

領也。凡持衣者則執要與領。言騫不能得月氏意趣，無以持歸於漢。」
⑤見杜牧注孫子序。⑥謂佛

教禪門之五宗，即雲門，法眼，曹洞，瀉仰，臨濟是也。」
⑦論語子張：「夫子焉不學。」⑧何，王金許，所

謂北山四先生。何基，字子恭，宋金華人。其學窮伊洛之源。卒諡「文定。」有大學發源等。王柏，字會之，宋

金華人。諡「文憲。」有讀易記等。金履祥，字吉父，元蘭溪人。知濂洛之學，窮究義理，為一代名儒。許謙，字

益之，元金華人，學者稱白雲先生。有許白雲集。（詳見宋元學案卷八十二北山四先生學案。）⑨胡

季隨，名大時，崇安人。從學於張栻，又往來於朱熹之門，問難不遺餘力。（詳見宋元學案卷七十一嶽麓

諸儒學案。）⑩見二十九課注六。

暗示 讀者如覺得各派學說紛歧，不知何去何從，讀此篇當有所得。

三二一 大學問①

王守仁

大學者，昔儒以為大人之學矣，敢問大人之學何以在於「明明德」乎？

陽明子曰：大人者，以天地萬物為一體者也；其視天下猶一家，中國猶一人焉。

若夫間形骸而分爾我者，小人矣。大人之能以天地萬物爲一體也，非意之也。其心之仁本若是，其與天地萬物而爲一也。雖小人之心亦莫不然；彼顧自小之耳。是故見孺子之入井，而必有怵惕惻隱之心焉，是其仁之與孺子而爲一體也。孺子猶同類者也；見鳥獸之哀鳴醵鯨，而必有不忍之心焉，是其仁之與鳥獸而爲一體也。鳥獸猶有知覺者也；見草木之摧折，而必有憫恤之心焉，是其仁之與草木而爲一體也。草木猶有生意者也；見瓦石之毀壞，而必有顧惜之心焉，是其仁之與瓦石而爲一體也。是其一體之仁也。雖小人之心亦必有之。是乃根於天命之性，而自然靈昭不昧者也。是故謂之「明德」。小人之心既已分隔隘陋矣，而其一體之仁猶能不昧若此者，是其未動於欲，而未蔽於私之時也。及其動於欲，蔽於私，而利害相攻，忿怒相激，則將戕物圯類，無所不爲，其甚至有骨肉相殘者，而一體之仁亡矣。是故苟無私欲之蔽，則雖小人之心，而其一體之仁猶大人也；一有私欲之蔽，則雖大人之心，而其分隔隘陋猶小人矣。故夫爲大人之學者，亦惟去其私欲之蔽，以自明其明

德，復其天地萬物一體之本然而已耳，非能於本體之外而有所增益之也。

曰：然則何以「在親民」乎？

曰：「明明德」者，立其天地萬物一體之體也；「親民」者，達其天地萬物一體之用也。故明明德必在於親民，而親民乃所以明其德也。是故親吾之父，以及人之父，以及天下人之父，而後吾之仁，實與吾之父，人之父，與天下人之父而爲一體矣。實與之爲一體，而後孝之明德始明矣。親吾之兄，以及人之兄，以及天下人之兄，而後吾之仁，實與吾之兄，人之兄，天下人之兄而爲一體矣。實與之爲一體，而後弟之明德始明矣。君臣也，夫婦也，朋友也，以至於山川鬼神，鳥獸草木也，莫不實有以親之，以達吾一體之仁，然後吾之明德始無不明，而真能以天地萬物爲一體矣。夫是之謂「明明德於天下」；是之謂「家齊國治而天下平」；是之謂「盡性」。

曰：然則又烏在其爲「止至善」乎？

曰：「至善」者，明德親民之極則也。天命之性，粹然至善，其靈昭不昧者，此其

至善之發見是乃明德之本體而卽所謂「良知」者也。至善之發見是而是焉，非而非焉，輕重厚薄隨感隨應，變動不居，而亦莫不自有天然之中。是乃民彝物則之極，而不容少有議擬增損於其間也。少有議擬增損於其間，則是私意小智，而非至善之謂矣。自非慎獨之至，惟精惟一者，其孰能與於此乎？後之人惟其不知至善之在吾心，而用其私智以揣摸測度於其外，以爲事事物物各有定理也。是以昧其是非之則，支離決裂，人欲肆而天理亡，明德親民之學遂大亂於天下。蓋昔之人固有欲明其明德者矣，然惟不知止於至善，而驚其私心於過高，是以失之虛罔空寂，而無有乎國家天下之施，則二氏之流是矣；固有欲親其民者矣，然惟不知止於至善，而溺其私心於卑瑣，是以失之權謀智術，而無有乎仁愛惻怛之誠，則五伯功利之徒是矣。是皆不知止於至善之過也。故止至善之於明德親民也，猶之規矩之於方圓也，尺度之於長短也，權衡之於輕重也。故方圓而不止於規矩，爽其則矣；長短而不止於尺度，乖其劑矣；輕重而不止於權衡，失其準矣。明明德親民而不止於至善，

亡其本矣。故止於至善，以親民而明其明德，是之謂大人之學。

曰：「知止而后有定，定而后能靜，靜而后能安，安而后能慮，慮而后能得。」其說何也？

曰：人惟不知至善之在吾心，而求之於其外，以爲事事物物皆有定理也，而求至善於事事物物之中，是以支離決裂，錯雜紛紜，而莫知其一定之向。今焉既知至善之在吾心，而不假於外求，則志有定向，而無支離決裂錯雜紛紜之患矣。無支離決裂錯雜紛紜之患，則心不忘動而能靜矣。心不忘動而能靜，則其日用之間，從容閒暇，而能安矣。能安，則凡一念之發，一事之感，其爲至善乎，其非至善乎，吾心之良知自有以詳審精察之，而能慮矣。能慮，則擇之無不精，處之無不當，而至善於是乎可得矣。

曰：「物有本末，」先儒以明德爲本，新民爲末，兩物而內外相對也；「事有終始，」先儒以知止爲始，能得爲終，一事而首尾相因也。如子之說，以新民爲親民，則

本末之說亦有所未然歟

曰：終始之說，大略是矣。即以新民為親民，而曰明德為本，親民為末，其說亦未為不可，但不當分本末為兩物耳。夫木之幹謂之本，木之梢謂之末；惟其一物也，是以謂之本末。若曰兩物，則既為兩物矣，又何可以言本末乎？新民之意既與親民不同，則明德之功自與新民為二。若知明明德以親其民，而親民以明其明德，則明德親民焉可析而為兩乎？先儒之說，是蓋不知明德親民之本為一事，而認以為兩事，是以雖知本末之當為一物，而亦不得不分為兩物也。

曰：「古之欲明明德於天下者，」以至於「先修其身，」以吾子明德親民之說通之，亦既可得而知矣。敢問「一欲修其身，」以至於「致知在格物，」其工夫次第，又何如其用力歟？

曰：此正詳言明德親民止至善之功也。蓋身心意知物者，是其工夫所用之條理；雖亦各有其所，而其實只是一物。格致誠正修者，是其條理所用之工夫；雖亦皆

有其名，而其實只是一事。何謂身心之形體？運用之謂也。何謂身心之靈明？主宰之謂也。何謂修身？爲善而去惡之謂也。吾身自能爲善而去惡乎？必其靈明主宰者欲爲善而去惡，然後其形體運用者始能爲善而去惡也。故欲修其身者，必在於先正其心也。然心之本體則性也；性無不善，則心之本體本無不正也，何從而用其正之之功乎？蓋心之本體本無不正，自其意念發動而後有不正，故欲正其心者，必就其意念之所發而正之。凡其發一念而善也，好之真如好好色；發一念而惡也，惡之真如惡惡臭；則意無不誠，而心可正矣。然意之所發有善有惡，不有以明其善惡之分，亦將真妄錯雜，雖欲誠之，不可得而誠矣。故欲誠其意者，必在於致知焉。致者至也，如云「喪致乎哀」①之致，易言「知至至之」②。知至者，知也。至之者，致也。致知云者，非若後儒所謂充廣其知識之謂也，致吾心之良知焉耳。良知者，孟子所謂「是非之心，人皆有之」者也。是非之心，不待慮而知，不待學而能，是故謂之良知。是乃天命之性，吾心之本體，自然靈昭明覺者也。凡意念之發，吾心之良知無有不

自知者其善歟。惟吾心之良知自知之。其不善歟。亦惟吾心之良知自知之。是皆無所與於他人者也。故雖小人之爲不善。旣已無所不至。然其見君子。則必厭然揜其不善而著其善者。是亦可以見其良知之有不容於自昧者也。今欲別善惡以誠其意。惟在致其良知之所知焉爾。何則？意念之發。吾心之良知旣知其爲善矣。使其不能誠有以好之。而復背而去之。則是以善爲惡。而自昧其知善之良知矣。意念之所發。吾之良知旣知其爲不善矣。使其不能誠有以惡之。而復蹈而爲之。則是以惡爲善。而自昧其知惡之良知矣。若是。則雖日知之。猶不知也。意其可得而誠乎？今於良知所知之善惡者。無不誠好而誠惡之。則不自欺其良知。而意可誠也。已然欲致其良知。亦豈影響恍惚而懸空無實之謂乎？是必實有其事矣。故致知必在於格物。物者。事也。凡意之所發。必有其事。意所在之事。謂之物。格者。正也。以歸於正之謂也。正其不正者。去惡之謂也。歸於正者。爲善之謂也。夫是之謂格。書言「格於上下。」④「格於文祖。」⑤「格其非心。」⑥格物之格。實兼其義也。良知識知之善。雖誠欲

好之矣，苟不卽其意之所在之物而實有以爲之，則是物有未格，而好之之意猶爲未誠也。良知所知之惡，雖誠欲惡之矣，苟不卽其意之所在之物而實有以去之，則是物有未格，而惡之之意猶爲未誠也。今焉，於其良知所知之善者，卽其意之所在之物而實爲之，無有乎不盡；於其良知所知之惡者，卽其意之所在之物而實去之，無有乎不盡。然後物無不格，而吾良知所知者無有虧缺障蔽，而得以極其至矣。夫然後吾心快然無復餘憾而自謙矣；夫然後意之所發者始無自欺，而可以謂之誠矣。故曰：「物格而后知至，知至而后意誠，意誠而后心正，心正而后身修。」蓋其功夫條理，雖有先後次序之可言，而其體之惟一，實無先後次序之可分。其條理功夫，雖無先後次序之可分，而其用之惟精，固有纖毫不可得而缺焉者。此格致誠正之說，所以闡堯舜之正傳，而爲孔氏之心印也。

——王文成公全書

注解 ①陽明門人錢德洪序曰：「吾師接初見之士，必借學庸首章以指示聖學之全功，使知從入之路。師征思田，將發，（在嘉靖丁亥八月）先授大學問，德洪從而錄之。」 ②孝經紀孝行章：「喪則致其哀。」 ③見易乾卦文言。 ④書堯典。 ⑤書舜典。 ⑥書問命。

暗示 馮友蘭中國哲學小史說：「陽明之學，徹上徹下，致良知三字實即可以包括之。」又說：「其學之主要意思，見於所著大學問一篇。」

作文練習八

任作下列一題（在課室內）

- （一）讀黃宗羲明儒學案凡例後
- （二）何謂「心得」
- （三）何謂「主義」

第十七週

三三二 王陽明的知行合一說

梁啓超

「知行合一」是一個「講學宗旨。」黃梨洲說：「大凡學有宗旨，是其人所得力處，亦即學者之入門處。天下之義理無窮，苟非定以一二字，如何約之使其在我？」（明儒學案發凡）所謂宗旨者，標舉一兩個字或一兩句話頭，包舉其學術精神之全部，旗幟鮮明，令人一望而知爲某派學術的物色。正如現代政治運動，社會運動之「唱口號」令羣衆得個把柄，集中他們的注意力，則成功自易。凡講學大師標出一個宗旨，他自己必幾經實驗，痛下苦功，見得真切，纔能拈出來，所以說是一「其人得力處；」一位大師既已循着一條路成就他的學問，他把自己閱歷甘苦指示我們，我們跟着他的路走去，當然可以得事半功倍而得和他相等的結果，所以說是一「即學者入門處。」這種「口號式」的講學法，宋代始萌芽，至明代而極盛。「知行合一」便是明代第一位大師王陽明先生給我們學術史上留下最

有名而且最有價值的一個口號……

把知行分爲兩件事，而且認爲知在先行在後，這是一般人易陷的錯誤。陽明的知行合一說，即專爲矯正這種錯誤而發。但他立論的出發點，全因解釋大學和朱子有異同，所以欲知他學說的脈絡，不能不先把大學原文作個引子。

大學說：「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。」這幾句話教人以修養身心的方法，在我們學術史上含有重大意味；自朱子特別表章這篇，把他編作四書之首，其價值越發增重了。據朱子說，這是「古人爲學次第」。（大學章句）要一層一層的做上去，走了第一步纔到第二步；內中誠意、正心、修身，是力行的工夫，格物、致知，是求知的工夫。朱子對於求知工夫看得尤重，他因爲大學本文對於誠意以下都有解釋，對於致知格物沒有解釋，認爲是有脫文，於是作了一篇格致補傳，說道：「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。……「依朱子這種用功法，最少犯了下列兩種毛病：一是泛濫無歸宿；二是空偽無實着。天下事物如此其多，無論何事何物，若想用科學方法「因其已知之理而益窮之以求至乎其極」，單一件已斃銷磨你一生精力了；朱子卻是用「即凡天下之物」這種全稱名詞，試問何年何月纔能「即凡」都「窮」過呢？要先做完這段工夫纔講到誠意正心……等等，那麼誠、正、修、齊、治、平的工作，只好待諸轉輪再世了！所以結果是泛濫無歸宿。況且朱子所謂「窮理」並非如近代科學家所謂客觀的物理，乃是抽象的恍無朕的一種東西，所以他說有「一旦豁然貫通則表裏精粗無不到」那樣的神祕境界。其實那種境界純是可望不可即的——或者還是自己騙自己。倘若真有這種境界，那麼「豁然貫通」之後，學問已做到盡頭，還用着什麼誠意正心……

……等等努力所謂「爲學次第」者何在若是自己騙自己，那麼，用了一世格物窮理工夫，只落得一個空！而且不用功的人那個不可以僞託？所以結果是虛僞無實着。

陽明那時代，「假的朱學」正在盛行，一般「小人儒」都挾着一部性理大全作舉業的祕本，言行相違，風氣大壞；其間一二有志之士，想依着朱子所示法門，切實做去，卻是前舉兩種毛病，或犯其一，或兼犯其二，到底不能有個得力受用處。陽明早年固嘗爲此說所誤，閱歷許多甘苦，不能有得。後來在龍場驛三年，勞苦患難，九死一生切實體驗，纔發明這知行合一之教。

「知行合一」四個字，陽明終身說之不厭，一部王文成全書，其實不過這四個字的注脚。今爲便於學者記憶持習起見，把他許多話頭分成三組，每組拈出幾個簡要的話做代表：

第一組「未有知而不行者。知而不行，只是未知。」（傳集錄徐愛記）

第二組「知是行的主意，行是知的工夫；知是行之始，行是知之成。」（同上）

第三組「知行原是兩個字說一個工夫；知之真切篤實處便是行，行之明覺精察處便是知。」（文集答友人問）

第一組的話是將知行的本質爲合理的解剖說明。陽明以爲：凡人有某種感覺，同時便起某種反應作用，反應便是一種行爲，感覺與反應同時而生，不能分出一個先後他說：

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

習錄徐愛記）

這段譬喻，說明知行不能分開，可謂深切著明極了。然猶不止此；陽明以爲感覺

(知)的本身已是一種事實而這種事實早已含有行爲的意義在裏頭。他說：

「又如知痛，必已自痛了；方知痛；知寒，必已自寒了；知飢，必已自飢了；知行如何分得開？此便是知行的本體——不會有私意隔斷的。必要是如此，方可謂之知；不然，只是不會知」(同上)

常人把知看得太輕鬆了，所以有「知之非艱，行之維艱」一類話。(案這是偽古文尚書語)徐愛問陽明：「今人儘有知得父當孝、兄當弟者，卻不能孝、不能弟，便是知與行分明兩件事。」陽明答道：「如稱某人知孝，某人知弟，必是其人已曾行孝行弟，方可稱他知孝知弟。不成只是曉得說些孝弟的話，便可稱為知孝知弟？」(同上)譬如現在青年們個個都自以為知道愛國，卻是所行所為往往與愛國相反；常人以為他是知而不行，陽明以為他簡直未知罷了。若是真知道愛國，滋味和愛他的戀人一樣(如好好色)絕對不含有表裏不如一的，所以得着「知而不行，只是未知」的結論。陽明說：「知行之體本來如是，昨以己意抑揚其間，姑為

是說以苟一時之效也。」（答顧東橋書）

第二組的話，是從心理歷程上看出知行是相倚相待的，正如車之兩輪，鳥之雙翼，缺了一邊，那一邊也便不能發生作用了。凡人做一件事，必須先打算去做，然後會着手做去，打算便是知，便是行的第一步驟。換一面看，行是行個什麼？不過把所打算的實現出來，非到做完了這件事的時候，最初的打算不會完成，然則行也只是貫徹所知的一種步驟。陽明觀察這種心理歷程，把他分析出來，說道：「知是行的主意，行是知的工夫；知是行之始，行是知之成。」當時有人問他道：「如知食乃食，知路乃行，未有不見是物而先有是事者。」陽明答道：

「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；路途之險夷，必待身親履歷而後知，豈有不待身親履歷而已先知路途之險夷者耶？」（答顧東橋書）

現在先解釋「知是行的主意」。「知是行之始」那兩句陽明爲什麼和人辯論「知」字時，卻提出「意」字來呢？陽明以爲：我們所有一切知覺，必須我們的意念涉着於對境的事物纔能發生，離卻意念而知覺獨立存在，可謂絕對不能的事；然則說我們知道某件事，一定要以我們的意念涉着到這件事爲前提。意念涉着是知的必要條件，然則意卽是知的必須成分。意涉着事物纔會知，而意去涉着那事物便是行爲的發軔。這樣說來，「知是行之始」無疑了。由北京去南京的人，必須知有南京，原是不錯，爲什麼知有南京？必是意念已經涉着到南京，「涉着」與「知」爲一剎那間不可分離的心理現象。說他是知，可以；說他是行的第一步，也可以。因爲意念之涉着，不能不認爲行爲之一種。

再解釋「行是知的工夫」。「行是知之成」那兩句較上兩句尤爲重要，陽明所以苦口說個知行合一，其着眼實在此點。我們的知識從那裏得來呢？有人說：從書本上可以得來；有人說：從聽講演或談論可以得來；有人說：用心冥想

可以得來。其實都不對。真知識非實地經驗之後是無從得着的。你想知道西湖風景如何，讀盡幾十種西湖游覽志便知道嗎？不聽人講西湖的故事便知道嗎？不閉目冥想西湖便知道嗎？不。你要真知道，除非親自游歷一回。常人以為我做先知後行的工夫，雖未實行，到底不失為一個知者。陽明以為這是絕對不可能的事。他說：

「今人卻將知行分作兩件去做，以為必先知了然後能行。我如今且去講習討論做知的工夫，待知得真了方去做行的工夫，故遂終身不行，亦遂終身不知。此不是小病痛。」（傳習錄徐愛記）

這段話，現在學校裏販賣知識的先生們和購買知識的學生們聽了不知如何？你們豈不以為我的學問雖不曾應用，然而已經得着智識，總算不白費光陰嗎？依陽明看法，你們賣的都是假貨！因為不曾應用的智識，絕對算不了智識。方纔在第一組所引的話：「未有知而不行者，知而不行，只是未知。」今我不妨述陽明之

意套前調補充幾句「未有不行而知者，不行而求知，終久不會知。」這樣說來，我們縱使專以求知爲目的，也不能不以力行爲手段，很明白了。所以說「行是知的工夫。」又說「行是知之成。」

中庸說：「博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之。」後人以爲學問、思、辨屬知的方面講，末句纔屬行的方面講，陽明以爲錯了。他說：

「夫問、思、辨、行皆所以爲學，未有不學而不行者也。如學孝者，則必服勞奉養、躬行孝道而後謂之學，豈徒懸空口耳講說而遂可以謂之學孝乎？學射，則必張弓挾矢，引滿中的；學書，則必伸紙執筆，操觚染翰，盡天下之學，無有不行而可以言學者，則學之始固已卽是行矣。……學之不能無疑，則有問；問卽學也，卽行也。又不能無疑，則有思；思卽學也，卽行也。……非謂學問、思、辨之後而始措之於行也。是故以求能其事而言謂之學，以求辨其義而言謂之問，以求通其理而言謂之思，以求精其察而言謂之辨，以求履其實而言謂之

行。蓋析其功而言則有五，合其事而言則一而已。」（答顧東橋書）

又說：

「凡謂之行者，只是着實去做這件事。若着實做學、問、思、辨的工夫，則學、問、思、辨亦是行矣。學是學做這件事，問是問做這件事，思辨是思辨做這件事，則行亦便是學、問、思、辨矣。若謂學、問、思、辨了然後去行，卻如何懸空先去學、問、思、辨？行時又如何去得做學、問、思、辨的事？」（答友人問）

據這兩段話，拿行來概括學、問、思、辨也可以，拿學來概括問、思、辨、行也可以。總而言之，把學和行打成一片橫說豎說都通；若說學是學，行自行，那麼，學也不知是學個什麼，行也不知是行個什麼了。

有人還疑惑：將行未行之前，總須要費一番求知的預備工夫，纔不會行錯。問

陽明道：「譬如行道者，以大都爲所歸宿之地，行道者不辭險阻艱難，決意向前，如使此人不知大都所在而泛焉欲往，可乎？」陽明答道：

「夫不辭險阻艱難決意向前，此正是『誠意』之『意』。審如是，則其所以問道途，具資斧，戒舟車，皆有不_容已者。不然，又安在其爲決意向前，而亦安所前乎？夫不識大都所在而泛焉欲往，則亦欲往而已，未嘗真往也；惟其欲往而未嘗真往，是以道途之不問，資斧之不具，舟車之不戒。若決意向前，則真往矣。真往者能如是乎？此最工夫切要者，試反求之。」（答王天宇第二書）

又有人問：「天理人欲，知之未盡，如何用得克己工夫？」陽明答道：「若不用克己工夫，天理私欲，終不自見。如走路一般，走得一段，方認得一段；走到岐路處，有疑便問，問了又走，方纔能到。今於已知之天理不肯存，已知之人欲不肯去，只管愁不能盡知，只管閒講，何益？」（傳習錄陸澄記）

這些話都是對於那些藉口智識未充便不去實行的人痛下針砭。內中含有兩種意思：其一，只要你決心實行，則智識雖缺少些也_不足爲病，因爲實行起來，便逼着你不能不設法求智識，智識也便跟着來了。這便是「知是行之始」的注脚。其二，

除了實行外，再沒有第二條路得着智識，因為智識不是憑空可得的，只有實地經驗，行過一步，得着一點，再行一步，又得一點，一步不行，便一點不得，這便是「行是知之成」的注脚。

統觀前兩組所說這些話，知行合一說在理論上如何能成立，已大略可見了。照此說來，知行本體既只是一件，為什麼會分出兩個名字？古人教人爲學，為什麼又常常知行對舉呢？關於這一點的答辨，我們編在第三組。陽明說：

「知行原是兩個字說一個工夫。這一個工夫須着此兩個字，方說得完全無弊。」（答友人問）

又說：

「知之真切篤實處即是行，行之明覺精察處即是知。知行工夫本不可離，只爲後世學者分作兩截用工，失卻知行本體，故有合一並進之說。真知即所以爲行，不行不足謂之知……」（答顧東橋書）

「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。原來只是一個工夫，古人說知行，皆是就一個工夫上補偏救弊說，不似今人分作兩件事做。」

（答友人問）

又說：

「若會得時，只說一個知己自有行在，只說一個行已有知在。古人所以既說一個知，又說一個行者，只爲世間有一種人懵懵懂懂的任意去做，全不解思維省察，也只是個冥行妄作，所以必說個知方纔行得是。又有一種人茫茫蕩蕩懸空去思索，全不肯着實躬行，也只是揣摩影響，所以必說一個行方纔知得真……今若知得宗旨時，卽說兩個亦不妨，亦只是一個；若不會宗旨

便說一個亦沉得甚事，只是閒說話。」（傳習錄徐愛記）

以上幾段話，本文很明白，毋庸再下解釋。我們讀此，可以知道陽明所以提倡知行合一論者，一面固因爲「知行之體本來如此」，一面也是針對末流學風「補偏救弊」的作用。我們若想遵從其教得個着力處，只要從真知真行上切實下工夫，若把他的話只當作口頭禪玩弄，雖理論上辨析得很詳盡，卻又墮於「知而不行，只是不知」的痼疾，非復陽明本意了。

然則陽明所謂真知真行到底是什麼呢？關於這一點，我打算留待「論知行合一與致良知」時再詳細說明；試拿現代通行的話說個大概。則「動機純潔」四個字，庶幾近之。動是行，所以能動的機括是知，純是專精不疑惑，潔是清醒不受蔽。質而言之，在意念隱微處（即動機）痛切下工夫。如孝親，須把孝親的動機養得十二分純潔，有一點不純潔處務要克治去；如愛國，須把愛國的動機養得十二分純潔，有一點不純潔處務要克治去；純潔不純潔，自己的良知當然會看出，這便

是知的作用看出後登時絕對的服從良知命令做去務要常常保持純潔的本體。這便是行的作用；若能如此，自能「好善如好好色，惡惡如惡惡臭」便是大學誠意的全功，也即是正心修身致知格物的全功。所以他說：「君子之學誠意而已矣。」（答王天宇書）意便是動機，誠是務求純潔，陽明知行合一說的大頭腦，不外如此。他曾明白宣示他的立言宗旨道：

「今人只因知行分作兩件，故有一念發動，雖是不善，然卻未曾行便不去禁止。我今說個知行合一，正要人曉得一念發動處便即是行了……須要徹根徹底不使那一念不善潛伏在胸中。此是我立言宗旨。」（傳習錄黃直

記）

他說「殺人須就咽喉處着刀，吾人爲學，當從心髓入微處用力。」（答黃宗賢第五書）他一生千言萬語，說的都是這一件事；而其所以簡易直捷，令人實實落落得個下手處，亦正在此。

於是我們所最要知道的，是陽明對於一般人所謂「智識」者，其所採態度如何？是否有輕視及完全抹煞的嫌疑？現在要解決這問題作本文的結論。

陽明排斥書冊上智識，口耳上智識所標態度，極爲鮮明。他說：「後世不知作聖之本，卻專去智識才能上求聖人，弊精竭力，從冊子上鑽研，名物上考索，形跡上比擬，知識愈廣而人欲愈滋，才力愈多，而天理愈蔽……」（傳習錄薛侃記）從

這類話看來，陽明豈不是認知識爲不必要嗎？其實不然，他不是不要智識，但以爲

「要有個頭腦。」（傳習錄徐愛記）頭腦是什麼呢？我們叫他做誠意亦可以，叫

他做致良知亦可以，叫他做動機純潔亦可以。若沒有這頭腦，智識愈多愈壞，譬如拿肥料去栽培惡樹的根，肥料越下得多，他越暢茂，四旁嘉穀越發長不成了。（傳

習錄陸澄記）有了頭腦之後，智識當然越多越好，但種種智識，也不消費多大的

力，自然會得到，因爲他是頭腦發出來的條件。有人問：「如事父母其間溫清定省

之類，有許多節目，不知亦須講求否？」陽明答道：

一如何不講求只是有個頭腦……此心若是個誠於孝親的心，冬時自然思量父母的寒，便自要去求做溫的道理。夏時自然思量父母的熱，便自要去求個清的道理；這都是那誠孝的心發出來的條件。卻是須有這誠孝的心，然後有這條件發出來。譬之樹木，誠孝的心便是根，許多條件便是枝葉，須先有根然後有枝葉；不是先尋了枝葉然後去種根。」（傳習錄徐愛記）

智識是誠心發出來的條件，這句話便是知行合一論的最大根據了。然而條件是千頭萬緒千變萬化的，有了誠心（即頭腦）碰着這件，自然會講求這件；走到那步，自然會追求前一步。若想在實行以前或簡直離開實行而泛泛然去講習討論那些條件那麼，在這千頭萬緒千變萬化中，從那裏講習起呢？陽明關於此點，有最明快的議論說道：

「夫良知之於節目事變，猶規矩尺度之於方圓長短也。節目事變之不可預定，猶方圓長短之不可勝窮也。故規矩誠立，則不可欺以方圓，而天下之

方圓不可勝用矣；尺度誠陳，則不可欺以長短，而天下之長短不可勝用矣；良知誠致，則不可欺以節目事變，而天下之節目事變不可勝應矣。毫釐千里之謬，不於吾心良知一念之微而察之，亦將何所用其學乎？是不以規矩而欲定天下之方圓，不以尺度而欲盡天下之長短，吾見其乖張謬戾日勞而無成也已。」（答顧東橋書）

這段話雖然有點偏重主觀的嫌疑，但事實上我們對於應事接物的智識，如何纔合理？如何便不合理？這類標準，最後終不能不以主觀的良知為判斷，此亦事之無可如何者。即專以求知的工夫而論，我們也斷不能把天下一切節目事變都講求明白纔發手做事，只有先打定主意誠誠懇懇去做這件事，自然着手之前逼着做預備智識的工夫，着手之後，一步一步的磨鍊出智識來，正所謂「知是行之始，行是知之成」也。今請更引陽明兩段話以結本文：

「良知不由見聞而有，而見聞莫非良知之用。故良知不滯於見聞，而亦

15
203
身念

不離於見聞……大抵學問工夫只要主意頭腦是當若主意頭腦專以致良知為事，則凡多聞多見，莫非致良知之功……」（答歐陽崇一書）

「君子之學，何嘗離去事為而廢論說，但其從事於事為論說者，要皆知行合一之功，正所以致其本心之良知，而非若世之徒事口耳談說以為知者，分知行為兩事，而果有節目先後之可言也？」（答顧東橋書）

——梁任公全集

作者 已見本冊第六課。

暗示 黃宗羲說：「其人一生之精神未嘗透露，何以見其學術？」像現在這篇這樣綜合說明的文字，就是為透露其人一生之精神而作的。

文章作法九 辯論術論證篇（八）——偽論

辯論術的論證部分，最重要的有兩件事：避免自己的謬誤指摘對方的謬誤。故一般辯論術的書，都有一專章論述偽論。

在初中第五冊裏，我們已經講過幾種偽論了，那不過是略略指出普通議論文中的幾種最顯著的謬誤方式。現在要就辯論術的全範圍，把偽論的種類系統地說明一下。

若從嚴格論理學的意義講時，所謂偽論只限於推理上的錯誤。但是有一些說明上的錯誤也是普通辯論中所常發見的，故辯論術裏也應該講到。現在稱後者為修辭學的偽論，前者為論理學的偽論，分別說明如下。

一 修辭學的偽論

修辭學的偽論是一種理解上的錯誤，不是推理上的錯誤。理解和推理的分別，在於後者可由一個命題引出一個新命題，前者則否。例如將「凡馬都是四足動物」這個命題變作了「有些四足動物是馬」，乃不過一種理解或說明，並不能算是推理。但雖這樣的說明，也很容易犯錯誤，它的方式約有下列幾種：

(一) 不正確的翻面 所謂一個命題的翻面，意思就是將它從肯定的翻做否定的，或從否定的翻做肯定的，而不致變動它的意義。例如將「所有房裏的人都睡覺了」翻做「房裏沒有一個人是

醒的」或將「沒有一件標本是完全的」翻做「所有的標本都是不完全的」都是正確的翻面。翻面的不正確，不外由於沒有真正理解第一個命題或其中所包含的詞的意義，以致第二個命題的意義和第一個命題的意義不一樣。例如說「所有的中國人都是耐勞的，」並不就是說「所有的非中國人都不耐勞，」卻是說「所有的中國人都非不耐勞。」要避免這種不正確的翻面，須記得一個原則，就是：我們只能翻動述語，不能翻動主語。說得再詳細些，就是我們對於一個主語作肯定的述語時，就可以否定它的否定的述語；或對於一個主語作否定的述語時，就可以肯定它的否定的述語。例如將「所有的國民都應該愛國」翻做「沒有國民不應該愛國，」是對的，若單單翻它的主語，說「沒有非國民應該愛國，」就不對了。

(二) 不正確的倒轉 所謂一個命題的倒轉，就是將它的主語和述語互換地位而不致變動它的意義。例如「本地的居民沒有外國人」倒做「沒有外國人是本地的居民。」倒轉的不正確由於詞義範圍之錯認。例如「凡馬都是動物，」「馬」是在「動物」之內的，即「馬」之範圍小，「動物」之範圍大，故如倒轉做「凡動物都是馬，」就錯了。

(三)意義曖昧 由於詞句的曖昧，以致引起疑義或誤解，也算是一種偽論。例如左傳桓公十八年：「春，公會齊侯於濼，遂及文姜如齊，齊侯通焉。公譎之，以告。夏四月丙子，享公，使公子彭生乘公，公薨於車。」我們可以有一「齊侯通焉，」通誰？公譎之，譎誰？「以告，」誰以告，告於誰？等等的懷疑。而管子大匡篇作「魯桓公……遂以文姜會齊侯於濼。文姜通於齊侯。桓公聞，責文姜。文姜告齊侯。齊侯怒，饜公。使公子彭生乘魯侯，脅之。公薨於車。」便覺異常明白，無可致疑。（陳望道修辭學發凡頁一〇八——一〇九引。）

二 論理學的偽論

論理學的偽論就是推理上或論斷上發生的錯誤，又可分兩種：形式的謬誤和實質的謬誤。關於後者，我們在初中習作時已經講過了「蕞棄論旨」（包含「變更論旨」及「假託論點」）與「竊取論點」（包含「要求先決」及「循環論證」）等等方式。（初中第五冊習作二十。）其實這種偽論的方式是無限制的。我們只消記得凡辯論必有論點，凡論證必以論點為中心，不然者不問它的方式如何，都要算是偽論。

形式的偽論起於破壞三段論法的規則又可分下述三類：

(一)直言的三段論法 凡用絕對的，直陳的，實在的語氣，而不容有條件或例外的命題，叫做直言命題全用直言命題構成的三段論法，叫做直言的三段論法。例如「凡人都是要死的。王是人。所以王是要死的。」這種三段論法可以有六種謬誤：

(1)四項 三段論法的規則有一條說：「每個三段論法都有三項而且止有三項。」所謂項，就是構成命題中的主語和述語的詞，如上例中「人」、「要死」、「王某」是三項。故凡有第四項出來，就成謬誤了。如果各項的意思都很確定，那末四項的論法是一看就可見出謬誤的。例如說「王是浙江人。李是江蘇人。所以王是江蘇人。」誰都看得出它是偽論。但有時形式是三項，卻因有一項用作兩種不同的意義，所以實際上成了四項。例如「王是浙江人。王是統治者。所以浙江人是統治者。」謬誤在於「王」字用作兩種意義了。

(2)中項不周延 所謂中項，就是斷案中所不見的一項。所謂周延，就是言其一概，而不僅指其部分的意思。例如說「凡人，」「所有的國民，」是周延的，說「一些人，」「一些國民，」是不周延的。

三段論法的規則又一條說：「中項至少須周延一次，」不然者叫做「越權中項。」例如：「中國人是（一些）亞洲人。（一些）亞洲人是日本人。所以中國人是日本人。」因為中項「亞洲人」兩次都不周延，所以斷案是錯了。如說：「中國人是亞洲人。（凡）亞洲人都是東方人。所以中國人是東方人。」因中項「亞洲人」第二項周延，所以斷案不錯。

（3）越權大項 所謂大項就是在斷案中用作述語的一項。三段論法的規則又一條說：「凡在前提中不曾周延的項，斷案中不得周延。」要不然，周延在大項的叫做越權大項，就是一種偽論。例如：「馬是動物。牛不是馬。故牛不是動物。」在前提中，「動物」一項是不周延的，因為並非指天下的一切動物。在斷案中，「動物」是周延了，即是指天下的一切動物了。

（4）越權小項 所謂小項，就是在斷案中用作主語的一項。依上節的規則，凡前提中不曾周延而周延在小項的，叫做越權小項，也是一種偽論。例如：「所有的大學生都是二十歲以上的。大學生是讀書人。所以凡讀書人都是二十歲以上的。」「讀書人」一項在前提中不周延，在斷案中卻周延了。

（5）否定的前提 三段論法的規則又一條說：「從兩個否定的前提不能有所推斷。」這條規

則的原理就在凡推論的進行必須根據一個同一處；如但見異而不見同，便不容有推論。如說甲不是乙，丙亦不是乙，也許都不錯，但甲是否就是丙，就不可得而知了。故如說「熱帶人不會見過雪。某人也不會見過雪。故某人是熱帶人。」錯誤是顯然的。但是命題裏面含有否定的字面（如「不是」「非」之類），不必一定就成否定命題，因而也不一定能適用這條規則。例如「凡非化合物就是元素。金是非化合物。故金是元素。」雖然兩個前提中都含有「非」字，但這三段論法並無謬誤，因為這個「非」字只是「非化合物」這個名詞中的一部分，並不會使那前提成爲否定的前提。

(6) 特殊的前提 三段論法的規則又一條說：「從兩個特殊的前提不能得到斷案。」又一條說「若有一個前提是特殊的，斷案必定是特殊的。」所謂特殊的命題，就是主語上加有「一些」「少數」「多數」「大多數」之類的形容詞，而述語未曾說到主語的全部的。這兩條規則的道理，都可以引用「中項不周延」一條來解釋，無用另行舉例。

(二) 假設的三段論法 凡以一假設命題爲大前提，一直言命題爲小前提的三段論法，叫做假設的三段論法。例如「你吃了這服藥，你的病就好。你吃了這服藥了。所以你的病好了。」大前提中表

示條件或假設的部分叫做前項，表示後果的部分叫做後項。在這種三段論法中唯有由小前提肯定了前項或否定了後項，斷案方可以千穩萬妥。故偽論之所由起，不外是下面兩種方式：

(1) 否認前項 凡小前提否定大前提中的前項，斷案就要有謬誤。如將剛纔舉的那個例改做「你吃了這服藥，你的病就好。你不吃這服藥，所以你的病不好。」這樣的推論，我們常常可以聽見，其實是偽論，因為大前提並沒有說非吃這服藥不能好，所以不吃這服藥，病也許可以好的。

(2) 肯定後項 凡小前提肯定大前提中的後項，斷案也要成偽論。例如「你吃了這服藥你的病就好。現在你的病好了。所以你一定吃了這服藥了。」謬誤就尤其顯著，因為怎見得他不是吃別的藥好的呢？

(三) 選言的三段論法 凡以一選言命題為大前提，一直言命題為小前提的三段論法，叫做選

言的三段論法。所謂選言命題，就是述語中包含二個或二個以上的詞以備選擇的那種命題，例如「金屬是或硬或軟的；」「一個人不是君子便是小人。」這種三段論法的偽論，起於那選言部分之不能括盡，或並非勢不兩立。例如「選舉人中也有共和黨，也有民主黨。他不是共和黨。所以他是民主

黨」這是偽論因爲大前提中的「共和黨」和「民主黨」並不能括盡所有的「選舉人」所以那人也許是兩黨之外的其他黨。若把大前提改爲「選舉人不是共和黨便是民主黨」那以下的推論就對了。又如「這個孩子不是愚笨便是懶惰。他是愚笨所以他不是懶惰。」也是偽論因爲「愚笨」和「懶惰」並非不兩立；他也許既愚笨而又懶惰。

三 結論

以上所講，都是所謂「形式邏輯」的方法。在實際辯論中，大都不能將這些規則機械地應用，只能將它們視同一種工具一種公式，用以解剖和度量複雜的辯論辭。而且我們平常所辯論的問題，往往有非形式邏輯所能解決的。且不說「朱陸之爭」或「漢學宋學價值之比較」一類進入哲學境界的問題，決不是專靠一部形式邏輯所能判斷，就是比較具體的論爭，也不是形式邏輯所能勝任。因爲形式邏輯的基礎就是大前提，而我們的爭論卻往往正起於大前提之未能先決。像從前的學者那樣有一套聖人的經典供給他們做幾乎無盡的大前提，尙且要因解釋之不同而引起數百年不能解決的爭論（如朱子與陽明因解釋大學不同而形成不同的學說）那末到了那套經典失了它的權

威的資格以後，形式邏輯的應用豈不更渺茫了嗎？「是非之心，人皆有之。」這在從前是可以先決的。現在人覺得它也需要證明了。於是辯論術除開論理學和修辭學替它做基礎之外覺得還需要另外一種學問的幫助。這種學問就是辨證法。

照辨證法解釋起來，一切現象都是動的，變化的。故天下不能有絕對的真理，即不能有不易之「大道」。「子在齊聞韶，三月不知肉味；」你說肉味是絕對的美呢，絕對的不美呢？所以昨日以為可以先決的大前提，今日重新要要求證明，那是毫不足怪的。昨日的是或許是今日的非，今日的非又許是明日的是。一切的是非善惡都隨情景為轉移，都隨需要為判斷。例如當陽明的時代，「假的朱學」正盛行，所以陽明的學說是需要的，是正確的。但是中山先生見於他當時的革命同人「奮勉之氣不勝畏難之心」（孫文學說第一章），於是又不得不提倡「行易知難」的學說（見下一課）以救其弊。這就是所謂學術之辨證法的發展。學習辯論術的人能夠懂得這種辨證法的發展，方纔形式邏輯所不能適用的問題都可以迎刃而解。

試據我們目前的需要批判周張二程顏李的學說（以見於已讀諸文者爲限）並試用形式邏輯檢查各文中有無僞論。

第十八週

三四 知行總論

孫文

總而論之有此十證。○以爲行易知難之鐵案，則「知之非艱，行之維艱」之古說。○與陽明「知行合一」之格言，皆可從根本上而推翻之矣。或曰：行易知難之十證，於事功上誠無間言。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，