

台港及海外中文报刊资料专辑

哲学研究

第2辑

228/03

书目文献出版社

目次

中国古代哲学研究	
中国五行哲学之理论及其科学之解释	孙逢去 一
儒家的知行观	王 野 六
儒家的体用观	杜松柏 一一
孔孟权道思想析论	徐文助 二二
专题专论	
“道不远人”试解	林耀湍 三一
三礼解題	孔德成 三三
谈“恶”的起源问题	黄维润 四〇
儒家之人生哲学	陈立夫 四七
孔子论君子与小人	钟竞生 四九
著作研究	
尚书类聚初集及提要	杜松柏 五三
如何认识尚书的真正价值	华仲麟 六〇
尚书大诰篇大义探讨	李振兴 六二
先秦古籍引尚书二十八篇经文考	朱廷献 七〇
尚书洪范皇极章中“福”义试解	张昌虎 七八
论语的版本与注释	陶希圣 八二
论语的版本与注释续编	陶希圣 八六
对论语乡党篇末“包斯举矣”章注疏之管见	王子兰 八八
梁启超“清代学术概论”读后	林耀湍 九五
人物研究	
山东邹县亚圣孟子史迹概述	刘昭庚 九八
孔门大将——子路评传	徐文助 一〇〇
曾子志行考述	姚振黎 一〇八
探讨商鞅反对人文教化之原因	刘文起 一一四
张载之礼学	吕光华 一二〇
王充之“宿命”与“人性论”	田凤台 一三一
西方哲学	
论康德对范畴的形上演绎(上、下)	陈锦鸿 一四〇
德国哲学对人的看法	陈荣灼 一五一
人亟需正义原则——约翰罗尔士“正义论”评介	李英明 一五七
人生哲学问题研究	
——实证主义	黎建球 一六〇
人生哲学问题研究——良知说	黎建球 一六三
科学哲学：几何学和哲学	
补 白	
刘勰《灭惑论》撰年商榷	

中國五行哲學之理論及其科學之解釋

孫達吉

(一)、導言

中國文化之起源，約達五千年，凡文化水準較高之民族，蓋無不知中國文化歷史之長遠。故衆多門類之中國哲學思想業已發揚，且已應用於人類生活之各方面。其中五行學說之應用亦頗廣泛，例如中國夏朝開始之曆法推算，中醫之診斷與處方，中國社會動亂及政治朝代變換之預言，人生命運之估計等等方法，其基本理論皆根據五行學說也。作者在本文所介紹者，並不涉及應用各方面之問題，而僅說明五行之基本理論及其運行之動態與其合乎科學之事實。

(二)、何謂五行及其運行之動態

五行者：金、水、木、火、土是也。金乃指一切金屬之物質。水、包括水蒸氣，流動之水及冰與霜雪等。木包括一切植物。土包括一切岩石、石塊、砂礫、砂土、各類的土壤及其中的一切化學成分，故土和造成之岩石皆可稱為地殼表層之物質。火為發生熱能之表現，故亦可稱為動能。五行之動態，皆可按地質學、生物學、能學、物理學及化學之知識說明之：

地球之表面，包括羣山峻嶺、大小岩石、破碎石塊、卵石、砂礫、粗細砂土、埤土、壤土、粘土及各類土壤，以上一切物質皆包括於地表物質中，或簡稱爲土。由於火山之爆發、地震斷層之發生、降雨、霜雪、冰凍、水流、冰河之移動、風吹，以及植物根生長等之風化作用，乃使巨大之岩石斷裂爲石塊，在流水中

互相磨擦爲卵石、礫石以及粗砂、細砂，逐漸形成爲各類土壤。在高山山谷中所堆積之各種大小石塊與各類土壤，被山區大量降下之洪水所沖刷，流落小溪、大溪、小河、大川中。大塊之岩石或卵石，多半下沉於靠近山區中之溪底，而小形、小礫之石塊與砂礫多沉積於離山區較遠之河底中，細砂與細土則沉澱於河川之下游。而河川下游氾濫成災時，此類細土被沖至河川之兩岸，成爲沖積層，而後此類細土被傳送至河口以至海底。此乃地殼表層土質形成之動態。

水之流動，在溫帶乃爲常見，但在寒帶，冰河也能緩慢移動。水蒸氣在空中被風吹動而成爲雲。除以上三種水之動態外，海邊潮汐之漲退，波浪之翻騰，以及海流之循環流，乃爲海上航行之水手所常見。由於地球圓形，水土之運行，必因地心吸力之故，由高處向下運行。

火乃爲物質燃燒，發生大量熱力、熱能之現象。此項熱能又可稱為動能。此項動能究其來源，主要來自太陽。例如煤、石油、天然氣、各種生物之個體，其中所含之靜能，蓋無一不來自太陽也。太陽能發射各種放射能。光能被高等植物吸收以後，能製造各種養分，形成大小不同之各種植物，其中某種部分可供人類及動物之食物與藥物。熱能之熱線照射海面，使水蒸氣蒸發飄送大陸，在陸地形成降雨，此乃陸地河流水之來源。火之動態，由燃燒之點開始向上，向四周蔓延，例如森林火災。救火之人員必須觀察風向，必在距離下風稍遠之處，迅速砍伐樹木，造成一片無樹木之空地，使火不能繼續蔓延。

木代表一切植物。其移動有三種方式：(一)孢子散布方式；(二)種子散布方式；(三)地下莖蔓延方式。下等植物如真菌類、藻類、羊齒類等，其傳播後代之方式，均用孢子，孢子可藉水流傳送，達到水流所及之處。孢子也能浮游於潮濕之空氣中，隨風傳送達於遠方。此乃下等植物由孢子傳播其後代之動態。高等植物之種子，有非常輕、小且附有細毛和翼翅者，成熟時被風吹散至四方，亦有種子相當有重量，但果殼在成熟乾燥時，能向後反捲得種子彈出於果殼之外達數尺之遠者，此乃高等植物藉種子散布四方之動態。高等植物有在地下發生匍匐莖，向四周蔓延者，例如竹與強生草等均屬是。竹林中及其四周，隨時可見竹筍自地下伸出；強生草自地下匍匐莖之蔓延也極迅速，不數年亦能蔓延成大片草原。莎草科中，有可為中藥之香馥子草，乃為極不易消滅之一種害草，因其地下之匍匐莖能發生一種瘤狀之根莖，此根莖能久埋地下而不失去生活力。以上乃屬木之植物的移動動態，必向上生長及向四周蔓延者也。

金屬物質本不移動，但可分為二類：一類有放射性；一類則無放射性。凡具有放射性之重金屬，乃為有放射能之表現。此種放射能向上及四周放射，例如有核能放射性之鈾，在核能發電工程之鉛室中，經核能發電機吸收其放射能發電時期後，其中之放射能量降低，乃變成另一種金屬物質名為鈾，鈾繼續放出能量，逐漸變為其他金屬物質，直至無放射能為止，此最後之物質則為衆所周知之鉛。因放射能不能穿過極厚之鉛壁，故核能放射原料必須置於鉛室中，由此可知，有放射性之金屬為易變之金屬。以上為五行運行之動態。

(三)、五行之相生相剋作用

所謂相生，乃指某一種五行有助於另一種五行之發生；所謂

相剋，乃指一種五行對另一種五行有剋制或控制作用。這種相生作用為循環的，可按其相生之方向組成循環圈，相剋也可按其相剋之方向組成另一循環圈，此種相生相剋之循環圈，如圖(一)與圖(二)。五行如何有相生相剋之作用，可解釋如下：

(甲)、金生水：在自然界中，五行之相生相剋，不能脫離與人之關係，若無人的因素加入其中，則五行之相生相剋即無從表現。金之生水並非金之本身能產生水；金之生水，乃由人用金屬製成工具，採掘山石泥土，建築水壩，開鑿水渠，引水至蓄水之藏地，以供灌溉與飲用，此乃大禹治水之實例，故古人謂金生水也。

(乙)水生木：按稍有生物學、農學常識者，蓋無不知植物之生長，需要水分，此點已無需詳細解釋。

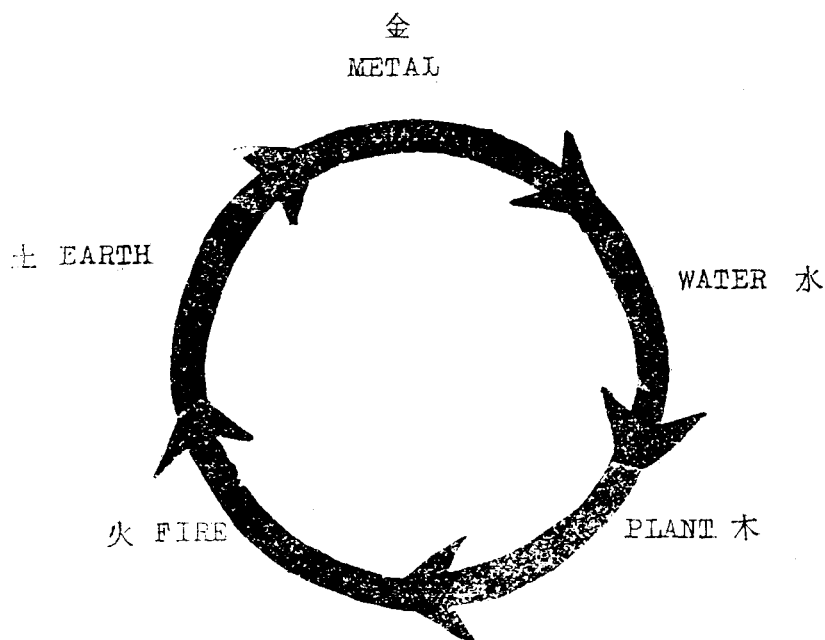
(丙)木生火：燃燒木材和其他燃料能發生火，(如燧人氏鑽木取火)。

(丁)火生土：火於燃燒後，所剩物質為灰，此種灰，即為土之成份。火生土之事實，乃由於地球中心為溫度極高之熔液，火山爆發後所噴出之熔岩，最後成為火層岩，乃為地球表層地殼變遷之源。

(戊)土生金：一切金屬礦產皆蘊藏於山岩或砂石之中，用冶金技術可將礦山中含金屬之礦石提煉純淨，做為製造金屬物品的原料，可稱為土生金。

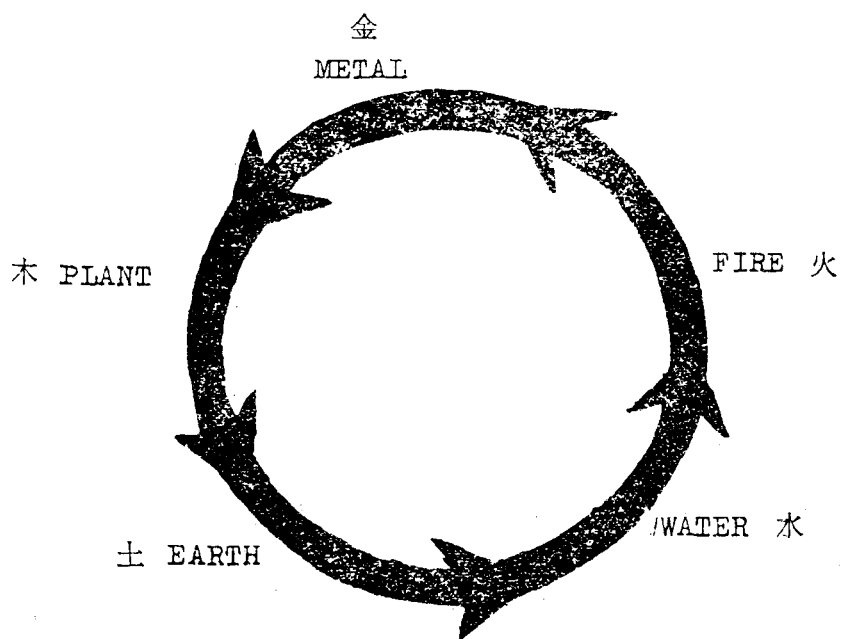
(子)金剋木：用金屬物質之鐵，製造刀、鋸、斧、銼，可伐木以建房屋和木製傢具，故金能剋木。

(丑)木剋土：一切植物之根，皆有伸入石縫中，碎製岩石之作用。此外植物之根，尚有保持水土之功用，凡有農林常識者皆能知之，深山中之森林，在大量降雨時，能吸收大部分雨水，並減緩山中水流之速度與流量，以減少沖刷。故在山地斜坡如廣



圖一、五行相生循環圖，箭頭表示相生之方向

Figure 1: The assisting circle of five moveable matters, the arrow showing the direction of assisting.



圖二、五行相剋循環圖，箭頭表示相剋之方向

Figure 2: The controlling circle of five moveable matters, the arrow showing the direction of controlling.

種宿根性之牧草，此種宿根草能將土壤保持，減少被水沖刷之程度，故謂木能剋土也能保土。

(寅)土剋水：土能吸收水分，並能攔阻水勢橫流，例如沿海之海水倒灌，可做海堤以防阻之。又如江河之氾濫，也可做隄以防止洪流。譬如四川成都都江堰大壩之工程，即為古代水利工程之傑作，用竹材編製之長籠，內裝大石塊，用船運至適當之地點，沉入江底，如此逐漸增加長籠石塊之高度，以及長度，高壩做成後，乃可將水導引至另一個渠道中，以供灌溉，此為古代用土剋水、導水之一例。

(卯)水剋火：火災發生時，可用水灌救，將火災消滅，但水被火煮沸後，發生水蒸氣，水氣繼續發生，水量逐漸減少，故火也能將水燒乾，因此水火乃為互相剋制者。

(辰)火剋金：金屬物質在極高溫度處理中，能熔化為流質，故金屬物質之提煉與金之配製，皆須用高溫之處理。高溫處理須耗用大量之燃料，不斷產生高溫高熱量以提煉金屬物，故古人謂火剋金。下列圖(一)與圖(二)，就是五行相生與相剋循環之表明。

(四)、五行陰陽之區分

五行各分陰陽二類，陰與陽二字之定義，按五行上之性質，可規定如下：

「陽」之定義，可認為包括以下各點之有放射性，向光者或好光者，活動性或流動性，溫度高於燃燒點或動力產生性，以及組織輕鬆通氣性等。「陰」可認為無放射性、背光性、嫌光性、固體固定性、溫度低於燃燒點或低熱量產生性、黏重堅實不通氣性。按以上所述陰陽定義之特性，作者採「陽」字翻譯為英文之“Active”，「陰」字則譯為“Inactive”。茲將五行陰陽特點之

區別繪成第一表：

表 一、

各種五行區別陰陽之特性		
五行	陽 Active	陰 Inactive
金 Metal	有放射能	無放射能
水 Water	流動性 水蒸汽，流水	固體穩定性 冰，霜雪
木 Plant	有葉綠素 好陽光，凸出高大	無葉綠素 背光性，微小
火 Fire	高於燃燒點 發生高溫高熱量	低於燃燒點 發生低熱量
土 Earth	有通氣性 相對溫度 高	無或少通氣性 相對溫度 低

觀第一表，可知每種五行之陰陽特徵為成對的，每對特徵皆為正反對，對然有別，並無模稜兩可之詞句，茲按第一表陰陽特徵之定義，將區分每種五行之陰性與陽性之實際特徵列舉如下：

陽性金屬應有核能放射線，故能主動向四周放射其核能之作用；陰性金屬無放射性核能，故無主動性。常溫之水以及水蒸汽，有流動性，能溶解各種物質，使其中之物質起化學變化，故為

陽性；冰點以下之水爲固體，缺少移動性，難使其他物質溶解，也難使其他物質起化學變化，故屬於陰性。

陽性之木有葉綠素，能吸收太陽之光能，自己製造生長和活必需的營養物質，故有主動向光性；陰性之木無葉綠素，不能製造養分，僅能營寄生生活，不吸收光能，故爲背光性。

陽性之火在燃燒點以上成燃燒狀態，發生高溫、高熱量，產生大量之動能，故爲主動性的；陰性之火位在燃燒點以下，產生高於冬日氣溫之低熱量，合乎此一定義之陰火，在熱諳農業科學者必能盡知，此乃指農家冬春之際，爲促進種子發芽或製造溫床而言。製作溫床需用大量積肥及牛馬糞，微生物學家皆知，積肥及牛馬糞中，皆有大量好氣性細菌，在適量濕度與優良通氣性之狀況下，此項好氣性細菌能氧化有機物，產生低度熱量，提高土壤之溫度，促進種苗之發芽，此即作者所指之陰火。

陰火甚易轉變爲陽火，例如大量堆積之牛馬糞，若不經常加水與翻積，常有自動燃燒之事發生。在今日科學昌明之時代，常有另一種陰火產生，此即微波爐是也。微波能節省電力，不會發生高溫和大量熱，因微波能破壞食物之細胞，使其在短時期內因而煮爛，而供食用。但使用之人若不諳微波原理，微波也能傷害人體。

地球表層土粒物質，陰陽區分之定義，爲凡是通氣性良好、

土溫相對高者，屬於陽性土；而通氣性不佳或不通氣，且土溫相對低者，則屬於陰性土。由以上之假定，故可知輕砂土以及砂質壤土皆屬於陽性土壤，而重黏土則爲陰性土類，若此一假定廣泛應用於全體地表固體物質，則能生長高等植物之土壤，均爲陽性土；而不能生長高等植物之山岩與石塊，則爲陰性土類。

(五)、結論

中國五行哲學之理論及其科學之解釋

五行之定義，即相互生剋循環之特性，與如何分成陰陽兩類，均由作者根據科學原理加以解釋，並舉例說明。五行之定義，曾由作者用中文於民國六十六年及六十七年發表於「老人世紀」。此文本用英文寫成，以供西方有志研究此道的學者參閱，茲譯成中文如上。

※註：本文英文稿，曾經梁傳播醫師與許運生醫師校閱，並蒙中國醫藥學院董事長陳立夫先生參加意見，樂於贊助印行，茲一併致謝。

引用資料

孫逢吉（一九七八「五行定義之管見」老人世紀一六四期，15—16頁）

孫逢吉（一九七七「人生命運之理論基礎」老人世紀一五八期，12—13頁）

（原載：孔孟月刊〔台〕一九八四年二二卷七期三一—三五頁）

儒家的知行觀

王 楚

一、博文約禮的意義

大抵爲學的工夫，不外知與行二者。大學的格物、致知是知之事，誠意、正心、修身是行之事。中庸的博學、審問、慎思、明辨是知之事，篤行是行之事。論語的知及、仁守，孟子的始終條理，都是始之以致知，終之以力行。能始之以致知，則能明理而無所惑；能終之以力行，則能有成而無所虧。所以知行二者，如車之雙軌，如鳥之兩翼，二者缺一不可。

孔子論爲學之道說：「君子博學於文，約之以禮，亦可以弗畔矣夫。」（雍也）所謂博文，就是致知之事；所謂約禮，就是力行之事。朱子說：「博文之事，則講論思索要極精詳，然後見得道理巨細精粗，無所不盡，不可容易草草放過。約禮之事，則但知得合要如此用功，即便著實如此下手，更莫思前算後，計較商量。」（註一）此言博文要精思，約禮要力踐。精思才能明諸心，力踐才能有諸己。朱子又說：「博文約禮，聖門之要法，博文所以驗諸事，約禮所以體諸身。如此用工，則博者可以擇中，而居之不偏；約者可以應物而動皆有則。如此則內外交相助，而博不至於泛濫無歸，約不至於流遁失中矣。」（註二）「驗諸事」是要能「擇」，「體諸身」是要能「守」。能「擇」是知之真，能「守」是行之力。知之深，則行之必至；知之真，則守之必固。由此可見知行二者，交相助，交相益。因爲知欲其博，守欲其約，博而能約，則無泛濫支離之病；約而能博，則無偏枯失中之病。博文工夫愈明，則約禮工夫愈密；約禮工夫愈密，則博文工夫愈明。由此可知博文約禮二者，其關係至爲密切。其實，博

文與約禮的關係，也就是致知與力行的關係。

孔子說：「學而不思則罔，思而不學則殆。」（爲政）此處「學」字與「思」字對舉，「思」字偏重於知，則「學」字偏重於行，此與前文所云「博學於文」之學偏重於知者不同。朱註說：「不求諸心，故昏而無得；不習其事，故危而不安。」「不求諸心」，是昧於知；「不習其事」，是怠於行。朱子又說：「學而不思，如讀書不思道理是如何；思而不學，如徒苦思索不依樣子做。」（註二）由此可見學與思只是一事，學是學其事，思是思其理，學而不思，是理上欠了工夫，所以「昏而無得」，思而不學，是理上欠了工夫，所以「危而不安」。惟學思並重，知行互發，才能相得益彰，而收事半功倍之效。

二、知與行的關係

知行二者，相須相成，知是目，行是足。目無足不行，足無目不見。二者合則增美，偏則受病。所以欲加強知與行的工夫，必須先講明知與行的關係。

（一）就貴知而言，其關係有四：

1. 知以導行

所謂知以導行，即是以真知來指導行動。孔子說：「蓋有不知而作之者，我無是也。多聞，釋其善者而從之，多見而識之，知之次也。」（述而）「不知而作」，謂不知其理而妄作，這裡的「作」字，有「行」的意思，與「述而不作」的「作」字不同。如果我們要做一件事情，不求真知，便鹵莽去行，這就是「不知

而作」。孔子沒有「不知而作」的事，這可見孔子凡有所作，必依據真知灼見，決不鹵莽妄作。這種知而後作的「知」，也兼攝善惡的價值判斷，所以孔子於下文又說：「擇其善者而從之」，「從之」就是行之，擇善而從，就是擇善而行。孔子曾對子路說：「由，知德者鮮矣。」（衛靈公）其「知德」的「知」，也是價值方面的事。程子說：「須是識在所行之先，譬如行路，須是光照。」（註四）程子所說的「識」，是指真知而言。「譬如行路，須是光照」，這話說明了知以導行的必要。國父說：「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，以冀事半功倍之效也。」（註五）先知後行，有利無弊，這更可見知以導行的必要。

2. 知以壯行

所謂知以壯行，是指行之氣而言，然氣是本乎理，理直則氣壯，理曲則氣餒。孟子有一段記載，可以說明此理：「昔者，曾子謂子襄曰：子好勇乎？吾嘗聞大勇於夫子矣。自反而不縮，雖褐寬博，吾不惴焉。自反而縮，雖千萬人，吾往矣。」（公孫丑）「縮」即是直，自反而不縮，於理有虧，於心有愧，所以就是面對穿粗布衣服的平民，也會有所畏懼，因為理不直，氣便不壯，這是一定的道理。反之，如果我的理直，理直自然氣壯，就是面對千萬人的阻力，也能一往無前，毫不害怕。孔子說：「內省不疚，夫何憂何懼？」（論語顏淵）「內省不疚」，問心無愧，理得心安，自然無所畏懼。吳草廬說：「主於天理則堅，徇於人欲則柔。」（註六）「主於天理則堅」，就是理直氣壯了；「徇於人欲則柔」，就是理屈氣餒。

民國三十八年，先總統 蔣公手書「寓理帥氣」四字，為經國先生四十生辰的私祝，並謂對「寓理帥氣」的「寓」字「體認深切，引為自快」（註七） 蔣公「寓理帥氣」的見解，較孟子

「以志帥氣」的主張，更為深切著明。「寓理帥氣」的「理」，指天理而言，一個人的內心，全是天理流行，自然其氣浩然，沛然莫之能禦了。

3. 知以勵行

所謂知以勵行，是就行之力而言，孔子說：「知者利仁。」（里仁）集解引王肅說：「智者知仁為美，故利而行之也。」利仁，就是順利行仁的意思。欲順利行仁，必先知仁。鍾繇等對魏文帝說：「利仁者，力行者也；彊仁者，不得已者也。」（註八）利仁是自動自發的力行，而彊仁是出於不得已。這是因為利仁者知之深，彊仁者知之淺。程子說：「知之深，則行之必至。無有知之而不能行者，知而不能行，只是知得淺。」（註九）知之不深，行必不力。程子又說：「古人言樂循理之謂君子，若勉強只是知循理，非是樂也。」（註十）「樂循理」者知得深，「知循理」者知得淺。換句話說：見理愈明，循理愈樂。顏子的糟糠不厭，欲罷不能，就是因為顏子知道之深，樂道之至。王陽明說：「見聖道之全者惟顏子，觀喟然一嘆可見。」（註十一）由於顏子的真知灼見，所以能擇善固執，勇猛精進，而達「欲罷不能」的境地，這就是「知以勵行」的最佳範例。

孔子說：「知之者不如好之者，好之者不如樂之者。」（雍也）知之而不能好，是知之未至，好之而不能樂，是好之未至。「知之深自然能好，好之深自然能樂。所以 國父說：「知之更樂行之。」（註十二）

4. 知以成行

所謂知以成行，意謂真知必能指日樂成。易乾文言說：「知至至之，可與幾也。知終終之，可與存義也。」「知至至之」是致知之事；「知終終之」，是力行之事。對於求知，必須竭盡心力，以求至乎其極，才能研析幾微，明理致用。既求得真知，而

知其歸宿，就必須實踐力行，以達其終極目標，才可與「存義」。由此可知真知必須繼之以力行，才能獲得最後的成功。「知至至之」就是孟子所說的「始條理」，「知終終之」就是孟子所說的「終條理」，程子說：「因其始條理，故能終條理，猶知至即能終之。」（同註九）古語說：「有志者事竟成」，也就是這個道理。「有志」就是指的真知，有志竟成，是「知以成行」的意思。

尤其在今天「知而後行」的科學時代，吾人欲成事立業，必須立定目標，擬訂計畫，把握時間，循序漸進，才能事半功倍，指日樂成。國父說：「天下事惟愚不能知耳，倘能由科學之理則，以求得其真知，則行之決無所難。」（同註十二）「行之決無所難」，當然「定成功」。國父手著「孫文學說」，把「有志竟成」，列為最後一章，可見其意義的重大。國父當年奔走革命，愈挫愈奮，再接再厲，經歷十次失敗而不灰心，是因為他深知革命是「順乎天理，應乎人情，適乎世界之潮流，合乎人羣之需要」，只要奮鬥到底，斷無不成之理。國父以革命的寶貴經驗，說明了「有志竟成」的真理。

（二）就重行而言，其關係有四

1. 行以生知

所謂行以生知，意謂知由行而產生。中庸說：「或生而知之，或學而知之，或困而知之。」孔子說：「生而知之者，上也；學而知之者，次也；困而學之，又其次也；困而不學，民斯為下矣。」（論語季氏）學而知之，困而知之，皆是由力行而來，至於生而知之，指聖人而言，聖人無所不知，只是知簡天理。至聖莫如孔子，然孔子自言「我非生而知之者，好古敏以求之也。」（述而）可見孔子亦是學知。所以子貢說：「夫子焉不學，而亦

何常師之有？」（子張）孔子的學，貴乎躬行，學問和經驗，皆由躬行而得。

孔子說：「君子食無求飽，居無求安，敏於事而慎於言，就有道而正焉，可謂好學也已。」（學而）「敏事慎言，就正有道」，即是好學，即是力行，所謂行以生知，就是國父所說「行而後知」的意思。國父說：「近來大科學家，考究萬事萬物，不是專靠讀書，他們所出的書，不過是由考察的心得，供獻到人類的記錄罷了。」（註十三）「考察」是行，「心得」是知，知由行來，理至明顯。左傳定公十三年說：「三折肱，知為良醫」，這就是經驗之知。俗謂：「不經一事，不長一智」，亦是此理。國父說：「古人之得知也，初或費千百年之時間以行之，而後乃能知之。或費千萬人之苦心孤詣，經歷試驗而後知之。」（同註十二）此語足證知由行來，先總統蔣公說：「不行不能知」（註十四）可見行而後知，乃不易之理。

2. 行以驗知

知既然由行而來，故必待行後始能確定所知的真偽。孔子說：「吾與回言，終日不違，如愚。退而省其私，亦足以發，回也不愚。」（論語為政）對於孔子的教誨，顏回「默識心融，觸處洞然」，無所疑問，如同愚人。及孔子「退而省其私，亦足以發」，而後確知其「不愚」。可見知人不易，須有具體的事實，作為判斷的標準。朱子說：「人知烏喙之殺人不可食，斷然不食，是真知之也。」（註十五）烏喙，即是中藥的附子，有毒。人知烏喙之殺人，必曾經過實驗而後才有真知。「路歧之險夷，必待身親履歷而後知，豈有不待身親履歷而已先知路歧之險夷者邪？」（註十六）。由行中所得之知，才是真知。尤其是科學方面，一種學理的發明，必須經過實驗證明，行得一分，就知得一分。先總統蔣公說：「凡是我們學問經驗中認為已經獲得的知

識，如果不是經過實行而證明爲有效，就不能斷定所知者果爲眞知；所以我們一切事業，必須實行而後始有眞知，也惟有能行而後能知。」（同註）可知眞知必在於實行，不行不足謂之眞知。一言以蔽之：實行是檢驗眞知的標準。

3. 行以擴知

行可檢驗知的眞僞，也可擴大知的範疇。中庸說：「君子之道，辟如行遠必自邇，辟如登高必自卑。」這幾句話雖然是說進道的次序，要自邇而遠，自卑而高。但從求知的角度看，求知正如行遠登高，行得一步，就知得一步；登高一層，就見高一層。行得一步卑邇，便見得一步高遠。孟子稱「孔子登東山而小魯，登太山而小天下。」（盡心）荀子也說：「吾嘗跂而望矣，不如登高之博見也。」（註十七）所登愈高，所見愈博。「登高」是行，「博見」是知。荀子又說：「不積跬步，無以至千里。」（同註十七）不斷地行，行一點，便知一點。知一點，再行一點。不斷地行，所知也不斷地擴充。至於用力之久，必有豁然貫通之日。

程子曾對王介甫說：「公之談道，正如說十三級塔上相輪，對望而談曰：相輪者如此如此，極是分明。如某則懸直不能如此，直入塔中，上尋相輪，辛勤登攀，遞迤而上，直至十三級時，雖猶未見相輪，然某却實在塔中，去相輪漸進，要之，須可以至也。」（註十八）介甫說道時已與道離，不如程子親自體驗來得眞切。所謂「讀萬卷書，不如行萬里路。」知擴於行，亦同此理。

4. 行以統知

所謂行以統知，有知在行中之意。這個道理，以王陽明說得最詳盡，他闡述中庸學問思辨的工夫說：「學之不能無疑，則有問，問即學也，即行也。又不能無疑，則有思，思即學也，即行也。又不能無疑，則有辨，辨即學也，即行也。辨既明矣，思既

慎矣，問既審矣，學既能矣，又從而不息其功焉，斯之謂篤行，非謂學問思辨之後，而始措之於行也。」（同註十六）陽明認爲中庸的學問思辨都是行，天下之事，無有不行而可以言學者，所以學之始，就是行之始，他又說：「知者行之始，行者知之成，聖學只一箇功夫。」（註十九）此功夫即是行。能行便能知，不行便不能知。

王夫之說：「行焉，可以得知之效也；知焉，未可以得行之效也。……行可兼知，而知不可兼行。君子之學未嘗離行以爲知也。」（註二十）由行中可求得眞知，所以說行「可以得知之效」。行既可得知之效，而知不可得行之效，可見行重於知。「行可兼知，知不可兼行」，這就是行以統知的道理。一般人的通病，是坐而言不能起而行，不知不覺走入空疏之途，於是虛文勝而實行衰，終至一事無成，抱憾終生。

三、結 論

爲學工夫，雖不外知行二者，而孔子所重，尤在力行。四科以德行居首，德行貴在躬行自致，所以孔子教弟子「行有餘力，則以學文」（論語學而）。子貢問君子，孔子告以「先行其言，而後從之。」（爲政）雖曾說「學而不思則罔，思而不學則殆。」（同上）至於學思二者，孔子較重於學，所以他說：「吾嘗終日不食，終夜不寢，以思，無益，不如學也。」（衛靈公）又自謙「躬行君子，則吾未之有得。」（述而）凡此均可見孔子重行的態度，孟子雖以「求放心」爲教，強調「思則得之」（註二一）然孟子又說：「親親，仁也；敬長，義也，無他，達之於天下也。」（盡心）親親、敬長，皆屬德行，皆重實踐。

此外，如大學的修身，中庸的誠身，都非身體力行不爲功。朱子說：「知與行工夫須着並到，知之愈明，則行之愈篤；行之

愈篤，則知之益明。二者不可偏廢。如人兩足相先後行，便會漸漸行得到。若一邊軟了，便一步也進不得。然又須先知得，方行得。」「（註二二）所謂「知之愈明，則行之愈篤」，這是知而後行的好處。「行之愈篤」，其成功也就愈快，其成果也就愈固。所謂「行之愈篤，則知之益明」，這是行以求知的明效。「知之益明」，便能無所往而不利，無所處而不當。論語所說的「允執其中」（堯曰），中庸所說的「時措之宜」，都是知行交相益的高度表現。

然而尤有進者，今日科學昌明，人類已進入知而後行之時期，然「其不知而行之事，仍較於知而後行者爲尤多也。且人類之進步，皆發軔於不知而行者也。此自然之理則，而不以科學之發明爲之變易者也。故人類之進化，以不知而行者爲必要之門徑也。」（註二三）國父這段話在說明不知而行的必要，以勉勵國人無所畏而樂於行，早日實現以三民主義統一中國的神聖使命。（本文作者爲淡江大學教授）

註釋：

- 註一：朱子大全卷四十八·集二十五·答呂子約書。
- 註二：朱子語類卷三十三·論語十五。
- 註三：朱子語類卷二十四·論語六。
- 註四：宋元學案、伊川學案語錄。

註五：孫文學說第六章能知必能行。

註六：宋元學案、草廬學案精語。

註七：引見中央日報「領袖精神萬古常新」第六葉。

註八：見冊府元龜卷八二七·品藻二。

註九：二程全書·遺書十五。

註十：二程全書·遺書十八。

註十一：傳習錄上，喟然一歎，事見論語子罕篇。

註十二：孫文學說第五章·知行總論。

註十三：民族主義第一講。

註十四：見總裁言論選集第二卷「行的道理」。

註十五：朱子語類卷四十六。

註十六：傳習錄中答顧東橋書。

註十七：荀子勸學。

註十八：二程全書·第一冊·遺書一。

註十九：傳習錄上·陸澄錄。

註二十：尚書引義卷三。

註二一：孟子告子：「學問之道無他，求其放心而已矣。」又曰：

「心之官則思，思則得之，不思則不得也。」

註二二：朱子語類卷一四。

註二三：孫文學說第七章不知亦能行。

儒家的體用觀

杜松柏

一、前言

有體有用，是理學家的一致看法，所謂體是本體，是大全，是至高無上之道；所謂用，是由體而起之作用，作爲、變化等。程子易傳序云：「體用一元，顯微無間。」正是體用觀念的最佳說明，所以儒家之學，注重明體達用，以最高的境界而言，所謂天人合一，即在明悟此大全、本體，於是發而爲作爲、變化，方能與天地合其德，而與天地參；就其次焉者而言，明形而上之道，成形而下之器，由道出術，由原則得方法；以今之科學發達而言，由原理得技巧，由理得術，斯皆體用觀所當探明者。有體無用，有用無體，體與用異，則難謂之通人，亦俗儒之學而已。儒家、思想家、甚至宗教家之重體用，其故在此。

二、由熊十力論體用探索儒家的體用觀

古今的思想家和學者，幾無不承認有形而上的道的存在和有形而下的器的存在，易繫辭云：「是故形而上者謂之道，形而下者謂之器。」周易正義疏云：

道是無體之名，形是有質之稱，凡有從無而生，形由道而立，是先道而後形，是道在形之上，形在道之下，故自形外以上者謂之道，自形內而下者謂之器也。

合形而上之道與形而下之器，便是宇宙大全，二者有相互依存的關係，故曰「形由道而立」，「形在道之下」，道是無形體的存在，而又係超越萬有的，故曰「形而上」，故曰「道在形之上」。

簡而言之，形而上是抽象的存在，形而下乃具體的存在，二者構成了哲學上和宗教上的體用問題，道與器的劃分，似乎是對立的，其實應該是以道包器，以體該用，朱子云：

道者，兼體用，該隱實而言也。（朱子語類卷六）

道是「其大無外，其小無內」，所以是包括了形而上與形而下，而又即體起用的，論體用的依存關係，作用變化，當推熊十力先生所說，最爲完備：

一、實體是具有物質、生命心靈等複雜性、非單純性。

二、實體不是靜止的，而是變動不居的。（不居者，言其變動，刹那刹那，捨故生新，無有一刹那暫停也。刹那亦省言刹。）

三、功用者，即依實體的變動不居，現作萬行，而名之爲功用（原自注甚長，故略）所以說體用不二。（實體變動，即成了功用。而功用以外，無有存在的實體。譬如大海水騰躍，即成了衆瀾。而衆瀾以外，無有獨存的大海水。）

四、實體本有物質心靈等複雜性，內部有兩性相反，所以起變動，而成功用。（物質性是凝結、沉墜。心靈性是健動、升進、昭明。相反故起變動。）功用有心靈物質兩方面，因實體有此兩性故也。（實體元有物質心靈兩種性質，故其變動，成爲功用，便分心物兩方面。）

五、功用的心物兩方，一名爲闢，（闢，有剛健、開發、升進、昭明等德性，易之所謂乾也。）一名爲翕，（翕，有固閉和下降等性。易之所謂坤也。）翕是化成熟。不保守其本體。（化

，猶變也，易曰，坤化成物。」關，是不化為物。保任其本體的剛健、昭明、純粹諸德。（純有二義。一、無有雜染。純一而不可破析，無在無不在。粹猶美也。可詳玩乾卦。）一、一翕一闢，是功用的兩方面，心物相反甚明。（關即心也。翕，即物也。）

六、翕闢雖相反。而心實統御乎物，遂能轉物，而歸合一。

（轉者，轉化之也。）故相反所以相成。（見明心篇二〇頁）

這一詳明確鑒的體用論說，為古之儒者所未能言，未敢言，其正確與否，暫不究論，可是由熊氏此論，引發了不少的問題，（一）儒家的體用觀是什麼？熊氏的體用理論，至少是紮根在周易上，周易所言，是否如此？（二）熊氏認為孔子作大易，創明體用不二（見明心篇二十一頁），其言確否？孔子之體用論究竟如何？（三）熊氏指斥宋明諸儒，染於禪道，非孔子之嫡傳，有不辨體用之嫌（同上），其說然否？（四）如熊氏所言，先秦儒者與宋明諸儒之體用論有何不同？（五）宋明諸儒的體用論，常多別異，其故安在？（六）哲學家與宗教家於體用之認知，有何不同。經過這樣由本至末的分析，儒家的體用觀，庶幾才能明白。

一、孔子以前之體用觀：先秦儒家之體用觀，散見於詩、書、左傳，然片羽隻句，無以見其全，言之最詳，後儒依托最多者，厥惟易經。

易經本為卜筮之書，經往聖之述作，後儒之闡明，乃成為儒家的重要經典，其乾卦文言，卦坤文言，易繫辭中，誠然有體用觀念，如：

大哉乾元，萬物資始，乃統天。雲行雨施，大明終始，六位時成，時乘六龍以御天，乾道變化，各正性命。（乾卦象辭）

所謂「乾元」，既有「萬物資始，乃統天」的能力，又能「雲行雨施，品物流行，大明終始。」似亦與本體的作用無殊，可是象

辭的作用，是在統論一卦之義，故所釋說的，是乾卦的卦義及作用。非純然為本體而發，乾卦文言所云，亦具有本體的意義：

大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶，先天而天勿違，後天而奉六時，天且勿違，而況於人乎，而況於鬼神乎？

這裏所謂的「大人」，似乎能為「萬物主」，到了「先天而勿違」的地步，可是仔細探論，大人與天地、日月、四時、鬼神，仍然是一種相對的對立，不是絕對的涵容，仍然只有本體觀念的傾向，而非本體論。同理坤卦象辭：「至哉坤元，萬物資生，乃順承天，坤厚載物，德合無疆，含弘光大，品物咸亨。」亦只能說有本體觀的傾向，而且依其所云，是乾元、坤元，都有發生的力量，是有二本體了，熊先生教人細玩乾元、坤元，以為係孔子的體用不二理論，實在難有這種發現。又繫辭上云：

天尊地卑，乾坤定矣；卑高以陳，貴賤位矣；動靜有常，剛柔斷矣；方以類聚，物以羣分，吉凶生矣；在天成象，在地成形，變化見矣；是故陽陰相摩，八卦相盪，鼓之以雷霆，潤之以風雨，日月運行，一寒一暑，乾道成男，坤道成女，乾知大始，坤作成物，乾以易知，坤以簡能……

從引錄之文句中，截取一二，可能解釋為有本體觀的涵義，但是通貫全文，乃敝「易」所以建立之理，由天地、卑高、動靜、而達人事，解為易之體用則可，解為本體的體用觀則欠當。又繫辭下所云：「精氣為物，遊魂為變，……範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺，通乎晝夜之道而知（應作无不知），故神无方而易无體，一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也，仁者見之謂之仁，知者見之謂之知，百姓日用而不知，故君子之道鮮矣。顯諸仁，藏諸用，鼓萬物而不與聖人同憂，盛德大業至矣哉！」亦可解為有本體論的體用觀，尤其是「一陰一陽之謂道，」「顯諸

仁，藏諸用」，似在論體用的道理，因為道統陰陽，又有「顯仁」「藏用」的作用，可是上面的「範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺。」的「精氣」「遊魂」，依文氣求之，似在「一陰一陽之謂道」所包涵之外，又繫辭下云：「是故易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，八卦定吉凶。」一方面係「易」產生的理論，一方面只是易的體用觀，若強以後來發生的體用觀附會，加以闡說，乃舊酒新裝，不得視為易經中所顯示本體上之體用觀矣。同理繫辭下又云：

子曰：聖人立象以盡意，設卦以盡情偽，繫辭焉以盡其言，變而通之以盡利。鼓之舞之以盡神，乾坤其易之緼邪！乾坤成列而易立乎其中矣，乾坤毀則無以見易，易不可見則乾坤幾乎息矣。是故形而上者謂之道，形而下者謂之器，化而裁之謂之變，推而行之謂之通，舉而錯之天下之民，謂之事業。

以上所引，是前人認為易中有體用觀的文句。(一)如果割裂文句，斷章取義，並予以詮釋和新的界定，誠然可以說成後儒所謂的體用觀。(二)統合前後文句觀之，易經有體用觀之文句，皆為闡明易之理而發，與後儒所謂之體用觀，差距甚大。(三)由易經以言易經，誠然有易經本身之體用觀，然乾元、坤元、太極、道，皆係對立或對等之名詞，並不能尋覓到一如後儒絕對獨立而超越的本體名相及理論。(四)根據史記孔子世家，有「孔子晚而喜易，序彖、繫、象、說卦、文言」之說，可是自歐陽修已疑之，崔述已就文體之不類、稱名之不當、引文之可疑，認為乃通易之後儒所為也。是以不當以易經中之體用觀，斷為孔子之體用觀。(五)易經中已有體用觀之意識，惟言之欠精密、精純。僅可目為體用觀之遙觸及啓動。

二、孔孟之體用觀：孔孟是不世出的聖人，其智慧遠出常

人，足以體會最高的境界，有此體方能有此用，決無無體之用的可能，所以孔孟二聖，應具有本體觀，孔子云：

志於道，據於德，依於仁，游於藝。(述而)

是把道列在最高層次，雖未明言道係形而上的本體，但是夫子以仁形成其思想中心，以德行、政事、言語、文學分爲四科，乃以德與仁列於道之下，可是這是超越二者，朱子解道云：「道則人倫日用之間所當行者是也。」固然不是誤解，但應非確解，蓋「人倫日用之道」，應包括在德與仁之中，此處所云之道，應有形而上之意，否則「子曰：『朝聞道，夕死可矣。』」，解之爲「人倫日用之道」，則極不妥貼了，所以朱子注云：「事物當然之理。」由此而推論，夫子告曾子，吾道一以貫之，曾子解爲「夫子之道，忠恕而已。」猶未爲得也，朱子注云：

聖人之心，渾然一理，而泛應曲當，用各不同。曾子於其用處，蓋已隨事精察而力行之，但未知其體之一耳！夫子知其真積力久，將有所得，是以呼而告之，曾子果能默契其指，即應之速而無疑也……夫子之一理渾然，而泛應曲當，譬則天地之至誠無息，而萬物各得其所也，自此之外，固無餘法，而亦無待於推矣！曾子有見於此而難言之，故借學者盡已推己之目以著明之，欲人之易曉也。蓋至誠無息者，道之體也，萬殊之所以一本也，萬物各得其所者，道之用也，一本之所以萬殊也，一以貫之之實可以見矣！

(論語集注，里仁)

朱子以體用觀念解「吾道一以貫之」，誠然無誤，曾子以忠恕解釋「一以貫之」，實在欠妥，朱子認為這一境界難以言說，曾子才以易知的忠恕二者爲解，仍然是無證據的推論，孔門諸高弟；曾子被目爲「曾也魯」，縱然諸人的所得，下於曾子，難道這一境界的解說，也不能領會嗎？所以曾子的解答頗有問題，至少僅

答在道之用的某一方面上。且未經夫子認可。至於朱子以理解道，又以至誠爲解，深有未當，因爲「理氣」乃朱子之體用觀，至誠無息，乃中庸之體用主張，不宜牽合爲夫子之體用觀也。

以上所引，可見夫子所云之道，誠然有本體之意義，一以貫之，尤明確可見，又：

子曰：「予欲無言」，子貢曰：「子如不言，則小子何述焉？」子曰：「天何言哉，四時行焉，百物生焉，天何言哉！」

朱子云：「學者多以言語觀聖人，而不察其天理流行之實，有以待言而著者。」誠然得到了此章之意，此乃夫子行不言之教，有諸內而形諸外，有體而顯用也，至於「天」是否「天理流行」，仍有問題，蓋乃夫子取譬之詞，然亦必有此觀念，方有此譬喻，至此方可確定，夫子有體用觀，乃以道爲體，而以德行仁義等爲用，見之人倫日用中，證以子曰：「不怨天，不尤人，下學而上達，知我者，其天乎！」大有盡性知天，與天道冥合之意，其體用觀，在「下學而上達」，已洩漏無餘，上達則以知體，下學在以成用，唐以前的論語注家，已得此意，孔安國云：「下學人事，上知天命，」何晏曰：「聖人與天地合其德，故曰惟天知己！」皇侃疏云：「下學學人事，上達達天命！」夫能冥合於天，故能知天，自信亦能爲天所知，此上達之功效也；由體起用，人不能知，亦不尤人，方可無怨懟，否則僅能歸於胸襟廣大，修養功深，而不見聖人自信合道，有悲憫世人之情矣！上達達天命，非無據之言，夫子云：

吾十有五，而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲不違矩。（論語爲政篇）

此乃夫子自述成聖之歷程，知天命乃知根本或本體，由此而起用，方能「耳順」——「聲入心通，無所違逆」，方能「從心所欲

不違矩」——不勉而中。又堯曰篇：

子曰：「不知命，無以爲君子也，不知禮，無以立也，不知言，無以知人也。」

更有以見其體用，知命體也，知禮、知言、用也！孔子的體用觀似隱而實顯，所以孔子才說：「天生德於予，桓魋其如予何？」，有此知天，與天合德之功，才可以有此自信。而崔述以爲語近傲慢，疑非夫子之言，乃無見於此，而有誤也。

孟子之體用論亦近於孔子，亦以知天爲主。

孟子云：盡其心者，知其性也，知其性則知天矣！存其心，養其性，所以事天也，夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。（盡心上）

朱子解之云：

心者，人之神明，所以具衆理，而應萬事者也，則心之所具之理，而天又理之所從以出者也，人有是心，莫非全體，然不窮理，則有所蔽，而無以盡乎此心之量，故能極其心之全體而無不盡者，必其能窮天理而無不知者也。（孟子集注、盡心篇）

朱子以心所具之理解「盡心」，雖然無誤，但實際上是孔子所云的上達功夫，由盡人之心，而知性，由知性而知天，證以孟子所云：「心之官則思，思則得之，不思則不得也！」應是知天的方法，知天自然是根本的、本體的意義，孟子之體用觀，由其深造一章，更彰彰明著：

孟子曰：「君子深造之以道，欲其自得之也，自得之，則居之安，居之安，則資之深，資之深，則取之左右逢其原，故君子欲其自得之也。」（孟子離婁下）

前人於此章，多以學貴自得，或教學之法解之，然細玩之，深造之以道，明體之意也，明乎道體，而又自得，則居之安而資之深

，故於應用之際，能由體生用，而左右逢原矣！又：

孟子曰：萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉，彊恕而行，求仁莫近焉。

萬物皆備於我，係指人倫物理具於我之心性中，本體之事也，彊恕而行，求仁莫近焉，用之事也，孟子之體用觀，較孔子更為明確。

此外大學以三綱爲體八目爲用。而中庸則以至誠爲體，由體生用，中庸云：

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

誠者自成也，而道自道也。誠者物之始終，不誠無物，是故君子誠之爲貴；誠者非自成己而已也，所以成物也，成己仁也；成物知也，性之德也，合外內之道也，故時措之宜也。

前段言誠之體，後段言誠之用，故朱子即以體用觀以爲注釋：「誠以心言，本也，道以理言，用也。」就「誠者自成也，而道自道也」而言，誠然係以誠爲體，而道爲用，合上下二章而言，則誠固爲體，而尤有由體起用之意，因爲「誠者非自成己而已也。成己仁也，成物知也，性之德也，合外內之道也，時措之宜也」，非用而何？而用由體起，皆由誠而發，體用一如的觀念，灼然可見。中庸一書，是否係「子思恐其久而差也，故筆之於書，以授孟子。」但爲孔門儒家之言，則極可信，故儒家之體用觀，至此而形成較完密之系統，是必以孔子爲先導，然後轉密轉精也。

三、宋明理學家之體用觀：宋明諸儒，各有建樹，造道有得，其言體用，較詳盡而明確，亦博雜而相異，謹就周濂溪、張橫渠、二程子、朱子、陸象山、王陽明等大家，就其體用觀，

鈎稽釋說，以見大要。

溪周濂以誠爲本體，有取於易與中庸，其言曰：

誠者，聖人之本，大哉乾元，萬物資始，誠之源也，乾道變化，各正性命，誠斯立焉，純粹至善者也，故曰一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也，元亨利貞之通，利貞誠之復，大哉易也，性命之源乎，（通書誠上第一）。

劉義山云：「乾元亨利貞，乾天道也，誠者天之道也，四德之本也。誠之者，人之道也。主靜，所以立命也，知幾其神，所以事天也。」可見濂溪是合中庸之誠，與易經中之乾元，而建立以誠爲本，由誠而至「誠之者，人之道也」，「主靜」，「知幾」，乃由誠而起之用。

聖，誠而已矣，誠，五常之本，百行之原也，靜無而動有，至正而明達也，五常百行，非，誠非也，邪，暗塞也，故誠則無事矣，至易而行難，果而確，無難焉，故曰一日克己復禮，天下歸仁焉。（通書誠下第二）。

於天曰誠，於人曰聖，聖者之精義；亦在於誠，誠乃本體本原，故曰誠則無事矣，元亨利貞、動靜以至克己復禮，乃用也，由體而起，其說至明。

張橫渠之體用觀，見之於太和篇，歸本於易之一陰一陽之謂道，而形成其體用觀。

太和所謂道，中涵浮沈升降動靜相感之性，是生絪縕，相盪、勝負、屈伸之始，其來也幾微易簡，其究也廣大堅固，起知於易者乾乎，效法於簡者坤乎，散殊而可象爲氣，清通而不可象爲神，不如野馬絪縕，不足謂之太和，語道者知此，謂之知道，學易者見此，謂之見易，不如是，雖周公才美，其智不足稱也已。（張載全集）

高忠憲云：「太和陰陽會合冲和之氣也。……陰陽二氣，自然相