

# 哲 學 要 論

趙紀彬編著

中 華 書 局 印 行

民國三十七年五月初版  
民國三十七年五月初版

哲 學 要 論 (全一冊)

◎ 定價國幣三元八角

(郵運匯費另加)



編 著 者 趙 紀 彬

發 行 人 李 虞 杰  
中華書局股份有限公司代表

印 刷 者 中華書局永寧印刷廠  
上海澳門路八九號

發 行 處 各埠中華書局

## 凡例

一、本書係就哲學上若干重要問題，酌量提出，并依自己看法，試行解答；原不以羅列各家成說爲目的。但有時自己看法，需要與各家比較，方易解明；故於相關之處，亦間或稱引及之。

二、本書觀點，在宇宙觀上，係承接明清反理學一派，而稍有修正；在認識論上，係依據中山先生知行學說，而間有引申；在方法論上，係採自黑智爾。對其餘各家，雖亦時有稱引，然於其持論相反之處，則取批評態度。

三、本書既名「要論」，於敘述自己看法，及料簡各家成說時，自不得不力求約略，惟遇關係較爲重要各問題，則仍不避詳論。此固「要論」與「概論」或「大綱」之所由分，然一得之愚，亦正在於詳略之間。

四、本書在取材及編製上，均有未妥；惟一因迫於時間不足，一因參考資料缺乏，不及一一訂正，殊覺抱歉。書中所有言說，雖均出於幾經考量，然限於學力，終愧未能前後自成條貫；幸大方之家，進而教之。

一九四四雙十節著者識於困知書舍

# 哲學要論 目次

凡例

緒論

一 近世我國哲學概念之流變

二 哲學與科學之關係

三 哲學中之思與感

四 哲學中之真與用

五 哲學中之知與信

六 哲學之社會性與客觀性

第一章 名實與天人

第一節 哲學問題概說

第二節 由名實先後到天人關係

一

一

三

六

七

九

一

一

四

五

第三節	人生特質之分析	一九
第四節	略評叔本華之意志論	二一
第五節	自由意志與盲目意志	二四
第六節	天人因果交替之剖視	二六
第二章	個體與種類	二九
第一節	類概念之演進及其意義	二九
第二節	種類必待個體之有而始有	三一
第三節	種類即在個體之中	三三
第四節	種類隨個體之變而變	三六
第五節	個體涵蘊種類	三九
第六節	所謂「普遍論爭」之實踐意義	四三
第三章	事物與理則	四六
第一節	由種類到理則	四六

第二節	事物與理則問題之意義	四九
第三節	理則問題之傳統三說	五五
第四節	反理學系統之新生	六〇
第五節	船山道器論要義	六四
第四章	性質與分量	七〇
第一節	性質與分量之客觀性	七〇
第二節	唯分量說或性質非實有說	七三
第三節	性質決定分量	七六
第四節	性質不變說與性質恆變說	七九
第五節	性質之變與分量之變	八二
第六節	性質變化之決定意義	八六
第五章	內容與形式	九〇
第一節	內容與形式發展中之質量理則	九〇

第二節 「純粹形式」說略評	九四
第三節 內容決定形式	九八
第四節 形式譌誤諸相	一〇三
第六章 物如與物象	一〇九
第一節 層次與成分及構造問題之關聯	一〇九
第二節 略評物如物象問題中四種謬說	一一三
第三節 物如與物象之生尅通轉	一一九
第七章 關係與因果	一二五
第一節 關係性問題之歷史輪廓	一二五
第二節 從孤立觀點到神祕主義之路	一二九
第三節 關係性與因果性同義	一三四
第四節 由關係中所見因果性問題之要義	一三八
第五節 略評休謨及康德之因果理論	一四三

第八章 有無與動靜……………一四九

第一節 由關係與因果到有無與動靜……………一四九

第二節 無生於有離有無無……………一五二

第三節 略評動靜問題上之五種錯誤看法……………一五七

第四節 動之自因性與根源性……………一六五

第九章 對反與自同……………一七一

第一節 總論對反要素生尅通轉之條理……………一七一

第二節 自同性存在於對反要素相互抗衡中……………一七七

第三節 對反要素相互抗衡或衝突之具體解剖……………一八一

第四節 黑智爾所謂「自我超出」原理之義諦……………一八七



# 哲學要論

## 緒論

### 一 近世我國哲學概念之流變

西哲所謂 *Philosophy* 一語，在西洋雖夙有通話，在我國則初無定譯。今日「哲學」之名，本為日人西周氏所創譯者。我國明末學人，多音譯為「斐拉梭斐」；至清末，或直譯為「愛智學」（如嚴又陵），或義譯為「見」（如章太炎），尚不統一。光緒二十九年（癸卯紀元一九〇三年），蔡元培將德哲科培爾（B. Koeber, 1818—1923）所著「哲學要領」一書譯出，由商務印出行世，似為「哲學」一語流入我國之始。

正惟我國典籍中無「哲學」一語，故近人賈豐臻及德哲哈克曼（H. Hackmann）等，均持「中國無哲學」之說。然考「哲學」一語，自亞里士多德（Aristoteles, 384—322 B.C.）以降，即已脫離所謂「愛智」之原始義諦，在探求宇宙萬有究極本性之前，成為獨立學科。準此義諦，謂中國無哲學之名固可，謂中國無哲學之實則不可。章太炎曾云：

『九流皆言道，……自宋始言道學（理學心學皆分別之名），今又通言哲學矣。道學

者，局于一家；哲學者，名不雅，故縉紳先生難言之。……故予名之曰見者。是愨嶺以南之典言也。見無符驗，知一而不通類，謂之蔽（釋氏所謂「倒見見取」）；誠有所見，無所凝滯，謂之智（釋氏所謂「正見見諦」）。（「國故論衡」下卷「明見」）

章氏此論，雖于使用「哲學」一語，尚持異議，其中自有待商之點；然於我國哲學研究上，則啓示甚大。卽由此可知：先秦諸子所謂道，宋明以降所謂道學、理學或心學，以及歷代各家所作經學、子學之研究，其中至少有一部份，爲關於宇宙萬有究極本性之探討。如天人關係，名實賓主，道器分別，理氣有無，知行先後等問題，皆與近代哲學上所謂根本大問題者，異名而同實。此諸問題，吾人在以下各章中，將依次詳論，茲不備述。然準斯而言，則所謂「中國無哲學」云云，其持說之謬，已可不攻自破。質言之，章氏說出，我國之哲學概念，爲之一變。

至「五四」時代，歐美哲學思潮，隨所謂新文化運動，紛至沓來，我國之哲學概念，爲之再變。其重大表現，可以「科學與人生觀論戰」一事爲代表。（因其本質上爲關於必然與自由之專題討論，故在當時哲學研究上有代表意義）。其時，如胡適之「中國哲學史大綱」，梁漱溟之「東西文化及其哲學」，以及李守常之散篇論著等，則不惟在當時理論水準上，各成一家之言，足以開創哲學研究之新方向與新風氣；縱由今日觀之，其根據近代化觀點，對於我

國固有哲學思想，所作出之諸般整理、闡發、批評等事，所倡導并啓示於後學者，亦頗難能可貴。最後，中山先生在此時期問世之「孫文學說」，本質上乃是關於認識論之專題論著；一方面，完成中國哲學史上知行理論之總結，另一方面，亦顯示哲學原理與實踐關係之範例。北伐以後之多方翻譯名著，對於哲學概念之流變，甚爲有力。著作方面，如馮友蘭之「中國哲學史」，亦于哲學概念，富有充實之力。

抗戰後，以思想史而于哲學概念之發展有所推進者，爲傅斯年之「性命古訓辨證」；而義理上自成系統者，則爲金岳霖之「論道」，與馮友蘭「貞元之間所著書」。金馮二家之書，學人間雖不乏見仁見智之評論，而立敵響應，則適爲促進哲學概念變化之動力所在。

## 二 哲學與科學之關係

吾人曾謂：哲學爲探求宇宙萬有究極本性之學。此卽是說，哲學所研究者，爲宇宙間之一般事物，而非某一種類之事物；其目的在發現宇宙一般之理則，而不在某一種類事物之理則。由此點言，哲學卽是諸科學之綜合，故哲學又爲對於宇宙萬有之綜合認識。反之，一種科學所研究者，則爲宇宙間某一種類之事物，其目的亦在發現某一種類事物之理則。由此點言，科學與哲學之區別，卽在其對象與目的，有特殊與一般之分。

所謂諸科學之綜合，並非將諸科學之結論，聚在一起，加以排比，使成一科學大綱，而是將諸科學所發現之諸理則，結成一有機體，在由簡單至複雜之進程中，亦即在統一中，加以研究，而發現其共同具有之一般理則。此綜合認識之所以可能，係因宇宙間之各種事物，其中本各具有彼此共同之要素，以為相關互動之基礎。此亦即是肯定諸科學所發現之諸特殊理則，其中本各具有一般性。

因一般性之理則，本在特殊性諸理則之中，故哲學必待科學之有而始有，必隨科學上新發現之完成而修正自己，變化自己。因為一般性之理則，係諸特殊性理則所本有，係由概括後者之共同要素而得，故由科學產生之哲學，又可轉而為科學研究之方法，以推進科學之進展。

或謂：在歷史上，各種科學，皆係由所謂哲學分出來者，是科學愈進步，哲學即愈縮小；循此原則，今日之所謂哲學，終必歸于消滅。此一看法，吾人深以為不然，哲學一語之原始訓義，為知識之追求。故古時所謂哲學，實為一切學術之共名。其後因時代進步，各種科學相繼由其中分出，亦勢所必然。但此種分出，人惟見其為科學成立之歷程，而不知其同時亦即是今日所謂哲學之所由生。無此分出，固無今日之科學，無此分出，亦無今日之哲學。此分出，對於科學而言，是自己之獨立；對於哲學而言，則是自己之純化。絕不應視為

哲學之領域縮小，尤不能斷其終歸消滅。

或又謂：哲學所研究者，爲宇宙萬有之一般理則，科學所研究者，爲宇宙間某種類事物之特殊理則，是諸科學各爲哲學之一部，哲學爲諸科學之全體。此一看法，吾人亦以爲不然。一般與特殊之關係，非全體與部分可比。各部分相加，等于全體，全體卽是各部分相加之和數；若夫一般，則只是特殊所有之共相，其本身不惟不足以包含特殊，且非離特殊而獨立之客觀存在，特殊則不惟非一般之部分，且又包含一般以一般爲自己之一部。此卽是說，哲學研究之宇宙萬有，非可離科學之對象（宇宙間某種類事物）而獨有者，其所發現之一般理則，亦非在特殊理則之外，而別爲一物。特殊之外無一般，故言科學可以涵蘊哲學，言哲學不可以涵蘊科學；一般係概括特殊而生，故哲學必靠科學，其判斷及推論之爲正爲誤，亦必待科學以爲證明。

或又謂：在歷史上，哲學原理，往往先于科學之發見而有，足證哲學可以不依靠科學而單獨發展。此一看法，似是而實非。因哲學中之豫見，必是科學知識已進至相當階段，然後哲學始能據之以成其豫見；如科學中無此基礎，哲學之豫見亦必不能產生。蓋科學之特殊研究如人足，哲學之綜合研究如人眼，人眼之所見到者，自可較人足走到者爲遠，但亦不能離開人足所到；而獨立擴張以至見到無限之處。哲學必須依據于科學，一如人眼之必須依據人

足。

### 三 哲學中之思與感

哲學所研究者爲宇宙事物之一般，及其理則。此所謂事物一般，卽事物之最高共相，與個體爲對待之語。柏拉圖(Platon, 429 or 430—347 or 348 B.C.)以爲：共相可思不可感，個體可感不可思。據此，則哲學似爲純思之學，而無需乎感。實則不然，其理由如左：

第一，宇宙間實際存在者，只是個體，而非共相；共相卽存在個體之中，個體之外更無共相。例如方，宇宙間只有許多方底物，在此許多方底物之外，並無方之共相。

第二，吾人之認識，係由感出發，而至於思，思卽由感而生，無感不能有思。例如，必先感知許多方底物，然後始能據此許多可感之方，在方與非方之比較觀察中，而思及方之所以爲方，亦卽思及方之共相。

據此可知，可思者實由可感者而來。故哲學亦不能離開感覺，而爲純粹思維之學。蓋思維必有所思，而所思之內容，則是感覺之所獲；無感之思，如無形之影，在現實中，並不存在。「論語」云：『學而不思則罔，思而不學則殆。』又云：『終日不食，終夜不寢，以思無益，不如學也。』此言思與感本來統一，在此統一體中，思以感爲基礎。

或謂：人類之感覺，及思維之能力，古今無甚大差異。如果哲學認識係依據於思與感，則古今之哲學，亦即應大同小異，而不能有真正之新哲學。此種看法，吾人不能同意，其理由如次：

第一，所謂思維與感覺，只是能知之能力；而此能力之實現，則有待於所思所感之對象。因此，所謂哲學依據於思與感，其意義是說，通過能思能感之能力，以認識所思所感之對象。離開對象，則思與感皆不能有所活動。故思與感之能力，縱古今無甚大差異，惟因宇宙爲一無窮盡之物，人類對於宇宙作繼長增高之探討，哲學遂亦可不斷產生新系統。

第二，人類之思，以感爲基礎。感覺有一步之擴大與深入，思維即隨之而有一步之進展。人類感覺能力之擴大與深入，係取決於工具之發明與使用，而工具又係在一定之社會構造中，實現其作用與意義；故哲學亦可隨社會而進步，成爲其所屬於之社會之道統。此所稱道統，在本章第六節中詳論，茲從略。

據此二點，故哲學上常有新問題發生，有時雖係舊問題，而哲學家對之之提法與看法，亦常隨時代之不同而不同。在此二種場合，即可產生真正之新哲學。

#### 四 哲學中之真與用

關於真知與實用之關係問題，各家意見，甚不一致。有謂知之合於實用者，卽爲真知。有謂哲學只予人以真知，而不予人以實用。由前說，則有用而無真；由後說，則有真而無用。此二說，皆蔽於真與用之統一，而但見其歧意與分離。

對於前說，吾人主張：知識實用價值之大小，爲其真僞程度所決定，而知識之真僞，則以客觀事物所具有之客觀性質，及客觀作用爲標準。換言之，卽有用無用之價值衡量，必以或真或僞之認識判斷爲基礎，而或真或僞之認識判斷，又以或是或非之事物性質爲轉移。事物無此性質及作用，吾人認其有之，卽非真知。非真實之知識，卽不能有合於目的之實用價值。例如，麵包本無殺瘧疾菌之性質及作用，如某人認其有之，必爲識者所笑；如更有某人，因患瘧疾而服之，亦必不能療其疾。總之，用因真而有，真因是而成，非是非真，非真無用。

對於後說，吾人主張：凡合於事物性質之真知，必有其合目的之實用價值。縱有此真知之人，不及用之，然在社會及歷史發展中，亦必另有人用之；縱有此真知之人，不知其真知合於實用，然此真知之合於實用，則不隨其人之不知，而變爲客觀上之無用。反之，凡在實踐上證明爲毫無實用價值之知識，則適足以反證其爲非真知。在此場合，有用無用，又是測驗知識或真或僞之可靠方法：例如，某藥物學者，發明一種新藥品，自詡爲真知灼見之研究



所得，但病人服之而無效，即可斷其非真知無疑。蓋所謂真知者，係模寫事物理則而成；所謂實用者，則係以此種模寫事物理則之真知，推動事物之發展，由主客合致，以求得實現目的之結果。故真必有用，由用即可以證真。

或謂：哲學中之真知，雖不合實用，而却可予人以境界。此種看法，吾人不能同意。因所謂境界者，如係指創造自由中之心理狀態而言，則境界亦是真知見於實用之產物。此即是說，其人之知識愈真，其真知之已應用於實際，或能應用於實際，而愈確實有效，則其人即愈富於創造之自由，其所達到之境界，亦即愈高；反之，其境界即愈低。故謂真知不合於實用，而可以境界予人，猶言稻粱本無營養價值，而可使人健康，殊不為辭。

據上所說，可知真與用，本來統一。故哲學之任務，即在由探求真知，而應用於實際。由此探求，而使吾人對於事物一般之理則，有真知灼見之洞察；使吾人之理想或計劃，有實現之保證；使吾人實踐，有正確方向；使吾人致知，有正確方法。所謂科學的哲學，即是求用於真，真必致用之綜合認識系統。在此綜合認識系統中，始可見真用同源，知行一貫之妙。

## 五 哲學中之知與信

在科學的哲學中，知識與信仰，是統一，而非相反。但有謂哲學不予人以知識，只予人以信仰者。有謂信仰是宗教所予，哲學本由反宗教而生，故不能予人信仰者。是知各派學者，對此點亦無一致看法。

但上述此二種看法，吾人以爲皆是錯誤。中山先生謂：知識生信仰。是信仰本由知識而生。如哲學不予人以知識，亦即不能予人以信仰；如其確能予人以信仰，則必因其予人以知識。蓋人類對於事物之理解，知其如此爲知識，信其如此爲信仰，知與信，本有其相生互轉之道，而非可截然劃分之物。例如，科學就一方面言，固爲純知之系統，就另一方面言，亦爲信仰之基礎。唯其如此，故宗教對於科學之興起，曾感到重大威脅，不惜以殘酷罪刑，加諸科學家。倘知識非信仰之所由生，此事將無可說明。

哲學之反對宗教，與科學無異。但其能推翻原始神話觀念，成爲另一意識形態，亦足證明哲學所以予人者，乃一種較宗教更進步之知識與信仰。此即是說，當哲學家予人知識之時，同時亦將信仰予人。如果哲學不能予人以信仰，則其不惟不能推翻原始宗教神話之宇宙觀，亦且自始即不能與宗教相對立，不能當作宗教之對立物而出現。故哲學與宗教之分，不在於是否予人以信仰，而在於予人以如何之信仰。宗教據其顛倒之宇宙認識，予人以迷信；由於迷信，而使人類屈服於自然。哲學則據其正確之認識，予人以清晰之確信；由此確信，而推

動人類向自然鬥爭，征服自然，使自然服從於自己。二者之區別，實在於此，且亦僅在於此。如果哲學中之真知，不能當作信仰予人，則哲學即不能成爲推動行爲之力量。

因信仰係由知識而生，故在科學的哲學中，無論何時何地，皆應使信仰服從於知識，將信仰之基礎，置於知識之中，隨真實之知識，以爲轉移。遇新知識與舊信仰發生分歧或衝突之際，科學的哲學者，即應無條件的拋開舊信仰，毅然決然站在知識方面，努力貫徹知識之方向，從新知識中建築起另一種類之新信仰，以代替舊信仰。反之，如果哲學者於此，有絲毫之猶豫，或竟束縛知識，以求與舊信仰妥協，即是哲學本身之墮落，甚至招致本身之滅亡。

惟知其如此，始能信其如此；知其不如此，則信之之心，莫由確立。故哲學雖不廢信仰，而究係以知識爲主。本末終始，分厘錯亂不得。

## 六 哲學之社會性與客觀性

在論思與感時，吾人曾謂：哲學即其所屬於之社會之道統，每隨社會之變而變。其實際所指，即在點明哲學之社會性。在論哲學與科學之關係時，吾人又曾謂：哲學必隨科學上新發現之完成，而修正自己，變化自己。此其義，則在強調哲學之客觀性。但皆語焉不詳。至

哲學之社會性與客觀性之關係，究屬何如，則未涉及。茲分別述之：

人類係在一定社會關係上，認識事物一般之理則。故其認識之方法與內容，必為其所屬於之社會所規定，其認識之作用與意義，亦必為其所屬於之社會所需要。例如權威因果性之宇宙觀，及純演繹之推論方法，一方面是專制社會之所產，另一方面亦是專制社會之所需。

在人類一方面對事物理則，如此認識，另一方面在社會關係中，亦如此生活之時，客觀性與社會性：上下同流，調和無間，哲學即是道統，違反道統，即是大逆不道，衆所共棄。一旦人類由新生活，新經驗之啓示，對事物一般之理則，已取得新認識，而社會關係，仍以舊規範強使作舊生活，此時客觀性與社會性，左右背馳，莫可調節，舊哲學遂失其範圍人心之力，道統變爲黑暗、壓迫、空虛、錯誤之符，而社會變革以起。黑智爾以爲，國民失其哲學，與失其憲法及道德等，同爲大可注意，義亦在此。

但舊道統之破壞者，同時亦即是新道統之創建者。例如培根，一方面摧毀太初有名之宇宙觀及演繹法，同時即創建出經驗哲學，與其歸納法，而成爲市民社會之道統。

凡某一哲學，成爲某一社會之道統，其主因不在覺其爲有利，而在信其爲真實。但雖不覺其有利，而仍不失爲有利，不覺其有利而認之爲道統，係常作正義而主張之。正義之實，仍爲有利，足證義即利之普遍化。義利雙行，乃道統之所以立。由信其真實，而覺其有利，

真知與實利並用，乃道統之所由生。唯覺其有利，而自知非真，則道統之所以毀。必當爲與真實及利益，三者渾然一體，然後可當道統之名。例如培根哲學，由市民社會觀之，認識上爲真實，道德上爲當爲，結果上亦爲利益。反之，市民社會之視演繹法，則爲錯誤，視封建道德，則爲壓迫，視由此招致之結果，爲禍害與損失之所由來。

錯誤之哲學，主張之者，未必知其錯誤；此係受社會限制所致。所由出發之觀點，既與事物之理則背馳，自易陷於錯誤，而不自覺。如明知錯誤，而仍曲爲主張，以求維護其利益，此所謂利令智昏，乃瀕於破滅之兆。正確之哲學，主張之者，亦未必知其有利，特信其爲真實而主張之。認識之所以正確，亦因出發之觀點，與事物之理則合致，遂能摹略事理之真。如在真實中已發現其爲利之所在，而主張之，此所謂順天應人，乃革命哲學之特徵。

如前所述，哲學之社會性，固不可掩，然社會性實爲客觀性所決定。如事物本身無此性質及作用，則無論從何種社會關係出發，均不能有此認識。故所謂認識者，雖係通過社會關係而得，而認識之內容，則是對於事物客觀理則之了解，在各種社會關係中，所得各種性質不同，內容不同之認識，實質上乃是從不同觀點，所見事物理則之方面不同，表現不同。如將社會性本身客體化，以認識僅爲模寫社會關係，以加諸事物，而非事物之理則本來如此，則必陷於人問學窩臼，而爲科學的哲學所不取。

## 第一章 名實與天人

### 第一節 哲學問題概說

吾人曾謂：哲學爲探求宇宙萬有究極本性之學。而探求宇宙究極本性，實際上卽是追問宇宙根源。古今中外，哲學系派雖多，各派對此問題之解答，雖互有不同用語亦極不一致，然透過文字表面，而指其實質，則其所提出討論，幷作出解答者，要不外乎左列各問題：

(一) 宇宙萬有，不外物質與精神。惟二者孰爲究極本性？或孰爲根源？孰爲派生？換言之，亦卽心物關係，究竟如何？

(二) 宇宙間凡有事物，皆是某種類之事物；凡有種類，皆是某個體之種類。究竟宇宙之實體，爲個體抑爲種類？種類與個體之關係，究竟如何？

(三) 宇宙萬有，有無理則？如其有之，則事物與理則之關係，究竟如何？亦卽理在物先抑在物後？在物外抑在物中？如理在物先或物外，則理因何而有？如理在物後或物中，則物又因何而生？

(四) 宇宙萬有，每一事物，各有其內容與形式，各有其物象與物如，亦各有其分量與

性質；此數者之自身，各爲如何關係？其互相之間，有無區別或貫通？

(五) 宇宙萬有生於有抑生於無？其實體爲各自孤立抑爲相互連繫？爲靜止抑爲運動？其同異互轉，爲漸變抑爲突變？漸變與突變之關係如何？其變化之力，爲自同抑爲抗衡？爲內生抑爲外鑠？

凡此諸問題，卽是本體論上之重大問題，而爲各派哲學所不能逃。故歷史上雖有不少學者，厭惡本體論，或譏之爲「與欲見斯威敦妖怪者同其愚妄」(康德I. Kant 1731-1804)，或證之爲「概念詩」(朗格E. A. Range 1828-1875)，終因厭惡之者，在實際上，亦有其本體論，故自古至今，本體論迄爲「諸學之女王」(亞里士多德語)。因此，吾人願就本體論中諸問題，依次略述所見。

## 第二節 由名實先後到天人關係

如前所述，心物關係問題，乃是哲學上第一個重大問題。宋明道學中，有所謂理氣先後問題，其意義本有兩層：(一) 理指理則，氣指事物。據此層言，則理氣問題，卽爲事物與其理則之關係問題。(二) 理指理念，氣指物質。據此層言，則理氣問題，卽是心物問題。第一層意義上之理氣問題，吾人將在第三章中，另行專論，茲不贅述。第二層意義上之理氣

問題，則為本章所常研討者。理氣或心物問題，在中國先秦子學中，即已提出，惟當時在用語上，不云理氣，不云心物，所謂名實之論，正是此問題之最古形態。

關於心物二者，孰為宇宙根源之討論，世界最古哲學，已皆有所肯定。章太炎云：『夫其淺者，印度諸學問，始有地水火風。希臘放焉，希臘自闢利史明萬物皆成於水。中夏初著書者，即管子。管子亦云：水者萬物之本原，諸生之宗室，集於天地，藏於萬物，產於金石，集於諸生，故曰水神。』(「明見」「國故論衡」下卷)

按章氏此論，瑕瑜互見。近人羅根澤考辨「管子」書，係戰國以降，秦漢以前所著，大抵可信。故我國最早肯定宇宙根源問題者，不應斷為始於管子，而應以古易之八卦說為代表。易之為書，成之非一時，作之非一人，然由春秋時代開始，自哲學觀點所解釋之古始易理，似不外左列三點：

(一) 確定天(乾三)、澤(兌三)、火(離三)、雷(震三)、風(巽三)、水(坎三)、山(艮三)、地(坤三)等八種物質，為宇宙萬有之本體。

(二) 此八種物質中，尤以天與地二者最為本源，其他六種，以及宇宙萬有，皆因天地配合形式及數量之不同，派生而出。

(三) 由此八種物質而成之宇宙本體，係一變動不居之過程，其中每一事象，或每一事



象之每一要素，皆隨其自身之構造，及其與他者對立關係之變化，而易其性質與作用。

章氏不以古易八卦之本體論，證成其說，而執晚出之管子，實難卸時代錯誤之嫌。但另一方面，章氏指出最古之本體論，皆係物本論一派，所謂物本論為最古哲學之說，於此可以證實。章氏之功，殊不可泯。

我國在春秋時代發生以物質為宇宙根源之物本本體論，與古代希臘，實無以異。古代希臘，謨頤利岡原子論以前，物本本體論之發展，略如左表：

學派	學者	宇宙根源	備考
米利都	賽里斯	水	卽章譯之圖利史
同右	亞諾芝曼德	物質之無限 實際反對作用	又稱無限者
同右	亞諾芝曼尼	空氣	似可稱氣一本說
	赫拉頤利圖	火	謂靈魂亦自火出
埃及亞	巴邁尼德斯	以物質為實 體之有	巴氏為本體論之創建者
同右	芝諾	同右	係祖述巴氏之有論
折衷派	奄披鐸黎	地水火風	
同右	亞那薩哥拉	以努司為動力之種子	努司亦為物質

綜上所述，可知本體論之最古理論，爲物本論，心本論則係晚出之學說。在西洋，心本論反乎物本論而出現，始自柏拉圖（Platon 429or430—347or348B.C.）。在我國，似開始於儒（心本）墨（物本）之爭。由孟（心本）至荀（在若干處所傾向物本）而趨於明朗化。古代本體論中心本物本之爭，其提出問題之情形，已不可得而知。惟中西古哲，皆曾涉及人性善惡，人之所以異於禽獸，及一般倫常治道之人生問題，則無可疑。

吾人謂心本物本之辯，係與人生本質之討論，相并提出，此在近世哲學史上，亦有成例可考。其一，吾人皆知十九世紀德國心本物本之辯，係以一八五四年在格丁根（Göttingen）所開之自然科學大會爲嚆矢。當時心本論者瓦格訥（R. Wagnen 1805-1864）所宣讀之論文，題名卽爲「人類之起源與精神之實體」，其重要論旨，在闡明離物質過程而獨立之靈魂之存在，並主張知識與信仰，宜截然劃分，知識無力證明之處，只有訴諸信仰。又中述關於信仰之事實，以盲目之信仰，最爲上乘。由此還引起符格式（Kvoigt 1817-1895）著名之激烈抗辯書「盲目信仰與科學」。符格式在盛怒中所發之有名警句，卽所謂：『思想之於腦髓，猶之胆汁之於胆囊，尿液之於腎臟。』其二，我國「五四」以來，心本物本之爭，例如約略廿年前之「科學與人生觀」論戰，其中心問題，卽在爭論宇宙必然理則與人生自由意志之關係，亦卽在探求必然理則決定自由意志？抑自由意志決定必然理則？物本論肯定前者，心本論肯

定後者。由此可知，心物問題，或名實問題，每與天人關係之討論，相連而提出。中國自荀卿、王充、柳宗元、劉禹錫以來，所謂天者，即指離人類意志而獨存之客體，依其本身之固有理則，而成一秩序井然之必然系統；反之，與天對待之人，則係指具有意志自由之認識主體。故所謂天人問題，本係主客關係之討論。此一討論之本身，實質上乃是在哲學之社會性規定下，所出現對於心物，或名實問題之爭辯。依此，吾人亦需要從人類與自然之關係中，亦即從天人關係中，來解決心物，或名實問題。

### 第三節 人生特質之分析

人類對於自然之關係，較諸一般動物之對於自然，有顯著之不同。其不同在於動物對自然，係消極之適應，時時變化自己，以求順隨於自然；人類對於自然，係積極之征服，時時改造自然，使之適合於自己之需要。在動物之消極適應中，為盲目主觀對必然理則之機械服從；在人類之積極征服中，則為自由意志對必然理則之從心驅使。如忽視或否認人生特有之自由意志，而將人生與一般動物之生，等量齊觀，此之謂蔽於天而不知人。反之，如依此而斷定人之所以異於動物者，因有自由意志在，亦是倒果為因。吾人對此，首先應肯定自由意志之存在，其次即進而分析自由意志之起源。

亞里士多德以人爲有理性之動物。孟子則以爲，人有心官之思。據理性或思維之力，以解釋自由意志之起源，未始不可聊備一說。但人類之理性或思維能力，何以獨爲發達？換言之，此所謂理性或思維，其起源何在？遂又成爲必需解決之問題。且所謂理性或思維，在某種意義上，與所謂自由意志，係同義語。同義語互相詮釋，非流於循環論證不止。故欲分析自由意志之起源，尙需別尋途徑。

中山先生曾謂：應根據事實，提出方法。吾人皆知，經科學證驗之事實，始爲確實，故應依科學公認之事實，爲解釋自由意志起源問題之方法。

在人生領域中，有目共見之事實，不出兩端：其一，爲直立之姿勢；其二，爲使用并製造工具。由於直立，而使兩手從爬行中解放，更由於兩手獲致解放，而使使用并製造工具，成爲可能；而工具之使用與製造，則又引起腦髓之發達。於是，所謂思維或理性，乃有其發生之基礎。但工具所賜予思維或理性者，尙不止爲發達之腦髓，其更大之賜予，則在於左列兩點：

第一，工具之發明或使用，其意義實同於獲得新生之生理器官，至少亦是增加生理器官感覺能力之廣度、深度或強度。由於感覺內容之廣化、深化或豐富化，遂對於思維或理性，提供出更大量，而更真實之資料，使之在更高之基地上，遂行活動。

第二，由於人類使用并製造工具，其對於自然關係之改善，遂可不依靠生理器官之變化，而取決於工具之發明。發明工具，係意識的人為過程，不似變化生理器官純為盲目的進化過程。人為過程急而速，理性或思維之能力，遂可在物種進化史上最短期內，完成長足之進展。

上述二點相結合，人類遂能通過自己意識，而創造自己之歷史，建築燦爛之文化。所謂自由意志，乃應運而出。從此時起，人生遂有其所以異於一般動物之特質，人生之進化則，遂需要離開生物學，而另由社會學作專門之探討。今日社會學上之達爾文主義，其所以乖謬事理，正坐於不知人生之特質。

#### 第四節 略評叔本華之意志論

吾人於說明自由意志起源之後，深覺關於自由意志問題，有若干持之過甚之學說，應予以相當之評述。吾人所指者，係鄧司各脫斯 (J. Duns Scotus, 1260. or 1274-1308) 之意志自由論，康德之實踐理性優位說，費希特 (J. C. Fichte 1762-1814) 以意志為宇宙原理等主張；但為節省篇幅計，吾人僅擬以叔本華 (A. Schopenhauer 1789-1860) 之意志論為代表，他家學說，則不予涉及，願讀者觸類而旁通之。

叔本華以康德之真正繼承者自認，認「物如」即是意志，亦即是主觀。因意志或主觀，本有認識自己本質之能力，故「物如」亦非不可知者。而宇宙萬有（即物象世界），則係我之主觀或意志之客觀化，或意志構成作用之表現狀態；因而，無主觀即無客觀，無意志即無世界，亦即無任何事物。

叔氏據此觀點，認我之身體構造，亦係應意志之欲求而生。例如：牙齒、食道、胃、腸等消化系統，即因食慾而有；生殖器官，即因性慾而得；其他手足等感官，亦莫不由別種意志之間接欲求而成。總之，由外而視之爲身體，由內而言之則爲意志，至於身體之動作，亦不過爲表現於直觀之意志作用。由此類推，知他人亦爲意志；更充此義，則動物之保存生命，繁殖種族；植物之枝葉慕光，根株吸水，花蕊香豔，而誘昆虫；乃至物體之向下墜落，湍水之流向低處，鐵之傳導，磁之吸引，以及各原子間之化合游離等，無往而非意志之表現。故意志即是宇宙本體。

叔本華以意志爲宇宙本體之說，與吾人所見者，適相反對。吾人雖不否認自由意志之存在，且對於否認之者，亦不惜有所批評；但所謂自由意志，則在人生特質中有其起源，亦即其本身乃是宇宙進化過程一定階段之所產，而絕非宇宙萬有之本體。即以身體而言，吾人以爲，有此構造，始有此意欲；構造不完，即意欲殘缺；完全無此構造，亦即完全無此意欲。

是知生理構造，爲意志欲求之所由生，而非其所產。此之謂有其體，斯有其用。叔氏所說，可謂本末倒置。其由此所作反邏輯之類推，至指自然物象，亦爲我之主觀或意志之所產，則吾人更不敢苟同。因爲此所謂自然物象，亦我之意志所產者，係指我個人之意志乎？抑指自然物本身之意志乎？如指前者，則我未生以前，何以卽有我之父母？未有人類以前，何以卽有地球？如指後者，則自然物之意志，與我個人之意志，其關係究竟如何？如以自然爲我之所產，則前一意義下之鐵的事實，將何以解答？如以我爲自然之所產，則「物如」何以卽爲我之主觀或意志？在叔本華及其祖述者，未解答此諸問題以前，吾人對之，實不能不保留存疑之餘地。

我國哲學者中，亦有持論略似叔本華，而用語則不甚同者。其一，梁漱溟氏曾謂：人皆云環境可限定思想，而不知環境亦是前人意欲創造之結果（大意如此）。其二，張君勱氏則謂：物理數理與機能等自然現象，皆以意力爲基礎。人類之智力，加入客觀環境，卽是人類之匠心，人類之理想與理性之運用客觀環境，於此而顯人類精神，於此而成社會現象。

梁張二家之說，吾人亦不能同意。其理由除已詳見對叔本華之批評者外，今更補充之，以求明瞭。吾人以爲：人類與環境之關係，非無始可尋之相互作用。未有人類以前，卽有自然存在之諸事物。故人類非生出以後，始有其環境，而是自生出之最初一刻起，卽存在於一

定之環境中。因此，如果承認環境限定思想（知識與意志之共名）此一事實，即不得不承認人類本身之一切（其生理構造及思想內容），皆為客觀環境之所產。於此吾人相信：有客觀始有主觀，無客觀即無主觀。客觀之名，雖因主觀而有，客觀之實，則先主觀而在。科學的哲學，舉實以制名，不執名而亂實。

### 第五節 自由意志與盲目意志

前述叔本華一派之學說，其主要之企圖，在否認宇宙萬有之客觀必然理則，以求主觀意志之自由，彼等以為：必然理則與自由意志，為不兩立之事，肯定前者，即需否定後者，肯定後者，亦不能不否定前者。

吾人則以為不然。客觀之必然理則，與主觀之自由意志，二者似相反，而實相成。舍必然而別求自由，必使自己之意志，成為盲目。肯定必然理則之客觀存在性，而努力以求認識之，其結果即可使自已之意志，獲致自由。是自由不由於否認必然而得，乃由於認識必然而生。必然非排斥自由之物，乃自由所由產生之基礎。吾人於論真與用之關係時，曾謂：愈為真知，愈合實用，其理正可與此處所說，互相發明。

據此，吾人主張：在認識必然理則以後之天人關係中，始有自由意志可言；在必然理則



未被認識之天人關係中，則只能有盲目意志。天人關係，總是客觀理則，與主觀意志之對立。此一客觀理則，不問人類認識與否，或承認與否，總是一種必然存在。但由於人類之認識，則可以改變其性質與作用。此亦即是說，人類認識之，即可利用之，亦即可將限制自己，規定自己，或支配自己之自然性質與作用，改變成實現自己理想之根據與條件，使必然性轉化成自由性，使外在之理則，轉化成內在之方法。故馮友蘭云：

「一種規律，爲人的思想所必須多少依照者，即是邏輯底規律。這規律并不是人所規定，以硬加於人的思想者，而是一種本然底規律，爲人的思想本須多少依照，而不可逃者，所以在未有人講邏輯學之先，人的思想，本來即多少依照邏輯底規律，人的正確底思想，本來即多少依照邏輯底規律；邏輯學并不能創造邏輯底規律，以使人必從，它不過發現了這些規律，而將其指示出來，叫人於明白了這些規律之後，可以有意地依照着思想，使其思想本來多少依照這些規律者，現在或能完全依照之，則其思想即可完全正確。由此，邏輯學可以教人如何思想。就其可以教人如何思想說，它所講底一部份，是所謂思想方法；因其所講底一部分，是所謂思想方法，所以亦屬於所謂方法論。」（「新世訓緒論」）

馮氏此論，吾人大體可以同意。此所謂大體可以同意，即因馮氏以爲規律、理則，可離開事物而獨有，吾人以爲尚有討論餘地。（詳見本書第三章）

我國學者，對此問題之意見，實以中山先生最爲精審。據「孫文學說」一書所示，吾人可知，在必然理則未被認識之天人關係中，人類之意志，係被偶然之命運所支配，其成也不知其所以成，其敗也不知其所以敗，一切皆爲知其然，不知其所以然，一切之意志，皆爲盲目意志；在人類認識必然理則之天人關係中，其去就取舍，皆爲有計劃之自覺過程，其理想皆爲契合事實真相之知識信仰與力量之總體，其行爲皆順天應人，有志竟成之措施，此時之意志，始得爲自由意志。

總結上述，吾人認爲：自由意志與盲目意志之分際，不在於天人關係中，有無必然理則，而在於天人關係中，有無關於必然理則之認識。認識愈真實，則意志愈自由，認識愈無真實性，則意志愈不自由，認識如完全不真實，則意志即成爲盲目。此即是說，認識與自由，成正比例而變化，而與必然理則之客觀存在，並不衝突。

## 第六節 天人因果交替之剖視

吾人曾謂：人類自生出之最初一刻起，即生存於一定之天然環境中，其主觀所有之一切，皆係客觀之所產。又謂：人類對於自然，係以積極之征服態度，處處改造環境，使之合於自己之用。此二義，似相反而實相成。茲分別詮釋之如次：

第一，人類對於當前之環境，雖能改造之，而對於生在何種環境中一事，則不能選擇之。一旦生於非經自由選擇之一定環境中，即被迫與環境中所有之事物，發生無可逃避之關係。在此諸事物理則支配之下，開始自己之行爲。吾人皆知：「太初有行」，是天人關係之真正起點。而此起點上，人類之行爲軌範，則是由事物理則而生。此即是說，對象有如何理則，行爲即有與此理則相照應之如何軌範，因果判然，不容倒置。

第二，事物之理則，雖存在於主觀之彼岸，但人類由於行爲之不斷深入與擴大，則可發現之，證明之，以獲致真知灼見。中山先生所謂『由行而致知』，義即指此。馮友蘭曾謂：『在某種底生產方法之下，社會必有某種組織，人必須有某種行爲。』（新事論說國家）其義亦與吾人所見略近。但吾人須補充一語如下：人有某種行爲，即可有某種知識。行乃知之因，知即行之果，本末終始，剴然分明。

第三，思想生於人類對事物之研究；然亦正因思想來自事物，故又可據之以支配事物，變化事物之性質與作用，進而改造人類之環境。知識係由行爲而生；然亦正因知識得於行爲，故又可用以指導行爲，確定行爲之方向，提高行爲之效能，保證行爲目的之實現。中山先生所謂『因知以進行』，義即在此。於此可見，昔之果即今之因，今之果亦即昔之因，因果交替，如環無端。

第四，人類欲征服天然，即須順從天然事物之理則；人類欲改造環境，即須以現在環境為基礎；人類之理想或動機，不惟來自客觀事物，其成敗利鈍，亦係為事物發展之客觀前途所決定。故人類意志之自由，實乃相對之自由，在自由意志之天人關係中，無論何時何地，仍於征服或改造之深處，伏有人類對於客觀事物之服從或盲目。而此使人類服從或盲目之事物奧祕，亦即新知識、新理想所從生出之基礎。

說至究極，仍返其初。天人之際，雖有因果交替存乎其間，而最為根源者，則終不外乎離主觀意志而獨有之客觀事物及其理則。舍此而別尋根源，皆是倒見。

## 第二章 個體與種類

### 第一節 類概念之演進及其意義

吾人於論述天人關係時，曾謂：宇宙之真實根源，為離開主觀意志而獨有之客觀事物。但宇宙間所有之事物，皆是某種類之事物，而所有之種類，亦皆有其個體；個體而不屬於種類，或種類而無其個體，皆非現實中所有。故探求個體與種類之關係如何，遂為哲學中一大問題。

所謂種類，就外延說，係指諸個體所有之共性；就內包說，係指與他物相互區別之特質。此一語義上之所謂種類，即是科學之對象。故吾人在論科學與哲學關係時，曾謂：科學所研究者，為宇宙間某一種類之事物及其理則。惟將種類與個體連結起來，而探求其關係如何，則兼有論述具體與抽象，個別與一般，或特殊與普遍關係之義，乃成為本體論與認識論上之問題。但科學及哲學中之所謂種類，依思想起源之理則言，非原始時代所能有；必人類社會生活中，發生等級差別；自然認識中，蓄積大量資料；辨別同異，成為現實之必需；然後始能提出種類及其與個體關係問題，以謀解決。

據史料觀之，最古之所謂類係一獸名（見「山海經」「南山經」）。其次，似又由圖騰，變而為祭祀名稱（見「尚書」「舜典」）。復次，又變為用以區別血族同異之準則（見「易」「同人」）。最後，至墨子時代，始成為哲學上之用語。墨子而後，如「孟子」、「墨經」、「公孫龍子」、「荀子」諸書，則皆曾由哲學觀點，對於所謂類，及其個體關係之諸問題，有所思議，有所肯定。

上述類概念在我國思想史上之演進，為由其體到抽象之轉變歷程。此種歷程，乃思想發展之通律，徵諸西洋哲學中之用語，其沿革亦多類此。例如「觀念」一語，最初係由希臘語之動詞「見」所構成；在德謨頤里圖時代，尚用以表示視覺之感性的形象，直至柏拉圖時代，始漸有表示概念或精神所把握之認識之特殊用法。是其歷程，亦為由其體到達於抽象。章太炎曾謂：『太古草昧之世，其言語惟以表實，而德業之名為後起。物之得名，大都由於觸受。……言語之初，當先緣天官。……文字可見者，上世先有表實之名，以次桃充，而表德表業之名因之。』（「國故論衡」上卷「語言緣起說」）此論，亦與類概念之演進歷程相符。

前舉各家關於種類與個體關係問題之主張，大體可分為三派：第一，孟子以『人心所同然』為出發點，而縱論天人合一，又謂『凡同類者舉相似』，更主由一『善推』而生多殊，似可認其主張為種類先個體而有之說。第二，公孫龍之所以名家，在『白馬非白』，『堅白石二』之說，其主張則在於強調種類可離個體而獨在。第三，墨荀二家之學，係生於與孟氏

公孫之敵對，由其所持『堅白相盈』，及其依於別諸論題，其主張當爲種類必待個體之有而始有，不能離個體之在而獨在。吾人於此三派主張中，願從墨、荀。其理由當於下文分節說明之。

## 第二節 種類必待個體之有而始有

吾人曾謂：孟子一派，主張種類先個體而有。此一主張，亦可於柏拉圖主義中見之。研究中國哲學史者（例如馮友蘭），每以孟子爲「中國之柏拉圖」，由此點觀之，亦頗切合。

柏拉圖與孟子，均以爲未有具體之個體以前，卽已先有抽象之種類。換言之，卽主張種類爲先有。個體爲次出，個體之有必待種類，種類之有不待個體；亦卽以個體爲種類之所產，種類爲個體之模型是已。張東蓀云：

『在世人以爲，自由白馬而見，故白馬爲實在，而白爲非實在，白馬爲固有，而白爲非固有；非實在卽爲虛幻，非固有卽爲次出。而柏拉圖則以爲，惟白馬之因參與於白而始成，故白馬爲次出，而白爲固有，白馬爲虛幻，白爲實在。換言之，所有具體之物，如此馬、彼花、杜威、泰山等，皆非實在，而皆爲次出；至於實在而本有者，則止爲抽象之理。如白、如馬，如人、如山是已。有山而後有泰山，有人而後有杜威。蓋先有抽象之理，而後始產出

具體之物也。柏拉圖以爲，凡具體之物所由以成，無不以抽象之理爲模型。例如此馬，其成也乃由於抽象之馬爲模型而鑄成，正猶吾人之鑄銀圓者然，必先有模範，而以銀液注於其中，於俟至冷硬時，卽成銀元矣。」（「道德哲學」第四章）

張氏之詮解，將種類與理則混而爲一，誠爲錯誤。但柏拉圖一派，關於種類與個體問題之主張，則確如張氏所解。

吾人之看法，係與柏拉圖一派完全相反。因無杜威固仍可有人類，但如無杜威、羅素、張三、李四、王五、趙六等往古來今一切具體之個人，則不能卽有人類；無此白馬固仍可有馬類，但如無白馬、黃馬、黑馬等等一切有色有形之具體的馬之個體，則不能卽有馬類。推之泰山與山類，此花與花類，亦復如此。此中理由，可分兩點說明之：

第一，吾人曾言，宇宙之實體，爲個體之具體事物。此個體之構造性質，依必然之原因而有進化或變異，此進化或變異，持續至量之飽和點而仍向前變化，卽發生與前此截然不同之新構造與新性質，亦卽是發生另一特質之新種類，此一事實，是達爾文所已經證實者。據此事實而言，則種類係由個體而生，無此個體，卽不能有此種類，個體之進化或變異，係種類生成之基礎，個體如無進化或變異，或雖進化變異而不超越量之飽和點，亦卽不能發生新種類。



第二，吾人曾言：種類係指諸個體間所同具之共性，是種類較個體爲抽象，個體較種類爲具體甚明。此亦即是說，種類所僅有之共性，係由個體諸特徵中抽象而出，無如個體之特徵作基礎，則成爲種類內容之共性，即無由而得。故個體不能後種類之有而始有，而種類之有則必有待於個體。另一方面在個體所有諸特徵中，本亦含有與他個體共同之要素，以爲諸個體相關互動之基礎，而此共同要素，亦即是種類所賴以成立之共性，此即是說，在個體之中，本來即具有種類所以成爲種類之要素，故種類從個體中產出，亦是理所必然。

據此可知，柏拉圖一派所持種類先個體而有之主張，其意義由理型說出發，以具體生於抽象，個別來自一般，特殊依存普遍，此種本末顛倒之宇宙觀，絕非善體天地之化者所敢知。

### 第三節 種類即在個體之中

在柏拉圖一派所謂種類先個體而有之主張中，本亦有主張種類離個體而獨在之義。因種類如不能離開個體，即亦不能先於個體之故。但對於所謂種類離個體而獨在，主張最力，且因此主張而自成宗派者，則爲我國公孫龍所代表之離堅白學派。

公孫龍學派此一主張，詳見白馬堅白二論。據白馬論言之，離白馬、黃馬、黑馬等個體

之馬而外，另有一獨立之馬類；離白馬、白玉、白雪、白人等個體之白物而外，另有一獨立之白類。故云：

『白者不定所白，忘之可也。白馬者，言白定所白也；定所白者非白也。馬者無去取於色，故黃黑皆所以應；白者有去取於色，黃黑馬皆以其所色去，故唯白馬獨可以應耳。無去者非有去也，故曰白馬非馬。』

據堅白論言之，堅類與白類，皆係離堅白石而獨立之有；亦即於堅之個體外，另有一堅性之類，於白之個體外，另有一白色之類。故云：

『物白焉不定所白，物堅焉不定所堅。……堅未與石爲堅而物兼，未與爲堅而必堅其不堅，石物而堅，天下未有若堅而堅藏。自固不自白，惡能白石物乎？白者必白，則不白物而白焉，黃黑與之然。石其無有，惡取堅白石乎？故離也。離也者，因是。』

離個體而獨在之種類，公孫龍學派謂之藏。依『天下未有若堅而堅藏』一語推之，是宇宙間雖無具體之個體，而仍可抽象之種類獨立以自存。其所謂『堅白石二』，即是種類與個體可分離爲二之義。更充其義，則不惟種類可離個體而獨在，且又可涵蘊個體，但種類雖可涵蘊個體，而個體則不能涵蘊種類，所謂白馬非馬，義即指此。

吾人曾云：此派所持種類離個體而獨在之主張，爲墨荀二家所反對。首先，墨經作者對

『白馬非馬』，而主張『白馬，馬也，乘白馬、乘馬也，驪馬、馬也，乘驪馬，乘馬也。』（大取）對於『堅白石二』而主張『堅白不相外也。』（「經上」）其次，荀子則以為：『白馬非馬也，此惑於用名以亂實者也；驗之名約，以其所受，悖其所辭，則能禁之矣。』（「正名」）再次，韓非子又設實例以為其體之批評：

『兒說宋人，善辯者也，持白馬非馬也，服齊稷下之辯者。乘白馬而過關，則顧馬之賦。故藉之虛辭，則雖勝一國，考實按形，不能謾於一人。』（「外儲說左下」）

近人陳大齊曾舉徵收屠宰稅與辦理考試二事，以正『白馬非馬』說之非。其大意謂：『屠宰稅章程：規定殺豬一頭，徵稅若干。如依白馬非馬之義，則黑豬、白豬、肥豬、瘦豬、老豬、小豬，皆應非豬；如此則收稅人員，雖四處察訪，將不見有殺豬之處。屠戶亦將可依據章程：拒絕納稅。考試章程規定，凡大學畢業生，皆可投名應考。如學生信奉『白馬非馬』，則自問只是甲乙丙丁大學畢業生，而不是大學畢業生，皆將不報名應考；如辦理考試之人員信奉此義：則亦將拒絕一切大學畢業生報名應考，其結果非致一切事業，無可進行不止。』（參照『實用理則學八講』第八講）

由前所述，『白馬非馬』說，在實踐上必然招致之滑稽惡果，則公孫龍學派『種類離個體而獨在』之主張，其為『辭巧理拙』（劉勰『文心雕龍』「諸子」篇語），已無疑義。亞

里士多德曾謂：『在可感的房屋之外，更無房屋一般在。』（「形上學」第二卷第三篇第四章）依此，吾此認爲種類即在個體之中，不能離開個體而獨在。

#### 第四節 種類隨個體之變而變

吾人已知柏拉圖學派主張種類先個體之有而有。此派另一主張，即個體雖變，而種類不變；所謂「不死做本」之說，即指此義。此說與吾人所見，亦相背反。茲評述之如次：

嘗考柏拉圖之理型說，謂具體之事物，係依照抽象之理念而有，本質上係心本論觀點。惟其心本論之理論源泉，則爲取給於物本論者。古代希臘物本論者巴邁尼德斯曾謂：『有常存而不變。』另一物本論者赫拉頡利圖斯曾謂：『萬物流轉不息。』柏拉圖以巴氏常存不變之有，爲普遍之理念；赫氏流轉不息之物，爲個別之個體；並以理念爲個體之做本，個體爲理念之模寫，理念先個體而獨有，個體由理念而產出。其理型說之大旨如此。此說之爲心本論，亦灼然無疑。惟其利用物本論者之命題，變轉原義，以成其心本論，則大可注意。

柏拉圖將其理型說，應用在種類與個體之關係一問題上，即得「不死做本」之說。此說義云：具體的個體事物，不是不死者，但一個體死，則有與之同種者繼之。如此，則種類中之個體可永遠相繼。就此永遠相繼說，此種類不是死者。但其中之具體的個體，則非不死。

所以說此種類是不死之做本。

柏拉圖此說，吾人甚不同意，因種類不變之說，自達爾文以還，已成公認之謬見。此不惟在生物現象中如此，即宇宙萬有，亦莫不如此。故事物之種類與其個體，皆係變化之範疇。且由於種類即在個體之中，離開個體即無種類，故種類之變，係隨個體之變而實現。吾人前云：個體之進化或變異，係種類生成之基礎，義亦指此。

吾人不同意柏拉圖不死做本說之另一主要理由，係因信如其說，則宇宙即只能有循環，而不能有進化；此亦即是說，在個體之永遠相續中，雖如「後浪推前浪，新人換舊人」，而後浪對於前浪，新人對於舊人，則只能為同種類，而不能為異種類；既不能由舊種類中發生新種類，一切個體之變異，既係不能超出舊種類，而另成新種類，則往古來今，除為一大輪迴，尚有何說？然而宇宙之係不斷進化，不斷發展，則又為鉄案如山，不可動搖之事實。例如，類人猿變異而為人類，人類氏族制社會變異而為奴隸制社會，奴隸制社會變異而為封建制社會等等，不勝枚舉。此每一變異，皆係由新個體而演化為新種類，此新種類在由過去至現在，已不斷由個體之變異而產出，在今後之將來，亦必有新種類由個體之變異中不斷產出。似此，種類安得為不死之做本？宇宙安得為反復之循環？而柏氏所見之為錯誤，亦復奚疑？或謂：倘由純粹形式觀點言之，柏氏所持個體雖變，而種類不變之不死做本說，亦不得

視無其道理。例如人類對於類人猿，雖爲變異但究亦爲屬於動物之種類；人類社會，雖可由氏族制而奴隸制，而封建制等等，不斷變異而出，但人類社會之爲人類社會，則亙古未變。所有此等個體中之變異，倘由種類方面，就純粹形式觀點看，亦不過如四時之代謝，日月之往來而已，又何有變？

對於此說，吾人以爲不然。因形式根本不能離內容而有，所謂純粹形式觀點，實際上即係一種錯誤觀點（詳第五章）。正確之看法，應爲內容與形式統一之觀點。就此正確之觀點言之，則每一由個體變異而出之新種類，與舊種類相較，皆有其新構造，新性質，新理則。故言其抽象的純粹形式，雖貌似平面的反復循環，若言其具體的實體實事，則實爲螺旋的向上轉進。王船山曾謂：『人物之生，一原於二氣至足之化，其死也反於網緼之和，以待時而復，特變化不測，而不仍其故。』（「周易內傳」卷五「繫辭上傳」第四章）義卽在此。

總之，只須吾人對宇宙萬有，不作乖違真實之考察，卽知宇宙是進化發展，而非循環反復。因而，無論天道人事中之一切物象，其種類皆在個體之不斷變異中，而隨之以俱變。蓋種類既不能先個體而有，又不能離個體而在，則個體既變，種類安得不隨之而變？柏氏所持不死做本之說，亦安得不爲智者所唾棄？

## 第五節 個體涵蘊種類

吾人曾反乎種類先個體而有之說，主張種類待個體之有而有；反乎種類離個體而在之說，主張種類即在個體之中；反乎種類不變之說，主張種類隨個體之變而變。統此三項主張，皆係謂個體涵蘊種類。反言之，亦即係種類不能涵蘊個體之義。例如：言有張三或李四，必涵蘊有人類，但言有人類，則不必即涵蘊有張三或李四。又如：言中國抗戰，必涵蘊戰爭；但言戰爭，即不能涵蘊中國抗戰。

或謂：如此說法，係就內包方面立論；如就外延方面立論時，則亦可謂種類涵蘊個體。因普通論理學，均以內包與外延成反比例關係而變化。據此而言，個體之內包較種類為多，故言個體可以涵蘊種類，言種類不可涵蘊個體。但另一方面，個體之外延較種類為少，故就外延說，個體只是種類之部分，種類乃是個體之全體；因而，言個體即不能涵蘊種類，言種類則可以涵蘊個體。如前述各例，倘由內包觀點，移入外延觀點，皆可反言之而仍真。

對於此種解說，吾人斷乎不能同意。此因普通論理學所說內包與外延成反比例關係而變化之理，根本即違反個體與種類之真實關係。茲分述如次：

第一，普通論理學以內包與外延常成反比例關係而變化，其根本理由，實在以抽象高於

具體。故屠孝實曾謂：『除去涵德，以減概念之內綑，謂之抽象；附加涵德，以增加內綑，謂之規定；增加表象，以補充概念之外幟，謂之概括；減削表象，以縮小外幟，謂之局限。外幟較廣之概念，對於較隘者之關係，謂之高級，亦曰上位，其概念，曰高級概念。外幟較隘之概念，對於較廣者之關係，謂之低級，亦曰下位，其概念曰低級概念。』（「名學綱要」頁四三至四四）但吾人皆知：抽象原於具體，如抽象之種類，本來即存在於具體之個體之中，只係由具體之個體中概括抽釋而出，其外延非能「較廣」於個體，非能涵蘊個體，豈非甚明？故雖就外延說，種類對於個體之關係，亦非有廣隘高低之別，而實為根源與派生，抽象與具體之關係。

第二，據上所述可知，普通論理學所指為外延愈廣，而內包愈少者，愈近於抽象之種類；外延愈隘，而內包愈多者，愈近於具體之個體。荀子云：『萬物雖衆，有時而欲徧舉之，故謂之物。物也者，大共名也；推而共之，共則有共，至於無其然後止。有時而欲徧（原作「徧」茲據俞樾校改王念孫校作「別」義亦可通）舉之，故謂之鳥獸。鳥獸也者，大別名也；推而別之，別則有別，至於無別然後止。』（「正名篇」）此所謂「至於無其然後止」之「大共名」，即是最抽象之種類；此所謂「至於無別然後止」之別名，即是最具體之個體。但因愈抽象者愈貧乏，愈具體者愈豐富，故荀子又云：『單足以喻則單，單不足以喻則



兼。』(同上)此所謂「單」，於概念爲單名，於事物爲種類，如人類是已。此所謂「兼」，於概念爲複名，於事物爲個體，如張三此人，李四此人是已。「單」既較「兼」有所「不足」，「兼」自較「單」遠爲豐富，此處所謂「不足」與「豐富」，非只就內包方面相比較，縱就外延方面觀察之，則種類之外延，亦非超出個體所有構造、性質及理則之外，易辭言之，亦即種類未嘗在任何一點上外乎個體之義。

第三，種類與個體之關係，非全體與部分所能比擬。因個體乃種類之唯一實體，亦即宇宙間之唯一實際的存在。每一個體，就其內包說，爲無限之豐富，故最爲具體；就其外延說，亦不較最抽象之種類爲隘；故又爲所有抽象範疇之所自出。例如張三，可以同時是生物，是動物，是人類，是中國人，是現代中國人，是現代中國商人，是現代中國最富之商人，是現代中國最富之愛國商人，是現代中國最富、最愛國、最年老、最清瘦、身材最高、皮膚最白、鬚鬚最長之商人；其身體之構造中，有各種化學元素，有各種物理過程等等，不勝枚舉。總之張三此人，一端包括最抽象種類之外延，一端又具備最具體個體之內包。宇宙間只緣有此無限豐富之個體，始有無限精緻之構造，無限繁多之性質，無限等級之種類，無限奧妙之理則。宋儒有云：『物物有一太極』，王船山云：『一事一物，皆有全理』，皆係發明此義。據此可知，種類只是一個體之某一方面，而個體則絕非種類之某一部份。對個體

加以分析，可以分出無限多樣之種類，對無限多樣之種類加以綜合，始可以連結而成一具體之個體。故王船山曾謂：『陰陽以類聚，則合而成體。』

第四，因個體爲最具體之存在，故所有之個體事物，皆有獨具之個性，彼此之間，具有最大之差別。張橫渠「語錄」中曾云：『人與動植之類，已是大分不齊，於其類中，又極有不齊。某嘗謂天下之物，無兩個有相似者，雖一件物，亦有陰陽左右。譬如一人之身，兩手爲相似，然又有左右；一手之中，五指而復有長短；直至於毛髮之類，亦無有一相似。至如同父母之兄弟，不惟其心之不相似，以至聲音形狀，亦莫有同者。以此見無一同者。』張子此言，可謂盡得個體間之具體差別性。如吾人對個體加以深入之分析，則又可見諸個體之差別性中，又互有其共同性，其具體性中，又互有其一般性。故王船山謂：『天下之物，知其異乃可統其同。』惟因諸個體間有此共同性及一般性，故宇宙萬物，皆非孤立以自存，而係相互連結而成之統一有機體。吾人在論哲學與科學關係時曾謂：『宇宙間之各種事物，其中本各具有彼此共同之要素，以爲相關互動之基礎。』義亦指此。

總之，每一個體，皆爲個別性，特殊性，及普遍性之矛盾統一體。例如張三是人，白馬是馬，人與馬同是動物等等。故個體所有，實盡種類所有而有餘，種類所有，則較個體所有而不足。所謂個體涵蘊種類，種類不涵蘊個體者，義實在此。而與內包外延成反比例關係而

變化云云，則風馬牛不相反。

## 第六節 所謂「普遍論爭」之實踐意義

吾人在本章開始時，曾謂種類及其與個體關係問題之探究，為本體論上一大問題；嗣後又歷舉中外哲人之說，證成此義。實則，歐洲中古哲學中所謂實念論與唯名論之爭，亦係以此一大問題為中心，且此一綿亘將及千年之哲學爭辯，其實踐上之意義，亦表現得最為明白，故應對之作一番較成系統之分析。

首先，吾人應知，歐洲中古時代之煩瑣哲學，係以實念論與唯名論之爭為核心而發展，其爭端所在，即所謂「普遍論爭」，亦即關於普遍是否實在一問題之論爭。在此論爭中所提出之具體問題，即是普遍（種類）與個物（個體）之關係。實念論者以為，當作概念思維對象之普遍或種類，並非後於個物而有，實乃先於個物而存，並非由主觀之抽象而生，實乃一離開主觀，且離開個物之獨立實在。實念論此一主張，在認識論上為理性論，在本體論上則為普遍主義之心本論，近日之歐洲大陸理性論，與德意志之心本論哲學，實皆由實念論轉化而來。至於唯名論者對於此問題（即種類與個體之關係）之主張，則與實念論相反，而係以普遍或種類為由個體中抽象而出，本質上只是後於個體物而有之名目，並非先於個體而有之實

在，宇宙間之唯一的實在，僅為個體。唯名論此一主張，在認識論上為感覺論，在本體論上則為個體主義之物本論，近世英吉利之經驗論，即係由唯名論而出。

唯名論與實念論之爭，雖開始於中古時代，但兩派之淵源，則皆頗為遠古。例如實念論思想，則蘇格拉底普遍良知不變說，柏拉圖之理型說，亞里士多德之純粹形式說，以及在新柏拉圖學派之流出說等，皆可視為實念論之古始形態；而唯名論則可由五世紀中葉之嘉庇拉亞思想中溯得其源泉。正因兩派皆有其悠久之歷史，故其哲學者亦實繁有徒，茲為節省篇幅計，特製中古煩瑣哲學家姓氏略表如次：

實 念 論					學 派
姓 氏	備	考	姓 氏	備	
伊利基那	淵源於新柏拉圖學派		安 瑟 倫	煩瑣哲學之祖英坎特里布僧正	
查姆威廉	與安瑟倫同為攻擊唯名論最有力者		大亞伯利圖	多馬出其門下曾譯註亞里士多德全集	
阿奎那多馬	煩瑣哲學之王另有多馬學派		鄧司各脫斯	與多馬齊名另有司格脫學派	

唯 名 論					學 派
姓 氏	備	考	姓 氏	備	
赫里格斯	前期開創者		洛 色 林	前期代表者	
都 根 德	後期開創者		奧勒窩理	同 右	
屋肯威廉	後期代表者		布 里 丹	屋肯弟子	

此兩派所見孰爲正誤，前已有明文間接評及，此不復贅。惟吾人需知，實念論爲模範的神學奴婢，故加特力教會亦定之爲正統，若唯名論之否定普遍概念，或種類之實在性，而強調個體爲本之說，是無異視上帝爲名目，而非實在，舉凡教理信條等等，皆可聽諸個人之信仰自由，其足以動搖教會權威性，至爲明顯；故一〇九二年開宗法大會於索亞遜，曾迫令洛色林放棄主張，以致形成約二百年間唯名論之中衰，爲安瑟倫一派之新柏拉圖思想，肅清其康莊大道。

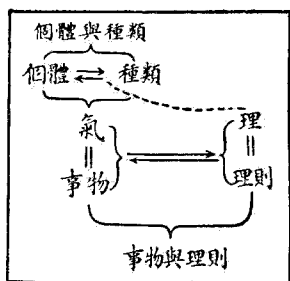
又如新唯名論者屋肯威廉主張，所謂普遍或種類，僅爲人類主觀中之概念，唯個體方得爲客觀之實在，故抽象概念之有無，不足以決定具體事物之有無；其強爲決定者，特出乎直覺作用，然僅持直覺，殊不足以獲致明確之知識，故必待經驗思維及推理之力，然後始可到達於真理。屋肯此說，在歐洲中古黑暗時代，可謂唯一富有獨創性質之系統。惟因在一三二二年貝當魯亞宗法大會上，憑其犀利之辯才，縱論教皇不當有私產，以致身罹羅網之中，其書亦遭禁讀。

據右二例，實念論與唯名論，關於種類及其與個體關係之爭辯，其社會實踐上之意義爲何，已可不言而喻。吾人就此方面以理解此一大問題，亦當有更進之領悟。

## 第三章 事物與理則

### 第一節 由種類到理則

吾人在討論個體與種類之關係時，曾謂張東蓀混種類與理則爲一，殊屬錯誤。其所以錯誤，則因此二者所指，本非同實，不容混爲一談。具體言之，種類係對個體而言，理則係對事物而言，言事物即將種類與個體，同時涵蘊在內。此一意義上所謂「事物」，宋明理學家則謂之「氣」。當時所謂「理氣先後」問題之討論，即與吾人今日所謂「事物與理則」問題，異名而同實。吾人以爲，討論個體與種類，與討論事物與理則，在哲學上，係兩個互有區別之問題。如以圖表示其區別，則如上圖：



就此圖所表示者言，事物與理則問題，較之個體與種類問題，係更爲抽象之問題。如用普通哲學用語言之，亦即更屬於高級，或居於上位之問題。但因抽象原於具體，高級來自低級，上位係以下位爲根據而生，故必於解決個體與種類關係以後，始可能論及事物

與理則問題。

此所謂解決個體與種類關係以後，始可能論及事物與理則問題，亦即是說，前者之解決中，已包含解決後者之途徑。依據吾人在個體與種類關係問題中之所說，可知凡個體具有同等構造，即具有同等性質；具有同等構造之性質，即屬同一種類；屬同一種類，即具同等理則。如將此種程序，用表格分解之，其表格如左：



此一程序本身，即為由氣至理之歷程。就此點言，吾人之主張，即為「氣先理後」，而與程朱一派所謂「理先氣後」之說，根本相反。例如，馮友蘭承接程朱一派之理學觀點，曾云：

「某理即某類事物之所以為某事物者。……某類事物之性，即某類事物所依照於某理，而因以成為某種事物者。……凡事事物依照某理，即有某性，有某性，即入某類。」（「新理學」頁一二五至一二六）

馮氏所規定之程序，即由理則至性質，由性質至種類，最後始至個體。此一由抽象出發，而歸結於具體之程序，本質上係與吾人相反，而主張「理先氣後」。所以又云：

『例如飛機一類之物，即飛機之理之實例。……理先於其實際底例而有。』（同書頁八二）

吾人謂本質上，馮氏係主張「理先氣後」。此因馮氏已有明文否認此點，而以爲「理氣先後」，根本即不成問題（參照同書頁八三）。由馮氏言之，所謂「氣」，即是質料；而質料又可分爲「相對底料」與「絕對底料」。所謂「相對底料」，即屬於某種類之個體事物，亦即與「道」相對之「器」；而所謂「絕對底料」，則是「無一切性，不依照任何理」之「真元之氣」，亦即不是具體事物，不在時空以內之絕對抽象範疇。故云：

『今試隨便取一物，用思將其所有之性，一一分析，又試用思想將其所有之性，一一抽去，其餘不能抽去者，即其絕對底料。例如自一房屋，將其房屋性抽去，則此房屋即不成房屋，只是一堆磚瓦。復自磚及瓦，將其磚性及瓦性抽去，則磚瓦即不成其爲磚瓦，只是一堆泥土。自泥土中復可抽去其泥土性。如此逐次抽去，抽至無可再抽，即得絕對底料矣。……科學及唯物論中所謂「質特」，即物質。此所謂「質特」（即絕對底料），則並非物質；……至少須從其中，抽去其物質性。……因其無一切性，故不可名狀，不可言說，不可思議。』（同書頁六五至六六）

馮氏在嚴別「相對底料」與「絕對底料」以後，主張惟後者始可名之爲「氣」。此一意



義上之「氣」，其依照於理，係無始亦無終，故其與理亦無先後可說。但吾人則以爲，「絕對底料」非可離開「相對底料」而獨有，一切「氣」之現實形態，皆係「器」；亦卽一切事物，在實際中之存在，皆爲具體的個體事物。非「個體」之「事物」或非「器」之「氣」，或非「物體」之「物質」，宇宙無有。故馮氏以個體後於理則而有，本質上仍可認爲主張理先氣後。

又據馮氏之哲學系統言之，理爲事物所必依照而不可逃，某理爲某事物所必依照而不可逃，不依照某理，不能成爲某事物。不依照任何理者，不但不能成爲任何事物，而且不能成爲事物，簡直是不成東西（參照同書頁一二五）。若然，則「氣」卽亦不能不依照氣之理，而有氣之性。故「絕對底料」，在實際上仍不能不爲「相對底料」。就此點言，馮氏所主張者，亦仍爲「理先氣後」。

「理則先於事物而有」之主張，與吾人所見相反，前已言及。然無論如何相反，其間仍有一點，係彼此所共許者。卽種類問題與理則問題，互有連帶關係是已。至於二者之本末終始，如何規定，方爲正確，則擬在以下各節中，分別討論之。

## 第二節 事物與理則問題之意義

「詩」「大雅」「蒸民」篇云：『有物有則。』「物」卽事物，「理」卽理則。在中國哲學史上，言此問題者，應以此說爲最早。至於戰國「孟子」言「文理」「條理」，皆與理則爲同義語。荀子禮論篇云：『禮之理誠深矣，堅白同異之察，入焉而溺。』此爲「理」字單用之始。降至魏晉，又有「物理」（晉書）載『元帝聰明機斷，尤精物理。』，「名理」（世說新語）謂：『裴僕射善談名理，混混有雅致。』「冀州記」亦載：『顧弘濟有清識，稽古善言名理。』，「法理」（晉書）王氓傳稱：『時有外國沙門名提婆妙解法理。』，諸名。及乎宋明理學心學以降，下迨清初反理學一派，或言「理氣先後」，或言「卽物窮理」，乃至「道器先後」，以及事理關係等，不一而足。最近由中山先生，始確定爲「事物」與「理則」關係問題之討論。綜合我國二三千年以來，關於此問題之討論，雖各家用語非一致，觀點有不同，而概括其義諦，則可分爲左列兩端：

（甲）係指物質與理念，或存在與意識之關係而言。在此語義上，我國先秦道家者流，謂之「道」與「可道」，「名」與「可名」。名家者流，以及墨荀二家，謂之「指物」，「名實」，「形名」之論。宋明理學及心學二派，同謂之「心」，「理」。（理學派所謂「理」「氣」，有時亦指此義。）而張橫渠則特稱爲「氣質」與「義理」。中山先生則謂之「事實」與「言論」，或「事物」與「思想」。

(乙)係指事物與其理則，或個物與普遍之關係而言。此在我國先秦道家者流，謂之「有」與「無」。名家者流，謂之「物」與「藏」。墨家謂之「達」「類」與「私」。荀子謂之「共」與「別」。儒家謂之「道」與「器」，或「形而上」與「形而下」，又或簡稱「上」與「下」。宋明理學家謂之「氣」與「理」。明清反理學家謂之「事物」與「義理」，或簡稱「事」與「理」，以及「道」與「器」，「自然」與「必然」。中山先生謂之「事物」與「理則」，或「事實」與「道理」。

關於前一意義上之問題，在論名實與天人問題時，已有說明，此不重述。吾人今茲之研究，係以後一意義上之問題為限。惟有一點，須先為申明，即討論後者時，不僅不能不以前者為前提，且亦惟在彼此之關係中，始能充分顯示其意義，故雖係單說，而仍需並看。

第一，吾人須知，普通所謂理則，就其客觀之本然言，係指事物構造及其性質所固有之運動理則。而所謂事物之運動，即是個體與種類間之生剋通轉，此生剋通轉之必然道路或條理，即是其運動之理則。但在實際上，此客觀本然之事物運動理則，通過天人關係之媒介，亦常轉化為人類之認識內容。故普通所謂理則，亦往往係就其主觀之實然言，以指此客觀理則在人類頭腦中之反映。是知客觀本然之理則，與主觀實然之理則，就其互轉相通說，二者初無不可逾越之鴻溝；不理解此點，即陷於不可知論。就實然係本然之反映說，二者雖相關

而仍自有別；不理解此點，即陷於心本論。

第二，吾人須知，種類固係以個體的實體，而個體亦惟在種類之普遍連結中，始能維持其存在。更進一步言之，並非先有孤立之個體，而後始有個體與個體之普遍連結，寧是個體之所以成爲個體，乃因其自始即爲存在於普遍連結之中，或即通過普遍連結而始成。因此，所謂種類，即是諸個體彼此連結之普遍紐帶。就此一意義說，離開種類，亦即不能有個體。吾人曾謂：個體而不屬於種類者，非現實中所有，義亦在斯。但此普遍連結之紐帶，則仍是以諸個體所固有之內在普遍要素爲基礎，而非離開個體，由外面所加。故當作個體與種類相互生尅通轉必然道路之理則或法則，亦即在於事物運動之中。主張種類外乎個體而獨有者，亦必主張理則先於事物而自存。更由於以實然之主觀理念，代替本然之客觀理則，而以之爲實在（例如柏拉圖），此亦心本論來路之一。種類問題與理則問題之關係，亦由此可見。

第三，吾人須知：事物之構造與其性質，二者根本不容分離。因此，有其構造，必有其性質，有其性質，亦必有其構造。反言之，無其性質即無其構造，無其構造則必無此性質。此天道人道所同然而莫之或爽。蓋構造云者，係指性質所據以發生之實體；性質云者，係指構造所必然具有之勢能。王充云：『凡萬物相刻賊，含血之蟲則相勝服，至於相啖食者，自以齒牙頓利，筋力優劣，動作巧便氣勢勇桀……夫人以刃相賊，猶物以齒角爪牙相觸刺也。』

力強角利，勢烈牙長，則能勝；氣微爪短胆小距頓，則服畏也。……鷹之擊鳩雀，鵝之啄鶻雁，……自是筋力勇怯，相勝服也。……以舌論訟，猶以劍戰鬥也。利劍長戟，手足健疾者勝，頓刀短矛，手足緩留者負。夫物之相勝，或以筋力，或以氣勢，或以巧便。小有氣勢，口足有便，則能以小而制大。大無筋力，角翼不動，則以大而服小。……故夫得其便也，則能以小勝大，無其便也，則以強服於羸也。』（「論衡」「物勢篇」）今按王充此論，即係對事物之構造與性質，作統一之探討，其由構造與性質之內，發見優勝劣敗之理則，固為解決理則問題之範例；而其對生理器官，與工具之間，洞察其生存意義之一致性，則尤足彪炳千古而不朽。

第四，吾人須知，此所謂與構造不容分說之性質，即宋儒所謂「氣質之性」。由反理學派觀點言之，性質即是氣質之性，在氣質之性以外，更無性質可言。此一看法，吾人深為同意。但在哲學史上，亦有離事物之構造，而單獨言其性質者。例如德哲奧斯特窪爾德（W. Ostwald, 1853-1932）否認原子之物質構造，而主張能力不滅，並揭持其能力一本論之世界觀，以反對牛頓與達爾文之自然科學物本論，即最著名之一學派。其在我國，宋明理學一派，則以為氣質之性以外，尚有所謂義理之性，先於事物之構造而獨有。馮友蘭曾云：『例如飛機，必依照飛機之理，即其義理之性，方可成為飛機，飛機於依照其義理之性時，必有』

實現飛機之理之某種結構，此卽其氣質或氣稟。……若只論義理之性……則不能說明實際底事物之所以不完全。……若只論氣質之性，……則卽沒有完全之標準，而所謂實際底事物之不完全，不但不能說，且亦不能知。……顏習齋諸人說性，以爲不必要義理之性，與氣質之性之分，其錯誤卽在於此。』（「新理學」頁一二九至一三一）馮氏承接理學一派觀點，以爲氣質之性以外，不可不另有義理之性；並以前者爲事物所以不完全之原因，後者爲事物所以完全之標準。此顯係脫胎於柏拉圖之理型論，及其不死做本之說。由此，亦可見種類問題，與理間問題之連繫。

第五，吾人須知，當理學一派，連結於事物構造，而力說氣質之性時，其觀點爲物本論；當其離開事物構造，而強調於氣質之性以外，尙另有一義理之性時，則又爲心本論觀點。混合物本與心本，而巧爲彌縫於一個系統之中，卽所謂二本論。例如馮友蘭云：『照我們現在底經驗所知，只有動物，或較高底動物，有實際底心所需要之實際底結構，亦只有動物，或較高等底動物有心。至於離開這些有實際底心所需要之實際底結構之物，超乎這些物之上，有所謂宇宙底心，照我們的系統看，是不可解底，從這一點說我們同情於唯物論。』

……但我們以爲，有心之理，離開實際底心所需要之實際底結構而有，離開任何物而有。』（同書頁一六二至一六三）由此可知，馮氏主張在氣質之性以外，另有所謂義理之性，其結

論卽爲理則離開事物而獨有。此亦實念論者之傳統觀點。

據上述五點觀之事物與理則問題，一方面與『名實與天人』問題有關，另一方面亦與『個體與種類』問題有關，而主要之哲學派別，又多由其中導出。於此，已足見其意義之重大。

### 第三節 理則問題之傳統三說

理則問題意義之重大，前已詳述。正因如此，故中外哲學家，亦多對之有所探討，今茲所欲究明者，係以我國關此問題之傳統三說爲主，其他各家之意見爲副。此所謂傳統三說，係指程朱理學一派，陸王心學一派，及王顏李戴反理學一派，對此問題之三類看法。茲分別評述之如左：

程（頤）朱（熹）所代表之理學一派，係我國哲學史中之重要學派，在明清兩代，幾爲聖學之化身。故顏習齋云：『宋儒，今之堯舜周孔也；韓愈闢佛，幾至殺身，况敢議今之堯舜周孔乎？季友著書，駁程朱之說，發州決枚，况敢議及宋儒之學術品詣乎？此言一出，身命之虞，所必至也，然懼一身之禍而不言，委氣數於終誤，置民物于終壞，恐結舌安坐，不援溝瀆，與強暴橫逆，納人于溝瀆者，其忍心害理，不甚相遠也。』（「上陸桴亭書」）此

派對於事物與理則關係問題之看法，約有左列四個主要命題：

(甲) 天下之物，莫不有理；故惟格物始可窮理。

(乙) 心具衆理，此心一澄，衆理畢見。

(丙) 未有無理之氣，亦未有無氣之理；故有其氣必有其理，有其理必有其氣。

(丁) 理先氣後；亦即氣有不在，而理却常存。

右述理學一派之四大命題，適爲二律背反之標準形態。其一，據甲命題言，理則在於事物之中；而據乙命題言，理則又具於吾心之內。其二，據甲命題言，窮理即須格物；據乙命題言，則窮理惟在澄心。其三，據丙命題言，理則不能離事物而獨有；據丁命題言，理則又可先事物而常存。其看法之未能免於自論相違，至爲顯然。故普通稱此派，爲理氣二本論。

二本論之必然命運，是左右不討好。斐希德 (I. C. Fichte 1762-1814) 譏康德爲「四分之三腦袋」，卽其一例。故理氣二本之程朱哲學，雖爲我國一重要學派，而却非唯一學派。朱次琦 (九江) 曾謂：『朱子，百世之師也，然而攻之者互起。有明姚江之學，以致良知爲宗，則攻朱子之格物，乾隆中葉，至於今日，天下之學，多尊漢而退宋，以考據爲宗，則攻朱子爲空疏。一朱子也，而攻之者乃相矛盾。』 (見簡朝亮著「朱九江先生年譜講學大旨」) 朱氏所謂攻朱子者「乃相矛盾」，由吾人言之，係因理學一派之「自相矛盾」。亦即陸



象山（九淵）王姚江（陽明）所代表之心學一派，由心本論觀點攻其中之物本要素；王船山（夫之）顏習齋（元）李恕谷（瑛）戴東原（震）所代表之反理學一派，由物本論觀點攻其中之心本要素。茲分別言之：

陸王心學一派，本質上係一種主觀心本論。章太炎曾云：『禪宗與姚江一派，亦非不可融會；求其學術所自來者，姚江非特近於禪宗，亦竊取密嚴之義。』（「密嚴經」云：『若法有自性，藥無除病能，云何世人見服藥病除愈？但是阿賴耶識，變異而流轉。』此謂藥石於人，同是一體。姚江亦有是說。）特其敷衍門面，獨不得不揚儒抑釋。……佛學王學，雖有殊形，若以楞伽五乘分教之說約之，自可鑄銘爲一。王學深者，往往涉及大乘，豈特天人諸教而已？及其失也，或不免於我見。然所謂我見者，是自信而非利己。（宋儒皆同，不獨王學。）猶有厚自尊貴之風。尼采所謂超人，庶幾相近。』（「答錢錚」「太炎文錄初編」卷一）此派據其心本論觀點，關於事物與理則問題之看法，約有左列三命題：

（甲）心卽理，人皆有是心，心皆具是理。

（乙）宇宙卽是吾心，吾心卽是宇宙。

（丙）萬物皆備於我，盡此心卽窮此理。

陸王心學一派，明言主觀中之理念，卽是客觀世界之理則，宇宙萬有，皆是吾心知覺靈

明之所產，認識理則卽由反觀內省以致吾心固有之良知，而不假外求。此等命題中之基本精神，係與理學中之物本要素絕不相容，故陸象山曾斥「格物窮理」之說，爲「殺天下」之「學術」。（「與曾宅之書」「全集」卷一）

嘗攷陸王心學一派之看法，與西洋哲學史中所謂心理派，及心靈派相當。據心理派言，人類精神可不待真實之對象而自爲思考，世俗所謂對象，其實不存於吾心以外，對象卽精神自身所外化；故自己以外，別無可入思考之客觀存在，一切皆以心理爲基礎。如奧古斯丁（A. Augustinus 353-430）所謂「*己*」檢討，笛卡兒（R. Descartes 1596-1650）所謂「我思故我在」，皆屬之。又據心靈派言，惟精神或意識爲實在本體，而物質不過其現象。如柏拉圖之理型說，萊布尼茲（G. W. Leibniz 1646-1716）之精神單子說，*己*克萊（C. Berkeley 1685-1754）之存在卽感覺說，比倫（M. Biran 1766-1826）之內省說，皆屬之。此外，康德哲學中之心本命題，卽所謂：「人類悟性爲宇宙立法者」，亦與陸王所見，異曲同工。近人郭沫若，以王陽明爲「中國之柏格森」（見泰東版「王文成公全書」序文），固爲有所見。然吾人以爲，如目爲「中國之巴克萊」似更爲確切。

反理學派之代表者，多與清初之反清復明運動有關，且曾吸收西洋蒐集科學之成果，并繼承漢儒訓詁考證之學，故其學說，在大體上傾向於物本論。其關於事物與理則問題之看

法，約有左列四命題：

(甲) 有其理必有其氣，無其器則無其道。

(乙) 事物卽是理之實體，故理必爲事物所具有。

(丙) 理不是「超」於事物，故不「在事上」；理只是「屬」於事物，故必「在物中」。

(丁) 理在事中，故必剖析事物至微，而後理得。

就此四命題言，反理學派之所見，實與心學一派，根本相反。故王船山曾對陸王作辛辣之攻擊。其未攻擊陸王者，如顏李及戴震等；則因陸王「在明亡後，已爲世人所厭棄，」（傅斯年語）認爲無特別反對之必要，初非同意陸王一派之看法。其一部分意見，又與理學派中之物本要素相合，故王船山（炎武亦同）曾表示對程朱作修正之繼承（「大學衍」）。若顏李及戴氏之特別攻擊程朱，則因程朱之說，在新朝仍爲官學之正宗（傅氏說），爲反清自不得反理學，亦非不知理學家之看法，與自己有部分相同處。如以圖表示此三派之關係，其圖如左：



最後吾人須知：此三派對於事物與理則關係問題之看法，雖互有不同，且曾相爭辯，然其爭辯，仍係經學內部之爭辯，故三派中對於孔孟及儒家根本典籍，則無一人敢作刺問（如漢代王充之所爲）。此種情景，頗似歐洲中古時代，唯名論與實念論所作之普遍論爭，其中雖有心本物本之實質差別，而雙方均未敢對上帝作任何批評。然煩瑣哲學，竟因普遍論爭而瓦解。故我國經學內部之有心學、理學及反理學三派之爭辯，實亦爲經學危機之兆。

#### 第四節 反理學系統之新生

陸王心學一派，得梁漱溟熊十力諸家之闡述，而有新發展；程朱理學一派，經馬一浮馮友蘭諸家之承接，而成新系統。此皆我國學界可注意之大事因緣。然吾人對程朱陸王之學，皆未敢苟同，獨於反理學一派，心嚮往之，故嘗思紹述其說，以求新生於今之世。據力量事，明知不免移山之愚，然靈巖先題，竊冀收拋甄引玉之效。

王顏李戴之反理學學說，五四至今，雖亦有人提倡，然或出於整理國故，或意在經世致用，鮮能由哲學觀點立論者。馮友蘭之「新理學」，雖曾由哲學觀點，論及反理學一派，但其所有批評，則又與吾人之看法，完全相反。茲就所見，簡略言之。

首先，吾人所要求者，不是反理學派之再版，而是反理學派之新生。再版云者，即將反

理學派所已說明者而複說之，此事甚無意味，故中山先生名之爲『炒陳飯』。新生云者，卽棄其糟粕，而擷其菁華，施以條理疏證之功，俾其本然精神，得以貫徹之義。所謂菁華，係指前節所舉此派關於事物與理則之四命題；而所謂糟粕，則指左列各點：

(甲) 學道與志節事分爲二。(王船山)

(此爲船山隱逸人生哲學與物本本體論分離處，其庶民禽獸論，與朋黨取消主義，亦由此出。)

(乙) 習恭習端坐，以得天理之本然。(顏李)

(此與理在事中，習事見理之義，根本相反；而與心具衆理，乃至心卽理說，則駁駁相接。)

(丙) 持絜矩之道，或絕對「照察」主義以窮理。(戴東原)

(此中缺乏「手格猛獸」之主動精神，與「剖析事理至微」之義相背。)

(丁) 託孟子疏證以反對理學。(戴東原)

(此不明反理學觀點，與孟子哲學，根本不能相容。)

凡此諸端，皆與反理學派本身之固有精神相反，存於其中，非僅等於贅瘤，且足破壞此派哲學之系統，故不得不糟粕視之。此點惟近人傅斯年及錢穆二氏，言之最爲精審。傅氏

云：

「夫性理之學爲得爲失，非本文所論。然戴氏既斥程朱矣，「孟子」以及「易繫辭」「樂記」「中庸」之作者，又豈能免乎？如必求其「罪人斯得」，則「作俑」者，孟子耳。有孟子而後有「樂記」「中庸」之內本論，有「樂記」「中庸」之內本論，而後有李翱、有陸王、有二程。雖或青出於藍，冰寒於水，其爲一線上之發展，則無疑也。孟子以爲「萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉。」「人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。」又以爲「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也。」「操則存，舍則亡，凡相倍蓰而無算者，不能盡其才者也。」「學問之道無他，求其放心而已矣。」又以爲「存其心，養其性，所以事天也。」（凡此類者不悉引。）凡此，皆明言仁義自內而發，天理自心而出，以染外而淪落，不以務外而進德，其純然爲心學，陸王比之差近，雖高談性理之程朱，猶不及此。程叔子以爲孟子不可學者此也。戴氏名其書曰「孟子字義疏證」，乃無一語涉及孟子字義，全將孟子思想史上地位認錯，所攻擊者，正是孟子之傳，猶去孟子之泰甚者也，不亦瞋乎？」（「性命古訓辨證」下卷）

錢氏則云：

「凡此所謂「習恭習端坐」者，縱謂與靜坐不同，却不能不說與宋儒所謂敬者相似。

故習齋於宋儒論敬，亦謂是好字面。若真如習齋所教，習恭習端坐功夫，便已是朱子主敬三法，伊川之整齊嚴肅，上蔡之常惺惺，和靖之其心收斂不容一物也。……又便是延平所默坐澄心，體認天理；龜山所謂靜坐中觀喜怒哀樂未發前作何氣象矣。……故宋元明儒者，主敬主靜，其實出於一源，敬靜功夫，到底還是一色，惟字面不同耳。今習齋所謂習恭習端坐，與彼亦夫復何異。……習齋若主理由事見，則惟論事物習行，更不須此本心之天理；習齋若主理由功著，惟求效用功績，亦不須此本心之天理。若謂事物功利之外，而吾心卽有天理，則此處大須體會，不得謂習恭習端坐，卽自扶起也。若謂本心之天理；與事物功利交濟互成，實屬一體，則下手功夫，將自事物功利以認識本心之天理乎？將自本心天理以完成事物功利乎？……此爲顏學仍不免折入宋學心性之一途。

（「中國近三百年學術史」）

右引傅錢二氏之言，係就（乙）（丁）兩端立論，其餘（甲）（丙）兩點，亦復同此類推。如任此等要素，存在於反理學系統之內，將使其與心學理學之對立，喪失意義。故傅錢二氏之批評，吾人可以同意。但二氏似皆同情程朱一派之看法，吾人則主張根本除此等要素充實其足以對抗程朱陸王之基本命題，以求反理學之新生，此或爲吾人與傅錢二氏分歧之處。

惟尚有一點，需要補述，即吾人所主張根本剷除之要素，其本性皆係違犯反理學派之觀點及方法者；吾人所力求充實引申之諸命題，則皆係此派根本精神之所在。故吾人之目的，不在修正反理學派，而改變其性質；乃在發展反理學派，而充實其活力。

### 第五節 船山道器論要義

反理學派關於事物與理間問題之看法，可以王船山道器之論爲代表。此論係主張理則不能先事物而有，不能離事物而在，實由事物而生，隨事物而變。茲先摘其原文，以爲中述之張本：

『天下唯器而已矣。道者，器之道；器者，不可謂之道之器也。無其道則無其器，人類能言之；雖然，苟有其器，奚患無其道哉？……無其器則無其道，人鮮能言之，而固其誠然者也。洪荒無揖讓之道，堯舜無弔伐之道，漢唐無今日之道，則今日無他年之道者多矣。未有弓矢而無射道，未有車馬而無御道，未有牢醴幣幣鐘磬管弦而無禮樂之道，則未有子而無父道，未有弟而無兄道，道之可有而且無者多矣。故無其器則無其道，誠然之言也，而人未之察耳。……如其舍此而求諸未有器之先，……將誰欺乎？……君子之學，盡乎器而已矣。』（「周易外傳」卷五）



第一，船山所謂「器」，即吾人所謂個體；其所謂「天下唯器而已矣」，亦即吾人所謂個體爲宇宙唯一實體之義。理則卽事物之理則，故云「道者器之道」；事物之理則卽在事物本身之中，離開事物卽無所謂理則，故云「無其器則無其道」。但事物亦非可無理則而有，故又云「無其道則無其器」。戴東原曾謂：『舉生生卽賅條理，舉條理卽賅生生，知條理之說者，其知理之謂。』義亦同此。準乎此義，離事物而求理則，卽是緣木而求魚。

第二，船山所謂「君子之學盡乎器而已矣」，實有「形統理氣」之義。故曾云：『品物物類不一，而各成其章，謂之流形。理氣流行於形中也，行焉施焉而無所阻，流行於品物成形之中而不無貫。』（「周易內傳」卷一）此所謂「品物成形」，卽是器之同義語。「形統理氣」，卽是個體涵蘊種類，個體具有理則，亦卽物質以物體爲實體，發現個體中普遍與特殊之統一，卽是發現事物之理則，而所謂理則，厥惟此統一中對反要素生尅通轉之必然條理，離此條理，別無理則可尋。

第三，船山所謂「理氣流行於品物成形之中而無不貫」，義謂個體中普遍與特殊之對反統一，實爲萬物流變之內在動力。故未有生尅通轉而無其必然條理者，亦未有必然條理而無其生尅通轉者。是知事物與理則之關係，恰如水勢與水力。水量構成水勢，水勢含有水力，水勢因水量之增減而漲落，水力隨水勢之漲落而大小。柏拉圖以萬物流轉，而理則恆靜。馮

友蘭以動之理並不動，變之理並不變（「新理學」頁八二）。離事物與理則劃然爲二，未知何所據而云然？

第四，船山此論，係主性質與構造爲一體，而理則卽在其中。故曾云『自有生物以來，訖於終古，榮枯生死屈伸變化之無常，而不爽其則，有物也，必有則也。』（「周易內傳」卷一）『有物有則之義，顏習齋釋解最精。顏氏云：『形，性之形也，性，形之性也。舍形則無性，舍性則亦無形也。』（「存人編」）倘充此義，則理學派所謂義理之性善，氣質之性惡云云，卽無存在餘地。故顏氏又謂：『若謂氣惡，則理亦惡，若謂理善，則氣亦善。蓋氣卽理之氣，理卽氣之理，烏得謂理純一善，而氣質偏有惡哉？譬之目矣，眶胞睛，氣質也，其中光明能見物者，性也；將謂光明之理，專視正色，眶胞睛乃視邪色乎？……性因邪色引動，障礙其明，然後有淫視，而惡者始名焉。然其爲之引動者，性之咎乎？氣質之咎乎？若歸咎於氣質，必無此目，然後可以全目之性矣。』（「存性編」）此之謂理氣一本。吾人前謂：氣質之性以外，別無義理之性，義亦指此。

第五，船山所謂「未有弓矢而無射道，未有車馬而無御道」，係謂理則必待事物之有而始有。戴東原所謂「舉其實體實事而道自見」，義亦同此。中山先生曾云：『宇宙間道理，都是先有事實，然後才發生學理。從前打仗，兵士看見敵人，尙且一排一排齊進，近來打仗，

如望見敵人，便趕伏在地下放槍。到底是因爲先有無烟槍，然後才有伏地戰術。」（參看「民權主義」第一講）亦可與船山此義，相互發明。但船山此義，則與理先氣後之說不相容。理先氣後，是理學派與心學派之共同主張。故王陽明曾云：『有孝親之心，卽有孝親之理，無孝親之心，卽無孝親之理矣；有忠君之心，卽有忠君之理，無忠君之心，卽無忠君之理矣。理豈外於吾心耶？』（「答顧東橋書」）中山先生所以對姚江之學，批評獨多，亦可於此得其來源。

第六，船山此論，係謂離形而下者，卽無形而上者；形而上卽在形而下之中。故云：『有形而後有形而上，無形之上，……將誰欺乎？器而後有形，形而後有上。無形無下，人所言也；無形無上，顯然易見之理，而邪說者淫曼以衍之，而不知慚；則君子之所深鑒其愚而惡其妄也。』（「周易外傳」卷五）顏習齋所謂：『離下無上。語上人皆上，語下人皆下。如洒掃應對，下也，若以語上人，便見出敬，弦指徽律，下也，若以語上人，便見出和。正是道藝一致耳。從程朱倒學，先見上面，必視下學爲粗，不肯用力矣。下學上達，孔子定法，烏容亂乎哉？』（「顏氏學記」卷一）亦同此義。

第七，船山此論，係以形而上，指個體未成形質以前之普遍物質；形而下，指普遍物質已成形質之個體。道卽理則，亦卽形而上下生剋通轉之必然條理。戴東原云：『氣化之於品

物，則形而上下之分也。形而上，猶曰形以前；形而下，猶曰形以後。陰陽之未成形質，是謂形而上者也，非形而下明矣。不徒陰陽非形而下，如五行水火金土，有質可見，固形而下也，器也，其五行之氣，人物咸稟受於此，則形而上者也。卽物之不離陰陽五行以成形質。六經孔孟之書，不聞理氣之辨，而後儒創言之，遂以陰陽屬形而下，實失道之名義也。（孟字字義疏證「卷中」可作船山註脚。

第八，馮友蘭對船山道器之論，曾批評云：『照無其器卽無其道之說，則無弓矢卽無弓矢之道。如此，則創製弓矢者，不但創製實際底弓矢，并弓矢所以爲弓矢之理，亦創製之。然理若何可以創製？若謂創製弓矢者，不管弓矢之理，而隨便創製，然弓矢之理，卽弓矢所以爲弓矢者，若隨便創製之物，不合乎弓矢之理，則卽非弓矢。所以我們主張：弓矢之理，是本有底，創製弓矢者，不過發現其理，依照之以製弓矢。有弓矢之理，不必有弓矢，因可無創製弓矢者發現之。但有弓矢，則必有弓矢之理，因創製弓矢者，必有所依照，方可製弓矢。』（「新理學」頁七七至七八）馮氏如此批評，吾人不能同意，其理由如左：

（甲）如謂宇宙間，能有一個時期，或一個地方，先有一切理則，而無任何事物，只等待實際底事物，依照之魚貫而生，使本來「潔靜空闊底世界」（「朱子語類」卷一），逐漸填補而成爲現實中之個體事物世界，此實爲不可想像之宇宙構成理論。

(乙)對於一種類事物，或一個個體說，自各有其未成形質以前之形而上時期；但此形而上者之本身，則仍爲已成質之形而下者。如類人猿對於人類，雖爲形而上者，而類人猿自身，則仍爲形而下者，卽爲一例。船山所謂「形而上者，非無形之謂」，亦卽此義。

(丙)人類雖係類人猿進化而來，但人類之社會構造，及其性質之中，則又有生物所本無之獨自理則。此卽理則隨事物之有而始有之證。人類雖可發現社會理則，用爲改造社會之方法，而理則本身，則仍在社會構造及性質之中。故窮理之道，亦不在反觀內省，而唯在剖析事物。

## 第四章 性質與分量

### 第一節 性質與分量之客觀性

吾人曾謂：宇宙之唯一實體，即是個體；而每一個體，皆具有與自身構造相對應之性質，亦即所謂氣質之性。如更進一步言，即知每一個體事物之構造，於性質之另一面，則又有其分量。故宇宙間之個體事物，皆為性質與分量之統一體；有性質而無分量，或有分量而無性質之事物；宇宙無有；必二者兼具，然後始得為現實中之事物。

就此一方面言，性質與分量，對於事物係不可或缺之成分。但就另一方面言，每一性質必皆涵蘊分量，每一分量亦必有其性質，無性質之分量，或無分量之性質，宇宙亦無有；故二者亦必相結合，然始得為現實中之存在。「孔叢子」「公孫龍篇」云：『春秋記六鵠退飛，視之則六，察之則鵠。』六即分量，鵠即性質，六與鵠相結合，始成為現實中之退飛。即此一例，可極全般。

英哲洛克(J. Locke 1634—1704)曾據其心物二本論觀點，將事物之性質分為兩種：第一性質，如延長、運動、靜止、形態、凝固性等，皆為事物本身所固有，與主觀無關之客觀

性質。第二性質，如色、聲、香、味等，則非事物本身所固有，而爲認識主體所加諸事物之主觀性質。

洛克此種分法，巴克萊曾據其主觀心本論觀點，加以反駁，而以爲如無視覺、觸覺，則洛克所名爲第一性質之延長、運動、靜止、形態、凝固等性，亦皆不存在，一切性質，同爲主觀之所產，不應強爲第一第二之別。巴氏云：『吾人由視覺而得光與色之觀念，由觸覺而知堅硬與柔軟，溫暖與寒冷，運動與靜止；嗅覺予吾人以香，味覺予吾人以味，聽覺傳聲音於精神，集合諸種感覺而觀察之，以一個名稱爲符號，卽爲一個體事物。例如集合一特定之色、味、香、形狀、及凝固等等，而觀察之，認爲一特殊事物，卽以所謂林擒之名稱表示之。別種之感覺集合，則構成石頭、樹木、書籍等可感之事物。』（「人類知識原理」）

奧哲馬赫 (E. Mach 1835—1916) 遠承康德及休謨 (Q. Hume 1711—1770) 之系統，亦與巴克萊所得結論相同。卽馬氏以爲，人類在習慣上，雖以物體之一切，發生於事物之核心，而實則所謂性質云云，不過爲感覺之綜合。（參看所著「感覺之分析」）

我國心學派鉅子王陽明，亦以爲宇宙萬有，及其性質，皆吾心之知覺靈明所現。傳習錄有云：『先生遊南嶺，一友指巖中花樹問曰：「天下無心外之物，如此花樹，在深山中，自開山落，於我心何相關？」先生曰：「爾未看此花時，此花及爾，同歸於寂，爾來看此花

時，此花顏色一時明白起來。便知此花不在爾的心外。『吾人前云：日王陽明爲中國之巴克萊，頗屬確切，義亦指此。』

右述二本論，及心本論之看法，吾人皆不同意。第一，事物之性質，誠如巴克萊所云：本不應強爲第一第二之別。因此，性質雖非一端。而其對於事物，及對於主觀之關係，則無二致，就此點言，吾人對於洛克之看法，卽未敢苟同。

第二，所謂性質不論第一及第二，皆爲事物本身所具有，與事物之構造爲不可分，其對於吾人之主觀，則爲獨立而有之純然客觀存在。就此點言，吾人對於巴克萊馬赫及王陽明等心本論看法，則尤不同意。

第三，吾人所謂事物之性質，爲與主觀無關之純然客觀存在，並非說在視覺與光色，觸覺與堅溫，聽覺與聲音等等之間，無因果關係；只是說，在吾人未感覺之時，事物此諸性質，亦仍存在。吾人未予此諸性質之集合體以名稱之時，其實體亦存在。名之有無，與實之有無，未可混爲一談。依此而言，則所謂感覺之綜合，只是吾人主觀中之印象或觀念，而非客觀中之對象或事物。故謂無感覺卽無印象或觀念則可，謂無感覺卽無事物之性質不可。

第四，事物之性質爲純然客觀之存在，已如前述，而分量與性質，又爲不可分割之統一體，故分量亦與性質同樣，而爲與主觀無關之純客觀存在。否認性質與分量之客觀性，必致



否認宇宙萬有之客觀性（因每一個體事物，皆爲性質與分量之統一體。），然此種看法之爲錯誤，吾人在論叔本華之意志論時，業已言及，此不再述。

## 第二節 唯分量說或性質非實有說

吾人謂性質與分量不可分離，二者同爲客觀之實際存在。但另一派學者，如英哲羅素（B. Russell 1872）等，則以爲宇宙萬有，自最簡單之低級形態，以至最複雜之高級形態，皆可還元爲等同之分量；亦即皆係由等同之分量所組成，其間初無性質之差別。從而主張，宇宙間唯分量爲實有，而性質則非實有。羅素所創之邏輯原子論，即係力倡此義。

此所謂唯分量說，或性質非實有說，其主要理論，係根據馬赫之物理學，以及愛因斯坦（A. Einstein 1879）之相對論。但愛馬二氏之科學發現，其哲學方面之正確意義，則非如羅氏所說。故吾人對於唯分量說，或性質非實有說，亦不能同意。其理由如左：

第一，不同之事物，雖可還元爲等同之分量，但因其中所包分量有多有少，故彼此之間，即有性質之不同。換言之，亦即各有不同之性質。例如以氫一氧八之比例化合，即成爲水，以氫一氧十六化合，則爲過氧化氫。過氧化氫雖可還元爲同等之氫氧二原素，但此二物之性質，則各有不同。以此可見性質亦爲實有。

第二，事物中所包分量多少相等，如其分量之結合樣式不同，亦有不同之性質。例如，以多少相等之點，或彙集爲直線，或彙集爲方，爲圓，爲三角等等，各形相之性質，即有不同；又如，以多少同等之細胞所成面孔，亦因其排列或配合樣式不同，而有美醜之性質差別。此亦可證性質爲實有。

或謂：若性質果爲實有，云何不同事物，皆可還元爲等同分量？承認前者，即需否認後者，而後者係科學已經證實之真理，云何可以否認？若然，性質爲非實有，宛爾可知。

吾人以爲，持此說者，係依據於康德之二律背反。康德曾舉出四種二律背反，其第二種討論者，即此一問題。

正論題：宇宙間之複合實體，皆由單純部分而成，一般所謂實在，即是單純部分，亦即由此單純部分所構成。

反論題：宇宙之間複合實體，皆非由單純部分而成，一般所謂單純部分，實非宇宙間之實際存在。

康德以此正反二論題，同等正離，而又互相不容，故又以此爲理性自己矛盾之一種。但吾人則認定，解決此一矛盾之關鍵，即在此一矛盾自身之中。此即是說，宇宙間之複合物，雖皆由單純部分合成，但此由單純部分所合成之複合物，則是複合物而非單純部分，複合物

中所有之性質，則非各單純部分之所有，故此處之真正問題，不在複合物與單純部份，孰爲實有，及孰爲非實有，而在二者之如何連結，與如何轉化。此亦即是說，正論題見樹木而不見森林，反論題見森林而不見樹木，惟統一正反二論題之綜合論題，始得義理之全。

據此綜合論題言之，則不同事物可還元爲等同分量一事，與性質爲實有一事，並不衝突；此即是說，此二事之同時存在，其正確之意義，只在證明下述三端之爲真理：其一，宇宙萬有，根源唯一，但根源雖係唯一，而由此而出之事物，則因構造有簡單與複雜，或低級與高級之別，遂亦各有其獨立之性質與理則。故一本與萬殊，皆爲宇宙間之客觀存在。其二，凡性質皆係分量之結節體，非可離分量而獨有，但性質雖由分量而有，却不能說性質即是分量。此猶人類由來於猿，而人類非猿。其三，物理學所說宇宙萬有，皆可分解爲原子或電子，而此原子或電子，在實際上，亦非無性質之純粹分量，而仍係性質與分量之統一體。綜此三端，皆與唯分量說，或性質非實有說，渺不相干。

唯分量說，或性質非實有說，應用於實際時，將益見其錯誤之甚。例如，由無生物至有生物之關鍵，皆知在於活的蛋白質之形成，倘以無生與有生之間，只有分量之差，而非性質之別，則活的蛋白質，亦將可還原爲構成之基本物質，於是有生物即是無生物。又如，倘以人類與生物之間，無性質之別，則生物學即可代社會學。更如，倘以各種社會形態之間，亦

無性質之別，則社會科學發現每一社會階段獨立理則之研究，亦將爲無意義之妄舉。總之，將宇宙視爲一團分量，而否認性質爲實有，必致將高級理則，還元爲低級理則，如波格達諾夫(A. A. Bogdanov 1813-1928)用物理學上能力不滅理則，及生物學上適應原則，以解釋社會意識之發展(見所著「社會意識大綱」)；卽其一例。

最後，吾人須知，宇宙間之事物，其同時并存者之所以能相互區別，而各有其具體性，其順次出現者之所以能成爲新生，而賦有其階段性，惟因性質之獲得所使然。故否認性質實有之唯分量說，實爲一種抽象之觀點。在此觀點之下，同時並存之事物，皆無差別，順次出現之事物，皆非新生，不出戶可知天下，觀剎那卽知萬世，其爲迷妄，不言而喻。

### 第三節 性質決定分量

吾人已知，事物之性質與分量，同爲客觀之存在，二者乃不可分離之統一體。但性質與分量，在此統一體(卽個體事物)中孰爲決定要素？則尙未論及。

吾人屢言個體爲宇宙之唯一實在。此卽是說，宇宙間實際存在之事物皆是一個一個，或一件一件之具體事物，而不是抽象之事物。但個體之所以成爲個體，卽因其具有一定之性質。王船山所謂「質定體也」(「周易內傳」卷六)，卽是此義。吾人前云：宇宙間同時並

存之事物，其所以能相互區別，而各有其具體性，順次出現之事物，其所以能成爲新生，而賦有其階段性，惟性質使然，亦卽此義。

由一定性質而成之個體事物，黑智爾（C. W. F. Hegel 1770—1831）謂之「定有」。「定有」者，卽有規定性之存在之義。故黑氏曾云：『定有卽是被規定之有，其規定性卽是存在的規定性，亦卽是性質。個體係通過其性質而與他事物相對立。』（「大論理學」第一卷）此言係謂：事物依此規定性而與他事物相區別，並由此區別，而使自己成爲自己。王船山云：『請觀之物，白馬之異於人也，非但馬之異於人也，亦白馬之異於白人也，卽白雪之異於白玉也。疏而視之，雪玉異面白同，密而察之，白雪之白，白玉之白，其亦異也。人之與馬，雪之與玉，異以質也；其白則異以文也。故統於一白，而馬之白必爲馬，而人之白必爲人，玉之白必玉，雪之白必雪，從白類而馬之，從馬類而白，旣已爲白，又且爲馬之白，而後成乎其爲白馬。』（「尚書引義」卷六）又云：『耳目手足之爲體，疏而視之相若，密而察之，一紋一理，未有果相若者。因而，人各爲質者，則質以文別，而體非有定審也。』（同上）船山此言，卽係說明此義。

統攝各家之義，可知無性質卽無個體，亦卽無宇宙之實在。故在肯定「個體爲宇宙之唯一實在」一命題中，卽已寓有性質決定分量之義。

或謂：一切之性質，既皆可還元爲若干等同之分量，是分量爲性質之根本，亦卽爲性質形成之由來。若然，則謂分量決定性質，有何不可？

關於此一問題，下述黑智爾一段名言，可充分解答。黑氏曾云：『通常皆以分量先行於性質而存在。考其所以如此之故，亦如在他種問題上相同，並無任何特別根據。對於此事，吾人應略加辯明。吾人曾謂，最初之存在，其本身卽係依據於性質之存在而實現。惟其如此，通常所謂分量，實卽既經否定之性質；故性質較諸分量，在本性上卽爲最初之範疇，此事殊爲明顯。存在之變化，非決定於分量，而性質之規定性，則與存在結爲一體，而直接限制存在。故性質爲最直接之規定性，亦卽最初之基始。』（「大論理學第一卷」）

依據黑氏之義，可知宇宙萬有，從最低級之構造，以至於最高級之構造，其本身皆係以性質之存在爲根據而實現，其本身中所含構成自己之分量，在較低級之存在構造中，亦卽在尙未被否定之存在階段中，本來卽是一定之性質。只在此一定之性質被高級構造否定之後，始轉化爲高級存在構造中之分量。吾人前謂：將事物分解至於最後，如今日物理學所說之原子或電子等，實際上亦非無性質之純粹分量，而仍有其性質可指，亦卽仍爲性質與分量之統一體云云，義亦指此。

將上述之義換言之，每一事物，皆在其性質直接規定之下而成爲其自身，而與其他事物

相區別。當其不作爲性質，而作爲分量之時，亦卽其喪失自身，而融解於高級構造中之時。在此一意義上，已明示出性質與分量之劃分，在現實中之爲相對而非絕對，亦卽本來爲性質者，隨上昇而可變爲分量，其本來爲分量者，亦隨下降而可變爲性質。例如：由奴隸制到農奴制，再到市民制，每一存在階段之間，其差別爲性質之差別，但在階級制與無階級制（兼原始型與進步型而言）之對待中，前述三者間之差別，則又變而爲分量之差別。如此由低級構造上窺，或由高級構造下探，均可見性質與分量相通互轉之無限連鎖，亦卽可見二者分界之相對意義。此一意義，與所謂個體爲宇宙唯一實在之義相結合，吾人卽有充分根據，肯定性質決定分量；而所謂「分量決定性質」之說，則爲吾人所不取。

#### 第四節 性質不變說與性質恆變說

關於事物之性質，是否有變一問題，通常有兩種極端相反之看法：其一，以性質爲永久靜止，絕對固定而無變；其二，以性質爲處於永恆自己否定中，而絕無片刻之安定性。前者謂之性質不變說，可以形式論理學中之思維三律爲代表，我國之公孫龍學派屬之。後者謂之性質恆變說，可以相對主義詭辯派爲代表，我國之惠施與莊周二家屬之。

據自同律言，甲永久爲甲，而不能成爲非甲；據矛盾律言，甲不得兼爲甲與非甲；據排

中律言，甲或爲乙，或爲非乙，二者只居其一，而不容爲中間性之第三者。是思維三律之基本精神，在主張相同與相異皆爲絕對，而無互通相轉之道，其係以性質爲固定不變，彰彰明甚。我國之公孫龍學派，從此觀點出發，曾竭力主張：

『其名正，則唯乎其彼此焉。謂彼而彼不唯乎彼，則彼謂不行，謂此而此不唯乎此，則此謂不行；其以當，不當也，不當而當，亂也。故彼彼當乎彼，則唯乎彼，其謂行彼；此此當乎此，則唯乎此，其謂行此；其以當，而當也，以當而當，正也。故彼彼止於彼，此此止於此，可。彼此（疑當作「彼彼」）而彼且此，此彼（疑當作「此此」）而此且彼，不可。』（「名實論」）

公孫此論，其屬於認識論部分者，擬俟於理則學中詳述。於此吾人必需指出其所謂「唯乎其彼此」云云，實與思維三律所要求者，如出一轍。此即性質不變說是已。

吾人曾言：性質爲此事物之所爲此事物，而不爲彼事物，或與彼事物相區別之直接規定。故主張性質不變說者，亦必主張萬有靜止，彼此有異而無同，永離而不合。此派所謂「輪不輟地」，「鏃矢之疾，而有不行不止之時」，「飛鳥之景未常動也」，「一尺之捶，日取其半，萬世不竭」，「白馬非馬」，「犬非狗」，（「莊子」『天下篇』）等論題，義即指此。

反之，所謂相對主義詭論，即主張是非然否，與真偽善惡，皆無客觀標準，惟視認識或



判斷之主體以爲轉移。普羅特哥拉 (Protagoras 450—411 B.C.) 首創「人爲萬物尺度」之說，此外如哥爾期亞 (Corcyras of Inorini) 普洛低珂 (Protlkos 460 B.C.) 希屈亞斯 (Hippias of Elis) 諸氏之說，均大體相同。據此觀點，性質爲此爲彼，莫可定立，其或同或異，亦無差別。此一觀點，我國之惠莊二家均持之。周莊曾云：

『物無非彼，物無非是，彼出於是，是亦因彼，方生方死，方可方不可，方不可方可。因是因非，因非因是，是亦彼也，彼亦是也，彼亦一是非，此亦一是非。』(齊物論篇)

『以差觀之，因其所大而大之，則萬物莫不大，因其所小而小之，則萬物莫不小；知天地之爲稊米也，知毫末之爲丘山也，則差數等矣。以功觀之，因其所有而有之，則萬物莫不有，因其所無而無之，則萬物莫不無，知東西之相反而不可以相无，則功分定矣。以趣觀之，因其所然而然之，則萬物莫不然，因其所非而非之，則萬物莫不非。以道觀之，何貴何賤，何多何少，萬物一齊，孰短孰長，年不可舉，時不可止，消息盈虛，終回有始，是所以語大義之方，論萬物之理也。』(「秋水篇」)

惠施亦從此觀點出發(關於惠莊二家同異問題，另有考辨。)故主張「白狗黑」，「犬可以爲羊」，「天與地卑(比)」，「山與澤(淵)平」，「口方中方睨，物方生方死」。

（「莊子」天下篇）

吾人既知性質爲事物之直接規定，故主張性質恆變說者，亦必主張動的宇宙觀。莊周所謂：『一受其成形，無不亡以待盡，與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止。』（齊物論篇）云云，卽是指此。

右述兩派，其持論雖極端相反，然而過猶不及，故其無當於事物理則之真諦則同。對於性質不變說，吾人以爲，性質非絕對不變之範疇，故其所持靜的宇宙觀，吾人亦不能同意（此點將在第八章詳論）。對於性質恆變說，吾人以爲，性質雖亦有其變動，而非無其片刻之安定性（此點將於下節論之），故其所持動的宇宙觀，亦與吾人所見，大相逕庭。如宇宙之動，信如此派所說，則在實踐上，必致成爲模稜兩可之鄉愿，在認識上，亦必致導出蒙昧主義（此點將於理則學中詳論）。莊周所謂「與其譽堯而非桀，不如兩忘而化其道。」（大宗師篇）卽可充分標明此義。

### 第五節 性質之變與分量之變

吾人已知，性質是否有變，并非問題，真正之問題，蓋在乎性質如何變動，亦卽性質之變與分量之變，有如何區別及關係等事之上。茲分別述之：

第一、性質與分量，雖同有其變，而二者之變，則大有不同。此即是說，分量之變，爲漸進性、繼續性者，而性質之變，則有其突然性及中斷性之特點。因係突發，則突發前後，性質不變，因係中斷，則中斷前後，性質不動。此不變不動之特點，即是性質之安定性。前述性質恆變說之錯誤，即在於抹煞此安定性之存在。但性質既有其變，則突發終有到來之日，中斷究係必然之勢；不變不動之特點，在時間長流中，亦僅有其相對之意義，此即是性質安定之相對性。前述性質不變說之錯誤，即在於不理解性質安定爲相對，而錯將相對性之安定，誤認爲絕對性之安定。吾人前謂，此二派雖持論相反，而過猶不及，同爲錯誤，義即指此。

第二，吾人曾謂：性質爲事物之直規定性，此即是說，每一性質，皆係對某一事物而有其意義，離開現實中之具體事物，即無性質可言。而現實中之具體事物，皆爲一定時空中之實際存在，在其存在未完結，其構造未毀壞之階段上，其性質即在於相對安定狀態；在其存在尚未形成，其構造已經瓦解之階段上，其性質之安定性即歸於破滅。無事物而無其實際存在，故事物之性質並非恆變；無事物而無其未形與已毀，故事物之性質並非不變。例如對於人之一生說，則由此人已有，至此人未死之日，皆是今生，不得指爲過去，亦不得指爲將來，而「現在」之性質，於焉確定。倘離開事物之具體存在，而單言「現在」，必致亘古亘

今，無「現在」可言。清末之公羊學派鉅子譚嗣同，承莊周相對主義詭辯論觀點，曾謂：「今夫我何以知有今日也？此於過去未來而知之。然而去者已去，來者又未來，又何以知有今日？迨乎我知有今日，則固已逝之今日也。……日析爲時，時析爲刻，刻析爲分，分析爲秒忽，秒忽隨生而隨滅，確指某秒某忽爲今日，某秒某忽爲今日之秒忽，不能也。」（「仁學」卷一）即離開事物而言時間性質所生之詭辯。

第三，性質變化中之突發與中斷，並非出於不可知之偶然衝擊，而係有其必然之理則。即性質之變，爲分量變化之必然結果是已。孔子云：「譬如爲山，未成一簣，止吾止也；譬如平地，雖覆一簣，進吾往也。」（論語子罕第九）又云：「性相近也，習相遠也。」（同書陽貨第一七）此言一簣之土，積之不已，可使平地變爲高山；相近之性，習行相續不已，可使之有善惡之別；其係以性質之變，生於分量之變，自無可疑。荀子承孔子習行成性之義，則以爲：「積土而爲山，積水而爲海，日暮積謂之歲，至高謂之天，至下謂之地，宇中六指謂之極。塗之人積善而全盡，謂之聖人。彼求之而後得，爲之而後成，積之而後高，盡之而後聖。故聖人也者，人之所積也。人積耨耕而爲農夫，積斲削而爲工匠，積賈貨而爲商賈，積禮義而爲君子。」（儒效篇）荀子此論，更係明言性質之變，爲分量之變所引起。

第四，因惟分量之變，始可促起性質之變，故智愚之分，係於力行力學之勤惰，善惡之

別，決於行是行非之久暫。程朱曾謂：今日格一物，明日格一物，至於用力之久，即可一旦而豁然貫通，義即在此。陸王心學一派，不明此義，舍漸悟而求頓悟，故終流於異端。王船山云：『世之爲學者，不知此（指漸卦）義，滅裂獵等，而鄙盈科之進爲不足學。自異端有直指人心見性之說，而陸子靜王伯安附之，陷而必窮，動之不善宜矣。……漸者，學海之善術也，世豈有一言之悟，而足爲聖之徒，俄頃之化，而令物皆善哉？異端之頓教所以惑世而誣民也。』（「周易內傳」卷四）亦係指此。據此可知，言性質之變而探原於分量之變，乃理則之本然所規定。語云：「毋以惡小而爲之，勿以善小而爲之。」又云：「行遠必自邇，登高必自卑。」皆其常識上之素樸形態。彼其舍分量之變，而直求性質之變者，是猶不食而求飽，不積方寸而求岑樓，滑稽殊甚。

第五，由前所述，可知分量之變，係性質變化之準備；如無漸進性繼續性之分量變化以爲準備，即不能有突發性中斷性之性質變化。但就另一方面言之，性質之變，則又爲分量變化之必然歸結。當分量之變，達到飽和點之後，必然引起性質之變；雖欲使性質不變，亦決不可得，此所謂「勢所必至，理有固然。」分量變化已達飽和點之時，對於舊事物及其性質說，謂之大勢已去；對於新事物及其性質說，則謂大勢已成。將此理應用在社會或歷史上，即如馮友蘭所說：『某種社會制度必須在某種勢中。……（如其勢未至，）專憑某一部分

人之願望，以求某種社會制度之實現，（如其勢已去，）或求阻止某種社會制度之消滅，是不能成功底。老子說：爲者敗之，執者失之。」（「新理學」頁二〇三）又謂：「主張革新者，對於勢說是順，主張保守者，對於勢說是逆。」（同書頁二〇八）均指此理。惟有一點須加補充：卽其勢未至者，可依人力以求其至，而其勢已去者，則不可依人力以求挽回，故「持盈保泰」，冀免性質之變，自爲徒勞而無功。

## 第六節 性質變化之決定意義

吾人已知，性質之變，以分量變化爲其準備階段而實現，無此準備，卽不能有性質之變。但另一方面，吾人尤應深知，性質變化，在事物發展歷程中，則有其決定之意義。此點可分四層說明之：

第一，分量之變，只係事物本身內部之事，只係原來性質之事物內部所進行之局部的、細微的、不明顯的變化。此種變化，雖亦可影響各要素間之相互作用，而却不能根本影響事物之存廢。吾人在論性質決定分量時，所引黑智爾「存在之變化，非決定於分量」一語，義卽指此。若性質之變，則直接規定舊事物之毀滅，與新事物之產生。例如古生物學，曾將三萬萬年間之物種進化，提供出左列一幅圖面：

(一) 太古代——甲殼類軟體動物等。

(二) 第二代——除甲殼類及軟體動物外，又有甲冑魚，兩棲動物，乃至爬虫類等。

(三) 第三代——動物之生殖，已由地面擴充至空中及海中，其主要者為鱈魚、鮑魚、龍、蜥蜴等爬虫類，間亦有哺乳類之殘骸。

(四) 第四代——物種漸與現代相似，人類即出現在此時期初葉。此時期與前代相較，是為哺乳動物紀。

此中所言，動物由簡單到複雜，或由舊種類到新種類之發展，決非只分量之變所能形成，一切皆係以性質之變為樞紐而實現。王船山云：『萬物之生，無不以俄頃之化而成。』(「周易內傳」卷四)即指突發性之性質變化。

第二，性質變化中所謂「突發性」，或王船山所謂「俄頃之化」，切不可離開事物之具體性，而為純粹抽象之理解。此即是說，在複雜化之事物中，其性質之變，雖亦為突發性，而却不能於一朝一夕中完成之。例如革命及戰爭等，往往延續至數年，或數十年之久，而仍不終止，較之力學或物理學中之突發性，而完成於俄頃之際者，殆未可等同視之。馮友蘭不明此理，曾說：『突變是不可能底。我們亦常聽說有突變，不過所謂突變之突，只是表現底。一戰爭之起，在表面上看，似是突變，但事實上，是有醞釀數年或數十年者。這些突

變，都是似突非突，真正的突變，是不可能底。」（「新理學」頁二一五）吾人已知，新事物與舊事物之分水嶺，在於突發性中斷性之性質變化。馮氏既斷定「真正的突變」為「不能」，必致主張宇宙亦無真正的新事物。其所謂「歷史上每一個革命之後，一新底社會之出現，不是取消一舊底社會而是繼承一舊底社會。社會中任何事物，如思想、文學、藝術等，均是如此」（同書頁二一六）云云，即是此義。但吾人以為，由性質變化而生之新事物，與舊事物相較，固不只分量有別，其全部構造與其氣質及其理則，亦均截然不同。故新事物不是「繼承」舊事物，而是「否定」舊事物，因而對於馮氏所說，即不能同意。

第三，由於性質之變，使事物發生新構造及新氣質與新理則，故在現實中，性質之變，即已促進分量之變，使分量變化，獲一新天地，使其發展速度，為前此之所不能夢想。例如蘇聯農業學者吉米亞柴夫，對小麥用人工淘汰方法，而改變其性質，第一年種八十七粒，其中一粒，第二年產生六百八十八粒（共十穗），其中一粒，在第三年產生一千一百九十粒，（共十七穗）第四年又得二千一百五十五粒（共三十九穗）。據此可知，性質變化與分量變化，互為一體而不可分。但分量所以能有此增進，則係以性質之變為基礎。此因所謂分量，本來即存在於一定性質之中，其發展之界限，自不得不為性質所規定。因而性質之變，即為決定分量變化之力。



第四，所謂性質之變，可促進分量與之同變，此點亦不可為絕對之理解。在現實中，性質變化之際，其本身雖係向上進展，而亦往往引起分量之暫時下降，直至較高級之新事物正式成立以後，分量始可在新理則規定下，以更大速度，向上飛漲。歷史上每一革命（即社會性質之變），在由革命而成立之新社會中，其經濟及一般文化，雖必有空前之繁榮，而在革命方在進行之際，則往往表現為對於經濟之破壞，對於一般文化之災害，亦即此義。在性質變化歷程中，所出現之分量暫時低落，實為事物向上發展之必然的曲線。吾人在跳高時，必先有向下一蹲，而後始能向上跳起；在跳遠時，亦必先有向後一退，而後始能向前跳過。此等力學現象，亦有性質與分量變化之曲線理則在內。不理解此理，即不能對於性質變化之決定意義，有具體之領悟：抗戰時期之一般悲觀論者，多因不明此理。

最後，吾人宜知，性質雖係有決定意義之範疇，而非可離開分量而獨有。凡有性質，皆涵蘊一定之分量，而凡有分量，亦皆存於一定性質之中，二者實為不可分裂之統一體。此統一體，又稱為「質量」，或「度量」。宇宙萬有，均為質量或度量之結節點，故上述性質與分量之理則，亦即為宇宙之普遍理則。

## 第五章 內容與形式

### 第一節 內容與形式發展中之質量理則

吾人曾謂：宇宙萬有，皆是性質與分量之統一體。此義係云，宇宙間之事物，就其成分言之，一方面有其性質，一方面又有其分量，二者缺一，即不能成現實中之事物；故又謂宇宙萬有，皆為一定質量或度量之結節點。但如對宇宙萬有，言其構造，則又可謂：每一事物，皆係一方面有其內容，一方面又有其形式。更因凡成分皆不能離構造而存在，故質量理則之發展，即表現為內容與形式之不斷推移。此即是說，當作一定質量結節點之每一事物，其中所包含之實體事實，是謂內容；此內容表現於外面之運動、方法、程序、旋律、格調或狀態等，即謂形式。質量變化之理則，即通過內容與形式之推移而實現。再具體言之，則可分為左列兩點：

第一，在論事物與理則時，吾人曾謂：性質與構造不可分說。依此，則質量之發展，自亦不得不表現為內容與形式之推移過程。在論性質之變與分量之變時所云：分量之變為漸進性、繼續性，性質之變為突發性、中斷性，即係指明質量變化之形式上的不同表現。又曾以

分量之漸進性、繼續性變化，爲性質變化之準備，性質之突發性、中斷性變化，爲分量變化之歸結，此係指明二者變化之形式的前後承接。實則無論漸進與突發，繼續與中斷，皆係事物所含實體實事之表現於外面的動態，亦即是說，質量之發展，與其形式相關聯，尙有其形式所依據之內容。

第二，就內容與形式言之，其運動與發展，亦各依據於質量變化之理則。吾人前謂：性質與分量之理則，爲宇宙之普遍理則，亦卽此義。此卽是說，凡有質量中之一切理則，皆爲內容與形式所必有，而不容或缺。例如：無論內容或形式，其由此一種類，到另一種類之推移，皆開始於漸進性繼續性之分量變化，分量之變積累至其事物性質之飽和點，然後始導出突發性中斷性之性質變化。經此性質之變，舊內容轉化爲新內容，舊形式蛻變爲新形式。魯迅會謂：利用民間文藝舊形式，而逐漸改變之結果，卽出現新形式。卽係有見於此。

近年以來，我國文藝學者中，頗有人主張，質量理則不能說明文藝形式之發展。其理由約爲：（甲）形式服從於內容，故形式本身，無其發展之歷史理則。（乙）新內容一旦出現，卽可不通過舊形式之揚棄，而依新內容之要求，直接建立自己之新形式。（丙）新形式爲新內容之直接所產與舊形式本無任何關聯。（丁）形式變化爲純粹之突發性中斷性的性質飛躍，而絕無漸進性繼續性之分量變化。（戊）形式之性質變化過程，絕非在形式內部所進

行，而僅係反映內容之發展，在形式外部，或與形式無關而實現之一種過程。

對於此說，吾人不能同意。惟內容與形式關係問題，下節尚有詳述；對文藝形式作深入之討論，亦非本書義所應為。此處只擬提出左列幾點一般性之意見：

第一，形式雖係「服從」於內容，而却不能「合併」於內容。所以謂雖係「服從」而不能「合併」者，即因內容與形式，係互相有關係之兩個範疇，而非異名同實之事物。換言之，即內容不是形式，形式亦不是內容。故吾人只能在「服從」於內容之前提下，而言形式之發展，而却不能否認形式本身尙有自己之發展。既發展即有其發展之理則。一切事物之發展，皆為由分量之變而至於性質之變，無前者即不能有後者，云何文藝形式，獨為例外？

第二，形式雖係應內容之要求而生，但要求形式之內容，其本身即係存在於形式之中。凡內容要求形式，即是由舊內容所產生之新內容，對於規定自己發展之舊形式，感到阻礙和壓迫，而實行衝破網羅之義。但在現實中，凡舊內容中已發生新內容之際，必在舊形式中同時亦發生與此新內容相適應之新形式萌芽，故建立自己之新形式，亦必表現為對於舊形式之揚棄。此所謂揚棄，即發揚其中之新生萌芽，而增其所本無，廢棄其中之陳腐要素，而去其所固有。此時新內容與舊內容間，如只係分量之差，則新形式與舊形式，亦只有分量之分；反之，此時新內容與舊內容間，如為性質之不同，則由舊形式到新形式，即亦為性質之轉

化。轉化云者，即顯即破，有存有廢，既非「取消」（馮友蘭語），亦非「繼續」（同上）。

第三，由上述可知，新形式係在內容規定之下，通過對於舊形式之揚棄而來，由於揚棄作用，而使新形式與舊形式發生內在關聯。此時之關聯，無論為分量上之增損，或性質上之對反，而形式此一變化過程，則與一切事物之變化無別，而為自己內部所進行之一種變化。形式之變，所以不由外鑠，而為內發，則因其服從內容之新發展，在自己內部亦發生與自己本質相反之新形式萌芽，故形式亦係通過自己之內部連結，而服從於內容之新發展，並不因服從於內容，而截斷自己之歷史。否認此點，將流於波洛達諾夫及佛里契（V. Friche 1870—1909）派之經濟物本論，在科學的哲學上，決無存立餘地。

第四，正因形式係通過自己之內部連結而服從於內容，故僅僅理解內容，亦不足說明形式變化之具體情況。例如：法蘭西十八世紀大革命前後，封建貴族支持加特力教，市民革命家則揭舉物本論；而英吉利之王政復古時代，市民改革家對於加爾文之新宗教具有狂信仰，封建貴族，則大事官傳物本論。如專就內容立論，誠可視法之物本論，與英之新宗教，皆為適合市民社會之思想；但既因為適合市民社會之思想，何以新宗教不能活躍於十八世紀大革命之法蘭西？加特力教之內容，亦誠可視為適合封建貴族之思想；但加特力教何以不能活躍於王政復古時代之英吉利？凡此，皆經濟物本論所不能解決之問題。解決此問題之關鍵，即

肯定形式有自己之歷史，發現宗教形式與哲學形式變化中之質量理則。

據右述四點，可知主張將文藝形式之變，置質量理則之外，首先，即破壞形式服從於內容此一根本原理。其次，即在形式只有性質變化之外面下，而主張形式為不變範疇。故對於此說，吾人未敢苟同。

## 第二節 「純粹形式」說略評

吾人所謂形式服從於內容，即是說有其形式必有其內容，無其內容決不能有其形式。蓋形式為內容之表現於外面者，其不能離內容而獨有，自無疑義。依此，則亞里士多德所持純粹形式之說，吾人自亦不能同意。

亞氏以為，內容為形式之將成態，形式為內容之已成態，亦即以內容為潛能，形式為顯勢。一切事物之生存變化，必有一先之而存者，此先存者更具有顯勢性，如此遞溯，至於最初，必有一分毫不含內容之純粹形式，是為一切變化之原，一切發展之因。亞氏更稱此純粹形式為上帝，故其學說，特別為中世紀神學家所歡迎。在敘述個體與種類時，吾人曾謂：亞氏之純粹形式說，為實念論思想之一個源泉，並特別表明大亞伯利圖之譯註亞氏全集，均可證明此點。

尤須特別注意者，與此純粹形式說相連，亞氏所創之形式論理學，經過中世紀神學家之渲染，竟成爲完全不管思維內容，只論思維形式之學。據此種純粹形式論理學言之，判斷及推理之正誤，全視其是否合於思維之形式爲轉移，而與思維之內容，或事物之真相，渺不相關。亦即於內容或事物真相爲真者，可於論理爲誤；反之，於內容或事物真相爲偽者，亦可於論理爲正。總之，即以純粹形式說爲根據，將認識論上之真偽問題，與論理學上之正誤問題，分爲兩橛，而不相統屬是已。

吾人以爲，形式既係服從於內容，則思維形式即不能離開思維內容而獨有，尤不能離開思維之事物真相而辨別其正誤。茲以依據於排中律之選言判斷爲例證明之：

日寇向我大舉侵略，或抗戰以圖存，或投降而亡國，二者只居其一，決無第三條路。故抗戰者爲志士，志士爲國民之模範；投降者爲漢奸，漢奸爲民族之公敵；志士與漢奸不能兩立，二者之間，不容有第三種人。

日本向我大張撻伐，或乞和以圖存，或抵抗而亡國，二者只居其一，決無第三條路。故乞和者爲志士，志士爲國民之模範；抵抗者爲漢奸，漢奸爲民族之公敵；志士與漢奸不能兩立，二者之間，不容有第三種人。

此二推理，盡人皆知前者爲正，後者爲誤，而其正誤之分際，決不在思維形式之構造，

而在前者與客觀事實之真相相契合，後者與客觀事實之真相違背。此亦即是說，我國處此時機，生死存亡，已到最後關頭，歷史之理則，決定非抗戰即滅亡，而無猶豫兩可之餘地，因民族歷史發展真相中，有此性質之相對安定性作基礎，故論理判斷或推理中，亦有此思維形式，而此思維形式之為正為誤，亦為思維內容是否契合事實真相所決定。信知純粹形式之說，思維形式可離思維內容而獨有，則右述二判斷，其形式之構造，固毫無差別，豈其真為正誤亦復視同一律？由此可知，離內容而言形式，必致違背理則之真諦。

亞氏又將此純粹形式說，應用於美學，而以形式適合為美之要素。其詮釋此形式美，計有四原則：一曰多態統一，二曰有秩序性，三曰合目的性，四曰相關調和。此諸原則，先表現於分量關係。如就一物之延長而覺其對稱，及比例之適得其宜。次表現於力量關係，如對一建築物而覺其諸部分之分量均衡，柱不過巨，基不過卑。更次則涵蓄意味覺此房屋之適合居住目的。凡此所謂「調和」、「統一」、「適合」云云，皆係從純粹形式方面以言美者。亞氏此種觀點，至於近代，得赫爾巴特（J. F. Herbart 1776—1841）鄭彌曼（R. Zimmermann 1824—1898）希爾布蘭德（F. Hillebrand 1860—1906）漢斯里克（E. Hanslick 1825—1904）等之引伸，而成為形式美學。

吾人以爲，美之爲美，不能由純粹形式方面取得說明。此因美之形式，與一切事物之形



式相同，皆其內容之表現於外面者，故美之形式，尙待美之內容爲之根基。就形式本身，自不足把握美之本質。分析言之，約有左列五點：

第一，藝術上所謂美，係特定社會規律中之理想形象，無論是建築雕刻中之線條，舞蹈中之動作，繪畫中之顏色，樂歌中之聲韻，文藝中之語言，皆係通過形象所表現之世界認識，或現實批判。普通有以美學爲形象邏輯者，義即在此。

第二，既云認識，即不能不有所認識之事物；既云批判，即不能不有所批判之對象。所認識之事物，或所批判之對象，即是美之內容；而如何表達其認識，如何遂行其批判，則是美之形式。但無水不能有流，故離開美之內容，即不能有美之形式。

第三，既云有所認識，即不能不爲如何表達中之認識，無此表達，即不能有此認識；既云有所批判，即不能不爲如何進行中之批判，無此進行，即不能有此批判；故美之內容，亦不能不通過美之形式而實現。但事物本身之構造、性質及理則，即決定如何認識、如何批判之方法，故美之形式，亦不能不爲美之內容所決定。

第四，既云美之本質，爲特定社會規律中之理想形象，則美即係社會或歷史之範疇，美之爲美，亦不能不隨所屬之社會及時代之變而變。社會上如同時有理想相反之集團存在，亦即有相反之美的形象與之相應。例如：英吉利王政復古時代，清教徒以短髮短衣爲美，而復

古之封建貴族，則以長髮長衣爲美。

第五，長髮長衣之所以對於貴族成爲美的形象，係因其爲短髮短衣之反對物，在相互對反中表現出抵制清教徒改革運動之王政復古，而成爲封建社會之理想形象。在藝術史上，類此之事，不一而足，是知形式本身，本無所謂固定不變之「調和」、「統一」、「適合」等等，而美之本質，亦絕不在所謂純粹形式，形式係只在其所表現之思想內容上，或僅由其通過其思想內容，始有其美的價值與意義。

由此可知，無論在論理學上，或在美學上，均與一切場合相同，所謂分毫不合內容之純粹形式，根本即不能存在。現實中所有之形式，皆係某種內容之形式，其構成與發展，皆係內容運動之產物，謂「無內容之形式」，與謂「無形之影」，「無光之明」，「無刃之利」等等，同其迷妄。

### 第三節 內容決定形式

吾人曾謂：形式服從於內容。將此義反言之，即得內容決定形式一命題。理解此一命題，最關重要，而對此命題之義諦，真能有全面正確理解者，似不多觀；茲分別詮釋如左：

第一，如前所述，亞里士多德以爲，事物生存變化之最初一環上，係先有一分毫不具內

容之純粹形式。但吾人則以爲，宇宙萬有，皆爲內容與形式之統一體。一切內容皆在形式之中，亦即無內容而無其形式；一切形式皆其內容之表現，亦即無形式而無其內容；故無內容之形式，或無形式之內容，亘古亘今，宇宙無有。關於純粹形式之說，上節已闡其妄，惟吾人常於開會時聞聽人言：「今日之會，不採任何形式」云云。實則此等會議，只係未採用已成定規之形式，而仍必有其自己之形式，如真無任何形式，必將無此會議。依此可知，凡有內容，必係一定形式中之內容。但吾人切勿將內容與形式，理解成絕對相互作用之平行二要素。在內容與形式之統一體中，係內容決定形式，形式服從內容。例如封建教育，係以權威思想爲內容，故亦以注入方法爲教學之形式；市民教育，係以民主思想爲內容，故亦以啓發方法爲教學之形式。可作證明。

第二，在內容與形式之統一體中，係先有內容而後有形式，并非如亞里士多德所說先有形式而後有內容。但此所謂先有內容而後有形式，並非說此內容爲一無形式之內容，而是說此內容在未取得其自己形式以前，係存在於舊形式之中。就其未取得自己形式而存說，係先有內容而後有形式；就其存在於舊形式中說，仍非無形式之內容。惟此處有一問題必需解決，即「新內容從何而有」是已。對此問題，吾人以爲，宇宙萬有，循質量理則而變化，在分量變化之不斷繼續中，使事物內部，在固有形式中，逐漸發生新內容，此新內容雖係不斷增

長，而舊形式則並非立即解體，反而保持其相對固定性。但形式雖未變動，由於內容之不斷增長；對於事物本身說，却亦不得謂不變。此點惟王船山言之最精。船山云：『式（卽形式）者，言其規模儀象也，非謂質（卽內容）也。質日代而形如一，無恆器而有恆道也。江河之水，今猶古也，而非今水之卽古水；燈燭之光，昨猶今也，而非昨火之卽今火。水火近而易知，日月遠而不察耳。爪髮之日生，而舊者消也，人所知也；肌肉之日生，而舊者消也，人所未知也。人見形之不變，而不知質之已遷，則疑今茲之日月，爲遂古之日月，今茲之肌肉，爲初生之肌肉，惡足以語日新之化哉？』（「思問錄」）

第三，吾人謂在新內容未取得自己形式以前，係存在於舊形式之中，亦卽新內容採取舊形式之義。例如魏晉時代之佛家思想，會藉老莊著作及儒家經典而表現，亦卽採取所謂「格義」（陳寅恪語）之形式。明清時代之反理學思想，亦曾採取「經學」（卽託古聖人以述己見）之形式等等，指不勝屈。但在新內容採取舊形式之場合，本質上卽係新內容對舊內容要求解放之前夕，此時卽在事物同一形式中發生新舊內容間之抗衡或矛盾，而原來之形式，在起源上本爲舊內容之表現，在本質上爲屬於舊內容者，故新內容雖發生於其內，而實與新內容根本不能並立。就此一意義言，原來之形式，對於舊內容爲自己之形式，而對於新內容則爲不屬於自己之舊形式。誠然，此時在舊形式中與內容之發生自己分裂相應，亦已發生新形

式之萌芽，但此萌芽則係作爲舊形式之要素而存在，尙非具備形式應有性質之獨立存在。故新內容所需要之新形式，亦尙有待於新內容通過於舊形式之揚棄過程而後始能建立。在新內容未取得自己形式以前，雖已與舊內容進行抗爭，但此種抗爭，既係處於舊形式之內，故勝負之數，總表現爲新內容對於舊內容之屈服。此即是說，如果新內容不能取得自己之新形式，則不惟不能擺脫舊形式之束縛，亦且不能使自己成爲真正與舊內容相抗衡之新內容。但如前所述，內容係不斷發展之物，故新內容在其自己日趨壯大化之進程中，必依內容決定形式之理則，衝破作爲自己發展桎梏之舊形式，而建立起與自己相適應之新形式。

第四，所謂內容決定形式，如前所述，并非指形式時刻對於內容爲百依百順之隨帶品，無論在自然、社會或思維領域，形式之於內容，通常皆表現爲下列三階段之關係：首先，新內容在舊形式中發生，藉舊形式之助力而遂行其發展；其次，舊形式由新內容之推進力而變成新內容之桎梏力，即由於阻礙新內容之更進的發展，而與新內容發生衝突；最後，在衝突之歸結點上，舊形式被揚棄，適應於新內容要求之新形式，在舊形式之廢墟上誕生。故謂內容決定形式，其義係云：在內容與形式之抗衡或矛盾中，內容爲最後之決定要素，亦即通過抗衡或矛盾而決定形式，使形式屈服於內容。普通所謂內容與形式之統一，亦即係通過二者之抗衡或矛盾而實現者。因而，在發展過程中所有內容與形式之抗衡或矛盾，並不與內容決

定形式之義相抵觸，亦不與二者相互統一之理相背謬，反而是以充實所謂『決定』、或『統一』，使吾人對之有具體之了解。似此，一方面在發生上，內容先於形式而有，另一方面在發展上，內容又使形式服從於自己，隨自己之變而變，故謂之內容決定形式。

第五，所謂形式隨內容之變而變。如中山先生在其建國大綱中所定軍政、訓政、憲政三個順次出現之政權形式，惟依革命勢力質量變化之內容增進為基址而說明，即為範例。又如已往在軍事方面所進行之抗戰，大體不外祕密活動、游擊戰、運動戰及陣地戰等四種形式，而每一種抗戰形式，皆係抗戰勢力質量對比之所產；其由此一形式到彼一形式之轉進，亦係與抗戰勢力內容之發展成正比例關係而變化。據此二例，可知形式落後於內容，必致阻礙內容之發展；但此阻礙力，只係一種相對性質，在內容不斷增進之本性上，遲早必揚棄此種與自己不相適應之形式，亦即自舊形式之桎梏中解放出來，而獲致自己之新形式。科學的哲學，以促進進化為天職，故遇舊形式與新內容發生衝突時，即應毅然放棄舊形式，掌握新內容。反之，內容落後於形式，則形式即為內容發展之促進力；但此促進力，只係一種虛張聲勢之軀殼，倘不能及時有相當內容以充實之，轉瞬即歸於委縮、癱瘓、夭折，甚至損害已有之內容。科學的哲學者處此境地，即應以積極態度，發展內容，由推進內容，以充實形式，由改造內容，以保衛形式。故形式之為此為彼，或進或退，乃至其存亡榮枯，一切皆有賴於

其中具有何種內容，或其內容之質量如何而定。此理則之必然，分毫不容倒錯。

第六，在新內容業經取得新形式，作為新事物而與舊事物相對抗之場合，通常即表現為二重性質矛盾狀態。具體言之，此場合中之舊事物，其內容雖已開始空虛或腐爛，其形式反而表現為輝煌可觀，此種情況，即是無可挽救的形式主義殭尸，遂行其繁榮之沃壤；但由於內容決定形式，故惟憑形式以支持其存在之舊事物，其所表現之輝煌繁榮，實為迴光反照，將被揚棄之兆。另一方面，此場合中之新事物，其形式雖尚未臻乎完備，而其內容則已在實質上趨於充實與壯大，此種情況，即是生趣盎然之新天地；但亦由於內容決定形式，故新事物憑其內容之優越性，亦必能使其尚未完備之形式，走向於美善，而完成其本性上應有之發展。因而，新事物與舊事物之抗衡，亦必循內容決定形式之理則，使新事物取得勝利，而成為普遍化之存在。反之，舊事物亦即不能不歸於滅絕。在此場合中，無論舊事物內部，新事物內部，或新舊事物抗衡之間，就其橫剖面而言，皆為內容與形式之矛盾；但就其縱剖面而言，又皆為內容征服形式，或形式服從於內容之進程。故所謂內容決定形式之義諦，只在橫剖面與縱剖面交織運動中，始能有全面正確之理解。

#### 第四節 形式譌誤諸相

自來關於形式問題，頗多譌誤看法。前述純粹形式說，以及所謂質量理則不能適用於形式之發展云云，即其最著者。此外尚有幾類看法，亦均不中道理，茲分別評述如左：

第一種譌誤，即不能理解凡形式皆屬於特定之內容，不理解一定之形式，只能表現與產生自己之內容同屬一類之內容，誤認爲形式可被任何內容所利用，遂將內容盛入與自己不相應，甚至本性相反之形式中，終致使內容變質，變爲與自己本性相反之物。例如清末之公羊學派（康有爲梁啓超譚嗣同等），將民主思想，盛入儒家經典，亦即君主政權形式中，以爲其思想可通過與自己不相容之形式，而完成偷天換日之奇蹟，使形式爲自己所利用；其結果反使民主思想變質，變而爲實踐上之保皇主義，與國民革命之民主共和思想，立於敵對之地位，中山先生所謂：『有保皇黨者出，爲虎作倀，其敵視革命，較之滿清爲尤甚。』（「孫文學說」第八章）義即指此。此種譌誤，亦曾表現於近年以來文藝作品中。例如抗戰初期，若干作家，爲適應動員需要，曾利用已定型之京劇、或靡靡之音的民間文藝形式，表現抗戰壯烈典型；以爲形式之靡靡，可爲內容之壯烈所決定而改變，京劇之殭尸，亦可爲現代化之內容所征服而易其性質；結果亦適得其反，而使內容變質，被舊形式所利用。由此可知，新內容雖可採用舊形式，但既云採用，即不能不依據內容決定形式之理則，對於舊形式，加一番料簡衡量功夫。此一理則，對於吾人之實際行爲，真所謂『天行有常，不爲堯存，不



爲桀亡，應之以治則吉，應之以亂則凶。」（「荀子」天論篇語）萬萬不容抹煞。

對於形式之第二種譌誤，即不理解內容係先於形式而有，由內容之存在，至形式之取得，中間不惟尚有一相當距離，其渡過此一距離，亦需有衝破舊事物抵抗之搏鬥。由於不理解此點，遂主張內容之與形式，猶體之與形，有體斯有形，有形斯有體，二者不容分說，如中國美學家朱光潛所著「詩論」，即持此說。據朱氏觀點言之，則內容與形式，係同時而有之範疇，其中初無內外先後之別。故在新事物尚未實存之前，不應談及新內容如何建立自己之新形式，否則無論左說右說，皆爲思想胡塗之證。此種看法，吾人不能同意。其理由計有左列幾點：

（甲）當新內容存在於舊形式內部之時，固然亦係有形之體，但此體並非自己之體，其作爲自己之體之新形式，此時尚未出現，在新內容於尚未取得自己新形式，而處於舊形式內部之末期，其更進之發展，即受到舊形式之阻撓或破壞，而絕不能承受舊形式之助力，故新內容發展本性上所需要之新形式，必待自己之征取而始有。

（乙）由於舊形式係舊內容之所產，而新內容則爲舊內容之死敵，故當新內容要求衝破舊形式，而建立自己新形式之際，舊內容必通過舊形式而阻撓之、抵抗之，於是形式之蛻變，即爲新舊事物相互搏鬥之同義語。關於此點，在人事領域中，其表現最爲明確。例如，

由專制到民主之政權形式蛻變，中山先生曾作四十年之奮鬥，並由遺囑令後死者繼續努力。又如「五四」前後，由古文到口語之文字形式蛻變，亦曾歸結爲引車賣漿者流，應否關在文藝門外之爭辯。（參看林琴南致蔡子民書）

（丙）舊形式之解體，即是舊事物之滅絕，新形式之建立，即是新事物之完成。故站在舊事物方面者，只要思想不胡塗，即應於自己尙未滅絕之前，考慮如何保衛舊形式；反之，站在新事物方面者，只要思想不胡塗，亦於自己要求解放過程中，討論如何建立新形式；惟有主張俟自己滅絕之後講保衛，俟自己解放之後講建立者，則似不免思想胡塗之嫌。

對於形式之第三種譌誤，即不理解新形式爲新內容本性所必需，不理解一種內容，必在取得自己形式以後，始能作爲新事物，以保持其獨立之存在，而誤以爲形式對於內容，爲莫之致而致者，有新內容即爲已有新形式。據此誤解，遂主張凡對於新內容提起如何建立新形式問題，皆爲形式主義。此種看法，由表面觀之，略近於第二種譌誤，而實質上，則爲一種純粹內容觀點，或可名之爲形式抹煞論。持此說者，多爲啓蒙學者。在啓蒙時代，對於傳統形式之敵視輕蔑，通常爲支配潮流，然亦正因敵視或輕蔑傳統形式之故，遂致忘記新形式對於新內容之必要性。此種看法之所以譌誤，因其客觀前途，不能出乎兩端；其一，忽視征取新形式，即使新內容永處於舊形式之中，日受舊形式之束縛而不自覺；其二，對於形式建立

問題，避而不談，實質上即係置新內容之發展必要於不顧，以不完備之形式爲滿足。此二者皆與科學的哲學，促進進化之旨，根本相背。

對於形式之第四種譌誤，可以下述觀點爲代表：有人主張，客觀之形式，即是藝術作品之內容，例如花紅葉綠，山峙水流，本爲客觀事物之形式，而畫家依此形式繪之，文藝家依此形式寫之，即成爲作品之內容；其如何繪法，或如何寫法，則爲其作品之形式。作品之形式，對於作品本身，言爲內容之形式，而對於事物本身言，則又爲形式之形式；此種轉化，謂之內容與形式之推移。對於此說，吾人不能同意。其理計有左列各點：

(甲) 信如作家作品中只能複寫客觀事物之形式，而不能反映其內容或實質，則以藝術爲形象邏輯，由作品以遂行現實批判，以表達現實認識之義，均將不能成立。然此一義諦，固無人能抹煞其真理性。

(乙) 藝術與哲學之不同，僅在哲學由判斷及推理，論述其對於客觀現實之認識與批判；藝術則通過感性形象及典型之發展，以表現其認識與批判。然其認識與批判之意義與價值，則爲客觀事物之真實所決定。此即是說，藝術作品之內容，並非客觀事物之形式，而是客觀事物之內容。於此可知，在藝術中，本體論與認識論，亦係交織參透相互統一者。

(丙) 藝術作品之形式，係通過作家之形象構造力所再見之客觀事物理則，而亦非其形

式之形式，科學家離開事物理則所發明之器物形式，不能有器物之用，藝術家離開事物理則所創造之作品形式，亦同樣不能有藝術之力。

(丁)作品中表現內容之形式，與現實中事物表現自己之形式，由於藝術創造時形象邏輯本性之概括力，二者之間，自必有其差別；然此差別，係起自藝術對於現實之蒸溜或淨化，係藉此蒸溜或淨化而使現實理則生離浮或明朗之象，決非離開事物理則運動之方法、程序、旋律、格調等客觀固有狀態，而別為一物。

(戊)藝術係形象中所反映之現實，故藝術作品中之內容與形式，及現實事物中之內容與形式，二者之間，實有相互對應之關係，且後者實為前者生成之基礎。由推移云云所持形式之形式之說，恐終無當於義理。

## 第六章 物如與物象

### 第一節 層次與成分及構造問題之關聯

在四五兩章中，吾人對於宇宙萬有，從其成分與構造兩方面，加以考察。現在則擬就層次方面，考察宇宙萬有之理則。所謂成分方面，即是性質與分量問題；所謂構造方面，即是內容與形式問題；而所謂層次方面，則是物如與物象問題。在本節中，吾人擬先述此三方面問題之關係。

就層次方面考察宇宙萬有時，可見每一事物，皆爲物如與物象之統一體。物象云者，通言現象，即可由感性觸知之事物相貌。物如云者，通言本質，即事物存在之基本規定。而物如在事物之背後，物象在事物之表面，故物如爲物象所據以存在之必然根基，物象爲物如所藉以發露之表現形態，無其物如即不能發生其物象，無其物象亦不能表現其物如。換言之，物象因物如而發生，物如得物象而實現，而以個體事物之運動，爲其生就通轉之紐結。

如前所述，物如與物象，在宇宙萬有之層次上，係本末內外之分。但層次與成分及構造問題，則又爲三位一體之關係。此所謂三位一體關係，係謂凡有成分，皆爲某種類事物構造

及層次中之成分；凡有構造，皆爲某種類事物成分及層次中之構造，而凡有層次，亦皆爲某種事物成分及構造中之層次。此三者在此敘述方便上，雖可有先後之序，而在客觀存在中，則相盈相麗，而不可分。關於成分與構造中間之相互關係，吾人前已論及（可參考第五章第一節），現在擬對層次與成分及構造兩方面之關係問題，略加說明。

首先，物如與物象之發展，亦係通過質量理則而實現。例如在生物進化物象中，其初期率爲繼續性漸進性之分量變化，稍後而有偶然出現之變種（此變種因其不規則性、不穩定性之故，旋生而旋滅，但亦不時重現。），最後始能成既安定而又規則之新種類。此一由變種而新種之物象進化過程，即爲質量理則之一種現實形態。就物如之發展言之，亦復同此。例如汪逆精衛，自參與國民革命之日起，思想中即俱有與革命精神性質相反之動搖成分，惟在最初時期，此等動搖成分，尚不佔重大比重，故仍可勉強濫竽於革命，但國民革命過程中之艱苦性質，或其發展規律中之迂迴性質，隨革命之深入而愈趨明確，汪逆思想中之動搖成分，亦愈形增長，至抗建大業發動，民族生存頓於最後關頭，如不由流血奮鬥中換取自由平等，即需坐以待亡，革命之艱苦達於頂點，汪逆之動搖亦達於頂點，遂以突發性中斷性之性質變化，而成爲漢奸思想之典型。

其次，凡相互關聯之事物，皆有其差別。故物如與性質，亦不可混同。如前所述，言性

質係對分量而言，舉凡事物所有一切性質，不分必然性質與偶然性質，或主要性質與副次性質，統而名之，即謂性質。若言物如，則係對物象而言，只指稱內在於事物之基本矛盾，或主要性質及必然性質，此外如其偶然性質及副次性質等，則統不在內。例如法蘭西十八世紀大革命，就層次方面以言其內在之物如，係封建制社發展理則之必然產物；但如就成分方面而言其性質，則除此理則所有之必然性質而外，尚有諸多偶然或副次性質，如路易十六因好色而死，予革命爆發以適當機會等偶然條件，亦必同時言及。此偶然與必然，主要與副次諸多性質之具體結節點，即爲法蘭西十八世紀大革命之性質，亦即其與法德等國家，邁入市民制社會所於以相互區別之標幟。又如清末變法維新運動中之譚嗣同，其物如爲公羊學派國權思想所內在浪漫主義心本論之代表，而其性質則又於此外，而益以由獨特身世與學歷所形成之英雄性格，此亦爲譚嗣同與康有爲及梁啓超所於以相互區別之標幟。據此二例，可知性質實較物如遠爲豐富而其體，事物之所以同，在於層次方面有物如作普遍之連結，事物之所以異，在於成分方面有性質立彼此之畛域。故言性質而不言物如，則不能洞察異中之同，而知事物之一般聯貫；言物如而不言性質，亦無從把握同中之異，而見事物之具體相貌。此亦即是說，由物如到性質，係一本之化爲萬殊，由性質到物如，則係萬殊之歸於一本；物如所以見差別之同一性，性質所以顯同一之差別性。

再次，凡相互區別之物，皆有其生尅通轉之道。物如之與性質，其關係亦復如此。如前所述，每一事物，皆有許多性質，而此許多性質，則非平列之存在，其中係有一主導之性質，此一主導性質，即爲物如；其餘諸多非主導之性質，則只係性質，而非物如。但此非物如之性質，在事物發展中，亦經常否定舊存之物如，而使自己轉化爲新生之物如。故物如與性質之區別，亦非固定而不變者。例如在封建制社會生產中，存有諸多性質不同之生產方法，如氏族生產，奴隸生產，農奴生產，僱傭生產等等；然其中惟農奴生產一項，爲物如之生產方法，其首兩項雖亦有其獨自之性質，雖在封建制以前諸社會中，曾經一度爲主導性質之生產方法，而現在却已無物如之地位與意義。嗣因社會生產能力進步，封建制社會沒落，市民制社會成立，在新生活之市民制社會中，僱傭生產，遂否定農奴生產之主導地位，而使自己變成具有物如意義之生產方法。吾人於此，已見出性質上昇爲物如，以及物如下降爲性質之具體形態。惟吾人須特別注意者，即凡可上昇爲物如之性質，皆係事物發展中所新生之性質，若其大勢已去之殘餘性質，則不能上昇爲物如，且必隨事物之發展而益趨於萎縮，終至歸於滅絕。此由上述自封建制至市民制發展實例中，惟僱傭生產可能上昇，其餘各生產方法，或下降，或萎縮，或滅絕，而絕無上昇爲物如者，即可證明。

最後，就構造方面言，無論物如與物象，皆有其內容與形式；反之，無論內容與形式，



亦各有其物如與物象。例如汪逆之漢奸思想，其中所包含之實體實事，即係其思想之內容，其所表現於外面之方法及狀態等，則爲其思想之形式。其內容與形式，就物如言，係出賣祖國之漢奸所爲，而就其物象言，則又表現爲與日寇合作，進行救國家救民族之假相。通常多將形式與物象混爲一談，而不知形式亦有其物如與物象，同時物象亦有其內容與形式。其將物象與內容混爲一談者，亦坐於不知物如有其內容與形式，內容亦有其物如與物象。蓋層次與構造二者，雖相關而亦仍有別。同一事物之涵蘊，就構造方面以言其實體實事則爲內容，就層次方面以探其基本規定則爲物如；同一事物之表現，就層次方面以指其可感之相貌，謂之物象；就構造方面以稱其運動之方法，則謂之形式。凡有層次，皆爲某構造之層次，故物如與物象之發展，係通過內容與形式之推移而實現；凡有構造，皆爲有層次之構造，故內容與形式之推移，亦經由物如與物象之離合而顯出。

## 第二節 略評物如物象問題中四種謬說

在物如與物象問題中，一如其他問題而有各種不同看法。就中以英哲巴克萊，與我國章太炎，以及德哲康德，與所謂新康德學派所持四種看法，最爲錯誤。此四種看法，就其論理上之連結言，又可分爲兩組：即巴克萊與章太炎爲一組，康德與新康德學派爲一組。每一種

看法，皆爲錯誤；而每一組看法，則又爲愈陷愈深之錯誤歷程。茲分別評述之：

巴克萊爲著名物象主觀論者，力主整個宇宙，卽爲感覺中之物象，在物象中並無分毫客觀性物如要素。此一看法，本係將物理世界變爲心理世界，亦卽將本體論變爲心理學。但是，如宇宙萬有，皆存在於吾人感覺中，則在吾人未感覺某一物象時，此物象果卽爲無有否？例如巖間花樹，在吾人未看此花時，此花是否卽無其自開自落之客觀存在過程，而歸於寂？此事於物象主觀論者，實爲一困難問題。

巴克萊在此一困難問題面前，由於無我國王陽明所具之勇氣（參看第四章第三節），因而顯示其躊躇猶豫。但巴氏終究是物象主觀論者，故又以爲：在其自己未感覺某一物象時，此一物象對於自己雖不存在，而對於別一主觀，卽別人之感覺，亦卽精神一般，則仍爲存在。是知物象仍爲感覺中之存在。吾人依巴氏此一解釋，得知所謂物象不存在於精神之感覺以外者，非指個別主觀之感覺，係指所有一切主觀之感覺，或精神一般而言。

但縱如巴氏解釋，吾人仍不能認爲物象主觀論，可於此得到出路。因巴氏既承認自我感覺以外，尙另有他人爲客觀之存在；則此客觀存在之他人，卽不能存在自我主觀感覺之中。此與所謂整個宇宙，只係感覺中物象，而非外乎主觀之實有云云，寧非不可調解之矛盾？故知只有唯我論始能與物象主觀論相呼應，凡只主張物象主觀論，而不敢同時主張唯我論者，

皆不能免於自論相違。

在物如與物象問題中，我國章太炎所持看法，確較巴克萊遠為大膽而澈底。章氏據其佛家唯識觀點，不但否認物如爲客觀性存在，即物象亦認爲主觀迷妄時之所產，在主觀未入迷妄時，並物象亦不存在。茲因章氏哲學思想，學人言之者尙寡，特舉其重要論據如左：

『一切形象，皆無實體，以有轉變，非不可破，故說無實。雖至金鐵樸錠，惟是一注，固者可化爲液，液者可化爲固，未有恆無轉變者，豈况雜集流形之品，而可說爲不變？』（齊物論釋）

『末俗橫計處識（按即空間）、世識（按即時間）爲實，謂天長地久者，先我而生，形隔器殊者，與我異分。……若計真心，即無天地，亦無人我，是天地與我俱不生耳。』（同上）

『假令誠有物質者，物質不能自忍（按即認字）物質爲物質，誰忍之者？唯是心量。然以見量比量觀察物質，此中見量不能觸受，比量不能推度，惟是依於法執忍有物質。而彼法執，即是徧計，徧計所執，自性本空，故知萬有出於無質。質既是無，即此萬物見象，有色，有聲，有香，有味，有觸者，惟是依它起性，屬於幻有。』（同上）

『宇宙本非實有，要待意想安立爲有。若衆生意想盡歸滅絕，誰知有宇宙者？……』

由此可知，覺時所見種種見象，亦如夢象，決定非有。』（同上）

『時若實有，即非唯識。……心起即有時分，心寂即無時分，若睡眠無夢位，雖更五夜，不異刹那，然則，時非實有，宛爾可知。……時由心變，……彼我各異，童齡以往，覺時去遲，中年以來，覺時去速；淫樂戲忘者，少選而歲逝，春輓勤苦者，待限而不盈，復有種種別相，各不相同。……時由心造，其舒促亦由心變。』（同上）

『破我執易，破法執難。如時間有無終始？空間有無方所？皆法執所見。此在陸子靜，思之終不了；然實未達唯識之旨。時間者，起於心法生滅相續無已，心不生滅，則時間無自建立矣。空間者，起於我慢，……例如同時同地，不能並容二物，何以不容？則因我慢而有界闔，因界闔而有方所；滌除我慢，則空間亦無自建立矣。』（「葑漢微言」）

章氏此論，就其自身言，誠無巴克萊一類之矛盾。但吾人以爲，此非章氏較巴氏所見爲近真，乃係較巴氏所見更錯誤。此因物如與物象，皆係客觀性範疇，而與主觀中之意想無關，不論有無意想，或有如何意想，其有者自有，其無者自無。例如地層中有無煤炭及鐵鑛，決不因地質家意想安立與否而更改。此外復有種種例證，可破宇宙物象本非實有說之謬，恕不枚舉。

康德對此問題之看法，較上述巴章二氏之說，似有一點較為近真，即認物象爲物如之結果是已。但吾人已知，康德爲二本論者，故其主張，又有下述二義：其一，認物象由於物如觸發吾人認識能力而後生起，非由主觀形式以鑄冶之，即無物象可說，亦即物象不能離乎主觀而獨存之義。其二，認物如與物象之間，本無通路可尋，亦即二者互無關係之義。

吾人以爲，康德此論，實不能前後自圓其說。例如，既以物象爲物如之結果，何以又謂由物如到物象本無通路可尋？果無通路，又焉能指爲因果相生？且既以物象必由主觀形式之鑄冶而始有，既以物象不能離主觀而獨存，是已明謂物象爲主觀之產物，何以又以物如爲物象之原因？實際上，觸發吾人認識能力者，皆知爲物象之形色香味，何能謂爲物如？凡此諸問題，皆康德所未曾解答，且亦不能解答者。是知康德在物如與物象問題中，亦與在其他場合同樣，前半截爲物本論，後半截爲心本論，故左說右說，終不能言之成理。今日之新康德學派（所謂西南學派與馬堡學派皆其分別之名），即爲解除康德之自論相違而起。

所謂西南學派，係創始於文得爾班（W. Windelband 1818—1915），而完成於栗柯脫（H. Rickert 1869）。據此派言之，康德所謂純然客觀之物如，實應廢棄，一切物象，皆爲規範意識之所產。如云此物存在，需是吾人判斷此物存在，而方始存在，無此判斷，則一切物象，皆不存在。

所謂馬堡學派，其開山祖爲珂亨（H. Cohen 1842—1918）。珂氏以爲，物象係由思維而生，其內容與形式，亦係思維所賦予；並以爲產生物象之思維，與思維所產生之物象，實爲同義語，故有「產出自身卽是所產」之言。此亦卽是說，宇宙間本無無思維之物象，凡有物象，皆係曾受思維洗禮，或既經論理化以後之範疇。珂氏並將此產生物象之思維，名爲純粹思維。思維而特以純粹名之，係因其不但爲思維事物關係之作用，且爲創造一切物象之根本作用。有此純粹思維在，故謂思維之外有物象，或物象背後有物如，皆係毫無意義。

統觀新康德學派對於康德之修正或補充，不出兩端：其一，廢棄純然客觀之物如，而益以純然主觀之規範意識，或純粹思維。其二，由於將物象主觀化，并廢棄物如之存在，而泯滅康德嚴別二者之傳統看法。故知由康德至於新康德學派，實質上卽爲心物二本論向心一本論之轉化過程。

惟新康德學派之說，雖可解除康德所有之自論相違，但此種解除，亦只在學說系統內部始有融貫原理之意義，亦卽只能使意識或思維內部之諸觀念，取得融貫，而不相抵觸。然吾人決不能認此派所說，較康德爲近真。反之，寧視之較康德更爲荒唐不經。例如物象究竟是否規範意識，或純粹思維之所產？當吾人未思維，或未判斷物象存在時，物象是否即不存在？物如與物象，究爲客觀之存在？抑爲主觀之所產？在宇宙萬有層次中，物象背後，或其

深處，究有無客觀之物如，以爲物象發展運動之基本規定？凡此諸點，實未因此派新說之出而得到合理解決。其所謂創造物象之規範意識，或純粹思維，直爲上帝之別名，故無論西南學派，或馬堡學派，皆極力提倡宗教信仰，而以科學爲副次或派生之認識；據此一端，已不難衡量其價值。

### 第三節 物如與物象之生尅通轉

在評述各家看法時，吾人曾謂：物如與物象，皆爲客觀存在之範疇。此所謂客觀存在，卽是離主觀而獨立之義。例如地球與太陽之關係，就物如言之，爲地球繞太陽而動，就物象言之，則爲太陽繞地球而動，此點無論在哥伯尼（*M. Copernicus, 1473—1543*）以前，或其以後，皆是如此，不管人類對之有無認識，或如何認識，皆係獨立而不改，超然以自存。故康德以物如爲客觀性範疇，固有可取，然其以物象不能離主觀而獨有，則吾人未敢苟同。至若巴克萊章太炎以及新康德學派之看法，其間雖亦有鼠牙雀角之別，而實質上則只是一篇神話，似無詳駁必要。

在論述層次與成分及構造關係時，吾人曾謂：物象因物如而發生，物如得物象而實現，無其物如，卽不能發生其物象，無其物象，亦不能表現其物如。此卽是說，作爲純然客觀存

在之物如與物象，在現實中係捨此無彼之統一體。所謂二者係捨此無彼之統一體，係因物如爲物象內部之基本規定，或其必然的主要的性質，亦即物象所於以成立之核心支柱；而物象則係物如通過偶然條件，或結節於副次性質而表現於實際者。就物如言，必通過物象之推移，始能表現自己之發展，故分析物象，即可以發現物如。反之，如不分析物象，即無以見物如。就物象言，必有物如作基礎，始能爲現實之存在，故認識物如，始能對於物象之推移，作正確之把握。例如，資本主義之物如，在於社會生產與私人佔有之矛盾，中山先生所謂病理，即指此事。此一矛盾，則在勞資對抗、經濟恐慌、失業，戰爭等物象中，發露出來。中山先生所謂病態，亦指此事。是知物如雖爲事物之基本，但並不直接出現於實際，而係活動於物象之深處，通過物象而出現。物象雖可直接出現於實際，而其推移或發展，則又爲深處於自己內底之物如所支配。我國舊日哲學家，所說體與用，在某一意義上，即是物如與物象。其所說體用一源，亦即是吾人所謂物如與物象之統一。就此點言，康德截斷物如與物象之通路，在二者之間，劃一不可逾越之鴻溝，殊與理則之真諦不合。

但物如與物象，雖係捨此無彼之統一體，而二者則並不直接相一致，其間經常存在歧異與對反。因此，吾人前謂由分析物象以發現物如，並非說物象即是物如，而只是說二者雖可極盡歧異與對反，在物象之深處或其背後，總存有物如，二者之間，終有其相通互轉之脈



絡。且物象雖可與物如相歧異相對反，而究其終極，亦必由物象服從於物如之理則，而使二者復歸於一致。此亦即是說，在此統一體中，物如爲決定要素，物象爲從屬要素。例如，汪逆精衛，其物如本爲漢奸，却曾表現爲抗戰中一分子，而由抗戰之物象以表現其漢奸之物如，但由於抗戰之堅持與深入，則不能不自己揭穿其假面，而公然爲抗戰之大敵，此時卽物象與物如，歸於一致之實例。但物如與物象之一致，本係暫時性過渡性之形態，其歧異與對反，則係經常性或正常性之形態。如汪逆在其公然爲抗戰大敵以後，立卽又採用別種物象，以表現其漢奸之物如，以此觀之，汪逆之物如與物象，亦有其歧異與對反。但在後來，汪逆之物象，必又被其物如所征服，而復歸於一致。據此可知，物象雖爲物如之表現形態，却絕不能以爲物象卽是物如，由分析物象以發現物如，惟科學上之專門研究，始能優爲之；但物象雖非物如，而却係物如表現自己之所必需，亦卽物象以外，更無物如，物如卽在物象之深處或其背後。

所以謂物象之外無物如，因物如係同類事物所共具之內在普遍要素。此普遍要素，在認識論上，係對於同種類之個別諸事物，捨棄其歧異，攝取其一致而得之結論。從而，物如雖決定物象之發展，而物象則遠較物如爲豐富。如前所述，物象中所有者，不只爲普遍要素，卽特殊要素，與個別要素，亦一并具有之。此卽是說，必普遍特殊個別三方面相交相遇，而

成一具體結節點，然後始爲現實中之物象，此與物如之只爲普遍內在連結者，自有繁簡之別。吾人前謂：物象係物如通過許多偶然條件，或副次性質，而表現於實際者，義卽指此。例如文藝之爲物，其物如卽是所謂形象邏輯，而所謂形象邏輯，如前所述，卽是通過感性之物象，所表現之世界認識，或現實批判（見第五章第四節）。但如將形象邏輯，表現於實際中，由劇作家寫成劇本，并由某一特定劇團，在某一特定時空，爲現實之演出，則舉凡作家、導演、演員等之個人條件，以及劇團、戲場、舞台等之物質配備，卽無一不爲此物象之有機構造，其較物如遠爲豐富，實至明顯。

物象雖遠較物如爲豐富，而物如仍爲決定物象發展之要素。此點仍就前例言之：劇作家創作劇本時，劇團在實際演出時，批評家在實際批評時，卽需處處以形象邏輯之要求，爲其同唯一最高標準。雖然如此，而吾人所以特別強調物象較物如爲豐富，意在點明理在事中，離開事物卽無理則，故必深入物象，始能求得物如。惟因在客觀本體中，物象較物如遠爲豐富，故在認識實踐上，由物象以發現物如，卽係一分析過程，而由物如以把握物象，則係一綜合過程。此亦卽是說，由於在本體論上物如與物象本爲不可分離，故在認識論上分析與綜合亦需雙行并用。

由物象探求物如，本係認識論命題，但此命題所規定之程序，亦正與事物生成之經過相

符。宇宙萬有之表面形態，即是物象，而物象即是普遍性、特殊性及個別性之結節點。此每一結節點，即為一個體事物。凡個體內部具有某界限上之普遍性者，即為同屬一種類之事物，事物由此一種類到另一種類之進化過程，即為普遍、特殊與個別之交替或代謝過程。在前一階段中之普遍要素，在此一階段中即下降而為特殊或個別要素；在前一階段中之特殊要素，在此一階段中則或上升而為普遍，或下降而為個別；在前階段中之個別要素，在此一階段中亦上昇而為特殊，或普遍；此一交替代謝過程，一如前述物如與性質之互轉。但此處所謂普遍、特殊與個別之交替或代謝，即是說每一作為內在普遍連結之物如，并非一成不變，而係由物象中發展轉化而來，且亦隨事物種類之進化，而不斷推移。例如直立姿態，與製造工具，在動物界中，尙不能成為普遍要素，而只是個別要素（在變轉初期之人類時代），或特殊要素（在人類作為動物一種類之場合），亦即僅為生物界中一物象，但在人類作為人類，而與一般動物相對立之進化階段中，則所謂直立姿態，與製造工具，遂成為人類內在普遍要素，亦即由物象上升為物如。據此可知，物象中某一要素，隨事物發展而普遍化，即是物如生成之由來，此亦即物如由物象轉化而來之義。正因本體論證明物如由物象轉化而來，故認識論亦主張由物象以探求物如，二者之進展層次，適相合符。在哲學上，每見有本體層次，與認識程序，互相反對之主張（例如馮友蘭在本體論上主張先有實際，次有實際，再次始有

實際事物；而在認識論上，則又從反面主張由知實際事物而知實際，由知實際而知真際，見所著「新理學」。），吾人不敢苟同。

就生成順序言，物如係來自物象，就存在層次言，物如亦在於物象之深處。但吾人須知，宇宙爲一無窮盡之存在，故物如與物象之層次，亦爲一無止境之縱深性排列。此卽是說，在物象深處，首先存有第一級物如，在更深處，則存有第二級物如，而此更深處之更深處，又存有第三級物如，如此深入，以至於無窮。在宇宙層次之無窮縱深性排列中，第一級物如對於物象言，因爲物如，而非物象；但在其與第二級物如對立中，則又只有物象之意義，第二級物如與第一第三兩級之關係，亦準此類推。於此，吾人又可見，物如與物象之無限轉化連鎖。宇宙層次問題上之所謂排列，係轉化中之排列，其所謂轉化，亦排列中之轉化，故二者雖係分說，而所指則爲一實。正因在層次上物如與物象有無窮盡之縱深排列與相互轉化，故在認識上由物象至於物如，亦爲一無限深入過程。例如前一階段所認識之最後結論，在當時公認爲已達於物如者，至後一階段上，則只有物象意義，而成爲最初之出發點。但物如總需通過物象而出現於表面，作爲具體事物而存在，故認識之全部過程，亦需先由物象，至於物如，以見事物之普遍內在結連；次復由物如返於物象，以見事物之具體生動相貌。吾人前謂：分析與綜合，需要雙行并用，義亦指此。

## 第七章 關係與因果

### 第一節 關係性問題之歷史輪廓

吾人曾屢次肯定：個體爲宇宙之實體，爲宇宙之唯一實際存在。此一肯定，甚易予人一種誤解，誤以爲吾人不是在相互作用，相互依存上，探求宇宙萬有究極本性，而是在孤立觀點上，從事探求。實則，此種誤解，吾人不能負其責任。因此，在吾人看法中，個體與關係，并非不能兩立，個體與孤立，亦非不能分離，而是完全相反，吾人係一貫主張，個體一開始即存在於關係中，個體即是關係之個體，關係亦即是個體之關係，關係之外即無個體，如無個體，亦即無所謂關係。此亦即是說，吾人以爲，個體與關係，似相反而實相成。惟因如此，故吾人指爲宇宙唯一實際存在之個體，係與關係爲不可分說，而與孤立觀點，則不相容。例如，在論哲學與科學時，所謂個體事物中，各具彼此共同之要素，以爲相關互動之基礎；在論個體與種類時，所謂惟因諸個體間，有此共同性及一般性，故宇宙萬有，皆非孤立以自存，而係相互連結而成之統一有機體；在論性質與分量，內容與形式，物如與物象時，特別強調其捨此無彼之統一，并表明成分與構造及層次間之生剋通轉，皆係此義。

但吾人在前述各章中，雖曾以物象之相互連結，及相互依存爲前提而立論，而却對於關係問題，迄未正式論及；而且在某種意味上，係故意略而不論。因此，此一問題，尙有待於吾人予以系統之解決。

在解決關係性問題時，吾人擬先對於此問題在哲學史上之經歷，加以考察，并料簡各代哲人之看法，藉使對此問題之意義，有較正確之理解。一般哲學上所謂關係性問題，其所探究者卽在於追求：個體事物，依何種方式而存在？諸個體係彼此相互孤立？抑係互有連繫？宇宙關係先有孤立之個體，而後始有其關係？抑係先有相互作用及相互依存之關係，而後始有個體？換言之，卽關係因個體而有？抑個體由關係而生？由個體間相互依存而生之原因與結果，究爲如何之物？在個體之交互影響進程中，究有無主導要素存在？亦卽在交互影響諸要素中，究有無根據與條件之分？所有此等問題，皆有相當重要意義，故關係與孤立問題，在哲學史上，亦出現甚早。

人類之提出關係性問題，依思想史理則言，應開始於氏族制社會與奴隸制社會交接點上。因對抗於氏族專制而起之奴隸制社會，爲人類自我覺醒之開始，而自我覺醒，則是人類所以能提出此問題之所在。同理，在由封建制向市民制轉化時代，此問題應有第二次之出現。在市民制社會末期，此問題又應有第三次之出現。惟因歷史上各階段社會構造之疇類不

同，故此問題每次出現之輪廓及意義，亦大有分別。概略言之，約有左列各點：

第一，在氏族制社會中，每一氏族成員，皆屬於其所從出之氏族集團，離開集團，自我不惟在各方面皆不成一獨立單位，且亦不能想像；故此時代之輪廓，即是個體與關係之原始性統一，初無離開關係之孤立的個體觀念。論理學史上所謂原始階段之直觀論理，及其類比方法，即其代表氏族制末期，因貴族專制出現每一氏族成員之自我，皆通過氏族集團而屬於酋長，故此時代之輪廓，即只有成員消解於集團之關係問題，而無個體之彼此孤立問題，例如權威性之因果理解，即是此義。

第二，在奴隸制社會中，作爲奴隸所有主之自由民，由於自我在政治及經濟上，已成一獨立單位，由於與氏族貴族專制相抗衡，遂產生其自我觀念，此自我觀念，并通過社會構造因革進程，而表現爲個體與普遍之本末先後問題。於是在亞里士多德範疇表中，開始有所謂關係一項。同時，在亞氏所創設之形式理論學中，亦有概念、判斷、推理、分類方法，所顯示之孤立觀念。此時代之輪廓，即一面承襲前時期所遺留不見個體之關係問題，一面又新生出

不見關係之孤立問題。

第三，封建制社會，一面爲奴隸制之否定，一面又爲氏族貴族專制在高級形態上之復歸，小所有者及農奴之自我，均處於主權與教權超經濟支配極端蹂躪抹煞之深淵中，故此時

代之輪廓，以不見個體之關係問題爲最大特徵；及至末期，由於小所有者之壯大化，及農奴之解放，孤立問題，遂亦出現。吾人前述，唯名論與實念所論作之普遍論爭（見第二章第六節），卽有此意義。

第四，市民制社會之主人，卽由封建制下壯大化而求得澈底解放之大所有者，其在自由手創之市民社會中，自我觀念之發達，已臻乎空前未有，故在其蹶起之初，卽復活奴隸制時代所新生之孤立觀念；更由所謂文藝復興者，發揚而光大之，於是經濟學中有魯濱孫（孤立化之人格代表），政治學中有民約論（先有孤立之個體而後造成關係），哲學上有形而上學機械論，處處瀰漫孤立而不見關係。誠然，吾人在休謨（D. Hume 1711—1776）及康德著作中，亦常見其論及關係，但其所謂關係，實卽孤立之假相（俟下節詳論）。故此時代之輪廓，卽依孤立而抹煞關係。

第五，大所有者大至無可再大，而轉爲獨占。故市民制初期之自我觀念，及其末期，亦折入自我蹂躪，或自我抹煞。政治學上之法西主義，經濟學上之國社主義，社會學上之關係學，哲學上之人間學，及全體主義等，皆其代表。此時代之輪廓，可視爲封建制之復活，卽不見個體之關係問題，以狂熱氣息而出現。但獨占之急進者，一方自己卽孕育出自己之否定者，另一方面又從其同疇類之對手方面，燃起本有之自我觀念，於是關係與孤立問題，乃有



新的輪廓。

第六，出現於市民制社會末期之問題，所以具有新的輪廓，係因此時代為歷史上一大轉變時代。奴隸制、封建制及市民制，此三者雖互有區別，然皆為氏族公有制構造之否定，而為社會私有制構造之個別形態，故此三時期只是歷史上一個階段。今後對抗於市民制而出現之未來社會，必為一新階段之新社會。此新社會，一方面係對於前階段之否定，另一方面又係氏族公有制在高級形態上之再現，故今日之關係與孤立問題，就一方面看，與前一階段止於左忽右提出問題而迄未解決問題之情形不同，乃係復活氏族制初期所有個體與關係相互統一之看法，以求澈底之解決；就另一方面看，又與氏族制原始階段之直觀觀點不同，乃係汲取以前各時期之精華，在自覺的理性觀點上，對於個體與關係相互統一之原始看法，加以發展；故此時期之問題，乃有其新的輪廓。

## 第二節 從孤立觀點到神祕主義之路

所謂孤立觀點，即是不以宇宙萬有為相互作用，相互依存之存在，而以每一個體事物，皆可與自己四周及前後各事物互無連結，或分毫不生關係而孤立存在。此一觀點，如前所述，係有悠久之歷史，但其作為一完整宇宙觀，在思想上取得普遍優勢之鞏固地位，則係發

端於十五六世紀市民制社會初期，而成熟於十九世紀中葉以前。在此四百年中，一方面由於個人為軸心之自由競爭制度普遍確立，一方面由科學發展蒐集階段之要求，故以為宇宙萬有，皆係相互孤立之個別存在，而互無關係可說。

例如，十八世紀學者，在研究動植物時，并不將所研究之物象，與周圍之自然條件連結起來，且將動物與植物間之密切聯繫及相互依存，亦復抹煞，謬以為衆多而繁雜之動植物，皆係生來如此，一成不變。但離開相互關係之物種，究係自何而來？何以能在孤立狀態中，維持其存續？主張種類不變之瑞士植物學者林奈(C. V. Linnæus or Linné 1707—1778)，對此曾有解答，即所謂上帝創造說是已。

不見有機自然界與無機自然界之關係，不知前者係由後者而發生，不理解二者係以相互依存方式而存在，康德亦可作為例證。康德在其「天體構成論」中曾主張：天體係由長期發展而來，并向形而上學者宣稱：請予我物質，我將為君建設一個世界。但是在有機自然界面前，康德却以為，依此科學方法而欲明最簡單之昆蟲由來，則絕不可能。因生物乃出於最高創造者（上帝）之手故。

此時期對於人類社會之發展，亦以為各種社會構造形態之間，無任何關係。例如十八世紀法蘭西物本論者愛爾法修(C. A. Helvétius 1715—1771)狄德羅(D. Diderot 1713—1781)

侯爾巴赫 (P. H. D. H. T. Holbach 1723—1789) 在其反對封建制而爭取市民制時，即不以市民制爲封建制發展之必然結果而爭取其實現，亦即不在二者之內在連結上進行其研究，而以爲前此各時代及其所有之一切，皆是錯誤及愚昧之結果。又如十九世紀初葉之烏托邦主義者聖西門 (C. H. Saint Simon 1760—1825) 傅利葉 (C. Fourier 1772—1837) 歐文 (B. Owen 1771—1858) 等，亦不以喚起現實中之廣大民衆，與建設未來新社會之間，有內在連結，而企圖於現實社會聯繫斷絕之處，孤立的創造新社會。關於過去社會制度之所以不合理，亦不以爲係必然結果，而以爲係由於不會發生關於合理制度之正確觀念，亦即所謂兩千三百多年以來，哲學家忽視對於聯想與引力之研究 (傅氏語)，致人類歷史表現爲不幸之災難延續。然而，過去何以人類長期陷於錯誤與愚昧？而今又何以能豁然貫通？過去何以不能有關於合理制度之正確觀念？而今却已有之？過去之哲學家，對於所謂聯想與引力之研究，何以不能不忽視？而今竟能注意及之？凡此等等，恐此時期之學者，均不能解答，至少其所作之解答，亦均不能脫離神祕主義。

云何由孤立觀點看宇宙，必然走入神祕主義？此因萬事萬物，皆存在於關係中，皆相互作用、相互依存之所產，對於事物能發現其與周圍前後事物之內在普遍性連結，即係已明其生成之由來或原因。否則，即係對於事物生成由來或原因之盲目，而盲目即是神祕主義繁殖

之溫室。因此，凡有宗教迷信，大抵皆主張自然及社會中事物，係與前後事物無內在聯繫，與周圍事物無相互依存；而以其由來歸諸最高主宰之意志。反之，科學之反對宗教神祕主義，亦大抵從連結或關係觀點，以闡明事物之真實起源，而推翻超自然理則之上帝創世說。關於此點，吾人可以達爾文爲範例。

吾人皆知，達爾文發現動植物界之進化理則。但其偉大發現之祕密則在於：首先指出對於動植物，非由與周圍自然條件聯繫中觀察不可。如有植物不適應天然環境，即不能生存。正因在此適應過程中，使有機物發生新的構造變化，進而提高征服自然之性能，并通過遺傳過程，而將舊種類變化爲高級之新種類。

達爾文又以爲，不惟動物與自然條件之間，具有密切連結，即生物界本身內部，例如動物與動物、植物與植物、以及動物與植物之間，亦具有相互作用，相互依存，彼此決定之普遍聯繫。故云：在有機階梯中，相離頗遠之植物與動物，往往由複雜的相互關係之網，編織成一有機體（「動物原始」）。

達爾文又以爲，不惟各種動物或植物彼此間，即在一個動物或人類身體各部分之間，亦皆有密切之關係，一部分之變化，每引起他部分之變化，與之相應。如手部肌肉與足部筋肉，以及身體對稱諸構造之兩邊，每有共同變化。此外如視覺器與聽覺器，牙齒與毛髮，膚

色與毛色，體色與體質，筋肉系統與眉毛發達等等之間，亦皆有相互關聯，此即所謂「相關變異律。」（「人類之由來」）

達爾文所發現此等理則，皆係通過大量資料之歸納而得，其每立一義，皆有驚人繁多之實例以爲根據，此與架空立說者迥然不同。茲舉其二例如左：

例一，三色堇菜，惟藉蜜蜂採其花粉，始能結實，而一切蜜蜂中，惟大蜂始採此花粉，故三色堇菜之有無多寡，常與大蜂之有無多寡相關聯。但大蜂之蜂巢，則常爲田鼠所毀滅，而田鼠之數目，則又與貓之數目密切相關，故知某地貓種動物數目繁多，則第一由於田鼠消跡，第二由於大蜂繁殖，即可知該地三色堇菜日趨茂盛，亦即在三色堇菜與貓之間，具有內在連結作用。

例二，在偏僻不毛之池沼大平原中，圈出不大之一塊，而種以蘇格蘭松，經過二十年，由於發生種種顯著變化，而令人完全不能認識。即不惟舊有植物之數目改變，且已出現二十幾種新植物，又出現其他平原所未曾有之六種食虫鳥。所有此等變化之原因，悉在種植蘇格蘭松樹。

總之，達爾文所建立之物種進化学理則，即所謂生存競爭，優勝劣敗，天然（兼言雌雄）淘汰，適者生存云云，無一不以物種之外部（對自然條件言）與內部（對自身內部及物種相

互間言)之相互作用，相互依存，亦即以其普遍連結為歷史發展之基礎。正惟如此，故達爾文之發現，始予物種進化中之宗教迷信，以及種種神祕主義以致命打擊。

最後，吾人以爲，非只生物界物象如此，即高極雲霄之天體構造，複雜萬狀之社會情況，思想形態，亦無不以相互關聯爲其理則之基礎。發現其相互作用，相互依存之羈紐，即是掌握其發展理則之開始；同時亦即是刺中一切形態神祕主義及宗教迷信觀念之咽喉，而致其死命。

### 第三節 關係性與因果性同義

吾人曾謂：發現事物間之相互關係，即是解明事物生成之原因。此即是說，所謂原因與結果，即是事物普遍聯繫之一種形態，從而言宇宙間未有無其原因之物象，與言一切物象皆存在於相互關係中，實爲同義語。無因果即是無關係，無關係亦即是無因果，此義甚明。在論物如與物象時，吾人曾以康德一方面在二者之間設定因果，另一方面又斷言二者互無關係云云，爲自論相違，義亦指此。

關係性即是因果性。此義法蘭西美學者泰因(H. A. Taine 1828—1893)，見之最確，其分析藝術創作生成之原因，完全係發現此創作與周圍前後物象之相互關係。在泰氏觀之，宇

宙無孤立物象，一切物象，皆相互關係無邊淵海中的一環。例如橘樹在某地發育繁榮，即係周圍物象相互關係之結果。具體言之，第一土壤不太細，亦不太瘦；第二，雨量不過少；第三，冬季不太冷；第四，夏季不太短；第五，土質不適合於他種樹木。五者相互作用，相互依存，而橘樹始克普遍繁茂。同理，藝術創作之生成，亦在周圍物象相互關係中，有其原因。具體言之，第一，一件藝術創作，與作家之全部作品相關聯，有如同父母之與子女輩；第二，藝術作家及其作品，與并世之藝術流派相關聯；第三，藝術之內容與形式，與當時之社會風習，及民族思想關聯，而後者對於前者，即是肯定一切之根本原因。

或謂；物象間之相互關係，係指空間性之位置排比，至其因果相生，則指時間性之連結程序；設秦氏以關係之發現，代原因之剔抉，殊有未當。且藝術品係作家內心靈感之所產，尤非外在性物象間所具相互作用，或相互依存之所得解釋。

對於此說，吾人以爲不然。第一，時空爲不可分裂之範疇，外乎時間性之純粹空間，或外乎空間性之純粹時間，宇宙無有，不明此義，即陷於章太炎一流之錯誤。章氏曾據其時非實有之唯識觀點，力主無時而有因果，亦即在純粹空間中，有所謂原因與結果之義。章氏云：

『今物在衡一端，一端重故俛，俛故彼一端仰，以此俛故彼仰，俛者爲因，仰者爲果，然俛仰非異時，故雖無時而有因果。』（明見「國故論衡」下卷）

然由吾人言之，俛者非因，仰者非果，俛與仰皆是結果，唯衡下所有物體分量之變化，始為俛與仰之原因，由輕重而生俛仰，即是由原因到結果之運動，此一運動，亦與一般之存在及運動相同，皆是通過時空之形式而實現者。更充此義，即知凡以相互關係方式而排比於空間之物象，莫非存在於時間中。因而，對於前階段言，即是結果，對於後階段言，又是原因；反之，凡以相生連結出現於時間中之物象程序，亦莫不以空間為實現之地盤。因而，凡原因與結果，同時亦即是物象之相互關係。就此觀點言，秦氏之方法，殊難指為錯誤。

第二，藝術家之內心靈感，誠為創作活動所不可缺，但此靈感，却又係其所從出之環境中物象關係之結果。例如古代希臘之人身雕刻藝術，即在下述各事之相互關係中，有其生成之原因：其一，散處地中海沿岸之奴隸諸城市，一方面彼此之間，不斷發生相互敵對之爭奪，如中國之春秋戰國時代；一方面又處於蠻族侵入危機之下，遂使自由民終身生存於武裝動員之中。其二，由於戰爭要求，體格鍛鍊，遂為人生第一大事；紀元前八世紀之斯巴達，即是範例，其他城市，雖較輕緩，亦大體係走同一道路。其三，由角力、鬥拳、競走等體格比賽中，選出之冠軍，社會風習上認為最大榮譽，戰爭爆發時，亦可被選為將軍，如傳說中之第亞各拉，因所生二子，同日奪得榮冠，欣喜過度，竟致窒息而死，可知社會習尚之所趨。其四，在此風習氣氛中，體格傑出之英雄，一方面為詩人所讚美，為女人所鍾愛，另方



而以奧林比斯山爲媒介，而與天神相交融。其五，此時又有關於姿勢與運動之體態學，在柏拉圖所著「國家篇」中，亦爲體育特闢專章。其六，依當時習慣，得勝一次之運動員，有權利雕刻肖像，得勝三次者，有權利雕刻聖像。其七，由於競賽之要求，打破以裸體爲羞恥之觀念，因而在浴室、體育場、跳舞場、以及運動會中，提出肺量廣闊之胸膛，輕捷靈便而賦有神經質之腿脚等等，健康活躍之體態。其八，在三四百年中，使人體美之觀念，得到匡正與淨化，使藝術家能以鑄造出人體美之理想典型。此八點中之相互作用，相互依存，係與人身雕刻藝術彼此相關，同時，亦與雕刻藝術有其因果連結。

由以上各例可知，宇宙萬有，不惟一開始即存在於關係之中，而此相互關係之整體，同時亦即每一個體事物生成之原因。吾人曾謂：宇宙諸個體間，本有彼此共同之要素，且爲無量普遍氣質之結節點，而此共同要素，或普遍氣質，即個體所以分屬於種類，并彼此交通，相互作用之基礎。因此，由於事物之交互影響，亦可徵其類緣之遠近。前述密嚴經及陽明學派，用藥石療疾，與五穀養人爲例，以明天人合一（第三章第三節），卽爲一例。但思想史上，對此理所見最精者，當推達爾文。達氏曾云：

『人類自較低級諸動物，傳染一定疾病，且能向彼傳染，如恐水症、濃胞疹、鼻疽、梅毒、霍亂、癩等。此等事實，足證其肌體與血液，就細微構造與成分言，皆密切相類；

其明顯實較良於置諸顯微鏡下之比較，或施以最佳之化學分析。」（「人類之由來」）此個體間之相互作用，或相互依存，係其存在之形式；在此形式中，更存有共同要素，或普遍氣質之彼此交通以爲內容。由於內容之彼此交通，使個體構造發生變化，并依質量理則，而產生新種類。同時，此新種類之產生，亦反影響個體間相互關係之性質。由此可知，個體係關係之內容，關係係個體之形式；就存在狀態言，并無關係以外之孤立個體，個體之性質，本來卽在一定關係中所形成；吾人以發現關係卽解明原因，義正在此。就生成程序言，關係之性質，實因個體之有而有，隨個體之變而變，無其個體以爲實體實事，亦卽無其關係，故抹煞個體，而強調關係之看法，亦非理則真諦。

#### 第四節 由關係中所見因果性問題之要義

如前所述，吾人對於宇宙萬有，係由其存在狀態，與生成程序交織運動中，以把握個體與關係之統一。據此觀點言之，則作爲個體事物生成前後連結線條之因果性問題，舉其要義，可得左列六點：

第一，由於個體存在并生成於相互關係中，爲一件無始無終之大事，故原因與結果之間，亦可相互影響。此卽是說，原因固產生結果，結果亦推動原因，而使其性質，發生變

化。例如，次殖民地及半封建制，固已作爲原因，而產生中山主義；但中山主義，則又可使次殖民地及半封建之性質，發生變革，而求得國家之自由平等，民族之獨立解放。就此點言，由於相互關係之故，而使宇宙發展全進程，表現爲因果連繫之無端長流；在此長流中，原因與結果，不惟相生相依，且亦互通互轉。所以謂之互通互轉，如前例所述，此時之原因，在彼時又當作結果而出現，此時之結果，在彼時又成爲原因而發揮其作用。形而上學者，不知此義，將原因與結果，截然分割，而以爲凡是原因者，卽爲絕對性原因，而不得爲結果，凡是結果者，卽爲絕對性結果，而不得爲原因，實爲錯誤。吾人在論天人關係時，特別提出因果交替之無限性連環，義正指此。

第二，個體間之關係及其因果，雖係相互依存，而在相互關係之諸要素中，則又有一特種要素，起主導作用，使其他諸要素，皆隨之而變化性質。在諸多原因中，亦有一根本原因，爲事物所以成立之根據，使其他諸原因，皆變爲事物生成之條件。如果在諸多要素中，不能識別主導與從屬，在諸多原因中，不能辨認根據與條件，是謂跌入相互作用之死角；必致昧於物有本末，事有終始之義，而違背理則之真。例如侯爾巴赫所云：

『一位宗教狂信者之胆汁過於灼熱，一個野心家之血液過於旺盛，某君主之消化不良，某婦人之水性楊花，皆可成爲發動戰爭，派遣百萬人馬，攻城掠地，置人民於水

深火熱之中，造成餓饉與疫癘，以至困苦災難，綿延數世紀之原因。」（「自然體系」）侯氏此論，準諸歷史理則，實無是處。

第三，在宇宙之相互關係，或因果連結中，每一階段，或每一物象，皆係由某一關係，或連結中之個體為代表，而形成此階段，或此物象之普遍性質，并以此而與另一階段，或另一物象相區別。例如，我國近數十年來，以國民革命為普遍性質，而中山先生，或其所創立之三民主義，則係其代表，其他一切物象，無論政治、經濟、文化等，皆以此為鵠的而運動，皆視其在與代表者相互依存中之地位與作用，而變轉其性質及意義。又如藝術創作，其在表現現實之規定下，而不複寫現實，最偉大作品所以唯以抓主要特徵為務，而仍有其最充分之現實性質，亦即由於現實中，本有代表者扮演主導任務，或具有根據意義之故。例如畫獅，即以肉食獸一要素為代表，據肉食之本性要求，而有如箭之牙齒，便於咀嚼撕裂之牙床，粗大之筋腱，深廣之太陽穴，能伸縮之巨爪，活潑之脚步，便於突然奔撲而寬舒之腿，可能於夜間遠視之雙目等體格構造，更由此構造，而有於一剎那間，集中堅強力量，從事襲擊動物之性能，以及由獵食過度緊張，而養成熟睡之習慣。凡此，皆由肉食獸一主要要素之性格而有其意義。總之，不惟繪畫為然，一切藝術所表現者，皆非物象之外在形式，而是其內部之邏輯。

第四，事物之主導要素，或其根據，誠爲現實中普遍之光，一切其餘要素，皆在其明照之下，而改變顏色，但仍係處於相互關係，相互連結之中，而非孤立之存在，因此，由原因到結果之推移，乃是成分、構造、層次三方面之交互改組過程。此即是說，在此過程中，不僅有分量之變，尚有性質之變，不僅爲形式之推移，尚且爲內容之出現，不僅爲物象之改變，尚且爲物如之新生；故一結果之成立，必係相關運動中諸多原因，通過與阻礙要素，或破壞力量抗戰勝利之產物。在此諸多原因中，最初出現之原因，即是根據，由根據發展，所攝取、所征服之諸原因，即是條件。依此言之，吾人對於章太炎之看法，可以同意。章氏云：『且夫因果者，兩端之論耳，無緣則因不能獨生，因雖一，其緣衆多，故有同因而異果者，有異因而同果者。愚者執其兩端，忘其旁起，以斷成事，因以起其類例；成事與類例異，則顛倒而矧割之，是乃始以終身，弊之至也。』（徵信論下「太炎文錄初編」卷一）然而，吾人雖反對一因一果說，而主張一果多因論，但在多因之中，吾人亦主張根據唯一論。例如中山主義，數其原因爲三，言其根據則一。中山先生所謂：『有因襲我國所固有者，有規撫歐美學說思想者，有舍所獨創者。』（「中國之革命」）此三者缺一，皆不能有今日之中山主義，然三因之中，惟獨創一項爲根據，他二因則爲條件。蓋依行先知後之義，所謂獨創，即爲國民革命實踐之本性所要求而然，而中山先生傾覆清廷，創建民國之志，則肇自己

西中法戰敗之年（孫文學說）。此在中山主義中爲最大特徵，且爲最先出現之要素，故亦爲諸要素之主導諸因中之根據。

第五，當作原因而最先出現之根據，在其發揮生起作用進程中，一方面爲與他種要素相互作用中之自己生長，另一方面又將所攝取所征服之諸要素，當作助成自己生長之條件，而安立在自己周圍，故當作結果之物象，雖可涵蘊全部之根據與條件，而却并非根據與條件相加之和數，乃係各要素化合而有之新的成分、新的構造及新的層次之新生有機統一體，據此點言之，所謂基因論，實爲一種錯誤看法。王船山不明此義，曾謂：

『方生之始，形有樛壯、小大，用有強弱、昏明之差，而當其萌芽，卽涵其體於纖細之中，有所充周而非有增益，則終在始之中，而明終以明始，乃誠始而誠終。』（「周易內傳」卷一）

信如船山此論，則新事物與舊事物之間，卽只有分量之差，或等同分量之循環反復，而無性質與理則之殊，吾人殊難首肯。

第六，因果之連繫，既係通過物象之相互關係而實現，則事物生成之原因，自亦在內而不在外。張橫渠云：『凡圓轉之物，動必有機，既謂之機，則動非自外也。』（「正蒙」參兩篇）義卽指此。橫渠所持之自因論，最爲精密。例如歷史上之文化傳播，素爲外因論者所

樂道，而實則此事只能證明外因論係一種皮相之見，自因論則適於此際取得其具體形象。質言之，卽外來文化，係以固有文化爲根據而移植於本土。在兩個民族之文化交通上，相互影響之大小，與其社會所具之共同要素成正比例；其相互拒絕，或橋樑易性，則與此共同要素成反比例；等同進化階段之甲乙兩民族相接觸，其文化之傳播爲交流式；進化階段不同之甲乙兩民族相接觸，其文化之傳播爲單面式，卽前進民族影響於落後民族，而不受落後民族之影響。落後民族吸收前進民族之文化，而自己之文化則不能爲前進民族所吸收。由此可知，文化傳播之理則，恰爲物象相互關係連鎖中自因論之範例，而與外因論則不能并立。

### 第五節 略評休謨及康德之因果理論

在論關係與孤立問題之歷史輪廓時，吾人曾提及休謨與康德之看法，而未遑具論。但休康二家之學，尤其關於因果問題之理論，在近代哲學上，則影響至廣且鉅，所以不能不略予評述。

英哲休謨，爲著名之不可知論者。所謂不可知論，卽是說，宇宙萬有之究極本性，實不可知，人類所知者，只係感覺中之印象，而印象則係主觀之產物，故在印象之間，殊非有何客觀連結。據此觀點，休謨以爲，在原因與結果之間，本無任何必然性之客觀連結，因果

性云云，只係由習慣中所生之主觀聯想。

所謂由習慣而生之主觀聯想，即是吾人由於在習慣上，常見乙物象繼甲物象而起，於是遂指甲物象爲原因，乙物象爲結果，并將此習慣之連繫，提高爲必然性之連繫，而名爲因果性連繫。實則此種連繫，并非出乎吾人觀念範圍以外，僅爲吾人意識中觀念連繫不斷重覆之結果，只需吾一轉項或一閉目，即可使此連繫，立刻消滅淨盡。故據此而主張連繫之客觀必然性，實無是處。亦即是說，所謂因果性連繫，只有心理意義，而無實在意義，只係主觀聯想，而非客觀存在。亦即是說，在甲乙二物象之間，或因果之間，究有無如此連繫？此連繫之祕密究在何所？皆不可知。故休謨曾云：

『牛乳與麵包，對於人類爲良好營養，而却非熊與虎之良好營養，其最後根據何在？孰能言之哉？吾人必須承認：自然爲要不使人類知其祕密，乃將事物活動所依據之力量及原理，隱蔽於人智之彼岸。故人雖可感知麵包之色彩重量與體質，而對其適乎人類營養與保健之性質，則絕不可知。』（「人類悟性論」）

所謂因果連繫，純然爲心理中習慣所設定，而無客觀現實之必然性根源；亦即是說，事物由此一狀態而爲彼一狀態，其相互之間，并無任何內在關聯，原因與結果，係彼此孤立而存在。故休謨亦主張：永遠不能在當作前提之原因中，尋出結果。於是，科學豫見將來之



用，遂抹煞無餘存。

右述休謨關於事物普遍關聯性與因果連結性之理論，吾人殊難同意。信如事物及其因果之間，無客觀必然性之聯繫，則地球將時而爲圓，時而爲橢圓，時而一年中繞太陽一周，時而三個月繞太陽一周，且秋之後或將爲夏，春之後或將爲冬，冬之後或將爲秋；甚至在氣候與生物之間，光與眼之間，音與耳之間，運動與疲乏之間，飲食與健康之間，亦將均無因果連繫客觀必然性。天下寧有是理？

然休謨此論，則甚爲流行。如馬赫及波格達夫等之號爲新休謨主義者，固盡人而知，勿用詳論。其在我國，章太炎關於因果性問題之看法，亦係大體祖述休謨。故曾謂：

『詳彼意根，有人我法我二執，是卽原型觀念。以要言之，卽執一切皆有自性，名必求實，……責其因緣。以其如此，謂其先必當如彼，由如彼得以如此。……諸責因緣，推理之語是也。然真因實不可得。……身中細胞皆動，……動之依據，還卽在動，非有因也。……知母苦參能退熱病，……能退熱病之依據，卽在能退熱病，非有因也。……本無真因可求也。』（「齊物論釋」）

『太上有唯識論，其次有唯物論。……唯物論亦有高下二種，高者如吼摸，但須感覺所得，不許論其因果，此卽唯識家之現量也。』（「辨性下「國故論衡」下卷）

「言科學者，不能捨因果律。因果非物，乃原型觀念之一端；既許因果，即於物外有它矣。真持唯物論者，……在歐洲有吼摸耳。……夫既遮撥因果，則科學所得證明者；一切不得許為極成。非獨遮撥因果，科學之談，既得見象，亦必求其本質，而吼摸之說，惟許見象，不許本質，……則惟求之見象，而見象與見象之因果，於此心界雖不知，於彼物界誠有此因果否，亦不可知，則名言暫絕，無可為趣入之途矣。……所以者何？不許因果，不許本質，惟以見所感觸為徵，此則所謂見見別轉，是正唯心論之見量。」（四惑「太炎文錄初編別錄」卷三）

章氏此論，已明言休謨之因果性理論，與唯識論及心本論觀點，異名而同實，而與科學不并立。但吾人持論，則一依科學為準繩，故於章氏所持休謨與唯識之混血看法，亦未能苟同。

其次，康德關於事物相互依存，及因果性連結問題之理論，則可約為如下七點：其一，以自然為理性之一部分，而不以理性為自然之一部分；其二，名關係範疇之理則為經驗之類推，而所謂經驗之類推者，并非反映事物而概括之，僅係由知覺必然連結之表象，始為可能；其三，將關係範疇依時間而分為三種樣式，即實體性持續，因果律繼起，與交互作用共在；其四，所謂實體性持續，并非離主觀而獨立之客觀性實體之持續，乃係於物象變易以關

係而使經驗成爲可能之論理性理則；其五，所謂因果律繼起，係因悟性具此範疇，予知覺變化以秩序，在人類表象中之繼起；其六，所謂交互作用共在，係由甲向乙，由乙向甲之推移，而此推移之可能性，則爲主觀所作之關聯；其七，總此持續、繼起與共在之理則，始有所謂經驗之統一，自然之統一，以及宇宙之理則。

綜合康德關於關係性與因果性之理解，雖亦常言經驗，但又以經驗不惟不予人類以必然性知識，且亦不能啓示人類探求必然性知識之源泉，惟有超個人的理論理性，始爲此必然性普遍性知識之唯一源泉。所謂自然，乃是在理性所作普遍性必然性理則限定中之事物存在，自然中所有之秩序與理則，皆吾人自身所注入者，理性自身，爲理則之源泉，因而亦即自然形式統一之源泉。更具體言之，即理性爲自然之立法者，而所謂關係或因果等範疇，則只是理性爲自然立法時所用之工具。故理性又爲範疇之範疇，或範疇一般，理則之理則，或理則一般。

將康德與休謨相較，除懷疑論與先驗論略有歧異而外，其否認事物相互關係，與因果連繫之客觀必然性，則異曲而同工。故其乖離科學，亦與休謨并無二致。據科學所示者說，感覺或經驗中之繼起性，并非因果性之理則，主觀中之繼起性及關聯性，乃客觀世界物象間之繼起性及關聯性之反映。更充此義，一切處於生成進途中之事物，其變化或發展，乃是客觀

實在性過程，吾人觀念及理性中之秩序，均依存於意識對象中所有之客觀實在性過程，此種主觀對於客觀之依存性根源，即在吾人係被迫而在特定客觀秩序中與事物相爭。此理在論天人關係時，述之已詳，茲不再贅。

## 第八章 有無與動靜

### 第一節 由關係與因果到有無與動靜

吾人已知，宇宙萬有，存在於相互關係中，并通過因果連鎖，而完成其發展。但在此義之另一方面，則又有下述諸問題：其一，宇宙萬有，既係處於不斷發展中，則在其未生以前，既已爲有，既變以後，究竟爲有爲無？其二，如事物未生以前，既已爲有，既變以後，如仍爲有，則此有之過去、現在、未來三階段，究竟爲同爲異？其三，如事物未生以前，原本爲無，既變以後，又歸於無，在此從無到有，從有到無之過程中，有無二者，究竟孰爲本末？其四，如有從有生，則宇宙是否卽爲純有，而無所謂無？如有生於無，則宇宙是否卽爲純無，而所謂有者，卽爲虛幻？其五，不論有自有生，有復生有，或有生於無，而歸於無，前者總係後者之因，後者亦係前者之果；但在因果連結之最初一環上，其當作第一原因，或究竟原因，亦卽不復爲他因之果之有，或無，究竟爲動爲靜？其六，如此第一原因，或究竟原因，係動而非靜，則凡動必有所依；既有所依，是否仍得名爲第一或究竟？其七，如此第一原因，或究竟原因，係靜而非動，則靜者何以能生動？既能生動，是否仍名之爲靜？其

八，如靜生於動，則宇宙是否即為純動，而無所謂靜？如動由靜出，則宇宙是否即為純靜，而所謂動者，即為虛幻？如動靜皆為實有，則動靜二者，又孰為本末？其九，宇宙萬有，既係存在於相互關係中，此相互關係之整體，究竟為動為靜？如為靜，則所謂動者，是否即為此整體所有平衡狀態之破壞？如為動，則所謂靜者，是否即為此整體所有氣化流行之結節？其十，如為靜，則此平衡狀態，如何可有破壞？如為動，則此氣化流行，如何可有結節？如動靜互為體用，則此動究為靜中之動？抑此靜為動中之靜？抑係動靜二本，互不相攝？此等問題，在哲學上即謂之有無與動靜問題。而此問題，如前所述，實由所謂關係與因果問題，派生而出。

哲學上所謂有無，涵義頗多，有以個體事物為有，以抽象理則為無者，朱子所說『形而上者，無形無影，是此理；形而下者，有情有狀，是此器。』（「語類」卷五）即取此義。在此一意義上說有無，吾人之看法，即在有與無之對反中，有係根本，無係派生，亦即無生於有，無有無無。前云理在事中，離物無理，亦即此義。就此義言，則老子書中對此問題之看法，吾人即不能同意。

老子以其所謂道為不可感觸之形而上者，故云：『視之不見，聽之不聞，搏之不得，迎之不見其首，隨之不見其後。』（章十四）以抽象之理則為不可感覺之形而上的無，固無不

可，但因其不以抽象理則在於個體事物中，而以個體事物在於抽象理則中，不以抽象理則生於個體事物，而以個體事物生於抽象理則，遂陷於理先氣後，或道先器後之心本論觀點。故又云：

『無名天地之始，有名萬物之母。』（章一）

『道之爲物，惟恍惟惚，惚兮恍兮，其中有象，恍兮惚兮，其中有物。』（章二）

『有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以爲天下母。吾不知其名，字之曰道，強爲之名曰大。』（章二五）

『天下萬物生於有，有生於無。』（章四〇）

老子此論，其一部分錯誤，吾人在論事物與理則關係時，已有評述（參看第三章）。惟老子又以爲，由無所生之宇宙萬有，雖爲動者，而生出宇宙萬有之無，則爲靜者。故云：

『夫物芸芸，各歸其根，歸根曰靜，是爲復命，復命曰常。』（章十六）

老子以有爲動，無爲靜，而有生於無，或動生於靜之說，在列子書中，有清楚之說明。如云：『有生不生，有化不化，不生者能生生，不化者能化化，生者不能不生，化者不能不化，故常生常化，常生常化者，無時不生，無時不化。』（「天瑞篇」）卽是此義。

或謂：老子書中有所謂「周行而不殆，反者道之動」等語，是道或無，亦係動者，而非

靜者。則列子不生不化之解說，即不能視為符合老子本義。

對於此說，吾人有兩種解釋：其一，所謂周行，所謂反，在老子或係指道或無之用，而非指其體。如就其體言，似仍為靜而非動，故有歸根曰靜之語。其二，既以周行或反，形容其所謂動，則此動，實為循環而非發展，故謂萬物并作，吾以觀復，大曰逝，逝曰遠，遠曰反，玄德深矣遠矣，與物反矣，然後乃大順。似此，則雖名為動，而實仍為靜。正惟老子之宇宙觀中，以寂靜之無或道為本體，以運動之有或物為派生，而必仍歸於靜，故在人生觀中，主張無為自然，在政治理想中，亦主張小國寡民。總之，無論吾人之解釋，能否成立，老子作者在我國哲學史上似可認為將有無與動靜問題，連帶提出，并作出一貫看法之第一人。然其看法同吾人并不表示同意。吾人不同意於老子看法，非只在於有與無之本末先後，亦在於動與靜之生尅通轉，以及循環與發展之根本差異。凡此諸事，在以下各節中，將隨敘述之便，逐一論證之。惟吾人有需聲明者，即在關係與因果看法之前提下，以解決有無與動靜問題是已。

## 第二節 無生於有 離有無無

吾人所謂宇宙萬有存在於相互關係中，亦即是說宇宙從最初以至最終，皆為具體事物所



充滿，無具體事物，亦即無所謂宇宙。吾人屢次說明，個體爲宇宙間唯一實在，個體爲關係所據以存立之實體實事，皆是此理。就此點言，吾人同意希臘埃利亞學派哲學者巴邁尼德斯（Parmenides 500 B.C.）所持命題：唯有爲在，無實不存。但巴氏之所謂有，係指一切存在中事事物物之抽象的共名，其所謂無，則係指毫無內容之絕對的空虛，故又以爲，從無中不能生出任何事物，無即是真正之無。倘就老子與朱子二家之義，以有爲形而下，無爲形而上，則吾人主張：無卽在於有中，宇宙間不惟有有，亦且有無。不過無因有而有，不能離有而獨立，尤不能先有而存在；黑智爾所謂『不問天上人間，其不包涵有與無二者之物，決不存在，』（「大論理學」）義亦指此。此卽是說，凡形而下之有，皆於其中具有形而上之無，而形而上之無，則又作爲形而下之有之一共性，而爲客觀存在之範疇。正惟有中有無，故個體事物可能相關而互動；亦惟無在有中，故相互關係必以個體爲實體；有無二者，雖必區以本末，而不容別以真幻。

或謂：既以宇宙爲個體事物所充滿，無個體卽無宇宙，是明明唯以形而下之有爲實，云何有無二者，不容以真幻別之？如以有爲真，以無爲幻，豈不更足以顯個體爲宇宙唯一實體之義？今竟并形而上之無，亦指爲客觀之存在，恐不免有對實念論讓步，陷於自論相違之嫌。

但吾人以爲，實念論之錯誤，不在其以理則或共相爲離主觀而獨立，而在其以之爲離個體而獨立，且理則或共相，如非爲個體事物所客觀具有者，則無論用何等神奇方法，亦必不能得出形而上之抽象範疇；故吾人於強調無在有中以後，而主張無亦非幻，實亦與實念論劃然有別，指爲讓步，殊無根據。如必因反對實念論而斥形而上之無爲幻，則因噎廢食，非陷於孤立觀點不止。

至自論相違云云，吾人自顧尙無此失。因處於相互關係中之個體事物，不惟有其相關互動之連結，且有其通過性質而彼此區分之個性，亦即惟在有與無之反對中，始能保持其存在。僅有有而無無，則相互關係之紐結必斷；僅有無而無有，則個體事物之個性斯殞；在此二種場合中，宇宙皆不能成立。故黑智爾云：

『在通常之感覺差異中，每以純粹之光，無陰影透視之明瞭性爲例，而說明所謂有，而以無爲純粹之闇夜，以示二者之區別。然由吾人觀之，在絕對的白日之下，與在絕對的闇夜之中相同，任何事物，皆不能見，此顯而易知者。純粹之光，與純粹之闇，同爲空虛，二者實爲同一物。吾人惟在規定的光中（光依闇而規定），即在帶有陰影之光中，始能區分事物；同理，亦惟在規定的闇中（闇依光而規定），即惟在被光所照耀之闇中，始能區分事物；所以然者何？因惟帶有陰影之光，或被光所照耀之闇，始能在其

自身之中，具有區分，從而規定的有，亦即是個體事物。」（「大論理學」上卷）

但事實如前所述，處於相互關係中之宇宙萬有，同時亦各係因果連鎖中之一環。此即是說，現階段中之個體事物，係由前階段諸個體事蛻變而出，後階段中之個體事物，亦即由現階段蛻變而出。從而所謂宇宙，即係由具體的個體事物，在相互關係中所結成之有機統一體；而所謂發展，則係個體事物由低級構造，向高級構造之不斷推移，如無低級構造作基礎，則高級構造，亦即無從誕生。就此義言，則吾人主張，有從有生，有復生有，形而上之無，即在於形而上之有之無端長流中；至若巴邁尼德斯所說空虛意義之無，則亙古亙今，永不存在。因普通所謂空虛，一方面係對於特定的有之缺乏而言，另一方面則指定的有之存在形式；絕對的空虛，例如物理學上所謂真空，倘非置於有之包圍中，倘不以有為前提，亦即不能存在。黑智爾所謂：『在非有中，即包涵其對於有之關係，』（「大論理學」）亦即此義。是知空虛語義中所謂無，係對於有而起，此理王船山言之最精。船山有云：

『言無者，激於言有者而破除之也。就有者之所謂有而謂其無有也。天下果何者而可謂之無哉？言龜無毛，言犬也，非言龜也；言兔無角，角言麋也，非言兔也；言者必有所立，而後其說成，今使言者立一無於前，博求之上下四維，古今存亡，而不可得矣。』（「思問錄」）

『言無我者，亦於我而言無我爾，如非有我，更孰從而無我乎？於我而言無我，其爲淫遁之辭可知。——故太虛無虛，人心無無。』（同上）

或謂：就因果連鎖之無端長流言，固是有從有生，有復生有。然一切個體，皆在生滅門中，當其未生，不得名有，及其既滅，又散爲無，云何不可以無爲根，以有爲末？倘準此義，豈非有生於無，而復歸於無？

對於此說，吾人以爲有不可者三：其一，離因果連鎖卽無以說明個體之生滅，而因果連鎖中之個體生滅云者，係謂在此個體未生以前，必有生出此個體之他種個體先存，以爲原因；在此個體既滅以後，又有此個體所生之他種個體繼起，以爲結果；是其中只有從此有到彼有之推移，而無所謂空虛或抽象之無，離有而獨立。張橫渠云：『知太虛卽氣，則無無。諸子淺妄，有有無之分，非窮理之學者。』又云：『氣聚則離明得施而有形，氣不聚則離明不得施而無形；方其聚也，安得不謂之有？方其散也，安得遽謂之無？故聖人仰觀俯察，但云知幽明之故，不云知有無之故。』正謂此義。其二，正惟一切個體，皆在生滅門中，則理則之真諦，卽應如黑智爾所說：『非有非無，而爲從有到無，及從無到有之不斷轉化。』（見「大論理學」）張橫渠云：『金鐵有時而腐，山嶽有時而摧，凡有形之物卽易壞。』又云：『有生者必有死，有始者必有終，此所以爲常也。爲釋氏者，以成壞爲無常，是獨不知

無常乃所以爲常也。』凡此皆以有與無之對反生滅爲根本。且此所謂有無對反之無，由吾人解釋之，實卽另一種類之個體事物，亦卽另一構造，另一性質，另一理則之有；并非空虛之無，或抽象之無。故依張子此論，可知有生於無之說爲妄。其三，執有生於無之說，以宇宙係以無爲本者，坐於斬斷因果連鎖，而於感覺所不及接之處，認之爲無；此卽心本論宇宙觀之一特徵。故王船山云：『釋氏謂心生種種法生，心滅種種法滅，置之不見不聞，而卽謂之無，天地本無起滅，而以私意起滅之，愚矣哉！』（「正蒙註」）又云：『以空虛爲無盡藏，故虛介六合；以見聞覺知所不能及爲無，故夢幻人世。』（同上）又云：『釋氏以真空爲如來藏，謂太虛之中，本無一物，而氣從幻起，以成諸惡，爲障礙真如之根本；故改七識乾健之性，六識坤順之性，爲流轉染污之害源。』（同上）又云：『釋氏緣見聞之所不及而遂謂之無，故以真空爲圓成實性；乃於物理之必然者，無理以處之，而欲滅之；滅而終不可滅，又爲化身無礙之遁辭，乃至云肉坊酒肆，皆菩提道場，其窮見矣。』（同上）

據此可知，無論就關係言，或就因果言，皆係無生於有；無論就具體與抽象言，或就實在與空虛言，皆係無在有中；故所謂有生於無，或宇宙以無爲本之說，皆不能成立。

### 第三節 略評動靜問題上之五種錯誤看法

在有無問題中，吾人曾謂：有從有生，有復生有。此亦即是說，唯相互關係中之個體事物，始為宇宙之唯一實體。此所謂個體，如前所述，乃是個別性、特殊性及普遍性之統一體。正惟個體內部，具有相互反對之各種質性，并在宇宙間，佔有唯一實體之地位，而解決動靜問題之鑰匙，亦於此取得。

反之，如不明此理，而以有生於無，或宇宙以無為本，則因所謂無者，不問其為絕對之空虛，或純粹之抽象，皆不容有內部對反之要素，而內部對反要素，則是事物自己運動之唯一動力，故持無為宇宙根本之說者，在動靜問題上之主張，即不能逃出于下述五種看法：其一，在動靜對立中，肯定靜為根本，動為派生；其二，主張惟靜為真為常，動為幻為暫；其三，主張動靜循環；其四，主張動即空間之移動；其五，主張動靜皆非實有，惟生於主觀觀點之不同。此五種看法皆為錯誤，茲分別評述之如次：

第一，由於主張有生於無，而肯定靜為根本，動為派生者，我國哲學正統中所指為異端之二氏之學，亦即所謂佛老之說，即可作代表。佛家謂無斷無常，目之為無，既斷常斯寂，（吉藏三論玄義）故主寂認本體。（歐陽竟无「中庸傳」）老子謂歸根曰靜，是謂復命；又謂重為輕根，靜為躁君，皆是此義。宋儒對此二派，當作異端而闢之，吾人亦深表同情；惟其雖闢佛老，而自己於不知不覺中，反受佛老影響，亦主張宇宙以靜為本，動生於靜，則吾

人即未敢苟同。例如，周濂溪在肯定誠爲太極以後，即云「寂然不動者誠也」，并大倡「主靜立人極」之說。張橫渠亦云「靜者善之本，虛者靜之本」，皆可證明。故顏習齋云：

『五帝三王周孔，皆教天下以動之聖人也，皆以動造成世道之聖人也，漢唐襲其一二造其世也，晉之苟安，佛之空，老之無，周程朱邵靜坐，從事口筆，總之皆不動也。』（「言行錄」學竄篇）

『朱子歎近日學者，高入佛老，卑入管商。愚以爲，時有佛老，必更歎朱子之講讀訓解，爲耗神粗迹；有真管商，必更歎朱子靜坐主敬，爲寂守無用。』（存學編）

戴東原亦云：『朱子曰：吾儒以理爲不生不滅，釋氏以神識爲不生不滅，僕於「孟子字義疏證」辨其視理者，與老釋之視心視神識雖指歸如異，而僅僅就彼之言轉之，猶失孔孟之所謂理，所謂義。』（答彭進士允初書）

依此可知，明清反理學一派學者，譏宋儒之爲儒表佛裏，誠爲不刊之論。

第二，佛老之學，由於主張靜爲根本，動爲派生，遂致喜靜惡動，而以靜爲真爲常，以動爲幻爲暫。例如僧肇，曾依佛老立場，主張宇宙本來空無寂靜，一切變動不居之具體事物，皆爲妄心迷念所生，而非實有。故云：

『清氣內虛爲心，濁氣外凝爲色，即有心色二法。心應於陽，陽應於動；色應於陰，

陰應於靜，靜乃與玄牝相通，天地交合。……既緣有爲而有心，復緣有心而有色。……是以心生萬慮，色起萬端，和合業因，遂成三界種子。夫所以有三界者，爲以執心爲本，迷真一故……故經云：三界虛妄不實，惟一妄心變化。夫內有一生，即外有無爲；內有二生，即外有有爲；內有三生，即外有三界。既內外相應，遂生種種諸法，及恆沙煩惱。」（「寶藏論」）

第三，以動卽循環，老子學派，卽有此義。此循環運動觀，係與有生於無之說相連，前已言及，此不重述。惟此種運動觀，儒家學者亦多持之。易乾卦上九謂：元龍有悔。象傳釋云：盈不可久也。泰卦九三爻辭謂：無平不陂，無往不復。象傳豐卦謂：日盈則昃，月盈則食，天地盈虛，與時消息，而況於人乎？況於鬼神乎？皆是此義。此外，如孟子所謂一治一亂，五百年必有王者興，亦有此義。秦漢以降，如揚雄之「太玄」，其爲充滿循環論觀點，盡人而知。司馬光之「潛虛」一書，亦與「太玄」無異；故其答乾秉國書中有云：『自有天地以來，陽極則陰生，陰極則陽生，動極則靜，靜極則動，盛極則衰，衰極則盛，否極則泰，泰極則否，若循環之無端，萬物莫不由之。』（「溫國公司馬公文集」卷六三）至於邵康節以元會運世之無窮循環，說明宇宙萬有之反復生滅，則更帶有宿命論色彩。近人馮友蘭雖以循環論爲農業社會之必有觀念，而却仍以循環爲運動發展之一般形式，故云：『從類之觀點，



以觀其類中之實際底分子之生滅，如從此觀點看，則道體之日新，是循環底。」（「新理學」頁一二）關於表示循環運動之十二辟卦圓圖，馮氏又云：『因其所表示係一般事物之變化所依照之公式，所以雖只一圖，而天地萬物之理，陰陽始終之變具焉。』（同書頁一〇六）

第四，以動爲空間之移動，本爲歐洲十七八世紀機械觀點之一種表現，例如，法哲笛卡兒（R. Descartes, 1596-1650）卽以所謂動者，無非其物體由於動作，從甲地轉至乙地，亦卽本與視作靜止之某物體直接接觸爲鄰，今則轉移位置而又與別一物體爲鄰。侯爾巴哈亦云：

『所謂運動，乃是一種外力，某物體藉此外力之助，而改變或傾向於改變自己之位置。換言之，亦卽改變自己對其他物體之距離。』（「自然體系」）

此種機械觀點之運動觀，實念論者亦頗主張。因此實念論以離個體而有之種類，或離事物而在之理則，皆爲寂然不動者，但種類或理則本身，雖係寂然不動，而個體或事物，則必需依照之而不斷運動，此亦卽有動而無靜之義。據此有動而無靜之說，則所謂動，遂亦爲空間之移動。故馮友蘭一方面主張種類爲不死之做本，動之理并不動，變之理并不變，另一方面關於所謂運動，又以爲一物常改變對於別物之空間底關係；反之，所謂靜止，則指一物常保持其對於別物之空間時間底關係。（「新理學」頁九〇）

第五，所謂動靜皆非實有，係由主觀觀點之不同而生，亦即是說，所謂動靜之分，係生於看事物時，不是從一個觀點出發，初非事物本身，有所謂動靜之分。此說可以馮友蘭爲代表。馮氏曾云：

『一火車上之人，對於其火車說，即從其火車之觀點看是靜底，對於路上之房子說，從路上之房子之觀點看，則是動底。』（「新理學」頁八九）

『我們從事物之靜底方面看，則不但物是靜底，事亦是靜底，……我們從事物之動底方面看，則不但事是動底，物亦是動底。』（同上頁九八）

吾人所謂五種錯誤觀點，其原義已如上述，至其錯誤之處，除以前各章，已有論評者外，茲再攝要言之如下：（一）無水不能有流，佛老之學，既以無爲宇宙根本，宜其抑動爲末爲幻爲暫，而視靜爲真爲常。然吾人既知宇宙之根本爲動而非靜，則其說亦不攻而自破。

（二）以靜爲本之說，在西洋亦不乏其例。如波格達諾夫之宇宙均衡論，及法國居委耶（C. Cuvier 1769—1832）之自然災害說，即其最著者。居氏之說，自達爾文以來，即已破產。波氏之均衡論，係以力的均衡之靜止狀態爲宇宙本色，但此靜止狀態如何可有破壞？此在波氏，實爲一大難題。尤可注意者，十八世紀之孤立觀點，亦常與靜止觀點相連，故其反封建制之政治理論，亦係以不變之人性爲基礎。例如狄德羅，即以古昔天然人之特性爲正常

人性，自其中發生僞造之道德人以後，於是便在此原始洞穴中燃起內戰，此種內戰，蔓延於全部歷史，時而天然人成爲勝利者，時而僞造之道德人却又征服天然人。（狄氏文選）此其以不變之人性爲出發點，并以反封建制之市民革命，爲恢復天然人正常人性之事，至爲明瞭。然人性爲社會生活之綜合，謂爲靜止無變，殊非事實真相。

（三）運動理解中之循環觀點，係以種類不變，理則不動，及性質固定不易見解爲前提。此中錯誤，吾人在二三四各章中，已有詳評；惟由環境論導出宿命論，亦其錯誤之一。最足破此錯誤者，爲王船山所持造命之論。船山云：

『唯能造命者而後可以俟命，能受命者而後可以造命，推致其極，又豈徒君相爲然哉？……生有生之理，死有死之理，治有治之理，亂有亂之理，存有存之理，亡有亡之理，人不自知而自取之，而自昧之，見爲不可知，信爲莫之致，而束手以待之曰：天之命也，是誠天命之也。……一介之士，莫不有造焉。』（引自徐炳昶「我國的循環論哲學」）

惟堅持一介之士，均可造命之義，則人定勝天之說，始有本體論上之根據。故船山進而更云：

『夫君子之視天下，人猶是人也，性猶是性也，知其惡之所自薰，知其善之所自隱，其薰也非其固然，其隱也則如宿草霜凋，而根莖自潤也。無事不可因，無因不可

導，無導不可善，喻其習氣之橫流，即乘其天良之未喪，何不可與以同善哉？此則盎然之仁，充滿於中，時雨灌注，而宿草榮矣。」（同上）

船山此論，誠爲性善說之一支，吾人甚不同意；然其造命之論，與人定勝天之說相結，則確足破除山循環論而出之宿命論錯誤。

（四）以動唯爲空間移動之說，係外因論、偶然論及靜止觀點之混合物，而其最大特點，則在於以空間移動，抹煞其他一切運動形態，而陷於以偏概全。由吾人觀之，宇宙萬有之動，可分爲五大類，與此五類運動相應，亦即有五門科學，分別研究其形態與理則，茲表述如左：

機械之動（即空間之位置移動）——力學

物理之動（熱、光、聲、電等）——物理學

化學之動（原子之化合與分解）——化學

有機之動（物動之起源與進化）——生物學

社會之動（經濟、政治、文化等）——社會科學

哲學上所謂動，一方面係依據於科學之研究，而分別各種運動形態之不同，并概括其共同之理則，另一方面又注意各種運動形態之連繫，而掌握其生尅通轉之關鍵，由求誠以致知，而達

利用厚生之目的。

(五)以動靜非實有，而生於看事物時之觀點不同，此係主觀論之運動觀，吾人未敢苟同。例如，從常識之觀點看，地靜而日動，然其以爲靜者并非靜，其以爲動者亦并不動，可知動靜皆係客觀所實有，決不因看事物時之觀點不同，而有所變更。至馮氏所舉一火車上之人之例，亦不足證明動靜之分，生於從不同之觀點看事物之說，因此時火車之靜，與路旁房屋之動，皆係從乘火車之人之觀點看，并無所謂兩個不同觀點之分。

#### 第四節 動之自因性與根源性

吾人曾謂：肯定相互關係中之個體事物，爲宇宙間唯一實際存在，並發見個體內部所有相互對反之各種要素，即可取得解決動靜問題之鑰匙，此卽是說，由此觀點出發，首先卽可理解動之自因性，其次又可理解動之根源性。

所謂動之自因性，亦卽張橫渠所說「動非自外」之義。據此義言，則動之問題中之外因論觀點，吾人卽不能同意。此所謂動之問題中之外因論觀點，前舉侯爾巴哈以運動生於外力之衝擊，如無外力，卽無改變位置之空間移動，卽爲一例。對於此說，吾人以爲有不能成立者三：

第一，動卽事物相互作用之表現，而事物之所以相互作用，則因在每一個體事物內部，皆同時涵蘊個別性、特殊性及普遍性，亦卽其內部本有自己對反之要素，以此自己內部對反要素爲基礎，遂使事物一方面不能不與其他事物相區別，另一方面又不能不與其他事物相通，因區別故相拒，因交通故相引，一拒一引，而遂不能不動。

第二，相互作用之諸個體事物，係通過自己內部對反要素而結成有機統一體，因而，其間之相互作用，亦非外部之機械之推動作用，而實爲統一體內部各對反要素間之相互作用，宋儒以物欲爲外，而必欲去之，以存其所謂天理，卽係昧於此理。故王船山評之云：

『夫物之不可絕也，以己有物，物之不容絕也，以物有己。己有物而絕物，則內戕於己，物有己而絕己，則外賊乎物，物我交受其戕賊，而害乃極於天下。况乎欲絕物者，固不能充其絕也，一眠一食而皆與物俱，一動一言而必依物起，不能充其絕而欲絕之，物且前却而困己，己且齟齬而自困，而尹和靖曰：其心收斂，不容一物。非我所敢知。』（「尚書引義」卷一）

第三，個體與個體發生相互作用時，係以各該個體之質量爲基礎，隨其質量不同，其相互作用亦有不同之表現。例如，賣者以其生產成本爲基礎，買者以其購買能力爲基礎，而有所謂商品交換之動；倘有任何一方，逾出自己限度，卽無所謂商品交換之動。依此可知，事

物之相互作用，或動，實在事物內部，有其所以不能不如此動之原因，亦即斯賓挪莎（B. Spinoza 1639—1677）所謂「自己原因」，自己運動，而不容在其外部，尋求動之力量或原因。

馮友蘭不知此理，關於事物發展或運動之原因或動力，亦以為主要係在外而不在內，其觀點亦即為一種外因論。馮氏曾云：

『一物之陽，即其物之建設底積極底成分，一物之陰，即其物之破壞底成分。……一物之能存在，并不僅靠其內部所有之成分。例如就一房子說，不僅磚瓦等，……即工程師及工匠之努力，以及以後之修補等，……即均是其陽，與此相反之氣之靜者，如風雨之消蝕，人力之破壞等，均是其陰。』（「新理學」頁九〇至九一）

然由吾人觀之，每一個體事物之動，或每一動之個體事物，皆在自己內部，有其所以存在，及發展之原因，亦即其本身皆為陽與陰之統一體。張橫渠所說無一物無陰陽者，正是此義。例如木匠之努力，對於木材說，是破壞其存在之消極成分之陰，而對於木器說，則同時又是助成其存在之積極成分之陽。於此可知凡有陽即有陰，若無陰亦無陽，陰與陽此二相互對反之成分，適統一於木匠努力之一動中。又如一所房子，每人皆知其為各種建設底積極底成分之產物，亦即每人皆知其存在於所謂陽之基礎之上，而毀壞於所謂陰之阻礙之中；但

在其作爲存在基礎之陽中，卽已包涵陰之要素，從建設房子之最初一刻起，卽孕育其必然破壞之種子，此破壞種子，卽在此建設本性之中，而非由外鑠。在表面上所見之外鑠破壞成分，亦係通過內在已臻成熟境界之可破壞性，而後方能滲入，方能發生實際破壞作用。語云：物必先腐而後蟲生，人必自疑而後讒入，正謂此義。於此又可知，所謂陰者，乃由陽之本性中生長而來。

我國哲學中，對於動靜問題，多從相對主義觀點觀察之，而以動與靜不可分離而有，只在對待中有其存在。例如馮友蘭云：

『我們說宇宙或大全，是從一切事物之靜底方面說，我們說道，是從一切事物之動底方面說。……我們可以說，宇宙是靜底道，道動底宇宙。』（「新理學」頁九七至九八）

『動與靜是對待底，若無所謂動，亦無所謂靜，若無所謂靜，亦無所謂動。……就事實說是「動靜無始，陰陽無端。」』（「朱子語類」卷一）程朱如此說，我們亦如此說。』（同書頁八五至八六）

馮氏此說，吾人不能同意。第一，整個宇宙，既以充滿自己內部對反要素之個體爲唯一實體，則宇宙本身，卽不能不爲一動的過程。此過程本身所有生剋通轉之條理，卽是所謂道。因而所謂宇宙，亦卽不是靜底道，動的宇宙本身，卽具有動的道；所謂道，亦不是動底



宇宙，動的道本身，即在於動的宇宙之中；宇宙與道，不是動靜之分，而是動的實體，與動的條理，此二大根本範疇之關聯或區分。

第二，在以動的個體事物爲實體之宇宙中，決不能於動外，另有所謂靜，與動相對待而爲獨立之存在。所謂靜，本來即不在動外，本來即是一動之特殊狀態，或一特殊狀態之動。王船山曾謂：『止而行之動，動也，行而止之靜，亦動也；一也。』（「張子正蒙註」）又謂：『太極動而生陽，動之動也，靜而生陰，動之靜也；廢然無動而靜，陰惡從而生哉？一動一靜，闔闢之謂也，絳闔而闢，絳闢而闔，皆動也，廢然之靜，則是息矣，至誠無息，况天地乎？維天之命，於穆不已，何靜之有？』（「思問錄」）皆指此義。

第三，吾人所說靜是動之特殊狀態，係謂宇宙萬有之發展全進程，分爲分量變化，與性質變化二階段。此性質變化階段，即普通所謂動，在分量變化階段中，由於其動之漸進性，繼續性，局部性，及細微性之故，普通遂謂之爲靜。但吾人已知此分量變化本身，一方面係在一定性質規定中所進行，另一方面亦即是性質變化之準備階段（參照第四章），是靜因動而有，動非由靜而生，故吾人只能說若無所謂動即無所謂靜；而不能說若無所謂靜，即無所謂動。

第四，所謂靜係因動而有，動非由靜而生，係謂質量理則，本爲動中之事，故性質誠爲

動之範疇，分量亦本屬於動，其謂爲靜者，實僅有相對意義，僅爲動之特殊狀態。據此點言之，吾人同意赫拉頤利圖之說：『萬有流轉，萬有變化。』宇宙無絕對靜止之物，而唯以動爲根源。周易以乾卦開始，亦有此義。故王船山云：『物皆有本，事皆有始，所謂元也。……惟純乾之爲元，以大和清冽之氣，動而不息，无大不屆，无小不察，入乎地中，出乎地上，發起生化之理，肇乎形，成乎性，以興起有爲，而見乎德，則凡物之本、事之始，皆此以倡先而起用。……土火水金，川融山結，靈蠢動植，皆天至健之氣以爲資而肇始，……乾之爲用，……豈徒萬物之所資哉？天之所以爲天，以運五氣，以行四時，以育萬物者，莫非乾以爲之元也』（「周易內傳」卷一）。又云：『惟乾之元，統萬化而資以始，則物類雖繁，人事雖賾，無非以清冽不息之動幾，貫乎羣動，則始之者，即所以行乎萬變，而通者也，利者，健行不容已之情，即以達萬物之情；貞者，健行無所倚之性，即以定萬物之性；所以變化咸宜，而各正性命，物之性情，無非乾之性情也。此以明元亨利貞，皆乾固有之德』（同上）。因而，程朱所謂動靜無始之說，亦爲吾人所不取。

惟此具有根源性及絕對性之動，如前所述，既非平面上之循環，又非單純空間中之位置移動，而乃由性質到分量，再由分量到性質之自因性的發展過程。

## 第九章 對反與自同

### 第一節 總論對反要素生尅通轉之條理

由上述各章，吾人已知宇宙無孤立之物，萬有皆存在於相互關係之中；更由於彼此相關，故宇宙亦無靜止之物，上而無極太極，下至一草一木昆虫之微（朱子語），無一不動，無一不變；其動之理則，爲質量互變；其動之原因，則在於個體內部所本有諸對反要素之相互作用。

此所謂對反要素，其所指不外腐朽與新生，肯定與否定，正與反，生與死，陰與陽，是與非，內與外，具體與抽象，自律與他律等等。凡此相互對反之要素，正爲每一個體事物所本有；且此諸要素之存在，不惟係個體自己構成之原理，亦係個體自己發展之動力。張橫渠云：『有象斯有對，對必反其爲』。又云：『兩不立，則一不可見；一不可見，則兩之用息。』又云：『不有兩，則無一』（「正蒙」）。王船山云：『以氣化言之，陰陽各成其象，則相爲對，剛柔、寒溫、生殺，必相反而相爲仇；及其究也，互以相成。』又云：『惟兩端迭用，遂成對之象；一之體立，故兩之用行。如水惟一體，則寒可爲冰，熱可爲湯，於冰

湯之異，足知水之常體」(「正蒙註」)。張王二家所說，皆是此理。據此理言，所謂探求宇宙萬有究極本性一課題，亦即是具體解明事物內部所有對反要素生尅通轉條理之義。

此所謂事物內部所有對反要素生尅通轉之條理，其內容可由四個方面，具體解明之：其一，對反要素相互涵蘊；其二，對反要素相互依存；其三，對反要素相互規定；其四，對反要素相互轉化。茲分別述之如左：

第一，每一個體事物，其內部皆涵蘊一定之對反要素。如舊社會中，必孕出新社會之萌芽，或新社會所據以生成之某些前提；在抗建必勝必成中，亦涵蘊小挫與犧牲等等。如不涵蘊後者，則前者不惟不能實現，亦且不能形成。但每一個事物所實際涵蘊者，永爲其直接對反之主要要素，而不能涵蘊其間接的、副次的，一切對反要素。如氏族社會中，只涵蘊奴隸社會要素，而不能涵蘊帝國主義要素；納粹殖民地侵略戰爭中，只涵蘊弱小民族革命要素，而不能涵蘊封建復古必勝要素。

第二，對反要素之一方面存在，常以另一方面之存在爲前提，亦即對反之雙方，互爲首尾，不可分離而獨有，且亦惟因相互依存，始能相互涵蘊。但相互依存，首先係一定條件下之所產，逾出條件，即失其相互依存之基礎。例如進化依存於生理器官，只在無使用并製造工具能力之動物生存競爭中爲然，一旦到達於使用并製造工具之人類社會生活中，則其進化

即不依存於人類生理器官之發達。其次，對反要素，只在一方面相互依存，而非全面性之相互依存。例如人類社會，只在汲取生活資料方面，依存於自然，若欲改造自然性質，而提高其生活，則不能依存於自然，而唯有依存於自身使用并製造工具之能力。最後，對反要素，一方面存在於相互依存中，但另一方面，其相互排斥作用，亦即對反要素之相抗相爭，則并不因依存而停止。例如求中國自由平等之國民革命，必需依存於革命武力與戰爭，而同時亦即為廢止戰爭之和平理想而奮鬥。

第三，對反要素在發展中，常表現為相互規定之兩極，每一方對於他方，皆有促進或阻礙之力，各予對方之發展傾向以一定之影響。例如分量之發展，常促進性質之變化；內容之發展，亦常受形式之阻礙等等。但促進或阻礙，均係一定條件下之產物，條件變化，則促進可變為阻礙，阻礙亦可變為促進。例如革命勢力微弱，高壓政策常為阻礙革命之力量，而當革命勢力成熟時期，高壓政策則又變而為促進革命爆發之導火線。此在孫文學說第八章中，即有範例；又如火勢小時，水對於燃燒為阻礙要素，但火勢大時，同分量之水對於燃燒，則又成爲促進要素。

第四，由於每一事物內部，皆涵有否定自己要素，故一旦此自己否定要素，在一定條件下獲得優勢，則一切事物，皆可能而且必然轉化為與自己對反的另一性質之事物。所謂性質

變化，即是到對反方面之轉化。老子書中有云：『天下皆知美之爲美，斯惡矣，皆知善之爲善，斯不善矣』（第二章）。又云：『禍兮福所倚，福兮禍之所伏』（第五八章）。正謂此義。但對反要素之相互轉化，一方面只在一定發展條件下始能實現，例如分量變化，不到飽和程度即不能發生性質變化；另一方面其是否轉化，及如何轉化，亦取決於事物自身之內部對反性質，若外部條件，則非有決定意義者。例如第二次世界大戰，納粹必敗，盟國必勝，此在歷史理則上，爲客觀無疑之事，但盟國何時勝利？并如何勝利？則悉以盟國自身之力量大小，及協作程度爲旨歸。

由此四個方面連環對勘，即可見事物內部對反要素生剋通轉條理之具體形態。依此具體形態言，吾人以爲，每一個體事物，皆爲諸對反要素之統一體。但吾人雖由對反要素中，辨認事物之究極本性，而却與相對主義，詭辯主義及折衷主義者所說，大有區別。所謂相對主義，如莊子齊物之說，不承認事物在一定條件下，必然是某種事物，因而亦不承認人類對於事物究極本性，可有確定不移之判斷，而以爲一切判斷，皆爲依照主觀，隨便解釋之結果。所謂詭辯主義，如惠施之怪說奇辭，將事物之否定方面，加以誇大，以爲宇宙萬有，皆存在於方生方死之中，而抹煞事物在一定條件下之自同性，故有「白狗黑」，「卵有毛」等詭辯命題。所謂折衷主義，莊惠二家均有此失。其錯誤即在於誇大事物之否定要素，及其支配意

義；不理解在肯定要素之支配下，所有與之對反之否定要素，僅爲被壓抑、被倒置之潛伏性存在。與此三種錯誤觀點相反，吾人以爲，由對反要素而成之個體事物，實際上常爲一定條件下自同同性範疇，例如日寇用強迫手段所驅使之侵我部隊，在其未投降抗戰以前，仍爲我之敵人等。

但吾人雖肯定事物在一定條件下之自同性，而却與形上學者之絕對自同性觀點，大有區別。所謂絕對自同性觀點，亦即無矛盾觀點。此一觀點，在西洋可以亞里士多德爲代表，在我國則以公孫龍與韓非爲代表。亞氏以爲，矛盾律爲人類思維之最高法則，即以事物之絕對自同性爲前提；嗣後如德哲杜林所謂：事物之中，本無任何對反要素，故凡認對反爲現實者（即客觀存在於事物本身內部者），即爲荒謬絕倫之至云云，則不過爲亞氏觀點之延長。公孫龍所謂「唯乎其彼此」之說，係一種絕對自同性觀點，吾人已屢有評述。此刻所擬具體提出者，則爲韓非所持矛盾之說。韓非曾謂：

『不相容之事，不兩立也。』（「詭使篇」）

『舜之救敗也，則是堯有失也，賢舜而去堯之明察，賢堯則去舜之德化，不可兩德也。楚人有鬻盾與矛者，譽之曰：「吾盾之堅，莫之能陷也；」又譽其矛曰：「吾矛之利，於物無不陷也。」或曰：「以子之矛，陷子之盾，如何？」其人弗能應也。夫不可

陷之盾，與無不陷之矛，不可同世而立。今堯舜之不可兩譽，矛盾之說也。」（難一篇）韓非既從原則上肯定不相容之事，不可并世而立，自與公孫龍「唯乎其彼此」之說，同屬一類。即皆為否認事物係對反要素統一體之形上學的絕對自同性觀點，亦即皆為形式論理學思維三律之支持者。此一觀點，在其肯定事物自同性之限度以內，誠可反相對主義、詭辯主義及折衷主義之失，而且在歷史上，絕對自同觀點，確為由反對此等錯誤而起。惟其將自同性絕對化，忽視事物之自同性，皆為相對性條件下之自同，在自同之內部，同時即具有否定自己之對反要素，故亦為另一極端之錯誤觀點。

絕對自同性觀點之具體錯誤，首先即在其否認性質變化，此因既肯定事物無條件為絕對自同，自亦不能不否認事物內部，可有任何新要素發生，而轉變為新性質之新事物。其次，由於否認對反要素，而不理解一切運動或發展。例如最簡單而最低級之位置移動，即為在某處而同時又不在某處之對反要素統一體，既否認事物內部有其對反要素，自并此位置移動之事，亦所不能理解。最後，縱令持絕對自同性觀點之形上學者，勉強承認運動，但亦絕對不能由事物內部尋求原因，而不能不陷於外因論觀點。故吾人對於此說，亦不能同意。

綜上所述，無論對反或自同，皆係事物內部諸要素相互作用，在一定條件下之客觀表現。因其具有條件性，故亦係相對性及具體性之範疇；且亦正惟如此，故其間生剋通轉之條



理，亦惟在其體情境中，始能作出確切把握，而絕非呆板抽象之空洞公式。凡此，皆吾人由以個體爲宇宙唯一實際在前提中，所必然導出之結論。

## 第二節 自同性存在於對反要素相互抗衡中

吾人前謂：各對反要素之間，一方面有其相互涵蘊之關係，另一方面又有相互排斥性同時并在，遂使個體事物，成爲諸對反要素之有機統一體，此統一體，在一定條件下，則表現爲自同性範疇。但事物之保持其自同性，并非因其排斥對反要素，凡對反要素皆相互依存；故其與自己對反之要素，如僅有簡單排斥作用，必致其自身亦不能存在。例如帝國主義，不能對於否定自己之殖民地簡單排斥；建立新社會，亦不能將舊社會所有一切遺產，一舉而排斥之等等，皆可證明。據此可知，事物之保持其自同性，不在於排斥其對反要素，而在於克服其對反要素，將其對反作用加以顛倒、歪曲或壓抑，從中取得自己所需要之某種氣質或傾向，使本性上否定自己者，反而供自己所用。普通所謂矛盾之解決，義即指此。

事物之自同性，既建立在克服對反要素之上，自亦不能不通過內部各要素之相互抗衡或衝突。在抗衡或衝突進程中，某一要素如生成爲最有力之要素，即亦決定該事物現有之性質；某一發展傾向如演進爲統治傾向，即亦規定該事物發展之前途；事物之自同性，遂於此

完成。故知所謂自同性，乃係以對反性為基礎，乃係對反要素之相互抗衡或衝突結果之一定表現。

事物內部各對反要素，如前所述，係以相互依存為基礎，而維持其存在，故其間之抗衡或衝突，亦永無一勞永逸之時，而為一無始無終之長流。例如國民革命，軍政之後有訓政，訓政之後有憲政，由破壞到建設，而建設在第一步完成之後，則仍有其第二步，每一階段中之每一步驟，皆非通過對反要素相互抗衡或衝突，亦即非通過矛盾之克服，絕不能實現。抗衡或衝突之無始無終，在實質上即是事物內部對反要素之不斷出現，與不斷克服，不斷從與自己對反之要素中，取得自己所賴以成長之新營養，使自己不斷趨於豐富與壯大。運動無窮，發展無窮，皆由於對反要素間之抗衡或衝突，本來為一件無始無終之大事。周易之終於未濟，義或在此。

事物內部對反要素之抗衡或衝突，雖係無片刻止息，但在此不斷抗衡或不斷衝突中，却可造成相對性之靜止或安定狀態。如對反要素中之正面要素，在一定條件下，能始終壓倒其反面要素，或現有發展傾向，在一定條件下，能始終成為統治傾向，則事物之性質或形態，即亦始終不變；此即所謂相對性安定狀態。換言之，如事物於其否定自己者，能就現存關係中，加以克服，將一切不斷發生之對反要素，皆能壓抑之、歪曲之、顛倒之，而轉借之以為

自己存在之依據，此即所謂相對性靜止狀態。吾人前述分量雖變，而性質不變之發展階段，亦即指此。此一狀態，正爲事物自同性之基礎。相對主義、折衷主義及詭辯主義等觀點之所以錯誤，即坐於不知此理。

靜止或安定狀態之所以爲相對性範疇，即使自同性亦成爲有條件的、暫時的、過渡形態。此可由兩方面說明之：其一，對反要素之抗衡或衝突，由於質量理則而使其相互關係不能不發生根本變化，亦即正面要素不能對於反面要素維持其壓迫者之地位，統治發展傾向再不能繼續其統制，性質之規定性或其運動形態，遂生出根本變化，其安定性亦因而失去；換言之，即事物不能在現存關係中解決自己之矛盾，必於衝破自己性質規定性以後，始能解決；不能將自己內部出現之對反要素或對反傾向，加以克服，反而又被此等要素或傾向所克服，於是向之所謂靜止者，乃爲性質變化所代替，而自同性亦於此終結。其二，在相對性靜止或安定狀態上，只係性質之根本規定不變，至其此方面之對反關係，則仍可能而且必然發生變化。例如由自由競爭到獨占，勞資關係或市民制社會之性質，在根本上雖未生變化，而前一時期以產業家之抗衡爲主，後一時期則以金融家之抗衡爲主，亦即某些方面之對反關係，則已大不相同。故知縱在自同階段上，亦可不斷發生局部之性質變化，或運動形態方面之轉變。自同性所以不能爲無條件之絕對範疇，其基礎即在於此。吾人以靜止爲運動之特

殊狀態，正指此理。形上學及形式論理學觀點，其所以錯誤，亦坐於不知此理。

如上所述，在對反與自同問題上，吾人所持看法，一面不同於方生方死之詭辯論，一面又不同於絕對自同之形上學，在兩面反擊中，建築起吾人對此問題之理解。但吾人之看法，亦與不偏不倚之中庸主義調和觀點不同。此即是說，吾人始終主張，在一定條件中，對反之雙方，只有一方為主要要素，另一方則涵蘊在主要要素之中，作為事物自同性所賴以存立之助成要素。例如由於主張勇敢，自不能不反對怯懦，但又不能不反對鹵莽，以免勇敢逾出條件，而陷於極端，必需將謹慎涵蘊於勇敢之中，使勇敢從與自己對反要素（謹慎）中取得自己所賴以成立之條件，亦即將謹慎作為勇敢之助成要素，而保證勇敢成為真正勇敢，在此條件下，以見勇敢之自同性。

據此可知，宇宙萬有，皆由於對反要素相互抗衡而獲得其自同性，獲得其一定性質之相對安定性。故自同性在實質上乃是對反要素相互抗衡之結果或表現，離開對反即無所謂自同，因而，從對反要素相互抗衡衝突中以把握自同，實為契合宇宙普遍理則之不二法門。

但此一宇宙普遍理則，在各種不同個體事物中，即有各種不同之具體表現。對反要素之自同，與其相互抗衡或衝突，宇宙間決無其抽象性之一般存在，現實宇宙間所有者，厥惟具體性之不同抗衡條件，與不同衝突局勢；并在此具體條件、具體局勢中，表現為各種不同之

具體事物，與具體運動形態。因此，吾人不能滿足於抽象理解，而必須把握抗衡或衝突之具體性，必須對事物內部對反要素之抗衡與自同，進行具體解剖，然後始能具體理解此普遍理則所從出之宇宙萬有究極本性。

### 第三節 對反要素相互抗衡或衝突之具體解剖

吾人已知，事物內部之對反要素，其相互抗衡或衝突，為普遍性絕對性之關係形態，若夫自同，則為抗衡或衝突之結果。此一普遍理則，在各種不同事物中，又有其具體之不同表現。此點可由下列四方面分別述之：其一，不同之事物，有不同之抗衡或衝突；其二，同一事物，在不同發展階段，或不同發展條件下，其抗衡或衝突，亦有不同表現；其三，同一事物內部對反要素之抗衡或衝突，非止一種，而常為多面性者；其四，同一抗衡或衝突，在發展中亦有不同之地位與意義。茲逐一解明如左：

第一，不同之事物所以有不同之抗衡或衝突，係因在種類不同之事物中，具有互異之對反要素。例如在數學上有正與負、微分與積分，在力學上有作用與反作用，在化學上有化合與分解，在自然與社會之間，亦由於所具對反要素互異，而有不同之抗衡或衝突。此等互不相同之抗衡或衝突，雖有彼此連結與轉化之關鍵，而却不容混和，不容執其一以抹煞其他；

否則即陷於錯誤或曲解。

第二，即使同一事物中之同一抗衡或衝突，因其發展條件與發展階段不同，亦有不同形態之表現。例如民族革命戰爭，即有經濟、文化、政治、軍事等表現形態。再就發展階段言，其抗衡或衝突，亦有潛伏與顯在之分；在通常條件下，往往表現為由差異而變為對峙，更由對峙而變為公然衝突，直至衝突之雙方，在新的基礎上更易其性質，此一抗衡方為解決。至若僅僅表現形態之推移，在事物發展上，則無階段轉化意義。

為要具體解剖上述兩點，吾人須知，不同對反要素中，其抗衡或衝突，又與其自同性有不同之連結形態。此一總的原則，可由三方面闡明之：（一）吾人前謂：對反要素，常在一定條件下相互依存。此即是說，對反要素，在某些方面，雖係相互抗衡，而同時在某些方面，則又係自同範疇。例如我國抗戰，在反侵略方面，係與世界法西主義相抗衡；而與敵人國內之反戰勢力，則係一體相連之自同性範疇。（二）自同與抗衡，雖係同一對反要素相互作用之兩個方面，而此兩個方面之比重，則又因事物發展情況而不同。例如在對於法西國家抗戰中，雖與敵人內部反戰勢力，傾向於自同，而主要傾向，則在於與敵人作戰。且惟貫徹後者，而後始能促前者之實現，亦即前者服從於後者。反之，盟國之間，則以自同為主要傾向，所有彼此間之差異或權衡，皆所以保證自同性質之發展或鞏固。（三）所謂抗衡，切不

可理解爲力的衝突，言抗衡即賅衝突，言衝突則不足以盡抗衡之義諦。此理最關重要，更細分作三項，具體言之如次：

(甲)從對反要素之抗衡性質言，有衝突性抗衡與非衝突性抗衡。衝突性抗衡，如帝國主義侵略與弱小民族解放，其抗衡爲互滅，絕無共存並榮之可能。非衝突性抗衡，如盟國並肩作戰中之分工合作，朋友間之切磋討論，以及一般工作競賽等，其抗衡爲相生，而有共同發展之正軌。但非衝突性抗衡如其發展條件發生變化，亦可能轉化成衝突性抗衡。

(乙)從對反要素之抗衡過程言，有能在現存關係下解決者，有不能在現存關係下解決者，前者指分量變化階段，後者指性質變化階段。在分量變化中，對反要素表現爲自同範疇，亦即正面涵蘊反面，在正面條件下，不但有後者發展餘地，且能推動後者之發展，故其抗衡，亦能在現存關係下，予以解決。在性質變化中，自同性轉化爲對反要素，亦即正面不惟不能涵蘊反面，且與反面發展所需條件及傾向，完全背馳，舊要素成爲新要素之桎梏，必需根本衝破舊要素之相互關係，而後始可向前發展，故其抗衡亦不能在現存關係下，求得解決。

(丙)從把握對反要素之主體立場言，主體有自覺立場時，即使不能在現存關係解決之抗衡，亦不致成爲衝突性抗衡，而可使對反要素，依相互適應步驟，完成其性質變化。例如

依據抗戰發展之內外具體條件轉變，而隨時改變抗戰任務與方式，以實現國民革命最後目的（世界大同）。反之，如主體無自覺立場時，則不惟其不能在現存關係下解決之抗衡，必然表現為力的衝突；即其能在現存關係解決之抗衡，亦常常以力的衝突為代價，而換取表面的、暫時的和緩，終至孕育出更劇烈之力的衝突。例如自奴隸制至於市民制，其整個歷史，即為主體把握社會對反要素無自覺立場所導出之力的衝突連鎖。在論天人關係時，吾人所謂自由與盲目之分際，即與此義相會。

第三，由於構成個體事物之聯繫條件，本極多面而複雜；每一個體事物，皆有許多內部條件，以為其內部構成之要素，亦有許多外部條件，發生一定相互作用；而每一聯繫條件，又皆依事物受到一定作用，而成為一定發展傾向，亦即形成一個抗衡方面。聯繫中即有抗衡，每一個體事物之聯繫既為多面性，故其抗衡亦常為多方面者，而非止一種。例如我國抗戰，國內有各政團與社團，以結成內部多角性連繫與抗衡；國外有各盟國，及敵國內部之反戰勢力，以結成外部多角性聯繫與抗衡；此外，更有敵我間之力的衝突等等。據此可知，事物之究極本性，即在其對反要素之多方面自同與抗衡中，顯示其具體形態。

第四，欲知同一抗衡在發展中何以能有不同之意義與地位，首先需由基本抗衡與主要抗衡兩方面來考察。所謂基本抗衡，即是構成事物之決定條件中所涵各種要素相互作用之表



現，亦即以其決定條件爲基礎而生之抗衡。宇宙間每一個體事物，皆有一個以上之基本抗衡。例如作用與反作用爲機械力學之基本抗衡，社會生產與個人私有爲市民社會之基本抗衡，勞資衝突，殖民地國家反侵略運動，以及列強爭霸大戰等，則爲帝國主義之基本抗衡。是知所謂基本抗衡，與事物性質不能分說。在性質不變時，此等基本抗衡，亦即不變。但每一事物之基本抗衡，雖有多種，而在一定條件下則只有一種占有中心地位，具有決定意義。例如我國國民革命一事，惟反封建之民主勢力有規定其一般性質之決定作用，餘如民族抗衡等等，則只爲之增加新的特點，表現其獨自個性。論者以我國抗戰，爲國民革命之必經階段，義即在此。至於主要抗衡，則與基本抗衡有別，係指在一定發展期間，或一部份情形下，特別突出，并特別需要着重加以解決之抗衡。各種基本抗衡，并非在發展中同時皆爲主要抗衡。例如我國之國民革命，在抗戰期間，中日之民族抗衡，即成爲主要抗衡，亦即特別突出，特別需要着重加以解決者。非基本抗衡，在部份情形下，亦可成爲主要抗衡，例如某抗戰根據地發生災荒，則解決災荒（克服自然條件中之對反要素），即成爲主要抗衡。正惟主要抗衡非基本抗衡，故解決主要抗衡，亦非解決基本抗衡；但如前所述，基本抗衡之解決，則係通過主要抗衡之不斷解決而實現；反言之，解決主要抗衡，正爲解決基本抗衡所必然通過之環節。

其次，在相互抗衡之各種對反要素間，需對於下列三方面加以區分：（甲）發展過程中之基礎方面；（乙）一定發展時期中之統治方面；（丙）發展一定條件中之主導方面。此三方面，既互有歧異，亦常相轉化，茲逐一述之：

（甲）所謂基礎方面，即是發展過程中具有最後決定作用方面。例如在內容與形式，性質與分量，以及行與知等之抗衡中，前者為基礎方面，把握到事物之基礎方面，即可測知其發展之最終前途，即可在發展中理解事物之本性。

（乙）所謂統治方面，即某種要素在一定發展時期，由於克服對反要素，在抗衡中取得優勢地位之方面。此方面之存在，即是該事物性質之決定者。但統治方面，不必即是基礎方面。例如在一定發展時期，形式可成爲內容發展之桎梏，亦即可成爲支配內容發展之統治者。

（丙）所謂主導方面，即是在發展中能積極推動作用之方面。軍事上所謂主動，革命上所謂領導，皆此物此事。但統治方面，不必即是主導方面，否則歷史上將永無革命成功之事。至基礎方面，亦不必即是主導方面。例如中山主義，如中山先生在學說第八章中所自述，并非在每一時期，皆爲國民革命之領導力量，故革命亦有多次失敗。宇宙間對反要素相互抗衡之前途如何，悉爲主導方面之性質所決定；故在革命實踐中，亦以爭取主導爲重大問題。

吾人已知，此三方面在發展中常有分歧，但吾人尤須知，基礎方面雖不必即是統治方面，而後者之命運，則不能不在歸宿點上爲前者所決定。所謂統治者被統治，對於背離基礎本性之統治方面，實爲顛撲不破之鐵則。至主導方面，雖不必即是統治方面，實則主導方面如有基礎方面作保證，則遲早亦必成爲統治方面；反之，如無基礎方面爲保證，則將永無在對反要素抗衡中發揮主導作用之可能。所謂順天者昌，逆天者亡，實爲對於爭取主導者之無上命令。故此三方面，又爲不斷相通互轉之統一體。

#### 第四節 黑智爾所謂「自我超出」原理之義諦

據前此所述，可知宇宙萬有，皆由於內部對反要素相互作用之力，必然蛻變爲自己之對立物。黑智爾曾謂：『在東方通行一種格言，義云：一切事物，當其誕生之始，卽具有其必然死滅之萌芽；而死滅在對反方面言之，亦卽是邁進於新生之門。』（「大論理學」上卷）此卽所謂事物之「自我超出」原理之本格涵義。然此原理，在黑氏心本論系統中，往往抽象化爲空洞公式，如正反合新式三段論法等，實有形式主義危險；殊不可從。茲以吾人觀點，酌加棄取，詮釋其義諦如左：

第一，因事物內部所涵對反要素之相互抗衡，係多方面者，故其在一定條件下，自我超

出之可能性，亦係多方面者。例如我國在抗戰時期自我超出之可能前途：其一，國民革命之完成；其二，即國家民族之喪亡。正惟處此兩個相互對反之可能前途又點上，故有「生死已到最後關頭」之諺。但自我超出可能前途雖係多方面者，而其現實前途，則只有一方面。此因自我超出之現實性，即是事物發展前途之根據，而形成可能性之諸多要素，不能同時皆有根據義意；由可能性到現實性之轉化，係取決於事物本身之內部性質，與外部條件。例如雞卵，如無胚種，即不能孵化為雛雞，倘無營養，即不能充當食品，此其內部性質之義。但同一雞卵，置諸廚房中，即為食品，若在一定溫度上，則又為雛雞之種子，此其外部條件之義。據此可知，諸多可能性，係通過條件之選擇或淘汰，而凝結為一種現實性。吾人前謂：原因雖多，而根據唯一，亦可與此理互為補足。

第二，自我超出，係事物在質量發展中，通過內部對反要素相互抗衡而起之向前轉化，決非簡單之消滅，亦非後退或逆轉。所謂向前轉化，即是事物通過自我超出，而採取與舊事物完全不同之構造性質及理則，廣續其另一種類之發展。在此發展中，舊事物某些積極要素，固已稱量成長，而且又在此稱量成長要素之周圍，集結若干新生要素，使舊事物轉變為新事物。故自我超出，不是使事物消滅，而是使事物發展。形上學者不知此義，以為超出即是消滅、後退或逆轉，實則宇宙萬物，決無歸於絕對消滅者，亦無全面後退或逆轉者。例如

鷄卵，當人吞食以後，在鷄卵生命發展上，似爲一種後退，然其作爲營養，則又構成人類生命中之新要素；又當其腐化或打毀以後，對於雞種子言，似爲一種消滅，然其與一定溫度、土壤、空氣等新條件相結合，經過分化作用，則又成爲植物之肥料，或細菌之營養。是知唯以孤立觀點考察，某些方面，始可將自我超出認爲消滅、後退或逆轉。但若果如此，則新事物之誕生，亦必成爲神祕不可解。反之，吾人由相互轉化方面以觀其大全，則自我超出，係以舊事物發展成果爲基礎，并與發展條件相結合，而完成其向前轉化，實灼然可見。所謂消滅、後退或逆轉等謬解，殆無存立餘地。

第三，自我超出，係事物內部對反要素相互抗衡之必然結果。事物解決其抗衡以後，在新構造中又有新抗衡出現，抗衡之不斷解決，與不斷出現，即是宇宙萬有發展之普遍理則。依此理則，自我超出，亦爲永無止境之長流，宛如卵變爲雞，雞又生卵之勢。然昧者不察，竟視自我超出爲反復循環，殊爲錯誤。例如類人猿之自我超出，變爲人類，然人類之自我超出，則決不能復變爲類人猿。又如原始社會之自我超出，變爲私有制社會，然私有制社會自我超出後之大同社會，則決非原始社會之再現。嘗考循環論者所持貌似有力之例證，即麥粒作爲種子，經過自我超出，而仍生出麥粒，世代交替，循環無端。然此例亦實不足以證成循環論。其一，今日之麥種，本係野生植物演進而來，其化學成分及生殖能力，較之古昔，似

已有重大不同。今準諸人爲淘汰理則，以測定將來，必有變爲另一種類穀物之日。若果有此一日，則今日栽培麥粒之世代交替，卽不能視爲循環。其二，卽以種子麥粒與新收麥粒而論，雖同名麥粒，而已非一實。此如父之與子，雖同名人類，而實非一人。且由於麥種與麥粒，在分量上大有差違，故其自我超出之可能性質，亦代有不同。前後既隨分量而生性質變化，自亦不能視爲循環。似此可知，以超出爲循環，實與消滅、後退或逆轉諸說，同其謬誤。

第四，自我超出過程，常因事物及其條件之不同，而有不同之具體表現。但表現形態，雖彼此不同，而超出過程，則絕不能全部中斷。例如鷄卵，在一定條件下可變爲鷄，而鷄又可以生卵；但如鷄在生卵以前，卽被殺食，則縱使此鷄有生卵可能性，亦不能變爲現實性。就此方面言，似爲自我超出過程之中斷，但此方面之中斷，同時在另一方面，則仍爲自我超出過程之實現。例如人食鷄以後，鷄變爲人身營養，而再生出勞動能力，以進行生產，製出別種物品等。據此可知，同一事物之自我超出，在不同條件下可變爲不同事物之不同發展階段。例如鷄在鷄之生命生長條件下，爲對於卵之否定階段，但在作爲人類生活資料條件下，則又有爲對於物質生活生產品之肯定階段，而與消費相抗衡。

據上四點詮釋，可知自我超出原理，與其他一般理則相同，均需對之加以具體把握，方可無失；倘作爲離開具體事物之抽象公式，則末有不陷於錯誤者。



3796)