



大 北

學 同 業 畢 系 學 哲 五 二 九 一

刊 念 紀

集 海
天

題 胡適

局 書 新 北

1926



北大

民國十四年
哲學系級友會
紀念刊

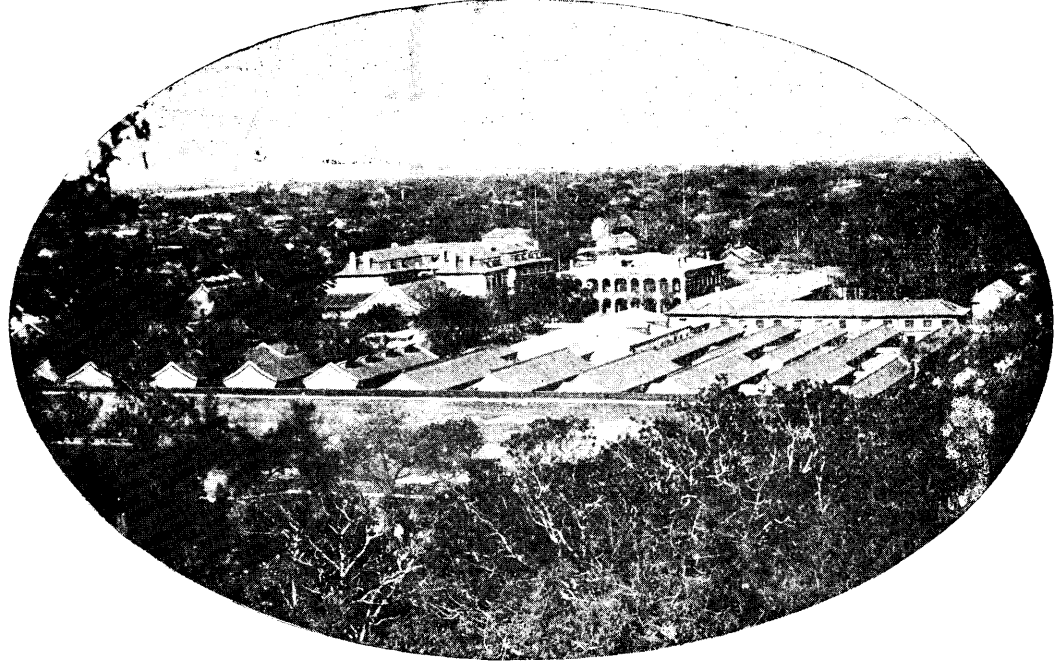
蔡元培署

知之為知之不知
為不知是知也

哲學在哉國古書本名為道
學今日哲學者希臘語斐羅
梭斐之譯文其原義為愛
智故哲學家不忘懷疑而忘武
斷不妨有求不知而切不可強不
知以為知願以孔子之言與哲
學家諸同學共勉之因題諸
民國十四年哲學家系級友會紀

金刊

蔡元培



由 景 山 俯 瞰 北 大 全 景

上海图书馆藏书



AS41 212 0015 8477B



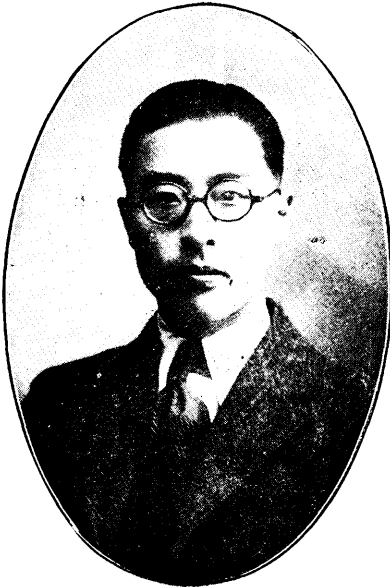
校 長 蔡 元 培 博 士



劉廷芳博士



鄧秉鈞先生



樊際昌教授



鋼和泰男爵



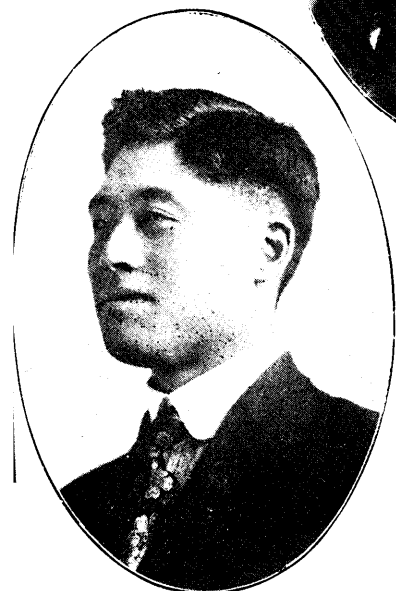
徐炳利教授



譚熙鴻教授



陳百年主任



鄧以堃教授



陶孟和教授



楊震文教授



李石曾教授



胡適博士



楊蔭慶教授



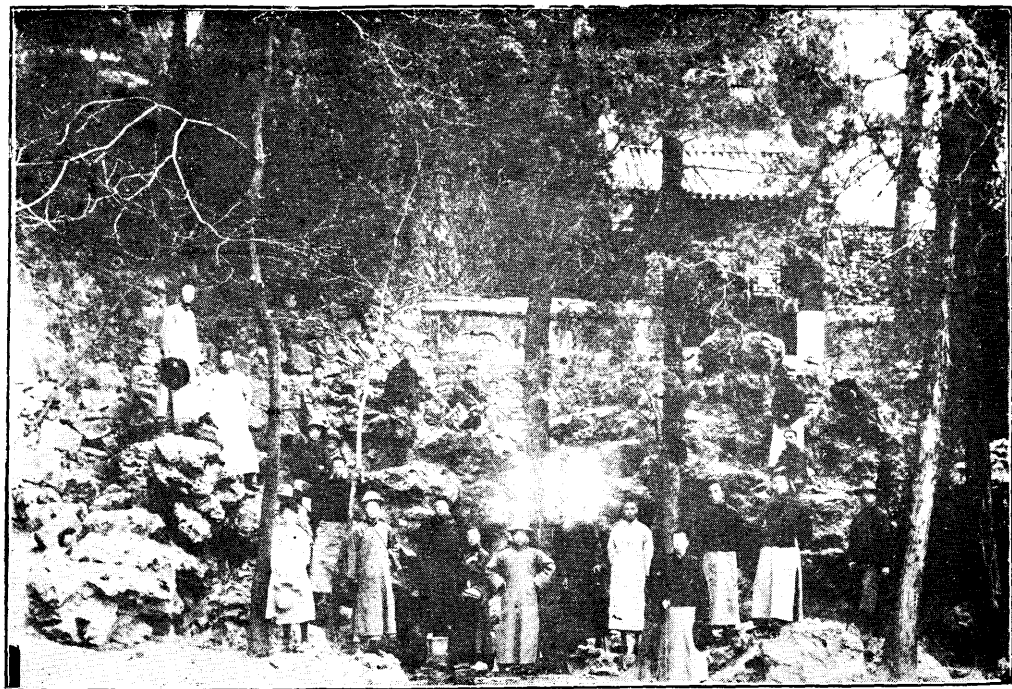
王星拱教授



先生 漁 夢 顧 長 務 教



博士 麟 夢 蔣 長 校 理 代 務 總



一二九五哲系同學之西山旅行(時一九二四年春於碧雲寺)



一九二五哲系同學之萬牲園遊園會(時一九二四年冬於大觀樓)



一九二五哲系師友懇親會(時一九二五年春於故公主府)

一九二五哲學系畢業同學紀念刊論文目錄

編者弁言.....一

海天集序.....(蔣夢麟).....三

畢達哥拉學派金言.....(馮友蘭).....五

甲、從譯本裡研究佛教的禪法.....(胡適).....一

乙、答某君論判斷二成分說.....(陳大齊).....二五

丙、社會科學之自由意志問題.....(陶孟和).....三五

丁、佛學書目.....(鄧高鏡).....四三

戊、On Some Divine metamorphoses.....(鋼男爵).....二六

一、價值哲學之研究.....(王鼎甲).....六三

二、西洋教育之進步.....(楊廉).....一〇一

三、機械論在近世哲學中的一種趨勢.....(羅倬漢).....一三五

四、印度思想的派別.....(陳寬蔭).....一五六

五、遊戲在教育上的意義

(楊世清) 一九三

六、述永康哲學——呂祖謙陳亮

(陳 鉉) 二〇九

七、宇宙人生問題

(張永善) 二二七

八、中國小學校的讀書問題

(趙憑鐸) 二五九

九、陰陽五行通釋

(李德鑑) 二七五

十、唯名與唯實兩派的異同

(張炳翼) 二九五

十一、孔子之人生態度與觀念

(焦士亨) 三〇一

十二、社會心理學家麥獨孤的本能學說

(謝星朗) 三一五

十三、行爲心理和意識心理是兩個獨立科學

(張世軫) 三二三

十四、良心自由責任是不是相關的進化的創造的

(牟震西) 三二七

十五、瑞士教育的近况

(周梅羹) 三三五

附錄

國立北京大學史略

一

本系略史

五

一九二五哲系同學錄

二一

一九二五哲系級友會說謝

二二

編者弁言

楊廉

—(言 弁 者 編)—

海天集之成因由於一九二五哲學系同學感於分別在即，非有紀念刊不可而作。發動的期間在十四年冬天。不過因為我們最初的計畫，只在表示紀念，對於論文並不重要，後來我們覺得全體同學已有畢業紀念刊，我們應當在普通紀念之外還加上共同研究的意義，因此把論文看得特別重。計畫改變，時間遂為之一延。論文收到之後，計算起來，經費三百餘元的印刷費，並且毫不美觀。我們不得不再變更計畫。增加教授論文，改印更白更好的紙，請北新書局代為出版。因此時間為之再延。我們這本海天集本來是表示臨別紀念的，那知道出版的時分，本級同學早已海角天涯了！

海天集得以出版，全賴我們的教授們為我們做文章，並捐款作印刷費；一九二五哲學系同學應當致誠懇的謝意，在校的哲系同學和已畢業的同學，特為我們作贈言，使我們有所遵循，也是本級同人所難忘懷的。

一九二五，九月，二十日。

—(-)—

—(果 天 海)—

—(二)—

海天集序

蔣夢麟

海)——
一九二五哲學系同學，今屆畢業之期，恐畢業之後，天涯海角，不能重得在校時整齊一堂共同研究的樂趣，特別刊行這本海天集以作紀念。

天 集
本校每屆畢業，同學必刊行同學錄以資紀念。同學錄取便檢查，篇幅有限，其中所記載者只畢業同學及教員姓名籍貫學系照片，及本校史略而已，內容略嫌簡單。海天集除具備同學錄中所有材料而外，尚有教員及同學論文，同學自傳及哲學系畢業同學近狀調查，哲學系史略等項。其體例比同學錄爲完密，其內容比同學錄爲豐富。尤爲特別的是論文和自傳。就自傳可以看出各人的個性與環境，就論文可以看出各人爲學用力的方面與學術的造詣。根據這兩點去看一個人，我們便容易認識他，容易永遠記憶他，或許還能測定他將來爲人爲學的傾向。這樣的紀念刊所含的意味比較更濃厚些。這樣的體例在本校歷來同學紀念刊中算是特別一格，足以影響將來紀念刊物體例的變遷。

序
北大哲學系實含心理，教育，哲學三組。教育去年始獨立成家，心理至今尙附屬哲學系內。此次哲學系畢業同學表面同隸哲學，實則各有專攻——有的專攻一組，有的兼攻二組而

略有偏重。故此次同學論文不外哲學心理教育範圍；教授論文亦同趨勢。又全書體例雖各項兼備，而論文實占全書篇幅十分之八。換言之全書十分之八專門討論哲學範圍的題目，間接表示紀念的意思，全書十分之二記載其餘各項，表示直接紀念的意思。這中間所含研究學術的空氣是很重的。在學校之時，師生友朋聚在一處，自然容易共同研究學術，一到畢業出校，不但海角天涯，再要聚集一堂研究學問，在機遇上勢所難能，且因為各人的境遇和遭逢，往往不能使大家都有研究學問的機會。學問的成功，不是三年五年的事，學問是終身的事業，是進步不止的，愈研究愈精深，愈精深愈覺不足，愈覺不足愈想研究——這種境况真研究學問的人多半有的，尤其是研究哲學。而能虛心的人，特別富有此種態度，也當特別具有此種態度。我希望畢業同學還要繼續的研究，還要師生友朋共同的研究。海天集雖說是表示紀念，實則表示共同研究學問的意思重得多。這不過是畢業後共同研究的起點，以後還當繼續不斷的去。這幾年來一般青年對於知識已有強烈的要求，知識界已經覺得知識之恐慌，錯誤與操襲的弱點已暴露於世了。非有一般人努力不斷地研究學問，實不足以應社會的要求。這一點是我們應當努力的。

畢達哥拉學派『金言』

馮友蘭譯

(The Pythagorean Golden words)

馮先生係從前本校哲學系畢業同學。遊美得博士學位，現任河南中州大學文理科主任。任。廉誌。

北京大學哲學系本年畢業同學，擬刊一論文集，以爲紀念。集中有畢業同學贈言一項；同學諸君，來書徵文。適譯有畢達哥拉學派『金言』一篇，卽以寄去，或亦與贈言之意，不無相合歟？此篇係由 Bakewell 之 Source Book in Ancient Philosophy 中所載之英譯本譯出；如有錯誤，祈讀者正之。

永生的神們，如法律所訂；

第一要尊敬，敬重誓言；

在尊貴的英雄及地下的豪傑之前

應致以相當之敬禮。

敬你的父母與親族，

於其餘的人中，以道德的標準，選擇友朋；

對於柔和的言語與美善的行爲要謙讓，

不可因些微的小犯而憎你的朋友。

忍你所能忍，因爲『可能』與『必要』緊相隣，

這些事你要知。

天

下邊幾樣，學習着去管理：

第一是胃，次則睡眠，情慾，與惱怒。

對於別人或你自己不要做一點卑劣的事情；

最要緊的是自尊。

——(集)——

作事與言語之中都要公平，

不要使你自己無思想的隨事變遷；

但是要知道死是一切之普通命運。

不要不合時的浪費你的金錢，像那下流的人，

然而也不要吝嗇。

在一切事情，中庸是最好的。

要作於你有利的的事情：在你作事以前，你要思想。

直到你默想了你一日之行爲之後，

不要讓你的困眼皮與睡相遇，

『我在什麼地方犯法？』

我已作什麼事情？

我避去什麼義務？——從頭想至末尾，

對於卑劣的行爲就悲哀，恐懼；對於好的行爲就喜悅。

要作這些事情，想這些事情，愛這些事情，
這些事情將把你放在如神的優越的路上，
近於他，給我們的靈魂以數目「四」者，恒久宇宙之源！
但是在作事以前，你要向神們懇求成功。

這些格言既已熟悉，你將知道

永不死的神們與有死的人們之規律，
一個事物，如何與其他一切事物分離，並且如何終歸於一：
你將要知道，如你應該知道，

宇宙無論在什麼地方是齊一的，
如此你將不希望希望以外的事，
亦不誤於真理。

要禁食我們所說的食物(註)，

且，你如求清洗與解放你的靈魂，

用判斷，且反省一切的事物，

坐於一切最好的思想上，如車之御者。

(註)畢太哥拉禁其徒食 *erythinus* (一種魚)，*melascurus* (一種海螺)，動物之

心及豆類。亞力士多德說：畢太哥拉有時亦禁食動物之魯及 *Mullet* (一種魚) (捉奧澤

尼著名哲學家傳記卷八第十八節) 他所以禁食豆類者，因為豆使胃脹，且大有動物的性

質。人不食豆，可使胃中有較好的秩序且使人睡時景象和平 (全上十九節)

得『好』(註)則喜，失『好』亦喜。

(註) *good* 此字意甚廣，如財貨名譽等皆為 *good*

對於鬼神所與人之病痛

—(海)

忍耐你的一部分，不要悻悻的怨恨。
醫治你所能醫治者；如愈，你相想：
『命運對於善人，絕不爲己甚。』

天

許多胆大，卑賤的話，振動人耳。
不要讓這些擾亂或阻滯你。
人說壞話，你謙遜的退讓。

—(集)

在每一舉動，觀察我次所說：
不要受別人的言語或行爲之影響，
去做或說于你不是頂好之事。
思而後行，以免做出愚事。
因爲草率的動作和言語，均是卑劣之特徵；
但勇猛的去做不致有悔之事。

勿行你所不知者，常相當的學習。

如此你的生活將充滿了愉快。

不要忽略你的身體之健康；

飲，食，動作，須有節。——

吾所說有節，即不引來苦難之程度。

過一清潔簡單式之生活，

慎勿有可以引起忌恨之動作。

以後，若你離開你的身體，

你乘而升于自由的『以太』，你將不死，

一個不死的神——永非有死的。

十四年四月，於開封。

—(集

大

海)—

從譯本裏研究佛教的禪法

胡適

A, 古代翻譯的習禪諸書

古代翻譯的禪法書，舉其重要的，約有這些：

(1) 道地經一卷，『天竺須賴拏國三藏僧伽邏利，漢言衆護，造』。後漢安息國三藏安世

高^(148 170)譯。凡七章。(暑六)

(2) 大安般守意經一卷，安世高譯。舊錄作一卷；今縮藏收的乃是康僧會與陳慧注義本，

注文與經文混合，故分二卷。(宿五)

(3) 禪行三十七品經一卷，安世高譯。(宿八)

(4) 禪行法想經一卷，安世高譯。(宿八)

安世高尚有大小十二門經各一卷，也是禪書，今佚

(5) 小道地經一卷，後漢支曜^(約185)譯。(暑六)

(6) 禪要經一卷。(在後漢錄)(暑六)

(7) 修行道地經七卷，衆護造，西晉三藏竺法護譯。凡七卷，三十七章。(跋作六卷二十七

品，今本有七卷三十章，而目只有二十九章。南條文雄云，末三品依法華經。

序題『瑜迦遮復彌經，晉名「修行道地」。

跋言太康五年 (284) 二月二十三日譯成。又言罽賓文士竺候征費此經本來至敦煌；月

支菩薩沙門法護于此相值，共譯之。

南條注此經名 Karyāṅga bhūmi Sūtra，與序題不合，疑有誤。

(8) 坐禪三昧法門經二卷，僧伽羅剎造。姚秦鳩摩羅什 (402-412) 譯，(暑六)

(9) 禪法要解經二卷，鳩摩羅什譯。(暑六)

(10) 思惟略要法一卷，鳩摩羅什譯。(暑六)

(11) 菩薩訶色欲法一卷，鳩摩羅什譯。(暑六)

(12) 禪秘要法經三卷，鳩摩羅什譯。(宿五)

首行有『後秦弘始年……譯』。

(13) 修行方便禪經四卷，東晉佛陀跋陀羅在廬山譯。(約410) 慧遠作序。(藏八)

序尾另一行云：『庾伽遮羅浮迷，譯言修行道地。』此與修行道地經序題可以參看，

原名當是

Yogācāra-bhūmi-Sāstra, 南條擬原名爲 Dhyāna-Sūtra, 是錯的。

(14) 五門禪經要用法一卷，『佛陀蜜多撰，宋罽賓三藏曇摩蜜多 (424-440) 譯。(暑六)』

(15) 治禪病秘要法二卷，宋居士沮渠京聲譯。跋言孝建二年 (455) 譯成。(宿五)

(16) 正法念處經七十卷，元魏婆羅門瞿曇般若流支譯。(宿一—四)

序言『起自興和，歲陽玄默；終於武定淵猷之年。』(542-543)



B, 古代所謂『修行道地』。

我們現在研究古代所謂『禪法』是些什麼東西，應該用敦煌關中廬山三處所出的禪經作研究資料；三世紀以前所譯的禪書太簡單了，不能應用。

坐禪三昧經說五門對治法，我們用作禪法的綱要：

- (1) 多嬖欲人，不淨法門治。
- (2) 多瞋恚人，慈心法門治。
- (3) 多愚痴人，思惟觀因緣法門治。
- (4) 多思覺人，念息法門治。

(5) 多等分人，念佛。法門治。

『等分』二字不明，辭典也沒有說明。細看文義，似是指那些兼有姦欲，瞋恚，愚痴，思覺各病，成分略相等的人。經文又言『治等分行及重罪人求索佛，如是人等當教一心念佛三昧。』故知『等分』是兼有上種種病的重病。

灑 灑 灑

先說『不淨觀』。

禪經云：

修行愛欲增，應往至冢間，取彼不淨相，還來本處坐。所見諸死屍，我身亦復然。一心內觀察，如彼冢間相。彼爲我作證，由是得真實。已得真實相，不復起邪念。(卷

三第九)

這是很淺近的說法。又如教人觀察

從。足。至。髮。不。淨。充。滿。：髮毛爪齒，薄皮厚皮，血肉筋脉骨髓，肝肺心脾腎胃，大腸小腸，屎尿涕唾汗淚，垢坩膿腦胞膽痰水，微膚脂肪腦膜，身中如是種種不淨。(三昧

經上)(此名三十六不淨)

不淨觀爲印度宗教的一個發明；其說有粗有細，粗者略如上說；細者分析人身一切骨節，筋脉，九十九萬毛孔，每一毛孔內八萬侵食細蟲，——這樣分析，不是爲生理及醫學，乃是要人了知人身不淨，『生死內外，都是不淨。』禪經云：

五欲亦五壞，隨病而對治；相對眞實相，修行正觀察。『色變』若『離散』，『威儀容止滅』，『羸朽』及『糜碎』，是名五種壞。此則自身中，無量諸境界；修行正憶念，悉能得自在。

不淨觀有時發生厭患，便可用『淨觀』對治，使人于不淨中看出淨相，『除肉觀骨』，『白骨流光出』，以至于『種種微妙色』，『處處莊嚴現』。

禪經說：

佛說不淨念，一切諸種子。世尊說貪欲，利入深無底；正受對治藥，當修厭離想。一切餘煩惱，悉能須叟治。(卷三，十一，)

次說慈心法門。修行道地經云：

修行道地建大弘慈，當何行之？

此經在別處(第八)說慈有四品：

設修行者在于暑熱，求處清涼，然後安隱；在冰寒處，求至溫暖，然後安隱；如飢得食，如渴得飲，如行遠路疲極困甚而得乘車，然後安隱；……執心不亂，所可愛敬，親親恩愛，父母兄弟妻子親屬朋友知識皆令安隱；一切衆生諸苦惱者，亦復如我身得安隱；十方人民，悉令度脫，身心得安。欲使二親宗族中外悉得安隱。次念凡人等加以慈。普及怨家，無差特心，皆令得度，如我身安。(第六)

一曰父母宗親；二曰中間之人無大親疎；三曰凡人衆庶；四曰護于怨家，仁心具足。修行道地經有『忍辱』及『棄加惡』二品，與『慈心法門』有關，附錄于此：

設使有人搗罵行者，爾時修道當作是觀：

所可罵言，但有音聲；諦惟計之，皆爲空無，適起卽滅。譬如文字，其名各異，一計字。無有罵聲。……譬如夷狄異音之人雖來罵我，譬如風響，是聲皆空。(忍辱品

十三)

假使行者坐於寂定，人來搗捶，刀杖瓦石以加其身，當作是觀：名色皆空，所捶可捶，悉無所有，本從何生？誰爲瞋者？向何人怒？(棄加惡品十四)

次說思惟法門。思惟是觀因緣。十二因緣之觀省，分爲三步：

若初習行，當教言：生緣老死，無明緣行；如是思惟，不令外念。

若已習行，當教言：行緣識，識緣名色，名色緣六入，六入緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有；如是思惟，不令外念。

若久習行，當教言：無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六入，六入緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老死；如是思惟，不令外念。（三昧經

上）



次說安那般那三昧法門，卽數息門。安那(āna)是入息，般那(pana)是出息。亦譯爲安般。三昧經也分三步。

若初習行，當教言：一心念數入息出息，若長若短，數一至十。

若已習行，當教言：數一至十，隨息入出；念與息俱，止心一處。

若久習行，數，隨，止，觀，轉觀清淨。

禪經分「數，隨，止，觀」四步。上文第一步「數一至十」即是數。第二步「隨息入出，念與息俱，止心一處」即是「隨，止」兩步。第三步即是四步合修。羅義與羅什皆以「止觀」為一步，而以「還淨」為最後一步。

數息甚易明，不須細說。

「隨」者，禪經云

內外出入息，去則心影隨。……修行出入息，隨到所起處。

原注云：

出入息所起處同在臍。

隨只是「念與息俱」，跟着氣息，跟到他所到處。

「止」者，「止心一處」；禪經云：

安止極風處。

原注云：

極上下風際。

風即是氣息。

『觀』者，禪經云：

修行止住已，種種觀察風。

諸書說『觀』，各有長處，不易合在一塊。修行道他經云：

修行者已得相隨，爾時當觀；如牧牛者，住在一面，遙視牛食；行者若茲，從初數息，至後究竟，悉當觀察。

此即是『止觀』，近于禪經所謂『止』。道地經接着說：

修行者已成于觀，當復還淨；如守門者，坐于門上，觀出入人，皆識知之；行者如是，繫心鼻頭，當觀數息，知其出入。(二十三)

此即羅什所謂『轉觀清淨』，即禪經所謂『觀』。

禪經分『止，觀』二事甚明白。他說：

修行觀若增，制之令以止。修行若止增，起之令從觀。(第五)

又說：

出。息。入。息。時。正。觀。無。常。相。息。法。次。第。生。展。轉。更。相。因。乃。至。衆。緣。合。起。時。不。暫。停。當。知。和。合。法。是。性。速。朽。滅。法。從。因。緣。起。性。羸。故。無。常。一。切。衆。緣。力。是。法。乃。得。生。虛。妄。

無堅固，速起而速滅。……

修行如是觀，此則決定念。譬如運行天，息變疾于彼。決定無常想，修行趣涅槃。……

……

於息能覺了，具足衆苦相。如是諦思惟，說名為決定。(第七)

修行道地經于數息品之外，也另有觀品，也是以無常一念為王。(第二十四) 觀品列舉『五

十五事』，明『身則本無』。如云：

是身為聚沫不可手捉；是身如海，不厭五欲；是身如江，歸于淵海，趣老病死；是身如糞，明智所捐；是身如沙城，疾就磨滅；……

觀品又云：

修行者當以四事觀其無常：

一曰，所生一切萬物皆歸無常。

二曰，其所興者無有積聚。

三曰，萬物滅盡，亦不耗滅。

四曰，人物悉歸敗壞，亦不盡滅。

頌曰：

人物雖有生，不積聚，不滅，

亦不捨衆形；雖沒而不滅。

雖終相連續，皆從四因緣。

觀萬物如是，超越度終始。

佛教本重智慧，故『觀』爲極重要的一步。數息法門中所謂『觀』，範圍尙小；因息而推知萬法無常，便不止『如守門人坐於門上觀出入人』的觀法了。

梵文 Samatha，譯言止，Vipasyana，譯言觀。大乘義章十曰：『守心住緣，離於散動，故爲止；止心不亂，故復名定。……於法推求簡擇，名觀；觀達稱慧。』後來天台宗用『止』來包括數息法門的前三步，用『觀』來指後一步，而推廣『觀』義，包括智慧思惟。天台宗又有『六妙法門』：一數，二隨，三止，四觀，五還，六淨。這是強分道地經，四步爲六步：還是『反本還源』，淨是『體識本性清淨』。

次說念佛法門。三昧經分三步：

若初習行，令往觀佛像，相相明了，一心取持，還至靜處，心眼觀佛像，令意不轉；繫念在像，不令他念。……如是不已，心不散亂，便得心眼見佛像相，光明如眼所見，無有異也。

是時當更念佛初降神時震動天地，有三十二大人相，八十種小相；以至後來成正等覺，初轉法輪，……得至涅槃，佛身如是，感發無量。專心念佛，不令外念……如是不亂，便得見一佛，二佛，乃至十方無量世界諸佛色身——以心想故，皆得見之。既得見佛，當復念佛功德法身，無量大慧，無崖底智，不可計德。……爾時復念……無量盡虛空界皆悉如是。……爾時惟觀二事 虛空佛身及佛功德，更無異念，心得自在，意不馳散，得成念佛三昧。

念佛法門大概是晚出的。然而這裡的念佛還與淨土一派不全同。這也是可以注意的。



以上述五法門，完了。次說習禪的結果，所謂『四禪』的境界。

(1)初禪 行者河棄愛欲，滅斷欲火，一心精勤信樂，令心精進，意不散亂；觀欲心厭，除結惱盡，得初禪定。(三昧經下) 初禪相有多種，如空，明，定，智，善心，柔軟，喜，

樂，解脫，境界相應等，是爲十功德。(辭典八〇九)

(2) 二禪 初禪得力于『思力』居多，如不淨觀，慈心觀，念佛三昧皆是。此等名爲『覺，

觀』，『因善覺觀，而生愛著』，故已得禪者，當除却覺觀，始可入第二禪。要解云：

覺觀惱亂，如人疲極安眠，衆音惱亂。……覺觀亂心，如風動水。……無覺無

觀，定生喜樂，入於二禪。……以無覺觀故，內心清淨，如水澄淨，無有風波；星

月諸山悉皆照見。如是內心清淨，故名賢聖默然。……定生喜樂，妙勝初禪。

(3) 三禪 二禪已除覺觀，還有喜心。要解云。

得二禪大喜，喜心過差，心變着喜，生諸結使。以是故，喜爲煩惱之本。……喜是

悅樂，甚爲利益，滯着難捨。以是故，佛說，捨喜得入三禪。……復次，喜爲繼

樂，今欲捨粗樂而求細樂，故言離喜更入深定，求異定樂。……第三禪身受樂，世

間最樂無有過者。

Eliot (I.314) 譯喜爲 joy, 樂 (Sukham) 爲 Ease。

(4) 四禪 三禪捨了喜，還有樂在。第四禪就連樂也去了。要解云：

行者依於涅槃樂，能捨禪樂。……若比丘斷樂斷苦，先滅憂喜，不苦不樂，謹念清

淨，入第四禪。……第四禪名為真禪，餘三禪者方便階梯。是第四禪譬如山頂，餘三禪定如上山道。是故第四禪佛說為不動處，……又名安隱調順之處。譬如善御調馬，隨意所至。

要解云：

行者得此第四禪，欲行四無量心，隨意易得；欲修四念處，修之則易；欲得四諦，疾得不難；欲得六通，求之亦易。

我們依此次第，說明禪法的功用。

什麼叫做四無量心？

一者慈無量，

二者悲無量，

三者喜無量，

四者捨無量。

慈無量心與前面說的慈心觀略同。禪經第十四云：

……於一切衆生起法饒益心，修三種慈：廣大慈，極遠慈，無量慈；捨除顛礎，住仁愛心，隨其所應，功德善根，一切佛法，皆悉與之；謂與種種法樂，修種種慈：先與在家樂，次與出家樂，次與禪定正受樂，次與菩提樂，次與寂滅樂。

要解云：

念一城衆生，願令得樂；如是一國土；一閻浮提，四天下，小千國土，三千大千國土，乃至十方恒河沙等無量無邊衆生，慈心遍覆，皆願得樂。

悲與慈有分別。禪經云：

饒益衆生，說明慈心；除不饒益，說名悲心。……若先觀衆生受無量苦，起除不饒益心，然後見衆生除不饒益；除不饒益已，受種種樂，——非與樂也。是名悲心。

喜無量者，禪經云：

修行於慈境界，以……一切功德饒益衆生；見一切衆生得法樂已，其心歡喜，……

念言快哉，永使安樂。

捨無量者，禪經云：

謂平等清淨，離苦樂相。

灑 灑 灑

什麼叫做四念處？四念處又名四空定，又名四無色定。Eliot 譯爲四種 Franceso。

(1) 空爲邊處，又名虛空處，又名初無色定。要解云：

……離一切色相，得入虛空處。

又云：

行者繫心身內虛空，所謂口鼻咽喉眼耳胸腹等，既知色爲衆惱，空爲無患，是故心樂虛空。若心在色，攝令在空，心轉柔軟。令身內虛空漸漸廣大，自見色身如藕根孔。習之轉利，見身盡空，無復有色。外色亦爾。內外虛空同爲一空。是時心緣虛空，無量無邊，便離色想，安隱快樂；如鳥在瓶，瓶破得出，翱翔虛空，無所觸礙。是名初無色定。

這篇文章真是妙文，故全引之。

(2) 識無邊處，又名識處。要解云：

行者……知是心所想虛空欺誑虛妄，先無今有，已有還無；既知其患，是虛空從識

而有。謂識爲真，但觀于識，捨虛空緣。習于識觀，漸見識相相續而生，如流水燈焰，未來，現在，過去識識相續，無邊無量。……是名無邊識處。

(3) 無所有處。要解云！

行者得識處已，更求妙定，觀識爲患，……觀識如幻虛誑，屬諸因緣，而不自在；有緣則生，無緣則滅；識不住情，亦不住緣，亦不住中間；非有住處，非無住處；識相如是。……行者如是思惟已，得離識處。……虛空虛誑，識相亦爾。……空無所有，是安隱處。作是念已，卽入無所有處。

虛空處與無所有處有何差別？答曰，前者心想虛空爲緣，此中心想無所有爲緣。是爲差別。

(4) 非想非非想處。要解云

行者作是念：一切想地，皆粗可患，如病，如瘡，如箭。無想地則是痴處。今寂滅微妙第一處，所謂非想非非想處。如是觀已，則離無所有處想地，則入非有想無想處。是中爲有想，爲無想？答曰，是中。有想。……此地中想微細不利，想用不了（想的作用不大了），故不名爲想。

要解又謂無所有處屬想，非想非非想處屬行。五陰之中，『行』最難說。俱舍論云。『行名造作』；大乘義章三說『內心涉境』為行。這樣看來，行是內心的造作 (Mental construction)。



四。諦即『苦，集，滅，道』四諦。我們不用細說了。

五。神通或六神通，皆是第四禪的效果。今舉五神如下：

(1) 神境通 (巴利文 *iddhi*)，又名如意通，又名變化神通。

(2) 大耳通。

(3) 他心通。

(4) 宿命通。

(5) 天眼通。

神境通又分四種：

(1) 身飛虛空，如鳥飛行。

(2) 遠能令近。

(3) 此滅彼出。

(4) 猶如意疾。

今試舉要解說明飛行的一段，作一個例。

人身雖重，心力強，故身飛虛空。……若行住于第四禪，依四如意分，一心攝念觀身，處處虛空如藕根孔，取身輕疾相；習之不已，身與心合，如鐵與火合，滅身粗重相，但有輕疾身。

五神通是一種印度古來的迷信。釋迦牟尼自己大概也相信這種神通的可能，他的大弟子之中便有以如意通著名的。四阿含中也提及各種神通。佛教入中國後，這種迷信常見於各種記載之中。各種僧傳裏常有其事；小說雜記裡更多了。非佛家的宗教也往往受他的影響，如抱朴子記墨子五行記有變化的幻術；又如儒家記邵雍死時能聞遠處人談話，那也是一種天耳通。

我們現在可以總括的討論古代禪法的基本性質了。修行道地經云：

何謂修行？云何謂行？

謂能順行修習遵奉，是為修行。其修及習是謂為行。何謂修行道？專精寂道是為修行。

道。(一)

又云：

其修行者計有三品：一曰或身行道而心不隨，二曰或心行道而身不從，三曰修道身心俱行也。(八)

結跏趺坐，不動如山，而其心迷散，是第一類。心性調和而身不端坐，是第二類。『身坐端正，心不放逸，內根皆寂，亦不走外隨諸因緣』，是第三類。此名『身心相應』。『瑜伽』本義爲相應，謂身心相應也。

修行道地經的勸意品(九)寫一個擊鉢大臣的故事，說修習心不放逸的效用。這個故事最有文學意味；不但是一種哲學的寓言，故我摘抄在這裏，作這篇記載的結論：

昔有一國王，選擇一國明智之人以爲輔臣。爾時國王設權方便無量之慧，選得一人，聰明博達，其志弘雅，威而不暴，名德具足。王欲試之，故以重罪加於此人；勅告臣吏盛滿鉢油而使擊之，從北門來，至於南門，去城二十里，園名調戲，令將到彼。設所持油墮一滯者，便級其頭，不須啟問。

爾時羣臣受王重教，盛滿鉢油以與其人。其人兩手擎之，甚大愁憂，則自念言：其油

滿器，城里人多，行路車馬觀者填道；……是器之油擊至七步尙不可詣，况有里數邪？

此人憂憤，心自懷據。

其人心念：吾今定死，無復有疑也。設能擊鉢使油不墮，到彼園所，爾乃活耳。當作專計：若見是非而不轉移，唯念油鉢，志不在餘，然後度耳。

於是其人安行徐步，時諸臣兵及衆觀人無數百千，隨而視之，如雲興起，圍繞太山。……衆人皆言，觀此人衣形體舉動定是死囚。斯之消息乃至其家；父母宗族皆共聞之，悉奔走來，到彼子所，號哭悲哀。其人專心，不顧二親兄弟妻子及諸親屬。心在油鉢，無他之念。

時一國人普來集會，觀者擾攘，喚呼震動，馳至相逐，躡地復起，轉相登躡，間不相容。其人心端，不見衆庶。

觀者復言，有女人來，端正姝好，威儀光顏一國無雙；如月盛滿，星中獨明；色如蓮華行於御道。……爾時其人一心擎鉢，志不動轉，亦不察觀。

觀者皆言，寧使今日見此女顏，終身不恨，勝於久存而不睹者也。彼時其人雖聞此

語，專精擊鉢，不聽其言。

當爾之時，有大醉象，放逸奔走，入於御道，……舌赤如血，其腹委地，口唇如垂；行步縱橫，無所省錄，人血塗體，獨遊無難，進退自在，猶若國王，遙祝如山；暴鳴哮吼，譬如雷聲；而擊其鼻，瞋恚忿怒。……恐怖觀者，令其馳散；破壞兵衆，諸象奔逝。……

爾時街道市里坐肆諸賣買者，皆遽，收物，蓋藏閉門，畏懷屋舍，人悉避走。又殺象師無有制御，瞋或轉甚，踏殺道中象馬，牛羊，豬犢之屬；碎諸車乘，星散狼籍。

或有人見，懷振恐怖，不聽動搖。或有稱怨，呼嗟淚下。或有迷惑；不能覺知；有未著衣，曳之而走；復於迷誤，不識東西。或有馳走，如風吹雲，不知所至也。……彼時有人曉化象咒，……即舉大聲而誦神咒。……爾時彼象聞此正教，即捐自大，降伏其人，便順本道，還至象廐，不犯衆人，無所燒害。

其擊鉢人不省象來，亦不覺還。所以者何？專心懼死，無他觀念。

爾時觀者擾攘馳散，東西走故，城中失火，燒諸宮殿，及衆寶舍；樓閣高台現妙觀

巍，展轉連及。譬如大山，無不見者。烟皆周遍，火尙盡徹。……

火燒城時，諸蜂皆出，放毒齧人。觀者得痛，驚怪馳走。男女大小面色變惡。亂頭衣解，寶飾脫落；爲烟所熏，眼腫淚出。遙見火光，心懷怖懍，不知所湊，展轉相呼。父子兄弟妻息奴婢，更相教言，『避火！離水！莫墮泥坑！』

爾時官兵悉來滅火。其人專精，一心擎鉢，一滯不墮，不覺失火及與滅時。所以者何？秉心專意，無他念故。

……

爾時其人擎滿鉢油，至彼園觀，一滯不墮。諸臣名吏悉還王宮，具爲王說所更衆難，而人專心擎鉢不動，不棄一滯。得至園觀。

王聞其言，歎曰，『此人難及，人中之雄！……雖遇衆難，其心不移。如是人者，無所不辦。……』其王歡喜，立爲大臣。……

修行道者，御心如是一。雖有諸患及嬖怒癡來亂諸根，獲心不隨，攝意第一。……頌曰：

如人持油鉢，不動無所棄。

妙慧意如海，專心擎油器。

若人欲學道，執心當如是。……

有志不放棄，寂滅而自制。

人身有病疾，醫藥以除之。

心疾亦如是，回意止除之。

心堅強者，志能如是，則以指爪壞雪山，以蓮華根鑽穿金山，以鋸斷須彌寶山。……

……有信精進，質直智慧，其心堅強，亦能吹山而使動搖，何況而除嫪怒癡也？……



我們讀了這個極美的故事，忍不住要引宗門武庫裏的一條來做個比較：

草堂侍立晦堂。晦堂（黃龍寶覺禪師，名祖心）舉風幡語問草堂。草堂云，『迥無入

處』。晦堂云：『汝見世間貓捕鼠乎？雙目瞪視而不瞬，四足踞地而不動；六根順

向，首尾一直，然後舉無不中。誠能心無異緣，意絕妄想，六窗寂靜，端坐默究，萬

不失一也』。

答某君論判斷二成分說

陳大齊

—(說 分 成 二 斷 判 論 君 某 答)—

在傳統的邏輯裏，大都採用判斷三成分說，近時邏輯學者詳細研究判斷底性質，覺得三成分說實有不可通的地方，於是想改用二成分說來替代。故邏輯學者之所以採用二成分說，無非爲欲適合判斷底性質，闡發判斷底真相。至於採用了二成分說，足以免除謂詞範疇變更的弊病，還不是二成分說底主要優點。因爲若只採用二成分說，而不更採他種新說以爲之助，則仍然免不了這種弊病。舊說之所以重視系詞，承認其爲主謂二詞以外的一個獨立成分者，因舊說認主謂二詞本爲兩個不相連結的概念，必待系詞底牽合，始能連結而成判斷。例如有『硫磺』和『黃』兩個概念於此，『硫磺』指一物，『黃』指一色，本來沒有關係，必待系詞『是』字把『黃』牽合到『硫磺』上去，於是才成了一個判斷：『硫磺是黃的』。舊說因系詞有如此重大的功用，故認牠爲一個獨立的成分。但這種看法實在是錯誤的，實在是誤解了主詞謂詞底性質的。主詞之所以爲主詞，以其對謂詞而言，謂詞之所以爲謂詞，則又以其對主詞而言。若主詞和謂詞是兩個絕無關係不相連結的概念，則只是兩個絕無關係不相連結的概念而已，主詞便不得謂爲主詞，謂詞也不得謂爲謂詞。主詞謂詞本不是絕對的，只

是相對的。沒有一個概念，自其本身性質上講來，該做主詞或該做謂詞的。同是這一個概念，在甲判斷中為主詞，在乙判斷中可以為謂詞。主詞謂詞是依其在判斷中所佔位置，在判斷中所營作用而得名的。為他所謂，則為主詞，用以謂他，則為謂詞。故只是在判斷中，方有主詞謂詞；若離開了判斷，則成了兩個無關係的概念，不得再稱主詞和謂詞。所以既稱某二概念為主詞謂詞，便是已經承認牠們兩在之間有一種關係——所謂能謂底關係，簡言之，可稱論謂關係。此種論謂關係存於主詞謂詞之間，並非存於主詞謂詞之外。此種論謂關係為主詞謂詞間所必不可缺的關係，萬一不具，便失了主詞謂詞底功用，而不得復稱主詞謂詞。故既稱某二概念為主詞謂詞，則已承認此二概念間有論謂關係；既經有論謂關係；則又何待系詞為之媒介，為之牽合，而後才能聯成一個判斷呢？若謂必待系詞底牽合，而後主詞謂詞才能連結起來，造成判斷，則不啻已經取消了主詞謂詞底資格。故系詞底牽合作用和主詞謂詞所本有的功用是不相容的。故三成分說以主謂二詞為本無關係，必待系詞底牽合而後始能連結，實在可說是誤解主詞謂詞底性質了。主詞謂詞之間本有關係；主詞是所謂，謂詞是能謂；既有關係，不待牽合。主詞謂詞既不待牽合，系詞便無用武之地，不足為判斷底成分了。故二成分說只承認主詞謂詞二成分，而不承認系詞之亦為成分。二成分說以為系詞底作

用已存於主詞謂詞間所固有的論謂關係中，不得另行提出來說。若另行提出來，且謂為成分之一，則不但毒蛇添足，且足以湮沒主詞謂詞底真相。至於判斷中所常用的『是』字，即普通所認為系詞者，應歸入謂詞之中。例如有『這朵花是紅的』一判斷，則『這朵花』是主詞，『是紅的』便是謂詞。由此看來，近時學者之所以採用二成分說，實在是見於三成分說底不妥當。

二成分說和內在說似乎並沒有連帶關係，這兩種主義似乎不能混為一談。採用二成分說而同時採用內在說的人誠然很多，但不能說：採用了二成分說，便不能不採用內在說。一方面採用二成分說，他方面却採用從屬說或其他主義，似乎也是可能的。例如在『這朵花是紅的』判斷中，二成分說以『這朵花』為主詞，以『是紅的』為謂詞，只承認此二詞為判斷底成分，而不承認更有其他的成分。但二成分所主張的至此而止。至於此主詞謂詞之間，究竟是內在關係呢，還是別的關係，二成分說似乎並沒有堅決地斷定。以概念底內容為主，外範為從，且不願矯揉造作地變更謂詞底範疇，又不願把主詞謂詞底職責弄得不清不白的人，自不免傾向於內在說，而以謂詞為主詞底特徵。但若一方面雖採用二成分說，而他方面却欲遵從別的主義，以主詞謂詞為有非內在關係，則似乎也極有主張的餘地。在我們採用內在說的人

看來，採用了二成分說，則採用內在說，似乎更覺自然些，但也不能要求採用二成分說者之必不可採用其他學說。故我以為二成分說和內在說似無連帶關係，且不能混為一說。

來書以為採用了二成分說，則於易質，易位及講周延問題時，均感到困難，宏論卓見，啟我實多。不過愚見以為這些困難，有的不成問題，有的可借別的途徑，以資解脫。茲分別論列如下。

(一)易質 採用二成分說，於易質時，似乎別無困難。採用三成分說者可以把判斷易質，採用二成分說者也同樣可以易質。所不同者：三成分說者既把系詞易質，復把謂詞易質，分為兩層手續，二成分說者則但把謂詞變易而已。如易『S是P』為『S不是非P』，三成分說者既易『是』為『不是』，復易『P』為『非P』，而二成分說者則但將『是P』易為『不是非P』。若謂分『P』與『非P』為兩極，以賅一切，似較便於理解，此則與三成分說二成分說似無關係。二成分說亦可分『是P』與『非P』為兩極，而使『是P』等於『不是非P』。即使採用內在說，似亦無甚困難。內在說以謂詞為主詞底特徵，亦不妨分特徵為『是P的』與『非P的』；『是P的』與『非P的』互相矛盾，則『是P的』當然等於『不是非P的』，而『非P的』當然等於『不是是P的』。或有難者曰：易『雪是不黑的』為『雪

不是黑的』時，三成分說者既易系詞，復易謂詞，還像一種推理，至於二成分說者，僅易謂詞，則不過把謂詞底字面掉換一下，似乎算不得推理。此種非難似乎有理，但亦無關重要。因為易質能不能算是推理，本來已經成問題了。傳統的邏輯上認易質為直接推理底一種，但近時學者中，有人主張，直接推理簡直不是推理，不過是言語表現上的變換，不過是把不同的字面解釋原來的判斷罷了。他種直接推理或尚不至於此，至少對於易質作用是可以如此主張的。易質不過換一句同義異形的話來說說：絲毫推不出新義來。

(二)易位 採用了二成分說，於易位時，確實感到一種困難；若再採用內在說，則更覺困難了。主詞謂詞，職責分明，今忽把牠們倒過來，易主詞為謂詞，易謂詞為主詞，似乎太無意義。誠然，某一概念做了某判斷底謂詞，並不因此不能做另一判斷底主詞。但這只是就兩個不相關的判斷而言。若用推理的手段，倒置主謂二詞，以推出一個新判斷來，實在不成意義。所以從內在的二成分說看來，易位是不可能的。但此所謂易位不可能者，不過謂易位底名稱不妥，不能由倒置主謂而推出一新判斷來，却並不抹煞由『凡S是P』可以推論出『若干是P者是S』這件事實。換句話說：即對於這件事實，想用另外一種理論來說明，而不用易位這種理論。Paender 雖是一個主張三成分說的人，但他關於易位的說法，我們却大

可借用來，以解脫內在的二成分說所感到的困難。傳統的邏輯裏有易位和質位並易兩種直接推理，他把這兩種推理混合起來，然後再行分類。今有『S是P』於此，我們(一)可問：關於有與S同樣情形的事物，可從『S是P』裏推論出怎樣一個判斷來？(二)又可問：關於有與S相反情形的事物，可從『S是P』裏推論出怎樣一個判斷來？『S是P』這個判斷，在普通講來，但言S有P特徵，S得以『是P』為謂詞，或P內在於S，並不禁止S以外的他事物也有P特徵，也得以『是P』為謂詞。易言之：『S是P』並不拒斥『T是P，N是P……』。例如『雪是白』並不拒斥『白馬是白，白紙是白……』。T，N等可與S同是P，故是P者不僅S。是P者既不僅S，故只有若干是P者是S了。於是從『S是P』內推論出一個『若干是P者是S』的新判斷來。如此說來，此種推理並不由倒置主謂二詞而得，却是自S底內容推定同有或同不有此內容者底外範。是從意義上推論，並不是純從形式上推論。依此種說法，則不論『S是P』是A E I O中那一種判斷，其所得結論都是一個I判斷：『若干是P者(或不是P者)是S』，如下表：

原判斷	推理所得判斷	舊邏輯上所用名稱
S a p	P i s	易位

S e P ——— P' i S ——— 質位並易

S i P ——— P i S ——— 易位

S o P ——— P' i S ——— 質位並易

其次復問：有與S相反情形者怎樣？『S是P』若真，則不是P者將如何？『S是P』，即言S有P特徵。P既為S底特徵之一，則缺了P，必不能成S。故S既是P，則那些不是P的必不能是S。因此從『S是P』裏必然地可以推論出『凡不是P者不是S』來。若原來的判斷是『S不是P』——S既不能有P特徵，則凡有P特徵者必不能是S了。關於四種判斷的推理結果應如下表：

原判斷	推理所得判斷	舊邏輯上所用名稱
-----	--------	----------

S a P	—— P' e S	—— 質位並易
-------	-----------	---------

S e P	—— P e S	—— 易位
-------	----------	-------

S i P	—— P' y S	—— 無
-------	-----------	------

S o p	—— p y S	—— 無
-------	----------	------

在舊邏輯裏，I與O本不能有第二表中所列的推理，但若採用 Hamilton 等底說法，則也

可推出第二表中的結果來。至於這種說法是否正當，現在姑置不論，此地只把可有的結果排列出來罷了。如上所述，舊邏輯裏的易位，在內在的二成分說看來，不是易位，却是另一種推理。若要給牠一個名稱，或可借用因明上的話，稱第一表中的推理爲同品推理，稱第二表中的推理爲異品推理。

(三)周延 講到周延問題，似乎算不得是二成分說底困難。上面說起過，二成分說和在說並沒有連帶的關係，二成分說和從屬說似乎也有合作底可能。只要二成分說能從外範看，不從內容看，且能把主謂二詞看作屬於同一範疇，有互相覆屬底關係，便可從容講之謂二詞底周延不周延，別無障礙，也可以不感到什麼困難了。若二成分說而採用內在說，從內容方面來看，則於講周延問題時，確乎感到多少困難。在傳統的邏輯裏，周延問題誠然重要。我們現在試看看，其所以重要究竟在什麼地方。易言之：即講了周延問題，有什麼用處。我們知道，傳統的邏輯裏所講的周延不周延，很是人爲的，牽強的，偏於形式而不顧事實的。所以就概念而論，傳統的邏輯裏所講的周延問題很多缺點。這些缺點姑置不論，現在專就其應用而言，其應用處全在推理中，即在直接推理中的易位和定言的三段推理等。在傳統的邏輯看來，若不預備概念底周延和不周延，則這些推理幾乎無從講起，這些推理底流弊

幾乎無從防起。易位規則中的一條說：原來沒有周延的概念，易位後也不許周延。這確乎是易位推理底重要規則。但如上所述，易位這種名稱爲我們所不取，我們已用別種理論來解釋這些推理，而且解釋時也不必借助於周延問題。故周延問題已經失去了一處應用的地方，即已喪失了一部分的重要了。在定言的三段推理中，周延問題底用處是：(1)前提中未經周延的名稱不得在結論中周延，(2)中詞在前提中至少須周延一次。這兩條確也是重要的規則。但在內在說看來，似乎也可應用別的規定，達到同樣的目的。就第一格而論，內在說所設的規則，一曰：謂詞底謂詞間接亦爲主詞底謂詞，二曰：不做該謂詞底謂詞者亦不爲主詞底謂詞。凡推理而能合於此兩規則的，皆能成立，否則皆不能立。A E E在第一格，即傳統的邏輯所認爲大詞不應周延而周延者，故不能成立。而在內在說看來，主詞與謂詞間沒有內在關係，則謂詞底謂詞與主詞間能否有內在關係，不可得知——不合上二規則，故亦不能成立。此就大詞言，周延似可不必講，再就小詞言，亦復如是。例如A I A在第一格，是小詞不應周延而周延者，不能成立。今若以『若干』等字樣爲量的附屬詞，而認『若干S』爲一個概念，則在結論中當然不得不仍爲『若干S』。若結論中忽易『若干S』爲『一切S』，是顯然有了四名，不能成立了。故就小詞言。周延問題似亦可不講。再次就中詞言。在第一格內，大

前提必是 A 或 E。因為 S 既是 M，倘然是 M 者，不是全部是 p 或非 p，則無從下結論。故第一條底大前提必是徧舉（全稱）的。大前提既必徧舉，即中詞至少有一次周延了。反之，若中詞兩次均不周延，則大前提必不是徧舉。故就中詞而言，似乎也無特別講周延的必要。對於末一層說法，或許有人非難道：徧舉和周延豈非異名而同實？既講徧舉，豈不等於講周延？這非難是對的。原來內在說不過以內容為主而以外範為從，並非絕對否認概念之有外範。內容和外範本是相輔相成，不容否認其中之一。故即使採用了內在說，並不因此絕對拒斥周延問題。以上所論不過說：就大詞小詞論，周延問題並非必要，就中詞論，雖不能不道及，但既為一局部問題，不是普遍問題，則似亦不妨但言徧舉，不復提及周延，以省却許多麻煩。綜上所說，在第一條中，周延問題似非必要。第一條為正條，其他三條皆可還原於此條，且其他三條底規則都從第一條底規則裏引申出來，故既論第一條，其他三條可不復贅論。

社會科學中之自由意志問題

社會心理及哲
學選讀教授

陶孟和

自由意志本是哲學上爭訟的問題，但是於社會科學也有重要的關係。一派的人相信人類的意志不是自由的，人類活動與自然的變動一樣，按着一定因果的關係，人的行為不過是一定原因的當然結果。人沒有自由，他不過是一種機械，他在一定情形之下便自動的做出他所做的行為。按這個機械的，必然論的解釋，人完全是自然界，社會界的傀儡。人類歷史，社會演化或進步完全是一種當然的程序，至於在歷史上或演化中的無數的個人不過是被動的機械罷了。這種見解誠然有損於人類的尊嚴，將人類高貴的地位降為與自然界的萬物同等。但是人類從此可以減去許多煩惱，卸去許多責任。因為人若是承認這個解釋，則一切社會上的變化都是當然的，無論這個變化是前定的與否，無論他的行為對於這個變化有關係與否，他都可以不必顧慮。他遇見社會裏的罪惡，不必苦痛，因為那是不能避免的事實，他是不能負責任的。人不必有希望，因為希望不能改變當然的事實；人也不能有計畫，因為計畫無補於自然的程序。按這種必然論看來，社會的研究是可以成立的，他與自然科學一樣，也是一定的因果關係的研究。

但是人豈是如必然論者所說的一架被動的機械嗎？不特人不肯自居於這個可恥的地位，即是人類歷史也可以證明人確有支配自然，支配社會變動的能力，雖然這個能力常是極幼稚的。我們不得不承認人是自己的主人，是世上主動的宰制者，因為，假使世上沒有意志自由的人類，物質的狀況絕不能如今日的情形，社會的演化絕不能顯出人的智慧的卓出。有些人或者不肯承認物質發展與社會發展是人類有自由意志的証明，或者相信兩種的發展與自由意志無關係，即使人類意志不是自由的，物質與社會依然有如今日的發展的。但是這個說法缺乏有力的證據，因為人類演化便是自由意志制伏環境的歷史，便是自由意志克服其他狀況的歷史。即從個人行為方面觀察，我們也不能承認他是按着一定的因果關係。十個同樣的人遇見同樣的情形，未必果有同樣的意志。換一句話說，人有選擇力，他的意志是不受因果律支配的。

那末，我們必須承認人有自由意志。但是這個承認對於社會科學的成立實在是一個大障礙。一般自然科學所研究的對象，無論如何駁雜，總是可以分類的，無論如何變化，總是可以觀察或試驗的，結果總是可以發見定則，預測變化的。至於社會現象，因為是無數的自由心靈活動的個人相互感應的關係，即使社會科學家可以將種種的相互感應的關係分

類，將各種關係間的情形查明，其中永遠有一個要素是社會科學者所不能預測的，這就是人的意志。普通的自然現象裏，沒有自由意志的要素參雜在內，所以我們可以用『自然的齊一』的假定，解釋或說明一切。而社會現象裏的意志的要素，社會科學者便沒有方法將他的動作納入規律或編為定則。人的意志永遠是『社會現象的齊一』的搗亂者。無論我們如何細心的攷察社會現象，我們絕不能尋出與自然科學上同樣的規則的，齊一的，可靠的定律，祇因為人的自由意志——特別是無數的人的意志——時時的推翻規則，打破齊一。

因為意志永遠是社會現象裏不可知的因子，所以有些人就不承認社會科學有成立之可能。他們說祇有自然現象可以為科學的對象，人類現象不能成為科學的研究，因為意志是不能受定律或公式的拘束的。若按這個見解，則一切社會的研究，如政治學，經濟學，法律學，都是徒勞而無功；一切社會的活動，如選舉，貿易，立法，都變為不可捉摸的行為，一切社會改良的努力都成為不可測知的舉動。任你知道多少的社會事實，你也不能推測他們的關係與影響，你也不能造出社會的定律。假使這種否認社會科學的態度是不錯的，人類前途的可憐也與無自由意志的無異。沒有自由意志的人完全是被動的機械，而有自由意志的人所做的也全是漫無規律的舉動；被動的機械祇能俯首帖耳的受自然的與社會的變動，而假使

社會上盡是漫無規律的行爲，則一切社會現象就完全成了偶然的結果。兩者的前提雖然不同，但是結果都祇能承認運命。一個是必然的結果，一個是不可知的結果；一個是因爲萬事皆屬當然，所以人的努力不能支配生命，一個是凡事皆莫知其然，所以人的研究，推理都不能指導生命。

研究社會科學的人對於兩種態度都不能採取。社會並不是一種超人的怪物，他的變動也不是脫離人類能力之外或超乎人類能力以上的。社會不過是人的心靈，人的意志，人的感情相互的感應，與這些心靈，意志，或感情與物質環境相互的感應罷了。若按科學方法研究，則人的心靈的活動，人類心靈相互感應的情形，與相互感應的影響，都有一定的定律可發見的。假使人能了解了這些定則，便可以支配社會，正如同人了解了物質科學便可以支配物質狀況一樣。社會上有不能任意支配的定律，正如同物質科學上的不能任意支配的定律一樣。我們不能改變算學，說二加二等於五，我們也不能改變經濟律，說減少各人的財富生產而可以增加全體的財富。我們不能改變電學，說電流在玻璃體上經過可以發光，我們也不能改變社會律，說武力是維持社會團結最有効的勢力。

我們承認社會是有規律的，但是人類却不能因此變成被動的機械。因爲一切社會現象都

是人的心靈的結果，社會的變動都是人的意志的表現。祇有意志能指導社會的進步或退步，祇有意志能決定社會的方向或目的。假使社會裏有一個人能看出社會的目的，並且能勸導或誘掖他的同胞共同承認那個目的，共同向着那個目的進行，那個目的便可以達到。世上的大運動沒有不是人的意志與努力的成績的。社會演化中最有力的要素要推意志。所謂意志無力者乃是個人的孤獨的意志，不互相合作的意志。有時社會的勢力彷彿是壓倒一切，而人的意志遇見這個勢力彷彿是萎弱無能，這正是人類缺乏合作便不能支配社會變動而反為社會變動所支配的明證。因為民衆各圖私利，各抱目的，不能一心一意的對於一種共同目的有所企圖，所以人便成了社會的犧牲。意志是有力的，不能組織，不能聯合的意志才是無力的。

意志在社會現象之中是一個主動的要素，不完全是個被動的要素。我們一方面承認社會現象是有規律的是可以按科學方法研究的，但是另一方面還可以承認人類的優越，承認人類有意志的自由。所以社會科學的成立不能將人類變為社會的受動者，祇要人類可以營謀共同的目的，企圖共同的努力。

但是一旦我們承認了人有自由的意志，我們便又回到老問題，就是如果意志真是自由的，那社會現象便永遠不能成為科學的研究。我們現在仍然應該承認社會現象可以為科學研

究的對象，因為社會科學與其他科學不同之點就是其他科學上的條件可以遍知，而社會科學上永遠有不可預知的要素，這個要素就是人的意志。一般的社會定則在大體上是有効的，假使那個不可預知的要素沒有異常的變動。凡是科學定則的成立必須他的成立的條件具備；假使一個社會定則具備他所應存的條件，而適為其他未能預睹的條件——人的自由意志——所擾動，那個定則依舊是有價值的。

更從他方面看來，人的意志的自由本無害於社會科學的定則。例如要求與供給的原則，必須以人的意志願否以最低的價購買最好的物品為條件。今假定人的意志是自由的，意志沒有固定的或畫一的趨向，則人願意以最低的價購買最好的物品與否的蓋然性的程度必然相等，即於願意與不願意之中，人的選擇力應該是相平均的。這個定則並不因此而受影響，因為假使不受其他的勢力而衆人的意志所表示的態度無所偏倚，祇是五十與五十之比，那末，那個定則仍然是有効的；自由意志的表示並不能推翻這個定則。嚴格的說來，有百分之五十的人選擇與這個定則相反的方向然好像是將這個定則的精確的程度減少百分之五十，但是我們既然承認人有自由的意志，則這個定則仍然保持他的有効的程度。上文說，人的意志常是社會定則上不可預知的一個條件，所以這個新的發見——即有百分之五十採與定則相反的步骤

趨——不過是指出這個定則的制限罷了。假使與時俱進，我們對於意志的知識越多，我們對於意志的選擇知道的更詳細，我們所設立的定則也就可以藉著這些知識，日益進於鞏固可靠的地位。反之，假使人的選擇顯出主要的傾向，即大多數的人都是願意用最低廉的價格購買最美好的物品，這個傾向便成爲限定的，意志自身的性質，對於選擇是有所偏袒的，那個定則也是一樣的成立。從此看來，意志自由是於社會學的社會研究無妨的。

有時社會上一二人的意志對於社會發生極大的關係。例如社會上的意見兩種，勢均力敵，互相對抗，如有一二人執其平，或用口才，或用勢力加入任一方面，結果他所加入的一派可以指揮全國，推行政策。這時就是以一人或二人的力而改變了勢力的均衡，正如同崑崙山巔的雨點有落於南北的可能，而經微風的一吹，便決定將來流入黃河或揚子江的一樣。這樣的意志自由實在不能用科學研究的，即在意志不自由之狀況之下，此種情形也不是人所能預料的。我們不能預言崑崙山巔的雨點將要落於何方；一個人的疾病到了危機一髮命在旦夕的時候，醫學家不能預卜生死，但是我們不能因此便說醫學不是科學。科學中永遠有不能完全測知的狀況。無論個人的意志是自由的與否，這種難以預測的情形不能成爲科學的研究的。

這種非常的變動誠然可以影響社會的生命，誠然可以攪亂歷史的規則的程序。但是社會

科學對於他是沒有能力預測的，正如同生物科學不能預言某人何時死去的一樣。生物科學只告訴我們於某幾種條件之下，一個人死的危險可以減少；如一個人遵守那些條件，他便可以減少死的危險。社會科學也是如此的，他祇告訴我們社會演化，社會變動的概括的趨勢，至於其他暫時改變社會均衡的小變動便不能兼顧了。例如各種民族的社會誠然各有獨特的歷史，然社會科學者也可以尋出那些適用於一切社會的一般的定則。凡一般的定則都可以施用於各個體，雖然各個體未必相同；因為個體不過是一般物體中的變異的型，並非一般物體以外的一種新型。個人之間，各國民之間差異之點固多，但是抽象的敘述或概括的陳述仍然可以包容各種不同之個體。社會科學一般的原則都屬於這一類。社會科學的研究誠然不能供給我們關於社會的完全的知識，但是在大體上看來，就是一般的，概括的定則已經有很大的價值。即使人的意志往往有背叛這些定則的時候，他們的價值仍然不至減少，因為在一般的情形之下人的意志是趨於齊一的。

關於意志自由的哲學上的討論，讀者可參閱 A. E. Taylor: Elements of Metaphysics

Physics 第四卷第四章。關於自由意志與社會科學的問題，最權威的討論見穆勒名學第

六卷第二章。

佛學書目

印度哲學
鄧高鏡

此篇只就各處現在刊行書籍擇錄，以供學者翻閱。

(一) 工具之書

翻譯名義集新編 丁福保編 四卷 一本

三藏法數 丁福保編 四卷 四本

一切經音義提要 丁福保述 一卷 一本

佛學小辭典 丁繼之編纂 二卷 二本

佛學大辭典 丁福保編纂 十六卷 十六本

龍藏彙記 清乾隆三年定大藏經目錄 一卷 一本

閱藏知津 明智旭彙輯 四十四卷 十本

其中堂書目 內載日本各種大藏經全藏目錄 一本

佛學書目表 日本名古屋其中堂書店（北京臥佛寺街佛經流通處） 一本

時賢著述如胡適之中國哲學史梁漱溟印度哲學概論梁任公近著第一集中卷南京支那內學

院內學年刊關於佛學評議，考證精審，可取參閱，
西文佛書種類繁多，學者亦宜選讀。

(二) 入門之書

大乘經論

大乘起信論 梁譯 隨聞釋摩訶衍論 一卷 一本

圓覺經講義 清諦閑著 四卷

維摩經注 秦譯 僧肇注 八卷 二本

華嚴經淨行品 一卷 一本

華嚴經普賢行願品 一卷 一本

賢首五教儀 清續法集 六卷 二本

右賢首宗書

妙法蓮華經 姚秦鳩摩羅什譯 七卷 三本

小止觀 隋智顛述 二種同本

大乘止觀法門略錄 魏慧思撰梅光羲錄 一卷 一本

教觀網宗 明智旭重述 二種同本

右天台宗書

楞伽註解 明宗泐註 八卷 二本

大乘五蘊論註 蔣維喬撰 商務印書館本 一本

大乘百法明門論義記 唐彙曠撰 四卷 一本

輯大乘論世親釋 唐玄奘譯 十卷 三本

唯識三十頌略解 韓德清撰 二卷 一本

成唯識論 唐玄奘譯 十卷 二本

唯識學概論 熊十力著 (北京大學出版) 二本

相宗綱要 梅光義編 一卷 一本

相宗史傳略錄 梅光義編 一卷 一本

右慈恩宗書

中論 龍樹菩薩造 姚秦鳩摩羅什譯 六卷 二本

摩訶般若波羅密經 姚秦鳩摩羅什譯 三十卷 八本

金剛經 心經附 一本

金剛義疏 隋吉藏撰 六卷 二本

金剛經論 無著 天親世親 三種同本

三論綱要 商務印書館本 一本

右三論宗書

六祖壇經 唐慧能說 清楊文會註 一卷 一本

宗範 清錢伊庵編輯 八卷 三本

宗門武庫 宋道謙編 一卷 一本

右禪宗書

無量壽經 曹魏康僧鎧譯 二卷 一本

阿彌陀經要解 秦譯 明智旭解 一卷 一本

觀無量壽經略論 宋譯 清楊文會注 一卷 一本

龍舒淨土文 宋王日休撰

右淨土宗書

梵網經 姚秦鳩摩羅什譯 二卷 一本

右律宗書

楞嚴經長水疏 宋子璿集 二十卷 八本

密宗綱要 日本雷斧王譯 四卷 二本

右密宗書

小乘經論

四十二章經解 明智旭解 三經同本

法句經 吳維祇難等譯 二卷 一本

出曜經 姚秦佛念譯 二十卷 六本

佛所行讚經 北涼曇無讖譯 五卷 二本

思惟要略法 一本

四阿含暮鈔解 二本

坐禪三昧法門經 姚秦鳩摩羅什譯 二卷 一本

修行道地經 西晉法護譯 八卷 二本

阿毘達磨俱舍論 唐玄奘譯 三十卷 六本

舊雜譬喻經 五經同本

禪法要解經 姚秦鳩摩羅什譯 二卷 一本

附錄 一

佛教史略表

十宗略說 清楊文會述 一本

佛教宗派源流 太虛法師 一本

小乘佛學概要 慧圓居士 二本

印度佛教史 慧圓居士 一本

中華佛教史 慧圓居士 一本

各國佛教史 慧圓居士 一本

印度六派哲學 慧圓居士 二本

因明入正理論講義 慧圓居士 一本

釋迦譜 蕭齊僧佑撰 十卷 四本

馬鳴龍樹傳 一本

弘明集 梁僧佑集 十四卷 四本

廣弘明集 唐道宣集 四十卷 十本

肇論略註 明德清述 六卷 二本

金光明經 北涼曇無讖譯 四卷 一本

菩薩瓔珞經 姚秦佛念譯 二十卷 五本

大乘本生心地觀經 唐般若等譯 八卷 二本

佛性論 天親菩薩造 陳真諦譯 四卷 一本

異部宗輪論述記 唐玄奘譯 唐窺基記 二卷 一本

印度哲學概論 梁漱溟著 一本

(三) 研究之書

俱舍宗 一

俱舍論序 歐陽漸著 一卷 一本

俱舍論記 唐普光述 百卷 三十本

阿毘達磨集異門足論 唐玄奘譯 二十卷 四本

阿毘達磨法蘊足論 唐玄奘譯 十卷 四本

阿毘達磨識身足論 唐玄奘譯 十六卷 五本

阿毘達磨品類足論 唐玄奘譯 十八卷 四本

阿毘達磨界身足論 唐玄奘譯 二卷 一本

阿毘達磨發智論 唐玄奘譯 三十卷 六本

雜心論 十四卷

成實宗 二

成實論 姚秦鳩摩羅什譯 二十卷 六本

律宗 三

梵網經菩薩戒本疏 秦譯唐法藏撰 十卷 二本

梵網經古迹記 唐太賢集 六卷 二本

大乘瑜伽金剛性海千臂千鉢經 唐不空譯 梵網異譯 十卷 二本

菩薩戒本經箋要 北涼曇無讖譯 明智旭箋要 一卷 一本

優婆塞戒經 北涼曇無讖譯 七卷 二本

四分律含註戒本 姚秦佛陀耶舍共佛念譯 唐道宣註 三卷 一本

天台宗 四

妙法蓮華經優皮提舍 無着菩薩造 三論同本

法華義疏 秦譯 隋吉藏撰 十二卷

法華玄論 隋吉藏撰 十卷 五本

法華遊意 隋吉藏撰 二卷 一本

法華玄贊 唐窺基撰 四十卷 十二本

法華文句記 隋智者說 唐湛然述 三十卷 三十本

法華玄義釋籤 隋智者說 唐湛然述 四十卷 十本

觀音玄義記會本 隋智者說 宋知禮述 四卷 八本

無量義經 兩經同本

大般涅槃經 北涼曇無讖譯

大般涅槃經疏記 隋章安灌頂疏 宋智圓述記 一百卷

無上依經 陳真諦譯 二卷 一本

遺教經論住法記 陳真諦譯 宋元照述記 二卷 二本

止觀門論七十七頌 唐義淨譯 二種同本

大乘止觀法門 魏慧思撰 四卷 一本

刪定止觀 隋智顛說 唐梁肅刪定 六卷 三本

釋禪波羅蜜次第法門 隋智顛說 弟子法慎記 十卷 四本

隨自意三昧 魏慧思撰 二種同本

四念處 隋智顛說 章安灌頂記 四卷 一本

覺意三昧 隋智顛說 章安灌頂記 三種同本

天台教觀選錄 清諦閑輯 八卷 五本

賢首宗 五

大方廣佛華嚴經 東晉佛陀跋陀羅等譯 六十卷 十六本

大方廣佛華嚴經 唐實叉難陀譯 八十卷 二十本

華嚴經懸談 唐澄觀撰 八卷 八本

華嚴經疏鈔 唐譯 唐澄觀撰 懸談二百二在內 十八卷 六十八本

華嚴經探玄記 晉譯唐法藏述 一百二十卷

普賢行願品疏 唐澄觀撰 清楊文會合纂 六十卷 二十本

華嚴經合論 唐李通玄撰 八十卷 三十本

華嚴經著述集要 二十九種要籍 清楊文會輯 十二本

普賢行願品疏 唐澄觀撰 六十卷 二十本

十住毘婆沙論 姚秦鳩摩羅什譯 十五卷 三本

十地經論 天親造 魏菩提流支譯 十二卷 四本

圓覺經大疏 唐宗密述 十六卷 四本

大乘法界無差別論疏 唐提雲般若譯 唐法藏撰 二卷 一本

大宗地玄文本論略注 馬鳴菩薩造 清楊文會注 四卷 一本

釋摩訶衍論記 陳真諦譯 宋普觀記 二十卷 十本

釋摩訶衍論贊玄疏 遼法悟疏 二十卷 十本

大乘起信論會譯 徐文蔚會譯 一卷 一本

大乘起信論義記 唐法藏撰 七卷 二本

慈恩宗 六

楞伽經會譯 宋譯魏譯唐譯明員訶會譯 八卷 四本

楞伽決疏 歐陽漸著

入楞伽心玄義 唐法藏撰 一卷 一本

大乘密嚴經疏 唐地婆訶羅譯 唐法藏撰 十卷 四本

解深密經疏 唐玄奘譯 唐圓測疏 三十四卷 十二本

解深密經注 歐陽漸錄 十卷 三本

解節經真諦義 陳真諦解 二卷

菩薩藏經 唐玄奘譯 七卷 二本

攝大乘論 陳真諦譯 二卷 二本

攝大乘論無性釋 唐玄奘譯 十卷 四本

辯中邊論述記 唐窺基撰 六卷 三本

大乘阿毗達磨雜集論 唐玄奘譯 十六卷 三本

大乘莊嚴經論 唐波羅頗迦羅密多譯 十三卷 三本

顯揚聖教論 唐玄奘譯 二十卷 四本

轉識顯識論 陳真諦譯 一本

三無性論 陳真諦譯 一本

成唯識論研究次第 歐陽漸著 一卷 一本

成唯識論述記 唐窺基撰 六十卷 二本

成唯識論演秘 唐如理撰 十四卷

成唯識論了義燈 唐慧沼撰 十四卷

唯識樞要 唐窺基撰 八卷 三本

唯識料簡 唐窺基撰 四卷 二本

唯識別鈔 唐窺基撰 六卷 二本

大乘法苑義林章 唐智周記 二十一卷 七本

唯識七識段義演 唐如理集 十卷 三本

大乘入道次第章 唐智周撰 一卷 一本

五重唯識觀注 梅光義編 一卷 一本

唯識二十論述記 唐窺基撰 四卷 二本

相宗新舊兩譯不同論 梅光義著 一卷 一本

論莊嚴經論與唯識古學 呂澂著 一卷 一本

因明論疏節錄 梅光義錄 二卷 一本

因明入正理論疏 唐窺基撰 八卷 二本

因明正理門論述記 唐神泰撰 三卷 一本

三藏法師傳

玄奘五印行跡圖

大唐西域記

瑜伽師地論序 歐陽漸作 二卷 一本

瑜伽師地論 唐玄奘譯 一百卷 三十一本

瑜伽師地論記 唐遁倫撰 一百卷 三十本

瑜伽真實品記 唐遁倫撰 八卷 三十本

三論宗 七

三論玄義 隋吉藏撰 二卷 一本

中觀論疏 秦譯隋吉藏疏 二十六卷 十三本

般若燈論 唐波羅頗密多羅譯 十五卷 三本

大乘中觀釋論 宋惟淨等譯 十卷 二本

百論疏 隋吉藏疏 十六卷 六本

廣百論釋論 唐玄奘譯 十卷 四本

十二門論疏 隋吉藏疏 四卷 三本

大智度論 姚秦鳩摩羅什譯 一百卷 二十五本

大乘玄論 隋吉藏撰

十八空論 陳真諦譯 一卷 一本

大乘掌珍論疏 唐玄奘譯 二卷 二本

集諸法寶最上義論 宋施護譯 八種同本

菩提資糧論 隋達摩笈多譯 六卷 一本

禪宗 八

楞伽經宗通 明會鳳儀宗通 三十卷 八本

宗鏡錄 宋延壽集 一百卷 二十本

萬美同歸集 宋延壽述 三卷 三本

心賦注 宋延壽述 四卷 四本

修心訣 四種同本

黃檗傳心法要 唐裴休集 二卷 一本

永嘉證道詩注 元宏德注 一卷 一本

五燈曾元 宋大川濟纂 五十七卷 二十本

指月錄 明瞿汝稷集 三十二卷 十本

御選語錄 清雍正帝選 十九卷 十四本

禪林僧寶傳

寒山拾得詩 二種同本

角虎集 清濟能纂輯 六卷 二本

—(海)—

天

—(集)—

密宗 九

楞嚴經疏解蒙鈔 明錢謙益鈔 六十卷 二十本

楞嚴呪會譯 唐不空譯 一卷 一本

大毘盧遮那成佛經 唐一行譯 七卷 二本

大乘瑜伽金剛性海千臂千鉢經 唐不空譯 十卷 二本

菩提心論教相記 日本亮汰述 二卷 一本

即身成佛義 唐日本空海撰 一卷 一本

十住心論 唐空海撰 十卷 三本

淨土宗 十

無量壽經義疏 魏譯·隋慧遠疏 六卷 二本

觀無量佛經四帖疏 宋譯 唐善導記 四卷 二本

阿彌陀經疏鈔 明株宏述 四卷 五本

阿彌陀經疏 唐窺基撰 三卷 一本

往生論註 魏曇鸞註 世親菩薩造 二卷 一本

佛)

學

書

目)

西方要決 唐窺基撰 二卷 一本

淨土生無生論 一本

安樂集 唐道綽撰 二卷 一本

遊心安樂道 唐元曉撰 一卷 一本

徹悟禪師語錄 門人了亮集 二卷 一本

夢東禪師遺集 門人了亮刊 二卷 一本

永明石屋山居詩 二種同本

附錄 二

法苑珠林 唐道世撰 一百卷 三十本

高僧傳初集 梁慧皎撰 十五卷 四本

高僧傳二集 唐道宣撰 四十卷 十本

南海寄歸內法傳 唐義淨撰 四卷 一本

法顯傳 華英合璧

四經發隱 清楊文會注 一本

竹窗三筆 明 株宏著 三卷 三本

等不等觀雜錄 清 楊文會著 八卷 四本

印光法師文鈔

—(集 天 海)—

ON SOME DIVINE METAMORPHOSES

—
梵
文
教
授
鋼
男
爵
—



By Baron A. von Stael-Holstein



(梵文教授鋼男爵)



The temples of Jupiter are empty, the altars of Zeus lie deserted, and no more crowds acclaim the great Diana of Ephesus.

The deeds of the Olympians no longer inspire the mortals and the immortals of classical antiquity are dead.

The ancient Assyrian and Egyptian divinities are as defunct as their western neighbours, but some members of the Aryan pantheon have shown a far greater vitality than most gods known to history.

—
—
—

The Aryan god Indra, for instance, still enjoys divine honours in India, China and Japan.

The most ancient document mentioning Indra dates from the fourteenth century B.C., and has been found at Boghaz Kieui in the vilayet of Angora in Asia Minor by Professor Winkler.

Gods in Diplomacy

The document is a treaty of peace written in cuneiform characters, and although neither of the two contracting parties belong to the Semitic race, they used the Babylonian language as a medium of international communications. The authors of the document are: the Hittite King Subbiluliuma and Mattiuaza, King of the Mitani. To what race the Mitani people who lived on the upper Euphrates, belong is uncertain, but the specialists seem to agree in assuming that the ruling dynasty was of the Indo-European stock. That assumption is based mainly upon the fact that many of the personal names of the kings of

—(符男細授教文)—

the Mitani bear a distinctly Indo-European character; for instance: Artatama
Sutarna, Tusratta. Compare Meillet, Journal Asiatique 1918, page 223, and
Luckenbill, Journal of the R.A.S. (London) 1924, centenary supplement, page 49.

Indra 4000 Years Old

At the end of the document the gods of the two people are invoked to
protect the treaty, and among the Mitani gods the following occur: Mitra
Varuna and Indra. Before a god can be invoked in a diplomatic document he
must have proved his power, or at least enjoyed prestige, for a long time and
I think the Mitani treaty shows that Indra has a divine career of at least
four thousand years to his credit. But even if we take the date of the treaty
as the starting point we have to assign a celestial reign of more than three
thousand years to Indra. This is certainly remarkable. Not many living Indian
gods can produce written documents more than three thousand years old in
which their present day names occur as those of divinities. The next oldest

—(符男細授教文)—

document which mentions Indra by name is the Rigveda. The most ancient parts of that collection of Sanskrit hymns must have been composed in India about the year 1,000 B.C. The poets of the Rigveda celebrate Indra as the national god of the western conquerors of India who were still at that time consolidating their newly acquired dominions. His complexion is described as ruddy and his hair as fair. It is stated that "a vigorous God begot him, a heroic female brought him forth." In one of the hymns of the Rigveda (IV, 8) we find a dialogue between the yet unborn Indra and his mother in which Indra objects to being born in the ordinary way and insists of coming forth from his mother's side.

Indra Liberates Monsoon

The Rigvedic Indra is a great warrior and his chief weapon is called vajra. That word originally meant "thunderbolt". It afterwards came to mean diamond, because those stones were supposed to be as hard as thunderbolts The

vajra (Chinese 金剛 chin-gang Tib, rdo-rje) has in later times been adopted by other divinities and representations of it are found in many temples in China, Tibet and Japan. In its modern form it looks somewhat like a staff of office or mace with two crowns, instead of one.

Indra also uses arrows, a great hook, and a net, in which he is said to entangle his foes, Soma, a sort of strong beer, is Indra's special delight and he is also a great eater. From one of the hymns (Rigveda V. 29) we learn that Indra on a certain occasion ate three hundred buffaloes and drank three lakes of Soma. Stimulated by the exhilarating qualities of his favourite beverage, Indra ascends his golden car, drawn by tawny horses, and goes forth to war against his enemies. He assists his devotees in defeating the dark-skinned aborigines of India and destroys the cities of the latter. One myth is that of his discovering and rescuing the cows of the gods which had been stolen by a demon called Pani.

Indra's principal feat, however, is the slaying of a dragon named Vrita, whom he overcomes with his thunderbolt.

Vritra is generally supposed to be a personification of drought and by killing him Indra liberates the waters held captive in the clouds by the wicked dragon. The fight between Indra and Vritra repeats itself every year and the victory of the great god coincides with the breaking of the yearly monsoon. Whenever that event is considerably retarded the crops fail and famine ensues. This is one of the reasons why Indra, the liberator of the waters, occupies such an exalted position among the gods of Vedic India.

Indra Migrates and Changes

Among the gods of ancient Persia, on the contrary, Indra plays a very insignificant role, and, strange to say, the killing of the demon Vritra, who is also known to the Avesta, is attributed to another god, simply called Vereth-ragna, the Vritra-killer. How is that to be explained? We must either assume

that the Aryans had one god Indra, who was identical with the Vritra-Killer, like the Rigvedic god, and that the Persians split one divinity into two. Many scholars hold the opposite view, that is to say: they believe that the Aryans had two separate gods: Indra and the Vritra-Killer, who were fused into one by the Rigvedic Indians. Neither process is unprecedented in the history of religions, but I think that fusing several divinities into one is more common in India than the reverse. Ten different divinities have, for instance, been declared one in the case of Vishnu who absorbed them all as his incarnations.

The Ramayana, one of the great Indian epics, contains (II, 104, 15) a line, which says: "The gods eat the same food as men" and we find that many Indian gods follow the habits of their earthly worshippers not merely in the matter of diet. Indra who in the days of the Rigveda rode on a war chariot drawn by horses, is magnificently mounted on a huge white elephant according to later Indian sources. He appears no longer as the rough-shod warrior known

to us from the Rigveda, but has become the refined if rather effeminate and lascivious ruler of a highly orgnaized paradise which is a region of great magnificence and splendour.

This development of Indra's personality runs paralled to the changes undergone by his followers on earth, the hardy mountaineers of yore who conquered the inhabitants of the Indian plains had abandoned their simple ways and had adopted the vices as well as the virtues of a wealthy oriental aristocracy. The chief preoccupation of their vedic ancestors--the struggle with the aborigines and the consolidation of the conquerors' newly founded dominions in India, did not trouble the minds of the medieval Kshatriyas. They lived in comparative security surrounded by Dravidian and half-Dravidian servants. They possessed the means to remunerate learned Brahmins and disposed of a great deal of leisure which they partly used in the study of religion and philosophy. The medieval Indra is represented as an ideal Kshatriva chieftain of the time. He

—(假 男 朝 授 歡 又 點)—

mixes freely with seers, ascetics and sages, he even interrupts his life of dissipation by long periods of fasting and Penance, but he comparatively rarely fights and his military efficiency is certainly impaired. He used invariably to win his Vedic battles. The medieval Indra, on the contrary, is worsted in many a struggle and once he was even carried away to the island of Ceylon as a prisoner of war.

In th Rigveda Indra is represented as the most powerful divinity and his superiority is but rarely challenged by Agnior Varuna, but during the middle ages he falls into the second rank and is distinctly inferior to the Triad (Brahma, Siva an Vishnu).

The Buddhist Indra

In the sacred books of the Buddhists Indra plays the role of a rather powerful divinity, but is naturally considered as inferior to all Buddhas, Bodhisattvas and Arhats. In the history and Sakyamuni's life Indra frequently appears

together with the god Brahma. Immediately after Sakyamuni's birth the gods Brahma and Indra receive the newly born sage and wrap him in garments of heavenly silk. Sakyamuni's mother died during his infancy and when the sage had grown up he considered it his duty to ascend to heaven and teach his parent the doctrine. After spending some months there, Sakyamuni redescended to this world by a jewelled stair case. On that occasion also he was accompanied by the gods Brahma and Indra who carried an umbrella and a Yak tail, the emblems of royalty, for him. Truly the careers of some gods are as chequered as the adventures of certain human heroes! Here we meet Indra, the supreme War Lord and Soma drinking boon companion of the Rigveda in the role of a docile chamberlain.

There are no special shrines dedicated to Indra in modern India, but his images are frequently found in the temples of other gods, and they still serve as objects of adoration. And more than that, a festival called Sakradhvajothana

is annually kept in Indra's honour by many Hindoos. Compare Professor Dawson's classical dictionary of Hindu mythology, page 137.

一 (爵) 男 銅 授 教 文 楚 一

In Chinese and Japanese Indra is mostly called (帝釋天) but his purely Indian name (spelt 因陀羅) is also of frequent occurrence. Statues of Indra are found in many Buddhist temples, but those representations of the god differ considerably from one another. In the Nien-hua-ssu (拈華寺) not far from the Drum Tower in the north city of Peking, he appears in the garb of a civil mandarin of the Ming dynasty. In the Hsi-yu-ssu (near Ch'ou-Chou, Kin-Han railway) we find an Indra statue which looks very much like a Buddha image and the 三十三間堂 of Kyoto possesses a wooden representation of the god which differ considerably from the statues just mentioned. The only thing all three images have in common is the peaceful and distinctly civilian appearance which they all bear I have been told by the by the priests in charge of Nien-hua-ssu that incense is burnt on certain fixed dates before that pacifist repre-

一
二
一

sentation of the greatest soldier god of Indian antiquity.

Varuna—Another Ancient god

Another divinity mentioned in the Mitani treaty and praised by the Vedic poets is Varuna. He appeared to the Vedic Indians as a most powerful god approaching if not rivalling in might the national god Indra himself. The opinions of scholars differ widely as to the origin of this divinity. Some of them assert that the word Varuna is related to the Greek word ouranos which means “heaven” and that we are confronted with an old personification of the firmament. Others, as for instance Professor Oldenberg, believe that he was originally a moon god.

Upholder of Order

The Rigveda celebrates him as the upholder of both the moral and the physical order of the universe. But much greater stress is laid on his activities in the sphere of ethics, than on his role as creator and warden of the physical

world. From the heights of heaven where he resides in a palace with a thousand gates Varuna can observe not the acts but likewise the thoughts of men. He inflicts terrible punishments and avenging maladies on the hardened criminal but he is merciful to the man who repents.

It is to him that the cry of anguish from remorse ascends, and it is to him that the sinner comes to confess his guilt.

Varuna has six or seven brothers, like him sons of Aditi, or Immensity. The most important one of these brothers is Mitra who is frequently invoked concurrently with Varuna.

Over—Learned Theory

Both Mitra and Varuna are called Asura which originally meant “endowed with supernatural power.” This attribute was occasionally also applied to Indra and other Vedic deities. Among the ancient Persians this word Asura, in the form Ahura, has become part of the supreme god’s personal name. Ahura

Mazda or Ormazd is the personification of the good principal as opposed to Ahriman, the Evil one. It is interesting to note that the word Asura in later times acquired an entirely opposite meaning and came to signify a demon or enemy of the gods. This change of meaning is evidently due to the speculations of overwise grammarians. The initial "a" of Asura was explained as an alpha privativum and sura was supposed to mean "god." All Chinese translators of Buddhist sutras, known to me, accept that overlearned explanation and translate Asura by 非天.

In this case again we have a remarkable transformation before us: a word which was used by the original Aryans to designate the highest and most benevolent divinities, has become the name of a class of dangerous goblins in later Hindooism, as well as in Buddhism.

Evil - Doers Fear Him

Already in the Rigveda Varuna is considered as ruling over the waters of

heaven and earth. He is asked for rain and is mentioned as pervading the oceans.

—(辭 男 劉 授 數 文 英)—

But Varuna's functions as a water god are very rarely mentioned in the Rigveda. The contrary is the case in the literature of medieval India. There the other traits of Varuna's personality are completely lost and only his connection with the waters remains. This character he still retains in India, but I do not know whether any modern Hindoos actually worship him at present. In Chinese and Japanese Buddhist books the word Varuna (Variously spelt 嚩嚩拏, 婆樓那) occurs as the name of a water god (水天), the name of a dragon king, add the deity presiding over a certain 星宿 or lunar mansion (in Sanskrit nakshatra), of which there are altogether 28.

While the element or natural power originally represented by Varuna cannot be determined with certainty the fact that the Aryan Mitra was a sun god seems to be admitted by all authorities.

| (15) |

— (海) —
In the Rigveda he is generally associated with Varuna, Mitra being regarded as the ruler of the day and Varuna as the ruler of the night. They together uphold the moral and the physical order of the Universe. Mitra, like Varuna, is invoked as a protector of the righteous, dreaded by all evil doers.

Spread of Mithraism

— (天) —
The cult of Mithra (that is the Persian form of the name) was much more popular in Persia than it had ever been in India. Certain communities worshipped that god almost to the exclusion of all other divinities and formed a sect which spread from Persia to the adjoining territories subject to the Roman Empire and thence to Rome itself. The Roman legionaries, who had been partly recruited in Asia Minor, carried Mithraism to the most distant borders of the Empire. By the middle of the first century A. D. the cult had reached the Danube frontier and Mithraic monument dating from subsequent periods are found on the Rhine, in France, Spain, Africa, Greece and Britain, mainly along — (東) —

the northern border of the Roman dominions.

Depicted Slaying Bull

—
梵
文
教
授
編
男
爵
—

The monuments left behind by the Roman soldiers are our main source of information concerning Western Mithraism and the ancient Latin texts do not help us much. The central act of worship seems to have been the sacrifice of a bull, the prototype of which was the slaying of the bull by Mithra himself, represented in relief in every Mithraic sanctuary. Such Mithraic reliefs are found nearly everywhere in Europe and Africa where legions were stationed during the first centuries of the Christian era. The main scene shown on those reliefs varies but little in the different localities. We see Mithra clothed in conventional oriental garb placing his left knee on the back of a bull, seizing its muzzle with the left hand and plunging a knife into its throat.

From the tail of the dying bull, or from its blood, spring ears of corn and the sacrifice is supposed to symbolize the annual renewal of vegetable life. The

— (4) —

adherents of the cult believed that the killing of the bull promoted fertility on earth and assured the prosperity of the pious.

Almost World Religion

The cult of Mithra who was supposed to be represented on earth by the Roman Emperor and who was worshipped throughout the Empire as "Deus Sol invictus Mithras" reached its greatest dissemination during the third century A.D. and bade fair at that time to become a world religion. Mithraism still had some adherents in Central Europe at the end of the fifth century, but has to be considered as extinct in the West ever since the sixth century. In Persia it lasted longer and even the present day Zoroastrians still recognize Mithra as one of their gods without, however, as far as I know, performing any special rites in his honour. He is particularly respected as the god of contracts and oaths.

About the career of Mitra in the Far East I know very little, His name, according to the 佛教大辭典 (Tokyo, 大正五年) occurs in Chinese Buddhist

books as 密多羅 (page 776) and as 迷企羅 (page 934). He is regarded as presiding over one of the lunar mansions mentioned above and also as one of the twelve divine generals (十二神將) representing the twelve divisions of time. In the 佛像圖彙 (a Japanese iconographical work) we find a drawing of Mitra as a rather demoniac looking warrior (fasc. 4, page 16).

The only Chinese representation of Mitra known to me belongs to the Hsiyu-ssu 西域寺 where he appears as one of the twelve great generals. From the photographs of them which are in my possession we see that a bowl is placed before each general, and that seems to show that Mitra still enjoys divine honours in China.

The ground covered by this divinity is indeed enormous. We find him killing the bull on the Scotch border, protecting a treaty in Mesopotamia and surviving as a Chinese general on the Peking Hankow railway.

The god Yama also was invoked about four thousand years ago by the

Aryans in the mountains of Persia and is still worshipped, or at least feared, by Buddhists in China and Japan.

Punished for Sins

According to the Rigveda Yama was the first man who died, and, after departing this life, he ascended to heaven to become in the course of time the ruler of the righteous who followed him. In Yama's heaven the virtuous enjoy immunity from all diseases and live for ever in perfect bliss. Yama who rules over them sits under a shady tree and drinks soma, while listening to heavenly music.

Among the original Aryans also Yama was regarded as a most benign divinity. This conclusion we arrive at by comparing the Rigvedic passages in which Yama appears with the corresponding parts of the Avesta. There Yama confronts us as the ruler of a marvellous Kingdom in which neither old age nor death, neither heat nor cold existed and in which passions as well as want

were unknown. Neither in the Rigveda nor in the Avesta is there anything terrible in the personality of Yama himself. The only objects of terror connected with him are his two insatiable dogs with four eyes and enormous nostrils who guard the entrance to his abode. The departed are advised to hurry past those dogs with all possible speed. But when this had been achieved there was nothing but beatitude awaiting them in Yama's world.

Numerous Hells

How different is the aspect of this god as he confronts us in later Hindoo and in Buddhist writings! In later Hindoo mythology he appears as the terrible judge of the dead and his abode is in the lower regions. A soul when it quits its mortal frame descends to Yama's world; there a recorder reads out his account from the great register, and a just sentence follows:

According to their merits the souls are allowed either to ascend to heaven or are sent down to one of the numerous hells. Some Buddhist books draw a

— (佛)
still more freightful picture of Yama. He is supposed to have been the king of Vaisali (毗舍離) a city in India well known to all Buddhists as a place frequently visited by the Buddha. While King of Vaisali Yama engaged in bloody wars and though reborn as the ruler of all the hells he had himself to suffer for his misdeeds committed on earth. Three times in every twentyfour hours boiling copper is poured down Yama's mouth by way of punishment for his sins.

天
— (樂)
Together with Yama his eighteen generals and his army of 80,000 men are reborn in hell and they all now serve him as assistant judges, jailors and executioners. (Compare Eitel's Hand-book of Chinese Buddhism, page 207.) The changes the personality of Yama has undergone during the centuries are truly remarkable.

Japanese Festival

The benign King of the blessed, the happiest of immortals, the ruler of

heaven, has descended to hell, where he lives to be tormented himself and to subject others to the most cruel punishments imaginable. (Outside Ch'ao Yang Men there is a temple in which some of those punishments are illustrated). We have already observed that the change of meaning of the word Asura is probably connected with the speculations of super-learned grammarians.

It is not impossible that Yama became connected with the punishments inflicted upon sinner because (or partly because) his name, which is of unknown derivation, was by later grammarians explained as containing the root Yam 'to restrain.' In Tokyo one of the most popular festivals is celebrated on the day consecrated to Emma-o (the Japanese pronunciation of the Chinese characters 閻魔王). The ceremonies in honour of Yama are attended by enormous crowds and are performed by laymen; the Buddhist clergy do not on that day, as far as I know, participate in the worship of Yama. A feature of that Japanese Yama festival are religious plays enacted in tents erected for the occasion.

In China Yen-wang (閻王) or King Yama is certainly well known everywhere, I am told that his images are to be found in all the 城隍 (Ch'eng-huang) temples which are scattered over this country ever since the Ming period. In the Tung-yueh-miao (東嶽廟) outside Ch'ao-yang-men also a terrible Yama-image is found. But I have not been able to find out whether anywhere in China a special festival is held in honour of Yama. His name is frequently mentioned by the Buddhist priests who read the scriptures at higher class funerals and occasionally incense is burnt before the representations of the god in the various temples. I have searched for the special Yama temples which I was told existed in Peking, but in vain. In Peking there are at least two streets called Yen-wang-miao-chieh, or "street of King Yama's temple" one of them is near the government printing office. Many persons living in that street were questioned yesterday, where the Yama temple stood, which gave the street its name, but none could give a satisfactory answer; even the memory of the sanctuary,

which surely must have existed, had vanished.

The other Yen-wang-miao-chieh is just outside the Hata-men gate and the temple of Yama was easily located, but it was found that the temples contained no images. It had three years ago been converted into a fire brigade station.

This change will probably be acclaimed by many as another victory of modern science over the powers of hell, but it will be sincerely regretted by all those interested in comparative mythology.

(This does not pretend to be an exhaustive inquiry into the history of the gods Indra, Varuna, Mitra and Yama. It is nothing but an after dinner speech composed in order to amuse "the Peking friends of letters" (Wen-yu hui). The lack of a library containing the standard works on all the different creeds and all the corresponding periodicals prevents any serious work being done here on the subject of comparative mythology. The present writer for the purpose of preparing his various papers has had to borrow books from American tourists,

Trench bankers, British diplomats and other kind friends temporarily residing at Peking.)

價值哲學之研究

- I 緒言
- II 事實問題與價值問題
- III 價值哲學過去與現在之大勢
- IV 價值標準之演進與派別
- V 科學與道德問題
- VI 道德判斷與人性
- VII 結論

—(集 夫 海)—

價值哲學之研究

王鼎甲

I. 緒言

人類思想總是免不了衝突的。試一攬思想史，則見夫派別紛歧，波瀾壯觀；幾處處有衝突之痕迹；正因有此衝突之故，人類之活動乃愈見熱鬧，人生之意義乃愈覺濃厚。往往由「腦筋戰爭」演而爲「鐵血戰爭」；衝突之範圍更廣，程度更烈，輒歷數百年而不止！思想之爲物，可謂「作始也簡，將畢也鉅」了！

—(究 研 之 學 哲 值 價)—

顧細察思想之衝突，屬於「事實」問題者少，而關乎「價值」問題者多。研究事實，難而易，評論價值，易而實難。人類社會中，通常所糾纏不清，爭執不決之問題，殆多屬於價值之一面。蓋探討事實，爲人類共同永久之事業，真理一出，百喙止辯；而評衡價值，則爲人與人，家與家，國與國間之一時意見關係，標準難定，爭執永存，正莊周所謂「此亦一是非，彼亦一是非」者也。舉例言之，如物質由原子構成之事實一經發明，則所謂「五行」，「四大」，或水或火之說，自莫能與之爭矣；而人類組織應當如何之價值問題，則君主立憲，民主共和，聯邦政體，國家社會主義，無政府主義等等，尙彼此均持之有故，言之成

理而莫衷一是焉。

價值問題，既如是之難於解決，而吾人立身處世，應事接物，又無時無地不與價值問題爲緣，價值之研究，實至切要。古人貴服從，尙統一，價值思想，尙屬單純。近世富於懷疑精神，評價之意見，極錯綜離奇之致，對於價值哲學，若不加以研究，則知人論世，將不免徘徊歧路，與「無所適從」之嘆矣！德哲倭鑑 Rudolf Eucken 說：

「各種矛盾標準都要我們信奉他。「解放」二字，仍舊是許多人所使用的標語，要從各種限制中，各種桎梏中把個人解放出來。這種運動，仍舊的繼續的向各方去發展。「團結」這兩個字，又是反對派的標語。即是要把孤立無能的勢力組織起來；此種主張對於現代心理極相投合。然而「解放」與「團結」給我們兩種不同的人。生觀念，我們對人生意義怎樣可以一致呢？由這種衝突所激成的「不確定」怎樣不至於剝奪人生的一切意義呢？」(I)

「解放」與「團結」兩種相反的價值觀念，特今日價值思想衝突之一事而已，竟至使這個老哲咳嗽嘆氣起來！吾人將伯利 Ralph Barton Perry 教授新著之現在思想之衝突 (The Present Conflict of Ideals) 一書，細讀一過，對於現代思想界支分派別，鉤心鬬角之奇

觀，尤不禁發驚異徬徨之感！要而言之，皆各種價值哲學之爭執也。

價值哲學，派別既繁，爭執尤烈，其異於事實哲學者，證諸我國對於歐美學說之情形而更明。我國對於歐洲之物理化學生物，等學說，現已全盤承受，但對於其人生哲學之見解，則或贊或否，至今尙成莫大之問題。種種社會，倫理問題，均有待於精細之討論。蔡子民先生曾說：

「邇際倫理界懷疑時代之託始，異方學說之分道而輸入者，如藥如燭，幾有互相衝突之勢。苟不得吾族固有之思想系統以相爲衡準，則益將徬徨於歧路。蓋此事之亟如此！」（II）

我國近來批評一種倫理問題，幾於人各一說，意見迥庭殊甚，是乃舊價值標準已被破壞，新價值標準尙未建立時代，青黃不接之現象也。然而公是公非之標準，殊關至要，此種思想界無政府之現象，大之有害於民族性之釀成，小之亦殊於維持公安上有莫大之影響，「蓋此事之亟如此！」隨事討論，求出正當之準則，俾人之行爲，有所率由，此實踐倫理學之事；而綜合大勢，指出應趨向之大道，則價值哲學之事也。

歐戰以後，價值哲學，起一大變動！世人頗多昧於「事實」與「價值」之根本異義，委

大戰之責任於物質文明，而欲加之以限制者；更有妄欲廢棄物質文明而以所謂精神文明代之者。伸此絀彼，紛拏萬端。不歸咎於人類之誤用物質文明，而歸咎於本無善惡利害可言之物質自身；不從人爲之評價標準上着想，以改變時代之思潮，而僅詛咒前人評價所造出之結果，東塗而西抹，捨本而逐末，不亦慎乎？又有目擊時艱，致慨於道德淪落，人心狙詐，欲藉提倡道德，轉移時勢者。本來道德判斷爲價值哲學之中樞，倘以適當之理由，示範於斯世，則是非之見，不謀而合，持身涉世，自有制裁行爲之軌道，未始無益於學術與世道也。惜乎，今之談道德者：或失之玄虛，徒爲紙上之華言，或拂乎人情，轉成幻杳之戲論。彼「理學精」之貽人笑柄，又因爲太不顧事實，徒然爲無根據之價值判斷耳！

然則，詛咒物質，既爲非是，空言道德，又屬鮮效，吾人對茲雜然並起之思潮，紛然羅列之問題，果宜何所遵從，如何解決乎？論學既先無標準，臨事又焉有辦法？這究竟怎樣辦呢？

價值哲學，於是乎不能不從新研究了！哲學若從根本上能給吾人以大道，則具體的，實踐的問題，也自有解決的門徑了！茲篇姑就淺見所及，一研究之。

參攷，Eucken——人生之意義與價，余譯頁四八，

2. 蔡子民——中國倫理學史序例，頁一。

II. 事實問題與價值問題

在研究價值哲學之先，須先一究「事實」與「價值」之區別，及其關係。

人生是怎麼一回事？就是不斷的解決問題。問題之待決者，龐雜萬端：大之如宇宙之理，小之如虫豸之微，顯如國家之事，隱至人心之私，其量至廣，莫能臚舉；然依質而分，不外二類：「事實」(Fact)與「價值」(Value)是也。事實與價值，均為科學研究之對象。研究事實，所以求知事物之「本來怎樣」(What it is)；研究價值，所以評定事物之「應當怎樣」(What it Ought to be)。前者是主觀對於客觀之認識，後者是主觀對於客觀之評衡；前者的性質是所具的，後者的性質是所賦的；對於前者，只能敘述的，分析的判斷，對於後者，則是品評的，綜合的判斷。研究前者的科學，如物理學，心理學等，研究後者的科學，如倫理學，論理學等，通常所謂之自然科學中之問題，純屬事實，所謂社會科學中之問題，則泰半涉乎價值。

前人對於事實與價值，分別不清，致有謬誤可笑之思想。德哲 Messer 乃以二者區分哲學，吾師陳百年先生，頗致辨於此。他說：

『在哲學史上，因為混淆了這兩類判斷，而造出來些似是而非的結論來的實例也頗不少。從中世以來 Anselmus 等用上帝的圓滿相以證明上帝的存在，即哲學上所稱爲實體論上的証據的，便是併價值判斷和事實判斷爲一談的好例。又如現代的實用主義 (Pragmatism) 以效用解釋真理，也不免犯了此類混淆。』(一)

嚴辨二者，發人深省，觀乎昧於斯旨者之持論籠統，思想發亂，則知嚴辨二者之重要。姑舉二事爲例：彼誤以價值爲事實者，有如多數神學者，若輩並不像淺陋之神父牧師，老老實實，確信有上帝其物之存在，——此乃常識缺乏，誤以非事實爲事實，並不足怪——特爲「以神道設教」，挾上帝以令百姓起見，遂不惜遷就知識，承認上帝之真有耳！此種混淆，雖實驗主義大家 William James 猶所不免，竟承認上帝，謂上帝如船長，能示人以正義，與爲善之益；即工團主義者 M. George Sorel 亦以『神秘』能鼓勵人類勇氣而深信之。可謂慎矣！惟 Albrecht Ritschl 辨此極明，說：『科學知識與宗教知識，不當於客觀上求之，其別在於主觀，乃主觀與客觀態度之差異耳。上帝之思想，僅可視之爲價值判斷耳。』反之，誤以事實爲價值者，則有如『唯物史觀』派之學者。夫人類之社會制度，思想學術，可由歷史証明其多隨物質原因而轉移，此一部分事實也；今日從事社會改革者，鑒往

知來，自不能怪歷史之事實而輕視物質原因。然支配社會者未始別無他種原因。且改良社會，不能取社會如此，便只得如此之態度。倘泥於史實之觀察，謂只應重視物質原因，爲改良社會之方法——絕對價值，是則不免犯以事實爲價值之病矣。

然則事實與價值，遂爲截然無關之二事耶？是又不然。所謂性質上之不同者，非無關係之謂也。粗淺言之，「此花是紅的」之事實判斷，與「此花是美的」之價值判斷，一爲認識論上之判斷，一爲評論論上之判斷，性質絕異，亦幾無若何之關係者。若細究之，則認識者，人也；評衡者，亦人也。人對此花而卽作如此之認識——紅的，若謂此花在事實上與吾人之認識器官「相應」時，則對此花而卽作如此之評衡——美的，亦何嘗不可謂此花在事實上與吾人之評衡器官相應乎？凡問題一叩其究竟，卽與心理有關，而一牽及心理問題，則解決至不易易。愚謂：事實價值，性質上顯有不同，而關係上亦殊密切，以同有心理作用介乎其中也。有人而始知有世間之萬事萬物，萬事萬物，亦以對人而始有價值之可言。二者舉以人爲中心爲起點，故其流性雖別，其本源亦頗有關也。

價值哲學，因價值之本源，須叩之於評價者之心性，而心性之見解，又人人不同，故關於價值理論上之標準，亦遂人人不同，時時有異。西洋玄學與科學之爭執，中國理學家心與

理，理與氣之思辨，其討論雖煩瑣可厭，然實價值哲學最根本之所在。不從此處着手，則標準末由立，價值斯莫由談，非哲學家之好事也。愚將於述價值哲學界之大勢與其派別之後，討論及之。

參考：(1) 陳大齊 事實判斷與價值判斷 社會科學季刊一卷三號，(2) E. L. Moore: His. of Christian thought Since Kant P. 90—91

III 價值哲學過去與現在之大勢

天

自英哲 Francis Bacon (1561—1626) 提倡經驗主義，與歸納方法以來，至於現在，三百餘年中，人類思想之態度，起一大變化；學術家努力之方向，亦易一新局面；使近代與中古間，截然劃一鴻溝，這種事實，凡稍治思想史者，度無不知之。擇要言之，倍根於一六二〇年發表其新工具 Novum Organum 一書，攻擊亞里士多德以來之分析的演繹論理，提倡綜合的歸納論理，於是學術上始有創造的，開闢的新途徑；氏又竭力掃清偶像崇拜之偏見，指出四種偶像，力加攻擊，於是人類思想始可解除舊束縛，用懷疑的，求真的態度以致力於真理之發現；氏提倡積極實驗的知識，嘗中古尙主觀弄玄虛的學爲『蜘蛛式的學』。

— (樂) —

問」，亦不以消極的堆積經驗爲可貴，貶之爲「螞蟻式的學問」，而尊重研究客觀材料發現新理之學問，此種學問，氏稱之爲「蜜蜂式的學問」以蜜蜂採花釀蜜，類乎創造之精神也。所以自是以後，自然科學，驟形進步，人類之精力，厭棄以人勝人之帝國 (Empire of man over man) 而急於建設「以人勝天之帝國」Empire of man over nature。於是實驗室中之科學家，乃逐漸代替奉天設教之牧師，與抑強扶弱之騎士，而爲天之驕子矣！(一)

詳細考証起來，自然科學之提倡，凡近世初期之先哲，功不可沒者，固不止 Bacon 一人，特氏爲急先鋒之最勇猛者，所以盛名獨享耳。嗣後思想界之中樞，可以一言括之曰：『知識即權力也』 Knowledge is power。唯智主義，Intellectualism 光燄萬丈，懷疑精神，盛極一時。舉凡一物一事之是非善惡，須訴之於知識而衡定之。故近世初期之價值哲學，實首先受倍氏一派之影響而懷疑的唯知化了！

顧自然科學，雖已萌芽，然受自然律之支配者不過人以外之物質界而已；至於生機盎然，高出萬物之人類，奇體特具，生理固屬超軼，聰明天亶，心理尤其神妙，自然科學之方法，用以律物則可，用以律人，則人尙不之許也。故爾時自然主義之應用，不及於人類，而根據自然主義以評衡人事之價值，更屬談不到了！故培根以後之哲學家，除屬於經驗派旗幟

下者，其思想稍爲清明外，籠罩歐陸之理性派，其價值哲學，依然是玄虛飄渺，烏煙瘴氣之玄想，其徒尋苦惱也，譬之作繭自縛，其閉目談玄也，甚於癡人說夢。自今觀之，其有以異於中世之『經院哲學』Scholasticism 者殆幾希耳。究其荒謬，幾若絲毫未受 Bacon 以來自然主義之影響者然。即有意調和自命爲批評主義者之 Kant (1724—1804)，雖和 Laplace 一樣，曾摒棄『超自然主義』的說法，以機械名詞來說明太陽系統，但對於人類之觀念，與價值之問題，依然受先天理性說之毒很深，莫能自解而流於玄虛！繼康氏者，更無論矣。

Bacon 二世紀之後而有 Darwin (1809—1881) 倡『進化主義』(Evolutionism)，於是始「擴充了舊的唯知主義，給牠添上許多新的哲學興趣，問題，與極重要的假設」(馬爾文語)。(氏於一八五九年，出版物種原始一書，與李埃耳 Lyell 之地質學原理同爲駭世震俗之名著。因爲牠們第一，「擴張了自然主義的領土，把人和人類文化的由來，都包括在科學解釋以內」；第二，解決了一切的「起源」和「發生」的問題；第三，「使人注意自然中完備的發生之連續」。即就價值哲學一面說，他竟干犯了萬物之靈的人類，使人類紆尊降貴，屈爲猿猴的子孫！更指出「適者生存」「天演淘汰」的事實，使人澈底明白自己的地位，與人和物，人和人間的關係。使人不再敢相信「理性主義」用的那固定的格言，和自欺的樂觀論；使

人覺得前進的道路上什麼「烏托邦主義」，或各樣形式與裝飾的「究竟」主義 (Eternalism) 都是不足靠的，這種「究竟」，無論是最後科學的假設，最後道德的法則，最後政治的原理，最後藝術文學的理想，或最後的神學。總之，我們知識生活的哲學，和道德的，實用的生活的哲學，從此以後，都充滿了「試驗與錯誤」(trial and error) 的精神，充滿了「生存競爭」和「適者生存」的精神，也就是充滿了由自然選擇而進化的精神！歐戰以前，個人以勇敢為貴，國家唯侵略之是尚，就是受達氏思想的直接影響了。故現代之價值哲學，實受達爾文之影響，而競爭的勢力化了！(2)

繼達爾文而起，更推波助瀾，撒盡中古以來價值哲學之舊藩籬，以別開人生哲學之新面目者，則當推被誣為瘋漢之 Friedrich Nietzsche (1844—1900)。氏一面服膺 Schopenhauer 為「唯意志主義」者 (Voluntarist)，但更進一步謂此意志非僅求生 (Will to live) 實在求權 (Will to power)；一面步趨 Darwin，為互競之進化論者，但因其求權與求擴張之意志，實較達爾文之生存競爭，Spencer 之適應環境說，為百尺竿頭更進一步。主張個性強權論，崇拜「超人」，將人類行為，分為兩類，凡陰柔的如謙遜，憐愛等，名之曰奴隸的道德；凡陽剛的如勇敢，矜貴等，名之曰主人的道德。他說：「沒有工作，止有戰鬥；沒有

和平，止有勝利。」又說：「唯碧血中之真理方爲真理」，他以偏宕獨到之眼光，去重新估量一切之價值。以創造新價值，新理想，與新文化，爲哲學家之使命。故中古以來，宗教家哲學家所涵煦培養之道德思想，不啻爲此英雄主義之洪流滌蕩以盡。價值哲學，至是更起一大變化！（3）

本來德國哲學家，多重理性，貴人格，富於獨往獨來之精神。當拿破崙橫行歐陸的時候，德國民族雖呻吟憔悴於其約束之下，然沼吳雪恥之心，未嘗一日忘。德人于耶那 Jena 敗後，其大哲學家 Fichte 於一八〇七年在柏林向國民演說，謂德國民族，其天才超越一切，將來必爲世界之主人翁，先顛覆法國，然後統一世界云云。繼起諸哲，率多以培養日爾曼民族自尊及蔑視他族爲言。更得 Nietzsche「超人」之說引伸之於民族國際間，至一九一四年而驚天動地之大戰爆發矣！此空前大戰，不啻日爾曼民族實驗尼氏之學說，亦世界諸民族將所受 Darwin 互競生存之暗示，實現之於行爲也。吾人於此，深悟思想之爲物，其發端至微而結果至鉅，由哲學家腦筋之一動，筆端之一搖，可以驅數百萬健兒於疆場，雖在斷脰絕踵之頃，猶義憤填膺，至死不悟；可以使世界民族，受其暗示之籠罩，樁樁然向一目的而莫知所爲，且莫能解脫！昔蘇東坡怪李斯以苟卿之學亂天下，有云：「不知苟卿特以快一時

之論，而苛卿亦不知其禍之至於此也！』曾滌生也說過：『風俗之厚薄奚自乎？自乎一二人之心之所向而已！』價值哲學之爲物，誠可畏阿！

世人於創鉅痛深之後，思想上起了一大反動，頗厭棄支配世界之 Darwin 和 Nietzsche 的學說了！於是 (Kropotkin) 之『互助論』(The mutual aid)，Tolstoy 之『無抵抗主義』(Non-resistance)，Karl Max 之『科學的社會主義』(Scientific Socialism)，遂大爲學者所樂道，民衆所歡迎，於以形成今日之思想界。人道主義，(Humanism) 民本主義 (Democracy)，又爲批定價值之標準矣！本來，思想之爲物，有如鐘擺，極左必折而之右，極右又返而之左，主動之後，必先反動，其勢然也。大抵一時之思潮，所以異于他時代者，自與事實之知識有關，而關於價值觀念之改變，殆尤要也。

參考：(1) Dewey—Reconstruction in philosophy chap. II,

Perry—The present Conflict of ideals P. 59

(2) Marvin—The His. of European Philosophy. Chap. 25

(3) Thilly—The History of Philosophy P. 574-577

蔡子民——大戰與哲學 (蔡子民言行錄)

IV 價值標準之派別

自然之物理，或可萬世不變，人爲之規律，斷難千古不移。蓋一切規律，淵源于思想與環境；思想如野馬，奔馳靡定，環境如電影，變化無常。二者又復互相影響，推宕遷流，日趨進化，而人爲之規律，遂因之而變化無常；有一時一地尊之爲金科玉律者，至他時他地而冀土草芥視之矣。易曰：『窮則變，變則通』，韓非曰：『世異則事異，事異則備變』，考之歷史：三王不相襲，五帝不相因，而夏尙忠，殷尙質，周尙文，所「尙」異者，卽評價之標準異也。驗之實事：春雨如膏，農夫喜其沾潤，而行者惡其泥濕；秋月如珪，詩人賞其皓白，而盜跖惡其光輝；矢人函人，利害反而論調違；南粵北燕，風尙殊而好惡異。如斯之類，胥關價值，遍加討論，勢不可能。愚謂價值哲學。可大別之爲二：

1. 對於事物之評價
2. 對於行爲之評價

前者依類而分，各有專門學科研究，如經濟學之于經濟價值，美學之於美醜價值是。茲不涉及。後者爲倫理學，人生哲學或進德學之所有事。哲學本爲根本抽象之學，於泛應廣究之

中，貴在窮本探源。一切價值既因對人而起，而人之行為，乃源于性情而具有道德要求之特質，故道德判斷實為價值哲學之中心。而道德標準，變化無定。譬諸人之於利，有攫金於市者，亦有芥千金而不顧者；其於名也，有委曲要譽者，亦有不求聞達者。見解不同，行為斯異。韓愈說：『道與德為虛位』，誠哉是言。

定道德判斷之標準，不外兩種方向：(一)求標準於身外；(二)求標準於身內。前者為「義外」說，倫理學中謂之「他律」(Heteronomy)後者為「義內」說，倫理學中謂之「自律」(Autonomy)。他律，自律，亦各分數派，茲略述之。

甲、他律主義

一、天帝主義；亦曰宗教主義，或出世間主義。草昧之初，人智幼稚，乏了解宇宙之知識，尤無駕馭自然之能力；觀星辰日月，既感其偉大，遇風雲雷電，復懾其勢威。於是起「自卑」心理，敬畏自然，以為渺渺之中，定有全知全能之天帝以支配一切，行為之是非善惡，均須歸其判決，始得公正。因是遇事求神，決疑問卜，以天心帝旨為價值之絕對標準。「上帝臨汝，毋貳爾心」，「皇天無親，惟與善人」，詩書所載，難可枚舉。耶之上帝，釋之佛陀，都是至善之準則。天帝意志，假「天子」「教皇」「菩薩」宣示而執行之，墨子

說：「上之所是，下必是之；所非，下必非之」。又說：「夫既上同乎天子而未上同乎天者，則天舊猶未止也。」（墨子尙同）這種「屈民而伸君，屈君而伸天」——董仲舒語——的辦法，已是實現宗教的信仰於政治組織了！至於「道之大原出於天」，「天不變，道亦不變」的說法，更是引申宗教信仰而為哲學思想了！此種思想，乃神學時期之產物，今日自覺其荒謬可笑；即古代特出之思想家，如老子之「自然」主義，荀子之「擬天」主義，已早鄙夷之矣。西洋至近世，始將這種烏煙瘴氣的思想擺脫了！（一）

二、聖賢主義；人智漸進，於是移其崇拜天帝之心理，而崇拜智力特出之聖賢。對於聖賢的行爲，不稍懷疑，且資之爲批評行爲之標準。甚至「非聖人之法服不敢服，非聖人之法言不敢言」，有稍違聖賢意旨者，即加以「非聖無法」之嚴酷判斷！而所謂聖賢者，簡直是「言而世爲天下法，行而世爲天下則」，彷彿就不會說錯了話，做錯了事的樣子！譬如「天。王。明。聖，臣。罪。當。誅」的話，是聖人文王說過的，臣子不遵從者便是大逆不道；「餓。死。事。小，失。身。事。大」的話，是賢人程顥說過的，婦女反斯旨者，便是淫污不貞！大概從前人生哲學上的原則，都是所謂聖賢的意見罷了！前人作文，於反覆辨駁之後，每引「孔子曰」，「孟子曰」以爲辨論的終結，彷彿孔孟就是終古常任的價值審判官者然！此種倫理上的聖賢主

義，到了政治上便是人治主義。雖較神權主義爲優，但仍不過是人的聖賢之「意見爲理」——戴東原語——亦殊可笑！藉曰「見賢思齊」，「擇善固執」爲美德，畢竟盲目的服從，實奴隸之劣根性也。

三，古典主義；先有「古的便是好的」之成見，故言行制度，以是否合古，而低昂其價值。此種「信而好古」的風氣，歷史上極爲顯著。中國春秋戰國時人，著書立說，喜托古人：如儒之於堯舜，墨之於夏禹，道之於黃帝，兵家之於太公，醫藥之於神農，不惜以自己獨創之學說，歸其名於古人，可見當時價值標準之「尙古」了。漢時王莽劉歆造「古文經」，同此心理。清朝漢學家之崇漢貶宋，亦因漢爲「去古未遠」之故，其咬嚼古典，據之以判斷是非得失之迂見，殊覺可笑。西洋「文藝復興」(Renaissance)時，尊重希臘古典，亦復如是。對於事物，以古爲貴，對於行爲，以合古爲善。這種拿「古已有之」，或「古之人有之者」爲標準以下判斷，在事物評價上爲拙劣，在道德評價上，更爲粗淺可笑了！

四，慣習主義；所謂慣習，不必若何古久，亦非因其古久而遵守之；乃習爲固然，不加思索，合於慣習者則是而善之，否則非而惡之。古人「入國問禁，入鄉問俗」者，即欲知其評價的慣習的標準也。野蠻人之種種「禁例」(Taboo)，大都起於事實上之要求，因沿之

以爲判斷之標準焉。如「接吻」，在西洋爲愛情之表示，在中國則爲侮辱之表示。如此之例，不勝枚舉。以此爲標準，則囿於一時一地，無遍效性之可言；且往往預盾，矛盾，不合於道德之本質也。

五，社會主義；亦曰多數主義，或干涉主義。個人之行爲，對多數——社會——有益，而被其贊許時則爲善，反是爲惡。持此論者，乃以『個人在全體之內才有價值』爲假設之根本原理。今日支配世界之思想，以此說爲最有力；其表現於政治經濟方面，顯而易見，在道德評價上，亦有極大之潛勢力。所謂『社會效率』(Social efficiency)之說，評價者咸準則焉。余述他律主義，粗析爲五，實則前四說，不過爲思想史上之材料，或俗人之見解而已；惟社會主義，至關重要。此說是否即爲道德評價之正當標準，須視其在人性上有否基礎而定。蓋道德生活，關係人性處至密；捨人性而談道德，雖有華辭妙論，亦屬毫無意義。人性研究，留待下節。此處所當注意者，如社會主義而有人性上之根據時，則雖仍爲『他律』，而實際上亦無殊於『自律』也。

參攷：Dickson—The Greek View of Life. Chap. I.

胡適之——中國哲學史大綱上卷 頁一七三——一七四。

乙，自律主義

「求其在我」，「自求多福」，「自反而縮，雖千萬人吾往矣」，這種注重自己的心理，算是人類道德見解之一大進步。也許自己的意見全不對，但究竟較之依草附木，隨人俯仰的人，高出一籌了。然而從來道德學者，往往因獎勵自律精神之故，致有「絕對自律便絕對的好」之謬誤觀念，誠可惜已！自律說派別更爲複雜，略述如下：

一，動機主義；(Motivism) 亦曰良心主義。判斷行爲時，不問其行爲之結果與影響如何，只究其發此行爲時之「居心」如何，而定其善惡也。居心害人而反以成人者：如繼母虐待前房子，恚加毒打，此子「居心危而慮患深」，卒成慎重明達之材，不得以虐待之偶獲善果，而謂其爲賢母也。反之，迹似害人，而居心救人者：如醫生剖腹刮骨，狀至殘忍，甚或爲求病人速愈計，用藥過量而致人於死，不得以救人之偶獲惡果，而謂其爲兇徒也。法律上有「故意」「過失」之區別，道德上重視「目的」「手段」之應用，所謂「略迹原心」，「遇事誅心」云云，均注重動機之說也。此說具有極大之理由，嚴格言之，似唯此爲道德之奧境。但此最後裁判吏之「良心」(Conscience) 究爲何物？實一疑問。依科學心理學言，「心」誠有之，良則何說？人之種種衝動，純屬「自己如此」之事實，似爲無道德

的(Nomoral)。若以良心爲道德評判之標準，必須先尋出「何者爲良」之標準而後可。如是推求下去，勢將陷於循環論證而不可得解矣。從前道德學者，十九屬於此派。吾人若爲使人類有意義與價值計，亦似以提倡此說爲有味，然無根據時，終難致人確信也（余之意見詳下節）。譬如孔子說：『君子喻于義，小人喻于利』，但如何方是「義」？更如何知其爲義而一味主張之？董仲舒說：『正其誼不謀其利，明其道不計其功』，誼也，道也，標準何在？大抵動機派之立論，誇美妙，而略加深究，則其意義不定，與未說同。要之，皆良心難於解釋之故也。往日關於良心之說，學派甚雜，約有：

- A. 先天理性說 Rationalism
- B. 後天知識說 Intellectualism
- C. 自然情感說 Emotionalism

其理由姑不贅叙。知，情，意，爲心理之三種作用，任取其一，都可以解釋良心，則良心之無確解可知。自社會學，心理學進步以來，解釋大不相同。Paulsen 分良心爲二類：

- 1. 個人的良心 (Individual Conscience)
- 2. 社會的良心 (Social Conscience)

Jerusalem 說：「良心與道德判斷，均由社會的原素中，發生出來；人心之選擇某種行為，實依其家庭，種族，國家之贊否而定。」(1) Thilly 也說：「良心之作用，必隨時進化發達，而後漸臻完善。」(2) 是與舊說大不相同，較有根據矣。

二，正鵠主義；亦曰效果主義。即判斷行為時，視其行為所生之影響如何而定其善惡也。Paulsen 說：「人之動機善者，謂之主觀形式之道德；行為影響善者，謂之客觀實際之道德。」蓋若專講動機，不特渺茫無憑，且易長作偽之風，似不如就結果以下判斷之實際而可靠也。難正鵠論者：忞曰，暗殺暴君而得救民之結果，將暗殺為正當乎？其實此乃重視「偶果」而忽「真果」之誤；擾亂社會，為暗殺之真果，救民乃偶果耳。譬之砒為毒物，豈得因其偶能治病而謂其非毒乎？詐偽，竊盜，殺害等之為惡行者，以其「真果」必惡故也。此說雖較切實，然有應注意者，即非只顧鵠的，不擇手段之謂也。「鵠的可使手段為正當」(The end justifies the means) 一語，流弊滋大，不可不慎；且如將鵠的解作「人生只有一最後至善物」，亦殊渺茫，而反不實際矣。此說又分二派：

A. 完滿主義；謂人生鵠的，不在快樂，而在德性之完滿，寧可犧牲幸福，不可污蔑德性。將此德性發輝光大，達於圓滿之域，是為人格之最高點，亦即道德之究竟。希臘之

The Cynics 主張苦行，The Stoics，征服情感，以及 Kant, Fichte, Hegel, Bradley, Green 等人，均爲此派之代表。我國大學之『明明德』，中庸之『道德性』，孟子之『存心養性』，『先立乎大者』，孔子之『自古皆有死，民無信不立』，佛家之『自覺覺他，覺行圓滿』，均屬此派之思想。其說至繁，不可殫述。頗高尚有生氣，確有一部分之價值。惟其主張『自我實現』是先承認自我有絕對之價值也，而科學心理學又分明說所謂「人格」(Personality) 品性 (Character)，不過由習慣所造成，並不如此派所言之神秘也。

B. 快樂主義；謂人爲避苦就樂之動物，人生鵠的，在於快樂；故批評行爲，當以快樂爲標準而定其善惡。此派注重生理心理之事實，較唯理派，禁慾派之不顧人性爲切實。但似昧於人性中超於快樂以上之要求；殊無以解釋『殺身成仁』『見義勇爲』之事實；且人若專求快樂，不免爲快樂之奴隸，或更因是而擾亂社會，反使人我俱難竟得快樂也。故此說亦非盡善。此派依質與量，又可分爲數派：

a. 肉體的快樂主義；希臘 The Cyrenaics 之 Aristippus 以福爲德，屬於此派，其

言曰：『汝宜食，汝宜飲，汝宜樂。何則？汝明日將當死也。』此爲快樂論之至淺陋者，中國『今日有酒今日醉』之『酒色之徒』之思想也。

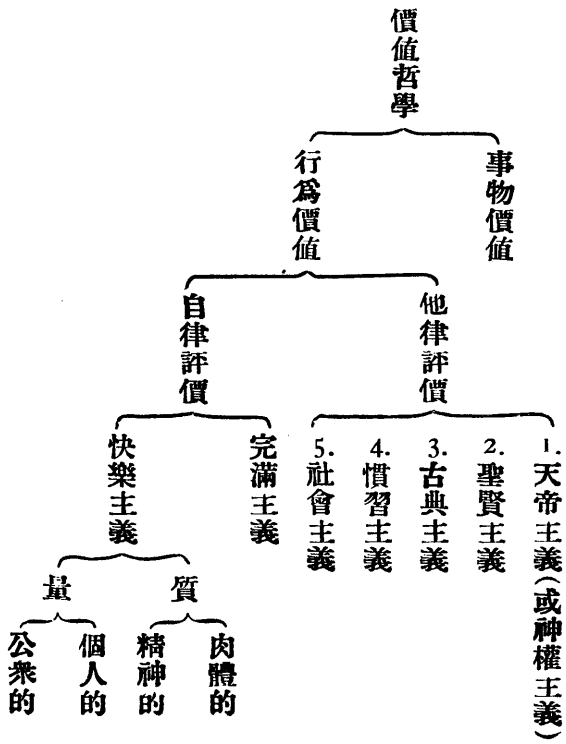
b. 精神。的。快樂。主義； Epicurus 繼 The Cyrenaics 學派而亦以快樂為最上之善，惟所謂快樂，乃安靜的，精神的快樂也。其言曰：『予但有麵包與水，即可與神競爭幸福。』與孔子之『曲肱而枕，樂亦在其中矣』，顏子之「簞食瓢飲，在陋巷不改樂」相同。此派思想，已與上述之完滿主義極相接近。精神之樂，雖難於捉摸，然較於溺慾玩物之快樂說，其價值為特高矣。

c. 個人。的。快樂。主義； 亦曰利己主義 (Egoism) 只以自己最大之快樂，為一切行為之目的，雖不無真理，但實狹隘可鄙。西洋如 Hobbes, Nietzsche, 中國之楊朱，均屬此派。

— (學 之 研 究) —

d. 公。眾。的。快樂。主義； 亦曰利他主義 (Altruism) 以最大快樂為判斷行為之標準；而計量幸福 (快樂) 之標準有七：強弱，長短，確否，遲速，產力，純雜，及人數是也。此派注重『最大多數之最大幸福』，較利己主義為合理 (說見下節) 而有價值，實為現代思想之特色。政治上之「民治主義」，經濟上之「社會主義」，均淵源於此。「功利主義」(Utilitarianism) 與此同源。西洋之 Bentham, John Stuart Mill, A. Comte 中國之墨翟，均屬此派。

茲將上述派別，列表如左：



參攷… (1) Jerusalem—Introduction to philosophy P.269—276

(2) Thilly—Introduction to Ethic. Chap. 5.

(3) 楊昌濟—西洋倫理學說述評

V 科學與道德問題

觀上所述，可見道德標準，理論上既如此其紛歧，實踐上之困難，將至於不堪設想矣！這種「道德的無政府」(Moral anarchy)之局面，其影響於政治制度，世道人心者甚鉅，尤使人懷疑人生之意義與價值而陷於悲觀。說者謂此乃科學發達後之現象，不爲無見。爲什麼呢？因科學不但將他律所遵守之對象，攻擊的體無完膚，即對良心，德性，向爲道德學說之大本營者，亦摧陷而廓清之。舊律既潰，新律未立，青黃不接，其禍不可慮乎？其實不然，科學所攻破之舊說，非烏煙瘴氣之幻想，即扞格難通之陋規，本已不適用於思想進步之時代，無足顧惜。不有破壞，焉能建設？舊染既除，新象斯茂。愚謂建設新道德，非借重科學不可，二者關係至密，非若冰炭水火之相反也。

科學的道德，具有二重基礎：

- (1) 社會的道德觀
- (2) 人性的道德觀

前者之研究，使道德具有科學的外的基礎，集舊他律之長，而無其鄙陋，是社會學，生物學。

發達的結果；後者之研究，使道德具有科學的內的基礎，有舊自律之長而去其虛幻，是心理學發達之結果。合斯二者，而新道德之理論，乃以成立。茲分述之。

社會學的道德觀之特色，在尋得道德進化的原理，解決道德的起源問題。胡漢民說的很好：

『人類的道德許多要素，都是從人在動物界裏帶來的。……道德不是天生的，是人爲的，不是個人孤立發生的，是由社會關係發生的。人類社會的本能，不知形成了若干年代，社會的習慣遺傳已化合做一氣；不去尋牠的原因，就會認做天生神授超然獨立的東西。……良心就是社會本能潛在力的發動。……所以良心不但對於社會的完全出于社會的要求；就是對個人，其來源也沒有兩樣：不是社會道德的結果，就是牠的反射。』(1)

Jerusalem 也說：

『我們可以說：道德判斷是從社會的關係上，對於行爲之評價也。』(2)

他對於「自律」，「他律」的問題，說得更爲透澈：

『自人類全體之觀點言之，道德律是自律的；自個人之觀點言之，道德律是他律的。全社

會是威權，個人不得不服從，服從社會威權，個人自然可以為社會的一分子，且從社會的功用上得到自己的快樂。」(3)

這樣解釋道德，撇開了烏煙瘴氣的宗教的說法，脫盡了虛渺難憑的理性的見解，使我對於批評一件行為，把握着確實的標準，立刻可以下出判斷來；使我們明白所謂道德律是長成的，是進化的，下判斷時，不至于當古人的奴隸！使道德成了極要緊的東西，更顯道德動物的——人的特殊意義！

於此有二疑問，須加解釋：

第一，這樣的道德標準，豈不完全成機械的，被動的他律嗎？答之曰，不然。「社會的良心」和習慣，是個人的良心和習慣之總和，服從全社會的習慣，不啻保護個人的習慣，亦間接的服從自己也。因各個人服從社會，因而各個人均得有安寧愉快之幸福，是全社會雖似壓迫之權威，而實為自由之護符也。譬諸股東請來經理，而受經理之支配，豈能以被動為病乎？世人多惡聞機械之說，謂其阻碍自由，不知機械之下，仍有自由，否則且無所謂自由矣。

第二，這樣隨時隨地，變動不常的標準，無遍效性，講之何益呢？答之曰，仍不然。陳

百年先生說：『道德判斷，事實上雖不能統一！但亦要求逼效，……我們可以說：道德判斷的幾種原素（同情心，正直，慈善等）是統一的，所不統一的，只是複雜的事實罷了。』(4)有幾種極重要的心理原素是統一的，那事實雖不統一，固無影響于道德的本質也。(參看下節)

二疑既解，科學的道德的特色，至少有幾幾種種消極方面：(一)掃蕩「最後」(Finality)思想的玄氣；(二)打破「絕對自律」之說。(意義自明，不必詳述)。積極方面：

第一，內容實在；事實與價值，不同而非無關係，前既言之矣。反乎事實之行爲，如俗人畏鬼神而行善，孝子割股肉以療親，固不無道德之價值，不足爲訓。反之，違乎「好好色，惡惡臭」之事實，而強謂應好惡色，而惡奇香，寧非可笑？反乎自然事實之價值判斷，如從前人以細腰與纏足爲美，是正無價值之價值判斷耳，與佛家所鄙之「暹計所執」，同一無謂。至於科學的事實判斷，固尙精確；科學的價值判斷，亦不流於虛妄。

第二，範圍擴大；「愛」爲道德之本質。然愛之起也，必先於所愛者先有知識上之了解：

知及於家者則愛家，及於國則愛國，及於人類萬物，則愛人類萬物。徐旭生說：『知識愈高，愛情的範圍也愈廣，道德也跟着愈進步，這實在是在自然界內面的一種定律。科學使人對於無論什麼事情，可以得到比較清楚的觀念，對於道德的發生，實在是件最大的助力！』(5)

第三，培養好的人生觀；任叔永說：『科學自身，可以發生各種偉大高尚的人生觀。』胡適之說：『這個自然主義的人生觀內，未嘗沒有美，未嘗沒有詩意，未嘗沒有道德的責任，未嘗沒有充分運用「創造的智慧」的機會！』這可見科學對於人生哲學的影響了！(1)

參考：(1)胡漢民——階級與道德學說 建設一卷六號

(2) Jerusalem—Introduction to phil. P. 265—273.

(4)陳百年——畧評人生觀和科學的爭論 東方二十卷二十四號

(5)徐旭生——科學與道德之關係 哲學第八期

(6)人生觀之論戰，胡序及任叔永文章

VI 道德判斷與人性

新道德既得社會的基礎，受科學的幫助，具有上述之特色；同時又不致生機械的，被動的，常變的，無逼效性的『他律』之弊者，實以人性關係之故。拉起人性問題，問題愈形困難了！然欲研得其究竟，終不能捨心理而不談。一切價值，因人而生，人之評價，根諸本性，倘捨人而空談價值，是捨本而逐末也。論衡大家王仲壬說得好：『夫論，不留精澄

意，苟以外效立是非，信聞見於外，不詮訂於內，是用耳目論，不以心意議也。」(論衡薄葬)茲姑爲「詮訂於內」之研究。

於此有須聲明者：我是極贊成 John B. Watson 一派的「行爲主義的心理學」的。唐肇黃說：「心理學不是喜歡在破字籃裏討生活的人所研究的」，我也以爲如此。但該派的研究，現尙幼稚，尙不能以「刺激和反應」(Stimuli and response) 的基本原理解釋高等心理作用，將來試驗完備，能否解釋，仍有問題。但是與道德問題有關的，却純是高等心理作用，故此處不能不採取別家的學說。

愚謂道德觀念與「感情」關係至密，而「愛的情操」乃是道德判斷的內質之所在，並且是唯一的出發點。有許多道德判斷，驟視之，若與「愛的情操」無關，那是因爲太間接的原故，其實是息息相關的。承認了這一點，與道德源于社會習慣之說，並不衝突，而且合起來，正探得道德之究竟。爲什麼呢？社會的習慣，就理論言，不能違反「愛的感情」而成立；就事實言，雖間有之，但亦終莫能違此強烈的心理傾向。逐漸仍合于「愛之情操」焉。如初民之虐待奴隸，男權社會之卑視婦女，資本社會之苛遇勞工等類，凡與「愛」之原則不符合者，終不能成爲道德之標準；卽當其風氣最盛時，亦爲道德判斷所卑視焉。Jerusalem 雖

說個人服從社會，乃因「從社會功用上得到自己的快樂」也。使人人無快樂之社會習慣，必與「愛」相違，可以成偶然之社會事實，不能構成社會之良心也。「愛」以「同情」為基，為諸德之根本，舊派心理學家，恒誤以為神秘，其實是可以生理的遺傳，歷史的暗示，心理的要求說明的。人必具有是性。故愛的性質，實已超出『心理主義』(Psychologism)而帶有『心理的論理主義』(Psychological Logism)的性質了！所謂『人心之所同然者』是也。道德判斷的逼效性，實源於此。M. C. dougall 說……

『親的本能和柔情，可變得比任何本能有力。……柔情與怒的這種密切關係，對於人類社會生活很為重要。我們必須了解了牠而後對於道德的情操纔能有可靠的理論；因為這樣激起的怒，乃是一切道德的怒之源，而公道以及法律的一大部分又生自道德的怒……』(1)

由愛可以生出道德的怒恨，可以產出公道和一切的法律，可見其重要了。我們細心研究起來，可以把一切人所認為「德」和「不德」，從愛之正面和反面，得出確當的解釋。孔子說：『唯仁者，能好人，能惡人。』正是這個意思。這種「愛他」的本能，是道德判斷之源泉，也是社會成立之要素。R. B. Perry 說……

『舊的功利主義所不能解決的問題，就是不能調和社會的有用的行為和個人只知自私不顧他人一事。但「新功利主義」(New Utilitarianism)承認人類原始的衝動中，至少有「利他的衝動」(Other-regarding impulse)，例如親的本能和柔情。換言之，從前以為人是自然地為己的，假裝地社會的動物，現在以為人是自然地社會的了。所以舊功利主義是個人的，新功利主義是與「社會主義」的潮流相伴的；抱合人類是互相依賴，休戚相關的意義，和平民主義的形式。』(2)

Perry 也是贊成行為心理學的人，但對於利他衝動看得很重，並且指出「利他主義」和「社會主義」的密切關係。到了利他本能成了社會的本能時，那社會的標準和人性的標準，便打成一片了！舒新成說：『現在道德標準誠然是階級的，以社會勢力為轉移，但人類文化日進，團體活動，日漸擴大，充類至盡，不但道德判斷有遍效性，即道德標準的事實之統一也是可解的。』(3)

人類為保存自己(Self-Preservation)的目的起見，「自利」之觀念極強，是無可懷疑的。因是頗有疑心道德生活之不可能者。此殊不然。己之範圍，本無一定，W. James 謂有「物質之我」(Material me)，「社會之我」(Social me)與「精神之我」(Spiritual

me)。 (4) 人縱利己，亦欲將此三者兼而利之耳。凡利「社會我」與「精神我」之行爲，謂之利己也可，謂之利他也亦可。故利己爲利他之始，利他爲利己之終，况如上所言，利他又爲一獨立之本能乎？愚言道德標準，將社會與人性，相提並論者，以二者乃相成而不相反，同爲道德之要素也。Theodor Lipps 說：

『要之，利他之性情（無論何人不疑其存在）決不能自利己主義導出，此決非假裝之利己主義，又非自利主義作出者，乃有獨立之根者也。而其根爲人與人間不可避之同情，爲自己與自己所知他人之人格之間內面之一致，爲使他人對於自己，爲人之感情移入：

……』 (5)

氏說利他不能自利己導出，乃是關於己之範圍大小之意見不同，其言利他主義，語殊精關。氏且舉救將溺於水之孺子一例，證明利他之說，與孟子「孺子入井」一段，大意相近。提起孟子，便聯想到我國古人的性論。孟子看出利他一點，本來不錯，但這乃是「自己如此」的事實，不必加上善的字樣——雖然此性的事實應用起來，人都稱之爲善——荀子見他加上「善」字，便又加「惡」，乃價值與事實觀念不明之誤會；他們心理學意見原不相遠也。

愛既是人性，然則何以解 Darwin 互競之說乎？曰：此乃愛之範圍之問題耳。達氏所

謂互競者，乃異種間之互競也。對外之競爭愈烈，則對內之互愛也愈甚；若其爭出於「道德之怒恨」，是爭之烈，正愛之強也。詳細辨論，參看克魯泡特金互助論，此不贅。

參攷：(1) M. C. dougall—Social Psychology P. 72—73

(2) Perry—Present Conflict of Ideals. P. 65

(3) 舒新成——人生哲學 第十二章

(4) W. James—Psychology. Chap. XII

(5) Theodor Lipps.—倫理學之根本問題 第一章

—(海)—

天

VII 結論

Comte 曾分人類思想爲三時期：神學，玄學，實証。實証時期的特色，是尙積極的效驗，與實際的功用的，近代思想之特色正在乎此。然而事實哲學，紛歧固鮮，價值哲學，爭辨甚烈。甲派以科學的新社會學爲根據，評論人生，持純粹機械的，被動的，他律的論調；乙派猶以玄學的舊心理學作基礎，評論人生，又持自由的，神靈的，自律的見解。互不相讓，因以造成「評價的無政府」的局面。理論既悖，實踐更歧！吾固非好談統一者，竊以

—(集)

爲思想之分裂太甚，則影響于人類事業者至大。愚見以爲價值與事實，不同而非無關係，故在理論的價值哲學——尤其是道德哲學，應有社會的基礎，與人性的根據。準此理論，更爲具體的「實踐價值哲學」之研究，庶幾不悖乎時代精神，爲價值哲學，放一異彩！

現代的主要思潮，簡括言之，不就是『社會主義』(Socialism)和『人本主義』(Humanism)嗎？這分明表現現代人類精神之要求，與思想之趨勢，也分明表出社會的基礎與人性的根據，並爲必要；更分明表出社會的基礎與人性的根據是並行不悖的，在原理上可以打成一片！

我且引 Dewey & Tufts 二人的話，參証「社會標準」與「人性標準」說，以結本文。他們說：

『我們可以把行爲分做三期。第一，是由本能及根本需要所發的。第二，是受「社會標準」所支配的；第三期的行爲，是受「社會標準」和「理性標準」二者所支配的，並且經過考慮和批評。這可以叫做自覺的時期 (The Level of Conscience)。』

參攷：Dewey & Tufts—Ethic Chap. III. P. 38.

西洋教育之進步

楊廉

—(步 進 之 育 教 洋 西)—

- 一、引論
- 二、由無意識的教育進步到學校教育
- 三、教育主體的進步
- 四、教育對象的進步
- 五、教育媒介的進步
- 六、結論

—(集

天

海)—

西洋教育之進步

楊廉

(一) 引論

『教育早已有有了；我們現在的教育制度，教育方法，教育工具是歷代相積的出品。我們是歷代的子孫，我們所承襲於前代者至多，其中有些已不滿我們的意了。我們抄襲過去的；用歷代相積相遺下來的習慣，成法；我們建立了多數習慣。但是我們覺得過去的都不夠，現正盼望更可滿意的教育』（註一）

註一 見 Hart's Democracy in Education 頁三〇。

——(步 進 之 育 教 洋 西)——

教育正和別的社會制度一樣，從最簡陋不完的古代進步到比較完備的今日，其間相差是很可驚異的。在古代初民社會的時候，人的本能很強，人類的嬰兒雖然不如雞雛出壳能夠吃米，小狗出生可以走路，但比之現今文明人的嬰兒的本能總強些，抵抗力總大些，受父母的撫育的時期總短些。他們的生活與現今文明人的嬰兒的生活相差甚遠，與動物的生活相離甚近。初民的住處是巖穴，或者連巖穴都不用，初民的衣服是樹葉樹皮獸皮，或者竟是裸體，初民的食物是茹毛飲血。在這種狀況之下，嚴格的說，自無所謂教育，然廣泛的說，初

民也有初民的教育，他們的教育正是人類教育史的發端。不過同現在我們的教育相比未免相去大淵了。

我們現在的教育不但同初民相去天淵，與一千年前的中古教育也大不相同：歐洲中古時代的教育受宗教的統治，教育的目的在養成基督徒，現在把這種偏見推翻了，教育目的在養成充分發展個性又善於合作的社會公民；歐洲中古沒有我們現在用的黑牌，粉筆，及其他種種便利的工具，沒有印刷的書本，沒有像現在學校所用的教授方法，沒有經過有意訓練的教師……若是我們設備一個中古的教育陳列館，和一個現代的教育陳列館，就很足以令人動心駭目，驚異他們的差別了。

現今回視中古上古固覺得詫異，其實中古回視上古亦何嘗不詫異，也許數百年後的人回看我們現在的教育還是詫異呢！這個話的意思就是說教育是一步一步進化的，拿時代來比較就知道了。進步有時是很慢的，若是時間太接近了，粗心的人斷不易明白暗中的進步。從歷史上細心觀察，教育的進步不但很明顯，而且可以發現有似乎階段的進步。

本文的目的在於指出歐美教育如何進步。教育所包至多，不能在一篇短文之中，詳細的列舉。我用橫的進化的看法，舉幾件教育上重要事實，以說明教育進步的趨勢。自然是不完

備的。

(二)由無意識的教育進步到學校教育

在上文說過初民有初民的教育，究竟他的教育是什麼呢？他們沒有我們現今的學校，山巔水涯都是他們教育兒童的場合；他們沒有我們現今的教師，父母長兄長姊或族中的首領都是他們的教師；他們沒有我們現今有意的有組織的教法，父作子做，共同操作，就是他們的教授和學習的方法。幼童放木頭在水中騎在木上泗水，這是操舟的訓練，幾個幼童聚集起來以樹枝茅草作矛作戰鬪的遊戲，這就是戰爭的訓練。父親打獵打魚，小孩子同去參與，母親作飲食，小孩子從旁贊助……這些事情都足以刺起小孩子好學的熱情使他去學，這中間含有一種深厚的教育意味。初民的迷信很重，有舞蹈，有儀式，有魔咒，小孩子也是要參與的。猶其對於小孩子有教育意味的，是小孩子到成年時候所受的冠禮，(Initiation Ceremonies)。冠禮是現今各野蠻社會多有的，即現今文明人的歷史上也是查得出來的。冠禮的儀式千差萬別，其用意則不外使小孩子變成人，把小孩子前後的生活，截然劃為兩段，使他明白人與人的關係，使他從此負團體的或一族的責任，教他服從，教他習於儀式或魔咒。總之初民的教育也有教小孩子如何適應自然的和社會的意味。不過這時的教育不十分

算是有意的罷了。

及到宗教的儀式日見繁複，魔咒日漸增多，文字代結繩而興之後，衣食住的教育雖然父母兄長尚可繼續以父子效，共同操作的方法行之，而精神的教養（如魔咒信仰之類）却非普通人所能担任。於是好為人師者起了。久而久之，社會的組織進步，專門為施行教育之機關，方法，教材漸次進步。正式教育的雛形於是成立。以後便完全屬於有意的教育了。（註

二）

參看 Monroe's History of Education 第一章及 Henderson's Principles of Education 第四章中之一部

以前的教育以家庭為中心，以後的教育以學校為中心。這種情形，各個文明國都是經過的，埃及猶太希臘羅馬以及中國莫不皆然。但各國正式教育出現之先後略有不同。埃及在紀元前五百年前，（註三）猶太在聖經上的時代尚無學校，（註四）學校之成立當在其後。希臘在紀元前九世紀之中葉李喀格（Lycurgus）釐定斯巴達大法，始有公共教育場（Barracks）之設。雅典於紀元前五百年左右梭倫（Solon）當國始設立學校。羅馬的學校則在紀元前三百年左右出現。（中國學校究起於何時，我們尚不能確知，唐虞夏商周的學制是不可靠的。孔子的時代亦不聽說有學校。但孔子曾設教於洙泗之間，孔子以後遊學的風氣很重。私人立學

校，也許孔子是一個起點。官立的學校恐怕還要^{在後}。那嗎中國在紀元前六世紀也有私立學校了。(從上面所說的例子看來，西洋教育史上學校之出現，去今至早不過二千年了。)

註三

Mourou: 教育詞典卷四頁四二四

註四

同前書

人類的教育既然有了正式的教育場合，由家庭中心至學校中心，以後的教育進步比較就快些了。我們把此後的教育進步分作三方面看：(一)是教育的主體(國家與教師等等)，(二)是教育的對象(兒童)，(三)是教育的媒介(如學校，教法，教材)。

(二)教育主體的進步

教育的主體係指施教者而言。在家庭為教育中心的時候，雙親是施教者，父親尤為有權柄的人。在教育中心改為學校以後，學校中的教師為直接施教者，國家為間接施教者。

初民時代的雙親對於子女的教育殆不負何等責任，父作子效，教與學多行於不知不覺之中。及到社會組織稍稍複雜，家庭的關係漸次鞏固之後，父母與子女的關係漸次顯明，父母亦深知道自己的責任。教子女以生活的技能和適應社會之方法，父母與一族人的會長正是同

樣的耽心，當父母的往往能夠有意的讓子女學這樣學那樣。不過那時父母對兒女將來的希望還不大明白。及到既有學校之後，父母對於子女的希望更切更熱了。父母常能隨着希望爲子女選擇相當教育：社會上最受尊敬的是武士，便使子弟受武士教育(Chivalry education)社會上最受尊敬的是教士，便教子弟研究神學，工商業最能謀生計，便使子弟學工商……這時對子女的希望雖然熱烈，然而當父母的常常沒有客觀的選擇學校的聰明，常常不能顧及子弟的特性，父母所希望的是什麼，使子弟希望什麼，父母所好的是什麼，使子弟好什麼。這種埋沒兒童的謬舉在心理學，兒童學未發達以前，當父母的人多半容易過犯的。到了現在，父母受的教育比從前爲高，好多父母，都知道尊重兒童的個性，不至於戕賊杞柳以爲杯捲。對於兒童的待遇也不像初民時的父母可以任意生殺，和十九世紀以前多數父母動加兒女以鞭撻。由這樣看來，可知父母對於兒女的教育自初民以來已有顯著的進步了。

其次我們要談到國家對於教育的態度之演進。

在初民時代無所謂國家，自無所謂國家來對於教育的責任。有了國家之後，國家對於教育的責任，有的是顯著的負責，如斯巴達教育，政府取積極壟斷教育的政策。兒童滿了六歲之

後，即爲國家之子，由母親的膝下送入政府的公共教育場，交與政府委任之教官教練之。至三十歲爲止，經過體育的軍事的政事的……種種訓練，然後放回家中，爲一家之主。有的國家並不積極負責。國家雖然也立學校，然只一部分的教育。其餘一部分的教育則任私人經營。如雅典教育卽是其例。雅典兒童自一歲至七歲在家庭受教，七歲至十六歲入私人經營之學校。十六歲入國立之體操場學音樂體育，十八歲至二十歲入國立學校，學習國家事務。（我國古代及中古亦行立學而不督學的政策，國家儘管設立學校，人民是否入學，一聽其便，並不加以強迫，與雅典相近似。）再則那時國家對於教育，實有階級的區分，一部分的人民並無教育可言。斯巴達的人民分三級：一曰市民，二曰平民，三曰奴隸。市民戶口不滿九千，平民三萬有餘，奴隸則三十多萬。市民始有享受教育之權，其餘十倍之衆則否。雅典人口五十餘萬，自由民只十三萬餘，其他皆奴隸，三倍之衆不能享受教育之賜。埃及猶太……等國大都奴隸不能享受教育與斯巴達雅典相同。故是時的教育不但有的國家未嘗有意的負責，即使有的積極負責，而所負的責任亦只是一部分人民的教育責任，其餘一部分的教育還沒有注意到。這種情形，在歐洲的古代希臘羅馬大約如此。

到了中古時代，蠻族入主羅馬，文化甚低，基督教因獨承襲古代的文明，遂得在政治上

在社會上居超越地位，當時的政治首領，不但未遑過問教育之權，亦且不知道有何重要，因此教育權完全落在教會手中了。教會利用這個機會來辦教會學校，造就教徒，養成教士，利用這個機會來提倡僧院教育，鼓吹宗教上的來世主義，養成真正的基督教徒，束縛時代的思想。這種趨勢自紀元三世紀四世紀直到十八九世紀。在這個時間之內雖然間或也有皇帝如沙爾大帝亞弗列大帝(Alfred The Great)知道整理教育，但都只曇花一現，沒有推翻教會教育，收回教育權的機會。故這一千五六百年可以說是國家的教育權被教會劫奪了，或者換句話說，國家放棄了教育權。國家既放棄了教育權，教會就趁勢壟斷教育權。爲什麼說教會壟斷了教育權呢？因爲教會已經知道了教育的重要，已經享受了利用教育的好果。他們不願別的人或別的團體來和他們分爭。例如十字軍後(一〇九五年——一二四四年)南歐及西歐大城市，商業漸次發達，封建地主漸次失敗，中資階級之小資本家漸次起來。他們對於當時最時髦的武士教育，與最尊貴的大學教育，最有勢力的僧院教育，都覺無所用之。他們的職業是持籌握算，他們所望於他們的子弟者是繼續承承，他們想給他們一種工商業上的實用技能和知識。因此他們設立市民學校(Burgher School)，以本地語代替拉丁文，以商業書牘代替宗教的文學，即寫字，讀書，學算亦多偏於工商業上的實用。這種學校與當時的教會教育是不

相容的。因此教會反對他們，用高壓的手段，屈服他們，不屈服的學校，就得關門。這一次想分教會的教育權的運動，算是完全失敗了。

雖然，教會有種種方法可以把握教育權，國家應當維持教育之理亦漸因社會之變動，教會本身之腐敗，大明於人心。當人文主義 (Humanism) 初起之時，教會大不滿意，幸那時小諸侯們爲自己小朝廷光榮起見，歡迎人文主義者，設立貴冑學校 (一四二八年 Feltra 應曼圪王之聘爲其藉矢。) 到了宗教改革之時，路德爲反天主教教會之故，抬出王侯們來與教會爭教育權。他勸王侯們自己設立學校，他告訴他們：國家爲安榮起見不能不依賴教育；辦教育是國家的責任。當時反天主教教會的王侯有些果然聽了他的話。薩克遜邦聘請路德的有力的同志梅南克唐 (Melancthon 1479—1560) 爲之訂定學制，自行辦理中等學校。德國各邦漸次都效法他。一五五九年德意志的威丁堡邦 (Wittenberg) 採普及初等教育計畫，鄉村中設立德語學校，城市中設立拉丁文學校。後來薩克遜外馬爾，普魯士也這樣辦，初等教育的責任漸由國家担任起來了。至於大學管轄權之轉移，更早一點。路德反對天主教教會的大本營——威丁堡大學，首先叛教會而歸威丁堡侯管轄。別的王侯自己也立了幾個新大學『如馬波爾 (Marberg) 立於一五二七，孔林斯堡 (Königsberg) 耶那 (Jena) 赫門斯達 (Helmstadt)

多爾披 (Dorpat) 都先後在一百年內成立了。……後來僧人的勢力縮小，大學的管轄權漸落於政府之手』(註三)

註三 見揚廉的高中用教育史第六章

但是，德國各邦雖漸由教會手中收回教育權，而法國，英國却沒有影響。就是德國各邦也是枝枝節節的，沒有痛痛快快的掃除教會對於教育的壟斷。這個舉動又有待於後來普魯士的努力了。

十七世紀以後，科學界出了牛類格里諾 (Galileo) 波以耳 (Boyer) 又得培根爲之鼓吹，於是科學得了向上的活力。自路德倡新報後，新舊兩教積仇日深，迫壓日甚，自一六一八至一六四八之三十年之苦鬪，始立下信教自由的基礎。而十七世紀的時代，法國出了路易爲皇帝，務弱諸侯，集中政權，德國出了弗烈德威廉父子亦側重集權，同時一六六八英國革命，再過一百多年法國革命，美國獨立，確立民治的基礎。這四件事體大大的影響於教育權之收回。(註四)在人民方面不復畏懼教會，而先覺之士，以教會教育之有害，出於好善的慈懷，設立泛愛學校 (Philanthropium) 者大有其人。政府方面則已認清楚教育是強國的工貝了。一七一七弗烈德威廉一世下強迫教育之令，其子弗烈德大帝於一七六三年公布普魯士

初等教育令，威廉四世於一七八七年設立中央禮部 (Oberschulecollegium) 指揮全國教育，以塞得里 (Zedlitz) 爲禮部大臣。頒布收回學校歸政府辦理令，一七九四年普魯士大法典頒布，其中有關於教育權者如左：

A. 學校國立；

B. 學校須經政府同意批准，始許設立；

C. 學校須受政府之監督及攷核。

有了這種根據，在十九世紀的初年，德國的教育權遂完全歸政府掌握，昔日大權在握的教會已無權過問了。

註四

參看楊廉編近代歐美初等教育發達小史頁一四—二三。

或 Parker's History of Modern Elementary Education 第六章

其餘英美法各國的情形也大都類此，由教會壟斷教權進而爲教會，私人，國家三方分掌教育權，最後則教育歸於國家。不過其進步不如普魯士之迅速罷了。但到十九世紀之末各國已先後做到國有教育的地步。現今各國政府對於教育大都是：

A. 學校以政府設立爲原則，以私人設立爲例外。

B. 學校以養成國家公民，謀全國的福利爲目的，私立的學校不得有背此旨。

C. 小學教育普及，無貧富男女之別均當受相當之教育，無有例外。

D. 教育經費由公款內支出，且有徵收教育稅者。

由這種事實看來可知國家對於教育權，在古代的時候，有能夠知道利用教育作一種工具以謀國家少數的或一階級的人的利益者，有忽略而未利用者。到了中古，基督教會却持教育權爲宗教的工具。至於近代又從教會手中重新取回來，用積極的態度，以教育謀國家的福利，全社會的進步。這不能不算一種大進步。

以後的教育又將如何呢？這是將來的事體，誰也不敢預斷必定要如何變化。但據我個人的觀察，也許將來教育權之一部分要漸次轉移到國際聯合一類的團體裏去。因爲教育既是一種很有效的工具，一國充分利用教育權而忘掉了國際間的利益時，必與國內的一階級一團體充分的利用了教育，單謀本身的利益不顧別的階級別的團體的利益，一樣有害。我們看見最近德國狹隘的國家主義的教育暫時強盛了德國，却種下了世界的大戰。不但世界人民中有許多變成了死不瞑目的冤鬼，就是德國自己也鬧得萬劫不復。故將來的教育權除一部分應當保存以發達本民族的特性，應本地域的需要外，其餘一部分的當交與國際的教育機關裏去，養

成國際的了解與雍睦以謀人類共同的利益。這個豫言，實現雖說還早，但國際教育會議已經演過一幕了。以後倘能繼續有意的努力，變理想成事實定是可能的。

再次我們要說教師的進步了。

古代教師的情形頗為複雜。在行極端的國家主義的教育之國，其教師是由國家委任之教官充之（如斯巴達，中國的秦朝，焚書坑儒之後以吏為師正與此同）。在取放任的教育政策的國家，國家是不儲教師的。私人當教師之起因，不由於謀衣食（如希臘之哲人，中國周時之鄧哲子）。即由於傳道（如蘇格拉底柏拉圖與孔子墨子）。傳道者少數，為謀衣食而擁臯比者乃是多數。故歐洲的師資，在十八世紀以前濫竽的最多。雅典的教師多數是老人家（Pedagogue）羅馬的教師有許多也是奴隸或從希臘雇來的工人。羅馬私立之學校竟有因學生抗不納費師生涉訟的怪劇（註五）十七世紀胡南克（Frankel）設立師範養成所（The Siminary For the training of teachers）師資之養成此為蕞矣，但私人的運動，勢難普遍的改善。故十八世紀的時候，小學教師還多數是殘兵老卒，補鞋匠人，廢物的老嫗，和教堂中下三等司事。直到十九世紀，各國頒布強迫教育令之後，教師之重要始為政府所重視。各級師範學校

(Normal school) 成立，就是初等小學的教師也須受三，四年的專門師範的訓練，中等學校的教師至少是十餘年的訓練了。師範學校之外又有教員檢定，無相當資格的不得受檢定，不經檢定的不得為教員，檢定不及格的也不得為教員。在先進的幾個文明國家中當教師的多半是受過檢定能稱職的了。

註五

見姜琦編西洋教育史大綱上卷頁七十。

(四) 教育對象之進步

希臘時代雅典斯巴達的教育只注重自由民，或市民的子弟，至於奴隸的子弟是沒有受教育的機會的。換句話說，大多數的兒童失學。中古時代教會雖然設立學校，但鄉村之中學校非常之少，大多數的兒童仍然無知無識。到了強迫教育制度實行之後，兒童受教育的機會逐漸加多，不識字的人逐年減少。例如美國不識字的人民(十歲以上的)在一八八〇年占全人口百分之十七，在一八九〇年占全人口百分之十三強，在一九〇〇年占全人口百分之十一弱，在一九一〇年占全人口百分之八弱，在一九二〇年占全人口百分之六。四十年中不識字的人減少了百分之十一。(註六)去年世界教育會議更有提議在數年之內掃除不識字之遺憾，務使人都得受基本教育的機會者。我相信這是快可以做到的，只要國際的和平可以保持，大家能

盡心於此種事業。

註六 見一九二四 Statesman's Year Book

—(步 進 之 育 教 洋 四)—

兒童在古代及中世所受的待遇，多半是慘酷的。印度對兒童不但可以鞭策，並有用冷水澆頭的謬舉。埃及古代『訓育亦尙嚴峻，動輒加學生以鞭撻。埃及人以爲鞭策可以制動物，故兒童亦須受鞭策。兒童之背，不打不覺，因爲兒童之耳長在背上，打背的時候，他就聽着了。』（註七）羅馬古時的學校對待學生也是很嚴峻，常用鞭撻的；禁欲派（Stoics）的教師，主張煅煉學生，故主用鞭策。門答兒（Memander）說『未挨過打的，不算受過教訓。』（註八）教師有如膽子手，因此兒童往往喜歡逃學。在這種訓練之下，學生常常受責，學校是恐怖之場。到了中世紀，有好些教育家都不贊成嚴刑峻罰的教育，他們主張以愛勝威。十八世後半紀出了一個孤兒之父——裴氏塔落齊（Pestalozzi）主張以家庭慈愛的精神移到學校中去。他能讓兒童又自由而又服從，他能給兒童以愛的同情。他教人應慈愛的對待貧窮的兒童。他說——

『你首當擔張兒童的同情，滿足兒童日常的需要，須使兒童的印象和活動中俱感到你的慈愛，這樣一來，那嗎兒童的心也可深深地印着這種慈愛的情緒了』（註九）

他的學校不是恐怖之場而是慈愛的家庭，與別的學校不同。無怪有一天，一個農人走到他的學校裏來看着這樣，要說——

「哦，你這不是學校，是個家庭！」（註十）

自此後對於小孩子表同情，成了小學教育上不可違背的定則了。一八三七年德國的大教育家福祿貝爾（Froebel）設立遊戲學校（Play School）——即幼稚園（Kindergarten）的身——專教六歲以下三歲以上不能上學的孩子遊戲使他快樂，使他得到適當的發展。十九世紀的後半葉，幼稚園在各國都有根基，並且漸次推廣。於是不入小學的兒童也得了很好的待遇了。如今我們的小學校我們的幼稚園不是恐怖之場，而是兒童的俱樂部，從前兒童怕到學校裏去，如今兒童每日流連不忍離校，從前兒童怕見教師，如今兒童多痛愛教師了。這是怎樣大的變遷啊！

註七

見 Monroe 教育辭典卷一頁四二四。

註八

見 Monroe 教育辭典卷五頁二〇三〇。

註九

見 Parker 初等教育史頁二八〇。

註十

前書頁二七九。

(五)教育媒介之進步

什麼是教育媒介？教育媒介就是使學者與教者發生關係而實現某種教育目的的東西。在這個題目之下我們將要說說學校，教材，教法，是怎樣的進步。

—(四) 洋 教 育 之 進 步—

在上文我們曾經說過埃及，猶太，雅典，斯巴達，羅馬等國學校之起源大約都在紀元前三世紀以前。雅典之學校有二，一名音樂學校，一名體操學校 (Palaestra)，斯巴達則僅有軍營式的公共教育場，無別的學校。無論在雅典或斯巴達其學校中所包含的教育實兼具小學中學與大學的教育，然因其無所區別而兼容並包，實可謂之不分類的學校。羅馬具初小，中學及高等三種學校的胚胎，而名實不符。如羅馬的中學名文法學校 (Grammar School) 高等名修詞學校 (Rhetorical School) 即可證明。至於有系統的學校則始於一五二八年薩克遜邦請梅南克唐訂定學制。到一五六五威丁堡侯公布一個新學制。這個學制中小學有兩種，設在鄉村者名國語學校 (Vernacular School) 在城市者名拉丁文學校 (Latin School)。小學校之上為高級拉丁文學校 (Higher Latin School)——後與拉丁文學校合成文科中學 (Gymnasien)——再上為大學。自後各國相繼抄襲，修正，遂成現今系統分明的三段制的學

校。(註十一)自從一八三八年福祿貝爾創設幼稚園以後，推行美國，一八八〇年美國有幾州學制上也有了幼稚園的地位(註十二)。

註十一

看 Monroe's Text Book in The History of Education 頁四二三。

註十二

看 Parker's History of Modern Elementary Education 頁四五五。

至於大學之成立則始於中世紀。最早而最有名的要算意大利之薩拉爾諾 (Solerno) 及

波隆亞 (Bologna)，前者於十一世紀，後者於十二世紀得政府之承認與津貼，他們之起還在前呢。其初起的時候，本係少數的學者，不願受教會僧院教育之束縛，故招朋集友，自動講學，設立會社，大學一名，實即會社之意。當時除上述之兩大學外尚有巴黎大學學生二萬餘人，為北方後來各大學的模範。後來各地大學漸次成立，十二世紀有牛津 (Oxford) 劍橋

(Cambridge) 兩大學，十四世紀有德國之威因 (Wien) 歐夫 (Erfurt) 等諸大學。然是等大學受人文主義的影響最深，古典的研究最有勢力。實科的大學，直到十七世紀末德國才新立一個赫列大學 (University of Halle)，特別注重實科，以本國語代替拉丁語，以科學代替古典，這可算當時大學中的一種革命。自後拉丁文的勢力漸漸衰歇，本國語，文，漸漸占勢，現今英，法，德等國語文，能夠在學者之口頭筆下流行，飲水思源，不能不感謝這近

代第一個新大學了。自後各國國立大學愈出愈多。我們看一九二四年的年鑑，就可知各國國立大學之進步了(註十三)

註十三 看 Sir John Scott Keltile 及 M. Epstein 合編之 The Statesman's Year Book (1924) 下述各國關於教育一節 (instruction)

國名	調查年歲	國立大學校數	學生數
英	一九二四	一五	四二、一二〇
意	一九二一	二三	四一、〇三三
德	一九二三	二三	八五、三六九〇
日	一九二二	五	九、四五九
法	一九二一	一七	四九、九三一
美	一九二〇	六七〇(※)	一六八、六九三

上面指的數目不過僅就國立的大學而言，有的國家私立大學比國立的多而且好，所容的學生也更多(美國便是一個例)，但我們不必再詳細的統計起來，已可以看得明白大學之數量的進步，和受高等教育者之增多。近年以來，西歐有民衆大學，北歐有工人大學的運動，這種設備更有趨於民衆化的趨勢了。

※六七〇個學校中包含有大學專門及其他高等專科學校的數目。

中等教育在中世以前無顯著的中等學校，自梅南克唐出而文科中學出，但文科中學偏重古典的研究，而不能應時代的和社會的要求。因此十八世紀之中，德國有實科中學 (Real-schulen) 美洲殖民地費勒得爾非亞亦有亞加的米 (Academy) 出現，皆偏重於科學的研究。然是時私立的中學多，公立的中學少，自十八世紀末，公立的中學乃漸發達。在二十世裏美國有初級中學之設。有好些人很想把義務教育推廣到初級中學去，這雖然是一種提議，但我相信將來定可以作到。『據最近的統計報告，美國差不多有二百萬中學的學生。美國戶口有一百兆，平均五十人中有一人在中學談書。』(註十四) 美國全國中學學齡兒童應有八百三十萬，現在就學的，已有四分之一，若全國一致努力，以後當可使我們相信普及中學教育不是絕對不可能的了。據一九二四年調查德國公立男女中學有二三四六所，男女學生七十五萬二千四百一十九人，平均每七十九個人民中已有公立中學生一個，而私立的中學生尙不在數。(註十五) 就這種情形看來，後十年的中學教育在世界當有更大的進步。

註十四 看廖世承著中學教育頁二七。

註十五

參看 Statesman's Yeas Book (1924)

至於小學則紀元前三百年以前已經有了。希臘羅馬相等於小學之學校我們早已說過。中古時代，沙爾大帝，努力於國民教育之普及，其注意所在即為小學，惜乎只曇花一現，十字軍後之市民學校也是小學，亦惜為教會所挫折。宗教革命之際，路德提倡直接通於上帝，不必賴天主教會之轉紹。直接通於上帝必須能讀聖經，故路德上書王侯，勸多設小學校。同時新舊兩教的人，均覺得兩教爭衡的勝敗，不僅屬之白刃的戰爭，亦屬之各人所得的信徒多少和信徒堅信的程度之淺深。他們覺得：要使信仰堅而教徒衆，只有早早灌輸宗教的思想於幼童腦筋中，使之肌淪髓洽。因此兩教的人都努力辦學，結果小學校是多了，宗教的根基也深深地立於小學界了。就數量言小學得了好處，就性質言小學遭了毒害。故十七，八世紀之中起了教育還俗的運動，反抗教會教育，提高國辦教育的權力。十九世紀後各國先後達到此種目的。而在十八世紀之末，和十九世紀之第一個二十五年出了裴斯塔洛齊(Pestalozzi)，根據心理在教法方面努力改善，稍後一點又出海爾巴特(Herbart)提出教法的步驟，注重興趣，留心統覺(Apperception)俾新舊經驗可以銜接，消化。同時福祿貝爾出，又於學理及方法均有改良。影響所及，在歐美小學教育界成功所謂裴司塔洛齊運動，海爾巴特運動，福祿貝爾運動，綿亘百有餘年。小學校不但數量上增多，做到需要若干，就設若干，即質的方

面也大可稱嘆了。小學爲教育根本，多主國辦，特定強迫之制，並有許多是不收費的，有的不但不收費反而可以津貼學齡兒童的父母。去年英國特別支出一筆很大的款專作此用，即可爲例（註十六）。

註十六 看中華教育界十四卷第八期，國外教育新聞頁三。

此外在近百年來，補習學校，盲童學校，聾啞學校，殘廢學校，亦漸次發達，貧苦的不幸的兒童，亦有了受教育的場合。

總之二千多年來學校的進步實大可驚異。其最顯著的事實，約有四點——

- A. 由不分類，無系統的學校進步到大學中學小學及幼稚園有系統有聯絡一貫的學校；
- B. 由少數人享用的學校，進步到普及的（如小學）民衆化的（如大學中學）學校；
- C. 由團體利用（如基督教）的學校進步到全國全民公有的學校；
- D. 由單爲常態的兒童之學校，進步到變態的兒童的學校之創設。

現在我們要說教材之進步。

我們曾經說過初民的教材有兩類，一是關於衣食住的，這就是打獵取魚，作屋，取皮革

等類的事體。一是野蠻人的信仰，儀式，禮節，咒語等類的東西。及到既有文字之後，教材之最重要者即爲文字，讀書寫字無非爲熟用符號而已，其次爲算學，算學也是符號，不過與人生日用更切實些。因此在古代最重要的課程便是『三R』（即讀寫算）。符號的教育不但小學是很重的，即中學教育以上也是很重的，如羅馬之中學名文法學校，高等名修詞學校即可爲證。然爲特別適應社會起見，亦有特別的教材，或別有所偏重，如埃及古代，除了三R以外尚有游詠，猶太古代的教材，讀書寫字與別國相同，而算學教材則特重計算宴會的日子。斯巴達特重體育，雅典特重音樂，即是特別適應地方的需要。自羅馬以後直到近代，小學教材，大都除重視寫算之外，讀書則以聖經爲主。

至於中學以上則以七學藝 (Seven arts) 爲主。七學藝係合三學藝與四學藝而成。三學藝爲文法，修詞，論理，這三科乃是當時最普通之學科。三學藝既成之後，乃學四學藝，四學藝爲算學，音樂，幾何，天文。七學藝的學科在教育史上的地位也是很長久而重要的。

及社會演進，人事日加複雜之後，三R與七學藝均嫌不夠應付人生的需要。文藝復興之後，古典 (Classics) 拉丁希臘文驟然得勢，但古文字的研究與人生依然不切實。到了十六世紀之中葉，法國的蒙泰尼 (Montaigne) 大罵古古典的研究，以爲這些東西不能使人聰

明，反而使人笨拙。他主張用遊歷直接獲得知識以代讀書，用社會制度之研究和近代語以代古典希臘文拉丁文。十七世紀中又有一派感覺的實際教育家（Sense Realistic School）出來與蒙泰尼持同一反對古典古文的研究，而主張研究自然，研究科學。這兩種主張都有價值，只可惜當時古典古語的勢力太大，他們對於實際教育並沒有何種影響。

到了十八世紀初，巴西多（Basdow）出世，教材更增多了。他提出人類的研究，動植物礦的研究，數學，機械地理學及歷史商業職業等的研究。不過實際影響亦不大。（註十七）

註十七

看 Quick's Educational Reformers 論巴西多一章。

到了裴司塔落齊出，實行地理及自然研究之教授，自後科學方面有了基礎。到了海爾巴特，歷史文學之價值始得大暴露於教育家之前，以後這兩種科學遂於課程中占重要位置。到了福祿貝爾手工科加入課程，亦成一種運動。現今小學課程表中非常複雜，除了古昔的三R外，近代的新勢力也是盡量容納的。這種進步乃是近百餘年的大事體。

至於大學中學以上的課程，在十八世紀以前，以七學藝及古典語為重心。十九世紀中斯賓塞出，宣傳科學知識的價值，英國大受他的影響，美國哈佛大學校長伊里亞特（Eliot）在美響應，並創行選科制（Elective System），美國風氣為之一轉。（註十八）科學漸次加入

課程表，同時社會科學也被重視。實驗的功課自十九世紀中亦經發明實行。每個中學中，語文，自然科學，社會學……成了分割的形勢。規模宏大的大學中的科目，多的至有數千，拿來與中世相比，真要令人驚詫了。總之，自有學校之後，教材之進步有三個顯著之點——

- A. 由簡單的進步到五花八門的；
- B. 由形式的進步到切於人生實用的；
- C. 由呆板的進步到適合個性的，適合特別情形的。

註十八

參看楊廉編高中用西洋教育史第十章。

現在我們說教法之進步。

初民的教學方法是以做教做，以做爲學。(Teaching and learning By doing)。當長輩的親自去做，爲兒童的準則，兒童實地去做做，即以爲學。中古以還，大概教學偏於注入，學習偏於記憶。十五世紀末亞格里哥拉 (Agricola) 分修學方法爲三階段，(一)爲了解，(二)爲記憶，(三)爲應用，(註十九)在當時已算一種進步了，不過以我們的眼光看來，還

是一種不完全而又呆板的形式教授。十六世紀中阿斯加 (Ascham) 頗以教授外國語方法得名，其方法為再譯 (double translation) —— 卽先將拉丁文譯成英文，再由英文譯成拉丁文。他以為用此方法可使文法上根本困難之點，容易鏟除。然從現在的教法觀之，亦未見其完備。十六七世紀耶蘇教會下的學校，嫌當時個別教授之費時，改為分班教授。每班於教師之下再分成幾組，每組設組長 (decurion) 一人，幫同教師指導。每日功課不但監督極嚴，也教授得很清楚明白。複習非常之多，今日複習昨日，週末複習全週，年終複習全年，畢業時則數年所學均一律複習。(註二〇) 這種方法真是盡注入教授之能事了。但這不是適宜的教法。到了實際的教育家出，自動的學習，直觀的教授，實物示教，兒童身心發達的順序之順應，種種源理方才略略提出。至盧梭 (Rousseau) 氏出，這種原理更說得透澈，怎樣實行這些原理的方法也提出來了。到了十八世紀後半裴司塔落齊出，心理化的教學的大鑿，乃高高地揭起。海爾巴特，福祿貝爾及近時各科學的心理學家繼之，教法乃並臻完備，教學原理與方法乃能一致。

註十九

看姜琦編西洋教育史大綱上卷一五三

註二〇

看 Monroe's Text Book in The History of Education 頁四二六—二七

裴斯塔洛齊主張心理化的教學。所謂心理化的教學者，是說，教學當以兒童為中心，按照兒童的本能，順應兒童發育的程序，充分的發展兒童特殊的才能，並發展普通的才能，（註二一）裴氏並用實驗的方法，去測量教法的優劣，（近來的試驗學校，皆含有他這種精神了。）裴氏於教法實行實物示教，教一物名，必先示以實物，教地理必先引到校外去察看，教數學必先數教室中之桌椅。實物示教之外，兼用口語教授，廢去書本，用口頭講，口頭讀，口頭問答。他的教法，係由簡入繁，（From simple to complex），如教語言，必先教字母，教字，然後教一個助語，教一個整句。教寫字必先明筆畫，誰處為曲，誰處為直，然後寫一個字。這真可算合乎兒童的心理了。

註二一

看 Parker's History of Modern Elementary Education 頁二七六—二七八。

海爾巴特出，否認裴氏才能 (Faculty) 之說。提出多方興趣，視興趣為一種工具。注重舊經驗與新經驗間之關係，俾舊者可以類化新者。各科目間彼亦提出聯絡的方法，使其互生關係。最後他又提出教學的四個步驟：（一）明瞭，（二）聯想，（三）系統，（四）方法。這四個步驟到了啟爾拉 (Ziller) 變為五個，把明瞭分為兩步，一為分析，一為總合。萊因 (Rein) 教授亦主五步教授：（一）預備，（二）提示，（三）連結，（四）總括，（五）應用。（註二二）五段

教授之法真可謂集形式教授之大成了。然教授的階段愈劃得分明，與人的心理作用愈去得遠，因為心理作用是變動不居的，不是死板的。因此現在的教學上又起了變動。對於五段教授的精神頗加採取，對於五段教授法的形式則加以改易，而採用杜威思想的五步；這就是現在最有勢力的設計教學了。另有一種教法則充分利用個性的適應，打破分班制與講演式的教授，讓學生自動；這就是現在的道爾頓制了。

註二一

看姜琦編西洋教育史大綱下頁三六九。

(六) 結論

由以上所舉的各方面看來，可知人類教育是進步的，而且是多方面的很大的進步。由施教者方面看，西洋最早的國家已有知道利用教育權以謀國家的安寧和少數人的利益者。中古以還，不幸教會壟斷教育，教育權成了教會的工具。直到十八、十九兩世紀，國家才漸次把教育權收回，用以謀全民的幸福。當教師的人在初民社會就是父母兄長。既有學校之後，私人有為謀衣食而當教師者，教師的流品至雜。雅典羅馬並有以奴隸充當之舉。十八世紀以前，小學校教師尚多殘兵鞋匠，教堂司事，其窳敗可知。十九世紀以後，國家特設師範學校，加以相當年期的訓練。現在多數的教師不但學識方法無忝所司，就是個人人格亦多可以

稱許。

由兒童方面看，古代中代都只有一部分的兒童得了教育，大部分沒有。十九世紀以來，強迫入學之法行，則全體兒童都有受教育的機會矣。不但受教育的機會普及，教育的期間延長，兒童的待遇也大改良了。昔日的兒童常受刑罰的酷待，現在真是恩多威少，換言之，兒童已經占了教育的中心了。

—(步 進 之 育 教 洋 四)—

由教育的媒介方面看，進步的跡象更是明顯。學校則由無學校進到有學校，由無系統的進到有系統的，由少數人專利的進到普及的民衆化的，由常態兒童專用的進到兼爲變態兒童享受的。教材則由非文字的進到文字的，由形式的進到切於人生實用的，由簡單的呆板的進到適合各種情形的各種需要的。教法則由無意的進到有意的，由形式的進到活用的，適合兒童身心發展的。

教育的進步，正和別的社會制度的進步一樣，古代，中代進步不大，那是無意瞎闖的進步。十九世紀以來，教育進步的方向已明，施教者與社會均能持同一的見解，用積極的態度，用敏便的方法，以辦教育。故能一日千里，於百餘年的時間超過二千餘年的成績。

進步是不停止的。在我們這個時代一方承受了前代許多好遺產，一方又發生了許多新闢

題。但我們的教育家似乎很是聰明，能夠善用前輩的好遺產以解決新問題。國家主義的與國際主義的教育，個人主義的與社會主義的教育，陶冶主義 (Disciplinarianism) 的與自由主義的教育，論理主義的與心理主義的教育，文化的與生計的教育，人格的與實利的教育，他們業已認明兩者各自的優點，各自的劣點，取長去短而用之。雖則現在尙未能令我們滿意，但我敢說現在的方向是沒有錯的，決不至左，左陷大澤。總之，教育的進步是無止境的，我們要有意努力促他進步，那嗎進步便快而且大了。

重要參攷書目

天

1. Monroe : Text Book in The History of Education
2. Duc Gan : A Student's Text Book in The History of Education
3. Cubberley : The History of Education
4. Parker : The History of Modern Elementary Education
5. Hart : Democracy in Education
6. Henderson : Text Book in The Principles of Education
7. Monroe : Cyclopedica of Education

—(集)—

8. 楊廉：教育史（高中師範科用）稿

9. 姜琦：西洋教育史大綱

10. 楊廉：歐美近代初等教育發達小史

紀念刊文章須能表示個人興趣所在者。此文爲我近來研究教育史的結果，曾登中華教育界，以其能代表我之興趣，故特轉載。廉附誌。

—(集

天

海)—

機械論在近世哲學中的一種趨勢

羅倬漢

第一、問題的內容

第二、機械觀 (1)運動學說與機械觀 (2)機械觀與宇宙論 (3)機械觀與方法論

第三、機械觀與因果律 (1)本質與因果 (2)外的世界的承認 (3)運動與心物問題——A

一般原理——B 一般原理與運動公律——C 運動與物質——D 運動與精神

在發表這短文以前，要向讀者說幾句話：

一、這是我近來預備要做的一種休謨與康德的因果學說第二篇的前三章，原題爲休謨因果論之由來，因這裏篇幅有限，棄去其大部分，改爲今題。

二、休謨的因果論本是判斷的問題，而判斷的問題，又從心物關係的問題來的。此文已改爲今題，完全沒有這個影子，似乎第一章太覺累贅了，然於篇中不免有所啟發，也勉強的把牠鈔上。

三、這文是一種敘述，不是一種主張，是考求歷史的趨勢，不是探索真理的指南。篇中

的系統，固然由我個人大膽的，錯誤的見解把牠組織起來，但這是一種筆記，不是一種著述，很希望讀者有指教的機會。

四、人名的翻譯，悉依瞿世英譯顧西曼西洋哲學史。其中所無者才另為翻譯。這種無重要的譯名，期漸歸一律，免得紛歧。然篇中於凡最首見的人名，也必註以西文。至於哲學名詞和慣用語的翻譯，則殊難確切，其中自覺得不很妥當者，也悉附以西文。

十四年，四月，十五日。

一、問題的內容

近世哲學的開端，問題很是複雜；但是，我們可以概括的說，只有兩個重要的問題：一是心和物交互關係的問題。一是判斷的問題。前者可以說是能知 (Mind knowing) 和所知 (Objects known) 關係的認識的問題；後者可以說是主詞 (Subject) 和謂詞 (Predicate) 關係的邏輯的問題。前者考究的，是我們如何知道真實；後者則探求我們應如何決定真理的規範。

這兩個問題，互相糾纏，始焉不清，繼焉含混，終焉末由解決。但是，認識的問題，更

根本些，人們也就落得先來討論：有的單講體的來源的，就是實在論派（Realist）的主張。有的單講體的結果的，就是觀念論派（Idealist）的主張。然而含混畢竟是含混了：牠們含混的理由不會弄清，他們解決的方法也無從曉得。從能知和所知的關係，我們可以看出心物之間的一種因果。從主詞和謂詞的關係，我們可以看出彼此之間的一種因果。因果是否含有時間的意味，這裏無從曉得。但是，按實在派和觀念派的主張，已明明白白的表示原因，結果——時間的意味了。現在已然涉及時間的問題，若要講起牠和本質（Substantiality）的關係來：內經驗的呢，外經驗的呢；純粹的呢，經驗的呢；牠與空間怎樣一種關係呢，平行相對的呢，彼此互容的呢；牠自身在宇宙上又是相對的呢，還是絕對的呢：非但工夫來不及，也非本篇之所急。今只從運動（Motion）的原理上說起，稍稍指點出這時候的機械觀是什麼，然後才可以明白時間與因果的必要關係，也可以畧得明白上邊兩個問題怎樣嬗變，怎樣含混，怎樣糾纏，怎樣不能解決，從而也可以希望懂得哲學家解決的方法究竟何為不同如此。

二、機械觀

(1) 運動學說與機械觀

從前關於運動的觀念，止是從推論得來。像中世紀的眼光，止把人的活動 (Human activity) 推到外界事物的身上去。牠如是生，如是息，如是如是的是動作。牠是屢變的活動 (Fleeting activity) 不同牠的『物質的 (Material)』和『形式的 (Formal)』條件上有多少存在的永久。(1) 換句話說，運動和心靈實在是一樣的物事。到了近世，天文學的智識，改變了亞利士多德 (Aristotle) 和托爾米 (Ptolemy) 的系統 (參考前篇)，運動的觀念的改變，乃一日而千里！最可使我們注意的，就是蓋律雷 (Galileo) 的運動學說。他說：『我從很古的論旨上引發出一種全新的科學』。(2) 他用簡單的原理 (The principle of Simplicity 這個原理係承受了哥白尼 [Copernicus]，蓋伯勒 [Kepler] 的傳授，說見前篇。) 反對托爾米天體論複雜的系統，使他在物理學的範圍中，創造出物質現象變遷的公律來。最簡單的，就是，一種事物沒有遇着變遷，總是留在原位的。蓋伯勒本來就曾經提出，物體不能由牠自身從靜止趨到運動。蓋律雷更進一步，以為物體固不能自己運動，也不能由牠自身從運動到靜止。這個法則，後人就叫牠做惰性律，(The law of Inertia) 他在討論 (Discourse) 中說得更明白：一種運動的增加僅能從一種新勢力引出；而其減少只是抵着一種阻礙。這兩種情形，都是受外因的影響。若是外因排去了，那運動將始終繼續牠從前一度取得來的速

度。(3)我們從此可知道運動本身是不生的，也是不滅的。牠和人的活動不相同就與心和物的不相同一樣。牠從這個空間的部分到那個空間的部分，好像有神秘的內在的潛力一般。但這是我們忽略的結果，我們止能瞭解明白的部分，不能知道那陰驅潛率的動作。反正我們用運動一個名辭賦與牠們，也就未免太籠統了，這如何可以用主觀去推論呢？

我們在此應該注意的是：一、惰性律是機械觀，前面沒有無端生出來的因，後面也沒有無端加上去的果。二、運動止是運動，靜止就是靜止，兩種現象宛然不同。三、動靜已沒有互相牽涉的作用，所以宇宙萬象只是隨緣的轉變，沒有自力的安排。四、運動已然全是機械的不由自家作主的功用，那更沒有意志的選擇，目的的傾向了。

註(1)參考 K. Smith: A Commentary to Kant's Critique of pure Reason. P. 583

註(2)據 H. Höffding: A History of Modern Philosophy Vol I. P. 181 所引

註(3)同上 P. 180 引

(2)機械觀與宇宙論

我們要曉得：運動觀念的改變，跟着就是物質觀念的改變。而物質觀念的改變，跟着就是自然界價值的增高。到此，就是我們所要討論的心和物的問題了。但此刻還要從根本上看

去：一、是機械觀與宇宙論的問題；二、是機械觀與方法論的問題。

從先古代畢太哥拉派 (Pythagorean) 的宇宙論，把自然界劃分階級，上天下地，各有等差。到新柏拉圖派 (New-Platonist) 益張其氣燄，迄於近世爲柏拉圖者，猶持此說。打破這種階級論的權威，很不容易。但是，『希臘的羅馬』 (Hellenistic-Roman) 時期的斯多亞派 (Stoia) 主張宇宙本質無乎不在的道理，到中世之末，尼哥拉斯庫沙奴 (Nicolaus Cusanus) 一本其學說，替宇宙論上開了不少的殖民地；接着就是太陽中心說哥白尼系統 (Copernican system) 的戰勝，我們看白儒諾 (Bruno) 宇宙一切遍同 (The homogeneity of all parts of the universe) 的觀念，知道文藝復興時代的先驅者，未嘗不是開發這一線相承的學說。從此，地下也不是不完全的了，不是天上是精神的範圍，地下是物質的領域了，所以運動 (指天上) 和物質 (指地下) 也沒有什麼分別了。文藝復興時代的哲學，從人本主義的時期便到了自然科學的時期。蓋伯勒 (Kepler) 和蓋律雷對於運動觀念的改變，以至於牛頓 (Newton)，畢竟確認了蘋果掉下和星體運行是同一的勢力。宇宙就是這樣整個下去。我們在此可以指出兩種趨勢：第一，從前區分物質和形式的系統的改變。這個區別造端於亞利士多德，發皇於中世紀的多馬派 (Thomistic)。到此時物質觀念已改變，宇宙全

同，不用妄生分別了。第二，從前區別有生和無生的系統的改變。近世之初，新柏拉圖主義統持這種見解，儼然承襲古來的遺風。靈魂是昭昭靈靈的事物，不是頑僵的宇宙，無情的木石；我們可以顯然看出牠是一種生機主義（Vitalism）。但是，這時運動觀念的改變，就是機械原理（Mechanical Principle）的發見。從前解釋自然現象的目的觀而今全反過來了。所以新柏拉圖派的神通：什麼幻術哪，點金術哪，皆將一掃而空之。我們從歷史上看起來，也可以說是德謨克利泰（Democritus）的系統戰勝了柏拉圖和亞利士多德的自然哲學。(1)

註(1) 參考 W. Windelband : A History of Philosophy P. 401

(3) 機械與方法論

機械觀看做新方法的原理的發見，打破了人天絕緣的階級論，打破了神學，打破了形式和物質的區別，打破了天上運動和地下靜止的區別，打破了目的論：於是有了外界的運動，人類不能用心靈來比附的運動：——我們看蓋律雷的學說，這個趨勢非常顯明了。

機械觀從運動原理上看見，究竟用什麼方法找出來的呢？他們觀察運動，止是觀察自然。我們看他怎樣決定自然界的情形，就可以知道他們使用的方法了。簡單一句話：他們看宇宙如分量（Quantity）的擺布，不是同性質（Quality）的關係。那麼數學方法是他唯一

的工具了。從很古畢太哥拉的形式以至於德謨克利泰與柏拉圖都看那物理實在的最高元素概爲幾何形式所決定；就是經驗的性質的決定，也必須還到這裏。這個重數量而不重性質的講法，就是文藝復興的初期新柏拉圖派打着的旗幟，恰好摧破從前性質決定勢力說的壁壘。因爲亞利士多德和斯多亞派在中世紀學術界的權威，係從這個根本觀念推演出來的。方法的改變，就是科學的革新。到文藝復興的第二期——自然科學的時期——接着這個方法，刪去了新柏拉圖派的神秘的分子，確定了數學的功用，於是蓋律雷就成功了他的『看做運動的數學理論的機械觀 (Mechanics as the mathematical theory of motion)』

機械觀和目的觀正相反對。我們談到方法問題，還要較量那和蓋律雷同時的培根(Bacon)的意思。培根用『偶像說』廓清歷史上的權威，他的歸納法係爲搜攷事實的確切方式，我們可以由其的助力，制止錯誤，解釋現象，得到普遍的認識(規範)。於是從普遍到更普遍以至於最普遍，換言之，就是得着現象的『形式(Form)』。這麼一來，不是得着了形式的目的因了？這與目的觀究竟有什麼分別呢？然而培根卻不如此說。他認定解釋自然如同目的觀的方式的係一種偶像——一種危險的種族偶像 (Idols of tribe)。他以爲哲學家要講這些形式因，應該放棄了形上學的問題而採取物理學的理论。從前者說，便有所謂目的因 (Cause

finales)；從後者說，則有所謂作成因 (Cause efficientes) 』。(1)

我們看近世哲學開端的方法有兩種：一是數學的方法，一是歸納的方法。這兩種方法如何拉得攏呢？我們還是歸到運動原理的本身上。這種原理，是爲了對付宇宙智識得來的。哲學家會說，蓋伯勒已經相信宇宙之數學的秩序，曾經用歸納法發見星體運動的法則。(2) 在此程序中，我們一方面可以看出那數學和歸納法的關係，而那種數學都是從前未曾用來估量現象的，而今竟是含苞怒放。在他方面呢？這些工作，在對付客觀目的時，又恰好在運動中找出。故運動與數學原理成了不解之緣。蓋律雷曾在這個傾向得着最大的成功，固不消說了。那麼，他的數學的理論和歸納的方法是互相爲用的了，他和培根也是很相近的了。但是，究竟怎樣呢？關於這一層，我們最好看文得而班 (W. Windelband) 的討論：

我們可以拿他。(蓋律雷) 後來著在雪哲托爾 (Saggiatore) 的思想，和他同時的培根解釋自然的學說比較一下：他們倆都要分析現象入他們的元素中，又從而合併之以解釋現象。但是，培根的歸納法找出『形式 (Forms)』，蓋律雷解開的方法 (Method of resolution 分析法) 都在找出運動的最簡單的程序能爲數學所決定；而同時前者解釋經驗的結構爲自然如何適合乎形式，後者則用合攏的方法 (Method of Composition 綜合

法)來希望引出理論和經驗之相同的結果。這些理論，是前定的，是數學的理論，曾在運動的簡單元素下預料着的。(3)

他們倆雖然同是主張反對目的論的機械觀，然由他們使用方法的態度未能一致的緣故，因而對於自然界經驗事實的理會上，也就好生差異。概括說：蓋律雷要把數學的公式全套在自然界上，使之完全聽命於算數，沒有所謂偶值的經驗，迸發的東西，簡單的形式：——就是：更完全更一致的機械觀，所謂『看做運動的數學理論的機械觀。』

但是，蓋律雷和培根於使用方法上雖然很有不同，然畢竟同是近世主張機械論的先驅者。霍布士(Hobbes)是他倆的門徒，便決定了幾何學的學說為自然知識的根株。本來優克利特(Euclid)的幾何學的教科書在歐洲向來是很佔勢力的。自霍布士規定了這個方法，同時笛卡兒(Descartes)也用分量來限制一切，便引出近世哲學開端很有勢力的二元主義的中心問題了。

我們已然知道機械觀於歷史趨勢上這樣重要，便知道運動說的勢力；知道運動說的勢力，方才知道外界和運動發生關係的道理。機械觀在這時候成爲人類解釋自然界惟一的智慧，那些從文藝復興時期下來的白野姆(Boehme)和巴拉西耳塞斯(Paracelsus)的生機

主義，雖然勉強得了王赫爾曼(Van Helmont)的支撐，然而英國的新柏拉圖派像克德華茨(Cudworth)和亨利摩爾(Henry More)努力的想來駁倒新的反目的論的機械觀，卻是『徒勞無補費精神』了。

註(1) De Augm. III. 4.

註(2) Windelband : A History of Philosophy P. 388

註(3) 同上

三、機械觀與因果律

(1) 本質與因果

我在上文指出時間與因果的問題，到此還是茫昧的很。因為這個問題要跟隨心和物的問題一同解決的。那麼，便是本質與因果的問題了。

這個問題，很是複雜。現在只從運動學說的根本上提個大概，以後再分開來說。中世紀的運動說，係從主觀做立腳點來推論的。(參考本篇第二章第一節)所以經院學派對於因果的概念，只以為原因是本質，是事物，而所謂結果的呢，卻不過牠是一種活動罷了。就至多也不過是說從這些活動上再產生出來的別種本質和事物罷了。到了蓋律雷，運動

學說已然有劇烈的改變，因果觀念也自然跟着要改變的。所以因果的關係不是什麼這個到那個一種各別階級，乃是變動不居筆直下來一種狀態 (States)，這就是說，一種本質的運動。牠們不是這個那個的移越地位的問題，乃是如何如何的長此變遷的道理。我在前文不是說過嗎？德謨克利泰的原理的戰勝，便是從數量來決定宇宙的智識。如今這個原理的應用，卻不在於存在 (Being) 而在於生成 (Becoming) 了。從前說本質自身的存在，現在卻說爲本質運動的做作了。如果運用德謨克利泰的原理，蓋律雷『要把數學的公式全套在自然界上，使之完全聽命於算數，』(看前章第三節)，那麼，科學的發展，只好跟着運動的數學理論之所至了。所以一切事物的智識接近於我們的，我們只好從空間裏物體運動上瞭解出來。宇宙是數學的公式，運動是數學的工程，一切經驗的智識都是這個網維中的計畫。科學到理性的路子我們從現象溯到原因，從原因又可以還到結果。但是，現象是什麼？不過是許多運動罷了！到此方才可以懂得原因是運動的簡單元素，結果也還是那些運動，所以因是運動，果也是運動，運動就是現象中獨往獨來的東西，用不着什麼扶持了。

剛纔說從方法論決定科學的智識，從科學的智識得到運動的因果理論，還是就機械觀內容去解釋。我們若要讀純粹的因果論，應該從他們所謂變動的狀態上體會，因是運動，果也

是運動，原來不過是一種狀態，不可深求，不應執着，免致粘附到事物的本身，而墜陷於物質的界域。到此，問題稍深：『空間實在』是怎樣的一個東西；牠和心理因果如何拉攏得上；物質和運動又是怎麼一回事；這些都急待解決。現在且從外的世界講起。

(2) 外的世界的承認

上邊講到機械觀的重要，運動學說的重要，一言以蔽之，便是人類對於外界的讓步。讓步是什麼？就是不敢再拿心來包辦一切了。機械一個名辭，本來就和精神絕相反對。你若說，這是機械的，便是非精神的。所以內的是精神，外的是物質，這時儼然對立了。這種認識的動機，（自然是指顯著的）實在是起於經院哲學時期的屋干的威廉（William of occam）。從他下來的唯名主義（Terministic Nominalism），儼然確立了內的和外的世界完全不同的學說。但是他們的意思，不過說，這兩者之間有性質的區別罷了。到這時期再進一步，還要加上實在和因果的差異。所以物體與心靈的不同，不但是種類的區分而且心靈的存在和牠運動的行徑（The course of its motions），物體也與牠完全不能一致（參考前篇第一節）。這裏應須稍加以解釋：雖然這時還談不到心，物關係的問題，但這個自然價值的增高，外的世界的追認，我們要找了解的方法，只能從兩方面去說：一是從心上還他

一個位置；一是從他自己來看牠得到的一個位置。笛卡兒二元學說的中心，固然讓到後邊去談。然而我們在此也不能離開事實空洞話說。今且區分兩途略略比附事實說一說：

一、文藝復興時期的人本主義者對於感官的認識，還是因襲了『希臘的羅馬』時代的哲學思想。像懷疑派和伊壁鳩魯派(Sceptical and Epicurean)的典籍，都以爲色，聲，香，味，觸等都不是物體的真的性質，但不過是心上的種種記號。這種學說，一言以蔽之，就是主張所謂『感官性質的智慧性(The intellectuality of the sense qualities)』罷。(1)近世如佛夫司(Vives) 孟田(Montaigne) 桑錫(Sanchez) 剛布迺拉(Campanella)都是承這個流風的。然而蓋律雷，霍布士，笛卡兒卻不承認心的記號和客觀的事物有什麼性質的差異；他們還是用德謨克利泰的學說，說這些不過是分量的分別。怎樣講呢？這些分量的分別，在我們的了解中，是很適合於事物本性(Natura rerum)的。當我們認識時，可以把外的事物表象出來，恰好變做內的種種方式。這種論調，全不是一種懷疑的態度。外的世界昭然在我們的心目中，是毫不可掩的事實了。而且事物本性也可以表現出來了。笛卡兒用數學的方法，以分量決定，外的世界才有所謂清楚明瞭的觀念；若是感官的性質呢？不過是多朦朧的複雜的東西罷了。這顯然是不信任懷疑論的學說的。

二、在上節曾講到因是運動，果也是運動的道理，但不過就現象內容去說，換言之，也不過是就物質表層去說。我們在這裏要研究外的世界自己得到的一種位置，不妨再進一層去探討。現在可以從運動的根本點上看去：一種衝激力和對抗的衝激力的關係，其中經過了這個原子到那個元子的運動，這不是原始的關係嗎？原始的關係，我們可以看做爲因果關係的根本形式。這些形式在我們知覺和想像中是很明白的，並且可用來解釋一切的。而牠自身拼撞衝擊，好像是由自覺的支配得來。到此對於自然的解釋確是轉變了：從前對於牠的關係看作數學學量的原理 (The principle of mathematical equality) 的，現在變爲玄學齊一的原理 (The principle of metaphysical identity) 了。所以因有如是多的動作，果也一樣有如是多的動作，(參考下章) 笛卡兒在這裏得到一種很機械的見解：各分子的活動是密合無間的。牠們的動作在機械的原理上，隔開很遠和在空洞洞的空間裏，一樣是不可能的。所以很多物質分子的集合，像一種以太 (Ether) 和流質 (Fluid) 般的那樣旋轉一個柱上，爲輕快迴環的運動。由這個旋轉的方法，得到宇宙成功的道理，便叫做圓轉的學說 (Vortex theory)。雖然這個是假設的很不自然的理論，然畢竟替宇宙論上立下了物理學的基礎。玄學的假設，畢竟爲科學的曙光。到了牛頓便本着這點基礎，造出吸力律的原理，代

替了這個學說，於是全變作物理學的意味，不是哲學的玄想了。我們可以看，新的運動學說佔有牠自己的一個位置，而牠運行時又全不失去一點勞力：因已如此，果也如此：這種客觀化了的運動說，規定自然的位置，創造新科學，還不是自然界價值增高的明證嗎？

註(1) 參考 Windelband : His. of phi. P. 403

(3) 運動與心物問題

本來談到本質與因果的問題常常要和神 (God) 牽連在一起的 (參考前篇)。因果的學說到了笛卡兒的手裏，一方面從運動說，成以一種最高的自然律 (The highest natural laws)；一方面又用因果律的公理 (The axiom of causality)，創造出連續的，統包的，(All-embracing) 整個的存在觀念，——叫做神的觀念。前者是他宇宙論的辨證；後者是他本體論上的根本推理。我們不是談他的整個哲學系統，只指出一般原理與自然律的關係。一般原理是什麼？是天賦的觀念——神的觀念。牠與自然律有什麼關係呢？這就是所要答的運動和心物關係的問題。必要懂得什麼是一般原理，才可以找出牠是自然律有怎樣的關係。這裏應該分四層去說。今且先就本有觀念上談起：

平常因果的公理，果不能多出於因的。而我們從此解釋，便以為不全完不能產生完全了，但這是我們有限的人的推論。若是那『一個』觀念為無限的東西就不能在這範圍之中了。我們儘可以想一個抽象的無限，但總是消極的。須知消極的無限，不能範圍無定的東西。譬如我們想一個無限的空間，如何能把積極的概念表達出來？却因我們先以一無定的觀念橫於胸中，又把有定的倒看作消極了。(1)所以無定的有，為觀念的起頭，觀念的作家，可從我們無定的觀念上推論出來。這是笛卡兒直觀方法後的一種演繹法。無定的有是什麼呢！便是神。神的觀念存在我中，不但創造過去，還要創造未來。因為他是觀念的作家，自然是本有的觀念(Idea innata)了。然按我們剛纔所說，他却不僅是現成的在起頭分給我們而已，他還有發展的能力。笛卡兒在他的默想第三(Third meditation)曾說：『神的觀念的可能，僅留在我的天性中就和「我自己」(Myself)的意念在我天性中一樣。』霍布士說：『才說固有，便已經有了，所以沒有本有的觀念。』笛卡兒答他道：『我們說一個本有的觀念，並不是說牠前乎我們的意思——因為這個意思怕是全沒有所謂本有的觀念——只是在我們自己所有中有牠發展的能力。』(2)所以這個神的天賦的觀念叫牠做作成因，很不合式，我們叫牠做形式因(Causa formalis)罷。(3)恐怕也不是。因為牠就以牠本身做原

因，那還有什麼可說呢？笛卡兒這樣解釋原始孕育將來的意思，是他學說的樞紐，我們從此可以進一步考察這些原理與自然律的關係。

B 一般原理與運動公律

笛卡兒從無定的觀念到『無定觀念的本來』是他演繹法的功能，上邊已說過了。他的假設愈多，他的演繹法的功效也愈大，簡單說，運動的問題，也只是宇宙生成(Becoming)的問題。在上邊曾經提到他的天體論的智識，雖然說得很簡單，却也可以知道他把從前簡單的公例變為現實的原理(The principle of actuality)了，從近而可知的物事上解釋遠而難知的天行了。我們可以看做爲與蓋律雷方法不同的一種。他的天體論就是他的宇宙原始論。他這個宇宙系統的週轉本來是一種機械觀，一來，從上邊說很難和無定的有——神——溝通；二來，從後邊說，也很難曉解竟成功了這樣完全的世界。笛卡兒一方面固然可以從無定推到無限，說，宇宙事物不能影響到我們的非常之多，我們儘管放大認識的範圍，把第一個問題容易推開去。但他對於第二個問題，則只能說，從較不完全的原始條件上，按着自然律，續漸發展，總可以有希望到達現在世界那樣完全的可能而已。

什麼叫做自然律？就是物質範圍在運動底下的一種定律——一種運動的定律。他從不變

的神的概念上得到了運動的總和也是不變的。這邊失了便到了那邊，不消說得。這還是從一般原理——神——推論下來！我在上邊不是曾經說過嗎？因如此，果也還是如此。在這裏恰好補明上節未盡的意思，提出笛卡兒很重要的公式：『在自然界運動的保存律 (The law of the conservation of motion)』。這個可是全包括了自然界的總體了。霍布士用物理學的見解打破了不動的動者 (Unmoved mover) 的概念，取消歷史上亞利士多德和多馬的主張，是機械論自然的趨勢。不幸笛卡兒加進了神的意義，一方面像是蓋律雷的惰性律的機械觀，一方面又要顧全神的面子，於是無端的好像成了一串的東西：神管束運動，運動管束物質；弄得一盤散沙，始焉隔離了物質與運動，繼焉隔離了心靈和物質，都是那些遷就週轉的結果。現在試略探考這些內容：

C 運動與物質

笛卡兒把物體全看成被動的和沒氣力的東西，牠的特點，不是充滿了空間中積極的或消極的性質，乃是對於運動發生出來的機能。牠是有生機的呢，還是無生機的呢？這些顯而易見的機能，便為運動所決定。笛卡兒太看重了運動的動的性質 (The dynamical character 看下章) 了，差不多什麼都要裝進運行上邊去。物質是運動的工具，好像奴僕之於主人，受

他指揮，管束。所以宇宙複雜的存在可以分做兩種元素，而其一切性質却為分量所決定：——在物質方面，是齊一的，混同的，而在運動方面，僅是在空間轉動物體的結果。運動僅以牠的機械的勢力把物質的形式，在被動的沒氣力的物體中引發出來。(4)但是，我們如果再探考物體的賦性。恐怕又要把這個意思鬧昏了。

爲什麼呢？笛卡兒以爲物體的賦性，在我們想像中，不出三樣東西：體積 (extension)

分合 (divisibility) 與動靜 (mobility)。這些很簡單很明瞭的觀念，可稱爲幾何學性質的觀念。他以爲這些都是可能使我們知道的。除了這些性質以外，我們實在不能再瞭解物體了。但是運動却不是全屬於意識的性質，而在物理學的世界中兼管了內的和外的種種機關。科學的物質世界，應離開感官知覺的。試想運動和物質是怎麼一回事？難道已兼管了各種機關，又能離開物質嗎？那麼，到底還是把物質拖到運動上去！然而物體的性質却是我們可能知道的性質——意識的性質，那不是主觀的成分嗎？於是笛卡兒不能不把嶄新的宇宙網維 (The new world-scheme) 曾經根據了簡單的原理成功了客觀化的機械觀者竟落到主觀的範圍上去了！這又是與蓋律雷方法不同的一種。但笛卡兒畢竟是主張機械觀的一個

人，他後來受了柏梭 (Basso) 元子說和哈惟 (Harvey) 血液循環說的影響，居然確定了精

神機械的元素，成功他的很牽強的二元主義，其詳俟下章再說。今只略提前所說他又用運動管束內的機官一層，看他對於精神的態度怎樣。

D 運動與精神

宇宙永久的連續的運動是他的自然哲學的原理。但這個原理，却是從神引出來的，我在前面已經說過了。他以為若使事物看做不可分割的整個而又不信除了外因不能改變牠的情形，那固然與不變的『神』的概念不能一致。就別的方面而言，若說牠可以自身經過由靜止到運動，從運動到靜止，也不是的。這固然明明白白的承認惰性律了。然而因為從心到物的一個問題，是很難解決的，便佈笛卡兒窮於應付了。他信了伊利薩伯皇后 (Princess Elizabeth von der Pfalz) 的見解，以為要懂得靈魂如同物質般的道理，倒還容易。若是要明白靈魂來移轉物質和從牠自身安放牠於運動之中的事情，那就很爲難了。所以他在一個地方似乎要限制靈魂的勢力佈牠僅能變易精神的方向，而從牠自身可以任取一個或別個相等的方向自由活動(5)而不要干涉物質了。這種讓步，却成功一個『非惰性律』的見解。靈魂的體固然可以看同物質了，然而這個昭靈的物事，畢竟是一種奇異的運動罷。惰性律本來不背於不變的『神』的概念，然爲了心靈應用的問題，却又不能不改變宗旨了。這又與蓋律雷方

法不同的一種。總之，無論心也罷，物也罷，都是一種運動，都是一種物質，是不發生問題。但心物間有了交互的作用，便發生了因果的關係。心靈已然要對付外物了，於是心的運動格外顯著了，困難的問題也就接二連三起來了，哲學家思考的問題，解決的方法，也翻出許多新花樣來了，於是越講越不清，便成爲超越界的問題了。以下我們就接說心物關係的問題。

這章爲了心物關係的問題，先說了一大堆的話，雖然粗疎，却也緊要。笛卡兒站在這個問題的前邊，還在迷離徬徨之途，也落得拿他來做一個絕好的例證。他受了卡隆 (Charon) 桑錫，孟田等懷疑論的影響，從「我思」出發，居然做到了由疑到信的地步，是很有特色的。但他那直觀的方法，畢竟爲他演繹法的先聲。他立了一個無上的原因，從原因推到結果，假設性越強，抽象性越大，而籠統性也越高。他與蓋律雷有很多的不同，根本上就是這方法上的差異。他缺掉了蓋律雷一步一步搜求事實一個步驟，忽然從心裏一念到達了神秘的境域，便確定了超自然的信仰。從此演繹一切，有永久的運動，便有了物質的精神的種種明瞭的方式，成功了他的數學的結論(參考下章)。一言以蔽之：他把屢代傳下來的簡單公例又加上明瞭的原理 (The principle of transparency) 罷了。然而笛卡兒拿運動做一個根

本，却忽略了更根本的勢力 (Force or energy) 一個東西，因而拿賦性講物質，拿『非情性律』講精神，因而不得不有二元主義的出現，因而不得不有笛克兒派 (Cartesian) 更玄學的解釋 (見下)：我們固當服他草創的功勞，彌縫的苦心，却也不能承認他那明瞭的原理，可以推論一切，包辦一切，真有『天然點綴』的功用。

註(1) J. E. Erdmann : A History of Philosophy Vol. II P. 14

註(2) Höfding : His. of Phi. Vol I P. 510

註(3) 參考 Erdmann : A His. of Phi. Vol II P. 16

註(4) 根據 N. K. Smith : Studies in the Cartesian Philosophy 的意見

註(5) 參考 Höfding : A His. of Modern Phi. Vol. I. Pp. 235-236.

(集

天

海)—

印度思想之派別略述

陳寬蔭

——(述 略 別 派 之 想 思 度 印)——

哲學之爲用，在乎研究宇宙自然現象而闡明之。Alfred Weber said: "Philosophy is the search for a comprehensive view of nature, an attempt at a universal explanation of things." 然此僅就西洋哲學而言，若印度哲學則可說: Philosophy is the search for comprehensive view of spirit, an attempt at a universal explanation of human life. 吾覽東西洋哲學史，其研究範圍，多未能脫去原有蹊徑，其能深入堂奧，研究較爲徹底者，印度哲學庶幾近焉，蓋印度地居熱帶，米穀易熟，人民不必亟於治生，閑暇之餘，遊心於遠，故以富於哲學思想稱。歐西學者嘗說: India is the home of philosophy and religion. 自昔印度君王，好集國中篤學之士，論義正理，勝者與以上賞，論義之處有六，一於王家，二於執理家，三於大眾中，四於賢哲者前，五於善解法義沙門婆羅門前，六於樂法義者前，於此可見其國人，對於哲理研究之興趣，徵詰辯難，無所不用其極，慧解能事，未有不盡量發揮者矣。

今先從六派哲學 (Six schools of Philosophy: they are:—1. The Nyaya, found by

Cotama. 2. The Vaiceshika, by Kenāda. 3. The Sankhya, by Kapila. 4. The Yoga, by Patanjali. 5. The Mimansa, by Jaimini. 6. The Vedānta, by Badarayane or Vyasa.)

以前之思想論之，案印度哲學思想之萌芽，尙在 1000 B. C. 以前，Rigneda 以後，因為從來所有神話不能滿足當時哲學之思想，乃從其他方面而解釋宇宙之起原，及有情之緣起，而喚起哲學觀察之動機，以此成立 Creator or Brahman 種種之觀念，為萬有之原始，斯皆從自然神，立惟一之原理，而引出萬有之生成者也。其傳說見諸吠陀 (Veda) 典籍，所謂 Rig-veda, Samaveda, Yajur veda, Atharva-veda 是也。而各吠陀中復有 Samahita, Brahmana, Sutra. Brahmana 復有 Vidhi, Arthavāda, Vedānta. 茲列表如左：

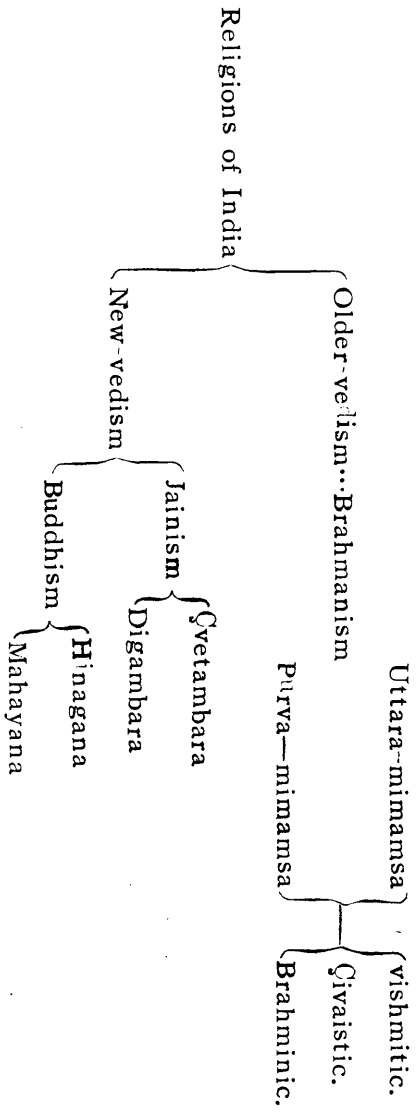
- | | | | |
|------------------|--------------|------------------------|---------------|
| I. Rig-veda. | } A. Samhita | } a. Vidhi | |
| II. Sama-veda. | | | |
| III. Yajur-veda. | | | } B. Brahmana |
| IV. Athar-veda | | | |
| | C. Sūtra | c. Vedānta (upanished) | |

“Veda”之名詞，在印度哲學上，佔極重要之位置。考其字原，乃從 Vid. 脫胎而出，(veti, he knows) 其原意是知道，理解，及認識等意義。由此可以見其雖未絕對脫去神話，亦足以證明當時哲學思想，已經向理性與認識方面而走。

西洋哲學，以 Thales 爲鼻祖，約生於 600 B. C. 以此而與印度吠陀時代相比較，幾近千年，其思想發達之早，於此可見。茲從語言學 (Philology) 方面而研究其與世界文化之關係。F. Max Müller said—“Sanskrit literature is a wide and vague term. If the Veda, such as we now have them, were composed about 1500 B. C., and if it is a fact that considerable works continue to be written in Sanskrit even now, we have before us a stream of literary activity extending over three thousand four hundred years. With the exception of China there is nothing like this in the whole world.”

此是歐哲彌勒氏謂梵文之古，含中國文外，無可與之比倫。昔之歐洲語言學者視梵文 (sanskrit) 爲世界文字之母，至十八世紀，乃知梵文 (sanskrit) 與世界各種文字之關係，有如兄妹，換而言之，梵文最古，而希臘，拉丁等文，受其影響，其演變有同源之關係耳，譬如梵文 Madhu. 是蜜蜂之蜜的意思，現將希臘拉丁及日爾曼與斯拉夫等文表示蜜的

意思之字，比較如下：Iranian: madu; Greek: methy; Latin: mel; Celtic: mid; German: met; Lithuanian: midus; and Slavonic: med. 又如語言學者都知道 Latin: vidua; German: wittwe; Russian: vdova 同是 widow 的意義，然不知其何以世之婦之無夫者稱之為 vidua, wittwe, vdova 若從梵文 vidhava 而研究之，即可知矣。蓋梵文“vi”是沒有的意思，而“dhava”即丈夫之稱，所以“vidhava”即無丈夫之意也。上來所說，係從語言學 (Philology) 而論之，現再由思想上觀察而究其系統，茲先列表如左。



案vedism.與Brahmanism.名異實同。何以言之。蓋四吠陀之書。實即婆羅門(Brahman)

之神學書也。是以奉吠陀者皆爲婆羅門之教徒。德國印度哲學者 H. Jacobi said: "The

Characteristic mark of Brahmanism is the acknowledgment of the veda as the
Divine revelation.

In Brahmanism thus defined we may distinguish two forms of religious movement. The earlier one is the religion taught in the Brahmanas; it is, strictly speaking a part of vedic religion. The late forms of Brahmanism are a new departure, and are only to a small extent developed from the religion of the Brahmanas; they appeal to the Vedic Scripture.

The religion of the Brahmanas is but a continuation of that of Yajur-veda Samhita, and thus come under the head of Vedic religion.

W. Crooke said: "Hinduism is the title applied to that form of religion which prevails among the vast majority of the present population of the Indian Empire. Brahmanism which is the term generally used to designate the higher and more

philosophical form of modern Hinduism, is more properly restricted to that development of the faith which, under Brahman influence, succeeded to vedism, or the animistic worship of the great powers of nature. 其意謂婆羅門之特點，在乎視吠陀 (veda) 爲神聖之啟示。而婆羅門 (Brahmanism) 有兩種宗教的運動，前者是屬於婆羅門神學書之宗教，僅是吠陀教的一部分；後者有一大部分直接出於吠陀而有一小部分是婆羅門神書所演出。婆羅門教係繼承夜柔吠陀 (Yajur-veda) 故有吠陀教之稱 (vedism)。

其以吠陀 (veda) 聖典爲其教義之根據者如前彌曼薩 (uttara-mimamsa) 後彌曼薩 (Purva-mimamsa) 二派者是。考彌曼薩之原意，是思惟，考察。(mimamsa, means reflection, consideration, examination) 彌曼薩派之建立者名 Jaimin, 其立說系繼承梵書之思想，以解釋其祭式之原理，且極少哲學之成分。蓋其內容僅涉於祭式之細事，關於宗教及哲學之特點，毫無所見。吾人讀其書，僅可知其當時儀式如何，絕不能發生研究之興趣，而獲得哲學思想之暗示。

復有聲常住論，謂吾人之言語，皆聲之所顯發，其意以爲祈禱之時，左右充滿無限神秘

能力，是以其宗教情感愈劇而其信仰益深，由此而視一言一語，皆為相當實在之聲所顯現，譬如吾人言馬 (Acva) 言人 (nara) 言法 (dharma) 皆梵心中所常住觀念之發現，當吾人聞 acva 之聲音，由直覺而得馬之概念，非於 acva 字含有馬之概念，特梵心中所有恒存之馬性，藉 acva 之緣而表顯耳。

數論派 (Samkhya system) 此派成立 (E. B. C.) 為諸派中之最古者。其理論之完備與精透，較之他派，尤為特放異彩。其創立者，名 Kapila。考其源流，發萌於 Rig-veda 而與 upanishad, 原始佛教，及 Jainism. 亦有相當之關係，Samkhya, means reckoning up, numbering; number, numeral. 慈恩大師釋：梵云僧佉，此翻為數，即智慧數，數度諸法，根本立名，從數起論，名為數論。此派學者之泰斗格爾柏氏謂此派立二元二十五諦，以數量而解釋萬有。憑思辯之知見而求解脫。最後乃成純然二元論：(dualism) 立精神的神我 (purusha) 與物質的自性 (prakriti) 解釋一切。神我在乎認識 (cognition)。自性基於活動 (activity)。其活動力可以三種概念表示之：喜 (Priti) 憂 (apriti) 闇 (vicada) “Purusha 為動力因 (motivepower) “Prakriti” 為質料因 (clata) 萬有依此二因而成立。先從自性生覺 (mahat)，復從覺生我慢 (ahamkara)。我慢既立，復生五知根

- five Principles of Samkhya
- 2. Prakriti (unmanifested)
- 3. Mahat (the great reason)
- 4. Ahamkarh (the ego)
- 5-9 The Tanmatras (the subtile element)
- 10-14 The Buddhindryas (the faculties of knowledge)
- 15-19 The karmandryas (the faculties of action)
- 20. Mind
- 21-25 The Maha-Bhutas (the gross elements)
- Buddhindriyas karmandriyas.
- Hearing(in the ear)Speaking(in the tongue)
- Touching(in the skin) Grasping(in hands)
- Seeing (in the eye) Moving(in feet)
- Tasting (in toss gue) Secret on
- Smelling (in the nose) Generation.
- Maha-Bhutas.
- Ether.
- Gas (air)
- Heat-light
- Liquid (water.)
- Solid (earth.)

別之現象 (Phenomena)。自性 (Prakriti) 與神我 (Purusha)，復加上從自性發展的二十三諦，即所謂二十五諦者是。現將其次序敘述如左：

(Buddhindryas) 五作根 (karmendryas)，心根 (manas)，之十一根。另一方面生細微物質之五唯 (tanmatras)，更由五唯，生粗物質之五大 (Maha-Bhutas)，以此而成千差萬

The Twenty-

1. Purusha's
(soul)

Tanmatras.

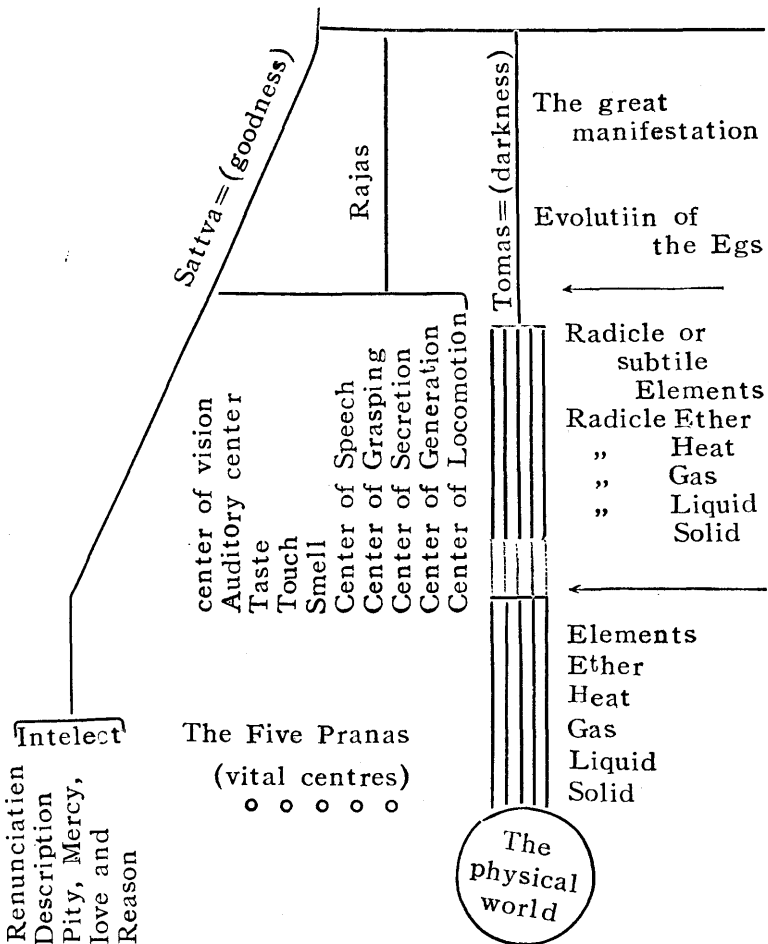
1. Sound medium.
2. Touch medium.
3. Colour medium.
4. Savour , ,
5. Odour , ,

自性係萬有發展之元素，故名之為根本物質。從其未變化以前，(如自性及神我為物質與精神基本之元素者是)，名之為「非變異」。換而言之，即不可變遷一種元素也。自「覺」以下，皆為現象界變化之特徵，名之為「變異」。神我非變非動，名之曰「中立」。此派以為人生種種痛苦，是由覺(mahat)我慢(ahamkara)五唯(Tanmatras: the subtle elements: 1 sound medium. 2. Touch medium. 3. colour medium. 4. Savour medium. 5. Odour medium)五作根(karmendryas, the faculties of action. 1. Speaking (in the tongue.) 2. Grasping (in hands) 3. Moving (in feet) 4. Secretion. 5. Generation 及心根(mind)等成立之「細身」所纏縛，欲得解脫，須明二十五諦的真相，依禪定而修練，庶幾可以脫離物質之繫縛，而得精神之解脫。其最後之結果。名曰「獨存」。

此派主張二元論，而其兩元接合之初，自性(Prakriti)發生三德之差別，而生萬有之現象。頌曰由自性生大，由大生我慢，由我慢生十六聚，由其十六中之五唯生五大。茲將其宇宙觀念立表如下：

Kapila's Theory of the Cosmic Evolution

- 1. Free souls. (purushas).
- 2. The unmanifested (Avyaktc)



The Mind and Body of all living creatures.

從冥然的自性(Prakriti)生出覺(mahat)，復由覺而生我(ahamkara)。我既成立，方與所謂 Radical Elements as radical ether, radical heat, radical gass, radical liquid and solid 相感應，此是物質界(The Physical world)基本的元素。次論有情之生理組織，所謂 Center of vision, Auditory center, Taste, Touch, Smell, Center of speaking, Center of Grasping, Center of Section, Center of Generation and center of Locomotion。次論有情之 Intellect 有所謂 Renunciation, Description, Pity, Mercy, Love and Reason, 數論的世界觀主張系由五唯與五大組織而成，而各個特別之性質，往往超乎吾人認識能力以上。

勝論派(vaiceshika)是印度最大自然哲學，將自然現象，分爲六範疇(categories)而叙明萬有之元素。然後從其集合離散而談現象之生滅，傳說此派之始祖名 Kanada，匿跡山藪，以避聲色，夜絕視聽，乞食而活，習於瑜伽，獲得五通，嗟其所悟，未有傳人，乃發願須具七德者方授法令傳，後有婆羅門名摩納縛迦，有子名般遮尸棄，其人雖具七德，有妻孥染，經數千年，因與妻競花相忿，仰念空仙，仙人應時以神通力迎往山中，與其說所悟六句義。即所謂實句義(dravya padartha)德句義(guna padartha)業句義(karma padartha)

有句義 (samanya padartha) 異句義 (vicesa padartha) 及和合句義 (samavaya padartha) 其分範疇之根據，乃基於一切現象界所以然之原理而成。與 Plato 所說現象界從概念出發而構成者迥異。其句義 (padarthas) 之分類從三方面，如實體 (substance) 形式 (mode) 關係 (relation) 而成，實句義 (dravya), substance, are nine, to which—earth, water, light, air, ether, time, space, soul, and the internal organ or mind.

The first four of these nine, and the last (mind) are held to be atomic, and the first four are both eternal and non-eternal; non-eternal in their various compounds, eternal in their ultimate atoms to which they must be traced back.

德句義 (Guna), 'quality' their are seventeen qualities inherent in the nine substances;

viz. colour, savour, odour, tagibility, numbers, extensions, individuality, conjunction, biojunction, priority, posteriority, intellections, pleasure, pain, desire, aversion, volitions, Seven others are said to be implied; viz. gravity fluidity, viscosity, self-reproduction, merit, element, and sound; making twenty-four in all.

業句義 (karma) 'act' consists of five kinds of acts; viz. elevation, depression,

contraction, dilatation and motion.

同句義 (Samanya) generality of Properties, is said to be twofold; viz. higher and lower generality, to wit, that of genus and of species.

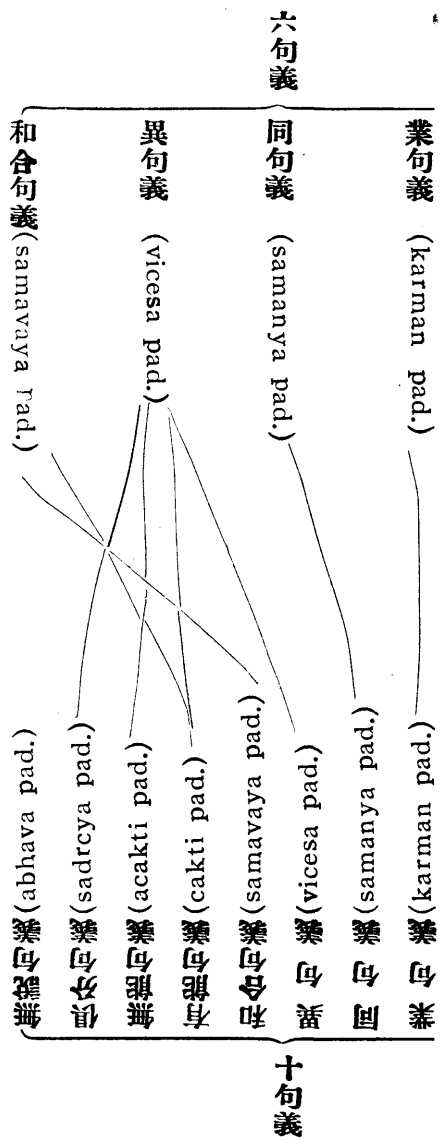
異句義 (vicesa) 'particularity' belongs to the nine eternal substances of the first category all of which have an eternal ultimate difference distinguishing each from the other. Hence the system is called vaiseshika.

和合句義 (samavaya) 'coinherence' is of only one kind. It is the coinherence between a substance and its qualities, between atoms and what is formed out of them, between a genus or species and its individuals, between any object and the general idea connected with it, and is thought to be a real entity.

上面所述之六句義，是勝論原有的，迄至惠月一派，復加俱分(sadrcya)，有能(Acakti)，無能(Sakti)，無說(abhava)而成十句義，茲將其原有之六句義及後人推演之十句義，立表比較如下：

實句義 (dravya pad.)	(pad.)	藥句義 (stravya pad.)	藥句義 (pad.)
德句義 (guna pad.)	(pad.)	藥句義 (pad.)	藥句義 (pad.)

實句義 (dravya padaccha) 是叙明物質之原子而前四者是不滅之原子，萬物由之集合成者也。茲立表如下...



地 (prithivi)
 水 (ap)
 火 (tejas)

實句義 (dravya 'ad.)

風 (vayu)
空 (akaca)
時 (kala)
方 (dic)
我 (atman)
總 (manas)

(1) 具色 (rupa) 味 (rasa) 香 (gandh) 觸 (sparca) 曰地。

(2) 具色 (rupa) 味 (rasa) 觸 (sparca) 液體 (dravatva) 潤 (sneha) 曰水。

(3) 具色 (rupa) 觸 (sparca) 曰火。

(4) 唯有觸 (sparca) 者曰風。

其他如「空」是橫的，「時」是縱的，「方」是廣袤的，各具特點。

德句義 (guna padartha) 依附於實體，而為其屬性。換而言之，所謂德 (guna) 者乃

一切現象之概念，如性質，容量，狀態，地位，運動者是。德凡二十四種，立表如下：

德 句 義 (Juna pad.)

- 色 (rupa)
- 味 (rasa)
- 香 (gandha)
- 觸 (sparca)
- 數 (sankhya)
- 量 (parimana)
- 別體 (prthaktva)
- 合 (sainyoga)
- 離 (vibhaga)
- 彼體 (paratva)
- 此體 (aparatva)
- 重體 (gurutva)
- 液體 (dravatva)
- 潤 (sneha)

聲 (śabda)
覺 (buddhi)
樂 (sukha)
苦 (duḥkha)
欲 (iccha)
聽 (dvesa)
勤勇 (prayatna)
法 (dharma)
非法 (adharma)
行 (saṃskāra)

- (1) 色 (rūpa) 眼根所感者如白，青，黃，赤，綠，褐色，雜色，等曰色。
- (2) 味 (rasa) 舌根所對之境，如甘，酸，苦，鹹，辛，澁等曰味。
- (3) 香 (gandha) 鼻根所對之境，如臭與香氣等是。

- (4) 觸 (sparca) 皮膚所感，如冷，熱，非冷，非熱，者是。
- (5) 數 (sanikāya) 吾人對物數數之觀念，如自一至九，以至於無量者是。
- (6) 量 (Parimana) 吾人對於事物有容量之觀念，如微細大短長圓等是。
- (7) 別體 (Prthaktva) 如事物各自立者是。

(8) 合 (sainyaga) 物之相感者曰合。

(9) 離 (vibhaga) 物之相拒者曰離。

(10) 彼體 (Paratva) 如空間 (space) 之遠其主體者。時間 (time) 之為過去者是。

(11) 此體 (aparatva) 如空間之近其主體者。時間之為現在者是。

(12) 重體 (gurutve) 墜落之因曰重體。

(13) 液體 (dranatva) 有流動之可能者如水者是。

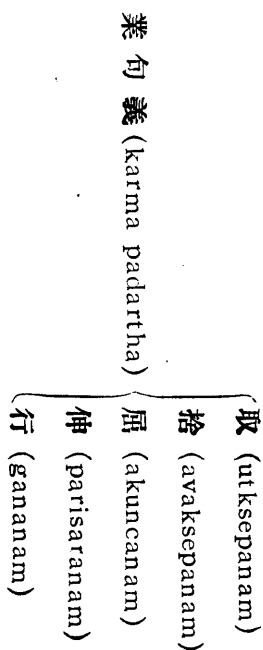
(14) 潤 (sneha) 粘着之因曰潤。

(15) 聲 (śabda) 耳根所對之境如鼓之音，人之聲者是。

(16) 覺 (buddhi) 如現量 (pratyasa) 比量 (anamana) 記憶 (smṛti) 皆是覺之作用。

(17) 樂 (sukha) 適心曰樂。

- (18) 苦 (duhkha) 逼惱曰苦。
 - (19) 欲 (iccha) 希來曰欲。
 - (20) 嗔 (dvesa) 損害之心曰嗔。
 - (21) 勤勇 (prayatna) 熱烈的追求或迴避曰勤勇。
 - (22) 法 (dharma) 正者曰法。此作薰習我體爲惹未來生善惡因，由所命行業而生曰法。
 - (23) 非法 (adharma) 不正者曰非法。此指業力而言，由所禁行業而生曰非法。
 - (24) 行 (samskara) 如物理的造作因，心理的記境因皆曰行。
- 業句義 (karma padartha) 物體合離之狀態，如實體之去取，及其運動。立表如下：



- (1) 取業 (utksepānam) 先時本相離，今時使之合，曰取。
- (2) 捨業 (avaksepānam) 先時本相合，今時使之離，曰捨。
- (3) 屈業 (akuncānam) 以高就下，以遠合近曰屈。
- (4) 伸業 (parisāranam) 提低使高，引近使遠曰伸。
- (5) 行業 (gānanam) 離此就彼，離彼就此，變遷無常曰行。

同句義 (samaya padārtha) 卽是雙重之意 (to be twofold) as—higher and lower generality, to wit, that of genus and of species.

異句義 (vicesa padārtha) 在實句義裏面，所有九種，各有其永久而特別之異點，各各相異，而此派之得名曰， vaiceshika 亦以此。

和合句義 (samavaya padārtha) 如物質與性質，原子與原子所造出東西。又如 genus 與 species, 或 object 及 general idea 彼此有不可分離的一種關係 (co-inherence) 是名和合句義。

勝論對於有情的觀念，主張「身」是由「地」(Pṛthivi)之要素組織而成。此說似僅就

骨骼筋肉而言。鼻根成自地，鼻端具其用，舌根成自水，舌端具其用。眼根成自火，瞳端具其用。皮根成自風，全身具其用。耳根非孔不足以成其用，是以耳根即空。吾人之身體，由精神及物質二者組合而成，關於心理如我，意，根，三者是。我者即心，意者即指神經而言，根者乃感覺機關之謂。德業句所說「我」之九德，與現今心理學頗多賅合之處。譬如所謂「覺」即是知識論之基礎。而其所謂「根」與「意」亦是感覺論之起點。且其中含有知覺作用與推理作用。其說知識論，謂其作用有二，即現量 (Pratyakṣa) 與比量 (anumāna) 二者是，前者是屬直覺的 (intuition) 後者是屬推理的 (inference)

本派對於因果的觀念主張有其因，必有其果，無其果，未必無其因。例如水為冰因，無冰時，未必無水。本派亦主輪迴之說，其解釋以業 (karma) 為根據。對於物質世界則以分析的方法而敘述其成住壞空。勝論與數論同為印度各學派之中堅分子。前者是從橫的方面而立其說。後者是從縱的方面而成其說。此其最大之異點也。

瑜伽派 (yoga) 之創立者名 (Patanjali) 其立說富於神秘的意味，往往以神通奇跡為高調，而失其真義。雖獨成一派，而印度各派皆有瑜伽之色彩。所謂瑜伽經者亦不過從歷來所有關於瑜伽的思想整理而得一系統耳。考瑜伽 (yoga) 的意義，是 collection or

concentration of the mind. The aim of yoga is to teach the means by which the human soul may attain complete union with the universal Soul. This fusion or blending of the individual spirit with the Supreme Purusha, or universal spirit may be effected even in the body by the constant habit of keeping the mind in its unmodified state—a state clear as crystal when uncoloured by contact with other substance and by the practice of complete suppression of the passions (vairagya)。

批且迦哩之瑜伽經曰抑制心之機能者瑜伽也。曼陀羅書曰，能使呼吸，及心與諸根成爲一致而抑制一切心之象，是卽名瑜伽。吾人顧名思義。對於其學說之內容，亦可思過半矣。

Indian philosophy is the search for a comprehensive view of spirit, an attempt at a universal explanation of human life. 此說前已論之，而瑜伽派的行者求得解脫 (mukti) 之志趣，較之他派，尤其熱烈而堅強。何以故？蓋其修行法，完全以「自我」爲中心。而含有極重之神秘意味。印人之修習瑜伽，閑居森林者，每當月白風清，則徘徊沈思，而遐想其所歸之決境 (nirvana)。因爲民族性及地理之關係，至今所謂森林哲學一派，在印

度思想界，猶占相當之勢力焉。瑜伽之八支修行法，即所謂(一)禁制 (yama, 'restraint') (2) 勸制 (niyama, 'religious observance') (3) 坐法 (asana 'posture') (4) 調息 (Pranayama, 'suppression of the breath or breathing in a particular way') (5) 制感 (Pratyahara, 'restraint of the senses') (6) 執持 (dharana 'steading of the mind') (7) 靜慮 (dhyana, 'contemplation') (8) 三摩地 Samadhi, 'profound meditation, or a state of religious trance, which is most effectually attained by such practices as fixing the eyes intending and incessantly on the tip of the nose.

(1) 何謂禁制 (yama)？禁殺生，妄語，偷盜，邪淫，及貪之五種惡行而為修行之初步。

(2) 何謂勸制 (niyama)？行清淨滿足，苦行，學誦，念神之五善行而為修習瑜伽之準備。

(3) 何謂坐法 (asana)？修習瑜伽，首重態度。蓋身心之調和與否，全憑態度而規定，身心調和乃能悠然意遠與天地同體而從感官所得之苦樂寒暑完全脫去，此時無窒無礙，遠離一切顛倒夢想。

(4) 何謂調息 (Pranayana)？呼吸為人之生活力之基礎，依心理學的研究，吾人注意力之凝集，呼吸之調和與否亦有極大之關係，修習瑜伽，注重於此，有由來矣。

(5) 何謂制感 (Pratyahara)？使五官之感覺與對象完全分離，心與本性豁然一體是謂制感。

(6) 何謂執持 (dharana)？以心結合於一處謂之執持，如專注於鼻端或丹田等處，中國道家亦有此種行法。

(7) 何謂靜慮 (dhyana)？依執持法而專注一境，與其表象，一致融合，是謂靜慮。

(8) 三摩地 (samadhi)？達到此種地位，則心如空虛，豁然貫通。

瑜伽 (yoga) 與數論 (sainkhya) 頗多相似之點，兩者同以人生苦痛之本源，係以自

性 (Prakriti) 與神我 (Purusha) 結合所自出。欲得解脫，非得神我 (Purusha) 之獨立，遠離顛倒夢想不為功。此其旨趣與數論最相似者也。致於修習瑜伽之方法，亦不過在自性 (Prakriti) 之發展中，箝制心力之作用，以脫去其纏縛而已。其所異者，數論主張無神；瑜伽派則立人格神而為其崇拜之對象。瑜伽經云：或由念神達於三昧。其解釋神之意義，謂其不觸煩惱，業，異熟果，餘業，等特別之神我也。尼夜耶 (nyaya) 這個字的意義是 'going into a subject' 在尼夜耶派之 'analysis' 正與數論所說之 'synthesis' 相對。一般的學者皆視 nyaya 與 Logic 有關係。然此僅是一部分的，而 nyaya 實足以給人以尋求主觀及客觀種種知識之方法，(The philosophical inquiry in the objects and subjects

of human knowledge, and the process of reasoning and law of thought.) 本派亦以求得解脫 (apavarga) 爲其旨趣。其立說謂人之有苦，爲有生故，生之因，依作業故，作業之成，以煩惱爲基礎故，煩惱之生，以無明爲其因故，人欲離苦，脫去無明，方得解脫，考其所說，與佛家之四諦十二因緣觀頗多相似之處。而 nyaya 派重在與學者互相討論，以論理學而求理性之歷程，及思想之規律爲其解脫之方法也。其立說分爲十六句義 (sixteen padarthas)

第一句義即是量 pramana。何爲量，量者以此而得到正確之計度也。(The means or instruments by which to be obtained) 關於知識論者有四 (A) 現量 (pratyaksha, 'perception by the senses') (B) 彼量 (anumana, 'inference') (C) 譬喻量 (upamana, 'comparison') (D) 聲量 ('abda 'verbal authority' including vedic revelation) 第二句義推論或 (inference) 有五支譬如 1. The hill is fiery, (pratijna) ; 2. for it smokes, (The hetu, or reason) ; 3. whatever smoke is fiery, (The udaharana or example) 4. The hill smokes (the upānaya or application of the reason) 5. Therefore this hill is fiery. (the nigamaga or conclusion.) 在印度邏輯上面之特點，就是以兩三術語而能得一全體

肯定之結論。其術語如遍通 (vyapti, 'pervasion') 能遍 (vayapakā, 'pervader') 所遍 (vyāpāya, 'to be pervaded') 譬如說 'inherently there is smoke there is fire, 如此種格式下面，印度之論理學家，就是說火 (fire) 與煙 (smoke) 有永久相連的一種關係，所以，火，稱之為能遍。煙，稱之為所遍。而此稱論題若以尼夜耶派 (Nyāyika) 而簡單述之，即是，the mountain has invariably fire pervaded smoke, therefore it has fire'.

第二句義 (Padārtha) 就是所量 (prameya) 換而言之，就是吾人所能從他得到正確知識一件東西 (the subjects about which right knowledge is to be obtained.)

本派之人生觀詳叙如下：

(1) 我 (ātman, 'soul') 如欲顛動勇樂苦智皆是我之特徵，假若沒有我，各種的 Patton emotion 及 will 皆不能表示出來，

(2) 身 (Garara, 'body') 諸根活動力感覺之所依者曰身。

(3) 根 (indrya 'senses') 如眼耳鼻舌皮等曰根。

(4) 境 (Artha, 'objects of sense') 如物質之性，色聲香味觸等曰境。

(5) 覺 (buddhi, 'understanding or intellection') 識別物相，念念生滅如燈火然，以顯其用，是名覺。

(6) 意 (manas 'mind') 知識之不同時俱起，是為意之特徵，諸根尙未起感，而以意達之，名之為意。

(7) 作業 (pravritti 'activity') 身口意三者之經營動作是為作業。

(8) 煩惱 (dosha, 'faults') 由貪瞋癡三者所生之不如意不自在的苦痛是名煩惱。

(9) 彼有 (pratyābhava 'transmigration') 再生曰彼有如依業等是。

(10) 果 (phala, 'consequence or fruit') 業力 (karma) 所招之境曰果。

(11) 苦 (duhkha, 'pain') 不自在曰苦，以障礙故。

(12) 解脫 (apavarga, 'emancipation') 不苦不樂自在如意曰解脫。

其餘十四句義，並不如上二者關於哲學的範疇如此之繁難，茲復約略枚舉如下。

第三句義疑 (samcaya or doubt about the point to be discussed) 如能見所見，量及所量之疑點是。

第四句義動機 (prayojana, or 'motive for discussing it') 如兩者互相討論，欲求解決之

起點者是。

第五句義見邊 *drshanta* 如人人共認之真理者是。

第六句義宗義 (*siddhanta*, or 'established conclusion') 如討論時所提之題目者是。

第七句義句論式 (*avayana* or 'argument split up') 如五支法者是。

第八句義思擇 (*arkci* or refutation) 如真相不明，從各種理由而決擇其真智者是。

第九句義決了 (*nirnaya* or ascertainment of the true state of the case') 如問題之確

天

正者曰決了。

第十句義異論義 (*vada* or 'controversy') 討論者正反兩方面相爭之議論的方法是。

第十一句義紛論議 (*jalpa*, mere wrangling) 如從狡猾的手段而為討論之方法是。

第十二句義壞義 (*votanda*, 'cavilling') 如僅從對面之缺點而為得勝利之方法是。

第十三句義似因 (*hatvabhasa*, 'fallacious reasoning') 如究其立論之謬點者是。

第十四句義曲解 (*chala*, 'quibbling artifices') 如從對面之言辭意義而辯服之者是。

第十五句義倒難 (*jati*, 'futile replies') 如以詭辯而破正論者是。

第十六句義墮負 (*nigrahasthana*, 'the putting an end to be discussion') 議論為人

一(集

敗北者是。

吠檀多 (vedanta) 出於奧義書 (upanishad) 而為特別發揮婆羅門哲學之一派。在 Rig-veda 裏面，常發現其泛神論之意味，當七世紀之末與八世紀之初，有婆羅門派大學者 名 Ānkarācārya 起而反對佛法。以擁護 Brahmanism 之教義。吾人只知 nyaya 派有種種概念與 Aristotle 相類而 vedanta 亦復與 Plato 之 Idealism 頗多相近者。吠檀多 之特點，可以從 Chandogya upanishad 裏面三個字 (ekam evadvitiam, one only essence without a second, or in the following: "Brahman exists truly, the world falsely, the soul is only Brahma, and no other", or in the following: "All this universe indeed is Brahma from him does it proceed; into him is it dissalned; in him it breathes. So let every one adore him calmly") 而知其立說之所在。

世界之原始，各派立說不同。尼夜耶派 (nyaya) 以為世界是由不滅之子 (eternal atoms) 集合而成。數論派 (sankhya) 以為世界是由最初之「造化力」(creative force) 演變而成。即是自性 (prakriti) 然自性 (prakriti) 並非完全獨立，當其與精神 (souls) 相會合之時，實有神我 (supreme soul) 為之前導。至於吠檀多派，尋其所說。從未將「小我」

(Individual soul) 與「大我」(universal soul) 判然而分爲二。○是以稱之爲 'Advaita' 'non-dualism'。彼之所謂宇宙存在，值是一種不滅的元素 (eternal Essence) 之產物，而於其外界復遍滿「幻覺」(maya or illusion) 而已。○Badarayana 之格言、Brahma-jijnasa, 'the desire of knowing Brahma' 第二格言 this Brahma is defined to mean, 'that from which the production of this univesd results.' 又有格言說：It appears that the one universal essence called Brahma, is to the external world what yarn is to cloth, what milk to curds, what earth to a jar, what gold to a bracelet. This Essence is both breator and creation, actor and act. It is itself existence, knowledge, and joy, but at the same time, without parts unhound by qualities, without action, without emotion, having no conciousness, such as is denoted by 'I' and 'Thou' apprehending no person or thing, nor apprehended by any, having neither beginning nor end, immutable, the only real entity.

讀其格言，玩索其意，其所謂「有」(Pure Being) 與「空」(Pure Nothing)、幾於相等；是以佛教之虛無 (Buddhistic Nihilism) 與吠檀多之泛神論 (Vedantic Pantheism),

始則異趣，終則同歸（案佛法並非虛無。歐西學者以 'nihilism' 稱之，實屬謬誤，佛家講「實相」斷非以 nihilism 一字可以代表佛家思想。）吠檀多派雖只認 Brahma 爲最真實，然亦非謂「實驗存在 (Practical existence) 與「精神界」(Para marthika)，判然兩立。若果如是說！則其泛神之立論，何以自圓其說？蓋其所謂「最高存在」(Supreme Being) 同幻覺 (Maya) 或無明 (adviva) 亦有關係。其所謂各個之精神及各個之顯現，不過一種純粹之現象而已。其主張世界之本體及有情之原始，皆以無明 (Avidya) 爲緣起，此說與數論 (Sankhya) 相同。

無明 (avidya) 在印度思想界成立甚早，最古之奧義書 (upanishad) 中已常見之。由「無明」(Adviva) 之觀念而有上智下智之分，脫去無明者爲上智，未脫者爲下智，商羯羅之無明觀，成立主觀與客觀對立之認識論，二者之關係，如明與暗，譬如余與汝二方面，是永久爲對立。蓋主觀是聞者見者 (actor) 客觀是被聞者被見者 (to be acted by some one) 彼之所謂主觀，等於數論之神我 (Prusha)。是一種凝然無作之理智體，而彼之所謂客觀，非僅指外界之森羅萬像而言，實含有 subtle elements: As Touch medium, sound medium, colour medium, savour medium, odour medium; The faculties of

knowledge: as hearing, seeing, tasting, smelling; The faculties of action: as speaking, grasping, moving, secretion, generation, buddhi, manas, and the fine gross elements, as in the Sankhya. 吾人往往爲無明 (adviya) 所蔽，誤執肉體及心象爲真我。譬如夜見繩索，誤以爲蛇，實爲幻覺，若經吠檀多的哲學之修養，然後所有一切「幻覺」(maya) 消滅，而小我與最高之存在 (supreme Being) 混然一體，方能得到最後之決境。(nirvana)

結論：各派成立之先後，頗難確定，茲僅就其思潮而言。彌曼薩 (mimansa) 最古，次爲吠檀多 (vedanta)，再次爲數論 (Sankhya) 與瑜伽 (yaga) 而勝論諸派中 (vaiceshika) 與正理派 (nyaya) 爲諸派中之最後者。彌曼薩以吠陀之業分 (kermakanda) 爲其根據；吠檀多以吠陀之智分 (jnanakanda) 爲其根據。是以二者有前後彌曼薩之稱。數論與瑜伽同以形而上學 (metaphysic) 爲起點。前者重在理論，後者重在實踐。勝論與正理派同以句義 (padartha) 名其原理。前者偏於自然之研究，後者偏於邏輯之方法。就本體觀論之，各派亦異。吠檀多立梵 (Brahman) 爲唯一之原理，物 (mater) 與精神 (spirit) 皆其所顯現，是爲一元論 (monism)。數論與瑜伽立神我 (Prusha) 與自性 (Prakriti) 爲

萬有生成之原理，是爲二元論 (dualism)。勝論與尼夜耶立種種原理，爲萬有之生成，是機械論 (mechanism) 之多元論 (Pluralism) 而諸派中之最大區別：有的是有神論 (theism)。有的是無神論 (non-theism)

梵文字之與 philosophy 相類者，爲 “Darsana” 考此字之來原，是從 Idris 脫胎而出，其意義是「看」，「觀察」“to see”，或 “seeing with the senses” 或 “seeing with the mind” 或 “seeing with the Divine eye” 所謂 “seeing with the Divine eye” 實有特別的意義，即是經過一種超越的生活，而作沈思默想的功夫，以達到最高境界爲目的。

印度哲學家研究的態度，須具三種條件，(A) 關於智力的 (mental)，(B) 關於道德的 (moral)，(C) 關於靈性的 (spirit)。第一須盡其所有關於世界一切義務，並須以懇切態度尋思其先人所有一切遺留之精神文明。次須於感覺 (senses) 心靈 (mind) 及智力 (intellect) 有相當之修練，而趨歸於一個對象 (“one-pointedness”) 歐洲哲學家則強半從事研究各種科學——如 mechanics, chemistry, medicine, 種種自然科學。而解釋宇宙之現象及人類之精神，此其最大之異點也。印度的精神教育標準甚高，其所歸之旨趣，與無限的時間並進

齊趨，非僅限於人生數十寒暑而已，蓋人不滿百，焉能於此短促時期，而達到圓滿之境，而吾人常有『志士愁日短，愁人苦夜長』之歎亦以此也。印度哲士既認真諦 (spiritual life) 與俗諦有相牴觸之處，而前者爲人生之主要，後者爲人生之次要，印人關於受教育時期，約分爲四。——第一期是求知，第二期是實踐社會上面一切義務，第三期是尋求真理，及萬物之原理，——如自然界之真理，(the nature of god)，或人物化後，其精神方面，畢竟如何，第四期是認識人生的決竟，並且於此時期，希望得到最後的結果。

印度哲學往往與宗教及道德學有相聯關係，是以一般的人民對於哲學之須要，有如呼吸之於生命，食物之於身體，不可須臾分離，非如歐洲僅是文人哲士之專有品也。

溯自佛法東來，支配中國思想界，近二千餘年，而印度其他各派，僅散見於佛典，述其概要而已，至於有統系的研究，專門的著作，則未之前聞，實中國學術界一大憾事。近來西歐學者研究印度思想，著作豐富，琳琅滿目，洋洋可觀，而吾國反閱然無聞，欲補此憾，希諸來哲，其庶幾乎。

遊戲在教育上的意義

楊世清

我國教育，向來看不起遊戲；什麼「戲無益」哪，「業精於勤荒於嬉」哪，這些觀念，我們初上學的時候，差不多即已裝進腦子裏；所以開辦學校許多年，居然有些人對於遊戲的觀念，仍然沒有多大變動。甚而現在高談教育的人，也和一般人同一見解，竟有主張廢除星期日的。這實在是我國教育的大障礙！為糾正這種觀念起見，對於遊戲在教育上的意義，不能不略如說明。這就是我這篇短文的緣起。

一

遊戲是什麼

遊戲是什麼？簡言之，就是各種本能的表現；而這些本能，却不是立刻有用的。這就叫做遊戲。據 Stranger, Norsworthy 等的說法；就是當神經系關聯 The connections in the nervous system 業已成熟，所有別的因子 Factor 鼓動這些關聯，使在一種預備的狀態，遇着刺激這種關聯的情境 Situation，遊戲即因以發生。

遊戲細分起來，可分為無規則的，有規則的，娛樂的，三種：無規則的遊戲，英文叫做

Play 如歡呼，跳躍，是；有規則的遊戲，英文叫做 Game 如打球，下棋，是；娛樂的遊戲，英文叫做 Amusement，如看戲，看電影，是。此處所謂遊戲，為廣義的，包括以上三種而言。

遊戲的特徵，遊戲的普通特徵有二：一，無目的，為遊戲而遊戲，所有的享受，即在遊戲本身。二，滿足內部需要。由以上兩特徵，又可分出(1)注意是自由的，直接的；(2)用力多而疲倦少，(3)自動的。

遊戲與挨役 Drudgery 遊戲與挨役不同之點：即(一)挨役為結果而活動，遊戲則為遊戲本身活動。(二)挨役帶有強迫性質，遊戲則為滿足內部需要。簡單一句話，就是遊戲與挨役恰恰立於反對地位。

遊戲與工作 Work 遊戲與工作不同之點：即(一)工作和本能的關係較遠，(二)工作的注意多為間接的，(三)工作的自然和興味較少，(四)工作利用後來學成的能力較多，(五)工作的結果多為有價值的；而遊戲則異是。

人類的活動，不外遊戲，工作，挨役，三種；知道遊戲與餘二者不同之點，那末，遊戲之為遊戲，也就可以知道個大概了。

普通對於遊戲的誤會 普通誤會，大約有三：(一)遊戲限於體質一方面，(二)將游，戲當作偷閒，(三)兒童不應作所不願作的。就以上三點，略加說明如下：

(一)爲誤解全部遊戲之傾向 前邊說過，遊戲是由自身得着享受以滿足內部需要的，那末，無論體質，情感，智慧，各方面，祇要能做到這一步，都可算是遊戲。所以遊戲不限於體質一方面。

(二)爲誤解遊戲與偷閒同一意義 要知遊戲爲滿足內部需要，故活動時爲全心傾注，非偷閒可比；挨役裏邊纔有偷閒。

(三)這可分兩層說明 (1)要知遊戲的動機要有刺激；假使沒有強度的繼續的刺激，兒童便永遠不會遊戲。兒童現在不願意作，焉知不是缺乏這種刺激呢？那末，我們祇要給他這種刺激就好了。(2)教育所要的結果，就是使兒童得着學問能力，而遊戲對此，就是一個最經濟最有效力的方法；假使因爲團體教育的困難，或個人材能的缺乏，而得不到這種結果時，當然要改用他法；就是挨役，遇着必要，也是要採用的。總之，遊戲在教育上，不妨儘量採用，必不得已，然後再用他法以濟其窮，我們對於遊戲，祇好如是而已。

遊戲的由來

— (海) —

兒童爲什麼要遊戲？關於這個問題，美人錢白 Chamber 曾問過許多兒童。他們的答
案，總是：「那是好玩」，「我喜歡他」，「那是有趣」，一類的話。不過就學說上去研究，則
有下列各說：

天

1 餘力說 Surplus energy theory 德人啟祿 Schiller 英人斯賓塞 Spencer 等即
主張此說。這派以爲兒童所以喜歡遊戲，實在是爲兒童精力蓄積過多；在體內既無處發
洩，當然要流溢到別的方面去活動，結果就生出遊戲來。

— (集) —

2 生活預備說 Preparation for life theory 瑞士學者葛羅斯 Gross 首倡此說。大
意說兒童所以要遊戲，爲的是將來生活之預備；因爲我們人類生存競爭較其他動物爲難，故
必須將本能加以訓練，使與將來的生活相適應。這種訓練本能的方法，即是遊戲。例如女子
的遊戲如弄布娃娃，做飯等；即是訓練一種能力，爲將來生活的準備。

3 複習說 Recapitulation theory 就是按人類進化的程序來解釋遊戲。如美人霍爾
G. Stanley Hall 即主張此說。這派大意謂兒童的遊戲，統是自有人類以來人類事業的重新

表現。換句話說，就是兒童遊戲的程序，是和人類進化的程序一致的。兒童爲什麼喜歡捕捉小動物？這是因爲我們的祖先在上古時代必定靠捕捉動物纔能生活的緣故。兒童爲什麼喜歡掘洞？這也是因爲我們祖先經過一種穴居野處的時代。總之，兒童現在的遊戲，無一不是複習全人類進化的程序罷了。

四 舒放說 Theory of Relaxation Tension 這派可以帕吹克 Patrick爲代表。大意說人類的遊戲，是要求身心的舒放；因爲工作是要有堅定的注意，約束的觀念聯合，等等能力的；這些能力，兒童尙未發展，就是成人也沒有發展完全；並且這些能力用的時候，容易使人疲倦；所以人類當不喜歡工作而要求舒放時，結果便生出遊戲來。

五 生物說 Biological theory 這派是以生物發達的程序來解釋遊戲的。大意謂當身心發展時，發生種種需要，遊戲卽是滿足這種需要的。例如兒童最初發達的爲手臂，故第一期的遊戲最喜用手臂；後來腿部漸漸發達，故第二期的遊戲多爲用腿的遊戲；最後思想也漸漸發達，故第三期的遊戲多爲用思想的遊戲。這派可以 Miss Appleton 爲代表。

此外還有爭勝說，消遣說，好動說，仿效說，因爲在學說上沒多大勢力，所以從略。

以上五說，比較以第五說稍微圓滿。其餘四說，雖都有一部分的真實，然而都不免有所

偏，不能使我們十分滿意。不過他們却有一共同之點，即都承認遊戲是一種重要的。活。動。這一點却是我們相信的。

三

遊戲的價值

遊戲的價值，可分五部說明：

一 身體上。遊戲可以使人身體強健；顯而易見的，如練習足球的人，腿部多發達；練習網球的人，臂部多肥大是。其實運動，祇要是依着自然的天性，全身各部便都可藉以發達，而沒有畸輕畸重的弊病。這是遊戲對於身體上的價值。

二 感情上。遊戲能調劑感情，使人們得着一種慰安及快樂，減少活動的疲倦。這是因為遊戲本身即是好玩有趣，即是滿足慾望；所以當遊戲的時候，感情能夠得着慰安及愉快，而且不覺着疲倦。所以有人說：『遊戲的精神，即是藝術的精神』，這句話是狠對的。

三 智識上。遊戲不但能發達人的身體，而且能發達人的智識；因為遊戲可以使人心思靈巧，感官敏銳；如判斷，摹倣，想像，注意等能力，即可以遊戲時得到練習。例如打網球，一方面可以活潑身體，他一方面而即可練習判斷力注意力：如何可以使人打不敗，如何

可以接住對方的球，如何可以打敗對手方，這都是要用判斷力注意力的。

四 道德上。游戲不但對於體育智育有貢獻，對於德育，也有極大的價值。例如好游戲的人，多富於協作互助的精神。這種精神，即是自游戲中得來。其他如自動，自治，公正，忠實，專心，守法，犧牲，忍耐，勇敢，種種美德，差不多都可自游戲中練習出來。這些美德，可於有規則的游戲中看出。例如踢足球，足球規則大家都須遵守，運動員常彼此照顧，並且有為本組名譽奮不顧身的；即是一個證據。滑鐵盧 Waterloo 之戰，英將惠靈吞 Duke of Wellington, Arthur Wellesley 以為英軍之勝，是由球場練習出來。就是這個意思。

五 職業上。游戲動機，雖不為預備職業纔去游戲，然而游戲的結果，則的確可為職業的預備。換句話說，即是游戲對於職業，也有相當的價值。因為游戲純熟以後，便可聯絡各種官覺，操縱各種肌肉，使蠢笨的，費力的，醜陋的活動；變成靈巧的，省力的，美觀的活動。這種活動，對於職業即有莫大的補助。例如打乒乓球，即可使視覺敏銳，腕力靈活，並且可使他們得到聯絡。所以有人說：『外科醫生的精巧手段，機械家的敏銳神經，演說家的優雅態度，都是幼時自游戲訓練得來的。』這句話也狠對的。

總之，遊戲的價值，無論在那方面都是很大的；然而我還希望閱者不要誤會，以為祇要有遊戲，什麼工作，挨役，都可以不要。我的意思，是要遊戲與工作合併的，是要工作裏邊含有遊戲的基礎的。必須做到這一步，纔是遊戲在教育上的真意義，真價值！

四

遊戲在教育上的真意義

上節所說遊戲的五種價值，固然也是教育上的重要意義，然而遊戲的意義，還不止此。因為上列五種價值，都是限於遊戲本身而言；萬一某一方面不能應用遊戲時，那末，遊戲之用，豈非有時而窮了嗎？所以遊戲若單是有上列的價值，還不是遊戲的真意義。遊戲的真意義是什麼呢？簡單一句話，就是：

工作的遊戲化

工作的遊戲化，就是應用遊戲態度於工作方面，前邊說過，遊戲精神，就是藝術的精神，就是爲所爲而爲的精神。工作的遊戲化，就是將這種精神，（或態度），應用在工作裏邊；由乾燥的，被動的，疲倦的活動，變作有趣的，自動的，耐久的活動。單有無目的的活動——遊戲——，往往生不出多大效果；單有求功效的活動——工作——，又往往乾燥而不

能持久；所以遊戲與工作，實在有合併之必要，遊戲在教育上的真意義，也就在這一點。Stranger 與 Norworthy 在他們所著的教授法上說道：『人類任何種活動，沒有工作，便沒有大的結果；然而沒有遊戲精神管理着，大的結果，仍然得不到。』杜威在他的教育哲學上說：『凡是真有價值的工作，一定含有一點遊戲的動作。』我們由此也可以知道遊戲與工作的關係了。

五

工作的遊戲化的可能

上節說過，遊戲的真意義，是工作的遊戲化；但是工作的遊戲化是不是可能呢？想解決這個問題，必須將工作和遊戲的性質分析一下，看他們是不是合攏得來；如果他們有劃然的鴻溝，我們便無從合併，工作的遊戲化就是不可能，否則便好商量了。現在先看他們有沒有相同之點：

同點：

- (一) 在生理上同出於一種固有的傾向
- (二) 活動時間是要用力量

(三)所得的結果有時相同

(四)都能使人疲倦

(五)都能養成習慣

再看牠們的不同之點：

(一)工作和本能的關係較遠

(二)工作的注意多為間接的

(三)工作的自然和興味較少

(四)工作利用後來學成的能力較多

(五)工作的結果多為有價值的

以上是我們分析的結果；除同點可不用討論外，所可討論的祇有不同之點五點。再看此五點，則(三)出於(二)，(四)(五)出於(二)，(二)也可說是出於(一)。現在姑且就(一)(二)兩點加以說明，看牠們能不能變換；假使和本能關係較遠的能變成較近，間接的注意能變成直接的注意；那末，工作的遊戲化便成為可能了。

(一)和本能關係較遠的是否能變成較近。我們知道，人類各種活動，很少是用不着

本能的。我們又知道，本能的表現是要有強度的繼續的刺激，否則本能便永遠不會出現。可見沒有一種相當的方法，使人的活動來刺激本能，就不能引出某種本能的表現；那末，和本能關係較遠的活動，可使變成關係較近的活動，這當然就可能了。

(例)兒童工作往往不喜歡做；如果說：『我們看那個做得快？』或者這樣說：『我們看作完了有沒有別的發現？』便爭先恐後的做去。這便是利用人類競爭，好奇，等本能，使和我們的活動關係較近些。這時工作的態度便一變而為遊戲的態度了。

(二)間。接。的。注。意。是。否。能。變。成。直。接。的。注。意。我們研究心理學，知道注意祇是一種意識狀態；意識狀態在目前事物上邊的，便是直接的注意；在將來事物上邊的，便是間接的注意。又知道在將來事物上邊的目的，可分成目前無數之小目的；那便是間接注意可變成直接注意了。這種由間接注意變成直接注意的注意，有人叫做間接的被動注意 Secondary Passive Attention。牠和直接注意的區別，祇是直接注意為先天的，原來的，而間接的被動注意則為後來的，變來的罷了。

(例)兒童學習外國文，起初是無趣味的；學過若干時後，遂將外國文分成無數的小目的；如這一句是罵人用的，那一句是寫信用的，另一句是和外國人會話時用的；一句一

句都給牠附上意義，對於他的學習，漸漸變成有趣味的作業。這時便是由間接注意一變而為直接注意了。

我們由以上兩節看來，可見工作和遊戲，很難有嚴格的區別；工作的遊戲化，實在是很容易的事。現在再就學科上取幾個證據；例如教文學或歷史，可扮演簡單的戲劇；教地理，可用沙土堆成山川原隰之形；教博物，可率領兒童參觀博物館；教算學，可令兒童計算儲款的數目。此外如唱歌，體操，圖畫，手工，等科，本身即富於遊戲的色彩，更容易遊戲化了。

六

實行工作的遊戲化時的手續

工作的遊戲化實行的手續，據我看來，最重要的有下列三步：

- 一、認清性質。
- 二、分析因子。
- 三、注意結果。

分節敘述如下：

一、認清性質 在未化作遊戲以前，先將工作的性質看清楚；看我們所要的結果是什麼；看這種工作能否全盤地遊戲化；如果不能，我們便實行第二步。

二、分析因子 將整個工作分析成各個因子。這又可分為兩步：

(1) 將痛苦因子除去，快樂因子保存。

(2) 將痛苦因子改換成快樂的因子。

三、注意結果 將一，二，兩步作完後，然後再看所得的結果，是不是如原來所期望的。這一步很要緊；固為工作的遊戲化，稍一不慎，便易使兒童捨本逐末，輕重倒置，鬧成「買椟還珠」的笑話。

(例)如令學生算自己各科試驗的總分數。第一步即認清此次工作的性質是練習加法；所要的結果是計算準確。第二步，將加法分成六個因子：(1)加時守數位的行次。(2)將每次加好的結果記在心裏，然後再拿這數和別的數加合。(3)進位時，將看見的數目和心裏記的數目加合。(4)不理會行次中的空格。(5)不理會行次中的零數。(6)於加完一行數目後，祇寫答案的單位數，不寫總數。——以上六個因子，如學生對於(3)的死記數目感覺痛苦時，可令學生於應進位之行次下作一符號，說明這個符號代表的數目。這

樣一來，痛苦的因子便除去了。又如學生對於(5)不明白，或感覺痛苦時，可給學生舉一實例，說明零的性質。譬如說債主向債戶討債，債戶給債主一個「沒有」，試問債主原有的錢，是否要因此加多一點？以故事說明零的性質；這樣一來，學生的痛苦因子便變成快樂因子了。第三步即看這樣做下去所得的結果，是不是加法計算準確？如果學生祇把故事記住，而計算仍舊不準確；那便是失敗了。

由上例看來，可見工作裏邊是可以應用遊戲態度的；即或不能全盤地應用，也可以部分地輸入。不過應用時要注意結果，不要本末倒置，誤認方法為目的。這是應當注意的。

總以上六段看來，工作的遊戲化，實在是教育上的新趨勢。我國「填鴨式」的教育，固然不對；即是以前西洋「鸚鵡式」的教育，也不當效尤。現在教育家所應當提倡的，即是工作裏邊參用遊戲態度。使工作能夠遊戲化；變成一種有趣的，自動的，耐久的活動。這種趨勢，這種方法，我相信在教育上是很難失敗的。

臨尾我再聲明一句話，就是我這篇所以推重遊戲，就是在牠能夠和工作合併，能夠遊戲化，並不主張不能遊戲化的工作統同都不要，也不是什麼軟性教法 (Soft pedagogy) 及甜頭 (Sugar Coating) 辦法，雖然有人對於遊戲有這種誤會和批評，與本文是無關係的。

本篇參考書

- 1' Stranger and Norworthy: How to Teach (Chapter IX)
- 11' Dewey: Democracy and Education (Chapter XV)
- 三、杜威五大講演 教育哲學
- 四、廖世承譯：教育心理學大意 第三章
- 五、凌冰的兒童學概論 第六篇
- 六、陶孟和的社會與教育 第九章

這篇是就我以前在教育學班上作的報告修改一過，並加進五六兩段成功的。其中有些地方是譯自原書，有些是就別人的意見加以引申，有些是我個人的臆見；不妥的地方恐怕是在所難免，狠希望諸位師友切實地加以批評，討論，或實驗！

世清附識，

十三，五，七，西曆。

此文作成後，曾蒙陳百年高仁山二先生仔細地看一道，有幾處文句並蒙高先生改正

過。特此誌謝！

十三、六、二十四。清識。

述永康學派——呂祖謙，陳亮

程 鉉

一、緒言

有宋一代，爲理學極盛時期，各家言論，雖有出入，要皆專講內心修養的工夫，以成虛玄幽渺之學，二程開其端，朱子集其大成。燦爛輝煌，靡然成風。不意呂祖謙，陳亮輩崛起永康，竟大倡其反理學之言論，卓然自成爲永康學派。理學家講心性，他們則講事物；理學家重靜的工夫——沉思，他們則專從爲處着眼——實踐；理學家講無爲，他們則講有爲；理學家高談天理，他們則注力人事；理學家想行仁義而王，他們則尙功利而伯。處處與理學家立乎相反的地位，以成其實用哲學。上承李觀，王安石的學說，下開清初反理學運動的先路。其精思卓見，實有足多者。用特把他們的學說作有系統的敘述，以明其梗概。

二、永康學派成立的原因

呂祖謙，陳亮生於理學極盛的時期，何以能形成其實用哲學呢？細心稽考，因有各種：

(1) 國勢的艱危：宋太祖建國後，集兵權於中央，邊備日弛，遼，夏，金相繼爲患。割地納幣，有加無已。到了南宋，已只保半壁河山。而金人尙節節進逼，頗欲滅此朝食。凡有血

氣者，自當敵愾同仇，恢復中原爲務。那有閒暇空談性命呢？呂祖謙，陳亮，都是才氣豪邁，智力超越的人，自然不肯甘爲囚虜的。所以呂祖謙對徽宗語說：

『文治可觀，而武績未振；名勝相望，而幹略未優。故雖昌熾盛大之時，此病已見。是以元昊之難，范韓皆極一時之選，而莫能平殄。則武功之不競，從可知矣。』

可見他眼看國家將亡，非文治所能挽救，所以揭發武功，以爲當務之急。實是慮之既熟，故能發此深中肯綮之言。至於陳亮，則更有『匈奴未滅，何以家爲』之概，其言論尤爲激烈了。試看他上孝宗書說：

『高宗與金，有父兄之讐，生不能以報之，則死必有望於子孫。何忍以升遐之哀，告諸讐哉！……而金人僅以一使，如臨小邦。哀祭之辭，寂寥簡慢，義士仁人，痛切心骨，豈以陛下之聖明智勇，而能忍之乎？』

其及第謝恩詩則有

『復讐自是平生志，

勿謂儒臣鬢髮蒼。』

之句。益可見其目擊時艱，胸填義憤，不甘爲高談性命的儒士了。

(2) 理學家的虛玄：理學家專講心性之學，以為治國平天下，不在立法，理財，治兵，……只要從內心上用工夫。心正便可身修；身修便可家齊；家齊而國治；國治而天下平。因而這些天理啦，性啦，命啦，敬啦，靜啦，一啦，許多虛玄的妙道出來。至於治國平天下呢，却是分毫辦不到。聰明有氣魄之士，自然看不下去，於是反動起了。呂祖謙與朱侍講書說：

『論學之難，高者其病墮於元虛，平者其末流於章句。』

而陳亮則明白指實的罵道：

『今世之儒士，自以為得正心誠意之學者，皆風痺不知痛癢之人也。達一世安於君父之讐，而方低頭拱手，以談性命，不知何者謂之性命乎？』

於送吳允成序，同復朱元晦書中，尤罵得痛快。序中說：

『道德性命之說一興，……為士者恥言文章行義，而曰盡心知性；居官者恥言政事書判，而曰學道愛人。相蒙相欺，以盡廢天下之實。終於百事不理而已。』

書中說：

『世之學者，玩心於無形之表，以為卓然有見。此其得之淺者，不過如槁木死灰；得之

深者，亦安知所謂文理密察之道。泛乎中流，無所底止，猶自謂其有得。豈不可哀哉！

(3) 理學家的一尊：理學極盛時，一般學者自以為聖人之學，盡在於斯。此外可無他求。互相標榜，黨同伐異。所以陳公輔攻擊他們說：

『今世取頤之說，謂之伊川之學，相率從之，倡為大言。謂堯舜文武之道，傳之仲尼，仲尼傳之孟軻，孟軻傳之頤，頤死遂無傳焉。』

陳亮亦罵他們說：

『亮嘗以為得不傳之絕學者，皆耳目不洪，見聞不慣之辭也。』

(4) 博覽：大凡博覽的人，見解必高。蓋以各家學說相証辨，則長短易見。自不至陷於偏狹了。呂祖謙，陳亮，博覽羣書，故雖處乎理學的五里霧中，而能看出他的缺陷來。呂氏博語中說：

『先生文學術業，本於天資，習於家庭；稽諸中原文獻之所傳，博諸四方師友之所講，融洽無所偏滯。』

張南軒稱讚他說：

『惟析夫義理之微，而致察於物情之細；每存正大之體，尤防已意之偏。』

他自己亦說：

『吾儕所以不進者，只緣多喜與同臭味者處，殊欠泛觀廣接。故於物情事理，多所不察。而根本滲漏處，往往鹵莽不見。』

因他泛觀廣接，所以能防已意之偏；亦可說因他防已意之偏，所以泛觀廣接。二層工夫，是相因而至的。

陳亮傳中說：

『……歸家。益勵志讀書，所學益博。其學自孟子後惟推王通。』

他自己亦說：

『窮天地造化之初，考古今沿革之變，……』

二人所學既博，而其爲學的方法，又都是根據歷史，析微察細，存正防偏。那自然不至陷於虛玄，而能成其濟人利物之用了。

總上觀之，永康學派之興，並非突然，細心體察，自明其故。至其學說如何？待我把他們分別序述出來。

三、呂祖謙的學說

(1) 呂祖謙的略歷：呂祖謙字伯恭，金華人，生於紹興七年（1137），死於淳熙八年（1181）。年四十五歲。名宦子弟。少時性極褊，後因病中讀論語，至「躬自厚，而薄責於人」，有省。遂終身無暴怒。從林拙齋，汪玉山，胡籍溪三先生遊，與朱晦庵，張南軒友，講索益精，曾掌史職，編修國史。輪對，勉孝宗以聖學；且言恢復規模，當定方略。嘗喜象山之文。殿對崇尚武功。有「文治可觀，而武績未振」語。其為學的工夫，是「稽諸中原文獻之所傳，博諸四方師友之所講，融洽無所偏滯。」晚雖臥疾，而其任重道遠之意不衰。

(2) 學說成分的駁雜：謝山書院記中說：

『宋乾淳以後，學派分而爲三：朱學也，呂學也，陸學也，三家同時皆不甚合：朱學以格物致知，陸學以明心見性，呂學則兼取其長。而復以中原文獻之統潤色之，門庭徑路雖別，要其歸宿於聖人則一也。』

朱子亦說：

『永嘉之學，理會制度，偏攷究其小者，惟君舉爲有所長。若正則則渙無統紀。同甫則

談論古今，說王說伯。伯恭則兼君舉同甫之所長。」

可見他的學說的組成分子是很複雜的，其調和於各說中，而不爲各說所病者，全賴他能「兼取其長」。然其主張，亦就因此而不甚徹底。所以他一方言事物，一方亦言心性；一方講就實，一方亦講些思想上的工夫；一方講事功，一方亦還要講些天理。這就是「只向雜博處用功夫」的弊病。至其學說，可分五項來說：

(3)實用之學：呂祖謙既不滿於元虛章句之學，那麼他的學問是什麼呢？他說：

「古人爲學，十分之中，九分是動容周旋，洒掃應對；一分在誦說。」

可見他的爲學是注重實踐，並非必要讀書，然後爲學。所以孟子說中說：

「學者非特講論之際，始是爲學。聞街談巷語，句句皆有可聽；見輿台皂隸，人人皆有可取；如此德豈不進。」

至於實踐的工夫是怎樣的呢？必要遇事細審，深體力行，因爲

「知識猶路，行猶進步。」

光有路，如不向前行去，不管路怎樣寬闊，那自然是無進步的。而且必要向前行去，然後可以知道那條路走得通，那條走不通，以定進止，庶不至走入迷途。可見實踐乃是爲學之

本，讀書是爲學之輔。讀書並不在明空玄之道，却是在講求人生的應用。所以他說：

『多識前言往行，考跡以觀其用，察言以求其心，而後德可著。不善著，蓋有玩物喪志者。』

世間那些只知空讀書，不明其用者，縱然是博覽廣聞，亦不過造成些書獃子，到不如聽街談巷語者之有切於實用。當理學昌明時期，書獃子遍天下。呂氏深知其病之所在，所以在雜說中說：

『人二三十年讀聖人書，一旦遇事，便與里巷人無異。或有一聽老成人之語，便能終身服膺。豈老成人之言過於六經哉？只緣讀書不作有用看故也。』

讀書既是爲異日之用，其教學自然不在明心，而在知政；不在養成高言矩步的理學家，而在造成能整救措畫的賢公卿。試看他的周禮說，就可明其教學之意了。

『教國子以三行三德，立其根本，固是綱舉目張。然又須教以國政，使之通達治體，……以爲異日之用。今日之弟子，卽他日之公卿。……又教以如何整救，如何措畫。……』

(4)重事功：大概講實踐的人，必不願談那「無爲而治」的仁政；而重富國強兵的事

功。且呂氏眼看得外患頻乘，中原擾攘。專修文德乃是無益之談，注重武功實爲當務之急。故他入對徽宗，就很急切的說：

『文治可觀，而武績未振……元昊之難，范韓皆極一時之選，而莫能平殄。則武功之不競，從可知矣。』

然而宋儒鄙視武功，已成風氣。很信「仲尼之徒，無道桓文之事者」的話。而清談仁義以爲高，置國家安危於不顧，呂祖謙目擊耳熟，尤爲痛心。欲徵引前言，以矯其弊。所以引史來說：

『自古文武只一道。堯舜三代之時，公卿大夫，在內則理政事，在外則掌征伐。孔子之時，此理尙明。冉有用矛，有若却舍，孔子亦自當夾谷之會。西漢猶知此理，大臣韓安國之徒，亦出守邊。東漢流品始分，劉巴輕張飛矣。』

(5) 正君心：宋代黨爭最烈。各立門戶，互相傾軋，縱欲更張，終見沮格。那麼怎樣才可以立事功呢？呂祖謙想出最根本的方法，是在正君心。君心既正，則自然小人道消，君子道長，所向無不利了。所以他說：

『小人所以爲根本，先能以左道壞人君之心術，故人君深信之。而攻之者，但攻其門

庭，而不及其室，所以不勝。然則何以攻其根本？在正君心也。」

又說：

『欲仿井田之意，而科條州郡財賦之類。此固爲治之具。然施之當有次第。今日先務，恐當啟迪主心，使有尊德樂道之誠。衆建正人以爲輔助。待上下孚信之後，然後爲治之具可次第舉也。』

正君心既是當時先急。可是君心當怎樣正法呢？他以爲人皆有良心，是清瑩純潔的。一切慾念，都是生於氣質。所以欲正其心，必先懲忿窒慾，——變換氣質——而良心自見。故他說：

『窒慾之道，當寬而不迫。……故聖人不禁欲之起，而速禮之復。……如父子之間不責善，非置之不問也。蓋在乎滋長涵養其良心。』

又說：

『不必驅迫，但順而治之，自然來復。』

聖人之所以不禁欲之起，而速禮之復者，蓋因禮樂感人最深，最能使良心自然來復之故。他論樂論理二則語，就是他自已經驗心得之談。論樂說：

『想像先王之樂語樂舞，安得不生起善心！』

論禮說：

『學者須以此禮，涵養此心令熟。』

(6) 天理：呂祖謙既把一切人事推原於心，因而求出良心；欲明良心之普遍，所以又不得不抬出天理來。試看他的易說：

『天道有復，乃天行自然之道；人之善心發處，亦人心固有之理。天道復，運行無間。而人心泯沒，蓋以私意障蔽。然雖有障蔽，而秉彝不可泯沒，便是天行無間之理。』

以天道之運行無間，推到人的良心亦不可泯沒。天道人心，無形之間，已合而爲一。他而且曾彰明昭著的說：

『吾之性，本與天地同其性；吾之體，本與天地同其體。』

玩其意味，與明道的「天理具備，元無少缺」之言，無甚出入。故執此一端而論，亦未始非一歸然理學家也。

(7) 排斥異端：宋儒對於佛家多方排斥。有破口唾罵的，有上書請禁的，最根本的是先立

儒家之本。江西派都這樣主張。呂祖謙亦說：

『嘗謂異端之不息，由正道之不明。此盛彼衰，互相消長。莫若盡力於此，此道光明盛大，則彼之消鑠無日已。』

可是他也未常不盡力過排闢的工夫，而且還是最激烈的分子。看他自己所說的：

『論義理，談治道，闢異端，不容有絲毫回避屈撓。』

這幾句話，就可以知道了。

四、陳亮的學說

(1) 陳亮的略歷：陳亮字同甫，永康人。生於紹興十三年（1193），死於紹熙四年（1193），年五十歲。為人才氣超邁。喜談兵。議論風生，下筆數千言。龍興初，與金人約和，天下欣然，幸得蘇息，獨先生以為不可。孝宗時，上書陳國家立政之本末，而開今日大有為之略；論天下形勢之消長，而決今日大有為之機。孝宗欲擢用之，大臣交沮。歸，落魄醉酒，戲為大言。被誣為不軌，下獄。幸孝宗知之，得救。後屢遭獄，得脫。歸家益勵志讀書，所學益博。不願作「晬面盎背」之儒，而以「開拓萬古心胸」為志。嘗與朱子論王伯之道，而朱子不能奪。光宗策進士，擢第一。著有龍川文集。

(2) 實用主義：陳亮的講求實用，比呂祖謙尤為深切。他以爲學者，並不是「徒知誦習」之謂；是學怎生做人。各人氣魄不同，成就自異，要之總要做成一箇適用之人。爲學既以適用爲主，儒門之限就無形間打破了。試看他說：

『天地人爲三才，人生只是要做箇人。聖人，人之極則也，如聖人方是成人。……儒者名字，固有該不盡之處矣，學者所以學爲人也，而必儒哉！……亮之不肖，於今世儒者，無所可役，其不足論甚矣。然亦自要做箇人，非專徇管蕭以下規摹也，正欲攬金銀銅鐵鎔作一器，要以適用爲主耳。』

而當世大儒，却以盡心知性，學道愛人的玄談，徑徑自守。難怪他要說：

『秘書不教以成人之道，而教以醇儒自律。豈揣其分量，止於此乎？不然，亮猶有遺恨也。』

(3) 解經：陳亮爲學，既以實用爲主，對於玄之又玄的經書，也就當作極平易的日常事物記載看了。他說書經不過是：

『古之帝王，獨明於事物之故。發言立政，順民之心，因時立宜。處其常而不惰，遇其變而天下安之，今載之書者也。』

詩經是：

『先王既遠，民情之流也久矣。而其所謂平施於日用之間者，與生俱生，不可得而離也。是以既流之情，易發之言。』

禮記是：

『其所載，不過日用飲食洒掃應對之事要。』

春秋之作，也無非是：

『盡事物之情，達時措之宜。』

論語一書，尤無微言妙義，不過是「下學之事」。而當時自命為儒的，必自托於古，把他弄成微妙難明的天經地義。玩而索之，精益求精，自以為得不傳之絕學。所以他很痛恨的說：

『孟子之論，不明也久矣！往往反用為迂闊不切事情之地。』

(4) 釋道：陳亮既把經看作尋常事物的記載，對於玄虛不可明狀的道，亦自然當作尋常事物之理看。他說：

『夫道非出於形氣之表，而常行於事物之間者也。』

事物間無處無理，那麼道至易明，而亦極有用的了。而理學家却總想於無形之表求之。得之淺，不過如槁木死灰；得之深，亦不知文理密察之道。於人生事物，毫無切用。這種道，真只好留與太平妝景緻罷了。

(5) 有爲主義：理學家以爲心如明鏡、順應萬物。推其極，是要做到內外二忘的功夫，如天地之長育萬物而無心。這完全是道家無爲的學說。陳亮是講求事物的，是講求做人的，那就非主張有爲不可。所以他說：

『非天地常獨運，而人爲有息也。』

他既重有爲，則天命的觀念打破，而人的責任加重了。你要有怎樣的收成，須先看你怎樣做，所以他說：

『時事反覆無常，天運所至，亦看人事對付如何，……人不自力，而一委之天，豈不殆哉！』

(6) 重事功：有爲與事功，是密相關連的。有爲的結果，就是事功；事功之成，全藉乎有爲。有爲而成功，必有濟於世。所以凡主張有爲的，必以事功爲救國之先急。况值南宋危急存亡之時，救措措畫的工夫，尤爲刻不容緩。而洵洵大儒，偏要舍近就遠，以重功利的伯道爲

可恥，必要期仁義之大行，上追三代。不知王伯本無二，其所以爲王爲伯者，特不過：

『本領闊闊，工夫至到處，便是三代；有本領無工夫，只做得漢唐。』

『三代爲王，漢唐爲伯，……：只在做得盡，做不盡罷了。』因爲

『伯者，其道固本於王也。』

不但如此，只要你做得去，就是僅成伯業，亦能

『歸於禁暴戢亂，愛人利物。』

天

所以他勸孝宗要

『貶損乘輿，却禦正殿，痛自克責，誓必復讐；以勵羣臣，以振天下之氣，以動中原之心。雖未出兵，而人心不敢惰矣；東馳西騁，而人才出矣；盈虛相補，而兵食見矣。狂妄之辭，不攻而自息；懦庸之夫，不却而自退矣。』

陳傅良有十六字批評他說：

『功到成處，便是有德；事到濟處，便是有理。』

確是定論。而朱子必以事功卑他。不知他「才高氣粗」，眼光超越，早見得

『學道愛人，相蒙相欺，終至於百事不理而已。』

他嘗委辭謝絕韓无咎以道德性命之學相勸勉道：

「諸公既教以道德性命，非不屈折求合，然終不近。」

亦曾直白的說：

「這些好說話，且與留著妝景足矣！」

而朱子必以事功卑他，又那能服他的心呢？

五、結論

總而言之，以南宋的國情，自有不能不改絃更張之勢。所以當時不僅永康學派以經制言事功，而永嘉諸子亦莫不以開物成務爲職志。且於禮樂制度之外，兼學兵書，農業，術數，民俗等事。前仆後繼者，尤不知有多少人。可見當時重實踐之學，已成風氣。不過因各人才性接觸之不同，而其成就亦互有出入。如呂祖謙與陳亮，雖都是重事功的，可是呂氏獨進而言正君心；同是講人事的，呂更進而言天理；此外呂氏還要說些「謹思明辨，最爲急務」，「克己復禮」，「變換氣質」的內心工夫。此大概是由於他受朱子程子的影響太深，無從擺脫的緣故。陳亮「崛起永康，無所承接」，而「才氣又超絕」，所以能成其純粹的實用哲學。由此可見脫窠臼的功夫煞是不易呵！

目錄

第二章 我的安心立命之處

張永善

(上) 宇宙人生的究竟

(一) 宇宙人生是絕對的

(二) 宇宙人生是一個變化

(三) 宇宙人生是一團趣味

(下) 絕對的變化的一團趣味的宇宙人生觀

(一) 宇宙人生的趣味觀

(二) 宇宙人生的變化觀

(三) 宇宙人生的絕對觀

第三章 達到正當的美的人生方法

(一) 打破一切風俗制度

(二) 生活的修養

- a. 情感要豐富靈敏
- b. 知識要廣博淵深
- c. 意志要強大持久

第二章 我的安心立命之處

在這裏發表的兩章論文，是自我尚未作完的宇宙人生問題和我的安心立命之處——一書

——中採取下來的。在這本書裏，我分四章論述：第一章，批評過去的西洋，中國，印度哲學及現代科學對於「宇宙人生問題解答的不澈底」；以「宇宙人生問題不能解決」為結論。第二章說我的安心立命之處。第三章論達到正當的美的（好的）人生方法。第四章按第二章的大綱及第三章的方法，詳細的分論人生的各方面。四章中，以第一及第四為最長；却以第二及第三為最要。現在因為篇幅所限，只把中間的——第二第三兩章採來，後來再發表全書。這兩章因倉促寫成，頗不滿意。然大致還和現在的意見不背謬；那麼，就算牠是一種紀念罷。

作者附識

(上) 宇宙人生的究竟

宇宙人生的究竟，既然不能知道，那麼，芸芸衆生，真是一個莫明其妙的把戲；日，月，星辰真是一個夢幻影子；則逝者悠悠，茫乎何至？而來者昧昧，究欲何往？我們有思想有感情的

動物，又怎樣的得到我們的寄託呢？話說到這裏，我雖仍坐在這屋子裡寫字作文，却已如懸在上不知多高，下不知多深的空中，開眼四望，都是渺渺冥冥的景象；側耳細聽，均是寂寂寥寥的幽竄。我欲上攀高天，則浩然無極；我欲下落墜地，又窈然何止？還顧自己渺小的身材，又不知來自何處，將往何方，試問自己是誰，則又默然無以對。我欲喜笑玩耍，又自覺莽撞；欲涕泣悲哭，又覺無謂；欲積極有爲，不知何爲；欲消極悲觀，又覺無聊。真是到了最無可奈何的時節了。所以在別人的清風明月，在我是慘氣鬼火；在別人的柳暗花明，在我是愁眉淚眼；別人光天化日的宇宙，在我是蒙蒙昧昧的夢幻。生既無味，死又何必。真不知茫茫造化爲何這樣戲弄我們。陳子昂說：「念天地之悠悠獨愴然而涕下！」哪知我此時連哭都不能呢！

這種境界是我十九及二十歲時，常常感到的，那時我沒法解救，就自己找來了四個字的藥方，——「既生即生」。就是說既然生了我了，我就隨波逐流的，和別人一般的活着就是了，何必問牠——宇宙人生——的來歷呢？這種意味就是以造化來戲弄我，那就無敵抗的任牠戲弄就是了。不用說，那時我的生活是不得已的，是敷衍塞責的。後來學了東西洋的哲學史，也沒找到一個真正的安心立命之處；倒是受了幾位現代學者的影響——如胡適之先生

等「幹」的精神，——覺得人生非積極有爲則沒趣。後來又受了梁漱溟先生「無目的的奮進」，及張競生先生「美的人生觀」的洗禮，再加上我又是一個素來愛好文學的人，遂產生了一種藝術的宇宙人生觀。現在分述于下：

(一) 宇宙人生是絕對的

我所謂宇宙人生是絕對的，就是說宇宙人生無目的。平常問的「人爲什麼生活？」不用說是一個不應問的問題了。如果真要問，我就只好答個「不爲什麼。」如果說：「宇宙人生不爲什麼，又何須乎要宇宙人生呢？」我就只好答：「唯其因爲不爲什麼纔有宇宙，纔有人生。宇宙人生的真正價值就在牠不爲什麼。如果宇宙人生是爲什麼纔有的，那麼，只有牠爲牠有的那件東西是存在的，有價值的；宇宙人生就不存在沒有價值了。」怎麼說呢？凡是爲什麼有的東西，或行爲，皆是價值不在本身。譬如說，我爲什麼要用這張紙呢？是爲的作文章。那麼，這張紙就沒價值了，（當然有附屬品的價值），其真價值在文章。我爲何留在北京呢？因爲要求學。那麼，我住在北京——這件事——是小事，求學却是大事。換句話說，就是求學是正事，住在北京却是手段。若說女子是爲男子生的，女子就是附屬品。現在我們皆知這是一種滑稽話了。老實說男子是堂堂正正的人，女子也是堂堂正正的人。各人皆是獨

立的，誰也不爲誰。彼此雖互相幫助，却不能說誰爲誰才有的。又頑固的父母，以爲養兒子是爲養老用的，他不知道兒子也是一個獨立人。這皆由于功利觀念太深了，所以才失了牠的本義。把人生的枝葉看錯了，害還小點兒，若根本上把人生看錯了，那就沒有人生了。所以我先提出宇宙人生是絕對的，這一點兒來。宇宙人生既是絕對的，那麼，一切東西皆是爲宇宙人生而有。牠是唯一存在的，不能問牠爲什麼。——這是第一點兒。

(二) 宇宙人生是一個變化

我所謂宇宙人生是一個變化，就是說宇宙人生不是一個固定的東西，是一個繼續不斷的變化。用比喻來說宇宙人生是蠟焰不是蠟燭，是一齣跳舞的戲劇，不是一個雕刻的石像。牠的本身就是變化，除變化外毫無所有。以哲學家的比喻說牠是孔子說的「逝者如斯夫！——不捨晝夜！」的河流，是唯識家頓起頓滅的識，不是柏格森說的一直滾下去的一個固定的雪球。天地間一切物事沒有一個常住的，星球的生生滅滅，是不斷的變化，山川的風化剝蝕，是不斷的變化，生物的新陳代謝是不斷的變化。換句話說，我們除去生生滅滅外，不見有宇宙；除去風化剝蝕外，不見有山川；除去新陳代謝的作用外，不見有生物。——這就是到物質說。就到能力說，除了思念的流動外，哪裏有意識？除了急劇的變化外，哪裏有能

力？現在的一元論已經說物質精神不能分離，殊不知物質精神也是除了變化，一無所有的。現在科學的弱點兒，即在把宇宙萬物當死東西研究，不能拿一種活的眼光去領畧。但是牠的成績已經是出人意外，牠現在知道一切的東西，都是由電子組合而成，電子是擺動不息的，所以一切的東西都在變化不停中。牠知道由新陳代謝的作用，今天的我已不是昨天的我；牠知道由電子擺動的變化，今日的山川，已不是昨天的山川；牠知道由星球的毀滅，今日的宇宙已不是昨天的宇宙。却有一點兒不明白，就是拿電子作爲一個固定的單位，未能明白的說電子亦不是一種固定的東西，而是一個變化而已。我以爲電子絕非一固定物，不過是變化的一個代名詞。科學家有疑吾言者，請自去研究，我以爲終究可以達到以變化爲單位的時候，——如果電子不是這種變化的單位。所以宇宙一幻化，本來無所有。世人愚昧，妄執一個固定的宇宙，來研究其來歷原委，無怪乎愈研究而愈莫明其妙了。

這個變化的意義，已略如上述，總其大綱，約有二端：(1)創造的——就是宇宙人生雖然是
一個變化，却沒有一個東西在那裏變；是前邊的已滅，後邊的繼起。也沒有什麼東西來使牠變
化，是生滅自身變化。所以此種變化，可以稱爲不斷的生滅。所以頂好稱爲一種創造。(2)繼
續的——宇宙人生既是一個創造的變化，所以必須是常常繼續的。若稍微停留就無創造，就

無宇宙人生。懂得宇宙人生是一個創造，其繼續已在意中；這不過是爲明瞭起見，特別提明的。——由這種解說，我們可以解答了「怎樣有宇宙人生。」——這是第二點兒。

(三)宇宙人生是一團趣味

上邊我已說宇宙人生是絕對的，是一個變化，已經解答了爲什麼有宇宙人生，怎樣有宇宙人生。現在再說宇宙人生是怎麼一回事。我看宇宙人生是一團趣味。怎麼說呢？先從人生說起罷，我們的手足耳目是人生嗎？當然不是的。我們的吃飯穿衣是人生嗎？當然不是的。我們的神經系統是人生嗎？當然不是的。那麼，什麼是人生呢？人生是一種趣味，是一種不可捉摸的一種意味。「採菊東籬下，悠然見南山。」裏頭有的人生；「山氣日夕佳，飛鳥相與還。」裏頭有的人生；「風乍起，吹縐一池春水。」裏頭有的人生；「青燈照壁人初睡，冷雨敲窗被未溫。」裏頭也有的人生。至于欣賞一幅圖畫，而神遊其中；領略一支曲調，而醉心其內；快遊山水，慷慨嘯歌；遭際悲傷，慘愴怛悼。再如耶蘇釋迦的悲天憫人，孔子的「發奮忘食，樂以忘憂，」——墨子的席不暇暖，以救世人，及我們平日的一興一感，俯仰思念——一切精神的作用，皆有趣味，就皆有的人生。這種精神作用裏的趣味是剝那變異的，而又無所爲的，絕對的。所以人生就是宇宙的一個縮影。如果我們真正了解了人生，就能明

瞭宇宙。宇宙既然是絕對的一個變化——一個生滅——這個有形可見，有聲可聞的具體的東西不是宇宙的本體，真正的宇宙是和人生一樣，是一團趣味。這種具體的人身及具體的宇宙不過是趣味的象徵罷了。科學家只看見萬萬千千星球的生滅，就如只看見人身體各細胞的新陳代謝而不知道人精神作用裏的趣味一樣。所以他們只知道這個象徵化了的具體的宇宙，而不能認識宇宙的本體。孔子說「混然與萬物同流」，莊子說「天地與我並生，而萬物與我爲一。」我以爲他們是可與言宇宙的大道的。讀者不要誤會，我在這裏講唯心論，唯心論是以精神作用建立宇宙的，我說趣味不過是當那個變化的絕對的宇宙本體的代名詞。實說起來，什麼精神，什麼物質，皆是沒有的東西，皆由人的執迷，妄造出來感人的。宇宙人生只是一團趣味而已。——這是第三點兒。

所以我可以總括起來；什麼是宇宙人生的究竟呢？宇宙、人生、的、究、竟、是、絕、對、的、變、化、的、一、團、趣、味。

(下)我的絕對的，變化的，一團趣味的宇宙人生觀。

我既然看宇宙人生是絕對的變化的一團趣味，所以就以這三種大綱，組成我的宇宙人生

觀。現在略論於下：

(一) 宇宙人生的趣味觀

宇宙人生既是一團趣味，那麼，有趣味就有宇宙有人生；沒有趣味，就沒有宇宙，沒有人生。譬如說美人芳草，我們只可領略那娉娉婷婷的美人，馥馥嫋嫋的芳草。纔有那一種「嫣然一笑值千金」的魔力，消魂動魄的陶醉；纔有那一種「愛花若命」的興趣，及沁心清肺的香味。如果不然，偏要冷靜的去研究一番：美人怎麼就美呢？為什麼就美呢？芳草怎麼就芳香好看呢？為什麼就芳香好看呢？那麼，美人就變為一團血肉，——「狗的美食品」——就變為化學上的幾種原質；再進一步就變為一團電子的擺動；按我的意思，就變為一團的幻化；不成其為美人了。芳草亦然，因冷靜分析的程序，由幾種原質，終竟可以達到幻化的境地，也不成其為芳草了。至于衣食住及宇宙人生的一切何一不是如此？你以為你是衣「葛衣輕裘」嗎？若把那輕暖適意的趣味去了，來冷靜的研究一番。葛衣輕裘皆是電子皆是幻化，自己也是電子，也是幻化。怎麼是衣葛衣輕裘呢？你以為你是吃「芻豢之味」嗎？如果拋開那酸甜香鹹的口味，冷靜的研究一番，你可不是在那裏嚼電子嗎？再進一步連自己也是一團電子。這些電子到一塊兒，究竟還歸結到一個幻化，怎麼能說是吃「芻豢之味」呢？你

以爲你正在住「高樓大廈」嗎？若把那窗明几靜安恬的趣味去了，來冷靜的研究一番，就終歸結成一團電子，一團幻化，怎麼能說住「高樓大廈」呢？如此推下去，人生就是喜，怒，哀，樂，愛，惡，欲，此外就是一團電子，一個幻化。所以當下就是人生。人生只能「反身而承，」只能認識，只能賞鑑，只能承認，這就是人生。不能問怎樣，爲何有人生。因爲人生就是人生，如果偏要問個所以然，那就沒有人生。

宇宙也是如此。牠本是與人生分不開的。牠就是春光明媚，花香鳥語；夏雨連綿，雲巧木茂；秋蟲唧唧，景蕭物索；冬風凜冽，雪花霏霏，牠就是「日月疊璧，以垂麗天之象；山川煥綺，以鋪理地之形。」「四時行焉，百物生焉，天地玄黃，惟人參焉。高山巍巍，流水東西；平林漠漠，炊煙如織。」……這就是宇宙。如果天文學家不甚滿意，說地球爲太陽系的一行星，此外還有數不盡的恒星行星，我也承認這就是宇宙。——宇宙就是宇宙。如果不然，再問牠怎麼有的，爲何有的，這就只有星雲氣，只有電子，以太，只有一個幻化。那就沒有宇宙。——這是我宇宙人生的趣味觀。

(二) 宇宙人生的變化觀

再就到變化的大綱說，有變化就有宇宙，有人生；沒有變化，就沒有宇宙，沒有人生。如

說水罷，你若以牠是變化的一個過程，當然水這種東西的確是有的。若你以為水是一種固定的東西，那麼，當牠化爲汽的時候或化爲輕養的時候，豈非就沒有了嗎？再說衣，食，住罷，我們穿的衣服是絲綿造的，如果不知道變化的道理，那麼，絲是一種吃桑的蟲子（蠶）吐的一種粘液，棉是一種植物種子的細毛。進而言之皆是幾種原質，電子，所組成，怎麼可以爲衣服呢？我們知道宇宙的一切皆在不斷的變化中，電子原子之變爲粘液，就把牠看作粘液；粘液之變爲絲棉，就把牠看作絲棉；絲棉之變爲布帛，就把牠看作布帛；布帛之變爲衣服，就把牠看作衣服，衣服之變爲破布，就把牠看作破布；破布之變爲泥土，就把牠看作泥土，泥土之變爲原子，電子，就把牠看作原子，電子。如此纔有絲，棉；才有布，帛；才有衣服；才有破布；才有泥土；才有原子，電子。不然只有電子，只有幻化，那裏有這些東西呢？

我們的食物多是動植物。植物是自糞土裏生的，按理說來，我們是不吃糞土的，難道糞土裏生的東西，就可吃麼？動物如雞，魚皆是吃骯髒東西長大的；我們再吃牠不怕骯髒嗎？不過，我們知道糞土裏生的植物，已經不是糞土；吃骯髒東西長大的雞，魚，已不是那些骯髒東西；已死的雞，魚，也絕不至于如活的一樣，能啄斷人的腸子，撞裂人的心竅；所

以我們可以很安心的吃牠們。至牠們變爲糞土及骯髒東西的時候，我們又自然的不吃牠了。所以才有宇宙間的糞土，動，植，食物等等。不然就只有電子幻化而已。

我們住的房子，是土，木造的；土，木是幾種原質的組合；原子是電子的組合；我們怎能住在電子裏頭呢？我們知道電子可變爲原質；原質可變爲土，木；土木可造房子。那麼，我們就能安然的住着，不管牠是土木，原質，電子了。不然，那只有電子，我們就要喊住不得了。再看到電子，自己都是幻化，那就更「寂兮寥兮」了。

如此說來，凡天地間動，植，礦三物；氣，固，流三體，莫不由變化而來，亦莫不在變化之中。如何有現在之我？變化而已矣。如何有天地萬物？變化而已矣。不然，忽然有了一個我，豈不可笑？這個我又剎那變易，回想昨日，己如他人，豈不大可悲乎？不過我們知道宇宙間本沒一個固定的我，只有一個生滅變化。所以我之生也，也不問其原委與來歷；我之去也，更不問其何適何往；只順着自然的生滅，變化而演進耳。當在母親的卵巢及父親的精囊時，就蠕蠕然而爲微細之卵子及精虫。當卵子精虫互相結合而爲胎兒時，即在子宮茫然而爲胎兒。當經過各種進化階級，而爲各生物時，即蠢蠢然而爲各生物。當十月既滿，出爲嬰兒時，即呱呱而爲嬰兒。當爲少年，無知無識，飢食飽嬉可也；當爲青年，欲望熾盛，而讀書

求學可也；當爲壯年，雄姿英發，而立功，立業，卓然著書可也；當爲老年，血氣既衰，而「形若稿木，心如死灰，」亦無不可也。至于死而爲泥土，則泥土矣；泥土而爲草木，則草木矣；草木爲牛馬所食，而變爲牛馬，則牛馬矣。或爲動物，或爲植物，或爲聲，光，或爲電磁，或爲其他無論何物，沒有不可以相安的。如此說來，才有的人生，才有天地萬物。不然，只有電子，只有幻化，哪裏去找人生？哪裏去找天地萬物？

天

宇宙也是如此，行星的形成是由於恒星所分拋。由液體凝而爲固體；由固體而冷凝；而水汽瀰漫；而洪水汎濫；而生物發生。由各種進程都安然的經過，才變爲凝冷的星球。由各老球失其引力，彼此相撞，碰爲粉碎的細末，元子，電子。由此再變爲星氣，再變爲恒星，行星，如此才有宇宙的存在。不然，那裏有宇宙？只有電子，只有幻化罷了。所以分析來說，有天地萬物；綜合來說，只有不斷的生滅變化。——這是我宇宙人生的變化觀。

(二) 宇宙人生的絕對觀

最後就到絕對的大綱說，因爲是絕對的，才有宇宙有的人生；若不是絕對的，就沒有宇宙，沒有人生。譬如人的衣，食，住，如過把食看爲絕對的一回事，不把牠看爲「爲充飢」的，那

麼「吃」這回事才有價值。不然，那只有「充飢」，沒有「吃。」以我看來，文明人才有「吃」，禽獸及野蠻人只有「充飢」，沒有「吃。」試看文明人食物的講究，哪是爲「充飢」呢？直是把「吃」看爲珍重的大典。點心作成各等花樣，菜果造成各色各式，酒有各種，席有各類；棹，椅，盤，筯都是競奇鬪巧，精益求精；再展以圖畫，奏以音樂；侍女都是錦衣長裙，粉白黛綠，飄飄欲仙的侍奉左右。如此吃法才有「吃」這回事。因爲牠不是爲充飢而吃，其趣味就在「吃」的本身。至于禽獸的飢而食，渴而飲，野蠻人的茹毛飲血，皆不是「吃」，皆是充飢。因爲牠們吃是有所爲的，不在「吃」的本身。

說到衣更易明白，我們如果不把衣看爲禦寒用，才有「穿」這回事；不然就只有禦寒，沒有「穿。」如禽獸雖有羽毛，大概皆爲禦寒而有，牠們那裏有「穿」這回事呢？野蠻人的披毳被皮，皆爲「禦寒」，哪能說他們是穿呢？一直到文明社會「夏日葛衣，冬日輕裘」，衣料有絨，毛，綢，紗；衣類有內襯，外套，大禮，常禮。又且衣式常變，通都，大邑，娛樂遊戲之場，男子服裝整齊，翩翩自若；女子長裙飄搖，楚楚可人；競艷鬪巧，以賽時裝。如此才有「穿」這回事。

說到住更是如此。禽獸的巢穴，皆爲避風雨用，所以不能稱爲住。野蠻人的穴居野處也

皆是爲避風雨用，所以也不能稱爲住。皆只能說是避風雨。一直到文明社會，住的本身可以獨立，而非爲「避風雨」了。如修高樓大廈，以壯觀瞻；又飾之以雕刻，懸之以畫屏，列之以棹椅，陳之以古董玩器；外邊又連之以花園，流之以曲水，位之以奇境，配之以煙雲。近而視之，巍義精巧；遠而望之，宛若圖畫。如此才有「住」的存在。

凡此種種皆是看牠有爲，獨立（無爲）而定其存在的價值。再如慈善事業，如專爲慈善而辦；當然是慈善事業。如心在沽名釣譽，當然就變爲一種商業，不能稱爲慈善事業了。再如行刺，如果出于義奮，不管他人的毀譽，非刺不可，那就是真行刺。如誘于金錢，榮譽，惑於賄賂而行刺，也就不是行刺，而是一種營業了。此理易明，無待詳贅。人生宇宙也是如此。我們生活不爲什麼，才有的人生。若爲求名，就非生活是求名了；若爲求利，就非生活是求利了；若爲求幸福，就非生活是求幸福了。生活就是生活，豈能說爲什麼生活呢？宇宙若是爲求達到至善的目的才有的，那麼，只有「求達至善的目的」這回事，那裏有宇宙呢？所以我說宇宙人生之所以存在，就因爲牠不爲什麼，就因爲牠是絕對的。——這是我宇宙人生的絕對觀。

總而言之，因為宇宙人生是絕對的，我們不能問牠爲什麼有的。因為宇宙人生是一個變化，我們不能問牠怎樣有的。因為宇宙人生是一團趣味，所以只能以鑒賞藝術的態度去領略。——這就是我的宇宙人生觀，也就是我的安心立命之處。

第三章 達到正當的美的人生方法

宇宙人生既是絕對的，所以要有美的（好的）人生就須是「無所爲而爲」；宇宙人生既是一個變化，所以要好的人生必須使生活，常變化，不死板；宇宙人生既然是一團趣味，所以要有好的人生必須要有儒家所謂「仁」的態度——不麻木，不懈怠——時時能領略宇宙人生自然生滅變化的趣味。所以歸納起來，我們要有好的生活，必須先有兩種方法：(1)外的方面，必須打破一切風俗制度。(2)內的方面，必須有生活的修養。現在分別說明。

(一)打破一切風俗制度

爲什麼要打破一切風俗制度呢？因爲凡是風俗制度皆是死板的陳腐的東西，不合乎人生變化的真義。固然，風俗制度是爲便利人才有的，初有的時候，是非常有益于人的；不過一

變爲風俗制度，就失其利而增其弊。因爲人生是時時的活潑潑的，風俗制度却都是死板固定的。若風俗制度是背乎人情的，其害固不必說；就是順乎人情的，也足以滅殺人生的幸福。譬如就男女的戀愛說，當沒婚姻制度時，男女皆無夫妻的關係，花朝月夕，偶逢心愛的異性人，彼此從心肝裏戀愛着，於是享受那一種「邂逅相遇適我願兮，」「邂逅相遇與子偕臧」的樂趣。因而「卿卿我我」喃喃情話，何等溫柔？何等體貼？因而海誓山盟共結同居之樂，彼此「形影相依，」「膠漆相投；」真是卿心卽我心，我身卽卿身；是何等的甜蜜？是何等的新鮮有趣？然而因爲如此，卽定爲一種婚姻制度，雖然不背乎男女相求的性情，却把那「桑間」「城隅」的神妙情味失掉，只換來一種「你是我的妻，我是你的夫」的一種平淡趣味。情人的結合，一變而爲男女的配偶；雖加增了倫理的觀念，却滅殺了神聖的愛情了，若再固定一些兒，一經結婚，就須「白頭到老」，不準中途離異，也不準再和他人發生戀愛關係，那其禍就不可勝言了。試看中國的男女因夫妻不睦失掉人生樂趣的有多少？試看因不準離婚而自殺的有多少？因不準自由戀愛鬧出殺人之慘事的有多少？嗚呼！嗚呼！以赤裸裸神聖的人生竟遭如此的糟躪，我們若不羣起而攻，則人類將無孑遺矣！幸而現在有些人覺悟了，以自由離婚爲常事，然而說也奇怪，竟有許許多多——十分之八九——的人還反對無

婚制的自由戀愛。這是以「五十步笑百步」固不必說，何不想想，離婚自由還不是自由戀愛麼？這是關於戀愛的問題，我將在第四章裏詳細討論。不過此刻我們要知道，婚姻制度的壞處，即在把情人「海誓山盟」的情致，變為固定的婚姻。——（情人固然有要求固定的欲望，這種欲望就是戀愛的象徵。有此欲望時，是應當把牠表現出的，是不能不把牠表現出的。表現的方法很多，舉行一種形式——如結婚禮——或唱一首戀詩皆可。然而却不要認真，這種的表現，不過是一時的情緒所產生；表現了就完了，若真個死守着那一時的表現做下去，那就是「守株待兔」的傻子！）——自由戀愛的好處，即在打破固定的制度，恢復到人生變化的自然。不但男女的戀愛如此，我們的生活處處皆然。當遇着可笑的境遇，的確是有大笑特笑的傾向，然而因此就定為一種笑的模型——笑的制度——令人常笑，行不行呢？我們悲哀時，自然悲哭落淚，我們能定一種常哭的制度嗎？

我們再就衣，食，住說，冬天穿皮袍子甚合適，因此就定為一種穿皮袍子的制度。那麼有絨毛衣服的就不能隨便穿着了。——這還是害小的。要是到夏日炎炎的時候，仍不準改換，不要熱死人嗎？幸而人還沒傻到這種地步，所以春秋四季，各有相當的衣服改換。不但如此，我們總覺得數日一換才好。尤其是一日數換，才更新鮮有趣呢！偶而吃一回肉，非常

香美可口；因此就定爲時時食肉，行不行呢？不然，就定爲每餐食肉，行不行呢？恐怕不到五天就覺得非常厭膩了。自郊野浪遊之後，偶而回到房屋靜坐，安眠，非常安恬適意，因而就定一種永在屋內靜坐安眠的制度，行不行呢？恐怕不到兩天，就悶倦得不得了了。所以人是活的，一切死的風俗制度，無論當初是怎樣有益於人的，一變爲固定的就有害。凡所謂風俗，制度皆是固定的，不然，就不能稱爲風俗，制度。所以凡風俗，制度皆不合乎人生的自然，皆非打破不可。

讀者於此，必要發生一種疑問。就是說風俗習慣制度等皆是爲便利才有的，你單見到牠的壞處未免有偏罷？就淺近的說，如行步罷，若沒有行步的左右腿遞次交換的習慣，行一步，再想想那一步怎樣走法，不要累殺麼？一切的風俗，制度又何常不然呢？我說「這不足以難我。因爲我是按人生的本來面目——人生真義——說話的。如果您以爲平常行步法就好，那麼，就是人生的自然，好的；然絕不可定爲固定的制度。不然，由政府制定或由風俗造成一種『無論何時，何地，何人，只準左右腿遞次交換行步法，不準隨意的一跳一躍』的制度；我想比炮烙之刑，還要慘苦不人道。這絕不是笑話兒，因爲炮烙之刑，還要人犯了罪才受此等刑罰；若這種制度行開，那麼人生來就是罪犯了。」所以風俗，制度究竟是壞

的，究竟是非打破不能有人生的。

現在的風俗制度束縛人生已至極了，蹣跚人生已至極了，生在現代社會的人，若不感受到束縛，不自由，不人生，定是不懂人生的人。我常主張自由戀愛，而被他人慢罵，輕視，疑忌了。我常愛女裝的淨衣羅裙，怕風俗的壓迫，侮慢，而不敢穿着了。我常愛某某女子，因為風俗的束縛而不敢和她談話了。我們若稱心的到光天化日之下，碧草紫花之野，裸體的徜徉一番，就被警察捉將官裏治罪去了。我們須知道啊：人生是以「天地爲一朝，萬期爲須臾」的；是以「日月爲扁牖，八荒爲庭衢」的；是「幕天席地，縱意所如，」「赤條條來去無牽掛」的。一切風俗，制度就如枷，梏，鎖，鏈緊緊的把人生束縛起來，剝奪了我們的自由，剝奪了我們的快樂，幾乎要壓沒了我們的生氣。同志的朋友們！起來！起來！打破不自然的風俗！打破不自然的習慣！打破不自然的一切制度！來實行我們那「赤條條來去無牽掛」的自然生活！

讀者于此或者又要發生一種疑懼了：就是一切制度風俗皆是維持社會秩序的東西，若把牠們都打破了，天下不大亂了嗎？我說絕不會的，絕不會的。平心而論，哪一種的制度風俗能以萬古不變？我們拘拘于有限的空間時間就以爲風俗制度是了不得的東西，甯說將來

了，甯說火星水星……了，只就到數千年的人類歷史，及縱橫十萬里的地球說，何等現象沒有？何等風俗制度沒有？綜合看來，還不是沒有風俗，制度麼？啊！啊！自然的公律（變化）誰能逃得出呢！我們再看那些禽獸，牠們飢則覓食，渴則找飲，到交尾期，則鳴于郊林山野，以引誘其配偶作戀愛的生活；有什麼亂呢？有人說狗因為爭愛而打仗的，我只見牠們見一對牝牡已經成交，就遠引他去以另尋配偶，從沒見過因「吃醋」而打仗的。至于人當然更文明，更不致有何禍亂發生。大家不信，試把現社會制度裏的情形思想拋開，想想看。我意此種社會終究要達到的，就請等着看罷！老子說「聖人不死，大盜不止，」一切人間的罪惡，皆由人的矯揉造作而起。無財產私有的制度，就沒有偷竊財物的盜賊；無婚姻制度的束縛，就沒有因情自殺及強姦的慘劇；沒有國家制度，誰去東征西伐？沒有平民貴族，誰去爭權奪利？到那時只有那熙熙融融的羣衆氣象，只有那「鼓腹而遊」的個人生活。只有那以日月星辰爲明燈，山河大地爲舞台，以飛濺動植雲霞爲佈景的一個人生的跳舞。渴飲各色之「椒漿」——銀白之牛乳，紅綠之果汁皆是也；飢餐「蜜情果」——紅黃之水果及人造食物皆是也；暇住「水晶宮，」——數層或數十層金碧輝煌之洋房是也；愛憐翩翩之男子，情愛嫵嫵之女郎，即亞當夏娃也。如此俯仰一世，不知來去，不知有無，就是人間的天堂，就是人間

的仙宮。這種人間就是天堂，就是仙宮；此外無所謂天堂與仙宮了。嗟人生之樂兮，樂且無央！——所以一切的風俗制度是必須打破的。

這是要達到正當的美的人生的第一種方法。

(二)生活的修養

社會上的風俗制度都打破了，沒有束縛我們的東西了，設若我們是麻木不仁的，蠢蠢無識的，懈修荒廢的，仍不能有好的生活。所以必有一種生活的修養。此種修養可分三方面說：

a. 情感要豐富靈敏 我們人類之所以高于其他生物就因為有情感；人類的文野，也就因為情感擴大的廣狹及靈敏的程度。木石是無情的，雖受粉身碎骨之災，也不會哀號落淚。禽獸逢災，只有恐懼之情，而無悲哀之淚。野蠻人只知愛其子孫家族且其程度亦甚薄弱。文明人不但知道愛子孫家族又知愛鄉愛國，且奮發激昂，異常熱烈。文人哲士不但知道愛子孫，家族，鄉黨，國家，並且知道愛人類。不但知道愛人類，並且知道愛生物界，至寸不殺生，不食肉。不但此也，因一貓之死亡，或致自殺；因一花之摧殘，或致墜淚。疊一石而盤桓其上，愛若拱壁；引一水而環繞其居，視若瓊漿。友松，妻鶴，飲風，餐露之事，是屢見不鮮的。所以飯可以不吃，而青山綠水可以不遊賞；水可以不飲，而清風明月可以不覽

觀。此等人的情感，其大也極宇宙而無涯；其濃也徹天地而無己。簡直把這個有形的小我，擴充到無限的宇宙，與天地相終始，與造物同終古了。此時沒有我，只有宇宙剎那生滅的流動。孔子說「混然與萬物同流。」莊子說「天地與我並生，而萬物與我爲一。」就是說的這個了。

所以此等人，雖靜坐于斗室陋巷，也覺得風趣橫生：倏見日光顫顫，剎那移形；倏見綠窗風細，几明人靜；倏見苔色碧秀，望之欲餐；倏見柳色入簾，青媚耀眼。草堂睡足，日光遲遲。庭前微步，薄袖臨風，也覺得羅衫輕柔，玉宇無塵。花徑露冷，羅袂生寒，無不可以激魂動魄，奮發激昂。仰觀雲霞，或如綾綃薄紗，或如彩翎麗羽；搖曳飄蕩，宛若心情的波動；也就可以與天地同化。光線飄渺，剎那萬變，明者漸暗，暗者忽明；紫者頓黃，灰者頓青；就如看活動電影，自身與變化合流。其趣無窮，其樂亦無極也。顏子「在陋巷人不堪其憂，」而他能「不改其樂，」孔子「坐不飽于屋漏，」大概就是這個緣故了。不然，如麻木不仁，雖在花前月下，山巔水涯，有禽獸和鳴的音樂，山光水色的奇景，也必絲毫無動于中，而索然無味了。試看曠野的農夫，山間的樵叟，河海的漁翁，可有與致嗎？他們都在詩人的理想國裏，哪一個不是垂頭喪氣呢？張競生先生在他的美的人生觀上說他嘗在法國一個

風景美麗的湖上聽一畫家說：「此處的光彩，刻刻變換不同；因我的眼太靈敏了，所以手終追不到眼所見那樣快的變幻！我惟有搓手擱筆，僅用眼去領略而已。」馮延巳的詞說「風乍起，吹縵一池春水。」南唐後主的詞說「問君能有幾多愁？——恰似一江春水向東流。」沒有這樣靈敏豐富的感情，怎能有豐富美滿的人生呢？所以要有好的生活第一就須把情感養的又豐富又靈敏。至于怎樣能養成豐富靈敏的情感，本可為一種專門的研究。我此刻的意見以為必須多鑒賞藝術，多研究藝術，多創造藝術品，——為一個藝術家。因為藝術家的情感皆是非常豐富靈敏的。

b. 知識要廣博淵深 只有豐富靈敏的感情，沒有知識的指導，就是盲目的亂撞，就仍不免生活呆板的毛病，且恐流于直覺的神秘學說。我也相信，無論什麼見解皆是來自直覺的，不過又相信直覺是因知識經驗的不同而不同的。所以我承認知識是人生的寶具，是不可缺的。實在講起來，人的生活是混然一團的活氣；這種活氣裏頭包含着知，情，意的分子；這種分子是混合于一塊兒的，不能清楚的分開。我們為說明的方便起見，強而分之已屬不當，若再偏重于一方面，更是荒謬絕倫了。

知識淵博於人生究竟有什麼關係呢？我可以照前一節的老調子說，我們人類之所以高於

其他動物就因為有知識；人類的文野，也就因為知識的多少及淺深。木石是無知識的，禽獸的知識不過是飢而食，渴而飲，受打則逃跑，有性慾的衝動則交媾而已。野蠻人已略有知識，能知耕種，建築，做衣服，教兒女等。一直到了文明人，知識已經是很豐富了。他知道飲食起居一切物事的道理，並能分別事實與想像，能有極高深的抽象思想。說到專門學者的知識，其淵博更要駭得死人了！一個數學家用加，減，乘，除四個號碼及九個數字可以知道無窮大，無窮小的妙理；一個天文學家可以知道無量數的恆星行星，可以知道發出光來幾百年纔達到地球的星球；一個物理學家，可以知道宇宙間一切的妙理，一個化學家可以知道萬物的成分，把萬物分析到七八十種的原質，把七八十種的原質，又能分析成一種的電子；一個生物學家能知道世界上生物的種類，性質；一個社會學家能知道社會上一切情形的原理。柏拉圖能把宇宙看為是一個意象的幻影；釋迦牟尼能把宇宙看為一無所有的「真如」；莊周能看到無物無我，能「上與造物者遊，而下與外生死，無終始者為友。」這種人的胸襟懷抱，有的可以聚萬劫于剎那，有的可以看八荒於掌上，有的可以為無所不知的仙人；其精神之偉大真與造化並駕齊驅了。至於我舉的三個哲學家且又超乎造化之上，簡直把無窮無盡的造化，玩弄於股掌之上了！若沒有淵博的知識，怎能有如此偉大的生活呢？

所以只要我們有知識的研究，無論一思一念，就能圍着十萬里的地球千萬轉；無論一草一木，我們就能看出其包藏底蘊，深妙到不可言傳。譬如一滴清水，無論你情感怎樣豐富靈敏，如果沒有知識的輔助，你只能感到牠碧澄澄如水晶無瑕，稀冷冷如朝露綻花而已。如果你再有相當的化學知識，你就可以明白牠是輕二養的化合物；輕氣最輕，養氣能燃；輕養二氣皆由電子的擺動不同，而現兩樣物質；天地間的東西無不由電子的擺動，而有差異的性質，形狀，就是人也不能自外；宇宙無窮的現象，皆由電子擺動的不同而造成各種的原質，各種原質互相化合，始有這樣千奇百怪的宇宙。——這樣一來，是如何的有趣好玩呢！再進一層，如果再有物理學的知識，我們就能更明白水是一種流體，在攝氏表零度時，就可結為固體，在百度時，就可變為汽；汽能上升為雲霧；雲霧因光線的反照即成霞彩，因遇冷氣，即可又化為水，落下，就成雨。氣體之所以能上升，皆因其組織疎鬆。為什麼呢？因為地球上的一切的東西，皆受地心的吸力吸引着，組織密的物質，當然就被地心吸力吸的利害，組織疎的物質受地心吸力就要輕微。所以流體固體就緊緊的擠到地皮上，若一沒東西支持着牠，就要沒命的想往地心裏鑽，去和地心親吻；氣體因為被吸力小的原故，所以就沒有那戀戀不捨的情腸，不由的要遠走高飛了。水和輕，養，汽是如此，天地間一切事物也無不

如是。於是我們就知道一棹一椅在那裏立着無不有支，重，力三點的作用——如此一來不更有趣了嗎？所以我們讀了孫行者鑽天入地，神出鬼沒的西遊記，雖然知道他。——作者——有意引人入勝，却不如讀了據實直書，無意出奇的上下古今談覺得有趣。知識對於趣味「的魔力真是可怕的很啊！再如鄙人對於宇宙人生的研究，既得到一個「絕對的變化的一團趣味」的結論；那麼，我就無處不充滿了這種精神。這種精神雖是偏重情感，然而還具由知識得來。如此推下去，無論什麼事物皆由人知識的多少而定其趣味的豐富。無論我們遇到什麼東西，只要有知識欲，繼續的研究下去，那無窮的趣味就會汨汨然流到心裏來的。進而言之，一息一默，那些天地的妙趣，無不陳列於胸中。無怪乎古今來有那麼些終身犧牲到的學問的人啊！所以要有好的生活，第二就須有淵博的知識。至于怎樣才能有淵博的知識，簡單說來，就須要研究學問，——一方面作分析的科學家，一方面作綜合的哲學家。

c. 意志要遠大持久 在這裏我仍可以接著前兩節的老調子說，我們——人類——之所以高于其他生物就因為有意志；人類的文野就因為意志的大小及久暫。木石是沒有意志的，牠永不會要怎麼樣。禽獸的意志很小，只知道見食物就要吃，若侵犯牠或牠的子孫，牠就要反抗；但若是你真阻止牠吃，不久牠也就可以忘懷了；若真去侵犯牠，牠也不過略有反

抗而已。所以狹的意志也是不能持久的。野蠻人的意志已較高大了。他不但要飽食，還要豐富的飲食，不但要保存同種，還要侵略別人以造成他強大的部落。不但一時要這樣，還能常常存着這種志向。一直到文明人，他的意志更高大了。他不但要豐富的飲食，還要飲食的種種設備；不但要有強大的部落，還要造成強大的國家；此外更有種種的志願，是野蠻人所夢想不到的。他們常常抱着一種遠大的志向爲一生的目標，有時一生達不到，竟傳之子孫後代終究要達到的。文人哲士意志更遠大堅強了，他們常常以救一國，救天下爲己任；以研究學問發明真理爲畢生旨志。所以自己的產業是可以不要的，而救國的主義，不可不鼓吹宣傳；自己的生命是可以犧牲的，而真理却非主張不可。這種人試打開歷史一看幾乎無代無之。忠臣之爲國而死，英雄之爲主義而死，哲人之爲真理而死皆是也。最著者如宋末之文天祥因爲宋亡，作正氣歌而從容就死，明末之史可法因爲明亡而自殺；法國的盧梭因爲信仰「天賦人權」之說，致世界無容身之地，然終不肯屈服於暴力之下，遂著書自殺；希臘之蘇格拉底因主張正義，而被迫仰藥，死得亦非常慷慨，猶太之耶穌死于十字架，亦無怨聲。再如墨子的席不暇暖以救世人，釋迦的棄太子而弗爲，專去思維求道；牛頓康德尼采之終身不娶，專意鑽研學問，皆是這種強大意志的表現。這種人真能與天地同大，與宇宙同久。當抱

持主義而主張進行時，真覺得是頂天立地，除我外世間無這樣的好漢！世間只有我一個人在這裏獨往獨來，操縱一切，爲自然的主人。由此而得到「唯我」的極樂。設若成功，固好；就是不成功，因爲意志永久不懈的原故，也絕不會失望。他無論怎樣的失敗，總覺得他的意志是刻刻前進的。進而言之，就到了自殺或被殺的時候，纔覺得這就是他的意志的表現和成功。因爲此時他已不知有我了，但知有意志之流；越遇困難，這種意志之流越顯著；這種意志之流越顯著，就越有趣味。這種趣味頂濃時，簡直就和宇宙變化的趣味不能分開了。你以爲這種人他是死嗎？他却是正大活起來呢！所以他死時，別人看來很可怕，很慘；他却覺得很快活，很樂。這就是所謂忘我的趣味了。我們由此知道，那些義士節士從容就死的原故了。

所以只要我們有一種勇往直前的意志，無論在什麼環境裏，我們總覺得生活的豐富有趣味。卽如鄙人不才，在十幾歲上亦早立了一種遠大的志向。我的志向是；要作一個前無古人，後無來者的偉大人物。我的方法是青年要竭力讀書，研究學問，壯年要改造社會，立功立業；老年要閉戶著書，遺留後人。但是我的家境是非常貧寒的，供我中學畢業，已經是非常勉強，我早知道是不能供給我上大學的。不過我的志向，因此益堅；總求不依賴家庭，而

能受高等教育。中學的同學就有的譏誚我，「你不用這樣用功，你反正不能升大學。」當時我
以一笑置之。中學畢業後，同族兄張永儉愛我之志，情願供給我升大學。結果是我得安然升
大學；而譏誚我的人，反不能了。說起來，固不免有驕傲之嫌。但我此處說的「意志要強大
持久」，就是要人驕傲的；我就怕不能驕傲耳，人若說我驕傲，我只有說「過獎！過獎！」勉
力行之而已。在大學六年的工夫，雖因經濟的困難，而經過別人所謂最苦的情形——如冬日
屋內不生火，沒帽子，沒棉鞋；（當然更是粗布棉袍，無皮袍子。）住最卑污的房子，吃價
最賤的窩窩頭等。——我却以為是極快樂的。中間又經過一二年的患很重的神經衰弱症，吃
藥罔效，有人就勸我休學；我是永遠不服困難的，聽說此症常勞働身體，自好，我就回家把
學生衣服一脫，與農工同作息，幾月的工夫，果然好了。我就又來安然的上學。數年來，雖
經過種種困難（在人這樣看，因為常有人勸我：「何必讀書，然後為人？」）我總覺得都是平
常順境，從來未沮喪過。至今雖碌碌無成，我總是得意，我的時間是沒白放過去的，我已經
不辜負我過去的生活了。意志既然如此的要緊，所以我們要有好的生活，第三就須有强大持
久的意志。至於怎樣纔能養成强大持久的意志，我以為必須遇事決斷，及常讀養志的書——
如修養志氣的格言錄及英雄傳記等。

這第二種方法分析來說，分這三層。綜合來說，只是把生活更活起來而已——把生活更加增活氣而已。所以情感要豐富靈敏，不是爲的博愛多福；知識要廣博淵深，不是爲的可以增進道德；意志要強大持久，也不是爲別有所爲。牠們唯一的目的就在使絕對的人生更絕對；變化的人生更變化；趣味的人生更有趣味。試看我上述情，知，意最發達揚溢的人，哪一個不是在常人乾燥的地位而得到最豐富的趣味？哪一個不是在平板的事物而得到最繁多的變化？哪一個不是在有所爲的境界而有其無所爲的——絕對的——行爲呢？所以只要把我們的活氣，使牠更活起來，我們無時無地不可以享到宇宙人生的真意義——無時無地不得到無所爲的（絕對）活潑潑的（變化），極樂（趣味）的美滿生活。

這是要達到正當的美的人生的第二種方法。

我們既有了這兩種方法——(1)打破一切風俗制度(2)生活的修養——然後才能按着那宇宙人生的真義，來組織我們美滿的生活。其詳細，請讀下章！

十四年四月十九日脫稿。

中國小學校的讀書問題

趙憑鐸

一 引論

中國從唐宋以後，用科舉取士；解釋經傳，雕鑿詩文，又是科舉的唯一方法；結果一般人養成了極端重文的心理。中國的四民——士，農，工，商——士居其首，以表示他們的尊貴，所謂『士』，便指那般專攻詩書的文雅先生們了。

且自漢武帝，獎勵儒術，搜求遺經，設立博士以後，代代君主都以稽古右文，尊崇經學，作為提倡文化的招牌，而一般學者隨風而靡，大都注重傳註的工夫，以致兩千年的學術界，科學絕無發明的希望，所可觀者不過許多傳註之書罷了。

就思想界而論，漢，唐之間，是佛家思想盛行的時代，中國學者注重傳經的工夫，思想是不用說的了；就是宋明的理學家，正統派如程朱之流，拿讀書明理作格物致知的途徑。他們的思想不過在幾部古經上，湊合道家佛家的精神，反覆推衍辨證；雖然也有獨到的地方，却不敢倡言創作，自己甘居為古書的附庸。陸王學派雖不贊成讀書，然亦未嘗忘懷經訓，時時要借重於古人，且主觀太深，不能拿創造的精神向客觀方面有所發展，以致末流空

疏，惹起清朝反動，不惟不能打破讀書的觀念，反而促成重視讀書的趨勢；所以他們的影響竟可以說很少。至於清朝一代的學者完全做的是讀書的工夫，思想更用不着細說了。是以綜觀兩千年的思想界，除了少數英特之士外，竟可以說是書本子上的蛻化，他們的思想也不過夾雜於說經傳註之間而已。現在的人常說中國思想沒有系統，其實中國人並不是沒有作系統思想的才力，只因爲他們表現思想的時候，往往依附古經以爲重，拿一字一句來推衍辯證，結果總免不了枝枝節節，那還能望他有系統麼？

政府既拿文舉取士，學術界，思想界又這樣極端提倡，以致讀書的因子歷兩千年的經過，在中國人的心中，已經根深蒂固；所以自清末以至今日，學校雖然設立，學科，教材，方法較之往日，已經頗有改革，而讀書的觀念依然牢不可破。小學生初入小學，他們的父兄所希望的，就是子弟可以認字讀書，學校教師也大半以能教讀書算爲了事。學校雖有體操，手工，圖畫各科，一般人只認爲是『藝』而非學，至於算術，社會，自然各科，一般人也只認爲是『副科』。他們所認爲是『主科』是『學』的，仍不過傳統的『讀書』觀念。請問這種徒襲皮毛，仍拿讀書作主腦的教育與從前的科舉教育有什麼分別？與真正的教育相差有多遠？尤其是小學校的學生受了這種教育，有多大危險呀！現在的教育家在通都大邑之

間，看慣了新式進步的學校，以為普通的學校都已達到了這個程度，（其實這些進步的學校，也免不了讀書教育的精神。）他們何嘗注意到一般學校仍在那裡施行讀書教育呢？現在的教育改革家，天天討論教材教法的細目，固然也很重要，不過在今日不能算是頂重要的。我以為在今日而談改良中國教育，非從改變中國人的讀書觀念下手不可，尤其對於小學學校的讀書教育非改革不可；所以特別提出這個問題討論一下。

二 讀書在學問中的地位

要想打破中國人的讀書觀念，非把『讀書』與『學問』的界限分明不可；換言之：非把讀書這件事在學問中所佔的地位認明不可。

我也承認讀書與學問有密切關係，讀書是一種求學的工具；不過我絕對不承認讀書是唯一重要的工具，尤其反對拿讀書本身即當做學問。嚴格說：未曾讀過書的人，未嘗不能成為學問家，博讀四庫，依古人之意見以為意見而絕無實行的人，祇能叫作『書生』，不配稱為有學問。我所謂學問，不是平常人所說的學問。平常人所謂『學問不與事功同』的那種學問，完全指書生的書本工夫。我所謂學問是經驗閱歷，隨時適應環境的知識，換言之：便是可以做人的知識。『有學問』便是『有做人的本領』。要求這種本領，非親身閱歷不可；親

身閱歷的時候，方纔算是『求學問』；求而有得的時候，方纔算是『有學問』；所求得的東西，方纔是真『學問』。讀書固然可以有幫助，然而書上的東西只是人家的意見，不是自己的學問，祇能當作參攷，當作工具。譬如木匠，他所用的尺，斧，鋸，鑿等等是他的工具，他用這些工具去學習木工，纔算是去求木匠的學問；後來得心應手，技能高明的時候，方纔算是有木匠學問。當他死守工具不肯動手的時候，不能算是求木匠的學問。這些工具——尺，鋸，斧，鑿等等的本身，當然更談不到是木匠的學問。並且讀書在學問工具中的地位也正同尺或鋸在木工的工具中一樣，只是工具之一種，不能執一尺或一鋸，而曰木匠之工具盡在此矣。

中國人向來對於讀書的觀念太不清楚，往往誤認工具為目的，讀書多的人，普通便以為他有學問；並且一般人心目中認為唯有讀書方能求學；這樣把讀書與學問混作一團，是何等的差誤呢！清代顏習齋先生的批評最透澈，他說：

以讀經史訂羣書為窮理處事以求道之功，則相隔千里。以讀經史訂羣書為即窮理處事而曰道在是焉，則相隔萬里矣。……譬之學琴然：書猶琴譜也，爛熟琴譜，講解分明，可謂學琴乎？故曰，以講讀為求道之功，相隔千里也。更有一妄人指琴譜曰，是即

琴也；辨音律，協風韻，理性情，通神明，此物此事也。譜果琴乎？故曰，以書爲道，相隔萬里也。……歌得其調，撫爛其指，弦求中音，徽求中節。是謂之學琴矣，未爲習琴也。手隨心，音隨手，清濁疾徐有常功，鼓有常規，奏有常樂，是謂之習琴矣，未爲能琴也。弦器可手制也，音律可耳審也，詩歌惟其所欲也，心與手忘，手與弦忘，於是乎命之曰能琴。今手不彈，心不會，但以講讀琴譜爲學琴，是猶渡河而望江也；故曰千里也。今日不視，耳不聞，但以譜爲琴，是指薊北而談滇南也；故曰萬里也。

存學篇卷二

又說：

譬之於醫：素問金匱，所以明醫理也；而療疾救世，則必診脈制藥鍼灸摩砭爲之力也。今有妄人者，止務覽醫書千百卷，熟讀詳說，以爲予國手矣，視診脈製藥鍼灸摩砭以爲術家之粗不足學也。一人倡之，舉世效之。岐黃盈天下，而天下之人病相枕死相藉也！可謂明醫理乎？若讀盡醫書而鄙視方脈藥餌鍼灸摩砭，不惟非岐黃，並非醫也。尙不如習一科驗一方者之爲醫也。

存學篇卷一

顏先生這兩段話批評讀書不是學問最爲顯明；他的主義歸結在習行二字，要人從實習實行

中求學問，與近來教育趨勢，甚相符合。不過中國人的讀書觀念很少受這位先生的影響，時望今日，學校裏仍然天天努力讀書教育，養成一般能說話不能實行的無用青年。尤可痛者：小學校的兒童受這種以讀書為目的的教育，其貽害之深不可言喻了。使顏先生在今日又不免要歎息說：

率古今之文字，食天下之神智！
四書正誤卷四

三 讀書的教育與自然發展的教育

以上所說祇是汎論，現在專就兒童本身上觀察，研究小學校的學生是否適於讀書教育。

自從盧梭 (Jean Jacques Rousseau) 的愛彌爾 (Emile) 出版以後，教育界發生一種新趨勢，這個趨勢便是『注重自然發展』。注重自然發展的觀念是：教育應當以兒童為中心，根據兒童的能力，研究他的需求；使兒童『與生俱來』的能力，得以生長，得以發展；切不可按照成人的見解，把外面的東西強迫兒童去學。換言之，即按照人類有生以後，自然而然的發展程序，順其勢而利導之，一步一步底施以相當的教育，不可阻礙進行，也不可揠苗助長。

現在我們研究小學校應否注重讀書，即應該預先研究讀書是否合乎自然發展的原理。我

們要討論的：(1)小學期間最需要的是什麼？讀書在小學期間是否重要？(2)讀書是否合乎兒童的心理？他們對於讀書是否發生興味？現在逐條討論於下。

(1)照兒童學的解釋，兒童身體的構造與成人有種種不同之點，兒童並不是『具體而微的成人』，實在是『未曾發育完全的人類』；兒童期就是人類發育期。小學期間的學生正當兒童發育重要的時候，教育如果從人類上着想，第一要注意的便是兒童的發育問題。教育要研究如何扶導他們發展，如何可與他們充分發展的機會。譬如兒童最好遊戲，便應當研究遊戲的方式，兒童感官尙未靈敏，便應當研究訓練感官的方法。又從生理學心理學的關係上觀察，生理是心理的源泉，沒有身體的生長，單求知識的生長是不可能的，即為培養兒童的知識根源計尤其不可不注重身體上的發展與官能的訓練，杜威說：

如果我們重視幼年，我們第一個原則，就是要保障他身體的健全發育。不用說健全發育是人生一切有效的動作及快樂的根源，就是人心的適當發展也非直接靠人身筋肉及官能的適當運用不可。要和造成智識的材料發生關係，則人身各種動作官能及感受器官都是一樣短少不得的。(School of To-morrow)

盧梭在愛彌爾上說：

你如要培植你生徒的智力，你必須先行培植他智力所欲統轄的體力。時時操練他的身體使他強健，即所以養成他的良善和聰明；讓他勞動；讓他做事；讓他叫跳；讓他常在活動之中……。

又說：

教我們自然界各種智識的第一個教師，就是我們的手，足，眼睛。

近代教育家都認定了發展身體，訓練官能，是人生的基礎，知識的源泉，所以盧梭以後，如斐斯塔老齊，福祿培爾，赫爾巴特直至今日的杜威，蒙特梭利沒有不特別注重這一點的。

由此看來，小學期間唯一重要的問題是：發育身體，訓練感官；讀書實在不佔重要的地位，並不是必須不可少的，盧梭主張十二歲以前的兒童不必讀書，也算不了奇怪。像中國小學校這樣注重讀書，把許多的時間消磨於默寫默誦中，那還有時間來注重身體訓練？這樣私塾習氣的辦法，不惟不能幫助學生的身體發展，反而阻礙他們，其為害何可勝言！進一步說：教育的職務在養成健全的人，應在各方面着想，不應只注重知識一方面。讀書至多不過知識方面的事，為教育基礎的小學校豈可犧牲一切而專重讀書！況且訓練身體就是培植知識

的根源，兒童的活動便是求知識的表現，所得的知識儘可比專重讀書真切的多，我們又何必死守讀書作唯一的方法呢？

(2)再就兒童心理上觀察，十二歲以前的小孩子抽象思想不發達，他們所注意的都在具體與實質方面。抽象的與非實質的東西，很難引起他們的興趣。兒童對於這些東西，有時雖然也能勉強注意，然而往往發生誤解。所以盧梭以後的教育家大半趨重實物教授，或用其他種種方法避免抽象的毛病，以適合學生的心理。

文字是事物的符號，是比較抽象的東西。兒童於未了解事物本身的真相以前，教給他們許多符號，不惟不能使他們明白，反而使他們發生種種誤解，盧梭的愛彌爾上，曾有一句很有趣的話：『你以為在那兒教他（兒童）五大洲的實況，其實他只在那兒學一張紙上的地圖！』由此可見符號的知識是兒童不易明瞭並且容易誤會的。所以盧梭說：

請問把許多對於兒童無意味的字放在他的腦子裏有什麼好處？……兒童學了自己不懂得的字，或被壓迫學了自己不知於自己有什麼用處的事情，從第一次起首，就是他開始犧牲自己判斷的起首。(Emie: Second Book)

又說：

自然給與兒童的腦子的可塑性 (Plasticity)，令他能接收各種印象 impression，不是爲的要在他腦子上刻了些帝王、日子、紋印學 heraldry 天文學，地理學的名詞及一切對於他的年歲無意義或無論何時沒有用處的字，鬧得他煩惱不堪。……(Emile:

Second Book)

因此盧梭便主張『讀書是兒童的災殃』Reading is the scourge of infancy，他以爲十二歲以前的兒童竟可以不讀書。現在小學校所讀的書雖然較之從前已經大有進步，不至像盧梭所說對於兒童完全無意義，不過文字究竟是抽象的，學生對於一本書究竟不如對一件實在東西容易發生興味，像中國小學校以讀書爲主的辦法，實在是不合自然發展原理而與兒童心理相反的。中國的小學生你如果細細問他求學的興趣，他們的回答每每是：『我覺得學校內苦惱，我實在不肯讀書』等等的言語，這正是讀書教育（符號的教育）不合於兒童心理的表現了。而一般守舊的先生們仍天天不滿於小學教育的膚淺，想用補充的辦法（有錢的人常常在家中專請先生於學校課外教授文字）來加添兒童的文字知識，聽說有名的學者中也不乏作此想者。這真真要把中國人完全變成書生，把『人的教育』完全變爲『書生的教育』了。

以上所說：(1)讀書在小學期間並不重要，(2)讀書不合乎小學生的心理，以明讀書教育與

自然發展的教育不相符合；中國現在的小學不應該再拿讀書作目的來辦教育。

此外尚有一個問題也要附帶辨明。普通人以為小學校的學生正當機械記憶最大的時期，正可利用這個時期作些文字的記憶，假如小學生不特別注意識字，豈不就誤了他們的時光麼？我以為這種杞憂完全是過重讀書的主觀見解，他們不知道文字在教育上只佔一個地位，並不是主要的地位。教育是教人做人的，不是教人讀書的，難道說除了讀書以外，都不是教育麼？並且我們既然知道讀書是不合兒童心理的，與其威迫着兒童去學些錯誤的見解，簡直不如不學；現在再引一段愛彌爾上的話：

你以為你知道光陰的價值，唯恐荒廢了他。你沒有知道誤用光陰比虛擲光陰損害更大；教訓錯了的兒童離開智慧比毫沒受過教育的兒童離開得更遠。你怕他虛度韶年，未做一事。什麼叫作虛度！快恬不算麼？終日跳跑不算什麼嗎？他一生永不會再有這樣忙碌的了。……假如有人恐怕荒廢他一生光陰的一部分而反對睡眠，你以為這人爲怎樣？

這片話何等痛快！我以為一般抱杞憂的人都不過反對睡眠之流罷了。

四 小學校讀書方法上應有的改革

上面是我對於教育現狀不滿意因而發生的消極見解，要大家不要錯認讀書便是學問，便是求學問的唯一方法；同時並說讀書是一種符號教育，不適合於兒童的心理，小學不應把他特別注重，當作了唯一教育的目的。

不過我對於讀書本身也不反對，我承認文字是社會交通，文化傳遞的工具，尤其是文明人不可少的工具，小學生的心理雖然不適合於文字，於無可奈何中也應具有相當的程度。但是教授的時候應有適可的辦法。假如不問學生的心理，只管按照成人的見解，威迫兒童，專門希冀灌注過量的符號知識，那便大錯了。

我此處所要討論的是用何種方法以適合兒童自然發展，同時並可得到相當的文字知識。說到這裏，我連帶底發生一個感想：拿中國這樣重視讀書的民族，數千年來，對於讀書的工具或方法上，竟無多大發明，真是可恥呀！從前所讀的書不過古典，所用的方法不過背誦。乃至近日的學校，除了采用西洋皮毛之外，對於讀書的問題如：小學校的國文究應列入那些字，應從那些字逐漸的教起？（現在的國文課本的編法，都是編者的主觀見解。）兒童字典究應收容若干字或那些字？（現在簡直沒有好的兒童字典。）課本上所用的字的大小究應怎樣？字的排列直行的好呢？橫行的好呢？左行的好呢？右行的好呢？各行的距離，近的

好呢？遠的好呢？讀書時候，默誦的好呢？朗誦的好呢？等等，有幾個學者能根據科學事實解決的？到現在恐怕還很少罷！我以為就教育現狀上說，假如暫且一天離不了書，至少非先把這些解決了不可。至於取材如何適合兒童心理，適合社會需要，都須顧到；並且都要有科學的根據，不能任憑編者的主觀選擇。

至於談到根本問題，這些還是枝葉，非把現在的讀書方法，根本改造不可。居今日而談教育，應當放大眼光，我們第一要明白教育是教人『做人』的，教育的職務，從人類方面着眼，便是完成人羣中的『人』；從國家方面着眼，便是完成『國民』；從社會方面着眼，便是完成『分子』；總而言之，他的職務應當注重『做人』的各方面，不能祇在一方面。知識問題在教育中祇佔一部分，而識字又是知識中的一部分，所以讀書在教育中並算不了多大的問題。新教育漸漸底把認字與其他科目平衡重視；按照小學教育的趨勢，對於認字問題，大有廢止書的傾向，專門讀書更談不到了。

近來美國的進步學校都注重在『從作事中求學問』*Learning by doing*。（德國 *Kerschensteiner* 一派也這樣）他們的根據是：教育是教育兒童成爲社會上有用的分子，應當教訓兒童生活 *To teach boys to live*，所學的應當與社會發生關係，與真正事物相

符。他們的辦法是利用學生遊戲的興趣，適合兒童注意具體事實的心理，令學生建造一件東西，或作出實際事情，從各種活動之中，求得種種實際的知識，附帶着即可以學習文字的知識；現在舉一個例子：

美國因甸奈坡里司 Indianapolis 地方第四十五公立學校的第五級，全班的功課，是以蓋造一所平房做中心。在手工鐘點內，全班都去做那蓋房子的事。在沒動工以前，每人須打一個房子的圖樣，並且在算術鐘點內，先把所需用材料的數目計算一下。並且還要推算如果造起大房子，究竟要多少材料，多少費用。他們並設想如果這個房子的居住者是務農的，究應如何設備，種種。至於在英文鐘點內，也就拿蓋房子及屋中居住者之生活做中心：拼法課就用關於建築等事的文字做材料；全屋的計畫書，房屋與用具的說明書，以及住在屋裏這個家庭生活的描寫，對於作文習字等功課，可以供給無窮的材料。當本人把所作文稿宣讀的時候，大家批評討論，於是又變成了修辭課。就是乾燥無味的文法課，因為引用許多關於農事的句子，也就變為很有趣味的了。

這種教法可使學生得到實際的知識與求知知識的興趣，較之專靠讀書的效率大的多。即以認字一項而論，學生所得的文字知識都是關切實際的，為他們易於了解的；並且容易引起他

們的興趣，學的時候也容易記憶；比較普通專以讀書爲主的教育，其功效也不見得少。美國曾有一個笑話：有一天某教員叫一個小學生把 *I have gone* 的句子在紙上寫了五十次，希望他能夠把這正確的句法牢記在心，誰知這個小學生臨走的時候，留下一個紙條給先生，第一句開口就是 *I have went home*，這五十次的練習竟於他沒有一點實用。這雖是一個笑話，我想教過書的人都可發見實例。由此可知專靠書本子來教授文字的知識，是不適用的；拿文字本身當作目的來教授文字，反不如拿他當作附帶品所得的益處多。我認爲改良中國之小學，非採用『從作事中求學問』的精神不可，文字的知識自然不能不要，但是至多不過拿他與各科並重，拿他當『作事中求學問』的一部分，却不應拿他作重要的主體，用書本子專門灌注。

五 結論

總結上面重要的論點如下：

(1) 教育是教人『做人』的，應從『做人』的各方面上着想；知識只是做人的一部分，而讀書又在知識中佔小小的一部分，所以教育不應特別注重讀書。

(2) 讀書是求學問的一種工具，並不是唯一的工具，而日讀書本身並不是學問；所以教育

即以知識爲重，也不應特別注重讀書。

(3) 小學教育應注重身體與官能的訓練，並且『符號的教育』不適用於兒童心理；所以小學校尤其不可注重讀書。

(4) 此後中國小學校須根本推翻書本子的教育，採取『從作事中求學問』的精神；文字的知识應與各科均衡，不應特別提高。

我所論列的絕無特別發明的地方，或者研究教育者都可以想得到。我所以作這篇文章的用意是要促起大家注意：今日中國的學校，其重要精神，完全爲『讀書教育』所佔領，養成的人才都是無用的——文雅階級。學生的目標，仍是科舉時代的升官主義，有幾個肯腳踏實地去辦事業的？不用說大學生了，就是上過幾年小學的畢業生，工之子不復肯爲工，農之子不復肯爲農，好像他們的身分高了，實在本領也有有限的狠！這樣的教育還配談什麼改良社會！究其實，這種教育受病的來由，就是過重讀書一般學校裏不過教學生認些字讀些書，他們何嘗注意『教學生生活』，令學生實地作事呢？學生又焉得不自居高雅而倦於作事呢？這便是中國教育根本失敗之點。欲圖改良，非根本推翻這種教育不可，非從小學下手不可。

十四年，四月，十八日。

陰陽五行通釋

李德鑑

—(釋 通 行 五 陽 陰)—

(1) 陰陽說的原始

想要明白陰陽說，必先明白易經是誰作的；作者幾人；他們思想的次第若何。不如此不能明白陰陽的真意義。

易經一書，依我看託於策筮；創始於文王；成於孔子。孔子以後門人亦有附入。

策筮爲迷信時代人類推測天意的一種方法。與希臘『天神默示』(Oracles)性質相同。這是古代民族所通有的。但是吾國到了文王，親履憂患。想藉文字發表心中意思，乃就着策筮創成易經。策筮本是一種極迷信極不合理的東西。但是文王藉着作成的易經，性質就大變了。本着『自然現象』，以人類『所能推知』的理論，說明人事。與策筮以『天神』的，『超出人類知識以外』的方法，大不相同了。

文王作易必因舊有策筮，不爲無因。在上古時代作一事明一理，無所依難行，有所依就易。自己顯然創造一說，必惹大衆驚駭；若因舊有東西加上自己意思，雖然自己意思與所因依的相反，但並不爲大家所注意。而自己意思即因此通行。所以古人多好『依託』。策筮是

古代最得社會信任的東西。所以文王就依着發表自己主張。這是文王依策筮作易經的大略。(附識一)

至文王易經的內容，以爲八卦(乾、坤、巽、艮、坎、離、震、兌，即代表天地、風、山、水、火、雷、澤、八物體。)可以盡宇宙的現象。由宇宙現象所演出自然法則，又可盡人生標準。由天道演爲人道。這是文王作易的大旨。(或問：繫辭傳明明說伏羲，神農，黃帝，堯，舜，所有創作，皆本易象。如說易理創於文王，則不能解釋取諸離取諸益等說。答詳附識二。)

然則何謂成於孔子呢？文王作易，不成系統。(詳後)到孔子始明陰陽以貫穴全易。到了孔子門人又進而說太極。大概就非孔子的意思了。

以上是易經的大略；以下細詳陰陽。

上邊說陰陽始於孔子。然而文王爲什麼不說陰陽呢？又孔子與文王思想的關係若何呢？我嘗仔細將易經檢點。以爲就思想上可以分爲兩大步：

第一步。自文王以後，孔子以前。所包爲卦辭，爻辭。

第二步。孔子以後。所包爲彖傳，大象傳，每爻下小象傳，繫辭傳，文言，說卦，敘卦，雜卦，和乾坤二卦中特別多出幾段解釋(因爲『乾坤爲易之門』)所以解釋他的

多。

第一步與第二步重要區別就是：

(a) 第一步不說陰陽；第二步說陰陽。

(b) 第一步思想是片面的；第二步則成爲系統。

——(陰) 陽 五 行 通 釋 ——

試看卦辭，爻辭，從未說過剛柔字樣；陰陽字樣。(唯下經中孚卦九二說：『鳴鶴在
「陰」，其子和之。』)但此陰字勿論注疏家如何講說，我敢說絕對不當陰陽陰字解。這個在
陰是在樹陰。或背陰。)及至到了彖辭，大象，小象，繫辭，等，開口就是陰陽；就是剛
柔。反來復去，手腔一調。這顯然可以使吾人看出文王以後與孔子以後思想的差異。又卦
辭，爻辭，理論，都是就一卦說一卦；就一物說一理。無彼此相互關聯。到繫辭等就不然
了。所包甚大；所論甚廣。統論易經全體。不復拘拘於一卦一物。

我曾考究這個區別的所以然：文王作易，八卦代表八物象。以爲八物象可以盡宇宙萬
象；宇宙萬象皆是這八個東西相摩相盪而成。與以前夏禹以五行(金木水火土)說宇宙，一
樣態度。不過所用原素略有不同罷了。(按與希臘哲學家或以水說宇宙，或以火說宇
宙，等，以及印度諸宗或以地，或以水，或以火，或以風，說宇宙，亦同。)到了孔子，以

這個不滿意。八個有形物象，如何能爲宇宙根本原素呢？欲求宇宙原素，不當求之於有形的『物』，當求之於無形的『力』。於是宇宙之說出焉。在孔子之意，以陰陽爲宇宙間二種動力。由二力的相摩相盪以成萬物。然則孔子之說，較之文王進步多了；精密多了。唯陰陽說發明以後，所以立說就有系統。大概人類思想，由片面漸漸統括成爲系統。文王就八物說宇宙。就一物說一物。這是思想的初步。及孔子發明陰陽。「發明陰陽，」就是覺着以前說話不該括；想着找個該括的。既然找着該括的，當然就是有系統的。所以未發明陰陽以前，理論不成系統；既發明陰陽以後，理論必成系統。這是自然趨勢。

但是孔子也和文王一樣，不肯自己表明有所創作。文王創作，託於解釋策筮；孔子發明陰陽，也就託於解釋文王易經。試看孔子說陰陽，無不附合在八卦裏面。好像直是述說文王道理；不是自己發明的。中庸上說仲尼憲章文王。（原文爲憲章文，武。）孟子說：『先聖後聖，其揆一也。』以依託這一點上論起來，真是不錯！

孔子發明陰陽，亦不是無所依憑的。是就着文王舊說裏頭看出發來的。這個意思，我可以仔細說說：文王叙乾坤二卦，乾本代天；坤本代地。但文王不說天地而說乾坤。是以天地之乾坤二性代表天地了。（不說風，說巽；不說山，說艮；……皆是以性質代表物

體。)既然說天之性質是乾，地之性質是坤，乾就是剛健的意思，坤就是柔順的意思。然則剛柔的意思，在文王不已經發明了麼？剛柔既然就是陰陽。(泰卦說：『內陽而外陰；內健而外順。』否之匪人卦說『內陰而外陽；內柔而外剛。』可見剛柔與陰陽可以互用。)所以我說孔子陰陽，因於文王乾坤。

但是文王說乾坤，只限於說天地。並不以這兩種性質推廣，以解釋他種物體。在文王意思，天地風山水火雷澤八個東西，是平等的；並列的。(如果風山水火雷澤六大生於天地，則天地不當與六大並列。)然則乾坤(剛柔)乃八大中二大所特有的性質。可見文王剛柔觀念應用的範圍狹狹。到了孔子，不滿意於文王以八物說宇宙。却是覺着乾坤二卦所說剛柔，很有意思。於是就因剛柔，想出陰陽。

剛柔本是天地的兩種性。(文王說)現在因剛柔想出陰陽，陰陽是宇宙間兩種力，而剛柔又返來成爲陰陽的兩種性了。所以孔子發明陰陽，剛柔的範圍也就因着擴大了。這中間變遷的三個灣，不可不特別注意。

由上可見孔子發明陰陽，是就文王乾坤二卦看出竅來的。所以弟子記孔子的話說：『乾坤其易之門邪？乾，陽物也；坤，陰物也。』又說『乾坤其易之蘊邪？』孔子由乾坤二卦看

出陰陽的道理，這幾句話中狠可以尋味出來。

陰陽既有因於文王，孔子更得肆其依託。更不便明目張膽反對文王了！（至此必有人發問：如果陰陽創於孔子，則文王時一定不知道陰陽了？然而八卦實用陰爻陽爻相合而成。此將何以解答？答詳附識三。）

到孔子後學，覺着宇宙由於二元（陰陽）不滿人意。遂更進而言太極。繫辭傳說：『是故易有太極；是生兩儀。兩儀生四象。四象生八卦。』（此條雖有子曰字樣，恐是託於孔子，而非出於孔子者。因孔子說易，大意皆用陰陽；從無太極意思。此間忽出太極，知爲弟子所託。）由二元進爲一元。且中間忽加四象。思想較前更爲精密，更爲聯貫。然而非孔子的意思了。

由上所論，略可窺見陰陽的意義了。陰陽實古代一種宇宙觀。（雖其目的不在空論宇宙；乃在藉論宇宙以明人道。但就他本身論，不能不說是宇宙觀。）意思簡單，不含神秘。這是陰陽說的原來模樣。

大凡一民族的開始，必有一種迷信。就是信天信神。雖然他所信的天神性質不一，（如希伯來信一神，埃及信多神等。）但他這種迷信可以當他們的宇宙觀則同。相信一神的，以

爲宇宙爲一神所造；信多神的，以爲宇宙是多神所造。這是他解釋宇宙的最初方法；這是他解釋宇宙的最初哲學。以後人類思想，漸漸進步。以這種擬人說的天神論太幼稚。遂一變從前論調；另換一套思想。或以爲宇宙生於火，或以爲成於四大。學說種種；糾紛非一。但與以前有根本不同之點。前此爲迷信式的。現在爲自然式的。自然式的解說，雖然也很幼稚可笑，但比較以前神秘的說明，這就非神秘，自然的多了。返觀我們歷史，也不能外這個定理。夏禹文王以前思想，就依史記一部書上所載的看：『鬼神，山川，封禪，與爲多焉。』『依鬼神以制義。』『小大之神，莫不砥屬。』『明鬼神而敬事之。』『類於上帝。』『神人以和。』『敬哉惟時相天事。』『舜乃豫薦禹於天。』(以上五帝本紀)可見那種皇天上帝，狠爲大家所信仰。高高在上；監督人間一切行爲。我國雖然沒有一篇『創世紀。』但由他們思想推測起來，一定覺着宇宙是上帝創造的了。這思想到了大禹時候，漸覺不滿意。他雖然不肯推翻以前迷信論，(因爲他要利用這種迷信。)但他另外造出一種宇宙論。即五行說。但五行說以文王觀之，仍不完善。所以改以八卦說宇宙。到了孔子又進而說陰陽。這就是我國古代宇宙論思想的線索了。

(2) 五行說的原始

五行說，比較容易解釋的多。因為洪範一篇，容易了解。所講五行，亦清清楚楚無糾葛。洪範上說：『一，五行，一曰水；二曰火；三曰木；四曰金；五曰土。水曰潤下；火曰炎上；木曰曲直；金曰從革；土爰稼穡。潤下作鹹；炎上作苦；曲直作酸；從革作辛；稼穡作甘。』由這幾句話看起來，明明說宇宙間是五種原質合成的。這五種原質，有五種性質。由這五種性質，發生五種味道。大概古人思想簡單；見聞狹隘。所能見到的物質，不過金木水火土。所能想到的性質，不過潤下炎上曲直從革長養植物（稼穡）。而鹹苦酸辛甘，又是古人所能嘗過的惟一味道。所以縱開他們思想，也以爲除了五行，宇宙間恐怕沒有別的東西了。所以他以五行解說宇宙，不是極自然的事情嗎？（附識四）

由上面所說看來，五行說也是一種自然式的宇宙論。與陰陽說同一性質。（附識五）

說到這裏，有當注意一點：上面所說陰陽，此處所說五行，不僅不是神祕式的，是自然式的；並且是『本義的』『直解的』(Literally)不是『引申的』『喻寫的』(Figuratively)。略明此意，以爲後來地步。

(3) 陰陽五行的合併

大抵學術思想、有創作者；有溶化者。創作者，思想銳敏；獨有主張。古人有與己不合

者，即起而與之立異。溶化者不然。自己無一定主張。唯取古人之說而溶化之。古人說之不相干者，能溶化之。甚至相反者，亦能溶化之。試留心歷史上思想變遷，就可以看出來了。吾國上古至戰國，爲創作時期。至漢則入於溶化時期。戰國以前，陰陽五行之說，兩不相干。自爲一說；各有領域。到漢代董仲舒說：『天地之氣，合而爲一。分爲陰陽；判爲四時；列爲五行。』不知不覺的，陰陽五行就合而爲一了。自此說出後，就成了定論。到了周濂溪，又把他整理一番。說的有條有理。更是沒有人知道陰陽五行是兩不相干的東西了。

(4) 陰陽五行意義的變遷

一種學說，經久必變。因爲學說與當時環境有相當關係。環境變了，學說也往往隨着變化。陰陽五行，亦復如是。

以前說陰陽五行，是由改換前此迷信宇宙觀發生的。但是有當注意一點。就是：陰陽五行雖然是要改換迷信的宇宙觀，並不是陰陽五行說出來，迷信宇宙觀就完全消滅了。兩個觀念，並行不悖，各成一說。試看大禹雖發明五行說，仍不棄上帝觀念；（史記夏本紀說：『薄衣食而致孝於鬼神。』）『以昭待上帝命，天其重命休。』『帝禹立而皋陶薦之。』至禹明洪範，託言天賜。尤可見。）孔子發明陰陽，他迷信觀也很重。（如曰『鳳鳥不至，河不出

圖，吾已矣夫！」『天生德於予。』『獲罪於天，無所禱也。』等。猶如近代大科學家，往往兼爲宗教家。入實驗室是一種態度；及入禮拜堂，又是一種態度。一人兼存兩種矛盾態度，而不覺着相反。這種事實，真是吾人所不可不知道的！

陰陽五行發明以後，並不佔勢力。因爲發明新學理，必是聰明過人的人。一般普通人，或起而反對他；或完全不知有這回事。試看清代閩若璩發見東晉古文尙書之僞，實是一種定案。然而有清二百餘年，學校所教的，學者所讀的，有能擯棄僞古文者幾人？可見發明一種學理，使普通一般人均能承認，均能知道，狠不容易。吾人今日追溯上古哲學，不用思索，自然先數五行陰陽。殊不知兩種學說，在當時極不爲大家所注意；並且完全不爲大多數人所知道。

我說這話，要使人知道漢代以前，雖然有種種自然式的宇宙觀，與社會迷信觀念不同，然而並不能使社會迷信減少勢力；失却信仰。（況且孔子以後，就接着有個墨子。大倡迷信學說！）知道這一層，纔能說明漢代迷信的重整旗鼓，再登舞台；和陰陽五行的改頭換面，失却本色。

陰陽五行，自然到漢代性質完全改變了。但性質改變，並不始於漢代。史記孟子荀卿傳

說：『鄒衍……乃深觀陰陽消息，而作怪迂之變，終始大聖之篇，十餘萬言。其說闕大不經。……』可見戰國時，孔子陰陽說，已經有人將他變化了。『觀陰陽消息而作怪迂之變終始大聖之篇，』可見鄒衍以爲陰陽與怪迂有關係。與怪迂有關係，就失却孔子陰陽的本來面目了。

文王作易，因策筮而改變他的性質；孔子明陰陽，因文王八卦而改變他的學說。文王孔子本是改革家，創造家。但是改革家創造家的學說，往往爲被改革者守舊者利用，將新創造的材料加入舊學說裏面，以文飾他那舊學說。試看佛教本是改革婆羅門教及其他外道而生的。但是佛教成立以後，婆羅門及其他外道，往往竊取佛教的話，以文飾自己學說。希臘柏拉圖亞理士多德，本來不是神學家。他們都是打破希臘古代迷信的。但是到了中古，他二人均被神學家拿去，文飾他的神學。這種道理，研究起來，真有趣味！孔子說陰陽，本想以自然式的說明，解釋宇宙。但是到了鄒衍，想拿着神怪的話動人，他就隨便將孔子的陰陽拿去當工具以恐嚇當時君主了。這是陰陽說變形的濫觴。

此處有當注意一點。就是：陰陽說雖然變爲迷信化，但與原始迷信不同。原始迷信，是真迷信。真信天是高高在上賞善罰惡。現在迷信不如此。乃一二思想家，欲使當時君主爲善

去惡。故意假迷信以逼迫他。太史公說：『鄒衍睹有國者益淫侈；不能尙德。若大雅整之於身以及黎庶矣。……』又說：『要其歸，必止乎仁義節儉，君臣上下六親之施。』可見鄒衍是有所爲而爲的了。最妙的是太史公引或曰：『伊尹負鼎，而勉湯以王；百里奚飯牛，而繆公用霸。作先合然後引之大道。鄒衍其言雖不軌，儻亦有牛鼎之意乎？』既有牛鼎之意，那何還有迷信？直是一種手段了！知道這一層，方能知道鄒衍；方能知道董仲舒。

董仲舒所以假陰陽五行以說天人感應動機，與鄒衍一樣。吾人試一看史記封禪書，漢書郊祀志，則可知漢代迷信，是狠深的。一般君主，看着上帝鬼神，是活潑潑的；真實存在的。這就容易使董仲舒有假迷信以威嚇君主的可能。況且董仲舒初見武帝，武帝就問：『三代受命，其符安在？災異之變，何緣而起？性命之情，或天，或壽，或仁，或鄙。習聞其號，未燭厥理。……何脩？何飭？而膏露降；百穀登；惠潤四海；澤臻草木；三光全；寒暑平；受天之祜；享鬼神之靈。』這更是逼着董仲舒說天人感應了！

漢代天人感應，自董仲舒一唱，遂成風氣。茲略將陰陽五行變遷的大概，說說如下：

漢代陰陽五行，變爲迷信化。並不是說陰陽五行的本身性質變化了；是說陰陽五行與迷信混合了。以前陰陽五行，是能力，是物質。現在也說是能力，是物質。但以前說這幾種東

西，自身變化，造成宇宙；現在說，這幾種東西，被上帝指使造成宇宙。並且人事如果不好，上帝就指使這幾種東西，發生怪異。試看易經上說：『一陰一陽之謂道。』（繫辭傳）（案此陰陽，是自動的；無指使者。）再看董仲舒說：『天使陽出布施於上，而主歲功；使陰入伏於下，而時出佐陽。陽不得陰之助，亦不能獨成歲終。陽以成歲爲名，此天意也。』（賢良對策）易經上論吉凶說：『內陽而外陰，內健而外順；內君子而外小人。君子道長；小人道消也。』『內陰而外陽，內柔而外剛；內小人而外君子。小人道長，君子道消也。』（泰卦及否之匪人卦）（案此由陰陽自然之理，演爲人事吉凶。）再看董仲舒論吉凶：『爲人君者，正心以正朝廷；正朝廷以正百官。……是以陰陽調，而風雨時。……』（案此以人爲善惡，惹起陰陽變化。）至關於五行，如將洪範上所說五行，與漢書五行志上所說五行比較，他那區別很易看出來。此處不一一敘述了。但是有和這相似的一件事情，可以拿來說說。西洋中古時代，是很迷信的。說宇宙是上帝創造的；上帝可以隨意左右宇宙。及至科學發達，進化論出。知道宇宙是由自然法則，自然物質演進而成的。將從前上帝造宇宙說，一概打消。但是一般宗教家說；演進定律，宇宙原素，誠然不錯。但都是由上帝預先安排妥當的；上帝故意教他如此的。大禹說宇宙是由五行合成的；孔子說宇宙是由陰陽二力相摩相盪

而成的；董仲舒接着說：宇宙由五行陰陽造成是不錯，但都是由上帝指揮的。這是漢代陰陽五行說，與以前陰陽五行說所以不同處。

文王作易，孔子贊易，本天道演爲人事，董仲舒說天人感應，似乎與文王孔子一樣；其實相差甚遠。文王孔子是由自然的天，演爲人事；董仲舒是由迷信的天，演爲人事。文王孔子所演，碍不住狼錯。但是與董仲舒性質絕然不同。若借西洋學語拿來比較，文王孔子是形而上學式的推演，董仲舒是神學式的推演。

董仲舒以後，劉向劉歆夏侯勝京房等，承風而起。或主春秋，或主洪範，皆說陰陽災異。他們解說雖然不同，但性質只是一樣。此處不一一敘述了。

(5) 王充以後的陰陽五行

陰陽五行，到漢代一變；到王充又一變。大禹孔子自然式的陰陽五行說，到漢代變爲迷信化；到王充又回轉到自然。

董仲舒以後，所以能改變陰陽五行性質，無非是說由有意志的天，按排五行，錯置陰陽。到了王充，說天是無意的，自然的，機械的。既然天是無意志的機械的了，又怎能按排五行錯置陰陽呢？既然沒有按排錯置的人，而五行按排，陰陽錯置，又是自然而然的了；不

是由上帝指使的了。

所以陰陽五行，到了王充以後，就分爲兩種意思：一種仍然守着董仲舒的觀念。以爲天是活潑潑的，高高在上賞善罰惡的。陰陽五行是工具。一種是受王充影響的。（或自己感覺着如此。）以天爲自然的，陰陽五行是自然運行的。

主張前一說的，最多最佔勢力。大概是朝廷大臣，和普通一般人。朝廷大臣，都是與董仲舒有同樣目的。藉此以警戒君主。而社會普通一般人，尤其是相信的不了。算命的，看風水的，指着這吃飯。相信他不爲出奇。而就因爲這幾種人相信他，遂使一般略有知識的都相信了。現在迷信式的陰陽五行觀，真是成了社會化。

主張後一說的，大概知識很高尙，學問很淵博的人。他也與文王孔子一樣，總覺着迷信的宇宙觀不滿意。他不主張迷信式的陰陽五行說；而主張自然式的陰陽五行說。大概魏晉六朝一般玄學家，如王弼郭象向秀阮籍稽康一般人，皆主張自然式的宇宙觀。而王弼註易經，郭象向秀註莊子。易經莊子中所說陰陽，皆是自然式的，他們的陰陽五行觀也是自然式的了。然而將陰陽五行合在一塊，用自然式的眼光，說的有條有理，則無過於周濂溪。太極圖說「無極而太極。太極動而生陽；動極而靜，靜而生陰。……：陽變陰合，而生水火木金

土。五氣順布，四時行焉。五行一陰陽也；陰陽一太極；太極本無極也。」董仲舒說：「天地之氣……分爲陰陽；判爲四時；列爲五行。」陰陽與五行尙是並列的。現在「陽變陰合而生水火木金土，」五行又是陰陽生的了！

周濂溪以後，學者之說陰陽五行者，皆不出此。

但是此處有當注意一點。王充以後，雖陰陽五行恢復原始自然模樣。但就自然之中，又畧有變遷。我以前敍大禹五行時，說五行是本義的，直解的；不是引申的，喻寫的。換句話說：大禹五行，是吾人看得見，摸得着，實實在在的金木水火土。沒有別的引申喻寫的意義。但是到了後世，思想漸漸進步。所能接觸的物質，比從前多了。覺着金木水火土五件東西，不能盡宇宙間物質。但一方面仍然不肯捨棄數千年傳來舊說。這個救濟方法，就不得不向改變五行性質上尋求了。以爲五行，不是能看得見摸得着的金木水火土；乃是抽象的直覺的意思。要是拿具體的金木水火土說五行，那就錯了。

自從這個救濟法出來以後，再沒有人能攻破他。你說五件東西不能盡宇宙物質，他說五行不是五件東西；是五個意思。五件東西不能盡宇宙；五個意思就可以包括宇宙而無遺了。（今人梁漱冥先生在東西文化及其哲學上說：『你不要把中國的金木水火土五行，當作

印度地水火風四大一樣看。一個是表抽象的意味；一個是指具體的物質。並不能牽混爲一的。』這只能見後起的五行義；未見原始的五行義。)

至於陰陽意義，亦有變遷。或說他是『氣』；或說他是『性質』。這些變遷，皆不甚重要。因爲陰陽原來就使人看不見摸不着。勿論是力是氣是性質，其使人看不見摸不着則一。勿論如何說都好。

(6) 結論

由上可見陰陽五行說，原來是自然式的。到漢代變爲迷信化。到王充以後分爲二派：一守迷信式解說。一返原始模樣。

又吾人既將陰陽五行的發生，變遷，和演化敘述明白；知道他是個什麼東西。然則他學說本身的理論，是吾站得住？也就不難看出來了。

附識一——文王作易，藉策筮以明所懷。故道理不在「爻象」；而在「繫辭」。(卦辭爻辭)若在爻象，則是策筮，不是易經；在繫辭而不在爻象，就是勿經與策筮所以不同處。文王所以託於策筮，在藉策筮勢力以明所懷。並不是研究策筮得出來這些道理。廖平先生說：『繫者，藉釘掛壺，其妙不在釘也。』(易凡例) 這話最爲允當。知

道這一層，方能知道自然道理，如何能託在迷信的東西上；以及易經與策筮的所以相關處，與所以不同處。

附識二——我嘗說讀書不可粗心，就爲此等處而發。此處所說取諸離，取諸益，取諸噬嗑，等等，並不是說伏羲神農等「知道」易經取象道理，然後創作；乃是創作事實，「暗合」易理。到孔子就他事實，加以易經取象上的「說明」。以爲某某事實，合於易經上某某道理。然在伏羲等創作時，不過偶然靈機一動，悟出創作道理。並不知易經取象爲何物。一個是作事暗合於道理；一個是明白道理後，應用於事實。所以吾人不能說易理起於伏羲。孔子敘這一段話，說蓋取諸離，蓋取諸益，等十條，通用「蓋」字。若能仔細想想這個蓋字的意思，大概就不至以辭害意了。況且繫辭傳上明明白白的說：『易之興也，其於中古乎？作易者其有憂患乎？』又說：『易之興也，其當殷之末世周之盛德邪？當文王與紂之事耶？』這還有什麼可疑？

附識三——所謂陰爻陽爻，乃是陰陽發明以後，追加的名詞；不是原來名詞。原來或無名稱，卽有亦不過是奇爻偶爻罷了。因爲「一」代表陽，「--」代表陰，不如「一」代表奇，「--」代表偶順當又明了。若一畫代表陽，兩畫代表陰，實在沒有道理。乃是

後人附會的。

附識四——五行，洪範明敍起於禹。而史記乃謂黃帝時已有了。史記歷書說：『黃帝攷定星歷，建五行；起消息。』皇侃注消息說：『乾者，陽。生爲息。坤者，陰。死爲消也。』然則不僅五行說不起於禹，而起於黃帝，即陰陽說亦不起於孔子，而起於黃帝了。但按今人崔適先生史記探源。史記歷書，乃妄人錄漢書律歷志（詳該書卷四第十七張。）歷志本身既不可靠，陰陽五行起於黃帝，當然也是不可靠了。

附識五——此處有當申明處，古代所謂五行，有二義。以上所說是二義之一。尙別有一義。荀子非十二子說：『按往舊造說，謂之五行。』此五行似不指金木水火土說。而管子書稱：『伏羲，因夫婦，正五行。始定人道。』則五行之義，似即所謂五常。此與本論無關，不多說。

—(第

天

海)—

唯名與唯實兩派的異同

張炳翼

—(同 異 的 派 兩 實 唯 與 名 唯)—

類與個體的關係，是西洋哲學史上最難解決的問題。唯名唯實之爭，即以此問題爲其研究之對象也。唯名論者主張類是一種名字，一種聲音，一種符號，並不爲實質的存在。只有個體是存在的，是真實的。唯實論者則謂類對於個體有獨立的存在；無論就原因言，就時間言，就關係言，類都是先個體而存在的。類是個體的模範，個體是類的抄本。類是實在的，永久的；個體是假借的，暫時的。不過這兩派的論證雖係相反，究其實在，亦可以相調和。並且這兩派所研究的，不僅限於類與個體的關係，還涉及他種問題。故欲研究唯名與唯實的異同，須先明白以下諸問題的關係。

(一) 一端與複雜的問題 (unity and plurality)：宇宙情形，森羅萬象，非常複雜。從現象方面看來，本屬如此。但從理性方面看去，覺得複雜之中，總有一點系統，於是又成一端。所以一端之中有複雜，複雜之中又有一端。這一端與複雜之間，究竟有何種的關係？此唯名唯實兩派之所研究也。

(二) 變化與固定的問題：我們看宇宙的森羅萬象之中，一方面一生一滅，變化無窮。一

方面不生不滅，常住不動。所以宇宙的現象，從這方面看去，是變化的，流動不息的。從那方面看來，是固定的，常住不變的。這種變化與固定之間，究竟有何種的關係？亦唯名唯實兩派之研究也。

(三) Problem of inherence and Problem of predication : 卽一個主詞 (subject) 何以能同時有許多不同的賓詞 (predicate) ? 一個賓詞何以能同時屬於許多不同的主詞 ? 這一個主詞與多個賓詞或一個賓詞與多個主詞之間，究竟有何種的關係？此亦唯名與唯實兩派之所研究也。

(四) 有限與無限的問題：對於這個問題，希臘哲學家 Zeno 說得很好。他說：如物是多數的，則物之數必爲此多數所表出不多不少。卽如物是多數的如其數之多，則物是有限的。但如物是多數的，則此多數物之間，必有他物；此多數他物之間，又必有他他物以至無限。故如物是多數的，則物是無限的。如此說來，物究竟是有限的呢？無限的呢？此亦唯名唯實兩派之所研究也。

(五) 聯續與間斷的問題：宇宙的現象，一方面看去，是聯續不斷的。一方面看來，又是間斷可分的。如時間的過去，似乎是聯續不斷的。孔子曰：逝者如斯夫，不舍晝夜。這話是

說宇宙的現象，是永遠繼續往前流動，與柏格森說的生命流，意思大致相同。又如電影片然，放映的時候是聯續不斷的，而底片是一片一斷的。故宇宙的現象，究竟是聯續的呢？抑是間斷的呢？此亦唯名唯實兩派之所研究也。

關於一端與複雜的問題：唯名論者主張宇宙的現象是複雜的，不是一端的。換言之即一貫而萬殊。唯實論者主張宇宙的現象是一端的，不是複雜的。換言之，即萬殊而一貫。如 Atomists 的主張：宇宙中的森羅萬象，都是由整個的不可分的 Atom 組織而成。這個整個的不可分的 Atom，就是唯名論者所謂為真實的個體也。又如 Enerjists 的主張：宇宙中的一切現象，都是由活動的能力所構成。這種活動的能力，就是唯實論者所謂為最高的類也。二者的論証雖係相反，其實亦可以相調和。因為思想必須一端，而一端係由複雜所構成故也。

關於變化與固定的問題：唯名論者主張宇宙的現象，是變化的。唯實論者則主張是常住的。如 Pathagora 說：物象 (form) 是常常變遷的。又 Pamenides 說：物質 (matter) 是固定不變的。但宇宙的現象，從形式上去看，是變化的，流動不息的。從本質上去看，是固定的，常住不變的。例如河水雖是終年流動不息，而河的本身確是萬古不變的。唯名唯實兩派，都只看見宇宙現象的一方面，與其說是相反，毋寧說是相容。

關於 Problem of inherence and problem of irradication：唯名論者謂一個主詞同時能有許多不同的賓詞，即可推知一端與複雜之不能調和。且謂唯實論的錯處，係以 Substance 去形容 substance。其實這個問題，有二種不同的關係，即 is 字的意義與判斷的意義，有二種不同故也。is 字有二種意義：一為長久的，例如 The Sun is。一為表象的，例如 The Sun is bright，判斷有分析與綜合二種。分析判斷，只要分析主詞，即可得到賓詞的意義，即賓詞為主詞的屬性也。綜合判斷，則於主詞中不能分析出賓詞的意義來；因賓詞非主詞的屬性而附加於主詞者也。故主詞與賓詞的關係，因 is 字的用法不同，與判斷的分類而不能一致也。

關於有限與無限的問題：唯名派則主張有限的。唯實派則主張無限的。其實有限無限都能成立。如 1 之前有 $\frac{1}{2}$, $\frac{1}{4}$, $\frac{1}{6}$, ……； n 是無限的。但 1 是有限的。因為有限無限都是為數故也。不過有限數與無限數亦有區別：即無限數有圓軟性 (Reflexiveness) 而有限數無之；有限數有歸納性 Inductiveness 而無限數無之也。

關於聯續與間斷的問題：唯名派主張宇宙的现象是不聯續的。因為宇宙是獨個的個體所組合而成，既是獨個，故不成聯續也。唯實派則主張宇宙的现象是聯續的。因為他只承認有

類，沒有個體；既無個體，則成聯續而不可分也。其實這個問題很難解決，也是有相反而相容的意思。如同是一電影片，活動時則為聯續現象，靜止時又成片斷可分也。西洋學者對於聯屬問題的論証，約有三說：如康德以時間空間為無客觀性的存在，故聯續與否不成問題。柏格森則以時間空間為聯續而不可分的。Pearson 則以時間空間為聯續而又可分的。可見聯續與間斷，並不是極端的相反也。

把上面這五個問題總起來看，則唯名唯實兩派的論證，一方面可以說是相反，一方面可以說是相容。相反就是他們的異點，相容就是他們的同點。

又就個體與類的性質而言，這二派也不是極端相反而不可以調和的，因為一件東西的性質，可以從兩方面看待。一從個體方面去看，是為個體的性質。二從類的方面去看，是為類的性質。個體的性質，是一件東西所有無限的性質。把這些無限的性質集合起來，就是這一件東西——物。類的性質，是一類中之分子所共有的若干性質。把這些性質集合起來就是類。類的性質又可分為二種：(一)是一類中之分子必有的性質。(二)是一類中之分子性質之平均代表。形式邏輯與數學中之類的性質，都歸第一種。但在沾滯物質的科學之中，類之性質，都歸第二種。這種平均代表的類的性質又有二種：(一)是定性的平均代表。(二)是定量

的平均代表。定性之平均代表之類的性質，就是各分子之個體的性質之一部分。個體的性質既是真實的，這個類的性質，自然也是真實的。至於定量的平均代表的類的性質也是真實的。因為在生物界中，一個生物之個體性質，參差不齊，這是事實，我們不能不承認。然而一類中各分子的性質，總有一個類的平均，這也是我們不得不承認的事實。如一類中各分子的性質之分量，也許沒有一個恰恰和這個平均代表相符；但是也許有多數恰恰和這平均代表相符的。由此看來，個體的性質，即為類的性，並不是不可能的論證。故就個體與類的性質而言，唯名唯實兩派並不是極端相反而不能以相調和也。

又照唯意派 *Conceptionalism* 說起來，唯名唯實兩派的論証，都似乎不甚充分。因為類的概念，不是如唯實派所說的那樣實在，也不是如唯名派所說的那樣空虛。類的概念，實在是思想上的一種意象。故唯意派可以說是唯名唯實的調和派了。

但唯意唯名唯實三派的論證雖各不同，而有共通之點，即承認有一個類名。其不同處，即唯實派看類名為實物的記號，唯名派看類名為無意義的抽象，唯意派則看為意象的一種表現。他們的論證都有相當的位置。其所以爭執者，實由於不明概念進化的道理，與普遍邏輯的應用罷了。

孔子之人生態度與觀念

焦士亨

—(念 觀 與 度 態 生 人 之 子 孔)—

一

孔家學術，在我國歷史上垂二千年之久，中間朝代因革，邦土分合，其典章制度，時有移易，而孔學則表章百世而不殺；且經一次變更，增一度高點，凡一朝之政治，教育，學術，思想，要皆依孔學為中心，而以之作護符。故孔學之在我國，幾為國教。歷代通儒大師，皆私心私淑，然其功程所及，止於闡述經義，考証字句，而不敢稍涉異端。自國際溝通，新學輸入，始有以孔子之學為對象而研究之者，然其範圍所及，亦至廣矣；派別之分，亦至夥矣；漢學宋學，今文古文，極千載之紛爭而懸案，孔子不復起，則其是非曲直，終莫能辨也。若仍以舊法而治孔學，則孔子之學不治，而事實上祇增一層糾纏耳。段玉裁論校書之難云：『校經之法：以賈還賈，以孔還孔，以陸還陸，以杜還杜，以鄭還鄭，各得其底本，而後判其義理之是非。』然則現在研究孔學，亦須以孔還孔。夫以孔子之學，還孔子之身，則一切解經之注疏釋文，擯斥不顧，直以赤裸孔子為研究之對象；如此探本窮源，孔子學說之真象，可得而見矣。本篇所述：即研究孔子之真象，名之為孔子之人生態度

與觀念。

二

研究孔子之真象，勢不得不追溯孔子學說之來源。於此，約有兩派：一以孔子有承受，刪詩書，訂禮樂，贊周易，因魯史作春秋，皆述而不作工夫；孔子於原有典章圖籍，專事修訂，未曾有所創作也。一以孔子為創造者，非有承受；上古茫茫，不足考證，孔子遂得託古改制，矯正世道。前者章學誠主張之，文史通義以六經皆史，尊周公為集古代文化之大成；周公前後，未有能肩此鉅任者；孔子者，惟祖述周公而已。孔子亦曰：『甚矣，吾衰也！久矣！吾不復夢見周公。』又曰：『如有用我者，吾其為東周乎？』是孔子固私淑周公也。中庸孔子『祖述堯舜，』乃周公之制；『憲章文武，』乃周公之體。周公為先聖，孔子為先師，周公為生而知之，孔子且學而知之也。後者認孔子為改制者，則為康有為，著孔子改制考，力闢傳統之說。大意謂：上古茫茫，無所取材，孔子生於文武之後，前朝之典籍亡去，焉得而以之為根據考則！引論語，禮運，夏殷之禮不存，杞宋文獻又無徵，作證。且孟子私淑孔子，孟子之於爵位禮法，亦莫言其詳；為滕文公言井田：『祇能引詩『雨我公田，遂及我私，』二語為據，可知當時固無圖籍之可言也。故一切典章制度，禮法宗彝，皆孔子一

己創造；恐人之不信己也，遂援引堯舜，稱道周公，託古以固其信。如：冠服，三年喪，合葬，親迎，井田，學校，選舉，……等制度，皆孔子託古自造。即以三年喪一事而論；墨子譏詆爲大姦大僞，墨子亦崇拜古人者，若三年喪爲古人通行之禮，墨子亦何詬訾此甚！且宰我疑三年之喪期太久，子張問高宗諒闇之何謂，後此滕文公行三年之喪，其「父兄百官皆不欲曰：『吾宗國魯先君莫之行，吾先君亦莫之行也。』」夫宰我子張皆孔門之通儒，魯國爲當時禮樂之所在，乃並此而不知不行，是三年喪非古之人皆然，又非當時所通行也；謂孔子託古改制，一無所疑。以上二說，適成反比，孰是孰非，兩造俱有相當之理由與證據，固莫能定；然皆說明孔子學術之來源也。藉此以明來源，則於研究其學，有極大之功用矣！

三

孔子學術之來源，已如上述，然則研究其本身學問者，則有取材於孔子之言行矣。論語一書，較爲可信，證之可知孔子學問之態度；孔子之學問態度，卽生活；生活卽學問；原非二事。故研究其學問，卽研究其生活，由此而孔子之人生哲學的真像，不難立見。孔子曰：『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，不踰矩。』此可知孔子之生活，非單獨的一項藝術，或本領，所謂不惑耳順……

：等義，吾人姑作不識，放置勿論；至少吾人所知者，此即孔子生活，孔子所學者，即此而已。其弟子最高者，莫如顏回，『不遷怒，不貳過』二點，爲孔子所特賞，稱爲好學，是此二點亦顏回效法孔子之生活也。又『回也其心三月不違仁，其餘則日月至焉而已矣』，亦足以証明顏回優於別的弟子者，全在如此生活而已。至若有以政治禮樂，表章孔子爲實際主義者；有以內心觀察，解釋孔子之性誠者；有以三綱五常，爲孔子之標題者；有以大同小康，爲孔子之主義者；種種標名，不一而足。吾人不能證明其爲是爲非，孰得孰失，一言蔽之，要非孔子之本身生活也。

研究孔子之生活，爲探求其學問之唯一門徑；但論語一書，每皆三五句之短文，不易窺得全豹，或即孔子之爲人，不易揣測，其弟子記載其言語時，多爲三五句之文也；抑或孔子不喜多言，故亦無長篇大論之記載。如：『君子欲訥於言，而敏於行。』『仁者其言也訥。』『古者言之不出，恥躬之不逮也。』『君子恥其言，而過其行。』『先行其言而後從之。』『敏於事而慎於言。』等語：俱孔子自述其態度。是則孔子之爲人也，不喜高談闊論，乃實事求是，講實際之人生耳！其實在的人生觀，雖不易領會，然以顏子爲旁證，而可間接得之；再將其零碎短文，摺摭排列，歸納成類，庶可指出其系統生活。由此系統生

活，得其總義，則以之解釋孔子之全體學問，將無往而不合矣。此種方法，最有根據；與望文生義，及臆度孔子爲某主義者，其精確詛認，不待辨而後知也。

四

人生生活，包括態度與觀念二者。孔子學問，既在其人生活矣，故當次第研究其態度與觀念。論語開首，便明白表現孔子之態度爲說，爲樂：『葉公問孔子於子路，子路不對。子曰：汝奚不曰：其爲人也，發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至云爾。』此段最爲孔子生活態度之顯明者。其餘『飯蔬食飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。』『知者樂水，仁者樂山。』『知者不惑，仁者不憂，勇者不懼。』『子之燕居，申申如也，夭夭如也。』『君子坦蕩蕩，小人長戚戚。』……皆足以證明孔子之態度爲樂。顏回簞食瓢飲，不改其樂，孔子贊嘆其賢者再，此又間接之證明矣。以上所述，知樂爲孔子之重要態度。次復尋繹論語一書，言仁獨多：仁之見於論語者，有五十八章；仁之見於其書者，計百有五；（阮元經室集論仁篇）是孔子之生活，固未嘗離仁也，則仁爲孔子之重要觀念矣。本此態度，且此觀念，則爲孔子之人生生活也。而孔子學問之全體，將於此見矣。

五

樂爲孔子之重要態度，仁爲孔子之重要觀念，已如上述。仁之意義，至廣且大，爲孔學問之主體。下詳述之：

孔子之教，以仁爲本，所謂吾道一以貫之者，殆謂仁也。仁之意義，最近之解釋，見於蔡元培之中國倫理學史，胡適之中國哲學史大綱，梁啟超之先秦政治思想史，對於仁字，皆有新義。梁任公之解釋，本於阮元學經室集論仁篇，通篇以鄭康成之註中庸，「仁，相人偶也，」爲主脚。阮意謂仁也者，以此一人與彼一人相人偶，而盡其禮，敬，忠，恕，等事之謂也。相人偶者，謂人之偶之也，一人不得爲仁，必有二人互相關係表現，乃得謂之仁。梁氏亦同此意，更發揮其辭曰：「故欲知仁之謂何？必先知人之何謂？人何以名？吾儕因知有我，故比之有人，我如此，人亦如此，此謂之人；仁者亦必通彼達我，而後有所表現也，故仁从二从人，若一人於室，則無所見其爲仁，更無從見人格。」綜上所言，可括爲三式：（一）一人不成仁，（二）無行爲表示不成仁，（三）孔子未嘗於不實在處言仁。進而觀之，似亦未然，若謂一人不成仁，或無行爲表示不成仁，則顏子獨居陋室時爲無仁，卽爲間斷，不得謂顏子三月之久，且不違仁也。若謂孔子未嘗於不實在處言仁，則其弟子必時時聞仁，與時時行仁，未得一刻休息也。蔡子民謂仁者，統攝諸德，完成人格之名，胡適之亦主

張斯說，並引子路問成人全章解釋之，然而似皆以仁爲後天條件，非孔子當時之實在生活耳。

六

現姑假定：仁爲慈惠，有柔嫩意趣，如英文之 *tendencies*；其證明處甚多，如：『樊遲問仁，子曰愛人。』『君子篤於親，則民興於仁；故舊不遺，則民不偷。』『孝弟也者，其爲人之本歟？』『剛，毅，木，訥，近仁。』『巧言令色，鮮於仁。』……由此諸點，而知仁之意義，乃庸言庸行之平常事件；故忠厚真摯，則近於仁；若伶俐滑頭，則遠於仁矣。其足以證明仁之解釋，而又最明顯者，則爲宰我問三年喪一章。性情柔嫩而慈愛，始得爲仁；若宰我之食旨甘，聞樂樂，居處安之冷硬態度，便爲孔子所不取矣。

人心之情，即人心之仁，發於心中，爲人生所固有，非得之於外也。其道平常，一經參雜理智，則情減少，譬如兒童之情，比成人之情柔而誠；鄉村人之情，比城市人之情柔而誠；故孔子之生活，爲亦子村夫所具有，非聖人所獨能，而衆人之所不能也。

人心向善，敏銳易感，無所爲而爲；人所以異於他動物者，即在於此。動物之本能，爲有所爲而爲，先天固定的；人心則本來無此，如：喜，笑，怒，罵，當其時便如此，豈其有

所爲而爲？夫人心銳敏易感，若口之於味，一觸卽發；目之於色，一見卽辨；耳之於聲，一聞卽知；心之於外物也亦然，見公平之事，便覺痛快；見殘忍之事，便覺憐憫；一經感觸，便已如此，未嘗有所顧慮於其間也。此種情況，謂之直覺。直覺者，當下與人以一定之方向也；此卽人之真心，卽仁也，卽敏銳之感覺也。人之敏銳感覺，乃生活之平常事實，爲生理上心理上所必有，色聲香味，喜怒哀樂，當其時立卽發現，不暇問其合理與否，爲是爲非也。若加以理智間之善惡曲直，社會上之道德習慣，則乃後天之束縛，人生之桎梏，非人生原來之生活，卽非仁人之生活，亦卽非孔子之生活。孔子之所謂仁，要於此直覺生活處求之。

七

孔子之仁，既在直覺生活處求之，直覺方面，當下與人以一切認識，故種種德性，由此可以辨別其是否合仁，如：『剛，毅，木，訥，近仁，』便爲好德；『巧言令色，鮮於仁』便爲惡德。仁爲一切根本條件，由任何點，皆可以啟發而至於仁；故孔子答仁之問，各不相同，遇拘謹之人，則啟以宏闊；遇怯懦之人，則啟以義勇；答雖不同，而其實際皆在仁之範圍內。茲綜括孔子答仁之問，其重要點，約有數則如下：

(1) 仁爲一切德性之淵泉，生活之目標，存則榮，失則亡。如：

君子去仁，惡乎成名？

求仁而得仁，又何怨！

無求生以害仁，有殺身以成仁。

唯仁者，能好人，能惡人。

(2) 凡具體事項，表現於外，而合乎仁者。如：

克己復禮，爲仁。

仁者其言也詘。

汎愛衆，而親仁。

居斯邦也，事其大夫之賢者，友其士之仁者。

君子以文會友，以友輔仁。

里仁爲美，擇不處仁，焉得知？

雖有周親，不如仁人。

(3) 仁爲容易之事，人皆可以做到。如：

仁遠乎哉！我欲仁，斯仁至矣。

苟志於仁矣，無惡也。

一日克己復禮，天下歸仁焉。

好仁者，無以尚之。……有能一日用其力於仁矣乎？我未見力不足者！

(4) 仁爲最難能之事，似若登天，幾不可及。孔子弟子各有才能，而孔子未嘗許以仁；且孔子亦自謙不敢當仁，如：『若聖與仁，則吾豈敢！』令尹子文可謂忠而不得謂之仁，陳文子可謂清而不得謂之仁。

(5) 反乎仁之不仁。如：

人而不仁，如禮何！人而不仁，如樂何！

君子而不仁者，有矣夫！未有小人而仁者也。

不仁者，不可以久處約，不可以長處樂。

甚矣！予之不仁也。

(6) 君子不違仁。如：

君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。

回也其心三月不違仁，其餘則日月至焉而已矣。

(7)此外還有一則，似言仁之缺陷處，即『好仁不好學，其蔽也愚。』然而此則，恐是偽作，若觀『民之於仁也，甚於水火，水火吾見蹈而死者矣，未見蹈仁而死者也，』一章；以仁較水火爲尤要，則仁爲最高最善之美德，上文雖真，亦可補其缺陷也。

以上略言仁之性質，與不仁違仁之大端矣。然統類比合，皆屬一貫。凡夫人皆有仁，仁爲直覺之生命，當下之感覺，活潑潑的，非一刻一絲之可違戾也。故自一面言之，仁卽日常之生活，其做到也甚易；一面言之，仁爲一切德性之本，其做到也又甚難。然而其難易之點，與夫違仁不仁者，其根本錯誤，差之甚微，卽在直覺方面之覺與不覺耳。覺則合仁，不覺則非仁。試探述之。

八

仁爲敏銳，發源於生命，其質爲溫良，爲謙恭；不仁者，是又一心理，爲呆板，爲麻木。故仁者事理通達，心氣和平，恰合於生命之理；不仁者則冷淡剛硬，淹滯乾燥，不能合於生命之理，背生命之正道而行也。夫恰合生命之理者，卽調和，卽『中』，而知覺能盡其用；不調和生命之理者，則知覺未能盡其用。恰合生命之理者，此事易爲，非所難也，故

曰：『仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。』然而恰合二字，又最嚴密，差之毫釐，便非恰合也。故『三月不違仁，』乃長久之時期，其餘日月至焉者，則偶然爲之耳。是以仁一面易爲，一面難能。令尹子文雖忠，陳文子雖清，然非完全生命之恰合，不足當以美滿之仁，故孔子不許之以仁也。

夫違仁者，其過猶小；若不仁者，則其過甚大。蓋人與他動物不同，人可反乎天然規定之可能性，而動物則純任天機也。動物遇刺激而起之反射，是必然的，不可改變；如飛蛾撲燈，雖感熱烈，而仍撲之不已；人則於第二次所見之刺激，必聯想第一次所得之經驗而應用之，以改變其第二次之動作。如兒童初次捏燈花而炙手，再次見燈花，必聯想初次炙手之痛，而抑止其動作。動物無此可能性，純任天然之動作也。故人之依聯想而參攷人爲者，純爲後天，因此念而引起彼念，統御前後念頭，而應付外物也。前已言仁與不仁之別矣，不仁者，不恰合生命之正軌，即從此點出發也。人既有參攷人爲之可能性，則原來之本能因此失去，如見貧乏，必起施助之念，旋思一己之能力不足，何暇助人？於是施助之行爲輟止，人之行爲多屬於此，然此猶非不仁之甚；不仁之甚者，其不仁之點，即在於心，縱不遇事物之當前，亦可作種種反復念頭，憧憧往來，萬起萬滅。此時之不仁，較前爲甚，前例尙有憐憫

之心發動，因聯想而抑止耳，此則根本即不生憐憫之心，直冷硬耳，故爲萬惡之首。然此憐憫現象，爲何不足見而動其心？推求其源，則由於心之外求，人之本心原爲溫和，苟一外求，內部原質便即刻失去，如好惡是非，人之心可顯然而判別也，乃一外求，或遷就人情，或因循境域，則此好惡是非之本來知覺，便昏眊矣。憐憫心之不發動，即原於此，此爲不仁之甚者，宛然喪失其生命矣。

不仁之心，乃心向外求，初爲勉強，其後便成自然，而天然之仁反爲勉強，不復安泰矣。然則觀察不仁者之外面，爲麻木，爲呆板，皆由於內部之紛擾；內部紛擾，緣於外求，故不仁者，可簡括之曰外求。反乎是所謂仁者，曰自然。茲將不仁之本質，區歸三事：(1)氣質，足以擾亂人之心境；(2)習慣，足以麻木人之天良；(3)外求，足以反駁人之純真；三者之中，外求其尤！故不仁者，不可以久處約，不可以長處樂，其不可者，即因外求也；受環境之牽制，處於約與處於樂，皆不能久待，久待便不安矣。約久則處難，而必欲求其解脫；樂久則興盡，而必欲再墜其望，如斯相生，終無止境，故不仁與外求，實表裏之關係也。

綜而論之：孔子之仁，卽其生活，乃天理之至純，而總括人心之全德也。『仁者不憂，』故其態度爲樂，能與天地流行，萬物爲一。通觀孔子平日所言，及五經中所有諸德，如誠，敬，忠，恕，恭，寬，信，敏？……殆無不在仁之中。仁也者，寔衆德之統，萬善之源；仁之未發也，誠形於中，及其已發，凡修齊治平之道，莫非仁之用。故仁之爲義至微，爲道至大也。若進而研究孔子之全體哲學，將必舍此而莫由！

附注——本篇大意，多採取梁漱溟先生孔家哲學史之口授中，特此聲明。

社會心理學家麥獨孤的本能學說

謝星朗

—(說學能本的孤獨麥家學理心會社)—

現代新興的心理學家，大都以行爲或習慣解釋一切生物的活動，不像十數年前的心理學家，多注重本能。反對本能最激烈的心理學家說：『本能說爲心理學進步一大障礙，我們要創造新的心理學，應該根本廢掉牠！』他們說本能說應該廢棄的理由固然不錯，但是否可以廢棄則尙是一問題；本能是否完全沒有，並無充分證明。他們說人類最初只有些反射運動(reflex)或者雜亂運動(random movement)；但他們所指的事實，是否與本能趨向有根本的差異，抑或僅僅變了名詞，恐不能有一定的答覆。

英國社會心理學家麥獨孤(Mc Dougal)曾說：『人類研究一種事物「究竟怎樣」，往往預存一種意見，以爲牠「應該怎樣」，且欲使這種意見實見，因之研究常受阻礙，或至於錯誤。』我以爲要知道本能究竟有沒有，或是怎樣一種現象，自然要作許多實驗，將從前關於本能的學說，詳加攷校，不可預先以爲本能不應該有，然後搜集例証以自圓其說。即退一步說，我們已經証明沒有本能，而對於以前在心理學界極佔勢力影響各種社會科學極大的本能學說，也應該加以研究駁理，給與歷史上相當的地位。

麥獨狐于一九零八年出版社會心理學一書，風行一時，至今已再版十餘次。該書極注重本能，以本能解釋人類一切社會活動，爲人類精神活動的根本動力，故本能說在麥氏的學說上極佔重要。本篤所述，不過介紹麥氏本能學說一個大概。至根據的板本是一九一八年的第十三板，曾經過三次修正的。

麥氏以爲人心中有許多先天的趨向，爲個人或羣集的思想行爲的原動力，亦即性格志願的淵源，人心組織的基礎；種們在各種族間及各個人間雖有強弱的不同，也多少受社會環境的影響，却爲各時代及各種族的人所共有。

這種先天的趨向可分爲兩大類

(1) 一般的趨向

(2) 特別的趨向 卽本能。

本能有四種特性：

(一) 爲每一類動物各分子所共有；

(二) 在生物演化的歷程中，各類生物對於環境適應，慢慢發生；

(三) 因爲本能是精神組織的先天原素，所以不能根本去掉；

(四)不能由個體生物後天學習得來。

本能動作，就牠的精神歷程上看，可分為三方面：

(A)智的方面——知道某種事物

(B)情的方面——對於某種事物有一種情緒

(C)意的方面——欲傾向或逃避某種事物

本能在神經組織上看起來，也可分為三部分，與上面二種功用恰恰相應，這是本能的生理基礎：

(A)向心部分 由末梢神經以達於中樞神經，與各種感覺器官相聯，傳達出感官待本的印象。

(B)中央部分 位於中樞神經系中，接受向心部所傳來之衝動，而支配內臟，心，肺，血管，腺等器官，使牠們有所活動。

(C)離心部分 接受由中央部分傳來的神經衝動，支配肌肉及骨骼的活動。

向心部分與智的方面相應，離心部分與意的方面相應，此兩部分俱可稍稍改變原有的功用。至於中央部分與情的方面相應，不易受後天的影響。譬如戰鬥本能，起初喚起時，原是

看見仇敵（智的方面），結果要去打他（意的方面）：假定這是原始的本能形式，後來慢慢的改變，見了仇敵的用物或有關係的人，也能喚起此種本能，而本能滿足一方面，並不要毆打別人，我們看見許多鬥毆者自己拍胸，也是滿足本能的一種形式。至於本能的情的方面，如面紅，脈搏，心跳及腺液之分泌，則無法制止或更改；通常『憤不可遏』，『情不自禁』等語，便是表示這類事實。

純粹本能的動作，見於人類者很少，見於他種動物者較多，尤以昆蟲為最顯著。許多昆蟲將卵產於一定地方，使卵孵化後幼蟲可以直接得到食物。或者產卵于他種生物之上，幼蟲可在那裏寄生。

泥蜂將他的卵放在泥巢裏，裏面存放許多他種昆蟲的幼蟲，外面用泥糊上。小泥蜂孵化出來，既在一個封閉的泥孔裏，不受他物的侵害，又有很多的幼蟲作食物，所以得安然長大；等到羽毛豐滿，能自謀生活，然後奪泥門而出。雖然小泥蜂自始至終不會與牠的父母謀面，却老泥蜂為牠的小兒女此種處置，可謂至善至妙！許多心理學家認泥蜂的生活，純全是本能生活。

獵犬經過小兔走過的足跡，牠可以嗅出一種氣味，因此喚起牠獵取的本能，便跟着這足

跡追尋，對於其他一切事物都不注意。一旦牠看見了小兔，便發出一種特別的吠聲，此種吠聲不但無補於牠的獵取食物，反可以使牠所愛獵的動物驚跑。因為獵犬在古代尚未為人類所豢養的時候，牠們獵取食物是團體的行動，一個獵犬發現應獵品時，便作此種吠聲，以使牠的同類都來幫助合作。到了現在獵犬為獵人豢養，往往單獨出獵，用不着這種吠聲，但因為種族遺留下來的一種本能動作，所以不容易由學習訓練而去掉。

本能問題在現代心理學界引起很大的糾紛，其所以糾紛的原因，約有四種：

(一)喚起某種本能的刺激，最初為對於某種事物的知覺，漸漸變為某種事物的觀念，後來他種事物之知覺或觀念也能喚起。

例如：喚起性的本能的對象原為看見異性的體貌，或聽見異性的聲音，後來凡一想起異性的體貌或聲音，也可喚起性的本能。不僅此也，凡看見異性所戴的帽子，所穿的衣服，或想起異性所畫的圖畫，所愛吃的菜，或所用的器物之類，都有喚起性本能的可能。

(二)表現本能的身體動作，可以複雜變換至於無限。

例如：表示親的本能 Parental instinct 的動作，原先是以手撫摩自己的小孩，或者親

嘴，後來用口咬柔嫩的小手臂，或者故意恫嚇小孩，等他快要哭的時候，又用手輕輕拍他，用溫和的語音安慰他。凡此可見表示本能的身體動作，極為繁複。

(三) 因為可以使人類本能活動的觀念甚為複雜，所以往往幾種本能同時喚起；而且各種本能互相撮合聯結，其撮合的程度也不一樣。

例如：兒子想起父親的威嚴，喚起逃避的本能和畏懼的情緒；同時又想起父親的慈祥，喚起親的本能和愛的情緒。

(四) 本能趨向對於某種事物或觀念，漸漸有些系統的組織。

這類例很多也很廣泛，是表示本能受環境的影響而有所改變，漸成爲某種習慣。

關於本能的分類，頗不一致，有些心理學家分本能爲數十種，甚至有分爲數百種的。麥獨孤以爲人類重要的本能不過十幾種，每種本能都有一種相應的感情，伴隨着本能發生，感情即是本能的方面的擴大，他不承認有原始獨立的感情，這是他與許多心理學者不同的地方。號稱現代革新的心理學家如美國行爲派領袖瓦特生 (Watson)，承認人類對於環境的反應有兩種方式屬於遺傳的：一爲本能，一爲感情。本能就他舉出的不上十種，而原始的感情却只有三樣，即愛戀，憤怒與恐懼；其他複雜的情緒，由這三種變化得來。

麥獨孤所述人類重要的本能及每個本能相應的感情，今略舉其名稱如下：

- (1) 逃避的本能和畏懼的感情 (The instinct of flight and the emotion of fear)
- (2) 拒絕的本能和厭惡的感情 (The instinct of repulsion and the emotion of disgust)
- (3) 好奇本能和驚怪的感情 (The instinct of curiosity and the emotion of wonder)
- (4) 戰鬥本能和憤怒的感情 (The instinct of pugnacity and the emotion of anger)
- (5) 自卑本能和服從的感情 (The instinct of self-abasement and the emotion of subjection)
- (6) 自顯本能和高傲的感情 (The instinct of self-display and the emotion of elation)
- (7) 雙親本能和柔情 (The parental instinct and the tender emotion)

以上七種本能都有顯明的感情與之相伴；下面五種本能，也是人類重要的本能，但無顯明的感情伴着：

- (8) 兩性本能 (sexual instinct)
- 此與柔情，嫉妬，羞慚等感情都有關係。
- (9) 求食本能 (food-seeking instinct)
- (10) 合羣本能 (gregarious instinct)

(11) 佔有本能 (instinct of acquisition)

(12) 創造本能 (instinct of construction)

此外尚有種種本能的趨向，如宗教，模倣，同情，遊戲，競爭等等，在人類的社會生活中，也極關重要。但是這些是一般的趨向，不是特別的，所以麥氏只把牠們當作本能的趨向，雖然有些心理學家也把牠們歸為本能。

行爲心理學和意識心理學爲兩個獨立科學

張世箴述

自從華德生底行爲心理學成立以來，有許多學者出來調停心理學底行爲主義和意識主義，其中最熱心的一個要算是威斯（Weiss）了。另外有幾個心理學家則主張極端的行爲主義或極端的內省主義。我以爲調停派和極端派都不是解決現在心理學問題底根本方法。照科學的意義來講，應當把兩派心理學分成兩個獨立科學。並駕齊驅，不相侵越。將來一定有不少互相發明互相藉助的地方。現在且把科學的意義畧說幾句。

我們試看在一種科學之內應當討論的是什麼東西。所有科學的方法不外從一個觀察點去觀察一種對象，將觀察所得歸入一套暫定的範疇裏面。如觀察所得超出暫定範疇之外，則另造些新範疇或改正舊範疇以範圍新得的材料。而科學的觀點就是從範疇中抽出來的概念。如新造範疇或改正範疇仍不出舊有範疇之範圍，則這種科學可說是有一度的進步。如能從新造範疇或改正範疇中抽出一個新的科學觀點，並能從此觀點得到許多有價值的材料，加以系統的說明，則這一點新研究離本幹而獨立，成一新興的科學了。

心理學家（除了幾個例外）常提到的名辭有三個（一）刺激（二）中間的精神程序（三）反

應。極端的內省派祇注意刺激和精神的程序兩項。他們對於反應一項一句話也不說。而極端的行為家則把精神程序完全拋開，而專討論刺激和反應兩項。

我們試把這兩派畧微比較一下。極端行為派所研究的材料是肌肉和腺的反應。生物的知識也自然要有一點。他們的方法是一種直接的或用儀器的觀察，將觀察所得放入一套反應的範疇裏面。這種觀察不限定於一人，多數人可以同時觀察一個現象。（行為底性質方面，可以在分類上表現出來，）這種材料很容易用統計來說明。因此我們能夠對於行為論的記憶，忘記，感覺，聯想，學習等做些分量的工作。

我們叫第二派為意識的科學，這門科學的大部分材料是意識，他專研究意識底分子，他們的組合和意識的意義。他的方法是系統的內省——在能實驗的時候總是實驗的。因此實驗者和被實驗者是一個人。這種觀察完全是個人的。這樣得來的材料很容易表出意識的性質，但是不容易用統計來說明。所以意識的科學總是講性質方面居多。至內省方法是否可靠一問題。內省派却能言之成理，持之有故。我們當然不能一筆抹煞。

我主張把現在的心理現象用兩個獨立科學去研究。各有各的觀點，各有各的範疇，各有各的材料和方法。更進一步，倆們都可以實驗，並每個都可以從一個單純的觀察點向前進

行。但是須要知道：科學的方法在意識科學和行爲科學是一樣的重要，在行爲科學實驗者不僅訓練觀察的能力，並訓練能在一套範疇之下去觀察。在意識科學就是實驗者被實驗者，所以實驗者必須有觀察的訓練。

分現在的心理學爲兩個獨立的科學，在科學史上並不是一件新奇的事。譬如化學，早年的化學本是物理學的一支。後來他的方法和觀點逐漸發展纔離物理學而獨立。現在又有從化學中發展出來很多的科學並且有幾種（如鑛物學，結晶學，冶金術）竟失掉化學的本色。這種發展是從新問題的創造，新方法的發明產生出來的。

承認意識科學和行爲科學各爲獨立的研究，舊心理學還有立足之地麼？他仍然爲有研究的價值。他在那裡努力聯合心理的問題和生物的問題。這樣一來他的研究不成一種科學，却變成一種哲學的攷索。他的工作是聯合的，並且他的事實不是從任何一科學得來的，却是從一組相關的科學得來的，這些科學正在那裏發展。所以聯合的第一步是行爲生理學的發展，意識生理學的發展和行爲意識學的發展。這些是科學，因爲他們是觀察的，實驗的；並且研究他們的人須受過科學的訓練和兩種基本科學（意識科學，行爲科學）的範疇的訓練。

更進一層，意識科學或行爲科學都可以與許多別的科學或學說相接觸。因此一個機能的

行爲觀 Functional behavior 也可以像機能的意識觀的樣子漸漸發展起來。

我們相信心理學所討論的問題不能從一個單純的觀點，或一套單純的範疇去努力。在我們現在知識範圍之內，應當從兩個觀點去下手，所以我們勢必要承認意識科學和行爲科學各自獨立。這兩種科學的觀點，範疇，材料，方法的不同使我們不能把兩種科學調和在一起。

這篇文章取材於 Samuel W. Fernberger's Behavior Versus Introspective Psychology, 1922, Vol. 25, No. 6. 並參攷 Griffith's General Introduction to Psychology

海) —

天

— (集

良心，自由，責任，是不是相關的，進化的，創造的？ 牟震西

科學長足進步以後，他的方法和態度，漸漸侵入他種學問的界域。他一脚踢倒宗教，一手拉翻玄學；哲學中重要的問題，都得請他來解決一下。甚至於從前所謂「內聖外王」，「正心誠意」，大人先生們在那裏玩把戲，裝幌子的道德仁義，都被他剝得赤裸裸地，要仔細洗刷一過，再重新建設起來。這種根本革命——行爲論（歸稱倫理學）基礎的革命——影響人生，自然非同小可！

從前講道德的哲學大家，第一總要分個內外，分個物我；把整個的行爲相，對待的行爲果，拆得七零八落，說得縹渺虛無；好像有一個莫明其妙的心靈，精神的上帝，在那裏做神祕不可思議的工作。現在他們科學家出來否認了：他們知道「物」和「我」不是絕對分離的；「心」和「身」就是一回事。他們的自然道德觀裏頭，用不着「超乎物外」，「遺世獨立」的道德；也用不着問「心」無愧，其「心」可誅的評語。只要人類明白自地找着自家對世對人的關係，從正當關係裏顯出一種正當待遇就夠。這並非單是一種理論上空談的主義，却是根據生理生物等等科學研究所得的暗示。

因此之故，對於行爲論上一向存留的問題，都要他換上一種新意義——不許他做一個『仰之彌高鑽之彌堅』的古董，却要他成爲家常茶飯。換句話說，就是除去他一切神秘性，虛擬性。這都是些什麼問題呢？最要的如本題討論的良心，自由，責任等就是。

理性主義的極端，必定擅定良心之超越和內在；所以拿良心的評判，做動作的標準。其實這是錯的。戴森伯自然道德良心章所示之例，殺父食人，有認爲良心之正者；他們有他們的良心，我們有我們的良心，隨時隨地，各有不同；我們拿那些人的良心，來做良心的標準呢？沒有標準的良心，怎配叫作絕對，叫作不變，叫作生成的呢？其次，從前講自由的人，以爲就是由得我自己；其實，我們一舉手一投足，在各種情境之下，都是外界的限制和刺激的表现；兒童和野蠻人更是如此。意志自由，僅僅是一種誇大。而我們有時所以能打個主意得點自由的緣故，反正因爲我們知道了有這種機械的限制，去努力抵抗之結果。這是相對的，進化的，是我們創造出來的。要不然，相信自由的天賦，結果不過把自由都交給「自然」罷了。復次，責任觀念，也是一樣，無須去詳說了。

此種見解，既推翻了唯心論目的論的荒唐，又不一定落唯物論機械論的呆板。——雖然根底是築在那上面的——所以他的好處，是把行爲上重要問題，死裏翻活，弄假成真，取消

格言，代以實踐；是要人自覺自動的行爲，不要傀儡他力的道德。那不是行爲最好的嚮導嗎？

那末，如上文所稱許，我對於這問題的答案，也就這樣子結束了嗎？而且澈底承認了嗎？不，不，我對於這種理論，祇有相當的承認，消極的贊同；我還要舉出我所謂絕對的積極的來說說。爲提起注意起見，我先鄭重地條列底下幾句話：

上面所說的良心，自由，責任；是他們的相。下邊所說的良心，自由，責任；是他們的體。

這個體是個作用，是良心等的全流。這個相是個東西，是全流中表現出來的片段。

就良心等的相，一個一個比較着看，他們是相關的，進化的，創造的。

就良心等的體——全流的體——綜合着看，他們是絕對的，不變的，生成的。

這幾句話看來似覺抽象，不過很難避免了。我前面已說過前人誤處，所以我這裏說的絕對，不變，生成，決不是和他們的一樣（根本上差別，就是他們仍在這些問題的「相」上說，我則不然）

其實，意見很是簡單，而且完全靠住事實說話。現在生物學不是很有勢力的科學嗎？生

物學上的事實，不是很可令人相信嗎？但是無論生物學說的如何細密，而生物學之所以成立的
的基本條件，就在「生存的欲望」上。假如沒有這假設，什麼漸變，實變，遺傳等等，都無
足道。又如張競生先生行爲論講義上由電子等等的學理，建設同情力擴張的定則，叫作世界
傾向性的同情擴張力。並且說：『就萬物各個單位上的情象看起來，世界乃一萬物各各吸引
的世界；就萬物一貫的來源和傾向性說起來，世界乃一同情同感融洽和藹的世界』。我現在
跟着說道：良心，自由，責任等各自的體，是和那同情擴張力一塊兒來的，也就在生存欲
望的內面。因爲這擴張力。這生存欲望，在現前宇宙上是絕對的，不變的，生成的；所以這
良心的體，自由的體，責任等體等等也就是絕對的，不變的，生成的。（唯識家所講的第七
識，他的作用，是念念緣我，是前進，是取得，——我們且不去講本質塵第八識變的唯識
論——這樣解釋現象界，的確精到；除却有所取得之外，那有現前宇宙。這和生存欲望，同
情擴張力的道理，都互相適合，就是物界的大意欲。講到現前宇宙，就得承認這幾樁——就
是一條道理——的絕對性，恆久性，生成性；除非一瞬不視不去說他。歸結，用另一句話來
替代這些話，就是生活的肯定。）

祇因爲有這一個「肯定」，行爲論也就有了基本條件而成立，行爲論上多少絕對的不變

的生成的意思，也要成立。講現前宇宙時，這「肯定」既然是「體」；那末，這「肯定」的內在——良心自由責任等——也就是「體」。(不是如平常所說的這些觀念，完全屬於行為表現後的相)但是爲何說這些是「肯定」的內在呢？這層我與張競生先生的意見很是一致。他說的世界傾向性同情擴張力(他所表示的這「肯定」的內在裏頭，就有良心自由責任等等；進一步，我以爲良心自由責任等等；就是世界傾向性同情擴張力。說這「同感同情融洽和講的世界」)便是看着總共的良心自由責任等等；這各各吸引的世界，便是看相互的良心自由責任等等。所以這些「體」僅僅是那「生活的肯定」的作用，決不是可以拿出來比較捉摸的事物；這種作用，當然與前文所說的那些東西兩樣。這就是跟「生活的肯定」而「肯定」；在所謂時空以內，保有真常住各性，就是絕對的，不變的，生成的。(張先生的傾向性同情力說，我認爲已發其緒，不過未曾引伸到這些問題上去，似乎不滿。辭難達意，此段覺欠清晰，但大體只是如此，希望閱者勿以辭害意。如有人要說這些話是玄談空想，我却不能承認；因爲這是自然觀，與張先生傾向性同情力的講明同質。)

再說生物學上的人生觀，只根據在自衛的本能上面，給行爲一個出發點。我極端尊重這個事實。我也可以說良心是這本能的內包性，自由是這本能的傾向性，責任是這本能的活動

性。(這是一種方便，如唯識家之分別見相一樣。)都要與這本能的肯定而一塊兒肯定的。

有人疑問：如前後文所承認的體相兩種，恰在相反的狀詞上，是否是自相矛盾？我的意思，兩者都是事實，並無矛盾。因為良心自由責任等，我們要說是相關的，進化的，創造的，僅僅是數的關係，不是性的關係。比如拿良心來說，殺父的良心，和終養的良心，根本性質仍是在一條線上；他無非要做到那適宜和需要的限度，不過表現出來的數量不同罷了。我們平常拿各各的數(表現的相)來比，所以說是如此如此不同；若專就那全流體上看，便如彼如彼的一致了。

如上所明，對於本題的解答，有兩種說法：

一者，良心自由責任等問題，是相關的，進化的，創造的。(相)
二者，良心自由責任等問題，是絕對的，不變的，生成的。(體)

這兩種說法，是否是同時必要的呢？我想，行爲論既經受治心的哲學家的糟蹋，我們一定要指示第一說與人們看，可以打破若干行爲的魔障。但若拿這話當根本的真理時，又使人對行爲發生了過分的懷疑；我們應當指示他第二條的說法，叫他對於行爲本身，起一種信仰——這是一種必要的信仰。

——(的造創的化運的關相是不是任責由自心良)——

(附註)紀念刊規定每人須作論文一篇。我近來多病，不能用思，因翻出這篇舊稿——這是那年行爲論考試論文的稿子——來，聊以塞責。特在末尾聲明一下。

—(集

天

海)—

瑞士教育的近况

周梅羹

(一) 通論

瑞士的國土只有一萬五千九百方英哩，人口大概有三百五十萬；但是二十五州 (Canton) 當中，因語言，宗教，種族，和歷史的不同，分爲三個區域，——南爲意大利瑞士，北爲德意志瑞士，西爲法蘭西瑞士，——所以教育制度也因這些關係的不同而沒有劃一的規定。

他：例如學校年限的多少，課程的種類，每州都不一定。現在分爲義務，小學和中學去說明

—(况 近 的 育 教 士 瑞)—

1. 義務學校的年限自六年至十年不等，課程也不一定，兩者均依地方情形而斟酌損益。

2. 正式學校兒童入學的年齡也不一定，如德意志瑞士收入學的兒童較晚于法蘭西瑞士。初等小學的年限自六年至九年不定，高小的年限自兩年至五年，但高小第一年的課程，必要與初小末年相連接。

3. 中學的種類很多，有文科預備學校，(Gymnasium) 專門學校，師範學校，女子高等

學校，工業和農業等。入校的年限是依高小的年限而定。但是有一種特別的規定，凡到了十八九歲的時候要送入大學，如 Basel 州 之 Gymnasium 的年限為八年，收受高小十歲的學生，不用入學考試；畢業後直送入高級學校。又如 Zurich 州 的入學年齡為十二歲，六年半畢業；而該州的工業學校則收受十四五歲的學生，四年半畢業。

瑞士的教育制度、其年限與設施各州均不相同的情形已如上述。但其設施上相同的地方也有四點：

1. 中央對於職業學校津貼經費。
2. 厲行強迫教育。
3. 義務學校不收學費，且供給用品。
4. 以體育為必修科。

(二) 教育與職業

有人說：『瑞士既沒有港口，煤和銅鐵，且工價極貴，農產又不敷國內之用；但以人口的比例而算，實為歐洲最發達的實業國家。』

這是甚麼緣故呢？就是因為學校注重職業的結果。瑞士教師常存一條古代格言「To Study not for school, but for life,」在心，本着爲「生活而求學」的宗旨去施教。補習學校的學生，一面讀書，一面作工；教室與工廠互相聯結。補習學校只教以直接謀實際生活的課程，注重自然觀察，改變死的書本教育爲實際試驗教育；至于純粹科學只放在大學裏教授。

注重職業教育固然可以增進實業，假若學生「學非所用」及「所學非其性之所近」，也不能發生最大的效果。所以瑞士對於職業指導及職業介紹也非常注意。現在分別說明他：

1. 職業指導 教師對於學生的天才和家庭環境加以考察，隨時指示學生以適當的職業。學校更設一考察學生的機關，分三種考察。(甲)關於身體方面，視其體質應做那一種職業。(乙)關於衛生方面，令學生選擇不碍衛生的職業。(丙)關於智職方面，看學生知識的高低而指示以適當的職業。Zürich 的教育局更定有一種職業指導書爲必修科，在初小第八年及高小第一二年讀的。

2. 職業介紹 學校與外間的工廠及實業團體互相聯絡。學校將學生所得和應得的位置報告于廠主，廠主以所欲雇的人物報告于學校。這樣「學可以致用」「用又可以盡其學」，實業那有不發達的道理呢？

(三) 學校與衛生

瑞士的學校，對於兒童的衛生非常注意。各州都有一種特別規條，凡兒童進入學校須先受體格檢查。而施行體格檢查的醫生，須經過中央政府的考驗得有執照的。每年至少檢查學校衛生的設施一次，如自來水，光線，球場，體育室，澡堂和寄宿舍等。對於學生的眼，耳，口，鼻和神經常常檢查。如遇有傳染病發見，患者要離校醫治，要全愈後一個星期方許回校。

此外又特設山林學校，在樹林中間上課，專為醫治低能的和先天不足的兒童而設，學校的期間自五月至九月，Lausanne, Geneva, Genenbury, Zürich 等州均有設立。又有日光學校，(sun school) 期間由夏至冬，在 Lesgen 州已有設立了有十餘年。地址立在高山上，上課時間很少，注重不大費力的工作如農工及園藝工等，以煥鍊身體。這種學校也是為身體不良的兒童而設。

瑞士為進步的國家，不肯安于現狀，常常想出新的方法去改良各種制度。上面所述的特種學校既然試驗得成績很好，所以瑞士的正式學校對於 open-air struction 大有「蒸蒸日上」的形勢。

瑞士又有一種國民軍制度可以增加國民對於衛生的注意，現在各國多有仿行他的。凡國民到了十五歲至二十歲要受軍事教育，到滿二十歲時受徵兵試驗。這種試驗由衛生局，體育局和教育局三方面執行，將知識，體育和衛生三樣均加考查；如不及格的須要補習方許入伍。這樣一來可以督促個人對於體育與衛生的注意，二來可以將各州所得的結果，彙為表冊，互相比較，使各州可以競進。

(四)歐戰時學校生活的影響

瑞士於這次歐戰中為中立國，惟國境狹小，受戰爭的影響極大。生活程度增高，國民每日所用的食品，要發食品証以為限制。國民既受經濟的困迫，因此，學校生治也隨之而更動。學校於是令學生工作以補助學校經費。將園藝列入于課程當中，使學生可變為生產者。當農忙的時候，又使已熟習功課的學生去幫助農人。

但是學校一方面固然去顧及增加國民的生產，然而對於教員的薪水不特不加增，反從而減少他；同時家長又欲子弟回家作工，所以一九一九年的春天有許多學校不待學期考試而放假的，有停課一個月的，有些不能支持而合併為一校的。

這次大戰瑞士國民飽嘗戰爭的况味，更覺得和平之當提倡，而提倡的方法以教育為最重

要。此外瑞士教育界，還有幾種事情為歐戰所影響的：1. 婦女在戰時所做出的成績，可以證明婦女教育之必要。2. 教師與兒童的家庭聯絡。3. 學校管理趨于平民化。4. 天才生之獎勵。5. 教師職業之當重視。6. 與外國教師交換。7. 城市與鄉村的技能之交換。8. 手工與他種課程之調和。

(五) 結論

由上述看來，我們多少可以知道瑞士教育的近況，就中有四種特別的情形或者可以為我國教育界的借鑑的，特再述之如左：

1. 教育制度 瑞士人民因語言，宗教，種族和歷史的不同，分為三個區域，因此學校制度也各不相同，但瑞士並不因此而為統一的國家。

2. 職業教育 瑞士實業發達的緣故，因為他提倡職業教育。他們的教育家本着「為生活而求學」的意見去施教，且就學生「性之所近」而分別指示以職業，學校與工廠互相聯絡。

3. 學校衛生 瑞士對於學校衛生的設備極為周到，兒童入學例須先檢查身體，以後常常受檢查。又另設特種學校以治身體衰弱的兒童。

4. 與時俱進 瑞士教育家能適應環境，隨時改良，例如這次大戰瑞士為經濟所困，即設法令兒童增加生產的能力。此外對於各方的困難，均能隨時應付。

參考書：

瑞士的教育 (一九一六、一八) By Peter H. Pearson 華盛頓政府印務局出版

戰後歐美教育近况 新教育 二卷四號

瑞士之教育 教育雜誌 十五卷四號

瑞士之職業指導問題 教育雜誌 十二卷三號

—(集 天 海)—

國立北京大學史略

我校成立，于茲二十有七年。爲敘述之便利，約分三期：曰大學醞釀時代，曰大學胚胎時代，曰大學發展時代。

(1) 大學醞釀時代。(一八九八——一九〇八)

(2) 大學胚胎時代。(一九〇九——一九一六)

(3) 大學發展時代。(一九一七——)

——(略 史 學 大 京 北 立 國)——

(1) 大學醞釀時代：自甲午戰敗，士夫恫于國耻，康有爲首以公車上書請變法興學，梁啟超代李瑞藻草疏立大學于京師，光緒乙未(一八九五)五月得旨允行。歷三年戊戌(一八九八)，始成立京師大學堂。置仕學院，令舉人進士出身之各京曹入院學習。其基址爲景山下馬神廟四公主府，即今之二院也。主其事者爲管學大臣孫家鼐。庚子(一九〇〇)義和團事變，繼孫之許景澄，以極諫清廷被殺，因之校舍封禁，停辦者凡二年。辛丑(一九〇一)十二月，辦學之議復興，張百熙爲管學大臣，遂復活。其所籌劃者，曰預備科，曰速成科。預備科分政科及藝科；速成科分仕學館同文館及師範館。師範館開辦凡八年至戊申(一九〇八)

以師範生先後畢業停辦。癸卯（一九〇三）速成科更增設三館曰進士館令新進士入館肄業；曰譯學館，將同文館併入，其基址即三院也；曰醫學實業館，授中西醫學。是年改訂學堂章程，主校事者易名監督。甲辰（一九〇四）速成科之仕學館併入進士館，至丙午（一九〇六）停辦，將原有堂舍改置法政學堂，即今之法大也。乙己（一九〇五）醫學實業館改稱醫學館與施醫局合併，即今之醫大也。其後譯學館亦停辦。至于預備科，至乙己（一九〇五）乃完全成立。其附屬者有高小及博物實習科簡易班畢業即停辦。此為大學醞釀時代。

(2) 大學胚胎時代：宣統己酉（一九〇九），始委任經，法，文，醫，格致（民國成立改理科）農，工，商，八科大學監督，為開辦各科大學之籌備。又改預備科為京師高等學堂。迄庚戌（一九一〇）各科除醫科外均次第成立，二月舉行分科大學開學式，京師大學遂正式成立。民國肇興，改稱北京大學，後冠以國立二字，遂有今稱。學科方面除經科併入文科，其他各科大學及預科（高等學堂改稱）仍其舊。民國甲寅（一九一四）農科大學改為農專，離本校獨立，即今之農大也。丙辰（一九一六）十二月蔡元培先生為本校校長，而本校之情形一變。此為大學胚胎時代。

(3) 大學發展時代：歲丁己（一九一七）教育部改訂學制及課程，大學預科二年畢

業，分科四年畢業。分文理法工四科，科設學長。文科增設史學門，理科增設地質學門。大學評議會成立，大學日刊出版。戊午（一九一八）各科各門研究所成立；英文法文德文國文哲學數學物理化學法律政治經濟商業各教授會亦成立。而文科教室亦是歲落成，即今之一院也，已未（一九一九）改用選科制，廢文科法理科名目，改用分系法；置全校教務處，各教授會主任推教務長以掌之。五四運動，本校學生被捕者十餘人，蔡校長以政府危及大學，不得已離北京。評議教授兩會，組委員會以維大學。是時政府對山東問題，迄無拒簽之表示，全國洶洶，六月三日，本校第三院被軍警圍佔，幽各校講演學生千餘人者三日。其後蔡校長以政府再三挽留與社會屬望之殷，九月回校視事，改定評議會選舉法，第三屆評議會成立，決議設立組織委員會。十二月新定試行章程產出，事務部分機關之總務處，及各行政委員會均次第成立，以蔣夢麟教授為總務長。庚申（一九二〇）始招女生，八月授班樂為，儒班兩氏名譽博士學位。九月註冊部成立。增設俄文學系。十月蔡校長赴法，呈部委蔣總務長為代理校長。辛酉（一九二一）三月，因教育經費風潮，本校因以停頓。九月潮息，恢復原狀，而蔡校長亦于此時歸國回校，十月預科委員會成立。自去年議決改組研究所，係為四門，至是國學門成立。壬戌（一九二二）三月，設立學生事業委員會；九月設立附屬音樂傳

習所；十一月設立體育部；十二月評議會議決現行各種會議之組織大綱，設立財務部及財務委員會。癸亥（一九二三）蔡校長以教育當局干涉司法獨立，病政治清明之無望憤而辭職，旋經政府及本校職教員學生迭次挽勸允不辭，仍請假遊歐，現由評議會援例推蔣總務長為代理校長，十月評議會議決裁財務部。甲子（一九二四）增設東方文學系及教育系。尙教育經費充裕，則本校之發展正未有艾也。

本系略史

本校之有哲學功課舊矣；「哲學系」之名，則始於民國七年。當在前清光緒二十八年時，本校設有速成科，下置師範館。其關於哲學方面之功課，即有倫理，教育，心理，人倫道德，生物學，周秦諸子諸科。二十九年大學制：經科大學分十一門，內有理學門；其主課爲理學研究法，程朱學派，陸王學派，周秦諸子學派等。至民國元年，始有所謂「哲學門」。當時大學文科分爲四門；哲學門，其一也。哲學門之中更分兩類：曰，中國哲學類，曰，西洋哲學類；（以上俱見本校二十周紀念刊沿革一覽附表）兩類功課，頗爲完備；然當時有無學生，實不可考。至民國三年，始有中國哲學門一年級生，當爲中國哲學門正式成立後之第一班。約在六年，又將「中國」二字廢去，改爲「本科哲學門」。至七年秋，始改爲「哲學系」，是爲今名之所自助。民國十一年，哲學系課程分爲三組：即哲學，教育與心理是也。翌年，又改分爲哲學，心理學，教育學，三門。客歲，教育系成立，哲學系自此始不復設教育學門功課焉。茲將本系沿革列表如下：

(光緒二十九年)

(民國元年)

中國哲學類

(民國三年)

(民國六年)

理學門

哲學門

西洋哲學類

中國哲學門

哲學門

(民國七年)

心理組

心理學門

心理學門

心理學門

(民國十一年)

(民國十二年)

(民國十三年)

哲學系

哲學組

哲學門

哲學門

哲學門

教育組

教育學門

獨立為教育系

程朱哲學	二程哲學	永嘉哲學	清代思想史	近世中國哲學	宋明哲學	莊子哲學	老子哲學	中國哲學	宗教史	近世認識論史	行為學史 (倫理學史)	邏輯史
					×							
					×			×				
					×							
								×				
								×			×	
					×						×	
×				×	×							
×			×	×					×	×		×
	×	×	×	×		×	×		×	×	×	×

—(表 革 沿 程 課 年 歷 系 本 哲 一 件 附)—

學	法 國 哲 學	近 代 哲 學 史	近 百 年 思 潮	哲 學 的 派 別	西 洋 現 代 哲 學	西 洋 近 代 哲 學	西 洋 哲 學 概 論	經 學	公 羊 學	道 家 哲 學	孔 家 哲 學 史	諸 子 哲 學	王 陽 明 哲 學
							×						
								×	×			×	
									×				
					×	×				×			
		×	×	×						×			
										×			
											×		×
	×												×

—(表 革 沿 程 課 年 歷 系 本 哲 一 件 附)—

		組										
社 會 問 題	風 俗 學	社 會 制 度 發 達 史	教 育 社 會 學	進 化 學 說	生 物 學 方 法 論	生 物 學	西 洋 美 術 史	美 學 名 著 研 究	美 學	比 較 宗 教 學	基 督 教 史	古 印 度 宗 教 史
									×			
						×			×			
						×						
×					×	×						
×						×						
×			×			×						
×			×	×		×						×
×		×	×	×		×			×	×		×
×	×		×	×		×					×	×
×				×		×	×	×	×		×	×

各國教育制度	教育史	教育學	德文哲學書選讀	法文哲學書選讀	英文哲學書選讀	人類學及人種學	言語學	地質學方法論	化學發達史	經濟學	地質學大意	精神病學
							×					
		×					×					
		×				×						
						×	×	×	×	×		
	×	×								×	×	
	×										×	
	×	×		×	×							
×		×										
×	×	×	×	×	×							
		×	×	×	×							×

—(表 革 沿 程 課 年 歷 系 本 哲 一 件 附)—

理 心	實 驗 心 理 學 (心 理 學 實 驗)	變 態 心 理 學	普 通 心 理 學 (初 級 心 理 學)	教 育 哲 學	中 等 教 育 史 研 究	學 校 管 理 法	現 代 教 育 思 潮	組 中 等 教 育	學 組 織 課 程 的 研 究	育 教 育 測 驗	教 教 育 行 政	教 授 法
			×									
			×									
			×									
			×									
	×		×									
	×		×									
×	×		×	×								
×	×	×	×									×
×	×	×	×		×	×		×		×		
×	×	×	×				×	×	×	×	×	×
×	×	×	×									

—(表數人生學業畢及員教年歷系本二件附)—

(附件二) 本系歷年教員及畢業學生人數表

年 份	教 員 人 數 (包括教授及講師)	畢 業 學 生 人 數	當 時 本 系 名 目
民 六	十 二	十 六	文科中國哲學門
民 七	十 一	十 三	全 上
民 八	十 三	十 六	本科哲學門
民 九	十 一	三 十	全 上
民 十	十 四	七	哲學系
民 十 一	十 九	十 四	全 上
民 十 二	十 九	三 十	全 上
民 十 三	二 十 一	四 十 二	全 上

(附件三) 哲學系教授會及歷屆主任

哲學系教授會約在民國七年上半年成立，係根據學科教授會組織法成立者。此會由本系教授組成，並互選主任一人，執行本系教授會議決事件。無主任以前，哲學門事務歸文科學

長管理。哲學系第一任主任，據廿周年紀念刊學科教授會一覽表所載，殆為陶履恭教授，時在民國七年也。後陶教授赴歐美考察教育，由陳大齊教授代理。至八年十一月，因陳教授亦將赴美研究；而陶教授又因已任政治系教授會主任，無暇兼顧。因提出哲學教授會改選蔣夢麟教授為哲學教授會主任。十年哲學教授會主任改選，陶履恭教授當選為主任。十二年改選，陳大齊教授當選為主任。本年復改選，主任仍為陳教授當選。茲將歷屆主任列表如下：

七年 陶履恭教授（陳大齊教授代）

八年 蔣夢麟教授

十年 陶履恭教授

十二年 陳大齊教授

十四年 陳大齊教授

（附件四）哲學系同學會

該會由本級全體同學發起，於十二年十月正式成立。茲錄當時簡章及第一屆服務人姓名如下：

哲學系同學會簡章

(一)本會宗旨在砥礪德業，聯絡感情；並襄助本校改善本系事務。

(二)凡本系同學均為本會會員。

(三)會員年納銅元二十枚；但有特別事故時，得募臨時捐。

(四)會員票選正副書記各一人。每級各舉會計一人；會計互選一主任會計，司保管銀錢及報告賬目。任期均一年。

(五)本會有左列集會：

(甲)年會 每年暑假後舉行；修改章程，並改選服務人。

(乙)學術講演會

(丙)臨時會

右列各會，由書記招集；但會員有五人以上之提議時，書記亦當招集之。

(丁)研究會 章程由各研究會自定之。

(六)開會時，公推主席。有特別事故發生，臨時推舉代表。

(七)本會章程成立會之通過，發生效力。有未盡善處，得於年會中提出修改之。

第一屆服務人姓名

正書記

繆金源

副書記

楊世清

四年級會計

陸書龍 (主任)

三年級會計

程 鈞

二年級會計

王少文

一年級會計

賴道純

(附件五) 本系師生所組團體記略

一 哲學會

是會由陳鐘凡等十餘人發起，於六年三月成立。會員有三十餘人。會務為每月開講演會一次，每年刊行會刊二冊或四冊。(會章見廿周年紀念刊)

二 哲學研究會

是會由本系教員陳大齊馬叙倫胡濟等及本系學生陳鐘凡，狄福鼎，歐陽道達等發起，於八年一月成立。以研究東西諸家哲學，論啟新知為宗旨。會務分講演，編譯，調查，等項，由會員分別擔任。會中一切事務，設幹事一人綜理。會址附設於本校哲學研究所中。(簡

章見八年一月二十八日刊)此會蓋自八年以後，無形消滅。

三 教育研究會

是會由本系學生楊廉，盧遠曾，黃繼文等發起，於十一年成立。時哲學系主任為陶孟和先生，教育學教授為朱經農先生，兩位先生對是會均極力贊助，得益不少。是會組織分三部：一庶事，二研究，三調查。調查事項因限於經費，不能作大規模的舉行。研究則偏於學理，係分門別類，專精之研究，工作由全體會員擔任，成績頗好。會員已畢業及未畢業的，不下四十餘人。已業者二十餘人，在教育界者十分之八，盡在中等以上學校，在專門及大學担任教職員者四人，任中等學校校長及教務長者五人，餘均任教員。聲譽甚盛。

四 行知社

是社由梁漱溟楊世清等發起，是一個注重實際生活的團體。於十二年十二月正式成立。共有會員二十餘人。會務是於每月第一個星期日，大家聚會一次，報告個人生活狀況；並可隨時提出生活上困難之點，供衆討論，以期得一適當解決。開會及出納事宜，由社員公推書記一人辦理。

五 哲學研究會

是會由陳大齊，胡適，徐炳昶，屠孝寔等二十八人發起，於十四年二月成立。茲錄其簡章如下：

宗旨及名稱 本會以研究哲學爲宗旨，定名爲哲學研究會。

事業 本會事業分爲研究及出版兩種。研究：討論會約每月一次；公開講演，每年八次。

出版 發行不定期刊的雜誌；翻譯西洋哲學名著及重印中國哲學名著。

會員 凡對於哲學及其相關學問有研究之興趣者，經本會會員介紹，皆得入會。

會費 會員每人年納會費六元，以充本會經費，分三月九月兩期繳納；會員之尙在學生

時代者，免納會費。

幹事 本會設常務幹事二人，任期一年，於每年暑假前末次討論會選舉之。

附則 本簡章得隨時於討論會中，由會員二人以上之提議，以出席者過半數表決修正之。

(附件六) 哲學研究所

民國六年成立。(見廿周紀念刊沿革一覽研究所條，又規程一覽有研究所簡章及通信研究章程)主任有胡適，陳大齊，蔣夢麟先後擔任。此項研究所九年夏與國文英文等研究所同時停止。

一九二五哲系同學

張世箴 鑑唐 二十六 直隸邢台恒昇皮店

胡秉乾 健之 二十六 直隸藁城興安村

李德鑑 知非 二十八 山東單縣東關春秋閣本宅

牟震西 二十六 浙江黃岩城內四廳巷

王鼎甲 捷三 二十七 陝西韓城芝川二高轉

鐘爾強 子健 二十六 山東臨濤大街同泰茶店

羅倬漢 藹青 二十六 廣東汕頭興寧大坪魁昌號

吳遵明 峙淳 二十九 北京東四多福巷十一號

徐其明 如梅 二十七 吉林寧安南關福源祥轉

楊廉 四穆 二十七 四川成都紫東樓德盛長轉

周梅羹 梅羹 二十六 廣東開平蜆岡同和號

謝星朗 明霄 二十六 四川梓潼復興鄉謝仁記

—(錄)—

附)

楊世清 一峯 二十七 河南新鄉城內北街本宅

焦士亨 元吉 二十七 山西普城黃華街隆盛西布莊

程宏 克猷 二十八 浙江永康古山胡正修轉

馮炳奎 楚碧 二十七 廣東順德隆山鎮旺村聖王廟左側

陳寬蔭 若曾 二十六 江蘇如皋東門洪春和

張德耀 炳如 二十九 山東定陶教育局轉

張炳翼 仲軫 三十 雲南大理泰祥號轉

張永善 性厚 二十五 山東太安邊家院徐家廟

趙懋鐸 振之 二十六 銅山敬安集德生堂轉交

一九二五哲學系級友會誌謝

我們感謝

我們最親厚的師友們爲我們的海天集作文章，捐助印刷費。要使沒有這些熱烈的援助，我們這本冊子定不會出現的！

一九二五哲學系級友會啟事

本級前因印行海天集會向本校本系師友募集捐款兩百元左右。後來因爲仍不夠印刷費，遂改由北新書局印行。另外提議把所募之款，作捐贈母校哲學書庫的費用，曾經徵求師友的同意。現在捐贈母校哲學庫委員會已成立。收到之款，除用去外尙存四十六元八角多。已交與委員會委員楊廉了。未收到的捐款，即由委員會繼續向各師友處領取。特此申明。

—(集 天 海)—

上海图书馆藏书



A541 212 0015 8477B

一九二六年十二月出版 每册實價一元

編輯者 楊 廉

發行者 北新書局

發行處

上海寶山路寶山里
北京東皇城根廿五

北新書局

4255