

用知行協進功夫實證心物合一之本體

梁兆康

引言

在拙著「天人合一境界的上達功夫與本體起證」文中①，曾標舉(一)用知行協進功夫，(二)盡群己協進力量，(三)上達天人合一境界，(四)起證心物合一之本體四節；而在「起證心物合一之本體」中，又包括(一)天人合一的哲理就是心物一體論的根源，(二)三民主義哲學體系的頂點與蓋頂功夫兩目。更在「三民主義哲學體系的頂點與蓋頂功夫」中，說明我們研究三民主義哲學，有兩個進向：一是由主義到哲學的進向，就是由三民主義本身涵蘊的原理而展現三民主義哲學的進向，於是有民生哲學、力行哲學、心物合一本體哲學三大綱領的研究②；一是由哲學到主義的進向，就是由一般的哲學系統而展現三民主義原理，來闡發三民主義之精義的進向，於是有宇宙進化哲學、人類心性哲學、行的知識哲學、互助道德哲學、民生歷史哲學、革命人生哲學、天人合一哲學、心物合一哲學八大條目的研究③。在八大條目的三民主義哲學體系中，天人合一哲學，即為其頂點，由天人合一哲學以引入心物合一哲學的討論，即為整個的一貫的體系之蓋頂功夫。是即為三民主義哲學體系的完成。

本文「用知行協進功夫實證心物合一之本體」，即為對於心物合一哲學研究的報告，全文要點陳述如下：

壹、三民主義與中庸之道

一、融貫創新、全體適用

二、傳統思想中的體用概念

三、國父思想中的體用概念

貳、象外求體與象中求體

一、本體與現象

二、真實根本

參、用知行功夫實證本體

一、本體與功夫

二、「窮理明德」涵義分析

肆、心物合一的本體哲學

一、心物合一論的研究

二、心物合一論的要旨

三、心物合一論的疏釋

壹、三民主義與中庸之道

一、融貫創新、全體適用

中庸有謂：「君子而時中」，君子隨時以處中也。「時」又是時間的適當者，「中」是空間的適當者。庸者用也。中庸之道，亦是適用之道。「不偏之謂中，不易之謂庸，中有天下之正道，庸者天下之定理。」中正不偏，常行不易，具有普遍妥當性，求全體的適用，謂之全體適用。能明實象，通實理，而達於全體適用，謂之明體達用。三民主義求全體適用，是明體達用的主義，就是融會貫通，創進日新的主義④。

先釋融會貫通。我們深知：三民主義是「集合中古中外底學說，順應世界潮流，在政治上所得的一個結晶。」^⑤中西文化的融會貫通，構成整個的一貫的思想體系，確實的表現出來。國父「一生想為中國的自由平等，集一個大成。」^⑥這個大成體系，富涵仁義道德的人情，深具嚴謹分明的法理，中西文化的根本——道德精神與科學精神，由是而融貫起來（情理圓融）。所以「中山思想的主要精神，在一方面不失西方思想之真，另一方面不失中國思想之善。」^⑦而且，三民主義是一貫的^⑧、整個的^⑨，三大主義^⑩都具有清楚明瞭的基本概念，融會貫通的理論系統，適合國情的實施方案，並因用真善功夫而收獲完美的效果，三民主義的形成與發展，可於「明通適用」之知的功夫中見之^⑪。

在此融會貫通基礎之上，三民主義創造日新。國父自述：「余之謀中國革命，其所持主義，有因襲吾國固有思想者，有規撫歐洲之學說事蹟者，有吾所獨見而創獲者。」^⑫故三民主義是融貫中西文化而創造出來的進步體系。我們知道，人類文化的發展，具有相當的規律，有傳統，能適應，常創新^⑬。國父的思想，就是我們的民族傳統，在西方文化挑戰之下，適應創新的結晶。其所獨見而創獲者，固不能離開因襲與規撫而言，而「心運神悟，恍然有得」^⑭，亦常在歷史的、比較的研究中閃發出來^⑮。在三民主義的體系裡面，國父提出來的三大革命，先總統 蔣公發展成的五大建設，都表示簇新的創造與進步^⑯。民族之自由，民權之平等，民生之博愛，而得以創造日新者，我們又說過，都可於「順起勉得」之行的功夫中得之^⑰。

三民主義的創造日新，是以融會貫通為基礎，又以求全體之適用為目的。此所謂全體適用，就是不以少數來支配多數，也不以多數來控制少數，而是面面兼顧。在民族主義，是以國族來凝結家族與宗族的力量，而走向大同世界，指向民族生存的協調進步；在民權主義，主張合理的自由與真正的平等，以權能區分來調節自由與秩序，指向政治權能的協調進步；在民生主義，一方面平均地權節制資本，防止資本家的專橫，一方面施行社會政策，解除勞動者的痛苦，指向經濟利益的協調進步^⑱。三民主義求全體適用，故亦可以說，三民主義哲學是明體達用的思想體系，而實現中庸之道，依於中道而協調進步，即是中正協進人群。

三民主義之為全民救國、協進奮鬥的主義^⑲，亦建立於中道精神之上。三民主義之所以能夠融會貫通，創造日新，是因為從一個不偏不倚的中心出發，而推己及人。全民是融合族類的中心實體，救國是團結意志的中心目標，協進是平衡偏

倚的中心方法，奮鬥是掃除障礙的中心手段。由是而顯出「人類求生存，互助同進步」^⑲的民生意義來。力行求民生、民生在力行^⑳，民生是政治經濟和種種歷史活動的中心。「致中和，天地位焉，萬物育焉」，中和位育萬物，中正協進人群。此乃從「中心」出發，「中正」不偏，「中和」有節，以表現「中庸」之道^㉑。

「夫事有順乎天理，應乎人情，適乎世界之潮流，合乎人群之需要，而為先知先覺所決志行之，則漸無不成者也，此古今之革命維新興邦建國等事業是也。」^㉒這裡所謂順、應、適、合，亦具有明通全體，達於適用之義。順天理應人情，能夠通情達理、情理圓融起來，即是全體通明。這個全體，包含天理與人情，理是公理，有實情根據的實理，不是空理；情非私情，有公理依從的人情，乃是實情。理實情實，所以能夠適時（世界潮流）而合用（人群需要），情理圓融的思想體系，明體而達用，故此，全體適用。國父自述：「早歲志窺遠大，性慕新奇」^㉓。遠大新奇這四個字，充份表現了國父的懷抱與創造。簡而言之，亦不外一個「大」字，一個「新」字。大表示全體性，新表示適用性。此全體適用，見於融會貫通、創造日新之中。融貫故能大（有容乃大），創造故日新（新新不息）。

二、傳統思想中的體用概念^㉔

明體達用，全體適用的概念，內涵「體」「用」兩字。這個「體用」概念，是中國學者常用的。

體、用兩字連用，明末清初李顥（二曲）認為始見於朱子，見二曲集、答顧寧人書。的確，朱子盛用「體用」一詞，但是此詞使用，却可以上溯到更早時期。宋明儒言體用，已成普遍現象，而此觀念的形成，可以溯源於「易」、「老」。亦有認為是受佛教影響而生的。王夫之指出，漢儒已說及它，却未指出何人。體用連稱，的在東漢已見，鄭玄、禮序：「統之於心曰體，踐而行之曰履（用）」（孔穎達禮記正義引）又僧肇、般若無知論：「用即寂，寂即用，用寂體一，同出而異名。」這可說是從老莊的「有無」論所導引出來的。但是有體有用之道，仍為儒學特色。張載、正蒙、正當篇有謂：「禮運云者，語其達也，禮器云者，語其成也，達與成，體與用之道合，合體與用，大人之事備矣。」又宋元學案、五峯學案引，胡宏與張欽夫書：「聖人之道，得其體必得其用，有體而無用，與異端何殊。」又王夫之、思問錄內篇有謂：「佛老之初，皆立體而廢用，用既廢，則體亦無實。故其既也，體不立而一因乎用，莊生所謂『寓諸庸』，釋氏所謂『行

起解滅』是也。君子不廢用以立體，則致曲有成，誠立而用自行，逮其用也，左右逢源而皆真體。」

要問在儒學思想中，體、用的關係如何？略陳五義如下：

(一)用爲體所生，從體流出用 王安石道德經注、道冲章：「道有體有用，體者元氣之不動，用者冲氣運用於天地之間，……冲氣爲元氣之所生。」朱熹語類、卷四十二：「樊遲問仁一節，愛人知人是仁知之用，聖人何故但以仁知之用告樊遲，却不告之以仁知之體？蓋尋這用，便可以知其體，用即從體流出也。」

(二)未發是體，已發是用 朱熹語類、卷五：「問未發之前心性之別，曰、心有體用，未發之前是心之體，已發之際乃心之用。」

(三)性是體，情是用 朱熹語類、卷五：「橫渠心統性情之說大有功，孟子言惻隱之心仁之端也、仁、性也，惻隱、情也。性是體，情是用。」

(四)理爲體，象爲用 朱熹文集、答何叔京書：「體用一源者，自理而觀，則理爲體，象爲用，而理中有象，是一源也。自象而觀，則象爲顯，理爲微，而象中有理，是無間也。且既曰有理而後有象，則理象便非一物，故伊川但言其一源與無間耳。其實體用顯微之分，則不能無用也。今日理象一物，不必分別，恐陷於近日含糊之弊，不可不察。」

(五)體用不離不二 熊十力新唯識論、轉變章：「我以爲所謂體，固然是不可以直揭的，但不妨即用顯體。因爲體，是要顯現爲無量無邊的功用的。用、是有相狀詐現的，是千差萬別的。所以體不可說，而用却可說。用就是體的顯現。體就是用的體。無體即無用，離元無體。所以從用上解析明白，即可以顯示用的本體。」這就是體用不離不二。

總結以上所列舉者，可以略明中國傳統中的體用關係。物有體用，就是物之體、物之用，即朱子所謂「衆物之表裡精粗無不列」。心有體用，就是心之體，心之用，即朱子所謂「吾心之全體大用無不明」。心體是性，不可見，心用是情，可見。物體是理，理是裡是精，不可見，物用是象，象是表是粗，可見。從已發、可見以顯其未發、不可見，就是即用以顯體。

三、國父思想中的體用概念

體用觀念在 國父思想中頗為重要，他常用這一對概念。例如說：（一）「法律者，治之體也，權勢者，治之用也。」²⁶（二）「何謂體？即物質，何謂用？即精神。」²⁷（三）「社會國家者，互助之體也，道德仁義者，互助之用也。」²⁸（四）「國家為體，政治為用。」²⁹這對「體用」概念，上文說過，是中國學者常用的。國父應用之，而涵義頗有不同，由上列例句可知，體用是相對而言，「體」指物體、組織體。物體是具體的；社會國家之組織體，亦有具體的土地、人民、機構以表示之；法律體制，亦載諸條文。物體、組織體以至法律體制，我們都可以主持運用之，以發揮它的功能作用。一物（包括了組織體制而言）有一物的作用：

（一）筆（體），我們「運用」以寫字，而筆亦具有寫字的「作用」；路（體），我們「運用」以通行，而路亦具通行的「作用」。此指物體而言。

（二）翼（體），鳥類本能地「運用」以飛翔，而翼亦具飛翔的「作用」；根（體），草木自然地「運用」以吸收營養，而根亦具吸收營養的「作用」。此指生物體而言。

（三）大腦（體），人類「運用」以顯發思維，而大腦亦具顯發思維的「作用」，此指靈智體而言。

無論那一種物類，以至人類，有體必有用。但到了人類，除了四肢五官大腦，具有一般的功能作用之外，還有「心」官。孟子說：「心之官則思」³⁰。這個心官，有精神之用。精神之用是主持運用，有主動性，它不祇能運用物體與機體，而且能夠自運，即是心思自省，靈明自覺。大腦具顯發思維的「作用」，而心思之意義與價值世界，卻是大腦生理機構以上的「心體」（心官）存在。「心」之體，有「心」之用，心之用即精神之用，有主動性，是主持運用。言語動作的行為，都由精神支配，言語動作的意義，亦由精神而瞭解而反應。此即如 國父所說：「……人之一身，五官百骸皆為體，屬於物質，其能言語動作者，即為用，由人之精神為之。」（同註²⁷）於是由人群所組成的國家，所訂立的法律，發生政治、權勢之用，以安排支配，乃是通過精神的主持運用。由人群組成的社會國家，成為互助之體，而道德仁義的發揚，成為互助之用，這乃是在人類互助之下的體制與作用，更是高度的精神運用。總而言之，自物類至人類，有體有用，而在人類社會中，更有精神的主持運用。

以上所說，無論體、用，都指現象而言，物質為體，精神為用，都是現象。現在要追求這些現象的本體。

貳、象外求體與象中求體

一、本體與現象

哲學中形而上學的一體兩支，有討論存在 (Being) 本性的本體論 (Ontology，亦譯稱存有論)，有討論宇宙生成變化 (Becoming) 的宇宙論 (Cosmology)。我們研究三民主義哲學的八大條目，是從宇宙生成變化講起，講到人類心性、知識道德、民生保養育樂、革命人生、天人合一，層層深挖現象變遷流轉的意義，而去逼近實在——存在的本性，完成整個的一貫的追求，乃至於心物合一的本體哲學^⑳。這是個本體論問題。西洋哲學中的本體論，包括本體的數量問題，就是討論「一」與「多」的問題；與本體的性質問題，就是討論「心」與「物」的問題。我們的「心物合一論」，與這兩個問題都有關係。

本體觀念，在西洋哲學中，與現象觀念相對而言。西方哲學家，自始就想在變化無常的現象之外，追求真常不變的本體。在希臘哲學中，「現象」一詞，與「實在」或「實體」相對，指低級的派生者而言。現象繁雜，而實體單一，現象生滅變化，而實體永住常存。此可於伊里亞哲學中見之^㉑。而仔細來考察實體 (Substance) 一詞，略有數義^㉒。

(一) 實體的通俗義 實體等於「實物」之意。山河大地、花草樹木、蟲魚鳥獸，都是實體；我們人類的靈智體，也是實體；人工製作物品，也是實體；國家社會互助之體，也是實體，如黑格爾稱國家為「倫理實體」。

(二) 實體的本質義 實體與「本質」(essence)，一詞相通，指事物間必然存在的性質或要素，別於偶有性而言。一事一物都有它存在的根本性質，如說：「人是理性動物」，理性即是人的本質性，人之所以為人的根本性質，就因為具有「理性」。

(三) 實體的基體義 實體即是基體，即是托底 (substratum)，指一切性質或作用的支持者。此乃對「用」而言「體」。凡說有作用，必先有起此作用者；說有活動，必先有營此活動者。如說「靈魂」為一實體，即指為營運心意活動或

作用的主體。又如說「蘋果的實體」，即指蘋果有香、甜、圓、紅等屬性，所以支持此等屬性者，就是托底、基體，總名之爲實體。

(四)實體的本體義 實體即是「本體」(Noumenon)，指不依賴他物，而自身自存，爲現象之底蘊者³⁴。德國哲學家康德，提出現象(Phenomenon)與本體(Noumenon)之對詞。現象是在時空中所起的事變，與本體、即是「物自體」(Thing-in-itself)有別。物自體或本體，與我的精神無關，是純然客觀的，能夠離開主觀而獨立自存的。現象則是由本體觸發我們的認識能力而後起，乃是本體映入主觀的相狀，即是對主觀而顯發的物象。

二、真實根本

西方哲學家想在變化無常的現象之外，尋求眞常不變的本體。而所謂本體，綜計有四層意義，就是：(一)變化的眞常，(二)屬性的實體，(三)相狀的根源，(四)本質的本質(即極至的本質)³⁵。這個眞常不變的實體，根源與本質，即所謂「眞實根本」，在本體的數量問題方面，或說單元，或說多元，或說一元的多元；在本體的性質問題方面，或說唯心，或說唯物，或說心物二元，或說心物一元。在西洋哲學中，本體嚴心物之辯，一多之爭，從思辯方法，構劃精微，系統嚴密，略述要旨如下。

(一)心物問題 人類生存、生活於內心外界的關係之中，主體心靈與客觀物質是兩項顯著的相對存在現象。有所偏重的時候，便會產生了兩種不同的宇宙觀，這就發生唯物論與唯心論之辯。這是關於本體的性質問題。

1. 唯物論(Materialism)是認物質爲宇宙本體的一種主張，就是認存在的本性是物性的，肯定宇宙間最根源的存在是物質，心靈或精神的程序，祇是物質的一種方式或作用，一切現象窮其究竟，無不可以還原於物質。這種主張起源甚早。希臘哲學初期的自然哲學，尋求萬物的原始質料，有所謂原質論派。但是心與物之一定不易的區分，全不在他們思想方法之內，他們實際上是個物活論或萬物有生論者而已。稍爲精確的提出唯物論來，是德謨頤利圖斯(Democritus, 460-374B.C.)，他認一切物象的變化祇是原子(Atom)的分分合合，靈魂亦是稀薄微細圓滑的原子之結構。直到近世，科學逐漸發達，物質的機械的宇宙觀，亦隨而發展。唯物論思想，相繼受到物理學、生理學、化學、生物學的影響，

而壯大起來，便有所謂十七、八世紀英法唯物論，與十九世紀德國唯物論的流行。他們說明精神與物質的關係，或主精神為物質的屬性，或主精神為物質的結果，或以物質變動來說明精神變動，或以物質的原始進化來解釋生命與心靈，或認人類是一副最複雜的機械，或以能力循環來說明一切現象³⁶。總之，唯物論是要把一種有顆粒性的物質看成是宇宙的實在，生命的原因，精神的基礎，進化的連線。唯物論者自信有堅強的科學論據，但是近今共產世界卻貶斥之為機械唯物論，而提出他們所謂辯證唯物論來。

2. 唯心論 (Idealism) 是以精神或心靈為宇宙本體的主張，以為真實在是精神或心靈，物質現象祇是特殊精神的表現。這種主張在形式上經過幾度的變遷。希臘哲學初期的自然哲學，除了原質論派之外，還有所謂形數論派，他們主張形式與數理纔是萬象的根本。以後，柏拉圖認「理念」為先在而完全的本質³⁷，以唯理思想引導唯心論的發展。到了近世初期，萊布尼子 (G.W. Leibniz 1646-1716) 和巴克萊 (G. Berkeley 1658-1755)，不再以邏輯上的概念 (理念) 為宇宙的本體，而以精神——心理上的作用為宇宙的實在。他們以為任何事物都由精神而來³⁸，故此他們的哲學稱為精神主義 (Spiritualism)，亦稱為「非物質論 (Immaterialism)」。其中心思想都想證明物質虛妄，精神實在，以反抗當時深受機械的自然科學所影響的唯物論。到了康德以後，唯心論又轉到另一形式去。康德再不以「心」為我們個人的心靈或精神，而以「心」為我們邏輯上判斷的主體。他是任何一個有合理思想的人所用以了解世界的精神作用。它是客觀自存的，只要每一個能作合理思想的人，都可以分享這個精神作用。反之，我人思想如不合理，缺乏一貫，就遠離精神作用，也無法了解宇宙了³⁹。康德認為「物自體」不可知，他並非本體論上的唯心論者，而被稱為「批判唯心論」者⁴⁰。而掀起了巨大的德國唯心論運動⁴¹。康德的客觀精神為一大理性，知識上的原理，到了黑格爾手上，就把它形而上化，絕對化，轉成了宇宙實在的原理，思想方式就是大理性表現於我們的方式，於是邏輯學變成了本體論。這就是黑格爾的絕對唯心。康德的批判哲學已使唯物論深受打擊，而黑格爾之大理性的精神哲學，更使唯物論者為之震懾⁴²。至於現代唯心論，似又有從「邏輯的心」開了一個洞口，再容納「心理的心」走進來的傾向。反黑格爾派，如叔本華 (A. Schopenhauer 1789-1860)，尼采 (F.W. Nietzsche 1844-1900)，柏格森 (H.L. Bergson 1859-1941) 等，試圖以情意解釋世界；修正黑格爾派，如意大利的克羅齊 (B. Croce 1866-1952)，英國的布拉德烈 (F.H.

Bradley 1816-1924）、美國的魯士（J. Royce 1855-1892）等，則以情理圓融表詮宇宙的實在。

3. 二元論（Dualism）認為在本體界中，有「心」存在，有「物」存在，兩者獨立平行而不相關。二元論它最明晰的系統，為近世法國笛卡兒（R. Descartes 1596-1650）所建立。他以理性方法證實了「我」（心）、「神」、「物」三個實體的存在，並以「神」為絕對無限的實體，「我」（心）與「物」為相對有限的實體。「物」占空間，為機械的世界，「心」不占空間，為自由的世界。在物體中沒有非占空的東西，在心靈中沒有非思想的成份。此兩種本質，全照排斥，故被稱為最明晰的二元論。

4. 一元論（Monism）主張從一個單一原理，即可以說明宇宙，或者說，一切東西都具有齊一的相類的性質。在形而上學上，一元論具有三種形式，即是唯心一元論、唯物一元論、和心物一元論；但通常多指心物一元論而言。心物一元論又有同一論與中性論之別。前者以斯賓諾莎（B. B. Spinoza 1632-1677）、謝林（F. W. J. Schelling 1775-1854）為代表，後者以羅素（B. Russell 1872-1970）、懷德海（A. N. Whitehead 1861-1947）為代表。斯賓諾莎不滿意於笛卡兒的二元論，乃將「心」與「物」合之於「神」（自然）的實體中。神是無限，具有無限的屬性，但就人所知，則只有心性（思想）與物性（體積）。人是有形質有精神的存在，所以推知神或自然也是心物並具的。體積與思想、或物性與心性，並非兩個相反的本質，如笛卡兒所設想的，而是一個普遍實在之一體的兩面。謝林的同一哲學，其系統結構與斯賓諾莎的一體兩面論相似。至於羅素與懷德海的中性論，通稱為中立一元論，認為宇宙一切，成於事素（events），事素非心非物，亦心亦物，是中立的實體（Neutral entities）。懷德海說：「宇宙一切，通體相關，則天與人，心與物，或生命與自然，便不能視為截然不同的二物。謂心和物可有明確的界限可分，這是沒有根據的言說，心不是純粹的心，物不是純粹的物，自然不是純粹的自然，生命也不是純粹的生命。自然中有生命，生命中也有自然。」

④3. 由是看來，現代哲學已經透露出一個心物合一的思想潮流了。

（二）多問題 心物合一的哲學，顯然同時關係到本體的數量問題。分量是人類認識世界的一個基本範疇，我們知道，個體、種類、全體是三個基本量。個體是單一之一，全體是全一之一，種類則是繁多之多。世界的真實根本，在數量上的單一、全一的？或是多數的？一與多的爭論，在形而上學上占着重要的位置。這個問題，從來在西洋哲學中至少有三派

主張，就是單元論、多元論和一元的多元論。

1. 單元論 (Singularity)。哲學思想中、以宇宙是由某種基本原素演化而成；或以宇宙乃是一整體存在，一切人與物，共相與價值，都爲此一存在所包涵的部份者，稱爲一元論 (Monism)，晚近多改稱之爲單元論⁽⁴⁴⁾。單元論從普遍、根本、存在、價值的觀點說明宇宙本體的數量是單一的，不能是許多的⁽⁴⁵⁾。(1)邏輯上最普遍的不可以不一。德國唯心論者多持此觀點。(2)最根本的不可以不一。柏拉圖與近代哲人陸宰 (R.H. Lotze 1817-1881) 都持此種見解。(3)凡存在的不可以不一。這是伊里亞學派的論旨。(4)盡善盡美的不可以不一。如柏拉圖的「理念」便是以其最高理念——至善，提挈一切等而下之的各級理念，成一秩序整然的系統世界。但單元論亦有其困難之處，就是我們都面對一個顯明而不可抗拒的多數性與件，眼前呈現的是個繁多的世界，不應斷然取消之。

2. 多元論 (Pluralism) 者主張，實在是由許多個體所構成的，絕不能視爲同一整體的部份。他們認爲每個事實、每件東西、每一個人，都有其不可出讓的存在。實在界是有某種程度的關係，但這祇是各各人物之行動方式的結果。可以說，單元論屬理性派，多元論則屬經驗派。多元論者自認比單元論者的胸懷廣濶得多，無限的多樣性才是宇宙的究竟，決然沒有從單一本體而呈現多樣經驗的道理，真實在是由多種原理所建立的。他們 (多元論者) 而且是自由意志的辯護者，要在宇宙中找出自決的中心，如果有限的自由是實在的，乃由於世界是個多元系統之故。但多元論的主張並非沒有困難，如果說，無數的「實在」來來去去，互相關聯，而產生無窮變異的世界，則其「來來去去」，必須假定有一個空間，那便預想有其全體之統一了。現象界事物不祇互相關聯，互相反應，而且各個分子要從屬於一個統一的全體。

3. 一元的多元論 (Monistic Pluralism)。單元論思想淵源於理性論，是個邏輯推理至極的結果，多元論思想淵源於經驗論，人人都面對著一個繁多的世界。理性與經驗須合作以成知識⁽⁴⁶⁾，我們能偏在一或多的立場而得到完全的宇宙觀嗎？單元論從綜合去看世界，多元論從分析去看世界，但綜合與分析是理解世界相輔相成的一體兩面，由此而成爲「總觀」⁽⁴⁷⁾。說「一」不能不預想「多」，說「多」不能不預想「一」，於是人格唯心論者陸宰 (R.H. Lotze) 提出他的一元的多元論來，我們則稱之爲「一體多元論」⁽⁴⁸⁾。陸宰說，宇宙爲多數的單子所構成，但自世界全體而觀，又實爲一有機體，世界的組織成份雖多，却有其統一。陸宰又以爲，如此的實體，是有一至高無上之精神存在。唯此精神存在，乃能

於種種變化中保持其統一。它是各個存在的基礎，事物關係的總因。此精神存在，可稱之爲神，具有自覺的人格特徵。故此，陸宰是以一個純一的自覺人格來統一這個雜多的世界。此之謂「多樣的統一」，這是我們屢經提及的^{④⑨}。從本體的數量方面看來，心物合一論的見解，就是多樣統一的見解，這可稱之爲一體多元論。

以上所述心物一多問題之辯爭既迄。在西方哲學系統中，我們可以看到有若干類型的方法，但可以總歸於「思辯」的方向。蘇格拉底的概念論，引出了柏拉圖所謂理型（理念）的辯證，至亞理士多德而有結構嚴謹的邏輯學。以後，毋論其爲理性派、經驗派，無不以思辯爲其主要方法。哲學家們，固亦有強調直覺方法者，但其論直覺之應用，仍全由思辯^{⑤①}。因而有西方心物哲學系統的思辯發展，概述之如下：

西方哲學，從希臘的原質論與形數論起，便有分歧，並演成心物的辯爭。唯物論倡自德謨頤利圖斯，認宇宙最後根源是物質性的原子。柏拉圖則引導唯心論，以理念爲先在而完全的本質。至亞里士多德，始謀形質之合一^{⑤②}。中古以後，笛卡兒受宗教哲學的影響，建立二元體系（心物二元論）。斯賓諾莎則代之以一體兩面論。其時，心物之辯，高潮迭起。唯物論方面，有機械唯物論（霍布士^{⑤③}）、精神物理的唯物論（拉美特利^{⑤④}）之發展；唯心論方面，有精神主義（萊布尼子、巴克萊）、唯理主義（康德、黑格爾）之發展，而其間又有同一哲學（謝林）的提出。以後有辯證唯物論，是唯物論與辯證法的湊合；有現代唯心論，追求情理的圓融；現代哲學則已匯成一個心物合一的潮流了（羅素、懷德海）。這乃是遠從形質合一說、一體兩面論，同一哲學而來，至於中立一元論的心物合一哲學的思想長流。

我們說過，西方哲學家自始就想在變化無常的現象之外，追求眞常不變的本體，上述心物、一多的論見、都是此種「象外求體」的結果。「西洋哲學家總是相信現象的意義不限於現象，另外有賦與現象的意義的本體。……而中國哲學家却從無正式承認象外有體之思想者。所以，如果說中國哲人對於西洋的現象本體關係問題有什麼主張，這主張就是……一種現象本體融攝論。」^{⑤⑤}這種現象本體融攝論，就是象中求體，即功夫見本體的看法，即於下文論述之。

叁、用知行功夫實證本體

一、本體與功夫

中國傳統哲學思想所透露出來的，覺得本體現象不二，即象可以明體，不必撇開現象以求本體。於是化西方的現象本體關係問題，而為功夫本體關係問題。常言即功夫見本體，甚至說，即功夫即本體。明末史玉池論學有云：「今世講學主教者，率以當下指點學人，此是最親切語。及叩其所以，卻說饑來喫飯困來眠，都是自自然然的，全不費工夫。見學者用工夫，便說本體原不如此，卻一味任其自然任情從欲去了。是當下反是陷人的深坑。不知本體工夫，分不開的。有本體自有工夫，無工夫即無本體。」⁵⁵史玉池接著引述論語中樊遲問仁為例，他說：「試看樊遲問仁，是向夫子求本體，夫子卻教他做工夫，曰：居處恭，執事敬，與人忠。凡是人於日用間，那個離得居處執事與人境界。故居處時便恭，執事時便敬，與人時便忠，此本體即工夫。學者求仁，居處而恭，仁就在居處，執事而敬，仁就在執事，與人而忠，仁就在與人，此工夫即本體。是仁與恭敬忠，原是一體，如何分得開？此方是真當下，方是真自然。」

史玉池這一番話，可以代表宋明儒者的一般觀念，本體即功夫，功夫即本體。而所謂功夫，卻專從去人欲存天理的修明明德之功夫來說的。此因，如果我們不能見到本體，其咎不在現象之遮蔽，而在我們本身之自作障礙。於是把撇開現象的努力，化為祛除自身習氣之障礙的努力；把分析現象與本體之關係問題，化為了悟本體與功夫之關係問題。

表面看來，現象與本體之關係問題，是純粹的形而上學問題；本體與功夫問題，只能算是人生哲學問題。但是應知⁵⁶，人生哲學與形而上學之分，只能就其目的來分，如其目的在於人生修養，則講形而上學亦屬於人生修養之事，而隸屬於人生哲學之內。如其目的在了解宇宙實相，則講修養功夫亦是了解宇宙實相之事，而隸屬於形而上學之內。我們如其把宇宙人生割裂（天人割裂）的偏見打破，便可以看出，我們如何撇開現象，分析現象，參透現象的內蘊，與如何祛除習氣，對治習氣，發露本來面目，全是同樣的事。因為習氣，正可說為一種內部的現象，而現象正可說為一種外表的習氣。所以，只要我們把中國哲人過去對於本體功夫關係問題的主張，看作以了悟本體為目的的，便可將它隸屬於形而上學之中。

我們知道⁵⁷：中國哲人，凡言本體必對功夫，言道必言修道，言理必言理得。揚雄言玄兼於人道，葛洪言玄尤重修持。易言太極必歸於吉凶大業，宋明儒尤好言離功夫外無本體。至於所下功夫，即所用功夫：有主張靜的功夫方能見體的，

如周濂溪太極圖說，以爲主靜方能立人極而體太極。有主張動而敬的功夫方能見體的，如程伊川謂「敬則自虛靜」，又謂「非靜以見天地之心，乃動以見天地之心。」有主張必無動無靜之誠敬功夫方能見體的，如程明道識仁篇以「勿忘勿助之工夫」，見「天地之用皆我之用」。此外，先哲還有所謂盡心、洗心的功夫：如孟子所說「盡其心者，知其性也，知其性，則可以知天矣。」便是以盡心而知天道。如大易所言「洗心退藏於密……明於天之道。」便是以洗心而明天道。

西方哲學的本義是「愛智」，愛智重知，以思辯去推究，傾向於象外求體。中國哲學的精神在「明德」，明德重行，以直覺去體悟，傾向於象中求體，就是即功夫見本體。中國哲學家多憑直覺以體悟真常（同註⑤⑥）孔子曾說，「默而識之」。孟子亦言，「所惡於智者，爲其鑿也」，而以行無所事，若禹的行水之智爲大智，這是直覺法。老子以道爲不可道，不可名，惟可於恍兮惚兮中觀其象觀其物。莊子說，「無思無慮始知道」，「聖人之用心若鏡」，亦是直覺法。中庸講慎思明辨，最後歸於篤行，由明而誠，再由誠而明，以達於至誠如神的前知。荀子處處重辨察，然亦歸根於心的「虛壹而靜」爲知道之方。宋明儒者尤常深論於徒事思辨不足以知宇宙大理，而歸本於「體認」、「存養」，多重視「智慧的同情」之直覺。所以我們不似西方哲學家之重思辯推究，提出鮮明的哲學問題，以構成嚴謹的理論結構。中國哲學家重視直覺感悟，從修身實踐，以體驗宇宙人生的根本原理，不以著成體系的理論爲重。至若謀中西哲學方法的融貫，仍要以中庸所說的「學問思辨行」的要領爲主的。下面便說到這種知行功夫。

二、「窮理明德」涵義分析

今日我們提出「用功夫實證本體」這個觀念來，一方面發揚中國哲學的優良傳統，一方面吸收西方的思辯方法，把功夫概念，加以充實，括了知的功夫，行的功夫，而達於知行協進的功夫⑤⑥。這是先總統 蔣公對 國父思想的一個重大發展。蔣公解說三民主義的本質是倫理民主與科學，而三民主義的實現，亦在於倫理、民主、科學的實踐：「我們如要實行民族主義，必須先要實踐我們固有的倫理道德，方能期其有成。」「要實現民權主義，必須用民主來實踐的。」「要建設民生主義，必須用科學來實踐的。」⑤⑥如此，可以說爲「即實踐認識本質」，亦是「不行不能知」的意思。從這一點，我們引出「用功夫實證本體」一個道理來。

蔣公對於「哲學」的解釋，充分表現這個道理的特點，說道：「我認爲哲學這是如前面所講的『窮理、修身、正德』之學。簡言之，就是『窮理明德』的學問，……窮理的目的在於致知，明德的工夫在於修身，修身的效驗，就在於知與行之中，方可驗得的。」⁶⁰我們現在進一步來分析「窮理明德」的涵義。

窮理是即物窮理，「窮」具二義：

窮盡一切——大全（整個的）

即物窮理、認知「本體」。

窮究其極——至極（一貫的）

本體即是太極，窮理以則，至乎其極，依理則以運思，歸納與演繹交互運用。在辯證的對演進程中，觀會層層上昇，而趨於整個的一貫的真實根本。西方的 *Dialectical Method*，譯爲辯證法，亦稱對演法，是一種追求第一原理的哲學方法，而指談話時的對答，蘇格拉底跟人家推究問題時所用的問答法，便是例子。柏拉圖把辯證法推進一步，成爲一種人與人之間的談話對辯，逐漸發現了，而且證明了一個片面的或是不適切的觀念，它與真理或全體之實在不相合，而逐步移向一較合真理或全體實在的觀念之方法。至近世黑格爾，辯證法達到了充份的發展，在思維之中，始於「正論」、繼以「反論」，正反的矛盾統一而成爲「合論」。可是合又爲正，而有其反，正反之間相反相成而生新的合。如是不斷的正反合，矛盾逐漸減少，統一步步提高，在理論上，最後達到一個毫無矛盾的統一境界，就是達到最高的絕對觀念——天理。西方術語的「絕對」(Absolute)，中國術語的「太極」，都是指謂本體。在西方、由辯證(對演)而達絕對，是正反合一，即是中國太極之相對合一。正反合一與相對合一，都是執兩用中的中道表現。中和位育是天道，中正協進人群是人道，天道人道貫以中道。即物而窮天人之理，從部份之理而更求整個之理，從相對之理而更求絕對之理，這個大全（整個的）的至極（一貫的），就是絕對，就是太極，即是本體。窮理的目的在於致知，由知的功夫去認知本體。

明德是修身明德，「明」具二義：

修明（動詞）

修明靈明的德性

去人欲
存天理

、實證「本體」。

靈明的（形容詞）

我們要盡性以誠，正合天命。「天命之謂性」，來自天理的人性，這個靈明自覺的良知本心，本來是靈明至善的。只

因爲人欲（私欲）所障蔽，以致本心不明，本性不彰。要彰明那靈明的心性，即在於去人欲存天理的功夫，即是修身的功夫。隨時隨地反己（追求諸己）體認本心。體認之功，不懈存養，不忘省察。當我們靜居獨處的時候，就好像灌溉花草一樣，做存心養性（存養心地）的功夫。花草樹木的根苗，已涵蘊有枝葉花果的潛能，只要陽光、水份、空氣、養料得宜，便可以生長茁壯。人的本心本性，也是靈明至善的，只要涵養得宜，保持真心善念，不使迷失，不爲習氣污染，也自然能夠清明在躬，志氣如神。這種靜時存養的功夫，不能有一息的鬆懈。還有動時省察的功夫，講一句話，走一步路，都要謹慎慎，時存敬畏，反省查察，有沒有講錯話，走錯路，隨時檢點改正，是否出乎本心本性，能否中正不偏，中和有節，合乎中道。這樣，至誠盡性，盡己之性，盡人之性，盡物之性，贊天地之化育，與天地參，中正協進人群，中和位置萬物，而體驗到宇宙人生的究竟了。這就是盡性以誠，正合天命，絕對、太極，即是本體，就在體驗中而得證實。

由於窮理目的在致知，窮理爲知的功夫，致知即在認知本體（太極、絕對）。由於修身目的在明德，修身爲行的功夫，明德即是實證本體（太極、絕對）。修身的效驗明德見極，都在知行功夫中。這就是所謂「用功夫實證本體」。申言之，即是用真知善行的協進功夫實證本體，就是「用知行功夫實證本體」。這即如我們說過的：用知行協進功夫，盡群已協進力量，上達天人合一境界，實證心物合一之本體。接著就要說明心物合一的本體哲學。

肆、心物合一的本體哲學

一、心物合一論的研究

我們曾論及三民主義本體哲學研究的重要^①。這個心物合一的本體哲學，就是三民主義哲學的最高哲理，也是民生哲學與力行哲學的真實根本。有人認爲^②，我們研究三民主義，應該限於民生哲學的範圍，不要涉及本體哲學。但是應知，學不究體，宇宙迷離，人生迷惘，治化迷失。宇宙人生，政治教化，都有其本根，大本大根不明，便致走失迷途。有本有源的學問，纔能達成大用。三民主義的政治理想，有一個深厚的文化哲學基礎，這個文化哲學，又有一個天理人性，天道

人道的義理本源。學究天人，自然而然最後歸到內心外物的關係問題。我們已知，天人問題與心物問題是一貫的⁶³。所以在三民主義學術界中，很早就注意到研究這個本體哲學基礎。在研究成果中，我們可以看到有種種理論⁶⁴。歸納起來，不外五大類別：

- (一) 有以「物先心後」、「物質爲體」的論據，而提出唯物哲學。
- (二) 有以「心主物從」、「太極等於神，爲純精神存在」的論據，而提出唯心哲學。
- (三) 有以「太極生生之現來說明生元」，而提出生命哲學。
- (四) 有以「一切皆爲心與物之所合成」，而提出二元哲學。
- (五) 然而最後，都滙歸到心物合一的哲學中，毋論爲說心物一體論、物體心用論、物心綜合論、心物綜合論、心物本一論、太極論等等都是。

二、心物合一論的要旨

先總統 蔣公闡發 國父的微言大義，提出心物合一的本體哲學，亦稱之爲心物一體論或太極論。
國父說：

「總括宇宙現象，要不外物質與精神二者，精神雖爲物質之對，然實相輔爲用也。考從前科學未發達時代，往往以精神與物質爲絕對分離，而不知二者本合爲一。在中國學者，亦恒言：有體有用。何謂體？即物質，何謂用？即精神。譬如人之一身，五官百骸皆爲體，屬於物質，其能言語動作者，即爲用，由人之精神爲之。二者相輔，不可分離。」（同註²⁷）

如上所說，宇宙現象，不外精神物質二者。然則精神是什麼？國父說，爲「精神」下定義，「欲求精確之界限」，固亦非易，但簡括言之，「第知凡非物質者，即爲精神，可矣。」（同註²⁷）物質又是什麼呢？「一室之內，一案之上，茶杯也，木頭也，手錶也，奔赴吾人之眼中者，吾皆能僂指其名，以其有質象可求也。」（同註²⁷）故此，物質現象是感覺對象，奔赴眼中，有質有象。相對言之，精神現象便非感覺對象，乃是無質象可求的。

後來，先總統 蔣公復加申說：

「據我研究的心得，認定精神離了物質，既無由表現，物質離了精神，亦不能致用。所以精神與物質，為一體之二面，或者說一物之二象，相因而生，相需而成，所以無論唯心唯物，如果偏執一見，都是錯的。」⁶⁵

唯心論唯物論都是偏見，只有心物合一論才是正理，所以 蔣公又說：

「民生哲學，最主要之點，是絕不同意古今哲學家把精神與物質劃分為二，致使二者間的關係發生聚訟不決的難題。反之，民生哲學，承認精神與物質均為本體中的一部份，既不是對立的，也不是分離的，物質不能脫離精神而存在，精神也不能脫離物質而存在。宇宙的本體，應是心物合一的。宇宙與人生都必須從心物合一論上，纔能得到正確的理解。」⁶⁶

綜合 國父與 蔣公上述要旨，心物合一的本體哲學，可以說為：

宇宙現象，凡非物質，即是精神，對而不分；
相因而生，相需而成，相輔為用，相待而進；
一體二面，一物二象，本合為一，是為太極。

三、心物合一論的疏釋

(一)精神物質，俱是宇宙現象，而且宇宙之間，不是物質現象，就是精神現象⁶⁷。我們外感而認知有物質現象，物質是奔赴眼中，有質象可求的，故說物質為「體」；我們內省而自覺有精神現象，精神是無質象可求的，而能主持運用，人能言語動作，即為「用」，由精神為之，故說精神為「用」。人能發揮精神，主持運用五官百骸之身體，發生言語動作的作用。

(二)精神與物質，相對而合一不離。此即所謂「宇宙現象，凡非物質，即是精神，對而不分。」依理則學所說，如物質為a，精神為非a，「a加非a等於一」，就是a與非a合成一個論宇（Universe of discourse），這個論宇，就是「一」。精神物質，本合為一，相對為兩種現象，是我們人類用「心」（即是發揮精神）分析，而認識出來的結果——外感與內省的結果。在直接的原始的經驗（未加反省的經驗）⁶⁸中，二者本合為一。主觀客觀一元，未曾分化的，即是絕

對；經觀察判斷而後主客分離，乃成相對。我們認知的現象世界，都是相對世界⁶⁹。國父說：「精神雖為物質之對」，是從認識的現象而說其相對。蔣公說：「精神與物質均為本體中的一部份，既不是對立的，也不是分離的。」是從本體的見地而說其合一。

(三) 國父所稱，物質為體，精神為用，此一「體」字，必須認清，乃指物體、身體，以至組織體制之體，非謂為哲學上的本體。單提物質，乃是現象，而非本體。唯物論者根據「物質為體」這句話來立說，是錯誤的。在上文曾加說明：物有體用，就是物之體，物之用，即朱子所謂「衆物之表裡精粗無不到」。心亦有體用，就是心之體、心之用，即朱子所謂「吾心之全體大用無不明」。而心體是性，不可見，心用是情，可見。物體有理，理是裡是精，不可見，物用是象，象是表是粗，可見。從可見以顯其不可見，就是即用以顯體。國父所說的「物質為體」的體，是物體，物的實體（實體的通俗義，等於「實物」之意）；物體有其作用，表現為物質現象。人類心體的本性，亦有其作用，可以主持運用，故說精神為用。唯物論者根據「物質為體」這句話來立說，以精神為物質所派生的功能作用，是錯誤的⁷⁰。如主張「物體心用論」，其中「體」「用」兩字，必須界說清楚，纔免生誤會。

(四) 精神與物質，或心與物，我們即就現象而說為：「相因而生，相需而成，相輔為用，相待而進。」⁷¹所謂「相因而生」，就是說，心因物而生起，物亦因心而生起。唯心論與唯物論，或根據「心主物從」，或根據「物先心後」，分別以心靈（精神）或物質為宇宙萬物的真實根本，都是偏執之見。由進化原理說，物質生命心靈的演進，表示有體有用，所謂有體，是物體、機體、心體，而有用是，物體機體發生功能作用，人的心體即心官能夠主持運用。從物體演進而有機體，從機體演進而有心體，從自然的發生功能作用，演進而有心意的能夠主持運用。這些都是層創進化的層層上昇，都是以下層為因緣而生起（演進）上層。由知能原理說，能知之心，顯發所知之物，主動之心，運用物體與機體，因而產生一個意義世界與價值世界來。這些都是上層支配下層的層層下包，以上層為因緣而生起（顯現）下層。但又是如唯物論或唯心論所說的單向因果關係⁷²。哲學的見地，是從整個的一貫的立場來看世界，進化原理的層層上昇，物質先現而心靈後顯，與知能原理的層層下包，心靈主導而物質隨從，兩者是合一不離的，心物「相因而生，就是心因物而生起（演進），物亦因心而生起（顯現）。從「人」之心靈（精神）而身體（物質）的相對合一，相因而生，向下看去，可以

看到，物種世界的機體與機能之相對合一，相因而生，機體發生機能，機能衍生機體；物質世界的質量與能量之相對合一，相因而生，物質擴散而生能力，能力凝聚而成物質。又從「人」向上看去，亦可以看到，神性世界的神明與世界之相對合一，相因而生，神明導引世界，世界邁向神明（力行趨向神性）。

(五)所謂「相需而成」，就是「精神離了物質，既無由表現，物質離了精神，亦不能致用。」這就是說精神心意之能夠成就其表現，有需四肢五官的言語動作，以至外界物料的安排運作。而物質世界之能夠成就其效用，亦有需精神心意的主持運用，於是，物質與精神是在相需之下而成就事體。

所謂「相輔爲用」，就是「譬如人之一身，五官百骸皆爲體，屬於物質，其能言語動作者，即爲用，由人之精神爲之，二者相輔，不可分離。」物有物體物用，心有心體心用，由心體（心官）之心用（精神的主持運用），營運物體身體（物質），以發生功能作用（物用）。沒有精神的主持運用，物質不能發揮功用。轉過來說，沒有物質之體，精神運用無從發出，亦無所着落，心靈意識總是依於身體而撲向一個對象，沒有孤明的世界。物質之體，所以激發精神的主持運用。「相需而成」與「相輔爲用」的意義是貫通的，是從「需用」的相輔相成立說的。

或謂，以上所舉「相需而成」與「相輔爲用」的兩個例說，都是人類社會文化生活上事例，因此精神物質合一以至身心合一，而說到「心物合一」，都是以「人」爲範圍，並未有達到形而上世界的「心物合一」^⑳。但亦有人說，此是以人爲喻，非以人爲限^㉑。我們剛才說明心物「相因而生」時，亦曾說，從「人」之精神物質（心物）相對合一，相因而生，而向下看去，向上看去，是整個的一貫的。於此，說到「相需而成」與「相輔爲用」時，仍然可以整個的一貫的道理說明之，這是象中求體，即用顯體的表现。

(六)所謂「相待而進」，例如「物質文明與心性文明，亦相待而後能進步。」^㉒精神物質相待進步的合一觀，在人文世界，充份表現於知行增進、身心合一；相互依存，盡其在我，群已合一；自然人工化，人工創造化，天人合一之中^㉓。在自然世界，人類最複雜的心靈，與最高級的器官，即所謂神經系統，是在互爲因果，相互推進的進化之中。人類最複雜的心靈緣生命而至。生命的進化與機體的進化也互爲表裡。而生機體的構造與材料，又比物質的構造與材料，是精細得多了。依據科學家的報告，我們身體上的炭素也有一百四十種之多；這比起物質的成份，何等複雜。所以生命的作用，絕非物

質運動的作用可比；然而生命的根源，又不能不求之於物質運動的作用⑦。

於是在物質與運動，機體與機能，身體與精神之在相因而生、相需而成、相輔爲用之中，表現其相待而進。宇宙現象的生起、成體、致用，永在精神物質相互推進之中。宇宙人生的大用流行，在極大的宇宙系統，極小的原子系統，都是生不已的無窮進化，相對合一的太極顯發。

(七)心與物「相因而生、相需而成、相輔爲用、相待而進」，在此宇宙現象的生（生起）、成（成體）、用（致用）、進（進化）之中，我們是用知行協進的功夫，盡群已協進的力量，上達天人合一的境界，以實證心物合一之本體。

這都是於相對中見絕對，於相對的物質精神現象中，見到本合爲一的本體（絕對）。心物合一論不是心物二元論，而是心物一元論。太極是相對合一的，也可說是「一體二面，一物二象」，此「體」指本體，而非物體，此「物」指事物，而非物質。太極是常，也在變，就是「恒動」，在相對的變化的恒動中，顯出「本合爲一」的眞常。物質精神之相因、相需、相輔、相待，在大用流行中，是天工。我們體驗到本體上心與物之相對合一，乃至在我們具有智性德性，能知能行。知的功夫，行的功夫，乃是人工（人的修爲——修學與修行）。知行的功夫，亦在心物之相因、相需、相輔、相待之中，協相推進，而生成用進。我們乃是即人工而悟天工。從人工與天工不二，即天人合一，而實證本體（太極、絕對）之心物合一。

先總統 蔣公說：

「『太極』兩字……就是一切人爲法則與自然法則的最高哲理，也就是宇宙眞善美的唯一極則，而爲一切宇宙歷史現象與自然現象共具的本質，人類一切心性理氣，與行爲意識，能循乎這個哲理，合乎這個極則，發揮這個本質，那人即是代表『天』，社會現象就符合了自然法則，而人所作的工作，就是天所作的工作。」⑧

所以，我們是用知行協進功夫，盡群已協進力量，上達天人合一境界，以實證心物合一之本體（太極、絕對）。這就是「用功夫實證本體」。這個功夫實證論，我們可以從眞善美的體驗來說明：

1. 科學家窮理致知，全神貫注於物象變化，以發現眞常的定理定律，其客觀世界，雖然要嚴格劃分，不能有絲毫成見，但宇宙吾心，精誠貫注，實在是一體不分，求精求實，善行以獲眞知，科學生活的極致必然證體——心物合一，知識

就是主體心靈與客觀對象交會運行之合一⁷⁹。

2. 前綫戰士衝鋒陷陣，全神貫注於殺敵求勝，以捍衛國家，氣慨如虹，同心協進，亦是一體不分，真知以導善行，成功成仁的極致必然證體——心物合一，道德就是本良心，盡能力，為社會服務造福⁸⁰。

3. 藝術家創作第二自然，全神貫注於聲色形象，以表現美魂，中心和色，天地同流，更是一體不分。真知善行成美德，有內在之真，纔發為外在之美，具感染之力，纔表現心得之醇，藝術生活的極致必然證體——心物合一，「美乃靈魂與自然一致所產生的效果」⁸¹。

從上所說，由真善美的體驗世界，都可以說明，用知行協進功夫實證心物合一之本體。

(八) 總結上面陳述，「用知行功夫實證本體」，就是說精神與物質，或心與物，是在相因而生，相需而成，相輔為用，相進而進的行程中，以表現其真實根本的本體之一，此即於象中求體，於相對中見絕對。由是全體發為大用，絕對貫通相對，「心物合一」解釋一切，天下為公的民生哲學與順天應人的力行哲學，在此最高意義之下，亦可見其合而為一，力行求民生，民生在力行，表現於「公誠行仁」之中。宇宙之行是創進合一；知識之成是主客合一；人生之祈嚮是心身合一、群己合一，以致天人合一；歷史之進步是保養合一，以至真知善行互保共養、並育同樂之合一。宇宙、知識、人生、歷史的大用流行，是知由行來，行由知進，知識宇宙與行為宇宙，又非二元的分割，而是協進合一。

我們是用知行協進功夫，以實證心物合一之本體。一切的起點，就在於知的功夫與行的功夫。知的功夫在於明實象，通實理，適實在，用實功；行的功夫在於順自然，起自覺，勉自律，得自由。如此，知行乃合一於自我實現之中，乃是從自然我，力行趨向神性，走向自覺我，自律我，以實現自由我。這是人格的完成，亦是人群的歸趨，更是天則的顯現。

註解

- ① 「天人合一境界的上達功夫與本體起證」，載三民主義學報第七期，台北、國立臺灣師範大學三民主義研究所，民國七十二年六月出版。
- ② 詳見拙著「三民主義哲學研究的主题與綱目」，載復興崗學報第二十期，台北、政治作戰學校，民國六十八年四月出版。
- ③ 三民主義哲學體系八大條目研究，已發表之拙作：(一)「三民主義哲學的宇宙進化論基礎」，載師大三民主義學報第五期（七十年六月）。(二)「三民主義哲學的人類心性論基礎」，載政戰學校復興崗學報第二十六期（七十年十二月）。(三)「三民主義哲學的行的知識論基礎」，載師大三民主義學報第六期（七十一年六月）。(四)「三民主義哲學的互助道德論基礎」，載政戰學校復興崗學報第二十七期（七十一年六月）。(五)「民生史觀的人文本質說」，載政戰學校復興崗學報第二十八期（七十一年十二月）。(六)「革命人生觀的人性基礎」，載政戰學校復興崗學報第三期（五十二年七月）。(七)「三民主義革命大義之總觀」，載政戰學校復興崗學報第二十九期（七十二年六月）。(八)「天人合一境界的上達功夫與本體起證」，見注①。
- ④ 詳見拙著：三民主義思想體系，自印本，民國五十五年八月出版，頁四二七——四三六。
- ⑤ 國父講：「三民主義之具體辦法」（民國十年）。
- ⑥ 吳敬恒講：「總理行誼」。
- ⑦ 梁寒操著：國父思想與人格，台北、幼獅書店，民國五十四年十二月出版，頁三七。
- ⑧ 國父曾屢次提及三民主義是一貫的，就是「打不平」。又說「要其一貫之精神，則為自由、平等、博愛。」（中國同

盟會軍政府宣言——民國紀元前七年）。

- ⑨ 先總統 蔣公說：「這民族、民權、民生三者構成了整個的三民主義，我們要全部信奉，不能取其一而捨棄其他。」（三民主義之體系及其實行程序——民國二十八年）。

- ⑩ 國父當初稱民族、民權、民生主義為三大主義，見民報發刊詞。

- ⑪ 詳見註③(三)、(四)，知的功夫，就是明實象、通實理、適實在、用實功的功夫。

- ⑫ 國父著：中國革命史（民國十二年）。

- ⑬ 參閱同註④，頁五四。

- ⑭ 國父講：「中華民國之意義」（民國五年）。

- ⑮ 國父多用歷史法、比較法、批判法與實證法，以解決現實問題。

- ⑯ 參閱拙著：「三民主義哲學研究」（紀念版），民國七十年四月一日出版，頁二四二。

- ⑰ 詳見註③(四)，行的功夫，就是順自然、起自覺、勉自律、得自由的功夫。

- ⑱ 參攷蔡元培著：「三民主義的中和性」。

- ⑲ 詳見註③(七)。

- ⑳ 三民主義哲學研究的主题，依 國父遺教，乃為「人類求生存、互助同進步。」詳見註⑯，頁一一——一二。

- ㉑ 詳見註⑯，頁一七、頁一七二。

- ㉒ 詳見註④，頁四三八。

- ㉓ 國父著：孫文學說，第八章。

- ㉔ 國父著：自傳（民國前十五年）。

- ㉕ 本段參攷章政通著：中國哲學辭典，台北、大林出版社，「體用」條，頁八一—三。

- ㉖ 見民元前八年（一九〇四）、國父在檀香山發表演論，載隆記報，轉引自陳恩成著：國父學說的法理體系，台北、中央文物供應社出版，頁八九。

27 國父講：「軍人精神教育」，第一課。

28 同註28，第四章。

29 國父講：「革命成功個人不能有自由團體要有自由」（民國十三年）。

30 孟子、告子上。

31 三民主義哲學的研究，在八大條目中，宇宙進化哲學第一，心物合一哲學第八，表面上是把形而上學的一體兩支，破成兩極，而其本意則在層層深挖現象變遷流轉的意義，去逼近實在——存在的本性。

32 希臘伊里亞（Eiea）派哲學中，顯著劃分了相對的兩界，我們看到的有聲有色的萬物是「現象」，而其根源則為永恒常一的「實體」。

33 參攷哲學辭典，台北、啓明書局，民國四十九年十二月初版，「實體」條，頁三三五。

34 斯賓諾莎以實體稱「神」，其釋實體之義曰：「實體云者，其自身得自存在，得而思之，是唯一不變者，絕對無限者。」這是實體的「本體」義，亦是實體的絕對義。上述三、實體的基體義，即實體與屬性關係的實體義，則為相對義，以實體之於屬性或作用，得解釋為對待存在之故。

35 蔣一安著：國父哲學思想（臺灣省立海洋學院，民國五十四年八月三版），頁九有說：「其在本體論方面可分為最初根源論與最後本質論兩種解釋。」

36 參閱拙著：哲學概論，自印本，民國六十九年八月再版，頁一五九。

37 柏拉圖認現象界之上有一個最完善理念的眞神，依一定目的而創造世界。他把世界劃分為二，一是先在而完全的理念界，一是後在而不完全的事物界。理念（Idea）即是價值、即是模型，個別事物都是它們的不完全的摹本。

38 萊布尼子、巴克萊等以任何事物都由精神而來，至此idea（觀念）一詞，便成爲人的知覺與思想之所對，就是任何人心所理會到的任何所對。由是idea便包括一切心理活動，如知覺、記憶、想像與思想等。這就是心理學所講的「心」。於是此「心」既非理念，亦非理想，而爲我人與外界之間的一種認識作用。

39 參閱註35，頁一六七。

④〇 R. F. A. Hoernle 著「唯心哲學」(Idealism as a philosophy 1927)，把康德的理性批判稱爲「批判的唯心論」。參攷傳統先證本，台北，三信出版社，民國六十年六月初版。

④一 由康德的批判哲學而引起的斐希特之道德唯心哲學，謝林之同一哲學、黑格爾之絕對唯心論哲學的潮流，哲學史上稱之爲德國唯心論運動，其目的都想解決自然(物)與精神(心)的對立問題。

④二 在黑格爾的精神哲學之下，精神是宇宙的實質，所謂物質的自然界，不過是大理性的精神世界演進的初步。精神的完成，要超過這個初步，戰勝它的阻力。物質的特性是向下的重力，精神的特性是向上的自由。全人類世界歷史所記載的，純是自由意識自由精神的發展。

④三 謝幼偉著：懷黑德的哲學，台北，先知出版社，民國六十三年十月初版，頁二一。

④四 英哲華德(J. Ward 1843-1925)立 Singularism 一詞，以別於 Monism，專用在本體數量問題上。

④五 參考吳康著：哲學大綱，台北，臺灣商務印書館，民國四十八年九月臺初版，頁一三七—一三八。

④六 參閱註③。

④七 我們把 Synoptic method 譯爲總觀法，參考 E. Brighman 著，劉俊餘譯：哲學淺論，台北，環宇出版社，民國六十年九月初版，頁五二。

④八 馮滬祥著：「中國哲學與三民主義」，載「中國文化論文集(五)」，台中，東海大學主編，頁四六〇，文中述中國哲學之通性，有「一體多元」之目，此詞若以翻譯 Monistic Pluralism，似甚妥貼，故採用之。

④九 參閱註⑩。

④〇 參考唐君毅著：中西哲學思想之比較研究集，正中書局，民國三十六年十一月滬一版，頁四三。

④一 亞理士多德的形而上學是由形式與質料原理建立的。

④二 霍布士(T. Hobbes 1588-1679)的世界觀，在近世可稱爲極端的機械論者，他說，所有存在都是物體，所有事件都是物體的運動，而物體運動都依必然的機械的因果而生。

④三 拉美特利(La Mettrie 1709-1751)，法國哲學家。

⑤4 同註⑤，頁四七—四八。又所謂現象與本體融論，懷德海著 *Process and Reality* 1929，表示此種見解。如果歷程即實在，則我們中國哲學所見到的「即功夫見本體」的說法，真值得我們注意。

⑤5 重編明儒學案（下冊），台北，國立編譯館出版，正中書局印行，民國五十三年六月臺二版，頁四八三。

⑤6 同註⑤，頁四九—五〇。

⑤7 同註⑤，頁五〇。

⑤8 國父一生革命，是致知力行交互推進的（知行協進的）。讀遺教，可以看到「工夫」概念常常出現，舉例如下：

（一）「又有說中國此時政治幼稚，思想幼稚，學術幼稚，不能猝學極等文明。殊不知不然，他們不過見中國此時器物皆舊，蓋此等工夫，如歐洲著名各大家用數十餘年之功，發明一機器，而後世學者不過學數年，即能造作，不能謂其遜等也。」（民元前七年講「中國應建設共和國」）。

（二）「我們研究政治革命的工夫，煞費經營，至於着手的時候，卻是同民族革命並行。」（民元前六年講「三民主義與中國民族之前途」）。

（三）「……用數年工夫，求數年學問，以為建設之用。」（民國二年講「學生須以革命精神努力學問」）。

（四）「……所以要各種力量都並合起來做工夫，……」（民國九年講「解決中國問題的方法」）。

（五）「本黨始終底最大目的，是要把民族、民權、民生三個主義的三種工夫，同時來做完。」（民國十年講「三民主義之具體辦法」）。

（六）「建設國家要用三十年的工夫，像造房子要用三個月的工夫一樣。」（民國十年講「三民主義為造成新世界之工具」）。

（七）「所以我們要對宣傳切實來下番工夫。」（民國十二年講「黨的進行當以宣傳為重」）。

（八）「要正本清源，自根本上做工夫，便是在改良人格來救國！」（民國十二年講「國民要以人格救國」）。

（九）「今次之改組，則欲黨員個個從新去做革命奮鬥的工夫。」（民國十二年講「軍隊戰勝與黨員奮鬥」）。

（十）「宣傳就是建國的後半工夫。前半工夫，已經由先烈和現在先得革命思想的諸同志做過了。」（民國十三年講

「言語文字的奮鬥」）。

此外，在「三民主義」十六講裡面，亦常見到「工夫」這個概念出現。

國父手著的「孫文學說」裡面，更涵有一個「知行協進」的工夫論：（一）以不知而行、行而後知、知而後行三時期的進化階段說，指示「知行協進」，來解決知行先後問題。（二）以先知先覺者創造發明，後知後覺者仿倣推行，不知不覺者竭力樂成，三系人的分工合作，指示「知行協進」，來解決知行分合問題。（三）以「能知必能行」、「不知亦能行」兩大釋論，說明不同時期，不同人物的知與行，各有其地位，重知亦重行，指示「知行協進」，來解決知行問題。詳見同註⑩，頁八七—八九。

⑤9 先總統 蔣公講：「三民主義的本質」（民國四十一年）。

⑥0 先總統 蔣公講：「革命教育的基礎」（民國四十三年）。

⑥1 同註⑩，頁一六。

⑥2 羅剛著：「三民主義學術化問題的檢討，載中央月刊第八卷第五期，民國六十五年三月一日出版，頁二九。（二）盛慶球

著：「國父民生哲學新釋」，載台北，中央日報，主流第二八三期，民國七十二年十二月一日出版。

⑥3 參閱註①肆、一。

⑥4 參考（一）葉青著：三民主義概論，台北，帕米爾書店，民國四十一年十一月出版，頁一〇八—一一〇，列舉一體論、二元論、一體兩面論、同一論、中立論、互變論及體用論七種解釋。（二）周世輔著，「心物合一論定名之理由何在」，載「國父遺教研究第一集」，台北，正中書局，民國四十三年六月臺初版，頁一—二二。本文除說明「心物合一論」定名之原因、經過、依據外，並說明為什麼不採取其他名稱，如唯心論、唯物論、物體心用論、唯生論、唯行論、唯中論、唯誠論、唯仁論、太極論、心物二元論、心物一元論、心物本一論、心物一體論及心物同一論等等。

⑥5 先總統 蔣公講：「為學辦事與做人的基本要道」（民國二十四年）。

⑥6 先總統 蔣公著：反共抗俄基本論，第五章。

⑥7 國父把宇宙現象，總括為物質精神二者，或有問及：通常列有物質、生命、心靈現象的三個層次，則生命現象的存在

地位如何？不錯，國父分世界進化爲物質進化、物種進化、人類進化三個時期，相當於物質、生命、心靈的特性。我們在無生命的物質現象之上，的確還可以看到生命現象，這是一個生命暢發的有機世界。而生命的形式總括植物、動物及人類。每一生命都是一有機體，它擁有一群特性，就中以激動性與生殖力爲最著，因爲生物受刺激必有反應，並且有延續生存的能力。此外，還有由食物的同化而生長，對環境的適應及調節，和自贖自衛種種性質。所以生命現象是有其存在地位，與物質特性及心靈特性都不相同。但從二分法來區分，則祇於感覺對象的物質現象之外，只有一個非感覺對象（就是反省對象）的精神現象（非物質現象）。精神現象是人類自身的反省對象，則於人類自身以外的植物、動物，便歸到物質世界，就是物質現象裡面。笛卡兒劃分了心、物兩界，就是把動物也歸入到機械的物的世界之中。

⑥8

參閱黃懺華編著：西洋哲學史綱，第三篇第五章、(五)馮特，商務印書館出版，頁二一三—三一四。
馮特（W. Wundt, 1832-1919），德國哲學家。他的認識論，從直接經驗出發。所謂直接經驗，是仍未有主觀客觀對立，渾然一體的經驗。主觀與客觀，思維與存在，表象與事物，是我們在反省時抽象作用的結果。將本原的（就是原始的）經驗不可分的對象，分爲思維的主體，與被思維的對象兩種，乃是同一實際的事實之兩種論理的規定，不是根本不同之兩種事實。

⑥9

朱熹編，張伯行集解，近思錄，卷一，台北，臺灣商務印書館，民國六十三年六月臺五版，頁一六。「明道曰：『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。』」注釋曰：「天地萬物之理，不外陰陽。陰陽判而兩儀立。其間動靜屈伸，往來消長，寒暑晝夜，上下左右，推而至於方圓枘鑿，善惡邪正，君子小人之類，或以類而相對，或以反而相對，總未有兀然獨立而無對者。……如所謂惟道無對，然以形而上下論之，則亦未嘗不有對也。」看來，不祇我們認知的現象世界都是相對世界，由相對達於絕對，「絕對」亦與「相對」相對，所謂形上形下未嘗不有對也。

⑦0

唯物論者以「物質爲體」這句話來立說是錯誤的，可以參考王覺源著：民生哲學申論，陸、民生哲學的宇宙論，八、「二者本合爲一」，台北，正中書局，民國五十八年五月臺初版，頁九五。

- ⑦① 崔師載陽在所著：(一)國父哲學研究第一編(三)「心物合一真義」一文中，說明「心物合一」含有四義，就是「相因而生」、「相需相成」、「相輔爲用」、「相待而進」，論證詳明。並請參考崔師著：(二)國父思想的哲學體系，第九章。兩書均是台北，正中書局出版。
- ⑦② 參閱徐國銘著：三民主義價值論之研究——從價值哲學觀點論三民主義價值體系之建構，國立台灣師範大學三民主義研究所碩士論文，民國七十一年六月，頁一八三。
- ⑦③ (一)傅啓學著：中山思想本義（三民主義理論叢書之十二），國父遺教研究會編印，民國六十五年三月出版，頁四六一—四七。(二)鄒昆如著：三民主義哲學（三民主義學術理論叢），中央文物供應社，民國七十年五月出版，頁二〇二。
- ⑦④ 周世輔著：三民主義的哲學體系(一)，台北，陽明出版社，民國四十九年十月初版，頁二。
- ⑦⑤ 國父著：孫文學說，第三章。
- ⑦⑥ 同註⑩，六八—七三。
- ⑦⑦ 同註⑦①、⑦②，頁一六〇。
- ⑦⑧ 先總統 蔣公講：「哲學與教育對青年的關係」（民國三十年）。
- ⑦⑨ 同註⑩，頁九二。
- ⑧① 同註⑩，頁一一三。
- ⑧② 這是美學家散達雅耶（G. Santayana 1863-1952）所說的話。

參考書目

蔣總統言論彙編 臺北、中央文物供應社。

以下著作依出版年份排列

- 戴季陶著：孫文主義之哲學的基礎 臺北、中央文物供應社重印，民國十四年初版。
- 胡漢民著：三民主義的連環性 臺北、中央文物供應社重印，民國十七年初版。
- 陳立夫著：唯生論 上海，正中書局，民國二十六年出版。
- 羅 剛著：三民主義的體系與原理 重慶，正中書局，民國三十一年出版。
- 陳立夫著：生之原理 重慶，正中書局，民國三十三年出版。
- 葉 青著：三民主義概論 臺北，帕米爾書店，民國四十一年初版。
- 崔載陽著：三民主義本體哲學引論 臺北，中央文物供應社，民國四十一年初版。
- 崔載陽著：三民主義哲學的最根本問題 臺北，中央文物供應社，民國四十二年初版。
- 崔載陽著：國父哲學研究 臺北，正中書局，民國四十九年初版。
- 周世輔著：三民主義的哲學體系 臺北，陽明出版社，民國四十九年初版。
- 崔載陽著：國父思想的哲學體系 臺北，正中書局，民國五十四年初版。
- 蔣一安著：國父哲學思想論 臺北，臺灣商務印書館，民國五十五年初版。
- 王覺源著：民生哲學申論 臺北，正中書局，民國五十八年初版。
- 任卓宣著：孫中山哲學原理 臺北，帕米爾書店，民國五十九年訂正版。
- 周伯達著：心物合一論 臺北，濱聞書舍，民國六十年初版。
- 傅啓學著：中山思想本義 臺北，國父遺教研究會，民國六十五年初版。
- 柳嶽生著：國父思想之哲學基礎 臺北，自由出版社，民國六十八年初版。
- 張肇祺著：三民主義學術思想探微 臺北，中央文物供應社，民國六十八年初版。
- 王宗文著：心物合一哲學建構之探討 臺北，正中書局，民國六十九年初版。

鄒昆如著·三民主義哲學 臺北，中央文物供應社，民國七十年初版。

校對：賴錦珖