

光華大學哲學會著

哲學研究

上海中華書局印行

哲學研究目錄

發刊詞

蘇格拉地以前之希臘哲學

邏輯革命

周易之倫理思想

墨子兼愛非愛無差等辯

霍布霍士論倫理發展之塗徑

克洛斯底自由論

身與心

哲學與科學

上海圖書館藏書



A541 212 0020 2007B

蔣維喬

張東蓀

沈有乾

姚步康

楊大膺

鍾琦譯

鍾國華譯

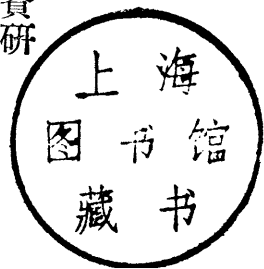
蔣竹莊講演
楊大膺記錄

張東蓀

哲學研究

發刊辭

張東蓀先生，主持光華大學哲學系有年，講授之暇，師生合組哲學會，以資研究。余於民國十八年暑假後，任光華中國哲學教授，遂亦加入是會，互相切磋，樂可知也。乃本年暑假，東蓀先生就燕京大學之聘，會中同志，以數載相依，一朝話別，覺有聚散無常之感；因共議出其平日研究所得，擇要刊行。先生亦以爲然，惟以行色匆匆，不遑親手編輯，乃以此事委之維喬；維喬不敏，何敢固辭，而同學鍾琦，則任徵探之責。時經數月，選定論文若干篇，名曰哲學研究。今將付印，述其緣起如此。抑我校哲學會之成立，時日短淺，區區此篇，何足以言成績，聊爲東蓀先生作紀念云爾。鍾琦君曾告余云：「光華各學系中惟哲學系人數至少，最爲寂寞；」言下似多感慨。余告之曰：「哲學系人數之少，各大學皆然，奚獨光華。蓋各種科學，均有第二目的；如法科之宜於仕，商科之宜於商，此其最著者。吾人惟一之要求，端在生活；故科



學之第二目的，愈接近生活者，學習者愈多。惟哲學乃爲學問而學問，別無第二目的；苟非天性所宜者，不肯從事，宜乎其寂寞矣！且不寂寞，固不足以見哲學之位置也。」余爲鍾君言如此；質之東蓀先生，以爲何如？
民國十九年十二月蔣維喬

蘇格拉地以前之希臘哲學

張東蓀

我在光華大學擔任哲學課程兩年。這兩年內在學生方面皆有哲學會之組織。哲學會之分子則不限於學生。乃係教授與學生共同討論的所在。不過學生每期皆有畢業的，所以分子亦常更換。本年我因友誼關係，不得已暫赴燕京大學。哲學會同人擬集刊論文以成一冊，籍爲紀念，而壯行色。我深愧兩年以來毫無貢獻。今日臨別，又承紀念，更使我慚怍無地。諸公必有宏文，我則止能以舊作而附驥尾了。本篇原係西洋哲學史講義之一節。惟歷來講授西洋哲學史無不根據西洋哲學史之書籍，如 Thilly, Weber, Cushman, Rogers, Webb, Penn, 甚者如 Windelband, Brdmann, Ueberweg等。我今此作則純粹依據原始材料。由著者自下判斷。爲初學計，止求其明顯而已。

東蓀識時在一九三〇年八月十八日

(一) 哲學

哲學就是對於我四圍的外界宇宙與我自己的人生價值作一個綜合的說明。凡對於自己以外的自然界，想求得一個完全的解釋，凡對於自己內界的人生想求得一個澈底的理會，則這個人便可說是有哲學思想。換言之，凡是不安於各別的經驗而想求得一個普遍的說明足以解釋古往今來所有一切的經驗，則便是走上了哲學之路了。於是我們應得問：人類究竟走上這個哲學之路始於何時呢？

讓一步言之，可以說有人類卽有哲學。所以叔本華 (Schopenhauer) 說人類是哲學的動物，這不啻說人類從天生下來卽歡喜哲學。既然如此，我們很難說哲學是在那一個時代纔起來的。但進一步來說，却可說哲學是繼宗教而起。宗教中亦有世界觀人生觀；而嚴格來講，這種世界觀人生觀不能稱爲哲學。所

以我今天暫假定希臘的泰萊斯 (Thales) 是哲學之始祖，而一講宗教的世界觀人生觀與哲學的分別，以及其蛻化而出。

希臘人在耶蘇紀元前八九百年光景，其思想頗足以代表原始人類之思想直到今天，我們可以看見的是荷馬 (Homer) 與希西德 (Hesiod) 的韻文神話，尤其是希西德的神統記 (Theogony)。其中所述無非以偉大的可怕的自然力視爲神。一切皆以神目之。換言之，即視爲神就是等於加以說明。而當時所謂神並不是如後來已發達的宗教上之神。這種神之性質亦頗近於人：有嗜好；有歡喜；有厭惡；有憤怒；有忌嫉；有復仇等等。其實他們把自然力視爲神正不啻把自然力視爲一種近乎人的東西，可以稱爲擬人的說明。荷馬把天落雨，與人發怒都認爲是由神所指定。這乃是以神而說明一切物所以由來之故。但這止是瑣屑的解釋，而未得一個系統。所以希西德把各地傳下來的神話加以統一。他於一方面對於神之由來加以說明，他方面對於神之性質亦有所解釋。於第

一點，即把一切諸神皆認為由於一個神而生出；於第二點即對於這些比較高級的神認為是永久不滅的。由第一點說，可以說由多神論而進至一神論；由第二點說，可以說對於永久不變的本質似有些相近了。我們於此可知即在神話中未嘗不宿有宇宙觀。且其宇宙觀又必依合禮的說明之要求而時時自行終止。可見神話與宗教自身即在那裏進化，而其進化又是根於合理的說明之要求。這不啻表示人類對於宇宙與人生而作合理的探討乃是一種自然而然的衝動。無論如何總是抑遏不住的。而哲學所以由宗教而蛻出亦就是由於此。這是關於宇宙觀，至於關於人生觀，則有所謂韻語的格言，都是表示人生經驗上之意義，而其用反覆推考便是開了哲學之門了。

(二) 米蘭陀學派

在雅典之斜對岸，小亞細亞海岸之西部有所謂伊奧尼亞 (Ionia) 地方是希臘之殖民地，其間有一個城名曰米蘭陀 (Miletos)。在這個城市有三個學者，

後人名此種學者之說爲米蘭陀學派 (The Milesian School) 或稱爲伊奧學派 (Ionics) 這三個學者就是：(1)泰萊斯 (Thales 624—545 B. C.) (2)阿那克希孟透 (Anaximander 610—548 B. C.) (3)阿那克希曼尼斯 (Anaximenes 588—524 B. C.) 但這三位哲學家之生卒年月均不是嚴格正確的。現在所紀的止是大概而已。學者於此爭論甚多。現在止是折衷諸說，表示大體傾向而已。

泰萊斯之主要的主張，據亞里斯多德說，是以爲宇宙間雖有森羅萬象的萬物，而其根本則止是一種。他對於這一種則認爲是「水」 (Hydon, Water) 我們對於此說有兩點可以注意。即第一點，他認一切萬物都是所產，另外尙有一個能產。所產是枝葉，能產是根本。可見我們這個由萬物而成的世界不是根本的；我們應得求有以發見其根本。且須知所謂枝葉必是變化的與不重要的，而根本又必是不變的與重要的。果眞於這個世界以外另有根本，是不變的，則這個世界能變化不居而亦不足畏，因爲我們可以直探其本源，便有法以操縱

了。第二點是雖於萬物之背後有這樣一種統一的根源，但此統一的根本却不是「超自然的」(Supernatural)。

這兩點在哲學上是很重要的；即是峻示於我們必須於雜亂無章的宇宙之背後，於千條萬緒的萬物之背後求出一個統一的原理或原素可以造成一切物，可以說明這一切物之由來。同時又不可向神秘處求之，而依然須用研究自然現象之方法以求之。換言之，即須為合理的說明，不可為神秘的說明。這兩點乃是哲學之基礎。泰萊斯替哲學定此軌道，所以堪稱為始祖。

阿那克希孟透之主要的主張，據現存一鱗半爪的散弗拉斯托斯 (Theophrastus) 之記載，是以為萬物之原始 (Arche) 不是水，亦不是和水一類的原質，乃是另外一種，這一種是無限的，所以名之曰「無限者」(Apeiron, the Infinite, the Boundless)。此無限者果為何物，後世解釋不一其說。而要不失為一種抽象的東西。我們於此便可見阿那克希孟透比泰萊斯進步了——思想進步了。

原來泰萊斯以水爲萬物之根源，而水仍爲萬物中之一物，以萬物中之一物而視爲萬物所由出，在論理上終有些欠圓通。不如把這個根源求之於具體的萬物以外，於是乃有抽象的無限者。一切東西都是由這個無限者分化出來。他名此萬物之變出爲「分化」(Ekrinesthai)他以爲首先分化出來的是「對待者」(Enantiotetes) 所謂對待者卽指熱之於寒，亮之於暗，上之於下，大之於小而言。果爾則一切物爲相對，而無限者是絕對了。無限者不僅是絕對，並且是永久能變化出別的東西來。所以所謂無限者止是無以名之而始有此稱，其實不過永久分化至於無窮的一種可能性而已。因爲能永久變出東西來，所以方名之曰無限者。不過表示其中無所不涵，一切皆由之而出，且其出亦永無止境而已。我們於此可見思想之進步，卽由具體而到抽象；由萬物之一而到萬物以外。

阿那克希曼尼斯之主要的主張，據散弗拉斯托斯所紀載的，是以爲萬物之

根源誠然爲另外一個，但這個却不是所謂無限者，因爲無限者太無內容了。所以他以爲這個萬物本源，就是「氣」(Aer)。須知由水而到無限者是由具體到抽象，乃是思想之進化；而由無限者到氣，豈非由抽象退至具體麼，豈非思想之退步麼？不然。因爲無限者在萬物以外，太無內容，便有等於「神」(Theion)之嫌疑。這樣便是復返於宗教的說明，而又離開了合理的說明。爲求近於合理的說明起見，則勢不能不採取泰萊斯的態度。所以又由抽象復返於具體，這純是由於不願陷於超自然而使然。不可說是思想之退步。但阿那克希曼尼斯之貢獻不僅在此，且在其對於根源與萬物之關係。因爲泰萊斯對於水之如何變成萬物未曾有說明。而阿那克希曼尼斯亦止言其分化出來，並未曾說明何以萬物當然復返於其根本。因爲照他的分化說，止有分出，似乎不能有返本。所以阿那克希曼尼斯關於這一點有特別主張。他以爲萬物之本質是氣，而其所變成萬物是由於凝固作用(Pyknosis, Process of Condensation)；至於萬物之

復變爲氣則是由於稀散作用 (Manosis, process of rarefaction)。他這種說明比較上近於科學的了。我們在日常經驗上不是看見氣凝而變爲水麼，水凝而結成冰麼？可見固體物變爲液體物，液體物變爲氣體物是由於一種稀散作用之歷程，而反之，氣體物變爲液體物，液體物變爲固體物則是由於一種凝固作用之歷程。這樣主張在思想上確是比較進步了。因爲照阿那克希孟透之說，不啻把本體之「無限者」與現象之此世界截爲兩段，似有陷於兩元論之嫌疑。泰萊斯之說雖粗樸然却已早含有一元論之傾向。原來人類思想趨於將天下萬物作統一的說明乃是進步的象徵。所以由泰萊斯而到阿那克希孟透，不免有復返於兩元論之朕兆，因此阿那克希曼尼斯不能不出來加以修正。他的修正學說亦就是改變兩個傾向：(1)對於超自然的使其仍返於自然的；(2)對於兩元的使其仍返於一元的。

米蘭陀學派雖尙有他人，然我們不妨以此三人爲代表。而卽此三人亦足

見思想之進行不是直線的，乃是好像擺錘一樣，不是偏於東，就是偏於西，但每一擺動必改舊觀而有進步。

(二) 畢泰過拉斯學派

畢泰過拉斯 (Pythagoras 582—506 B. C.) 是生於米蘭陀海岸外一個島名曰沙磨斯 (Samos) 上，後來遷於南意大利半島之克羅東 (Croton)。即在其地建立一個學術團體，有種種戒律，頗似宗教。故後世止知有畢泰過拉斯學派，而無法辨出本人與學徒之分別。

畢泰過拉斯學派之重要的主張有二個最顯著點。即第一，此派以為萬物之所以成爲萬物乃是由於「數」(Arithmoi, Number)之變化。他們研究音樂，知道音之分別完全可由數學上比例而定。因此根據數學即可以調音。所以他們乃推想到一切物必都是由於數而成，換言之，即具體的物必是由於抽象的數爲其模型。於是可以說世界上有一萬種東西即是因爲數有一萬種變化。

第二，此派以爲數之變化以形成萬物乃是先由於有相對者。所謂相對者就是「奇」(Perisson, Odd)與「偶」(Artion, Even)。他們以爲「1」是奇與偶之調和。他們又以爲奇就是「有限」(Peraionte, Limited)偶就是「無限」(Apeira, Unlimited)。此派之主張因爲傳述不相一致，關於此點很難斷定。但好像畢泰過拉斯已知道米蘭陀學派之學說，而想把泰萊斯之水與阿那克希孟透之無限調和起來，因爲水卽是有限。所以他們以有限與無限爲兩元。一切皆由於這兩個相調和而化出。此派學者中有費洛勞斯(Philolaus 470—? B.C.)卽作此說。可見畢泰過拉斯學說是暗中以兩元論爲根底。他們用此兩元主義說明一切數：以爲一切數皆具有奇偶之性質，其所以發現爲奇數或偶數乃是於調和的統一中有所偏畸。可見其兩元論是在數理以前的。而此派之貢獻不在此，而乃在其以數爲事物之原型。甲物之於乙物所有不同不因爲所具有的性質相差異，乃由於所根據的數目不一樣。須知所謂物無一而沒有體

積，若把「一」等於「點」，「二」等於「線」，即是點之延長亦即一之增加；把「三」等於「面」，即是線之延長，二之增加；把「四」等於「立體」，即面之增加；則我們可以說一切物之形體自然可由數量爲之說明。這樣把一切性質相差異的萬物而統歸於數量有變化，在思想上確是開了一個新局面。就是因爲性質的差異是各別的，無法統一。例如一枝筆與一個鳥，我們決不能看見其一而即可推知其他，因爲二者在性質上完全不同。我們對於性質的不同止能各別去經驗。而於數量則不然，我們可以一個數目而推算出其他數目。所以性質之差異止能靠歸納法而知，但數量之變化却可由演繹法而知。演繹是以一御萬，確足以表示知識之可貴的地方。人類所以要有知識亦正在其能以簡御繁。畢泰過拉斯派能發見此點，不啻即開了科學之門，告訴我們止須從數理的知識入手而可知萬物化成之故。然而此種學說之涵義尙不止此。他們歡喜以比例與調和而說明萬物之變化，顯見他們不是和米蘭陀派一樣把數認爲萬

物之原質。須知原質與原數 (Element) 止是指材料 (Stuff) 而言。畢泰過拉斯派所以高出於米蘭陀派即在舍原料而不言，乃止主張萬物之「所以然」(Presence) 爲數量。照這樣說，我們未嘗不可加以引申而謂萬物之質料或許是同一的，而止由於比例與調和有種種樣子不同而就有各不相同的萬物。這種不同的樣子我們名之曰方式 (Form)。果爾豈非萬物之所以爲萬物即由於其方式麼？這樣主張便是於「原素」之一概念以外又添了一個「方式」之新概念。所以後來柏拉圖 (Plato) 之理型說 (Theory of Ideal) 即由於受了畢泰過拉斯派之影響而出；而尤其是他的外甥斯豹席普斯 (Speusippus)。我們於此可見畢泰過拉斯派在思想之進化上實是有貢獻的了。

(四) 海拉克萊托斯派

海拉克萊托斯 (Heraclitus 535—475 B. C.) 是米蘭陀之北一個城名曰哀佛索 (Ephesos) 地方的人。他很受了米蘭陀派之影響，又好像亦稍知道畢

泰過拉斯之學說。

他的學說，據迄今尚存的一鱗半爪而觀，是有幾個要點。第一，他以爲萬物猶如流水，變化不息。「萬物皆流」(Panta rhei)乃是代表此派思想的一句格言。他的意思似謂一切物沒有一個是固定存在的，每個都在那裏不停地自行變化。所以他以爲萬物之本質，就是永久不熄的火(Pur aeiζoon, ever living fire)。這個意思究竟是實說呢，還是比喻呢，後人亦無從辨別。不過他總是指火燄而言，當可無疑。火燄是沒有一秒鐘不活動的；沒有固定形狀；沒有休息時候；沒有東西遇着了它而不起變化。所以我們疑心海拉克萊托斯不像米蘭陀派把具體的東西認爲萬物之本質，而他止是以火作一個比喻而已。第二，他以爲萬物之所以流轉不息，乃是因爲對待者之爭鬪，而此對待者即例如生死，老幼，曲直，存滅，男女，善惡，亮暗等等。凡此對待者率皆互相爭鬪，因此乃得保有中和(Armonia, Attunement)。此中和即爲萬物之所由成。換言之，即若無對待者，

若對待者而不互爭，則萬物必亦不能有。此所以他說爭鬪爲萬物之父。然而海拉克萊托斯之學說在思想史上不重在此，而仍在萬物流轉之主張。後來他的學徒如克拉第魯斯（Cratylus），即專注重這一點。由這一點勢必推至於排斥官覺，因爲官覺上所現的無一不是固定的，並不見有甚麼流轉所見是一個形；所聞是一個聲；縱使再看再聞非其原形原聲，而這乃是兩個，而不是一個在那裏變；所以官覺止見各別的東西而不見其「變」。由此他們這一派遂不能不入於一個新途徑：即是必須撥開官覺上經驗所現的現象而另求心意上推理所得的道理。海拉克萊托斯說眼與耳是最壞的證人，就是指此而言。所以我們可以說此派學說亦有新貢獻：就是去掉官覺經驗而直探萬物流轉之本象。

(五) 哀里亞學派

哀里亞學派（Eleatics, Eleatic School）以克散諾芬乃斯（Xenophanes 569—480 B.C.）爲始祖。克散諾芬乃斯是米蘭陀與哀佛索斯以北所謂孔羅

芬 (Colophon) 地方的人。後來遷於南意大利半島之哀里亞 (Tirias)。他沒有甚麼正面的學說；他止是反對當時的神話。他遊歷各地，看見各地人民所塑的神像雖是同一個神，而其像不同。因此他乃發見神本無相，而所有神像全是人造的。神既無相，則神必大異於人。神既非人，則神話上寺廟內所有近似人類的諸神必全是假的。諸神既假，則必另有一個真的。他的這種主張實有兩個要點。第一，神絕對與人不同。第二，真神止有一個。這雖僅是對於宗教之批評，然在哲學上却頗有涵義。即因為神是創造一切的主宰，神若與人類絕不相同，則不啻謂能創的原動力與所創的各事物完全為二，我們決不能就現世界中之事物以推知現世界之創造者。這乃是本體與現象之分別；我們不可認現象中之一即為本體。於是由具體的神不能不改為抽象的神。神既是抽象的，則必是普遍的，又必是唯一的。所以他的主張是反對多神教，而建立一神論，却又由此而進於汎神論 (Pantheism)。其學說精神亦未嘗不與米蘭陀派之一元論

相通，不過米蘭陀派視物爲此一元所變，又復歸於此一元，至於克散諾芬乃斯則以此唯一的神始終不動，萬物皆由其安排而始然。二者精神不同：即前者視此一元僅爲原始與歸宿，仍不外乎是一種物活論（Hylozoism）；後者視此一元爲永久自存者，可說是真正的本體論之開端。

但哀里亞派之中堅則是哀里亞人潘曼尼德斯（Parmenides 515—? B.C.）

亞里斯多德說他是克散諾芬乃斯之弟子，但他與畢泰過拉斯派却頗有淵源。其學說較爲精密。他的著作雖迄今尚有遺留，但却是十分費解。大約他是從論理入手；他以論理上的推論而矯正官覺上的經驗。他的論理推論是先從「有」（To eon, Being or is）而言，他以爲「有」決不能成爲「非有」（To me eon, non-being）所謂非有就是「絕無」（Absolute nothing）即等於不能認識，不容思議，不可捉摸。所以「非有」卽是不可知；而不能知卽是沒有。反之，有卽等於能知；而能知卽是有了。於是他把「知」與「有」謂爲是一件事。斷無「

有」而不知者，亦斷無能知而不是「有」者。反之，斷無「非有」而能知者，亦斷無能知而仍是沒有。因此若問「有」究竟從那裏來呢？則他可回答曰：有決不是從非有而來，因為無不能生有。然而亦決不是從有而生，因為既已有了便不能再有。這樣便是對於「有」又加上了一個涵義。即「有」必須是永久自如，不生不滅，沒有來歷的。換言之，有即是「實」(Plenum)而非有即是「空」(Empty)。在他的意思以為絕對沒有所謂「空」。可見他的主張是排斥從無生有；他以爲有必是永久如一。他從這個論理上一貫的理論來推下去，勢不能不反對「動」與「多」，而主張「不動」與「唯一」。須知既是沒有「非有」即沒有空，則必是沒有動，因為動必須現於空間上。並且既不能從有而再生有，則這個「有」必不僅是超時間的，且又必是絕對的一個，而不能成爲多個。所以他依其論理之順序勢必排斥「動」與「多」。而以爲世人所以看見事物有動移，有多數其故由於官覺，換言之，即官覺以其幻影報告於我們。而

我們當相信論理之推論不可相信官覺之報告。因為論理所推論的是真的，而官覺所報告的是假的。因此我們可名此種學說為論理的一元論 (Logical Monism) 至於他所謂的「有」究竟是甚麼？後世學者頗多爭論。亞里斯多德即有兩種解釋。一謂其近於「方式」一謂仍作「實質」之解釋。因此黑格爾主張潘曼尼德斯是唯心論之始祖，而新近逝世的索乃德 (Burnet)教授則謂是唯物論之始祖，要之，不論如何，在時，其思想決不如後世那樣有唯心唯物之分別。而他的貢獻不必認為在於此，而實在於他能以論理而推翻經驗。主張論理有圓通性，以論理的圓通 (Logical consistency) 而定事物之是非與真偽，不必訴諸官覺之親證。這實是他的大貢獻了。至於他排斥動與多，尤其足以完成一元論之精神，較米蘭陀派百尺竿頭又進一步。因為若不把現世界之雜多與變動認為幻影，則決不能顯出本體之為絕對與單一。所以米蘭陀派不過有一元論之傾向而已，不足為真正的一元論，而潘曼尼德斯不論其為唯心唯物，要足

爲真正一元論之建立者。

從駁斥「動」與「多」以證明宇宙實際是一元則爲他的弟子哀里亞人克散諾 (Xeno of Elea 490—430 B. C.)。此人無正面主張，而其駁斥他說，在方法上較其師爲進步。因爲潘曼尼德斯從有而論證非有之不能存在，仍不失爲直接的論證，而克散諾則專論證動與多之自身矛盾，則可謂是間接的論證。間接論證實較直接論證爲強，因爲所用論理法則更多。克散諾之論辯卽所謂四辯：(一)善跑者追龜辯；(二)飛矢辯；(三)渡河辯；(四)賽馬廠辯。而其說不外乎證明多與動之不合理。先就多而言，所謂多卽集合數個之謂，於此數個，每一個皆是單位。由數個單位相堆聚，方有所謂多。然此單位尙可分呢，或是不可分呢？若是不可分則必是沒有體積 (Magnitude)。沒有體積則等於沒有這樣東西，換言之，卽等於空，等於零。以空加空，以零加零，決不能成爲「多」。若是有體積則必是可分。既是再可分則決不能認爲單位。因爲單位就是不可

分的意思。由前說，多既是由於無體積的單位集合而成，豈非所謂多而實際上止是無限小麼？由後說，多之單位可以再分，再分又再分以至於無窮，豈非所謂多而實際上却是無限大麼？多既可爲無限小，又可謂無限大，豈非自身矛盾麼？他對於動亦用此法駁斥之。他以爲動必是動於空間上，但在同一的時間決不占有兩個空間。若空間可以無限分割下來，時間又可無限分割下來，雖是無窮小，而仍必是一個東西在一個時間占據一個空間。在一個時間占據一個空間則動卽爲不可能。因爲動必是由於能於一個時間內占據兩個空間而始成立。總之，他的要點卽在證明一有分割則必分割至無限，而無限分割又爲不通。此種論證在近世名學上稱之曰「背反律」(Antinomy)。卽於一設立的前提可推出兩種互相反背的結論，因此便可斷定此設立的前提必是靠不住。依克散諾的意思，似以爲無限分割是不通，則分割必亦是不通，於是我們所看見的多與動，既是由分割而成，則亦是不通的。這些不能不如潘曼尼德斯所說，止是一種

俗見而已。此外尚有曼立索斯 (Melissus 450—? B. C.) 亦是抱這一類的思想。他更注重於有即是實。他以為有是不動不變，無始無終，無界無限的。總之，止是主張「實」(Empleon) 不能從「空」(Kenon) 而生。此派學派之貢獻仍在建立一個「本體」概念，而這個本體却又不是超自然的（即內在的）。

(六) 恩陪多克萊斯派

恩陪多克萊斯 (Empedocles 490—435 B. C.) 是生於意大利半島以南的西錫來 (Sicily) 島上阿葛里根 (Agrigentum)。他似曾涉獵各派學說，所以他的思想富有調和折衷之色彩。

他知道泰萊斯之水說，阿那克希曼尼斯之氣說，又知道哀里亞派之有即是實，與不能無中生有。於是他對於這樣的「原質」與「存在」兩概念想法打成一片。他遂主張宇宙萬物都是由於四種原素而成。這四種原素就是四種有或四種存在。因為存在是不變不動，不生不滅，無界無限的。他名此四種

曰「根」(Rhizomata, roots) 其實不啻是現代所謂的「原素」(Elements)。他所說的四種根就是火，氣，土，水。他的話雖是以火神氣神土神水神代表之，而實則仍指這四種原素。他的主張似較哀里亞派而有些進步。哀里亞派止看到不變的有，而對於有未加以內容，不免太空洞了。須知哀里亞派本是一種本質論，不過僅本質之永存而言，而未說及本質之性質。恩陪多克萊斯於此頗有所修正。就是這個本質認為火，氣，土，水。亦就包涵有修正米蘭陀派與海拉克萊托斯意在內。換言之，即有人說是水，有人說是氣，有人說是火，今不如俱存之。所以方有這樣四種。可見他於此處止是調和諸說而已。而他的真正貢獻却在看到僅有不變的本質決不能說明宇宙現狀之所由成。要說明此不變的本質何以能變成此種森羅萬象則必須另加上一種發動的「力」(Force)。於是他便用擬人的說明，以為有兩種力，所以使此四種原素結合或分散。他名此兩種力曰「愛」(Philoter, love) 與「憎」(Rotos, hate)。其實即不啻是我們

近世化學上的所謂親和力與離析力。而這種親和力與離析力要不外乎是自然力，所以我名此種學論爲原素論與自然力論。但他這種主張與近代化學並不相同。化學上的元素並不於既經化合以後尙留存其固有性質，而恩陪多克萊斯所主張的四種元素不僅是四種原料並且表示四種性質。他以爲一切物都是由這四種而化合以成。所以有不同卽在化合上有畸重畸輕之分。並且因此其物之性質乃隨其元素之性質而有種種不同。所以他的意見似兼顧原料 (Stuff) 與性質 (Attribute)。於這四種所化成的各種物，其原料固爲這四種，而其性質亦是由這四種所有的性質加以配合而成。現在請卽以他對於眼之構造之意見爲例。據散弗拉斯托斯所述，恩陪多克萊斯以爲眼中之瞳仁是火，而眼球是水，水包着了火。我們所以止能看見亮光處，不能看見黑暗處，就是因爲火與火相吸引。而動物則能看見黑暗處，因爲動物之眼內水較多，水與水又相吸引了。因此他提出一個原則，卽是同性相親與異性相拒。他以爲每一物

中各有火水等。此物之火與彼物之火相親，而此物之水却與其本身所有之火因異性而相拒。有異性相拒故有一物之分奔離析；有同性相親故有數物之化成一物。雖然此說勢必先設有原始狀態有同無異，後乃經一度混和方成雜亂，始有同異可言。故此說太幼稚，無須討論。惟恩陪多克萊斯於此却有貢獻。即提出知識之可能性(The possibility of knowledge)之問題。他以為知識之所以可能乃係由於同性相親。詳言之，甲物與乙物性質相同則甲物方能知乙物，若甲物與乙物性質不同則甲物無由以知乙物。果爾豈非知識很有限制麼？豈非知識之範圍很狹小麼？姑不論他所說是否有當，然而他以為物理上的引力說明知識總不失為一種新思想。而對於知識提出問題尤可算是一種新態度。以官覺之構造而說明基礎的知識(即感覺)之性質，乃是開生理的心理學之先河。其功真可不朽。

(七) 阿那克撒過拉斯派

阿那克撒過拉斯 (Anaxagoras 500—428 B. C.) 亦是生於伊奧尼亞海岸 之所謂克拉索曼那 (Clazomenae) 地方。誠如亞里斯多德所言，阿那克撒過拉斯之與恩陪多克萊斯，以年齡論是前輩；以學說論，是後輩。

阿那克撒過拉斯所研究的問題亦是不生不滅的「存在」與此世界所現的「轉化」如何調和一致。他於此點亦與恩陪多克萊斯一樣，以為沒有生出，亦沒有滅止；而有化合 (Synkrisis, Mixture) 與離析 (Summixis, Separation)。

例如今有一樹，我見其由土中發萌而生成，豈能說不是生麼？經我以斧伐之，斬作柴，燒之為灰，化歸烏有，豈能說不是滅麼？顧按阿那克撒過拉斯解釋，則以為樹由於土而生，必是土中有樹的原素。於是他不像恩陪多克萊斯以為這種原素止限於四種。若是止此四種，則世界上所有的事物亦必有限，因為四種縱可為諸樣的化合，而其數仍必有限，不能至於無底無窮。今從世界上事物之層出無窮來着眼，便知所認原素其數亦必無限。因此阿那克撒過拉斯主張各

物各有其原素。他名此曰「種子」(Spermata, Seeds)他自己提出一個疑問：就是我們的身體有骨有肉有血有皮，這些果從何而來呢？顯然是從食物而來，因為人得了食物方增加骨皮，滋長血肉。則食物即涵有我們身體之原素從可知了。然而食物又從土中所產，有水灌溉，有陽光曝於其上，則可見食物中所有的原素又是從土水氣光而來。這樣說來，即是甲物之中即涵有乙物之原素，而乙物之原素又由丙物而來，豈非一切物即在一物中(En Panti panta, a portion of everything in everything)麼？此與印度思想之佛教上所謂一切攝一切頗相近似。於是不獨在一切物中之一切原素是不變的永存的，而即一切物亦可視為從未滅亡過。換言之，即止有變化而無生滅。顧阿那克撒過拉斯之所謂種子與恩陪多克萊斯之所謂根是否相同，恐未能遽然斷定。因恩陪多克萊斯之「根」一方面是原料而他方面又復代表四種相異的性質，換言之，即各有各的性質，此性質入於化合物中仍不消滅。而阿那克撒過拉斯之種子則隨

事物之億萬種類而亦有億萬種類。以種類之單簡而言，似恩陪多克萊斯之說爲優長。若以原素之性質而說明事物之性質，是以有限而說明無限，則必有困難。故阿那克撒過拉斯不認種子有獨具的性質，而即以事物之性質而說明種子之性質。於此阿那克撒過拉斯之說却又較爲進步。惟種子之性質一如事物而至於無窮，則必至每一物有其獨具的種子。此說則又必與上述一切物在一切物中之說相矛盾。於是乃有兩說。一說勢必謂種子無性質，即亞里斯多德所稱爲「淨有」(Homoeomerics)便是。一說勢必謂種子本身兼具相反相異的性質。例如雪之種子不僅有雪之性質(冷)，並且具有火之性質(熱)。

據辛樸里扣斯(Simpeicius)說，阿那克撒過拉斯實取後說。

恩陪多克萊斯以同性相吸引而說明知覺之成立，阿那克撒過拉斯則以異性相刺激而說明知覺之成立。他以爲若是你的手是冷的，則你摸冷物必不覺其冷；必須摸着熱物方有所覺。反之，若你的手是熱的，你摸着熱物必不覺其熱。

而必須摸着冷物方有所覺，因為你的眼是暗的，所以光射於其上乃有所見。可見知覺之成立是由於與相異的事物相接觸。在這一點上不僅較恩陪多克萊斷為進步，並且與近世感覺心理學亦不相背。而要之，無論為同性相吸抑為異性相激，我們的感官知覺終是有限制的。因為同性相吸則但能知同性，不能知異性；異性相激則但能知異性，不能知同性。可見阿那克撒過拉斯對於感官的知覺不能表示真理亦與以前諸學者作同一的主張。

阿那克撒過拉斯之最大貢獻尤在他所謂「安排力」(Nous, World-ordering Mover) 他以為一切物之所由成，係由於有一種原動力為之安排布置，換言之，即一切物之所以有其形樣性質乃概由此力安排而定。再換言之，世界之所以由開始以迄現在而有此種形態乃係由此力所安排。後世學者因謂此安排力即為「精神」(Mind)。按希臘文原字之Nous與英文之Reason(此字可譯「理由」或「道理」)相當。故有人謂其說即是理性主義與唯心論。

但我們證以柏拉圖在斐獨 (Plato, Phaedo 97) 上所述蘇格拉地之言，便知此種原動力不是理性的 (Rational) 與精神的 (Spiritual)。因此我以爲此字可與英文 Design (可譯「意匠」) 相通。因自然之中未嘗不可有意匠，而意匠又初不限於必爲理性所產。即阿那克撒過拉斯不以自然的機械力 (Natural mechanical force) 而以自然的意匠力 (Natural designing force) 說明此世界之所有萬物。

(八) 勞開布斯與德穆克里托斯派

勞開布斯 (Leucippus) 是原子論之創始者，已經學者所公認。他的生卒年月都不可考，但其說之成立必在 420—430 B. C. 之間。有人說他是米蘭陀人；有人說是哀里亞人；有人說是阿伯第拉 (Abdera 屬於 Thrace) 人。但無論如何，他的弟子德穆克里托斯 (Democritus) 却是阿伯第拉人。這種原子論之學說却由德穆克里托斯而完成。

勞開布斯之思想亦是由哀里亞派而啟發。他以為「有」與「非有」可以同時存在，於此所謂有乃係專指「充實」(Plenitude, Fullness)而言，至於「非有」則變為指「空間」(Kenon, Vacuum or Void)而言。在哀里亞派止有「有」而不能有「非有」，所以止能是一個整塊兒的，永久自如的宇宙本質，在其間絕對不許有雜多與運動。但雜多與運動却又是不可否認的。於是勞開布斯以為既須承認多與動則不能不承認「非有」，於是乃把「非有」即認為是空間。這是關於「非有」一方面，勞開布斯所提出的修正說。至於關於「有」，他又以為若依恩陪多克萊斯把這個充實的存在賦予以各種性質，則勢必將此一元的本質剖分為數元。勞開布斯遂以為不如把這個充實的「有」認為是無數的極微。於是乃成所謂極微(Atomical, Atom)說或稱原子論。則所謂「有」不是一個整塊兒的東西，乃是無量數的微粒子(Particles)。這些微粒子是固體的，不可分的(solid, indivisible)。這樣主張便不啻所

謂「有」止認爲是純粹的素材(Pure stuff)了。一切事物都是由於這種素材之極微而成。其成仍是由於極微之結合，其毀則由於分離。所以事物有成毀，即是極微有離合，並沒有甚麼生滅。因爲無不能生有。所以「非有」之空間是不生不滅，永久自如；而「充實」之極微亦是不生不滅，永久自如。不過因其離合而有森羅萬象，其實止是起伏聚散而已。因此勞開布斯不主張微粒子有性質上的差別，而以爲止有大小的不同，形狀的差異，與位置以及排列等等之分別。以形狀言，有圓的，有尖的，有正的，有斜的，有直的，有曲的。以大小而言，以極微既爲不可分，則必有大小，否則以無大小的東西無論結合若干亦不能產生體積。此種原子既有大小，則各個之間必因大小而有不同。形狀與大小係就一個極微而言，至於其結合則有位置與排列之不同。我於此不妨以中國字爲比喻。如「杲」「東」「杳」三字雖都是由「日」與「木」而拼成，但因「日」字在上，在中，在下，各有不同，遂成爲三個各別的字。據德穆克里托斯之解釋，

以爲可以西方字母作比喻，A之與N是形狀的不同；AN與NA是排列的分別；且與N是位置的變化。須知這樣以位列之差異而表示性質之區分，在近代化學上實是一個很重要的概念。近代立體化學就是完全建築於其上。但這樣有形狀又有大小似仍未能完全脫出阿那克撒過拉斯之窠臼，然而把「性質」一層刪去，却亦可算是思想之進步了。

但極微又如何會結合，結合後如何又會分散呢？勞開布斯於此不可不把永動性 (Kineisthai, eternal motion) 賦予於原子。以爲這些原子是永久在那裏動，從沒有靜止之時。這便是把「動」(Motion)與原子打成一片；動即是原子，原子即是動。這樣亦無異於說從轉化方面看，是動；從質料方面看，是原子，實則止是一物之兩方面而已。誠如此說，則與近代物理學大概相合。因爲現今所說的陰電子 (Electron)與陽電子 (Proton)就最近德國須魯定格 (Schrodinger)之解釋，止是一種動波的定率而已。可見希臘時代之原子論派將永久

的動視，爲原子所固有的本性，實足爲思想上一大進步。原子論派不僅是作如此主張，並且以爲這種動是機械性的。據辛樸里扣斯所說的而觀，好像是原子之動，就由於一原子之與他原子相衝突。換言之，即這個原子動了則其四鄰的原子不能不隨之而亦動。他說這種衝突之結果，不外兩種：(1)後退(2)粘合(Simploke, Entanglement)。而所謂粘合就是指一原子投入於他原子身內而言。甲原子既撞入於乙原子身內，則乙原子之形狀與大小必有變化了。這種變化是出於機械性的運動，決沒有超越的力以安排之。所以勞開布斯說一切物從無出於偶然者，每一事物皆由必然而生，有其理由。於此我們須重視「必然」(Anagke, Necessity)與「理由」(Elk Logoy, for a reason)一語。須知「理由」(Logos)一語本由海拉克萊托斯而始用，而在此處似「理由」完全作因果之解釋，即無一事物而無其所以成此之原因。果真宇宙中一事一物彼此間皆有密切的因果連環，則不啻此宇宙即爲一個大連環。於此大連環中一切皆早

環瑣已定，其間自不容有偶然的變故無端插入了。所以此種原子論勢必由其機械性運動而導入一種極端的有定論（Extreme determinism）。

原子論派對於心之性質亦作唯物論的解釋。他們仿照海拉克萊托斯，以爲造成心的原子與造成火的原子差不多。所以心之原子是最輕快的，最活動的。他們又因爲生命與呼吸有密切關係（停止呼吸卽是死）乃推想到心之原子必是騰於空中，由呼吸而入人身。其實他們所謂「心」（Psyche）却與我們所謂「生命」（Life）雖字義不同，而性質則相近了。

德穆克里托斯（Democritus 460—357 B. C.）之學說不外乎將勞開布斯之學說發揮光大，而更以精確的言辭表現之。德穆克里托斯實爲博學之士。其著述之豐富真令人可驚，直似一個百科全書。可惜現在已完全佚失了。止有後人之輯佚，不過若干句而已。傳說柏拉圖想把他的著述搜集付之一炬，而被畢泰過拉斯派勸阻，以爲其書已早流行，無法挽回。但後來竟至全數遺佚，實不

可解。所以德穆克里托斯之貢獻不僅在宇宙論上之原子論而乃在於其涉及他方面：例如心理方面之知覺論與行爲方面之道德論。我今即關於這些方面敘述較多。

德穆克里托斯於原子論大體上可說是篤守師說，並無創見。不過他把原子之不可毀性（Indestructibility）更發揮些。他以為原子不可再分，所以不再有部分，既不受他物之影響，又不影響於他物；換言之，即既不施於他物，亦不受於他物。這便是永久自如之解釋。因此之故，他主張宇宙是無限的。所謂無限似不作空間無窮之解釋，乃實指時間上無始無終而言。從這一點而言，他的思想是很受哀里亞派之影響，以為有決不能從無而生，於是有乃常自存在，無毀無生。但他不僅以為世界本身是無限，而原子之形狀亦是無限，這又與阿那克撒過拉斯相近了。總之，德穆克里托斯之唯物論，其完成不在補充勞開布斯之原子論，而在以此種原子論應用於知覺與倫理之說明。

現在即述其知識論。他以為我們的「心」亦是一種原子所組成；這種原子大概是球形的，因為球形的是最易於活動。但此處所謂心（Psyche, Soul）與「思想」（Nous, Mind）不盡相同，因為前者頗近於生活力（Vital energie）。他以為感覺就是由於外物之原子與內心之原子相接觸而生。這樣所生的感覺有一定的門徑即是所謂感官（即五官）。詳言之，即外物之原子必有一定的門徑始能與內心之原子相遇。所以我們所見的並非其物之原樣，而是其物之副本（Deikela, image or figure）。他作此說，其目的在告訴我們以五官所得的知識不是外物之真相，換言之，即非真知識。他以為所以不真切，其故即在有所憑藉。換言之，即以官器為通路之媒介，乃是外物原子與內心原子間接相通而非直接相會。可見內心原子亦未嘗不可排除中間的媒介而直接會合。德穆克里托斯遂名前者為「私生的知識」（He skotie gnome, bastard knowledge），後者為「親生的知識」（He gnesie gnome, trueborn knowledge）。其意即謂

前者生出不合法的，非正統的，贅疣的；後者反之。他說這種私生的知識是視聽，嗅，味，觸。這樣的主張却與後世把色，聲，香，味與溫度等列爲「次性」(Secondary qualities)相同了。他說：有甜是由於人爲(Nomoi, by use or by convention) 有苦是由於人爲，有暖有冷是由於人爲，有色是由於人爲，惟真的實在則是原子與空間而已。所謂「人爲」實無異於「虛名」(Onomata, Names) 而中國思想往往把名認爲實之賓，亦卽此意。

他在行爲論上亦有主張。說到行爲論，則不能不先解釋幾句。原來由泰萊斯至勞開布斯差不多全是宇宙問題爲其中心思想。必俟辯士起後方有人生問題之研究。德穆克里托斯之時代却正與他們同時，所以他的論題亦與蘇格拉地相同。後世學者稱辯士與蘇格拉地爲人事研究時代，卽其問題全在人生方面。德穆克里托斯却亦是注重於人生問題，不過他應用原子論之原理以求解決，與他們不同罷了。他的著述，據傳聞，有一篇名曰「論愉快」(Pari eu-

thymies, On Cheerfulness) 此書雖已不存，然後世學者則皆公認他的人生哲學之中心概念是愉快。所謂愉快究竟是何種狀態呢？與所謂快樂論(Hedonism)究竟有無不同呢？我們可以說他雖曾主張決定我們行爲的是快樂(Terpsis)與不快樂(Aterpsis)但此處所謂快樂與不快樂却與幸福(Eudaimonie)與不幸福(Kakodaimonie)作同一解釋。他雖又曾說趨避之標準是情感(Pathé)，然此處所謂情感恐不是指享樂而言。所以我們可以斷定他所謂愉快止是一種心內狀態，無憂慮，無恐懼，無騷擾，極平坦，極寧靜。這種狀態即是所謂的「不動心」(Ataraxia)。

此種愉快異於官覺上享樂？他曾說於真理則人人皆認爲同一，於快樂則言人人殊。可見官覺上的快樂，人各不同。有一種味，甲食之覺適口而快樂，乙食之覺不適口而不快樂。以名人不同之快樂決不能奉爲人生理想之標的，甚爲明顯。所以愉快與快樂不同。前者是自足的；後者有待於刺激物。前者是

人人一致的；後者則各人不同。前者是精神上的狀態；後者則是官覺上的情形。可見這種愉快說迥非快樂論。以快樂論之出發點爲經驗，而此說則以爲應恃

「辨別考量」(Phronesis, prudence)。人生所最需要的就是此種辨別力。否則人不能認識真理，而爲官覺所蔽，肉慾所迷，致陷於顛倒錯亂，於是心不能平坦寧靜。這便是入於歧途。所以必須有此種考量辨別即在求有以自拔，並領導之使趨於人生正鵠。行爲而得正當指導決不致於橫決，這便是所謂「自制」(Sophrosyne, self-control)。所以自制乃是道德。至於如何考量辨別，則全靠知識之充足，而知識求其充足又須有待於教育。德穆克里托斯頗重視教育，以爲由教育可以改造人性。他之重視知識却又與蘇格拉地同：把道德與知識認爲一件事；知識進一步道德亦必進一步；而不道德卽是由於無知識。總之，他的倫理說與認識論雖與其原子論有關係，然與其原子論却大異其性質。他的原子論是唯物論而他的認識論與倫理說却是理性主義，換言之，卽理想主義。以

理想主義的行爲論與知識論而與唯物主義的本體論相結合，可見不自近世始，在古代已早有了。

他所謂的愉快雖等於伊壁鳩魯所謂的不動心，然他却與伊壁鳩魯不同；不主張人止求消極的寧靜，而不參與國事。他主張人應積極與聞公共政務。因此他以爲民主政治是比較上最好的政體。

(九) 辯士

耶穌紀元前四世紀時之希臘，正是極盛時期，而雅典尤爲學問、藝術、政治、商業之中心。彼時一班青年喜求顯揚於政治，遂爭求學藝與辯才。因此即有人專授此項課程並收學費。這些人在當時稱之曰「辯士」(Sophistes, Sophists)。原語不過是學者或能言者或有識者之意而已。後來不知何故忽爲人所恥笑，遂變爲一種含有蔑視的名辭。所以多翻譯作「詭辯派」。本書不用此譯，而另譯作「辯士」就是想稍存其原意。此輩辯士人數頗多，現在却止敘述下列

二人。

波羅泰過拉斯 (Protagoras 481—411 B.C.) 與德穆克里托斯是同鄉。其人據柏拉圖之所言，似爲辯士中最負盛名者，年齡亦至甚高。但他於晚年仍是受了放逐之刑；他的書被焚於市。所以他的學說，其詳已不可知，現在僅存幾句話而已。他的名言是：『對於一切東西，說他是甚麼，就是甚麼，說他不是甚麼，就不是甚麼，這全在於人』 (Panton Klhrematon metron anthropos, ton men ontos estin, ton de ouk ontos os ouk estin; Man in the measure of all things of what is, that it is, and of what is not that it is not.) 這句話中所謂「人」是指個人 (Individuals) 而言。譬如一個東西，甲摸了覺得是冷的，乙摸了覺得是熱的。我們可以說甲所感所說亦是真的對的，乙所感所說亦是真的對的。決不能甲是而乙非，亦不能甲非而乙是。因爲他們二人都是對的。這樣主張不啻以爲沒有客觀界獨立存在的真理，而只有主觀界各自所感的印象。換言

之，即沒有客觀的憑據足以判別事物之是非真僞，止可訴諸各人的主觀。但各人的主觀又是各人各樣，於是所謂是非真僞，從根本上即變爲無意義了。所以此說包括二義(1)一切認識皆是感覺；(2)一切感覺皆是同等可靠。據柏拉圖在他的散哀泰托斯 (Theaetetus 151) 所論即討論此問題。而主張知識即是官覺 (Knowledge is sense-perception) 乃正爲波羅泰過拉斯之說。此說之優點仍在表示對於客觀的外界之懷疑。因爲官覺上所現的無不是變化不居，沒有永恆，沒有同一，沒有固定，沒有普遍。果真止有各人主觀上的印象是真的，則勢必成爲一種極端的經驗論 (Extreme empiricism)。果真止有一次出現從此重複的印象則又勢必成爲一種極端的現象論。換言之，即必主張止有現象而無本體。這樣便是所謂本體論上的懷疑論 (Ontological scepticism)。但他又承認相異的知覺都同時是真的，可見他在認識論上亦是懷疑論。須知他所以主持此說的緣故乃有見於以前哲學家甲主張本體是四根，乙主張是種子，丙主張

是原子，這些都不過一種揣測而已。要不過各人之意見，沒有眼前的直感爲之證實。這些意見當然不能有絕對是非可言。既無法分別其真偽，則這種研究便無意義。可見他此說包涵有我們不必要哲學之意。然則我們怎樣呢？他以爲我們應得專求實用的知識。這就是所謂時代之轉向；由研究宇宙問題而轉到研究人生實際切用問題了。換言之，即你要知道宇宙是甚麼不如你先知道你自己是甚麼。

谷蓋亞斯 (Gorgias 483—395 B. C.) 是西錫來島上立恩第尼 (Leontini) 地方的人。據柏拉圖所言，他是一個修辭學家。他的學說，據今所知，止有幾句話而已。即他說：沒有一個東西可以真算是有；即有而亦不能知；即知而亦不能告人。在這句話中我們須注意「有」這個字，乃是指哀里亞派所謂的「有」而言。他決不能說在他目前的桌椅窗書都是沒有這樣東西。但他的意思必是以爲這些東西雖則我看見，我摸着，却不能算爲「有」。譬如鏡中之花，水中

之月，亦是能看見能摸着，而却不能謂之曰有。可見他這句話大有佛教所謂色即是空之意。他的主旨在反對哀里亞派之抽象的本體。哀里亞派把有與知合而爲一。他則以爲哀里亞派的有決不能現之於知覺上。所以他主張知覺止限於現象，至於現象背後尙有甚麼則不能知，即使我知而亦不能告訴你。這個意思包涵有下列數點：(1)各人的知覺都是自己所專有的；(2)知覺上所現的止是現象，所以知覺不能涉及本體。就各人知覺爲各自專有而言，就是主張我的知覺與你的知覺沒有共同。譬如我看一個東西，我說這是一朵紅花；你亦看見這個東西，亦說是紅花。在表面上好像我的知覺與你的知覺相同，而在實際上止是我用的抽象符號與你用的抽象符號相同，至於符號所代表的具體內容則絕對無由證明其是否相同。因爲在知覺上我的便是我的世界，你的則是另一世界；二者各自獨立，互不相通。這種主張勢必成爲唯我論 (Solipsism)。而在本體論上便又成了一種虛無主義 (Nihilism)。

辯士一流之破壞思想，其功不小。因為他們提倡懷疑。因為懷疑所以把宗教上的神打破了；把哲學上的本體刪除了；把道德上的權威搖動了。他們把公共的道理否認了；把不可實證的信仰推翻了；把一切拘束亦都解放了。所以他們在宗教上法制上道德上是破壞家。而從哲學的精神言之，他們推崇懷疑，破除成見，却是把哲學推進一步。其功所以亦是甚大。

(十) 各派在思想上之貢獻

一、米蘭陀派在思想上所創造的新範疇是「本質」(Substance)這個概念。他們所謂「根源」雖與本質不盡相同，然他們不是止說萬物由其根源而出，並且說復返於根源，可見所謂根源不是指原始狀態而言，乃是指本質或原質而言。

二、畢泰過拉斯派在思想上所創造的新範疇是「方式」(Form)這個概念。他們以數目為萬物之所由成，不是講萬物之質，乃是講萬物之形。

三、海拉克萊托斯派在思想上所創造的新範疇是「轉化」(Becoming) 這個概念。他用這個概念來統御一切，於是宇宙完全是不居故常，久永變化的了。

四、哀里亞派在思想上所創造的新範疇是「存在」(Existence or Being) 這個概念。須知「存在」與「原質」並不是同一意義。雖則原質必是存在，而存在却不限於原質。例如近世科學上物質不滅 (Conservation of matter) 亦是一種「存在」的意思，就不是指原質不變而言。可見「存在」這個概念比「原質」這個概念在哲學思想上更要進步些。

五、恩陪多克萊斯之貢獻在於原素以外另發見原動力。所以創立「力」之一個新概念是他的優點，換言之，即他在思想上給我們添了一個新範疇，這個範疇即是所謂「力」。

六、阿那克撒過拉斯之貢獻在化原素為原子。所以可以說原子論以他

爲過渡，因爲他的學說是居於原素論與原子論之中間。至於他所主張的「意匠」在思想上却亦是添加一個新範疇。

七、原子論所具的幾種思想可以說全是後來科學思想上之範疇。第一是把無數的性質相異的東西化爲唯一的性質相同的原料。止有數與形之不同，而無性質的分別。這一點與畢泰過拉斯派同其貢獻。第二是以每一個原子之動而規定宇宙全體之動，於是宇宙間止有必然，決無偶然。這個「必然」之新概念是他們在思想上所添加的一個新範疇。

此外，再就各派的立說方法而言，亦各有貢獻，如下：

一、米蘭陀派求萬物之根源於自然中，不求之於超自然的神。這乃是合理的說明 (Rational explanation) 之起點。換言之，亦即是科學思想之起點。

二、畢泰過拉斯派以爲這個宇宙止是由數理而構造起來的，所以他們的方法可以說完全是數學。數學與哲學合而爲一，自他們始。

三、海拉克萊托斯派與哀里亞派雖是遙遙相對，意見相反，然二者却都是排斥官覺而崇尚推理。海拉克萊托斯以爲由官覺不能直認「轉化」之真理；哀里亞派亦然，以爲由官覺決不能知「存在」是永久不生不滅，不變不動的。所以他們二者却同是採用推理的方法。因此可同名之曰「理性論者」(Rationalists) 不過哀里亞派更較進步些罷了。

須知各派完全是以宇宙論 (Cosmogony) 爲題目，而聚精會神以求解釋之。而此二期各派雖亦是宇宙論爲中心，但却稍稍涉及心理方面，因心理方面遂達到認識問題。且須知認識問題之初起必在於對於感覺之不信任。以前各派雖亦不信任感覺，而終未說明感覺所以不能信任的緣故。此二期各派對於此點却有貢獻。恩陪多克萊斯之流入說，卽是一種說明。彼以所感者流入於能感者中方成感覺。阿那克撒過拉斯實亦相類。不過一以同性相吸收爲流入之制限，一則以異性相刺激爲流入之制限而已。至於原子論之貢獻於此尤大。

他們既主張原子止有形狀之不同，原子所結合者止有原子位置與原子數目之不同，則凡我們感覺上所現的，如紅黃藍白諸色，甜酸苦辣諸味，細巨銳鈍諸聲，冷熱諸感，硬軟諸觸，必都是屬於主觀，換言之，卽在主觀方面爲心中之影而於客觀界實物並沒有這些性質。此一點實開後世科學的知覺論之門，其功甚爲偉大。而尤有暗示於我們的：卽思想必求合乎經濟的原則，愈能以簡御繁則愈妙。

唯物論之貢獻不僅在其對於宇宙本體認爲是純粹的物質，而且亦在其應用經濟法則於思想上把所有與本體無干的，例如色聲香味等，都一律歸入於「非真有」一類中。於是他的宇宙便顯然劃分爲二：一曰本體；二曰現象。本體是純粹物質，而現象則就是我們感官上所呈現的森羅萬象。

但我們却從未直見本體；我們的知識必須經由感官。所以主張另有所謂純粹物質，其實不外一種揣測。揣測是無充分憑據的。於是唯物論討論至此，勢必轉入感覺主義了。感覺主義雖從唯物論出，然却好像梟鳥一樣，一生下來

即要吃他的母親。感覺主義不但反對其他本體論乃並唯物論亦反對之。他以爲唯一可靠就是感覺。離了感覺便無證實。所以感覺主義乃是極端的經驗主義。由空論而側重於經驗在方法論上却不得不算進步。

所以我們可以說德穆克里托斯之貢獻在發明這個「極微」(Particles)概念，以作物質之確解。波羅泰過拉斯之貢獻則在以感覺作實證而成立經驗論與實證論(Positivism)。至於阿黎斯戴布斯不過匯用這種實證論與經驗論之精神以推翻舊日道德觀念而另立道德之新標準而已。

哲學研究

邏輯革命

沈有乾

現今各處通行的邏輯，論理，或名學書籍，一大部分還是亞里士多德傳下來的。全偏正負四種詞式，和三段論法，當初本是一種可觀的——雖是不完全的——成就，不過歷來講邏輯的被這種成法束縛，彷彿鑽入牛角尖中，絲毫沒有新的建設。其實邏輯歷史中也未嘗沒有「異端」的貢獻，但是因為宣傳太少，一般「正統邏輯家」置若不聞，到老還是傳授他們從小聽來不知其所以然的玩意。現在吾們要革新邏輯，非先將「正統」邏輯澈底改造不可。本篇目的在舉出「正統」邏輯的幾個大弱點。

第一，舊式邏輯沒有把全稱偏稱兩種詞的分別認清，以為全是偏亦是，偏妄全亦妄，以為「有甲為乙」是「凡甲皆乙」不可少的條件。讀者驟然一看，或以為舊式邏輯這點並無錯誤。這是因為吾們常用的詞句沒有不假定詞主存

在的，世上有人，吾們才說「凡人有死」。但是這種假定並非普遍的。譬如國家法律定「凡殺人者抵命」，或學校章程定「凡不及格者退學」，本意警戒國民不要殺人，警戒學生要及格，所以並不假定殺人者或不及格者的存在。若從這種全稱詞句引申到偏稱詞句，說「有殺人而抵命者」或「有不及格而退學者」，那就變成已經有人殺人，已經有人不及格了。又如討論人生哲學，我說「凡完全的人皆快樂」，就是主張「快樂」是「完全」不可少的條件，而天下究竟有沒有完全的人，並未提及。若另一人說「有完全而快樂的人」，我可以不表同意。邏輯既是一種普遍的方法，法律問題哲學問題中應用極多，當然不能不理這種詞句。要理這種詞句，就不能承認全稱的詞假定詞主存在。舊式邏輯的一個根本錯誤，以為全偏是詞主方面「量」的分別，非但誤解了差等對當(註一)的意義，對於全反對當(註二)偏反對當(註三)兩種關係也完全講錯。「凡甲皆乙」和「凡甲非乙」未嘗不可並存，不過並存時證明甲是虛無的東西罷了。

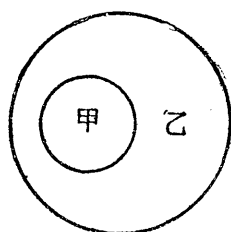
其實全偏是根本上質的分別，很明顯的，全稱詞斷定某種聯合的不存在，偏稱詞斷定某種聯合的存在。「凡甲皆乙」斷定「甲而非乙」的不存在，「凡甲非乙」斷定「甲而乙」的不存在，「有甲爲乙」斷定「甲而乙」的存在，「有甲非乙」斷定「甲而非乙」的存在。祇有全正和偏負或全負和偏正的矛盾對當(註四)是一種重要的邏輯關係，其餘所謂全反對當，偏反對當，差等對當，在推理上毫無用處。

第二，舊式邏輯對於事物的關係沒有作切實的分析，兩名在邏輯上的關係有八種，只講四種。上段說全正和偏負兩詞斷定「甲而非乙」的存在或不存在，全負和偏正兩詞斷定「甲而乙」的存在或不存在。但是甲乙的積稱(註五)明明有四種，「甲而乙」「甲而非乙」外，尚有「非甲而乙」和「非甲非乙」。後兩種和前兩種同樣重要，何以舊式邏輯中沒有詞句可斷定後兩種的存在或不存在？亞里士多德沒有想到，原不足怪。可怪的，無數「正統邏輯家」講了

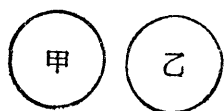
幾千年的對當，換質^(註六)，换位^(註七)，竟無一人用過這一點心。最可笑的德冒根^(註八)說詞有八種，也快一百年了，大家始終不理會他，最近辣特富蘭克令^(註九)發現了很巧的句法，大家仍不採用。比較不守舊的邏輯教科書，至多也不過講些講不通的「詞賓量化」^(註十)，表示他們著者的思想不清楚。何怪邏輯給人瞧不起？中國講邏輯的，更是一味盲從，人云亦云。若不被成法束縛，講了一生「凡甲皆乙」，應當曉得倒過來即是「乙外無甲」，因此或者可以想到「甲外無乙」在邏輯上應和「凡甲爲乙」有同等地位。有了「甲外無乙」，即可發現和他矛盾對當的「甲外有乙」，和他全反對當的「甲外皆乙」，和他差等對當的「甲外非皆乙」或「甲外有非皆乙」。 「甲外無乙」斷定「非甲而乙」的不存在，「甲外有乙」斷定「非甲而乙」的存在，「甲外皆乙」斷定「非甲非乙」的不存在，「甲外非皆乙」斷定「非甲非乙」的存在。何等簡單，何等明白。而「正統邏輯家」永遠想不到，永遠在半身不遂的狀態下而自己不知道，真

是可笑，真是可憐。

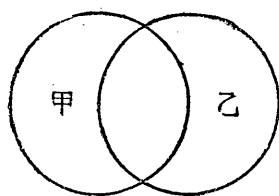
第三，舊式邏輯採用遊婁圖式（註十二）。混淆詞的確切意義。譬如用下列第一圖代表「凡甲皆乙」，同時也表示了「有甲爲乙」，也表示了「甲外有乙」。用第二圖代表「凡甲非乙」，同時也表示了「有甲非乙」，也表示了「甲外有乙」。



圖一第



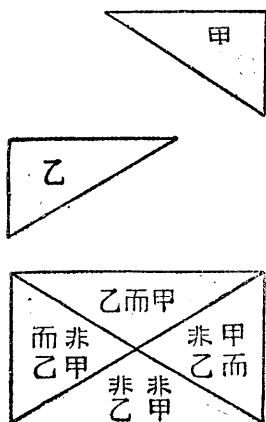
圖二第



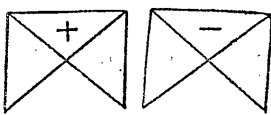
圖三第

乙」也表示了「甲外不皆乙」。用第三圖代表「有甲爲乙」，同時也表示了「有甲非乙」，也表示了「甲外有乙」。一種詞當然祇有一個意義，怎會可用幾種圖式代表？不同的詞當然有不同的意義，怎會可用同樣的圖式代表？這

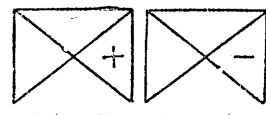
層謬誤和前二層原有因果關係。「正統邏輯家」若認清了全偏詞句的根本分別，決不會採用這種圖表，若採用了正確的圖表，也不致用了一生半身不遂的邏輯而自己永不覺悟。上文已經說過，甲乙兩名有四種積稱，如用兩個交叉的三角形代表甲和乙，如第四圖，可得四部分。每部分代表一種積稱。全稱詞句



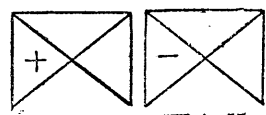
圖四第



圖五第



圖六第



圖七第



圖八第

圖二十第

圖九第

圖十第

圖一十第

斷定一種積稱的不存在，可用一減號在相當部位表示，偏稱詞句斷定一種積稱的存在，可用一加號在相當部位表示。照這方法，第五圖代表「凡甲非乙」，第六圖代表「凡甲皆乙」，第七圖代表「甲外無乙」，第八圖代表「甲外皆乙」，

第九圖代表「有甲爲乙」，第十圖代表「有甲非乙」，第十一圖代表「甲外有乙」，第十二圖代表「甲外非皆乙」。這八種圖式畫出之後非常簡單，但是「正統邏輯家」畫了幾百年的圓圈，竟沒有人提倡改良。

第四，舊式邏輯對於概念的種種分析，什麼純粹的和經驗的，單獨的和普通的，單純的和複合的，抽象的和具體的，諸如此類，和邏輯主題推理方式沒有重要的關係。而對於詞主詞賓形式上的分析，反不注意。推理中最重要的是兩名或兩名以上的複式，和詞句的變化分合極有關係，舊式邏輯毫不講到。譬如「魚肉價廉物美」一句，「魚」「肉」兩名的集合，和「價廉」「物美」兩名的集合，絕對不同。「魚肉」是和稱（註十二），「價廉物美」是積稱（見註五）。甲乙積稱是又甲又乙的意思，甲乙和稱是或甲或乙的意思。甲乙和稱的反面是非甲非乙的積稱，甲乙積稱的反面是非甲非乙的和稱。魚肉和稱，指或魚或肉，魚也在內，肉也在內，他的反面是「既非魚又非肉」。價廉物美積稱，言價既廉物

又美，二者兼備，他的反面是「或價不廉或物不美」。普通文字不把兩種方式分清，但是沒有一種東西又是魚又是肉，所以吾們曉得兩名是和稱；一樣東西廉而不美或美而不廉就不希奇，可以不講，所以吾們曉得兩名是積稱。和稱積稱的分別和關係，在推理方式上非常重要，尤其因為文法沒有認清這種分別，這種關係，邏輯非特別加以注意不可。

第五，舊式邏輯分推證式爲定言（註十三），假言（註十四），選言（註十五）三種，彷彿有根本上的分別，對於第一種研究得非常繁瑣，對於後二種討論得非常簡陋。其實三種推證式是一樣的。假言推證中的「若甲則乙」和定言推證中的「凡甲皆乙」雖文字上稍有不同，在邏輯結構上是完全一樣的。選言推證正體（註十六），應用「甲外皆乙」的原則，負體（註十七）應用「凡甲非乙」的原則，也一定言推證沒有分別。上段說舊式邏輯因文法不辨和稱積稱，所以沒有認清兩種方式的分別。這段所舉舊式邏輯的弱點，也是因為受了文法的拘束，沒有根

本注意邏輯上的結構。根本補救的方法，在超脫文法，應用特別符號。德冒根和辣特富蘭克令都曾經提倡過，最近作者也提議過採用八卦符號，更加便利，變質換位有一種機械的規律，不費思想，毫無錯誤的危險。讀者可參閱原文，(註十八)以後當另作一文詳述。

註一 subaltern opposition

註二 Contrary opposition

註三 Subcontrary opposition

註四 contradictory opposition

註五 logical product

註六 obversion

註七 conversion

註八 Augustus De Morgan

註九 Christine Ludd-Franklin 她在 All a is b, No a is b, Some a is b, Some a is not b 之

外，又加 All but a is b, None but a is b, Some besides a is b, Some besides a is not b 四式。

- 註十 quantification of the predicate
- 註十一 Euler's diagrams
- 註十二 logical sum
- 註十三 categorical syllogism
- 註十四 hypothetical syllogism
- 註十五 disjunctive syllogism
- 註十六 constructive mood
- 註十七 destructive mood
- 註十八 The Complete Scheme of Propositions, Psyche, vol. 9, No. 3, 1929.

周易之倫理思想

姚步康

我有一個脾氣，凡讀了一部書，對於牠的內容，總要考牠一考。周易這部書，我們可以分作經與傳（即十翼）兩部分，來研究，經的部分，非本文所採取，暫且擱住，僅就十翼而論。從前的學者，如歐陽修趙汝談葉適姚際恒皮錫瑞康有為諸人，或疑繫辭文言說卦以下，非孔子所作，或竟謂十翼非孔子所作，或只認象象文言為孔子所作。他們的論據，總不免有些武斷，我們暫不必管。且看近人馮友蘭李石岑錢穆諸先生的主張，他們以為十翼非孔子所作。（錢穆周易研究一文，證據頗為確鑿，文長，茲不具錄。）這是我承認的；但是他們拿孔子的思想來比較，這是我不敢苟同。馮先生說：「易之象象文言繫辭等，是否果係孔子所作，此問題，我們但將象象等裏面的哲學思想，與論語裏面的比較，便可解決。」（詳見燕京學報第二期孔子在中國歷史上之地位一文）李先生說：「關於易經的可疑處，在研究

易經稍有心得的人，沒有不感着困難的，其最大可疑處，便是全書思想不統一，而其所表着之思想，或與儒家相合，或與道家相合，或更與所謂陰陽家之思想相合。

「（見所著人生哲學）錢先生說：『易繫裏面的思想，大體上是遠於論語而近於老莊的，約有下面三條：（一）繫辭言神，言變化，相當於老莊言自然，言道；論語好言仁，祇重人與人的相交，對於人類以外的自然界，似少注意。（二）繫辭言利害吉凶，老莊亦言利害吉凶；孔子學說的對象爲人羣，故不敢言利而言義；老莊學說的對象爲自然，故不言義而逕言利。（三）繫辭老子均重因果觀念，孔子貴知命，僅求活動於現有的狀態之下，老子易繫則於命的來源，均有討究，這顯見是他們思想上的不同，所以易繫裏面的哲學，是道家的自然哲學。他們的宇宙論，可以說是唯氣的一元論，或者說是法象的一元論。』」（見國立中山大學歷史語言研究所週刊第八十三四期周易研究一文）他們最大的毛病，卻沒有見到儒家根本的思想。換一句話講，他們只見到儒家後面的思想，沒有見到儒家前面的思想。論語上

說：

子在川上曰：「逝者如斯夫！不舍書夜。」

子曰：「天何言哉！四時行焉，百物生焉，天何言哉！」

這種思想，與周易相合。周易上說：

「日往則月來，月往則日來，日月相推而明生焉；寒往則暑來，暑往則寒來，寒暑相推而歲成焉。」（繫辭傳下）

他們只拿「天」「道」「鬼神」種種的觀念來比較，沒有拿這兩種根本的思想來比較，却不免有「知其一不知其二」之譏。易傳這部分，我總以為是代表儒家原始的思想。儒家的思想，却是很複雜的：

漢志說：「儒家者流，蓋出於司徒之官，助人君，順陰陽，明教化者也。」

章實齋說：「儒家者流，總約刑禮，而折衷於道，蓋懼斯民泯於刑禮之蹟，而忘其性所固有也……然則儒與名法，其原皆出於一。」（見所著校讎通義）

章炳麟說：「儒家者流，削小老氏，以爲省終之，其殊在量，非在質也。」（見所著國故論衡）

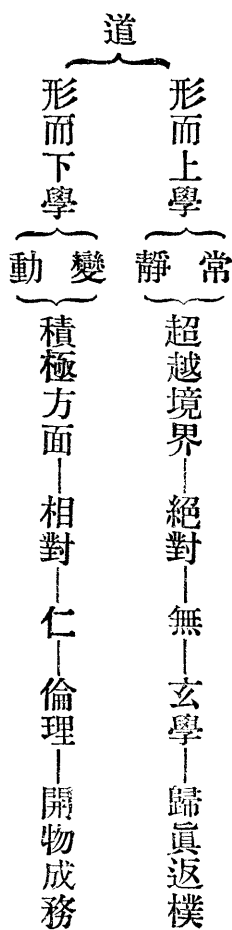
張孟劬說：「孔子曰：『有天地，然後有萬物。』道家曰：『有物混成，先天地生。』孔子曰：『分陰分陽，迭用剛柔。』道家曰：『致虛極，守靜篤。』此其用術之順逆固不同矣！而有大同者焉，同者何曰，同原於道而已。」（見所著史徵內篇）

胡適說：「孔子受老子的影響，最明顯的證據，如論語極推崇「無爲而治」，又如「或曰以德報怨」亦是老子的學說。」（見所著中國哲學史大綱）

由上看來，儒家思想的成分，至少雜有道家陰陽家的思想，我們怎樣說周易這部書的思想不統一呢？我細看這部書，我以爲儒家與陰陽家的關係還小，與道家的關係極大。繫辭傳下說：「天下之動，貞夫一者也！」這「一」字是怎樣講呢？就是桓譚新論上說：「老子謂之道，孔子謂之元，」可見儒道二家起初的思想，無不相同，而其所以不同的原故，就是在「道」的分化與否。張孟劬先生對於這解釋，

說得最透切，他說：「當陰與陽之未離也，則謂之太極，」及陰與陽之既分也，則謂之「兩儀」。「太極」即老子所謂「道生一」也，「兩儀」即老子所謂「一生二」也。」（見所著史微內篇）換一句話講，老與易皆抱自然主義，不過他們的趨向稍有不同，老子以自然爲歸宿，易以自然爲出發。以自然爲歸宿的，對於道的看法是整個的，單純的；以自然爲出發的，對於道的看法是分散的，複雜的。順逆既殊，他們的主張，因此也就不同。老主知常，守歸根之靜，易主觀變，見天下之動，所以老子動喻陰性，易扶陽抑陰。總括一句講話，老主絕對，故無美惡，善不善，有無，難易，長短，高下，生死之界，是趨於超越境界，建築於玄學上，其本體在無，其目的在歸真返樸；易主相對，故有男女，夫婦，父子，君臣，上下，尊卑，長幼，貴賤之別，是趨於積極方面，建築於倫理上，其本體在仁，其目的在開物成務。茲作一簡表以明之——

老與易的分歧點



上面所說的話，已經出於本題；然而作者的目的，就是要闡明周易倫理思想的來源。現在我們要進一步研究，周易倫理的思想，是怎樣形成的。我們要解答這個問題，不得不先述牠的哲學。周易的哲學，不注重於本體，只注重於現象界內條理和法則。這種法則叫做什麼？就是轉化。（按現時學者動以進化論研易理，殊不知易而名周，祇言化而不言進。朱子最知其意，其言曰：「化是逐些子挨將女底，一日復一日，一月復一月，節節挨將去，便成一年，這是化。」又曰：「化是漸漸消化，直直地有漸底意思。可見周易言化，是流行相轉，並非如現時研究生物進化者作凸凹線波浪式樹枝狀之進行。）轉化的法則，沒有別的，就是一正一反。序卦上說：

有天地，然後有萬物，有萬物，然後有男女，有男女，然後有夫婦，有夫婦，然後有父子，有父子，然後有君臣，有君臣，然後有上下，有上下，然後禮義有所錯。（總冒）

夫婦之道，不可以不久也，故受之以恒，恒者久也；物不可以久居其所，故受之以遯，遯者退也。（第一個正反）

物不可以終壯，故受之以晉，晉者進也。（第二個正反）

進必有所傷，故受之以明夷，夷者傷也；傷於外者必反於家，故受之以家人，家道窮必乖，故受之以睽，睽者乖也。（第三個正反）

乖必有難，故受之以蹇，蹇者難也；物不可以終難，故受之以解，解者緩也；緩必有所失，故受之以損，損而不已，必益，故受之以益，益而不已，必決，故受之以夬，夬者，決也。（第四個正反）

夬必有遇，故受之以姤，姤者遇也；物相遇而後聚，故受之以萃，萃者聚也；聚而

上者謂之升，故受之以升，升而不已必困，故受之以困。（第五個正反）

困乎匕者必反下，故受之以井，井道不可不革，故受之以革，革物者莫若鼎，故受之以鼎。（第六個正反）

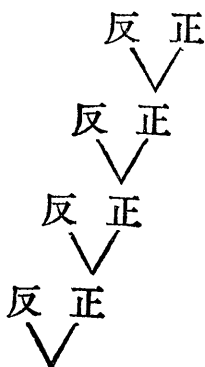
主器者莫若長子，故受之以震，震者，動也；物不可以終動，止之，故受之以艮，艮者，止也。（第七個正反）

物不可以終止，故受之以漸，漸者，進也；進必有所歸，故受之以歸妹，得其所歸者必大，故受之以豐，豐者，大也。（第八個正反）

窮大者必失其居，故受之以旅，旅而無所容，故受之以巽，巽者，入也；入而後說之，故受之以兌，兌者，說也；說而後散之，故受之以渙，渙者，離也。（第九個正反）

物不可以終離，故受之以節，節而信之，故受之以中孚，有其信者必行之，故受之以小過，有過物者必濟，故受之以既濟，物不可窮也，故受之以未濟，終焉。（第十個正反）

這一大段，向來學者都不大注意，我以為周易全部的精義却在此，把周易「原始要終」四字發揮盡致。宇宙演化的歷程，完全是一正一反，一反一正無窮連續的相轉，周流不息。茲列一方式以明之——



這種轉化，乃由一種狀態，是整個的，單純的而進於另一種狀態，有組織的有支配的，所以繫辭傳上說：

「易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，定吉凶，吉凶生大業。」這種原始的狀態，只為同一，沒有性質可分；只為混淆，沒有體積可言。繫辭傳下說

「易之為書也，不可遠為道也，屢遷，變動不居，周流六虛，上下无常，剛柔相易，

不可爲典要，唯變所適。」

這種本體是不可捉摸的，所以世說文學篇上說：「易無體而感爲體」就此點而言，周易可算是宇宙一元論。牠以後的推論，也就以此爲出發點。原始狀態既明，現在我們要問「感體」是什麼？就是「動」。溫公易說道：「何謂動，動者，感物之情也。」動因感而成，感是兩種物質相應而成，所以「剛柔相推」「陰陽相交」就爲物質變化的原動力。

豫彖傳上說「天地以順動，故日月不過，而四時不忒；聖人以順動，則刑罰清而民服。」

噬嗑彖傳上說：「剛柔分動而明，雷電合而章。」

就此點而言，周易好像是一種唯物論，但是異於其他的唯物論，就是用這種「同歸而殊途，一致而百慮」轉化的法則，說明宇宙的由來，並非純粹建築於機械論上。

這種轉化的法則，並不是人爲的，是自然造成的。

「君子以遏惡揚善，順天休命。」（大有象）

「天地革而四時成，湯武革命順乎天而應乎人。」（革象）

「順而巽中正，以觀天下。」（觀象）

由此看來，周易是主張極端自然主義，牠以爲宇宙變化，完全是順着自然的，變化儘管變化，但是總有預定的傾向，所以

恒象傳上說：「日月得天而能久照，四時變化而能久成，聖人久於其道而天下化成。」

繫辭傳下說：「易窮則變，變則通，通則久。」

恒象傳上說：「天地之道，恒久而不已也。」

這個「久」字，就是預定的傾向，所謂預定的傾向，也不過有組織和支配的意思包含在內。換一句話講，就是有一種保持力。這個預定的傾向，便是

繫辭傳上說：「天地設位，而易行乎其中矣！」

繫辭傳下說：「天地設位，聖人成人。」

「位」是有等次的，有配置的，周易以爲一切現象，完全受自然的支配，就此點而言，與目的論相近。這種思想，是從什麼地方產生的呢？我以為還是本這種「順乎天而應乎人」的主旨而來的。換一句話講，就是從觀察現象而來的。

「天尊地卑，乾坤定矣！卑高以陳，貴賤位矣！」（繫辭傳上）

「崇效天，卑法地。」（同上）

由宇宙現象而變爲人的意象，由人的意象而變爲人的規律，所以周易倫理的原理，也就從自然的條理而立。——順——牠以爲宇宙是有分別的，有配置的，人類的組織，也脫不了這種法則。

「乾道成男，坤道成女。」（繫辭傳上）

「女正位乎內，男正位乎外，男女正，天地之大義也！家人有嚴君焉，父母之謂

也。父父子子，兄兄弟弟，夫夫婦婦，而家道正，正家而天下定矣！」（家象）

周易全部哲學可算是只講一個「順」字，人類既是順着自然而成，所以人類的道德，因此也是順着自然而成。

說卦上說：「昔者聖人之作易也，將以順性命之理。」

又說：「和順於道德，而理於義，窮理盡性，以至於命。」

此處所謂「順」便是順着天然調和的性質，「調和」是什麼？朱謙之說得好：「原來天下的情，沒有兩，便沒有一，沒有流行，那裏有調和，所以調和之妙，都是從流行看得，而所以流行其中的，不出陰陽兩個意象，又不是真有陰陽，其妙在合而未分，一動一靜之間，有穩靜平衡而默默生息的樣子，這就是中，就是調和。」（見所著周易哲學）調和是宇宙間最適當的狀態，這種適當的狀態，是由陰陽相交的結果，所以

姤象傳上說：「天地相遇，品物咸章也。」

歸妹彖傳上說：「天地不交，而萬物不興。」

咸彖傳上說：「天地感而萬物化生，聖人感人心而天下和平，觀其所感，而天地萬物之情可見矣。」

睽彖傳上說：「天地睽而其事同也，男女睽而其志通也，萬物睽而其事類也。」

繫辭傳下說：「天地絪縕，萬物化醇，男女構精，萬物化生。」

萬物化生，完全是調和作用而成，所以一部周易六十四卦三百八十四爻中，心的意思，就是「中」。其所以發生這種思想，也是從觀察現象得來的。牠以爲宇宙的現象，是不能走極端，倘若各走極端，更發生不良的現象；所以

豐彖傳上說：「日中則昃，月盈則食，天地盈虛，與時消息，而況於人乎！況於鬼神乎！」

節彖傳上說：「天地節而四時成，節以制度，不傷財，不害民。」

這種折衷主義，後來就變成儒家中心的思想，中庸上說：

「喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和。」

「中」就是體，也就是中庸所謂「性」，「和」就是用，也就是中庸所謂「教」，中庸上說：

「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」

這一段意思，完全從繫辭傳上「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也，仁者見之謂之仁，知者見之謂之知，百姓日用而不知，故君子之道鮮矣！」演出來的。旧人北村澤吉解釋道：「繼之者善，言吾人行道，唯在承繼天道經久固執，活動不絕，是謂爲也；成之者性，言此道唯可與吾人本有之性分成立之，不可離性分成立之也。」（見所著儒學概論）性本是天賦一種內在適當的善根，但是各人性的成分不同，又必待人把牠保持實現起來，所以乾象傳開始就大呼特呼「各正性命」，說文說：「正是也。」鬼谷子磨篇說：「正者，直也。」這種意思，與中庸「率

性」正相發明。爾雅釋詁說：「率，循也，又自也。」毛詩大雅假樂篇「不愆不忘；率由舊章」鄭箋「率，循也。」春秋元命苞「律之爲言率也。」注「猶導也。」小爾雅廣詁「率，勸也。」可見「率」之一字，含有遵奉和領導的意義，使人各據固有的性情，循由利導，成爲天人合一的法則，達到爲人的目的，這就是自我實現論。周易倫理思想最大的目的，也不外乎「各正性命」這四個字，牠以爲理性是人類結合的要素，要想人類的結合穩固，便在各個人內心上用功夫；所以

蹇象傳上說：「君子以反身修德。」

蹇九三象傳上說：「往蹇來反，內喜之也。」

復初九象傳上說：「不遠之復，以修身也。」

復六五象傳上說：「敦復無悔，中以自考也。」

各個人內心的功夫既做到，那末，推而至於外面，與人結合，人羣互助的精神，也就達到。所以日人北村澤吉說：「權衡折衷之道，在求心遠心二法之調節，求心

之法，由反而形於分義，遠心之法由擴充而形於羣化，羣化之道待分義而成之，分義之道待擴充而成之，反求擴充之道，與羣化分義之道，裏表並行，交錯適合，而不失其權衡，則內外一致，自他合體，而時中之道，自行其中。」（見所著儒學概論）

周易又定爲一種合羣人格的標準，這種合羣人格的標準，就是君子。錢子泉先生說：「六十四卦大象，皆有「君子以」字以徵驗人事，君者，羣也，君子之言，善羣者也。」（見所著周易解題光華講義）可見周易的倫理學，完全是建築於羣學之上；所以

乾九五文言上說：「本乎天者親上，本乎地者親下，則各從其類也。」

繫辭傳上說：「君子所居而安者，易之序也。」

又說：「物以類聚，方以羣分，吉凶生矣！」

這種羣化，完全是中的表現，也就是人生至美。

坤文言上說：「君子黃中通理，正位居體，美在其中，而暢於四支，發於事業，美

之至也。」

孟子解釋道：「充實之謂美。」張橫渠解釋道：「充內形外之謂美。」（正篇中正篇）「充實」的意思就是順，也就是盡，能盡其性，便是美。

由上看來，周易實爲性命一元論的道德觀，一方面以機械主義解釋道德的由來，一方面以目的主義解釋道德的成立。

結論

- (1) 周易倫理的思想，是建築於自然哲學上。
- (2) 周易的宇宙論，是由一元而進入二元。
- (3) 周易以爲宇宙演化的歷程，是在轉化。
- (4) 周易的道德觀，是由自然主義而進入理智主義。
- (5) 周易倫理的觀念，是性命一元的道德論。
- (6) 周易的理智主義，是自我實現論。

(7) 周易倫理的目的，是在羣化。

(8) 周易以爲美，就是中的表示，也就是道德的表示。

(9) 周易倫理的思想，後來就變爲儒家折衷主義。

(暑期歸里，匆促寫此，不及細檢，慮多誤謬，願讀者正之！)

十九，七，八，於半來軒。

墨子兼愛非愛無差等辯

楊大膺

緒論

中國的學者，有一種通病，就是好沿舊說，不求新學。每遇議論先賢學說之時，均喜取用舊說爲根據，至多不過將舊說擴大，少有從先賢原書中搜集材料，用自己之意見，創立新論。故前人一說出，後人盲然從之，能至數千年而不破，此真可謂中華民族之惰性也。論墨學者，往往因孟子抨擊墨子『墨子兼愛，是無父也。無父是禽獸也。』及夷子爲墨子辯護『愛無差等，施從親始。』之言，謂墨子之兼愛說，卽愛無差等說。前說後傳，迄今世梁任公先生等尙用斯說，不加稍變。噫！墨子之兼愛說，果真是愛無差等說嗎？吾以爲不然。

本論

吾以爲墨子之兼愛說，卽愛己兼愛人說。卽是說，一個人要愛自己，亦要兼愛

到自己同類之人，切不可只獨自愛自己，而不愛與自己同類之人，甚而謀賊自己同類之人。如果只愛己而不愛人而反謀賊人，則天下之亂源生矣。但這種兼愛的愛己與愛人之間，尚有輕重之分，並非無輕重之分的。即是說，尚有人我之界線在。凡自己之力量可以愛己而又可以兼愛人時，當然要愛人。如果遇到力量有不及時，當然舍去愛他人而專愛自己。例如甲乙二人欲殺丙丁，這個時候，爲丙者，雖爲兼士，能以丁之身若己身，欲兼而救之；但丙的力量，只能抵抗甲而自衛，不能兼救丁而抵抗乙，則只有衛己身而不衛丁身。若丙衛自身而有餘，則必兼救丁而抗乙，決不至袖手旁觀，視死不救；更不肯與甲乙妥實而獨害丁。又如甲乙二人欲殺丙丁二人之父，爲丙者又爲兼士，能愛丁之父若己之父，但限於力量，只有救己父而不救丁父；如果丙能先敗甲，則亦必挺身救丁之父。這是兼愛說正確理論，我想很單簡明白，人人皆可以看懂。至於愛無差等說，則不能照前面所述之例去講。因爲他們既持愛無差等之人，既不肯在人我之間，劃一界線則遇前面所述的情形之

時，他們決不能先救己而後救人，或先救己之父而後救人之父，必也同時並救，然同時並救，個人之力量亦有所不能，於是勢不能不有先後；若分先後，而以救己爲先，則又失落在兼愛之說上了；若不分先後，又不爲力量所許，這是見愛無差等說不能成立，而不可與兼愛說同日而語。然而一般不察者，竟混爲一談，可笑之至！

論證

過去的人，認墨子兼愛說爲愛無差等說之證據有三：一爲孟子之言，一爲夷子之言，一爲墨子言兼愛之反面卽別愛；於是一般人將別字解作差別，以爲不兼愛卽是隨親疎而愛，利有厚薄的差別愛，故兼愛卽是不隨親疎，利無厚薄的無差等愛。茲請逐條辯論，再加我自己所搜集之材料作證。

孟子所抨擊墨子『墨子兼愛是無父也，無父是禽獸也』的話，拿今日之論理學去分析，一看卽知爲不通之話，不合於論理學。所以我們用不着去駁斥他，只要把他的話去想一想，卽知他的話不足以作證。至於夷子之言，亦同樣爲不可靠；

蓋夷子雖爲墨家之徒，但照當時藉孟子弟子徐辟與孟子間接談話之情形來講，夷子並沒有堅決的拿到墨子學說之中心，來與孟子辯論的，不過想藉彼此談話之機會，推墨以附儒，故說話時，言多遁詞，以夷子出門時之言『日命之矣。』可以概見矣。那麼，這種信仰墨學不堅的人之言，當然亦不足爲證。所能爲確鑿證據的，似爲兼愛之反面，別愛之意義。因爲別愛之別字，過去的人，已將牠解作差別之別，謂隨親疎而愛，利有厚薄之別。照如此講法，用幾何定理去推論，當然可以證到兼愛是愛無差等了。例如

兼愛之反面 = 別愛

別愛 = 愛有差等

∴ 兼愛之反面 = 愛有差等……………(1)

但 愛有差等之反面 = 愛無差等 兼愛 = 愛有差等之反面

∴ 兼愛 = 愛無差等……………(2)

不過公式雖可如此排列，但內裏實不能相等。因爲說文所載別字之原義，以

及墨子原書言別愛之別字，均不作差別講，如果別愛既不等於愛有差別，則不能用幾何定理，證明兼愛等於愛無差等矣。茲先述別字之原義

別字，說文𠂔，古文𠂔，分也，從重八八

分字，說文𠂔，別也，从八，从刀，刀以分別物也。

八字，說文𠂔，別也，象分別相背之形。

從八，分，別三字之關係言，我們知道別字的原義，涵有以刀從一物割去一部而棄之的意義，故所謂別愛，即是從愛之全部，割去愛他人之一部，所謂割去愛他人之一部，即不愛人而只愛自己。簡言之，別愛即不愛人而非愛分差等也。

兼字，說文兼，并也，从又，持秝，兼持二禾，秉持一禾。

兼字，說文解作并，从又，故兼愛，即并愛也，即愛己又愛他人，將人與我并在一處而施以愛，並非什麼愛無差等之謂也。

兼是并在一處，即將分開的而合成一體；別是分開，即將一體的而分作數部。

故兼愛卽是合并人在我之一處而愛之，別愛是將人從我方面分開而不愛之，合并與分開是對待的，愛與不愛亦是對待的。故吾人可以說兼愛是要愛人，而別愛則不愛人也。一般人硬要將別愛誤解作愛有差等，因而連誤解兼愛作愛無差等，我真不知他們讀書是如何讀書法的。茲再引墨子原書的別士，別君之言，與兼士，兼君之言爲證。

『別士之言曰：吾豈能爲吾友之身，若爲吾身哉？爲吾友之親，若爲吾親哉？是故退而睹其友，飢卽不爲之食；寒卽不爲之衣；疾病不爲之侍養；死喪不爲之壆埋；別士之言如此，別士之行如此也。』

『兼士之言不然，行亦不然；吾聞爲高士於天下者，必爲其友之身，若爲其身；爲其友之親，若爲其親；然後可以爲高士也。是故退而睹其友，飢則食之；寒則衣之；疾病則侍養之；死喪則壆埋之；兼士之言若此，行亦若此也。』

『別君之言曰：吾惡能爲吾萬民之身，若爲吾身哉！此大非天下之情也；人之

生乎地上之無幾何也，譬之猶馳駟而過隙也；惡有爲兼愛之餘暇耶！是故退而睹其萬民，飢卽不食；寒卽不衣；疾病不侍養；死喪不埋葬；別君之言若此，行亦若此。」

『兼君之言不然，行亦不然：曰吾聞爲明君於天下者，必先爲萬民，後爲其身；然後可以爲明君於天下；是故退而睹其萬民，飢則食之；寒則衣之；疾病侍養之；死喪埋葬之；兼君之言如此，行亦如此。』

上面有別士與別君之言。如果說別士與別君卽是主張愛分差等之人，那麼從他們的說話裏，應當看到他們的主張；但是從上面的兩段話去搜索，我們絕不能找出什麼愛隨親疎，利分厚薄的話，甚而差別的意思也沒有包涵一點。不過很痛快的，主張人生無幾何，應極端的愛自己，樂快自己，切不可兼愛到他人，而減去愛自己的一部分的力量，因而犧牲去自己的一部份幸福，這種主張，完全是一個純粹利己主義者的主義；所以他的整個的意義，我們可以一言以蔽之曰：『一方不愛人而愛己；一方賊人而利己。』故以利己爲標準，別愛實在是純粹利己的，而

愛分差別尚含有一部分利他的意義。因為將愛分了差等，雖然愛自己厚而愛人薄；但總算在整個的愛自己的力量下，分去了一些力量去愛他人；既分去一些力量去愛他人，當然不能整個的愛自己；不能整個的愛自己，就不能說是純粹利己了。不能純粹利己是別士與別君所反對的，所以別君有言曰：

「人之生乎地上之無幾何也，譬之猶馳駟而過隙也；惡有為兼愛之餘暇也耶！」

故別士與別君，我們只能說他們是不愛人之士與君，而別愛是不愛人，非愛分差等也。

兼愛如果是愛無差等的話，那麼從兼君與兼士之說話裏，亦應當找到他們明顯的主張。然而在他們的說話裏，我們實在不能找到什麼愛無差等的話，不過他們是反對別士與別君的，所以別士與別君不愛人，他們就要愛人；別士與別君主張純粹利己，他們就主張利己亦要利他；別士與別君主張賊人而利己，他們

就不賊人而反愛人。其餘別無他意。所以對於兼愛，我們並不能認作即是愛無差等。只能認作是要愛人，如果我們要過火的話，我們到還可以說兼愛是愛有差等。不過墨子雖然是把愛分成差等，即以自己爲主，以他人爲副，但是總是要愛人的，決不會如其餘的人，他們雖然把愛分了差等，主張什麼親親而仁民，仁民而愛物，實在他們只不過口上說說，而行動上只有親親，並不仁民，縱有仁民，亦不愛物。故就愛的行動而言，墨子的愛，似乎是不分別親與民，民與物的；因爲親與民，民與物，在時間上講，愛是有了先後，然而既要親親，又要仁民，亦要愛物，則要愛則一也；但就理論而言，墨子的兼愛，却是把愛分了差別的，因爲他是主張愛己兼到愛人，是以愛己爲主，而以愛人爲副，既以愛人爲副的，如遇到必要時，或力不及的時，則可以棄而去之，例如一人身任什麼主席兼任什麼職員，若遇主席的事職繁劇時，就可以辭去所兼某職員之職而專任主席；既是遇必要可以不愛他人而祇愛自己，則愛分有差等明矣。由此一辨證，不特將墨子之兼愛，證明祇是要愛人與別愛之

不愛人相對，反證明到是愛有差等，那麼對於兼愛即爲愛無差等之說還能成立嗎？

上面是用墨子設別士，別君與兼士，兼君之言爲證，茲引墨子論天下害何用生與利何用生之言爲證。

『然則天下之利何也？天下之害何也？子墨子曰：今若國之與國之相攻；家之與家之相篡；人之與人之相賊；君臣不惠忠；父子不慈孝；兄弟不和調；此則天下之害也；然則此害亦何用生哉？以不相愛生邪？子墨子言：以不相愛生，今諸侯獨知愛其國，不愛人之國，是以不憚舉其國以攻人之國；今家主獨知愛其家，而不知愛人之家，是以不憚舉其家以篡人之家；獨知愛其身，不愛人之身，是以不憚舉其身，以賊人之身；故諸侯不相愛則必野戰；家主不相愛則必相篡；人與人不相愛，則必相賊；君臣不相愛，則不慈孝；兄弟不相愛，則不和調；天下之人皆不相愛，強不必執弱，富必侮貧，貴必敖賤，詐必欺愚；凡天下禍篡，怨恨，其所以起者，以不相愛生也，是以

仁者非之，既非之，何以易之？子墨子曰：以兼相愛，交相利之法易之。然則兼相愛，交相利之法將奈何哉？子墨子言：視人之國若視其國；視人之家若視其家；視人之身，若視其身；是故諸侯相愛，則不野戰；家主相愛，則不相篡；人與人相愛，則不相賊；君臣相愛，則惠忠；父子相愛，則慈孝；兄弟相愛，則調和；天下之人皆相愛，強不執弱，衆不劫寡，富不侮貧，貴不敖賤，詐不欺愚；天下禍篡，怨恨可使毋起者，以相愛生也，是以仁者譽之。」

觀察上面的一段話後，我們所得的概念；害之所用生，並非以愛分差等也，乃以不相愛也。所謂不相愛，即是墨子自己所說的獨知愛己而不愛人，既獨知愛己而不愛人，於是更進一步，乃舉己以攻人，損人而利己；利之所用生，並非以愛無差等，乃以兼相愛也。所謂兼相愛者，即是墨子自己所說的視人若己，亦施以愛。如能視人若己，亦施以愛，則不舉己以攻人，損人而利己，但兼愛下墨子言：

『吾本原兼之所生，天下之大利也；吾本原別之所生，天下之大害也。』

故害亦以別愛生；利亦以兼愛生，今既害非以愛分差等生，而以不相愛生，則別愛不等於愛分差等；而利又非以愛無差等生，而以兼相愛生，則兼愛亦不等於愛無差等。故由觀察此段的結果所得的概念，亦可證明兼愛非愛無差等。

尚有可作證者，即墨子對於愛的名詞的使用，在縱的方面，分父慈，子孝，兄友，弟恭，君惠，（儒家作禮）臣忠；在橫的方面，分親親，利民，（儒家作仁民）愛物，幾乎與儒家一般分別。假如墨子是主張愛無差等的話，那麼，他只用一個愛字足了，爲什麼一方面主張愛無差等；而一方面將愛的名詞分出這許多呢？這豈不是自相矛盾嗎？故由此亦可證明兼愛非愛無差等。

一種學說的演成，是當時的社會環境，激烈的刺激所形成的。所以一種學說均有他的當時社會環境爲其背景。墨子創立兼愛說時的社會環境是怎樣的？用不着去考查歷史，只要在墨子自己書中一翻閱，即知當時的社會環境，是一種殘忍的損人而利己的。愛人固講不上，即差別之愛也講不上，不特差等之愛講不

上，甚而利己而能不害人，都講不上，完全是一方面利己，一方面又虧人而自利，故墨子說：

『子自愛，不愛父，故虧父而自利；弟自愛，不愛兄，故虧兄而自利；臣自愛，不愛君，故虧君而自利。』

在這種環境之下，所以一個人不特愛己之一系，甚而只愛己之一身，凡一身之外皆不愛，故父不愛子，子不愛父。父既不愛子，子既不愛父，那麼還有講得上以人之父若其父，以人之國若其國而兼愛之嗎？這種不愛人而只愛己的社會環境，於是給墨子一個極大的刺激！墨子於是起而謀救這種病殭的社會。社會病了，要對症下藥，方能將病醫好。墨子於是用兼愛即要愛人之藥以診治當日的社會。兼愛說，既是診治當時不愛人之社會的良藥，那麼我們還能說牠是愛無差等嗎？因為愛無差等必是治愛有差等的社會的良藥。縱能說愛無差等可以治不愛人之社會，但是中間隔了一層，比較近於理想了，難於實現。況墨子是一位實用主義者，

他決不肯倡理想主義之學說，以耀人耳目，而不能實行。所以我們從此一點，亦可證明兼愛非愛無差等好了，我們的證論已有如此充足，想相信兼愛說即愛無差等之人，可以屈服了吧！

結論

墨子之兼愛說，我們既將牠證明不是愛無差等說，只不過是要愛人說，其中尚含有差別的因子，那麼，他這種學說到底與孔子主張親親而仁民仁民而愛物的學說有什麼分別呢？依照上面的理論去講，實在沒有什麼分別，而在事實上講，實在大有分別。因為墨子的愛說，是出於「直覺」的；而孔子的愛是出於「理智」（推）的，況且墨子是實行家，孔子是理論家，故墨子的愛比較偉大而且驚人。因此儒墨相形之下，儒家見拙，孟子乃憤而大罵，目為邪說暴行。故吾人既不能把兼愛與愛無差等混為一談，亦不能把孔子之愛與墨子之愛混為一談。

霍布霍士論倫理發展之途徑

鍾 琦譯

§ 1. 倫理學據今所言，乃研究人生規則之學也。此種規則，如第一章云，起源於動物界之最低等生活。智慧目的，在動物界極幾微而不可得知，動物行為，僅產生於其固有經驗，經過必然的刺激與反應方式；秉祖先遺傳之官能構造以定之者也。斯乃有機個體普通必需之一種適應，雖不全屬如此，間接意義，無異謂凡有何種要求，即有何種適應方式。每一世代，生物個體凡能施最適當之反應，維護其生存與蕃殖者，即衍為大族；重複反應各種刺激既極適當，生命遂賴以持續生長。由極曲折繁複之方式，過去之經驗，（指影響及於生死，孕育諸端。）命定現在之行為；更由現在之命定行為，以保持將來種族之生存。以此，吾人可聯合過去，現在及未來物種相互之經驗關係，次第推升，自低等有機生物始。

最單純之反應，無不為反射方式者，其程序呆板相同，鮮能應付善變之欲求，

較高一等，即有本能表現，雖係種族遺傳性之反應方式，同一歷程，同一功能，當其擴張運用之時，頗能伸縮自如，因環境上之需要，及經驗上之結果，確有改造之可能性。此多種本能，非但個人之職司而已；必趨重於生殖後代；維護自身之生命。養育雛幼，初必發育未全，親之愛遂日見重要，而智識亦助其生長，然根基不出本能，無可疑也。動物本能之產生，須以下列一般情狀為斷：吾人所假定者何？曰：凡生物界占優勝之種族，其全體之行爲，必適合於生存之條件；生殖與養育，乃保護個體歷程上之重要基礎。生物學並非使吾人信認由原始的利己主義，進而為利他主義之所從出；利己主義一時頗難肯定其必為原始時代之產物。在生物原則，及事實觀察兩方面所得者，乃是一種未經思考，不自覺的遺傳性衝動，進為必然之本能，遂有各種反應。不論已長成，或未長成之個體，皆自求適應，而全族之生存寄焉！

最初步本能動作，絕無意義，即使起於直接目的之企圖。吾人設想，適得其反。比如盲目動作，謂之遺傳性衝動，但與人類相去甚遠之動物界中，每有天然衝動，

受苦樂感情所操縱，此影響行爲之新狀態也。個體動作，不再單獨受天然官能之指揮；而亦有恃乎已往經驗所得之效果矣。天然官能，須求助於經驗上反應之結果，卽爲動作改造，以達到避苦得樂之境爲善。

惟稱此種動作改造爲理智的，似不免過早，但在動物界本能範圍之中，可發見進一步之適應。夫動作隨時改變，無關當時所感苦痛或快樂；祇緣其產生之結果爲苦痛，抑爲快樂？行爲與其效果，既已顯然；而動物與行爲，其間關係，又比較爲理智的而非機械的。往往動物爲餌所誘，曾經創痛，則以後必自動警戒，庶不致再蹈覆轍，而以處安全爲樂。足見行爲改變，其成功全視其能否產生相當之效果；或謂由行爲到產生必然之效果，全以命定之目的爲推進可也，衝動之起落卽爲欲望；爲反感；（厭惡之情）另一方面言之，人每以事之可樂而樂之；而不知苦與樂，結果正爲節制欲望之工具耳！

由衝動變成欲望，人與人相互間之理解，遂具體表現，所有親，子，友，敵之分，皆

分別認清。各人所作所爲；及人反諸其身者；皆有關係。因此吾人雖不能透視犬之心理，若透視人者然，惟同情心可以貫通之。苟承認犬有理智；有目的；知避苦求樂；則其對人對獸所有行爲，亦必有目的存在，理固同然。不僅是合羣本能；亦爲對高等動物社交之啟端。準此所謂動作，不獨爲本能適應；亦必爲理智自覺。爲之相得者，必知救助；保護；令人滿意。此動物智力之擴張，不唯有利於現在之適應行爲；且有益於吾人（義務者）將來之滿足；更被及同類。諸如此類，身心組織，實爲根本條件。用以測知經驗之痛苦或快樂；限制感情之範圍者也。無論對自身，或對社會之行爲軌道，受遺傳性之支配，負有保持種族延綿之使命。所有變化，全屬理智所司，反可增加個體適應方法；擴充其地位；並維護種族生存；減少衰落，減少淘汰。

§ 2. 動物之目的，嚴格言之，限於個別動作所得有形結果是已。若夫利他心出於感情之興奮者，唯人有之，名之曰共通概念，概念不一，其因果，歷程，皆由語言文字所產生者也。由是得擴大目的之範圍；制定規則，判斷行爲；相沿弗替。自身立

一永久信念，然後推及妻子，推及社會，爲普遍利益改造其行爲，猶動物爲剎那欲望之刺激而有動作，此之謂意志。意志與欲望奚別？曰：意志包容全人格，非可與一單純意識，單純感情相比。意志之所求，乃一切重要發展，最大幸福所從出也。但意志發達之目的，決不蹈純粹空理之弊；意志初必受風俗之限制與引導，立一行爲標準，多數規則，合成積習，其起源只能於初民神話中探求風俗如何養成，然究不知經過若干相當階段。雖然，他方面亦未始不可明瞭風俗養成之大概情形，及其改革之原動力若何。比如吾人知風俗之自然變化，自然消長，由於各個人隨地改變其方針。多數勢力，相互競爭，遂改革舊俗，產生新的傳說或習慣，無待預定計畫。故風俗之長成，乃人羣自然衝動，向同一方向進展之結果。所需要者，各種衝動須組織化，普遍化，先有風俗之胚子，方其滋長，頗有功於原始社會之形成。人與人相互了解，在一定環境之內，合力互助，社會風俗造成之途徑，有強制而無定則，將於此卜之。千萬勢力之錯綜，或出個性；或由社會連鎖關係所造，皆日趨革新，不固守

舊有之性格：如愛，憎，悔，恨，忌，刻，慷慨，嫉妬，對自身，對子女之希望，憂慮後嗣之經營，互助之深意，一切善惡，自私，同情，合羣，與孤獨之性格，皆囊括無遺。吾人對此，可加以二種限制：第一，最初風俗，如必轉移，必顧到初民天性，習俗加種種束縛於吾人之身，但亦由吾人恐怖，怨尤，同情，忌刻諸端而來。一出軌道，亡論有特性者，或普通一般人，非風俗改革，即流為散漫無紀。此第一種限制，又分為兩途：一所以防止社會積習之太過，一所以防止其完全絕滅，皆於原始人性相關者也。行為規則，勢必採取初民之天性，盡量歸納其優點與劣點：凡狹窄之社交，獨善其身之淺見，不相識者之畏避，低劣及反社會之衝動，實際乃構成最初之道德自覺。與同情相感，需求合作諸念，同時並進。

次則風俗之本身，大體須合乎社會生存之一般條件；否則社會將何以久存？但亦不可過重實利。一則特殊風尚，如不出於當然，反為有礙。社會秩序井然，亦嘗借重構成特殊風尚之設想。設想亦有利弊：例如，禁用資財一念，固為保守財產，同

時亦有不少弊端，再則所謂風俗合乎社會生存之道，蓋指固定或某種社會方式之存在而言也。一種風俗，在某一時期得宜；在另一時期，反礙進步；苟逢進展之可能，社會即蒙其利。事實上風俗因社會生活各種需求而成立，未有需要改變，而風俗仍牢不可破者。雖然，此種限定，如僅關於生物有機組織之變化，則無需有社會幸福之觀念，一切行爲，若一般動物，皆命定於種族自衛之義可也。種種限定，亦須根據社會風俗情形而統理之，故能措置裕如，擴大行爲之範圍。夫倫理發展之起點，即風俗之創立與持續，非反復思考向善之結果，實不過人類羣居生活之衝動而已！

§ 3. 以原始風俗爲起點，倫理發展之途徑，概分爲三大趨向：（一）由倫理觀念之進化，（二）由人類天性之使然，（三）由社會之固定關係。按第一項論，倫理觀念之發動，與一般思想發動，如考究事物之原始與性質；考究人類命運諸端；發生密切關係。如何可謂思想進化？普通解釋，無非包含二義：（一）曾經精確之分析；（

二) 推廣經驗，捉住經驗；(或體會經驗) 結果對於宇宙大部份之「實在」時常領悟，此種發展，為向前進行式；非各個分散式；故有一定之標記。吾人稍加留意，可分幾種狀態觀察之，茲將前幾章所述者，撮其概要。人類思想，初莫過於構成概念之難！大抵普通經驗，分類未清，屬性與關係，變為實體；而極清楚之單獨個體，互相混淆，莫測其同點。無統一原理之穩固基礎，無觀念之溝通方式，無理想與實際，或虛偽與忠誠之嚴正分野，推理出於不經意之附會，混亂之概念，而又感情用事。智識之構成，最重分類，今乃失之；結果僅存妖巫詭怪，及古代類似唯物之精神或主義，現假定觀念世界一旦廓清，思想弗受蒙蔽，去除幼稚之分析頭腦，貫注經驗，方足稱為大進步。人羣是人羣，功用是功用，關係是關係，具體經驗，顯由心像之反照；思想領域，不過一種相對性之配合，非牽強附會混稱一理世界所可代表。神於今日，實處另一種人性之宇宙。所有純粹幻想，或是本於物質原因，觀念淺薄之幻想，皆得自由活動；并承認神即是活的人格。換言之，即所有家庭，社會，政治關係，愛

憎，憂，樂，生命整個歷程之一種普遍性質而已！由不清晰之觀念，進步至於清晰之觀念；乃由精神，由玄秘之潛勢力，進於神之一轉變也。

大部份之神，不僅如人，直超出人性，爲自然界或人事界之主宰，囊括更廣大分門別類之經驗，斬於一致。不寧唯是，神示吾人以唯心之軌轍。觀念世界，不以繁複之感官經驗爲滿足；更進一步，「意象」發達成爲思想。其初既無定義，又鮮系統，後變爲確定的，或抽象的概念。普通意念，漫無定向，苟能普遍，必爲常道。大抵概念之初起，不出數量，時，空，之安排，然後以分析與綜合有系統之方法聯合之，測驗之，發達之。概念既云確實，未有不能與其他概念以方法相比較者也。

除局部微細之概念產生特種科學，或有方式之藝術外，關於根本無所不包之分類經驗，正所以構成明晰之自覺心。在心上先有人格，物性，關係，功用，之思構甚明晰；然後再認識各個劃分之者，究爲何物？故對於人格，物性，功用，關係，有所謂概念焉。斯不啻謂心足以控制世間一切構造之法則，呈在目前者，皆思想之產物。

心有權創試一完全之「實在」理論，有關乎下列種種問題：「永久」與「變遷」，「本體」與「現象」，「有限」與「無限」及其他種種矛盾，每發現於努力思考事物界全體之時。心上有對於宇宙進行之學理，及上帝之信念，如上帝果能解決一切者，則最足以包容萬類。蓋上帝爲「無限」，「絕對」，「完全」，「第一原因」，爲萬事萬物之真實本體。如言必理論與實際兼顧，則上帝誠爲道德理想之化身也。

吾人所言，已涉及哲學範圍，或謂已涉及精神宗教矣。是乃一種系統，用以集中許多經驗於某一焦點；更由唯一之中心點，剖解一切之「實在」。思想常愈概括，愈明白，但此種綜合方法，難免蘊有矛盾性質，其原因非待思想有所整理，於概念之產生，概念之功用，加以研究，不易明瞭。此由理想返於實際，而爲各種獨立科學雛形之所由成也。所困難者，方法上未見完善。吾人不能不問知識之最後基礎，此似非而實是之間將何解？曰，發問與試驗，皆不免乎思維，則種種過程，本欲受試驗者，轉爲本身之試驗工具。而吾人批評，亦決弗能在被批評者範圍之外而批評。

之。夫人類心靈滋長於其所處境界，凡思想之構成，及經過思想所有之批評見解，無不賴心之天然構造而定。思想如此，經驗亦然；非得有賴於感官組織，不能解釋。是以最高概念，非命定於心之自然性質與界限，不易捉摸。吾人能應用學理，雖由於經驗之實錄，但不定是說明「實在」之最後真理。吾人所有概念，澈底分析，未見是切實完全之經驗自白。反面即謂努力對世界全體計算，動輒矛盾，批評主義遂詔告思想本有限制，何必過信經驗，強全宇宙納入狹窄之模型中耶？所需要者，概念隨新經驗以開展耳！非永久限制之謂也。自進化方面觀之，亦發展無定，須知心靈組織，初極簡陋，以後方有其方法，其邏輯，其哲學，皆滋長於體會經驗，組織經驗，藉以自覺其生命。動物之自覺心，最初極不易明瞭，後經科學之綜合，與哲學之分析，吾人多少能判別其進展之可能性。凡智者認為可以悟澈之理，野蠻人即以為不可思議；但吾人思想，決非超絕野蠻人之上，另成一體，僅智力作高一級之發展而已！

吾人並不陷於完全懷疑論。思想爲經驗解釋，苟非常圓滿而有條理，是永久爲真實之思想。此原不過一種對於「實在」之最後解釋，不能說是完全之真理。一種哲學，能不放棄最後真理，其價值自必近情。新解釋果爲忠實而有至理，便是進步，最大錯誤，每進一步，卽以爲止境。最後真理，豈全夢幻？求其實現，則不過一幻象；信其存在，則確爲實有。在建設哲學重要時期，其趨勢必追求思想上所謂「概念」、「方式」、「原則」之根本條件，發生於心之本質，及其與「實在」之關係何在？以此爲出發點，凡智識，自然，試探真理之整個概念，得更新再造，「實在」較經驗爲更有意義。人已得到之一部份真理，不過稍接近於萬物之最後真理耳！是故思想者，乃一種發展力，由概念漸漸成立，測其解釋「實在」之能力，有無系統？此思想之所，以繼長增高也。欲表明認識歷程，及思想建設之各種原因，哲學運動，卽求心靈自省，其本質與歷史者也。於此，社會科學與自然科學所立之「進化」概念，結果發生衝突，而現代思潮之主張，皆欲建設一「發展」概念，知行並重，爲經驗之中心基礎。

§ 4. 由一般思想運動，轉入倫理學範圍，吾人可綜合前幾章所敘之進化步驟：倫理發展之迹象，與一般思想並進；兩種運動，相互倚畀。他種勢力，影響及於倫理學者，平行論不見適用，自不能言過其實，今爲綜合的敘述，立論自然謹嚴精細，故倫理觀念之演進，必言其精深博大者，換言之，必顯出極清楚之倫理特色，所及範圍，必能指導行爲，創造人生。幾方面觀察之下，倫理觀念之形成，本章分析，其義云何？每人對一定義務應負責任，無論對自身，對他人，或對全社會，一以公共利益爲前提。換言之，爲善爲惡，蓋由一般人不明義務權利爲何物，而與全社會之幸福有重大關係故也。義務普通表示人與人所生之關係：(a) 義務立於何種地位？有何意義？(b) 義務見於何種行爲？倫理進化，可以辨矣。

初步之世俗倫理，社會性之義務，自有涵義；但(一)全限小團體內之男女關係；(二)雖希冀種種根本權利，但保護權利，多數間接而非直接。試舉數例以明之：人生憑鬪爭而生存，爭鬪之風，非以人類爲神聖，實報仇之舉，借債必還，財產遂得

保障；或在可能範圍，抵抗侵蝕，顧深察之，非竊者之當罰，實被竊者因損失，理應求償，或自動報復。婚姻亦然，爲丈夫對於破壞婚約者，俱得誅之。公道與復仇，義不可分。基本權利與義務，所以建設社會生活，非可認爲真正權利與義務，卽認爲直接之道德義務，卽使關於同一社會，同等份子亦然。嚴格言之，人之性格，亦不足爲道德判斷之主要條件。原始公道，極不清楚，不問故意，或非故意，主動者，或有關係者，各人憑一時感情，率性而行者有之。此習慣道德之由來，起於古代觀念，乃風俗習慣之基礎。倫理思想之初步，信人鬼果報，以定個人行爲出處。但巫術之權力，毫無道德目標，靈魂主義之人鬼說，無所謂道德與不道德，大致不出果報律之證明，與人如出一轍。鬼不足畏，唯人有道德，故可畏；社會規則至此，雖定於人倫所感無疑義，尙未明言其爲道德義務也。後遂進一步，以某種責任，權利，公道，歸於社會中一切份子，蓋視作保護生命之職責，非嫉視同類也。保管財產，非報復劫盜也。糾正過失，肩負責任，在早期文化，此階段最明顯。雖未開化者尙多數存在，團體道德之形

式，尙保持原狀，團體之外，無有義務，及道德自覺，仍沾染獨斷，競存於弱小團體之舊精神。雖然，一部份社會責任，卽爲直接義務，義務之基礎，仍爲神妙不可思議，但以當時宗教觀念發達，故切近倫理性質；所有神明，英雄，祖先，合神人爲一體之宗教，在當時文明未啟，頗掌權威，而其道德精神，高出靈魂主義者多矣！且更努力於保存從靈魂論時期起之神話，除一部分可怕之巫術想像存在以外，主神人一體之教徒，公平正直，且善理想，反對魔鬼巫妖。神亦與最有靈之人鬼，執行道德規律，裁判死者之功罪，寧非神與人倫發生重要關係耶？雖刑威未見是一高明手段，罰惡之神，遠勝懷私報怨之神。前者純爲認識道德意義而存在。唯當時僅有悔罪與赦免，鮮有犧牲與守禮，裁判故難公正，蓋欲公正而弗能也。道德整個定義，卽以某種社會責任，神人共認之爲義務，但當時社會法制，因仇愛不分之故，神的世界，亦因此公道不明，正直奸邪之士莫辨，人或神之道德觀念，更何由設計完成哉？

至此，偶然之理想，漸漸改變原始混亂之仇愛法則，此與宗教理想最接近，再

造品性，捐棄仇恨。改復仇爲原宥，改索欠爲自己損失，克己自謙，矯正剛愎，努力宗教事業，救度人類於個人、家庭、國家、褊狹物欲之中；此乃原始道德自覺一深切轉變。道德責任，分立於各個團體間，由反社會孤立之趨勢，與社會化團結之趨勢相混合，道德進化史所載：原始道德主要改變，必聽命於社會原則之所當然，且與宗教思想革新並進。形式上之禮拜，漸漸革除，審判死者之靈魂，在精神宗教上占一卓越之位置。報恩之念，早代報怨之念，認爲道德之基礎矣。神愛人，非以威臨人，神爲萬能萬善之根。而人類未能信仰堅守，遂有次一等之倫理，反乎宗教之見解。倫理教化之切實內容，無不受實地環境之影響，雖重社會性質，但其社會功用，未易顯明；倫理理想之中心，克制甚於進取。世界宗教，雖高唱人性論（信耶穌爲凡人）無時不陷於矛盾破壞，慈悲未能實踐；現世道德行之於修道院中，徒有其虛無縹渺之理想而已！在此時期，道德規律每涉及理想的人生與品性，此理想仍建築在超自然實在方式之上。神本身卽是全德之表現。理想主義原無可批評，蓋試將個

人或社會道德判斷之完全意義，作一有系統之配合故也。

根據合理之人生理論，構造或再造倫理制度，蓋肇端於古代哲學運動。雖對於高貴之宗教理想，並無好感，人格仍須獨立發展，其權能勝過約束行爲之所謂「目的」，並承認個性亦有要求。初民之獨斷性格，亦包含精粹之真理，自我熱情，較自我掩飾爲重。人格苟爲倫理教化之中心，則公道與責任，人人俱有，各人皆是負責任者。求天賦性情才能之發達，保持男女之生存樂趣，豈非人生之目的乎？產生此種觀念，直接原因，無非先前責任，限於團體內各分子所有，今則普遍化矣。萬物既一視同仁，原始時代敵對之風，一旦革除，博愛大道，代之而興，另有其途徑與名稱。人類變成一單獨集合體，以萬物之公例，爲一種理想，一切實用法律，須經核定，就此以規定吾人一切之責任。

理性主義之最初方式未脫，哲學內容，恃宗教靈感，變成活的一體。宗教努力，無非掃除一切，造成靈魂世界。歷史上變遷結果，理性基礎毀壞甚矣！近代理性主

義，一反希臘之精神，圖從神秘之境界，返於自然之現象界。準此以行，(a)說明一社會實證的救世主張，適用宗教之抨擊力量，倡言修心養性，爲人生之「眞際」；(b)以「發展」之概念，作爲固定之理想標準，替代原有所謂「自然」之概念。「發展」云者，乃一種歷程，思想家得細細尋味。一切標準，爲人類精神活動之產物，隸屬於人生最後目的，至少須包括種族生命之圓滿發展，用作高尚努力之刺激與引導者也。倫理制度既已說明責任要求，又必實地了解其性質，及其與個人生活，人類全體之責任關係，吾人爲理智之倫，不能否認其效益。且其中所含目的，較任何私利爲遠大。理性主義之道德基礎，確定於倫理制度之完全意義上，而人類精神，賴以滋長。

茲以數語總結進化之大勢如下：初，世俗規則，未得道德規律之明白性質爲依據。次則雖承認道德義務，但無公共倫理原則爲基礎，原始風俗之所謂道德，保存愛與仇，社會化與反社會化之衝動相混。第三時期，「道德原理」，「行爲」，「

品性，」之理想形成，半受宗教情感之鼓動，半在哲理批評指導之下，直到以宣傳福音，救度人類爲唯一宗旨。但「救度」二字之涵義，在此視爲神秘，乃是超世間之名詞。合乎理性之倫理原則，反次於宗教信仰。另一時代之批評運動，遂不免繼起，此乃第四時期，宗教任務，乃解釋人類經驗。此無他，不過說明人類在實際生活中精神原則發達，遂成宗教上所有之理論，倫理規則，皆所從出。其完全歷程，卽吾人先倚靠錯綜之勢力，或出於圖報精神，或高尚之欲望，與神契合，或實現一高尚之精神生活；最後對於外表之原因亦顧到，仁慈爲懷，卽所以構成義務也。其歷程步步相續，整個意義，甚爲顯明。道德之社會關係，由並行之過程而來，責任本屬間接保證，變爲直接教勸，其推廣也，不受團體道德，或個人主張之拘束矣。精神發達，顯然爲責任與義務二者之根源與目的，義務先爲責任心自覺之基本，後成爲一定之原則，其故固可思焉。

§ 5. 因倫理自覺之深，經驗與目的，遂見擴大，處處相關。聯合原始道德，（第

一期，或第二期）造成風俗習慣之實體，指導生活組織，種種規則，皆間接由種族經驗所造，再加風俗推進之，對社會之功效立見，無待他種勢力相助命定之也。是故初期道德，本過去經驗指導行為，增進社會福利。但行為規則，未能聯合一致，或依據任何原則，無論個人行為，或社會組織，想求其能調和，最初行為規則，反足證明社會之不調和也。宗教之倫理關係愈形完全，有理想之品性，有合理生活之原則，一切行為規則，皆居其下。此世界性之博愛和平主義，概括人類之意志力（目的）然而人類之實際經驗，未曾計及，結果趨重片面道德，自我否定，不知自我發展。社會方面亦然，良好之社會道德，提高者固不少，其趨勢終不重社會實際工作，雖良好行為，本於明確周詳之綜合概念，尙遺漏其更主要者，是可憾耳！

哲學運動，批評善惡，以組織完全關係為職志。希臘哲學，善以自我發展，與社會福利相調和。不過既少精神經驗，構成自我否定之概念；又無社會經驗，構成政治與人生之概念。近代思潮，應用發展學理，以倫理學作為一種綜合，以出於不自

覺所聯合之種族經驗作爲基礎，再加以在社會中之心理發展，卽所謂「目的」者，亦卽過去與未來種族經驗之關鍵。當吾人觀察每一時期心靈發展，在其範圍之內，所有情勢，潛力，早前不知不覺受其影響，居然能理解之，改造之，庶幾倫理性質，與心理進化，知之匪艱，決鬪之風，因其爲風俗，故能實行。或因有名無實，藉以取悅於神也，真正價值，無非保生命之安全，此潛伏之原動力，扶助古代社會之團體組織。厥後此動力入於責任自覺，保護人命，遂稱公道，認爲道德，認爲責任。正義，道德，諸名詞，因人類有所謂道德判斷，及品性鑒別，故見重要。又不啻隱隱然詔告吾人曰，某種品性，某種生活，（社會或宗教）皆足爲行爲之格律與利導。次則此理想入於個人自覺，視爲吾人之目的。但最後各人偏於一種特性，此複雜之風俗，本能，論理，爲之也。三者聯合，卽人類心理所由發達之表現。將此目的化爲自覺，卽合理之原則，以往一切之出發點也。回顧以往之歷程，樣法雖不同，本質未嘗變易。社會生活成立條件，然非造成社會本能，社會風尚，以心理力量，及人與人相互間之

關係而定。滋長發展，而有社會，社會亦能自立於所處之地位，環境。自覺心之運用，先以若干勢力為基礎，然後收為己有，反將自覺心之本質，融化所有之外來勢力，構成合理之目的，結果亦是一種勢力。不僅以創造普通生活為滿足，更有志乎創造一良好生活，一自強不息之人生。

倫理發展之狀態，隨時轉變，極微細不易嚴加劃分，但整個改造，極關重要。此非他，即心理演進是也。野人與走獸之心，顯然不同，心理進一新的狀態，即變一格式，其過程連續不斷，即格式連續改進。當人類初有理智，即立普通「經驗」，「概念」之方式，先前雖不知其「名稱」與「存在」，實際早已暗助推理之能力，漸悟到由約而博諸方式。即「意向」由理想趨於實現之種種歷程，皆歸根於心理範圍內之性質及力量。當革進之初，思想領域，為零碎雜亂之觀念所佔，未經批判，蓋出於不精細之經驗傳說，造成預定之心理故也。後來結果，觀察一事，解釋一理，必經極精細之認識歷程。初步活動，無非種族經驗之綜合，心自身發展之狀態及

可能性，稍稍得知其本質如是。此種活動，與倫理接近而並行焉。初，習俗合倫理與非倫理原則而成立，絕無批評，生活指導，絕無系統與計劃。最後，行爲之理性組織，隨人類發達之情形而成，同時以輔佐人類發達爲最高目的。如吾人綜合理智運動之結果，比若發達之情狀若何？倫理組織若何？更進而爲人生之目的，又若何？吾人當承認人心由盲目，不自覺，變幻無定之歷程，演進爲有目的，自我指導之運動，此乃影響人類歷史過程之根本改進也。

§ 6. 倫理進化，既認定爲思想進化，在道德上，思想占行爲之先。究屬概念發展，與社會關係進步相通乎？抑與人類天性相通乎？其有利乎？抑無益乎？正直之學者，無時不懷疑今日世間之紛亂無狀，果勝下等人士簡單和諧之生活耶？未可必也！道德是否有永久之定量？不時時增減其本質？不受理智進步之推動？社會改變，道德蓋傾向於廓清過去之弊端，每一進步，證明過去道德之謬誤。維多利亞時代，真正人道主義者之進展，乃一不得已冒險之反抗，對工業革命，及拿破崙征戰時

代社會紛亂狀態而發，但今日終歸無效，不得不尊重潮流，與自我之中心意志。苟反乎此，必對於簡單寧靜之社會狀態，重視其道德價值。社會結合，有若干男女，兒童之偶對，亦有大而至於四百萬人之民族。道德進展，包括征服困難，聯合天然衝突之原理。小社會享受高級社會所無之實際自由與平等。但在進步時期，所有紀律，組織，意志力之鼓動，於人類事業之永久進步，亦感需要。簡單社會中之堅強生活，有種種利益，極有組織之大帝國，反為不及，但擴張和平之區域，為文化進步必經之階級。社會組織，正是充滿相對組合，而最有效果之道德進步，即須求得一綜合方法；苟無決斷，即無緩和；無情欲，即無貞潔；無勇敢，即無柔順；無自己訓練之能力，即無自由；無取得機會之能力，即無平等。有生必有滅，得失各從觀察者所偏而記之。概括而論，人性根本相同，新元素雖未見產生，但一經綜合，影響於現代生活，雖不完全，較古代已圓滿豐富多矣，意志產理解，各人意志集合而成全社會之勢力，立刻見到紀律，見到權威，範圍擴大，堅持弗懈，庶幾了解意志真目的之所在。

矣。

整個社會進化，實際上不出倫理發展與宗教發展之關係，雖未能詳細說明，大致簡單社會，不外（一）家庭與政府根本組織，仍欠完備；（二）宗族結合而成小團體；（三）社會組織之進步及其擴充，以權力為主；（四）謀自由與威權相調和。第一，第二期，習慣道德漸漸制定公正之法律。第三時期，即為法治。上焉者，即有世界宗教之倫理觀。第四時期，則與人道主義者之理想相通。不過同時社會發達，不定與倫理發展並進。社會改變，大部分出於無意，無理智制裁，當其愈完全，愈向前進，或許返於歷史之初期。是故社會改變，與心之發展，非並行無差，有時受阻礙，有時反突進。分道在先，當其進步至最高境界，終合而為一。國家依人民之關係，規定合理之特權，其組織經全體決議，可以變通，更改方式。由無意不顯著之習俗演進，經統治者之審察，下令革新，然後有今日之立法，憑合理觀念，努力求社會之進步，到此階段，社會與倫理進化，合成一體矣。此種併合，似頗得當。心超越自然歷程，支配

其發展限度。孔德論此點最清楚。其言科學史之特徵，謂科學上心能控制自然，第一，屬物理自然界；第二，爲有機物自然界；最後，心本身生理的、心理的，或社會的發展。其活動時時加速，理性指導社會生活，無不引爲滿足。其基礎唯自然界之實體爲可靠。近百五十年來，已足證明空前之大革命。卽未來世紀，更急轉直下，有進無退。次則生活規則，衛生狀況，疾病原因，生理演進，此種種加以科學研究，尙不過七十年之久，但證吾人現今所知疾病之真實原因，遺傳性質，有機變化諸端，遠勝二千年前所知者，非過言也。又心理發展之研究，今日發明心理學，成爲專門科學。教育學抽繹內心之蘊藏，不時給以刺激，改正，助其自然發達，猶醫士注重體力，設法恢復健康者然，雖是一種初步計劃，已足證一努力之人生。既有種種條件，發展身心，保持健康，更加以科學的適應，以維持各人相互間之關係，社會學是也。社會學爲新興科學，以科學精神與方法，測驗公衆問題，確爲倫理與理智之進步。無論如何，社會學藉社會科學之助，統治社會中一切勢力，與自然科學統治自然界一切

勢力，正收同效。人類永久進步，實利賴之！

§ 7. 夫進步亦非藉自動律，或相傳之趨勢而進者也；「生存競爭」亦非改善之道，人類歷史，每逢長足進步，即繼之以長期衰頹，或竟退化。如世界上罪惡破壞自當創造，則世界結局，終爲不幸。歷史上紛亂反動，當歸定數。唯有一點，如屬可能，即依靠一種無形精神，駕馭萬象，使之充分發達，則人類生活，漸聽命於心之主宰，始得進步。有機生物演進，不能命定高等統代必佔優勝，除非秉天然實力者。另一方面，抵制毀滅高等統代之永久勢力安在？亦無憑據。罪惡非一種絕對權力。世間無真心阿烈曼與渥姆特相關之事。（Ahriman，黑暗世界之魔王；Ormuzd，善靈之神）罪惡者，自趨絕滅（無生機）之結果也。肉體上罪惡，乃衝犯精神安寧，違反本性，理智不能聽命於目的之結果。道德上罪惡，由於心中目的衝突不一致。故歷史上即頒布一原則，凡是罪惡，即爲缺少生機，自相衝突，自行絕滅，由遺傳根性所致。凡有機集合，則於善之原理，理性調和，相互激勵，進展不已。夫內部固

有精力，獲最後勝利，即靈魂充實之謂也。

精神發展之主要方式非他，每一時代所成功者，即為新發展之起點。故進步為必然的，連續的，聽傳襲原則之支配，繼承已往所有成績，更預謀將來之事業資料。此方法可應用於實證智識，凡牛頓，達爾文所能授者，學者無不可自求得之也。除此以外，再事他求，則另有要素。思想方面，欲探深邃之原理，必自己思考，遵從休謨，康德之思想法則，如欲確切了解休謨，康德之哲理。道德思想亦然，且更確實。靠自己靈感，辨別基督或菩提之教義。即謂內心須能反照所思，顯出固有精神。是故不有鼓舞新生活之啟示，倫理真際，非隱而不顯，即有時消失。何況已往傳說，足以影響倫理思想乎？倫理顯有進步，惟有時不免間斷耳！苟吾人論倫理發展之第三點，天性發達，則又當別論。倫理思想能移易天性，亦即傳統思想之力也。但天性受之父母，各各不同，問題全在各人內在性格，是否站在完全不同之地位？思想行為，有否開展？不過解答此問題之材料尚不足，「遺傳律」大部份為不可知，就自然

淘汰而論，亦頗遲緩，無關天性，除非經過幾代社會生活情形之改變，剷除自私，不誠實，鄙陋之生活，而保存其極有價值者，方可測驗。天然美德，比如父母愛子女，培養於天然生存之環境，其餘諸德，不能肯定。許多時代，社會組織，反直接排斥優秀分子。比如，宗教鬭爭，或獨身主義，在世界繁庶之區，不少健全男女，斷絕後嗣。人種進步，是否靠經驗方式，以道德爲不可恃乎？倫理觀念進步，卽爲行爲進步，勝過前人，多於吾人所希冀乎？抑正如吾人所願乎？則必有人力辯人種進步來自遺傳之非。進化歷程，此問題暫弗論定。綜之，倫理進步，出自風尚，以倫理觀念進步最占重要；而法律與習俗最能表現之。傳統思想，又復居間活動。但舊有根性不除，則依然故態，無所成就。社會發達，提倡新問題，往往重溫過去倫理思想，因此，倫理進化，亦復間斷不定。社會愈複雜，愈擴大，多數義務責任，離個人愈遠。祇生間接關係，仁慈公正之念淡薄，同情心亦將消失，政府組織，變成一架機械，盲目進展，民衆不過適逢其會，隨之進退轉動而已。但社會有機組織愈見廣闊，亦卽愈見成功。秩序鼓勵

新生活，不啻人體注射血清，有功於大部分之人類，樹遠大深厚之基。

如吾人所言進化概念，果不爲謬，以後社會發展，大異昔日，不外乎理智機構。由天然之隱潛勢力，進而爲理性組織。此種轉變，從原來地位漸漸推進，進行方針，粗具端倪。唯社會共同自覺，能將道德，科學，宗教，三種精神混合，而爲倫理進化之最高點也。此目的仍不過一起點。心須控制其發展之狀態，預備作更進一步發達之主宰。至於發達之性質，何者當淘汰演進到何種新形式？尙未可知。人類自覺心之演進，今日已充分認識其意義。而歷史過程，無不以目的爲進展之基礎，更須知者，本章結論如可靠，則進化之中心勢力，唯心能駕一切事物之上，爲宗教倫理之起源，迥非唯物論，亦非玄學者所抱萬物有用之樂天主義，或半真半假流行之教會信條，所能企及。完全蓄人類自己努力之意義，既不屈服於上帝，又非盲目社會勢力之遊戲，對世界純抱一減少痛苦，緩和爭鬪之希望。不靠信仰，只重理性，憑智慧判斷萬事萬物，其亦神聖之意也歟？

一九三〇，七月譯霍布霍士著道德演化論後部第八章

霍布霍士論倫理發展之途徑

三

哲學研究

克洛斯基自由論

G. C. Bussey 著
鍾國華 譯

(一)

新唯心論在意大利的發展成爲最近哲學上最有意義，最有勢力的一種運動。要是有人贊同「說克洛斯基是屬於滿足內心底求了解力的一派，不如說是想使現世界有生趣的一派。」(註一)的評語，而於他底見解一無所知，却難於輕易抹殺其所見——但這種通病甚至在哲學的園地裏，不幸多少也還在流行。克洛斯基自由論是有着他在一般哲學的地位上的代表底意義的。這是去了解他底精神和他底全部社會哲學的一個中心。這學說是繼承黑格爾底系統，並且標出別於英美唯心論者底主張之歧點的。因此之故，我想這個學說底簡單的論述和

註一 見 K. Gilbert, The one and the many in Croce's Aesthetic, Philosophical Review, Vol. 34,

這學說與鮑生葵底地位的比較，總可以了然其最近發展上的線索，而有助於評定牠底功績吧。

(二)

克洛斯以爲意志是必須自由的。每種精神的活動是自由的。否認自由就是否認精神活動，而他以爲只有精神活動是真實的^(註二)。自由他用來是當作(一)創造的活動，和(二)自身決定的意思。這並不是解作武斷的固執的，空泛的底自由意志。因之自由底問題不必放在究竟意志是自由的還是命定的上面，因爲意志常是同時自由和命定的。一切意志是自由的，既然牠是一個自然的創造，就決不只是包含一定的來由底說明或表現，倒是創出一種純正的新的力給環境。在另一方面，一切意志是命定的，既然意志是一定的環境所產生的。環境是命定的，而且定是如此，不會成爲別樣的，同樣，意志也一定是命定的，正確的，非武斷的。

(註三) 這樣，我便不能有何奢望，或是在有些更適合我底想念的地方去求什麼。我定得參酌適合於這環境的時勢去希求一些什麼。我將不計及這環境，只是計及這環境底變化。我底意志，正如環境底變化一樣，是時刻變化的。所以意志可以看作一個不斷地變化着的連續的活動(註四)。那末，給牠下的定義就是與行動同義了(註五)。克洛斯以爲不能把意志分作內心的願望和此種內心的願望在外體的變化上的表現兩部，因爲意志並非先行爲而存在的。反而意志是外體動作底總合，一種不具有外體底變化的意志是全然無用，簡直就是非意志。意志發展就是所謂外體底效果或行爲底發展(註六)。雖則，在克洛斯行動與意志是相同的，但行

註三 參看同書 P.176—180.

註四 參看同書 P.51, P41以下。

註五 同書 P.74.

註六 同書 P.53, 76, Conduct of life P.14.

動與結果間，却定須劃一區別。結果是出於許多人底結合意志，不只是出於個人的意志。所以只有結果底一部分可以歸於個人，因為這是他所欲求的。在一方面意志常是有效的，我常做我所欲求的事。在另一方面，我底意志從不會完全成功，就是因為外界決不會切合我所欲求的，既然在我自己之外還要顧到許多別的意志（註七）。

行動既與意志相符，也與願望同義。那個以願望可以說是善的，行動可以說是不善的為願望與行動間的假定的區別，是不可靠的。此說在認識一切真的意志底具體的性質上也歸於失敗。如果我底願望是抽象的，牠們（指願望——譯者）誠然可以是善的，而特殊的行動也可是不善的（依照這個通常的用法）但真的願望從不是抽象的。既然我底去行善的願望只是普通的觀念，我並不真要去行善。一旦我真要行善，我就參酌特殊的境況去做，這就是說我願意做。我不能

在假定的善的願望之外爲壞的事業找個歸宿。外界不盡如我所希望，但我底行動是我所欲求或願望的；行動底好壞，全在乎願望或意志底起落（註八）。

克洛斯另外又指出終結與意志底同點（註九）。如此，我們看出，在他，自由，願望，動作與終結這些字，是站在同一的真實上的。牠們當中沒有絲毫分別。所以說意志是自由，意志是願望，意志是動作或表情，意志是終結，這些斷語完全是同義複字，無補於意志底本性。意志這字把牠們不加分別地完全吞沒了。

在討論具體的意志中，克洛斯注重意志自己決定底自主權。意志，據我所知，是在兩方面自己決定的。第一，沒有外部底節制能够征服意志的。我底意志常是我自己底動作。所以我決不能因爲說我自己不能不如此這般做，或是別人使我這樣那樣做，便棄掉我底行動。沒有能够征服精神的景況，因爲精神的活動常是

註八 同書P. 53, 54.

註九 同書P. 48.

包含改新或增進景況的意義的。景況不是在自我以外，驅策自我；倒是供給一個自我於此，經此去具體地欲求的地盤。歸罪景況的傾向是從意志底一種抽象的概念所引起的許多謬誤之一。第二，意志是自由的，既然它不被超過它自己底活動的法律或主義所束縛。當我欲求時，我對我自己是法律，可是意志，克洛斯叮囑我們，是非武斷的。當我在一定的環境中具體地欲求時，我底意志是正確的，特殊的，而且在這情形之下是必然的。任何真的意志的，確，任何精神活動，有一種必然性，但這必然性是意志自己內部所具有，它是全然在內的，毫不超越。講到這種必然性，克洛斯說：「可是他自己底本性底法則不是一件未定的事，只是精神，或者正確地的自由自身；這是很明白的事，自由本身不自由，就不會自由（註一〇）。」雖則克洛斯相信每個意志是自己決定的，他並不主張一個永久的，個人的，自我的底真實存在。自我是一種社會組織（註一一），個人責任底觀念是這種社會組織底

產物。我自己底每種行動是精神底貫一的表現，但這些動作聚集攏來而且叫做我的事實，却是由於某幾種社會的需要。

克洛斯完全承認意志包含理論的活動。既然一切真的意志是具體的，它一定包含那特殊的環境和一種正確的內容底知識。這種知識解釋意志與思想間的連繫；他（指克洛斯——譯者）否認無知的概念或盲目的意志。所謂無知的意志底觀念確有引起注意下列事實的價值，就是說，意志中的意識是指向一定的環境，不是指向意志自己；譬如，一個人要登山時，他是專心於每種石塊，每條小路底轉角，而不注意到他自己底意志。這在一切精神活動上都是真的。在美術的創造底狂熱中，藝術家是只意識到他底琴音或畫布，而不意識到他創造琴音或畫幅的動作；在論理的學說底發展中，哲學家只意識到他所要達到的結論，而不意識到達到這結論的他自己底動作。克洛斯分每件事為兩種動作，即創造的意志

註 1 1 Conduct of Life, p. 25以下 P. 71以下

底動作，和對於創造的意志反應的動作。可是，這並不是說意志是無意識的。一個盲目的意志是完全自相矛盾，不可解的，因為這種意志定是無所希求的意志，所以簡直不是意志（註一二）。包含在意志中的知識是永久的判斷，或是克洛斯看作具體性的普遍性底知識（註一三）。在希求底每個階段上，人是被他底確實的，具體的環境底判斷所領導。任何永久的判斷底缺點，不管一人可以主張許多抽象的學說，定是包含一個希求底缺點。這就是無知的人有時比博學的人更能成功的顯著的事實底解釋。遇着這情形，假定的無知的人在着手的事業上具有更大的知識；就是說，比只知道抽象的理論的學者有更大的不朽的知識。這樣，順應時季的農夫時時操作，比農業學校最近的畢業生更能收效。不朽的知識或歷史的知識常是實際狀況的知識，而這種知識一定是過去的知識，因為在克洛斯任何境

註一二 Philosophy of the Practical, P.37, 51以下

註一三 同書P.39以下, Logic, Part II, Chs. IV, IV.

況是包含在過去的意志中（註一四）。人只能知道過去，將來是一定不可知的。由此，克洛斯斷言說，人知道境況，可是不知他自己底意志，既然意志常是有關將來的，我只能曉得在意志已成過去後，我因於思想底第二次動作所曾希求的，而這時我已經轉到一個新鮮的意志上去。如此，克洛斯以爲，在實際的活動裏，不朽的判斷和意志不斷地相互追隨。「不斷的知覺與不斷的變化就是意志底必然的理想的狀況」（註一五）。

這樣，在他（指克洛斯——譯者）實際環境底不朽的知識是包含在意志中的知識底唯一的形式，而這不朽的知識並不含有價值底判斷。我並不先斷定一種好動作，然後去希求它，倒反是我希求的動作與我斷定是好的底動作相同。任何動作是好的，既然我希求它，在「好」這字裏絕無他意，只與意志同義（註一六）。

註一四 參看 *Philosophy of the Practical* P. 294 以下

註一五 同書 P. 42

克洛斯底自由論

任何價值判斷是根據事實的，在知覺上只是我所欲求底一種表現。價值判斷既根據事實，可以算是習慣的意志底說明，但它們沒有約束力，而且不合在實況意志之先。這樣說，我希求好便全然是贅累了。克洛斯並不止於此，且使快樂與好與意志一致。滿意是在意志中，經過意志而成就的。快樂既不是意志底終結，也不是意志底附屬品，而是與意志相同，所以與之不能分離。一種不快的意志是全不可解。「去希求好（就是去美滿地，有力地希求）和去希求快樂是一樣的」

（註一七）

意志底精神活動包含有一種與情慾的衝突。情慾不只是平時所假定的慾念或情感，也不是正確的意志。它們（指情慾——譯者）可以是意志，或是意志的習慣，就是說，它們是在另一種情形之下能夠具有的意志。如果每一意志是從其

註一六 同書 P.39 以上 P.169, Logic P.156 以下

註一七 Philosophy of the Practical P.207

它意志裏分離出來，而且限制在一個隔離的環境中，衝突就不能發生。衝突所以發生是因為每個人在一定的環境中，爲無限的意志所引起，而這些意志是已經爲情慾底集合體所分離。可是沒有情慾是一種正確的意志；情慾變成意志只是在個人真確地克服情慾底集合而且欲求一種動作時。如果他拒絕這樣做，他要不是全然無力便是散成千萬的碎片。全然拒絕去控制情慾是無論如何不可能的。一個人沒有欲求，就是說，沒有情慾底控制力，連一小時也不能活。在克洛斯基話裏是，「我們能控制它們（情慾——譯者），生命就是在這控制中；如果我們不能控制它們，我們便進而與死相遇……但是控制它們的工作是困難的，猶之一切生命，甜蜜的生命，是困難的一樣。情慾一次一次地被意志牽制，束縛，可是在我們內部雜亂地激盪，雖則已經克服了。」（註一八）這樣，欲求，像一切精神的活動，是難成的，而不被任何情慾底不受束縛的喜悅所獲得。在另一方面，經過一切情慾

註一八 同書P.227

底抑制，意志是不能存在的，因為情慾底毀滅即是死。情慾在某一意義上是一些材料，由此創造出意志來，而意志是只生存於情慾底控制中。

情慾可以當作意志底習慣，這樣它們便構成調和（註一九）。自由並不含有任何與這些習慣的裂痕，倒是憑依它們（指情慾與意志底習慣——譯者）的。習慣從不完全集中，但可以連續地變遷。意志，既然必需地創造，是繼續調和的，但常含它自身底變遷。在這裏，意志又是同時自由的與命定的。

包含在創造的活動中的不斷的戰事就是解釋不良的（註二〇）。從任何正確的意志底觀點上看，別的排斥在外的可能的意志看來是不良的，而從後來的意志底觀點上看任何早有的意志是可當作不良的。不良常是負的，這就是說是不希求的。所以每一動作是好的，既然它是欲求的。當我們說一種動作是不良時，意

註一九 參看同書I.230

註二〇 參看同書I.198以下

即我們想望別的動作已經代它而成立，但實行這別的動作的人，希求這動作，且只執行這動作。希求一種動作底可能，當另一動作也需要時，是照克洛斯說，依賴精神底——美術的，邏輯的，經濟的，道德的——各種形式間的混合的。例如，當一科學者公布一半烘乾的論斷時，他只求經濟或適用，並不顧念真統的思想（註二）

二。這樣的適用的動作是好的，只是在它代替了別種能於切望的動作，就是真理底獲得時，才是不良的。一切錯過歸於壞的信仰。我們錯，因為我們要去錯，我們希求一些好的大約是節省時間，或是金錢上的利益，而不希求去真實地思想。在我希求的時候，凡是我要的，於我顯得是好的。更甚於此，我一經希求，便覺得快樂，我既不希求，便覺苦痛。創造的活動上的苦痛的遭遇得以正確地發生是由於意志底辯證的性質的。在希求一件事中，我不能希求別的事，所以苦痛便引起了；但在正確的意志超過情熱底特權之下，苦痛便壓下去而且被克服了。厭世主義與樂

註二 參看同書 P. 631; Logic P. 393以下

天主教同是起於去把這辯證的歷程切去半截的企圖。厭世主義以為好只是在虛偽時才成不良，而樂天主教主張不良若不是幻象便是片刻的好。好在已經克服不良後纔能生存，正如意志要經過克服情慾後才能生存。這樣，不良與苦痛不是外於意志的，却只是創造的活動底負的要素（註二）。

克洛斯把具體的意志或實際的活動當作兩種分立的形式，(1)個人意志或經濟活動，與(2)全體意志或道德活動。他這樣解釋這兩種：「經濟活動就是只求，只影響那切合實際環境的活動，在這活動中，人將找到他自己底踪跡。倫理的活動雖也是適合這環境的，却也依據一些超乎這樣環境的東西。對於第一種適合的活動是叫做個人的結果，第二種結果叫做全體的結果」（註三）。正像在理論的活動這件事裏一般，美術的表現是邏輯的思想底必然的臆說，所以在實際

註二一 Philosophy of the Practical, P.250以下

註三三 同書P.312

的活動底情形下，經濟的活動是道德的預設，每一意志是有用的，因為我常是顧到個人去希求的；但每一意志不盡是道德的，因為我能估計何者於個人有用却全不顧到全體底適用。可是，當我要在全體之光下為個人打算時，就是說當我把那在個人是含混者，在全體方面弄到明晰時，我希求道德底美好能如希求個人底適用一樣好。全然無趣的動作是無意義的。我希求的每一動作，自極微到最大，即是我自己底興趣底表現，但在道德的情形下，我不再把我底興趣看作只是暫時的與分離的個體，倒反是在全體之光裏的（註二四）。這樣，一種動作若無道德地美好也可適用，但這動作若是無用就不能成為道德地美好。美好這字用克洛斯的廣義來說，甚至一種道德地不良的動作可以成為經濟地良好的動作，在強烈地堅決地希求的情形下。強烈的性格在這個意義上是好的。懦弱的性格是不良的。既然它們不能真確地希求適用或良好。它們不斷地重複製造，再造它們自己，不

註二四 參看同書 P.P. 342, 349

然就停滯不進（註三五）。經濟的時期不是不道德，只是非道德或先於道德的。在這時期上本是含混的全體也顯示出明晰來，道德的時期是達到了，道德的不良成爲可能了。這是包含在一種只是有用的動作去代替道德地良好的動作裏。道德的動作，或是善，包含在希求全體裏，就是說，在這正確的情形下去希求的全體裏。善是一種不斷的精神的創造，並且與每一個人和他底生命底每一時刻絕對一致。我以一個人去希求全體；但我希求它是要在這特殊的時光表現在我底內外的。利他主義與利己主義間通常的對立是無根據的。我從不希求一種沒趣的動作，我却在見到全體之下時希求我自己所謂「好」。我定得了解自己，訓練自己到我底能力底最高度，因以成爲全體底一個有實效的工具，而在同一情形上我定得把別人也看作全體底工具。「我們底個人的生活底價值是已經爲每個人制定好了，並且我們定得保證並且維護它（指價值——譯者）作爲全體底媒介，

我們還得準備去棄掉它，作爲一件無用或可厭的東西，當它不能維持這目的，或反抗時」（註二六）。「一切是輪流做主人與奴隸的，當作良善底攜帶人或代表是值得敬重的，當作良善底隱蔽與阻礙是值得懲罰，責備的」（註二七）。

既然一切意志是分立的，純一的，它們就不能編纂，分類。因之良心學決不能在經濟或道德上完全成功。規則與法律同是不強制個人底動作，而強制動作底經驗的階段（註二八）。既如此，它們是決不會完全適合任何個人底動作了。爲了企圖去應用一條規則，我常製成一條法律；同樣，一個法官在應用一條法律時，經過他對這特別事件的判斷，真的製成一條新的法律出來。每一意志是個新的動作，所以並不被過去的編纂典律所掩沒。法律從無任何強制的力量，它們只製定，如

註二六 同書P.320

註二七 同書P.429以下

註二八 參看同書P.P.365以下,465以下

果我做了如何如何的動作，我可以得到如何如何的結果。如果在刑罰底庇蔭下我仍求獲此動作，沒有法律能阻止它的。我服從法律，當我要服從它時是不想別樣的（註二九）。縱使法律與規則不削剝意志，也不能決定意志，它們無論如何是有着大的實際的效用的。猶之經驗底階段幫助記憶一般，法律從陷落在具體的意志底多量的差異中，保住我們。那個因為法則不合用而企圖與之分離的人，在暴虐的動作底歧途上，同樣要成擾亂；企圖不用法律做事的社會將因它底紛亂之力促去通過新的法律（註三〇）。這樣法律便是好的奴隸，而不是不好的主人了。一個人不能用法則去建設政府或創造有力的生活，比一個人能照着在詩底篇章上或科學方法底書中的規則去寫一首詩或去弄到一個科學的發現更多些。這一切事業只在經過精神底創造的工作才可能，這種工作是純一的，個人的。

註二九 參看同書P.469以下

註三〇 參看同書P.502以下

克洛斯同時從機械的命定論者底見地和非命定論者底見解裏，辨別出他底以自由爲具體意志的見解。這兩種學說共同的困難就是它們使自由與必然分離（註三）。意志，像我們所曾看見的，是同時自由與命定的，但是機械論者只看見必然的要素，非命定論者只看見自由的要素。機械的命定論者在試使精神的活動歸納到物質的原因底抽象的概念下，弄出錯誤。在另一方面非命定論者只看見自由的要素，回到虛空的自由意志底神秘上去，而且試去建立顯明的暴虐政治到自由中去。非命定論者有時把堅決的形式用到選擇底自由上去。這個概念，像平常所說的，是誤引的，因爲它含有一個在可能的意志間選擇的意志。沒有超過可能的意志的意念底能力。「意志並不選擇一個意念……但使它自己在不希求的慾念中去希求」（註三）。被排斥的慾念在這種環境裏不是意念，而且

註三一 參看同書P.176以下

註1111 同書P.220

沒有遺傳的力量或價值。這樣一個人可以講到選擇，既是已經爲最強的動機所決定。在任何環境裏只有一個意念，而這是同時自由的與必然的。所以命定論與非命定論同是意志底片面的，錯誤的計算。

(三)

上述克洛斯底見解底綱要，顯示出他底繼承唯心論的系統底哲學之範圍。在他底靈活如畫的風格中，他表出許多自黑格爾時代以來便爲哲學者所熟悉的內容。他有力地，正確地指摘許多錯誤的見解，那是黑格爾所曾反對，而依然普遍地保存的。像一切黑格爾派，他反對抽象的虛空的意志底概念，而指出命定論者與非命定論者表述這問題同有的錯誤。在附合唯心論的系統中，他堅持主動力是事業底真正的作者，而不能因爲退回到意向上去就放掉責任。

但是，這並不表示什麼識別，也毫無說克洛斯底見解就止於此的觀點。他自己爲黑格爾主義底眞精神的承繼者，且相信他比別的唯心論運動底代表

者承受得更多些。如果有人去沾計這種主張底實效，他定得在一致的觀點下去掘發，就發現什麼是他底見解和別的唯心論者間的爭點。在以下的論述中，把我（作者——譯者註）自己限制在他底見解與鮑生葵底見解間幾個最基本的異點底簡單的審察裏。

像鮑生葵一般，克洛斯極力主張意志是不專橫的。可是我找不到任何原則去解釋它如何放棄專橫的性質。心或精神，照克洛斯說，若不希求有用就求道德的良好，但如何去沾計何者爲有用或道德，却不明瞭。在他是沒有固定的標準和理想。任何價值底判斷，只是何者爲我所希求的解說。我所希求的東西便是好的。如果這是真的，我不能看見怎樣去希求有用的或希求道德的良好底解說，除了我希求我所要求的一義以外，還有別的意義。每種意志底動作看來是絕對的。克洛斯叮囑我們，精神在它底活動裏是不斷的，但實際上在他底處理中，他試把它（指精神——譯者）分成間斷的活動，不顧生活連繫的原則。反之，在鮑生葵意志

不是間斷的，一定的動作；它們是良善底不斷的現實，這現實是在不同的程度上顯現在意志中的。正因為良善確超過在這時我所希求的，我可以曉得我所希求的現在不能維持它自己，却顯示出那引導精神到良善底更完美的現實去之矛盾。定價值的時候全靠意志；這樣看來是逃不了一些意志底專斷的動作的。如果良善只是我所希求的，我怎樣合理地解釋如何我停止去希求這個，而去希求別的東西？我尋出這種創造的活動底專斷的困難，在道德的活動底情形上，尤其混亂。克洛斯重複地告訴我們說，道德的活動是包括在全體的希求中，但我還不能了解這於他底學說上有何意義。在鮑生葵，猶如在他一般，全體是具體的，它是定得在特殊的情形，一定的時地之下去希求的，而且沒有全體底兩個個體是抽象地相同的。但在鮑生葵，全體是包括個體的總體，每單獨的動作看作總體的一員是切確地單獨的（註三三）。反之，在克洛斯底哲學上沒有地位給真實的總體，所以他底單獨的動作，比一個簡單的原則底不同的個體更顯得是全然地分開的，不

生關係的。

或者可以這樣回答罷，就是在敘說每個意志底分離的性質時，我忘却克洛斯主張存在於意志與特殊的環境間的關係。但這也不會十分達到這問題，因為承認意志是與環境相繼續的，並且改良或改變環境，無論如何，這並不會為用每一意志去獲得成功底程度預備下一個規範。他使我們深信，只有一個意志恰能中這為任何特殊的環境所引起的問題，而在此意義中，每一意志是必需的；可是，回到我已經說過的話上，他不既明白地指出如何這是真實的。他不能遵循那對鮑生葵開放的途徑，去在從意志到環境的關係上取得便利。在他，環境只是意志

註三三 如要詳細討論全體底概念底差異可參看：

Bosanguet: "Croce's Logic", Mind, 27 PP 475—484;

Principle of Individuality and Value, Lect. II;

Meeting of Extremes in Chontem porary Philosophy P 161-171

底過去的動作底產物。它是心底對象，只因爲它過去曾爲心所希求。反之，在鮑生葵，「自然底秩序」不只是有限的意志底產物；它具有以內容與引指供給有限的意志之堅固和秩序。沒有它，心不再在意志或認識中具有內容。心在任何環境裏有效地具有力量或意志，正如它能用貫透的想像，在一個引入改良或改革的一定的環境中尋得導線一樣（註三四）。克洛斯和鮑生葵同以爲一個知識上的缺點常引到一個意志上的缺點。但在克洛斯，這個知識上的缺點常是永久的判斷上的缺點，而在鮑生葵却未含有這樣的限制。兩人同以爲學說或知識定得是具體的，如果要它是有效的，但在鮑生葵，這種具體性不能限制成任何簡單的，永久

註三四 參看 *Bosangvet, Principle, Lects VII, IX, V.*

註三五 參看 *Bosangvet, Logic II ch, ch. VI;*

Cunningham, "What is living and what is dead in the philosophy of Hegel",

Philosophical Review, Vol 25, PP 63—68.

的或歷史的判斷（註三五）真正地，具體的知識是一種目的底生存的系統，在此，且經此系統，特殊的環境得以改革。克洛斯基永久的判斷從他所謂抽象的理論底分離，引他到一種極端的反理智主義，這與鮑生葵之說相差甚遠。他說，「一種恍惚的道德的幻象，一種在道德的論點上作非分之想和引起壞的好與好的壞的傾向，無論如何無補於一人底道德底纖維」（註三六）。自然，他這裏所說及的，若與具體的道德的判斷相較，是抽象的道德的理論化；但，據說至少很成問題的是究竟在理論中的模糊性可曾蒙蔽具體的道德的判斷因而防害理知的意志。

他們底全體底概念上的差別；引起他們在精神底意志的生活上應用規則和法律底解釋之差別。克洛斯基和鮑生葵都以爲每一意志是單獨的，一個人只是依照規則過活，不能過一種道德的生活。克洛斯基堅持說沒有規則和法律是永遠適合於任何簡單的意志底決定的，但他承認它們是有很大的實際上的重要，在

註三六 Croce, Conduct of Life.

事實上是意志底不可少的幫助。一種規則或法律，在他是根據虛偽的概念的，就是說，一種動作底經驗的階段包含無限數的抽象地相似的動作底假設。這種概念是一種虛設，既然沒有兩種意志是相同的。如此，這種虛設怎樣能確實地成爲一種助力而非阻礙，是不曾明白的。反之，在鮑生葵，規則或法律不是根據相同的動作底重複之假設；它們是一種包含差異的原則或系統底適當的說明，而這種原則或系統，能因此獲得在新的動作上的表現。規則或法律一旦固定了，就是不適當的；要是它成一種達到擁有新的動作的原則或內容，它便成爲更適當的。鮑生葵，要像克洛斯一樣說，當一個人應用一條法律時；他可以說是去製造一條規則，但此種製造，並不是不與舊的規則相連續，倒是舊規則底涵義底發展或擴張。如果，一個人只想把規則或法律當作抽象的工具，那末，顯然地，他不能用規則去成爲一個詩人或道德的動物；但是，如果他把規則看作一個合理的原則底部分

的表現，那末，看出規則底完全的涵義，必使人不論在藝術上，或道德上都是真正的創造者（註三七）。

克洛斯底主張和鮑生葵底主張間的另一基本差異點：是在於他們底罪惡與苦痛的估計。兩人同以為罪惡與苦痛是不獨立的。共同一致地拋棄樂天主義與厭世主義底最近的見解，而嘲弄罪惡底最後的破壞的概念。破壞罪惡與苦痛就是破壞良善與快樂，因為它們同是從精神的本性中的相同的根底裏發出。但他們底同點就止於此。克洛斯使意志，良善及快樂相同。鮑生葵却拒絕去製定任何這樣的相同。鮑生葵贊同克洛斯底「我常希求那我看來是好的東西」之說，但他否認接着定得是「任何東西是好的，只要我希求它。」在鮑生葵任何事物在度量上是固定的，聯貫的，就是好的（註三八）。我不能甘願地希求過惡，但在意志自身中有一種辯術，把它自己顯出在一種失敗和不滿的感覺中，而引得我超出

註三八 參看同書 P.P. 302—310, Value and Destiny of the Individual, Leeds VI&VII,

任何特殊因子的意志。克洛斯也承認在意志中的一種辯術，因之，在意志上的不良的因子是不斷地被其克服。當我希求一件事時，我不能希求別的，所以一切被我從我自身中排出的是當作不良。進而言之，當我一時希求此事物，我可於另一時希求另外的事物，因之，可以將以前的意志定為不良。但正當希求時，不良是被克服的，而良善是勝利了。不僅於此，希求底確實的勝利保障愉快。我愉快只是爲了我希求。反之，在鮑生葵意志全不保障良善或愉快。恰當希求時，我可以是盲目的，因之，得希求那無力滿足的。有限的我底生活必然是「艱難與危險」底生活，因之，沒有獲得良善，或愉快的保證。我得獲得每一意志底良善度量或程度，但意志底不完全底當前的事實，就是堅韌性底矛盾或缺乏；苦痛與罪惡也是如此。意志，在克洛斯所主張的意思裏，沒有能完全得到的。每一意志在它自身中具有一個良善，那是它不能完全執着，而且常強使自我超過此種表現到別種看來是更固定和持久的表現去的。鮑生葵得同意於克洛斯所謂罪惡與苦痛爲意志底阻

礙所引起，但他否認任何有限的意志在征服阻礙上完全成功。他說，「這是不真的，說快樂與良善相通，苦痛與罪惡相通，一生之中，皆是如此。人是這樣限定了的，朝良善方面擴張，是猶之引起快樂一樣將引起苦痛……快樂與苦痛只是在心底自己發展中的附帶的事，它底成功或完成是價值底範圍」（註三九）

此種在他們底善惡底見解上的差異，包含一種在他們底進步底見解上的差異。在鮑生葵，進步的概念需要一種固定的標準或理想，一種永久的價值。講到總體以內的進步是有涵義的，但總體底進步是根本缺乏涵義（註四〇）。反之，克洛斯相信自由或精神的活動必定是進步的。進步沒有包含良善底範圍或標準，既然每一意志是它自己底良善。精神生活包括在不斷的創造中；所謂良善從不重複，却只是新的良善底基礎。看來是退化，却從不會是那樣的，而且每一新的意志

註三九 Value and Destiny of the Individual, P. 27; *Lecco VI*,

註四〇 參看 *Meeting of the Extremes in Contemporary Philosophy*, chs. V, VI, VIII.

必然是精神底創造。進步，在這種意義上，在克洛斯是合理的，並且無須問及究竟是現實的或是精神的進步（註四）。但是，如果是這樣的情形，進步已經失掉它底平常的意義，而與顯着的奇事或不息的創造相等了。

把這些簡單的審察底結果歸結起來吧。克洛斯和鮑生葵底地位間的區別基於克洛斯企圖去避免最微小的卓越底暗示這事實。他底見解，當作從頭至尾的企圖去造出一種最顯著的固有的哲學，是有價值的。但這種冒險並不曾看見它供給一種它所引起的問題底滿意的解決。在企圖避免兩種抽象的，超越的「哲學的錯誤」中，克洛斯底見解毫無連貫的原則。這樣，即使有人過於熟悉鮑生葵底自由底處理所遺下的問題，並看不出這些問題底解決在克洛斯底哲學上能尋出多大的希望。放開這種失敗，他底哲學在許多古老的真理底活潑的重述上，和對於許多古老的哲學鬼（那是依然流行的，雖則他們曾經次復一次地被

註四一 參看 *Philosophy of the Practical*, P. 251 以下; *History*, P. 85 以下。

他們底批評者宣布死刑。)底挑戰上,是有價值的。唯心論者將很樂同情於克洛
斯在最近唯心論上有力的擁護,當於哲學有時看來好像變成機械的科學底單
純的侍女時,雖則他們要當他是個引入唯心論的地域底頗危險的嚮導。

——譯自 *Philosophical Review*, vol. 25, no. 1.

一二二,五,一九三〇,在光大圖書室譯完。

身與心

蔣竹莊先生講演
楊大濟 記錄

宇宙裏的一切東西，多至無量無數，大約分別起來，不外物質與精神兩種。就吾人一身言，身體就是物質的，心靈就是精神的，身體與心靈的關係，是密切不可分離的，一而二，二而一；但爲研究便利計，勉強將他分開，而稱之曰身和心。

我們自從母胎產出後，就得此身，自幼小起，經過壯年，老年，一直到老死，其間的有數十個寒暑。但在此數十個寒暑內，試問一般人，整日裏除了爲衣食住等掙扎外，有誰反轉來考察過這身，而研究牠的構造呢？我想實在是很少數的。但是我們對於一己之身，沒有尺寸之膚不愛的；然愛之而絲毫不加考察，這是很可惜的一回事。

有人家說我們的人，外面具有五官四肢，內面藏有五臟六腑，這不過是極膚淺的見解。生理學上告訴我們，一個人的身體，是由筋肉、神經、骨骼、循環器、呼吸器，

消化器、分泌器等七系統所構成的；又構成此七系統的化學成分，有十四種原素：叫做炭、養、輕、淡、礫、硫、磷、鉻、鉀、鈉、鈣、鎂、鐵，而組成身體的要件則爲細胞，細胞是人們體最小的單位，積無量數的細胞，而成人身，所以人身，是一個極大的細胞國，此國中的細胞人口數，比全世界的人，多到百千量倍，所以手腳一舉動，就要無數筋肉細胞縮小；思想一轉變，亦要無數神經細胞之合力；這實是一種最奇怪的現象。

如今拿細胞精密考察，我們知道細胞是由三部分合成的，叫做細胞膜，原形質，細胞核。細胞膜的形像囊，囊裏包涵一種半透明的流液，即原形質；在原形質中間，有不透明的小粒，即細胞核；將這三種用人們身體的各部份來比喻，那麼細胞膜就像軀殼，原形質就像各部分的器官，而核就是心靈；所以我們可知人身之本質是細胞，而組成細胞的基礎，就是原形質，而核又是原形質的基礎。但是原形質和核，不能離開細胞而獨自生存。假如細胞一旦分裂，原形質和核的生命，也因之告終；猶如人們的軀殼如果死了，器官動作，及精神作用，就立刻停止一般。由是

可以斷定人們的生命根本，不在原形質及核，而在整個的細胞。

原形質的個體，雖然非常細微，但是一粒原形質中，尚含有二百萬個分子，一個分子中，又含有八百八十二枚的元素的電子，（原形質中的元素，以炭、輕、養、淡、硫、磷六種居多）因為各元素的化合法則，和組織的不同，原形質的性質和種類，也就跟着牠兩樣了；所以有固體的原形質，亦有液體的原形質，已經做過固體的原形質，就不能變為液體的原形質，換句話說就是已經做過筋肉的原形質，再也不能化為脂肪的原形質了。

原形質的功用甚多，概括分起來有六種：

一 感應作用 動物對於外界的一切刺激，如光、熱、電，等皆能起一種反應作用，如綠色植物能夠向光，蚯蚓能夠避光，都因為原形質有此等感應作用。

二 運動作用 我們人固然可以運動，即植物如含羞草，向日葵等，也可以運動，其原因由於此種原形質，有一種運動與神縮的能力。

三營養作用 原形質能攝取外界的養料，消化後而同化牠，叫外界的養料變成體內一種新的原形質，所以動植物能漸漸生長，都因為此種原形質有營養的作用。

四呼吸作用 原形質在動植物體中，皆需養氣，因為物質的進入體中，會起一種養化作用，放出運動及一切生命活動的能力。

五排泄作用 原形質常將已經衰敗的死原形質，或者其中的廢物，於原形質有妨害的分解之而排除於外部，這叫做排泄作用。

六生殖作用 原形質能做成與己同體的新物質，以延續牠的生物的種族；新生物的發見，所以代牠母體的存留，而地球的人，有增無減，亦因原形質有生生不已的作用。

由此可知我們人類生命的物質的基礎，是在原形質，而生命的活動的基礎，也在原形質的活動，所以原形質有此等活動，細胞也有這幾種活動，我們整個的

人也有這幾種活動。就細胞說，細胞也有上面的幾種作用：

一生長作用 原形質自外界呼吸養料，經過一番營養的工作，於是將養料同化，而使自體增長，原形質增長，細胞亦因之而擴大牠的範圍，這叫做生長作用。

二增殖作用 細胞中的原形質，生長至一定的限度時候，細胞的核，就起一種作用，自分爲二，細胞核分裂後，細胞的原形質亦分爲兩部，此自母細胞分裂而來的兩部份的細胞，經過相當時期，乃漸漸完成二個獨立細胞，這叫做細胞分裂，細胞分裂，即是細胞增殖，因爲由一可以成二，由二可以至四，至五，以至無數。

三運動作用 細胞亦可以運動的，例如變形蟲本是單細胞的東西，他可以變動，而更換他的形狀。

四感應作用 單細胞的變形蟲，牠也有種感應作用，凡外物抵觸着牠，如果是可以做牠的食品的，牠就立刻伸長牠的體積，將那食物包圍到牠體內去；如果是有害牠的生命的東西，牠就立刻逃避，這叫做細胞的感應作用。

五排泄作用 細胞既能生長，當然是因為牠能營養，既要營養，對於廢物當然是要排泄至體外的，所以細胞也有一種排泄作用。

六新陳代謝 舊的細胞去了，新的細胞生長起來，生生死死，相續不已，這叫做新陳代謝作用。

此六種作用，是細胞活動的特質；但是細胞的活動的基礎，我們已在前面說過了，就是原形質的活動，所以原形質活動不已，細胞也活動不已，因為原形質活動不已，細胞也活動不已，我們整個的身體，也活動不已，所以一個人果對鏡自照，十歲的面貌，就不像嬰兒時的面貌了，到了二十歲的面貌，又和十歲時不同，因為依生理學的計算，因細胞新陳代謝的緣故，人的身體，七年中間，必定全部換過了。

身的方面已經講明白了，我們現在再來講心。從前的人，都以內臟的發血器的心，當做人們一切活動的機關，這實在是太錯特錯的，現在的生理學，已從實驗

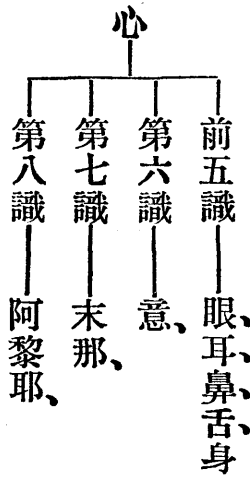
上證明人們一切活動的機關，不是內臟的發血器的心，而是腦神經，這腦神經就是從前的人所說的心。但是腦神經祇不過是心理作用發動的機關，誰能說這腦神經就是心靈呢？因為極下等的生物，如動物的變形蟲，植物的向日葵，含羞草等，也有喜怒哀樂的感情，這也就可說是牠們的心理作用，而兩者都沒有腦神經做牠們的活動機關的，這足見腦神經以外，應該另有所謂心靈了。

唯物家的主張，認為心理作用，是細胞元素中所含固有的運動。當原形質起變更時，元素亦隨之而運動，這就是心理活動的基礎。所以人們的思想和感情，祇不過是體內的化學元素運動的物理現象，由腦髓分泌而出，並沒有另外所謂心靈那樣東西。這種主張是否合乎真理，人家早有懷疑，因為物質的科學研究，祇屬物的外部，用客觀的研究法，所研究的對象，不外物的質量、形體、分子和構成分子的勢力等；但是心靈是屬於物的內部的，應用主觀法研究牠，如今拿客觀的眼光，立刻就下判斷，恐怕這已經失掉根據無怪要叫人家懷疑的。

唯物家的主張叫人懷疑，但是唯心家的主張到底怎樣呢？他們所用的方法又是怎樣呢？他們所憑藉的又是什麼呢？他們所憑藉的是吾人自己的心。苟吾人一閉日向內反省，別無所有，而有的是無數的妄念紛至沓來，前者滅，後者生，念念不息，攀援沒有窮盡。心理學家為便利研究起見，將牠分知情意三部，由知起，一直至意識止。但是心靈的本體，祇限在意識嗎？然心理學研究的對象，到意識為限，再不能向前進了。那麼意識就可算心靈的本體嗎？恐怕未必盡然。

我們如果想返省內心，而用主觀的研究法這是很難的一回事。譬如觀水一般，當波浪湧起的時候，我們就在水的波浪起伏時，一一分析，而立刻判定這起伏的形狀就是水的本質，這樣研究的結果，任何人都知道是不精確的；然而心也如水一樣，起伏不已，雖一秒，一刹那，都不停息，現在研究心理學的人，僅以意識為止境，意識也不過是一種妄念，今竟認牠為心理的本體，這和誤認波浪為水的本體有何兩樣呢？這樣研究的結果，也能令人不生懷疑嗎？

因此我們不能不援用佛家的理論了。因為佛家的研究內心，是用返觀的工夫。這種返觀內心，能勘破妄念，而窺見心的真體的恰如觀水的人，能在波浪平靜的時候，見水的本質，不過佛家這種修證工夫，不容易明白，且不是這篇範圍所及，所以不說，如今僅將佛家析心爲八識的理論，略說一說：



眼、耳、鼻、舌、身五根，和色、聲、香、味、觸五塵相對，就生出五識來。什麼叫根呢？就是淨色根。拿眼來舉個例：眼球像凸鏡，能够照見一切東西的顏色；但是眼球所以能照見東西的顏色，並非眼球的本身，那是淨色根和色塵相對，方能生出眼識。所以人死，眼球雖然存在，然不能見物，因為淨色根已喪失了。況且眼球中，外物所映入

的顏色，一日中間，不可勝數，吾人有時見，有時不見，這是什麼道理呢？因為淨色根沒有和色塵相對時候就不能生出識來的。眼識是這樣耳、鼻、口、舌、身等識也是這樣。照此類推，用不着多說，這前五識就是心理學的知識，與感情兩部分。至於第六識的意，叫做意根。大凡一切事物，都為意的對象，叫做法塵，所以意根與法塵相對，就生意識，這意識就是心理學的意志一部分。心理學家研究吾人的心至意識為止。他們並不知道尙有什麼七識，八識等。但是這第七、第八二識，作用很大，普通人實在很難知道，因為我們的心，無時，無刻，無分，無秒，不是被六識牽動的，所以不將第六識勤破，決不能知道這二識。所以這二識，普通人不能知道，然牠的作用，可以說明。七識叫做末那，八識叫做阿黎耶，都是梵文的譯音，末那為執我的意思，凡一切生物，都有我見；自有生以來，這我見就帶得來，在那兒作怪，因為第六識對於一切物，雖忽念着甲，忽念着乙，忽念着丙，忽念着了，念念起時，中間還有間斷。惟有這我見，却一刻不間斷，所以我們可以知道這我見不屬於第六識，而屬於第七

識。阿黎耶是含藏的意思，功用最爲廣大，例如人們在幾十年前所遺忘的事，忽然能於不知不覺間記憶起來，都是這阿黎耶的含藏作用，所以佛法常說：「八識心田，含藏一切種子。況且前五識以及第六第七識，都是依靠這第八識爲根本的。從這裏研究進去，可斷定心靈的本體，就是這第八阿黎耶識了。但是我們如何能證明阿黎耶識是有的呢？可舉一例：譬如一個人忽然暴死，或者被擊氣絕，這個時候，這人全沒有知覺，前六識也都沒有了，但是這人却在已死以後，復活起來，這人可以能死而復生，就因爲阿黎耶識沒有斷絕的原故。所以人們死時，阿黎耶識必定最後離去；人們投胎時，阿黎耶識必定先來；所以我們可知道阿黎耶識爲人們生死的根本。

佛家又說：心有真心，妄心，二門。真心是常住不動，不生不滅的；妄心是念念變遷，有生有滅的。由真心起妄心，即是阿黎耶識，依這識而更起前七識，有如海水遇風而起波浪一般，所以人們的心，都是妄心；但是真心並非是離開妄心而另外有

的，不過對於妄心說爲真心；其實妄心一息，就是真心，正如風浪一息，就是平靜的，海水一般；所以佛家教人用功，從始至終，以止息妄念爲歸宿，就是爲此。吾人現在的妄心，尅實說起來，不過色、聲、香、味、觸法的六塵，留於眼、耳、鼻、舌、身、意六根之影像而已，所以佛經說：「六塵緣影爲心。」

從上面許多說話，我們可以得到一個結論：身是各種元素的假合；心是六塵的緣影。都是忽生、忽滅，沒有一時一刻不在變化的當中。阿黎耶識如果執着這身和心的時候，那麼細胞中的原形質，就能起營養、排泄等作用，而前七識，同時亦各呈牠們的功能，這人就能生存。如果阿黎耶識沒有執着這身和心的時候，那麼細胞中的原形質，僅僅留存一種排泄作用，叫肉體腐爛，而前七識亦因之停止，這人就死滅了。所以人的生死，沒有什麼奇怪，不過一種長時期的變化而已。我們能够澈底了解這變化無定的身和心，就能處處解脫，不會執着，在世間做事，也不會被身和心的欲望所束縛；至於身外的物，更不能牽累我的了。我們就可照着真理去

做事，不爲利誘，不爲威屈，到這個時候，我們自然能轉移社會，而不會被社會轉移了。若要進求出世的方法，那就拿這變化無常的身和心，一齊看破，止息妄念，趨向真境，達到那不生不滅的境界，到此時候，生死問題完全解決，這豈不是人生最痛快的一回事嗎？

記者附識：

這是蔣先生去秋應光華大學哲學會和教育學會之請，來校中講演時候，我所記錄的一篇稿子，記錄後我自己整理了一下，再送蔣先生自己改正。所以本篇的意思，我相信沒有記錯處地方，只是文字不好，還請讀者原諒！

哲學研究

哲學與科學

張東蓀

現在的講題是哲學與科學。我的主旨乃在講明哲學與科學的關係。往往有人以爲哲學與科學絕不相同。其實這是一種誤會。我現在即講哲學與科學相同的地方。

我們爲甚麼要有學問呢？我們爲甚麼有知識呢？我想不外乎我們不安於現狀，而對於這個世界以及世界上的一切東西都想追問其所以然。詳言之，即爲甚麼這個世界是這個樣子？爲甚麼這個東西是這個樣子？爲甚麼我是這個樣子？世界是從何而來？我又從何而來？一切東西又是怎樣來的？這種疑問是人人心中所有的。但須知我們心中抱此疑問的時候，我們於無意中却早有了一個預設的假定（presupposition）。就是我們於不知不覺中先承認了這個世界和其中的一切都是有所以然而可研究的。換言之，即我們乃是預先假定這個世界是有理可解，

有緣故可追問的了。以英文來說，即是先假定 *the word is intelligible*。但須知這個 *intelligibility of the world* 却不是在經驗上已經充分證明的。換言之，即不是我們知道了這個世界有所以然的緣故，然後方去追問其所以然。我們乃是未知道其有無所以然的緣故以前就冒冒失失去追問的。再換言之，即我們追問其所以然乃在證明其有所以然以前。否則我們便不能知道其所以然了。這就是說，我們先去研究，然後方知道這個東西可以研究。若是必須先證明這個東西可以研究而纔去研究，則必定沒有開始的時候了。所以我說我們以爲這個世界有所以然的緣故，不是由於我們已得着了經驗上的證明，乃只是出於我們的信仰。這是這種信仰是最根本的。可名之曰 *primitive belief*。須知若沒有了這種信仰，則一切學問都沒有了，一切知識也不發生了。可見無論宗教也罷，科學也罷，哲學也罷，凡屬於知識，都是以此種信仰爲根柢。總之，在主觀方面有求知的慾；在對象方面設定其有所以然之故可尋。這兩點乃是一切學問一切知識的出發點。換言之，科學

與哲學都是想打開這個世界之啞謎與人生之秘密。所以不論科學與哲學有甚麼區別，而其出發於此則是相同的。詳言之，即哲學必承認這個世界有所以然之故可追尋，而科學也必先承認這個世界有所以然之故可以研究。所以從出發的動機而言，科學與哲學完全是一樣的。用老調來說，即科學是求真理，哲學也是求真理。不知道哲學的人以為科學是求真理而哲學是胡鬧。這實在是厚誣哲學了。哲學與科學既從這個根本的信念而出發，所以二者在根本上是相同的。所不同者只在二者的態度。

現在我且講二者的不同，科學以為這個世界有所以然的緣故必須切實研究，從大處看是不能正確的，所以科學在他的獨有的方法上是注重於精細與嚴確，我們可以說愈精細愈是科學；愈嚴確愈是科學，但是愈求精細便不可不愈分工 (piecemeal)，換言之，即是分成一個一個小塊，以便於研究，愈求嚴確則不可不愈抽離 (abstract)，換言之，即是把不相干的愈刪除愈好，因此之故，所以科學有

下列的特徵：第一是科學志在精細，所以他分門別類來研究，而不取總括的方法，第二是科學志在嚴確，所以他必須用數理來測量或實驗來證明，但是因爲分門別類的緣故，却有一個不可避免的流弊，第一是研究所得的只限於在本門以內；至於移到以外去後，是否亦爲真理，尚須考量，所以我們說一切科學的所得，往往是相對的 (relative)，這個緣故，乃是由於甲科學往往把他的問題送至乙科學，而甲科學就不管了，以致甲乙兩科學有互相不接洽的地方，第二是因爲分門別類的緣故，每一門每一類都有了邊界，越過了這個邊界，便不是他的範圍，這樣一下，勢必研究以到達邊界爲止，凡在邊界間的，卽不復研究，只好 take for granted 了，所以科學往往有許多假定，例如生物學對於涉及心理現象的地方，他便付於心理學而不去研究了，又如心理學對於涉及思想法則的地方，他便交給名學而不去再過問了，這是說他們的各有邊界，至於說到假定，例如物理學上的力 (energy) 與引力 (Gravitation)，究竟是甚麼，則物理學把他送交哲學去研究，而他却

承認此爲已定的前提，可見科學因爲有分門，便不能不有邊界，有了邊界便不能不有假定的前提，這乃是無可奈何的。

我們要論到哲學，哲學也是以爲這個世界是有理可解的，但我們要了解其理，非會合其全，以觀其整，而窮其底不可，所以哲學的目的在使我們的研究無所遺漏，無論那一方面必須研究，但研究時不能限於那一方面，必須合其他各方面連在一起來研究，所以哲學在其獨有的立場上乃是主重於澈底，所謂澈底即是北方諺語「打破沙鍋問到底」的意思，因此我主張科學與哲學之不同，不在對象 (object) 上，也不在方法上，更不是兩種知識 (two branches of knowledge) 乃只是兩種治學的態度 (attitude)，換言之也可以說的治學的精神 (spirit)，科學的態度之注重點在精細與嚴確 (accuracy and specific ation)，而哲學的態度之注重點在澈底與整全 (thoroughness or ultimateness and comprehensiveness)，科學的情形既如上述，現在且講哲學然後再爲之比較，哲學的精神既志在求澈

底，所以他必定是作整全觀，不願意把對象的若干方面略去，並且哲學本了他的求澈底的精神不但對於所研究的對象務必作整全觀，不許有所偏弊與遺漏，並且同時把研究者也加進去作研究的對象，我現在舉一個例，例如最近心理學上的行爲派 (behaviorism) 主張思想是喉管內無聲的動作，這確是科學的態度，因為科學的精神在於細微，因求細微便不能不有所抽繹，換言之，即有所刪略，行爲派專研究有機體的動作當然可以把其他與此無直接關係的方面刪略，至於若問你主張思想是無聲的動作，你這句話是思想呢還是動作呢，這句話的內容有意義呢還是沒有呢？如果有意義則顯見於動作以外尚有所謂思想，這樣的研究便是哲學的態度，科學的態度是在實驗室內的态度，凡是不能作實驗的對象的都須一律刪除，實驗者只能作實驗，却不能也把自己作爲實驗的對象，科學與哲學的區別即在於此，但是近來科學也自知這個態度有些大偏了，近來英國的大天文數學家愛丁頓 (A. S. Eddington) 是專門研究相對論而自有心得的，他就

說照相對論以講萬有引力則只有所謂 Potentials 但甚麼是 Potentials 呢？他說又只可由數學從 Intervals 中推出來，但甚麼是 Intervals 呢？他說這只可用時計或尺度把他從兩件事情之相關係間測定出來，但甚麼是時計與尺度呢？他說只可說是物質所造，但甚麼是物質呢？他說又不外乎質量動量與重力而已，甚麼是質量動量與重力呢？照相對論來說，就是由許多 Potentials 組合而成，這樣一來，豈非仍是回到原處了麼？所以愛丁頓說：近來的科學太抽象了，因為太抽象所以能循環如環，而都能輪流到原處，須知科學所以有這種循環的弊病乃是由於太抽象，換言之，就是因為太把其他方面刪略的緣故，在這一點上法國大哲學家柏格森（H. Bergson）也見得到，他說物理學上所計算的「時間」不是真的時間，乃是對於真的時間加以抽象，把其中的不可測的性質刪略，而專計算其中的可以測量的方面，所以他所計算的不是時間乃只是所謂「同時」（Simultaneity）

愛丁頓也說過，照現在物理化學的進步來看，我們不應當分外界為精神界與物

質界而只宜分作可測量界與不可測量，可測量界一天一天與不可測量界相抽離，所以可測量界乃自成一種循環了，這是甚麼緣故呢？我想這正是因為科學專求精確的緣故，科學愈求精確則不能不愈把不可測量的地方刪除，所以我們可以說：科學愈求精確則必愈為抽象，可見愈抽象亦愈精確，於是我們便知道科學的可靠性即在於其精確性 (Exactness) 而其精確性又即在於其抽象性，換言之，即愈抽象便愈精確；愈精確也必愈變為抽象的，我不知道崇拜科學的人對於科學的「可靠性」 (Validity) 作何解釋，不過以我所見，科學的內容都是一天一天在那里變，所謂科學已得了「確實性」 (Certainty)，也不知是指那一點而言，若是科學的內容罷，即在最進步的科學如物理化學數學等也沒有始終不變的理論，又何況未進步的科學如心理學社會學呢，至於科學的方法也不是固定的，並且常有改變。我以為所有不變的只是科學的態度換言之，科學的精神，正是上文所謂求精細嚴確的態度與精神，除了這個態度以外，科學上一切是沒有不

變的。

我再來講哲學，須知哲學所求的是「最後的實在」(Ultimate reality) 但像古代的哲學家，他們主張本體是水或是氣。其實所謂水與氣只是最初的原質 (Primary stuff)。其為概念和化學上的原質 (Elements) 沒有區別。後來知道如此研究不能得有結果，遂把本體認為是最終的原因 (Final cause)。但這個最終的原因也是不容易把握的。所以不得已又退到我們知識內的不可還元的條理 (The educible order)。這種條理我們稱之曰範疇 (Categories) 或用康德的話，稱之為「先在的方式」(A priori forms)。這樣一轉，差不多可以說哲學也在那里曉得自己的研究範圍太廣汎，所以也在那里自己設法縮小。就是由宇宙論與本體論而縮小到認識論。雖則哲學也未嘗不想設法減少他的儻侗性，但他却決不願因此而犧牲他的「澈底」與「整全」。因此之故，哲學也還是在精神上始終未變。但哲學的內容是變了又變的。哲學的方法亦是如此，而況哲學本來沒有固定的方

法。所以哲學和科學一樣，其內容是在那里變，其方法也不是一成不變的。惟獨有態度與精神是不變的。這種態度就是求澈底與整全的態度。

哲學還有一點與科學不同。就是因為求澈底的緣故，往往多用懷疑。雖然科學亦有懷疑，但他只是對於精確不精確而懷疑。例如太陽繞地而轉，科學家不相信，乃是恐怕這說不合於實際。哲學則是對於澈底不澈底而懷疑。例如科學家說水銀漲了但於熱度增加是一種因果律。但哲學家則以為僅說到因果律還不澈底。必須追問因果是甚麼？是客觀界自存的條理呢，還是認識的思想中的格式呢？可見科學與哲學的懷疑確有不同，因此我們可以說哲學更比科學偏重於懷疑。因為懷疑的緣故，所以哲學家的立說往往不如科學家那樣斷定。他們總是採取幾分嘗試的(Tentative)態度。但一班人却因此便疑哲學不精確。其實我承認科學是趨向於精確。哲學却決不是如反對哲學者所想像的那樣不精確。所以我說哲學也是精確的。這句話乃是專向對於哲學有誤解的人而說的。

我們既知道哲學與科學同是一種求知知識的態度，不過一個求精確，一個求澈底而已。則我們便可明白有若干科學自然而然而即接近於哲學。因為他們於求精確以外有時非略顧全到澈底不可。以例而言，如物理學：最近因波形力學（Wave-mechanics）的原子論須與相對論的共時論相調和，便於無形中增加了哲學的色彩。又如心理學，因為必須研究「覺」（Consciousness）的有無，以及知覺與概念的相關與構成，則於無形中便帶了若干哲學的臭味了。又如生物學，近來如德國大生物學俞克斯科爾（J. von Dextrill）以康德的認識論來講生物學；又如倫敦大學的烏德噶爾（J. H. Woodger）也是以認識論來批評生物學上根本概念。這樣一來，生物學也富有哲學的意義了。可見科學之中並不是絕對不許包有哲學色彩的。

我們明白了科學與哲學的不同只在態度上的差異，則我們便可以知道同一對象可以拿科學態度去研究他，同時亦可以拿哲學態度去研究他。例如「知

覺」(Perception) 是心理學所研究的。我們研究知覺如何構成，這便是科學。至於如何由知覺以構成所謂外界的認識 (Eternal world) 則便是入了哲學了。又如生物學的進化論研究一種生物其體構變化之由。這也是科學的態度。至於若問進化還是有目的呢，還是無目的呢？這又入了哲學的態度中了。可見哲學與科學本無嚴格的分界。凡是一種研究，苟其趨於求精確細分，則這種研究便漸漸變為科學了；倘若他愈趨於求澈底整完，則又必漸漸變為哲學。所以研究一個對象儘可同時既取科學態度又取哲學態度，因為哲學與科學只是我們求知知識時的態度不同。但是這兩種態度雖則有小處互相衝突，而在大處却是互相補助。苟我們能善用之，把他的小處衝突可以減免；對於大處的補助又可設法增加。這便在乎我們的處置了。所以近來反對哲學的科學家可以說是沒有了。近五十年來可以說科學與哲學的論戰的聲浪久已絕迹了。只有不爭氣的中國，方有這種議論。作這個議論的人可以說既不懂科學又不懂哲學，無怪華貝克 (Warbecke) 教授

說這種實證論的態度對於中國既不足啟發哲學又不足以助長科學。

我們再從哲學方面來看，所謂哲學原來分兩大類。一曰哲學本部 (Philosophy proper)；二曰哲學內的科學 (Philosophical sciences) 前者又分爲二，就是本體論 (Ontology) 宇宙論 (Cosmology) 與認識論 (Epistemology)。後者是指名學道德學與美學而言。請先說後者。名學 (Logic) 本可從兩方面進行。愈從哲學的態度來研究，則名學便愈接近於認識論。但愈從科學的態度去研究，則名學便變爲一種純粹的符號學。近來的符號邏輯卽代表這個趨勢。又道德學 (Ethics) 亦是如此，從哲學態度來研究，自然是注重於人生目的。卽所謂人生哲學 (Philosophy of Life) 而從科學態度來研究，則又漸漸接近於比較民俗學 (Comparative folkways) 至於美學 (Aesthetics) 更爲易見。從哲學的態度來研究，把美當作一種「理想」 (Ideal) 而評定其價值。從科學的態度來研究，把美當作一種心理作用，從心理學上分析其中的要點。可見每一種學問都可以有兩種態度 (卽哲學態

度與科學態度。

哲學本部中的三種學問亦是這樣說的。本體論雖然不像古代哲學那樣專求「本質」(Substance)了。然而批評一切科學所有的根本概念仍然是在本體論的範圍內來討論的。宇宙論亦然。總之，在本體論與宇宙論（此二者本沒有甚麼大區別，可以合而為一）上好像科學態度已經發達了，而其實哲學態度仍是未被搖動的。至於認識論則為哲學後來所注重，凡學哲學的人無不知之。但在認識論上，也有用科學態度來研究的。虎塞爾 (E. Husserl) 所反對的所謂心理主義 (Psychologismus) 即是此種研究。可見即在哲學本門內的本體論宇宙論知識論都可以採取科學態度去研究。

這些都是事實，我們不能因為自己有所好惡而即作一偏之論。最可注意的就是近來科學有哲學化的傾向，而以前哲學則有科學化的傾向。以物理學生物學心理學而言，物理學上近來的研究如愛丁頓的學說，懷爾 (H. Weyl) 的學說，

懷特海 (Whitehead) 的學說，都是有哲學化的意味。心理學上近來的研究如德國的全局派 (Gestalt school)，有人說他不是心理學而只是哲學。但全局派頗有大盛之勢。我們未嘗不可說心理學在近來也有哲學化的傾向。至於生物學，如英國的赫胥黎 (Julian Huxley) 即是著天演論的孫子) 與漢爾唐 (J. S. Haldane) 等人的研究即有直接接近哲學的趨勢。此外如美國大生物學家耶寧格 (H. S. Jennings, 近著有The Biological Basis of Human Nature) 即主張一種層創的進化論 (Emergent evolution) 此說本來是英國大生物學家穆耿 (T. Morgan) 所主張的。還有如 Herrick 等人亦是如此。可見近來生物學的研究也有哲學化的色彩。原來生物學離不了進化論，而進化論本容易與哲學合軌。這乃是講科學有哲學化的情形，換言之，即科學有接近於哲學的情形。至於哲學的科學化，雖說是五十年以前，然而却頗為顯明。例如研究本體論與宇宙論幾乎不能離開認識論，似可以說本體論與宇宙論已降於認識論了。但認識論中本有兩個趨勢：一個

是想求借助於心理學；一個是想求借助於名學與數學。這難道不能說是有科學化的傾向麼？至於名學在近來的趨勢上又有接近於數學的情形。道德學也有變為社會學的一部門之情形，美學更有以心理學為基礎的樣子。這豈非科學化更為顯明麼？所以我們可以說現在的科學大有趨近於哲學的情形，而哲學亦本有趨近於科學的樣子。

此外還有一點是我們應當注意的：就是所謂「確切不易」(Certainty or the immutable)的問題，無知者以為科學得到了普遍的可靠性(Universal validity)，其實我們須問科學所得到的靠得住的真理在那里？近來一班科學家因為一種科學中新說層出不窮，舊說次第推翻，所以他們說科學的固定性不在其內容而在其方法，凡取這樣的方法的都可變為科學，換言之，即科學之所以為科學，其標準在於有一種固定的方法，依這個方法的是科學；不依這個方法的就不是科學，其實我們試看科學史，我們也尋不到一個固定的科學方法，科學方法是

正在那里進步着，改良着的，你說科學的方法是實驗罷，但有些用數理推算而成的物理學學說，你也不能說他不是科學，你說科學方法是數理測量罷，但有些純粹對於現象的敘述，你也不能說他不是科學，你說科學方法是少立臆說罷，但現在科學上臆說亦不在少數，你說科學方法是重客觀罷，但科學家的發明却多出於想像，可見不但在已往，在科學史上，科學沒有始終不變的固定方法，即在未來，我們也可以說沒有人能禁止科學不再創有新方法，再改用新方法，正猶沒有人能禁止新種類的科學的創生一樣，所以拿方法的固定性來判別科學與非科學的區別是不中用的，因此我說科學只是一種態度或精神，但我並非不承認科學所得有些可靠，於是當再研究科學所得的可靠性究在何處，依我看來，他乃是在於他的理論上有自圓性，即所謂(Logical self-consistency)，譬如精神病者的失語症(Aphasia)是由腦葉有傷害。但科學家決不能擔保自今而後絕對沒有一個腦葉受傷而竟不失語的，或絕對沒有一個人失語而腦葉未受傷的。可見科學

的可靠性只在說明事實。凡說明事實愈多，則其爲真理乃愈可靠。而決不在於擔保未來的經驗。所以我說科學的可靠性在邏輯，而不在經驗。在邏輯上的圓滿性，而不在經驗上的可能性。凡以爲科學的所得可以今後訴諸萬世而皆準的，便是不懂科學的人。所以我們可以說科學的可靠性和哲學上的可靠性完全一樣。同是在於說明事實之多寡。凡能說明事實愈多的便愈足爲可靠的真理。然而世人往往對此有誤會。以爲哲學只求空論，所以只求理論上說得通就完了，而不管事實。科學則注重於客觀，故其結果得有事實爲其保證。其實這乃是一種誤解。哲學又何嘗不注重經驗。傑姆斯 (W. James) 說凡是與經驗相違背的哲學決不足爲真正的哲學。這句話極是。須知哲學的本職即在於設法說明一切經驗而無餘棄。苟有一個經驗而與其說明相反，卽不爲其說明所包攝，則足證其說明爲失敗了。可見哲學決不是拋棄經驗而專講空論。總之，我們可以知道：科學上的確實性好像是從經驗上得來，然其結果却不外乎是理論的圓滿而已；哲學上的確實性好

像是專從論理上求之，然其實却在於能否包括一切經驗而有無餘留。這一點上看來，亦正和上文所述科學有哲學化與哲學有科學化的情形相符。我甚願反對哲學的人對於這一點特別注意一下。

最後我們須得一評論這兩種態度（科學態度與哲學態度）的長處短處，科學態度的優點就在於他的求精確，因為精確乃實在是知識的必要條件。一個知識若不精確則便不成為知識。例如我們看見天陰了，以為天將下雨，這個知識是不精確的。因為天陰而不下雨乃是常有的事。所以這種不精確的知識沒有甚麼可貴。對於人生不能有十分可靠的幫助與指示。因此我們要求知識，則必須求那個精確的知識。換言之，即知識之所以為可貴即在於其精確。倘使不精確則我們要他又有何用呢？好像一個錶，我們所以必須要有錶就是因為他能指示時間。倘使他一些快，一些慢，一些走，一些不走，這種不正確的錶有甚麼用處呢？所以知識與精確是不能分開的。知識而必須精確，這確是科學的長處。

科學態度既有這樣很大的長處，豈非可以壓倒哲學麼？我以為大不然，科學態度亦有一些短處，而這個短處正是哲學態度的長處。就是科學往往專求精確，遂把那些不能測量不能實驗的方面一概刪去。所以科學變為抽象的了。但愈抽象却是離實際（實際）愈遠了。這便是哲學所不願意的。哲學總想一切都涵容在內，一直追到根底。既沒有任何遺漏，又不可半途中止。所以哲學態度的長處就在於澈底與完全。因為究竟我們知識的對象不是分散的。例如一個人，我們可以從解剖學來研究他的身體構造；從生理學來研究他的生理運化；從心理學來研究他的心意狀態；從道德學來研究他的行為動機。然而他總是一個人。不是身體，生理，心理，道德所湊合的。我們應當知道天下沒有離了身體的生理；沒有離了生理的心理；沒有離了心理的道德。可見得對象只是渾然的一個。我們分為若干方面不過為研究便利而已。我們千萬不可把這個方便的法門即認為如實的真相。能夠看破這一層的乃是哲學。所以哲學不僅要研究外面的自然界，並且還想到

這個自然界即在研究者的思想內，把思想也加入於自然中來一齊研究。這正是哲學的澈底精神。亦就是哲學態度的長處。雖則哲學有這個長處，但他却因此反增加了困難。所以科學求精確，其結果頗有些成績；而哲學求澈底，其結果却不如科學那樣可觀。這其故就在於哲學所求的是比科學所求的困難得多。到了現在，科學頗有可觀，哲學尙瞠乎其後，也職此之故，但我們不可因為哲學的不及科學那樣可觀，而便說哲學是要壽終正寢了。這乃是因為哲學所擇的職業比較更困難的緣故。總之，哲學的如此反足以表明其優點。

可見科學態度有長處：長處即在於精確；但也有短處：短處即在於有所抽除與割裂，哲學態度有長處：長處即在於澈底而無不包涵；但亦有短處：短處即在於太困難，所以專注目於這一點，科學家可以大罵哲學家；哲學家也可以大罵科學家，哲學可以蔑視科學；科學也可以輕視哲學，殊不知在我們用超然的眼光來看，都是只見他人的不好，而未見自己的缺點，我很希望將來學術界或有大進步，能

把這缺憾弭補起來，我雖不知道如何弭補，但我以為如果科學態度與哲學態度能互相合併而使用之，則或可稍減輕這些缺憾。

我的話大體已說完了，但尚有一個餘剩的意思，就是反對哲學的人以為哲學的題目 (Subject-matter) 逐漸變為科學的題目，所以哲學就為科學所壓倒了，這句話的大錯在誤認哲學的題目與科學的題目本來是絕不相同的兩件事，殊不知科學的對象就是這個世界，哲學的對象也就是這個世界，科學因為求精確，所以他用分析的方法與實驗的態度去對付這個題目，把一個題目分作許多部分，哲學因為求澈底，所以他用綜合的方法與窮追的態度去對付這個題目，不但把一個題目當作整個的，並且還要把認識的思想也加進去，科學研究起來，惟恐題目的範圍太大，哲學研究起來惟恐題目範圍太小，一個是務求其小，愈小方可愈精確。一個是務求其大，愈大乃可愈澈底，可見關於題目並無不同，若說哲學有其領土，科學來把他的領土奪去了，這未免有些外行，我現在舉一個很好的例，例

如「思想」在心理學上也研究他；在名學上也研究他；在認識論上也研究他，可以說思想既是心理學的題目，又是名學的題目，又是認識論的題目，但須知心理學研究思想有他的態度；名學研究思想有他的方面；認識論研究思想有他的立場，不因爲思想爲心理學所研究，而名學便失去了題目，不因爲名學研究了思想，而認識論便無法再從事研究，我立一個比喻，思想好像一朵花，而心理學名學認識論好像三盞燈，這三盞燈的光都可以同時照到這個同一的花上，不過放光的方面却不同了，名學不因有了心理學而即應退老；認識論也不因爲有了名學而即變爲無所事事，哲學與科學亦然，哲學的題目本來與科學的題目即沒有不同，科學無論如何發達也決奪不了哲學的地位，因爲哲學只是一種態度，本來沒有「勢力範圍」或領土，換言之，即他與科學是在同一領土之上的，不過他們兩個的管轄是不同，好像一個管教育，一個管吏治一樣，但管教育的總是希望管吏治的有些發達；管吏治的也必希望管教育的有些發達，因爲他們是互相幫助的，我

想哲學與科學亦然，哲學沒有不希望科學發達的。哲學不但決不怕他的題目被科學奪去，並且還要送些題目交給科學去研究。科學果真自己知道有所偏枯，也必定歡迎哲學來與他作伴，所以真正的科學家決不誹薄哲學；真正的哲學家決是推崇科學。以研究哲學的人而推崇科學，這是大公無私的態度，值得大大佩服的。但以研究哲學的人而毀謗哲學，這是外行的態度。未免近於無聊，是不可取法的。

我的話已太長了，現在請總括一下：

一、哲學與科學的根本出發的動機同是「求知」。換言之，同是想在渾沌紊亂的對象中求理由。這乃是二者所同的。

二、哲學與科學只是求知的態度不同。一個是向精確而進行；一個是向澈底而進行。

三、科學同爲求精確便不能不向分析而進行。哲學因爲求澈底，便不能不向

整全而着眼。

四、因爲有所割棄，所以科學之弊在抽象。因爲必須包涵，所以哲學之弊在於事業太難。

五、所以近來科學頗有覺悟，也兼採哲學的態度。哲學也自己覺悟了，兼採科學的精神而縮小其範圍，乃限於批評科學。

六、哲學與科學既同是治學的態度，所以永久不會互相併吞。

七、並且這兩種態度大可互相補助。

八、總之，哲學與科學的不同處不在題目，乃在於態度或精神。

以上所說並非我的創見，不過敘述極平常的事實而已。

(完)

哲學研究

四、讀者 嘉友錄	姓名	職業 或 肄業學校	別號	性別	填寫月日
	愛讀何 類書籍				
購本局書籍 時曾否感受 何種困難					
最近所讀之 書對於本局 或別家出版 物以那幾種 為最滿意					
承填寄此表後敝局當隨時將新出的刊物源源奉告					

地址	讀者讀
的久采	的時暫

郵票一分

中華書局編輯所
上海
靜安寺路

收

景昌
極著

哲學論文集

全二冊
一元六角

本書係成都大學教授景昌極先生近年所作關於哲學的論文。全書分玄學、認識、倫理三部，共十五篇，頗能融滙中西，折衷一是。著者曾從南京歐陽竟無先生講學有年，其中有關於唯識論之論文若干首，尤見精采。

哲學

- | | | | |
|------------------------|-----|----|------|
| 中國哲學史 | 謝无量 | 一冊 | 一元八角 |
| 近代西洋哲學史大綱 | 繆鳳林 | 一冊 | 三角半 |
| 西洋 ^{古代} 哲學史大綱 | 繆鳳林 | 一冊 | 五角半 |
| 思 ^維 術 | 劉伯明 | 一冊 | 七角 |
| 唯物史觀解說 | 李達 | 一冊 | 四角 |
| 人的生活 | 李宗武 | 一冊 | 四角 |
| 赫克爾一元哲學 | 毛詠棠 | 一冊 | 四角 |
| 人生之意義與價值 | 馬君武 | 二冊 | 一元二角 |
| 亞里斯多德 | 余家菊 | 一冊 | 四角 |
| 實驗主義 | 劉衡如 | 一冊 | 四角半 |
| 康德 | 方東英 | 一冊 | 二角半 |
| 哲學之故鄉 | 商承祖 | 一冊 | 七角半 |
| | 羅璇階 | 一冊 | 七角半 |
| | 陳筑山 | 一冊 | 七角半 |

中華書局發行

—著 孫 東 張—
元 二 冊 壹

道 德 哲 學

本書共七章，以淺顯之文字，闡高深之學理，述自然主義與理性主義兩大思潮內之十派，每派因互相調和而有進步。著者係以思想之型式，藉明思想之進化；而以個人獨到之主張，殿於各派之後。書中精彩處，在敘述之顯明，評判之精當，為中國從來所未有。

王充	王陽	陽明先生傳	陽明學派	陸王哲學辨微	朱子學派	韓子學非	淮南集證	公羊家哲學	公孫龍子懸解	墨子刊誤	莊子集註稿本	增老子古義	孔子
學	明	纂	派	微	派	非	證	學	解	誤	本	義	子
謝无量	胡越	余重耀	謝蒙	胡哲敷	謝无量	謝蒙	謝蒙	陳柱尊	陳柱尊	陳柱尊	阮毓崧	楊樹達	謝蒙
一冊	一冊	一冊	一冊	一冊	一冊	一冊	十冊	二冊	二冊	一冊	四冊	三冊	一冊
四角	二角半	九角	五角	六角	六角半	五角	三元六角	一元	八角	五角	二元	九角	六角

中華書局發行



佛學類書

中華上海
出版書局

- | | | | | | | | |
|-------------|-------------|-------------|-------------|-------------|-------------|-------------|-------------|
| 佛 | 佛 | 佛 | 佛 | 佛 | 佛 | 佛 | 佛 |
| 說 | 說 | 說 | 說 | 說 | 說 | 說 | 說 |
| 阿彌陀經注釋會要 | 阿彌陀經注釋會要 | 阿彌陀經注釋會要 | 阿彌陀經注釋會要 | 阿彌陀經注釋會要 | 阿彌陀經注釋會要 | 阿彌陀經注釋會要 | 阿彌陀經注釋會要 |
| 徐珂 | 徐珂 | 徐珂 | 徐珂 | 徐珂 | 徐珂 | 徐珂 | 徐珂 |
| 二冊 | 二冊 | 二冊 | 二冊 | 二冊 | 二冊 | 二冊 | 二冊 |
| 六角 | 六角 | 六角 | 六角 | 六角 | 六角 | 六角 | 六角 |
| 佛說波羅蜜多心經密議述 | 佛說波羅蜜多心經密議述 | 佛說波羅蜜多心經密議述 | 佛說波羅蜜多心經密議述 | 佛說波羅蜜多心經密議述 | 佛說波羅蜜多心經密議述 | 佛說波羅蜜多心經密議述 | 佛說波羅蜜多心經密議述 |
| 李翊灼 | 李翊灼 | 李翊灼 | 李翊灼 | 李翊灼 | 李翊灼 | 李翊灼 | 李翊灼 |
| 一冊 | 一冊 | 一冊 | 一冊 | 一冊 | 一冊 | 一冊 | 一冊 |
| 一角半 | 一角半 | 一角半 | 一角半 | 一角半 | 一角半 | 一角半 | 一角半 |
| 楞嚴會歸 | 楞嚴會歸 | 楞嚴會歸 | 楞嚴會歸 | 楞嚴會歸 | 楞嚴會歸 | 楞嚴會歸 | 楞嚴會歸 |
| 廉琴舫 | 廉琴舫 | 廉琴舫 | 廉琴舫 | 廉琴舫 | 廉琴舫 | 廉琴舫 | 廉琴舫 |
| 四冊 | 四冊 | 四冊 | 四冊 | 四冊 | 四冊 | 四冊 | 四冊 |
| 一元八角 | 一元八角 | 一元八角 | 一元八角 | 一元八角 | 一元八角 | 一元八角 | 一元八角 |
| 楞嚴貫攝 | 楞嚴貫攝 | 楞嚴貫攝 | 楞嚴貫攝 | 楞嚴貫攝 | 楞嚴貫攝 | 楞嚴貫攝 | 楞嚴貫攝 |
| 劉開道 | 劉開道 | 劉開道 | 劉開道 | 劉開道 | 劉開道 | 劉開道 | 劉開道 |
| 十冊 | 十冊 | 十冊 | 十冊 | 十冊 | 十冊 | 十冊 | 十冊 |
| 三元六角 | 三元六角 | 三元六角 | 三元六角 | 三元六角 | 三元六角 | 三元六角 | 三元六角 |
| 佛敎概論 | 佛敎概論 | 佛敎概論 | 佛敎概論 | 佛敎概論 | 佛敎概論 | 佛敎概論 | 佛敎概論 |
| 蔣維喬 | 蔣維喬 | 蔣維喬 | 蔣維喬 | 蔣維喬 | 蔣維喬 | 蔣維喬 | 蔣維喬 |
| 一冊 | 一冊 | 一冊 | 一冊 | 一冊 | 一冊 | 一冊 | 一冊 |
| 八角 | 八角 | 八角 | 八角 | 八角 | 八角 | 八角 | 八角 |
| 佛學大綱 | 佛學大綱 | 佛學大綱 | 佛學大綱 | 佛學大綱 | 佛學大綱 | 佛學大綱 | 佛學大綱 |
| 謝蒙 | 謝蒙 | 謝蒙 | 謝蒙 | 謝蒙 | 謝蒙 | 謝蒙 | 謝蒙 |
| 一冊 | 一冊 | 一冊 | 一冊 | 一冊 | 一冊 | 一冊 | 一冊 |
| 二元 | 二元 | 二元 | 二元 | 二元 | 二元 | 二元 | 二元 |
| 太虛法師文鈔 | 太虛法師文鈔 | 太虛法師文鈔 | 太虛法師文鈔 | 太虛法師文鈔 | 太虛法師文鈔 | 太虛法師文鈔 | 太虛法師文鈔 |
| 初集 | 初集 | 初集 | 初集 | 初集 | 初集 | 初集 | 初集 |
| 第二編 | 第二編 | 第二編 | 第二編 | 第二編 | 第二編 | 第二編 | 第二編 |
| 八卷 | 八卷 | 八卷 | 八卷 | 八卷 | 八卷 | 八卷 | 八卷 |
| 一元 | 一元 | 一元 | 一元 | 一元 | 一元 | 一元 | 一元 |

精裝一百冊



定價八元

中華百科辭典

本書是舒新城先生費十年光陰集十數同志隨時隨地從各方面估量青年及一般社會應具之常識，釐訂綱目，搜集材料，從事編輯而成。全書共一千六百餘頁二百萬言；凡關於政治、社會、教育、經濟、文學、藝術、數理、哲學等科學術語以及社會流行名詞，無不盡量搜羅，詳加解釋，其日常應用之名詞無須詳釋者，則列為圖表，附錄於後。塞中等學生及一般青年修學治事必備的常識大全。

▲專科詞典

中國教育辭典

精裝一冊
七元

余家菊等編

中外地名詞典

精裝一冊
二元五角

丁晉齋葛綏成編

數學詞典

精裝一冊
三元

倪德基鄺祿琦編

理化詞典

精裝一冊
一元八角

陳英才楊立奎彭世芳
符鼎升陳映璜王烈編

博物詞典

精裝一冊
三元

王烈彭世芳陳映璜編

中華書局發行



A541 212 0020 2007B

民國二十年六月印刷
民國二十年六月發行



印	印	發	著
刷	刷	行	作
所	者	者	者
中	中	中	光
華	華	華	華
書	書	書	大
局	局	局	學
			哲
			學
			究
			(全
			一
			冊)

◎ 哲學研究 (全一冊)
 定價銀七角
 (外埠另加郵匯費)

總發行所 上海棋盤街 中華書局

分發行所 中華書局

北平 天津 張家口 石家莊 邢台 保定
 濟南 青島 太原 開封 鄭州 西安 蘭州
 成都 重慶 長沙 常德 衡州 漢口 南昌
 九江 安慶 蕪湖 南京 徐州 杭州 溫州
 福州 廈門 廣州 汕頭 潮州 梧州 雲南
 遼寧 吉林 長春 哈爾濱 濟南 香港 新加坡

(六三二八)

1-106

標商冊註

