

# 靜與動

著 君 鐵 張

行 印 社 版 出 書 圖 民 國



# 靜與動

著 張 鐵 君

國民圖書出版公司  
行 印 社 版 出 書 圖 民 國

動 與 靜

每冊實價國幣二元  
(外埠酌加運費離費)

版權所有

中華民國三十一年四月初版

著作者 張 鐵 君

印行者 國民圖書出版社

總經理

中國文化服務社

總社：重慶磁器街四十七號

分支社：全國各縣市及南洋等地

靜 與 動

---

著 君 鐵 張

行 印 社 版 出 書 圖 民 國

月 四 年 一 十 三 國 民 華 中

# 動與靜

## 目次

第一章 緒言	……	一
第二章 外界的動靜問題	……	一〇
第一節 主動派	……	一一
第二節 主靜派	……	一五
第三節 動靜的統一	……	二二
第四節 體與用	……	二八
第三章 內界的動靜問題	……	三三

勸 與 靜 目 次

二

第一節 古代三哲的內界觀……………三四

第二節 近代哲學的內界觀……………四八

第四章 結論……………六五

附 錄

一個唯生論者的真理觀……………七三

以不變應萬變……………八六

不變……………八九

# 動與靜

## 第一章 緒言

在哲學史上，哲學家首先注意研究的是「什麼是這世界的永久的基本？」「什麼是組成這宇宙的真正本質？」古代哲學所研究的問題，不是這流變的世界的原來樣式，而是那永久的存在的本質問題。譬如視爲哲學家之祖的泰萊斯 *Thales*，據亞里士多德說，他以爲宇宙雖有森羅萬象的萬物，而其根本祇是一種，這一種他以爲是「水」。米蘭陀學派 *The Milesian school* 除泰萊斯外，尚有阿拉克希滿德 *Anaximander* 和阿拉克希滿里斯 *Anaximenes* 兩人，前者主張萬物之原始不是水，不是和水一樣的原質，而是一種無限的，所以時時爲「無限者」；阿拉克希滿德又認爲所謂無限者，未免太無內容了，他以爲萬物的本原是「汽」*Air*。所以古代哲學所討論的問題，大多是本體論的。後來哲



學上的問題，便漸漸的轉向了。宇宙的本體既然人各一說，究竟是什麼呢？又沒有真確的佐證，於是哲學家便逐漸發生了懷疑，我們要知道萬物的本體，究竟我們有沒有知道的萬物本體的知識能力呢？這是一先決問題，如果我們知識沒有這種能力，我們便不能再繼續的研求下去。因為知識上沒有可能性，研究所得也是靠不住。所以近代哲學的問題，已經自本體論轉而注意到認識論了。

認識論所研究的，第一，當然是認識究竟能否成立？第二，認識自身究竟是真是偽？什麼是分別真偽的標準？第三，就是認識如果可能，那末這種能力究竟從那裏來的呢？認識論研究的歸納起來，不外乎這三個問題。

可是從哲學史上看來，哲學的發展，往往隨問題的發展而發展。過去提出宇宙的本體問題，所以就有各種的本體論的主張，後來又提出認識的能力標準及其起源的問題，所以就發展為各種的認識論的哲學。因此，我們以為哲學問題，提出的正確與否？於哲學的發展實有密切關係。有新的問題始有新的意見，新意見便是由新的問題的刺激所起

的反應而產生。

過去唯心論與唯物論幾千年來之所以彼此相爭不決，根本原因實由於所提問題的本身便先有了問題。譬如舉一皮球，在皮球面上，問以何點為其中心，指一鐵環，在圓周線中，問以何點為其終始，此種問題可謂毫無意義。地球上的各國首都，倫敦巴黎華盛頓，可認為地球的中心，但同時亦可認為非中心。繞地球一週，紐約上海均可指為始點，但同時亦可指為終點。過去許多哲學家挖心血絞腦汁所欲解決的問題，詳細解剖出來，却與這些問題，並無本質上的差異。例如精神先於物質抑物質先於精神呢？客觀存在決定主觀思維抑主觀思維決定客觀存在？認識的起源究屬感性抑為理性？將問題這樣的提出，究竟上面那些毫無意義和可笑的問題有什麼兩樣呢？今後的哲學如果想從心物的連環著魔圈裏跳了出來，我們對於作為哲學研究的出發點的問題上，勢不能不重加考慮。

哲學者不想向前發展則已，果欲向前發展，問題的提出即應加以注意，今後的問題

在本體論上是：物質與精神是有機的統一抑是矛盾的統一呢？宇宙的中心是「心」呢？物呢？或者是「生」呢？若然，在認識論上，主觀與客觀？認識的可能與不可能，知識的真偽標準是絕對的抑是相對的呢？同樣絕對真理與相對真理的差別，是絕對的抑仍是相對的呢？在有機的統一一了的感官和思维的整個的知識器官裏，知識是怎樣的成立起來的呢？問題如果這樣提出，今後的哲學然後才有新的出路。

宇宙中小而言之分子原子電子量子，大而言之，行星衛星以及銀河內的無數羣星，如果都是各級元子的組織，那末我們理解這個欣欣向榮的生之世界，我們一方面，固然作綜合的總體的包孕的研究，但一方面我們也應作分析的各別的抽繹的觀察。所以我們研究認識的問題，一方面我們固然要運用直覺，但一方面我們也不能偏廢理智。過去哲學家常常是以綜合與分析，各別與總體的研究來分別哲學與科學，其實科學與哲學，現在早已到了統一的時代。科學的成果常為哲學的材料，哲學的結論，亦常為科學的假設。科學常能產生某一部門的哲理，哲學也已成爲一般的概括的科學。科學與哲學早已

不似過去那樣的劃着鴻溝而不相涉。所以哲學的研究方法，對於綜合與分析，直覺與理智，我們不能不兼而用之。

我們要了解生之世界內的每一種元子，固然也是統一的整個的與全體的，但我們想從每一元子獲得深刻的了解與透入的觀察，我們又不能不加以分析解剖。我們不能不把統一化爲雜多，全體析爲部份。這種分析，雖然是我們的理智作用，但客觀的生之世界的自身。在連續性也確有可分性，在統一與變異中，也確有局部與雜多。這就是我們理智之所以有分析客觀世界的可能，也就是我們直覺與理智之所以能相互爲用，這一點我們在下面再詳爲討論。

唯生論的說明，當然就是我們對於生之元子的說明，生命固然是一個統一的整體，但從他自身的連續的可分性中，我們也可以分析生之數，生之理，與生之象三方面來解釋。生之象即是生的動態與靜質，生之數即是生的一元與多元，生之理即是生的理性和經驗，這是一種連續的研究。依「總理的權衡的分析」，則物質屬於「體」，精神屬於

「用」，無說不盡，無部不為，更不解釋。所以我們對於生的認識，雖分爲三方面，但數理象仍然是統一的，整全的。動，靜，質，能，與時間，空間，理性，經驗，與一元，多元，都兼之而而言。我們把這種分析與綜合的結果，表現在語言文字上，自然已非庶出的真正面目。因爲此種分析，也不過是分析的分析而不是綜合的分析。此種綜合，也只是分析的綜合，而不是綜合的綜合。譬如球形原來是球形的，但把他繪印在平面的紙上，當然絕不能再符合那原來的球形。但我們不繪印在平面的紙上，那便不能裝訂成冊。一個整全統一的真理，我們用言語文字表達出來，當然不一定是那原來整全的統一的真理了，所謂一落言詮，便失真諦。但我們不用語言文字，我們便無法表達。如將一種思想，而完全表現在我們的直覺中，人類對於真理，便絕對不能互相理解，也絕對不能互相傳達。所以語言文字，依然有他表達真理的一定效用的。

過去中外哲學家對於哲學的主張，其錯誤不僅是由於我們上述的，關於問題上提出的錯誤，另外的原因也由於文字上先天缺陷的表達能力。此外哲學家的偏執與其機械的

綜合，也是哲學聚訟紛紜的唯一原因。唯生論的解釋，我們便要努力的除去此種缺點，并要盡可能的將他的認識論主張表達出來。

還有兩點我們在此想附帶一說，民國十一年一月，總理在軍人精神教育一個講演裏，對於精神物質，會下了一個定義。總理說：

「精神之爲何——總括宇宙現象，要不外物質與精神二者，精神雖爲物質之對，而實相輔爲用。考從前科學未發達時代，往往以精神與物質爲絕對分離，而不知二者本合爲一，在中國學者亦恆言有體有用，何謂體，卽物質，何謂用，卽精神。譬如人之一生，五官百骸皆爲體，屬於物質，其能言語動作，卽爲用，由人之精神爲之。二者相輔，不可分離，若猝然喪失精神，官體雖具，不能言語，不能動作，用卽失，而體卽成爲死物矣」。

可見 總理是以體用來解釋物質與精神。陳立夫先生於民國二十三年四月三十日，在中央紀念週演講「生之原理」，謂生之體等於物質加精神，生之用等於空間加時間，

於是研究者便迷離起來。究竟生之體用如何解釋？總理謂體爲物質，陳先生謂體爲兼合物質與精神，總理謂用爲精神，陳先生謂用爲兼物質與時間，表面上似乎有些差別，據我研究，總理與陳先生之本質上並沒有什麼不同。陳先生「生之原理」完全是根據總理物質和精神不能分離之說，并加以闡發，不過在分析與述語上路有差異。

總理是橫剖的，陳先生是縱剖的，這都是論「生」便於說明而言。我對於質，能，動，靜，時，空，理性經驗一元多元的分別，另外另說，理，象三個名詞，和陳先生的體，用，象也完全一致。不過我以爲唯生論之始原於易經，專了解易經一書。我以爲數，理，象三方面去研究或有所得。所以唯生論的研究，特由數三方面來說明。惟總理，陳先生和我的分析，用語雖異，本質完全相同。爲免誤會起見，特列一表如左，讀者一看就明白了。

橫	縱	象	體	數
補	外	體	性	元
用		動	性	多
				元

} 生



## 第二章 外界的動靜問題

上節說過，生之世界從縱的方面來剖析，便有致，理，象三方面。這本小冊子我想先從生之象說起，至於生之理生之數，我將要另一本書內繼續討論。生之象爲動能與靜質，縱的剖析與總理價的劃分原無不同。生之體是物質，質必佔有空間，表現爲靜態，故稱靜質。生之用是精神或「能」，能必佔有時間，表現爲動態，故稱動能。唯生論的動靜觀，固然有其獨特的見地，但此種見地，當然不是一種偶然的創造，他是匯集中外過去各哲學家的成果，再融會貫通加以組織而來。文化是社會的歷史的匯集，哲學自然不能例外。過去各哲學家的動靜觀，都各有所偏執殘缺，所以唯生論不能不盡其綜合的歷史使命。康德的三分的世界，是很有意義的。哲學上稱爲康德的三界，即主觀情態。現象和自體物。現在我也想分爲生命的外界，人類的經驗界和理性界三方面來說

我們外在的生之世界，是否有條理存在？這問題我想留在「生之理」的一本小冊來說。唯生論是主張外在的生之世界有一定的條理秩序的。不過這外界究竟有怎樣的條理秩序呢？外界的條理是靜的還是動的？抑是動靜的呢？我們必須知道外界的「生之象」的動靜關係後，問題才能得著一部分的解答。

過去的中外哲學對於這問題，也會有許多遺產供給我們參考的，至少我們也應當給以一個鳥瞰的審視。

## 第一節 主動派

外界條理秩序的動靜問題，希臘哲學家有主張絕對是動的，也有主張絕對是靜的。前者如轉化論派，後者如埃利亞派。轉化論派的海拉克里他斯 Heracleitus，他的萬有皆流的主張，開了後來動派哲學的先聲。他以為一切物體沒有一個是固定存在的。他把火來比喻萬物的本質。火是沒有一種靜不在活動，沒有固定的形狀和休息的時間。存在永

久是轉化，一切存在的事物，不過是轉化的或過去的事物。世界所謂最不變的就是變。一足不能兩次插入同一的水，這就是他的論證。但宇宙何以流轉不息呢？這就由於對立者的鬥爭，光明與黑暗，男與女，善與惡，由爭鬥而保有中和 *Attainia*，因此中和遂生萬物。所以鬥爭是萬物之父，但我們要注意的，他的轉變，還有一個特點，除了上述相反者的調和以外，他的動變是輪轉的。火變成萬物，萬物更變成火，前者為向下運動，後者為向上運動。每一變化必有一反變化，有動必有反動。可是他的哲學，祇是把握着動的一方面，不過，我以為他承認一個中和，似乎其中又有些靜的意味。他的輪轉的觀點，若果不是一種螺旋式的發展，我們也可以認為是一種靜的動態。

對於外界的動靜，唯物論者也有認為是哲學界東方的轉化論派的。表面看來，老莊的主張，却是與赫拉克里他斯有相似之處。赫拉克里他斯說：

「物之生也者驟者馳，無動而不變，無時而不移，何為乎，何不為乎？夫圓將自化。」

這種動觀在老莊哲學中的例證，俯拾即是，用不着舉例來證明。可是他的動觀，是否絕對的動觀呢？在他動觀中有沒有靜的迹象呢？據我們的研究，老莊兩人都是一元的相對論者。他們對於唯生論的貢獻非常之大。他們的本體論，就是個動靜的一元相對論。老子說：

「有物混成先天地而生，寂兮寥兮獨立而不改，周行而不殆，可以爲天下母」。

唯物論者，他們只看見他那動的「周行而不殆」，就沒有看見他靜的「獨立而不改」。還有那個寂兮的「寂」當然和易經的「无思也，无爲也，寂然不動」的「寂」字相通。廣韻說：寂者，靜也。寥兮的「寥」，說文「寥者空虛也」。寂靜而空虛，當然他的本體論，不像唯物辯證法學者所說祇是動的流變的，轉化的，而不是靜的了。老莊的認識論，在齊物論中有一段話，可以代表他的意見。

「物無非彼，物無非是，自彼則不見，自知則知之。故曰，彼出於是，是亦因彼，彼是方生之說也。雖然，方生方死，方死方生，方可方不可，方不可方可。因是因非，

因非因是，是以聖人不由而照之於天，亦因是也。是亦彼也，彼亦是也，彼亦一是非，此亦一是非，果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮，是亦一無窮，非亦一無窮也，故莫若以明。」

胡適和渡邊秀方都說，莊子這段話，很像黑格爾的辯證法的思想發展形式。但這種解釋，顯然是胡亂比擬的。中國哲學與西洋哲學，各有各的哲學問題，及各自的獨立系統，妄相比擬不免陷於錯誤。黑格爾的一個正反合的辯證歷程，正便是正，要發展才有反。矛盾是由動而來。正由反轉化為合，必經一轉化的過程，即所謂向對立物之轉化。轉化要有一定量變到質變的時間，未轉化時的正仍不能不是正。當然這「正」不是死的，未轉化的「正」，固然仍是不斷的動，但還不是一個新質的「正」。莊子的「彼」與「此」，看去好像是對立的「正」與「反」，其實與黑格爾的正反大不相同。莊子的「彼」中，轉化時就含有一是非的，「此」中亦含有一是非的。絕對不是「彼」即為是，「此」即為非。黑格爾的合是正反的對立的統一，莊子的道樞是含有正反的「彼」及含有正反的「此」之綜合。這綜

合也不是對立的統一的那樣的綜合，而是像一個無端的環。所以說「樞始得其環中，以應無窮」較伊里奇的相互滲透更進一步了。莊子的道樞是個動靜的統一，他和易經的太極相符。繫辭說「夫乾其靜也專，其動也直，是以大生焉。夫坤其靜也翕，其動也闢，是以廣生焉」。可見乾不祇是動，坤不祇是靜，兩者都是動靜的統一，也與莊子「彼」與「此」中都含有是非一樣。所以老莊的學說起源於易，我們似乎可信。

## 第二節 主靜派

希臘的主靜派，是埃利亞派，這派中有巴門尼底 Parmenides 和他弟子齊諾 Zeno。他們主張宇宙的本質是不變的。巴門尼底以為是一種存在 Being 必定是能思想的，不能思想的必定是沒有存在，所以存在的必佔有空間。宇宙的本質就是合一的，永久的，不朽的，相同的，不變的，一塊無空隙的大塊物質。至於成型了變化的自然世界，那祇是屬於感性的世界，理性的世界是永存和不變的。可是他沒有像他弟子齊諾走得那樣極

端，還承認一個變化的感性世界，承認不變之外，還有一動。至於齊諧的正面思想，我們無從知道，他祇是有破壞而無建設的哲學家，他只有批評而無開發。他不承認「動」，他的善跑者追龜辯飛矢不動辯的論證，將海拉克里德斯的動觀，打得粉碎。他以爲所謂「一動」是同一時間占領兩個空間之謂。若空間與時間不可分割，則沒有所謂動，若可以分割，一個東西，仍然以一個時間占領一個空間，也沒有所謂動，這就是他的「靜」的論證，理化論派與埃利亞派，一個把捉着「動」，一個把捉着「靜」，理化派說宇宙是動變的，靜止祇是幻象。埃利亞派說宇宙是不變的，變動也祇是幻象。在我們看來，他們雖各走極端，在他們的偏執的黑屋裏，仍然不自覺的從那黑屋的門縫中，透露出一線動與靜的微光來，各自補足他們的缺陷。固然他們都把他們所排斥的推爲幻象，但這兩種幻象就無意的合成一個殘缺不全的生之象了。

中國的墨子，也有人把他比爲埃利亞的主靜派，這也是任意附會的。他們因爲墨子尚同而不尚異，尚兼而不尚別，所以認爲是主靜派。我們知道墨子在中國之哲學者中，

却比較能用有系統的研究方法。我們即以墨子著名的三表爲例，就可證明墨子並不僅是一個主靜派了。墨子說：「言必立儀，言而毋儀，譬如運鈞之上而言朝夕者也。是非利害之辯不可得而明知也。故言必有三表，何謂三表……，有本之者，有原之者，有用之者」。

一、於何本之？上本之於古者聖王之事。

二、於何原之？下原察百姓耳目之實。

三、於何用之？發以爲刑政觀其中國家百姓人民之利。

這三表法，第一個方法，要有所「本」，可是墨子的智識論是注重歷史方面的，他要從歷史中把大者聖王之事是資取法者尋釋出來。凡言止舉動「合於三代聖王堯舜禹湯文武者爲之」，「合於暴王桀紂幽厲者捨之」，根據歷史的演變以推將來。第二個方法，要有所「原」，這是注重社會方面的，他要從社會中，把百姓耳目之實考察出來，憑着衆人的經驗來加以判斷，經過兩個步驟以後才決定他的政策。第三個方法，就是將決定



了的刑政的實施結果要試驗一下，看它對於國家百姓是否有利？一切智識，必須通過這三表法以後才算成立。我們想：第一表第二表兩法歷史社會雙方兼顧，這種研究是動的，抑或是靜的呢？這是不辯自明的事。第三表法，決定一種刑政，這固然是靜的，但實施以後，還要看這是否有利，否則仍然要取消，所以依然是動的。墨子的主張，差不多是用這三表法得來，所以他的主張是有條件的，就是除了法古以外，還要看這主張是否為當時社會及當地人民所需要的，實行後還要看行得通與否才能成立，若不知道這一點，我們對於墨子的全部主張必不會真正了解。過去中國哲學的研究家，差不多都是忽略了墨子的主張是有所本有所原及有所用的；所以對於墨子非樂而用，節葬，沒有不發生異議。這真是忽於墨子主張的時空性與動變性了。現舉非樂為例，即如對墨子頗有研究的胡適，他也說墨子的非樂是一種狹義的功用主義，他們以為墨子對於一切美術如音樂彫刻建築等等都認作奢侈而主張廢去。他們不明白墨子的主張，不過是對於一定的時空而發的，他並沒絕對的意義。在墨子那個時候，一方面王公大人，姿意聲色，一

方面貧苦大衆，號寒啼饑，墨子所非的對象，當然是這些與「民」對稱的王公大人。小百姓們，那時救死惟恐不暇，當然無力爲樂了。墨子當時的時代究竟怎樣呢？墨子說「大國卽攻小國，大家卽伐小家，強凌弱者衆暴寡，詐欺恐，貴傲賤，竄亂盜賊並興，不可禁止也」。這樣的一個時候，小百姓的生活怎樣呢？他們是：「肌者不得食，寒者不得衣，勞者不得息」，小百姓處在這種苦境，但那些王公大臣，「毋爲樂虧奪民衣食之財，以拊乎如此其多也」。他們還要變本加厲的「撞巨鐘，擊鳴鼓，彈琴瑟，吹竽笙而揚干戚」。所以「民衣食之財，自然是不可得」了。在這樣的一種環環之下來非樂，過去的哲學家都批評墨子說他抹煞了藝術的價值，假使這算抹煞藝術，那末八一三後上海租界內跳舞場中的富室青年，以牠們雍玉環香的狐步，來同吳淞血肉橫飛的砲聲相應和，對於這些青年，難道我們也說牠們能夠尊重藝術的價值嗎？我想任何人也要跟着墨子說，「爲樂非也」。總之墨子用他的三表法所決定一切主張，他絕對不是隨便說的，因爲他是一個實行家，他一定有他主張的社會背影，我想不過他的主張，祇是適用於一

定的時空內，並不是不變的，或永遠靜止的。蔣竹莊批評說：「視爲一時救病良藥，非不可取，而欲以爲萬世之教化，固多所不可也」。其實墨子他並沒有想把他的主張，視爲萬世教化的，不然他又何必用他的三表法呢？我們從這觀點說來，那些把墨子比擬爲希臘埃利亞的主靜派的人，我們實未敢贊同了。中國的哲學家，真正比較有主靜思想的，卻是惠施和公孫龍，但這兩人雖與墨子家有關係，其實並不是墨家，而是名家。名家與墨家是各有其特質的。

莊子的天下篇，記着惠施的廢物十事和公孫龍派的二十一事。我們過細的研究，他們也不是一個單純的主靜派，尤其是惠施，更其偏於動觀。公孫龍二十一事中載有三事。即：

一、飛鳥之影未曾動也。

二、鏃矢之疾，而有不行不止之時。

三、一尺之捶，日取其半，萬世不絕。

這三事對於外界，確實是靜的觀點，但其他各事如「犬可以爲羊」等便已入於動的範疇了。至於惠施方面靜的意味是很少的。如惠施的第一事。是：

「至大無外謂之大一，至小無內謂之小一」。

據我的研究，這個「一」和齊諾的那個「一」不同。因爲齊諾的「一」是不可分的，而惠施的這個「大一」和「小一」是無限可分割的。李石岑解釋這一事說：

「大而至於無外，是有限的不是無限的。小而至於無內，則小是不可分的，不是無限可分的」。

這種解釋，完全是立在唯物論上的惡意歪曲。假使惠施的「一」是有限的和不可分割的話，爲什麼有「大一」而內有「小一」呢？，可見「小一」是局部，「大一」却是全體，局部不是由全體分割而來嗎？所謂無外是說向外推去永沒有外的界限。所謂無內，是說向內分割永沒有內的止境。這明白的是說無限，他還要說無內是不可分無外是有限的，這種歪曲實未免太牽強了。

### 第三節 動靜的統一

希臘哲學，分爲絕對主靜和絕對主動兩大派的時候，已是較後一期的事。在希臘哲學發軔時期的米蘭陀派，他們的主張並未明顯的分爲動與靜。在他們所稱爲宇宙本質的似乎都兼含有動與靜的意味。泰萊斯主張宇宙的本質是「水」。阿拉克希滿德主張萬象的原始是「無限」。阿拉克希滿里斯主張萬象的根源是「氣」。水是不變的本質但同時是流變的無限，是抽象的原始，但同時是可以分化爲熱與寒光與暗大與小的相對者。氣是具體的根源但同時又是能有凝固和稀散兩作用的。所以米蘭陀學派就似乎假定了兩個哲學原理：

- 一，宇宙中各種變化的根本，是有一種與他自體相同的宇宙本質，這本質是不變的
- 二，物質同時是有生命的變動。

這些哲學家竟因他們的主張而惹起後來轉化論派與埃里亞派動與靜的許多論爭了。

米蘭陀學派尤其同阿拉克希米里斯的有凝固與稀散兩作用的氣，明顯的便包含有動靜兩個觀點。氣凝而成水，水凝而成冰，冰爲固體，是屬於靜象。冰化爲水，水化爲氣，氣的瞬息萬變，是屬於動象。動與靜相互轉化，在哲學上，可說是一基本的貢獻。

中國哲學的發軔時期對於外界的觀察也是包含着動與靜的。易經一書，卦象上完全爲動與靜的錯綜交織而成。繫辭上傳說：

「天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陳，貴賤定矣。動靜有常，剛柔定矣。」

「聖人有以見天下之賾，而擬諸形容，象其物宜，是謂之象。聖人有以見天下之賾，而擬其會通，以行其典禮繫辭焉。」

「言天下之至賾而不可惡也，言天下之自賾而不可亂也。」

易經對於外界的條理秩序，當然是承認的。天地乾坤的動靜都有常而不紊，天下雖極其雜亂與流動變遷，但聖人能象其物宜，觀其會通，因而能實行其典禮繫辭。所以全部易經都不過是深究此種「動靜有常」的一定法則罷了。

中國的哲學家，能深入研究易經而獲得動靜的相對性的，當然要推宋明諸儒。宋明諸儒，把外界的動靜相關性闡明出來，雖然有人說他們是拿釋老做背影，罵他們爲儒家的野狐禪，其實一派的真理，是不必分中外古今。各種學說，當然有相互影響，假使他們能以釋老之學，說明儒的哲理，亦爲現時我們以西洋科學方法，而發揚自己民族文化一樣，也沒有什麼不可。周濂溪的太極圖，有人謂爲傳自陳搏，無論如何，他能用之以明易理，這仍是有貢獻的。太極圖說：

「無極而太極，太極動而生陽，動極而靜。靜而生陰，靜極復動。一動一靜，互爲其根，分陰分陽，兩儀生焉。」

他這種觀點，使我們想起了對於拿普拉斯後的宇宙系統，似有着若干的同點。宇宙是一團無窮大的熱烈瓦斯，在非常速度的轉動中，才漸漸結成許多星雲及星雲環，即所謂動而生陽。星雲環彼此相吸，才凝固起來而成若干的星球，即所謂動極而靜，靜而生陰。將來的宇宙是否靜極而動呢？在科學家已經作出了一種結論，愛因斯坦證明一切能

力Energy 一定是有質量的。所以輻射 Radiation 也同時帶有質量。譬如太陽在一分鐘內向外面放射出來的光，總數就是兩萬五千噸。物質既可以變為輻射，所以物質消滅說就出來了。Annihilation of matter。宇宙由物質變為輻射，這豈不是靜極復動嗎？到將來宇宙消滅，或者又會有新宇宙產生，這豈不是一動一靜互為其根嗎？周濂溪的宇宙動靜觀，使我們驚異的竟和現在的科學結論，大致都相吻合。

將周濂溪的太極圖，解釋得最明白的，當然是朱晦菴。晦菴所解釋的太極圖，在生之象的動靜方面，對於唯生論上的生元，差不多已到了百尺竿頭。可以說他所說的太極就是生元。歸納他太極的解釋，與唯生論的生元，互相發明的，約有以下數點：

一、上天之載，無聲無臭，而實造化之樞紐，品彙之根抵也。故曰無極而太極，非太極之外，復有無極也。

唯生論以為「有」與「無」都是統一的，以空間言，宇宙的大小都是無窮，以時間言，宇宙是無始無終。故有限與無限，相對與絕對，都統一於宇宙內，非宇宙以外尚有



一個所謂無的。

二、太極者，本然之妙也。動靜者，所乘之機也。太極，形而上之道也。陰陽，形而下之道也。

唯生論的生元，就是宇宙的本體，動，靜，陰，陽，如心與物等，皆爲生元的派生，由生元而出。

三、自其著者而觀之，則動靜不同時，陰陽不同位，而太極無不生焉。自其微者而觀之，則沖漠無朕。而動靜陰陽之理悉具於中矣。

動與陽，有如生元之說。靜與陰，有如生元之質。總而言之，靜質必佔有空間，所謂位。動能必據有時間，所謂時。合而言之，靜質與動能，渾然純一，即所謂沖漠無朕，時間與空間，都是統一的。

四、男女各一其性，而男女一太極也，萬物各一其性，而萬物一太極也，分言之，一物一太極也。

唯生論認為天地萬物皆爲生之元子，小而至於電子，分子，原子，大而至於星球，太陽，星系，莫不皆爲生之元子。

五、其動也必主乎靜，此其所以成位乎中。故天地日月，四時鬼神，有所不能違也，蓋必體立而後用以行，伊川所謂不專一則不能直逐，不翕聚，則不能發散，亦此意爾。

這一點更是晦菴的一大貢獻。過去的哲學家差不多偏於動靜，正晦菴所謂「衆人具動靜之理而常失之於動。」這點非常重要，我們知道動與靜是相互關係。無靜則不知其所以爲動，正如無動則不知其所以爲靜。如無靜的統一，則萬物無體；無體，則無所謂動，如有水，方有流，如無動的矛盾，則萬物無用，無用：則不成其所謂靜，如有流，即必有水，所以動靜是周流的。晦菴太極圖說的解釋，能夠把靜的觀點提高而與動的觀點成爲相對性，這真是一大功績了。

#### 第四節 體與用

體用之說，雖然發源於中國，西洋哲學中亦有類乎此的。所謂類，當然只是說有些相似，並不是說絕對同一。例如霍布士，他就以為宇宙最終的實在，是所謂「動」。動不能無所憑藉，這憑藉就是「體」。宇宙的本質，不外乎動與體，體與動是分不開的，沒有離開動的體。他所謂體，很像唯本論所說的生之體。他的動也好像唯生論所說的生之用。不過這個好像生之「體」，他沒有明白說出來。它的內在的構造怎樣，我們不大知道。但他說體有兩種，自然的與人造的，好像他把所有自然的物質與世界，社會的重要機關，都稱之為體。這樣在外表上極似生之體，但因他沒有解釋這個體內，是否為一力的均衡，是否為一靜質，所以仍可說是機械的唯物主義。

霍布士，當然屬於唯覺論，外界的確是實在的，但是我們沒有外界的智識，事物本質與我們所知者不同，後者所知的只是腦的動變。身內的體的運動，感覺確定外物的

動，影響於我們的感官。記憶雖由於感覺上的印象，但只是腦內的運動，而不關於外物。思想亦是如此，他把外物入腦，都當作動來考察，這也有獨到處。不過由外的感覺，到內的記憶，如何統一起來，他依然不能解決。

在生之象方面，能夠對於動與靜比較有正確理解的，還算萊勃尼茲。他以為運動的基礎是力，無絕對的動，亦無絕對的靜，運動與靜止都是相對的。運動與靜止是力的現象的改變，祇有力是永存不變的。所謂力者，就是於現在的事物情態下，使將來有改變的東西。

他的動觀，與笛卡爾不同。笛氏以為動之為量，恆常不變。若無外力加諸其身，動者常動，靜者常靜。動者實由上帝的力由外加於事物的。動是永恆不滅，由甲物傳至乙物，祇是動的轉化，不是動的滅絕。故動有積極的性質，自有其量，不是與靜相對的。這種動力外來說，當然非常的神祕而不可解。萊勃尼茲便以為動不過是地位的變遷，無積極性質可言。動與靜實是相對待的，所謂靜，亦祇是極微的動，並非絕對。動非由外

加於內，是物自己所本有。物體開始動時，其動甚微，俟後逐漸增長，才達於顯著。微動時叫潛動，顯著時叫實動，物所本有的動，就是這潛動，這潛動即萊勃尼茲所說的力。萊布尼茲將動與靜看為是相對的。這種觀點雖不是把動靜看作體用來觀察，但已非常進步，而且他對於動的外來說加以否定，承認物的自動觀點，這也是一種功績。但萊布尼茲把那冥然欲動的力，歸入第一物質，於是真實本體祇有主動和被動，純粹主動據他說，祇有上帝才有，這樣一來，萊勃尼茲又回到上帝去了。

總用的觀點，當然是中國的產物。不過中國哲學家拿體與用來解釋動與靜的，要以王船山為最深入，但王船山的觀點，最接近於唯物辯證法，這是朱海菴所謂『衆人具動靜之理而常失之於動』的。船山說：

『乾坤有體必有用，用而還成其體』『由體生用，廣其無體』

他的思想是有眼耳鼻舌之體，一定氣稟神應言動之用，無體則沒不用，但無用亦不能成其為體，體利用二者究竟孰動孰靜呢？他說：

「變者用也，不變者體也。」

如祇以體用的這種解釋而言，船山思想與唯生論思想好像沒有不同，但船山一談到動的問題，他是以反對佛老的主靜而發，所以他是偏於動觀的。正如辯證法因反對形式邏輯而偏於動觀一樣。他說：

「太極動而生陽，動之動也，靜而生陰，動之靜也，廢然無動而靜，陰惡從生哉？一動一靜，闔闢之謂也，絳闔而闔，絳闔而闔，皆動也，廢然而靜，則是息矣。至誠無息，况天地乎，繼天之命，於穆不已，何靜之有。」

由這段話中，可以知道他祇認動之動及動之靜，廢然的靜他是不承認的。廢然的靜是什麼？即是靜之靜，絕對的靜。世界，既沒不絕對的靜之靜，又那裏有動之動的那種絕對的動呢？他的錯誤，是把太極認為絕對的動，動而生陽，故推論出動之動也。這不過是一種假定。但我們如果假定太極是絕對之靜，那麼靜而生陰，那就成爲靜之靜，而不是動之靜也。所以我們可以反問廢然無靜而動，陽惡乎生哉？結果，我們亦可以說何

動之有。

其實太極那裏是絕對的動與靜，不過是自己的假定罷了。他因為大前提的錯誤，因而他遂達到「靜即含動，動即含靜」的結論，這錯誤和唯物辯證法如出一轍。他們不知萬物之體，由內而言，則分均衡，故靜。由外而言，則有矛盾，故動。體內如有矛盾發生，矛盾的作用，固屬於動。而矛盾兩方，又各有其體，仍屬於靜。萬物之體，非一整然無隙不可分割的大塊，乃由各級生子所組織而成，由電子而原子分子以及於萬物。

我們知道電子之所以能成原子，是由於電子之用。原子之所以能結為分子，是由於原子之用。所以萬物之用，發於體內的均衡狀態時則為靜，發於體外的矛盾時則為動。如體內有矛盾發生，分裂成矛盾的兩單位的體固為靜；因矛盾兩單位間仍各有其用，仍屬於動。所以一切體用的動與靜，均為相對性，絕無所謂動之動與靜之靜可言。

## 第二章 內界的動靜問題

內界的動靜問題，早在希臘埃利亞派及轉化論派，對於外界主動與主靜的爭論當中，已流露着感性與理性孰為動靜的爭論了。他們都各以理性自居而譏罵他人為感性。因而官覺所現的印象是否動變的問題，便不自覺提了出來。海拉克里他斯的弟子克拉弟魯斯 Cratylus，他因為要發揮萬有皆流的主張，遂轉而排斥官覺，認官覺上所現的印象，祇是固定的不變的，沒有什麼流轉。所見的祇是一個個的形，所聽的祇是一聲聲的音，所嗅的祇是一陣陣的芬芳，所嘗的祇是各種各樣的滋味，總而言之，官覺上經驗的音象，都是靜的不連續的。把海拉克里他斯說的，「眼與耳是最壞的證人」的命題，可謂發揮盡致。

但普洛達哥拉斯 Protagoras 恰恰相反，他主張「對於一切東西，說他是什麼就是什麼，說他不是什麼就不是什麼，這全在於人。」人人對於外界的所感雖各不同，但都是



真的。他極端相信官覺，所以爲官覺所現的印象，都是變化不居，沒有永恆，沒有同一，沒有固定，沒有普遍，總括一句都是動的。

這兩個意見雖是絕對相反，其實在唯生論上却貢獻不小。因爲官覺上所現的印象，或動或靜，祇要不是絕對而是相對，唯生論都可以當着有機的統一而接受的。

研究主觀的動靜問題，我們當然不能不首先提到中國的三哲，看他們對這問題究竟有什麼意見。

### 第一節 古代三哲的內界觀

蘇格拉底，是被認爲西方聖人的，但他的哲學，也是個述而不作。他的思想，完全表現在他的人格上，由許多弟子記錄下來。他雖然是希臘哲人 *Sophist* 之一，但他却反對哲人們的懷疑論。哲人們主張真理不是一個人可以有的，所以有矛盾即無真理，他主張真理是在人類全體中的。個人不能爲萬物的尺度，要人類全體才能爲萬物的尺度。他

以爲各種不同的特殊的人物之後，尙有一普通的人類，這一不變之人，他包含究竟的真理即所謂概念。他對於概念非常注重，他認爲真知識，祇能從概念得來。道德是照着概念行的，世界也是照着概念計劃的。當時的哲人，以感覺與衝動爲智慧之源；蘇格拉底却以爲是內識 *Insight*。內識的意義，照柏拉圖對話集中的解釋，是計算或謹慎行事的法術。蘇格拉底的方法是會話，他以爲思想卽是內面的談話。會話的結果，不論是外表的內部的都是開展。找尋真理，對話是必要的條件。因爲既不在你，亦不在我，是在我們全體之中。我們的心互相摩擦，使我們卽我們的概念，發見我們的真自我。他考察概念就是要去尋求論理的本質及其普遍的定理。他是首先用歸納法的人，他用歸納法對特殊的見解與個人的意見，加以比較，將相似由事情與相互的關係收聚起來，便可得一概括的概念。我們研究蘇格拉底的思想，感到他的概念，是從他那普通不變的人類而來的，所以他對真知識認爲是普遍的。永久不變的。但他用以得概念的方法，仍然是那具有相對便不能發而有所中了。孔子的動善人雖然一是由懷疑論，一是承認有真理的，可是仍然

的。蘇格拉底的概念，視為普遍和永久，不知的一種概念較低級的概念而言，當然是個體的全體，是特稱的全稱。但對於高級的概念而言，他又是個體及特稱了。白馬非馬，馬是白馬的全稱，然而馬又何嘗不是「獸」的特稱。白馬是馬的特稱，但白玉之白，白雪之白，色有深淺，大馬，小馬，肥馬，瘦馬，形自不同，白馬又何嘗不是全稱。可見概念的，永久與不變也不是什麼絕對的，個體與全體不能不有機的統一起來。

至於孔子，常有人以蘇格拉底來比擬。以為孔子的正名與蘇格拉底的概念同為觀念論者，這當然是錯誤的。蘇格拉底的不變的概念，與孔子的動靜體用兼賅的哲理比較起來，相差真不可以道里計了。孔子的哲學，當然也是由門人的記述。論語一書偏於倫理，真正討論哲學問題的，自然祇有中庸。但中庸一書，崔東壁疑非子思所錄，他所提反證，終竟不過在疑的範圍，並無真憑實據。姑無論如何，此書的根本立場，終是孔子的。孔子的中庸兩字，的確是一偉大貢獻。何謂中庸？以體用來說，中當然是體，是喜

怒哀樂之未發，庸便是用，用得其當，就是發而皆中節的和。但伊川所謂「不偏之謂中，不易之謂庸」。把中庸解釋爲正道和定理，與前說本可互相發明。李石岑說他淺陋，這完全是一種無理的譏罵。他說世間那裏有不偏不易的那麼一回事，其實他自己立在絕對的動觀與偏執的立場，自然是反對不偏不易的。不知孔子自己的解釋是橫的，伊川的解釋是縱的，毫無衝突，也不是什麼淺陋。伊川本是從動靜兩方面來看。定理的範疇屬於靜，正道的範疇屬於動。孔子的中道或正道原是隨歷史時空的演變而流變的。這種流變不居的中道，是依據什麼來流變呢？在流變時，一定依據一個比較不動不變的理則，這就是伊川所謂的定理。孔子對於宇宙萬物，當然是認爲動變的。「逝者如斯夫，不舍晝夜」，「天何言哉，四時行焉，百物生焉，天何言哉」。這些話都可以證明。但在這種「周流六虛惟變所適」的盈天地間的萬物，却有一個流變的理則，這理則，都有發而皆中節的一個「節」字，那是比較不變的。如果萬事萬物沒有這個節，我們便不能發而有所中了。孔子的思想，當然是導源於易經。易經在動象中，就是要叫人

把這着這個動理中不變的節。萬事萬物流動的原則上，都有一個不變的節可尋。牛是一個活動的生物，他身體中的五官百骸，必有一個解剖學上的條理，不然，庖丁解牛，便不會奏刀鏗然。人類社會的現象，似乎是極其複雜動變的，個人的應付、國家的政策，在社會的發展中，我們不能不去把握着那不易的定理，才能達到那不偏的正道。在次殖民地的中國，實行民族革命，這即是一個不易的定理；在歐美工業的國家，要進行階級鬥爭，這也是一個不易的定理。如把握着這定理，就是獲得了一個不偏的正道。假如要在中國進行階級鬥爭，在歐美亂幹民族革命，那便是偏執；那便是不中。在外侮緊逼的時期，內部必須精誠團結與集中統一，這就是一個不易的定理，實行這定理，就是不偏的正道。如果在抗戰時還要談什麼內在的矛盾，什麼矛盾和動是絕對的話，那便是偏那便是發而不中節了。這樣看來，萬事萬物，雖然變動不居，但孔子却<sub>四</sub>說我們在這變動中，把握着一個中庸的不偏不易的定理和正道。可見孔子的動觀中，却有一個不易的靜理。這在那些淺陋的絕對的動觀主義者，當然是不容易了解的。

還有一點，孔子這個中道，是不是梁漱溟所說的折中與調和呢？那絕對不是的。這種見解與李石岑的見解都是一種偏執。「中庸」決不是左右的調和，前後的折中。調和主義者，他們是對孔子的中道，當作兩獨立事物調和成的東西來考察，他們忘記了孔子是一元的，所以依然是一種淺陋。尊王攘夷並不是左右的調和，齊家治國也不是前後的折中，因為所謂左右前後也不是不變的。所謂執兩用中，所執的這個兩端，右的一端即前一個時代的正道，左的一端，將來也會成爲後一個時代的定理的。這個中是永遠前進，永沒有所謂調和。這一條進化與革命的發展線上，就是孔子的永遠向前的許多中庸的質點所組成的。明乎此，才明白孔子的中庸的動靜之道。

柏拉圖是蘇格拉底的弟子，柏拉圖的哲學，較他的老師，似乎進了一步，將哲人們相對的知覺的世界，和蘇格拉底的概念的世界給以統一和綜合。概念是不變的，知覺是轉化的。不變就是真正實體的世界，轉化的不過是相對實體的世界，兩者一是理知的對象，一是感官的對象。一是無體，一是有體，真知識祇有在無體的不變的概念世界，才

能找出。由知覺的確不能得真知識，然亦有相對的價值。精神的觀念是思想的對象，正如自然現象是知覺的對象一樣。觀念是實體，知覺是摹倣觀念的，現象也是由摹倣實體而來。觀念是原本，物質的事物是摹本，樹的生長的則律是不變的，樹却是變的。所以物質的宇宙不但不是觀念世界，還要靠着觀念。可是這裏有一個重要問題，不變的觀念的實體，怎樣又能作變遷的現象世界的原因呢？不變的怎樣與變的溝通起來呢？柏拉圖解決這問題，他以為這是結局論的。觀念是現象世界，實行的目的，物質宇宙所要完成的目的，就是觀念世界。觀念世界，不僅是一切知識之真理，也是各種實地變化的完全的結局論的原因。可是在各觀念的相互關係間，又要以善的觀念為最終目的。這種關係，所以不是個體與全體的關係，而是手段與目的的關係。這是與蘇格拉底大不相同的。

柏拉圖將變與不變以目的與手段的關係統一起來。不變的目的能以變的手段達到，這是與蘇格拉底由個體轉化為全體的概念不同了，但仍然和蘇格拉底同一缺點。他們都

不知物質世界的流動變遷，必須同時有一流動變遷者，有流動者才同時有流動，有變遷便不能不同時有變遷者。這流動變遷者，便是一種鈞衡靜體。觀念世界也是一樣的，假使觀念是一種不變的存在，這不變者能夠趨於最高的善的目的，當然同時又是變的動的，否則觀念間便無目的與手段的關係了。

孟子在過去有些人也常常以柏拉圖來相比擬，這錯誤也好像以蘇格拉底來比擬孔子一樣。尤可驚異的，中國的唯物論者竟比之於巴克萊，斐希特的主觀的觀念論。這樣一來，孟子對於內界的主張，必然要列於靜觀之林了。爲什麼他們有這樣的結論呢？或者因爲孟子說過：『萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉』。在下孟中，孟子又常常提到一個「心」字，如「學問之道無他求其放心而已矣」之類的話。於是他們便斷言孟子是一個唯我論者。這種錯誤，如果無意的便是淺薄，如果是有意的是曲解。所謂唯我論，他的主張是說宇宙萬有之所以存在，祇因爲是我的意識內容，外界都不外是我自己的表象。在我未思維時，若謂他們爲實在是靠不住的，所以只有意識的過程與其刻刻



變化的意象，思想，感情，意志，才是絕對的唯一的存在。這種唯我論和孟子的主張，可謂風馬牛不相及。孟子所謂萬物皆備於「我」的這個「我」，他的真意是與「民吾同胞物吾與也，」的「我」的意義一樣。他認為天地萬物與我一體，我與萬物在本性上是同一的，尤其是人類的感官心意個個相同。他說：

「口之於味也，有同嗜焉。耳之於聲也，有同聽焉。目之於色也，有同美焉。至於心獨無所同然乎？心之所同然者何也？謂理也，義也，聖人先得我心之同然耳。」

他並不如唯我論者，祇承認一個「我」的存在，而不承認萬物與人類的存在，他不過以為千差萬別流動變遷的宇宙萬物中，必有一個相同的不變的本性。他叫這個本性為「大體」或者「浩然之氣」，又稱之為「情」，為「才」，在他不過是同體而異名。何謂大體，就是那與宇宙大地同體的「體」，小體就是自己飲食口腹的「體」。顧大體的即推己及人的利他主義，顧小體節是自私的利己主義。所以他說：

「養其大體為大人，養其小體為小人」。像這種顧大體的思想說他是封建社會地主

爾侯某一階級的辯護者，這不是惡意的毀謗嗎？他說的浩然之氣，氣者形而下之妄賦也。這是至大至剛充塞大地之間的，也即是文天祥所說的雜然賦流形的正氣。「下則爲河嶽，上則爲日星」，這浩然之氣就是那個大體，就是那個「情」和「才」。人類的本性既相同，故人人皆可以爲堯舜。

可見天地萬物，宇宙人生既都有一相同不變的大體：應該人人都可以爲善，爲什麼還能動變而有爲惡的人呢？爲什麼還有專顧小體自私的小人呢？他答覆這問題是：

「今夫粳麥，播種而耨之，其地同，樹之時又同，勃然而生，至於日至之時皆熟矣。雖有不同，則地有肥磽，雨露之養，人事之不齊也。」故：

「富歲子弟多賴，凶歲子弟多暴，非天之降才爾殊也，其所以陷溺其心者然也。」這道理好像李石岑這樣的學者，他的本性原有一不分階級和民族而與天地同其德的大體。爲什麼近來搖身一變，到了唯物辯證法的營壘裏，遂專從一階級的經濟立場，來破壞中華民族的文化，甚至於把那識大體的孟子都看成和他同樣的專爲小體的階級辯護

的人呢？這就是唯物論的斧斤旦旦而伐之，以致於失其本心罷了。結果，他遂忘記：

「一簞食，一豆羹，得之則生，弗得則死，噍爾而與之，行道之人弗受，蹴爾而與之，乞人不屑也，」的一種「人性」，

由上面說來，孟子的萬物皆備於我，實在是從大體思維。所謂反身而誠，也實在想從自己的身體的小我，去悟通那宇宙的六我，小我與大我若統一，所謂仁義禮智，非由外鑠，乃是我固有的。苟能一旦貫通，即由仁義禮智之四端的這個靜體，擴而充之，以保那動變無常的四海，這就是由一本到萬殊，由觀念到事實，由不動之心到至誠之動。這和柏拉圖祇停於理念的範疇。完全不同。因為他的觀點是動靜兼含，而且他把人類與自然的主客對立，有機的給以統一，這於唯生論却貢獻不小。

現在我們再來談，亞里士多德和荀子。亞里士多德的知識論，他認為智識是感覺到觀念的一種發展。他將普羅太哥拉斯的知覺，和柏拉圖的理念連合起來。但這不變的實體，與變易的現象，又如何連結呢？他說他們的連鎖，就是發展。發展便是概念與知覺

的關係。實體的世界中，概念的存在，居留於知覺的事實之中，而知覺的事實，則表現概念。概念與知覺以發展爲連鎖的關係。所以真的實體，便是在現象中發展的本質。知覺的事實若離開了知覺，便不過是抽象，不過這個發展是有目的的。我們眼前的世界，都在構造的過程中。世界是尙未完成的構造。世界正在發展，怎樣發展呢？他以爲是正在從實質到形式 Form 的推移。物質進而成形式，形式在物質中實現其自身。物質是將成的，形式是現實或實體。這發展是在兩者之中，一是發展之所從來，一是發展之所將至。如果祇注意發展的階段，則祇是片段的事情，但以發展爲一種統一的各方面，則可見其本質。但物質推移到形式，到了最高階段，則爲純粹形式，反之則爲純粹實質。純粹形式即萬物的究因。對於運動的見解，他也以爲宇宙的運動如位置的變動，是機械的。性質的變動，是化學的。本質的變動，是有機的。故質變不能還元爲量變，質變較低級的變化，有一較高的實體形式。亞里士多德的哲學系統較柏拉圖精密，真可謂青出於藍。他將靜的概念和動的知覺，統一於發展，這雖是進步，可是仍然不夠。因爲他將

概念視為不變，而將知覺視為動變的對立起來，然後再予以結局論的綜合，這仍然是機械的觀察知識和概念了。不知感覺的動變，實有不變的理，概念的不變中，仍有動變的質。有物質即有形式，有形式同時必有物質，兩者不能分離。如有發展則兩者必同時均有發展，他把物質與形式分割開來，然後再以發展結合他，這是非常錯誤的。我們知道一動一靜互為其根，概念藉知覺而實現，但知覺又何曾不藉概念而實現。形式與物質之統一，不是上下關係的統一，如真有形式之形式的純粹形式，即必然在形式中就同時存在有最高的一種物質。

至於荀子與亞里士多德的哲理，唯物論者以他的三本說和亞里士多德的第一形式，認為都是維護封建的階級制度，這可以說是隨便的比附穿鑿。他們的同點，與其說是在社會的倫理觀點上，毋寧說是在由外到內或由經驗到直覺的認識上。亞里士多德的第一物質向第一形式的推移，與荀子的由「性」到「偽」的轉化，却有些相似，但這不過是相似而已，這絕對不是同一。這也不能由經濟的觀點來說明的。在歷史上的荀子被視為

與孟子的學說相反，就是性善與性惡的主張。其實依唯生論的觀點，他倆的目的完全相同，都是要實行先王之道。他們所不同的，祇是在出發點上。孟子的出發點是直覺，荀子的是經驗，由直覺方面看人性，是那與天地相參的人性，即由萬殊看到一本。而謂人性相同，所以人性是善。荀子從經驗方面看，這個人性，便是那陷入萬惡社會的人性，即由一本看到萬殊，而謂人有可以為禹即能為禹的相異，所以人性便是惡。兩者的不同祇是認識的出發點不同，在性質上是同一的。荀子既然注重經驗所以提倡人為的偽。他說：

「凡禮義皆生於聖人之偽，非故生於人之性也。故陶人埴埴而為器，然則器生於工人之偽，非故生於人之性也。故人斲木而為器，然則器生於工人之偽，非生於人之性也。聖人積思慮習偽，故以生禮義而起法度，然則禮義法度者，是生於聖人之偽，非故生於人之性也。」

這種論爭，與近代心理學上的行為派和本能派的論爭相同。這些都是出發的問題，

假設孟子與荀子同時，孟子亦可以反問器生於工人之僞，固然是對的，但木如無可斲之本性，工人亦不能使器產生。禮義法度生於聖人之僞，但人民如無遵行禮義法度的良能，聖人亦萬難使禮義法度成立。所以荀子的認識，實與孟子異途而同歸。孟子要使人從動的殊才，回到靜的大體。荀子是由動的本性，適應動的人爲。兩者的認識均兼含動靜，并各有其特質，這是應注意的。

## 第二節 近代哲學家的內界觀

近代哲學家，中國的宋明理學，如朱王之爭，西洋如英國與大陸的經驗理性之爭，他們的文獻中，當然不是對於內界動靜的主張，我們在談生之理時，再附帶一談，此處不必多贅。現在我想舉幾個重要哲學家的主張來作例證就夠了。

近代的哲學家的內界觀，關於動靜問題，我想不可不先談一談黑格爾的尤其是他的辯證法。黑格爾的辯證法，是容易混淆於馬克斯的。黑格爾與馬克斯的辯證法，通常的

人，都認為不過是唯物與唯心的區別，辯證法却沒有不同。據我的意見兩人辯證法原來就根本不同。張東蓀首先提出這問題，他以為黑格爾與馬克斯的辯證法的辯證歷程，一是前後繼續的，一是包含關係的，這當然很有理由。不過還有一個更根本的區別張東蓀却不知道。黑格爾因為是包含的，所以他的辯證歷程，是由統一到矛盾，再由矛盾復返於統一，當然這個統一較前一統一高一級了。馬克斯是由矛盾到統一，而又由統一到矛盾。所以黑格爾的統一，是絕對的，矛盾是相對的。馬克斯的統一，是相對的，反而矛盾是絕對的。這差異點非常的大，我們萬不可忽略過去。我們要知道，黑格爾以實體是絕對的宇宙的**精神**，以他自己的活動能自己發現自己應用的。宇宙的進化是全體的發展，生物的進化是局部的。此一種的成長，即彼一種的破壞，發展不是一種沿一向上的直線的歷程，或一無限的幾何級數，從普遍的方面觀察，自然局部的破壞即等於建設，反動等於動作。此破壞，墮落與相互的進步，亦為絕對理性的發展部份。所以這種發展必不能為論理上矛盾律所限，精神分裂開來，從本身發現一與本身相反者，然再以這個反面



的成一新的綜合。自此範疇至彼範疇繼續地自新，所謂存在，否定，超越，即是在自身，對自身，返於自身的歷程，直至理性完全了解自身而達於最高之點。現象起伏變化而本身不變。張東蓀以爲黑格爾的辯證運動由下推去是大正反合而套有小正反合，小正反合中又有一小正反合，如是包容下去，乃至於無窮。但這無窮不是連接的無窮，祇是包含的關係。由上溯亦然，譬如學生是正，非學生的農工商是反，人類則是兩者的合。人類是正，非人類的馬牛羊是反，動物則是兩者的合。由動物的正，到非動物的植物的反，動植統一於生物的合。再經此歷程，由生物與無生物統一於物，物是存在再與非存在統一於「絕對」，這與馬克斯的有時空進程的辯正觀點，當然不同。可見黑格爾是於「在本身」出發經「對本身」再回返於其本身，就是由統一經矛盾再到統一。雖然辯證的遞進，但那統一的本身，仍然是不變的，靜止的，祇有那矛盾的現象才有起伏流變。所以從黑格爾的絕對流出來的東西，當然祇是相對。固然黑格爾的絕對，表面是一流動的絕對，但其動流祇是在其本身內流動，並沒有軼出本身之外，結果仍是靜止的。

中國觀念論的哲學家，近似黑格爾的，我以為是邵康節。黑格爾認為宇宙萬物之發展都是概念自動，都是神神自覺的體現。外界事物的變動，是絕對精神變動之反映。精神過程是現實世界的創造者，現實世界是這個過程的外表。邵康節的思想，也與此近似，因為他對於天地萬物，是主張反觀的。他在觀物篇內說：

「所謂觀物者，非以自觀之也，非觀之以目而觀之以心也，非觀之以心而觀之以理也。聖人之所以能一萬物之情者，謂能反觀也，反觀者，不以我觀物，以物觀物之謂也」。

所謂以物觀物，是誰「以」呢？當然仍是以自己的心或理。所以我變為客觀的事物，客觀的事物反變為我們的心或理，於是天地萬物皆主觀化了，這是和黑氏近似的，還有一段話，說得更為顯明。他說：

「以天地觀萬物，則萬物為物。以道觀天地，則天地亦為物。道之道，盡於天矣，天之道，盡於地矣，天地之道盡於物矣，天地萬物之道盡於人矣。」

因此萬象均歸於人的心或理了，但什麼是邵康節的這個心或理呢？他說：

「人皆知天地之爲天地，不知天地之所以爲天地，如其必欲知天地之所以爲天地，則舍動靜將奚之焉？夫一動一靜者，天地之至妙者歟！夫一動一靜之間者，天地之至妙者歟？」

他反觀的結果，知天地之妙理，就是一動一靜。宇宙的法則就是我心的法則。可是他的這個動靜又是如何的動靜呢？依他的先天次序卦位圖看來，太極包含陰儀陽儀。陰儀含有太陰少陽，陽儀含太陽少陰。這四象中又各含有一陰一陽，推而下之，以至於無窮。所以宇宙人生，天地萬物，各都含有一陰一陽一動一靜。此其所以爲天地之至妙者。邵氏的這個圖看去似涉怪誕，但這種觀察真是哲學的一偉大發現，并已暗示出民生理則學的一輪廓。因爲宇宙無論如何分割從人體到細胞以及於分子原子，均莫不兼含動能和靜質。吾人所能分割者，不過是由一整體分爲較小單位的個體，吾人絕對不能將精神和物質分割開來，單位無論小到若何程度，但都含有靜質動能，而且都是統一。這是

他的先天次序卦位圖所指出的。

他的心或理的推演，較黑格爾便是高一等了。黑格爾祇有正反合的演進，他的推演每一單位，便含有正反。但每一正的單位又與其他負的一單位合而為高一級的一單位。黑格爾是單線進行，邵康節是雙線進行的。這種演進的理，當然仍是由心反觀而來。所以說：

「人之所以異於萬物者，謂其目能收萬物之色，耳能收萬物之聲，鼻能收萬物之氣，口能收萬物之味，人亦物也，一物當萬物。聖亦人也，一人當萬人，是知入也者，物之至者也」。人之至者即能「一心觀萬心，一身觀萬身，一世觀萬世。」

總之，邵氏雖與黑氏同屬觀念論者。但在方法上認識上，確不諱言的邵氏比較進步。此外在內界以生的觀點來主張動觀的，近代哲學家家中，我們不能不提到柏格森和法國的戴東原。

柏格森。這一位法國的學者，他是將真的時間來作論證的。他以為「人」是一真時

之流，如果一個人能充分注意於其自身的經驗，那麼便能認識真時在其本身的搏動，他主張以直覺為認識方法，直覺不像理智他能透入事務的內部與事物融合一體，理智對於實在，常將實在的活動之流，雕刻成為固體的東西，就是所謂物質。理智取活動之流而切成斷片及許多瞬點，但此亦不過是靜的斷片。理智割切宇宙之流，成一物質的世界，物質非理智的虛構，却有其自存的實在，理智與物質彼此特別有關，二者原含於生命的衝進中，生命衝進，原是一種無窮的真時的創造衝動，但其繼續的運動，並非一暢無阻。在某處截斷其運動的進行，即如彈條的拘攣重向自身回轉，此逆轉的運動即物質。實在既是由不斷的生命之流，構造而成，故吾人把握實在，完全依賴直覺絕對不能應用理智，因理智的功用，祇在於割切雕刻罷了。所以他的內界觀，當然是絕對的動觀的。

近來有人常把唯生論認為柏格森生命哲學，這是一種極大的誤解。這種誤解，也等於把辯證唯物論誤為機械唯物論一樣。唯生論固然承認一連續的運動的生命之流，但對於意識與實在，並不是認為不能由一狀態移到別一狀態，由一獨立事物移到別一獨立的

事物。因爲思維與存在唯生論認爲是連續的，但同時承認是可以中斷的。所以連續是中斷性的連續，但中斷同時是連續性的中斷。唯生論者並不否認直覺，但同時亦需要理智，因理智與直覺都統一於唯生之理，生之世界的分割與連續據我們說來，都是相對的。實在與知識的本身原都含有分割的連續性與連續的分割性，若謂分割的理智妄加於實在的區別，這顯然要走入觀念論了。結果，柏格森仍不能在觀念論內停留着。把唯生論認爲是柏格森的生命哲學，這真是惡意的誣蔑。

戴東原的哲學出發點固然也是「生」，但他的動觀却沒有像柏格森那樣極端。他依然承繼中國古代哲學的一貫精神，以爲宇宙萬物與人生，都是動靜兼賅。他說：

「氣化之於品物，可以一言盡也，生生之謂歟！」

這樣氣化與柏格森的「生力」十分相似，由於氣化才有萬有不同的品物，這即是所謂「生生」。所以他說：

「氣化生人生物以後，各以類羣生久矣！然類之區別千古如是也，循其故而已矣。」

在氣化分言之曰陰陽，又分之曰五行，又分之曰陰陽五行雜糅萬變。是以及其流行不特品類不同。而一類之中，又復不同。」

他固然是時代的限制，尙無進化觀點，一方是千古如是的類別，一方却是雜糅萬變的流行。萬類雖有進化，但萬物各以類孳生的原理那仍然是千古相同的。

東原認爲宇宙之所以動變是由於：「一陰一陽」流行不已。「生生不息」。

但他的「生生」一辭純是指體而言，除體外尙有那「條理」的用。他說：

「生生者，化之原，生生而條理者，化之流。」

生生與條理是不可分割的。沒有生生根本就沒有條理；沒有條理也根本不能形成生生。所以說：

「生生之呈其條理，顯諸人也。惟條理是以生生，藏諸用也。顯也者化之生於是乎是，藏也者化之意於是乎是。生者至動而條理也。息者至靜而用神也，卉木之枝葉華實可以觀夫生。果實之白，全其生之性，可以觀夫息。」

東原他是把動與靜看爲是相關連的。據他說，動卽是生，靜卽是息，生與息，皆氣化的兩個不同的表現。沒有生當然沒有息，果實之白的息，原從枝葉華實的生而來。但沒有息也當然沒有生。因枝葉華實的生，又由前一果實之白的息而來。因因果果，果果因因。卽因卽果，卽果卽因。動靜相啣，渾然如一。這就是他的生生的觀點。因爲抱此觀點，內界的問題上，才有秩然與截然的動靜主張。他說。

「生生者，仁乎！生生而條理者禮與義乎。何謂禮，條理之秩然有序，其著也。何謂義，條理之截然不可亂，其著也。」又說：

「在天爲氣化之生生，在人爲其生生之心，是乃仁之爲德也。在天爲氣化推行之條理，在人爲其心知之通乎條理而不紊，是乃智之爲德也。惟條理是以生生，條理苟失，則生生之道絕」

這就是他優於柏格森的地方。他所謂仁，實卽等於直覺。所謂智，就是理智。他的觀點是兼有直覺與理智的。可見知識之成立不單賴有外界之條理，尤賴有心知之通乎條



理而不紊，所以理智是絕對不能排斥。不能排斥理智，於是綿延的生命的動流中，便不能不有切斷的靜的迹象了。

末了，我們要談談在中國曾經鬧過一度狂潮的辯證唯物論，看他們對於動與靜的意見又是如何？

辯證唯物論自稱是動的哲學，他們是把唯物辯證法當作認識論來看的，因此，辯證法把握事物及其知的反映的概念，並不是當作不變的東西或凝固了的東西去觀察，而是在其相互聯結上，運動上及其發生發展與消滅的觀察上。所以。不但客觀的現實是發展的，並且認識也是發展的。惟認識的變化發展是隨現實的變化發展而發展。這種發展看的認識，不是變動的反映現實像照相鏡那樣，是當作一個動因被包含在多方面的社會的實踐之中的能動的過程。人類的認識，表現為能動的起作用的動因，參加於世界的改造。現實與認識之辯證法統一，即主客的對立的統一。如實現於社會的實踐之歷史的發展中，不只認識客體，並且認識主體，也在社會的實踐的過程起變化。人類作用於外

部的自然，一面變革他，同時又變革自己的性質。伊理奇說：「從生動的直觀到抽象的思維，從抽象的思維到實踐，這是認真真理的辯證法的路程，是到達於客觀的實在之認識的路程。這就是辯證唯物論的精髓。」

從他們的主張看來，可見他們完全沒有考慮到表現在客觀和主觀上的靜的相對性。他們向來是極端輕視這種相對的靜的考察的。因而他們攻擊那靜的形式邏輯。他們雖然也主張吸收形式邏輯在辯證邏輯的體系裏而加以融化。但融化了形式邏輯的辯證邏輯的內容究竟是一個什麼東西，直到現在我們也還沒見到他們的發表。可見吸收形式邏輯仍然是一句門面語，他們總不願看看這一個「靜」字。他們或者不致真如瘋狂了的希拉克里他斯主義者，不但一足不能兩次插入同一的河水，而且連一次也不能插入，因為假如能一次插入那便有一靜點了。辯證唯物論者如果沒有這樣極端的主張，那麼為何說統一祇是相對，而動却是絕對的呢？

他們雖然這樣藐視這種靜的觀點，甚至於連提也都討厭提及牠，可是他們依然不能

脫離那靜的範疇的。

現在我們先來看一看這個萬有皆流的現實。從橫的方面看來，大而至於星球，小而至於電子，都是一個一個的個體把空間佔據着。從縱的方面看，無論任何生體都有發生及消滅的一個有始終的過程，這生體的時間仍不能不是割斷的。這些萬有的個體及其過程假如你不承認他靜的相對性，你便不會組成你的言語文字，並且你的認識也不會成立。每一個體當然可以無窮小的分割，但分割的過程上，仍有一級級的單位。每一階段當然也可以無窮短的分割，但分割的過程上，仍留有一段段的瞬質，這又是「靜」的基因。如果抹殺了這些，那必然就不能不回到觀念論的直覺了。現實是如此，認識當然也不能例外，在發展着的認識過程中，你也不能不分為馬昂的認識階段。伊里奇的認識階段及斯達林的認識階段。各人的認識依然不能不佔有空間與時間的一瞬點。於是要跳出那「靜」的掌握，仍是很難的。範疇與概念，固然也可以流動變遷，然而絕對不能成為柏格森的眞時之流，仍然是銀幕上以斷片組成的動片。所以在我們看來，動與靜仍然是

同時存在的相對的生元之象。

唯物辯證法這種實踐的認識論，羅素在自由與組織一書說他們的觀點是實用主義的，固然他們極端的反對實用主義。事實上實踐的認識論雖與實用主義不同，實則這種不同，也不過五十步笑百步之不同罷了。他們的觀點，也誠如現在大社會學家素羅金 Sorokin 所批評的，其錯誤是基於片面決定的因果律，而昧於科學的函數關係 Function Affecton，實踐決定認識，但如承認認識也指導實踐，這又是使自己的論點無力了。

中國講實踐論的，我們不能不提到顏習齋。把顏習齋的哲學和他們比較下來，也不見得比他們落後，可是知道馬克斯主義的青年，又有幾個知道顏習齋呢？

顏習齋的哲學，原是反對釋氏的。釋氏主靜坐空寂，想由空寂悟道。當時宗宋儒的學者，大概多陷於釋氏的空寂。顏習齋的思想，或者是因受此刺激而生一種反動。所以他說：

「靜寂生覺，是釋氏所謂至精至妙者，而其空洞照萬象處，皆是鏡花水月，只可虛

中玩弄光景。」

「鏡中花，水中月，去鏡水則花月無有也。即使其靜功綿延，一生不息，其光景愈妙，虛幻愈深，正如人終日不離鏡水，玩弄花月一生，徒自欺一生而已，何與於存心養性之功哉？」

釋氏之虛無靜寂，於社會的流弊固大，但所謂鏡花水月，祇是說人類認識的虛幻，其立足點爲出世主義。習齋的思想爲實用的，以入世的主張來批評出世主義，當然水火不容。惟釋氏在認識論的貢獻，無論如何，我們不應一筆抹煞。老實說，唯物論者，對於唯心論的遺產也不能不批判的予以接受，正如馬克斯接受黑格爾之辯證法一樣。所以因反對宗釋氏者的流弊，竟連釋氏在學術上的貢獻，一併加以否認，這當然是矯枉過正。習齋是注重實踐的，但他的那種見理於事的主張，亦未見完全正確，以之矯宋儒空言立教之失固可，若以之爲聖學之真正闡發，也未必是握着全面真理的。他說：

「必有事焉，學之要也。心有事則存，身有事則修，家之齊國之治，皆事也，無事焉。」

則道與治俱廢。」

「見理已明而不能處事者多矣。有宋諸先生，便謂這是見理不明，只教人明理，孔子則祇教人習事。迨見理於事，則已徹上徹下矣。此孔子之學，程朱之學所由分也。」

「事」與「理」孰爲主要，真所謂仁者見之爲仁，智者見之爲智，唯心唯物當各有偏。有宋諸儒只教人明理，固屬錯誤，但習齋祇教人習事，這又何嘗正確？世間既無離事的理，當然也無離理的事，習游泳者祇在陸地讀游泳書籍而不入水固難望有成。但祇入水游泳而毫無游泳知識，雖然有成，但必不如先有游泳知識而入水者之易於成也。總理的知行分爲三個階段，即不知而行，行而後知，知而後行，但習齋的主張與辯證法一樣，都祇側重行而後知，他們不知現已到知而後行的時期了。習齋說：

「愚以爲而從事方脈藥餌，鍼灸摩砭療疾救世者所以爲醫也。讀書所以明此也，若讀書醫書鄙視方脈藥餌鍼灸摩砭，不惟非若岐黃非醫也。尙不如習一科驗一方者之爲醫也。」

### 第三章 內界的動靜問題

六四

祇讀醫書而不習方脈辨藥之錯誤，但祇習方脈辨藥而不讀醫書，又如何成爲一個良醫呢？事與理，實踐與理論，皆爲一體之兩面，如側重一方面而片面決定，都不過一豹之窺。即使兩者成爲主屬關係的統一，也仍然是不正確的解決。結果仍蹈入心物爭執或二元論折衷論的苦腦圈裏，問題還是不能解決的，這就是實踐的認識論之所以終爲偏執的理論，而尙未真正把握着全面真理的原因了。

## 第四章 結論

我們把中西這兩種學說，對於世界的動靜問題的主張，給予了一瞥以後。我們雖然他們的認識都非絕對的或最終的，可是他們都有一些可寶貴的貢獻。這些貢獻，現在竟成了唯生論的建設材料了，所以現在我們把唯生論的根據指示出來。

經觀現在科學的最後成果，依唯生論的觀點，認為內外界條理之所以有動靜的一元相對性的原因，大致由於下面的三點事實。

第一宇宙萬有是一個整體或全體，但全體是由各個體綜合而來，全體在各個體之中，各個體亦在全體之中，所以每一個體是較小的全體，全體是較大的個體。各個體之所以能綜合成爲全體，這是由於「用」，中國先哲對於全體爲個體的關係，差不多都是以體與用來說明，而現在的科學術語這個「體」，便是有機體。「用」即是動能與潛能的綜合，也就是那電場與磁場的『場』Field. 斯賓茲 J.C. Smuts 用這個『場』來說明



部份與全體的關係，和中國「體」與「用」的說明一樣。所以依據現代的科學，一切事物都是一個有機的全體，一花一木，一山一水，都自有其內部的組織，自由活動的發展和牠特有的個性。全體同時是各個體的綜合，各個體所以能組成全體，完全是由於用，由於那電場及磁場似的「場」。每一事物，皆有牠「場」的範圍，有他能力範圍的一個勢力圈。凡空間上的事物，環境對牠的影響，與牠對於環境的影響，這都是由於「場」的作用。在時間上，一切事物都是歷史的承繼過去及啓發未來的焦點，是前一階段其後一階段的中心。假使宇宙是一張大網，那樞紐看空間和時間的縱橫的經緯線上的網結，那便是一切事物了。但是每一事物的「用」牠的能力，並不是無限的。牠從中心四散開來，漸漸減低，或消滅於四圍無窮之境。各個體由此而綜合起來成爲全體，較低級的多個體或當作較進而綜合爲高級的全體，層次愈進，遂組成整個的宇宙。所以一切事物，有質有用，是全體同時又是個體，從體上說是靜的，從用來說是動的，從全體觀察是綜合的，從個體觀察又是分析的了。

其次宇宙萬有是連續同時又是中斷，但中斷却是連續性的中斷，連續却同時是中斷性的連續。這是由現在的新物理學所證明的。生之世界的變性，我們可概括為物質與輻射 Matter and Radiation 輻射到底是什麼？希臘哲學裏面早就有了波動論與粒子論的爭。所謂粒子論，就是說光是無數細小的粒子飛快的向各方面射擊，所謂波動論，就是說光是一種在某種媒介物裏面的波動，如波之在水一樣。前者叫光之不連續性 Discontinuity 後者叫光之連續性 Continuity，這兩種理論，從十七世紀起，就相互論爭，牛頓主粒子論，胡亥根 Huygens 主波動論，波動論之發展，是得了英國楊恩 T. Young 法國的弗勒奈斯爾 Fresnel 的努力，最後是有馬克士威爾 Maxwells 海茲 Helmholtz 的電磁波動說，其說益盛。粒子論的復興，係得力於蒲羅克的量子論，及愛因斯坦的光電效應說。波動論的科學根據有以下三點：第一是干涉作用，如以兩束光線射在一處，以常理論之，光亮的程度必須增加，粒子論卻有這一反主張，因兩光綫的粒子集中一點，粒子增加，光線必強，但實驗結果，反為黑暗，因光有波峯與波谷，波峯為正波谷為負，兩光線相疊，正負相抵，

光反因而消失，所以爲波動說强有力的證據。次則爲繞射作用，光波是能夠繞射的。當一條光線，如果遇着障礙物，他會彎折繞障旁而過，置竹竿於窗縫透出的強烈光線前使之與光線平行，在對面的牆壁上顯出的竿影，可以看出光線是繞行於竿之兩旁，就是證明光線是繞射的，光粒子說對於此現象，便不容易解決。末了還有光線之偏化作用或稱極化作用。Polarization 光波是橫振的，而不是流行的，如水波一樣。合此三個有力的證明，光之波動說遂造成定論觀念，這觀念就是一種動的觀察。但光的現象波動說也不能完全解釋，有些地方，仍需用光粒子說，這就是量子論。量子論也有三個重要的實驗證明。第一個是黑體的輻射，所謂黑體就是能夠吸收所有能力的物體。黑體熱至發白的時候，其所發射之光，必較其他同一溫度之物體爲亮。黑體輻射實驗的結果，最長的光波有極大的能力，波長漸次縮短，則其能力逐漸增加。當波長減短在某種限度時，其能力已達最高之頂點，如波長超過此限度而繼續減短，則能力反縮減減少，至波長減短到極短的程時，則能力已縮至零點。這又是波動說其間其妙的。其次是溫度的平衡，一

一件東西放在房間裏面，其溫度必與房間之溫度均衡。假使其熱度甚高則必散發滿室，反之，牠的熱度低，則必吸收室內的溫度，使其均衡。所以物體非但發射一切能力，而且不斷的吸收外而能力，這又是與波動說的能力消失於以太的主張相衝突。於是只有粒子說才能解釋的。還有一點，即溫度與能力的支配，波動論對於這個能力的支配，就無法解釋，勢不得不採取量子論，因此，不但在物質裏面有原子，電裏面有電子，而且能力裏面有量子，綜合這三點，又造成不連續的觀念，這觀念即是與靜的理解相近的。

從上面的科學實驗看來波動說能解釋的，粒子說則不可能，反之亦然。故魏斯 Teins 說：「確有一完全之數學理論於各面皆顯現所謂波動說與粒子說僅同一實體之兩方面。時而光線現為粒子，時而現波浪，然決不能兩者同時並俱。」兩者不能同時並俱，但同為實體之兩方面，這可推論的。這同一實體如我們假定為「一生」，則幅射的兩個理論連續性的中斷與中斷性的連續便一而二二而一的將動靜的觀點統一起來了。

唯生論對內外界的認識，除了上面的兩點有科學的根據外，還有一點，即宇宙萬有

是進化同時是創造的，這也根據科學的認識。

萬有的進化，顯而易見者，莫過於生物，惟生物之進化，自達爾文的主張發生破綻以後又產了許多學說，這學說中有柏格森的綿延說 *Duration* 和摩耿的層創說 *Entengert* *Evolution* 兩種對立的系統，綿延說是動態的創新，層創說是靜態的突變。前者表現為連續，後者表現為間斷。最後此兩大思潮終於統一為斯馬慈的全體論，而作成唯生論對於內外界創造性的進化與進化性的創造的真實基礎。綿延說以生命為一不斷之流，這生命流不但經過有機體並遠自無機體衝動而來。她不斷的進化與創造，從混一而趨於個體的發展，她好像河流而向平地衝進，在平地土壤鬆軟的地方就分出一條支流。生命的進化並不受因果所決定，也不是一種預定的計劃之實現。新奇層出無窮，隨機緣而變幻，然萬種變幻皆自一源。生命的進化中，如遇見了障礙或轉避或退化，甚而至於停頓，不過正流則綿延不斷，所以柏格森生命之流，完全是一種絕對之流，除直覺外理智是無法把握的。這種絕對的動觀，結果不能不走入唯心論的營壘，摩耿的層進論，也主張有漸次

嶄新奇性質的創化，但這種創化不似綿延說的主枝分條的進展，而是層層的相疊，由下層之新性質，變化其關係而能創造上層新性質。摩耿把進化分爲三層：下層是物質，中層是生命，上層是心靈。這三層次，好像是一個塔的樣子，但不是一些靜的斷層，每層的相互間是緊密的，一種生體突創爲一種新的生體是由於相連 Relatedness 的關係。物質生命心靈，都以同樣的原料和合而成。而且某一階層的以下各層只是組織上層的原料，上層亦自有其新的質量。植物爲組織動物的原料，動物亦爲組織人類的原料，人類之所以爲人類，因人類成身一種新和連的關係，或新結構的能力。就是他的層創理論，故柏格森之於絕對的動，摩耿又失之於把物質生命心靈均統一於生命。動植物和人其性質雖不同，但在萬有皆生的原則下各物都兼有精神與物質。

這兩種學說，主張雖異，但都能呈現生之創造的一面，綿延說偏於連續的進展，層化論偏於斷層的創造。於是綜合的觀點，不能不賴斯墨慈的全體論了。姑無論如何，上兩說的綜合，總是接近於唯生論的觀點的。

#### 第四章 結 論

以上就是唯生論根據各科學的新結論，動與靜的問題也才得到一個全面的解決。

## 附錄

### 一個唯生論者的真理觀

承認在我們意識外，有一個離我們意識獨立存在的客觀實在，這是唯物論根本含意，倘若這是一個真理同樣承認我們在頭腦中所認識到的客觀實在，絕對不能脫離我們的意識，這也是一個不可磨滅的命題。

前者是客觀的實在，後者是我們所認識的客觀實在。客觀實在，固能離意識而獨立，所認識的客觀實在，那便永遠不能脫離意識的。主張由所認識的客觀實在，到能脫離意識而獨立的客觀實在，是唯物論的真理論的致命矛盾，是相對真理與絕對真理辯證統一所以錯誤的來源。

譬如太陽系八大行星的存在，是客觀的實在，盧維里算定了這些行星空間中的位置



在一定的期間，望遠鏡中發現。這望遠鏡中所發現的星體，其實就是所認識的客觀實在。由新望遠鏡的客觀實在，要達到舊望遠鏡以外的客觀實在，辯證法無論如何是不能夠通過來的。

獨立於意識外客觀實在的真理，是絕對的真理，若以為通過我們人類求生活動中的科學研究，能夠漸漸的接近牠而且能夠達到牠，唯物論者除非在兩者之間以路程能證明是一條有限的路程始有可能。未曾證明並便先下個肯定的答案，結果，仍不免是一個武斷。列寧說：

「人類的思維，在本質上能夠把那由相對真理總進而構成的絕對真理，給與我們并且逐漸的接近。科學的發達上的每一階段，都加新的真位於絕對真理的這個總和。」

這就是一個有無限的辯證過程的真理，將有無限的無限次辯證加起來所得的總和，這總和雖然是一個相對的真理而不絕對的無限。生存活動是無止境的，發展的，向上的，所以作生存手段看的科學研究，也是無止境發展的。從科學方面說相

對的真理日漸增進，當然是可以，若說對於絕對真理日漸接近，首先應該將絕對真理何以是相對真理的總體證明才有意義，可是這個證明是永不可能的。現在，我們尚不知何謂絕對真理，如何能證明絕對真理是相對真理的總和呢？「十」是五加五總數，當我們尚未知道「十」以前怎麼可以說這個數是五加五的總和呢？這一未知數難道不會是其他的數字嗎？

中山先生的認識論，是完全根據於科學，科學的知識是相對的，所以中山先生的認識論的基礎是相對論。悉知可夫專說：

「相對論之所以不是真理，是因為牠在其必然的歸結上，要與不可知論相結合，實際上，單只認定人類認識的相對性，還不能區別真理與謬說」。

這簡直是一個笑話，教條式的馬克思主義者，當他們混淆科學的結論與馬克思主義發生衝突時，在他們看來，馬克思主義那裏會有錯誤，那錯誤一定是科學的結論，悉知可夫等爲什麼要說相對論不是真理呢？因爲相對論在其歸結上是否定馬克思等的可知論

(即反映論)的。真理既然是相對性，當然只有相對的可知，同時也只有相對的不可知。絕對的真理，由相對論看來說他絕對的不可知固屬錯誤，因為已經相對的知道一些部份了。但若說他絕對的可知，這更是武斷，因為我們尚在未知的領域，怎麼可以先下了結論。先下了結論，還算科學嗎？我們的古人畢竟偉大，『知之為知之，不知為不知，是知也。』這才是真正的科學態度。強知以為不知，是對真理的畏縮，強不知以為知，是對真理的傲岸。可知論與不可知論的論爭，只有科學的相對論，才能使他解決。中山先生是贊美我們大學的政治哲學，這哲學是從格致開始。所以中山先生既不是『不可知論』者，也不是『可知論』者，他是『致知論』者。致知論者，不願在未知時討論可知或不可知的問題，他唯一的任務在求知，在已知的領域，勇敢的向未知的領域邁進。不但中山先生是致知論，我們的總裁蔣先生也是一個致知論者，他在自述研究革命哲學經過階段中說道：

『宇宙間除物質以外還有精神，承認精神的存在，便承認心意的存在，有心意便有

良知，不。有良知要能『致』，如何『致良知』那是行……」

中山先生和瞿先生為不確討論可知不可知的問題，他們都只討論怎樣去致知怎樣由已知達未知。

悉知可夫對於抱致知態度的相對者，提出這樣的問題：

究竟怎樣的宗教學說才是謬誤呢？他以為「從相對論的見解說：一切宗教學說，都只是相對的謬誤，因而又是相對的真理，在科學與宗教，真理與謬誤之間設立區別，這在相對論的見解上，是不可能的。」

承認真理的相對性何以見得在科學與宗教真理與謬誤之間，不能設立區別？他把相對論的時空的座標都抹煞了。科學與宗教同一是相對性的，但各有各的時代，時代進展，相對的真理也隨時代而進展，正惟其如此，真理才成為相對。不知而行的草昧時代，那時視為真理的宗教，到了而後行的時代已轉而要以科學為真理了。宗教與科學在一定歷史時代，都曾經一時成為真理，但在歷史的發展中又何嘗不已經設立了區別？唯物論

者把宗教的謬誤，絕對的來看，馬克斯說：「宗教是人類的鴉片煙，」他忘記了宗教在人類史上也曾盡過了牠的歷史任務。不知人類在一定的時代之所以需要這宗教的鴉片煙，自有其不能不需要的理由。他們說：「不是上帝造人，倒是人造的上帝」這當然是對的。但人類爲什麼要造出一個上帝呢？他們便看落這個「人造上帝」的意義，健康的人自然不必吃藥，然而病態社會之所以產生宗教的鴉片煙，原始人類之所以有一個上帝決不是假然的。在病態的社會中，在不知不覺者仍佔大多數的社會中，中山先生之所以不絕對的反對持步，便是爲此。可證宗教與科學真理與謬誤之間，仍然有極大的區別建立起來。

假使「這絕對的真理確是相對的真理所構成。」那麼這確爲相對真理所構成仍絕對真理，仍是個「絕對的真理」，仍不是「絕對的絕對真理。」所以相對真理與絕對真理的差異，仍然是相對的。

雖然如此，我們是否成爲「絕對的相對主義」者呢？不，決不，我們仍然是「相對的

相對真理」的信仰者。

我們信仰「相對的相對主義」；同時信仰「相對的絕對主義」。可是「絕對的相對主義」和「絕對的絕對主義」，我們是留待後來的研究。在未知以前，可知或不可知，祇好讓唯物論去賽跑了。

現在的哲學家，多有懷疑希臘哲學提出的問題，在流動不居的現象背後是否有一個不變的本質呢？實用主義者就不承認這種不變的絕對真理。詹姆士說：「絕對的真理是一個理想的合點，在絕對的真理未實現以前，我們只好依着今日所能得的真理去生活，預備明日叫他假偽而拋棄了。托爾米的天文學，歐克立特的空間，亞里新多德的論理，中古煩瑣學派的玄學，都曾經宣過幾世紀，但是人類經驗早溢出了他們的限制。我們現在只敢他們是比較的真，或在一種經驗範圍內是真的，若從絕對說，他們都是假的」。實用主義者的所謂真理，或為絕對的相對真理，他們把相對主義絕對的來看，絕對的真理在他們那裏看為唯理主義的拉象的神祕名詞。他們不知相對真理也是相對的，由相



是圓球形的，這認識較以前進了一步。地理學日漸發展，始由精密的計算得知地球却是橢圓的形體，認識又進了一步。依唯物論，這地球的客觀實在的絕對真理，終由這歷史上的認識的相對真理的進展逐漸接近而獲得。可是他們不知道這種逐漸前進逐漸深入的認識，無論進到什麼程度，這認識仍然是一種接近。所得的真理，仍然是相對的，仍依祇是相對的絕對真理。

無論如何，由知覺上所認識客觀的實在，和使知覺因以認識的客觀實在大有區別。前者是相對的，後者是絕對的。若將前者的總和認為是絕對真理，其實仍祇是相對的絕對真理，決不是後者絕對的絕對真理，這是顯然的事實。

由知覺上所認識的客觀實在，從使我們的認識是進展和深入到無限。但這客觀實在上仍不能不加添了主觀的染質。實則主義者說「真理是人造的產物」，他們的「人本主義」固然偏重於人的質素，可是人類的質素，在真理上之不可分離，這却不能否認。我們所認識的客觀實在，他已穿上了我們認識的大衣，不，他已是我們剪裁成了衣服的面布，



或雕成了塑像的石。

我們掛在門前的國旗。當然觀察他的時候，你對於這面國旗的認識，是有着你的主觀質素加上去的。你可以注意他的「形」說這是方的，你也可以注意他的「色」，說這是「青白紅」三色構成的。從他的質料說是「布」的，從他製造說是「粗」的。這些斷語，各不相同，我們都可以說他全是真理，不過因你的觀察的方面不同罷了。在這裏要提出的，究竟那面客觀存在的國旗，和我們的不斷進展所認識的國旗仍是一個「物自體」與「摹本」的區別，「摹本」何以能由認識的進展而轉化為「物自體」呢？問題的焦點是，「摹本」包括有人的質素，「物自體」便沒有，要「摹本」進而為「物自體」，必先將「摹本」中人的質素消滅，否則可知與不可知的武斷解決，仍是沒有意義的。

實用主義者認真理是人造的，但有所造，必有所造的質料。沒有質料的真理如何造出。而且人造的產物，決不能變更他的質料，天才的縫工不能將布的質料而造出一件綢衣來，我們以為真理有人的質素，並不都是人造的。唯物論者認客觀的絕對真理，可由

相對的真理所構成，但人類所構成的是塑像不是石頭，這一尊塑像無論石工的技术怎樣精妙，他也絕對不能從無而有的出一塊石頭的。人類現在還正由相對的相對真理，向着相對的絕對真理進行的時候，什麼是「絕對的相對」和「絕對的絕對」，這還在不知的領域，我們抱一個「知之爲知之，不知爲不知」的態度，難道是反科學的嗎？難道是懷疑論嗎？雖然我們沒有肯定爲可知，但同時我們也沒有肯定爲不可知，可知與不可知，均非我們所欲討論，我們的唯一目標，祇在由已知的領域怎樣努力不斷的向未知的領域前進罷了。

我們所認識的客觀實在，既是人的一個摹本，前一時代的摹本與後一時代的摹本，固有表裏精粗深淺的不同，歷史越進展，科學愈發達，我們的摹本也必然精進，可是無論怎樣精進，在獨立於意識外的客觀實在看來，依然是一個摹本。社會的實踐所證明的僅僅五十步與百步的差別，五十步較百步固屬比較的真理，比之於獨立意識外的客觀實在的真理，仍祇是摹本的真理。我們以爲這一摹本的構成，既不僅是實用主義者的縫工

和石匠，也不僅是辯證唯物論者的石料和布疋，人本主義和物質論，他們都不能將人與物唯生論的統一起來。天才的縫工既不能將布料製為綢品。精良的石料，也不能自動的成為雕刻。認識上的客觀實在，仍不能不是人與物的一種創造，創造不是拚合，不是聯合，所以不是二元而是一元，人與物在認識的創造中都融化了。

人類所以認識的摹本，祇證明五十步比百步更接近真理，（當然是相對的絕對真理），是不夠的。人類所認識是為他所需要的認識而認識，門外的青山，哲學家的認識與科學家的認識以及軍事家的認識均各不同，哲學家追求牠的實在，科學家研究牠的性質，軍事家估量牠在戰爭時的地位，各就各的需要範圍來認識牠，他們的認識均各有各的歷史進展。從柏拉圖到黑格爾，從牛頓到愛因斯坦，從孫武子到克勞塞維茲，在歷史的進展中，各有各的路程，對於這青山的認識，各有各的限界，各有各的摹本。哲學家追求的是一般的摹本，科學家探討的是特殊的摹本，軍事家研究的是特殊中的特殊摹本，這些摹本用什麼為標準來判斷誰的摹本是真理呢？

由社會歷史的實踐。縱然證明他們都是真理，但仍是沒有具體內容的一般的抽象名詞。唯物論證論者祇注意「真」，祇知以客觀的「真」，來證明這基本的「真」，不知道基本的「真」中還有科學的「真」，哲學家的「真」，軍事學的「真」，他們的「真」都不能說不是「真」，即使證明了他們是真，用什麼來判斷這些「真」的當中，我們以那種「真」爲「真」呢？如果說都是「真」，那又是一個空洞的說明，這是不能解決問題的。我們在相對中仍然要去把握「相對的真理。」在這一問題上，我們便要提供我們求生存的活動了。祇有以我們求生存的標準，才能從一切相對的真理中，把那相對的絕對真理指示出來。不論科學的「真」，哲學的「真」，或軍事學的「真」都要受一定的社會和歷史的人類生存問題來裁判。再說一句：

這個真理和那個真理合乎人類的需要嗎？這個真理和那個真理，能爲人類求生的活動所證明嗎？

這就是我們的真理標準，這就是唯物論者對於真理的態度。

## 以不變應萬變

變與不變的關係問題，是民生理則學的基本問題，總裁這次以不變應萬變的主張，顯然是基於他的力行哲學。力行哲學仍是白川山先生民生理則學的思想發展來的，這是從動靜的有機統一觀點來闡明宇宙生命的本性。

總裁說：

「動與靜在字面上是對立的；現時流行的所謂「動」幾乎絕對的否定了「靜」，因之，就不承認安定的重要」。

「我們所說的行的哲學，就無分於動靜，在跡象上看，雖然有動有靜，但在整個進程中向外表現發展的時候固然是行，生機潛藏成長的時候也是行，祇要是合乎天理，順乎正軌，動亦是行，靜亦是行。」

什麼是一行一止？總裁說：

「古人說：『性與生俱來』，我以為行爲性之表，所以行亦與生俱來」。

如果「天命之謂性」，「生之謂性」，生之表卽是行，行無分於動靜，也卽是生之表是無分於動靜的。這是民生理則學思想的核心。牠和辯證邏輯的絕對的動觀大不相同。可以說牠吸收了辯證邏輯而再得到一個合理的發展。列甯說：

『對立的統一（合致，同一，均勢，）是有條件的，一時的，暫存的，相對的，互相排除的。對立的鬥爭，是絕對的，發展的，運動就是絕對。』

列甯這運動就是絕對而靜祇是絕對的觀點，便是中國有些辯證邏輯家鬧笑話的來源。他們比列甯更進一步竟根本否認了基於靜觀的形式邏輯，甚而以為形式邏輯業已崩潰。近來他們固然已經自我批判了，但是他們仍不能將辯證邏輯與形式邏輯有機的統一起來而向民生理則學前進。

將動與靜有機的統一於生的跡象，這是中山先生和蔣先生在思想上的偉大貢獻，青年們萬萬不可忽視。宇宙萬物的跡象，我們耳目之所接觸，似乎無往而非動變的，蒼霞

與孤鶩齊飛，秋風和枯葉共舞，種種動象誰也不能否認，可是宇宙萬物是否祇有動而無靜呢？在逝者如斯不舍晝夜的動變不息中，是否也同時存在着一種不動不變的「動理」呢？動與靜我們是否也可用絕對性與相對性來區分呢？

我們以為宇宙萬物，有動用必有靜體。動用與靜體同時存在。「體」就是生機的潛蘊，「用」就是生機的開發。譬如「水」與「流」是同時存在的，青年們却祇見動用的一面，換句話說，他們祇看到「水的流」，很少看到了「流的水」。「流」固然是動用，但「水」却是靜體，何以「水」是靜體呢？因為水之所以為水，由於內在的一定不變的化學成分，與外在的一定不變的氣溫，水才能成為水。否則化學成分若有變化，或者氣溫降至零度或升至沸點，水即變為冰雪雲霧和其他物體了。既沒有水那裏會有流呢？可見靜體與動用同時存在，決無相對絕對之分。

生物的生長衰化，這固然是動的跡象。但生物之所以成為生物，要在一定不變的能夠生存的環境，要在一定不變的空氣，水分，陽光，溫度的環境，生物才能存在。細菌

對於溫度的忍耐力是最強的，然而其生活的溫度，祇有三百度的範圍，從攝氏九十度到零下百九十餘度。我們要知道地球的溫度，在其他天體中是僅有的。倘使這溫度的一定不變的範圍竟變化了，地面上便沒有生物。沒有生物，那裏會有生物的生長衰化呢？所以有生物的生長衰化，不能不同時有依一定不變的環境而生長衰化的生物，動與靜本來合而爲一，那裏來的相對絕對？

宇宙萬物的動變，並不是沒有秩序，因而動變中便有不動變的「理」。自然科學與社會科學之所以能得到一定的科學法則，這就是由於動中有靜。把握着這本來合一的動中的靜，我們便能夠以不變應萬變了。

## 不 變

記得在海拉克里塔斯的哲學斷片裏，讀到了以下的話：

「太陽，天天都是新的。」



『下入同一之河流內的人，經常接受新的流水，靈魂亦是蒸發溼潤的實體。』

『人如何能夠遮蓋永不會消滅的東西呢？』

『這乃是住在我們身上的同樣的東西；生與死，醒覺與睡眠，少壯與衰老，後者，在其轉變中，就變為前者，前者在其轉化中，亦成爲後者。』

海氏的思想，對於宇宙完全從動變的觀點出發，在他的一三五個斷片的原文中，大概都是以上所舉的這一類的文字。

但是宇宙又有人從不變的觀點出發的，新約馬太福音上耶穌又說過這樣的話：

『莫想我來要廢掉律法和先知，我來不是要廢掉，乃是要成全。我實在告訴你們，就是到天地都廢去了，律法的一點一畫也不能廢去，都成全。』

此外如古代的齊諾和他的老師巴門尼底部以爲宇宙是不變不動的，

宇宙的動變與不動變，關係一個哲學系統的基本問題，據我們唯生論者看來，這個問題現在已不在宇宙的動變與否？而在宇宙的動變中是否仍有不動不變者而與動變者同

時存在。

年少時看到公孫龍那一句話：

「飛鳥之影未嘗動也。」

似乎略有所悟，不料後來看李石岑等的解釋，倒反糊塗了。尤其是李石岑把這話解釋爲許多的停住影子的連續；他專從影子方面去看，不從影子與飛鳥的相對方面來看。這樣一來，公孫龍就成爲形式邏輯者了，飛鳥與影子，不論他的位置方向如何，鳥動影亦動，兩者的速率相同，鳥之於影與影之於鳥，相對的看來，實未嘗移動。在相對論昌明的今日，唯物論者對於此語的空洞解釋，已不能再騙青年了。

在中學時，課餘之暇，常以象棋消遣。喜歡象棋的人，都說象棋是千變萬化，不可究詰的奧蘊。在當時我便不以爲然，我們走棋的步位雖然因人不同，因勢不同，但却有一個共同的規律，這就是「馬」一定是走的斜日，「相」一定是飛的田字，在各人各次走棋的動變中，這基本定律却沒有絲毫的變；而且這不動不變的規律就是與那動變無常

的戰攻退守同時存在。

江浙未淪陷時，這廣袤的八九月，正是錢塘觀潮的時期了。錢塘怒潮，如萬馬奔騰起伏不定，可是那洶湧動盪的水，內在的化學成份與外在的物理定律，却沒一點變更。假使潮水的輕養的比率，氣溫的度數，稍有變動，潮水便要轉化爲他種化學物質或轉化成爲冰霜或雲霧了。

楞嚴經中記載佛與大王討論生滅問題：大王說：

「世尊！我昔孩孺，膚潔潤澤，年至長成血氣充滿，而今頹齡，迫於衰耄，形色枯悴精神昏昧，鬚白面皺，遂將不免。……」佛說：

「大王，汝面雖皺，而見此精，性未曾皺。皺者爲變，不皺非變，變者受滅，彼不變者，元無生滅。……」

所謂汝面雖皺，性未曾皺，這即是變中的不變，組織面部的細胞，性未曾皺，其所皺者，面部細胞間的組織關係而已！

赫胥黎是最看重動變的，他說：

「事有決無可疑者，則天道變化不主故常是已！」

「實則今茲所見，乃自不可窮詰之變動而來，京垓年歲之中，每每員與，正不知幾移幾換而成此最後之奇，且繼今以往陵谷變遷，又屬可知之事此地學不刊之說也。」

赫氏是一進化論者當然是主張動變的。不過他又以為動變中仍有不動不變者。所以他說：

「雖然，天運變矣，而有不變者行乎其中，不變為何，是必天演，以天演為體，而其用有二，曰物競，曰天擇，此萬物莫不然，而於有生之類為尤著也。」

唯物辯證法的學者，他們當然是主張動變的。可是他們不知假使唯物辯證法動變的定律若果是對的話，那末動變的定律，便是動變中的不動不變者了，如果辯證法的動變定律也正在動變，那末這定律又如何去說明動變呢？於是說明動變的辯證法又到了辯證法本身的動變，辯證法必然會自己將自己拋棄了。

譬如人之氣節應否要『泥』當然每一時代的氣節各有其所以爲氣節者，古代以忠於一家一姓爲氣節，現在却以忠於全國家民族爲氣節，所以爲氣節者固因時代之不同而不同，但人之必須有氣節，却始終不變。在一定的時代中，這一定時代的氣節我們仍然要拘泥的，這是氣節的泥與不泥之辯。

所以我們現階段的民族氣節，我們不但要『泥』而且要『富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈』的那樣的『泥』。中庸說，『至死不變，強哉矯』便是這個意思。

總之，宇宙固然是正在動變，但我們却不能不把握着那動變中一定時代的不動不變的規律和道德，這就是科學家與哲學家當前的任務了。

重慶市圖書雜誌審查委員會圖字第二三九號