

名理通論

高 僮 著

上海開明書店印行



第一章 名學與哲學

從名學史上看來，與名學關係最密切最久遠的學問就是哲學。

名學是一種甚麼學問？歷來講名學的人很多，所下的定義亦不一；我以為名學就是論思想方法的學問，所以無論那一家的名學，其內容所講，都是些歸納演繹等方法。耶方斯 (Jevons) 說：「要而言之，名學即推理的科學。然名學家普通說這種學問是論思想的法則的學問，又有些名學家想望他的定義更完密些說：名學是論思想形式上的法則或必要的法則的學問。」(Elements of Logic p. 1) 杜威在中國講試驗論理學時說：「論理學要研究思想的好醜；不但要研究思想的好醜，並且要研究方法的好醜；亦不但是要研究思想，還要能操縱思想，使他一定要不至於謬誤，所以講到思想良好，不是道德的良好，

是真確不荒謬的良好。」我們由這兩個個人對於名學所下的定義看來，可以知道名學是一種甚麼學問了。

甚麼是哲學呢？哲學的定義，各家所說不同；但是我們把各派哲學分析開，可得兩種原素爲各家哲學所同有：（一）問題，（二）方法。有問題然後可以發生哲學思想，憑方法去解決問題，然後可以「持之有故，言之成理」。有生老病死問題，然後有釋迦牟尼的哲學；有認識論上的問題，然後有康德休謨的哲學；有春秋時代的政治黑暗，社會紛亂，貧富不均，民不聊生的問題，然後有老子孔子的哲學思想。但是爲甚麼別人感動了生老病死的問題發明醫藥，而釋迦牟尼則造成一種出世哲學爲甚麼康德休謨同感動認識論上的問題，而他們的解答亦各不相同呢？這就是因爲他們的方法不同。譬如老子與孔子雖然同感動春秋時代那種黑暗環境；但是老子要無名，孔子要正名，方法不同，於是他們的哲學也就不同了。故我們以爲無論東方哲學，西方哲學；古代哲學，近代哲學；唯心派，唯物派；就他們所成的結果而言自然，是千差萬別，而此千差萬別之中，卻有一個同點，就是各有

問題，各有方法。用自己的方法解決自己的問題，於是就成爲自己的哲學了。問題不同，所得的結果固不能同；就是問題同而方法不同，所得的結果也不能同。在他人看來，也許把哲學看爲一些精緻的玩藝兒，也許看成是經天緯地不可思議的怪物；但是在我看來，則以爲一部哲學史不過是幾堆問題，幾個方法罷了。

從此我們可以決定名學與哲學的關係了，因爲我們既知名學是研究思想方法之學，又知哲學的內容僅爲問題與方法，那末名學不就是哲學的方法嗎？名學與哲學不是很有關係嗎？雖然，這還是我們憑空的推論，以下更拿事實來證明。

二

名學方法的演進就是哲學的演進：欲證明這個道理可先以古代哲學爲例，西洋名學始祖當推蘇格拉底，自從蘇格拉底發明了「概念說」經過柏拉圖到了亞里斯多德手裏，名學算是大成了；而哲學亦就自亞里斯多德講得有條理有系統了。不獨西洋古代哲

學史上是這樣，我們中國古代哲學史上的例子，亦是這樣。

中國古代哲學家講名學的人當推孔子論語子路篇說：

「子路曰：『衛君待子而爲政，子將奚先？』子曰：『必也正名乎！名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足；故君子名之必可言也，言之必可行也。君子於其言無所苟而已矣。』」

又先進篇說：

「齊景公問政於孔子，孔子對曰：『君君，臣臣，父父，子子。』公曰：『善哉，信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，雖有粟，吾得而食諸？』」

祇就這兩段記載，我們可以看出孔子對於名學是如何注重，亦可以看出孔子的名學是注重那一方面。所以一部春秋經孔子筆削過一次，莊子則說：「春秋以道名分。」孟子則說：「孔子成春秋而亂臣賊子懼。」董仲舒則說：「春秋辨物之理以正其名，名物各如其真，不失秋毫之末。」又說：「春秋上明三王之道，下辨人事之紀，別嫌疑，明是非，定猶豫，善善

惡惡，賢賢賤不肖，王道之大者也。」（史記太史公自敘）惟因孔子所說的名，是「名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足」的名，所以他的哲學之成就，大部分在人生倫理一方面。

與孔子同時的大哲學家當推墨子，韓非說：「儒墨顯學也。」又說：「夫是墨子之儉，將非孔子之侈也；是孔子之孝，將非墨子之戾也。」這樣分別儒墨固然粗淺，但儒墨之不同亦是實在的事情。孔子有時言命，墨子則絕對非命。孔子好樂甚至三月不知肉味，墨子則竭力非樂。兩家哲學爲甚麼這樣不同呢？說到他們思想不同的原因，固有多種；但說到他們所以組織成這種不同的學說則不得不歸之名學。孔子的名學已如上述，如今且說墨子的名學：

墨子名學的重要者，就是所謂「三表法」，何謂三表法？看他說：

「言必立儀，言而毋儀，譬猶運鈞之上而言朝夕者也，是非利害不可得而明知也，故言必有三表。何謂三表？有本之者，有原之者，有用之者。於何本之上？本之於古者聖王之事；

於何原之下原察於百姓耳目之實；於何用之發以爲刑政觀其中國家百姓人民之利此所謂言有三表也。」

怎麼樣本之於古者聖王之事墨子在非命上以事實來說：

「然而今之士君子或以命爲有蓋（孫詒讓言蓋與盍同，何不也）尙觀於聖王之事古者桀之所亂，湯受而治之；紂之所亂，武王受而治之；此世未易，民未渝，在於桀紂則天下亂，在於湯武則天下治，豈可謂有命哉？然而今天下之士君子或以命爲有，蓋尙觀於先王之書？先王之書所以出國家布施百姓者憲也。先王之憲亦嘗有曰：『福不可請，而禍不可諱，敬無益，暴無傷者乎？』所以聽獄制罪者刑也。先王之刑亦嘗有曰：『福不可請，禍不可諱，敬無益，暴無傷者乎？』所以整設師旅，進退師徒者誓也。先王之誓亦嘗有曰：『福不可請，禍不可諱，敬無益，暴無傷者乎？』」

何以原察於百姓耳目之實墨子在非命中說：

「我所以知命之有與亡者，以衆人耳目之情知有與亡。有聞之有見之謂之有，莫之

聞莫之見謂之亡……自古以及今，生民以來，亦嘗見命之物，聞命之聲者乎？則未嘗有也。」
祇這兩條已足以摧破一切了；他又有第三條發以爲刑政觀其中國家百姓人民之利的方法，更使他的名學十分精密。這第三條又怎麼解釋呢？他在非命上說：

「上之所賞，命固且賞，非賢固賞也；上之所罰，命固且罰，非暴固罰也……是故入則不慈孝於親戚，出則不弟長於鄉里，坐處無度，出入無節，男女無辨；是故治官府則盜竊，穿城則崩叛；君有難則不死，出亡則不送……昔上世之窮民，貪於飲食，惰於從事，是以衣食之財不足，而飢寒凍餒之憂至，不知曰：『我罷不肖，從事不疾。』必曰：『吾命固且貧。』……昔上世暴王亡失國家，傾覆社稷，不知曰：『我罷不肖，爲政不善。』必曰：『吾命固失之。』此特凶言所自生而暴人之道也。」

從以上所引墨子解釋三表法的話看來：第一表是歷史的方法，第二表是實驗的方法，第三表是實用的方法。這三種方法都是科學上的方法。拿孔子的名學與墨子的名學來比，孔子的名學是重在「明貴賤」，墨子的名學是重在「別同異」。所以墨家哲學到後來

別墨一派竟然成爲一派科學家了。

孔墨同時提出兩種不同的名學，後來的哲學家都受極大的影響，如今且說荀子：

荀子生於孔墨以後，一方面他是儒學的嫡傳，承受了孔子正名主義的名學；一方面又受了墨子的影響，帶有一點科學家的色彩；所以他對於名學，很有一個新局面。他在正名篇說：「後王之成名，刑名從商，爵名從周，文名從禮，散名之加於萬物者，則從諸夏之成俗曲期，遠方異俗之鄉，則因之而爲通。」看他把名之來歷說得何等真確呢！又說：「異形離心交喻，異物名實互紐；貴賤不明，同異不別；如是則志有不喻之患，而事有困廢之禍，故知者爲之分別，制名以指實，上以明貴賤，下以辨同異；貴賤明，同異別；如是則志無不喻之患，事無困廢之禍，此所爲有名也。」看他把正名之功，又看的何等大呢！但是他說：「貴賤不明，同異不別，如是則志必有不喻之患，而事必有困廢之禍。」語氣平列，已經不是孔子「名不正則言不順，言不順則事不成……」的那種口氣了。我們可說孔子把「名正言順」作爲「成事興禮樂」的手段；荀子則把「喻志成事」平等看待了，換一句話說來，就是孔子雖亦

辨事物之同異；但他所以要辨事物的同異者正是要明人倫之貴賤也。荀子則把辨事實之同異，與明人倫之貴賤看成同樣的重要，不過上下差一點罷了。所以說「上以明貴賤，下以辨同異。」荀子既受了儒墨兩種不同的名學的影響，所以他的哲學亦就演化出一個新局面來了。我們細觀荀子的哲學可以分爲兩部分；一部分是討論人生，他一部分則帶有純粹科學的色彩。（如講心論天等話）

不獨古代哲學史上的例子可以證明名學方法的演進，就是哲學的演進；在近代哲學史上亦可證明。

西洋近世哲學之分大陸派與英島派，人盡知之。大陸派與英島派之不同，稍治哲學者亦即明瞭，大陸派傾向於唯理，英島派傾向於經驗。（此特就其代表而言；若細說起來，英島上不無唯理派，大陸上亦有經驗派。）這兩家所以不同者，則因大陸派是受了笛卡兒的方法論的影響，英島派則是受了培根的新工具的影響。他們的方法不同，所以他們的思想不同。不祇西洋近世哲學如此，我們中國近世哲學亦是如此。

中國近代哲學之祖當推程朱，竭力表彰大學一書最重方法，如說：

「古之欲明明德於天下者，必先治其國；欲治其國者，必先齊其家；欲齊其家者，必先修其身；欲修其身者，必先正其心；欲正其心者，必先誠其意；欲誠其意者，必先致其知；致知在格物。」

這一段話無非是要表明「物有本末，事有終始」的條理罷了。經程朱把這一段話解釋，則覺大學一書之精粹，除過方法，更無他事。朱子拿程子的意思解釋致知在格物說：

「所謂致知在格物者，言欲致吾之知在卽物而窮其理也。蓋人心之靈，莫不有知；而天下之物，莫不有理；惟於理有未窮，故其知有不盡也。是以大學始教，必使學者卽凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極；至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格，此謂知之至也。」

他這段解釋，是否卽爲原來大學之意，我們不說；所謂「一旦豁然貫通」的奢望究竟能實現不能，我們暫且不必討論；但是他們全副精神奔向於那方面，則當爲人所共許。所

以程子說：「大學孔氏之遺書，而初學入德之門也；於今可見古人爲學次第者，獨賴此篇之存；而論孟次之。學者必由是而學焉，則庶乎其不差矣！」惟是程朱哲學注重方法，所以他的哲學不至於妄談，惟是他的方法是要即物窮理，所以他們要教人隨處體驗天理。

程朱這種方法影響很大。當時雖有陸象山反對，但宋元之間的正統哲學總算以程朱爲代表。這種方法一直到了明朝王陽明出世，才有一個新的演化。

王陽明的名學方法，大部分是從陸象山得來。他亦是從「格物致知」四字來的；但是他的解釋與程朱的解釋不同。他說：

「格，正也，正其不正以歸於正也。」

又說：

「格物如孟子大人格君心之格，正其心之不正，以全其本體之正；但意念所在，即要去其不正以全其正，即無時無處不是存天理。」

這是他對於格字的解釋。他對於物字的解釋如何？他說：

「身之主宰便是心，心之所發便是意，意之本體便是知，意之所在便是物。如意在於事親，卽事親便是一物；意在於事君，卽事君便是一物；意在於仁民愛物，卽仁民愛物便是一物；意在於視聽言動，卽視聽言動便是一物；所以某說無心外之理，無心外之物。」

他把物解爲事，這是中國哲學注重人生之故，卽程朱所謂「凡天下之物」亦大半是屬於事。但是他把事解爲「意之所在」的念頭，那就與程朱不同了，再看他解致知說：

「知是行之本體；心自然會知，見父母自然知孝，見兄自然知弟，見孺子入井自然知惻隱，此便是良知，不假外求。若良知之發，更無私意障礙，卽所謂『充其惻隱之心，而仁不可勝用矣。』然在常人不能無私意障礙，所以須致知格物之功，勝私復理，卽心之良知更無障礙，得以充塞流行，便是致其知。」

由此可知王陽明所謂「致知」並不像朱子那種「今日格一物，明日格一物」及至「一旦豁然貫通，則衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明」祇是要「勝私復理」恢復本來的良知罷了。若粗淺分別：可說程朱的方法是向外的，王陽明的方法是

向內的。原來程朱一派哲學，本爲中國正統派的哲學，但是因時代的關係，程朱的方法有點不活動，所以王陽明出來一爲解放，因此哲學的思想到了明朝，亦就解放了。正統派的方法經這一解放，然後才有清朝戴東原焦理堂的哲學。

以上所言，是從歷史上證明「名學方法演進就是哲學的演進。」祇這一段話已經可知名學與哲學的關係之深了。以下再舉數例，當更明顯。卽前者之例專在明變，以後則專在求異。

三

哲學的派別不同就是由於名學的方法不同。哲學好像是一塊木頭的橫切面或縱切面，切面的形式不同由於工具不同；用斧砍下的切面是一種，用鋸鋸開的切面又是一種。你要那一種切面，你就用那一種工具；絕不能同時用斧子又用鋸子。知道了這個道理，然後對於不同的哲學才不至於調和。

近世西洋哲學家，法國有柏格森，美國有杜威，他們對於哲學都貢獻很大；但杜威與柏格森是根本不同，杜威兩眼祇向人生看，對於從來哲學上解決不了的問題，根本一氣取消；柏格森則把形而上學又重新提出。杜威時時說及環境的影響，柏格森則獨主張創造的能力。這兩派之不同，我們實在不能給他們調和，但是他們根本的不同祇是一個名學的方法不同。

杜威的名學方法是理知，所以他最重創造的智慧（creative intelligence）。既重智慧，所以須練思想。但思想有許多種類，究竟以何種思想為最高？所以他在思維術（How We Think）一書中開頭就說：「思想有幾種：第一種思想的範圍很是廣泛，凡出入於腦中的思想就叫做思想，這樣思想不過對於事物有意識罷了；至於如何發生意識不去管他。第二種是指那不可以直接嗅聽視嘗者為思想。第三種則範圍更狹了，僅限於有信仰有根據之思想。第三種中又可分為兩種：一種是雖有信仰，但對於是否可靠則不過問。一種是必欲招得那種極可靠的根據以支持他的信仰。最後這一種叫做反省的思想。」

杜威所說的思想就是反省的思想，所以他的名學程序是：(一)疑難的感覺；(二)歸定疑難的點；(三)假定解決的方法；(四)把每種假定的結果引申出來，看那一種可用；(五)用觀察實驗的方法證明真確與否，使人信仰或棄捨。(How We Think p. 72)

我們從此可知杜威的邏輯完全是理智的。我們再看柏格森的方法如何。柏氏在他的形而上學序論上說：(節錄楊正字君所譯)

「形而上學 (meta physics) 之定義，至不一者也；而所謂絕對 (absolute) 之概念亦有種種之不同。吾人試就此不同之定義與不同之概念一比較之，則哲學者對於一對象之認識，表面上之主張雖若各歧不同；而根本上要不外乎兩種不同的認識方法而已。所謂不同的認識方法云者，一則吾儕之認識，但環繞於其物之外周，而一則直探該認識物之內面。前者所採之着眼點，因其所以表現之符號之不同，而變更吾儕對於該物所見之景象，後者則不惟毫無着眼點之可言，且全無依賴符號之處；前者之認識僅止於相對，而後者有時竟能直達該物絕對之境也。」

「一切之物，雖多可由分析 (analysis) 以爲識別；惟『絕對』則僅能由直覺 (intuition) (楊譯「直觀」今改之) 以得之也。所謂直覺者何？卽一種知的同情 (intellectual sympathy) 吾人賴之以遊神於物之內面而親與其特獨無比 (unique) 不可言狀 (inexpressible) 之本質融合爲一者也。分析則反之，僅剖割其物，檢其組織中之要素使與吾儕已知之要素一致而已。」

「今對於一切研究的方法，不僅自其外的着眼點觀之，必置足於物之中；不僅藉力於分析，必全賴於直覺；不僅以知其相對的皮相爲已足，必絕對的探得其實在而後已。約言之，卽排除一切表示翻譯及符號的再現而直接捉得其實在之方法。」(頁十)

「哲學於吾人之前提出一二重體。此二重體者何？一則謂哲學全不存，但主張就事物之知識利用其對象爲實用的知識。一則謂哲學的考察須依直覺之努力，置自身於對象之內。利用實用的知識乎？依直觀之努力以置身於對象之內乎？總之治哲學者必居一於此矣。」(頁四十八)

柏格森的方法是直覺的，是不分析的，所以他把已經受人批評的形而上學又要拿出來。他與杜威的方法不同，然後才有不同的哲學。知到了這個道理，就不至於隨意調和，妄行駁斥了。

又有一例，中國近年來有一般「復古的維新派」把佛學看成很時髦的一種學問；而他們又沒有真知灼見，獨往獨來的精神，於是見西洋有位講形而上學的柏格森，就不問青紅皂白硬要把柏格森與唯識學糊拉到一處來講。其實這是錯的，無論他們兩家講的不同；即便有一點兩點相同，若兩家的問題不同，方法不同，其同者乃偶然之事，並不代表兩家學說的本來面目。對於這一點梁漱溟先生曾說：

「觀察唯識家與柏格森的時候……多半總以為他們兩家如何如何的相同，如何如何的彼此相契合；但我現在要提醒大家的，就是他門兩家的方法實在截然不同……兩家方法不同之點究竟在什麼地方呢？就是柏格森的方法排斥理智而用直覺；而唯識家卻排斥直覺而用理智。柏氏主張具見他的形而上學引論創造進化諸書不待敘；唯識

家雖沒說出他的主張，然而印度論理學——即因明——獨發達於唯識家之手，難道大家不會看見嗎？現在且照唯識家的眼光來看柏格森的主張，實在是不承認的。因為唯識家講到知識的時候，祇承認兩種東西，就是所謂「現量」和「比量」，所謂直覺這個東西與唯識家這兩樣東西都不合的……因此我們看像柏格森——直覺派——所說的種種如「綿延」「流動」「真我」……都是唯識家所不承認的，都是指為非量的，所極力反對的……我們觀於唯識家所用的「名」或「端」(Term)都是明切呆定的概念，正是柏格森在他形而上學上所非常攻擊的……因為凡一種學問都是從名或觀念概念去聯綴成功的許多話，所以去看他觀念概念性質的不同，最足以看出他全副學問所用的方法不同……因為「現量」「比量」都是靜觀的東西，所以唯識學所用的方法純乎是靜觀的，其於理性派為近，而與直覺派適乖……而所謂直覺卻是大家都曉得的，都承認是一個半情半智的東西；一邊是情感，一邊是知識作用。」

梁先生的清晰分別，固由梁先生的思想細密；而從方法上分別學說之異同，則尤見

他對名學與哲學之關係十分明瞭。

名學與哲學的關係既這樣密切，所以現近風行一世的實驗主義於方法上特別發揮。實驗主義的鼻祖皮爾士 (Peirce) 第一篇提出實驗主義的文章就是「科學邏輯的舉例」。前幾年來中國講演的杜威他青年時亦是盡力發揮邏輯一道。詹姆氏在他的實際主義 (Pragmatism) 講演集上說：「最初實驗主義並不表示甚麼特別的結果，他並沒有武斷的主張，除了他所用的方法以外，也沒有甚麼信條……所以實驗主義的方法，不過是一個指定方向的態度。這個態度是從最先的事物移到最後的事物，從通則移到事實，從範疇移到效果。」

關於名學與哲學這個問題，我們先從中西歷史上證明名學的方法的演進就是哲學的演進，又隨便拿出幾派哲學證明哲學的派別不同就是由於名學的方法不同，可知有哲學即有名學。但是西洋自文藝復興以後，思想界已知思想方法之重要，所以培根有新工具 (New Organum)，笛卡兒有方法論 (A Discourse on Method)，康德則以批判法為

他的哲學方法。至今日的各派哲學家更是對於方法竭力研究，所以杜威有思維術，羅素有哲學中之科學方法 (Scientific Method in Philosophy)，杜里舒有實生論的名學 (見江紹原譯實生論大旨)，派別雖各不相同，但是他們都知注重方法則同。羅素說：「所有的哲學問題，經過分析與洗刷後，不是成了非真正的哲學問題，就是成了邏輯問題。」這話是一點不錯呵！

中國則自劉歆七略把研究名學的人別爲「名家者流」以後，講學的人大概對於名學取一種深惡痛絕的態度。就是宋明學者所講，在我們今日看來雖然各有方法，但他們當日講的人卻沒有真知灼見，明瞭他們的方法。真正講方法還是從這幾年起首。胡適之先生在他的先秦名學史上竭力發揮名學與哲學的關係，梁漱溟先生在他的漱溟士前文錄上有幾句話亦說：「我們求知，首當謹於方法……無方法而講話，則祇是亂講而已，其是非誠否未從而辨也。」這種注重方法的思想，實是中國將來哲學上的一點曙光。

但是還有一部分人迷夢不醒，隨便亂談，那以當陳獨秀說西洋文化是「德謨克拉

「西」與「塞恩斯」的時候，張東蓀說除過德塞二先生，還有一位斐(Philosophy)先生，豈不知所謂「塞恩斯」者，即各種學問之方法也。西洋的哲學，其方法大半是科學的方法，不從方法上着眼，如何能得其要領？

*

本章參考書舉要

Jevons, Elements of Logic, ch. 1

杜威演講試驗論理學第一次

Dewey, How We Think.

柏格森形而上學序論

James, Pragmatism.

胡適先秦名學史中 Logic and Philosophy 一篇

第二章 無名主義與正名主義

研究名學之前應當先決的問題就是對於無名主義與正名主義之取舍。假如我們主張無名，則既不要名，何需名學。反之假如我們探討名學，則名學的程序，首重概念，整理概念，即是正名。所以無名主義即是名學的破壞者，正名主義即是名學的建設者。

所謂無名主義是我們中國老子哲學的方法（名學）；但是若把他看得活動一點，則西洋的虛無主義（nihilism）印度的空觀哲學都是這種主義。所謂正名主義是我們中國孔子的名學；但是我們把他的範圍擴大，則凡從事改正名號的人都是正名主義家。這樣說來，我們可說一部哲學史上的許多派別，都可叫做正名主義家。因為當他們「自悟」[悟他]「立義破敵」的時候，所謂「實」之爲物，究意如何，我們不能知道，祇見他們彼此不

同者惟是幾個名字。假如至今仍沒有名字，人有沒有思想雖不敢定，然可決定人類決沒有哲學史。所以實在說來雖就是無名主義家，也不能離去名字。但是我們爲分別清楚起見，不妨把古今思想家分爲兩派：一派就是要執取名相，討個是非的人，一派就是要打破名相，探問本體的人。

這兩派思想家之所以不同者，祇因他們兩家的根本觀念不同。

二

原來名這個東西是後人創造的，並非本來就有。我們欲知無名主義家與正名主義家之根本觀念，當先知道名之起源。按人類學家語言學家說名的起源是由於共同生活。太古之時，洪水猛獸爲患很大，所以人要結起團體來抵禦；既有團體，則不能不有表情達意的工具，於是言語文字就發生了。這樣說來，名之起源是由於團體生活，當人類未經組織團體生活以前，名固不必要，而人類也本沒有名之一物。這是就全體人類而言也。我們

中國許慎解釋我們中國的名之起源說：「古者庖犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，視鳥獸之文與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作易八卦以垂憲象；及神農氏結繩爲治，而統其事，庶業其繁，飾僞萌生。黃帝之史倉頡，見鳥獸蹄迹之跡，知分理之可相別異也，初造書契，百工以义，萬品以察。」我們的許多學者以八卦中的三字與後來的三（水）字很相似，於是說伏羲之八卦卽中國起初之字，我們於此且不必辨其是否；但是我們從此可知庖犧未畫八卦倉頡未造書契以前，中國絕沒有名。這是就我國的文字而言也。章太炎先生在國故論衡原名中本上唯識家的道理，解釋荀子的話說：

「名之成，始於受，中於想，終於思。領納之謂受，受非愛憎不著；取像之謂想，想非呼召不徵；造作之謂思，思非動變不形；名言者自取像生。故孫卿曰『緣天官。凡同類同情者其天官之意物也同，故比方之疑似而通，是所以共其約名以相期也。』此謂想隨於受，名役於想矣。又曰『心有徵知，徵知則緣耳而知聲可也，緣目而知形可也，然而徵知必將待天官之當簿其類然後可也。』接於五官曰受，受者謂之當簿，傳於心曰想，想者謂之徵知，一

接焉一傳焉曰緣。凡緣有四：增上緣者，謂之緣耳。知聲緣目知形，此名之所以成也。」

由太炎先生這一段話看來，我們可以知道一個人不會思想的時候絕沒有名，這是就個人而言也。

名的來源既如上述，我們從此就可以看出無名主義家與正名主義家的根本觀念了：

無名主義家的根本觀念是主張退化，正名主義家的根本觀念是主張進化。我們既知原始時代本沒有名，名是後人用智慧創造下的，今無名主義者欲「絕聖去知」，保守「無名之樸」還不是退化嗎？至於持正名主義者則不然。他們以為名雖沒有一定，但時過境遷，名有不適宜的時候，我們就當出來修正。時代的變化日日不同，我們接觸的事情亦就日日不同，要在人時時修正其名以副其實，這個世界就不至於一蹋糊塗。這樣說來，正名主義者，還不是主張進化嗎？

把無名主義家的根本觀念分析開，可得兩種觀念：

一 厭惡知識——名的極大功用就是助人求知識，所以墨子小取篇說：「名以舉實，」經上說：「舉擬實也。」說曰：「舉告以文名舉彼實也。」這是說天下的事物我們正不必一一都記得，祇須記得一個概念，便可代表一切了。認得一個「人」的概念便可認得張三李四，認得一個「牛」的概念便可認得黃牛黑牛。我們能得來一點知識者，都是憑的幾個名字。但是思想史上有兩派反對知識的人，一派是懷疑主義者，一派是無名主義者，懷疑主義者以爲人所得的知識不是真知識，真知識是我們永遠得不到的，於是根本不信仰知識，如莊子說。

「既使我與若辯矣，若勝我，我不若勝；若果是也，我果非也耶？我勝若，若不勝我；我果是也，而果非也耶？其或是也，或非也耶？其俱是也，其俱非也耶？我與若不能相知也。則人固

受其黷闇，吾誰使正之？使同乎若者正之；既與若同矣，惡能正之？使同乎我者正之，既同乎我矣，惡能正之？使異乎我與若者正之；既異乎我與若矣，惡能正之？使同乎我與若者正之，既同乎我與若矣；惡能正之？然則我與若與人俱不能相知也，而待彼也耶？」

此種懷疑派哲學家的態度，對於知識不過不信仰罷了；至於無名主義者則不僅說「道可道非常道，名可名非常名」而已，他們更以為（一）知識是於民無利而反有害，故老子說：「絕聖棄智，民利百倍……絕巧棄利，盜賊無有。」又說：「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽……」大道廢，有仁義；知慧出，有大僞……「你看把人的知識，說的還值一錢嗎？亦無怪乎他要無名。」

二、廢棄制度——我們的文明制度，原是後人爲便利人生，維持幸福而設置的；並不是原來就有。所謂文明制度，一半固有形式可見，一半就是僅爲名分上的關係。故所謂世界、國家等名目，還不是妄自分別嗎？若去了這種分別，大地之上，那裏有此疆彼界，所謂這種民族，那種民族，亦還不是拘泥形式嗎？若去掉那些名詞，還不是同爲一人至於君臣

之分貴賤之別……是作繭自縛。這樣世界，遇着好學深思之人，怎能不生反感呢？所以老子說：「聖人處無爲之事，行不言之教。」又說：「道常無爲而無不爲，侯王若能守之，萬物將自化；化而欲作，吾將鎮之以無名之樸。無名之樸，夫亦將無欲，不欲以靜，天下將自定。」又說：「道常無名，樸雖小，天下莫能臣也。侯王莫能守之，萬物將自賓。天地相合，以降甘露，民莫之令而自足，始創有名，名亦既有，夫亦將知止，知止可以不殆。」老子以爲名與制度相隨而至，所以王弼註這一段說：「始制謂樸散始爲官長之時也，始制官長不可不立名，分以定尊卑，故始制有名也。過此以往，將爭錐刀之末，故曰名亦既有，夫亦將知止也。遂任民以號物，則失治之母也，故知止所以不殆也。」人類的精神本是向前要求的，所謂「知止」的那種心理，實是辦不到，所以雖說「知止」無異退後，故必至「使有什伯之器而不用，使民重死而不遠徙；雖有舟輿，無所乘之；雖有甲兵，無所陳之；使人復結繩而用之。」纔是無名主義的政策。

無名主義家要把聖絕了，把智棄了，把巧絕了，把利棄了，已經有了文字代替結繩，他

要「復結繩而用之」這不是開倒車嗎？

四

我們把正名主義家的根本觀念分析開，亦可得兩件事情，而與無名主義家的思想適相反對。

一 信仰知識——知識有二種，一是專門家的知識，一是人生必須的知識，這兩種知識是有歷史上的關係的。專門知識是從普通知識進化而來的，也就是普通知識之有條理較真確的知識。所以近代西洋實驗主義家以爲知識是人人必須的東西，不是幾位哲學家獨佔的玩藝兒。我們中國揭表正名主義的孔子亦說，「蓋有不知而作之者，我無是也。」可見知識就是行爲的標準。何以要信仰知識呢？（一）我們既生以後，無論何人，一定是生活；既要生活，則不能不與外界接觸；但是外界的各種事物，都不是人生來就如飲食一事原是人生第一要事，但是若沒有充分的知識，則也許吃喝了東西無補於充

飢解渴，也許吃喝的不對了，以致疾病，甚者還不免吃喝了害人之物，把自己的生命結果了，這樣一味憑衝動生活，不是太危險了嗎？於是當我們有生之後，我們就當對於自己的生活，有一點應有盡有的知識。即以飲食一事而言，甚麼東西人吃了滋養最大？甚麼東西人吃了養料最少？甚麼東西有毒人吃了是要得病？甚麼東西有毒人吃了是要喪命？這一切事都是人應當知道的。至如對於一切自然界，水來了我們如何防備？天旱了我們如何補救？怎樣避電？怎樣點燈？這亦都是我們應當知道的。推之其他各種事情，我們不知道，固然可以生活；但是想過妥帖的生活，則必須有充分之知識；而我們所以能得知識者，則全憑名的力量。譬如我們腦中曾存下一個砒酸有毒的概念，祇須我們一知他是砒酸，我們可以絕不去吃。若必須親嘗一口纔能曉得，那就遲了。這是名對於個人的利益。(二)人除過維持自己生活以外，還有維持種族的生命之要求，既有維持種族的生命之要求，於是就有傳授知識之必要。前人所知，憑言語文字傳給後人；使後人一方面及早生活妥帖，一方面繼續先人的遺產再發揚光大以達到更妥帖的境界。不然，前人所得的知識和他的

肉體同歸於盡，後人起來，再從頭經驗，豈非太不經濟嗎？「生也有涯，而知也無涯，」若祇憑一人的經驗去創造，不惟不能有成，就是勉強成功，而一生的大半已經是陷於蕞路藍縷的生活中了，因此學術有傳授之必要。蓋學術就是積前人的許多經驗而成爲有系統有條理的知識。至於學術的本身除過言語文字（名）更有甚麼呢？這是名對於人類的生命之功用。（二）祇從生活上說知識還有點未盡之意。譬如一個懶惰的男子有了一個精明強幹的夫人，他可以一點生活的事情不管；又如一個大學問家，他祇知道鬧他自己的學問，他的生活完全交給別人去管，那末這些人更何用生活上的知識呢？我以為雖然有不爲環境所迫，對於生活上之知識不必要的人，但是人類帶有祖先的遺傳，沒有不愛知識懶男子睡到牀上數天花板，博物學家在顯微鏡底下看微生蟲，都是一點知識欲望，心理的。學家說人類生來就有好奇心，西洋訓哲學爲愛知，都是這個意思。人類既是離不了知識，何能離了名呢？

二 改革制度——制度的成立半由於名，這是我已經說過的話。說到改革制度，則

應當先問所謂真善美者究竟是絕對的呢？還是相對的呢？在一部分人中確有信仰真善美是絕對的，所以怯者以爲不能得而不奮鬥，勇者以爲一鼓作死就能得到最後之境，永遠休息。這種真善美是一種妄想，與事實不合。主張正名的人不如此，他們以爲真善美是相對的，演進的，並不是刻字匠刻成的。這種思想是從歷史上證下來的，並不是憑空想出來的。所以孔子說：「殷因於夏禮，所損益，可知也；周因於殷禮，所損益，可知也；其或繼周者，雖百世可知也。」看他敘述一代一代的損益，還不是一個演進的道理嗎？惟其信仰演進，所以時過境遷，一切已經現實的制度，如有不利於人的時候，他要出來改革；惟其信仰相對，所以他不妄想那無量年後的絕對完善，他祇想就現在的需要，按人力之所能，努力奮鬥，革故鼎新，以求幸福。制度之起起於名，所以要改革制度，應先改名。換一句話說來，改正名號正是意在改良制度。君主專制不好了，祇要有民主立憲的名號出而代之，君主專制就可以被推翻。帝國主義不公道，祇要有民權主義出現，帝國主義就可以被打倒。孔子說，「觚不觚，觚哉，觚哉？」他說這句話，豈真是爲名不副實之酒器而發嗎？他寄託之深正是

「名不正則言不順，言不順則事不成，事不成則禮樂不興，禮樂不興則刑罰不中，刑罰不中，則民無所措手足」也。

按中國講究名學的人，孔子是注重「寓褒貶，別善惡」，正名以正制度的一種名。別墨是注重「名以舉實」知識上的名。以荀子的話說來：孔子之正名，可說是「明貴賤，別墨之名學」，可說是「別同異」。實則名學應當包括二者，偏重一方不得為名學之全。所以我們總括正名主義家的根本觀念看來，第一是關於知識的重要，第二是關於文明制度的重要。有名而用之不得其正，知識還不能真確，制度還不能完善，何況無名嗎？所以荀子說：「異形離心交喻，異物名實互紐，貴賤不明，同異不別，如是則志必有不喻之患，而事必有困廢之禍，故知者為之分別，制名以指實，上以明貴賤，下以辨同異，貴賤明，同異別，如是則志無不喻之患，事無困廢之禍，此所謂有名也。」荀子所說的「志」與「事」與我所說的「知識」「制度」正無差異。

五

總觀無名主義與正名主義的說法，各有理由，我們究竟何取何舍呢？

凡一個理窮問到最後，必得兩個極相反之說，論性則有性善性惡之說，論宇宙則有一元多元之說，論認識則有唯心唯物之說，論名則有無名正名之說。平常人對於這些問題，多數是不發生疑問，稍聰明一點的人亦還發生疑問；但是懶得用思想，所以任何極端不同的解答，他祇給你一個調和辦法，一方面要這樣，一方面又要那樣。這亦自是一種辦法；但是稍能思想的人實在不能安於這種生活，於是就憑自己的一點好惡以定取舍。這種有所取舍的人較之調和派固然是好了；但是一點私意很難公平，所以我們對於無名主義與正名主義之取舍完全要從他們在事實上發生的結果而定。所謂無名主義不是要使世界無名嗎？但數千年來所謂「絕聖棄知」並沒有絕了聖棄了知，所謂「破斗折衡」並沒有破了一斗折了一衡，那末這種學說，在事實上等於沒有，我們何必拿這種學說自

欺欺人呢？至於正名主義，則民主時代，溥儀的皇帝稱號受人攻擊；天足風行，早年的纏足陋習，人人羞稱。正如尹文子所說：「名以檢形，形以定名，名以定事，事以檢名。」「萬物俱存，不以名正之則亂；萬名俱列，不以形應之則乖，故形名者不可不正也。」然則我們欲使世界完善，不是應當舍無名主義而取正名主義嗎？這樣說來，名學就是必須研究的東西了。

*

本章參考書舉要

論語，荀子正名篇，老子，尹文子

章太炎國故論衡原名

嚴譯穆勒名學部甲篇一

胡適中國哲學史大綱卷上第三篇，第四篇第四章

第三章 印度西洋中國三家的名學略史

一

一個地方有一個地方的學問，就有他的名學；一個地方學問有許多派別，所以他的名學亦有許多派別。我們此處所謂名學是論印度西洋中國三家的名學的代表，並不是不分輕重亂說。所以說到印度的名學就是指「因明」而言，西洋的名學就是指「邏輯」(Logic)而言，中國的名學就是指「墨辯」而言。這樣把範圍規定，然後可以言之不泛。再者現在的人差不多都有一點名學的常識，但是對於名學的歷史卻都不注意，西洋的形式論理學早已不適用了，而學校裏的課本仍是形式論理學，所以我在這篇文章中要把印度西洋中國三家名學的歷史稍微一說。

爲甚麼發生名學？因爲人類於知識混亂的時候，要招出一個公共可靠的方法來鑒別是非，故發生名學一門學問，這種假定我們於西洋印度中國三家名學中所說的話，都可得到相同的證據。

西洋名學之發生，從蘇格拉底之「概念說」出世纔算顯明了。當蘇格拉底時，人稱哲人時代，學者競以修詞學，辯論術教人，以使人於法廳及辯壇上能取得勝利爲目的。其所持之理論，於道德人生，究竟合理不合理，都不計及。蘇格拉底看見這種事情，於社會上是有害的，於是起來用歸納法求真理，而以從大多數事實上歸納下的概念爲真理，這是西洋邏輯發生的原因。

印度因明的創祖是也尼耶派的足目，其時遠在釋迦出世以前。當時的背境如何，今難以考，至我們今日所見的三支因明，則是從釋迦滅度後，陳那改革出來的。陳那爲甚麼

於那時注重因明佛典上說：「釋迦滅度，千歲以外，弊端百出，正法將盡，陳那憂之，匿於幽巖，文殊菩薩誠其勿安小乘陋果，且勸爲解釋瑜珈師地論，以救濟衆生，於是覃思製因明論。」看來陳那於那時特重因明亦是感動思想混亂了。

至於我們中國墨辯生於春秋戰國時代，而那個時候正是處士橫議的時候，所以墨子小取篇上說：「夫辯者，將以明是非之分，審治亂之紀，明同異之處，察名實之理，處利害，決嫌疑……」看他說辯的功用首重「明是非之分，審治亂之紀」，則可見一定當時是非不分，治亂無紀了。

三

印度的名學，在歷史上可分爲兩大時代：（一）舊因明時代，（二）新因明時代。

舊因明卽原始的因明，創自也尼耶派，其始祖名叫喬答摩，中國譯爲足目。因明入正理論疏說：「刼初足目創標真似」，所謂刼初我們今日難以考得他的實在年代，講印度

哲學者，大概都是就這派學說中的話推想大概罷了。梁漱溟先生在他的印度哲學概論中以三點推測因明始創之期如下：（一）此派立論，量爲四量，視彌曼差人立六量爲約，而比餘宗立二量三量爲繁，料其出必在彌曼差後而或先於諸宗。（二）其論式之五支二支作法，所謂悟他門，視餘宗止於立量自悟者爲開創；其後餘宗，當是取法於此。（三）其所持之人生觀，卽所量中之十二，前半似依勝宗，後半似摹取佛教，當去佛不甚遠。由上三點推之，皆當在紀元前三世頃已建始，而理論整備固必在其後也。（印度哲學概論頁十八）

因明中最早的東西是十六諦，百論疏中說：「摩醯首羅天說十六諦義。」近人都說這就是尼目所說，這種考證，固少證據，然十六諦在因明上爲最早的發明，總可一定。今錄十六諦於下並略加說明。

一 量 所以得正知之方法。

二 所量 知識的對象。

三 疑 見物不明一時，難以解決，於是起疑。如黑夜見影，或以爲人，或以爲鬼，於

是起疑。又如人走路的時候，遇了歧路，不知走上那條，可以達到目的地，於是心中亦就起疑。有疑然後用辯，故量與所量之後，即繼之以疑，以明後來所有之事，都是因為決疑而有。

四 用 或譯動機。即確定疑點而起辯之動機也。

五 譬喻 或譯見邊。以前人以爲此處所謂譬喻即以彼物譬此物之譬喻，如見

牛知有水牛類。梁漱溟先生以爲所謂見邊即凡聖見解一致之事；即衆人公認之事，即歸納所得之結果，即西洋三段論法之大前提是也。但印度三支不舉大前提，而舉全體事物中的一個以示例，故名之曰喻。

六 悉檀 即憑自己之主張以斷定真理，故意譯爲宗義。

七 語言分別 或譯爲論式，即分別自他義，即所謂辯論之五支法式。

八 思擇 即思量所立的論式，對與不對之意。

九 決 思量以後覺無錯誤，即可決定所立之理。

自此以上，都是論辯論的必要的條件與程序，先有了求知識的工具（量），再有了知識的對象（所量），於是就尋常發生問題（疑）。人是有思想的動物，既有了問題，就要求一個澈底的解決，於是就引起思辯的動機了（用）。既有了思辯的動機，於是就要招一個公共承認的事實，為我們判斷的根據。然後我之所說不至於成為一人的私見，於是先把例子（譬喻）想好。例子既有，我們的主張，就可以大膽決定，雖有衆敵，有所不懼（悉檀）。自己的主張雖定，亦不能說自己明白就算勝了，必定有一個論式表示出來，然後自己可以確定信仰，人亦可以有所從違（語言分別）。譬如自己欲主張「此山有火」，雖然你是憑「量」得來，若你不把這個理由敘述明白，絕對不能使他人信仰，所以必須要這樣說：

此山有火，（宗）

以有煙故，（因）

凡有煙處有火，如竈（喻）

此山有煙，（合）

故知有火。（結）

然後可以「自悟悟他」。然這種風辯的形式，亦不免有些小錯誤，那末敵人由此攻來，豈不是自己的理論失敗嗎？於是對於這個思辯法式要校對校對（思擇）。校對過幾次，不見錯誤，於是就可決定我的主義是萬夫莫敵了。這九條都是說思辯自起首至已成所需的必要之條件。除此以外，關於思辯上還有應當注意的幾件事如下：

十 論義 由語言顯真實道理，如陳那所謂「真能立，真能破。」

十一 修證義 欲議論制勝而立那靠不住的議論，如陳那所謂「似能立，似能破。」

十二 壞義 詭辭破敵，適成己過。

十三 自證 似是而非之論，或譯爲似因。百論疏說有五種：（一）不定；（二）相違；

（三）相生疑；（四）未成；（五）即時。梁漱溟先生以爲此卽今經所說：（一）不定因；（二）相違因；（三）問題相似因；（四）所立相似因；（五）過時因。

十四 難難 曲爲解說以難人。

十五 諍論 卽自相矛盾之論說，共有二十四種。

十六 墜負 卽誤解或不了。

我們祇看這「十六諦」其精細透闢之處，已經可以驚人，陳那正理門論則說十四過亦爲足目所創，而九句因則產在十四過以後。蓋九句因較十四過更精確，由繁趨約，由粗趨精，是學說史上自然之理。至同爲足目所創，則未有充分證具，一時難說。今錄十四過九句因於後：

十四過

- | | | | |
|---------|---------|---------|---------|
| 一 同法相似 | 二 異法相似 | 三 分別相似 | 四 無異相似 |
| 五 可能相似 | 六 猶豫相似 | 七 義準相似 | 八 至非至相似 |
| 九 無因相似 | 十 無說相似 | 十一 無生相似 | 十二 所作相似 |
| 十三 生過相似 | 十四 常住相似 | | |

所謂過卽邏輯上之謬誤 (fallacy) 如分別相似一過是說立論者強以同品之屬性爲異品，如詰聲無常論者以瓶爲同品說：「瓶可見而有不可聞性，聲不可見而有可聞性，安得以瓶與聲無常同品？」其他各過，與此相似。

九句因

- 一 同品有異品有(不定)
- 二 同品有異品非有(正)
- 三 同品有異品有非有(不定)
- 四 同品非有異品有(相違)
- 五 同品非有異品非有(不定)
- 六 同品非有異品有非有(相違)
- 七 同品有非有異品有(不定)
- 八 同品有非有異品非有(正)

九 同品有非有異品有非有(不定)

這九句因在因明上很關重要，真確謬誤憑這九條規則就可決定。「正」就是真確，「相違」就是謬誤，「不定」是真確謬誤俱不能定。舉例來說：如說「聲是有常，所量性故，喻如虛空。」瓶對於常，是爲異品，但亦有所量性，這就是同品有異品有，真確謬誤，不能決定。(一)同品有異品有(不定)又如說「聲無常，所作性故，喻如瓶等。」空非無常，因非所作性，這裏所說的無常於同品有於異品無，所以這個推理就算真確。(二)同品有異品非有(正)又如說「聲是有常，所作性故，喻如虛空。」這裏所說的常，瓶爲異品，但「所作性」因於同品空上無，於異品瓶上倒有，這就錯誤了。(四)同品非有異品有(相違)以上所說都是佛以前之因明，所以人通稱爲舊因明，後來陳那把舊因明大加改造，才有今日的新因明。陳那改革之點，大者有二：

一 量的改革——大疏中說，「諸量之中，古說爲三，現量比量及聖教量……或立四量，加譬喻量……或立五量，加義準量……或立六量，加無體量……陳那菩薩，廢後四

種，隨其所應，攝入現比，故理門論云：『彼聲喻等，攝在此中，由斯論主，但立二量。』原來陳那以前的人，立量非常複雜；到了陳那手裏，對於認識問題有了進步，於是決然廢去其他各量，祇留現比二量——感覺與推理。所以因明入正理論開首就說：「能立與能破，及似唯悟他；現量與比量，及似唯自悟。」這是新因明的一大特點。

二 形式上的改造——形式上的改造即由五支作法變為三支作法。因明亦好像西洋的形式論理學，對於思辯的形式最講究。五支作法，成立最早，即宗因喻結合是也。後來又有所謂四能立者，所以大疏上說：「古師又有說四能立，謂宗及因，同喻異喻。」一種學術的變遷，絕不是突然由前一段就能成了後一段。前一段與後一段中間必有許多小變遷，所以人說由五支作法變為三支作法，實則應當說由五支作法變為四支作法，由四支作法變為三支作法。三支作法的式子如下：

聲是無常（宗）

所作性故（因）

凡所作物無常例如瓶（喻）

這是兩條大改革，是人必須知道的。除此而外，宗有九千二百餘過，因有百十七過，喻有八十四過，在當時亦許是爲求嚴密起見，在今日看來，則思想太不自由了，所以擁護因明的人，以爲陳那對於因明之改革，實在是印度名學史上的進步，因爲自陳那以後，印度的認識論才有了正確的研究之法；看他對於量的去留，是何等有見識呢？但是又有一部分人，則以爲陳那改革因明，把因明中的長處減去不少。如五支作法中：

量是無常（宗）

所作性故（因）

猶如瓶等（喻）

瓶所作性，瓶是無常，聲所作性，聲亦無常（合）

是故得知，聲是無常（結）

「瓶所作性，瓶是無常；聲所作性，聲亦無常。」雖是「類推」（analogy），然已含有「歸

納] (induction) 之意。至三支作法則簡直沒有一點歸納精神了。據我想來，陳那既抱負那樣的大願，以畢生的精神去改革因明，當不至老往糟處走罷，所謂量的由繁趨簡，確是一大進步，至於因及過的增繁，三支作法中失去歸納精神，在我們注重知識之人看來，或者不滿意；但是印度人的各種學問，都帶有宗教性，我們亦難以盡拿上認識論的眼光去批評，知乎此，始可與言印度之學。

因明史上，可以明白計算的變遷，祇有這一次。陳那以前之因明亦叫外道因明，陳那以後之因明亦叫佛教因明；實則不過一脈相傳，佛教因明，亦是得之外道。

以上所說，都是印度因明的大略，以下再言西洋的邏輯。

三

西洋的邏輯史，至今日已有二千餘年了。自希臘哲學家以至今日的哲學家，無不精治名學，派別清楚，綫索分明，故我們講西洋邏輯比較容易。

西洋邏輯之變遷。總括說來，範圍是一次比一次擴大了，方法是一次比一次精密了。當希臘古代紀前五百多年的時候，巴門尼達（Parmenides）與赫拉克來托（Heraclitus）討論宇宙的時候，已經有了辯證法（dialectic）了。赫拉克來托以為宇宙之根本即一個「有」與一個「非有」，一切都是流動，真理惟在變化，真理是多數的。巴門尼達的議論則與此全然不同。他以為「純一的」「永遠不變的」是實在。實在唯憑人的思想可以得之。所謂「多數的」「變化的」都是從感覺得來的。他們這種討論，在後人看來，赫拉克來托的「有」與「非有」就是最初的矛盾律（The Law of Contradiction），巴門尼達的「純一」「永遠」就是最初的同一律（The Law of Identity）。此種說法，雖有點附會；然辯證法為邏輯之初步，這是決無可疑。及至塞難（Zeno）論多與動，其辯證法更是進步了。後來到了哲人時代，一班學者專在文法學，修詞學及辯論術上用心思，把人生問題擱過不提，他們的辯證法確是比古人有點進步；但離開人生之真理而專事口舌之爭辯，則為有心社會之人所不滿意，於是蘇格拉底（Socrates）提倡「知識即是道德」真正可靠的

知識是從最真確最普遍的概念來的，於是他要從各種職業不同的人中徵求得他們相同的見解，這種人人相同的見解就是最普遍最真確的概念。故後人說蘇格拉底的方法就是後日歸納法的初步。蘇格拉底以後有柏拉圖，柏拉圖一方面受了他先生（蘇格拉底）的「概念說」的影響，一方面又受了哲人懷疑真理之影響，於是他以為概念是最高無上的道理，是實有其物，非由人造出來的。人果能得到事物的概念，個體事物自然可以推得出來。故人以為柏拉圖的方法即初步的演繹法。自此以上，各家雖各有一個求知的方法，然都沒有把這種方法組成一種學問，所以我說，他們的方法是「邏輯」之初步，真正把邏輯組成一種學問，自亞里斯多德（Aristotle）始。亞里斯多德對於蘇格拉底與柏拉圖的學說既有深的研究，而自己本身又治生物學，修詞學，天文學，所以他於邏輯一門學問，能集前人的大成而組織成一種學問，後人把他關於邏輯的著作輯為一書名叫 *Organon*。其中有範疇論，有命題論，有推理及證明論，有或然推論，無不精細透闢。

自亞里斯多德的邏輯成立以後，至近世培根（Francis Bacon）蓋里遠（Galileo）

其間亦還發生過許多派別，最著者如（一）逍遙學派對於假言推理（*Hypothetical inference*）與擇言推理（*disjunctive inference*）兩條頗有貢獻。（二）伊壁鳩魯派（*Epicurean*）與斯多亞派（*Stoic*）亦有點貢獻。伊壁鳩魯派還沒有甚麼特點，斯多亞派則盡在名與辭上研究，可謂形式邏輯之最先者。（三）經院學派——這一派對於邏輯實在沒有新的創造；但是他們想利用希臘哲學來證明耶穌教理，故對於邏輯頗注重。然他們的目的並不是圖謀發現真理，故所用的邏輯全在演繹一部分，至於邏輯上最要之歸納法，在當時簡直全然不問不聞。

自此以後，已經有人對於亞里斯多德之演繹法不滿意了，如芮馬斯（*Ramus*）對於邏輯的意見，已表示出反亞里斯多德之現象了。但祇有批評，沒有創造，所以邏輯仍無大進步。至蓋里遼始正式提倡科學方法。蓋氏之法歸納演繹並重；到培根時，意欲一矯中世紀之演繹方法，故特倡歸納方法，甚且斥演繹法不足以加增新知識。在今日看來，他所提倡的方法固有許多用不上的，但培根革命之功，實在西洋邏輯史上生出不少的影響。培

根以爲邏輯對於人的智慧有很大的功用，故分邏輯爲（一）探討發明之術（The art of inquiry or invention），（二）考察判斷之術（The art of examination or judgment），（三）記憶之術（The art of memory），（四）辯論傳說之術（The art of elocution or tradition）。第（三）（四）項他以爲不重要，第（一）（二）項最重要，第一項是求知的方
法，第二項是實證的方法。

培根於歸納研究法又嘗分爲三表：

第一表——積極品（Positive）欲研究一理，將同類之例，盡數搜羅，列爲一表。如欲研究天陰與下雨兩件事情的因果關係，把許多「天陰即下雨」的日子列爲一表。

第二表——消極品（Negative）把天陰而不下雨的日子列爲一表。

第三表——差等（Subaltern）比較同類與不同類的例子，招出他們的差異點列爲一表。

培根又把人類思想致誤之原因，歸納爲四，名叫偶像。一地方的習慣足以使人的思

想錯誤者名叫種族的偶像。尋常交際往來之禮俗使人思想錯誤者叫做市場之偶像。個人之私見使思想錯誤者名叫巖穴之偶像。一時之風氣使人思想錯誤者名叫劇場之偶像。

總括以上的話看來，培根的邏輯是以客觀事物爲其研究之對象，以考察個體爲其入手之研究，以發見新原則爲其最後之目的，比經院學派專憑三段論法，一顆腦筋，閉目深思的邏輯高的多了。

當時大陸上法國笛卡兒亦提倡方法。但笛卡兒的方法多得自數理，所以頗重演繹法，後來大陸上之斯賓那莎及萊卜尼茲等的方法，受笛卡兒的影響不小。

自此以後，經驗派重歸納，唯理派重演繹，似乎各走一端。康德出世，一方面受了大陸上唯理派的影響，一方面又受了英國經驗派之影響，於是他的方法爲批判法。把邏輯分爲二種：（一）超越的邏輯，（二）形式的邏輯。前者全在自明，不假經驗，後者則全憑後天的經驗。自康德以後，認識論大有進步，故邏輯一門學問，形形色色，成了許多的派別，擇其要

者有：

一 心理學的邏輯——此派研究思想的法則，專從心理學上着手。

二 認識論的邏輯——此派以爲欲研究邏輯之究竟，當從認識論上着手。

三 數學的邏輯——此派根據數理研究邏輯，羅素即屬此派。

四 試驗的邏輯——這一派邏輯，在今日看來，最圓滿，對於科學哲學都有極大的幫助，對於普通人生上亦有極大的貢獻，英國薛勒（Shiller）美國杜威就是這一派的健將。原來英國思想自培根提倡歸納法以來，到彌兒的 *System of Logic* 出版，實在是精深博大了；但是仍然逃不脫形式邏輯之束縛。真正打破形式邏輯之束縛自薛勒始。薛勒著有論形式邏輯（*Fernal Logic*）一書。他對於形式邏輯下了一個總攻擊命令，把形式邏輯之法則，一條一條痛加批駁，使人對於多少年來背誦默識的法則，至此發生了懷疑。

薛勒雖把形式邏輯批評得體無完膚；然對於建設的事業，則沒有多大貢獻，試驗邏輯到了杜威手裏，纔講得圓滿了，杜威在中國講演試驗邏輯時說：

「我們知道邏輯一門學問，既要注重思想，還要注重方法；既要注重研究，還要注重操縱；因為這個緣故，所以研究邏輯的人，就生出兩派來了：

一 形式邏輯學——僅研究形式，偏於思想之規範的法則，不問後來的結論對不對。

二 試驗邏輯學——不但要注重形式；並且要注重實質。當用思時，要計算究竟用那種思想纔可以達到真確的目的；當得到結論時，要看他究竟對不對，這就是我（杜威）所主張的。」

他以為第二派和第一派的不同，並不是根本的反對；不過第二派的見解比第一派擴大而已。第一派所說的思想，好像一塊圖章，不管他所印的材料同不同，而他的形式是永遠相同的。

哺乳動物有脊骨

（大前題）

人為哺乳

（小前題）

故人有脊骨

(結論)

這個論式，形式實質，固皆無錯；若換一個事實，如

鳥能飛

駝鳥鳥也

故駝鳥能飛

形式上亦沒有錯誤；但是實質上就錯了。所以我們當思想時應先注意思想之歷程，使他一步一步都要不錯；當得到結論時，再用演繹的法則去證明，看他究竟有無錯誤。真正的邏輯，是要發現新理，還要使發現的理真確不謬。

中世紀的邏輯祇用來證明教理，那是很狹小的；培根雖把邏輯擴充到自然界，然對於人生上的功用，還沒有見到；真正把邏輯與人生聯貫起來，亦是自試驗邏輯始。杜威對於人生與邏輯的關係，發揮的最為透澈，今略述於下：

一 思想是人與動物的分別——將下雨的時候，螞蟻知道回他的穴中，蜜蜂聞着

花香的時候，可以從遠處飛來，這都是受當前的刺戟而起的動作。這種生活很是狹小。至於人類則不然，人是能思想的動物，他能利用過去的經驗應付現在，推察未來。農夫播種，並不是衝動亂幹，實在是預料秋天的收穫而播種。商人營業，並不是鬧玩藝兒，實在是爲利益而營業。能思想之物，對於任何事物，都能考察得以往之原因，推想得未來之結果。不能思想之物，則全憑當下的衝動，並無深謀遠慮，所以人的生活較安帖，而下等動物的生活甚危險。

二 思想是文明人與野蠻人的區別——駕舟於海，中途遇險，野蠻人見了這件事情，祇能記下當前的一種情形，以爲將來發生危險之記號；若文明人遇了這件事情，則必研究其所以然，或置標識，或修鐘塔，以防後來之船再遭危險。野蠻人憑他的感覺預測風雨，文明人則用精密的物理公式預測風雨，故可知野蠻與文明之分別亦不過一思想而已。

思想就是推論，所以彌兒在他的 *System of Logic* 上說，「推論是人生極大的——

件事情，人一時一刻都不能離，凡非感官之所親接者，必須思考纔能知其虛實。但這也並不是希望祇得知識，實在於人生職業上也有關係；爲市長，爲將師，爲醫生，爲農夫，都須推理，推理之精確與否卽職業好不好之關係。」

思想對於人生，既這樣重要，所以人不能不思想，更不可不謹慎思想。思想要經一番訓練，而思想所得的結果又要經一番試驗，這就是試驗邏輯的大概——試驗邏輯就是今日西洋最圓滿的一派邏輯。

以上把西洋的邏輯史略述一遍。我們看亞里斯多德以後，中世紀的學者，把邏輯的功用祇限於證明教理，範圍豈不是很狹小嗎？他們所用的方法，盡是演繹法；所謂演繹法者，不問前題之真偽而推結論，是根本已爲可疑之事矣，還說怎麼真理培根以後，邏輯的範圍，差不多包括全自然界之研究，而方法又是從考察個體入手，故所得結論，永遠真確雖不敢定，而當下總比那用演繹法得來的結果可靠多了，較此中世紀的邏輯，豈不是範圍擴大而方法精密了嗎？至今日的試驗邏輯，則以人生全體爲其範圍，以試驗爲其方法，

歸納演繹，互助爲用，雖由歸納法所得的結果，也不敢武斷，豈不是範圍更廣而方法更密了嗎？所以說西洋邏輯，範圍是一次比一次擴大，方法是一次比一次精密。

四

以上把印度的因明，西洋的邏輯都說過了，以下再說中國的墨辯：

中國名學，可分三個時代：（一）初創時代，（二）埋沒時代，（三）復興時代。初創時代即是周秦時代，復興時代即在最近，周秦以後至最近的很長時間都是埋沒時代。

墨學經墨子創成以後，弟子信從者甚多，所以韓非說：「儒墨顯學也。」又說：「儒分爲八，墨釋爲二。」可知墨子以後，承其學者，分立門戶，是一定的事實。墨子經上，經下，經說上，經說下，大取，小取，六篇，精妙簡奧，富有真理。畢沅以經上，經下，經說上，經說下，是墨翟自撰，孫詒讓懷疑畢沅所說，以爲這幾篇是「戰國時墨家別傳之學」。胡適之先生著中國哲學史大綱時候，根據四層理由：（一）這六篇文體與墨子書的兼愛，非攻，天志……諸篇不

同，(一)理想與墨子書的明鬼等篇亦不同，(二)小取篇兩稱墨者，(四)此六篇與惠施公孫龍之學說很有關係——於是他以爲六篇是墨學的後傳，別墨子學說。胡先生的說法，仍與孫詒讓之說相同，不過證據圓滿一點。墨子書中固然不是盡以討論方法爲事，但墨子說話，卻是處處要合乎三表，所以他的信徒從他的天志明鬼等學說去發揮，也許成爲一派迷信的宗教，從他的名學方法上去發揮，就成爲一派科學家了。

經上，經下，經說上，經說下，大取，小取六篇既爲別墨的東西，而這幾篇東西中的道理，差不多有十分之七八是講名理，那末我們中國古代哲學家對於名學成功最大者，當推墨家的別墨一派。所以我說墨辯在中國正如西洋亞里斯多德之邏輯，印度耶也派之因明一樣。

這六篇東西，在中國古籍中，最爲難讀，自從漢朝罷輟百家以後，除過晉人魯勝給經上，經下，經說上，經說下做過一本墨辯註以外，再沒有人去睬他，所以「簡札錯亂」，「譌錯獨多」，雖清末大師孫詒讓猶言「無以正之」。但是我們今日幸有印度因明，西洋邏輯

作爲參考材料，故能於比較之下，招出一個條理來，今略述如下。

一 辯的界說

經上：「辯，爭彼也；辯勝，當也。」

說：「辯，或謂之牛，謂之非牛，是爭彼也。是不俱當；不俱當，必或不當。不當若犬。」

按這條文字在墨經中最爲重要，卽如邏輯上的定義一樣。近時學者解釋此條有幾種說法，胡適之先生以爲爭彼當作爭彼，（註一）卽爭駁之意。章行嚴先生以爲爭彼是爭他辭，（註二）卽爭三段論法中之中名詞也。梁任公先生以爲爭彼是爭對象（註三）也，甲與乙辯，甲非爲甲，乙非爲乙，兩人所爭，都是爲彼（研究之對象），譬如所爭對象爲犬，甲說是牛，乙說是非牛，兩說不能俱是，必有一是一非，若果是犬，則說非牛的人對了。三說之中，任公先生之說較確；適之先生之說犯了「室以爲室」的語病，行嚴先生之說，則太以拘泥形式邏輯了。

(註二) 東方文庫名學稽古

(註三) 墨經校釋(頁六十三)

二 辯的功用及辯的根本原則

小取篇說：「夫辯者，將以明是非之分，審治亂之紀，明同異之處，察名實之理，處利害，決嫌疑焉(乃)摹略萬物之然，論求羣言之比，以名舉實，以辭抒意，以說出故，以類取，以類予；有諸己，不非諸人；無諸己，不求諸人。」

在這一段文中，上半段所說的(一)明是非之分，(二)審治亂之紀，(三)明同異之處，(四)察名實之理，(五)處利害，(六)決嫌疑，都是說辯的功用。辯的功用既是這樣大，於是應當知道辯論的根本原則，故接着說：「焉(訓乃)摹略萬物之然，論求羣言之比，以名舉實，以辭抒意，以說出故；以類取，以類予；有諸己，不非諸人；無諸己，不求諸人。」所謂「摹略萬物之然」是搜求一切事物的真現象，「論求羣言之比」是對照各種事物的相互關係，既招得事實，又求得事實的關係，還要用符號表示出來，然後才能明白；所以說：「以名舉實，

以辭抒意，以說出故。「何謂名？何謂實？經說下說：「所以謂，名也；所謂，實也。」又說：「舉彼堯也，是以名示人也；指是虎也，是以實示人也。」可知實就是事實，就是一句話中的主格 (subject) 名就是人加上的名號，就是一句話中的謂語 (predicate) 喫肉的，像貓的，居於山林的那個東西是實。我們叫他做「虎」的虎字則是名。我們口中說的「堯」字是名。行仁政，禪天下於舜的那個人就是實。我們搜求一切事物的真現象，考察比較他們的關係，應當就「實」上去作，才是科學的方法。但是祇在事實上考察，沒有名學符號作代表，則在自己既不能得到明白概念，對人又不能有所表示，對於事實上如何能發生影響呢？故必須拿上名號，把自己考察過的實事列舉出來，然後可以自悟悟他。這種情形，好像西洋邏輯上以名詞 (term) 表示概念 (conceptions) 的樣子。按既成概念已經不是事實了；但概念之本，似是事實。名固是重要，但祇有單獨的名，仍是沒有意義。既沒有意義，則立者不能立，破者不能破，仍不能辯。譬如你祇說一個「堯」字，旁人絕不能知道你是甚麼意思；你必須說出「堯是人」一句話，別人才可能拿上「堯不是人」的話來駁你。故又說「以辭抒意」，

辭卽邏輯上的 proposition，意卽判斷 (judgment)。自心理上說「堯是人」這個判斷是意，若用言語表示出來就成爲辭了。既「以名舉實」又「以辭抒意」，我們的意思似乎已經明白了；但是我們既立一理，不能武斷，必須有個原因，所以又說「以說出故。」故卽原因，譬如說「人死無鬼」一辭，你不能祇說這一句話就算了事；你必須把人死無鬼的理，一層一層說出，才算圓滿。以說出故的說，好像邏輯上的推論 (inference)，又好像三支因明中的因。

「以名舉實，以辭抒意，以說出故。」三句話是辯論的根本原則。然這三件事又憑甚麼做根據呢？所以又說：「以類取，以類予，」甚麼叫做「類」呢？大取篇說：「夫辭以類行者也，立辭而不明於其類，則必困矣。」經上說：「名，達類私。」經說上說：「名，物達也；……命之馬類也；……命之臧私也。」可知類就是同類之意。我與你同是人，故可謂之人類；草與木同是植物，故可謂之植物類。取予之標準，全憑一個類字。如說「凡人皆死，老子人也，故老子亦死。」此處老子與人同類，故取他出來；死是人類的共同表德，故予之老子，這樣作

來，「以名舉實，以辭抒意，以出說故，」才不至於謬誤，不然你說，「凡人類皆死，地球是圓的……」任你如何自圓其說，不能得到結論。其過即由於地球與人不是同類。既不以類取，何能以類與呢？故必須同類之物，然後能「有諸己，不非諸人；無諸己，不求諸人。」蓋有則同有，無則同無。

三七法

以上是論別遵之原則，此外還有較爲具體的七箇法則：

一 或——「或也者，不盡也。」

二 假——「假也者，今不然也。」

三 效——「效也者，爲之法也。所效者，所以爲之法也。故中效則是也，不中效則非也，此效也。」

四 辟——「辟也者，舉也（他）物而以明之也。」

五 侔——「侔也者，比辭而俱行也。」

六 援——「援也者，曰子然我奚獨不然也。」

七 推——「推也者，以其所不取之同於其所取者，予之也。是猶謂『也（他）者同也』，『吾豈謂』也（他）者異也。」

（註）關於此七法的詳解，請看胡適之先生的墨子小取篇新詁。

四 謬誤

以上所說，都是墨辯的積極方面；在因明與邏輯中，除過原理與方法以外，還有防備錯誤的一項；因明上謂之過，邏輯上謂之謬誤（fallacy）。中國墨辯上，亦有這一層，所以小取篇論七法以後，接着就說：

「夫物有以同而不率遂同，辭之侔也，有所止而止；其然也有所以然也，其然也同，其所以然也不必同；其取之也，有所以取之，其取之也同，其所以取之不必同；是故辟侔援推之辭，行而異，轉而危，遠而失，流而離本，則不可不審也，不可常用也；故言多方殊類異故，則不可偏觀也。」

這段話的意思是說辟侔援推，雖是名學上必用之法，但對於事物之同異，若辨之精，則易陷於謬誤，故用這幾個方法時，總要細心。

總觀以上所講，可見我國墨辯之精妙了，但這還是中國古時的名學，所以我名叫這種名學爲初創時代的學。

使這種名學能繼續相傳以至今日，其成績豈可限量？可惜墨學數傳，竟至中絕。漢朝學者不知名學卽學問的方法，而於九流之中，特列一家「名家者流」，引起一般人輕看名學的心理，中國的真正名學，從此算埋沒了。

漢朝以後，佛學輸入，佛學中多談名理。晉朝魯勝著有墨辯註，南北朝劉勰著有審名篇（見新論），似乎都是受過佛學影響以後的名學。唐玄奘輸入唯識，最重因明，我國的名學更應受點影響，起死回生；但是可惜唐朝以後，不是知識論復活，倒是玄學得勢，所以宋元學者的思想，都有點超邏輯的現象，佛學輸入以後，中國的名學，實在沒有多大的進步。

中國名學復活，實在西洋邏輯輸入以後。西洋邏輯譯爲中文，始自明末李之藻所譯之名理探。自此以後，王船山講學，嘗着眼於認識論的方法，是否受過西洋邏輯的影響不敢定。至有清一代大師講學，方法比前較謹嚴，似乎都是受過西洋邏輯的影響。清朝末年，嚴復譯出穆勒名學，名學淺說二書，一時讀者，無不受其影響。故三十年來，名學問題，已成爲中國學者最注意的一個問題了。章太炎有原名，胡適之有先秦名學史，梁任公有墨經校釋，章行嚴則對於名學，時有論著，中國名學，自此算是復活了。

*

本章參考書舉要

因明入正理論疏

梁漱溟印度哲學概論第一篇第二章及第三篇

Creighton's *Introductory Logic*

第四章 中國近世哲學史上兩派不同的名學方法

一

中國近世哲學史上兩派不同的名學就是朱熹的方法與陸象山的方法；朱熹的學問多得之小程子，陸象山的嫡傳就是王陽明，故亦可說是程朱的方法與陸王的方法。

二

世界上的戰爭，惟有思想戰爭最激烈最長久，所以雖有宗教的壓迫，君主的專制，不能把人的思想束縛於一個型式之中。但是我們看哲學史上的思想之爭，大概都是不得要領，亂噪一氣。蓋哲學的派別不同，第一個原因就是問題不同，問題不同就是所爭之對象不同，對象不同，何能論辯問題不同，固不可以相爭，問題雖同，亦不可以亂爭，必要從方

法上爭辯，然後方能見出勝負。如羅素與柏格森他們兩家的哲學實在不同；但不同者，並不在他們的結論，實是由於他們的方法。羅素的方法是理智的，柏格森的方法是直覺的；我們若欲評判兩家哲學的得失，當先考察兩種方法，看那一種可靠。若不看他們的方法如何，而拾取他們結論中的一兩句話來比較，見其同則符會，見其異則尊此斥彼，都不算數。

西洋近世哲學，大概都注重方法，誠知沒有方法而妄談本體，是自欺欺人之事；就是沒有方法而講知識亦難遽定是真。惟其注重方法，所以各種學問，都能成爲科學；反觀我國，文化發達之初，比希臘還早；但各種學問，至今日還是幾堆破紙；要招一種有條理的科學實不易得，這不能不說是我國人太不重名學之故。

真知灼見講方法的哲學，我國哲學史上固然很少；但是果真爲「持之有故，言之成理」的哲學，我們細細尋招，總可以看出他的方法來，故若思想有訓練的人，彼此論辯，一定是從方法上着眼。求之我國哲學史上，哲學家從方法上論辯者有二次——這種論辯，

在他們當日亦許不知他們所爭的是方法；在我們今日看來，則見他們相爭祇是方法。

一 古代孔墨之爭——韓非子說：「儒墨顯學也。」又說：「孔墨之後，儒分爲八，墨釋爲三，取舍不同，而皆自謂真孔墨。」又說：「是墨子之儉，將非孔子之侈也；是孔子之孝，將非墨子之戾也。」儒墨在當日的確是很有勢力的兩派學說；儒墨之相非，也是真有的事；但各守師說，拾取一鱗一片，互相攻擊，是末學之事，所以雖如孟子那樣的大儒，竟然說出「墨子兼愛，是無父也」的不合邏輯話。若在孔墨當日，必不從那些枝葉上亂噪，必定是從方法上着眼，所以墨子耕柱篇說：

「葉公子高問政於仲尼曰：『善爲政者若之何？』仲尼對曰：『善爲政者遠者近之而舊者新之。』子墨子聞之曰：『葉公子高未得其問也，仲尼亦未得所以對也。葉公子高豈不知善爲政者之遠者近之而舊者新之哉？問所以爲之若之何也。』」

公孟篇說：

「子墨子問於儒者曰：『何故爲樂？』曰：『樂以爲樂也。』子墨子曰：『子未我應也。』」

今我問曰：「何故爲室？」曰：「冬避寒焉，夏避暑焉，室以爲男女之別也。」則子告我爲室之故矣。今我問曰：「何故爲樂？」曰：「樂以爲樂也。」是猶曰：「何故爲室？」曰：「室以爲室也。」

看他於第一段批評儒家，注重一個「所以爲之若之何」，於第二段則重一個「何故」，處處着眼在一個方法，絕不像孟子那種不講邏輯的亂罵。

二 近世程朱陸王之爭——自宋朝朱陸以後，一直至清朝所有的哲學之爭，都可說是程朱與陸王之爭。尊程朱者排陸王，尊陸王者排程朱；而他們口頭上常用的一句話，就是程朱道學問，陸王尊德行。其實這樣分別程朱與陸王是很不妥的。無論程朱，無論陸王，他們的根本問題，都是人生尊德行是爲人生，道學問亦是爲人生，故我們今日看來，程朱與陸王之不同，不在問題而在方法。

朱子語錄說：

「聖賢教人，多說下學事，少說上達事。下學工夫要多也好，但祇理會下學又局促了，

須事事理會過來，也要知個貫通處。不去理會下學，只理會上達，卽都無事可做，恐孤單枯燥。」

象山語錄說：

「吾之學問與諸處異者，只是在我全無杜撰。雖千言萬語，祇是覺得他底，在我不會添得一些。近有議吾者云：『除了先立乎其大者一句，全無伎倆。』吾聞之曰：『誠然。』」

由這兩段話看來，可見朱子的方法是下學而上達的，陸子的方法，則是先立乎其大者的頓悟（覺）。又朱子語錄說：

「學固不在乎讀書；然不讀書則義理無由明，要之無事不要理會，無書不要讀，若不讀這一件書，便缺了這一件道理；要他底須着些精彩方得。」

陸象山的詩上說：

「易簡工夫終久大，支離事業竟浮沉。」

由這兩段看來，我們又可知朱子是要「今日格一物，明日格一物，」從個體事實上

下手。陸子則看不起這種支離事業，他要一直從簡易上做工夫。他們兩家的不同，還不是盡在方法上嗎？

我們知道他這兩種不同的名學，然後可以談中國近代哲學，然後可以談中國近代哲學的方法。

三

中國近世哲學，自宋朝始。當宋朝初年，一般學者，一方面受了印度哲學的影響，一方面又受了漢唐治經的反動，故孫復、胡安定等治經，已經不是漢人之法。但孫胡之學，總還是關於政治經學者居多；至於哲理，似乎那時還說不到。後來周敦頤、邵康節出來，又專好講形而上學；但周邵所講的宇宙論，都帶點道士家的氣味，都是冥想的意見，亦不算甚麼高明的哲學；真正宋朝的哲學上了軌道，自二程始。

二程曾師事周濂溪，大概受周子冥想的影響不少，所以他要凡事求其所以然；同時

他又竭力表彰大學中庸二書，大學中庸最重方法，所以他能拿上一定的方法來求「所以然」的道理，比之孫胡固然深邃，比之周邵又覺精確，中國近世哲學自此算是開始了。

四

大學中庸二書，本爲禮記中的兩篇，作者何人，已不可考。宋朝的和尚契嵩曾勸人讀中庸，范仲淹授張橫渠以中庸，可見這些東西在當日是很流行的。大學中庸二書中所講，最有條理，最重方法，如大學說：

「物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。古之欲明明德於天下者，必先治其國；欲治其國者，必先齊其家；欲齊其家者，必先脩其身；欲脩其身者，必先正其心；欲正其心者，必先誠其意；欲誠其意者，必先致其知；致知在格物。物格而後知至，知至而後意誠；意誠而後心正，心正而後身脩，身脩而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平。」

都是方法的步驟。

中庸上論方法的話是：

「誠者，天之道也；誠之者，人之道也。自誠明謂之性，自明誠謂之教。」

又說誠之道是：

「博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之。」

大學中庸二書既重方法，所以程子表彰大學說：「於今可見古人爲學次第者，獨賴此篇之存。」朱子序中庸說：「歷選前聖之書，其所以提綱絜領，開示蘊奧，未有若是其明且盡者也。」

自宋人提出大學中庸二書以後，近代哲學上發生了兩個問題：

- 一 尊德行與道學問。
- 二 格物致知之解釋。

關於第一個問題，我們已經說過。就是以尊德行道學問分別程朱與陸王之學不大清楚；故程朱與陸王的不同不是問題的不同，祇是方法的不同。他們方法如何不同呢？就

是對於格物致知的解釋不同：

「格物致知」四字，實爲中國近代哲學上最麻煩的一個問題，自宋朝程朱以至清末康有爲，其間大同小異的解釋不可勝數，我今祇取旗幟顯明，影響最大的程朱陸王顏李三派的解釋以爲代表，其餘各家，以其無大影響，暫且不說。

一 程朱的解釋

程子說：「致，盡也，格，至也，凡有一物必有一理，窮而致之，所謂格物者也。」朱子說：「致，推極也。知猶識也，推極吾之知識，欲其所知無不盡也。格，至也，物猶事也。窮至事物之理，欲其極處無不到也。」

程子朱子兩人的解釋本無大異，不過換了幾個字面，所以程朱對於格物致知的解釋就是：「人心之靈莫不有知，而天下之物莫不有理；惟於理有未窮，故其知有不盡……學者卽凡天下之物莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極；至於用力之久，而一旦豁然貫通，則衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。」

二 陸王的解釋

陸象山語錄說：「格物者，格此者也。伏羲仰象俯法，亦先於此盡力焉耳。不然，所謂格物，末而已矣。」其所謂此，就是心。象山爲朱子的朋友，而講學則與朱子大不相同。他常說：「此心此理，實不容有二。」又說：「理不解自明。」都不過表示與朱子的方法不同罷了。

後來王陽明承受了這派學問，就彰明較著從格物致知上與朱子立異。他在傳習錄上說：「格者正也，正其不正以歸於正也。」又說：「身之主宰便是心，心之所發便是意，意之本體便是知，意之所在便是物；如意在於事親，卽事親便是一物；意在於事君，卽事君便是一物；意在於仁民愛物，卽仁民愛物便是一物；意在於視聽言動，卽視聽言動便是一物；所以說無心外之理，無心外之物。」又說：「知是心之本體，心自然會知；見父母自然知孝，見兄弟自然知弟，見孺子入井自然知惻隱。此便是良知，不假外求。若良知之發，更無私意障礙，卽所謂充其惻隱之心而仁不可勝用矣。常人不能無私意，所以須用致知格物之功，勝禁復禮，良知更無障礙，得以充塞流行，便是致其知。」可見王陽明所謂「格物致知」

是要正我們對於事情之動機以致得我們本來的良知而已。

三 顏李的解釋

李剛主大學辨業上說：「致，推致也；與中庸致曲之致同。格，爾雅曰『至』。虞書『格於上下』是也。程子朱子於格物格字皆訓至。又周書君爽篇『格於皇天，天壽平格』。蔡註訓通。孔叢子諫格虎賦，格義同搏。顏習齋謂格物之格如之，謂親手習其事也。又爾雅『格，格舉也』。郭璞註曰：『舉，持物也。』又爾雅到字極字皆同格，蓋到其域而通之搏之舉之，以至於極，皆格義也。物，物有本末之物也，即明德親民也，即意心身家國天下也；然而謂之物者，則以誠正修齊治平皆有其事，而學其事皆有其物，周禮禮樂等皆謂之物是也。格物者，謂大學中之物，如學禮樂，類必舉其事造其極也。致知在格物者，從來聖賢之道，行先以知而知在於學，周官曰：『不學面牆』……故先生立學，教以六德六行六藝，皆此謂也。語云：『一處不到一處黑』，最切致知格物之義。」

中國宋明以後的哲學家，不是程朱一派，就是陸王一派，求一超出程朱陸王之範圍

以外而特創一派者惟顏李之學。但我看顏李這派學問，雖自稱反宋明，實則他們根本不同者是陸王之學，至於程朱，雖不敢說顏李即程朱之嫡傳；但顏李與程朱的不同是部分的不同，並不是根本的不同。程朱以物爲「凡天下之物」；顏李以物爲明德，親民（意心身家國天下），是顏李所說的物比程朱所說的物範圍小一點。（就名詞上說，實則程朱所謂「天下之物」亦不過書與事二樣東西。）至於格物之解釋，程朱以爲是「即凡天下之物，因其已知之理而益窮之」；顏李則以爲是「到其域而通之，搏之舉之以至於極」，亦不是根本不同。舉例說來，如學化學，程朱所謂格物致知是以書本上的公式爲主，顏李則以自己親手試驗爲主。他們雖然不同；而他們根本以天下之物莫不有理則同。所以我說顏李與程朱之異，乃大同而小異。他們反對朱子，不過是反對朱子的居敬，朱子的讀書法，朱子的窮理罷了——換一句話說來，就是反對朱子不從人事上着手而戀戀於一點形而上學。故我們論中國近代哲學的方法，竟可祇以程朱與陸王兩派極不相同的方法來說。

五

既以程朱與陸王的方法爲近世哲學史上兩種不同的名學，我們先看陸王的方法如何：

一 陸王的方法之由來

一派哲學之成立，有種種原因；而個人之性質亦爲其中一大原因。詹姆士分別經驗派與唯理派說：心硬的人是經驗派，心軟的人是唯理派。這種分別，雖詹姆士自己亦覺粗淺；但按之事實，人的性質不同實爲事業不同的一大原因。我們生於程朱陸王之後，固不能親見程朱陸王的性質；但我們從他們的言語中推想他們的性質，大概他們是不能相同。清朝費密以爲小程子與朱熹是沉潛一派的人，陸象山王陽明是高明一派的人（見弘道書），很有道理。高明之人，好談空理，這是陸王方法由來的第一個原因。

再者程朱確有不滿人意之處，原來程朱把「物」字的範圍看得很大，所以小程子說：

「語其大至天地之高厚，語其小至一物之所以然。」「至一身之中以至萬物之理。」這一個範圍可是真不小呵！但是亦不過口說而已；事實上並沒有那樣做去。所以小程子又說：「窮理亦多端，或讀書講明義理；或論古今人物，別其是非；或應接事物，處其當然；皆窮理也。」這樣說來，豈不是自己先背了主張嗎？難道讀書方人接事三件事情就可以盡天下之物嗎？朱子在大學上說，即凡天下之物因其已知之理以求至乎其極；但是朱子一生的窮理，亦祇有敬坐讀書著書三事而已；連應接事物亦恐不多做。所以後來顏李攻擊朱子，亦就是因為朱子不親習事情之故。你想，這樣徒口誇而不能實行的主張，在中國這種循名責實的社會中，如何能不受人的反對呢？所以陸王煞性看輕了天下之物，而看重自己的心。以為心即理，我格我的心，倒是說的到做的到。這是陸王方法由來的第二個原因。

再者中國當宋明之時，古代所有的一點科學早已埋沒了；而西洋的科學猶未輸入。既沒有科學的學理以作參考，又沒有科學的儀器以助考察；雖有五官的感覺，腦筋的思想，豈能憑肉眼看見微生物嗎？豈能憑你的冥想知道了空氣的成分嗎？所以雖自號格物

的朱子，亦祇得說：「今登高山而望，羣山皆爲波浪之狀，便是水泛如此；祇不知因甚麼事疑了。」王陽明則說：「衆人只說格物要依晦翁，何曾把他的說去用？我着實曾用來，初年與錢友同論做聖賢要格天下之物，因指亭前竹子，令去格看。錢子早夜去窮格竹子的道理，竭其心思，至於三日，便致勞神成疾。當初說他是精力不足，某因自己窮格，早夜不得其理，到七日亦以勞思致疾。遂相與談，聖賢是做不得的，無他大力量去格物了！」我們今日看來，一個稍有地質學常識的人，便可解決朱子的問題，一個稍讀過幾本植物學的小學生，亦不至於像王陽明那樣「格竹子」的呆笨；但在當日竟然把我們近代的二位大哲，鬧得頭暈腦疼不得其解，豈不笑人嗎？慢着！別笑！這也怪不得我們朱子王陽明沒法解決；實是由於那時中國太沒有科學知識了。使其時果有牛頓、達爾文之天才家，亦恐同遭失敗。物既難格，何如格心，這是陸王方法由來的第三個原因。

再者，理是人就客觀的事實，用主觀的智慧和擬定下的一個通則，本是爲便利人生的工具；並不是束縛人的東西。理是人造出來的；並不是天上掉下來的。程朱主張則異乎是，

他以為理是得之於天，個人祇有服從，絕無移易；故把人作成木偶，所謂事父母，待朋友等禮節，真是如同唱戲的裝模做樣；這樣事情，才氣縱橫的人如何能做得下去。所以陸王竭力重尊自我，以為「宇宙即是吾心，吾心即是宇宙」，打破天理人欲的界限，這是陸王方法由來的第四個原因。

二 對於陸王的方法的批評

由以上四種原因看來，陸王的方法，無論好否，實有不得不發生之勢。況且陸王的方法，本有好處。蓋所貴乎格物者，是貴乎能從事實上討個是非；至於古來的典籍，那是古人應附當時的環境的一種學說。我們取來當作我們的一種暗示則可，若當作一種天經地義則不可，故那些把古書看為終身格物之對象者，理要講天理，制要法三代，直不異設阱自陷；客觀之真理得不到，反把個人的心靈汨沒了。陸王看不起這種「愛古董的人」，看不起這種「終日營營」的事業，於是「一刀兩斷，要招個超然之意」。所以陸子說：「六經註我，非我註六經。」「學苟知本，六經皆我註足。」王陽明說：「心之本體即天理。」「物

理不外吾心，外吾心而求物理無物理矣。」這種尊重自我，真是有如孟子說：「萬物皆備於我之概。」親歷其境的人，真有如陸子所說：「仰首攀南斗，翻身依北辰，舉頭天外望，無我這般人。」這我們不能不承認是陸王的方法的長處。

但是陸王的方法亦有極不妥處，就是過重主觀的意見而忽略客觀的事實。

原來宋明學者，受禪宗的影響最大，所以他們的方法都是過重主觀。主張「心即理」的陸王固是極端的主觀方法；就是自以為即物求理的程朱他們所說，亦多半是自己的意見，並不是從事實上歸納下來的。理是天理，欲是私欲，這樣武斷，豈不是盡憑意見說話嗎？但程朱總是表面上拿即物窮理的方法指導人，至陸王則既以為心即理矣，更何須外邊招理？當時舉世奉為至寶的六經還是我的註足，區區草木鳥獸之物更何值得一瞧呢？這樣過重主觀而忽略客觀，何能不發生流弊呢？

重主觀亦無妨害。蓋所謂原理原則，雖是以客觀的事實為根據；然亦必須經主觀之思想而後成，所以主觀的心理作用是不可少的。但是假如不留意事實，盡憑自己絞腦汁，

那就危險了。——然也不大危險，蓋思想若經過一番邏輯的訓練，即重主觀，亦未必便至謬誤，因為世間的學問本有專憑思想而成功的，如高深的數理就是。但我看陸王的方法，還不是純粹主觀的思想，實在是一種直覺。

說到直覺，我們應該把直覺這個東西研究清楚，然後可以批評陸王的方法。

直覺這個名詞，在中國今日的學說界，幾乎成爲一個新問題了。原來這個字在英文中爲 *intuition*，約翰彌兒說名學上的知是推知 (*inference*) 不是元知 (*intuition*) (嚴譯爲元知)。柏格森以智慧 (*intelligence*) 是研究靜物的工具，直覺是研究生物的工具。彌兒以推知 (*inference*) 與直覺相對，柏格森以智慧 (*intelligence*) 與直覺相對，從此可知直覺與理智爲相反之心理作用。

梁漱溟先生在東西文化及其哲學一書中論思想的工具說：「知識是由於現量和比量構成的，這話本來不錯；但是在現量與比量之間，還應當有一種作用，單靠現量和比量是不成功的。因為照唯識家的說法，現量是無分別，無所得的——除去影象之外，都是

全然無所得，毫沒有一點意義。如從頭一次見黑無得，則累若干次仍無所得，這時間比量知豈非無從施其簡綜作用？所以在現量與比量中間另外有一種作用，就是附於感覺——心王——之受想二心所，受想二心所是能得到一種不甚清楚而且說不出來的意味的……受想二心所對於意味的認識就是直覺。」（原書頁一百五）

梁先生的意思以為感覺是純靜觀的，所謂感覺就是「看飛鳥祇見鳥（但不知其為鳥）而不見飛，看旖動祇見旖（但不知其為旖）而不見動」。從這種純靜觀的感覺絕不能一躍而走入有分別而有推論的理知境域，所以當中須有一個直覺作介紹。以圖表之就是這種程序：

感覺——直覺——理知

胡適之先生不承認這話，他說：「直覺是根據於經驗的暗示，從經驗裏湧現出來的。」吳稚暉更說得透澈。他說：「人本乎生命之權力，首造意志，從而接觸外物，則造感覺；迎拒感覺，則造情感；恐怕情感有誤，乃造思想而為理知；經理智再三審察，使特種情感，恰像自

然的常如適當或更反糾理智之蔽，是造直覺……」他以為「直覺爲理智之產物，」所以同一件事情，在中國人見了就不免怫然不悅，在外國人見了不過付之一笑；同一件事情，中國男子做了就如若無事，中國女子做了則當下紅漲於臉。然則直覺還不是一地一時的思想造成的嗎？（原引之例十分有趣讀者可參看吳稚暉的一個新信仰的宇宙觀及人生觀）

我們就吳稚暉先生與胡適之先生的話看來，直覺感覺及思想的程序差不多是這樣：

感覺——思想——直覺

簡單說來，直覺就是經驗（感覺理智）豐富以後的一種心理作用。

前一種說法，以爲直覺是感覺與理智中間的一種心理作用；後一種說法，以爲直覺是既有經驗（感覺與理智）以後的一種心理作用。這原來是因爲兩家所說的心不同，梁先生所說的心是唯識家的，與尋常所說的心不同（見梁著唯識述義）胡適之先生與稚

暉先生所說的心則是神經細胞的作用，即心理學上所講的心。所以梁先生以爲心是能作那純靜觀的作用，祇見鳥（但不知其爲鳥）而不見飛，祇見旖（但不知其爲旖）而不見動。至胡適之、吳稚暉先生所說的心是有感即應的心，所以感覺以後即可施以理知作用。這在梁先生著東西文化及其哲學時似乎已經見到此層了，所以他雖然一方面怕人不懂現量這個名詞，以感覺來比附，卻又誠知現量非感覺，於是他又說：「平常所說的感覺，差不多已是知覺了。」如此說來，兩家所說的心已是根本不同；（一則說尋常的心，一則說非尋常的心）對象不同，難以論辯。差不多這個問題，到了此處是沒法子解決了。但是其中有一點相同之處，就是無論那一種心，都是人的心，並不是離開人別有一個心，亦不是非人（如動物植物礦物）的心。人者生物也（Living thing），生物的第一特徵就是活動（Activity）。那能夠有純靜觀的心理作用呢？所謂見飛鳥祇見鳥（但不知其爲鳥）而不見飛，見旖動祇見旖（但不知其爲旖）而不見動，祇能說是沒有見着。況且就心理實驗上說來，人的心理現象全是神經細胞的功用，神經細胞苟無損壞，有感即覺，不覺則是無

感。如手入冷水，觸冷水者爲神經末梢，但此神經末梢，實不容此冷感少留片刻，即時就由神經傳達到腦部了。自手入冷水至手覺冷之時，其間確有時間，但不是由靜觀的而變爲動觀的。當冷水的刺激沒有傳入腦部時，冷暖都不能知，故雖手已入水，不能說是感覺，及至冷水的刺激傳入腦部後，則已經覺冷，不能說是靜觀。我們所說的心本是生物的心，不是非生物的心，所以我們對於直覺的結論是：

一 人類的直覺是自下等動物以至人類的經驗積累而成的。（這種經驗亦稱種族的經驗）

二 個人的直覺是有生以後的經驗積累而成的。（這種經驗亦稱個人的經驗）

我們從此可以推得：

一 要想直覺銳敏，須先經驗豐富。

二 直覺固比理智簡易；然必有理智檢點，方可不至錯誤。

直覺這個名詞既有明白規定，然後可以進評陸王的方法：

原來王陽明所說的良知，是以孟子爲招牌，章太炎先生以爲王陽明所說的良知與孟子所說的良知不同。孟子講良知專就情上說，王陽明所說的良知，則是唯識上的一「自證分」及「證自證分」。（見國學概論）太炎先生說王陽明所講的良知與孟子所講的良知不同，是很對的。我看孟子所說的良知與王陽明所說的良知的分別，祇是範圍大小的不同。良知之說，在孟子書中，不過偶一說及；在王陽明則成爲全部學說之主腦了。在孟子說良知時，他的根本觀念是性善；在王陽明說良知時，他的根本觀念是心卽理。所以按他說，「良知祇是個是非之心，是非祇是個好惡，祇好惡就盡了是非。」把良知縮成一個是非之心，似乎比孟子所說的範圍還要狹小，但是一方面受了程朱卽凡天下之物而窮其理的影響，萬不能不把範圍擴大。所以他又說：「夫物理不外吾心，外吾心而求物理，無物理矣；遺物理而求吾心，吾心又何物耶？心之本體性也，性卽理也。……夫萬事萬物之理不外吾心，而必曰窮天下之理，是殆以吾心之良知爲未足，而必外求於天下之廣以裨補增益之，是猶析心與理而爲二也。夫學問思辨篤行之功，雖其困勉至於人一己百，而擴充之

極至於盡性知天，亦不過致吾心之良知而已。良知之外豈復有加於毫末哉？今必曰窮天下之理而不知反求諸其心，則凡所謂善惡之幾，真妄之辨者，舍吾心之良知，亦將何以致其體察乎？」這樣說來，良知的範圍，何等大呢，所以以爲孟子所說的良知是僅限於種族的經驗，王陽明所說的良知，則並個人的經驗而言。大概王陽明所說的良知，就是孔子「七十而從心所欲不逾矩」的境界。但孔子亦是經過多少階級然後能從心所欲不逾矩，王陽明要教人初學就夢想那活潑潑底直覺行爲，豈不是如朱子所說的「忽略了下半截」嗎？然在王陽明本來也還沒有大毛病，因爲王陽明雖然說心卽理，祇有良知卽夠了。但他又以爲「常人不能無私意障礙，所以須用致知格物之功；勝私復禮，良知更無障礙，得以充塞流行，便是致其知。」這樣說來，王陽明還不忽略「功力」一層，所以不管「功力」的程序對不對，卽此注重功力，已經是不錯。但是這一派的方法，總是對於一步一步的程序，不大注重，所以陸王的末流，竟然祇講「良知」不講致知，於是造成兩種人：（一）談風雅而不能實行的人，（二）盲目衝動放縱自肆的人。這原來是過重主觀而忽略客觀

的毛病——不客氣說來，這就是由陸王的方法產生出來的哲學的影響。所以我們對於陸王解放程朱的方法的功勞是不能忘的，但是其方法的不妥處，亦不能使人諱言。

六

陸王的方法既有不妥帖處，我們再看程朱的方法何如。（按歷史的順序，應該先說程朱，後說陸王，但爲行文便利，故先說了陸王，後說程朱。）

程朱的方法，按我們的眼光看來，也有許多可批評處。

一 根本方法的錯誤

希望絕對真理——程朱一派的方法，他們有一個根本觀念是希望絕對。他們以爲天下之物莫不有理，而理的最後是一個。所以程子說：「萬物各具一理，而萬理同出一源，此所以可推而無不通也。」朱子補大學說：「至於用力之久而一旦豁然貫通，則衆物之表裏精粗無不到；而吾心之全體大用無不明矣。」程子又說：「窮理者非謂必盡窮天下之

理，又非謂止窮得一理便到；但積累多後，自當脫然有悟處。」朱子所謂「衆物之表裏精粗無不到」就是絕對的真理。所謂「吾心之全體大用無不明」就是絕對的智慧。朱子所謂「豁然貫通」與程子所謂「脫然有悟」就是禪宗冥想絕對的頓悟法。其實這種希望絕對真理與絕對智慧是一種錯誤觀念。爲甚麼呢？因爲：

一 絕對的真理不是人所需要的——人者生物也。生物的第一要事就是生活；既要生活，就不能不與事物接觸；既要應事接物，就不能不發生行爲。行爲有二種：一是盲目衝動的行爲，一是有計畫有理由的行爲。前者是動物的行爲，後者是人類的行爲——人類中的文明人的行爲。故可說人類的行爲都有一種道理作引導的。換一句話說來，就是人對於一事一物，都要招出一個意義來解釋然後安心。所以理是解釋事實的工具，不是甚麼天經地義；人所需要的理亦祇是一種能解釋當下的事實的理，並不是與事實無關係的絕對真理。君主時代要的是忠君的理，民主時代要的是愛國的理，寒帶上的人要的是禦寒的理，熱帶上的人要的是避暑的理，若把當下的事實拋過不提，來講那些空虛

的絕對真理，於人生有甚麼影響呢？

二 絕對的真理是人得不到的——斯賓塞 (Herbert Spencer) 的綜合哲學分宇宙間的理爲可知的部分與不可知的部分。我以爲絕對真理亦是不可知的。何以知之？蓋哲學史上夢想絕對真理的人很多，甲說甲認得的理是最後的絕對的真理，乙起來又說自己認得的理是絕對真理而甲的理不是絕對真理，趕到丙起來，又反對乙的理而自以爲他自己所得的理是絕對真理。這樣說來，究竟誰的理是絕對真理呢？如以爲甲乙丙的理都是絕對真理，則既稱絕對，當然是獨一無二，何以同時能有許多呢？如以爲最後丙所說的是絕對真理，則今日的丙能推翻早日的甲乙，安知後日的丁不能推翻今日的丙呢？即以朱子而言，朱子固嘗夢想那「一旦豁然貫通，衆物之表裏精粗無不到，吾心之全體大用無不明」的絕對真理與絕對智慧；但證之朱子的一生學問是與時俱變的，學到老，變到老；然則朱子也沒有得到那種「豁然貫通」絕對境地嗎？可知絕對的真理是得不到的呵！

三 本無絕對真理——以上所言絕對真理不是人所必需，是就營社會生活的人而言；所言絕對真理人得不到，是就凡人而言；設有一種遺世獨立之人，他所需要的就是絕對真理，又設有一種超凡之人，他的能力比我們高過幾倍，那末絕對真理就可以得到嗎？不能，不能，絕對不能，因為宇宙間本無絕對的真理，所謂理者就是事物的條理，我們何以能夠看出事物的條理？因為我們經驗中有一種暗示（suggestion），故亦可說，理就是經驗；經驗隨時增加，理亦隨時進步；經驗越豐富，理由越圓滿。譬如我們小時的議論，今日想起來不免有點後悔；三年以前作下的一篇文章，這時讀起來就覺着有許多錯誤；這都是因為我們的經驗日進月化而歲不同之故，人類的經驗是一代比一代豐富，個人的經驗是一年比一年充足，那末還有絕對的真理嗎？

絕對的真理既不是人所必需，又非人所能得到，根本說來又沒有所謂絕對真理，那末程朱的根本方法，豈不是錯了嗎？

因此一錯又引出一錯來，就是：

物我一理——我們要研究事物，第一要有一種好分析的習慣，越好分析，越能推敲入微；分析越細，越容易研究，所得的理越真確。所以近代科學方法最重分析 (analysis)。戴東原亦說：「理者察之而幾微必區以別之名也。」但是大聲疾呼格物窮理的程朱卻沒有見到這一層，所以程子說：「物我一理，纔明彼即曉此，此合內外之道也。」這樣說來，豈不糟了嗎？我們既要格物，就要求出一個分明 (distinct) 與清楚 (clear) 的理；草有草的理，花有花的理，馬有馬的理，人有人的理；我們應當按客觀之自然，用主觀之經驗，各還他們一個本來面目，那纔算得個格物窮理，豈能如詩人把花與美人並為一談，香草與君王說成一類嗎？不然，我們研究了阿米巴 (amoeba) 的生活就可以知道了人的生活，考察了豬羊的病理，亦可以治人的疾病，這如何能說得下去？戴東原嘗說宋儒的理是意見，我想宋儒所以以意見當理者，就是因為他們不分析之故，不分析故以為物的理就是我的理，我的理就是物的理——我的意見就是物的理。這如何能得到理呢？

二 應用方法上的錯誤

以上所說的是根本方法的錯誤；根本方法既錯，所以他在應用方法上也就不能無錯了。其錯之大者有二：

一 沒有假定的勇氣——我們要研究事物的理，先要能提出假定。假定之提出是自動的，不是被動的，當作假定時，須有一種大膽的態度，待大膽提出假定以後，再小心去搜羅證據。如證據與假定不合，不妨取消這種假定以圖再提一個；如證據與假定相符，則這個假定就成爲真理了。所以我說要研究事物的理，應有一種敢作假定的勇氣。可惜程朱的方法沒有作到這層，所以小程子說：「致知在格物，物來則知起，物各付物，不役其知，則誠意不動。」哈哈！既要致知，卻要不役其知；既要求理，卻要意誠不動；天下那有這樣現成的理？這種被動的方法，如何能求得真理呢？

二 類推而不歸納——邏輯的方法有三種：（一）歸納法（induction），（二）演繹法（deduction），（三）類推法（analogy）。歸納演繹二法是互相爲用的。類推法是補助歸納法的。類推法的定義是：

「兩件物事有一點或多於一點的相類處，一個判斷（辭）對於這件物事爲真，則對於那件物事也真。」(Jevons, Elements, of Logic P. 216)

但是人的思想最好比附，一見兩種物事有點相同，就以此推彼，甚者還有兩件物事本沒有一點相同，亦就類推起來了。如古人以天地之道推父母之道，以金木水火土的道理推心肝脾肺腎的理，這種推理還有一點價值嗎？就是兩物類似之點甚多，以此推彼，也未必就能真確。如陽虎貌似孔子，同生於魯，同仕於魯，自表面看來，二人相似之點，可說是不少了；然我們絕不能因孔子爲君子，而推論陽虎也爲君子；因爲容貌居處職業與人之性情品德實無必然的關係。類推既這樣危險，所以當應用時，應遵守以下的兩條規則：

（註）參考屠孝實名學綱要第五章第一節第二節

一 所類推的相似點，須爲事物的本有性，不可爲偶有性。

二 類推之事物，其涵德不得與結論相矛盾。

如孔子與陽虎的例子，即犯第一條規則。又如甲乙二人，人的表德，無不相類，但甲爲瞎

子乙爲有眼之人；若以乙能見物遂推定甲也能見物，豈不是笑話嗎？蓋一切推論，必須以較普遍之知識爲基礎，然後所得結論纔能真確。若徒恃表面上所得結論祇可說是或然的，不能說是必然的。

但是類推法也並不是絕對不可用，他對於歸納法實有極大的幫助，因爲當我們遇了新事物的時候，雖然收集的事實多了的時候，自然就可以歸納出一個理來；但是沒有舊經驗，絕不能起暗示；沒有與事物相類的暗示，也難以湧出確當的暗示，所以類推也是不可少的一法。但是祇許你把類推出來的看成一種暗示；若看成一種真理那就錯了。你須要有一種試驗，若不作試驗，則雖歸納下的理也不敢絕對信仰，况由類推而得的理嗎？總之類推法以少用爲是。

但是我讀程朱的書，見他們所說的理，大半是由類推所得的理，他們的方法也最好用類推法，今舉數例如下：

程子說：「格物非欲盡窮天下之物，但於一事窮盡，其他可以類推……蓋萬物各具

一理，而萬理同出一原，此所以可推而無不通也。」

朱子說：「若使道可以多聞博觀而得，則世之知道者爲不少矣；今日因事方有省發，如鳶飛魚躍，明道以爲與必有事焉勿正之意同者，今乃曉然無疑。」

朱子又有一段解釋仁字的話說：「仁字如人釀酒，酒方微發時便是義，到得成酒後卻祇與水一般便是智。又如一日之間，早間天氣清明便是仁，午間極熱時便是禮，晚間漸涼時便是義，夜半全然收斂，無些痕跡便是智，只如此看甚分明。」

看了鳶飛魚躍的理，便推到人事上的理，見了釀酒便推到人的德行上，這樣說來，真是善於會悟了。但是鳶魚和人有幾點相同處呢？釀酒與「仁」又有幾點相同處呢？這樣類推，世間的甚麼事情都可比擬，這如何能得到明確的理呢？所以他們所說的話，有許多是藝術家的話，不是客觀的真理，這就是因爲他們好類推的緣故。

程朱的方法有這幾點短處，這實在不能不爲程朱可惜；但是從他們的好一方面看來，他們的方法亦實有兩點長處：第一他們看重知識，人要生活就不能離了知識；既有知

識的要求，然後有去窮理之要求，故程子說：「誠敬固不可不勉；然天下之理，不先知之，亦未有能勉以行之者也……若曰知不善之不可爲而猶或爲之，則亦未嘗真知而已矣。」這可見他們信仰知識的心理了。第二他們所謂即凡天下之物而窮其理，雖然在當時沒有實行到，但這種標準實是科學家的計畫，所以後來講「求理的方法」最好的戴東原，章實齋說他是程朱的嫡傳。因此我以為在我國近世哲學史上要求一派近於科學方法的哲學還得先推程朱一派。我們以後要從方法上開出一條新路來發展我國的哲學，還是離不了程朱的一點根基。

本章參考書

胡適文存清代學者的治學方法前幾節

胡適中國哲學史大綱卷上第十篇第一章

王陽明傳習錄及其他書

Jerons, Elements of Logic, ch. VI, lection 2.

章實齋文史通義朱陸博約(上中下三篇)

二程全書

象山全集

大學朱熹章句

中庸朱熹章句

宋元學案中晦翁學案象山學案

明儒學案中姚江學案

第五章 中國近世哲學史上一個科學的求理方法

中國近世哲學史上的一個科學求理方法就是戴東原的求理方法——戴東原的名學方法。欲清楚戴東原的求理方法，不得不先知道戴東原所說的理；欲知戴東原所說的理，又不得不知他的背境。蓋有背境然後有理想，有理想然後有方法，故我們在說戴東原的求理方法以前，應先把戴東原的背境及他所說的理敘述一下。

戴東原的背境就是宋明理學，尤其是宋學，尤其是宋學化的政治。戴東原的思想源淵，大半出於顏李之學。

中國近世哲學史上，那兩大派思想發生影響最大：一為程朱哲學，一為陸王哲學。程朱以卽物窮理爲方法，陸王以致良知爲方法。這兩派思想都是從印度宗教哲學變化出

來的，都有點離人生太遠。但是陸王之學僅盛行於民間學者，至於程朱之學，則自明太祖定爲國家功令以後，好像變成一種宗教了。甚至人主用法，亦以程朱之說爲藉口，故程朱反求諸己的學說，至此一變而爲詔令誦人的工具了。

明朝亡了以後，滿清入主中國，當時局勢一變，故學者的思想亦起了許多變化。有的人提倡考證學，反對空虛的王學，有的人修正王學，補救末流之弊。當時有位顏元，他看看當時學程朱的人都是痿弛無用，學陸王的人又都是空虛不實，於是跳出陸王、程朱的圈子以外，另創一種學說。繼之者有李璡。他們反對宋儒分別「義理之性，與氣質之性」，反對宋儒「遠人以爲道」，反對宋儒「心具衆理」的說法。他們以爲「聖經無在倫常之外，而別有一物曰道曰理者」，他們以爲「凡事必求析之精，是謂窮理」，他們以實行爲求知的方，以鄉三物（六德、六行、六藝）爲格物的對象。顏李之學似乎脫離宗教而入於人生了。戴東原年青的時候，江南 顏李之學猶有幾位大師，戴東原曾受顏李學說之影響與否，雖無從證實；但以理推來，東原一定是受過顏李的影響。

(註) 近來討論此問題者有二說：(一) 梁任公先生從是仲明身上尋出顏學與戴學的源淵線索，(二)

胡適之先生從程縮莊程魚門身上尋出顏戴的關係。

清朝入主中國，起初人都不服，於是各種手段，用之殆盡，至雍正乾隆之時，君主假藉程朱理學的話，詔令詰責臣民，臣民稍一不慎，即有殺身滅族之禍。戴東原眼看這種情形，覺着那種宋學化的政治，十分不公平，於是發憤著原善及孟子字義疏證。

戴東原一方面對於宋學起了反感，一方面受了顏李的影響，所以他所說的理與宋儒所說的理處處反對。

二

宋儒對於理的定義是：

「理者，如有物焉，得於天而具於心。」

戴東原對於理的定義是：

「理者，察之而幾微必區以別之名也，是故謂之分。理在物之質曰肌理，曰湊理，曰文理，得其分則有條不紊，謂之條理。」

我們本上這兩條定理，就可以看出東原所說的理與宋儒所說的理是這樣不同：

一 宋儒分理氣爲二元，東原合事理爲一本——程朱之時，老莊釋氏之學盛行，老子說：「有物混成，先天地生。」又說：「道之爲物，惟恍惟惚；惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。」莊子說：「若有真宰而不得其朕。」佛家以爲一切山河大地，都是幻象，真如實體，惟是真空。總之他們以爲現象之後有個本體，形體之外有個神識，這顯然是個二元論。程朱出入於老莊釋氏者幾十年，腦筋中的思想，早已被老莊釋氏的思想同化；然後回頭再講儒家哲學，好像帶上色眼鏡子看東西，自己固不是有意改變儒家的本色，卻不知不覺把一個儒家哲學帶上老莊釋氏的色采了；所以他們把理氣分爲二物。如朱子語錄說：

「理與氣決是二物；但在物上看，則二物渾淪，不可分開，各在一處，然不害二物之各

爲一物也。」

又說：

「人之所以生，理與氣合而已。天地固浩浩不窮，然非是氣，則有是理而無所湊泊，故必二氣交感，凝結生聚，然後是理有所附着。」

又說：

「天地之間，有理有氣。理也者，形而上之道也；生物之本也；氣也者，形而下之器也；生物之具也。是以人物之生，必稟此理，然後有性焉；稟此氣，然後有形焉。」

我們從這幾條話中，可以看出程朱所說的氣就是物質（朱子所謂「人物草木禽獸」）他們所說的理就是精神（朱子所謂「淨潔空闊底世界」）他們把氣與理看成兩種各各分離的東西，故論形上形下，則以爲理是形而上之道，氣是形而下之器。論性則以爲有義理之性有氣質之性。這種思想就是把血氣心知看成二本了。戴東原見這種學說，不合事實，於人生有害，故竭力反對。

東原從歷史上研究下來，以爲程朱所說的理，是與佛家老子荀子有關係的，佛家說「不生不滅」所謂不生者是不受形而生也，不滅者卽其神常存也。老子言長生久視，卽形化而神常存也。總之老釋所謂道，是專主所謂神者而言，務使脫離形體，長久存在然後快，故尊其神爲超乎陰陽氣化。荀子見常人之心知而以禮義爲聖心，見常人任其血氣心知之自然，而進以禮義之必然，於血氣心知之自然謂之性，於禮義之必然謂之教，合血氣心知爲一本矣；但是又出來一個禮義之本，亦還是二本。程子朱子見常人任其血氣心知之自然之不可，而進之以理之必然，於血氣心知之自然謂之氣質，於理之必然謂之性，亦合血氣心知爲一本矣；而更增一本，蓋程子朱子之學，借階於老莊釋氏，故僅以理之一字易所謂真宰真空者而餘無所易，其學非出於荀子而偶與荀子合。故彼以爲惡，此亦咎之；彼以爲出於聖人者，此以爲出於天。出於天與出於聖人，豈有異乎？（摘集疏證卷上二十至二十四頁之語句）

東原既把程朱的根本看清楚，所以他說：

「天下爲一本無所外，有血氣則有心知，有心知則學以通於神明，一本然也。有血氣心知，則發乎血氣，心知之自然者，明之盡使無幾微之失，斯無往非仁義，一本然也。苟歧而二之，未有不外其一者也。」

這段話中的仁義二字，卽理字的代表，蓋東原訓理爲條理，又說：「凡仁義對文及智仁對文，皆兼生生條理而言之也。」故可知此處所謂仁義卽理字之代表，所謂「無往非仁義」卽無往非理也。

東原又說，

「詩曰：『天生蒸民，有物有則；民之秉彜，好是懿德。』孔子曰：『爲此詩者，其知道乎！孟子申之曰：『故有物必有則，民之秉彜也，故好是懿德。』以秉持經常爲則，以各如其區分曰理，以實之於言行曰懿德。物者事也，語其事不出乎日用飲食而已矣。舍是而言理，非古賢聖所謂理也。」

「是故就事物言，非事物之外，別有理義也；有物必有則，以其則正其物，如是而已。」

矣。」

這段話的意思是說事實與原理本爲相連的，原理就是從事實產生出來的，離了事實沒有原理，有原理然後可以統馭事實。歷來哲學上的大毛病，就是舍了事實講意義，戴東原既說有物必有則，所以又有自然必然之說，他說：

「天地人物事爲，不聞無可言之理者也。詩曰：『有物有則』是也。物者指其實體實事之名，則者稱其純粹中正之名，實體實事罔非自然，而歸於必然，天地人物事爲之理得矣。……孟子曰：『規矩方圓之至也，聖人倫之至也。』語天地而精言其理，獨語聖人而言其可法耳。尊其理而謂天地陰陽不足以當之，必非天地陰陽之理則可。天地陰之陽理獨聖人之聖也，尊其聖而謂聖人不足以當之，可乎哉？聖人亦人也，以盡乎人之理，羣共推之爲聖智。盡乎人之理非他，人倫日用，盡乎其必然而已矣。推而至於不可易之爲必然，乃語其至，非原其本。」

東原把理看成天地人物事爲的必然不可易之則，很合科學的道理。舉例說來如水

是自然的事實，而「水流溼」的道理就是必然不可易之則，並不是離過水天上有個「水流溼」的理。火是自然的事實，而「火就燥」就是必然不可易之則，也並不是離過火還有火就燥的一條現成理。人是自然的事實，而好生畏死就是人的理。——這個理是從人的肉體上自然發生出來的，並不是玉皇大帝送給了人的。木頭塊子是自然的事實，上邊的條紋就是必然的理；條紋是縱的，任你如何不能說成是橫的。一塊水晶石是自然的事實，而他的結晶就是必然的理；若離事實而言理，則不免說水晶石爲非結晶體。有國家纔有愛國的理，有飛艇纔有駕飛艇的理，絕不是天上早已預備下這些理。戴東原所謂天地人物事爲就是自然之事實，理就是必然之通則，自然歸於必然，必然本乎自然，就是合事理爲一本了。

東原既把事理看成一本，所以他對於形上形下之說，與程朱的意見亦不相同。

原來宋儒既把理氣分爲二元，故以事物爲有形的東西，道理是無形的東西；事物可以憑感覺認識，道理則必須默而識之。事物易知，道理難識，故把形上形下無異解爲有形

無形。東原以爲這種解釋根本錯誤，故在疏證上提出一個新的解釋，如今節抄在下邊：

「問——易曰：『形而上者謂之道，形而下者謂之器。』程子云：『惟此語截得上下最分明，元來止此是道要人默而識之。後儒言道，多得之此。』朱子云：『陰陽氣也，形而下者也；所以一陰一陽者理也，形而上者也。道卽理之謂也。』朱子此言，以道之稱，惟理足以當之。今但曰氣化流行，生生不息，乃程朱所目爲形而下者，其說據易之言以爲言，是以學者信之。然則易之解可得聞歟？曰：氣化之與品物，則形而上下之分也；形乃品物之謂，非氣化之謂。易又有之，立天之道曰陰與陽，直舉陰陽，不聞辨別，所以陰陽而始可當道之稱，豈聖人立言，皆辭不備哉？一陰一陽，流行不已，夫是之爲道而已。古人言辭，之謂謂之有異。凡曰之謂以上，所稱解下，如中庸天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教，此爲性道教言之。若曰性也者，天命之謂也，道也者，率性之謂也，教也者，修道之謂也。易一陰一陽之謂道，則爲天道言之。若曰道也者，一陰一陽之謂也。凡曰謂之者，以下所稱之名辨上之實，如中庸自誠明謂之性，自明誠謂之教，此非爲性教言之，以性教區別自誠明自明誠二者耳。易形而上者謂

之道，形而下者謂之器，本非爲道器言之，以道器區別其形而上形而下耳。形謂已成形質，形而上猶曰形以前，形而下獨曰形以後。（譬如言千載而上，千載而下，詩下武維周，鄭箋云，下猶後也，——原註）陰陽之未成形質，是謂形而上者，非形而下明矣。器言乎一成而不變，道言乎體物而不可遺。不徒陰陽非形而下，如五行水火木金土有質可見，固形而下也，器也；其五形之氣，人物咸稟受於此，則形而上者也。易言一陰一陽，洪範言初一曰五行，舉陰陽，舉五行，卽賅鬼神。中庸言鬼神之體物而不可遺，卽物之不離陰陽五行以成形質也。由人物遡而上之，至是止矣。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。」

我們抄的這一段書太長了，可是這一段話實在是發前人所未發。宋儒之理氣二元，根本卽由誤解形上形下之說。東原這種新解釋，是一個根本革命。東原之意，以爲形上形下，並不是有形無形的分別，是既成形與未成形的分別。舉例說來：如一個磚，一個瓦是形，未成磚瓦以前的土就是形而上，把土既作成磚瓦就是形而下。又如今日的化學，七十幾

種原質就是形而上，H₂O 作成水由 O₂CO₂ 作成大理石，就是形而下。故形而上就是說形以前，形而下就是說形以後。故器就是道的原料，道就是由器而成；道器既非異物，理氣豈能分成二元嗎？

二 宋儒以理爲完全自足，東原以理能擴充增益——宋儒既把理分爲二物，故以爲理是一個現成的東西，不可加不可減，祇要得之於天而具之於心，那就算大功成就了。戴東原既不承認理氣爲二元，故亦不承認理是完全自足，他說：

「試以人之形體與人之德性比而論之：形體始乎幼小，終乎長大；德性始乎蒙昧，終乎聖智。其形體之長大也，資於飲食之養，乃長日加益，非復其初；德性資於學問，進而聖智，非復其初明矣。人物以類區分，而人所稟受，其氣清明，異於禽獸之不可開通；然人與人較其材質，等差凡幾，古聖賢知人之材質有等差，是以重學問，貴擴充。老莊釋氏謂有生皆同，故主於去情欲以勿害之，不必問學以擴充之……程子朱子尊理而以爲天與我，猶荀子尊禮義以爲聖人與我也；而其所謂理，別爲湊泊附着之一物，猶老莊釋氏所謂真定真空

之湊泊附着於形體也。理既完全自足，難於言學以明理，故不得不分理氣爲二本而答形氣。」

東原以爲理卽事物之條理。人所以能識得條理者，由於人有心知；人的心知由於血氣而生，血氣時時增益，故心知亦可以時時擴充。欲增血氣，必恃飲食，欲擴充心知，必須恃特問學。譬如人學數學，初學時祇能記得幾個數目字；學過幾月可以懂得簡單的加減乘除；再學過幾年，又可以懂得代數幾何；再學過幾年，更可以懂得微積分；多學一日，理就可以多擴充一點；學無止境，理亦無止境，並不是得之於天而具之於心就算是完了。

三 宋儒所說的理近於意見，戴東原所說的理近於通則——所謂意見與通則，並不是絕對相反；是程度上略有差別。有意見然後有通則，若無意見，何能出來通則。故通則就經過推論而有事實證明的意見。程朱所爲得之於天而具之於心的理，是出之於腦而藏之於腦的概念；故遺禍所至，公說公的理；婆說婆的理；愛小足的人說女子裹足是女子的理；貪肉慾的人說男子納妾是男子的理；勢力大的人就理多，勢力小的人就理少；能說

會道的人就理圓，口才笨拙的人就理缺；理而如此，還成甚麼理呢？故戴東原大聲疾呼反對這種以意見爲理的人，他說：

「夫天地之大，人物之蕃，事物之委曲條分，苟得其理矣，如直者之中懸，平者之中水，圓者之中規，方者之中矩，然後推諸天下萬世而準。易稱先天而天弗違，後天而奉天時，天且弗違，而況於人乎？況於鬼神乎？中庸稱考諸三王而不謬，建諸天地而不悖，質諸鬼神而無疑，百事以俟聖人而不惑，夫如是是謂得理，是謂心之所同然。」

他既把理看得這樣普遍，所以他攻擊以意見爲理之人說：

「心之所同然，始謂之理，謂之義，則未至於同然存乎其人之意見，非理也，非義也。凡人以爲然，天下萬世皆曰：『是不可易也。』此之謂同然。……人莫患乎蔽而自智，任其意見執之爲理義。吾懼求理義者以意見當之，孰知民受其禍之所終極也哉？」

從這兩段話中就可看出戴東原所謂就是「南山可移，此案不可移」的鐵案。易言之，卽普遍之通則，非一己之意見。

四 宋儒離情欲而言理，戴東原即情欲以言理——這個問題是中國哲學史上的一大問題。原來宋儒之學，受老莊釋氏的影響最大，老莊釋氏的哲學都是一種出世思想。宋儒既受他們的影響，回頭再看儒家的哲學，故不知不覺把一個理字講成半生不死之物了，不知不覺講到天上去了。他們以爲天理人欲，不容並立——不出於理，則出於欲；不出於欲，則出於理；理欲之界即君子小人之分。他們要使人人欲淨盡，天理流行，故舍過日用飲食男女的人生緊要問題，而冥想妄探不聞不見之天理，其結果造成一種半生不死奄奄無生氣之人生。這種學說，後來與政治合一，又使人民受了許多有理不能伸的冤枉。戴東原希望的人生是入世的人生，是活潑潑的人生。故說：「仁者，生生之德也，民之質也。」又說：「易曰：天地之大德曰生，氣化之於物品，可以一言盡也，生生之謂歟。」人既要向前生活，所以不能絕去情欲，於是他對於宋儒就提出抗議來了。他說：

「程子朱子易老莊釋氏之所謂私者而貴理，易彼之外形體者而咎氣質，其所謂理依然如有物焉宅於心，於是辨乎理欲之分，謂不出於理，則出於欲；出於不欲，則出於理；雖

視人之飢寒號呼，男女哀怨，以至垂死冀生，無非人欲；空指一絕情欲之感者爲天理之本然，存之於心。及其應事，幸而偶中，非曲體事情求如此以安之也。不幸而事情未明，執其意見，方自信天理而非人欲，小之一人受其禍，大之天下國家受其禍，徒以不出於欲，遂莫之或悟也。凡以爲理宅於心，不出於欲，則出於理者，未有不以意見爲理而禍天下者也。」

又說：

「詩曰：『民之質矣，日用飲食。』記曰：『飲食男女，人之大欲存焉。』聖人治天下，體民之情，遂民之欲，而王道備。人知老莊釋氏異於聖人，聞其無欲之說，猶未之信也；於宋儒則信以爲同於聖人。理欲之分，人人能言之，故今之治人者，視古聖賢體民之情，遂民之欲，多出於鄙細隱曲，不措諸意。——不足爲怪；而及其責以理也，不難舉曠世之高節，著於義而罪之；尊者以理責卑，長者以理責幼，貴者以理責賤，雖失謂之順；卑者幼者賤者，以理爭之，雖得謂之逆；於是下之人，不能以天下之所同情，天下之所同欲，達之於上。上以理責其下，而在下之罪，人人不勝指數。人死於法，猶有憐之者；死於理，其誰憐之？嗚乎！雜乎老莊之言。」

以爲言，其禍甚於申韓如是也。六經孔孟之書，豈嘗以理爲如有物焉，外乎人之性之發爲情欲者而強制之也哉？孟子告齊梁之君曰：與民同樂；曰：省刑罰；曰：薄稅歛；曰：必使仰足以事父母，俯足以畜妻子；曰：居者有積倉，行者有裹囊；曰：內無怨女，外無曠夫；仁政如是，王道如是而已矣！

這兩段痛快淋漓的責備，都是說宋儒離開情欲講理的流弊。他既知道離開情欲講理有這樣大的禍害，所以他說：

「在己與人皆謂之情，無過情無不及情之謂理……理也者，情之不爽失者也；未有情不得而理得者也。」

「欲其物，理其則也。」

「天理者，節其欲而不窮人欲也，是故欲不可窮，非不可有；有而節之使無過情無不及情，可謂之非天理乎？」

這兩條好像假定，既有假定，則必須證明，故又說：

「天理云者，言乎自然之分理也。自然之分理，以我之情，絜人之情，而無不得其平是也。樂記曰：『人生而靜，天之性也；感於物而動，性之欲也。物至知知，然後好惡形焉。好惡無節於內，知誘於外，不能反射，天理滅矣；滅者，滅沒不見也。』又曰：『夫物之感人無窮，而人之好惡無節，則是物至而人化也；人化物也者，滅天理而窮人欲者也。於是有悖逆詐譎之心，有淫佚作亂之事。是故強者脅弱，衆者暴寡，知者詐愚，勇者苦怯，疾病不養，老幼孤獨不得其所，此大亂之道也。』誠以弱寡愚怯與夫疾病老幼孤獨反躬而思其情，人豈異於我？蓋方其靜也，未感於物，其血氣心知湛然無有所失，故曰天之性。及其感而動，則欲出於性。一人之欲，天下人之同欲也，故曰性之欲。好惡既形，遂以己之好，惡忘人之好，惡往往賊人以逞欲。反躬者，以人之逞其欲，思身受之之情也；情得其平，是爲好惡之節，是爲依乎天理。」

這一段是證明「理也者情之不爽失也」一句話。

「性譬則水也，欲譬則水之流也；節而不過，則爲依乎天理。爲相生相養之道，譬則水

由地中行也。窮人欲而至於有悖逆詐譎之心，有淫佚作亂之事，譬則洪水橫流，汎濫於中國也。聖人教之反躬，以己之加於人，設人如是加於己，而思躬受之之情，譬則禹之行水，行其所無事，非惡汎濫而塞流也。悉汎而塞其流，其立說之工者，且直絕其源，是遏飲無欲之喻也。口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，此後人視爲人欲之私者；而孟子曰，性也；繼之曰，有命焉。命者限制之名，如命之東則不得而西，言性之欲不可無節也。節而不過則依乎天理，非以天理爲正人爲欲邪也。」

這一段是要證明「欲其物，理其則」與「天理者，節其欲而不窮人欲」的道理。

理與情的關係及理與欲的關係，我們從此可以知道了；但情與欲的分別及情欲理三者的關係又是怎麼樣？他說：

「凡有血氣心知，於是乎有欲，性之徵於欲，聲色臭味而愛畏分。既有欲矣，於是乎有情，性之徵於情，喜怒哀樂而慘舒分。既有欲有情矣，於是乎有巧與智，性之徵於巧與智，美惡是非而好惡分。生養之道，存乎欲者也；感通之道，存乎情者也；二者自然之符，天下之事

舉矣。盡美惡之極致，存乎巧者也，宰御之權，由是而出。盡是非之極致，存乎智者也，聖賢之德由是而備。二者亦自然之符。精之以底於必然，天下之能舉矣。」

戴東原講理時，有時就情言，有時就欲言，有時就情欲二者言，所以近來講東原思想的人，都說東原所說的理是就情欲而言，東原的主義就是情欲主義。（如梁任公先生）是的，不錯；但是甚麼是情？甚麼是欲？在東原必有一個分明的意義。其有時單就情言，有時單就欲言，有時兼情欲二者而言，都有一定的道理；絕不是隨使用字。我們就以上所引的這段話，就可以看出東原對於情欲理三個概念的分別及其關係。他的意思是說：我們既生下以後，有了肉體與靈魂（肉體即血氣，靈魂即心知）就有向前生活的要求。飢了要喫飯，渴了要渴水；冷了要火，熱了要風；性欲起來，男的要娶，女的要嫁；土匪來了要逃命，這些要求就是欲。聞着香氣覺快活，聞着臭氣覺討厭，土匪搶去我的父親我心中難受，你的愛人變了心你坐臥不安，凡與事物接觸以後心中所起的一種滋味就是情。既有要不要的欲求，又有快不快的情感，然後再有巧與智。譬如你有音樂的欲求，與愛音樂的情感，然後再

能學成一個好音樂家與音樂批評家。不然，如何能按風琴吹笛子（巧）又如何能批評人家奏樂的好歹呢？（智）巧的極致就是有善無惡，智的極致就是是非分明，有善無惡，是非分明，這還不是合理嗎？所以說人能把自然的情與欲推到必然不可易的地步就是理。這就是戴東原對於情欲理三個概念的分別及其關係。清楚了這三個概念，然後可以不至一場糊塗。

我們把東原的理與宋儒的理一比較，就可以看出東原所說的理是科學家的理，是可以用科學方法求的，是人生一日不可缺的東西。

三

理既是我們人生不可缺的東西；但是何以我們有時不能合理呢？宋儒說：

「不出於理，則出於欲；不出於欲，則出於理。」

程子論性說：

「人生而靜以上不容說，纔說性時，便已不是性也。」

朱子解釋說：

「人生而靜以上是人物未生時，止可謂之理；未可名爲性，所謂在天曰命也。纔說性時，便是人生以後，此理已墮在形氣中，不全是性之本體，所謂在人曰性也。」

從這些話中，可知他們的意思就是說理之不明由於欲，理之不全由於氣，先把人欲去得淨盡，然後天理纔能流行。戴東原以爲這種說法不對，他也承認理之不明由於情欲；但情欲之極則就是理。若絕情去欲，固然沒有錯理，亦就沒有真理了。所以他說：

「欲之失爲私，私則貪邪隨之矣。情之失爲偏，偏則乖戾隨之矣。知之失爲蔽，蔽則差謬隨之矣。不私則其欲皆仁也，皆禮義也。不偏則其情必和易而平恕也。不蔽則其知乃所謂聰明聖智也。」

他以爲理之不明，並不是情欲之過：欲而失之私，情而失之偏，知而失之蔽，那才能有。故欲明理亦祇有去私去偏去蔽而已，並不用根本絕情去欲。至如何去私去偏去蔽，則

惟有憑恃智慧。所以他說：

「有是身故有聲色臭味之欲，有是身而君臣父子夫婦昆弟朋友之倫具，故有喜怒哀樂之情。惟有欲有情而又有知，然後欲得遂也，情得達也。天下之事，使欲之得遂，情之得達，斯已矣。惟人之知，小之能盡美醜之極致，大之能盡是非之極致；然後遂己之欲者，廣之能遂人之欲；達己之情者，廣之能達人之情。道德之盛，使人之欲無不遂，人之情無不達，斯已矣！」

由此總結上文可得幾個要點：（一）理就是事物之條理。（二）理之不明由於欲之私情之偏，知之蔽。（三）惟憑智慧可以求得真理。由此三點他的名學方法就產生出來了。

四

戴東原的名學方法，有三條最爲重要。如今分述在下面：

一 重名字——名學的根基就是名字——在人的心理上是爲概念。自心理上說

來，有概念然後有判斷，有判斷然後有推理。自文字上說來，有名而後有辭，有辭而後有論。無名字固無名學；即有名字而認的不真確，用的不適當，亦是糊塗名學，所以名學首要，在乎正名。彌兒說：「詞必有兩端 (Termin)，推其一以合於一名者也。人方爲是詞也，口其名而心其物，必物有所以離合者而後於其名而離合之。是故欲究乎詞之義，必更審乎名之義，且取名與物之相待者而微論之而後可。」（穆勒名學部甲五頁）又說：「言名學者，深淺精粗雖殊，要皆以正名爲始事。夫講名學者，將以爲致思之術，而語言者思之大器。使其器不具不精，抑用之而不得其術，其事將有紛淆舛滯之憂，而所得有不可深信者矣。故使人於心聲心畫之事，習爲潦倒不精，而於名言也，苟然而已。以如是之心習而爲致知窮理之功，將無異於疇人子弟，持管窺天，而不知伸縮裁量，使光度之合於其目也。自夫窮理致知爲名學之本義，而無間在心以意，在口以詞，皆必有文字語言爲之用，使其人於世間之名物，眊然不達其義，苟而用之，則其所窮之理，所致之知，大抵皆誤，有必然者……此名學始教，所以莫不先治語言而求祛其蔽也。不寧惟是，夫名學者知言之學也。言必有名，使於名

之義蘊昧然，則無以察言，而知言學廢。故正名之事，不僅以整己也，欲知言先正名，其事有不容已者。」（部甲一，二頁）名字在名學上既如此之重要，所以東原對於窮理一途亦是首重名字，他與是仲明論學書上有幾句話說：

「經之至者道也，所以明道者詞也，所以成詞者字也。由字以通其詞，由詞以通其道，必以漸。」

又說：

「學者體會古賢聖之言，宜先辨其字之虛實。今人謂之字，古人謂之名；……以字定名；有指其實體實事之名，有稱夫純美精好之名。如曰人曰言曰行，指其實體實事之名也。曰聖曰賢，稱夫純美精好之名也。曰道曰性，亦指其實體實事之名也。道有天道人道；天道陰陽五行是也，人道人倫日用是也。曰善曰理，亦稱夫純美精好之名也。曰中曰命，在形象在言語，指其實體實事之名也；在心思之審察，能見於不可易不可踰，亦稱夫純美精好之名也。」

由此可知東原對於思想之程序，第一步是要整理概念，這真是名家的眼光。可惜他的目的僅是要「明經」，僅是要體會古聖賢之言，範圍太的狹小了；這也是時代上的關係。

二 重判斷——東原說

「孟子云：『心之所同然者謂理也義也，聖人先得我心之所同然耳。』……舉理以見心能區分，舉義以見心能裁斷。分之各有其不易之則名曰理，如是而宜名曰義。是故明理者明其區分也，精義者精其裁斷也。不明往往界於疑似而生惑，不精往往雜於偏私而害道；求理義而智不足者也，故不可謂之理義。」

這一段話中，區分裁斷並列。我們把區分一段留待後說，如今且說裁斷一層：

裁斷即近來所說的判斷 (Judgment)。人的思想可分為三件事情：(一) 概念，(二) 判斷，(三) 推論。學校的論理學教科書，大概是先講名詞(概念)次講辭(判斷)再講論式(推論)。這種分別，不過為講授方便而已。實則概念判斷推論三件事不能分離；而三者之中又以判斷為最要。蓋無判斷固無推論，即概念亦離了判斷不能成立。如我們認得一個

「人」字，我們腦中已有一個「這是人字」的判斷了。判斷即思想之關鍵。判斷一錯，概念推論都錯。故欲求思想精確，須先要判斷精確。（屠孝實名學綱要頁二十四及第一章第四節）

三 重推論——以上二條——名字與判斷——東原的意思亦沒有甚麼特別處；惟於推論一層，他才有獨到的一種見解。

「推論」二字是我給他新加的，在他書中祇用一個「推」字。故我們也可說他的方法就是個「推」。他所謂推是從論語及中庸上的恕字來的，所以他說：

「子貢問曰：『有一言而可以終身行之者乎？』子曰：『其恕乎！己所不欲，勿施於人。』」
大學言治國平天下，不過曰：『所惡於上，毋以使下；所惡於下，毋以事上。』以位之卑尊言也。
『所惡於前，毋以先後；所惡於後，毋以從前。』以長於我與我長言也。『所惡於右，毋以交於左；所惡於左，毋以交於右。』以等於我言也。曰所不欲，曰所惡，不過人之常情，不言理而理盡於此。」

以上一段是就人事上言恕之道理也。又有一段話是從學問知識上講忠恕的道理，他說：

「中庸曰『忠恕違道不遠。』孟子曰『強恕而行，求仁莫近焉。』蓋人能出於己者必忠，施於人者以恕；行事如此，雖有差失亦少矣。凡未至乎聖人，未可語於仁，未能無憾於禮義；如其才質所及，心知所明，謂之忠恕可也。聖人仁且智，其見之行事，無非仁，無非禮義，忠恕不足以名之，然而非有他也。忠恕至斯而極也。故曾子曰：『夫子之道，忠恕而已矣。』（原註：而已矣者，不足之辭，亦無更端之辭。）下學而上達，然後能言此。論語曰：『多聞闕疑，慎言其餘；多見闕殆，慎行其餘。』又曰：『多聞擇其善者而從之，多見而識之，知之次也。』又曰：『我非生而知之者，好古敏以求之者也。』是不廢多學而識矣；然聞見不可不廣，而務在能明於心。一事豁然，使無餘蘊；更一事而亦如是，久之心知之明進乎聖知，雖未學之事豈足以窮其知哉？」

原來忠恕二字在儒家書中很是重要，但是解錯的很多：

朱子解這兩個字說：「盡己之爲忠，推己之爲恕。」他把忠恕二字祇看成一種人生哲學，這未免太的狹小。

章太炎先生本大戴禮三朝記的意思，說：「心能推度曰恕，周以察物曰忠，故夫聞一以知十，舉一隅而以三隅反者，恕之事也……周以察物，舉其徵符而辨其骨理者，忠之事也……『身觀焉』忠也，『方不障』恕也。」章氏叢書檢論三章氏把忠恕二字看成孔子的根本方法，這是他的特識；但以「身觀焉」解忠字，「方不障」解恕字，則有點牽強。蓋忠恕本爲孔家的方法，「身觀焉，方不障」則是墨家的方法，兩相比擬，有點不妥。

胡適之先生著中國哲學史大綱上卷時，把忠恕二字都解成推的意思。其理由爲：（一）周語說：「考中度衷爲忠。」又說：「中能應外忠也。」中能應外，與三朝記的「中以應實曰知恕」同意。可見忠恕兩字意義本相近。（二）中庸有一章上文說「忠恕違道不遠」，忠恕兩字並舉，下文緊接「施諸己而不願，亦勿施於人。」下文又說：「所求乎子以事父」一大段，都是說的一個恕字。此可見忠恕二字與恕字同意。有這兩條證據，可知「忠恕」就是要

尋出事物的條理系統用來推論，就是「聞一知十，舉一反三」的法子。（中國哲學史大綱上卷頁百八九）

東原說：「出於己者必忠，施於人者以恕。」似乎是把忠恕分爲兩種作用。但他把「忠恕違道不遠」與「強恕而行」並引，則是有意側重恕字。所以我說東原的「推」字就是從恕字蛻變來的。蒼頡篇訓恕字爲如。聲類說：「以心度物曰恕。」可知恕卽是推論（*inference*）。

我們既把東原的方法的老巢穴搜尋得，以下再細說他的方法。

他所謂推有兩種：一是類推的推，一是推廣的推。前者他叫做「以情絜情」，後者他叫做「擴充心知」。以下且說「以情絜情」。

戴東原所謂以情絜情的絜字，卽大學上絜矩之道的絜字。聲類說：「以心度物曰恕。」朱子註大學說：「絜度也。」可知絜字與恕字的意思差不多。再者東原書中有一段上文引「子貢曰：有一言而可以終身行之者乎？」子曰：「其恕乎！」兩句話；下文接着就引大學上講絜

矩之道的一段話作解釋。可知東原的意思，亦以爲絜字和恕字的意思相同——就是推的意思。

怎樣以情絜情呢？東原說：

「凡有所施於人，反躬而靜思之，人以此施於我，能受之乎？凡有所責於人，反躬而靜思之，以此責於我，能盡之乎？以我絜之人則理明。天理云者言乎自然之分理也。自然之分理，以我之情絜人之情，而無不得其平是也。……一人之欲，天下人之同欲也。……好惡旣形，遂己之好惡，忘人之好惡，往往賊人以逞欲。反躬者以人之逞其欲思身受之之情也，情得其平是謂好惡之節。」

「以情絜情」卽是名學上的類推法 (analogy)。類推法的要緊條件就是兩件事物的「共相」。招得「共相」然後能以類相推。人與人的共相就是「欲」故說「一人之欲天下人之同欲也。」

既招得人與人的共相，就可以情絜情了。舉例說來：如坐洋車子的人，有時罵洋車夫，

有時打洋車夫，有人還要坐了車子不給錢，這都是由於不反躬靜思的緣故。假如設自己爲一洋車夫，設洋車夫所受的苦爲自己所受的苦，則無論爲誰，絕不能再作那種殘無人道之事。又如軍閥打戰，寡人之妻，孤人之子，都是由於他們自己爭權奪利；而不知兵士的痛苦之故。假如他們真能把兵士的痛苦作爲自己的痛苦，反躬一想，自然可以少開幾次戰爭。這就是大學上所謂絜矩之道，就是東原所說的以情絜情。

情有好惡兩方，以上所說「施諸己而不願亦勿施於人」的道理是專就恨惡一方面說；但是按東原所說的「一人之欲，天下人之同欲」說來，那末我好吸鴉片，就可推得別人亦好吸鴉片嗎？我好裹小足，就可推得別人亦好裹小足嗎？（此話曾於某報上見過）這樣推理，豈非越推越遠嗎？這又當如何解釋呢？

我以爲這樣說來，不僅關於喜好一方面，以情絜情有誤，即恨惡一方面亦有錯誤。舉列說來，如我惡女性就以爲人人都惡女性，我惡新思想就以爲人人都惡新思想，這樣以情絜情，亦如何能說得下去？故我以爲這是推理失檢之錯，並不是方法本身之錯。類推最

易錯誤，故在邏輯上對於類推一層有幾條必遵之條件。其中有一條是，凡類推物的屬性必須爲本有性，不可爲偶有性。如吸鴉片是後來的習染，裹小足是一時的風尚；賤惡女性是一個人的怪性情，不是人人同有的本性；厭惡新思想是頑固黨的隨便話，（因爲他們不加思想）並不是良心上的公平話。譬如人有十指，這是人的本有性，忽有一人，左手多長一指，這是這個人的特有性。若因爲自己手有六指即推想別人亦有六指，那就大錯了。這是由於祇看見自己沒有看見別人，祇顧及一部分而沒有顧及全體的緣故。就是戴東原所說的「欲之失爲私，情之失爲偏」。

以情絜情，本是爲免私偏之病；然有時又不免失之私，失之偏。那又該怎麼辦呢？於是戴東原又有一個方法，就是「擴充心知」。怎樣擴充心知？以下細說：

東原說：

「天下惟一本無所外。有血氣則有心知，有心知則學以進於神明，一本然也。有血氣心知，則發乎血氣心知之自然者，明之盡使無幾微之失，斯無往非仁義，一本然也。」

這段話是他主張擴充心知的根本原理。我們一個人生下來，有肉體卽有靈魂，靈魂就是心知，欲使心知靈敏，祇有加以擴充。近代西洋名學家說，教者能使人善思而不能使人能思。（見 Dewey's *How we think*）戴東原的意思正與此同。所以他很贊成荀子的一段話：

「塗之人可以爲禹，塗之人皆內可以知父子之義，外可以知君臣之正。其可以知之質，可以能之具，在塗之人，其可以爲禹明矣。使塗之人伏術爲學，專心一志，思索熟察，加日懸久，積善而不息，則通於神明，參於天地矣。故聖人者人之所積而致也。聖可積而致，然而皆不可積，何也？可以而不可使也。塗之人可以爲禹則然；塗之人能爲禹，未必然也。雖不能爲禹無害可以爲禹。」

簡單說來，他的意思就是說心知有擴充的可能性，而擴充心知之工具就是學，所以說：

「惟學可以增益其不足而進於智。益之不已，至乎其極，如日月有明，容光必照，則聖

人矣。此中庸雖愚必明，孟子擴而充之之謂。聖人，神明之盛也；其於事靡不得理，斯仁義禮智全矣。故禮義非他，所照所察者之不謬也。何以不謬？心之神明也。」

擴充心知，既恃乎學；但是學有許多種類，——有記問之學，有自得之學——然則那一種學才可以擴充心知呢？他以爲惟有自得之學，才能擴充心知。好像飲食，必須喫上能化之物，然後可以增大身體，所以他說：

「人之血氣心知，本乎陰陽五行者，性也。如血氣資飲食以養，其化也卽爲我之血氣。非復所飲食之物矣。心知之資於問學，其自得之也亦然。以血氣言，昔者弱而今者強，是血氣之得其養也。以心知言，昔者闇昧而今也明察，是心知之得其養也。故曰雖愚必明。人之血氣心知，其天定者，往往不齊；得養不得養，遂至於大異。苟知問學爲飲食，則貴其化，不貴其不化。記問之學入而不化者也。自得之則居之安，資之深，取之左右逢其源。我之心知，極而至乎聖人之神明，神明者猶然心也；非心自心而所得者藏於中之謂也。心自心而所得者藏於中，以之言學，尙爲物而不化之學，况以之言性乎？」

學是學，心是心，明爲二事，何以能融化爲一呢？別愁，自有法子。心知之主要作用就是思想，思想的精確不精確，全在方法。方法精確，思想就精確；方法不精確，思想就不精確。各家的學說就是各家的思想，故一個好學深思之人，研究別人的學說，即所以馴練自己之思想也。譬如小孩走路，雖有走路之本能，必須人步我步，學過幾次然後可以走好。學的次數越多，自己走起來越堅固。思想亦然，學問越多，自己的思想越精密，故所謂擴充心知，也就是推廣方法。蓋演繹歸納等方法，無論有學問的人或沒學問的人，都會運用。但是沒學問的人，祇能推知一身一家之事，有學問的人，就可推知世界及月球上的事情。有學問的人，推理並不是除過邏輯上的演繹歸納等法，還有甚麼別的方法，不過能推廣邏輯方法，用到各方面罷了。所以他說：

「凡未至乎聖人，未可語於仁，未能無憾於禮義；如其才質所及，心知所明，謂之忠恕可也。聖人仁且智，其見之行事，無非仁，無非禮義，忠恕不足以名之；然而非有他也，忠恕至是而極也。故曾子曰：夫子之道，忠恕而已矣。」（原註：而已矣者，不足之辭，亦無更端之辭。）

他的意思就是說常人的知識是推理，聖人的知識也是推理。常人與聖人是程度之差，不是種類之差。

五

以上所說，是東原求理方法的重要點。除此以外，他還有幾個見解，對於他的求理方法極有幫助。這幾個見解就是：

一 分析——分析是推理不可少的一層功夫。分析越細，推出的結論越確。譬如這裏有一支木桌子，你要認識他的紋理，你應當先把他分析成（一）桌面子的部分，（二）桌腿子的部分，（三）抽屜子的部分。若不先加分析，籠統就說這支桌子的木材的紋理是縱的；則桌腿子上的紋理是縱的，面子上也許是橫的，抽屜子上也許是縱橫互交的。一部分是一部分不是，豈足以言真確？所以說：「事物之理，必就事物剖析至微而後理得。」

二 權變——理是人生的指南針，假如我們根本把人生否定，則求理適為多事；但

是把理看成死物，於人生也無大益。譬如「夏葛而冬裘」這是一定的道理。但是設遇夏天的一日，疾風暴雨來了，溫度驟然降低，難道我們也執滯住不穿一點厚衣服嗎？我想聰明人當這個時候，一定要穿夾衣，甚或穿點棉衣，以度一時。等到風雨停止，溫度增高，然後再奉行「夏葛而冬裘」的道理。這樣辨察事理就叫做「權」。所以東原說：「權所以別輕重，謂心之明至於辨察事情而準，故曰權。」

宋儒把理看成是「得之於天而具之於心」，故後之學者，「是其所是，非其所非，執顯然共見之重輕。實不知權之有時而重者於是乎輕，輕者於是乎重，其是非輕重一誤，天下受其禍而不可救。」故戴東原教人求心，先要「就事物而剖析至微」，又要教人擴充心知至於通權達變。譬如常人犯罪，應當治之以法；但犯罪人若為神經病人，則我們不應當把他與常人犯罪者一樣看待。這就是所謂「道天下之情，遂天下之欲，權之而分釐不爽。」

六

以上不知不覺把東原所說的理及其求理方法，說了一萬多字；雖沒有把東原的名學方法，講得十分清楚，也可看出一個大概情形，故我在以下再把他的名學方法的價值，給他估定一下：

東原的名學方法，確有幾點長處，故能在近世哲學史上開出一個新紀元。所謂他的長處是甚麼呢？就是：

一 把名學方法引到人生上去——歷來講人生的學說約分兩派：一派重直覺，一派重理智，直覺近於籠統，理智崇尚條理。我們中國陸王派的人生近於直覺派，程朱戴東原的人生近於理智派。如東原說：「惟條理是以生生，條理苟失，則生生之道絕。」可說是完全把人生建築到邏輯上了。

二 打破卽物窮理與良知之說——所謂卽物窮理，本沒有甚麼毛病；但是程朱先

假定理是得之於天而具之於心，故所謂「天下之物，莫不有理」者，是理散在事物；並不是事物之理。所謂「今日格一物，明日格一物」者亦是今日拿來一個理藏到心中，明日拿來一個理藏到心中；並不是心與學化。至於陸王所說的致良知，方法似乎簡要；但是忽略事實，祇憑主觀的意見，又不免失之空虛與武斷。戴東原既把理看成事物之理，所以要就事物剖析至微而求理，不是要把理藏到心中。易言之，就是要憑藉破析事物的工夫於擴充心知，所以能一方面不忽略事實，一方面又顧及心知，有程朱陸王兩種方法之長而無其短。

三 修正頓悟法——宋明哲學受佛學的影響最大，佛學中禪宗一派的方法就是頓悟法。故程朱言豁然貫通，陸王言覺，都是頓悟法之變名。頓悟本是求理不可少的方法，科學上的許多發明，當初都是一時的頓悟。有頓悟然後有假定；但是頓悟以後，不加推論不免就失之武斷。中國陸王之學盛行以後，求理的人，大概都是用頓悟法。雖有許多新發明；但武斷之理論亦不少。戴東原提出「推」字作求理的方法，可說是對於頓悟法的一種

第六章 思想一致

一

所謂思想一致有兩種說法：一種說法是就衆人的思想而言，一種說法是就個人的思想而言。前者可叫做羣衆的思想一致，後者可叫做個人的思想一致。

一 羣衆的思想一致——一個人的思想是由種種條件造成的：先天的遺傳，後天的環境，自己的能力，當下的需要，都是造成個人思想的必要條件。你的父母是學者，他的父母是白癡，你與他的遺傳不相同。他的家庭有錢，我的家庭貧窮，他與我的環境不相同。一個精通數國文字的人可以明瞭中外的思想，一個失學的農夫祇能認得豆麥稻粱，這兩個人的能力不相同。一個政治家的需要是解決時勢的政策，一個洋車夫的需要是跑路多而腿不疲的方法，這兩種人的需要不相同。嚴切說來，你，我，他，與學者農夫以及政治

家洋車夫的遺傳環境能力需要，沒有一個條件相同，所以各人的思想也就不同了。近代國家法律注重人民思想自由者，正是爲此。

思想自由雖是人所應當；但一個人的生活，不是獨立的，是與社會上的人互相關係的。個人是小我，社會是大我。人對於小我，固須充分發展，對於大我，又須力保諧和。若忘掉大我而祇知有小我存在，勢必走到極端的個人主義。你主張戰爭，他主張和平；甲主張入世，乙主張出世；思想不同，絕對不能合作。社會即衆人合作之工場也；若一個社會上的人不能合作，這個社會豈能不糟嗎？所以歷來的學者常想用一種理由充足的學說，使大家的思想達到一個最低限度的一致。如孟子說：

「口之於味也有同嗜焉，耳之於聲也有同聽焉，目之於色也有同美焉；至於心，獨無所同然乎？心之所同然者何也？謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。」

孟子的意思是教羣衆的思想與聖人一致，羣衆能一致愛理義，世界自然就好了。

又如墨子上說

「上之爲政，得下之情則治；不得下之情則亂……然計得下之情將奈何？故子墨子曰：『唯能以尙同一義爲政，然後可矣。』何以知尙同一義之可而（猶以也）爲政於天下也？然胡不審稽古之治爲政之說乎？古者天之始生民，未有正長也，百姓爲人。若苟百姓爲人，是一人一義，十人十義，百人百義，千人千義。逮至人之衆不可勝計也，則其所謂義者亦不可勝計，此皆是其義而非人之義，是以厚者有闢而薄者有爭，是故天下之欲同一天下之義也……今此何爲人上而不能治其下，爲人下而不得事其上，則是上下相賊也。何故以然則義不同也？若苟義不同者有黨，上以若人爲善將賞之，若人唯（同雖）使得上之賞而辟（同避）百姓之毀，是以爲善者未必可使勸，見有賞也；上以若人爲暴將罰之，若人唯使得上之罰而懷百姓之譽，是以爲暴者未必使沮，見有罰也。故計譽上之賞不足以勸善，計其毀罰不足以沮暴，此何故以然則義不同也？」（尙同下）

墨子希望羣衆的思想一致，是「尙同一義」即家人以其個人之義尙同於家君，「家

君總其家之義以尙同於一國，……國君選其國之義以尙同於天子，……天子又總天下之義以尙同於天。」

希望羣衆的思想一致，不祇古人有這種心理；雖今日主張思想自由之人，亦有這種心理。所以前年，討論人生觀時，有一部分人說人生觀暫時雖不統一，然果有熱烈的宣傳與教育，終可達到一個最低限度的一致。

二 個人的思想一致——所謂個人的思想一致，即一個人對於自己的思想，持之有故，言之成理，自始至終，有個一貫的條理之謂也。例如論語上說：

「子曰：『賜也，汝以余爲多學而識之者與？』」

對曰：『然，非與？』

曰：『非也，予一以貫之。』

何晏註這一段說：

「善有元，事有會；天下殊途而同歸，百慮而一致；知其元，則衆善舉矣，故不待學而一。」

知之。」

孔子所謂一貫，何晏所謂一致，（何晏所引出於《易經》）即祇就個人的思想而言。蓋一個人的思想，如果成熟，必定是條理一致。

三

思想與人的生活很有關係，所以思想能一致與否，在人生上能生出極大的差別。我今且說羣衆的思想與社會生活的關係。

人是營社會生活的動物。人要生活，絕不能離開社會。既不能離開社會，就不能不與社會上的人有來往。既與社會上的人有來往，就不能不互相表情達意。既要互相表情達意，最後的希望就是要互相瞭解。既要互相瞭解，就必須彼此思想一致。假若思想不能一致，則雖有表情達意的本心，却不得到彼此誤會的結果。譬如我們對於新思想的人說，男女社交應當公開，他們必定點頭稱是。如回到鄉下對老秀才講這種話，他們就要罵你

爲洪水猛獸。這兩種不同的瞭解是根據兩種不同的思想而來的，新青年的推理是：

「社會是男女合作的地方，

所以男女社交應當公開。」

老秀才的推理是：

「男女有別是天經地義，

所以男女社交絕不宜公開。」

主張男女社交公開的人，是以人生爲前提；反對男女社交公開的人，是以傳說爲前提。這兩種思想原不一致，所以這兩種人在社會上絕不能合作。這種思想不一致，是因爲兩家所著眼的問題不同。

又如蘇東坡日喻上說：

「生而眇者不識日，問之有目者，曰：『日之狀如銅盤。』扣盤而得其聲，他日聞鐘以爲日也。生而眇者不識日，問之有目者，曰：『日之光如燭。』捫燭而得其形，他日揣籥以爲

日也。」

一個瞎子與一個有眼的人都是能思想的人；但是兩種人的經驗不同，所以有眼的人以盤的形狀比日的形狀，以燭光比日光，還有點相似；瞎子把鐘的聲音想成日，把籥的形狀想成日，那就大錯了。這兩種人的思想既如此不同，如何能夠互相諒解？這種思想不一致是由於經驗不同。

彼此思想不一致，最小的惡果就是不能互相瞭解；大者則互相噪嘴，互相毆打；甚至兩國交戰亦差不多是由於思想不一致之故；所以我說羣衆的思想一致與否，對於社會生活很有關係。

以上所說是就羣衆的思想而言，以下再就個人的思想而說。個人的思想，更宜一致，其理由有三：

一 關於知識方面——知識就是經驗。經驗很是複雜，故必須有一種方法整理出一個條理來，然後可以有用。孔子說：「多聞擇其善者而從之，多見而識之，知之次也。」可

見人的知識，不是祇要東一堆西一堆的雜亂經驗，要的是憑一種方法整理出來的有條理的經驗。有經驗而沒有方法，知識固不能有條理；即有方法而方法不一致，知識亦不能條理井然。譬如前天用直覺法，今天用理智法；則前日以為是者，今日以為非；是非無定，何有條理之可言？

再者人既是能思想的動物，當預想努力經驗以前，就應當存一個一致的思想。如我們中學畢業以後入大學讀書，若是一個有思想的人，他必有一個一致的目標。要學政治，便專學政治；要學哲學，便專學哲學；絕不至於今日立志學哲學，明日立志學政治，後來又立志學博物。又如我們用歸納法求通則的時候，搜集事實，絕不能漫無標準，糊亂搜集；必定是先搜得幾件以後，即大膽提出假定，既有了假定，然後按着假定的標準去搜集同類的事實，所以能越搜集越多，越多越有條理。從此可知，整理經驗與搜求事實皆須思想一致，然後能有條理。

二 關於行為方面——下等動物的行為，是憑直覺作引導；人類的行為，是為思想

作前鋒。思想深銳的人作事聰明，思想浮淺的人作事愚蠢，思想平靜的人作事穩健，思想勇猛的人作事激烈；思想趨新的人好改革，思想守舊的人好苟安；故可說一個人的行爲完全是他的思想所表現，思想既可以指揮人的行爲，所以人要實現自己的理想生活，須始終思想一致。不然今日改造惡社會，明日便贊成惡社會，這種行爲，如何能有成功？

三 關於人格方面——人格 (Personality) 有三種解釋：一爲法律上的人格，二爲倫理學上的人格，三爲心理學上的人格。三種人格之意義雖有不同，然既名爲人格，必定要有一個最低限度的一致態度。蓋人格卽自我之實現，自我實現，全憑行爲，行爲的背境就是思想。思想不一致，人格絕不能一致。人格不一致，則昨日說下一句話，今日可以不承認；自己作下的事情，自己不負責。人而如此，還有甚麼人格之可言？

從以上看來，羣衆的思想不一致，社會生活不能和諧；個人的思想不一致，個人的生活沒條理；所以我們應當用一種方法使無論羣衆，無論個人，思想都應有一個最低限度的一致。

關於使羣衆思想一致的這件事，古人亦曾行過。他們的方法是：（一）用專制政策壓迫，如中國漢武帝罷黜百家，表彰六經，清朝雍正乾隆興文字獄，西洋教皇焚燒異派書籍，殺戮科學家，都是想憑藉威權使羣衆的思想趨於一致。（二）使人模倣標準人物——如孟子說：「欲爲君，盡君道；欲爲臣，盡臣道；二者皆法堯舜而已。」又如墨子欲使「家君總其家之義以尙同於一國，……國君選其國之義以尙同於天子，……天子又總天下之義以尙同於天。」都是使人有所摹仿的方法。這些方法，我們今日看來，都有點不澈底。

第一我們先用專制手段的失敗。人的思想本是個人的環境與需要造成的，這個人與那個人的思想很難相同，專制皇帝宗教教主想憑一點威權使羣衆的思想歸入一個死板板的形式中，這如何能夠做得到？況且人的思想最富於反抗性。壓力愈大，反抗力亦愈大。漢武帝雖曾罷黜百家；而百家的思想，終於到今日復興了。清朝雖然屢次興文字

獄；但反滿的思想，終於成爲事實。歐洲教主雖竭力壓迫科學思想；但科學的思想終久勝過了宗教的迷信。然則用專制手段使羣衆思想一致，豈不是完全失敗嗎？

復次，我們再看使人有所摹做的不澈底。摹做是人不可少的一層功夫，小孩子的行爲，大半出於摹做。先摹做他人，然後能自己創造。故摹做卽得經驗之捷徑。但世界進化，全憑創造，祇能摹做，究不足貴。譬如我們摹做王羲之的字，是預備要寫出比王羲之的字更好的字；摹做李太白詩，是要想作出比李太白的詩更好的詩。若老死不出摹做一途，自己的智慧豈不是無用嗎？至於說到人的思想，更有不當摹做者。蓋一個人的思想都是他對當時當地的應附。堯舜的思想，未必在二十世紀上適當；印度人的出世生活，中國人摹做起來就不免餓死。摹做他人忘了我，這豈是有思想的人所應當做的事嗎？況且人的好尚不同，世上可摹做的人又不止一個，你摹做孔子，他摹做墨子，我摹做釋迦牟尼，再一個人摹做耶穌，所摹做的人不同，思想萬不能同。所以兩派不同的宗教家，最易起仇視之心；甚者釀成世界大戰。可見摹做標準人物就是崇拜偶像，崇拜偶像的人成見最深，以成見最

深之人相處如何能思想一致呢？

從此可知古人使羣衆思想一致的方法是完全失敗。以下我們再看古人怎樣使個人的思想一致。

何晏註論語「一以貫之」章說：「善有元，事有會，天下殊途而同歸，百慮而一致；知其元則衆善舉矣。故不待學而一知之。」他以爲人對於事理能知得一個根本觀念，則推論可以一致。但是這個根本觀念（元，會）怎樣就能知得？何晏沒有說出，所以這種說法很不完全。後來朱子的說法比較何晏的說法就完全一點了。他不僅希望思想一致，他更知注重達到思想一致之功力。所以他補大學說：「……是以大學始教，必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極；至於用力之久而一旦豁然貫通，則衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明。」所謂貫通，就是一致。他要教人即凡天下之物，因其已知之理而益窮之，以求至乎其極，又要教人用力很久，這都是注重於「功力」的地方。這種說法已比何晏之說圓滿；但是如何用力，如何窮理的精密方法，他却沒

有說出。至於貫通而在乎一旦豁然之間，那更是絕對沒有之事。故朱子說法亦不十分圓滿。

古人想的方法既不完善，那末怎麼樣就可以使羣衆的思想一致呢？怎麼樣個人的思想就可以一致呢？

我以為要使羣衆的思想一致，並不用專制壓迫手段，亦不用摹倣標準人物，祇要大家的思想服從邏輯，自然就可一致。蓋人的思想，以經驗爲材料。人的經驗都是由感覺得來。人類的感覺彼此沒有大異；你以爲是紅的，我亦看見是紅；你以爲是圓的，我絕不能看成是方。經驗既無大異，思想自可一致。但是人都好執守成見，拋棄事實，甲以孔子的話爲前提，乙以耶穌的話爲根據。於是甲說甲的理，乙說乙的理，根本不過毫釐之差，結果就成爲千里之謬了。邏輯告我們說：「你們的思想，第一要破除成見，第二要服從事實。成見是私有之物，事實是公共之物。」故羣衆的思想如果能破除私有之成見，服從公共之事實，未有不能一致者。譬如今日有兩件事實：（一）南京在江蘇省內，（二）南京是中國的都會。

我們如果服從事實必定由此推論而說，中國的都會是在江蘇省內，這種推理，無論何人，不能自外，故思想可以一致。假若有一個老頑固，「不知有漢，無論魏晉」，他不以現在的事實為根據；強以堯都平陽，舜都蒲坂之地為中國之都會。則這個人的思想絕不能與人一致，因為他的成見太深了。

破除成見，服從事實，是邏輯的根本精神。科學就是建設於邏輯上面，故這兩句話亦是科學家的根本精神。科學家惟是能破除成見，服從事實；所以尋常兩個人不相識不相謀而同時能發明相同的學說。如牛頓與萊巴尼茲（Leibniz）不相謀而同時發明微積分，詹姆士與蘭格（Lange）不相識而同時發明關於情緒的學說，我國科學的史學家章實齋與崔東璧素無往來而同主張。可見客觀之理本有一定之標準；科學家破除成見，服從事實，既能得到同樣的學說；則羣衆的思想如能破除成見，服從事實亦可趨於一致；用不着壓迫手段，亦無須乎摹倣他人。

至於要使個人的思想一致，亦祇有從名學上解決。蓋名學就是人的思想方法，思想

的方法如能始終一致思想下的結果沒有不能一致的。老子的名學主張無名，所以他的學說充滿了虛無主義的色采。孔子的名學是正名主義，所以孔子的學說傾向於倫理名分方面。杜威的邏輯重試驗，所以他的哲學建設於科學基礎上。柏格森的邏輯重直覺，所以他的言語句句都有點神祕味氣。可知凡思想有方法的人，他的思想必能一致。

思想方法固不可缺，但思想方法又不可不慎。蓋思想方法有可靠的，有不可靠的，譬如用絕對懷疑的方法，所得結果亦可一致；但既絕對懷疑，何有真理可言？又如用獨斷的方法，思想的結果亦可一致；但既是獨斷，當然不能目為真理。故我以為一個人要思想一致應當以科學方法為思想的方法。因為科學方法是公開的 public 是理智的 (Reasonable) 是試驗的 (experimental)。公開則不至於自私，重理智則推理少錯，重試驗則不至於獨斷。所以於破除成見，服從事實，思想則能今昔一致，內外一致，人已一致。

所謂今昔一致者，不是不讓人變化，也不是不讓人進步；是要方法一致。三年前認識動為絕對的，十年後也可認運動為相對的；前後兩種認識雖然不同，但認識的方法則始

終一致——都是從實驗上得來。三年前主張革君主的命，十年後亦許主張革資本家的命，前後兩種主張雖然不同，但兩種思想的方法亦是始終一致——都是以民衆的利益爲前提。

所謂內外一致。是把思想暫屬於內，把行爲暫屬於外。（按內外二字本不妥，暫沿舊例用之。）故內外一致，卽思想與行爲一致也。科學方法是先招得原理，然後再本上原理去試驗，原理卽思想，試驗卽行爲。思想行爲，互相連接，然後可說是內外一致。

所謂人已一致就是視人猶己之謂也。怎麼樣就可以視人猶己呢，憑感情嗎？不成。感情是盲目的，我所喜的未必人亦喜，我所惡的未必人亦惡。憑意志嗎？也不成。意志就是要求，我有要求，就不免侵奪別人。然則何爲而可？我以爲惟有推理可靠，人能推理，則可以我之情推人之情，以我之意推人之意。「老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼。」人已一致，自然就可辦到。

由此來看，我們把思想一致的這個責任，委託給邏輯；則對於羣衆固不必用專制壓

迫的手段與崇拜偶像的方法；對於個人亦可免去蜘蛛式的系統與頑固黨的死滯。

第七章 事實與意義

細說起來，人的性情是各不相同的；然大概可分爲兩派：一派是愛事實的人，一派是愛意義的人。愛事實的人適當詹姆士所說的心硬人，愛意義的人適當詹姆士所說的心軟人。心硬所以不怕勞苦要搜集事實，心軟所以祇願意把住最高的概念作爲自己的安慰。按我們中國的說法，愛事實的人屬於「沉潛」派，愛意義的人屬於高明派。一個沉潛的人，總是「博學篤志，切問近思，」日知其所亡，月無忘其所能，「足踏實地去做。一個高明的人，却看不起那拘拘謹謹的老實人，常好拿上幾句極體面的空話支撐門面，這兩派性情不同的人，在西洋學說史上，前者成功大概是經驗派，後者成功大概是唯理派。在中國學說史上，前者是子夏程伊川朱晦菴戴東原一流人，後者是陸象山王陽明一流人。好

事實好到極端，就成爲清朝的學者，祇講名物制度，對於微言大義一概不管。好意義好到極端就成爲宋明學者的末流，離開世事，言心言性。故偏重事實與偏重意義的人，都不合邏輯。

二

——偏重事實的不合邏輯——

爲甚麼我們要貴重事實呢？因爲人生就是人與事物的關係。兩個人的人生不同，就是因爲兩個人的事物不同。兩個人的事物如果相同，而他們與此同樣事物發生的關係不同，則兩個人的生活還是不同。與玩具發生關係的人是小孩子，與書本發生關係的人是學生，與石頭塊子發生關係的人是石匠，與破皮鞋發生關係的人是釘鞋匠。省長不過與一省的事情有密切關係的一個人，總統不過與一國的事情有密切關係的一個人。然同是一件玩具，耍玩具的人是小孩子，做玩具的人就成爲匠人了，同是一本書，讀書的人

是學生，刻書的人就成爲印刷匠了。……推之其他如石匠鞋匠省長總統等，都不過他們的事物不同罷了，都不過他們與事物所發生的關係不同罷了。

人是一日不能離去事實的。若離過事實而有**人生**，那是我們不能懂得的事。所以自拉車夫挑糞夫以至大總統，沒有一個人能離去事實。自呱呱墮地以至停止呼吸，沒有一時離去事實。吃飯喝水行路是事實；就是睡眠靜坐做夢也是事實。生是事實；死也是事實。最高概念的「有」是事實，極端虛無主義的「無」還是事實。科學上看得見聞得着的東西是事實，就是玄學上不能見不能聞不容說的東西還是事實。因爲我們所說的事實就是辭 (proposition) 中的主格，並不一定是唯物論家所說的物。所以這種事實是普遍的，是於人生很有關係的。

但事實是東一件西一件的個體，其中雖有一個自然的條理，却須人自己認出來，然後可以提綱挈領。若祇有事實而不加以整理，於人生絕不能發生影響。

譬如小孩子的玩具，有洋娃娃，有皮球，有木馬，有泥人，都是事實。小孩子於這些不同

的玩具之中知道凡玩具都是可以玩的（即意義）然後敢下手去玩。若祇知道有這些東西而不識這些東西的意義，恐怕是不敢下手去抓的。又譬如石頭塊子雖然有圓的，有方的，有大的，有小的，石匠却能從這些不同的石頭中擡出一個條理來，知道凡石頭都是可以雕刻的。所以任你給他一塊甚麼石頭，他總敢下手作工。若祇知道這塊石頭那塊石頭的個體，而不知道各種石頭的公共意義，恐怕這個石匠是無用之人罷。

又如張三李四同是人的個體，我們祇知甲是張三乙是李四是沒有一點用處。我們必須要知道張三李四與我是同類，他的好生惡死之心亦與我同。於是你如果是一審判官，你總不肯輕易把張三李四定了死罪；你如果是一軍官，總不肯輕易把他們趕入戰場；你如果是一窮人，亦不忍心把他們的衣服打劫了。

又如蘋果落地，本是一件事實；若不搜尋其意義，一顆蘋果落地，與人生實在沒有甚麼關係。不意有一個牛頓，見了蘋果落地要研究其意義，於是從蘋果落地的小事實上發明了萬有引力的公律，這個公律解釋了宇宙中的許多疑謎，在人生上發生了許多影響。

又如歷史的記載，有戰爭的事實，有革命的事實，有改朝換帝的事實，有臣弑其君子，弑其父的事實。在好事實的人，僅僅記得些十字軍戰爭，百年戰爭，秦始皇滅六國，李自成作流寇已算了事。所以有人把歷史看成是解悶的故事，有人看成是取法的模形。這種錯誤的觀念全由於祇知道歷史中的事實而不知道事實中的意義之故。馬克思則不然，他也是看重事實的人；但他不是祇記得事實就算了事。他從歷史上的各種事實中，研究出一個條理來，知道了歷史上的事實都是與當時的經濟狀況有關係的，經濟狀況有變化，社會狀況即隨之變化。所以我們要改革現在的社會應當改革現在的經濟制度。這種經濟史觀的思想一經傳出，就引起許多的社會運動。由此看來同一研究歷史，祇記得事實，不過能作茶餘酒後的談故事材料；若更能識得意義，則可在人生上發生極大的影響。祇有事實沒有意義，豈非等於無用嗎？

最後我再舉一個最容易明瞭的例子。譬如有一篇英文在這裏，若不求其意義，則見滿紙都是黑痕。你若用心去看，你就可以知道一個字是代表一個概念，一句話是代表一

個判斷，以前看見的許多痕跡，這時都變成意義了。你若把這篇英文從頭至尾貫穿起來讀過幾遍，閉住眼睛細細底思想過幾遍，更可以知道這一篇文章的許多話句不過表示一個總意義罷了。你得到這個總意義，那就是從事實上得到意義了。這個意義若是詩歌中的溫柔敦厚之情，我們立刻可起一種欣賞的態度；若是一種精密的哲學，立刻可起一種思索的態度；若是一種革命家的宣傳演說，立刻也可起一種奮勇的態度。假如你祇看見許多黑痕跡而不知其意義，那就無論甚麼文字，不能在你身上發生影響。

從以上的例看來，我們知道從許多亂雜的事實中，若不能招得一個有條理的意義，則事實對於人生絕不能發生影響。

但是我們有時遇上的事實是很單純的，既沒有比較，又沒有參考，我們要從單純事實上發見意義是很不容易。若不招得意義而祇守着單純事實又是無用，那末又該怎樣辦呢？因此我們平素要把現成的意義多預備一點。我們如有現成的意義，則可拿上現成的意義解釋這種單純事實。譬如我們房中有一個門子，一個窗子，一個凳子，這都是三種

不同的單純事實。我們祇看見一個門子，一個窗子，一個凳子是無用的。我們必要有「凡門子都是可以出入」的一個意義加到這個門子上，然後我們敢從這個門子出入。必定要有「凡窗子都可以通空氣」的一個意義加到這個窗子上，然後我們遇了室中炭氣多的時候，才敢下手去開。必須有「凡凳子都可以坐」的一個意義加到這個凳子上，然後我們休息時候，才敢去坐。不然，祇看見一個具體事實而沒有抽象意義，人與事實絕不能發生關係。

由前說來，有許多事實而招不出一個有條理的意義，這些事實不能由人統馭。由後說來，遇了一件單純事實，若沒有現成的意義，則人與事實不能發生關係。所以陸象山說那些好事實而不好意義的人是愛古董的人，杜威說那些人是數天花板的人。

三

——偏重意義的不合邏輯——

一 意義離開事實人不能懂——意義之所以可貴者因為我們能夠認得。我們所以能夠認得意義者因為抽象的意義與具體的事實相符合。物質不滅的公律有價值者，因為我們無論拿甚麼事實試驗，都可得到物質不滅的結果。愛因斯坦的學說有價值者，因為他的話與一千九百十九年的日蝕相符。若意義離過事實能夠成立，恐怕沒有一個人能懂得。所以「輕氣」「養氣」雖是新名詞，但稍學幾天化學的人就可以懂得。「正氣」「邪氣」兩個舊名詞，倒沒有一個人能分別清楚。一說馬字，人人可以想起馬的形狀；一說鬼字，則沒有一個人能說出鬼的形狀。這就因為一則有具體的事實，一則祇是空概念。我們要使人認得抽象意義，應當先把具體事實給人拿出來。若沒有具體事實，祇有抽象意義，則無論甚麼聰明人不能懂得。即便懂得，亦非真知灼見，所以我說意義離開事實沒有一點價值。

二 意義離開事實無用——意義的功用就是解釋事實，若沒有事實，則無論甚麼天經地義，都無一點用處。譬如警察廳在北平街上掛一塊木牌，上書「危險慢走」四字，趕

汽車的人見了就可以使車慢走一點，路上的行人與洋車就可少被軋壞。若把這四個字掛到從沒有一輛汽車的山莊裏，還能發生一點功效嗎？又如門上帖一個「請向裏推」的條子，生人來了可以一推就開。若把這個條子帖到牆上，有甚麼功用呢？「忠臣不事二君」的話，在文天祥、黃黎洲、顧亭林等有國有家的人的腦子裏，就成爲終身事業的信條了。若在桃花源裏的人與荒島上的魯濱孫看來，則一點用處沒有。又如十幾年以前「君使臣以禮，臣事君以忠」還是一句維持大局的格言；在今日則有誰去睬？所以若無事實，就可以不用意義。至於那種最高遠最空虛的意義，祇可作一般山林隱逸之士的消遣品，絕不是社會上人人必須的道理。戴東原指責老莊釋氏外乎血氣心知的真宰真空，杜威譏笑那些哲學家的玩藝兒，都是因爲他們所說的太抽象，離人生太遠了。

三 意義離開事實易起爭端——人都有好勝心，所以對於別人的思想總有一點不滿意，而對於自己的思想則常自以爲是。我們展開哲學史上一看，就可以看出許多爭執，都是一點意氣；究其實並沒有甚麼分別。所謂「名實未虧，喜怒爲用」是也。我們中國有

一個寓言說，狙公分芋，朝三暮四，羣狙就不悅。朝四暮三，羣狙就大悅。這件事情很可以代表不從事實上着眼而在名詞上爭執的人的心理。詹姆士的實際主義（pragmatism）上有一段故事說：「幾年前，我和一個幕宿隊住在山中的時候，獨自一人漫步回來，看見大家正在從事一個玄學的爭論。這個爭論的題目，是一隻松鼠——一隻活松鼠，假若攀着一株樹幹的一面。那樹幹的反面，站着一個人。這人很快的繞着樹走，要去瞧那松鼠。但是不論他跑的怎樣快，那松鼠也在反面很快的跑。他和那人總隔着一個樹，永遠不給他瞧見。現在所爭辯的玄學問題是——這人是否繞着松鼠走？他繞着樹走，那是不錯的。松鼠是在樹上，但是他有沒有繞着松鼠走？每人固執一面，兩方人數又相等，所以終不能得到一個結果。我（詹姆士）到了，大家要我加入成個多數。我說：『那一方面對，那一方面不對？』對！全看你們那「繞着走」的實際意義怎樣。要是你的意義是從松鼠的北面到東面，再到南面，再到西面，然後再到他的北面，那末這個人確乎是繞着他走的，因為他確曾佔這些方位的。反過來說，若是你的意思，是先從松鼠的前面，再到他的左邊，再到他的後面，然

後再到他的左邊，回到前面；那末這個人明明沒有繞着松鼠。因爲松鼠的相對動作，使他常拿肚子向着人，拿背向着外面。定了這個區別，再沒有什麼可以爭辯的了。你們都是對的，都是錯的，全看你們那「繞着走」三字的實際意義是如何。『這松鼠轉樹是何等微小的事情呢？辯論的人若丟開事實，竟然可以各持一說，不分勝負，這是何等難解決的問題呢？但遇上一個注重事實的人，把這件事從事實上一解釋，則一場大戰，當下和解，事實的力量是何等大呢？事實是何等公平呢？所以伶俐乖巧的詭辯，敵不住一個老實人拿事實來證。

說：
章實齋看見後世守門戶之見的人，都是舍了事實亂噪，所以他在朱陸編上開頭就

「天人性命之理，經傳備矣。經傳非一人之言，而宗旨未嘗不一者，其理著於事物而不托於空言也。師儒釋理，以示後學，惟著之於事物，則無門戶之爭矣。理譬則水也，事物譬則器也，器有大小淺深，水如量以注之，無盈缺也。今欲以水注器者，姑置其器而論水之挹

注盈虛與夫量空測實之理，爭辯窮年，未有已也；而器固已無用矣。」（文史通義內篇）

章氏服膺朱學，卽物以求理，下學而上達，所以看出學者的爭噪，都是因爲離了事物，祇講道理的緣故。這種爭噪，好像兩個人要拿碗盛水，甲說水若到了碗裏，形式是圓的，乙說是四方的。甲乙兩人都不先看所拿的碗是甚麼形狀，也不先把水注入碗裏，看實在是圓是方；祇是拿上許多物理上的定理來各證其說。這樣爭噪，雖延長一百年，也得不到甚麼結果。假如兩人先問碗形是圓是方，然後再以注水入，看水在碗中實在是圓是方，則凡有眼睛的人絕不再辯了，因爲事實是不讓人的。

三 沒有事實不能產生意義——以上所說，不過說及意義離着事實的弊病，已經使人知道空虛的意義是很危險的。我們若再進一步推想，更可知離了具體事實則得不到意義。我們腦中能夠想出意義者全憑經驗。經驗從甚麼地方來？從人的感覺來。感覺怎麼能得到經驗？因爲他尋常和事實接觸，外界的事物來刺激我們，我們拿上感官去應付，一感一應，日子久了心理上就留下許多印象了，這就是經驗。既有經驗，我們遇了新事實，

就可從經驗裏湧現出新意義來解釋。解釋得當，這個解釋就成爲意義了。這個意義亦可說是一個新經驗。這個新經驗加入舊經驗，我們的經驗就更豐富了。以後遇了新事實，我們亦就更容易發生意義了。如此輾轉相加，我們腦中自然要積下許多意義。但推其原，實在是從事實上得到的一點經驗。假如我們自來不與事實相接觸，則既沒有經驗，更何能有意義呢？

譬如我們讀中國的四書五經，在識字不多的，一定是不知其中意義；程度高的人則可一看瞭然。於是程度高的人就說：「六經註我，非我註六經。」這實在是數典忘祖之言。我們從認不得字時起首，先把一個一個單字都認得了，再把一句一句的話句講得通，用力既久，融會貫通，然後把書中的根本意義領得，此中程序，都是一點一點的經驗。及至經驗豐富，偶去讀書，覺着書中所說有與自己的經驗符合者，就說：「六經註我，非我註六經。」豈知六經之能註我者，正因爲我從書籍上用過一番功。「六經註我」非註我也，不過偶與我的經驗符合罷了。譬如一個窮人辛辛苦苦，今日賺一角，明日得半元，到了老年，積錢既

多，遂成富翁。這個人一念他的富翁之名，正應不忘早年一角半元的積蓄；不料他要吹牛，說他原來就是富翁，這如何能說得下去？

又如數學的理。有許多人說是出自先天，不是由經驗得來，其實這是祇看見一部分數學大家的成績，沒有看見數學家當初的功力。蓋數學的最高原則，固然有點像是不假經驗而得的東西。若細究其源，則可知數學家得到的幾個公式，都是從事實上歸納下來的。譬如小孩子初學數目，若祇教以一二三四五六七八九十百千……等抽象名詞，他們一定不懂。若先教以一支桌子，兩支桌子，三支桌子……再教以一顆皮球，二顆皮球，三顆皮球……等具體數目。待習之既久，然後問以一二三四五六七八九十百千等抽象數目，他們自然就懂得了。這也可見抽象意義是從具體事實出來的。

不止數學如此；各種學說都是這樣。化學的公式是從試驗室中的藥品而來的，博物學上的進化說是從一根草一個蟲上研究出來的。唯理主義家祇看見當下而不知歷史，以為意義是可以憑空想出，實在說不下去。

四

從以上批評偏重事實與偏重意義話看來，我對於事實與意義的主張，似乎無意之中已經宣布了。大家總以為我的主張就是一方面要事實，一方面又要意義。是的——我的意思誠然是這樣；但是我對於問題的態度是解決，不是調和；是實是求是的解決，不是不黑不白不痛不癢的模稜兩可。所以我們固以為偏重事實與偏重意義都不合邏輯；也不是用調停的態度，一方面要事實，一方面又要意義。我們是要：

一 從事實上求得意義。

二 把意義再應用到事實上。

我們的根本主張就是這兩句話。若再求簡明一點，這兩句話也可改作：

一 憑事實以支持意義。

二 用意義去解釋事實。

前一句話是歸納的方法，後一句話是演繹的方法，前一句話是求知的方法，後一句話是實行的方法。我們所謂邏輯，是歸納演繹二法同時並用的，是致知力行二事打成一片的，是社會上人人不可缺的，是人生上一時不能離的；並不是哲學家的玩藝兒。杜威先生在中國演講試驗論理時有一段話很可證明我的意思，故抄在下邊：

「邏輯當中有三層意思最要緊：

一 事實——歸納的歷程。

二 意義——演繹的歷程。

三 事實和意義相連接起來——證實的歷程。」

「所謂『事實』就是要發現種種事實，然後思想才有憑藉。所謂『意義』就是因事實而研究所得的意義，就是原理原則。這些原理原則，是拿來應用到事實上去，說明事實的意義的，所謂『事實和意義相連接』就是把原理原則應用到事實上，使意義和事實發生關係。我們平常有時注意事實，先以事實為起點，然後連到意義上去。有時注意意義，先

以意義爲起點；然後連到事實上。由事實連到意義，如看見什麼事變，什麼現象，就引起好奇心，心裏就發生一種疑難；然後想法解決這種疑難，了解這種疑難，因而就可得到一種意義。這是由事實連到意義。由意義連到事實，如腦中有一種臆想，或是發明家要發明一種機器，完全是主觀的現象，等到看見外界什麼事實，覺得可使臆想實現，因而就成爲事實，這就是由意義連到事實。一方面要有事實，一方面要有意義的道理。我們平常下一個斷話，或是對於事物有甚麼極簡單的話，事實與意義，都是互相連絡的。譬如我說『這樣東西是熱的。』這個熱的意義已經和這樣東西連接起來了。無論怎樣簡單的話，都是可與事實連接的。卽如『百葉窗爲風所搖』這句話判斷下來的意義，已經和這件事實連接起來了。凡對於自然現象，自然事變，都是關於特殊的現象，具體的事實。而這種現象事實是耳目所能接觸的，所有種種斷語必定要附麗這種事實。當這種事實初發生的時候，必定是偏而不全，總有缺點。因爲他偏而不全，所以引起我們的好奇心，覺得其中有一種意義還沒有能了解，心裏於是不安，必定要用思想去研究他。倘使這種事實已經是完

全的，就是意義已經了解，那有思想的必要呢？」

我們讀了杜威先生這一段話，就可知道事實與意義的關係了。以下我再舉幾個實例：

一 科學上的例子

一、取鎂 (magnesium) 條數寸，精密稱得其重量，放入有蓋之小珪鍋中，灼熱而燃之。取其燃後所成的白色粉末再稱，則重量反見增加。

二、取直徑一寸餘的玻璃筒一個，中間嵌鐵絲布其上部滿盛輕養化鈉 (sodium hydroxid) 之小塊，掛到天平上，下置蠟燭，使燃燒後所生的氣體，為輕養化鈉所吸收，則見蠟燭漸減，而這一端的重量反漸增。

三、取小試驗管盛黃磷 (yellow phosphorus) 一片，以鐵絲懸入大燒瓶中。使管底距瓶底甚近，以木塞密閉瓶口而稱得其分量。乃於瓶底加熱，使磷燃燒。待冷後再稱，則見重量絕沒有增減。

以上所引三個化學試驗是三件事實。若不知其中意義，則這三件事實也不過三個玩藝兒。我們若加判斷，則可知這三件事實是表示物質不滅的道理。這三個試驗是事實，物質不滅的定理就是意義。

二 訓詁上的例子

清朝的訓詁之學很有點科學家的色彩，所以有許多例子可以證明事實與意義的關係。我引王引之經傳釋詞中的一個例子來看：

經傳釋詞上有一條說：「爲猶有也。」這句「爲猶有也」是一個判斷，就是一個意義。但這個意義不是憑空來的，是從許多事實歸納下來的，所以他在這句話以下便舉出這些例子作證：

一、孟子：「夫滕壤地褊小，將爲君子焉，將爲野人焉。」趙注曰：「爲有也。」雖小國亦有君子亦有野人也。

二、又：「夷子憮然爲間」注：「爲間有頃之間也。」

三，又：「爲間不用，則茅塞之矣。」注：「爲間有間也。」

四，晏子：「孔子之不逮舜爲間矣。」爲間亦有間也。

五，左傳：「秦則無禮，何施之爲？」言何施之有也。

六，又：「臣治煩去惑者也，是以伏死而爭。今二子者，君生則縱其惑，死又益其侈，是棄

君於惡也，何臣之爲？」言何臣之有也。

七，又：「若讓之以一矢，禍之大者，其何福之爲？」言何福之有也。

八，又：「諸侯之會，衛社稷也，我以禍免，魯必受師，是禍之也，何衛之爲？」言何衛之有

也。

九，又：「國不競亦陵，何國之爲？」言何國之有也。

十，又：「若曰無罪而惠免之，諸侯不聞，是逃命也，何免之爲？」言何免之有也。

十一，國語：「余敢以私勞變前之大章以忝天下，其若先王與百姓何？何政令之爲也？」

言何政令之有也。

十二，又：「若有違質，教將不入，其何善之爲？」言何善之有也。

十三，又：「今范仲行氏之臣，不能匡相其君，使至於難；君出在外，又不能定而棄之，則何良之爲？」言何良之有也。

十四，又：「若於目觀則美，縮於財用則匱，是聚民利亦自封而瘠也，胡美之爲？」言何美之有也。

十五，又：「君而討臣，何讎之爲？」言何讎之有也。

十六，又：「若夫白珩，先王之玩也，何寶之爲？」言何寶之有也。

十七，孟子：「夫夷子信以爲人之親其兄之子爲若親其鄰之赤子乎？」言有若親其憐之赤子也。

十八，又：「何不使彼爲可幾及而日孳孳也？」言使彼有可及也。

從王氏這個例子看來，「爲猶有也」這個判斷是意義，十八個證具就是事實。「爲猶有也」這個原則不是憑空想得的，是從事實上歸納出來的，不是空盪盪底懸在空中的。

是有十八個例子穩穩當當底支持他的，所以這個意義是有價值的。

但是若把「爲猶有也」這句話看成一個靜的意義，僅僅底記到書上藏到腦中，那亦就無價值了。「爲猶有也」這句話，他自身不是一個死物，是一個能被人用的工具。我們覺着他可貴者正因爲他能解釋其他的同樣例子。倘若祇守住「爲猶有也」一句話而不用，那就這句話說的對與不對都不要緊。這所以我說，人要從事實招得意義，把意義再應用到事實上去。

以上所引的例子都是學問上的例子。人們看了以後，不免要說祇有學問上能招得邏輯的例子，我們最關緊要的人生上是沒有邏輯之可言。邏輯不能與人生發生關係。所以我再引孟子書中的一段話以見邏輯在人生上的用處：

孟子上有一段論國君用人的方法說：

「王曰：吾何以識其不才而舍之？」

曰：國君進賢，如不得已，對使卑踰尊，疏踰戚，可不慎與？」

左右皆曰賢，未可也；諸大夫皆曰賢，未可也；國人皆曰賢，然後察之，見賢焉，然後用之。左右皆曰不可，勿聽；諸大夫皆曰不可，勿聽；國人皆曰不可，然後察之，見不可焉，然後去之。

左右皆曰可殺，勿聽；諸大夫皆曰可殺，勿聽；國人皆曰可殺，然後察之，見可殺焉，然後殺之。

如此然後可以爲民父母。」

孟子說這段話時，固然不是有心要合邏輯；但我們研究邏輯的人一見這段話，就覺其中程序，都是邏輯的程序。「這個人是好人，」這個人不可用，「這個人可殺，」這三個判斷，都是對於一個具體人的意義。但這種判斷，並不是黑夜夢見的，也不是用抽籤打卦核八字算見的，更不是喜怒爲用的「莫須有」的判斷。是從事實上詳細考察而得的判斷。一個人的好歹，全看他的事實。若一個人從沒有作過一點事情，則這個人好歹，實在不能決定。所以我們要衡量一人，應當先把衆人對於這一個人的批評訪問得；恐怕衆人的與

論靠不住，然後再親自去考察他的行爲；待到把他的事實搜羅的多了，然後再給他一個判斷。他的事實如果是好，我們就說他是好人；如果是壞，我們就說他是壞人，如果是壞的很，我們就說他是該殺。但這三個判斷，也不是祇知道了就算了事，他所指示的是教你發生行爲。他是好人你當即刻用了他；他是壞人，你當即刻去了他；他若壞的很；你當即刻殺了他。不然，那又是一見賢而不能舉，見不善而不能退了。」所以我看孟子這段話，還是從事實上招得意義，把意義再應用到事實上去的方法。

以上所舉是對他人的事情。我們的生活，不是僅爲對他人的；大部分還是對自己的。所以又有人說邏輯祇能用於對人的事情上，不能用於對己的事情上。我以下再引杜威的一段話解釋邏輯在己的行爲上的應用：

杜威在思維術第六章中要證明思想的程序，曾引了一個有趣味的故事說：

「一日我下城到了第十六條街上的時候，適遇一表，表針正指十二時二十分。這一下忽然使我記起一點鐘時在第一百二十四條街上還有一件事要辦。於是我想：我來此

地乘地面電車用了一小時，若仍乘此車回時，必遲二十分。我應當乘地下電車，節省二十分鐘，則可不誤時間。但是這裏有車站嗎？假如沒有，我要尋找，那就又要多誤二十分鐘了。於是我又想到高架電車，並且我見軌道就在兩排房屋以內。但是車站又在那裏呢？假如離此地還遠，恐怕也要耽誤時間。我於是還回來思想，覺着地下電車比高架電車走的快，而且記起來地下電車所到的地方比高架電車所到的地方離第一百二十四條街較近，把誤下的時間可以趕出來。於是我就決定乘地下電車。果然於一點鐘時，到了我的預定之地。」

我們從這段故事中可以看出，這個行路的人於種種不同的事實中比較研究，得出一個「乘地下車可以省時早到」的判斷，這是從事實上招得意義了。既有了這個信仰，於是趕緊上車，這就是把意義應用到事實上了。

從以上的種種證明，事實與意義這個問題，差不多已經說明了。所以我再引杜威的
一點意思來作結論：

「邏輯的方法含有三種歷程：

一 歸納的歷程——做出具體的事實作為研究的材料。

二 演繹的歷程——應用原理原則，解釋事實。

三 證實的歷程——把原理原則應用到事實上去以後，看有什麼關係。」

五

我們既把事實與意義打成一片，所以對於古來的成說有不得不修正的二條：

一 天經地義的道

西洋達爾文的種原論未出版以前，亞里斯多德的「種不變」說支配了歐洲一千多年。耶穌教利用這種學說解釋他們的教條，反對種種學理的改進。中國亦然。中國以前的許多學者總以為世界上的道理是天經地義，是一個不可加不可減的東西。我們看荀子說：

「古今一度也。」

「夫妄人曰：『古今異情，其所以治亂者異道。』而衆人惑焉。彼衆人者，愚而無說，陋而無度者也。其所見焉，猶可欺也；而况於千世之傳也。妄人者，門庭之間，猶可誣欺也；而况千世之上乎？」

你看荀子對於那些主張進化的人，罵得何等刻薄呢？

朱子在江州重建濂溪先生祠堂記上說：

「道之在天下未嘗亡；惟其託於人者或絕或續，故其行於世者有明有晦。是皆天命之所爲，非人智力之所能及也。夫天高地下，而二氣五行，紛綸錯糅，升降往來於其間，其造化教育，品物散殊，莫不各有固然之理。……然氣之運也，則有醇醜判合之不齊；人之稟也，則有清濁昏明之或異；是以道之託於人而行於世者，惟天所畀，乃得與焉，決非巧智果敢之私，所能億度而強探也。……若濂溪先生者，其天之所畀而得乎斯道之傳者與！……先生不由師傳，默契道體，建圖屬書，根極領要，……使夫天理之微，人倫之著，事物之衆，鬼神

之幽，莫不洞然畢貫於一；而周公孔子孟氏之傳，煥然復明於當時；有志之士，得以探討服行而不失其正，如出三代之前者，嗚呼！盛哉！

我們從這段文章中可得到幾個意思：（一）道是天給了我們的，（二）道在天下自三代以至宋朝並沒有亡了。但是時運有好有不好，所以道在天下或絕或續。（三）周濂溪的道就是三代以前的道。

他的根本意思就是一個「道不變」，所以清朝有位唐鑑在他所編的清儒學案後序上說：

「道不變而學未嘗變也，學不變而道終未嘗變也，千古一孔子而已矣，千古一顏子曾子而已矣，千古一子思孟子而已矣，千古一程子朱子而已矣。此數聖人數賢人不變也。數聖人數賢人不變，天地終古不變也，道不變也，其間學之變者有矣……然乃道之外迹也，道之末節也……非道之真，非道之本也，其關於道之本道之真者，則不可以變。」

這種「道不變」的觀念，全是因為古人把意義與事實分成二元的緣故。故朱子雖

然承認「天下之物莫不有理」，他却承認理就是從事實上得來的。他總要帶上宗教家的口氣說：「惟天所畀，乃得與焉。」既把理看成是天上給了我們的，我們如何敢改變呢？我們如何能改變呢？所以時代已經到了宋朝，一般人還要夢想那三代時候的政治；有一個不法祖宗的王安石，竟然指爲大逆不道。

我們今日知道這種道不變的觀念是錯了，是根本錯了。我們知道事實與意義是聯爲一氣的，所以不承認事外有理。我們既知道意義是人從事實上歸納出來的假定，所以不承認有所謂「得之於天而具之於心」的天理。事實是變化的，不是靜止的。書房裏的桌子，今日是這樣，明日已經不是這樣了。頭上的帽子，人在北平是一個樣子。趕到人走到南京，又是一個樣子了。自秦始皇開始稱皇帝以至薄儀永遠廢去皇帝稱號，並不是突然的變化，是二千年來變化的最後結果。自單細胞的阿米巴以至兩手兩足腦筋能思想的人類，並不是一躍而來的，是經過幾萬萬年漸漸進化而來的。河裏的流水，前水不是後水。時間的流行，今日不同昨日。一國的制度文物，一地的人情風俗，動的飛禽走獸，靜的金銀

銅鐵……世間一切東西，沒有一件不變。沒有一時不變，所以從事實上得來的意義或解釋事實的意義，也是尋常變化的。「君使臣以禮，臣事君以忠」的格言，今日已經是無用了。「女子無才便是德」的教訓，此時已覺大錯了。早年視爲野人小人的農夫工人，今日變成勞動神聖了。有些人一見古今的不同，青年的改革，就說：「世風不古，人心日下。」其實志士的改革也不過是用新意義解釋舊事罷了。所以我說人能明白事實與意義的關係，則「天經地義」與「道不變」的錯誤思想，自然就可修正了。

二 經學卽理學

「經學卽理學」這句話是當日顧亭林反對宋明理學所持的主義。宋明理學，無論程朱，無論陸王，都是過信主觀。然程朱一派，還不輕看讀書，所以章實齋說程朱的後傳都是通經服古之士。至於陸王一派則不然。他們創學的人所持的主義是「心卽理」「六經註我，非我註六經」。所以到明朝末年，王學的末流都是束書不觀妄逞意見。顧亭林看見這種弊病，要使人「通經服古」作一種樸實的學問，所以大聲疾呼說：「經學卽理學」。自

從這句話提出以後，一般高明之士都作一種所謂「漢學」的運動，二千四百二十卷的經解，三百年來的學說史，都可說是這句話的影響。但是我們今日看來，這句話也有不圓滿處，我們也應當一爲修正。

我們既承認意義是從事實上來的，則求理應從事實上着眼。有李自成張憲忠等流寇的事實就有流寇發生的理。有滿清入關的事實，就有滿清入關的理。有明朝滅亡的事實，就有明朝滅亡的理。你能從事實上考求，自然可以得到理，若在經學上求理，還是得不到解決當下事實的理，不過得一點古人解決古代事實的理罷了。

經學既是古人解決古代事實之理，所以經學上的理是理學史上的理。不是現在的理；是我們求理的參考物，不是我們實行的理；是已經試驗過的理，不是我們要預備試驗的理。知道事實與意義的關係，就不至於執古人的成說以爲理了。就不至拋棄了現在的事實而奉行理學史上的理了。

本章參考書舉要

杜威講演試驗論理學

How We Think, part II.

進入考現與評

第八章 知與行

「知與行」這個問題，是哲學史上最的一個問題。自古至今經過許多人的研究，得出許多不同的結論。大概說來，有這幾派：

一 易知難行——這一說是出於傅說。尚書說命篇傅說告武丁說：「匪知之艱，行之爲艱。」這一說影響最大，數千年來，中國人的思想，差不多都以為是易知難行。

二 知行合一——這一說是出於王陽明。王陽明的根本主張是致良知；但是常人把知行分爲兩件事，所以「一念發動，雖是不善，然却未曾實行，便不去禁止。」王陽明說個知行合一，教人曉得一發念頭，便是行了。人要無不善，應當把不善的念頭徹根徹底克倒然後可。況且知行合一也不是矯強人爲的。知行的本體原是合一，其所以有不能合一

者，私欲間斷之也。故傳習錄上有一段話說：

「愛問：今人僅有知父當孝，兄當弟者，却不能孝，不能弟，知行分明是兩件事。」

曰：此已是被私欲間斷，不是知行本體。未有知而不行者，知而不行，祇是未知。聖人教人知行，正是要復那本體，故大學指一個真知行與人看，說如好好色，如惡惡臭。見好好色屬知，好好色屬行；祇見好好色時已自好了，不是見了好色，又立個心去好。聞惡臭屬知，惡惡臭屬行；祇聞惡臭時已自惡了，不是聞後別立個心去惡。……知是行的主意，行是知的工夫。知是行之始，行是知之成。若會得時，祇說一個知，已自有行在；祇說一個行，已自有知在。」

在此處，我們要認清陽明所說的知行與常人所說的知行完全不同。常人所謂知就是知識，所謂行就是動作。陽明所謂知行祇是一個念頭。譬如我心裏起一殺人之念，我雖然沒有實在殺人，然已經是殺過人了。所以龍谿說：「知非見解之謂，行非履踐之謂；祇從一念上取證，知之真切篤實即是行，行之明覺精密即是知，原是合一。」

陽明「知行合一」之說，雖比易知難行之說發生較晚，然自王學盛行以後，影響也

是不小。

三 知難行易——這一說是最近的一種新說。由孫中山提出，據孫中山自己敘述這種思想來源說：「當革命破壞成功之際，建設發端之始，予乃不禁興高采烈，欲以予生平之抱負，與積年研究之所得，定爲建策計畫舉而行之。以冀一躍而登中國於富強隆盛之地焉。乃有難予者曰：『先生之志高矣遠矣，先生之圖閎矣深矣；其奈知之匪艱，行之惟艱何？』予聞是言也，爲之惶然若失。……予乃專從事於知難行易一問題，以研求其究竟。幾費年月，始恍然有悟於古人之所傳，今人之所信者，實似是而非也。乃爲豁然有得，欣然而喜，知中國人向來之不振者，非坐於不能行也，實坐於不能知也。及其既知之而又不能行者，則誤於以知爲易以行爲難也。倘能證明知非易而行非難也，使中國人無所畏而樂於行，則中國之事大有可爲矣。於是予以構思所得之十事，以證明行之非艱，而知之惟艱，以供學者之研究，而破世人之迷惑焉。」這是孫中山所以創行易知難說的原故，至於他所說的十事就是：

(甲) 飲食——飲食之事，人人能行，但飲食之理，則不惟普通一般人不能知之，即近代之科學已大有發明，而專門之生理學家醫藥學家衛生學家理化學家有專心致志以研究於飲食一道者，至今已數百年，亦尙未有能窮其究竟者。

(乙) 金錢——文明人的生活，全憑金錢，故文明人自少至老，一日不能無金錢；但按經濟學上，經濟究爲何物，則知之者甚少。

(丙) 作文——中國人素以文學著，然祇能作文章而不能知文章，所以數千年來無人發明文法之學與理則（邏輯）之學。

(丁) 此外如建屋，造船，築城，開河，電學，化學，進化等七事，都是知難行易。

孫中山這種學說，是把知作爲科學上的專門知識，把行看成機械的動作，所以說知難行易。

這三種學說，截然不同。此外又有兩種學說；雖不如這三派學說明顯，在歷史上也頗有影響。就是：

四 程朱的學說——程朱對於知行的見解，可說是主張先知後行，所以程子說：「誠敬固不可以不勉，然天下之理，不先知之，亦未有能勉以行之者也。」原來程朱一派的思想是要使學者先格物致和，所以說不先知之就不能勉以行之。但世上常是知過而不能改，知善而不能從，又是甚麼原因？程子以爲這種知識，不算真知識。真知識未有不能行者。然則甚麼是真知？程子說：「昔嘗見有談虎傷人者，衆莫不聞，而其間一人神色獨變。問其所以，乃嘗傷於虎者也。夫虎能傷人，人孰不知之，然聞之有懼有不懼者，知之有真有不真也。學者之知道，必如此人之知虎然後爲知耳。若曰知不善之不可爲而猶或爲之，則亦未嘗真知而已矣。」由此可知程子所謂真知，就是親身閱歷之知。

五 顏李的學說——顏李對於知行，也有一種特別見解。他們對於知行的主張，我們給他一個名目，叫做「卽行求知」。習齋生宋明之後，他覺着程朱陸王之學，都無用，所以說「思不如學，而學必以習」。他對於朱子的學說根本不取，他說：「以孔門相較，朱子知行竟判爲兩途。知似過，行似不及；其實行不及，知亦不及。」朱子主張先知後行，所以說：

「豈有見理明而不能處事者？」顏習齋絕對不承認此說，所以說：「見理明而不能處事者多矣，有宋諸先王便謂還是見理不明。祇教人明理，孔子則祇教人習事，迨見理於事，則已澈上澈下矣。」所謂見理於事，就可說是即行求知。

二

以上這幾種學說，他們說話的對象是各不相同。傅說所謂「知之非艱，行之惟艱」，是就政治上的事情而言。孫中山所謂知是指科學上的專門知識而言，所謂行是僅限於本能習慣。王陽明所謂知行，全是就動機而言。至程朱顏李之說，兩派雖有不同，而他們的對象似乎沒有大差異。各家所指的對象既不同，所以我們祇能就各家的本身上批評，絕不能比較優劣。如要比較，亦不能一一比較，我們可以分爲兩組：傅說，王陽明，程朱顏李可列爲一組；孫中山可別列爲一組。傅說王陽明程朱顏李這一組的偏處是把知字看得太泛，把行字看得太狹。他們所謂行不外政治倫理二事，他們所謂知，則一見一聞都算是知。

至於孫中山，把行字看得擴大了，却又把知字看得太狹了。如他所謂醫學文法學經濟學及進化論等，不惟普通人不易發明，即受過高等教育而能有所發明者，亦是千萬之一。以此種知識而爲知，當然不能容易。至於他所謂行，如飲食用錢之事，或由於本能，或由於習慣，何難之有？

三

我們今日討論這個問題，不可再如古人那樣不清了。我們應當把知與行的範圍弄個清楚。

一 知是一種理由充足證據確實的思想——這種思想是就客觀的事實，從主觀的經驗中產生出來的，可以爲我們生活的工具，可以從一個舊經驗場中引入一個新經驗場中，可以解決人生急需的困難問題。如我們知道了椅子能坐，窗戶能開，火能燒物，水能解渴，軍閥如何可以打倒，兵如何可以裁去，帝國主義如何可以打倒，這都是知。因爲這

些道理都不是隨便妄想下的，假如你能證之於事實，就可以知椅子真能坐，窗戶真能開，火真能燒物，水真能解渴。你的方法如果好，軍閥可以打倒，兵可以裁去，帝國主義也可以打倒。由此可知思想有條理有根據然後才夠得個知。王陽明所謂之只見好色，只聞惡臭，固不足為真知，即程子所謂「嘗傷於虎」之知與顏習齋所謂習亦不過一點無條理之經驗，仍不足為真知。由此又可知有條理有證據的思想都可算是知。科學家的發明，也不過更為精確罷了，不必一定要牛頓的萬有引力之發明與達爾文之進化論才算是知。

二 行是證明思想的一種動作——如我們知椅子能坐是知，我們坐椅子就是行。知窗戶能開是知，下手開窗戶就是行。知火能燒物，水能解渴是知；手不探火，渴了飲水便是行。剷除軍閥裁兵的計畫是知，把計畫實行出來就是行。由此可知被動的行爲不算是行，盲目的本能與習慣也不算是行。

由以上二條知行的定義看來，我們可知：

一 知行本是一事，本無所謂合一不合一的問題——如我們說椅子能坐，並不是

憑空說出這句話，實是爲用椅子而說。故祇知椅子能坐，還不算知，必須坐上椅子然後才算真知。又如除軍閥裁兵的計畫也不是文人墨客發一段不負責任的空論就算了事，必須照上計畫把軍閥除了把兵裁了，然後才算得個計畫。不然，宗教家所說的天堂之樂，地獄之苦，亦何嘗不是娓娓動聽；但是我們從來沒有見過一人升了天堂，入了地獄。若說知行能夠不合一，難道這話亦可稱爲知嗎？

二 知行本是一件事的兩段落，絕不能合一——如坐椅子一事，祇知椅子能坐沒有實在坐過，固不能算是真知；然不先知椅子能坐，亦未有敢坐椅子者。又如除軍閥裁兵，祇說而不作，固不能除去一個軍閥裁去一個小兵；然預先沒有確實的計畫，亦未有能除去一個軍閥裁去一個小兵者。王陽明說知是行的主意，行是知的成功，固然不錯；而他說「只見好色，已自好了……只聞惡臭，已自惡了。」卻有點玄妙。信如王陽明說，我們也可說只有除軍閥裁兵的計畫書，軍閥已自除了，兵已自裁去了，這如何可信？我們承認知行確是一事，而又承認知行是一件事情的兩段落，所以既知以後又當努力去行，未行之先，先

要努力求知，必如此才夠得說知行合一。常人之知而不行者，是祇有計畫而不努力實行者；其行而不知者，是沒有知識而盲目亂動者。王陽明所謂知行合一，免去常人知而不行，行而不知之弊矣；但他說，「只見好色，已自好了；……只聞惡臭，已自惡了。」卻又造出一派知而不行之人。

三 知行既是一件事，則二者本無難易之別，難知者必難行，易知者必易行——如坐椅子本非難事，而知椅子能坐亦非難事。又如打倒帝國主義，本不容易，而打倒帝國主義之計畫亦不容易。所以我說，知行若爲一事，絕無難易之別！古今人所以說知難行易或知易行難者，都是因爲他們把事情沒有分析清楚，合兩種不同的事情爲一事之故。近世事業，最重分工，一人祇作一種性情相近的工作，便可有利於己，有利於人，而無論任何簡單的，工作，都有知行兩段落。譬如著作家與印刷工人，著作家之知就是對於問題的研究，他的行就是用文字以表現思想。有思想，斯知矣；作文章是行矣。既知且行，著作家之本職盡矣。至於印刷工人之知，則是排字的格式，墨色的濃淡，機器的轉動法，他的行就是把字

排起，把墨備好，把機器轉動起。一個印刷工人能夠如此，亦就可說是「知行合一」了。不知分工之理的人，以著作家的思想與印刷工人的轉機器相比較，所以說知難行易；又有以著作家之思想苦輕而印刷工人之動作苦重相比較者，就說知易行難，都不合理。若必欲以難易二字分別。我們祇能說著作家的事情比印刷工人的事情難或印刷工人的事情比著作家的事情易，絕不能說知難行易或知易行難。必如此然後可以使人「知行合一」，必如此然後可以使人不至於避難就易。

四

知與行既然是一件事情的兩段落，則我們把這件事情祇說成是知也可，因為行是知的實證，祇說一個知字，已經把行包括到裏頭。反過來說，我們把這件事情祇說成是行也無不可，因為知是行的預備。既要行當要先知，所以祇說一個行字已經包括知字而有餘。但是我們用邏輯的眼光來看，與其把這件事情說成是行，不如說成是知。這個理由如

下：

人的目的祇是一個生活，知與行都是達到生活的工具，人的生活就是人與環境的交涉，——就是不斷的向前經驗。人的環境大概可以分爲兩種：一是舊環境，即平常人所说的熟路子；一是新環境，即平常人所说的生路子。處舊環境中，人的生活是欣賞的生活，（無意識的生活）處新環境中，人的生活是奮鬥的生活，（有意識的生活）。當一個人做欣賞的生活時，他的知識，不過是一點直覺；他的行爲，僅是一種習慣。如我每早起床，每夜睡眠，三餐飲食都是行乎其所不得，行止乎其所不得，並不必容心於其間。又如我們從自己的院子裏回自己的寢室，雖路徑委曲，臺階重疊，而於黑暗無光之時，也可以毫不容心，自然回去。這些事情，我們絕不能說是不知不行，不過知是直覺，行是習慣罷了。假如我們的環境忽有改變，——變成一種新環境，我們就不能這樣自然了。我們此時第一要把環境用嚴密的思想去認清楚，然後用一種責任的行爲去處理！譬如夜眠晨起，本是自然之事；但是假如明早有要事，必須早起，我們則不能不預先籌畫，或是夜間早睡，或是告

家人明日早點叫醒，然後可以不至誤事。又如飲食之事，我們平日總是由直覺與習慣去支配；但是一旦有了天災，米麵騰貴，我們就不能不想法子了，或是加錢，或是減膳，必須妥為籌畫，然後可以過妥帖的生活。由此可知過欣賞的生活時，所需的經驗是舊經驗，所以不覺困難。過奮鬥的生活時，是我們用經驗解釋新事實之時，所以必須再三考慮，十分負責，然後可以過得去。由此我們又可知在新環境中，我們不是不敢行，是不知道裏；倘一旦觀察考慮清楚，即刻就可實行，所以說知行本為一件事的兩段落，若偏重一方說來，與其說是行，不如說是知。

知就是理性，理性就是思想。思想有許多種類，必須是反省的思想 (reflective thought) 然後算得個知。反省的思想就是邏輯的思想。邏輯思想的程序：(一)困難，(二)規定困難之點，(三)提出假定，(四)引出結果，(五)證實。這五段歷程本是解決一個問題，但分開說來，即可說前四段是知，後一段是行，知行二者的關係，由此更可以明白。

中國自古的哲學家，討論知與行這個問題，大概都帶的是倫理家眼鏡。他們所謂知，大概是就善知惡而言。所謂行，大概是就爲善去惡而言。所以有甚麼「易知難行」「知行合一」之說。我們今日討論知行，應當脫去倫理家的眼鏡，重換一副邏輯家的眼鏡。這似乎是一種革命思想，實則對於倫理並無傷損。因爲邏輯就是智慧，道德的行爲就是智慧的行爲，所以從邏輯上解決知行問題，於道德並沒有傷損。杜威說：

「吾人對於自己的行爲，除思量考慮以外，沒有他種駕馭的法子。祇有未行之先，思量考慮，審度四圍的情形，預計將來的結果，然後可以行之無誤。這種思量考慮便是道德上的智慧，亦可以說是人類對於善的一種興趣，追尋善的一種努力。凡人作事，未行之先，總有一個預定的目的，行動即所以實現這目的。……每達到一個目的，活動的情形爲之一變，於是又有新目的發生，此時行爲之方向又隨着新目的一變。目的變動不已，行爲之

意義與價值也就變動不已。這種發現新目的，增進新行爲的精神，常使吾人不滿於現在，向前追求，於是人的智慧就可以一日比一日高，行爲就可以一日比一日好了。」

由此可知知是行的計劃，行是知的結果，以邏輯的思想解決道德亦不是甚麼大逆不道的思想。

從前的邏輯是形式的邏輯，是文人學者的玩藝兒，是一種靜觀的知識，是不負責任的知識，所以祇講知而不講行。今日的邏輯是實質的邏輯，是人類生活必需的工具，是動觀的知識，是一種負責任的知識。所以既知以後還得勉力去行，不行便不得爲知。

第九章 神祕主義與邏輯

一

我們討論這個問題——神祕主義與邏輯——以前，應當先把神祕主義與邏輯這兩個名詞的範圍擴大一點。

羅素說：「形而上學，自始就是由於人類的兩種不同的衝動結合或反對而成。這兩種不同的衝動，一則使人趨向於神祕主義，一則使人趨向於科學。二者之中，有些人祇從這一種衝動中成功很大，又有些人祇從那一種衝動中成功很大。譬如休謨那個人，科學衝動就有掩蓋一切之勢；而在巴克萊（Bekley）則把科學看成與神祕知識不容並立的仇敵。」（神祕主義與邏輯頁一）

柏格森說：「形而上學之定義，至不一者也。即所謂絕對之概念，亦有種種之不同。吾

人試就此不同之概念，一比較之，則可知哲學家對於一對象之認識，表面上雖主張不同，而根本上要不外乎兩種不同的認識之方法而已。所謂兩種不同的方法，一則吾儕之認識，但環繞於其物之外周，而一則直探認識物之裏面。前者所探之着眼點，因其所用以表現之符號不同，而變更吾儕對於該物所見之景象。後者則不惟毫無着眼點之可言，且全無依賴符號之處。前者之認識僅止於相對，後者則有時竟能直達該物絕對之境。（形而

上學序論頁一）

在這兩段話中，羅素所謂神祕主義就是我們所說的神祕主義，所謂科學就是我們所說的邏輯。柏格森所謂絕對之認識，亦就是我們所說的神祕主義；他所謂相對之認識，亦就是我們所說的邏輯。他們兩個人的話，有一個相同的缺點，就是他們把神祕主義及邏輯兩個名詞，看得太狹小了。他們把神祕主義及邏輯兩個名詞，僅看成是形而上學上所用的方法；實在這兩種不同的方法，隨處都可以用。大則哲人講道德說仁義，小則村夫野老談桑麻閒話，因人的性情不同，都有神祕主義及邏輯兩種不同的方法。譬如讀書之

事，有人說：「文讀千遍，其義自見。」又有人說：「經之至者道也，所以明道者詞也，所以成詞者字也；由字以通其詞，由詞以通其道，必以漸。」（戴東原語）前一說能知其然而不知其所以然，故可說是神祕主義。後一說窮原竟委，分析清楚，故可說是邏輯的說法。又如程子問邵康節雷起於何處，邵康節說雷起於起處。程子的問是邏輯的，邵子的答即是神祕的。又如列子書中有一段故事說：「齊田氏祖於庭，食客千人。坐中有獻魚雁者，田氏視之，乃嘆曰：『天之於民厚矣！殖四穀，生魚鳥，以爲之用。』衆客和之如響。鮑氏之子年十二，預於次。進曰：『不如君言。天地萬物，與我並生，類也，類無貴賤，徒以大小智力而相制，迭相食，非相爲而生之。人取可食者而食之，豈天本爲人生之？且蚊蚋嗜膚，虎狼食肉，非天本爲蚊蚋生人？虎狼生肉者哉？』」在這一段故事中，田氏以爲衆生相殘是出於天的意志，鮑氏子以爲弱肉強食是由於智力相制，雖然各有其理，但是田氏的話是出於一時的感情，並沒有真確的例證，故可說是神祕的；鮑氏子的話則既有正面的理由，又有反面的例證，故可說是邏輯的。

從以上看來，可以看出所謂神祕主義及邏輯這兩種方法，絕不是僅用於形而上學；凡宇宙間事物，都可用這兩種不同的方法去認識。羅素說：「這兩種不同的方法是由於兩種不同的衝動而生。」一個人的衝動，隨處可以發現，不必待到講形而上學的時候才可以發現。

二

歷來的人，都把神祕主義與邏輯看成兩種極端相反的方法，所以神祕主義家則排斥邏輯，而邏輯家又譏笑神祕主義；其實這都是祇知一半而未知其他一半者。神祕主義與邏輯兩種方法，性質是絕不相同，而功用則可以互相爲用。以下且說他們的性質如何不同：

一 概念的種類不同——無論邏輯家，無論神祕主義派，都離不了概念！但是概念的種類不同。邏輯家所用的概念明確，神祕主義家所用的概念模糊。彌兒說：「言名學者，

深淺精粗雖殊；要皆以正名爲始事……使其人於世間之事物，既然不達其義，苟而用之，則其所窮之理，所致之智，大抵皆誤。」名家把正名一事，看得既非常重要，所以每部名學開首，必先論名。甚麼是普通名詞？甚麼是專名詞？甚麼是抽象名詞？甚麼是具體名詞？甚麼是有含義名詞？甚麼是不含義名詞？正名與負名的分別，對待名與獨立名的分別，凡一切名詞，都要先區分類例，弄得明白確定，然後思想不至胡塗。譬如我說他是張三，張三這個概念，在我腦中，就要十分確定。張三就是張三，並無疑惑。又如我說「房屋」二字，我腦中也必須要有一個確定概念，同時並須有一個「非房屋」的概念以爲分別。具體的概念要這樣明確，抽象的概念也須這樣明確，如仁義禮智等抽象名詞，我們中國的學者對於這些名詞的定義，是人各不同。但是若按邏輯說話，這些名詞都應當招出一個最普通最明確的定義，然後可以在人的思想上發生效力。神祕主義家則不然。他們把概念從來不看的這樣呆定，譬如馬字這個概念，在邏輯上，則確指馬之一物而言；在神祕主義家，則漫無限制，有時以馬代表有才之人，有時又代表忠主之人，有時爲吉祥之物的代表，有時亦許爲

凶禍的代表。總之他們所謂馬，原不是僅限於真正的馬，也不是全然就離去真正的馬。又如花那個名詞，在名家腦中就是植物之花。或紅或白或黃或紫，中有蕊，周有瓣，非此不足以言花，如此則不得叫做花。但一到神祕主義家腦子裏，則與此不同。他們所謂花，可以代表美人，可以代表美景，可以代表榮華富貴，可以代表盛衰無常，種種概念，都是由花而來，但種種概念，已經不是原來花的概念了。這種例子很多，最顯明的莫如詩人與宗教家的話，詩人蕭士比說：「樹中有舌，流水中有畫」，此處所謂舌與畫，全然與尋常的意想不同。又如宗教家好用「光明」二字，我們卻不可就當作日光之明，燈光之明。光明二字，在他們腦中有時是幸福，有時是進步，有時是公平。這樣說來也可以，卻不就是這樣；那樣說去也可以，卻不就是那樣；終久是個捉摸不住，模糊不清。

二 言語的形式不同——名家的目的就是「自悟悟他」。憑恃概念，固然可以自悟；若要悟他，則不得不憑藉語言。所以一個名家，不惟要使自己的概念明確，還要使他人聽了我的語言，亦得到同樣的明確概念。神祕主義家則不然。他們的根本條件就是「不

容說」三字，所以若真正要當一個神祕主義家，非至毫無表示的程度不成。但人本是生物；生物的思想，都是由於實際問題而起；問題既爲實際的，就不得不有一個實際的解決；所以解決問題的方法，雖然彼此不同，而彼此都想於實際上有所表示，則大致相同。因此雖競稱神祕主義派的人，也是今日著書，明日演說，說來說去，說下一大篇，所謂「言語道斷，性心路絕」的話，從沒有見過一人能如此作去。

名家與神祕主義派雖然都各有語言，他們的語言形式卻彼此不同。名家的語言形式是舉例式的，神祕派的語言形式是譬喻式的。

名家的語言最顯明的，如邏輯中完全歸納法：

例如：

一月二月……十二月皆少於三十二日，

一月二月……十二月是一年之月，

所以一年之月皆少於三十二日。

這固然是舉例，即不完全歸納法，如：

甲已死，乙已死，丙已死，

甲乙丙都是人，

所以凡人皆死。

也還是舉例。甚而至於如演繹法：

凡人有死，

孔子人也，

所以孔子有死。

仍是舉例的法子。因為人的外延大，孔子的外延小，孔子本屬於人，並不是人與孔子各各分離。

不祇西洋邏輯的語言形式是舉例的，就是印度因明的語言，也是舉例的。

聲是無常（宗）

所作性故(因)

譬如瓶(喻)

譬如瓶一語，雖然有似譬喻；實則此處所謂「譬如瓶」並不是打個譬喻的樣子，是從許多所作性的東西中取出來的一個，所以仍是舉例。

以上所說，都是名學上的形式。我們平常作文說話絕不能像這樣的死板；但是形式儘可不拘，而舉例則不能忽略。如章太炎有一段文章，論語言緣起，最可以證明名家的舉例法。他說：

「諸言語皆有根：先徵之有形之物則可觀矣。何以言鵲？謂其音錯錯也。何以言鴉？謂其音亞亞也。何以言雁？謂其音岸岸也。何以言鴛鴦？謂其音加我也。何以言鸚鵡？謂其音磔格鉤輻也。此皆以音爲表者也。何以言馬？馬者武也。何以言牛？牛者事也。何以言羊？羊者祥也。何以言狗？狗者叩也。何以言人？人者仁也。何以言鬼？鬼者歸也。……此皆以德爲表者也。要之以音爲表，惟鳥爲衆。以德爲表者，則萬物大抵皆是。……」

這一段文章無非是要表明「諸言語皆有根」的一個意思。但是若祇說一句「諸言語皆有根」，則別人絕對不能明瞭我的意思。因為人的經驗所能及到的地方，都是具體事實；至於抽象的意義，本是多數具體事實的代表符號，祇說抽象話而不舉具體事實，在說話的自己，還可以明瞭，若在他人的絕對得不到一個明確的概念。假如太炎祇說一句「諸言語皆有根而不舉出以下的許多例子，我們知道甚麼是根？反之我們說諸言語皆無根，又有甚麼不是呢？至多可說「有」字與「無」字不同，實際意義，並不能指出誰是誰非。假如有一個聰明人，他真能一聽這句話就了然於心，必定是他早有一些成例，或者是他聽了這話即刻就搜得許多實例；不如此絕不能明瞭。蓋人瞭解一句話就是把一句話的意思用具體事實證明了。

至於神祕主義家的話則不是這樣。他們所有的一點意思，本不容說。但不幸人是一個生物，對於自己的意見，不能不有所表示，於是迫的用概念說空話，說了空話，又恐怕聽的人不懂，於是隨便舉一件具體事實作為比喻。這個比喻所代表的意思，與他的話既沒

有甚麼關係，又不是全無關係，似是而非，似非而是，令人捉摸不住。如柏格森講時間，他以為科學家所說的時間，不是真時間，真時間是綿延不斷的。譬如滾雪球，後一時之雪球，不是前一時之雪球；但前一時之雪球即包於後一時之雪球的裏頭。故向前滾的時候越長，雪球的體積越大。時間的進行與此相同。我們初聽這種說法，亦覺有道理，亦覺十分明瞭。假如細細一想，就可知這種說法全無一點道理，因為雪球並不是時間，也不是時間以內的一件事情。柏格森用雪球的事實說明時間；我們藉雪球的事實想像時間；終久柏格森說的是雪球，不是時間；我們所認識的亦祇是雪球，不是時間。不然，雪球可以代表時間，石球也可以代表時間，雪球固然越滾越大，石球則是越滾越小，我們由石球而想時間，又當得甚麼結論呢？

曾記得中國有一本講哲學書，其中有一段講宇宙論的話，也是神祕派的譬喻。他說：「宇宙間實沒有那絕對的，單的，極端的，一偏的，不調和的事物。如果有這些東西，一定是隱而不現的。凡是現出來的東西，都是相對，雙，中庸，平衡，調和。一切的存在都是如

此。這個話都是觀察變化而說的，不是看着呆靜的宇宙，而是看着宇宙的變化流行。所謂變化就是由調和到不調和，彷彿水流，必求平衡，若不平衡，還往下流。所差的水不是自己的活動，有時得平衡即不流，而這個是不斷的往前流，往前變化。又調和與不調和不能分開。無處無時不是調和，亦無處無時不是不調和。

這種說法，以水比宇宙，却又以爲水與宇宙不同，宇宙究竟是甚麼，使人始終不得其解。

三

神祕家與名家的思想言論何以這樣不同？這全由於兩家所用的工具不同。名家所用的工具是理智，神祕家所用的工具是直覺。理智處處要求客觀的真確，所以當他說一句話的時候，由這個物事要推到那個物事，由前日推到今日，由今日推到後日。他說話的目的，雖然是僅爲當下，而他的思想却是根據過去現在未來許多的物事而來。譬如名家要說「孔子有死」，他必定有與孔子同類的許多人在他腦中，同時又有許多與孔子不

同類的人，有前孔子而死的人，有後孔子而死的人，幾經參考比較，然後敢說「孔子有死」。直覺便不是這樣，所謂直覺，就是半情半智的一點主觀思想，並沒有客觀的證據。譬如說「張三是好人」，在名家一定是證據確鑿，在直覺派則並沒有回想張三以前的事實，亦沒有推察他以後的行爲，不過當下覺着他是好人罷了。又如直覺派說宇宙是流動的，究竟甚麼是宇宙？甚麼是流動？都不確實指出。爲甚麼宇宙是流動不是靜止，亦不知其所以然，祇是他心中的一點意思，——當下的一點意思，覺着宇宙是流動的。這點意思，他也不知從何處得來，彷彿默默之中有神告示者。別人雖拿上極充足的理由去駁他，但他不知爲甚麼總覺着他的這一點知其然而不知其所以然的意思沒有錯誤。我們從此可知名家之所以要「推其極者」與神祕主義之「恍兮惚兮」者，全由於兩家的工具不同。

四

思想是人類生活的工具，理智與直覺兩種不同的工具就是由於兩種不同的生活

狀況產生出來的。人者生物也。生物之第一要事就是生活；但因為各人的境遇不同，所以生活的狀況亦就不同。大概說來，可分二種：一為欣賞的生活，一為奮鬥的生活。要作欣賞的生活，必須用直覺作工具；要作奮鬥的生活，非用理智作工具不成。我們舉兩個例子來看：譬如夏天的一日，正當人們工作的時候，忽然天上起了一塊黑雲。設有一個農夫在田地上工作，看見這塊雲彩，他一定是這樣想，這塊雲彩究竟能下雨不能？若能下雨，離下雨的時間還有多少？這些問題，都是此時對於這個農夫最關緊要的問題。這個農夫務必要根据舊日的經驗，按照當下的事實，討個確實的結論。稍有錯失，不是誤了工作，便是受了雨打。我們把這個事實換一個例子。假如當這個時候，有一對憑欄遠眺的愛人看了這塊雲彩，他們便不像這樣急要討個究竟。他們無意之中，看見雲中現出兩個人的形狀，他們就許想到雲中有兩個愛人，在那裏互相擁抱，互相談情。幾而一個消散，一個滅亡，他們或者又可想到這是一個女的死了，一個男的以身殉情了。這種思想假如他們一加反省，當然自己也覺荒謬；但是這個時候，他們祇覺着「像煞有介事」。除此而外，真確謬誤，他們

並不追問。這兩個例子，前一個可說是理智的生活；後一件可說是直覺的生活。處於那個農夫的境遇，絕不能不用理智，不用理智就不免有性命之危。處於這兩個愛人的境遇，則絕對用不着理智，用了理智倒反減少趣味。羅素說：「當一隻鷄與一羣鴨同在岸上遊行的時候，鷄並不知其與鴨有甚麼不同的地方，這便是生活於直覺之中。趕到鴨子一個一個跳入水中的時候，鷄却獨立岸上不敢下水，到這個時候，便是理智作用了。」可知當優游無事之時，多用直覺作生活的工具，趕到問題臨身，便不得不用理智。所以我們說邏輯與直覺這兩種不同的工具，完全由於兩種不同的生活而來。

五

以上所說，都是神祕主義與邏輯的不同，以下再說神祕主義與邏輯如何可以互相為用。

要說神祕主義與邏輯之互相為用，我們先應當知道甚麼是邏輯？

邏輯的意義最廣，大概說來，可分三種：

一 就最廣的意義說來，凡一種思想可以達到結論就是邏輯，至結論之是否，並不過問。

二 就最狹的意義說來，邏輯是僅限於根據已經證明或未證自明的前提而得的結論，就如數學邏輯與形式邏輯一類是。

三 以上兩種意義，一則失之太泛，一則失之太狹，都不切於實用。於是又有一派人以為邏輯就是有系統的考慮，謹慎嚴密，務使思想在當前狀況之下，發生圓滿的效果而後可。故可說邏輯就是用人工泡製出來的思想。

我們把這三種邏輯的意義用到事實上，譬如天上起了一塊雲彩，按廣義的邏輯說來，則「大風起兮雲飛揚，安得猛士兮守四方」的思想，也算是邏輯的思想。若按最狹意義說來，則必須這樣思想：

雲行雨施，

今日天上有雲，

故今日下雨。

然後才算是邏輯。若按第三派的意義說來，則必須先考察雲的濃淡，次考察溫度風力，再看風雨表，然後才敢得出一個結論。得出結論，還不敢信，必定等到事實證明然後才算妥當。這樣思想，既不是漫無系統，又不是僅守形式，他特別有他的一種歷程，其歷程約可分為五段：（一）感覺疑難，（二）歸定疑難點，（三）湧起暗示，（四）引出結果，（五）證實。

六

我們從邏輯的五段歷程看來，可說邏輯的歷程，點點都是經驗。

原來人的一點知識都是經驗，但經驗可分為兩種：

一 種族的經驗——人本是從下等動物進化而來，故所謂與生俱來，人人同有的良知，並不是甚麼不可解釋的事物，不過是在生物史上經過許多年代的經驗。這一類經

驗，大概都與生物的生活有密切關係，所以一代一代保存起來，最後就成爲一種普遍的事情了。譬如吃乳，性交等事情，在古代哲學以爲是良知良能，本能遺傳，在我們則以爲都是種族的經驗。

二 個人的經驗——個人的經驗得自有生以後。人當有生以後，今日應附這個問題，明日解決那個問題，東碰一頭，西踏一足，都是因爲生活。但因爲各人的環境不同，所以生活的路徑不同，生活的路徑不同，於是所得的經驗亦就不同了。一個上海執袴子弟的經驗是如何狎妓飲酒打麻雀捧坤角，一個鄉村農夫的經驗是如何引水灌田，如何耕種收穫。一個學者的經驗是上下古今的事情，一個未受教育者的經驗僅是耳目所及。總之個人的經驗是人各不同。

我們本上這種理論來看邏輯的歷程，就可知點點都是經驗。第一段所謂疑難就是生活中的一件新事實——未曾經過的事實。譬如我們讀書，讀出一句不懂的書，便是疑難。我們所以不懂這句書者，就是因爲我們未曾見過這句書；假如這句書是屢經講讀，何

疑難之有過了未曾經驗過的事實，我們要求解決，實在沒有別的法子，惟有要求我們的舊經驗來幫助，故所謂暗示即舊經驗之活用。由暗示而假定，由假定而證明，一句不懂的書已是明白清楚了；但究其所得亦不過又添得一些經驗罷了。所以我們說知識就是經驗。

我們既把邏輯與經驗的道理講清，就可以說神祕思想與邏輯的關係了。

七

神祕思想就是經驗中的暗示，但是他們沒有用事實證明結果，所以成爲似是而非，似非而是的道理。譬如有人說宇宙是流動的，我們若細加分析，就可知道在這句話中，流動是個舊經驗，宇宙是一個新事實。我們遇了這個新事實——宇宙——不得其解，於是要參考我們舊經驗，在我們舊經驗中，我們知道水是流動，又見水是宇宙間一種極普遍的東西，所以覺着宇宙同水一樣，是流動的不是靜止的。這種思想，人固然覺着沒有根據，

就是說話的本人，亦恐莫明來妙，所以叫做神祕。若把這種思想用證據證明，亦是科學道理，但是神祕主義家祇作到這一步就算了事，於是所謂神祕者就終於神祕了。

邏輯中最重要的事情就是假設，假設本由暗示而來，假設未曾證明以前就是神祕思想，所以說神祕主義與邏輯可以互相爲用。

*

本章參考書舉要

Bertrand Russell: *Mysticism and Logic*

John Dewey: *How We Think*, ch. 5

形而上學序論

民國十八年十一月初版

實價八角

版權
所有

名 理 通 論

著 者

高 備

排 印 者

美成印刷所

發 行 者

開明書店

總發行所
上海四馬路
開明書店