最重者鈾，其間皆有一種特別規律。若以氫為一，氧為二，鎂為三，而順序排列之，以至於鈾，則鈾當為第九十二。故宇宙間原質大概有九十二種，摩氏之數，即原子中所含電子之數，亦即與原子數有同一次序的數。一切物由原子變成，亦即由電子組成。

電子永恆在動，萬物亦無不動。所謂靜者，不過是比較的不動。換句話說，人類是只能目見者為動，不能目見者為靜。老僧入定，自以為是在靜坐，實際地球每分鐘行一千餘哩，何嘗是靜？地本是動，因身不能見，故看作靜的。我人所見日出日入，正如在船上看見的景象；「揚帆登岸行」，其實岸何嘗在行？故物因有動，所以有能力，目能看見的叫作動能，不能見者為潛能。亦可反過來說，惟其有能，故其體能動，若謂物能自動，動生變化。或數量增加，或質量變化。這都是生的現象。高度的生就是生命。一般人以生命的意義去解釋「生」，往往不能得到圓滿的解答，若區別的看法，沒有可以發生

疑問的地方。老子所說有生於無，這意義是深刻的。生命的發生是從無機物發生的，動物靠植物，植物靠礦物，礦物也要靠動植物。這依賴是循環的。假定礦物不是生，植物能長麼？在宇宙中生的現象是循環往復的，假使有一段不是生，循環就得打破了。請看下面的圖，生與生命的地位就明白了。



要之，生命的擴大說是「生」，生的縮小說是「生命」。彼此一貫，萬物循環。生是宇宙的中心，生命是人類的中心，亦可說是生的中心。換句話說，生命是生的核心，生是生命的外圍。「生元」是生物的元子，「元子」是宇宙的生元。聯貫的說，生的元始。簡稱「生元」。故「生元」與「元子」是同一的東西。國父說：「孟子所謂良知，良能者非他，即生元之知，生元之能而已。」我可說：生元是良知元子是良能。亦可說：生元是元子高度的發展，元子是生元基本的存在。生元是什麼？就是生命。元子是什麼？就是生。現代科學家尚不能知電子是什麼？電子就是元子，亦即生。電子原從太陽來，生亦可從太陽出。這是哲學上可代科學上的職務。所謂「前時之哲學家所不能明者，科學家所不能解者，進化論所不能通者，心理學所不能道者，今皆可由此而豁然貫通，另闢一新天地，為學問之試驗場矣。」

根據上述 國父的遺教，與科學的證明，就可知「生是宇宙的中心」是應有的結論。唯物論者以物質為宇宙的一元，這是根據原子時代的科學，早已過去而成為科學上的歷史了。現在已是電子時代的科學。觀念應該轉變。電子不是物質，而是「能」。能是什麼？就是生。生者能也。因為「生生不息」，故能「動動不已」，「能」是「動動不已」，故說，「生」可化為「能」。就假定說電子觀變成唯能論。即由「動動不已」，而致「生生不息」，結果還是一個「生」字。從宇宙的大小，時空的關係說，亦只有一

個「生」字。由此可知「生是宇宙的中心」是宇宙間的真理，將近百年前馬克思唯物論的辯證法，因所根據的基礎已破壞無餘，自亦不能存在。使馬克思恩格思復生，假定他們能知服從科學，他們所研究的結論，必定是唯生論，他們必定是 國父的信徒！

二 萬物的生機

甲、生的說明

湯姆生教授說：「近世科學之特性，在全世界比較從前為富有生氣。無論何處，常由靜之狀態以入於動之狀態，故自湯姆生爵士 (Sir J. I. Thomson)，拉得福德教授 (Prof. sir Ernest Rutherford) 索迪教授 (Prof. Fredrick Soddy) 輩之新發明出，而物質之構造以成；乃知一粒微塵，其複雜與活動之度決非前此所能想像。從前習用之語如云，「死」物「惰」質等等，今可束之高閣矣。」這種科學的啓示，宇宙間一切都是生，可看作有生命的。現在科學上雖仍有所謂生物學，不過劃定一個範圍，便於研究，不是根本上有什麼非生物的。不過宇宙間生的程度可分作三級的。可說動物是高級的生，植物是中級的生，礦物是低級的生，我把牠分成廣狹二義。廣義的生命包括一切，狹義的生命是專指人類而言，我可舉出科學的例證。

(1) 廣義——能佔廣闊空間而維持長久時間的生命是大的，若限於極狹的空間而

僅維持短暫時間的生命是小的。大「生」可謂為廣生物，小「生」可謂為微生物。

(子)廣生物 大天文學家牛谷姆 (Simon Newcomb) 說：「夫宇宙之構造與維持，厥為人智所欲決問題中之最宏濶者。」這種壽命雖尚不可知，然其富有生氣則一，若謂不知其壽命就斷定其不「生」，等於朝生暮死的蜉蝣，說人類是沒有生命，真是以管窺天了。科學的知識已超出太陽系的範圍，現在說明，暫以太陽系範圍為限。

太陽為宇宙內一切生命的源泉，沒有太陽，就沒有太陽系，地球上的生物，亦因不能得光與熱，一切也沒有生命。一切生命，都在太陽手裏。那麼太陽壽命能到幾時？現在天文學上最滿意的答覆是太陽四周每縮一英里需五十年。太陽熱度減低至不堪供養生物之時，尚至少有數百萬年。這太長久了，我們無法證明。

星體亦有生死。科學大綱談天中說：「死星無光，目不得見，故死星之不能確知；宜也。惟垂死之星既若是其多；年歲之老幼不齊既若是其甚，則星之死亡者當已不少。雖然宇宙之全體，不必即此而「老朽凋謝」。……被所知者，此龐大之星雲即為無量數未來世界之懷胎，而太虛之「以太」或者尚在結生新胎也。最後之問題為「新星」之誕生。新星之發現，每數年必有一聞；其事之奇異，殊遠甚於常人所能臆想。發見之情形大致相同。」這種說法雖為假定，但這是現在科學的結論。

地球是最早的生物。它又是生物的家庭。「地球之構成與岩石之由來」的說法有二

其一爲法國數學家拉普拉斯所創，說各行星由於星雲中排擠而出的環狀氣體所成。其二爲流星說，此說謂星雲初係氣體，日後成爲散佈的流星，所謂行星者卽由是等流星乃漸積聚而成。這也無從證明。地球生長時期告終而後，其體積乃反減縮，至今日直徑乃僅七千九百英里。地球的末日，我還未見有何論斷。但在海洋學上曾說到「海的末日」。設此後太陽熱度之供給，日漸減少，則地球終將變成冷體如月，或竟過之，屆時全海之水，將凍結如碩石。而此凍結之概而外，將包有一層四十尺厚之液體空氣。如不受他物之影響，則此種現象，必有出現之一日也。如果確實，縱或不是地球的末日，至少也是人類世界的末日！地球的生卒年月縱說不可考，但是地球是存在的星體，能自動（自轉）能運行（公轉），能生物。（人與萬物的生長）若本身不是生物，就不能構成「生物的家庭」，故以現存事實說，地球是生物。

岩石能否生？我看「岩石的由來」中說：「以亞洲之高，則其重量斷非在其底部之岩石所能担負。揆之其餘各大洲，亦莫不皆然。是故吾人可以意想底部之岩石，已近腐爛之狀況，或已經腐爛亦未可知——特所謂腐爛云者，非謂岩石已成粉末，蓋大陸海洋之底部，同在地球之內，連爲一致，斷不容其或有破碎也。岩石之力，雖不足以勝負担山岳大陸之任，但同時復不能碎爲小塊或細末。此種相類情形，曾經幾度之實驗，證明大理石以及最堅固之花崗石，荷置諸高壓力之下，能變其形狀，但同時仍不失其爲完

好之固體也。在此種情形之下，岩石幾與蠟相似，能具任何形式，所不同者，岩石仍極堅硬耳。」古人所說滄海桑田之變，地質學上證明係事實，且山地亦有游離趨向。格林蘭離歐洲而漸遠的速率，為每年五十英尺。岩石之在移動大陸的前方者，往往被推逼使成皺裂之狀，南北美洲西岸的落磯山 (Rockies) 與安第斯山 (Andes) 卽由是而成。山岳可生可滅，一成一不絕之循環，永久輪迴，無時或止。山岳之建造可分爲三時期，卽(一)岩石之建造與堅固，(二)岩層之曲摺，(三)地層之升舉。而山岳之破壞，亦可分爲三時期，(一)岩石之剝蝕，(二)岩石破碎而後，轉運於他處，(三)新岩石之建造。足知山岳破壞之第三期，卽爲山岳建造之第一期。然則山岳忽生忽滅，代相傳遞，將伊於胡底乎？……以吾人所知，則歐洲山岳已歷經建造破壞之循環。……又有「當結晶生成時，如各方向能自由發展，則必成爲幾何式的形象。……特熔岩凝固時，其中結晶，鮮能自由發展，是故結晶品豈能保守其他項固有之性質，獨於其形狀則否，如在花崗岩中各種結晶互相排擠，遂致擁塞不堪，而均不能得充分之發展也。」花崗石既爲最硬，亦有生滅過程，相當自由發展，而互相排擠，這彷彿人類在廣場中看戲互相擁擠一樣，難道因人擠在一處，就否定他們有生命麼？若要分析的說，就要論到微生物了。

海洋學所講海的成因，自地球長至極限，地壳漸冷，物質輕者上升而成「大陸」其

重者下沉而為海床。中間海陸互相變動。據地質學家意見，水來自地球的本體。如地上沸泉，或火山噴出的汽雲，即可溯得海水的起源。宇宙萬象的更迭，恆賴水流循環的不息。海水蒸發成霧，升而成雲，雲騰至高冷之山或入空氣的冷層，則為雨雪。雨雪下降，注集於泉源，泉源集為溪澗，溪澗匯為江河，仍注入海。成此循環的動力是太陽，設無太陽，則雨水河流，均不能成了。江湖中所含已融化的鹽類及其他固體物質，與海水相同；惟海中所含者，多於江湖幾二百倍，故有「淡」水「鹽」水之分。水為生命的第二預備，其所含成分，百分之八十以上皆生活物質。所以水亦可謂為生物。如穀類人知為生物，供人食，並不因作食料，就說穀不是生物；水供人飲，難道不是生物？荀子有云：「水火有氣而無生」，未深思耳。不過一個是自然的一個是人為的。一個生的現象易見，一個不易見。供人飲食東西，決不會是無生機的。論語上說：「逝者如斯夫，不舍晝夜」。程子註曰：「此道體也。……水流而不息，物生而不窮，」在發用流行中，生命真是浩浩而不窮！

(丑) 微生物 天演之歷史一段說：「若果地球上之微塵，在荒古之時自然產生原始之生物，若生物果真為地與日光所生，則覺全世界更為誕延，更有生氣；而無機界之呻吟痛苦，亦更易了解矣。」又一段說：「於此可知最初之植物，與最初之動物，皆自最簡單之原生動物所產出。然其體皆微小，此時若具有科學概念之人生存其間，將慨

呼地球上之絕無生物，實則海中已為生物者所腐集，但自不能見耳。這是一種假設，或可不信。但是從顯微鏡發明之後，使人能看見單憑肉眼所不能見的微生物，叫你不信。如再不信就得讓鼠疫跳蚤咬一口，就可證明有沒有微生物在作怪。等到相信時，就可知道頑固思想的錯誤了。

用顯微鏡以陡然發現目不能見的偉大生活世界，與在同一半世紀中用望遠鏡以發現銀河的白雲狀物為百千萬個分離的星，有同等的奇異。若要明瞭微生物，得讀細菌學。郎到斯忒爵士 (Sir. E. Rev. Tansley) 所著「細菌」中說：「當關於細菌之性質與活動之新理解逐漸發達，其與細菌之狀「類藻」多類相似之點逐漸證明之時，法國大化學家巴士特對於此項微生物之研究，與其學說之成立，使學者視此物為發酵作用之主因，而為研究開一新紀元。巴士特證明尿素之分解為阿摩尼亞，由於羣集而生之一特種甚簡單之細菌所致；而葡萄酒與麥酒之變為醋，亦由於發生至數百萬之醋酸細菌所致。」將細菌歸入植物的功績，非任何一人所能專有。但錫波爾德 (Vorshobin) 名一羣的極微細的單細胞動物為原生動物。現在研究細菌內無止境，已公認細菌與多核藻類植物（藍綠藻）的構造生長與營養相同，而不能認為動物。這種細菌雖極持重的專家估計共有三十屬一千種之多。普通細菌平常生於芎草的浸液中，名為芎草細菌 (Bacillus anthracis)。在半點鐘之久，即生長大至一倍而分裂為二。故一個此項細菌，在五點鐘內可變為一

千零二十四個，至十點鐘，則數達百萬，二十四點鐘則為萬萬計了。這種微生物容積有多大呢？據說在尋常書籍的「句點」下面，能容原子五十萬枚排成一列。已可使你驚奇了。

但現在尚無學說能將其繁殖之速，或斷定其各種是否如高等之動物有繼續不變之性質，亦不能證明係根據場所特異的化學作用。所謂植物，動物，這不過是研究上相對界限。當一普通原生動物分裂成二個或數個，以達其生殖之目的時，其子體各各分離。但有數種原生動物，其子體不分裂，連計為一體，如溝渠中的「團藻」(Volvox)為一極美麗的綠色球，每一千個一萬個所組成之羣體。它幾構成一個個體了。這種「團藻」在植物學家認為植物，在動物學家則認為動物。現在所用者為植物名。可見動物植物是沒有絕對的界限。從上所述，可說微生物是生物。

要之，無論廣生物（我的命名）或狹生物從廣義的看法是有生命的。一般人也許有一種偏見。只相信他所能看到的東西，其實到時也不一定其確的。我根據科學的研究，假定生命有三種要素。一為生長，即全體生長與繁殖；二為活動，即能活躍與動作；三為知覺，即知道與感覺。生長是時間性，活動為空間性，知覺為自主性，換句話說：生長與活動是客觀的，知道與感覺為主觀的。個人的主觀，固然可以從語言文字行動或以其他方法表達，但亦不能絕對的表達，如「痛」之一字，除了痛者自己外，任何人不能與痛者有一種痛的感覺。痛者自己固可說明痛的部位，症狀，甚痛或稍痛。但不

能用測量的方式計算度數或大小的，這種想像的痛苦反因各人主觀的關係而不同的。我可借「爲親者所痛，爲仇者所快」來說明。主觀的是非，在科學上永遠是一個難題目。古人說：「樂哉魚乎？」或曰：「子非魚，安知魚之樂？」對曰：「子非子，安知子不知魚之樂？」客觀碰到這種場合，是難定是非，能回答的是主觀，不是客觀。

人類往往自命能自主自動自覺的。但人常爲外物所誘。所謂「利令智昏」，「心爲物蔽」，說得好聽一點，是某種專家，說得不好聽一點，是某種「迷」。如戲迷，賭迷一類是。不專不迷，不迷不專，一般人是隨波逐流，隨俗浮沉，有幾個人是中流砥柱？尤其是一個團體一國家中，在某種行動上自主成份很小。如服兵役能自動自覺麼？倘若每個人能合理的自主自動自覺，那麼先知先覺既無所施其技，團體領袖也用不着來領導。嚴格的說，這種成份很小的。而且在全體人類中的差別是很大的。差別雖大，人不失爲人，所以我們就不能因動物自主性較差而否定其爲動物，植物與動物一樣限於環境，而比較自主成份更減少了。礦物更是看不見的。我們能否定它沒有一點自主成份麼？所以單憑主觀亦不能判斷客觀的是非。

在時間上看存在與生長。「人生如朝露」這是最好的比喻。人類如果笑蟬螿是短命，那麼所謂「上帝一紙以齊彭殤爲妄作，天地曾不能以一瞬。」所以壽命的長短，不能作爲評定生命的標準。倘以壽命長者爲佳，則鶴鹿會笑人類是次等動物。說到生長，

可以體積擴大或種子繁衍來論，人類比細菌已有天淵之別，就動物說，人類的生長率，繁殖力亦是次等的，多則不及家畜，小則不及野獸。請問以何者為標準？

在空間上看活躍與動作。人類已比各種動物範圍為廣。算能環繞地球了。但在地球看來，人類的行動，如人身上的虱子，移動有限的。地球繞日的公轉，其速度每分鐘達一千英里，年行五萬八千萬英里。任何飛機的速度都是比不上的。地球如此速度，日影看來是不動的，若在太陽地方看來。人類的存在如石塊中的結晶，一樣是不動的。固然沒有上帝來批評人類，但是人類可作所謂「無生物」的上帝麼？在宇宙的地位看，地球是「一塵一世界」，在電子的地位看，原子也是「一塵一世界」。故可說：「世界無限廣，塵塵皆實在。」只要各人拋了無科學根據的偏見，才可以知道宇宙間的生是什麼。

2, 狹義——廣義的看生命，誠如費希奈爾 (Fechner) 所說：「動物，植物，及無機物無一無精神生活，唯其明瞭程度逐漸低下而已。」狹義的看生命，宇宙一切除了人類都是非生物。即一切萬物為人類而存在，老子說：「天地不仁，以萬物為芻狗。」還有兩種解釋，即以天地為不仁的人，故以萬物供人犧牲。或以天地豈有不仁，故以萬物應人的需要。因天之驕子有支配萬物的權利。佛家只知動物是有生命的。故不以生命害生命，似乎大慈大悲，但這種慈悲還是不澈底。人類對動物要慈悲，故說戒殺生。實

在一切物都有生命的。我雖不殺伯仁，伯仁因我而死，難道這不是因果的罪孽？如要對動植物講慈悲，最好是不生活，放棄生命。否則，不如說一切為人類而存在，一切由人類來支配，故講狹義的生命，只是單獨講人類的生命。科學只是分析事實，哲學是更要批評價值。這就是我和科學家的解釋有不同的所在，且看科學對於人類生命的報告。

（子）原始 希臘哲學家在達爾文之前，即有天演的觀念，惟自達爾文「物種由來」於一八五九年發表後，始有科學上的價值。無垠天演冗長的歷史從略。有機天演乃物種變遷的自然歷程，繼續不斷；常以一定方向，按步進行。於是有新個體起，初謀立足，繼而繁孳，與其先世族裔，時或同時生存，時或取而代之。這種抑揚頓挫的生命節奏，有如上帝在表演一極長的音樂。

自生物家庭的地球生成後，其周圍大氣外足以障日光強烈的輻射，內足以障地氣熱力不平均的輻射，這是生命最初的預備。太古地球幾為水所包圍，水為生命的第二預備。大氣平常涵儲氫氣、炭三種原質，極易成種種的反應關係而起極繁複極艱難的變化。因之造成黏膩滲透的物質，於以構成生物。這是老子所說：「有生於無」。或為周子所說：「無極而太極」。

地球上最初有一種最簡單的生物，產生於無機物中，由於半流質的炭素化合物經醇

素的作用而成。此說的可信，由於近世有機化學家能用無機化合物以造草酸 (oxalic acid) 靛藍 (indigo) 柳酸 (salicylic acid) 咖啡精 (caffeine) 葡萄糖 (grape-sugar) 等物之故。現固未知何者在自然界的實驗室中，可代敏慧化學家的職務，但自然界中似有一種由簡趨繁之勢。如電子造成原子，原子造成分子，小分子造成大分子是已。

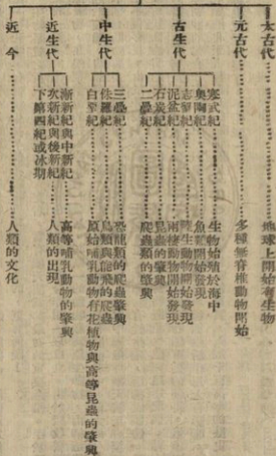
這種最初生物雖是一種推想，並不是一種幻想。今日生存的最簡單生物，如數種細菌與單細胞的「原生動物」，尤以尚未分明變為植物或動物的「原生動物」，就是一種基礎。或謂最初生物為微點狀的生活物質，略似今日的細菌，能恃空氣水分與溶解鹽質而生存。由此來源，乃產出單細胞的海水中生物，能製造葉綠素或類似葉綠素的色素，因之能利用日光的能力以分解碳酸氣，及造成糖質與澱粉等炭素化合物。這微小的個體或為纖維素的單細胞所包圍。其所蓄的能力，可於其鞭毛搖擺的運動上見之，以此為在水中迅速游泳進行。今日尚有多種此類生物，大多數居於水中，但不有小數單細胞植物在潮濕空氣中，能使樹幹甚至岩石變為綠色，察赤教授 (Prof. A. H. Church) 以地球歷史中有一大時期，即係此無量數植物界始祖的綠色鞭毛蟲 (green flagellates)，聚集於沈澱萬物的大海中的年代。

在另一方面，或演成一系吞噬他物的簡單生物，不能自行利用空氣水分與礦物鹽類以造成有機化合物，但能吞噬其鄰人以自生。這種生物不為纖維素的細胞膜所包圍，惟

全體或露於外。其原形質 (Protoplasm) 能自由伸縮變形，狀如溝中的變形蟲，(amoeba) 或人的白血輪，以及其他變形蟲狀的細胞，是為動物界的始祖。於此可知最初的植物，與最初的動物，皆由最簡單的「原生動物」所產出，然其體皆極微小。假使認定無機物都是一些死物，如何能生長？倘不說物質是原有生命的，更有何說！

生物系統之所以分為動植物兩大支者，實有機天演為其最初的重要進階。至於動物生長於一較高的化合物階級上，皆特綠色植物的「光合作用」以成立。由於吸收營養，排除廢物，在鴻荒遼遠的往昔中，有一時期，其唯一的動物厥為原生動物，由構造簡單而趨於複雜；自然科學大家阿爾西 (Hans Aether) 說：在有機世界中，最大的分界厥為單細胞動物與多細胞動物。但此分界至綿綿，水地，及水中蠕蟲逐漸天演至有軀體後，已不復存在。由於分裂性繁殖的無性生殖，至受精卵的有性生殖，而構成軀體。又由於輻射狀動物演進至兩旁器而變體，更適宜於獲取食物避免仇敵與追逐配偶。再由工作的需要而有腦及各種器官的發展。內部的分泌線為脊椎動物極重要的獲得。這種器官製造精妙的化合物布於血中，以達於全體，對於節制調節種種生活作用大有影響。由於哺乳類進化至人類與以往進化歷史一樣，為富有趣味的事實。這幾千百萬年的歷史，要敘述也感覺太長了。(附表)

生之源流表



如欲求詳，可讀進化論地質學生物學植物學，動物學一類的書籍。讀者如果懷疑，我可以說，進化是悠久的歷程，不是「孫行者」拔一毛，頃刻可變。宇宙萬物同出於一

源。有如自然的競技場，人類是優勝者，其次爲動物植物等。彷彿有一個上帝在千百年萬年中開了一次獎券。無疑的，頭獎是落在人類手裏，下等生物是末尾，不中獎就是被淘汰了。出發點是相同，但有的前進得快，有的前進得慢。有的向人類這條路走來，有的向動物各條路走去，失之毫厘，謬以千里。各種動物要再變成人類是不可能的。這又與萬物已排成隊伍。人類排在前面是領導的，萬物只能跟隨着前進，不能從排尾跑到排頭來的。因爲這已化了「造物者」千百萬年的工夫，他不答應重鑄一次模型的。除非宇宙毀滅重新再來一次。如再不信，我得請教你本姓祖宗從何而來，若不是私生子，就有宗譜世系可查。假定始祖是宋南渡遷到浙江，那麼應考查始祖傳下來是否獨生子。若不是單傳，那麼各房有存有絕，有衰有盛，是否種等？這類不相等的造以，有方法將歷史重演一次麼？若或數典忘祖，你有兄弟叔伯，那麼其間生活知識的高低，道德事功的大小，也能有法子使他相同麼？故人已進化，無法後退，一言既出，駟馬難追。差異鑄成，時乎不再！如再不信只有請你向科學提出抗議。如果你所用的工具是更真確的科學，我可以接受，否則，科學有如銅牆鐵壁，傻瓜一定要用頭去撞一下，就會真正的知道了。

(丑)進化 以上所說是成人以前的進化，現在要說成人以後的進化。

人類與似人猿同出一源，已有解剖學的證據，但人腦甚大。有時三倍於大猩猩的腦

。人腦平均重四十八英兩；而大猩猩的腦最重不過二十英兩。守舊的解剖學家奧文爵士（Sir. Richard Owen）亦說：「在彼等之間，有完全符合之構造。」又有生理學的證據。著名的人種學家施華白教授（Prof. Schallhe）說：「於此試驗，不但證明照字面解說人與猿類有血統關係，即其與各大羣猿猴關係之親疏，皆可於此證明之，初無疑義之可能。」有胚胎學的證據。胎兒發育程序與人猿胎兒發達極似。達爾文原人結論說：「吾以為雖以人類所有高貴之美德，對於墮落者皆有同情心，其仁愛不但及於他人，且推及最下賤之生物，其似神聖之知慧，甚至能將太陽系之組織與其運行之秘奧而亦窺破之——雖以如此偉大之能力——然吾人尚須承認人靈中猶存其來源低下而不可磨滅之跡象焉。」這是「仁民愛物」的科學論證。

科學家擬定的「人類與猿人系統樹」繼「動物界流樹」而發展。人猿共同始祖為靈長類。距今已一百二十萬年了。中國古史有所謂有巢氏，或以為荒唐，實則科學家已證明人類最近的遠祖所具的特性，皆由長期樹居生活中得來。樹居的第一利益為養成兩脚直立的姿勢，而手乃得運用的機會。能使肢體關節的運動增加其自由；頭向左右旋轉能力的增加。因而聆聲察物有莫大的便利。因必需抱持幼兒以行動於樹間之故，使家族關係加重，而宜於溫和性情的發達。魯爾教授著有猿天演（Orang-utan Evolution）說因氣候迫半人類的祖先離樹而居於地上，乃不知不覺取得於人類極端重要的繼續發達之步驟。

半人類的族系降地以後，身體更能直立，手的運動更爲靈活，漸變爲獵人，試製衣服而穴處，具有探險性，開始羣居的生活。因無強大臂力，乃倚賴機智，嬰孩期的延長，能助長其父母和愛之性；族類感情的強盛可以助成家庭與社會生活的進化。西諺說：「非人造社會，乃社會造人。」這種半人類分成各種「試驗的人類」成爲許多支系。尋常所稱「穴居人」或「古石器時代人」各地骸骨的發掘，形狀如今人。始爲真正的人類。民國十六年在周口店發掘出「北京人」的骸骨，證明是世界最古人種之一。

原始人類在法國與西班牙洞穴的石壁上所作有精采的刻畫，證明其有學術思想與技能。其繁複的埋葬風俗，證明彼等信死後尙有生命。人類各族互有消長。初歐洲人逐漸消滅，至今日或僅在零散的區域尙有孑遺。歐洲殆爲亞洲民族所移植，種族消滅的原因，常不明瞭，有時則因輸入一種疾病，如瘧疾之類。有時由於環境稟賦，有時由於競爭。人類既同出一源，則現存人類真是一四海之內，皆兄弟也。今人視親近兄弟的爭產爲不德，爲什麼號稱文明的民族，願意犧牲敵我千百萬的「兄弟」來侵掠他兄弟的財產呢？所以戎首是野蠻民族的鐵證。故真正文明的民族，必然要講和平，是以天下爲公的。不但不自相殘殺，而且要合作以求進步。所以說：「生命的意義在創造宇宙繼起的生命！」

赫胥黎 (Julian S. Huxley) 在所著生物學中說：「生命二字不過為一名詞，用以指一種有特殊複雜的構造物之種類表示耳！」又說：「生物與非生物之分別實無科學的標準。二者之物質相同；其工作之方法，力之變換亦同；所不同者惟在組織之方法耳。生物為常物之一種，惟有特別複雜的組織。讀者如疑吾言，試思同為二十六字母，可因排列方法之不同，而或為文章，或為廣告。」故可說：「生是宇宙的中心」。宇宙若不能生，即無現存的生命。但是各個體並不是長生不老，至少在人類還未達到這種地步。故所謂「生」是相對的。亦有相對的「死」；但就宇宙的觀點看，不過是一種變化。故「一切生物非特從一共同之始祖發源，且同由非生物發生。」（生物學）但赫胥黎又說：「地球上現在之狀況已與生命初發生時不同，生命之自然從非生物發生，已不可見。」這一方面說生命的歷史不能從頭再來。一方面認為尚有非生物。這是很可引起誤會的地方。我們應與上文對照，知道是相對的說法。

要之，從廣義的觀點看，大至宇宙，小至電子，都是「生元」的化合物，從狹義的觀點看，有生物，有非生物；有有機體，有無機體。自然產物是生的，人為物品是死的。從人類的觀點看，只是人有「生」的權利。一切為人而存在。亦可說「生是宇宙的中心！」

生命的活動一方面由生物主體影響環境，一方面亦被環境所影響。這是生活現象的兩方面。進化的意義是增加有利的感覺以對付環境，更能利用環境的影響，避免無益的刺激，多開知識的門戶。我人必須看到這兩方面，才能認識生命的全體。人類在進化中之所以能特別上進者，在於造成普通觀念，以指導其行為控制其舉止的能力。我們就應思考人類進步的要素，對於生命需要什麼，應向那一方面去追求，以期能達到理想的境地。

1. 需要——生物學的三大要義：即生存之生物，與其環境及其作用，在人類爲人羣，地域，與工作三者，即勒普來（Leclerc）學派所稱的 *Famille, Lieu, Travail* 是。科學家認爲「人類之進步之要素，永久包括人羣地域與工作三者。」我們就可在這三方面看看科學所昭示的是什麼？

（子）人羣 這是人的問題，可分健康與合羣來說。

就健康說，健康學所下的定義：「人之全體，乃依化學與物理的定則所組成。其體力之發展，既得融洽，而效用復大，即謂之健康。此得於功能共濟，不僅在臟腑之完備也。」又說：「健康乃工作力量。此項概念，根據化學與生理學思想而來，確無可疑。」人的生活固需要食品，但食量不可過多。「世有徒知加餐，以求得偉大之能力，可謂愚矣。」可見物雖需要，但不可過度。新近的學說認生活素爲重要輔助品，此類生活素

，均散布於各食品中，苟偏食一類，「則食量雖多，而每有缺乏生滔素之害。」這是說明食品「量」的與「質」的都要「調和」。又說：「肌肉過分發育與肌肉能力之擴張，實未必有益。以能力言之，人之肌肉，遠不如蚤虱，蚱蜢，甲蟲與蟻之善能發展也。」「蓋偉大之肌肉，縱能發展其力，亦不過數年間事耳。而其所發展之力，均與健康無涉，抑且耗費重要器官之功能，以及炭化物質之潛伏力也。」可見人的需要物是有限度的，「人能以肌肉運動（即體操）充其呼吸之量。鞏固其心臟之能，增進血液循環之力，興奮腸胃消化之功，凡此作用，無非求裨於智育美育之生活耳。近世對於健康之概念，不僅以健全為滿足，更宜注意於生命之功效，假如甲以融和各部，便適合於精神與社交之效能。乙則但求消化之強如鴉鳥，臂力之偉如公牛，腦力之靈巧如荷蘭豬。二人相較，甲之健康，實遠勝於乙也。」可見人的健康需要各部「融和」，物質不能過度發展，否則，無限制的結果，就變成「荷蘭豬」。

更說到運動的調節。「吾人所宜知者；既進中和之食品，多寡相稱，苟能繼以中和之運動，輕重得宜，則各類能力之發展，可以勝常。」又云「人之運動，苟適可而止，未疲而輟，則全體受益，并可增加潛蓄之能力。世之徒用心思者，有時似無需乎運動。但吾儕宜知，即最強壯之人亦不能盡免肌肉之運動，謂可使其身心各部不受絲毫影響與阻礙也。」我人於此可認識運動之「中和」。「人體之各機關，依賴食料為燃料；在生

機阻滯之時，所賴以靈動者，惟快樂耳。於此可見「快樂」與健康的關係。

就呼吸與循環說：「人雖有完善之消化能力，設或心肺俱病，功用有損，則不能得完全之能力矣。消化器、循環器、呼吸器三者，鼎峙而立，必須共濟，方克奏效。其中設有一器，發現虛弱之徵，則其餘二器，不能獨善偏榮；故消化不良者，其心肺雖強，亦不免互相牽制矣。」「健康之真諦，在於能力之共濟。人之不能享受健康者，什九因能力之不共濟也。人之普通生活，不在進食之多，發力之猛，而在於各部機關之工作，得展效能與共濟作用，使身心俱暢，而躋於樂境。此項程序，人人皆可待之，但須飲食有節；運動適宜，呼吸調和而已。」這裏所說「共濟」作用，呼吸「調和」，足以發人深省。在人體上絕無矛盾鬥爭的現象。

就生機中的呼吸說：「從普通勞心者方面觀之，生機能力與思想能力輸出之平均數，乃最宜注意之點也。」這「平均數」我人應為注意之點。

就神經部與生命的關係說：「徒恃能力，不能造成健康。各種能力，必須和衷共濟，方能奏效於智識精神之發展。各種能力之賴以共濟者，神經系之功用使然也。……人之思想力，感覺力，調和力，與肌肉運動之共濟力（隨意與不隨意之作用），均根源於大腦，小腦，脊椎，與神經，以及司理特種感覺之神經的組織。倘神經系統缺乏此項階級制度的總機關，則一切動作，不能收效，而生命之延長亦屬不可能矣。苟無精妙之調節

方法，以及其濟作用，則血液之循環，則肺臟之呼吸，即不能持久。……然其存在，常依賴於他系統之健康，而神經系之健康，又因增進消化、呼吸，循環諸系統之作用，以互相維持。在疾病時，神經系統之抵抗力，最為偉大。」「腦府既為思想機關，其健康不特空氣與飲食而亦有賴於平素之教育。腦府之資糧，為書籍與思索，不僅取資乎麵包奶油而已。有時書卷中之一章一節，可檢束身心，至數日之久，有時電訊中之佳訊，僅僅數言，而可舒展其心力，至數千「加羅利」之多。腦府之調劑力，引導力，自動力，以及自造幸福，與人造福之能力，均可藉教育而擴大至於數千倍焉。」「精神與物質的關係於此可見，若僅講求物質，而不講求精神，這是違背科學的。

就合羣說；人類的合羣性為進步的要素。一部份的人只看到天演黑暗的一面。以為自然界充滿着矛盾，故人類亦應製造矛盾，自相鬥爭，這真是一孔之見。亦非達爾文著書的本意。克魯泡特金 (Kropotkin) 氏合著「互助論」(Mutual Aid a Factor In Evolution) 指出獸類聚居，結羣共作等現象，乃其常性使然，是進化的大原因。動物有生存競爭，恃它的爪牙的便利，以淘汰弱者，此為天演派的一說，動物亦有互相扶助，恃結合的能力，以求種類的利益，這是天演中必不可無的事。肉食哺乳類中有喜結羣而通力合作的本能。如狼與胡狼是。至於草食哺乳類，合羣性尤強。如俄國的「舒斯里鼠」以其結合力較強，能抗鷹隼的捕食而卒不被害。北美的麝鼠，及郊犬，恃互助以禦敵害

，與「舒斯里鼠」略同。這種例子甚多。就是達爾文也說獸類羣性最強者，其避免患害亦最易，其離羣獨處者，死傷最多。故互助為進化的正軌。人類之能比其他動物進化者，亦因能合羣的緣故。這是進步的要素，豈可因已取得人類的地位，而無獸類的外患，就可反其道而行之，來自相殘殺麼？人除了自相鬥爭以外，就沒有正當合理的事可做麼？雖說過於逸樂的環境，因無刺激使之有新的發展。但是征服自然工作，還是初步的成功，需要人類繼續不斷的努力，不知還有多長特寫的歷史！

(丑)地域 人類在地球上聚居，因氣候不同，而有不同的發展。「氣象學」上說：「人類在地球上之居住面積，幾完全為氣候狀況所限。雖今日人類若可適應任何種之氣候，然世界最冷之地，或則絕無人跡，或則人烟寥落，如北部西伯利亞其明證也。氣候對於各種人之性情，常有顯著之影響，與夫遠大之關係。」在歷史上看，這種氣候又隨時代而變遷。現在適宜生活的地方，也許不久就變化了。如非洲撒哈拉(Sahara)沙漠中，以前不堪耕種的石田，今反是滋生草木。人種現因歷史不同，而各居其祖基，不能互相爭奪。只可因生活條件缺乏，要求促進互助，那是應該研究的，世界上已因他國發生災害而由他國自動援助救濟的事例，如前東京大地震。中國也曾出過一點力量。可見透過外交的手續，得到他國的援助，不是不可能的事。我們不能以自己不適居住為理由，向他處發展，以引起無益的鬥爭。

生物適存的地帶有限，搏搏大地，百物暢茂，然其足以適於動植物的生存者，僅限於極狹窄的空氣層內。赤道空氣層不過三英里厚，緯度愈高則愈薄，直至北極圈與南極圈，雖在海平面亦不適於生物的繁殖，故在極圈左右，空氣就無厚薄的可言。全球空氣只此層內，始有冰點以上的溫度。故不同地域，有大不同的物質來源及獲取的難易。要想重新分配殖民地，使各人都有完備的物資。這是不可能的。要想各種物資應有盡有，任何地方都是不可能的。否則，除獨佔世界外，只有各國和平互助之一法。自然的困難，等待人類去克服的地方很多，合羣性的力量應向這方面去發展！

(寅)工作 人類的工作常隨其文化程度而不同。如由漁獵，游牧，農業，工商業等進步，亦不是一成不變的。不獨有一點，社會愈進步，分工愈細密，合作愈廣闊，換句話說，互助愈需要。同時文化無界限，東方文化，影響到西方，西方文化亦可影響到東方。即是一地一民族的工作技術的進步，他地他民族亦可仿效。嚴格的說，西方文化不是完全西方民族所創造的，東方文化亦有模仿西方文化的部分，所謂東西的劃分。不過就其特點來說的。一個民族的文化絕不能閉關自守，因為那是愚蠢的動作，中國清末就曾扮演過這類醜劇，結果是失敗了。我相信任何民族文化要閉關自守，亦必然會遭受失敗的命運。所以在工作上說，人類沒有互相隔離的理由！

2. 追求——人類生命的上進，應向那方面發展？這是要從科學上找到解答。我以為

生命的發展，應先求合理而後光大。

(子)合理 公藝各自有理，你有你的理，我有我的理，似乎漫無標準的。但是自然存在有一個客觀的標準，我們應向自然去學習。向自然學習，必然是合理的。人類亦為自然中一分子，各人不能自見其面，除非用他物來借鏡，自然界就是人類的一面大鏡子，何不照顧一下？如果說向下等動物去學習，未免有損害人類的尊嚴。但是科學不是說人類是下等動物的進化而來麼？具有宗教觀念的，也許認為是一種侮辱。然無人因牛類初生時為一弱小的嬰兒，遂有驅逐其人，我們亦不應以其遠祖出於樹居的哺乳動物或更遠溯至爬蟲類，遂小視人類。俗語說：「英雄不怕出身低」。人類既已取得自然界高貴的地位，應有不恥下聞的精神，看看還有不稱進步的萬物，這不是很好的教訓麼？如果不客氣點說，人類只是具有各方面常識的動物，其他動物，倒是自然界的各種專家，不信請看事實。

人類最寶貴的是身體。但一遇肢體損壞，每致害命，雖醫術發明，不能使已斷的手足，重生手足，生命的組織愈複雜，損壞愈難修護。「海盤車」常被捕而失其肢體，但以反射作用，棄其被捕的肢體而逸，所失的可逐漸再生以補足之。蟹的足常完全毀壞，亦能補足，人類自視如何？人類以為自己生命較長，但是宇宙間比人類的壽命還要長。人們入海不加意，騰雲不如鳥，雖有潛艇系統，却也是向魚鳥學習，而且沒有他們的利

便與安全。臂力不如獅象，跳動不如蚤，行走不如犬馬，生殖不如蟲類，衆多不如細菌，除了智慧，無一可取。自然界的運動會中，人類除了智慧，任何方面都得不到錦標，人類可以驕傲的是什麼？故人類如「通人」，動物如「專家」，通人應向專家去學習。

動物永似環境的顏色是人類軍事上偽裝的先例。動物有所謂「避役」(Chameleons)有兩種戰術，一爲日隱，一爲伺擊。有時二羣動物同居一處，一爲大羣，一爲小羣，二者的形狀雖相似，然實非同類。大羣的動物，有特別保護法，例如不適口。小羣無此特長，因其形狀似大羣，且享受大羣的利益，故說是模仿者，大羣則爲被模仿者。人類的模仿他人亦若此。毒蛇的「警戒色」有怕嚇的性質。蘇格蘭歷史中有一段寫一軍隊斬樹而進，假裝樹林以隱其行動。這段歷史是「柏喙」(Beak)的行林，這可說是從沙蟹的「假裝」學來的。鳥賊一羣游泳於海中，極美麗可觀，其行動與變色同時而一致。如小鯊魚，突來攻擊，則各鳥賊同時自黑渣發墨，清水中頓生黑雲而逸，這黑雲是軍事上的烟幕。人類發電爲最近的事，但是能「發電」一發光」的生物早就有了。這種例要舉很多。巴斯噶(Pascal)說：「明白詔人以其與禽獸若何相似，而不於同時告之以人類偉大的美德，乃極危險之事。然但告之以人類偉大之美德，而不令之知其卑賤之來源，亦非得策，使之兩無所知，則其害尤大。若同時承認此兩種之事實，斯極有利益焉。」(科學大綱第五卷)所以向自然學習是合理的，但是要人類的智慧去選擇，取其精華而

去其糟粕，倘和主張全盤西化一樣徹底去學習歐美的動作，那麼歐性太重了。我們應保持不亢不卑的自尊心，才會有合理的結果。

(丑)光大 人類生命要求光大，這是不用疑的，但是如何光大，不能不加討論。科學家對宇宙萬物分門別類研究那是必然的，如動物學家研究動物，植物學家研究植物，又如解剖學者分解一動物為數部份，如助以顯微鏡，可分解至極細，生理學家研究各部份的生理作用，猶一錯雜的機器，胚胎學家研究生物的成因。如蠟的透明之卵，經一再分裂，漸成幼蟲；由幼蟲以成蠟。研究古生物家，則搜求化石，以期得自遠古者為發明現今生物的明鏡，這都是就一點來觀察生物的，如果只有一點而不知其他。即有鑽入牛角尖的危險。我們要知道生命的全體，須從全體來觀察，設有一天文學家專用望遠鏡去看天上一個星，而不去看繁星燦爛的天體，我們作何感想？故我們必須知道生命的全體。且生命的活動，變化無定，欲知其全，故湯姆生有「生物界之系統」的著作。就他所說，一考生物界自小至大，個體的衆多，可以發人富厚的想像。對於生存競爭的劇烈，生存環境的適應，譜系相關的精微，生物變異的恆定，種類華美的普遍。這種繁複更河作較深的想像，這實是哲學上活生生的資料。

我人所注意的不是種類繁多與個性，而是它的系統。物種固單一而不相連續，各有其特性；然皆如一個體發育時變化的順序，而可作合於論理的分類。林尼阿的「自然系

統一全未使據天演的理論。凡分類之以自然稱者，皆根據所謂「系統關係」，但我們要知道的是有秩序的分類。歌德說：「每一作用，自有其本身之要素；每一現象，固有其特別之性質；然種種差異實可合於一。」人類生命的光大，不僅是要求生物的「合一」，而且要「天地人合一」。

要達到生命的光大，必須奮鬥，生物皆與各種阻礙相戰。地球上凡可生長之處，皆有生物以充滿之。動物曾發見於一萬英尺高的羅徹峯（Monte Rosa）的冰雪中，及六英里深的海底上。我們很難說何種困難不能為生物所克服。炙手可熱的溫泉中有昆蟲，南冰洋十五英尺的冰上有輪虫等。有能鑽木的魚類。有水陸兩宜的兩棲類，能對非常困難環境適應。及空間（例如季鳥的移徙）時間（如虫類的蛰伏）的利用。皆所以使我人得生物奮鬥的想像。舉凡滋蔓，侵佔，適應，抵抗，團存等，生命無不具備。人類在這方面應有所選擇。

人類的活動；就空間說，範圍尙小。林白的橫渡大西洋曾轟動一時，回國時比諸威爾遜歐洲帶回和平還要尊榮。但是北美洲的離鳩見於英倫者已二三次，係越大西洋而東，林白與之相比，祇可說是後起之秀了。人類的橫繞地球，早就實行，到現在還沒有不能從極南至極北。但是稱為勇敢的新科細亞（Coccoloba）航海隊曾見北極的水鳥，於冬季遷居於南極圈內；人鳥勇敢相較又如何？動物界的冒險家，比起人類還不知有多少？現

在人以有幾幾可樂，稱爲立體活動。若從宇宙上看，那是一種從點到線，到面的活動。立體兩字還拘不上。新的活動範圍應向各星球進行。唐明皇遊月宮的夢，應使現實化。令人看看嫦娥是到底如何漂亮的一個仙女，那才算是偉大！

就時間說，百年如夢，一霎那的生命真是太短了。北美利加洲的大檫樹可爲生命倔強的一例。蓋此大樹，已知其生長逾二千餘年。不知比諸天目山上的樹王如何？他們最老的一樹當砍伐時已有二千四百二十五年輪，其生長必始於耶穌紀元前三百二十五年無疑。都德里（W.R. Dreyer）教授說：「在年輪之深處，吾人得有遠在盎格羅薩克森人種發源之前之記載；即最早希臘人之自由平等諸戰爭，亦隱乎其後；其他如森林之火，年代之變化，旱魃水潦等，亦記載靡遺。」在我們生命的觀念中，必不可忘卻此等偉大強毅的能力。人類如要求進步，就要知道生命乃永久的前進。人類不要自甘菲薄，做一個短命鬼。自然的短命，尙且不可，人爲的殺人，更是不可。在光大生命的意義上「自相鬥爭」幾個字是用不着的。

以上所論，已可瞭然宇宙間生的意義與生的要求。講到意義，是以宇宙爲範圍，講到要求，是以人爲中心。但是以人類爲標準，並不是說，其他生命可以不必要。應知宇宙間萬物都與人類有直接間接的關係。沒有萬物，人類是不能存在的。人類應放棄不合科學的成見。才可養成博大融和的胸襟。那種鬥爭的理論，從造物者看來只是一種兒戲。

三 人類的生命

人類的生命，一般認為容易瞭解，實際上却多數人是「莫名其妙」！唯心唯物的論爭就是鐵證，如果單獨講精神或物質，那就是陷入基本的錯誤。生命是精神與物質的化合體。我要明白這種化合體，就要作進一步的研究。

甲、生命的創造

這裏所說的生命是指人類的生命。欲知生命，先講人體。人體係世界上最完美的機械，其構造精巧，知之愈審，則驚嘆程度愈增。其他方面每一時代中幾必有新法發明，以影響人的生活，惟人體組織奧難測，昔日生物家不能深悉其奧。迨生物學發達，生命現象，因以日明，然研究方法，仍屬未備，如果要進入人體各部門去研究，這便是生理學。我人所要知道的，是人體的基本觀念，無關者一概從略。

人體雖可稱機械，然其構造，其功用，固非尋常機械所能比擬。因人體有一最奇妙的特能，可以自行建造，自行保養，自行管理，自行整頓。這一方面有人體自然的演進，一方面是依照知覺有意去改善的，換句話說，就是物與心的作用。進化論中所謂人類在胚胎初期，全無神經系，蓋神經系由最簡單的起點逐漸發達而成者，但心靈不能來自外方，故無論如何，我人不得不承認其可能性，在個體發生之初即有心意。所以生命的

本體，如果就整個說，就是心與物的化合體。若分析的看，即可知心為精神作用，物即其物質作用。且從這兩方面作廣泛的論說。

(1) 物質 唯物論的辯證法第一個基本問題是物質和精神的觀念。他是否定精神的，但我從科學上研究，知道物理學上過去的能、光、熱、電、是根本不同的東西，自龍弗德 (Rumford) 發現以熱為能力，法拉第 (Faraday) 發見電為能力，於是知道這些存體都是能力，僅是表現的不同。可依其現象的不同，分為動能力，潛能力，熱能力，電磁能力，化學能力。各種均為發生工作的主力而且這種主力的分量，即由於權量工作她所發生的效果——而得來的，能力可移而可變。如水的物能力變成動能力，由動能力變電，由電變熱、光、聲、不過要看任何環境之下方纔發現為何種能力而已。能力不減，能力自不平漸趨於平，愛因斯坦相對論一出，物理學起了革命，愛氏謂若一物體的能力增加，其質量亦同時增加，反之，若能力減少，則物質的質量亦將減少。例如電子行動加速，則體量增加；能力消耗，則物質消滅。因電子散失於天空而失其電荷，若是沒有電子，那裏還有原子？即是沒有能力，那裏還有物質？故物質不滅的定律已靠不住。能力乃是宇宙間之實在唯一存體，它是宇宙間的主宰。

因物理與化學的合流，證明能力為宇宙的本原，所以宇宙基礎是動的，其所以成爲物質而呈現靜的狀態者，乃是斷於一定的情境之中，適合於一定的平衡方式而已。物質

既是能力之最高組織團體，我們可以簡單的說，能力能生物質，換句話說，物質是生的一面。

但是唯物論，根據歷史上的科學，還是認物質為宇宙最根本的實有，以物質是有有精神，有無精神，即有精神，也是物質的倣屬，而受物質指揮的。故無物質即無精神，惟有物質可產生與決定一切。殊不知宇宙間固無無物質的精神，亦無無精神的物質。或者某種精神可稱為能力，唯物論者誤認能力，為物質的屬性，而不知物質反為能力的某種表現。因宇宙本體具有生的性質與功能，它的相對靜的現象為「物質」，而相對動的現象為「精神」。不過為便利解釋起見，人類具高級的精神，其他生物具中級精神，非生物具低級精神，或者叫這種低級的活動形態作為能力，亦無不可。

唯物論者不談科學，更提出常識的看法，以物質是獨立存在於精神以外的。如桌、椅、山河、日月……這一切物質都是外於人類的意識而獨立存在的，因為在根本還沒有人類以前，宇宙的物質早已存在了，而我們遠離開某桌椅的時候，這個桌椅自然還是存在的。

我以為精神與物質必須瞭解人的精神和人的物質關係，物的精神和物的物質關係及人的精神和物的物質關係，若就人的精神和人的物質來說，這就是心與身的關係。物的精神，即為物的能力。任何物有能力，即任何物有精神，亦是不可分離的。若就物的

物質和人的精神關係說，因沒有絕對的客觀，只有相對的客觀。一切客觀即是主觀的假定，若就主觀說，這種物質是直接存在人們感官的接觸中，或間接存在人們概念的保有中。對物無感官的接觸固不存在；雖物無概念的保有，亦不存在。傳習錄上說：「先生遊南鎮，一友指岩中花樹問曰：『天下無心外之物，如此花此樹，在深山中自開自落，於我心亦何相關？』先生曰：『你未看此花時，此花與汝心同歸於寂；你來看此花時，則此花顏色一時明白起來，便知此花不在你的心外。』」王陽明的這種看法，不無理由。倘若人們死亡，已無主觀，何有於客觀之物的存在？倘若人類全體死亡，何有於物質之決定的存在？可以說精神與物質真是共存共榮，同生同死。

精神之影響物質事例頗多。以意大利投降為例，唯物論者必以彼因物質戰敗為理由，然對於脫逃囚徒墨索里尼之曾在北意仍然反抗作何解釋？豈墨索里尼的物質條件尚未失敗耶？其次，人類的感覺思想要以外在事物為範本，固然，然亦不過為主觀的假定而已。如二人同時對一事物，「仁者見仁，智者見智」，故其思想亦相對的受精神或觀念的影響。觀此，物質既不能為宇宙的中心，實際仍逃不脫「生一」的掌握。

圖父說：「譬如人之一身，五官百骸皆為體，屬於物質；其言語動作，即為用，由人之精神為之，二者相輔不可分離。若猝然喪失精神，官骸雖具，不能言語，不能動作，「用」既失，則「體」亦成為死物矣。由此觀之，世界上僅有物質之體，而無精神之

用者，必非人類。喪失精神必非完全獨立之人，雖現今科學進步，機器發明，或亦有製造之人，比生成之人毫無異者，然人之精神不能創造，終不得直言之爲人。人者有精神之用，非專恃物質之體也。精神與物質的關係已說得很清楚。

但在唯物論者的眼中，以爲這是傾向唯物論的，艾思奇以「物質才是體，精神却是物質的用」也就是物質的作用。指爲唯物論傾向之一；其次，「中山先生以精神爲物質之用是專指生物界特別是人類而言，離開生物的範圍，就無所謂精神之用了。在無生物的現象裏，體用都是物質的東西。在『孫文學說』第七章講到銅、鐵、機械和炭、油、汽車在實業中的關係。他說：「夫銅鐵者，實業之體也，炭油汽車者，實業之用也」。可見精神這種作用是不能離開一定的物質範圍的東西，中山先生從沒有說過離開了生物的範圍還有精神的作用存在。物質比精神的範圍廣大，物質存在精神之先。在中山先生的思想裏，並沒有把物質和精神的體用關係普遍到全宇宙裏的俗流思想，（樸素的俗流的唯物論思想）。」（艾思奇著孫中山先生的哲學思想）。

關於軍人精神教育中解釋精神之定義，首說：「精神之爲何，須從哲學上研究之。要懂得「精神」必須從哲學上去尋會，續說：「曠觀六合之內，一切現象，蒼然畢陳，種類至爲繁夥，今先就其近者言之」。從一定之內的物，推至桂林，各省，或全國，或世界，「則形形色色，雖集多數博物家，不能考求其萬一。物類之繁，數可知矣」。

。乃下實定的結論：「然雖括宇宙現象，要不外物質與精神二者，精神爲物質之對，然實相輔爲用也」。所謂體用，並未限於人類，所謂「譬如人之一身……」不要忽略」譬如「兩字，故 國父說的精神與物質是就萬物全體說的。

這種廣泛的說法，就電子說，其相對動的現象爲精神，相對靜的現象爲物質。這在科學上已有基礎。若要擴展到萬物，是否可以解釋，這是需要說明的。當坎教授 (Prof. R. K. Duncan) 說：「神乎科學也。試取此撮鹽而驗之，外觀何等簡單，而其所具特性之複雜，有非前人所能臆想者。蓋舉凡今日所謂已證實者，於古人思想史中，皆未曾一見其端倪也。此鹽當自其表面，發射每秒可繞大地五週（即十萬英里）之高速度電子。而此一電子質量之小，則較之科學上所知最小原子，尙不及千分之一。不寧唯是，電子皆荷陰電，能穿透任何障物，而不顯密度以外之一切物性。且觸物則使發光，遇片則能留影，遇氣則使傳電，遇風則使凝霧，并發生化學作用，及一種特別生理作用。鏡之射線對於人類之貢獻，前途實未可限量也。」（科學大綱第八篇）

這種新的啓示，就是說明精神的活動，但爲人目所不能見，如微生物，稍有科學常識的均知其有，我人能因目不能見，就否定物的存在麼？或者說物質均有電流，不是人要感覺到麼？這是看什麼情境的、現在的無線電波，世界各國電報及播音的電波，不知有多少？可說無時無刻無之，但非同樣波度不能感應，（即收電與聽音）萬物的電波

放射亦是如此。過去是講「萬有吸力」，吸力就是精神，現在講「萬物有能」能就是精神。因為能的本質是動的，動就是精神，靜就是物質。人但見物質而不見精神，猶只見能之體，而不知能之用。這種觀察，猶如在照片上看見形像不動的人，而不知客觀上尚有實際能動的人，這見解是何等的幼稚！

(2) 精神、過去唯神論及唯心論則又過度的強調精神，以精神為宇宙最根本的實有，而其最高表徵為神為上帝，或者存在人中之心。它是超乎物質關係之宇宙主宰，能創造與決定一切。物質不僅不能取得與精神對等的地位，而且須受精神的支配。蓋以宇宙萬物，千變萬化，雖知識日進，而物理的未知數仍甚大而不可解釋。非神之功，不能如此巧妙。此所謂神係一種推理的假定。若問神何由產生，誰賦予權力？且人定勝天，科學愈昌明，人的控制自然範圍愈廣大，電可人造，兩可人施，自然現象既能逐漸解析，人類災害，亦可以人為的力量來克制了。故神的觀念已漸衰退，神的地位與科學地位互為消長的，科學愈進步，神的地位愈低落，不久的將來，世界上將無所謂「神祕」，即「神」將永遠離開人間！

精神不能離物質而獨立，猶物質不能離精神獨立一樣。「故全無物質亦不能表現精神，但專恃物質則不可也」。但是一般人對於「武器為物質，能使用此武器者，全恃入之精神，兩相比較；精神能力官居其九，物質能力僅得其一」。贊成和反對的人，都有

錯誤的觀念。就管成者說，我人只要有九分精神，一分物質，都可戰勝一切。殊不知此語專指革命軍北伐而言，軍閥雖有較優的物質，但因無精神，無精神即無物質，雖有優良的武器，無所用之，故武昌起義可以成功，北伐可以成功。這不是精神戰勝物質，而是以有精神戰勝無精神。以國父所舉日俄之戰為例：一俄之敗，敗於無精神；日之勝，勝在有精神而已。如果精神可以戰勝物質，何解於抗戰初期的失利，何以不能發揮九分精神的力量？難道領導人及參與抗戰者不知此理？或知而不用麼？這是說不通的。實際的原因，我以九分精神力量，敵亦以九分精神的力量，故精神力量相等，同時我一分物質力量，彼復以超過一分物質的力量來打擊我們，自然敵不住，要喪失廣大的領土。且在歷史上甲午之戰，中國新建軍卅萬，日本僅十萬，中國海軍四十萬噸，佔世界上第八位，日本僅四噸，佔世界第十三位。是我軍之敗，非無物質，實敗於缺乏精神。故將來要收復失土，必先振作抗戰已經疲乏的精神，一俟外國物質能源源接濟，實行反攻，一定勝利。那麼以精神戰勝精神，以物質戰勝物質，最後勝利必屬於我。否則，精神雖已經動員了，日寇何以還未打退，豈精神不能動，或動而無效麼？可見要得真確的結論，必須認清精神戰勝精神，物質戰勝物質，以我精神與物質的總和戰勝敵之精神與物質的總和。明白此理，一切現象都可解釋了。

反對者看見單講精神的危險，這固然是事實，但是要物質戰勝敵人，物質從何而來

？單靠外人接濟麼？或自力更生麼？但是沒有自己的努力，不會得他人的援助。換句話說，因為我們有抗戰的精神，故能得到外來抗戰物質的接濟。假使我們一打就倒，或與日本妥協，外國物質援助就沒有了。就說自力更生，物質自己會增加生產麼？必須有不屈不撓的精神，從無辦法中想出辦法。就是有錢要辦，無錢也要辦，一個人做兩個人的事，兩個人吃一個人的飯，這都非精神不可。故欲戰勝敵人必須改善裝備，必須有飛機才可轟炸東京，固然不是用精神去轟炸東京。但是所謂飛機必須用精神去建造起來，用精神去使用，物質的優良，亦即有九分精神在內。倘使物質沒有九分精神在內，出產必不快，生產率趕不上人家，是無濟於事。如果用苦心焦思，精誠所至的精神產生優良物質去戰勝敵人，我們不能說精神的力量居十之九，物質的力量僅居其一麼？換句話說，精神是指物質生產的組織與技術，物質是指未成的原料，這樣解釋還有不明白的麼？


過去唯心論就強調精神，唯物論就強調物質，實在兩者只看到一面，誤解 國父的說話，亦可謂讀書不求甚解的流弊。若將精神與物質的相互作用看，強調精神與強調物質都是一種錯誤，這種錯誤的流弊甚大，若能就精神與物質的相互作用看，既可解釋一切，亦可解決一切！

唯心論者還有一種錯誤，就是單講主觀的「境由心造」，而不去實現客觀的「境由心造」。只就內心或精神求得安慰或滿足，而不去就事物或物質求得實踐或解決。譬如人家



打了你的右耳，連左耳也送去給打；夫惟不爭，故天下莫能與之爭。這種精神勝利，就同阿Q一樣，人家打了他之後，不敢反抗，却在心裏說，「見打老子」去咒罵去自解自營。這種心理是白易自樂的心理。泰山崩於前而色不變，麋鹿馳於右而目不瞬，這種修養是應該有的。但不可閉着眼睛，而不正視現實的。譬如泰山要崩而可以壓壞你自己，也不動身麼？麋鹿馳而觸石死，當此營養不良之時，你亦不要麼？我固不扶殺王觀的「境由心造」，即不因事的得失而生悲歡，但却也要客觀的「境由心造」，即要做人生的實際工作。

我以為合理的心的修養，就是心的建設，但是只講心的修養，而不講物質，那就不心的建設。這種不合理的心的修養，有趨向道家佛家的可能。佛家雖講普渡衆生，但何以不將印度復興起來？或已在復興，至少現在尚未達目的。梁武帝信佛何以會餓死臺城？難道這就是成佛麼？現代的道士和尚誰不靠世間十方的供奉？故心與物是不可分的，精神與物質是不可離的。所謂精神不過是「能」相對的動，亦可說精神是生的一面。綜上述可知精神與物質不可偏廢而有相互影響。現在要歸納的說，生之動為精神，生之靜為物質，精神與物質猶時間與空間，其關係相同而合一。就動說為生或生命的游移。經過空間一段距離，若於最短時間佔領廣大空間，則精神強；反之，於悠長時間佔領最小空間，則精神弱，重要的關係是時間。我可說，動者時間也。就靜說為生或生命的穩定，經常佔領一個地方。物體雖可動，而其必須的空間，前後幾乎是一樣的，固然



物動可增質量，或人的生長，體重增加，佔有空間加大，這不能說沒有，不過大體上所佔有的空間，到處是一樣的。換句話說，存在固須經過時間，而其明白表現則為空間。我可說，靜者空間也，故說精神與物質和時間與空間關係相同而合一。

現在可以歸結到生命的本體了。以上所論，既可證實為心與物的化合體。換句話說，生命的本體就是時間與空間的佔有。生命的喪失，就是喪失它的時間與空間，反過來說，時間與空間中若沒有個人或人類的生命，那麼時間與空間對於某個人或人類即無意義了。故生命的要點是需要繼續存在，「繼續」是時間問題，「存在」是空間問題。現在世界尚不能說已有人滿之患，現在世界已耕地四二億英畝，每人營養有一英畝耕地即足，則現在二一億人口，尚可增加一倍。現在耕地佔地球百分之十二，地利尚未盡闢，故空間問題不是最迫切的問題，最迫切的是時間問題，我人不僅要求個人壽命延長，而且也要種族的子孫繁衍，要延長到宇宙同存在的天地人合一。

就個人說，因為要求生命的時間上是有限度的。長生不老還是一種夢想，本質的要求是時間的長壽。但是實際上的發展是却要求工作時間的縮短。科學的進步，已使現代人使用最快的工作器具。一人一日之所為，千百倍於古人之所為，現在的人活一年所做的事，等於古人活百年所做的事，以中國平均年齡三十歲計算，也可謂比較古人有三千年的壽命。所謂千歲萬歲，不僅是精神上的象徵，而且在物質上具有同等的價值，這

是繼續的生命。又令人能利用快速的交通工具，古人有生遊歷，足跡有限，如徐霞客，齊巨山總在中國範圍以內，就說不遊歷，日常化在走路的时间要達一生的四分之一。以六十歲算，就是十五年，過去用足走十五年的路，以作事。現在利用汽車可速達，電話電報均可減省走路，約計只化一二年工夫。則餘下十餘年的時間就等於延長。這種實質的時間與形式的時間的延長（長壽）都是要人去創造出來的。根據統計數字，美國的平均年齡已達六十歲，而中國僅為三十歲，相差一倍，若除去幼年被撫養同需十五分外，則中美相差三倍。這是說明生命是需要創造的。

就種族說：今日人類已由不自覺的進化時期，進而要達到了人為的主動的進化的階段。這就是生命的創造。創造的方法，就生物學家所研究的優種和優境的方法。在古希臘的斯巴達邦已實行用人工方法，以產生強健的勇敢的人種。墨扣格斯（Mergus）就主張，祇有最優的人可以生育小孩的權利。結婚年齡應予限制，男人必須在盡力壯時結婚，而新生小孩，必須受檢查官檢查。相傳斯巴達用一種方法檢別小孩，凡新生小孩皆浸入冷水中若干時，能生者即養育之，不能忍受而死亡者，即被淘汰。大哲學家柏拉圖和亞里斯多德，亦曾宣傳這種主張。近代的優種運動，是在達爾文闡明生物進化理論之後，他的堂兄弟戈爾登首創「優種學」（Eugenics）近來所討論優種方法，已有消極和積極的兩種。消極優種方法有三種：第一種辦法是限制婚姻，第二種辦法是節制

生育，第三種為割制生育，辦法均未臻完善，其次，積極優種方法和結婚貸金，子女津貼，人工代生法，未能適合要求。優種之外，必須解決優境問題。照紐曼教授的研究結果看來，一個人的智力高低，有遺傳因素，亦有由於環境因素者，所以絕對的環境決定論和絕對的遺傳決定論，都是偏見。不過最近遺傳學上密勒(H. J. Muller)用愛克司光照射動物身上，可以改變基因(Gene)（為遺傳的基礎，特別的蛋白質）使動物發生新的變種，倘使進一步能夠控制基因的變異，要大科學家的基因即可得大科學家的基因，要美術家的產生即得大美術家，真能如此，可謂完成了創造的傑作。

此外經濟事業的發達，衛生設備的改善，均可促進民族的繁衍。這些工作，亦可說是創造的工作。故說：「生命的意義在創造宇宙間起的生命！」

乙、生活的增進

生活是有各種形式的。或為精神生活，或為物質生活，或為人的生活，或為非人的生活，或為合理的生活，或為不合理的生活。這種差別就是從客觀與主觀所發生的結果，所謂客觀與主觀，還是相對的。客觀是「人」的觀點，主觀是「我」的觀點，在「人」與「我」之外的客觀與主觀是找不到的，假使有的話，也只是「一種「無觀」。」「我」說的客觀，實在是主觀的客觀，（相對）而不是客觀的客觀（絕對）。「人」說的客觀，實在是客觀的主觀（相對），亦沒有主觀的主觀（絕對）。宇宙間沒有絕對的客觀和主

觀，只有相對的客觀與主觀。無主觀即無客觀，無客觀亦無主觀，主觀可以影響客觀，客觀亦可影響主觀，客觀與主觀之間，沒有絕對的界限，只有相對的界限，這與時間與空間的劃分是相似的，為便利說明，故分作客觀和主觀來討論。

(1) 客觀 生活的增進，不外為精神與物質。所謂合理與不合理，都是配合不同的差異。任何民族的歷史，不會專講物質的享受而不講精神的滿足；或專講精神的滿足，而不講物質的享受。差異發生，因為生命的觀點有不同，各種配合的比例如下式：

人的 模式 生活(100) = 精神(50) + 物質(50)

合理 模式 生活(200) = 精神(100) + 物質(100)

不合理 模式 生活(100) = 精神(70) + 物質(30)

非人的 模式 生活(50) = 精神(25) + 物質(25)

人的生活與美式是未來社會的現象，醜式與惡式是過去與現在社會的現象。我在歷史上只看見生活的醜惡，而未見生活的美麗。這是很可惋惜的。

生活的配合問題，有識人士常欲求得解決。但因社會資源有限，而人口不斷增加，有的只求分配減少，如「食無求飽」，「居無求安」，欲以精神的滿足來消滅爭端。以是物質因人類欲望過度的壓低而減少需要，物質的進步遂陷於停頓狀態。形成精神文明

。反之，欲求物質欲望的滿足，因而獎勵生產，提倡海外貿易，物質因需要日增而生產進步甚快，因而形成物質文明，且自己生產貧得無厭，遂有帝國主義的發展。這兩種方法在歷史上不算是合理的解決，故精神與物質的配合，應有適當的比例。

如何使生活的要求，有適當的比例？唯物論者以為一切事物，只有客觀地發展變動，而且在運動中還要轉變成相反的旁的事物，這是唯物辨證法第二個基本問題，我以為任何事物除客觀發生變動外，亦可能因主觀發生變動。譬如汪逆精衛等少數人脫離抗戰陣營，去做賣國賊，不是抗戰的客觀事物單要汪逆少數人去變動，而不要大多數人去變動。可見同一的客觀事物，由於主觀的改變，即由於錯誤的認識所致。又如日常生活，樂則對花而笑，悲則對花而愁，「入芝蘭之室，久而不聞其香，入鮑魚之肆，久而不聞其臭。」難道同一的客觀的花，會使人忽啼忽笑麼？久而不聞其香，並非由蘭的不香，久而不聞其臭，並非由魚的不臭，鄉下人初至上海覺得目迷神眩，但是住久了即不同，這不同並非客觀環境的不同。以上僅舉一二例，以證主觀可以變動事物。我並不抹殺客觀事物對於主觀的影響，但不是絕對的決定。

其次，所謂事物的轉變，不一定是相反，如「滄海變桑田」，或「桑田變滄海」；「合理的變應反動，正確的變成錯誤的」。我根據知行史觀，一切事物的變化演進，毋寧說是向上的向前進的。並不能使歷史由進步變成倒退。現在人和進化已超出物種進化原

則以上，換句話說，不是鬥爭而是互助。唯物論者以物種的發展原則應用到人事，這點根本是錯誤的。

羅素說：「一百五十年的科學比有科學以前五千年的文化還要有力。物理學家密爾根說：『科學在一百年內改造了世界』。可見社會進化是加速度的進展。這種進展在趨勢上是向真，善，美，三個階段上發展的。就是到了美的階段，還是精益求精，進化並不停止，但不是向相反的路上發展的，悠長的歷史可以來證明我所說的是客觀的事實。」

就客觀說，歷史就是事物發展變動的記載，歷史爲人所創造的，是人求生而活動的事實，無人即無歷史，無人亦更用不着物質。唯物論者錯認物質爲歷史的重心，故以爲物質爲客觀，人是絕對受客觀的影響。強調客觀，就是強調物質，這是連串的。洛治爵士 (Sir Oliver Lodge) 於「科學於人類之意義」上說：「欲改變一塊物質之行徑，則必有外力以動之。物質自身不能活動，純爲頑物。無生之物質須有壓力在後衝激。在前之事物彼實一無所見。故不爲未來所影響，不履行預設之計劃，亦不追求預定之目的。生物之具有心靈者，與此大不相同，飢也，外物之號召也，見有物在前而起之期望也，其影響每不可捉摸，而在生物則大有勢力。動物之慧者，推而強之，則引爲恥辱而大悲，善誘導之，或其間號召而油然而從之，則生適當之態度。」這是說明主觀的作用。禽獸尚屬如是，可見是人創造歷史，非歷史所能創造人。講事物的變化，不要忽略了這種客觀

的事實。

綜合的說，人類的的生活，不可否認的是相當的受客觀的物質的影響，即所謂「存在決定意識」，但不是絕對的，而且生活的要求，即精神與物質配合的比例，幾乎完全受主觀的影響。人非木石，頗能自主。這是生活上的客觀事實。

(2) 主觀 人類生活大部分的事實是決定於主觀的。這是「人之異於禽獸者幾希」的所在。假使人完全無自主力量，恐怕比禽獸還不如。因為人的生活，有合於主觀的要求。雖犧牲客觀的要求，在所不惜。換句話說，即以精神否定了物質。如古來節婦因貞操被人強制破壞而自殺，決不是精神受什麼物質的影響。假使精神完全受物質的影響，那麼自有史以來，未聞妓女因貞操問題而自殺。就是說生活可因主觀的要求，否定了客觀的存在。即所謂「意識決定存在」。這不過是舉一個例。事實是很普遍的。

人的生活因為有主觀的要求，就不喜愛客觀的拘束。尤其是藝術家多逍遙於想像之中，毫無牽挂，亦不必有客觀的反應。其於音樂，圖畫，建築，詩歌之美，不但有享受的權利，亦且能盡創造的功力。愛默生 (Emerson) 說：「今人尚覺安極樂 (Michael Angelo) 的勢力，一人而兼四冕——建築，雕刻，圖畫，詩歌。」大音樂家貝多芬 (Beethoven) 曾說：「音樂是精神生活與感覺生活間的神保。」若莎士比亞的戲劇，亦能引起人類之無上興趣。中國民族其歌慷慨激昂，千載之下讀之，凜然有生氣，如愛國詩人

「千古男兒一放翁」，他的一樓船夜雪瓜舟渡，鐵馬秋風大散關！「有一種英雄氣概的感想。又如「王師北定中原日，家祭毋忘告乃翁！」現在淪陷區的人民，恐怕格外有這種共鳴。可見主觀的發揮，主觀的享受，不是客觀及物質所能限制的。這種美術上主觀的表現，不能不說是生活的一部。

人類生活之於客觀物質，固不無乎物質的影響。如自然的唯物史觀所稱天文、地理、生物、種族、歷史與社會的理論，和社會的唯物史觀所稱（即馬克思的經濟史觀）生產關係所發生的影響是。但人類因有求「生」，「好生」的熱望，才能運用知識去指導生產力與生產關係的變遷。如物的發明，並不是物叫人發明，而是人自動去發明物。不是物使人去利用，而是人自動的去利用物。如在上古時代，人的主觀知識低下，只有石器之用，其他不知，即如鐵與銅，都認爲採用之物，現能用鐵與銅，不是出於客觀鐵與銅的要求，彷彿說：「人啊，你應當來利用啊！」事實上塊頑鐵在與太古人類不知鐵時的性質是一樣時，現則人不用物。這是人的進步，不是物的進步。就是現在人類對於許多物還不知道利用，並不是物的本身無用，而是人類的客觀還不知道怎樣去用物，所謂「廢物利用」一句話，勉勵人去用物是對的，但在客觀上說，這是不合理。因為科學的進展，使廢物可以利用。足證不能利用是由於主觀的不知。現今日、月、星、雲、霧、雨、雪、霜、露、電、磁、光、熱、力、化學家創造事業的成功史，乃科學史中是輝煌的一部分。斯洛孫博士，曾於

一九二一年著作一書，名之曰「創造的化學」。讀之如新奇小說，引人入勝。如數十年前，人咸以棉子爲無用之物，棉花既得，則其子亦棄之或棄之，若今日，則棉子之用，不下數十，壓餅可飼牲畜，榨油可供人食。更如紙，如油灰，如肥料，如藥皂，如油漆，如無煙火藥，都是可做的，即微如番茄子，前此必罐頭公司所拋棄者，現加壓榨，可得百分之二十的良好食油。化學家乃是社會經濟的先導，不是生產關係是化學家的先導，今所綜合，爲前人未見，不下千萬；昔爲廢物，而今爲富源。若猶有所謂廢物者，只是證明人類主觀之無知的可恥。故人的主觀可決定物的可用與不可用，換句話說：「意識決定存在。」

綜合的說，所謂生活，客觀與主觀是有相互的影響，現在更要進一步說，可謂生活不能離社會而獨立，嚴格的說，不能「獨善其身」的。社會愈進化，生活的關係愈擴大。科學的進步，人若在家，可以實現老子的理想：「不出戶，知天下，」如可打電話，聽播音，看報紙，可享用世界器物。人若出外，有各種的交通工具，可遨遊世界的名大山川，這比穴居野處，老死不相往來的生命不更光大多少？但是達到這種目的，必須羣策羣力，爲一個人的生活而求改變世界是不可能的。

增進全體人類的的生活，不僅是一種道德上的奇蹟，如古人的己欲己滿，而是生活增進的必然結果，現代生活的增進，必須由於工業化。工業化的特徵，如擴大化，專一化

標準化，機械化，合理化，因以機械化代人力，生產必須是大量的，大量的生產，自然普及於大眾，因社會愈進步，分工合作愈細密，工作必須專一，而專一的結果，亦必須大量生產，方能與社會需要相配合，這都是要擴大化的理由。因欲工業合理化，亦必須標準化。所謂標準化是使各種產品大小品質須合於一定的標準，不能隨意增減，不能為少數人造特殊的物品，故必須全體生活業已增進，個人的生活程度亦可提高。故說：「生活的目的，在增進全體人類的的生活！」

四 結語

宇宙是時空與生及生命的總匯，也可說宇宙是萬物交流的大海，「生是宇宙的中心」，也就是生為時間空間的中心。生命就是生的核心，亦即為中心的中心。除了生與生命，不但不能指出中心，也不能明瞭宇宙萬物及空間時間的意義。

萬物是有生機的，所謂生物與非生物這是比較的，科學愈進步，分界愈不明顯，我們可以找到更多的例證。

人類的生命，簡單說就是民生，因為「民」不是個人或少數人，而是人的全體性。「民生」的生活，生存，生計，生命是一嚴整的體系，生活是它的表現，生存是它的繼續。

肆 天人的道理

一 三種關係

中庸上說：「思知人，不可以不知天，」因為自然法則是一貫的，故天人的道理是一貫的。要知人，必須知道自然法則。知道自然法則，人類才能適應，否則就有礙的危險。所謂自然法則，不是宇宙萬物中一部份的現象，而是要作整個全盤的考察。

我分析宇宙間萬物的關係，不外三種，第一從宇宙的觀點看，萬物彼此之間，只有物與物的關係，人亦是一種物。第二從人類全體的觀點看，只有一種人與物的關係。第三從人類個體的觀點看，更有一種人與我的關係。我們在每一種關係中得出一個定律，而三個定律又可彼此相通，而歸納成爲一個定律。

甲、物物關係（中和律）

1. 均衡——宇宙是爲均衡所支配的

（子）空間與時間 空間是無窮盡的。在天空中有無數的星球，一種屬於太陽系，一種在太陽系以外。太陽系以外比較渺茫，可置不論。就太陽系說：行星有十，依其距地球遠近的次序，而環繞太陽周行不息。合十行星與地球而成一星族，就是太陽系

。自海王星軌道之一端，放一砲彈，經直線而至軌道的彼端，須五百年方能到達。這種距離，在天空中，尚渺乎其小。最近地球的恆星爲半人馬座的第一星，（中名南門第二星）距地球已有二十五兆（萬萬爲億，萬億爲兆）英里。他更不必論。各行星繞日而行，有一定的軌道，不會紊亂。月球的吸力與行星間彼此的吸力，維持平衡。杞人憂天，卽過慮星球一旦越出軌道，禍患不堪設想。地球繞日，月球繞地球，天文家已有正確的計算，知道他的距離，速率。在空間上看，天空中是有平衡的秩序。

時間也是無窮盡的。在客觀上說，沒有絕對的時間。一年有三百六十五日另六小時。這是就地球來說的。若就海王星說，它的一年等於地球上的一百六十五年。從前有句神話：「山中方七日，世上已千年。」若就海王星冥王星及其更遠星球上的「人」說，尙可理解。一年四季，二十四節，均依據太陽計算的。迷信陰曆的人，以爲改用陽曆，節氣就弄不清楚，這是錯誤的。節氣既從太陽算出的，自然陽曆準確，任何節氣年年相差只有一二天。陰曆可差到一個月以上。「天何言哉，四時行焉！」我們都可以看出來，四季是循環的。循環是均等的。天文學家計算日食月食的時間，從無錯失。在時間上看，一年四季是有均等的循環。不過速度據說是延緩了。

合時空兩者來說，宇宙間行星的關係，是均衡，若這種均衡被打破，宇宙也就崩潰了。所以「均衡」是與天地同存的。平衡與循環只說明一個「中」字。

(丑)精神與物質——平常所謂宇宙萬物，不過是簡單的概念，單就生物來說，脊椎動物至少有二萬五千種，非脊椎動物約多十倍。植物種數分十四門，約有七十萬種。故所謂萬物，或僅實際物的百之一。若加分析，實由少數不變者，穿插而成。有如八音，生成萬調。萬物不過是造物者粉墨登場，表演不同的戲劇而已。最初化學家僅知八十餘種原子而且以為不可分，現在已知原子九十二種，一切為電子的變化。物質的原子都由陽電與陰電組織而成。原子最簡單為氫電子，由負電一單位，(名為電子)，繞一陽電的原子核，(名為陽電子)而成。現研究所知原子核為尚有所謂「質子」，「正子」，「中子」，尙未止境，要之，皆具有能。所謂精神，原屬抽象，而物質亦非實體。精神是「能」相對的動，物質是「能」相對的靜。不過這種現象就人來觀察是很明顯的劃分。

洛洽爵士在「科學於人類之意義」上說：「物質者，心之工具也，乘也。降生成肉體者，心與現在所見事物之統系互相為用之狀也。化導之性，於此備焉。縱塊然無生之物質，亦可以表現心性，祇須其布置之靈慧耳。即如山上之路，亦儼然有人性；能引導而有方向，實智慧之表現。自身雖為頑物，然能直指究竟。」

人的生命是整個的，方其生存時，為一不可分解的「心而物的存體」。生物所以自紀的法式有二：一為佔有空閒而構造複雜，而時時增損，運動的物；一為感情，願望，

思想的心。在客觀方面爲一生活整個的形體，主觀方面，在人類爲心靈的統一性。如風琴發音，其能力得自風箱，動之者或爲一機械式的引擎。然樂音相續而成曲調，並奏而發諸音，是預定於音樂家統制的心。美術家的想像，以作品而得物質的形。圖畫建築，一旦毀損，祇須造畫者未死，可重起於灰燼，就是思想可再得物質的形。凡具同情的人，因見其物的形而生同感。物質可沉淪於生命之中，處處與生活相聯。如物亡人在，心中時念其物；物在人亡，觀物懷念及人。這是心物關聯的常事，生理的反響固可發生愉快，然心靈的關係亦不可忽。若心靈能適當的發達，這種功能的影響必尤大。否則，人因缺乏高尚興趣，身體的健康亦必受損失。

「時至今日，前代之唯物論，已成陳跡；誠如羅素伯特蘭（Bertrand Russell）先生之所言，「若物理學不假定物質之存在（事實上殆如是）則舊式唯物論絲毫不能得近世物質科學之援助」，吾人前此於「宇宙之根本組織篇中已見物質構造之新說，各種元素之原子，確爲微點之電；電本何物，則非吾人之所知。然吾人於此知以何因緣，物理學者有種物質，漸無實體性之傾向，此種傾向查爲化學者，生物學者之所同。由是觀之，舊式之唯物論不復存在矣。」（科學大綱第十五篇）

我以精神與物質是相互依存，而互相適應。這是同物的不同方面。羅素於所著「心的分析」是這樣主張的。但也有不同的見解。如詹姆士威廉（William James）輩的見

解。說世界的「原料」，非心靈的，亦非物質的，而乃一種「中態質料」（以不得佳名故暫用）；心靈物質二者均為「中態質料」所造成。我以為所謂「中態質料」換上一個「生」字，這名字豈不很好？

精神與物質的總和為生命。這種總和是化合物，不能嚴格的隔離。生命是必須融和的，前節已說到。那麼精神物質也必須是融和的。過與不及必然是病態。正常必然是融和的。簡單的說就是一個「和」字。

要之，時間與空間及精神與物質是宇宙間基本觀念，我們從自然科學中知道大至太陽系，小至「電子系」（我杜撰）一切動的現象都有一定的規則，比人類的秩序還要嚴格，動則變化，這種變化都是一種循環的現象，可以用一和字包之。一切靜的現象是有一定的地位。比人為的排列還要齊整。靜則固定，這種固定都是一種平衡的現象。可用一中字表之。所以中和律是頗撲不破的道理。

2. 相成——萬物之間的關係，大別的分，有兩種關係。

（子）相相相成 相相相成是正面的互助。完全沒有矛盾現象及鬥爭狀態。如人類有若干人共同做一事，如合種一田，開一礦，工作方式相同，工作目的相同，如一加二等於三，或者分工合作，如琴與歌的配合，各人工作雖不同，却共同完成一事，亦是相相相成，如絲羣的分子同時出發採蜜，這是一加二等於三。即共同做一事。又如種

子植物與昆蟲的關係。昆蟲自一花的花粉傳送至他花，植物不特僅得受精而已，且得雜交，以增進種子的收穫及性質。花子房內所含的卵，苟不與花粉中的雄性細胞核相交配，則可能成爲種子的胚珠，將無由發達而成種子，即無萌發之力，數種植物如豌豆者，能自花受粉；數種植物如松柏等，則由風以遞送花粉，但大多數的花，其花粉全賴昆蟲傳遞，並由試驗證明是最善的方法。由是可知相合相成的兩方面；同工同作與分工合作是宇宙間萬物普遍的現象。

(丑)相反相成 相反相成是反面的互助。事物的相反，本來是有矛盾的現象，但因處理方式的不同而有差異的發展。錯誤的路線是鬥爭，正確的路線是互助。如水與火本來是相反的，但是因爲人的運用，如用水火煮茶，燒飯，以及其他起居，都需要「水火既濟」。一地方失火，用水去救濟，一東西潮濕，用火去烘乾，好像是鬥爭狀態，但就一件事來說是相反相成的。這種例子甚多。又有形似矛盾而實際並非矛盾。更亦用不着鬥爭。如寒熱，水旱，乾濕，陰陽，男女，雌雄，往返，大小，多少，長短，闊狹，高低，輕重，前後，左右，等都是相對現象，不是矛盾。假定看作矛盾，亦可相反相成的。就寒熱說，這是溫度的差異。化學的進步，使人有奇妙之感。通常液體，需要加熱始能沸騰，這是人人皆知的事實。然用液態冷氣放入壺中，壺置冰上亦可沸騰。這可證明是比較的。怎麼會相成呢？如畏寒可生火，畏熱可避暑，或放冷氣。熱則脫衣，冷則

加衣。通常的人所需要的溫度是相同的，雖或各人所用冷熱調和的方法有不同。調和就是相成。人類必須將冷熱成均衡狀態，否則就會致病，甚至死亡。乾濕水旱陰陽的均衡亦是需要的，寒來暑往，月昇日落，是自然均衡的。調節溫度，濕度，光度，這是人為的。夏日可畏，冬日可愛，這都是自己的選擇。因而用人為的均衡。就男女雌雄說，這顯然需要配合，外無曠夫，內無怨女，獨陰不生，獨陽不長。本是相合的，如果要使夫妻吵架，強調矛盾，實行鬥爭，那是「活該」！至所謂長短闊狹等等都要均衡調和才合乎需要。舉長短來說，如勞萊、哈台，肥瘦高矮相對，才可演成滑稽戲。幾乎可以說，天下事只要處理得當，決不會有鬥爭的事。矛盾鬥爭的理論猶三減二等於一，只有未開化的人用得着的。

在另外一方面看，相反相成，有兩種現象，即偏面的循環與來回的循環。

就偏面的循環說，就事物關係是循一個方向發展的。自然哲學的一大枝是化學。地球上一切能力莫不得自太陽。自受生命的影響，則化導而生各種結構，如海貝，蜂房，樹葉，鳥巢。此類徒恃物理化學的作用必不能生。雖其進行無處不依自然的定律，然所謂生命也者，可以其活動補充之。其結果為一有植有動，有花有鳥的世界；有美，有生活，有本能的非常的世界。

生命的節奏，非常調和。這道理在季候的生物學中講得很清楚，人與動物賴植物以

爲生，植物則賴日光以爲生。這是幅面的，似不容易看出循環。循環是要就全部看的，如僅見局部的現象，就會成爲鬥爭的事例，如海岸生命的關係，幾可以「食」字來代表。一磅石魚需十磅的油螺以成其體，一磅油螺需十磅海虫，一磅海虫需十磅海層，這種關係往往看作劇烈的生存鬥爭。但是實際上，自一體而轉至他體，是物質循環的一段。若要講到詳細，非明瞭生命線所結成的網不可，牽一髮而動全身，是他們相互的關係。

大體說來，動物靠植物，植物靠礦物，但是礦物亦靠動物死的腐爛，生的活動。這是全部的循環關係。這種關係的調和是要人負一部份的責任，但不十分重要。因爲自然界自然會成爲平衡狀態的。人的負責，與其說是義務，不如說是權利，合乎人所需要的支配權利。就是打破舊的自然的不平衡，而成新的人爲平衡。古代希臘變革的哲學家赫拉利圖斯 (Heracleitus) 有句詩：「無物不流」；這在十九世紀已證明確實。唯有生，才能流。這是現在的理論。我們論「液循環」，必舉哈維 (William Harvey) 之名，論及物質循環，當舉利比喜 (Janus J. J. L. L.) 之名，物的循環也就是生。李白詩云：「一體更變易，萬事良悠悠」，這並非完全是夢想。

化學家的奇蹟一部份是開拓人類新的觀念。所有生物質俱含炭氫化合物，就是蛋白質。例如雞卵的白體，麵包的膠質。即所有生物俱不可無氮的供給。動物之得氮，或自食他動物得之，或自食植物得之。植物何自得。普通正當答案，即植物以根吸收土壤

內積酸物等。空氣雖富於氮，佔體積五分之一；但此寶庫，植物無由得入。惟其中尚有數種藉寄生細菌的輔助，當空氣中的氮被雨帶至泥內，與根相接觸時，能取用之。除數種特別例外，植物俱賴土壤內的氮化合物以爲生。土壤內何以有氮化合物？我們知空氣遇電，則硝酸與亞硝酸，爲雨帶入土壤。植物利用硝酸物較多，有多種土壤細菌，即能變亞硝酸物爲較有用的硝酸鹽。然同時亦有他種土壤細菌，其作用適與之相反，生物界所用之氮，除由雷雨及豆科植物自外，取得外，現代衆生（人包括在內）不啻賴前代衆生的遺骸以爲活。即供民食之豆穀，亦賴肥田的牛糞馬溺，復化而成。

以上所舉物質循環之例，尙可廣推引。但須知參與大循環工作的，不過少數的原料。而原料的存於生物者，不過十餘。而原料造成地殼百分之九十九者，其數亦不過十餘種。這種科學中新萌芽的思想，是唯生哲學最佳的證明。就是說，從生命的片段看，似乎有一小部份是矛盾的門戶的現象。但就生命的整體來看牠們的關係，卻是諧和的大循環，何嘗有什麼矛盾與鬥爭？如某說有的話，那是所見之不廣。

化學家說：「生命者無他，蛋白質的造成與拆毀之循環而已。」這是簡單化的說法，但是要完成宇宙生命的大循環，萬物都有牠的工作崗位。舉一個例來說。生物學家說：「最顯著的植物，或動物於自然經濟上極爲重要，即吾人所謂生命平衡者其也。」蚯蚓的地位，在自然界中似乎不是輕重，但經何特（Gilbert White）一說，可謂「一登龍」

門，聲價十倍」。他說：「蚯蚓體雖小，於自然界中雖視若無足重輕，然苟失之，將成可悲之缺陷。植物無之，生長不良，蚯蚓實為補助植物生長的利器；土壤之多孔而疏鬆，使雨水及植物的纖維能流通於其中，地面植物之草根能插入地下，及下層無數之土塊能翻至土層，實皆蚯蚓是賴。土壤而無蚯蚓，即或堅冷而失發酵作用，其結果即成貧瘠不毛之士。」這可見動物的活動對於植物礦物是如何的有幫助。這種的循環，永遠是向一個方面進行的，牠不會走回頭路。

就來回的循環說，物物的關係，有一部是向相反的方向發展的。如濕氣可凝而成水，水可結而為冰。反過來，冰可融而為水，水可蒸而為氣，現象人皆看到。不獨水如此，其他物質亦可如此。拉德福德博士說：「同一之物質，遇相當情形時，能以固體液體氣體之三態存在，此理人知之甚悉。當自一狀態入他狀態時，該原質之形狀與體性亦經可注意之變遷，此事亦為人所熟知。吾人今信此變遷與各原子或各分子相隔之距離及運動之速度有關。當其氣體形狀時，分子之平均距離甚大，故其互引之力不見緊要。及至溫度低降，分子之距離與速率，俱以減少。迨遇相當情形，分子互引之力漸著，其結果湊聚緊密，遂顯液體形狀；然此時仍保持若干之運動自由。溫度愈降，則愈減少，及達一階級，分子團結更堅，成固體之狀況；此時每個分子之運動自由更受節制矣。因固體能抵抗外加之壓力與引力，於是有質分子之距離大則互引，距離小則互推者，關於原質

之各態互變，吾人能加以普通之解說；惟欲得此等現象之完全解說，吾人必先詳知原子之構造及原子與原子間之力性與力量焉。」這是自然的循環。

此外更有人爲的循環。俗語說：「二十年貧富輪換做」，雖非普遍的事實，但不無此種事實。如動作的一來一往，禮節上「來而不往非禮也」，並不是矛盾，而是一來一往中完成一件事。古人說「否極泰來」，「樂極生悲」，起伏消長，如波起波伏，雲長雲消。這種循環往復，周流不息，諸如此類，切斷看似一種矛盾；合攏來看，亦是一個循環。

無論是自然的人爲的循環。都是一種變化，表現在質與量的方面都是諧和的。和則不爭。不爭也可以說沒有矛盾。

唯物論者只講簡單的「質與量」的變化。不知道配合的道理。在客觀上看「生命之網」無論自然的或人爲的正常是平衡的，如果打破舊的平衡，而不成新的平衡，這種擾亂，對於生命是很大的威脅，其威脅程度是與擾亂程度，或者說不均衡的程度成比例的。講求物的「質」與「量」，而不從全部着眼，僅在「配合」中取其片段，那麼所成的論斷，就會遠離事實。

生物的全體性有相互依存的密切關係。既不可分離，亦不可鬥爭。鬥爭在生命的全體性看是自殺。這是上進的人類所不爲。我們應知道生命的外部關係與內部關係一樣

的融和，融和與平衡是相互貫通的。

要之，萬物間的關係，就靜觀說，萬物各有個體，而有其重心，彼此之間均有吸力，而成了均衡。有重心必然均衡，能均衡必有重心，二而一；一而二。合而言之，謂之中。就動觀說，萬物若能運行，均成循環狀態，節奏必然諧和，化合必然融和。合而言之，謂之和。一言以蔽之，宇宙萬物，「中和」而已。

3. 綜合——古來對於宇宙萬物有一種綜合的觀念。所謂「天人合一」與「萬物一理」。這意義是一樣的。所謂「天人合一」是說綜合萬物而成一理。古人是就唯心的觀點，故沒有可靠的證據，故各有各的解釋。就變成炒冷飯。我以所有的自然科學與社會科學的道理來綜合，可以歸納一理，是用新米煮的飯。

一「性」萬物歸納一理 所謂萬物一理是何理？可借中庸來說明。天就是自然。性即理。故「天命之謂性」，就是自然而然的理。「率性之謂道」，率性即循理，道為法則。依循自然法則而行，即為道。「修道之謂教」，即使法則系統簡單化以教人，使人有所準繩。常人有一「性質」。性質不同，性為理，質為物。故說物質。

自放射化學及電子論發明了原質可變的事實，於是物質可變的觀念，自原質以上的範圍，移入原質以下的範圍。電子是一種動的「能」，可散於無限的空間，而可以消滅的。「物質不滅」，可成為「變有物為無物」。追根到底，「能力乃是宇宙間實在的

物」。存在是原動的「能」，不是什麼特定的「質」。至原質以上的物本來是可變，無論混合物或化合物都是可變的。眼前所見之物，與其說有特定的質，不如說有特定的性，如我案頭上的花瓶。我人視官所能感觸的是一種的形式和顏色；我人聽官所能感觸的是敲着牠的時候的一種聲音；我人觸官所能感觸的是一種的堅度。這些形式，顏色，聲音，堅度都是物之性。在性之外，吾不知其爲何物？笛卡兒與洛克以外界有物的質在動，傳到我人的器官上，故能知其性。假定以不同的成份再做一隻同樣的花瓶，吾不知其爲何質？樸素的唯物家又說，物中必有質，然後發生現象，並且必有一定的物質，然後發生一定的現象。如花發生花的現象，葉發生葉的現象，是決不會錯的。這兩層論斷在實用上固然很有價值，然而在理論上沒有穩固的基礎。如以氫與氧相碰，牠倆裏邊的物質，有一部份互相交換，但仍各自表現其原來的性質，而各發生原來的現象。如以發生現象相同，即謂物質沒有經過變遷，那就是武斷。如有人見鬼，已有十定形象，這現象雖只一瞬，有如電在太空一閃，但客觀界裏電是存在，鬼是不存在的。換句說，就是沒有鬼的物質而仍有現象。故發生一種現象，不一定是由於一定的物質。否則，先要承認有鬼。要之，發生同一現象，不必是同一的物質。質只是實用上粗放的分類而不是科學上真確的分析。由格物致知（誠），可得物性，用綜合方法，可得一般的物性。故說：

「唯天下至誠，爲能盡其性。」

大體上說萬物只有一種客觀，無論是物的存在和變化，都是比較簡單一點。人類在客觀之外，還加上一層主觀，無論事物的存在或變化，是比較複雜。故先要看人的性能否盡。西諺說：「凡路會通於羅馬」，人性是相通的。人性在人類的始祖所傳是完全相同，後來因適應環境而發生差異。有遺傳上的差別，但差別不甚大。故孔子說：「性相近，習相遠」，先天關係小，後天關係大。民族性完全受環境的影響。「能」因「情境」不同而化生萬物，「性」因「環境」不同而造成萬事。道理是一樣。「能」是「元子」，「性」是生元。故「性能」又是一貫的。故謂：「能盡其性，則能盡人之性」。

人之性又如何？陳立夫先生在「唯生論」上說：「性者，天賦與生物生存進化的智能。（詳見生命的潛能）此智能之消費，一部份用之於成己，一部份用之於成物。用於成己之一部份叫做「欲」，用之於成物之一部份叫做「情」。性是欲與情的配合，配合的差異而發生美惡。故說：「由此可知「欲」大於「情」的人（未誠），其生存對於世界毫無貢獻。至於「情」大於「欲」而其目的又是為人（成物）的人（誠之進），其造就必大，其生存於世界亦有所貢獻。至於情等於「欲」（誠之始）則爲此人最低限度之比例，蓋其生存雖無益一世，亦無損於人也。所以性的善惡，與人生之有無意義，以及價值之高下，都可以測定。我國數千年以來爭辯未清，性之善惡問題，或者就此可得一科學的解答。」觀此則人性可盡。「能盡人之性，則能盡物之性」。

(丑)配合等於總和。物性是「能」的變化。但是無論如何變化。這是一根性。這就是我所創立的「配合等、總和」律。這是「中和律」中的一個重要法則。我提出這個法則，如果不稍加說明，就不會知道有許多含義。一切事物的存在和變動都逃不出這個法則的支配。因為電子的「能」加多，物質也加多，由於物的加多，而有事的加多。所謂事就是人與物的發展。所謂事物的多少、大小，長短，廣狹，輕重，冷熱，高低，前後，左右，都是一種分析事物相對的假定。只是一種分類的名稱，或計算的單位。譬如一本書，以「中國之命運」為例。就形式上說，封面與各頁數量的總合就是一冊書；就內容說，各種有意義文字的組織，即為「中國之命運」的價值。一枝毛筆本來是很小的一個單位，但是分析來看，筆管與筆毛的配合等於一枝筆。筆管與毛又可分析來看。講到數字一加一等於二，在表面上看好像是唯一的方式，但在數學上可以列出許多配合不同的形式，如下：

$$1.01 + 0.99 = 2 \quad 1.02 + 0.98 = 2 \quad 1.5 + 0.5 = 2 \dots\dots\dots$$

配合的形式縱有不同，但是「配合等於總和」的原則是不變的。將這觀念應用事物上，可以舉出幾個例。如以人的寒暑抵抗力看成一種總和，那末牠的配合，可以列成一個方程式。

人的寒暑抵抗力 = 人體抵抗力 + 外物抵抗力 (房屋，衣服，熱，冷) 假定抵抗力為 100，可列出不同的方式。

$$100 = 80 + 40, \quad 100 = 40 + 60, \quad 100 = 20 + 80, \dots$$

總數用 100 或 1 ，或 1000 ，在百分比上的意義是無關係的。「配合等於總和」就是百分比法。總之，人體抵抗力增加，則外物抵抗力減少，反之，人體抵抗力減少，則外物抵抗力增加。配合的比例，人各不同，與其「自然的」「人為的」環境而差異，但是人的抵抗力需要是相同的。不然，即能致病。需要由於生命。命與性，可以連起來叫作「性命」。命就是性，這就是統一性之理。

又如人的走路能力，若平時多走路則腿力強，若多坐車轎，則腿力弱，倘若一人偶然坐車轎，他的腿力可能與人力車夫腿力相差不遠，若非車轎不行。這種差異感大了。雖或徑賽選手坐車，其腿力可超過車夫，但選手必有平時的練習，始能有同樣或超過的壓力。若不憑藉跑步的練習，坐車的人決不會既可享省力之福，而又可享健足之福。這兩種福的總和是一定的。多享省力之福，即減少健足之福。反之，多享健足之福，即減少代步之福。進化的法則，「用之則發展，不用則退縮」，是不可逃避的。這種總和的福是生命的限制，亦即性之自然結果。

一個人健康的總和是一定的，亦是體格與外物（如藥物補品等）的總和。一切總和都有適當的比例。這適當的比例就是平均數。平均數是從多數人求出的結果。或是一個入內外均衡的結果。如一個人的經常體溫在攝氏表為三十七度，在華氏表為九八、六度

。超過則發熱，降低則發冷，人體健康就不均衡了。多數人的體重是一百三十磅，超過為癆，降低為瘦。就不是正常狀態。這雖是說簡單的事物，但是一切複雜的事物，都可這樣解析。

就物性的「靜」來看，一切事物的存在，大至太陽系，小至「電子系」當其「存在」時一定均衡。有重心始能穩固成為均衡，失了重心，就失了均衡。所謂均衡重心，不過是一個「中」字可以盡之，這是質的觀點，再看量的平均數，或是常數，亦可以一個「中」字盡之。就物性的「動」來看，動有軌道，路線，循環，如大海細看固有波浪，若就地球來說，却可說海平面（曲弧）都是和的現象。一個「和」字可以盡之。所以物性是「中和」的。故謂「能盡物之性，則可贊天地之化育，可以贊天地之化育，則可與天地參矣。」所謂與天地參，即參贊天地的化育，亦即天人合一。就是「天人合一」，「萬物一理」。齊物論云：「天地與我並生，而萬物與我為一。」

我更綜合的說：物性完全受自然環境的影響，動物，尤其是人雖亦適應環境，但能自動發揮能力以改造環境。而且人欲有主觀的生存要求。故人性遠較物性為複雜。能盡物之性，自能盡物之性。由適應而改造。「察之，由之，巨細無毫髮之不盡也。」雖以「所賦形氣不同而有異。」「但能盡之者，謂知之無不明，而處之無不當也。」「人物各循其性之自然，則其日用事物之間，莫不各有當行之路，是則所謂道。」「要人走錯

路，必須「修道之謂教」，用教育方法使人能依良知良能以行事。這是天賦的性。就先天說，人性無甚差異，但因後天的習染，始有不同的性。唯物論者就後天的觀點來看人，分類的觀點來看物，那會就將差異強調為矛盾。若就先天觀點來看人，全體的觀點來看物，就可綜合成爲「中和」。惟有「中和」，可以順應物性，進而控制物性。即所謂贊天地之化育。要實現這種理想，必須「至誠」。以人說，「盡其性者，德無不實。」可以成爲聖人，而不會成爲暴徒。總之，矛盾與中和對於宇宙萬物的反應，所採的方法完全是相反的。唯物論者太機械了，不但將物看作機械化，將人亦看作機械人。機械人與自然人是不同的。我人對性可由順應而控制。這是我的綜合觀，也可說是自得的靜觀。

4. 變化——以上是說「質與量」的綜合，現在要講「質與量」的變化。若僅有綜合觀念而不知變化的法則，就會因過於抽象而不能順應和控制。但事事物物之多，即用天文學上數字，也說不完。自然也要用綜合的方法求出一個法則。

(子) 變動程序 從萬事萬物的動觀看：「誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化，唯天下至誠爲能化。」這是動觀。由誠↓形↓著↓明↓動↓變↓化七個階段是表示萬物萬事變動的程序。

宇宙間一切變化的程序，都是經過由誠至化的七個階段。這個道理在「生之原理」

中引證甚多。不必另行舉例。不過所謂七個階段固然是必經，但其間並沒有一定的距離或比例。這是看各種事物的環境而定的。所謂「誠於中，形於外」，這是一種漸變，是按程序逐級前進的；所謂「誠則明矣，明則誠矣。」這是合自力和外力而成的速變。所謂「至誠而不動者未之有也，不誠未有能動者也。」由誠至動，這是一種突變。速變與突變是跳躍的前進。如人上扶梯，平常循級而登，但亦可跳過一級或數級的。雖經過形著，明三個階級，但因時間甚短不易見出。我可說漸變是自然而演進的。速變是教育的結果，即是經過外力的扶助的。突變是革命的結果，即是加上更強的發動力的。漸變常為突變的原因，突變亦是漸變的後果。我人不可忽視了牠的因果關係。

(丑)因果關係 生產要機械化，思維不可機械化。唯物論者的思維已成機械化。談到「質與量」，只有一點質量互變的意見。忽略了變化與因果的關係，這是重大的缺憾。

因果律為科學構造的棟樑。凡事物有因必有果，有同因必有同果；有一定分量的因，必有一定分量的果。故所謂「種瓜得瓜，種豆得豆。」有「一分精神，一分事業」，「可為例證。宇宙間的現象，固然紛紜複雜，然而得有「條分縷析」的因果關係在聯繫着的。或一果原於數因，或數果生於一因。因固能生果，果亦能生因。星星之火，可以燎原；涓涓不塞，將成江河。無無因之果，無無果之因。如響應聲，如影隨形。「善惡到

頭終有報，只爭來早與來遲」。所謂報應，不是迷信問題。這不是太上感應篇，而是有科學的根據。

先就物理說。「能令一格塵（中國二分六厘）水熱至百度表一度為一熱率。」食物有多少熱率，必能在人身上發生多少熱率。可以「用器測量」，「或謂人當食多少熱率等語。此已成爲生物學之一通用術語矣。」國父曾有詳細的論說。又如有一「俄」的熱，自然不多不少使一立方寸的水升高一度；一「俄」的能力一定會升起（與地心吸力相反）九百八十一分之一公錢重量的一個物件至一公寸之高度。此種例證甚多。因果是相對的，用數學名詞來講，此是彼的函數。有多少馬力，可以計算發生多少的工作量。這種因果，人均能瞭解的。

再就人理說。所謂報應，不但是遲早的問題，並且是認識問題。如狂嫖的人以肉體的快樂變成淫欲（因）那麼梅毒或精力損耗（果）就是報應。濫賭（因）的人，廢時失事或傾家蕩產（果）就是報應。驕奢的人在食的方面「朱門酒肉臭」（因）。而物資浪費經濟損失（果），就是報應。如經濟充裕，有銅山之築。但是過度的享受（因）使人體超出需要，而損耗其健康的功能而釀成疾病（果）。老於溫柔鄉的人，固然逸豫，（因）然而「身體不動」，抵抗力退縮（果）是於「可以亡身。」這種「疾病」，「亡身」就是報應。故在變動中我人勿以善小而勿爲，勿以惡小而爲之。各人若明因果律的意

義與關係，各人的責任心，可以增高，更可使變化主動地向好的方向發展！

宇宙萬物是不停止的在變化。然「不誠無物」，即誠能有物。故誠為物之始。形是物的形態，著是我人對於物所反應的概念。明是可計或不可計的數量。動為變之始，變為化的準備，化為物之終，亦即是誠。故說：「誠者物之終始」。這是指一物變化的過程而言。此物一變為他物，亦循七個階級而變化。唯物論者只知「質與量」簡單的變化。殊嫌淺薄。

(寅)比較觀點 唯物論者雖似重視數量，也曾提到統計。但仍忽略數量的比較觀念。如說人類的長度，日本坪井博士曾將世界人種之身長列成一表。如中國人長度為五尺三寸七分，日本人為五尺二寸八分。平均相差九分，不一定真確。固然不能就所有現在的人類都量過，也該擇多數種族的人去量過，量過的人愈多，所得的平均數愈真確。所謂「數字不會說謊」，不可盡信。如說冬天的溫度，若照一冬記錄來平均，也是不夠，必須積若干年的平均數，才有相當的真確性。又如統計中國數百個富翁財產均在幾萬萬元以上，比諸美國工人階級中少數人只有幾萬元家產的事實，就說中國比美國富有，是否真確，要知兩國國富和民衆平均富力，才可談比較。又如現在物價高漲，已漲若干？必須先定某年為基數，才可求出各年物價的指數。這種真確性亦是相對的。倘若物價與工資，以及一切薪俸階級的收入同一比例增高，如水漲船高，毫無關係，等於無變

動。若物價是照幾何級數增加，薪俸照數學給數增加。名爲增加，實等減少。故只知某種事物本身的數目而不明瞭有關事物的數量。如戰前有一萬元可謂小康，現在一萬元，作用如何？知己而不知彼，數字求得，亦是落空。數量大多是比較的，而且不一定是真確的。唯物論者對於數量並未提出比較說，認識未免太簡單了！

假定所求數量是真確的，但是機械觀念，只知面積，體積，重量三種計算的數量。却不知有力量與熱量。尤其是人類的生命力，也可說是精神力量。力量熱量是可計的，精神力量是不可計的。一物僅知其容積，重量是不夠的。還須知道熱量。因爲「熱則漲，冷則縮」，不知熱量即不能應用，如鐵軌鋪排在交接處留有一寸左右的空隙，俾於夏天及摩擦過多生熱而免因漲發生彎曲。故僅計算長短，即不能應用。又如水的容量之外，還要計算潛能的力量，才可計算發電的力量。忽視熱量與力量是一種不精密的觀察。吃菜要適當的冷或熱。醫生診病，第一要看熱度。考航空學校，特別注意體力。故「熱」與「力」在「質與量」的變化中不可輕視。至於人的精神力尤關重要。日本人只算算中日彼此的武器，就說三個月三個月三個師團可以降低中國，現在經過八年戰爭，已至落日的時候了。這是唯物計算的後果。故機械的僅計算可能計算的數量，而忽視不可能計的數量，事實會糾正他們的錯誤。「整個觀」是要明白全部的數字，才有真確的瞭解。

「質與量」的變化，必須合「比較觀」與「整個觀」，始可認識變化的痕跡，把握

變化的重點，以指未來變化的趨向，至少可推測未來的變化。「不知來，視諸往」。故說：「至誠之道，可以前知……善，必先知之；不善，必先知之。故至誠如神」。至誠可以前知，如神，或疑為玄學。殊不知預測乃科學的能事。科學所謂「若有此，則亦有彼」。如天文家能預定彗星復返的時日，遺傳學者能預言雜交兔子的形狀，可以見我所發見的公式，其去客觀的事實，雖或不中，亦不遠。故合理的前知，不過如「月暈則風，礎潤則雨」，何嘗有什麼神祕！

宇宙間萬物的動，不外是增減，分合，循環三種變化現象，所謂增減是數量上的多少，大小，長短高低冷熱，輕重的幾種形態。分合就是分離與混合，及化合。循環是偏面的，或往復的。靜觀固無物不有重心，即動觀亦有重心，物的運動若不保持重心，即要打破平衡。如騎自由車要把握動的重心。建造鐵路，經過路線測量後，軌的高度，就是路線縱剖面的中線。使用槓桿，支點就是中點。求學生各科的成績，平均數就是中點，統計也是要求中點。人身血脈要循環，生物的自然關係是大循環，水結冰，冰化水為往復的循環，「投桃報李」是人情上的循環。電子化為原子，分子積而成物。物分而又分成電子，這亦是循環。寒來暑往，日月盈虛，亦是循環。循環就從變化的全歷程看，和的成份極多。故無論動靜，都是「中和」。故說：「致中和，天地位焉，萬物育焉」。「中和」既可概括一切的動與靜。則可知之明，處之當。人是有知覺的，當依此法

則以促人類的進化，不可走入歧路自陷絕境。「中和律」是存在與變化的綜合。這是唯生辯證法第一個基本法則。

二 人物關係（得失律）

這是說人與物的配合與人對於物的得失。亦即所謂成己與成物的聯繫。

1. 配合——物的發展必然是與人類的需要相配合。否則，人與物的發展若不平衡，必然要造成罪惡。這理由馬柯薩斯的人口論中已說得很多。上面也會約略的提到。這裏要作進一步的說明。

（子）重物 唯物論是重物的，幾乎以物壓人，有物無人的氣概。生物界倒可奉爲救命王菩薩。我看這菩薩能否靈驗？如果任物自由發展，宇宙間將成一個什麼現象？

生物多數是繁殖很快的。只有象，金鷹，墨西哥麻，繁殖遲緩，大多數的生命潮流，皆富有決堤防而洋溢的趨勢。即罕見生物，在適宜的情境下，亦有這種傾向；例如一罕見無翼生存於冰河的昆蟲，近沙摩尼克斯(Chamonix)冰河的一支流中，其數之多，等於大不列顛愛爾蘭的人口。下等生物以其數之衆多而不由智力以生存者，其孳生力的強大，實出於意料之外。由一羣微的調虫，於一週之末，其數可至百萬；海面生物有時於一加倫的水中，其數可有二十五萬之多。不列顛有一熱知的「星魚」(Aurilia athenia)

至小生二千萬之卵；但不以普通動物目之。

倘人們能任動植物自由發展。地面上不久將為莠草所佔據，海中將為魚類所滿載，而天光將為昆蟲所遮蔽，時疫，蝗蝻，麻雀，桑，田鼠等將遍處皆是。一九一八年的元日，不列顛一千萬隻能繁殖的鼠，至其年終，除百分之九十五死亡外，計算之有四千萬對之多。其次月則又增加一千二百萬對。林尼阿說：「三蠅食馬，其速如獅」。這種猛烈的意義如何？武德勒夫（Woodruff）教授曾於一九〇七——一九一二年五年間，考察尋常拖鞋虫的無性生殖，中有三〇二九的拖鞋虫，每十四小時，其繁殖過於三倍數。細密的算，知於五年間由繁殖所生的原形質，其體積可一萬倍於地球。湖中秋季繁殖至高時，於一方碼之地，可有七兆通常的硅藻（*Chaetocera varians*）這種繁殖能力若不加限制，還成什麼世界？這限制有自然的，即一物的生存以他物為食料。亦有人為的，可以鼓勵某種生物繁殖，或剷除某種生物。

就自然的限制說；所謂「生命之網」，多數博物學家都有這種觀念，但不及達爾文來得真切。世界上無一生物能自生自死；每一生命無不與其他生命有連帶的關係。哲學家陸克說：「萬物皆為大自然系統中餘他部分的僕從。」因為營養的相互關係為活動自然界系統中所包含之一事。一生物必然仰給他生物以生存。動物食植物，或食他種動物，有時食動植物的產品，如蜂蜜果實等是。物質當由一形體運行至他形體，周流繼續而

不息，石魚吞油螺，油螺噬海虫，海虫又食游行於水中之微生物。一車之糜，傾入於湖，細菌即腐敗分解之爲簡單之物質；此種細菌及物質乃轉爲無數滴出的食料，較少的介類復捕滴虫而食之，鱒魚又隨介類之後。這種營養相互的關係，就是天然的限制。

達爾文曾講過爲世所傳誦「貓與紫雲英」(Cat and clover)的故事，以表示花與昆蟲的關係。昆蟲亦有加害於花的，這裏所說則爲有益的，達氏以紗布封一百紫雲英的花球，空氣與日光仍得由袋而出入，昆蟲則無由入花，以紗布袋包封之花，無成熟之種子可得，而花球的無紗布者，則得二萬七千的優良種子。因有土蜂以行雜交。故土蜂多則次年紫雲英的收穫愈佳。但田鼠嗜食土蜂白色的幼虫，故田鼠愈多，土蜂愈少，而次年紫雲英的收穫亦愈劣。在村落的附近，田鼠較曠野爲少，蓋貓雖不食田鼠之肉，然多捕殺之。故貓愈多，田鼠愈少；田鼠愈少，則土蜂愈多；土蜂愈多，則次年紫雲英的收穫亦愈佳。推而論之，紫雲英愈多，則牧牛的草場愈富，而英人所嗜的燻炙牛肉不可勝食。鄉村老婦愈慈愛，則貓亦愈多，此又利於紫雲英的生長，故貓，紫雲英，與牛有相互的關係。

在這段故事中我所得的印象。以貓制鼠，使蜂繁殖，而使紫雲英繁殖，便利牧牛。這是有益的舉動。這是合宜的事，就是「義」。反推上去，養貓就是「仁」，田鼠減少，這是人爲的限制。貓食鼠爲自然的現象，就是自然平衡的工具。或以養貓固算「仁」，但是殺鼠，却是不仁。殊不知「仁者人也」。仁就是人，就人的標準來說的。使自然

的不平衡趨於平衡，這是仁的工作，仁能生人，亦能殺人，何況動物，何況這是自然的，不是殘忍的。以前說過，仁有如陽光，亦可說，陽光對於人類有利的東西，助其生長，對於人類有害的東西，絕其生機。如細菌，經過陽光曬四五小時即死。故凡高等動物都賴陽光而生長。他是自然的主宰，調節萬物的平衡。這也就是一個「仁」字。

(丑) 重人 唯人論是重人的。有人無物，以人抑物。這原則是對的，但是過度的發展，亦會發生流弊。中國的窮困，不能不說是有歷史的原因。世界上如果對人口問題沒有妥善的解決的方法，戰爭恐終不免要發生的。所以自由發展亦甚危險。

人種學者對於人口問題的研究。知道各人種繁殖力的強弱不同。歐美常有所謂「黃禍」之說，其實現在黃種人數的增加不速。雖然生產率甚高，但死亡率亦高。又如在美國境內黑人增加的速度不及白人，因黑人的死亡率較白人為高。故各人種的繁殖力強弱不同。因而引起戰爭的危險，犯罪的增多。現在地球依照科學的計算，尚末有人滿之患。世上每年死者約四千萬人，而生者遠超過此數，若干年前有人估計全球人口約十七億（現在已達二十一億），其中白人約占三分之一。在文化較古國度中，近年來人口生產率大半減低，然死亡率的降低亦甚顯著。文化愈發展，則保護健康的效率愈增，而人類壽命亦隨之加長。統計家預料全球充塞的日期，雖各持一說，但若不加以限制，不問其他問題如何，地球主人將對人類的過客，有宣告「客滿」的一天，站在地球門外的人叫什

廢星球來收留呢？

赫胥黎說：「人口問題實如希臘時斯芬克士（Sphinx）之謎語，今日之政治家尙無厄狄帕斯（Oedipus）其人者，對於此謎語能作相當之解答。人口繁殖過速，其爲禍可驚可駭，有如怪物當前，其他疑難，皆覺無足輕重矣」。這問題誠然嚴重，但我們不應以爲不易解決，就不想法解決。德國在這次世界大戰中，初期的勝利，就是得力於人口增加的提倡。又以人口增多，德國必須有殖民地而向外侵掠。這是錯誤。我以爲人口問題的解決，應以其本國所能供養者爲原則。如不能供養，應節制生育，提倡「優生」。如人口過剩只能以和平的方式，如美國允許華人遷移入口，就是一例。向國外遷移的可能性很少。最要緊的辦法，就是要征服自然，增加資源。現在科學發達已證明人類收穫逐年增豐，而所需的成本，亦逐漸減少。這種進步，還未達止境。

今後人類發展的方向，應該運用智慧，對於自然界的物，爲有計劃的發展，其不甚需要的生物使其比例減少，使需要的生物比例增產。可是做這件事是不容易的。須因時因地制宜，這「宜」就是科學。這「宜」也就是義。「義者宜也」。人類應該而合理的事就是義。否則，就是不義。

人類過去對於自然曾經做過愚蠢的事。一八六〇年澳洲人以兔輸入，以其地無天然之敵。這種適應環境的生物，大爲繁殖，而素稱肥沃的大地，乃變爲不毛的瘠土。歐洲

麻雀輸入美國約十餘次，半欲驅除榆樹的虫害，亦略有成效。但麻雀自身，反成美洲的大害物，為害於農作物至巨，又逐去本土的益鳥。美國由麻雀一年所致的損失，為數頗巨。有時人類雖不必推廣生物之產地，而由獎勵其生長以致惡果者，例如處置各種殘廢之物，或食屑之不經意，或由奢侈浪費之故，致獎勵鼠的繁殖，致成惡運的徵兆。其損害不僅限於破壞各種儲藏物品而已。且若發生鼠疫，其害尤大，英國曾名為黑死病，歐洲曾經有一時期，由於此種疫病的流行而死亡大量的人口，這是一個重大的教訓。印度地方，蓄貓者，鼠疫的發見殊少。蓋貓多則鼠少，鼠少則鼠蚤自滅，而疫病亦少。

人類固不常作這種愚事。果木經人力而輸入南非洲，小麥輸入美洲，歐洲的火雞來自墨西哥，新西蘭的羊則由蘇格蘭輸入，人類的成功，以家畜及栽培植物為大，對於這種生物，早已有駕馭的能力。其他可嘉許的例，也不是沒有。

魯爾教授 (Prof. R.S. Taill) 於其「有機進化論」(Organic Evolution) 中說：「自然平衡被人破壞後仍得恢復之一例，可於一種介殼虫從檸檬幼樹偶然自澳洲輸入美洲之加省見之。介殼虫在加省蔓延之廣，為害之大，雖用各種機械方法以防治之而無效可觀，後在澳洲搜得其天然敵虫金花龜，輸入加省，其結果則不僅介殼虫減少而已，且幾至絕跡。金花龜全恃此介殼虫以充食料，故亦繼之而死，現在介殼虫與金花龜並皆蓄養，以備他日此害再發時之用」。這教訓是夠深刻的。金花龜之打倒介殼虫，若承認是矛盾

的鬥爭，那麼這金花魚因介殼虫的絕滅而幾乎絕跡，這是鬥爭的結果。矛盾的統一，應慘結果，必然是如此。

要之，人與物的配合，必然是平衡的。重人抑物，或重物抑人在自然法則上是失了平衡。要增減都應是比例的，否則，盲目的增加人或物，必定是一種禍害。人類固然有仁民愛物之心，但是這種愛的放射，必然是由近及遠，由親及疏。這就是「仁」的實施。要使「人」與「物」的配合，合於平衡，合於需要，合於科學，那就是「義」。

2. 得失——人類對於物的關係，論其是非得失，必然是相對的。哲學上對於得失是有相當研究的。莊子說：「得者時也，失者順也；安時而處順，則哀樂不能入也。」（莊子養生主）現在要討論的不是哲學上的見地，是科學上的見地。

（子）有得失 人與物的得失若就主觀來看是有的。如一枝蠟燭的消耗換得相當時間的光。燭失而光得。光雖不能久存，然其「所得等於所失」。我們只問所得，是否合於需要。這是很難決定的。

如馬鈴薯病虫有時發現，初僅限於北美西方的中部，嗣於一種有毒的茄屬植物，以有天然之敵，孳生不繁。自馬鈴薯（與有毒茄屬植物同屬）的輸入，及馬鈴薯逐年推廣，馬鈴薯病虫乃得繁殖的機會，漸向東方蔓延，而其天然之敵，亦失抵抗的力量。這種虫每年向東而行，至大西洋海濱而止。已試用多種防治之法，但勝利常歸病虫。而繼續

橫征其苛稅，但無敢歸咎於人者。馬鈴薯病蟲的發展，乃是優良事業的代價。其得失爲如何？

澳洲有一故事可作我們的教訓。墨累河 (Murray River) 沼澤的某地，數種鴨常數千成羣以游行，人以其有害於漁業，遂大加殘酷的殺戮，鴨乃減至數百。但魚不特無進步，且較前益少。後乃發見鴨大都捕蟹及他種生物，這種生物是以魚類之卵及小魚爲食的。故鴨的殺戮，乃使漁業衰敗，反不能使之進步。這是說，要有所得，必要知道所失。否則，必然會遭事實的嘲笑的。從仁義的觀點看，這是一種殘暴的行爲。

所以得失是不易決定的，在行動之前，必須審慎考慮。松鼠爲害於幼樹，以故「消滅松鼠會」懸賞以購松鼠之頭，而頭乃濼濼而來。但有時滅鼠會以斑鳩孳生爲太多而反應解散。蓋斑鳩多食艾類，農人的損失太巨。通常食草的松鼠，亦食斑鳩之雛。自然平衡的一危險，爲昆蟲的繁殖，昆蟲種類既多，繁殖力尤大。孳生過廣，常於一有限的面積內發生危害，如蝗蟲的襲擊是。此種普遍的禍害，由於氣候的變更，或食蟲動物而成。最重要莫如食蟲的鳥。今雖不能作簡明的計算，但專家有謂設無鳥至六七年之久，已使活動之自然界，入於暗淡無光的終期，將見世界爲昆蟲的大屠場，彼此吞併窒息而已。這是生物學上反對捕滅食蟲鳥的原因。但是人類都歡喜打獵，要嚐嚐新鮮的肉味，其於所得所失，不知其能明瞭否？

人與物相互關係，不勝枚舉，郎刻斯忒（Sir Ray Lankester）曾綜合多數人與動物的關係，其所論頗有價值，但這裏無詳述的必要。立契（James Ritchie）氏的傑作「人類對於蘇格蘭動物生活的影響」書中所論甚詳，如人類自有蓄養，破壞，輸入，消除，保存，栽培後，數千年中起了大變化，語皆簡明而合於學理。最要之點，為生物的生滅，不特直接影響於自身，且與各種動作皆有至遠的關係。

仁義在人類間看來是一種道德，若在與生物的關係上說，亦是行為的標準，合於仁義者為得，反之，為失。因為牠是最合於人類間利益。如果人類能詳細的瞭解與物直接與間接的關係，而能分門別類，何者是人類所需，何者為人類所利，定出一個標準。這個標準也就是仁義。這不是空洞的抽象的觀念。在人物的關係上是具體的標準。這個標準是人與物適當的平衡，與中和律則是相符的。

（丑）無得失 人與物的得失若就客觀來看是無的。有所得必有所失，所得等於所失。所失也等於所得。故無得亦無失。這雖是哲理，但不空洞。古人說：「鴛鴦失馬，安知非福；寒翁得馬，安知非禍。」這是哲學的看法。有人歡喜賭博，然每戰必北。有向人請教不輸之術，人答：「不賭」，不賭固不贏，亦不輸。吾人至市上購貨，付值而取貨，得乎失乎？以前經濟上的思想，以出超為有利。因為可以賺錢，其實僅是寒不能衣，饑不能食的黃金。而且物質外流倒是一種損失，到了這次大戰發生後，他們才

瞭解物質的重要。失金而得物，與失物而得金，其得失如何？所謂得失，若就物理化學的道理看，不過是物的移動與變化而已。力可轉換，能可轉換，在經濟學上物可轉換，錢可轉換，轉換就是得失。如果得失能看清，人類所當要的必然合理，而走到仁義的路上去。

要之，人類對物的配合，對物的要求，只有一句話：「就是仁義或得失」。無得亦無失，有得始有失。所得等於所失。不過在人類的要求上，有時需要得，有時則需要失，不成功，便成仁。所謂成功，是從無形到有形，如愛迪生關於電燈的發明，如一個人的著作，由思想到文字。這都是例證。不過一般人當見其所得，而忽其所失，如電燈的發明，不知道愛迪生經過幾千百次的試驗，與所用的勞心勞力換得來。著書也是一樣，有價值的書，必定下過一關苦功，磨鍊出來的。常人因不知所失，故每以得為易，等於以知為易。這是重大的錯誤。我人應知所得必有所失的代價。反過來，所失必有所得的代價。不過所得往往是無形的，是不可計算的，如日寇將我無辜的民衆殺了，似乎這種犧牲是無代價的。但是日寇如不殺人，一般的憤恨從何而生？抗戰情緒就是它的代價。所以有時因代價無形與不可計算，所以說它是無意義罷了。或者被宣傳所蒙蔽，在良心也不能感覺到罷了。同時一件事的成功，是有它的時間性，時間存在愈長，愈有價值。立德，立言，立功（專業與發明），都是如此，要效法人的所得，必須效法其所失。所

謂成仁是無形的成功，往往有許多人認爲是失敗。「先烈之血，革命之花」，「把我們的血肉，築成新的長城」，這是真理。革命十起十敗，從片段看，固然是失敗，若就全體看是成功的。因爲已將革命的潮流逐漸推進到目的地了，倘無革命的十起十敗，武昌起義就能成功麼？恐怕那時全國民衆連革命二字，不見得能夠聽到。所以每事從全部歷程看，是沒有所謂失敗的，學術的研究也是一樣的，一理一物的發明，一件事的完成，往往要經幾代人的努力。如果說天壤間沒有失敗兩個字，各人行的勇氣還不提高麼？行不是易事麼？

就仁義與得失的關係說，以仁爲得，則以義爲失，「惟其仁至」(得)，「故能義盡」(失)。惟其「義盡」(失)，故能「仁至」(得)，或先失後得，或先得後失。以仁爲失，以義爲得亦可。捨生(仁者之失)取義(仁者之得)以犧牲爲失，則奮鬥爲得，以奮鬥爲失，則功名爲得。以功名爲失，則罪惡(包括懶惰，守財，利己等)爲得，所謂「財聚則民散，財散則民聚」，就是此理。故「仁者以財發身，不仁者以身發財」，「所謂圖不以利爲利，以義爲利也」。這是深明得失之理。故義是大利，利是小利。同人說大利，則大喜，講大義，恐怕就要大厭。這是何故，不知得失的道理罷了。唯物論的「否定」否定「不知何謂所否？何謂所定？只是機械般的只知其然，而不知其所以然。或知其所以然，不知取其長而捨其短。可以說對於全部的事物沒有透澈的認識，汽車機械

固執，但無人而能行駛麼？唯物論者却不知得失爲何物？實際何嘗知道什麼叫作物！

3. 成己——「誠者，非自成己而已。所以成物也。成己仁也，成物知也，性之德也，合內外之道也，故時措之宜也。」這是說明人與物的關係。

唯物論者開口說否定，閉口就鬥爭。唯生論就不同，不是成物，就是成己。着重在「成」在「助」。現在要同人講仁義道德，人家嘴裏雖不說書呆子，心裏一定以爲這是迂腐之談。我且以錢爲利，同人講發財的道理。這或許能聽得進去的。人與物的關係，物是是很多的，但是可用錢來代表。中國社會只有大貧小貧之分，同外國比，富翁是沒有的。同本國比，就有所謂資本家，小資產階級及所謂無產階級。無產階級的人佔多數，同人說共產最愛聽。就可哄動聽聞了。共產主義雖不是說你袋裏有錢，我們借來「分用」一下。但是鬥爭的濫用，打土豪分田地，這有類於江湖豪客的劫富濟貧，不足爲訓的，要知乞丐集團彼此你搶我奪。不會使生產增加。於是覺悟了彼此原無內在的矛盾，自己相打，掠奪，就使做到將中國現有的財產，「三一三十一」的平分也不會解決的。大家就會否定鬥爭的理論，重新要講究互助的增產了。所謂共產，是應共將來的產，而不是共現在的產。

打土豪分田地，在江西試驗後是行不通的。爲什麼？和平秩序的破壞，沒有建設的心理，誰願意去增產？何況做到也是無益的。故使各人自己都有錢或者說都能過繁華的生

活。最重要的成己的方法，就是努力增產。用方程式表之：

$$\text{現在假定資}(1), \text{富}(100) \quad 1:100 = \frac{1}{100} \quad \text{相去懸殊}$$

$$\text{將來增產資}(1+1000), \text{富}(100+1000) = \frac{1001}{1100} \quad \text{相去甚微}$$

就上例，和增產則各人富力差別愈少。一方面可實行遺產稅等租稅，使財富漸趨平均，就無所用其鬥爭了。民生主義當然不是這樣簡單，不過這樣說明，較為清晰。這是指出成己的道路，是用不着鬥爭。只要用和平合理的方式，如由平均地權，節制資本。以進至財產國有。成己變了成物。不會再有經濟上新的矛盾了。以「大公無私」的仁，而行「共同努力」的義，經濟問題是可以解決的。個人，國家，民族，都有這種犧牲精神，由成己而成物，世界的經濟的爭端，不可解決麼？還有什麼新的矛盾！

4. 成物——成物雖說是知，但「時措之宜」，宜就是義，故成物可說是義舉。革命是救國救世，是一種義舉。義就是正當當的行為，「見義不為，無勇也」。義就是勇為。勇於為仁。犧牲精神為仁，是一種理想，奮鬥精神為義。還得以行動來實踐理想。這種工作，人類以前沒有做過，但可在工作上學習，在實踐（行）中得到理論（知），而理論（知）又指導了實踐（行），循環往復，以抵於成。由成己而成物，這種成物是醫

定作成這樣，使第二個否定還成爲可能。」所以否定再被否定。這是「否定的否定」理論的根據。

再看胡繩的說明：「今天在抗戰的半途中假如向敵人妥協求和，那麼一定得不到真正的和平。要獲得真正的永久的和平，只有把戰爭發展下去，達到最後的勝利。同樣的，要消滅民族的界限不是簡單地否認民族的存在，而倒是要使一切民族都在自由平等的基礎上共同發展其民族的文化。」這幾句話我是贊成的。但請注意「真正的，永久的和平」及「使一切民族都在自由平等的基礎上共同發展其民族的文化。」這已接近世界大同。承認這理論是具體的，就不會有新的戰爭。假使中日此次戰後，猶有將來的戰爭，就是和平沒有澈底，亦不是永久的真正的和平。故法則是和理論矛盾的。這也許就是「否定的否定」的本色。法則否定理論，理論可否定法則。如果真正如此，我只好嘆觀止了。否則，我得否定他們「否定的否定」的法則，而成爲否定「否定的否定」的法則。即是「否定的否定」到了「永久的真正的和平」以後，不會再有新的戰爭。「否定的否定」的循環發展就可束之高閣。但是，這是他們理論所不許可的，假使到了沒有戰爭以後，我相信他們會製造戰爭以實現他們的理論。不過結果我可以預測，那是自尋煩惱，於事無濟。

我以爲既矛盾，就得不到統一；既統一，就不會再矛盾。統一之後有矛盾，這統一

必是虛假的；有矛盾而能統一的，這矛盾不是絕對的。他們以鬥爭是繼續不斷的，又是互相依賴並存，這像夫妻吵架，年年吵下去而不離婚。真如俗語所說：「不是冤家不聚頭」。旁人會給予「蘇格拉底式的冷嘲」，但我却歡喜去掃他人的鬥前雪。總覺得他們既說鬥爭不互相均衡，就不是勢均力敵。那麼「強凌弱，衆暴寡」，鬥爭可以有壓倒的勝利，鬥爭可以結束。怎會經常在鬥爭呢？這種矛盾的東西替他們掃了去，也許可以清潔一點，便利來往的思維吧！

要之，我們工作是需要一致，而不是矛盾的。發展雖說循環，結果仍是前進的。如地球自轉之外還要公轉。子彈旋轉，仍是前飛。水流可以迴環，亦仍順流的。故成物的方向是「精益求精」，不是一否定的否定，奮鬥不是鬥爭。有似或賽，各自前進，互不侵犯。雖在技能上獲得勝利，但不是否定他人的利益。爭鬥是不擇手段，是要攘奪他人的權利。唯物論的辯證法，豈止「證以千里」！

或許有人發生疑問說：你講和平，他要鬥爭；你不打他，他要打你；你要助人，他以否定。奮鬥豈不變成鬥爭？這實在不用疑慮。殊不知互助就是有組織有力量。革命是聖潔的火炬，飛蛾投火，是自尋死路，非火之咎；以卵擊石，卵破而石不負責任。革命團體有如銅牆鐵壁，雖不與人爭，然人要用拳頭來打擊，打痛了手，不能埋怨堅壁。在火，在石，在壁，他既不與人爭，亦無用其恐懼。互助可取勝利，鬥爭自取滅亡。軸心

投降，即爲例證。國父說：「人類順此原則則昌，不順此原則則亡。」故要成物，必須奮鬥，奮鬥是義，義以行仁。由成己以成物，這是必然的趨勢。所謂「順天應人」就是成物的方向！

成物是無止境的，必須永遠前進。所謂「有恆爲成功之本」，不可一曝十寒，亦不可反覆無常，我人只要用常理來待人接物，不可用特殊道理來渲染特寫。不問外界如何，我人只要一本至誠，盡其在我，一息尚存，此志不可少懈。「故至誠無息，不息則久，久則徵，徵則悠遠，悠遠則博厚，博厚則高明；博厚所以載物也，高明所以覆物也，悠久所以成物也。」

以上所述成己成物，即爲仁義禮。仁者犧牲，義者奮鬥，只要不斷的奮鬥，決不會達不到目的。奮鬥如不犧牲，即會變成鬥爭；犧牲而不奮鬥，等於自殺。佛家的清淨寂滅，是不奮鬥的，雖有捨身的大慈大悲，但不是真正的犧牲；物家（唯物論者）的矛盾鬥爭是不犧牲的，雖爲階級而救苦救難，却不是真正的奮鬥。「佛」與「物」形異而質同，是矛盾而統一的。我的「仁義律」是犧牲與奮鬥，是中和的互動。亦即是唯生辯證法的第二個基本的法則。

三 人我係關（互助律）

人我的關係是取予與秩序的關係。

1. 取予——可分爲三類。

（子）予與取 先予後取是慈愛，即人之初生是受父母的養育，是受國家的保護。父母對子女是慈的，國家對人民是愛的。及其既長有自立的能力。就要對國家與社會盡忠，對民族與父母盡孝。故國家與社會，民族與父母對於人民，子女是接受其貢獻的能力。這是人民與子女的先取後予。就是忠孝。國家替人民做事，父母對子女的養育，固是一種服務，就是人民對國家服兵役，工役，盡各種義務，子女對於父母應該奉養，亦是一種服務。這是人賴能生存的基本道理。

除了世界主義及無政府主義，對於國家盡忠，民族盡孝，不大有懷疑的。倘若有話，我們可以打他三個耳光，看他如何對付，如果訴之於力，我們可以集合多人去打他。如果訴之於法，就承認要有國家了。如反民族，可以開除族籍。看他能到那裏去？不過若隨社會的進化而趨於世界大同，消滅民族的界限，我們並不反對，如在世界未大同以前，要在行動上促國家民族的滅亡，那當然是不允許的。以下說到動物的行動，就是很好的教訓。

因要講明人類基本的道理，應向自然學習。若以動物的現象為印證，可以人而不如鳥獸？欲明此理，且看我的「說法」。

就動物說：生物的繁殖，下等動物生產率大，而死亡率亦大，因它父母的知識程度低下，故英國有一種魚，年產卵二萬萬枚，亦有年產卵至數百萬枚，這種動物以撒卵法解決種族生存問題。多種動物生產能力極大，以抵償幼年巨數的死亡，且不須父母的保護。這是不經濟的。此為智慧較高的動物所不為。故哺乳動物為天演趨勢之最高點，即產出已發達的胎兒，增加父母的保護，亦可減少子嗣損失的數目，而增大其生存的比率。高等動物能以極節省的生产量，達到保存種族的目的。這是物種進化的趨勢。

斯賓塞 (Herbert Spencer) 曾歸納成一個定律。即動物種族的大小及類數，與其動物天演的程度成反比例。即動物出生後的生存率大就是高等動物，反之，為下等動物。父母保護其幼兒使得安全，其幼兒已經發達至能獨立生活時，始離母體，這是為幼兒作一完善的預備，其死亡的機會因之大可減少。換句話說，即動物之向減少子嗣數量的方向變異者，若同時向增加父母的保護方向變異，亦可立足於生存競爭中。因「自然」於生物雖說多情，但亦非常冷酷，他對於不知上述的生物，會給予一最精確的生存成績分數，絕對不能通融或舞弊。

胎生現象最佳之例，厥爲陸生動物，其幼兒危險最多，至哺乳動物，胎兒現象已登峯造極。富有趣味的事實，厥爲三種最低下的哺乳動物；如鸚鵡及兩種有蠟毛的食蟻獸，皆產卵，是爲哺乳動物的卵生者。至最高一級，有如袋鼠類，尙未到期而產生。大多數種類皆藏幼兒於一體外之袋中。至其餘的胎盤哺乳類，則胎兒處胎之時期較長，而產母與胎兒生產的關係，亦更加密切。故父母愛幼兒是出於天性，這是種族生存的要素。

就人類說，人類是最高尚的動物，不能例外。故父母的生活，不僅要能繼續維持個人，必須更館維持其子女的生活。所以父母的工作必須服務，以其所餘接濟幼兒，使能撫養成成人。這就是「慈」。在法律上父母遺棄無自救能力的幼兒是犯遺棄罪。所以溺嬰不僅是不道德，而且在法律上是要負責任的。這是國家社會的合理要求。「慈」就是父母對子女的「予」。「孝」就是父母對於子女的「取」，在父母地位上說，只予不取，固然是好，取予相等，也是應該的。

民國八年的新文化運動，以爲處處要新，凡是一切舊的東西，都是不對的。故有「廢孝」的主張。這在兒童未實行公育以前，那是不道德的。在法律上也要負責任的。孝者，對於他的父母不予，自然使父母失望，使天下生兒育女者認爲多事，倘使大家節制生育，人類非絕滅不止。對於廢孝者自己，當其年老孤苦無告，而社會未實行養老以前，他會感到不孝而身受其打擊，即無法律制裁，他會自知「老而不死謂之賊」是該死

的了。

某種青年不會想到這層道理。他們的理論根據有二；（一）兒女出生，是父母求快樂的產物，並非有情。試問若毫無情感，未嘗不可墮胎，就使嬰兒出生，亦可令之死亡。故自幼以至成人，而能獨立，完全是依賴社會及其父母的予。這猶借債而抵賴，豈不可卑。（二）以父母撫育子女是父母對於社會的責任，而無恩義可言。這話似是而非。

父母的被撫養除開社會的關係，不能不承認是祖父母的功勞。父母向祖父母取其「予」，而又於其長大後對於其衰老的雙親，自應予其「取」。這樣取予相等。恩還債了。子女還債應向借的人去還，不能向某甲借錢而向某乙還債，猶子女不能以父母是將諸祖父母為詞而可賴債的。父母對於祖父母的取予是一對銷，循環，平等。父母對於子女亦應成一個天理的對銷，循環，平等。張冠李戴，豈不錯誤？俗語以「慈」為放債，以「孝」為還債，猶會計學上的借方與貸方，必須是相等的。假使做子女的都只取不予，忘恩負義，做父母的又斤斤計較，以有不如無，落得自己乾淨。人類不早就絕滅？自稱新青年也許還不贊成我的話？

我以為道德是某一社會制度上行為標準，制度不變，道德不變，法律亦不變。因「法律不外乎人情」，故在社會制度未變前，欲求道德是惡人，是犯罪者，不能存在的。如社會進步，已普遍的成立兒童教養所，使人一出生，由醫院送至撫養機關，養育成人

此時父母無「慈」，子女亦可不「孝」。但有幼與養老是對待的，而不可缺一的。不然，就認為年老力衰的人無生活權利了。何厚於幼而薄於老！

現在時代猶如孔子所說：「今大道既隱，天下為家，各親其親，各子其子」，是講小慈小孝，將來時代：「大道之行，天下為公」；故人不獨親其親，不獨子其子，老有所終，壯有所用。」這是大慈大孝。以上所說「無慈」「不孝」是不平的鳴。因有慈而無孝是不平事。不平等條約固要取消，不平等的關係，也須打破。使父母子女的取予，各本服務精神截長補短，使先子後取，先取後予，各得其平。以上用功利觀念說明，實為有感而發。

人類的慈與孝，原出於天性，不但不可廢而且要提倡大慈大孝，慈為博愛，愛全體人類；孝為盡忠，忠全體人類。在未達世界主義以前，應以國家為標準。即慈及社會，孝於民族。慈則要求「矜寡孤獨皆有所養」；孝則要求「綱常存有所勇」。這是中慈中孝。最後世界大同，就要講大慈大孝，就要「興滅國，繼絕世。」興滅國是「一視同仁」，繼絕世是「各得其生」。世界經過二次大流血，人類應有澈底的覺悟。我看不同窠的雞是要互相鬥爭，以為非我族類，但是一經使牠們同住一窠，即泯無界限，這是可嘉的。自視比動物還要高一等的人，難道要讓人似的上帝再來教訓一頓麼？

此外社會對於弱者，即體力衰老，四肢殘廢無力謀生者，應予救濟。除殘廢外，人

是由幼弱而老弱。那部一弱的階段。故在弱的時候，應該是只取不予，在強的階段應該有些只予不取。這是救濟。故父母子女之間是先後的平均，強壯老弱之間是長短的平均，在理想上這種取予是有平等的作用。

(丑) 予等取 取予相等有兩種情形，一種是分工合作的互助，一種是以有易無的互助。

就助益說：這是說一件事同作者的增加。如蓋屋有泥水，木匠等的分工合作。在這種分工中又有同工合作，即泥水匠可增加人數，木匠等亦可增加人數合作。這一類工作，是各盡所能，與各取所值。在主人是以能為取，在工匠則以值為取。在主人是以值為予，在工匠則以能為予。而其同為完成一事則一。至於取予在客觀方面是否確實相等，那是另外一個問題，在原則上應該是相等的。

就互利說：市場上以有易無，以有餘補不足，就是經濟學上所說的交易或交換。以金錢為交易的中準固可，即以物物交換亦無不可。這種交易或交換，而是合乎各人的需要。與助益的彼此需要是相同的。這種交換是互有利便。亦是服務精神的一種表現。

在原則上應該各盡所能，各取所需，必須社會上的人能明白服務的精神，能力大者服務大，能力小者服務小。雖因稟賦相差甚遠，但因服務精神上裁長補短以濟窮困，這是很需要的。各人雖不平等，但以服務的結果，可使各人享受同趨於平等。

(寅) 予較取。予與取相較，一種是予多於取，這是服務，即以其餘與人交換，可以養家，可以救濟。沒有「餘」，就不能應以上的需要。一種是取多於予。除了種救濟者外，這就是奪，這是人類間的罪惡，在倫理上是不德，在法律上是犯罪。所謂奪取，以下服務節中已加解釋。這裏不過指出社會有這一類的關係，凡是用武力強搶他人的所有，或用和平欺騙他人所有，或用祖宗遺傳私人所有，都是一種奪取現象。這種現象是應該淘汰的。這是人與人間最惡劣的關係，若能革除，人類的關係，就近乎理想了。

要之，取予的標準關係是互助。我為人人是「予」，人人為我是「取」。取予在原則上是相等的。我們不可用權衡去量度他的輕重，像會計學上的成本會計，錙銖必較，「人生以服務為目的」，服務是予，因人予多過人取，使社會富足，公共福利提高，眾人亦享受其益，這是天子。天子不可不取？若人予能不希望有所取。人生關係就美滿了。

2. 秩序！——於取予之外，就要講到秩序的關係了。秩序就是行動與結構，就是組織的關係。在自然界中以人類最無秩序，美其名說是感情豐富，故不能為理智所支配；考其實私心太重，故不能為道德所範圍。在自然界的天演中，固亦有墮落退化的現象。數百萬年中生命逐漸上進，有變為穩固的趨向。即避免墮落與紊亂，而趨向和諧與進步。研究這種有機天演的主要事實，殊能予人類以多量教訓與獎勵。故人類是應向自然去

學習。有秩序就是有組織。組織關係可分兩方看；動就是團體的行動，靜就是團體的結構。秩序是包含動靜兩方面的。

(子)行動 人應學習自然界的行動。如鳥類哺乳類皆有結羣的生活，由各方面觀之發覺其然，不徒同種的鳥彼此友愛，相得甚歡，即不同種的鳥，亦多如是。老鳥看護其雛，雄鳥與雌鳥，亦互相飼養。哈得孫(W.H. Hudson)嘗親觀掠鳥扶助其受傷的友伴。氏在馬上見一羣掠鳥巡遊尋食，從容不迫。其後有一鳥在地上靜止不少動，旁有二鳥夾護。氏一隨視，三鳥同行飛去，其一飛稍後，緣其足折傷，此鳥受傷未久，彼二鳥咸在地上尋一較便地方，使其停息，而覓食，同羣的鳥，盡向前飛行，此鳥落後得二友伴扶持，必待傷鳥能飛，始肯去，然起飛後猶左右護之，值不能飛時，三鳥寧復同落地上。這種行動，較之人類有無遜色？就好結羣的禽獸觀之，這種扶助本能甚屬普遍。新西蘭有食蟲鳥名「呼亞」(Inia)，其喙因觸傷而成螺旋狀，不便取食，其羣中友伴，時時飼之，仍得充足的食物。

湯姆生教授在其所著「動物生活的秘密」中說；白嘴鳥設有巡卒，以司偵察，一遇其中有不守羣規的鳥，立刻拘捕之。皮克拉夫氏所著「鳥史」謂鳥類睡眠之時，互相保護。白晝取食，稍行分散，而呼應相及。又鳥羣中動作，極有秩序。飛騰則齊作，趨驚有定向。其動作一致，儼若一心一意的表現。精明爽健者發出號令，或稍行動，其羣立

時即悟，而率然並作，如人類的軍隊然。鳥之遷徙，魚貫而前，由導中他適，或在途上停頓環飛者，百中蓋未有一。清晏遷徙，雖多不便，而卒不肯稍斷其行程，掠鳥遷徙，幼鳥率在老鳥之先。遷徙途程，鳥類各有一定，以便年年經過，極有秩序，而不紊亂。或謂鳥的遷徙，無一定方向，而任意紛飛者，不可信。鳥類能自識其路，長途無誤。人類可謂望塵莫及。

各類昆蟲中以蟻的等級為最高，多數蟻的團體，組織甚為精密，各個體有協作的生命，行動如一體的能力。且一代之蟻能以致羣成功有益之技，教其後代；以種的福利為重，個體則可為衆犧牲。或專司一職，蟻分三種個體，即有翼的雌蟻、雄蟻，及無翼的職蟻，職蟻復可分為大，小，或大，顎，働蟻三種。蟻亦分工，勤忙職蟻於其穴的附近。築成一種蟻道，以便進出，穴內職蟻又有家務，保護幼蟻。供之以食，須遷其室以得適宜溫度，及咬破子房，俾已成金的蟻可外出。蟻的互助及和諧，似為支配其羣的原則。鮮為個體的攻擊，但為保護其羣，蟻永不遲疑而犧牲其生命。有時這種戰爭的遠征，有確定的目的，即俘獲其奴是。

蟻所經營和平事業之一為「畜牧」，其「家畜」為小蚜虫或綠蟻，以其體中能發生甜味的「甘露」而畜養之。北美有經營農業的蟻，耘地於其穴的附近，僅植物的生可食的種子者，始許生長；於相當時季收集之，咀嚼成粉，曬乾，作成乾餅而儲藏之。又一經

營爲栽培菌類以充食物。俾加於其離奇的「靈芝之邊」中會這其觀察可怕的軍蟻，其底足舒張至極度，伸直其體，其兵器假在預備戰爭的地位，其入口有組成層狀的活蟻以防守之。這門處的邊加厚，連結上端以成一隧道，凡回穴之職蟻及其捕獲之物，皆經過此隧道。又滋生於錫蘭的黑蟻，常大隊以行，有時其衆多至三十萬，依其計算，每一個職蟻，有二百兵蟻。兵蟻視危險的程度而異。延長的職蟻隊，在二行兵蟻之間進行。其軍略亦異於尋常，有嚮導及偵察以搜索覓食的新路。竊行魚貫而前，態度極爲謹慎，緩步儼若竊行；如前行者察得稍有可疑之跡，即現畏怯狀而退回，挈其勇敢的伴侶於後，有恐慌時，兵蟻可回復行列間的秩序，命令似由觸角而出，或震動其全身，牠們的嚴整可比諸世界優良的軍隊。如果以人的全體行動與蟻的全體行動相較，則蟻較有秩序多了。

動物的行動不是都是如此，但是我們不應同最優良者來比較麼？

(丑) 結構 人應學習自然界的組織，講到物的靜態，今日我人已知無論何態，幾皆有放射之性。換句話說，即任何物質的原子皆能分裂而發出強有力的微小電子，電子發見之後，我人各種根本觀念，皆爲之一變。科學試驗已能使不可見者可見，有一種「星閃器」(Spinhararicops)使統的射線擊屏發生星光，這種閃星皆以擴大鏡驗之。可在圖上看到統的放射是很均勻的。

由X光色系的的研究可以看出金剛石中原子的配列很有規則。凡礦物結晶時，其中分

子依一定的秩序而排列，每種礦物的分子排列均有其特點，且常能保守其個性，與他種礦物的結晶絕然不同，礦物結晶而後，分子的排列既極有條理，故各種結晶，亦有相同之點。有結晶學專門研究，由於結晶不同，而別其種類，植物剖面如用顯微鏡視之，其細胞排列甚為整齊。有四方形，有六角形，雖組織不同，但有規律則一。韓非子解老篇云：「萬物莫不有規矩」，這是很中肯的。

我們看自然界中動的程序，與靜的排列，都是嚴整的，這種嚴整是互相依存的，而且甚為密切。足證秩序的構成是違反鬥爭的。我們要求人類的和平，非效法自然的秩序不可。解老篇又云：「聖人盡隨于萬物之規矩」，這是說要向自然學習。

就取予與秩序的關係說，取予平等，則社會上賢愚不肖都在實際上取得平等的地位，就不會有新的爭端，故平而能和，和而不爭。秩序亦是取予平等配合的結果，所以我的關係，最要緊的是取予為平等配合，取予能平等的配合，這是互助法則的發展。宇宙中各種生物間充滿相互的關係，就是互助的現象，人若不能從理智上自覺自勵地加強這種互助的關係，豈不是比動物要低一等麼？

8. 自助 自助是說要的充實自己，而不是鬥爭的妨害他人；自助是盡量的求其在我，而不是依賴的乞憐他人。這是自助的要義。

(子) 改正矛盾觀念 矛盾統一律要點有四：

第一、任何事物在存在中都包含着否定自己的要素；第二、矛盾的諸要素是互相結合着，同時又進行着不斷的鬥爭的，先就這兩點說：這兩點意思就是任何事物的存在和發展都是矛盾的。先就物說，宇宙間任何分子，必為電子及元核所構成，原子分子之於宇宙，猶磚之於屋，萬物如星球、大地、生物，除陰陽二電外，別無他物。所謂存在就是電子原子分子不同的組織，構成組織的動力為「能」。舉凡組織的存在必自成體系，必維持平衡。任何物如不自成體系與平衡關係，組織必不存在。換句話說，由「情境」的不同，發生某種變化。如成立為新物，必成新的體系，新的平衡，亦即為新的組織。若無體系，無平衡，即不成為組織，亦不成其為物。故宇宙萬物的存在只有體系，平衡，重心，沒有矛盾，縱說某種物有矛盾現象，而此種矛盾現象必為體系，平衡等現象所籠罩所克制。簡單的說，任何物的存在是「能」的存在。「能」是統一的，沒有矛盾的。說到物的發展，是情境的變化。水的潛能力，倘若沒有自上流下的情境，不會發生工作力量。煤的化學能力，若沒有燃燒的情境，不能發生所需要的光與熱。電在電弧的情境中發生光，在摩托電動的情境之中發生為動。煤氣的化學能力，在朋孫燈上發生為熱，在紗罩燈上，發生為光。我人妻使能力表現為何種方式，都必定要配合它所必需的情境。這種情境的變化有屬於自然的，有屬於人為的。故矛盾不是發展的動因，物的變動乃是由能與情境的變化。「能」何嘗有不斷的鬥爭？

唯物論者的錯誤是從舊的物理學上發生的。舊的物理學家想用力觀念去解析宇宙的全體，特別注意物質的「惰性」，因依牛頓第一定律，力就是征服惰性的一件主司。因為物是不動，用力去動，這是矛盾促進發展。現在科學已將能的觀念代替力的觀念，「力」是加自外邊的，「能」是物所自有的。能的變動受情境的影響，猶如生物受環境的影響是一樣的。這關係是和諧的。我們從新的物理上看，物的存在和發展，沒有矛盾，亦沒有鬥爭。

再就事說，固有相尅相持的事實，但不是全部的事實。因有相尅亦有相生，相生是互助，相尅是鬥爭。但是相反可以相成，結果亦不必矛盾的。先說簡單的事。如茶杯不動，人要喝茶，取茶而飲。這就使茶杯由不動變成動。這是外力征服惰性。這在唯物論眼中是矛盾的鬥爭（即動與不動爭）在唯生論眼中是統一的援助，（即杯盛茶以止渴）若就茶杯的觀點，只能說「能」受「情境」的影響。亦不能勉強附會到矛盾的鬥爭。再說複雜的事。在政治上有壓迫與剝奪的不同，在社會上有節制與培養的不同，在教育上有貫注與啓發的不同。在人類生活中原不乏相生相尅的事例。但是人類是有理性的，應存相生而去相尅。相生是人性，相尅是獸性。存人性而去獸性，這是人類上進於文明，存獸性而去人性，這是人類墮落成野蠻。

（丑）認清互助關係——就具體的事來說，所謂「食色，性也。」這是人類最基本的

兩件大事。以飲食爲證：「凡一切人類物類，皆能行之。嬰孩一出母胎則能之，雛鷄一脫蛋壳則能之，無待於教者也。」茲就飲食與資料作一關係的分析。

嬰兒吸乳，這是母子關係的相助。雛鷄啄粒，則是鷄食關係的相助，這是偏面的，若就將來與全體的循環關係，可能是相互的。單講關係，這決不是矛盾的關係。講到人的飲食，有主素食，有主肉食。人類的需要是素食與肉食的調和。專講素食，缺乏營養，而製食肉。如天天吃肉，亦不合於營養而欲吃蔬菜。素食與肉食不需要鬥爭而需要調和，講究烹調之術的美味，不是矛盾而是調和的。固然也有特別歡喜酸，甜，苦，辣，但是大體上都是歡喜中和的，就人體需要說，絕對需要調和，吃熱性物過多須調和以涼性物，吃涼性物過多，亦須吃熱性物。人體的組織，分工合作，就是互助之體，吃飯及菜等，不可過多或過少。這和卽病。病態有似矛盾的發展，但是人類需要健康或害病？這其中既無鬥爭，亦不需要矛盾。

食料不足，可能引起鬥爭。但是要解決矛盾，不外增加生產與平均分配，鬥爭不能使生產增加，只能使消費者減少。這是馬爾薩斯的理論，用戰爭與罪惡來調劑。這種理論的不合理自不必說。若照這種鬥爭理論演進，蔑視他人生存的權利。強者殺了弱者，弱者殺了強者，強者又有強弱之分，又將次強者殺了，餘下較強者又有較強與最強之分，最強者又殺了較強者。最後留了一個最強者在世界上，一個人也不感覺太寂寞麼？唯

物論者到了那時就變成荒島上的魯濱孫，也許會覺悟鬥爭的口味需要更換了。

就性來說，男與女似乎是矛盾的。在單相思，三角戀愛時，也似乎需要鬥爭？等到「有情人都成了眷屬」，似乎矛盾得到統一，統一之後，也許過了不久發生新的矛盾，即由意見不合，而登報離婚？這是一否定的否定一律的應用。但就「實」的觀點，男女利於合，不利於分。宜於調和，不宜於鬥爭。性慾宜於適中，不宜於太過或不及。就「量」的觀點，離婚的數量，在百分比的地位是很低的。可見鬥爭也只局部的現象，不能說明全部的事實。進一步看，不離婚，則現存的關係是平衡的。離婚雖打破了平衡，但是彼此之間鬥爭也就宣告結束。假使一個青年要將鬥爭的理論應用到男女的關係，娶了一位夫人就離婚，二位又離婚，三位，四位……又離婚，變成離婚的專家。我相信總有點論技窮的一天。世間的女子將會視他為毒蛇猛獸，不敢領教了。假使矛盾專家舉行婚禮時，有一賀客演說：稱他是矛盾的專家，不久就會鬥爭，恭祝離婚的早日降臨，以實踐其所抱持的理論。我想矛盾專家一定不會歡迎罷？

矛盾統一律一二點既失實而不公，已如上述。現在要談自助。所謂競賽的充實自己，而不是鬥爭的妨害他人。所謂競賽與鬥爭不同。譬如舉行高考，與考者自己用功，程度提高，因而獲取，雖因他占一地位使他人少一機會，但這不是不道德。若要舞弊，或阻止他人應考就是一種鬥爭，便是不道德的。因為這是妨害他人。充實自己，以求上進

不能說是妨害他人。所謂盡量的盡其在我，無論做什麼事，都要盡其在我。古人所說：「盡人事，聽天命。」如只聽天命，而不盡人事。那便是甘心墮落。絕對不會引起他人的同情，就是有慈善家來救濟，也是可恥的。惟自己能夠振作，外界援助才能獲得，不必要用鬥爭的方法去爭權奪利的。「天助自助者」，這是人類社會的座右銘。

4. 助人——助人是服務的「我爲人人」，而不是強迫的「人人爲我」。「助人爲快樂之本」是偉大的自動的，助人爲望報之本是平庸的被動的。雖然，助人等於助己，就全社會說，這是定律，但是個人不必去計較的。如要爭長論短，就會成勾心鬥角，趨於唯物論而不自知。換句話說，就陷入鬥爭的漩渦中，沉入苦海，減少人生的樂趣！

(子) 矛盾的缺憾 我看矛盾律的要點：第三，矛盾是普遍於一切事物中間的，但各特殊的事物是各具有矛盾的特殊性的，第四，矛盾的兩方面因爲是經常在鬥爭中，所以不是互相均衡，而是有一方起着主導的作用，但雖居主導的方面却不是固定的。

我先「以子之矛，陷子之盾。」胡繩在他的「辯證法唯物論入門」說：「有人以爲矛盾只能存在於客觀中間，而在主觀的思維中的矛盾是表現了思維的錯誤，但是現在我們已看到矛盾是普遍於一切客觀事物中間，則反映了事物的思維與改變事物的行動，假如不用矛盾的方法，那反而錯誤的了。」既然客觀矛盾事實的存在，反映到主觀思維的理論，也應該是矛盾的。那麼矛盾統一律也自然是自相矛盾的了。所謂「矛盾是普遍於

一切事物中間的。「無異明白的說「矛盾統一律本身是前後矛盾的」。我想定律或理論的謬誤，二者必居其一。

相對論的設立，不但改變自然的認識，而且影響人類的思想。本體雖一，而現象各殊，其中均有相對的關係。如動靜，陰陽，本末，終始，內外，大小，精粗，先後，主客等等都是相對的，並沒有矛盾在內。這是基本的觀念。至於事物的發展，固有相對現象，亦有相生現象。相對雖似矛盾，但甚少需要鬥爭。所謂「普遍」與「經常」，那是戴上赤色眼鏡的結果。現在世界上雖還「所謂「力」與「培性」的不同，若人不用力去改變情境，矛盾現象即無由發生。如這「呼吸」也認作矛盾，那麼手足也是矛盾。那是太可笑了。

胡繩說：「所謂矛盾的統一，却是包含着同一，又包含着鬥爭的，而同一是相對的，鬥爭是絕對的。鬥爭是普遍着於一切事物中，貫串着發展的全部過程的。」用科學眼光看，先要否定了絕對。既同一是相對的，鬥爭就不是絕對的；若鬥爭是絕對的，同一不會是相對的。這種滑頭的西洋鏡，拆穿了一錢不值。他們根據希臘古代哲人赫拉克特氏所說：「鬥爭是萬物之母，萬物之王。」的傳統觀念，因而製成矛盾的矛盾律，如果真是「普遍的」「經常的」內在的「包含否定自己的要素」，而且鬥爭可以促進進化的。那我的判斷。共產主義，唯物辯證法都是自相矛盾，前言不對後語。共產黨是「包

含否定自己的要素，「應該在黨內自相鬥爭以促進化。我且看這種示範演習結果如何，再來評定成績。如果說理論是一貫的，鬥爭是對外的，那就應回頭先作理論的檢討工作。否則，言行不符，那是一幕騙局！不足為外人道也。」

假定共產黨組織嚴密，彼此「同志」之間，齊一步驟，患難相濟，才可求所謂「黨」的發展。即應請自反省一下，這不是互助最好的說明麼？如果說矛盾是永遠存在，統一不了。鬥爭不是無益而有害麼？三民主義現在固沒有完全實現，但是在理論上實踐上都說有一天會實現的，走一步近一步。這樣才有努力的目標。否則，社會上永遠玩一套自己打自己的把戲。這好比兒童自己躲藏起來，又叫人去找的捉迷藏，等到長大了一點，自會覺得這種玩意兒是沒有趣味的。他們自己會否定了這種理論。這種理論的把戲不會吸引富有經驗的人，不能發生什麼大作用，這就是它本身的缺憾！

(丑)互助的成功。達爾文所說的生存競爭，並非都是「螳螂捕蟬，不知黃雀在後」的戰鬥方式。大都是競爭的方式。「萬物並育而不相害」是原則，相害乃是例外。牠們之間有同類互助，異類互助。就同類說，如蜂蟻分工合作的組織，甚為嚴密；如羚羊出同陣，處同居，工同作，守同助。就異類說，如豌豆與其根上所附麗的細菌同居，如一種海鳩與鱸魚同居。這種同生同居都由於互助的需要。在生物學上此類事實可謂不勝枚舉。「可以人而不如鳥乎？」如不知互助之理，可向自然界去學習學習。

國父說：「社會之所以有進化，是由於社會上大多數的經濟利益相調和。」（民生主義）這說明要互助的理由。因為調和就是消滅爭端，人類和平相處，始能快速進步。人類之所以能生存進化就是由互助而來。人國戰爭，如不互助，即難戰勝。就是人同人爭亦不能不用互助。如一團體或民族要同別一團體或民族，其分子間能互助，可成功，自相鬥爭必失敗。力量的大小可以互助程度來衡量。鬥爭的發生，以「非我族類，其心必異」，勝侵略亦有變相的互助，如軸心的聯合是。人類一天不互助，一天不能存在。因為人不能離社會而生存，就是人不能離互助而生存。因社會為互助之體。無體即不能存，何況進化。誰能生不經育幼？如弱肉為強食，嬰兒焉有活命？任何強者由弱（幼）而來，向弱（老）而去。若謂只有年輕力壯可以生存，兒童與老人就沒有了。那邊有種族？自己親屬要生存？難道宗族不要生存？就中國說，誰不是黃帝子孫？就人類說，誰不是同源一祖？自己親族，都能愛；於遠族，即不愛。如「朝三暮四」，則喜，「朝四暮三」則怒，謂人類的理解不過如此，難怪為傳習主所笑，有謂「貧道嘗笑聖人，謂人為萬物之靈」，而嘆「最愚最毒者人。」而要改推蜂蟻鳥鴉為萬物之靈了。我建議將所有反對互助者統放逐一孤島，看他們如何生活下去？將遭受事實上嚴重的教訓了！

互助是人類社會的健康！任何人害病是不得已的。除東施效顰，捧心以裝病，林黛玉多愁善病、以病乞憐外。決沒人歡喜害病，但是健康的社會，却有人要主張應該害病

這是開藥店開棺材店希望生意興隆的心理。馬克思是病理學家，不是生理學家，病理學家固然按照一時的病源開方子，當時或者是對症下藥，可是進化了一世紀，物質環境不同，病原發生變化，同時又因科學進步，對於偵察檢查方法，更能看清病理，原來是一種小毛病，他的價值到現在還要主張用重方，所謂「藥不誤眩，厥疾不瘳。」吃死人也不管。其實這種輕病，只要吃點「互助」的補品就可恢復的。

助人為「互助」的本能。沒有這種本能，就不能成為互助。助人的方法和標準，留下再說。這裏所要說，就是一切事物的存在與發展是依據互助律的，在物為生元的良能，在事為生元的良知，前進必本其知與能依照互助的軌道線路前進，雖有時出軌翻車，那是偶然的現象。決沒有人主張火車開到軌道以外或反對軌道，亦無人開汽車反對汽車路，要汽車開到田裏，不為路線所拘束。為什麼？因為依照軌道線路可以加速前進。我常看見司機者開到路上因鄉下人避讓不快，停車與鄉下人作鬥爭或者打架，將汽車停在路上，阻礙他人前進，其愚誠不可及！

綜上所說自助助人之理，即成已成物之道。自助方可助人，助人等於助己。此理不但可行於國家之內，亦可推至全世界。國父說：「夫今日立國於世界之上，猶乎人處於社會之中，相資為用，互助以成者也。」故互助律可取矛盾的統一律而代之。它對於人類的進化是加速的，調和是積極的，前途是光明的。這是唯生辨證法的第三個基本

的法則。

丁 關係總論

1. 互助與他律——綜合起來說，宇宙萬物的關係，就物與物說，配合等於總和；就人與物說，所得等於所失；就人與我說，助人等於助己。就其彼此關係說，中和是道德，「中也者，天下之大本也」。「德者本也，」故本即德，即中。「和也者天下之達道也，」和即道。故中和律亦即道德律。得失律，依以上說明，可謂仁義律。國父說：「社會國家者，互助之體也，道德仁義者，互助之用也。」（孫文學說）因中和為天道，得失為人道，合天人之道以成互助之用，故互助律又可統攝道德仁義，換句話說，互助道理貫通到中和律，得失律的。中和是講動靜陰陽之道，得失是講取予平等之道，動靜相制，得失相合。都是互助的說明。所謂互助之用，即是說道德仁義是一種方法，易繁辭說：「立人之道，曰仁與義。」這是用的證明。

2. 互助與鬥爭——基本觀念的歸納可得三種，即「互鬥」，「競爭」，「鬥爭」，我說：互助是高尚的競爭，如「陽春白雪」；競爭是低級的互助，如「下里巴人」；競爭是鬥爭的合理化，是進步的；鬥爭是競爭的惡毒化，是慘酷的。戰爭是鬥爭的代表作，亦是如此，不過也許有人引用科學家斯丁士（Dr. Charles M.A. Sines）在美國化學會中說：「戰爭迫使我們在幾個月之內，完成半世紀的科學發展。」但是科學不靠戰爭

亦可發展，縱然全靠戰爭，寧可用不需要戰爭而遲滯科學的發展，決不願因促進科學的發展而製造戰爭。我們爲人而有科學，不是爲科學而有人。這中間是有本末先後的。上等人能自覺的努力，自動的前進；中等人需要低級趣味以吸引，獎善罰惡以激勸；下等人爲自私而奪取，爲自利而鬥爭，只達目的，不擇手段，實卑不足道。

互助是多數人的團結，故強；鬥爭是各人的「人自爲戰」，故弱。鬥爭若欲聯合若干人以增力量，卽已採用互助原則，已非完全鬥爭。總之，互助是堅韌的「內功」，牢不可破，無敵於天下；鬥爭是鋒利的「外功」，易於挫折，遇敵卽失敗。人離互助的社會，不能生存；人欲鬥爭的暴動，徒勞無益。互助，競爭，鬥爭是三種不同式樣的鞋子，雖可用之而行，各人對那種式樣的歡喜與否，固各有不同，但要批評價值，當以互助爲上等貨了。

3. 互助與誠——國父雖未嘗言誠，然認互助爲人類進化之原則，若就誠與互助對照，誠爲互助的核心，互助爲誠的外圍，亦可說誠爲體，互助爲用。我試以誠來說明「互助」。由成己而成物，猶自助而助人。有成己之仁，才能由自助而助人，有成物之知，始能爲助人而自助。自助爲立己，助人爲立人，自助而后助人，助人必然助己，自助爲互助之本，助人爲互助之能，合自助與助人，而成互助之功，依自助與助人，而行互助之德。

唯生播證法的三大定律，互助乃自助與助人是誠；中和律是相反相成亦是誠；得失律是成已成物更是誠。都可用一個誠字來總論。蔣主席在「三民主義之體系及其實行程序」中指誠為革命的原動力，而其出發點為「公」，能「公」必能「誠」。誠則成，不誠無物，分而言之，則為智仁勇。知之出乎勇者智，行之出乎誠者勇，智者知仁，勇者行仁。誠為生命的動力，不誠即缺乏生命力。戴季陶先生蔣民生哲學歸納到一個「誠」字，陳立夫先生稱「誠」為精神的重心，故講方法，以「誠」字為頂點。

「誠」字為孔門傳授心法，為中國數千年來儒家所共守法則的最高點。大學上「物格而后知至，知至而后意誠」是「知」的階段，「意誠而后心正」，而后身修，家齊，國治，天下平。這是「行」的階段。故「誠」為「行」的入門法，也可說「誠」是「行」的重心。傳六解釋：「所謂誠其意者，毋自欺也。……故君子必慎其獨也」。慎獨為誠意的到家。中庸孔子答哀公問政說：「誠者天之道也，聖人也；誠之者，擇善而固執之者也」。聖人為標準的人。誠者天之道，亦可謂孔子的華本體論，誠之者，人之道也，擇善而固執，這是方法論的一個重要法則。二十一章說：「自誠明，謂之性；自明誠，謂之教；誠則明矣，明則誠矣。」所謂「自誠明」是由內到外，心能誠則物可明，即陸九淵所謂「尊德性」，王守仁的「良知」；「自明誠」是由外而內，物能明則心可誠，即朱熹所謂「道問學」，王守仁的致良知。前者為意誠而后知至，後者為知至而后意

誠。誠之爲用，是由內而外，由人而物。

古來講「誠」雖多，然要不外爲哲學上的見地，極少是從科學上綜合而成的理論，雖或言之成理，然究屬缺乏理論的根據。我的唯生辯證法與誠相合的法則，是以科學爲依據的。可說：「天地之道，可一言而盡也。其爲物不貳，則其生物不測」。「一言」「不二」都是誠。但是說生物不測，現在科學日新，已將失其存在的價值。現在宇宙萬物在科學上固還有未知數。但是未知數已逐漸縮小範圍。其爲生物可測。不久的將來，這句話是需要修正的。

「唯天下至誠，爲能經綸天下之大經，立天下之大本，知天地之化育，夫焉有所倚。」我相信唯生的辯證法，是百科全書，可以解釋一切，解決一切。不免借用他人的口吻，「唯生辯證法高於一切！」用之則「唯生」，反之，則「唯死」！

二 三種分析

「智仁勇三者天下之達德，所以行之者一也。」一就是誠。智仁勇爲誠的一幹三枝。故在總論之外更有分論，以補總論之未盡。在敘述時如涉及唯物論辯證法的錯誤，亦附帶提及。

這是唯生辯證法第一個補助的法則。這法則可分成四個項目來說明。

1 別是非——孟子說：「是非之心，智之端也。」就「人」說，要能分別好人和壞人，則好人與好人始能團結。以變化壞人之氣質，如屬冥頑不靈，不得已而淘汰之，是非之別，應以法則為準。不可隨聲附和，人云亦云，無論是非，均應有深刻的認識。就「事」說，一事必有一事的理由，不可前後矛盾，左右游移。一事必有一事的條件，不可錯認條件，亦不可忽略條件。唯物論者以事物發展的根據，就是在事物內部所包含着「矛盾的統一」。而且內部多種矛盾中居於主導地位者才是事物發展的基本根據。矛盾的矛盾，已如上述。故我人應根據「是」，不可根據「非」，不可將錯就錯，而要「人告以過則喜」。作事的根據為真知，而非矛盾。知有內在的，即「自誠明」；有外來的，即「自明誠」。他們又以「條件是發展的外的動力」。但條件不只是外來的動力，也有內在的動力。如中國抗戰，所以能得到美國的援助，（外來的）實由於我們八年來不屈不撓，流血流汗的結果。（內在的）

就時間空間說，與是非很有關係。有一笑話，幽默而富有真理。某博士恃才傲物，一日乘船過一險渡，途詢水手，懂哲學否？答以不知。遂說水手的生命已去了四分之一。又詢懂科學否？亦答不知。復說水手的生命已去了四分之一。續詢懂數學否？水手不答。再說水手的生命已去了四分之三。船遇大浪將傾，水手急問博士懂游泳否？答亦不

知。水手說你去了生命的全部了。這故事已夠說明此時此地的重要。若用百年前的科學作理論的根據，以外國國情而產生的理論條件，要移到中國來，它所造成的悲劇是喪失中國人的生命四分之幾？

就「物」說，一粥一飯，當思來處不易；半絲半縷，應念物力維艱。故浪費為非，而以節省為是。宇宙萬物各有其用，能用為「是」，不能用為「非」。貨暢其流，地盡其利為是，而以棄於地，而藏諸己為非。份不應有，則一介不取為是，而掠奪侵佔為非。份非當為，則一介不與為是，小恩小義為非。要之以利國利民為是，自私自利為非。無是非即為盲者，那是人生最大的缺憾！故能先辨是非，始能談其他。

2 明利害——利害於人，似屬易明，然「利令智昏」，以致「存其小者為小人」。故利害尚須講明。任何人均欲趨利避害，任何國家亦是趨利避害。外交辭令雖極堂皇，交際術語或甚漂亮。若推其用心，或由於不可開關。利害是相因的，有利必有害；利害有大小。多少，輕重，先後之分，利害無不基於比較。以最少損失（費用）求最大的利益（利潤）為上策，以最大的損失換最大的利益為中策，以最大的損害易最小的利益為下策。

利他而不利己為聖人，利他大而利己小為賢人，利他亦利己為好人，利己不利他為常人，利己而害人為惡人。智者求其遠者大者，愚者貪其近者小者，不惜一切犧牲（害

而抗戰，以爭取最後的勝利（獨立自由）這是大利。儉安苟活，觀顏事仇，甘心附逆，這是大害。貪小利而不顧大利是害的，避大害而忍小害是利的。（抗戰前中國不得已的處境如是）可知明利害，亦非易事。

利害的標準，「是」為利，「非」為害。利可為，害不可為。這樣，才可謂「明」了。

3 識時勢——先講「時」的關係。就「人」說：檢討過去，把握現在，策勵將來。就「事」看：一事之進展，當知潛伏期的原因，觀察現在已發生的現象，判斷將來的成果。我人作事要把握成熟的時機，不可失諸交臂，果必待成熟而可摘，不可振苗以助長。所謂因勢利導。不可強為。勢即事物運動的現象，不僅要知其外面的形式，更須進察裏面的內容。唯物論者所說「本質與現象，內容與形式」的見解又發現了矛盾。因既以「任何存在的事物，都有着一定的內容，也必有其表現內容的形式。……物質就是內容。」這就是說：有一定的本質必有一定的形態。但又說：「因為根據在發展的顯現的過程中，必須要受到各種具體條件的影響。於是就表現為各種各樣的，與本質不同的外的形態。——這便是現象。」這顯然又是互相矛盾的。在另一方面說：「一定的本質與內容是表現為一定的現象與形式，而這現象與形式又幫助了本質與內容的發展。」却又說：「現象不一定能充分表現出本質，有的甚至在一種歪曲的形態上表示出本質來。」這

種說法實欠一致。

再講「勢」的關係。應分順逆而較難易。這裏附帶要講唯物論辯證法的偶然性與必然性。所謂必然性「不當從事物外面去找求，而當從事物的內部去找求，這是不待說的。」就照他們的立論，雖不否定向內部去找「必然性的來源」，但必然性却須受外來原因的影響。如帆船行駛可由甲處至乙處。這是必然性。若遇順風，則這種必然性可以很快的實現。逆風則遲滯牠的實現。若遇暴風，使這種必然性，而成爲不必然性。可見觀察不精，順逆之分是不易的。固或可辯解這是偶然性，但是必然性的來源是指的什麼？若說水手與船是內在的來源，那麼在途中水手發病，不能駛船或船身失修，發現漏洞，因而停止前進。這可見偶然性也是內在的。但是他們却說：「必然現象的原因是埋伏在基本的根據與本質中間的，而偶然現象的原因則是不在根據中間的，是非本質的。」這就說不通了。我以爲在「勢」的觀察上，必然性與偶然性都有內在的外來的原因。故必須有深刻的「證」，才能有「勢」的順逆與難易的。

嚴格的說，必然性或非必然，偶然性亦非偶然。宇宙間事與物是更有一般性與特殊性。事物的變化，很少是偶然，除了打彩票及某種賭博之外。因爲人是受環境影響的。熱帶，溫帶，寒帶的動植物的生長和人的活動不是一樣的。這就是說必然或非必然。所謂偶然必有跡象可尋，如未在生病以前，病根已種，不過到一個時候發現出來。並非突

如其來。所謂偶然，不過是不知覺的代名詞。故欲講必然性，必須合一般性與特殊性來說的。所謂識時勢，就是進步的必然性。國父說：「我們能夠依照自己的社會情形，迎合世界潮流去做，社會才可以改良，國家才可以進步。」（民權主義）

4 知彼己——孫子說：「知彼知己，百戰百勝，」這固是軍事上用的法則。亦可應用各種事物。如物價的供求關係，必須知「供」與「求」始可判斷。故一切事物均非孤立，必然受環境影響。於是對物的成就，事的成功，就要從彼己兩方面考慮牠的「可能性與現實性」。

胡繩會舉一例。「譬如在抗戰末達到最後勝利的時候，勝利還是一種可能性，而在既達到後，則才是現實性的。」他將可能性分爲二種，即抽象的可能性，與實在的可能性。又說：「這兩種可能性的差別，即在於抽象的可能性是不以現實的存在中的內部矛盾爲根據。而考察發展前途，却只依據抽象的表面的觀察。」接說：「只有分析了事物內部的作爲發展的根據的矛盾，而後把提到的可能性才是實在的可能性；也只有實在的可能性才能轉化爲現實性。」若說事物的發展並非一定根據矛盾，上面已屢加證明。姑不問其內部有否矛盾，假定他這前提是對的。亦僅爲一種主觀的看法。我以可能性轉化爲現實性是根據知己知彼的條件而轉化爲現實性的。知己是內的主觀，知彼是外的客觀。但憑主觀自身的努力或活動是不夠的。「道高一尺，魔高一丈！」若自以在進步是有

可能性的。這正如在百米決賽的跑道上，當你主觀的以爲到了終點已差數尺，已有實現的可能性。可是他人突進比你還要快，已是先到達終點，不知事實上却已是一個失敗者了。

軍事上尤其如是，軍事最後的勝負常決於最後的五分鐘。單憑主觀的看法是不一定真確的。假使他們說所謂內部已將對方的力量估計在內的，那麼存在外部的是什麼？若說沒有外部的。那也沒有內部。因內外是相對的，無外即無內。宇宙本來是「其大無外，其小無內」的。故以「內部」矛盾爲根據，即是主觀的看法，而非客觀的看法。彼我方式列作比較：

唯物的辯證法

可能性

客觀 → 實在可能性

主觀 → 理想可能性

實在 → 現實性

抽象 → 幻想性

唯物的辯證法

可能性

實在 → 現實性

表面 → 抽象的可能性

舉例：人類飛行天空（可能性）

客觀 → 製造飛機

主觀 → 發明飛碟

客觀 → 製造飛碟

主觀 → 發明飛機

以上所列方式中的主觀客觀，就是知己知彼。故用諸軍事，則以有主義與無主義戰

；則以公者與私者職。用諸萬事，即可以唯生辯證法判斷一切的可能性與現實性。

綜合唯物論者的理論，實為一種詭辯。最後還露出馬脚。如「辯證法的諸法則雖然說明客觀事物的發展過程，但並不是完全忽視了積極能動的人的努力，辯證法是要揭示了客觀事物的發展法則而來指示人類努力的方向。人類的實踐能創造出種種條件幫助根據的發展；能發展內容，創造新形式；能發展必然性，來克服偶然性；……特別在可能性向現實性的轉化的問題上，實踐的力量是表現為更主要的因素了。」這最後的結論，特別重視人為力量，這是對的。不過人為的力量既可變成主要的因素，無異承認唯物辯證法不是必然性，亦非真確性的法則。在唯物論者自以為辯證法是根據客觀事實而定出客觀的法則。殊不知客觀中既不能無人的因素，無人的因素就不是真實的客觀。故忽視人和事物不可分的關係，客觀是不完全的。不完全的客觀等於一種主觀。惟有加入人的力量來研究辯證法，始能與客觀的事實相符。用不着例外的聲明或保留了。可以說他的結論否定他全部的理論。這也許就是矛盾律的特性吧。

宇宙萬物以及「一切的一切」為人而存在的。沒有人縱有客觀事物的存在，也是毫無意義的。中國傳統思想，無論對於倫理，哲理，物理，政治，軍事，經濟方面都是「以人為本」，以人為主要因素。而不是以物為本，以物為主要因素，因人能「成物」，物又能「成人」。縱物能「成人」，也是人做的。「以人為本」的辯證法為唯生的。以

物爲本的辯證法，乃是唯物的。這是一個分野。有如陽之與陰；我就生的觀點看，並存不相害，充滿了光明；他們就物的觀點看，到處是矛盾，那只是一些陰影而已。不過我看見陽，亦看見陰，但以陽爲主。他們只看見陰，而不知有陽。簡單點說，他們的一部萬言書，逃不出我們所說的一個「智」字！

乙、仁

以上我將唯物辯證法比照的討論完了。他們之技已止此，殊不知我們還有兩個法寶，就是仁與勇的法則。

孟子說：「惻隱之心，仁之端也，」所謂端，不過是開始。由惻隱之心推之，故說：「親親而仁民，仁民而愛物。」即推己及人，由人及物。這是仁的普遍應用。故韓愈說：「博愛之謂仁」。博愛二字必須從本末先後着想。所謂「物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣」。近道就是懂得做人的方法，所以「仁」字是唯生辯證法第二個補助的法則。分作兩方來說。

1 仁民 即「以人爲本」的綜合觀念。分開來看，仁者能愛人，亦能惡人。以愛人爲先，以惡人爲後。唯其能愛人，始有惡人的資格。若根本觀念爲惡人，即以恨爲出發點，無處而不矛盾，無往而不鬥爭。故不以殺人放火爲異。古來以仁爲道德的最高表現。推之於政治，謂之仁政。孔子說：「故爲政在人，取人以身，修身以道，修道以仁。」

「雖以仁爲宗旨，但對於不仁者却只有淘汰之法。故又說：『唯仁人，放流之，進諸四夷，不與同中國。所謂『惟仁人爲能愛人，能惡人。』博博愛有如陽光的放射，助生物，殺微菌，應有善惡的分別。」

愛人不是空洞的名詞，而是可以見諸實行的方法。國父說：『人生以服務爲目的，不以奪取爲目的。』服務是愛人的具體方法。推廣到愛國家，愛世界，都可以此法來實現。若以愛個人爲目的，對社會即是一種方法，以愛國家爲目的，對世界即是一種方法。此法是根據「互助」觀念產生出來的。服務的正面就是互助，服務的反面就是奪取。欲明什麼是服務，先看何者爲奪取？

奪取有三種方式：（一）搶掠：在個人爲土匪竊盜，在國際爲軍事侵略者，搶掠的方式是用武力將他人或他國現成物品土地資源據爲己有。（二）剝削：在個人爲資本家，在國際爲經濟侵略者，剝削的方式是用和平的手段，透過物的關係，將他人或他國經濟上的利益佔爲己有。（三）消耗：在家爲敗子，在國爲敗類。消耗的方式是憑藉已存的資產作不勞而獲的享受。過度浪費的消耗。此在形式上常被漠視。最進步的理想是「各盡所能，各取所需，」如不盡所能（義務）即不應取所需（權利）。「不工作者不得食」，在蘇聯已非口號，而是各取所值的必要條件，故若耗費超過自己生產的代價，等於佔社會上他人生存的要素。乃說消耗亦變態的奪取。

服務是社會進化的成果。社會愈進步，人類生存所需要的物品愈繁複。孟子時代已是一人之所需，百工斯爲備，若以安適的繁華的生活需要來說，一人所需，何止千萬人爲其生產？故社會愈進步，分工愈細密，合作愈迫切。萬工爲備是對「我」的服務。「我」亦爲萬工的一員，亦我對於萬人的服務。所謂服務即以我所有，易我所無；以我所多，供人所少；以我之餘，補人不足。人人在其工作求「餘」。「餘」即服務的代表。

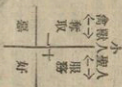
在另一方面，如一公務員，月薪二百元，若工作的價值超過二百元的「賸餘價值」，餘值即爲服務。反之，工作的價值低於二百元應得數額，不足即爲奪取。若所勞與所獲相等，既無有餘，亦非不足，是商品之交換，無利害的可言。故不是人生的目的。所謂披一毛以利天下而不爲。故講服務，必於工作上求其「餘」。古人說：「積善之家，必有餘慶」。這餘慶是服務的花果。故無論其人聰明才力的大小，當盡其能力以服千百千萬人之務。倘各人有餘加多，即社會福利增大。可提高社會生活的水平。這亦爲個人同享的幸福。若人人不懂服務，只知奪取。自己佔得便宜，他人即受損害，或他人便宜，自己吃虧。大家詐欺取財，謹願從事勞動？初則生產減少社會貧困，終至弱肉強食，人類滅亡。故人類欲達最高幸福，須本互助原則而服務，決非鬥爭形式的奪取。矛盾或見於偶然，應用豈可爲法則。

服務方程式表列如下：

工作 > 享受 = 服務 = 好人 = 聖人

工作 = 享受 = 自給 = 常人 = 小人

工作 < 享受 = 索取 = 惡人 = 禽獸



孟子說：「人之異於禽獸者幾希：」這幾希的間隔是很小的。若就數學觀點說正負之間，實等於零。或有人以服務的人就是聖人恐未必然。我可用王陽明以純金喻聖人爲證。金雖有輕重，然其爲金則一。他以「堯舜猶萬鎰，文王孔子猶九千鎰，禹湯武王猶七八千鎰，伯夷伊尹猶四五千鎰。才力不同而純乎天理則同，皆可謂之聖人；猶分兩錢不同，而足色則同，皆可謂之精金。……蓋世所以爲精金者，在足色而不在分兩；所以爲聖者，在純乎天理而不在才力也。故雖凡人而肯爲學，使此心純乎天理，則亦可爲聖人，猶一兩之金，比之萬鎰，分兩雖懸絕，而其到足色處可以無愧。故曰：人皆可以爲堯舜者以此。」這是巧妙的比喻。王陽明對於聖人廟已大開方便之門，人人不要自卑自賤。不過他所說純乎天理。欲其心如鏡，不爲物蔽，行則處無不當。這說法還嫌抽象。孔子說：「道二，仁與不仁而已。」所謂仁，一般人是不能瞭解。如代以服務觀念，亦

非難懂。今人如有一念之善，以行服務，此服務即爲聖人的成份，若不爲奪取的非金成份所掩雜，服務即成純金，即一分一釐，亦有聖人的氣象。服務貢獻愈大，則成份愈重。倘蓋棺論定，服務與奪取作一對銷，尙有益於社會，亦即取得聖人的執照。欲爲聖人並非難事，只要注意服務，即成爲仁者，就是聖人，方法是很簡單的，就看各人自己願意或放棄而已。

或以單講服務，即可爲聖人，則置其他道德於何地？請勿担心。我有一比喻：「誠」爲植物的滋養料，「互助」或「仁」爲根，服務爲主幹，其他道德項目，爲枝葉，並非無用之物。茲就四維八德，十二守則等所講道德項目從服務來演繹。

就服務的基礎說；所謂「勞動爲人生的本分」，其意義爲健康與生活。以道德立場言，應以健康爲主幹。「整潔爲強身之本」，在衛生上要講「預防」，在行動上應有「規律」，自不致自暴自棄。勞動與整潔即爲健康的條件。「學問爲濟世之本」，則爲智識能力的條件，凡人有健身與智能，始可作爲服務的基礎。就服務的內容說：「行仁之謂義」，「義者宜也」，因人，事，時，地，物而制宜，無往而不宜，故曰道義，見義忘利，這正是服務要求的內容。就服務的形式說：「禮節爲治事之本」是就它的高深說，所謂「禮者理也」。即說服務要有條理，一舉一動都能「節」中；若就它的淺顯說，待人接物的形式，均須有禮貌，服務是我爲人人。禮貌必爲它應有的外表。就服務的界限

說，「廉」可知「奪取」與「服務」的分別，舉為人爲我的限度，故服務者不可不廉。就服務的動機說；既知何謂服務，而其備了條件，若不實踐，是謂不知恥。故知「恥」必能努力去服務。就服務的中心說；所謂「忠勇爲愛國之本」，「孝順爲齊家之本」，是即以「忠孝」爲中心，擴充到齊家治國。昔謂盡己之謂忠，近人馮友蘭補充說盡己爲人之謂忠，推己及人之謂恕。勇者不懼，廉者不逆。故能爲國家盡至忠，爲民族盡大孝。服務之事蹟多，其中心則不外乎此。就服務的方法說，「敬」以專心，「嚴」以律己，「勤」能補拙，或增產以利羣；「儉」以養廉，或節餘以濟乏。專心增產，減少浪費。以多餘，節餘助人，卽爲服務的基本方法。就服務的秩序說；「服從」乃可分工合作，以應社會的需要，而守工作的崗位。否則，無計劃的生產，供求不能相應，朝秦暮楚的工作，無事業的可言。故「服從」計劃及法令，實爲服務應有的秩序。就服務的聯繫說；民無「信」不立，由自信而互信，而共信，無信不能密切的配合。故必須有「信」爲服務人們的聯繫。就服務的條件說；「有恆爲成功之本」，一曝十寒，半途而廢。都不是服務成功的條件。故「服務」欲求有成，須有恆心。就服務的特質說；和則不爭，我既爲人，何爭之有，若爲工作的競賽，雖爭而不爭，就服務的目的說，民族，政治，經濟均得其平，這是服務以不平的聰明才力，以人爲的方法求其平等，進而使一切都能達到平等。故「平」實爲服務的目的。所舉或有未善。若能盡此，「庶幾無忝所生！」

惡人不是心理的感惡，而且要有惡的力量與方法。愛人非實際之仁，子子之義。除暴所以安良，罰惡始可勸善。互助的常態爲愛人，互助的變態爲惡人。故惡人係出不得已。惡人仍以愛人爲目的。所謂殺一儆百，一家哭何如一路哭？如孔子的誅少正卯，還是政治的要求；孔明的斬馬謖，這是軍事的紀律。這和鬥爭不同的地方，矛盾當以鬥爭爲唯一的事業，仁愛者一時爲不得已的殺人。兩者不能混。

惡人必須有力量，始不致變成阿Q心理的唾罵，或害人退讓的幽默，欲有力量必須好人參加革命組織，以從事有主義有方路的革命。卽由意志集中而力量集中。使反革命者不能加害，亦無憑藉以危害國家。同時應造成輿論，加強社會制裁力量，使壞人不敢爲惡。故壞人可逐漸淘汰。民衆應予訓練，使由民衆力量的成長，由民衆自動的壓制反革命，反革命者卽永遠不能抬頭。更須運用民主化的法律，以維護社會秩序。實行革命民權，對於惡人或爲政治的放逐，或爲法律的處分。其情節重大者，如對漢奸叛國者應置之死地，次之，亦應處之集中營，而視奪其公權。

(9) 愛物——由仁民而愛物，這是仁的發展。所謂愛物，不能單純解作「魚吾所欲也」，「熊掌亦吾所欲也」，是愛其所當愛；愛之以其道。所謂「道」有兩條路。卽「物有本末」，本末究是何物？

物之本是積極創造。第一義爲利用自然以造新物，第二義努力生產以增舊物。人類

取用自然界的物，隨文化進步而擴展其範圍。可謂取之不盡，用之不竭。倘以自己國內所無爲理由，指爲他的生命線，這是武力侵掠的掩飾。因自國不足而不能向自然取給，只是表現文化落後罷了。人類自遊牧，漁獵，農業，工商業。這些人類創造物的痕跡。今後如能繼續努力，進步是無止境的。「上窮碧落下黃泉」，都是人的活動範圍。現已有人造電，人造絲，人造硝人造汽油等物理化學的奇蹟。都由無生有，從有化多，卽爲仁者對物的創造態度。

第二義是增加生產，卽一切用機械製造來增產。就是要求物質建設的工業化。中國傳統思想對物採保留態度，雖有所發明，可說偶然。非重視提倡的結果。周禮考工記爲最早的工藝記載，周髀算經，雖爲算學專書，墨經亦有光學及力學諸條，被視爲末技，可惜古來僅有的工藝遺產，都被西方傳去，而加以發揚。德國亞可布教授曾有詳密的考據。磁器，漆器等不一而足。儒家對於如指南針，火藥，鴿子通訊，紙，墨，印刷術，絲，物理的保守態度，是中國物質文化不能進步的原因。歷史就是證據。

故所謂愛物是要無能使之有，有能使之多，多能使之善。如置物於度外，是謂棄物，不得謂爲愛物。愛物必與物親近，獎勵發明，尊崇技巧。我人讀歷史不必埋怨古人，周禮王對於「奇技淫巧」者所獻的傀儡，不但不因傀儡能自己行動，自己唱曲而予以鼓勵，反而吃了一驚，變了傀儡，將製傀儡者斬首示衆。故在周朝的律令中，有一作奇技

淫巧者斬」的一條。明代又有人默成祖「競渡的龍舟。內部裝有機器，不需人力，能自划槳把舵，龍眼龍鱗都會自動，在江上行駛，宛如一條生龍，成祖照樣將製造者殺了，以儆效尤。這固是可悲的。但是西方也有類似的故事。對於信從哥白尼學說的博魯諾要燒死，對於伽利略卻讓他罰誓，說自己的理論不是。也有因為要維自己的迷信計，連望遠鏡也不用。這種頑固和中國也差不多。這不過是三百多年前的事。一七九四（乾隆五九年）拉佛西埃被法國革命法庭判決死刑，固是「民國並不需要科學家。」中國尚未之見。考西方物質的進步不過是一二百年，照進化的定律是加速度的。只要十年二十年就可迎頭趕上，而且不難後來居上的。我們用不着對歷史愧悔，對現代驚駭。只要一念的愛物，去積極的創造，榮譽的獎勵。在最近的將來不會和歐美相形見拙的！

物的不是消極的節制，第一是調適，即是平均分配，第二是克制，即是減少享受。孔子主張不患寡而患不均。以為不均不是爭端，寡則不甚要緊。故態度是保守的，至於老子更反對生產，他說：「民多利器，國家滋昏；人多技巧，奇物滋起。」這是退步的。其次，儒家主張寡欲，以圖克制享受，所謂「知足不辱」。道家則根本主張「無欲」。「知足」，而且反對平均；「有餘不足，各歸其身，」知足寡欲，固是一種美德，但不能將人欲降限度以下，且降低慾望，極少可能。歷代聖賢提倡，仍不免有世風日下之嘆。而且人生缺乏慾望，即等於缺乏活力。社會亦無由推進。孔子雖曾主張「富之一，但

在全部言論中看來，經濟的濃度是低下的。管仲深明此理，故說「倉廩實而知禮節，衣食足而知榮辱，」並實際上能興鹽鐵之利。我人固不主張浪費，亦不贊成「生活水平線」下的節約。節約在抗戰時期固有重於生產的口號，但在平時僅需有合理的節約，人欲合理的克制，而不壓抑，以維人類一線的生機。唯生論者是主張應由「生」而「好生」。一切不能違背生的要求。

丙 勇

孟子說：「羞惡之心，義之端也，」所謂羞惡，就是知恥，知恥近乎勇。國父說：「一往無前，臨事不避，不怕之謂也。」所謂「一往無前」為義勇，「臨事不避」，為理勇。國父曾說義理之勇，故可分別來說。「不怕」可謂奮勇。略加說明：

1. 義勇——一往無前之勇，必然由於道義。「昔曾子謂子襄子曰，子好勇乎？吾嘗聞於夫子矣。自反而不縮，雖褐寬博，吾不懼焉？自反而縮，雖千萬人吾往矣！」這是最好的註解。所謂「一往無前者，因有成仁取義的認識，故能有進無退。義勇的特徵是「無退」。

2. 理勇——理勇一詞雖新創，然於理可通，因臨事而避，即見理不明，見理不明，以易為難，難易倒置，因應不能適當，故常畏難不行。且根本上「難」為成功的基礎。不獨不可畏難，而應正視事實，迎接困難之來。天下事凡易為者，如反掌折技，舉手投

足，盡人可爲，無成功的可言。若製一桌，造一屋，其功限於一桌，造一屋，其功亦不過一屋，築一城，則功成一城，建一國，功在國家。是工作的難易，實與成功的大小成正例，即事愈難，功愈大；事愈小，功愈小。除非你不要成功，或要成小功，慮據容易的事去做，若欲立大業，成大功，就不要怕困難，困難爲成功的投影，成功爲困難的標尺。若明此理，自知選擇，困難非可避，勇氣自然倍增，必然的隨事不畏，好謀而成。理勇的特徵是「無難」。

3. 奮勇——奮勇是不顧勝敗，不顧利害，不問收穫，但問耕耘。如「孟軻舍之養勇也，曰：視不勝猶勝也。量敵而後進，慮勝而後會，是畏三軍也。舍豈能爲必勝哉，能無懼而已矣。」這有類血氣之勇，故謂「不怕」。奮勇的特徵是「無畏」。

有義勇，則有所爲，有所不爲；這是目標或對象的選擇，合乎義者勇爲，不合乎義者不敢爲。有理勇，有所知，有所不知，能度德，能量力，各盡其能，人盡其才。不負過重的責任，不爲無益的舉動。這是在目標或對象擇定後所擔任的崗位。做一事必須經過盡心盡力。有奮勇，即於工作崗位擇定後所遭遇敵人的攻擊，發生不可抗拒的事故，惟有見危授命，舍生取義；或者盡瘁，死而後已。成敗利鈍，非所逆計，心力交瘁，始可盡節。

故「勇」必有義勇，理勇，奮勇的順序，不可取其一面遺其二，彼此均有相互關係。

。否則，失敗的成份多，而成功的希望小，能合三者而言，人定勝天，事成在人。

丁 分析結論

總上所說的分論，「智」爲「止於至善」，「仁」爲「仁民愛物」，「勇」爲「貫徹始終」。若能使仁民愛物之知，止於至善，而行之以貫徹始終。任何事無不可成。故智仁勇是唯生辯證法補助的重要法則。與總論所說的基本法則是互相貫通的。茲再明其關係。

總論是誠，或者說是互助。互助是有三種性，卽爲團結性，進步性，競爭性。換句話說，就是智，仁，勇。因互助爲有組織的分工合作。使這種分工合作，依照合理化的計劃。社會如一複雜的器械，各有地位，各有功用。密切配合，毫無障礙。（矛盾）而且事半功倍。這是「智」之事。互助爲有力量的繼續前進，如人處火車箱中，因火車依一定軌道前進，速率逐漸加速，毫不震蕩，每有不覺車在前進。軌道如法則，火車頭猶仁，車箱猶至善。止於至善，而仍可前進。絕無處時代的落伍。這是「仁」之事。互助爲有把握的爭取優勝，因有組織力加速力是超越他人的，故爲優。雖不與人戰，但可以道德法律代替自然淘汰，使鬥爭者不能生存，換句話說將鬥爭遠拋在時代的後面，他製上互助的車，是許可的。他製有意鬥爭，企圖在車前阻火車的前進。那是自尋死路，互助的司機不能負責，可謂愛莫能助。故大勇若怯，雖不與人爭，然人莫能與之爭，爭則

必敗，這是「勇」之舉。故互助的團體性是智，進步性是仁，競爭性是勇。

孔子說：「知斯三者（知仁勇）則知所以修身，知所以修身，則知所以治人，知所以治人，則知所以治天下國家矣。」由個人到國家，由國家到世界的一切事物發展，都可適用這三大基本及三大補助的定律。我可說唯物辯證法的千言萬語，不及這三個字的「守約」。

（此處有模糊的印章，內容難以辨認，但可見「CENTRAL」等字樣）

（此處有模糊的印章，內容難以辨認，但可見「CENTRAL」等字樣）

丁一

（此處有模糊的印章，內容難以辨認，但可見「CENTRAL」等字樣）

伍 知行的真相

前人研究知難行易說的，無論反對或贊成知難行易說，都還沒有十分瞭解知難行易說。反對者的不瞭解，固不必說，就是贊成知難行易說，亦常提出修正意見，關於這種修正的批評，暫不在此提及，這裏僅說我個人的見解。要說明知難行易的道理，先要瞭解何者爲知，何者爲行。然後可以比較其難易。

一 知

我們所謂知，非文字的訓詁，而要討論「知」於人生實際問題之性質與作用，明定界說，才可以作爲知行問題研討的基礎。

甲 知的由來

國父在「軍人精神教育」中曾指出智的來源：（一）由於天生。（二）由於力學。（三）由於經驗。這和孔子所說：「或生而知之，或學而知之，或困而知之，及其知之一也。」的說法是相同的。墨子云：「知：聞，說，親」（經上）聞說是學知，親是困知。可說知由多方面來的。這亦可作爲說明的序列。

1. 生知——人爲萬物之靈，這靈是得天獨厚的所在。不然，何以動物中只有人類能適應環境，而進化，而取得主動的地位，別的動物就不能呢？我只好說人類天賦有比其他動物較高的感覺知能的所謂靈了。「靈」是孟子所謂的良知良能，即孩提之童，無不知愛其親。所謂惻隱之心，人皆有之。荀子亦謂：「人生而有知，知而有志。」（記述）解蔽篇）王陽明所謂其誠惻怛的良知。因爲「虛靈不昧」，所以「衆理具而萬物出」此理古人講的也不少，是否有科學的根據！可從各方面來考察：

（子）感覺——感覺爲人體器官的作用。作用的強弱，因人秉賦不同與學習而差異。前者是先天的，後者是後天的。現在人的感覺與古人的感覺不同。因器官是依進化的法則而進步的。故感覺力亦隨之而增強。現代人的感覺力是人類的祖先經不知幾許萬年的進化才能獲得的。人類因有隨時代而進步，才能取得主導的地位，儼然已是宇宙萬物間的主人翁了。這是人類能用「互助」法則爭取生存的結果。這和查理士達爾文在「原種」上所說物競天擇的原則並不矛盾的。「互助」法則是「天擇」的適者，成功者。不過人類到了文明進步後，對於人類間自身的發展，不應再循自然的競爭的法則而前進，應本自覺的成功法則而前進。

2. 立人類可用人的主動力量來修正人類進化的途徑，但人體上的器官在過去和將來仍受「天擇」原則的支配。唯其如此，人類始由爬行動物進爲立行動物，才能餘出雙手做萬

能的工作。故 國父所說：「雙手萬能」即是進化的標記。人體上的「天擇」是將需要部份特別發達，將不需要部份逐漸淘汰。人多走路則足健，若少行動則腿弱。此雖為進化學理，然人皆可體會。故說現代人體器官是進化的結果。

人體器官以腦為神經系的中樞。所謂感官可有內外之別，外感觀如視覺、聽覺、嗅覺、觸覺、味覺與內感官的筋肉感覺及其他神經感覺，則為神經分支。外界事物與各種感觀接觸，起複合作用而發生印像。印像經神經支幹之分子力的作用傳導至神經中樞。由腦之分子的力作用，與此印像的力作用起第一次綜合的作用，而得該事物基本的具體認識，王船山云：「無目而辨不辨色，無耳而心不知聲，無手足而無能指使，一官失用，而心之靈已廢矣。」（尚書引義卷六畢命）因缺乏某種器官即缺乏由某種器官所傳導的印像。今日見某甲、乙、丙、丁等……具有五官，因第一次綜合而有人之認識。再由戶口調查，知甲、乙、丙、丁……等死亡原因，疾病，年壽等作成統計，而得某地人的平均年齡及死亡原因的百分比。這是第二次的綜合。遂得該事物普遍的抽象的認識。第二次綜合非感官直接所能反映，而且宇宙的無窮大與電子的無窮小，為感官永遠所不能接觸到的。故雖承認知識的獲得以感覺為初步，但亦限於初步，不能完全依賴感覺的。謂同云：「蓋還我所有之五，以妄度無量無邊。而懸斷其有無，奚可哉？」（仁學

卷一）

唯物論者以物為主，故特別強調感覺在知識上獲得的重要性。但單憑感覺獲得的印象，不一定與事物相符，在常識上可得解答。以後討論知的性質時詳論。人類賦有比動物更高的感覺力即為「生知」的基本。凡非殘廢者均有感覺力。不過感覺力有敏銳與遲滯之分，那須視其秉賦和環境了。

(丑)遺傳 天生感覺力是本能，且依進化法則而進步的。若無進步性的遺傳，即不會有進化的。現在人和上古人體構造即會一樣的。進化論已正其謬。不過科學的遺傳見解亦有不同。有以祇有先天的性質——即種的性質可以遺傳，有以後天的性質——習得的性質也能遺傳。先天遺傳已成定論，後天遺傳雖尚在紛爭，僅為方法與成份的問題。在原則上不但筋骨的發展與退縮，直接遺傳，即腦力的發展與退縮，亦能遺傳。所謂遺傳，並不是在下一代即有顯著影響。尚不能確定相隔影響的時期。就是下一代受遺傳影響，同胞的氣質亦有不同。門德耳 (Mendel) 的基礎試驗即是說明。遺傳發生分行現象，有好亦有壞。大體上「可以發展後天性質」的可能性是遺傳的。至進步的變遷，由何而來，現在生物家還沒有一定的解釋。不同遺傳的可能發展是怎樣緩慢，但總會前進的。器官的進步亦會影響到知慧的發展。故「遺傳」是「生知」的進展。

要之，感官是「生知」的基礎，遺傳是「生知」的進展。原始時代生知已是有限。社會愈進化，人類的知識程度愈高，生知亦如水漲而船高。人的秉賦因而差別逐漸擴大。

每人「生知」成分多少是有的。成份最多是天之驕子。但天才可說發展為一先知先覺者，或發明家。他對人類特別的貢獻足以彌補秉賦差別的缺憾。

2. 學知——學知是自動的力學（研究）或被動的貫注（教授），不管如何「學然後知不足。」不學無術的人，不會自知其錯誤。「生知」為「學知」的基礎，「學知」為「生知」的發展。可說「學知」為人類知識增長的大關鍵。如一切知識必待親歷而後知，不經歷即不知，則社會的文化即不會進步。現代文明是人類千萬年來知慧的累積。人類若不能接受祖先知識的傳授，社會即不會有進步。現代的文明即知識發展的證據。書本上的知識僅是一種重要的記載。各種實物的考查固可見古人文化。然總不如文字紀錄的有系統和有條理。而且必須於讀書有了相當程度，才能獨立去研究。不讀書的學習，如盲人騎瞎馬，不會有前途的。故學習的開始即讀書，不然，小學，中學大學都可不辦，任大家去向社會求知好了。

（子）貫注 貫注是學習最初的一種方式。縱的方面接受古時的知識，時間愈久，累積愈多。累積的鍛鍊，則知愈真；橫的方面吸收各地的知識，空間愈大，累積愈廣，累積的融化，則知愈確。我人應將累積所得之真知傳給求知者，但須告以更求進步。惟應提醒古人得「知」的辛苦艱難，是可寶貴的。若誤以為是讀死書，棄書不觀，損失是屬於自己的。王陽明遺書鄒守益說：「某於此良知之說，從百死千難中得來，不得已與

人一口說盡。只恐學者得之，容易把作一種光景玩弄，不實落用功，負此知耳。一故於古人已得之知應以重視態度去探求。所謂重視，不是盲目的崇拜。國父謂：「如能用古人而不爲古人所奴，則載籍似爲我調查，而使古人爲我書記。多多益善矣。」（孫文學說）這比陸象山所謂，「六經註我」的見解還要進步。所說重視是要集中注意力。不然，恐已有之知。不可全獲，更談不到什麼心得了。

（丑）研究 學習更應就已得的知識爲首道，作進一層的研究。因「知」是後來居上，切不可有不如古人之感。假使沒有一點自負的勇氣，亦不會有刻苦的鑽研，也不會窮年累月，始終不懈。

本上 研究應是純客觀的。若不善運用自己的思維，客觀亦只是初淺的觀察，而且因人而異的。馬赫有一寓言，可借來印證。他說：某甲公孫三代同遊維也納。某甲爲一個五六歲的老工役。其子適是弱冠年華，攜帶一孩纔三四歲。遊後各敘其印象。這老工役師祇見同蜘蛛網一樣的電車道，其子說，他只見滿城漂亮女人。其孫說，他只見街道兩旁的玻璃窗裏所陳設機關靈活的不倒翁。這段寓言可指出複雜事物的反映是由人根據興趣去選擇的。我們更多的人到維也納，其爲事物的反映不會如照相般一致的。就是同一地方的照相，也因各人所採觀察的角度不同而異的。唯物論者却說：「每個的辯證唯物論的認識論的內容，一言以概括之，就是反映。感覺是一種反映作用，思維雖是抽象的

，但也還是外在的事物在人類頭腦中的反映。

我以為思維可修正錯誤的反映。如人見日出於東而落於西，但思維可知太陽未動。又有一笑話。河中兩船，一來一往，相遇時去船見來船特別快，有人詢問何故，有答謂「兩來船」。其人說，我們何不趁「兩來船」？如真信這種反映，請他也去趁趁「兩來船」！我可告訴大家，思維的發展，可使你發現微生物，可製成客觀所無之物，如飛機、電燈、在發明之前是沒有的。這種不斷的發明可使你認識的限度擴大，思維不妨「想入非非」，不限於客觀事物的夢想者，當是一個成功者！

3. 因知 因知即是由經驗所得的知識，亦即是奮鬥與試探所得的成果。

(子) 奮鬥 人類初無知識，但有欲望。欲滿足此欲望，必須從事各方面的努力，如覓思食，渴思飲，寒思衣。所謂食，飲、衣、均為人類最基本的欲望，惟努力可達欲望的要求。故知是由努力而得來的寶物。努力才有經驗。最初人類所恃以養生者，僅自然的菓實。取菓次數多，則「知」何種菓可耐饑，熟至若何程度可食。同時取菓次數多，採法亦進步。或因菓味不足滿其新生的欲望，或因人口的繁殖，果實供給不足，則思所以獵取野獸。野獸不易獲得，其為人類的食物，或因自衛而擊殺，或以智力而攫其弱者，繼則利用工具以殺其強者。更就其食的方法說，初則生食，繼則熟食。再則知由漁獵而至牧畜。農業則為經過相當奮鬥時期所得的結果。所謂識菓的生熟，辨味的美惡

部爲「知」的一部份。據德國米勒爾（F. Müller-Lyer）說：人類祖先脫離樹上生活，即以手製工具。由以石藏葉實，進而用石子打擊成彼所希望的形像，以後就造出法國古物學者所謂「拳擊」（Coup de Poing）爲工具，以爲刀、斧、鋸、鑿、鋸、錘、種種之用。後因實際上笨拙工具，不使使用，乃插上小柄，即成爲錘；加上齒縫，即成爲鋸；更分成各種工具，以合各種用途。樹枝的被用亦然，分製各種器械，如棍、槍、棒、以後成爲刀、弓、箭之類。此種工具的進化，可分爲五大時代。即石器時代，銅器時代，鐵器時代，機器時代，電氣時代。所謂工具の利用，改良，亦即爲「知」的一部份，而由於生存奮鬥得來的。

人類求生存爲促進經驗的獲得。若人類無自然環境的壓迫，如無毒蛇猛獸以及風霜雨雪的侵襲，則知的獲得必緩，甚至無進步。故知識的獲得，最初有賴於自然環境的壓迫。因自然環境的壓迫，則促進人類應環境的需要而努力，以是奮鬥不息，則「知」愈進步。

（丑）試探

奮鬥所得之知，爲人類求生存的產物。人類常處於被動的地位。然

人類求知欲望，則不限於被動的奮鬥。人亦常以主動的姿態向自然或社會去試探以期求知知識。國父說：「冒險也，試探也，探索也，冒險也，」又說：「四事者乃文明之動機也。生徒之練習也，即行其所欲知以達其欲識也；科學家之試驗也，即行其所不知

以達致其所知也；探索家之探索也，即行其所不知以求其發見也；偉人傑士之冒險也，即行其所不知以建其功業也。」是則四者——習練、試驗、探索冒險——的動機與方式各不同，而政知之目的則一。

奮鬥是習練的，冒險的；試探是試驗的，探索的；總其成就為經驗。同一事實，各人所得經驗不同，其進展速度亦異。如各人同走一路，有一次即可認識，有須走數次方可認識；有走路之外，並觀察許多有關的新知，有的視若無睹。這種差別是可打破的。如「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。」所謂經驗，是由行而知的結果。它不是感覺的印象，而是由行一件事而有所得的觀念，若經而不驗，做了一次，等於沒有做。何嘗有經驗？如不將中國人的特徵織成一概念，即不能分別中國人或外國人。在另一方面，經驗又是傳授知識的印證。從書本上或其他方法獲得理論的知識，必須經過實行，才能深切的領會。

乙、知的性質

知之性質常為人所誤解。本屬非知，以之為知，如以「知」為「空想」，「幻想」，「直覺」，「幻覺」，諸如此類甚多。故應作一次正名的工作，以確定其性質。荀子於「正名篇」說：「異形離心交喻，異物名實互紐，貴賤不明，同異不別，如是志必有不喻之患，而事必有困廢之禍。故知者為之分別制名以指實；上以明貴賤，下以辨同異

；貴賤明，同異別，如是則志無不喻之患，事無困廢之禍。此所爲有名也。』他以名實要一致，同異要有別，是需要知識。可是知識本身的「知」字，也得正名。

「知」爲一種意識，視之不見，聽之不聞，摸之無體，嗅之無味。然決非出諸空言，依於無據。進步的知識是前後連續的。沒有哥伯尼（Copernicus）的太陽中心說。刻卜勒（Kepler）的天體運行三大定律即無所依據。牛頓若無刻卜勒的發明，萬有引力即無從計算。若更沒有孟利邁克孫（Michelson Morley）測光的實驗。愛因斯坦的相對論或須遲若干年代方可成立。故任何知識系統的產生，皆非無的放矢，總由於生命動力的推進，民族精神的表現，時代潮流的激蕩，舊有文化的暗示，世間絕無不切人生的知識。「知」之爲「知」，均有實踐性，決非空中樓閣。換言之，不切人生實際者皆非知識。其性質有三：

1. 標準性：凡真確的知均可作爲判斷正誤是非的標準。合於標準的理論爲「是」，不合於標準的爲「非」。一件事的爭執，不會有雙方都合於標準。如所謂標準的知，若經時代的進步，證明不真確，即另外必更有一真確的知，而可成爲新的標準。凡夠不上做標準的，或已被推翻了的舊標準的知，均非真知。故不僅一知半解者不爲知，即見聞之知，亦不爲知，因見聞不一定可靠，而易引起錯誤的感覺。

2. 不覺性：「不覺」或由於基本的智能不夠，對於某種事實視而不見，而發生

謬見。或由於人體感官的有限度，不能目及，如一杯之水，表面上清潔，實則以顯微鏡照之，則微生虫累累，不計其數。可謂否定了清潔。或因觀察不細，以致不能見事實的真相。如德國某大學教授試驗學生的觀察是否正確，於課堂上正在授課時，忽然有一生起立演講侮辱基督教，忽有人出手槍擊之，學生駭殺。事後教授命各人記錄其事，其正確性有百分之八十，有僅百分之三十，然此乃教授定計為之，故知之正確。又有大學化學家徐塔耳 (S. Tarr) 初入講堂，攜一杯鹹水，先以手指插入水中，再以手指放入口內。囑學生同樣試驗，於是學生將手指放入水內，及至入口，則均愁眉縮眼，鹹不可耐。徐氏說：「我常說你們觀察不精細，均不相信，你們不見我放入水內為中指，而放入口內者為食指麼？」這種不覺對於「知」的認識大有關係。

(丑) 錯覺 錯覺為目力所及，不能得其真相，非他法求之，不知其錯。試以下列各圖明之，圖一，A B 二線實為等長，但眼睛反應銳角常不及，反應鈍角常太過。當眼睛橫過下一圖時，加以照片拍眼的運動，即見在右邊的線上（銳角）運動較為延緩，在左邊線上眼的運動受了障礙。圖二，三角形各邊對面三線，看來是不相等的。實則等長。圖三，A B 線與 C D 線看似曲線，實係直線。圖四，看來 E F 是同一條線，實則 G F 是同一條線。圖五，H H，I I，L L，M M，四線看似不平行，實則平行。五圖均似明明如此，實則如彼，即係錯覺。王船山有云：「線見開而生，

知非真知。這證明親目所睹的事物不一定可靠的。



（以下文字因模糊度極高，內容難以辨識，僅能辨認出部分詞彙如「知非真知」、「證明」、「事物」、「不可靠」等。）



1947

(寅)幻覺 眼前幻像為客觀事物所無。每因極簡單的感覺衝動，引出複雜感覺習慣，而忽變成實體的現象。不過幻覺是一時的感覺，時間稍久，即可辨別，如黑路見一樹幹而拼命奔跑，以為遇鬼。荀子說：「月明而宵行，倍見其影，以為僞鬼也，仰視其髮，以為立魅也。」所謂「杯弓蛇影」，疑而致疾。唐人曹松詩：「汲水疑山動」，非真山動。又由一種視覺刺激發現時，而其他動作系統即發生作用。如作戰時某兵預備向掩蔽的敵人開槍，忽見其帽即行開槍，實則為放在槍尖上之帽。又如「西廂」詩云：「拂牆花影動，疑是玉人來。」彼若濕視覺暫斷事物，亦不可恃。

(卯)聽覺 聽覺的不準確亦然。如身坐掛物走階時，忽聽聲響，而回頭無人，常以為遇鬼。這種故事幾為我人所熟聞。又如「風聲鶴唳，草木皆兵」，均足證聽覺亦非一定準確。故聽覺視覺所得的「知」極難真確。必須以科學方法求事物的真理。一切應以事實為基礎，不可以空想為斷。

國父說：「凡真知特識，必從科學而來也。捨科學之外所謂知識者，多非真知識也。」(孫文學說第五章)孔子家語魯哀公問孔子：「天圓地方」的問題，曾子即答以「若天圓而地方，是四角之不掩也。」所謂天圓地方，天動地靜，以科學按之，以考其實，則大謬不然矣。(同上)故惟有「真知特識」可作為標準的。

(2)一致性——理論與實踐有不可分性。理論為實踐所「知」的最高概念，實踐

為理論所「行」的必然結果。我且就主觀與客觀作一相對的講明。

(子)主觀 客觀的知識，若由他人抽象的傳授所得，或由自己的理論研究所見，始不問其真確與否。這種知可說是假定的，抽象的理論的。莊子齊物論云「毛嬙西施，人之所美也，魚見之深入，鳥見之高飛，麋鹿見之決驟。」這只是主觀的文學描寫，不能算是真知。要之，若「知」能由人來實行，而能見諸事實；或以物來試驗，而證明其無誤，始可謂之「真知」。這亦可說是主觀知識客觀化。

(丑)客觀 社會上新理之發明，或新物的創造。若以實驗科學衡之，可以明其理；若以工具實用觀之，有益於人生。真理的虛實，可由人人探討而證明之，物法的創造，可由人工利用而增益之。這種知可說是真實的，具體的，實踐的。我人若求得實在的理解，而成爲自己的知識。如荀子所云：「所以知之在人者謂之知。」（正名篇）這種知堪稱「己知」。亦可說是客觀知識主觀化。

要之，假定的，抽象的，理論的知就算是真的，那也是主觀上的「真」；至於實在的，具體的，實踐的知，倘若是確的，那才是客觀上的確。要之，一件事物在主觀上看是如此，在客觀上看也是如此。就是客觀與主觀的一致。反之，若主觀上看是如此，在客觀上看是如彼，就是主觀與客觀的矛盾。矛盾非真確，真確必一致。不僅是自己的主觀與客觀一致，也是解釋與試驗的一致。因一理若僅個人能自圓其說，或見諸實行，而

社會上無人能「知」與「行」即不真確了。

(3) 進展性 「進」是就時間來看的，「展」是就空間來看的。知識是隨時空而進展而發展的。 國父說：「吾人之在世界，其知識要隨事物之增加而同時進步。否則，即漸趨老朽頹唐，靈明日銷」。這已明白指出知的進展性。

(子) 空間 在空間上一地的真知，不能適用於他處。這種限於一地或一事的觀察與實證，而不能普遍適用，即「知」限於空間特殊情形的緣故。如「橘生江南，逾淮為枳」。故須先明事物普遍的情形，其「知」乃可為根據。否則，廣東人以雪為世上所無，或見駝駝而以為馬廬背，即「只知其一，不知其二」。故最好的知，是要在空間上認識它的普遍性。及一地的特殊性，如三公斤重的物質到了赤道要減少十公分，高山頂上的一塊石頭比一塊石頭在山底下要輕一點，我們要明白這種事實，要瞭解這種道理，故一切事物不可妄加推測，強不知以為知。

在另一方面須知普遍性與特殊性並非一定是矛盾的。我人歸納可用另一種方法的。如以哲學態度將科學中原理理論定律而構成更普遍的系統。例如從水至百度即沸騰，至零度即結冰；水銀至二百六十度即沸騰，至零度下三十九度即結冰；炭養二氣至零度下八十度即沸騰，至零度下二百餘度即結冰。各物沸點與冰點的不同是特殊性，但是能達沸點與冰點，這是普遍性。知此可構成一定律說：「凡物質皆可依溫度的高低而變遷其

狀態。」又如化學中物質的化合，物理學中力的互相變換，生物學中生物的歷代分衍，地質學中球面的海陸遞變數理理論，而組織成爲「宇宙是進化的是變遷的」一個宇宙觀。由此可知「知」是有空間性，「知」的範圍是必須有界限的。

(丑)時間 知不僅須明瞭一事一地的局部正確現象，更須隨時間而進展。因知的對象爲事物，社會有不間斷的進化，則事物有不間斷的變遷；事物既有不間斷的變遷，自必有可變的知。如精神論在原始民族中極爲重要，降及近代，則流爲迷信，多祿歐 (Tolomy) 地靜學說，佔天文學權威之地位者，凡千有餘歲。直到現在已與科學的事實相刺擊。考人類知識發展的步驟，有人分爲神學，玄學，實證科學三級，或分爲神話，幻術，發見，機械論，演化論五級。我以爲人類知識演進，應依知行史觀劃分爲三級。

在不知而行時代，物象的屬性，事變的歷程，原始人均作有人格的個性，有形質的實體。事物發展，雖有必然的聯續，然而異同之辨，繁簡之理，因果的連貫，性量的區分，均未認識。在行而後知時代，好惡之情由求欲望而產生，知識之得因缺少邏輯的基礎。及至行之既久，其有不近情理的，不符事實的，則受進步時代的淘汰，餘下精純的觀念，遂化爲常識，在知而後行時代，常識的系統化，有經驗的秩序，物象的照格，均有相當律例可繩。再進有理性的知識，以之觀察客觀的世界，主觀的人生。以嚴密的方

法，訂顯明的原則，以發現真理，即成爲科學。

史有以爲記載人類幾千年繼續不斷的努力，足證「知」實隨時間而進展，不僅經過長時間而「知」有進展。即一小時或一分鐘，知亦時刻在變化。如行軍必須知各種有關的事實，即知隨時變動的情況。若早一分鐘未發見敵人，遲一分鐘敵人已至而不知戒備，必遭危險。故「知」實隨時間而進展，不進展則可建造成爲零伍。惟各種知的進展速度相差甚遠，不可以一端而論其餘。

合時間空間說，知是進展的，其能維持正確地位愈久，適應普遍地方愈廣，其知愈有價值。反之，其價值愈小。要之，「知」的價值與時間的延長，空間的擴大成正比。固然知是隨時間空間而進展，亦不可以此時此地之知，皆不足信。故在新知未發現以前，我人應維持「知」的標準權威！

丙、知的定義

根據上述，知的由來，性質等觀念而下一簡單的定義：
知爲有關人生的原理與經驗而具有標準性一致性進展性的意識。

二 行

行的界說，歷來甚爲紛歧，茲先研究其範圍。

甲、行的範圍

行的範圍，關係至大。歸納之可得廣義狹義二說。

(1) 狹義——國父於「行」字雖未下定義，可在遺教中融會成一個意見。

(子) 外表 國父以行的外表是可見的。所引十證均為外表的一種動作，作文雖亦有思維的行，但作文是可見的。國父雖無指出「思維」為行，但十證的行是要運用思維的，不過大體上說行是外表的。如「然其饑也，必須自行摘粟以充饑，其渴也必須自行汲水以止渴，事事無不自食其力，乃能生活。」這是說行乃生活的表現，而且包括全部生活的。不行即不能生活。行均依需要而活動，且均不它的外表，只要泛覽全部遺教，均可找到證明的。

(丑) 目的 國父所說之「行」有目的。以中外工程為證：「古人無今人之學問知識，凡興大工，舉大事，多不事籌畫，祇圖進行，為需要所迫，莫之為而為，莫之致而致，其成功多出於不覺也。」這是「不知亦能行」，但在行之前是有目的，決非無意義的舉動。其結果或超預定之外。只要有目的，行是易的。

國父說：「三千年以前求進步的方法，專靠實行。古人知道宇宙以內的事情，應該去做，便實行去做。所謂見義勇為，到了成功更再去，所以更進步。」如后稷知道人民饑餓，非有適用的農業方法，生產五穀不可，便親自去教民稼穡。禹見到人民受洪水

的痛苦，非用相傳的治水方法，洩去高壩之水不可，便親自去疏九河。餘像燧人氏發明火，試問他不去鑽木，怎能取火來？神農氏發明醫藥，試問他不去實百草，怎能知道藥的性質呢？（民國十年十二月九日對植林學界歡迎會講知難行易）所謂由需要而進步，由發明而教導。都是有目的的動作。這就是「行」。

總括上述的「行」，是具有需要性進步性而為人生有目的有外表的動作。常「行」為生活的動，篤行為進步的力。雖以行較知為易，但非輕視「行」，不要「行」，而更主張力行。「行其所不知者，不獨為人類所皆能，亦為人類所當行，而尤為人類之欲求生存發達者之所必要也。有志國家富強者，宜勉勵力行也。」「行」是人類進化的大門，歷史上誰能入不由門？要達人的目的只有「行」，這是狹義的「行」。

（2）廣義——歷史上「行難」的意義無具體的解釋。我想是較廣義的。如常人以「我知由雲和往重慶，但不能行。」實則知應包路線，費用，購票，住宿，以及有關問題方可。以上命題的行難是有知的成份在內。即擴大行的範圍，而縮小知的範圍。僅有抽象的假定的知是不夠的。以知為行，就不合邏輯了。

王陽明的「即知即行」是「知是行的主意，行是知的工夫」，可說行的領域就是知的領域。如好（行）好色（知），如惡（行）惡臭（知），知行合一，故範圍亦合一，與近來行為主義心理學派主張相似，這派人且不承認有知。以人的「行」本與心靈無

關。其行為分類：有秩序的行為與紛亂的行為。這兩種行為均可分為潛伏的，與外表的。所謂潛伏與外表又各可分為語言的非語言的。潛伏「行為」，為不表現於有機體的外部，而非外人所容易直接觀察的行為。如「思想」及其他不易直接考察的身體活動皆屬之。外表「行為」為表現於外而為外人所能直接觀察的行動。如飲食，遊戲，談話，跑路，歌劇等都是的，故其人類行為的範圍是包括一切的，照此說法，知行無比較可言，我亦掉一說法。潛伏的行是不可見的知，外表的行是外表的知，根本不承認行亦可說得通。不過這兩者總不是妥當的解釋。故其所謂「行」的範圍，亦不為我所採取。

蔣主席解釋行是廣義的。但「行的哲學」是建築在孫文學說之上的。但為什麼對行的範圍會放大？因將「知難行易」道理作更簡單的說明，特別提出一個「行」字的。這不是違背遺教，而是發揚遺教。國父曾以運籌維新較日本為速說：「道在行之而已。」以宣誓一事為證說：「遂致建設無成，此行與不行之效果也。」又說：「勉勵力行」。又說：「然兄弟能得一學說打破古人之舊學說，即一味去行之謂也。」（民國六年七月二十九日在廣州全省學界歡迎會上講行之非難，知之維艱）故強調行並非沒有依據的，而且亦非反知。更非行難於知。而是說：研究「知難行易」說要行。（研究）說明學說亦是一種行，根據遺教去指導民衆亦是一種行。故說：「古今來宇宙之間只有一個行字縱能創造一切。所以我們的哲學唯認識知難行易為唯一的人生哲學。簡言之，唯認行的

哲學爲唯一的人生哲學。」故「知難行易」與「行的哲學」的原理是一致的相符的，却於「行」有廣泛的說法。

(子)內外 「我們簡直可以說，「行」就是「人生」。通常將「行動」二字和「思維」相對立，或是和「言論」相對立，其實廣義的講，所謂思維和言論，祇是行的過程，原是包括在「行」的範圍以內，而並不是列於「行」以外的。人生自少至老，在宇宙間，沒有一天可脫離「行」的範圍，可以說人是在「行」的中間成長。由「行」的中間而充實了人格，而提高了人格，一切聖賢英傑，革命志士，因爲能有目的有決心的行，所以能達到他的志願，完成最高尚的人格。」這比國父單說外表的範圍已較廣闊，但和行爲主義心理學者所說的亦不同。因爲「行」是「否定」紊亂的行爲的。

蔣主席說：「行與動是不同的。「動」並不就是「行」，而「行」則可包括某種的「動」在內。行是經常的。動是臨時的；行是必然的，動是偶然的；行是自發的，動則多半是他發的；行是應乎天理人情的，動是激於外力偶然突發的。所以就本體言「行」較之於「動」更自然，更平易，就其結果和價值來說，動有善有惡而行則無不善。行是繼續不斷的，動是隨作隨止的。……或可說「動」是低級的，行是高級的。」這比行爲主義心理學者所說的範圍是狹多了。至於無分動與靜，則比國父所說行的範圍爲大。

(丑)目的 蔣主席說：「我以爲「行」爲性之表，所以「行」亦與生俱來。人生

在孩提時，一出世就能啼哭飲食，稍為長大了，就知道視聽言行，等到長成以後，無分智愚，總是求生存，求進步，求發展，換一句話說，就是人生的需要。這種種都是「行」的表現，亦就是與生俱來的良知良能。」又說：「所謂「行」也應當為人類生活，羣衆生命，民族生存，國民生計而行，人和禽獸的不同，就在於此。」這種行的目的與國父所說並無差異。

「蔣主席所說的「行」雖包括「思維」和「行動」的，但承認有知。即思維之動為行，思維之果為知。即行與知各有範圍而互不侵犯。不通行的有軌道有統系，幾乎可說是新的「知行合一」說了。對於「知難」雖無補充，但對「行易」却加解釋：「我們嘆知道所謂「行易」並不是不勞而獲，無為而治的意思，亦決非一帆風順，毫無阻礙的，構在人生途中的，正有很多危險和無數荆棘與障礙。……那末，無論遇到什麼危險，就能「處 岩安」，「履險如夷」，……這個行的精神就是革命的精神，只要是他分內之事，只要是他主義信仰和職責所在，就是到頭流涕流血，乃至赴湯蹈火的時候，亦能泰然自若，無所謂難，更無所畏。這樣的行有還什麼不容易呢？……這樣的力行，縱能不畏難的去行，就覺得「行易」。所以只有力行，才是「易行」，不然好逸惡勞，畏難却步，不在動手，那就無事不難了。」這是「行」的最高發展。我們却不可從反面去看，這是「明行難」，因不能達到這種高級的「行」，即不「行」，或無所謂「行難」。若

能有這樣的「行」，說它「行易」，有何不可？

綜合廣狹二義而定一行的範圍，以便比較。（一）行有內蘊的，即人體內部屬，心等的作用，統名之為內蘊的行，而無紊亂的行為，這種有秩序的內蘊的行，以思維為最重要。但思維僅是思索，由思索所得而保存的概念，就是知。（二）行有外表的，無論是動和靜的表現，只要可見的有秩序的行為都是「行」。故「妄行」「冥行」「暴動」不算行。（三）行有目的的，除了有軌道有統系的高級的行之外，更有不可否認的，低級的行。這在人生日用之間，以低級之行為較多。要之，可說思維的行，動作的行，功效的行，這樣比較具體，以後即用為討論的範圍。

乙、行的結果

行是達某種目的的工作。假使工作結果與目的不一致，是失敗的；若不一致，是失敗的，如何行可達目的，非本節所欲言，需要研究的是「行」所發生的結果。這種可能結果，必須講明，以便將來與知可以比較。

（一）欲行——這種行動是根據欲望的刺激而產生的。這是低級的行。國父說行為生活的表現。蔣主席說行就是人生，自然人的活動可說是行了。這種由於生的衝動，而以行達到目的，一種由於本能，一種由於習慣。就本能說：如嬰兒生而知吃乳，即其例證。此即所謂「不學而能者，良能也。」行為主義心理學派否認本能的存。以「

行。由於生理作用的單位，即反射弧所合成，與遺傳無關。初生時嬰兒第一次為餓渴所刺激時，未必即有飲食的姿勢。最初為餓渴所刺激時，僅能使其發生不安靜的狀態，與種種紛亂無定的運動，而此種動作原無目的。母親因其生而未食，即喂之以乳，嬰兒吃乳後，則餓渴刺激消滅，遂安靜，如此反覆，經過數日，嬰兒即知其其他部份的動作，不能減少餓渴的刺激，性「吃乳」和「吞乳」終能使其身體均漸恢復原狀。此後餓渴時，身體別部分動作逐漸減少，而「吃乳」及「吞乳」運動，則大有進步。久而久之，飲食動作始成立。此固可言之成理，然各人兒時狀態，當不復記，心理學家亦非例外，故此理不過為一種假定。若經推敲，初次何緣能吮？能吞？若謂最初嬰兒全身運動，但是大人作一事，亦不能避免無關的動作，故不能援為例證。名之為本能亦無不可。且始不問孰非孰是。然其結果為欲求的滿足。由欲望刺激而生的行動，初行時必感困難，惟為需要所迫，故能行之。及至行之既久，則為熟練或養成習慣。如吃飯搖鈴，聞搖鈴即往吃飯，不必待肚餓再往吃飯。這就是一種習慣，習慣影響行為甚大。

人的興趣有所偏。或因職業有所專，故對某種行動因多而習慣成自然。有早起習慣的，要他遲起困難；有遲起習慣，要他早起亦難，有了某種習慣，一時想改變是很不容易的。習慣彷彿是一種欲望，不照他的習慣去做，好像欲望不能滿足一樣。「欲行」由本能到養成習慣，已達「行」的最高峯。這個時期大都由於欲望的刺激而得到滿足，行

也因而停止了。

換句話說，行為滿足人類的各種欲望的必要手段，欲望一滿足，則行為即消滅。如有新欲望產生，則又須以「行」達到欲望的滿足。如時髦女子今日見一時式服裝，則歸而命裁縫依式製之，是欲望已滿足，則製衣的「行」亦消滅。隔相當時期，式樣翻新，則又須重「行」製衣以滿足欲望。故行的效能隨欲望的存在而存在，隨欲望的消滅而消滅。這種「行」動都是很簡單的，而且行的結果，也是容易達到。這種行自然是易的。要之，本能的行，習慣的行是易的。它的結果也是極其簡單的，而為現實性的。

2. 試行——人依自己的目的，以新的方法來「行」，或以多種「試驗」（行）以達理想的目的。這種行比較複雜。這種「行」無論達到目的與否，必能獲得結果，不過這種結果與目的一致的則為成功（結果），不成功則獲得新的知識（結果）。所謂行而後知，這種結果是進步的，是會促進社會進化的。不過行的中間已走了「之字路」，前進是曲線的。這可說是中級的行，其結果有偶然性，而可能存在的。

3. 實行——依「行而後知」的經驗，再來作新的計畫而成新事物。這種行大都是科學方法的行。國父說：「古人進步最大的理由是在能實行，能實行便能知，到了能知便能進步。」又說：「當今科學昌明之世，凡造作事物者，必先求知而後乃敢從事於行，所以然者，蓋欲免錯誤而防費時失事，以冀收事半功倍之效也。是故凡能從知識而構

成畫像，從想像而生出條理，本條理而籌備計畫，按計畫而用工夫，則無論其事物如何精妙，工程如何浩大，無不指日可以樂成者也。「這種「行」非常複雜，而且必須集合多數人方能行之。這可說是集體的行。這種行若成功，必須有系統有軌道，亦可說是高貴的「行」。這是根據一定的方法（因）而產生一定的結果，因果絲毫不爽。這是知的必然性，而能較久存在的。」

要之，「欲行」可謂「勉行」，「試行」可謂「利行」，「實行」可謂「安行」。

行的等級不同，故其結果亦不相同。

丙、行的定義

根據上述可得一結論：

行是欲達一定目的而能產生結果的工作。

三 知與行

知與行既已分別研究，應進而區分其彼此的關係，而較其難易，更繼以 蔣主席「行的哲學」與「革命哲學」的一致看法。這是必須探討的項目。

甲 知行基礎

一般人講知行，只注意到知行的範圍，知行的關係，知行的比較，而對於知行的基

礎和發展，往往是一個重大的忽略。

人爲生而行，由行而求知，由知以達行，使其生活能適應環境，減免損害，提高文化，若人痛不欲生，知固不必求，行亦無所益，逃名棄世，一切完結。否則必爲繼續生活而行，爲改善生活而知，知行始能在一共同的基礎上以求發展。故討論知行問題，必不可少的是唯生的觀點。我們必須以「生」爲基礎去衡量一切的物與事，庶不致誤。

知行基礎既爲生，因生而有個人的學習，由學習而進步；因生而有社會的演進，由演進而文明，這兩者固有相互的關係，亦可分別來研究。我們要研究知行的基礎，必須追溯到基礎的形成，那就是一部生物進化史。我從進化論中看出進化過程中的知行表現。就是最簡單的動物均蓄有少量的潛能，繼乃因對於它的環境而消耗之，這種消耗近似燃燒，但不致油乾燈盡，雖如盲撞，亦未必力竭物亡。這就因動物有自存的方法。故能於一長期或短期中保存其現狀，即盡其壽命的限度。若生物不善於消耗它的能力，或消耗於有害於己的方法者，在生存競爭中必歸於淘汰之列。當在顯微鏡下觀察原生動物的活動，亦可表現它具有知的心意，行爲的個性。它們雖能以行動影響環境，然在初期則以適應爲主，可以說純然受環境的支配。知識的萌芽，有如石投於水中逐漸擴大其水波，這種水波影響大小，就看投石的力量，這就是知行的力量。這水波由中心向四周擴展。

的大小，就是文化的高低。這是觀察的要點。明此，可知天演的趨勢及生物適應的方法。

試驗與錯誤方法 (Trial and Error method) 是生物天演的重要步驟。既使簡單動物亦能以某種程度的自動進取而施動作於環境；同時亦能對環境而起有效的反應，次數不定。如拖鞋虫行近一種不適應的環境，立將其顫毛的運動變易方向，仍移向前方進行。若再遇不適宜的環境，則退縮轉移如前狀，直至發現一出路，或為此種刺激而致於死亡。拖鞋虫之於各種問題，僅有這一種答案。但在他種原生動物，則有數種反應。當動物有數種反應可以更調試用時，此動物即已採用試驗與錯誤的方法，是則又進一階級了。其他動物尚有其他方法。人類到現在還不能完全避免動物行為的錯誤，不過在上帝的成績表中是取在超等甲級而已。我將於分論時提及。

1. 適應環境——人類在「不知而行」與「行而後知」時期中所做的事，都是適應環境的，雖亦有改造環境的事，但是在重要性上看是適應的成份居多。如夏天在日中行走太熱，須到涼亭休息，如冬天在房中感覺太冷，出屋去曬太陽，都是適應。人類因須適應環境而有行動知識，這就是生命最低限度的要求。因此要求而發生行與知。

(子) 學理 根據行為主義心理學派的見解，所謂行為，為有機體與環境間所發生的順適作用。欲知心理學所謂行為，當從有機體的反射與刺激及情境的種種關係，及此

種關係的結果中求之。

第一、就刺激的反應說：一切行爲爲一切刺激所喚起。某種刺激不存在，其相當的行爲亦不能發生，故欲瞭解行爲的性質。當先研究刺激的性質及其行爲發生的能力。

何謂刺激？有機體若與環境的人物事件，一切自然物及自然變化相接觸時，能使有機體發生反應的可能性者，卽爲刺激。(stimulus) 光能發生視覺，聲能發生聽覺。故光聲均爲刺激。舉凡社會的風俗，法律，宗教，科學，語言，制度等均能發生反應，凡能變化個人的行爲都是刺激。體內的饑渴能發生飲食的行爲，亦在刺激之列。

行爲雖爲刺激所喚起的反應，然亦有適當或不適當。刺激若不適合，行爲卽不能發生。例如光波爲視覺的適當刺激，音波爲聽覺適當的刺激，嗅味爲嗅覺與味覺的適當刺激，溫冷爲溫覺及冷覺的適當刺激，筋肉的運動爲運動覺的適當刺激。諸如此類，皆關於特別器官的適當刺激。這種適當與不適當刺激的分別，均因各種特別器官的構造及作用不同之故。此外尚有兩種適當與不適當的刺激，卽由於動物的種類不同，及由於有機體的刺激的歷史關係。

在這裏可以看出知的不同。因刺激的適當與不適當爲比較性質。同樣刺激在某個人爲適當而能發生某種行爲，在另外一人則爲不適當。在心理學家統歸之爲歷史關係。若分析的看就是知行關係的不同。(一)由於「行的累積乃成知」。各人行的累積深淺的

不同，如同操讀英文書籍，在會習英文者，讀後即知其意，并引起種種思想；若初學者讀之，解釋不清；若不通外國語者看來則不起反應。是知者行易，不知者難。可由於各人行的累積種類的不同，即各人教養（知）的不同，而發生差異，如村野間一切名勝古蹟。在其隣近耕種的農夫看來不成興趣，文人學士一至其地，即能發生一種詩歌的情緒。是知者有認識而樂行，不知者不瞭解而盲行，雖經過其地而猶無所知。（二）由於知的累積乃能巧。如他人見蘋果落地毫無感覺，牛頓見蘋果落地，乃悟地心吸力。這因牛頓在頓悟以前常讀哥白尼，刻卜勒，伽利略的學說，心中蘊藏「月亮何以繞地運行」？「天體何以順着圓圈活動」？這類問題思考很久，故能見蘋果落地，頓悟出「萬有引力」，所以有人問他何以能發明學理？他說：「思考，思考！思考到東方發白，即見光明！」倘使牛頓沒有知的累積，決不能生巧。所以對某一事起簡單的反應（行）是容易，要起適當的反應（知）就難了。

第二、就刺激的強度說：過強或過弱的刺激，往往失其喚起行為的效力，例如音波擾動數，每秒在50,000以上，或在16以下，亦不能發生聽覺。刺激的強度恰能達到行為發生的程度時，名為「強度閾」（Threshold of intensity），凡在「強度閾」之下都不能使有機體發生反應。「強度閾」常因人或因時而增高或降低，其條件有四：即（一）習慣——如兒童初學字，除指書外，難於認識，然學習既久，雖不甚分明的草書，彼亦

能讀，初學外國語者，聽外國人說話時，若不大聲瞭亮，字字分明，即不能懂，一俟習慣以後，雖輕聲細語，亦能一一分明。這都是練習結果，使「強度圖」降低。反之習慣又能使「強度圖」增高，如我人初至一景地時，所見都美麗奪目。然若於該處久居，興味必減。所謂「入芝蘭之室，久而不聞其香」，均可證明。「強度圖」的降低是知的獲得，行無所難，若增高是知的進步，行若無事。人當自知其何者為難，何者為易。(二)變化微漸的刺激。刺激強度的增減，若為驟然，往往反易於發生；反之，變化微漸的刺激，有時全失其發生行為的效力。社會與政治上一切改良，緩進則反動力小，急進則反動力大。即因漸漸增加刺激能使「強度圖」增高的原理，則行無所事，自然是行易了。(三)生理狀態。「刺激」強度圖」常因生理狀態變化，例如當大饑時，雖不甚佳的食物，亦為美味；若於大宴之後，雖有美味在前，有時亦不能引起食欲了。又如身體或各種器官疲勞時，若非強烈的刺激，即不能發生反應，且所喚起的行為皆不如平時的敏捷，力量亦因而減少，甚至失其效力。孟子所謂「饑者易與食，渴者易與飲」，應需要而「行」故易。行久則疲勞，非有大智識極強刺激不能持續，是仍為知難。知至則「鞠躬盡瘁，死而後已」，何疲乏之有。(四)注意之影響！人當注意聽時，則聲雖小，亦得聞之，其注意力集中於他事物，則此微弱聲音即不得而聞。此與知行關係相同。

第三、就行為的作用說；生物受外物刺激時能發生反應，它的形體的變化，位置及

方向的轉移，不是完全是被動，而此種被動的程度隨生物的知識成反比例。這種自由變更位置或方向及能自由運動的反應，即為行為。當一行為發生時，有機體當先轉其身體的方向，使其傾向或離開刺激之源，即行為的準備，行為發生，則有機體與環境原有的刺激關係遂變更。如人因饑渴的刺激，而有飲食的行為，飲食後則刺激即因而消滅。又如人為觀察而穿衣，因避風雨而造屋，及至有衣有房屋後，則寒冷風雨與人的關係即起變化。總之一切行為皆有機體對付環境，干涉環境的作用，初時皆為外界的刺激所喚起，及至動作發生後，原有刺激即因之撤除，或變化原有的位置，或變化外物與有機體原有的關係。

行為是互相包含，不易分成單位，如跑路的本身第一種行為，若為上學而跑路，則跑路為上學的一部。若上學為求學則或討生活，則上學亦為其行的一部，心理學家為求於研究起見而有構成行為假設的單位。(一)適當的刺激，(二)受納器的準備以受納外來的刺激，(三)受納器的活動，(四)感覺的末梢神經傳達刺激於中樞神經，(五)中樞神經因受末梢神經傳來的刺激，遂發生衝動，(六)末梢的運動神經傳由中樞送出的神經衝動於肌肉，(或液腺)(七)肌肉因受神經衝動的刺激，遂起收縮(或液腺發生分泌作用)，肌肉收縮時，有機體則有運動出現，換言之，有機體即有行為發生，(九)行為發生後，有機體與原有的刺激關係遂變化。要之，刺激之所以為行為單位

之一，即因一切行為皆有機體對外物所營的適應作用，均為外物所喚起，有機體受了刺激，始能發生動作去應付。倘無刺激，行為亦即不能發生，世間無不受刺激而自然發生的行為，換句話說，一切行為在未發生之前，必有一定的刺激以引起，行為與刺激二者實為不可分離，故刺激亦為行為的單位。二層所謂受納器的準備，以受納外來的刺激，即為行為的朝向，亦即行為準備。自三層至七層屬於生理的活動範圍，亦即為理智的指導工作，八層為行為的本位，九層即行為所發生的效果，即所謂適應環境。這層極為重要，因行為之所以為行為，因能於動作之外，尚有意義，否則，行為僅為筋肉的收縮，或液腺的分泌，可謂毫無意義，有意義就是知識的萌芽，即行為為一定目的而行，行為是否一次能達預定的目的，固不可知，然能繼續進行，於進行中自知其錯誤，使行為能迅速而準確達到目的，這就是知。在通常的行為看來，我可下一結論：「知是行的標準，行是知的實現。」

第四、就行為的速度說，所謂速度，在心理學上是為「反應時間」。即自有機體受外物刺激時起，至其能發生行為之時為「反應時間」。(即自一層至八層的時間)反應時間常因種種情形而變化。(一)個人的差異——同週一問題，有能立時解決，有須經過許多時間始能解答，同週一事，或能隨機應付，或遷延時日，始有動作，動作的遲緩，不一定是次等，但是準確性，總是知來決定的，假使否認有知的話，各人的動作時

應是相等的。(二)年齡，性別與種族的差異——據近來實驗的結果，老幼的反動時間常較中年人為長。至於性別的差異，則因反動的種類不同，亦為男女身體構造及教育和習慣差異的結果。反動時間，又因種族不同而互異。大體上說，知識高則反動時間短，其則長。(三)刺激的態度——凡刺激高者，則反動時間短，反之，則反動時間長。

據近年實驗的報告，對於高音的音調的反動時間，比低音的音調反動時間短；對於樂音的反動時間，比對噪音的反動時間長。這是說明人類對諧和是迎合的，對於騷動是厭惡的，我們為什麼不提倡諧和而要鼓吹反動呢？是亦知與不知而已。(四)練習與習慣——

一事練習越多其反動時間越短，習慣亦然，日常所作的事較新作的為快捷，故常作的反動時間亦比較短，初習外國文字者看書速率甚緩，因習慣未成，故反動的時間延長。這種反動時間的短長就是知的高低。(五)疲勞與生理狀態——大概當疲勞或在生理不甚舒暢時，反動時間較普通狀況為長，反之，則時間縮短。疲勞係不知健康之理，不舒快

，沒有樂觀的人生觀，故反動時間的短長亦可說知與不知而已。(六)注意——若在刺激未至以前先有準備，則刺激一發，反動亦立刻表現，故時間減少。設一無準備，或不

注意，則有機體的朝向未定，刺激雖來，必不及迅速反應。古人說「事豫則立」，這一豫就是注意的準備，這亦是知的問題。(七)行為的種類——簡單行為的時間常比複雜的行為時間為短，行為複雜，反動時間亦愈長。若能知則可化長為短，不知則亦會化

短爲長。要之，大體上可說行多則熟悉（知），反動時間較短，知深則準備（行），反動時間亦較短，反之，初行淺知則反動時間長。

（丑）事例——在學理上，已可看出知難而行易，再舉一二事例來說。若以人事爲標準，因無完善的機械，恐難得一準確的觀念。且各有成見，或爲傳統觀念所蔽而不知返。故不得不求其次，以科學方法試驗動物的知行，蓋被動物既不知「知易行難」之說，而人類亦可居客觀地位以觀察研究事實，以發現真理。

先就動物的行爲說，證明由於刺激所產生。以下所舉之例，爲已博諾夫及其門徒所作的「有制約的反射」實驗。如「味」惹起唾液的分泌，「光」使瞳孔起收縮，「痛」使被刺的部分引退，這都是「無制約的反射」，若將發生一定的反應。這法若經試驗，則見食物的預告，唾液即能分泌，只須有惹起痛的觀念，手即引縮。這就是有制約的反射。今以犬爲有制約的反射爲實驗。若予犬以食物時，常與以聲，光，味等刺激，設犬感受此等刺激，即無食物，而僅予以刺激，則亦能發生唾液的分泌。已分泌的唾液，通過伸入犬頰的橡皮膠管，落於桶中「特製試驗機」，因一定的裝置，即將此等動搖紀錄於煤紙的圓筒上。從此我人可以深信刺激而不需練習而能發生一定的行爲。

進一步觀察，動物對於刺激亦有知識力。如動物心理學家所實驗的選擇反應法，與有制約的反射法以聯合或習慣構成的基礎相同。如將動物放在難題箱與迷路裏面或其附

近，使動物學習開箱或通過迷路而使習一正當的解決。即給以食物作獎，否則即予以一種電氣作罰。動物經過多次錯誤，始漸漸得正當解決的方法。次數愈多愈準確。即足以證「知」由「行」的積集的經驗而來，亦足證「不知而行」，「行而後知」。

又如動物一方的練習助長他方的練習，所謂助長他方的練習，即為知的傳播。哈格提 (M. Haggerty) 曾將猿闖入檻內，使其攀登鐵梯，跳到管子上伸手引線以取得食物，第一猿學習終了後，帶第二猿來，放之在可充分看到第一猿取食物方法的地方，有一定的次數使其親眼看到這種取物方法以後，如第二猿能照樣作法，即可謂第一猿的行動助成第二猿的動作，實驗結果，猿能模倣，這種模倣作用，即是證明「知而後行」，「能知能行」。

或者說：動物與人類不同，第一方面，動物的試驗，不能適用人。第二方面，動物之例，不足以證明人亦如是，更不能必其如此。茲再述雅博勞 (J. U. Yarrow) 曾將貓放在一處，另三箱中有一點火，使貓見火後熄滅，隔相當時間，再行試驗，遲滯時間增長至最後動物發生錯誤的反應為止。這種實驗結果。則各種動物及小孩的遲滯時間的最大限度如次：

鼠..... 1秒..... 3秒

犬..... 1秒..... 3秒

熊..... 10秒..... 25秒

貓..... 16秒..... 18秒

1 $\frac{1}{4}$ 歲的小孩子……20秒

1 $\frac{1}{2}$ 歲的小孩子……50秒

2歲的小孩子……20分

從上例看來，人的智慧雖較動物為高，然動物的試驗，亦可適用於人，動物實驗的結果，亦可理解人事，動物的本能智慧，隨天演而作有效的反應，以遺傳於後裔，其優點在使反應迅速；而生物因有餘力可以向上發展，生物學家曾將腦的等級，自魚，爬虫，鳥，哺乳動物，似人猿，人類有一個比較。份量是由輕到重。組織則用前腦為知識中樞，在天演進化程序中，逐漸較後腦為大。在哺乳動物，逐漸變為摺疊之狀。再由魚類的腦在一平面上，進至逐漸彎曲。故人的智慧不過是較高一級而已。

以上所論，動物的動作亦由刺激所喚起，動物腦筋簡單，缺乏思考能力，所以盲動多，而有意識的動作少，然經若干的探索亦能成有意識的動作，惟其有限。人則能累積經驗，時間愈久，則經驗愈確；區域愈大，則識見愈廣。以是能漸漸減少無意識的動作，而成為有理智的行動。因是故得結論：

動作易——行易

經驗難——知難

我從適應環境上所得的結論，無論對於簡單的事或複雜的事都是一樣可以適用的

伍 知行的真相

三三三

2. 改造環境——改造與適應不同的地方，就是改造要將客觀環境改變以適應主觀的需要，適應僅是主觀的適應客觀的需要而已。這兩者界限，有時不易劃分清楚的。大體上可說，人類「知而後行」所做的是改造環境的開始。所謂改造，如以適應所舉例來看，因夏天走路太熱，就在兩旁種樹，以蔽日光，而減少熱度，這「種樹」就是改造，冬日房中太冷，可以改善設備，添置「水汀」，這熱氣管的裝置就是改造。改造是因人類已有真確的知，可以改善環境，故均先有知而後行，這是可斷言的。

(子) 理論 改造環境可從知行兩方面來觀察。

第一、知的歷程 任何知的獲得，都有其歷程，發現或由於偶然，成功必有其基礎，如瓦特發明蒸氣機，是從普通水壺蒸氣掀蓋的現象中領悟出來，然此一現象，在十八世紀以前見者何止千萬人，何以會等到瓦特來發現。這因其時瓦特已有了可以發現的科學基礎。在瓦特之前早有牛河氏(Newcomen)與勃蘭氏(Brick)等科學家先將熱學中各種重要現象，如水之蒸發，汽化，膨脹，凝結等等，為有系統之研究，苟無牛勃二氏，瓦氏能否發明蒸氣機，亦是疑問。又如馬司氏(Morse)之發明電報，裴耳氏(Bell)發明電話，苟不有佛蘭克林(Franklin)的靜電實驗，奧瓦脫氏(Ohm)的電磁現象，及法拉台氏(Faraday)的電磁效應，電報電話，能否發明，亦未可知。再如馬可尼

(Marconi)之發明無線電報，早有麥克司惠爾氏(Maxwell)之電磁波理論，續有赫志氏(Hertz)之電磁波實驗，無線電報之成，可謂幸運。各種新發明，大多於科學上已立有其礎，發明者不過運用天靈，巧拾應用而已。最近美國政府的技术趨勢報告中，基非倫(S.C. Gilliam)有發明的預計一文，該文特別指出發明和應用常就擱許久時期。他統計自一八八八至一九一三年最有用的十九種發明，首先想到這種發明至作成專利，平均需一七六年，由成立發明專利至第一次應用平均需二四年，由應用至商業成功平均需一四年，由商業成功至日常重要平均需十二年。故總算起來，由認識這種發明至見諸實用，約五十年。他又可說在一九三〇年以前，重要的發明，由領會至商業成功，其間平均要隔三三年，最快者亦在十年以上，很少在二十年以內的。照這樣說起來，如果由發明至應用成功要隔三十三年。(科學二期工業建設與科學發明)可見工業的利用，以之改造環境所需要的知識的歷程是有相當長的。不但需要科學家絞腦汁，而且更須參加科學家以外人士的意見。根據委勃脫爵士(Sir Philip Toledart)在一九四三年一月間英國科學工作人員協會「科學的計劃」討論會中所報告，當警報網中無線電偵察器初發明，科學家興高彩烈，但因其體積笨重，形式笨拙，與防空部隊所用的一般儀器，太不相稱，很多軍官拍桌制止其應用，這無異給予發明家的一盆冷水，雖有點太煞風景，但因冷水澆發明家快活得熱昏的頭腦喚醒了。所以在一九三九年另外組織施用研究組，逐漸改進

，使用方說，方在戰鬥指揮部裏被軍人所信任。這種發明是集體的創造。更可說明「知的歷程」不僅是長，而且是難了。

第二、行的條件 可分作主觀和客觀來說，就主觀的條件說，在生理上，有機體的行爲不能超出其生理構造的限制，無翼者不能飛，無手者不能用，無足者不能走，均爲顯著的事實。不僅如此，行爲尙與身體上各種器官的發達與成熟，大有關係。我人的行爲常因生理的狀態而變化，如身有疾病時，平常能使人愉快的事物，一時均失其效用。如人當沉醉或疲勞時，刺激的「強度」因已增高，而我人的行爲亦不若平時的活潑，效能亦因而減少。在歷史上，我人欲知某人於某種情境之下，能發生何種行爲，當先知其過去所受教育，以及家庭，社會各種環境，他如感情，道德，職業，習慣，技藝，嗜好，與對人的態度等，要之我人應知其一生所獲得行爲數目種類，實現次數，與相當的刺激。且同一刺激，在同一情境之下，往往使二人發生不相同的反應，都因他們與這種刺激的歷史關係不同。要之，我人要改造環境，必須具備主觀的技能，就客觀的條件說，我人要改造環境，應具備必須的工具或物資，能彈琴而無琴可彈，即謂知道彈琴易，而實行彈琴難，這是礙於不備，又如知開礦而無礦可開，亦皆知的無用，這是礙於不類。如果具備主觀與客觀的條件，依知而行，實在很容易。

(丑)實踐 我覺得改造環境，最基本的是要利用工具，其次利用技術去更新布置

就利用工具說，可以補生理的缺憾，如眼睛近視就利用眼鏡，要看見肉眼看不見的微生物或星球，就可利用顯微鏡與望遠鏡，X光。要聽見在強度圖以下的聲音，就利用聽音機，以偵察飛機的聲音，或用擴音器，以擴大聽講的區域，或用播音機及收音機以擴大聽衆至全球，各人聽音亦無遠勿屆。用電話以代面談，用電報以代信。用飛機以代翼，用機器以代手，用車輛以代足，各種效能比起生理學的官能要高幾千百倍。

工具愈優良而環境的變化亦愈大。任何官能都可用人爲的方法來改變的，如口之於味，在都市中可嚐任何地方優美馳名的菜味，身之於衣，可穿中西衣着，而變更與外界的關係，自己輕裘暖帶，希望「朝西北風」，自己嚐遍了山珍海錯，可以叫饑民食「肉糜」。總之，能利用工具，縱然客觀環境不變，而主觀對於客觀的關係就變更了。這可說是環境適應的最高度。

就更新布置說，人類於水災則浚河築堤，防旱災則造林，蓄水，開交通，空有飛機，海有輪船，陸有火車汽車改良住所而有中西的皇宮，改良休息，而有公私的花園，都有新式市區的設計，農村則有各種新村的試辦。補救遺傳的缺乏，則有各種學科，使教育能普及而提高，則若干年代後的知識程度，將減少差異而有至水平線的可能。社會環境變更以後，各人心靈均受其影響，個人行動必受團體的約束，由於強制而至於自

動，監獄空無人居，政府漸失權威。民衆不純潔的動機亦不至於產生，因民衆已能辨別是非，鬥爭理論不能號召，世界大同如果實現，則改造環境工作，可謂初步完成，以後當可更求發展。

假定人類有行無知，那麼在生理所不能喚起的行爲，不能更求進步。如在「強度圖」以下的聲音就聽不到。「強度圖」以下的光線就看不到。人類一切活動是很有限制的。但是人類因爲有知識，故能製作器具，利用器具，故顯微鏡，收音機，收音機，這一切都是知的產物，固然知必須有行，但是沒有知，行是永遠不能作成的。

要之，一切高度的行，無不是接受科學的指導的。尤其是要改造環境，更須服從科學的原理。唯物辯證法，一面自稱是科學的，但遇科學不能勉強解析它的理論時，又頑強的保守自己的立場，寧願違背正確的科學，如「辯證法唯物論要從運動物質的特殊形態中去具體地研究空間的規定，要澈底和一切企圖把物質和空間加以絕對觀的某一自然科學的解釋（不論它如何深刻如何正確）作鬥爭」。（新哲學大綱）即其一例。

人類的生命不過是適應環境與改造環境。知與行就是在適應與改造的動機上產生的，俗語說「做生活」，生活的「做」，就是「行」，「怎樣做」就是「知」。我可說：適應環境的知就是行，改造環境的行就是知。易言之，知是一種具體的完備的設計，如造屋造船，造炮等的設計，這就是知，至於去達到或作成設計的工作就是行。如果就作

成一個比較：

設計難——知難

實踐易——行易

這裏還得附說一句。設計與實踐，或知與行是有相互關係，但須劃清界限。舉一個例說，如發明電話（設計）為知，製造電話（實踐）為行，又如仿造電話（設計）為知，使用電話（實踐）為行。打電話之法為知，實際通話之動為行，認識這種界限，而互相比較，則難易立判。若以打電話之知，與製造電話之行來比較，就是不揣其本，徒齊其末。能明白這種錯誤，就會相信「知難」而「行易」了。

乙 知行的發展

知行相互發展是文化的表現。我們從文化的累積與分類中，可以看出知行的發展。猶時間空間不能離開一件事物一樣。

1 文化分類——文化的分類就是人類對於「知」的認識。古今見解，頗為歧異。中國歷史上對於「知」的見解暫不提及，這裏是指西歐哲學家及現代科學家的見解。

（子）知的分類 紀元前六七百年希臘的「哲人」（*Philosophos*）即哲人或稱為「辯者」。因當時雜說並起，以鬥智爭辯為能事，授人以知識而不重道德的規條。一般哲人都重知慧。蘇格拉底（*Socrates*）出面矯正說：「道德即知識，有知識而能產生正當行為

，即爲道德。若有過惡，即爲無知，無知乃一種過惡」。同中國「良知」說相似。柏拉圖（Plato）有二元的觀念，一爲理智，是永久不變的真實。二爲感官，知覺欲念而有嗜好和運動，這都是哲學上的見解。

亞里斯多德（Aristotle）的分類，他對於知識有了具體的分類，主張人類的學問卽爲知識。將知識分理論的（第一哲學及神學，數學，自然科學）實際的（倫理學，經濟學，政治學）應用的（應用學，美術，修辭學）三類。思托以克（Stoic）派則主張實際的知識，應放在最高位。又以科學非理論的知識，應視爲物理科學，又愛比口隆派否定神的信仰，不以科學爲真正科學，不以自然科學爲理論學，並否定知識的統一。亞氏知識分類，雖受攻擊，然在歐洲學問系統中支配一千餘年之久。

當十六世紀科學萌芽時，人類思想，漸趨覺悟，培根、笛卡兒、霍布斯、洛克輩所有學問，創造有系統的分類，以便研究，然亦難免殘缺而不全，培根的分類是以心理的精神作用爲標準。分「記憶」（史學包括自然政治）、「想像」（詩學）、「理性」（哲學或科學）。所謂記憶、想像、理性三種活動，於今日的心理學上已有大變更。這種分類自不合理。他如客觀與主觀知識的區別，實在與理想的區別，均未分清，至將天使魔鬼，放在純粹的知識中，尤爲混淆不堪。

十八世紀科學的意義已較推廣，各科範圍已較前區分清晰。有列渥而夫的分類以，

史學（確定事實），哲學（研究事實的理由），數學（規定物的分量關係）。當時科學知識，科學範圍尚狹小，隸屬於哲學。降至十九世紀上半期，則大有進步。最著者有柯列基（Coleridge）惠衛兒（Whewell）孔德（Comte）三人的分類。

柯列基本主觀作用，將關於心的思想與活動，分作一類，名爲純粹科學，將關於觀察的現象與抽象的原理結合，另成一類，名爲混合科學。更從原理所得的應用，分爲一類，名爲應用科學，餘統稱複雜科學。其分類過於注重主觀的內心作用，因之客觀的現象，即不能調和。

惠衛兒於所著「科學的哲學」中將科學分成七類。第一、數學，即由時間等數思想所成的科學。第二、機械學，由第一思想再加勢力運動等思想而成的科學。第三、化學，即由第二以上諸思想，加上化合力類似等思想而成的科學。第四、生物學，即由第三觀念上諸觀念，再加生命究竟原因諸觀念而成的科學。第五、心理學，即由第四以上諸觀念再加感情思想諸觀念而成的。第六、史因學，即由第五以前諸觀念再加上歷史原因的觀念而成的。第七、神學，即由第六以前諸觀念，更加惠氏所稱的第一原因的觀念而成的科學。這種表示諸科學的關係，實爲創舉，然專注重有關於對象的思想的性質，仍不脫主觀的思想，以致遺漏過多。神學列爲最後的科學，亦不妥當。

孔德開科學分類的新紀元。其原則有三：（一）當根據所欲分類的對象性質，（二）

(一)當自單純進化於複雜，(二)當自獨立至於因存。近來多本此原則分類。孔德以基本科學有六：如數學、天文學、物理學、化學、生物學、社會學、更有最高科學的德行學。以此七種科學相連成一線級數，並可表示各科學發展之歷史的次序。他以這種分類更有二大意義：一為「全體科學建設的會歸點」在德行，以是科學應對人生品行的指導有所貢獻。二為諸科學成一階級，其討論複雜事實的科學，均依類討論簡單事實的科學，這似過於誇張。更就各科學發展次序說，生理學未必全由物理化學所演出，天文學亦未必可離開物理化學，自成一基本科學。物理學又未必依賴天文學，再就各科學的性質說，算學固為基本科學，然其性質屬於抽象，不應與描寫事實的物理化學生物諸科同類。故孔德的分類，仍未十分合理。

十九世紀下半期科學異常發達，因以前簡單的分類，不能包括全體，故多重行分類，其中以斯賓塞 (Herbert Spencer) 詩爾時 (Charles Shierds) 開普斯 (Alfred Capus) 為最著。

斯賓塞贊成培根的樹枝分類觀念，反對孔德的階級分類觀念，將科學分為三大枝：(一)抽象的科學專論事物的關係，(二)具體的科學專研究事物的本體，(三)抽象的具體的科學，專考究事物的性質。彌勒 (John Stuart Mill) 批評：「此分類法非根據於事物的相互關係與性質以分類，是根據我人觀察事物的方法之差異以分類，故不甚

合宜」。即棄客觀而用主觀，方法失之過偏。

詩爾詩於一八八二年發表「科學的順序」於世界，主張五種分類原則，（一）應根據事實的本體，不可根據關係事實的思想（二）關於科學所能確知的事實，必須明白表現其一切種類，（三）應實際表示各種事實，在空間上的共存關係，在時間上的續起關係（四）必須表示各科學之實驗方面與形而上學方面，並須表明兩方面的理論關係，（五）應根據具體的形而上的各科學之歷史與理論的發展為基礎，並設一門總括的科學。這門科學名為「科學的科學」或哲學。據此原則分而為六：（一）物理的、（二）化學的、（三）有機的、（四）心理的、（五）社會的、（六）宗教的。詩氏這種分類，較前已大有進步，然論理學與數學的位置，應列何科？美術與美學應屬心理學，抑屬社會學？均未確定。

開普斯於一八八六年將其所著「神學及文理緒論」公諸世界。謂科學為組織的研究宇宙的事實，將其概括分成分量、能力、原子、天體、生命、地球、心、社會與宗教，共為九種。即（一）數學（分量），（二）物理學（能力），（三）化學（原子），（四）天文學（天體），（五）生物學（生命），（六）地質學（地球），（七）心靈學（心），（八）社會學（社會），（九）神學（宗教）。這種分類的長處，未能表示各科學（一）自單純而進於複雜，（二）自獨立而至於因存，（三）理論上及歷史上發展

的次序。然將生物學放在地質學之前，而無史學經濟學的位置，而仍列神學，亦有缺憾。

二十世紀推理科學日進步，應用科學與時俱增，故分類法亦因之而詳盡合理。我可以據披耳生 (Karl Pearson) 何蘭 (H.H. Horne) 湯姆生 (J. Arthur Thomson) 爲各種分類的代表。

披耳生於所著「科學的文法」內發表分類法，主張因人類使用知覺的方法不同爲標準。於是科學全體，可分爲二大類。將研究區別的法式名爲抽象的科學，研究科學的內容，名爲具體的科學，各科內所屬細目甚繁，除否定形而上與神學外，已包羅無遺，頗有可取。

美國教育家何龍於一九〇四年發表「教育哲學」說：人心望其最高的對象物，去偽而求真，避醜而就美，棄惡而取善。此真美善三物爲人類心靈中所固有的三種理想，有如心理中的知情意三種作用，使學生對於三種理想善能應用，即爲教育之最高目的。根據這種理想，即有科學、技術、意志行爲三類，何氏以經濟學人類學社會學列入物的有機體之下，不列入心的客觀產物一類，亦難於索解。

湯姆生於其所著「科學的緒論」內主張分科學爲抽象與具體二大類。前一類專重方法，以數學爲基礎，形而上學爲極端，統計與論理學均屬於此類；後一類專注重經驗的

事實，認定有五種基本科學，即化學、物理學、生物學、心理學、社會學是。五基本之類，又可分為四科，如生物學可分為形式學、生理學、演育學、原因學是。特別科是根據其本科引伸出來，如生物學引伸為植物動物學是。聯合科是兼數基本科的方法與概念而成。如人類學必須兼社會與心理學的概念。地質學包有生物學、物理學、化學等意義是。更由基本科學引伸來謀人生幸福，即成立應用科學，如農學、建築學、化學與物理學的應用。教育學，生計學為心理學社會學的應用是。他的分類是一九一一年發表。

旋湯姆生 (Prof. J.A. Thomson) 教授於「科學大綱」中予以簡縮。認為事實的分類有三。即事物的區域，生物的境界，人類的範圍。他的知識系統如下：

抽象科學	文學	邏輯學	統計法及調查法	算學
普通科學	社會學	心理學	生物學	物理學
特別科學	人類學	美學	動物學	天文學
合成科學	歷史學	人類學	植物學	氣象學
應用科學	經濟學	教育學	生物學	地質學
				地理學
				工程學
				冶金學
				農學
				太陽系史
				礦物學
				化學

此表分類比較適當。惟此表發表距今已二十餘年，當有更新的分類，而且電學將居一種重要的地位，其他改進還是有的。這問題是不宜在此討論。

上述科學的分類，亦即知的分類，這種分類是非暫置不論，但我人獲得一印像，即使更詳細的劃分，當不超出一百種，而且其中不能完全劃清界限的，故知分而仍聯，天下沒有絕對孤立的知識。最近科學研究偏於科學與科學之間，有所謂邊緣科學，知識是有整體性與關聯性的。

(丑)行的分類 行的分類，一時雖找不到統計，俗語說三百六十行，已是超出的種類三倍以上。這就是說知的可分性少，而行的可分性大，在學理上；心理學家所謂行為進化的普通原理有三：(一)行為的進化與生理構造進化相伴由簡單而進複雜。(二)行為的進化常與分工作用並行，行為愈複雜，分工亦愈甚。(三)分工作用，又與統一作用並行，因有機體若不能統一各種專司特別作用的器官，則不能通力合作，而使有機體的行爲不能統一，故有機體進化中分工愈專，則統一作用亦愈發達。這三種原理即生物進化的根本原理，亦即行為進化的根本原理。

所謂「分工愈專」就是範圍狹小。愈專愈小，愈專則分類愈多。所謂「統一作用」是受知的指導，使意志集中力量集中。無論是人的或是多數人的，都是完成一件事，達到某種目的。否則，只是像兒童一樣將「積木」架搭成屋，一忽而又將它折毀了，而

又重新建造起來，這只是一種遊戲，所謂「行」是有目的，各人的崗位不同，但是崗位相連却成一條警戒線，總與線相連而成縱深配備。地面的活動，又與空軍相聯繫，而成立體戰爭。故各人的工作必須分，而工作的目的必須統一。「統一作用」是促成行的獨立性，是各有各的界限而可劃分的。雖聯而實分。廣義點說，行是分門的，而有可分性與獨立性的。

總之，知與行都可分類的，不過知分而仍合，行合而實分。知的特性為合，行的特性是分，知的分者是行，行的統一是知。知識愈進步，行為分工愈細密，行為分工愈細密，知識統一愈繁重。知的繁重故難。

我且借一個例子來說明。三國時代的魏國，外邦送來一象，曹丕想稱他的重量，滿朝人不知如何權衡象的重量，曹植想出一個辦法，即將象驅入大船而刻畫吃水線，將象牽出，而以石土填之，計其恰如其線時石子的重量，即可知象的重量。這一故事，可以告訴我們文化的分類中知行不同的意義。

2. 文化累積 文化的累積，分析來看，就是知的累積，累積就是發展的結果。

(子) 知的累積 從上述科學的分類中，亦即說明科學的發展。人類由簡單的知識，進展至包羅萬象的知識，一方表示「知」實為時代進展的產物。「知」的範圍廣闊無窮，亦即表示知之實難。同時僅一簡單的科學分類，而猶未及內容，而欲求得一較為合理

的分類這樣難。必經長時間的演進，始有湯姆生的分類，可見知之不易。

知的累積是有永久性。知識金字塔的造成，是古今知識份子繼續不斷的努力。前人所建築知識的階梯是科學家上進的階梯。古人的知識縱然有不真確的地方，但時代的洪爐會將舊有的知識重新鑄鍊，才能成爲新的產品。如果沒有前人所發現出來的知識原料，而已經陶冶成爲粗俗的成品，後人精製品，決不能產生的，這不是古人比今人愚笨，而是他們做了開路前鋒，攀登知識的金字塔，時代進一步，攀登就高一層。「高瞻遠矚」，今日憑藉前人的努力「更上一層樓」，始窮千里目，愈上愈有新的發現。只要各人作知識的「登高」。這種情境，一定是能瞭解的。如牛頓有力學的發現，瓦特，據以發明蒸氣機關。達爾文進化論揭開社會組織的源流，文化歷程的進展以明，要之，一切文化科學的發見都是逐步上進的。故知的累積，愈積愈深，日新月異而歲不同。

知的累積是有社會性。近世交通的發展一步，知的社會性因而推進一步，明末崇禎吊死煤山，消息於一月後始到南京。近世界各國一有所發明，一發表，他國立刻可知，即屬於秘密，一經使用即不難爲敵國探悉。近人均或小孩子一代比一代聰明伶俐，因社會已非昔比。前人不知電燈飛機等爲何物，現在小孩則熟知之，都市小孩比山鄉老人對於現代常識更高，即知有社會性，處於文化發達區域，其程度必高，反之，必低，即就一般社會說，知不必全憑經驗，可由他處學習得來的，知如時裝必爲摩登的人所模仿，

抱殘守闕，必致固步自封。

我人要知道這愈深愈多的知是很難的，雖學有專門，但是彼此的關係仍不完全脫離。如以哲學爲「科學的科學」，非研究全部的科學不可，又如史學，亦與各種社會科學有關，又如心理學，依靠物理學的儀器，及知、熱、音、光的道理，又是依賴神經學生理學及醫學的。其他各科彼此關係情形相若，決沒有一種科學，可以不與其他科學發生關係的，專門家並不是除了本科的知識，一概不管，他必然是與有關科學有相當知道了，始能夠得上專家的。故真實的知，是很難的。

(丑)行的累積 行的累積具有兩極性。

第一爲臨時性。行爲實爲某種刺激所喚起的反應。這種反應能適應環境或改造環境，皆隨時消滅，不能單獨存在。就行的對象說，有人或許舉出某種事業或建築是可永久存在的，如四川灌縣，李冰父子所完成的水利工程與南京中山陵墓地可爲永久存在的明證。但是這種存在是知行化合體。不是單獨的行。就假定是行，那麼灌縣的水利二千年來只是後人繼續前人的方法而逐漸修理的，李冰父子所完成的工程支持時間不會很久的，中山陵墓要永久存在，以後經過相當時間，須加修理。否則，這種久遠是有限度的。若就行的實質說，隨行隨消滅，今日生活須行，明日生活亦須重行，以至於老死。就行的技術說，行是隨時間而進步，卽今是而昨非。現在的行，已非昔日可比。卽以某種手工業

來論，技術不變，日日之行的累積，使技術純熟，這已是化爲知，就假定仍是行，亦必及身而致。行的累積，初雖有成，然終爲絕響。個人的歲月，與知的歷史相較，亦是臨時的。

第二、爲個體性，自生至死，人的行爲，不必全憑經驗，可向他人模倣，他人亦可向彼模倣。但是這種模倣是知，不是行。個人的行，可由他人教導，或者自行學習，但是可教導的是知，不是行。如譚鑫培教子弟唱戲，只教如何唱，不得代其唱，現在開會交涉，似乎都可派代表，但是仍爲代行，而非己行。自然的練習固然是行的累積，但是積到某種程度，只能說是知，不能說是行。如譚鑫培唱戲，假定已登峯造極，但還是知，假定死前不唱戲，即不行。要唱一次，即須行一次。所以行是臨時性，亦是屬於個體性，比較起來是容易的。

要之，知是累積的，人類的歷史就是知的歷史，不過在有文字之前，沒有記載，但也可以從化石中得到他種知的紀錄。行或可說是累積的，人自生至死，這是行的最長時間。知的累積是有社會全體性的，可以集合多數人的知而成爲具體的知，這種集合是化爲行的累積，因可集合多數人同行而成爲重大的行，但是這種集合是混合，而各個體仍是存在的。總結：知是永久全體的累積，故能成其大而難，行是臨時個體的累積，雖能成其大而易。故說：「知難行易」。

丙、知行關係

前章所說古來知行學說有五種不同的方式，我用公式將它簡單化明明化起來，然後作深入的分析。

知易行難說

方式如下

知 < 行

知行並重說

”

知 = 行

無知無行說

(不知不行)
(反知反行)

”

知：行

致知力行說

”

知 = 行

知行合一說

”

知 = 行

知無行易說

”

知 > 行

「無知無行」，「不知不行」或有知有行，均未定其比重，實可說零比零，可從略。又「知行並重」與「致知力行」說實有一貫的性質，比較後說較有系統而即明，實質相同。又知行合一說亦不過就上說另有新說法可以包括「致知力行」，「知行並重」三說的。若論開發知行關係，當可以「知行合一」為代表作。這樣我歸納成三種方式如下：

知易行難說

知 < 行

知行合一說

知 = 行

致知力行的異相

哲學的討論

卷之四

以上三說，所謂知易行難說，本無此說，惟以訛傳訛，習非成是，既無說明，更無所謂理論，知行合一說，已可糾正其缺點。即知即行，即行即知，它是局部的道理，不是全部的道理，其缺點容後再說。朱熹說：「知之不至，則道場索塗，而有可南可北之疑；行之不力，則知做車羸馬，而有中道而廢之患。」（性理精義）若以走路為例。如由浙江雲和去重慶；假定交通、經費、身體健康，時間不限。只要知道關於行的必須知識，身體能行（能知必能行）若未知亦可沿途詢問，未去過者亦可前往（不知亦能行。所謂「不知亦能行」有兩種推理，即行到什麼地方，知到什麼地方，可看作知行合一，無所謂行難。其次，行到什麼地方，而知不能得之，重行必須重問，是行了尙不知。這是因其易，所以能行；因其難，所以不知。故說：「知其所以然，故志不惑，知其所當然，故行不謬。」（性理精義）謝良佐說：「聞見之知，非真知也；知水火自然不蹈，真知故也，真知行之不難；不真知而行，未免有意，意有盡時。」（見同上）再舉一例；如郵票上的細孔，用於撕票的便利，而免損傷其他聯合的郵票。事至簡單，當初美國郵局毫無辦法，及至懸賞一千元，始有人發明於郵票邊上鑽以小孔，始獲成功，於此可見一事之微，其發明如此不易，而「行」則僅一舉手之勞，可見知難而行易！若仍有反對知難行易說，請答我一問：你能在已知之理或物上有所增益，而成新理新物麼？若自我

檢討。說一聲漸，就愧請相信是難的。

一般錯誤的觀念，常將知的範圍併入行的範圍，所謂知易，彷彿做文章僅知題目，至於書籍如何參考，材料如何編排是不知所措的。眼高手低的人將他人作品任意批評，殊不知各人共有一樣參考書，文章未必會一樣好的。故認他人的文字為不足輕重，而自己又不及，不可視為知易行難，而是知難行易。因有正確的思維和組織力而構成理論（知），然後寫成文字並不難。故知易行難說，不能成立，實際上只有「知行合一」說與「知難行易」說可比較的討論。在討論之前，必首先要分析知行的關係。

歷史的看法！知行史觀前已討論，茲略補其未及。時期畫分，是依據其重心，非如斬釘截鐵，有明確的界限。如講電氣時代，並不「否定」了鐵器銅器甚至石器。故實際上在「知而後行」時期仍有「不知而行」，「行而後知」的事實，且永不可免，這在下列討論中可以證實。

（子）不知而行 國父說：「當科學未明之前，固盡屬『不知而行』，及行之而猶有不知者，故凡事無不委之天數氣運，而不敢以人力為之轉移也。」這時期的行，就行的對象說是「欲行」，即由於欲望的刺激，生命的必需。若無刺激，即不「欲行」；若無必需，即不「勉行」。這種勉強而行，不是自發的，而是被動的。它的結論是「不知亦能行」。

「行而不知」的知是無的。既無「知」，「行」從何處去合一？若云「不知」視同有知，就無所謂不知的事了。不過這裏所說的知，不是感覺的知，這當然不會沒有的。我是依照「知的定義」來說的知是沒有的。若云無「不知而行」的時期，是直接否定三代以上混混噩噩的歷史了。這與進化論所說在有歷史以前一段歷史上的理論是不符的。

就現在事實來說；時代是前進的，即有新理新物的知的增加。此類事物在未增加以前是不知的。及至經過多程試驗始由行而後知。故在未發明之前即有「不知而行」的事實。行而後知就是不知而行的進步。國父說：「凡所謂天數氣運者，皆心理之作用也，然而科學雖明，惟人類之事仍不能悉先知之而後行」。其「不知而行」之事仍較於「知而後行」者為多，且人類之進步，皆發軔於「不知而行」者也。此自然之理則不以科學之發明為之變易者也。『因人於生活所需行者，僅能知其一部，社會分工合作愈細密，則不知而行之事必愈多。就是教育普及而各人均成為科學家，但科學家均有致力的範圍，因忠於職守，故「不知為不知」。因凡成為科學家，必有其研究的目的。一科學的成立，視乎選擇與分離方法如何而定。即事物某方面之隔離。故地質學家的本務，不在關心風景的美麗；天文學家的本務，不在欣賞天象的壯奇。所謂美麗，雄奇都是文學家美術家的責任。科學家固未嘗不可兼差，其心力已不專，若要包羅全體。則為哲學家的責任。哲學家雖博而不專，知其略而不知其詳。』

要之，無論時代如何延長進展，必有「不知而行」的時期，必有「不知而行」的事實。此事實可以行，因其易；而不知，因其難。此事實即為知難行易的證明人。此所謂事實勝於雄辯。

(丑)「行而後知」 國父說：「迨人類漸起覺悟，始有由「行而後知」者，乃甫有欲盡人事者矣，然亦不能不聽之於天也。」此時雖知適應環境，但未能改造環境。不過適應的知已非易易。「其始則「不知而行」，其繼則行之而後知之。或費千萬人之苦心孤詣，經歷試驗而後知之。」這「行而後知」為文化進展重要的關鍵。蓋行之而不知，則文化無從發展，而科學亦無由成立。這種行是有對象而是有目的「試行」。初行較難，多行較易，熟能生巧。因行的累積次數愈多，行的進度愈高，行的手續愈易。即是「利行」。在另外一方面。亦惟有以行求知，知纔真切。顏習齋說：「今之言致知者，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，思辨幾十層，總不算知；直須跪拜周旋親下手一番，方知禮是如此。譬如欲知樂，任讀樂譜幾百篇，講問思辨幾十層，總不能知；直須搏附擊吹口歌身舞下手一番，方知樂是如此。」(四書正誤卷一)亦即 蔣主席所補充的結論；「不行不能知」。行而後知是「知為行的累積」。即「行是知的始，知是行的成」。「行」為始，「知」為終，始終既分，何嘗合一？一是「知為知」，「行為行」，固相備而相成，實各分

而不合。若「知行合一」，即能知能行。則又何待行而後知？故知與行實不合一。若論難易，則知說是行的累積，則累積的行（知）自難於被累積的行（行），是即知難而行易。

要之，在歷史上有「行而後知」之時，在社會上有「行而後知」之事。所謂行而後知，即行之時尙屬不知。行之時既屬不知，知行自不合一。且行之與知，行經過多次或較久的時間，然後可獲知。則所獲之「知」難，用以獲知之「行」易。

（實）知而後行 國父說：「至科學昌明，始知人事可以勝天。」因「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。」又說：「故天下事患於不能知耳。倘能由科學之理則，以求得真知，則行之決無所難。」因知而後行，實以知爲行之準繩，按照「知」所指示而「行」，即可免除無意識的行，而增行的效率。

機體心理學派所謂：「意識能統御行爲，變更行爲，能增加有機體順應作用的能力，能牽制環境，變化環境。我們有了「意識」，所以能預備將來，能使環境適合我們的需要。人類所以與他動物異者，因爲動物沒有意識，所以一切行爲都爲眼前所決定。人類則不然，人類有個「意識」，所以能使環境順應我們，我們不必去順應環境。」凡機體的心理學家，都以爲「意識」是活動的，不是穩定的。所謂有意識的行動，即爲知而

後行。人類於此期中所貢獻的文化較前為迅速而擴大。同時知識愈進展，則知愈真確，而知亦愈難。這時期的「行」是按照科學的計畫和方法來「實行」的。即行以知為對象。因其根據一定的計劃，將所欲行的事物已全部弄清楚，始易於行。珍珠港事變第二年羅斯福總統聲言每年出產飛機十萬架，當時輿論都認是誇大，可是事實不但超過所期，且予無知的批評家一大教訓，可見根據真知的計畫，實行不難。故一點不成困難謂之「安行」。結論為「能知必能行」。

至於「知而後行」，在未行以前已知之，則行何嘗與知合而為一。若云所知尚非真知，則「按計畫而用工夫」，計日程功，不得以非「知」目之。即為王陽明的「知為行之始，行為知之成。」知一事與行一事，就其全體說，固然相符，或可謂為新的知行合一說。但一經分析，則知與行的本身是不合一的。行者不必自知，知者不必自行。此種事實除「十證」外是不勝枚舉的。知而後行，初易流於知易行難，實則所謂知，非「一知半解的一知，是「真知特識」的知。知到什麼程度，行亦到什麼程度，決無錯誤，必能成功。「知」自其歷程看，必幾費年月；自其經營看，煞費苦心。行則水到渠成，勛定成宜。故謂知難而行易。

(2) 社會的看法——就社會說，大體可分三種人；就個人說，各人必有三種質。國父說：「此三系人相需為用，則大禹之九河可疏，秦皇之長城能築也。乃後世之人，

誤於「知之非艱，行之維艱」之說，雖有先知先覺之發明，而後知後覺者每以知易而忽略之，不獨不爲之做效推行，且目之爲理想難行，於是不知不覺者，則無由竭力樂成矣。所以秦漢以後之專功，無一能比於大禹九河，與始皇之長城者此也，豈不可慨哉！論重要，三系人當依先知先覺，後知後覺不知不覺的次序而排列；論需要，三種人均有同等需要。國父又說：「中國不患無實行家，蓋林林總總者皆是也。乃吾黨之士有言曰：某也理想家，某也實行家，以二三人可爲改革國事之實行家，真謬誤之甚也。」重實行而輕理想，等於以家常便飯美於山珍海錯，口味人能辨之，獨不能辨意味，真是可惜！

（子）先知先覺 就質的觀點說，發明家發古人之所未發，明今人之所未明，包括一理的發見，一物的創造。他們是人類的至寶，也即中國所稱的聖人。雖然對物品的發明，或有專利權，但對於人類的貢獻是很大的。不過我人不可過於描寫得神化了。他們雖憑藉天賦特別的先天的智能，可謂「生知」者，但仍由努力而「學知」。由試驗而「困知」。毋寧說他的成功由於「學知」和「困知」。

將生知，學知，困知而融會貫通，而成爲先知。即先知先覺是以「生知」「學知」「困知」三種「知」配合的總和。各個發明家所配合的成份各有不同，發明時期亦有長短遲速難易的分別。知識的金字塔，是社會文化的整體。這層高深的整體，是所有的發

明者的腦力所構築成的。所謂發明家僅在塔上加上一塊知識的石塊。發明大者累積多，發明小者累積小。知的累積雖屬分工而合作，不問前代和後代，東方與西方，必然是同築一知識的金字塔。即成爲一個文化的整體。誰若離開整個的金字塔，只顧其渺小與無知，不會有何成就的。

知識的金字塔，無論是同類或異類都是構成整體，如建築一屋，各種材料都是需要的。都可以調和的。就同類說，如以火車爲例，一七五八年瓦特（Watt）製造火車模型，一八〇一年特勒微替克（Trevithick）製造實用的火車，一八二二年斯蒂芬孫（Stephenson）改良火車的構造。當時社會稱爲「行走的妖怪」的第一個火車頭還保存在英國倫敦博物館，當作古董把玩，如要和現在最進步的火車頭比較，相去不可以道里計。即以中國的火車和外國比較；中國的火車頭，最好的只能拖五百噸的東西，像浙贛路的火車頭，最多不過拖二百噸東西，但美國的火車頭，最低限度可以拖五千噸，最高的竟可拖到一萬噸。將來如用極強的電力，輸送量還可增大。改正還未止境。如火車頭與車箱及車箱間連接器是詹天佑發明，卽以其名名器。這是中國最早而有名的工程師。平綏鐵路是他設計建造的。照現在的眼光看，最初的火車適如當時所說是「討厭的魔鬼」了。就異類說，不但各科學中彼此有關，卽哲學與科學亦應調和。這在各方面已提及，不必再贅了。

就量的觀點說，發明家在社會上是極少數人，在個人中亦是少數的部門。就社會說，一國的發明家和普通人較，固為極少數人，就是整個世界，運古今算在內也還是少數人。因為事物的發明是心血的結晶，夠得上稱爲「發明」是不容易的。其所以難的原因，一是社會的文化基礎，一是天賦特別智能與實地試驗，假使瓦特出生早幾個世紀，而不是十八世紀；出生在中國窮鄉僻壤，我相信他不會發明蒸汽機。同時英國的社會文化基礎，使他有工具可藉以發明。但無他的聰明才力和實驗求知精神，蒸汽機亦不會發明的。否則，能見水壺上蒸汽掀起燈蓋，難道只有瓦特會看見？故要發明蒸汽機是要具備生知，學知，困知的適當配合，那是不易的，故人數是不多的。唯物論者只知生產力是社會進化的原因，不知蒸汽機的發明，並非由於生產力的變動，而由於知識的適當配合，是必然的偶然。故推進社會不是生產力而是發明精神。這種發明精神固無限制，然條件則有限制。此則人數所以少，「發明」所以是難得。故謂知難。任何發明家，要製造他所發明的器物是易行的。若製不成功，不是發明尚未完備，即物質條件不夠。若在外國有同樣即能製造。發明家之所以少，就是知難而行易。

在個人中所發明的只限於知的一方面或生活的一方面。發明之王的愛迪生，在美國專利局註冊過的發明東西在二百件以上，不能不說是驚人的發明。但是如將所發明的東西，歸納起來，如留聲機，電燈，長途電話，增聲機，電影機，炭製電話傳聲機，雙線電

報機等等大都與電是有關的。除電以外，愛迪生所知甚少的。電不過是知的一個項目。生活上固需要娛樂與交通，但此外生活所需要的東西，還未被愛氏所發明的不知有多少？故在社會上的人，固以發明家為最少數，而各發明的人，亦只能佔科學上所知，及生活上所需的很小的一部分。在另外一方面，既非先知先覺，即為後知後覺，甚至為不知不覺，是即證明知難而行易。

總之，社會上有三種人，先知先覺是少數人，個人有三種質，先知先覺成分或多或少是有的，不過成份也許不滿百分之一或千萬分之一。故不為人所重視。以社會為單位看，知是分離的，行者不必自知，知者不必自行。以個人為單位看，發明家必經過試驗，就是「行而後知」，知行也是不會合一的。因發明家若不實驗，即不能成為一個先知者。故我說：「不行不先知」。

（丑）後知後覺 就質的觀點說，就是宣傳家，宣傳不限於口頭或文字，凡一種實體的作品，如圖畫，如產品的模倣，都是一種宣傳。故不但語言文字是宣傳，以身作則是宣傳，推廣出品亦是宣傳。凡非自己創作的原理或新事物，而照着已發明的「理」「事」「物」去做的都是宣傳。宣傳亦是「生知」「學知」「困知」配合的總和。不過生知的成分較少，而「學知」與「困知」的成份多。

發明家雖發明新事物，若僅一個人去推行，力量有限，社會進化是很慢的。古語云

：「莫爲之先，雖美不彰，莫爲之後，雖美不傳。」固然有許多有利的事物，有不待提倡而風行全球，但若干有利之事，必須爲實物的展覽，實物的推廣，方爲人所接受，尤其在農業上，農民的保守性甚重，每不願改變成法。其他方面亦有墨守成規，積習難返的。故必須敬效推行，其功始著。宣傳家對社會是承先啓後，繼往開來，其功績是不可輕視的。

在表面上看宣傳家一方接受知，一方實行知，好像合一，但這種知不是他所固有，其行依人知，實非合一。雖係根據他人的發明而行，亦不失爲「知而後行」。援引前節的推理，亦可證明知難而行易。

就量的觀點說，後知後覺較先知先覺的人數已多，而且這種人因教育普及而更增多。在社會上任何時期，後知後覺的人比不知不覺者爲少，而較先知先覺者爲多，其比例則不易定，任何個人的知，必有一部分是後知後覺的。比上不足，比下有餘。這有餘的「知」，就是難的證明，若知不難，即無所謂不知不覺者了，這時代永遠是不會有的。宣傳家之比實行家少，後知後覺之比不知不覺的成分少，就是說明知難行易。惟所謂行易，也是一定要行，不行不能了了，惟有行更感親切而領會。梁啓超釋墨子經說：「身親焉親也。」有云：「芻蕘親嗜而知其美，芝蘭親嗅而知其馥，桃李親睹而知其豔，笙歌親聽而知其和。」故說：「不行不易知」。

(寅) 不知不覺 就質的觀點說，即是實行家。所謂實行家就是知的行者，無論是社會上集體的事或個人上簡單的事，行者不必自知。實行家亦即是執行計畫的分工合作者。如鄉鎮保甲長對於縣政計畫，不必有全般的瞭解。只要按照法令去行，即不知整個計畫，亦可謂為實行家。故在社會上凡是知整個計畫而担任一部工作去行，或實行某種工作而不知內容或含義者，如繕寫的書記，均為一種實行家。

任何人有所長，即有所短，如數學家對於文學或其他方面不易瞭解。這不易瞭解方面可說是不知不覺，機械學者，對於哲學不懂，對於這方面是「不知不覺」，醫師不懂法律，這方面亦即是「不知不覺」。換句話說，「不知不覺」是一個門外漢，誰能不做某一方面的門外漢呢？那就不能避免要做一部分的「不知不覺」者了。這種「不知不覺」者非可輕視。因「時不懂不要緊，可「困知」，而「勉行」。

⑤ 「不知亦能行」，如我人對衛生，尤其是正在雲和流行的鼠疫，我人雖不懂，但可接受醫生的指導，醫生不懂普通做人的原理，知者也可告訴他們如何行。就是教育普及，這種不知不覺性還是免不了。不過適用的範圍會逐漸減至一定的限度。因知以宇宙為範圍，無論如何不能由一人或少數人去包辦知的事業。我人既不能知，又不能不生活，只好憑需要而行或依他人指示而行。在原則上關於某方面應照某方面專家指示去實行。這就是實行家的意義。

實行家之所以成爲實行家，因爲本質上知的發明既不易，知的傳授，亦限於學生（包括藝徒）而學生亦只能專一門，善一技。既不得知，又不得不行，只好不知而行。故知難而行易。這種既行而不知，知行亦是不合一。

就量的觀點說，所謂實行家「滔滔皆是也」。在社會上的人數永遠是最多的。因社會進步，可以發展教育，從普及到提高，以減少不知不覺者，然進步是從「不知而行」進化的。科學日新，亦即知識日新，教育以滅舊的「不知不覺」，而發明則增新的「不知不覺」。生活愈繁複，提高，而不知亦繁複提高。彼此進展是成正比例的。故任何人都都有大部份或一部分不知而行的。我人知「不知不覺者」爲社會上大多數人，不知不覺性爲個人中佔大部分。這亦說明知行不合一而知難行易的。

（三）綜合的看法 綜合的看法是就歷史與社會及其他方面混合的看法，不是化合的分析。

（子）人時對照 知行在歷史上分期，在社會上分系，彼此可以互相對照的。「先知先覺」以「知而後行」爲代表，「後知後覺」以「行而後知」爲代表，「不知不覺」以「不知而行」爲代表。反過來看，「知而後行」近於「先知先覺」；「行而後知」近於「後知後覺」；「不知而行」近於「不知不覺」。大體上說，歷史各期有三系人，就是「不知而行」時期不能絕對沒有「先知先覺」，否則即不會開始進步。沒有「後知後

覺」則不能加速進步。就是將來社會進步，亦不能無「不知不覺」。不然，即雖竭力樂成。社會各系人均有三種質，人之初生完全「不知而行」，稍長期有「行而後知」，更後有「知而後行」。三種方式於人生，自少至老均不能免。以人言有三系，以具有何種特質與成份最多者爲何系人；以時言，以具有何種方式與重心最著者爲何時期。若固執一種字面上的解釋，未免以辭害意了。

（丑）知行離合 就知行的「合」來說，知此事，行此事，其範圍相同，意義相等。可謂新的知行合一，但非即知即行。因就一事說，知是整個的，行是可分的。合則爲知，分則爲行。從任何事來說，合則較難，分則較易。社會上的事，知行不合於一身，自非合一；個人中的事，知行集於一身，亦非知行合一。合一僅可說是知與行接觸的一條線。王陽明的觀察還不夠精密的，我可用他自己所舉之例爲辯證。

王氏對徐愛說：「如好好色，如惡惡臭」。以「好」屬行，「好色」屬知。謂決無見好色，再立一心去好，必見時已自好了。如惡惡臭解釋同。這是籠統的合一。我以好色固爲人的本性。本性是人同此心的。但好色必有一標準，各人的觀念是不同的。「六宮粉黛無顏色」的粉黛，固不及「常使君王帶笑看」的楊玉環，但能入選爲宮妃，色的美是相當高的。不說別的，梅妃總可算是絕色了。唐明皇因有「環肥」面失寵。可見「好色」的標準是有高低的。若梅妃出宮下嫁民間，其有不驚爲天人麼？專房之寵，是無

待說的。故人的好色無問題，伊由於「聞人多矣」腦中織成其好色的標準觀念，人各不同。合於理想則好之，不及這個標準則不好之，並非人盡可妻。這種好色觀念由幼而壯織成一好色的標準，必須相當時間，概念未成，豈見女人而不好，雖達形成概念的時聞，未遇情人眼裏的西施亦不好。此時好色（知）已存此心，因未遇其人而不好（行），知行原未合一。好色之徒若遇意中人，則以平時好色（知）生一時或永久之好（行）則為知此事而行此事。知行亦屬兩件事，如人與遇，不能謂為人與人合而為一。倘「男女」成其好事，則知行之用可合一，知行之體非合一。王氏的知行合一，是指知行之體來說的。倘若一人而不知何處去，仍有不勝依戀之情，情節重大者會害相思病，則知的對象已無，而好之（行）不捨。行與知亦非合一，如惡臭臭的道理亦是相同。講清潔的少男，有潔癖的少女。於臭的惡必較常人為甚。挑糞者清道夫，感覺比較遲鈍，因各人臭的感覺有不同的緣故。因惡的概念不同，雖同遇一臭，各人表現是不相同的。必遇其所當惡者惡之，是知與行的相遇。因未遇之前與已遇之後，惡臭（知）是知道的。相遇時的惡（行）事過境遷，即不存在。知是常存，行是偶發。亦可說能存為知，隨亡為行。知行與其說合一，不如說知行的相遇。不過這種內蘊的「知與行」，說它合一，因無外表可看，或不足以塞信此說之口，要是外表的知行，就很難勉強解釋了。

王氏又說：就是稱某人知孝，某人知弟，必是其人已曾行孝弟，方可稱他知孝知弟。

；不成只曉得說些孝弟的話，便稱爲孝弟」。我輩欲知孝行孝來說，「弟」可類推。說到孝，總可以孝經作者曾子爲代表。「孔子家語」有云：「曾子耘瓜，誤斬其根。曾皙怒，建大杖以擊其背，曾子仆地而不知人久之。有頃乃蘇，欣然而起，進於曾皙曰：「慚也，參得罪於大人，大人用力教參，得無疾乎？」退而就房，援琴而歌；欲令曾皙聞之，知其體康也。孔子聞之而怒，告門弟子曰：「參來勿內」。曾參自以爲無罪，使人請於孔子。子曰：「汝不聞乎？昔嘗腹有子曰舜，舜之事瞽瞍，欲使之，未嘗不在於側；索而殺之，未嘗可得，小棰則待過，大杖則逃走。故瞽瞍不犯不父之罪，而舜不失蒸蒸之孝。今參事父，委身以待暴怒，殫而不避，既身死而陷父於不義，其不孝孰大焉！汝非天子之民也？殺天子之民，其罪奚若？曾參聞之曰：「罪大矣！」遂遺孔子而謝過。」於此可知曾子尙未真知孝，雖非大不孝，然而孝的程度總算不錯了。經此教訓始真「知」孝。可見前此所謂「行」孝，而尙未真「知」孝。知行不得謂之合一。若謂未真知孝之前，所「行」不得稱爲「行」，但天下決無待全「知」而後全「行」。朱子說：「若曰：俟知至而後可行，則夫事親從兄，承上接下，乃人生所一日不能廢者，豈可謂吾知未至，而暫輟以俟其至，而後行之哉！」可見外夫的知行是不合一的。

就知行的「離」來說。科學愈發達。知與行分工，知雖分而仍合行，則既分而無闕。即知者不必自行，行者不必自知。知者與知者雖分門類，但如藕斷絲連，雖名分而實

聯，行者與行者如此懸彼界，不越俎而代庖。以造屋為喻：設計（知）與建築（行）是分離的。以設計說：就其約簡經費而算其材料與工資的支出，這是實踐經濟上的「知」；就其基地高低廣狹，壓力如何，樑架支重如何，此為實驗物理學上的「知」；就其房屋形式，如何方適觀瞻，這是美術學上的「知」；就其房屋光線接引，空氣流通，防禦寒暑，去除穢濁，應當如何？這是衛生學上的「知」；就其房間構格，寢室安排，客廳陳設，飯堂布置應如何，這是社會心理學上的知；以前造屋不研究，故構造不合要求。現在要能合適，故需知日多。研究可以分類，實行則必須合一。此知所以難。造屋（行）則可利用機器，多雇工人，分工極細。行者按圖索驥，只知自己的崗位，不問全般的知識。而且無工人替自己承包工作之外，還替他人工作盡義務，這是不會有的。自己所行的部分因不能無淺知，但是行的要求是分離的，逐次行是分離的。人多故分細而愈難。此行所以易。

總之，歷史觀有永久性，社會觀有普遍性，綜合觀有整體性。任何事物的發展，若不能從這三種性去觀察與解釋。它的存在沒有什麼價值的。

知行的永久性，是以不知而行為入門，知而後行為高峯。不行何從去發展事物，不知何從合理去發展事物。換句話說，不知而行只能適於大部的事物，若適用於重大的複雜的事物就成困難了。縱然勉強作成，在人力時間各方面一定是浪費的。故從程度上說

，行爲入門，知爲入室。

知行的普遍性，它的序列是先知先覺，後知後覺，不知不覺。發明家是先導，宣傳家是推行，實行家爲樂成。先知在文化水平線以上，後知是水平線，不知是在水平線下。最難得的是「生知」，量經濟的是「學知」，最要緊的是「困知」。「困知」即實行。困行求知，而且有各種經驗。只要努力去行，「雖愚必明，雖柔必強。」

知行的整個性。一事之知，與一事之行是相同的，一人所知的行，與一人所行的知是相等的。知事須全體，故說合；行事須逐步，故說分。知是累積而存的，行是消耗而亡的。古人所傳爲知，不可得見爲行。其難易不難立判。

丁、知行區分

知行區分是講知行的區別和分析。歷史觀社會觀和綜合觀是全部整個的看法，就是立體的觀察。盲人摸象，只知一頭一尾，固要遺誤於大方，但見與新而不察秋毫，亦僅有輪廓，而不知而實際。以上有了立體觀，更須有平面觀，點線觀。「總」觀其博大，「分」觀其精微。否則，便中了程伊川所說的病：「今之語道者，語高則遺卑，語本則遺末。」故須更進一步區別其不同，分析其所異。

(1) 知的區分——「知」可分三種。第一爲「原理的知」即「知其所以然」的抽象知識；第二爲「方法的知」，即爲「知其然」的手續知識；第三爲「實際的知」，即

「行其所以然」的經驗知識。這三種「知」雖可加以分析，但三者不能缺一，缺一即非真知，即不能獲得正確的結果。

(子)主觀 普通人以獲得一事「原理的知」與「方法的知」就算已盡知識之全，實則此種的「知」若為他人傳授，或模仿他人，都還是存在於主觀的；此種的「知」若屬自己研究或是真確的，但在未實驗前還是假定的。主觀的假定的知是狹義的知。這種知還是很具體的很有條理的，但未經實驗的證明，還不能感覺得很真切，在腦筋上還是抽象的，不能算是確知。這種自己的知不一定是真的。如果由於這種知的「因」能結正「果」，這種知是「真知」；如由這種知的「因」而結錯「果」，這種知是「錯知」。所以主觀的知不一定不是真知，但因缺乏「實際的知」，那麼這種知的真確性只是一種可能性，而不是必然性。

(丑)客觀 我所說的真知是合「原理」「方法」「實際」三種知而言，可謂三位一體。這是客觀的知識，亦是廣義的知。這種知在未實驗之前，固是一種理想的知，但這是真知。因為它所結的果是必然的正確，一定會由於必然性進入現實性。這種知是很難的，是一種必然性，而不是可能性。

我舉一例以為說明。如步槍實彈射擊一事，在射擊教範中所講射擊原理，雖知道很清楚，只是一種「原理的知」。再從三角描準的練習中而知道描準與實彈的方法，這亦

只是一種「方法的知」，必須實行射擊而能必然命中，由於必然命中領會射擊要訣，槍的性能，以及空氣日光地形等可以影響射擊的原因，都能確切的把握。這三種知的合流才爲真知，「一定能百發百中」。否則，實際的知還未完備，或者身體某部份還不夠健全。尤其是眼力不佳，乃是致命傷。真知而不能命中，非知之罪，必定有一種客觀的缺點會替它負責任的。

(2) 行的區分——「行」亦可分爲三種，而且每一種行相當於每一種知的。第一爲「思維的行」，是思索的作用，在腦筋中運動是看不見的行爲。第二種爲「動作的行」，是動作的表現，可從外表觀察它動作的情形。第三種爲「功效的行」，就是行有一定的目的，人生以行達到某種動作的功效，這就是目的。實在說，只是行的結果，不是行的本身。正確的行固可達預定的結果。雖然不是行的本身，我亦將其列在行的範圍之內。

(子) 狹義 狹義的行是包括「思維的行」和「動作的行」。這也可說是主觀的，屬於人的身體的行。所謂身體力行，是指人的動作而言。這種行就是工作。工作是要由人來行的，簡單說是「人行」。這種「行」是根據「知」的指導。初步是考慮的動作，其次是實行的動作。如果這種行是根據真知，必然會有真確的結果。這就是「功效之行」。主觀的行雖然不包括在內，若係根據真知的指導原則等於包括在內，否則，雖然行

不會有真確的結果。

(丑)廣義 廣義之行是於狹義之外包括「功效之行」在內的。這可說是客觀的。但是功效的行，嚴格的說，只是行的對象，不是人體的行，而是事物的行，是行的成果，簡單說是「事行」。此果必然是根據「真確的知」之因，這就是真確的行。「正行」必與所知是相符的。假使行的結果與所知的原因不符，那是「誤行」，我們固要求嚴格的行，然僅以知為行的必要條件，以免錯誤。否則專講廣義的行，而不講知，那麼這種行的真確性，只是一種偶然性，而不是必然性。

總之，客觀的知（真知）是難的，主觀的行（人行）是易的。普通的錯誤是選擇主觀的知（假定）和客觀的行（事行）而較其難易，自然會走錯路了。所謂行的區分，亦以步槍實彈射擊為例。第一，「思維的行」是根據「知」的考慮動作，即複習「原理的知」，第二，「動作的行」是根據「方法的知」實際去做。第三，「功效的行」是依「實際的知」之指導而產生的結果。亦即知的表現，知的果實。常識上知易行難之誤是不懂以上的道理。

(3) 知行分析——事物的發展是知行相互的推進。任何事物的發展是有兩種變動。就是自動與被動。以地球為喻。自轉為自動，公轉為被動。被動雖或有自動的力量在內，但為環境所支配，不能謂為自動。如地球受太陽的吸力，依一定軌道而行，即為一

種被動，不過被動的分量是各有不同的。個體的知行可以自動的，但因更拒負社會的分工合作的約束，亦可說是被動。集體的知行，看是被動的。雖受領導者個體知行的影響，亦有自動的。換句話說，個體的知行須受集體知行的影響。集體的知行都是個體知行的積集。如果不加分析，觀念即難明晰。

就個體說：個人的知行合於一身，很易看作知行合一，甚至認為「知易行難」的。蔣主席說：「不行不能知」。個人的知是行的累積。因人類祖先與人之初生，由幼而長，除教導外，都是行而後知的。公式如下：

無知 = 無行， 有知 = 有行， 知單位 = 行單位，
 知(1) = 行(1)， 知(2) = 行(2)， 知(3) = 行(3)……

事物原姑

量	質
---	---

甲、包括 抽象的，理論的事物 甲 = 知十行
 乙、包括 實證的，工具的事物 乙 = 知十行（工具）

事物發展

先後	知行
----	----

不知而行 行十行十行…… = 行(3)……
 行而後知 行十行十行 = 行(3) = 知(3)……
 知而後行 知(3) > 行 知難行易

一切事物初行較難，多行較易，熟能生巧，行的累積次數愈多，行的進步度愈高，行的手續愈易。行的累積不是行，而已轉化為知了。故說：「行的累積乃成知」。因無論古人今人知是存在的。行是不存在的。古人說：「一言既出，驢馬難追，」行動有如電閃，一見即滅。雖然說話可以製片以保存，這種保存的語片唱片，電影，都如文字的記載，而變為實物的記載，是知不是行。行可作為他人模倣學習想學的標本。如成人的行可為小孩所模倣，這在小孩看來是知；名人字畫可以供後人臨模或想像，這是一種知。偉大的事業或建築物。垂之百世可以供人憑吊，考查，研究，改進，都是屬於知的。這些雖為知行合作的產物，但知能留，行不能留。故知是累積的，行是消耗的。行可轉化為知，知亦可轉化為行。故知難而行易，而知行亦不是合一的。

就集體說：社會的知行不合於一身，知行更不合一。社會的知行包含個人的知行。有如自轉之外有公轉。這種知行的進行曲是復音是幾部合唱的。社會的知行有如音樂大演奏，悅耳的曲調就是知，樂器運動就是行。多數人的知集合而成音調，小音為大音所吸收；多數人的行如同時演奏，樂器與樂器相隔離。多數之知相吸收而成為一，是統一的，多數之行相隔離而成為多，是分散的，因其統一故難，因其分散故易。個體的知行在集體知行中，小知與大知，必須變成統一，否則背道而馳，不能成事。故能表現的知歸納而為一。此行與彼行，必須互相分離，否則工作重複，不能成事，故能表現的行集

合而為多。一與多的配合能成各種事。

舉例來說：一九三一年美國紐約造成帝國大廈。這是現在全世界最高的房子。有一〇二五英尺高，一〇二層，比之從前羅馬教皇周利聖司費了一百二十六年而造成的聖彼得教堂要高一五英尺，比之埃及金字塔要高過七七九英尺。比之華盛頓紀念碑也高出六九五英尺。據說把這房子所有材料作一次運完，要用一百五十七英里長的火車去運輸。合中國里有五百零五里多。屋裏電燈有三十五萬盞。上下裝着六十七具電梯的，不知而行，中國最多能造阿房宮，不能造帝國大廈，要是秦始皇復生，要盤幹一下，恐怕就要和長城一樣的勞民傷財。決不會像帝國大廈的合理和經濟。因為造帝國大廈是按照預定計劃，按部就班，每天有一工作時間表，每個工匠只須一看這個表，就能夠知道這一天中各人每分鐘的工作，和他所需要的材料。運輸材料工人也是按照時間去做，什麼時候搬出材料房，什麼時候到目的地，都很有準確的預算。所以沒有一分鐘貨車是空的。昇降機是開着的，和工人坐着等工作，或擠塞在一起的時候，所有的活動，正像一具大機器處處在轉動，可沒有一處發生衝突。因此，這樣高大的房子，自開工到落成，僅僅化了十三個月的時間。

這工程有總的設計（知）分的设计（知）但分的设计仍是根據總的设计。這是集體的知。各部門的工作者，技術員或工人，（行）他們有個體的知，方能按照計劃（知）。

去實施（行）但技術員或技工的知，爲總的知所吸收。應是在計劃中去運用個體的知，而不能自由去表現知。個體的知固不能沒有，但亦不能違背計劃（知），故計劃的知也好，施工時的知也好，只有統一的知，大體上說，只有一設計是知，其餘的知就被吸收而不能顯著出來，但亦不可少，如音樂然。這工程有各部門的行，鋼鐵公司和玻璃公司的材料在同一空間中是不重複的，又是相隔離的。因爲隔離，故能各司其事，能夠逐漸造成一所大房子。各種材料的製作，亦如樂器的同時彈動。因知是合而爲一，故知難；因行是分而爲多，故行易。設計者爲知者，施工者爲行者，故知行是不合一的。可用公式列下：

個體的 行十行十行…… = 行(8) = 知(8)

總體的 行十知(8)十行十知(8)十行十知(8) = 行(8)十知(9) = 知(12)

階級的 行十行十行十行十行十行十行十行十行十行十行 = 階級

(知12) 知(12) > 行 知難行易

總之，知行的分析，是證知難行易。個體知行爲集體知行的畫分，集體知行又爲個體知行的綜合。故構成事物的發展，如自動與被動都有關係的。我人必須從這種關係去觀察，才能瞭解它的意義。如只憑常識的看法，拘於字面的意義。那麼發生錯誤，我知行之答，要自己深切的反省！

(4) 知行分化——或者以我所說新的知行合一，即知此事與行此事相同相等的意思，作為知行合一的辯證，我得聲明，這種相合仍是可分的，除了電子，世界上無不可分化之物，因所謂事物的構成，不外是混合式與化合式。不問是混合或化合，都是可分的，它不是即知即行。

(子) 混合式 各種事物的發展，其知行配合的總和是相等的。在「不知而行」時期，全部為行而無知。及「行而後知」，即「知」加而「行」減，即知行與各種關係，知的發展成正比例，行為反比例。是即愈知愈難，愈行愈易。

所謂混合即在事物形態與功效上起了變動，事物的本質還未變動。即事物與事物的混合，在人的目光中還能分別原來事物的痕跡。這就是社會上的知行顯然不合於一身。如建築的設計（知）與施工（行）完全是兩件事，圖樣（知）與建築物（行）完全是兩件事物。雖這種事物與事物是一致的相同的。但是兩種的合一混合而可分的。

在事物上的知行與時間空間關係最大。知由一人或多數經長時間的行的累積而成，故較一次行為難。以梅蘭芳唱戲為例。假定以一九四〇年梅蘭芳唱戲為標準而較其知行難易。梅伶的「知」係由一九四〇年以前歷次行所積而成，「知」為「行」果。要達到那年所表現的造詣（知）是很難的。一九四〇年再演一次（行），根據以前造詣（知）而再演（行）一次，豈非輕而易？梅伶多演一次，純熟一點，愈演愈熟，即愈行愈易，所

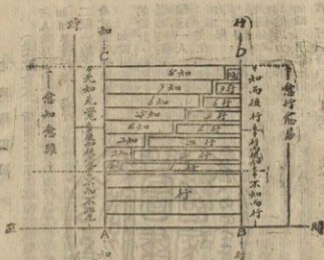
可貴的是知而不是行。因有「實際的知」，故人稱為博士。又如造屋工程，因時間進展，文化進步，分工合作愈細密，此種分工合作的綜合，所需的知愈廣愈多，愈多愈難，得了一層，深入一層，愈入愈高，愈入愈深，故可說愈知愈難。所需的行，因分工細密，範圍縮小；因利用工具，實施容易，因工作技術，愈行愈熟。故愈行愈易。要之，知隨時間進展，其難易成正比例，行隨時間進展成反比例。

在原則上現代的社會已非自給的社會。我不能武斷說世界上孤獨生存而不與世界往來的人是沒有的。就說是有，他需要生活而行，而知，他的過程仍然是向著「行而不知」，「行而後知」，「知而後行」的階段而發展的。實際上是不能離社會而獨立的。二個人以上在一處生活，必然是互助的，社會愈進步，這種互助關係愈密切。就是老子的幻想社會：「小國寡民，使有什伯之器而不用，使民重死而不遠徙。雖有舟輿，無所乘之。雖有甲兵，無所陳之。使民結繩而用之。甘其食，美其服，安其居，樂其俗。鄰國相望，雞犬之聲相聞，民至老死不相往來。」也不免要「互助」。不互助即無甘食美服，安居，樂俗。許行的自耕自食，已被孟子駁得體無完膚。互助是人類的「知與行」的必然性。老子雖主張「使有什伯之器而不用」，反對有什伯人工作力的機械，但是個人耕種用具免不了的，一人之所需，百工為備。如不要百工，幾個人的互助是免不了的。個人的生活需要知行。這種知行固然是自發的，自動的，但是個人的「知」需要社會的交換

，個人的行，需要社會的幫助。生活至簡單，也有複雜性的。如以穿衣一事來說，一般人只知穿的動作（行）而忽略了成衣的動作（行），假使沒有衣，穿的動作是無用的。這是說，自己的「行」需要他人的「行」來幫助的。即是「行」的分工。社會愈進步，分工愈細密，分工愈細密，「行」之愈容易。這就是說行隨社會人類的擴展而愈易，是成反比例的。

俗語說：「三個臭皮匠，抵得一個諸葛亮。」這話雖不正確，但可說明一個人的知，不及多數人的知。人愈多，社會愈大，社會愈大，人愈多。多人知的集合，使「知」的質量鍊成「真」，使知的數量增成「廣」。社會愈擴大，知識愈「真」愈「廣」。從前只有所謂士農工商，現代職業，何止三百六十行，可說千行萬行。就醫的一項來說，有內科外科，又有分類專業，不只數十種，如牙科眼科等是單獨的行。如牙醫的醫牙（行）是易的，但醫牙必須「知」有關於部分的常識，牙科決不會單獨舉醫牙技術，必須懂牙以外的道理（知）。雖不能說好（深知），至少要懂一點淺知。故行的可分性大，而知的可分性少。這已表現知難。若要知道其他人生所必須行的「知」，更是難了，故就一個人的生活或生活上的一件事來說，都是知難行易。而且這種知是隨社會的進步而愈真愈廣，它的難易是與空間擴展成正比例的。

以上所述可參觀知行與事物的關係圖。



- 2.1. 本圖所表示的「知」與「行」係混合式，有數字的「知」與「行」是表示一件事物的知與行本不合一，其相接的一小部份雖有合一的現象仍為可分，就每單位的一「知」與「行」所要求的內容是一致的相同的。
3. 1 2 3 4 5 6 7 8 ... 的「知」與「行」難，小者代表易。
4. 先知先覺後知後覺不知不覺，或知而後行行而後知，不知而行均為相對的劃分彼此有相同的成份，實際上不易分清。
5. A C 為知的事的發展，B D 為行的發展，A B 到 C D 是事的发展，其中曲線即係知難行易線，可以直線代之。
6. 知行自 3 以下，行大於知，表示不知亦能行，由知加而行減，即知漸行漸易知行相等為能知必能行的開始，趨勢為知漸大行漸小，即知難行易。
8. 劃分表示可分性大。

(丑)化合式 所謂化合即在事物的形態與功效上起了變化之外，本質亦有變動。但在人的耳目中於個體或集體的知行是沒有顯然的分別。如個人的由知而行與由行而知，如知孝而行孝，或行孝而知孝，關係不易明晰。化分的責任是使不明者易明。如水為氫二氧一的化合物，可化合亦可化分的。知與行化合成一事物，事物亦可化分為知行。化合式是很複雜的，不但知與行可以化分，即是知與知，行與行亦可化分的。

如設計的圖樣(知)是由設計者畫成的(行)，這在個體中的知行是可分的。如建築總的設計，必須知數學、物理學、力學、衛生學、美術學、心理學、經濟學、一個房屋的複雜建築是這等知的化合，行是利用機器，是人力與物力的化合，如升降機、起重機、輸送一人一物的行都是行的化合物。

文化愈進步，知行的化性更大。因交通的迅速，物資的互濟，人力的相助。天下如一家，一國如一人，不但要用「什伯人之器」，還要用「千萬人之器」。單以人力算，中國有四萬萬五千萬人口，以八個人抵一匹馬力，亦不過五千六百五十萬匹馬力，但美國每年飛機的生產量，年產十萬架，每架平均的馬力是二千匹，就有二萬萬匹馬力，其他馬力更不必算，一個工廠的工人可以多至十萬，一個機器的生產力可以勝過萬人，如織布用器比用人工不知更容易多少倍？交通的迅速，物資的互通有無，前此所不能行者，可以藉「他山之石」，前此所不能為者，可以「聚斂易舉」。任何事物都是行易而

知難。

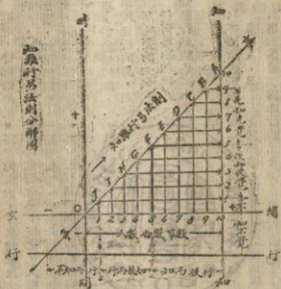
要之，時間的進展，空間的擴大，工具的改良，物資的完備，人力的集中，無論一人的事，一社會的事，只覺得愈行愈易；反之，人類的知識，互相交換，東西文化，互相影響，知識無限量，到圖書館去，有畢生看不盡的圖書；到學校去，有畢生修不完的學分，何況在圖書館學分以外，還有與時俱進的圖書與學分。故知是無窮的，在這種知識圈中，一個人的事所能知的少，所能行的多。何以少，因其難；何以多，因其易。一體的事，所能知的難，如治理集體的理（主義等）與人（領袖幹部）這是難得的。一集體的事所能行的易，人愈多，則各人所担任工作少而易。且這種集體的知行，集體愈大，則其所需要的知愈難，而所做的行愈易。

任何事物都與人、事、時、地、物五者有關係，而且這五者與知行的關係是一樣的。知難行易就是事物發展的法則。這些道理我用下圖來解釋。

說明

1. 本圖所表示的「知」與「行」係化合式，知、行、事三線織成的三角形為事的整體，A、B……J為分體，各點相聯之線為事，亦即知行發展法則線路。
2. 事的整體為知行的化合物，然知行仍屬可分。試以D事為例，其縱線為知，橫線為行。此整體即由此多數縱橫線所組成，既為可分，即非一體。

知易行易法則分解圖



- 4.3. 縱點 A 為深線，知點 O 為長點，知點 J 為正點，知點 J 為易點。
5. 對以上 J 而為線點 A 縱點 A 為深線，知點 O 為長點，知點 J 為正點，知點 J 為易點。
6. 短六繁一，復餘類推。時物其，實比空，間數加，多，如，人事數物。易行中而自對以上 J 而為線點 A 縱點 A 為深線，知點 O 為長點，知點 J 為正點，知點 J 為易點。

戊 知行比較

通常對於知難行易的不易瞭解，而作錯誤的比較，就因沒有比較的觀念。自然不會有正確的比較結果，其實這種比較觀念，孟子早已有所發明了。任人有問屋廬子禮與食色孰重？屋廬子不能對。以問孟子。孟子說：「於答是也何有！不揣其本，而齊其末，方寸之木，可使高於岑樓。金重於羽者，豈謂一鈞金與一與羽之謂哉！取食之重者與禮之輕者，面比之，奚翅食重；取色之重者與禮之輕者而比之，奚翅色重。」（告子章句）今人常以累積之行與初淺之知相較，多由不知單位的錯誤。同時累積之行屬知，更不可以之爲行的代表。上面已經論及。

中國科學不發達，由於論理學的不發達。常人不知邏輯，猶有可說，著書的人，竟亦有犯此病。如國父所指出近人所著文法要略，其第三章第二節之誤，國父加以批評：「此以亮猛鴟鵂視同一律，不待會涉理則學之書者，一見而知其謬。卽稍留意於理則之感覺者，亦能知其不當也。世界古今人類，只有一亮一猛其人者耳，而世界古今之鳥獸豈獨一鴟一鵂耶？此不待辨而明也。然著書者何以有此大錯，則中國向來未有理則學之書，而人未慣用理則之感覺故也。」故講比較是應當注意的。

我以前分出「人行」和「事行」，不過是使「知難行易」說更加明朗化。現在且進一步就客觀的知與客觀的行比較，這樣的結論總可成立了。根據這種要求，我一切以專

寡，只當與智比，不能與果比，藥之高低，只能與藥比，不能與虎比；皆同此理。」
（卯）以事分等級，事有大小，多寡，長短，闊狹，輕重，精粗等，不同，比較時必須
分成等級，同在一個立足點上，如以個人為單位，或以社會為單位，必須分清。大與大
比，小與小比，各種比較均應依其同等級，庶不致誤，或以同一中「一行」比「一知」
人是為行難而知易。就表面看固屬如是，然應知此為在「行而後知」時期中的現象。行
難由於知淺，而趨勢則為知難而行易。在「四知」與「四行」以上，比較就明顯了。
（2）比較結果，我分成五方面比較，然後作一總的結論。
（子）人的生活可分為精神生活與物質生活。知者知此生活，行者亦行此生活，
這是最切實際的課題。國父的「知難行易」是適用事功與心性兩方面的。前已有引證。
。自胡適發表「知難行亦不易」後，張振之同志則主張社會的觀點，而偏重於事功方面，
這樣其異授人以惑，以為知難行易說在個人方面與心性上是講不通的。我的見解以為知
難行易說在無論那方面都是適用的。

精神生活是包括心性方面的，我在前面已說及，茲再補充的說：曾子的不避其父親
大杖，本不可厚非，孔子以為罪大，是一非不行也，不知也。如曾子之行孝，尚不能
真知孝，可見真知孝難，真行孝易。凡心性上或思維上抽象的知行，均可以一公式來說
明。如以「認識」為一事，而被其知行的難易，可說「認」為行，「識」為知。如甲遇

乙而認之，甲認乙的相貌。如隔久了，常人是會忘懷的。若為同學，人數甚多而遇見不易。則認的次數多，識的印象明而能知其名。即使名貌相聯，認為次數多算隨甲乙友誼的關係和甲的識別力來決定的。若假定甲認乙三次而認為一事。可列為下式：

甲認（1次，12次，18次）= 認1，

可化為下式

行十行十行=知，以換甲認乙的認識和行

知難行易

某甲認乙三次而識或明確觀念即屬知難行易。此為最簡單的例，可普遍的適用兩句話：「行的累積乃成知，知之獲得難於行。」再簡單點說：「真知難，真行易。」

物質生活——物質生活是基本的衣食住行，如一衣之微，由農民種棉花，棉花由商人運到城市，或由轉製銷售，製造家以之製成棉布後，再由商人販各地。或由衣舖，或由用者自己請人製衣，一衣始成。若更進一步說：種植、運輸、製衣、均賴各種工具，各種工具可須經若干手續。故現在所穿衣服，實由多人合作而成。製衣如此，其他日用品莫不如此。如以「穿衣」一事為例。通常只能穿（行）不「知」衣。成衣的歷程，因有他人的行來幫助，故我的行易，知難亦可從他處獲得，但是比較難。

又如「坐汽車」為一事，坐車因有現成汽車可坐，故行易。若要知車如何構造那就困難。或者有人以造車者看來是知道很易的，但我要反問。仿造車與發明車者孰難？因為我所說的是通常的人，不是就某部份的專家來說的。倘說我知道如何去穿（知），即

「齊手去穿（行）；我知道如何奉事（知），即去實行坐車（行），至於那種成衣，造車之知，在他們或以是不必要的。那麼「知」非某種人所專利，也無明文規定某人應有某種知識，假使社會上的人一切取不知的態度，自無所謂專家，無衣亦無車，豈不恢復原始狀態麼？要行也無從行起。

我也不是主張人應「知」生活上所需要的一切。這僅是證明各人日常生活中事，知道難，行來易而已。可以作結論：個人生活全部的事知道難，生活全部的事實行易，簡單點說：「全知難，全行易」。這是適用於任何人的，專家有專，有所不專；知所專，即不知其所不專，故亦適用以上結論。

（丑）事 這裏所謂事是事務性質的事，不是包括所有一舉一動的事。我上面所說明的是廣義的，這裏是說的是狹義的。現在分作兩方面來說：

人數加多的是有社會性的。集多數人於一處，其行動應該是有組織有秩序的。人數是有合羣的天性。其所以能由爬行動物，進化到立行，就是靠合羣。有許多下等動物，尚具有這種合羣性的，人類既屬合羣，必然有形式或無形式的領導者。俗語說：蛇無頭不行，就是下等社會也有一個「頭腦」（領袖）固無論其為低級組織或高級組織，必有規則和領導者，否則團體不成為團體，這種有團體性的領導人無論用何種方式產生，要領導者來領導多數人的工作，那是不容易的。這種領導能力（知）比較難，而多數人

依照領袖所支配的工作，根據規則去實踐，總是比較容易。如演電影，話劇，必須有導演，導演難，表演易。故可說：「領袖難，實踐易。」換句話說：領袖的知難，隨領袖而行易，即是「知難，導行易。」

內容複雜的事，是有聯貫性的。如一農場中要研究增加穀果的收入，以便實地到幾千萬畝的推廣區去。這件事看似簡單，可是其間要研究土壤的肥瘠，氣候的涼暖，前者牽涉到化學，後者牽涉到氣象學。到了化學分析各處的土地，又涉及地質學；到了氣象學說明四季之中，地球與太陽的關係，又涉及天文學。到了地質學研究化石，又涉及動植物學；到了天文學計算恆星的出沒，又涉及數學。所以一類科學，其純粹的程度，無論如何底高，總是間接和應用有關係，要是農業專家不求深知則已，要求深知，各種學科是必須知道的。知識雖是可分，但是分之後還有聯繫。若農業專家研究清楚，替幾幾千萬人去行，那是比較容易了。我可說：同一件事聯繫的知是難的，達一件事聯繫的行是易的。再簡單說：「聯知難，聯行易。」

（四）時 一件事的時間性，可從兩方面來看的。

從一件現實的事看，在一事未行之前，不知亦不行。無所謂難易，一事已行之後，則練習時間愈久，知行就有相反的發展。以彈琴為例，未彈前雖知道音階，但不能在實際上得到準確音階的地位，與揮揚頓挫的速度。這時候未得真知，故未善行。及至積熟

年或十餘年的練習，如顏習畫論琴云：「手隨心，心隨手，清濁疾徐有常規，一及一心，與手忘，手與弦忘」，即已知音樂的配合而曲盡其妙（真知），如再彈（行）一次，堪稱云易易。以後愈彈愈好，這種美的知識，熟的行易。簡單點說：「久知難，久行易。」

從一件進步的事看，以紡紗為例，昔日手紡較難，後半機械紡紗，產品多而速，及至產業革命後，輕工業首先應用機器生產，產量更大而出品精良，非手工所能及。從手工紡紗進至機器紡紗，愈行愈易。請到知，手工業者比較對本業的知識是知道的。但到出賣勞力以後，工作簡單化了。對於整個紡紗的事情，反是模糊不清了。不但工人（行者）不自知，即專家亦未必能知全部。中國紗廠所以失敗，原因固有多種，管理不善，不能改進，亦為原因之一。儘知現在情形而不求新法，仍成落伍。若同紗廠上下人等，對於新法新法的意見，必能以新法紡紗知識，新的紡紗方法或機器易學易行。再簡單點說：「新知識，新行易」。

（卯）地 一件事的空間性，亦可分兩方面來說。

以一件事的地域性來講。民衆向來是「可與樂成，難與圖始」，以造橋為例。交通關係小的，只有一地方的人力財力來興造，交通關係大的，就有各地方的人力財力來興造。即交通關係愈大愈易成，亦即是空間性愈大愈易成，空間性愈小愈難成。這是討論的前提。造橋必須有經費有材料有人力，這是行的條件；造橋必須有方法有設計有步

驗，這是知的條件。造橋者是少數人或多數人往往不講方法、設計、步驟將橋造成了。這工程一定是簡單的構築。譬如說可以做成「天下第一橋」，但不能造「錢江大橋」。即「不知而行」可與樂成」。若事先講籌款的方法，工程的設計，施工的步驟，一定是說不知道的，困難的。即是「難與開始」。假使有發起人一定要先知而後行，必定要講籌款的方法。知道某人可以「情面」去捐款，某人可以「迷信」去捐款，某人可以「需要」去捐款，某人可用「壓力」去捐款。能籌若干，足敷需用。其次請人設計，畫橋的圖樣，購置材料；其次實地要有一定步驟，派人監工。如果知道清楚，橋一定可成，而且比「不知而行」要經濟，迅速，合理。再根據前提的定理推論，一事的空間性廣大，行之愈易，而知之愈難。假定工程一樣，然而籌款的知，因地而廣闊就較不易知，不易着手了。故可說：「衆知難，衆行易」。

以一件事的重大性來講。譬如造橋，跨過三丈河面，與跨過三十丈，三百丈河面的工程是不同的，但設計（知）不是簡單工程的增加，而是工程的組織有了複雜性，故設計亦比較困難了。這是「知」隨工程空間擴大，而增加困難的程度。再看「行」，造三丈或三十丈，三百丈，可用同一樣的工具，步驟，技術，這不隨空間性的擴展而增加困難的。反之，所謂人力，財力，可因空間性的擴大而來源較易了。這可說：「大知難，大行易」。

(辰)物 一事的所用工具與材料亦可分開來說。

以一件事所用工具的好壞來說，孟子說：「工欲善其事，必先利其器。」除了很少的事有特殊情形之外，手工不及機械。如圖畫的寫意，這是機器所不能的。要是寫境，即可用照相機來代替了。如刺繡一定是手工的，但是現在機械的絲織品亦幾可作並駕齊驅了。我承認一部分不能憑藉機械來製作的。但是百分之九十以上的工具，用機械比手工好，由手工簡單的工具至複雜的工具，這是「知的進展」，即由「粗知」到「精知」。可以說愈精知愈難，愈粗知愈易。故知難與工具的精細而成正比例的。至於簡單的工具，工人運用必須熟練。如縫針的動作雖簡單，要做成一件衣服費時多(難)，若用「洋車」縫，則費時少(易)。「洋車」是縫衣複雜的工具。其構造較難，或者以為我們只知其使用的「知」，這是錯誤的。試問「洋車」不是「知」的結晶麼？裏面固有「行」在內，但是沒有「知」能查得起麼？故知其如何構造而能縫衣，這即屬知，至於使用那是屬「行」。我可說機械組織愈複雜，知之愈難，使用愈易，一教即會，聰明的人一看就會用。機械的工具，可以婦女兒童來代成人。簡單的工具就不行，學徒須得用三年苦工了，於是我可說：工具愈複雜(精)愈知難，而愈行易；工具的簡單愈不易行。簡單點說：「精知難，精行易」。

以一件事所用物資的多寡來說。一件事所用的物如果是少的，容易安排。譬如圖畫

簿的書，商店的貨品。倘書少貨少，不用科學管理法（知）也能行的。即不知亦能行（管理），假是有幾萬冊書，幾萬件貨，在書的方面必須編目錄，詳細的分類與索引（知），要找到一本書（行）是易的。圖書館學是知，實施管理是行。書愈多，分類愈難，找書一樣的易，是書多愈難知，行亦易。商店的貨品更是如此。工廠的或工場的物品有管理法。物資多而管理法不合科學則浪費多而費時大。這種管理的智能愈多愈難，只要是科學的管理，取予都很方便（行易）。工廠的出產品固然有其他的條件，但是速度幾可決之於管理法。故工廠的原料放何處，經過第一次機械的材料，接續二次、三次……工作而成物品。應放有定處，前後有程序。完成一件工程所用物資愈多，管理法愈難知，只要合於科學方法，運用則易完成。也可說，物愈多愈難知而易行。簡單說：「多知難，多行易」。

一件事的人物多寡，事務繁簡，時間久暫，空間大小，工具粗精，對於難知是成正比例的，行易是成反比例的。關於人，事，時，地，物五者與知難行易，都可以用知行與事的關係圖一圖二來說明。要之，愈知愈難，愈行愈易。行得愈多，故易易，知得愈多，故覺難，熟能生巧為行易，學知不足乃知難。知利於合，行利於分；知難於存，行易於亡。俗語說：「做到老，學到老！」這是真理，這是經驗，我可借用一下：行到老，知到老。」故知難行易為宇宙間永存的真理，這是哲學上大革命，大發明。

3. 比較推論——知難行易誠是真理，為什麼又有行的哲學，只說一個行字。不是和

古說的力行之說，相調麼？不，「行的哲學」的「行」是「知難行易」的縮寫。是根據知難行易的道理產生出來的。與古來知行對立的力行不同。我的意圖有兩點。

第一、在學理上行的累積乃成知，不行不能知，以前用公式證明知難，此知難即行的轉化，故合起來，可以說「行」字。非否認知或與其對立。這不過是知難行易的代名詞。

第二，以知固是難的。若就國事來說，因已有三民主義，毋須再講其他主義；已有領袖，不怕沒有人領導；已有中國國民黨的組織，毋須有其他政黨的組織；已有建國方略，不必更求其他的方略。故不必畏難，而且知了爲行。申涵光所謂：「終日鈔藥方，而不能爆一疾，終日寫路程，而不能行一步；徒知無益，空言何補。」故只要能實行主義（行），服從領袖（行），參加組織（行），實施方略（行），要能力行，即成爲同志，全國志同道合，革命可以成功。反之，背叛這個道理，國事一定要失敗，要成功只有一個行字。

所謂「行」，雖說是易的。但此意決非輕視的易。不行不知易，不行不足與有爲，故要以篤行來代不行。這是自強不息的精神。其次，人是不能離社會而獨立，個人的自給自足是不應有的，必須要互助，即要共同解決人生問題。獨行雖非即壞，但孤掌難鳴，效果不佳的。必須以共行代獨行。這是羣策羣力的精神。復次，一件事的成功，一個

人的成功，必須經過苦難的磨練。「故天之將降大任於斯人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所為，所以動心忍性，增益其所不能。」做大事要苦，就是平事務也要苦的，和尙要修道，甘願做一個苦行頭陀，老太婆要拜佛，不惜忍幾百里步行之苦，以達朝山進香的願望。幸福的命運是建在苦幹的行爲上的。常人每因苦而半途而廢。不能有忍耐力去行，只想偷懶，等機會，走捷徑，討便宜，無論於事於人決不會成功的。故要以耐行代懶行，這是貫徹始終的精神，三種精神的歸納只是一個「行」字，行復行，凡事在於多行，但行應合於道義，否則，多行不義必自斃。多行合義必自生。這就是人生。

總之，無論國事人事的知行關係是互相增進的，行始知成，知始行成，是有循環的關係。在知行的發展上，如下式： $(\text{知}) \rightarrow (\text{行}) \rightarrow (\text{知}) \rightarrow (\text{行}) \rightarrow (\text{知}) \rightarrow (\text{行}) \rightarrow (\text{知}) \rightarrow (\text{行})$ 。知是行的累積，行是知的表現。其間知爲重心，然可以一行字包括之。在人與物的關係上應主知，在人與人的關係上，應力行。越行越知，越知越行。但知難而行的。說明事物發展的道理。因爲知須行，行更行。蔣主席看出一「行」字。兩者精神是一貫的。我以之作成幾首詩：

其一、能知必能行，能行天下平，不知亦能行，衆志可成城。

其二、不行不能知，名言應細思，力行能不懈，知來無已時。

其三、行行復行行，力行是人生，知幾何足畏，行成知自明。

其四、不行不知易，行易始知難，只要行能盡，云難亦不難。

其五、知則行易，不知行難，以行爲畏，誰厚吾顏？

其六、愈知愈難，愈行愈易，易而不行，是云自棄！

國父的理論與實踐是不偏廢的。一般人以爲他是理想家，只見其一切博大精深高明的遺教，而忘記了四十年革命奮鬥如一日的實行。可是樂啓超說：「爲目的而不擇手段」，「孫君之所以成功者在此」。則又誤認爲實行家。這兩種相反的意見均未認識理論與實踐的全貌。我可說：國父是古今理論與實踐的集大成者，這才是正確的認識。國父，信仰 國父。

四 認識術觀

卡爾馬克思說：「一切的青年學家都只是各樣各色地解釋世界，而對於我們更重要的，是去改變世界。」這句話是對的。可惜他因根本觀點弄錯了。既不能完全解釋世界，而且更談不到去改變世界。他心目中的上帝是唯物的「造物主」，有物無人。以物役人，不知道一切物是由人來支配的。故他的理論在事實上證明不能去改變世界，這個任務自然輪到唯生論來擔任了。

1, 認識基本法則——我們的認識論，不僅講一個知，而是知了要行，故不僅是認識

伍 知行的真相

世界，而是要去改變世界。這種認識和改變，離不開知難行易的法則。知中有行，行中有知，是心到，眼到，耳到，口到，手到的五到，以知解釋一切，以行改變一切。知行交互作用就是認識。「認識」的表現可名為文化，知難行易說是文化發展的軌道。要循軌道以達軌道的前站（目的），所以說它是基本法則。

2. 認識發展法則——唯有孫文學說或為大衆化的認識，才能達到革命的目的。古人常將做人道理高深化，所鼓勵的都是作聖人的條件。民衆安得不望望然而去之。就是現在的知識分子，認識正確能達萬分之幾？我以為行為標準不可太多，太不易懂，因共守的規律定得很嚴格，人生能夠應考及格的就不可多得。不如化繁為簡，化深為淺，使它易行。如水之就下，如獸之走曠，不難達到「優難思辨」。故於行不可要求太嚴格太高深；我以「行行復行行」去除奢望，在精神上必為聖賢之心，盼望在物質上能享安樂之福。以「人生以服務為目的」，使大衆生活水準提高，則民衆從之也輕，行之也遠！這是普遍化的要求。

此外更應該到明理化。第一，現在事物的反應。這固然需要觀察的客觀化，但不可為外物所蔽，如同對一花，從事文藝的研究其顏色嬌豔，香氣芬芳，姿勢玲瓏。從事植物學要考較花瓣屬於輻射式，上下式或為不精式，其雌蕊的位置為高的或為低的。這種反應的分析，必然受先天的本性，與後天的習性所影響，不能盡同，亦不必求同。第二

，過去的經驗。爲由過去事物的反應已成的概念，以此概念與現實事物相比較。在原則上可以新的經驗，改正舊有的觀念。但舊有觀念的標準，已成爲古今千萬人的鍛鍊，已具有絕對性的真理，則不可輕易動搖，應以本體論與方法論的精義衡量事物，正者是之，誤者非之。魚與熊掌固爲人所欲，然所惡有甚於生者，必捨生以取義。此就其天者而言，所謂起居日用之間，則以服務觀念爲取捨。人溺以爲己溺之，人饑以爲己饑之，取予不苟，設身處地，一切可迎刃而解。第三，未來的行爲。由思考以至實行，爲認識的結論。可分兩點來說：（一）擇善固執，即所謂擇其善者而從之，此即知之難處，然知之難，可以行求知，以便擇善；再以知進行，是謂固執。（二）從善如流，所謂從其善者而行之，此即行之易處。可以知導行，使其從善，要以行達知，其易如流。由於事物之知，以應世界之變。所謂以不變應萬變，無偏，本其認識以行動，有終身之樂，而無一旦之憂，人能如此，夫復何求！

3. 認識法則體系——自本體論以至方法論，而認識論。合之則一貫，分之則彰顯，若能從頭到尾，表裏貫澈，一切道理，如網在綱，如衣振領，全部自成體系，非可任意割裂。茲更製一圖，以嚴其後。（附圖）

101513032

心理建設論



四〇〇

民國92年度
教育部補助

中華民國玖拾叁年貳月 叁日 購買

三
十四年八月初版

心理建設論一冊

▲定價國幣伍元八角▼

者 金 平 歐

發行人 人人出版社

重慶復興關馬家堡四號

經售處 全國各大書局

翻印必究
××××××××××
××××××××××

國家圖書館



002573252



國家圖書館



002573252

