

中央陸軍軍官學校政訓處政治叢書第二十六種

人生哲學講義

程式編

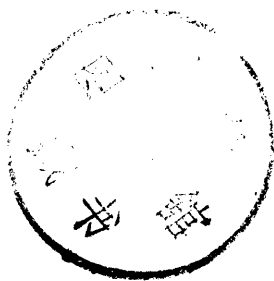
上海图书馆藏书



A541 212 0005 6034B

~~157135~~

人生哲學講義



程式編

人生哲學講義

目錄

第一章 緒論

(一) 哲學的概念

(一) 哲學的語源及其定義

(二) 哲學思想的起因

(三) 哲學與宗教

(四) 哲學與科學

(五) 哲學的部門

人生哲學講義

(二) 人生哲學的內容及其定義

(一) 辨生

(二) 明我

(三) 勵行

(三) 人生的機體

(一) 生物的原始

(二) 生命的原素

(三) 生命的延續

(四) 人生與社會

第二章 宇宙觀及人生觀之涵義

(一) 唯物論及其批評

(二) 唯心論及其批論

(三) 新創化論

第三章 關於宇宙問題及人生問題的兩大類思潮

第四章 先哲各派的人生哲學

(一) 中國方面

(一) 道家的生活哲學

(二) 儒家的人生哲學

(三) 墨家的人生哲學

(四) 漢唐時代的人生哲學

(五) 宋明時代的人生哲學

(六) 清代的人生哲學

(二) 西洋方面

(一) 古代的人生哲學

(二) 中世的人生哲學

(三) 近世的人生哲學

(四) 現代的人生哲學

第五章 人生觀的推究

(一) 對於厭世觀的批評

(二) 對於樂天觀的批評

(三) 我們的人生觀

人生哲學講義

第一章 緒論

何以要人生哲學？這個問題，自然是第一個問題，但同時又是最廣泛的問題，在時間方面，不但人生哲學的系統紛出，各隨其時代的潮流，創設其時代的人生哲學，或秉其個人之所見，更想從人生哲學中，轉變某潮流的時代；使我們只看見有許多的人生哲學，各有各的理由，各是各的說法，苟一不慎，我們便必墮此錯縱複雜的人生解釋當中，在空間方面，雖說我們的人生問題，漸趨一致，可以有共同解決的可能和標準。然而對於人生問題的看法，以及由此看法得來的人生態度，又何止於空間上的差異，而各有不同，就是一個個人，也將因其內心的矛盾，和着外緣的誘惑，時時要遊離於人生的迷陣當中，雖然如然，但是我們若多從靜的方面來觀察，人生哲學的需要，適因此而益形

迫切，所謂辨生以生，明我以立，勵行以義，決不會叫我們盲目，並且還要給我們以正當的途徑了。茲就此義，約略敘說於后，

(一) 哲學的概念

(一) 哲學的語源及其定義

欲知人生哲學的內容，不可不先了解哲學的意義，攷哲學 (Philosophy) 一名，源於希臘 *Philein* 及 *Sophia* 二字，*Philein* 爲愛，*Sophia* 爲智，合起來，就是愛知識的意思，故愛知識求知識，其精神及其結果，就是哲學的本事。

但智之爲義，非常廣泛，哲學定域，說亦紛紜，如德人 *Seinwester* 所著 *哲學史說*：「哲學爲沈思，爲事物沈思之攷究」法人 *Thomas* 所著 *哲學課程* 謂：「哲學本包含知識的全部，蓋爲完全的科學。」兩家所述，均未盡善，若謂哲學爲沈思，那與一部分研究精微之科學有何區別，若謂哲學爲包括知識的全部，則一部百科全書，甯非已盡哲

學之能事。故兩說都不妥當，茲略舉哲學的大概意義如下：

(一) 爲最根本的知識 (most Fundamental Knowledge)

(二) 爲最普遍的知識 (Most Comprehensive or Generalized Knowledge)

(三) 爲最整統的知識 (Most Unified Consistent Knowledge)

以其爲最根本的知識，故所探討者，不在事物之表面節目，而在深微根抵，不在知事物之如此，而在知事物之何以如此，以其爲最普遍的知識，故其所推論甄明，常『體物不遺』，『盛水不漏』，而包括一切；以其爲最整統的知識，故哲學家的宇宙觀人生觀常如網在網，各如其位，今哲學之義就如此而已嗎？不然，還要加上一義，才會完全就是

(四) 爲指導人類正當生活的學問，

哲學非懸空理論，或飄渺無稽的盲談，其發生，必基於人類生活上之要求，故哲學應於生活上發生關係。人類常感于苦悶乾枯煩惱的生活，舉凡知識理智種種的條件，俱

不足以發吾人愉快豐潤而又超脫之感情，只有哲學，才能盡此轉移嚮導之能力，是以合上所舉四項，明定哲學的定義如下：

『以最整統普遍的知識，討究宇宙一切根本問題，而指導人類正當生活之學，謂之哲學，』

(二) 哲學的起源

自人生有知，於內外感接，莫不有相當的解釋，其稍玄遠者，即含有哲學的趣味，但究在何種場合，才能產生哲學？叔本華 (Schopenhauer) 之『人爲形而上學的動物』固不必論，即亞里士多德 (Aristoteles) 所謂當自然界及人事界改變失常時，使人發生一種驚異之情，哲學即由此驚異之情而萌芽，亦實似是而非，蓋驚異之感情，固足使吾人震眩怪嘆，但其極亦不過擬一假像或玄想以解釋之。如大風以爲有飛廉迅雷以爲有豐隆人類的幸福以爲有上帝鬼神爲之主宰，其推究的工夫，已止於此，其能再加深究，侵入哲學界限者，已非驚異之情所能從事，故驚異之情，以其謂爲哲學之起源，不如謂

爲宗教之起源，然則哲學之起源，是什麼呢？哲學之起源，大約因此二事：（一）則知的方面，吾人遠離憤鬧，閑居靜處，去其紛亂思想，由恬靜和平中，用其整然秩然之如理思維，對宇宙對人生，一一取而觀之，推而比之，分析而條理之，由淺及深，由簡及繁，由邇及曠，如剝蕉，如解繆，如是所得，則必哲學的問題，其所能解答，亦必哲學上的解答，但熟能如此？唯知爲能如此。（二）則情的方面，此處所謂情，尤其是注重同情，固爲有同情才能以人的痛苦，吾亦覺其鬱邑，人有快樂，吾亦覺其調暢，有悲天憫人的胸懷、哀樂不由己的氣概，則對於整個的宇宙與人生，益覺其親切，而淵然惻然之情以起。釋迦之有欲無生，仲尼之有同斯人之嘆，就多激於這個情的心潮。不過『知』與『情』，並非劃然的分開，乃是有知的工作，情的動力，兩者溶和滲透，哲學乃生而已。

（三）哲學與宗教

前已言『以其謂驚異之情爲哲學的起源，不如謂爲宗教的起源』那末哲學與宗教的

性質，約略的可見一斑，但哲學與宗教的關係，究未易明，茲為簡明計，特就二者各舉三項，對裁以觀察之。

(A) 宗教

(一) 傳說 傳說有時地兩種性質，大致一種事實，其初本極平淡，因傳說渲染，才至鬼怪不經，宗教即根源於此，加以宗教多含『神道設教』的作用，利用傳說以生人信仰，致令化腐朽為神奇，立妄想為司宰，上帝的創世，如來的超生，以及我國的祈神保佑，何莫不是以傳說的廣狹，顯現其宗教性質的程度。

(二) 感情，大抵人類在危恐中，均思有所憑藉，以為自拔。所謂勞苦呼天，疾痛呼父母，即是此故，宗教的根源，滲雜此種感情，頗為不少。

(三) 羣衆性 凡感情即非理智所能控制。而羣衆却常常受感情的支配，宗教基於傳說與感情，故為羣衆的產物。宗教之帶民族色彩，就是這一個表證。Leighton 說：『宗教為顯然的混合物』，更是指此。各教的教主，不過為後起者罷了。

(B) 哲學

(一) 經驗 哲學注重經驗，這是與宗教不同的一重要點。但是此處所用的經驗，並非如英國經驗派所詮釋的經驗，乃是凡一理論的到來，均須經過思攷不妄置信的意

思。

(二) 理智 哲學固非全恃理智，然對宗教而言，則其所存的理智成分，較爲多，因非有明瞭思攷的組織，不足以言哲學。

(三) 個性 一時代有一時代的哲學，一家有一家的哲學，其源固不可以強同，其義亦並非標新以立異，實因哲學的根據，在於理智與經驗，而各人的理智與經驗，亦各隨其個性之不同而有差異。

就此看來，宗教與哲學的分別甚爲明顯，然哲學與宗教，亦非無相同處，相同處是什麼？「信仰」便是，茲摘錄黑格爾之說於此以明之。

「在吾人言哲學以宗教爲研究對象之一時，兩者似異差而居於相反的地位，實則

哲學之內容旨趣，與神學固相共之，宗教之所事，與哲學同為客觀永久之真理，……哲學以實言之亦一信仰也，惟所信有異耳，……故自其異者觀之，哲學似於宗教有銷毀擾動褻瀆之勢，此往古以來兩者之反對，盡人皆知，而其勢過於認宗教與哲學之同一者也，然今對哲學於已及宗教之觀察，似已至一更融和更愉樂更相需用之時間」（見黑格爾宗教哲學講義）

（四）哲學與科學

斯賓塞爾 (Spencer) 有句話說：「最下知識，為未綜合的知識，科學是『一部分』綜合的知識，哲學是『全部』綜合的知識」，斯氏自謂此乃最簡明的概括，然科學與哲學的關係，亦未見其明瞭，茲請略而分述之：

凡屬科學，莫不有四種性質即

（一）推繁至簡，(Une réduction du Comp osition si m p le)

宇宙的現象，至為繁複，科學的任務，即在衆象中，而觀其通，以求其簡，比如吾

人以固體的丸彈，液體的物質，使空氣壓力一定時，試之各地，或各種氣壓，及真空中，其現象雖繁，而於其中發現的性質則一，即諸物以等時加速而墜向地心，析去諸境，而取其同，是謂之科學，

(二) 推分至全 (Une ri'ductiondu Particulier auGeneral)

前言推繁至簡時，即有推分至全的作用。蓋公例所寓的事物，實散見特殊之時空中，其關係亦然，然公例則自時空的現象抽象而得，於任何時地而皆準，所謂公例，『全』乃其性質。

(三) 推偶至必 (Une Pars age du contingent au necessaire)

推分至全中，同時亦有此推偶至必的作用。因三者實為相接而不可離的東西，擲蘋果而墜於地，其降落，又必以時而加速，此實事實，然不能使吾信其不或受阻於空氣，不或曲曲而墜，不或同動同遲，惟吾人得其大法，而注意其中的要點，去其違戾，簡其現象，不為偶之所困。

(四) 清晰明源 (*Clire et distincte*)

科學知識，重在明晰，其形雖屬簡單，簡單即其要義，其質雖近概括，概括為其精髓。

(五) 實驗態度

凡屬真正科學，無不具有實驗態度，無論那種事物，俱可用某種方法，加以實驗，或增減或種原因，以覘其預定結果，較近心理學之成為科學，第一就在其有可實驗的格式，近人動輒倡言科學方法，實則其所謂科學方法，乃數理公式及邏輯論型，此則各種學問所同具，匪特科學之所獨有，科學無所謂特具之方法，實驗的態度，乃為其所特具之特性罷了。

科學的性質，已略述如上，茲更就哲學與科學的異點，分為四項說之。

(一) 對象 科學知識為片斷的，以實有的部分性，及間接性為對象，其原理為抽象的，表面的，假定的，哲學則綜合世間事物，以實有的全體性及直接性為對象其原

理爲具體的根本的自明的。

(二)目的 科學爲純客觀，及非情的東西，其目的在於法則，事實，不可不，現實，過程之說明，與其運用之考察，哲學則正位於有情而根於其行動，其目的在於創造其規範，價值，不許不，理想，及目標，且用之以規正吾人者。

(三)職能 科學以實有爲部分，以認知，說明，發見爲職能，其方法，偏於主知的，分析的，經驗的，哲學以實有爲全體，以評價，體驗，創造，爲職能，其方法爲全我的，即調和統一直覺法與論理法而使用的。

(四)結果 科學之結果，在供給吾人可駕御之真實，所謂解決實用疑問，滿足實用要求，闡明疑問要求的對象，哲學則保任其精神原性 (Le Caractère Proprie de l'homme) 肯定全我的存在，所謂解決根本疑問滿足根本要求，澈底研究疑問要求者的本質。

以上是關於哲學與科學不同的敘述，現在再請一申說兩者的關係。

(一) 科學之助於哲學者。哲學之起，自然先於科學，叔本華言人為形而上學的動物，雖覺無稽，然哲學在最早的神話及初民的思想當中，即已萌芽，自可置信。惟其無強固的根基，故常易遭受摧折，迨後科學進步，以其發現及精神，裨之哲學，至今哲學始有不搖動的基礎。

(二) 哲學之助於科學者 伯拉德 (O. Beard) 說：『哲學在科學中，能引持有益之活動，哲學之真髓，在崇高之興奮，此種功力播種於科學而引至於護真之域，：故哲學者引導科學於事物之源泉者也』於是他更從此而斷定兩者關係說：『科學與哲學之結合密固，實為有利益之一事。蓋一則擎提一則包裹，若此結合苟破，則哲學失科學之根據，將表其物觀，而墮於迷霧，科學則無領導，無奮厲，亦將停滯或捲入危疑之境。』

哲學與科學的關係已如上述，而較近科學發達，物質文明，驟臻極盛，遂有所謂科學萬能，而斥哲學為無意義之思辨 其實二者，各有封域，不能相非，吾人一披讀當代

大哲柏格森 (Bergson) 所著創化論一書，即可知之，柏氏之意，以爲科學之所事，全在空間性，以其可以段段分析，而含有同一性質的緣故，若以此法運用到精神界，則將大謬，因精神現象是時間性，時時變化，並無同一，故不可分析，非用直覺，不能得其真象。所用直覺方法以討究生命的真締，只有哲學，茲無論柏氏之論哲學如何，但其申說科學之弊，確有是處，

(五) 哲學的部門

自來哲學的分類，亦有多說，然總括而言，則不外下列的三類，

- (一) 宇宙論——目的在求一對於世界的道理 (A Theory of the World)
 - (二) 知識論——目的在求一對於知識的道理 (A Theory of Knowledge)
 - (三) 人生論——目的在求一對於人生的道理 (A Theory of Life)
- 就上三分中若後再分，則又可各分爲兩部。

宇宙論的兩部：

一，研究「存在」之本體及「真實」的要素者論之本體論（Ontology）

二，研究世界之發生及其歷史，歸宿者謂之宇宙論（Cosmology）

在討論宇宙成因及其條件者，演為有神，無神，泛神，及一元二元諸家，述本體之本質或心或物者，有唯心唯物諸派。

知識論的兩部

一，研究知識的性質者謂知識論（Epistemology）

二，研究知識的規範者謂論理學（Logic）

即討究知識的來源、本質，界限等問題。在近代哲學裏，頗佔重要位置，幾有成爲研究哲學的鈴鍵。

人生論的兩部

一，研究人類究竟是什麼者謂之人類學及心理學等

二，研究人生究竟應該怎樣者謂之倫理學政治哲學等。

我們所要討究的人生哲學，其淵源多出於此，然與宇宙論知識論亦極有關係。馮友蘭先生說得好：『哲學以其知識論的牆垣，宇宙論的樹木，生其人生論的果實，講人生哲學者即直取其果實。哲學以其論理學之筋骨，自然哲學的魚肉，養其人生論的靈魂；講人生哲學者，即直取其靈魂』。所以我們要討究人生哲學，非得要把哲學的概念弄個清楚不可。

(二) 人生哲學之內容及其定義

我們要研究人生哲學的內容及其定義，必得先明白什麼是人生哲學？人生哲學，原名為生命哲學 (Philosophy of life) 在近代哲學中，可算是一種新興的思潮，他除由一般的哲學基礎上面，放射出他的光輝外，並且特別的以生物學心理學的根據，形成他「對解釋人生，觀照人生，指正人生的最高法則。他的倡導者，是德人福爾開特 (Vokelt 1848——) 他的建設者便是倭堅 (Euken, 1849——) 及柏格森 (Bergson, 1859——)

二人，一般的思辨哲學，雖然也有關於人生的討論，可是他只是注重外界的條件，調整吾人生活，使我們服從自然，僅由探索自然的結果，依據自然的法則，利用自然的勢力，以改造我們的物質生活，物質生活，是向上了，然而精神生活，總不免要漸漸的屈服於物質勢力之下，人生哲學就不然，他以爲人生固且是少不了一種物質生活基礎，但是主要的目的，却應以發展人類的精神生活爲前提，因爲人生在世，決不僅以解決衣食住等物質生活，畢其生活的能事，道德，藝術，科學等等，均爲吾人精神生活的要求，此等精神生活的要求，當以不受物質生物的拘束爲當，獨立進行，自由表現，而成其一個完全圓滿、豐富的人生。

至此必有人以爲人生哲學，就是倫理學，（Ethics）其實兩者大不相同，蓋倫理學之所事，不外道德上諸問題——良心問題意志自由等問題。其任務僅在明人倫日用之理，及人與人相互行爲上的應該如何，方底於善的問題，人生哲學，則固須包含此種節目，但除此而外，尙有人生真相的探討，人類在自然界中地位的追求，以及何謂人生，

人生的意義價值何在等問題。

人生哲學是什麼，我們已約略的明白了，那末人生哲學的內容是怎樣呢？不消說根據上面的敘述，自然是（一）辨生，（二）明我，（三）勵行三部分，

（一）辨生 辨生，就是要明白什麼是生命，鄉間愚夫愚婦，不知道生命原素，以爲人類生命是由菩薩創造的，所以沒有嗣子，便到庵廟裏面去祈求，佞佛的人，以爲世界有不死的神仙，只要修行，即可以長壽永生，所以極力供奉菩薩，出家修行，求成大道，耶穌信徒，相信聖經上的說法，以爲世界是由上帝所創造，只要虔敬上帝，到最後審判的時候，內體仍可復活，他們何以有這多神秘觀念呢？因爲他們對於生命，沒有瞭解的緣故，人生哲學就是要從科學上給我們以一種正當的生命觀念。他雖然不關迷信，迷信自然不致發生，他雖然不關神怪，神怪自然不致存在，就是發生神怪發生迷信，也是可以自行消滅的。

（二）明我 明我有兩種意義：第一是明白我在生物界之位置，第二是明白我在人

類中的地位，我們知道人類有誇大狂。不知道生命是什麼的人，固然自高自大，以爲人類是天之嬌子；就是知道生命是什麼的人，也以爲人是有理性的最高等動物。其神經系統既然特別發達，支配世界，滿足自己的權力也最大。因此對於其他生物往往發生過量的殘殺，其實世界上的生物種類，不知多少，人類在這些生物中所站的地位，也不過是九牛之一毛，所占的數量，更微乎其微，我們的神經作用，固然比其他生物發達一點，然惟其如此，責任更爲重大，應該時時警惕，用不着驕狂，更用不着殘殺，至於個人在人類中的地位，也和人類在生物界的位置一樣，過去的人類無窮，未來的人類也無窮，同時的人數又不知多少，於此無窮及不知多少數量中而摘出一個『我』，我的地位已經小不可言，然而這小不可言的我，所負的責任却又很大，因爲我的一舉一動都與他人有關係，直接間接，可以影響及於人類，我若是不良分子，一定有害於社會，我若是優良分子，自應盡我力之所能爲，替人類謀幸福。

(三) 勵行 我們有了生命之後，自然要動作，但是動作底本身，是盲目的衝動，

固無所謂惡，也無所謂善，倘若我們只順着本能的衝動作去，常足以妨礙他人的幸福及社會的秩序，所以自然動作之中應當加以決擇，抑制，以維持公共安甯。人生哲學既使我們明白生命的由來，及在人類中，社會中的地位，並指出一條善惡的道路，使我們行為有所遵依，雖他不命令我們怎樣行動，怎樣去惡就善，而能使我們對於善惡有適當的瞭解，本着知識的趨向，要就善去惡，以求心之所安，這種改變思想的內心教導，比用命令去指示的力量大。勵行之意義，卽在於此。

既然人生哲學的內容是這樣的，那末他的定義，我們就可以這樣的來規定：

『人生哲學 是以科學爲根據，研究人的機體，活動，究極，而爲意義與價值的探討，用以指正人生的學問』。

(三) 人生的機體

人生一切問題，我們曉得，都是由於有了生命之後才發生的，沒有生命，那裏還會

有什麼人生 題？所以我們研究人生哲學的，對於人生的機體，決不能不從先講求，不過人生的機體，只是無窮的生物當中的一種，就組織的程度講，確是優於其他生物，但從構造的原素上說，其生命的性質，却無根本的差異。若是我們以生物的機體爲起點。以人生的機體爲歸宿，那我們不但可以掃除『人爲萬物之靈』的鄙見，並且可以得到許多有系統的證記，從人類進化的歷程上，找到我們可以欣愛其實又不足爲奇的生命根源。茲分下列三項而論之。

(1.) 生物的原始 關於解答生物的起源，有三種不同的學說。

第一種爲往古的傳說，以爲地球上的生物，最初卽賦有非科學所能詰究的生命力所構成。

第二種以爲地球上的生物，是由他種星球而來的。

第三種以爲最初的簡單生物，是由無機物中產生出來的。

以上三說，都是解釋生活原始的憶說。但以第三說，較爲合理，因爲近世化學家能

用無機化合物造成藍錠，咖啡精，葡萄糖等等，對於生物由無機物產生的理論有事實上的證明。

(2.) 生命的原素 生物既然是從無機物中產出來的，那麼構成生物生命的原素是什麼？生物學者，以為一切組織極複雜的生物，多是從極簡單的生物進化而來。在生物的組織方面，雖然各有天淵之別，如人類的組織，與變形蟲 (Amoeba) 的組織者然，但生命的原素，無論什麼生物，都沒有不是相同，相同的原素，是什麼呢？就是生物學上所稱的細胞 (Cell)。

細胞的形狀大小不一，為生物軀體的初基，亦即生物生命之所寄托。鼻藏巨鯨，纖末微蟲，參天古木，微渺細菌，莫非托始於此目力所不能見的細胞，此等細胞，固有種種形態，但其結構，則不外下列的幾種原質。

- (一) 胞膜 (Cell membrane) 為細胞體的外膜，用以包圍及保護細胞的本體者
- (二) 細胞質 (Cytoplasm) 亦名原形質，為生命之所在。外包以胞膜內有中質

(Centrosome)及胞核 (Nucleus)

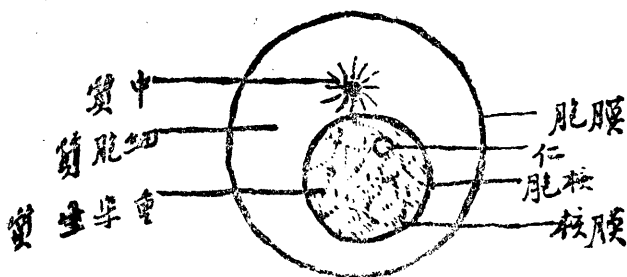
(三) 中質 為一小球，位細胞質中，而接近胞核

(四) 胞核膜 (Nuclear membrane) 接緊細胞質而包圍胞核者。

(五) 胞核 細胞中之核，核內有核仁 (Nucleolus) 重染色質 (Chromatin)

(六) 核仁即核中的核

(七) 染質 (Chromosome) 位於細胞核中，為重染色質所變成能染色，其數有一定，賦遺傳之能。為子肖父



，父似祖之媒介，以及個性之所在。

一切生物，都是由此細胞組織而成。但爲何有高等生物，下等生物植物動物之別呢？赫爾巴特 (S. Herbert) 說…

最下等生物，爲動物中的變形蟲及水滴蟲 (Infusoria) 植物中的黴菌及酵母等。都只有一個單細胞。……其次我們看見細胞繁殖，把他類似的形狀，構成細胞殖民地 (Cell colonies) 爲植物中之藻類及動物中的勿勿色納 (Volvox globator) 以後細胞與細胞間的差別就漸漸發生了，內部與外部的原則，也構成了，每個細胞都有不同的構造與機能，我們再逐漸追溯動物之種族與植物的類屬更有特殊的區別隨之而至。自單細胞的生物至哺乳類的高等動物。最後至人類。各種生物的組織與器官，都爲其特殊的目的構成的，而特殊解剖上的構造，凡生物有許多細胞所構成者在動物稱爲複細胞動物，在植物稱爲複細胞植物。以與單細胞之原生動物與原生殖物相別，最高等生物與最下等生物之差別無論怎樣大，但有一種根本的觀

念是人人所承認的：即一切生物都是由細胞構成的，其構造與機能中之排列及適應的差異，是各依其特殊目的而來的』

由這一段看來我們知道下等生物與高等生物之區別，只在細胞的構造與機能上有差別，其差別又各依其特殊的目的而定，至於動物與植物的區別，本是生物學者為研究的便利而然，生命的原素，並無截然的鴻溝。如麥開伯說：

「……但於此可見在最初時，動植物必出自共同祖先。其後因生活方法不同，乃分成極不相似的兩門，那些攝取無機物營生者，既無需乎感覺運動，這幾方面，自不發達，因而成植物。其攝取有機物者即不然。不但須能自由運動以取其營養品，且須有靈敏的感覺，如是這幾方面之發達成其為動物。前者於是益遲滯不能動，只能藉土中或空氣中之無機物為生，到後來因無需感覺光線及其他刺激，遂於身之外圍生出堅厚硬皮自覆，後者則愈增加其靈敏且愈能活動，漸漸進化為高等動物」

3. () 生命的延續 生命的基礎在於細胞，而細胞的種類，則又有體質細胞與胚質細胞之別。生命的延續，就在胚質細胞，而胚質細胞之能盡此任務，即因其能生殖。

生物生殖的方式有三，即 (一) 無性生殖 (Orexual reproduction) (二) 接合生殖 (Conjugation) (三) 有性生殖 (Sexual reproduction) 無性生殖，是生物最簡單的生殖，就是由母體的一部分直接分離而行的生殖，接合生殖，是把兩個分離的個體，聯合起來，以達其繼續生存之目的的生殖，其進程都很簡單，可暫置而不論，只有有性生殖，才很複雜，非稍加申述不可。

有性生殖是由雌雄兩要素之結合而產生嗣子。其現象又可分為兩性生殖，單性生殖，自性生殖，世代交替，四種，茲更就兩性生殖之現象而言之。

兩性生殖為雌雄二體一度媾合，而產生新生物之謂，當雌雄媾合之時父體之精蟲 (Sperm) 與母體之卵子 (Egg) 結合而成一個細胞，然後經分裂變化，乃成為各個新生物，卵子形圓，其胞膜之數不一，卵中有卵黃，故其體恆較精蟲為大，精蟲長形，頭大尾

長，當其未達卵子之時，則利用其尾顫動而進行，及至接近卵體，即投入其中。而與之媾合，精虫之數，恆多於卵子，其能投入卵子而使其受精者，則止有一枚，其他咸歸於淘汰，蓋一枚卵子僅能與一枚精虫配合，故尋常兩性生殖，則僅一枚精虫投入一枚卵子中，至二三枚精虫同時投入一卵子者，間亦有之，然僅有一枚精虫得與卵子之核媾合，生命的繼續即原於此。

(四) 人生與社會

生物中好羣的動物，當然不止人類，可是人類的社會，却比其他一切動物的社會，無論在組織方面，質料方面，產物方面，都來得高明，都來得精到，社會學家馮德氏（*Vundt, 1.32—19.20*）謂集合為宇宙間自然現象，惟集合的程度，則有不同，他以集合的第一階段為化學的集合，即由元素集合為種種物質分子的意思，就中程度最高的為原形質，具生活的現象。其次則為生理的集合，即由原形質分子集合為生物個體，程度最

低的爲單細胞生物，此後體別漸高，遂發生神經系統，而具有精神現象，最後爲精神集合，最高的爲人類的社會，是則人類的社會，確爲宇宙間集合的最高形式，也可以說結合到精神集合的頂點，所以我們大家，若精神的關係愈密，則結合的程度必愈高，結合的程度愈高，精神的關係必愈密，不過所謂的結合程度愈高，並不是指階級的性質，乃是含『一致』的意思。我們曉得，在一切精神結合的範圍當中，不外兩種源頭：（一）本能的結合如血統關係，兩性關係，（二）意志的結合，如各種文化團體，政治經濟團體，本能的結合，是愛慕的結果，無所謂一致不一致，意志的結合，是社會的結合，不可不一致，因爲個人的意志，完全由內部自發的很少，大部爲他人的意志，經過複雜的結合，才表現於自己的心意中，而引爲自己的意志，若是爲複雜結合，或結合過程中的各類意志，常相衝突，簡單的說，不是一致，那末團體生活，不但止於紛亂苦惱，而且將毀滅結合中一切的已成的文化，即能說夠結合，也不過是壓迫的結合，去人生的意味，遠甚遠甚。然則所謂之『一致』是什麼呢？不是別的，就是由客觀印象的一致，到人

格的一致，更由人格一致的結合，到客觀印象一致的結合，這種社會，才是穩固的社會，才是需要的社會，才是進步的社會。

我們要曉得，社會真實的進步，不以個人的特殊化爲標準，當依社會的普遍化爲定則。在社會的利益化方面說，個人是社會的手段，社會是個人的目的；在利益的社會化方面說，個人是社會的目的；社會是個人的手段。總而言之，文化的價值，是以人人生活的繁榮穩固爲天秤。社會的內包，要縮小，社會外延，要擴大，把人類社會的結合範圍，脫去地緣血緣種種不合理的束縛，拋却壓迫攻訐等等非人的心情，一個社會，結合全體人類，一個個人，參加一切團體，將社會與個人渾而爲一，非但不該有利害之爭，存亡之鬥，就是彼此的生命，亦當息息相通！這就是大同的世界，這就是人類的幸福。

談到這裏，那末就不得不談人類的將來。近來討論人類將來的很不少，有從進化上立論的，有從經濟政治上立論的，從進化上立論的人，有推論人類是發展無窮的，有

推論將歸於滅亡的，從經濟政治上立論的人，有推論文化日進的，有推論民德日墮而至於自滅的。從星雲到人類的著作者，麥開柏就是舉科學上的臆說而斷定人類是進步無窮的一人。他說：

『人類自有歷史以來，遠只有數千年，而學術思想的發達，則為期更短，只最近及百年間的事而已，然在此不及百年間的短期中，已能將宇宙之祕奧，盡行發見，徵諸既往，進化的速度，又後後勝於前前，則人類將來的進化，正未可限量，我們只有自慶前途無窮，』

可是日本的丘淺治郎却與之相反，他一方從進化上觀察，方又從經濟政治上觀察，著進化與人生，斷定人類之必趨於滅亡。他說：

『據進化石學上的例證看來，一時在地球上占優勝地位的動物種屬，他那所以能戰勝其餘動物，達到優勝地位的性質，後來却都變了禍根，固此滅亡淨盡。照這樣，人類却怎樣呢？……就是人類起先仗着腦和手的力，戰勝了其他動物』

，占得絕對優勝地位，然而因為腦和手的進步，其結果就弄到今後貧富大相懸絕，生命越發困難，身體退化，神經過敏，不平懷疑的心念，越深，私慾越重，勢必至於不能協力一致的動作，當初在生存競爭最有效力的性質，太發達了，後來却反變做禍胎，今後唯有向着滅亡的方向進行。」

就此看來，一則以進化立論，推斷人類發展無窮，一則更參以經濟政治的觀照，而斷定人類之必趨於滅亡。他們的意見，雖不能說有控制學術思想界的全權，但却可以代表許多生物學家社會學家的主張。不過我們要曉得，人類是有人類的要素的。他不但能創造，並且還會改造。現在的經濟制度，社會組織，政治現象，誠有不能滿人意處，誠有使人感受痛苦處。但是這種現象，是偶然的，非永久的，是可變的，非固定的，現在的人類，固然是偶爾的走到這條所謂不良的道路上去了，然若一次有了經驗，有了覺悟之後，真正的是感受了痛苦的話，他自然會利用人類的創造力，向着罪惡進攻，以至於解除，而形成一種適合生存的現象為止。

第二章 宇宙觀及人生觀之涵義

要知道什麼是人生，不可不先知道宇宙是什麼，那末宇宙究竟是什麼呢？這個問題的答案，各有不同。且將各派重要學說略述一下。

(甲)唯物論。唯物論者說，宇宙是物質構成的。什麼叫物質。物質是具有(一)廣延性，(二)拒入性，(三)活動力那種東西。宇宙間一切事物現象，都可以將廣延性拒入性之物質的運動說明之。就是意識狀態，亦不過物質的運動罷了。重要論證一列舉如左。

一，方法論的論證 (The Methodological Argument) 有些人的主張，以為有非物質的精神實質，獨立於身體之外，永遠不變。這是科學未發生以前非科學的說法。這是原的民族的理解。他們假定一切程序，是不可見的幽靈的作用。其實經驗告訴我們，惟有身體和各機關真實存在。一切有機體所發生的事情，及其內部的變化，不過是身體

各機的作用。精神實質的假定，是膚淺無據的。

二、機械論的論證 (Mechanical Argument) 「宇宙間所有的能力，不增不減，」已經科學證實了。宇宙間所有一切變化，無非這種能力轉變的形式。動變而為熱，熱變而為動，電流進遇水中，便起化學作用的結果，不都是能力形式的轉變嗎。既然如此，那麼有了能力不增不減的假定，才足以說宇宙的機械觀。倘若再承認有精神，完全依自己的意志發生動作，豈不是承認能力還可增加，還可創造。這種主張，顯然與科學所已證實之能力常住原理相背，顯然是非科學的，故當排斥。

三、宇宙論的論證 (Cosmological Arguments) 從前地球曾有一時期是一團熱的星雲。那時期無所謂生物，更無所謂人類，也無所謂精神作用。後來地球轉冷，發生生物的條件具備了，方才有動植物生殖其上。有了動植物，人類才由動物演化出來。精神生活，是有了有機體的生活之後才有的，是受生理的條件支配的。所以假定有至於肉體以外的精神，實生不通。因為精神生活，發生於有機體，有機體消滅了，他也消滅

了。

以上三種論證，頗能動人聽聞。所以多數人認唯物論爲唯一可能的科學的宇宙觀。但這種論證，根據都很薄弱。茲略述反對者之反駁如下。

一，方法論的論證之批評 精神作用的特性，無非一種事變。吾人經驗中，不見有異於精神作用的精神實質，爲思想感情意志的根基。所以如果有人主張精神是實質的，便是蔑視經驗，妄倡臆說。若指精神作用之統一而言，恰如物理學者之用磁氣電氣，那種名詞，祇認爲實際上有這種現象，並不認爲獨立的實體，則並不是非科學的。並且根據我們日常經驗，精神作用與物質，性質根本不同。思考是思考，並不是腦髓分子的運動，感情是感情，並不是血管之收縮和擴張。思考感情的發生，生理的運動雖隨之而起，然祇能說兩者間有某種關係。併而爲一；未免太疏略了。

二，機械論的論證之批評 能力常住說，是科學家從物理化學範圍以內得來的，並非得之於心理學上的事實。所以可以應用於物理的及化學的程序中，而不適於解釋生機

的作用。有機體的集中的組織，不是物理化學的理論所能說明，這是一般科學家所承認的。能力常住說，適用於心理現象，既然未經證明，唯物論的基礎未固，何能據以否認精神。

三，宇宙論的論證之批評 宇宙觀的論證之假設、極難證明。精神生活的起原與歸宿，非經驗範圍以內事。吾人即使能證明精神生活需要某種生理的條件，也不能斷定是精神生活的發生所必需。惟有一事是確實的，即精神生活，自有其特殊的法則。這種法則，不能由無機物之法則引申出來，不但精神生如此，一切生活，莫不皆然。這種區別，祇須吾人今日所知之宇宙繼續存在，是不能取消的。至於沒有精神生活之宇宙，是否可能，那是知識能力所不及的問題，不能置論。

總觀以上諸說，可知唯物論的疏漏。但唯心之主張如何，有無可以訾議之處呢。

(乙)唯心論。唯心論者主張一切現象背後之真性，皆是精神的。所謂物質，不外各種性質之結合體。倘若將物質的形態大小重量顏色，一一抽去，所剩的還有什麼。而

形態大小重量顏色等等諸性質，無非觀念，離了觀念，便無物質。所以一切現象是精神的。如果認為精神以外，還有別的東西，那便是妄見了。

以上兩派的解釋宇宙，其實各有難通之處。唯物論不能說明精神作用，唯心論不能解釋精神所依託的物質問題。對於唯物唯心兩種主張的批評，陳不齊哲學概論述之頗詳，錄之如左。

1. 對於唯物論之批評

(子) 依倚關係與因果關係有別。依倚關係較為普遍，因果關係較為特別。依倚關係者，言有甲乙二現象，甲現象中每起變化，乙現象中亦隨之以生相當之變化。所謂相當者，言兩變化於性質上分量上皆同也，因果關係，具備此種條件外，復備依倚關係所不備之條件。即時間上不許關係之顛倒是也。故吾人於精神作用與物質作用之間，斷言其有依倚關係，與斷言其有因果關係，宜慎加區別，不可混而為一。公平之觀察家，固亦知精神有賴於身體，而身體有賴於精神，非但認

其有依倚關係而已，不認其有因果關係也。唯物論者不察依倚與因果之異，遂以因果關係加之於互相依倚之心物，不亦謬乎。

(丑)物質之特性在有廣袤，而意識無之。然則有廣袤之物質，何以能生無廣袤之意識乎，此理甚不可解也。若謂意識亦有廣袤，與物質無異，此與吾人之經驗相刺謬，乃強辭奪理之談，非學者當引以為論據也。要而言之，雖極簡單之感覺作用，亦非唯物論所能說明。且唯物論者亦嘗自承腦髓之生精神作用，其理為不可明矣，既知其不可明而猶堅持之，得非自相矛盾乎。

(寅)唯物論不特不足以說明精神作用也，且亦不能解釋其所引以為唯一實在之物質。唯物論舉凡一切疑難之問題，歸之於物質，而以物質為唯一之實在，然未嘗於哲學上舉物質而解釋之。物理學上以元子釋物質，復以電子釋元子，可謂進步已，然在哲學上視之，此問題依然故態，不稍進步，而物質之性質，猶待解釋也。夫物質者，色聲香味廣袤形態動靜充塞等諸屬性之結合體也，而此等諸屬性

，莫非人之感覺作用。例如生而瞽者，不知有色，生而聵者，不知有聲，去感覺即無物質之屬性。然則諸屬性之外猶有所謂物質者存乎，此唯物論所不可不舉以說明者也，而唯物論者未能也。

(卯)自認識論上觀之，唯物論實誤解人間經驗之特性，雖巧爲辨飾，終莫能逃此咎也。何以言之。所爲主觀與客觀，精神與物質，非本相獨立也。吾人經驗之所得，蓋渾然一體，未嘗判別，及加之思辨而後始於經驗之資料上發見主觀客觀概念上之區別。是主觀客觀之區別，乃抽象作用之結果，而造作物質之概念，則又第二抽象作用之結果也。主觀客觀二要素，均爲經驗所不可缺，今唯物論者探索宇宙之究竟，不求之於渾然一體之經驗，而以第二抽象作用之結果爲根本之原則，不亦誤乎。

(辰)唯物論者固以物質爲自存之實體，而不以爲抽象之概念，例如論元子者，以爲元子可以目見手捉而爲勢力之所自出。然按之經驗，吾人取經驗之資料，再

施抽象，而後物質之概念始得。物質果爲概念，則唯物論之基礎，不攻自破，唯物論者豈有善法足以證明物質之非概念，以自維繫乎。

2. 對於唯心論之批評

(甲) 唯心論之大目的，在否定物質之存在，而舉一切實在，悉歸諸心。雖然，物質之否定，豈易言哉。據近時經驗的心理學所昭示，精神不能離身體而獨存，大腦皮質爲爲精神作用寄宿之所，某部腦質破壞，則某種作用不免隨之喪失。

Gall 所倡大腦半球機能分擔之說，與其骨相之學，(Phrenology) 其詳細之點，雖未足盡信，然其大體之思想，則近時學者所公認也。精神作用，必藉身體而存在，其理至爲明悉。公平之觀察家，雖未必竟如唯物論者之思想，觀於精神物質間相爲依倚之關係，遂以斷定精神爲物質之結果。然精神物質之必相依相待，未可誣也。否定物質，則精神無所托。此物質之未可輕易否定者一也。一切物體，不過觀念之結合體，今姑假以唯心論者此命題爲非妄，然充足理由原則，乃普

遍之原則。事物之存也，必有所由存之道。觀念之起也，必有所由起之物。使外界而果無物質，則吾心物質之觀念何自而起。縱使吾人不能得物質而直觀之，然斷不能以不能直觀之故，遂斷言其無有也。否定物質，則觀念無自起。此物質之未可輕易否定者二也。

(乙) 物質與精神相對待，一居外界而一居內界，唯心論者中，亦有不否定外界之存在，而但以主觀之精神，解釋客觀之物質者，如 Fichte 之非我乃我所立，Schopenhauer 之自然界乃意志表現之形態，是其例也。雖然，試借用 Descartes 之言，物質之特性現於廣袤，而精神之特性在於思惟，兩者之性質，迥不相侔。有廣袤之物質，固不能生無廣袤之精神，無廣袤之精神，又安能生有廣袤之物質哉。而 Leibniz 謂廣袤生於妄見，用銀河爲喻，以證明空間之爲主觀上現象。然構成銀河之星辰，與構成物體之 Monad，其性質大異，不可以同日而語。此比喻之證明，殊未足以壓人意。是故物質之解釋，乃唯心論者最困難之問題也。

(丙)精神之特質，在於作用之表現，精神作用以外，別無精神實體之存在，此日常經驗所垂示之事實也，而唯心論者中，往往有承認精神實體之存在者。如 Berkeley 對於 Locke 所主張之實體，僅破壞其客觀方面之物質的實體，而猶承認其主觀方面之精神的實體，以爲觀念之外，固別有思惟觀念之體也。 Berkeley 對於兩種實體，一迎一拒，殊欠一致之理，故 Hume 承 Berkeley 之後，更進一層，遂併精神實體而亦否定之。蓋欲一貫 Berkeley 之說，其結果固不得不爾也。

(丁)自認識論上用以批評唯物論之論據，亦可用以爲批評唯心論之論據。蓋吾人經驗之所得，渾然一體，主觀客觀，未嘗判別，及加之思辨，而後始於經驗之資料上發現主觀客觀概念上之區別。是主觀客觀之區別，乃抽象作用之結果也。唯物論以抽象作用所得之物質爲宇宙之究竟實在，固非探源之論。唯心論以精神爲世界之大本源，而精神之爲抽象作用之結果，與物質同，故唯心論議論之疏漏

，亦與唯物論正同。

統觀以上諸說，可知唯物唯心兩派之議論，各有疏漏之處，不能自圓其說。於是有人倡二元論者，說道精神物質，是兩種極不相同的實質，精神的屬性是思維，物質的屬性為廣袤。宇宙是這兩種根本上相反的實體構成的。但心物的性質，既然截然不同，其間究竟有無交互關係，那種關係又是怎麼樣，這幾個困難問題，又引了起來。於是又有交互論，說身心是交相互用的。並行論，說有物質的運動，必有相應的精神作用。一體兩面論，說心物二者，是一個實體所具不同的「相」。那個實體，好像一個圓球。圓球在裏面看來是凹的，在外面看來是凸的，凹和凸是一個圓球的「相」。心和物亦無非一個實體的不同的相罷了。此外更有主張多元的，說道宇宙萬有的構成，非多元不能說明。其實以上諸說，各有所長，亦各有所短，仍舊就不能解決那最難解決的身心問題。最近的層創說，亦稱新創化論，說法似乎比較的精巧周密。美國的巴屈栗克是贊成此說之一人，曾說道

「心與身不是交相作用，如交互論和兩元論所主張。心不是原子的機械活動性之一種，如唯物論所主張。身不是心的一種表現，如唯心論所主張。身和心不是並行的，如並行論所主張。亦不是一個實體的兩面，如一體兩面論所主張。……心乃是一種爲身所造的東西。換言之，爲自然所造出，而借乎於身的。如你想畫爲一圖，必以梯形較並行綫爲宜。當自然造成分子時，原子不復爲唯一的實在，根本的重要了。然當自然造出細胞時，分子亦復失其重要和實在。且當有機體造出時，細胞又失其重要和實在。所以當心靈造成時，則身體又失其勢位了。心靈是一個新的實在，新得着的，造出來的，新贏取的，用亞里斯多德的話來說，乃是身體的「方式」。我們若對於此種心身相關的新說必須有一個名稱，則當名之曰層創說，或突創說。」

3. 層創說 層創說（新創化論）的根本主張，是以爲我們的宇宙，好像一座高大的塔，不過這塔不是已經造成的，乃是正在建築中。他的建築，却與普通的造屋不同。

他是先造最低一層，然後再添一層，如此一層一層添造上去。從他的層層向上添加看去，便是所謂進化。因為這種進化是一層一層加上去的，不是積微逐漸而成，所以特名之曰層創。就是說進化的歷程，雖是前進，然卻是一段一跳地向前走，而不是平流。雖則是一段一跳，而其間却互有關係。所以將寶塔作比喻，只能道明其級級相生，至於級級相關，我們須得把塔倒將過來，使最大一層在上，最尖一層在下，這樣便是比喻宇宙的各層是一層包涵一層的，所以最高一層，因為包涵太多，便自然是最大了。因此這種學說，乃有五個基本概念。

1. 突創 (Emergence) 何謂突創，就是譬如黃種男人和白種女人結婚，而所生的兒子不但是紅種，並且有毛有角。我們無論如何研究他的父母，總見他既不像父，又不像母。我們因為不能以其父母的性質決定他的性質，所以對於他的性質，不能不認為突如其來，因此遂稱之曰突創品。在自然界中，這種實例，真是隨處多有。最顯著的如蒸汽化為水，水結成冰。蒸汽是氣體，而水是液體，冰是固體，但水確是從汽化成，冰確

是從水結成。蒸汽未化水的時候，我們無論如何研究汽的性質，加以分析，總不能從中發見可以變出水的性質來。所以水的性質，對於汽的性質而言，可謂是一種全新的性質。換言之，即水的性質，並不是包含於汽所固有的性質中的。還有最切實的例，如氫氧化合成水。因為水的性質，與氫氧絲毫不同。我們苟沒有氫氧化水的經驗，而只根據氫氧的性質，無論如何分析研究，決不能決定為有變為水之可能。這就是突生出來一種新性質，在所有的舊性質以外或以上。須知在舊性質以外更突生一種新性質，便是由本來的一層升進了一層。

2. 層次 (Levels) 何謂層次，就是說既然從舊有的性質中，實然創生出一種新性質來，便是於舊有的一層上又加了一層。於是宇宙便成了無數層次。假定最初層是電子，則由電子突創出來的是原子，於是原子便是第二層。由原子突創出來的是分子，分子便是第三層。乃至生命由這些物質裏突創出來，則生命又是一個新層。精神（即心識）又由生命突創出來，則精神便又是一個新層。所以照層創的進化論的主張，這宇宙好像一大

座無級數的高塔，一層層的添築上去。

3. 包底 (Involution) 何謂包底，就是說每層之上，雖另有一層，而上層却必包收此下層。例如電子是一層，電子所組成的原子是其上一層，但此電子卻必包涵於其中。須知此種包收，不限於直接的上下層，乃是從最高層一直包收到最低層。例如有精神的生物，其精神不但包涵生命，而且包涵物質。因為未有意識而不有軀體，未有軀體而不有細胞，未有細胞而不有分子，未有分子而不有原子，未有原子而不有電子，這便是層層包涵。由最高徹於最低。就是說每一層必以其下一層為底子而已包涵之，故譯作包底。

1. 上屬 (Dependence) 何謂上屬，就是說每一層必將其下的一層包收在內，而此被包收的下一層，卻不能左右其上一層，而反受其支配。例如電子的上一層是原子，原子並不為電子所支配，卻支配其中的電子。科學家往往作相反的推論，以為氫氧化水，則氫的性質足以決定水性。此說不然，以為氫氧不能左右水，水反能影響其中的氫氧。這便是以下屬上，故稱上屬。

5. 因緣 (relations) 何謂因緣，就是說雖則層次的迭升，是由於新性質的突創，然此新性質並不是完全新奇的，只是結構變化了一些，換言之，即於結構格式上起了一個新種類。原來一切都是因緣和合而成，離因緣即無所謂物。換言之，即一切東西，其本身並不是一個實體或實質，而只是一個架構。這個架構，是由因緣而拼湊起來的。所以一件實體的物，直無異於大網中的一個結紐，從結紐看來，他是一個獨立體，從網絲看來，他却並非實質。因為結紐的樣式不同，所以東西便有種種的不同。每一種新東西出來，其實只是因緣的湊合換了一種新格式。所以只是結構的種類，時時在那裏推陳出新，而並不是實體本質有甚麼新奇。所謂因緣，即是結構的意思。一切物都只是一個結構，新的物便是一種新的結構。

這層意思，十分重要，現在不厭求詳，請為細說。譬如今有甲乙丙三個，若是各自散開，當然不成一個東西，若結合起來而當作一個整體，便有種種式樣的不同了。如甲乙丙是一個，乙丙甲又是一個，丙甲乙又是一個……我們於此便把甲乙丙當作一個整

個的東西，於是整個的甲乙丙，便大異於整個的乙丙甲。然則他們的所以不同究在何處呢。可以直截了當回答道，就是在兩個整體的內部，結構不同，換言之，就是在兩個整體的體內配列不同。所以天下儘有材料絕對相同，而所造出來的東西卻絕對不同，就是因爲在材料以外還有配置與結構。近來科學大進步了，知道配置與結構的重要，實百倍於材料與質地。物理學自從電子論發生以來，把以前的物質觀念完全打破，而又加以量子論的出世，原來關於力的觀念，亦完全改造了。以前以爲化學上八十幾種原素的原子是最後的，不可再還原。現在知道甲原素的原子與乙原素的原子所以不同，就在甲原素的原子內的電子，其結構與配列和乙原素的原子內的電的結構與配列不同。所謂週期律表，就是大體上表示這個結構差異的次第。可見原素的原子所以互異，就在此諸原子內陰電子的數目與其運行的軌道，各有不同，以及陽電子作心核的，其數目亦各不同。於此可知內部的配列與結構，在物理化學上實居最重要的地位。化學上更有所謂同質異物，例如炭與黑鉛及金剛鑽，同是炭素的分子所成，而形狀絕對不同。其所以致異，只在

分子間的配列與結構。可見化學上最重視此種結構的概念。近來科學所以日益脫離唯物論的境界，亦就是這個緣故。因為質料概念的重要，漸漸移於格構概念，而這個格構主義，又確與唯心論相近，所以竟有人說科學近來傾向於唯心論，這話卻也未始無因。不過這樣的格構與布局，却與古代思想，大不相同，在古代總以為實物是模仿格構而成，所以未有物料之時，似乎可以有格構懸於空中。近代學不然，把質料與格構打成一片，以為格構能離質料，而質料更不能離格構。並不是質料依着固定的已成的格構而始安排。二者既完全凝一，則因質料方見格構。因格構方見質料。沒有質料而不具有格構，亦沒有格構而不見於質料。兩者既完全吸納，其結果遂變為只是觀察的方面不同，初非真是截然兩者。和古代輕物質而重方式的思想相較，迥然不同了。而且古代總以為格構是一成不變的，因其永久不變，所以是常自同一，可以懸為型範。而近世科學的格構主義，卻將進化思想，插於其中，以為格構是進化的，所以不是一成不變。不過其進化卻又不是漸漸的，是突躍的。總總近世科學，可算以格構概念占領他的全都。不僅物理學

化學注重於此，即生物學心理學亦以此爲其基礎。

將這五個基本概念，綜合起來，自成一一個周密的宇宙觀。就是我們這個宇宙，不是一個整塊的，是一層一層套着的。因此可以說多元論較近於實際。但不是散漫的多元，乃是奮合的多元。我們這個宇宙，不是既成的，乃是正在那裏依着層次而突創新的出來。所以雖是一個多元的奮合，卻仍是一層一層地擴大。我們這個宇宙，不是隔絕的，乃是上層包收下層，下層受上層的支配，所以是通體的。我們這個宇宙，不是無中生有的，乃是結構的樣式，在那裏時常有新的出來，所以好像萬花鏡，而其實還是根本一元。於是我們便知這五個概念的用處了。由層次的概念，我們說明這宇宙是層次的。就是說明宇宙的多元性。由突創的概念，我們說明這個宇宙是層層相生的。就是說明宇宙的擴大性或發展性。由包底的概念，我們說明這個宇宙是一層奮着一層的。就是說明宇宙的通體性與聯奮性。由上屬的概念，我們說明這個宇宙是以上御下，以高統低的。就是說明宇宙的目的性和精神性。由因緣的概念，我們說明這個宇宙，都是由結構變化其樣式

而成。就是說明宇宙的統一性與連續性。

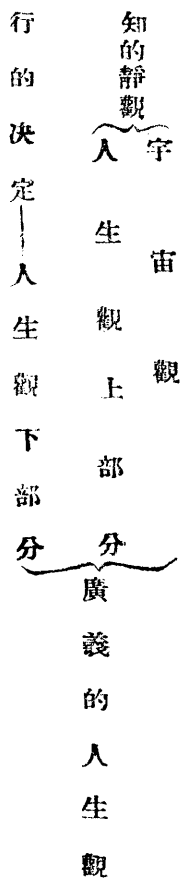
身心問題，最難解決。以前所舉的唯物論唯心論兩元論等諸說，各有其長處，亦各有其短處。但此之所短，正是彼之所長，層創說却能使相反之兩說，互見其長而不相害。如主張心是從身出來的，沒有身斷不會有心，這種主張，本是唯物論所主持的，現在層創說卻取了來，稍微改換些意義。又如主張心是有實效的，不是好像燈的光與笛的聲，只有燈能左右光，笛能操縱聲，而光決不能影響燈，聲決不能變化笛，這種是謂片面的相關，就是說只有身能左右心，而心絕不能支配身，然而交互論則反之，以為心亦可以左右身，可見層創說於此又取交互論的長處，而稍改換些意義。至於心不能吸收身，身亦不能包括心，乃是各自散在的兩元，這亦是兩元論的舊調，而層創說取來改換其精神，便覺其不妥處為之減少。再如由心能支配身一點而擴充之，不僅有心的生物須以心為主宰，物質反降為次要，併且在宇宙全程中，亦是精神的作用，愈進愈大，愈高愈偉，這一點豈不是把唯心論的長處完全吸收進去了麼。總之層創說對於身心相關的問題，

用心物問題來解決，實具匠心，頗爲精巧。一方面把唯心論的長處，盡量收納而無餘剩，或許比唯心論更爲優越，亦未可知，而他方面却始終不將唯物論的長處割愛。真可謂匠心獨運。其根底雖插在唯物論的物質上，而其尖峯直透出唯心論的心靈以上。（據亞歷山達說，「心靈的以上層是第三性，就是所謂真偽美麗正邪是非善惡等，可總稱爲「價值」。再上還有神性。這個所謂神性，亦是一種經驗上的性質」。但須知亞歷山達所謂神性，亦不過一個空的名詞。因爲由物質的層階生出生命的層階，由生命的層階進到心靈的層階，既然都是層層相生，則到了心靈層階，當然可以推想必定另有更高的層階，突生出來。神性不過高一層的性質的意思罷了。）真可謂巧於調和心物了。但唯物論是以下制上的，電子組成原子，原子只受電子的支配，而不能左右電子，原子組成分子，分子只受原子支配，而不能左右原子，分子組成細胞，細胞只爲分子所左右，而不能支配分子，細胞組成機體，機體只爲細胞所左右，而不能統御細胞，機體組成心靈，心靈只爲機體所支配，而不能率導機體。而層創說則正與相反，是以上御下的，機體生出心

靈以後而機體反受心靈的支配，細胞生出機體以後而細胞反為機體所左右，分子組成細胞以後而分子反為細胞所擺布，原子組成分子以後而原子反必服從分子，電子組成原子以後而電子反為原子所影響，這樣層層迭進，而層層宰治，所以其結果便與唯物論立於絕對相反的地位。這層亦很重要我們須得注意。

以上所述，乃是各派的宇宙觀。所謂「觀」無非是對於其性質與意義的了解，這種了解，只是靜觀。譬如我們看日蝕月蝕，我們但須明白月蝕日蝕的緣故與道理，却不必直接對於我們的生活態度，起何等變化。這便是所謂靜觀。宇宙的究竟如何，各派既各有一種看法，那末對於人生，亦不過各有一種看法而已。各派對於人生的看法，便是所謂人生觀。各派的人生觀，當然和他們的宇宙觀有聯帶關係。但宇宙觀不過是一種學識，所以是屬於靜觀。而人生觀則不但屬於靜觀，且及於態度之決定。人生觀中，一部分講的是人是什麼，人在宇宙中的位置是甚麼，生活是甚麼。這是屬於靜觀。但後一部分講的是人的行動，如何方不背乎人生的意義。這便不是靜觀，乃是態度的決定了。譬如

我以為人生是無意義的，無價值的，則我對於這個無價無意義的人生，便不能不決定一個自己取消自己，自己否定自己的態度。自己取消自己，就是所謂自殺。自殺是對於人生而採取的一種處分。決定何種態度與採取何種處分，不是靜觀所有事。所以靜觀是屬於知，而決定態度是屬於意。但須知沒有一個行為的決定而不先有靜知的觀察的。所以人生觀的一部分是對於人生性質作靜知的觀察，而另一部分是關於自身行動與態度作決意的實踐。現在列之如下。



人生觀的涵義既明，人生哲學的內容，自然明瞭，因為人生哲學，也無非討論人生觀的學問而已。

第三章 關於宇宙問題與人生問題的兩大類思潮

有些學問，正許作靜觀的研究。有些學問，是可以容我們立刻拿來實踐的。人生哲學，便屬於後一類。這層前章也曾說過。因為我們自己要左右我們自己的人生，要決定我們自己的人生態度，當然又引起一個問題來了。這個問題是什麼呢。就是我們究竟有無左右自己處分自己的能力的問題。這問題固然很是重大，但通常對於此點，先作肯定的假定。這便是所謂無意中的預先假定。何以言之，因為我們若不預先假定我們有處分自己的能力，則我們何以能處分自己呢。所以凡是要決定人生態度的，必定是預先包含有一個具有決定能力的假定。倫理學上因此把行爲與行動分而爲二。行動是無道德上的責任的，行爲是有責任的行動。無機物只有行動，而人則不然，其行動不是漫然的，不能諉諸外力。人的行動說是行爲，則便是明了表示人的勦大異於水的勦。其異點在何處呢。當然不外乎一個是由於自主，一個是由於不自主。甚麼是自主呢。當然又不外乎自

已先有這樣是好的心，然後這樣去做。換言之，即是自己要怎樣便怎樣。自己態度的決定，完全出於自己的意志。這樣說來，豈非又預先假定了我們的意志，有要怎樣便怎樣的自由麼。這兩個預先假定。實祇是一個，可名之曰自主能力的預先假定。從這個預先假定的另一方面，又看出還有一個預先假定來。就是我們說有自主能力，以決擇於多數行為間，以為這種行為好，那種行為不好，這種行為宜，那種行為不宜，而好不好，宜不宜，又必根據於一種應該不應該的標準。所謂應該不應該，和如此不如此不同。譬如一個人害死了他的朋友。從事實上講。是已經如此了，但從道理上講。則是不應該的。所以有許多事情，是不應該而偏如此。因此我們便須將他分別起來，名應該不應該曰當然，如此不如此曰實然。但是我們普通用當然二字，往往指實然說。（即是自然的意思）其實宇宙間萬事萬物，照他們的因有樣子在那裏運動，自都是實然，即都是自然，沒有什麼應該這樣而偏不這樣的。所以自然的世界，正是實然的世界。在實然的世界中，一舉一動，都是有定數的，則無所謂應該不應該了。然而忽然竟有了這個應該不應該的

問題發生，則是顯然於實然世界以外，又添上了一個當然的部分。我們可以名此為當然的發見。這是於實然的世界以外，另有一個當然的世界了。

一切人生觀，不拘何種，都是於無意中立在這兩個預先假定自主與當然之下而始成立的。若是不自主而又無當然，則人生觀自身先就不能有了，還說甚麼這種人生觀，那種人生觀呢，但這兩種假設，却又不是經過反覆思攷而始设立的，乃是出於無意中，不自覺。所以這裏就起了問題。問題即在我們須得對於這兩個預設，先下一番審察工夫，看他究竟成立與否

檢察上述兩個假定的結果，勢必發生兩派的思想。一派以為這些假定，是似是而非的，不甚可靠的。若說我們有自己決定其行爲的能力，便是我們自己的妄自尊大。人們的殺身成仁，與忠君愛國，在道德律上看去，好像是很高而很尊嚴，然而若從因果律看來，或許和燈蛾撲火一樣，沒有甚麼自主的意義存於其間。我們對於行爲，覺得有應該不應該，亦是同樣出於誤會。世界上萬物的動作，都是一樣，因為狀態不平衡，就生變

動，有動亦就有反動。人們因為胃裏空了，所以要喫東西。男女到了相當年齡，因為生殖機關的需要，就要結婚。這些完全是實然，而無所謂當然。這一派的思想，苟其澈底下去，可以使道德根本上取消，使人生觀根本上不必要，使人類于行為上根本不起善惡的分別。他們以為人的行動，是受萬物動律之支配的，萬物的動律是引拒，人的動律就是好惡。所謂好惡，無非對於苦樂而言，若則惡之，樂則好之，避苦就樂，乃人類之天性。歷史上這一流的思想，可以希臘的普洛他谷拉斯（Protagoras）與亞里斯帖潑斯（Aristippus）以及歐畢扣魯斯（Epicurus）為代表，而在近代的開始，則有英國的霍布士（Hobbes）法國的康第拉克（Condillac）拉曼特萊（La Mettrie）霍爾拔哈（Holbach）等人。他們對於宇宙，完全是採取機械觀，主張唯物論。與此相反的一派，則以為人類顯然有時明知其苦而為之，明知其樂而不為，足見人是有理性的。理性是左右人們行為的標準。這派的代表，在希臘當然要推蘇格臘底（Socrates）柏拉圖（Plato）近代是英國的克特渥斯（Cudworth）德國的康德（Kant）法國的狄卡爾（Descartes）瑞典的斯賓諾

利 (Spinoza)。他們對於宇宙，是採取唯心論，與意匠觀。這兩大思潮，中間多少自有此混合，不能十分分得清楚，然始終是兩個大流。因為兩流相背，所以對於同一問題，答案却是相反。今將兩大類思潮對於各項問題的答案，列舉于後。

(一) 關於宇宙的性質

甲派主張唯物論、Materialism。

乙派主張唯心論、Idealism。

兩派思想、前章述之甚詳，不再贅述。

(二) 關於宇宙的構造

甲派以爲宇宙既是質力的分合聚散，則所以如此，必是由於一動一應，恰如機器一樣，其中沒有甚麼神祕，沒有甚麼意欲，沒有甚麼計畫。這派思想，名曰機械論 (Mechanism)。

乙派以爲理性的內心，既是以表現宇宙本體於幾分之幾，則由此可以推知字

宙亦必是一個大理性，其一切活動，是有一個大目的的，好像安排好了一個計畫一樣。這派思想，名曰目的論 (Teleology)。

(三) 關於宇宙與人生的狀態、

甲派以爲宇宙就是那個自然的樣子，人生亦不能跳出這個自然樣子的圈子以外。這派思想，名曰自然主義 (Naturalism)。

乙派以爲人生不是自然那樣的，他可以自己創造出價值來，使其影響及於全體。這派思想，名曰人文主義 (Humanism)。

(四) 關於人生行爲的規範問題、

甲派以爲人生既是自然的樣子，便沒有另外的規範。既沒有一定的規則，人們但順着自然做去就完了。所以這派思想，就其對於道德作否認態度來說，名曰懷疑論 (Scepticism) 而就其聽各人自然去做而說，名曰便宜說 (Conventionalism)。

乙派以爲不然，道德是普遍的，永久的，不是由各人自己隨便的，好像天立的憲法一般，人人必須遵守的。這派思想，名曰主德說（Moralism）。

（五）關於人生行爲標準的問題、

甲派以爲人的行爲，無所謂善惡，正是個人的好惡，於我有利則好之，於我有害則惡之。這種思想，名曰個人主義（Individualism），而其實亦就是利己主義（Egoism）。

乙派以爲人的行爲，是有善惡的分別，善是有一定的格式，這種格式，是普遍的，不以個人的主觀而有所變化。這種思想，名曰普遍主義（Universalism），而其實就是方式主義（Formalism）。

（六）關於人生的目的問題

甲派以爲人生不過是避苦而就樂，但一個人確是如此，而人人合起羣來，則其苦樂不能不有錯綜，於是在互相牴牾的苦樂中，求集積上最大的樂，而苦

則須減至最少，這便是人生所求的目標。這種思想，在個人方面爲快樂主義（Hedonism），在羣體方面爲功利主義（Utilitarianism）。

乙派以爲人生的目的，在克抑小我，以實現大我。所以道德的基礎，即在利他的情緒。這派思想，從其重在利人而言，名曰利他主義（Altruism），而從其克制小我而言，名曰克己主義（Rigorian），而其實就是理性主義（Rationalism）。

（七）關於人生的理想問題、

甲派以爲人生的理想，即在現世的幸福。這派思想，名曰幸福主義（Eudaimonism）。

乙派以爲人生的理想，是在現世以上，所以非排除現世的利益不可。這種思想，名曰苦行主義（Asceticism）。

（八）關於規範人們行爲的規律問題

甲派以爲規範人們行爲的規律，只是社會上的習慣，是由外面強加上來的，不是我自己本來有的。這種思想，名曰他律主義 (Heteronomical theory)。乙派以爲這種規範，本來存於我自己的，即如魯濱係，雖只是一個人在荒島，亦仍有道德律附在身上。這種思想，名曰自律主義 (autonomical theory)。

(九)關於人們對於是非善惡的判斷問題、

甲派以爲是非善惡的判斷，不是天生的，乃是後來由經驗上學得來的。這種思想，名曰後天論 (aposteriorian)，其實就是經驗主義 (Empiricism)。乙派以爲人們對於是非善惡，具有天賦的判斷力，一看就能知道。這種思想，名曰先天論 (apriorism)，其實亦就是直覺主義 (Intuitionism)。

(十)關於人生有無自主的意力問題

甲派以爲人生意志自由是沒有的，因爲世界上萬事都是在因果連鎖中，人們行爲，一舉一動，都有前因來決定他。這種思想，名曰限定論 (Determinism)

），其極端的就是宿命論（Fatalism）。

乙派以爲無論萬事是否依從嚴格的因果律，而人的意志、確有自由的餘地。

這種思想，名曰自由論（Libertarianism）其實就還非定論（Indeterminism）。

（十一）關於人們行爲善惡批評的對象問題、

甲派以爲人的行爲是善還是，只能看他的結果不能問他們的原來本意。這種思想，名曰結果論（Consequentialism）。

乙派以爲我們須得問他的最初動機，動機若好，方算真好。若動機不良，雖結果沒有甚麼，也不能算善。這種思想，名曰動機論（Motivism）。

（十二）關於人生在世究有味道沒有問題

甲派以爲只有現世界，則現世界便可算不是壞的世界。這種思想，名曰樂觀論（Optimism）。

乙派以爲現世界總是缺憾太多，沒有法子修改得完全。這種思想，名曰悲觀

論 (Pessimism)。

以上所舉，自然不能算是詳盡，但兩大類思潮的支流，藉此似乎也可以窺見一斑了。
• 因為以後所述各家的人生哲學，和這兩大類思潮有關，所以不能不在此處述個梗概。

第四章 先哲各派的人生哲學

先哲各派人生哲學的內容，雖然以各派的主見及觀察，顯現着各不相同的結論，使我們感覺到只有「各派的人生哲學」而無，「人生哲學」，但就各派的最後歸宿，客觀的將他們歸納起來，也就可以發現着他們無論如何的分歧，總總離不了下面的兩種現象：

(一)時代的推進性 無論那派的人生哲學，沒有不隨着時代的變易，而推進的，也沒有不承着時代而推進時代的，費爾巴黑 (Fouerbach) 說的：「上帝是我們最初的思想，理性是我們第二步的思想，人類是我們最的思想。」也就是這一個意思。所以從上帝的思想時代，到理性的思想時代，在哲學上可以說是由神學的階段，進至形上學與實證哲學的階段。從理性的思想時代，到人類的思想時代，在哲學上可以說是由形上學與實證哲學的階段，進至生命哲學的階段，一切的人生問題，自然也是依着這種種的階段，向前進展的。如舊約創世紀中的

思想，是神的思想，所以也將人生的一切，統統寄托于神的意志，把神來照臨一切。及至達爾文 (Darwin) 種源論 出，遂由生物進化的思想，打破神的意志，推進一個時代，將人與自然界的地位分出，樹起人類獨立存在的基礎；往後斯賓塞爾 (Spencer) 本着達氏的進化學說，輔以孔德 (Comte) 的社會學，乃由社會進化的思想，更推進一個時代，將人與人的關係分出，表證人類生活的依據；再後柏格森 (Bergson) 氏，復就斯氏的見解，益以詹姆士 (James) 的心理學更由心理進化的思想，再推進一個時代，將人自身的價值分出，創立人生的確當地位。所以每一個時代走進其他一個時代，人生哲學，總收受着，也發放着時代的光輝，一方由時代推進自己，一方也推進時代，這是人生哲學雖分爲各派，而各派皆不能超脫時代的範圍，却是相同之一點，

(三) 根本問題的合一性 無論那派的人生哲學，他的主見與解說，雖各隨其對於自然人事的觀察，各異其趣，而主張自然的人生哲學，或超自然的人生哲學；個

人的人生哲學，或非個人的人生哲學。以及厭世，樂世，淑世等等的人生觀，但歸根結底，所有的各個的主要目的，總沒有不是在求人類在自然界中的位置，與人生真相的闡明，想得到人生一個最後的歸宿的。這是各派人生哲學，雖有的各走極端而必然的要歸結到此共同問題的一點，

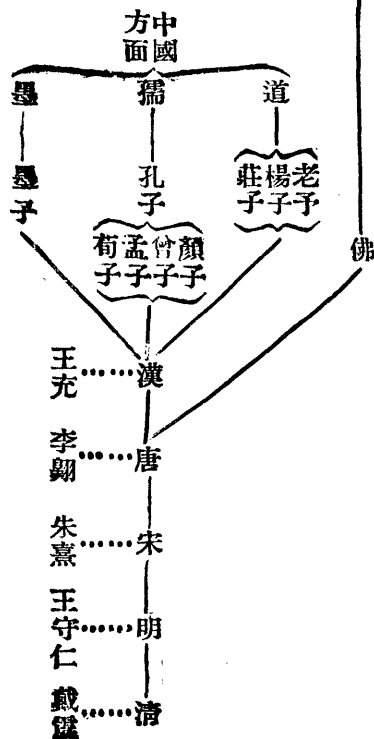
雖然如此，但我們還要曉得，所謂的各派，各派皆各有其各派的淵源與環境，所謂各人，各人亦各有其各人的個性與特質，由前者的關係，各派的人生哲學。自不能不沾染其淵源與環境的影響，各呈現其由淵源與環境得來的色彩，由後者的現象，各人的人生哲學，必顯其個人的個性與特質，於同時代同淵源同環境之下，各發展其觀察之所見，各自表示其獨到的精神。比如西洋的先哲，就是繼承其希臘的『向前要求』及『自然的研究』結果對於人生問題，也是從自然以推到人事。東方的先哲，乃秉其人事的專注，與倫理的究微，結果對於人生問題，也就從人事而推到自然。失勒(Schiller)黑格(Hege)叔本華(Schopenhauer)同受康德(Kant)的影響，而一則發揮其判斷力，一則批

評；一則發揮其純粹理性的批評；一則發揮其實踐理性的批評。顏子，曾子，孟子，荀子亦皆屬於孔氏的門，而一則得其仁；一則得其孝；一則得其詩；一則得其禮；凡此種種特殊的發展，細細的推敲起來，實在不出于上面所舉出的原因。因為這個原因，所以我們要探討人生哲學，也就不能不向各先哲的見解裏，去尋求最高的提示，茲就便于系統的說明，及免于牽強附會起見，將東西的人生哲學列爲二方面：（一）中國方面（二）西洋方面而擇其各時代的代表人物，略略加以敘說，以爲我們的借鏡，

（一）中國方面人生哲學的敘說

中國哲學的淵源，學者多認爲出于易經，而成于老孔，並以老子的思想，專說明對待之理，作爲自然的解釋，建立易經的宇宙觀；以孔子的思想，專闡明宗法之義，作爲人事的解釋，建立易經的倫理觀。胡適之先生就是堅決的認定孔子的學說，皆本于一部易經，把「易」「象」「辭」作爲孔子的三個根本觀念的一個。但李石岑先生則反是，

認易經只是古代一部簡單卜筮的書，說不上學術的思想，中間雖有許多與老孔的思想相貫適，其實，「通處」都是脫胎于孔老，而歸結到夏曾佐的說法，把春秋以前為鬼神術數的時代，春秋以後，才有其他學說可言，老子即反復申說鬼神術數之非是者，鬼神術數皆所不取。孔子則為留術數去鬼神者，墨子則為留鬼神去術數者，把他們作為中國哲學的始祖，別為三大系，即通常所說的道儒墨三家，而尤以老子為先導，本來在先秦諸子，有九流十家的稱，但我們討究人生哲學的，只取其代表人物，在東方的如此，在西方的也如此，茲就李石岑先生所論的系統，另列表如下，以為敘說次序。



(一) 道家的人生哲學

道家人生哲學的代表，當然要以老子楊子莊子爲最適當。他們的根本思想，如老子的無名主義，楊子的爲我主義，莊子的齊物主義，雖各有各的傾向，但究其中心的意味，都不出于自然主義的範圍，他們所認爲的『最好』，就是純粹天然境界的自身；他們所認爲的『至善』，就是從在世界減去一般的人爲，他們所肯定的幸福，也就是在于順乎自然之性。這個順乎自然之性，就是道家的根本精神。莊子說：

『彼民自常性，織而衣，耕而食，是謂同德，一而不黨，命曰天放，故聖德之世，其行填填，其視顛顛，當是時也，山無蹊隧，澤無舟梁，萬物羣生，連屬其鄉，禽獸成羣，草木遂長，是故禽獸可係羈而遊，鳥鵲之巢，可攀援而闕，……同乎無知，其德不離，同乎無欲，是謂素樸，素樸而民性得矣，』

這樣的情形，是如何的自然，如何的遂性！不過繩之以現代幸福的意義，那就不能不認爲有考慮之處了。茲更表列而分敘之：

道家人生哲學

老子——無名主義
揚子——爲我主義 自然主義

莊子——齊物主義

老子思想的體系，當然是概括于他所說的「無」，「道」「有」「萬物」的四者當中，所謂「天地萬物生于有，有生于無」「道生一，一生二，二生三，三生萬物」，就是這個體系的輪廓。這個體系的基礎，但是這個輪廓這個基礎的內容，及其相關的意義，究竟是怎么的一個結構，如他又說的「道之爲物，惟恍惟惚，惚兮恍兮，其中有象，恍兮惚兮，其中有物，」以及「無名天地之始，有名萬物之母，」等等「道」「無」的解釋，那就非簡單的敘述，可以得到他們間的扼要，因爲「道」「無」之微，全在體用之分，茲以體用的方法，分列如左，

體——無
體之用——道

用——用有
用之用——萬物

就這樣一個序列，我們可以得到下面的兩個結論

(一)「無」爲體之體，「道」爲體之用，同出于體，故「道」卽是「無」，「無」卽是「道」，但「無」屬體之「體」，「道」屬體之「用」，是「無」與「道」又不無分別，故「道」又不是「無」。

(二)就用方面說，雖是道生萬物，但就體方面說却是「有」生于「無」有生于無不過表白用從體出，而無乃屬無名的境界。

老子本體論的思想，可以說就是這一個「無」字。而他的人生哲學的中心，也就是從這個「無」字裏面放射出來的『無爲而無不爲』的『無爲』。所以他說：『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。』是則他處處流露着的『見素抱樸，少私寡欲，絕學無憂』的人生態度，無非是想造成一個『無爲』的世界。怎樣才是一個無爲的世界呢？重自然，去人爲，宜知足，尙不爭，能夠照此做去，無爲的世界，便在目前，請分論

(一)重自然 自然是『最好，』也是『至善』。違背自然，必見絕于天道。所以老子處處看重自然，所謂『道常無名樸』『化而欲作，吾將鎮之以無名之樸』，『常德不離，復歸于嬰兒』『我獨泊兮其未兆，如嬰兒之未孩』，『含德之厚，比于赤子。』等等，都是返本復初，莫之命而常自然的可貴的東西。『人法地，地法天，天法道，道法自然，』那更是把自然『通』于一切，能得『自然』之道，即『生而不有』『死而不亡』生爲道之發現，死爲道之復歸，生死不過道之循環，又何用其欣戚，所以談到這裏可謂達到自然之極點，故去人爲，也就成爲重自然的必然的手段了。

(二)去人爲 在老子看來，毀滅自然的，就是人爲。要重自然，非去人爲不可，所以他對於人世間一切的知識，道德，功利，法律等等皆在極端排斥之列。因爲知識道德功利法律，都是出于人爲，人爲就是埋沒天真的利器。茲將他

排斥人爲的具體意見，分列于下，以爲各家人生哲學的一個對照，

(1) 知識的排斥 「絕聖棄智，民利百倍」。「智慧出有大僞」。「民之難治以其智多」等等便是。

(2) 道德的排斥 「絕仁棄義，民復孝慈」。「大道廢有仁義，六親不和有孝慈，國家昏亂有忠臣」，等等便是。

(3) 所利的排斥 「絕巧棄利，盜賊無有。」。「民多利器，國家滋昏，人多技巧，奇物滋起。」等等便是，

(4) 法律的排斥 「天下多忌諱，而民彌貧……法令滋彰，盜賊多有，」等等便是，

(考老子思想的如此極端，可以說完全是他對於那時代的反動。我們只要檢閱描寫那時代的詩句，如，

「有兔爰爰，雉離于羅。我生之初，尙無爲，我生之後，逢此百罹，尙

，逢此百罹，尙寐無吡！」

「若之華，其葉青青，知我如此，不如無生。」

「人有土田，女反有之，人有民人，女覆奪之，此宜無罪，女反收之，彼宜有罪，女反說之。」

就可以知到他心意之所向，而毫不足怪了。）

(三) 宜知足 老子知足的思想，也是出源于他無知無欲的見地。因爲「欲」從「知」生，「知」爲「欲」長，知識愈高，欲望愈難滿足，眼見許多不如意事，心生無限煩惱，所以他說：

「知足不辱，知止不殆，可以長久。……罪莫大于可欲，禍莫大于不知足，咎莫大于欲得，故知足之足是富足矣。」

(四) 尙不爭 不爭是老子無爲思想之一具體化 也就是取法於自然的一着，所以他說：

「江海所以能爲百谷王者，以善下，故能爲百谷王，以其不爭，故天下莫能與之爭。」

「曲則全，枉則直，窪則盈。……夫唯不爭，故天下莫與之爭。」

就上看來，老子對於人生的根本思想，當然是以「無爲」爲其中心。不過我們要曉得，他，他這個「無爲」，是「無爲而無不爲」的無爲，是從消極的看法，到積極的意義的意義的「無爲」。他是站在「爲學日益，爲道日損，損之又損，以至於無爲，無爲而無不爲」的見地上的。他是主張「作焉而不辭，生而不有，爲而不恃，功成而不居」，以及「不自見故明，不自是故彰，不自伐故有功，不自矜故長」的高超意義上面的。不過他的弱點，也就在此，因爲他只注意消極的顯現，以爲可以引起人家深刻的追思，其實一般的人們，是很容易停留於他這個消極的境界的。比如，在他排斥知識功利這方面說我們現在的文明，就完全是知識與功利的結晶。知識上的落伍，就是功利上的失敗，功利上的失敗，就是生存上的危機。至於他道德法律的排斥，那更是他「有見於

，無見於信』的毛病，人類的精神，是由羣集而益趨於密切，由互助而益進於真誠。時代的道德與法律，乃維持及促進此羣集與互助之方式，舍此雖日近於自然，然只有生物意味的人生，而無人生意味的人生，這點是我們應該注意的。

楊子 楊子的人生哲學，不消說是一個極端的爲我主義。他不但『拔一毛而利天下』是不與，就是『悉天下以奉一身』也是不爲。所以他的『爲我』，不是『拔一毛而利天下不與』的爲我，乃是『拔一毛而利天下不與，悉天下以奉一身不取』的爲我。他的根本思想，就是人各有『我』，『我』一介不以與人，一介不以取諸人，乃『我』的『存我的天性』，自然得以遂達。故他說：

『人肖天地之類，懷五常之性，有生之最靈者也。……性任智而不恃力，故智之所貴，存我爲貴，力之所賤，侵物爲賤，然身非我有也，既生不得不全之，物非我有也，既有不得不去之。身固生之主，物亦養之主，雖全生身，不可有其身，雖不去物，不可有其物，有其物有其身，是橫私天下之身，橫私天下之物，其唯聖人乎，

公天下之身，公天之物，其唯至人矣，此之謂至至者也。」

他這種身物與「我」的如此分辨請楚，就是更顯現着身物不可有，而「我」則不可以不存的意思。也就是明白「爲我」的至理。所以楊子的「我」和老子的道，是異名而同實，都是描寫一種「無名之樸」都是期求一種未鑿的天真，一般的人，常常把揚子看作自私自利的肉慾主義者，其實他身物都認爲不可有，更何有於私與利。他的爲我，並非獨我有生，長不死，乃是要盡乎天，而不鑿於人。一人爲我，必使人人皆爲我，人人皆爲我，則人人必必尊重自己的人格，既不侵犯他人的自由幸福，也不受他人的侵犯，既無需乎拔一毛以利天下，更不必悉天下以奉一身。所以他很痛快的說：

「伯成子高不以一毫利物，舍國而耕，大禹不以一身自利，一體傭枯，古之人損一毫利天下不與也，悉天下以奉一身不取也，人人不損一毫，人人不利天下，天下治矣。」

由此看來，楊子的爲我主義，也可以說是一個庸存的個人主義。所謂「可殺可活，

制命在內，不逆命何羨壽；不矜貴何羨名；不要勢何羨位；不貪富何羨貨。……野人之所安，野人之所美，天下無過者，」這種『我』的存在，就是把『我』當作一個「單子」(Monad)把『我』當作一個「實體」(Substance) 李石岑先生說：這髣髴宇宙是一個大實體，我們的『我』，乃時是由這個大實體裏面分出來的一個小實體，我們的身子，就是爲表現這個小實體用的。所以我們的『我相』，雖有差別，而我這個小實體，却無差別，人人各安其差別之分。以得絕對之樂，世界自然會相安於無事。以爲楊子的『爲我』，大概是這樣一個情形。但律之我們現在的社會，與社會需要於我們的努力，正是要彼此交錯，彼此影響，雖然不是拔一毛可以濟天下，但是有濟於天下者，就是一身也當舍去。雖是不該以天下悉奉一身，但定由團體生活，才能將生活充實，以擠世界於文明，那天下也不能不認爲是我生之一部分。因爲我們個人的『我』，在現在生活狀態看來，是要依他人的『我』，而『我』的『我』，才能得健全的存在。否則以我個人的『我』去壓迫他人的『我』，『我』固且會滅亡，就是『我』離了他人的『我』，也沒有

存在價值與意義了。

莊子 道家人生哲學的內容，要算莊子的規模爲最大。他雖然也和老子一樣，處處從相對顯出一個絕對，從差別體認一個無差別，可是他對於人生的觀察，却另是一個模樣，另是一個境界，世間的一切，他不但不去計較，他根本就覺得不必計較，也無可計較，所謂：『可乎可，不可乎不可。道行之而成，物謂之而然。惡乎然？然於然，惡乎不然？不然於不然，物固有所然，物固有所可，無物不然，無物不可。』就是他『依乎天理，因其固然』的『天地與我並生，萬物與我爲一』的人生見解。當然他這個見解，就是表示他齊物主義的至極。既不感覺到有什麼，也不感覺到無什麼，非大非小，無天無壽，『天地與我並生』就是了；無始無終，非有非無，『萬物與我爲一』就是了。各盡自得之妙，互參平等之化，『庸詎知吾所謂天之非人乎？所謂人之非天乎？』這樣的來說還有什麼計較，還有什麼可計較呢！

平常我們總以爲值得留連眷戀的，莫過於『壽』『夭』『生』『死』『哀』『樂』

。配該牽心掛意的，莫若『是』『非』『醜』『惡』『殘』『廢』。其實在莊子看來，這又算得什麼，且看他的意見。

一，關於壽夭方面

『楚之南，有冥靈者，以五百歲爲春，五百歲爲秋。上古有大椿者，以八千歲爲春，八千歲爲秋。』

『朝菌不知晦朔，惠姑不知春秋。』

『天下莫大於秋毫之末，而太山爲小，黃壽乎殤子而彭子爲天。』

這樣的比一比，那裏會有壽夭這回事呢。

二，關於生死方面

『子惡乎知說生之非惑耶？子惡乎知惡死之非弱喪而不知歸耶？……子惡乎知夫死者不悔其始之蘄生乎？夢飲酒者，且而哭泣，夢哭泣者，且而田獵，方其夢也，不知其夢也，夢之中，又占其夢焉，覺而後知其夢也，且有大覺而後知

其大夢也，而愚者自以爲覺，竊竊然知之，君乎牧乎固哉！」

「夫大塊載我以形，勞我以生佚，我以老，息我以死。……今一以天地爲妒，以造化爲大治，惡乎往而不可哉？」

「古之真人，不知說生，不知惡死，其出不訢，其入不詎，脩然而往，脩然而來而已矣。」

說生非必不惑，惡死非必不弱喪，生勞死息，夢夢夢覺，直一境界，自然不以生死看的眼裏。

三，關於哀樂方面

「適來，夫子時也，適去夫子順也，安時而處順，哀樂不能入也」

「子輿有病……子祀曰『女惡之乎？』曰：『亡，予何惡？浸假而化予左臂以爲鷄，予因以求時夜；浸假而化予之右臂，以爲彈，予因以求鵝炙。浸假而化予之尻以爲輪，以神爲馬，予因而乘之，豈更駕哉？……且夫物不勝天，久矣，

予何惡焉？」

安時處順，自無哀樂，况物不勝天，哀樂又有何用，如此擴達，乃所謂順自然之性就是了。

四，關於是非方面

「辯也者，有不見也。」

「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，則人固受其蹢躅，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，惡能之？使同乎我與若者正，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？」

照莊子這樣說來，簡直是非無住，純爲後起，因有言說，便有對待，因有對待，便

有爭執，爭執是非之所由起，無物不然無物不可，那裏會有之爭執呢？

五，關於醜惡殘廢方面

「公文軒見右師而驚曰：『是何人也，惡乎介也？天與？其人與？』曰：『天也，非人也，天之生人，是使獨也。人之貌有與也，以是知其天也非人也。』」

「支離者頤隱於臍，肩高於頂，會撮指天，五官在上，兩脚爲脅，挫鍼治纏，足以糊口。鼓篋播精，足以食十人，上徵武士，則支離攘臂而遊於其間，上有大役，則支離以有常疾，不受功，上以病者粟，則受三鍾與十束新，夫支離其形者猶足以養其身，終其天年，又况支離其德者乎？」

生死夢覺，只不過是一種『物化』醜惡殘廢，那自然也有他的天趣，又何須以醜惡殘廢爲醜惡殘廢呢！

總之莊子是一個超出形骸之外的達觀主義者，是一個無物不然無物不可的命定主義者。他的齊生死，齊哀樂，齊是非，齊人我等等的思想，都無非是根據他那『天地與我

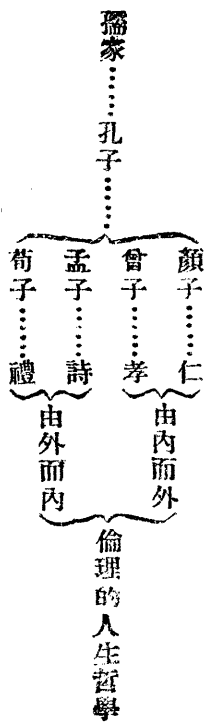
並生，萬物與我爲一』的根本的見地，李石岑先生對於他這種根本見地所發出的種種人生的觀察，認爲『重的可以養成一種深造有得的學問家藝術家，輕的也會造成一種不繩營狗苟的高潔之士，』而胡適之先生則以爲『重的可以養成一種珂諛依違苟且媚世的無恥小人；輕的也會造成一種不關社會痛癢，不問民生疾苦，樂天安命，聽其自然的廢物。』這兩種的批評，都值得我們深刻的注意，因爲人生的真實意義，都是從相對的境界，到絕對的境界，有相對才有絕對，離開絕對的意義，自然會形成依違苟且樂天安命的小人，離開相對的意義，便是不繩營狗苟的高潔之士，也不過是高潔之士罷了，

以上是道家人生哲學的大概，老子從名字上着眼，所以他主張無名主義，楊子從我字上着眼，所以他主張爲我主義，莊子從物字上着眼，所以他主張齊物主義。『無名』爲我齊物都是拿住一個道字做中心，而道法自然，所以都是一個自然主義。

（二）儒家人生哲學

儒家的始祖，自然是孔子，可是我們要談到儒家人生哲學，除孔子外，還得要就

顏子，曾子，孟子，荀子，等各自獨到的精神，來體認儒家人生哲學的全體，因為他們都是儒家人生哲學的完成者，至唐漢以後的儒家，他們維然也自命為全儒家的傳統，可是他們已受了非儒家純正思想的滲雜，不是成為儒表道裏，便是成了儒表佛裏，這個固且有時代的關係，不可勉強的現象，但我們既談儒家的人生哲學，總不能不將他們分開。否則就不容易得到請激的體系，馮友蘭先生之別『孺家』『與新孺家』，李石岑先生從孺家外，別標以漢唐宋明清諸先哲的敘述，也不外是這個意思，茲將所取的孺家之代表，表列於下：



孔子 關於孔子根本思想的分析，或說他的思想淵源的探討，很有一些不同的見解

，但是大家都認定「仁」爲他精神的主要成分，却沒有什麼了不得的差異，胡適之先生認孔子思想的淵源，不外易經中易象辭三個根本觀念，而歸結到「正名主義」及「一以貫之」的忠恕，馮友蘭先生也多從易經的道理，來解釋儒家思想的出處，並將繫辭中「一陰一陽之爲道」的道，認爲儒家也談道，與道家的道，同一意義，同指全體的自然而言，梁漱冥先生更以中國的形而上學，是由易象而來的變動的哲學，與西洋的靜的呆板的形而上學不同，孔子的思想，就完全是這個形而上學的模型，至於李石岑先生，則力闢易經爲孔子思想淵源之不當，把孔子學說認爲出於「生殖崇拜」的心理，遞次推演以成孔子中心思想的仁，更將柏格森氏所說的「生命乃以發育之有機體爲媒介，由一胚種移於他胚種的潮流」(Life is like a current passing from germ to germ through the medium of a developed organism)來比擬孔子「生殖崇拜」的至意，以爲這種「潮流」的繼續之必須尊貴，及由此潮流演進關係中諸德的必須確守。所謂「天地的大德曰生」「仁」爲一貫之道，……等等，就是孔子思想的真正體系。

以上爲當代學者對於孔子思想探討的大概情形，雖然有所謂『源頭』之爭，但孔子的學說，確是由生的讚歎，到生的崇奉，由生的崇奉，到那倫理的人生哲學的創造。這確一個系統，是不大錯的，如『天何言哉，四時行焉，萬物生焉，天何言哉！』這是生的讚歎，『唯天下至誠，爲能盡其性，能盡其性，則能盡人之性，能盡人之性，則能盡物之性，能盡物之性，則可以參天地之化育，可以參天地之化育，則可以與天地參矣。』這是生的崇奉；『天地變化，聖人效之』這是他倫理的人生哲學創造的動機。所以我們只要把這意思捉住，儒家人生哲學的道理，就不難明白。

孔子一貫之道，在於『仁』『忠』『恕』爲其骨幹，孝，詩禮爲其工作，茲更分別言之：

(一) 仁：關於仁字的解釋，有下列幾種：

- (1) 仁者無私心，而合於天理之謂……朱晦菴先生的解釋。
- (2) 仁是統攝諸德，完成人格之名……蔡子民先生的解釋。

(3) 仁是一種同類意識一種同情心，智的方面所表現者，爲同類意識，情的方面所表現者，爲同情心……梁任公先生的解釋，

(4) 仁是一種很難形容的心理狀態，我且說爲極有活氣而穩靜平衡的一個狀態……梁漱冥先生的解釋。

(5) 仁卽是成人，成人卽是盡人道……明適之先生的解釋。

(6) 仁是出於生殖的觀念，是不覺悟的去覺悟，不努力的去努力……李石岑先生的解釋。

孔子的仁確是『大哉聖人之道，洋洋乎發育萬物，峻極於天，』但我們降低他的說法，那只是一個『做人的道理，』現在且看孔子自己申說的意味就可以明白，

「顏淵問仁，子曰『克己復禮爲仁』……顏淵曰『請問其目，』子曰『非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。』」

仲弓問仁，子曰『出門如見大賓，使民如承大祭，己所不欲，勿施于人，在邦無怨

，在家無怨。」

司馬牛問仁，子曰「仁者其言也訥」

樊遲問仁，子曰「居處恭，執事敬，與人忠」

仁既爲做人的道理，那能實行個道理的，自然就是人的模範。所以孔子又有所謂「君子」「小人」的分別。

「君子而不仁者有矣夫，未有小人而仁者也。」

「君子道者三，我無能焉，仁者不憂，知者不惑，勇者不懼。」

換句話說，能近於仁的便是至善，便是好人。「苟志於仁矣無惡也」「人而不仁如禮何？人而不仁如樂何？」就是這個很明白的例子。以上是關於「仁」的略說。現在再來談一談「忠恕。」

(二) 忠恕：孔子是一個熱于改造以救世安民爲己任的人物，從他自己說的「苟有用我者期月而已可也，三年有成」。就很可以洞悉他的一腔熱血。不過要從事「救世安民

「的事業，在那個環境當中，必定要有一個極終的目標和由此目標或向此目標前進的最高法式。使大家有條明確的路徑可走。孔子的極終目標當然就是「仁」那最高的法式，就是「忠」「恕」。因為忠的功夫在「盡己」，恕的功夫在「推己及人」。這兩種功夫都是可以造到仁的地步的，所謂「一以貫之」「己立立人己達達人」就是這一個意思，章太炎先生有一段論忠恕的話說：

「心能推度曰思，周以察物曰忠，故夫聞一以知十舉一而三隅反者恕之事也……周以察物舉其徵符而辨其管理者忠之事也。……「身觀焉」忠也，「方不障」懸也。」

這很可以啓示我們對於忠恕的深義。有一次子貢問孔子曰：「有一言可以終身行之者乎？」孔子答道，「其恕乎己所不欲勿施於人」到仲弓問仁孔子又道：「己所不欲勿施於人。」以及「子以四致文行忠信」「孝慈則忠」等等可見孔子忠恕之所在，及其力行之至意。但是孔子何以要如此鼓吹「忠」「恕」爲做人的惟一道理呢？那就不能使我不

們覺感到他那個「邪說暴行有作，臣弑其君者有之」「子弑其父者有之」的環境，所給予他的救世之道的必由之路。本來孔子是「生」的崇奉者，是「爲人君止於仁；爲人臣止於敬；爲人子止於孝，爲人父止於慈，與國人交止於信」一貫之道的倫理的實行者，眼見那老子之「聖人不仁」「民之飢以其上食稅之多」「民不畏死奈何以死畏之」「絕仁棄義民復孝慈絕聖去知民利百倍，」少正印之「居處足以撮徒成黨」談說足以論褒獎衆」「強禦足以反是獨立」以及勸折之「天於人無厚也君於民無厚也……何以言之天不能屏悖厲之氣全乎拆之人使爲善之民必壽，此於民無厚也，凡民有穿窬爲盜者，有詐僞相迷者，此皆生於不足，起於貧窮，而君欲執法誅之，此於民無厚也……」等等的極端破壞和那「賢者辟世，其次辟地，其次辟色，其次辟言……作者七人矣」「夙兮夙兮何德之衰，已而！已而！今之從政者殆而！」等等的衰頹厭世。怎不叫他熱情難遏，力行之以近於仁呢！所以孔子的「忠」「恕」確實是一方面叫人覺悟一方面自己也努力幹去的一種有進無退之精神。

(三)孝：孝爲仁的基礎，忠的前段工作。因爲一個人，對於「親親之殺」尙不能領略，「血統之緣」尙不能尊重，還配談什麼「力行之近於仁」居處恭，執事敬與人忠」呢？

孔子說：『君子篤於親，而民與於仁』

『入則孝出則弟謹而信汎愛衆而親仁』

『行己有恥使於四方不辱君命可謂士矣……』

『孝慈則忠』

這可見得「孝」在做人道理中的重要。至於「無求生以害仁，有殺身以成仁」雖然似乎與孝道不恰但這適足以表證孝與仁的相關。若是對於孝的功夫沒有深刻的領悟。決不能做到「殺身以成仁」的地步。因爲「孝有三，大孝尊親其次勿辱，其次能養」『父在觀其志，父沒觀其行，三年無改於父之道』就是惟孝者惟能近於仁的至，這是孝的略說。

(四)詩：孔子既主張『力行近於仁。』那這種努力的源頭，自不能專藉理智，而對於情意生活，必然要有相當的需要。梁淑真先生說孔子『一任直覺，隨感而應』頗可

以表現孔子情意生活的深到。不過我們要曉得孔子的詩。不僅是止於情意生活的發洩與欣賞，主要的目的，還是在促進人家的覺悟和鼓勵人家的努力。所謂：『詩可以興，可以觀，可以羣，可以怨』『賜也可與言詩已矣，告諸往而知來者』就充滿這一個意思。無論那一個人。他對於一樁事情，能夠『心體而力行之』如孔子說的『仁者不憂，知者不惑，勇者不懼』中間除真知燦見而外，必更須附以濃厚的情意。否則知者自知見者自見，所知所見，直印象的深淺問題，而不能統率行爲的全體。故孔子說：『知之者不如好之者，好之者不如樂之者。』又說『吾未見有好德如好色者也』都是孔子認定情意生活的意義，與人生的必要，生活必要。

(五)禮：情意生活的暢適，確爲人生努力的根源。但若毫無約束，就不免要流於浪漫。此孔子於「詩」字之後卽殿以「禮」之一字的深意。所謂：『興於詩，立於禮』『不學詩無以言，不學禮無以立』就正是指示人生的努力，非得要遵守一個一定的範圍不可之意思。禮察篇有一段記載孔子對於禮的論說：『孔子曰君子之道，譬猶防歟。夫

禮之塞亂之所從生也猶防之塞水之所從來也，……故婚姻之禮廢，則夫婦之道苦，而淫之罪多矣。鄉飲酒之禮廢，則長幼之序失，而爭鬥之獄繁矣。聘射之禮廢，則諸侯之行惡而盈益之敗起矣。喪祭之禮廢，則臣子之恩薄。而倍死忘生之禮衆矣。凡人之知，能見已然，不見將然。禮者禁於將然之前，而法者禁於已然之後。……禮云禮云貴絕惡於未萌。而起敬於微眇，使民日徙善遠罪而不自知也。」

所以禮字的廣義，頗有法律的意味，都是社會國家的一種裁制力。不過禮偏重積極的規矩，法偏重消極的禁制。禮叫人應該做什麼，什麼不應該做，最後以人類最高精神之道德力爲裁判法不許人做什麼，什麼是不許人做的最後以給人痛苦的刑罰爲處分。孔子對於禮的看重，就是因爲他的意義是積極的。孔子說：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥，道之以德，齊之以禮，有恥且極」又曰：「居上不寬。爲禮不敬，臨喪不哀吾何以觀之哉，」『恭而無禮則勞，慎而無禮則蕙勇而無禮則亂，直而無禮則絞』就很可能以看到他的主要作用。君君臣臣父父子子夫夫婦婦等倫理關係是禮之所從出，也是禮之

所由寄，而禮之簡單的意義，大約的說也就可以歸之爲「思不出位」「行必中節」的兩個條目之下，

以上爲孔子人生哲學的中心學理，他的積極的行動和奮鬥的精神，更可以給我們以莫大的啓示。我們曉得「仁」是孔子人生哲學的基點「唯人者能好人能惡人」仰仁的表示。他說「君子無終食之間，達仁造次必於是顛沛必於是」「朝聞道道死可矣」這種奮鬥之精神積極的行動是何的可以景仰呵！孔子固且是一個以救世爲己任的政治家，而他對於學而不厭，誨人不倦的精神。尤足令人追慕而嚮往之。他說：

「聖則吾不能，我學不厭，而教人不倦也」

「十室之邑必有忠信如丘者焉不如丘之好學也」

「吾常終日不食，終夜不寢以思無益不如學也」

「我非生而知之者好古敏以求之者也」

「敏而好學，不恥下問」

「學如不及，惟恐失之」

「好仁不好學其蔽也愚；好知不好學，其蔽也蕩；好言不好學其蔽也賊，好直不好學其蔽也絞；好勇不好學其蔽也亂；好剛不好學其蔽也狂。」

就此看來，孔子的思想行動，是如何的樸素着實。雖然他是以倫理的觀念創造他的人生哲學，將中國思想界的創造力，或消磨於人倫日用的關係的考究當中，或被阻於倫理的嚴酷規範勢力之下。但多半也是後來學者之變本加厲，以及封建諸侯利用過渡之所致。孔子的真正精神，是不能以時代之演進，而消滅而推倒的。

顏子 顏子是個天資絕頂好學深思的人物。他在孔門弟子當中要算首屈一指。孔子不但看得他起，並且常自嘆不如。有次孔子問子貢曰：「女與回也孰愈？」子貢對曰：「賜也何敢望回。回也聞一以知十，賜也聞一以知二。」孔子更自嘆道：「弗如也！吾與女弗如也。」又有次說：「吾與回言終日不違如愚退而省其私亦足以發回也不愚。」語之而不情者其回也歟！」這可見得顏子深造的工夫不但勝於常人可惜壽命不長，學術意

見未獲流傳後世。這不能不引爲儒家之一大不幸呵！

顏子對於仁的工夫，是造就很深，甚至可以說比孔子還要高。雖然他沒有什麼著述可以供我們研究的資料。可是他的人生哲學，却可依他自己述志的一句惟和孔子讚嘆他的一段文詞裏找到他一個大概，孔子有一次要他述志；他說：

『願無伐善無施勞』

就顏子這句話的意義，就很可以洞悉顏子對於人生見解的清澈，因爲人生的一切關係，分析起來，總不外「善」「惡」兩面。但所謂的「善」一定有其善因。善因之上。又復有其善因。一切的善，決不是那一個人幹出來的，而「我」只是成就這善的一分子罷了。這就顏子的無代善。至所謂的惡，也一定有其惡因，惡因之上，又更有其惡因，一切的惡，也決不能歸在那一個人身上，我也應該任勞任怨的一分子。這就是顏子的無施勞，無伐善者，所以「不欲人之加諸我」無施勞者，『亦欲無以加諸人。』「不欲人之加諸我，」與『亦欲無以加諸人』這便是一種仁的工夫一種忠恕的工夫了。

不但如此，顏子胸襟的廣闊，簡直把世界上一切的安富尊榮都不在心裏，他就是終日蕭然四壁，也毫不動搖其生活的態度。故孔子極口的讚嘆道：

「賢哉回也，一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂回也不改其樂，賢哉回也」
一個人能做到這步田地，不是有絕頂的天資足以看透一切，超脫的思想足以領悟一切，過人的毅力，足以空制一切，即使是苦志修行，也不能有他那種「優遊自得」的境界。

曾子 曾子是個孝的人生哲學的完成者。他在孝字上的功夫，可說已登峯造極，他不但在家族方面實行其孝的人生觀，即對於社會方面，亦無不以孝爲其出發點，以觀照一切。

「羊棗爲乃父所好竟尊而不忍食」

臨蒞召門弟子曰：「應予足應予手，詩云戰戰兢兢如臨深淵如履薄冰而今而後吾知免夫小子」

這是他對於家族的孝之情形。對於社會則更擴大其意義，曾子本孝說：

『君子之孝也以正致諫；士之孝也以德從命；庶人之孝也以力惡食；任善不敢臣之德』

又曾子大孝說。

『居處不莊非孝也；事君不忠，非孝也；莅官不敬，非孝也；朋友不信，非孝也；戰陣無勇非孝也；五者不遂災及於身敢不孝乎？』

所以曾子之孝真是『置之而塞乎天地，溥之而橫乎四海』因之他做人的態度，也就非常樸穩實，他自己說：

『吾日三省吾身：爲人謀而不忠乎？與朋友交而不信乎？傳不習乎？』『可以托六尺之孤，可以寄百里之命，臨大節而不可奪也，君子人歟！君子人也。』

這是何等的認真，雖曰「參也魯」這種「魯」，也就夠我們欽佩了。

孟子 孟子在孔門中要算一個特出的人物。他以人性本善，故力主自動的努力，以

盡其自得之宜。他說：

「君子深造之以道，欲其自得之也。自得之，則居之安，居之安，則資之深，資之深則取之左右逢其原，故君子欲其自得之也。」

同時他自己的根本精神，又出發於詩。收又處處應用詩的原理，去談王道說仁義。盡量發揮。『詩興也』的精神，而主張『持其志無暴其氣』。結果產生他一種義氣凜然的人生觀。他說：

「居天下之廣居，立天下之正位，行天下之大道。得志與民由之，不得志，獨行其道，富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈，此之謂大丈夫。」

所以孟子的人生哲學，大概可以從他的性善論及情意生活兩方面去觀察，由性善論，可以得到他的的人人的看法；由情意生活，可以洞悉他的人生的態度。茲更略分述之

孟子的性善論是說人性本善，他根據詩經上的話說：

「詩曰：『天生蒸民，有物有則，民之秉彝，好是懿德』，孔子曰：『爲此詩者

其知道乎」故有物必有則，民之秉彝也故好是懿德」

若是性有不善，他以為不是性之過，實行別有原因：他說：

『乃若其情，則可以為善矣。乃所謂善也，若夫為不善，非才之罪也。惻隱之心，人皆有之，羞惡之心人皆有之，恭敬之心人皆有之，是非之心人皆有之，惻隱之心仁也，羞惡之心義也，恭敬之心禮也，是非之心智也。仁義禮智非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰求則得之舍則失之，或相倍蓰而無算者不能盡其才者也』

他既然認定人性是善，所以又極力主張盡性，以發揮其良知良能。以為『大人者不失其赤子之心者也』外力的影響固有害於良知良能，而自暴自棄更屬非是。所以他極看重自己的自動，自己的努力。因為人性皆同，只要自己努力便能做到「大丈夫」。你看他說：

『聖人與我同類者』

「何以異於人哉？堯舜與人同耳。」

「彼丈夫也，我丈夫也，吾何畏彼哉？」

「舜何人也，予何人也，有爲者亦若是。」

孟子對於人生的看法，是如何的雄壯，一般頹喪的人們，遇事總以爲無辦法而退縮，結果總是無事可爲。其實世界上的事業，能努力便能有爲，看得清，辨得明，是打得脚根穩。能努力，願努力便是提得脚根起了！提得脚根起，多少總有點辦法。

孟子的情意生活，歸結起來，可以說是一種義的人生觀壯氣滂渤令人景仰而不可即。茲引他關於人生態度表現得最明顯最凌厲的幾段如下：

「……故士窮不失義，達不離道。窮不失義故士得已焉，達不離道，故民不失望焉。古之人得志澤加於民，不得志修身見於世，窮則獨善其身，達則兼善天下。」
「生亦我所欲也，義亦我所欲也。二者不可得兼，舍生而取義者也。生亦我所欲，所欲有正於生者，故不爲苟得也，死亦我所惡，所惡有甚於死者故患有所不辟也。」

「一簞食一豆羹得之則生弗得則死，噓爾而與之行道之人勿受，蹴爾而與之，乞人不肖也，萬鍾不辯禮義而受之，萬鍾於我何加焉？」

「故天將降大任於是人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂所爲，所以動心忍性，士益其所不能。」

這是何等的氣概，程子以『泰山巖巖』比之真是罕譬而喻。現在一般的人們，幾個能看清窮通塞達守其道義，幾個能辨明生死取義舍生，幾個能尊循禮義拋却萬鍾，幾個能空乏身其備肩大任，不是達則矯橫，便是窮則變節，不是依違苟生，便是阿諛曲義，不是鑽營利祿，雖蹴爾而與之而不顧，便是利用時機，削人自肥亦不惜，不是怨天尤人，追慕享樂，便是見異思遷，趨附權貴。善惡不必辨，薰猶不必擇，東奔西突，蠅營狗苟，以下流之才能，希冀上流之地位，有穩定的生活而不足，更希窮奢極侈以自豪，認微倖爲成功之門，尊冒險爲能幹之極，投機取巧，人格多重，小善以鄙其小不肖爲，大善以畏其鉅難而不爲，作小惡日從俗，作大惡日從權。舉國擾攘，樂生無地。今一味孟子

的人生態度，雖隔數千年，也有可取式之處呵。不但如此，孟子的民主精神，也很可佩服。他說：

「國君進賢如不得已將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，故曰國人殺之也。如此，然後可以爲民父母。」

所以孟子氣度的雄偉莊嚴，在儒家中真是獨一無二，孔子的學說得了他的幫助，在社會中不知增了多少勢力。李石岑先生以孟子才如此縱橫，氣度如此凌厲，處處說「尚志」持其志」以爲恐怕與母教有關，這自然有相當的見地。

荀子也是儒家一個特出的人物，他的思想的結晶，就是一個「禮」。因爲他認定人性本惡，只有人爲的禮，才可以矯正這個本性之惡。「制天」「就人」，人力可

以勝天所以他的人生哲學，雖說是屬儒家的系統，但却另具一種風度。約略的說，實不外下列的兩端：

(一) 崇禮去欲

(二) 制天就人

荀子是性惡論的倡導者，與孟子的性善論，正針鋒相對，所謂：「人之性惡，其善者偽也」。就是他性惡論的大旨。但什麼叫做「性」，什麼叫做「偽」呢？他說：

「不可學，不可事，而在人者謂之性，可學而能，可事而成之在人者謂之『偽』。『生之所以然者謂之性，性之和所生，精合感應，不事而自然謂之性，性之好惡喜怒哀樂，謂之情，情然而心爲之擇，謂之慮，心慮而能爲之動謂之偽，慮積焉，能習焉而後成謂之偽』。

可見性乃生之所以然者，偽乃事之可學而成者，人性既惡，惡屬天性。若順天性，惡無止底。善作於偽，即屬人爲，因屬人爲，善乃偽積。積偽之極，性與偽化。所以他

認爲人性本惡，而惡卽在於情欲之必須傾吐，以流於浪漫。人爲的善，乃所以裁制此浪漫的欲，使歸於『僞化』之『極』。蓋『聖人者僞之極也』。茲引荀子性惡論一段如下：

『今人之性，生而有**好利**焉。順是故爭奪生而辭讓亡焉；生而有**疾惡**焉，順是故殘賊生，而**忠信**亡焉；生而有**耳目之欲**，有**好聲色**焉，順是故淫亂生，而禮義文理亡焉，然則從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理而歸於暴。是故必將有師法之化。禮義之道，然後出於辭讓，合於文理，而歸於治』。

人性既惡，加以「人爲」，即可向善。所謂：『故枸木必將待鑿括烝矯然後直，鈍金必將待礪厲然後利；今人之性惡，必將待師法然後正』。那這種最有效力的『師法』，是什麼呢？荀子乃提出他的禮樂來。以樂涵性，以禮化欲。荀子說：

『禮者養也』

『人生而有欲，欲而不得，則不能無求。求而度量分界，則不能不爭，爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故禮義以分之以養人之欲』。

「夫樂者樂也，人情所必不免也。故人不能無樂。……樂則不能無形，形而不爲道。故不能無亂，先王惡其亂也，故制雅頌之聲以道之；使其聲足以樂而不流；使其文足以辨而不認；使其曲直繁省，廉肉節奏，足以感動人之善心；使夫邪汙之氣無由得接焉。……故樂行而志清，禮修而行成，……樂合同，禮別異，禮樂之統，管乎人心矣。」

化「性」起「偽」，而生禮義，是荀子完全站在性惡的立場，用禮樂的功夫，來壓倒情欲的天性，所謂「崇禮去欲」者以此。今荀子既以「崇禮去欲」爲「人之性惡其善者僞也」的歸宿，那道家的「法天」孔墨的以天司賞罰的觀念自不能容。而「人力可以勝天」，「征服天行以爲人用」「天事不如人事」等道理，自然就是他努力的指標了。所謂「制天就人」者亦以此。荀子說：

「大天而思之，孰與畜物而制裁之？從天而頌之，孰與制天命而用之？望時而待之，孰與應時而使之？因物而多之，孰與騁能而化之？思物而物之，孰與理物

而勿失之也？願於物之所以生，孰與有物之所以成？故錯人而思天則失萬物之情。」。

「故君子敬其在己者而不慕其在天者。小人錯其在己者，而慕其在天者。君子敬其在己者而不慕其在天者，是以日進也。小人錯其在己者，而慕其在天者，是以日退也。」。

荀子的如此見解，雖然是抹煞個性，不合於近代生物學與心理學的原則。但他這種尚人爲的精神，却很可以啓發我們努力方可以精進的心思。他說：「聖人者人之所積也。」「騏驥一躍，不能千步，駑馬十駕，功在不舍。鍥而舍之，朽木不折；鍥而不舍，金石可鏤。」既無屈人的命運，更無不可做到的「聖人。」事在人爲，真理亦有進化。只要我們看得濟，辨得明，蹈得脚跟穩，一切的文明制度，那一種不是人爲的結果，但羣衆的福利，却是不可違反的。

墨子 墨子人生哲學的內容，當然是以「兼愛」爲中心演繹乃成「最大多數最大幸

「福」的功利主義派。所謂『兼相愛交相利』，就正是他人生理理想的本質和實行此理想的方法之體系。一般人以爲他這兼愛的理想，是出於他宗教觀念的『天志』如，他自己說的：『天欲人之相愛相利，不欲人之相惡相賊也』。其實這不過是他藉天明道的主旨。那時戰國『殺人盈城，殺人盈野』的爭奪慘狀，乃予他以深刻的感觸，引爲非以兼愛的倡導，不足以挽救世道傾頹的現象。三家之分晉，田氏之篡齊楚越之強盛，秦之將次崛起，都覺得是自愛不愛人自利不利人的大亂。而春秋戰國之間，國愈大，物力愈豐，專制力愈強，奢侈之程度，也隨之愈甚。范蠡的三致千金，子貢的結駟連騎，少數貴族階級的享樂，他無不認爲是有損於多數平民的福利。加以孔子死後，諸大弟子，相繼淪喪，只子夏獨享，高壽，且爲魏文侯師，規模狹小，未能傳播孔學真相，因之孺家精神逐漸腐敗，專致意於形式的講求。禮節煩擾，傷生害事，糜財貧民。這都是引起墨子無限感觸的地方，所以他乃另創天志兼愛非攻明鬼非命節葬非樂尚賢尚同等等，以形成其救世之道。以上爲墨子的時代背景茲將他這幾種重要思想簡略的介紹如下以觀其人生哲學的大概。

(一) 天志 墨子宗教觀念的本體，就是天志。以天的意志爲衡量一切準則。所以他的天，與老孔的天，完全不同，墨子的天，純然是一個人格神，有意欲，有感覺，有情操，有行爲。所以他說：

『我有天志，譬若輪人之有規，匠人之有矩，以度天下之方圓，曰：中者是也，不中者非也，』但天的意志，究竟是怎樣的呢？墨子說：

『天欲人之相愛相利，不欲人之相惡相賊也』『以其兼而愛之，兼而利之也，奚以知天之而愛之兼而利之也？曰：以其兼而有之，兼而養之也』。

天志之有兼愛兼利，以其是兼而有之兼而養之的緣故。所以天志就爲人生行爲的標準。而天志的賞罰，也就以能否兼相愛兼相利爲依歸。故墨子又說：

『順天意者兼相愛兼相利，必得賞。反天意者別相愛，交相賊必得罰』。

是墨子的天志，純是用來做兼愛的後盾。用來敦促人們實行兼愛的動力，故墨子的宗教思想，也就是以兼愛爲中心了。雖然如此，但他的效果，究屬微薄。天之能否作主

，他自己思想中已無把握，况復不講社會上精神上的道德責任，專以禍福來勸勉，眼前的極苦，固可以因禍福而忍受。但悠久的快樂與安慰，却得不深刻的維繫，這是墨子天志說在人生中軟弱的現象。

(二)兼愛 墨子的兼愛，其淵源雖然歸之於天的意志。如上面所述。但他談到兼愛，便必連及於利。如『兼相愛，交相利』。『愛利萬民』『兼而愛之，從而利之』『衆利之所生，何自生？從愛有利人生。』等等可、見兼愛，還要與實際上的要務的利相連，才能充實他的意義。梁任公先生說兼相愛是理論，其性質近於托爾斯太的利他主義，交相利，是實行此理論的方法，其意味好像克魯泡特金的互助主義。確實比得有點意思。現在且看墨子兼愛的說法。

『聖人以治天下爲事者，不可察亂之所自起。當察亂何自起？起不相愛……盜愛其室，不愛其異室，故竊異室以利其室。賊愛其身，不愛人故賊人以利其身，……大夫各愛其家，不愛異家，故亂異家以利其家。諸侯各愛其國，不愛異國

，故攻異以利其國。……：察此何自起，皆起不相愛。若使天下……：視人之室若其室。誰竊？視人身若其身誰賊？……：視人家若其家，誰亂？視人之國若其國，誰攻？……：故天下兼相愛則治，交相惡則亂。

既然人類種種罪惡，都起於自私自利之心理，那除却自私自利的心理，一切的罪惡，自然會消滅於無形。但怎樣才能除盡自私自利的心理呢？墨子說：

『凡天下禍篡怨恨……：以不相愛子也，是以仁者非之。既以非之，何以易之？以兼相愛交相利易之』。

『是故子墨子曰：『兼以易別』。

兼以易別，是墨子的根本精神。孔墨之衝突，也就在此。因孔子主張『親親之殺』『尊賢之等』所講的汎愛，是一個『恕』字，而墨子則以為愛有差等，便是社會罪惡之源。一切乖忤，欺詐，盜竊，爭奪皆起於此，要『兼』方能免除而進於太平的世界，從孟子罵他『是無父也』就很可洞悉他兼愛的範圍。

(三) 非攻 愛而不兼，已是天下一切罪惡的源泉，那窮凶極惡的，自然是攻國了。無論那一個人，任憑他怎樣高談仁義道德，若不肯進而非攻，也就是「口蕩」了。因為愛而兼之，是兼愛的本體，非攻，乃兼愛的產兒。也可以說是兼愛之完成者。此為非攻與兼愛之關係。而非攻本身，還有兩種重要的意義。即

(A) 墨家的非攻，與儒家的非攻不同。儒家的非攻，只是義不義的問題，而墨家的非攻，還有利不利的問題。墨子解釋此項非攻的譬喻說：

「大國之攻小國，譬猶童子爲馬，童子之爲馬，足用而勞。今大國之攻小國。攻者農夫不得耕。婦人不得織，以守爲事。攻人者，亦農夫不得耕，婦人不得織，以攻爲事。」就是彼此皆不合算，皆有不利。

(B) 墨子的非攻，與普通的寢兵說不同。他所非的是「攻」，並不是「戰」。換句話來說：所反對的是侵略主義，自衛主義，他還認爲是必要的。

(四) 明鬼 墨子思想的成分，很有留鬼神去術數的意味。因為他一則是主張節葬

者，欲節葬必先明鬼。有鬼神，則身死猶有其不死者在，故喪可從殺，葬可從儉。二則他他是要摩頂放踵以利天下的人，有鬼神則生死輕，而遊俠犯難之風起。肉體不足計，五倫非所重，而平等兼愛之義伸。儒家講喪祭之禮，重送葬之事，固非深信鬼神，不過是要用『慎終追遠』的手段，來做到『民德歸厚』的目的。墨子深具宗教的觀念，鬼神爲其確信，『慎終追遠』雖不在他信念當中，但『民德歸厚』，却是他所希冀的事實。所以他的明鬼論，也可說是想借祭增進社會道德的一種裁判力。以免人人一無懼憚，任意爲非作惡。我們且找墨的說法，便知此中的道理。他說：

『吏治官府之不潔廉，男女之無別者，有鬼神見之。民之爲淫暴寇亂盜賊以兵刃毒藥水火退無罪人乎道路奪人車馬衣裘以自利者有神鬼見之』。

試看他這種人生行爲的督促。不從學理上去求依據，乃在極粗淺的經驗中來找出路，所謂無理智的迷信，固且是可笑極了。但他想藉此以創設支配一般人生的力量，如耶穌基督之所爲，却是他一番的苦心。這是我們應該明白的。

(五) 非命 墨子的非命，正因他是深信天志，深信鬼神的緣故。因為天志欲人兼愛不欲人相害，鬼神能賞善罰惡。所謂能順天之志能中鬼之利，便可得福，否則必將得禍。是則禍福之事，全在人為，苟信命定，那就無人甘願努力，無人以自苦為極。一任命運之到來，而人類便墮落了。故墨子說：

今也王公人人之所以早朝晏退，聽獄治政，終朝均分而不敢怠倦者何也？曰：彼以為強必治，不強必亂，強必富，不強必危故不敢怠倦。今也卿大夫之竭股肱之方，殫其思慮之知，內治官府，外歛關市山林澤梁之利，以實官府而不敢怠倦者何也？曰彼以為強必貴，不強必賤，強必榮，不強必辱，故不敢怠倦。今也農夫之所以蚤出暮入，強於耕稼樹藝，多聚升粟而不敢怠倦何也？曰彼以為強必富，不強必貧，強必飽，不強必飢。故不敢怠倦。今也婦人之所夙興夜寐，強於紡績，織紉，多治麻絲而不敢怠倦者何也？曰彼以為強必富，不強必貧，強必暖，不強必寒，故不敢怠倦。今雖曰在乎王公大人，若仰有命而致行之，則必怠乎聽獄

治政矣，卿大夫必怠乎治官府矣，農夫必怠乎耕稼樹藝矣；婦人必怠乎紡績織紉矣，王公大人怠乎聽獄治政，卿大夫怠乎治官府，則我知必亂矣，農夫怠乎樹耕稼藝，婦人怠乎紡績織紉，則我爲天下衣食之財將必不足矣」

就此看來，墨子的非命，確實是直擄道儒兩家中堅，把深入人心的『命定主義』揭發無遺，重新召回了人類的自由意志，激動了人類創造的自動力。這不能不承認墨子在當時思想的勞績。

(六)節葬短喪 墨子是最腹而貧，度身而衣，以『自苦爲極』的教主，一切奢侈樂費，他都以爲有害生人之利。所謂『不侈於後世，不廢於萬物，以細墨日矯而備世之急』，正是他功利思想之寫照，而『生不歌死無服』更是他功利主義的實行，所以儒家之重喪厚葬，他極力痛斥並指爲喪天下之政。他說：

『厚葬久喪，重爲棺槨，多爲衣衾，送死若徙，三年哭泣，扶然後起，杖然後行，耳無聞，目無見，此足以喪天下』。

墨子固信鬼神，但他只重精神上的信仰，不尚形式下之虛文，故他的喪葬極為簡節，他以「桐棺三寸，足以朽體，衣衾三領，足以覆惡，及其葬也，下毋及泉，上毋通臭，為三日之喪，而疾而服事，人為其所能以交相利也」這真是計較到極處。

(七) 非樂 墨子主張人類的享用，當以維持生命所必要的最低限度為界，奢侈享樂，豈獨害事而且傷人因為「仁之事者，必務求與天下之利，除天下之害，將以為法乎天下，利人乎？即為。不利人乎？即止」。櫛風沐雨。繩墨自矯，非以「大鐘鳴鼓琴瑟等笙之聲以為不樂也」以上考之不中聖王之事，下度之不中萬民之利」久處溫柔便無遠志，裘馬既富，藜藿何甘！墨子之非樂，簡單說來，究不外這個道理。

(八) 尚賢 墨子是要擺脫一切享樂，以謀中萬民之利的，那他這執掌政事之人物，自然要一個能以「形勞天下」和願從「胼無胼，脛無毛」做去的賢者，因為他所企求的世界，是兼相愛，交相利的世界，儒家「貴貴」「親親」的貴族政治，和家族制度，他是極端反對的。他說：

『今王公大人有一裳不能制也，必藉良工；有一牛羊不能殺，必藉良宰……；逮乎至其國家之亂，社稷之危，則不知使能以治之，親戚則使之，無故富貴面目姣好，則使之』，

墨子這種痛切的指摘，確中中國社會的積弊，用非其才，已足噴事，况復無才而用之，戚族顯貴，面目姣好者而使之，這更是何等的危險。墨子是以能用即善的實利主義者。『用』的範圍與『善』的範圍同一等大，所以他的尚賢，是從『能』出發，打破貴族專政及家族制度，使賢者各就其能『能』而任其『事』不致爲父兄所黨，富貴所偏，顏色所嬖的現象所埋沒，墨子說：

『必量其力之所能至而從事焉』

『尊尚賢而任使能，不黨父兄，不偏富貴，不嬖顏色，賢者舉而上之，富而貴之以爲長官，不肖者抑而廢之貧而賤之，以爲徒役』

(九) 尚同 墨子尚同的思想，有兩個歸着點：(一) 同於天志，因爲天志是欲人

兼相愛交相利的，（二）尙同于賢者。因爲賢者是天下賢良至知辨慧之仁人。墨子說：「夫明乎天下之所以亂者，生於無政長，是故選天下之賢可者，立以爲天子：：又選擇其國之賢者立以爲正長」

「凡國之萬民，上同乎天子而不敢下比，天子之所是，必亦是之；天子之所非，必亦非之，去而不善言，學天子之善言，去而不善行，學天子之善行。天子者固天下之仁人也，舉天下之萬民以法天子，夫天下何說而不治哉」。

故墨子的政治是一個賢人政治所謂「智者爲政乎，愚者則治，愚者爲政乎智者則亂」當然是有深刻的道理，不過上之所是，必皆是之，上之所非，必皆非之，以及上同乎天子而不敢下比那未免有鉗制思想自由之嫌。即使可以「上有過則規諫之，下有善則傍荐之」說他上面的意志就是下面的意志，但全權在上，又安知不走入偏見，這着是我們討論墨子思想的時候，極該留意之一點。

總之墨子是一個極端的功利主義者，除了利就別無所謂義，但他這個利字却有兩個

重要的意義，頗足以給我們深深一啄，即（一）凡事利餘于害者謂之利，害餘於利者，謂之不利，（二）凡事利於最大多數者謂之利，利於少數者，謂之不利，關於前者他曾說：「斷指以存臂，利之中取大，害之中小」關於後者他曾說：「殺己以存天下，是殺己以利天下」他這個利字可以說發揮盡致了，不過他全體思想的毛病，却也不少，最大的莫過於「非樂」與「尚同」，窮奢極侈，固且是有傷於人有害於事，但將人生全納於利祿的追逐，硬要手足胼胝，面目黧黑；曩腹而食，度身而衣，以中萬民之利，達兼愛之道，那未免亦適足以害事傷生，因為人生的充實，固當講求「凡費財勞力不加利者勿爲」以及「有餘力以相勞，有餘財以相分」的道理，然激勵精神，鼓舞情意的生活，也不能一概抹煞，而引爲致亂之源。至於「既不能令，又不受命」的分子，自然是人類中之「絕物」幸漏中的「混蛋」，加諸刑罰，理所當然，然必以上之所是，皆是之，上之所非，皆非之，是非出於一人，從違不講真理，毀天下的睿智，限思想的自由，不但社會不能進步，就是非攻也難做到，荀子說：「墨子蔽於用而不知文」，真是說得痛快，

批評得澈底；雖然如此，但墨子個人的人格，却是一個千古難然的實行家，孟子是罵他無父的人，也誇讚他道：『奮乎百世之上，百世之下，聞者莫不興起也，非聖人而能若是乎？』可見墨子克苦自勵的精神，力行不殆的意志，確實是高超難及，他自己說：『昔者禹之湮洪水，決江河而通四夷九洲也，名山三百，支川三千，小者無數，禹親自操耒耜而九雜天下之川，腓無胈，脛無毛，沐甚雨，櫛甚風，置萬國，禹大聖也，而形勞天下也如此，使後世之墨者，日夜不休以自苦爲極，曰不能如此，非禹之道也，不足認墨』。有一次楚將攻宋，墨子聞之，起於魯，行十日十夜，足重繭而不休息，裂裳裹足以至於郟，卒將公孫轅說服，他這種以形勞天下，排除一切安樂，真實的從腓無胈，脛無毛做去，是何等可歌可泣可驚可畏的精神呵！他又說：

『言足以遷行者常之；不足以遷行者勿常，不足以遷行而常之，是蕩口也』

高談仁義道德，以救世自命，一經事到臨頭，便將毫無建白，隨世浮沈見安樂而變志的口頭禪，是應該如何的愧死，我們敬墨子的地方，正在他這力行不殆的精神呵！

漢唐時代的人生哲學

中國人生哲學的思潮，從表面上看來，大都不脫儒家的矚範，其實漢唐而後，老莊的勢力，禪學的透進，頗有潛據思想的中心，暗充學說的骨髓，形成一種儒表道裏，儒表佛裏的氣概。墨子雖不能抗行其間，但他的影響亦復不小，如他那尊天明鬼之說，在中國社會，就有很大的勢力。不過他浸潤的範圍，比較的近於流俗方面。未能占據高深的思潮，得他重加發揮就是了。至于論到漢唐兩代的哲學思潮，實找不到什麼特出的人物。除了王充李翱而外，大都泥於積習，沒有什麼新的發展這恐怕與那時的時勢有關罷！漢朝的楊雄，唐代的韓愈，本來都是一時的學者，但一則多近於模仿，一則僅於排斥老莊，在人生哲學方面，都沒有什麼新的建設，即如魏晉六朝間之阮籍陶淵明輩，思想雖稍解脫，但亦是止於放達與頹廢。所以談起這時代的人生哲學，在獨創方面，便不能不以王李二人為代表。不過二氏的思想，很受老莊的浸潤和佛學的影響。嚴格的說起來，已不是儒家的真傳。

王充 王充是一個極大的懷疑論者，漢儒思想中的兩大骨梗，——迷信與崇古，他都掃蕩無遺。他一方以變虛，異虛，福虛，禍虛，龍虛，禹虛，道虛，等篇，與迷信搏鬥；一方更以問孔，刺孟，非韓，尚崇百義攻。在漢代孔學最尊的時候，他竟有此胆識，不能不令人倍加敬佩。但是他的根本思想，却大半是從老莊得來，間或出以己見。他認定宇宙的本體，是一個渾然的元氣。天地萬物，皆出於此元氣的活動。如他說：

『天地合氣，萬物自生，猶夫婦合氣，子生自矣』。

這就可見得他所謂的氣之意義。不過他所最看重的，是在『天地合氣，萬物自生』中間的『自生』二字，因為自生，便是自然，也就是道家的無爲。他說：

『天動不欲以生物，而物自生。此則自然也，施氣不欲爲物，而物自爲，此則無爲也』

王充雖服膺老莊自然之學，但他却處處拿人事來談哲理。所以他批評道家說：

『道家論自然。不知引物事以驗其言行，故自然之說，未見信也』。

故道家的尊重自然，他固且極力稱誦，但應有的『有爲』，他也覺得仍是必要，有爲與自然並致，這是王充最大的貢獻。也可以說爲道家的自然，增進了不少的意義。關於此着，他說：

『雖然自然，亦須有爲，輔助耒耜耕耘，因春播種者人爲之也。及穀入地，日夜長大，人不能爲也，或爲之者，敗之道也』。

輔自然以有爲，實有莫大的啓發，或者也可以說給了人生努力的真理。王充一生的精神，也多半在此。

王充是以氣爲宇宙的本體的，是以天地合氣，萬物自生的。因之他就以爲有一定的氣，必有維持此氣的一定之形。形成之始，亦必有一定的式，是謂之命。命由形生，形由氣成，人類的形，必有人類的氣與命，禽獸的形，必有禽獸的氣與命。一定的氣，就有相應於此氣的一定之形，一定的形，也有相應於此形的一定的命。人各稟一氣，各成一形，各有一命。稟氣有厚薄，德性有高低；成形有表裏，壽夭禍福富貴靈賤皆有命定

。體氣與形骸相抱，生死與期節相須，觀其骨相，即可推知其命運。一人的性格，也可以從此得知大概。他說：

『人稟命於天，則有表候於體，察表候以知命，猶察斗解以知容矣。表候者骨法也』

王充骨相之學自然是源於他宇宙體的『氣』之一觀念。偶然看起來，好像和他平日的談論，有點矛盾，其實稍為推究，一點矛盾也沒有。因為他根本的主張，是從氣出發，由氣講到形，由形講到命；又由命講到形，由形回到氣。這正是他一貫的說法，而且正是他拿事實來談哲理的地方，萬萬不能與無稽的迷信，併為一談。蔡子民先生說『其所言人之命以及性質與骨相相關，頗與近世唯物論以精神界之現象，悉推本於生理者相類』可見他講命講骨相，都有充分的哲學背景的。不過他的人生觀，是一種宿命的人生觀，這是無可諱言的。雖然，他是講命，但他却不信鬼，他以為物與萬物，皆由元氣而生，物類死後。不聞有鬼，何以與物同氣之人，獨有死後成鬼之理。平常所謂的鬼，他

都以為非人類之靈魂，乃思念之思念。思念所在，往往於無物中見物，此鬼神之發生。這樣看來，王充對於人生的看法，不僅處處有哲學的根據，而且處處有科學的立場。不過他所最能予我們取法的，還是在他（一）有爲與自然並重；（二）拿事實來談哲理。

李翱 李翱是唐代的特出人物，以『復性』爲其思想的中心。作復性書三篇 詳論性善情惡，情爲性之動，故賢者當絕情而復性。所謂的三篇，就是復性書上，取中庸的精神；復性書中，取禪家的精神；復性書下，取老莊的精神。這都無非想糅合三家的思想，來放大他『復性』的範圍，好叫人人都知道宇宙萬物都是走的復性的一條路。現在且就他三篇中各具的精彩，來看一看他人生哲學的內容。

復性書上有一段說：

「人之所以爲聖人者性也，人之所以惑其性者情也，喜怒哀懼愛惡欲七者，皆情之所爲也。情既昏，性斯匿矣。非性之過也。：：雖然無性則情無所生矣，是情由性而生，情不自情，因性而情；性不自性，由性以明。聖人豈無情耶？聖人者

寂然不動，……雖有情也未嘗有情也。然則百姓者豈其無性者耶？百姓之性與聖人之性，弗差也，雖然情之所發交相攻伐，未始有窮，故雖終身而不自覩其性焉。」

這種思想，完全是拿住中庸「喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和」的精神，做他自己的骨幹。聖人何以有情而未嘗有情，因為他能「寂然不動」，能保持「未發之中」。百姓何以情之所發，而不自覩其性，因為他「交相攻伐」不能保持「中節之和」，「水質本清，因泥不清；火質本明，因烟欠明；性本無惡，因情而惡。故聖人之為聖人，在能絕情而行性，百姓之為百姓，在昏於情，而匿於性。中庸最重要的地方是「天命之謂性，率性之謂道，修養之謂教」，「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，誠則明明矣則誠矣」所以李翱的論性，骨子裏是就這「誠」字上發揮，是就這「誠」「明」上發揮。他取中庸的精神，作復性書上，即此。至於復性書中，乃趨重於禪家的精神，最緊要的一段說：

或問曰：「人之昏也久矣，將復其性者必有漸也，敢問其方？」曰：「勿慮勿思，情則不生，情既不生，乃爲正思，正思者無慮無思也。」……曰：「已矣乎？」曰：「未也。」此齋戒其心者也，猶未離於靜焉，有靜必有動，有動必有靜，動靜不息是乃情也；……方靜之時，知心無思者，是齋戒也。知本無有思，動靜皆離，寂然不動者，是至誠也；……問曰：「本無有思，動靜皆離，然則聲之來也，其不聞乎？物之形也，其不見乎？」曰：「不觀不聞，是非人也，視聽昭昭，而不起於見聞者，斯可矣，無不知也，無不爲也，其心寂然，光昭天地，是誠之明也。」

這完全是禪談，完全是叫人不要「執」着，既不可有慮有思，因人見聞而偏於「動」，更不可以「齋戒其心」而「執」於靜，要動靜皆離，寂然不動，見者自見，聞者自聞。視聽昭昭，只要不起執着而已。所謂因事見理，隨事作觀，隨事有省，隨時悟得，這便是禪宗的境界。他這復性書中，就是依此。本來在復性書上中二篇，已經夾了一些老莊的思想，不過尚不十分顯著。最顯著的就是他下篇，他說：

「畫而作畫而休者凡夕也，作乎作者與萬皆作，休乎休者與萬物皆休，吾則不類於凡人，畫無所作，夕無所休，作吾作也，作有物；休吾休也，休有物，作耶休耶，二者離而不存，予之所在者終不亡且離也。人之不力於道者昏不思也。天地之間萬物生焉，人之於萬物一物也其所以異於禽獸蟲魚者豈非道德之性乎哉？」

這很明顯的是依老子「聖人處無爲之事，行不言之教萬物作焉而不辭」和莊子「天地與我並生，萬物與我爲一」的思想，因爲萬物之息，與之入而不逆，萬物之作，與之出而不辭。這便是「作乎作者與萬物皆作，休乎休者與萬物皆休」的意思，聖人處無爲之事，行不言之教，所以「畫無所作夕無所休，休吾作也，作有物；休非吾休也，休有物」，一任自然，無爲而無不爲。既然「天地與我並生，萬物與我爲一」，可見「人之於萬物，一物也」人物已是一體，自然休作與共。這是他取老莊「萬物一體」的觀念，來闡發復性的地方。

總之李翱的思想在復性，所謂歸根復命，復初反性的便是。

宋明時代的人生哲學

宋明時代的思潮，是很難講說的一段。因為他們的源頭，是非常的複雜。不但以儒家的系統，參以禪宗，雜以老莊，質量大變，並且當代各人的立場，也就很多細微的差異。默照禪的先定後慧，看話禪的先慧後定，已足大費周折，而他們理氣之談，也就千頭萬緒。如周濂溪的『無極而太極』：『一動一靜，互爲其根。』張橫渠的『理一分殊』『兩不立，則一不可見，其究一而已』，程明道的『性即氣，氣即性』，『道外無物，物外無道』，程伊川的『性即是理』，『有理即有氣』，『公則一，私則萬殊，至當歸一，精義無二』朱晦菴的『未有天地之先，畢竟是先有此理』，陸象山的『此心同，此理同』王陽明的『心即性，心即理』都是這個時代的蒿首。不過在宋儒學問最廣博的要算朱晦菴。在明儒識解最高卓的要算王陽明。所以要談宋明的人生哲學，也就只有以朱晦菴爲宋朝的代表，王陽明爲明朝的代表。

朱晦菴 朱晦菴的根本精神，在『窮理』與『居敬』而歸結于『理氣』之辨，宋代

的理學，他可算是一個集大成的巨臂，宋史有一段敍他爲「學」道：「大抵窮理以致其知，反躬以踐其實，而以居教爲主，」這就他一生的寫照，不過禪宗的思想，却給了他不少的影響；李石岑先生說他是親承大慧宗杲的教旨，作先慧後定的功夫，由萬殊以到一本，這確是道盡他的根源，周張二程，當然也他當前的先導者，現在且將他分爲（一）窮理（二）居敬（三）理氣之辨三方面來說：

（一）窮理 朱晦菴是做先慧後定的功夫的。所以他把「格物」看作「窮理。」也就是主張「格物」在於「致知。」考他這格物，是從程伊川「今日格一物，明日格一物」的精神而來，很與近代科學上歸納的研究法相像。明清有許多看重知識看重考證的學派，這不能不認爲是由於他的啓發，他發揮格物致知的道理說：

「所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也，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，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，而一旦豁然貫通焉，則衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明。此謂物格，此謂知之至也。」

從「天下之物，莫不有理，惟於理有未窮，故其知有不盡也」來做窮理的工夫，這是如何的精密，如何的澈底。我們現在的學者，拿着這個鏡子一照，也不曉得是怎樣一個情境！

(二) 居敬 朱晦菴雖是諸家的集大成者，但他受伊川之學爲最深。故他的居敬，也可以說是得之于程伊川的「涵養須用敬，進學則在政致」的精神。朱晦菴說：

「學者工夫，唯在居敬窮理二事，此二事互相發：能窮理則居敬工夫日益進，能居敬則窮理工夫日益密，譬如人之兩足，在足行則右足止，右足行則左足止。」窮理是就「知」說，居敬是就「行」說故知與行是同樣的看法。他說：

「知行常相須，如目無足不行，足無目不見，論先後知爲先，論輕重行爲重。」不過朱晦菴究竟是把「知」看得格外重要。所以他說：

『萬事皆在窮理後，經不正，理不明，看如何地持守，也只是空。』

這可見得朱誨菴的工夫，是先知而後行，是先窮理而後居敬，行的必不都知，知的却應該實行。因為能居敬窮理的工夫，也能日益精密。這是他窮理之後而殿以居敬的深意。

(三) 理氣之辨 朱誨菴理氣之辨，本本於程伊川之見地，而以理當濂溪的太極，故說由其橫於萬物之深底而見時曰太極，由其與氣相對而見時曰理。更以形上形下爲理氣的區別，所謂之理，是形而上之道，所以生萬物之原理的。所謂之氣，是形而下之器，率理而鑄型的質料的，理非別爲一物而存在。存在於氣的當中。但理又是本，有此理，有此氣。因為理只有一，而氣則萬殊，萬物的差別，是由於氣的有差別，萬物雖差別，而所稟的理則無差別，不過理先而氣就是了。他說：

『未有天地之先，畢竟是先有此理，』『有此理，後方有此氣，』

是理與氣相依，正浩浩而不窮『人之所以生，理與氣合而已。』故氣之凝聚處，理

便在其中。由是因理氣之辨，再演釋而言心性情欲，朱誨菴說：

『心者所以主於身，而無動靜語默之間者也，立其靜也，事物未至，思慮未萌，而一性渾然，道義全具，其所謂中，乃心之所以爲體，而寂然不動者也，及其動也事物交至，思慮萌焉，則七情迭用，各有攸主，其所謂和，乃心之所以爲用，感而遂通者也。』

『性是未動，情已動，心包得已動未動，』

『心譬水也，性水之理也，性則水之靜，情則水之動，欲則水之流，而至於泛濫者也。』

就此看來，朱誨菴的思想學問，確是寬大弘博，在人生方面，雖有如蔡子民先生說的『矯惡過於樂善，方外過於直內，獨斷於懷疑，拘名義過於得實理，尊秩序過於求均衡，尙保守過於求革新，現在的和平，過於未來的希望』等等拘緊，但同時也啓示了不少的途徑，就如他個人自己的言行，就很有可欽佩的地方。第一是他窮理居敬的精神，

第二是他堅苦牢固的工夫。窮理居敬的精神，前面已略述過，現在再談一談他堅苦牢固的工夫。

朱誨菴是處以愚笨自居，處處以不及人自勉的，如他答江元適的書道：『熹天資魯鈍，自幼記問言語不能及人。』又答何叔京的書道：『熹少而魯鈍，百事不及人，』但到後來，豈知他所謂百不及人之處，正是他大過人之處，當他臨死的時候，精舍諸生來問病，他說：

『誤諸生遠來，然道理亦止是如此，但相倡率下堅若工夫，牢固著足，方有進步處。』這是何等的精神！

王陽明 王陽明是明代見識卓絕的一個人物。在思想的系統方面，他雖是繼陸象山之後而起，可是他的思想學問却都要高過於陸象山。宋明的儒學，受老莊禪家的影響極深，所謂的朱陸二派，由這方面得來的差異，就是一個重要的原因，朱派以看話禪的源頭，做先慧後定的工夫，由萬殊而到一本，其言天即理性即理等等，就是拿老莊禪家的

思想裝入儒家的思想，陸派以默照禪的宗風，做先定後慧的工夫，由一本而到萬殊，其言心一性心即理等等，就是拿儒家的思想，裝入老莊禪家的思想，朱派的天即理性即理，是一種由外而內的境界；陸派的心即性，心即理，是一種由內而外的境界，王陽明是陸派的繼承者，自然也是做由內而外的默照的工夫，也就是一本於心的意思。如他說：『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。……所以某說無心外之理，無心外之物。』

王陽明的『默照』工夫，可以說是極爲深到，他的心即理之談，知行合一的主張，以及致良知的境界，都是遵循這道途經，專事於提倡德性之知而不看重聞見的地方，現在且就此三者略加述說，以觀其人生哲學的大概。

一，心即理 王陽明關於心性的看法，與周張朱程大不相同，他是主張心即是性，心即是理的，他極力否認有天理人欲道心人心的區別，理以心明，心以理顯，既無心外之理，更無心外之物。陸象山的『心一理也，理亦一理也，至當歸一，精義無二，此心

此理，不容有二，』就是他秉承而加以發揮的前提。他說：

「理一而已，以其理之凝聚而言，則謂之性，以其凝聚之主宰而言，則謂之心。以其主宰之發動而言，則謂之意；以其發動之明覺而言，則謂之知；以其明覺之感應而言，則謂之物；故就物而言謂之格，就知而言謂之致，就意而言謂之誠；就心而言謂之正。正者正此也誠者誠此也，致者致此也格者格此也，皆所謂窮理以盡性也天下無性外之理無性外之物。」

就此看來，天下既無性外之理，亦無性外之物，那物我已屬一體，外心以求物理，自無物理，遺物理以求心，又何有於心，認心爲外，認物爲外，爲學自然不明，這就是他心即理的見地。

二，知行合一 知行合一，在當時，可以說是王陽明在人生哲學方面一個重要的提示，然考其成因，則似有三方面的意義：

(1.) 王陽明是拿住心即理性即理來講知行合一的哲學的。所以他講究的根抵要比

別個格外的厚實。他說：

「夫物理不外於吾心；外吾心以求物理，無物理矣；遺物理而求吾心，吾心又何物耶？心之體，性也，性即理也；……外心以求理，此知行之所以二也；求理於吾心，此聖門知行合一之義。」

(2.) 王陽明雖致力於禪家道家學問的深造，但受到宋儒的影響也就不小，尤其是程伊川給了他不少的啓發，關於知行合一方面的道理程伊川就有這樣的一個基礎給他。程伊川說：

「知之深則行之必至，無有知之而不能行者。知而不能行，只是知得淺，飢而不食鳥喙，人不踏水火，只是知，爲不善，只是不知。」

「聞見之知，非德性之知，物交則知之，非內也，今之所謂博物多能者，是也。德性之知不假見聞。」

(3.) 朱學自宋迄明，流行甚廣，但泥於循序漸進之義，困學者當先求聖賢之遺言

於書中，即洒掃應對進退，亦爲修身之始，故極有使人遲疑觀望，而不敢勇於進取之勢；王陽明的知行合一，即所以矯此時弊者。

是王陽明知行合一的哲理，以心即理爲根基，以德性之知不假見聞爲骨幹，以矯正朱學逐末之弊爲時用，本來知行相關的意義，有這樣的三種看法：即（一）先知後行（二）知行合一（三）先行後知，第一義的看法，爲普遍的常談，第二第三兩義，則較重實踐，王陽明之取第二義，也可以說是（一）（三）的拆衷。現在且看王陽明的理論。他說：

「如好好色，如惡惡臭，見好色屬知，好好色屬行，只有見好色時，已自好了。不是見了後又立個心去好，聞惡臭屬知，惡惡臭屬行，只聞那惡臭時，已自惡了。不是聞了後，別立個心去惡，如鼻塞人雖見惡臭在前，鼻中不曾聞得，便亦不甚惡亦只是不曾知臭，就如稱某人知孝，某人知弟，必是其人已曾行孝行弟，方可稱他知孝知弟，不成只是曉得說些孝弟的話，便可稱爲知孝弟，又如知痛必已

自痛了方知痛，知寒必已自寒了，知饑必已自饑了。」

『知是行的主，行是的工夫，知是行之始，行是知之成。』

『知之真切篤實處即是行；行之明覺精察處即是知，知行工夫本不可離。』

那王陽明所謂的知行合一，乃以爲真知的未有不能實行。耳聞目見的雖以爲真知，但未始就是真知。冥思默想的，或以爲真知，然更不是真知。真知，要實地經驗，而能發於行的才算真知。是以知不啻爲行的預想，苟無行安有知，苟無知，何能行。知行合一，決不能離，茲更爲明瞭起見，將知行合一的簡義，條列如左。

一，知則必行。

二，知與行並進。

三，不行由於知未真知。

四，真知則必能行。

五，不行終不能得真知。

六，知爲理想，行爲實現，真理必實現，若不實現僅當名空想不可名理想。

七，知爲理論，行爲實際，理論之可貴與否，因其適于實際與否而定，不適於實際之理論，毫不足貴。

八，知行合一，爲知行相關的真相。

九，知行合一，在矯正時弊鼓起實踐的勇氣，

十，知行合一，其所謂行，不限於動作，兼指心之念慮而言，譬如知惡念是知，絕其惡念使不生即是行。

王陽明知行合一的涵義，大約不出上面的十種，但其知行合一的範圍，則僅限於人事的區域，而不及於自然的境界，蓋凡政治道德及一切關於人事的東西，知之即無不可行。自然界的事件，能知之而即能行之的却較少。故王陽明的言知行合一，始終以實踐爲主，亦專就人事上而言。

以上爲王陽明知行合一的大概，其用心似以真理都是起於主觀的情意，並不根於客

觀的思考，如他說的「知是行的主意，行是知的工夫」就很有一切真理的背後，都有一種情意存在的意味，所以他雖然是想鼓起人家的勇氣，努力去實踐，結果仍陷人於知易行難的地步，孫中山先生批評他說：

「若夫陽明知行合一之說，即所以勉人為善者也，推其意，彼亦以為知之非艱，而行之惟難也，惟以人之上進，必當努力實行，雖難有所不畏，既知之則當行之，故勉人以爲其難，遂倡知行合一之說，曰：「即知即行知而不行，是爲不知」其勉人為善之心，誠爲良苦，無如其說與真理背馳，以難爲易，以易爲難，勉人以難，實與人性相反，是前之能行而不著焉，習矣而不察焉，終身由之而不知其道者，今反爲此說所誤，頓生畏難之心而不敢行矣，此爲陽明之說，雖學者傳誦一時，而究無補於世道人心也，」

「夫知行合一之說，若於科學既發明之世，指一時代一事業而言，則甚適當：然陽明乃合知行於一人之身，則殊不通於今日矣，以科學愈明，則一人之知行相去

愈遠，不獨知者不必自行，行者不必自知，即同爲一知一行，而以經濟學分工專職之理施之，亦有分知分行者也，然則陽明知行合一之說，不合於實踐之科學也。』

三，致良知 良知良能之語，始於孟子，孟子說：『人之所不學而能者其良能也，所不慮而知者其良知也。』陸象山即承此旨，常用良知良心等語以教學者，如武陵縣學記說：『彝倫在人，維天所命，良知之端，形於愛敬，擴而充之，聖哲之所以爲聖哲也，先知者知此而已，先覺者覺此而已。』王陽明更以大學致知之義而曰致良知，故其說，益爲明備，並且他以爲良知這樣東西，爲人心所固有，先天所自具，無間古今無分聖愚無往而不存在，他是心的虛靈明覺之本體，他是中庸未發之中，廓然大公，寂然不動，而不能毫末加損，是的還他是，非的還他非，是非只依他，便無有不是處，良知的本色，如此而已。故他說：

『然心之本體則性也，性無不善，則心之本體本無不正也，何從而用其正之功

乎？蓋心之本體本無有不正，自意念發動而後有不正，故欲正其心者，必就其意念之所發而正之，凡其發一念而善也好之真如好好色，發一念而惡也，惡之真如惡惡臭，則意無不誠，而心自正矣。……致知云者，非若後儒所謂充廣其知識之謂也，致吾心之『良知』焉耳，良知者孟子所謂『是非之心人皆有之者也。』是非之心，不待慮而知，不待學而能。是故謂之良知，是乃天命，吾心之本體，自然靈昭明覺者也，凡意念之發，吾心之良知，無有不自知者。其善歟？惟吾心之良知自知之；其不善歟？亦惟吾心之良知自知之，是皆無所與於他人者也。』

既然如此，那良知之『致』，自屬必要，因為一則良知之在人心，是亙古亙今無有始終，無分聖愚，所以有不同者，只是致不致的問題。二則人不能不昏蔽於物欲，致失其『恆照』，雖說有生知安行者，有學知利行者，無論其生知或學知，但物蔽不除，良知卒無以復現。故他又說：

『心之良知是謂聖，聖人之學，唯是致此良知而已，自然而致之者聖人也；勉然

而致之者賢人也；自蔽自昧而不肯致之者，愚不肖者也。愚不肖者然其蔽之極，良知又未嘗不存也。苟能致之，即與聖人無異矣。此良知所以爲聖愚之同具，而人皆可以爲堯舜者以此也，是故致知之外無學矣。」

「天理在人心，亙古亙今，無有始終，天理即是良知，千思萬慮，只是要致良知，良知愈思愈精明，若不精思，漫然隨事應去良知便粗了。」

良知爲人所同有，但皆當「致」而顯之，然致之的工夫，又有難易。邪欲錮蔽稍厚者，致之則稍難；邪欲錮蔽稍薄者，致之則稍易。雖有難易，若能逐進不已，却都可以做到。王陽明說：

「我輩致知，只是各隨分限所及，今日良知見在如此，就隨今日所知擴充到底，明日良知亦有開悟，便從明日所知擴充到底，如此方是精一功夫。」

王陽明是以良知爲百行的標準的，人生之所以能爲善去惡，就全靠這個良知能夠判斷善惡所以良知之致，分限所及，便不該輕易放過。小善積而成大善，小惡積而成大惡

，故致之的功夫，當時時積聚正義，使良知本體，得以洞然而判斷是非，乃不致於謬誤。

以上爲王陽明立論的大概，其影響最大的知行合一的毛病，已見所引的孫中山先生的批評，至於心即理，致良知，二項，則純是出於默照而近於冥想，使一般人都好高騖遠，人人皆以聖人自期，大家束書高閣，不知學問爲何事，雖然說有所謂事實的磨練，輔以社會的經驗，但默照慎獨的森嚴，靜坐冥想的過當，適足以壓倒一切，而流於游談無根，不過中國的學術思潮，自兩漢以至六朝，降及唐宋，統統都變成儒釋道的匯流，漢之王充，晉之阮籍陶淵明唐之李翱，都是出入於釋道而煊染其思想，至宋明乃集其大成，王陽明便是此中的名手，其走入該道，自不足怪，然吾人以時代的眼光察之，也可以從中去鑽研一番。

清代的人生哲學

宋明人生哲學的本質，大半是滲雜了禪道兩家的思想，雖然翻來覆去，彼此對立，

然各個的全副精神，差不多都是在『本體』上『天理』上用功夫。求『理』養『氣』重『理』非『欲』弄成一個理欲二元的游談，但是一到清朝，便完全的變成兩樣，將『實用』『人欲』看爲人生的中心，這或者是物極必反呈現象罷！清初諸儒如顧亭林黃梨洲王船山顏習齋等之以實用爲鵠的，從人欲以談天理，就大有浪盡浪起的來頭。王船山說：

『天理卽在人欲之中，無人欲則天理亦無從發現』顏習齋說：『人之歲月精神有限，誦說中度一日，便習行中錯一日，紙墨上多一分，便身上少一分』這是何等的大膽，何等的靠實，在宋明哲學裏面，那裏找得到這樣的議論？所以他們這種反對宋明哲學的趨勢，結果啓示了戴東原一種簇新的人生哲學。

戴震 戴東原是清代一個大思想家，在人生哲學方面，他很有些特別的創見，宋明的理欲二元論，他是極力反對的，而看重理欲一元論，因爲他的根本思想，是出發於『生生』與『生生而條理』的兩點。他說：

『生生者化之原，生生而條理者化之流。』

這兩句話，就是他全部人生哲學精髓，一切的見解與觀察，他都是站在這個立場上面的，宋明儒家，或以天卽理，心卽理來談性理情欲，他却用『生生』與『生生而條理』的生的哲學來闡發他。他說：

『人之血氣心知本乎陰陽五行者性也』

以血氣心知言性，可以說道破宋儒氣質的性與天理的性之陋說。他以爲一切的仁義禮智，莫不與此血氣心知發生極密切的關係。故他又說：

『古聖賢所謂仁義禮智，不求於所謂欲之外，不離乎血氣心知』

『仁義禮智非他，不過懷生畏死，飲食男女與夫感於物而動者之皆不可脫然無之以歸於靜歸於一』

既然仁義禮智，只是懷生畏死飲食男女，與夫感於物而動者，那這個『性』，『自然』是存於『生生』之中，自然是存於『生生而條理』的關係當中。宋儒認『理』爲渾然的理，實物的理，而他却說是。『人情之平』與『心所同然者』才是理，否則只是各人的

意見，不得說是理。戴東原說：

「理者情之不爽失也，未有情不得而理得者也，……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」

「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。……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。」

以情之不爽失言理，以情得其平言理，以心之所同然言理，雖然也覺得有點複雜，有點難以明白的現象，但一回溯他思想的本質，也就只是他『生生』與『生生而條理』的演義。至於欲性義理的相關，他也與宋儒認欲爲性以外之物，義理又是欲以外之物，大不相同，他看欲性義理，是一件東西。欲在性中，義理又在欲中，所以他的人生哲學，不是在求不可思議，不可捉摸的天理，而在各遂其欲各適其情，簡單的說，只是在『欲遂其生。』他說：

人之生也，莫病於無以遂其生，欲遂其生，亦遂人之生，仁也，欲遂其生，至於戕人之生而不顧者，不仁也，不仁實始於欲遂其生之心，使其無此欲，必無不仁矣，然使其無此欲，則於天下之人生道窮促，亦將漠然視之，已不必遂其生，而遂人之生，無是情也，……聖人治天下，體民之情，遂民之欲，而王道備。」

人生的大病，莫過於無以遂其生，遂其生，即所以遂人之生，己生不遂，而遂人生，必無是情，體民之情，遂民之欲，是爲王道，這種見地，是何等的真切，何等的中肯。生養之道，存乎欲，即所謂「生生」，感通之道，在於情，即所謂「生生而條理」，戴東原能一方面顧到欲，一方面又能顧到情，人生的境界，自然是捉摸到了幾分，孫中山先生以「求生存」爲社會進化的動力，民生爲歷史的重心，也是認定「欲遂其生」爲人生的大道，既然「欲遂其生」，那這種可以遂其生亦遂人之生的方法是怎樣呢？這自然是戴東原人生哲上一個最值得玩味的問題。戴東原說：

「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，而又可知，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，廣之能遂生之欲，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。」

就此看來：所謂遂其生，亦遂人之生，其進程方面有兩個結論：

(一) 以遂人之欲，達人之情，爲遂其生亦遂人之生的方法。

(二) 以遂其生亦遂人之生爲解決人生問題的指標。

一般的人，總說能以理制欲的人，就是君子，就是賢人。但人既爲人，或說既有是身，那自然有所以爲人的欲。固且欲有時有侵於人的欲之地方，不可不加以裁制，以遂其生亦遂人之生，然制欲的理，仍該不外於欲，進言之不該外於有欲之人，不外於有欲之人的所同然者，若以外於欲，外於有欲之人的理，來裁制人，那這種結果第一是責備賢者太苛使天下無好人，使君子無完行，第二是適足以養成剛愎自用，殘忍慘酷的風氣。

，第三是重理而斥欲，輕重失當，使人不變成詐僞，若以外於人之所同然者的理來裁制人，那更是執意見以爲理，意見能行使的人，就是強暴盜賊，亦可以任意殺人，而名之曰理當如此，戴東原關於這些，都有很森嚴的申說。

對於第一項他說：

「以無欲然後君子，而小人之爲小人也，依然行其貪邪，猶執此以爲君子者謂不出於理則出於欲，不出於欲則出於理，於是纔說誣辭反得刻君子而罪之，此理欲之辨使君子無完行者爲禍如是也。」

對於第二項他說：

「不悟意見多偏於不可以理名，而持之必堅，意見所非，則謂其人，「自絕於理」此理欲之辨，適成忍而殘殺之具，爲禍又如是也。」

對於第三項他說：

「今既截然分理欲爲二，治己以不出於欲爲理，治人亦必以不出於欲爲理，舉凡

民之饑寒愁怨，飲食男女，常情隱曲之感，咸視爲人欲之甚輕者矣，輕其所輕，乃吾重，天理也公義也言雖美，而用之治人，則禍其人：：：古之言理也，就人之情欲求之，使之無疵之爲理，今之言理也，離人之情欲求之，使之忍而不顧之爲理，此理欲之辨適以窮天下之人盡轉移爲欺僞之人，爲禍何可勝言也哉，」

對於最後一項，他說：

『今之治人者，視古賢聖體民之情，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，不能以天下之同情，天下所同欲，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，獨有憐之者，死於理，其誰憐之，』

總之戴東原之思想，很有向人類解放這條路上走的氣慨，不但在理學森嚴的下，提出人欲，以抗天理，並且還提出遂欲達情爲遂生之道，不但提出遂欲達情爲遂生之道，

並且還提出情得其平心所同然的理，以爲生生之相調，既不以生的意義，托之於天理，也不以遂生的大道，委之於絕情，更不以人生的價值，聽之於強暴，『欲遂其生，』『遂欲達情以遂其生，』，『遂其生，亦遂人之生』這是如何的偉大的宣言呵！

（二）西洋方面人生哲學的敘說

西洋文化的精髓，不外向前要求與征服自然的兩點，其源頭，自然是出於希臘以自然研究爲中心的精神，當時所謂愛好知識者爲知識求知識的宣稱，就種下了西洋人尊重理性的心意，中間雖曾有一度希伯來思想的興起，以來世主義，厭棄現實的世界，專重神靈的研究，但不久希臘的思想，仍復重現，壓倒希伯來思想的勢力，越發的增進了近代科學發達的來勢，人生哲學，本來就是思想的一種形態，無論那種思想，他的出發點和歸着點，都很可以捉摸得到他的人生哲學的底蘊，既然西洋人的精神，爲自然研究所吸引，那他人人生哲學的形態，自然是取從自然以推到人事的一個格式，但所謂從自然以

推到人事的格式，是怎樣的一個格式呢？簡單的說：就是從宇宙觀堆到人生觀，從客觀的推到主觀的，從理智的推到情意的，現在他們的物質文明，總算是走通了自然研究的這條路，可是人生的充實，已漸漸發現了不少的漏罅，茲將西洋方面各期的代表人物，略加敘說，來看看他們人生哲學的形態，

古代的人生哲學

此處所指的古代，自然是指希臘而言，在希臘哲學史上，我們曉得有兩個時代的區分，（一）宇宙論時代（Cosmological period）（二）人事論時代（Anthropological period）在宇宙論時代，所有的眼光，都專注在物質的現象，想在這種物質當中，求一變化多端，形態不定的物體，以為萬物之本源，而以天地間一切生死起滅的現象，統統歸之於本源的變化，至人事論時代，那就不同，學者的注意，已從外界的物質，移向內界的精神，這種學說的影響，很使當時的思潮，發生了重大的變化，而形成一種新開的局面，節略的說：就是已有人生為中心的討論，這派的學者，是屬詭辯學派（Sophist）其代表人

物，乃勃洛太哥拉斯，(Protagoras) 茲以勃氏爲先引，再就蘇格拉里 (Socrates) 柏拉圖 (Plato) 亞里士多德 (Aristotle) 等的見解，加以略說，以見此期人生哲學的大概。

勃洛太哥拉斯，勃氏主張的標幟，是『人爲萬物的標準』(man is the measure of all things) 他不但對於自然現象，取懷疑的態度，並且對於習慣法律，宗教等一切社會現象，他都以懷疑態度對之，不過他這種懷疑的態度，並不是否認某種信仰的真實，只是不承認有任何真理，關於什麼是絕對的真理之積極論斷，他是不願意開口的，他說：『因爲我們不能洞見絕對真理的性質，我們的知識，爲運動及運動的現象所禁閉』。

他認感官知覺爲知識的獨一的來源與種類，而感官與知覺，又是從這個變化到那個變化繼續不斷的大流中的一部分，所以在知識一方面，他看知識只是霎時的，不是真的，就是知覺的本身，也是一種歷程，在人生方面，以個人爲萬事萬物的衡量，一切的法律與

道德的機制，都要挂在「人」的天秤上來秤一秤，所有的行爲的規則和法律，完全出於人爲，完全是習慣的產物，正如真理沒有標準一樣，法律是強有力的人造的，若不能不服從時，便必須服從，造法律須要強有力的人，必須比他還更強有力的人，才能破壞這法律，守法律是個人的事，但個人的要務是快樂，所以個人的興趣，與法律衝突時，法律不能給人以快樂或者犯罪就是快樂。

勃氏這種主張，當然是當時詭辯學派一般的口徑，固且在人事論開始的時候，是有相當的貢獻，但完全以唯我主義來觀照一切，却未免欲成之適足以毀之，既然認定善惡邪正的標準，都是出於人爲，那以犯罪亦須遂其快樂，就與人爲發生隔核了，

蘇格拉底 蘇氏學說的標幟，就是「知識卽道德」這句話，他以爲我們是無知的，無知，才能求到真知，人事當中，確有切實的真理與絕對知識的可能，真理是普遍的，是客觀的我們大家應該尊重這共同的真理，不能以個人的苦樂或主觀的見解來詮釋來說明，真理是在人類全體之中的，**勃洛太哥拉斯**謂「人爲萬物的標準，」他所謂的人是個

人，若是蘇格拉里也用這句話，他必定是說『人類爲萬物的標準。』蘇格拉里以爲人類各種的活動，各種的變遷，各種人物之後，尙有一普通的人類，有一不變的人，他是包含究竟的真理的。意見觀念和感覺雖很多，然知識則一，這種知識是合理的，耶穌基督以『愛』爲世上最大的事，蘇格拉里則以知識爲世上最大的事，因爲『知識即道德』人生的目的，就在選擇並且實行普遍的善，而去其個人的善。此普遍的善，即知識的要素，亦即道德的要素，有知識卽有道德，也就是實行到普遍的善，不過他所謂的知識，是內識 (Insicht) 內識乃是無上妙的東西。凡照感情用事的。未必確知其知識，能照內識來行事的，這才是世上的最好，所以他獨以知識爲內識，更以之爲道德的內識，茲將知識與道德的意義，更簡略的條舉如下

(一) 有知識就是正當的行爲，知識卽等于正當的行爲，但知識並不只是正當行爲的條件，乃確實是構成道德的本體，理知的發展與意志的發展是一樣的，知識即道德，道德卽知識，過惡是無知，無知卽是過惡，於真理有一種內識是生活的

原理，不完全的內識，不但是罪惡的原因，即其自身亦是最大的罪惡，人不但因為不知道善而做惡事，不知道什麼是善，便是最大的錯處。

(二) 道德的內識，不獨是與道德的行爲相同，並且這種內識，永久是與快樂相伴，意志承認了善，適當的行爲便使人快樂。快樂是必然的結果，一個人知道什麼是於他有關係的，就做了。他做的時候，他就很快樂，宇宙是神的佈置，在這樣神的有秩序的世界中，善人必定要快樂的。祇有完全的智慧確實能知道他行爲的結果。

(三) 蘇格拉底以道德的內識，爲與道德的行爲相同，而其不可避免的結果，便是快樂，但道德的內識，是否能與效用相同呢？他以爲最高的道德，才爲最有用的東西。他常常以有用來解釋善，常常以合宜於人的快樂和利益爲善，藝術是沒有什麼意思的，即使有所感動亦無用處，知覺不重要，思考極重要，所以他在許多方面，似乎是相信一種絕對的善，不相信相對的善；他以爲忍受過惡，比作惡

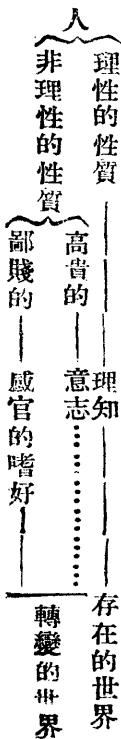
好些，與其破壞法律以自救其死，不如嚴守法律。真正有知識的人，其道德亦必屬真正的道德，知識是必然的方法，快樂是必然的結果，效用是必然的記號，人不能在一方面有道德，在他方面無道德。真正謙卑的人亦是勇敢的人，亦是聰明的人，亦是正當的人。

以無知爲求真理的起點，以道德爲整個的知識，這是他在做人的道理方面一點長處。但既主張普遍，而又主張客觀，那未免在哲學方面，近於無意的妄想，至於在客觀的真理之下，又有所謂選擇與實行，那自然是自陷於矛盾。

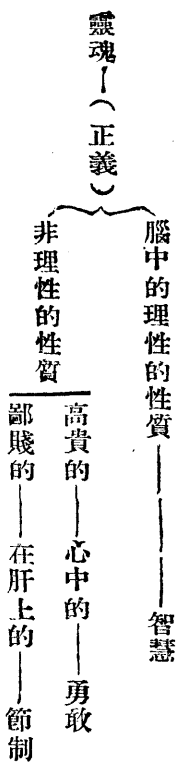
柏拉圖 柏拉圖的哲學，是最難研究的。他的系統，不但是很複雜，並且極爲混亂，其中的道理，我們暫且不去管他。但是我們研究他的人生哲學，却可以取這樣一個步驟：(一)靈魂的兩世界 (Two Worlds System of the Soul) (二)靈魂的三分法 (Threefold Division of the Soul) (三)共和國 (Republic) 從靈魂的兩世界，可以看到他人生的本體是什麼？從靈魂的三分法，可以看到他人生的觀察是怎樣？從理想的共和國，可

以看到他人生的實現是如何？茲就此加以簡略的分述：

(一) 靈魂的兩層界，柏拉圖所體認的兩個世界，就是(一)存在的世界；(二)轉變的世界。存在的世界，是理知的對象；轉變的世界，是感官的對象，前者是無體的；後者是有體的。轉變的世界，從感官知覺，欲望，與其快樂的樂的方面去參加。於此等世界中，靈魂是生命與運動的要理；使自身與其他事運動。存在的世界，則以直覺的理知去參加，他參加心理現象的變化，亦有實體的不變性。以知覺而建設其對於變易的現象的意見 (Opinions) 或推想，更以理知而得永久不變的觀念的真知識。既是這樣，靈魂必具有與二界相同的性質。故柏拉圖以為人有理性的，與非理性的兩種性質。非理性的又可以分做兩部，就是高貴的與鄙賤的。理性的一部分，是理知，高貴的非理性一部分是意志，鄙賤的非理性一部分則為感官的嗜好。表列如下



(二) 靈魂的二分法 柏拉圖，不僅僅以指出人類本體在二元的世界裏邊的地位爲止，且更系統的發展他的人生觀，他以靈魂的三分法，又將道德加以區分。他假定道德的獨立，而研究其關係，一種道德與靈魂一部分相同，每部分各自有其完成，卽爲其道德，但靈魂的各部分在人身上占的優勢有不相同的，故其道德之發展，亦因之而異。



理性的性質，以腦爲機具，其道德的完成，則爲智慧。鄙賤的非理性的性質，以肝爲機具，其道德的完成則爲節制，而最高的道德則爲正義，爲靈魂最高的完成，故節制勇敢智慧與正義，就是人生的四種基本道德。人生的大道，這就是指標，這就是明鏡，這

就是分水的界綫。

(三)理想的共和國，如果善的觀念，在人生中實現，則政治的國家是爲必要。因爲國家是正義的真正教育者，同時理想的國家，便是正義的實現。國家的工作各方面都相同，指導人的普通生活，使人人都藉道德得着快樂，這種結果，只是使社會關係有秩序，然後正義纔可以實現。國家也不過是個人的擴大，其現象其究竟，都與人的靈魂三部分相同，所謂節制勇敢智慧，各有必然不同的根柢與作用，國家的分子，也必然有他應有的自然的分責。農民武士官吏，是國家三種作用不同的成分，也是他所獨具的性質之表現。所以(一)勞動者或農民階級，與人的脾胃一樣；這一階級的人的任務，是爲國家預備食物，他們的最高的道德是節制。農民只能勞動，吃，喝，若是他們能夠節制他們的物欲，就是很可讚美的。(二)對內對外保護國家的武士階級，他們的特殊道德是勇敢，意志的最高能率，須要能領導感情。(三)最高階級是哲學家受教育的或者是君主官吏等階級，他們以他們的見解，來規定法律，來統治國家，這一階級的道德就是智

慧。因為他們是全國的頭腦。如此的三個階級，農民能盡其節制的道德，武士能盡其勇敢的道德，官吏能盡其智慧的道德，理想國家即可實現，正義也是永遠存在的。

柏氏的如此主張，姑無論其靈魂的兩屬與靈魂的三分，是否合理，但其階級的嚴厲，已是萬難診治的大病。至以道德的標準，亦歸於階級的屬性，而抹煞其同為人類的意義，那更是與人生距離太遠。

亞里斯多德 亞里斯多德的人生哲學，可以說是以「調和及實現人類潛在的可能性之活動，以達於至善」為中心的，他以為人生的究極目的，在於獲得至善，至善即是幸福，幸福即是伴於善的活動所生的滿足，所謂善的活動，即調和的活動，調和的活動，也就是人性本有的可能性的現實，萬物的目的皆為潛在的可能性的現實化，我們人類，又何能有外於此。人是自然界的一部分，是宇宙中各種變化的縮影，宇宙間有機體的性質——或說潛在的可能性，不外生長的精靈（Vegetative）感覺的精靈（Sensitive Soul）及理性的精靈（Rational Soul）三種。植物是只有生長的精靈及同化（Assimilation）繁殖

(Droppation) 的能力，動物則除生長的精神外，還有感覺的精靈，有欲望與行動的能力，至於人類，則更除生長的精靈感覺的精靈外，還更有理性的精靈，此等理性，又分兩部：(一)自動的理性(二)被動的理性。自動的理性，為被動的理性的法相；被動的理性為自動的理性的現形，生長的精靈，感覺的精靈，為低下的精靈，即植物性與動物性，簡單的說，就是獸性。人類的理性，是與神相通的，故理性就是神性，獸性與神性，皆為人所具有，有類的道德，是以兼用獸性神性而存在的，動物無道德，因為缺乏神性，神亦無道德，因為缺乏獸性，獸性與神性兼備，乃人之所以有道德的特質，有獸性而無神性，其行動欲望，因無神性以鑑照之，自其為獸性就是了，談不上什麼是道德不是道德。有神性而無獸性，其行動意志，因無獸性以牽引意之，自其為神性就是了，不要談有什麼道德不道德。人性的獸性，皆為神性的輔，皆為神性而存在的，所謂人性本具的能性的現實者，即不僅發揮此獸性，亦不僅置重此神性，乃兩性之調和的發展。此調和的發展，是以理性對於諸性完全居於指導的地位而加以調和的，故調和的活動

，即合理的活動，至善就是這合理活動的總和，也就是人生努力的目的。

亞里斯多德的主張，與柏拉圖大不相同，柏氏重普遍的世界，客觀的世界。亞氏則重特殊的界，主觀的世界，前者謂觀念世界，離經驗世界而獨立，後者謂觀念世界即內存於經驗世界之中，故前者以達到觀念的善爲人生的究竟；後者則以達到現實的善爲人生的究竟。前者以『知』爲達到觀念的善之方法，後者以行爲達到現實的善之方法，所以亞里斯多德的人生哲學，或即說哲學，在此期中，總算比較的規模闊大者，

中世的人生哲學

西洋中世的思想，可以說完全爲希伯來的思想所籠罩，然其哲學，從這一方面看來，雖是做了神學的奴隸，但從他一方面看來，却又建築了一種新的倫理學的基礎。在他以前的人生思想，是以知識即道德的。如自勃洛太哥拉斯一直到柏拉圖，都是特別看重知識，就是亞里斯多德雖然稍稍改變方向，但實在的考究起來，他過是主張由正確的知識，養成道德的習慣的。中世的耶穌，他却不然，他是信仰爲道德的。他的人生思想

，是完全以信仰爲出發點的。信仰是超乎知識之上的，所以這一期的人生哲學又另是一個模樣，其代表自然就是耶穌。

耶穌 耶穌人生哲學的中心，是「信仰」。「愛」爲其根本精神。所謂信仰，就是信仰一個全知全能的神——即通稱的上帝。因爲上帝是一個人格完全無所不知，無所不能的創化者。並且他是以極度的「愛」爲懷抱的。「什麼是上帝，上帝即愛」(What God is Louis,)這是他惟一的信條。他認人生的竅極，應以上帝的愛爲指標。由有對於上帝的愛，而有對於人類的愛，這是真正的愛，上帝的愛。若僅有對上帝的愛，而無對人的愛，那決不是愛，不是上帝的愛。因爲我們人類在上帝面前，都是一律平等的。上帝是我們的父親，我們是上帝的兒子。本來大家是一家骨肉，那該有人我的分，彼此的別呢？信仰全知全能的神——上帝，便是人生的大道，依附上帝的愛，來履行人生應有的義務，便有無上道德的價值。因此耶穌又對於人類的運命，又提出一種的解釋，即所謂來世主義。極力看重來世的生活，輕視現世的生活。說人類本來是無罪的。只因違背

了神的命令，才永遠陷於罪惡的淵藪，不過如能早自反省，却是獲救的朕兆，幸福的門徑。可是人們亦只有覺悟的分兒，沒有可以自贖的能力，所以覺悟之後，第一要認清自己是無能力的，是待救的，是弱者，是賤者，一切的罪惡，都要仰賴他力，方可獲救，虛心就是取得他力拔救的法門。故耶穌說：

『心裏貧窮的人，是有福的，因為天國就是他們的，哀慟的人，是有福的，因為他們必得安慰。溫柔的人，是有福的，因為他們必承受世界。慕正義如饑渴的人，是有福的，因為他們必得飽足。憐恤人的人是有福的，因為他必蒙憐恤。清心的人，是有福的，因為他們必得見上帝。使人和睦的人是有福的，因為他們必稱為上帝的兒子，為正義受逼迫的人是有福的，因為天國是他們的。』

既然人類的運命，已陷於罪惡的淵藪，那除犧牲現世，以求超生於來世外，便沒有自拔的方法，人生的一切，都不要存什麼憂慮，憂慮是憂慮不了的，上帝已操縱我們一切，我們只要依附他的恩惠，祈求他的天國，追上他的正義，罪惡的現

世，卽有解脫的可能，幸福的天國，也有進入的機會，耶穌說：『所以我告訴你們，不要爲生命憂慮喫什麼，喝什麼，爲身體憂慮穿什麼，生命不勝於飲食嗎？身體不勝於衣裳嗎？你們看那天上的飛鳥，他也不種，也不收，也不蓄積在倉裏，你們天父尙且養活他，你們不是比飛鳥貴重得多嗎？你們那一個能用思慮，使壽數多加一刻呢？又何必爲衣裳憂慮呢？你想野裏百合花，怎樣長起來，他也不勞苦，也不紡織，然而我告訴你們，就是蘇羅門 (Solomon) 極榮華的時候，他所穿戴的還不如這花一朵呢？你們小信的人哪！野地裏的草，今天雖還活着，明天就丟在爐裏，上帝還給他這樣的妝飾，何況你們？所以不要憂慮說：喫什麼喝什麼穿什麼，這都是外邦人所求的，你們需要的一切東西，你們的天父是知道的，你們只要先求他的天國，和他的正義，這些東西都要加給你們了。所以不要爲明天憂慮，因爲明天自有明天的憂慮，一天的難處，一天當就夠了。』

這是如何的讚美神力，小視人力。雖然有如李石岑先生說的『含有延長人類希望，

誘導人們進於永生，」的理想，但斷絕人類的自覺，阻礙人類的進取，埋沒人生的機能，消滅人生的意義，摧毀人生的價值，其罪過已足淹沒其千百倍之優點而過之。在信仰之上，寄以博愛及正義二概念，深屬確當，然必以神來主宰一切，將現世爲未可知的來世的犧牲，說是化悲慘爲幸福，靈魂的慰藉，不但做不到，恐怕悲慘的呼聲，更難難以非自主的苦痛呵！『教會萬能主義』不是造成了那時許多悲痛的慘劇嗎？所以信仰固不可不要，也不能不要，但總不能於人生之外，去求信仰的對象，於現實的上，去寄托人生，人生就是人生的目的，若將手段看待，還有什麼人，還有什麼人生呢？

近世的人生哲學

近世哲學的內容，是哲學史上最複雜之一段，不但在時代上接收所謂希臘思想與希伯來思想兩大潮流所醞釀的形勢，並且大家輩出，互標己見，更形成一個所謂的歐洲哲學上的花期。茲爲便於略述該期的人生哲學起見，特分爲三段而敘述之。

(一) 純理論與經驗論的人生哲學

(二) 康德及康德學派的人生哲學

(三) 唯物論實證論功利論進化論的人生哲學

純理論與經驗論的人生哲學 無論那派人生哲學的涵義，沒有不是以他哲學上的主張為根據的。純理論者的主張，是以理性 (Reason) 為其中心；經驗論者的主張，是以經驗 (Experience) 為其中心，他們對於認識的起源都有很重要的貢獻，純理論說：我們的認識，所以能夠正確，就是由於我們具有一種理性，如果沒有這種理性，只憑感覺去認識，那便不能得到這種正確，經驗論說：我們的知識，那一種不是由於經驗得來的結果，認識 根源，完全是在於經驗。倘若專憑理性，那末所得的知識，也不過是一種空想。換句話來說：前者的主張，是注重先天的知識，我們可以叫他做先天論，後者的主張，是注重後天的知識，我們可以叫他做後天論。前者因注重理性的緣故，認認識有普遍性必然性，故態度近於獨斷。後者因注重經驗的緣故，認認識有特殊蓋然性，故態度近於懷疑。以上是這兩派哲學的中心意見，其代表在純理論方面為笛卡兒 (Descartes)

(*) 斯賓挪莎 (Spinozas) 來布尼疵 (Leibnez) 諸人，在經驗論方面爲洛克 (Lock) 巴
克萊 (Be Kely) 休謨 (Hume) 等等。茲更分別略述之。

笛卡兒 笛卡兒的根本思想，在肯定我的實在，由我的實在，推演神的實在。由神
的實在，推演物的實在，『我思故我在』這一命題，乃是他所達到的根本的真理，用以
推演一切東西的原則，笛卡兒爲着要證明神的實在，運用了種種的論證，結果由我的有
限而不完全的肯定，表證了神乃無限而又最完全的東西，因爲神是無限而又最完全的東
西，誠實 (Veracitas) 自然也是他諸德中的一種，我們的理性，是這誠實無欺的神所給予
的，給予我們使我們能夠認識真理，我們的認識，所以能夠明瞭能夠正確，不是別的，
只是有神賦予我們的理性。

我，神，物，是笛卡兒從自明的原理重複推演出來的三實在，故他又名此實在爲
實體 (Substantial)，所謂的實在，乃是不依他而存在的意思，但我與物，是依靠神而
存在的，所以笛卡兒又把神稱爲第一義的實體，——無限的實體，我與物稱爲第二義的

實體，——有限的實體，實體的認識，就是依據他的性質的，因此笛卡兒又把那表示實體的本質，名之曰屬性（*attributa*）精神的屬性，謂之思維，物體的屬性謂之廣延，換句話說，思維，就是精神的本質，廣延就是物體的本質。位置，形狀，運動，是廣延的狀態，感情，欲望，判斷是思維的狀態，屬性不是相互依屬其他而成的，所以精神和物體，不是一件東西，是完全相反的二種實體。這是笛卡兒二元論的主張。因為他是二元論的主張，所以他又把觀念即意識的內容，一方面分為能動和所動二部分；一方面又分知與意為二部分，所謂的能動，是基於純粹的精神作用的，所謂的所動，是在身體和精神結合的地方產生出來的，屬於能動的知的，謂之理性和悟性；屬於能動的意的，謂之意志，又屬於所動的知的，是感覺；屬於所動的意的是物欲是情緒，總合起來笛卡兒就說吾人的根本情緒，為（一）驚怖，（二）愛，（三）憎，（四）欲望，（五）喜（六）悲的六種，其他支派的情緒，都是因這六種情緒的結合而生的，

就此看此看來，笛卡兒對於人生的看法，就是依意識的能動的作用，以指導所動的

作用之一句話，而在他人人生哲學上，占重要位置的，也就是知識和意志，誠實的神所賦與的理性，是他一切主張的基礎，也就是他道德上的原則。單從理性的明瞭的認識而產生的行爲，就是善。他是承認意志自由的，他所說的意志自由，就是順從那明瞭的理性，理性是意識的能動的知，意志是意識的能動的意，理性和意志，是不可分離的東西，意志自由論和主知說，在他人人生哲學上，是結合着的，他很蔑視在道德上的感情的位置，物欲、情緒，是攪亂我們思想的，是過重外物價值的道德的根源，依意志之力而制御之，從理性之所指示，乃是道德。

斯賓挪莎 斯賓挪莎的中心思想，就是實體論，他的實體論的定義，是『存在於自身，依自身而思考，』因為存在於自身，所以是絕對的獨立，不受其他制限；無限而唯一，因為是依自身而思考，所以他的存在的根據，也就是單在於自己，笛卡兒以神爲第一義的實體，我與物爲第二義的實體，斯賓挪莎則僅以實體爲神，神爲萬物的根源，一切的萬物，都是依此神而產生。『神與其變化』，正是說有限的世界，是『所產』的自

然，神是『能產』的自然。波多野博士說：『斯賓挪莎汎神論的根本思想，第一是本體即神（Substantia Sine Deus）第二是神即自然（Deus Sive natura）那末斯賓挪莎的神，簡直是無聊，簡直是自然了。所以圓滿自足的實體，雖說就是神，但吾人所知者，實因於彼の屬性。所謂屬性，也只是吾人知力所認為成爲實體的東西，因此斯賓挪莎又根據他獨得的世界觀，而排除一切的目的觀，物實界的事實不用說，即心理的現象或國家的組織，他也完全用機械的說明，意志的自由，他是否認的，吾人的情緒，他也用機械觀來論證，他以其一切的事物，都是要保存自己的，保存自己的努力，就是事物的本性，這種努力在心之內，就是欲求，欲求滿足，就感喜悅，滿足不了，就生悲哀。欲求，喜悅，悲哀，三者乃根本的情緒，愛憎等等，都是從此而派生的。

斯賓挪莎的道德論，是由這自己保存的欲求而發出的。他求善惡的標準於這保存自己的欲求當中，以爲凡與此欲求以滿足的就是善，加以阻害的就是惡，善惡的區別不存在於物的自身，乃取決於能否滿足此保存自己欲求的前段，他關於社會成立的見解，

是襲取霍士的契約說的，以爲人類是想滿足自己的欲求，所以在自然狀態上，就免不了了一種相互的競爭。社會是爲防止這種競爭而起的，所有的法律，爲的是想促進一般的幸福，相反的行動，是要禁止的固且競爭會發生『不信』的現象，但真正的道德，真正自由是要有了社會，才會有的。

來布尼疵 來布尼疵的哲學思想，也是從實體論出發的，不過他的實體論是一方面想避免斯賓挪莎的汎神論，他方面又想使自然界的機械的說明，能夠包含着「一種目的觀」。他基於物理學的考察，認實體爲活動的力量。力是活動的單元，是無限的實體。所謂物是存在的，就是說物是活動的。世上沒有不自己活動而存在的東西。所以他的實體論，就是這種活動的單元的單子論。

單子就是實體，就是活動力的單元，不過他不是延長的不是物質的。乃是獨立自存的個體。他是宇宙的縮影，是小宇宙，是宇宙活動的鏡。他是由表現自己而又表現宇宙的，當他表現的時候，他是依從連續的規律，不是飛躍的現象，故凡是存在的東西，

都各具有特殊的「相」。沒有一物能完全和他物相同的。換句話來說，就是宇宙當中，兩個以上的完全相同的東西，是不能存在的，二物相同，那根本就不容易認爲二物，至此來布尼疵又將無限單子的表現，就其明暗的差別分爲三段最下的一段爲「裸單子」(monades nur) 他的表現是最不明顯的。只是一個「微小的表象」第二段爲「靈魂」他的表現比裸子較爲明顯，而有感覺的意識，屬於此的爲動物的靈魂。最上一段，爲「精神」他的表現是最明顯的，不但有自己意的能，並且備有分析自己有無的表象，而爲普遍認識的理性。人類和天使之心，都屬於此。上級的單子，必具有下級的表象，所以人類或天使的精神中，也含有「微小的表象」，一切單子，都有從一個表象移到其他表象的動向，所謂意志，不外就是存在於理性的表象中的動向。

現實的世界，是由神選擇的最良世界，在神的知力中，有無數可能的世界存在着，而神的全能，都能把任何世界，一一實現起來，神所以從許多可能的世界中選擇現實世界，就因爲現實世界在神的知力所能實現的世界中是最良的世界。現實世界不是因爲

由神所選擇而最良，乃是因爲是最良，神才作如是的選擇，

來布尼疵又把不善分爲三種：第一，是形而上學的不善；第二是物理的不善；第三是道德的不善。所謂形而上學的不善，就是說萬物的有限性，物理的不善和道德的不善，一個個都是由此而生的。故形而上學的不善，可以說是一切不善之根元，換句話來說，不善是由『限制』而生的，由『缺乏』而生的，個體的有限性，乃是世界存在的不可缺少的制約，沒有制約，世界就不得存在，所以來布尼疵的人生哲學，可以說是一個調和論的看法，以『一切』爲根本的。

洛克、洛克是集經驗論的大成者，他以爲吾人之心有如白紙。於此如白紙的心上記以觀念者，就是經驗，吾人並非生來就有所謂特殊觀念的內容，乃完全是依感覺與反省而映於白紙的心上之單純印象。這種印像，就是經驗的開始，經驗又分兩種，一曰內的經驗，即是反省。二曰外的經驗，即是感覺，反省與感覺，就是引導千差萬別的觀念於其心的窗口，此種映於心的窗口的原始觀念，即稱爲『單互概念』(Simple Ideas)單

總概念因其性質又大別爲四項（一）由一感官而來的，如色，音，香，味，溫熱之感，和障礙之感等。（二）由兩個以上的感官來的如廣袤，形狀動靜等，（三）祇由反省而來的，如覺知思想和意志的作用的觀念（四）由內外二經驗來的如快樂，痛苦，存在，力，一，繼續等，對於外物所感覺的感覺，通常謂爲外物之性質，外物，之性質就是如屬於物體而不離的廣袤，形狀，動靜，和填充性的第一性質，和吾人不過感於五官的色，音，香，味，與溫熱的第二性質，把以上的單項概念結合起來，由此比較而生的就是『複雜的概念』（Complex Ideas）吾人的經驗就是這樣的成立，

洛克以吾人的觀念，是由一切經驗而生的，所以道德的觀念，也是由經驗而產生，道德的思想，固是因時因地因人之異而有所不同，但普遍的東西，在道德的意味中，並非不在存的，例如善惡的觀念就一個儼然存在做如比喻。由此洛克又將善惡判斷的標準，分而爲三，即（一）上帝的命令，所謂神律者是；（二）國家的命令，所謂法律者是；（三）社會的毀譽，所謂毀譽律者是。這三個標準，就是給與我們評判行爲善惡的原則，

也就是對付我們反於此者的嚴厲的裁制。

巴克萊 便洛克的經驗哲學，更加澈底的發展的，**巴克萊**要算是一個主要的人物，不過洛克雖說認識的範圍祇以觀念為限，然仍容許實體的存在，**巴格萊**則把實體的存在都概行放棄，他極力攻擊抽象的概念 以為吾人所想起的以其有某一特殊之相為限，例如由各個之物，找出共通性實而形成概念的事，是完全不可能的，想起一個物，雖然可以代表其他多物，是能夠的，但想起事物共通的性質，是很困難的，故**巴萊克**是一個極端的唯名論者，其排斥物質的實體，只承認有知覺物體之精神的實體，可以說就是他人生哲學的全部，

休謨 繼承**巴克萊**的態度，而更進一步，使經驗論達到極頂，同時又在經驗論的必然的歸結上，指出不能容留的事的，就是**休謨**，他以印象所與的為最確實的事實，以此為標準，判定吾人所有的觀念的認識的價值。**洛克**把觀念從起源上分為由感覺而來的和由反省而來的兩種，**休謨**却從強弱明暗的差度上分為『**印象**』(Impression)和『**狹義觀念**』

(idea)的二類。印象是在感覺感情等現在心的狀態，觀念是把往勞經驗過的印象，依記憶等而想起的狀態，所以觀念就是印象的再現，就是影像，就是模寫，因由聯想律的關係，思其一，必連類而及其餘，於是主觀的感情盡移於物質，遂覺有實體的存在。這多休謨經驗論的大概，至於他的人生哲學，也是從這經驗論出發的，他認行爲的主要要素，就是感情，而感情最簡單的要素，又是快樂不快樂，動意志的不是知識，乃是感情，知識雖然選擇達到意志的目的的手段，但不能成爲意志的動機，所謂理性制御感情，不外是一個感情攻勝了其他一個感情，知識不是意志的指導者，所以對於行爲不能下善惡的判斷，判斷行爲的善惡的，是直觀。吾人接近於某則行爲時，適意者謂之善，不適意者謂之惡，至所謂適意與不適意的區別，又以能否與以快感爲標幟，故宗教的產生，雖說是生於自然，但不是依理性而產生，乃是依感情而產生的，吾人讚賞或非難他人，是以吾人自己經驗的苦樂爲基礎因，而聯想得以經驗他人的苦樂，換句話來說，就是得依同情而評價他人的行爲，更以依同情而屢屢評價他人的結果，生出或獲得從他人的見

解，以判斷自己的習慣，這是所謂的良心。

二·康德及康德學派的人生哲學

康德 康德爲純理論與經驗論的調和者。他認識的成立，既不是先天的要素所能完成，也不是後天的要素所能創設，兩者之間，無論缺一，皆所不可。不過所謂知識的材料，確須取之於經驗界而已。所以知識這樣東西，只能知道現象，不能知道本體。而人生哲學又是與本體界極有關係的，故知識哲學的基礎，決不能建立真正的人生哲學。康德有三部名著，最重要的，就是實踐理性批評一書。因爲他把實踐理性看得比純粹理性還重要。並且以爲僅由實踐理性，才能達到其他所不能到的六體，才能連本體與人生爲一氣。所以康德人生哲學上的特徵，是在闡明道德律的嚴肅，由道德律的嚴肅，知道人格的尊嚴，由人格的尊嚴，知道人生在宇宙間的地位。康德謂普遍的道德律之成立，不由於經驗的事實，而由於意志之先天的形式。因爲宇宙一切自然現象，却脫不了因果的關係，惟有建立道德律之意志所謂理性的意志者，便不受因果律的支配。牠是不受

任何條件及任何前提而能自己建立道德的絕對命令並且自己去服從的。所以道德律不是由機械的因果的自然現象而產生，乃是由超自然現象之本體界而產生的，道德律既由本體界而產生，復由吾人的意志而成立，因此意志與本體全相呼應，如果壹任意志去行動，便一人的法則，同時可以爲萬人的法則這便是道德律的第一形式，人類均須自律的服從道德，所以人格與一切物品不同，人格自具價值，物品以交換而得價值。所以我們要把人類當作目的看待，不要把他當作手段看待。這便是道德律的第二形式。社會乃由自具價值的人格相結合而成之團體，我們即爲其團體之一員，便當努力使團體成立這便是道德律的第三形式。第二形式由第一形式產生，第三形式，又由第二第一形式產生，究其極皆立於意志之上，即皆立於實踐理性之上。所以康德人生哲學的長處，不僅在於闡明人格的尊嚴，與道德律的嚴肅，而反對當時的主知的傾向，來主張主意的學說，那更是他最大的功勳。

失勒 倡那以道德的生活，美的生活爲人生至高目的的美的唯心論者，乃是以詩人

著名的失勦，他因有感於康德在『判斷力批評』上求可想界和經驗界，機械觀和目的觀，自由和必然的結合於美的學說，而悟到美的生活爲可貴。『人只有遊戲時是真的』『美是現象中的自由』這就是他以爲人生至高的狀態，在於『美魂』（*Der schonen Seele*）的寫照。但是美魂究竟是一個什麼東西呢？他說『道德衝動和感性衝動善爲調和的狀態』就是美魂，簡單的說感性衝動的純化就是美魂。所以他的只『美的人本主義』（*Der artholische humanismus*）爲標幟的人生哲學，也就是反對以道德的衝動壓迫感性的衝動，盡量的謀感性衝動的發展的兩句話而已。

黑格爾 黑格爾人生哲學的全部，可以說完全籠罩在他國家哲學的範圍當中。也可以說他的國家哲學，就是他的人生哲學，他說：『我們非但要服從良心的命令，並且還要服從社會一般的精神』這就是以國家哲學的論式，替代了他人生哲學的表示。他因受柏拉圖學說之影響，由理性的絕對，進而主張國家的萬能。謂國家爲各個人的目的，而各個人不過爲國家之手段，吾人要以國家才能達到至高的善，才能達到最理想的人生。

「國家是人倫發現的最高階段」這就是他人生哲學的結論。李石岑先生說：「一九一四年的歐洲大戰，其遠源何嘗不由於黑格爾的國家哲學」那末歐洲大戰的原因及其結果，不消說多少可以拿來批評黑格爾的哲學了。

叔本華 叔本華的人生哲學，是一種厭世的哲學，他的根本思想，是以宇宙間一切現象，都不過是意志之發現，但所謂之意志，又只是一種盲目的努力，努力之處所，就是欲求的所在。而欲求之發生，是生於缺乏之感，苟無缺乏之謂，便無所謂欲求，所以無欲求的狀態，就是意志消滅的狀態。但世界的本質，乃盲目的意志，缺乏之感，雖可一時免除，無如他種欲求，又將繼之以生，換句話說，就是努力的車輪，又再開始回轉，是以人生一世，缺乏之感，永無免除之可能，既無免除之可能，那痛苦就永遠隨缺乏之感而存在，現在的世界，就是這樣沉淪於痛苦中的一個世界。叔本華有見於此，是提出他所謂的解脫方法。——一時的解脫法和永久的解脫法，何謂一時的解脫法？即截去個性，專以理想（ideal）自娛然者爲常人所難能，僅藝術和哲學的天才，才能達到，何謂

永久的解脫法？即完全否定意志，一面對個性不起執者以發展同情；（*mitleid*）一面更對於生活不生貪戀，以斷意根，如此則解脫可期，而痛苦可免，這是叔本華人生哲學的大概。

叔本華這種主張，可議之處正多，所謂的戡去個性專以理想自娛，固不必說，就是對於生活不生貪戀以斷意根一層，便是毀滅人生而又不可能的妄想人生之『生』在『生』裏面，固無所謂意志，但既有此『生』求『生』遂『生』便是意志，若照他以自殺為肯定那更有力的意志的行爲說，那這種意志又是什麼？爲什麼這是更有力的意志？

三． 實證論，唯物論，功利論，進化論的人生哲學

這一時期的人生哲學，是以反對傳統思想爲特色，而人生問題的開展，更因各派之異趨，擴大不少的意義，茲分別敘述如左：

實證論 實證論的範圍，是非常的廣泛，各家的含義，也非常複雜，不過對於傳統思想的反抗，却沒有什麼差異，實證論者的特別標幟，是『事實法則』的尊卑。近代

科學發達，這確是一個原因，我們曉得，科學的功用首在闡明物質的因果關係，人事關的因果，當然也要根據科學的方法，所以實證論者對於人生的看法大抵不出所謂機械主義與自然主義，因為人生不過是自然界之一部，當然不能不受自然法則的支配，實證論惟其看重事實的法則，故於現實的人生問題，非常重視。至於人生究竟有何意義有何價值等等問題，為吾人經驗所不能證明者實證論者務摒棄之而不談。他們這種排斥形而上學的思辨之精神，正是他們對於人生哲學別具詭解之處。

唯物論 唯物論雖可列入廣義的實證論，然其精神，究有不同。近代唯物論之勃興，實由於黑格爾學派之分裂，黑格爾學派可分為三黨。(一)左黨，(二)右黨，(三)中央黨。左黨之在宗教方面有斯特老司，費爾巴黑諸人，在社會政治方面，有馬克斯 拉薩爾諸人，他們對於傳統思想，都是盡量攻擊的，尤其是對於人生的看法與對於一切物質的看法，是毫無異致，他們以為心的現象，都可以還原到腦髓之生理的機能，費爾巴黑說：『食物便成血液，血液便成心臟及腦髓，思想及精神物質，因此食物便是人文

及思想的基礎』，佛格特說：思想之於腦髓猶膽汁之於膽囊；尤尿之於腎臟』俾雷斯阿更把宇宙間一切現象，都歸到物質的運動，以爲無物質即無力，無有機體，無精神現象，所以他的結論是『無憐即無思想』由他們這種赤裸裸的主張，可以知道他們完全否認有所謂『人生之奇祕』『人生之謎』。

功利論 功利論者人生哲學的標幟，便是以快樂爲人生最高的目的。不過他們所謂的快樂，非僅圖個人的快樂而已。他人的快樂，也在他們的範圍當中。而獲得最大量的快樂，更是他們計劃的實際，所以功利論的口號，就是『最大多數的最大幸福』，但是利己之外何故復求利他呢？關於這種說明，便是許多功利論者主張之所以不同，邊沁說是『經驗』詹姆士與勒說是『聯想』約翰穆勒則謂快樂上有性質的差異。各執一說，互相非難。不過他們的根本主張，所謂謀最大多數的最大幸福，却是一致，這是功利論人生哲學之大概。

進化論 進化論亦由反抗傳統思想而起，亦屬實證論的一種。因爲他最重觀察實驗

，並且反對『最後的因』和實證論排斥形而上學的思辨正同。進化論的主要代表者，不容說是達爾文拉馬克赫胥黎斯賓塞爾一班人。他們可以說都是新人生哲學的建設者，達爾文的種源論便叫我們對於人種由來的觀念發生一個大革命，此外如拉馬克的動物哲學赫胥黎的存疑主義，斯賓塞爾的倫理學原理，都對於人生問題貢獻一種大膽的議論。關於人生的意義與價值對於從前的說法起了一個大翻案，就中主張最激烈的，便是赫胥黎。把人生的歸宿和靈魂的不朽這些問題，統統加以嚴格的攻擊。認為沒有充分的證據的東西，都不值得信仰，達爾文的種源論更打破了千餘年前創世紀的舊說，所以他們的思想在人生哲學上都建了廓清摧陷的殊勳。自從他們的進化論發表而後個人的地位，人與人的關係，人與自然的關係，都有一種澈底的解釋，所以生存競爭優勝劣敗以及物學上，應有儘有的事實，幾乎沒有不可以適用到人生，由拉馬克達爾文取例於自然界，由斯賓塞爾推演到人事界而我們人生觀遂一變而為進化論的人生觀生物學的人生觀，這是十九世紀末葉新人生哲學建設的潮流中一種最可念記的事實。

現代的人生哲學

人生哲學到了現代，可說已光輝滿目，美不勝收的時候了。不但範圍非常廣闊，就是內容也非常精深。實用主義者的『真理進化』，尼采的『悲劇的發生』，柏格森的『生的衝動』以及倭堅的『宇宙的精神生活』等等，都有使人心快神愉，精思而不可達的境界。所以我們在這一個階段中的敘述，也只好擇其尤者而置之了。

一、實用主義者的人生哲學。實用主義，乃是繼續實證主義而起的，乃是根據實證主義已有的結果，進一步研究實際的人生問題的換句話說，實證主義所重在感覺，實用主義則兼重情意，這是他們的根本不同點，實用主義本來是認識論上一種方法，但他的認識論却是與人生哲學相關最切的。他的認識論可分作兩方面講：一方面不承認宇宙間有絕對不變的真理，他方面却以為真理的建設，是由於實際的人生前。者是消極的方面，後者是積極的方面，可想見他的認識論是把人生哲學做前提的。現在因為實用主義涉及的範圍很廣且分作三項來說明。

(一)實用主義最大的貢獻，是關於『真理進化』之主張，他以為真理完全立於情意之上換句話說，真理完全立於價值之上，所以席勒說：『真理是論理的價值』這樣不僅世間的善惡美醜。沒有一定的標準，就是真偽，也沒有一定的準則，不僅日常生活，視牠在人生行爲上所發生的效果爲轉移，就是科學的法則，也視牠在人生行爲上所發生的效果爲轉移。那麼我們的人生便是真的建設者，便是世界的主人。這便是實用主義者所見的人生的價值。

(二)實用主義最看重的是奮鬥的精神，牠的唯一口號就是『幹』，詹姆士以為信仰就是行爲的意志，沒有信仰，意志便不肯出力，所以他們的這種態度，是一方面，可以打破遲疑觀望的心理，一方面又可以免去坐失良機的損失，這便是『幹』的道理，這便是奮鬥的精神，奮鬥的人生觀，實用主義者，都可以當之。

(三)實用主義，完全是一種創造主義，牠用這種主義、創設一種宗教，牠對於絕對與神的觀念，不認爲先天的存在，而認爲吾人人格最後的表現，申說一句，便是創造

的過程，所以詹姆士謂實用主義之神，爲人格最後發達的東西，就是說我們『最後的人』，便是圓滿週遍的神，所以叫做『人性的宗教』（Religion of humanity）最後的人永遠在可達到而未達到的境界，所以我們的人生，無時無刻不在創造之中，這便是創造的人生觀。

以上三種說明，可見實用主義對於人生的看法，是另具一副眼光的。實用主義是一種『新淑世觀』自實用主義出世，而新人生，新生命新生活的創造，皆爲一種不可掩的事實。所以實用主義實開現代人生哲學的新曙光。

二，尼采的人生哲學 尼采的悲劇的發生一書，可以說表現了他人生哲學的全部。

在這一部書中，他拿希臘兩個神，做他思想的代表。一個是美神阿婆羅（Apollo）一個是酒神爵尼索斯（Dionysos）美神所代表的是觀念的世界，是樂天的幻想的靜美的世界。酒神所代表的是意志的世界，是酣醉的，是興奮的，衝動的世界。尼采以爲一般人因感着世間苦惱，便藉美神以爲安慰，換句話說，苦惱是想用觀念去替換的，由是在觀

念裏面希望幸福和安逸，不知這種想法完全錯了。因為這種希望畢竟不過是鏡花水月那裏有實現的時期？而且這樣廉價的肯定人生，也不會叫人生朝着創造一條路去。尼采以爲這個時候，便不能不提出酒神來，換句話說，這個時候只有強烈的意志才可以救濟。人生是流轉變化的，在流轉變化之中，全賴意志以謀統一，意志是一種填不盡的欲壑，所以常伏有破壞和創造的性質，與一味希望幸福和安逸者不同，這便酒神的人生所以異於美神的人生之處，尼采以爲真正的人生，要在脫去觀念的世界，而代以意志的世界，便是用最大的苦惱和努力以發見人生的究竟。所以凡是美神式的人生，都應一律排斥，因爲這不過是平凡的、頹廢的，無勇氣的人生之表示，不過對於人生加以一種廉價的肯定而已，其結果只有陷人類於墮落，所以人生的第一要義，是對於人生取挑戰的態度。結果非藉酒神的魔力不可，換句話說，非有賴於權力意志不可。

三，柏格森的人生哲學 柏格森是生命哲學的首倡者，是新浪漫派哲學的寵兒，現在無論那方面，沒有不受他思想的影響的他雖然也是進化論的系統，却是和達爾文斯賓

塞爾的思想不同。達爾文一派的進化論是把因果關係的機械律做根據。柏格森便極力排斥關於進化之機械觀的說明，他以為進化，僅由根本的創化活動，才有可能，所謂根本的創化活動便『生的衝動』(Élan vital)這種『生的衝動』，便是宇宙創造的衝動力。

柏格森哲學的根本觀念，是『綿延』(Durée)綿延便是一種溶和滲透之內質的變化之連續。這不僅吾人意識的真相是這樣，便是宇宙的真相也是這樣，所以宇宙是刻刻變化刻刻創造的，柏格森就拿住這個意思做他生命哲學的開端，所以說：『生命是以發育的有機物為媒介，由一胚種移於他胚種之潮流』可知有機物不過是全生命的潮流之一時的假現，換句話說：有機物不過是全生命潮流裏面一個細流，人類當然是細流之一，從外面看人類各個人的觀念及自意識的發生，不過是生命運行中一個分歧，因為人類負有物質的成分，便不免為物質所遮斷。從內面看人類，人類乃由知力的活動遮斷生命的流動，因取某部分為一個人格，從全體看人類，人類不過是自無始時來一個非人格的大生命的流，從部分看人類，人類乃是主張自我，而為一個个性化之人格的生命，所以各個人

之死，不至使生命全體減大，各個人的創造的努力却可以使生命全體擴大。所以柏格森說人類不是大生命的完成點，乃是大生命活動的頂點，因為人類由精神的活動，可以征服物質、脫習慣的羈絆，常常繼續新創造的工作，而一切動物及植物，却不免沉滯於固定的狀態，這就可見人類在宇宙間的地位，現在再將他重要的意思，歸納到如下的幾點來說一說：

(一) 我們是對於生命進化負責任的。我們如果努力去開展精神，使生命進化的方面，更為擴大，因為生命的綿延具緊張弛緩兩方面緊張之則為精神，弛緩之則為物質，所以我們努力與否是與生命進化發生直接關係的，這就可見人生的價值，

(二) 宇宙是一刹那一刹那間流轉變化的，我們人生也是一刹那一刹那間流轉變化的，惟其流轉變化之速，那我們的努力，便無時無刻不能入新方向，我們的生命，也無時無刻，不在創造之中，質直的說，我們時時刻刻在破壞我裏面，建立一個創造我。這是何等有意義的人生。

(三)我們的努力，只是向前面去努力，却沒有一個努力後的歸着點，就令有個歸着點，也是假設的，也是暫時的，到了歸着點的時候，歸着點又移遠了，所以我們的行事，是沒有目的的，就說有目的，那個目的，也總在途中，決不在途的盡頭，這他可見我們的奮鬥，是永無止境的，這便能做到創造的進化，

柏格森的人生哲學大概不外這幾層意思，

(四)倭堅的人生哲學，倭堅在現代可以說是研究人生哲學的第一個人，就對於人生的意義與價值，頗有相當的確見，他從哲學史上，發現哲學家對於人生的意義與價值的解答，有六種不同的定型，(一)宗教(二)內在唯心論(三)自然主義(四)知識主義(五)社會主義(六)個人主義。在(一)與(二)，他認為是最舊的解答。由(三)至(六)他認為是比較新一點的解答，他以爲宗教，是一件最舊的東西，從前的人，都想在宗教裏面討個安心立命，所以信仰來世，但這種信仰不能由經驗證明，由經驗證明的東西，都是否認來世的，縱不信仰，也不免要存一種懷疑的見解，所以經驗決

不會教我信仰的，這樣一來，從前由信仰來世，以解脫現世的動機，一變而為經驗現世，以改造現世的動機，這是宗教解答不可恃的一點。至于內在唯心論與柏拉圖一派的絕對主義相似，完全把生活的基礎，放在不可知的實體裏面，不過和宗教把不可見的實體放在彼岸者不同：他是以為不可見的實化是和內面精神界相交通的因為有這種信念，所以能抑制自然的衝動，促進精神的活動。我們內面精神界既然和不可見的實在相交通，所以由理性發出來的現實都是合理的，調和的，這麼一來我們完全生活在樂天的世界裏面了，但經驗所告訴我們的却不如此，並且照如此說法，我們人類的努力，也覺得太無意思，這都由於太理想化，這樣看來，宗教所見的完全黑暗面，內在唯心論所見的完全是光明面，都與實際相差太遠所以這兩種都是最舊的解答。其次論自然主義，自然主義是否認宗教和形而上學的東西，他以為宗教不過是迷信，形而上學不過是妄想，而最澈底的最靠得住的只是唯物的器械觀。就是說『自然』便是全實在，此外並沒有什麼精神，這種解答，亦有不是處，所謂宗教道德藝術等這一類的精神文化且不論試問自然主

義者所尊重的科學，是否爲精神之要求所產生？我們觀察自然，不由精神的要求，何從繙釋那些理法？若照自然主義者所說，那我們簡直不能應外界之刺激以圖變化或改進，自然主義者，以爲最確的，是直接經驗，換言之是感覺的世界，不知感覺世界，亦有靠不住的東西，並且我們人類難道和動物一樣，專向感覺討生活，毫無意思可言嗎？這樣說來，那自然主義，也就難立足了。再次論知識主義，知識主義與自然主義相反他以爲文明人是由感覺生活漸次走向思想生活，就是說思想是離開感覺之直接制約而獨立達發的，我們生活所以能改造，完全由於知識主義的見解，所以思想實在是『全實在，』是生活的唯一支配者，這種說法亦有數弊，思想是形式的而缺實質的，生活於形式之內，便有內容可言，我們有機的生活何等豐富，豈能無條件的屈服於形式之下？這樣推論下去，可以知道我們人類既不是自然的奴隸，也不是思想的奴隸，我們是自身有固有力量的，那末自然主義和知識主義所談都不足恃了，再次論個人主義與社會主義，我們知道人類自身有固有力量的，那末我們人類便成了主觀的東西，與自然主義知識主義以客觀爲主

的不同，個人主義與社會主義其相同點在持重人道，而人道是以人類爲主的，即以主觀爲主的，不過社會主義偏重在社會，個人主義偏重在個人。但都和人道不相背馳，在這點說來個人主義和社會主義確實要比自然主義知識主義要進步些，只是社會主義之主旨在組織，個人主義之主旨在解放，組織與解放是根本不同的兩種生活，並且在這兩種主義中，無論何方，都有缺點，社會主義，只顧外面的條件之改善，却不免閑却內部生活，個人主義，徒然自縛於個人直接的環境之內，便不能擴張個人於全體，所以這兩種主義，仍舊不是圓滿的解答，倭堅對於這六種解答都予以如是不滿足的批評，因爲都不免閑却人類之精神的要求，至此他乃提出他的精神生活論，他以爲在自然主義和知識主義，便有使人屈從世界的弱點，在個人主義與社會主義，便有使世界受人類支配的弱點，所以都不能發見人生的意義與價值。要發見人生的意義與價值，須把世界和人類調和融合方可換句話說，便是要做到主觀與客觀之調和融合方可，要謀主觀與客觀之調和融合，非肯定精神生活不爲功，這種活動，便是一種超越自然生活的精神生活，自然生活，

固爲精神生活的初階，但自然生活發達到極點的時候，精神生活便會顯現。我們現在正站在兩種生活交嬗之時期，一面在動物界（自然生活）討生活，一面加入精神界，以與自然界奮鬥，奮鬥的結果，可以離了自然的支配，就精神的支配，所以我們生活之直接的根抵，從前雖在自然界，而現在則完全在精神界這由人類生活進化之迹便可以證明，如今只看精神活動之努力如何，便可決定解脫自然至何程度換句話說便可決『精神之自由』至若何程度，人類由野獸或野蠻人之自然生活，努力到人類的精神生活，更由人類的精神生活努力到宇宙的精神生活，既經達到宇宙的精神生活，便達於自由之絕頂，無論世界和人類，客觀和主觀都莫不治於一爐這種宇宙的精神生活，完全是一種神的生活，既不像自然生活受本能的支配，更不像人類的精神生活爲社會的責務之觀念所束縛，赤裸裸的走入神之宮殿，遨遊於愛的岡土，這是何等歡喜愉悅的世界，這便是倭堅的人生哲學。

以上是西洋人生哲學的大概情形他給我們注意的就是古代的人生哲學，是以道德中心，

人情的管束 是所注重；中世的人生哲學，是以宗教爲中心，人生的歸宿，是所祈求；近世的人生哲學，是以科學爲中心，生命的實質，是所推究；現代的人生哲學，是以人生爲中心，生活的表現，是所探討，各時代的人生哲學都支配了各時代的人生問題，但只到了現代，所謂的人生哲學，才漸有完成的可能，人生問題也漸趨于實在，本來人生的真相，就是現實的人生，人即人生的當局者，來世主義的宗教觀，不可捉摸的理性觀，固且是看不見人生，就是機械主義的物質觀，那裏又找到了人呢？

第五章 人生觀的推究

無論那一個人，決不能說他沒有他的人生問題，也不能說他沒有他的人生觀，不過人生問題的存在，和人生觀的顯伏，多依各人的知識，環境，個性，感情之不同，而異其程度與方向罷了；

雖然人皆有其人生問題，亦皆有其人生觀。但是要作一個普遍周泛而又具體的申說，却是一個『談何容易』的問題，所以我們在這個人生觀的命題之下，我們只有遵照這樣一個條件來進行；即是以靜的推考，來觀照動的方位。以動的現象來反映靜的形態。我們日常的生活，誰能知其究竟？雖說大約一致，而實在是無時不在變化當中的生活態度，又誰該不要感覺到應有而又必由的道路。固且我們有許多行動，是充滿了無限的情意，但是知的意識，却每每在一個昏茫的狀態當中，簡單的說，就是行的範圍有幾個串通了知的範圍，不錯情意是行為的動力，然最高的情意，却是人生中的信仰。固且

信仰的背景，應有屬知的基礎，但是這種基礎，是非常的難以普遍，所以依環境的需要，來造成一個中心的信仰，依中心的信仰，來決定一個生活的態度，確是比較的可以走得通的途徑。人生觀不能少信仰的成分，我以爲是一個重要的前提。

要做到人生觀的靜的觀察，自然不能不從批評人生觀中兩大派別下手，——（一）厭世觀的批評（二）樂天觀的批評。

我們曉得，人生哲學，不是專門研究人生觀的學問。但是解決人生觀的衝突。却是人生哲學的任務，平常對於人生的第一個問題，多半是屬於人生有何價值的問題。關於這個問題的解答，在哲學的立場上，大約不外上舉的兩派，一派說：『人生是沒有價值的，』一派說：『人生是有價值的』前者是厭世觀，牠謂『人生雖以發展生活爲究極的目的。但實際的生活，却處處受壓迫，無非以矛盾苦惱終其一生，現實世界中，是充滿了無限的罪惡，最高至善的理想，決無實現的可能。』後者是樂天觀，牠以爲『現實的世界，實爲圓滿的世界，一切的事物，皆率自然的規則而行動，其結果自會達到圓滿

的境域，『凡是有思想的人，無不隨其已往的經驗，現在的環境，現代的潮流與夫各人的教育程度生理狀態等等，構成各人的人生觀，這人生觀雖各人不同，然就大體而論，不傾向於厭世觀便傾向樂天觀，但若依據人生哲學以解決這個問題，則兩派的人生觀，都是消極的人生觀，不是積極的人生觀，厭世觀者，以人生爲無價值，其消極自不待言，即樂天觀以人生爲有價值，其結果亦將使人放任自然，無努力以發生價值的必要。人生的矛盾和苦惱以及現實世界的罪惡，誠屬事實，不能否認，但解除矛盾減輕苦惱，抑制罪惡，全賴吾人的努力，就吾人從前的生活上觀察，已證明此努力的有效，吾人當確信努力的結果，有發展人生的可能，本厭世的苦心，抱樂天的希望，以最高至善爲理想，以永久努力爲本務，這又何以見得有悲觀的可能，又何必依自然以自棄呢？現在再分別敘述而批評之。

一，對於厭世觀的批評

厭世觀的由來，不外生活上的壓迫，而生活上的壓迫，又不外自然的壓迫與人為的壓迫的二因。所以我們若從哲學史上加以考察，則又可以發見人類的厭世觀，適因對此二因感觸的深淺，而有絕對的與相對的差別，絕對的厭世觀，認現實世界的罪惡，是永久不能免除的。人類的努力是竟無效果的，相對的厭世觀，對於現世的罪惡，雖抱悲觀，然頗有欲賴人生的努力，使其逐漸減免消除，具有改善觀的傾向，就我國言，儒墨兩家，皆積極的以救世安民爲職志的，固中對現世的罪惡抱悲觀而起，然皆承認此世界，可由人類的努力，以致于至善，就是道家以契合自然爲主旨，排斥人爲，否認行爲的價值，其消極的主張，固出于對現世的悲觀。然彼却承認自然爲美善。吾人只須取法自然，不假人爲，則人生的價值自然存在，儒墨兩家重人爲，主張以積極的手段追求世界將來的美善，道家的重自然主張以消極的手段恢復世界本來的美善，所以都不是絕對的厭世觀，至于西方的叔本華乃是一個絕對厭世觀者，他以康德的泛意論與佛教寂滅論結合而成爲他的所謂厭世哲學，其議論已見前章，無須再述，我們以爲相對的厭世觀，在既

具有理性人類，大概是不能沒有，世界種種罪惡，種種苦惱的存在，爲明白的事實，所以相對的厭世觀，我們不能不認爲具有相當的真理，惟絕對的厭世觀，因現世罪惡和苦腦的存在。而否定人生，欲絕滅意志以求永久的幸福，無論違反理性，亦且爲情意所不容，叔本華既認吾人的意志爲宇宙意志的一部分，而又欲絕滅意志以得永久的幸福，就現代心理學考察，其思想實爲謬誤，蓋吾人因意志存在而感苦樂，即意志受阻礙時感苦惱，而意志遂達時則感快樂，苦樂相尋，有苦然後有樂，猶有飢，然後有飽，故有樂無苦，即所謂永久的幸福云云雖心理上實無此境域，若滅意志似乎苦樂俱不存在，雖無所謂幸福，亦無所謂不幸，實則意志多永久的障礙，即永久沈淪於苦惱之中認爲幸福，殊屬大誤，

二，對於樂天觀的批評

樂天觀也有種種的差別，大致可分爲消極的和積極的兩類，通常所謂樂天觀，即認

現實世界爲美善爲圓滿，此派思想的代表，可以希臘的赫拉頡利圖（Heraclitus）當之，彼以爲現實世界中，惟一最高的存在，爲『神的理性』（*Logos*）世界的森羅萬象悉爲『神的理性』所支配，因而我等的世界，自然歸於圓滿與調和，但既認世界爲美善而又完全，則吾人自無努力的必要，所以結果，亦流於消極，且現實世界的罪惡及苦惱，究爲事實上不可否認的東西，此世界既爲神的理性所支配，但何以仍留此缺憾於人世間？持樂天觀者對此問題自不能不有所答辨，於是由此問題推演而成斯多克派新柏拉圖以及多馬（*Thomas*）萊布尼茨等辨神論，大旨謂『現實世界的罪與苦惱，誠不能否認，然不能因而斷爲人生的不完全，吾人道德的行爲，維因受此等妨害，完成較爲困難，但由困難而完成的功德，却更爲高貴，若吾人之品性，可以不待修養而自然完成，則反不是尊重，所以罪惡和苦惱，不過爲吾人生活向上的過程中，使吾人完成的有力條件』其論旨已轉於積極的傾向，故持此種見解的人們，既努力以追求理想，自不能執滯於眼前的苦樂，於是發生超越的樂天觀（*Pantheistic optimism*）以追求真理，爲進步的活動

，而吾人生活的樂趣與人生的價值，自然又另是一個境界，惟超越的樂天觀，既輕視外界的感覺；注重內雖的觀念；一方面，固是策勵吾人，使爲積極的活動。但一方面亦足以麻醉吾人，使爲消極的安慰，卽同一樂天觀，可以增益積極的，也可以助長消極的，彼抱絕對厭觀者，常避世絕俗，悠然以理想自娛，或於觀念世界中構成一淨土天國的空想，以與現實世界隔絕，表面上却轉爲超越的樂天觀，所以超越的人生觀雖爲高尚的人生觀，但必須與進化的人生觀相輔而行，我國儒家，一方抱平治的理想，自強不息，具進化的樂天觀；一方又安貧樂道；不驚紛華，又具超越的樂天觀，前者用以盡事務，後者用以養品性，常保持積極的態度，若誤走消極，卽失却人生的價值，便成迷誤的人生觀，

三，我們的人生觀

以上爲厭世觀，樂天觀的大概敘述及批評，也可以說我們做了一部分人生觀的分析

，但是我們對於這兩者的觀察，究應存一個怎樣的印象呢？

第一就是從厭世觀者的觀察，認識了世界上罪惡的存在，不是一個奇怪的東西，也不是一個可以避免的東西，使我們的努力有定準，有方向，有目標，有永遠都須努力的對象。

第二就是從樂天觀者觀察，分辨了自然美善的境界，圓滿完全的程度，使我們理想的實現，有自信的決心，有前進的勇氣，有努力修爲的長久的樂趣。

所以由前者的暗示，我們可以盡消極的責任，由後者啓發，我們可以幹積極的建設，既能明社會罪惡的存在，自然不會被社會罪惡所征服，既能覺察到美善的領域，自然打得起實現的決心。所謂要認得清現在覺察到的黑暗，才造得出前途的光明，要有看得出過去現在一切缺點的精神，才鼓得起腳踏實地努力修爲的勇氣。況且離却人的努力活動，絕不會產生什麼文明，沒有能努力活動的人，更何從造成這個世界，前面說過我們要本厭世觀的苦心，抱樂天觀的希望，以最高至善爲理想，以永久努力爲本務，我們就

不會陷于厭世觀的槽臼，樂天觀的虛妄，也根本就無所謂厭世與樂天了，

那末我們的人生觀，是什麼人生觀呢？不消說自然是革命的人生觀，但是革命的人生觀，又是怎樣的一個涵義呢？

我們曉得，革命就是進化，進化就是『生成』(Becoming)在進化的觀點上面，第一點使我們注意的，就是生物的所以進化，完全是在求適於生存。適者生存，固且是進化的結果，但亦是進化的原因，因為有不適，才會去求適，求適的過程，便是進化的本身。然今所謂適者是什麼，不適者又是什麼呢？無論那種生物，只要他會受環境影響，他沒有不被環境的刺激，漸趨於適應的創造的，能夠遵照需要的適應程度，而向前創造以求適應者，這便叫做適，但是環境，——不僅是人事的環境，就是自然的環境，沒有不繼續的在一個轉變的歷程當中的。變的由來，並不是由於外來的壓力，只是變就是變而已矣，既然環境是一個常變的東西，自然適於今日的，不一定仍能適於明日，能適於明日的，不一定仍能適於後日，這種在變的進程上的求適，就是叫做不適。所以有今日

之適，便有昨天的不適，有明明的適，今日的適，就不適於明日了。昨天的不適，是今日適的基礎，明日的適，又是建築在今日的適之上，故適與不適，又不是一個實生的形態，他是有他的歷史之意味的。革命是生於社會的不適，也可以說，是根於社會的求適。社會的罪惡，是社會不適的原因。消滅罪惡，就是革命的本務，有些人以為革命有成功的終期，不錯是有成功的終期，但是這種終期，只可以說是消滅了社會目前罪惡的終期，建設了明日更須建設的基礎，決不能說是已經做了一勞永逸，完全的革命工作。這是革命的人生觀為進化的人生觀之一個意思。

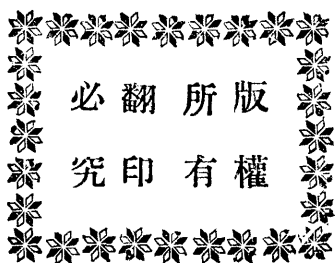
生物的進化，是由於求適的追求，換過一句話來說：生物的活動，是完全在一個創造的高潮之下，當那由這一個階段，走進其次的一階段的時候，他必定會有許多不平衡的危險，若是——自然是要想渡過這些不平衡的危險，更必須有莫大的苦惱與努力，而且這些苦惱與努力，是我們人類一種情緒和一種行為上的名詞，安不得時這個上面去，但是在這個創造的歷程當中，確實包含了不少的危險的因素，所以在生物進化的長途裏

面，不知失敗了多少的競爭者，不過他們失敗的原因，適是形成了進化的步驟。前一個進化的步驟，是更前一個步驟的高級成績，現在這個步驟更更是收集前面一切步驟的總體而加以擴大的東西，掃除罪惡，是革命的初期任務，擴大創造，是革命重要的工作，苦惱是有的，努力是要的，危險是不能免的，這是當然世界裏的現象，也就是革命的人生觀就是進他的人生觀之第二個意思。

根據上面兩個意思，我們可以得到這樣一個革命的人生觀的定義：

『革命的人生觀，是從認識社會罪惡，掃除社會罪惡入手，用最大的苦惱與努力，本着進化的觀念隨着主義的指示，繼續的奮鬥的向着創造這條路上走去的人生態度。』

中華民國十九年七月一日初版



政治叢書
第廿六種
人生哲學講義

（全一冊實價大洋五角）

編輯者
程
式

印行者
中央陸軍軍官學校政治訓練處

上海图书馆藏书



A541 212 0005 6034B

