

中華郵政特准掛號認爲新聞紙類  
中華民國二十四年十一月出版



# 中山文化教育館季刊

冬季號

035

中山文化教育館季刊

江苏工业学院图书馆  
藏书章

號(季冬)

# 投稿簡章

一、本刊徵求下列著作：

子、關於三民主義之社會學的、經濟學的、政治學的及哲學的研究。

丑、關於建國大綱、實業計劃及關於本黨一切政綱之理論與實際的研究。

寅、關於中國民族史之研究。

卯、關於中國各地民族狀況的調查與研究。

辰、關於中國社會政治經濟等歷史及現狀的研究。

巳、關於各種社會主義思潮的介紹與批評。

午、關於各國革命史的研究。

未、關於各國社會政治經濟歷史及現狀的研究。

申、關於各弱小民族現狀的研究。

酉、關於一般的哲學、教育、藝術種種文化問題之理論的研究。

二、來稿須繕寫清楚，並加新式標點，（人名地名線均加在左邊，註文寫在每頁末。）若有圖表，須用墨筆繪成，以便製版。

三、來稿以一萬字為度。（特約者另定。）

四、來稿本刊有修改權，不願者請於投稿時附加聲明。

五、來稿登載與否，除預為聲明附足郵票者外，概不退還。

六、來稿經揭載後，本刊當酌奉稿費，每千字由五元至廿元。

七、來稿酬額由本刊酌定，不預先函商，若著者須自定數目者，請於寄稿時預先聲明。

八、來稿經登載後，其版權為本刊所有。

中山文化教育館季刊編輯委員會敬訂

## 不許轉載

中山文化教育館季刊

中華民國二十四年冬季號

編行者

中山文化教育館

發行處

南京總理陵園體育場路

總代售處

上海雜誌公司

印刷者

文心印刷社

南京八條巷十四號

每季一冊

全年四冊

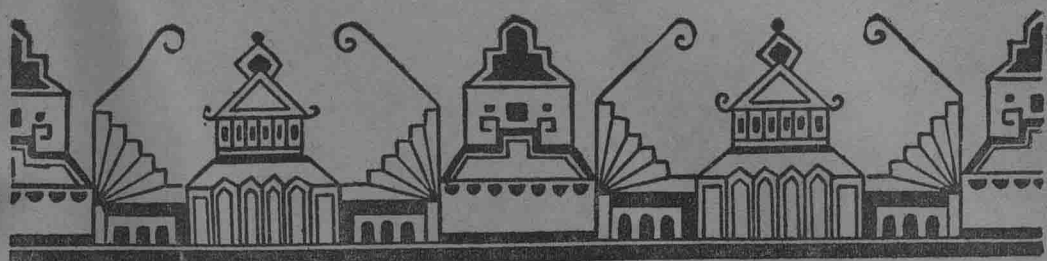
## 定價表

| 訂購辦法                             | 冊數 | 價目 | 郵費    |         |
|----------------------------------|----|----|-------|---------|
|                                  |    |    | 國內及日本 | 香港澳門 國外 |
| 零售                               | 一  | 六角 | 七分    | 三角      |
| 預定全年                             | 四  | 二元 | 二角八分  | 一元二角    |
| 本國郵票代價作實洋計算，以五分以下者為限。（外國郵票一概不收。） |    |    | 二角    | 三角      |

## 每期廣告價目表

| 等第 | 地位                | 全面  | 半面   |
|----|-------------------|-----|------|
| 特等 | 底封面               | 八十元 | 四十元  |
| 優等 | 封面底面之內面正文首篇之對面    | 七十元 | 三十五元 |
| 上等 | 目錄後圖畫前後正文前後（首篇在外） | 六十元 | 三十元  |
| 普通 | 正文後               | 五十元 | 二十八元 |

廣告概用白紙黑字，如用色紙或彩印及繪畫刻圖，價目另議。連登多期價目從廉。詳細廣告定章，函索即寄。



# 中山文化教育館季刊

冬季號  
目次

孫文學說中之信誓與行

陳德榮(一〇四)

三民主義之辯證觀

姜琦(一〇五)

三民主義之階級調和說與儒家哲學

鄭元瑞(一〇七)

隋唐五代經濟概論

呂振羽(一〇九)

中國社會經濟「長期停滯」的攷察

鄧雲特(一一一)

中國國際貿易之檢討

章乃器(一二七)

農村破產之事實的分析

孔雪雄(一二四)

糧食問題嚴重化中米糧成本加重過程之研究

林熙春(一二五)

中華民族論

賴希如(一二七)

莊周哲學之辯證觀

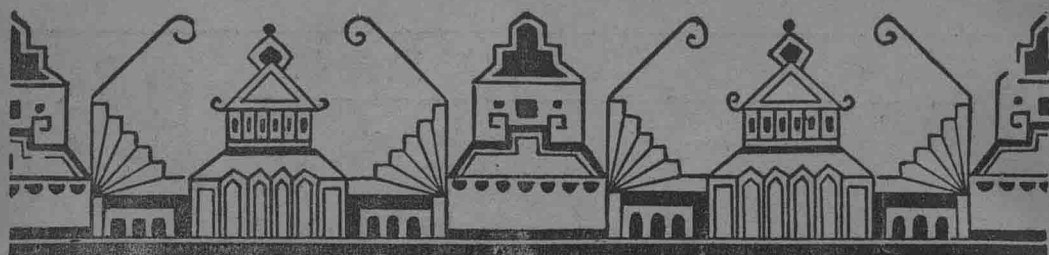
翦伯贊(一二〇)

「北宋」時代哲學思想的各流派

譚丕模(一二五)

黃梨洲學派

王孝魚(一二三)



琉璃辨

胡肇椿(二五)

海克爾方法之研究

祝百英(二六)

斯賓挪莎哲學新評價

蔣徑三(二七)

最近世界憲政的新趨勢

儲玉坤(二九)

現代獨裁政治的分析

宋斐如(三五)

法國大革命時的土地改革

郭漢鳴(三九)

日本之交通事業

周新(三五)

國際法上之滇緬南段劃界問題

蔣默掀(三七)

近代報紙內部組織之研究

馬星野(三七)

十九世紀末歐洲文藝主潮

高滔(三九)

韋布氏資本主義的文化彫殘論

王孝魚(四七)

現代國家觀

鄧公玄(四九)

馬克思之真諦

譚小岑(四三)

介紹一本原始社會史的傑作

亞生(四六)

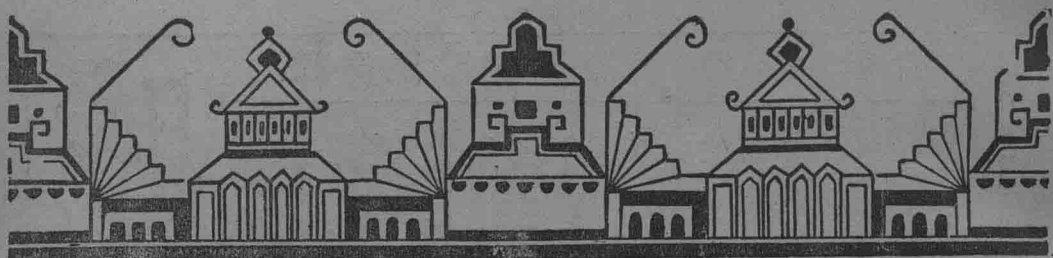
美學史

高滔(四九)

威爾斯的流行著作

黎君亮(四三)

著名介紹



琉璃辨

胡肇椿(二五七)

海克爾方法之研究

祝百英(二六三)

斯賓挪莎哲學新評價

蔣徑三(二七七)

最近世界憲政的新趨勢

儲玉坤(二九五)

現代獨裁政治的分析

宋斐如(二三五)

法國大革命時的土地改革

郭漢鳴(二三九)

日本之交通事業

周新(二三三)

國際法上之滇緬南段劃界問題

蔣默掀(二七五)

近代報紙內部組織之研究

馬星野(二六七)

十九世紀末歐洲文藝主潮

高滔(二九五)

韋布氏資本主義的文化彫殘論

王孝魚(二四七)

現代國家觀

鄧公玄(二四九)

馬克思之真諦

譚小岑(二四三)

介紹一本原始社會史的傑作

亞生(二四六)

美學史

高滔(二四九)

威爾斯的流行著作

黎君亮(二四二)

著名著作介紹

# 時事類編

第三卷 第十八期 目錄

民國二十四年十月二十日出版

本刊以公正客觀的態度，選譯各國雜誌

報章中關於時事，學術，文藝理論與創作等權威撰著，俾國人研究世界大勢，認識新時代的思潮，內容豐富，譯筆忠實，每期並有含意深刻的國際時事漫畫多幅，尤屬名貴而饒興趣，誠為現代出版界中異軍突起的讀物，凡留心國際問題者均應人手一冊。

零售 每冊大洋一角五分

預定 全年十一冊一元六角  
半年六冊三元二角

▲國內三等以上郵局 均可依照原價代定▼

## 世界論壇

- 世界的金融戰爭.....貝高阿
- 一九三五上半年的蘇聯經濟.....爾植爾
- 蘇聯民主的傾向.....莎亮爾
- 中國的命運.....居福序
- 外蒙近況.....口賢大
- 備戰的德國著作.....洛維度
- 國際時事漫畫(十一幅).....田契

## 學術論著

- 歐洲自由主義底危機.....莫維特
- 封建勢力在日本.....可洛夫
- 經驗的歸納與演理的歸納.....布曉士
- 最近物理學底發展與哲學.....光柳
- 科學新聞(四則).....豐明

## 人物評傳

- 俄國大科學家巴洛夫的生平及其最近研究的趣向.....章育才

## 文藝

- 俄國文學的新精神.....高列門
- 湯瑪斯曼的初期.....溫植
- 杜爾哥遂夫之死.....別雨
- 文壇消息(四則).....雨

# 孫文學說中之信誓與行

陳德榮

——從心理上觀察——

## 一

孫文學說大致可以區分為三部分。第一部分是關於「行易知難」問題的。在這部分之中，中山先生否認那個為一般人所信仰之「知之非艱，行之惟艱」的見解。這種見解，數千年來，深中於我國人之心，代代因襲相傳，於是到了現在，便成為一般人都認為是一種很正確的真理了。但是經中山先生仔細研究之後，發見牠不但不是顛撲不破的真理，反而是一種誤事很大之錯誤。我國兩

千年來之所以沒有什麼進步，在中山先生看來，就是坐於這種見解之深入於人心的原故。倘不是中了這種見解的毒，國事早已經有辦法了。所以中山先生於發見了這種見解之錯誤之後，便提出他自己之「行易知難」的學說，以為補救。且不憚煩而舉出飲食，用錢，作文，建屋，造船，築城，開河，電學，化學，進化學等十事，反覆申論而證明之。照中山先生看來，「行」是人人會做的事情，而「知」却是較為困難的事情。迷信着「知之非艱，行之惟艱」之見解的人

們之所謂「知」，並不是真知，只是一知半解之知而已。真正的「知」，乃是條理的知識，科學的知識，並不是簡單而零雜之常識。簡單而零雜之常識，有時自然要較「行」為易，然而條理之知識，科學之知識，却是要較困難得多的事了。試看中山先生所舉以為證明之十事中，沒有那一種「知」，不是很困難的知識的，就可以知道「知」實在並不是一件「非艱」之事，而為一種「惟艱」之事了。

關於行易知難問題的部分，是孫文學說中最重要的部分。然而孫文學說之內含，並不只此而已。孫文學說之所以做出來，是因為一般革命黨人，在革命破壞剛剛成功的時候，誤信了「知之非艱，行之惟艱」之見解，便不肯去做建設方面之「行」的事，於是中山先生便做這學說來破除他們的這種迷信，以希望他們能肯去做建設之「行」的事情去。因此，孫文學說雖說「知」是很困難之科學知識，然而牠的着重點還在於「行」之上。因之，中山先生於證明了「行」為易而「知」為難之後，接着便論「知」和

「行」的關係。這「知」和「行」的關係，就是孫文學說之第二部分了。在這一部分之中，中山先生因為論及各種的事情，曾提到很多種「知」和「行」的關係。我們試摘出來，約可得下列數種：（一）不知而行，（二）行而不知，（三）行而後知，（四）知而後行，（五）不知固不欲行，（六）知之又不欲行，（七）已知則更進於行，（八）分知分行，（九）能知必能行，（十）不知亦能行。這許多種「知」和「行」的關係，看來似是繁複得很，然而從心理上看來，並沒有這許多種，表面上這許多種，實際上是可以歸併為少數幾種的。而且因為中山先生的着重點是在於「行」的原故，這許多種「知」和「行」的關係之中，尤其重要的乃在於最後「能知必能行」及「不知亦能行」那兩項。所以中山先生對於這兩項，也特別詳細論及之。

孫文學說之第三部分，可以說是關於「信」「誓」與「行」的問題的。在這部分中，中山先生詳細論及「信」「誓」與「行」的關係，認為「信」「誓」實為行之最重要的條件。對於沒有「知」的人，固然須要「信」「誓」，以促其「行」，就是已「知」的人，「信」「誓」也是促進其「行」之要緊條件。因為是如此要緊的條件，所以中山先生於詳論了「行易知難」及「知與「行」的諸種關係之後，再慎重地提出「信」「誓」這種重要的條件來，以完成他的學說。他有一個地方甚至於說，現在「行」與「

不行」，不在於「知」與「不知」，是在於信與不信而已。所以他之組中華革命黨，極重信誓之事。

孫文學說之着重點，剛才我們說過，乃是在於「行」之上，其實這乃是不十分確切之斷語。確切地講來，孫文學說簡直可以說是「行之哲學」或「行論」，因為牠實在是以「行」為中心，而申論以成之學說。第一部分之論行易知難，是否定「知之非艱，行之惟艱」之古說而勉人於行。第二部分之論「知」與「行」之關係，結果也是勉人以能知必能行及不知亦能行。第三部分則為着使人必定能夠去行起見，再慎重地提出必行之信誓的要緊條件來。所以總而言之，孫文學說如果分開來看，可以分為三部分，但總而觀之，則可以說是以「行」為一貫的系統之「行論」或「行的哲學」。

如果前面關於孫文學說的分析，並沒有錯誤的話，則關於這個學說之第一第二兩部分，可以說作者以前已經有所論及了。在新生命月刊第二卷的總理奉安紀念號中，作者曾寫一篇行易知難之心理的說明。在那一篇文字之中，作者從心理學的觀點，說明了「行易知難」，附帶也說明了「知」和「行」的關係。只有「信」「誓」與「行」這一部分，則並未論及。在當時，作者本想繼續把這一部分再寫出，以完成在擬想中之孫文學說之心理研究，但是後來以人事的關係，終於沒有機會寫出來，遂致一直遷延以

至於現在。

## 二

前面之所以將孫文學說約略概述一下，爲的是使讀者明瞭本題之意義及知道本題之出處。現在我們且進而走入本題吧。

中山先生於證明了「行易知難」及論究了「知」和「行」的關係之後，算是易人由知以進於行上，做了相當的工作了。但是到了後來，他又進一步去說，因爲知是很難之事，只有先知先覺者能之，或至多再有後知後覺者能之，一般之不知不覺者，是不足以語此的，所以關於「行」在這類之不知不覺者身上，「知」並不是必要的條件，只要「信」就成了，甚至在後知後覺者身上，也只要「信」便成了，並不一定要「知」。所以「知」固然是「行」的重要條件，「信」也是「行」的重要條件，「知」固然可以促進「行」，「信」也是可以促進「行」的。那麼我們現在且從心理上看看「信」是不是可以促進「行」的。不過在看到這點之前，我們先須看看「信」到底是什麼。

中山先生所用的「知」和「行」兩個名詞的意義，和平常人們所用的是不相同的。但中山先生所用的「信」這個名詞的意義，則和平常人們所用的並沒有兩樣。因之，關於中山先生所謂「信」之意義，我們便用不着費事去尋求出來了。那麼從舊心理

學看來，「信」是什麼東西呢？這因爲舊心理學派別很多，各人有各人之說法，我們倒不能概括而說，我們現在且以華倫（H. Warren）的說法觀之。在華倫看來，信乃是我們情操中之一種。（按舊心理學上許多派別均如此說。）我們心理上之情的方面，平常被區分爲三個階級。第一個階級是感情，這是情之原素，情之基本。第二個階級是情緒，這個階級上之情，和各種的動作有關係，因之，無論是用內省還是外觀法觀察，都很容易觀察出來，我們平常之喜怒哀樂，就是屬於這個階級上之情。由此再進一級，便是情操了。情操之別於情緒，是（一）表出的動作較少，（二）含有知的成分較多。我人之審美心，善惡心，就是這樣的情操了。那麼「信」這種東西，照華倫看來，也就是像審美心善惡心這樣的東西，照華倫看來，「信」的情操是和各種的觀念發生關係的。我們對於我們的各種觀念，有一種十分確知爲真確的感情，而這種感情，就是我們之「信」的情操了。這種「信」的情操，據說又有正面與反面兩種，在我們有紫金

山的觀念的時候，我們便相信這個山確是在那裏存在，這便是正面之「信」的情操；而在我們有一個三頭六臂的人的觀念的時候，則我們便又不相信牠是真正存在的，那麼這種便是反面之「信」的情操了。所以「不信」也是「信」，和懷不相同。

這樣的解釋，我們也不能說怎樣的錯誤，不過我們却可以說，牠實在太偏於內省而且沒有動的意義了。中山先生所說的「信

「誓」乃是「行」之條件，是含有動的意義的，所以我想，我們現在還是從行為主義以做物觀而含有動的意義的解釋才好。從行為主義看來，「信」並不是什麼情操，而是一種無聲的語言行為。我們一個人，自初生以至於成人，學習了很多種行為。有的行為，我們是要用手腳以演出來的，如織布走路之類的行為，我們就稱為肢體的行為。又有的行為，我們是用臟腑演出來的，如喜怒哀樂之類的情緒，我們就稱之為臟腑的行為。又有的行為是我們用語言器官以演出來的，如念書說話之類的動作，我們就稱之為語言的行為。但是我們的語言，有的是有聲音的，有的是沒有聲音的，我們平常的語言是有聲音的，而我們的思想心算之事，就是沒有聲音的。那麼所謂「信」的行為，就是如思想心算一樣，為沒有聲音之語言行為。但是「信」既是和思想及心算一樣為無聲的語言行為，那麼牠有特異的地方以別於其他的無聲語言行為沒有呢？當然是有的。牠的特徵是這樣：我們的語言器官，對於某一種刺激，發生出「是對的」，「是好的」，「是應該的」之類之無聲的語言。我們如果對於一種宗教，發生出「是對的」，「是好的」，「是應該的」之類的無聲語言，則就是我們相信了這種宗教了；我們如果對於一種學說，發生出這類之無聲的語言，也就是我們相信了這種學說了。至於我們何以對於某種刺激發出這類之無聲語言，而對於其他的刺激，則並不發出這類的無聲語言，則是

因為我們對於前者已經養成了那樣的習慣，而對於後者則否。

這種解釋，我覺得既物觀，也含有動的意義（此點下節即論到）

且也明瞭得多。但心理學家把「信」看作一種情操，其意思就是說，牠是屬於情方面之一種心靈狀態。從行為主義看來，信這種行為，確也是含有臟腑動作之成分的。不過牠是含有臟腑的動作成分而已，牠終還是無聲的語言行為，而不致於是臟腑的行為。至於「信」的種類，舊心理學家分為正面的與反面的兩種，我覺得也沒有什麼意義。我覺得應該分為「信仰」與「迷信或盲信」兩種。信仰含有知的成分多些，這就是說，對於所信仰之對象，信仰者所有之知識較多。例如相信一種學說或一種宗教，信仰者大概總是對於那種學說或宗教，有其較為深入之知識，尤其是在信仰學說之例子上，信仰者是一定含有較為深入之知識的。至於迷信或盲信則不是這樣，迷信者或盲信者對於所迷信或盲信的東西，雖然也可以有其一知半解似是而非之知識，然而也可以是完全沒有知識的。試看鄉愚之迷信着妖術鬼神，何嘗對於妖術鬼神知道什麼。如果講到牠們兩者所含有之「情」的成分，則我們又可以說，信仰所含有之「情」的成分要較少些，而迷信所含有的則要較多些，因為「知」和「情」兩者，乃是互相消長之物，「知」的成分多，則「情」的成分自然少，「情」的成分多，則「知」的成分也必見少（知和情兩者之互為消長，舊心理學只能知其所以然而不能予

以解釋，而行爲主義的心理學是可以予以解釋的，不過這種解釋，不是這裏必要說的，故且從略。）所以從成分上講來，信仰和迷信或盲信實在是兩不同之物，但在根本上則是一樣的，就是無論是信仰還是迷信，都是對於某種刺激而發生之「是對的」、「是好的」、「是應該的」之類之無聲的語言行爲。

「信」是一種無聲的語言行爲，我們已經知道了，那麼這種習慣是如何得來的呢？這我們也應該在這裏說一說。「信」之獲得方法，隨信仰或迷信（或盲信）而異。信仰因爲含有較多之知的成分，所以其獲得的方法，大概也就是由知識獲得的方法，就是由於看了好多關於所信的東西的書，或由於聽了好多關於所信的東西的講演，或由於與友朋研討了關於所信的東西的究竟。至於迷信或盲信的獲得方法則異是，因爲迷信或盲信，含有知的成分較少，所以獲得知識之事，在迷信或盲信上並不是必要的。獲得迷信或盲信之方法，約有以下幾種：（一）因襲，一種東西，如果向來都是爲人們所相信的，那麼這種東西，就是憑藉了因襲的力量，便會使一般人們要去迷信或盲信牠。鄉愚之相信着各種的鬼神，以及命卜星相之類，就是由於因襲而生的結果的。（二）權威者之言行。權威者之言行，很有使人迷信或盲信之效力。父母之斷語，無論其內容爲如何，常使兒童信仰之。領袖之言行，其黨徒常信從之。（三）羣衆的環境，也是使人們盲信或迷信之因素，一種事情，在平常往往

不足以使人們相信，但在羣衆中便自然而然地要使人們相信起來。這是有做羣衆運動經驗的人們都曉得的。

### 三

「信」是什麼東西我們已知道了，那麼牠是不是行之要緊條件呢？牠是不是要喚起「行」的呢？這是我們現在所要解答的問題了。不過在解答這個問題之前，我們先需要把「行」的意義弄清楚才成。關於「行」的意義，我在行易知難之心理的說明中，曾分析過，把中山先生之所謂「行」，認爲就是「做事」而在心理上講，就是肢體的行爲（肢體的行爲亦稱粗肌肉的行爲）和有聲的語言行爲，間或帶有臟腑的行爲和無聲的語言行爲。現在我們也可以採用這種界說。那麼「行」的意義既明，我們便可進而看看信到底是否要喚起「行」的行爲的了。因爲信是無聲的語言習慣的原故，我們先需要看看語言是否足以喚起「行」的行爲來的。我們可以說，喚起這種「行」的行爲的刺激的，在起初都是外界的。嬰孩在初生的時候，他所有的行爲都是亂動的，不是對於一定的刺激而起的。他所有之手的運動，腳的運動，以及身部的運動，都是生理的而不是心理的。等到他漸漸地發育，他之亂動的行爲，經過多回的經驗，乃漸漸地有了限制起來。這就是說，他的行爲已經漸漸地有了一定；從前是亂動的，對於一個刺激可以起任何種行

爲，對於任何種刺激也可以起同樣的行爲；但現在却不是那樣了。他對於某種刺激，已經只能喚起某幾種行爲或某一種行爲了，他的某一種行爲，也只能爲某一個刺激或某幾個刺激所喚起了。例如如大的聲音，在起先可以喚起他的任何種運動，現在或者只能喚起他哭了，哭這種行爲，在起先可以爲任何種刺激所喚起，但現在只能由於飢餓，痛苦，大聲……這一類的刺激所喚起了。到了這個時候，嬰孩的行爲乃從零亂的而成爲有秩序的，乃從生理的而成爲心理的，乃從亂動的而成爲應付刺激的了。從這個時候起，嬰孩行爲之有秩序性，心理性，應付刺激性，更要望前發展，以至於成人，便在刺激與行爲之間，卻有了一種非常確定之關係了。

不過，這種嬰孩行爲之完成，其刺激都是外界的。嬰孩行爲在亂動的時代，可以說都是沒有心理的刺激的。到了嬰孩的行爲漸漸地完成，心理的刺激是有了，但這種心理的刺激還都是屬於外界的。無論他是拿物，是轉頭，是歪嘴，如果其動作可以稱爲心理的話（心理對生理講，生理爲身體上的自然變化）那一定都是爲外界的刺激所引起。在這個時候，體內的刺激也並不是沒有，不過所有的只是饑餓痛苦……之類的生理刺激而已。等到嬰孩學會了語言，則不是這樣了。語言的發生，最初是代替物，漸後乃能代替自己的動作。例如在他拿餅乾的時候，我們常說「餅乾」，久而久之，便發生了交替代用，而在自己拿餅乾的時候，要說出「餅乾」來，在沒有餅

乾的時候，也要自己喊出「餅乾」來，這時「餅乾」這個有聲的語言，便能代替了真正的餅乾了。但這還只是語言可以代替物件。到他拿餅乾多次了，到他拿別的東西多次了，在他伸手去拿的時候，我們又常說「拿」，「拿」久而久之，便又發生了交替作用，而在自己伸手時說出「拿」來，在要拿什麼東西時也說出「拿」來，於是「拿」這種有聲的語言，也就變成爲可以代替動作的了。及至這種有聲的語言，可以代替物件及動作之後，從前外界可以引起他的行爲的刺激，有聲的語言，都可以將其代替了。那麼換句話說，也就是從前爲外界的刺激所喚起的行爲，現在都可以爲有聲的語言所喚起了。在聽見「拿餅乾來」的聲音時，便就實際上去拿餅乾了。

至此，我們看見，在最初的時候，嬰孩所有的只是亂動，差不多說不上什麼刺激喚起行爲之事。及至後來，刺激喚起行爲之心理現象是有了，但是其刺激還是限於外界的。後來語言發生，因爲語言可以代替外界的刺激的原故，牠們便成爲可以喚起行爲的刺激了。但是有聲的語言，還是屬於外界的刺激，那種純屬於體內之無聲的語言，是不是也能喚起「行」的行爲呢？那麼我們曉得，無聲的語言，是由有聲的語言進化而來。嬰孩自會說話之後，不管有人在還是沒有人，他總是在那裏說，因之他所說的話，有時是有效果的，有時則是沒有效果的，在遇到沒有效果的時候，他的說話

中有聲音部分便去掉了，於是便成為無聲的語言了。但是無聲的語言雖然去掉了有聲的部分，却是在根本上和有聲的語言並還沒有大的差異，有聲的語言所用的運動器，是語言器官，無聲的語言所用的運動器也是語言器官。因之有聲的語言所具有的特性，除了聲音而外，無聲的語言也都是具有的。有聲的語言之可以代替外界的物件及動作，無聲的語言也可以代替之，因之，無聲的語言，也就是可以喚起行為的了，也就是可以喚起「行」的行為的了。在想要去看戲之時，跟着也就去看戲了。

現在，無聲的語言是可以喚起「行」的行為來的，我們已經知道了。但是無聲語言的範圍很廣，有的無聲語言，是容易喚起「行」的行為來的，有的則是常常並不喚起「行」的行為來。要去消遣，要去作文等的無聲語言，就是容易喚起「行」的行為來的，而哲學的思想及過去的回憶，則是不容易喚起「行」的行為來的。大概無聲的語言之中，有的是和「行」的行為有關係的，有的則和「行」的行為並沒有關係。前者常常總要喚起「行」的行為來，而後者則不然。而「信」這種無聲的語言，就屬於前一類。既然屬於前一類，當然是容易喚起「行」的行為來的了。但雖然是容易喚起「行」的行為來，却是到底是不是一定會喚起「行」的行為來的呢？我們說，是一定會喚起「行」的行為來的。因為前面我們說過，「信」乃是一個人所有之「是好的」，「是對的」，

「是應該的」之類之無聲的語言。而我們在這種的社會環境之中，曾養成了一種很堅牢的習慣，這種習慣，就是我們總喜歡去做我們所認為「是對的」，「是好的」，「是應該的」之類的事情。我們既有這樣之習慣，而「信」又是那樣之無聲的語言，不是顯然表示：我們所喜歡做的，就是我們所「信」的嗎？一件事而至於我們喜歡去做，還會有什麼不去做之事嗎？既是不會不去做，還不是一定要去做的嗎？

至此，我們看見，「信」實在是一定會喚起行的行為來的因素，實在是「行」之重要條件，是無可疑義的了。因為在原理上已經是如此不可疑義之一件事，所以在事實上，我們便看見，相信一種學說的人，他總要努力去擁護他的學說，相信一種宗教的人，他總要盡力去做一個信徒所應做的事，相信一種社會主義的人，他總要拼命去求他的主義之實現。

除了上述的理由之外，還有一個理由是足以證明這種無聲的語言，是最有喚起「行」的行為來的效力的。我們曉得，情緒或臟腑的動作，是最有引起「行」的行為之效力的。一個有機體，在發怒的時候，攻打之行為，跟着就要出來，在驚怕的時候，躲避的行為就會現出。我們前面說過，舊心理學家把「信」看作一種情緒，而我們也認為「信」這種無聲的語言是含有臟腑行為的成分的。既是含有臟腑行為的成分，其喚起「行」的行為之力量，雖然

不能及純粹臟腑行為那麼強，然而總應該有相當之加強許多的。各種別的與「行」的行為有關係之無聲的語言，其所以並不一定能喚起「行」的行為來，固然牠們之並不是很堅牢的習慣也是一種原因，然而牠們之缺乏臟腑行為的成分，也是一個重要的理由。而「信」這種無聲的語言，就因為含有臟腑的成分，所以在喚起「行」的行為上，其力量便強過牠們了。

「信」這種無聲的語言，其所含有之臟腑行為的成分，並不是一定的，隨着事例之不同而不同。在有的事例上，其成分要較少些，在另一些事例上，則又要較多些。如學者之信仰一種宗教，其所含有之臟腑行為的成分，便不如無知識的宗教信徒。又「信」這種無聲的語言所含有之臟腑行為的成分，也是在時候上有所不同的。在有的時候可以多一些，在有的時候又可以少些，如關於革命之信仰，在平時所含的臟腑行為成分甚少，然一至於羣衆的環境之下，其所含的臟腑行為成分，便要多了好多起來了。因此，「信」之喚起「行」來的效力，也就跟着自身所含有之臟腑行為成分有所不同而不同。在含有臟腑行為的成分多的事例或時候上，其喚起「行」的效力要較大得多，反之便要較少得多了。

因為「信」這種無聲的語言，乃是一種習慣，而所含有之臟腑行為的成分又是不一定的，所以信之堅定程度，便在事實上有不同。換句話說，也就是牠之喚起「行」的效力有所不同。那麼

為求增進牠之喚起「行」的效力起見，從原理上看來，是有一些辦法的。第一種辦法，是使被信之對象，與「信」這種無聲的語言，發生密切的關係。詳言之，就是要使信仰者對於所信的東西，盡力研究探討，以求知道得很詳細，洞悉其為真確之真理。如此之後，信仰某種東西之習慣，便可以成為非常之牢固。也就是便可以成為非常之有喚起「行」的效力的了。第二個方法，可以說是使「信」的自身增加臟腑行為的成分。至於增加臟腑行為成分的方法，可以由於權威者之斷語，可以由於事例之顯示，再又可以由於團體或羣衆之環境。

「信」本來就是喚起行來之重要條件，前面我們已經看見，倘我能注意及這種改善「信」的方法而改善之，則其喚起「行」的效力必更大了。

#### 四

「信」和「誓」兩個字，似乎是有特別關係的。我們常聽有人把這兩個字放在一塊而說成為「信誓」。中山先生於講到「信」之時，同時亦說到「誓」。從心理上看來，「信」同「誓」乃是兩種不同的東西，「信」是無聲的語言行為，是屬於體內的，「誓」是有聲的語言行為，再加上手勢以及其他種種動作，是屬體外的。然兩者雖有不同，却實在是有關係的，這種關係，可以從兩方

面說明之第一，從事情之主體的對方看來，「誓」是防主體之「信」爲不可靠之一種方法。這就是說：「信」之事，常常有兩方面，一方面是「信者」，一方面是「信者需要者」。在平常的事態之下，「信者」當然是會向「信者需要者」說，他是「信着某事」的，但人們之說話，常有虛假之事，故「信者需要者」爲防虛假起見，便要「信者」立誓，認爲立了誓，「信者」之「信」便有保障了。第二，從事情之主體自身看來，「誓」是表示「信」之一種有效方法。我們的「信」，乃是無聲的語言行爲，是別人所不能夠看見的，換句話說，也就是別人所不能夠知道的。要使別人可以知道牠，必定要把牠化爲體外的行爲或明顯的行爲才成。用口說出「我相信」或「我相信某事」，就是把牠化爲體外的或明顯的行爲的一種方法。但因爲言語是社交上最普通的事的原故，這種徒然用口說出來，往往不能生什麼效力，不能使別人相信。要使別人相信，還要用另外一種方法才成。這另外一種方法，就是「立誓」。立誓爲什麼是可以使別人相信之有效方法呢？因爲牠是已有了很長久之歷史及有了很普遍之使用之一種表示「信」及表示「誠」之方法。

由上，我們知道「信」與「誓」是有很密切的關係的。爲表示自己的「信」起見，我們要用「誓」爲預防別人之「不信」起見，我們也要用「誓」。所以中山先生之講「信」跟着也就講

到「誓」並不一定是單爲着預防同志們之「不信」起見，也爲着同志們之表示「信」起見。說到這裏，我們覺得「信」和「誓」還不只有前面所說之兩方面的關係，牠們還有一種關係，就是「誓」也是促進信之一種方法。這就是說，如果所謂信者所有之「信」之程度並不甚高（這就是說「這是對的」，「這是好的」，「這是應該的」等的無聲語言習慣並不甚牢固，而其所含之情的成分或誠摯行爲的成分並不甚多）的話，則於立了誓之後，他之「信」的程度便可以增高起來。前面說過，「信」是可以改善的或是可以增進其喚起行爲之效力的，那麼現在，「誓」也就是改善或增進「信」之一種方法。

那麼何以「誓」這回事，是既可以預防別人之「不信」，又可以表示自己之「信」，又可以增進自己之「信」呢？這因爲牠有兩種影響。第一種是對於信者自己的影響。我們無論那一個人都曉得「誓」這回事，在社會生活上，是一種重要之事，而不是隨便之事。是一件嚴重之事，而不是一件尋常之事。這就是說，由於日常的風俗習慣的影響，我們已經在心中把立誓之事，視爲非常重要而嚴重的事了。加之在立誓之當時，有莊嚴之環境，隆重之儀式，更要使我們在心中覺得立誓這回事之重要嚴重。所以在我們看見別人立誓之時，我們心中總感受到一種嚴重的感動。如果立誓的是自己，這種在心中的感動，更要劇烈些。所謂心中之感動，即

是臟腑有了一種頗爲劇烈之動作。而這種臟腑中之動作，於本身就是「信」之一種重要成分之外，又是足以固定「信」習慣的。因爲臟腑的動作根本是足以固定任何種習慣的。這便是「誓」對於「信者」自己的影響，也可以說是向內的影響。而這種影響，顯然是可以促進「信」的。

「誓」的第二種影響是對於別人的影響，或向外的影響。剛剛說過，我們看見別人在那裏立誓，我們心裏總受着有一種感動，反之，別人看見我們在那裏立誓，他們也會在心中受到一種感動，也會有臟腑的行爲在那裏發生出來。這就是對別人的影響的第一點。除此之外，別人在當時或在後來，於無聲的語言上，還會發出「誓者必定要實踐他所誓」之無聲語言。如果別人對於誓者向來是有懷疑之心的話，則在當時或在以後，這種懷疑之心也要減輕了許多。這又是對別人的影響的第二點。因爲有這種影響之故，別人於誓者發誓之後，便期望着誓者之能實踐其所誓。倘不實踐，便是違誓，便可以有所藉口而攻擊之。中山先生說，袁世凱稱帝，我人之所以有理由去攻擊他，就是因爲他宣了誓「服膺共和永絕帝制」。而袁氏之所以敗，也就是他因爲宣了這種誓。中山先生說：「袁氏之所以失敗者，取消帝制爲其極大之原因也。蓋以帝制之取消，則凡爲袁氏爪牙各具有王侯之望者亦悉成空想，而門志全消矣，此陳宦之所以獨立，而袁氏即以此氣絕也。帝制之所以不得

不取消者，以列強之勸告也。列強之所以勸告者，以民黨之抵抗袁氏，有極充分之理由也，而理由之具體而可執以爲憑表示中外者，即袁氏之背誓也。」由此觀之，是「誓」之對於別人的影響，還不是影響之於體內的臟腑行爲及無聲的語言行爲，牠還影響於體外之攻擊的行爲及責難行爲。

「誓」之對於別人的影響或向外的影響中之體外之攻擊的行爲及責難行爲，乃是任何人都曉得的，換句話說，就是「誓者」自己也是曉得的。那麼因爲誓者自己也曉得這種影響之故，這種影響於是又反而影響於「誓者」之自身，使「誓者」更於想像上有所怵目驚心而更增進其自己之信的程度，更增進其自己必實踐其所誓之担保。是向外的影響，結果還具有向內影響效力的。

由上觀之，誓也是行之要緊條件，因爲既有向內之影響以增進「信」，又有向外的影響以使別人來監督「誓者」之實踐所誓。抑且比較地講來，「誓」比起「信」來，更另外有一層喚起「行」的行爲來的效力，這就是因爲牠具有向外影響的原故：誓者而信而誠，固然是會實踐其所誓；倘誓者並不信不誠，他也必定要被逼迫去實踐他的所誓，他會因爲怕別人的責難，怕別人的攻擊，而努力去做他所並不信的事情。

又由上觀之，「誓」與「信」與「行」都是有密切之關係的。爲預防「不信」起見，固然需要「誓」，就是有了「信」，「誓