

# 中國知行學說之思想體系研究

楊承彬

## 前言

在人類生活當中，營生與繁衍兩件事，可謂人類最基本的需要或願望。合而曰之「求生存」，此亦國父中山先生在他所倡的社會進化之論裡特別強調的：求生存才是社會進化的原動力，是歷史的重心。然而人類怎樣求生存呢？拙見以為又必從兩件事實去瞭解，這兩件事實，便是「知」與「行」的問題，它們可說是在求生存過程中的兩支力量。所謂「知」，包括理性、經驗或知識，成為一種指導的力量；所謂「行」，包括實踐、奮鬥或力行，成為一種推動的力量。人類憑藉這兩種力量，不斷發現與創造新事物，日新又新，便促文明進步與社會的進化。我們可以說，「知」「行」問題，在人生過程，無論就個人就社會，乃至就整個歷史文化來看，關係至為切要！

自古中外哲學家，苦心研究此等所謂「人生切要」的問題，其有關「知」的方面，旨在探索萬事萬物的真理，及吾人接觸宇宙中「有限」的諸般事物所引起的認識；關於「行」的方面，在於尋求人生的真實價值，以及人在調適環境當中所應有的各種行為或方法。西方哲學，就其分野言，前者屬於知識問題，後者屬於實踐問題；中國哲學，前者則曰「致知」，後者則曰「力行」。從哲學所討論的領域看，無論中西各家各派，大致可說是類似的。不過，有一個顯然不同的趨向，是西方哲學論知識問題，恆與實踐問題分開來談，而知行二者似乎是截然無關的，這現象直到十九世紀之末美國杜威先生纔一反傳統的觀念而具體唱出一個「知與行合一」的口號來。中國哲學則不然，自古哲人言知必兼行，認知行並非不相關的兩件事；雖然各家各派對於知行問題有各自不同的見解，但其基本精神是一致的。這一點可以說是中國哲學的一種特殊意義，不專為知而談知，也不專為行而談行；而且這種知行並論的觀念，便形成了中國三千年來一脈相承的知行學說（或云「知行哲學」）。

從中國哲學家的著述來看，討論有關知行的問題，或從道德實踐方面，或從知識實踐方面，可歸納為四大類：知行難易問

題、知行先後問題、知行輕重問題及知行相互關係問題。在這四大類中，又可分爲若干派別，見仁見智，各有其說法。作者試以研究的粗淺心得，就上述類別綜論於後。

## 一、知行難易問題

### (一) 知易行難說

此說最早，而中國哲學裡「知」「行」二字相提並論，亦原於此；此說實爲中國知行學說之濫觴。明儒李大經有云：

且夫六經之言學，自說命始。而言知行者，亦自說命始。（明儒學案卷五三諸儒學案六）

「說命」爲「尚書」之一篇，載有殷相傅說一段向高宗武丁建議國是的話，他在這個建議裡說：

……惟天聰明，惟聖時憲，惟臣欽若，惟民從義；惟口起羞，惟甲冑起戎，惟衣裳在笥，惟干戈省厥躬。王惟戒茲，允茲克明。乃罔不休，惟治亂在庶官。官不及私昵，惟其能；爵罔及惡德，惟其賢。慮善以動，動惟厥時。有其善，喪厥善；矜其能，喪厥功。惟事乃其有備，有備無患。無啓寵納侮，無恥過作非。惟厥攸居，政事惟醇。躉於祭祀時，謂弗欽；禮煩則亂，事神則難。

傅說這番政治主張，高宗聽了很受感動，於是坦率地說：

旨哉！說。乃言惟服。乃不良于言，予罔聞于行。

這時傅說見高宗很採納他的意見，便「再拜稽首」，更進一步說：

非知之艱，行之惟艱。王忱不艱，允協于先王成德。惟說不言，有厥咎。（說命第十三）

這些意見在當時來說，傅說的出發點是正確的，他的用意在於鼓勵高宗以身作則，篤履實踐，既知之而必行。然而未料「非知之艱，行之惟艱」這兩句話，爲後人斷章取義，發生了弊病，影響中國人心與思想界極大，此所以爲 國父中山先生嚴厲批評

者。國父在「孫文學說」的自序裡曾說：

「……吾黨之士，於革命宗旨，革命方略，亦難免有信仰不篤，奉行不力之咎也；而其所以然者，非盡關乎功成利達而移心，實多思想錯誤而懈志也。此思想之錯誤為何？即「知之非艱，行之惟艱」之說也。此說始於傅說對武丁之言，由是數千年來，深中於中國之人心，已成牢不可破矣。

於此亦可見知易行難的觀念，對於中國數千年人心世道，發生莫大的影響。國父此言，並非無中生有，係根據他多年研究與考察事實的結果，而肯定下的結論；所以提倡「知難行易」學說，以破「此心理之大敵，而出國人之思想於迷津。」叫人知「知」之難而努力求知，知「行」之易而竭力樂行。

知易行難說在中國思想界，就我們所見，宋明有些位學者或多或少抱有這種主張。例如張橫渠曾說：

人之所不能已者，於其所難者惰。（近思錄卷十）

所謂「人之所不能已」，朱熹解為「人所不能自行其已之是」，所以每遇困難便生惰性，以為「行難」。薛敬軒曾說：

二十年治一怒字，尙未消磨得盡，以是知克治最難。（廣近思錄卷十一）

「克治」是內在的行，這也是表明「行難」。又說：

吾於所為之失，雖即知而改之，然不免再萌於心。因謂有不善未嘗不知，易知之未嘗復行難。（同上卷十二）

張南軒也曾發近似之語，說：

去私之難，當用大壯之力。……有不善未嘗不知，知之未嘗復行。非工夫篤至久且熟者，其能若是。（同上卷五）

此均言吾人知過容易改過難，原因慾念往往蒙蔽於心，所以雖易知而行則難。因此，宋明儒者多主張「克治」、「存養」，而以「敬謹」守之；他們的意思不外要人「存心養性」，克制一切私慾而行「已之是」者。

王陽明先生倡「知行合一」，言「一念動即是行」，如此知行即無所謂難易。不過仔細玩味他的思想，仍帶有「知易行難」的氣息，例如他說：

人但得好善如好色，惡惡如惡臭，便是聖人。直初時聞之，覺甚易。後體驗得來，此箇工夫，着實是難！一念雖知好善惡惡，然不知不覺又夾雜去了。才有夾雜，便不是好善如好好色，惡惡如惡惡臭的心。（傳習錄下）  
知好色知惡臭，人人不待學而知，因曰「知善知惡是良知」。但好好色惡惡臭，則非人人所能行的，故曰「爲善去惡是格物」。格物的工夫，王陽明認爲不容易，根據他的體驗，結果却說「此箇工夫，着實是難！」所以他一次答客問裡，曾更明確的說：

知行二字，即是工夫。但有淺深難易之殊耳。良知原是精精明明的。如欲孝親，生知安行的，只是依此良知實落盡孝而已。學知利行者，只是時時省察，務要依此良知盡孝而已。至於困知勉行者，蔽錮已深，雖要依此良知去孝，又爲私欲所阻，是以不能。必須加一己百人十己千人之功，方能依此良知，以盡其孝。（傳習錄下）

他就「生知安行」、「學知利行」及「困知勉行」三者說明知行工夫之難易。他所說的「知」「行」，是工夫，其實只是「行」；因爲良知本不應有深淺難易之殊，而有深淺難易者，則是行的工夫問題，所以說「行是知的工夫」。但這「工夫」做起來着實難，非用大力不可，並非人人所能做到的，這也許就是陽明先生放棄「人皆可以爲堯舜」的意念，退而講「致良知」之學的一點原因。由此看來，王陽明雖用心良苦，提倡「知行合一」以圖挽救時弊，但其觀念仍未脫離「知易行難」的窠臼。中山先生所批評的，『若夫陽明「知行合一」之說，即所以勉人爲善者也，惟其意彼亦以爲「知之非艱，而行之惟艱」也；……此陽明之說，雖爲學者傳誦一時，而究無補於世道人心也。』（孫文學說第五章）一段話，是有他的理由的。

其次，再說王學的門人，如太常唐凝菴在解釋孔子「民可使由之，不可使知之。」的意義時說：

可使由不可使知，行似易而知難。自聖人視之，則知猶易，而行之未有能盡者也。故曰：堯舜其猶病諸。（南中王門學案第二十六）

這是說聖人尚且不能盡其行，所以叫人民努力去行而不必知。唐氏之意，似乎亦認知易而行難。又參政羅近溪也曾說：  
知固不難，然人因其不難，故多忽之便去。……學者果有作聖真志，切須回頭。（泰州學案第卅四）

羅氏評論一般人因「知易」而忽視致知，所以叫人回頭作聖。按其意旨，蓋指良知而言，此爲明儒一般論知行的觀念如此；然均含「知易行難」的觀念無疑。

從以上諸論看，學者多從德性的知行方面，言知易而行難，所以叫人要做行的「工夫」，敬謹以守所知。如從一般「知識」的知行來說，即如「非知之艱，行之惟艱」所論，含有「對於一事物立籠統的概念易，而認真施之實踐則難」之意；如此，知易行難之說，似乎也可以成立。（參看吳康「宋明理學」第卅一頁）當然，如果拿現代科學上的知識來解釋，這個學說是不能成立的。

## (二) 行難知難說

此說較前者似乎進了一步，不但認行難，而且認知也並非易事。程伊川先生明白地指出傳說「匪知之艱，行之惟艱」觀念的錯誤，他說：

故人力行，先須要知。非特行難，知亦難也。書曰：「知之非艱，行之惟艱。」此固是也，然知之亦自艱。譬如人欲往京師，先知是出那門，行那路，然後可往。如不知，雖有欲往之心，其將何之？自古非無美材能力行者，然鮮能明道。以此，見知亦難矣。（河南程氏遺書）

這段話和所舉的例子，是很明白而又具體的「行難知亦難」，等於是反駁或修正了傳說「知易行難」的思想。不過伊川在這裡首言「故人力行，先須要知。」知行有先後次序之分，遂導致後來朱熹等一派「知先行後」之說。

又宋儒黃勉齋也曾說：

致知乃入道之方，原非易事。要須默認實體方見端的。不然則只講說文字，終日曠曠，而真實體段，元不曾識。（廣近思錄卷三）

氏認眞知特識，原非容易求得，如「只講說文字」，不去「默認實體」，只是「不曾識」。是以又可見「非特行難，知亦難

也」。

清儒戴震曾解釋孔子所說『道之不行也，我知之矣。知者過之，愚者不及也。賢者過之，不肖者不及也。』（中庸）一段話而有如下之說：

智者自負其不惑也，往往行之多謬。愚者之心惑闇，宜乎動輒衍失。賢者自信其出於正，不出於邪，往往執而鮮通。不肖者陷溺其心，雖覩夫事之宜，而長惡雖非，與不知等。（孟子字義疏證卷十）

戴氏這段話的涵義，不外說智者、愚者、賢者及不肖者之所以「過」與「不及」者，在於未能眞知或不知；故「道」因之難行。其中雖未明確地說出「行難」，但其認「知難」可見。

### （三）行易知難說

行易知難亦即「知難行易」。此說雖爲國父中山先生所提倡，但從中國早期學術思想看，也可以找出一些屬於這類的觀念。首先要提到的是孔子「由而不知」的主張，孔子說：

民可使由之，不可使知之。（論語泰伯）

這兩句話學者有多種解說，即如前述明儒唐凝菴所說「可使由不可使知，行似易而知難。自聖人視之，則知猶易，而行之未有盡者也。」此「由」作「行」解，其意認爲知易行難。事實上，這種解釋似乎誤會了孔子的原意，何以？因爲孔子把「知」並不看作是件容易的事，這從他分知爲生知、學知、困知三個等類可見。又孔子把人的聰明才智又分爲中人以上、中人與中人以下三等，有云：『中人以上，可以語上也；中人以下，不可以語上也。』（雍也）是說人有聰敏，有普通，也有愚笨，而愚笨的給他談些高深的知識，當然不可能，由此可見人人不必皆知。而世間大多數人都可說是普通的，或有些是愚笨的，亦即所謂「後知後覺」與「不知不覺」；這些人不須要求得高深的知識，而祇是實行就够了。讓大多數人民去行，足表明行之易：不必皆知，是認知之難。朱熹曾解釋「不可使知」一語，謂『不能使之知其所以然也。』（見朱註）「所以然」的知，當然難得，朱

子這個註解是很正確的。

又孟子學說裡，也有「由而不知」的思想，他以人倫日用之事，來說明人類行之而不知其「所以然」的道理。孟子說：行之而不著焉，習矣而不察焉，終身由之而不知其道者衆也。（盡心上）

此與孔子所說「人莫不飲食也，鮮能知味也。」如出一轍。言日常生活諸事人人皆行，但大多數人只知其當然而不知其所以然，此正說明行易而知難。總之，孔孟的觀念，都認為較深的知識難得，大多數人都是不知而行，足證行是很容易的。所以孔子才說「民可使由之，不可使知之。」孟子謂「使先知覺後知，使先覺覺後覺。」（萬章上）如果我們從國父「知難行易」裡「不知亦能行」之理及其十證來看，尤可獲得正解。至於有人曾把孔子這個意思曲解為「愚民政策」，簡直是不可思議的事！

中山先生因襲我國固有思想，及參照現代學術思想及科學事實，獨創「知難行易」學說，彙為體系，而成為他的遺教裡極重要的一部分。他對於中國過去的知行學說，或立或破，或同或異。例如以孔孟「由而不知」的思想，作為「知難行易」立論的佐證（註），並予發揚光大，是立是同；對於傳說的「知之非艱，行之惟艱」，及王陽明的「知行合一」等說，予以有力的駁斥糾正（略見前），是破是異。除在理論方面有其獨到的發現外，又根據自身實際革命經驗，來證實他的主張。我們可以說，國父的「知難行易」，是合乎理則合乎科學合乎人情及合乎時代潮流的一種知行學說。

從知行的本質上看，前人論知，多指德性之知（良知）或一般的知識（所謂「聞見之知」）而言。而國父「知難行易」學說，其所指之「知」，既非良知，已非普通見聞之知，它是一種系統的條理的推論之知，換言之，即科學的知識。國父說：

夫科學者，系統之學也，條理之學也。及真知特識，必從科學而來也。捨科學而外之所謂知識者，多非真知識也。（「孫文學說」第五章）

又說：

故天下事求患於不能知耳，倘能由科學之理則，以求得其真知，則行之決無所難。（同上）

反覆說明這種科學的知識，才謂「真知」。但這種知並不容易獲得，非經「學」與「困」及理則（邏輯）的程序不爲功，故曰知難。又其所指之「行」，亦非過去哲人從德性一方面所論的內在之行（如宋儒所云「涵養」、「克治」），陽明所謂「方知方行」、「方行方知」及「一念發動處即是行」等，而是一種經驗之行與具體計劃之行，換言之，即事功發布之行。國父說：「夫練習也，試驗也，探索也，冒險也，之四事者，乃文明之動機也。生徒之練習也，即行其所不知以達其欲能也；科學家之試驗也，即行其所不知以致其所知也；探索家之探索，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。」（第七章）

這是經驗之行，從經驗裡獲取知識或事功，故曰「行而後知」，或曰「因行以致知」。又說：

……凡能從知識而構成意像，從意像而生出條理，本條理而籌備計劃，按計劃而用工夫，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。（第六章）

所謂「按計劃而用工夫」，就是根據系統條理的知識而去實行的意思。這種行的過程，當然可說是具體而有計劃的行。前者所舉「練習」「試驗」「探索」「冒險」等四事，及其例舉飲食、用錢、作文、造屋、造船、築城、開河、電學、化學及進化等十事，均在於說明「不知亦能行」之理。後者這一段話則證「能知必能行」之理。因爲人類所知所行，雖不知也能行，而知之更能行，足證知較難而行較易。

註 國父在「孫文學說」第四章裡曾說：『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，遂致漸入迷途，一往不返，深信「知之非艱，行之惟艱」之說，其流毒之烈，有致亡國滅種者，可不懼哉！』復在第五章裡曾引述孟子的話道：『或曰：「行易知難之十證，於事功誠無間言；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，衆矣。」此正指心性而言也。由是而知「行易知難」，實爲宇宙之真理，施之於事功，施之於心性，莫不皆然也。』

## 二、知行先後問題

### (一) 知先行後說

這一派思想在中國的知行學說當中，很佔勢力，認為實踐必先致知，有了知方能指導行；無論從知識實踐或道德實踐各方面，都可自圓其說。也可說是主知主義的一派思想，讓我們來看這派哲學家是怎樣說法。

首先要從「大學」的第一章格致誠正修齊治平之道說起，這段話的原文是：

古之欲明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知。致知，在格物。物格、而后知至；知至，而后意誠；意誠，而后心正；心正，而后身修；身修，而后家齊；家齊，而后國治，國治，而後天下平。

無論從前一段的逆句講，或從後一段的正句講，都是說格物致知在先，而誠正修齊治平在後。前者為「知」，後者為「行」（內在與外在之行），可以說是一種知先行後的觀念。朱子曾說：『格物者，知之始也；誠意者，行之始也。』（「續近思錄」卷三）由此也可見他之所以主張「知在先」者，和「大學」裡這段話的觀念，有極密切的淵源。許魯齋解曰：『在大學開務是知，成務是行也。』（「廣近思錄」卷三）開務是格致，成務是誠正修齊治平，尤可說明「大學」的知先行後的思想。

又「中庸」第二十章裡說：

博學之，審問之、慎思之，明辯之；篤行之。

這裡先講學問思辯，後講篤行；前者是「知」的態度或方法，後者是「行」的精神或程度。知在先，行在後，也可說是屬於「知先行後」一派思想的範圍。

到了宋代以後，理學家們因多究「即物窮理」之學，對於「知」的問題極盡探討之能事，因之知先行後的觀念充溢其間，

尤發揮得具體而微了。例如周濂溪說：

然學之道，必先明諸心知所往，然後力行以求至。所謂自明而誠也。（「近思錄」卷二）這是就「心性」方面說知在先行在後。程伊川更進一步地說：

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。（同上）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。知所知先故可與「幾」，言可見微知著，有系統之理可循。但終此系統之理又必在於「力行」，力行則能守此理，即如濂溪所說：『行之果則守之固。』守之固，當可保存這個義理而不失了。他認為這是治學應有的態度，即先致知而後又必力行，這從他下面三段話裡更可得到明證。伊川說：

學者固當勉強，然須是知了方行得。（同上卷三）

又說：

須是識在行之先。譬如行路，須是光照。（伊川學案語錄）

又說：

未致知便欲誠意，是躐等也。勉强行者，安能持久！（「近思錄」卷三）

他強調行必先知，知了以後才能行；所以駁斥未致知（知）而欲誠意（行）的人是超越等級的，並認為即使「勉強」而行，也決不會持久。伊川的思想，對於朱熹影響至大，所以朱子的知行學說，尤其抱有知先行後的主張。他說：

必須先知得，方行得。（朱子語類卷九）

更進一步明白地指出：

論先後，知爲先；論輕重，行爲重。

他又重複道：

論先後，當以致知爲先；論輕重，當以力行爲重。（同上）

知行有先後輕重之別，這是他的主要觀念。其他有關知行的言論，大致不出於此，如某次有王子充者，在湖南見先生，問有人「只教人踐履」，是否有道理？朱子回答他說：

義理不明，如何踐履？……如人行路，不見，便如何行？今人多教人踐履，皆是自立標致去教人。……見無虛實，行有虛實。見只是見了後都有行，有不行。若不見後，只要硬做，使所成者窄狹。（續「近思錄」卷三）

由此可見他是不讚成在未知之前而欲實行的，認爲這是人們「自立標致」，所見狹窄。他又把「大學」裡的意旨拿來解釋說：

古者聖帝明王之學，必先格物致知，使義理所存，纖微畢照，不容毫髮之隱。自然意誠心正而有以應天下之務。（同上卷八）

又曾說：

爲學先要知得分曉。……須先致知而後涵養。（語類卷三）

又說：

學者須先知其如此，方可以下手。今學者多言待發現處下手此已遲。（語類卷十六）

總之，朱子談爲學致知之道，或言「涵養」（含內在的行之意），都是教人先知了再行，否則「義理不明」，便無處下手，即使行也不過是「虛行」而已。所以他對於一般主張行先知後者，提出種種駁斥。

朱子知先行後的觀念，後來一部分學者很受他的影響，即如張南軒、許魯齋、胡敬齋等人。張南軒有云：

天理人欲，學者皆能言有是二端也。然不知何爲天理而存之，以何爲人欲而克之。……故大學之道，以格物致知爲先，格物以致知，則天理可識而不爲人欲所亂。（「廣近思錄」卷三）

又說：

聖有謨訓，克己是宜。其克伊何？本乎致知。其致伊何？格物是期。……格物知至，萬理可窮，其事克己，日新其功

○……請先致知，以事克仁。（同上卷五）

從南軒這兩段話裡看，其主「克治」之道，亦必先從「致知」着手。他復把「大學」格物致知之所以在先的理由，更下了一個明確的註脚，又可見他的思想與朱子是一脈相承的。其次，再看許魯齋對知行的見解，他則引用「中庸」的話說：

博學之、審問之，慎思之，明辨之，只是要箇知得真。然後道篤行之一句。（同上卷三）

這不啻又給「中庸」裡學問思辨（知）在先及篤行（行）在後的觀念，也下了一個明確的註腳。又胡敬齋也以「大學」之道，來說明何以先知而後行之理，他說：

古之學者，必以修身爲本。修身之道，必以窮理爲先；理明身修，則推之天下國家無不順治。今之學者，務必用功於此，虛心一意，絕去新慮，而於聖賢之書，熟讀精思明辨，反之於身而力行之。（同上卷十一）

他這話裡的意思，與前者兩人所說如出一轍，認爲人應該效法古人，欲「修身」須先「窮理」，「理明身修」，由內而外，推至天下國家。所以無論爲學或克治，必先從學問思辨做起，然後篤實踐，方不愧讀聖賢之書，先儒之教。

明代學者，多受王陽明影響，而陽明先生是反對朱子「知先行後」的主張最烈者，因而倡「知行合一」之論。試觀王學們人或諸儒，雖多言知行並重或知行合一，但就其論述中所見，多少也不乏存有先知而後行的觀念。茲就「明儒學案」的記載，略引數位先生的意見以證。

中丞宋望之曾說：

傳說之告高宗曰：「非知之艱，行之惟艱。」是知在先行在後。易繫曰：「乾以易知，坤以簡能。是知屬乾，行屬坤。」中庸言未發已發，亦屬先發。……大學「物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。」凡如此說：皆可例推。（江右王門學案第九）

又長史周靜菴更簡捷了當地說：

凡學須先有知識，然後力行以至之。則幾矣。（南中王門學案一）

所謂「幾」，劉念臺曰：『幾者動之微，去之先見者也。知幾故通微，通微故無不通。』（「明儒學案」卷六十二戴山學案）卽見「微」而知「著」的意思。爲學如先致知，本知以力行，則無所不通，無所不達，此所謂「知幾」。古人恆教學者知幾或研幾，意卽在此。

文簡湛若水曾引述古訓以言知先行後，他說：

說命曰：學於古訓而後有獲。知之非艱，行之惟艱。中庸必先學問思辨而後篤行。論語先博文而後約禮。孟子知性而後養性。始條理者知之事，終條理者聖之事。（甘泉學案）

又諸生李大經也曾有類似議論，說：傳說曰：

「人求多聞，時惟建事，學於古訓乃有獲。」夫求多聞者，於古訓而學之也；以建事而有獲者，得至善之理也。則多聞在建事之先矣。（諸儒學案六）

李氏所謂「多聞」是知識，「建事」可解作力行；而多聞則在建事之先，亦卽先知而後行的意思。另一位學者羅本川更簡捷了當的說：

所行多出所知；行處有得，皆受用乎所知也。（諸儒學案中一）

以上僅列舉五位人物，可知在陽明力斥知行有先後而倡「知行合一」之教的時期，也有一些人持有「知先行後」的主張。

清儒戴震（東原）是反對宋明理學的，無論就「道」，就「性」乃至「理」與「氣」等論，他都提出種種批評。所以胡適在其所著「戴東原的哲學」一書中，曾謂「戴氏是當日『反理學』的運動中的一員健將。」（見第四十八頁）但論知行一事，比較接近程朱，而反對陽明「知行合一」之說，以爲這是空談，所以他主知先而行後，只是他的說法不同，認爲「重行須先重知」。從這裡可知他似乎對朱熹所謂「論輕重，行爲重。」兩句話，又含有一點反駁的意思。戴震說：

凡異說皆主於無欲，不求無蔽；重行，不先重知。（孟子字義疏證第四十）

又說：

聖人之言，無非使人求其至當以見之行。求其至當，即先務於知也。凡去私不求去蔽，重行不先重知，非聖學也。（同上四十二）

從這兩段話裡，我們便可以看出他對宋學一點「反動」的態度了。他也會引述「中庸」那段話，據以說明「重行須先重知」的道理，他說：

聖賢之學由博學、審問、慎思、明辨、而後篤行；則行者行其人倫日用之不蔽者也。（同上第四十）

戴震這幾則議論，都不外是要人「從知識學問入手，每事必求其『豁然使無餘蘊』」，逐漸養成一個『能審察事情而準』的智慧，然後一切行為自能『不惑於所行』。」（見胡適「戴東原的哲學」頁八十一）這也可說就是他所說「無蔽」的意思罷！

距離戴震後約五十幾年有一位桐城派學者叫做方東樹（按戴震生於一七二四，方東樹生於一七七二），他的思想頗受戴氏的影響，其論知行一節，曾謂：

聖門論學固知行並進，然知畢竟在先。使非先知之，何以能行之不失也。理卽事而在；所謂是者何耶？非理之所在耶？若不窮理，亦安知所求之是之所在？（「漢學商兌」中之上）

這和戴學「重行須先重知」的主張正相符合。總之，清儒學術一部份人重漢學考據，致知窮理，即如戴震，方東樹之流；他們反對宋儒之存心養性及明禮克欲的觀念，然在致知窮理一方面，却未跳出程朱一派思想的圈子。另一部份人則與此相反，注意實習實做，不贊成力行必先致知的說法，如顏元、李塨、阮元等。前者可謂主知的，而後者可謂主行的。

## (二) 行先知後說

知先行後說，由前者所見，其勢力相當之大，提倡最力的是程朱一派的學者。但從另一面看，恰與此說相反的，又有一派的學者，則主張行先知後，言致知在於力行，或不行不足為知。這派學說雖不及前者勢力大，可是無論就時間上或它所影響的面來看，也相當普遍；而且他們的理由也言之鑿鑿，較前者並無稍遜色。

關於「行先知後」的思想，具體而行之於著述的，首先應當說是荀子，荀子的知識論是注重「經驗」的，重視感覺之知或聞見之知，如說：

目辨白黑美惡；耳辨音聲清濁；口辨酸鹹甘苦；鼻辨芬芳腥臊；骨體膚理辨寒暑疾養。（榮辱篇）

這是最切實的感覺主義。又說：

心有徵知。徵知則緣耳而知聲可也，緣目而知形可也。（正名篇）

「心有徵知」，依近人解釋，「徵」字含有「證明」的意思，如「中庸」所謂「無徵則不信」。「徵知」就是知識有根據。參看陳大齊「荀子學說」頁四〇）所以這段話可說是內官的「心」知，經由外官感覺而知。所以荀子主張「多聞」，說：

多聞曰博；少聞曰淺。（修身篇）

由此可見，荀子是偏重於經驗的知識論者。我們根據他這一基本觀念，便可推想他是重視「實踐」一方面的，認「知」是從「行」的過程裡而確定為知的，非憑空玄想而知。荀子說：

君子博學而日日參省乎己。則智明。而行無過矣。故不登高山，不知天之高也。不臨深谿，不知地之厚也。不聞先王之遺言，不知學問之大也。（勸學篇）

此言致知在於躬親履行，否則即無所見無所聞無所知。這是行而後知或行以得知的觀念，要言之，乃認行先而知後。荀子的思想，概類西方的經驗主義。

墨子較荀子為早，但他也是一位經驗主義者。他的知行論，可說重視從「經驗」裡求知，換言之，即因行以致知。墨子曾說：

夫知者，必量亦力所能至而從事焉。（公孟篇）

言「知」在於「力所能至而從事」，「從事」是一種行動；含有由行驗知的意思。墨子說：

天下之所以察知有與無之道者，必以衆之耳目之實知有與亡為儀者也。誠或聞之見之，則必以爲有；莫聞莫見，則必

以爲無。（明鬼篇）

種注重耳目的經驗，說必以大家的「耳目之實」作準則，才能確知事物之「有」或「無」（即「存在」問題），可視為行而後知的觀念，祇是未如荀子說得具體而已。

宋代諸儒因重窮理致知之學，故多主張知先行後。明代諸儒多反對程朱窮理的主張，因有「知行合一」之說的產生；言知行無所謂先後。不過有些人在解釋「知行合一」的觀念裡面，却含有行先知後的意思。如王陽明說：

明道云：只窮理便盡性至命，故必仁極仁，而後謂之能窮仁之理；義極理，而後謂之能窮義之理。仁極仁，則盡仁之理；義極義，則盡義之性矣。學至於窮理至矣。而尙未措之於行，天下寧有是耶？

這是陽明對於大程子「窮理盡性」之學的評論，因而提出自己的意見，他繼說：

是故知不行之不可以學，則知不行之不可以爲窮理矣。……凡知君之當仁者，皆可謂之能致其仁之知；知臣之當忠者，皆可謂之能致其忠之知。則天下孰非致知者耶？以是而言，可以知致知之必在於行；而不行之，不可以爲致知也明矣。○（語錄）

「致知之必在於行」及「不行之不可以爲致知」兩句話，正是陽明對於知先行後說的反動。同時，從這裡也可見有一點「行以致知」的觀念，這從他答顧東橋的信裡所說「食味之美惡，必待入口而後知；……路陂之險夷，必待身親履歷而後知。」等語，尤足參證。而且他的受教門人，也多有類似的見解，如王龍谿說：

天下只有個知，不行不見謂之知。（「明儒學案」浙中王門學案第十一）

又羅念菴也說：

自古聖賢論學，未嘗有不犯手做一言。未有學而不由做者。（江右王門學案第三）

凡「學」爲致知的途徑，知是學的目的，學是知的方法；而方法是一種動作的歷程，知不能從不動作而玄想得來，所以說「未有學而不由做者」。這種觀念，正和美國實驗主義（Pragmatism）大師杜威博士（J. Dewey）的認識論甚相融合。杜威有

“Learning by Doing”（「做中學」或「知由行」）一句口號，言一切知識（學知或困知）從實行的過程獲得，簡言之，即「因行以致知」；所以說凡未經實驗（行）的知識不能算做真知，這是杜威論知識的重要觀念。因此我們認爲羅念菴的主張，可列爲行先知後說。此外，還有兩位學者持有類此之主張的，一位是胡蘆山，他以孔子『入則孝，出則弟。行有餘力，則以學文』的思想，來說明先行後知的道理。胡氏說：

孔子恆教弟子先孝弟，行有餘力，則以學文。未聞先教人以窮盡物理者也。（同上第廿二）

另一位郝楚望則以孟子『行之而不著焉，習矣而不察焉。』的觀念，從反面以證行先知後，說：

另一位郝楚望則以孟子『行之而不著焉，習矣而不察焉。』的觀念，從反面以證行先知後，說：

另一位郝楚望則以孟子『行之而不著焉，習矣而不察焉。』的觀念，從反面以證行先知後，說：

從他們這兩段話看，除了表明對於知行先後問題的主張外，都同樣的對於宋儒「知先行後」之說，提出嚴厲的反駁。而且，郝氏更進一步說：

學者求真知，須躬行實體，行之而後著，習矣而後察，向日用常行處參證。自然契合。（同上）

文說：

世儒與二氏（按指程朱）教人先知，聖人（按指孔子）教人先行，故學習爲開卷第一義。學習卽行也。……故道以行爲本。（同上）

可見這位先生是一位道地主行主義者。

清代主行的一大派，應首推顏元（習齋）與李塨（恕谷），史稱顏李學派。這派學者一反過去理學過份重知的觀念，故主張凡知皆由「實習實做」而獲得。胡適之先生曾說：『顏李學派是一種反對理學的哲學，……說格物在於「犯手實做其事」。而知識在於實習實行；說學在於習行，而道在於實用。』（「戴東原的哲學」第十六）顏習齋這個實習實做的觀念，即是因行以致知以驗知，依其次序言，無疑是行先而知後了。下面我們看看他是怎樣的說法，習

齊說：

格物謂犯手實做其事，卽孔門六藝之學也。且如講究禮樂，雖十分透徹，若不身爲周施，手爲吹擊，終是不知。故曰：致知在格物。（「顏氏學記」習齋言行錄卷上「剛峰第七」）

他列舉「孔門六藝」以釋「犯手去做」之理，不做則不能知。又釋「格物」卽「犯手實做其事」（行），因曰「致知在格物」。宋儒恆謂格物窮理，或格物致知，或致知窮理，但沒能把「格物」與「致知」兩個概念，解釋得十分清楚，至王陽明才大胆地說出個「爲善去惡是格物」，這個「格物」才含有一點「行」的意味，然只就其「良知」言，仍是一種內在的良心「決斷」而已，未脫玄學的領域。顏習齋却一反過去從心性方面論知行，他直接了當的指出格物就是實行，就是動手做事，我們從他下面一段話裡更可得到解釋。習齋說：

知無體，以物爲體。……今之言致知者，不過讀書講問思辨耳。不知致吾知者，皆不在此也。……是謂物格而後至。格卽手格猛獸之格。（「顏氏學記」四書正說卷一）

他把「格」字解爲「手格猛獸」之格，這是很積極的「行」；所謂「物格而後知至」，亦卽行而後知的意思。顏氏又說：

大凡學問，聞之知之皆不爲得，……得者須履中踏和，躬習實踐，深造以興藝之道乃自得也。（存學編卷四）

又說：

如謂讀書便是處天下事，而不必習行，是率天下而反儒也。如謂一室主靜敬便足明天下理，而不必歷練，是率天下而禪也。（言行錄卷下「不爲」第十八）

這兩段話是針對程朱諸儒只教人「明理」，所謂「義理不明，如何踐履？」「窮理盡性以知天。」及「涵養須用敬。」等觀念而發，他強烈的反駁了這些人思想上的偏差，認係「反儒」或傾向「禪」（佛）道。所以胡適之評論「顏李學派是一種反對理學的學派」一句話，是有理由根據的。

此外，有兩位先生也傾向於實習實行這一派的思想，他們是凌廷堪（一七五五一八〇九）和阮元（一七六四一一八四九

）。這兩位先生本是敬重戴學的，但其知行見解，却與戴震相左，而崇尚顏李一派學說。試看凌氏所說：

禮器一篇，皆格物之學也。若泛指天下之物，有終身不能盡識者矣。蓋必先習其器數儀節，然後知禮之原於性；所謂致知也。（胡適「戴東原的哲學」第一一五頁）

阮元說：

凡仁必於身所行者驗之而始見；亦必有二人而仁乃見。若一人閉戶齋居，瞑目靜坐，雖有德性在心，終不得指爲聖門所謂之仁矣。（同上第一六五）

可知他們兩位都是不折不扣的顏李思想；不拘前者以「禮器」引申，後者以「仁」銳釋，總不外都認行以致知，「行先知後」自亦昭然而見。

清代學者，半是多反理學的，欲脫出「玄學」的軀殼，而從事實際漢學考據的研究。戴學是這時代最爲突出而具勢力的一派，然而戴震的思想，像是「放過的小脚」，總還帶些舊理學的樣子。顏李一派的思想却不同，他們徹頭徹尾來一個大革命，反對舊理學的靜坐玄想，窮理盡性；提出一個「實習實做」來，認一切知識必經「犯手去做」，換言之，亦即阮元所說「必於身所行者驗之而始見」的知，才能算是知識。這種觀念，在距今約兩百年的當時，是很進步的；尤其顏習齋的主張，很合於現代的教育思潮，無論就美國的實驗主義教育，歐洲的技術本位教育，以及種種職業教育，社會中心教育等，都未出顏氏「實習實做」的基本範疇。只因當時中國的科學尚未發達，所謂「新教育」在他一百年後才發生，他那進步的思想沒能發揚廣大，而且漸漸被人遺忘了，說起來是很可惜的事！

### （三）知行互進說

此說反對知行有先後之分，既不承認知先行後，也不贊成行先知後，故作者名之曰「知行互進」，有人曰「知行並進」或「知行交進」。

宋儒多倡知先行後，已見前述。但也有人主張知行二者是相輔爲用互相發能的。

如陳北溪有云：

道之浩浩，何處下手？聖門用工節目，其大要亦不過曰致知與力行而已。致者推之而至其極之謂；致其知者，所以明萬理於心，而使之無疑也。力者効焉而不敢怠之謂；力其行者，所以復萬善於己而使之無不備也。知不致，則真是非無以辨，其行將何所適從？必有錯認人欲作天理而自覺者矣。行不力則雖精義入神，亦徒爲空言，而感德至善，竟何有於我哉！此太學明明德之功，必以致知格物爲先，而誠意正心修身繼其後。中庸擇善固執之目，必自博學審問慎思明辨而篤行之。而顏子稱夫子循循善誘，亦惟在於博我以文，約我以禮而已。無他說也。然二者非截然判先後爲二事；猶之行者，目視足履動輒相應，蓋亦交進而互相發也。故知之明則行之愈達，行之力則所知又益精矣。（「北溪字義」附錄之九）

右述一大段話，可有三層意思：第一層解釋「致知」與「力行」的涵義，前者爲「明萬理於心」，後者爲「復萬善於己」，知行並進，即「無所疑」與「無不備」了。第二層引「大學」「中庸」及「論語」諸義，以說明知行二者不可分的道理。第三層則鄭重指出知行二者「非截然判先後爲二事」，是「交進互相發」的，換句話說，就是知行互進。所以最後結論說：「知之明則行之愈達，行之力則所知又益精進矣。」張南軒說：

行之力則知愈進，知之深則行愈達。（「廣近思錄」卷二）

又說：

惟能知而後可以有明，惟力行而後可以有至。（同上）

也和上述北溪的大義相通。又呂東萊說：

大抵論致知則見不可偏，論力行則進當有序。並味此兩言，則無籠統零碎之病矣。（同上）

明初學者薛敬軒也說：

爲學最要務實，知一理則行一理，知一事則行一事。自然理與事相安，無虛泛不切之病。（同上）

因薛二位所見，均言知行相需而互進，不可偏廢一端。不偏廢就可避免「籠統零碎」或「虛泛不切」的弊病了。

明儒多倡「知行合一」之說，此說實已含知行互進之意。王陽明有時以「知行並進」來解釋「知行合一」的道理，一次，

顧東橋對於先生的理論有所疑詢於是致書陽明說：（摘要）

所喻知行並進，不宜分別前進。卽中庸遵德性而道學問之功。交養互發，內外本末，一以貫之道。然工夫次第，不能無先後之差，如知食乃食，知湯乃飲，知衣乃服，知路乃行。未有不見物，先有是事。……

此言知行應有次第，凡事必先知，然後才能行之。但王陽明答道：

旣云交養互發，內外本末，一以貫之。則知行並進之說，復可無疑矣。又云工夫次第，不能不無先後之差，無乃自相矛盾已乎？……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邪？必有欲行之心，然後知路，欲行之心，即是意，即是行之始矣。路岐之險夷，必待親履而後知，豈有不待身親履歷而已先知路岐之險夷者邪？知湯乃飲，知衣乃服，以此例之，皆無可疑。（「傳習錄」中答顧東橋書）

陽明釋知行雖然偏重德性之知行一方面，但從這段話看，却有經驗主義論知識的意味。所以我們研究陽明的學說，不能祇以「良知」來看他的「知行合一」；如果從認識論方面解說，頗似康德（I. Kant）批判哲學合「經驗論」與「理性論」二者主客於一體的理論。湛若水也有一段議論，他的見解雖與顧東橋同樣寓有先知後行之義，但其主旨旨在於說明「知行並進」。他說：

夫學不過知行，知行不可離，又不可混。……程子知所有而養所有，先識仁而以誠敬存之。若僕之愚見，則於聖賢常格內尋下手，庶有自得處。故隨處體認天理而涵養之，則知行並進矣。（「明儒學案」卷廿五，甘泉學案）

開首的前提便指出知行不可分的關係，但復言「不可混」，這句話似乎對陽明的「合一」觀念不表同意。所以湛氏的思想，在明儒當中也可說是獨樹一幟，有其特殊的見地。

從上述各家意見，無論說「互進」或「並進」，其大意不外強調知行為不可分離或不可偏廢之理。言知行互爲因果，相輔

爲用，可以說是對於前者「知先行後」與「行先知後」二說所作的一項修正意見。

國父中山先生的「知難行易」學說，從歷史進化的觀點分析，則指出知行各有先後。他說：

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；第三自科學發達而後，爲知而後行之時期。（「孫文學說」第五章）

這種看法，是前人所未見及的。不過就事實而論，雖然科學發達的現代，亦未必盡皆「知而後行」者。國父對此已有所見，他說：

然而科學倡明，惟人類之事仍不能悉先知之而後行之也；其不知而行之事，仍較於知而後行者爲尤多也。（同上第七章）

所以他在提出「能知必能行」的論證之後，主張「不知亦能行」，尤足說明行之易。

如從知行本質或來源看，人類許多經驗，或曰「經驗之知」，是從「行」的過程裡獲得，即如國父所指生徒之練習，科學家之試驗，探索家之探索及偉人傑士之冒險等是；這些都可說是先行而後知的。但當已經具備了某種知識，或是原理原則，即如科學的知識，仍然不須再「行而後知」，只要由知而行即可。所以，前人所爭執的知行先後問題，從國父的主張來看，就不成爲問題了。

### 三、知行輕重問題

#### (一) 重知主義

前者知先行後說，強調致知在先，力行在後，並屢以「大學」的先言格物致知而後言正心誠意，「中庸」的先言學問思辨而後言篤行及「論語」的先言「博我以文」而後言「約我以禮」等先聖之言爲立說依據，事實上也可以說是重知主義的一派。

不過拙見以爲二者仍有分別，因爲前者是「先後次序」問題，而這裡是「輕重」比較問題，這兩組概念不能混爲一談，這在前述朱子一段話裡已劃分得很清楚了。

這裡所說「重知」，換言之，就是「知重」，較之「知先行後」之重知，更爲具體而明顯一些。即如伊川所說：

君子以識爲本，行次之。今有人焉，力能行之，而識不足以知之，則有異端者出。（「河南程氏遺書」第廿五）

又說：

學以知爲本，取友次之，言次之。（同上）

這兩段話裡所謂「以識爲本」或「以知爲本」，而「行次之」等語，是區分了本末，換句話說，把「知」排在首要，「行」爲次要，孰重孰輕，自可分曉。伊川更以嚴厲的口氣道：

未致知便欲誠意，是躐等也。勉強行者，安能持久？（「近思錄」卷三）

所謂「躐等」，意爲「越等」，言「行」不能超越「知」之上，「必須知了方行得」。就知的效果言，伊川說：

知之必好之，好之必求之，求之必得之。（同上卷二）

由上述可見程伊川是一位不折不扣的重知主義者。

明儒呂涇野研襲宋學，而偏於重知，常與鄒東廓辯（按：東廓爲一重行主義者）。某日二人同遊一寺，東廓說：『不至此寺，何以能知此寺之妙？』涇野則說：『不知此寺，何以能至此寺！』（「明儒學案」卷四〇，甘泉學案四）可見一個重行，一個重知。又東廓曾謂：『聖人教人，只是一個行。如博學之，審問之，慎思之，明辨之，皆是行也。篤行之者，行此數者而已是也。』（卷八，河東學案二）涇野不贊成此語；反駁說：

若博學之對篤行之而言，分明只是知，如何是行？如好學近乎知，力行近乎仁，亦如是篤恭之篤。如云到博學而無一毫人欲之私之類。若篤行之篤，卽篤志努力之類，如何比得？夫博學分明是格物致知的工夫，如何是行？（同上）

呂氏力斥鄒東廓以知當行之論，暗示學者應以知爲重，但也未忽視「篤行」，祇是較知爲次要而已。

大凡講格物致知，盡性窮理之學的，多半偏於重知的一派。在宋儒非僅伊川，在明儒亦非僅涇野；而清代戴學諸儒，亦多為重知主義者。不過這些人的重知，並非捨行不談，而是認知行有本末之分——「知」為首要，「行」為次要的。

## (二) 重行主義

首先我們要看看孔子的思想，孔子注重實踐，他無論講「仁」講「義」講「禮」或講「恕」，都不外乎一個「行」字。就以「論語」上他所回答各個門人的問題來說，如顏淵問仁，孔子說：

克己復禮為仁。……非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。（顏淵）

樊遲問仁，孔子說：

居富恭，執事敬，與人忠。雖之夷狄，不可棄也。（子路）

子張問仁，孔子說：

能行五者於天下，為仁矣。……曰：恭、寬、信、敏、惠。（陽貨）

仲弓問仁，孔子說：

出門如見大賓，使民如承大祭。己所不欲，勿施於人。在邦無怨，在家無怨。（顏淵）

從以上幾個回答「問仁」的例子看，都是要人實行的，事實上，所謂「仁」、「義」、「禮」、「恕」，其本身的涵義，就是一個「行」字，不行即不成其為「仁」為「義」為「禮」為「恕」了。他對曾子所說『吾道一以貫之。』（里仁）這個「一」字，固學者有諸種解說，但拙見以為也可作「行」字解，如果說『吾道「行」一貫之。』就他整個思想看，似乎並無不妥。這個假設也許可以找出幾點線索：當孔子對曾子說了那句話後，有人問曾子是什麼意思，曾子說：『夫子之道，忠恕而已矣。』他以「忠恕」二字代表孔子的「一」；「忠恕」是「推己及人」，因「行」以致之，由內在的行推至外在行，孔子以此做為他待人接物的根本，本此以實現其「仁」道主義。此其一。又孔子曾說：『君子義以為質，禮以行之，孫以出之，信以成之。』（

衛靈公)又說：「隱居以求其志，行義以達其道」(季氏)這兩段話裡的「君子以義爲質」與「行義以達其道」二語，其如此重視「義字」，據陳大齊先生研究，蓋可推測其與「一」有相通的關係，因爲「義」有「指導諸德節制諸德與貫串諸德的作用」。(見所著「孔子學說」一三四頁)但「義」須由「力行」而發生作用，才能貫通諸德，所以說「行義以達其道」。同時，他說「禮以行之，孫以出之，信以成之」，都是「行義」的過程或方式，由「禮」由「孫」由「信」，諸種行為，來發揮「義」的功能。此其二。最後還有點理由，是孔子把知分爲「生知」、「學知」與「困知」三類，由「生知」(良知)以立德性，「學知」以育智能；復把行分爲「安行」、「利行」與「勉行」，由這三種「行」來實現與貫澈前者三類「知」。孔子的德性，從他的仁恕禮義諸種見解表現出來；孔子的智能從他對於政治、教育等各種主張表現出來。合而言之，這些便是他的「道」，然而這個「道」非爲玄想的，而是「實踐」的，是道德實踐與知識實踐合而爲一的道統；所以「吾道一以貫之」的「一」，如果解釋爲「行」(實踐)，似乎並非沒有可能。此其三也。

除上述之外，我們仍可找出一些例證來說明孔子的重行，茲略引數則如下：

學而時習之，不亦悅乎？(學而)

弟子入則孝，出則弟，謹而信；汎愛衆，而親仁。行有餘力，則以學文。(學而)

我非生而知之者，好古敏以求之也。(述而)

見義不爲，無勇也。(爲政)

上述四則之一與三則，所謂「時習」，是練習的行；「敏以求」，即「貽勉」以求，含有「勉強而行」之意。至一與四則，是很顯然的重行觀念。又孔子恆以「言」與「行」並提，教人能够「言顧行，行顧言」，做到言行一致。他說：

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？(衛靈公)

始吾於人也，聽其言而信其行。今吾於人也，聽其言而觀其行。(公冶長)

君子欲訥於言而敏於行。(里仁)

其言之不作，則爲之也難。（憲問）

先行其言，而後從之。（爲政）

這幾則都是說明「言」與「行」的關係及其作用，最重要的意思是教人「行其言」，換句話說，就是一個人所說的要能實踐。孔子又曾說：

知之者不如好之者，好之者不如樂之者。（雍也）

意謂祇知的人不如知而又愛好的人；愛好便會行，不愛好，不會行。如果愛好了，更以此爲「樂」（興趣濃厚），便會行之不已。孔子這話在於提倡實踐，如從知行輕重兩相比較看，可知孔子是重行的。總而言之，孔子重視實踐，故其治學乃致「發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至。」而在德性一方面的實踐，尤爲重視；這從他種種言論裡面都可找到根據，茲不多贅。墨家重行較其當時各家尤爲顯著，墨子的「兼愛」、「攻非」、「法儀」、「公孟」等篇政治主張，都是重在實行的。如說：

政者口言之，身必行之。今子口言之，而身不行，是子之身亂也。（公孟第四十八）

此言爲政在「行」，只說而不實踐，必及於亂。墨子又說：

夫知者，必量亦力所能至而從事焉。（同上）

「知」不是空談的，而是力所能及人人做得到的，換言之，就是由行以驗知，知才能發生效果。墨子之反對空談理論重視實踐，從這句話，可以代表他的基本觀念。

荀子重行的觀念也很濃厚，前者在討論「行先知後」裡曾略述及。例如他說：

口能言之，身能行之，國寶也。口不能言，身能行之，國器也。口能言之，身不能行，國用也。口言善，言不能行，國祆也。……（大略篇）

他也以「言」與「行」二者，說明一個爲政者的人格，從上述所分的四種情形，可看出他對於「行」的問題是如何的看重。荀

子又說：

不聞不若聞之，聞之不若見之，見之不若知之，知之不若行之。學至於行之而已矣。行之，明也。明之爲聖也。聖人

也者，本仁義，當是非，齊言行，不先毫釐。無它道焉，已乎行之矣。（儒效篇）

這段話無論就事功之行或道德之行，都可以解說。他以「聞」、「見」、「知」、「行」四者作比較說明，以「行」居於首要。如說「學至於行之而已」，「齊言行」、「已乎行」等語，又以「行」做爲歸結。要而言之，凡爲學求知或敦勵人格，出乎

行，止乎行。

朱子言「論先後，知爲先」。又說「論輕重，行爲重」。他在知行的分量一方面是重行的，無可置疑。除了這兩句話外，還有一些言論，可以說明他重行的觀念。如說：

方其知之，而行未及之，則知尚淺。既親歷其域，則知之益明。（語類卷九）

知須從「行」中實驗，否則知必不深；「親歷」即是行，從行裡驗證所知，則知必「明」。朱子實在具有現代科學的頭腦，可惜生的時代不對了。又如說：

學之之博未若知之之要；知之之要未若行之之實。（語類卷十三）

凡日用之間動止語默，皆是行處。（同上）

雖要致知，然不可恃。書曰：知之非艱，行之惟艱，工夫全在行上。（同上）

都不外在說明他那「行爲重」的主張。朱子又說：

尊所聞，行所知，久久自有至處。（「續近思錄」卷二）

聖賢言語儘多了，前輩說得分曉了。學者既將已來聽命於他，切已去做，依言人說的行出來，便是我底。（同上）

這兩則是說「爲學」在於力行，以實現所聞所知。他又從「敬」字說明行的重要，曰：  
持敬固是本原，然亦須隨事省察。（「續近思錄」卷五）

宋儒多講「主敬」，以敬致知，以敬守知；以敬爲「涵養」之本。這段話的意思，卽言「雖主敬於心，但仍須躬身力行」。（張伯行註）所以朱子強調說：

若不用躬行，只是曉得便了。（同上）

只是「曉得」，自然所聞所知卽無有至處，故必須躬行踐履。在朱熹的白鹿洞書院裡有一條格言云：

凡事須「決之勇，行之力，守之固」。萬無不成之理！（「續近思錄」卷十一）

先是周蓮溪也會有過這樣的話，說：「行之果，則守之固。」（見朱熹「近思錄」卷二）

從這裡看，所謂「決之」、「行之」、「守之」都是行，而「勇」、「力」、「固」又都是形容「行」的程度之深刻的。他認為一個人不論治學，做人或做事，如能像這樣，就沒有不成功的。朱子這話，是何等的精神！同時從這裡也可見，他是一位十足的重行主義者；明代王學一派，有些人祇以他的「知爲先」一句話說他是重知輕行，而不究後一句「行爲重」的涵義所在，實在抹殺了朱熹學說的精神，殊爲惋惜！

明儒重行的一派除鄒東廓的思想已見前述外，顧泉先生以爲無事無時不爲行，有云：

學不明諸心，則行爲支。明不見諸行，則明爲虛。明者，明其所行也，行者，行其所明也。（「明儒學案」卷十五，浙中王門學案）

所謂「明」含「知」之意，這段話除了了解說知行合一不離外，特別寓有重行的意味。再看他另一段話：

作與語固爲行，止於默亦爲行。人一日何時可離行耶！（同上）

由此可見無事不行，無時不行。這位先生可算是十分重視行的，其觀念似乎和朱熹「動止語默皆是行處」的看法相同，復興蔣總統所說：『整個行程中間，工作是行，游息也是行，作事是行，修養也是行……力行中每一階段，或著或隱，無一不行，亦無不刻眞正休止而不行。』（見「行的道理」）也頗爲契合。

又郝楚望言「道以行爲本」，「論語」開卷第一義就是「學而時習之」，學習就是「行」的意思。所以他說：

聖人教弟子，不過尋常踐履躬行實地；其所謂正心誠意盡性知命者，已即在其中矣。

繼說：

聖人於道，但教人行，不急責人知。禮儀三百，威儀三千，使民由之而已。知則在乎賢者，縱不知能由，亦有所範圍，而不及於亂。（明儒學案卷五五，諸儒學案下三）

這兩段話都是說明聖人教人以「行」爲重的，無論事功或心性，不外乎行，所以說「道以行爲本」。同時，我們從這些話，對於本文前者孔子「吾道一以貫之」的「一」當作「行」字解，以及「民可使由之，不可使知之。」兩句話的鉤釋，又可進一步得到一點說明。

顏習齋是極端重行的，在討論「行先知後」問題時已予介述。在這裡，作者再節錄他一段話，來說明他的態度。習齋說：三代之士，習行以爲事，日用而不知，功績備舉。近之儒，思講以名學，洞悉而大明，精粗俱廢；自以爲操存明理，無不知無不能也，而實一無知能焉。（「顏氏學記」言行錄下）

他對於時人務知而不重行發如上評語，在他看來，「習行」爲日用之常，務知不務行，等於「一無知能」。不過我們對於他說「日用而不知」，就夠「功績備舉」一事，不敢苟同，顏氏此意固然強調行的重要，但似乎沾染了一點黃老的思想，叫人不知不識，祇是實習實作就好了。

從以上簡要的討論裡，可見重行的觀念，在先秦以儒學爲主流，（按道家反知，似也含有重行之意）。本文未提及法家，事實上法家的政治哲學，都是注重實踐力行的。宋以朱熹爲代表，因其開宗明義即說「行爲重」。明以後，因陽明「知行合一」說的影響，多言知行並重，但「知行合一」學說的用意或目的，仍寓有重行的意味。清季顏李學派，是十足的重行主義者，但未免略帶過份重行而輕忽知識的傾向。

### (二) 知行並重

除了重知與重行兩種思想外，還有一種折衷的觀念，可謂知行並重，或謂知行並顧。

朱熹的知行論，就次序上，把「知」列在先，就分量上，又認「行爲重」，如此知行二者從兩方面看，都有它們的地位，也可以說是一種知行並顧的觀念。他的很多言論都顯示出這個趨向，茲略舉數則以證：

知行常相須，如目無足不行，足無目不見。（語類卷九）

知與行工夫，須着並列，知之愈明，則行之愈篤；行之愈篤，則知之益明。二者皆不可偏。致知力行，用功不可偏，偏過一邊受病。（同上）

窮理以致其知，反躬以踐其實。（同上）

聖賢說知便說行。大學說如切如磋，道學也；便說如琢如磨，自修也。中庸說學問思辨，便說篤行。顏子說博學以文，謂致知格物；約我以禮，謂克己復禮。（同上）

這些都表明白知行不可偏廢的意旨，且引先聖之言以證。朱子復就「涵養」（內在的行）與「窮理」來解釋知行並重的道理，他說：

窮理涵養，窮索二者不可廢，一如車輪，如鳥兩翼。（同上）

又說：

涵養中自有窮理工夫，窮其所養之理；窮理中自有涵養工夫，養其所窮之理。兩項都不相離。（同上）

總之，知與行是一體的兩面，所以說：

徒明不行，則明無所用，空明而已。徒行不明，則行無所向，冥行而已。（「續近思錄」卷二）

所謂「明」就是知。知行二者，缺一不可，否則所知必是落空的，所行亦必是盲亂的，這便是「受病」。知行誠如車之兩輪，鳥之雙翼，故「聖人說知便說行」，自有他的道理，朱子說：

聖賢千言萬語，只是要知得守得。……只有兩件事，理會踐行。（語類卷九）

這「理會踐行」四字，便也是朱熹的思想中心，既主張窮理致知，又主張篤躬踐實；可見他基本觀念確是知行並顧的。這個基本觀念，和他所主張「知爲先」與「行爲重」之說，並無矛盾，只是從發端與效果上看，知行各有其功用而已。

陸象山論知行，頗類朱子的態度。吳康先生說：『象山之學，在講求放心而躬行實踐，然亦未嘗薄致知之業。謂：

爲學有講明，有踐履；大學致知格物，中庸博學審問謹思明辨，孟子始條理者智之事，此講明也。大學修身正心，中庸篤行之，孟子終條理者聖之事，此踐履也。（文集十二）

是明以知行二者並重，與朱子並無二致。』（所著「宋明理學」第一五〇頁）象山又謂「此理苟明，則自有實行，有實事。」（文集十四）此言知行不可偏廢，然亦含「先知後行」之意。這些觀念可說是朱陸學說中一點相同的地方。（參考吳康「錫園哲學文集」卷一第二三四頁）

知行並重問題，本文只介紹了兩位大家的思想，尤其朱子可以代表中國哲學上知行學說的一大主派，既以知先又謂行重，不偏廢任何一端，這是最客觀最正確的見解。朱子思想，能够繼往開來，發生很大影響力的，亦可由此見諸一斑。

國父中山先生尤有精到者，他除了從歷史的觀點把知行分爲「不知而行」、「行而後知」、「知而後行」三個時期外，復從社會的觀點，又把人類知者行者分爲三系。他說：

夫人羣之進化，以時考之，則分爲三時期，……而以人言之，則有三系焉：其一先知先覺者，爲創造發明；其二後知後覺者，爲倣效推行；其三不知不覺者，爲竭力樂成。有此三系人相需爲用，則大禹之九河可疏，秦皇之長城能築也。（「孫文學說」第五章）

國父以爲這三系人，在社會上「相需爲用」，則任何艱難困苦之事，都會克服，必能成功。在這裡又可見他強調人類在社會上的「分工」、「合作」與「互助」；有的創造知識，有的模仿推行，更有的只是竭力奉行而已。我們從這裡也可得出一個結論來，即知者不必皆行，行者也不必盡知；就整個社會而言，知與行，無分軒輊，各有貢獻。所以有人說，國父的知行學說，是「貴知重行」的，因爲科學真知求之不易，是少數「先知先覺」纔能創造的，故可貴；而「行」有「不知而行」，大多數的「後

「知後覺」與「不知不覺」，都能够實行，說明行易，國父創「知難行易」的主要目的，就是要大家明瞭「行易」的道理，人人「無所畏而樂於行」，所以說重行。這種「貴知重行」的主張，自然也可說是知行並重：叫人知「知」之難而重視求知，知「行」之易而奮鬥力行。

## 四、知行相互關係

### (一) 知必能行說

國父中山先生的「知難行易」學說裡有所謂「能知必能行」的理論，此論或淵源於我國先聖先賢的知必能行的觀念。祇是國父純是從科學知識的觀點解釋，而哲學上的其他諸說有自知識方面論者，也有自德性方面論者，而自德性論者尤為普遍。程明道說：

真知與常知異。……故人知不善而猶爲不善，是亦未嘗真知；若真知，決不爲矣。（程氏遺書卷二上）

大程子認爲人知道壞事仍要做，只是「常知」而不是「真知」，真明白道理以後，就絕對不會做壞事了。這可說是一種「知善必行善」的觀念，換句話說，不行善是由於未嘗瞭解善的真義。（參看周世輔「三民主義的哲學體系」第一章第七頁）

伊川與明道主張相同。明道以知之「真」與「常」說明知必能行之理，而伊川則以知之「深」與「淺」更進一步的強調前者的意見。他說：

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。飢而不食鳥喙，人不踏水火，只是知；人爲不善，只爲不知。（程氏遺書卷十五）

又說：

守死善道，人非不知。終不肯爲者，只是知之淺，信之未篤。（卷二十二）

又說：

其明而剛，故一有不善，未嘗不知；既知未嘗不遽改，故不至於悔。（「近思錄」卷五）

此言從對事物之知或道德之知方面，都可說知之必能行，不能行是由於不知。伊川又曾說：

知之必好之，好之必求之，求之必得之。（同上卷二）

人見「好色」必好，聞「惡臭」必惡，這是自然的道理。由此亦可推知其他種種人之所好所惡之事物。伊川所謂「知之」，其所知的對象必是好的一面，必是引起人所好的事物，所以才能去喜好，去追求。「好之」、「求之」，都是行，行之便能得到所知的。這幾句話頗含有知必能行的意思。朱子承伊川之學，也有如是看法，曾說：

只爭箇知得切與不切。且如人要倣好事，到得見不好事也似乎可做，方要做好事。又似乎有箇做不好事底心從後面牽轉去。這只是知不切。（語類卷九）

又說：

人於道理不能行，只是在我之道理未盡耳。不當咎其不可行，當反而求盡其通。（同上卷十三）

朱子這兩段話，前者指行為，後者指行事；言人之不能行，只是因為「知不切」或「道理未盡」，換句話說，如果知得切了或道理盡了，自然就能行了。朱子的語氣，雖然不及程氏昆仲那樣肯定，也可以說是一種「知必能行」的觀念。

又許魯齋也曾說：

凡行之所以不力，只爲知之不眞。果能眞知，行之安有不力者乎？（「廣近思錄」卷三）

此類大程子的觀念，說行的徹底與否，端視知的眞切不眞切，眞知力行，便無有不徹底的。

王陽明從良知之「知善知惡」的作用，看行的效果，有云：

未有知而不行者，知而不行，只是未知。……故大學指箇眞知行與人看，說如好好色，如惡惡臭。（「傳習錄」上徐

愛記）

他首先肯定「未有知而不行」。人見好色好之，聞惡臭惡之，便是知而能行，亦云「知行合一」；相反地，知而不能行，只是不知，或知的不真切。陽明所謂「知之真切篤實處便是行」，意即在此，陽明知行合一的思想，事實上就包含有知必能行的意思在內。後來戴東原謂「人之心知有思輒通，能不惑乎所行也。」及焦循所說「能知，故善。」（均見胡適「戴東原的哲學」）等語，也都有同樣的看法。限於篇幅，姑不多論。

## （二）知未必能行說

前者一派主張能知必能行，認「知善必行善」，「知之深則行之必至」。但有些人持懷疑的態度，認為「知善」一個概念，固無問題，但事實上知善者不一定能行善，所以「知必能行」一個概念，似乎有商酌的必要。因之便又有一些「知未必能行」的議論產生。中國的理學家裡，對於知必能行之說，提出異議的可以舉出幾位，如張載說：

惡不仁，故不善未嘗不知，徒好仁而不惡不仁，則習不察，行不著。（「近思錄」卷四）

言人討厭壞事，可證壞事並非不知；但人往往喜歡好事情而不對壞事討厭，習慣成自然，難免也沾染壞的行為。於此可見，能知未必能行。

張南軒曾引孔子「繫辭」的話說：

有不善未嘗不知，知之未嘗後行。（「廣近思錄」卷三）

許魯齋認為「南軒意於行字上責得重，謂人雖能知不能行也。」（同上）意指含有鼓勵人行的意思在內。

明儒鄒東廓與南軒有同類之語，說：

易曰：不遠復。孔子以顏子當之。曰：有不善，未嘗不知，知之未嘗復行也。（「明儒學案」卷四七，諸儒學案中一）梁任公對於上述所引孔子這兩句話，認為就是王學「致良知」的立論根據，他說：「良知能善能惡，致的工夫即是就意所涉着之事物實行爲善去惡。這種工作，雖愚夫愚婦，要做便做，但實行做到圓滿，雖大賢也恐怕不容易。」因引劉蕺山的話說：『

有不善未嘗不知，良知也。知之未嘗復行，致良知也。」（見所著「王陽明知行合一之教」二十九頁）由於人們知而不能行，所以要「致良知」，俾知行能够合一，這是極重要的觀念。

王陽明提倡致良知在於糾正人們「知之未嘗復行」，所以亦倡知必能行之說。某日徐愛問陽明說：

如今人儘有知得當孝，兄當弟；却不能孝，不能弟。知與行分明是兩件。（「傳習錄」上徐愛記）

這是徐愛對於知必能行問題發生了疑問，認知行未必合一。陽明答道：『此是被私欲隔斷，不是知行本體了。』如就本體講，『未有知而不行者，知而不行，只是未知。』陽明這個本體，可作「天理」看，而私欲即是「人欲」。如就天理言，自然能知必能行；如就人欲言，則能知未必能行了。（參看周世輔「三民主義的哲學體系」第一章第七頁）

總之，知必能行之說，理學家多從天理良心一方面，強調人知善必能行善，知惡必不爲惡。但人有「意」有「欲」，因往往天理良心爲意欲所遮，雖知善知惡，但不一定能够「爲善爲惡」了。就事論事，能知未必能行之說，其主張並不是沒有理由根據的。

### （三）知行合一說

在前面，我們曾討論過「知行互進」與「知行並重」之說，這兩種說法，也含有「知行合一」的意思。不過從本體上看，「互進」或「並進」並不就是「合一」；前者可稱之爲知行二元論，而後者則爲知行一體論。因爲知行互進是調和知行先後問題，說明知行有相互發能或推進的作用，不能肯定有先後之別；知行並重是調和知行輕重問題，說明知行兩者都有同等的意義與價值，不能偏重於那端。這兩種觀念，雖各認知行不能截然劃分爲二，但仍是兩個獨立的概念，不是混而爲一的。然知行合一說，如依陽明的看法，知行本爲一體，曰：「方行方知」、「方知方行」，故無所謂先後；又曰：「知是行的主意，行是知的工夫。」有主意無工夫不可，有工夫而無主意亦不可，故知行亦無所謂輕重。陽明說：「知行工夫，本不可離。」及《說箇知便有行在，說箇行便有知在。」知行本合爲一，此與知行互進或知行並重諸說，在基本概念上，不能同言而語。

知行合一之說，以陽明講得最爲透徹，終身說之而不厭。陽明「知行合一」之知，係從「良知」出發，認「良知爲心之本體」，此心即孟子所謂「惻隱之心」、「羞惡之心」、「是非之心」及「恭敬之心」，換言之，即天理良心。人本乎天理良心行事，既知善知惡，亦必能爲善去惡，「未有知而不行者」；故曰「知行合一」。陽明舉例說：

如好好色，如惡惡臭。見好色屬知，好好色屬行；只見得那好色時，已自好了，不是見了後又立箇心去好。聞惡臭屬知，惡惡臭屬行；只聞那惡臭時，已自惡了，不是聞了後又立箇心去惡。如鼻塞人雖見惡臭在前，鼻中不曾聞得便亦不甚惡，亦只是不會知臭。（「傳習錄」上徐愛記）

又以「感覺」的本身，說明上述事實，曰：

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。知行爲何分得開？此便是知行的本體。……必要是如此，方可謂不知；不然，只是不會知。（同上）

此二例乃「未有知而不行者，知而不行，只是未知。」一個話頭的說明。同時也是對於朱熹「知先行後」之說的一種反擊，陽明說：

今人却將知行分作兩件事去做。以爲必先知了，然後能行。我如今且講習討論，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，其來已非一日矣。某今說箇知行合一，正是對病下的藥。（「傳習錄」上）

在陽明知行合一說裡，這是第一個應該注意的觀念，因爲由此可見其立說的動機或理由。陽明又說：

今人學問，只是知行分作兩件。故有一念發動，雖是不善，然却未曾行，便不去禁止。我今說箇知行合一，正要人曉得一念發動處，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」下答黃以方問）

這裡陽明再斥「知先行後」或「能知未必能行」等說，而提出一個「一念發動處即是行」的主張，做爲他立言的「宗旨」，這

可說「知行合一」第二個重要觀念。基於這一宗旨，陽明創建了他的學說上獨到的見解，有幾句話頭至爲精彩，成爲「知行合一」說的中心概念；同時也成爲一般研究陽明學說的人最主要的根據。那幾句話頭呢？如說：

知是行的主意，行是知的工夫。知是行之始，行是知之成。（徐愛記）

又說：

知之真切篤實處即是行；行之明覺精察處即是知。（「傳習錄」中答顧東橋書）

以上這兩段話雖很簡單，但確是陽明「知行合一」說的最重要的部分，從這幾句「話頭」而構成他的學說經緯與理則。陽明舉例說：

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）

這段話可爲「知是行的主意，行是知的工夫。」及「知是行之始，行是知之成。」的註脚。是從心理歷程一方面分析「知行本非二事」之理；而其最後一段，又帶有「實驗主義」之行以致知的色彩。於此又可見，陽明「知行合一」之說，並非盡自「良知」出發，亦可解說其他行爲問題。

其次再說「知之真切篤實處即是行；行之明覺精察處即是知。」一則，這含有「知以證行」與「行以驗知」的意味。陽明解釋道：

知之真切篤實處即是行，行之明覺精察即是知。知行工夫，本不可離。只是後世學者分作兩截用工，失却知行本體，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）

又說：

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

箇知。知而不能真切篤實，便是妄想，便是思而不學則殆，所以必須說箇行。元來只是一個工夫。（答友人問）陽明這兩段話的意思，不外要人真知與篤行，兩個工夫看作一個，如此便「未有知而不行」者，知而不行，只是知得不「真切篤實」。看來這仍是程子「知必能行」思想的抄本。

以上討論只不過是陽明知行學說的幾個綱領而已，其論證尚多，姑不多贅。就他整個「知行合一」思想看，鄙見以爲有點可以再提出來做爲一個總結：

第一、陽明所謂「知」，主要是指「良知」，所謂「行」，亦係心性之行，故曰「一念動即是行」。從哲學上認識論言，他是一位極端的唯心論者，很像西方理性主義大師笛卡爾（Descartes, 1596-1650）與觀念論者巴克萊（Berkeley, 1685-1753）。

第二、陽明學說雖以「良知」爲出發點，可是他復以感覺或經驗來解說他的「知行合一」之理，如以飲食或行路爲例，並重視「身親履歷」，從「行」中以證真知。又如說『若看實做學問思辨的工夫，則學問思辨便是行矣。』（答友人問）等話，亦復如此。由此可見他又是一位實驗主義者，如我國之顏習齋及美國之詹姆士（W. James, 1842-1910）等。

第三、陽明「知行合一」之說，固認知行並重，言「知是行的主意，行是知的工夫。知是行之始，行是知之成。」復言「未有知而不行者，知而不行，只是未知。」似乎有重知之嫌；但又說「不行不是謂之知」一句，可見又以「行爲重」。同時，陽明是極端不贊成「知先行後」的，故爲「知行合一」之說以破之，然其以知爲「主意」，爲「行之始」，看來仍是知在先，行在後的。

第四、陽明知行學說，大體上看，在理論上是合一的，在本質上是主行的。因爲他立說的動機在於破除「把知行分爲二事」致人們「知而不行」的流弊；立說的目的在於教人「卽知卽行」。

基於上述諸點，陽明學說的知行論，似乎令人把握不定問題的中心概念，一如日人宇野哲人所評論：『陽明所謂知行之意義，

殆難得其要領。」（見所著「中國近世儒學史」第十九章第五節）所以中山先生在他「孫文學說」裡批評「知行合一」之說「不合於實踐之科學」。不過一種學說或一種思想，不可能毫無瑕疵；陽明「知行合一」學說，固然亦有其缺點，但其在哲學上的價值仍是有，影響仍是大的，我們不必拘泥小節，而忽視它的大義。

## 結語

中國的先聖先賢講學立說，要不外以「尊德性」與「道問學」為其職志，教人「知」與「行」相輔不離，換言之，即道德實踐知識實踐均能並重合一。然而各家就知行問題的討論，因各自觀點不同，故其主張亦異。作者就他們所主張或爭論者，已如前述概分為知行難易、知行先後、知行輕重及知行相互關係等四大類：第一類包括「知易行難」、「行難知亦難」、「知難行易」；第二類包括「知先行後」、「行先知後」、「知行互進」；第三類包括「重知」、「重行」、「知行並重」；第四類則包括「知必能行」、「知未必能行」及「知行合一」。因之，便彙成中國知行學說一個分殊而又龐大的思想體系，其與西方哲學比較來看，確有其獨特的領域與地位。

從這四類問題的分析，我們可以找出一些共同或差別的特色，略為本文之結語。就知行難易而言，除傳說開宗明義認知易行難，中山先生具體地肯定知難行易外，孔孟言「由而不知」與「人皆可以為堯舜」，是側重行易而亦寓知難在內；墨子少談知，多論行，是側重行易；程朱一派講「窮理致知」及「真知」必能「力行」，是表示知難而亦寓行易在內；陽明等以「良知」為本體，提倡「知行合一」，謂「一念動即是行」、「方知方行」，不但知易而且行易；清儒戴震偏重知難，而顏學則偏重行易。至於有些人主張能知未必能行，又似乎是知易行難了。就知行先後而言，孔孟、程朱及戴震等，可以說屬於知先行後的一派；墨子曾謂知的來源有「聞」、「說」、「親」三種，荀子則以耳目口鼻及親身經歷說明致知之道，均重感覺經驗之知，可謂先行後知；陽明儘管反對「知行分為兩截」，但他也會說「……必待身親履歷而後知」的話，又含有一點行先知後的觀念；到了清代顏李學派更明確地提出「實習實做」一個主張，認凡知必由行中習得，自是先行後知。國父中山先生則以歷史的

眼光，分析知行雖有先後之別，但有其階段，因進化而有先行後知與先知後行之事；又從社會看，亦有「不知而行」、「行而後知」及「知而後行」的現象，這是很客觀的。再就知行輕重而言，大體上凡側重知難或知先行後的，概可謂重知一派；凡側重行易或行先知後的，概可謂重行的一派。而尚有知行互進、知行並重及知行合一，乃至 國父「知難行易」學說的主要觀念，都可算是「貴知重行」一派的思想。總之，知行之難易、先後、輕重諸種問題之分析與比較，因知行本身之來源、對象、範圍以及標準等因素，至為複雜，實非三言兩語所能道盡。