

哲學新論

劉杰著

民族革命理論及實踐研究院編輯

抗戰復興出版社

7365

目次

序

關於哲學新論

第一章 緒論.....一

一 哲學是什麼.....一

二 哲學的起源與發展.....五

三 哲學與科學.....七

四 哲學研究的範圍.....一

五 哲學神秘不神秘.....一四

六	哲學研究的方法	一九
七	哲學有沒有階級性和黨派性	二三
八	中的哲學的正確性與革命性	二九
第二章	哲學派別的分釋	三八
一	認識起源上的分派	四〇
二	認識範圍上的分派	四二
三	對宇宙存在的認識及認識批判上的分派	四六
甲	對宇宙存在的認識	四六
乙	對認識的批判	五〇
四	根本原理數上的分派	五一

五 宇宙演變上的分派..... 五二

第三章 三一權衡的認識事物..... 五七

一 什麼是三一權衡論..... 五八

二 認識事物的幾個範疇的分釋..... 六六

甲 絕對與相對..... 六八

乙 本質與現象..... 七三

丙 內容與形式..... 七九

丁 普遍性永久性特殊性..... 八四

戊 有限性與無限性..... 八六

己 變與不變..... 九一

庚 可能性與現實性..... 九四

辛 必然性與或然性及偶然性..... 九八

壬 妥適性與當然性..... 一〇二

三 認識的引起與進展.....一〇五

四 主客觀的統一.....一〇九

第四章 事物的生存毀滅與演變.....一一七

一 事物的「存在」「生成」與「毀滅」.....一一七

甲 質能的統一存在.....一一七

乙 質能互變的自力更生.....一一九

丙 自力消失的毀滅.....一二四

二 盈虛消長的演變.....一二八

甲 質能與數量.....一二八

乙 數量的盈虛遞進.....一三一

丙 質能的消長轉化.....一三二

丁 「節」「節度」「節程」.....一三三

三 矛盾的性能……………一三七

甲 什麼是矛盾……………一三七

乙 矛盾的相對性與絕對性……………一三八

丙 矛盾對展與鬥爭……………一四〇

四 矛盾得「中」生成與鬥爭毀滅……………一四二

甲 生成發展與傷害毀滅……………一四二

乙 矛盾得「中」生成發展……………一四五

丙 矛盾鬥爭傷害毀滅……………一四八

五 對幾種錯誤認識的辨正與批判……………一五一

甲 對「中」的幾個錯誤認識的辨正……………一五一

乙 對矛盾兩個片面認識的批判……………一五七

丙 對唯物辯證法的批判……………一六〇

第五章 怎樣推進社會改造世界……………一六九

一 對於社會的分識……………一六九

二 人事上的節竅在那裏……………一七三

三 把握情理識節知竅……………一七五

甲 母理……………一七九

乙 子理……………一八二

丙 母子理的關係……………一八四

四 依據該能合節中竅……………一八五

甲 充分圓滿的適合「該」的節度……………一八六

乙 俱利無損的把握「能」的竅際……………一八七

五 「該」「是」「能」的分識與運用……………一八九

甲 「該」「能」「是」的分識.....	一八九
乙 「該」「能」「是」的運用.....	一九四
六 理論與實踐.....	二〇〇

甲 什麼是理論.....	二〇〇
乙 理論的產生.....	二〇一
丙 理論的正確性.....	二〇五
丁 理論的實踐.....	二〇七
戊 事中的地位與應持的態度.....	二〇八
第六章 結論.....	二一六

哲學新論 目次

序

「中」的哲學，是 閻伯川先生所倡導的，其用意完全在指導人的行為，因為人的一切行為，都是爲了生，行為的效用，要在充分圓滿的適生，「中」正是使人的行為發揮適生的效用的「節竅」。其用力處，在先從自身由近及遠的做起，也就是要感情內斂的克制自己，理智外發的以制他人。把握理上的「中」，以求事上的「對」。它的提出，雖然爲時很短，但這個學問的發生，却遠在數千年前。只因重在行而不重在說，所以沒有詳盡的說法。縱有散見於各處者，亦只言其極則，而不善其端末，陳意甚高，致令學者有「瞻之在前，忽焉在後」之感。生而在中人以上者，卽令行有得「中」，亦知其當然而不知其所以然。中人以下者，自不能行，亦無從學習。此 閻先生所以極力倡導之用意所在。也是我們願作系統的說明的動機。尤其在國難嚴重的今日來作這個道理的研討，在我覺得更有其重大的意義在。

我國文物，自秦而後，因爲在政治上，形成大一統的國家，同時對外的關係少，而對內的壓抑多，歷代帝王，以牢民愚民爲政治極則，用以保衛王位，以圖世襲不移。在這種政治極則之下，當然要使一切靜化，尤其在學術思想上，盡量的把動的成分去掉，而所提倡的是：「清靜」，「無爲」，「一切不事事，守前所爲而已

，「多一事，不如少一事，」各人自掃門前雪，休管他人瓦上霜，「不求有功，但求無過。」「今朝有酒今朝醉，明日愁來明日當。」「那個朝廷不納糧？」「等等的頹廢，苟了一生的人生觀。這種二千年一貫的，靜化式的工作，形成了「自私」，「敷衍，消極」，「苟且偷生」，「毫不負責」的一個弱大民族，幾乎經不起一點風潮，這真是二千年大一統的遺毒使然。

這歐風東漸，我國學人以與西洋研究物質的學問相較，頓覺瞠乎其後，引起了學術界的煩悶，對中西文化在學術上的地位，大起爭論，中學為體，西學為用的說法吵個不休。實則學問之道，原無分乎中西。只不過致力之點的不同，其成就者各異罷了。我國的學問，自漢武而後，儒家占了優勢，而儒家的真精神，注重在人的行為上的探討，其出發點在人，而其成就則在物，所謂成已成物者是。只因二千年大一統的遺毒，專致力於制慾克己，而忽略了成物。結果在物的利用上毫無成就，而在人的修持上也落了空。降至鴉片戰爭以後，對外處處失敗，庚子之役更將民族自信心完全失掉，羞談固有文化，一味以背誦舶來品為能事。於是形成近年來我國社會道德上的新舊矛盾，致一切事業困頓於革新不得，守舊不能的狀態中，使革命不成，維新無效。殊不知，我國的文化精神在成已成物，由於二千年大一統專制帝王的對內不對外，打擊奇機營巧，以致摻了物。西洋的學問，是以物衡人，把人

與物等量齊觀，其錯在不知有人的作用。我們固然反對守舊，但也不同情盲目的從人。應一本成己成人的精神，發揚自己的所長，補自己的所短。自教救人，此本黨總理所以在民族主義講話裡大聲疾呼的提倡恢復民族固有的忠、孝、仁、愛、信義、和平、的道德。並指出我國，大學中所說的格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下，由一個人的內部做起，推到天下爲止，精微開展的政治理論；爲歐西政治哲學所不及。獨惜國人誤於以知爲易，以行爲難，對一切事業，狃於成習而不肯力行。故力倡行易知難之說，以糾斯弊，冀使人皆無所畏而樂於行。蓋非如此，不足以救中國，不足以救世界人類。

蔣總裁有鑒於國難的日益嚴重，故於九一八事變後，即提倡新生活運動，勵行忠孝仁愛信義和平的固有道德。復以力行號召，以行的道理，訓示吾人。冀挽國家民族於危亡！閻先生追隨先總理從事革命，辛亥起義光復山西，卽肩負晉省軍政大責。數十年如一日，在行的當中，深感行爲上必須有一正確的道路途徑，才能俱利無損的造福社會，挽救國家民族的危亡，故以「中」的道理自持並以之教人。他說：「中是處事俱利無損的有效方法」，又說：「中是理的極則，對是事的極則，在理謂之中，在事謂之對」，他的行爲悉本「中」的道理，求事上的「對」。這都是適應時勢需要對我國固有文化的倡導與力行。

本書係依「閔先生對『中』的遠理的說明，與我國古籍上的記載，用科學的方法作一系統的研究。由對大自然生成發展的遠理的探究說到人的行為。並闡明『中』的文化的積極性，責任性，與革命性。冀挽消極的社會習尚，而為積極的民族精神，且辨正以物衡人的錯誤認識。書中的主要問題，都是經我們一個哲學研究會討論過的，這個研究會，是由民族革命理論及實施研究院中的幹部組成的。參加的人有：彭階平、許秀岩、李秋心、劉幼萍、宋遠蔭、趙芝田、沈鼎棟、張一予、等十餘人。書中的文字，在第一章多係由許秀岩、李秋心、趙芝田、宋遠蔭、諸同志，依據大家研究的結果，寫出來的，第二章以後，是由我講，劉幼萍、沈鼎棟、張克寒諸同志記錄，許秀岩同志整理出來的。這只是個試作，不敢說是成功。為了供應研究者的研究資料而付印，更不敢說問世。惟在這本講義付印的時候，我願就便提出了下邊的兩個問題，就正於各界宏達之前！

竊以一個民族的存在不是偶然的，在他的文化上必然有他存在的依據。我國是四千年的文明古國，當然有他所以為四千年古國的精神在。只不過因內受專制帝王的壓制，外受異族的侵凌，未能因應時勢把他固有的文化有所損益的發揚，積弱至今，招致來空前未有的危難。當此存亡斷續的關頭，我們深信，一個國家民族的獨立生存，必先自思想上的獨立創造始。尤其在今天歐戰中給予我們的教訓，恍然於

在今日立國於世界，若在思想上，學術上，不能有獨特的進步與創造，誰敢保其不滅亡？所以我們是由抗戰而圖存的當中，應積極的致力於思想上獨立進展的倡導，蓋我國晚近的學術界，確乎步入了背誦記述的途徑，而不敢有所倡議。此正是失掉民族自信心的表現。於此由抗戰而求獨立生存之際，若不從思想的獨立進展上倡導，不用說做不到由思想的獨立，學術的獨立，進到物質的獨特發明，以保證國家民族的永久獨立生存，恐在文物制度上，亦將陷入忽左忽右的無所適從中。固然在三民主義新中國的建立上，對於政治制度，有總理遺示我們的五權憲制足供遵循。而在社會經濟制度的抉擇上，正有待於吾人，遵照民生主義的最高原則，作詳密的探究，以求對的社會制度的建立。突破武力經濟主義的侵略以圖獨立生存。用達總理解決民生問題一勞永逸之至意。免步歐西左右傾的鬥爭殘殺的後塵！這是我們要提出來的一個問題。

其次就是民族文化的陶煉問題。這個問題是根源於前一個問題的，只要一反泥古誦外的劣習，做到民族思想的獨立進展，自然能陶煉成一個適應民族生存需要的文化，不過我們的思想是要受歷史與環境的影響的，在四千年歷史的因習，與東西文化圍繞的當中，我們來談民族文化的陶煉，對固有文化的損益，與外來文化的取捨，不能不加以研究。當然我們不主張守舊，但也不主張棄舊；不贊成排外，更堅

決的反對媚外。我們應以獨立進展的思想，把握民族生存發展的需要，對舊有的加以適時的損益，對新來的要有合理的選擇。在此為國家民族的獨立生存，為人類的正義而抗戰的當中，一本成己成物的偉大精神，因應時勢的，陶煉成自救救人的民族文化，這是我們抗戰建國的一個不可忽視的問題，也是願各界明達注意研討的！

劉杰於民國二十九年十月二十九山西光復紀念日，誌於神檀古寺民族革命理論及實施研究院。

關於哲學新論

去年八九月間，當劉杰先生寫完了他的物產證券按勞分配體系以後，就開始來整理中的哲學。劉先生對於中的哲學，已經有過多少年的研究了，不過他並不以有了多少年的研究，就相信自己毫無錯誤，因此他很虛心的，純粹的站在治學的立場上，請了七八位同志，定期的和他討論一些哲學上的問題，這就是我們所成立的哲學研究會了。我，也就是參與這個研究會中的一人。

我自己對於哲學，是一個絲毫不懂的門外漢，在研究會上，我祇是傾耳恭聽的領受，並沒有什麼主張，所以與其說我是研究會中的一個研究者，倒不如說是一個聽講者。但我是自始至終來參加這個研究會的，而且在暇餘的時間，也還愛提出一些疑難，和人討論，在這本書定稿的時候，也很小心的讀過一遍，因此我對於它，雖不敢說有什麼瞭解，而興趣則是很濃厚的。所以趁這本書將要付梓之際，我禁不住要說幾句關於它的閒話。

我所要說的話是：劉先生在著述「哲學新論」當中的一二項事，「哲學新論」之內容的點滴，和「哲學新論」對於民族的關係。

我有好幾次看見劉先生獨自站在菜圃中，瞧着菜苗發楞，用手指挖掘着肥沃的

土質，——我想也許是他在看濕度吧，再把菜苗拊在兩指中間，一面東西南北的搖擺着，一面很仔細的端詳着，好像要在這一苗菜上發現出什麼寶貴的東西來，這之後，他就背剪着手，頭仰着天出神，或是踱來踱去凝神思索。從他的面部表情看去，可以看出他時若有得，時復懷疑，這種情形，使的我也瞧着他發呆，有時候簡直要發笑，但不久之後，新的議論，就要從他的口中吐出來了。

有一次我們在一起吃飯，講話中間，不知道爲什麼就拉扯到哲學的問題上，於是他飯也不吃了，把兩根筷子，作成十字形的交織起來，鼓起精神，津津有味地談「矛盾的不矛盾」，劉先生的口才是很好的，他每一次的談話或講課，總是風生坐間，讓聽者絲毫感覺不到多餘，或厭煩。因此就是在吃飯的中間，也會使聽的人，一手舉着碗，一手把筷子停放在碗邊上，張口瞪目的來聽他講話。直至他把話講完了，然後大家才重復加緊的吃飯，這些事時常讓我覺的好玩。

這種開口哲學，閉口哲學，走路是哲學，吃飯也是哲學的生活，在劉先生是正正的繼續了一年多。直到今年十一月底，經過調訓期中三四百同志的商討，稿凡三易，然後才付印的，因爲它雖出發於中的哲學，而其成就則是最進步的哲學，所以名爲「哲學新論」。

我爲什麼要說這些瑣事呢？在我一面欽佩着劉先生的刻苦的治學精神，一面也

感覺到所謂著作，也還不是一件易事，這本書就是在這樣難產的過程中出世的。

說到這本書的內容，我感覺到很難用幾句話說完。這裏所要說的，祇是就我自己所見，認為有特別提出來的必要，約略的加以介紹而已。

在我認為哲學新論，是從探究宇宙萬有自然演變之法則起，歸結到人的行為止，而尤其着重的，是關於人的行為的問題。

它的獨特處，也可以說是較現有哲學思想更進步處，是在於對自然演變的法則，及所謂變，有進一步的認識。在現有的哲學思想，祇認識了變，而沒有分別出變者之中的不同，因此在演變的法則上，也祇承認一個「矛盾鬥爭」，而不認識其他，並且把「矛盾鬥爭」作為唯一的進步法門，用以處理一切事物，這是現有哲學思想的缺欠處。因為事物固然在不斷的演變中，但變的結果是有區別的（指有生物而言）。也就是說事物的演變，有兩個結果，一個是生成發展，一個是傷害毀滅，所謂生成發展，是指事物在質量上的不斷的增進，傷害毀滅，是指事物在質量上的遞減與根本毀滅。任何有生界的事物的演變，都有這兩個可能的結果。這兩個可能的結果，不是一個法則所能够製造出來的，這是很顯然的事。因此，祇認識一個法則，而不認識其他，這是現有哲學思想的缺欠處。這種缺欠，當然會使的一部份人把靈區之見，作為唯一無二的進步法門，這自然是錯誤的了。

「哲學新論」，首先認識了變者之中的兩個不同的結果，再進而追求到這種不同的原因，於是在「矛盾鬥爭」之外，更發現了「矛盾的矛盾」。所謂「矛盾的矛盾」，是指矛盾之間的關係上的正好處，也就是所謂「中」而言，並認定「矛盾的矛盾」，才是事物生成發展的進步的途徑，「矛盾鬥爭」是事物傷害毀滅的途徑。這是它的進步處，同時也是它的正確處。關於這，在本書內有很詳細說明，這裏不再介紹了。

對於自然演變的法則，既有這樣的認識。那麼對於人的行為，當然也和這脫離不開關係了。因此它對於人的行為上的主張，是以生成發展為目標，把握住「矛盾的矛盾」，努力於數量上的漸進，以求事物在質量上的充分圓滿的轉化與完成。它對於人的估計，是在一般事物之上的。它以為人應該發揮人的效用，以適生的精神來替人類負責，有目的的使一切事物走上生成發展之路，增進人生的幸福。在這一點上，比抹煞了人的作用，機械的使人隨物移轉的主張，要高明的多。

其次我要談到的是它的積極的革命性和大同性。它既然主張人應該對於人類負責，增進人生的幸福。那麼它在行為上一定是主張積極的革命了。因為惟有革命，才可以去錯求對的增進人生的幸福，惟有出於積極的行為，才可以現實革命的事實，所以他在行為上，主張積極的革命。同時因為他所把握的是「矛盾的矛盾」，

是俱利的，是時刻慮及到全局的，所以它是大同性的，不是互相克服，互相消滅的，祇圖部份的利益的自私的思想。在這一點上，我們可以看出它的出發點是公而不是私。祇有爲公的理論，以公共的需要規範人的行爲的理論，才能求得人羣社會對的組織，而達到大同的社會，這是它的偉大處。

因爲篇幅的關係，我所要介紹的，就是這兩點。其餘詳細的說法，讓本書自身來說吧。

最後我要說到「哲學新論」與國家民族的關係了。

固然，在戰爭中，一切都在劇烈的激變着，因此，就有人認爲中國的進步很快，好像我們即刻就要變成強國了。其實我們的進步是很有限的，若是和敵人比較起來，相差還很遠，我們不但還需要加速度的進步，而且需要老老實實，腳踏實地的，把一切事物很有條理，很有步驟的處理下去，用事實代替說話，這樣才算是真的進步了。

在過去，我們的民族，猶如劉先生在他的序中所說的一樣，是一個自私，消極，敷衍，苟且偷生，毫不負責的民族，因此要挨打，不但挨，而且挨了好多次。現在我們似乎自覺了，知道自私，敷衍……都不是要強的法子，於是立定志氣，痛改前非，要以公心代替私心，以積極代替消極，以負責，勇於求生存，代替敷衍。

苟且偷生，毫不負責，這自然是再好也沒有的了。不過祇管說，僅僅有志氣，還是不夠的，尤其是這種志氣，絕對的要普及到民間去，形成民族的哲學思想，在事實上表現出來，那才算是真的改變了中國人，也就是說我們至此，才有真的進步的事實。

凡事要認清實際情況，我們現在所喊出來的都很多，可是作出來的却很不够。大概中國多少年以來，是以考試制度來登庸人才的，中國人作慣了八股文章，於是把作事也當成寫八股文章，而以寫八股文章來代替作事了。祇要文章寫得股數，就算大功成就。事實如何，是不大願意去管。所以說是說，作是作，老是連貫不起來。不但作的遠不及說的，有時候簡直大相背謬。在一切的一切上，看看我們的口號，看看我們的實際情況，就可以瞭然了。這也就是說志氣是有了，可是還沒有拿定，還沒有和事實連繫起來。要矯正這個缺點，祇有用哲學思想，來改變和堅定每一個人的人生觀，「哲學新論」和民族的關係，就在這裏。

「哲學新論」，認為一切事物的發展，是基於它本身的內力，這是說在人的行為上，要有獨力自主的精神，以本身的力量，自強不息的去作爲一切，不把成功的可能，放在外在的條件上。它主張發揮人的效用，對人類的生存負責，要以積極的作爲，實現適生的目的。它主張把握「矛盾的矛盾」，也就是說要站在公的立場

上把握團結。它主張以存行的態度，努力於事物的數量上的由虛到盈的漸進，促成事物在質量上的充分圓滿的轉化與完成。它主張在作爲的步驟上，要由近及遠，由微至大的一步一步的確實作到。這些對於我們的不敢相信自己的依賴性，消極，敷衍，不負責，自私，盜巧偷懶，浮誇而不務實等等的劣習，能够針鋒相對的加以糾正。而且它在事實上，學理上，都能明確而充分的加以證明，使人由認識進而從根本上改變了人生觀，來適應創造新中華的需要。因此，我以為「哲學新論」的思想，是全民族所需要的哲學思想，這就是它和民族的關係。我們的危難是很嚴重的，需要生在這一代的中國人，很勇敢的，把重大的任務放在自己的肩膀上，把握住正確的路線——矛盾的矛盾，腳踏實地的建設我們理想中的新中華。「哲學新論」的全部主張，正是治本的惟一辦法。

上邊的話，是語焉不詳，掛一漏萬的。談不到介紹，祇是我禁不住要說的幾句閒話而已。大中華民國二十九年十月二十日寫於理論研究院幹事會。許秀岩。

關於哲學新論

第一章 緒論

一 哲學是什麼

哲學不是
貴族學者
們的私產

許多人一聽到哲學這個名詞，就以爲他是高深奧妙與人日常生活隔離很遠的學問，這是一種錯誤的認識，這種錯誤的認識，是由於過去研究哲學的人，治學的態度不對與方法不夠，用晦澀的文字，隱蔽了人人都懂得的道理，把哲學貴族化，變成博士們或智識界中的專有品，以致普通人都抱着敬而遠之的態度，不敢問津，於是哲學便成爲貴族學者們的私產了。

一些不正確的
誤會和哲學對
於人生的關係

事實上哲學並不是那樣的深奧，而是很平常，并且和人生關係最密切的東西。因爲人是生活在它所研究的道理當中，一時也不離開的。不過一般人由而不察，「知其然而不知其所以然」，于是就受了人的蒙蔽，而認爲他是難懂的東西。倘若將「所以然」的道理追求出來，組成一種有系統的說明與探究，就成爲一門學問了，所謂哲學不過如此而已，所以說它研究的是存在于人周圍和人生有密切聯系的道理，并不是甚麼高深

的東西。但是這種說法，一定會使得人懷疑，懷疑的原因，就是他們認為哲學是明哲之人的一種愛知求知的學問，即是爲智識而求智識。如今把哲學研究的內容當作人周圍平常的道理，那豈不成了一種庸俗不堪的東西了麼？又何配稱爲哲學呢？關於這點，我想起一段笑話：「有一位老學究向某人問道：說文解字上所說的「味，道也」。怎麼講呢？爲什麼說味就是道呢？某人告訴他說：所謂「味，道也」就是說味是味道的意思。這位先生搖頭不信，并且說：說文還能說出這樣淺近的話嗎？某人當時因爲太費話，也沒有分辯」。其實說文解字就是漢朝的字典，備人查考的。只是年代久遠了，有許多字的意思到現在是轉變了，人就把它當成古奧的東西。同時還因爲「味道」這句話，現在還有，就把它當作庸俗了。實際上道理的本身無所謂俗不俗，猶如「味道」是「味」字的意思一樣，難道人周圍的道理是俗，和人生沒關係的道理才不俗嗎？試問大自然界內還有和人生無關的道理嗎？我們對於道理的認識，只有正確與不正確之別，并無雅俗之分。至謂哲學含有哲人之學的意思，并不是說能知道與人生毫無關係的東西才是哲學。因爲人生活于其中的道理，是知難行易的，一般人雖然生活在這個道理裏邊，大都馬馬虎虎不識不知，正有待于聰明人之以「先知知後知」，以「先覺覺後覺」，所謂哲學者其意在此。不過有人會問道：哲學所研究的道理，既然人不知道也能生活，那又何必追求呢？是的

，不知固然也能生活，但這種生活是盲目的，對人生是不能指導與改進的，間或遭了不可預測的危險，不但也沒辦法去解決，甚或會走到錯誤的路子上去。譬如要翻某地而不預知前途的情況，固然也能走到，但對你的行程却不能計劃，那末，在吃住上就會發生問題，你這一路的生活，就避免不了困難。惟有先知道了前途，那裏有賣飯的，那裏有開店的，才能計劃行程準備一切，免去危險，以求得順利的到達。所以我們去某地，在起程之先，就有開明路程的必要。整個人生也就是這樣。爲了探求人生的幸福，必須要把有關於人生的道理，作一總的觀察，明確的研究出來，指導人的行爲，推進社會，才能使人類得到幸福美滿的生活。

勞動大眾

於哲學

應有的態度

由前所說，哲學既是與人生幸福有着密切的關係，就應該是人研究的一種學問，更應該使之普通化，使一般人尤其是一般以勞動求生活的勞動大眾，必須知道，才能改進生活。不然的話，人就應有的態度，不會知道怎樣去做，才能得到幸福。就是受苦，受罪，受壓迫，受剝削，自己也還莫名其妙，這和陷入了危境，不知道怎樣解脫一樣。相反的，富人貴族們不知道哲學，倒沒有什麼，因爲他們是靠人生活的。例如去某地，步行的人，必須開明路程，才能不受制，否則，就許找不到飯吃，找不到店住，生活上發生了困難。可是坐汽車的人，他靠開車的走路，只要開車的知道了就能行，他知道不

知道甚關係。所以說，哲學不是貴族們的專利品，而是人生的指路針。坐汽車走路的人們，雖然也有時候談談路上的好走難走，但那是茶餘酒後的消遣，無關重要。也正如同一般有關的學者們談哲學是一樣的，如果我們因為這些人的清談，就把哲學認成是貴族和有閑者茶餘酒後清談的資料，與大眾無關，那就大錯特錯了。

怎樣瞭

容？

那只有以哲學史的領域，作為說明他的根據，才能得到一個明

解哲學

確的了解。也就是說，必須從研究什麼？如何研究什麼的全般過程

中，才能看出哲學究竟是一門什麼學問。不過有人要疑慮到隔代的思想不同，各個人的見解也不一樣，怎能從哲學史的當中知道了哲學的真實內容呢？這正是說明了一門學科的發展，根本不能齊一，而他的內容正在這龐雜繁複各自發現與創造的當中，逐漸的向前進步與充實，所謂「一致而百慮，殊途而同歸」。就是說明表面的奇異，正是骨子裏的健全。哲學也不能例外，因此我們要明瞭哲學，究竟什麼學問？就必須根據史的發展，抽繹出它的內容來，觀察它到底是什麼東西。也就是必須根據它本身所自有的具體的內容，扼要的整理出一個有條理的說法，才能說明它是什麼。以下我們就來分別說，逐漸的了解它吧。

二 哲學的起源與發展

哲學是

前邊說過：哲學研究的道理，都和人類日常生活有關，而同時

却又說，這些道理，就是不研究它，人也是照樣生活在它裏邊，那

麼到底人是爲什麼，要來研究這個道理，而造成了所謂哲學？是不

是生活優裕的一種不必要的產物？我們的答案：不是的，因爲事物的存在，都是本着它們自己內在的能力，一個節程一個節程的向前去發展，在發展的各個節程中，因爲偶然性的條件的差異，表現出各式各樣的不同狀態，所以在人們的生活中，就常常發生出新邇遇與舊經驗不相符合的奇異事實。譬如在風起雲湧的時候，有時下雨，有時落雪，有時却降冰雹，但有的時候什麼也不降落，而又雲散天晴，這些變異會使人們發生應付上的困難，產生了不知其所以然的驚異心理。與這種驚異心理，更引起了對事物所以然的追求，冀得生活上的應付裕如，所以有是這種驚異心理，就叫做「實用驚異」。這種現象在蒙昧時代及孩童時期是常常會發生的，當他把酒誤會作水喝的時候，使他感受到強烈的刺激，會把酒當作含有危險性的東西，而發生恐懼。所以在驚異的心理中，也常夾雜着恐懼的心理。且這

種恐懼的心理，在成年人中也常常會發現，假使經驗中的事實，僅僅能使人驚異，而不能引起人對其原因的探求，那也不能產生了哲學。正因為人類的生活的需求，由驚異而引起了無窮的求知的慾望，所以他要利用自己的思維去追究其所以然，來解決驚異的問題，一直到了認為滿意的了解為止。

驚異的心理，是由新遇事物與舊有經驗不相符合造成的。這種驚異的心理，也可以稱作主客觀的矛盾現象。因為新舊經驗之不相符合，就是主觀的認識與客觀的事實不相符合了。這種差異的存在，是造成不利於人生的因素，譬如以夏日之心，度冬日之事，因而不備棉衣，但是到了冬天，挨冷受凍的時候，一定會感到這件事必須得解決。為了適於人生，人類會運用自己的思維，對於一切的差異的事實，追求他的原因和結果，這樣，新的理論便發現了。在這種新的理論發現之後，驚異也就隨着解決了，使人們在生活的過程中，得到了應變的辦法，而有利于人生。

哲學是發
 展于求知
 不斷的遭遇到新的事物，發生新的驚異，由這層出不窮的新的驚異，就會引起澈底瞭解一切的窮理的慾求，所以有人對這種驚異，又叫爲「窮理的驚異」。譬如熱脹冷縮是物之常理，但是水結了冰，却比原來的體積大起來，這又不能不使人驚異，不過在窮理的過程中，所發生的驚

異，已經不夾雜着恐懼的心理了。這種驚異，不斷的發生，而求知的慾望亦不斷的發展，發展再發展，追求再追求，把研究的範圍一直由人的身傍擴大到全宇宙，在類人的思維中，想發現了絕對真理，組成對各種不同事物綜合的認識作指導人生應付環境的指針，而造成所謂宇宙觀與人生觀，這個任務就是哲學的任務。也就是說哲學是由生活過程裏，遭遇到新事物的驚異，引起求知的心理，而達到追求宇宙根本原理原則與人生普遍妥當理則的一門學科。所以柏拉圖(Platon 427—347, B. C.)說：「驚異爲哲學者固有之本質」。雅里士多德(Aristoteles 384—332, B. C.)說：「不問古今人，皆由驚異而生哲學之念」。這都是證明哲學是由解釋驚異而發生的一門學問。但是這裏我們要注意的是：驚異不僅是哲學的特質，在一切科學上都能發生驚異，哲學的特質，是在於追求最根本最普遍的原理原則，用以說明一切，解釋一切。一切學科及人生的行爲，又需要哲學來領導，這樣，哲學就成了人類思想最高節的產物了。

明白了哲學的起源和發展，我們再來看看它和科學的關係及其研究的對象與任務。

三 哲學與科學

哲學與科學所研究的又何嘗不是與人生有密切關係的道理呢？究竟哲學與科學的區別和關係在那裏呢？關於這，我們還是從它們所研究的範圍，再行討論。

頭里固然科學所研究的道理，也是和人生有密切的關係，然而它只是對某一定範圍內的事物，作有系統的研究，而不是探究宇宙整體的根本原理，和人生普遍妥當的道理。例如：生理學所研究的是人類身體生成發展的道理，動物學所研究的是各種動物生成發展的道理，植物學所研究的是草木生成發展的道理，礦物學所研究的是各種礦物生成轉化的道理，天文學所研究的是天體運行的道理，地質學所研究的是地層形成與變遷的道理，這是自然科學是如此。我們再看關於人事的科學，例如：研究人類經營物養生活的道理，有經濟學，研究人類情意的有心理學，研究人類思維的有倫理學，研究人與人關係上的一切行為道理的有倫理學。就以上所舉的各種科學來講，沒有一門不是限於某一定範圍內事物的原理的探討，而不是探究普遍或安當或無往不宜的根本道理，也就是說，生理學所研究的道理，只能適用於人類身體的生成發展，動物學所研究的道理，只能適用於動物的生成發展，他如植物學、礦物學、天文學、地質學等等……其所研究的道理，也只能適用於其所研究的物

，絕不能普遍妥當的都能適用，就是經濟學、倫理學、心理學、論理學等等，雖都是研究人類行爲的道理，但也只限于某一定範圍內的行爲，而不能普遍妥當的適用於人類的一切行爲。哲學却不然！它所探求的是日月星辰，人獸草木，山川土石，萬有萬象的根本原理、原則，和普遍妥當適用於人坐一切行爲而使之對的理則。它既不是彙集各種科學的百科全書，也不是脫離一切現實的形而上學，乃是萬有萬象存在演變的根本原理原則的綜合說明，與人類一切行爲普遍妥當適用的理則的追求。它研究的範圍是宇宙的整體與人生的全程，而不是限于某一範圍內的事物。所以說要知道哲學與科學的區別，只有從它們所研究的範圍上去看。

就以上所云，哲學與科學豈不是沒有關係了麼？這却不然！下面我們再說說它們的關係吧。

哲學與科學

的產生

當人類知識簡陋，經驗欠缺的時候，常會把局部所得的知識，認爲是一般事物的同一性。就如：小孩子聽到人家唱歌，認爲唱歌是「啦啦」，聽到吹號，認爲吹號是「啦啦」，聽到吹喇叭，也認爲吹喇叭是「啦啦」。所以在西洋古代哲學裏所包括的東西也就很龐雜，舉凡現在的自然科學、社會科學都包括在裏面。譬如：日月星辰之運行，草木鳥獸之生長，物質能力之變化，精神內體之現象，道德法律之究竟，國家社會之

原委，都在哲學研究的範圍裏包括着。因此在當時研究物理的人，自以為是研究哲學，研究化學的人，自以為是研究哲學，研究天文的人，自以為是研究哲學。研究數學、國家、社會等等的人，也都自以為是研究哲學。

哲學與

科學

的分家

但科學究竟不同於哲學，因為所謂天文、物理、化學、數學等等……都各有各的特殊性，無論把那一種抽出來，都不能算做普遍的、妥當的根本原理、原則，就是把它們加起來，也不是普遍、妥當的根本原理原則。於是研究哲學的人，根據着各種學問的特殊性，

使它分離開各自獨立起來，這樣，哲學與科學便開始分家了。

自從各種科學成立之後，從前所謂的哲學，竟被拆散成一個空架子。因此就有些人認為哲學是不切實際的一種玄學，甚至於不承認哲學的存在，哲學果真因科學的成立就沒有存在的意義了麼？不是的，正在這時候才確立了哲學的真正趨向。前邊說過，科學是某一定範圍內事物之有系統的研究，是探討某一定範圍內事物之原理的學問，這一原理當然不是一般事物普遍妥當的原理了，所謂普遍妥當的根本原理，是要靠哲學來探究的，這就是哲學與科學各自的任務。自從哲學與科學分家以後，便各本着各的任務分道而馳了，這就是哲學與科學產生上的關係，於此我們就

認識了，一切知識本來出發於哲學，而結果反產生了科學。但這也並不是說它們從此以後，就斷絕了關係。

哲學與科學的關係

那麼哲學與科學的關係在那裏呢？我們曾說過一切知識，本來出發於哲學，而結果反產生了科學。但我們又可以很明白的看出，因為科學的產生，而又正確的建立了哲學，明顯的規定了哲學的任務。這一任務的規定，對於科學的關係，是具有領導的責任，它所

研究的道理是適用於一切科學是普遍妥當的，而它本身的研究方法却是科學的，所以說哲學是科學的科學。因為它站在一般科學的前邊，作為一般科學的領導者，故又有哲學是科學之母的名稱。同時科學對於哲學的作用，是替它找證據，來說明它，證實它所發現的理論，這就是哲學與科學的關係了。

從異處說，哲學與科學是各有各的研究範圍與任務，各有各的特殊性，不能互相抹殺，互相合攏的。但在連繫上說，却是互相為用的，我們不應該為科學而輕視哲學，也不應該為哲學而小覷科學，一切學術都不能相同，可是一切學術也不能孤獨的向前進，這是我們對於哲學與科學應有的態度。

四 哲學研究的範圍

哲學所研究的東西，是與人類日常生活有密切連繫的道理。不過這種說法，容易引起人們的誤會，以為這是實用主義的主張，縮小的東西是什麼？小子哲學的範圍。固然哲學所研究的問題，不僅限于人生，但我們要問宇宙間那一件事物，能與人生沒有關係呢？譬如：從星辰離列變化的天空來看，這似乎是和人類隔離的很遠而不發生關係了？但是天體的運行氣候的變化，都與人生有密切的關係，最顯明的例子就如日曆的規定，應風的預知等等，都是人生所急需。所以宇宙的萬有萬象與人生從分別處看，好像是沒有關係。但是就整體上看，宇宙是「萬有」廣袤的擴展與「萬象」的演變的延續之無垠的綜合。人生在萬有萬象之中，就空間上說，雖如滄海之一粟，就時間上說，雖如白駒之過隙，但是誰也不能離開環境單獨的生存與活動，因此每一件事物，在他自身的存在與演變上雖各具其存在演變的獨特道理，然而那個也不能與他週圍的事物存在演變脫離了關係，單獨存在與活動的。尤其是人更必須與「萬有」密切的連繫着，才能適應生存。假如說人可以離開萬有而生存，這等于說人可以離開宇宙而生存，這話當然是不對了。人既然離不開「萬有」而生存，那麼，對於萬有的一切，就應該正確的去瞭解，在瞭解一切的過程中，建立了各門學科，用以分別的瞭解各類事物，而哲學的任務，不是單獨的說明某一範圍內事物的道理，而是宇宙「萬有」

萬象」和人生綜合的說明，也就是說，它不是說期某「範圍內事物的同一性，而是說明整個宇宙「萬有」「萬象」和人生的同一性，所以說它所研究的東西，是「萬有」「萬象」的總體，人類生存的全程。

我們知道哲學所研究的是什麼，那麼，對於它的範圍也就可以明白了。人類爲了適生，對於他的周圍就必須知所取舍，欲知取舍，必須瞭解客觀的究竟，客觀的究竟瞭解了，才能趨利避害的過着美滿的生活，所以哲學研究的範圍內所包括的，一是關於宇宙的根本原理，一是關於人生普遍妥當的理則。關於宇宙的根本原理有所謂本體論與宇宙論，本體論是研究宇宙的最後存在究竟是什麼；宇宙論是研究宇宙怎樣在演變着。關於人生普遍妥當的理則，爲行爲問題，也就是對於個人與團體行爲的研究。此外并進而探討人所以能認識宇宙萬有萬象的道理，這是屬於認識論的問題，這種分別只是爲研究上的方便，其實它的内容是合一的，從前有人說過：「天人一體」的話已是說明人和「萬有」在連繫着，如某人不是「天人一體」，那麼，人類不但無從認識萬有，應付萬變，根本就不會在萬有萬變的宇宙中存在，這好像魚在水內一樣，假如它的生活與一切活動和水性不合，它就不會存在了。魚所以能够活在水裏，就因爲它的一切是與水性和諧合一的，人生存于宇宙之中也是這樣。因此探求人生的究竟，也必須要從探求宇宙的究竟開始，這一任務的完成，正

是要構成一體的宇宙觀與人生觀，來圓滿的認識與處理宇宙和人生的問題。

五 哲學神秘不神秘

哲學是探究普遍，妥當，根本原理原則的，這不免有些人要感覺它是「神秘」的。惟所謂「神秘」是對不可知而言，也就是「不可知」的意思。我們要知道所謂「不可知」是肯定了事物的存在，

而不知其所以存在，不只今天不知，明天不知，永遠也不可。若問究竟有沒有呢？有是有的，可是誰也看不見，摸不着，這真是「視而不見，聽而不聞」的神秘了。所以我們要曉得，「不可知」，與「不知」不同。「不知」是連他存在不存在也不知道；不可知是說，有是有的，可是如何有却永遠不會知道，如康德（Immanuel Kant 1724—1824）所說的「物自體」，他認物有個自體的存在，但是人永不會認識了他，這正是哲學上所說的「不可知論」。至于我們所說：哲學所探討的是宇宙的根本原理，這種根本原理只能思信而不能證信，不能如一般科學所探討的邏輯，可以用實例證明，因之使人們都會感覺到他似乎是富有「神秘」性的東西，而不敢親近它。越不敢親近，越覺的它「神秘」，結果也會使的哲學變成人們心目中一個不可思議的空洞東西。這完全是出于不求甚解的一種錯覺，我們

爲要說明哲學是否空洞？是否「神秘」？就需要先來談談什麼是證信？什麼是思信的問題。把這兩個問題弄清楚了，神秘不神秘的問題，自然也就解決了。

什麼

什麼是證信呢？水就下，火炎上，果子落落向地上掉，水是氫

是

二氣的化合物，糖是甜的，用立的模司紙可以試驗出酸性和鹼性來

証信

，不信嗎？試看試看就知道了。凡是有證據可以證明，使你確切無

疑的信以爲真的，都是「證信」。在自然科學裏面，所研究的東西，

是能夠看見能聽見的。也就是人之感覺所能感覺到的，並且能確實有證據，可以證實的，即使有時不能直接拿來給人看，像地球的自轉公轉，但它可以拿另外一種東西，如船在海洋裏行駛，先見頭後見尾……來間接的證明地球是橢圓。所以說科學上所研究的都是用證據，能直接或間接證明的方法來取得人的信仰。這很明白的說明了科學是不「神秘」。那變宇宙上的一切事物，凡是能「證信」的東西，統歸科學領域下了。哲學究竟研究的是什麼呢？只說哲學所研究的道理是高于科學的，他所研究的道理，是高于科學的，到底這個道理有沒有呢？若有，爲什麼當下證不實？豈不是成了「不可知」的神秘了嗎？

在已往哲學裏，確有些「神秘」論，如前邊所說康德的「物自體」便是，他說感觀中所感到的只是物象。石之爲石，木之爲木，其根本是看不見的，現在看不見

將來也看不見，永遠不會看見，結果成了一神祕的「不可知論」了。然而康德的這種說法，是不能令人相信的，我們再看思信的道理是不是這樣的。

思信的道理，是不能當下給人證實的，但它并不是騙人，也并不

非造謠，它可信，它是運用思維對事物可能性的透視，推斷某一事

物的確實性。例如中國抗戰最後勝利是我們的，誰也沒有法子來當

下證明而讓人相信，如若非等證明了以後，才去相信，那只有等到

最後勝利實現了再說，在最後勝利未得到以前，即使有人不信，也沒有法子，在這

件事上找證明，讓他相信。你縱然說美國獨立打了九年，最後勝利屬於美國，土耳

其也打了多少年，也得到了最後勝利，但這與中日戰爭不發生連繫，與遠處看船，

先見頭後見尾證明地球是圓的不同，因為船是走在地面上，所以能由船的顯現，間

接的證明地球的圓，美國的獨立戰，土耳其的獨立戰，都與中日戰爭沒有因果的聯

繫，如何能由美國得到獨立的最後勝利，而證明中國也能得到最後勝利呢？但抗戰

之最後勝利一定屬於我是可信的，這不只是在可以看見最後勝利曙光的今日可信，

就是在七七事變初發生的時候，甚至在中日戰事未爆發以前我們就知道了，因為這

個可能性存在中日雙方關係的對比上，不是表面的，而是內在的，是思維的認識推

理的認識。在未認識以前是「不知」，并不是神祕的不可知，也不是脫離現實的形

而上的道理，如中國之所以有最後勝利的把握，是因為他具有地大，物博，人多等等因素，從這許許多多的具體因素裏，透視到最後勝利，總有一天會現實的。可能性，這是思惟上的，絕不應因他當下不能證實，就認他爲「神秘」。這個道理已是很明白的了。

不過在可能性的透視上，却有個深淺與對錯之別，膚淺的觀察與否認現在事物的錯誤認識，是偏向於以觀念決定存在的唯心論，結果一定也會得到了一個「神秘的結論」。所以可能性的透視必須就是不是的客觀存在，正確的深刻的來透視其可能性，才會得到正確的真理。例如人情中之好逸惡勞，好美惡劣，好多惡少，形成勞享上的矛盾，這個矛盾是客觀存在的事實，是人情的本質，從有人類起，到現在，直道將來是永久不變的。我們必須是這樣的認識它，才能與客觀相符合。而探窺本事方能得到一個對的把握。但是有的人却不這樣去認識它，忽略了客觀存在的事實，而把這種人情認爲是可變的，所以他們就推斷按需分配可以實現。但這與客觀事實并不符合，所以就由主觀的想像上提出了可能實現的許多條件，就是他們說的必須等待生產技術發展到極度，和人們對於勞享的態度與前相反不計較勞享的時候，才能實現。這兩個條件缺一不可；反過來說，即使生產技術發展到極度，人們對於勞享的態度沒有改變或根本不能改變的時候，按需分配就永遠不能實現了。這很淺

顯的就是主張按需分配者，沒有從客觀存在的事實上認識了人情上的本質矛盾，結果對按需分配實現的可能性的認識，只有相對的期待生產技術發展到極度，并同時否定了人情上的本質矛盾，人人只知勞動而不計較享受的時候才能實行。可是人情上的本質矛盾根本不會改變的，所以按需分配就成了一個「神秘」的空想了。而最進步的哲學對於可能性的認識，是由客觀存在事實的透視，把握的是可能的絕對性，如就人類的好逸惡勞的現存事實，透視到人情上勞享的本質矛盾，而主張按勞分配，這一主張是不論什麼時候什麼地方，不期待任何條件而絕對可以實行的，只有康頭作夢不認識客觀真理的哲學家期待不可能的條件的主張才是「神秘」的。這種哲學已經失掉了哲學的意義，而不成其為哲學了。

哲學不是神秘的學科，它是就客觀存在，正確的深刻的透視其存在演變的道理，追尋出它的真實性，把「思信」了的東西，延到「證信」的時候，留給了科學，繼續再繼續的向前鑽究的學科。

。如果把哲學看做神秘的東西，那是人們受了墮性的作用的支配，不去向前追求事物的根底，而把一切未知的存在統統推到「神秘」的偶像上，就心滿意足的認為是瞭解了，這種傾向對於人生是非常有害的，因為把一切未知事物推到「神秘」的偶像上，而不去正確的瞭解它，社會是不會進步的。哲學之所以能領

導一切前進的原因，就在於它能够正確的發現客觀的根本原理，使人知所遵循。這任務不是空想可以完成的。我們再從人的日常生活中看，沒有一時一刻能離開哲學，而且許多問題，都憑着哲學解決了，哲學絕對不是「神秘」的空想，只是人們由而不察，忘記了自己日常所遵循的具體而正確的途徑是哲學所賜與的罷了。因此哲學的「神秘」外表是一些不追求客觀的真實性，向壁虛造，肯定其存在，不知其所以存在，說可能而不知何時可能的人們給它披上的，它本身并不「神秘」。

打破神

秘才

能進步

「神秘」是進步的障礙物，在神秘以上不會再有認識。神秘的思想，不是讓人安於現狀，便是使人望梅止渴，安於現狀是不求進步，望梅止渴是不會進步。所以人類社會要求進步，只有打破神秘，窮究事物的真實原理，然後才能一步一步的向前推進，正確的哲學的精神正在於此。我們應當本着這種精神，尋求事物的真理，把人類社會向前推進。

六 哲學研究的方法

一般的說，所謂方法，就是處理事物的手續和步驟。能識事物之原理，始能得到適當處理的方法，因此方法的產生，是基於事物的本質和屬性的認識，以及其發展的規律的瞭解，有正確的認識與瞭解，才能有正確的方法，有正確的方法，也就是得到了正確的知

所謂方
法及其
重要性

識。例如：捕魚與鑿石，魚與石不同，必須瞭解了魚與石，才能產生捕魚與鑿石的方法，此種方法的完成，也就是得到了捕魚與鑿石的正確知識，這是對象不同，所以方法也就不一樣的原因。假使誤用方法，那正是所謂緣木求魚，徒勞心思。研究學術的方法也是這樣，方法正確一切問題自能迎刃而解。否則找不到節竅，終必歸於失敗。

對於一般方法的批判

前邊說過，哲學是科學的科學，它研究的理道是高於科學的，在一切科學範圍以上的。一般科學所研究的都是能直接實驗，或間接證實的東西，也就是說，凡能直接間接證明的，都在科學研究的範圍裡面。至於哲學所研究的是「思信」上的東西，不能用具體的證

據實下來證明，這是與科學的區別處。所以在方法上，如果單用一般研究科學的方法，來研究哲學是不夠的。科學上通用的一般的方法是：分析與綜合，抽象與限定，歸納與演繹，簡單的說：是由觀察認識得到概念判斷，再進而為推理作用，也就是對於各個事物的特殊現象的認識，而找出共同具有的一般的屬性來，拿上這共同屬性的認識，來推斷各個特殊事物的演變，這便是一般科學所用的方法。但是用這些方法能否研究哲學呢？這我們就要看哲學與科學所研究的範圍是什麼了？科學所探求的是由許許多多不同的現象當中，找尋共同的屬性。譬如：許多人吃飯，誰吃多誰

吃少，雖是不等的，但不管誰多誰少，都以他爲標準，若再就少年、壯年、老年吃的飯量歸納出一個標準來，用以推斷誰能吃多少，是沒多大出入的，可知一般科學所用的方法，是由歸納得出一個假設來，用此假設演繹的推斷事物的演變，使假設成爲原理原則，運用這原理原則就可推斷一切；哲學研究的範圍，是全宇宙全人生的範圍，在這全宇宙全人生各個特殊現象演變的研究上，到不妨用一般科學上所用的方法，不過單憑這些方法是不够的，因爲科學是由觀察各個事物的特殊現象，而發生一般原理原則的。哲學是研究宇宙總體及人生全程的原理原則的，我們到那裏去再找一個宇宙來觀察與認識呢？何況宇宙是萬有廣袤的擴展，與萬變延續的無限綜合，而每個人所佔的時間與空間如白駒之過隙，滄海之一粟，那麼渺小，又誰能夠與宇宙同終始把宇宙演變觀察完呢？所以說憑歸納演繹的方法，去瞭解宇宙的全部過程，是不可能的事實。這樣說，到底哲學所探求的原理原則如何才能曉得呢？因之有人說：人在宇宙中，如魚在海洋裏，雖是一條魚，但它生存的道理是和五大洋的水性是合一的，它的動作與水性相合，所以它能生長在水裏。人生在宇宙間，和魚生在水中一樣，人之一切動作和宇宙間的一切是和吻合的，人既和宇宙的一切相合，從人的身上就可找得宇宙的大道理，所謂「人身一小天地」，就是說宇宙一切在人身體上就能了解，因之哲學的研究者，有用直覺的方法從自己身上找宇宙的道理。

而的。又有人以為專憑悟性直覺法去了解宇宙是不可靠的，必須從行動中去踏合着宇宙，才能得到確實的知識，就如喝了水才知澆水能解渴，雖然在未喝之前人的渴也能被水解救了，而水也具有能解渴的性，但你沒喝過却不知道，可見要了解外界事物的道理，不是單靠直覺的悟性能完成的，而要在實踐中去了解宇宙才可以，這是經驗派，主張用經驗的方法了解一切。以上二者一是說：人身上具有宇宙的一切道理，從內裏就可以了解。一是說：必須從生活的實踐中去了解一切，才能得到確實的知識。

總括以上兩種方法，內省法專憑悟性，是不足以了解宇宙的。就以經驗派來說：到底要經驗多長時間多大空間呢？一個人頂長經驗一百年，也只能了解一部份，并不能了解整個宇宙。縱令能繞地球一週，也不過了解一條線的地方，也不能瞭解了空間的全部。那麼要想從實踐去了解宇宙，就必須有和宇宙一樣大，和太陽同生死的人，才可以寫成哲學。個人既然不能與宇宙同其終始，如要憑實踐去了解宇宙，豈不是等於坐井觀天嗎？這是兩種方法的不够處。

正確的方法

我們知道，宇宙的道理，是客觀存在的，是可知的，而人的一切是和宇宙相合的，語云：「凡天下之物，莫不有理，凡人心之靈莫不有知，惟於理有未窮，故其知有未盡焉」。是人確有能知之理性，人所以能了解宇宙，也正在此。不過宇宙在不斷的演變當中，

要了解宇宙，既不能專靠悟性的直覺，也不能純恃實踐的經驗，惟有以人能知的理性，認識客觀存在的可知的道理，得到主客觀統一的向前遞進，才能探求得宇宙的根本原理原則。所以說只憑實踐去了解宇宙是不能的，單憑直覺去了解宇宙是不够的，只有運用主客觀統一的遞進，才能找到宇宙萬有萬象的存在和演變的根本原理原則，也就是由人之能知，探求事物之可知，主客觀統一的遞進，才能探得宇宙的根本原理原則，與人事普遍公當的理則，完成整個的宇宙觀及人生觀的哲學任務。

七 哲學有沒有階級性和黨派性

所謂哲學的階級性和黨派性，就是說：你有你的哲學，我有我的哲學，你們有你們的哲學，我們有我們的哲學；剝削者有剝削者的階級性，和黨派性，被剝削者有被剝削者的哲學。這種說法，是唯物論者倡導出來的。他們以爲人們對於世界的一切根本認識和根本態度不同，因而表現出厭世主義、宿命論、現實主義、享樂主義等等的哲學思想。而把哲學就認成有階級性和黨派性的東西了。這一說的根據，只是看見人類社會所表現的形形色色，拋棄了哲學本身的意義，而把它當作階級鬥爭的武器和帶有政治作用的口號，所謂哲學有階級性和黨派性的真面目不過如此。

哲學思想

之所以雜

亂的原因

本來只是一件事，因為各個人的環境、思想、和看法不同，因而生出歧異的感想，這一類的實例到處都是，不勝枚舉。由不同的感想，產生出不同認識和態度，例如享樂主義的公子哥兒們認為人生是一場大夢，而決定了享樂的態度；宿命論的懦弱者，認為一切都有神來主宰，人生的酸甜苦辣，都是受着運命之神的播弄，無法擺脫的，因而決定了忍受的態度。這些正是說明了由於各個人的處境不同，限制了各個人的思想和看法，產生出「仁者見仁，智者見智」的結果。然而客觀的存在，只是一件事，它并不因為你見仁見智，見神見鬼，而會變成仁、智、神、鬼這是很明白的道理。

從前的哲學確乎有些分歧的派別，從大的方面說：有唯心論、唯物論；小的方面說：有樂觀派、悲觀派、實證派、經驗派等等。不過我們認為這些派別，統是研究者的主觀方面的派別，並不是哲學所研究的對象有這許多花樣。宇宙無所謂唯心唯物之區別，只是一個整體的客觀存在的事實，其所以有「仁者見仁，智者見智」的種種派別者，完全是以管窺豹，執一論全，在主觀上帶上色彩的眼鏡，各是其是，各非其非，於是重心的人認為宇宙根本存在是精神，而形成了唯心論；重物的人認為宇宙根本存在是物質，而形成了唯物論。但這種由主觀方面形成的派別，錯在主觀，哲學并不是主觀方面的個性發揮，而是客觀上的真理之絕對一的探討。戴上

有顏色的眼鏡看太陽，則太陽也變成有顏色的，其實太陽的本身是不變的。這是再明白也沒有的事。

真理的存在，是絕對的「一」，不是隨着人們的認識而變的。哲學是沒有階級性和黨派性的。這是誰也不能否認的事實，例如：水是氫二氧的化合物，任何人都是一樣的認識它。而不牛異念，因為這一件事已經被科學證明了。所以沒有歧異的念頭。但科學所能够證明的事務是很有限制的，你

能因為某種事務沒有被科學證明而就否認它。哲學所研究的對象是宇宙的總體和人生全程的原理原則，這是不能只靠實驗的方法探究，而是要靠人類的思維來發現的。這裏我們姑且不論人類的思維可靠不可靠，我們先想想客觀存在的原理原則，是絕對的還是相對的呢？能不能因為人們認識的不同，而就認為它是相對的呢？例如：太陽的熱度能不能因為各個人的體質不同，衣服不同，所感受的溫度冷熱的程度不同，而就認為太陽的熱度是相對的千萬種呢？能不能因為到了夜間，而就認為太陽是不存在了呢？這樣看來客觀的存在是絕對的呢？還是相對的呢？人們的認識和態度的不同，是人的錯誤還是客觀存在的奇異呢？哲學既然是探討根本原理原則的，而根本原理原則是絕對的，怎能說哲學是有階級性和黨派性呢？假如這一說是可靠的，那就是否認了客觀的存在，而以觀念決定一切了。也就等於說水，在某種

人眼裏是水，但在某一種人眼裏卻變成另一種東西了（不是指氦二氣）結論一定是：水是水，而又是另一種東西，於是乎水也變成有階級性和黨派性的東西了，這話對麼？這不是哲學有什麼黨派性和階級性，而是哲學被人用作武器，來達其所欲罷了。

唯物論
的錯誤

自從哲學被唯物論者利用為政治鬥爭的武器腐醉人的工具以後，黨派性的口號便被強調出來了。他們說客觀的存在是沒有分別的，但要認識客觀的存在，是離不開主觀的，既不能超脫主觀去認識客觀，而主觀又受了環境的限制不克超脫，那麼人們的認識，一定

不能統一了？例如俗話所謂：「三句話不離本行」，「翁說翁有理，婆說婆有理」，都是超脫不了主觀的環境，與不能違背了自己的立場和利益的說明，這樣，怎能真實的認識客觀的存在，造成沒有黨派的哲學呢？不過這種說法，就把真理變成不可知的東西了，同時唯物論者認為人的思想不能超脫他的環境，環境是變的，所以人的思想也是變的。既然人的思想隨着環境的變動而不斷的變動，人怎能認識了真實不變的道理，那麼就無所謂真理了。然而實際并不如此，所謂變者只是環境上的現象而已，唯物論者抹殺了主觀的能知，僅承認客觀的反映，把人的思維認成是被動的，隨着環境的變遷而變遷，環境上現象變成紅的，他們說那是紅的，變成綠的

，就說那是綠的，至於爲什麼會這樣變，他們是不敢管的，雖然也講真理，可是只承認接近，與相對，對絕對真理只說存在，而不知所以存在，這使的他們變成不可知論。認識上，隨環境現象的變遷而變遷，又變成浮淺的現象觀了。他們說人所能認識到的真理，是相對的，接近的，永遠不會超越了主觀去認識全部的絕對真理，這無疑的又陷入了懷疑論中了。且他們以爲要認識了不變的東西，在認識上那就不能進步了。所以唯物辯證者的認識客觀要隨着眼時慢慢的去認識，不要一下子認識了，以留進步的餘地，這可說是倒退三步的進步觀。其實惟有認識了真理才是進步，隨着眼睛不敢認識真理是退步，是自欺欺人，並不是進步。以理性認識客觀，實踐實證認識，爲求實踐的進步，就必須要認識真理，來領導行動，因爲人的能知性不受環境的限制，可以超越環境而認識客觀存在的。

由于看法的不同，產生出形形色色的認識和態度。這無論在唯心論或唯物論者看來，都不能承認這些都對或都不對。也就是說，除過自己所主張的而外，其餘的認識和態度都是錯誤的，不正確的。這正是說明了真理只有一個，并不能因爲認識上的紛歧而就有許許多多的真理。所謂唯心或唯物，是說真正的存在是心或是物。既然如此那就不能以一般人所表現的各種態度，來判斷哲學有階級性和黨派性了。要承認哲學有階級性和黨派性，那就不能唯心或唯物了。既承認真理只有一個，又

承認哲學有階級性和黨派性，則何所據而批判人？這顯然是唯物論者的錯誤了。

我們知道所謂哲學的階級性和黨派性，是在政治鬥爭中提出來的，這也可以幫助我們去瞭解這一主張的內容了。哲學之所以成爲哲學，自有它的獨特性，它並不是供某一階級利用的工具。辯證法唯物論者把哲學當作了階級鬥爭的武器，這樣認識哲學是失掉了哲學的意義，同時在哲學的本身，也沒有獨立成爲一門學科的根據了。例如：橙子是爲坐而設的，但有時候也能拿起來打人，你如果因爲它能坐，能打人，并且還能做些別的什麼，而就承認橙子是爲坐，爲打人，爲作別的什麼而作的，這就失掉了原來做橙子的意義了。唯物論者因爲要得到政治上的勝利，只講利害，不講對錯，強調哲學的黨派性，來禁錮人的思想，這是多麼富有濃厚的政治氣味啊！

正確的

認識

是對錯

這裡要注意一點，就是我們並不否認哲學上的各個派別，和因爲環境的關係而表現出來的各式各樣的人生觀，但我們却不能拿階級和黨派來限定他的思想，真理的發現是靠智慧認識客觀，不是靠階級和黨派。也就是說真理的發現不是某一階級和某一黨派的專業，假如因爲他是不同階級和不同黨派的人，而就否認他一切，這不是研究哲學和探討真理的態度，而是攔斷、專制的手段。哲學上的派別自有是非對錯，但沒有強制

是非對錯的必要。真理只有一個，認識上的「對」也只有一個，要求達到認識上的對，只有三一權衡的主客觀統一起來才能做到，抹煞了客觀，無所謂主觀，抹煞了主觀，也就無所謂客觀。所以唯心論者是無從認識，唯物論者是無認識者，其錯誤是相等的。哲學是人建立起來的，人是研究哲學的主體，這是鐵的事實，任何人不能反對的。在人與被研究的對象之間，當然有所謂主觀與客觀了。因此要求發現真理，只有三一權衡的把主客觀契合起來，才能求得認識上的對，才能發現真理。抹煞了任何一端，不要說對錯，根本連認識都談不到了。

八 中的哲學的正確性與革命性

遠在四千年之前的尚書中，就記載着「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」的話，若要問中的哲學是從什麼時候產生的？那麼這就是它產生的時期了。關於它的解釋，散見于各書的有「

喜怒哀樂之未發謂之中」，「執兩用中」，「中也者天下之大本也」，「致中和，天地位焉，萬物育焉」等語，只因我國的治學方法不够，沒有一個有條理的系統的整理，對於一切道理只說一個頂點，不再去探究如何運用。如「允執厥中」到底怎樣執中呢？沒有系統的說明。再一點就是我國舊日學問，着重在

研究人事上，沒有努力于物事的探究。雖也有「中也者天下之大本也」，「致中和，天地位焉，萬物育焉」的說法，但如何是「天地位」，「萬物育」，也沒有說明，可供我們作體系的研究。閔先生是一位革命的實踐者，二十多歲便替人類負責，數十年的經驗使他深知欲爲人類謀幸福，在處理人事上，須有一個俱利無損的依據，就是所謂「中」。所以他常說：「中是處理事最有效的方法」，又說：「中爲理之極則，對爲事之極則」，這就是就人事上說的。至於說到宇宙問題上，他認爲日月星辰之不墜，皆以「中」道理的維繫于其間，即所謂「得中則存在，失中則不存在」。他對於中的意義的解釋是：就其效用上是「不偏不倚，無過無不及」；就其本質上說是「矛盾的不矛盾」；就人事上說，是「俱利無損」，這是他指示給我們的一個原則。

綜上所述，我們知道中的哲學的探討的對象，是宇宙之總體，人生之全程。對宇宙的全體及萬有萬象的認識是生成發展，所謂「天地之大德曰生」，就是說宇宙的一切演變，都是在生成發展，也正所謂：「生生不已」。

人生是在發展效用的，要把握住宇宙生成發展的道理，以表現人之效用，所謂「補造化之不逮」，「裁成輔相」，「參贊化育」的話，都是這個意思。造化在生成發展的過程中，有偶然失中而發生傷害毀滅的現象，人是要把握住宇宙生成發展

的道理，幫助宇宙不許有傷害毀滅，做到百分之百的生成發展，所謂「成已成物」。至于探究的方法，是主客觀統一遞進的認識一切，也就是以人之能知，知物之可知，求知與與可知合一，即三一權衡的認識客觀。在全人類的立場上說，是由近而遠推己及人的爲全人類謀幸福，明白的說，中的哲學是：

(一) 它研究的範圍是宇宙萬有萬象的總體人生的全程。

(二) 它不是彙列各種科學的百科全書，更不是離開現象探究原理的形而上學，是科學之母的科學之科學。它作了科學之指針，科學作了它的實證。

(三) 它對事物的認識，是由形象的感受到理性內在性的透視，以人之能知，知物之可知，既不是見甚說甚浮淺的皮相說法，也不是面壁虛造的玄想。

(四) 它認真理是客觀的存在，而能由主客觀的認識把握得的，既不是主觀的唯心論認外物是主觀的反映，也不是認理性超出實在個體而存在的客觀唯心論，不是認物爲宇宙之根本，一切精神爲物質之副產物的形而上的唯物論，也不是認宇宙爲不斷的矛盾鬥爭的辯證唯物論，更不是心物獨立并有互不發生因果關係的二元論。

(五) 它認真理是客觀存在的絕對之「一」，絲毫沒有階級性黨派性的存在，既不是重效用的實用主義的相對認識，也不是後退三步保留進步餘地，只講接近

真理相對真理的辯證法。

(六) 它認理論是領導行動的，行動是實踐理論的。有正確的理論才能正確的行動，以正確的行動，才能推進理論的實現。

(七) 它用的方法是以主觀的能知，探求客觀的可知，三一權衡主客觀的統一，既不是全憑主觀的直覺法，也不是全憑客觀的經驗法，更不是批判的唯心論，也不是辯證的唯物論。

(八) 它探究的是宇宙的根本原理原則，人生普遍妥當的理則。

(九) 它把握的是宇宙萬有的總體與人生的全程，推進生成發展，反對傷害毀滅。

(十) 它站的是全人類的立場，謀的是全人類的幸福。反對報復傷害，推進生成發展，是革命的。

為挽救人類
糾正錯誤提
出中的哲學

閻先生為什麼要提出中的哲學呢？我們知道在已過的哲學領域裏，無論花樣如何翻新，但它所形成的流派，要言之，不外唯心論

和唯物論的兩個流派。這兩派的哲學，都有所偏，唯心論抹煞了客觀，唯物論抹煞了主觀，抹煞了客觀，固然是與事實不相符合，但

是抹煞了主觀，又何嘗與事實相符呢？所以儘管唯物論者在口頭上揚言他們是怎樣客觀的看問題，可是實際上却抹煞了人的理智作用，而認為人的思想，完全是客觀

的反映；但是事實上許多事物的認識，不僅僅是客觀的存在，經過感觀的傳達，在人的腦筋中反映出來的，它是經過內在的理智作用而認識了的。可以說人的一切創造，完全是理智作用所賜予的。人所以比其他動物高明，能征服周圍一切事物的原因，就在這裏，這是事實。唯物論者只承認主觀思想是客觀派生出來的，把主觀當作客觀的附屬物，否認了理智作用的存在，這等于否認人類所創造的一切事實，顯然與客觀不相符合。假定唯物論者的說法要對的話，那麼，動物界內不只是人了，爲什麼人類能支配一切，而別的動物不能支配人呢？別的動物不一樣的都有腦筋麼？不也有感觀麼？爲什麼却沒有和人一樣的作爲呢？可見唯物論者所謂主觀的思想是客觀派生的說法，是不對的。所以不管他們怎樣在口頭上宣揚科學，客觀，而實際上却不科學，不客觀。他們的不科學，不客觀處，正在乎沒有認識了人，他們罵唯心論以觀念決定存在的錯誤，而自己却十足的以觀念決定了存在。所不同的是心與物的一個名詞而已。表面上雖不同，而在本質上的錯誤是一樣的。閻先生爲要挽救人類的厄運，替全人類謀幸福，糾正哲學上的錯誤，因此提出了中的哲學。

中的哲學爲糾正認識上，與處事上的錯誤，所以在認識上以主客觀統一的方法，來求主客觀相符的對，在處事上求矛盾的矛盾之「中」，以做到事之俱利無損「對」的完成。并以認識與處事上的對，來促進人類之幸福的發展。這是關於中的

哲學的簡略介紹。這本書是專來講它，以後自有詳敘的地方，此處不再贅述了。

中的哲

說到認識上，處理上和把握上，是有這帶的關係的。認識對了，處理與把握也就對了。認識錯了，處理與把握也就跟着錯了。例

學的哲

如：認為一切都是變的唯物論，以認識上的變，來處理事實上的不變，以觀念上的變，來強制事實上的不變，這種思想對於人類社會

的進化是很有害的。它所以有害的原因，就在于認識的錯誤。反之，如果客觀是什麼，你就認為是什麼，也就是說，客觀是變的，你就認成是變的，客觀是不變的，你就認成是不變的，那一定能得到認識上的對了。認識對了，在處理與把握上自然不會錯了。任何人不會強迫男子生娃娃，因男子是不會生娃娃的。

由于主客觀的統一，求得認識上的對，奠定中的哲學的正確性與革命性。例如：事有人事與物事，人的意志是自由的，可以為善，可以為不善，以在人界界內必須講當然性，來規範人的行為。所謂善，所謂規範人的行為，在另一方面是顯示了人的行為是有目的性的，他的目的就是生，人的一切的行為，都是為了適生而活動的。這是從有人類起就是如此，到現在還是如此，一直到將來，我們想不出沒有不如此的時候。在物事界却不然，它是只講必然性，不講當然性，只是機械的發展。沒有目的可言。例如：種子下在地內，由發芽、開花、結實，這一過程是機械的

，是經過了偶然事物的克服，而達到了現實。客觀存在的事實是這樣，中的哲學認為是這樣，是什麼，認為是什麼，這就是中的哲學在認識上的正確性。

只有認識的對，才能得到正確的處理與把握，這在前邊已經說過了。例如：處理人事應該把握住「生」，使一切活動都適合「生」的目的，這才是正確的。唯物論把人與物等量齊觀，認為一切都是循着環境的轉變而轉變，這顯然是沒有認識了人，所以它對於人事是得不到正確的處理與把握，相反的中的哲學却能由于認識上的對，而得到了處理與把握上的正確性。

中的哲

學的

革命性

說到中的哲學的革命性，這是和它的正確性是有連帶的關係的。也就是說，只有正確性的變革，才是革命。為要明瞭什麼是革命？我們必須先把它的意思解釋一下。

所謂革命，就是「人事適生的變革」。人們沒有不是為求適生而活動，這在衣食住行的各方面的發展，都可以很明顯的看出來，生命是人人所具有的，而適生的要求，又是人人所具有的企圖。因此，在我們所理想的一個合理的社會，應該是一個自由平等博愛勞享一致的大同社會。但在現社會上是充滿許多弊惡的行為，和這一原則背道而馳的，還是需要革命的原因。也就是我們把握住了生的原則，而來變革一切不適于生的行為，才是革命，才是進化。唯物論者認為這

是不對的。他們的理由，認為一切都是變的，不可把握的。他們所謂革命，並不是目的性的，他們認為革命是人類社會自然演變的法則中所必經的一個節程，也就是說社會發展到革命的時候，就非爆發革命不可，不到革命的時候，就不會有革命的事實。而且他們所謂革命，並不是有目的的。例如：唯物論者標榜的是共產主義社會，但共產主義社會並不是他們的目的，因為他們認為到共產主義社會是還要變動發展的。這是充分說明了他們之所謂革命，是受了自然演變的法則的支配，並不是他們敢倡導革命，而且這種革命在他們看來，只是社會發展上的一個必然的波浪，至於說人類社會應該是怎樣才算合理，這是他們所不管的，這當然不會有目的了。這種革命，在我們看來，只是無目的的變動而已，是沒有意義的。中的哲學却不然，它是認為只要有人類，而人類適生的要求是不變的。它把握住了這一點，來作為革命的目的，進行革命的事業，改革社會，使一切人事都適合於全人類生的要求。在這個原則之下，所謂革命才有意義，人類社會才有進化，這就是它的革命性了。這種革命性的具有，是從認識，處理，與把握上的正確而來的。

在神聖的抗戰過程中，一切都需要「自力更生」，尤其在恢復民族自信心的一點上，更需要用正確的思想來領導的，中的哲學在這一方面是有相當的深義的。

問 題 研 究

- 一 二 三 四 五 六 七 八 九 十 十一 十二 十三 十四 十五 十六 十七
- 一 哲學是什麼？研究哲學的目的是什麼？
 - 二 哲學與人生的關係如何？并舉例說明研究哲學的重要性？
 - 三 甚麼叫形而上學？
 - 四 試述哲學的「起源」與「發展」，舉一些日常生活的例子，來說明「驚異」與「求知」的關係？
 - 五 宇宙是什麼？為什麼人必須與「萬有」密切聯繫着，才能適應生存？
 - 六 說明哲學與科學的分別，及其關係？
 - 七 什麼是神祕、哲學神祕嗎，為什麼？
 - 八 什麼是一神、證信、一個實例說明？
 - 九 思、信、神、祕、嗎，舉一個實例說明？
 - 十 說明方法及其重要性？
 - 十一 何謂「歸納法」、「演繹法」、「反省法」、「經驗法」？
 - 十二 專憑「悟性」，「經驗」為什麼不足了解宇宙，用什麼方法才足了解宇宙？
 - 十三 哲學研究的範圍及其內容是什麼？
 - 十四 哲學有帶教性和黨派性嗎，為什麼？
 - 十五 中的哲學是什麼時候產生的？
 - 十六 說明中的哲學的「正確性」，「革命性」。及對於人的行為的關係？
 - 十七 中的哲學為什麼成爲「最完備」，「最澈底」的世界進步（發展）的學說？
- 根據甚麼說唯物論辯證法犯了下邊幾個毛病：1. 相對論，2. 惑疑論，3. 神祕論？

第一章 哲學派別的分釋

派別
的
起
源

哲學上有許多派別，例如：唯理論、經驗論、批判論、懷疑論、獨斷論、實證論、唯心論、唯物論、心物二元論、單元論、多元論、機械論、目的論等等，各主一端，雜然畢陳，致令開始研究哲學的人，每多感到派別紛歧，無從認識。但是提綱挈領的說，也很簡單，所有的派別，不外已往哲學者對於研究對象認識的不同及其研究的方法與態度的相異而產生的。

哲學的研究上，一般分爲認識論、本體論，認識是指主觀對客觀之認識而言。宇宙是個什麼？到底如何去認識？這就是認識論所討論的問題；例如莊子秋水篇載「莊子與惠子遊於濠梁之上，莊子曰：『儻魚出遊從容，是魚之樂也』。惠子曰：『子非魚，安知魚之樂』？莊子曰：『子非我，安知我不知魚之樂』？惠子曰：『我非子，固不知子矣；子固非魚矣，子之不知魚之樂全矣』。莊子曰：『請循基本，子曰：汝安知魚樂云者，既已知吾知之而問我，我知之濠上也』」。這就是認識問題的探究，也正是哲學上的認識論。本體論是探究宇宙的最後存在到底是什麼？

在西洋哲學的發展上說：本體論在認識論之先，如西洋古代哲學者認宇宙的最後存在是地、水、火、風，這就是本體論，也就是實在論。到了蘇格拉底（Socrates, 469-399 B.C.），雅里斯多德，認識論才開始建立，他們把宇宙分爲真實界與現象界兩個東西，真實界是實在存在的東西，現象界是所能看到的東西；真實界未必同於現象界，這是認識問題探討的開始。到了洛克（John Locke），認識論才大增完備有系統成立。在方法上說，雅里斯多德是着重演繹的，注重主觀的認識事物；到了洛克着重歸納法，主張人要從一點一滴客觀存在上去認識事物，發現事物的共同性，以之推斷一切，才完成了由歸納到演繹探究自然的科學方法。

認識論也就是方法論，實在論，又叫形而上學，這個名詞是雅里斯多德死後，他的門弟子在其哲學體系中，稱有形的天文氣象、動植物等爲物理學。把研究一切根本原理的部份，置于物理學之後，稱爲第一哲學，也叫形而上學。現在人對這個形而上學的名稱，多指起經驗的對象之學而言。

派別

的

分屬

總之哲學上的派別，都由於認識的歧異而產生，從認識方面說起，可以分爲：（一）認識起源上的派別，就是說人怎樣能認識了宇宙呢？這裡頭包括着：唯理論、經驗論、批判論、批判的經驗論與實驗的經驗論。（二）認識範圍上的派別，就是到底把客觀認識

到什麼程度？能看見多麼真？多麼清楚？這裏包括着：獨斷論、懷疑論、實證論。

(三)對宇宙存在本質認識上的派別，在客觀實在的存在上說：有的人認為是這個，有的人認為是那一個；認為是能力的，即是唯心論。認為是物質的，即是唯物論。認為是能力物質平衡并存的，就是心物二元論。認為心物之上，另有個根本原理存在的，就是一元論。認為宇宙存在只是個觀念，而無實在東西，吾人認識之對象，不外吾人意識之內容，否認認識有客觀的確實性者，就是個觀念論。認為宇宙雖有實在的東西存在，但人所能認識到的，只是個現象，就是個現象論。此外還有觀念實在并存的，叫為實在的觀念論。在認識的批判上說：認宇宙確有客觀的存在，主觀的觀念只是客觀的符號，觀念與外物能一致，但人所以能認識者，又分為四派：素樸的實在論，理性實在論，反省的實在論，新實在論。(四)宇宙根本原理上的派別，有主張單一原理為根本之實在，以一元理而說明宇宙一切現象者，謂之單元論。有主張宇宙根本的獨立的實在原不限於一，依多數根本原理說明宇宙萬有者，謂之多元論。(五)宇宙演變上的派別，即所謂宇宙論，探討宇宙現象到底怎樣演變的，這裡頭包括着機械論和目的論。以下分別加以簡單的說明：

一 認識起源上的分派

唯

理

論

認識起源上的派別，主要的是：唯理論和經驗論。唯理論以為人之理性為一切知識之源淵，主張認識全靠人之理性的思考作用，由感覺而得知部份的、偶然的現象是不夠的，不正確的，唯有靠着人之理性作用，才能起抽象捨象類化的作用，而找出各個事物中的共同點，和相異點來，主張這一說的為笛卡兒 (Reve Descartes 1569—1650)，斯賓諾莎 (Baruch Spinoza 1632—1677)，萊布尼茲 (Gottfried Wilhelm Leibniz 1646—1716) 等。這一派的主張，以為人的知識是由先天的智力而來。

經

驗

論

經驗論者却與之相反，他們以為不去看事物，就永不會認識事物，把知識當作經驗的結果，經驗是知識的源泉，除經驗之外無知識之根據，就如閉着眼睛無論怎樣也不會認識一件東西一樣，必須由經驗當中才能認識事物，只有經過感觀的東西，才是正確的認識，經驗論和唯理論的爭論即在於此，主張這一派的為培根 (Francis Bacon 1560—1626)，洛克，休謨 (David Hume 1711—1776) 等。

批

判

論

這兩種主張是各偏一端，實在單靠經驗不夠，單靠理性也不夠，因之有調和而謀統一唯理論與經驗論之批判論，這就是康德的主張。他認人之認識雖是由經驗而起，然未必由經驗而生，所以人能整理類化而得到正確的認識，是先天的理性作用，但康德最後又偏

重于先驗理性，未能擺脫唯理論的圈子，所謂先天的形式，是先經驗而得來的，他認人的理性在先天即具有十二範疇，人認識一切專靠此十二範疇，對事物分析組合的作用。

再一種是溫德 (Wundt) 的批判經驗論，主張認識不只是由外界刺激而生，也不全是由思維作用而起，是人的理性作用與經驗上所得到的東西合一而後始能得到認識。

杜威 (John Dewey 1859-) 是實驗的經驗論者，認人由實踐而記憶，蓄積的經驗，以為將來對事物認識之應用，也就是認識發生的條件。這一派對於認識起源的問題，一面否認經驗論，以為知識是由于外物反映于內心而生；一面又排斥唯理論之以認識出于超經驗的理性之思索而來。他主張認識起于官能感覺與偶然發生的內面經驗，至其真偽，則以實驗的結果能否達到目的以為斷。

二 認識範圍上的分派

認識範圍的問題，就是說人對事物認識的程度如何，感觀所能察覺的事物，是

有限的，所以必須賴理智的思維來認識事物，理智固可能超越時空之界限，認識終身不可經驗的事物，但理智是否有絕大的能力，有絕對的正確性呢？是否也有可靠與不可靠，而有某種範圍呢？這是感官既不可靠，而理智的絕對可靠性又令人懷疑，于是在認識上就發生了範圍的問題。問題的中心是說：人能不能把事物之真象看透？怎樣看透？這樣追究的結果，在哲學認識的範圍上，就枝生出許多派別，大體說來，認識範圍上的派別，可分爲獨斷論、懷疑論、實證論三派，茲分述如下：

獨

斷

論

獨斷論者對於宇宙之認識，不加研究而迷信爲確實，未加研究，而就信認識能力有普遍的確實性，足以解決宇宙問題。就如在希臘古代哲學上，有的認宇宙的根源是「氣」，也有的斷定宇宙的真象是「火」，還有的說宇宙的本質是「水」等等，他們認宇宙是可以看透的，並未加以細察論證，而就信以爲真，這是素樸唯物論者的態度。例如柏拉圖以觀念爲宇宙的實體，認觀念決定宇宙之存在，經院哲學的唯神論也是這樣斷定宇宙之真實存在是神。大概在智識簡陋的時候，對於認識的程度，不加研究，單憑主觀的意見來決定一切，所以肯發生獨斷的流弊。也可以說，那時並沒有認識論。直到近世笛卡兒，才依據懷疑的態度，分析的方法，擊毀中世以來的獨斷論，然笛卡兒是唯理論者，主張認識東西只有靠主觀，視神之觀念爲最重要的觀念，不法

找論證，而確切的信神的存在，所以他結果又跌到獨斷論裡去了。總之，獨斷論者在未有認識論以前，對於客觀的存在是武斷的確定，到既有認識論以後，對於認識又不加反省批判而就信以為真。以認識有絕大的能力，能與神接近，或斷言認識的能力，能窮知一切事物根本的實在。他們的態度是獨斷的，對客觀毫不加以考察，以認識為始終確實的。

廢

疑

論

及後對獨斷論者的錯誤漸次發現了，知認識的不可駭靠，於是發生了懷疑的傾向。可以說這也是人類思想發展上必然的過程，所以在獨斷論之後，就出現了懷疑論。這一派的主張與獨斷論恰恰相反，對於認識一概懷疑，以為人的認識能力，不能超越感覺的經驗範圍以外，甚或對於自然現象的認識，也加以懷疑。譬如說：認為宇宙最後的存在是「原子」，但毫不敢下斷語，而且也不敢認為這個主張是真的。在這一派裏又有種種的分別：（一）絕對的懷疑論——對於人的認識能力，加以絕對無限制的懷疑，認為人的智識都不可靠，只有懷疑才是真的。結果連自己也不敢有所主張，而陷於自相矛盾了。（二）主觀的懷疑論——以為認識是主觀作用，主觀以外別無所謂認識，然加對於不對，是否正確，是否確實，又認為未必然，這一派也稱為主觀論，詭辯學派就是最顯明的例子。（三）相對的懷疑論——認為對外界事物不能看見

真正的對，反對認識有絕對的必然普遍性，認爲人的認識不過是蓋然的，只能認得接近真理，與相對真理，且僅能於某種情況下確定之。所以這一派又稱爲相對論，或蓋然論。(四)方法的懷疑論——視懷疑爲一種方法，以人的認識唯有用懷疑的方法才能認識得真理。總之，懷疑論對客觀的認識都在懷疑中，在哲學認識範圍上說，獨斷論與懷疑論是兩個極端相反的派別。

實

證

論

獨斷論者認爲人認識的能力，是出於人類的先天理性，無待於外求，對於智識的效力，加以絕對的肯定。這樣，認識的範圍，就擴展到無窮大了。懷疑論者則以爲人類的感覺理性，都不可靠，認爲人類不能知事物之真相，對於智識效力加以絕對的否定。這樣，認識的範圍，就要縮小到無限小了。對於這兩派加折衷的就是實證論，此派以爲人對事物之認識能力是有限的；知識之效能，亦有差別；事物之存在限於一定之範圍；人要認識客觀存在，須在實踐中去認識，靠經驗去認識，說明須有根據。假使出了經驗的範圍，那所得的知識，就不確實了。倡實證論者爲孔德(Comte 1798—1857)他的實證哲學是實證的學問有系統的研究，不窮究絕對原理，不考慮事物的本體，亦不欲追求最後之目的。只是於個個事物之中，發掘其普遍的性質，持續的關係，常住的要素，以及反復的次序，而確定其統一之原理而已。

三 對宇宙存在的認識及認識批判上的分派

甲 對宇宙存在的認識

宇宙根本的存在到底是什麼？探究這一問題的，在哲學上名爲本體論。前邊已經說過了，探究的結果，有認宇宙最後有個實體存在的，名爲實在論。並因對實在本質認識的不同，分爲唯物論、唯心論、心物二元論、整體一元論。有的認爲什麼也沒有，只是人的個觀念，叫做觀念論，並因對觀念認識的歧異，分爲：主觀的觀念論、客觀的觀念論、絕對的觀念論。也有認宇宙最後有個實體的存在，但人所能認識的却是個現象，只不過觀念與實在二者合一就是了，這叫做現象論。此外又有觀念的實在論或實在的觀念論之分。茲分述於後：

實

在

論

實在論者，認宇宙形形色色的萬有萬象，歸根到底確有一個再

也不變的實在東西存在，並且人也能認識到，此種認識的分派：（一）唯物論——在這一派裡邊：有的人看見人死，物化，草木腐朽，石頭被風吹日晒，到最後都要變成土，就認爲土是宇宙最後不變的實在東西。有的人認爲最後不變的實在東西是火。有的人認爲是風。有的人認爲

是水。還有的人認為是地、水、火、風。這些都是古代唯物論的認識，統名為素樸唯物論。其後德謨克利圖（Democritus）認為宇宙最後的存在是許多的元子，其他形形色色的萬有萬象，都是由元子演變出來的，這叫元子論。迨至十八世紀的英法哲學家，認宇宙的一切都是由物的作用，因果必至的發生出來的，這叫做機械唯物論。總之，凡認宇宙的最後存在是物質，以物質為宇宙的根本原理來說明一切現象的就屬於唯物論。（二）唯心論——迨後哲學上的探究以物質的原理說明宇宙的一切，有時不可能，因為物質離開能力是不能演變的，于是有些人認宇宙的最後存在不是物質而是能力，唯心論就因之出現了。唯心論在哲學史上出現的年代，較遲于唯物論，首倡此說者為柏拉圖，其後繼之而發揮者，有笛卡兒，來布尼茲，巴克列（George Berkeley, 1685—1753）等諸人，他們的主張雖各具獨見，但大都是視精神為實在的本質，用以說明一切現象，所以在哲學界內，通稱為唯心論。（三）心物二元論——唯心論者欲以精神說明一切現象，至其極認為宇宙間的存在祇有精神，其餘萬有萬象，都是精神的表現，對於客觀存在的物質，視若無睹，這未免玄虛，終難令人置信。但唯物論者認宇宙實在的本質是物質，以物質為宇宙的根本原理來說明一切現象，抹煞了客觀存在的精神作用，也未免失之武斷，難使人滿意。結果對實在本質問題的探究，唯物論既不能用物質作用解釋了一切，唯心論又

不能以精神作用把一切都說明，於是二元論就出現了。二元論以爲宇宙萬有萬象，決不能以單一的物質或精神去說明，因爲宇宙間有精神也有物質，必須二者并兼而後可。遂主張物質與精神主觀與客觀各能獨立存在，這種思想在希臘古代就有，中世紀宗教時代及近世也頗流行。(四)整體一元論——二元論認宇宙的最後存在是物質與精神二者並存，互不發生因果關係，果爾精神與物質演變到萬有萬象之中，又怎能合一呢？因此他說到最後，也不通妥，所以有一元論的出現，一元論是在精神和物質的上邊建立了一個統一的原理，認精神物質是唯一實在的兩方面的表現，主張心物同一體，沒有主從之別，也沒有偏袒之慮，謂之整體一元論。倡此學說者爲斯賓諾沙，頗風行一時。此外又有認宇宙的存在爲一演變的過程者，爲變化的一元論，如馬赫 (Ernst Mach 1838—1916) 之認識是。

此派認宇宙間什麼都沒有，一切認識都是主觀的作用，若把由感覺得到的事物分析至盡頭，所留下的只是腦子中的觀念，客觀的現象都是由觀念的作用所發生的，縱令客觀有實體的存在，但人也認識不到，正所謂觀念決定存在者是。這一派又可分爲下面幾種：

(一)主觀的觀念論——絕對不承認外物的存在，認爲認識之對象，不過是個人精神意識之內容，一切都是觀念的反映，巴克列即倡此說。(二)客觀的觀念論——認客

觀有實體的存在，觀念是由客觀的存在反映到人腦中的，但人對實在所能認識到的也只限於這個觀念，並不能認識了實在的東西。換句話說，就是不以個人的主觀之觀念為實在，而以客觀的觀念為實在，倡此說者為柏拉圖。(三)絕對的觀念論，即以觀念之發展為實在界發展之原理，如黑格爾(Hegel 1770—1831)即以正反合的辯證程序為發展的過程，實在界都依此順序而發展，即所謂正觀念，反觀念，合或一個觀念。這種主張不是以外界事物的發展為根據，而是以腦子中觀念的發展為根據，正、反、合，是觀念發展的一定順序，發展到最後，便成爲一個絕對的觀念。

現象

實在論與觀念論是相反的各走一端，並不能解決對宇宙存在的認識問題，所以現象論便出來謀調合統一，這派認人之認識是客觀存在配合着主觀認識形成的一種現象。所謂主客二觀各不可偏，互相爲用，若人無內在的精神，便無認識上的作用，反之如無外界之物體，亦無以供知覺之內容，主客觀合而爲一，即所謂現象，康德即此說之代表。

實在的觀念論或觀念的實在論

此派論者以爲實在論偏重於客觀，觀念論偏重於主觀，現象論雖謀調和於二者之間，可是事實上客觀的實在，和主觀的觀念，究有所區別，不應當混爲一談，所以他們承認客觀的存在，也承認人的觀念，客觀存在刺激人的觀念，人的觀念刺激客觀的存在，把主

客觀分開來說，不混而為一。

乙 對認識的批判

此派以爲人所認識到的東西，確爲外界所存在的實體，人的認識，是受外界事物的刺激而發生的反映，外界的事物是個什麼，在實 在 論 人的認識上就反映個什麼，人就認識是個什麼。如狗，人就認識它是狗，草，人就認識它是草。認識既由於客觀的存在刺激了人的感官而起，所以人由感覺所得到的認識與外界的事物是一致的。

理性的 事物的真相，並且還會發生種種錯誤。例如：金鋼石的成分是炭，實 在 論 墨的成分也是炭，燒的黑炭也是炭，若全依感官去認識，絕不會認金鋼石與墨及黑炭是一樣的，這如何能從客觀加于感官的刺激中認識了客觀的實在呢？何況還有許多東西根本不是感官所傳感覺的到，必須靠理性的思維，才能真確認識呢！所以理性的實在論者，以爲只有理性才能洞察事物的真相，並因他們認思維是概念的運用，由概念可以發現客觀的實在，因此又叫做概念的實在論。

反省的
實在論

此派認客觀存在的一切東西，雖都能給人感覺得到，但物質以外的能力是獨立存在的，非只憑感官所能得知。如形狀、動靜、數量，固皆爲物質所具有的性質，然聲、色、香、味，却俱爲依附于感覺的性能，非物體所具有，乃物質以外的能力。此種能力，必須由經驗去反省批判，才能真確的認識，如冰糖的形狀是結晶體，吃了以後，經過感官的反省才知道是甜的，所以這一派叫做反省的實在論，正因這種反省的作用，實是對認識的一種批判，故又名爲批判的實在論。

新
實在論

這一派對於認識問題的研討，先探究主客觀間對立的關係，且於二者之間，尤注重認客觀雖有實體的存在，主觀方面的認識是從客觀方面來的。由客觀方面分析主觀，分析的結果自然承認客觀事物之存在。這種主張純粹是從數學與物理學的立場，依論理的分析，而確定客觀實在的存在，與形而上學的本體論的實在不同，與無批評的獨斷的實在論也不同，可以說是一種科學者所採取的態度。

四 根本原理數上的分派

宇宙最後存在的根本原理到底是幾個？這就是宇宙根本原理數的問題。哲學上

對這一疑問追求的結果，形成了兩個派別，就是單元論和多元論。所謂單元論是說宇宙萬有萬象是由一個根源演變出來的。例如：認爲宇宙最後存在的只有水，或其他一種東西的，便是單元論。但有的人却認爲單元論不能說明一切現象，根本的獨立實在，原不限於一，必須依多數根本原理，方能說明宇宙萬有萬象，這種主張便是多元論了。如認宇宙的最後存在是地、水、火、風、四種東西，或許多原子的，都屬於這一派。若進一步把宇宙實在的本質和根本原理數聯合起來說，則認爲宇宙之最後存在是一種物質的，便是唯物的一元論。認宇宙的最後存在，是多數物質的，便是唯物的多元論。反回來說，要是認宇宙是由一個精神發生出來的，就是唯心的二元論，要是由許多精神發生出來的，便是唯心的多元論。最容易令人混淆不清的是心物二元論，這個名詞好像是就原理數上說的，實則他是一個本質而同時兼有原理數的名詞，所謂心物二元是就宇宙的本質而言，說到它的原理數上，當然是多元論了。至於一元論，人每易只認爲是單元的唯心或唯物，實際所謂一元論是另外的一個說法，它認宇宙最後的存在，是絕對之一的整體，這是本質與原理數上的分別。

五 宇宙演變上的分派

哲學上論究宇宙萬有萬象互相的關係，或部份對於全體的關係，是本着什麼演變的問題？就所謂宇宙論了。在實在論上，有的認為是物，有的認為是心，有的認為是心物二元，有的認為是整體的一元，但不管他怎樣認識，統是說宇宙的最後存在到底是什麼？惟有最後的存在所演變出來的形形色色，千奇百異，光怪陸離的象狀，使的人們感覺到雜亂驚異而又要追究到它的最後，就是要問爲什麼這樣變呢？在這樣追究的當中，產生了兩種主張：一種是機械論，一種是目的論，這就是宇宙演變上的派別。

機

械

論

機械論者認爲宇宙間的一切演變，統是由互爲因果的必然關係形成的，有某因，必有某果。所有的變化，不過是物質運動之必然表現。比如天熱了，是因爲地球之運行，把你所在的地面，運轉到太陽光直射的位置，所以草木就要生長，結果實。相反的，某一地面，到太陽光斜射的位置上，溫度便要減低，植物均要落葉，衰敗。如果是被太陽永遠直射的地帶，樹木就永不會落葉而成爲常綠樹了。總之他們認爲宇宙間的一切演變是因果必致的，視一切事物皆由盲目的作用而發生，一切萬有，皆依必然的關係而存在，由此推到人的作用上，便否認了人的意識的自由作用，把人的行爲，也當作隨環境演變的因果關係的必然事實，和一般物質等量齊觀，這是由物質說起，

把人的行為亦認為是無目的的，機械的因果必然關係了。這就是所謂機械論，如法布士（Thomas Hobbes 1588—1679）等，就是這樣的主張。

目

的

論

目的論者與機械論恰恰相反，他們認為萬有萬象都有其最後的目的，各依其理想而存在，決不是無故的，萬象之演變流轉，都有他一定的意向，甚至刮風下雨都是有目的的。這一種說法推到盡頭處，便認一切都有個主宰來支配着，以為萬物與人生，皆受唯一真

神的主宰，依其一定的目的，而創造一切，這就是所謂目的論。如柏拉圖等的主張是。總上所述，我們很明白的看出機械論者，失之於以物論人，目的論者，失之於神秘空洞，這兩種說法都不足以說明宇宙與人生的全體。

哲學上主要的派別，已如上所述，但除此而外，尚有所謂：超神論、理神論、汎神論、決定論——宿命論、非決定論等的派別，這些派別也都是一般談哲學者常見常說的，現在我們簡單的說明於後：

唯

神

論

超神論、理神論、汎神論，統稱為唯神論。超神論者認為神超越乎宇宙之上，神離宇宙而獨立，而又創造宇宙，支配宇宙。理神論者認神在宇宙之內，而又配宇宙，反對無理的迷信，要合理的建設宗教，但也不認神的存在。汎神論者視神即為宇宙，宇宙即為神

。認宇宙萬物之本體均爲神，即認一切的東西均依神而存在，是神爲萬有內在的原因，故有名爲自然之神。惟此種說法現在很少有人談到，因爲自然科學愈進步，唯神論就愈沒落了。

決

定

論

決定論也叫宿命論，認爲一切事物的演變，都有個決定的必然根據，人的意志沒有自由活動的餘地，唯神論就是宿命論的一種，他說一切都要聽天由命的，所謂「萬事由天定，半點不由人」。神把什麼都決定了，人是無能爲的。至于唯物論者雖然他反對神，但認一切事物的演變統統跟着因果的必然關係而決定，絕不承認人的意志有自由作用，以爲人的意志，是由自然的演變，必然的法則來決定的，因之他們也成爲決定論了，雖然他們極力的反對宿命論，但因爲他們認意志是由環境決定的，毫沒有自由作用，結果也跳不出決定論的圈子去。

非

決

定

論

此派承認人的意志的自由作用，他認事物的演變，既不是神的決定，也不是純受因果關係的必然法則的支配，認人的理性是自由的，並且是超越一切的。但其缺點，在走到極端處，會犯了唯心的觀念論的錯誤，認宇宙的一切演變，都服從主宰者的支配，而有其一定的意向，結果會跌入唯神論的窠臼中。

問題研究

- 一 試述哲學派別的起源？
- 二 試述哲學派別的分屬？
- 三 哲學在認識起源上有什麼派別？
- 四 哲學在認識範圍上有什麼派別？
- 五 就實在的本質上來說明哲學的派別與產生。
- 六 哲學在實在認識的方法上有什麼派別？
- 七 就本質原理數上來說明哲學的派別與產生。
- 八 就宇宙的演變上來說明哲學的派別與產生。
- 九 用一些日常生活的例子來說明唯心論與唯物論的分別。

第三章 三一權衡的認識事物

已往哲學
的成績和我
們的要求

由前邊分釋西洋哲學認識上的派別，我們知道在認識的起源上
的各派，唯理派是專憑主觀來認識事物，經驗派是專憑感覺來認識
事物。批判論者雖想調和於二者之間，但結果也偏到唯理的懷抱中
，批判的經驗論和實踐的經驗論者，意思亦想求得調和，可是最後
又陷入經驗論中去了。至在本質的問題上，實在論者認客觀有實體的存在，而觀念
論者主觀派根本不承認宇宙有實體的存在。客觀派雖不否認實體的存在，但認人所
能認識到的只是實體反映到腦中的觀念。現象論與實在現象論者，雖欲調和這兩個
極端的主張，但結果也是偏到一方面去了，至於獨斷、懷疑、實證諸派別只不過是
認識上的態度與方法的分野，這是西洋哲學對認識問題的探究。

我們知道人對事物的認識，專靠主觀的理性不能，只憑客觀的感覺不够，必須
主客觀的統一，三一權衡的去認識一切，才能對的認識了事物。可是什麼是三一權
衡？我們先來把它介紹一下。

一 什麼是三一權衡論

遠在民國八年的時候，閻先生深感現社會的不合理，與需要改造的迫切。同時又以爲社會的改造，關係人生的幸福，至重且鉅，必須找到一對的途徑，才能使人生達到幸福的境地。因而提出「人的提出」。

「三一權衡論」的問題，在太原召集教育、政治各界人士，開會研討，這個會議，就名爲進山會議，在這個會議當中，他覺得人的認識難能一致，問題的討論，不易得到對處。於是提出了「三一權衡」論，作爲認識事物，討論問題的依據。

先生認人對事物的認識，必須客觀存在是什麼，主觀認識它是什麼，得到主客觀的統一，才是「對」的認識。三一權衡論的要義，就在這裏。他認人的理性是個「一」，古今中外千萬人是一樣的，正所謂「人心之所同然」者是。他並用劫人貨財，爲子孫爭天下，人皆惡之。濟人飢寒，爲天下得賢人，人皆善之的種種事實證明人之理性是相同的。客觀存在的物則也是個「一」，所謂「有物有則」。譬如槐有槐的一個則，柳有柳的一個則，不會同時是槐又是柳，更不會同時開槐花，又落柳絮，任何事物生成存在的法則是個一。人以理性去認識事物，理性與物則，二者

合而爲一，一個人認它是槐，一萬人認它也是槐。倘若錯誤的合起來，不會是一，不曉得要認識出多少錯誤的花樣來。這主觀的理性作用，不合客觀事物的法則即是錯，唯有兩相合一，主客觀的統一，才是認識的對。但世人對事物的認識每不能一致，這不是人的理性有了差異，也不是物則的客觀存在有所不同，乃是人受了私見偏見成見的蒙蔽，致使理性不能與物則恰相符合。所以人對事物的認識，才有見仁見智的不同。例如色盲者，看不清某種顏色，病人感覺不出某種味道，這並不是色與味的存在有了變更，而是識色嗜味者的感性上發生了缺陷與障蔽，把這種缺陷與障蔽補救起來，理性與物則恰相拍了，自然就能認識色與味的真實性。又如「入鮑魚之市，久而不聞其臭，入芝蘭之室，久而不聞其香，」這並非是鮑魚不臭芝蘭不香乃主觀的感受性爲習所遮而不知其臭與香。再如人的錯覺作用，風月之夜，乍見草繩擺動，而認爲是蛇跳。這是因爲他腦海中有了蛇的成見，故驟然遇此現象而認爲是蛇。追靜心以觀，乃知其爲草繩。且認爲草繩時千萬人的認識是一樣的，若發生了錯覺，千萬人認千萬個樣。所以說人的純理性作用是個一，而偏見成見私見是一個人一個樣，受了偏見成見私見的蒙蔽，發生出來的錯誤認識也是千萬人千萬個樣子。並且我們要認識受偏見成見私見蒙蔽的人，在被蒙蔽之下，認識不到事物的真實性，若把蒙蔽去了以後依然能與大家一樣的認識事物，可見卽是受偏見私見

成見蒙蔽的人他的理性依然是與他人一樣的存在着，並沒發生了變化，只不過爲習所遮，爲執所固，所以先生在三一權衡論裡邊說，人要想認識事物的真實性，必須要去習、去執。也是古人所說「毋意，毋必，毋固，毋我」的意思。可知吾人蔽於習是不對的，固執成見，狃於一也是不對的。

以上就認識事物者主觀方面說的。若說到事物的客觀存在與演變，自有其因果關係。先生認事物的因果關係是必然的，一因一果，二因絕非一果，二果亦非一因，同因同果，異果異因，由因到果是必然的個「一」。

人認識事物的純理性是個「一」，事物的真實性是個「一」，以人之純理性，與事物之真實性相合，得到事物對的認識，又是個「一」。此之所謂「三一」，也是認識事物的「對」處。我們把三一權衡的全文錄在下面，以供參考。

「如何叫作對？合乎理是對。什麼叫作理？合乎人心同然就是理，能證明人心有所同然否？覩人貨財，人皆惡之；濟人飢寒，人皆善之；以天下爲公，爲天下得賢人，古今皆是之；以天下爲私，爲子孫爭天下，古今皆非之，此可以證明人心有所同然也。」

「人心既有所同然，何以有覩人貨財與爲子孫爭天下者？因人心有所同然者，有所不同然者。如何能得人心之所同然？如何不得人心之所同然？率

其所同然者行之，必得人心之所同然；率其所不同然者行之，必不得人心之所同然者。所同然者是一，故古今中外均同之；不同然者是萬，故古今中外無同之者。」

「人心與物所生之關係，曰事。人心皆有所同然，物各有則；以其心之所同然，循其物之則，卽爲事之對。人心只有一點所同然，物亦只有一個則，故一事必有一對，且只有一對也。」

「人心所同然者唯一，物之則唯一，事之對唯一，以此三一爲本會（指進山會談）中之三一權衡。」

「三一根於一一，一一不見，三二不顯，故當先見自心之一。」

「自心有一，爲習遮之；不去其習，不見其一，去惡習難，去善習尤難。是以貴乎讀書，忌乎着書；貴乎窮理，忌乎執理。舍讀書窮理，無以見一，但着書執理，遮一最堅，啓之不易。故爲學以愛，成學當割愛。」

「以一一立三二，一一不得，三二不立，故先當得自心之一。」

「一在自心，得本非難；一在萬中，勝萬實非易。必能勝萬，始能得一；當以智知之，以勇勝之，以仁得之！」

「萬爲生人根，一爲人生根，萬之悅我身，猶一之悅我心；勝萬難。知萬之當勝更難。常人貴身賤心，故其一老死於萬之中。」

「勿疑也！一因有一果，無因必無果；二因非一果，二因若一果，一果必含二因，其果必不符合其一因。分其果，析其因，仍是一因得一果。因爲一，果爲一，因果相合是真一；權爲一，物爲一，權物相符是真一；內有一，外有一，內外符合是真一。言得一則真，事得一則成，家得一則興，國得一則存，子得一則親親，官得一則愛民，朋友得一則相恭。一事然，萬事然，接物然，自處然，今然，古然，未來然，三二可權衡萬事中。」

我們明白了三一權衡的意義。並知道，人對事物的認識，偏於主觀或客觀，都不能得到正確的了解，必須主客觀的統一，才能得到對得認識。

於此有一點要注意的，有人把主客觀相合的三一權衡誤認爲是「中」。這是一個錯誤，本來主客的統一，是認識上的對，這其間不含「中」的意義。

我們既然知道三一權衡的正確性，而且知道，抹煞了客觀無所
三個比喻及
三一權
衡的正確性
認識，抹煞了主觀無可認識，必須主客的統一，才能得到對的認識，因此，中的哲學的認識事物，就是三一權衡的去認識一切。

西洋哲學上認識論中主唯理的人，認一切事物都是觀念的反映。我們把他比如演電影，鏡頭比如唯理論者觀念派的感官，電影箱是唯理論者觀念派的頭腦，布幕上演出來的影戲。比如他們認成的客觀世界，上邊雖演映着形形色

色的萬有萬象，但其實都是些幻影。所謂「觀念決定存在」，觀念有什麼，客觀即有什麼，所以柏拉圖說：「宇宙的萬有萬象，是觀念的摹擬」。

經驗派以爲人的認識完全是客觀的反映，又好似照像，外面是什麼，裏面就照成什麼，和唯理論的觀念論恰恰相反，所以又叫做反映論。

總上兩派，認客觀存在是觀念的反映，觀念決定存在與對事物的認識，只限於客觀的反映，都是不對的，前者否認客觀的存在，根本不對，而後者充其量只不過認識了一個皮毛，絕不會澈底的看到事物的真實性，必須有如X光線的照像法才行，由X光的透入性，照到事物的深處，既不同於普通的照像，更不同於演電影，沒東西，沒有照的，有東西，沒X光也不能照。所以說：三一權衡的認識事物，既不同於主觀的唯理論；也不同於客觀的經驗論。不否認客觀事實，也不否認人的理性作用，不是主觀的實在論，也不是客觀的現象論。而是由主客觀的統一，去認識事物的真實性。

這裏一定會有人說，認客觀存在是絕對的一，是什麼就是什麼，那不是犯了形式邏輯同一律的錯誤嗎？因爲現在有些人認形式邏輯簡直的要不得，他們每每拿這個名詞打擊人。我們要知道忽略事物內在的性能只靠形式去認識事物，固然是個錯誤，但是毫不講

形式，也是個錯誤，形式是事物表現出來的一個狀態，在某一個範圍內是不變的。在這一範圍內，它是什麼，就是什麼，縱然說他能變成個什麼，也必須根據他現在的形式去推斷他將來的演變，不然的話，不只是無法認識他的現在，更無從推斷他的將來。那些否認形式的人，認槐可以變成別的東西，所以他們的邏輯是，槐是槐同時也是非槐，這是犯了沒有劃清界限與範圍的錯誤，更沒有把演變和存在分清。某地現存的是槐，就是槐，若砍去了槐，栽上柳，那當然不是槐，而是柳了。但這已是經過演變的另一個範圍了。就存在上說：是什麼就是什麼，就演變上說：變成什麼是什麼，就存在說存在，就演變論演變，依存在推演變，由演變定存在，界限分明，不許混淆，不然的話，槐是槐，同時也是非槐，界限不清，是非不明，怎能認識事物呢？所以 閻先生在給民大隨營各校學生的講話裏說：

「今天，我在給你們解答問題之前，先說一段話；在你們的問題中，有許多是因爲名詞的意義界限的不確定，所以發生了疑問，如果將名詞的意義界限確定的很清楚，那便有許多問題自己就會解答出來。蓋理在人心都是具有的，就社會上說，人同此心，心同此理；理固有深淺，有似是而非，似非而是的，如將名詞的意義界限確定的很清楚，都不難了解，說到這裏，我想起我早年也曾主張過，今日欲撥亂反正，必須確定名詞的意義與界限。孔

子作春秋是確定行爲的是非，係屬知易行難的，尙且止亂不少。今日政治放平，治亂，關係乎社會的思想，可以說現今的亂根，全由於思想不一致所致，思想本不應當不一致，思想是發動人類幸福的動力，人類幸福有一定的標準，思想也應該有一定的標準，不應該不一致。所以不一致是因爲理不明，理不明不是研究理的人心有缺點，是因爲表現的名詞意義界限不清所致。這是屬於知難行易的，比之知易行難的，收效更易。」

這一段話說明名詞是人對客觀事物認識上，給與的一個符號，這個符號包含的內容及延用的範圍，與所代表的事物的意義及範圍恰相符合，人對事物的認識自無爭執，否則，各執一端，沒衷一是，自難得到對處，所以名詞意義界限的確定，在認識論上，是很重要的。

有人說：事物的存在與演變，是互相關聯的。若劃清了代表事物之名詞的界限與意義，那不是犯孤立的認識事物研究問題的毛病嗎？須知孤立與關聯是相反而相成的，孤立與關聯雖絕不相同，但正因有孤立才講關聯，要想認清關聯，還必須知道了孤立，不然的話，根本否認了孤立，又有什麼講關聯之必要呢？所以我們認爲：忽略了關聯只講孤立是錯誤，根本否認孤立，而只講關聯也是不對的。要必須就孤立看關聯，由關聯說孤立，孤立的事，由孤立上求瞭解，關聯的事，從關聯中

求瞭解，二者不可偏廢。例如：吃奶的嬰兒得了病，醫生須告知他的乳母忌吃某種食品，以求嬰兒病的痊癒，這是因為嬰兒的營養，與其乳母所吃的食物是關聯的，故必須從關聯上求解決才能成功。萬不能因嬰兒的營養與其乳母的食品有關聯，嬰兒不大便即去洗他乳母的腸子。因為嬰兒的腸胃與其乳母的腸胃，是各自分離而孤立的。而世人不察，動輒曰關聯而否認孤立，在貓兒身上，找老鼠肉，這是犯了多大的錯誤啊！

二 認識事物的幾個範疇的分釋

由前所言，研究事物，討論問題，必須要確定代表事物之名詞

確定名詞
界限及意
義的必要

的界限與意義，然後對事物的認識與研討才能得到正確的結果，不然的話，一定會說甲而及於乙丙，說乙而及於丙丁……是此而又非此，非彼而又非彼，牽連雜致，顛倒是非，永無認識之可言。但名詞之在人心，係一概念，確定名詞的界限與意義，就是要使名詞所包含的意義和延攢的範圍與概念的範疇完全符合的意思。因此，我們欲謀名詞之意義及界限的確定，就須要對概念的構成及其範疇作個簡略的說明。

概念的構成

概念是人對事物認識上得到的一個概括的瞭解，在人認識事物的過程上說：首先是感官受到事物的刺激，在腦子裏得到一個印象，這個印象叫做觀念。如看馬，有黑色的，有白色的，有大的有小的，先得了黑白大小各個不同的觀念，這是對事物的初步認識。進一步就這許多觀念之中，經過分析綜合，分出各個事物的相異處，合住各個事物的相同處。得到一個一般的普通的總括的印象與了解，如馬有紅的，白的，黑的，花的，大的，小的，高的，低的，等等的不同，而同時又有小耳，大鬃，大尾的相同處，於是經過捨象抽象的類化作用，得到了「鬃者為馬」的概念。公孫龍子說：「白馬之馬非馬」，所謂非馬之「馬」，是馬的一個整個的概念，其中包括的有白馬，黑馬，灰馬等等各色各樣不同的馬。絕不是僅指任何一個白馬黑馬灰馬而言。所謂白馬之馬，係指某一個馬而言。任何某一個馬，代表不了整體的馬，所以說「白馬之馬非馬」。又說：「盜，人也，殺盜非殺人也」，人的概念：是包括所有的人，盜雖是人，但代表不了人的全部，只不過是人中的一個。所以說：概念是由各個不同的觀念，經過分析綜合的類化作用構成的。若把用語言文字發表出來，便成爲一個名詞。一個概念係概括事物的某些共同屬性，其所包含的某些共同屬性即是一個概念的內包，就此概念所包含的某些共同屬性，能延用到某些事物上去，即是一

個概念的外延。一個概念所包含的某些屬性與延擴到的範圍，就是他的範疇。反映出來的，即是名詞的界限與意義。名詞的界限和意義與概念的範疇相吻合，即是詞意相合，名實相符，否則，名不實，詞不表意。這就個人用言詞發表意見，不能使詞以達意上說的。若就互相交換意見，討論問題上說：自己的用語，詞意相合，對方聽話的人，聽到這話以後，與他所有的概念的範疇也相符合，就能得到相互的了解與認識，否則，便要發生誤會。名詞是吾人發表意見，討論問題的工具，想要把自己對事物的認識，正確的發表出來，得到人的了解，必須確定名詞的界限與意義。而欲確定名詞的界限與意義，尤須要把概念的範疇弄清楚，弄清楚概念的範疇，才能確定代表概念的名詞的意義與界限。名詞的意義與界限確定後，在人的說話上才能互相貫通融合，現在我們就認識事物上的幾個根本概念的範疇來作一個分釋：

甲 絕對與相對

絕對與
相對
的意義

宇宙間的事物，沒有一個不在他的周圍當中存在演變着。也就是說，事物沒有跳出環境之外的，既不能跳出環境以外，當然不能脫離開他的周圍。不過他周圍的事物，有的成爲他本身存在演變的條件，有的與他本身的存在演變沒有關係。例如「水」，是由二氫

一氧的兩種原素化合而成的，不論在什麼地方，什麼時候都是這樣的，也就是說，水是由氫二氧一化合而成的，不因他周圍事物的不同而差異。但海水、泉水、河水、井水、雨水等，那就不然了，馬上我們可以瞭解這些是隨他所在地方的不同而分別的，於是我們知道水之爲水是不以外在的環境爲條件而自立存在的，不論環境怎樣變，無論在什麼地方，它總是水；若海水、泉水、井水、雨水等，是隨外在條件而不同的。外部的條件變更，他就隨之變更。又如人之爲人，不論在什麼場合上也是個人。對上他父親是個人，對上他兒子也是個人，對上他哥哥是個人，對上他弟弟也是個人，這是不隨他周圍的人而變的，甚至站在羊羣裏，馬羣裏，狗背後，樹前邊都是個人。若問他爲兄爲弟，是父是子，那就要隨他所對的人而決定了。對上他父親是個爲子的，對上他兒子是個爲父的，對着他哥哥是個爲弟的，對上他弟弟是個爲兄的。這父子兄弟的身分是隨他外部的人的不同而決定的。所以我們認這不隨外在條件而自立存在演變者爲絕對的，其隨外在條件而存在演變者爲相對的。如前例，水是絕對的，海水、河水、泉水、井水、雨水是相對的；人是絕對的，爲父爲子，爲兄爲弟是相對的。只因宇宙間的事物是絕對存於相對之內，沒有一個離開環境而存在的，更沒有一個不隨上環境的外在條件而變更的，於是就有人說一切事物都是相對的，沒有絕對的，這實在是個表面的認識。

絕對與相對的關係

要知絕對與相對是統一的存在，相對依絕對而存在，絕對由相對而顯現，二者是不能分離的，人每看見相對，而看不見絕對，就說只有相對而無絕對，甚至認絕對就是相對，相對也是絕對，這是錯誤的。須知絕對是絕對，相對是相對，二者絕不能混淆，只是人

在事物的認識上，要由相對中而認識絕對，必須經過相對的表層現象的透視，才能認識到絕對的存在。比如某種石的硬度多大，若就人的認識上說，須經過與其他石之硬度的比較，才能確定。這似乎是相對的，但就石的本身上說，他的硬度多大，就是多大，是絕對的，不隨外在事物的不同而變更的。不過在未比較之前，人不知其具有這樣的硬度罷了，然而他的硬度，却不因不與其他石之硬度比較而不存在，更不因所比較的石之硬度的不同而不同，所謂磨而不磷者，其不磷之硬度是絕對存在的，並非經過磨而始有其硬度。又如歲寒然後知松柏之後凋，松柏的耐寒性是絕對存在的，只不過歲寒而後才知，歲不寒不知罷了。一般人沒有認清了這一點，以為某種石頭的硬度，隨他所遇到的石頭的硬度而不同，松柏的不凋性，到冬天才有的，豈不是笑話嗎？因為他們沒有認識了這一點，雖不否認絕對，而又不說認識了絕對，陷入惑疑論中，甚至謂絕對就是相對，相對就是絕對，又犯了詭辯的毛病。

說到人事上，世人常吵的「英雄造時勢，時勢造英雄」的問題。有的說英雄是時勢造成的，有的說時勢是英雄造成的。實則英雄自有英雄本色的絕對存在，時勢只不過相對的表現出他的智能來。相反的，若無英雄的絕對智能，即遇有爲的時勢，也不能因時乘勢的得到勝利的處理。所謂領袖人物，正由這裡決定，而顯現。果若英雄是由時勢造出來的，在同一環境之下的人，那豈不是都成了英雄了嗎？又何貴乎偉大的領袖人物呢？所以我們確認，時代是由人創造的。若自不努力坐待時代的到來，那是投機取巧聽天由命的懦弱者，絕不是創造人類幸福的革命分子。也正是證明了，英雄的智能，革命性的存在是絕對的，顯現其智能與革命性的時勢是相對的。有絕對的智能，才能把握運用相對的時勢，由相對的時勢才顯現其絕對的智能。反過來說：人有了他的智能，才能因應環境的困難而顯現，才由環境的困難而鍛鍊增強。正如同由鉄裡鍊鋼，因爲鐵內含有鋼，經火燒與錘鍊，才能鍛鍊成鋼，且愈燒愈打，鍛鍊的愈精；固然，鐵裡邊的鋼不經過鍛鍊不成鋼，但其鋼質不鍛鍊也存在，只不過經烈火才能顯現出來罷了；若其本質內不存有鋼，如炭及木材等，只有經火而焚化，怎樣也鍊不出鋼來。所以堅強的革命份子，要與困難奮鬥，並在奮鬥中鍛鍊他的智能，絕不同於懦弱無能者之爲環境決定，而屈服投降。所謂「自助人助」，「栽者培之，傾者覆之」，「愈挫愈堅，再接再勵」，就是這個意思。

在這裡往往有人發出這樣的疑問：氫二氧是冰存在的條件，如沒有氫二氧，便不成水，豈不是水的存在也是依附在條件上嗎？於此我們要知道條件與組成成分的不同，條件是外在的，組成成分是內部的，如氫二氧不夠，便不是水，是另外一種東西，河水流到海裡便成了海水，其爲水的絕對是一樣的，只不過因它存在的地方不同，由河水變成海水罷了。

惟又有人說：如上所言，人與水的存在也是相對的。例如：水在某種條件下是水，在某種條件下即分解爲氫與氧。人在某種溫度下能存在，遇到過高的溫度，就要熱死，甚至焚化了變成另一種東西，就沒有人與水的存在了，怎能說他們不隨環境的條件而自立的絕對存在呢？這裡我們首先要知道，所謂絕對的存在，相對的存在，是就有某種物體存在的範圍而言，若某一種物體變化成另一種物體，如水分解爲氫與氧，人體焚化爲灰塵，是根本沒有水與人的存在，更談不到他們存在上的相對性與絕對性。至就組成水與人體的原素上說，在某種條件下是水，在某種條件下是氫與氧；在某種溫度下是血肉，在某溫度下是灰塵，那是相對的，隨環境條件的不同而變遷。但原素經化合成爲水或人體時，就水與人體的存在而言，却是絕對的，人就是人，不是非人，水就是水，不是非水。進而言之，不同的原素，是由原子、電子、中子的種種結合而成的，原素的存在又成了相對的了。

總之，事物不隨環境條件而變遷者，謂之絕對的。隨環境條件而變遷者，謂之相對的。其不受某一定範圍的拘限，超時空的存在者，謂之「絕對的絕對」。其在某一定範圍內不受時空的拘限而存在者，謂之「相對的絕對」。就事物的本身言，絕對的事物因素，隨環境的不同，以不同的形體存在，或以不同的方式表現者，謂之「絕對的相對」。例如人是絕對的，以大小不同的身體存在，是「絕對的相對」。其父子關係是相對的，為誰之父，為誰之子是絕對的，也就是「相對的絕對」。

乙 本質與現象

本質與現象
在我們日常的經驗裏，知道任何事物都有他的性能，並且知道同時同一物又能隨時隨地的不同，表現出許許多多不同的外象來。

的分釋
例如：任何一個人都有他的本性，悲觀的或樂觀的；但皆有時快樂的，有時苦愁悲哀；又如在對人的關係上說：有忠實的，有狡猾的，但在他們的表現上，却都能顯出誠懇的樣子來。再拏水來說：它是無色無臭往下流的流體，但有時候流的緩慢，有時候流的急速，有時候向下流，有時候向上噴，在這裏我們就要問：為什麼同一人會有喜笑、愁苦的不同表情？同一水會有緩急、向上向下流的不同樣子？究竟是人與水性能變了？還是表現的樣子不同？這裡誰

都知道，同一人的喜笑、愁苦，同一水流的緩慢、急速，不是人與水的本性變了，而是表現的樣子不同。並且很明白的，這不同的樣子，都是隨不同的環境而起的不同反應。水遇到窪平處即流的緩慢，峻險處即流的急速；人遇到喜事即表現出慰快的樣子，遭到壞事即表現出愁苦的樣子。這種隨不同的環境反應出不同的樣子，我們叫它爲現象，事物所具有的性能，就是它的本質。

本質是借現象表現出來的，所以吾人對於事物的本質要在萬變
 現象表 的現象中去認識；不過現象有由本質正面表現出來的，有反本質表
 現本質 現出來的，前者謂之本象，後者謂之假象，吾人認識事物，若遇到
 了本象，很簡單的便可以認識了他的本質，若遇到了假象，往往會
 受了朦蔽，得到錯的認識。所以欲真正的了解一件事，必須多方面的去觀察，才能
 認識清楚，單只靠一方面的認識是不够的。如「周公恐懼流言，王莽謙恭下仕」，
 其實周公是爲國的，王莽是篡國的，而在現象上却是一個嘖有煩言，一個譽滿一時
 ，這就是反本質的假象。禹「三過其門而不入」，表現了他愛民的熱忱，這是本質
 與現象一致的本象。人對事物的認識，若只靠一時的現象，就斷定他的本質，往往
 會被假象所欺騙，而錯認了事物。所以說，人對事物的認識，必須經久的考驗，多
 方的觀察才行。

本質限

本質在某一事物是不變的，同一事物的現象是隨環境的不同而

定現象

萬變的；但現象的變要受本質的限定，不能超出本質之外。如噴水亭，冒突泉，雖然都是往高處流，可是它總不能高過發源地的高度

超出水向下流的本質。又如本質吝嗇的人，怎樣表現的闊綽，也是瑣碎的，本質浪漫的人，怎樣拘緊也是隨便的。所以吾人認識事物，由與本質相符的現象裡，固可直接了當的認識了他的本質，但由多方面的觀察，從反本質的假象裏也能認識了事物的真實性，因假象也不會超脫了本質，久而久之，假象中也露出本質來。所以水向上噴，總不能高過它的發源地，經歷事故多的人，固然不像小孩子的一舉一動真象畢露，能表現反本質的假象，以矇蔽人於一時，但終久也要露出本質來。又如自己勞動下的東西自己享有，這是本然的人情，也是人情的本質，以己之勞動所獲讓人享有，這是優化的人情，偶一爲之倒可以，若天天送人，那就不可能了。「倉廩實而後知禮節，衣食足而後知榮辱」。就是說明了人的作爲超不出先己後人的本質。

由本質現象

對事物的

分析與認識

或有人說：常看見社會上有的兄弟如手如足，互相幫助，有的兄弟不和鬩牆相爭，有的對內相爭，對外合作，甚至還有的與外人鉤結起來，欺凌他自己的弟兄。說到一般的人，那更是時而分，時而合，恩怨無常。再就國際間說：縱橫捭闔，親仇無定，有時彼此

敵對，有時互不侵犯，今天兵戎相見，明日攻守同盟，嘴裏邊說的都是正義和平，事實上作的沒有一個不是侵凌掠奪，這種五光十色迷離恍惚的現象，真是變幻莫測，無從捉摸。這裏邊究竟那一個是本象？那一個是假象？本質又在那裏？真令人無從解釋。於此我們要先了解，一個人有一個人的本質，一件事有一件事的本質，一個國家有一個國家的本質，國際間的結合又有結合的本質。就以國際間說吧：國際間每發生一件分離組合的事體，就有他的現象，同時也有這件事的本質。但這件事是由國與國組成的，組成這件事的國家，各有各的本質，而各國的本質是隨各國的體制及執政的黨與人的不同而不同，各黨有各黨的本質，而各黨的本質又隨各黨裡邊的組成分子與執行人，及他們的主義和組織的不同而不同，這些組成分子與執行人，也都各有他們各不相同的本質。你看國際上的事件，在他們的本質上所包含的因素，如此之複雜，要想瞭解一件事，並推測將來的可能演變，就非把化成某件事本質的因素，澈底的分解到再不能分解的基本本質上不可。如各國當權人的性格，執政黨的主義政策，國家的體制，社會經濟狀況，所處的環境關係等等，都是化成國際事件本質的因素，漏了其中的任何一個，都不會對事得到正確的認識。不過我們要知道，在這些因素裡邊，又有主因副因之分，主因是在這些因素裡邊起領導決定作用的，若只擊上它的主因丟掉副因去認識事，雖不十分正確，尚不致大相逕庭。

，若寧上譚因而丟掉了主因，那簡直能得大相反背的認識。所以我們認識一件事，首先要從它表現的現象裡邊，去認識它的本質，進一步還須分析它本質裡邊所含的因素，一直分析到再不能分析的基本本質爲止。以基本本質認識化合成的本質，拿化合成的本質，尋求基本本質，對事才能得到正確的認識。這種化合成一件事之本質的基本本質，也可謂之「本質的本質」。

一件事的形成，與本質的本質愈接近，這件事的可靠程度愈大，也就是它的變化愈少，一件事的形成，與本質的本質離的愈遠，其中經過的關節愈多，愈不可靠，變化多而不靈活。例如人與人的直接關係，只要是情投意合，結合以後不容易分離，若要是是一個團體對一個團體的結合，如果是站在他們基礎認識與同一主張上的結合，結合以後也不容易分離，但比較人與人的直接結合，就差多了，偶因兩個團體中人與人感情上的不投合，也易致破裂，如若兩個團體，主張認識根本不同，因一時對某一件事利害上的相同，或見解上的一致，而互相結合，那就更容易分裂了。如前所言，國際關係的變幻莫測，正因爲其中參雜的因素非常多，離的本質的本質非常之遠，若係同一主義，同一體制，同一利害關係的結合，比較的尙能長久，若主義同而體制不同，或體制同而主義不同，甚至主義體制都不相同，只在一時利害關係上的一個結合，時過境遷，便可彼此分裂，我們對這種現象，認在基本

本質上澈底相同的結合，爲本質的結合，其因一時利害關係，反基本本質的結合，爲非本質的結合；非本質的結合，雖也有個結合的本質，不過這個本質，離基本的本質遠，或者與基本的本質是相反的，就基本的本質上說：就是一種假象，假象總難長久。再就物上說：也是這樣的，任何一物有一物的本質，但物都是由原素組成的；原素又各有其本質，按各原素的結合，同性相拒，異性相吸，在不同性原素未的結合，其陰陽性的力量相稱者，結成的化合物較爲堅定，不相稱者，易於分解，至於反本質的結合，那就更不堅定了，如過氧化氫，係由兩個氫原子兩個氧原子結合而成的，氫本爲二價原子，氧本爲一價原子，一個氧原子就能結合兩個氫原子，今以兩個氫原子結合兩個氧原子，違犯了他的本質，所以最容易分離，這就本質上說的。反回頭來從現象上說：某一個現象有直接某一個現象的本質，這直接現象的本質，謂之現象的本質，現象與現象的本質是一致的，若就現象與本質的本質上說：有與之一致的，有與之不一致的，所謂本象與假象，係指此而言，絕不是由現象的本質上說的。所以說吾人認識事物不敢只就皮相上看，必須深一層的認識，其意在此。如某人兄弟間一時感情衝突，互相口角，在口角的現象上說：感情衝突就是他的本質，這是一致的。但他們關係上的基本本質是兄弟，你絕不能因他們的一時口角，就認爲根本再不能合作，唯合作的現象又有合作的本質在，基於弟兄關係

本質上的合作，你也不能以此認他們能終身合作，因為個人又有個人的本質，違反了個人的本質的合作，也易分離，此所以兄弟反目，甚至勾結上外人侵凌他的兄弟，其原因就在這裡。若基於個人本質的合作，那才是澈底一致的本質合作，比較的可以永久，至於國內的政治，國際的外交，演出種種不相同的現象，其原因也都在此。由於各個人各個黨的本質的不同，所以同一國家就能表現出不同的內政外交的現象來；若因執政的黨的不同，在外交內政上所表現的現象那就更不同了，或者同一黨執政，而因國際間互相關係上利害的轉變，當然也能表現出不同的外交政策，甚至表現出前後相反的現象也是有的。至於說到國際間所喊的口號與表現的行動，與本質合一的就能一致，否則就是分歧的，清楚了這些，才可以分析認識事物哩！

本質與現象是統一的。

總之本質在某一事物是不變的，現象是隨環境萬變的，不變的本質是從萬變的現象中表現出來的，萬變的現象總超不過他的本質。現象與本質二者是統一的，沒有離開現象的本質，也沒有無本質的現象，任何事物都在他本質的限度內表現出不同的現象，同時由許多不同的現象，而顯現他的本質。

丙 內容與形式

內容與形

式的分釋

內容：是事物的構成因素及其機能；形式：是事物的組成部份由某種機構構成的狀態。此如水的內容，是兩個氫原子，一個氧原子，構成水份子及其具有的機能。至於它的形式，是隨其所在地的關係的不同而不同，河水，海水，井水，各有不同的種種狀態。

形式與

內容的

一致性

事物隨組成因素的不同，或同一因素而關係不同，其所具有的機能因之變更；同時，機構也隨之發生了差異，形式自然也就不同了。所以說事物具有某種內容，才能具有某種形式，反過來說：具有某種形式，必然具有某種內容，沒有某種內容的不會具有某種形式，沒有某種形式的也不會具有某種內容，內容形式是一致的，內容決定形式，形式限定內容。譬如：拿些鋼鐵木料，切合上水的性能，把它組織起來，它就具有在水上漂浮行駛的機能。切合上空氣的性能，組織起來，它就具有在空中飛行的機能。能在水中行駛的是個輪船，能在空中飛行的是個飛機，因其組成份與關係及機構的不同，所以具有的機能也就不同，因而它的形式也就大相懸殊了，這是內容決定形式的明證。反回頭來說：輪船與飛機，雖然都是用鋼鐵木料做成的，但因組成部份及機構的不同，飛機決不能在水上行駛，輪船怎麼樣也飛不上空中去，這是形式限定內容的顯例。有人說，飛機也有在水上行駛的水上飛機，空中也有行駛的飛船

，怎能說船不能飛上空中去，飛機不能走在水上呢？須知船之中因形式內容的不同，也有種種不同的分別，如商船、兵船、戰鬥艦、驅逐艦等等，商船有商船的形式與內容，兵船有兵船的形式與內容，戰鬥艦、驅逐艦亦復如此，它是彼此各不相同的，若不經過改造，商船不能作爲兵船使用，戰鬥艦不能作驅逐艦使用。飛機有戰鬥機、驅逐機、轟炸機，也是各有各的形式，各有各的內容，若不加以改造，也是不能互相通用的，至於水上飛機，其內容不同於非水上飛機，其形式當然也就不同了，空中的飛船，其內容既不同於水上的輪船，其形式自然也就各異了。所以說：具有某種內容的事物，必具有某種形式，才能表現某種機能。內容形式是一致的相因相成的。形式隨內容變遷，內容依形式發展，二者是不可分離的。例如一個人由嬰兒到老年，他的內容在不斷的演變，形式也就隨之而變，青年時，血肉飽滿，精神健旺，必然是面貌豐盈，體魄雄壯，到老年，骨屈腰彎，精疲力竭，身體也就四肢消瘦，形容枯槁了。就社會言，個生的需要及其互相關係是它的內容，羣生的組織機構形成它的形式，有什麼樣的個生關係，就要形成什麼樣的社會形式，有什麼樣的社會機構，只能滿足什麼樣的個生需要，如產私有的個生關係，必然形成夜場關係的經濟結構，在金代值的經濟機構下，個生的需要上，就會有失業恐慌的表現，物本位的交易媒介經濟機構，才能使供給人生需要的生產盡量的發展。資私有的

個生關係，必然形成按勞資分配的剝削制度，在剝削的社會形式下，一定不會使勞者得到他所應得的享受。資產者公有的個生關係，一定形成按勞分配的社會制度，在按勞分配的社會形式下，怎樣也不會把各個人的能力盡量的表現出來。在資公有產私有的個生關係下，形成按勞分配的社會制度，在按勞分配的社會形式下，才能人盡其勞，勞得其享。這正是說明了形式內容的相因相成，及其相互的變遷。

唯物辯證

唯物辯證法者認為形式與內容在發展上最後要形成對立的。要引起形式與內容的矛盾鬥爭。內容要突破形式，崩潰形式，這好像

法的錯誤

說：樹無皮不能成樹，但樹皮到某一定限度內又拘限住樹的發展，所以樹必須經過脫皮，把舊皮破裂脫落了，換上新的才能繼續發展

。這就是唯物辯證法所講的形式內容的關係，也就是內容與形式的矛盾鬥爭。再如雞蛋孵小雞，硬壳成了障礙物，必須突破破壳的舊形式，重新構造新形式，社會制度也是如此，他們認社會的形式是生產關係，內容是生產力，生產力與生產關係是在矛盾鬥爭中，生產關係在某種程度上幫助生產力的發展，到某種程度就限制了生產力的發展，而需要新的生產關係的形式。它認內容是在不斷的發展，形式是一個定型。形式與內容成了矛盾的對立物。并以之推斷人事，得出矛盾鬥爭為社會進化的動力，環境決定意志的唯物史觀。我們認為這是不對的，形式與內容就其分離處說

形式是形式；內容是內容。就其合一處講：內容的發展促進了形式的變遷，形式的變遷幫助了內容的發展，是相因相成的。如鷄蛋孵小鷄，蛋黃蛋白的孵化，促成蛋殼的疏鬆，蛋殼的疏鬆幫助小鷄的脫化，它們是協調前進的，也惟有這樣才能生成。若他們對立的發展，便是蛋黃與蛋白在孵化成小鷄，而蛋殼却日益堅固，便入於矛盾的狀態。結果小鷄子出不來，悶死了，那便是個傷害。

以上說到人對事的處理上，要依據生成發展，避免傷害毀滅；在個體羣生關係間經濟機構及社會制度的內容與形式的關係上，要使內容形式互為表裏，而相因相成。在資私有的社會制度下，一定是資本剝削的個體關係，若要變更了它資本剝削的內容，社會制度也必然隨之變遷，若能改剝削而為不剝削，變資私有而為資公有，相因相成而去變遷，怎見得生產關係與生產力，社會形式與內容成為矛盾的對立物呢？唯因勞動者要使剝削的分配關係，變成為不剝削的分配關係，有資者要保護着剝削分配制度，永遠進行剝削的分配關係，才入了矛盾鬥爭，這正如蠶往大長要脫皮，若蠶往大長而皮不脫落，那才是矛盾鬥爭呢？但這是病態，不是形式與內容的正常關係，入了病態，就要傷害毀滅，相因相成的正常關係，才能生成發展，唯物論變證法者，只看見了病態，而沒看見相因相成的正常關係，就說形式與內容是矛盾對立的，這是極端的錯誤。

丁 普遍性永久性特殊性

普遍性永
久性特殊
性的分釋

普遍性，就空間上說是到處所同，就事物上說是一切事物所俱有的，換言之，也就是不受空間的拘限爲一切事物共同所具有的一種性能。例如：山川、草木、鳥獸、日月星辰等一切的萬有，都是自力生存，這就是個普遍性。永久性：就時間上說是延續不間，就

事物上說是持續一致，換言之，也就是持續一致，無時或息的意思。例如：晝夜交替，寒暑往來，春夏秋冬的不斷運行，以及草木鳥獸的生生死死，死死生生，這都是些永久性。什麼是個特殊性，就空間上說既非到處相同，就時間上說也不能持續一致。某種事物特具的一種性能，就是個特殊性。例如：英皇愛德華第八爲了成就他的婚姻，寧肯犧牲皇位而別居鄉村是。唯特殊性也可分爲下列數種：（一）在空間上說，到處相同，而在時間上說，却不能持續一致，例如：一九一四到一九一八年的世界大戰，戰爭普遍於全世界，但時間僅有四年三個月，這可謂之「普遍性的特殊性」。 （二）在空間上不能到處相同，在時間上却能永恆一致，例如：山巔積雪，久經不消，這在山頭上說不是個個如此，最在喜馬拉雅山的最高峯上，却是永久積雪不消，這可謂爲「永久性的特殊性」。 （三）說到範圍的關係上，在大範圍內是特殊的，在小範圍內是普遍的，這可謂「特殊的普遍性」。例如：人爲理性的

動物，是動物中的特殊性，是人中的普遍性；動物能動性，是物中的特殊性，是動物中的普遍性。這就是普遍性、永久性、特殊性的區分。

事物存在於空間之內，隨上時間不斷的演變，都是與時空密切的關聯着，在這與時空關係的當中，因其延長到空間，及持續的時性特殊性的關聯與應用，空的不同，於是在這空間時間錯綜的關係上，就表現出了「普遍的永久性」或「永久性」或「永久的普遍性」，以及「特殊性」或「普遍的特殊性」及「永久的特殊性」。『普遍性當中的特殊性』，即「特殊性的普遍性」。其意義在前邊已經說過了，現在我們要討論的問題是，人對事物的認識，必須要弄清楚那個是普遍的，那個是永久的，什麼是特殊的，以及普遍中的特殊性，永久的特殊性，特殊的普遍性等等，才能察上例外論正常。就部分說全體，只看見了暫時而忽略了永久，尤其我們要進一步的認識，把握住普遍與永久才能認識特殊。例如：某地某月，望日之夜陰雲黯淡，誰都知道這是一種特殊現象，其所以知道為特殊，正因他了解了望日夜月普照是持續一致的，才能判定某地某時的黯淡是特殊的，若不知道普遍性與永久的，又何知其特殊呢？反回頭來說：普遍與永久，又是在各個不同時地的事物中了解到的，這也正是歸納演繹，演繹歸納的應用。歸納是由特殊事物中找普遍性，演繹是以普遍性推論特殊事物。所以說普遍性與特殊性是認識事物的依據，綜其同

而分其異，才說說處的了解了一件事。例如：人情好逸惡勞，愛享受而不愛勞動，這是普遍的道理而且也是永久的，倘一勞動而不計較享受，拿上自己的勞動所獲，以供他人之所需，這是特殊的。又如：人之勞動所獲足夠其自身及養育親屬之所需，這是普遍的，倘因疾病思難使其所獲不足供其所需，這也是特殊的。吾人處理人事必須依普遍永久的正常現象，處理一切，才能得到有效的解決，若丟了普遍永久的正常現象，以特殊的事實去處理人事，必然是紛絲愈紛，治厯益亂，主張按需分配的，根本忽略了這一點，拿上勞動而不計較享受的特殊人性，演繹推用到一般人情上，沒有認識了一般的永久的本然大情，犯了以部分論全體的錯誤。更忽略了勞享並行的適性的分配性，而認為社會制度是更替變演的，這正如問沒有認識了腳踏車而從永久來的跌倒，而就認騎車子非跌倒不可，犯了知其一不知其二的重大錯誤。

戊 有限與無限性

有限與無限，就是事物的正境處，就是事物演變上不能逾越的。個界限與度。有限與無限，就是有限是事物的演變，有個到頭的止境處，也就是有一定個度數。無限的區分，與窮處，無限是物事的演變沒有個止境與定數，俗語所說的「無窮」，正是說明了事物的演變，沒有個止境處。例如植物學上所說「植物無限擴張其根花序」。有限花序是花間的朵數有一定的限度，長够它的根莖就再

不長了，如牡丹花是。無限花序的朵數沒有一定的限度，能無窮境的往出長花，沒有個長够了的界限，如同日葵及紅花是。又如數學上的有限小數與無限小數，有限小數其數位是有個止境的，無限小數其數位是無限多的，沒有一個到頭處。就大事上說：例如有限公司與無限公司，有限公司的資本是有定數的，無限公司的資本是無定數的。又如社會上人生消費的現實需要量是有限的，因為任何人都足他需用的一個限度。但需要量的增進是無限的，也就是說，人的生活程度的增高是沒有止境的，永無滿足的一個限度。這是有限與無限的分釋。

以上說明了有限無限的意義，這裏我們要了解：有限無限是合的統一性。一尺之錘，日取其半，萬世不盡」的話，正是說明了有限無限的合的統一性。日取其半是有限，萬世不盡是無限的；唯因其日取其半，才能萬世不盡，更因其萬世不盡，才能不斷的日取其半。又如前例：每一個有限花序的花朵是有定數的，但究竟以幾朵花為定數，各個花序是不同的，也就是個無限的。有限小數，其數是有止境的，但究竟是幾位是各不相同的，無限小數其位數是無限的，而每一個位數是有定數的，有限公司的資金是有限度的，但究竟以多大為限是不一定的。人生需要量的增加是無限的，但怎樣增加也超不出它的生產量去，

又是有限度的，這都是有限無限的合一。同時也說明了「有限性中的無限性」與「無限性中的有限性」，正因有限性中含有無限性，有無限的事物才能無限發展，如牡丹花今年花一朵明年開十朵，其開的朵數可以無限增加，但不論增加到多少，每年開的朵數總是有有限的，反過來說：又因無限性中含有有限性，無限的發展才是實在的。無限花序的花不論怎樣無限，但花朵的開總是有有限的，就人事說也是如此：現實需要量是有有限的，但需要量的增進却是無限的，所以人生需要才能無止境的進步，但不論怎樣進步也不會超脫了它的生產量，所以它的進步才是實在的。這就是有限充實無限，無限發展有限，相依為用的合一性。

其次我們要認識有限是相對的，無限是絕對的，如前所言：有無限的相對性，限花序開花的朵數是有一定限度的，但究竟是幾個？那又隨花的強與絕對性，弱而不同，所以說是相對的。又如現實需要量是有有限的，但究竟每個人的現實需要量有多大是相對於個人能力而不同的，至於需要量的增進任何人是無限的絕對的，這都是有限性是相對的，無限性是絕對的的明證。

有人分析事物，討論問題，必須要識得，並且要把握着他的有限性與無限性，以有限實踐無限，以無限領導有限，才不致犯不舍無限以無限求遠，弄了現在說將來，或囿於現實，頭痛治頭，脚痛治脚，而忽略了將來的毛病。所謂人無遠慮必有近憂，就是沒把握住事物

的無限性與有限性的原因，比如戰事與戰役的關係，戰事是由戰役集成的，究竟一個戰事裏邊包括幾個戰役？是無定限的，一個戰役而結束一個戰事，但也無無限的打下去，所以說戰事是無限的，戰役是有限的，戰事上的勝利是絕對的，戰役上的勝利是相對的，作戰要把握住戰事的勝利，領導戰役，以戰役上的勝利完成戰事，所謂：「先爲不可勝，以待敵可勝」就是這個意思。若把握不住戰事上的絕對無限的勝利，即使取得戰役上相對有限的勝利，終久是失敗的，所謂百戰百勝一敗塗地，屢戰屢敗一舉成功，其原因在此。不過這裏我們要認識，把握不住戰事上的勝利，在戰役上打上多少勝仗，終久也是失敗，但由相對戰役上的勝利，也可充實戰事上的勝利；雖然戰事上沒有勝利的可能性，但藉戰役上相對勝利的充實，也可延緩它失敗的時間，若連戰役上的相對勝利也沒有，那當下就要失敗。反過來說：把握着戰事上的絕對勝利，也還得以戰役上的勝利來決定；縱然不能取得戰役上的勝利，也還不能傷損了戰事上的勝利，在不損害戰事上的勝利原則下，等待戰役上的勝利到來，才能保證戰事上的成功，此所以在持久抗戰之下，運用不失機，不吃虧的民革戰法，才能保障最後勝利。說到社會問題上也是這樣，人生需物產，物產需勞動，人生的需要是無限的，勞力的生產是有限的，必須是勞羣合一，以勞動定享有，以享有勵勞動，也就是羣無限的需要領導有限的勞動，以有限的勞動充實無限的

需要，這樣社會問題才會圓滿的解決。人生的幸福才會無限的增進。主張按需分配者，根本沒有認識了人生需要的無限性，與勞動生產的有限性，更不知二者的關聯是怎樣；更離開愛與受不愛勞動的木然人情，只憑空想像的提出了勞動而不計較享受的按需分配，分割了勞享的有限性與無限性。在生產上說：不能以無限的享受去領導勞動，結果是生產減退而怠工。在享受上說：不能以有限的勞動去充實，結果是成了望梅止渴的空想。

事物關係中，有限性無限性的相互作用的。以上所說有限性無限性，是就事物本身說的。但事物是互相關系的，在這互相的關係當中，有的本身上的無限性，受了環境上有限性的限制，有的本身上的有限性，隨着環境上的無限性而周轉，有限中的無限，當然要受無限性的拘限，如向日葵能無限的開，但在北方說總不能開過立冬以後去，這是無限受了有限的拘限；因為花序雖是無限的，但氣候的和暖是有限的，無限開的花，不論它怎能無限的開，也不會超過氣候的限制。不過這裏我們要認識，無限花序雖被氣候限制住而不能無限的開，但它的本身總是沒有開到盡頭。它雖然受了氣候的限制，而其本身總是無限的。又如有限花序的牡丹花，今年的花開完了，但它隨上宇宙無限的運行，到了下年仍然要開，又成了無限的，這是有有限隨上無限的周轉。不過這裏我們要認識，不論他怎樣無限的

週轉，其本身總是有有限的。

己 變與不變

現在一般人常說：宇宙間一切事物都在繼續的變動中，沒有一個不變的東西。究竟什麼是變？有沒有個不變？我們須要來作一個深刻的探究：

變

與

換

舉例來說：如牆上的壁報綠色被日晒成灰色了，漫畫被風吹日晒的顏色模糊了，這是一件事。又如昨天牆上貼的壁報是綠的，今天貼的是灰的，這又是一件事。這兩件事究竟那個是變？那個是換？很明白的，就壁報說，前者是變了，後者是換了，但就牆上貼的東西說：前後二者是變了。於此，我們知道所謂變，是事物自體的轉化。如果是一個東西換了另一個東西，那便不是變，而是事物的更替，惟就其某一定的關係上說也是變了。又如某人由二十歲到九十歲，二十歲是青年，九十歲是老年，這是他自身的轉化，由青年變成老漢了。對他父親說：他是個爲子的；對他兒子說：他是個爲父的，這是就他的親屬關係上說。因他所對人的不同，就由兒子的身分變成父親的身分了。由此，我們更進一步的認識事物自體的獨立轉化的變，是「絕對的變」，其隨關係事物的轉變而轉變的變，是「相對的變」。且事物的自體沒有停息不變

的，同時也沒有離開環境和任何事物不發生關係的；那麼事物是在隨關係事物的變遷而變遷的當中。其自體又在不斷的轉化；這種一面隨關係事物的變遷而轉化，一面自體不斷的轉化的交互演變，是相對變與絕對變的統一進行，也正是一相對變中的絕對變。比如人生的過程中，都是由父母襁褓中的兒女，變成父母去世，兒孫滿堂的父母，同時他自己也由天真爛漫的青年，變成一個深謀遠慮的老人了。由離不開父母的孩提，逐漸也就步入社會，成爲擔負國家民族獨立生存責任的一個公民了。

不 變 限 行，且事物與事物又是互相關聯的，絕不能單獨的存在，因之事物定了變的自體一方面受外力的吸引與侵蝕，一方面由自力不斷的生成發展。時時刻刻在不停息的絕對相對的轉化中，所以我們看到事物，沒有一個不變的，因此唯物論者就認宇宙一切都在變，根本沒有不變的。那麼我們要問：雞蛋孵小雞，無論怎樣也不會孵出駱駝來，狗嘴裏怎樣也長不出象牙來，可見雞蛋的孵化，不論孵出的小雞是公的母的，黃的白的，怎樣變，也只能變小雞，狗嘴裏的牙不論是長的短的，粗的細的，怎樣變，也只有狗牙，這是永遠不變的。這個不變，限定了萬變，不論它怎樣變，也超不出這個變的限定。同時事物自體及隨

關係事物的變換而不斷的轉變，也正顯現了持續不變的不變性。還在某種限定內，持續一致的演變，正所謂「變者之中的不變」，所謂萬變的特續不變，即是個不變。

綜上所言，萬變的事物中，有個不變的在，三者是統一而不能分離的「特續」致的變，顯現了不變，但不論怎樣變也超不出變的限定，不變又拘限了萬變。前者是「變中的不變」，後者是「不變中的萬變」。如前物，有生機的雞蛋在某一定溫度之下孵化，總是持續不斷的向前演變，且變出的都是小鷄，這就是「變者之中的不變性」；而孵出的小鷄却有公的母的，形形色色各式各樣的不同，這又是「不變中的萬變」；但變是變，不變是不變，二者又不能混淆。

唯物辯證

唯物辯證法者，認宇宙一切都是變的，沒有不變的，而且是跟着矛盾統一，質量互變，否定之否定的法則來變的，那麼我們要問

法的錯誤

：事物的變能不能超出這三個法則？也就是說，這三個法則能否限定事物的萬變？如不能，這三個法根本沒有存在的價值，如能就證

明了萬變的事物是在不變的限定中演變；況唯物論辯證法的哲學裡，認事物的演變也有個規定性，事物在某一定條件下的變，是超不脫它的規定性的，這正給萬變之中的不變存在，作了反供，只不過唯物論辯證法者，認不變而為變，明知有不變，

而不致說不變，結果陷入了自欺欺人自相矛盾的錯誤中。如果說萬變的事物中沒有個不變性的存在，那就祇有說：鷄蛋裡也許能孵出駱駝來，那豈不是痴人說夢的笑話嗎？

庚 可能性與現實性

~~~~~  
 我們知道：黃河裏的水，無論如何漲也淹不了宜川城，而龍王的事物的可能，她則有因黃河水漲被淹沒的顧慮，明天趕走敵人出中國，不可能性與現實性，而長期抗戰可以得到最後勝利，是有希望的。在習慣上，顧慮是破壞的方面說的，希望是就好的方面說的。所以說龍王她有被黃河水淹沒的顧慮，抗戰最後勝利的到來有希望了！惟這希望與顧慮是根據什麼說的呢？因為黃河水漲與宜川城淹沒其間不含有這種機能。所以不會說黃河水漲而淹沒了宜川城，可是龍王她的淹沒與黃河水漲其間就有了這個機能，所以說龍王她會因黃河水漲而淹沒。就抗戰上說：明日就趕走敵人沒有這個機能，長期抗戰，就中日兩方實況的對比上說：含有這個機能，一定會把敵人趕出中國去。這是就二者之間存在的機能上說的。若就這些事先後發生的關係上說，都能因前事的發生而得後事的結果，這因前事而得到後事的機能，也就是事物的因果關係的存在。黃河水漲與龍王她

的淹沒。其間含有因果關係的機能。長期抗戰最後勝利屬於我們，其間也含有因果關係的機能。此種由因到果的機能，就是個可能性。有這個因果關係的機能，即有可能性。沒有這個因果關係的機能，就沒有可能性。反過來說，有這個機能即有由此到彼的因果關係，沒有這個機能，即沒有因果關係。所以說，當機立變的因果關係，中間存着的機能，事物之間凡是存着這個機能的，因成果消給。若因不成，則果亦不存。其間存着這個機能，也不能得到果。例如因我長期抗戰，敵入必崩潰，現在已種下了敵人崩潰之因，但到底何時才能有日本崩潰之果？這要看「因」的成就如何，如增加敵之困難，孤立敵之外援，削弱敵之人力物力，造成敵之疲敝激憤情緒，誘導使它這些崩潰之因素成就了，那麼崩潰之果就自然結成了。這是由某因到某果，就是個現實。

可能性是現實性的依據，現實性是可能性優先完成。無機能不會內現，實性雖現，現實，有了機能也未必現實，究竟如何由可能才到現實呢？我們就可能。須要從事物完成的內外關係上作進一步的探討。可能性是存在於事物本身以內的機能，若事物本身以內沒有這種機能永遠不會實現，但雖然存着這個機能，若外部的條件不夠，也不能實現，必須使內部的機能與外部的條件合上才可。例如麥子本身以內存有發芽生苗的可能性，如把牠炒熟了種下

去，怎麼樣也不會發芽生長，這是因為牠已失去了機能了。就不妙若把牠放在石板上，牠也不會發出芽來，必須放在不乾不濕的土裡，再加適當的雨量和其他的條件，才會長成。這就是說機能不存在，根本不能現實，就是有機能也要外部的條件，才能現實。所以說由可能性到現實性是事物由因果的內部機能通過外部的條件，使內部的機能與外部的條件合一才行。

由此可知事物本身如沒有機能，而希望它現實，或純依外部的條件去使它實現，無論如何去努力也是徒然，所以說對於一切事物的由可能到現實，首先要看內部有無機能。不然的話，萬般努力皆屬徒勞，絕不會得到預期的結果。比如說：炭裡含有金質，努力去鍊，可以鍊出金來，否則怎樣努力去鍊，也不會鍊出，這是炭裡沒有鍊金的可能性。反過來說：炭裡可提出顏料來，是因炭裡含有這個東西，更由此證實了沒有內部的機能，純粹以外部條件去求現實，真是沒有可能性的空想。再就社會制度的建立上說：首先要看人情中有沒有實現的可能性？有了可能性，再從外在的條件上去努力，才能實現，否則只從外在的條件上去求實現，不論怎樣說的天花亂墜，萬般好處盡成空談。按需分配根本忽略了內在的機能，而在條件上去求實現，真是緣木求魚。因為在人情的本質上說：誰也是愛享受，而不愛勞動，所謂自由好逸惡勞。如果只讓人去勞動，而不許其許較享受，在人情上根本沒有這個

機能，那一定是萬般努力盡屬徒勞，非但無益，而且有害。主張按需分配者，就犯了這個重大的錯誤，等於種麥子而要看蓮花的空想。勞享合一公道的按勞分配，以勞力定享有，以享有鼓勵勞動，人情上都存在着這個機能，合乎勞享的人情，只要從事社會革命者，努力外在條件的爭取，一定能實現。

以上是就希望某事之成上說，須把握住內在的機能，努力外在的條件，才可能實現。若就顧慮某事有發生某種危險的可能性，防止它現實上說，又有兩個途徑可循：一是根據其內在的機能；一是改善其外在的條件。如自衛槍放在身上，有打傷自己的可能，要防止這種危險，一是折斷槍的撞針，根本消除了槍的機能，當然沒有自傷的顧慮了，但也連打敵人以自衛，也不可能了，這是不合理的，因此必須從外部的條件上去設法子，不該取消槍本身上的機能。二是在外在條件上着手，如關上保險機，可以免除自傷的危險，遇見敵人也可以自衛。所以說在危險的防止上有消除本身機能與從外部條件上設法的兩種辦法。就人身上講：每一人都有害盲腸炎的可能性，因為盲腸在生理上毫無用處，可以取消它根絕害盲腸炎的機能。再如我們吃飯的食道和呼吸的氣管生在一塊兒，吃飯有可能嚥進氣管裡去，也可能嚥的飯太多壓小氣管，使呼吸不方便，若根絕內在的機能以防這個顧慮，就是割去氣管，但氣管是無法割去的，其次是不吃飯，但飯也不能不吃，這是從內在的機能上去防



止是不應該的。那麼就只有從外在的條件上設法去防止，而不能因噎廢食了。

六、再就社會病上說。社會恐慌的內在機能是：生產量太過需要量不過交易，使物產滯銷。可是只有此機能而無外在的條件，也不見得就發生失業恐慌，恰好在交易上受了二層物產制貨幣的化限，於是失業恐慌就爆發了。醫治此病，到底是該去消在的機能呢？還是改善外在的條件呢？如丟了內在的機能，而不妨害人生，那就可取消了內在的機能。根絕這個病的可能性，但如此卻需取消了產私有變或產公有。消滅除了交易，實行按需分配，自然就沒有物產滯銷。當然也沒有失業恐慌了。不過產公有訂人人與勞動，不計較享受，根本不適於生產，正如不吃飯而防止噎一樣，總不要活活的餓死了嗎？很明白的使產公有，取消交易根本不可以，那就必須從外部的條件上找着手，取消二層物產制的貨幣，實行一層物產制的貨幣，這樣，政府能盡量接收人民的工廠產物，使工廠倉庫的物產盡數移至市場倉庫，就不會發生失業恐慌了。產物辯證法者，沒有認識清楚這一點，犯了個因噎廢食，治弊反而變弊的重大錯誤。

### 辛 必然性與或然性及偶然性

什麼是

必然性

偶然性

我們日常說：種瓜得瓜，種豆得豆，這正是說明了一個必然性。種瓜必然得的是瓜，種豆必然得的是豆，這是絲毫不爽的。不過問題是：種瓜有沒有得不了瓜，種豆有沒有得不了豆的時候？事實上，種瓜有不得瓜，種豆有不得豆的。照「得上講，種瓜得的必然是瓜，種豆得的必然是豆，就這件事上看，種瓜是因，得瓜是果，種豆是因，得豆是果，就得瓜得豆的果，與種瓜種豆之因的關係上說：是必然的。也就是由因到果的可能性上講是必然的。反之，就由因到果的現實性上講：以今日之因，推異日之果，則種瓜不是就能得瓜，種豆不是就能得豆的？這却是個或然的，就此我們就知道就果溯因的必然性。夏天田裡有瓜，春天必然種的是瓜，秋天田裡有豆，春天必然種的是豆，這是由可能到現實了，若由因推果，那是或然的，或者得，或者不得，也就是說現實性是或然的，至於何時得到？如何得到？這就又成了偶然的了，再如種豆子，何時發芽，開花，結角，這完全是偶然的，那麼所謂必然性偶然性與或然性的意思，就是：由因到果的必致的因果關係是必然性，由因到果的現實之意外的遭遇是偶然性，不能由因到果的實現是或然性。

必然性或

性的偶然

性的關係

由上所言：必然性是由因到果的機能，也就是由可能性到現實性的機能，但是否實現，這中間是要經過許多不可預知的事件，這些不可預知的事件的經過是偶然的，而這些偶然事件，又都帶有使事物現實不現實的可能性，是否現實要從事物的關係上來決定，却

成了或然性。事物本身的可能現實性，與偶然事物關係上的可能現實性，兩者相合，就形成了一個必然現實性，不合就不能現實，於此我們認識了事物本身的可能現實性，是個必要條件，也就是說，沒有這個可能現實性，是絕對不會現實的，要實現實必須具有這個可能性，其與偶然事件關係上的可能現實性，是個決定條件，也就是說事物的能否實現要取決於偶然事件。這裡我們也正認識了偶然事件中也都具有它的必然性，如刮風下雨都具有使麥子現實不現實的可能性，就它的可能性上說也是必然的，何時刮風，何時下雨，就它的原因上說：空氣裡的水蒸氣達到飽和的時候，就要下雨，氣壓不均勻，就要刮風，這也是必然的，這都可謂「偶然性中的必然性」。也就是說偶然事件的發生，有它發生的必然之因，由偶然事件造成的果，也有它必致的事實，就它本身演變的經過，因因果果，果果因因的因果關係上說，也都有由因到果的必然機能，至於說：種上麥子何日遇雨，這其間絲毫沒有因果關係的存在，那天遇雨那大算，完全是偶然的，所以說偶然性是就其間不含因果關係事物的遭逢上說的。麥苗遭逢上風雨，是成是毀，在遭逢風雨的麥苗，與所遭逢到風雨的關係上說：其間之含有成毀的必然機能。就風雨對麥子說：究竟是使麥子成，使麥子毀，要按麥子與風雨的情狀而決定，是或然的。所以就麥子說：風雨與它的關係，合乎它成的需要，它就成，否則就毀，這是必然的。也就是說：事物本

身上的可能現實性，合了與偶然事物關係上的可能現實性，就變成了必然的現實性。便現實了，否則就不現實，這就是偶然性或必然性必然性的相互關係。

由以上所言，我們認識了事物的演變，必須本質具有現實的可能性，人對事變努力爭取偶然性的可能性去促成必然的實現。可能性合而為一，才有現實的到來，並且認識了前者是個必要條件，後者是個決定條件，唯自然事物的演變，其成其毀，一任自然演變中的偶合巧遇，它是盲目的，機械的，一般聽命論者，是屈服於這種盲目，機械，偶合巧遇之下，順從自然環境的決定，根本忽略了人的努力，這是錯誤的。實是以改造社會自命的革命份子，不應有的態度。固然，根本沒有可能現實的事，我們是不能使它實現的，但俱有可能現實的事，也還須要人努力爭取偶然事件關係上的可能現實性，才能有所成就。所以就人對事的努力上說：先要認識本質是否存在，着有可能現實的機能，然後再努力爭取偶然事件中的可能現實性，使之合而為一行。例如：中日戰爭，為什麼長期抗戰，最後勝利屬於中國呢？這是在中日關係上看，在中國存在着長期抗戰最後勝利屬於我們的可能性。可能性有了，但我們袖手靜坐，也絕不會有最後勝利的到來；那麼，最後勝利的到來，尙有待於我們的努力爭取，我們究竟從何處去努力呢？這很明白的，最後勝利屬於我們的可能性，是由

于我們地大物博，人口衆多，當然，我們不是從這裡去努力，是要從抗戰過程中一切偶然事件上去努力爭取，大而言之，內政外交，軍隊的訓練，生產的增加，小而言之，挖戰壕炸子彈，其間都含有使最後勝利到來的可能性，必須要把這些可能性一點一滴的都爭取過來，合土我們本身俱有的可能性，最後勝利自然就實現了；致於內政外交上遭遇些什麼事故，最後勝利何日到來，那是偶然的。反過來說：日本也是在這內政外交偶然事件上去努力，怎見得最後勝利不是日本的呢？固然日本在內政外交以及作戰等等偶然事件上的努力，也能取得了一時的勝利，唯因他地小人少，資源缺乏，「速戰速決」，尚有征服中國的可能；長期戰爭，絲毫沒有征服中國的可能性，偶然的打上些勝仗，終久也是一敗塗地，所以吾人處事，首先要把握着事物本身具有的可能性，其次再爭取偶然事件中的可能性，那才是因時乘勢的成功的作法；本身有可能性，而不努力，是枉然，本身沒有可能性而去努力是徒勞。又如主張按需分配的人，謂按需分配社會的現實，有待於生產技術的極端進步，及人的勞動而不計較享受，這在本然的人情上，就不具有實現的可能性的，只從外在的偶然條件上去努力，真如同緣木求魚，劃餅充飢，非但無益而且有害。

### 壬 妥適性與當然性

事各有理，物各有則，在事物的演變中，是順從着他們的必然理則，進行着生

成發展與傷害毀滅的轉化。站在自然界上看，事物的轉化，無論其為生成發展或傷害毀滅，是毫無意義的一任其機械的自然演變而已。但站在人的立場上看，是不能不有所取舍，來適應人的生存，因此，我們在這裏就要講妥適性與當然性了。

不過在這裡有一個先決的問題，就是我們對於研究哲學的態度，是讓人物齊一，機械的隨自然的演變而演變呢？還是站在人的立場上，讓一切演變都有利於人的生存呢？要解決這一問題，我們還是根據客觀存在在人與物的關係，以及人對於物的態度來看那一種主張是對的。

誰也明白，人是脫離不開周圍的一切而孤立生存的。也就是說人與物是脫離不開關係的，我們精神生活與物質生活中的任何一件事來看，沒有不與物發生着密切的關係。直接了當的說，離開物，人是無法維持生存的，人與物的關係既然是這樣，那麼人對於物的態度是怎樣呢？這可以說他是時刻以適生為標準，來對付自然界的演變。雷可以擊毀房屋和打死人，人固然不能禁止自然界的閃電發雷，但可以按避雷針來避之。蛇的傷害，毒蛇猛獸有害於人生，人就要想法子避免或制服它們。就有利的一方面說，人對於物，沒有不是處處發揮有用性，來提高人生幸福的程度。這些是說明了人對物的態度，處處以人為主，取其利而避其害的對付自然界的一切。所以我們對於研究哲學的態度，主張站在人的立場上，使一切演變，都有利與人。

的生存；反對讓人物齊一，機械的隨自然的演變而演變，這是要講妥適性與當然性的原因。

什麼是

所謂妥適性，就是順適物則的演變而言，治水必須順水之性，使其就下，然後才能成功。植樹必須根據樹的性質，宜於高地者，

妥適性

在高處植之，宜於窪地者，在低處植之，宜於溫帶者，在溫帶植之，宜於熱帶者，在熱帶植之……，然後才能使其生長，這就是就處

理物上說的。在另一方面就物與人的關係上說，要看如何有利於人的生長。例如：自己勞動下的東西自己享受，有利於身體的增長，別人勞動下的東西自己享受，也有利於生長。這就有利與生長上說，都是妥適的。又如天冷了不管是誰的衣服穿上，對於身體都是妥適的，但這裡邊就有個應當不應當的問題了。所以人事上除對物的關係上要講妥適性而外，人與人的關係上還得要講當然性。

什麼是

當然性，就是以羣生為標準而適合他的需要。人是脫離不開羣

當然性

生而獨立生存的。人在經營生活的過程中，除了在物的利用上謀了自生的妥適而外，還須顧慮到他人，也就是說，除了利己而外還得

羣生的原則下謀適羣生，前就是個當然性。但在人的作爲上，往往爲了謀個生的妥

適，而妨害了羣生，結果個生也無法維持，所以講當然性的原因，就是因為個生離不開羣生。爲要適應生存上的需要，就不得不講當然性。

妥適性與當而言，人對事物的處理，有對己妥適而對人不應當的，如靠資本剝削而生活是。也有對人應當而對自己不妥適者，如介子推割下自己的肉來給重耳吃。不過前者是人人易爲的，後者是人不容易做到的，我們對人事的處理，認前者是壞事，後者是好事，不強人做好事，要防人做壞事，使人的行爲在適合羣衆的需要下適合個生，既當然又妥適，二者的合一處，就叫個妥當性。

### 三 認識的引起與進展

人們對事物的認識是如何引起的？怎樣認識到的？關於這，在唯理論與經西洋哲學上的唯心論者，以爲人認識事物，完全靠的是人的理性作用，甚至於認爲只有人的理性作用而沒有外界事物的存在。如古時的柏拉圖這一派就根本否認外在事物的存在，認外界事物只不過是人之理性觀念的反映。黑格爾認宇宙事物之演變是跟人的概念的演變而演變，他們以爲外界的事物都不是實在的，只有理性才是真實的。唯物論者恰恰與他相反，認



宇宙的事物是客觀的真實的存在，所謂認識，完全是客觀存在的事物刺激了人的官能，而引起的反映。所以我在前面曾經把唯心論對認識之說法，比成放映電影。是純粹靠理性作用，把唯物論比成照像機式的，外面有什麼，便照成什麼，一個抹煞了客觀，一個抹煞了主觀，兩種說法統是與事實不相符合的偏見。

認 識 的 進 程

現在我們從人對事物認識的進程上來分析一下：比如鄉下人要認識一個西洋人的話，驟然看見了他們，都是黃頭髮，藍眼睛，高鼻子，很難辨別出來是甲，或是乙，這是單靠感覺去認識，只能這樣的認識了一些表面，感覺所能及的，不過如此而已。但是這不能

算是認識了一個西洋人，而且在認識進程上，也沒有停止，更需要把各個人的特點分別出來，才算滿足。如某人是杜威，某人是羅素，雖然他們都是黃頭髮，藍眼睛，高鼻子，可是人會在他們彼此之間把他們分別開，怎樣分別呢？概括的說，那就在杜威與羅素的狀貌，性格……相異的特點上去辨別，所以說，認識事物，起先是感覺所得到的一個泛汎的略具輪廓的印象，再從這泛汎的略具輪廓的印象仔細去分別相異的特點，且這相異的特點，是在相同中找出來不同的，乃是認識的第二步。就如要認識杜威與羅素，只靠感覺來反映他們的眉目是不够的，還須要分別出杜威是個美國人，羅素是個英國人，這一步的認識是怎樣進行呢？甚至某人忠厚，某人

機警，又是從那裡分辨出來的？在這裏，唯物論者以爲相異的特點，是存在於客觀事物上的，腦子中所得到的是客觀事物的反映，正因爲客觀事物的本體不同，所以照的像亦不同。但我們要問爲什麼客觀事物不同，而久見西洋人的能分出來，鄉下人就分不出來？既然人的認識如同照像式的反映，就應該一反映而卽知其異，爲什麼需要再三鑑別，才能辨別清楚呢？照像式的反映在這裏講不通了，於是唯心論者說這不是外面事物的反映，而是理性上的認識作用。也就是認識事物不能靠感覺，必須通過理性，才能找出相異的特點，絕不是單就印象所能認識的。尤其某人忠厚，某人機警，更不是由外在的印象所能知道的。這兩種說法，在西洋哲學認識論上，爭執不休，莫衷一是；但到底是靠什麼來認識事物呢？我們要看：閉上眼睛不會認識事物？如盲者認日，絕不能知道日之真象。所以純靠理性是不會認識事物的，還必須經過感官，才能與事物接觸。可是單靠感官來認識，够不够呢？比如誰看見了地球是橢圓形的，誰看見它在自轉而又公轉呢？既然誰都沒有看見，怎樣知道的呢？經驗論者以爲人看見海洋中的輪船，先見頭後見尾來證明地球是橢圓的，其實，這是見了船，並不是見了地球，所以能知道地球是橢圓的，是由推理的作用而知道的。由此可知離開感官固然不能認識事物，離開推論的理性，也不會認識了事物。所以說認識是由感官引起的，由理性深入的，但理性所引起雖離不開感官，而

理性的追求却不受感官的拘限。所以人對事物不只是見甚說甚的模倣，並能依據現實推斷將來的創造。例如蓋房子的一件事，唯物論者認為是人做照來的，可是所有房子沒有一間絕對相同的，這很明白的，不同房的樣子，都是人依據所見的式樣創造來的，況且說到第一間房子的建造，是做照誰的呢？那也還不是人看見了木之構造性而創造出來的嗎？人的這種不受感觀拘限的推理作用，就是人的理性所在。現在我們把人的認識官能，及事物的存在分述如下：

### · 識覺的 ·

兩

人是憑識覺認識東西的，識覺的作用可分兩方面：一方面是感

性的，一方面是理性的，感性的能受外界的刺激而起作用，它是被

· 種作用 · 動性的，如耳目口鼻……是。理性的是受感性作用引起的，它是能

動性的，能自動的去探求事物。前者是由外向內的，後者是由內向

外的，這就是就認識的進程上說是感性引起理性，理性超脫感性，而去深刻的認識。

### · 事物的 ·

裏

認識的對象是事物，事物是絕對存在於相對之中，相對是外在

的，絕對是內在的，本質存於現象之中，由現象來認識本質，本質

· 裏面 · 是內在的，現象是表層的。內容包括在形式以內，由形式去看內容

，內容決定形式，形式表現內容，不變是變的一個限定，不變在變

中，不變要在變中去認識。可能性存在於現實之中，普遍性存在於特殊性裏，刺激

到感官的，是相對的，偶發的，變的。特殊的現象，而引起理性的向外探求，才認識了事物絕對的，永久的，不變的，普遍的本質。靠感官只能認識外在的，千變萬化的現象，絕不會認識內在的，永久不變的本質。這是需要用理性的，由內向外的探求。離開感官，理性不起作用，且理性不為感官所拘限，能透過事物的外表而認識它的本質。

由認識

這裡附帶說明一點，意志是經過思維考慮成熟的意念。意念是

到意志

感官受外界的刺激引起的一個動念。意念成熟了，決定執行的是意志，意念是從外界引起的，意志是經思維決定的，感官引起了意念，思維決定了意志，但思維不受感官的拘限，所以由思維產生的意志是自由決定的，並不是按環境決定的。

## 四 主客觀的統一

怎樣認識

人對事物的認識，是由客觀存在的事物，刺激了人的感官，從感性由外向內的得到一個印象，形成「觀念」。進一步從理性由內向外的作深一層的認識，認識了事物的內在性，認識的全程，就是這樣的進行着。若是把它分開來說：感官上受到刺激，感性上得到

了事物的一個觀念，這不過只是印象而已，並非澈底的認識了事物。例如：在山坡上偶然發現了一顆美麗的花，對於此花的顏色，形狀，腦子中是得到了一個印象，說也能說出來，畫也能畫出來，可是不知道它是什麼花？這並不能算是認識了。假如所見的是牡丹花，必須判定它爲牡丹花，才算是認識了。由看花面知道它是什麼花，這是認識上的判斷作用，由判斷得到了概念，客觀是什麼了，再依據一般屬性進而追求這花的性質如何？有什麼用途？這就是認識的推理作用。在認識的過程上由感性得到一個觀念，由理性而判斷，推理，判定此物爲何？推知它如何？認識才算完成。所以在認識的過程上，可把它分成：觀念的構成，及判斷，推理幾節。這樣不只認識了當前的事物並可擴展認識的範圍。比如從前只看見牡丹花是紅的，經過分析綜合的推理，更可知牡丹花也有紫的，白的。至于分析綜合的運用，米勒氏 (M. J. S.) 分爲五個方法，在使人就事物的現象中，用分析綜合的比較法，以尋求其因果關係，因吾人認識事物，不只認識其表象就算完了，必須要就其表象，尋求其間的因果關係，方爲澈底的認識了事物。茲將其五種方法分釋于後：

一、契合法：此法是由許多不同現象得到同一結果的諸種事件裏邊，分析綜合，尋求其諸種不同現象中之共通一致者，以決定其因果關係。例如牡丹花，葉爲掌狀，葉面有毛，花紅色，幹紅色。鳳仙花，葉爲古狀，葉面無毛，花紅色，幹紅

色，我們即可決定紅幹者花必紅，幹與花的顏色，其中實有因果關係的存在。

二、差異法：此法是就諸種不同現象的事件中，去其同者，留其不同者，以決定其因果關係。例如同爲置于玻璃罩下而振動之銅鈴，其罩下一有空氣，一無空氣，於是在同一的距離處，一個的聲音能聽見，一個的聲音聽不見，於此可知聲音的傳達與空氣有因果關係。

三、契合差異共用法：此係契合差異兩種方法的連合使用，由積極的相同方面與消極的不同方面，尋求其因果關係的存在。例如：牡丹，鳳仙，芍藥等花，就其同處說紅幹者開紅花，就其異處說，非紅幹者非紅花。從此同異的兩方面，確認幹紅與花紅有因果必致的關係在。

四、共變法：此法乃契合法之用於變動的狀態中者，即在諸種不同的現象中，此現象變，他一現象隨之也變，由其共同轉變的情況中，尋求其因果關係。例如吾人發音之聲調，口腔之形式變，則發出之聲調也變，由此即可證明，說話之聲調與口腔之形式有因果關係。

五、剩餘法：此法乃差異法之引伸使用，即由諸種不同的現象中，相互比較，尋求其共同具有以外之剩餘下的一種特異現象，由此種特異的情況中，以決定其因果關係。例如幾個人說話，除口腔之形式相同，聲調一致，各點以外，惟某人舌禿

道字不真，由此可知舌秃乃道字不真之因。

以上是分析綜合的五種方法，人對事物經過分析綜合的判斷，再依據已有的一般認識，推斷它的演變，這是認識的全般過程。在判斷以前的歸納，叫做歸納法，運用歸納出來的原理原則，推斷各別的事物，就叫演繹法。

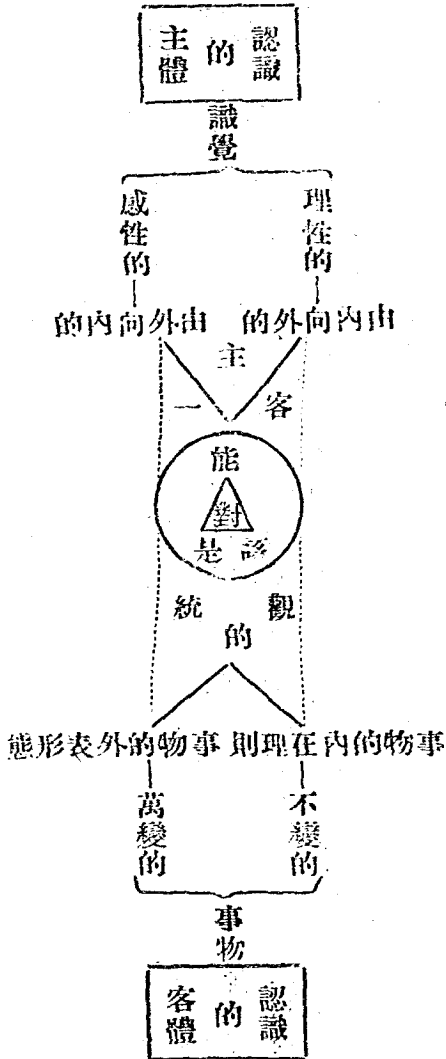
人對千奇百樣的差錯不齊的事物，怎樣就能起分析綜合的作用呢？簡單的說：就是因為人的腦子中有對事物起分析綜合作用的一種能力，這個能力，就叫做理性。人能認某種事物是什麼，某種事物不是什麼，完全靠理性深入的認識，推理作用就是根據理性認識了事物內在的，不變的，絕對的本質，對特殊事物起的一種推斷作用。

在這兒特別注意的是：今天論理學上——即邏輯，有形式邏輯與辯證法之分，辯證法者以辯證法為動的邏輯，極端反對形式邏輯，認形式邏輯根本要不得。所謂形式邏輯，是根據形式去認識東西，一切着重在形式上的是非，它的缺點是忽略了事物的內容與可能性的演變。例如形式邏輯的三段論法——騎馬的能跑，你騎的是馬，故你也能跑。殊不知馬也能跛，如果你騎的馬跛了，就不能跑了，這是單靠形式去認識事物，忽略了內容的錯誤。至於動的邏輯是站在變的立場上去認識事物，如某人騎的是馬。

也可以說騎的是鼓，因為馬皮可以變成鼓，或者說騎的是皮夾，因為馬皮也可以做成皮夾。這又是忽略了形式上的是非，只從內容的演變上說，犯了個沒有是非的錯誤。所以說形式邏輯與辯證法各執一端，都犯了以偏論全的毛病。形式邏輯丟了內容，只就形式上說是不是，把事物看成死板的了；動的邏輯丟掉了形式，只就內容上說能不能，沒有劃清了範圍，定不了是非。我們要知道：沒有無形式的內容，也沒有無內容的形式，內容與形式是不可分離的，丟掉了內容便把一切都看成死的了，不會知道它將來向演變，丟掉了形式，混亂了它的界限，認識不了它的是不是。丟了是不是當下認識不了事物，丟了能不能不知它的演變，兩者都不全對。必須要根據形式透視內容，認識當前的是不是，由內容推斷它將來的能不能演變，這才能完全的認識了事物。既不為形式所限，亦不為演變所囿，內容形式統一起來，就是不是而說能不能，才不致像形式與辯證法各偏一端，這就自然物的認識上說的。若是談到人事上這還不够，如禮堂是集會用的一個房，但也能聚賭，只此還不算真確的認識了禮堂，必須要有一個該不該的根據，去判斷他才行，所以在人事上的認識是根據該不該，認是不是，說能不能。

我們再返回前邊來說：人對事物的認識，是由判斷及推理，也就是由感性認識了事物的表層現象，由理性認識了他內在理則，本來任何事物都具有他的理則，如





切是近事客的正的鷄  
 。主一物觀，如理子  
 現觀，事惟銷性能  
 在，就是物其子和用  
 把人是由是上相鍵出  
 主客觀觀，的表象，一人的鎖子能  
 觀統，的象，一人的鎖子能  
 一之，知。古理性，繳存，這  
 的選，性道書上上認在的，就  
 選，用簡表說明如下：則現及得作用不一樣的，人能認識這個理則，即是人  
 下：，這存的事，一機能，知微之顯一才演變了。己  
 ；，這存的事，一機能，知微之顯一才演變了。己  
 ；，這存的事，一機能，知微之顯一才演變了。己  
 ；，這存的事，一機能，知微之顯一才演變了。己  
 ；，這存的事，一機能，知微之顯一才演變了。己

## 問

## 題

一 人對事物的認識，爲什麼說：單靠主觀不健，單靠客觀不夠？

二 語云：「人心之不同，如其面也」，又說：「物各有則」與三一權衡論中所謂：「人心之同然者唯一」，「物之則唯一」，有無衝突之處？

三 三一權衡論中謂：「一因有一果，無因必無果，二因非一果，二因若一果，一果必含二因……」。而唯物辯證法者謂：「一因未必是一果，同因未必是同果，不同的因，可以得同一的果；同一的因，也能得不同的果」。其錯誤的地方在那裏？

四 人心是個一。物則是個一，處事要執一，執的是那個一？

五 處事爲什麼要識理？而不敢執理，要得一而不敢習一？

六 人心之所同與所異由那裏分開的？

七 事物存在的形式，究竟是合一？是什麼就是什麼？唯物辯證法者，認事物是什麼又不是什麼，其錯誤在那裏？

八 一個概念怎樣構成的？它與名詞的關係怎樣？

九 什麼叫範圍？與範疇有什麼不同處？

# 研 究

實 事 求 是

國 民 黨

十 什麼叫內包？外延？與意識界限有什麼區別？

十一 什麼叫類化作用？在思效上起類化作用的時候，分析，綜合，抽象，捨象話作用是同時起作用的，還是分開起的？

十二 舉出總件具體的事物來，分析說明絕對與相對，變與不變等八個範疇？

十三 用三一權衡遞進認識事物的意義。說明由相對認識絕對，在變中認識不變，從現象裡看本質，由形式上認內容，偶然性中識必然，可能性中找現實，有限裏邊看無限？

十四 三一權衡的認識事物，從何處起？能認識到什麼程度？

十五 指示唯物論辯證法認識的「錯誤」。與中的哲學認識的「特點」。并舉日常生活中認識事物例子說明之？

# 第四章 事物的生存毀滅與演變

## 一 事物的「存在」「生成」與「毀滅」

### 甲 質能的統一存在

存在在上質  
與能是  
不能分離的

事物是怎樣存在着呢？在西洋哲學上，唯心論與唯物論的爭論點即在此。前者認事物的存在是能力，後者認事物的存在是物質。實則認爲只是能力的存在是不會的，只有物質的存在也是不夠的。

宇宙間的事物，沒有離開質的能，也沒有離開能的質。能離開質無處存在，質離開能也無法存在，這是唯心論與唯物論的不健全處，人人都知道的。所以又有認質能同時並存的，但他認二者互不發生關係，分離并行，形成所謂心物二元論。試問如使質能平行的存在，能從何處來？質又怎樣存在呢？總之，唯心論、唯物論、二元論，對存在的說明，都不夠，必然要質能統一，才能存在。如矗立之土崖存在，爲什麼能屹然石立？很明白的，如沒有土，根本就沒有土崖，但被雨淋濕，失去直立的能力，也能使土崖不存在，而變成有土無崖。這就是說，土雖在

而成爲崖的能力是丟去了。反回頭來講，沒有土不會成崖，但能力不夠，私不會成爲崖。所以說，要想使土崖存在，必須質與能二者統一於整體內才能成，短缺誰也不靈成。二者是互爲因果統一存在的，不是各不相關分離並存的。但這絕不同於觀念的一元論，因爲他們認質能是絕對之一的兩個不同的屬性，而所謂絕對之一是超形體的形而上的虛玄的假定，質能統一存在，是依據形象而言，既不著象，也不脫象。

在同一體內  
質與能是  
同時並有的

另一問題是在同一體內的質與能，是先有質？還是先有能？是生質呢？還是質生能呢？就如土崖之存在，是先有成崖的能力？還是先把土堆起？再把能力裝進去？這些都不是。離開土能力無處

附音，離開能力，無法使土堆起。要想用土築崖，必然是一面堆土，而土裡面就有堆着的能力，才能築成。所以說能與質是同時并有的，有質即有能，有能即有質。如地球，有他的質，如土石山水等等，也有它的能，能自轉能公轉。要問先有地球呢？還是先有轉呢？我們的答案是：沒有地球誰轉？先有地球而後轉，又如何使它去轉？天文學上說地球是氮氣間運動形成的，有質，也就有能，轉就形成地球，就形成地球就轉，這最質能統一的前證。說到生物界：例如樹，必頗有根、幹、枝、葉的質，還須有開花，結實的能，才能成爲果樹。沒有根、幹、

樹、葉，概本不成樹，只有根、幹、枝、葉，而不能開花結實，也只是「一坩坩木」。不是果樹的存在了。至於說到先有果樹的質，還是先有開花結實的能？必然是果樹在成長，開花結實的能，也在發展，這是質能統一存在的又一明證。

質能的統一

存在

并不是均衡

不過這裏會有人懷疑到，事物的存在既是質能的統一，所謂統一是不是質能的均衡呢？須知事物的存在，與事物的生成是分不開的，在事物的生成上說存在，事物是在時刻不斷的質能互變的自力更生當中，也只有事物時常變的當中認存在，絕沒有存在於靜止狀態中的。如人的身體，是在不停的變化當中，由一歲的孩子，一直長到幾十歲的成人，在這幾十年內，他不住的不停的，時時刻刻的在變着，一年，一月，一日，一時，甚至一分一秒，也不會停息，不斷的在質能互變的當中發展着。所謂存在也是存在於質能互變的生成發展當中，質能既然是不斷的互變，決不是質能的均衡了，這就生成發展的全程上說的。反過來無論質能互變的怎樣快，但這一變到那一變的一剎那間，他也是質能統一存在的，絕不是質能分離的，所以在事物發展的過程上講：是質能互變的，不是均衡的，在互變中求統一，在統一的互變之下，才會存在。

## 乙 質能互變的自力更生

在自然科學上  
是怎樣說明

在今日的自然科學上，證明物是由許多分子組成的，比如：水有水分子，鹽有鹽分子，糖有糖分子，石有石分子，土有土分子。

物的組成呢？

任何一物都由它的分子組成的。再進一步說：分子是由原子組成的。

原子是由電子組成的，電子是由中子組成的，今天自然科學探究的範圍，到在這裏。反過來講：由中子結合成電子，電子分爲陰電子，陽電子，陰陽電子就表現出不同的性能來，電子結合成原子，原子有九十多種不同的性能，成爲九十多種原素，有氣體的，液體的，固體的，金屬的，非金屬的，再由原素的互相結合，即成爲宇宙的萬有了，山水，鳥獸，草木，都是由不同原素以不同的結合而成的，這是物的組成，在自然科學上的說明是這樣的。

哲學上所研

究的是事

物怎樣組成

可是我們要研究的，並不是這些，而是事物怎樣組合成的？例如：水分子，是由二個氫原子，一個氧原子組合成的，所以說，氫二氧的化合是水。究竟如何組成的呢？是內力組成的呢？還是外力組成的呢？在化學試驗上，拿上已經發生出來的兩倍氫，一倍氧放

在一處，是成不了水的。那雙氫怎樣才能結合成水呢？這有個條件，就是要氫與氧的原子本身，都具有結合的機能，才能結合成水，如沒有結合的機能，便不能結合成水。到爲氫氣的存在，是氫分子，不是氫原子。氧氣的存在，是氧分子，不是

質原子。原子才有結合的機能，分子沒有，所以把氫氣與氧氣放在一起，結合不與水。必須把發生時候的氫原子與氧原子放在一起，才能互相結合成水分子。化學家常把原子的結合同人拉着手，這手架與別人的手拉起來，必須在沒有與任何人拉着以前，你去與他拉，才能拉着。這是說明了物質結合的機能是內在的。更說明了物質結合成，是自力的。說到結合能力的大小，這在化學上叫做原子價。一個原子結合的能力是一，二價原子結合的能力即大一倍，四價原子結合的能力又大一倍。由此我們知道，在自然科學上證明，物的組成是自力的，內力的，並不是他力的，外力的。不過，這裏會有人拿止氫氣與氧氣，混合在一起，從外面加熱，即是沒有結合機能的氫氧分子，也可以化合成水，一個實例來問我們，這樣的結合，是不是外力呢？是不是他力呢？要知道，火的熱度雖然是外力，而水的結合，却不是外力，他是由外力引起了內力，由氫氧分子變成帶有組合能力的氫氧原子，才能變成水。這不只水如此，在化學上證明了一切物的化合都如斯。從此我們更可以了解，宇宙萬物的組成，那是自力的，內力的，並不是他力的，外力的。如水的分子，是氫與氧的內力組合，鹽的分子是氫與鈉的內力組合。至於生物，主要的由炭，氧，氮，磷，硫等幾個不同的主要元素組成的。

說到人身上也是這樣的，基督教會，是由信仰耶穌的內力結合而成的。合資公



同。是由互相信賴，企圖賺錢的內力結合而成的。夫婦是你親我愛的愛力結合而成的。革命黨，是由爲人類謀幸福的中心思想，與集體企圖的內力結合而成的。在形式上雖也經過他人的說服與宣傳，似乎是由外力結合起來的，但也是由外力引起了內力，才能結合，且內力愈大，結合的愈固，否則不會結合在一起。中國的舊式婚姻，雖憑父母之命，媒妁之言而定，但想夫妻好合，也必須得發生了愛力，不然的話，也是個夫妻反目。

事物都是生成

於質能轉

化的自力更生

宇宙間事物的存在，有兩種不同的現象：一種是結合成多大。

就是多大；一種是由小而大的慢慢生長的，這就是有生物與無生物之別，前者是無生物；後者是有生物。無生物由原子的結合機能結合成以後，便沒有再長大的機能了，有生物——植物、動物——雖

也是原子結合而成的，如人身上的細胞與石頭和草的分子，都是幾種元素結合而成的，不過生物能不斷的增加它的分子，由小而大，由少而多的生長着。這是與無生物不同的一點。在這個生長的過程中，他的組成分子新陳代謝的更換着，如十歲人的身體，不會存在着一歲時的分子，八十歲人的身體，更不會有十歲時的分子存在，而都頂替轉化了。這很明白的，生物上分子有轉化的機能，增加新分子，代替舊分子，新陳代謝的增加擴張，使生物由小而大的生長。這分子的結合，一變的是由

內力而成的，所以說生物的生長，也是由於它的內力。固然植物的生長，需要種在土裏，吸收陽光，施肥，澆水，動物的生長，也需要吃東西，吸空氣，他們都需要由外界攝取各種營養的滋料，似乎是靠外力來生長的，但如果把一粒煮熟的豆子，埋在土裏，怎樣也不會生成豆苗，因為它已經失去了內在的生機，再如一個泥人，木人，或死人，無論給多少滋養物，也不會長大，這是證明生物內部一定有個吸引外界滋養料的機能，才能使他生成發展，如沒有這個內在機能，外部的條件不管如何的够，也不會生成發展。所以說生成發展都是內力的，必須有了生成發展的內力，才能攝取外物，作為他生成發展的滋料。如人的生成發展，不是吃了豬肉，就變成豬，吃上羊肉就變成羊。而是吃了豬羊肉，都變成人肉。因什麼豬羊肉吃在人肚裏，都變成人肉呢？這無疑的是由於人的內部有轉化外來養料的機能，這是生成發展由於內力的明證。反過頭來說：如果只有內在的機能，而沒有外來的養料，能不能生長呢？也就是說人不吃飯，菜不澆水，只靠內在的生機，能不能生成發展，當然是不行的。因為任何物由小至大的生成，都是由外部的質能，變成營養自身的質能。不過這種轉變，須有內力才能行，所謂自力更生，是據此說的，並不是說離開攝取外在的滋養料，而可以憑空的活着。如肥料變成菜，是肥料的質能，由菜的生長機能，使之變為菜的質能，人吃了菜，菜的質能由人的生長機能，又轉化成人

質能，人死了，又變成肥料和質能。總而言之：宇宙間一切事物的生成發展，都是由質能的轉化而成的，在自然界裏，如土壤種土草，土中的某種質能，由草的生長機能，轉化成草的質能，羊吃了草，草的質能由羊的生長機能，又轉化成羊的質能。人吃了羊肉，由人的生長機能，又轉化成人的質能。在這種轉化的過程上說，都有個自力，若沒有個轉化的內在自力，土壤長不出草來，草更轉化不成羊，羊肉也轉化不成人肉，所以說自力更生。自力不能使不能更生，必然要自力，才能由外在的質能，作為自己的營養，由小而大的去更生，非生物的結成是自力，生物的生長也是自力。物的生成發展是自力，事的成就發展也是自力。宇宙的一切事物，無一不是自力生成轉化與發展。

### 丙 自力消失的毀滅

事物是毀滅於內。上面已經說過，事物是自力的生成，質能互變的更生，與質能滅於內。統一存在了，現在要說的是事物為什麼就毀滅了？這毀滅必然是自力的消失，自力的消失，便毀滅。自力不消失，不會毀滅。如土岸的毀滅——倒塌，削去了底下的土是破壞了它的支持力，風蝕而浸是破壞了它的凝固力，加重了重量，而缺少了支持力，所以便崩塌了。又如雷聲塔倒

的原因：是人搬去了它底部的磚，把支持的內力瓦解了，所以才倒塌。如果不讓人們去搬磚，或者是搬去一塊，修補一塊，那麼，雷峯塔可以永遠不倒。可見事物的毀滅，是由於內力的消失，崩潰了無疑義。這就是就非生物說的。說到生物：爲什麼草木會枯乾？人會老死？這是由於生機的消失，不過這消失可以分兩方面來說：一是內力的逐漸消耗罄盡；二是外力驟然使內力崩潰。例如深入的生活，要不斷的攝取營養，變成能力，去抵抗外來的一切侵襲，固然營養物可以變成人的生活能力，但攝取營養也要消耗人體機構的內力，如內力逐漸消耗盡了，便要考終命，這就是就內力逐漸消耗說的。若驟然加以過大的外力，把內力摧毀了，也就死於葬命而夭亡。這就是外力使內力崩潰。又如：草木有的是被水淹死了，有的是枯乾而死了。草木的生成要從土、水裏吸收營養，如吸收不到營養，自力就要停息，自力停息了，便要毀滅，但是水太多了，草木却被淹死了，爲什麼呢？這猶如人死於非命，是因外力摧毀了內力，而使其毀滅，所以說，生物的內力消失，可以分內力的逐漸消耗罄盡，與過大的外力驟然使內力崩潰兩方面來解釋。總之，事物的毀滅，是由於內力的消失，無生物的內力，是消失於外力的侵蝕，而生物的內力，是消失於壓迫的兩個途徑。

事物的生成發展，是本源於內在的機能。但任何事物也離不開

內力與外

力的關係

環境而存在，環境時常對事物加以外力的壓迫，使事物的內力因抵抗而逐漸消失。但外力的侵襲引起內力的抵抗，却表現出內力因受

激，皮膚愈堅強，如農人的皮膚要比商人的皮膚堅強得多，這是外力愈刺激，內力愈堅強的明證。不過它是有限度的，如皮膚收縮的內力比外力大，可以使皮膚的堅強因刺激而增高，假使外力的刺激超過內力抵抗的限度，內力就要崩潰。如被風吹的凍死了，這是內力的增加，跟不上外力，也就是外力崩潰了內力，所以說：在某種事物的限度下，外力能刺激某事物的增長，但如超過某種限度，就要促成他的毀滅。所謂：「多變與邦」，「無敵國外患者，國恆亡」，等等說法，似乎覺得與邦是由於多難，有外患者，國便不亡了，不但不亡，還可以復興。如此說來，為要與邦，就不敢趕走敵人。可是為什麼阿比西尼亞要亡國？而不與邦呢？波蘭為什麼在德蘇夾攻之下也不與邦，而偏偏要亡了？可見與邦的力量在內而不在外，「逸樂亡國」，是說明了內力的停息，「多變與邦」，只不過說明了個刺激，並不是說國難是與邦的動力，必須是國家民族有建邦的內力，受了外力的刺激，促進內力的發展加大，但，沒有外力的刺激，只要有內力，也可以發展，也可以復興，所謂「自強

「那即是多難興邦了。可見內力的「自強不息」，是在復興的根據，外力的壓迫是崩潰滅亡的因素，「自強不息」是自動的，因刺激而發動是被動的，自動是不斷的「自力更生」，被動含有內力因壓迫崩潰而致毀滅的危險，所以兩國交戰，都是極力爭取主動，主動者可以在自力的可能限度內，與對方以極大之壓迫。被動者可能被外力驟然間之強烈的壓迫而崩潰了。倘被動者，能以大過外力之內力而與以抵抗，即變被動為主動，使壓迫者因受大過壓力之抗力的反作用而崩潰。如抗戰的力量與侵略的力量能相等，即不會失敗，如抵抗的力量超過侵略的力量，則可勝利，如不及侵略的力量，就要滅亡。總之，最後勝利屬於誰？要看誰的內力發展的大，誰大誰勝利，否則即失敗，統一團結集中，是內力的自強不息，破壞搗亂分裂，是內力的自趨毀滅。所謂矛盾鬥爭是進化動力的最大錯誤，在認外力的刺激，為更生的動力，製造矛盾分裂，實是自取滅亡的途徑。

現在我們把事物的生存毀滅總括起來說：事物是由它的內力生成，同時，由質能互變不斷的自力更生，聚成宇宙間一切事物都在不停止的，向前改變他的一切。當然，任何一件事物，也不能孤立起來，在它延續存在的當中，要與環境上一切事物發生關係，於是

在自力更生之中，還要依賴外力，抵抗外力，因之周圍上的一切事物都與他的自力更生有密切的關係，可是這一切的關係是兩方面的，一方面能使它成；一方能使它毀。那麼，一切事物要在與它周圍事物的關聯當中，採取有利於生成的一面，排除毀滅的一面，要更生，不要毀滅，所以在內力與外界的關係上，須要使之相因相成，而避免了傷害毀滅。這就是說：在一些可能生成亦可能毀滅的當中，要找取生成的因素，避免毀滅的因素。就如人：不吃東西，自力便要停息而毀滅，然而不住的吃東西，外力也能摧毀了內力使之毀滅，於此可知事物發展的動力，是內在的，其與外力的關係是：可以幫助它，也可以摧毀它。

## 二 盈虛消長的演變

### 甲 質能與數量

事物生成、存在、毀滅的原因，已經說過了，由生成、存在、毀滅的過程，正顯示事物是在不斷的演變中，這裏要說的是：事物的演變是各自不同的亂變？還是有個統一的法則呢？關於這我們就須要先來討論事物在演變中質能與數量的關係了。

任何事物都離不開質與數量。有質能才有所謂事物，而有事

質能與數

物，即有多寡大小之數量。質能與數量，在事物生成、存在、毀滅

量的關係

的演變上，是分不開的，也就是沒有無數量的質能，同時也沒有無

質能的數量，所以在事物自然而然而逐漸轉化的演變上，質能與數量就起了限定與決定的相互作用，也就是說，事物在數量上遞進到某種程度，就要使質能轉化，反過來在質能轉化的關鍵上，又限定了數量的增進。質能與數量，既然是這樣密切的限定並決定了事物的演變，那麼我們要討論事物的演變，就不得不探討到事物的質能與數量的關係，來着有無統一的法則。

一般的說：我們可以從事物的演變上，看出質能與數量的關係是：數量的增進，促進了質能在某一個限度內的發展與演進，質能發展與演進到極度，却限制了數量的增進；在數量增進到不能再進的時候，質能就要轉化，到質能轉化的時候，一面停止了舊的數量的增進，一面又發生了新的數量的開始，它們是如此密切的，互相關聯着的向前發展，來限定決定事物的演變。例如雞蛋孵小雞，必須在適當的溫度之下，經過一定的時間，才能孵出來，這一定的時間，是從蛋黃與蛋白轉化到小雞的一個限度，這個限度裏由蛋黃蛋白演變成小雞的程度，不斷的向前增進，增進到一定的時候，由蛋黃蛋白就要轉化成小雞，轉化以後一面結束了由蛋白蛋黃向小雞



轉化的數量的增進；一面又發端了小鸡往大長的數量的開始。又如胎生的動物，懷胎十個月的，有一年的，在十個月或一年的限度之內，胎兒不斷的向前發展着，到了十個月或一年的時候，胎兒出生轉化為嬰兒，結束了前一節胎生的數量，開始了另一節年齡的增進。這都是質能與數量在演變上關係的實例。

這裡有一個疑問：孵小雞的許多雞蛋，會不會在同一時間內，產生出小雞來？胎生的動物，會不會不多不少的恰恰一年或十個月內時間產生出來？不會的。因為每個雞蛋不盡相同，所受到的環境上的條件也不盡相同，胎生動物也是這樣的有許多不同的點，所以它不能在同一或幾毫之差的時間內，孵化或產生出來，不過不管它們在這演變的過程上，其數量的長短多寡如何不同，可是到了質能轉化的時候，舊的數量非結束不可，反過來說：舊的數量結束的時候，舊的質能非轉化不可，都是一樣的。從這裏我們很明白的看出：質能的轉化是數量增進的限定，數量的增進是質能轉化的決定，質能的轉化限制了數量的增進是絕對的，普遍的，永久的，正所謂事物演變中的不變性。數量的增進決定了質能的轉化是相對的，特殊的，也就是事物的可變性。這可變性是在不變性之中來發展，不變性則需要可變性來表現。在這種互相表現發展的關係之下，形成了數量的盈虛遞進與質能消長轉化的法則來規定了事物的演變。以下我們分開來說：

## 乙 數量的盈虛遞進

釋 義

數量之積，自一可至無窮，這是指抽象的，不附着與物的純數量而言，這裡所說的數量，並不是抽象的，而是指附着於具體事物上的數量而言，有事物才有數量，它是隨質能之消長轉化而盈虛交替的遞進。事物的發展有限，數量的增進也就有窮。自有以至於窮，也就是由虛到盈，這其間的累積，是挨次續進的，連續的，進到窮處，即隨質能的轉化，而由數量的盈變為數量的虛，由開始的虛再到窮處的盈，如此遞進的前進，故名為數量的盈虛遞進。

數量的遞進

便 進

事物的演變

前邊我們說過，數量的遞進，是質能轉化的決定，這意思是說：數量的盈虛遞進，促進事物的演變。固然，一朵花是花，一萬朵花還是花，但這裏所說的數量並非指此而言，乃是指花由花蕾變成花，由花開而到花落。這花由開而落，正是表現了附着在花上的數量，盈虛遞進的結果。又如：雞蛋本來是蛋黃與蛋白組成的，但它在適當溫度之下，經過一定的時間，可以變成小雞。由雞蛋變成小雞，就是事物的演變，也就是質能的轉化，在由雞蛋到小雞這一限度裏，蛋黃與蛋白，是在不斷的改變中，但無論

它怎樣的改變，並沒有轉化了。這種改變是數量上的增進，並不是質能上的轉化。惟由於質能改變的數量上的增進，可以使雞蛋變成小雞，到了雞蛋變成小雞的時候，蛋黃與蛋白改變上之數量的增進就結束了，也就是到達窮期了。在小雞生成以後，另開始一種附着於新質能的數量的由虛到盈的增進。一切事物是在這樣遞進之下來演變着。

在這個例子裏，我們可以看出兩點：一點，數量由虛到盈挨次連續的遞進着，一點，質能的轉化是數量遞進的開始與限定。從開始上說，是產生了新的數量，從限用上說，是結束了舊的數量，這就是數量的盈虛遞進與事物演變的關係。

### 丙 質能的消長轉化

宇宙的事物，是在一脈相連不斷的演變中，由前一事物連續演變到不同的後一事物，前一事物的消，與後一事物的長，連續成的演變，是由於質能的消長轉化而形成的，他是轉進的，斷續的，所以叫做質能的消長轉化。

由於數量的增進，促進了質能的轉化，數量增進到無窮處，就是質能轉化的時候了。質能一轉化，則舊的質能消，而新的質能長。例如：樹由開花起，花開到

不能再開的時候，就要落了，但是花雖落了，而棗却結出來了，棗由小而大，由大而熟，由熟而硬，由硬而腐爛，由腐爛而露出棗核，由棗核再生棗樹，如此連續不斷的轉化着。在這些轉化之中，我們知道每節中之質能均不相同，這不同的質能，連續成某一事物的演變，而它的連續處，就是事物轉化的關鍵。所謂關鍵，就是指事物新質能之消長而言，消與長是從數量的遞進而決定的。也就是前一數量的終結，後一數量的開始處。

事物演變的

本來事物的演變過程中，數量的盈虛遞進與質能的消長轉化，

是合一的是互相滲透的，質能離不開數量而單獨轉化，數量也離不

統一法則

開質能而獨自遞進。質能的轉化，是靠數量的遞進而來的，數量的

遞進，是附着在質能上而受它的限制的。質能的由長到消，正是數

量的由虛到盈，質能的由消到長，正是數量的由盈到虛，二者是密切的連合着，作

為一般事物的演變法則，所以我們說：數量的盈虛遞進，與質能的消長轉化，是一

般事物演變的統一法則。

### 「節」 「節度」 「節程」

由前述可知，在事物演變的過程上，表現出幾個很明顯的層次，就是節，節度

節程。現在把它們的意義介紹於後。

節

什麼是「節」？從數量的由虛到盈，與質能的由長到消，也就是說：由數量的開始到極限，質能的由長到消，即是個「節」。比如說：由花開到花謝出果是一節，由嫩小的果子到成熟了又是一節，再如一束草，由發芽到草青是一節，由草青到草枯又是一節，所以說，在數量上，由虛到盈，在質能上，由長到消，就是個「節」。

節

什麼是「節度」？就是事物演變過程中每個節發展到質能轉化的一極限。如孵小鷄，由蛋黃蛋白轉化成小鷄，即是鷄蛋孵化目的極限，這個極限即是「節度」，也可以說：「節度」是質能轉化的樞紐，到此便轉化，不到此不轉化，這也就質能上講的。就數量上講，它是每一個數量增進的一極限，也就是數量的由虛到盈，促成生成發展的轉化，就是個「節度」。

節

事物充分圓滿的完成了一節的演進，即是達到了質能轉化的節度，同時也就是數量增進到了極限。由此我們知道質能由生到成轉化的節度，即是數量增進的極限，也就是完成了事物由因到果的可能性轉化到現實性經過的節程，一個事物的演變達不到它的節度，即是數量的增進

到了極限，是不會現實的。如雞蛋雖有孵出小鷄的可能性，但數量的增進不到極限，不合質能轉化的節度，是不能孵出小鷄來的。所以說節度是質能演進由可能到現實的限度，數量增進由開始到終結的極限，其間的經過即是個節程。

### 節與節度

節的長短，是隨數量的大小而決定的，而數量的大小是隨事物演變的過程可能無限增進的，同時在它的增進上，却又受質能的轉程的關係。

數量的增進受質能轉化的限定處。隨質能的不同而變遷，所以說它是有限的，相對的。節程是數量的遞進，質能的轉化，事物不斷的演變的過程，它是絕對的，無限的。二者統一於節內相隨演進。由節程的無限性以完成節度的相對性，由節度的有限性，而顯現節程的絕對性。在一節的數量上說，可能無限的增進，但不論怎樣無限也終有個極度，這就是無限性中的有限性，與有限性中的無限性，例如人的生命，都有個壽終，但其壽數是長短不定，可能延長的。這就是有限節度內的無限節程，但不論怎樣延長也還有個壽終，這又是無限節程中的有限節度。所以說節度是數量的極限，節程是數量的無限，事物演變的節是有限無限的統一。拿前例來說，一個人的壽命，因許多外在的條件，可屬延長，這延長正說明了事物演變的節程是無限的。但不論怎樣延長也都有個壽終，這又是說明了事物演變的節

度是有限的。惟因人的壽命是無限的，才有隨證實而長短不同的相對壽數。更因人都有他的壽數，才顯出絕對經過的壽命，也正是無限節程完成相對的節度，有限的節度，顯現絕對的節程的說明。

總之，節程是從數量的增進上說的，節度是從質能的轉化處說的，數量的增進決定了質能的轉化，質能的轉化，限定了數量的增進，數量的增進到質能的轉化，形成一個節度，質能的轉化限定了數量的增進，劃分了一個節程，二者合一謂之節。我們看見宇宙間的事物，雖然都在不斷的演變中，但都有個斷續的節，有節才顯現出由此到彼的轉化，無節則事物老是一致的延續下去，也就無所謂變化了。所以事物演變的質能轉化處，就是節度，有了節度的限定，則事物演變的全部經過，才分開了節程。例如：由雞蛋到小雞，雞蛋與小雞的轉化處，就是個節，假如沒有這個節，則雞蛋老是雞蛋，永不會變成小雞，所以說節是事物演變新舊斷續的關鍵。其中所含的質能的消長轉化與數量的盈虛遞進的關係，就是有限的節度，限制了無限的節程。同時無限的節程，促成了有限的節度。絕對的節程是在相對的節度內無限向前延長的，有限的節度，是無限節程上的分割。質能是隨上數量的續進，消消長長的演變着，數量是隨着質能的轉化，盈而虛，虛而盈，盈虛更始的遞進着。數量的由虛到盈的節程，是在相對的節度內無限的發展着，質能的消長的節度，是隨

無限節程的演進而轉化着。節程必須要達到節度，才能使事物的演變由可能性轉變到現實性，完成事物由舊轉化到新的一个節。那麼，事物演變的有限節度，促成了質能的轉化，無限節程，提高了數量的增進，此有限無限統一的增進與轉化，形成了宇宙萬有不斷的進化演變。

### 三 矛盾的性態

#### 甲 什麼是矛盾

「矛盾」，是事物整體內所含的相異性的二。在性能上，這相異性的二是相反對立的。比如在同一整體內，不如此不成，如此也不慮的現象，就是互相排斥的矛盾因素。人常說：「不說使不得，說了了不得」一句話，十足的代表了矛盾現象。所以說，矛盾是就整體事物內所含的相異對立的性能而言。如果是相異而不在同一整體內，或在同一整體而不對立，都不是矛盾。必然是同一整體內相異性的二，俱有相反對立的性能，才是矛盾。我們拿矛盾的原義看，就更明白了。

例子中有一個故事說：一個賣矛同時又賣盾的人，告訴人說：我的矛是非常銳利的，什麼都擋不住；但他同時又說：我的盾是很堅固的，什麼也刺不透。別人問他說：用你的矛攻你的盾，孰銳，孰堅？賣矛又賣盾的人，是無法回答這話的。這



是在一個質矛又質盾的身上說，矛銳與盾堅的性能，成了相反對立的二，所以說，矛盾就是指整體事物內所含相異對立的性能而言，至於他的作用，是彼此排斥而相互對展的。因之在事物的演變上，因矛盾作用的不同，有兩個可能的結局，一個是使事物的轉化，由生到成的發展，一個是使事物的轉化由傷而害的毀滅。其成其毀，是受着相異對立二的性能的作用來決定的，這就是矛盾因素對於事物演變可能發生的兩個結局。

矛盾的作用，對於事物的演變，既有如此的密切關係，那末，我們對於它有關的一切問題，就不得不加以精細的研究了。

## 乙 矛盾的相對性與絕對性

我們瞭解了矛盾性能是相異對立的，其作用可能使事物生成發展，也可能使之傷害毀滅。但究係生成發展，抑係傷害毀滅，這是由它所表現的作用而決定。這種作用因事物的種種關係的不同，而發生效能上的差異，其由關係的不同而發生出效能上的差異，就是矛盾的相對性。但其表現出來的作用，非生成發展即傷害毀滅，這種非此即彼的作用，就是矛盾的絕對性。茲分釋如下：

整體事物中，所含相異正反二的性能，在事物演變的過程上，矛盾的為生成發展所必須，而同時也能使事物傷害毀滅。因此我們就事物相對性演變中，去估計它的效能，隨事物的需要而不同，也就是說，由於環境的某種條件的不同，或者使事物生成發展，或者使事物傷害毀滅。例如：陰雨晴朗都是麥苗生成上所必需，但某一期間的陰雨或晴朗，究竟使麥苗生成呢？還是使麥苗毀滅呢？不能一概而論，因為麥苗的生成，固然需要陰雨與晴朗，但是陰雨與晴朗，也都能使麥苗毀滅。這不下雨不行，下雨也不行的矛盾關係，就是矛盾的相對性。這就是就矛盾效能上說的。

矛盾的絕對性是表現于矛盾的作用上。也就是由于矛盾相對性的效用，表現于事物上的，非生成發展即傷害毀滅。這非此即彼的絕對性，矛盾作用，就是矛盾的絕對性。例如：下過雨之後，麥苗長的格外好，或是麥苗被淹死了，都是絕對的。生長就是生長，絕不是淹死。淹死就是淹死，也絕不是生長，更不是又生長，又淹死，或又淹死又生長，是一不是二，而且也不容許二者並存，更不容摸稜兩可，所以他是絕對的。這就是就矛盾的作用上說的。

矛盾的相對性與絕對性的關係

事物演變的過程中，它所含有的矛盾的相對性與絕對性是合一的，也就是矛盾的相對性，由矛盾的絕對性而顯現，矛盾的絕對性依矛盾的相對性而存在，矛盾的相對性是變的，矛盾的絕對性是不變的。這種相對性與絕對性的合一，是由于它在事物的演變中，由效能相對性的關係所表現出來的生成發展，或傷害毀滅的作用是絕對的。

### 丙 矛盾對展與鬥爭

矛盾對展

宇宙間的事物，沒有在絕對靜止中停留的，沒有一件不是時時刻刻在演變着。在演變的過程中，整體事物所含矛盾相異對立的性能，是同時發生的，所以矛盾的作用，常顯出一方面的增強，而另一方面也隨之增強的現象，例如：下雨多對田禾的生長有利，但也增加淹死的機會，又如投資經商，投的資多，賺的多，反之賠的也多。這種現象，就是矛盾的對展，換一句話說，矛盾對展，就是矛盾相異對立之性能，由一方面的增強，相反的同時也增強了他方的一種作用。比如整體人生內，勞享的矛盾兩方，爲了增高享受，而加大勞動，但因加大勞動，反增添痛苦；這就是矛盾相異性的感應對展的現象。又如日本爲了加強侵華及南遷的力量而佔領越南，但因佔領越南，

反促進了英美對他的壓迫，牽制了他的力量。諸如此類的現象，都是矛盾的對展作用。

### 矛盾

#### 鬥爭

矛盾鬥爭是相異對立的矛盾性能，隨事物的演變，相互對展增強，而相傷相尅，所以在矛盾鬥爭途徑上的南方，其各自的增強，是爲了克制對方，但同時却也相對的增加了克制自己的力量。這種互相克制的現象，就是矛盾鬥爭的作用。例如：勞享是人生整體內相異對立的矛盾因素，增加勞動而不增加享受，結果勞動也不能繼續；增加享受而不增加勞動，結果享受也無法維持。像按勞資分配與按需分配，前者是增加勞動而剝削了享受，後者是只顧享受而損害了生產，都是勞享的矛盾鬥爭狀態，其有害人生是一樣的。

### 矛盾對展

#### 與鬥爭

總之，矛盾的相對性與絕對性是合一的；矛盾對展與矛盾鬥爭是相連的。事物是由相異對立的矛盾的二，互相作用，不斷的演變着，一面互相增強的對展，同時即彼此尅傷的鬥爭，絕沒有停止不動的。矛盾相對性的對展，引起矛盾絕對性的鬥爭。若矛盾相對性的對展停止，也就沒有矛盾絕對性的鬥爭了。例如：勞享的關係，若在資公有產私有的按勞分配制度下，以勞動定享有，以享有屬勞動，勞動多大，享有多大。

既不會增加了勞動的痛苦，又不怕享有沒法維持，停止了正相反異性的對展，即不會引起了勞享的矛盾鬥爭。否則由對展而鬥爭，終久要由正到反的一方面克服了他在方面，造成了矛盾統一矛盾擴大，鬥爭不已的現象。例如：爲了圖生活的安樂而增加勞動，結果生活上的安樂沒得到，就先因勞動而增加了生活上的痛苦。世人常說：「吃肉不如養肉」。這就是說，與其爲謀吃肉而肥胖身體來勞動，但是在未吃肉而肥胖以前，却反因勞動而身體先更瘦了，那如不勞動不吃肉，也不減少自身的肉呢？這正是矛盾異性的對展、鬥爭，由正作用到反作用，克服而統一的好例子。

## 四 矛盾得中生或與鬥爭毀滅

### 甲 生成發展與傷害毀滅

這裏我們首先要談談什麼叫生成發展與傷害毀滅？簡而說過，事物的演變過程，是數量的由虛到盈，質能的消長轉化。這盈虛消長的遞進轉化，是事物由舊到新的演變，但這演變的結局，有生成發展與傷害毀滅之分。發展是根源於生而底於成，生與成是事物的兩端，由圓滿的生，到充分的成，才是發展。所以發展在數量上是由少而多的遞進

在質體上是由低而高的轉化，這是事物由生到成的進化。若事物的演變，生而未  
能底於成，或成而不充滿，那就是傷害毀滅了。所以傷害的演變，是事物數量的減  
退，質體的降低，一代不如一代的退化下去。毀滅的演變是生而不成，使事物根本  
絕跡宇宙。如以雞蛋孵小雞，孵成小雞是轉化，孵不成也是轉化。再如把麥子種在  
地中，生苗，結穗，成了新麥是轉化，麥子朽了不生苗，或苗而不秀，秀而不實，  
結不成新麥也是轉化。但孵鴿子，而生成鴿，種麥子而生苗結穗的轉化，才是由生  
到成的發展。若孵雞子而生不出鷄來，種麥子而不長苗，或長苗而不結實的轉化，  
那就是傷害毀滅了。

### 一 個 形 式 的 演 變 法

有的人以為事物的轉化，不管是生成發展也罷，傷害毀滅也罷，但總是  
由前一事物數量的盈虛遞進到質能的消長轉化成爲後一事物，因此就說宇宙一切在不停的演變。在他們的認識中，並不分析  
發生成發展與傷害毀滅。中的哲學認爲：在轉化上看，固然都是由  
前一事物到後一事物的演變，但是演變之後，却有顯然不同的結局。任何人都能分  
辨雞蛋變成鷄，與變不成鷄，是不一樣的；任何人也知道一個鷄變成一千個鷄，與  
變不成鷄，是不一樣的。再如種下麥子，生苗結穗，成熟收穫，與種下而不生苗，  
生苗而不結穗，迥乎不同。這兩個不同的結局，前者是生成發展，後者是傷害毀滅

果以說由開花，花盛，花謝，結實，成熟。與由雞蛋到小雞，小雞再生蛋，都是生成發展，由數量的盈虛到質能的消長遞進轉化必經的節程。在這些節程上看，都是由前一事物的消，到後一事物的長，消長之間，似乎是後一事物的生，前一事物的毀，而實則是前一事物的成，後一事物的生。如果永遠保持前一事物的原狀，不使之轉化，那就永遠不會發展了。惟有前一事物轉化不成後一事物，或者不是不能加多增高，而是減少降低，那才是傷害毀滅哩！所以我們研究事物的消長，應當把成與毀在某一事物演變的結果上分別清楚，才能識得事物演變的本質，才能知道他的節程。唯物辯證法，所說的事物演變的法則，祇是形式的說明了由數量的遞進，到質能轉化的過程，沒有認識了事物演變的本質，分不出那個是生成發展？那個是傷害毀滅？按他所舉的例子說：一種上麥子，生苗，結實，肯定，否定，否定之否定，似乎是指苗而秀，秀而實，的生成發展而言，但在事實上却有種上麥子不生苗，或苗而不秀，秀而不實，的，就形式上說，也都是否定之否定，都是由量的漸變到質的突變，都是矛盾的統一，與種子而生麥結實，在演變的形式上是沒有差別的；但在演變的本質上，却不相同；爲什麼有的種子生苗，苗而秀，秀而實？有的種子不生苗，或苗而不秀，或秀而不實呢？其分別處何在？這是唯物辯證法無法解釋的一個問題。所以說它只顧就形式上說明事物演變的過程，沒有探究到事物的生成發展與傷

害毀滅的本質。因此 閻先生批評它爲無目的亂變亂動。下面我們就進一步的來探討生成毀滅的究竟所在。

## 乙 矛盾得中生成發展

「中」，就事物演變矛盾作用的效用來說；是只有正作用，而無反作用；就事物關係的需要來說；是無過無不及，不偏不倚的恰當正好處；就矛盾演變的性能來說；是不因相對性的對展，引起絕對性的鬥爭之「矛盾的矛盾」；也就是在事物演變的過程中，其關係部份，要不偏不倚的合乎圓滿「生」的需要，絲毫不發生反效用，使事物的演變，無過無不及，由數量的遞進，到質能轉化的意思。換言之，在合乎「生」的圓滿需要下，停止了矛盾的反作用，消除了它的鬥爭，得到「矛盾的矛盾」處，使事物充分圓滿的由生到成的發展，就是個「中」。例如：瓜子種在地裏，水分與陽光，對他生成發展的關係，都是矛盾的，可能使它生，也可能使他死，這水分與陽光的作用，要適合瓜生成的需要，而不發生一點毀滅的反作用，使瓜因時被節的開花結實，達到充分圓滿的成熟之恰當正好處，就是個「中」。

由前例我們知道，陽光與雨量，對瓜的生成，都有適合需要的正好處，多了或



少了，都會發生使瓜毀滅的反作用。要想使陽光與雨量，充分圓滿的適合瓜的需要，而沒有一點反作用，那就必須得到它的恰當正好處，才能消除了正反作用的對展與鬥爭。這只有正作用而無反作用的恰當處，也正是事物生成的實際。事物演變中的矛盾作用，在相對的關係上，合了這個實際，才能使事物的演變，合節度的由數量的遞進到質能的轉化。事物的演變，合了節度，中了實際，就是「中」。所以說「中」即是事物充分圓滿的生成發達的一個「節察」。

如 何 解 了「中」的意義，如何得「中」的問題，就不難瞭解了。事物是由數量的盈虛遞進，到質能的消長轉化，斷續的由可感到現得 中 實的一節一節的演變着。在這連續演變的過程中，就其矛盾關係的性態上說，增益其正作用，減損其反作用；使正作用增益到一點也不少，反作用減損到一點也沒有的地步，在事物的相互關係間不偏不倚的適合「生」的需要，無過無不及的出生到成充分圓滿的轉化，就是得了「中」。准每一整體事物內，都含有矛盾相異對立的正反作用，且這對立的正反作用，是對展的，每一損益，則其所含相異對立的正反作用在同時增減。怎准增益它的正作用到一點也不少，減損它的反作用到一點也沒有呢？我們知道，矛盾的對展作用是絕對的，是存在於事物演變中每一個因素之內的；從矛盾因素上求益其正作用，損其反作用是

可能；必須從它相對的關係部份，去損益其反，正作用，才能成功。也就是要由事物的關係部份相對的損益，使矛盾的相對性能，合乎生成需要的觀察，制止其反作用的對展，以停止其矛盾對作用的鬥爭，達到充分圓滿的生成發展的程度，才能得了「中」。例如：麥子的生成，需要多少雨量？同時它的內力，也適應着雨量的多寡，對它的根葉，增長或縮短的加以損益，使雨對他的生成不發生一點為害的反作用，保證它生苗、出穗、開花、結實，適度的消長轉化，充分的由生達到了成熟。由可能到達現實，就是得了「中」。此所謂雨量的不多不少，及麥子根葉的伸長與縮短等，就是相關事物的損益作用。於此我們知道，事物演變中，關係部份的相對損益作用，正所以求得其「中」。反過來說，「中」要從相關事物的損益中去把握。加大適應整體需要的供應性，減少違背整體需要的傷害性；或增強需要性，以減少供應上的傷害性，減少供應上的傷害性，而增強需要性。前者是益者益之，損者損之；後者是以益減損，以損增益。所以說，損益是相對的，有損，有益，有益中的損，也有損中的益。

我們知道了事物的演變如何得「中」。以下再來說得「中」的生成發展：宇宙間的事物，有有生物與無生物之分，無生物由此到彼的自然演變，是必然的。如岩石受風化，必然成爲土；就岩石的生成上說，他是由內力恰當正好而結合成的。也就是內力的結合。

得中則成，失中則不成。生成後，就岩石的存在上說：其結合力得中則存在，失中則不存在。在演變的過程上說：岩石的毀，就是土的成；舊形體岩石的存在是得中，新形體土的生成也是得了中；所以說他是在中上演變的。成就是毀，毀就是成。

至於說到有機構成的事物上，從可能到現實是或然的；在它的演變上，有時達到現實，有時不能現實；或在演變的過程中，遇到障礙和阻止，不能充分圓滿的達到現實。能充分圓滿的達到現實，才是生成發展。事物由可能到現實的演變，必須給了節才能成，中了竅才能够；欲合節中竅的得到矛盾的不矛盾，惟有在整體事物相對部份加以損益，以制止矛盾相異性的對展鬥爭，才能充分圓滿的達到現實。所以說，事物得中才能生成發展。例如拿鷄蛋孵小鷄，在它的溫度上，必須要不偏不倚的恰當正好；在它的日期上，也必須無過無不及的正好，才能孵出鷄來。又如人類社會，要想無限制的向前發展，必須得到勞享一致矛盾因素的中處。勞動加大，享有也就增高；以勞動定享有，以享有勵勞動，勞享一致的相對損益，才能使人類社會無限制的生成發展，不停留的向前進化。所以說，人類適生適中的演變，才是人類社會進化的規律。

### 丙 矛盾鬥爭傷害毀滅

事物的生成存在，都是靠它的自力，這是前邊已經說過的。但任何事物不能離開環境而存在，也就不能避免外力的侵襲；由外力的侵襲，發生外力與內力的對抗，在外力與內力互相排斥的當中，會使內力慢慢的逐漸消滅下去，由存在而到舊形體毀滅，這就是一般存在上說的。

在矛盾鬥爭中的傷害與毀滅

若就事物演變的過程上說，要使它由可能到現實，必須在相對關係部份加以損益，制止矛盾相異性的對展鬥爭，才能成功。否則矛盾相對性相互對展，引起矛盾絕對作用的鬥爭，在這互相抗拒的

反應中，一是阻力因生力的增強而尅傷了，生力可勉強的達到現實；這雖沒有毀滅，却已受了傷害，減少了它的許多量，降低了它的許多質。一是生力克服不了阻力，使由可能到現實的生力崩潰，不能由生到成，這就根本毀滅了。所以說，事物的傷害毀滅，是由於演變過程中，所含矛盾因素的對展鬥爭使然。那變，事物的演變，一入矛盾鬥爭的狀態，小則傷害，大則毀滅，這是毫無疑義的了。如麥苗遇到亢旱，便須要分出一部生長力去抗拒，假使麥苗的生力強大，不為旱死，並且能生出穗來，勉強的熟了，這是由可能到達現實了；但到底經過這個抗拒鬥爭之後，是要減少收穫，不如不遇旱的收穫大了。若抵抗不過去，不露出穗，或出穗而不成熟，就是毀滅，這是一定的道理。又如一個人在由小至大的生成過

程中，時常會發生疾病，這是生長過程中的阻力，遇到阻力就須要鬥爭。如得了傷寒症，血液中的紅血球白血球與病菌抗拒，鬥爭，若是生力加強，把病菌克服下去，病可痊癒，但身體也受了很大的傷害；如生力抵抗不過去，病菌日益蔓延，人就死了，那便是毀滅。惟沉痾初起的人，身體容易發胖，但這胖並不是健康，而是病的虛胖；若把這虛胖認為是健康的表現，更因而認患病是身體強壯的動力，那是極端的錯誤。在人事上講，也是如此。如戰爭死傷人，損傷物，都是損傷，至於將來結果，總是敗者滅亡，勝者傷害。這是事物的傷害毀滅，由於矛盾鬥爭的明證。

惟在互相鬥爭排斥的當中，彼此的力量，常因反應而相對的增強。唯物辯證法，就認此為進化，更誤認矛盾鬥爭為進化的動力。一件事物的能不能生成發展，要看它自強不息的內力够不够，不是看受侵害不受，內力够不受侵害，強強盛；要是不够，一受侵害，就得毀滅。唯物辯證法者，只看見事物演變的表面現象，而沒有看見進化的本質，只知其一，不知其二，以致認矛盾鬥爭為進化的動力，所以它承認資私有曾經促進了社會的發展，因而承認在某一限度內，資私有是相對的，好的，有功的；並歌頌十八世紀的資私有是神聖不可侵犯的。實則資私有是勞享矛盾的鬥爭。一人靠私資享受，即減少了一份生產力，也就是社會上的一份損失，勞動便遭受一份剝削，勞動者的收穫，也就少了一份。得不到相當於勢力的享受。這樣推

下去，靠私資生息的人愈多，則傷害亦愈大。積一份私資，即損失一份，這是鐵一般的事實，根本談不到發展，更從何說起促進呢？至於在資私有的社會裏，生產方法的進步，並不是由於勞資雙方的矛盾鬥爭使然，而是由於人的聰明才智發明了機器，且這機器在資公有的社會制度下，也能够同樣的去發明，並不是非在資私有制度下不可。假定在資公有產私有合理的社會制度下，人人都去勞動，則今日所有的機器，還要進步的多。從表面上看，機器發展似乎是資私有社會的進化，實際上比資不私有還傷害了許多呢。若以等量的時間，計算在矛盾的不矛盾下之發展，與今日的事實相較，其傷害之數，實大不可言。若捨去全體說部份，似乎還可以自欺欺人。若以全部的發展與部份的發展相較，孰進？孰退？自可顯見。所以不論從人事上，社會上，以及任何事物上講，都找不到矛盾鬥爭不傷害而是進化的根據。因此我們說，認矛盾鬥爭為進化的動力者，是極端的錯誤。

## 五 對幾種錯誤認識的辨正與批判

### 甲 對「中」的幾個錯誤認識的辨正

對中的錯誤認識，約有下面幾種：一種是把中認成折中，一種是把中認成執中

，一種是誤認中祇是量上的問題，一種是認中爲善的標準。這些認識，都是錯誤而應當加以辨正的。

中 不 中 不  
 是 是  
 折 中 折 中  
 此就引起一種誤會，說中是量的居間，如十之中是五，十二之中是六，於是就發生了折中論的錯誤。本來事物的演變，是由相對的損益，使矛盾不發生反作用的對展，由生到成的發展就是個中，所謂

無過無不及不偏不倚不發生反效用，是接整體生成的需要而說的。如雨量與麥子的生成是相對的，隨時地而不同而異的。下多少雨得中？要看下多少才適合麥子的生成需要。需要一尺即下一尺，需要五寸即下五寸，需要多少便下多少，才是中。並不是說，需要十分雨而下了五分即是中，需要下一尺雨，而下五寸即是中，怎能說是折中呢？所以就矛盾對性的實際上講，折中是講不通的。另有一種即是就事物發展的節度上的錯誤認識。如長一尺高的麥子，而以五寸爲中，這更是大錯特錯。麥子在生成發展上愈高愈中，收穫愈多愈中，不應該折半爲中，在生成發展的節度上，量的無限增加，質的無限提高，一點虧損也沒有才是中。在收穫上少一點也不得中。把充分圓滿的生成發展折半爲中，是更講不通了。這裏我們要注意：在自然界的自然演變，是無目的的，得中即得中，不得中即不得中，在人事的處理上，得

「不得中，完全在人的把握。若把握不住中，或把握錯了，爲害實非淺鮮。如把中認爲折中，那更錯了。若在抗戰上講中，按折中說法，只有抗到半途去妥協，這種錯誤是：第一是沒有認識了事的節度，第二是站在矛盾的立場上來說中，關於第一點前邊已經說過了，在節度上，只有充分圓滿的達到應有的度數，才是中。關於第二點，站在矛盾鬥爭的立場上來說中，那一定錯誤的。因爲中是在「矛盾的矛盾」上說的，矛盾鬥爭與「矛盾的矛盾」是正相反的，矛盾鬥爭已經失了中，在失中的狀態下，那裏還有中呢？如今天的中日關係，已入了矛盾鬥爭的狀態，在這種關係上是找不到中的，必須取消了「矛盾鬥爭」的狀態，才能說中。若就抗日的事件上講：雖也有個中，那是處理抗日事件上的中，不是中日之間的中。處理抗戰的事件，是要使我國取得絕對的獨立生存的地步。要想充分圓滿的做到由抗戰而獨立生存的節度，必須在處理抗戰的一切事件上把握住中，以保證最後勝利的到來，才可。如就戰略上說：採取陣地戰呢？抑是採取游擊戰配合運動戰呢？如採取陣地戰，怕將主力被敵人擊潰，而歸於失敗。若純取游擊戰，大後方的建設及根據地又難保持。兩者是在戰略上的相對矛盾，各走一端，都不會得到勝利。必須要看，在戰略上如何運用能取得勝利，即如何運用。該陣地戰即陣地戰，該游擊戰即游擊戰，該賴頂的賴頂，該硬打的硬打，惟有執行不失機不吃虧的打死敵人保護人民的民革戰法



• 把握住戰略上的中，適應客觀現實需要的實際，才能由抗戰到達復興，使國家民族得到絕對自由獨立平等的地位。充分圓滿的完成抗戰的節度，在戰略的運用上，有一點偏倚不中窳，就是一點吃虧處，在勝利的取得上，有一分不够不合節度，即是一分損失。且戰略上的矛盾性是相對的，隨敵情，地形，等等的差異而不同，勝利與失敗的矛盾是絕對的，要在矛盾的絕對性上充分圓滿的取得勝利的節度，就必須在矛盾的相對性上，恰當正好的把握住實際。中是在這裏講的，若在中日矛盾鬥爭的狀態下去找中日之間的中，不消滅了侵略是沒中的。所以說，中的哲學在人事的實踐上是最正確的理论，是把握住矛盾的實際，以充分圓滿的達到應有的節度。因此有人把中的哲學認為是中途妥協的折中，是極端錯誤的。惟有不認識中的人，不是偏於速戰速決，就是倚於游而不擊，不能充分圓滿的取得最後勝利，那才錯誤呢！

所謂執中，是把中固定於一點，認成絕對不變的了。這個錯誤，純粹是由於沒認識了事物發展的節窳而來的，事物發展的節窳是隨環境的不同，而不同的。執中的人把節窳認成絕對不變的東西了。○如在某地某時下三寸雨正好，而他以為到任何地方，任何時候，不管是菜園裏還是麥地裏，霖雨時較久旱後，都以下三寸雨為正好，結果犯了個認

相對爲絕對的錯誤。本來中是有時空關係的，所謂時中便是。時中的意義也就是說中是隨時地變的，因爲事物演變間的矛盾得中，是要合整體事物生成發展的需要，需要是隨時地不同的，所以矛盾得中，也就隨時地的不同而變了。事物的完成由矛盾相對性的得窳，消除矛盾絕對性的鬥爭，使矛盾的不矛盾，充分圓滿的到達生成發展的節度，也就是要以節窳適應節度，換句話說，窳的變要受節的限定。此正所以說是時中。古人所謂：「中也者天下之正道」，「庸也者天下之定理」，「不偏之謂中，不易之謂庸」等語，也正是說明中之不偏，是對庸之不變而言。中是可變的，庸是不變的，一變一不變，以變合不變，變以完成不變，不變限定萬變。二者缺一不可。故又謂：「君子中庸，小人反中庸，君子之中庸也，君子而時中，小人之反中庸也，小人而無忌憚也」。也就是說，時中是以不變應萬變，在不變的限定下以求變，若捨了不變而只講變，一定毫無忌憚的亂變。由此我們可知，亂變固不對，把中固定于一點也是不對。

中不僅是

量

上的問題

有人認中只是量上的一個問題，這是錯誤的。事物沒有離開量的質，也沒有離開質的量，在矛盾相對性的得中上講：似乎是重在量上，但量的遞進，隨着就是質的轉化。沒有量的一直向前發展而質能不變的。任何事物都是由數量的盈虛，到質能的轉化。中是

事物演變上生成發展的可能實現，適當的通過偶然事物，到達生成發展的必然實現的途徑。在這一演變的過程中，怎能把質量分開呢？有的人沒有認識了中，沒有認識到事物演變的本質，不是認矛盾不容間位，便是認矛盾由鬥爭而統一，不知事物的生成發展，都是由矛盾的不得中而成，根本不曉得什麼叫中，于是誤解中只是量上的問題。

中不是善的標準

中是事物生成發展的唯一途徑，它本身無善惡的含義，善惡是另一件事。自然界的演變是機械的，無所謂善無所謂惡。人事上的中，是本着自然演變的法則，用以求充分圓滿的完成，而避免傷害與毀滅的。因事物的生成在需要條件上說，不及不成過了也是傷害

，必須要無過無不及的適中。于是一般人就和中誤認爲是善的標準。實則善惡是另有標準的，得中則成，並不限于善的事物。惡事的成也須得中，如賊去搶人，要想充分圓滿的達到搶人的目的，必須找到搶人過程中一切事件的矛盾的不得中，否則，也不能充分圓滿的完成搶人的事，這有什麼善惡之分呢？至于有人認爲某種事在某種限度內是善的行爲，過了某種限度，就變成惡的行爲，反過來說：某事在某限度內是惡的行爲，過了某限度，就又成爲善的行爲了。這完全是沒有認識了善的標準，只知變，而不知不變的毫無忌憚的話。所以他認私有財產的蓄積，在某限度內

促進了生產力的發展。是種惡不可饒犯的。須要嚴強擁護，過了某種限度，就又限制了生產力的發展，成爲壞的制度了，就要打倒推翻。依此類推，在他們的眼光中，一定會認帝國主義者對弱小民族的侵略，在某限度內是善的行爲要擁護，過了某種限度，才是惡的行爲再反抗。精誠團結，在某限度內是善的行爲要堅持，過了某種限度就成了惡的行爲，許分裂。唉！真是毫無忌憚啊！須知善惡另有標準，不是中。善惡的標準是不變的，中是時變的，中是事物生成發展的途徑，合乎中者生成發展，不合乎中者傷害毀滅。合乎善的標準爲善事，不合者爲惡事。資私有不只今日是惡，根本就是惡，帝國主義者對弱小民族的侵略，不論在什麼限度內也是惡。精誠團結一致對外，不論到什麼時候，也該堅持。那才是中的道理呢？

## 乙 對矛盾兩個片面認識的批判

形式邏輯對事物的認識，有三個規律：一、同一律，二、矛盾律，三、排中律。同一律是：相同則相同，不相同則不相同，所謂輯對矛盾的認識。甲是甲，甲不是非甲，狗是狗，狗不是非狗。矛盾律是根源于同一律的，同與不同是矛盾，不許同時是甲，又是非甲，只準是一個。

是甲就是甲，是非甲就是非甲。排中律是不許不是狗，又不是非狗，不是非甲又不

是甲，不許甲與甲中間有第三者存在，也就是不許物與物中間存在第三者。形式邏輯之推理，即根據這三個定理來的，它對矛盾的認識，是不能同時并存，只許甲是甲，不許又是非甲。

辯證法

對於矛盾

的認識

辯證法認矛盾是事物內在的，併存的，因併存才互相鬥爭而起

滲透作用，更由于鬥爭而又互相滲透，才使事物不斷的向前演變，

這演變的法則有三：一、對立物的統一及鬥爭的法則；是統一物內

含有鬥爭的矛盾因素，統一是一相對的過程，矛盾鬥爭是絕對的動力

，統一是一時的，矛盾鬥爭是永久的。認內在的矛盾是促進事物演變的源原。二、

由量的漸變到質的突變的法則：是說明事物演變的內容。三、否定之否定法則——

肯定，否定，否定之否定——也叫正反合，是螺旋式的發展，不是循環的，也就是

否定之否定，不復歸原于肯定，是說明事物演變的過程。這三個法則，主要的意思

是：因有矛盾而發生鬥爭，因鬥爭促進了事物質最互變的發展。所以說事物發展的

動力是矛盾鬥爭。事物既不停的不斷演變，因此矛盾就不斷的鬥爭，這是他對於矛

盾與形式邏輯的不同認識。

形式邏輯與

唯物辯

證法的偏見

唯物辯證法認為矛盾鬥爭是進化的動力，這是錯誤的。它只看

見矛盾相異性的對展鬥爭，由正到反的克服，在這正反對克服的當中，當然由量變，促進質變，因而把矛盾鬥爭認為是進化的動力。

殊不知這是傷害毀滅的變，談不到發展，更談不到進化。本來進化的

動力是事物的內力，在矛盾的不矛盾的路子上，由相對的損益制止正反的對展，防止住矛盾鬥爭，生成發展的向前演變，然後才能得到質量的提高與增多的結果。唯物辯證法不生成或發展與傷害毀滅，把事物的由生到成，與由生到死，一概目之為變，甚至認成爲死，于是就一錯再錯了。因爲矛盾鬥爭是由矛盾相對性的正反對展，引起的結果總是由一方面否定了他方面。中的哲學認為事物的生成發展過程中，相異性的矛盾走的是矛盾的不矛盾的路子，在這矛盾的不矛盾生成發展的過程中，由損益制止住反作用的對展，如雨量多的土地上的麥子，麥根短葉子大，但遭遇到欠旱的麥子，根子長而葉子小。這因爲前者的水分足，用不着長根就可以吸收上，同時需要排洩的東西多，所以葉子就很大了。後者的水分少，需要長根在地的深處去吸取，同時因爲水分困難，所以排洩的東西少，葉子也就小了，這就是由損益制止反作用的表現。不過我們要進一層的認識，損益是適應整體生成的需要而起的，不論如何損益，都必須適合整體的需要。若損的傷害了整體的生成發展是不行。

益的對整體的發展有了傷害也不行。所以損益在整體的生成發展的需要上說是相對的，有限的，麥根無論如何損，也不會損的一點也沒有了，麥葉如何益，必須與它的根子相配上，也就是說：損益如超過了生成發展需要的限度，對整體的生成發展即有了傷害。所以損益的作用，是要適應整體的生成需要而決定的。唯物辯證法者認矛盾鬥爭為進化的動力，是因它混生成發展與傷害毀滅為一談所致，既沒有分清什麼是生成發展，什麼是傷害毀滅，於是就把矛盾由相異性的正反對展克服認為是事物的發展，把對展引起的鬥爭認為是發展的動力。尤其不知道，由相對的損益，即可制止住矛盾相異性的正反對展的漸變，制止住正反對展的漸變，那裏還有所謂突變的矛盾統一矛盾擴大呢？形式邏輯只承認矛盾的絕對性，沒有看見矛盾的相對性，它認事物相互的關係，益就是益，損就是損，絕沒有又益又損的，這些都是錯誤的片面認識。

### 丙 對唯物辯證法的批判

唯物辯證法認爲事物的演變，是由于內部矛盾對立二的相互鬥爭，因矛盾鬥爭的作用，使事物表現出由量的漸變到質的突變的不斷演變。所謂對立物的統一，即指此而言。這是與中的哲學認事物演變，在由矛盾得中，走入矛盾的矛盾，靠自力生成發展根

所謂對  
立統一  
的法則

本不同的。

唯物辯

證法的錯

誤認識

他們認事物的發展，是因事物的內部含有矛盾，由于矛盾鬥爭，才能使事物向前發展。我們認這是錯誤的，現在我們從它自己所舉的例子上看：它說「力學上的運動，是由于動力與反力的矛盾鬥爭。」豈知反力是使它不動，並不是使他動。例如飛機從空中投下炸彈，是直往下落的，在下落的當中，空氣發生了抗力，這抗力是制止他的下落，不是幫助它的下落，炸彈之所以能落下來，是因為炸彈的墜力大于空氣的抗力，但也因空氣的抗力，而延緩了它的下落。如若空氣的抗力大于墜力，物體便不會落下來，微塵或鷄毛在空中之遲遲下墜者，正是因動力抗力的矛盾鬥爭，也即是空氣的抗力超過它直綫下墜的動力的原因，又如火車的運動，鐵軌的磨擦是抗力，如火車突不破鐵軌的抗力，車便不動。火車的動力突破鐵軌的抗力，它才能前進。由此我們可以認識力學上的動力與反力的矛盾鬥爭，並不能使事物繼續的向前發展，而唯物辯證法者拿這個例子，說明事物的發展，是由于矛盾鬥爭，恰得其反。其次唯物辯證法，認原子之運動是陰陽電子的矛盾鬥爭，這更是錯誤了，電子的運動，是一同性相拒，異性相吸，就是陽電吸陰電，陰電吸陽電，陽電與陽電，陰電與陰電，是格格不入的互相排斥着，電流之所以能通話，也是陰陽電極的相通，並不是矛



盾鬥爭，如使矛盾鬥爭，便是相拒，電流便停止了。總之，它認每一事物的兩端是矛盾，事物由這一端向那一端的發展，於是就認矛盾鬥爭是發展的動力。這是因它沒有分清成與毀、生與死的緣故，成與毀或生與死是矛盾的，但事物的發展是由生到成，不是由生到死，生成才是事物的兩端，根本不矛盾。他們常以人體內的細胞爲例，細胞有生的有死的，即認爲是生死細胞的矛盾鬥爭，須知人體內的細胞，新陳代謝的使人生存，某一細胞的死，與某一細胞的生，俱由于他內力的具備與消失，各生各死，並非有此無彼的互和排拒，何得謂之矛盾鬥爭？然而你這樣的說法，辯證法者一定會說這是孤立的看事物，其實這並不是孤立，正是說開聯：如甲死乙活不成，或乙死甲活不成，才是矛盾鬥爭。而在事實上，生的生死的死，各不排拒，根本談不到矛盾。說在人事上：它認資本主義社會的發展，是由於生產社會化，與個人佔有形式，造成資本家和勞動者的矛盾鬥爭，社會才發展進化的。不錯，勞資兩方倒是矛盾的，而且這矛盾在勞資上，也有鬥爭，但我要問這到底是進化？抑是損傷呢？唯物辯證法者，認私資的積蓄，相當的促進了社會的發展。還是他只看見了一面，假使在數千年以前，資即公有，按三分之一的增加與生產量的發展着，和今天的按六分之一的發展比較起來，這是損傷呢？還是發展進化？若自有人類始，直至今日，資不私有的話，可以斷言，人生的幸福，要比現在強的多。正因爲資

私有，才有今天的「不幸」而唯物辯證法，反認為社會上如沒有勞資對立的矛盾鬥爭，即不會向前發展，退一步說，他也是只看見事物由外力刺激內力的被動發展，而沒有看見外力使內力的毀滅與崩潰，只看見多難興邦，沒有看見多難喪邦。誠然，中國在抗戰中是進步了，可是阿比西尼亞，波蘭，爲什麼要滅亡？爲什麼不興邦？可見矛盾鬥爭是毀滅，生成發展是得「中」。如中國在平時亦像這樣去努力，一定可以進步到相當的程度。固然矛盾鬥爭可以刺激內力的發展，但內力的發展是自動的，並不是非待外力的刺激不發展，且此刺激是有限的，如超過限度即損傷。事物的發展是自力更生，矛盾鬥爭就要傷害毀滅。

此外唯物辯證法所說矛盾鬥爭的主導問題，就是說在二的排拒中，有一個主動發起的，這在中的哲學正所謂正作用引起反作用，矛盾對立的二，一方面增強，他方面必隨之增強的意思。至於因一方面增強，他方面隨之增強，在正反對立的鬥爭過程中，對立二的互相感應，在唯物辯證法者認為是滲透作用。在這感應對立的當中，當然有所取舍，唯物辯證法者名此爲揚棄作用。如日本侵華引起了中國的抵抗，這一鬥爭的主導是日本，在這矛盾鬥爭中，互相練軍，購置武器，中國發展游擊隊，日本組織皇協軍等等，同時爲了適合互相排拒的需要，在戰術上各自改進，這些都是正反作用的感應對展。也正是唯物辯證法者所謂主導揚棄滲透的說法，所以

他們極端反對均衡論。因為排拒力的互爭絕不會均衡的。一入均衡狀態，鬥爭就要  
 停息。

所謂由量

基於對立統一的由量到質，與由質到量的漸變與突變，他認為

到質由質到

是矛盾發展的連續性，與斷續性，這在矛盾鬥爭過程上說：一定是

量的轉變

這樣的，由矛盾相異性的對展，消滅了一方，得到辯證法者所謂矛

盾統一，由量的漸變，到質的突變飛躍的結局。這個說法在表面上

和中的哲學的數量盈虛遞進，質能的消長轉化相類似。實則，的哲學的數量盈虛遞  
 進與質能的消長轉化，是一矛盾的不矛盾之無限發展。唯物辯證法的由量的漸變  
 到質的突變，是矛盾統一矛盾擴大的逐次毀滅。就知中日戰爭，按唯物辯證法的說  
 法，在鬥爭的過程中其侵略與抵抗的力益是相對增強的，弱了日寇再無力增加的時  
 候，那就擊崩潰了。崩潰之後，即是矛盾統一。但這只是暫時的，即刻就又陷於另  
 一種矛盾鬥爭中了，也就是所謂矛盾擴大。所以唯物辯證法者認統一是一暫時的過程  
 ，矛盾鬥爭是絕對的動力，根本不曉得制止住正反對展的漸變，就沒有矛盾統一的  
 突變，更那裏還有矛盾統一矛盾擴大呢？走上「矛盾的不矛盾」的路子，才能由生  
 到成的發展。

所 謂

否 定 之 定 定

否 定 定 定

唯物辯證法反對均衡，反對還原。認為事物是否定之否定而演變着。當然把事物的演變認成還原是錯誤的，在事物的性能上，是不會還原到矛盾開始時的情形。如抗戰勝利以後，絕不會相同於七

正到反的結果。

總之，唯物辯證法的諸法則，僅僅說明了事物在演變中矛盾正反作用的感應對展走上了由正到反的一個結局，而沒有認識了發展的本質性能。中的哲學認事物的演變有成有毀，其成其毀各有其道。而唯物辯證法者對此是不加以辯別的，它只看見了變動，而沒有認識了事物的生成發展，是在「矛盾的矛盾」，傷害毀滅是由於矛盾鬥爭。且誤認矛盾鬥爭的傷害毀滅為發展，並以之作為變革人類社會的法則，這是一個極端有害而急待糾正的思想。因為若是認矛盾鬥爭是進化，那麼，為了求進化，一定製造矛盾鬥爭，且要形成不斷的鬥爭，這簡直是自殺。今日的人類整個的走上了錯誤的路子，沒有認識了事物的發展是內力，是矛盾的矛盾。

唯 物

辯 證 法 的

來 歷

現在我們把唯物辯證法的來歷談一談：唯物辯證法的法則，是沿襲黑格爾唯心辯證法而來的，黑格爾以辯證法來說明精神現象的發展，而唯物辯證法拿來說明宇宙事物的演變，這是根本錯誤的。黑格爾借矛盾說明人類精神的發展，它理想中的絕對精神存在叫做

「宇宙魂」。它是在不斷的否定中成就的。它認宇宙魂初爲野人的降生，所謂肯定（正）進展到自己當主人，這是否定了野蠻時代吃人的作爲，變成自尊自大的意識而蓄養奴隸，這是宇宙魂能二次降生，是從第一個野人發展來的（反）。又發展到否定了第二者，卽否定之否定（合），變成了一個極端快樂的，所謂極端尋樂。此乃肯定，否定，否定之否定，達到最後追尋快樂的意識又失敗，所謂快樂不可求，又變成了厭世的宗教家，在厭世上又否定了，成了追尋真理的俠士。這是黑格爾假定人的意識如此不斷的在否定中，要發展到最後的一個絕對的意識，這便是它的精神現象的矛盾進展法。這裏我們要認識所謂精神發展，如由殺人放火變成蓄養奴隸的主人，而又厭世，再變爲尋樂者，不論怎變，或變成什麼，統是精神的進展，總不會變的沒有了精神。而唯物辯證法者拿來套在物上，說明物的發展，但物並不如此，如麥子出麥苗是進展，但不見得絕對的出苗，也許要腐化。這腐化的現象是什麼呢？黑格爾以此法則在絕對的唯心立場上，來說明精神的演變發展，並沒有錯。若以之說明物的演變則不然，因麥子腐化了或虫吃了，與生苗結穗，都是否定之否定的演變，但一是生成發展，一是傷害毀滅。唯物辯證法只把黑格爾唯心的矛盾法則，形式的引用到物的演變上，以致犯了坐在唯心論觀點上，說明物的演變只知其一，不知其二的錯誤。

## 問

## 題

- 一 事物的生成究竟是內力還是外力？
- 二 事物的成長是離不開外界的東西，在成長的作用上其內外力的關係上是怎樣的？
- 三 事物由舊質能到新質能的不斷演變，其演變的動力在那裏？
- 四 事物爲什麼離開能力不能存在？沒有物質不會存在？
- 五 事物既是質能統一存在，在生成上究竟是先有能呢？還是先有質呢？
- 六 質能統一存在，是不是質能的均衡？是不是內外力的均衡？
- 七 事物依自力而存在，自力消失即行毀滅，怎樣自力就會消失了呢？
- 八 唯物辯證法者認事物的生成發展由於事物自體內所含矛盾因素的互相鬥爭，其錯誤處在那裏？
- 九 事物的演變，數量的遞進，促成了質能的轉化，質能限定了數量的發展，怎能說前者是相對的後者是絕對的呢？
- 十 事物發展的數量是怎樣在盈虛遞進？
- 十一 事物的演變怎樣消而長？長而消？的轉化？
- 十二 什麼叫節？物上的節與人上的節一樣不一樣？
- 十三 什麼叫節度？物事上的節度是什麼？人事上的節度是什麼？
- 十四 什麼叫節程？就物事人事上各舉一個例子？
- 十五 說明節度的有限性與節程的無限性？

# 研 究

十六 舉一個例子說明矛盾的相對性與絕對性及其關係？

十七 分別矛盾的對展與鬥爭？

十八 事物怎樣得到矛盾的不矛盾？

十九 考終命與死亡一樣不一樣？

二十 我與死相同不相同？麥子熟了是不是死了？

二十一 事物的發展究竟是山生到成？還是由生到死？

二十二 死滅是事物的演變中，佔得一個什麼地位？

二十三 事物的矛盾得中在內外力的關係上是不是均衡？

二十四 舉例說明矛盾得中在發展與矛盾鬥爭傷害毀滅？

二十五 折中的錯誤是從那裏出來的？執中的錯誤又是從那裏出來的？

二十六 中是不善惡的標準？

二十七 中庸的變，與反中庸的變，其不同處在那裏？

二十八 否定之否定的法則，為什麼說不明生或發展與傷害毀滅？

二十九 形式邏輯與辯證法對矛盾認識的錯誤在那裏？

三十 唯物辯證法拿上唯心論者的方法說物的演變，其錯誤在那裏？

三十一 數量的一盈虛遞進，質能的一消長轉化，與唯物論辯證法「質量互變律」相同嗎？為什麼？

三十二 數量的由一盈到虛，質能的由一長到消，的認識，對革命工作者，工作上的意義如何？

## 第五章

# 怎樣推進社會改造世界

前邊所說的是事物演變的法則，現在我們來說人類應該怎樣運用這個法則，推進社會改造世界，使他合理化，光明化，這也就是中的哲學對於人類行為的指示。

### 一 對於社會的分識

任何人不能過着孤獨的老死不相往來的生活；他必須和週圍環境上的一切發生關係，才能維持生存。尤其是人與人之間，隨着歷史的演進，互助的成分也愈大了；在彼此分離不開的互助之下，形成了社會的意義。

成了人類共同經營生活的集合體，這就是我們日常所說的社會，他的形式是人類共同經營生活的一種組織，而其內容則是各個人經營生活的一個有機構成，也就是說：從社會的形式上看是羣生的集團，就他的內容上看是各個生的複合體；所以說羣生是由個生集合構成的，個生是依附羣生維護而延續的。羣生賴個生以發展，個生借羣生而充實。離開個生無羣生，離開羣生也不能有個生。二者必須互相適應，人類才能過着幸福的生活，充分圓滿的向前演進。若一有脫節而不相適應，則人類生活必阻滯不前，甚或慘遭浩劫，對人生之危害甚大。那麼任何人既



不能脫離社會而單獨生存，他的行爲，當然也不應離開社會的需要，其行爲之對錯的分野就在這裡；對則有益於人生，錯則有害於人生。所以我們對於錯的個人行爲，需要糾正，對於不合理的羣生關係，需要改造，這也就是社會革命的意義與任務了。中的哲學正是指示我們如何把握對的行徑，改造社會，造福人類。他是革命者的指南針。本着他的指示去做，是沒有錯的。

個生與羣生的關係

在羣生與個生的分離處說，羣生是絕對的，個生是相對的。因爲人羣的生存是無條件的。如中華民族要生存不會隨環境的條件而變遷，他是離開一切條件，絕對的應永遠獨立生存。再以全人類而

論，那更是這樣了。說到個生則不然，個人有時該生，有時該死，如一個國民，爲了國家民族獨立生存，就該不惜任何犧牲，以圖拯救。所以說個生是有條件的，該生該死是隨環境的條件而決定的。所謂「臨財勿苟得，臨難勿苟免。」「見危授命」，即指此而言。一個國民當國家危亡的時候，就只有以死赴之，如宋朝之文天祥，他認：自己生當國家顛覆的時候，失去了活的依據，只有一死，因而就從容就義，爲國殉難了。

再就羣生個生的合一處說：相對的個生與絕對的羣生又是互相關聯的。絕對的羣生有生沒有死，相對的個生則有該生，又有該死；惟個生之該生該死要拿羣生的

需要決定，個生的死如有利於羣生，則個生的死，就是羣生的生，以個生之死換羣生的生，雖死猶生，所謂死有重於泰山者，就是這個意思。如個生的生，失掉了羣生上的依据，不合羣生的需要，雖生猶死，正是所謂偷生。這個分野完全由個生對羣生的需要如何而決定。羣生是無條件的生存，個生是依據羣生需要而生存。所以說個生羣生是不可分離的合一體。

### 個生發展羣

生

生充實個生

說到二者的相因相成處，羣生借個生以發展，個生賴羣生而充實，個生的好壞，要看羣生的關係如何。羣生有辦法，個生就有辦法；羣生沒有辦法，個生一定不會好。如今日之蘇聯，因為貨幣政策適當，能夠解決了經濟上的矛盾，所以就能避免恐慌的襲擊，

而無顛沛流離的失業者，這正是由於羣生之有辦法，因而個生就隨着好了。再如美國不受外人侵略，人民很安然，這也是由於美國的羣生有辦法，國際上是獨立自由平等的，國際上有堅強的設施，別的國家不敢存覬覦之念。所以美國的各個人就能得到安然的生活。然而他仍受恐慌的侵襲，一部份人民失業，生活很苦，這是因為他仍使用金代值貨幣，經濟機構不健全，所以還免不了失業恐慌，致使個人沒工作就失掉了生活。由此證明了個人的生活美劣，要以羣生關係的合理與否來決定。反過來說，羣生又要賴個生以發展，如蘇聯的人民，每禮拜日冷吃一天，以其節餘交

予政府，發展物力，加強國力，斯塔哈那夫，能以巧妙的方法，增加礦工的產量，造成蘇聯的強盛。德國人能在化驗室中，時刻不斷的去發明，朋友路上相遇，沒有說閒話的工夫，所以能在敗後二十年間，取得這次的勝利。彼國人終日以跳舞，聚賭，為事者，強也得變成弱，甚而至於滅亡。這又說明了，羣生的能否發展，要看各羣生的是否努力前進以為斷。

總之羣生的關係合理，個生努力前進，二者相因相成，才能造成健全的人生。而此二者，能否相因相成向前進展，其關鍵，在人羣組織的機構是否對。這種機構也正是相對的個生與絕對的羣生的統一體。對則能使羣生個生相因相成的充實發展，不對則陷人類於侵凌掠奪，互相慘殺的悲慘境地。

如何能使羣

生機構合理

人羣的組織怎樣對？也就是說如何才是合理的羣生關係？這個問題的解答，須要知道羣生是由個生組成的；適合了個生經營生活需要的羣生關係，便是合理的。怎樣才適合個生經營生活的需要呢？這就要從個生的內容上去探究。個人的生活是要吃要穿，而吃穿

所用的東西，都要靠勞力加到自然界上，才能產生出來，但勞動是痛苦的，享受是欲美的，因而人是好逸惡勞，都願享受而不思勞動。把這些願享受而不願勞動的各個個人，關聯起來，使的人人都能以自己之勢力滿足了各個人的生活，這就是個一對

「個人羣組織，也就是個合理的羣生關係。且唯有如此的羣生關係，才有優美的個人生活。我們生當混亂不安的今日，人人都想找得合理的社會，但什麼樣的社會組織才是合理的？必須把握住這一點衡量他，才不至陷入空想的窩臼中！至於如何實現了合理的社會？又須要從人事的節竅上去探究。

## 二 人事上的節竅在那裏

情與理是 人是有意志作用的，一切行為受着意志的支配，且意志又是自由意志的，因此人的作為有許多的可能方向。在個生上最易循情去做，人事上 在羣生上却須要順理而行，所以對的社會組織，是要求人把自由意志的節竅和節 志的作用放在有規律的羣生關係當中，取得個生的安全幸福。反過

來說：合了羣的理，同時盡了個生的情才是對的社會組織。而情理二者，是羣生個生成整體人生內相反的矛盾因素，如何垂盡情合理的實現一個對的人類社會組織？這必須從個生的情與羣生的理，兩個矛盾因素當中，去找矛盾的矛盾，才能把人對的組織起來，但是組織人絕不同於組織物，組織物，只要適合他的形體，放在那裡就在那裡。譬如：以石頭為鋼錠，按石頭的形狀和鋼錠的需要配合起來就成，用許多個體石塊組成方的，就是方的，組成圓的，就是圓的，只要按各個石塊的形

狀去適合整體的砌益，積成以後，不受外力的侵襲不會變動。而在人羣的組織上，雖然也是依據個生適應羣生的去組織，但人的意志時常在活動，不是組成什麼就是什麼，常有因自由意志的活動，而使人羣組織破壞的可能。這是人與物不同的地方，處理人事，對於這一點不容否認，也不許放縱，否認了等於說人是石頭，若一味的放縱，則羣生又難以得到對處，人生也就不堪設想了。所以處理人事固然盡情去做，才能有成。但若一味的循情，則羣生無法維持，故同時又必須合理，才有辦法，這情與理就是人事上的竅和節。

節是拿羣生的需要規律個生的，竅是以個生的需要適合羣生的，人事必須準情度理的去處，偏於理是空想，偏於情是妄為，不是不能便是不該，都是不對的，必須合節中竅才能使社會事既該且能對的完成，如何才能合節中竅？前邊說過，節是以羣生的需要規律個生的，竅是以個生的需要適合羣生的。也就是說，節是事的該處，竅是事的能處，該處是合理處，能處是盡情處。情理是矛盾的，要合節中竅就必須找得矛盾的不矛盾。如發動戰士，在國家民族羣生的需要上說：最好是需要多少戰士，就有多少戰士，不但數目要够，並且時間上也不誤，這是他的節。可是要想達到這個目的，又必須要找得他的竅。且節是絕對的，竅是

相對的，發動戰士是絕對要發動的，但發動的方法是按環境的不同而變動的，也就是在發動戰士的方法上必須找到所關事件之矛盾的矛盾，把握住竅隙，才能完成。如被發動的戰士，他的父母妻子，都靠着他的生活，必須優待他的家屬安定他家人的生活，但同時還要顧及國家的財政，因為優待抗戰將士家屬，與國家的度支又是一個矛盾的，一方面顧及國家的財政，一方面顧及抗戰將士家屬的生活，若過分的優待，財政有所不及；若不優待，又不能安抗戰將士的心；發動不起來。必須找得國家財政的度支，與抗戰將士家屬生活，矛盾的矛盾處，才能做到發動起戰士來合了國家民族的需要。這樣準情理合節中竅的去倣，沒有不成的，也沒有不對的。所以說：處理人事必須在個生羣生的情理上把握住矛盾的矛盾的竅與節，才能達到推進社會改造世界的目的。

### 三 把握情理識節知竅

前邊說過，理是就羣生關係上說的，情是就個生需要上說的，處理人事，把握住情理，便無處去找節竅。把握住情理之矛盾的矛盾處，便是台節中竅處。現在我們把情理的關係來作個進一步的探討。因羣生的需要而形成的理，由個生的需要而發出的是

情，情是歷史的創造者，理是情所選擇的道路。人各有情，盡人人之情而形成的社會機構，就是合理的大衆之路，也就是公道。情與理是一，不是二，只不過情是在個生的需要上說的，理是在羣生關係上說的，而其本原則是一致的。個生的情反映在羣生的需要上便是理。其表現在社會上的就是公與私。理的表现是公，情的流露是私，但有私才有公，有公就有私，大私即公，公私的關係便是羣生與個生的關係，也就是情與理的表现，所謂公理與私情，正是羣生個生的不同表现。個生之私情就是羣生之公理，人事上沒有不盡情的說理的事，也沒有不說理的盡情事，所以處理人事盡情才能中窳，合理方是得節，於情於理各不偏廢，才能得箇「對」的完成。但所謂盡情，是盡大衆之情，能盡大衆之情，才是合理，對一人之私情，却須有個限制，否則不會合理，不合理則羣生的秩序，就無法維持，所以理是絕對的，情是相對的，研究人類社會問題，要想推進社會改進世界，必須知道情理的關係才可。以下我們再就二者的分別處作個探究：

人情無

善

惡之分

什麼是情？具體的說：人之「喜」「怒」「哀」「樂」「愛」

「惡」「懼」……表現就是情。抽象的說：人心之所好，即是情。

人都愛生活，並且愛優美的生活，都願享受，不願勞動，這種願享受不願勞動的心理，都是人情。且都是先天具有不學而能的。這種

先要探究的一點：究竟人情是善？還是惡？也就是說，天生下的就是要做好事？還是做壞事的？關於這在已往的學說裏，孟子主張性善，荀子主張性惡。其實人心無所謂善惡，但這並不同於告子的性無善無不善；而是說：善惡是依據一定的標準對人行爲的評價。善惡的標準，就是羣生的需要。只圖滿足個生，傷害了羣生的行爲，就是惡。犧牲了個生的需要，而適應羣生的需要，就是善。若只就個生上說：誰也需要吃穿，要吃要穿，非善亦非惡，所以說人情無善惡之分。

在個生上講，人人願享受而不願勞動，這是先天生來就具有的人情，這種鬼天具有的人情，就是本然之人情，但人的個生離不開羣生，滿足了個生同時發展羣生。發展羣生，才能滿足個生。而滿足個生與發展羣生是個相反的矛盾因素，發展羣生即不能盡量的滿足個生，只顧滿足個生即不能充分的發展羣生。惟有把握住羣生個生的矛盾的矛盾處，以個生發展羣生，賴羣生充實個生，才是「對」的行爲。不過個生是直接的，羣生是間接的，人們往往爲了個生而忽略了羣生。也正因爲人們平常容易感覺到個生的需要，而看不到羣生，我們從誰也忘不了自己的衣食，就可以知道沒有忘了個生的人。但忘了羣生的却很多，所以教育上，竭力的提倡人着重羣生，以期人情優化。

這裏要注意的，人情固能優化，但優化是有限度的，羣生怎樣也不能消滅了個



生，所以人情怎樣變化，也不能沒有個生。若不講個生，只講羣生，更談不到人情了。況且在情理的關係上講，個生需要情，羣生需要理，個生與羣生是合一的，當然情與理是合一的，這在前邊已經說過了。人人具有情，情表現在羣生的關係上就是理，所謂人同此心，心同此理，就是這個意思。人情無善惡，合理者就是善，不合理者就是惡。就人的行為上說，縱己之情，而傷人之情，即是惡的行為，克己之情，而盡人之情，即是善的行為，推己及人，盡人性，兼盡物性，即是對的行為。就人生上說，個生離不開羣生，羣生亦不能沒有了個生，羣生與個生是關聯的，為個生而傷了羣生是惡，為羣生而犧牲了個生是善，推己及人成己成人就是對，所以我們研究社會問題，不能丟了羣生說個生，也不能擱了個生說羣生，若丟了羣生說個生，只顧自己的享受，而不顧他人的享受，為理所不容。反過來，擱了個生說羣生，使人無條件的勞動而不計較享受，為情所不許，進一步說，不愛勞動而愛享受是人之常情，自己不勞動，而坐享他人之勞動者，是只顧自己的個生，不顧羣生是不該的。若根本取消了個生而為羣生，強人勞動而不計較享受是不能的。所以說按勞資分配，不該。按需分配不能，其原因就在這裏。

理是事物  
生成發展  
的規律

理是事物生成發展演變上具有的規律性，也可以說是生成發展演變上的一個秩序。宇宙一切事物在他的本身組成上，以及生成發展演變的過程上：統有個規律，這個規律，就是物的生成，存在，演變的理。如植物的葉子，有雙子葉的，有單子葉的，有網狀葉脈

·有平行葉脈等等的規律，就動物，礦物來說也都是這樣的，各有他的規律性。也就是各有其生長，存在，演變的理。這個理就是物理。說到人上，人爲宇宙間萬有之一，在人的身體上說，其生成發展由小而大，由大而老，中間的變化，雖就各個人的比較上說：各有不同，但其中却有個一般的規律。這個規律，與其他動植礦物生成發展演變上的規律，一樣的都屬於物理。至於說到人事上，又有事理。人事是由人的作爲而成的，人是有意志的，意志是自由活動的，由人的自由意志作爲而成的事，要想作成，要想作對，這其間都有他的規律性。規律人事的屬於事理。物理是自然物生成發展演變上的規律，是必然的，自然物的演變，合乎他的規律便成，不合乎他的規律便毀。物是無意志的，其成其毀，一任其自然。至於人事除過身體生成發展的生理屬於自然演變的規律外，而其所作所爲，是有目的的，且其目的是意志自由決定的，但意志自由決定他的目的後，欲達其目的，又不能離開環境上的一切物的自然演變，故在規律人事的生理當中，分爲兩部份，一部份是規律人的意志，指導人的行爲的；一部份是依據物則完成事體的。前者謂之母理，後者謂之子理。

## 甲 母理

母理是人  
的行爲上的

一復限定

人事有五種，一是個人的，二是人與人的，三是人與物的，四是人與物與人的，五是人與人與物的，都是以人爲主動而作爲出來的。這主動的原動力是意志，前面說過，意志是經過思索而自由決定的，就是說在人的意志，決定的時候，可左可右而沒有一定的必然

然規律，意志的決定既沒有一定的必然規律，那麼人事的發動也沒有個一定的必然方向，這是人事不同於物事的地方。如草木的開花結實是循着必然的規律進行，而人則不然，就如人吃飯的一件事，究竟是先喝水，還是先吃飯？沒有一定。所以說人事的發動，有各式各樣諸種不同的方向，與物事的因果必致絕不相同。這樣說來，人的作爲豈不是沒有一定的規律了嗎？是的，人事在發動上，並不含有如物事之必然的規律，但在人生回需要上，却含有個當然性的規律在。因爲人的作爲應根據人生需要去做。當然在人事上應趨於生成發展，而避免得害毀滅。所以說：人事的規律是當然性的，與物事聽其自然的生成發展與傷害毀滅的必然法則迥乎不同。這裏要注意的，所謂當然性，是處理人事應當遵守生成發展的規律；應當從個體與羣體的關係上，找到合乎人生需要的規律；並不是說非如此不可，是說應當如此，而在人的作爲上不如此者很多，這也正是不同於不能不如此的必然法則的所在。因此聞先生認生成發展的性，爲人事應當遵循的根據，人事的一切作爲，都應根據性的

需要而發動。所謂「母理」者其意就在這裏。人的一切作爲既應根據生的需要來發展，也就是人的一切作爲，都應以生的需要作限定，使人的一切行爲，適合人生的需要，走上生成發展的路子，否則就是傷害毀滅。所以入事的處理上，欲達到生成發展的目的，第一必須要把握住「母理」，這是就人的行爲的發動上說的。若就人的行爲的結果上說；母理又作了評價的根據，行爲的價值如何，又要看他是不是合乎人生需要。合者對，不合者不對。惟此所謂「生」，既不離開個生說羣生，更不是離開羣生說個生，而是就羣生個生合一的整體人生上說的。況且羣生是絕對的，個生是相對的。羣生絕對的生是永遠不變的，個生相對的生是依據羣生的需要而變的，有時需要生有時需要死，是不一定的。但無論如何變不能超脫整體人生需要的限定。而一般人往往把母理的「生」認成是個生的「生」，這是錯誤的。甚且因這一錯誤的認識，以爲當此需要犧牲救國的時候，不應講生的母理，這是只看見了個生，而沒有看見羣生，更不知相對的個生是絕對的羣生決定的。我們要知道，個人的生死是依羣生需要決定的。如國家需要個人死，個人就該死，這死正是人生的成就，正是發揮了人生的效用，所謂「殺生成仁，捨生取義」，其意義正在此；若離開了羣生就沒有仁義之可言了。惟個人的生死，隨羣生的需要而決定，而評判，故死有重於泰山與輕於鴻毛之別。此絕對的羣生，與相對的個生，合而爲一的整體人

生，才是不隨環境的變遷而變遷，不受任何條件的拘限，沒有時間及空間性，客觀的存在的事實，由主觀的認識而把握住的，絕對不變的最高母理。但在人事範圍以內，有各個不同的人事，又有各個不同的範圍，這各個不同範圍的人事發生，都應有他發生的依據，在他的作為上，都應有他的限定，因此各個不同的範圍，又有各個不同的母理，且此各個不同的母理，都要受最高母理生的限定。茲將閻先生對母理的定義錄下：

「母理是人事界及人事界內，各個範圍普遍適當的，抽象的超時空的，當然準則。換言之，即其評價根據。在人事界內，一個範圍有一個母理。如言人事，則以生為母理；如言國事，則以治為母理；如言立法，則以平為母理；如言分配，則以公道為母理。凡說出一個範圍，即有一個母理。此母理是永遠不變的，且作為萬變的標準。他是由各個範圍內，人類生活共同需要上，歸納出來的各個當然準則。是所謂客觀的存在，由主觀的發現而把握得的，亦即由主客觀之統一而得來者。」

## 乙 子理

子理是成就人事的物

其次我們就要說到子理的問題了，母理是人事發生的依據，演變的限定，但發生之後，如何能成，這又須要從環境的條件上去找尋。因為人的作為，是不能脫物質世界的，因此在人事實踐的方法上，必須和環境有關係的物質發展的必然規律結合着才能有成；如

的必然法則

上，必須和環境有關係的物質發展的必然規律結合着才能有成；如

以飛機作爲交通的工具，很是適合人生需要的，但要作成這件事，必須要合乎空氣浮力與壓力的必然規律才行。因爲飛是離不開空氣的，又如人在水中游泳必須踏合着水的必然規律一樣，若違反了水性，是不會游泳的。這些物質上的規律，是事物本身上的必然法則，也是隨萬有而萬變的，一物一樣，在人事的運用上，爲了求母理的實現，一時一樣，一地一樣，不能一概而論。所以說子理是在母理的限定內而隨時地變的。在這裏有一點注意的，就是人每因人的作爲，離不開物質環境，其成其敗完全隨環境上的物質條件而決定，因此就認爲意志是由環境決定的，這是沒有分清成敗與發動，甚且把志願與成敗也混爲一談的錯誤；我們要知道人事的發動，與環境并無必然的果因關係。而在事的完成上却以物質條件如何而定？物質條件够則成，不够則敗，但敗是事敗了，不是決定了他的意志要敗。所謂「三軍可奪帥匹夫不可奪志」就是說意志不是由環境決定的。至於說到環境上物質條件的運用，要在萬變的必然規律中，選擇能完成人生需要的實現。所以說子理是萬變的，但其變要爲適合母理而變，反過來說母理也正是萬變的子理的一個變的限定。茲將閻先生對於子理的定義錄下：

「子理是人事界各事之各別的，具體的，隨時空變的，必然法則。換言之，即完成事之現實規律。他是隨時地而變的。且其變是爲合母理而變的。」

其變也在求母理之實踐。」

### 丙 母子理的關係

母子理合  
一才能對  
的完成事

由母子理的意義裏邊，我們知道，母理是人事界，及人事界內的當然準則。子理是人事界，各別的具體的必然法則。二者是絕不相同的，但皆係存在於客觀世界內，由人的認識而把握得的。要問人爲什麼會認識客觀事物生成發展的規律呢？這是因人的認識上，

具有和一切事物生成發展演變一樣的規律性，所以人能認識了它，正如開鑰匙能開鎖子，是因爲鎖子的規律在鑰匙上都具有一樣的，所以人能認識了事物生成發展的一切道理。並且還能推知將來事物演變的道理，所謂人是理性動物正指此而言。這是一切對物說的。說到人對人上，因他具有理性，所以人能推己及人的，「己所不欲勿施於人」來現出理性的作用。人既具有這個性能，所以他能認得，作爲上應遵循的道理，以作人事發動的依據，演變的限定，規律人的意志，指導人的行爲的母理。更能認識了，物質演變的必然規律，採擇運用，以作成事的根據，這就是子理。人事必須要合乎母理，把握住子理，使母子理相合才能對的完成。所以說母理定事之該不該，重在求對；子理衡事之能不能，重在實踐；母子理相合，既該且能的做

下去才對。由此我們知道，該是事的合母理處，能是事的合子理處，該處就是人事的節，能處就是人事的竅，處理人事不合節是不對，不中竅是不能，合節中竅才能對的完成。且節是絕對不變的；而竅是時變的；例如抗戰的母理，是求民族的獨立生存，是絕對不變的，至於說到子理上是隨時地而變的。但其變不許脫了節，也就是不許離開母理的限定而變。所以吾人處理事，必須把握住母理，認得該處的節，運用子理，找到能處的竅，合節中竅才能把事充分圓滿的完成。

#### 四 依據該能合節中竅

準情度理

才能

前而已說過，人事有個人的，人與人的，人與物的，人與人與

合節中竅

物的，人與物與人的五種方式；在這五種方式當中，就其該處說，有重情的，有重理的，有情理兼顧的，也就是說，有重在個生的，

有重在羣生的，有羣生個生兼重的。總而言之，在個生上說，須要重情，在羣生上說，須要重理，在個生羣生的關係上說，須要情理兼顧。例如諸人吃飯，是件個生的事，應該使人盡情的擇其好吃的去吃。輸財救國，是件羣生的事，理應設法拚難。對優待抗戰將士家屬，是件個生羣生關係上的事，應該在不損及國家財政的原則下去優待。在能上說，對人的事，要從人情上去找；在人與物關係



上的事，要從物理上去找。例如給人吃東西，也須合情才能做成，蹴而與之，乞人不屑，可見給人吃的，給的不合人情也做不成。若再反過來求人給自己吃飯，不合情更做不成了。抗戰征發食糧，能得人之情，取得人心，便能征發到，否則征不到，總之凡是對人的事，要想做成，必須把握人情才可。至於對物的事，那就要把握物理，如人病了服藥，純是說物理，要想治好病，藥苦也要吃，不然病就不會痊愈，不能說愛吃不愛吃，這情與理的該處，是母理上的問題，是事的節度。人情與物理的能處，是子理上的問題，是事的竅際。不合節度的事，是不對。不中竅際的事，是不能，所以處理人事，必須要充分圓滿的適合該的節度。但利無損的把握能的竅際，才是百分之百的成功。

### 甲 充分圓滿的適合該的節度

該是事  
不合母理者「不該」。茲將閻先生對「該不該」的解釋錄後：

「該」是人事界各事之評價概念。在論理學上「該不該」，為一個判斷構成之繫詞，凡表現一切人事之當為與不當為之判斷，皆用此繫詞。一切人事之當為不當為，即是依據母理而為理性之決定。若

此一切人事不以母理爲標準，雖能亦嘗。故曰「該不該」，是事理的判斷。重在求對，爲理性的產物。」

怎樣適  
合該  
的節度

人事之合母理者該做，該做處就是事的合節處。惟事在合節的進行上又有個度，這個度就是母理對子理的限定。子理的運用，除了節度才能充分圓滿的達到母理的要求，過與不及都得不到對處。

如朋友相見該行禮，以表示敬意。敬是母理，行禮是子理，但禮不只是一種，該行什麼禮，以及行到什麼程度，才能不卑不抗，恰當正好的把敬意表現出來，這都要有個節度。在朋友相見之後，應行禮是個節，他是規範人行爲的；假定該行鞠躬禮，而且也去行鞠躬禮，這合了節了，但行多少度的鞠躬禮，這又有個度，合了節而且合了度；即可恰當正好的表示出敬意。若只合節而不合度，不是失之於抗，就是失於卑。所以說節度是規範人的行爲的，人的行爲必須合了「該」的節度，才能把事情充分圓滿的完成。

### 乙 俱利無損把握能的實際

能是事  
的合  
子理處

「能」是在子理上說的，子理的「能不能」完全以環境的物質條件爲依據。合乎環境的物質條件即能，否則「不能」。他是隨時空而變的，有的事體今天不能明天能，這裏不能那裏能。因爲能是就主客觀兩方面來決定，主體固然有運動客體的力量，但客體也有

限制主體力量活動的可能，所以說：「能不能」是就主客體兩方面說的，主客體的兩方面都是時刻在變，所以「能不能」也是時刻在變的。茲將閻先生對「能不能」的定義錄後：

「能」就主體言，是力之可以伸展到者。然力常在轉變之中，故能有時間性。就客體言，是允許主體力活動範圍或其限度；然範圍與限度，常受空間的限制，故能又有空間性。「能不能」亦為一個判斷構成之繫詞，凡表現一切人事能為與不能為，皆用此繫詞。一切人事之能否實現，皆由主體客體與時空上的條件。若主體客體以及時空有所不許，雖該不能。故曰「能不能」是實現的測量，重在實踐，為產生歷史的。」

在子裡的運用上，要找竅際。找到竅際，就夠俱利無損的完成事。但在人事上找竅際，是離不開情理的可能處。這種可能處，都會有相對性的矛盾。「能不能」是就處理相對性的矛盾而言。如果找到「矛盾的矛盾」，那就是得到了俱利無損的竅際了。否則就要陷入於矛盾鬥爭。一發生鬥爭，便要發生損傷。反過來說，處理事一些損傷也沒有，才是「矛盾的矛盾」的得竅際。如就上說，一天盡上課，沒有休息的時間，對於精神是毀損的。若盡休息而不上課，對學習上又有損失的。所以處理

上課的這件事，必須使精神與求知，能恰當正好的運用，才是俱利無損的完成了這件事。再如就社會制度說，按勞資分配，勞動者的勞享不相當，資不家不勞而獲，發生勞享的矛盾鬥爭，社會上有了損害。按需分配，取需享受，誰也願意多享受，不願意多勞動，也要發生矛盾鬥爭而損害了人生，惟有找「矛盾的矛盾」，以勞動定享受，以享受勵勞動，按勞分配使勞享一致，對於生產有利，享受增高，才是「能」的實際，只有把握住這個實際，才能將事俱利無損的完成。

認之：「該」是就母理上決定的，事之該處就是作為上的合節處。但節上有度，度是子理合母理的限定，人的行為合乎節度，才是充分圓滿的對。「能」是在子理上說的，子理的運用有個實際，找到了實際，才能俱利無損的完成事，所以吾人處理事必須合乎「該」的節度與「能」的實際，才能使人類社會充分圓滿俱利無損的前進。

## 五 「該」「能」「是」的分識與運用

「該」「能」「是」三者在人事的運用上，雖然是三軸一體互相關聯着，但對事的認識上，是各有各的領域而絕不相同的。現在我們先說他們在認識上的區別。

### 甲 「該」「能」「是」的分識

「該」是依據母理對人作爲的決定與批判。「能」是依據子理該能是對人的作爲的測量。「是」是對事物認識的說明。所以閻先生說「的區分該不該」是事理的判斷，重在求對，爲理性的產物。「是不是」是存在的認識，重在說以，爲歷史的產物。「能不能」是實現的測量，重在實踐，爲產生歷史的。「三者」在對事物認識上的範疇各不相同，現在我們舉例對「該」「能」「是」三者的範疇，作進一步的分識。如「該不該」抗戰？其意義是說，抗戰使國家民族獨立生存？還是不抗戰能使國家民族獨立生存？抗戰能，就該抗戰，這是「該不該」對事認識上的一個範疇。「是不是」抗戰又是另一個範疇。他是說中國今日打日本在華的隊伍不打，對他的一切設施破壞不破壞？打日本在華的隊伍，并摧毀他的一切設施就是抗戰，其範疇與「該不該」的範疇迥乎不同。「能不能」的範疇，與「該不該」，「是不是」又都不同了，如「能不能」抗戰，是說有沒有抗戰的力量，中國地大，物博，人口衆多能抗戰，盧森堡地小人少不能抗戰。所以「該」「能」「是」三者的範疇，是各不相同的，而自有其界限的。他的範疇既不同，在思維的運用上，當然也不容混淆了。分清他三個的範疇，才能得到正確的思維。

「該」「能」「是」的範疇既然劃分清楚了，那麼對於一件事該能是

的認定或「是」的範疇，也就是說怎樣判定「該」「是」「能」呢？關於這我們要知道在每個範疇的判定上，又都離不開其他的兩個。就是說：在「該」的範疇內，包含着「是」與「能」。在「是」的範疇內，也包含着「該」與「能」。同樣「能」的範疇內也包含着「該」與「是」。若要判定「該」，必須對於已有的事實，先有一個確定的「是」什麼，或不「是」什麼的認識，而後再有「能」怎樣「不能」怎樣的估計。有了「是是是」的認識與「能不能」的估計，才能產生出「該不該」。沒有明確的「是不是」的認識，而就決定「該不該」那是錯誤的，同樣沒能不能的估計，而就決定「該不該」，也是錯誤的。例如說中國「該」抗戰，是有鑒於日寇之蔑視正義，恣意侵略，而且在歷史上，凡是國難臨頭，被人侵略的時候，妥協投降者，終歸於滅亡，只有奮鬥，才是求生存的途徑，同時在中日兩國的對比上，我們是地大人多物資豐富，他是地小人少物資缺乏，我們「能」由抗戰而得到獨立生存，因而決定了「該」抗戰，假定沒有認清或違反了「是」與「能」，而情然的決定了「該」，那一定不會正確的，結果會陷入主觀的冥想與臆測。惟其該的決定，是根據「是」與「能」來的，有了「是」與「能」的認

識與測量，才是客觀的存在，由主觀的認識而把握得的。而人每謂「該不該」是主觀的認識，不是客觀存在的標準，就如資本家說「該」剝削，勞動者說「不該」剝削，翁說翁有理，婆說婆有理；你有你的該，我有我的該，那更還有客觀存在的標準呢？這完全是沒有認識了客觀存在，武斷的說法。只要了解了「該」的判定，自有他的「是」「能」的依據，絕不會犯了這樣的錯誤。

該能是  
的相  
互關係

判定「能」，其中也含有「是」與「該」的作用，惟此所謂「該」，是子理上的該，也就是怎樣才能作成判斷上的「該」。與母理的該根本不同。就以中國抗戰而論：因中國是個地大人多資源豐富的國家「該」作全面全民的持久戰，也就是說，作全面全民的持久戰，才能取得最後勝利。所以說，「能」的範疇內的「該」，是決定如何能做成的「該」，不是合母理的「該」，兩人每將此二者混為一談，致於事理的認識上混淆不清。這是我們要注意的一點，如人與人交接該行禮，這是母理上的「該」，至該如何行禮即是子理上的「該」，前者是說如何合節，後者是說怎樣中窾，絕不容混淆。至於「是」對「能」的判定上的作用，那完全是根據客觀事實的一番估計。因為要估計到某一件事「能」作「不能」作，是要根據客觀所有的一切事實，這番估計才是正確的，是「能」就是「能」，「不能」就是「不能」。若沒有「是不

是」的根據，只憑空臆測，那是空想。

「是」的判定，也與「該」與「能」，因為我們普通所說的「是」什麼或「不是」什麼，還是已經過理性判斷的一個結論。若未經過理性的判斷，則客觀的存在無所謂「是」什麼「不是」什麼。例如中日戰爭在未經過理性上的判斷以前，只能看見彼此互打，並不會分別出戰爭的性質。只有經過理性的判斷以後，才能分別出日寇的行為是侵略戰爭，中國的行為是反侵略的戰爭。是什麼就該認為什麼，才是對的認識。這是「是」的範疇內的作用。惟此所謂「該」所謂「對」與由「母理」判定的「該」與「對」也不相同。該是認識上的說明的「該」，也是屬於子理的「該」，對是認識上主客觀統一的對，不同於「母理」的對。「能」在「是」的判斷上的作用，是認識能力的問題。某事是什麼，不是什麼，你怎樣知道的，你有沒有知道的能力，你能不能知道了，如有此能力而且也能做到，即所謂「是」不是「是」，才是可靠的，若沒有這個能力，或有而不能做到，所謂「是」不是」完全成爲不可靠的謬論。所以在「是」不是」的範疇的建立上，其中也含有「能」的問題。

以上所論，是「該」「能」「是」範疇的判定上的相互作用。這裏要特別注意的就是：在「能」與「是」判定上的「該」是子理上的「該」不是母理上的「該」。

中的哲學對於現存的事實，是抱着批判的態度。對於將來的展望，是抱着去錯求



對的革命的主張，他既不是離開「是不是」「能不能」說「該不該」的空想，也不是離開「該不該」一味的隨着客觀事實的演變而演變的盲目行爲。因爲離開「是不是」「能不能」是忽略了客觀存在的事實，隨客觀演變而演變，是抹殺了人的理性作用，這樣的主張，卻是談不到革命的，皆爲中的哲學者所不取。中的哲學是踏合事實，根據理性去「錯」求「對」的哲學，那當然對於人的適應客觀物質環境所發生的行爲是要加以規範，因此他在實踐上的把握，是「該」「能」「是」三軸一體。只有這樣，才不是空想，才不是妄爲。「該」「能」「是」三者之間，在認識上雖各不相同，但在判定上把握與運用上，各含有「該」「是」「能」的作用，所以中的哲學談「該」也離不開「能」與「是」的客觀存在。談「是」「能」，也要加上人的理性判斷。既不陷入主觀的你有你的「該」，我有我的「該」，又不致是什麼就什麼，能什麼就什麼。隨波逐流的爲物轉移。他是批判過去，認識現在，指導將來，依據「該不該」，認識「是不是」，指導「能不能」的革命哲學。

## 乙 「該」「能」「是」的運用

中的哲學家在實踐上，是「該」「能」「是」三軸一體的處理人事，也就是「該」「能」「是」的實際運用。爲什麼要這樣作呢？因爲在人事中有三個方向，這三個方向就是「好」「對」「壞」。所謂「事有萬般，路只三條」，就是這個意思。「好」事就如上

該能是  
的  
運用是尋找  
對的途徑

坡。「壞」事就如下坡。體育「對」事是來去一樣的平道。「好」與「壞」是「對」的兩端，都不是常道。以「好」自勉或勉人都可，但不可要求人作，若要求人作，是背常道而強人以難能，不惟達不到目的，而且會得到相反的結果。「壞」事是圖利己，縱人之慾毫無忌憚，根本不應作，而且也不容人作。「對」事是可往可來，任何人都能毫不勉強的去作，而且他的結果是俱利。持己固可，待人亦可。中的哲學者處理人事以及社會問題，就是本着這幾個方面去作的。「該」「能」「是」三軸一體的運用，就是這個方向上的運轅車。該向上的，勉人做，不該向下的防人做，該往返的強人做，他們在運用上是整個的，不是分離的。而且是是非利害合一的。

該能是的運用。有許多人，往往把「是非」與「利害」認為不合。這正顯示才能把是非出他的理論與實踐的分離。這種與事實分離的理論，是不能指導行利害打合起來。動的空想，只能供野心家作了騙人的工具，對於人事非徒無益而且有害。中的哲學特闡明了是非與利害合一的一點，使理論與實踐相符合，確實成爲指導行動的指針，他所以能如此，就是因爲「該」「是」「能」三軸一體的把握與運用。

我們所要求的都是「是」，而所反對的都是「非」。所謂「是」就是大眾之「

利」，所謂「非」就是大眾之「害」。這是「是非」「利害」都是站在羣生個生合一的整體人生的立場上說的。若是站在一端，那就各是其是，各非其非，各利其利，各害其害，沒有統一的非利害了。人類社會的不合理，都由於「是非」「利害」不合一所致。「是非」「利害」的所以不合一，實由於羣生個生的各偏一端，若把握住羣生個生之「矛盾的矛盾」，一定可以把是非利害打合在一起，這樣才能談到去錯求對，才是意志改造環境的革命理論。相反的，如果對於人的行爲，使各乘其慾而爲之，那結果一定是，人人都是求「是」，而所作的都是「非」，人人都求「利」，而所得的結果都是「害」。蓋人一乘慾，則其出發點是一己之利，利己的行爲，是不顧對方的利益的，那一定對於對方有害，可是對方也有同樣的利己之慾，他也會施展出來，來傷害你的，在得失的計較上是各不上算，所以明則求利，而所得的結果都是害，但人人都希望好，而且希望大家都好，於是吶喊出求適生的革命的呼聲，這呼聲當然是對的了。可是實際行動是需要和這呼聲合一的。如果喊的是要求合理，要求光明，要求「是」，而在行爲上仍是乘一己之慾，盡可能的作着損人利己的事，愈作愈和自己所求的希望愈遠，這正是所謂南轅北轍，一步前進一步遠，一分努力一分錯，事作完即是錯作成，這一定不會使「是非利害」相合，一定達不到自己所要求的目的。這種情形，沒有別的原因，就是因爲沒有把

握住羣生偃生的「矛盾的不矛盾」，一味的乘己之慾隨着環境去打轉，只要有機可乘，就很敏捷的遂其私利，這種行為不但談不到革命，而且是革命的障礙。所謂環境決定意志，正是幫助這種行為發展的主張。中的哲學對於這是極端反對的，因為他把所求與所作分離開了。例如就抗戰這件事情來說，全中國的人沒有不希望勝利，但要希望得到勝利，第一必須自身能够精誠團結，步調一致的向前邁進，決不應該藉抗戰之機，來圖自己或一部分的發展，這樣作不惟不會得到勝利，而且會把勝利讓給敵人的。誰也知道這不對，所以誰也喊精誠團結。但是事實上有的人是爲了國家民族，捐除一切的與人精誠團結，是這樣喊，這樣作的。而有的人則是喊的非常響亮，而作的都是相反的事，這就是離開國家民族的利益，而只圖自己之利益所致。從這個例子裏我們就可以很明白的看出中的哲學的正確性了。他的正確處，就在於他能把所希望的「是」與「利」合起來去求，把所知道的「非」與「害」合起來，一并取消。這種打合完全是「該」「能」「是」三軸一體的運用所賜與的。

爲什麼「該」「能」「是」三軸一體的運用，能把「是非」「利害」打合起來呢？這是因爲「是」與「利」是人類羣生個生合一體人生上所需要的一個東西。從他的本質上說是利於人類的生活，從他的現象上說是合理的「是」。國時「非」

與「害」是要消除的一個不利於人生的東西，所謂「非」與「害」，也是一個東西的本質與現象。但要實現「是」與「利」，消除「非」與「害」，是要靠實踐的。「該」「能」「是」三軸一體的運用，正是這種實踐的方法。他能實現我們所要求的「是」與「利」，同時也能消除我們厭惡的「非」與「害」。他是以個體適應羣生，謀合理社會的實現，以合理的社會，來滿足個體所要求的「是」與「利」。他不是只顧羣生，而忽略了個體的空想，更不是只顧個體，而忽略了羣生的妄為。他是對於客觀存在的事實，經過分析與正理後，才以整個人生的需要作為準則，益其應益，損其應損，把行為與希求配合起來，既不空想，又不妄為的一種現實的理論。因此他能把「是非」與「利害」打合起來，實現合理的社會，滿足各個體的生活。這種性能，在前邊說「該」「能」「是」的判定上就可以看出來，這裏不再多說了。

該能是在實際運用上

的三個方式

至於說到「該」「能」「是」三者的實際運用，又隨事的性質而不調。在人事中有的是屬於創造的，有的是屬於實踐的，有的是屬於批判的。因此「該」「能」「是」的運用，也有三個方式。處理創造的事，是從「該」上講起，再以「能」與「是」來合「該」。因為不從該上說起，則不免於妄為，但「該」是「該」了，若不踏合着「

是「以求「能」，則不免流於空想。以其是創造，對於人類生活的影響，至大且鉅，所以先從「該」上講起，而後再配合上「能」與「是」來發動，才是對的。所以「該」「能」「是」，在創造事上的運用，爲「該」「是」「能」。實踐的事是從「能」上說起，「能」是離不開「是」的，脫離「是」的就無所謂「能」了，所以必須把握住「是」來找「能」，能之後，還要看是否與「該」相合？合則既「該」且「能」，不合則是「能」而不「該」的妄爲，因爲實踐，故須從能上說起。但若只講「能」，而不以「該」加以限定，則易錯，必須與「是」「該」打合，才能得做到對處，所以「該」「能」「是」，在實踐上的運用爲「能」「是」「該」。批判的事，是先從「是」上說起，然後再與「該」「能」打合。因爲欲對某事加以批判，必須正確的認識了客觀的存在，才能參加意見。若對於客觀的存在，沒有正確的了解，而遽加以批判，那真是無彈取鬮了。在瞭解了客觀的存在以後，這就要下批判了。但是你根據什麼去批判呢？如果是以一人之意見爲意見，而去批判某事的對錯，那是毫無價值的。必須依據某一定的準則，站在對的立場上去批判，才是有價值的批判，這就需要以「該」去批判一切了。批判之後，是要發生作用的，也就是說，要把經過批判的事，留其「該」者，去其「不該」者，留與去是離不了「能」的。因此，批判的事，所用的方式是「是」「能」「該」。

以上三種事的分類，把「該」「能」「是」三軸一體的把握，劃分成三個方式，即「該」「能」「是」，「能」「是」「該」，「是」「該」「能」，這是他們在應用上的區別，但無論如何，三者是一體的，缺一不可，惟其如此，才能正確的指導人的行為，走上建設合理社會的途徑。

## 六 理論與實踐

### 甲 什麼是理論

什麼是理論，從大處說，他是適應人生需要，推進社會，改造世界的倡議。就小處說：是對某一事，「該」如何做，「能」如何做的預測。凡是一種理論不管大也好，小也好，關係全部人生需要也好，關係某一部份人的利益也好，總應該具備以下的三個條件：一應該適合人生需要的當然性。二要具有實現的可能性。三要與現存事實相切合。這三個條件也就是「該」「是」「能」創造事的法則。一種理論必須依據當然性的「該」，認識現存事實的「是」，把握并促進可能現實的「能」。才能正確的領導人的行動，推進社會，改造世界，三者之中如離開當然性的「該」，只說「是」「能」不啻一個理論，只能說是個記述。離開「是」祇說「該」和「能」，雖然趣味橫生，動人聽聞，可是與現實脫節，是離開現實而不能實現的空想。

前者是妄爲，後者是空想，都不够一個指導行動的理論。必然是依據當然性，踏合住現實性，把握可能性，才够一個完備的革命理論。至於說到理論的作用，他是領導行動，發生力量的。因爲人作爲的力量都是從理論上發生出來的，沒有理論，不會發生力量，即沒有行動。所以人的行動，必然是對理論發生了信仰，才能發生了力量見諸行動。由正確的理論發生出來的行動才能成爲事實。由空想的理論發生出來的行動，不會成爲事實。從不合理的思想上發生出來的行動，是不合理的動作。總之不管是正確的不正確的，而行動都是從理論上發生出來的，所以說理論在行動之先，他是行動的原動力，指南針。這是理論的組成和性能。

## 乙 理論的產生

理論與事實的關係

理論既是發動行爲，指導行動，先事實而有的東西。那麼，他是從那裏產生的呢？他是根據什麼來的呢？關於這個問題的解答，

我們可以說：從他的作用上看，他是未來事實的指針，從他的發生處看，他是出於現存事實的。也可以說現存事實與未來事實的轉化

處，正是理論的產生處。離開現存事實的理論是脫節的空想，超不脫現存事實的理論，是泥於已往的記述。惟有根據現存事實超越現存事實而產生的理論，才是指導



行爲的正確理論。因為後一事，與前一事是兩件不同的事。不同的事，有不同的理論。這并不是孤立的看事物，而是在關聯之中，要認識分離，在分離處，把握關聯，如果抹煞了分離只講關聯，把握不住關聯只說分離，對事是不會得到正確的認識的。固然人類的歷史是連續的，猶如流水之不能抽刀斷開。但其間并不是永久如一而不停化的。假使人類的歷史是永久如一的，那就無所謂進化退化了。惟其是不斷的演變，才有所謂進化與退化。且在不斷的演變中，他是盈虛消長的節節前進，這每一節落是由前後事實之不同而劃分的。這就是關聯裏頭所表現出來的分離，分離處存在的關聯。理論正是在事之分離的關聯處，產生出來的，成爲人事演變的指針。所以我們要知道理論怎樣產生的，就不能不在事的關聯裏頭看分離，分離當中的關聯，由前後事關聯的分離，與分離的關聯中，去認識他，才是理論與事實之關聯的正確看法。不過關於這個問題，有的人說先有理論後有事實，有的人說先有事實後有理論，前者是唯心論的說法，後者是唯物論的說法。唯心論的說法，是抹煞了關聯只講分離，唯物論的看法，是抹煞了分離，只講關聯，都是只知其一，不知其二。然而歷史是由分離連接成的關聯，同時在關聯之中，包含着分離，抹煞了那一個都不能得到正確的認識。唯物論說事實先於理論之先，固然是因果倒置的說法。唯心論說理論在事實之先，也不是正確的瞭解了問題的所在。如持久抗戰的理論，

他所要造成的事實，在獲取最後的勝利，使中華民族獨立生存。這理論的產生，是在盧溝橋事變以前，甚至在「九一八」事變時，便產生出來了，並不是在趕走敵人以後才產生的。但同時他是，以中國地大物博人口衆多，日本地小人少，資源缺乏的現存事實爲依據而來的，這可以證明理論的產生既不在未來事實之後，也不是與現存事實脫節的。并且我們要進一步的認識，與現存事實脫節的理論，是空想，而事後的敘述，也只是歷史的記載，談不到理論。這話并不是否認歷史的用處，而是說他只能作爲參攷的材料，作爲後一理論的來源之一，他本不能發生指導行動的作用。唯物辯證法者拿上對往事的敘述，作爲指導行動的理論，這未免太機械了。但同時却又離開現存事實，臆測人將勞動而不計較享受，這又未免太唯心了。抹煞了現存事實的理論，失掉了發生理論的根據，一定陷入觀念決定存在的重大錯誤中，泥於現存事實的理論，失掉人的理性作用，一定犯了隨物轉移的錯誤。中的哲學認爲理論固在事實之先，但是他的產生要根據現存事實的。

理論既是由已往與未來事實的分離關聯處產生的，在已往的事實上說，人之所見盡同，若在未來的事實上說，往往會見仁見智各有不同，致對一種事而產生出多樣的理論來。但是正確的理论，只有一個他是經過「該」「能」「是」批判與估計而產生出來的，且惟有經過「該」「能」「是」批判與估計而產生出來的理論，才

能領導行動。所以正確的理论，不只能離開「是」而且也不僅是「是」，必須經過「該」「能」「是」三軸一體的打合，才能產生出來，否則不是犯了唯心論觀念決定存在的毛病，就是陷入唯物論隨物轉移的錯誤。

如何辨別

理论既要領導行為，當然須要取得人的信仰，惟此信仰是「思

理論的

信」的，不是「證信」的。如果等的證明以後，才令人相信，那祇

正確與否

有等到事實成功以後，才可以令人信仰，可是這種信仰，已經不會

有領導行動的作用了，如抗戰：必須等到在最勝利的慶祝大會上去信仰持久抗戰的理论，那邊有什麼用處呢？因此說他是「思信」的，而且必須在思想上推理上去信仰，才能發生出力量。可是令人思信，不是一件容易的事，他不是用氫氣球可以證明氫氣比空氣輕的具體事實，容易博取人的信仰。但同時却也給空想的理论留下一個騙人的空隙，正因其是「思信」的，不是「證信」的，所以不正確的理论，也能騙得大眾的信仰。中的哲學指示出根據人生需要的「該不該」，就現存事實的「是不是」，說將來的「能不能」的理论，才是正確的，也正是我們辨別理论正確的依據。如對日是不是要堅持抵抗呢？這要看如何能使國家民族獨立生存，由各方面證明，祇有抗戰到底，才是中國的出路，這是該持久抗戰。再看中國是地大物博人口衆多；而日本是：地小人少，資源缺乏，這總統是可以根據的現

存事實，這些事實是說中國能够持久抗戰。那麼我們由這「該不該」的判斷，「不是」的認識，「能不能」的估計，就認識了持久抗戰的理論是正確的。又如研究社會問題，也是如此，人應該吃飽穿暖，這是每個人所要求的。但物產是從勞動得來的，而人又是「好逸惡勞」，這都是事實。根據這些探求，如何才能使人人吃飽穿暖？那祇有以勞動定享受，以享受勵勞動的按勞分配才能成功，這才是「該」「是」「能」合一的正確的理論。如丟了「該」，憑藉資本，壓迫勞動者，這是「能」的，但這是「能」而不「該」的妄為。再如大家勞動，大家需用，這是否認了「好逸惡勞」的本然人情，而希望將來勞動不計較享有的空想，因此，我們要判斷理論的正確與否，必須要以「該」「能」「是」的尺子，去衡量他才行。

### 丙 理論的正確性

正確的理论是依據「該」「是」「能」三軸一體的把握而產生的。三者缺一，雖也能够產生理論，但那就不是正確的理论了。這就就理論的產生上說的。再就理論的本身說：正確的理论，本身具有絕對實現的可能性，不正確的理论其實現的可能性，不存在於自身，而建築於外在的條件上。我們知道：事物是靠自力生成發展的，外部的有利條件，不過是自力生成發展的幫助而已，若自己身上不具有生成發

展的能力，而只靠外在條件，說來雖也好聽，而在事實上是絕對不能的。例如抗戰：外在有利於我的條件自然要爭取，但是最後的勝利是要靠自身的力量爭取的。在抗戰初開的時候，有許多人希望別的國家能和日寇直接衝突，也有許多人希望日寇國內發生反戰的暴動，使其自趨崩潰，我們便可乘機取得最後勝利。但這都是不可靠的，充其量也不過是抗戰上的有利條件，不是最後勝利的絕對把握。如國際間以及日寇國內的演變，不如我們所希望的那樣，我們的最後勝利，又從那裏去爭取呢？所以說實現的可能性建立在外在的條件上是不可靠的。必須要靠我們的「自力更生」，最後的勝利才有絕對把握。這也證明了把實現可能性建築在外在條件上的理論，是不正確的。惟有從現存事實中，認識將來事實實現的絕對可能性的理論才是正確的。就如中日兩國的現存事實，我大而弱，敵小而強。但弱不要緊，其本身具有變強的可能性，只要我們努力去幹，一定能由弱變強的。可是強國並不像說話一樣的快，是要一步步的去作的。所以我們需要一方面戰爭一方面培養自己的力量，這樣就必須長期抗戰，才能取得最後勝利。這是從現存事實上認識的最後勝利的絕對可能性。所以我們說理論的創立，必須由現存事實的透視中提出將來事實實現的絕對可能性，才是正確的。又如人的本質是好逸惡勞，按勞分配，在他本質中具有絕對實現的可能性，不論什麼情況之下，都能實現。若按需分配把實現的可能性，

建築在生產技術極度進步，勞動變成遊戲的條件上，欲使人情優化，只勞動而不計享受，顯然是違背客觀存在事實，把實現可能性依附於外在條件上的一種假託，絲毫沒有實現的可能。假如把依附在外在條件上求實現的說法，認為可靠的話，那麼畫餅充飢，望梅止渴自欺欺人的空想，都可成爲可靠的理論了，所以說只有從現存事實把握內在具有實現的絕對可能性的說法，才是可能實現的正確理論。

## 丁 理論的實踐

理論之能否實現，要看其本身有沒有實現的可能性，若理論的本身不具有實現的可能性，不論人如何努力，也不會使之實現，所謂萬般努力，盡屬徒勞。但是即使理論的本身具有實現的可能性，也還得要人努力在環境的一切偶然條件當中，爭取理論實現的必然性，然後才能達到目的。怎樣在外界環境上的一切偶然條件中，爭取理論實現的必然性呢？這是個實際行動的問題。我們知道所謂實際行動問題，也就是理論的實踐，須要先從「能」上說起，因爲在外界的環境上有許多偶然性的條件，存在着，發生着，如何使這些條件利於理論之實現，那就要在這些條件中把握使理論可能實踐的實際。也就是把握相對性「矛盾的不矛盾」。把握住「矛盾的

「該」處，使之合了應有的節度，就能使理論充分圓備的由可能到現實。這也就是「該」「是」「能」在實踐上的運用。例如長期抗戰必然得到最後勝利，這是正確的理論，來領導我們的行動，作為抗戰的指針，那麼在進行抗戰上，就是要從抗戰進程中一切偶然性的條件上，爭取最後勝利到來的必然性。也就是我們的行動必須本着理論實現上的要求，在一切事件上，把握「矛盾的矛盾」找尋實現上恰當正好的竅際，使最後的勝利到來。若祇從可能性上說，不在實際的行動上去努力，甚至於把握不住抗戰的竅際，找不到「矛盾的矛盾」的竅際，都是錯誤的。總之，欲使理論變為事實，必須尋求有關事件上之「矛盾的矛盾」，把握住可能實現的「竅際」，踏着事的該處，使之合了「節度」，一點一滴的作下去，才會成功。若行動與理論不符，或把握不住竅際，那一定不會使理論實現的。

### 戊 事中的地位與應持的態度

在人事中，處理人與物的事，須要順乎物理，人與人的事，須要從情理兩方面去找，而在人的行為上往往做不到正好處。正是因為人沒有認識了自己在事中所處的地位，沒把握住，自己應有的態度，縱然知之審而行之不當。例如稽康教子，對於人情世故，言之最詳，而且非常透澈。然而臨到他自己，却是玩世不恭，放蕩不

羈，以至於殺身。是能言而不能行，善於教人，而不善於自處的一個實例。善於教人者固不多，善於自處者則更屬寥寥，這一節裏面所說的，就是關於事中的八問題。

事中人  
的地位

所謂事中人，即是當事者，當事者在事裏應該佔着什麼地位？

與態度

前面研究過，事物的演變，有生成發展與傷害毀滅的兩條路。這是人們站在事外的看法，也就是拿出旁觀者的態度，去看事物怎樣生成發展的演變？怎樣傷害毀滅的演變？理論的構成，產生，實踐，

也是站在事外來說的。可是人在宇宙間的實際行動，無法保持第三者的地位，因為宇宙間任何事物的發展沒有不與人息息相關的，在一切演變當中，或為生成發展，或為傷害毀滅，但無論任何一種，都是由矛盾演變成的，前者是「矛盾的矛盾」，後者是「矛盾鬥爭」，因此人一當事，便是矛盾的一方。在事中，自己既然居於矛盾的一方，自己的一舉一動，都能發生反效用，由對展而引起鬥爭，一入鬥爭的狀態，得到的結果，一定是傷害毀滅。欲避免這一結果，只有使自己的行動不引起反效用以把握「矛盾的矛盾」，才是生成發展的途徑。居於矛盾之一方，是當事人在事中的地位。制止反效用把握住「矛盾的矛盾」，是當事人在事中應該保持的態度。



怎樣把握？但是怎樣才能把握住「矛盾的不矛盾」呢？這須保持冷靜的頭腦，使身在事內，心在事外的分析與認識一切，認識清楚了以後，握矛盾的，再把把握住應保持的態度，勿以感情打斷了應保持的路綫。這在把握不矛盾上，就算成功了。例如軍政工作，往往發生磨擦，這樣，不惟於軍事無益，反而還削弱了軍事的力量。這是由於彼此之間，第一沒有認清楚了這件事的節度。第二在工作當中，沒有找見他的磨擦。我們知道軍政工作是很重要的，應該作到軍政並而為一的力量。在工作當中軍政雙方應嚴守節度，在處理上，應把握住磨擦，保持住「矛盾的不矛盾」。使其合「節」中「磨」，相因相成的把軍隊鞏固住，堅強起來。否則，就互相傷相克，使矛盾鬥爭而起反作用了。又如互相批評，意在利於人，但是執行的人每多因言語表情刺激了對方的感情，釀成翻唇相譏，甚至於鬥毆，這也是由於沒有把握住「節」與「磨」，如果把把握住「節」與「磨」，平心靜氣的去互相批評，不發生一點反效用，即可很好的完成。人在事中的態度既要把握「矛盾的不矛盾」，而同時人又是可能引起反作用的矛盾因素，也是處理事物者，雖然行為可能引起反作用，但是必須要避了自己行為上的反作用才行。能否這樣圓滿的做到，這全看經驗與修養如何？如果是修養有素的人，他的一舉一動都能得「中」，不起反效用，把握住「矛盾的不矛盾」，該如何，即如何。該喜即喜

人使人發生反作用，也不受人的刺激自己發生反作用。但這並不是說一味的奉仰人，圓滑用事，不過要適當的處理，不因處理而捲入漩渦，使矛盾相包矛盾擴大。

更困難

還有一點，就是把握「矛盾的矛盾」，求得整體的生成發展。上，應該使人犧牲，就使人犧牲，應該自己犧牲，自己就犧牲，不

的一點

過這個問題就更困難了。制止由他人引起的反作用易，如由自己引起的反作用而制止自己却很難。例如周公當國，管叔先，蔡叔度。

敬佈流言，謂周公將不利於孺子，是周公的當政上發生了反作用，而將危害國家。在遷時候，周公就只有關止自己，居東避嫌，希望這一反作用的消除。但管叔蔡叔竟以殷叛，而顛覆國家，很明顯的不利於國家的反作用不是由周公引起的，那周公就只有舉兵東征，消滅管蔡，以保國家，所謂「大義滅親」者是。再如宋時岳飛主戰，秦檜主和，岳飛打的很好，而秦檜假傳命令，召岳飛回去。我們替岳飛推想，他有三條路可走，第一：不同去繼續抗戰，但秦檜一定斷絕後方供給，甚至於派兵來攻，這樣不只無濟於國家之危，更將使國家整個的力量消滅。第二：是反回來消滅秦檜，這樣也是內外夾攻消滅國家的力量，引入敵人，都是反效用大於正效用。第三：是自己回去，保存國家的力量。於是，岳飛就採取第三條路，負着犯人的罪

各爲國犧牲了。死而取得民族英雄的榮譽是人容易做到的，如岳飛負不白之罪名而爲國犧牲則不易。這都是事中人找「矛盾的矛盾」，制止人，或制止自己的先例。

怎樣處理走

入門爭途

運的事務

上邊的两个例子，正是說明了中的哲學如何處理走入矛盾鬥爭的事的作法。我們知道走入矛盾鬥爭的事，必有一個是反效用者，

因此中的哲學不但在消極方面要制止，自己發生反作用，而且在積極方面要制止人發生反作用，也就是說，應該制止誰就制止誰。管

蔡與秦檜，都是發生反作用者，是應該消滅的。但中國的文化特色，是先從自制起，因爲常流言盛行之日，事實未著，對錯不明，在我既居於矛盾之一方，則或錯或對，不易爲人瞭解，於是先從自身作起，冀對方亦由自制而停止反作用，以利於整個國家，這就是周公居東的主要原因，但周公居東而管蔡猶怙惡不悛，加大其對國家的反作用，那爲了國家，只好消滅管蔡了。岳飛回京在國家民族的利益上估計，兩者相行取其輕犧牲了自己，對國家民族，雖不能永保生存，但不使之因內鬨而既在亂中，死亦不惜，所以結果一是成功，一是成仁，中國人是一向在這種顧全大局，捨小我而成全大我的文化中充滿着，所以中國人對各民族之間的希求是得「中」，得「平」，各民族之間的得「中」的平等，正是民族利益上「矛盾的矛盾」，雖

越過平等點。而侵略別人，誰就是矛盾鬥爭的引起者，我們以平等自制而個人，誰以侵略行為來引起鬥爭，顯然錯誤是在誰，因此我們的主張是要消滅破壞整個利益，圖謀部份發展的發生鬥爭者，恢復各民族間的「平等獨立」的「平等獨立」。我們所要求的就是這個，所以我們的民族主義，是爭取自由，平等，獨立，並做到各民族的自由，平等，獨立，並不是要侵略或消滅其他的民族。這就是中的哲學者處理走人矛盾鬥爭中的事，所應有的態度與作法，簡單的說，也就是以「節」自制，並以之制人。

### 節 操

#### 問 題

在這裏我們再附帶的說說節操問題。所謂「節」就是規範人的行為的界限，所謂「操」就是人對於節的操守，所以叫做「節操」。在人事中都有個該的界限，這種界限，是人人應當遵守的。人人應遵守節，則社會上無不合理的事。國與國能遵守節，則可以實現真正的和平世界。這個節也就是羣生問題合理關係上的理，它是客觀存在的當然準則，能發現並且能牢牢的把握住，然後再尋求方法上的適當運用，那無論處理什麼事，都能够充分圓滿的完成。尤其是現在國難嚴重的時候，每個人都應該以節自持，牢牢把握，造次必於斯，顛沛必於斯，任何困難，任何利誘，都不能奪去我們的節操，所謂「貧賤不移，富貴不淫，威武不屈」，就是這個意思，一個革命者必須

具有這種精神，圓滿的做到，差一點都是革命精神一點欠缺，能這樣，就是再加上三倍於敵人的力量，我們也終能達到獨立生存的目的。

總之，中的哲學是以「矛盾的矛盾」處理事物的，求其俱利無損的發展，同時也就是要制止鬥爭，在制止鬥爭的過程中，應認識自己的本身，確定自己的態度，該制裁自己即制裁自己，該制裁別人即制裁別人。不報復，不怯弱，不提倡鬥爭，不怕鬥爭，既不使整體受了損傷而委曲求全的去妥協，也不爲了一己之利益而暴戾橫行的去蠻幹。他是和而不流，中立而不倚的，去求羣生個生合一的整體人生的幸福。這正是中的哲學對人的行爲的正確指示。

# 問 題 研 究

一 二 三 四 五 六 七 八 九 十 十一 十二 十三 十四 十五 十六 十七 十八 十九 二十

試述社會的形成及其意義？「個生」與「羣生」的關係如何？

什麼使羣生機構合理？「理」，「情」與「理」的關係如何？

如何使羣生機構合理？「理」，「情」與「理」的關係如何？

什麼是一「母理」，「子理」與「子理」的關係如何？

例說明「母理」與「子理」的關係，及「子理」與「節理」的關係？

該「節理」的意義與作用如何？舉以日常生活的實例來說明怎樣適合「該

說明「節理」的意義，並怎樣找「能」的「實際」？

試述「節理」的意義，並怎樣找「能」的「實際」？

怎樣運用「節理」的意義，並怎樣找「能」的「實際」？

什麼是一「理」與「理」的「關係」？

如何辨別「理」的「關係」？

怎樣才是「現實」的「關係」？

「抽象」的「可能」與「實在」的「可能」有什麼不同，舉例說明？

「抽象」的「可能」與「實在」的「可能」有什麼不同，舉例說明？

說明「事」的「可能」與「地位」與「態度」？

什麼是一「矛盾」的「地位」，怎樣把握「矛盾的矛盾」，舉些日常

生活中的實例來說明「矛盾」的問題如何認識？

怎樣處理「矛盾」？

中的哲學對「節理」問題如何認識？

## 第六章 結論

上述各章，其中的哲學的全般認識。在第一章裏，它說明了哲學的起源發展及其任務，並辨正了歪曲的見解；在第二章裏，它縷述了已有哲學的各派主張；在第三章裏，它闡明人對事物怎樣得到對的認識；在第四章裏，它發現了自然的生成發展與傷害毀滅的道理；在第五章裏，它指出了人們應有的行爲。這些都是由客觀的存在，經過三一權衡的認識而決定的。它的價值如何，自有事實爲證，不必再浪費多餘的話。這裏所要講的，是中的哲學所指示於中的哲學者。對於人生所應有的態度。

第一、中的哲學者對於人生所有的態度，就是爲全人類負責與力行。中的哲學認爲人的意志是自由的，因此在人所作爲的事實上，有過與不及，有偏左或偏右。這些都不能使事物充分圓滿完成，但如果加以規範，就可以得到圓滿的成果。根據這些事實，在另一方面看，也就是說明了人的意志是自由的，可以正好，也可以過或不及，可以得中，也可以偏左或偏右。人的意志既是自由的，那麼他所作爲出來的事實，自然不僅是有利，也能有害於人類了。但是實際上每一個人都希望着，所

者的事實，都完全對於人生有利。中的哲學就依據人所公認的這一點，主張將自由的意志加以規範，使每個人的行為，對於人類負責，處處站在全人類的公的立場，來衡量一切。這就是中的哲學者對人類負責的精神。

對人類負責，是要以行為來表現的。因此中的哲學者基於負責的精神，而出以力行的態度。祇空談理論，而不見諸事實，是無濟於事的，一個對人類負責的人，絕不願意站在爽涼的地位上，祇說好聽的話，眼看着人們在黑暗的地獄中，過痛苦憔悴的生活。這是中的哲學者對於人生所需要的建設所以要力行的原因。祇有腳踏實地，一步一步的印下足跡，才算真的走過路，也惟有這樣，才能證明某人走過路。對於人類有利或無利，是要以事實的痕跡來說明的，但事實，是從作為出來的，所以中的哲學者重力行。

第二、中的哲學者對於人生既抱着負責的精神，與力行的態度，但是怎樣的力行，才能達到這個目的呢？這就必須要用人的行為與自然法則的關係，來說明趨生避死，補造化之不逮的，正確的作法了。

我們要了解：人是萬有中的一形，萬變中的一象，在人的存在上的一切，是脫離不開自然的。因此人的行為動作，必須踏合着自然演變的法則，才能維持生存，否則就毀滅。人所以要研究哲學，就是要了解宇宙萬有的生成，發展，與傷害毀



滅的道理。了解了這個道理，才能隨合着生成、發展的法則，避免傷害、毀滅的途徑，來維持人的生存。

中的哲學認為宇宙萬有，是由內力的結合而生成的，由質與能的統一而存在的。在質能統一存在的當中，由質與能的互變而演進，使得質能不斷的轉化成新質能。人的一切也是這樣。因此在人的作爲上，要想使事物在生成發展的途徑上轉化，第一是要看內力够不够。內力够，就能由生而成，內力不够，就談不到。第二在演變上，要把握住數量的由虛到盈，由盈到虛的遞進，促成質能的由長而消，由消而長的轉化。所謂數量由虛到盈，質能的由長而消，即是事物在演變中，前者的數量益而質能消，後者的質能長而數量開始。這種過程，使事物的演變分成了若干個節。換句話說，節就是質能轉化的關鍵，數量的增進，就是他的節程，質能的每一轉化處，就是他的節度。節度是有限的，而各個節度連絡成的節程是無限的。有限的節度與無限的節程是合一的。但是節又有長節與短節之分，短節充實長節，長節限制短節，就如地球的運行，每年分爲四季，每季分爲六節。一年之中，每季是氣候的大轉化，每節是小轉化，所以節就是質能的轉化處。數量的盈，正是數量的窮，數量窮的時候，就是質能轉化的時候，前一數量窮時，質能即轉化，質能轉化後，新的數量，重複開始增進，宇宙間的一切事物，都是這樣的盈、虛、消、長、窮。

過、變、趨的在演變着。我們了解了由質的轉化分成的節度是有無限的。而數量轉化的節程是無級的。有限充實無限。無限限制有限，就可以知道事物的演變。在每個有限的節度，連續成無限的節程裏，一節一節的進行着。而且節既是有限與無限的合一體，則可能縮短，也可能延長。例如：推進社會，改造世界。為全人類謀幸福的工作，就人說，不祇盡畢生之力，難必其成，就是子而孫，孫而子的累代的作下去，也不敢必其成。所以革命工作的努力，是在無限遠大的光明前途上，一節一節的向前進行，使社會由數量的遞進，演變到質能的轉化。這也正是說明了人的行為，要踏着宇宙演變的規律，從量的漸進上去努力，以促成事物在質能上的轉化。若不從漸進上去努力，而祇希圖質能的轉化，那是揠苗助長，打開未經孵化的雞蛋找小雞，非徒無益，而又害之。所以人對事物的努力，既不能忽略了漸進的工作，而祇求實現，如同希冀天上掉下麵包來一樣，也不能拘於漸進的形式，安於現狀，輕視了人的努力，不推進數量的增進以求質能的轉化。中的哲學者，在推進事物的演變上，是踏着宇宙演變的規律，加強人的努力，依據該，把握住能，踏着是，既不犯左傾幼稚的急燥病，也不犯右傾頑固的保守病，他是向着人生需要的目標，一點一滴的去努力，以求推進社會，改造世界的。第三中的哲學者既然憑恃着內力，踏着自然演變的規律，來處理人事，那麼他所走的途徑是什麼呢？這在前邊

已經一再說過，大自然的演變，有兩個結局，一是生成發展，一是傷害毀滅，例如：有的種籽生苗，苗而秀，秀而實。有的種籽不生苗，或苗而不秀，或秀而不實。這種不同的結局，正是中的哲學所探求的一個主要課題。同時也是一般哲學，如唯物辯證法所不了解而且分不清楚的。本來每一整體事物，都包含着相異性的矛盾因素，事物生成發展或傷害毀滅，是基於矛盾性能的發展而決定的。矛盾性能的發展，合乎整體事物生成的需要，就能由生成而發展，否則就要毀滅。自然界的演變，是無目的，機械的，成則成，毀則毀。但在有利於人生的效用上看，是以成爲目的。可是生成發展，是由於「矛盾的矛盾」得來的，傷害毀滅，是由於矛盾鬥爭得來的。因此在人的行爲上，應該把握住「矛盾的矛盾」，使一切走上生成發展的途徑，來成全他的效用。這是中的哲學者在行爲上所要走的途徑。也惟有這樣，才能使人生活的更有價值，更有意義，站在全人類的立場上看，則幸福是與日增進。這樣，才能達到爲人類負責，補造化之不逮的目的，也就發揮了人的效用。

總之，中的哲學者，在力行上，是主張由健全內力，踏着自然演變的規律，把握住「矛盾的矛盾」，達到生成發展的目的，來發揮人的效用，替人類負責，補造化之不逮，中的哲學者是在這主張之下來力行的。

第三中的哲學者，在力行的步驟上，是由近及遠，推己及人的。中的哲學認爲事

物的發展。是基於本身的內力，本身的內力够，才能達到前途，否則就無前途可言。既從內力說起，那麼中的哲學家在行為的步驟上，一定是推己及人，由近而遠了。不過這裏要注意的所謂推己及人，由近而遠，並不是站在私的立場上，先求自己的滿足，然後再及於他人。它的意思是着重在自制的這一點上，但不主張由內斂而消極。換句話說，也就是站在公的立場上，以己之心，度人之心，在不侵犯別人利益的自制範圍之內，來健全自己的。在過去，我們有一個極端惡劣的心理，就是自私，這種心理，使的中華民族祇圖滿足自己，毫不顧及公衆。甚者至於即是我當漢奸也罷，祇要能滿足自己，國家存亡，是置之不理的。中的哲學要在「矛盾的矛盾」的途徑上，達到生成發展的目的，這樣就必須使自身的內力，能够培養成所要達到的目的所需要的力量，才能走上「矛盾的矛盾」的途徑，因此就必須在自制的範圍之內，來發展自身的內力。同時對於自身而外的別人，也要制止一切不合理的行為。總之中的哲學家在行為的步驟上，是先正己然後正人的。

第四中的哲學家對於全人類的看法，是一視同仁的，是大同的，不因現在階級，而仇視某一部份人，更不因與自己關係之親疏，而偏袒某一部份人。這是由於我們在前邊的探究，知道宇宙萬有生成發展的道理是絕對之一，是普遍安常的，絕不因入而異，更無所謂階級性與黨派性。中的哲學所認定的生成發展的途徑，是由內

力在「矛盾的不矛盾」下發展的。就以抗戰來說，由國內各部門工作的突飛猛進，把握一切有關抗戰事件的「矛盾的不矛盾」，來爭取最後勝利，是中華民族的唯一生路，是致勝的必由之途，這是客觀事實所需要的至理，也是每個抗日分子所都承認的。相反的，若是致國家民族利益於不顧，站在私的立場上，祇圖部份的發展與壯大，走上鬥爭分裂之途，那是自蝕其力，自亡其國。今日之中國，力求進步，力求團結，猶恐不足與敵人角逐，還可以不覺悟而自找死亡嗎？所以除過民族敗類而外，所有全中國納抗戰分子，都會喊出團結進步的呼聲，就是爲了部份而進行分裂鬥爭的人們，內心上也曉的生存需要的道理是團結，這可以證明進步團結是生存發展的唯一途徑，同時也可以證明鬥爭分裂是絕對的死路。在哲學的認識上說，前者是正確的，後者是不正確的。所以把握內力的團結，避免分裂，把握「矛盾的不矛盾」，避免「矛盾鬥爭」，是中的哲學的正確指示，是人在行爲上應絕對遵守的規律。

其次我們知道所謂內力的增進，把握「矛盾的不矛盾」，是站在羣生個生合一的立場上，而講彼此之間相互關係的。本來事物的演變，有兩條途徑，一條是「矛盾的矛盾」，一條是「矛盾鬥爭」，這在前邊已經說過了。這兩條途徑，前者是俱利的，顧及全面的，後者是自私的，祇圖片面發展的。前者成形成的是團結進步，整

個問題的圓滿解決，後者所形成的是鬥爭分裂，部份利益的激烈掠奪。前者是大同性的，後者是黨派性的。由前者所得到的結果，是全而的利，由後者所得到的結果，是永無止息的鬥爭與殘殺。二者孰是孰非，是很顯然的。唯物辯證法者，祇看見「矛盾鬥爭」的一條路，以為這就是進步與革命的唯一途徑，因而在實際行動上，處處表現出反團結而進行分裂的行為，這是由於理論上認識的錯誤，影響到實際行動上的錯誤。

理論是支配行動的基本物，有什麼樣的理論，就有什麼樣的行動，也就是有什麼樣的理論，就有什麼樣的結局。主張團結的人，在他的行為上，是處處顧及到全面的，主張分裂的人，是處處祇顧及到片面的。由顧及全面而得到的結果，是全面的利，由顧及片面而得到的結果，是片面的利。也就是說，主張公的，大同性的理論，才應引渡到大同的境地；主張私的，黨派性的理論，一定要把社會變成永久擾攘，祇顧部份的利益，有黨派性的社會。我們知道革命是就全人類的利益說的，如果把社會變成黨派性的，祇顧一部份人的利益，試問每一個革命者所要求的大同社會，如何達到呢？中的哲學所把握的是全面，是大同性的，那麼它一定能把社會變成大同的，這正是它的偉大與正確處。因此中的哲學者的革命目標是大同社會，對於全人類的看法，在幸福的立場上說，是一視同仁的。

總上所論，中的哲學者，對於人生所持的態度，是以大同社會為目標，以負責與力行的精神與毅力，把握住生成發展的途徑，努力於事物在數量上的漸進，而促成質能上的轉化，這就是本章所要說明的問題了。

## 問題研究

- 一 中的哲學對於人類社會的態度做法及力行的步驟如何？
- 二 中的哲學者以什麼補造化之不逮？造化究竟有什麼不逮？
- 三 人的作爲怎樣才能發展正效用而無反效用？
- 四 中的哲學是大同性的哲學是走向大同社會大同之路上的指針？





# 哲 學 新 論

版 所 翻 必  
權 有 印 究

初 版 一 萬 冊

著 者 劉 杰

編 輯 者 民 族 革 命 理 論  
及 實 施 研 究 院

出 版 者 抗 戰 復 興 出 版 社

印 刷 者 陣 中 日 報 社

定 價 一 元 二 角

經 售 者 全 國 各 大 書 店

中 華 民 國 二 十 九 年 十 一 月 二 十 九 日

10

721040

