

楊大膺纂述 蔣維喬校閱

中國思想

世界書局印行

## 哲學叢書緣起

張東蓀

我們相信中國必須充分吸收西方文化，而西方文化之總匯不能不推哲學。所以西方文化之輸入不能不以哲學爲先導。因此我們主張在盛大歡迎西方科學的時候決不能把哲學加以排斥或拒絕。我們又相信人而生於現在的世界必須放大目光，看一看各方面的主張。哲學對於我們的貢獻，至少可使我們免去拘墟之見。在這一點上，正助以補助科學。

我們又相信苟其對於任何問題要下一番研究工夫，必須先養成一種批判的精神。哲學對於這一點所能操練我們腦筋的却亦不下於科學。

我們又相信中華民族此後的生存就看能否創出一種新文化。但新文化的產生必有相當的醞釀時期。在這個時期中，吸收的工夫居一半，消化的勾當亦必居一半。大家都知道不有吸收，不有消化，便不能有所創造。所以我們願在這個過渡時期內設法使人們的胃中得裝有些食料。他日消化了，有所創造，便是今天的收功。

因此發刊這部哲學叢書。想把西方文化泉淵的哲學爲真面目的介紹。同時對於將來的如何形成一個新文化亦想略略加以指示。這區區微意便是本叢書的緣起了。

編主 張東蓀

書叢學哲

中	現	黑	康	洛	斯	笛	亞	柏	美	道	價	進	形	認	名	哲
國	代	格	克	賓	卡	里	里	拉	德		值	化	而	識	學	學
思	哲		萊	挪	兒	斯	多			德	哲	哲	上		及	與
想	學	爾	休	沙	與	多	德	圖	學	學	學	學	學	論	其	近
		德	謨	茲	尼	茲			學	學	學	學	學	論	發	代
															展	科
															學	學

楊	張	郭	張	南	郭	張	施	嚴	嚴	張	李	黃	張	瞿	瞿	張	瞿	張	張
維	東	本	東	庶	本	東	友	羣	東	安	方	東	世	世	東	世	世	東	東
喬	蓀	道	蓀	熙	道	蓀	忠	校	蓀	宅	剛	蓀	英	英	蓀	英	英	英	英
蔚	著	著	著	著	著	著	著	著	著	著	著	著	著	著	著	著	著	著	著
著	著	著	著	著	著	著	著	著	著	著	著	著	著	著	著	著	著	著	著

行印局書界世

# 目次

第一章	緒論	一
第二章	中國思想總論	三
第一節	中國思想到底是怎樣的	三
第二節	中國思想之特性	八
第三節	形成中國思想特性之原因	一二
第四節	中國原始思想的趨勢	一六
第五節	中國迷信思想的起源	一六
第六節	中國人對於天的認識及其經過	一八

第三章 中國思想之變遷……………一九

第一節 質的變遷……………二〇

第二節 量的變遷……………二一

第三節 研究問題的變遷……………二三

第四節 中國思想的分期……………二四

第四章 中國思想幾個幹枝及其思想……………二六

第一節 中國思想七個幹枝……………二六

第二節 道家思想……………二七

第三節 儒家思想……………二八

第四節 墨家思想……………三〇

第五節 名家思想……………三一

第六節 法家思想……………三二

第七節 雜家思想……………三三

第八節 宋明理學派思想……………三六

第九節 尾言……………四二

第五章 中國幾個大思想家及其思想……………四二

第一節 中國十個大思想家……………四二

第二節 老子思想……………四三

第三節 孔子思想……………四八

第四節 墨子思想……………五一

第五節 莊子思想……………五六

第六節	孟子思想·····	六三
第七節	荀子思想·····	六六
第八節	公孫龍子思想·····	七〇
第九節	韓非子思想·····	七三
第十節	朱子思想·····	七五
第十一節	陸子思想·····	七九
<b>第六章</b>	<b>玄學概論·····</b>	<b>八二</b>
第一節	本章所論的玄學的範圍·····	八二
第二節	形成玄學的原因·····	八三
第三節	玄學思想·····	八四
第四節	玄學與易佛道三者思想的比較·····	八九

第七章 佛教思想入中國後之影響……………九一

第一節 佛教入中國之時期……………九一

第二節 佛教入中國後思想界的態度……………九二

第三節 佛家思想與中國思想家之關係……………九三

第四節 佛家思想與中國思想之關係……………九四

第八章 中國思想與人生之影響……………九六

第一節 中國思想支配下之中國社會……………九六

第二節 中國思想支配下之中國政府……………九七

第三節 中國思想支配下之中國人……………九九

第四節 中國人生活之寄託……………一〇〇

第九章

結論

.....

## 第一章 緒論

中國的思想，在十幾年前，曾被人家看輕過，好似年老色衰的婦人，因為敵不過新人的嬌豔，被他的丈夫看不起一般。所以在那時，竟有人倡言中國書籍用不著了，可以投之毛廁中，弄得一般醉心時髦的人，都被這種妖言煽惑，如顛如狂的詆毀中國思想，但自世界大戰停止，外人對中國文化漸漸起了一種敬仰和忻慕之心以後，國人詆毀本國思想的空氣也逐漸的稀薄了，由稀薄而煙雲消散，由煙雲消散，轉變到親熱的境界，所以近三四年來，國內研究國學的空氣忽然緊張；所出版的關於整理國學的書籍也漸漸多起來了。這好像是一種好現象。

不過我覺得過去的人，詆毀中國思想，祇為湊時髦而詆毀，今日一般喜歡研究國學的人，也是為湊時髦而研究。所以那班詆毀中國思想的人，固然沒有歷史的眼光，不能認識中

國思想有他的歷史價值，以及把中國思想真正的弊病指出。就是這班喜歡研究國學，而維護中國思想的人，他們也沒有指出中國思想的真價值，與中國思想有和人民生活切切攸關的關係，而認定中國思想有不可詆毀的實在，所以就最近所出版的中國思想的書籍而論，他的數量不下數十種，什麼思想史哩，哲學史哩，有如天花亂墜。然而我們如果去探問他們的內容，實在很少有精彩的。他們都是用的一種方法！死板板的橫鋪直敘，既不講求材料的審定，更不講求材料的溶合。所以他們既得不到中國思想的連索，亦求不出中國思想的核心。這樣，他們雖然出了一本書，給我們讀了，固然是找不着頭腦，認不清楚中國思想，到底是什麼樣的。就是他們一番整理國學的熱忱，也如同付之流水，因為他們的結果，只是出了一本書，並無其他的新貢獻啊！

所以我想：如果現在要整理中國的思想，或者是編一部中國思想的書，至少要達到使人家讀過以後，對於中國思想有一個簡明的認識。能知道中國的思想，到底與他國人的思想，有什麼不同；中國思想到底經過了一些什麼路程；和中國的思想，給中國人到底一種什

麼樣的影響；同時中國數年來，那些人做了蠶吐絲一般的工作，把中國的思想吐了出來。如果能這樣，我們纔算有了成功，有了價值；不然，我們亦只有失敗，亦只有徒費苦心。

## 第二章 中國思想總論

### 第一節 中國思想到底是怎樣的

中國的思想，雖然自古以來就有許多派別，各派別又有許多互不相同或衝突的地方，但是這種不同和衝突，祇是外表的不同和衝突，如將中國所有各派的思想歸納起來說，各派思想的骨子裏，實在有一種共同的精髓，這種共同的精髓，是唯一的代表中國思想的；這種共同的精髓，到底是怎樣的呢？我分下列五點說明之：

第一是心物渾論而偏於物的。第二是汎神論的。第三是倫理的。第四是世間的。第五是中和的。

我說中國思想是心物渾論而偏於物的，這似乎會使人懷疑，因為道家所講的道，不是很空虛的嗎？那麼道家的思想不是純唯心，還會是心物渾論而偏於物的嗎？其實不然。道家把道形容的恍恍惚惚，有一種不可捉摸的空虛的狀態，這正是因為他們都把心物渾論而沒有分開。然而他們把道認為是一種客觀存在的宇宙的本體，說道的存在，是自然的，原有的，並不依賴人心而後有，更不依賴神心而後存，這實在是偏於物的。況且老子所說的谷神，雖然是從修煉而出，然而谷神的本身，是吾人可以生殖的有形之精，受極強烈的熱力溶化而為無形之氣，再由此氣凝結成此谷神，這種神並不是靈魂之神，而是一種物質之神。從此點去說，亦足以證明道家思想是心物渾論而偏於物的。至於莊子的演化的進化論，物化的生死觀，以及他的道的內在的思想，更足以表現道家的思想，是心物渾論而偏於物，不是唯心的。道家的思想，我們既已證實是心物渾論而偏於物的，其餘他家更不用說了。因為儒家墨家名家等，他們都是注重經驗的，事事都用經驗去解決，沒有一件事全靠單純的心去處理的，所以更不是唯心思想。說到此處，我想免不了有人要問：那麼易經中的思想，也能說是

心物渾論而偏於唯物的嗎？對啦！易經中的思想，更是偏於物的。你看他主張本體是陰陽二氣，一切的一切，都由陰陽二氣變化而成，這不是和希臘古代那班哲學家主張以氣、水、火等爲宇宙本體的樸素的唯物思想相同的嗎？況且易分三部：象、數、卜。他的象，就是心外自存之現象。初民智識未開，不能處理一切事體，於是取外界之象，爲處事之標準，這難道還不是偏於物的一種思想的表現嗎？所以從上面各方去探討，我肯定了中國的思想，第一是心物渾論而偏於物的。

中國思想何以會是汎神論的呢？這不難說明。不談形而上學的墨家、法家、名家，既沒有一切之外有超越的主宰的主張，而比較喜歡討論宇宙問題的道家，和喜歡討論性問題的儒家，卻前者主張道是無所不存的，內在的。例如莊子知北遊云：

東郭子問於莊子曰：『所謂道，惡乎在？』莊子曰：『無所不在。』東郭子曰：『期而後可。』莊子曰：『在螻蟻。』曰：『何其下耶？』曰：『稊稗。』曰：『何其愈下耶？』曰：『在瓦甕。』曰：『何其愈甚下耶？』曰：『在尿溺。』東郭子不應。莊子曰：『夫子之問也，因不及質。正獲之間於

盛市履豨也，每下愈況。汝謂莫必，无乎逃物；至道若是，大言亦然。周，遍，咸，三者，異名同實，其實一也。』

而後者又主張大我小我相同，以及天人合一。並且朱子也說：『太極物物皆有，而太極之體，未嘗不存也。』所以我們將二家的理論溶合起來，就可以得到我們的答案。

至於說到中國思想是倫理的，那更用不着說。儒家爲得實現完全人格，以達到仁的地位，要『親親而仁民，仁民而愛物。』『殺身成仁。』以及『自古皆有死，民無信不立。』固已表現出一種極端的倫理思想；而那墨家的摩頂放踵的兼愛；道家的不損人利己；名家的克己救人；法家的不黨無私，何嘗不是倫理的呢？不但這些先秦諸子的思想，是倫理的；就是宋明理學派諸子，受佛教影響很大的思想，也是倫理的，所以孔子一生的宏願，固是救國救民；而老子，墨子，孟子以及名，法諸家的人物，宋明理學的人物，何嘗沒有這種宏願？

說到中國思想是世間的，我想：人家也許要提出道家的思想來質問。因爲道家一派的養人物，不是主張養生，求長生不死的谷神嗎？這樣還不是出世的思想嗎？我說：不然。他們的養

生不是想超生死，只想不死或長壽而已。所以他們要修煉的谷神，只希望不死！其實還是會消滅的！不是佛教所修煉的真如，希望他一旦修煉成功以後，永遠不生死，離了今生以後，永遠可以享樂。所以道家只求今生能離開煩擾，享今生的快樂，而不是想找另一個世界去歸宿，求來生的快樂。所以老子也常常談政治，他的理想國是『小國寡民』。莊子也主張『內聖』。『外王』。楊子也主張縱慾快樂。至於其他各派的思想，那更不用申辯。因為他們都是積極的思想；他們所討論的問題，都是解決世界上一切的問題，例如人生問題，社會問題，以及政治教育等問題，所以他們的思想完全是世間的。

中國的思想，爲什麼又是中和的呢？這不難於各家思想中看出。例如儒家的『父爲子隱，子爲父隱』的『直』，『執其兩端，用其中於民』的『中』，以及『禮之用，和爲貴』的『和』，固然足以表示中國思想是一種中和的，既不過激，亦不消沈。就是道家主張無爲，也有有爲的原素，和墨子的愛人無畛域，也要爲抱不平而鬪爭，難道也不足表示中國思想是一種中和的嗎？因爲如此，所以我說中國思想是中和的。

## 第二節 中國思想之特性

環境既不同，其一環境以內的東西，也未必和其他環境的東西相同。兩件東西既不同，那麼他們中間的差異，就是彼此的特性，所以不同樣的東西，就有他不同的特性，中國的環境和他國的環境既不同，中國環境以內的東西如思想等，也就和他國不同，同時也有他的特性。但是我們要問：中國的思想到底有那幾種特性呢？我覺得有下列幾種：

第一突進的特性。第二持舊綿延的特性。第三溶化的特性。第四非宗教的特性。第五主實用的特性。

中國的思想，何以有突進的特性呢？這是顯而易見的。我們知道：在西洋思想發展的程序：第一是神權時代。第二是君權時代。第三是民權時代。所以民權思想在西洋發達較遲。但是在中國卻不然，神權第一個時代過後，接着第二個時代，就是民權，而君權卻落在後。如果要嚴格的說，中國的民權思想還是和神權思想同時並進的。所以在古時，中國人認為君

民同治於天，君受天的命令代天治國，而民則秉天的意志監督君。君在人民監督之下，如果不能盡他爲君的責任，人民可以放逐他，這種放君的舉動，叫做代天行罰，所以在這個時候是君輕民重，而這個時候的中國政治的組織是注重禪讓的。由禪讓而家天下，由家天下而專制。到了專制時代，中國的君權思想纔發達起來。因爲中國民權思想發達最早，所以我肯定中國思想有一種突進性。並且中國在黃帝時代，已有指南針了，已能造舟車，已能育蠶了，比西洋的科學和工業早發達幾千年。這樣還不能說中國思想有一種突進的特性嗎？

中國思想有一種持舊的綿延特性，這是從何說來呢？這亦很易答覆。道家 and 法家雖然有一種打破舊社會制度和組織的思想，但是他們所指的舊社會制度和組織，並不是在他們以前的中國的整個的舊社會和組織，祇是指在他們不同派的人如儒家等所經營的社會制度和組織，所以他們想打破的，祇是和他們不同派的人所經營的社會制度和組織，而對於他們同一系統的社會制度和組織，他們還是維護的。況且他們雖然倡言打破，結果還未打破呢？至於儒家素來是主張法先王以及後王的，更可以表示持舊綿延的特性。所以中

國立國數千年，一切制度文物，雖然因時代不同，略為變更了些，然而大體上差不多沒有進步，弄到如今，後來的已居上了！而中國還是和數千年前一樣老大！不過這持舊綿延性到底是好是壞呢？我想壞處亦有，好處亦有，因為老是持舊，老不改變，好像成了一種死東西，但是因為能持舊就能保持一種平衡的進展，不會因為變的太快了，受一種暴力的阻止和破壞。所以希臘是一個變化無窮的國家，至今已滅亡過數次了。而中國卻因能保持平衡的進展，還留着他這條原始的老命活在人間！

中國思想又何以有一種溶化的特性呢？中國立國數千年，和外國交通以及被外國征服，歷史上時有記載；因此外國的思想也時常傳到中國來。如漢時印度的佛教思想，唐時景教思想，明時西洋的耶教思想，以及宋代的遼金，元代的蒙古，和明末的滿清等外族的風俗習慣，中國都有。但在此中外思想混交的當兒，中國的思想卻從來沒有被他人征服過，而是外來的思想，被中國的思想同化。例如宋明理學派的思想，雖有佛教思想的元素，然而作主的，還是中國的思想，佛教的思想，不過被溶化進去，給中國思想一種資助而已，所以我說中

國思想有一種溶化的特性。

至於談到中國思想有非宗教的特性，那更是淺而易見。第一，中國自己數千年來就沒有一種思想偉大而組織完善的宗教；雖然到秦漢而後，有道教出現，但這種道教並不是固有的。在思想方面固與先秦的道家的思想不同；而在形式方面亦多是摹倣佛教的。第二，從中國整個的思想來講：道家的思想，雖然比較消極些，但這種消極，並不是想超脫人事，祇是想冷淡人事而已；況且消極派的勢力自來就很少，到漢時佛教思想傳入後，才見增大，與中國積極派的思想對抗；然而還敵不過積極派的勢力，所以佛教入中國後，雖經帝王及士大夫的提倡，而以中國人口總數來論，信佛的還是渺乎其小！到明代西洋耶教傳入，中國信教的人多了一些，然而還是少數。所以我們從這點去探討，結果知道中國思想有非宗教的特性。

實用是中國思想最有價值的特性。爲什麼有這種特性呢？因爲中國思想是世間的前面已經說過。世間的思想決不是一種超實用的思想，而是供人生日常應用的現實思想。所

以各派的思想中，祇道家有些似乎離開實用的理論，然而他們所討論的問題，還是人生實用的問題，不過他們的思想悠遠點，實行起來，一時難以實現罷了。至於其餘各家的思想，但不會玄虛，甚而對於比較空泛的宇宙問題，也很少談過，只有墨子和荀子討論過天。然而他們所以要討論天，亦是爲得要取天事以合人事，給人的生活上一種實用的幫助；並不是想離開實用而談空天呵！

### 第三節 形成中國思想特性之原因

形成中國思想特性的原因，據我個人的研究有下列五種：

一中國平原的地勢。二中國溫和的氣候。三中國人民身體的軟弱。四中國人民意志的堅強。五民族遷東的原因。

中國的地勢雖然西方高些，但是從整個的地理形勢來說，還是既非高原，又非低地，恰是一種平原的地勢。地勢既是平原的，所以他的氣候，也不像高原的冷燥，或低地的潮濕，而

是一種平原的溫和。況且中國本來是落在北溫帶的一個國家，大陸與海洋的氣候常常調和，形成溫和的氣候。氣候既溫和，在這種溫和氣候中過活的人民，他所稟承的天性，當然是溫和的，因此他們所表現的思想也必是溫和的。不會過激向上，也不會消沈向下，只求可以合用的向中間一條路走，這是中國的地勢和氣候形成中國思想有實用的特性。但是這種地勢和氣候，還可以形成另一種特性。因為中國人既受地勢和氣候的影響，他們的思想，只想着向中間的一條道路走，那麼這種思想的發展，當然不會走極端，而能保持一種綿延不斷的趨勢，和含苞未放的狀態；於是一種持舊綿延的特性乃形成。

溫和的爐火鍛煉不出剛強的鋼來；那麼溫和的氣候，當然也鍛煉不出剛強的民族來。所以中國人自祖宗以來，身體就是軟弱的，身體軟弱與思想有很大關係。因為人的身體軟弱，遇事有一種畏難苟安的心理，只要事體能敷衍得過就夠了，決不肯於敷衍了事，更加一種冥想，求事體的完滿解決。冥想沒有了，玄妙的思想也沒有，而所有的只是一種實用的思想。這是人體軟弱，形成中國思想有一種實用特性的原因。

至於非宗教的特性和溶化特性的形成，又是什麼原因呢？這是因為：中國人的身體雖軟弱，然而中國人的意志很堅強。有了堅強的意志，就能用自己的自信力來安慰自己，而不藉外界的信仰來安慰自己。所以中國人不信仰宗教，宗教在中國不發達。況且中國的社會是很人道主義化的；在這種人道主義化的社會中，人民所得的安慰，比向宗教中求來的安慰要切實而偉大些。同時中國人有一種祭祖宗的習禮可以代替宗教，所以到結果，中國的思想，有一種非宗教的傾向。人的意志既堅強，不但自信力強，就是自勝心也很大，中國人因為意志堅強，有了一種自勝心，所以對於外來的思想，不願任其居上，總想把他降服；然而愛好心，人人都有的，於是一方面壓服外來的思想；一方面溶化外來的思想，而形成中國思想一種溶化特性。

前面說中國人的身體很弱，後面說中國人的意志很強，這似乎有些自相矛盾；但這是事實的矛盾，並非理論的矛盾。中國人的身體很弱，嘗被外人目為東方病夫，大家都很清楚，用不着多說。至於中國人的意志很強，這可以從下列幾點去證明：

第一、儒墨各家都提倡堅強的意志。所以孔子說：『剛毅木訥近仁。』孟子說：『夫志氣之帥也。……故持其志，無暴其氣。』荀子說：『意志脩則驕富貴。』墨子苦行自勵說：『不能如此，非禹之道也。不足謂墨。』

第二、中國黨爭自漢起，歷代都有。而歷代黨爭，異常激烈，非至身敗國亡不止。至於經今古文學派的紛爭，更經歷數十代，沒有停止。

第三、中國人尙氣節，所謂寧爲玉碎，不爲瓦全。餓死事小，失節事大。

第四、意志強弱與身體強弱，並不一定成正比。也許還是反比例。所以曾子易簣，在他臨死的當兒，德哲尼采創立超人哲學，在他呻吟床褥的時候。

有以上四點的事實，可以證明我所說的話不錯。

從歷史上去看，中國民族是由西方遷到東的。中國民族既由西方而來，那麼西方的地勢是高原，在那兒，氣候固不調和，而其他的一切，又遠不及東方。所以當中國民族，初由西到東以後，真有如地獄升上極樂世界一般；溫和的氣候，給他們以舒適；自然的美景，給他們

以快樂；生活的豐富，給他們以滿意。在此種情況之下，他們的思潮，波動起來了，於是發出古代許多驚人思想，而形成一種中國思想突進的特性。

#### 第四節 中國原始思想的趨勢

各民族的思想，都是在開始有一派正的出來，接着就有一派反對的出來抵抗的。中國的思想，在原始也一樣。其先是積極派的思想起來，接着消極派的也出來。這兩派思想最早的代表人物：前者是堯舜，後者是黃帝，而繼承這兩派的人：前者是儒家，後者是道家。所以儒家祖述堯舜，道家宗傳黃帝。儒家主有爲的倫理，道家主無爲的修養。中國自有這兩大派思想以後，中國的思想全在這兩派的勢力下支配着，一直到秦代，雖有所謂墨名法諸家出，然而他們的思想，還不能超出這兩派的範圍。不過有了他們以後，積極派的勢力更膨脹起來；但自佛教傳入中國，消極派的勢力，也有增加。這兩派思想，仍然勢均力敵，不相上下。

#### 第五節 中國迷信思想的起源

中國的古書，常常載有一種巫的名詞，這種巫到底是什麼呢？據我的考查，是和西洋的宣教士，印度的僧尼一類人物。他介乎天神和人的中間。他的職務是歌舞以祭天神等等。但他的能力，據說是能宣傳天和神的意旨給人們。這樣一來，許多迷信思想，就由這種巫造出來。所以巫是中國迷信思想發生的濫觴。但巫是一種智識幼稚的人做的，他們既不能做宣傳的工作，又不能組織，於是他們那本來很高的可與貴族同等的地位，就漸漸被一班有權勢的士大夫所竊取，而一班士大夫拿到他們的話說，經一番甄別的工夫，擇其善者，去其不善者，組成一個系統，向民間擴大宣傳，於是一般民衆，經過宣傳後，腦子裏都有一種迷信的觀念，久而久之，成了一種先天的經驗，關於這種理論，本來是可以從易書，詩等古籍中，找些話來證明，因為篇幅的關係祇好從略。不過有一層要說明的，就是那班士大夫爲什麼要用一種迷信的思想來向人民宣傳呢？這是因爲在當時，人民的智識很低下，對於高深的理論不能了解，於是一般士大夫，要想盡教化的責任，不能不藉宣傳迷信方法下手，卽是以神設教的意思。這樣一來，迷信方法更精，迷信思想更得到一種保障了。於是永世不會消滅，到

後來一般無聊的士大夫，想逞他們竊國弄權的鬼計，也就藉這種迷信思想做他們的護符，以祈達到他們的目的。

## 第六節 中國人對於天的認識及其經過

中國的初民，當迷信思想尙未盤踞在腦裏的時候，對於天莫明其妙，既不能判斷天到底是什麼，又不能肯定天到底是怎樣的。只就天所表現的外象，說是『彼蒼者天。』同時因爲不知其所以然，對此『蒼蒼者天，』存一種畏懼心事。至於說天有意志，有人格等，實在並非初民所能想到的。所以中國人對於天的認識，第一步只認爲天是帶蒼顏色的東西。認爲天有意志，有人格等，那是第二步，是後來一般帝王及士大夫的思想。他們所以要如此認識天，一方面固是藉迷信的力量教化人民，一方面還是因爲他們存了一種機械心。想把這種認識宣揚於人民，使人民畏天，因畏天而敬天，由敬天而聽天的意旨。於是自己就好乘此機會，捏造天志，以擴大個人權威和地位，或維護和爭奪個人的地位。這種帶麻醉性的認識天，

經過一段很長的時間，到了老子出來，把天看做是一種自然現象以後，纔轉變過來；然而還沒有完全消滅。再到了荀子出來，作天論以釋天後，於是纔遇到一個勁敵，受了大大的打擊。荀子天論中說天祇是人身以外一種很普通的東西，並沒有多大的神祕，更沒有什麼人格和意志。荀子這種認識，可以說是別開生面的！但是荀子這種認識天，雖是別開生面，然而中國人仍舊沒有把過去那種神祕的觀念丟掉，宋明理學興盛的時候，那種天有人格和意志的認識又復興起來。宋明理學派諸子，簡直把天認為是世界上一個最偉大的人。他！天不特有意志，有人格，還有更偉大的生力可以創造萬物！這種認識，較荀子以前的更奧妙了，但是確比荀子以前的認識要有理想些，有系統些。經過這番以後，中國人的腦子裏，就永遠有一個天是人和萬物的主宰的觀念，到現在科學告訴我們，天不足為奇，中國人還是遇事要叫『老天爺！』這真是一回有趣味的事呵！

### 第三章 中國思想之變遷

## 第一節 質的變遷

自原始時代起，以迄秦末，中國的思想，完全是心物渾論而偏於物的思想。怎樣叫做心物渾論而偏於物的呢？這須詳細解釋：在西洋思想中，有所謂唯物思想，是拿物質做宇宙的本質，即是把宇宙萬有，認為是物質所形成，就是心靈的現象亦是物的。他們把心和物的界限，分的很明白。又有所謂唯心思想，是拿一個心來控制宇宙的，認為宇宙萬有，都是心的反映，沒有了心就沒有宇宙的一切。他們論心論物的話，亦說得很明白。但是在中國各派的思想中，卻沒有一種類似上面所述的兩種思想。中國的學者，雖認為心外有物，或物外有心，然而卻根本沒有分開說過宇宙是心造的，或是物造的。他們說起來，都是把心物混在一起說，不過偏重於物罷了。前章已有相當的說明。所以我們固不能說是唯心的思想，也不能說是唯物的思想，只能名之曰心物渾論而偏於物的思想。

中國這種心物渾論而偏於物的思想，到漢與佛教東來以後，因為受了佛教思想的影

響，在魏晉時代，就一變而成爲一種玄學思想。這種思想和原有的思想不相同。這種思想認爲宇宙的一切，都是一種相對而不定的東西。例如一種聲音，你聽之會是哀的，而我聽之卻是樂的，所以聲音的本身，可哀，可樂，是相對而不定的。

信仰玄學思想的人，在當時，以稱頌道家思想的人物爲最多。例如何晏，王弼，郭象，嵇康等都是這種玄學思想，經過魏晉六朝而至宋，由宋而明，又轉變成爲一種極端唯理的宋明理學思想。

原來心物渾論而偏於物的思想，初變爲玄學，再變而爲唯理的宋明理學以後，就完全湮沒了。到清朝，中國思想的整理綜合時代，那種思想才重新復活起來。這是中國思想質的變遷的大概。

## 第二節 量的變遷

所謂中國思想量的變遷，就是說中國思想在發展歷程中的生長的趨勢。在周秦之間，

中國思想最發達：道家思想，儒家思想，墨家思想，以及名法，雜諸家思想，都在這段時期，如奇花異卉，在和煦的春光之下怒放一般！並且這些思想，都是創造的而不是摹做的，更令人驚倒！經過這創造勃興時期以後，自漢至唐，中國的思想就停止進展了。而在自漢至唐這一個時期的思想，都是摹做以前各派的思想；所以在這段時間並沒有偉大的新思想出現。只有印度的佛教思想在漢明帝時加入中國思想的園地。但在這個時期，中國有了佛教思想，還不能說是中國思想量的增加，只能說是中國思想的身旁，生長了一株異種的樹而已。到宋明時代，理學諸子出，他們把佛教思想溶化到儒家思想裏面去，同時也採出道家的思想，做他們思想的因素，成爲一種含儒，含佛，含道，而又非儒，非佛，非道的混合思想，於是中國思想，在此時期就有新的發現了！由摹做的，中衰的，變而爲溶合的，中興的。自此以後，經清朝一代，中國思想，又有一個情況。在清代，中國的思想，雖然沒有新的發現，然而自周秦以至宋明止，所有的思想，都在這個時期綜合起來，成了一種整理綜合的形勢，而所謂中國思想，到此時期，已發展到最高峯了。但現因科學發達，又有西洋的哲學思想輸入，以後中國的思想有怎

麼樣的變遷，我們此刻尙不能預先斷定。

### 第三節 研究問題的變遷

中國在周以前，一般人所研究的問題，都是天到底是怎樣，宇宙的現象是怎樣，以及數和占卜的問題，把他們合起來，可以說是偏於宇宙問題的研究。他們研究的結果，也到有相當的成績，不過帶了很濃厚的神祕色彩；他們的思想都載在《易經》上。到老子出，於是就把本體問題，人生問題，和宇宙問題，共同討論。孔子出，由討論以上兩個問題，轉變到專討論人生問題，和社會問題，政治，教育等都包含在內。孔子以後，墨子，荀子以及名，法諸子出，又在孔子所討論的問題下，加上討論智識問題。這是秦以前研究問題變遷的情況。寫到此處，我們有一點先要明瞭的：就是他們所討論的問題，由宇宙問題，而人生問題，而智識問題，好似是進步的；但是他們所討論的各個問題，都沒有很好的結果。所以他們的理論和系統，都不整齊，不圓滿，這真是中國思想上一個缺憾！自秦末到北宋初，這一段時間，因為一班學者，都奔命

於秦火以後的書籍的整理，對於思想無暇兼顧，所以他們不特沒有討論過新的問題，就是原有的也少有人注意。自宋明理學派諸人出，於是研究思想的人多了，對於以前的各種問題，都差不多討論起來，只有社會問題，在這個時候，很少人討論；僅王安石和永嘉學派的人物稍為注意過；（理學諸子把政治問題混到人生問題當中去。）並且王安石等所討論的，只是政治的制度。並不是政治的思想。宋明理學派諸人，把過去所有的問題，都拿來研究，這固是研究問題的一種變遷的事實，亦是中國思想趨於完滿的表徵。況且事實上宋明理學諸子對於所討論的各個問題，都有相當的貢獻。思想方面固且比較圓整，就是系統上也較完密，這亦是中國思想史光榮的一頁。

#### 第四節 中國思想的分期

我對於中國思想分期所定的標準，是以思想發展的趨勢！即上節所謂量的變遷為標準的，和現在一般人以時間為標準，分什麼上古，中古，近古，近代不同。從上節我們知道：中國

思想的發展，有四個比較顯明的階段；第一，是創造的勃興的階段；第二，是摹做的中衰的階段；第三，是溶化的中興階段；第四，是綜合的整理的階段。我就以這四階段為四期：第一，叫做創造的勃興期。第二，叫做摹做的中衰期。第三，叫做溶化的中興期。第四，叫做綜合的整理期。第一期以老子為起頭的人物，呂不韋為殿後的人物。為什麼以呂不韋為殿後的人物呢？因為在呂不韋以前，諸子的思想，都是創造的，至呂不韋的時代，已是五花八門，使人難以去取，於是呂不韋就用一種折中的辦法，擇其善者，去其不善者，集成為一家的思想，就思想論，這當然是摹做的。但是他這種折中的辦法，實是在新創的；所以一面把他做創造勃興期的殿軍，一面把他做摹做期的先驅，介在二者之間，做兩期思想的引線，亦可以表示思想是不會截然中斷的。第二期自秦呂不韋起，經漢劉安，賈誼，董仲舒等，至唐韓愈，李翱為止。第三期自北宋的周濂溪至明王陽明及其弟子止。第四期自明末顧亭林至清末止。在這四個階段當中，本來還可以在第二期至第三期中間分出一個佛教思想傳入期的，但我覺得把整個思想進展的線索，任意的劃分，已經不對，如果截斷的太多了，那更不對，祇好從略。希望讀者特

別注意。

## 第四章 中國思想幾個幹枝及其思想

### 第一節 中國思想七個幹枝

先秦的中國思想，因為都是創造的思想，所以有許多不相同的派別。關於這種派別的劃分，各人都不同，這固然是由於各人的主見不同，亦是因為中國思想的含混，以及各家思想雖不相同，卻有一種相互的關係，和共同的精髓，劃分起來很有一種困難，不得已時，祇有取決劃分人的主見。因此鬧成中國思想派別上一種混亂的現象。我現在也用我個人的主見，把中國整個的思想，分爲七枝：第一枝叫做道家，第二枝叫做儒家，第三枝叫做墨家，第四枝叫做名家，第五枝叫做法家，第六枝叫做雜家，第七枝叫做宋明理學派。前六枝是先秦時代的中國思想；後一枝是宋明時代纔興起來的思想。此派思想，雖然有過去儒道兩家思想

的因素，但與原來的思想都不相同，所以無法把他們歸到那一家去，只好另分一枝。至於古人所分的什麼陰陽家，小說家等，因為他們的書籍，多已散失，無從查考他們的思想到底如何；並且他們的思想，本來也就沒有多大勢力，所以不提。至於前六者中把道家列為第一，這因為道家思想在黃帝時代，已萌芽了，比儒家思想出世較早；所以列為冠軍。儒家次之。墨家較儒家遲又次之。名家較墨家遲又次之。法家較名家遲更次之。至於雜家，完全是在這五家以後出來的，所以把他做殿軍。現在將各派的思想逐一引述於後：

## 第二節 道家的思想

古書上談論道家思想很多，如莊子的天下篇，漢書藝文志，都有評論道家的話，為節省時間計，不將他們的話摘錄下來，只將他們的意思，概括的敘述如下：

道家的根本思想是尚「無」，故主張清靜無為，柔弱空虛。

「無」是什麼？是宇宙的本質。宇宙的一切，都是由這「無」化生出來，由「無」而生

有，由有而生萬物。不過『無』的本身是什麼？卻很難說，他們自己亦沒有把他具體的說出，只說是一種『道』而已。不過這個『無』不可作爲和有對待的『無』看。這個『無』不是真無；乃是超越有無以上的一種客觀存在的妙理。

道家既有了『無』的本體觀，於是就由這本體觀演繹成一種無爲的宇宙觀。由此無爲的宇宙觀，再推進而創立一種無爲的人生觀和無爲的政治觀。所以道家一切思想，都以『無』做根本原理。但所謂『清靜無爲』並不是呆如木雞，全然不動的講法，乃是任聽自然，不滲雜人意的意思。所以他的『無爲』還是無所不爲的。因爲自然要動，亦得有動，不可以矯情的阻止，如果硬要阻止，反而着了有爲的痕跡。至於『柔弱空虛』那是一種修養的方法，有了這種修養的境界，纔能達到無爲的目的。不過這種修養，不一定就是講養生的方法。這種修養固然可以養生，但是比養生的範圍大。好像儒家的各種德一般，是藉此可以達到仁的地位的。

### 第三節 儒家思想

儒家的思想，古書中亦有評論及，不過莊子的天下篇，卻不把儒家與他家並提，特於篇首，鄭重說明：『其在於詩書禮樂者，鄒魯之士縉紳先生，多能明之。』蓋莊子本受過儒家的洗禮，故把儒家列爲古之道術。據漢書藝文志所述，我們可以知道：儒家是主張以仁義之道行於天下。至於他的根本思想，我們再加入別方面的材料來研究，知道儒家的根本思想是尙『有』，與道家尙『無』，恰處於相反的方向。不過道家的『無』，是他們自己提出，而儒家這個『有』，是我提出的，儒家並未討論到宇宙的本體問題，所以他並不一定要提出『有』來做宇宙的本體。但儒家是『知其不可而爲之』的。所以要把一切實在化，這就可以說尙『有』；不然，他也是和道家一般，以『無』做一切學說的原理，他還肯努力去活動嗎？所以儒家雖沒有『有』的本體觀，卻有『有爲』的宇宙觀——天地以生物爲心；又有『有爲』的人生觀——知其不可而爲之。他們主張仁義，即是提倡『有爲』，所以道家不講『有爲』，就輕薄仁義了。

所謂仁義，就是一種以倫理爲中心，心理爲基礎的專業的鵠的。儒家諸子的學說，都以

此爲目標，例如他們對政治倡一種感化學說，這種感化學說，就是由仁義而來的。至於仁義的真意義，將來敘述到孔孟個人思想時再述。

#### 第四節 墨家思想

古人討論墨家思想，除了莊子、班固，還有孟荀這些人；不過孟子的話，太過憤急，近於謾罵，不是真真批評學說。但莊、荀、班三人中，要以荀子所批評的最扼要。荀子說：『墨子蔽於用而不知文。』從這兩句話，我們可以得到墨家思想一個大概，再合莊子、班固的話，我們就可以知道：

墨家的根本思想是尙『用』，故主張：勤儉，節用，非樂，好利，取兼，去別。

所謂『用』，就是講實用，凡屬空虛，以及勞而無功，都不是用，他這種尙用的思想，有些和西洋現代的實用主義相同。墨家既尙用，那麼對於文彩音樂和奢華荒淫自然等，要一概反對。對於節葬薄喪和刻苦勤儉，自然要一概提倡。所以他主張勤儉節用，非樂好利。至於兼

愛，表面上看起來是空虛無用；但是你能愛人之父，人亦愛你之父，其中有了報酬，並不能說是空虛無用。所以墨家極力主張兼愛。至於別愛，是兼愛的反面，兼愛有用，別愛就無用，所以墨家極力反對。墨家的思想，處處都打算有用和沒有用。有人說他是功利主義者，這到有些不錯。

## 第五節 名家思想

名家的根本思想，從古人所批評名家的話去研究，我們知道是在一個辯字上。莊子說：「惠施以此爲大，觀於天下而曉辯者，天下之辯者相與樂之。」荀子又說：「辯而無用。」名家爲什麼要辯呢？目的何在呢？我覺得名家所以要辯，因爲我們生在這森羅萬象的世界中，一切映入我們眼簾來，都有一種神祕的狀態，我們對着他們不知其所以然；因此我們活在這個世界上，有如坐在閻葫蘆裏，而我們的生活，也就因此渾渾噩噩。渾渾噩噩的結果，使我們人生走上了痛苦的命途，所謂幸福，怎樣還能談得上呢？因此名家主辯。辯，即是對

這神祕而苦悶的世界，用一種精細的分析，求一種正確的觀念，使我們的生活，有所依從，更在認識一切的當中，能夠過一種有頭緒而合理的生活，有了這種生活，我們人生才能走向幸福的寶宮裏去，這是名家主辯的目的。名家的根本思想既在辯；於是主張辯斷物理的異同，榮辱的含義。再由前這兩辯的結果，又主張寡情慾，而成爲一種克己主義者，和楊子個人的快樂主義相反。所以名家的思想，完全是建築在他的名學上，即現代論理學的原理上。

## 第六節 法家思想

關於法家的根本思想，莊子，荀子，班固三人亦曾有所敘述。從他們的言詞中，我們知道法家的根本思想是在一個法字上。所以荀子批評慎子說：「慎子蔽於法，而不知言。」法家祇尊重法，這似乎對於哲學的意味很淡薄，所以現在有些人，都以爲法家是現在所說的一般研究社會科學的政治法律的人物，他們的思想，祇限於解決政治法律問題，似乎還談不到哲學思想，我覺得這種觀察太膚淺了！法家法字的意義：簡言之，是一切自然法則及人造

的合理的法則。我們生在世界內，如果想過一種很嚴整而又有規律的生活，那麼對於這種約束人的一切活動而引入正道的天然法則，以及人造的合理法則，不能不遵守。法家看清了這點，所以他們要尚法。他們既尚法，不能不創立重權勢尚公正的學說。因為法雖可以防範我們人的活動，但法沒有自動的能力，一定要有一種施用法的人，法纔能生效，不然，法還是沒有用。有了權勢來施用法，法纔能運用無阻；但有權勢，亦必求公正，如果不求公正，賞罰任意，亦必失去法的真意，所以法家又尚公正。法家既重權勢尚公正，那麼又不能不主張有治法，無治人了，祇要信賞必罰，不必定要那賢哲的人在位。能够明瞭此節，對於法家的思想，就能得一個單簡的概念。

### 第七節 雜家思想

關於雜家的思想，據班固說，是兼儒墨合名法的；從此，我們知道雜家自己並沒有創出一種根本思想來，只是將他人的思想集合而成自己的思想。祇集合他人的思想為思想，這

似乎很淺薄，够不上談什麼思想。所以現在研究中國思想的人，對於雜家，都置之不理，我覺的這是不應該的。我們要知道：雜家集他人的思想爲思想，並不是沒有目的，或是不加鑑別而隨意亂來的。他有他的目的，同時有他的個人主見，所以他集取各家思想時，用了一種新創的折中方法。所謂折中，就是取衆之長去其短，亦即是擇其善而去其不善的意思。雜家有{用衆一篇，即是他的方法論。他既用了這種新創的方法，集取他人的思想爲自己的思想，他的思想當然是很有系統的。所以我們在他的書中，往往看得到：有採用某家思想的地方，亦有反對某家思想的地方。這就是因爲他已定了他自己的思想系統，而拿他人的思想來配合自己的系統，能配合的，就採用之；不能配合的，就放棄。雜家思想既有他自己的系統，那麼我們怎好輕視他呢？況且他的新創的折中法，在他以前的中國思想的範疇裏，未曾有過。所以我覺得如果將雜家思想也論述起來，那纔能使讀者對於中國思想知到一個整個的大勢，尤其是中國思想發展的一種趨勢。現在我把他簡單的分述於后：

一 雜家採用道家的道，主張無爲與柔弱；但是道家是絕聖去智，非賢非勢的；雜家則

主仁義，勤學，和期賢，慎勢等。雜家也採用了道家的思想，主張重生輕物，但是道家主張抑欲廢情，而雜家則主張適欲節情。所以老子主張廢六欲以養生，雜家則主張宜六欲以全生。這是雜家取法道家，而又與道家不同的所在。

二 雜家採用儒家的仁義，主張愛民以德；但是儒家主張厚葬，而雜家則主張節喪。雜家又採用儒家的正名審分之說，主張正名實，分職位；但儒家主張君道有爲，而雜家主張君道無爲。此雜家取法儒家，而又和儒家不同的所在。不過實在說起來，雜家在呂不韋時代，他的思想還是以儒家思想爲骨子的。例如孝行，至忠，士節，介立，求賢，以及順天安命等思想，都是儒家的思想。而所取儒家的思想中，尤以荀子爲最多，例如正名，審分，節欲以及義兵等主張，都是荀子的思想。

三 雜家取墨子非厚葬的思想，主張節喪；但墨家主張桐棺三寸，不弔不哀；雜家則主張葬以藏死，不可厚亦不可薄，惟得其度。況且墨子非攻，雜家主攻，不過攻在亂而又以義兵罷了。這是雜家取墨家而又和墨家不相同的地方。

四 雜家取法家變法的思想，而主張察今，但是法家只重法而不重賢智，雜家則重賢智。雜家亦效法家主張用術，但是法家重賞罰，而雜家卻重以德義感化。一方面用他，一方面背他。

五 雜家亦取名家主辯，所以雜家有離謂淫辭諸篇之作；但是雜家卻在此數篇中反對名家背乎常情的詭辯，而以中理爲依歸。故雜家雖有與名家相同之處；但相反之處亦很多。

根據以上幾點，若站在道，儒，墨，名，法各家的立場上說，那麼雜家是折中各家思想爲自己的思想的；若站在雜家自己的立場上說，未嘗不可說他折中而集合在一起的思想，就是雜家自己整個的思想，他有自己的思想系統，和前五家不同。

### 第八節 宋明理學派思想

在前面已說過宋明理學，和道佛兩家思想有深切的關係，但牠雖和佛道兩家思想，有

深切的關係，宋明理學究竟是宋明理學，和佛道兩家的思想，並不相同。現在先把宋明理學敘述一個大概，然後再把宋明理學和佛道兩家思想作一個簡單的比較。

宋明理學家根據古代『天生蒸民，有物有則，民之秉彜，好是懿德』的等話，創立一種唯理的本善的思想。所謂唯理，就是說宇宙萬物的形成，是以理爲形而上的本質的。有了理，於是形而下的氣乃託附此理而造成宇宙萬物。故宋明理學的本體觀，即是以理爲宇宙萬物的形而上的本質。這理蓋天蓋地，無處沒有，無物不存，物物各有他自己的理；但人得天地之秀，爲萬物之靈，稟氣獨厚，除所得爲人之理以外，心裏還藏着萬物之理。所以我們的心即是一個小宇宙。我們能反身而誠，即是能推明我們心中的理，天下萬物，難逃出我們的心。因此宋明理學家主張捨經而言心，注意心的修養，不過宋明理學家所說的心和佛道兩家所說的心或唯心論的心並不相同，一般人沒有辨別清楚，以爲他們主張捨經言心，注意心的修養，就說宋明理學是唯心哲學，這真是望文生義！

所謂本善，就是說理這樣東西原來是善的。因爲理是造成萬物的本質，從造成萬物那

點去說，理有生長萬物的洪恩。理既有生長萬物的洪恩，所以是善的。

宋明理學派諸子，既認爲『生』是理本善的表徵，於是就認爲生乃宇宙之大德，而創立一種唯生的宇宙觀。所以他們都說：『天地以生物爲心。』但生的狀態是怎樣的呢？解答這層，宋明理學諸子乃提出一個『仁』字來形狀『生』。但『仁』又是怎樣的呢？是以萬物爲一體，貫通而不閉塞的。所以程子說：『醫書言手足痿痺爲不仁，此言最善名狀。仁者以天地萬物爲一體。』仁既是形狀生的，那麼生卽是仁。所以宇宙以生物爲心，他的大德卽是『仁。』

他們既認爲理是本善的，也必定認爲性是本善的。因爲性與理同爲一物，不過性乃天賦予吾人之理，而在心中的。雖同爲一物，所處的地位不同。所以名稱也不同：在宇宙叫做理，在心叫做性，或總名之曰心。他們既主張性善，於是又以生爲性的表徵，而主張唯生的人生觀。所以他們說：『致中和則可以贊天地之化育。』

不過他們的唯生的人生觀是以倫理爲基礎，而不是以物質爲基礎的。生的範圍不限

於一己之身，要自一身推廣至人類萬物，即以萬物爲一體的意思。所以程子一面主張唯生的人生觀，一面主張餓死事小，失節事大。因爲餓死祇關一己之生，失節卻累全體之生。既以萬物爲一體，就應當把自己溶合到全體當中去，以全體爲前提，不可爲謀一己之生而損害了全體。

人們既從天攝取了萬物之理而藏心中，於是宋明理學諸子爲推廣理的用處：乃主張窮理，窮理的方法，在於格物致知。爲保持理的本善，乃主張存養，存養的方法，在於存誠闕邪。但因爲要做這些工夫，於是理學家就分出兩派，一派是程朱等人，一派是陸王等人。程朱等人，主張歸納的明理；陸王等人，主張演繹的明理。程朱等人，主張居敬的存養；陸王等人，主張即誠的存養。但他們雖分了派別，這不過是明理存養的方法不同，而不是根本思想不同。一般人以爲程朱稱心中所具的理爲性，說性卽理，乃認定他們是唯理的，以爲陸王稱心中所具的理爲心，說心卽理，乃認定他們是唯心的，這實在錯誤得很！到後面敘述朱陸思想的時侯，當作更詳細的比較與敘述，此處暫不多談。現在把理學和道佛二家思想作一個比較：

先談理學和道家思想：我們知道道家是尙無的。無是一種實在的形而上的本質，可以直接生出有形的萬物。老子說：『無生有，有生萬物。』理學家是唯理的，理是一種理想的形而上的本質，須氣附合纔能生出有形的萬物。無之生物出於無心，理之生物出於有心。所以道家的宇宙觀和人生觀都是無爲的。老子說：『天地不仁（忍）以萬物爲芻狗；聖人不仁（忍）以百姓爲芻狗；』理學家的宇宙觀是唯生的。程子說：『天地以生物爲心，聖人以愛民爲心。』道家以道爲實在的本質，創造萬物由於無所爲而爲，富於機械的趣味，所以他們對於人生的意義看的很平凡淡薄，帶有消極的態度。理學家以理爲理想的本質，創造萬物由於向上的追求，富於進化的趣味。所以他們對於人生的意義看得非常幽遠濃厚，充滿積極有爲的精神！道家與理學家的修養，雖一同主張無心，但道家心不應物，理學家心要應物。

再談理學和佛學的思想：我們知道佛家是絕對的唯心思想，以心法起滅天地，換言之，即是說宇宙萬物由人們的心所創造。如果沒有了心就沒有宇宙，華嚴經說：『三界唯心，萬法唯識。』故佛家的性先宇宙而生。理學家是絕對的唯理思想，以理爲宇宙的本質，創造萬

物我們的心，爲物之一，亦爲理所造。不過心體昭靈，宇宙萬理盡縮藏其中，能闡明心中之理，卽可以了解萬物。故理學的性後宇宙而生。兩者的大小本末各異其趨。所以張子厚批評佛學說：『釋氏不知天命，而以心法起滅天地以小（心）緣大（宇宙）以末（性）緣本（理）其不能窮而謂之幻妄，真所謂凝冰者與？』佛家既是認爲宇宙萬物皆空，所以他的宇宙觀和人生觀是解脫的，與理學家的唯生的不同。佛家的宇宙觀和人生觀既是解脫的，於是所做的工夫純屬消極的，而對人亦是積極的。因爲積極對人，所以理學家的救世，論理和行動雙管並用。因爲消極對人，所以佛家的救世，祇論理一方面，佛學既消極對人，和理論救世，於是他的修養祇專向自己一身，而不顧及他人，他們離家出世，都是爲得圖個人的修養。至於理學家則不然；他的修養以全體爲目標，他以修養個人爲救全體的手段，而以救全體爲修養個人的目的，所以他們服膺大學『致知在格物，格物而后知至，知至而后意誠，意誠而后心正，心正而后身修，身修而后家齊，家齊而后國治，國治而后天下平。』理學家批評佛氏爲私，而說自己爲公，

從這點去說，到很確切。

## 第九節 尾言

在中國整個的思想中，還有一種玄學思想的，前面已提起過。這種思想，我本來想把他加在中國思想七派之中，一同敘述的。但是玄學這個名詞，在中國人的腦子裏已經藏得很久了。然而他的思想到底如何，一方面許多人固然不知道，一方面凡是研究中國思想的人，也沒有好好把他寫出來給大家看。所以我要另外一章，寫出一個大概來，使一般人能夠對玄學有相當的明瞭。希望讀者，明白我在前面雖把中國思想分爲七枝，實際上卻有八枝。

## 第五章 中國幾個大思想家及其思想

### 第一節 中國十個大思想家

中國的思想家，值得我們敬仰和有特別創說的，雖然不很多，但是也不少。如果要把它們個個都寫出來，並且也把他們思想敘述出來，那恐怕需要一部大著述纔能容納了，這本小冊子，實在是不能。所以祇好選出十個人做代表：第一老子，第二孔子，第三墨子，第四莊子，第五孟子，第六荀子，第七公孫龍子，第八韓非子，第九朱子，第十陸子。希望讀者，不要說我掛一漏萬！

## 第二節 老子思想

一、老子的略歷及其著述：老子楚人。名耳，字伯陽，諡曰聃。（有人說耳，聃非一人，此話姑置不論）為道家的領袖。司馬遷史記列傳上說：他做過周朝的守藏史，後來棄官遯逸，出函谷關時，曾被關令尹喜請為著道德經五千言。此書流傳很廣，後人註解極多。

二、老子的本體論：老子把『道』以其作用言稱做道，或『無』（以其本質言稱做無）認為是宇宙萬有的本質。所以他說：『道生一，一生二，二生三，三生萬物。』又說：『無生有，有生

萬物。』不過道或無這樣的東西，到底是怎樣的呢？他又沒有公然說出來，只說：『恍兮惚兮，其中有精。』心的嗎？老子又把他看作是『獨立不改，周行而不殆』的東西。據我看，道是一種抽象渾然的東西。在宇宙實物的生成方面講，道是一種原質，宇宙一切的實物都由他生出來。在宇宙事理的活動方面講，道又是一種原理，宇宙的一切事體都要有了他纔能做得好。所以他自己對道的稱呼也不一定，有時說『大』，有時說『無』，有時說『樸』，有時說『一』。』大概他的作用是什麼，就勉強說他是什麼。這種道是內在的，不是超越的。道雖然可以產生萬物，但道自己並沒有有一種硬要產生萬物的心事。所以他說：『天地不仁以萬物爲芻狗。』不仁即不忍，不仁以萬物爲芻狗，即不忍心拿萬物當做芻狗，先被人做起來，後又被人燒了，宇宙所以有萬物，都是萬物以道爲本質而自然生成的。根據這層意思，老子又伸張出他的無爲的宇宙觀來了。

三、老子的宇宙觀：所謂無爲的宇宙觀，就是說宇宙萬有的形成，完全是萬有自生自滅，宇宙並不作主宰。譬如萬物要生，宇宙並不抑制，萬物不生，宇宙並不強迫，萬物生長起來，宇

宙也不說是他的功勞，據爲己有。所以他說：『作焉而不辭，生而不爲有。』宇宙既能如此，萬物就能永遠生長下去，而使天長地久永遠不生不滅。

四、老子的人生觀：老子認爲人生不必那樣過分的蠢動，所以他主張靜而反對動。主張空虛，而反對飽食。因爲他覺得人生的前途暗礁很多。偶爾不慎，容易觸礁傷生；但我們又不能不活在世上，所以他乃主張向消極方面用工夫。不求什麼最大的幸福，只希望不觸着暗礁傷生爲幸福。換言之，他人以得快樂爲幸福，他卻以不傷生爲幸福，所以他主張：（一）知足，（二）棄智，（三）去私，（四）守愚，（五）抱一，（六）守樸，（七）崇儉，（八）去欲，（九）主靜，（十）希言，（十一）外身。這種主張，是由他無爲的宇宙觀而來的。因爲他看到宇宙無爲，反而能使天長地久。人無爲當然亦能使人長生而快樂了！所以他要做這十一種無爲的工作。

五、老子的政治思想：老子的思想不是出世的思想，所以他有政治的學說。他的政治學說，也是由他的無爲的宇宙觀而來的。他對於政治的終極目標，是要使人民能够得到真正

的平等，和國家的靜樸。所以他主張小國寡民而治，和不尚賢，不貴功。至於施政的方法，則主張如下：第一用柔，所謂用柔，即是以柔致剛的意思。第二廢法，第三非戰。

六、老子的教育思想：因為老子有『絕學無憂』及『絕聖棄智』的話，後來的人，都認為老子是主張愚民政策的人，這無乃冤曲了老子！老子『絕聖棄智』的話，不但不是愚民的壞主張，正是他教民的好主張。他所要絕的聖是害民的聖。譬如桀紂是萬乘之君，他們自己也自稱是聖君，這種聖當然要絕去，所謂智是平常的智識，即是那不知足的，自私自利的，奸滑等巧慧，這種智當然是要毀棄的。他要人家把這種壞聖壞智絕棄了，然後去學他所說的無爲的聖人，真正愛民的聖人；去學他所定的知足，去私，抱一，守樸等大智慧。他這種思想並不是想愚民，而是想利民呵！

七、老子的養生：養生本來屬於他的人生觀範圍內的，因為比較重要，所以特地提出來說一說。他的養生的目的：一方面是要使那容易觸着暗礁的人生不至遭險而得長生。一方面是要求靜，由靜而生出大智慧，如寶鏡一般，可以照見一切外物，所以老子主靜。而說：『清靜爲

第 五 章  
下正。」

拿他的養生和佛家的解脫來比較一下，我們可以得出一個思想的規則：即是出世的人生目的，在求本世的人生的解脫。入世的人生目的，在求本世的人生的修養。至於厭世的人生目的，卻在求本世的人生的毀滅。所以中國上古以及魏晉六朝時代，有許多厭世的人都自殺了，老子的思想，不是出世的，所以他只講養生。他的養生方法：第一，就是不要重外物而輕生。所以他主張廢六欲而全生，但他雖主張全生，他卻不以守到一個身體爲上法。他反主張外身。這是因爲他養生也是主張無爲，任聽自然流動的。如果硬要守着一個身，不但着了有爲的痕跡，同時也可以說是動了欲，適足以殘生而不能全生。第二，是化有形的生殖之精，而成無形之氣。由此氣而凝結成谷神，谷神是不死的，養生到了這步，那算成功了，一切的暗礁固不足以害他；就是狂風烈火，剛刀利刃，也不足傷他。但是這種工夫，非普通人所能做，亦非現代青年所應效法的。

以上簡單的把老子的思想敘述過了。從他這些思想去說，他有一個無爲的系統。道無

爲，宇宙無爲，人生亦無爲，其他一切都無爲。他爲什麼這樣呢？因爲他是主張：『人法地，地法天，天法道，道法自然』的。

### 第三節 孔子思想

一、孔子的略歷及其著作：孔子魯之曲阜人，即今之山東曲阜縣人，現在曲阜縣尚有孔廟孔墓。名丘字仲尼。曾爲魯司寇，三月，道不拾遺。齊侯懼，饋女樂於魯侯，季康子受之，孔子乃去魯周遊列國。晚年自衛返魯，招賢傳道，弟子三千，賢人七十。曾刪詩，書，定禮，樂，修春秋，贊周易，有論語二十篇，是記他的言行之書，爲他的弟子及曾子的弟子所述。

中 國 思 想

二、孔子的性論：雖然『夫子之言性與天道，不可得而聞也。』但是有那『性相近也，習相遠也』兩句話，也足夠做我們研究他性論的材料了。從這兩句話去研究，我們知道孔子認爲性在人生之初，是渾然一體，如純白紙片一般的。彼此相同，並沒有什麼智，愚，善，惡之分，人所以有智愚善惡之分，乃是後天環境熏染的緣故，即是各人生後，在各個不同的環境中，

被各個環境中習慣熏染了，於是各人的性纔生出差別來。這兩句話很簡單，意思也很明白，同時他的意義又很深刻，所以孔子秉着這個觀點，創立純性可塑論，對於其餘的學識，都以純性可塑論為原理。現在逐一敘述於後：

三、孔子的仁：現在一般研究孔子學說的人，都把孔子所說的仁看得很神祕。同時認為孔子所說的仁是一種動的捉摸不定的東西，但據我的研究，覺得仁並不神祕，也不是動的。仁是孔子所立的一種最高最遠最完滿的人生努力的目標。如果我們能夠向這個目標走去，而能達到，那麼我們算是仁人。具體的說，仁即是完全人格，一個人能達到仁的地位，即算實現了完全人格；但是要達到這個地位，不是容易的事情，必定要做許多工夫。這工夫就是各種實踐道德。孔子對於這種實踐道德，規定了多種。例如：孝，忠，愛，恭，寬，信，敏，惠，剛，毅，木，訥，智，勇，藝，以及崇德，辨惑等等都是。孔子教訓他的學生去求仁，就拿這些實踐道德做課目。不過這些實踐道德有高低，而各個學生的修養工夫又有深淺，孔子乃因材施教，（材指他們修養工夫深淺而言）某類的學生問求仁之法，孔子即按其材而教，以某種實踐道德讓

他去做。所以問的人不同，而所答的也不同。後人沒有明白這層意思，竟以為孔子仁的意義是多方面的，這何足怪呢？

四、孔子的人生哲學：孔子認為人生的目的，就是要達到仁的地位，即是實現完全人格。能達到仁的地位，纔算不愧做了一個人。至於達到仁的地位，所要做的工作，就是上段所說的各種實踐道德。不過那是積極方面的工夫。還有消極方面的工夫，就是安貧樂道，知足，知命以及擇鄰而處，擇友而交，擇師而事等。

五、孔子的政治哲學：孔子根據他的性可塑論原理，創立了他的政治哲學上的感應說。他對於政治的設施，祇主張環境的改善，而不主張其他過分的鋪張。所以他第一主張感化。第二主張為政者先正其身。第三主張以德禮治天下。而不以政刑治天下。第四主張舉賢才。為政者能先正其身，那麼環境當然變好了，人民也能隨着好榜樣做事，天下不治而安。但誰能先正其身呢？當然是一班賢人，唯賢者在位纔能自正其身，同時能執德禮以治天下。

六、孔子的教育思想：性既是純而可塑染的，那麼人就沒有先天遺傳下來的天才。人的

智愚善惡，祇是後天教育的力量所造成的。所以孔子認為教育的力量，是創造人的天才，而不是發展人的個性的。因此對於教育的設施，也主張環境的改善。因為環境的作用非常大！環境好似模型，人性好似可塑的東西；人落在某種環境裏，就會變成某種人材出來。所以我們要想教育出好的人來，祇要好好的先把環境改善，再因材施教。決不會達不到目的的。但所謂因材施教，是按某學者修養工夫的程度去說。此話已在前兩段解釋過，不再多述。

七、孔子的方法論：孔子貢獻了兩種方法：一是普通的觀察法。二是經驗的推理法。所謂普通的觀察法，即是就事物的狀態和動作，加以注意。或綜合之，或分析之，然後求出一種智識。經驗的推理法，是先以經驗為根據，然後在經驗中求一貫條理，再拿此一貫條理，去推論世界一切事物。

因為篇幅的關係，十句話幾乎合做一句寫，實在太簡單了。如讀者覺得過於簡單有所不明白，作者曾著有孔子哲學研究一書，在中華書局出版，可備參考。

#### 第四節 墨子思想

一、墨子的略歷及其著書：墨子的籍貫並無定說，茲不多引述，姑取大多數所說的墨子爲宋人名，翟，墨字是他學派的稱呼，不是姓。因墨家尙同，師生均不用姓。曾爲宋大夫。孔墨雖不同時，但墨與孔子相離不遠，或墨子生於孔子晚年，亦未可知。有墨子一書，爲弟子記他的言行之書。據說原有七十一篇，今所傳止五十三篇。墨經上下兩篇，及大取小取兩篇，後人有說不是墨子所做的？

二、墨子的天論：墨子對於天的觀察，別具隻眼。他認爲天是有意志和具有完全人格的東西。同時是宇宙萬有的主宰。天的本性是普愛下物，惠利下物，和樂善惡惡的；但他雖如此說，卻沒有什麼神祕。因爲他眼中的天，祇是公而無私，不黨不偏，凡在天以下的東西，天都以同樣的待遇，並無畛域。天的公而無私，不黨不偏的事實，在宇宙中隨處可以看得着。例如花草同生一地，天不因花的美麗而獨長之；貧富之人同住一處，天不因富人的財多而獨壽之。爲惡的人，天不因他兇悍而恕其罪；爲善的人，天亦不因他懦弱而抹其功。所以天的至公無私，普愛下物，是人人可以看見的。不過因爲人沒有注意，而墨子獨注意。墨子既對於天有這

樣認識，他就以天爲其師而法之；於是法天乃成爲墨子思想的基礎。他主張：凡我們解決一切問題，都應以天的意志爲標準，天的意思怎樣，我們亦應當怎樣，千萬不可與天志相背而行。所以有人以爲墨子的思想，是出於禹或清廟之官。我以爲到不如說他的思想是出於他自己觀察天的結果。因爲墨子的根本思想是用，而天的志趣亦未嘗不重用，所以天亦『兼而利民，』利民卽重用。

三、墨子的兼愛：墨子兼愛思想的形成，因爲他看到天是兼愛下物，而又兼利下物的。爲實行法天之志，所以主張兼愛。而反對別愛：所謂兼愛，是把同類的人，一視同仁，不在人我之間，劃一道鴻溝。換句話說：一個人除了愛自己以及自己的父母兄弟妻子等以外，還要兼顧到愛他人以及他人的父母兄弟妻子等。切不可只獨愛自己以及自己範圍內的人，更不可損人而利己。如果只愛己而不兼愛他人，同時還要損人而利己，這叫做別愛。所以別字有割棄和損害的意義，並不是分別等級的意思。

四、墨子的政治思想：墨子認爲天授天子一種權柄去治理人民，卽天子受命於天以治

下民，那麼天之志在愛民利民，受天之命而治理下民的人，能够不順天志，以愛民利民嗎？以墨子根據這點，乃主張政治的目的是在愛民利民；但是如何愛民利民呢？第一「非攻。」即「處大國不攻小國；處大家不亂小家；強不劫弱；衆不暴寡；詐不謀愚；貴不做賤。」第二「節用。」即節葬短喪，非樂非文，以及主勤尚儉。第三「尚賢。」賢人在位，然後能使國家富強，人民衆多。刑政得治。凡天子君主能做到這三點，就可說是愛民利民。但這三點是屬於利民愛民的方法。至於使天下治而不亂，人民安而不擾，這又有什麼方法呢？第一「尚同。」所謂「尚同。」即統一國內的思想，使人民有同一的信仰，不會你非我，我非你。但拿什麼做同的標準呢？以天志爲標準；但天不能言，乃以代天爲政的天子之意志爲標準，所謂「上是則是之，上非則非之。」這是墨子治天下第一個政策。如孔子拿正名治衛一般。第二「貴義。」墨子對於治天下的準繩，所主張的和儒家不同。儒家的孔子主張以「仁」爲準繩。凡處事物，行賞罰，合乎仁纔算治。孟子則以仁義，荀子則以禮義，至於墨子則專貴義。墨子所說的義和儒家孟、荀二者所說義字的涵意並不相同。孟、荀的義是作合宜解，所謂行而宜之之謂義，墨

子的義是作正字解。天志篇說：「義，正也；何以知義之爲正也？天下有義則治，無義則亂，我以此知義之爲正也。」所以孔孟之政爲仁政，墨子之政爲義政。就是正政。所謂正政，就是矯正天下一切不正當的政治，所以魯問篇說：

『凡入國必擇務而從事焉；國家昏亂，則語之尚賢。國家貧，則語之節用，節葬。國家喜音湛酒，則語之非樂非命。國家淫僻，無禮，則語之尊天，事鬼。國家務奪侵凌，則語之兼愛，非曰擇務而從事乎？』

五、墨子的人生思想：墨子的人生思想：對人方面，他主張兼愛。兼愛的意義，已在前說過了，無容再說。對己方面，他主張非命。他認爲宇宙間並沒有什麼命運這樣東西，可以決定人生一切的幸福。人生的幸福，完全由人自己創造出來的。並且他認爲總要人肯努力去做的，也決不會沒有報酬的。所以一個勤儉的人，決不會永遠貧窮；一個懶惰的人，也決不能憑空發財。因此他乃主張人生應當苦行，遏止怠惰放恣，而勵精進取，創造自己的幸福。他這種精神，確是偉大至極！尤其是對於那班樂天安命，自暴自棄的人，好似一劑興奮的藥，可以使他們

在奄奄一息的當兒，復原轉來！墨子對於人生方面除貢獻這兩點意義以外，也主張『擇鄰處』這大概是他受了孔子的影響，也認為人性是一種可塑染的東西，所以他見染絲而嘆曰：『染不可不慎也！』

六、墨子的方法論：墨子說：『言有三法。曰：本，原，用。』即本是本之於古者聖王之事。原是原察百姓耳目之實。用是發以爲刑政。觀其國家百姓人民之利。本與原是根據過去的經驗；用是根據目前所表現出來的事實，凡所謂言有三法，就是說立言行事都應以此三者爲法則，纔能得出實效。合墨子這種方法，即是西洋論理學的演繹推理法。除此以外，在墨經裏，還有許多方法的格式，有人說那是墨子的弟子或別墨所創立的，因爲篇幅有限，不多敘述。

墨子的學問非常廣博，除了以上的思想以外，他還有經濟思想，物理學和幾何學等。因爲篇幅關係，不能統述。讀者如欲明瞭，可參看梁任公所著的墨子學案。

## 第五節 莊子思想

一、莊子的略歷及其著述：莊子是宋人。史記列傳說他曾做過漆園吏。他是一位最曠達的人。他的夫人死了，他不但悲傷，反鼓盆而歌。但他所以如此，原爲他自己的思想所致，並不是他矯情呵！著有莊子一書，原有五十二篇，今所傳的止三十三篇。

二、莊子思想的來源：莊子是道家的人物。他的思想可以說是從老子而來的，不過老子的話和孔子一般，義雖大而言實微。到莊子手上，加以擴大，所以外表看起來，似乎莊子的思想和老子不同，其實怎會不同呢？你看莊子不是也主張道爲宇宙萬有的原質和萬事的原理嗎？不是也主張道是客觀自存的內在的東西嗎？不是也主張道是絕對不變而常存的嗎？莊子的論道固與老子相同，卽論養生，以及主張清靜無爲，柔弱虛空等，未嘗不和老子相同。所不同的是，莊子要來得詩人化些，所以他在擴充老子思想的當中，常常加入一些詩的原素，使他的思想詩化，因此他自己也覺得和老子不同，認爲他自己是一種神妙不與凡衆相同的人物。現在來敘述莊子的思想，對於論道等概不敘述，因爲有老子的論道，就可以推知莊子的論道是如何樣的。現在只把莊子的『逍遙遊』及『齊物論』二點提出來說一說。

這兩點思想，老子的書中本來也有的，但太細微了，很難看出，況且莊子對於這兩點又特別縱論，更引起我們的注意。

三、莊子的逍遙遊：俗語有句話：『逍遙自在。』我覺得拿『自在』這兩個字來解釋莊子逍遙遊的目的，真是確切至極！所以如果有人問我莊子爲什麼要作逍遙呢？我一定說：『是求自在。』何以見得呢？我可以引他自己三句話來作證：『逍遙遊中說：』至人無己，神人無功，聖人無名。』因爲一個人能不分人我，他的精神一定自在。一個人能不尚功勞，那更自在。一個人能不務虛名，那自在已到極點。至於逍遙的方法，即是取大棄小。所謂取大棄小，即是說我們應當向大處着想，不要向小處鏹銖。一個人事事能向大處着想，自然可以得到自在。所以人家嘗說：『大量包涵，』這就是向大處求自在的意思；但莊子所謂大，是以什麼爲限度呢？是以宇宙爲限度。所以他主張無我，把我與宇宙化爲一體，不可執着一個我，和宇宙分離，這纔是取大。如果執着一個小我，以爲得意，傲傲然和宇宙分離，這是取小，取小決不能得到快樂，而適足以自尋煩惱！但是他雖向大處着想，卻並不作意，任聽自然，不着絲毫痕跡。他

所以說：

『若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待也？』

四、莊子的齊物論：分了南北，就有南北之戰；分了中|日，就有中|日之戰；分了人類與自然，就有人類克服自然之戰。所以有分，必有爭，不分則不爭。有分則有彼此，有彼此則有是非。不分則無彼此，無彼此則無是非。但是怎樣纔能够不分呢？就非齊物論不可。物論齊了，欲分而不分。物論又如何齊呢？『通一而勿異。』就是把宇宙萬物作整個看，不要作歧異看，能够如此。纔可以齊物論。但怎樣纔能通一呢？『以大智慧之明照之。』怎樣能得到大智慧之明呢？由求得真宰——即真君——而來。因爲人的本身，原與真宰相聯繫，只爲人不自知，把此真宰湮沒，所以得不到大智慧之明，以明自然之理，而不作無味的物論，勞苦人生。故莊子的齊物論最高的目的，是要人求一種達觀的人生，不要爲小智小利所累，使神勞精竭，不得自在，到結果還是落得一場空。

五、莊子的生死觀：莊子的齊物論中，已經包涵了齊生死的意思，本來可以不再述；但因

爲莊子齊生死的思想，與現在的科學原理，互相吻合的地方很多，所以特地提出說一說。不過希望讀者不要說我喜歡附會！莊子所以要齊生死，因他認定生死祇是物化，即是由甲物化乙物；所以人之生固爲宇宙的一物，存在宇宙中間；而人死以後，仍爲宇宙一物，並未離開宇宙，不過不是人罷了。人之生死既然都是宇宙間之物，而存在宇宙當中，那麼生死有什麼稀奇呢？他有了這個觀念，所以他要齊生死。但他從那種根據確定那種觀念呢？是從一、宇宙本質的道，永遠常存，不生不滅，所謂道永遠常存，不生不滅，就是現代物理學所說物質不滅的意思，道就是原子。二、萬物皆出於機，皆入於機。機與幾同，所謂萬物出於機入於機，是說萬物先由機那樣東西組織而成，到衰老枯死而後，又復原爲機。所以機即是一種生物的原形質，等於現在生物學上的原形質（Protoplasma）。現在的生物學，亦認爲生物最根本那點東西，都是相同的原形質，由原形質組成細胞，由細胞組織各種生物。莊子有這兩點做根據，於是確定他的生死物化的觀念。現在從以上兩個根據和生物學的原理來檢討一過，看他的理論能不能成立。我們知道：人的生是由原生質組成細胞，由細胞組成各種器官，由器官組成

四肢，由四肢組成整個的人體，至於人死以後，整個人的肉體腐化成原形質，由原形質分解成化學上的原子。至原子的地位再不能分解，飛盪在宇宙間；但宇宙間的化學原子，是有定限的，同時宇宙間的化學原子，也決不肯停止工作，所以牠們從死人身上分解出來後，必定和其他原子化合，在化合的時候，當然有機會去組織成一種新的原形質，但新的原形質不一定仍舊屬於人，可以屬於別樣生物，例如屬於莊子所說的蝴蝶也可以的。那麼從人身上分解出來的原子，可以做成蝴蝶身上的原形質，再由原形質組成細胞，由細胞而器官，由器官而肢體，由肢體而整個的蝴蝶，這豈不是人化了蝴蝶嗎？如果進一層說，蝴蝶死了，牠身上的原子也可分解出來，重新組織原形質，漸次而成一個新人。這不是蝴蝶又化了人嗎？所以莊子的蝴蝶夢，在常理上似屬寓言，而在科學上卻有事實的可能。在事實上既可以人化為蝴蝶，或蝴蝶化為人，人之生死，當然可以說是由甲物化為乙物。人之生死，既為物化，那麼生何足榮，死也何足悲呢？從這觀念，所以莊子要齊生死。

六、莊子的進化論：從莊子至樂篇中的話去研究，我們知道莊子的進化思想，和現代達

爾文進化思想差不多。他認為一切生物都是由幾漸漸演化而成的，不是突化，更不是神化。所以他說：『青寧生程，程生馬，馬生人。』這種話，雖不與現代生物學上的事實相符，但原理是相符的。因為照現在的生物學去說，人之成爲人，亦經過許多代的變遷，有一個時期人是和猿猴相同的，也有尾巴，到後來纔沒有的。所以他的『生』字，我們應活動看，或作變字看。即是說：人之變成人，原始是由幾進化成青寧，由青寧變成程，由程變成馬，由馬纔變成人。由馬進化成爲人，雖現代生物學沒有說，但是人由猿猴進化而來是說過的，那麼馬與猿猴相差無幾，我們當然不能責責他，只能承認他的特見。

莊子的人生思想以及政治思想，本來是要述的，因為有他自己的逍遙游及齊物論二點，可以看得出他的人生思想。有老子的政治思想，亦可以推知他的政治思想。因為他的政治思想是和老子相同的。所以不再述。不過莊子對於談政治比較有興趣些，即是欲治天下之心要濃厚些。所以他常常表示能够給天下他治。他還是不推辭的，並且也還主張『內聖外王』和時常推崇孔子，這點我們不可不注意。

## 第六節 孟子思想

一、孟子的略歷及其著述：孟子魯之鄒人，名軻，字子輿。父早逝世，其母教之，三遷其居，以避惡劣環境的影響。學成後，周游梁齊各國，欲行其道，皆不就；乃返魯，過教書傳道的生活；並評詩書，述孔子之意，作孟子七篇。

二、孟子思想的來源：據說孟子師子思，子思師曾子，曾子是傳孔道唯一的人物，所以孟子為孔子的正統派，和孔子的思想差不多。孟子有許多話差不多完全是解釋孔子的思想的，不過孔子是主張純性可塑，孟子卻主張性善可塑，孟子因為主性善，所以又主張誠道，以及擴充良知良能，和養氣等，這是和孔子不大相同的。

三、孟子的性論：孟子認為人的性，初生下來就是善的，性所以惡，是因為在後天環境當中，受惡劣環境的影響所變的。所以他說：『人性之善也，猶水之就下。人無有不善，水無有不<sub>下</sub>。今夫水，搏而躍之，可使過額；激而行之，可使在山。是豈水之性哉？其勢則然也。人之可使爲

不善，其性亦猶是也。」

孟子主張性善，是根據他自己所觀察人類的幾種基本行動的表現而來的。例如：人皆有是非之心；人皆有惻隱之心；人皆有羞惡之心；人皆有辭讓之心。此四種心事，即是人的基本行爲，孟子稱牠做人的四端。這四端是善的，所以人的性也是善的，爲什麼呢？因爲性即是心理活動的總稱。由各種行爲中抽象而來。所以要談性，決離不了行爲；而決定性的善惡，必定從各種行爲中採集各種事實；由各種行爲中採來的事實是善的，那麼性當然是善的。所以孟子論性善，要根據以上四端。

四、孟子的誠道：孟子要主張誠道，是根據他主張性善而來的。所謂「誠」是儘量的全盤托出的意思。他要人家把自己的性全盤托出。這是因爲他認定性是善的，所以全盤托出不會礙事，而且有益於事。如果性是惡的，還要主張全盤托出，那豈不是火上加油嗎？

五、孟子的良知良能說：所謂良知良能，就是先經驗的一種智識和才能。孟子是一位先天經驗論者，所以他承認人初生以後，不待學就有一種「知」和「能」。這種知和能的表

現是善的，所以孟子以良字形容牠們，而名之曰良知良能。例如『孩提之童，無不知愛其親也；及其長也，無不知敬其兄也。』都是良知良能。

六、孟子的教育思想：孟子的教育思想，和孔子不大相同。因為孔子主張教育是塑性的；孟子卻主張教育是發展個性的。他們所以會不同，因為孔子主張純性，性是純的，當然性自己並沒有一定的先天的形象，性的形象的形成，完全是全靠後天教育的力量。孟子主張性善，性是善的，那麼後天的教育對此種善性，用不着加一種做作的力，只須啓發他，如同疏渠引流一般就够了。所以孟子對於教育主張是發展個性的，但是孟子也認為環境與教育有密切的關係，所以他也和孔子一般主張環境教人。

七、孟子的政治思想：孔子的政治思想，祇注重拿環境的力量去感化人民的行為，而不及其他。孟子則更進一步，認為政治的目的，不但感化人民的行為，還要謀人民經濟的相當解決，他說：『無恆產而有恆心者，惟士為能；若民則無產，因無恆心。苟無恆心，放辟邪侈。』又說：『黎民不飢不寒，然而不王者，未之有也。』所以他雖然反對梁惠王說利（是反對為

政者謀自己個人之利，仍是極力主張為政者為人民謀利，即公共之利。從這點去說，孟子的思想，已漸漸趨向功利主義的途途去了。但他並不像墨子的功利色彩那樣濃厚，這點我們卻不可不清楚。

八、孟子的方法：孟子雖然也講推論，即所謂擴充；但他是主張先天經驗的，所以他的方法，是演繹的推論法，和孔子所講的歸納的推論法不同。孔子主張從後天經驗中求一貫條理，然後用這一貫條理去探求一切事物的。孟子則以先天的經驗為根據，而探討一切事物。所以他拿了他的先天的良心代理孔子的後天經驗中一貫的條理。

九、孟子的養氣：孟子認為人有一種浩然之氣。這種氣是先天遺傳下來，襲義所生的。能把這種浩然之氣，保養起來，他就能配義與道，充塞於天地之間，鼓動人的義俠氣概，使人做一個頂天立地的大丈夫。但義是什麼？據孟子的主張，乃是一種尺度，由天賦於人，使人可以辨別是非，給行事一種標準。所以孔子注重仁，孟子卻注重義。

## 第七節 荀子思想

一、荀子的略歷及其著述：荀子趙人，名況，字卿。師子弓，亦曾遊齊，秦、趙諸國，最後至楚，春申君留他做蘭陵令，乃歿於此。荀子的學問廣博異常！李斯、韓非都見他的學生。所以他的思想，在秦末的時候影響很大。後來因為他主張性惡，被信仰孟子思想的人反對，所以他的思想，自漢而後經過魏、晉、六朝、唐等代皆沒有人注意，到宋代被司馬光推崇，厄運漸去。有荀子一書三十三篇，今存三十二篇。

二、荀子的思想來源：荀子師子弓，據說子弓即孔子弟子仲弓，但是否屬實，是一問題；非本書的責任，故不加研究。不過荀子宗仰儒家，為儒家一個中堅人物是不錯的，所以他的思想，也是和孔子一脈的。儒家的思想到了荀子手上，可以說是枝葉婆娑，發展到極盛的時候了！但荀子主性惡，既與孔子不同，也和孟子相異。所以從荀子出，儒家的性論，除孔子主純性外，另分出性善性惡兩大派，遙遙相對，互相攻擊，不肯退讓。現在將荀子各種思想分條於後：

三、荀子的性論：荀子認為人的性，先天以來就是惡的。他說：『人性惡，其善者偽也。』荀子肯定人性是惡的，也是用人的基本行為來做論證的。但孟子是拿行為的動機為根據，荀

子是拿行爲的結果爲根據。這種基本行爲是什麼？是人的不可磨滅的欲。這種欲是向外衝動的盲目的。所以初起時並不見得就是惡的，如果任欲自己無約束的外向衝動，到結果一定生出許多惡來。荀子從這點去觀察，所以他肯定性是惡的。但性雖惡，也可以塑染。這和孔孟同一個觀念。他說：「聖人制禮作樂，以擾化人之情性。」

四、荀子的天論：荀子以前的人，差不多都把天認爲是有人格有意志的東西，同時認爲人應當到服從天的意志，不然「獲罪於天，無所禱也。」到荀子出來，把上述的思想，一概打破。他認爲天，並沒有什麼人格和意志，並不能作福嫁禍於人，人的遭福遭禍，完全是自己做出來的。他這種否認天可以約束人的思想，在過去他那個時代，可以說是一種最新穎而又於人生影響最大的思想。和墨子非命的思想，有相同的精神和價值！

五、荀子的政治思想：凡主張用賢，及爲政者必先正其身等，荀子都和孔子差不多的，不同的點，就是孔子主感化，而荀子則主張感而不化，則繼之以刑。所以孔子主張「爲政以德，齊之以禮。」而荀子則主張除德禮以外加以刑罰。荀子的政治思想中，多出一部分用刑

的思想，這是我們不能不注意的。從這點：我們既可以知道二家不同，又可以知道思想的發展，是由簡而繁的，更可以知道禮義是維持原始或簡單的社會的秩序；而刑法卻是保持進化的或複雜的社會安寧的。

六、荀子的教育思想：荀子的教育思想，和孔孟二人的都不同。荀子認為教育的目的是在變化人的惡性而成善性。所以荀子主張教育的力量是變化個性，同時主張偽道。所謂「偽」和孟子的「誠」恰相反，偽是改變原來的意思。荀子所以要主張偽道，是因為他認定性是惡的，所以要把原來的惡性改變了去。不過荀子既和孔孟一般，主張性是可塑染的，即是由惡性可以變善性，所以他也主張擇選善的環境去居住，藉環境的感化力幫助教育。

七、荀子的欲論：荀子大聲疾呼的說欲是人由先天生來的一種東西，不可去亦不必去。所以他主張滅欲或寡欲，只主張調欲。滅欲或寡欲是傷生的，惟有調欲不特不傷生，適足以助長生命。滅欲或寡欲的人是弱者，無用者；而能調欲的人卻是聖人。但調欲以什麼為標準呢？以中理為標準。他這種人生而有欲的思想，有些和現代生命哲學派的思想相同。

八、荀子的認識論：荀子有解蔽論一篇，是他談論認識論的文章，可惜此篇從來很少有人注意。荀子認識論的思想，和佛家法相宗的唯識思想很相像。在那個時候，法相宗思想尚未傳入中國，而荀子的思想，竟能和他的思想中一部分相同，這真是英雄所見略同。荀子認為智識的來源，是由感官與外物相接觸，感覺而來的。但當感官感覺外物的當兒，感官自己只有一種純感覺！似乎和唯識宗所說的現量一般，在這個時候尚不能辨別外物到底是甚麼東西，要等到心加入工作，去辨別外物為何物後，纔能有所認識。至於感覺形成，必須在外物和感官相接觸時纔可以，如果感官和外物沒有接觸，就是純感覺也不會發生。這些意思和佛教說六識的作用相同。關於荀子的認識論，因為篇幅的關係，只能寫個大概。拙著荀子哲學研究中的荀子的認識論可供參考。

荀子還有許多高超的思想：例如主張法後王，和主張實驗等，都是特創的。也因為篇幅有限，不能敘述。

## 第八節 公孫龍子思想

一、公孫龍子的略歷及其著述：公孫龍子趙人。字子秉，曾作過趙平原君的客，他是名家的人物。著有公孫龍子一書，漢書藝文志說原有十四篇，現行只六篇。

二、公孫龍子的思想：據說公孫龍子也主張兼愛和非攻等；不過那不是他的重要思想而已。這話到不大會錯。因為我在前章已說過了，名家是尚辯，而辯的目的，是想把人生常識上一種糊塗而不正確的概念糾正過來，使人生的生活科學化。所以他有幾種有名的學說，都是辯論常識上不正確的概念，而使他成爲一種極合論理的概念的。現在把他敘述於後：

三、公孫龍子的白馬論：公孫龍子有白馬論一篇，在白馬論當中，他再三的說白馬非馬。爲什麼白馬非馬呢？這是說單一個馬字是名形的。單一個白字是名色的，把白馬二字混合起來說，祇是把命色的白（不定的）固定起來，（限定白馬的白）所以白馬二字，仍舊是命一種色，並不是命一種形，故白馬這一個名詞的概念，並不是馬這個名詞的概念。因爲馬字的概念是從許多馬當中抽出來的；而白馬這個概念，不是從馬當中抽出，乃是從白的顏色當中抽出來的，不過這種顏色祇限於馬的。概念的來源既不相同，那麼概念所代表的「

白馬』和『馬』這兩樣東西，當然是不相同的，所以公孫龍子說：『白馬非馬。』

四、公孫龍子的指物論：從指物論去說，似乎公孫龍子是一位不可知論者。因為他說我們對於宇宙的物體，只能從物體的德或他的屬性去認識他，而不能從物體的自身去認識他，所以一個物體，如果沒有了屬性，武斷的就可以說是沒有物。例如一個茶杯，除了他是土做的，圓形的，白色的，中空的，可以吃茶等屬性外，那裏再找得到茶杯的本身呢？所以他說：『物莫非指。』指即是物的屬性。所謂莫非指者，即是說物沒有不是由屬性而成的；但是屬性這樣東西，並不獨立存在的，即是屬性自己並非屬性，而是一樣物件。例如茶杯的圓形，站在茶杯方面講，他是一種屬性，站在圓形自己方面講，他又是一種東西；而且有一種名稱的。所以他說：『指非指。』『天下無指者，生於物之各有名，不爲指也。』

五、公孫龍子的堅白論：所謂堅白論，是說堅與白相離而不相合。他說：『堅，白石三者，可乎？不可。二可乎？曰：可。曰：何哉？曰：無堅得白，其舉也二。』『視不得其所堅，而得其白者，無堅也；附不得其所白，而得其所堅，得其堅也，無白也。』堅與白爲什麼相離而不相合呢？因爲堅

與白是兩種不同的屬性，這兩種屬性雖然可以同隸於石頭下面，但不一定就同隸於石頭下面。所以有一種石是堅而不白的。況且堅白這兩種屬性，被我們所認識時，是在兩種不同的感覺之下：白是由眼的感官感覺來的，堅是由觸官感觸而來的。從這點去講，更可以知道堅與白是相離而不相合的。

公孫龍子尚有通變論名實論，以及莊子天下篇的二十一事中，許多思想，因篇幅關係，略而不述。

## 第九節 韓非子思想

一、韓非子的略歷及其著述：韓非子爲韓國的公子，與李斯同受業於荀子；後來出使秦國，李斯那時做秦國的宰相，妒非才，用毒藥把他害死。著有韓非子一書，五十五篇。

二、韓非子思想的來源：韓非子曾受業於荀子，所以他的思想有許多是荀子的思想。例如他主張性惡，主張正名審分，主張參驗等，都是由荀子而來的。但他又好黃老刑名之學，所

以到結果還是和他的先生分道揚鑣，專向權勢法術等思想，爲法家的中堅人物。

三、韓非子主張勢、術、法三者並用：在韓非子以前還有其他法家的人物，有主勢的（慎到）有主術的（申不害）也有主法的（公孫鞅）各不相同，韓非子出來乃集三者並用。他在八經篇說：『勢者，勝衆之資也。故明主之行制也天，其用人也鬼。天則不非，鬼則不困，勢行教嚴，逆而不違，然而一行其法。』『行制也天，』是依法而行，不黨不私的意思。『用人也鬼。』是御人以術，深密不可察的意思。但韓非子雖以三者並用，而實重法。所以他又說：『故明主使其羣臣，不遊意於法之外，不爲惠於法之內。』又說：『人主能使人，必以度量準之，以刑名參之；以事遇於法則行，不遇於法則止。』

四、韓非子的性惡論：韓非子以爲天下之人，都是惡的自私自利的。所以他說：『且父母之於子也，產男則相賀，產女則殺之，此俱出父母之懷妊；然男受賀，女則殺之者，慮其後便，計之長利也。故父母之至於子，猶計算之心以相待也，而況無父母之澤乎？』人的性既是惡的，自私自利的，韓非子乃主張順就這種惡性的傾向，用利引誘人們，使人們隨利而遷於善。他

第五 章 第五 節 這種主張，有些和西洋霍布士的思想相近。

五、韓非子的君道：韓非子因爲主用權勢，所以他主張君道無爲。這種君道無爲的思想，本是由道家而來的。因爲道家是主張執一而清靜無爲的。不過道家的無爲是任聽自然流動的意思，而韓非子的無爲，是君主聽羣臣各盡其所職，爲君者祇總其君權而以君之舉責其效，不必親自去操理國政的意思，名相同，而實有別。

六、韓非子的參驗法：參驗法即現在科學的實驗法。此法首創於荀子；但後人沒有明白參字的意義，將參字解作三字，（楊倞讀荀子）故此法不爲人所注意。在敘述荀子思想時，沒有解釋這層，故在此說一說。所謂現在科學的實驗法，即是對於立一說，做一事，都要先講實驗一下。如果不實驗的學說，那是空說，不實驗的事，那是空事，不爲科學所採取。荀子和韓非子亦是這一樣主張；凡言語要可以實行；凡做事要切實用。

## 第十節 朱子思想

一、朱子的略歷及其著述：朱子名熹字元晦，又名仲晦，晦菴是他的別號。先世是在安徽婺源縣。他則因父親在福建劍南做官，生於劍南的尤溪地方。父死後師胡白水等三人。三十歲時，孝宗即位，曾做過文學博士，後退居。三十九歲又出知南康軍。後因反對者甚多，不能久居其位又退居，自後朝廷命至，或辭或就，但終不得志。至寧宗慶元六年逝世，年七十有一。著書甚豐；有文集百二十卷。語類百四十卷。還有許多註釋的書，例如四書集註等；和許多編纂的書，例如程氏遺書等。

二、朱子思想的來源：朱子是南宋的一位中國大哲學家。不過他的偉大不在哲學思想的創造，而在集宋朝一代諸子哲學思想的大成。所以在他以前的周子，張子，邵子，二程子等的思想，他都差不多將他們的善者集爲己的思想。從這點去說，我們可以說朱子的思想是由在他以前五子的思想而來的。不過邵子的思想和朱子思想的關係很淺。因爲邵子講術數，而朱子是講性理的，所以朱子集近思錄就沒有把邵子的話集進去。這一點我們應當注意的。至於朱子排佛的思想，那是由張程三子而來的，因爲張程三子是很極力排佛的。

三、朱子的宇宙論：朱子認為宇宙的本質即是一種理，他說：『大而天地萬物，小而起息飲食皆太極陰陽之理也。』但太極又包涵理與氣。爲什麼呢？因爲理與氣兩樣東西，是常相依而不離的，朱子說：『太極理也，動靜氣也。氣行則理亦行，二者常相依而不離也。』所謂動靜即陰陽二氣，是在理當中的。裏面動的是陽氣，靜的是陰氣，所以他又說：『才說太極，便帶着陰陽。』

四、朱子的性論：朱子認爲『性是天生成的許多道理。』因此他說：『性即理。』不過性與理還有分別。所以他又說：『性即理也，在心喚做性，在物喚做理。』性雖是許多道理，但歸納起來，不外仁義禮智四者。有這四者便做得許多事出來。所以照理類推：理是宇宙的本體，性就是人的本體。性既是人的本體，情就是人的現象。因爲情由性所發洩。所以他說：『仁，義，禮，智，性也；惻隱，羞惡，辭讓，是非，情也。』性既是仁義禮智的許多道理，於是朱子乃認爲性本來善的。他說：『本然之性，固渾然至善，不與惡對。此天之賦予我者也。』性既是本善的，爲何天地間又有惡人呢？朱子解釋此點，先把性分爲兩種：一種是本然的性，那是至善的；一種是

氣質的性，這種性是惡的，是形而後有的，不是本然有的。這種性可以使人爲惡，但可以變化爲善。如果我們能『善反之』，即去了此種氣質之性質，（程子所謂復性）那本然之性還是不會傷害的。

五、朱子的仁論：仁在朱子的思想中，並不作一種完全人格講，是作天地生物的心解。例如桃核中的桃仁是桃的心，可以生出桃來。此種仁乃是天地的心，可以生出萬物來。但把仁作天地生物的心解，那是從仁的體上看。仁除體以外，還有一種用就是愛。所以我們如果要求仁，必定要做到兩種工夫：一是體念天地好生之心，使自己能成己成物，贊天地之化育。二是施愛。

六、朱子的修養論：朱子的修養工夫是居敬。所謂居敬就是從情意志三方面用工夫，求完全人格的實現，換言之，就是極力調度自己的動靜，以應付事物。他說：『夫方其無事而存主不懈者，固敬也。及其應物而酬酢不亂者，亦敬也。』

七、朱子的方法：朱子的方法是一種歸納法。他所以要用歸納法，因爲他祇說我們心中

的理是至善的，並沒有說心中的理是本明的，而心理所以能明，要先明白外界許多事物之理，故要用歸納法，研究宇宙事物之理，在事物當中求得一貫條理，然後拿這條理去推盡天下之理。能推盡天下之理，表裏精粗無不到，那麼我們心的全體大用就可明白了。所以他在大學章句序當中說：『卽凡天下之物，莫不因其已知之理，而益窮之以求至乎其極，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。』

## 第十一節 陸子思想

一、陸子的略歷及其著述：陸子名九淵，字子靜，講學於貴谿之象山，自號象山翁。於是後人號象山先生。先生六世祖諱德遷，五代末避地於江西撫州金谿，遂家焉。乾道八年，登進士第，淳熙元年授迪功郎隆興府靖安縣主簿，未上，丁繼母太孀人鄧氏憂。服闋，調建寧府崇安縣主簿。自後官至奉議郎，紹熙三年十二月卒，享年五十四，諡文安，著書有象山全集三十五卷。

二、陸子思想的來源：陸子是一位書香子弟，他的高祖諱有程，曾祖諱濱，並以學行重於鄉里。父諱賀及諸兄子美子壽等亦為當時知名之士，故陸子少時即博學大悟。後來曾研究過北宋諸子如程子等人的書，又和朱子很友善，所以他的思想來源還不出北宋思想的範圍。不過陸子天資過人，領悟甚高，創見多，能獨立門戶。

三、陸子的本體論：陸子也是唯理的思想家，他也認為宇宙充塞了一種理，為宇宙萬物成形的本質，所以他說：『是理充塞宇宙，天地順此而動，故日月不過，而四時不忒；聖人順此而動，故刑罰清而民服。』這種理，是先天地而有的一種形而上的東西，並不是由我們心所幻變出來的，所以他又說：『此理充塞宇宙，為何由人杜撰而得？』後來的人，以為他說心即理，萬物之理，可於心中求之，就認為理由心創設，把理看做了一種『所生』的東西，這實在錯誤得很。

四、陸子的心即理：所謂『心即理』這一句話，並不自陸子始。程朱等人，早已說過。不過程朱等人，注重名位及分析，不肯說含混的話，所以少說心即理，而多說性即理，因為心與性

的分別，前者是『能藏』，後者是『所藏』。性在心當中，故含混說，可以說心卽理，分析說，非說性卽理不可。而陸王等人，是主張簡易切近的，乃含混說心卽理，但有時說性卽理。博習錄當中，恆見此話。至於心卽理的意義，在前面已說過，用不着再說。

五、陸子的心論：從前段所說，我們知道陸子的心論卽是他的性論。程朱等人說性是至善的，陸子除說性是至善的以外，還說性是本明的，所以他常說：『吾心本明，』所謂本明，就是說心有一種本來的昭明靈覺的作用。

六、陸子的修養：陸子既主張心本明，於是在修養方面，卽主張存誠，所謂存誠，就是保持心的本明，使心的昭明靈覺的作用，不爲物欲所蒙蔽。他反對居敬，因爲能存誠，敬就在當中；不存誠，反求居敬，無乃舍本求末，所以他讀到程子涵養須用敬的話就說：『伊川之言，奚爲與孔孟之言不類？』因爲孔孟只說誠，沒有格外說過敬呵！

七、陸子的方法：前提不同，當然結論也隨而不同。陸子既認爲心或性是本明的，與朱子祇認爲性是至善的不完全相同，於是對於明理的方法也不同。朱子明理的方法是先求

物物之理，此語已在前面說過。陸子明理的方法，是簡易的把本明的心，保持原來昭明靈覺的作用。所以他向外逐物求理，祇格除物欲，使心不爲物欲所蔽，那麼吾心自明目的就算達到。所以朱子的方法是歸納法，陸子的方法是演繹法。

## 第六章 玄學概論

### 第一節 本章所論的玄學的範圍

玄學這個名詞，所含的意義有兩種：一種是廣義的，是指那玄妙的，唯心的，神祕的和深奧的思想而言。例如形而上學，本體論，宇宙論，以及靈魂學，精神學等，有時人家都稱他做玄學。所以中國的道家思想，以及易經和宋明理學的思想，人家也說他是玄學。一種是狹義的，是指中國魏晉六朝時代的一種虛玄的思想而言。本章所討論的玄學，是指後面的狹義的玄學，不是前面那種廣義的玄學。本章所討論的要點，祇是魏晉六朝時代的那種玄虛思想。

形成的原因，和他的內容，以及他和佛教思想，易經思想，道教思想的比較。

## 第二節 形成玄學的原因

形成玄學的原因，可分二種：一種是中國原有的道家思想，因為受了佛教思想的影響，起一種反應，於是一班學者想把佛教的思想牽引到道家思想裏面去，使兩者合作起來，即是想用佛教思想來擴充道家思想的範圍；但是這步工作非常艱難，魏晉六朝的學者，祇做到破壞的一層工作，對於建設的工作，到宋明諸子纔完成。所以結果只發生這玄學的思想，既於道家不同，又和佛教相異。這是形成玄學思想的第一種原因。第二種原因，是中國自漢末桓靈二帝以後，經過魏晉六朝，政治非常混亂！例如黨錮之禍，五胡亂華，燦爛美麗的中國，幾乎被蹂躪的要滅亡了！尤其是一般士大夫，更遭厄運，禁錮的禁錮，殺戮的殺戮，一條生命，被摧殘的連雞犬都不如！於是富於神經質的文人，眼睜睜地見着這樣的慘禍，不禁膽戰心寒，個個都厭世起來，取那高超的隱逸玄虛主義。所以諸葛孔明說：「苟全性命於亂世，不求

聞達於諸侯。』他們既厭世了，那種儒教有爲的思想，和他們的口味是不合的，惟有道教無爲的思想，恰好和他們相投，於是當時的士大夫，和文人學士，都爭着去研究道家的思想。但是道家的思想，雖主張無爲，然而無爲之中還含有有爲，即道家的消極是肯定的消極，與他們那種否定的消極，還是不十分相投；所以他們既厭世了，對於世界的一切還要加以否定。說過火一點，他們都想毀滅眼前的世界。因此他們把道家的思想，滲雜佛教的思想，修改成爲自己的思想，即是現在所討論的玄學。這是玄學形成的第二個原因。

### 第三節 玄學思想

這雖不能說是一種規律，然而也是大多數。凡是厭世的消極的思想，都注重自我。因爲消極的思想，必定否定客觀世界的一切，既否定客觀世界的一切，如果再不建立自我的思想，他更無所憑依了；那真的會立刻自殺！玄學的思想，是一種厭世的消極思想，所以他注重自我，而否定實現世界的一切。玄學家認爲世界無所謂是非，好醜，善惡等，總要我們自己

感覺怎樣就是怎樣，所以他主張祇求自性的安適，不問所處的地位。例如我們處在最下等的地位，做一個奴僕，總要與我們的自性相適，那麼也和主人一樣有趣。這種惟我自覺的思想，和希臘辯士派的感覺主義思想一樣，他們認為世界上並沒有客觀界獨立存在的真理。只有主觀界各自所成的印象，換言之，即沒有客觀的憑據足以判別事物的是非真偽，祇可以訴諸各人的主觀。所以他們認為一樣東西，你摸着是熱的，我摸着是冷的，兩人所摸的都是對的，並不能說誰是誰非，因為各人的主觀認定是的，他人何所憑據說我的非呢？玄學家也有同樣的主張。稽康的聲無哀樂論，其中就是發揮這種意思的。他說：

『夫殊方異俗，歌笑不同，使錯而用之，或聞哭而慍；或聽歌而戚；哀樂之情均也。今用均同之情，發萬殊之聲，斯非聲樂無常乎？』

這即是說外物的本身並無一種真理存在，即是外物是浮動不定的，你用不同的感覺去感受牠，牠就用不同的反應配你的感覺。例如聲，他自己並沒有預先肯定是哀或是樂，他是無象的，『稽康自己的話，即沒有固定的形象的意思。』如果你自己的情感是哀的，聲當

然以哀配你是樂的，聲當然以樂的配你。所以他說：『哀心有主，和聲無象。』這是正面的意思。反轉來說，聲既無哀樂，而哀樂在人，那麼外界當然沒有獨立存在的真理，只有自我是可靠的，真的。自我既是可靠的，真的，那麼一切的一切，都應以自我為標準，凡是自我認為是的，誰也不能否認。自我以為冷則冷，以為熱則熱；自我以為快樂則快樂。所以莊子的逍遙遊裏面，有許多話，在第三者看起來，認為莊子是有所輕重的，有所輕重，當然是信任客觀界有真理存在。但郭象注逍遙遊以自我的威權，否定輕重，而立一種兩可之說。例如莊子在逍遙遊裏說：

『風之積也不厚，則其負大舟也無力，故九萬里則斯下矣。而後乃今培風背負青天而莫之天闕者，而後乃今將圖南。』

『蜩與學鳩笑之曰：我決起而飛，槍榆枋，時則不至而控於地而已矣，奚以九萬里而南為？』

『適莽蒼者，三滄而反，腹果然；適百里者，宿春糧；適千里者，三月聚糧。』

『之二蟲又何知？』

這四段文章，據我的觀察：第一段是說大鵬預備積厚風以南圖。第二段是說蜩與學鳩鳥笑大鵬，以爲他們自己在檜榆枋樹之間，飛來飛去，已足够了，何必硬要積厚風以南圖呢？第三段是說鵬駁學鳩與蜩的話說，以爲既要履九萬里以南圖，當然要積厚風。第四段是說鵬罵學鳩與蜩的話，以爲此二小蟲不知大鵬的大志。總而言之，是莊子主張趨大而棄小，所謂大就是把自我和宇宙化爲一體。所謂小就是把自我和宇宙分離開，而執着自我，以爲有了自我這一小體，就傲傲然以爲得意。莊子是主張化自我爲一體的，所以莊子對於學鳩與蜩的話，存了一種輕視的意。但郭象卻將第二段解釋做：

『苟足於其性，則雖大鵬無足以自貴於小鳥，小鳥無羨於天池而願有餘矣！故大小雖殊，逍遙一也。』

又將第四段的二蟲解作是鵬與蜩，因此主詞變了，這句話的意思也隨之而變更。所以他釋作：

『二蟲，謂鵬與螭也。對大與小，所以均異趣也。夫趣之所以異，豈有知異而異哉？皆不知所以然而自然耳。自然耳，不爲也。此逍遙之大意。』

郭象這種說法，完全是不承認世間有獨立存在的絕對真理，凡事的是非，祇憑自我去判斷，自我認爲是則是，認爲非則非。所以他以爲螭與學鳩雖小鳥而飛於榆枋之間，亦有他的榮願。大鵬的南圖，固是對的，但他們不羨大鵬，大鵬亦不能說他們不是，那麼大小有什麼分別呢？還有王弼注老子道德經，亦是這一樣。老子自己本來是貴無的。以無爲冠高一切，所以他說：『無名天地之始，有名萬物之母。』王弼則注說：『凡有皆始於無。故未形無名之時，則爲萬物之始；及其有形有名之時，則長之，育之，亨之，壽之，爲其母也。言道以無形無名，始成萬物；以始以成，而不知其所以，玄之又玄也。』

又對於老子所說的：『有以爲利，無之以爲利用。』注曰：『木埴壁所以成三者，而皆以無爲用也。言無者，有之所以爲利，皆賴無以爲用也。』

從這兩段注解去說，我們知道王弼是主張無有兩可之說的，並不像老子專尙無。他既

主張無有兩可，他當然亦是不主張客觀界有絕對存在的真理的，所以王弼、郭象、嵇康這一輩人，都是和希臘辯士派一樣，主張一種虛玄不定的不澈底的思想的。他們既不唯物，又不唯心；既反對客觀界有獨立存在的真理，而主張主觀的惟我的感覺；又不說世界一切外物都是依心而存在，或者由心影成。所以我對於這種玄學下一個定義，叫做非心非物的不定的惟我感覺思想。

#### 第四節 玄學與易佛道三者思想的比較

玄學是因爲受了佛教思想的影響，才發生的，當然與佛教思想有相當的關係，因此有人把玄學與佛教思想混爲一談。爲得使讀者能明瞭玄學之所以爲玄學，不得不把他和佛教思想作一個比較。至於易經和道家的思想，一班人幾乎認爲與玄學是三位一體的。所以人家把易經老子莊子稱爲『三玄』。我覺得玄學雖從道家思想出來，但不和道家思想一樣，因此也得比較一下，使讀者能明瞭二者的區別。

一 玄學與佛學：佛學是唯心的。他認爲世界萬有是假的，萬有所以成，都由心所影成，所以他主張五蘊皆空，萬物唯心。玄學是非心非物的。他並不否認萬有的存在，但也不承認客觀界有獨立存在的真理。他既否認客觀界有獨立存在的真理。他又不明曰說萬物唯心，他只承認自我感覺。佛教的思想是出世的；玄學的思想是厭世的。求出世所以要建設一種宗教思想給人生依附；厭世所以用不着要宗教思想做依附，祇立定自我的主張，拿自我來安慰自己。佛教是有目的的，卽以涅槃爲人生的歸宿；玄學是無目的的，如能適性，那就任何地位都可以安身。

二 玄學與易經：易經裏的思想，雖然複雜，但是他的思想是肯定的，是偏重於物的，同時是承認客觀界有真理存在的。玄學是不定的，是重感覺的，是否認客觀有真理存在的。

三 玄學與道家思想：道家主張客觀界有獨立存在的真理，玄學則反之。道家主無我，玄學則主自我。道家主整個化，玄學則主張獨化。道家取大棄小，玄學則大小無分。道家的無爲，是任宇宙的自然流動；玄學的無爲，是任自性的自然流動。道家的逍遙有方，玄學的逍遙

無方。道家的齊物論，是從整個去看的，以宇宙爲單位；所以生死論，大家都生死在這宇宙內，那麼生死有什麼關係呢？玄學的齊物論，是從部分去看的，以自我爲單位；所以凡對於一件事，自我能感覺得適於自性就夠了，生死大小沒有多大關係。

以上是玄學和佛、道、易三者的比較。從這比較上去說話，玄學之爲玄學，自有他特別的地方，萬不能和佛、道、易三者混爲一談。

## 第七章 佛教入中國後之影響

### 第一節 佛教入中國之時期

佛教是什麼時候傳到中國的呢？這句話要分三句答覆：第一據吾師蔣竹莊先生所著之中國佛教史說：『中國人知有佛教，當遠在漢初。』又引列子中的孔子（？）的話作證。那麼我們可以說：佛教這個名詞以及他的思想的內容，在漢以前，已傳入中國，而爲中國人所

稱道。第二至於佛教正式傳入中國，即佛敎經典及傳教的僧侶來到中國，據佛教自己的史籍，如漢法本內傳、高僧傳等所載，是在漢明帝永平三年。第三，如根據中國史乘所載而言，那麼佛教正式傳入中國之期，應在漢桓帝高世安妻迎識來華的時候，有了上三句話，佛教東來之期已可知道了。

## 第二節 佛教入中國後思想界的態度

佛教入中國後，在當時以及後世的中國思想家，是歡迎還是反對的呢？這個問題也要分開說。佛教入中國後，在以前，雖有人反對過，亦有人歡迎過，然而都不是一般思想家，而是其他一種人。例如道教的人物，他們是反對佛教的。他們不特自己反對，還鼓勵當代的君主反對，所以佛教在中國曾遭「三武一宗」之禍。歡迎的人，是一些君主，及受過佛化的人。至於思想家起來反對，是在唐代以後。唐韓退之及宋歐陽修出來，於是才有明目張膽的排佛運動。韓退之曾做過一篇諫迎佛骨表，排斥佛教。歐陽修曾做本論三篇排佛。此外還有

孫泰山所作的儒辱說；石守道所作的怪說；李泰伯所作的潛書，都是盡力發揮排斥佛教的文章，甚至張子厚朱晦菴這輩人也有關佛的話，這足見中國思想界對佛教的態度是不很好的。

### 第三節 佛教思想與中國思想家之關係

如果根據上節的事實去推論，我們的結論是佛教與中國的思想家不見得能發生多大關係。但是結論雖可如此得出，而事實卻不與結論相符。這很奇怪，中國思想界雖對於佛教盡力排斥；但結果，對於佛教的思想，差不多個個人都研究過，不僅研究過，而且有些人還採取佛教的思想或方法，做完成自己的思想。所以為首排佛的韓文公自謫居潮州後也和佛徒來往；歐陽修李泰伯等又竟研究佛經；而宋明以後的學者亦沒有幾個不研究過佛經的。至於周濂溪，張橫渠，程明道，程伊川，朱晦菴，王陽明這一輩人，他們不但研究而已，並且把佛教家思想的一部分，溶化到儒家和道家思想當中去，成爲一種三家思想化合的宋明理

學思想。還有道教，本來是反對佛教的，但到後來反摹擬佛教的儀式和思想等，去充實本教的內容，這更足以看出佛教和中國思想家的關係的深切了！

#### 第四節 佛教思想與中國思想之關係

我們如果回轉前幾章去看一看，我們就可以知道佛教思想與中國思想的關係，真是大而且深！拿佛教思想與中國思想的關係，和明朝傳入中國的耶教與中國思想的關係來比較，那麼前者有如骨肉之親，後者幾同路人。關於前兩者的關係，我現在可以敘述幾件事實把他表現出來。

中國思想

一、中國原來的思想，我們已經說過，只有心物渾論又偏於物的，沒有唯心的，也沒有唯自性與唯理的；有唯自性與唯理的思想，是在佛傳入中國，中國思想與佛教思想成了親以後。佛教入中國以後，中國思想的傳統都因他而變更了，那麼他與中國思想的關係，其大且深，可想而知了。

二、中國的思想，在先秦時代，發達極其繁盛！自漢而後，日漸衰微，這種前興後衰的現象，是帶了一種發展性的東西的公例。中國思想是有發展性的東西，當然也逃不了這種公例。所以到漢以後，有一種停止進展的趨勢，是應當的。不過一種東西既發展到了將衰的時期，如果沒有外因加增，給他們的一些生長的儲能，他斷斷不能再興奮起來，回復到原來一種繁盛的境界的。中國的思想，真是幸運兒，他剛遇到日暮途窮的當兒，前面的援救者來了！佛敎傳入中國了，生長上得到一種外力，於是又復興起來。到宋明時代又復氣燄高張，蓬蓬勃勃，生長出宋明理學思想，重興中國思想的曙光，開創東方哲學的先河，使後來的學者，不特多一種研究的資料，和着思想的憑藉；亦給人生處世多一種指南，社會改進多一種方法，而間接的把那小小的東鄰三島興強起來，使他們到如今，反來以怨報德，這真是可幸又可恨的一回事呵！

95

以上是兩種事實，這兩種事實所表現出來的佛敎與中國思想的關係的深密。我想真不可用言語形容，只有用直覺領悟而已！

## 第八章 中國思想與人生之影響

### 第一節 中國思想支配下之中國社會

我不幸沒有到過西洋，沒有親眼看過西洋的社會是如何樣的，我祇走盡中國南北各大都市，看清楚了中國的社會。但我雖沒有親眼看過西洋的社會，我卻從書本子及報章上知道了些西洋社會的情形。把中國的社會和西洋的社會來比較，那真是大大不相同。

中國的社會，雖是很疏鬆的，即所謂中國人是一盤散沙的；然而中國的社會很有同情心，很有俠氣，同時也很客氣。中國的一般人雖然個個做不出善的行爲；然而隱惡揚善的風氣是很濃厚的。中國的人，雖不能個個投井救人；然而害人的人卻很少，所以終日害人須害己一類的話，是中國人終身的訓條。中國的人民，雖不能如基督教所說的話一般，人人要做到他人打我左頰，我連右頰也送給他打；但是君子無所爭；饒人三尺有何妨；以及饒人不是

癡漢，癡漢不會饒人的話，中國人卻很遵守的；並且中國雖然立國數千年，其間也有些人因為個人的權位慾白熱化了，打過些大戰，流了些血；但是和西洋一般，五十年戰爭，三十年戰爭，卻從來沒有過。中國人在貧窮的時候，很可以吃苦做工作，天天勞碌，爲着養活自己或一家人；但是到了有碗飯以後，他們就吃着那碗飯下去，很少再有人爲名爲利，去增加他們的勞苦。假如有人向中國人說：你能够用你的腦筋坐在房子裏冥想一天，那麼你想昇天，你就可昇天，他們聽了祇有不理，有閒的人，情願去聽戲，喝茶，玩古物，逛名勝，或者賭錢，沒有閒的人，還是去做他賺飯吃的工作。：以上是中國社會的實況。從這種實況去說，我們知道：整個的中國社會，完全是受中國思想之支配，組成一種以倫理爲原則的；知足，禮讓，仁愛，和平，賞樂，求實用的社會。

## 第二節 中國思想支配下之中國政府

中國的政府也和他人的不同。在起初時重禪讓。到後纔家天下，纔專制起來。雖然是專

制政府，卻又非一階級的帶有血腥的政府可比。所以中國自來就沒有過明明白白的法令，政府用以治民安天下的，都是古來聖人所制的禮。大言之：就是古來聖人的經典，政府對於人民的犯罪，並不一定要依法治罪，如果能受感化的，還是以感化爲先。貴族雖然有世襲做官的好處；但是一般平民，如果真有了學問道德，也還可以被考選爲君主的輔佐，治理天下的。雖然在專制之下，人民的自由比較少些，對於政府的行動不能干涉；但是有能力議論還是可以議論的；我們的意見，雖不能直接送給政府，但在間接往往被政府採取去，做一種改良政治的資料。總而言之：中國歷代的政府，也是根據中國思想所組織成的一種好人政府，祇宣揚聖教，想把中國弄成一種絃歌之聲不絕於耳的禮讓文明之邦。但是這種政府太軟弱了！尤其是在現在這種弱肉強食的潮流之下，中國的政府，更形其軟弱；所以羅素說：『中國的政府是軟弱的，既不能教育自己的公民，也不能殘殺別國的百姓；警察也是無用的，連盜賊或共產黨也捉不着。』『中國制度中，惟一的缺憾就是不能使中國抵抗其他許多好國的國家。』（錄自世界雜誌，劉存訓所譯之東西快樂觀念之政異）這真可以說是深悉

中國國情的呵！

### 第三節 中國思想支配下之中國人

受中國思想支配的中國人，也和受中國思想所支配的中國社會，中國政府一般，不和他國的人相同。中國人的人生觀，分開說，當然個人不同。如果合整來說，那麼中國人的人生觀是一種做人的人生觀，而不是求生的人生觀。所謂做人的人生觀，就是說一個人要盡人道，要在世上能不愧為一個人。那麼到底什麼是人道呢？簡言之：是高尙的道德，真實的學問，和剛毅的精神。凡人能做到這三種，纔算盡了人道，達到了完全人格的地位。所以中國人雖有貴賤、智愚、富貧的不同，然而講求做人是一樣的。我們常常聽到人家談某人做人好，某人會做人。不過上三點，並非普通人所能做和了解的。但是普通人從不能做到和了解，卻因為受了中國思想的支配，也都向着這三種目標做去。縱不能將三種完全做到，他們也想完成一種；縱不能完成一種，一種之中一部份，他們還是要努力去追求的。所以這種做人，是中國

人的共同的人生觀。中國人既專向做人，當然也就顧不了求生，因為往往在求達到做人的目的過程中，有須犧牲性命纔能得到的。中國人既只顧做人而不顧求生，那麼一種輕生的心事是常常要存着的，所以中國有一種輕生的話：『殺身成仁。』『自古皆有死，民無信不立。』『餓死事小。』

#### 第四節 中國人生活之寄託

中國思想

誰也知道：西洋各國是物質文明最發達的國家；印度是宗教最發達的國家。所以西洋各國人民的生活是寄託在他的物質文明上；印度人民的生活是寄託在他的宗教上。中國是什麼最發達呢？物質文明嗎？中國的工業是幼稚的，既不能造汽車，又不製造炸彈。宗教最發達嗎？中國自己並沒有比較組織完善，教義深刻的宗教；雖然有印度的佛教，西洋的耶穌傳入，但是他們在中國都不佔勢力，信仰的人，幾寥寥如晨星。那麼中國人的生活到底寄託在什麼地方呢？據我個人研究的結果，中國人的生活是寄託在受中國思想所支配而

組成人道主義化的倫理的社會上。這種社會，就是前第一節所說的仁愛、禮讓、和平等的社會。這種社會，何以能寄託人民的生活呢？因為在這種社會裏，我們所得着的意象，是一種無形的現前的愛情。這種愛情給人們的精神上的安慰非常大！而印度佛教所給人們精神的安慰，說起來是偉大的不堪言狀，甚至超脫生死，能到涅槃的境界；然而太虛空了，使目前看不着，所以不如中國這種由人道主義化的倫理社會來的愛情實在，而又是目前可以領悟着的。所以中國人既有了這種愛情安慰精神，當然把他們的生活寄託在這種製造愛情的社會上，而不另找宗教做寄託。至於西洋那種物質文明，中國人爲什麼不去追求，把他拿來寄託自己的生活呢？這並不是中國人不想追求物質文明；要知道：物質的享樂，誰也是喜歡的，在最近的將來，中國人也恐怕可以得一些物質的安慰，但是在過去的中國人所以不追求物質的享樂，這是因爲中國人已得到一種社會所給與的愛情的禮物，使他們能在精神方面得到安慰；既有了精神的安慰，對於物質的快樂，當然不願意去追求，因爲追求物質的快樂不是易事，須得吃一番苦，纔能做到的。中國人性本來是懶惰的，又加之身體軟弱，試問

他有了精神的安慰，還願意犧牲目前的安慰，先吃一番苦，去求那不可把握的物質的快樂嗎？當然不願意。所以只好犧牲物質的快樂。結果物質文明不能發達，而生活也不能寄託在物質文明上面。但晚近的中國，因為人心不古，世道凌夷，社會情況，已非昔日可比了！因此人民生活的寄託者，往昔的已失去，後來的又未起來，一般人民不得已乃將他們的生活寄託在一種無聊的賭博上，所以今日中國打牌的風氣，非常盛行。幾乎無家無麻雀牌，無人不會打牌。這真是中華民族萬分墮落的現象！負了治理國家責任的人，對此不知作何感想！

對於這節所討論的問題，我本有很多的意思發表的，因為篇幅有限，祇好概括的說。自後有機會，當專題研究之。

## 第九章 結論

本書的體例，是新創的，是將中國思想史和中國思想概論合而為一的。所以在這本書裏，既可以看到中國思想變遷的趨勢，也可以知道中國思想的特質。不過因為篇幅有限，不

特敘述的簡單，並且只能說出其然而不能說出所以然，因為要簡單的緣故，對一個問題只能用作者自己的眼光敘述他是怎樣的，而不能再進一層引述原來的話去證明他是怎樣的。所以對於原書或原文，很少把他們選錄上來，這或者是本書的缺點！但是反過來說，也可以說是本書的特點。因為現在一般研究國學的人，做起文章來，都歡喜抄引原書，抄的最多的，竟長篇大段的抄起來，但是適用不適用，他們並不過問。使人家讀起來既得不到作者所敘述的意思，又對原來的東西，因為是斷章取義而來的，得不到一個有條不紊的概念。所以讀了一本書，絲毫得不着益處。本書既引證不多，而作者又能把自己意見具體的寫出來，我想：除非話不對，如果是對的，那麼給讀者的影響一定比較大，這樣豈不是本書的缺點，反是本書的特色嗎？

本書本來想多加入中國思想和西洋思想印度思想比較一章的，因為篇幅有限，祇好略去。幸喜最近和吾師張東蓀先生合撰了一篇世界哲學鳥瞰，登在世界雜誌上，那篇的第一章總論，將三者的思想比較了一下，讀者如果想明白中國思想和其他二者不同的所在，

可以拿那篇來參讀。

此書寫成以後，我覺的中國的思想，並不一定就可以完全托他毀滅不要，而專用西洋思想來治理中國。這是什麼原因呢？一方面固然是中國思想有他數千年歷史的價值，和他特別的地方；一方面也因爲中國的思想是中國人自己吐出來的。中國人吐出這種思想，是根據他的生活環境！此環境應廣義的看他，凡是人的體魄，和意志以及地理氣候都包括在內！反過來說，中國思想是中國人拿來應付自己生活的環境的。如果現在要把中國思想去掉，而採用西洋思想，那麼，中國人的生活環境仍舊沒有變更，豈不是拿男子之足，去配合女子之履嗎？試問這如何能配合起來呢？硬要削足就履，這無乃太愚蠢了，太懦弱了！如果認爲中國思想現在已經不適合中國人現在生活的環境，那不妨自己來創造一種適合現在生活環境的思想。在從新創造的當中，如果原來的思想是可用的，還不妨把他配合到現在新創的架子當中去；同時對於西洋思想也只可惜作參考，不可全盤的挪用，除非他實在和中國人底生活環境，絲毫不相衝突，或是足以解決中國現在生活的困難的，我們才把那點配

合到中國新創的思想架子當中去，作為中國自己的思想，來應付現在生活的環境。所以我覺得現在的中國人並不要起來打倒中國原有的思想，而採用西洋的思想；乃要快快的起來創造自己的思想來救中國。

至於說中國要做效西洋努力物質文明的建設，那是當然的事，因為物質這樣東西，完全是人類有形的幸福所依託的東西。如果一個人要想達到滿足有形幸福的目的，非得向物質方面去追求不可。中國人是人，我想當然也不至反對物質的追求，不過物質的追求，是人生整個事業中的一部份，人生除了追求物質以外，尚有其他事業，決不能將追求物質就視作人生唯一的事業，這樣無乃太淺薄了！既有其他事業要幹，那麼一定要有一個整個的思想去指示我們的活動。例如所謂其他事業是什麼？他的意義，幹的方法等等，都是要預先有所立定的。所以中國現在不僅是講求如何追求物質文明，是講求如何創出一種新思想指示國人一種新的活動，如果講求物質文明的話，那是容易的事情，總要中國人自己爭氣些，吃苦些，不要太浪漫了，不久的將來，中國也可以成爲一個物質文明的國家的，縱不能駕

乎他人之上，也可以與他們比肩而行。無奈中國人太不爭氣，只會口說，不會手做，這樣縱是天天講追求物質文明，試問物質文明是大慈大悲的佛菩薩，他會因為你口講的虔誠，自己跑到你們國裏來嗎？

# 哲學叢書

張東蓀主編

世界書局印行

## 上卷

### 第一册 哲學與近代科學

本書述哲學之性質以及與科學之關係，換言之，即藉科學之性質以明哲學之性質是已。書內尤注重於現代科學之哲學化。著者在燕京大學哲學系畢業，曾得學士學位，現在美國約翰霍布金斯大學專攻哲學。

張東蓀校閱 張抱橫著

### 第二册 名學及其發展

本書以邏輯史而明論理之性質。初學讀此不獨得知名學為何物並可悉其發展之迹。書內尤注重最近發生之新邏輯。著者為美國哈佛大學博士，在中國思想界素有盛名。

瞿世英著

### 第三册 認識論

本書述認識論上之各問題並各派學說，而最後以自己之主張為殿。

張東蓀著

### 第四册 形而上學

本書採取科學上最新見地以分析本體之概念。與歷來形而上學不同。

瞿世英著

### 第五册 進化哲學

本書述宇宙論上之進化問題，從歷史方面以明其性質，而避去普通本體論關於天文地理等無聊論點。

瞿世英著

### 第六册 價值哲學

本書述最近各派關於價值論之思想。

張東蓀著

### 第七册 道德學

本書自新的立場以論述道德上各問題並發揮自己主張。著者為哈佛大學哲學博士，現任北大教授。

黃方剛著

### 第八册 美學

本書述各派美學上主張而出以批評精神。著者專攻此道，為英國文學批評大家瑞却慈 (Richard) 之高足。

李安宅著

## 下卷

### 第一册 柏拉圖

本書述希臘大哲柏拉圖(Plato)之思想，以極淺顯之文字寫出之。著者為燕京大學哲學系畢業之文學士。

張東蓀校閱 嚴 羣著

### 第二册 亞里斯多德

本書述希臘大哲亞里斯多德(Aristotle)原與第一册合為一本。茲因篇幅較多，分訂另册。

嚴 羣著

### 第三册 笛卡兒斯賓挪沙與萊伯尼茲

本書述近世哲學上大陸理性派之三巨頭(Descartes, Spinoza, Leibnitz)不僅文筆淺顯明晰，並且於思想之連貫亦復注重。著者為河南大學哲學教授。

施友忠著

### 第四册 洛克巴克萊與休謨

本書述英國經驗派之三始祖(Locke, Berkeley, Hume)。體裁係以三人合述以明其比較。著者為燕京大學哲學系畢業之文學士。

張東蓀校閱 郭本道著

### 第五册 康德

本書述康德(Kant)之哲學，一洗從前解釋之暗昧，將大哲真義發揮無餘。

南庶熙著

### 第六册 黑格爾

本書述黑格爾(Hegel)之哲學，尤注重於其辯證法。係根據其大邏輯一書而粹要者。近來研究馬克斯者多注意于黑格爾。此書出可知二人之異同。

張東蓀校閱 郭本道著

### 第七册 現代哲學

本書論現代哲學之主張。坊間論述現代哲學之書籍頗多，但從未有如本書之專注重其思想要點者。原係張先生在燕京大學之講義，經改編而成。

張東蓀著

### 第八册 中國思想

本書述中國思想之大概，專為研究西方哲學者而設。我輩中國人必以西方思想與中國思想對照方能有所收穫。著者為光華大學哲學系畢業生，有西洋哲學之根柢。畢業後專從蔣維喬先生研究中國哲學多年，有著述數種。

蔣維喬校閱 楊大膺著

上卷各册可當哲學概論讀。下卷各册可當哲學史或哲學之代表思想讀。

中華民國二十三年十月初版



發行所

中國思想 (全一冊)

定價肆百元

（夕老圖加送對區要）

纂述者 楊大膺

校閱者 蔣維喬

發行者 世界書局有限公司代表人 沈知方

印刷者 上海大連灣路 世界書局

上海及各省 世界書局

本書定價經上海書業公會協定加一成發售

本書負責校對者何衛孫

北京第一一折發售

#10  
469240

10

469240



中國思想