

第二學型總論導說卷一

第一章 緒論上

第一節 先決概念之一

第一項 前楔之一

何謂第二學型？這是一個很生疏的名稱。著者創立此名稱，已經費去不少的心血。經十數年的研究，並且經過幾次最後的考慮，才有此最後決定之名稱。讀者對於此種名稱，必要發生奇異古怪之感想，這是因為讀者對於此種名稱，尚在生疏之時，不知道其中所包括之意義；初見之未有不生懷疑或否定之心理者。惟著者則有如此信念：任何學者當其發現新材料與新方法，組織新學說時，如不有新名稱之創立，則不能將此新材料與新方法所構成之學說表現於幾個字之涵義之中。凡吾人設立一個名稱，乃是一個符號；吾人之任何符號，都

是代表某種思想與意義。即吾人之語言文字，又何嘗不是符號？現今流行的文字，何嘗不是古代創造之符號，進化的結果。蓋最初之創字，其形必不同於今日。即以中國之文字論之，在最初時乃爲簡單符號的文字，經過數千年之改革，然後才成今日之字體。以西洋文字論，亦可以得到如此之結論。現在各國的文字，不下數十百種，而方言土語，則幾乎超出統計能力之外。故無論任何學說家，爲要表示其意義起見，皆不能不創設新名稱。將其所有的見解，包括於他的新名稱之內。蓋其名稱不立，則其所有的見解必呈現出一種散漫無章之狀態。吾人之日常生活，無處不受思想之指導，而將某種思想結合爲一，爲之命名，實甚便利於吾人思想之組織。語言文字之應用，如在一個名稱之下包括三四見解，而某種見解又聯合三四個見解，創立一普遍名詞，我們如果將其名稱之意義加以研究，一經瞭解之後，即可予我們以某種思想而有指導我們之行爲的便利。例如唯心論則有唯心論之意義，唯物論則有唯物論之意義。如果將此唯物論

與唯心論之見解分析清楚，即可以得到此兩種見解之真偽，且能用此以爲我們生活上之應用。如此幾個字，即可以表示我們某種思想與某種行動之動向。其便利之處，何待多言。哥倫布出，夫然後圓地之說成立；牛頓出，夫然後吸引力之說成立；康德出，則批判之學說發明；尼采出，則超人之學說發明；達爾文出，則進化論發明；愛因斯坦出，則相對論發明。無論地圓說、吸引力說、超人論、進化論及相對論爲真爲僞，在進化的歷史中，皆是一個特殊名稱。在此名稱中，必包括此名稱之著者所有的各種意義。倘吾人學習此名稱，即可將此名稱以內之各種見解加以批判。如果其見解爲真者，則可爲我們日常各種生活之指導；若其見解爲假者，則亦可以將此名稱成立，使之爲研究者之比較判斷之各種作用。古今之學說，例如上述者，抑何其多。一部哲學史，一部科學史，都是由許多特殊名稱所結構而成者。此許多特殊名稱，用以代表特殊意見，或用以指示生活上某一部分之行爲。人類之有今日，在其進化途中所發現之真理，可以作其途中

之流轉現象之特殊標幟。經過日積月累之功，學說之創立與發明，其宏偉寬闊，實等于瀚海。由黑暗之途趨於光明之路，全係學者之提挈。我們現在所發現之各種學理，無論其內容如何，而其名辭皆有所指。如果有特殊的見解，必有特殊的名稱；若祇用古人的名稱，而古人的名稱又不能包括學者特殊見解，則我們必發現兩個問題：第一問題，古人用的名稱，其意義有一個固定的見解，不可任意更動。苟有新見解，而用舊名稱，則新見解必被舊觀念所朦蔽，必致此種新概念不能露出其廬山面目。第二若在古人所造之名稱所標出某種符號之固定意義下，以發表學者之嶄新的見解，必更使讀者感覺迷惑。何以在此固有名稱之一定見解之下，又另有其他見解，不僅將發生庸人自擾之現象，抑且實表現學者之低能。古人未能發現之學說，而為後來學者所發現者，何以不敢用新名稱以名之？故吾人如果有新見解之發現，必自創新名稱以名之。因世人惑於俗見，迷於彊理，以為創造新學說者，似有標奇立異的心理，因而使學者有所顧忌。

而隱諱其義意。這真是阻碍進化之第一種原因。蓋里雷 C. L. Lyell 之發現地動學，則受宗教徒之審判，宣告他的罪過。因此蓋里雷 C. L. Lyell 不能發揮自己的見解，而屈服於守舊者之心理狀況之下，久爲世人所痛心。十九世紀以後學者之奮鬥，不遺餘力，無論任何學者，必將其新得的宇宙材料，加以嶄新的解釋。此例甚多，凡曾涉獵過十九世紀之各種學術者，類能言之。

著者創造第二學型的名稱，是因爲著者有新的見解，所以不能不有新的名稱以名之。姑不論此新名稱將來能否成立，而著者今日之企圖，在真偽未分之前，則不能自動將此名稱取消。何以故？以此名稱裡面所包括者，就著者見解之認識，則認爲是一種真理，不是僞理。故明乎此理，即可知著者之第二學型之名稱之動機，自有著者之論理的根據。

然則，何謂第二學型？則不能不有某種解說。吾人在未明瞭此種解說之前，尙有其他先決條件；我們必將此先決條件有所認識，然後才可進一步來闡明。

何謂第二學型之問題。因此，我們便得如下之結論：

第一結論：凡新事物與新概念之創造與發現，必用新名稱以冠之，以便宜於體系理論之興發。

第二結論：凡以舊名稱冠于新概念之上，必反使讀者迷離撲溯，不得真詮。

第二項 前楔之二

在學術上之努力者，由人類的歷史觀之，可以分爲兩部分。他們皆有相當之發明及新奇之創造，所謂此兩部分者，卽是西洋學者之努力與中國學者之努力。後者姑不置論，茲就前者論之。西洋學者之努力，可以分爲三期。按照西洋歷史學上之分期，有所謂古代、中古和近代等三期。卽西羅馬帝國既亡以前，稱爲古代；東羅馬帝國未亡之前，稱爲中古時代；東羅馬帝國亡國以後，稱爲近代。此種分法，是大多數歷史家所劃分者。雖各歷史家對於時代的劃分所採取之標準不盡相同，但無論其如何不同，大家都以羅馬帝國以前以後以爲古代和

近代劃分之標準。我們不是在此專論西洋歷史的過程，故關於此問題，不便詳加討論。惟我們必明瞭此三期之劃分，方可說明此三期學術所發生後之緊張的情況。

第一期文化之發生，我們應注意三點：第一點，即是希臘以前之埃及和巴比倫之文化；第二點，則爲希臘文化；第三點，則爲羅馬文化。關於埃及和巴比倫之文化，乃是此世界文化之來源；關於希臘文化影響後世西洋文化者，其偉無倫。羅馬的文化，則僅就法律學方面論之，有深遠之進展。而哲學科學文學等，則固遠在希臘之下。在希臘時代，各種學術雖已經都在萌芽中，但科學沒有脫離哲學而獨立，故在希臘時代之科學，尙不容易發現如近世之宏偉壯麗者。即是在希臘時代，科學還是在哲學範圍之中，故研究智慧之學，必以哲學爲始。在希臘哲學史上佔有地位者，不只蘇格拉底一人；在蘇格拉底以前已經有多數學者，以後則有柏拉圖與亞里士多德等。亞氏的知識與經驗特別的豐富，幾乎他

變成古代知識之王。凡天地間任何各部分之現象，都已有其一定之研究。雖其觀念不甚正確，然大都可以爲近代學術之先驅。在希臘以後到羅馬時代，祇有法律之學，不能發揚科學哲學文藝等門類。羅馬也是古帝國中有名的帝國，而其文化則不如希臘所佔地位之重要。第二時代則爲中古時代，自希臘被羅馬征服以後，羅馬又被野蠻民族征服。於是文化的萌芽，便在野蠻人的鐵蹄之下犧牲殆盡。在五、六、七三個世紀中，可說是歐洲中古時代最黑暗的時期。凡是關於文字之記載，大都不能有大量之遺傳。所以此三時期的思想，我們却不能有巨大之收穫。自十世紀以後，大國如英法德等各國的文化，才漸漸發揚。而其本國之文字，亦漸漸由方言土語變化而成爲固定之文字。自從文藝復興時代，西洋的文化，才由黑暗轉於光明。但這一些學者，大半是研究聖經的學者，關於哲學思想，爲宗教思想所淹沒，或爲亞理士多德思想所籠罩，不能跳出他們思想範圍之外，故其所發現者甚少。文藝方面之收穫則較多，於哲學方面，中古時代

之文化幾乎絕滅。而大多數學者，尚在那裡作復古的運動。直到文藝復興時代，他們的目的還是以復古爲攸歸。正好像現在一般中國的舊學者，在此科學昌明時代，尚在那裡講求古學古書，所謂保存國粹。而他們的思想都不能逃出古人思想範圍之外。第三時期的文化之來源，大多數是在文藝復興以後，人類有一個最大的思想之解放。此思想解放爲何？卽是自哥倫布與路德之兩種事件出世後，人類的思想有一個重大之變遷。其變遷則是由于兩種發現：一爲宇宙之發現；一爲人之發現。宇宙之發現，當然自哥倫布發現地球爲始；人之發現，當然以路德之改革宗教爲始。自此以後，代有發明。自十八世紀末葉，歐洲文化已經進入近代的幕內。到十九世紀，無論那一種學術，都在此時期發揚光大。拉布拉斯 Laplace 創造天體力學，那瓦濟兒 Lavoisier 創造近世化學，居維葉 Cuvier 創造古生物學，李勒 Lyell 創立地質學，施旺 Schwann 創立細胞學，巴斯德 Pasteur 發明微生物學，達爾文創立進化論，法拉底 Faraday 與馬克斯威爾 Maxwell

創立近代電學。凡此種種，舉不勝舉。其他文學家、藝術家、哲學家，各個人之著作，有多至四五十部或至百部者。其見解之偉大，實可驚嘆。到十九世紀末葉，應用科學出世，地球表面上原來的情況，則變了一個局面。電車、電話、飛機、海艦、汽車、無線電報、無線電話，幾乎把這個宇宙縮短了他的時間，縮短了他的空間。這樣神出鬼沒之創造，實超出古人意料之外。古人所認為神秘之事者，已爲近代人發現其某部分；或其全部分亦未可知。二十世紀之世界，各方面進步之迅速，有如千里黃河。所以我們對於此世界，只有讚嘆、驚奇、崇拜。多少學者提着明燈，引導我們由不可知的世界，而走入於可知的世界的範圍中。我們不感激他們，我們感激誰？他們引導我們由黑暗時代而走入明光之路。這樣的引導者，我們不擁護他們，又擁護誰？不崇拜他們，又崇拜誰？假使我們生於二百年以前的世界，則我們雖尊如帝王，驅使萬人，尙不能得到現在物質之享受與精神之放大。拿破崙雖是一世的英雄，他的精神和物質生活之享受，必不及現在的平民。學者

對於人類供獻之功，其偉大有如是者，著者於闡述歷史之知識發明與遺傳，不禁引起無限之感。

雖然，此短期內人類的文化，實只趨向着「甲我」方面，即屢素方面有所發明與進展。但在圖素方面的擾力的消滅之學，及圖素問題之認識，尙仍然毫無進步與發明。此在赫克爾的宇宙之謎一書中，已經看出他們自己的批判。人生問題及社會問題，原另有解決之方法，著者有「個儕懂法論」之學說以支配之。即是社會問題之澈底的解決，不需要任何機器的發明，以爲生產增加之量的發展，方能成功。縱然由屢素發展，得到自然界之深刻認識，而關於社會問題之解決，仍需走著者「個儕懂法論」之路，方能得到永恆之定。過去的社會問題，不能有較完善之處理者，則以過去學者未嘗發現著者之「個儕懂法論」之學說，故不能使一般學者或世人，悟到社會問題之解決的最良善的唯一的短徑，因而減少歷史上的人類的不得已的生活之下所產生的悲痕。個儕懂法論是一

個社會學說，著者著有專書，讀者苟欲詳知，請讀彼書，茲不多論。可想見歐洲近代文化，只是屢面文化，而不是個面文化。雖然他們的社會問題，一日趨于解決的方向，可是由於屢生活的影響，因而他們於冥冥中走上漸近永型之點，這不算是學說的指示的收效，祇算在黑夜中獲得生活的充分經驗。個面文化的發展，就不獨西洋尚未發現，世界各國之後進文化者，則更無論矣。近百年之社會科學的書籍雖有整千整萬的出版品，但皆係材料之搜集的堆聚，無關於模型的鑄造，故終不能有個儔懂法論之學說之創造。此爲著者有第二學型學說之創立的原因之一；否則世界學者，多如過江之鯽，豈待著者於今日喋喋無已，由此我們得到如下之結論：

第一結論：今日的世界乃是西人所創立的文化支配下之世界。

第二結論：西人文化之發展，只在屢面生活上有最大之收穫；而個面生活，則尙待創造。

第三結論：第二學型之創造，是個面生活之定律的樹立，以補西學之不足，亦爲重要概念之一。

第三項 前楔之三

我們試回首察看我們中國之學者的努力之情形，則不能不令我們慚愧，至於無地；因而引起了我們秘素被遏抑的悲哀。我們不是沒有文化的民族，我們古代之文化，不弱於希臘羅馬之文化。何以西洋承受希臘羅馬之文化而能造成此萬能之世界？何以中國受先進文化之洗禮，而我們反一天一天的走入迷途？秦漢以後，至於鴉片戰爭之前，其時間相距不下兩千餘年，而在此兩千年之中，關於人類物質的享受方面的發現與創造，寥寥可數。至於思想方面之生活，則沒有一家可以逃出古人所劃定的圈子之外。不入於儒，則入於墨；不入於墨，則入於老莊；不入於老莊，則入於佛家。以上諸派之思想，姑不論其程度之深淺與真僞之判別，然學者研究限在一隅之說中，斷不能逃出生井觀天之誚。二

千年來士大夫對於學術上之生活的一個逼真的描寫，即可於上述之語中得出消息。所謂宋學，不是以自然材料爲對象，故不能發現出此實際之宇宙的確實定理與公式。彼等之所有事，不過講求一部分作人之學，一個舊式制度之下的作人之學而已。清代學者，却是對於宋學一個最大的反動。他們以樸學相號召。對於古書的讀法，加以重新的估定。用種種考據上的方法，以求得古人之真。這更沒有脫離古人的道路，更不過是在古人之研究圈中。何能得出古人所未發現之事。假使東西洋學術至今尙未接觸，則中國今日之學術界，必仍然是在一個古書討論中。這是著者所敢斷言者。雖然自西學東來之後，對於西學之研究者亦復不少；然而在其所學中有特殊發現者，則爲數至微，幾不一見。這不是著者武斷的肯定，想讀者亦必有同感。這緣故，就是在中國人研究西洋學術者，用很短的時間以研究其廣博深邃之學，決不能在西洋所發現之外，另有新世界之發現。至於中國人對於西洋所翻譯之書，在文句上尙發生不能瞭解之問

題，何能談到創造？故中國今日所翻譯之書籍，固然不少；而譯出者，却多有不明之處。於是，我們便可以如此斷定：中國之所謂文化之種種論理上之研究，自周秦以後至於今日，完全是在一個模仿的狀態中，絕沒有創新之嘗試者。故爲中國民族之前途設想，凡讀者都應該致力於學術之研究，自動的向新發現與新創造之目的進展，庶可以爲先人之補過。凡此種種，實非大言。蓋著者如此肯定，不論我們發現爲何，而我們實是應該具有此種義務。所謂「祇問耕耘，不問收穫」這句話，可以作爲我們之座右銘。何況今日之中國已淪於萬劫不復之境，地與其僉生，何若一死。我們今日應有兩種目的：一爲盡力的創造與發明；一爲使此將亡之國家得到生存之安定。欲達到第二種目的，則非由第一種目的下手不可。蓋近代各國之創造，皆是文化上之創造。新進諸國皆爲強者。他們何以能強？以他們有獨創之文化故。古代民族遺留至今日者，不僅是中國、亞拉伯民族、印度民族，皆是如此。然而我們自這幾個民族現在的情形加以分析，他們停

止了進步的情況，與中國二千年來及歐洲中古時代的情況如出一轍。此豈爲先天之限制，抑人事之不努力歟？

上述之第二第三兩項，乃是說明文化進步之緊張，與學者努力之關係。倘無學者之新發現與創造，則其文化之進退與中止，皆可以由此斷定之。吾人生於此風雲變化之世界，是不是應有一個正經的打算？仍像過去的中國的學者那樣守殘抱缺，而不去尋求新世界的發現與創造，則何以盡人類之職責？第二學型之創造，實著者經過十年思索之結果，不僅欲補先民未能盡責之過，且進欲將未來之諸問題，作一個永恒解決之討論。至第二學型內之諸學說之真偽，則尤待好學深思的讀者共同研索，不敢盡憑著者個人之推斷也。

因此，我們便得如下之結論：

第一結論：二千餘年來之中國，從學說上立論，實未嘗度盡人類之職責。

第二結論：中國學術所以如此衰頹，則以前者之研究之對象錯誤。至少誤

在於古人之不創學說之範圍中。

第四項 前楔之四

當我們未討論學說之前，應對於見解二字稍有所闡。所謂見解云者，乃是一種見，一種解。見者爲目所見；解者爲一種解釋。而見解之見字，則比較目所見之見字範圍擴大。見解二字是說明一個人對於某一種事物，由經驗與推理得來的某種結論。姑不論其結論爲真爲偽，然而其爲一種結論則不能否認。例如甲對於此種事物是如此看法，而乙對於此種事物則是如彼看法。同爲一種事物，而甲乙之看法不同。於是甲之看法，就成爲甲之見解；乙之看法，就成爲乙之見解。由此推論，而至於丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸，他們不同的看法，就是他們不同的見解。於是天地間所有之各個體，必皆有其見解。不過個人之見解，因學識之不同，而有深淺之分別，與真偽的分別而已。甲所見者爲真，則乙所見者爲偽；甲所見者爲深，則乙所見者必爲淺。因深、淺、真、偽的不同，而估定其見解本身的價值。

並不是判定其爲見解，或非見解之兩個種類的看法。最初的原始人類對於宇宙間萬事萬物之分析的能力，至爲薄弱。因此他們所得到之見解，淺多於深，僞多於真。由經驗知識與推理知識之堆積，始產生對於某種事物之固定的看法。後世之人，因其堆積遺產之豐富，又加以學習；經過一個時代，便發生各種不同的見解。卽是有深見解，有淺見解，有真見解，有僞見解。對於見解的本身之價值的估定，又有高低不同的判斷。一切動物對於宇宙間生活之應付，祇能稱爲本能。則以一切動物對於一切事物不能有固定的見解故。由無見解中，而入於有見解中；卽是對於某種事物由無獨立之判斷，而進於有獨立之判斷。凡人生活於宇宙間，各種判斷甚多。假定今有甲乙、丙、丁諸判斷，而此諸判斷爲孤離獨立之事物。則我們祇能說某人有多少見解。將此多少見解合而爲一，而成爲一個獨立的見解。這比較普通所謂見解，已經進步。我們可以對他的見解，不僅是稱其爲見解而已，且稱他是某一種學說之基礎與張本。故見解之所以發生，乃是

由於著者所謂之驗自論。此驗自論之本身的解釋。此處不能說。明驗自論是在空寂主義中。讀者要明此說。請讀空寂主義。凡天地間的人類。必皆有見解。見解是對於一切事物之觀察的最初一步之推理。

由上所論。我們便得如下之結論：

第一結論：凡見解乃是對於宇宙間之事物的某種判斷。

第二結論：動物的生活。祇能稱為本能生活。乃以動物對於天地間之各事物。不能有所判斷故。縱能有所判斷。祇是直接的判斷。而不是一種有論理規律的判斷。

第三結論：凡人應該有見解。而於見解二字上。必附帶發生價值之估定。此所謂價值之估定。即是真偽深淺之不同的判別。

第五項 前楔之五

一、見解之義既明。請進而詮學說之義。何謂學？學者乃是指一種學習。一種

學術和一種學問而言。何謂說說者乃是指一種說明，一種論理，一種說法而言。學說二字綜合的結果，乃是用以代表某個體對於天地間諸事物之某部分之觀察與分析，因而發生多少判斷；更由此多少判斷之上，發生唯一之判斷；再利用此唯一之判斷，以說明天地間一切事物之物自的真理，使一切人類之自身實踐此真理。故所謂學說，實是由於多數見解成爲一個總見解；由此總見解以爲說明和實踐之總樞紐。故學說之義，含有公式之意，含有定律之意，含有體系之意，含有體系之內的融合之意。

二、惟世俗所謂學說，必不能盡含上述之義。今有甲、乙、丙、丁四學說，甲學說祇是就此天地間一部分的考察；乙學說則是此天地間全部分的考察；丙學說有一部分發生矛盾，其餘一部分不發生矛盾；丁學說或全部發生矛盾，或不發生矛盾。我們對於學說之研究，凡含有矛盾之學說，皆應摒棄之，然而世俗之學說中，幾乎皆有矛盾。無論任何學說，或爲隱藏之矛盾，或爲顯著之矛盾。顯著之

矛盾爲一般所能察出者，而隱藏之矛盾則不易被人察出。凡一種學說有矛盾，即是他自身起了一個崩潰的狀況。這便是由於著者之矛盾崩潰論所支配。凡學說有矛盾者，皆不能成爲學說。然而世俗之學說皆有矛盾，何以成爲學說？這乃是因爲世俗之人，對於學說二字之應用，沒有一個嚴格的限制。凡自成一大家者，無論其學說有無矛盾，祇要他能造出一串名辭，裡面參加一些新意義，並且有一個總結論，就名之爲學說。如我們所說老子學說、孔子學說、尼采學說、柏格森學說等是。

三、著者對於學說二字之解釋，即依照本項第一段之解釋。凡一切含有矛盾的學說，則著者祇稱爲見解，而不稱爲學說。蓋學說比較見解進一步。見解爲孤離獨立之事物，而學說爲體系發展之事物。惟著者在本書中，何以亦稱各家之學說爲學說，而不稱爲見解？這乃是勉從世俗的習慣。例如著者稱孔子學說，仍爲孔子學說；稱老子學說，仍爲老子學說；稱馬克思學說，仍爲馬克思學說；稱

尼采學說，仍爲尼采學說。而不將孔子學說，改爲孔子見解；將老子學說，改爲老子見解；將馬克思學說，改爲馬克思見解；將尼采學說，改爲尼采見解者；卽是如此意義。

四、著者對於學說，在此處所解釋者，僅有兩義。詳細解釋，後當詳明。此處第一義，乃是言此學說本身之意義。凡對於某一事物之各種見解，得出一個總結論，卽以此總結論去支配所有的事物；至少此總結論是從某類所生出之結論，卽以此結論而支配某類之事物而不發生絲毫之矛盾者，則名之爲學說。第二義，乃是因世俗對於學說二字之應用，甚爲廣泛。不論其有無矛盾，亦不論其中之矛盾大或矛盾小，皆名之爲學說。著者所稱述之學說，皆是從第二義，不從第一義。惟讀者不可不明瞭著者對於學說之本身的解釋。

由上所述，便得如下之結論：

第一結論：凡學說之成立，卽是由於多數見解之聯合所發生最後的一個

判斷。而此判斷之成立，由於公式與定律。用以說明某類事物而不發生矛盾者。凡有定律與公式之說明者，皆可稱之爲學說。

第二結論：如此之解釋，則學說比見解進一步。卽是見解爲孤離獨立的事物，而學說爲融合一體之事物。

第三結論：據第二結論所言，則所成立之總結論，必不能含着內在矛盾。苟有內在之矛盾，則必至崩潰。這是由於著者之矛盾崩潰論所成立之論理。

第四結論：著者對於學說二字之解釋，乃是第二條第三條之解釋。而世俗所謂學說，却是一個廣義的說法。故著者亦往往從廣義方面而應用學說二字，以便利於文字上之結構，或便利於習慣的結構。

第二節 先決念概之二

第一項 概念導畧

一、凡繫體都含有生長性，在一定時期內，便成熟其身體各部分之結構。它

對於外界和內界，有一個嚴格分開的鴻溝。外界爲物，內界爲我。外界爲客觀，內界爲主觀。我是一個整體，客觀亦是一個整體。但自我以觀客觀，則客觀是一個分體。何以說客觀是一個整體，又是一個分體？蓋我爲我之生活便利起見，往往自兩方面觀之。就某物觀察之，則某物爲一個整體；就某物內部觀察之，則某物之結構，是一個分體。故所謂整體與分體，完全是從某物之兩方面的觀察。而此兩方面的觀察：自「物自」觀之，或自「我自」觀之，皆可以得到同一的結論之方法。凡我自現象裡面，含有一個完成的意義，即是含有他素賴的意義，含有他素賴的意義，和含有他素賴的意義。

二、所謂他素的意義，是不論天地間有多少問題，也不問天地間有多少嚴格和偉大的問題；祇問自身生活在此時此地，或彼時彼地之一切事件中，是否不至於否定他生命之存在。苟否定之，則他必盡生平之力，以否定此否定。姑不論否定他之各種事物爲自然界，或爲人事界，或爲神界。苟爲自然界，如大水大

火而爲他能力所不能約制或熄滅時；則他必逃出此時此地。若爲神界，如上帝欲否定他，則他必向上帝宣戰，以求與上帝奮鬥，而否定上帝之存在；否則祈禱之。如爲人事界，則無論否定他者爲帝王，爲英雄，爲才子，爲學者，爲美人，或一切其他階級內之個體，他必皆否認之。

三、就此理論之，就可知道我之所以爲我，完全是另外一個事物。第一點是說明物我之分，第二點是說明我之性質之高貴實駕乎我以外之一切他物之上。在我以外之他物，無論其爲自然界之魚、蟲、草、木、江、河、山、嶽、日、月、星、辰，在神界內無論其爲上帝、或靈魂、或魔鬼，在人事界內無論其爲帝王、諸侯、英雄、美人，乃至學者；總之，在我以外之各界，無大、無小、無神、無物，悉皆置於我的驅使之下，用以爲我之奴隸。

四、此諸物是否能爲我之奴隸，這是一個實際問題。但我們的心理趨向是不是有這樣一個想念，這又是一個實際問題。此兩個實際問題，我們皆不能否

認。有我們之想念而不能達到目的者，有我們的想念而能達到目的者。即是我們有一個目的，在事實的環境上有可以達到或不可以達到之兩種區別。可以達到目的，爲一件事；不可以達到目的，又爲一件事。我之性質，不能因我不能達到目的而取消其目的，亦不能因我未能達到此目的而即謂我無此目的。蓋我有此目的，爲一種事實，爲一種心理的事實。惟受環境限制，不能使此事實趨於實現而已。在此意義中，我們應該作兩種承認：第一種承認，即是我之心理事實有可以達到者；第二種承認，是我的心理事實有不可以達到者。通常學者，則以其研究方法之錯誤而對我之心理事實之兩種狀態，有所否認。僅承認其能達到目的之心理狀態，而不承認其不能達到目的之心理狀態。例如，神之世界，自多少唯物論者觀之，則認爲是一個虛幻世界。此虛幻世界，即是一個僞世界，虛世界，而不是一個眞世界。吾人爲欲求真世界起見，故應消滅此僞世界，虛世界。雖然，此僞是對於不能達到目的之心理事實之一種限制，而不是對於此種事

實加以根本之否認。何以故？以如對於此事實加以否認，則必是心理上無此事實。故心理上既有此事實，則不能對此事實加以否認，而是加以限制。即不是否認人知心理狀態之神的世界之企圖，乃是限制此種心理狀態之發展。因為不能實際的達到此種心理狀態所預期的目的，所以限制此種心理狀態之蔓延。由此言之，在心理狀態之事實上，顯然就已分出兩個範圍：第一個範圍即是能達到目的之心理狀態；第二個範圍，即是不能達到目的之心理狀態。二者合而為一，皆為主觀。此二者主觀，吾人絕對不能否認。何以故？以其為一個存在着的事實故。

五、何謂倫素。倫素者，即是凡人有生死的分野。凡人皆不欲死，皆欲求生。凡人壽算，皆為物質所限制。有一定年齡之天然之限制，凡人皆欲超過此天然限制，而求到無限的活動之長生。當其在天然限制之中，如受到物質的決定，神的決定，或人與人之決定，因而將毀滅其生命時，則此人必企圖與所有之物界，神

界，或人事界之我以外之各事物，發生有力之奮鬥，以圖超過此諸決定。這就叫做**忒素**。苟有人在某種境域中不受神界、物界及人事界之我以外之其他各種決定，而其生命能爲自由活動，則此人的心理狀態，必由**忒素**而進入**忒素**。**忒素**者何？卽是心理狀態之誇大性、征服性、嫉妬性、虛僞性、好勝性。如果其活動爲環境所許可時，則雖發展至於人間之帝王，而尙有所未滿。成吉思汗所征服之土地，可謂大矣；而成吉思汗之野心，猶有所未足。亞力山大所征服之土地，亦可謂大矣；而亞力山大之野心，亦有未足。拿破崙橫行歐洲，亦可謂近代之唯一英雄矣；而拿破崙之野心，猶有未足。推而至於其他一切人，無論其發展至於帝王，或他尙在乞丐狀態中，總有一個比較向上的活動的企圖。爲乞丐者，至少他有一個最低限度之富翁之心理，以爲其企圖之目的。爲帝王者，則至少有一個征服天下各國，使所有天下人，皆在其權力之下之心情。古代的諸侯，並不受經濟的決定。而他們發起種種戰爭，乃如家常便飯。近代如幾個偉大的民族，在那裡提倡

大日爾曼、大斯拉夫、大回教、和大亞細亞諸主義之口號，以相號召。則亦是此種秘素之普遍的表示。又以中國人例之：所謂天朝禮義之邦，所謂上國，亦曾充分的表現，煊驕于一時。且因此誇大狂，而受到種種失敗，而仍不自覺。當某個體將趨於死亡時，他的心理要素，常不能忘情於征服、嫉妬誇大、種種狀態。凡上所言，就叫做秘素作用。心理的幻想發展至於帝王，可謂秘素已達於極點。且因人受身體之限制，致此人之生命祇是一個暫時的存在，不能爲永遠的存在；於是人又有此種求普遍的、永恒的世界之企圖與活動。就帝王例之，如秦皇、漢武，皆以封禪爲其能事。用盡種種方法，以求長生之術。姑不論其長生之術，是否可得；然此種企圖實藏於他們的方寸間，而無時或已者。卽就世俗人言之，亦不少走入宗教之中。世界上幾個有名的民族，皆是信奉宗教最著名的民族。信奉宗教的意義，卽是此身雖爲肉體所限制，然企圖其能超入天國之實現。以中國民族言之，幾乎十人之中，有九人相信輪迴之說。不入於道教，則入於佛教；不入於道教，

佛教，則有祖先之崇拜。總之，一個個體無不有求其自身絕對神化的企圖的活動方向，而加以實際的工作，以冀其企圖之可能實現。神之爲神，爲一客觀之物，我之思想將我在某時期內化而爲神，則爲主觀之物。蓋我們不能將神之字義離我而存在，則此神亦不是客觀之神。於是此神常是我之心理狀態上一種附屬物，而不是神之個體的存在。著者名此種心理狀態作用，叫做**神素作用**。神素作用三者，乃是我有如此一種心理狀態，不論客觀之神的存在與否，而我總想化我爲神。

六、**秘素作用**，**秘素作用**，**神素作用**三者，皆是人類心理狀態作用。**秘素作用**，著者稱之爲最低方式之心理作用。蓋此作用，雖亞米巴亦具之。**神素作用**，著者稱之爲最高方式之心理作用。蓋此種方式，惟人類能發現之。故不論物是否具有此種心理狀態，亦不論神是否具有此種心理狀態，凡人之必皆具有此種心理狀態，則爲著者可敢斷定者。蓋著者從事自身的內在經驗與此自身經驗對

於同類個體之內在觀念的說明，以由語言發出者或由種種行動上表現者與我之內在經驗相印証，則絲毫不發生矛盾作用，而皆可以納入此同一範疇之內。於是著者便在此發生一個最大問題：爲什麼一切物無所謂神素？爲什麼一切人皆有所謂神素？神之客觀存在，是否實有其事？神苟不有客觀之存在，是否可以影響於人類之神素？一切學者對於人生事實之說明，或以神爲主體，或以物爲主體，則無不與「我」之心理狀態所表現者相矛盾。何以故？蓋我以我爲主體故；「我自」以神爲葛狗，「我自」以物爲葛狗故。神不能高於「我」，物亦不能高於我。雖神之價值是我之神素作用，一種最高的判斷，可是神欲支配我，則我必求反而支配神。我之不支配神，或不敢支配神，則以神有種種能力高於我，恐因而加上我一種譴罰，否定我之必素。因欲發展我之必素，所以又發生一種心理狀態之必素作用。必素作用云者，在求我對於我以外之一切事物能絕對支配，不論此事物之價值或能力高於我，或低於我，我皆欲支配之。雖事實上我不能

達到實際支配之狀態，而我之心理的想念的支配狀態，正如海中波濤一般，一起一伏，無時或止。故心素作用是心素、秘素、神素三種作用所表現出來之另一種作用。一切人類，皆有如此之心素作用，其所以知一切人類如此者，乃是由於我之內在和我所考察各個體由內在所表出來的外在神態而得。即是由我之內在所表出來之外在，與他人之內在所表出來之外在，互相印證，絲毫不爽。

七、由心素作用之企求，便求秘素作用之擴張，由秘素作用之擴張，便求神素作用之擴張。神素作用乃是我們的最高世界，心素作用乃是我們的最低世界。如此最高世界與最低世界，乃為我的心理狀態中之幾個心理狀態之比較而確定者；觀它的價值之高下，而確定我們努力之方向與成分。為欲達到此三種心理要素之級系之努力，著者稱之為心素作用。

八、吾人既証明心素作用之存在，則吾人不能對此心素作用加以否定。繼

吾人加以否定，雖有上帝萬鈞之力，亦不能消滅此種心理狀態之存在於任何人之心理要素之中。既不能消滅心理存在之亂素，著者乃稱此亂素作用爲倆世界。此亂素作用以外之物質世界與神世界爲倆世界。世界倆是一個實際世界，倆世界亦是一個實際世界。倆倆兩世界之統一，便是實際的實自世界。所謂實自世界者何？乃是一切物自本身世界，是我之所以爲我，乃主觀之存在，亦爲客觀之存在。以我對我以外之物，分離而言之，則有所謂主觀與客觀之分；如以我插在此客觀世界之中，則祇是一個實自世界之同一表現。故著者所謂之實自世界，不是僅僅對於物質本身之世界而言，而是此倆世界與倆世界合一的真實的普遍的永恆的世界，乃稱爲實自世界。卽是我自與客自之統一，則爲實自世界。此實自世界不能爲虛幻，只能爲真實。何以故？以我証明我自爲真實。故因我之內在和外在之表現與我以外之客自事物之內在和外在之表現，絕對適合，所以得到其真實存在之概念。於是不能將我之所以爲我，抽出於實自世

界之外，使之與實自世界相對立。故實自世界乃是一個「點」世界，而不是一個本體世界；也不僅是一個現象世界，我們的唯一企圖，祇求此現象世界之絕對徹底之說明，而不能求對此現象世界加以否定。蓋我們若對此現象世界加以否定，則此現象世界非我們能力所能否定者。即是我們之否定，祇是口頭的否定，武斷的否定，而不能為一個實証的否定。

九、著者之疑問即在此處發生。此種「點」世界既不可否定，即是我們生活於此不可否定之世界中。則我們為求完成此種「點」世界，我們唯一的任務，便不在此種實際現象世界之否定，而在此種實際現象之完成。多少學者對於人生事實之說明，則往往於所謂否定肯定兩名詞上，加以判斷，而不是從此種事實上求其完成。蓋現象既為一種事實，自不能否定；既不能否定，則祇有肯定；既祇有肯定，則無所謂否定；既無所謂否定，則亦無所謂肯定。總括一句，現象世界立在肯定與否定的範圍之外，肯定與否定是人類之一個價值的判斷。而現

實的世界，則是一個真理的世界。真理世界之本身，在價值世界之外。多少學者之活動，即欲將價值世界滲入真理世界之中。經過著者多年研究之努力，乃對於此種學者之研究，發生一個最大的疑問，且由此而否定之。

十、以上所云，不過將第二學型幾個重要概念稍加詮闡，以便讀者對於此學型有深進一步之研究。至其理論，此處不能詳言者，則以此處不過是一種概念導略故。因此我們便得如下之結論：

第一結論：幾個心理作用之創立的名稱，為第二學型重要概念之一。

第二結論： Γ 點世界為現象世界與本體世界之樞紐，為第二學型重要概念之二。

第二項 對象說畧之一

一、所謂問題，完全是一個觀念形態之結構。問題即是一種疑問，由疑問乃發生問題。斷未有無疑問而生問題者。疑問亦是一種觀念形態之結構，它之所

以發生，乃是由於人類對於某件事物之觀念不能有澈底之分析，在此不能澈底分析之下，所以發生各種觀念，而不能使自己的觀念有一種秩序形態之結合。如欲使此秩序之觀念形態成立第一步工作，便是成立問題；第二步工作，乃是對於問題加以解剖或解決。

二、凡實自不能有問題，何以實自不能有問題？蓋實自只是實自，它之存在，無論其有秩序或矛盾，祇是一個存在。此種存在不能加以否認，既不能對此種存在加以否認，而其存在之裡面，又皆可以表出成爲一種現象。則實自之所以爲實自，必不能有所謂問題。

三、問題之成立，既是導源於觀念形態之矛盾的結構，則問題之解決，亦必終止於觀念形態之秩序之結構。故在我們面前，便發生種種問題；此種種問題即是由於我們的觀念形態之矛盾的結構而來，如加以分類，則我們必得到下列數組：第一組爲問題之所以爲問題；第二組爲方法問題，這便是問題之成立

與問題之解決之要素；第三組爲因我們而成立之人生問題；第四組爲人生問題以內包括我們的同類之秩序問題，叫做社會問題。在我們同類以外之各種生物之種類，叫做生物問題。一切生物之全部表現，叫做生命問題。於是在此第三組之中，便包括了人生問題，社會問題，和生物問題。與此問題對立者，則爲一切物質之結構問題。物質的結構之本身，有其自然的存在。我們不能對此自然之存在，加以否認。但我們對此自然的存在，發生極大之疑題。這疑題卽是此物與彼物之配合爲如此，此物與彼物之配合爲如彼。而有如此現象，如彼現象。同一現象，今日如此，明日如彼。於是便發生我們對此自然之配合與運動之各種結構上之關係的瞭解問題。凡物界問題，有其一定的性質。而前四種問題中的人生問題，社會問題，生物問題，與生命問題，著者稱之爲繫體問題。凡繫體問題，有繫界的性質。繫界與物界皆是一種現象，一種事實。將繫界，物界綜合而一之，著者稱之爲實自世界。此實自世界爲我們通常語言表現之者，卽名之爲宇宙。

問題。對此宇宙問題加以種種解決與企圖，哲學者稱之曰宇宙論。在宇宙論之對面，因為我們思想上映出之一種範疇問題，即是實自世界必有一個非實自世界之對立，或實自世界與實自世界之反面之一個問題。實自世界苟為變化不息，則在實自世界裡，面必有一個不變之總紐存於其間。實自世界之反面或其裡，面，哲學者稱之為本體界。對此本體界加以種種討論，就名之曰本體論。第一組與第二組所構成之問題和方法，乃是知識的本身。對此知識的本身加以種種討論則名之曰認識論。於是對此宇宙間的問題被過去哲學者分為三類，即認識論，宇宙論和本體論是。宇宙間問題雖然甚多，然皆包括在此三類之中。故我們的研究，便以此三類問題作為研究之對象。

因此我們得到如下之結論：

第一結論：研究的對象是在實自世界。

第二結論：哲學上之三問題，皆為此實自世界問題之正反兩面之綜合的，

或分析的研究。

第三項 對象說畧之二

一、我們試從哲學史上研究，由東方哲學研究到西方哲學，由西方哲學研究到印度哲學，無論我們的圈子轉得如何大，我們的造詣求得如何深，依然我們的懷疑自是懷疑，對於我們所提出的問題，不能有一個最後的答案。這是一個現在的事實問題。宇宙問題、人生問題、社會問題中之疑案，爲我們今日科學能力知識能力所不能解決的問題；而自最古即已被哲學家提出，並曾指示其解決之方案者。但在悠悠長期之中，不能稍見光明。我們居於今日的世界，即是我們尚居在種種問題未能解決之世界中。我們對於問題之認識與解決，是我們一個共同的要求。幾千年研究堆積的結果，尚不足以應付這些難題。因此，使我們在此諸難題中，無解脫之希望。乃發生無限的煩悶與懷疑。

二、雖然，哲學之研究，吾人亦不能消滅其功績。有許多初等的問題，已爲學

者得到它們的結果。有許多似粗淺而非粗淺的問題，却至今日不僅無解決之希望，而且因學者之紛爭，轉使我們不知道誰是誰非，誰黑誰白，而陷於一個理論的矛盾世界中。即是陷於一個理論的混沌世界以內。

三、依據孔子所言，則我們應該遵循一定之倫理定律，方足以解決我們的問題。惟此一定的倫理定律，乃是對於社會問題之解決，不是對於全部人生問題之指示。何況社會問題之解決，面，尙潛伏着不知道若干難題。例如我們的行為之善惡批判，還是絕對個人負責，還是一方面由於制度使然？我們專門信從一定倫理生活之規律作為社會問題解決之途徑，則成為一件不可能之事。故對孔子之教訓，我們遂發生了相當的懷疑。第一，他不是解決全部宇宙問題和人生問題；第二，他對於人生所發生的社會問題，初沒有全部解決之理論。因其沒有解決此全部問題之基礎，故對於人生問題所發生之社會問題，不能在二千後繼續發生他的效力和支配的權力。

四、卽就他當時的社會而言，又有老子之一派。老子的見地，則以爲人生中所發生的社會問題，完全是許多聖人學者造出來許多倫理條文，因而拘束了人類之各個體之本來天性之發揮。當人類各個體被拘束時，便發生對於此拘束衝破之行動。社會紛擾，由此而生。在這意義上，與其靠一定的法治或聖人所造出來的種種條文，則不如毀滅之，使所有人類生活於自然之內，不受人造條文之限制，反可以得到生命的實在，反可以得到各個體自由的實在。因此，老子的學派與孔子立於絕對相反之地位。孔子學派的企圖，求以規律之倫理來求社會的秩序。老子學派的企圖，則以爲自然祇是自然，不隨規律方法而有所改變。規律方法，徒亂自然之發展的程序。故不如棄規律方法，而返於自然，比較可以尋得人生社會之真理。

五、在孔老學說外，更有所謂法家。法家者，卽是除道德上之行爲法則以外，尙必須有一個法令制度。此法令制度爲任何人客觀之法則。而此客觀之法則，

卽是尋求社會秩序之一個最良好的方法。於是行爲法則便分而爲二：一爲道德的行爲法則；一爲制度的行爲法則。道德的行爲法則，屬於個體責任作用；制度的行爲法則，屬於全體的傳襲作用，屬於全體人民之強制作用。卽是不論任何人有無道德，是否盡其個人職責，但必不能不承認法令制度，而受其制裁。由上所述，我們得到最明顯之三派。第一派爲老派，反對道德之行爲法則，與制度之行爲法則。第二派爲孔家，則反對老家說法，同時亦相當注重制度的行爲法則。但其唯一注重點，則在道德的行爲法則上。第三派則爲法家，此派與老家孔家完全相反。姑不論他們各家是否各有一部真理，但由各家之絕對相反作用，吾人已可以於他們的學說之推理中，得到他們的結果。老家若爲是，則孔家法家爲非；孔家若爲是，則老家法家爲非；法家若爲是，則孔家老家亦皆爲非。此三家學說，各有其根本理由。究竟誰是，誰非，我們應該有一個前提上之判斷。

六、數千年來的中國學說，除周秦時代孔、老、法三家可以成爲獨立的學說

外，其餘各家學說大概附於此三家之中。爲行文便利計，故暫作如此的分類。後來的學者，多半是低能者。沒有一個敢跳出周秦諸子範圍以外，而祇僅僅活動於儒老之間。此風至今日尙未泯熄。除中國學說以外，而影響於中國最深者，爲佛學。佛學自有其最大的根據。卽是佛家所注重的問題，乃是人生全部的問題，而不是人生問題所發出的一部分之社會問題。我們可以如此設想：假定社會問題有全部之解決，則人生問題依然沒解決。於是，我們便以人生問題爲研究對象，而研究人生之所以爲人生。中國學者所研究之問題，大抵祇至於秘素作用之問題。而佛家所研究之問題，則進一步而走入禪素作用問題中。禪素作用問題之要求，比較秘素作用問題爲嚴重。不論佛家所得出來的結論是真是僞，但佛家所研究之學說，爲中國學說之另外一個方向，則可斷言。中國人雖然生活於中國學說之中，但中國人之禪素問題，並不因其無研究而消滅此種心理狀態。禪素問題是全人類的問題。全人類有生命本體上之悲哀，任何個體必有

生命上之最後答案。由其幻素世界裡面所生出來之世界，則必是一個永恒世界。於是，佛家便對此永恒世界，加以追求。無論如何我們根據科學所得，而判斷此永恒世界不能實現；但我們不能根據科學的研究，消滅人類的禪素現象。蓋禪素既為一種現象，現象乃為一種存在，存在不可消滅。此中間題有二：禪素現象是一個問題，神世界又是一個問題。消滅神的世界，不能消滅禪素世界，消滅禪素世界，乃是消滅事實世界。事實世界不能消滅，則禪素世界亦不能消滅。佛家則是由禪素世界生出之一個神的世界，而承認神之世界的存在。科學則是自實自中之實自世界，說明神世界之不能存在。但不能說明禪素世界之不能存在。於是科學家只能將佛家所企圖之目的加以否定，而不能將人類之禪素現象加以否定。佛學之最大意義，乃是完成禪素之所以為禪素，而不是完成神世界之所以為神世界。如此佛家之出發點與終點，我們已經明白。則科學家對於佛家之批判，祇是神世界之批判，而不是禪素世界之批判。就變成一個隔靴

搔癢的批判。由佛家所提出的社會問題，則爲佛學所發生之副作用。此副作用爲佛家所不注意者。我們縱欲否定此副作用，我們亦不能根本否定佛家。則以佛家之所以爲佛家，乃是因融素作用，而產生。多少淺薄的學者，對於社會問題之解決，而求禮素作用之否認。此乃係此多少社會學者，對此實自世界沒有深刻研究之結果，因而發出獯理作用。雖然，佛家學說與中國學說的路途不同，故不能爲彼此對立的批判。以証明誰是誰非，以判斷其價值誰高誰下。

七、我們就西洋哲學研究之，則必可以發現希臘一派之哲學精神，及基督教之哲學精神。我們對希臘哲學與基督教哲學，姑不具論。蓋歐洲近代哲學，已超過此兩哲學而上之。吾人爲解決問題便利起見，故對於歷史的敘述，祇求此一派潮流之真象。苟西洋近代哲學不及希臘，則我們取希臘哲學；苟希臘哲學不及西洋近代哲學，則我們棄去希臘哲學，而以近代哲學爲主。在近代學者中，所發出來的潮流，有很明顯的數種。十七世紀與十八世紀，在歐洲便有顯著的

兩派。即是海洋派的經驗學派，和大陸派的理性學派。到康德手中，他就成爲一個歐洲哲學家之泰斗，哲學史上第一個偉大的人物。有許多哲學家歸其榮譽於康德。我們不作此種價值之判斷，我們惟就康德的本身考察。則康德所教訓於我們的問題之分類，卽是真、僞、善、惡、美、醜之分類。而在真理之中，又設出多少範疇。現象界與本體界之確立，則爲康德最大的貢獻。康德的道德學的解釋，不能高於中國哲學家。且因其道德學之解釋，而引起意志自由論的問題。由意志自由論的問題，而引起上帝與靈魂的問題。是乃成爲二元論哲學的顯明的代表。康德以後，又發生德國十九世紀初期的浪漫派哲學家。此派祖述康德，並無甚大之獨立的發現。在法國則有孔德。孔德的哲學，與其謂其在對哲學的本身上有所發明，不如說他是一個方法論者。所謂實証主義，祇是一個方法學主義。在英國，則有斯賓塞和達爾文諸氏。而斯賓塞企圖尤大。他想將宇宙一切，包括在他的進化論中。因爲斯氏有偉大的科學的知識，所以能成功他的偉大的學

說的系統。但在今日觀之，則其系統爲勉強結構，完全可以看出它的不自然的形勢。總之，歐洲哲學家不外唯神論、唯心論、唯物論與方法論。而歐洲各派之哲學家，無論何派，各皆言之成理。無論何派學者，彼此互相比較，各有異同。衝突之處，大於秩序之處。吾人於下面標出兩個問題以討論之。

八、個人主義之尼采與社會主義之馬克斯：個人主義之尼采的影響之大，不下於馬克斯。而馬克斯學說，在歐洲亦不大於尼采；轉或在尼采之下，亦未可知。試觀歐戰之際，各國戰士俱表現出尼采之精神。有此次戰事經驗者，類能言之。卽是一切戰士，皆受到尼采哲學的直接支配。多少個體，死於沙場而引以爲榮耀事件，以死於沙場爲實現超人之方法。倘各國戰士迷信馬克斯如迷信尼采一般熱烈，則歐洲社會已發生一個偉大的革命，必無疑義。所以尙未發生此偉大革命者，則可以想見他們迷信馬克斯之程度尙沒有一個普遍的效力。尼采哲學，是一個極端的個人主義者。馬克斯哲學，則是一個極端的唯物論者。

或極端的社會主義者。此兩派之矛盾，稍有哲學知識者，類能言之。何以此兩種學派有如此之矛盾，而能在歐洲同時存在，則吾人不能不承認尼采學說和馬克斯之學說，皆有部分的真理之存在。

九、由上所述，我們便發生如此疑問：無論東方或西方，其研究此哲學史者，皆應以三千年計算。此三千年之研究結果，造成多少學說之體系。甲體系與乙體系相衝突，乙體系與丙體系相衝突。且甲體系內又有矛盾在，同樣乙丙兩體系內亦各有矛盾在。使人們生在一個矛盾體系的學說中。所謂兩種矛盾之下，究竟應該以何種學說為解決我們的問題之先決途徑？即使我們對於各科有平均之知識的發展，而我們對於各體系之判斷，亦不能贊成此而否認彼，或贊成彼而否認此。何以故？以彼此皆有部分的真理故。苟我們為真理而研究，則我們祇是相信真理。若此派之內有矛盾在，則我們必不能迷信此派；若彼派之內有矛盾在，則我們亦必不能迷信彼派。蓋我們相信真理，必須選擇一個毫無矛

盾之體系。則對於所有矛盾之體系的學說，可以一掃而空之。而信仰此一種以爲解決我們一切問題之最妥善的方法。此種企圖，應爲爲真理而研究真理者之唯一信條。不獨著者如此，讀者亦應如此。否則不是爲真理而研究真理，乃是爲謬理而研究謬理。謬理者何？非真理，亦非僞理，乃是一種有作用之理。卽是此理如能發生作用，不論其爲真，爲僞，亦採行之。此理如不能發生作用，縱其學說爲真，吾人亦不崇信。這就叫作謬理。故謬理是在真理與僞理範圍以外。

十、以著者論，在此諸體系學說中，卽是在此諸教訓中發生絕對的懷疑。而此懷疑，十年來無藥可以醫治，既不能十分信甲，亦不能十分相信乙。何以故？蓋甲乙兩體系皆不能完成故。卽甲乙兩體系皆不能無矛盾故。著者如此懷疑，乃是爲真理而研究真理之一種衝動。故著者對於各種教訓，皆不能有唯一的信仰。於是，著者便陷在一個信仰與懷疑之矛盾中。因此之故，乃發出誓願去另求一種真理。卽是此種真理，仍存在實自之中，或爲所有各種學說所未發現者。亦

卽著者企圖於世界哲學家、科學家、及一切學術家所舉揭之諸教訓以外，另從實自對象中去求出實自的真理。因爲對於教訓之懷疑，而發生教訓以外之研究。因此種研究之企圖，而發生著者之第二學型之全部學說。結論是：

第一結論：過去學者，無論爲何家，大都有其學說之內在矛盾。

第二結論：以實自爲對象之研究，才是研究真理應遵循之途徑。

第四項 方法說畧

一、著者對教訓之懷疑，乃是對從事於教訓者所用方法之懷疑。多少學者探究宇宙問題，其所根據之方法，爲真實，爲妥善，尙待討論。方法是真理獲得之第一重鎖鑰。苟在方法上發生最大之疑問，則其所謂真理之獲得，必是空言。如是我們不能不對於方法的本身，稍加檢討與討論。

二、過去所用之方法，爲第一邏輯與第一數學。直到近代物理學家之發明，乃有第二幾何學出現。卽是用第一幾何學，不能將此實際宇宙加以充分的說

明。實際的宇宙，乃是自然線。而第一幾何學，則爲直角三角形。自然線裡面，不能有直角三角形。卽是一切事物之自然軌道，乃是自然線的發展，而不是直線的發展。以第一幾何學來計算此宇宙一切物的變動，則對此實自世界必不能明白其真象。物理學所以能成爲近代偉大的科學，所以能發現多少新的理論，則以物理學所用之方法由第一幾何學走入此第二幾何學中之故。

三、著者對於實自世界之研究，則以爲第一邏輯必不能完全適用。第一幾何學與第二幾何學，也祇能適用於實自宇宙中之物界部分，而不能適用於實自世界中之繫界部分。於是著者乃創造第三幾何學，第二邏輯，第三邏輯，第二力學，與第二數學。用此諸方法以說明此實自世界中之繫體部分，則繫體部分方有說明之可能。何以故？以繫體世界之方法的支配，不受第一邏輯的支配，亦不受第一幾何學與第二幾何學及第一力學第一數學之支配。故在繫體科學中所需要之方法，乃爲第二力學，第二數學，第二邏輯，第三邏輯，第三幾何學。且

第一邏輯尙未臻於完全。蓋第一邏輯中，僅有歸納法，演繹法等，而無兩在法。按此處所指示之第一，第二，第三，諸種數字符號，冠之於各種科學之名稱上；則以著者另從其途徑發現與數字邏輯之同種類的相異方法。而所謂第二幾何學，卽是指近代幾何學。第一幾何學，則是指歐克利德之幾何學。此爲讀者所不可不注意者。

四、何謂第一數學，與第二數學？凡數學乃是計算點之生長與增加或減少。而數學之點裡面，有其作用在。若數學之點純粹無作用，則爲第一數學所支配。若爲純粹之點所構成的圖形，則爲第一幾何學所支配。若其點裡面具有一種作用，而其作用可以由第一點至第二點依據第一重心力而移動者，則必爲第二幾何學所支配。第一幾何學與第二幾何學之計算，可以利用第一數學。蓋第一數學中所表現者，爲點之增加或減少。若爲純粹之點，則第一點不能影響於第二點；若爲有作用之點，而其作用之發生，爲根據點之力量之大小而得，則亦

可以用純粹數學計算之。倘數學所計算之點有作用，而不是根據點與點相吸之作用；乃是此點內有祕素、秘素、秘素諸作用，則其組織方法，必不能按照物質之組織方法而實現之。亦不能按照第一數學以計算之。點之內作用既具有祕素、秘素、秘素諸作用，則所利用者，爲第三幾何學。而第三幾何學所利用以爲計算者，則爲第二數學。第二數學云者，是計算點之祕素作用，所發出來之矛盾公式、直線公式，如 A 公式、B 公式、C 公式、D 公式是。此四公式另有解釋，此處不贅。上述之第三幾何學與第二數學，乃爲著者之創造的嘗試，乃創造學問之一種企圖。將來是否成功，爲另一問題。現在著者不過將此方法之問題作一個淺顯的討論。至於第二幾何學，則爲近世所產生之近代幾何學。著者加以第二幾何學之名稱者，乃以之與第三幾何學相對立，以便於語言結構上之討論。

五、純粹力學或天體力學，著者稱之爲第一力學。卽是此點與彼點相吸之力的表示，乃爲一種純粹機械的點。若此點與彼點相吸的力之表示是一個笨

位的點，則其力學之表現，必不如第一力學所表現者。第一力學所根據者，是一種普遍的吸力；第二力學所根據者，則爲一種笨位力之觀念形態之一致。笨位力之觀念形態的一致，這幾個字，各個字我們都須注意，蓋若略其一字，則不能知著者所持原理之根據。此所以著者有第二力學創造之企圖。此第二力學，亦名曰笨體力學。

六、至於第一邏輯，普通稱爲形式邏輯。形式邏輯爲近代哲學家所不滿意者。他們以爲形式邏輯不能適合於實自世界之一切真理之說明的要求，於是遂由所謂實驗主義者，造出實驗主義之邏輯。此實驗主義之邏輯，加上著者之意義所合成的結果，乃稱爲第二邏輯。由第二邏輯發展，而有第三邏輯之產生。關於此中之論理，另文詳之。至於黑格爾、馬克斯等所創之對理法之邏輯，則因其本身不能成立，著者不以之列入邏輯之範圍，祇算他們作了一次虛幻的遊戲。而此虛幻之遊戲，已在真實的方法發明之下，被擊破。其理論，亦另文詳之。

七方法論卽是一個知識之成立之源泉。由於方法論之確實與否，卽可以證明某種知識基礎的獲得之確實與否。所以我們對於方法論，應認爲是我們研究的一個前提。卽是對知識論，應認爲是我們研究的前提。知識論有成立之可能，夫然後宇宙論與本體論方有成立之可能。過去學者所設立之種種教訓，所以不能爲著者所滿意而認爲是一種錯誤的表現，則以彼等所用之方法錯誤。彼等所用之方法之所以錯誤，則以彼等對於所必須之方法尚未發現故。如第二邏輯，第三邏輯，第三幾何學，第二數學，第二力學。凡此種種，不僅在過去無此名目，且亦未有如此想象。故其研究之方法，必因其本身之理尚未具備，而不能進於精確。而心理學之研究，亦止於第一心理學之探討。其第二心理學與第三心理學，則尚未成立。第二心理學，著者名之曰柏格森氏心理學，第三心理學，著者名之曰忒素心理學。忒素心理學云者，乃著者對於心理之實際現象所新創之一種學問。其理另詳。

八、著者根據著者所創造之方法，以造成新的知識論。將宇宙論與本體論並納入其中，而研究之。再從宇宙論與本體論中求出其共同不變之類，去求此實自世界與虛自世界之兩者的統一。倘能在此兩者的統一中建立一個美滿的秩序，則著者發現之真理，必為真實之真理。倘此理論仍在矛盾中，則著者所發現之真理，必為虛偽之真理。這乃是著者從幾個疑問之中，發生出幾個問題。由此幾個問題，對於歷史上所有的教訓加以回頭的觀察。因此諸教訓中有其本身上的矛盾，乃去尋求其他方法的運用。由方法之尋求，乃發現著者之方法論與知識論之確立。由著者之幾個方法論與知識論之嶄新的探究，所以促成著者之一個決斷的概念，即第二學型名稱之確立。

我們的結論是：

第一結論：過去之方法之學，除第一邏輯、第一數學、第一幾何學、第二幾何學外，則無另外之方法。

第二結論：著者發現過去的方法，未臻完備，除特造第二邏輯，第三邏輯，第二數學，第三幾何學諸法外，且重於第一邏輯之缺乏部份，另增一部。

第三結論：第一結論所指出之法，名曰第一法。第二結論所指出之法，名曰第二法。第一法專名之曰○法，第二法專名之曰○法。○法，○兩法，皆爲一種便（讀音透）理。各隨其對象之事物之分別，而應用之。過去學者，因○法不明，遂將必須用○法方能說明之對象，而誤用○法以演闡之。

第四結論：著者則隨對象之分類，而用○法，○二法。

第五結論：所謂對理法之邏輯，至爲舛謬。其理後詳。

第五項 陣營對立論

一、當著者之方法論既已確立時，卽是著者對於知識論另有一種新的創建。乃將宇宙論與本體論合而爲一，放在一個問題中去尋求此兩問題之絕對的連繫，去求此兩問題之絕對不變之痕，卽是此兩問題絕不能分離。此兩問題

既不能分離，則必有其連繫。既有其連繫，則必有其不變之質。譬如：H₂O可以成爲水，則H₂O所構成者，爲水。水所構成者爲H₂O。故H₂O中有不變之質，此不變之質，吾人即名之爲甲質。蓋以別於乙質故。何謂乙質？即是H₂O以外之原素，或分量不同所構成之質。裡面所決定的現象。例如H₂O，則其所成之物，必非水。於是H₂O中必有質。此質乃名爲乙質。故水爲甲質所決定，而H₂O所形成之物，如O₂，乃爲乙質所決定。質者爲不變的意義，爲普遍的、永恆的、一定的意義。由此現象以變成彼現象，必有其質之存在。則必在其本體演成的現象之連繫中，有其質之存在。故著者之第一企圖，乃是將宇宙論、本體論連在一個問題中，去發現其不變之質。

二、姑不論著者的企圖之結果，或有或無，但不能謂著者之企圖，不是研究上之第一等方法。何以故？以本體不能離現象故，以現象亦不能離本體故。現象既不能離本體，本體亦不能離現象；則現象與本體間，必有一相交之點。而其點

試名之曰 A 點。此 A 點必可以支配本體，亦可以支配現象。何以故？蓋現象生自 A 點，本體亦生自 A 點。故無 A 點，則本體不能生出，現象亦不能生出。現象名字之確立，爲與本體相對待。本體與現象兩名稱之對待所呈出之交點，必爲共同不變之點。倘此 A 點爲我們所獲得，即是我們獲得本體論與宇宙論之全部之研究之法寶。以此法寶籠罩本體，籠罩現象，皆有可能。苟著者對於此 A 點之探求毫無錯誤，則此種企圖之理論的體系，已經完全存在於此推論之上。

三、所謂著者之決斷，乃是對此點之探究。著者對於此點之看法，即爲本體之終點，現象之起點，即爲現象與本體間共同包含之點。而著者之看法，就著者探求之結果，則已對此 A 點有所確定。於是著者便以此 A 點爲起點，爲討論宇宙萬有一切學問之根本之點。而著者認爲此根本之點，爲過去一切學者所忽略者。除少數科學家，由此 A 點出發以尋求嚴格之科學外，其他之偉大哲學家，鮮有能注意到此 A 點者。且少數科學家之獲得 A 點，亦不是自此知識論與方

法論中尋求出一個結論；對於眞理之討論，非如此不可。乃是冥冥中，對於某現象之解決，不能不求如此之點，以爲其學說演進之起點。例如牛頓，所發現之吸引力，卽爲 Γ 點中之一。何以故？以此吸引力爲一切物所具有之一種性質，且爲不變之性質故。著者之 A 點中所包括之不變之點，不僅吸引力而已。至少在著者之 A 點中，所包括者有三點：卽物剝力點、緊剝力點、與神剝力點。此三種不同之點，乃由於 A 點或 Γ 之發展而生。

四、所謂著者之決斷，卽是根據此點以形成之學說之決斷。著者將過去所有之一切學問，無論其爲中國之老莊、孔、墨、朱、程、周、張，無論其爲印度之釋迦牟尼，無論其爲希臘哲學家之蘇格拉底、柏拉圖、亞里士多德或爲近代之學者如康德、惠希特、失林、黑格爾、孔德、斯賓塞、柏格森、羅素、馬克斯、克魯泡特金，所有種種學說家，概列之於一個陣營之內，而名之曰第一陣營。何以將此諸學說家列於一個陣營中？卽是此諸學說家對於宇宙論與本體論之探求，不去發現本體

與現象中之A點。而他們的研究方法，或從本體出發，或從現象出發，或自現象研究現象，或自本體研究本體，或自本體研究現象，或自現象研究本體。於是所成功之哲學，或爲唯心論，或爲唯物論，或爲唯神論。此唯物、唯心、唯神三者，皆不是A點之探求。凡不是A點之探求，無論其爲學說，或爲主義，或爲哲學，或爲科學，或爲社會科學，皆歸於第一陣營之內。而自A點出發之探求，則另爲一個陣營。名之曰第二陣營。卽是凡以探求A點，而以A點爲出發點之學說，卽是第二陣營中之分子。所謂第一學型與第二學型，亦卽第一陣營第二陣營之翻譯。著者將所有學者列入第一陣營之中，而將著者自身所創學說列入第二陣營中。第二陣營之中，除著者外，尚有少數不是明明白白的探求A點，而無形中採取A點爲其出發點者，亦列入於第二陣營之中。於是所謂著者之決斷，乃是由過去第一陣營之研究，而走入第二陣營之中。由此我們的結論是：

第一結論：倘第一陣營之學理爲真，則第二陣營之學理爲僞；若第二陣營

之學理爲真，則第一陣營之學理爲僞。二者之間，界限顯明，絲毫不可淆混。第二結論：姑不論其價值之真僞與高下，但在此二陣營間有一個絕對之鴻溝在。

第三結論：其鴻溝則爲凡以A點或A點爲其研究之出發點者，爲第二學型；反之，則爲第一學型。

第四結論：過去之學者，只有極少數冥冥中取A點爲出發點，但亦不知其爲A點之理。著者則不論其瞭解A點與否，概將其地位納之於第二學型之內。

第三節 問題圈念論

第一項 本節計劃

一、我們已在第一節中，提出第二學型四字，並已追究此第二學型之解釋。但要追究此第二學型的名稱的解釋，先決的問題，是必須將問題，學說，與主義

幾種作用，先有所申述，然後方可以入於正題。因為我們討論學型而不明瞭問題、學說與主義之起源與其效用，則我們必根本不能對於學型的本身理論有一個先決條件之解釋的基礎。

二、本書的計劃：第一，先釋明第一學型與第二學型之本身的名稱；第二，則釋明第二學型與第一學型名稱異別之根本的分野與關鍵；第三，則釋明第一學型之矛盾；第四，則釋明第二學型之秩序；第五，則釋明第二學型內部包括之根本理論，及其分類與體系之溶合。

三、欲說明第二條之各種理論，必先說明問題、學說與主義之各種先決條件。故首先從事問題之闡釋。

四、本節之計劃，則是說明問題之本身的解釋，與此新造觀念之「闡」字之解釋。即關於問題「闡」念論之本身解釋。因為問題是一個普通名稱，「闡」念則是一個特殊名稱。此「闡」念與舊日之觀念究有何分別？舊日的觀念是否可以用之與問

題結合起來，構成一個名稱，成爲一種論斷。

第二項 問題陳（讀者）釋

一、問題二字是一個很粗淺的名稱。無論任何人，對於某一件事情發生疑難時，則必名之曰我有某問題。故從淺的一方面以解釋此二字的意義，則任何人皆有一個同一的概念。此同一的概念爲何？即是問題之所以爲問題，乃是一種觀念。今將此義，在下面詳釋之。而此處則僅對於問題本身，加以字面的解釋。即是問題二字，如何構成。蓋問題二字，乃由於問與題所構成者。

二、何謂題？乃題目與題材之謂，對象之謂，或爲我們目的物之謂。例如我們作文，必須有一個題目。苟無題目，則我們之文，將不知從何作起。我們對於天地間任何事物，皆可以取之爲題。不過有爲我們亟需解決者，有爲我們亟需解釋者。解釋與解決，是兩個門類。故由此兩門類，現出兩種不同的題目。太陽可以作我們的題目，地球可以作我們的題目，天地間任何事物皆可以作我們的題目。

我們自身之未來可以作我們之題目，我們自身之過去亦可以作我們之題目；小至頭髮可以作我們的題目，大如銀河系統亦可作我們的題目。由此論之，題目必多至無限。這都是實際的題目，還有所謂抽象的題目。抽象云者，在經驗世界所不可獲得之事物是。例如我們自己有一種做神仙的思想，作神仙是否可以實際達到，固是一個題材；可是我們在這裡想，又是一個題材。想與達到二者是兩個不同的動詞，各有其不同之範圍。在題材的本身，毫無任何意義。題目之所以成爲有意義，則因供我們研究故，因與我們發生關係故。苟不與我們發生關係，則任何題材，皆無意義。

三、何謂問。問者對於某種題材發生疑問是。或對於某事情之關係不明，而發生疑問。例如此關係之變化何以如此？何以如彼？何以不如此？何以不如彼？這都是疑問的符號。今不問天地間事物自身是否皆有疑問，單就我們人類言之，就我們人類彼此問答言語之符號之表示，便可以知道你有疑問，更可以知道

他有疑問。夫天地間一切事物，其自身所以如此，所以如彼，皆有一定的降定法則，或事定法則，或判定法則，或先在法則。而由我們不能知道此一定的法則，故遂發生心理之疑問。所以問題之本身解釋，純粹是一種觀念的結構。

四、有容易解答之問題，有難解答之問題。容易解答之問題，則是因為它的關係非常明顯，不待深思推理即已可知。不容易解答之問題，則必是其問題之關係有隱晦之處，不能為我們經驗世界所能察覺，而必須利用我們的思考，同時必利用間接的方法，或且利用間接的間接的方法，方有解答之可能。何以故？蓋以問題之解答方法，如直接不能求得，必以間接求之。而此間接，又常根源於另一事物。故必求得間接，由此間接以求直接，由此直接以求問題之解答。如此一串物情之發展，乃是我們對於問題之態度與方略之必然過程。

我們由上所述，便可以得下面的結論：

第一結論：所謂題者何？乃是題材之謂，主觀或客觀之一串事物之謂。

第二結論：所謂問者何？乃是疑問之謂，主觀對於客觀之矛盾之謂。

第三結論：所謂問題者何？乃是對於某題材之關係的隱晦，因而發生疑問之謂。

第三項 圖念慳（讀音而）展論

一、圖是一種觀察。觀察有其本身的基礎條件。其本身之基礎條件，如所謂感覺知覺等是。人類在此宇宙間，各種現象呈現於吾人經驗世界者，不一而足。於是人類憑其感覺而變之爲知覺。感覺之意義不深，凡任何物皆有一種感覺。蘋果落地，我們不相信蘋果與地彼此無直接的感覺。惟人類之所謂感覺，與知覺相聯合。而物質之所謂感覺，則不與知覺相聯合。於是物質只有一種可感性，而沒有一種可知性。人類則除可感性之外，尚有一種可知性。可知性在可感性之後，可感性在可知性之前，可感性是可知性的一種媒介。苟無可感性，則必無可知性。例如今以宇宙萬物爲一體，而以此宇宙間某聚體爲一體。此兩體之間，

有一根線，發生一種密切的關係。而此一根線，即以感覺充實之，或由圍合充實之。由此某整體個體之可感性，將天地間一切事物變成可知性。常人對於一株樹發生一種知覺時，則必有此樹之觀察；對於一隻鳥有知覺時，則必對此鳥有觀察。所謂觀察者何？即是觀而察之之謂。凡觀而察之的內容，必包括一個單獨的印象。而此單獨的印象，正如同照相機一般，將外界事物作一個單純的拍照。感者何？單純的拍照之謂。而一事物在心內流轉，在心內之恆中流轉，因而變成一串概念與推理，且由此而變化為圍合線。故感由外至內，而圍則為由內至外之一種觀念的方格式之流轉之不斷之發展之謂。

二、何謂念？就普通的解釋，則是一個念頭。念頭裡面包括着很複雜的心理要素。此念頭完全是發自察體之內界的作用。因為不僅對於外界有所感，而且在內界有所念。

三、圍念者何？乃是一種觀察，一種念頭之兩個心理要素之結合，而成之圍

容的形式。觀察是純憑五官感覺，頭則含有推理因素在內。觀念兩字結合則是由一種觀察所得來之推理的結果，即成爲觀念。即是吾人對於某事，某物有某種觀念，對於他事，他物又有他種觀念。換言之，含有一種方格式的心理事實之流轉，就名曰觀念。

四、惟普通對所謂觀念，皆以神秘之態度批判之。但此種觀念雖含有神秘的觀念，然而觀念則爲一種事實。例如我想喝茶，我想睡覺，我想作某事，此皆爲一種觀念。此種觀念，不僅是由主觀觀察所獲得者，亦可以由客觀觀察，用種種實驗，得到他人如此種類的表示。於是不獨斷定我有觀念，且斷定他亦有觀念。石頭草木所以無觀念者，則以石頭、草、木無此種同類的觀念之表示故。如不能從其運動表示上，獲得同類的實証，則必不能謂某物主觀上，具有同類的因素。例如人類有一種觀念的表示，故謂人類有某種觀念。石頭、草、木無某種觀念的表示，故謂石頭草木無某種觀念。此種推斷，甚爲合理。科學的方法即是如此。先

求其行爲上與運動上種種表示，然後推求此行爲與運動之種種發源。或發源于觀念，或不發源于觀念。但普通觀念之內，不含方格式之流轉之意味在內。

五、故我們對於觀念，應該視之爲一種心理事實。而此種心理事實，我們不應該否認其存在。歷史上的哲學家，則多半故意巧立名目，或爲觀念論者，或爲唯物論者。觀念論者與唯物論者，裡面所包括的內容，甚爲含混。如唯物論所包括之內容，則往往抹煞觀念的事實。他們且進一步承認一切觀念皆爲物質所產生。姑不論此種結論爲真爲僞；假若此種結論爲真，而吾人對於此種結論連用的態度，亦應該如著者所斷定之下面兩種觀念：第一、假令一切觀念皆爲物質所產生，則我們應該設想：一切物質有其原來性質，一切觀念亦有其原來性質。物質雖產生觀念，但觀念非物質。母親雖產生兒子，但兒子不是母親。不能因物質產生觀念，即謂觀念是物質。這與母親產生兒子不能謂母親即是兒子，正是一樣。這是天地間之兩件事。是由一個因果觀念來推測這兩件事發生之先後。

我們應明白這兩件事具有之特性。即是說兒子有兒子的特性，母親有母親的特性。至少母親爲女，而兒子爲男。今若謂兒子卽爲母親，則世人未有不目之爲妄人者。然則謂觀念爲物質，世人獨不能察覺其爲妄乎？故第一種觀察，假令觀念是物質所產生者，但觀念與物質各有其特性。觀念一經由物質產生以後，則觀念就具有它的特質，乃與物質脫離，而成兩個整體。就不能以觀念附屬於物質範圍內，加以討論。例如母親生兒子，兒子具有兒子的特性。兒子需要一定的糧食，母親亦需要一定的糧食。我們不能以兒子需要此糧食，而因兒子爲母親所生，遂將此兩個體併合爲一，作爲一個個體之糧食供給。苟如此，則此二人必將因營養不足，而至於死。所以我們對於觀念和物質之討論，第一、不應該問是物質產生觀念，還是觀念產生物質。只應該問物質是什麼性質，觀念又是什麼性質。第二、我們對於宇宙間任何事物，只求真象之說明。而說明真象所依據的事物，最好依照各種事物所表現的特殊性質。此物有此物之特殊性質，彼物有

彼物的特殊性質，不能以此物之特性語彼物，亦不能以彼物之特性語此物。兩者之不能互相語，乃是由於兩個事實的限制。學者不察，往往愈研究到最深的理由，愈使我們常識所可解者，變成一種不可解之事。常識可解者，而在學說上成爲不可解。學說可解者，爲常識所不可解。固然，學說可解者爲常識所不可解，乃是常識的欠缺。但有某數種爲常識所可解而爲學說所不可解，則不一定是常識的錯誤。蓋常識有一個特殊的性質，即是對於任何事件之直接考察。而此直接考察所得，即爲某種特殊性質之直接的體驗與經驗。即是利用此兩物性質之分別，以構成我們一切問題，以構成一切知識，以構成一切學說，以構成一切主義，以構成一切行動，以構成所謂人事世界之一切。

六、由於第五條所述，則我們知道對於觀念本身之存在的事實，不能否認。苟如唯物論者所云，觀念是物質所產生者，則物質一經產生觀念，物質就沒有權力來干涉觀念，就沒有方法來變更觀念本身所具之特性。如同母親生了一

個兒子，兒子在外不聽話，則母親幾乎失掉他支配的權力。若母親對兒子發生仇恨心，終而殺之；而此兒子不聽母親吩咐之事實，仍永遠有一個洗不掉的痕跡。今吾人所具之一切觀念，物質斷不能有一種權力來迫回觀念本身之特質。則我們又何必多此一舉，來討論這沒有權力干涉的一個母親就它的本身特質言之，則觀察之範圍，只在制裁與完成，以求此世界整體的發展。

七、許多唯物論者，創造什麼觀念論與唯物論兩個名稱。這兩個名稱，裡面含有一個侮辱的意味。以爲凡根據觀念所創造之學說，就不是真理。這樣一個武斷，只是一種強理，而不算一個真理。姑不論觀念本身之特質是不是可以成爲一種學說的中心，亦不論物質是不是可以成爲學說的中心。但觀念自觀念，物質自物質。我們如果分別出這兩種特質，則我們必將進一步承認觀念乃是一個心理事實之表現。心理事實，即是天地間一種事實。吾人既不能否認天地間一切事實，又豈能否認心理事實乎？盲從的學者，大都生活於最低形式之秘

案中。所以只能造成一個獨斷的學說。吾人在此處的立論，不是在證明觀念論與唯物論兩者的是是非非；乃是証明觀念是一種心理事實。同時且證明觀念與觀之分別，不在慳型中之意念者名曰觀念；而在慳型中之意念者，則名曰顯念。由於上面幾條的討論，我們便得到如下的結論：

第一結論：觀念是一種心理事實，其與顯念之分別，只在慳之有無以爲斷。

第二結論：心理事實，即是字宙間一種事實。

第三結論：故顯念之所以爲顯念，不能否認其爲事實之存在。

第四結論：今姑不討論顯念論與唯物論孰真孰僞。即是不討論物質產生觀念或觀念產生物質之一論題。只是証明物質有物質的特性，觀念有觀念的特性。就其特性觀察，即可証明顯念爲物質外之另一種事實。

第四項 釋「顯」

一、此顯字爲著者新造之字。顯字與念字相合，成爲顯念之義。顯念與觀念

不同。觀念只是吾人對於某事物之一個混沌的概念的名稱；而觀念之圖字裡面，却代表了一個自明型式。這一個自明的型式，正好像是一張網，或一個方格子的型式，或一個長格子的型式。總之，不論其型式如何，裡面總有許多線的配合。在如此線的配合之中，就成功了一個型式。而如此型式，正好像在心理上畫出一個底本。這樣的底本，就叫做慳（音面）與繫體所有之感覺與知覺之本身，不能分離。如同照相機一般，它的裡面，有一個底片。底片有一個型式。在如此之心理事實中，有如此一個底片。雖爲我們所不能察覺，而我們却不能斷定如此底片爲無有。如此底片，是我們之一個剷定。所謂剷（音讀聲）乃是由直覺與推理兩者相合得到之共同的認識與推知之目的物。蓋有如此剷定，方可以說明一切心理狀態之所以發展與其構成之本身之理由。原來心理只是一個進展的事實。如同柏格森說的，例如一個雪球，漸漸向前滾去，漸漸增加其體積。這就好像心理事實，在那自明形式中，或慳中，往前滾去一般。那樣的心理事實，就支配

了其型式。如此型式，其數目之多寡，姑不具論。但一切心理事實，在事實上或實際上，總是與此自明型式結合爲一，漸漸向前擴大，成爲一個與型式絕對合一之某種事物。如此事物，就成爲進化心理之事實之事物。觀念者何？乃是心理事實，在如此自明型式中或慳中向前滾去，上面印着實際的型式。而此實際的型式，就是一個實際的心理狀態。抽象的心理狀態，我們很不容易說明，亦很不容易得到此種例証。蓋一切繁體進化，亦皆與自明型式結合爲一。心理事實與自明型式結合爲一，就成爲一個實際的心理狀態。如此的解釋，即是觀念的解釋。

二、在動物中，亦有所謂觀念。即是人類的觀念，由於動物的觀念之漸漸的進化擴大而成。我們觀察所有各種動物所以無顯著的推理者，則以其只有最低型式之觀念，而沒有進化。至於一個最高型式之觀念，我們就多少高等動物加以研究，則雖馬亦有數學的天才。多少動物學家之研究結果，則皆斷定凡動物之本能，都有所謂智慧作用。須知道，我們一切情緒，一切意志，無論從那一方

面的心理因素觀察，皆是在一個自明的型式中向前滾去。如此的觀念，可以作為一切心理事實之張本。這一個解釋，比較意識不同。意識只是一種意，一種識，裡面的含義非常混沌，只是在說明一切繁體皆有意識之那樣一個混沌的心理狀態。一切繁體，皆有此等心理狀態。觀念則是此低等動物之意識狀態在一個自明的型式中向前進化，因此成為許多具體之觀念。

三、觀念之解釋與觀念之解釋的不同之點，即在觀念是一個普通的用法，對於意識更前進一步之某種說明；而觀念則乃是將意識與自明型式結合為一，變成一個實際的心理狀態之發展。如果我們明白了觀念之解釋，則我們便可以更進一步討論一切問題之所以構成，不是由於一個混沌的意識狀態，不是由於一個混沌的觀念狀態，或某種單純的印象之觀念狀態；乃是一種觀念之發展的自然的張本。

由上討論：我們便得如下之結論：

第一結論：所謂觀念，與意識和觀念二者不同。意識只是一個混沌的心理狀態；觀念則是某種單純事物之心理的拍照；觀念則是混沌的意識狀態在一個自明型式中，結合爲一，構成一個實際的心理狀態。

第二結論：所謂心理的進化，乃是在於一個觀念之中。苟無觀念，則心理事實必不能進化。

第三結論：何以心理事實必在觀念之中進化？則以所謂心理事實，由混沌趨於分明，由簡單趨於繁複，完全是恆式的結構與發展。

第四結論：吾人對於意識、觀念和觀念之總共的考察，只認爲是心理表現之特性與事實。今必從此諸名稱，以爲一切學說之出發點。何以故？蓋一切學說，皆發生於觀念故。

第二章 緒論下

第一節 學說降釋

第一項 出發點釋

一、凡學說與主義，皆有一種極大的企圖。即是學說與主義的本身，皆是構成一個整個的體系，求其不發生內在的矛盾，然後作種種運用。或說明宇宙間之某一部分事物的真理，或作為人類行動的準則；宇宙真理與行動準則二者皆為人類所要求。而此要求，自最初有推理能力之羣體以來，即已如此。惟至今日，尚未達到完善之目的者，乃以學說與主義時常陷於錯誤中故。苟其不陷於錯誤，則世間必不能有如是分歧之各種學說與主義。即使有多種學說與主義存在，亦必不應有矛盾之點；或在一種學說與主義中，有其內在的矛盾；或兩種學說與主義之間，有不可共存的衝突的矛盾。故我們不能相信某種主義與學說為絕對之真理，就因我們不能相信其他種學說與主義為絕對的非真。我們

的判斷，必須從出發點上着眼。如其出發點錯誤，則必致全盤錯誤。苟其出發點有二，而僅根據第一出發點，忽略了第二出發點，則雖不至全盤錯誤，然亦因其出發點之不健全與不完全，勢必發生此學說與主義之內在的矛盾。所以一個學說與主義之本身，是否正確或錯誤，就可以從其出發點上加以判別。

二、全部學說與全部主義之重要的關鍵，就在其出發點。即是這關鍵如有錯誤，則其學說與主義必皆錯誤。今就質的意義言之：水與菓子露二者皆為液體，若就液體之一般性質之共同因子以觀察水與菓子露之本身意義與性質，則並無甚大差別與分歧。何以故？以水與菓子露二者皆為液體故。若是根據水以說明菓子露，或根據菓子露以說明水，則其出發點便陷入錯誤之中。蓋水非菓子露，菓子露亦非水，它們是絕對的兩類事物故。以水有水的性質，菓子露有菓子露的性質。以水性質說明菓子露性質，或以菓子露性質說明水的性質，雖不能謂絕對的矛盾，亦不能謂恰到好處。二者相合，則可以以液體概念說明之，

始不致有錯誤。則以菓子露與水，皆係液體。既同係液體，則彼此兩者間有一個共同的係數，或因素在。以其共同因素來說明水與菓子露，則必可以得到它們的共同關係之點。若就水之特別性質以說明菓子露，則菓子露另具特別性質，是與水的特別性質不相同。水便無由以說明菓子露。今再就液體、氣體、固體三者而言，此三者雖係水因冷熱作用所致，而發生三種變化；但當此水成爲三者不同之氣、液、固之事物時，則此三者各有各的性質。每種類的特殊性質，不能用以說明其他二類。今若以液體之水的性質說明氣體之水的性質，或以氣體之水的性質以說明液體之水的性質，則皆爲錯誤。何以故？以氣、液、固三體爲三個不同種類之物，而此三個不同之種類，可以由我們的經驗直接判斷其差別。因此，我們必欲說明氣體之水，則出發點必須在氣體。若在固體或液體，則對此氣體之水的本來性質，不能有所明瞭。正如同我們說水的性質，必以水爲出發點；說菓子露的性質，必以菓子露爲出發點。欲說明菓子露與水之共同性質，

則必以液體爲出發點。何以故？水有水之特性，菓子露有菓子露之特性，而以水與菓子露之共同之點，包括在液體中故。出發點之重要，乃是在於類別的觀念。其目的在說明那一類事物，則必以那一類事物爲其根據，必不能以其他事物爲其出發點。蓋其他事物必不具有此類事物之特性故。由此便得如下之結論：

第一結論：出發點是一切學說之根據。蓋倘欲說明之事物爲B，而以A爲出發點，必不能發現其真實之性質。

第二結論：學者不慎於出發點之選擇與回顧，故什九皆在舛謬中。

第二項 謬說證誤論

一、著者以此眼光，去觀察現世界所有各種學說與主義，則幾乎無論任何一種學說與主義，無不含有內在的矛盾。其內在之矛盾所以發生，則皆由其出發點錯誤。而其出發點所以錯誤，又多半是指鹿爲馬，指黑爲白之一類故事。這就是他要說明水的性質，而根據了菓子露的性質。要說明菓子露的性質，而根

據了氣體的性質。要說明氣體的性質，而根據了液體的性質。要說明液體的性質，而根據了固體的性質。因他們所根據者與其所說明者不是一類，於是他們的本身的企圖與出發點便各不相關。企圖在B，而出發點在A。以A類與B類無共同之點，則必不能從A類求出B類之解決的方案。於是其企圖必失敗。學者往往陷入如此嚴重的錯誤，而不自覺。欲由A類之出發點達到B類的企圖，故不問其是不是有內在的矛盾，唯求自圓其說。因此，他們的學說與主義之本身，除內在的矛盾不可救藥以外，另有一種曲解作用。而此曲解所能爲世人相信者，則以世人皆只有常識。而常識往往含着錯誤的觀念，故雖曲解和錯誤的主義與學說，亦可以盛行一時。我們不能因某種主義與學說之信徒多，遂斷定其學說與主義之本身爲真理。則以一般世俗之人，未有能作深刻之分析故。

二、當某學者構成某種學說某種主義時，自然他也費了一番深刻的思想。若宇宙間事物爲其學說所能說明，則彼必謂這是必然的發現。若宇宙間事物

有不能爲其學說說明時，則又謂此是例外。夫一切事物既發生於宇宙間，必不能有例外的存在。吾人苟僅據常識以推測之，亦可以得出這樣的結論。蓋一切事物存在於此宇宙中，苟其有某種現象，雖不能爲某學說與主義所說明，但它是現象界一個事實，則不能否認。因不能否認，故不能以例外之說解釋之。在此所謂例外事物之本身，如果能言語，則必答之曰「非例外」。何以故？以此爲天地間一類現象。雖不能爲某學說與主義所說明，然此爲某主義與學說對於現象之所以爲現象之最後基點，沒有深刻的認識故。所謂例外與必然，立於絕對矛盾地位。故就名學上說，既有必然，則不能有例外。有例外，則不能有必然。此二者在名學上既不能成立，何能在學說上有成立？於是許多學說與主義，皆陷於錯誤中而莫能自拔。此所以其學說與主義，有某種個人的作用，故這樣武斷的肯定，乃毫不自疑。而相信之人，亦以有某種個人作用，故相信之人，亦不置疑。由此言之，這種學說與其信徒皆不是爲真理的本身而研究，乃是以真理爲其藉狗。

故我們不能以爲某種主義與學說流行一時，即謂之爲真理。我們以爲宗教爲錯誤的真理，而宗教存在數百年，却爲人類之真理。宗教之是否錯誤，乃在我們觀察它的出發點是一個武斷的前提。我們可以評之爲錯誤而相信不疑。然則現在所流行的學說與主義，其出發點亦爲武斷的前提，則其錯誤與宗教無異，實可斷言。

因此，我們便得如下之結論：

第一結論：以 A 類釋 B 類，而 A B 不同類，則必陷入嚴重的錯誤中。

第二結論：不能據學說與主義之流行信仰，遂判之爲真理。常人毫未深思，以真理爲其藟狗，而冀以達到某項目的，如相信宗教是。

第三項 學說可能論

一、什麼是出發點？出發點究竟以何爲起點？則著者答之曰：如我們研究天地間某類事物，即以某事物爲其出發點。超出事物以外，則其所求出發點無不

是武斷。無論是本體論或非本體論，凡不自其自身性質以說明之，則未有能說明此事者。故對於水則就水之自身以研究之，對於火則就火之自身研究之。不能在水火以外，另去從其他種性質上以爲出發點。就因此類性質與他類性質各有其特殊；特殊與特殊相遇，毫無共同之點；既無共同之點，必不能發生關係。共同之點而不發生關係，豈非矛盾？故無論任何主義與學說，我們只要就其出發點上考察，討論它所以說明的一切，是不是以其所採取之類爲其出發點，即可知能否說明此類之各種性質。今宇宙中之問題，幾乎完全是一個現象問題。本體之存在與否，至今尙爲疑題。有主張存在者，亦有主張不存在者。究竟本體是否存在，吾人茲不置辯。蓋謂其存在，我們亦不能知其爲存在，謂其不存在，我們亦不能加以否認。故說明現象之學說，而以本體論爲其基礎，則其現象之解說終不能明瞭。何以自然科學於最近三百年才走上發達的途徑，則以自最初人類直到牛頓以前，他們對於物理之解釋，其出發點多半在神在上帝。夫神與

上帝爲物質外另一類性質。欲根據此另一類性質以說明物質，則此必不可能。明乎此理，則我們知道近代所謂哲學家、社會科學家及其他種種學說與主義家什九陷於錯誤中者，則以其不根據唯心，必根據唯物之故。唯心與唯物，皆爲本體論之說明。而本體論只是一種學說，而不是証明某類之獲得與探求。這只是立學，而不是科學。於是無論唯心論者或唯物論者，皆爲立學家。其神秘程度彼此相等。以此說明人生現象，蓋爲不可能之事。何以故？以其所根據之本體性質爲不可知故。雖然，一切衆體現象皆有一致的傾向，則爲吾人所可知者。是我們何必以一個不可知的性質爲出發點，以說明此可知之衆體性質之變化，及所有衆體之組織之結構的全體。苟其人非爲至愚，必不能有如此錯誤之舉動與荒謬之說法。然而至今日著者執筆爲書之時，幾乎未有一個學說家與主義家跳出著者之上而所指出的矛盾的圈子外。往往以此類性質爲出發點，而其企圖又在彼類事物之說明。即往往以本體論之說明爲出發點，而其企圖又在

人類的問題之解決。他們出發點之錯誤，就可以由其極端的推理結構把捉着他們的錯誤的中心。是蓋皆不明著者之初衷，床三種字之創造的學說所致故。

二、著者齟齬受學，卽生活於世界各種矛盾學說與矛盾主義中。而著者又好深思，嘗於綠蔭之下，森林之中，海濱之上，斗室之內，對各種學說各種主義以此說証彼說，以彼說証此說，加以深刻之探討。此種企圖，經過十年而毫無所成就。倘非著者絕對低能，則必歸咎於此諸學說之內在之矛盾。於是，著者將自己之理想另游於一個理想世界，以求學說與主義之更真實的發明，以探求彼等之矛盾與錯誤之根源所在。結果所得，乃發現彼等之出發點，皆在錯誤之中。因其出發點錯誤，所以它們全部學說與主義亦皆錯誤。因其主義與學說之全部錯誤，所以他們的企圖亦錯誤。於是論來論去，幾乎是滿紙荒唐，無不錯誤。間有所得，則亦不過爲段片之真理。而此段片之真理，亦往往發生其出發點與企圖之矛盾。因求其調和而無形中將其出發點移動，而立在他自身所討論之另一

類事物之本身性質上；由此得到段片的真理，因而又跳回到他所根據之不相干之彼類事物之性質上。正如陽電粒子由第一層跳到第二層，復又由第二層跳到第一層，無故的生出擾亂力量。夫宇宙力雖由此擾力而生，而學說之力則必由此擾力而敗。蓋宇宙不必以絕對和諧爲目的，而學說與主義則絕對不能離開和諧。苟有半絲之內在的矛盾在，則必是此學說與此主義之致命傷。就著者所知，無論東西學說家，其學說與主義之出發點不錯誤者，除達爾文與牛頓諸少數家外，別無人在。而物理科學之所以成立，即由於牛頓；生物學之所以發達，即由於達爾文。牛頓與達爾文所以具絕大的科學權威，絕不是偶然所致。何以故？以其對於學說之出發點，於冥冥中出自「天點」故。惟彼等不知「天點」之爲物，故牛頓氏卒以無可奈之詞，似乎無所根據之弱者之詞，以答來布尼茲之疑詰。達爾文氏則亦利用牛氏之說，以答世之疑難者。如此發現，而不自知其爲絕對真理，亦可哀矣。苟使明著者之車體學說與「天點」學說，則雖數十百之來布尼茲

之詰疑，復何難置答，而使之傾服焉。其餘之哲學家，雖其學說與主義亦含有真理，而其真理必不能完全。所以不能完全者，則不是其出發點有所錯誤，必是在認識上有所偏執。如果能得到部分之真理，則必因其出發點是部分的，在A點中。否認理性主義者之自覺主義等之近代學說，所以能具一部份的真理，即以他們是無形中根據了著者之所謂繫體本位論之學說，和繫體本位論中之本體、虛位論之學說。苟不如此，則他們之學說與主義必陷於絕對之錯誤，而終無以自拔。大學說之成立，其事至大，且其事為可能。惟以其是否在A點中以為斷。A點論為何，乃為空函學之根本點也。

因此，我們得到如下的結論：

第一結論：據著者研究的結果，宇宙間現象凡三類。即物繫神是。如果要從事人生與社會之解決，而不以繫體之性質為出發點，則未有能得到和諧統一之結論者。

第二結論：故我們欲以某類事物爲目的而說明之，則必先求此某事物之全部性質，以爲出發點。再從此出發點以求發展其論理之結構。

由上各項所論，又得本節結論如下：

第一結論：凡學者不欲創造其學說與主義則已；苟欲創造之，則必慎重其出發點。

第二結論：A、B 爲兩類事物。如以 A 類爲出發點，則必只能說明 A 類；以 B 類爲出發點，則必只能說明 B 類。倘以 A 類爲出發點以說明 B 類，則必以出發點之錯誤，而陷於內在之矛盾中。

第三結論：例如以現象界與本體界而論，如以本體界來說明現象界，則其學說之結果，必充滿着內在的矛盾。同樣以現象界來說明本體界，亦然。

第四結論：社會科學至今日不能得到絕對之結論，以其所有學說家與主義家，不是以唯心論爲出發點，便是以唯物論爲出發點。然唯心與唯物，皆

爲玄學，皆非繫體之學。故都不能對社會有確實之解決。

第五結論：如欲解決人生問題與社會問題，必以繫體爲出發點。

第六結論：如說明某事物，必以此事物之性質爲出發點。夫然後可以達到說明此事物之企圖。

第二節 體系概要

第一項 學型降釋

一、此處所指之學，乃是一種學術、一種學問、一種學說、一種主義之某種論理的全體，成爲一個體系的結構，與其內容和形式二者之統一的總稱。凡是從觀念之溶化的聯合，即是某事物在自明的觀念型式中含有的某種判斷，乃根據此某種判斷以爲其思想之法則，以爲其行動之尺度。由此法則與尺度便生出某種作用。而此處所指的某種判斷，即稱之曰某種學。

二、何謂型？型者模型之謂，據有一定的空間和時間的型式。而在此型式之

內，又有某種實際的事物。此實際的事物，是隨某種型式的結構而成的集體事物之表現。故此處所指之型，不僅是指型式的本身，且兼指型式的內容。換言之，即是型式的本身與型式的內容之統一所生出的某種實際的事物之型式，或某種型式所生出之實際的事物之二者合一，才成爲著者型字的解釋。

三、凡天地間任何事物，皆有一種型。自然界的事物，固有一種型。創造出來之某種新的事物，亦有其某種型。而此種型，即是事物的型式。型式的事物之統一的型。我們試觀察任何現象之某類事物，必皆具有其某類之型。內容與型式之統一之型。例爲 H H O 之結合爲水；則 H H O 之間，與 H H O 和水之間的各種表現，即爲型的表現。

四、何謂學型？即是一種判斷之型。即是一種型式內面之內容，而其內面投入多少宇宙間之事物，爲其內容之材料。隨某種型式以反映出其爲某型式之事物之翻譯的解釋。凡一種研究，必發生一種判斷；凡一種判斷，必有其事物之

型式，此型式與事物統一即名曰型。最初推理之人類所生出之最初的判斷，即是此種學型發現於天地間之第一次。世界進化以後，一切人類大都生活於複雜生活之中。故一切人之思想與行為之結構，皆有一種型式的事物。事物的型式的統一之型，包含在各個體之腦筋內面。某個體所發生之一種判斷，吾人遂名之曰學或學說。但在此複雜生活之中，另有其他個體發生三判斷，四判斷，五判斷，乃至無窮判斷的聯合的一統。在此無窮判斷之中又有一種最後的判斷，即名曰判斷之判斷。這樣一種複雜的事物之結構與結構之事物的複雜生活所形成的思想與行為之最後判斷之型，著者即以此「學型」之名辭加於其上。自有史以來，學說之種類甚多，如此地球上有多少學者，都由複雜的推理生活而得出某種判斷時，則著者稱甲所有之判斷為甲學說，稱乙所有之判斷為乙學說，稱丙所有之判斷為丙學說。如此類推，則在同一空間與同一時間之內，有無數的學說在，不同時間與空間之內，亦有無數的學說。而此諸學說彼此間往

往發生最大之矛盾。吾人爲研究之方便起見，往往加以學派之名。歷史上之各種學派，卽是此義。如甲學派、乙學派、丙學派是。著者之學型的意義，比較學派之意義更爲擴大。學派乃是包括在學型之內。甲、乙、丙、丁諸人之研究，以其不同之故，稱甲、乙、丙、丁諸人爲學派。但甲、乙之研究法爲一類，丙、丁之研究法爲一類。著者則稱此甲、乙爲一類，丙、丁爲一類。而此二類乃加之以學型之名。學派爲單獨的派系。而學型則將單獨派系之間，無論其如何矛盾，但從其研究法上之類別，卽歸納之爲一學型。因此，我們不能不進一步以觀察著者所謂學型之分類的意義。

五、甲研究所得之一種結論，謂之甲學派。乙研究所得之一種結論，謂之乙學派。推而至於丙、丁、戊、己，皆可稱爲丙、丁、戊、己諸學派。學型的着眼之處，乃是在此甲、乙、丙、丁、戊、己諸人的研究法及其結果處，重行加以分類。凡一種學型之構成，必是綑相、法三者的兼全而成之學型，才是完全的學型。由其綑及其法以衡

其相，由其相及其穎以測其法，由其法及其相以證其穎。凡此三者合一所造出來之一種論斷，便稱爲學型之第一義。

六、所有學者研究問題所得到的結果之判斷，其判斷或爲正確的判斷，或爲錯誤的判斷。無論其爲正確與錯誤，我們却無一個標準以判斷之。故吾人只能從學者之本身的研究上，以觀察其學型之第一義是否具備。苟此第一義沒有具備，則其所成立之學派，如果欲稱之爲學型時，則只能稱爲第二義之學型。何謂第二義之學型？穎、相、法三者俱備之討論，稱爲第一義學型。但有穎、法而無相者，有穎、相而無法者，有法、相而無穎者，則皆爲稱學型之第二義。

因此，我們便得到如下之結論：

第一結論：學型是一個新創的名詞，其含義較深於所謂學派學說等。

第二結論：凡以三在一論論爲出發點者，凡曰學型第一義，否則稱曰學型第二義。

第二項 學型類釋

一、凡學派具有第一義或第二義，吾人皆稱之爲學型。不過應就其第一義與第二義的不同之點，以分別其學型之種類。吾人將過去所有一切學派，聚集在我們的書篇之上，以第一義第二義之眼光來測定爲何類之學型。

二、學型之內容，包括凡三：

1 理証部；（或名曰學說部，或名主義部）

2 科類部；

3 敘述部。

上述之三類，姑作如下之解釋：

三、何謂理証部？即是天地間所有多少事物，自然的存在。我們對於此諸事物，因其關係之複雜，而未能明其關係的不變之類。故不能推測各該事物的變化之未來的狀態。吾人總想求到關係知識之充實，與絕對的分析的瞭解，用以

說明其過去，用以說明其現在，用以說明其未來。而說明其過去現在未來之工具，則爲現在我們所用的種種方法與經驗思維所構成之公式或定律；使此有各種現象之演變，皆不能跳出我們的公式及定律的支配的權威；此種企圖，我們以之歸納於理証部中。卽是一切自然科學與社會科學之根的探求之某種片段的與整個的現象之理論體系，皆可歸納之於此部中。

四、何謂學說部？卽是我們在此宇宙間，有種種行爲。而此種種行爲，爲我們之複雜的結構之各方面之條件所劃出或限制。假定我們在一個社會中，我們有一種行動，而在我們行動上有 A、B、C、D、諸方面。倘我們有 A 方面的行動，而不合於 B 方面的行動，或且爲 C 方面所限制。於是發生我們行動上之種種的矛盾。阻止我們將要發作而未發作的某種行動。吾人於此種困難中，便不能不尋求出一種法則。依照此法則，與在某空間與某時間內比較不依照此法則所發生之行動，較爲合宜。故我們的行動一方面需要整個事實的說明，他方面需

要於此中找出一種事實的行爲之適合與否的指導。合此兩者，則名之曰學說。凡學說皆含有事實的說明，與將要發生事實的實踐法則之兩部分的内容。結合此二内容，即爲學說。

五、何謂主義部？這是學說以外之另一類。¹凡主義必有目的。其目的無論爲最高型式，或爲非最高型式；然無論如何，必有一種逼近最高型式之目的的假定。²凡主義必有其方法。所謂方法，即是根據現實以達到其目的之必然手段。³凡主義必是在一個集團之內，使此集團內所有各個體皆信仰此目的與此方法，而使其觀念形態趨於一致；積成各部門之組織，以圖共同達到其所企圖之目的。⁴凡主義必皆有其範圍；即是在全體進化之過程中，將其在目前所應創造出來的事實之一段剝取下來，自成一範圍。在此範圍之內，苟將其他目的攙雜其間，則其主義必無實現之可能。故主義必有目的、方法、範圍、組織，四者的結合，然後方成爲一個優美而完善之主義。或最高主義。凡主義必有一個全

體進化之考察。由部分所組成，而到全體籠罩部分。故常我們切取一個片面以爲實踐的方便法門，則必容易証明在進化的 A, B 兩點之內之某段採取，不致於離開全體之進化的路線。故凡主義之涵義，必有四。一爲目的，二爲方法，三爲組織，四爲範圍。合此四者，則爲完整之主義。不合此四者，則爲非完整之主義。此四者缺一，則不能成爲主義。此四者俱備，則成爲主義。至于最高型式與最低型式之分別，則另有類與動向之張本之根據，爲其標準以批判之。

六、何謂科類部？科爲科，類爲類。科類者，卽是類別之解釋。對於此類別之科的研究，則除主義學說，理證各部之外，另有其範圍。譬如社會學，則爲類別科之一。在此社會學之範圍內，不必敘論社會主義，亦不必敘論各家學說，更不必理證各種社會現象。它的任務，是在將他所屬之一科與其餘各科，劃出門類與範圍。其內容之各部分，則爲普遍問題之討論，或爲片斷問題之研究。凡理証部，乃是一種變動的物自的法則之研究。凡學說部，乃是根據事實而發出之一種實

踐法則的研究。凡主義，則是有目的，有方法，有範圍之結構的實踐法則的研究；凡科類，則是將此科之所有現象，或作片斷的研究，或作全部的研究，或根據主義研究之，或根據學說研究之，或根據理証研究之。總之，他是將宇宙事相加以分類之某類現象說明之研究，而不是全部的研究。理証部，學說部，主義部，都是屬於全部的研究，而不是部分的研究。即是此三部分由全體之原理，法則之研究，以達到部分之分析。而科類部，則是由部分的原理，原則之研究，以便進于全部的綜合。

七、何謂敘述部？這是將此宇宙間所有之現象蒐而集之，列爲門類，或不列爲門類。列爲門類，則是一種良好的敘述。不列爲門類，則是粗劣的敘述，或是一種雜亂的敘述。此最無學術上之價值。而通常書籍之刊布，大都在此部之中。是讀者之讀物的選擇，不可不慎。何以故？以讀者爲明理，辨物，而材料之供給，祇是一種生貨故。關於材料之搜集，著者名之曰術，而不名之曰學。

八、著者將學型分爲三個種類。卽是第一種類，第二種類，第三種類。卽名之曰第一學型，第二學型，第三學型。學型之種類的分法，乃是根據學型之第一義與第二義之分別。具有學型之第二義者，稱爲第一學型。具有學型之第一義者，稱爲第二學型。具有學型之第一義與第二義者，稱爲第三學型。此三學型之各部門，則皆包括學型之內容的各部。卽理証部，或學說部，或主義部，與科類部，敘述部是。

第三學型是一個雜湊的堆積，雖較第一學型內各派所見爲真，但遠不如第二學型之內在的秩序發展，可以使變化世界因深刻的認識而變成永恒的。世界。著者爲行文之便，將第三學型一名稱略而不談，其合于學型之第一義者，則納之于第一學型之內；其合于學型之第二義者，則納之于第一學型之內。至如剝、吸、纏、譏、榨五類之分法，則不能在此處詳論。蓋所謂理証部與科類部已在此五字中佔得二字的地位。敘述部則斥之於學字意義之外。因此我們便得到

如下之結論：

第一結論：學型之內在分類，姑分作理証部與科類部。

第二結論：學之內在分類之全體理論，則爲判、吸、談、繹、杆五字所包括。後有詳釋。

第三項 學型分類釋

一、第一陣營與第二陣營乃是第一學型與第二學型之兩個分類的概念。換言之，即以第一學型爲第一陣營，以第二學型爲第二陣營。蓋第一學型與第二學型兩者間之出發點不同，方法不同，縱有其部分之目的相同，但就其深遠的意味言之，則亦不盡相同。蓋目的相同乃是由於「目的」一瞬論，所有之自然的事實，出發點不同，方法不同，則雖目的點相同，而兩學型在時間上與空間上所達到之目的之一切經過，必根本不同。或因方法不同，而發生根本達到與達不到之分別，亦未可知。今試就社會問題言之，欲求社會問題之解決，必須用著

者之學說「個個懂法論」以支配之。在如此學說之內，無論機器發明與否，苟能明此學說，則在古代文化時代亦可以將此社會作爲永定的解決。苟不明此，則雖在二十世紀有生產之無限的增加，亦不能將社會問題有根本之解決，使此社會進入理想之域。他們只是將人類關於生活之矛盾程度減輕而已，這不過是就其一例而言，同時這也是証明第一學型與第二學型之分別之後，所發生之兩種不同之效力。

二、第一學型與第二學型之分別之點甚多，舉其要者則爲「點論」。凡以「點」爲出發點者，則爲第二學型；凡不以「點」爲出發點者，爲第一學型。若將此點爲區別之分水嶺，則我們在過去學說中，便發現少數學者在冥冥中採取「點」爲出發點。故著者將此冥冥中採取「點論」之學者，亦列之於第二學型內，而不將彼等列入第一學型內。這乃是著者對於第一學型與第二學型之分類，並不是以著者與著者以外之學者作爲兩個陣營，以著者個人之力與所有學者來

作一個論戰之敵團，乃是就其是否選擇 Γ 點爲出發點以爲區別。過去學者在冥冥中採取 Γ 點者，其代表者，莫過於牛頓。蓋牛頓對於物理界的考察之法，乃爲相中探根，是一個物的根本哲學概念之發現。惟就牛頓答覆來布尼茲之言語以觀之，則似乎牛頓尙不知 Γ 點論之精髓。他不過有如此感覺，以爲非由他的假定，不足以解決此宇宙間孤離獨立之神秘問題。牛頓之答覆來布尼茲的語言，是何等的懦弱！然牛頓所以懦弱，乃以自己之假定尙是在假定的途中，不知將來是否可以得到實証的結果，亦不知其假定是一個 Γ 點論中必有之假定。換言之，他不知此爲「三在一論」中必有之假定。此所以 Γ 點論學說不明，雖某學者冥冥入於 Γ 點論中，亦將此認爲神秘，以爲如此的假定，還是一個最初的武斷。這對於學術之發現，與世界事物之探討的無形中的損失，就不可以道里計。除牛頓以外，我們仍可以發現其他少數之例子。凡十九世紀之科學者對於物界之考察，無論從總根方面之探討，或從分析根方面之探討，大概都是

在A點論的路途中。我們應該如此覺悟，因為他們是在A點論途中，所以才能與此自然之本身之各種關係之「降自」的存在，有一個絕對的合拍的適合，而不至於事物自事物，學說自學說，兩不相干。在科學中，另有一部分不是採取「三在一給論」的方法，而能得到某種實証者，則如此實証經過一定的時期後，亦必破產。以波德的定律証之，其理尤顯。除物理科學之研究有少數學者可適合於第二學型之A點論之學說外，在人生界與社會界之學者，能適合於第二學型之A點論以爲出發點之基礎者，則爲數絕少。就現在著者回察思想史之過程，則尙不能發現強有力之例証。總之，凡過去學者苟以A點論爲出發點者，則列入第二學型中。反此，則否。故著者亦不必在此喋喋多言。蓋著者已將此分別之標準，明言於此；只希望讀者對於A點論有一個詳細的探討，自然可以得到這樣一個批判之尺度。

三、過去學者在冥冥中走入A點論中，著者已於上面略言其標準。今請進

一步將所有學者不以A點論爲出發點者，結合爲一，使之成爲一個體系，再將此體系加以分類。這是一件複雜而煩難之事，因爲我們已知道過去學者各對此字宙間之事物，作一個分析的考察，各執其一面以爲根據，以釋他類或以擊他類；甚且爲真理的爭執，與爲真理之爭執。其離真理之道，蓋甚遠。吾人對此真理及真理之兩種爭執，認爲是一個絕對的錯誤。將在第二學型之羽部學說內，有一個詳細的判明。夫過去的學者既是一個真理之探討，與真理之爭執，則無論任何學者，將不能有絕對的妥協。換言之，無論任何學者的論理，將不能有一個自然合拍之妙。則可斷言。試就本體論而觀之，有所謂一元論，二元論，與多元論。這自數目字的範疇上，就可以看出他們的極大的分別。又有所謂唯物論，唯心論與唯神論。這是從本體論之上，証明各學者有一個絕對不同之根據。更有所謂機械論，自由論，與超越論。這是從唯物論，唯心論，與唯神論之性質上，以分別之。無論其爲一元論，二元論，或多元論，或唯物論，唯心論，唯神論，或機械論，自

由論、與超越論，大多數之分類，則將此九名詞分爲三類、或四類、或五類。蓋唯物與唯心論或唯神論，皆可以稱爲一元論者。換言之，卽可以稱爲物質的一元論者。唯心的一元論者，與唯神的一元論者，就本體論之觀察，已有如此不同之派別。自人生科學與社會科學爲出發點以批判之，則我們更發現它們分歧之點。其分歧之點，或又較本體論更爲利害。因爲彼此學者既在互相對立中，我們豈可將彼等結合爲一，使之成爲一個陣營？苟欲成爲一個陣營，也不過是一個滑稽的舉動。以彼此的學說，就其根本言，已陷在一個絕對不能妥協的境域內。今何得以此所有不同之學者之不同之主張，集合於一個陣營內？雖然，第一學型之如此設立，使如此主張不同之學說集合於一陣營內，則爲對於第二學型之便利計。原來第二學型是有一個秩序的和諧的發展，對於前此之學者，除冥冥中以「點」論爲出發點者不加以反對外，其餘各家悉皆反對之。若是單個的對於各家作一個批判，則其麻煩特甚。故就各家所有學說，對於第二學型之根本

之分別，以考察之。則爲第二學型對於彼等之批判之便利計，可以使彼等列於一個陣營內。卽是第一學型有一個共同的性質，卽皆不以A點爲出發點。是明乎此理，則可知第一學型內各種學派雖然互相爭執，不能熔於一爐；然爲第二學型計，從A點論上以觀察之，則將彼等集爲一個陣營。乃是表明彼等學說皆不能對於第二學型有所進擊，而因使第二學型不能成立。因此之故，不如使第一學型之力量無限的增加。此所謂爲無限的增加，不是就第一學型內各家之矛盾學說以批判之；而是就第一學型內各家之單位的理論與體系，可以與第二學型作一個個別之論戰，則彼等亦將皆棄戈而逃，毫無戰鬥之能力。其故在A點論乃是一個真理。不從真理出發，自不能有戰鬥之力量。此非著者之徧私觀察，而立此言語以爲讀者告。乃是由A點論以推出一切學說之必然的批判。

四、各家學說出發點之不同，則以各家學說所具之張本不同。或只是在本體論中，或祇是在宇宙論中，或祇是在超越論中，或爲由宇宙論中而入本體論

中，或爲由本體論中而入於宇宙論中。凡此諸觀察，便可見各家學說不能一致。就中國的學術言，殆皆只是在宇宙論中之一小部分。關於本體論，幾乎絕口不談。而在宇宙論中所注意之問題，則不過是人生問題與社會問題而已。就以此兩問題之輕重而言，亦大都注意於社會問題。換言之，卽是注意於兩個體之關係問題。中國倫理之發達，不是從人生的倫理爲出發點，而是從社會的倫理爲出發點。姑不論對於社會之倫理之考察是否正確，然而它的範圍，却是在社會論中，則無疑義。西洋學者，則自文藝復興時代以後，一部分趨向於「匭面生活」之發展，他部分則趨向於「圖面生活」之發展，更有其他小部分則趨向於「地面生活」之發展。而在此三種生活之發展中，其所獲到之成績，則莫過於「匭面生活」。匭面生活之能得到一定之成績，就因爲此種學說冥冥中從「匭面論」以出發故。至關於「地面生活」和「圖面生活」兩者，雖至今日，所獲甚微。此在西洋哲學家自身，亦如此承認。他們都認爲對於自然界之研究，如此其光輝燦爛，對於人事界之實踐

則如此荒謬暗澹，這實是歐洲人所承認之一種文化進展的侮辱。吾人由於多少學說家對於此種事件之注意，即可以感覺到他們爲社會生活與人生生活之矛盾，而發生出多少不同之無限之感慨，與著者同感的一種感慨。

五、我們試將第一學型內各種學說作一個分析，則我們可以從三方面出發。一方面，是從本體論出發；此派的內容有一元論、二元論、多元論、有唯物論、唯心論、與唯神論、有機械論、自由論與超越論。各派學者，各執一說，自以爲真。而各派學者之內，又有無數派別。另一方面，我們再從方法論上觀察之：則有所謂經驗論與理性論。經驗論與理性論兩派的學者，各趨於極端。其他方面，再從人生上面，或社會問題之考察上面，加以分析：則顯然發現兩個陣營，即個人主義與社會主義是。此兩派各執其相反之議論，相去天壤。故數千年來之人生學說與社會學說，就根本在這樣的極端的矛盾中。此處不是在批評誰真、誰僞，只不過是將如此情形作一個簡短的描述。在個人主義內有極端發揮個人主義者，亦

有極端主張犧牲個人以完成社會，因而達到個人之完成者。如此的兩派，各各趨極端。再就社會主義而言之，則有極端主張一切制度之改革，亦有極端主張毀滅一切制度，以還人類之全自由者。關於此諸學理，我們若是細加分析，不僅可以發現兩個極端的學說，抑且可以發現中庸或中立或調和之各種學派。至其理之爲是爲非，則又非此文之職務。所以我們將第一學型內各家學說分爲三類：第一類是本體論；第二類是宇宙論；第三類是認識論。在本體論內，有無數的學者之矛盾主張；在宇宙論中，亦有無數的學者之矛盾的主張；在認識論中，亦有無數學者之矛盾的主張。所謂個人主義與社會主義，則不過是包括在宇宙論之內。而此三類，皆不以區區論爲出發點。故他們都具有一個第一學型之通性與特質。我們爲討論第二學型分類之便利計，所以就先在此作一個第一學型之分類的簡簡的介紹。此項標題爲甲型，蓋以甲型之甲字之符號，代表第一學型故。甲型分類釋，卽爲第一學型分類釋。由此，我們便得到如下之結論：

第一結論：所有學說，凡不以A點論爲出發點者，皆納之於第一學型內；凡冥冥中走入A點論者，則將其納入第二學型內。

第二結論：對於第一學型內之學說之分類，則自三方面觀察。即是從本體論、宇宙論和認識論三方面。而此三方面，皆不以A點論爲出發點，所以皆列入第一學型中。

第三結論：在此三論中，任何一論皆有無數之矛盾的學說之對立，今以此諸矛盾之對立學說，列入一陣營之內，乃是就其A點論之基礎之通性而言，用以爲第二學型批判之對象。故將各家學說列入於一個陣營之內，乃是從各家學說與第二學型之分別的通性上來成立一個企圖。

第四項 乙型分類釋

一、所謂乙型。即是以乙之符號代表第二學型。故此乙型分類釋之題材，卽是第二學型分類釋。前面已將甲型分類有一個簡短的解釋，著者不能不於此

處將乙型分類有一個概略的闡發。蓋乙型完全是一個體系的學說的發展，有其大包括、小包括，與大大包括、小小包括之各種組織在內。今不就其小包括與小小包括作細密之分類，祇就大包括與大大包括之各種名稱加以指示，使讀者在這一個導說中，可以得到一個鮮明的概念，而以便利於進一步分別第一學型與第二學型之根本異點。

二、第二學型之內的特質，有絕對型、絕對線、絕對點之三方面。絕對型是說明「點」學說與「線」學說，絕對線是說明「唯」學說，絕對點是說明「模」學說。關於此諸論理，在總論中不能有詳細的討論的機會。但在總論大綱中，此各種性質則有一個最簡短的平平均的述說。所謂總論，乃是包括第二學型之全部而言。在總論之本論中，將有第二學型之特殊闡明，則名之曰「總論之本論」。總論大綱之發展，將有六卷。而總論導說，祇有二卷。第一卷，是將第一學型與第二學型之不同之分別，及其作用，與其輪廓加以簡釋；在第二卷中，則將第二學

型之分類，每一大類加以簡釋。至於總論大綱，則必不注意第二學型與第一學型之分別，僅就第二學型之本身作一個論理之發展，作一個總論之本論的論理的發展。此應爲讀者所注意者。

三、關於第二學型之分類，著者另有第二學型之重要概念一文以討論之。而此文不在此導說本論之內，將以之裝訂在本著之最後。讀者可以讀此文，而加以某種研究，則必對此諸精詳概念得到明確的認識。關於第二學型之論理體系之發展，則分爲五大類。此五類以五個符號代表之，即名之曰宮、商、角、徵、羽五類。是順此五類之習慣的宮、商、角、徵、羽之讀音之排列，以說明此學說之平面與對立的體系。吾人試將此五類之具體的意義列表如下：

宮——整體類；

商——縱面類；

角——橫面類；

徵——用面類；

羽——批判類。

上述之宮、商、角、徵、羽五類，即是以宮類說明一切事物之整體，即名曰整體類；以商類說明整個體系之燄系的發展，名之曰縱面類；以角類說明整個燄系所需要之各種註釋，名之曰橫面類；以徵類說明所有學說之實踐的應用，名之曰用面類；而對於第一學型加以秩序的批判，則爲羽類；而名曰批判類。

四、上面所說的五類，乃是一個最簡單的概說。其性質尙未能詳明。著者另造五新字，以說明此五大類的性質。此五字，即爲剝、吸、繮、譏、杵。我們先對此五字加以解釋，再列表以討論之。所謂剝者，是說明一切事物自其最初賦形以來之最初之性，即是最後固定的性。而此固定的性，不受其賦形以前之各種事物之干涉或支配。研究此性之學說，則稱曰剝學。所謂吸者，則是研究此字所問之一點之展開與收縮之自由如意之中途之燄系的必然發展。研究如此之學說，則

稱之曰吸學。所謂繙者乃是將此宇宙的事物用歸納法歸爲多少大類，察其性質之絕對相同，以一繩索捆而擲之，視之成爲一個討論的單位。他不是從事物的分析去定最小的單位；而是從事物之綜合，去定可能之最大的單位。研究如此之學說，名之曰繙學。所謂譏者，則是一種行動根據某種最初衝動與最後目的之兩者合一之展開之裡面，所有的一切論理，根據層源的法論所指示之必然路線，而行動。這就叫做譏。研究如此之學說，名之曰譏學。所謂枰者，則是對於過去未來之論理的實踐或預言的，包括人事在內之有標準的批判之意。研究如此之學，名之曰枰學。故所謂判、吸、繙、譏、枰，即名之曰判學、吸學、繙學、學枰、譏學。關於判學，名之曰定判分析；關於吸學，名之曰定吸分析；關於繙學，名之曰定繙分析；關於譏學，名之曰定譏分析；關於枰學，名之曰定判分析。我們再列表於此以資識別。

第一表

宮——刼；

商——吸；

角——繩；

徵——議；

羽——枰。

第二表：

研究宮類之學——名曰刼學；

研究商類之學——名曰吸學；

研究角類之學——名曰繩學；

研究徵類之學——名曰議學；

研究羽類之學——名曰枰學。

第三表：

判學——定判分析；

吸學——定吸分析；

繩學——定繩分析；

譏學——定譏分析；

枰學——定枰分析。

上列三表，乃是說明宮、商、角、徵、羽之絕對性質。判、吸、繩、譏、枰五學，各有其義。現在所有之一切學說，無不包括在此判、吸、繩、譏、枰五者之中。或與此判、吸、繩、譏、枰之五種學說對面而獨立。例如枰學，乃爲一種標準批判之學。而多少著作者與學者，或只憑一時的衝動與直覺之某種展開，卽以爲一切事物批判的制度。則如此批判，未有不錯誤者。蓋如此的批判，非爲著者之所謂枰判。凡枰判，不論其所根據爲真爲僞，必須有一個整一的體系之根據，才能成爲枰判。苟只就某一時的衝動，不能對於時間上之前前後後，空間上之左左右右之各方面之論

理體系之煖系的組織，以爲各種事物批判之標準；則其錯誤，在這樣梓字上面必有某種的指示。關於第二學型之分類，這是一個大概的分類。故此學說之體系的發展，又可以分爲匏、土、革、木、石、金、絲、竹八字的煖系的發展。此匏、土、革、木、石、金、絲、竹八字代表符號之翻譯，則名之曰總類、部、系、支、科、門、綱。此八字在中國固有之意義中，只是孤離獨立，沒有隸屬的系統之習慣。著者則將此八字編成一個隸屬之系統，而以匏、土、革、木、石、金、絲、竹八字以範圍之。此理將另有說明，此處不贅。惟在此所應指示於讀者者，以此種分類只是一個土類之分類，而不是革類之分類，更不是木、石、金類之分類。蓋將來之分類，必以土爲根據以分之。而不是以革爲根據而分之，與以木爲根據而分之。如此類推，便可以得出匏、土、革、木、石、金、絲、竹之八個不同之分類，可以作爲八章之討論。恐讀者在最初對於第二學型沒有某種概略之瞭解，因而不容易深入第二學型之論理的體系之結構之研究，故於此處略加敘論，用以爲讀者研究本學型之先決條件。

第三章 兩型外廓論上

第一節 兩型降釋

第一項 三名概釋

一、著者創立三個名稱，即所謂第一學型、第二學型、第三學型。是第一學型有第一學型之內容，第二學型有第二學型之內容，第三學型有第三學型之內容。根據各種學說之內容，便可以知道其應屬於某學型之內。因為有不同的類別，所以加以不同的名稱。這乃是根據論理學上之結構，而加以分類者。今著者創立此三個學型，是將自有歷史以來至今日所有之各種學說，加以整理和說明。原來吾人是處於一個研究世界之中。假若我們走入圖書館中，必知道世界書籍之多，浩如瀚海。試以巴黎圖書館而論，其藏書之多，令人望而興嘆。雖將我們的生命延長至百年千年，亦不能將所有之書籍讀完。一天讀一本，每年只讀三百六十本，十年只讀三千六百本，每百年只讀三萬六千本，千年只讀三十

六萬本。試問在圖書館中所有的書籍，不下千千萬萬，一日讀一本，尙無讀完之日，則吾人只靠書本上去研究真理，豈不令人發生根本不能研究之嘆？何況在書本上所記載者與討論者，乃是人類過去的思想與經驗之所得。而天地間各種事物可見者與不可見者，不知若干。近世所發現之新奇事物，又不知若干。則究以何者爲我們研究之張本，我們不能不詳加討論。我們對於過去已經成立的各家學說，尙無方法無時間無精力以一一讀之；又何況在圖書館中，那樣無窮無盡的材料，故在吾人研究上，實甚困難。故學者對於已經成立之學說，早已發生無限之感想，不知從何處下手。讀書之難，古今人皆有同感。則吾人以最短的期間，從事學習。而出學校之後，爲生活所累，即不能再埋頭讀書。試問短短之期間的研究，所得者究竟幾何？凡研究一種學術，必須經過一定之期間方可應用自如。每日讀一頁，每日讀一項，尙發生困難；更何能讀一本？因此在少壯之年，無論任何研究必至有限。由於此種事實之推想，我們便知道，在恒河沙數中，我

們所獲得者，不過一粒沙子而已。

二、由上所述，我們便知道天地間之知識，是無窮無盡。好像開礦一樣，開了一層又一層。又好像我們走入一個美麗的山村一樣，過了這樣的景況，又到那樣的景況。所謂「柳暗花明又一村」這句詩，可爲這句話之寫照。雖然，人類在這樣無窮無盡之研究的材料之供給中，其研究之方法究竟如何，以何處爲起點，以何處爲終點，那便是人類所發現的論理學和數學是。利用這些方法，可以把天地間之雜亂無章的事物，用分類之法，予以分類。分類之後，就可以把這些雜亂無章的事物，整理得井井有條。整理之後，再加以研究，這就可以給我們一種方便。自然界的事物，不知若干，已經爲過去學者所努力獲得，而著成書者，又不知若干。故吾人之分類，必有兩種方法。第一，乃是以實自界之事實爲研究之對象，用分類之法而分析之；第二，則是對於所有學者所研究之結果的書籍加以分類，並整理之。我們首先將書本上之分類加以整理，整理之後，再進一步對

於實自界加以研究。原來實自界所供給之一切材料，不獨是我們現在研究的對象，亦是古人研究的對象。古人所有的書籍，不過是對於實自界之研究得了一種結果。我們從事於過去學者之書籍的研究，乃是承受古人所堆積的遺產。我們在短期間內，加以討論，然後再向自然界出發。我們應該明白：我們研究之目的物，只是實自界而已。我們所以研究過去學者之書籍者，不過是利用過去學者研究之結果，以爲我們研究之方便。明乎此理，夫然後可以從事於研究。

三、我們更應該明白：過去學者，即以實自界之各種事物爲其研究對象。而我們研究的對象，亦應該以實自界爲出發點。我們所以研究過去學者所得之結果，乃是想利用之，而得到我們研究實自界事物之一種方便。過去學者以畢生之精神，對於所研究之對象加以整理，加以分析，已經得到一個結果。我們可以將其結果，再加以研究。這樣研究起來，必使我們可以縮短研究的時間，必可儉省我們的精力。但過去之研究者不察，對研究的目的看錯了方向，不以實自

界爲其研究之目的，而以過去學者之辯論爲其研究的目的。我們所以要研究過去學者的理由，是恐怕浪費了我們的精神，我們的時間。而中國一般學者，二千年以來，因爲他們的方向錯誤，所以在這樣的悠悠長期中，只是長夜漫漫，不知所向。一大部分人尚走入考據學之途，對於古人的文字研究入微。那一個字，古人是怎樣用法，都要費多少時間去研究。殊不知人類社會之進化，時有變遷。今人富有循古的思想，即使經過長期之考察，求到極端，而所得者也不過是得了古人的真象而已。但古人所研究者，乃在於社會問題與宇宙問題之解決。他們是不是有一個相當的解決，我們固未敢斷言。但我們應該知道，假使他們對於社會問題，宇宙問題有所解決，則二千年後所有的研究，必知道他們對於宇宙問題和社會問題沒有一個整個的見解。今之學者尙是如此，同時我自稱是某某學派，他自稱是某某學派，豈不可羞。這是他們對宇宙問題和社會問題之研究的目的之方向的錯誤，復何能達到我們的原來之目的。

四、人之秉賦不同，故個人對於研究之方法亦不同。但是第三條所述之方法，幾乎成了一種習慣，成了一種風氣。能逃出此習慣與風氣之範圍者，實在不可多得。著者既在前面已將學型加以解釋，什麼叫做學，什麼叫做型，什麼叫做敘述，什麼叫做敘述之文，什麼叫做敘述之部，什麼叫做定理之部，我們皆有一種概念。我們把這個概念用在這裡，原來宇宙問題與人生問題之解決，有一個思想問題，有一個行動問題。思想問題之本身，與行動問題之本身，必不能不有原理、原則、定理、公式。我們對於天地間事物之應用，實在不勝其繁。蓋事物太多。在研究上以何處為起點，實屬一個問題。而且事物有大者，有小者，大者超出我們經驗世界之外，小者亦超出我們經驗世界之外。我們不從事於定理、公式之創造，則我們思想上不容易獲得法則，行動上更不容易獲得法則。如果我的思想與行動有一個絲毫不錯的法則，以此法則而思想之，而行動之，則我們所要解決的人生問題與宇宙問題，必可以有一個十分之九的解決之希望。宇宙間

的事物，何其多也！我們不必一一皆知之。世界書籍之多，在前面已經說過，不下數十萬卷。我們亦不必卷卷讀過。因為我們有一個企圖，即是將我們所不知的放在一個模型中，而使之變化。則多少書籍雖為我們所未讀過，亦不能超出我們法則之外。凡研究者，乃為明理。所謂明理，即是尋求一切事物之變化的法則。我們對於宇宙間事物之單個的經驗雖多，亦何所貴。凡事物與事物之間，必有一個聯繫作用。我們所要知者，乃在於此聯繫，而不在其單獨的事物。太陽、月球、地球、及各行星，世俗人所知者則為如此，而天文家所見者亦不過與世俗之人所知者相同。惟天文家與世俗之人所以不同者，乃是發現中間之關係。他們的關係有一定的法則，凡一切事物之變化都隨其法則而變化。即是無論任何事物之變化，或大或小，絕不能離法則而存在。於是我們對於天地間之事物之認識，不是在於單獨之事物之直接的經驗，而是在此諸事物相對變化之探求。明乎此理，則所謂研究二字，方不失去本來的意義。一切學說之起源，就是在那裡

尋求法則。試問過去學者有如此多的學說，其所得之法則何以不能盡真？或者爲真，或者爲僞？於是你之法則非真之法則，我之法則亦非真之法則，皆是一種虛僞之法則而已。我們所求者爲真理，則我們應該有真的法則。所以古今學說雖多，而對於法則之探討，則各有其不同之方法。由其不同之方法，因而得到不同之推論。因不同之推論，而得到不同之法則。因而使我們對於他們所發現的法則，皆不能奉爲天經地義。何以故？以真理只能有一，不能有二故。古今學說既是如此之多，則我們必對於此等學說之本身加以考察，倘發現此諸學說之本身有矛盾在，姑不論其矛盾之大小，就是含着最小之矛盾，其學說亦必爲虛僞者。何以故？以真理之內，不能容最小之矛盾。

我們欲得以說明尋求真理之重要，說明真理之本身之法則的公式，說明此法則之公式之效用之偉大，則我們可以舊小說中或從世俗人之口中所常看到聽到的神仙之法寶來作個譬喻：什麼叫做法寶？法寶乃是一個神秘的結

晶物。可大可小，有無限之神通。要得什麼，便得什麼。大而至於宇宙之籠罩，小而至於某一種最小的希望之達到。能制人於死，能救人於難。可謂是神通廣大，無所不能者。雖然，法寶是一個幻想之物，此幻想之物乃爲不能實現者。此處所以要提出這個法寶之比喻者，乃是說明法寶之效力，不是說明此物有無實際的發現。所謂定理、公式之探討，其效力之大，就等於法寶一樣。必依照此公式定理，以爲我們行動思想之工具。夫然後我們的行動思想，可以不趨於錯誤之途。這樣大的效力，不能不謂其與法寶相等。法寶爲不可探求之物，而定理與公式則爲可探求者。何以故？我們在應用生活上與論理生活上以及日常生活上，往往有賴於此等定理、公式之實施故。於是，我們進一步以研究宇宙之偉大法體，以爲我們自身問題解決之張本或根據。過去學者，無論其著述如何之多，研究如何之精，皆是在求此等法寶之獲得。

六、在此處發現了一個最大的問題，即是我們之天賦與過去學者相等。過

去學者所得的結論既是各執一說，各是其是，而各非其非。當我們讀一家學說時，則我們必說這家的研究爲是。當我們再讀他家學說時，則也以爲他家學說爲是。於是，這家學說與他家學說之是非，便失掉他的嚴格性。何以故？此學說中之所得者爲此部分，彼學說中所得者爲彼部分。將彼此兩部分互相討論，則必發現有其矛盾在，則彼此之間必有一真，必有一僞。而不能皆爲真。何以故？以真理只能有一故。古今學者不下數百之多，此家有矛盾在，彼家亦有矛盾在。幾乎家家皆有其是，家家皆有其非。兩家相比，必可以發現其兩家之矛盾處。卽以一家之中詳察之，亦可發現其矛盾之點。由此論之，究竟誰爲真，誰爲僞？我們在研究之途中，不能不有一個仔細的選擇。

七、我們對於各家學說之選擇，本是一件至難之事。如果以 A 爲真，則 B 必爲僞，C 亦爲僞，D 亦爲僞，E 亦爲僞。如果以 B、C、D、E 爲真，則 A 必爲僞。如果以 B、C、D、E 爲僞，則我們可以 A 之真理以証實之。如果以 A 爲僞，則我們可以 B、

C、D、E 之真理以証實之。但我們根據 A 的真理，不足以証實 B、C、D、E 諸家之真偽。反轉一下，我們對 A 之真偽評斷，則亦不能根據 B、C、D、E 之學說以觀察之。所以古今學家聚訟紛紜，莫衷一是。直至今日，尚沒有一個批判之標準。於是今日之思想與行動，信仰與懷疑，得不出一個標準尺以衡量之。吾人生於此宇宙間，生命是何等的寶貴！短短之時期內，實在不應該使我們的思想與行動陷於錯誤之途中。我們應該尋找一個毫無錯誤之思想的法則與行動的法則。然就事實觀之，如此之企圖，實為不可能之事。就是讀罷十萬卷，復有何益？何以故？蓋各家學說之書籍所載者，不過是材料之堆積而已。材料之本身，不是一個法則。材料只能供給法則之應用。所以我們研究者應有之企圖，不僅是材料之堆積與排列，乃是在法則之創造。苟有法則，則天地間所有的材料，皆可投入此法則之中，必可以使生貨變成熟貨。何以故？以其經過法則之支配故。

八、著者的企圖，乃是將宇宙間所有的事物放在一邊，將過去所有一切學

者所寫之書籍另放在一邊，而以尋找法則與公式的眼光，對於此兩類加以考察。故對此兩類所有的書籍，著者名之曰 A 類；對所有自然材料，名之曰 B 類。我們以尋找法則的眼光，先向 B 類加以考察，即是向我們應共同研究之張本加以考察，然後再向 A 類加以考察。蓋 A 類實爲過去學者以 B 類爲其對象所得之結果。我們可以於 A 類中得出多少定理與法則，以最少之精力，以最短的時間，代替我們自己向自然界中作一個畢生之探討。這便是著者的第一個企圖。但著者對於此 A 類加以考察之後，又發生了第二個企圖。此第二企圖爲何？即是將所有過去學者對於自然界和人事界之事實研究，所得到的法則與公式，及原理原則，及其所敘述之材料，加以分類。此種分類之方法，業已在本書緒論中說明。我們苟將此諸方法結合攙來，則得出三個極大的概念。此三個極大之概念爲何？即是第一學型、第二學型、第三學型之三個類別是。

九、著者將此三個最大之類別加以名稱，名曰第一學型、第二學型、第三學

型。乃是因爲學型之名大於學派。以學派二字，對某一件事物之單純的考察，即可以稱之。而學型云者，則必須對於此宇宙間所有之一切事物總體之各種考察和分析，因而得到一個唯一的出發點，而將此宇宙間所有事物之原來的自然性質之和諧說明之。所謂自然性質，即是自然界原來爲和諧者。所以在各家之學說中，也應該和諧，不應該有矛盾之處。過去學者，有以全體爲其出發點者，有以部分爲其出發點者。但過去學者在研究中最大的出發點，不是在於著者之張本論中之 A 點，是在於 C 點或 B 點。而著者之出發點，乃在於 A 點。千千萬萬之學說，未有以 A 點爲出發點者。縱有之，不過是冥冥中在 A 點中。而他們却不明 A 點之理，對 A 點亦未說明。著者將於各學說家以 B、C 點爲出發點者，放在一個學型之內。姑不論其在此學型之內，爲和諧或爲矛盾之對立。將凡以 A 點爲出發點者，又放在一個學型之內。亦不論其在此學型之內，爲和諧爲矛盾之對立。著者稱前者爲第一學型，稱後者爲第二學型。至於第三學型之創造，乃

是以某種學派既以 B、C 爲出發點，而冥冥中却在 A 點之中。卽是 A 點和 B、C 兩點，或視爲其說學之根據，或不視爲其學說之根據，而冥冥中已爲其學說之根據。此種學派，既非第一學型，又非第二學型，故著者另加一名稱，名之曰第三學型。惟第三學型之名稱之所以創立，及其消滅，將在後面說明之。實際上所成立者，不過第一學型與第二學型之兩個名稱。此乃是說明第一學型與第二學型是兩類對立的學型；而在第三學型中，乃以 A 點爲根據，又以 B、C 兩點爲根據者。明乎此理，則必知道著者所謂第一學型及第二學型之兩個名稱之創造的深意。

由上所述，我們便得到如下之結論：

第一結論：我們爲說明學說之派別起見，與說明新成立之派別起見，故創立三個名稱。此三個名稱，卽是第一學型、第二學型、第三學型是。

第二結論：第一學型所包括者，有各派之學說。姑不論此諸學說爲和諧或

爲矛盾，不過成立此名稱，以與第二學型之名稱相對立。

第三結論：此兩種名稱之設立，其分別之點甚多。其最重要者，則爲出發點。

第一學型根據 B、C 兩點爲出發點，第二學型則根據 A 點爲出發點。

第四結論：由於學型之創立，至少有兩種便利：第一，則爲著者之便利；第二，則爲讀者之便利。對於著者之便利，乃是學說之系統的成立；對於讀者之便利，則爲學說之體系的瞭解。

第二項 第一學型降釋

一、目前我們所見到的學派及學說和學科，爲數甚多。我們須用兩種方法以類別之：第一種方法，乃自全體學說言之。則有所謂東洋學說、西洋學說、印度學說、希臘學說、中古學說、近世學說；第二種，乃是各種科學，如天體力學、物理學、化學、數學、心理學、政治學、法律學、經濟學、哲學、社會學，乃至於人生科學之全部。著者所謂之第一學型，乃是由此兩種所觀察之結果。在此第一學型之中，其爲

矛盾抑爲和諧，我們皆可以察出之。必知道任何學派皆有其矛盾在。此學派與其他學派之間，亦有其矛盾在。所謂第一學型名辭之創立，祇是爲創立第二學型便利起見。苟無第二學型之創立，則第一學型之名稱亦不能成立。

二、先以東洋學派言之。周秦時代產出許多學派，彼此聚訟紛紜，莫衷一是。各是其是，各非其非。但他們研究的範圍，皆以人事爲限，而不以自然爲對象。即是他們不能逃出人事範圍，而向大宇宙作一種研究和企圖。故中國所有之各家學說，其所能解決之問題，只不過是三系解脫論中之第二系解脫而已。在印度學派中，如果我們以佛家而言，則佛家所研究者，亦只是三系解脫論中之第三系解脫而已。原來所謂三系解脫，即是第一系解脫，第二系解脫，第三系解脫。是此三系解脫，各有其源，而我們對於此三系解脫之方法，只能利用函數之方法。何以故？以此三系互爲函數故。所以我們研究此三系解脫，只就某一種解脫作一個單獨的解決，實不可能。即是不能逃出函數之限制。其不可能，亦爲自然。

之趨勢。

三、西洋哲學，自希臘而後，經過中古時代達到文藝復興時代；各種科學，好像雨後春筍一般之繁盛。直至二十世紀之初期，科學之發達，有非言語所能形容者。科學的本身問題，不獨是可以解決第一系解脫問題，且可以解決第二系解脫問題。於是所謂第三系決定，可以漸漸減少它的複雜程度。關於真理之點，亦因科學之發達，而趨於分明之境。何以著者必設立第一學型，乃以第一學型係與第二學型相對立者。而將古今所有各學說，各學派，都納於第一學型之中。世人若謂第一學型全非真理，亦不可能。何以故？以今之學術上所獲得者，爲部分真理故。則第二學型之創立，即不能認第一學型完全爲非真。故第一學型之本身，不是完全爲虛僞者。何以故？以第一學型有一部分之真理故。惟著者之觀察，則反是。以凡過去學者冥冥中入於 A 點論中，著者早列之於第二學型之內故。惟其數不過百之一千之一耳。

四、雖然，我們應該注意者：著者並不是想將著者之學說完全佔據第二學型之全部；古今各家學說如果以 A 點爲出發點者，不論其本身是否是冥冥中以 A 點爲出發點，然而他究竟是以 A 點爲出發點，所以凡以 A 點爲出發點者，皆放在第二學型之中。不過各學派中以 A 點爲出發點者，爲數甚少。即是以 A 點爲出發點者，不過三四人而已。此三四人以 A 點爲出發點所獲得的假設，一經証明，便可以發現他們的真理。物理學、天體力學所以能成立者，乃是由於牛頓的引力學說故。我們閉目思索，苟無牛頓引力的學說，則天體力學與物理學有成立之可能乎？我們再進一步言之：達爾文所發明的生物變異定理，姑不論其變異力爲後天的遺傳，抑爲先天的遺傳，然而必是在於變異範圍之內。此變異力，乃是質線學說與 A 點學說相結合。由於此點之發明，夫然後全部生物學可以成爲最大的學科。故在過去之學派中，凡以 A 點爲出發點獲得真理者，著者皆將其位置放在第二學型之中。何以故？以其出發點爲 A 點故。

五、我們對於第一學型之考察，分作兩點：第一點考察，乃是第一學型以內之各種學說之討論。第一學型之內所論者爲人生科學之學說，自然科學之學說等，其數不可以勝計。將此諸學說加以比較，因其比較而得到他們的價值之估定。因其價值的估定，而得到唯一的法則。此法則或爲思想上的法則，或爲行動上之法則。關於此種研究，皆爲研究學術者之共同的趨向。何以故？以現在學術界之所研究者，完全是在第一學型之各派中之比較的估價。我們所應考察的第二點，則是第一學型與第二學型之比較。對於第一學型與第二學型兩種之比較，乃在於他們之分野。我們只由他們之分野的論點上去考察，就可以知道誰真，誰僞。故只就第一學型之內之各家學說加以研究，則很不容易得到一個標準。誰爲真？誰爲僞？其標準之點爲何？這實爲我們今日所應設想者。我們沒有標準，我們批判誰真，誰僞，豈不等於強理與敷衍？故以第二學型之研究，爲對於第一學型批判之標準，實是一個最好的方法。

六、第三學型之名稱所以成立，乃是它與第一學型第二學型所包括之內容皆不相同。蓋第三學型中所有各派之學說，有一部分爲第二學型所有者，又有一部分爲第一學型所有者。換言之，有一部分是以C點B點爲出發點，而有一部分是以A點爲出發點。此兩部分相結合，便成爲一種論法。著者卽名此等學派爲第三學型。例如宗教學，多半是歸於此學型之內。我們對於宗教學之看法有兩種：第一種爲繫樑學之範圍；第二種爲繫樑學之範圍。關於繫樑學，乃在第二學型範圍之內。關於繫樑學，則在第一學型範圍之內。繫樑學與繫樑學二者，一部分既在第二學型範圍之內，他一部分又在第一學型範圍之內；因其內容之矛盾和複雜，故創立此名稱以名之。此三名稱，著者既成立之，又瓜分之。所謂成立者，乃是有第一學型、第二學型、第三學型之創設。所謂瓜分者，則我們將其收入第一學型者，則以第一學型討論之；放在第二學型者，則以第二學型討論之。

七、關於第一學型之各家學說之爲眞、爲僞，著者將有嚴格的批判。此嚴格的批判，分爲兩部分。一部分在著者之各種書籍中，遇到必須批判之點，則批判之；遇到不必須批判時，則爲節省篇幅起見，暫緩批判。蓋著者尙另闢一部分，以批判第一學型之各家學說的眞僞。在第二學型中之學說，凡分五類。此五類，卽是宮類、商類、角類、徵類、羽類。末類羽符號，是用以爲第一學型之批判之一。

八、吾人常研究無結果時，不能謂各家之學說皆爲眞，亦不能謂其皆爲僞。凡各家學說無論是以 C 爲出發點，或以 B 爲出發點，總有一部份與 A 點有關。故從 B 點出發者，亦有達到 A 點之結論。從 C 點出發者，亦有達到 A 點之結論。但此 C、B 兩點達到 A 點，其中間推論至爲有限。則以其不出於此而入於此。故各家之學說所以爲多少人所信仰者，則以各家之結論有幾部分類似眞理。故與各個人之環境及心理狀態相適合時，於是某家之學說遂風行天下。此風行天下之學說，非眞理作用，而爲彊理作用。無論其爲眞理作用與彊理作用，而流

行於天下之各種學說，不能即謂其本身爲眞理。因此我們便得如下之結論：

第一結論：第一學型之名稱之創立，是包括兩類事物。此兩類事物，卽是各家學說及各種學派。

第二結論：著者將各種學說與各種學科，皆納入第一學型之中。則以其出發點在 B、C 兩點，與第二學型以 A 點爲出發點者有異。

第三結論：第一學型之爲眞爲僞，在第二學型之羽類學說中，有一個價值之估定。

第四結論：第二學型與第一學型相對立，就其出發點、交接點、最終點各點之比較，便可以得到一個根本上分野之概念。

第三項 第二學型詮釋

一、第一學型以 B、C 爲出發點，而第二學型必以 A 點爲出發點。同時第二學型以 A 點爲出發點外，尚有所謂續線論，以 A 點論之兩個事物。此二者，雖是兩

種不同的事物，而同出於一源。B C 兩點之間之線爲實線；實線之線，即爲 A 點之線。由此論之，則我們對於宇宙間之解釋，不必由唯心論，不必由唯物論，更不必由唯神論。A 點論與實線論，皆足以將宇宙萬事萬物，與人事科學自然科學，有一個詳細的解釋。這一切學派，無論其爲自然科學人事科學將其出發點之不同者，皆加以改造之。我們應該知道：一切唯心論、唯物論、唯神論，皆是本體論者。而唯心論、唯物論、唯神論三者，以爲所論者爲物，即名之曰科學。須知道科學上有一種主義，或爲自然主義，或爲實証主義。自然主義的意義，乃是說明一切現象之自然而然的事實；實証主義的意義，是利用各種方法，以求到一切實証。此兩者之出發點，都在 B 點，都在實自點，即是現象。而不是出自 C 點或虛自點。唯心論、唯物論、唯神論乃是出自 C 點，不是出自 B 點。自然主義、實証主義，乃是出自 B 點，不是出自 C 點。他們兩者的出發點不同，所以兩種主義各有分別。我們要澈底的明瞭：根據本體論以說明現象界之一切，其勢必不可。蓋現象界

所表示之意義，不能時時相同故。近代學者，皆以實事求是爲其職志。天地間之有本體論之假設，固爲一種論理上之必然之事。但此假設進入玄而又玄之境地，成爲不可捉摸之神秘。若再翻譯之，不過是黑漆一團，莫名其妙。由此籠統之論理以說明此分明細密之實際的事實，其爲不可能，婦人孺子亦可知之。於是，由 B 點出發者，必是造成自然主義和實証主義。而唯物論所造成者，則爲非自然主義與非實証主義。何以故？以其非自然非實証故。所以 A 點稱爲導來點，假若自 A 點出發，則所謂唯心論、唯物論、唯神論，皆無所用。而所謂自然主義與實証主義，亦無所用。蓋此不是自 A 點論出發，所以形成之各種之學說皆不是極理。惟在此處，不能詳細指明 A 點爲何物，B C 兩點又爲何物。我們不過說明第一學型與第二學型之重要之點而已。若根據全體學說之體系而言，則其根本相異之點，非僅此而已。

二、我們在上面已經將第二學型之最初點，加以闡發。現在我們再對於他

的最終點加以研究。凡一種學說之成立，必有其最初點與最終點。凡一種學說之著論，必將天地間之事物某一部份截取其一段，以爲其最初點與最終點。此最初點與最終點，皆不可失。何以故？以其爲一部份之研究而非全體研究故。凡部份的研究，往往不將全體加以分割，不能見其全。故一切學說，皆有其最初點，亦有其最終點。一種學說，只有最初點而無最終點者，則以其學說本身之成立，就成了一個問題。我們試考察谷家的學說，往往都只是枝枝節節的創造某種定律，某種公式，以爲思想上與行動上之斷片的支配。原來任何人之行動與思想，乃是在一個極大的思想與行動之潮流中之一個判斷；乃將其連鎖解剖清楚，則往往雖然以一瞬之時，即可以達到一個目的。但不能利用分析之方法，以達到其最終點。我們又應該明瞭：凡一種最終點，即是最初點。何以故？以目的同爲A故。唯第二學型之學說的最終點，即是空佬主義。其最初點，即是空賴主義。故第二學型之學說的出發點，在於D面，而其最終點，在於S面。但D面與S面

之所以發生，乃是由於 T 點之運動而生。即是 A 點之內所包括之繫點，由一點而至於其他點之一個運動。則我們將繫點之起點，名之曰 D 面，而繫點之終點，名之曰 S 面。D S 之間，更聯成一線。可是我們應該注意，此所謂 D 面，不是著者所謂 A 點論。今所以 A 點代表者，則以繫點是在 A 點中故。我們以其他符號代表之，亦無不可。多少哲學家，皆注重所謂機械論目的論，自由論三者。而他一部分著者，則取消目的論，以爲此世界無所謂目的論；倘有目的，則必須假定有上帝之存在。雖然，這是第一目的，而非第二目的。第一目的爲一般人之目的，第二目的乃是著者之目的。此理亦不能在此處有所說明。著者之所謂目的者，即是指 S 面。S 面之所以產生，乃是由於鈎素之運動。第二學型之最初點，在空寂主義內，最終點，乃是在空伉主義內。即出發點在於空寂哲學之 D 面，最終點則是在於空伉哲學之 S 面。

三、他的中橋點必是由 A 點達到 T 點之間，有一個必經的路程。此必經之

路程，即爲 A B 線。此 A B 線，即名之曰中橋線，此 A B 兩點之中間，名之曰中橋點。因此，我們必能指明由 A 點達到 T 點之一定的方法。此所謂一定的方法，即是我們有時冥冥中已經獲得之；而有時我們轉了多少路程而終止在這樣一條線上，於是就走入一個循環論中。所謂循環論者何？即是在這個路線上，有許多圈子，假定此種圈子爲甲、乙、丙、丁，由甲至乙，由乙至丙，由丙至丁，又由丁至甲，這就叫作循環論中之應付。進化是如此之遲緩。人類在進化途中何以忽然發生停止，忽然發生退化之現象？原來人類所以有如此之退化和停止者，乃是在循環論之中。我們要明瞭：由 A 點達到 T 點時，必須有一個必然的方法。動物是靠着他的直覺方法和本能方法，有時應付此世界非常自如；有時因應付此世界用錯了方法，而至於死亡。起初之人類，又何嘗不如此？人類之個體，有愚者，有智者。智者推理能力必強，愚者推理能力必弱。推理能力所以發生效用，乃在於他能解脫。他能解脫，所以他發現層源的法論。因爲他發現層源的法論，所

以他可以按着步驟一層一層的去解說。他所要解決的問題，就可以有解決之希望。我們舉出一個例子以証實之：譬如我們建造一個房屋的主旨是爲保護我們的身體生命；但房屋之建造，必須有種種工具。苟無其工具，則此房屋只是一個圖形；不能將房屋應用之材料，按照圖形而造成實際的房屋。在我們將材料預備之後，我們必將此材料作一個適當之配合。此配合之意，即是含着尺寸之意。那一根樑爲幾丈，那一根柱爲幾丈，何處可挖一個洞，何處可以作一個架。凡此種工作，非有種種工具不爲功。倘我們不能預備此種工具時，則我們必須對於此種工具加以探求。當我們探求此種工具時，則此種工具爲我們研究之對象。我們對於此種對象加以比較和解剖，即是此種研究的目的。故房屋實爲我們標準之方法，房屋本身不是一個目的。房屋之目的，是保存身體和生命；房屋是保存身和生命之一個好方法。一切材料和一切工具，是所以建造房屋者，乃是對於此房屋之造成的一個方法。故房屋爲一切工具之目的。而一切工具，

當我們正在研究時，則此一切工具，又爲我們之目的，又爲我們之方法，於是此一切工具同時爲我們的目的，同時爲我們之方法。其爲方法云者，則以對此房屋之建築而言。其爲目的云者，則對於此研究之工具之對象而言。如以此理用之於房屋建築之上，於是此房屋之本身，亦可以稱之爲方法，亦可以稱之爲目的。凡此，都是想由最初之一點達到最後之一點。其所經過之生產工具之研究，及一切材料之搜集與房屋圖形之結構，房屋之建築，都是由 A 點達到 T 點之線上之各點。此所謂 A 點爲何？即是要保持身體生命之某一部份，或其全體。最初之出發點如此，最後之點亦如此。最初與最後之點皆如此。最後之點，乃是由於最初之點運動而生，而最初點之移動，是有其虛位。而移動又有一定之地點。此一定之地點，無論其爲遠，或爲近，皆可以按照此種方法以計算之。吾人名此 A 點之運動爲 T 點，則 T 點與此 A 點可遠可近。謂其爲遠，謂其爲近，皆可按照中橋線之點而計算之。第二學型所有之一切部門，除空寂哲學與空寂主義之

外，皆是中橋之點。卽是第二學型裡面所有的一切體系之學說，乃是想將空賴哲學之 A 點搬到空僥主義之 T 點上。故第二學型之全體的體系，乃是由 A 點至 T 點之間的一串事實；第二學型却有解剖此一串事實之可能。苟其解剖既明，吾人遂可按照此解剖之計劃以成之。由上所述，我們便得到如下之結論：

第一結論：何謂第二學型？牠包括三點：卽最初點、中橋點、最終點是。

第二結論：最初點是空賴哲學之 A 點，最終點是空僥主義之 T 點。至於中橋點者，則除此空賴哲學與空僥主義之外，所有一切學說，皆是由此 A 點移到 T 點之一切中間運動之事實的表現。

第三結論：我們將此三點，另加以名稱：實自的 A 點，稱爲 A 點；實自的 T 點，稱爲 T 點；A 點兩點間之線，乃爲實線。第二學型之企圖，乃是將此 A 點，變成 A 點；將此 T 點，變成 T 點；將 C 線（A 點與 T 點之間之線）叫作 C 線，變成實線。

第四結論：吾人 A 點與 T 點之間之線，名之曰陰性線；吾人將 A 點與 T 點之間之線，名之曰

陽性線。則第二學型最大之目的與企圖，乃是想將此陰性線充實之，而使之變成陽性線。

以上結論關於最後之兩條結論，未將其理由加以詳細之闡發。實因在此導說中，不能有詳細之說明。著者將在第二學型總論大綱之中，另加專述，此為讀者所應知者。

第四項 廈線概釋

一、第二學型之任務，乃是想將陰性線充實而使之變成陽性線；這乃是著者第二學型之第一任務。至於第二學型之第二個任務，則是將此陰性線充實變成陽性線之絕對的合拍之客觀的批判。這是說，將此陰性線充實之變成陽性線是不是一件可能之事？假若為可能之事，何以此陰性線充實之而變成陽性線，為絕對之合拍？又何以能在陰性線之中，變成陽性線？蓋由A點至於T點，又由T點至於A點，却是兩個問題。第一個問題，乃是由於A點至於T點，由T

點至於A點之合拍；第二個問題，乃是由厶點至於厶點，由厶點至於厶點兩者之恰相適合。所以我們設立一個批判的標準，此批判之標準，即真偽之標準，善惡之標準，美醜之標準是。所謂真偽之標準，即是真理與僞理之批判的標準；所謂善惡之標準，即是善與惡之批判的標準。美醜之標準，即是美好與醜惡之批判的標準。我們究竟以什麼作標準，以批判此陰性線與陽性線之絕對的適合。此真、偽、善、惡、美、醜之標準，著者設立一個槓理之名稱，以名之。槓理云者，乃是真理之真理，即絕對之真理，此真理之真理是否可以爲我們所獲得，這是對於此槓理之第一個難題。恐怕這個難題很難爲讀者所知。何以故？以過去之學者，常以研究真理爲職志。而真理之真理與絕對之真理，乃爲不可知者。何以吾人可以知之？雖然，此種可得與不可得，另是一個問題，應該不應該又是一個問題。我們如果是要完成第二學型之第一使命，則我們必須完成其第二使命。蓋第一使命之所以完成，乃是由於第二使命之完成。第二使命如完成，則第一使命必

能趨於完成之境。第二使命苟未完成，則第一使命不能完成。由此可知樞理之所以爲樞理，乃是以此爲目的；卽是凡研究者，對於真偽，對於善惡，對於美醜，皆以此名稱之內容爲其標準批判之確立。吾人對於此諸標準之批判，名之曰樞理。惟此樞理，不是普通之所謂真理。普通之所謂真理，乃是普通應用之名辭。所謂樞理云者，其標準只能有一個。有兩個，則非標準。在一個標準之下，可以設出許多標準。或是在兩個比較之下，設立一個絕對之標準。吾人名此絕對之標準，爲樞理。對於樞理若是不明，是對於善惡不分，真偽不清，美醜不別。若果善惡不分，真偽不清，美醜不別，則必離開此批判世界。我們要知道：批判世界爲不可以離開者。我們如果離開，則我們必使此陰性充實變成陽性，失去我們樞理之標準。則此種之絕對的合拍，必無標準以衡量之；此所以樞理之研究，爲第二學型之第二使命。而陰性線與陽性線之研究，爲第二學型之第一使命。唯將陰性線變成陽性線，著者稱之爲絕對型；蓋以之與相對型相分別也。所以我們在此處

緊縮言之：第二學型之第一使命，乃是在於絕對型之完成；第二學型之第二使命，乃是在於模理之發現。此所謂模理云者，乃在真偽之中設一個 X 點，以爲真偽之真理；在善惡之中設立一個 Y 點，以爲善惡之真理；在美醜之中設立一個 Z 點，以爲美醜之真理。模理之性質，由於此種敘述，便可以思過半矣。

二、我們研究模理的最大之目的，乃是我們對於真、偽、善、惡、美、醜諸種問題，想有一個澈底的認識。惟關於善、惡、真、偽、美、醜諸問題之批判，就發生一個標準問題。標準問題爲何？乃是認識清楚什麼叫做真，什麼叫做偽，什麼叫做善，什麼叫做惡，什麼叫做美，什麼叫做醜，皆須有一個中心的標準。蓋無標準，則不能批判。過去學者對於此種標準之建立的努力，吾人不能不謂其用盡心思。關於真偽之學，關於善惡之學，皆有其專門之學問。然而他們於批判的標準，却沒有一個秩序的確立。在此處爲標準，在彼處不能名之曰標準；在彼處爲標準，在此處又不能名之曰標準。於是他們所謂批判之標準，沒有普遍性，沒有永恒性。無普

遍性之標準，與無永恆性之標準，其必非標準，於此可知矣。所謂第二學型之研究，乃是對於此真、偽、善、惡、美、醜六個字所標出的意義，設立一個永恆與普遍之標準。不論其可能不可能，而此種學說之企圖則如此。吾人同在一個空間內，一個時間內，人與人之間，人與物之間，發生之關係，不可以言喻。吾人總想使此種關係之對象，供我們之驅使。因此，我們發生行動。發生如此之行動，發生如彼之行動，無非是要完成我們之笨位。我們須知道：個人有個人之笨位，個人之笨位皆要達到完成之目的。於是個人與個人之間，皆要完成其目的；其不發生衝突者幾希。如果發生衝突，則行動問題，便是極大的問題。如果行動問題我們不能得到一個善惡之標準，則我們對於任何人如何加以批判，對於自己之行動，又如何批判，對於自己之行動尚不能批判，則更何能批判任何人之行動？所以善惡之標準，不能不立。若不立，則行動成爲一個不可能之事。苟可能，那只是一個紛亂的狀態。在如此社會制度之中，有多少人的過惡，皆由於制度而形成者。又

有多少人的過惡，是由於自己已不負責所形成者。由制度形成之過惡，則個人不負責；不是由於制度所形成之過惡，則其過惡由本身負責。由本身負責與不由本身負責，中間有一個標準，著者設立一個 Y 點，以爲善惡之標準。我們有了如此之標準，則我們對於善惡將有一個明確的批判。然而此善惡之標準之成立，必由於真理之獲得。而不是由於風俗習慣所能得者。蘇格拉底有一句著名的話：「知識即道德」。此後許多學者，對於道德之標準，各有各的分析。因而不能得到善惡標準之批判。是以著者成立一種學說，叫做善惡關係論。在善惡關係論裡面，說明對於善惡之形成，乃是由於關係。關係之所以識別，乃是由於真理。故善惡標準之確立，必須由於真理之方法以成立之。此種真理之方法，乃是由於標準的真理。標準的真理，著者名之曰槓理。槓理者，真理之真理。關於此理，此處不能加以詳述。惟善惡之標準之成立，乃是由於槓理而成，此則爲吾人所不可不注意者。

三、真偽之分，實爲難事。研究真理之方法，在哲學上只有邏輯之方法。而邏輯之方法，在過去只有歸納法與演繹法。但歸納法與演繹法二者，都只稱爲第一邏輯。且第一邏輯之本身，尙未完全充實。蓋著者對於第一邏輯，另有創造。故關於真偽之理，除第一邏輯之外，尙有第二邏輯，第三邏輯之創造。蓋第二邏輯與第三邏輯，往往加入第一邏輯，共同完成真偽之判別的標準。吾人今有一問題發生，卽是鷄生蛋，還是蛋生鷄。研究真理者，不能答覆。這是一個因果的概念。由於因果的概念，才發生鷄生蛋，還是蛋生鷄之問題。同時我們又發生一個問題：卽是 HHO 產生水，還是水產生 HHO ？我們對於此諸問題，只好以不解決而解決之。何以故？以因果之方法，對於此問題無可解決故。殊不知真理之研究，關於因果之法，必有一個限制。何謂因？何謂果？我們於批判時，如果利用因果函數論之方法，則必知道一切因果，却是一個函數作用。世界所有之一切事物之產生，只是自有生有，不能自無生有。所以因果只是一個因果。所謂函數，乃是設立

此諸變化之標準線。無論是先、是後，只是一個標準變化。蓋吾人對於此諸事物，只有一個變化的概念。我們對於此變化之過去和未來，加以研究。用一個函數方法，使所有過去的變化，未來的變化，皆成爲可知之事。此可知之事，利用標準以說明之。此標準爲何？卽是我們尋求兩個事物之變化之不變之綫。譬如鷄生蛋，蛋生鷄中間，必有一綫。此綫吾人加以任何之符號以代表之。正如同 HEO 變成水，水又成 HO 中間之一綫，吾人亦可以任何符號代表之。例如我們以子丑之子字來代表此綫。我們不必說水之變成 HE ，亦不必說 HEO 變成水。因爲我們知道中間不變之綫爲子綫，所以我們握着子綫之標準。水之所以爲水， HEO 之所以爲 HEO ， HO 之所以變成水，水之所以化分而爲 HE ，其中間之關係，皆有子綫在。吾人對於此子綫之獲得，則卽名之曰槓理。吾人對於任何事物之考察，都須設立一個綫。或稱爲子綫，或稱爲丑綫，或稱爲寅綫。此三者皆爲特殊之綫。吾人遂設立一個普遍論斷標準之字，此字卽以 X 代表之。 X 者

何卽是一切真理之**藉**。是關於美醜之理，亦可於善惡之真理之假設，而得到之。此理將在大綱中詳言之，此處從略。

由上所述，我們便得如下之結論：

第一結論：第二學型第一使命，乃是在於絕對型之創造。

第二結論：第二學型之第二使命，乃是槓理之發現。

第三結論：以第二學型之第二使命，去完成第二學型之第一使命；卽是以槓理之發現的方法，以爲絕對型之創造。

第二節 論理級系論

第一項 層源導出論

一層源導出論云者，是一層一層的導出之意義。我們對於任何事物之研究及考察和解剖，都是由一層一層的導出而來。我們的知識之增加，我們的材料之堆積，都是由於一層一層之研究而獲得者。自有歷史以來，以至於今日，任

何學者，皆是以此宇宙所有之一切事物爲人類對象而研究之。而此諸種對象所有之關係，必然存在於此諸種關係之前，不必待人類之研究，其關係始能存在者。我們不能不明白，自古以來以至於今日，就是如此的關係，都是受着其他各種智力之支配。物與物之關係，如果它們自己沒有一個和諧，斷沒有今日之發展。所以物與物之關係，初不因人類之研究與否而才能存在。人類則不過對於此諸種事物所具有之關係，以推理之方法，及解剖之方法而配置之。配置之後，即可得其適合。人類之所以可貴，乃在能利用此關係知識，以說明此諸種之關係。說明此諸關係，必經過一定之時間及一定之空間，以同樣之定理，以說明此同樣之關係知識，而此同樣之關係知識，遂依照人類之定理而實現。故人類對於自然界所有事物，苟有研究，方有關係知識之成立。這乃是自其研究以後，始能得到關係知識。而未得到此關係知識之前，自然界事物之關係，既已存在，可想見此宇宙間之張本，必是它們原來就存在着，初不與人類之研究相干。

二、惟其如此，所以我們對於宇宙之研究，好像是一個極大的試驗場。天天有新的發現，天天有新的材料供給於人類。其新材料發現之多寡，則以人之搜集之勤惰與推理能力之強弱而斷定。如果我們以爲此宇宙間是一個舊的宇宙，則我們所發現之新材料，實不啻爲此宇宙之舊材料。雖爲舊材料，却初不爲人類所知。故我們對於知識而論，則不能不稱爲新材料。例如我們開礦，由地面之表層開至中層，由中層開至下層，由下層開至最下層，好像裡面是一個無窮的寶藏。一層一層的深，而所得到之事物却是一層一層的多。這便是層源導出論之一個理論的証明。

三、多少經驗論者，則因人類對於一切事物之研究，由於層源導出；遂以爲知識之獲得，由經驗而來。這是一個極大之錯誤。我們應該明瞭：知識之所以爲知識，完全是在於一個論理的形式之配合。不過將實際的形式，投入論理之中，成爲一個實際的配合而已。此種實際的配合，吾人名之曰驗自論。此種配合之

本身，吾人亦稱之爲知識。故知識之所以爲知識，與驗自論完全相同。卽是一切知識，皆是由驗自論所得者。經驗學派，則以爲吾人對於宇宙所有之一切事物的認識，完全是由於感覺的張本。而此感覺張本之獲得，又是由於層源所導出。固然這是一個事實；但我們須知道：我們將這些層源的事實投入於論理形式中，就變成一個論理的炊系。明乎此理，則可以知道層源導出論之論理。

第二項 最後目的論

一、吾人所有之種種思想與行動，自然不能離我們之目的。苟我們無目的之存在，則我們所有之一切思想，就變成一種不可能之思想；所有之一切行動，就變成一種不可能之行動。行動之所以可能，乃是由於思想之可能。思想之所以可能，乃是由於思想裡面有種種配置。苟思想沒有種種配置，則思想本身不能成立。而此配置之法，大多數是點與點之相加，或點與點之關係。於人類之一切思想中，就我不出「體」的思想，與「用」的思想。何謂「體」的思想，乃是對於一

切「體」之研究，即是對於主位之研究。何謂「用」的思想？乃是對於「用」的研究，即是對於處於賓位之一切事物之研究。對於一切「體」的思想，必就「體」的配合加以解剖。對於「用」的思想，必就「用」的配合加以解剖。故思想之構成，實是由於「體」與「用」之兩者本身之解剖而成。

二、我們應該明瞭所謂「用」的方面，乃是由於人類之種種底質。此種之底質為何？即我們的笨位力綫是。此笨位力綫漸漸運動而發出思想，即是想由思想上得知此笨位綫如何能保存，如何能發現。於是由此生出所謂希望，由於希望生出一切行動。我們就將此希望名之曰目的。於是在「用」的方面，必有所謂目的。苟無目的，則行動便成為不可能之事。如果我們遇途人而問之曰：「爾何以如此行動？」則彼必答之曰：「我有所為而行動」。在他未答覆之前，我們亦知道他必有所為。何以故？原來我們之所以行動，皆有所為。故必有目的之存在。夫然後我們才有種種方法，用此種種方法以求目的之達到。這是「用」的結構。我

們明瞭「用」的結構之理由，於是目的之所以爲目的，我們就可以明瞭。

三、關於目的的論理，在著者之學說中，有所謂目的目的論，目的方法論，方法目的論，方法方法論等論理之構成。由於目的目的論，便產生最後目的論。由於方法方法論，便產生最初方法論。我們應該知道：苟吾人不有最初之方法，則何以達到最後的目的？吾人日常生活雖只有某目的，而此某目的非爲我們之最後之目的；蓋尚有最後之目的在。當最後之目的達到時，我們之思想行動便告了一個終結。至少我們的行動是告了一個段落。在思想上，尚有所謂思想三支論。當我們第二支思想達到目的時，則必知我們的行動有了一定的軌道。則我們也就是說明，由於第二系本位傾軋至於第二系決定和第二系之解脫所達到的第二系之最後目的論。原來吾人之生活，往往在於一個複雜的情況中。但一大部分是陷在最後目的論中。苟我們達到第二支之最後目的論，則我們的行動，便算是發現了我們中間的法則。我們須知，倘無最後之目的，則我們目

前所作所爲者究竟爲何？如果說是有一個目的存在，我們便須待這個目的達到之後，才能去發現最後的目的。因爲最後的目的，不是在目前；最後目的所以爲我們所知者，乃是由目的體驗論和體驗一瞬論之兩個學說所成立而來。惟其如此，所以我們必將此體驗一瞬論所得之最後目的，作爲我們研究之中心，以發現我們之最後的方法。故所謂最後目的，不是由於經驗所導出，而是由於體驗一瞬所得來。

第三項 最後方法論

一、所謂最後之方法，乃是一種方法達到最後目的之直接的方法。我們對於此方法，必應有一個決定的打算。何以故？以如果只有最後之目的，而無最後之方法；則此最後之目的，亦必不能達到。例如以建築房屋爲最後之目的，則我們建築上所應用的工具，爲我們的直接的方法。苟無建築的工具，則此欲建築之房屋如何能成？所以建築房屋之工具與建築房屋兩者，有一個直接的連鎖。

因爲先有建築工具，夫然後建築物可以實現。倘無建築工具，則建築物只是一個空想，只是一個理想，只是一個希望，不能成爲實際的建築物。夫建築房屋，不是我們之最後目的。假定以此爲最後的目的，則我們建築房屋之工具，必爲我們之最後方法。這不過是一個比喻，讀者可以於此中去研究他的真理。人類之最後目的，至少要在三個狀態中，即是在三系傾綱中：第一系傾綱，必是他的生命希求無限之延長；第二系傾綱，即是求到他的秘素作用絕對的發展；第三系傾綱，乃求到他的祕素作用之發展。這三種傾綱，絲毫不可疑。苟有可疑，則生命完結。是故在此三系傾綱中之最初體驗者，即爲最後之目的。故最後目的之獲得，至爲容易。他不是用論理之方法，而是用直接之方法。即是至愚蠢的人類，其目的亦是如此。所以我們第二傾綱可以完成，則以各個體雖在一個彼此間之複雜關係中彼此互相決定，而其最後之目的則相同。所以人類的觀念形態，必有一天趨於一致。何以知道人類最後之目的相同？則以其傾綱相同故。如傾綱

相同，其最後之目的必相同。何以故？以最後之目的，即爲最初之直覺，即爲此種傾向之表現故。我們如察知最後目的之存在，則我們便尋着最後之方法的聯繫。雖然，最後之方法必經過理智之判斷。否則，必爲盲目的行動。各種動物固不能謂其皆爲有理智者，而各種動物之本能作用，則多少必有其智慧之存在，此理雖達爾文亦承認之。惟他們不能將此複雜的關係，加以分析。故不能有層層方法發現之可能。我們必須選定最後之方法。何以故？以我們皆有最後之目的故。假使我們選擇一個最後之方法，而此最後之方法不能達到第二級之方法，或第三級之方法時，則何以能知道我們達到最後之目的？故最後之方法，實在是一個關鍵，這個關鍵就是在於最初的目的與最後之方法之中間方法之注意與獲得。我們以間接的方法，才能使一個直接行動，向着一定的路線上出發。層源的法律律，就是說明如此手續的施行。如果僅用一種方法，則所謂目的不能達到。

二、故最後之方法與最後之目的，同等重要。但最後目的爲體驗所得，而最後之方法則不能爲體驗所得。例如將一個鳥關於一個房屋中，這個房屋周圍裝着玻璃。此鳥必向此玻璃撞去。一撞而再撞，想破窗而出。此破窗而出，即是此鳥之一個直覺的目的。此直覺的目的，即是最後之目的。但牠不是有理智的動物，牠要達到這種目的，而牠不能分析此中的關係。牠除一撞再撞之行動外，再不能有第二個方法以解脫之。此所謂最後方法之探求，已經走入了理智之生活中。如理智生活不能顯著，則最後之目的不能達到。此又爲吾人不可不知者。

第四項 間接方法論

一、所謂間接之方法者何？即是一個目的已經存在於我們的心中，我們不能以直接之方法以獲得之，我們只能由間接的方法以獲得之。此所謂間接的方法，乃是在於我們所有之工作和努力，必須有一個其他的方法之創造。我們對於此目的，必是在其他方法獲得之後，才可以直接達到。故間接的方法之創

造，乃在製造直接方法。由直接的方法，才可以達到目的。例如吾人以造屋爲目的，但當着手之初，必不能先去造屋。必須在造屋之前，先創造種種造屋的工具。此種工具獲得之後，此房屋始可有造成之可能。這已經使我們繞了一個灣子。我們不能向我們的直接目的去求，我們只能由間接的方法去求直接的方法。倘直接的方法不能獲得，則最後的目的只是可望不可即。所以我們要達到某種目的之前，不能不創造直接的方法；此直接的方法，已經是第二層。今以 A 代表目的，以 B 代表直接的方法，以 C 代表間接的方法。則只能由 B 獲得 A，而我們現在缺乏 B，而我們又知道 B 是 C 所產生；則我們必用 C 之方法以尋求 B，再利用 B 之方法以求 A。我們直接的體驗，是在於 A，而我們的行動，是在於 C。中間造了一個 B 的橋樑。推理能力薄弱者，則對於此橋樑之認識，必不能十分清楚。於是我們便不以橋樑爲中心，而只求 A 之直接獲得；如果無 B，則 A 不能獲得。這乃是一個定理。我們既要求 A 之獲得，而不去尋找 B，則我們之行動，必

陷於盲目之中。何以故？以如果無B，則A無獲得之可能故。動物的生活，充分表示出此種現象。人類生活，則以其理智進化的結果，漸漸知道A之獲得必由於B，B之獲得必由於C，故從事於C之工作。當C之工作既成，B之工作亦成；B之工作既成，則A之工作亦必成。此所謂B之方法，吾人名之曰B屑的真理。而於B屑之方法之獲得，則吾人又有C屑之真理。B真理是直接真理，C真理是間接真理。如果我們求A之獲得，並C屑亦無之；則B屑必無達到之可能。如果無B屑之真理，則吾人所要工作之事物，必陷於盲動中；而其失敗與崩潰，實在是一個必然的判斷。

二、所以我們人類貴乎研究，就在於B屑與C屑之發現。却不是在於A之發現。蓋A之發現，能於體驗中得之。而B屑與C屑之發現，則非用推理之方法不爲功。由此論之，我們應該注意到我們一種思想與行動，須努力消滅它的矛盾，而發現它的秩序。於是由秩序的思想，而達於秩序的行動。何以故？以行動受

思想的支配故。苟在思想上不有一個關係知識的解剖，則B層與C層必不能
有獲得之可能。於是我們的行動，便不能有由C層達到B層之表現。既不能有
由B層達到A層之表現，則先進民族，對於此種關係知識的分析，已有一個推
理的瞭解。而後進民族，必對於B層與C層之認識，漸漸暗淡。因此不能嚴格的
認識B層和C層。蓋C層即爲B層而設，苟B層不有嚴格的認識，則C層之概
念必無由成立。

第三節 主力對象論

第一項 主力對象解釋

一、凡研究者，乃是要去解決一切問題。否則，便失却研究之意義。學說與主
義之成立，皆由於研究而來。故學說與主義之本身任務，乃是在對於一切問題
之理論的解決，對於宇宙所有一切大問題之解決。苟能建立一個秩序的理論，
則此種學說與主義，即可名之曰偉大主義，偉大學說。凡學說與主義，皆是研究

普遍之真理與永恒之真理。何謂普遍之真理？則以所研究之定理與公式，既可以用之於此處，又可以用之於彼處。即是凡此宇宙間所有之一切事物，皆可以用此定理以說明之，而毫無例外者。凡有例外之存在，則非普遍之定理。何謂永恒之真理？永恒之真理，即是有永久之意義。自古至今，由今至未來，無論任何事物之研究，因其研究所獲得之定理與公式，用之於同類事物而不發生例外者，即是永恒之真理。故普遍真理與永恒真理，乃是一切學說與一切主義之最初建築的意義。明乎此理，則可以知道我們此處所研究之所謂主力對象。

二、普遍真理與永恒真理，即是普遍之定理與普遍之公式，及永恒之定理與永恒之公式。此定理與此公式，乃是用以支配任何問題發生之後，以爲解決之工具者。研究此對象，無不是以問題爲中心。我們已在問題觀念論之中，得知問題之發生，乃是各種孤離獨立之現象一層一層的聯繫。分析力薄弱者，則絕不能將此種聯繫問題，把握住他的核心，而不致於失去他的中心之意義。凡問

題之解決，苟先能將其中心問題解決之，則其他一切問題必隨此中心問題之解決而解決。此爲吾人所不可不知者。所以我們對於問題之解決，必去尋求問題之中心。苟問題之中心爲我們所獲得而加以解剖，則其他問題必可以解剖之。所以一切學說與一切主義，乃至於學生學者之研究，無不是首先將其研究之對象加以分析，然後再着手去尋求他的解決之方法。譬如醫者治病，必須將病人之週身加以仔細之考察。病之發生，只有一個原因，或只有兩個原因。此種原因所發生之病，必生出許多副現象。副現象云者，即是由病生病。例如患肺病者，其身體必衰弱。衰弱之身，必容易患其他種種病症。其他病症，即爲副現象。肺病則爲主力現象。若將各種病源加以仔細的解剖，把握住病源之中心，然後對於此中心加以種種診斷。苟此中心之病源消除，則其他病亦必隨之消除。俗語云：「頭痛醫頭，腳痛醫腳。」這便是醫者之能力薄弱的表現。不知從病源之中心加以診斷，這便是治標的方法。於是病人的病源，不能除掉。疾病雖小，而今日頭

痛，明日腳痛，總是不能痊愈。這是我們對於病源問題沒有解決之故。由此言之，我們對於這個問題，就算是沒有得到醫治之結果。我們以此理喻研究者；卽是凡研究者，對於他的問題之中心，如無仔細解剖，則對其問題之中心，斷不能層層發現；問題中心既不能發現，則問題必無方法可以解決。

三、所謂主力對象者何？卽是我們將此天地間所發生之各種問題搜而集之，擺在我們的眼前。先觀察何種問題爲與我們最相關切者，何種問題爲與我們最相關切之問題相聯繫者；何種問題爲不可解決之問題，何種問題爲可解決之問題；何種問題爲必須先解決其先決條件，然後方能解決之問題；何種問題，爲必須解決之問題，何種問題爲不必須解決之問題；或今日無解決希望之問題，而未來有解決之希望者。原來宇宙間的問題甚多，我們若將所有的問題加以中心之解決，則必爲不可能之事。所以我們不得不在此諸問題中加以選擇。或採取甲，或採取乙，或採取丙，以爲我們研究之對象。我們又應該明瞭：此所

謂甲、乙、丙諸種問題，是不是有一個聯繫？苟有其聯繫，則其聯繫之主體何在？我們尋到它的聯繫主體，則可以獲得解決此諸問題之方法。即是在此宇宙中之事至多，其關係亦至複雜。如果明其第一關係，而不明其第二關係，則第一關係是否為我們所瞭解，尚是一個問題。因此，我們不能不更進一步去選擇我們的主力問題。今試以宇宙為對象，乃在宇宙中所發現之問題甚多，我們所能察覺之最大事物，和我們不能察覺之最小事物，皆與我們之中心事實相關。由此相關之關係中，假若得到一個普遍的概念，便是一個最妙之方法。因為我們得其一，便可以解決其餘。如此研究，則牛頓之吸引力之定理，即是由於這個概念而生者。但我們試就化學上之各種化合物之研究而言，則我們必不能於其中得到一個普遍關係之法則。於是，我們不能不作分析的研究。蓋 A 種之分析，有 A 種之方法；B 種之分析，有 B 種之方法；C 種之分析，有 C 種之方法；推而至於其他種之分析，亦莫不有其他種之方法。我們對於此諸理，先有所測定，夫然後再

去尋求此諸理之方法。有許多學者不知道問題究竟是一些什麼問題；所以他的研究，往往趨於岐途，而終不知道他研究的對象究竟爲何。試以中國古學者爲例，則可以知道此言之所指。古人所研究者，及古人所成立的學派，無不以宇宙大問題爲其研究之出發點。他們成功一種學派之後，後來的學者則總逃不出古人學派所劃定之圈子中。然而他們却都失去了他們之主方對象。而他們對象選擇如果錯誤，則雖自少至老，所謂皓首窮經，亦必得不出一個什麼結果。何以故？以其落在一個不能尋求真理之圈子中。無論此研究者如何努力，亦絕不能得出某種真理。例如我們淘沙：假如在無金子的砂子中去淘，淘來淘去，必毫無所得。原來砂子不能變成金子。我們不是說砂子中沒有金子，此乃是說我們不能在不具有金子的砂子中去淘金子。因爲那樣，便是我們錯誤了我們努力的對象。因此，我們得不出某種絲毫的效果。故學者之研究，第一件應注意的事，即在於對象之認識。對象之選擇，必在主體對象之決定。苟不明此，則所有學

者學說之成立，未有不徒勞無功者。然則我們孜孜不倦的研究，究竟我們的對象以何者爲主力？是不是有一個普遍的公式和範疇？關於此諸理由，下面將一一解答之。

因此，我們便得如下之結論：

第一結論：主力對象不明，則研究之方向必誤。

第二結論：歷史上之學者，多半爲斯理所誤，致不能發現時圈。

第二項 釋「我」

一、我們不研究則已，苟要研究，則必對於對象有所選擇。關於這種論理，在前面已經有一個間接的判斷。惟我們須知：此宇宙之所以爲宇宙，是爲真實，是爲虛幻？苟爲虛幻，是否可以從虛幻之中尋着真理？苟爲真實，則何以說此宇宙爲虛幻？故對所謂真實虛幻之意，我們將在此處提出兩個問題。蓋此兩問題如果不得一個先決的解決，則我們必不能對主力對象有所討論。何以故？蓋必須

是真實的對象，方才不至於使我們對於對象之研究徒勞無功。根據經驗論的說法，或根據感覺論的說法，則他們以此宇宙間所有之一切現象，作為他們研究之張本。根據唯心論之研究，和理性論之研究，則他們皆以心理上種種現象作為他們研究之張本。或以理性模型作為他們研究之張本。於是此兩種批判，便發生兩種不同的現象。即是一為以一切外界事物為對象，一為以一切內在事物為對象。而唯神論之研究，則又以神為對象。我們對於神之感覺，如果細加研究，以外界事物證實之，則神之所以為神，又類於虛幻之理想。故科學進步之後，唯神論即漸漸失去了他的支配能力。他們雖失去了支配能力，而唯神論之根據的基礎，尚未至於絕對崩潰，或全體崩潰之時。換言之，即是唯神論之所以為唯神論，必有其真理之立足點。而此立足點所以不容易被摧毀者何？即以唯神論之出發點為人類之祖素作用。祖素之所以為祖素，乃是一個真實之事實。由此言之，則我們對於我們所要研究之對象，必發生三種不同的種類。唯心

論者，以心爲研究之對象；唯物論者，以物爲研究之對象；唯神論者，以神爲研究之對象。以心爲對象者，則以心解釋之；以物爲對象者，則以物解釋之；以神爲對象者，則以神解釋之。欲解釋心之對象，則不能以物和神解釋之；欲解釋物之對象者，則不能以心和神解釋之；欲解釋神之對象者，則不能以心和物解釋之。何以故？以心物神三者，不同種類故。實言之，則凡以心爲對象者，而欲說明物之一切；或以物爲對象者，而欲說明心之一切；或以神爲對象者，而欲說明心物之一切，皆不可能。由以上所論，則知主力對象乃爲同一類事物。然則所謂主力對象究竟爲何？是又爲我們所不可不加以討論者。

二、雖然，經驗論、理性論、唯心論、唯物論、唯神論數者，乃是哲學上的名稱。乃是哲學上極大的派別。而他們之對象，皆以本體爲對象。他們乃是以現象之一部分去說明本體之全體者。只以現象之一部分，以說明本體之全體，豈可得乎？本體觀念之發生，乃是由於一切整體的現象之一個對待名稱與思想範疇而

成立者。此現象有此本體，彼現象有彼本體。安得以此本體而說明全體之本體？安得以彼本體而說明全體之本體？凡此兩說，皆不可能。所以不可能者，乃以其不合於邏輯故，以其不合於類別邏輯故。故所謂經驗論、理性論、唯心論、唯物論、唯神論數者，在第二學型中，不得不加以全體之否定。所謂全體之否定，以經驗論非真理，理性論非真理；唯心論非真理，唯物論非真理；唯神論更非真理。著者敢對於此數千年歷史上各哲學家竭畢生之精力互相討論而得來之學說學派皆否認之；所以皆加以否認者，著者必另有真理之發現。苟著者無真理之發現，則著者亦不相信諸說之爲非真理。何以故？以諸說均含有矛盾故。然則我們所謂之主力對象，究竟爲何？實不可不有一個進一步的詮說。

三、笛卡兒提出一個問題，乃是「我思故我在」的論題。思想上所有一切事物不能謂其爲真，而以我爲真實。何以故？以我如果懷疑我自己，則我自己亦不是真實的個體故。我們自己不是一個真實的個體，則何能討論一切問題？所以

他的名言，即是在「我思，故我在。」何謂「我思？」我思想也。何謂「我在？」我存在也。「我思，故我在」者，因為我能思，所以我能存在。故以我為真實者，乃是由於我思考而知。笛卡兒提出這個問題，實可以謂為一切哲學家所應根據者。今僅就此理進而分析之。

四、我們要知道：宇宙之所以為宇宙，有無問題存在其間。苟宇宙沒有什麼意志，則我敢斷言宇宙即沒有問題。何以故？以問題之發生，乃是一個觀念故。所以著者新創一名稱曰：問題觀念論。恐怕許多讀者，在唯物論之潮流中，不明瞭著者之真理。著者為極力闡發此種真理起見，已經在第二學型總論大綱之中，特別提出這個問題，以為討論之商榷。宇宙間所有之一切事物，無不是一個自然的配合。如此配合，則變成如此之宇宙。如彼配合，則變成如彼之宇宙。太陽系統有太陽系統之宇宙，原子系統有原子系統之宇宙。無論各種宇宙之如何不同，而此全體之宇宙，乃是由各種宇宙互相配合而來者。在最大的系統中，有時

發生他的矛盾，而有時亦發生他的和諧。當他們有一個和諧的配合時，他們就能展開了他的體系，當他們陷於矛盾時，必是兩星球互相衝撞，因而發生絕對之熱力。因而變成我們現在望遠鏡下所觀察之星雲團。如果一切物質皆有意志，則一切物質之本身是不是願意走入於星雲團中？是不是願意走到秩序的系統中？如果他們願意走到秩序系統之中，則他們必否定所謂星雲團，如果願意走入星雲團，則他們必否認秩序系統。然而他們無所謂否定，亦無所謂肯定。星雲團只是星雲團，體系的排列只是體系的排列。此星雲團與此整體體系兩件事物，毫無意志存於其間。則是沒有問題之存在。吾人必答之曰：「必無是事。」我們再以神與世界觀之：苟此世界有神之存在，而此世界之神皆有意志存在，則縱然有問題之發生，亦只是神之自身問題。而神之自身問題，與我們不相干。惟我們要察覺者，在於問題之發生，乃在於有我。有我之後，乃在於我對於一切事物之關係的排列。何以變為彼？何以變為此？這乃是宇宙自身問題。他們是

自然而然的如此，自然而然的如彼。干我何事？我們如果對於這一切關係明瞭後，我們必有如此之思想：我們將宇宙間一切事物爲我們驅使之薊狗。苟不明此諸理，則所謂薊狗，必不能以我們之意思爲轉移。假使我之爲我如自然事物之一般，自己好像一塊石頭，好像一個山嶽，則不過山嶽而已，石頭而已。山嶽有所謂問題乎？石頭有所謂問題乎？苟石頭無問題，山嶽無問題，則所謂問題，自何而來？原來一切問題之發生，乃是由有我在。苟無我，則無一切問題。明乎此理，則知道對於我之研究，對於我之解剖，對於我之分析，對於我之整個觀察，却是一個主力的對象。故第二學型之第一出發點，是以我爲研究之對象。

六、雖然過去學者以我爲對象者多矣。何以其以我爲對象，而只列在第一學型之中？則著者告之曰：所謂主力對象，必不能只有其一。此宇宙之所以構成，幾乎是由此至彼，由彼至此之整體關係的結構。不過在此諸種整體之結構中，選出一個主體，再由此主體之周遭聯繫之對象，加以主力之認識。如笛卡兒以

我爲對象，但他的結論又幾乎爲上帝論者。尼采亦以我爲對象，但其結論只是在於超人之完成。則可知他們之以我爲對象，只是以我爲對象而已。對於與我相聯繫之問題，則沒有加以仔細的考察。因其與我相聯繫，則我無方法以果斷之。因我們不能果斷此聯繫之對象，則我們必對此聯繫之對象作一個包圍之研究。故以我爲第一出發點，則可；若出乎第一出發點，則絕不可能。何以故？以其違反天地間之事實故。關於此理，將在下面說明之。我們此處所以要提出如此問題者，蓋恐讀者以爲第二學型僅以我爲出發點；於是視著者將所有各家學說都歸納於第一學型中，必有其弊病。

因此，我們便得如下之結論：

第一結論：以「我」爲主，爲研究對象之一的主題。

第二結論：所謂二我，乃是自我與我自。

第三結論：以我之聯繫諸問題，爲研究對象之一的副題。

第三項 甲我論

一、對於我自之觀察，著者分作甲我、乙我、丙我之三種名稱。蓋我自論乃是混然一體。而甲我、乙我、丙我，則是此混然一體之分類的現象。乃是根據我自的性質所發生出來的現象。何謂甲我？乃是我自甲向之轉開之意。何謂乙我？何謂丙我？乃是我自乙向、丙向之轉開之義。我們人類之軀體，必受壽算之限制。我們的軀體，與自然的物質相配合而適當時，則我們之軀體的未來生命，必想求壽算之限制的擴大。凡此諸問題，均包括於甲我論之內，或包括於乙我論中。卽是自我與我自之同類之諸個體有同等體力之個體，有同等智力之個體。對於宇宙間物質的配合，須要同等之供給。因此配合的物質之多寡，而影響到我自之外之同等個體之爭執。而我們必須將此擾亂的力量，加以破除。如此，卽可名之曰乙我論。何謂丙我論？乃是我個體之心理狀態，受着本體之決定。我們必須逃出本體之決定，以求我自之乙我之發展。故所謂甲我、乙我、丙我三者，皆以我自

爲出發點。我自是混然一物之體，由此可分出甲我、乙我、丙我三種。這乃是自然界之一種事實。我們利用種種心理之方法說明，方可以明白。何以故？以心理之本身所產生之種種事實，乃是自然而然故。吾人固不能只將天地間現存之物，謂之爲自然事實；因心理的事實，有同樣的眞確。蓋人類可以由心理以構成如此之歷史。苟此諸事物不確實，則我們必不能有我自之世界。於是我自之討論，皆成爲贅瘤。故主義與學說之發展，實在是由於我自所分出之甲我、乙我、丙我三支所生出之自然事實。

二、我們必須對於甲我論加以解剖。因爲我即是在我自中爲我們研究之第一主力對象，則我們必以我自論爲我們之主力的研究。第二主力對象在甲我論中，分爲兩論：第一論，稱爲伏流甲我；第二論，爲二法甲我。今先就伏流甲我論之：何謂伏流？即是我之身體必求其永久保存。吾人對於神仙世界之幻想，乃是由於我們生命體軀，不能於一定期間內使之延長；在此不能延長中，於是便

生出如此思想：我死之後，是否尚有靈魂之存在？而我未死之前，能否求我壽限之延長？如此思想，實是一個普遍的人類思想。雖然，在下等動物，不能有如此思想。下等動物之所以不能有此思想，乃由於圖念未發展故。須知道圖念之所以形成，其自明的型式進展之狀態，如同血球一般，向前滾去。自明型式與此意識狀態二者之結合，吾人即名之曰伏流。當此意識形態未趨於明晰時，此種伏流即不斷的向前滾去。一切生物個體，皆有伏流存在其中。須知道當我們在孩提時代，我所有之意識形態，以我對於我之生命延長之種種看法，不會有一個明晰的圖念。然而我不能謂我在孩提時代，沒有自保的一種機能。此種機能，名之曰生命伏流。我自之中的機能，即名之曰伏流甲我。倘此伏流甲我存在，我自之生命與我自之生活與一切行動，皆依照此伏流而進展。即是我之生命必隨伏流之方向而前進。當我們之圖念發展至於最顯著時，則已經將此種伏流表之於外，而成爲一種可以察覺之伏流。今試以所有之動物和所有之人類加以考

察，則我們必可以發覺可察覺之伏流，與不可察覺之伏流，兩類之區分。因其分別之關鍵，不僅在此伏流之本身的色彩不同，亦在於此伏流之觀念發展與否。倘其觀念發展時，則此伏流變成表流；表流云者，即表面之流之謂。故在伏流甲我中，有所謂表流甲我。此表流甲我，乃是由於伏流甲我而生。其關鍵，即以觀念發展與否以爲斷。人類之生命是在於此伏流甲我與表流甲我之間。倘在十四五歲以前，其生命便在伏流之中。倘一種觀念形態發展至於成熟之時，則其生命即在於表流甲我之中。如此兩種意義，乃是對於甲我之第一種分類。而在此伏流甲我與表流甲我中，吾人便造成一個二流甲我。二流甲我者，乃是一個種類之分，可是表流甲我是由於伏流甲我而生者。當表流甲我未發生時，則伏流甲我已先存在。

三、何謂二法甲我？須知道我們在我自之中，必求伏流甲我之延長至於無限，延長至於實際的無限。換言之，即是此伏流甲我不是一種虛線，也不是一種

實線而是一種質。線因爲是一種質線，所以需要自我之本身用種種方法以充實之。卽是使一切時間及一切空間之交切點，皆成質線。亦爲質線上之點之表現。所謂二法甲我，是分爲二類。卽第一法甲我，與第二法甲我是。今先就第一法甲我言之：第一法甲我之名稱的成立，乃是由於一切生物之伏流甲我之中，想將一切時間和空間之交切點，皆成爲質線上之點，故生出第一法。卽是生出軀體對於環境變更之法，與軀體適合環境之法。宇宙間所有之一切事物之配合，只是原世界之表演。原世界之結構，不能不謂其爲宏偉；而一切生物和人類自身表現中之世界，爲用世界。此用世界所發生之根據，自然是立在伏流甲我之基礎上。故生物中最微小之小點，他的軀體之結構，實甚簡單。於是他們對於此複雜之世界，不相適應。因爲他們不能將此客觀之環境有所改良；只能在此無限之空間，及悠悠之時間，改變其自身之軀體的結構，以求與環境之配合絕對相適。苟其軀體之結構，沒有能力改變此環境時，又沒有能力改變自身之軀體；

則此種生物，必難存在於此空間，必於一定期間內歸於消滅。所以生物在進化的途中，其時間不可謂不長。何以必需如此長的時間，以其自身之軀體之結構，却是一種適應之結構。換言之，乃是經過種種努力以改造其身體之結構。夫身體之改造，實係一種難能之事。不經過長的時期，不能完成此種使命。下等動物進化到高等動物，其時間之長，非可以用言語形容者。天地間之千千萬萬之動物的體形，天天不斷的在伏流甲我之中，求其自身體形之改革，以與外界事物互相適應，因而不受自然的淘汰。人類的進化，也有一個極複雜的組織。但我們的身體，尚有許多的無用器官遺留下來，至於現在，而未淘汰淨盡者。譬如人類軀體中有所謂盲腸者。此盲腸對於人類之軀體，不但無一點用處，而且有害於身體。此無用之盲腸，至今尚遺留着進化之遺痕。當其遺痕未淘汰時，反為身體發育之贅瘤。人類患盲腸炎而死者，其數不可勝計。醫治之法，只以割斷為妙。何以盲腸尚能遺留至於今日？這不能不說人類對於其軀體之改革之努力，尚不

能將所有無用之器官淘汰盡淨。何以故？蓋動物軀體之改革，必須經過長時間。假使人類未來之生命，有十萬年或二十萬年，吾人敢斷定人的軀體不斷的進化，對於盲腸之淘汰，必有實現之一日。惟非經過如此長的時間不可。吾人亦不能謂所有人類用同樣之方法，將盲腸割斷；因而遺傳之子孫的軀體就不有盲腸。先天遺傳與後天遺傳之兩說，尙發生極大之辯論。我們固不能謂先天爲是，或後天爲是。然此盲腸必於一定期間內，將不能存於人之體軀內，則爲吾人所敢斷言者。所以第一法甲我，卽是改變自己之軀體以求對於環境之適應。同時我們應該觀察：何以人類之壽算，只能活至百歲，而其他種動物，亦有活至百歲以上者，亦有短命者？動物之短命者，如所謂蜉蝣是。雖然，一切高等動物的生命之長短，不能與蜉蝣相比擬；以其軀體之發達，必經過一定期間。故我們相信生命之延長，必是一件不可能之事。苟爲可能，則何以人類之天年，只能延長至一百歲？假使我們能對無用器官，用種種方法加以淘汰；或者將來之生命可以

活至二三百歲，以至千歲，亦未可知。我們不能說這是一個不可能之思想。惟我們應該明瞭：我們現在能有百歲之壽算，究竟是由於一個靈魂寄在此軀體之內，還是由於此軀體之物質配合不同，而顯出生命之長短？此兩問題，如果是一個細密的思想家，當然不能輕意加以武斷。吾人將前者之問題，名曰A問題；對於後者之問題，名曰B問題。則吾人不能斷定A問題爲是，亦不能斷定B問題爲是。武斷之思想家，往往以人類之生命，是靠著物質配合之不同，而有長短之分別。而對於A問題完全抹煞。我們於此處所討論者，不是在於B問題，A問題之認識，而在於百年壽算之限制。第一必有一個改良身體之方法，使其壽算延長。倘人類之壽算的限制在一百歲，而某人在二三十歲時，不幸短命死矣；而其死的原因，是因體內侵入微生物；此微生物在身體之內製造病源，所以他之生命於此告終。這乃是百分之九十九所表演之事實。若以醫學方法，對於此等微生物設法消滅之；因而身體之結構不至於損害，而能恢復原來之安定者，亦不在

少數，可想見生命之延長與身體本身的組織，其關係是一而二、二而一，實爲不可分離者。假定我們身體之內部，有種種和諧的發展，則我們不能斷定生命之延長，無實現之可能。醫學方法，即是由於人類努力之表現。雖然，改良身體方法實爲一切生物所實行者，亦爲人類所實行者。在每一剎那間，皆有改良之趨勢。於是，我們名此爲第一法甲我。

三、何謂第二法甲我？即是第一法甲我之對面。第一法甲我，在於身體改良；第二法甲我，在其身體對於一切環境之支配。實自世界只是如此世界，他只是種種自然關係之配合。而一切生物個體，則用種種方法以改良此天地間實際之環境。雖然，生物的力量不能十分偉大，不能將此太陽系統內之所有一切星球之軌道加以改良，亦不能對於地面上之潮水加以遏止，亦不能將火山之火燄加以消滅。凡種種大自然所表示出來而爲害於生物之事物，皆須設法加以阻止；然而他們只在其能改良範圍之內，對於環境之設備加以種種之改良。吾

人設想五千年以前之世界，是一個什麼世界？是否爲野蠻人的世界？而此種野蠻人之生活能力，對於環境之改良，當然不及近世文明人所用之種種間接之方法。因現在文明人有此種間接方法，故能增加人類改變環境之能力。當野蠻時代，此地球之表面上所表現者，究竟是何等的狀態？則吾人必答之曰：處處有森林，處處有野獸，處處是山嶽，處處有草野。各種爬虫動物，及偉大之馬斯托東的怪物，充滿於世界。而人類之所以爲人類，乃是少數群居於某平原之地，或居於某山林之中，過着所謂穴居野處，茹毛飲血之生活。他們以自身之力量，捕水中之魚，山中之獸，以爲身體之自然配合之物質供給的材料。試看今日之世界情形，又如何？太古時代之滿地森林，今日已成赤裸裸之平原。今日山嶽森林，則係用人力而培植之者，非太古時代所遺留之痕跡。荒涼之原野，鋪以鐵道；茫茫之海洋，航以輪船；荒旱之沙漠，變爲肥沃之田地；凡此種種所表現於地球表面者，將五千年前之情形完全改變。假使一個人生命有五千年之壽算而未死，觀

今日之世界，必然驚嘆曰：「今日之世界大非昔比。昔日之世界是何等荒涼，今日之世界是何等美麗。」故人類對於環境改革之力量，乃是利用他自己思維與經驗之結合，而創造種種工具，對於實際世界加以破壞與建設。所以才構成今日之美麗世界，以造成適合生活之環境。至於此等轉變環境之能力，不但人類如此，凡一切高等動物皆有轉變環境之能力；某種獸類，能建築二十里長之長堤。可想見獸類亦有改變環境之能力。凡以自身之能力改變其環境使之適合於自身者，皆是以理智之方法完成之。如此，就叫做第二法甲我。綜合第一法甲我與第二法甲我，成為二法甲我。二法甲我，是在伏流甲我之上，使此伏流甲我在廣線上延長之，超過一切空間與一切時間之變點而存在。

由上所述，便得如下之結論：

第一結論：在我自之中，有所謂甲我、乙我、丙我之三種分類。

第二結論：甲我之中，有所謂二類甲我，與二法甲我。

第三結論：二類甲我，有所謂伏流甲我，表流甲我。表流甲我，是由於伏流甲我之觀念發展而成者。

第四結論：二法甲我，有所謂第一法甲我，與第二法甲我。第一法甲我是將自己身體改變以適合環境；第二法甲我，是利用自己之力量改變環境，以求環境之適合生活。

第五結論：我們應以我白的研究，爲第一主力對象，以甲我的研究爲第二主力對象。

第四項 乙我論

一、所謂乙我論，與甲我論相同，亦有所謂伏流乙我，與二法乙我。何謂伏流乙我？卽是我白之乙我，在質線上有我自之延長。亦卽是不願意使我自受到我自以外之同類個體之決定。我們須要知道：我之所以爲我，固須要伏流甲我之延長；然伏流甲我只是單純的我與物質的配合之適當的排列之改進；伏流乙

我則在於與我之同類個體之中彼此的適當的排列。彼此互不決定，倘不能得到時，則伏流乙我，只是潛伏着。而使此伏流乙我漸漸實現所用之方法，必爲相反之二種。此相反之二種，沒有道德上的意義，乃是自然而然的。一種意義，伏流乙我之生命，與伏流甲我之生命的意義相同。如加以分別，則伏流甲我是從事於我自之自然的配合之排列，而伏流乙我則在我自之同類之自然排列。關於此兩種不同之點，我們須要認識清楚。蓋此乙我與甲我，因其意義略同，而歸於一種見解。在伏流甲我，乃是以我爲主體，以我之一切物質之配合爲賓體；而以賓體完成主體。伏流乙我，亦是以我爲主體，亦是以我之外一切物質之配合爲賓體，而以此賓體完成主體。故伏流乙我與伏流甲我二者之意義，明明是相同，而不易加以分別。

二、何謂二法乙我？二法乙我云者，乃是第一法之乙我，與第二法之乙我。第一法乙我與第二法乙我，皆爲完成我自之伏流乙我之方法。伏流乙我，只是在

於廣線上的一個表現。二法乙我，則是將此廣線上之點，以方法使之完成。第一法乙我爲何？所謂競爭定理是。第二法乙我爲何？所謂互助定理是。關於互助與競爭兩者，乃是直接使一切生物達到他的個體存在之直接方法。無論那一種方法，皆爲直接的，而非間接的。即是競爭爲直接方法，互助亦爲直接方法。此兩種不同的方法，乃是因兩種不同的環境而定其取舍。需要競爭之環境，則競爭之需要互助之環境，則互助之需要競爭之環境，則不容互助；需要互助之環境，則不容競爭。就第一法乙我言之，即是就競爭之法而言。吾人試設想：當文明未發達之時，我們今日所居住之繁華的上海，和美麗的北平，是不是滿地荆棘？生物個體，則任意居處。凡一切生物之個體對於一切物質配合之供給，不僅是有機物體，亦有無機物體。有機物如馬、牛、羊、雞、犬、豕、虎、豹、獅、象、稻、粱、黍、麥、菽、稷，不能像馬、牛、羊、雞、犬、豕、虎、豹、獅、象，那樣具有一種改變環境的能力。而此諸種動物之身體的結構，有大於人類一倍至兩倍者。苟以其體力與人類

之體力相較量，則強弱勝負之分，必可以判斷。由於獅、象、虎、豹之勝於人，則人類爲獅、象、虎、豹之藹狗，必可斷言。雖然，人類可利用其理智發展之力量，造出種種間接之方法與工具以攻擊之，以戰勝之。究竟獅、象、虎、豹決定人類，還是人類決定獅、象、虎、豹？倘兩者體力都是同等，爭鬥起來，彼此的勝負，必不能分別。即是在此問題之中，只能叫做疑題，不能成爲解決之題。換言之，疑題即是問題。我們應該設想：人類與一切動物，生活於同一個空間，同一個時間；彼此競爭之激烈，則實爲天演所致。陸地只佔此地球之面積四分之一，在此四分之一之陸地中，不毛之地幾乎又佔去其三分之一。此不毛之地，皆爲不可耕種之土地。關於此等統計，我們可以觀察現在地理學上之統計的數目字，便可以証明。如一棵樹每年所生之子實，不下千千萬萬。假使此諸子實落在地上，皆有發育之機會，便變成千千萬萬之樹。此千千萬萬之樹，經過五年或十年之後，又可以結成大量之子實，假定每一棵樹每年結成一萬個子實，十年之後所得的子實，必至千萬至

萬萬之多。卽是成爲萬萬之樹。假定十棵樹佔地一畝，則萬萬棵樹必佔地千萬畝。何況最初之樹非常之多，每年所產子實皆爲如此。一年二年的繼續的產生，二三十年後，則地球面積上，就沒有他生長之地方。而地球表面上之生物種類，何其多也。這一切的生物，在短期間之內，皆不能離此地球。於是一切生物之發展，就受到自然的限制。自然的限制爲何？卽是沒有地皮以供給之。樹木之生殖，尙如此之繁而速；何況動物！故自然界之組織，與一切生物之發展，受此自然的限制，沒有方法可以逃出。我們在此處所言，可說是天演之力。此天演之力，爲達爾文所發現者。而數十年後，人皆承認進化論是一個中心的信條。但我們應該設想：虎與虎之間，豹與豹之間，其同種類之競爭，必爲不可避免之事實。因達爾文對於此等事實之論理，有詳細之解剖，故成爲達爾文之重要的發明。克魯泡特金除於互助論之外，尙對於達爾文的金科玉律之進化論，加以反駁。但其反駁之根據，多出於武斷之論理。因爲地球有限制，所以一切生物皆不能超過此

限制，於是必發生互相矛盾之現象。矛盾之下，必發生崩潰之現象。因此，一切人類亦不能超出自然世界所已經畫出的圖形方案。假使此地球上任何生物皆歸消滅，只是人類能存在此地球之上，則我們應該如此設想：假若人不吃人，則所有之人類將同歸於盡。何以故？蓋一切人類豈可以用空氣等等之無機物爲其生活之材料乎？蓋非有有機物之供給不可，而此諸有機物已經絕滅，所剩下者只是人類而已；而人類亦爲有機物之一。故人吃人之事實，必在那樣荒涼混沌之世界中發現之。何況人吃人，不但是野蠻時代可以發現；在今日文明進步之世界，亦數見不鮮。如果某個國家遭遇了飢荒之年，一切有機物皆已吃盡，人吃人之事實，即所不免。故任何生物，他的存在之條件，即在與同種類之競爭及非同種類之競爭。姑不論與同種間之競爭，抑係與異種間之競爭；而其競爭之性質，則相同。不用競爭之方法，則任何個體皆無以自存。即是任何個體必在其競爭方式之下，毀滅了他的生命。如此生命之毀滅，即爲伏流乙義之毀滅。如

此方法之毀滅，稱爲第一法乙我之毀滅。於是我們便說：所有之繁體在其自然世界中，必求其第一法乙我之延長。雖然，第一法乙我，只是此法之一面。在此法之他面，又可發現第二法乙我。所謂第二法乙我，乃是互相扶助之意義。一個個體之存在，必有其多數同類個體爲之扶助。則多數之互助的個體，必須有有機物以爲之供給。而此諸種動物，皆爲同類。且彼此之體力、智力大抵相同。因競爭有機物之供給，遂發生互相侵犯之情形。而體力與智力又大抵相同。因此同類相爭，就發生同類之各個體五分之危險。今假定甲乙爲兩個體，又爲同類。因物質供給之衝突，而發生競爭，互相攻擊；於是勝負之數，必不可知。所以不可知者，乃因此兩個體之體力、智力大抵相同。於是此兩個個體爲避免被敵方所捕獲，及五分之危險起見；此甲乙兩個體，必以子丑兩個體爲其爭鬥之對象。子丑兩個體與甲乙兩個體爲不同類。而甲乙兩個體對於子丑兩體之獲得，有八九分之把握，祇有一二分之危險。於是此甲乙兩個體之鬥爭，必定減少。因而變成甲

乙與子丑之鬥爭。在此甲乙與子丑之中，我們便發現甲乙之聯合，與子丑之聯合。甲乙之聯合，子丑之聯合，吾人即名之曰互助。以此種方法去延長伏流乙我，爲最可靠者。因此，第二法乙我與第一法乙我，有同等之重要。蓋生物個體之意識形態愈加擴大，則第二法乙我與第一法乙我皆被一切生物所採取。故第一法乙我，與第二法乙我，與伏流乙我之方法綜合之，便叫做二法乙我論。

由上所述，我們便得如下之結論：

第一結論：所謂乙我論，包括兩論：第一論爲伏流乙我，第二論爲二法乙我。
第二結論：所謂伏流乙我，乃是同類個體之互相決定。如能逃出此種決定，即爲完成伏流乙我。

第三結論：所謂二法乙我，包括兩論：即第一法之乙我，第二法之乙我。而第一法乙我，是一個競爭的定理；第二法乙我，是一個互助之定理。

第四結論：第一法乙我之中，不包括道德意識在內。乃是一個自然事實之

擴大的描述。

第五結論：故我們研究主力對象，除上述第一對象外，我們應該以我自論爲我們研究之出發點。即第三主力對象。

第五項 丙我論

一、前面已說明：甲我與乙我有伏流甲我，二法甲我，及伏流乙我，與二法乙我之分。今更進言伏流丙我之意。原來伏流甲我裡面，有一個生命之流；伏流乙我裡面，亦有一個生命之流；伏流丙我，更有一個生命之流。伏流甲我生命之流，乃是以此軀體之生命爲對象者；伏流乙我的生命之流，乃是以個體逃出同類個體之彼此決定之一種生命爲對象者；至於伏流丙我的生命之流，則是當人類發生某一種精神之痛苦時，必求其精神痛苦之解脫。此種精神痛苦之解脫，即名之曰伏流丙我。我們應該知道：伏流丙我，對於人類所暗示之力量，較伏流甲我爲大。人類中之智慧愈高者，對於精神痛苦解脫之要求愈加強烈。自歷史

上觀之：一種宗教之發生，雖有他的社會之立場；然而不能謂其宗教信仰，沒有伏流丙我之力量，而專靠着社會力量。每個個體對於他的生命之犧牲，則不易如此。所以對於宗教上信仰而言，他們爲宗教而犧牲生命，我們不能說是有社會經濟上的因子。因社會經濟因子，大都是在於伏流乙我之中，不是在於伏流丙我之中。我們現在舉出一個粗淺例子，便可以知道伏流丙我之意義。當某個體被他個體侮辱或損害時，則此個體必發生一種仇恨。而此仇恨，沒有旁的方法以消除之。因仇恨而養成社會中所謂報仇的事實之發生。報仇的事實，雖不算作一件什麼高明的手段，但我們不能說人類社會沒有這種事實。讀者試回想自己的生命，對於過去歷史所留下的痕跡，加以分析。分析至於精微時，則必發現此種事實之存在。報仇主義，當然我們不能在此處故意的鼓吹。可是因報仇主義，往往雖犧牲自己之生命亦所不惜。他們非不愛惜他們的身體；因報仇心理的衝動，乃不得不犧牲自己生命，以圖快於一時。這種事實，乃是由伏流

乙我環境所發生者。雖然這種情形在伏流乙我環境之下所發生，而應付這種事實，則不是由於伏流乙我之反抗性，而是由於伏流丙我之反抗性。明乎此理，則可以知道伏流丙我之意義。同時，我們還可以觀察社會上所發生的自殺事實，並不是由社會的因素所造成的。在報紙上所登載之自殺者，多半是因環境的壓迫。在環境支配之下，不能自由，因而自殺者；這樣一種反抗，固然是由於伏流乙我的發展力量之薄弱；但當伏流乙我發展的力量愈薄弱時，而伏流丙我之強烈的力量愈大。同時我們設想：自殺者沒有道德上之意義，就因為他們之自殺，並不是由於社會環境壓迫之下而發生。這種悲慘的事實，自然是由於伏流丙我之陰流達到某種時期，而陽流尚未達到；因其陽流未能達到，轉而破壞伏流丙我之陰流。如此例子，我們可以從多數的事實考察之。故伏流甲我、伏流乙我、伏流丙我三者，各不相同。伏流丙我之意義，價值甚大。我們如果把這三個名稱加以分類，則伏流甲我必相當於身體生命，伏流乙我相當於社會結構之

生命，伏流丙我乃相當於純粹的精神生命。不過這種分類，尙不能將這個意思畢肖的表示出來。乃是類似如此而已。我們由這類似的字樣上去細加區分，然後可以得到其中之最深的意義。

二、所謂二法丙我，即是丙我亦有二法。丙我之二法爲何？第一法乃是內制力，第二法乃是外展力。我們精神上所發生痛苦之因素，往往是由於內制力發展之薄弱，或因外展力發展之薄弱。例如我們有一種希望，而我們的希望不能於某一期間內達到；於是我們應該由內制力之發展而消滅之。有多少痛苦，並不是由外界所給與者，乃是由內制力所給與者。所以才發生精神的痛苦。近代學者往往不明此理，所以不能在內制力之下發展伏流丙我之生命。因此，亦不能在外展力之伏流下，發展丙我之生命。關於此種理由，著者將在第二學型大綱中詳闡之。此處不能深論。惟我們在此處所應注意者，即是使內制力與外展力之統一所發展之學科，如藝術學、宗教學、論理學等等。

由上所述，便得如下之結論：

第一結論：所謂丙我論分爲兩類：第一爲伏流丙我，第二爲二法丙我。伏流丙我，是丙我之體；二法丙我，是丙我之用。

第二結論：伏流丙我之生命，與伏流甲我、伏流乙我不同。他另具有一種意義。卽是純粹精神之發展和痛苦之意義是。

第三結論：二法丙我，乃是發展丙我之兩種方法。一爲內制力所發展之方法，一爲外展力所發展之方法。內制力所發展之方法，則爲內在論理學；外展力所發生之方法，則爲藝術學。而在內制力與外展力之間所發生之方法，爲則宗教學。

第六項 丁我論

一、所謂丁我，卽煖系我，統一我是。所謂煖系之意爲何？卽一煖一煖的煖系是。我們所研究之對象。卽以我們爲中心。則我之所以爲我，必有其構成之條件，

我之構成的條件，不僅是我之軀體，乃是在我之一串事實。我每天在變動之中。因每天都要吃飯，都要運動，都要工作，故我們的身體在種種之轉變之中。因此種之轉變，遂影響我們不是固體之我，乃是流體之我。這是根據我之自身言之。根據許多空間及時間之一串事實之意義言之，裡面亦含着一串煥發之意義。此一串煥發之意，應該作爲我們研究之對象。關於此理，即變成第一煥發之我的意義。然而我們存在此宇宙間，一層一層的環境，向我們包括。有自然的環境之包括，有社會環境之包括，有我們心理上所產生之一種環境之包括。關於此理，我們應該有一個詳細的說明。自然環境的包括，爲我們所能察覺之事。社會環境之包括，亦爲我們所能察覺之事。而我們心理上所產生之環境，則爲我們不能察覺之事。何以我們心理上所產生之環境，爲我們所不能察覺？因爲我們心理有某一種希望，而此種希望或能達到，或不能達到；所以此種希望不啻是一種環境。例如我們有一種恩仇思想和愛憎之觀念。此恩仇思想與愛憎觀念，

乃是隨我們心理之轉變而轉變。如此轉變則發生，如彼轉變則消滅。凡心理所造成之環境甚多。而我們行動之目標，往往亦以我們心理之轉變而轉變。因為心理是轉變不息，所以心理造成之環境不是一個固定之環境。因為不是一個固定之環境，所以不能察覺。故自然環境，為我們所能察覺者；社會環境，亦為我們所能察覺者；而心理造成之環境為我們所不能察覺。我們應該對於這些環境，加上一個名稱。著者以甲環境代表自然環境，以乙環境代表社會環境，以丙環境代表人類心理所造成的環境。我之所以為我，這是希望甲環境之造成，還是希望乙環境之造成，還是希望丙環境之造成。此甲乙丙三種環境，互相包括。而又往往是互相調和。這種種環境，好像是一燬一燬的包括在我的身旁。這便是第一種燬系之我的意義。關於第一種燬系之我，與第二種燬系之我，我們既已明瞭。則我們應對此兩種，加以名稱。對於第一種燬系之我，則名之曰第一燬系我；對於第二種燬系之我，則名之曰第二燬系我。所以我們研究的目的，除甲

我爲第一目的，乙我爲第二目的，丙我爲第三目的，以第一級系我與第二級系我之統一爲我們之第四主要研究之對象。第一級系我與第二級系我，總括之稱爲級系我。所以我們可以此級系我爲我們研究之第四主要之目的。

二、我們就統一我言之：統一我之意爲何？乃是將此兩種級系之體系，作爲一個整個的體系，而絲毫不能分裂者。實際上亦不能分裂。第一級系我苟分裂之，則第一級系我必將消滅。第二級系我苟分裂之，則第二級系我亦必消滅。同時，我並不是甲我之存在，乙我之存在，丙我之存在。此三種之我，皆在我之體中。而我無時不與此三種之我發生直接的連繫。此三種之我，又是一個函數關係。甲我既不能截斷，乙我、丙我亦不能切斷。如果甲我被切斷，則乙我必因之而消滅；乙我被切斷，則丙我亦必因之而消滅。凡此種種，都是他們統一之意。所以甲我、乙我、丙我之分，是著者的分法。是用以說明此一層一層的級系者。讀者欲明白此級字之義，請先讀新字簡釋。吾人對於此統一之我，可以名之曰「統一我」。

「故「統一我」之研究，應該爲我們研究之第五主要的目的。由上所論，便得如下之結論：

第一結論：煥系之我，分爲「第一煥系我」與「第二煥系我」。第一煥系我，與第二煥系我統一之研究，是我們研究的最主要之目的。

第二結論：「統一我」是將甲我、乙我、丙我之煥系，作一個統一之說法。而成爲我們研究的第五目的。

本節結論：

第一結論：凡研究者，應該分別其主力對象之何在。找到了主力對象，再由其主力對象而研究之，方不發生文不對題之錯誤。主力的研究之唯一的對象，卽以我爲起點。

第二結論：我之唯一對象之中，又分爲五個對象：第一對象爲甲我，第二對象爲乙我，第三對象爲丙我，第四對象爲煥系我，第五對象爲統一我。

第三結論：一切學術之發生，乃是由此唯一之目的，與此所分析之五目的所發生者。

第四節 外廓釋略

第一項 緒說

一、關有第二學型之研究的對象，在第三節中有一個詳細的說明。第三節所說明之甲我、乙我、丙我，及級系我，統一我，是唯我主義中之一部門的理論。讀者欲明此理，則請於繁瑣主義中求之。此節之任務，乃在第二學型外廓釋略。所謂外廓，自然不是對於內容加以仔細之研究；不過將他最要緊之點，作一個輪廓的說明而已。除研究之對象，已經在第一節中決定之外，我們仍須在此處有所決定。惟在此處不能有一個最詳細的闡明，只能就各要點加以簡略的述說，以預備對於此兩學型之分野的認識。蓋不有此節之討論，則兩型分野論便沒有一個先決條件之基礎的認識。所有上列論理，於第二學型之中，皆有其特殊

之點，而與第一學型相反。讀者必在此處發生極大的詫異，以爲學術之構成，不外上述之數項所指定之各種涵義。今皆與第一學型相反，則究竟第二學型所研究者爲何物。

二、第二學型之組織，無論在論理方面或實踐方面，其表現之方法乃是由於宮、商、角、徵、羽五個單名辭的結構。亦是由於匏、土、革、木、石、金、絲、竹八者的結構。這樣一個體系，實甚龐大。如果我們從他的全體方面下手，必須要經過一定之時間。所以必對此第二學型所有之各種意義作一個短簡的敘述，才能使讀者對於第二學型有所明瞭。這不是一個容易的事。何況總論中尙有其特殊之本論。所謂本論者何？即是在第二學型已經分開之各類，述其總論中之本論所討論之各種理由。例如絕對型、與絕對線、及槓理等等，除槓理將在定剖分析中討論外，絕對線則將在室函論中有種種討論。這是第二學型所研究的結論。在此總論中，不可不有以說明之。可是在本書中各處所論者，不過是一個極小的槓

概。若在此第二學型外廓中作一個詳細的說明，實爲篇幅所限。雖然，我們只要將第二學型之出發點、最終點、中間點，及其張本之方法與對象等等論理加以研究後，則必能得到結論；則我們對於第二學型，便可以有一個簡略之概念。關於研究對象，已在上面有所敘述。而我們之絕對型與絕對線與槓理，已散見於本書中，且已有詳細之討論。故在本節中皆省略之。

第三項 張本降釋

一、所謂張本，乃是材料之謂。即是我們所研究之對象，皆是一種張本。在上面已經將主力對象作一個專頁之說明，乃是我們對於主力對象有所分析。對象之內，分出第一對象、第二對象、第三對象等等。我們現在研究之張本論，乃是我們將我們的主力對象擱置一旁，而以此宇宙所有之一切事物和一串事實擺在我們的眼前作一個客觀之探討。所謂本體論之真理，乃是假定現象界有許多變遷的事物。而此現象之後面，有一個不變之事物。在此，即爲本體之解釋。

姑不論此本體是否是在變或不變；但是此思想所以發生，名稱所以成立，乃是由於對於現象之變化莫可究詰。由於此種理由，本體論方可發生。此理，在第一學型理性論中，已有一個概略的說明。我們既可以視此全體之現象界爲函數的變化，則不能不假定他的整個的全體。同時，我們對於此本體之假設，亦不能不有對於他的整個的全體之假設。凡兩點在一個整體上，必發生關係。而此種關係，必不能分離。此理已在上面有一個說明。我們現在應該再進一層研究之。凡研究之材料，是不是僅僅只有現象和本體之兩個事實之關係和獨立的論理，即已足敷我們之探討？如果就第一學型言之，則他們所指之理，不能謂其爲無理。但細加思索，亦不能謂其爲有理。何以故？以他們所指定者，只是兩點。假定B爲現象點，C爲本體點，則除此本體與現象兩點外，中間缺少了一個聯絡之點。須知道兩點既已發生關係，則此兩點之間必有一根聯絡線在。如果本體能影響現象，或現象能影響本體，則其影響之道路，必通過此兩點之線。譬如B，C

兩點之間，必有一根線；此線之所以設立，乃是由於兩點之間發生關係。兩點既發生關係，則中間必有一根線。我們的問題討論至此，必不僅在於C點，也不僅在於B點，而是在BC間的線之研究。當我們研究幾何學之輪圈時，不僅是研究輪之周圍究竟有若干的數目，也不是在此輪之中心有若干的距離。蓋此輪圈與周圍及中心，苟不發生關係，則此種中心點及其輪圈間，必有一個半經線在。我們要知道此半經線之兩端，如果皆是一個常數，則半徑必是函數。我們只就半徑線之決定，即可算出此全輪之面積。由此言之，半徑線之探討，實甚重要。即是此輪圈之變化，必隨此半徑線之變化而變化。如果得出半徑線之變化，則必知道輪圈之變化。即是B、C兩端之變，必隨此兩端之間之線而變。中間之線如何變化，則此兩端如何變化。中間之線之所以鑄成，乃是由於聯絡之點。我們採取此聯絡之點，以說明B、C間之線。此聯絡之點，即名之曰A點，而此B點的變化，與C點之變化，必隨此A線之變化而變化。但A線對

於 B C 而言，則爲不變。我們所觀察之現象，如果在一個定線之內，則現象與本體皆爲不變。例如 H_2O 等於水，水又化分爲 H_2O ；則 H_2O 與水之間，必有一個定線在。水受此定線之限制， H_2O 亦受此定線之限制。故 H_2O 與水，皆不能逃開此定線。而另有所變。此現象中任何單獨之變，都是由於類別的觀念而發生。某一串事實之變，皆有定線在。是可知此現象之點，雖是可變，必受此定線之限制。此定線，即爲 A 點。A 點若變化，則 B C 之點必變。苟 A 點爲神秘之變，則 B C 之點亦是神秘之變。苟 A 點不爲神秘之變，則 B C 兩點，不爲神秘之變。可想見此 A 點，不爲神秘之變。故 B C 兩點亦隨之而非神秘之變。我們如果研究此現象，必先將此現象所有各種事物加以分類，方可以由此現象之某一類與某一事實於某時間與某一空間之交切點，推而至於其他交切點。由每一事實之變化，必能得出他的痕。這一個痕，便是這根線上之一點。即是此線上之 A 點；A 點爲不變，即由此理所推出。

二、所以第二學型之張本，乃是根據三點。除第一學型之B、C兩點外，而此B、C之間的A點，亦爲研究之要點。於是此A、B、C三點，皆爲第二學型之張本。我們應該明瞭：A點之所以產生，乃是由於B、C兩點。苟無C點，只有B點，則不能產生A點。苟只有C點而無B點，亦不能產生A點。故A點之產生，必不能離B、C兩點。同時我們應該明白：苟有B、C兩點，必發生A點。蓋無A點，必不能使B、C兩點發生關係。此等關係之發生，必起於共變之間，必是由於A點所致。所以第二學型之張本，不是兩點之張本，而是A、B、C三點之張本。凡第一學型之張本，只是B、C兩點，而缺A點。此所以第一學型與第二學型大有區別。須知道：在B、C之間發生A點，在這樣張本的性質，又有甚大之變更。一個重新的假定，其質亦必有所變更。故吾人稱B爲現象，稱C爲本體點，亦稱B爲實自點，稱C爲虛自點，而稱A爲導來點，亦稱爲關係點。

上由所述，便得如下之結論：

第一結論：第二學型之張本，於C、B兩點之外，尚有A點在。故A、B、C三點，便是第二學型之張本。

第二結論：A點可放大，C點亦可放大。而B、C兩點放大，則A點亦必隨B、C兩點之放大而放大。故A、B、C三點是一個絕對的統一，而絲毫不可分離者。

第三項 結構解釋

一、今將第二學型之大概的結構，於此一作個簡短的討論。無論任何學說與主義，皆有其最初點與最終點。我們須知道，此宇宙所已含之一切事物，皆有其運動。如果宇宙之一切事物無其運動，則只是一個絕對的靜止的世界。而靜止的世界，與我們所住之宇宙，必不相符合。故我們感覺靜止之事物，乃是由於我們動體之事物之比較而來。非靜止之事物，爲絕對之靜止者。無論任何事物，苟在運動之中，必有其起點、最終點，及此時空之交切點。由此時空之交切點，而至於彼時空之交切點；再由彼時空之交切點，至於他時空之交切點。我們現在

暫且討論由此時空交切點至於彼時空之交切點，而將他時空之交切點割斷，我們只就此時空與彼時空交切點研究之。假定最初交切點爲甲點，而我們所討論之移動交切點爲乙點。則由甲點至乙點之間，必有一個過程。如此過程，即是甲點與乙點之間所引出一線。所引出之線，即名曰丙線。於是我們有三個概念：即是甲點、乙點及丙線。此所謂丙線，乃是由許多點結合而成。於是我們研究此丙線之各種變化，必須研究此線上之各點的位置之排列，及其聯合形成之一串事實。惟爲研究便利起見，就不如將此線劃成多數點以討論之。在此諸點之中，不能不選擇一點以爲討論最簡單的張本。在丙線所有諸點，我們皆可稱爲丙一、丙二、丙三諸點。對於此丙一、丙二、丙三諸點，我們又可以任意選擇一點。而此一點，我們可以丙點代表之。於是，我們對於任何結構之事物，只要他發生一個內在的運動和外在的運動，便離不了這三個段落之討論。即是不能離開此甲、乙、丙三點之討論。事物之結構，是一個物自的世界；人之結構，是一

個案自世界。而凡結構，又皆是一個型自世界。物自世界與案自世界，皆不能離型自世界而獨立。此爲我們所應該注意者。故一種學說，若是不能離結構二字，則凡學說必含有甲、乙、丙三點之討論。例如：我們以自然科學爲出發點，或以人生科學爲出發點，所成功之兩個體系，則必以物爲出發點。只是對於物，而研究其甲、乙、丙三點之所在。反之，用之於案界亦然。

二、我們名此甲點曰出發點。所謂出發點者何？卽是我們以此點爲起點。是卽是我們對於任何事物切取其中之某一段以爲起點，卽名曰出發點。當我以某一段爲起點時，則我們卽名此段爲甲點。而此甲點是在一個移動之中。至於乙點，我們亦有一個意義。卽是我們通常所謂之目的。宇宙論者，以爲目的論不能成爲本體之一種解釋。此爲另一問題。關於此問題，在哲學上亦有很重要之地位。此處無暇討論之；惟對於乙點之觀察，如果他是案界事物之乙點，則名之曰移動之終點；如果是物界之乙點，則我們亦名之曰移動之終點；如果在學

術上之結構是具備了型式之結構，則亦名之曰終點。此所謂終點，是目的之意義的一個直接的翻譯。至於丙點，乃是甲點至乙點之運動的過程。我們便名之曰中間線、橋渡線。在物理界中，可以由這一種物理狀態，移到他一種物理狀態；在繫界中，亦可以由這一種心理狀態，移到他種之心理狀態。無論社會上，無論人事界，皆可以看到這樣的事實。如此事實，可隨界之不同，而表示各界限制之意義。即是繫界所表示者，不僅是物自之意義，還具有繫界之體驗。物界表示者，亦然。然則學說之結構，豈能離型式而獨立乎？由上所述之理由，可以將此甲、乙、丙三點，翻譯成爲出發點、最終點、橋渡點三者。此三者不能缺一，缺一則不能構成學說。正如同物界與繫界所表示者一般。由此可知甲、乙、丙三點之意義。我們應該設想：何以學說之構成如此？而物自與繫自之構成亦如此？一切事物之構成，皆離不了型式。型式本身，就表示出一個限制的意義。不能離此限制之意義，而另有所變動。故任何學說，皆有其甲點、乙點、丙點。姑不論此三點之討論，是否

適合而無矛盾的結構；因欲求學說之成立，固不能不如此。第二學型與此相同，亦有所謂最初點、最終點、及橋渡點等。

三、第二學型之出發點，在前面業已有一個概略的說明，惟恐讀者尙未能有一個明瞭的輪廓。此點在第二學型中，最爲重要。其他學說家所採取之出發點，不是以C爲出發點，便是以B爲出發點。夫B點、C點兩種之假設，不能說明此宇宙間一切現象。我們有一個很簡捷的概念：卽是吾人對於此神秘之現象界，認爲彼此之變動，各無關係，因而有本體之假設。本體之所以爲本體，吾人不能以之爲現象之研究。故本體與現象中間，的確有一條鴻溝。此鴻溝，是否有人渡得過去？苟由歷史上觀察之，實難發現。蓋不能以本體之解釋，用之於現象上。他們不明白現象界之本身理由，因此不能明白他們自身的理由。何以故？以本體與現象，不是同類之變化故。如此不同種類之解釋，絕不能有一個明顯的翻譯。故A點之所以成立，乃是B、C兩點間線上之點。所以第二學型名此A點爲

導來點。蓋由於此點，才可以發生兩種事實。即是第一事實，是一個動的事實；第二個事實，是一個靜的事實。凡動必是根據靜，凡靜必可發生動；靜之動，必有靜之限制。由動而成立質線，由靜而成立極理。有質線之成立，夫然後有如此世界之產生，夫然後有過去世界之產生，夫然後有未來世界之產生。有靜之成立，夫然後對於此過去、未來、或中間的世界所產生之一切變動，知其有一根定線在一切事物，必因此定線之變而變。定線之意義，乃是限制的意思。只能如此動，不能如彼動。如彼動，則發生變化。我們打算明白變化本身之意義，和宇宙各種事物變化之意義，必須先明白此動之根。由於 A、B、C 三點之假設。我們如果將宇宙之事物，投入此型式之中，則此事物，必發生變動。蓋因型式有變更故。假定我們根據 B 點為中心，或根據 C 點為中心，則由此兩點引出一根線，而各成輪圈。或彼此為外切點之關係，或為內切點之關係，即是彼此互相包括。我們必如此看法：C 點必在 B 點之下面。我們所感覺的世界之一面，乃是在 B 點。而我們

又假定本體世界之一面乃爲C點。苟以B爲中心，則因B點之半徑線甚多，根據其不相等之邊緣，而作出種種之輪圈，必可以發現小輪、大輪、內輪、外輪、中間輪等。我們稱此諸輪曰第一層B輪、第二層B輪、第三層B輪、第四層B輪等。我們再以A點爲中心，則依A點之半徑的長短，而劃出多少輪。我們稱此諸輪爲第一層A輪、第二層A輪、第三層A輪、第四層A輪、第五層A輪、第六層A輪等。而A輪必是包括B、C兩個輪。蓋以A點爲C、B之中間的廣線故。第一A輪與第一B輪相等；第三A輪、第四A輪與第三B輪、第四B輪相等。今我們試以宇宙間一切事物投入此A點之中，則此A點必發生一個複之動的狀況。更可以由此半徑線，而至於第一層輪、第二層輪、第三層輪不等。我們將此B點之動，放在B之型式中，則必可以對A有一個投影。倘其動至於某一個時間，空間之交切點，則其投影，必是在A點之那一個時間、空間之交切點。此爲毫無疑義者。此動之方向，則爲吾人伸長一線，在其線上之末端標出一點，名曰T點。由A點至

於T點，乃是由先天型式所產生與成立。亦是有動的方向之意義。蓋苟無此種現象，則T點不能成立。故T點之成立，是對於此宇宙任何事物之方向的考察，所得到一種暗示而決定之者。當B點所有時間、空間之事物，向T之一點進行時，這乃是充實此AT線之投影。若此實際事物不能達到此T點，則必是在此AT線之中間，那一個事物之本身之結構，已受到一種擾力而至於崩潰。蓋A、T爲半徑。於此半徑之內，不能達到彼半徑。由此討論，則我們於對AT線名之曰虛線；而由B點向A點之同一方向之T點進化之線，則名之曰實線。如此實線投影於此虛線之上，因而使此虛線有某一種之充實；則此虛線，即變成爲實線。我們要求此實線之充實與完成，這乃是天地間一切事物之一個自然的傾向。A點、T點與A、T兩點中間之線，這乃是三個事物。吾人以A點爲出發點，以T爲最終點，以A、T之間爲中間點。故第二學型之出發點與最終點、中間點，乃是由於B、C兩點所引導出來之A點，由A點又劃出半徑，根據T點之方向，而

定出多少輪，因而形成廣線。我們簡捷的說，廣線之起點，名曰第二學型之最初出發點；廣線最終一點，名之曰第二學型之目的點；廣線之中間所有之各點，名之曰第二學型之中間點。是可知最初點、最終點、中間點，及 A、B、C 三點的全體圖形，皆爲第二學型之最初出發點，與最後目的點，及中間所經過之各點。

由上所述，便得如下之結論：

第一結論：由 B、C 兩點，導出 T 點。這便是第二學型建立的第一種秩序。

第二結論：由 A 點，導出 T 點之方向而成輪，便是第二學型之第二種秩序。

第三結論：以 A 爲起點。

第四結論：以 T 爲終點。

第五結論：以 A、T 線上之點，爲中間之點。

第六結論：上面之五個結論，乃是一個虛線的圖形。如將實際的事物投入此中，則 A 點變成 A 點，T 點變成 T 點，A、T 之線變成廣線。故 A 點、T 點，及

廣線三者之研究，便是第二學型之整個的結構。

第四項 方法詮釋

一、說到方法，却不是一件容易的事。他是想將宇宙間所有的事物，加以整理。他是想將各種不可明白之變化，用種種方法定出他的實際的關係，因而造成定理，鑄成公式，使所有各種變化，皆受其定理與公式之支配。因定理與公式之故，遂能推測過去，斷定未來。他的使命，可謂大矣！這樣偉大的使命，究竟用什麼方法以完成之？這乃是古今學者所共認的一件難事。各家學說所以分歧，也就因為各家所採取之方法不同所致。A家之方法不同於B家之方法，則A家之學說的結論亦必與B家所得的結論不同。A、B兩家之結論不同，於是他們的出發點雖然相同，則必得出他們的矛盾之對立。方法選擇之重要，由此可見一斑。故學者必自方法始。

二、惟方法有方法之本身的理論。方法之本身的理論若不成立，而即根據

此種方法以研究宇宙一切事物，則甚爲危險。何以故？以他們首先不知道他們方法之本身，是不是有可根據的論理。天地間所供給之張本雖多，因其研究之錯誤，必發生判斷的錯誤。由此可知：錯誤之所以發生，方法之選擇，應該負一大部份責任。其他則爲原點選擇之錯誤。第一學型所採取之方法，以其與第二學型所採取者不同，故其所得之結論，亦必與第二學型不同。第一學型各家學說之真理各不相同，故第一學型內之各家彼此互相矛盾。這乃是因爲他們使用不同之方法，所生出來之必然的事實，無足怪者。今僅就第二學型之方法言之，在此處不能有一個詳細的闡明。蓋此處之職務，只是大概輪廓的詮釋。

三、我們已經知道：所謂方法論，只有兩種。第一種，乃爲邏輯；第二種，則爲數學。除此而外，便無第三種方法之存在。數學，乃是確定數與形之理，邏輯乃是確定爲什麼如此，何以如此，如何至此之所有各種疑問；所以多少學者，就稱數學爲科學的科學，稱邏輯爲哲學的哲學。科學的科學，哲學的哲學，幾個重複的名

稱，乃是表示數學與邏輯對於各種學術之絕對的重要性質。真理之所以能獲得，乃是由於數學與邏輯學科之成立。苟無數學與邏輯之學科的成立，則今日所有學術所得之種種的真理，是否可能？這就是一個最大的疑題。由著者之斷定，如果無邏輯與數學之獲得，雖今日之一小部份之文化的結構，亦爲不可能之事。故第一學型所用之方法，不足邏輯便是數學。或邏輯與數學共同應用，或二者採一總之，不能離此二者範圍以外。苟離此二者之範圍，則學術之本身的結構無由成立。

四、第二學型所採取之方法，乃是拋開第一學型中各家所用之邏輯所得之結論。因爲第一學型各家之內，某家與某家之結論或相同，或類似，但不能立於絕對相反之地位。可見利用此種方法所推出之各種論理，在第一學型之中，已經有不同之型式，或半同之型式。夫宇宙間事物之存在，彼此之關係，至爲密切。同時因種類不同之故，乃發生種種類別之事實。若僅用過去所謂形式之邏

輯與數學，則所得之結構，必不能逃出十九世紀一切思想家之範疇。故第二學型之全盤的結構，既與第一學型不同；其所用之方法，亦必與第一學型不同。原來所謂邏輯，即是研究爲什麼如此，何以如此，如何如此所有之各種疑問。則由此邏輯所能說明者，必不能使此宇宙間全部之事盡皆適合。我們應該明白：利用形式邏輯來說明型式之生長性，已經是一件不可能之事；何況由生長性所生出之種種問題。於是，著者在此形式邏輯之外，又造成另外之邏輯。自造之邏輯有兩種：第一種，爲適否邏輯。第二種，爲兩給邏輯。適否邏輯者何？即是甲、乙兩事物，若以甲事物爲中心，而此中心是一個獨斷之點，絲毫不允許解剖者；則必使乙點適合於甲點。如此乙點不能適合此甲點，則必改良乙點以適合於此甲點之諸時空之交切點之配合。至於所謂兩給邏輯，乃是在此乙點之中，必有種種型式在。有所謂最低型式，有所謂中間型式，有所謂最高型式。必使此甲點自身改變，以就此乙點。天然後甲點才可以得到真正的適合。由甲點適合於乙點，

則名之曰兩給；由乙點適合於甲點，則名之曰適合。由適合所產生之邏輯，名曰適合邏輯；由兩給所產生之邏輯，則名之曰兩給邏輯。於是著者乃以形式邏輯研究型式本身之方法，故稱之曰第一邏輯；適合邏輯，稱之曰第二邏輯；而稱兩給邏輯，爲第三邏輯。第一種邏輯，是舊有的方法；第二種邏輯，第三邏輯，則是第二學型所自造之方法。惟第二學型對於第一邏輯還有所改良。換言之，尙有成份摻加其內。故第一邏輯，就稱之曰舊式第一邏輯，與新式第一邏輯，第一學型用者，乃是舊式第一邏輯；第二學型用者，則是新式第一邏輯。新式第一邏輯云者，除歸納法與演繹法之外，另加上兩在法。此方法之本身的理由，此處無暇闡發。這不過將此種概念介紹於此，以充實第一邏輯。同時亦可判明第二學型所用之邏輯，不僅是第二邏輯與第三邏輯，尙有所謂新式之第一邏輯。

五、至於所謂數學，純粹是一個可以還原性之量的拍照。而天地間所有的各種事物，除可以還原之事物之外，尙有不可以還原之事物。根據數學以求不

可還原之各種事物之真理，必不可能。故著者另造第二數學。第二數學云者，以其與第一數學相對立。第二數學所以成立者，不僅是加、減、乘、除之方法，又不僅是微積分之方法；他乃是對於過去所有之各種符號，加以全盤之轉變。例如第二數學之矛盾符號，和諧符號，發展符號，統制符號，變化符號等等，舉不勝舉。故第二數學，乃是用以計算衆自之進化的實際之唯一方法。第一數學，乃是計算天地間物之點的運動者。故第一數學與第二數學，其不相同如此。故第一數學，就只能在物理界發生一個最大的威權，而不能在衆界發生威權。此所以著者必須創造一種新學科，以爲衆體所有一切性質之變化之確實數目的計算。至於所謂衆體力學，與第三幾何學等，亦可以算爲方法之學。關於此兩種學術，此處不論。

六、我們就上面所論之各種事實觀之，則我們必得到如此的概念：第二學型所用之方法，除第一學型之第一邏輯，與第一數學，及第一幾何學，第二幾何

學之外，另加上第二數學、第二邏輯、第三邏輯、第三幾何學、與繁體力學之種種方法。第二學型十之八九皆以此諸種方法以爲其基礎。雖然如此，方法學問是一個何等偉大的事業，著者考慮甚久，不敢在此二十世紀文化進步之中，大家討論之下，另作新奇之想。但是根據著者與多數朋友之討論，及著者引出之理由與多數人之研究的努力的結果，發現不少的新穎論理。於是，就引起了著者之冒險的心情。雖然，此諸論理與諸學科，不一定在著者書中有一個嚴格的確立。可是由於著者所提出之方向，或者可以使此諸學科有一個獨立的發現，亦未爲不可。利用此諸學科以爲研究之張本，則或者對於此神密之宇宙之各種變化，可以在一個嶄新方法之指導下，得出一個不變之定理與公式，以便利我們爲真理而求真理之心情的進展，或便利於我們生活之適當應付的追求。

七、除上述諸種學科之外，我們對於現在所成立之社會與宇宙之各種現象上之學科，利用新的方法，加以實際的改造。或根據某一種學術必須要成立

之某一種學科，利用新的方法，以完成之。思想原是黑漆一團之事。所以能分明者，乃是在此黑漆一團中，劃出一個新的界限。劃出界限之方法，莫過於範疇。範疇之成立，不能勉強。只能隨某種張本所利用之某種方法，自然而成立。故就現在社會科學言，所謂經濟學、政治學、教育學、法理學、社會學、宗教學、道德學等，皆必須有一個根本之改造。過去之學科，對於此諸內在理論，並沒有多大體系。只是對堆積之材料，有各人之見仁見智之不同，而採取之。故第二學型之純正方法，乃爲邏輯及數學之門類的增加。這乃是在此諸學科之外，另成立以研究真理爲目的者。此諸學科之改造或創造，實爲一件冒險的工作。

由上所述，便得如下之結論：

第一結論：凡學術之成立，必利用方法。第一學型所用之方法，大抵是第一邏輯、第一數學、第一幾何學等。

第二結論：第二學型所用之方法，則爲著者所特造之方法，如第二數學、第

二邏輯、第三邏輯、第三幾何學、第二幾何學、黎體力學是。
第三結論：此諸方法之學問，是一個新的理論之指示。如此創造的企圖，實是一件冒險的工作。

本節結論

第一結論：第二學型所據之張本，乃爲 A、B、C 之圖形。

第二結論：第二學型之出發點，則爲 A 點。

第三結論：第二學型之最終點，則爲 T 點。

第四結論：第二學型之結構的中間點，則名曰廣線。

第五結論：第二學型所用之方法，爲第一邏輯、第二邏輯、第三邏輯、第一數學、第二數學、第一幾何學、第二幾何學、第三幾何學、及第一力學、第二力學。此所謂第二力學，乃是指黎體力學而言。

第六結論：第二學型，根據其張本、出發點、及其他種論理體系，以構成最大

第二學型總論導說

卷一

兩型外廓論上

二三八

之人生科學及自然科學。或是求一部份學科之改造，或是一個根本新學科之創造。

第四章 兩型外廓論下

第一節 甲型說略

第一項 緒說

一、所謂甲型，即第一學型之名稱。這是初一次與讀者相見。恐怕讀者因習慣的緣故，不容易對於這名稱發生很大的興趣。關於第一學型名稱創立的理由，著者在前章稍有所述。此處我們再深論一下。著者何以敢冒險將所有過去學者的學說之各種論點，總包括於第一學型之內？難道在各種學說家之中，沒有一個學者可以獲得逼近之真理，或絕對之真理，這實在是一個很大的疑問。兩三千年的文化，就是由於學者的發明與改造而來。倘各學者之所持，不具有真理，何以能發明與創造？各家的學說，雖有其僞，亦有其真。即是說，真僞雜出。但不能謂其無真；既有其真，則第一學型的名稱的創立，究竟還是象徵其僞，或者還是象徵其真？假如象徵其僞，則第一學型的名稱是一個代表過去的僞學說。

之名稱。假如象徵其真，則反之。所以我們應該在這裡認清：第一學型的名稱，究竟還是象徵所有各家學說之真，還是象徵各家學說之偽。

二、既然如上條所述，則我們應該知道：所有各家學說，不盡爲僞，亦不盡皆真。何以各家學說不盡爲僞，亦不盡皆真，而竟將其列在一個學型的名稱之內？讀者苟有此疑問，則著者將如此告之：著者創立第一學型名稱的原意，爲與第二學型相對立。第二學型內所有學說，乃是一家之說。在此一家學說中，絕無矛盾的發現。它的最初點、最終點，與中橋點，是一匹美麗的字宙布的發現。自然法則的和諧的支配，完全表現在這一個學說之內。因爲有這樣一個名稱的創立，則對於過去各家不能不有以位置之、位置的方法，即是因各家學說都與第二學型不相同，遂設第一學型以容納之。此諸學說中，或其最初點相同，而最終點不相同，或其最初點相同，而其中橋點不相同。總之，各家學說各是其是，各非其非。各執一理，以爲根據，而攻他說。著者固不能謂各家盡皆爲僞，但亦不能謂各

家盡皆爲眞。然而各家既眞僞參半，必不是純眞，既非純眞，則不是最初點錯誤，必是最後點錯誤，或是中樞點錯誤。則其學說之眞，必不能敵其僞。往往讀者因眞僞參半，不知其眞何在，僞何在。取其僞而棄其眞者，亦往往有之。總之，根據著者之觀察，無一家學說能對宇宙問題與人生問題，思想問題與行動問題，有一種嚴格的公式、法則、原則、原理，以說明一切；可以爲吾人眞正的信條，可以爲吾人不疑的信條，以求宇宙哲學與人生哲學之目的達到。雖然，這是一件何等難事。在第二學型中，它的志願乃是想將宇宙問題與人生問題作一個根本的解決。今姑不論第二學型爲眞爲僞，但第二學型與各家學說的分別點，則有一個很明顯的鴻溝。而其分別的鴻溝，無方法可以跳過。此鴻溝爲何？著者答之曰：各家學說之最初點，與著者學說之最初點兩不相同。雖然，在過去各家內彼此之綑固不相同，而彼此之綑既不相同，又何以在它們彼此之間，並沒有立什麼學型的名稱，以爲他們分別的鴻溝；而必在著者的學說與過去一切人的學

說之間，劃出一個鴻溝來。

三、我們要答覆這問題，應先明白這樣一段道理：第一學型與第二學型，皆以宇宙問題、人生問題爲其討論的張本，爲其研究的材料。皆是利用人類臆自論爲其研究的方法。他們彼此間之一個絕大的鴻溝，乃由於第二學型之出發點在 A 點，第一學型之出發點在 B 點，或 C 點，而從未有自 A 點出發者。故第二學型與第一學型的最大分別，即在 A、B、C 三點的採用。凡以 B、C 點爲出發點者，皆爲第一學型；凡以 A 點爲出發點者，皆爲第二學型。讀者應注意於此三點。因爲此三點乃是討論宇宙問題之真理的分野。假定我們以從 A 點出發者爲真，則自 B、C 點出發者爲僞；若以從 A 點出發者爲僞，則自 B、C 點出發者爲真。二者於真僞之間，絕不容其有共同的存在。二者皆有一個獨佔性。即第一學型有第一學型之獨佔性，第二學型有第二學型之獨佔性。第一學型獨佔不了，則第二學型進而獨佔之。所以必須設第一學型與第二學型，就是分別歷史上所

有各個體對於宇宙問題、與人生問題之探討之兩種不同的代表。因所獲得之真理之不同，乃有此兩種學型之創造。

四、雖然，在第一學型內既將各家學說統而一之；則我們應該明白在所有各家學說中，有兩種矛盾：第一種矛盾即是每一家學說之自身的矛盾；第二種矛盾，則是此家學說與彼家學說之矛盾。何以第一學型能將此兩種矛盾包括在內，而名之曰學型？這豈不是一句滑稽的笑話？吾人應該明白：所有各家學說各有其真，亦各有其僞。既有真又有僞，則非唯一之學說可知矣。我們所以將它們包括在一個學型內，乃是為我們討論的方便起見。同時我們將它們包括在一個學型內，亦可以明察出各家學說究竟誰為真，誰為僞，誰有多量之真，誰有多量之僞。惟各家有一個絕大的共同點：即他們或自 B 點出發，或自 C 點出發，而從未嘗有自 A 點出發者。所以他們的學說之所謂真與僞，都不是自 A 點之所謂真與僞。各家學說之聯合的統一，與第二學型立於互相對壘的地位。故各

家學說欲進而將第二學型控制之，則不能不有一個名稱。此名稱，即第一學型是。此第一學型，是包括各種真理與僞理之總和。它是矛盾之發展。這乃是第一學型內原沒有妥協性。何以故？以第一學型如果有妥協性，則第二學型不能成立。故第一學型有一個先在的矛盾點。此先在的矛盾點爲何？即B家學說與A家學說之矛盾是。苟B家學說有其自身矛盾，A家學說有其自身矛盾。此A學說與B學說間之矛盾，稱爲第一種矛盾；B學說與A學說自身之矛盾，稱第二種矛盾。故第一學型內，實有兩種矛盾。假令第二學型爲僞，第一學型爲真；則我們應該考察A、B、C、D諸家中，究竟何者爲真？何者爲僞？若第二學型爲真，則一學型爲僞；則我們應將僞者剷除之，就用不着研究A、B諸家學說之第一種矛盾與第二種矛盾。如此的討論，必會損失我們研究的原意。我們研究的原意，是何以我們生活於此宇宙間，則我們的研究，乃是以宇宙爲對象。我們的野心，乃是欲將大宇宙所昭示於我們的問題，加以解決。第一學型如此，第二學型亦

復如此。苟此諸問題爲第二學型所能解決，則又何需第一學型之曉曉的爭辯？又何況第一學型皆爲彊理作用，而非真理的作用。故無論第一學型內之各家學說有第一種矛盾或第二種矛盾，而皆名之爲第一學型，卽是皆納之於第一學型內。惟第二學型，乃爲依真理而研究宇宙與人生之學說。但我們不要忘記著者的創設此兩名稱之原意，有兩點：第一，是第二學型是一匹和諧發展之宇宙布；第二，是第一學型乃爲兩種矛盾之聯合之產物。

五、讀者必發生絕大的疑問：著者既設立第一學型與第二學型之名稱，而著者又有一個先在的批判，豈不是著者有一個很大的成見？由此成見研究學問，求一切問題之解決，是不是可以得到學說之真理？是不是可以得到問題之真實的解決？著者告之曰：此無庸慮。我們不應該爲彊理的爭執，我們應該將一切學問作一個平等的真實的觀察。古人之說，雖不可厚非；但過去的學者之說，不能將一切問題加以解決，則爲真實的事實。既不能以一種學說解決一切問

題，則其學說的本身的尊嚴性，必已失却。須知道研究宇宙之理，往往由於出發點錯誤而致全盤錯誤者。今第一學型的出發點，不爲 B 點卽爲 C 點，而非 A 點；而據著者全部學說之考察，苟不從 A 點出發，則其學說皆爲僞。無論其爲唯物論、唯心論、唯神論、現象論或感覺論，無不爲僞。苟以 A 點爲出發點，則其所形成之各種學說，無論其名稱爲一、爲千、爲萬，必皆爲眞。於是我們對於第一學型與第二學型之點之眞僞的辨別，不在乎我們某種結論上之爭執，而在於我們對於 A B C 點之討論。苟此 A、B、C 三點的討論，不能得到一個正確的結論，則第一學型與第二學型，尙須有一個很長時間的爭執。故第一學型與第二學型之名字的創立，絕不是著者之某種用心，而是爲說理方便起見，設立此兩學型，以爲討論和判斷之標準。

六、我們退一步說：假定第二學型爲僞，第一學型爲眞；則在第一學型內有所謂兩種先在的矛盾，卽第一種矛盾與第二種矛盾是。此兩種矛盾，尙要費我

們之討論。今單就第一學型之真偽而言，必回復到我們現在全世界學術討論的狀況。真、真、偽、偽，是、是、非、非，仍然是陷入一個毫無秩序之情況中，則我們對於宇宙問題、人生問題，終不能得到一個解決之法。

七、著者幼時曾讀老子之書。其最初即曰：「道可道，非常道；名可名，非常名。」這兩句話，著者且來分析一下。道可道之前一道字，是一個名詞。可道之道，是一個動詞。這個動詞與那個名詞聯合，就作如是解釋：所謂道者，可以說也。非常道之道字，與最初那道字相同。非常道云者，意思就是非普通之所謂道。「名可名，非常名」亦然。意思是宇宙間一切事物，一切真理，皆可名；不過我們之所謂名，不是通所用之名。於是，我們將這兩句話的意思，總括解釋如下：所謂道者，是可以說的；但我們之所謂道，並非常人所說的道。名者，是可以名的；但我們之所謂名，非常人之所謂名。因為我們之所謂道所謂名，有我們一種特殊的見解。而常人的所謂道，所謂名，漫無限制。於是則在通常之道與名中，必不能得到真的道。

與真的名。自然老子的道德經，幾千年來爲人所習誦。各人對於他的解釋不同。我有我的見解，你有你的見解。今姑不論其解釋之同否，但著者之解釋則爲如此。雖然，這兩句話也無關大體。這不過是用之以對於第一學型與第二學型兩名字之創立，作一個佐証。假使讀者以爲這兩句話的解釋不如此，則亦無關乎著者對此兩名稱創立之宏旨。我們亦無須乎對於古人之說，作無關宏旨的曉曉的爭辯。

八、關於 A、B、C 三點之說，在著者宮部學說中，已詳加討論。而在商部學說中，亦曾論及之。宮部學說中所討論之 A、B、C 三點，乃是在空函論中。商部學說中所討論之 A、B、C 三點，則是在空窺主義中。故在宮部學說中，只提出三點之材料，及 A 點之所以發生，與其真僞之討論。而在空窺主義中，則將 A 點看作一個窺，而進一步以解釋 A 點應該成立一種中心的哲學。所以第一學型與第二學型之爭辯，不能在此導說中，使讀者有一個十分明白的概念。何以故？以 A、B、

C 三點，非片言可以解釋詳盡故。不過我們在這裡可作一個簡短的解釋，使讀者得到一個較明白的概念。我們以 B 點代表現象界，以 C 點代表本體界。本體界之所以生，乃由現象界考察與體驗所得。於是本體界與現象界，必是結合爲一。何以故？以本體與現象界不能分離，分離則本體與現象不能成立。故本體界與現象界，既是絕對的聯繫着，則我們的概念，必應該以兩點代表之。蓋他們雖是絕對的統一，但爲兩個概念。兩個概念之統一，正如同一輛車子一樣。在這車上有兩個輪。我們所看見之一車輪，名之曰現象界；另外一個看不見之車輪，名之曰本體界。姑無論可察覺與不可察覺，但必是兩個概念。此兩個概念，必爲兩點。此兩點之間，必有一線。線上之點，即是軸上之點。凡軸上之點，著者皆名之曰 A 點。何以故？以可見之車輪變化，必影響不可看見之車輪亦變化。兩者爲一個共變。其所以共變，乃以其有一個軸。其軸爲何？即是使此兩輪共變之一個不變之事物。雖然，此不變乃是對於此兩點而言，乃是對於此兩點之共變而言。乃

是說明此兩點如果變化，必是受到此不變之點的支配。苟其軸有變，則此兩點必不能共變。我們現在是要說明兩點共變，何以如此變，又何以如彼變。何以如此共變，而不能如彼共變。反之，何以如彼共變，而不能如此共變。這乃以如此共變，有一個如此共變之軸；如彼共變，有一個如彼共變之軸。如此之軸，有如此之點；如彼之軸，有如彼之點。彼此之點，皆爲不變。不過二者異類而已。此所謂 A、B、C 三點的學說，即是說明一個本體界，同時說明一個現象界，又同時我們在本體與現象之中，引出一個導來點。此導來點者何？A 點也。吾人名 B 點爲實自點，名 C 點爲虛自點，名 A 點爲導來點。導來點的學說，在古人未嘗有如此明顯的感覺。雖然有多少科學家是自導來點出發者。須知道：牛頓之所謂吸引力，達爾文之所謂變異力，乃不過是偶然發生如此之理想，而得到以後科學之証明，乃認之爲眞。至於何以要如此假設，苟不以 A 點學說充實之，則牛頓與達爾文的學說，皆成疑問。此牛頓之所以不能答覆來佈尼茲，此達爾文之所以不能答覆

一般宗教家也。

第二項 計劃重述

我們欲對第二學型加以澈底的解釋，必先對於其與第一學型之對立有明確的認識。如此，方能得到第一學型與第二學型真偽對壘之批判。我們應注意此兩學型之不同之點，至少有下列六點：

- 1 兩型外廓論上；
- 2 兩型外廓論下；
- 3 兩型內廓論；
- 4 兩型分野論；
- 5 兩型作用論；
- 6 兩型批判論。

上列五點之概略討論，便是本導說之任務。原來第二學型總論之本論，所

包括者甚多，兩型外廓論與兩型分野論，便是本論中主要之論點。關於上列六點，應包括在兩型分野論中。此兩型分野論，將在大綱中另有詳論。惟大綱所包括者，有十餘部分；兩型分野論，則不過是此十餘部分之一。本概論之所解釋者，乃是以此十餘部份之一，獻給讀者作一個概略的觀察；然後可以深入第二學型總論大綱本論之研究。此所謂兩型輪廓論，在本導說中即名之曰第二學型釋，與第一學型釋。第二學型釋，是說明第二學型之輪廓；第一學型釋，是說明第一學型之輪廓。進一步言之，乃是說明第二學型之輪廓，與第一學型之輪廓之不同之點。今將上列六點，在本概論中作淺略之討論。惟須注意：第一點，乃在本書第三章討論，本章則是討論上列第二點。我們現在在這裡提出這六點，作一個總括的介紹，使讀者有一個先在的淺略的概念。然此六點在本導說中，亦不能詳細討論。此爲著者應申述之點。本章中所要討論者，乃是第一學型成立的輪廓。所包括者，有十部分。第一部分，乃是本節所討論者；第二部分與第三部分，

乃是討論各家之建立，與其各個論理；第四五兩部分，乃是討論各家之自身矛盾，與各家間的矛盾；第六部分，乃是討論各種學說可建立與否之原因；第七部分，則是討論真偽參雜論；第八部分，討論統一觀察論；第九部分，討論標準調和論；第十部分，是討論原點選擇論。今將上列十部分，除第一部分已在本節討論外，以下九部分，我們將於另文中，再作平均著論。

由上所述，便得出本節結論：

第一結論：凡自 B 點爲出發點者，卽是以現象爲出發點。

第二結論：凡自 C 點爲出發點者，卽是以本體爲出發點。

第三結論：凡自 B、C 兩點爲出發點者，皆不能見此宇宙之真詮。

第四結論：凡不能見宇宙之真詮之學說，皆納之於第一學型內。

第五結論：凡自 A 點爲出發點，卽是自導來點爲出發點；凡自導來點爲出發點，卽可以見此宇宙之真詮。何以故？以 A 點實爲衡量 B、C 兩點共變之

標準故。

第二節 各家一瞥

第一項 緒說

一、著者既將各家學說俱納入第一學型中，則第一學型所屬之各家學說，其數甚多。吾人欲將各家一一論之，須另闢一極大之部門。即是本學型之羽類學說是。惟吾人應該瞭解者，乃是五千年來學說家甚多；今欲將各家統而批評之，則何自、何從？誰爲重要者？誰爲不重要者？就頗費我們的評判。我們在此導說中，既說明第二學型，則不能不說明第一學型。蓋第二學型之名稱，乃由於與第一學型之名稱之對立而成立者。若不將各家學說稍有所述，則讀者必將墮入五里霧中。如果謂第一學型、第二學型有分野線在，則此分野線爲何？著者已將分野線之點，加以約略的暗示。然而此所謂分野線，乃是在說明第二學型之重心點。同時，第二學型之重心點，爲第一學型內各家學說所未曾採取者。現在我

們必須對於第一學型之各家學說，分作幾個部分，歸納以說明之。

二、所以我們的批評，既不必提出各家的名稱，也不必提出各家學說的重心；我們只從其研究方法上加以考察，便可以知道他們的學說之建設能否達到某種真理之程度。故著者在本節中的論斷，從四方面出發。其第一方面，爲從全體以說明全體；第二方面，爲從全體以說部分；第三方面，爲從部分以說全體；第四部分，爲從部分以說部分。古今學說對於此宇宙的觀察，多半是從第一部分下手。只想將此宇宙全體，作一個整個的說明。惟此等學者，雖有此企圖，而皆未能成功。幾個歷史上的系統哲學家，雖然將此宇宙組成了一個學說的系統，究竟他們只是從各部分加以聯繫的結構，並不是一個整塊的說明。自宇宙的全體出發，以說明全宇宙，恐怕至今日，尙未有一家學說，已經獲得結果。但如此企圖，則爲多數的學說家之出發點。從全體以說部分，乃是因從全體以說全體之企圖不可得，乃退一步以求其次。此所謂退一步以求其次，亦是一件難能之

事；所謂從全體以說全體，乃是在全體裡面尋求其一致之類，然後乃說明其全體之現象。則從全體以說部分，亦必是就全體之類以說明各部分之現象。從部分以說部分，則是一種不得已的探討方法。既不能從全體以說明全體，又不能從全體以說明部分；則研究的方法，於不得已中，惟有從部分以說部分，或自部分以說全體。然此爲一種最危險之事。在此四論題中，以第一論題爲一切研究之中心，以第二論題爲一切研究之次之者；第三四兩論題，則爲一切入手研究之法。同時在此第三第四部分中，亦不能得到最後之真理。錯誤之出，亦隨此兩部分而呈現。關於此理，將在下面言之。

第二項 從全體釋全體

一、何謂從全體以說全體？這名稱，要作兩部分看。前面的全體，乃是去求它的類；後面的全體，乃是去求它的象。或前面的全體，是它的象；後面的全體，是它的類。這意思就是說，或從全體之變，以說全體之不變；或從全體之不變，以說全

體之變。二者必得其一。苟能得出不變之槪，便可以得其變化之相；苟能得出變化之相，則亦可以得出其不變之槪。二者互相循環。無論從那一方面着手，都可以達到這論題的解決之目的。學術家對於宇宙之考察，最初未有不將宇宙全體作爲他考察的張本者。他將天地間所有一切，可以感覺與不可感覺之各種張本，都收在其學問的範圍之內。如此的系統哲學家，在歷史上發現的亦甚不少。譬如在希臘時代之亞里士多德，在近時代之康德、孔德、斯賓塞，都有如此的企圖而未成。所謂未成的意義，即是他們雖欲從全體說全體，而結果不能得到全體之眞象。

二、吾人應明白：只有自全體說全體，才能將宇宙各種現象，加以不變的解釋。何以故？以宇宙既爲混然一體，必不可分。此不可分之混然一體，苟能於其中求得一個不變之槪，則對此全宇宙之變化，必因此不變之槪，而能明其眞象。如此，則只要求到不變之槪，則我們必知道此諸變象之確實變化的途徑與方向。

及其變化之時間與空間之一種數目字的發展。這在著者之學說中，便稱爲空
穎。空穎之獲得，不是過去學說家所研究的方法可以成功者。何以故？以所謂空
穎，既不能在現象界中找出它的痕跡，亦不能在木體界中找出它的痕跡。它是
離現象界與本體界而獨自存在着。它是現象與本體間之一個聯絡線。明乎此，
則可以知道各家學說雖有如此的企圖，以其不從本體界出發，便自現象界出
發，所以不能完成一個不變之穎的尋求的使命。

三、我們試就亞里士多德觀察之。雖說他是一個系統哲學家，可是他不過
將宇宙間各種知識，分門別類的加以敘述，作爲一個書籍上著論之絕大的系
統。卽是他祇將此宇宙間事物，分爲A、B、C、D諸部分。試就A部分言之，有一定
數量之書籍的著述；就B部分言之，亦有一定數量之書籍的著述；就C部分，D
部分言之，亦有一定數量之書籍之著述。然這祇是一個書籍上對於問題之安
排之系統，而不是對於全宇宙說明之一貫的理論。康德之所求者乃是模理，卽

是在尋求真、偽、善、惡、美、醜之槪理之存在。雖然不能說他有絕對的成功，但是他已在其學說裡面有相當的收穫。孔德之實証哲學，不是自全體以說全體，他僅僅是一個方法的採用。利用此方法，將一切科學所得的結論，蒐而集之；因此而成爲實証哲學。此種學問的價值，已比康德的價值相差甚遠。蓋康德學說，乃在一種事物之本身之說明，而孔德的學說，則不過是一個枝節的方法之採取。而其方法，又未能完全正確。至於斯賓塞，則是利用進化主義，以此宇宙之一切物質之結構，生物之結構，乃至人類之結構，心理之結構，倫理之結構，社會之結構，加上一個進化論的學說以貫串之。他不過比達爾文更進一步，作一個宇宙各問題之普遍說法。達爾文所言者，祇是生物進化論；而斯賓塞則謂除生物以外，天地間所有各事物，無不有一個進化的意義。故斯賓塞的說法，似乎是從全體以說全體。然究其實際，則所謂進化二字，並不是宇宙間絕對的根。進化既非宇宙之根，則何能根據進化，以說明宇宙間之一切。所謂自全體以說全體，歷史上

的哲學家有如此的企圖者，其數蓋不可勝數；可是從沒有一個偉大的學者能在此全體變化之中，得出其不變之窺之所在。苟有之，則著者於此也祇能推舉數人。蓋不過牛頓、達爾文而已。何以故？以牛頓所假定之吸引力，乃此宇宙全體之一個不變之窺。用此不變之窺，以說明宇宙一切變化；至今日其所以能得到結果，則未嘗不是因他冥冥中以 A 點爲出發點之故。換言之，即是自不變之窺，以爲出發點。是達爾文雖然不能說明一切物界之變化，但他的變異定律，可以說明一切生物變遷的情況。雖自全宇宙而言，不是一個全體的說明，可是我們若將全宇宙分爲三界，就每界言之，則不能謂其非全。達爾文之變異定律，乃是就此三界中某一界的全體說明。如此的說法，亦等於從全體以說全體。祇不過是將全體分爲三部分而已。明乎此理，則可知從全體說全體，全體必容易得到其真象。而第二學型之出發點，即是自全體以說全體。惟其如此，所以才能於 B、C 兩點間，有 A 點之假定。蓋 A 點之假定，乃是從全體說全體所得之結果。苟不

從此着手，A 點之假定，必爲無理之假定。縱然能說明宇宙間一切事物，却無論理的根據。此所以牛頓不能避免來佈尼茲的疑問，達爾文不能避免一般宗教家之非難。何以故？以他們之所以出發於 A 點，乃是冥冥中的出發，他們並沒有知道他們的出發點在於 A 點。明乎此理，則我們可以知道欲對此全宇宙有所說明，則如不從全圖以說全體，必不能獲得結果。歷史上多少學說家，不能謂其皆無此全圖。有此而不能成功，則或爲他們的智力所限制；或以他們雖曾用過多少功夫，却因徒勞無功，而轉變了方向。宇宙是一個混然之體，正如同人一般。以刀割人，則人死。死則非人之現象；非人之現象，則不能研究此人之所以爲人。然則此大宇宙，豈可以任我們用刀割之乎？苟割之而能恢復原狀，割之可也。苟割之而不能恢復原狀，則何爲多此一舉？不獨不能由此得到一個結果，反使可以說明之宇宙，蒙上了一層色彩，變成不可說明之宇宙。這難道不是一件悲哀之事？所以從全體以說全體，乃是研究學問之第一法門。可惜第一學型中所有

之各家學說，從此論中出發者甚少。雖有幾個系統哲學家，亦皆非自全體以說全體。蓋他們的所謂全體，乃是部分的聯合；部分的聯合，非全體。全體祇是混然一體。部分的聯合，則是已經施以刀割。刀痕存在，則其被割之跡，不能泯滅。於是，全體之所以爲全體，永遠不能獲得一個不變之根。此所以過去哲學家所表現者，無慮千千万萬，而皆不能說明此宇宙之絕對型，卽是此理。康德之出發點，是從事槓理之研究。而其他各家之出發點，則多半是從事絕對型之研究。須知道全宇宙之表現，列於我們的研究範圍中者，除絕對型外，尚有槓理。換言之，卽槓理外，尚有絕對型。此兩者，乃是此全宇宙對於我們之表現，使我們發生心理狀態中的兩方面。康德所以爲一切大哲學家之最前線上的人物，則以康德從槓理着手，而所得者亦有相當之貢獻。至於其餘的哲學家，則就根本談不上這個意義。如一般唯心論、唯物論、與唯神論之成立，皆不在此論題以內。蓋此論題不能成立，則唯物、唯心、或一元、二元、多元之種種名目的假定，亦是徒然。

第三項 從全體釋部分

一、雖然，呈現於吾人目前者若自其全體方面觀之，固爲全體；若自部分觀之，則又爲部分。一個人身體的組成，雖是一個整體生命之表現；但他的眼、目、口、鼻、手、足，以及其他各部分，則不能不謂之爲部分。而我們如欲研究此人身時，則亦不能不從事各部分之探討。須知道：部分包括在全體之中。苟對全體有所明白，則未有不明白部分者。故自全體說明部分，是一個最妥善之方法。譬如牛頓的吸引力作用，乃是自 A 點出發，對於宇宙間一切有重量的事物，皆可以用吸引力的說明之。於是，無論其爲蘋果，無論其爲石頭，或爲太陽，或爲地球，乃至一切行星，皆不能逃出他的那一個前提之假設。何以故？以凡物皆有引力故。故根據引力，可以研究月球之運動，可以研究潮水之起伏，可以研究蘋果之落地，可以研究彗星之循環等等。凡此宇宙間各部分，無論其爲特別現象，或非特別現象，祇要表現於吾人之目前，吾人即可以此全體之假說明之。且必可得相當之

結果何以故？蓋部分在全體中故。得其全體不變之根，即可知其部分不變之根。二、過去的學者，未嘗不欲從全體以說部分。可是他們之從全體說全體，尙未成功，又何能從全體以說部分？蓋全體之理，必從全體說全體，方可獲得。獲得之後，必可以根據此所獲得之理論說明部分。而其部分，必被說明。何以故？以部分既不能逃出全體，而全體之根，又爲我們所知故。所以現在我們除牛頓引力作用，與達爾文的變異律作用，及少數大科學家從全體以說全體得到某一種真實不變之根以外，其他學說，則雖部分，亦不能說明。蓋以其他學說的體系，並不是從宇宙全體出發，不過自本身上綴成他的一套體系。凡學說之成立，只求其學說之一套與宇宙之一套二者的絕對適合；夫然後乃可以說明全體，乃可以說明部分。若只是某學說家個體理論之分析，自成一套。倘其不能適合此宇宙時，雖極小的部分，不能爲此一套所能籠罩住者，則其全體，必爲僞理。

三、故從全體以說部分，不是一件不可能之事。且爲一件絕對可能之事。惟

有一個先決條件在。此先決條件爲何？卽是全體之窺之獲得是。有全體之窺，則不怕其部分不明。無全體之窺，則各部分只是各部分，終不能得到一個對於他本身之解釋之真理。故第一學型內各家之出發點，大都是以全體說全體，而其企圖未成；以全體說部分，其企圖亦未成。然則各家學說，他們的共同之點，究竟何在？是吾人不能不有第四項、第五項之研究。

第四項 從部分釋全體

一、以部分說全體之方法，是一個最錯誤的方法。此宇宙既爲一個整體，則何能以部分說明之？苟以部分來說明此全體，則其全體必不能爲此部分所說明。我們應該明白：人之所以爲人，必定有他自己的含義。如果從人的全體方面研究之，則必可以得到人之最抽象的概念。若是從人的各部分以研究此人之全體，則所發現之結果，必爲下面二種：第一、根據此部分之研究，卽名曰人；第二、根據此部分彼部分之研究的聯合，則名曰人。吾人對此二者的研究，其前者名

曰甲研究，其後者名曰乙研究。而最錯誤者，莫過於甲研究。在乙研究中，則或可以因各部分聯繫之綜合，得到一個全體之死的概念。但不能得到一個生的概念。何以不能得到全體的生死的概念？以全體之成立，只能自全體上考察，不能自部分之聯合上以考察之。自部分的聯合之考察，固是一個全體的考察；可是所考察者，只是一個死的全體。死的全體，不能說明活的全體。至少我們應該對此宇宙之全體之研究，有一個如此的概念：乙研究雖然不能得到宇宙的真理，但離題不遠。甲研究則離題太遠。無論如何，從它的研究的出發點所得的任何結果，不能為真，只能為偽。我們應該知道：一切唯心論、唯物論、唯神論、一元論、二元論、或多元論，與哲學上之本體論，無一不是甲研究之方法。我們已斷定甲研究為偽，則凡由甲研究所成立之唯心論、唯物論及其他各種本體上的說法，無不為偽。須知宇宙既為全體，則宇宙的現象之表現必亦為全體。宇宙現象之表現既為全體，其後面的本體之設立更為全體。今就宇宙之一部分以說明此全體。

之本體，是不啻知人之一個眼睛，就以爲此眼睛卽爲人之全體。是不啻以人之
一手或一根頭髮，而以爲人之全體。苟有人如此，則世人皆知其爲妄。何以故？以
這是明顯之事。如此的全體，擺在我們的眼前，自有它一種屬性。亦皆爲我們所
知。則謂眼睛之所以爲眼睛，卽是人之全體之屬性，豈不是一種極可笑之事？宇
宙之研究，亦猶是也。就宇宙某一部分說明它的性質，遂以爲這是其本體，豈非
與就眼睛以說明人之全體相類乎？這譬喻，可謂恰當。而世俗之人，知道前者之
錯誤，却不知後者之錯誤。蓋後者是極大之全體，而人往往不能見其全體之故。
學者固多以全體說全體爲他們的先在的概念，但於事實上往往不能將此先
在的概念作一個實際的說明。於是，不得已而取其次。取其次者何？卽是以部分
說全體。於是一錯再錯，乃至不能得到半點結果。卽令得到結果，則不過如唯心
論、唯物論、唯神論一般，爲一種不能說明全體之獨斷論理而已。結果反往往使
我們因真理之錯誤，而影響到我們行動之上。吾人對於此諸錯誤之說，苟不加

以全體之攻擊，則何能使我們的全體之行動，有一個可依據之張本？

二、若從事各部分的研究，研究的結果再聯繫而使之成爲全體，此未嘗不可。然其中常有錯誤之性質在。不過其錯誤的程度，較全體之研究爲稍減耳。我們應該利用因果兩推法，才可以得到真理之所以爲真理。何謂因果兩推法？卽是對於一件事物之本身的考察，必有由果推因，或由因推果之二者反復的用法，以求此件事物之現象，始不致因其單純的用法，而發生不同之點。苟發生不同之點，則我們所得的結論，必非真。何以故？以我們所得的結論，不是由果推因，卽是由因推果故。我們不能將由果推因，由因推果兩者的方法，分而割之。苟加分割，則吾人便不能明白事物之真理。多少學者，不是由果推因，便是由因推果。殊不知對於任何事物之考察，皆不是用單純的判斷方法，所可能得到真理者。由果推因，由因推果的兩種方法，若單純的採用，則危險殊甚。單純的採取由果推因，固然可以推出一件事物的某種真理，惟此真理未能証明。蓋以其不知道

由果所推出之因，是否爲真因。反之，由因推果，亦必不知道由此因推出之果，是否爲真果。我們對於任何一事物，皆可以用多方面的方法以考察之。此多方面的方法，卽是可以由果推因，又可以由因推果。若甲學者，用由果推因方法，則所得的真理謂之爲甲真理；乙學者以由因推果的方法研究之，則所得之真理，謂之爲乙真理。夫所謂甲真理，乙真理，乃甲學者與乙學者所發現之真理。而此二真理，必不盡同。所以不盡同，卽是由於甲利用由果推因，乙利用由因推果。換言之，卽是他們對於因果兩推法只用其一面，不能用其全體。用一面，則不能用還原法以求出它的真象所在。多少研究不用還原法，因而受到否定，致其本身不能成立。故由部分以說全體，未有能成功者，若不是利用因果兩推法的反覆的應用，則其所得必非真。以部分說全體，斷未有能利用因果兩推法者。因果兩推法，是一個新成立的學說。當此學說未成立前，世人祇知因果定律，而不知所謂因果兩推定律。這或是因方法之學尙未進於完全，所以有此錯誤。

第五項 從部分釋部分

一、從部分說部分，未嘗不可以求到真理；可是以部分說部分之真理，其所得結果，不能如以全體說全體那樣真實。吾人可在此研究法中，得到兩個結論：一爲以部分研究部分之真理結果，一爲以部分研究部分之僞理結果。何以言從部分研究部分可以得到真理？蓋就此部分以言此部分之事，必可以得到此部分的真實的解釋。何以以部分研究部分而不能得到真理？蓋就此部分研究，常受到他部分的牽制，因而不能得到此部分之真理。今將此兩者，說明如下：

二、從部分說部分，吾人不能謂其完全不能得到某種真理。譬如化學的方
法，卽是一例。吾人固知水之所以爲水，吾人固亦知 H 與 O 之兩種原素之重要性質。若就水加以分析，則必可以得到 H H O 三個單位的概念。若就此三單位之化合言，則必可以得到水之概念。此種一反一復的看法，卽是因果兩推法。由此因果兩推法，便可以得到以部分說明部分之真理。故化學上的多少理由，皆

可用以部分說明部分之方法舉行之。雖然，這件事用之於化學上則可，若用之於其他研究上則不可。何況用於化學，尙未能完全適當乎！今請進言之：何以用於化學尙未能完全適當？則以現代化學爲物理學所吸收，不是以原子爲單位，而是以電子爲單位。換言之，不是以 H H O 三個單獨的概念爲單位，而是以 H H O 所以構成的原素爲單位。此構成的原素爲何？即電子是。若以電子的學說言，則就不能以部分說部分。何以故？以其超出我們直接試驗之外故。故電子學說，只能以全體說全體，而不能以部分說部分。何以化學上可以根據原素以研究各事物之組織？則以化學上之還原性質甚大。一件事物既可以分析，又可以使之還原。所以就能研究出它的真理。反之，若其事物不能還原，則此事物必不可以用化學方法研究之。地球的運動，即不可以用此方法以研究。至於一切人事之組織，生物之進化，大宇宙之配合，皆超出以部分說部分的概念之外。這就是因爲此部分受彼部分的牽連之故。何以謂此部分受彼部分之牽連？則以此

部分事物往往受到一個極大的型式之支配。若此事物祇在此大型式中爲一部分，而型式的本體是一個全體，則我們對於此型式中之某一部分之觀察，則必因爲此型式的牽連，而不能有所說明。故就部分以說部分，乃是一件最危險的事。

第六項 本節結論

上面所述，乃爲四個方法。一爲就全體說全體，一爲就全體說部分，一爲就部分說全體，一爲就部分說部分。此四種方法，我們稱之爲 A、B、C、D 四法。此四法，以 A 法爲最完全，B 法次之，C 法 D 法爲不完全之法。第一學型中所有之各家學說，大都應用 C 法，或 D 法，而對 A 法，B 法則絕少應用者，且大多忽視。所以忽視者，則以第一法最難採取，B 法次之，而 C 法，D 法，則至易採取。何以故？以吾人類在宇宙中，是這樣的渺小；對於極大的事物，或對於極小的事物，若超出我們的經驗以外，就不能得到一個對事物的全體的觀察。一個螞蟻在桌上，此螞

蟻對於此桌是不是有一個全體的概念？是不待智者而後知。當一個人立在椅子之旁，因椅子小於人，於是人對椅子有全體的觀察。若當某事物大於人類千倍、萬倍，乃至京、垓、億、兆倍，則人類對於此事物之考察，豈不與螞蟻對於桌子之考察相同乎？於是，以全體說明全體這樣一個方法雖是盡美、盡善，却很不容易爲人類由直接感覺所獲得。是故第一學型的學者，往往不能從 A 法以研究此宇宙，亦往往不能從 B 法以研究此宇宙；所採取的方法，祇是 C 法和 D 法；而在 C 法、D 法之中，斷不能得到此宇宙之真理。這是我們一個前提的獨斷。我們這樣一個獨斷，乃是將此四法加以比較所得之結果。第一學型之學說，所以大部分陷在錯誤之中，卽由此故。

由上所述，我們便得到如下之結論：

第一結論：研究之方法有四種，卽以 A、B、C、D 名之。A 法是從全體以說全體，B 法是從全體以說部分，C 法是從部分以說全體，D 法是從部分以說

部分。

第二結論：此四方法中，以 A 爲最善，B 次之，C、D 更次之。而對於此四方法之運用，則以 C、D 爲最易，B 較難，A 爲最難。

第三結論：第一學型的學者，大都應用 C、D 二法。所以各家的錯誤，我們由他們的方法運用上考察，便可以得到其大概的輪廓。

第四結論：第二學型所採用之方法，則爲 A 法。由 A 法進於 B 法，由 B 法再進於 C 法，D 法。第二學型之所以與第一學型爲對立之兩陣營，卽以此故。

第三節 各科評判

第一項 各科一瞥

一、我們且觀察現代世界各國已成立之學科，無論其以任何事物爲對象，大概自十九世紀末葉以後，都已成立爲專科。在如此科學中，有所謂自然科學，與社會科學，或人生科學，乃至一切其他學說已成立的科目。在大學中研究者

不在百科以下。倘未設立課程而成爲專門研究者，亦不可勝數。我們姑就已成立的學科而考察之，則必可以知道現在的文化的深度，與其究竟還是需要一個消極的改造，抑是積極的創造。

二、關於自然科學的部分，我們不必深談。因爲從數理科學爲出發點者，則大都以引力爲出發點；凡以引力爲出發點者，在沒有發現例外之前，我們不能謂其中有錯誤在。縱有新的發現，亦不過根據理念而另設一種算式。此乃是對於算法有所改良，而不是對於引力根本推翻。故愛因斯坦之於牛頓，不是對於牛頓根本推翻，乃是對於牛頓的計算，更加以精密的完成。換言之，愛因斯坦乃是以理念爲其中心，以光速爲中心，所以才造成他的相對論。但自愛因斯坦出，一切自然科學受其影響甚大。漸漸的各家都利用他的方法，以改造各種科學，而利用相對原理。改造之根據與張本，則爲關於絕對物理性質之自然科學。吾人根據此理，可以不必多說。但我們若從生長性上之自然科學言，則我們必從

過去所成立的學科內發現出多少錯誤之點。例如以心理學而言：過去的心理學，不是由於內觀，就是由於外察；不是所謂機能派，便是所謂行爲派。他們對於心理的本質，大抵沒有多少研究。所研究者，不過心理的範疇而已。將每個範疇作一個事實的記載，或由內觀或由外察以得之。殊不知，吾人心理有多少事實，爲現在語言文字所不能說明者。故關於心理的部分，不能不有所改造。同時，我們對於此宇宙所有的物質，只知道將它們投在幾何學中，因而遂形成近代之幾何學。但所投之點，皆爲物質之點。難道我們不能將點與人點，投入此幾何學中乎？衆體無論矣，只就人言：他們需要嚴格的組織，愈精密愈好。假使能等於太陽系統的組織，則尤妙。蓋組織愈精密，愈能保障各個人的存在；而人類的一切行動，亦必愈有規律。然於此我們必應該去發現一個共同點。此共同點，乃是衆體組織的中心。宇宙的組織中心點，爲牛頓所發現之吸引力；難道人類之心點，就不能發現？但人類的中心點，決非吸引力。何以故？以人類受吸引力的支

配，乃是對於宇宙各種組織參加之一分子，而不是對於人類組織的中心的變化。例如自古以來，所有人皆受吸引力的支配；故所有人皆受地球表面力量的支配，從未有以頭着地而腳向天者。則可知人類參加於物界的組織之內，而最古代的人與人之間，並沒有組織。最初社會稍有組織，至今日則甚有組織，而到我們想象中的將來，必尤其有組織。這豈不是人的組織，隨時代的變遷而演進乎？惟我們須知道：在上古時代人類所受吸引力的支配，與今人所受之支配，初無二致。無所謂變遷，亦無所謂進化。至於人類彼此間之關係，則與此相反。豈非人類彼此間的組織，另有一個中心在？倘不發現此中心，則人類彼此之間的組織，必將變成無由。此所以對於物界有所謂第二幾何學之創造，對於自然界則必有第三幾何學之創造。關於此理，愈談愈多。而於此處討論之自然科學之爲部分之創造或部分之改造，已可想見。現在的學科之成立，尙沒有趨於完全；我們必於現在的學科中，百尺竿頭，更進一步，以求超出第一學型而入於完全之第

二學型。

三、我們應該知道：當牛頓未發現吸引力時，宇宙間所有之力學，皆不能成立。故在牛頓之前，無力學；雖有，亦只是動力學與靜力學。然不能有所謂天體力學。靜力學，在希臘時代已經萌芽；動力學，則成自伽利勒；天體力學，則成自那布拉斯。爲根據牛頓的吸引力之發明所創立者。至於第二幾何學，又是十七世紀以後之事。我們以所有物體投入力學中，而造成天體力學；將所有物質投入幾何學中，而造成第二幾何學。然則我們就不能將繁體與人類投入幾何學中，而造成第三幾何學乎？苟能如此，則並不是對於舊日幾何學有所排斥，這乃是種類的增加。正如同第二幾何學，並不是推翻第一幾何學，亦不是對第一幾何學有所改造；而爲第一幾何學以外之另一種類，以適應他們所需要的環境。明乎此理，則我們便可以更進一步以考察第二數學之創設。原來所謂第一數學，乃是著者對現在所有的數學所加之名稱。它們離不了加、減、乘、除，它們是無數的

加減乘除之各種方法的運用。而所謂第二數學的運用，則是計算一切人類關係數的排列之方法。則必於加、減、乘、除外，另有符號之創設。此另創設之符號，必定有一個方向，譬如兩人的思想矛盾，則其兩人的思想不能趨於統一。因此，兩人不能有共同的行動。於是此兩人的組織，便不能作為數學上一組的排列。所以第一學型之自然科學，只是止於其一，而沒有進及其二。所謂止於其一，就是我們看見一切物體造成科學以研究之。但我們所看見的一切人類心理的事實，則排斥於外。須知道：一切人類之心理事實，既是宇宙間的自然事實，則既名曰自然科學，必將此諸事物亦包括其中，方能完成此自然兩字之意義。既名自然科學，而將人類之心理事實排除於外，則豈不是自然的整體，被割裂一部分？既被割裂一部分，則對被割裂的部分，不能有所說明。此所以自古以來，人類組織之學，沒有一個客觀的真理，以資遵循，即是此故。關於此理，此處從略。此處的任务，乃在指明第二學型內，對所有各種自然科學將有部分之改造與創設。

而此所謂部分之創造，不在物界，乃在繫界。即謂之爲繫界全部自然科學之創造，亦無不可。

第二項 論人生科學

一、所謂人生科學，是包括人生科學之各部分。所謂社會科學，是包括社會間所發生的事實的科學之各部分。人生科學，比較社會科學範圍大。但近代時髦的學者，則以爲社會科學可以與自然科學相對立。於是，設立社會科學的名稱。而以爲一切自然科學外，就只有社會科學。這是一個極大的錯誤。我們知道所有屬於社會之諸科，不見得是人生的全部。關於人生的問題，有多少學科在社會科學中所不曾討論者。例如一個人離社會而獨立，雖然沒有此事，可是我們不能不假定有此事的存在。當此事存在時，則此人所需要的學科之指導，並不是社會科學。而是人生科學，所以如我們在哲學上所發生的問題，就只有宇宙問題和人生問題。則我們可以將一切自然科學，包括在宇宙科學內；將一切

社會科學，包括在人生科學內。此人生科學，我們必有所建立。建立之後，才可以把社會科學那不通的名稱取消，而代以一個絕對可說明人生一切現象之名稱，此即人生科學是。

二、我們既舉出人生科學，則我們早已將社會科學包括在內，我們如對於人生科學所應包括的各種成分加以觀察，則我們必致絕對失望。所有人生科學，直至今日，無論那一種書籍，都不能像物理、科學那樣發現。而有第一定律，第二定律，第三定律。關於人生現象，固然甚多。所以學者對於各種現象，皆設一專科。而學者對於各專科之探求，却只將各種現象固有之材料，加以堆積；堆積之後，甚少有加以判斷者。縱有判斷，亦不過是對於材料的真偽的判斷，而不是對於人生行動指示的判斷。縱有如此指示的判斷，亦不是全部之判斷。所以往往在此判斷中，發生絕對之矛盾。而此諸矛盾，又非三言兩語所可解釋之者。且幾乎在它的本身上，得不出解決的方法。欲超越此等矛盾，必須另從其他出發點。

着手，方有成功之可能。所以人生科學與社會科學，直至今日，皆只是材料的堆積，而不是模型的鑄造。我們應知道：材料只是材料。雖有萬條豫章之木，苟無建造之方法，亦不能建築一所房屋。而我們反不如將五六條或七八條尋常木頭，利用建築方法，以成一所簡單的房屋；既可以避寒，又可以避暑。這豈不是萬根豫章之木，不及此少數尋常之木乎？蓋以少數之木，能盡其功用；而萬根之木，不能盡其功用。故由此，我們便可知不在材料之多寡，却在能否盡其用。是在乎材料之賴的尋求。正如著者謂水之根曰甲賴，*Onia* 之賴爲乙賴一般。此甲賴與乙賴，是一個固定的專門名稱。此甲乙賴之專門名稱，即是整理材料之唯一真理之信條。知此真理，則在任何時間空間皆可以得到水，亦皆可以得到 H_2O 。何以故？以其知有甲賴故。固然人生事實不甚單純，件件事都有關係，件件事之發生，都有一個複雜的原因。但我們應該如此設想：與其討論這一切事實的原因與結果，還不如來討論它們的相關的變化。因爲在相關的變化中，才可以得

出其不變之定律。明乎此理，則我們必應更進一步，對於現在的人生學科。換言之，即對於第一學型之人生學科，加以極端之改良與創造，使之成為第二學型。由此，我們便得到如下之結論：

第一結論：第一學型中之各種自然科學與人生科學，除一部分於冥冥中從第二學型之A點出發，已造成一個不可改變的學科外；其他學科，則只是材料的堆積，根本不能叫做學問。

第二結論：故我們必須重回到第二學型之A點論中，去尋求各種材料間之中心力量之不變之綫。然後重新對於各學科，加以創造與改造。

第三項 以人生哲學為例

一、人生哲學，不是人生科學。人生科學乃是包括所有與人類之思想和行動有關係之學科而言。而人生哲學，則只是指示人類的思想與行動的最根本之原理與法則。所以人生哲學與人生科學，根本不同。一為一科，一科單獨的成

立，一爲一種總的原理之發明與啓示。我們如若將人生科學加以討論，則我們在此處必沒有這樣多的篇幅。現在所應舉之例，則爲人生哲學。蓋人生哲學在學校的課程中，已佔有相當的地位。而在著作界中，且以之與宇宙哲學相對立，且以之爲人生科學各種原理、原則之最初的出發點。故關於此科，極爲重要。我們應設想：人生哲學，至於今日，是否已趨於完全？則據我們考察，現有之各種人生哲學，實人各一說，是非無定。而各家所指示的人生範圍與組織，且有互相矛盾者。矛盾之點，在此處不能多加指示。惟讀者應該明白：所有人生科學根據最初哲學之出發點，或爲唯物論，或爲唯心論，或爲唯神論，而改變了他們人生的思想與行動上之態度。於是，各有各的態度。因態度不同，而發生態度上之矛盾；因而影響至於行動上，亦有矛盾。若對此理稍有明白，則我們必對於現代的人生哲學有所不滿。何以故？以人生哲學爲一種學科。而在此學科中所得，不如對於化學、物理學或天體力學之研究所得一般，無絲毫辯爭之餘地。可想見人生

哲學裡面還不曾具有多少絕對的真理。固然我們不能說，所有天體力學等學科，所獲得的定律與公式，皆爲絕對真理。惟我們將此諸定律加以証實，則確無例外。雖非絕對的真理，然距真理亦已不遠。人生哲學則不然，因各人的說法不同，因各人的根據不同，所以彼此立於絕對矛盾的地位。於是無論那一家，都不能對於人生哲學有一個絕對真實的指示。

二、我們試就許多人人生哲學書籍而言之：人生哲學中多少學者之書籍，祇是人類的進化、社會的生活，以及倫理生活之三種現象之材料加以堆積而成者。此種書籍，雖在西洋，亦常如此。何以故？以他們都沒有一個嚴格的信條。故關於人類的始原，關於人類的性質，這只是人類學中之事。而此人類學，已在生物進化論中得到一個結論。人生哲學，似乎不應再有如此的堆積。而所謂人類心理狀況，這又是心理學的範圍。心理之發展與研究，已有心理學討論之。則何必在人生哲學中，佔據篇幅。我們須知道：縱然我們將人類的來源說得明白，將人

類心理現象有複雜之描寫；但此種材料所指示於人類者，能使人類思想與行動有所遵循乎？著者告之曰：必不如此。蓋此二者，一爲人類學，一爲心理學，兩者範圍不同。而此兩者却又皆以人生哲學爲根據。豈不是文不對題？蓋人生哲學，乃是一切思想與行動所應遵循之定律之學，絕對不是人類來源與心理變化之兩種門類之材料之堆積之學。故凡將此兩種材料蒐集在人生哲學中者，吾人必謂之爲張冠李戴。這絕不是一個人生哲學。至於所謂社會生活與倫理生活，則是屬於社會之部，已有社會學在那裡研究。又何況所蒐集的社會事實，亦皆爲材料。而倫理的部分，則對於善惡觀念所討論者尤少。夫人類之行動，必有善惡的標準。但至今日，雖在哲學中，善惡的真實標準尙沒有確立。如果我們向一個人生哲學家問曰：何謂善？何謂惡？彼必不能有中肯之答覆。何以故？以彼等固無一定之標準故；不能以標準爲解答之尺度故。我們應該明白：如此的書籍，而標之以人生哲學，乃是一件至滑稽之事。這只是從現在已成立之各種學科

之各部分的偷竊與堆積，因而成爲人生哲學這樣一個名稱之量的發展。而實際上，與人生哲學毫不相干。學者不察，往往隨此種書籍之指示而受到一個極不好的影響。卽是將書籍讀完，人生之所以爲人生，究竟何所遵循，仍不能得到一個答案。一如沒有讀此諸書以前一樣。

三、今試從第二例言之：前面所舉之例，乃是關於人生哲學之材料之堆積；現在所舉者，則是哲學史上各家對於人生見解之堆積。夫材料的堆積之不能得出原理，我們既知之矣，則各哲學家對於人生的見解之堆積，我們能得到一個創造的定律乎？故人生哲學所有一切的書籍，大都是由自古至今之各家著述中東拉一點，西拉一點，拉雜而成者。例如：孔子對於人生的見解如何，老子對於人生的見解如何，蘇格拉底對人生之見解如何，亞里士多德對於人生之見解又如何。凡此種種，只算是對於古書抄錄的堆積。此種抄書的方法，乃是一般著作家之低能表現。西洋的所謂人生哲學，學家雖比較此等方法稍爲高明，然大

都亦只是陳述各家的思想，而不是對於某定律之改造，更不是某種定律之創造。今假定有 A B C D 四家，A 代表如此，B 代表如彼，C D 所代表者又各各不同，則是是，非非，就無一定。是非既無一定，則在此等書籍中應有一個嚴格的批判。選擇 A 則排斥 B C D；選擇 B，則排斥 A C D；選擇 C 或 D，則排斥 A B D，或 A B C。在此數者中，只能取其一，而不能同時取其餘。今對於此諸哲學家不加以嚴格之批判；只就 A 學說敘述之，敘述之後而稱讚之；或對 B 學說敘述之，C 學說敘述之，敘述之後而稱讚之。然則誰爲是，誰爲非，則不能有一個指示。中國各家所著之人生哲學，則大都是傳襲下來的一套陳腐的形式。幾乎最低的限度的批評，我們亦不能從他們的書中得到。今試讀各家人生哲學或哲學史大綱，則其論甲之時，對甲是之；論乙之時，對乙是之；論丙、丁、戊、己之時，對丙、丁、戊、己是之。吾人將此諸書籍讀完之後，除增加我們思想上的疑團以外，絲毫不能對於我們思想上之某一個原理之信條得到指示。讀者若缺乏理解之力，則轉因

讀此諸書而發生疑懼之感。讀者理解力若深，則必對此書起藐視之態度。由此言之，則從第一例與第二例以觀察人生哲學四字標題下所有之各種書籍與講義，皆只是各家見解材料之堆積，或人類本身之各種自然事實之材料的堆積；其與人生哲學，則毫無關係。

四、由此理以例，又可以概括其餘一切社會科學。蓋社會科學必須以人生哲學爲出發點。倘人生哲學沒有得到一個最初的結論時，其不爲材料之堆積，蓋亦甚難。何以故？以社會科學乃是研究一切行動法則之學；而此行動的法則，最初的原理不能在人生哲學中有一個明確的判斷。豈不是所有的社會科學，皆不能在此得到一個唯一的結論？試觀察今日之所謂經濟學，社會學，政治學，法律學，教育學，歷史學，倫理學，宗教學，藝術學，乃至其他各種學術，幾乎在其中皆尋不出相同之點；又幾乎在每種中，皆有矛盾。夫各種學問既是材料的堆積，已爲下乘，已不能叫做學說；而況因各家的態度不同，引出許多紛爭。既有紛爭，

則絕不能由此中得出真理。何以故，以其無唯一之出發點故。今日所有之各種學科，即第一學型內之各種學科，其必須有一個全盤的改造，或全部的革命，蓋可斷言。故第二學型的使命，它不獨是對於各家學說的體系的批判，且是對於現在已成立之人生科學之各科的一大部分加以絕對之改造，另一部分則是加以絕對的創造，而成爲一致的信條的定律公式原則與原理之確立。就現在的學術的標準言之，誠嫌過大。然就人類前途進化而言，則我們雖不必有如此的改造與創造之必然結果，而今日之動機，則任何人均應以此爲職志。何以故？蓋以我們不能固步自封，使一種可以創造之學科成爲一個不健全之發展。明乎此理，則第一學型之將來的命運，由此可知矣。雖然，關於第一學型之各種理論，將在羽部學說中有詳細的批評。此處，不過將幾個淺顯的概念提出來，以爲讀者對於第二學型之成立之短簡的概念之先決條件的參考。

由上所述，便到如下之結論：

第一結論：人生科學與社會科學，在第一學型中皆不能有一個一致的定律的創造，而只是一切不關緊要的材料堆積。

第二結論故：無論就第一學型學說而言，或就學科而言，則皆須有一個全部改造與創造。第二學型之所以創設，即是此故。

本節結論

第一結論：第二學型之第一職志，乃是欲將第一學型各家學說之矛盾推翻之。

第二結論：第二學型之第二職志，乃是欲將第一學型所建立之各科或改造或取消之。

第三結論：第二學型之成立的動機，雖然不是由於推翻各家各科之說法；然而第二學型發展之結果，至少是與各家各科立於對立地位。

第四節 原點誤擇論

第一項 甲型證謬

一、第一學型雖是著者新創的一個名稱，但第一學型內各種學說皆含有矛盾。固不能謂各種學說中有某數種不含有多數真理或少數真理，但我們亦不能謂此各種學說中某一種未具有偽理。至於絕對真理是不是可得，著者已經設立橫理之義以明之，此處不另。吾人既以研究爲職志，此理若不能得，則吾人研究的任務即不能盡。即吾人類宇宙尙沒有趨於完成，吾人不能放棄尋求真理的職責。絕對真理之尋求，乃爲吾人之職志，而不能不如此者。不過爲研究者必須小心謹慎，對於學說之出發點、最終點、與中橋點，須加以謹慎的選擇。苟出發點錯誤，則最終點亦將錯誤。蓋出發點與最終點，根據著者之目的體驗論與最初最後論兩學說，則知道最初錯誤，其最終亦必錯誤。苟最初不錯誤，最終自必正確。固亦有最初錯誤而最終可以達到目的者。然其最初錯誤而最終不

錯誤者，其達到最終的一切方法，必只是在一種必然之偶然中而已。此著者所以不能不將所有過去的學說家作一個統一的研究，即是此理。於是不能不對某一家學說根據此諸目標加以分析，不能不對諸家學說加以統一的觀察，以察其矛盾的程度。如果我們要觀察他們矛盾的程度，則我們不能不有一個觀察的標準。苟無此標準，則批判將無所依憑，故吾人必難想得到一個正確的批判。既不能有一個批判的標準，則何由知過去學者之學說之真偽？此即第二學型之所以創立。我們已明白第二學型與第一學型有一個絕對的分野；此絕對的分野，即是在 A 點與 B、C 點之出發點的選擇。第二學型皆自 A 點出發，而非自 B 點或 C 點出發。惟著者以篇幅所限，不能在此概說中有一個詳細的闡述；只能作一個比較的解釋。至於其詳，將在總論大綱或空寂主義中討論之。此處我們應有如此一個概念：即是吾人之一切學說，不能離開 A、B、C 三點。A 點為導來點，B 點、C 點為實自點，或虛自點。普通學者，對此實自點與虛自點，均有感

覺。但對於A點，則雖牛頓與達爾文氏發明了偉大的學說，而其學說乃是出自A點者；然亦只是冥冥中與A點相合。此所以牛頓不能答覆來佈尼茲，此所以達爾文不能答覆一般宗教家之駁難，而只能選擇許多莫可奈何的理由，以說明或答覆之。此莫可奈何之理由，即是在當牛頓答覆來佈尼茲時，則以為吸引力之所以為吸引力，固然其神秘達於極端；然根據此理，即足以破除我們現在這樣現象界之一切神秘，則此理雖然神秘，但既能解釋宇宙內一切固有的神秘，則不能謂此神秘之假設為毫無功效。牛頓如此的意見，是想將來布茲尼的疑問掃去。其意思即是假定我們的神秘能將目前所考察的神秘世界加以某種解釋，雖未盡真，却亦近於真；雖未盡善，却亦近於善。倘牛頓知A點的學說，則牛頓必以A點學說之原理去解釋之，而不僅對吸引力為一種神秘之解釋而已。達爾文之答覆亦然。當他受宗教之駁難時，他只好引牛頓答覆來佈尼茲的話答覆之。我們已在種源論中看出達爾文之此種心情。生物世界是一個疑謎，

最初的生命誰能知之，而達爾文避免此種說明，即是他不去尋求一切因果，只去發現一切函數。發現其函數之類，則他的學說之出發點已從 A 點出發。倘他明白 A 點的理由，則亦必不會引此無可奈何之語以爲解釋。除此兩家外，尙有少數學說家亦出自 A 點而不知其出自 A 點者。這也是學術史上一大恨事。第二學型之唯一任務，乃是在 A 點之說明，乃是在絕對型之說明，乃是在櫃理之說明。雖然，此諸理在第二學型緒論章中已有先決之概念之解釋；其詳則在大綱中，請讀者注意及之。此處只是在說明第一學型中之學說，百分之九十九出自 B C 兩點，百分之一出自 A 點。然以其不自知爲出自 A 點，故其學說雖由 A 點中發現了真的定律與公式，則亦只能謂之知其當然而不知其所以然。此種觀察，便是第一學型之觀察。所以我們對於第一學型之批判和解釋，第一個觀念即是它們已全體陷於一個錯誤中而莫能自拔。它們之所以陷於錯誤中，乃是在於它們的原點選擇之錯誤。夫原點之選擇既錯誤，則由其原點出發之一

切學說未有不錯誤者。

二、我們所謂之第一學型，是將許多自然科學及其他關於社會科學與人生科學等等之研究的學說，無不包括在內。蓋由彼等之出發點而成立之人生及宇宙之學術，大都錯誤。吾人且考察現在各大學所有之課程，無論那一種科目，就現在的解釋，其名稱上常發生問題，更何況其科目之內容。譬如所謂政治學、經濟學、宗教學、論理學，吾人若對此諸名字加以精細之考察，則吾人未有能由此諸名詞中得到此科目所研究之原因結果與作用之各方面之論理的體系者。吾人只知道：經濟學者，所以研究經濟之事物；政治學者，所以研究政治之事物；宗教學者，所以研究宗教信仰之事物。夫經濟、政治、宗教之學說，究竟對於人類有何種貢獻？它們的最大的作用究竟何在？最大的任務究竟何在？則我們不能從這些名稱上，得到一個解答。即除物理學、天體力學、化學等幾種自然科學之外，其他的學科大概我們都不能因其名而知其義。縱知其義，亦不過為表

面之義，而非內部之義。物理化學所以能成爲正確的科學，則以彼等的出發點乃出自 A 點。何以故？以彼等之最大出發點，乃在於吸引力；而吸引力即是出自 A 點故。生物學科自達爾文以後，亦漸漸成爲真實的科學。就因爲達爾文所謂變異定律，乃自 A 點所出。明乎此理，則我們可以知道此兩種科學之能發現種種定律、公式，誠非偶然。至於其他關於社會科學、人生科學，則大都因原點錯誤，而致其所成立之各種學科無不錯誤。我們試觀察各種學科裡面的內容，無不是材料的堆積。關於定理、公式，我們是不是由其中可以得到一個。縱然現代的經濟學者、和社會科學者，仿效自然科學的方法，去尋求人生科學裡面所應該有的一切定律與公式；然他們所獲得者，究竟甚少。而其少數所具之內容，亦不盡皆真，大都是真不敵僞。所以現代的社會科學，只能說是一切社會現象、人生現象之材料的排列，不能說是一種學術。所以近代的社會科學與人生科學，只是在一個萌芽期，還沒有成立一個科學的資格。我們應該改換一種概念，即是

社會科學和人生科學，每一類所著的書籍成千成萬，或比較自然科學爲尤多；然其內容，只是一個材料的堆積，則雖多亦奚以爲？中國一部二十四史，不可謂不多；我們從二十四史中自第一頁至末頁，可以得到少數之真理乎？著者答之曰：未可也。何以故？以此諸書籍雖多，皆爲材料之堆積，非模型之鑄造。故人類歷史幸而只有五千年，若不幸而人類歷史過了三萬年或十萬年，則人類所有各種史記如此堆積下來，必定在一百套二十四史以上。一部二十四史尙不知從何處讀起；試問一百套二十四史，又將如何下手？原來我們在此諸書籍中，假如不能發現真理，則此諸書籍正好像天地間各種事物之各種材料一樣。將它們堆積起來，只是一套生貨，而不是一套熟貨。今日的歷史學和其他各種科學，類皆如此。此所以我們現在之人生科學與社會科學，根據第二學型應該加一個整體之改造。其改造之最大關鍵，即是把從前的堆積材料的錯誤概念消除淨盡，而將公式定律之創造以代替之。所得定律與公式，愈少愈好。能有一條定律

統治人生所有一切現象，則可顯出我們人類研究之能力和智慧的偉大。惟其不能，則我們必從事多數之定律與公式之創造。先作一部分之統治，再繼續進而作一個全部統治。凡此諸理，爲我們對第一學型之名稱與第二學型之名稱之創造的動機與其可能性。是爲我們所應該明瞭者。

三、上面第一點，是討論論理之體系之原點出發之錯誤的選擇；第二點是說明過去各種學說之成立，大都是材料的堆積，而不是模型的創造。有第一點，所以發生第二點。原來第二點亦是自第一點發生。明乎此理，則知道一種學科的改造，仍然在第一點。蓋第一點不明，則第二點無由明白。故自古至今各種學說亦甚多矣。今日在大學裡面所設之各學科亦甚多；欲將各種學說加以全盤的改造，不有仔細的討論，何有可能？此著者所以在此處提出第一學型之名詞，乃是用以便利第二學型之創造。同時，對第一學型有一個統一之批判。在第二學型中，已創設一個羽部。羽部乃是研究第一學型各部分之見解的錯誤之杆。

判。在此處所提出者，乃是我們應該明白第一學型與第二學型之任務。第一學型內之錯誤的評判，有兩個方向：第一個方向，便是理論的體系的批判；第二個方向，便是各種學科成立的批判。而各種學科成立之方向，又是出之於理論之原點的選擇之錯誤。此所以我們不能不於此處進一步以討論之者。

第二項 原點誤擇釋

一、我們在如此的空間與時間中，欲知道此時間與空間之各種結構，則我們必有原點的選擇。假如我們沒有一個原點，對於所有的空間與所有的時間之互相配合，必發生最大之疑問，亦必發生無從計算之困難。原點之選擇，乃是在空間與時間中，自然形成之一種理論。我們假使以上海為中心，以觀察此宇宙間所有一切之位置，此不是不可能之事。但欲此事成為可能，必須首先對於原點加以注意。假如有人以上海為觀察此宇宙一切之出發點，亦有人以北平為觀察宇宙之出發點，北平上海有一個經緯度之距離，則自此兩個原點所得

之結論，必不能相同。例如由上海測其至紐約之距離，再由北平測其至紐約之距離；以上海至紐約之距離名之爲A，由北平至紐約之距離名之爲B；我們若對此A、B加以仔細的分別，則必知道A不是B，B不是A。蓋A有A之尺度上的數目，B有B之尺度上的數目。縱然我們無所謂尺度，若以A、B互相比較，則必不是A長於B，就是B長於A。何以故？蓋其共同之點爲紐約，而不同之點爲上海與北平。此觀察之點既不同，則所得之結果亦有異。此差異乃是一個長短上的尺度根本不能統一。我們的批判亦根本不能得出一個統一的結論。如在北平之觀察者以其所得之觀察結果爲真，在上海之觀察者亦以其所得之觀察結果爲真，則必將走入一種文不對題之爭論中。何以故？以他們對於原點，沒有一個比較的研究故。

二、原來原點之所以爲原點，可以任意選擇。不獨可以選擇於上海或北平，亦可以選擇此宇宙間之任何一點。只要我們將此原點與彼原點之距離加以

加減的計算，則我們便可以知道此原點所得與其目的之距離，及由彼原點所得與其目的之距離。雖其長短不同，若於原點與原點間加以加、減、乘、除之法，則可以得到一個統一的原點。這就叫做數學上的坐標轉換論。從前之物理學者，不知時間爲相對性；故對於天空各種星球的考察，往往有一個同時的概念。以爲太陽的時間，與地球上的時間相同。如果以空間論斷之，則此理可以成立；若按實際的時間，則此理不能成立。何以故？以地球的時間，與太陽的時間彼此皆以光線爲其符號。這光線於其行走途中遲緩相差五百秒左右。則以地球爲原點以觀察太陽上的時間，以太陽爲原點以觀察地球上的時間；此加、減、乘、除必不可缺乏。否則，必不能有各人之互相的比較。因爲沒有他們的原點之比較，故不能有坐標的轉換。於是對於天空中一切時間之意義，必不能明白，所以發生物理學上各種計算之錯誤。

三、這樣的原點的選擇，原是一個幾何學上之事，原是一個天體力學上之

事，物理學上之事。我們衡量宇宙一切，不僅有此數學上的原點之討論，我們還有所謂標準的討論。例如我們日常生活有所謂度量衡是。苟無此度量衡，則在我們的生活上便有許多困難之事。即我們的交換，亦必不可能。蓋交換必須要一個標準，而交換的標準，即在於度量衡故。我們對於一切學說之出發點之觀察，亦爲如此。無論任何學說皆以說明宇宙，改造宇宙爲職志，則必有其起點。苟其起點之選擇不有一個審慎的考慮，而陷入於錯誤之中，則其所發生之一切學問，未有不因其起點之錯誤而全部錯誤者。我們應該明白：說明宇宙間一切，不僅是一個量的計算。凡量必具有質，所以量的計算，必須附隸於質的考察。苟不附隸於質的考察，則成爲幾何學的考察。近代物理學的考察，乃附隸於量上的質。何以故？蓋我們計算宇宙一切，皆以吸引力爲出發點故。此吸引力是一切量之質。所以我們單純的從事於量上的選擇，而不從事於量上的質的統一的原點的選擇，則我們必不能對此實際的宇宙有所說明。蓋實際的宇宙，不僅是

一個量的表現，且是一個質上的量，量上的質的統一的表現。換言之，即是一個蟹的表現。幾何學上之所謂原點，乃是一個量的原點。物理學上的原點，則是一個蟹的原點。量的原點與蟹的原點，二者絕不相同。而多少學者，則以同一的概念觀察之。其爲錯誤，無待智者而後知。何以故？以量非蟹，蟹非量故。由此言之，一切說明實際宇宙之學說，對其原點之選擇，可不慎哉？苟其不慎，則未有不錯誤者。我們應該明白：所謂蟹，必有幾類。蓋宇宙間所有各種事物，乃是一類一類的分別。每一類，都具有單獨的性質。每一類，不僅具有單獨的性質，且具有由此單獨性質所表示出來之不同之相。如果我們不對蟹加以審慎的選擇，則我們所得出來之學說，未有不錯誤者。例如天地間有三個蟹，則由第一蟹出發，必不能得到第二蟹的結論；由第二蟹出發，必不能得到第三蟹之結論。第一蟹只能說明第一蟹，第二蟹只能說明第二蟹，第三蟹只能說明第三蟹。欲以第一蟹說明第二蟹，是不啻以上海爲原點去說明以北平爲原點至紐約之距離一樣。夫以

北平爲原點，至紐約之距離有一定；以上海爲原點，至紐約之距離亦有一定。因此兩原點之經緯度數之不同，故其距離有異。今欲以此相異之距離之一以說明其他，豈不是一個笑話？天地間有所謂第一蠶，第二蠶，與第三蠶，就因此第一蠶，第二蠶，第三蠶所發生出之相，彼此不同。故吾人對此諸蠶之選擇，應有一種先在之審慎之考察。以第一蠶說明第一蠶，以第二蠶說明第二蠶，以第三蠶說明第三蠶。夫然後原點不致於錯誤，夫然後所得的結論可以由原點之不錯誤而不致於錯誤。

第五節 各論評判

第一項 各論一瞥

一、所謂兩型內容乃是第一學型之內容，與第二學型之內容。第一學型各部分之內容，無論其方法、張本、原理、目的，與所得之各種結論，皆有一個絕對的分野。此絕對的分野，在兩型分野論內，已加以詳細的討論，此處不贅。此處所論

者，乃是此兩型之內，各含着何物。第一學型之構成，自有第一學型所由構成之內容；第二學型之構成，亦自有第二學型所由構成之內容。在此，我們將此兩個內容加以簡略的研究，以爲讀者對於此兩學型之分別的一個先在概念。

二、第一學型的內容，我們可以分爲三類。即是第一、「論」的內容；第二、「家」的內容；第三、「科」的內容。此三者，並沒有一種嚴格的分界。蓋家包括在論之內，論包括在科之內。我們所以如此的成立三個範疇，乃是爲討論之便利。以論爲中心，則對於論爲體系之敘述；以家爲中心，則對於家爲體系之敘述；以科爲中心，則對於科爲體系之敘述。各論、各科、各家，所爭辯之點，或爲一點，或爲兩點。所謂兩點，乃是不同類之點。如果爲不同類之點的爭執，則其論點之解決就甚爲容易。蓋類別的解決方法至多，擇定一種適當的方法，就可以解決。若是祇在一個點上，則其解決之方法，必要另從此點以外求相關於此點的函數之變數的確定，然後方有解決之可能。我們試就下等的某種單細胞言之，則動物學家謂

之爲動物，植物學家謂之爲植物。而植物學之謂其爲植物，動物學家不能否定之。動物學家之謂其爲動物，植物學家亦不能否定之。因此，在單細胞之分類上，就發生不少的爭端。然此種爭端之解決，至爲容易。蓋當動物學敘述動物之時，可以列諸動物學之書籍中；而植物學當其敘述植物時，亦可以列諸植物學之書籍中。本來二者同出一源。這樣的解釋，或能得到合理的說明。至於相爭之點，若以此類作如此之討論，則可以得到如此的結論；若以彼類作如彼之討論，則可以得到如彼之結論。而在如此如彼之下，本可不需要有統一的行動。蓋甲謂其爲甲義時，甲可信仰甲之結論；乙謂其爲乙義時，乙可信仰乙之結論。而此信仰之行動，於甲、乙之間並不發生如何的難題。無論謂之爲動物爲植物，皆能和諧，皆能獲得其共同的存在。故對於此點，固不能不有解決之方法，而吾人對於下等單細胞之爲植物抑爲動物之爭點，即可以不解決之方法以解決之。所謂不解決之法，即是在此認其爲此類，在彼認爲其彼類，彼此之間的行動，不會發

生行爲上的問題。蓋以這樣的問題，祇是知識的問題，不是行動的問題。因此，其對於我們人生的影響必甚微小。至於各家之論與各科之論，則不同。它不獨可以影響思想，且可以影響行動的法則。則吾人於此，不能不對於第一學型之內容，先有所陳述，然後加以批評。同時對於第二學型之內容，亦先有所陳述，而後有所闡明。在此種比較之下，對於此兩學型可以得到唯一的結論。

三、所謂內容，即是指一個結構論。例如，第一學型之內容論，乃是說明第一學型之結構；第二學型之內容論，乃是說明第二學型之結構。兩個學型之內容不同，即是兩個學型之結構不同。而我們所說之兩學型之內廓，即是說明此第一學型與第二學型之兩種結構上面之兩型輪廓之內廓。而此兩型輪廓，乃是整個對於兩個學型之內外廓輪有其不同的敘述。在下章對於兩學型的內廓的結構將有詳細之說明。

一、此所謂論，不是狹義的論，乃是廣義的論。狹義的論，乃是指唯心論，唯物論，一元論，二元論，多元論，或指機械論，目的論，自由論等等。廣義的論，則是將一切主義學說包括在內。例如屬於自然科學方面者，如引力論，量子論，電子論，放射線論等；屬於人生科學方面者，如生命論，人生論，社會論等。惟此處所謂論，比上面所述之廣義的論包括更廣。如理性主義，自然主義，實証主義，實驗主義，社會主義，個人主義，或屬於政治範圍的，或屬於經濟範圍的，或屬於法律範圍的，或屬於社會範圍的，或屬於整個人生範圍的，或屬於整個宇宙範圍的，凡能成爲一個論理的體系之論，而在其論之內不發生自身的矛盾者；無論其爲學說與主義，皆以之包括在此所謂論的結構裡面。故我們欲於此諸論理加以檢討，實大過一部哲學史而有餘。原來一部哲學史，祇是對於某種論理加以敘述；而所論也，祇涉及於論理方面。此處的範圍，則涉及全部學術。我們應該知道：我們不僅要在論理方面有所敘述，且應該在實踐方面有一個鏈鎖。若是理論不適

合於實踐，則實踐永遠成爲問題。所謂理論，原是在發現實踐之理。離開實踐之理所成立的理論，祇是一個空壳。所以在以論爲骨幹之中，著者將有長篇的論著。此論著，乃爲第二學型中之羽類的之一部門。

二、各家之論，彼此互相爭執。甲根據甲之論以批判乙，乙根據乙之論以批判甲。甲與乙兩者的批判，皆是自身之一種不同的學說以爲批判之標準。無論在學說方面，或主義方面，大都如此。而主義之所以形成，各有某種學說爲其出發點。主義則是屬於實踐的方面，而學說不僅是屬於實踐的方面。如在一切自然科學之學說，亦皆稱之爲學說。關於第二學型之內容，在第二學型總論中有一個詳細的考察。此處不過對於此諸名稱加以討論。在此處所討論者，祇是在學說與主義，或出於主義之學說，或出於學說之主義。實不啻是實踐方面之理論。此種理論，與人生有甚大之關係。換言之，卽是行動的法則，乃是出自思想的法則。我們試將哲學史，科學史，及一切思想史作一個并列的研究，則知道彼此

的爭點甚多。有以出發點爲爭點者，有以目的點爲爭點者，有以方法點爲爭點者，有以手段點爲爭點者。究竟誰是誰非，則莫衷一是。我們試讀各家之論理，若某家據其理論以攻擊他家，則某家之理論似乎是多於非；而被攻擊者，則似乎非多於是。此幾乎可以成爲一個公式。我們苟將此公式用於各方面，則甲以攻擊乙者，乙以攻擊甲者，無不合於此公式。是甲之所以爲甲，乙之所以爲乙，原不能盡皆爲是，亦不能盡皆爲非。而我們尋求真理之唯一的企圖，即在發現一個唯一的真理；苟非唯一的真理，則不能將我們的行動與思想統而一之。而所謂唯一的真理究竟何在，則必有一個批判的標準。在各家學說中對於真僞之批判的標準之設立甚少。真理之標準，著者名之爲模理。模理之所以爲模理，乃是對於真、僞、善、惡、美、醜六類之分水點。此點即名之爲分野點。過此點以外，或在此點以內，一切真、僞、善、惡、美、醜，皆無絕對的評價。關於第一學型之是否可以確立，讀者須對於第二學型有所研究。而關於各思想史之批判，則大都缺乏此模理。

之設立。所以彼此都不能有一個嚴格之是與嚴格之非。讀者往往在此思想論戰中，徬徨不知所適。究竟以那一點爲絕對信仰之點；如能以其一家爲絕對信仰之點，則必可以由某一點形成一個絕對之行動。如不能以其一家爲絕對信仰之點，則得不出一個絕對的行動。而我們的行動，遂皆成爲強理作用的行動，皆爲祕素作用的行動。祕素作用與強理作用之行動，皆不是真理的行動。因此我們應該有所瞭解；而樹立思想與行動之絕對的批判之點，以解決過去思想與行動之偏激的糾紛。使人類在進化之途中，以最短時間達到我們的目的。所有各論，姑無論其爲是抑爲非，而他們共同的希望，皆是如此。皆是希望縮短人類浪費思想與行動之時間，進而求一個絕對真理之樹立，與絕對行動之樹立。思想史發展至於現在，不過兩千餘年；此兩千年來各思想家所著之書，實不能蒐集而一一讀之。則以一則爲時間所不許，一則爲精力所不許。且卽算讀完，亦不能得到一個真理。何以故？以各論皆有其是，有其非故。而於各論之是是非非，

我們無從批判。則以我們沒有設立一個稟理故。故在第二學型羽類學說中，卽以對於各論之詳細的分析爲起點。在此處因欲明瞭第二學型之真理，則不能不對於第一學型之論的內容有所敘述。

三、論理學上有所謂排中律者何？卽是既爲是，卽不能有非；既爲非，則不能有是。是與非，不能有比較的存在。或爲七分非而三分是，或爲四分非而六分是，或爲五分非而五分是，皆爲不可。論理學之所以爲論理學，乃是可告訴我們以一個絕對的論點，去如何思想，如何行動。例如我們要到上海去，如果以北平爲起點，則必經過平滬路線。在從前要走津浦路線，到南京轉京滬路線；不然就乘飛機或坐海船。無論經過那條路線，然我們必擇一條路線。而此一條路線之採取，必以當時的種種環境之條件與所採取之路線適合。我們應該明白：關於此諸路線，或者爲一，或者爲多，或從多之中加以比較而擇其一；但不能從此多數之中既取其一，又取其他。蓋一種行動佔據一個空間，不能同時佔據兩個空間。

故行動必有一個指南，方不致因欲同時佔兩個空間而發生行動的錯誤。因之所謂「論」就是人生的指南。吾人之行動，究竟應該向東平，向南平，向西平，向北平，向上平，向下平？吾人在此茫茫的宇宙中，如有指南針，則東、西、南、北皆可辨別。在古代沒有指南針時，四方之國欲入中國，實甚費事。這不是他們的能力問題，也不是行動的問題，乃是方向的識別問題。倘其不能分別東、西、南、北，其目的在北方而向南方行動，則必無達到目的之時。否則，必經過南極而再經過北極，以達到北方。繞如此一個大圈子，在任何條件上皆不可能；即使能如此，由南極經過北極以達到北方，亦必有南針爲之指明。何以故？以經過南極而至於北極，再達到北方，這一條路線，其中途在在可以發現歧途。苟無南針，則必仍然繞回原地，而發生循環論的現象。例如吾人駕一葉之扁舟，浮游於大海之中，而以最遠之地點爲吾人之目的，則其在起點之時，即不能偏向。其起點之偏向的角度雖然甚小，至於終點則錯誤必甚大。蓋在一個羅盤上三百六十度，其圓之面積不

過寸；宇宙亦爲三百六十度，而宇宙是何等大。故在羅盤上之角度稍有錯誤，其結果在宇宙之錯誤則必甚大。所以如沒有一個「論」的指南，則我們的行動必如我們行於大陸或海中，而沒有指南針一樣；既不知向東、向南、向西、向北之方向，又何能達到向東、向南、向西、向北之目標？夫吾人莫不有目的地。例如爪哇國人欲到北平來，則其目標必在北平。而其能不能達到，即在於他有沒有指南針。所以我們對於社會問題的解決，並不是思想的共同問題，乃是行動的實踐問題。徒有目標而無指南，則必受到循環論之限制。這豈不是浪費了時間與精力？苟在循環論中，則談不上進化二字。吾對於宇宙所應履行的職責，亦必不能達到。何以故？以宇宙是一根履線的安排，我們在此履線之中倒退，豈不是未履行宇宙的職責？則在此循環論中，很明顯的可以看出我們的目標不能達到。更可以很明顯的看出奮鬥與努力錯誤之方向，結果爲徒勞無功。楚項羽在自刎之時說：非戰之罪也，實天亡我。我們現在倒過來說：非天亡我，乃戰之罪也。故我們

在努力與奮鬥之前，必先將我們的方向認識清楚，作一個統一的研究。苟僅有努力而無方向的認識，則必倒退而至於原來之點。此乃意中之事。所以認識論與行動論不能分離，即是如此的理由。「論」之所以可貴者，則以論可以爲吾人行動之南針。故論者，指南針也。所以各家的學說無不以爲論中心，而個人的行動亦無不以論爲中心。因之，如我們對於我們於行動及思想設定一個目標，則我們必對於此目標之達到的方向有一個確定的認識。而以論爲骨幹，即是實殘此理。對於論的批判，即是對於指南針的批判。

第二項 論粹淺說

一、所謂兩論分野，乃是指唯物論唯心論而言。唯心論根據其學說否認唯物論，唯物論根據其學說否認唯心論。所謂唯心論，世俗又稱爲觀念論。此兩說在哲學史上是兩個極大的思想潮流。自最初的理初人類至於今日，此兩派皆在一種對立的形勢中。唯心論者，以唯心論爲真，而攻擊唯物論爲僞；唯物論者，

以唯物論爲眞，而攻擊唯心論爲僞。然彼此之所爭者，皆爲彌理作用。著者相信彼等對於宇宙問題，人生問題，必皆沒有一個澈底的瞭解。當著者讀唯物論和唯心論時，著者對於兩者理論甚不明瞭。著者不相信唯物論與唯心論有多少分明的界限。唯物論說到極點，也沒有方法可以免除唯心論的色彩；唯心論說到極點，也沒有方法可以絕對不涉及物的性質。二者之論理，其內容在表面看，似乎互相對立；實際則是在一個界限內，各執其一。著者在此處所以提出唯心論與唯物論，乃是以此兩者在哲學史上從來之紛糾太大，同時我們又應該分別他的眞僞；究竟是唯物論爲眞而唯心論爲僞，抑是唯心論爲眞而唯物論爲僞。若兩者皆非眞，則究竟何者爲眞。我們必求出一個唯一的眞理，以作爲我們行動準則。苟唯物論爲眞，則唯物論不應該有絲毫唯心論的成分；苟唯心論爲眞，則唯心論亦不能有絲毫唯物論的成分。如果兩者沒有一個明顯的界限，則將何以自別於唯心論與唯物論乎？著者在此處不能作一個詳細的批判；而讀

者在此處亦不能對於此等界限之分明，有一個明顯的概念。蓋如欲對此兩者之界限有分明的概念，則非著專書以論之不可。

二、我們現在就唯物論而言：唯物論之起源，發自希臘。可是成爲一個嚴格的學派，則在十八世紀的末葉。如 *Hutcheson* 等人，他們對於宇宙的考察，根本抹煞心的部分。以爲心的產生，乃是由物質的配合。所以他們有機器人的著論。以爲人者，機器也。機器在那裡動，人也在那裡動。而所有一切生物之表現，皆不過是外界環境之刺激與反應。而刺激與反應，皆是機械力所支配。如此說法，實不啻說宇宙自最初以來，祇有物質的存在，並無所謂精神。我們的精神，皆是由於物質之某種配合而產生者。這便是他們當時的論理。到十九世紀科學發達至於極點時，凡不可知之事，都變成可知之事。大而至於太陽系統，小而至於電子系統，皆可以用數學的方法，聯立微分方程式的方法，籠罩在內。即是我們用聯立微分方程式的方法，可以知道宇宙之現在，過去，與未來。自此諸科學發達之

後，所有未成立的科學，在十九世紀上半葉皆已成立。如里勒所成立之地質學，史望氏所成立之細胞學，居維葉所成立之古生物學；但其所成立者，不過生物學最大的一支。達爾文的進化論，探討千千萬萬的生物，在地球表面上究竟是從天上降落下來，抑是由地下如泉水般的鑽出來。但他祇指出不同種類的競爭，不如同種類競爭之激烈。而生物之進化與消滅，皆在適應與不適應。最有體系的說明，乃爲古生物學、比較解剖學、胎生學三種科學。此三者，皆是說明進化真理之最善工具。宗教家的勢力，至此時期突然減少。而在此時期德國學者如黑克爾等人，或以醫學，或以生物學，而成爲一個時代的哲學者。他們承襲十八世紀唯物論者之理論，而重新將唯物論革新之，加以十九世紀科學發達之結果，使唯物論更得到物爲中心之証明。各種論理，在中國有翻譯者，如黑克爾的一元哲學；此亦名宇宙之謎。由此書在世界銷數之廣，就可以見其勢力之大。而在哲學史上，却並無他的廣大位置。他們主張天地間無所謂精神，在一切事物

皆爲物質之配合。當Dubois, Rarnoynd等人，他們在柏林演講，列舉七個問題，對於此七個問題，各加以註解。謂爲人類之知識所不能瞭解者，黑克爾則攻擊之，以爲此物理界之事，照唯物論的方法便可以知。著者則以這是黑克爾的大毛病。我們加以論理的考察，他的書籍我們祇能作爲常識的看法。雖然他的勢力甚大，祇能說此世界是一個淺薄的世界，祇是一個對於科學的結論之信仰的世界。殊不知科學的結論，乃爲對於宇宙間之諸事物之關係的瞭解。而所謂唯物論，則是對於宇宙之本體的一種說明。兩者截然不同，何能並爲一談？世俗之人，不知兩者之分別，以爲相信科學卽是相信唯物論，相信唯物論卽是相信科學。殊不知科學之發達，乃是由於自然主義。自然主義云者，祇是自然的演進，自然而然的演進。既有唯物論，何以有自然主義？則以自然界乃是現象界的翻譯，而唯物論則以本體論爲中心。在此有一條大溝，此大溝便是著者之所謂第一溝。唯物論就落在此溝之中，嗚呼哀哉！它就沒有方法可以爬出來。雖然他們仍

然大聲疾呼，不能自見其爲非，以爲他們跳在此溝中，尙沒有遇到勁敵。關於此理，我們不能在此處有所批判。此處不過將唯物論加以敘說而已。

三、雖然，近代又有所謂辯證法的唯物論者。所謂辯證法的唯物論，乃是對於機械的唯物論而言。他們已經知道機械的唯物論業已破產，他們已沒有方法可以維持機械的唯物論。因此，就變成辯證法的唯物論。所謂辯證法的唯物論者何？乃是利用此理以說明社會之一切現象。將社會的許多例子，作一個証明。故凡言辯證法的唯物論者，大都缺乏物質的知識。其所瞭解者，必不過社會之一部分的材料。他們以人類之所以有語言，乃是由於勞動而起。他們以爲何以有原始的共產社會，有共產的社會，有資本主義的社會，每一種社會的崩潰，每一種社會的發現，皆與當時的生產工具之改變有關。所以社會的改變，乃是以生產工具之改變爲基礎。未來的社會，亦必由此而出。即是由於資本主義之崩潰而出。凡人類的思想，皆爲物質所支配。故以爲物質，就是人類思想的內容。

於是社會進化之一切歷史的改變，都是隨物質之改變而改變。人類的思想之改變，亦是隨物質改變而改變。社會進化，則更是受物質改變之支配而進化。又有所謂揚棄作用。即棄其不好的部分，而取其好的部分。又有所謂正反合，以爲在正中有矛盾的發生，有矛盾遂發生反；反的內面又有所謂矛盾的發生；於是又由矛盾的統一之揚棄作用，而爲合。合即又爲正，此正雖爲原來之正，却不是原來之正之原型，乃爲創造之作用。好像它內面具有生長性一般。他們用以來說社會的例子，於是假定原始共產社會爲正，則資本社會爲反，資本社會以後之共產社會爲合。他們將此例子用到社會上，表面上似可以自圓其說。就我們人類一切現象而言，則以爲經濟生活居其主要部分。往往一個人的生活，隨其經濟生活不同而有所改變。他們不知道社會的函數作用，所以他們就認定一切經濟制度爲一切社會進化之下層基礎，所有上層建築皆是隨下層基礎之確定而確定。關於此理，著者之學說甚多，皆可用以正其謬誤。如屢型二賦論，三

根擾力論、住間兩度論、勞動倦怠論、三根函數論、函數價值確定論、私有方便論、公有定型論、方法媒介論、制度方法論、人性原點論、陽面傾綢論、陰面虛位論、一刀兩斷論、兩斷無碍論、矛盾崩潰論、發展和諧論、凡此等等、舉不勝舉、可想見辯證法的唯物論，是一個名詞上的不通。至其論理上之不通，則爲餘事。因爲其中一部分的論理及所列舉的例子，乃是現象，實是一種材料。而其所論的則皆是錯誤。辯証法的唯物論與機械唯物論的名義之區分，乃是由於辯証法的唯物論者，不從定判分析之研究，因而發生文不對題之解釋。當著者學說未發現以前，當然它有其論理上的地位。即是在唯心論者道德之提倡，不注意制度的改革。這實在是沒有看到社會的變更。所以辯証法的唯物論者，比較唯心論者對於社會的看法有其獨到之處。根據唯心論以反對辯証法的唯物論，其事至難。關於機械的唯物論與辯証法的唯物論略述如上。

四、現在再對於唯心論加以論述。唯心論則與唯物論立在相反的地位。唯

心論與機械的唯物論，則尤立在絕對的反面。辯証法的唯物論，却有可通之點。但許多學者關於論理不能深察，因之便發生出許多錯誤。以唯心論與唯物論相對立，乃是自然之指示。機械論的唯物論，我們若將機械兩字取銷，則唯物論的名稱仍能成立。至於辯証法的唯物論，則可以說它實非祇是唯物論，却帶有幾分唯心論的成分。故辯証法的唯物論，與其謂爲一元論，不如謂爲二元論。著者之所以稱辯証法唯物論爲二元論，即是此理。唯心論的起源亦最早，它在人類思想上佔一個大的潮流。它比唯物論所佔的多至二倍三倍以上。十七世紀的哲學主要潮流，稱爲唯心論。十九世紀亦大都爲唯心論所支配。二十世紀之唯心，乃有所謂康德的復歸。一般學生之所以信仰唯物論，則以多少學生對自然沒有深刻的研究，即發而爲運動。此祇是強理之爭，而沒有論理的價值。我們不能以唯物論在中國有多少人之信仰，即以爲是世界第一流學問。此爲我們不可不注意者。唯心論的要點，此處亦不能詳細敘述。惟大都則以爲此物質

與此世界，皆隨我的心而存在。苟無此心，則必無此世界。此理甚深。不論唯物論的見解如何看法，以事實証之，即可以明瞭過去的唯心論，多數主張有上帝的存在，靈魂的存在。而現在則純研究心理的變化作用，多數則研究此心與物的關係之作用。以爲此宇宙之構成，純粹是由於心所構成。至於所謂上帝論與靈魂論，各家唯心論之假設，又皆各有其不同之作用。有假定道德論以爲假設之前提者，有相信自然界中在冥冥之中有此上帝與靈魂存在者。普通的唯心論，乃屬於後者。而康德之學說，則屬於前者。近代唯心論更花樣翻新，愈出愈奇。而對於宇宙與本體之統一的解釋，幾乎失却了它的定律之支配作用。唯心論因主張世界一切在於心，所以主張創造作用。唯物論者，則反對之。所以反對創造作用，則以爲一切創造，皆不是一個心理的激刺的反應。而唯心論者，則主張全爲反應，以爲尙有自發作用存於其間。唯心論與唯物論之分別，雖爲其最大之分別點，却可以以此甚短之語言表出之。所以提出唯心論與唯物論在此處

討論者，不過欲略加說明而已。

第四項 踐行淺說

一、在上面所說的，是兩個「論理的論」。現在我們再進一步來研究兩個「實踐的論」。兩個論理的論，是對於論的內容的敘述之舉例。兩個實踐的論，則是對於論之實踐的內容的舉例，不是以之概括全盤者，請讀者予以注意。個人主義者與社會主義者，立於敵對的地位，主張個人主義者，則否定社會主義，而主張社會主義者，則否定個人主義。

二、所謂個人主義者，其中所分之派別甚多，正如同唯心論一般。蓋唯心論之中的派別之多，實非言語所可喻者。上面所說者，祇是性質而已。現在除敘及個人主義之性質而外，尚有兩種敘述。即吾人將個人主義分爲甲個人主義與乙個人主義。此就個人主義中之派別加以分別者。今先就一般性質而言，個人主義以爲社會之組成，皆是人的集合。如沒有個人，就沒有社會。人在社會之中；

社會是多數個人集合的一個共同名稱。例如有一百人之社會的組織，此社會卽是此一百人所發生之現象。個人主義者，則是主張社會組成之單位爲個人，以此單位爲主體。社會問題之解決，卽求此單位之解決。苟不求得此單位之解決，則社會無建設之可能。苟以社會爲單位，則社會是一個空洞的名稱。所謂以社會爲建設之單位，豈不是一句空話？所以個人主義之重要的概念，是以個人爲中心，以社會爲附庸。以中心之個人，解決附庸之社會。這便是個人主義之一般性質。

三、就甲個人主義與乙個人主義二者之分野言，則是在其對人類的觀察不同。這是個人之完成所用之兩種不同而趨於兩種極端的方法。第一個方法，便是道德的方法，或以宗教的方法所造成的方法。他們以爲許多人集聚在一起，而構成社會之各個人，應該絕對負責。各個人之心素作用之發展，往往可以擾亂全盤。因爲社會中之個體有負責者，有不負責者。階級的分野，往往可以發

生一個社會中不平的現象。同時我們人類之本質有賢者、有不肖者、有強者、有弱者。由於他們的能力，乃發生一個分野線。即是賢者與強者容易獲得滿足的生存，而弱者與不肖者容易歸於淘汰。而弱者與不肖者，又多爲成事不足而敗事有餘者。社會不平的現象，此派唯心論者，必求促其消滅。而欲消滅此不平之現象，唯在個人之負責。比如慈善卽是一例。所以宗教家勸人忍耐從事。人家如果打了我的左嘴巴，我還把右嘴巴送給人家打；這便是解決糾紛的一個方法。須知道，社會的糾紛，除社會階級所發生的種種亂子以外，尙要發生人類的本性所生出之作用。譬如戀愛之爭奪，以及嫉妬誇大；往往超出經濟原因以外，而發生種種社會問題。故欲求此社會問題之解決，苟不從事於慈善上，個人負責與強毅忍耐上去着手，則幾乎社會問題沒有解決之一日。倘此派學者明識第一忒樸之學說，則必不致認此法則爲社會問題唯一解決之法。

四、何謂乙個人主義者？著者對於乙個人主義者，稱爲極端的個人主義，或

尼采一派的個人主義。他們以爲社會不平的現象，應該由弱者、愚者個人來負責。強者殺弱者，乃表現弱者之無能，誰叫弱者不能存在於天地間。他們以爲凡人皆有意志，凡意志皆有權力。實行權力的意志，一方面可以促進人生的發展，他方面可以尋求社會進化的方法。如果不是這樣，則我們究竟爲何人而生？爲上帝而生乎？爲靈魂而生乎？既不是爲任何人而生，我祇是我，我祇求我的滿足，我不需要救濟弱者。弱者生存，於我有什麼利益？若不生存，於我又有什麼損失？如果我們要澈底的實行人道主義，則我們爲什麼殺牛、殺羊來供我的口腹？牠們不也一樣的有生命？可想見所謂慈善、忍耐等等名詞之成立，都祇是比較的，而不是絕對的。要絕對的以個人爲中心，才是個人主義的真意義。尼采的學說，在歐洲發生的影響實在不小。故有人將第一次大戰的罪過，歸之於尼采。由此言之，則甲個人主義者與乙個人主義者，幾乎是立於絕對相反的地位。一個主張仁愛，一個主張無所謂仁愛；一個主張犧牲自己，一個主張不犧牲自己。今姑

無論此趨於兩極端之兩派誰真誰僞，但在其論點上皆將責任歸之於個人，無論其爲尼采派者，或爲宗教派者，大底如此。大底以爲社會的罪過之產生，乃是由於個人之不負責。這便是個人主義之概略的敘述。

五、再就社會主義者言之：則其一般的性質，與個人主義者立於相反的地位。他們以爲社會的組織，雖是由於以各個體爲單位；可是各個體由行爲所表現出來之罪惡，不是各個體有心去犯，乃是社會制度之不良，乃是社會制度使他們發生種種罪惡。故罪惡的責任，不在個人，而在社會。例如作工吃飯，則明明是個人的事情，不作工而吃飯，這當然是一個問題。但在某種社會制度之下，失業者整千整萬，欲求工作而不可得。則此等人原來是能作工，而亦願作工者，今竟無工可作。則這究竟是應該個人負責？還是應該社會負責？苟應個人負責，則此等人並不是不負責；不過在社會的不良制度之下，不能有工給他們去作。而此等人無工作，又是由於生產工具爲少數人所佔有之故。所以社會主義者，將

其原因歸之於經濟問題之上。而政治組織亦多爲某一階級所操縱。某一階級爲達到他們的目的，維持其制度與維持其權力；因而任何社會中，卽以掠奪利益爲能事，因而造成社會中之種種紛糾。由於此論理之討論，則知道社會制度對於社會的罪過之發生，是應該負最大的責任。同時社會既爲某一階級所操縱，則對於此制度的推翻，必用革命的方法。所以社會主義者，對於現行制度，要加以革命，而造成一種另外的新制度。此新制度，自然與舊制度不同，由於此理，社會主義者的論理與立場，很少有其立腳之基礎。故在社會主義之中，推理至於極點，則或不承認個人的意義，或根本變成個人主義者之矛盾現象。

六、上面一段是敘述個人主義，一段是敘述社會主義。在個人主義與社會主義兩者既趨於極端，究竟誰是誰非，我們應有一個論理之研究。然在此處則不能加以批判。苟欲加批判，則須先立一個批判的標準。此批判的標準，有另外一學說。此另外的學說，不是出自個人主義，亦不是出自社會主義。我們試畫一

個圓，而圓有一中心點。譬如以我們個人作爲圓中之點，社會上之其他人作爲圓圈上各點。則此圓中之點與圓圈之點，卽有其關係之存在。而此點與圓之關係之確定，則以半徑線之半徑的大小以確定之。半徑爲變數，而圓則爲常數。所謂變數者何？卽可任意改變之數。所謂常數者何？卽不變之數。是故圓與點皆爲定數。而對於此圓之邊緣之決定與關係之確定，乃在於半徑之關係之確定。我們應該注意此圓圈的問題，還是注意圓之中心的問題，還是注意圈上之點的問題。但無論注意那一問題，則幾乎對於圓的問題不能解決。根據此理，以批判個人主義與社會主義，則可以思過半矣。惟我們應該明白：此處的任務，祇在個人主義與社會主義爲舉例之敘述。它們構成的理由與內容，究竟立在那一點上。此已涉及於它們的全體，此處不贅。

由上所述，我們便得到如下之結論：

第一結論：我們對於第一學型之內容的敘述與批判，應以論爲中心。論者

何指南針也。

第二結論：對於論之內容的舉例。凡二：一爲「論理的論」之舉例，一爲「實踐的論」之舉例。前者以唯心論、唯物論作一個代表；後者以個人主義與社會主義作一個代表。

第三結論：唯物論以物爲中心世界，一切現象與本體所發生之種種問題，皆爲由物所發生者。

第四結論：唯心論者，以心爲中心世界，一切現象與本體發生之種種問題，皆爲由心所發生者。

第五結論：所謂辯証法的唯物論，其字面上近於唯物論，其內容則一部分近於唯心論，實是一個二元論，而不是一個一元論。它的最大的任務，是對於社會現象的解剖。其解剖之正確與否，此又爲另一問題。

第六結論：所謂個人主義，乃是以個人爲中心。無論甲個人主義與乙個人

主義，其所持之論理，雖各趨於極端，而其中心點則爲個人。

第七結論：所謂社會主義者，是以社會爲中心，主張一切個人與社會之罪惡，皆由於制度所致。社會制度之改革，乃是他們的責任。

本章結論：

第一結論：本章是說明第一學型成立之輪廓與第一學型內面各種矛盾之存在。由此諸說明以後，才知道第二學型之成立的需要，乃是一種自然的趨勢。

第二結論：對於第一學型各種嚴格的批判，在梓部學說中將詳論之。此處所指出的概念，只是使讀者得到第一學型應該成立一個名稱之理由；並在此名稱內所有之各家與各科的建築，將有一個第二學型代之而起之趨勢。

第五章 兩型內廓論

第一節 緒論

一、所謂兩型內廓論，當然是指第一學型之內容與第二學型之內容。在前面已經將此兩型之外廓加以概略的敘述，此處則將此兩型之目的點，出發點，終結點加以概略的敘述。我們應該知道：第一學型與第二學型有絕對的分野之界限。此在分野論中，將詳細論之。則此兩型之內容，必不相同。則我們就應該於此處，先對此兩型之各種獨立的系統從其出發點觀察之，從其終結點觀察之，從其所利用之張本觀察之，且應從其方法上觀察之。著者於此，設立幾個討論的對象：第一，爲張本對象；第二，爲方法對象；第三，爲絕對線對象；第四，爲絕對型對象；第五，爲槓理對象。關於此五者中之第四、五之絕對型與槓理兩對象，在前面已略有所敘。同時這是第二學型內容之物，不能用以觀察第一學型。如根據此以批判第一學型，則第一學型必因此批判而至於崩潰。我們現在所問者：

爲第一學型的內容如何？第二學型的內容如何？即在第二學型具有上面五種之完全之討論；而第一學型祇具有上面五對象中之前三者之討論。即張本論方法論與絕對線論是。我們就以此三者爲根據，而考察之。實際上，所謂內容即爲每一學型之全體。而在此知簡之論文，亦必不能理清此職務。換言之，祇能對於某一學型之內在的輪廓，加以闡發。所謂外在的輪廓，即在輪廓論之討論的範圍中。故本章的題目，乃標其名曰兩型內廓論。

二、何謂張本。蓋無論那一種研究，必具有其對象。而所謂對象者，即張本之謂。凡張本，內面必有所謂出發點，必有所謂終結點，必有所謂中橋之結構點。這是此三點很明顯的界限。故即以這樣的概念，來對於第一學型與第二學型之內廓，作第一段的討論。所謂方法，乃是對於此出發點，與終結點，及其中橋之結構點之分類的說明，與其他種理論。如所謂絕對線，絕對型，與橫理之關係，及其聯貫。所以我們普通名之曰方法。在著者之方法意義中，還有一個法式的意義。

在內。故於張本論之外，另設法式論。法式論云者，即方法論之翻譯。所以我們以法式來討論第一學型與第二學型之內蘊，是爲第二段之討論。何謂絕對線？這是一個新成立的名詞，這個新名詞對於學者之研究，應該作爲他們最根本之點。試問：凡人對於宇宙間之事物加以研究，所爲何來？是不是有一個確定的目的？其目的究竟怎樣？蓋皆不能跳出我們如此的判斷：凡研究事物，即想將事物爲吾人之羈狗。或爲實質生活上之羈狗，或爲心理生活上之羈狗。在這意義內，即含有主客之分。凡研究者，必有所主，必有所客。所主者何？以研究爲中心。所客者何？以研究之對象爲中心。凡研究之對象之各物與各事，無論其爲可見與不可見，可想象與不可想象，皆將爲研究者之用。即是研究者之本身，如果沒有一個用的目的在裏面，則研究者必缺乏其所有之興趣。惟以吾人對於用之一字，往往爲種種習慣之概念所束縛。因此，便對於用之一字有輕蔑之心情。所謂用者何？乃是一個實際上爲滿足我之慾望之物之使用。所以爲真理而研究真理

者，往往輕視爲致用而研究真理之議論。用與致用本來是論理學上的兩個名詞，或是一個實際應用科學的名詞，或是純粹科學方面之名詞，或是爲學而學，或是爲真理而研究真理，初不含用之意義。這祇是爲習慣所束縛而導出者。殊不知爲學而學，或爲真理而研究真理，對於事物之考察，雖不爲實際用於生活上之葛狗，却是用之以爲心理上之葛狗。關於此理，假使我們有一個深透的瞭解，則知一切問題之發生，皆爲觀念論所支配；一切問題之研究，皆爲一種主觀的觀念，即是所謂體用的觀念所支配。但此體用非兩物，而爲一物。苟無其體，必不能有其用；苟有其體，必不能無其用。雖然，衆界所有之一切個體合於這樣一個實際的用，而我們對於物界之表現，則祇是一個然。即是所謂衆用與物然者。由此，我們便造成衆用論與物然論。這個然字包括在用之意義內，所以將用歸之於衆界，此非僅從習慣之義。但我們對於此兩字必有一個統一。於是，著者乃造一個甯字。稱爲唯甯論。甯者，卽結合用與然之統一之謂。是凡天地間一切事

物，都沒有方法跳出此唯用論之中心。人類爲衆類之一種。因爲人類爲研究之主體，則是物爲唯用論所支配。衆用論，乃爲唯用論中之一支。我們何以成立這樣的唯用論？何以成立物然論？何以成立衆用論？關於此理，在著者第二學型之宮部學說中，已有詳細的說明。此處則爲概念上之釋名，以便於下述諸理之討論。所謂主觀論，乃以天地間一切物不僅祇是一個靜止的結構，且有一個動的表現。有動則必能變，卽凡是變必爲動的表現。根據他的機械的力量，所以祇名之曰運動。可想見物有其體，亦有其用。惟其所謂用，不是我們習慣之所謂用，乃是我們加以然字之義的實測。物與然之中間，有一條線在。此種線，吾人名之爲絕對線。在如此性質之事實中，所成立之線，吾人名之曰第一絕對線。衆界亦然。蓋衆界之各個體，必有其體。無其體，必無其單位。既有其體，必有其用。卽是凡衆界爲滿足其體之一切發展，故不論其爲實際的生活，或爲心理的生活，皆有其用。卽是有所謂實際生活之用，有所謂心理生活之用。爲實用而研究真理，則往

往是在實際生活上着想；爲真理而研究真理，則往往是心理生活上之用之一個翻釋。由此言之，則凡槩體無論其研究與否，苟有其行動之表示，則其爲用至爲明顯。故於體與用之間，有一條線在此線，吾人名之曰絕對線。在如此性質之事實中所成立之線，吾人即名之爲第二絕對線。所謂第一絕對線與第二絕對線，是兩個對立的名詞。此對立之名詞，乃是說明兩個種類。明乎此理，則知道絕對線之假設，有一個最新的用意。即在於賓主之說明是。苟以物爲中心，則物有其主，亦有其賓。苟以槩爲中心，則槩有其主，亦有其賓。故物與槩之間，皆以其第一絕對線與第二絕對線之分別，而成立其主客之作用。一切社會問題與人生問題，不是物的問題，乃是槩的問題。則於其研究時，必應用槩之絕對線。換言之，則必以第二絕對線爲研究一切人生問題與一切社會問題之中心條件，方不致反客爲主，失却我們研究的初心。世人不知絕對線之論理，遂發生唯心論與唯物論之爭執。此兩論，在著者之本體論上，已宣告它們的絕對錯誤。可是就它

們的作用上，更可以此絕對線說明它們的錯誤之所在。縱令我們是絕對唯物論者，一切繁體皆無所謂變；但既變成繁體，則此繁體存在於天地間，就要將天地間一切物質供他的驅使之用，則必以繁體爲中心，而其餘一切乃爲被用者。是所謂唯物論，乃想將第一絕對線來轉換第二絕對線。這樣的淺膚論理，在哲學史上早已經沒有它的位置。然而所以在社會中爲許多人所信仰者，則以大多數的社會科學家有一種質上的缺陷。或爲完成其強理作用起見，因而發生盲動的行爲。除此而外，了無深義。我們現在在此處不是批判第一學型之真偽作用，我們乃是在此處將第一絕對線與第二絕對線作爲我們研究真理之基礎。此真理，是絕對真理。而此真理，又爲極理之一部。不過關於此理，此處不能詳言之而已。唯讀者苟細加按索，則必知道所謂絕對線。第一絕對線與第二絕對線，實在是我們研究學術之先決條件。絕對線所有之研究，其全部皆爲法式。絕對理與極理，姑不多論。惟希望讀者對於此絕對線加以深刻之注意，方可知所

謂兩型內廓論之結構，有一個體用上之定判分析之最初的限定。

三、我們在此處重複將上面的意思列舉於下：凡對於任何事物研究之標準，無論其爲哲學之研究，或天地間一切事物之分類的或總體的研究，則必不能離下列五點之研究：

第一點、爲張本的研究；

第二點、爲法式的研究；

第三點、爲絕對線的研究；

第四點、爲絕對型的研究；

第五點、爲槓理之研究。

上述五點，其第三點、第四點、第五點，乃是第二學型所成立之名詞。卽是第二學型所專有者。雖然第三點在第一學型中爲一般唯心論者所採用，但因其出發點不同，終結點不同，乃對此點不能有所說明。關於第一點與第二點，祇是

一個平鋪直敘，了無深義存於其間。我們所說的，不是一種批判，而是從事於第一學型與第二學型所應用之張本與法式，作一個獨立的研究。關於它們的分野，另在後面論之。關於它們的作用之批判，則又在他章細論，此處不另。

第二節 甲型內廓論

第一項 甲型證誤

一、上面關於絕對線之學理，已略有所說明。我們現在要將第一學型所有之學理，投入於此標準之中，而觀察其是否適合。苟適合，則能存在；不適合，則不能存在。吾人在此處所應該注意者，即在於學者對於功利主義之批判的考察，是宇宙間之真理。許多冷酷的哲學家，則力非功利主義之說明。羅素之反對柏格森，則以爲進化論帶有功利主義之嫌疑，遂批評進化論不能算是宇宙間唯一真理。唯一真理之尋求，必在功利主義之外。這是一個極大的錯誤。夫自有此宇宙以來，即有其存在。苟我們對於宇宙之研究，乃以爲僅在發現一點觀念，則

我們的研究，實在是一個贅瘤之事。即便對於此宇宙有極深刻之瞭解，又將如何？宇宙還不是宇宙，所以貴乎研究者，從研究兩字上著眼，乃是人類去運用此宇宙。此絕不是社會上之所謂功利主義；此處之功利主義，乃是宇宙間之實存事物之自然的表現。如虎、狼、獅、豹之擒殺牛、羊、犬、馬，今姑不論是否爲虎、狼、獅、豹有心去擒殺牛、羊、犬、馬，但我們不能不謂此爲自然的事實。我們既以自然界之研究爲出發點，則我們就應該以其事實作爲我們研究之前提。虎、狼、獅、豹之所以擒殺牛、羊、犬、馬，乃是爲充實其自身生活。是不啻虎、狼、獅、豹冥冥中有一種用之意義。否則虎、狼、獅、豹必不擒殺牛、羊、犬、馬。然則我們對於虎、狼、獅、豹之所謂用，亦能加以一種功利主義之名稱乎？則此虎、狼、獅、豹根本不知人類所用之語言，亦不知功利主義之意義。牠們祇是自然界之一種動物。爲牠們自己之存在，而發出如此行動。我們對於H₂O變成水之研究，以爲它祇是一個絕對函數作用，或是然的作用，而不具有用的作用。遂以爲如此研究，乃是宇宙間之唯一

眞理，則我們能否以 $H H O$ 變成水之一個事實，而更進於虎、狼、獅、豹之擒殺牛、羊、犬、馬之事實。 $H H O$ 之變成水，固爲自然事實；虎、狼、獅、豹之擒殺牛、羊、犬、馬，我們能謂其非爲自然事實乎？在羅素的意思，以爲純物的世界，可以用數學公式得出它的變化和作用；而衆體世界，則不然。我們應該明白：數學不過爲一方法。數學能說明彼而不能說明此，難道我們不能尋求別的方法以說明之？對於全部的說明，我們縱尋不出方法以得到；然而我們能不能轉移這樣的事實，謂其爲非自然事實？其爭執的事物，正與 $H H O$ 之變成水相同。所以羅素的偏見，祇成功他自身的嚴酷論理。因偏見之結果，乃不能構成一個完成的學者。羅素之錯誤，乃在於第二絕對線之應用之缺乏。同時，他還不知第一絕對線之然字與用字爲同類。不過然以物爲主體，用以衆爲主體。所以普通之所謂功利主義，以其意義太狹小之故；因而此等純粹自然科學者，發出如此的議論與偏見。苟照著者之學說說明，則羅素之反對柏格森，亦是多餘的事。

二、多數學者，他們祇是對於宇宙張本，就其感覺之所及，擇定此點爲中心，或擇定彼點爲中心。他們却忘記絕對線是他們研究之最初的標準。此標準若能確立，則其所研究之結果，處處可成爲法式。我們應該明白，無論任何問題之研究，都必以絕對線爲其中心。對於物的研究，自然是以第一絕對線爲中心；對於繫的研究，則應以第二絕對線爲中心。合第二絕對線與第一絕對線，便構成一個完全的絕對線。此完全的絕對線之構成，卽是著者之唯用論。惟此處不能將唯用論有所說明，致讀者不能在此短簡之文中得出第二學型之全部之概念。雖然，此乃爲型式所限制，莫可如何者。惟讀者至此，必將明瞭第一絕對線與第二絕對線之設立與分別。多少學者，對於宇宙間一切事物之研究，往往文不對題，尤其對於人事界或社會界之問題，幾乎變成東扯葫蘆西扯葉，幾乎爲絕對不相關的事。倒主爲賓，實何異於指鹿爲馬？此皆是是非不明，關係之知識薄弱所致。我們應該明白：什麼叫做人生？乃是以發展人生之倫素、秘素與禮素，而

以所有一切事物爲其藹狗。許多學者專從事於現象之研究，故不能在這樣許多變化中，求出它之一個不變之根。又有多少學者，就本體以研究現象。而其本體論之成立，又是一個獨斷的論理。於是，將本體論研究之結果，引入人事界與社會界之門戶之內。試看唯物論者之說法，則可知彼等之知識貧弱，已達於極點。今姑不論唯物論之成立是否有其理由，即令偉大之近代學者皆爲石頭、沙子、水和泥等所構成者，則此等繁體既然一經構成，就沒有方法可以使他的性質還原，成爲物質的性質。此諸繁體之求其元素、秘素、稟素之發展，乃是一個絕對的現象。今必以物質性質抹煞此絕對現象，則必不能抹煞一切繁體之所有種種的用。例如所謂階級鬥爭，即爲用之一種表現。所以本體論與社會論根本不相關。若將本體論與社會論聯合起來，如此的人，他的頭腦必有三分冬烘成分。而在沒有評判能力者，則以爲本體論至爲難釋。因其不知其意義，遂盲從之。這正與原始人民對於某一種事物沒有它們的關係知識因而疑惑有神在那

裡操縱之，如出一轍。此無他故，只以他們不明白絕對線之意義。苟明白絕對線，則縱承認一切人爲物質之變化，然既變化爲人類，即必以物質爲其用；則豈不是人類以物質爲藉狗？如果承認藉狗兩個字，我們也就不必窮究其原因，一定要說明我們的性質。總之，不是石頭的性質，沙子的性質，泥水的性質。我們的論點，是在藉狗，而不是在性質。社會問題，完全是一個型式的轉換問題，完全是實的問題，而不是虛的問題。關於絕對線的問題，今不僅唯物論者患此毛病，唯心論者亦患此毛病。假使有上帝存在，我們對於上帝祈禱，乃是希望上帝加我們以許多福澤；而對於上帝的祈禱，乃是我們驅使上帝之唯一方法。我們不要忘記：我們不是以上帝爲中心，而是以驅使上帝爲中心。可想見第二絕對線裡面所包括之用的種類，必爲物的種類，衆的種類，以至於神之種類。物衆神三者，皆爲此繫體中之某一繫體所驅使。故我們如欲將社會問題與人生問題聯合在本體問題上面，則是我們不知將問題分類，因而發生種種嚴重的錯誤。所以我

們根據第二絕對線以批判第一學型中各家學說，則合乎此者爲數蓋少。唯心論者雖稍近之，然而因其出發點與終結點不同，又發生絕對的區別。關於此絕對線之討論，以及絕對型與模理之討論，將在第二學型總論大綱中有詳細之闡明，此處不贅。由此，我們便得到如下之結論：

第一結論：我們對於第一學型之批判，如果以絕對線爲標準時，則第一學型中多少學派，因忽視此理而構成許多不相關的贅瘤的理論體系。

第二結論：在第一學型中，尙有少數學派，似乎明瞭此理，但因其他種論理之偏重，所以它們總是不能由於認識絕對線而進於第二學型。

第二項 論B點

一、所謂B點，是一個代表現象的符號，現象的張本。無論我們有任何推理能力，不能捨此他求。現象云者，即呈現於此宇宙間之一切相是。現象的種類甚多，不獨由於經驗可以察覺的事物爲現象，即爲經驗所不能察覺的事物亦爲

現象。而由經驗所能察覺的事物，其種類又甚多。譬如一切物的性質，與一切物的單位，及其種種運動，皆爲可察覺者。除此而外，又有所謂繫體。關於繫體之一切現象，有生命現象，有生長現象，及新陳代謝之現象。同時又有心理現象，而在心理現象之內，其種類又甚多。譬如記憶現象，想象現象，希望現象，乃至於感情所具有之一切性質皆爲現象。將此諸現象組合成功，即名之曰心理事實。而此心理事實之名稱之成立，乃是用之以與物理事實相對立。所謂物理事實，是一切物所發生之一切相的事實。合物理事實與心理事實二者，即名之曰自然事實。多少學者，對於自然兩字的用法限制甚大。他們祇將物界之一切事物名之爲自然，而不知人類的心理狀態之發生亦是自然。下等動物不能有第一重、第二重、第三重之推理作用，而牠們有種種自發作用。此諸自發作用，乃是一種自然之現象。即第一重、第二重、第三重推理，亦是一種自然現象。自然云者，自然而然之謂。我們應該明白：所謂自然兩字，非僅是物質所能限制。「自然」不盡是說

明物質，物質則是自然中之一部分。通常學者，多半以物質與自然並用。以爲自然即物質，物質即自然。這就是因爲他們對於字樣上的分別，用得十分含混。因爲用字的爭執，反致自然與物質兩者所包括的含意，發生許多分歧。許多唯物論者，對於心理事實不加以考察，則以爲心理事實是一個物質現象。這是一種極大的錯誤。此乃在於他們不能把物質與自然兩個字作一個深切的解釋。「自然」之內，包括心理與物質兩者。但物質與心理兩者相對立，姑不論其來源如何；而其名詞之成立，則如字義所指示者。故吾人應對於現象界之所有一切現象，加以深刻的分別；從此分別上面，吾人成立四個概念。前三個爲三個獨立的孤離概念，後一個則爲綜合的概念。所謂第一概念，即是物質概念。凡物質概念，有其種種性質上之限制；第二種概念，則爲心理現象。凡心理現象，亦有種種之限制；第三種概念，則爲神的現象。姑不論神的現象是否存在，惟神乃與緊物對立之事物。吾人姑不對於神之問題加以探討；蓋縱然神之世界不存在，緊與

物兩個世界則爲極明顯之世界；第四概念，即爲自然概念。自然包括物質、心理、與神之幾個概念。若有神在，則神亦必爲自然之物。蓋神的概念之所以發生，由於心理的融素。融素不存在，則神之概念即亦隨之消滅。所以神之所以爲神，當然是自然現象。倘我們棄去此神而討論，而祇就心理與物理二者而言，則此二者皆有其自然遵循的軌道。故吾人對於第一個概念，即爲現象之解釋，現象者何？自然也。

二、現象是一個張本，所以任何學者無不以現象爲出發點。唯物論、唯心論、唯神論三者，大部都是以現象爲出發點，而不僅是以本體爲出發點。故我們對於現象之考察，擬加深慮。但須知所謂現象，乃有一個限制。現象裡面，不能包括未來之一切的概念。現象祇能包括過去與現在。其所包括之過去，亦是過去現象留下之痕跡。嚴格說，現象祇能包括現在之相。廣義的說，乃是包括由最初至於現在所有一切的相，絕不能含有未來的意義在內。蓋凡是未來，皆是一種虛

想，不是一種現象。何以故？以其未實現故，以其爲虛擬故。所以對於現象之考察，若以現象爲張本，則其限制必甚大。不能使它的觀察超出此現象之外，而另有所察，而僅就此現象界而察之。此所以僅就現象以說明此宇宙之全體，必與我們的日常生活不能適合。何以故？以日常生活包括極大之未來部分。此極大之未來部分，乃不能爲現象所包括者。凡吾人之智識，祇能知過去，而不能知未來。卽是對於未來祇有種種推測，而不能以爲未來將必然實現。則根據現象之範圍，卽根本不能有未來之思想。蓋未來圈不在現在圈之內。接近此未來圈者，縱然是與現在相結合；而未來之未來圈，則超出接近現在之圈外。現象之限制的意義，必於我們日常生活有所不便。乃以我們日常生活，無論其爲學者與非學者，多半是超出此現象之一種境界而存在。譬如繁體事實，是在現象界中；而一部份心理事實，則往往突破此現象界而入於虛想界。此虛想界，當然是假定之理想界。則我們應該明白此理：我們若加以現象之限制的意義，來對於未來有

所假設，則爲一件不可能之事。此所以不能單指現象以說現象，就因爲日常生活不是爲現象所能限制住者。

三、若我們從型式上討論之，則又有如此感想：型式是一個自明的型式，是一個自明的真理；它的時間與空間之交切點甚多，而現象在此自明之真理中，佔據某一交切點；不能佔據自明之真理中所有之一切的交切點。故單純就現象論，它們祇是在此自明之真理中佔了一小部分地位。因爲現象在此自明的真理中，好像水一般在那裡流轉。所以構成這樣一個連續的現象世界，故根據現象圈之外之日常生活所理想之圈之觀察，必不能以現象說現象。若根據型式之自明之真理，則更不能以現象說現象。何以故？以現象祇是交切點中之某一交切點而已故。

四、我們又應該明瞭，以現象說現象，其結果祇能使我們對於此現象界各種類之事物有一個單純的描述，作一個忠實的拍照。就史學家而言，他們必祇

是就此史學上所表示的一切事實，加以拍照的描述。就社會學論之，亦不過是將現代各民族之所有各種瑣碎不同的事實，加以忠實的記載。就生物學論之，亦不過將動物和植物加以整個的分類，或將此動物與植物加以解剖的論述。如此方法，所成功之各種學問，則皆爲材料的堆積。如此材料，多至不可勝數，幾乎超出我們人類之壽算與精力之限制之外。卽就社會而論，各國情形如此不同，而一一記載之，則必將不勝其煩。雖數百萬年，亦不能聚於一處。吾人應如此設想：設有富賈，據有萬條之木，而不能建造一方丈之房屋，則何貴乎此一萬條之木？是可想見材料之堆積，祇是將宇宙間所有之變象，擇而聚之，至於其何以如此變，何以如彼變，必無方法可以知之。

五、由上面各段所述，現象之意義，甚爲明瞭。以現象說現象，乃爲決不可能之事。而第一學型之中，有多少學說家，他們的中心點卽集在此狹小現象範圍中，無可言喻。因其範圍之狹小，而不能見宇宙之全部，所以他們總不能獲得必

然現象之法則。近代多少科學之所以成功者，不是就 B 點以說 B 點，而是冥冥中在 A 點之中，就 A 點以說 B 點。關於此理，後面將論及之。此處則祇斷定以現象說現象，爲不可能之事。由此，我們便得到如下之結論：

第一結論：學術之張本，以實際之事物充實之，而現象爲實際事物之最後基礎者。

第二結論：單就現象以說現象，第一與日常生活之未來假設不相適合；第二此祇是自明之真理型式中之某一部分，故其張本必不齊全。

第三結論：凡以現象說現象，祇能作一個忠實記載，或腦筋的拍照。不能於它變化之場合中，尋出其不變之定律。在科學上研究所得之結果，則不是以 B 說 B，而是以 A 說 B。第一學型中多少學派，根據此 B 點者，姑無論其所得之結果如何，其最初一點，已陷於錯誤之內。

第三項 論 C 點

一、C點乃用以代表本體者，多少理性論者與實踐論者，祇就B點研究之，而不有C點之假設。此所以B點陷入嚴重之錯誤中，而不能有澈底學術之建立。中國學問家中有所謂實踐論者，大都不從事於本體問題之研究，而祇就倫理條文加以某種考察與判斷和擁護。此所以他們的倫理條文不能有超時間與空間之存在的真理，祇是以民族風俗和習慣而自成之一件事物。而就理性論者而言，則更無方法可以就現象以說現象，因而得到最後之理。風、雨、雷、雪，所以如此和如彼者，不是彼等之研究，即可以得其變化之真理。此研究既不可以得其變化之真理，故理性論與實踐論，皆以現象為張本者，必陷入一個嚴重錯誤中。而其錯誤乃至於不能自拔。故為學說者，必因其以現象研究現象之窮而另有本體之假設，此所以C點是一個重要之點。

二、就各科學術家言之，則C點之假設在希臘時代已有一個熱鬧的排場。希臘學派甚多，其以本體為研究之中心者，亦甚不少。有以地、水、火、風為此宇宙

研究之本體者，有以變與不變爲此宇宙研究之本體者，有以原子論爲此宇宙研究之本體者；各家所持之說不一，是各家對於本體之解釋不一。各家對於本體之所以如此解釋，或如彼解釋者，總以爲所有本體乃是一個實際的事物。此實際事物之代表，或爲唯物論，或爲唯心論，或爲唯神論；所以他們就陷入一種錯誤中。其錯誤乃在以本體說本體，所謂以本體說本體者何？即是本體已經是一個不可知之假設。而以不可知說不可知。前者之不可知，乃是指假設之本體；後者的不可知，亦是指假設的本體。譬如以爲地、水、風、火爲本體之假設，則此本體已經陷入神秘之域。地、水、風、火果能產生一切現象乎？若其不然，則此地、水、風、火是一個武斷的假設。以武斷說不可知，是等於以不可知說不可知。上帝論者則以爲此本體即爲上帝，而對於此上帝之假設，乃祇是一種直覺。此種直覺的前提，就是一個武斷。故對於本體之假設，乃是一個直覺之事。即是由一而生二，是一個智慧之事。智慧對於本體之認識，則祇能訴諸直覺。直覺者何？不經過理

智之分析是。以不經過理智的分析，而說直覺體系之一切事物，謂其爲非武斷，必不可能。所以幾千年來學者對本體論，都沒有一個定論者。就是因爲本體之爲物，祇能在體認之範圍內，而不是在智慧之範圍內。

三、又 C 點之假設，原是爲說明 B 點而產生，以 B 點說 B 點，既不可能；則以 C 點說 C 點，亦不可能。故第一學型之各種學派，以本體論爲現象論說明之根據者，往往各有其說。而此各有之說，又皆爲武斷。吾人應明白：所謂唯物論、唯心論、唯神論，皆是本體論。普通人有一個最大之錯誤，以爲說到物字，就到了科學之範圍。殊不知，所以爲科學，不僅在「物」，科學之重要點乃是在於定律與公式之發現，而不問其內容如何。不過近代之所謂科學，皆是以物爲內容。而科學之本身，却是在於定律與公式。正等於棹子所以爲棹子，是在於它的型式之選定。而棹子不是木頭。蓋木頭祇是棹子的一種內容。除木頭以外，其他事物，皆可以爲棹子之內容。譬如金、銀、銅、鐵、錫諸物，皆可用以爲棹子構造之材料。由此便可

以爲金棹子、銀棹子、銅棹子、鐵棹子、錫棹子、各種棹子。吾人所以對於棹子有木頭之概念者，則以日常所用之棹子，其內容皆爲木頭，而非金、銀、銅、鐵、錫之故。故棹子是一物，而其內容又爲一物，兩者不能混爲一談。正等於科學之內容，爲一物，而科學之所以爲科學，又爲一物，此兩者亦不可混爲一談。時人以爲「物」爲科學之內容，而科學研究所得之結果，則是由嚴格之定律與公式，可以知過去之事與未來之事；遂將其觀念，由科學以移到物，以爲凡物皆爲萬能。於是不獨對於科學有一種錯誤之解釋，對於自然亦有一種錯誤之解釋。以爲自然是物，而科學亦是物。須知就本體以說本體，如果對於此本體發生一個武斷之前提，以物爲其前提，則必成爲唯物論者。在科學中和現象中，祇能有實証主義，祇能有自然主義，決不能有唯物主義。蓋唯物主義是本體主義，而自然主義與實証主義，乃現象主義是。明乎此理，則時人對於物之概念，科學之概念，自然之概念，應有種種之分別。夫然後，對於以 C 說 C，或可以知其錯誤之所在。

四、何謂以 C 說 C？我們現在試這樣假定：我們現在所見之物的意義，乃爲現象之物。現象之物之後面之本體，亦必爲物。若以現象中之心理事實，作爲此物之本體所產生，則必定來轉這樣一個圈子：就是物之後面有物之本體，繁之後面有繁之本體；由此物之本體而產生繁之本體，再由繁之本體產生繁之現象。假定以 C 爲物之本體，以 C 爲繁之本體，以 C 說 C，就正如同以 C 說 C。蓋 C 與 C，祇是一個混然之 C。以 C 說 C，卽是以此本體說彼本體。其爲謬妄混沌，就可以從這樣的字義中表出之。

五、所以一部分實際學者，則感覺這一種說明的困難。遂大聲疾呼，以爲現象界之事之說明，必應脫離本體而存在，必不應以本體來干涉自然現象。於是，他們便成爲不可知主義者。此不可知，卽因爲本體爲不可知。何以謂物有所謂本體之存在？對於 C 之否定與對 C 之不可知，乃是兩義，而非一義。不過對於 C 之否定，是爲不可能者。蓋現象界之心理現象與物理現象，爲絕對不同之二事。

物。此不同之二事物，僅就現象以說明之，則現象沒有這樣的威權。因此，不能不有C之假設。但既認C爲必須之假設，又認爲是一個不可能的假設；則此C的解釋，必成爲一個贅瘤。何以故？以C既爲不可知，何能根據C說B？根據此理，則C之假設，雖是一個必然之事物，但不能謂C之不能說明，即妨害萬事萬物之理之融透。唯物論、唯心論、唯神論等等，不能將C加以說明，又是一個歷史的教訓。故C之所以爲C，在第一學型中實在是一個很混沌的概念、神祕的概念。武斷的學術家，則根據其直覺之說法以說明之，謂其爲非神祕，而以某種符號以解釋之。其他學術家與讀者，則以其非理智的分析，武斷者之說法，不能引起武斷者之心理共鳴。這就是因爲理智是一個圈的擴大，彼此圈的擴大，皆在一個自明的型式中，就容易得到理智的交點。直覺則不是圈的擴大，而是一個直覺的認識。根據各人之心理狀態的不同，所以各人之認識必有種種差別。由此，便發生第一學型內之種種爭執。二千餘年來，哲學之爭論未嘗止息者，卽是此故。

如此而論，便得到如下之結論：

第一結論：C 爲一個假設點。點之假設，乃由 B 點之變化自然而生出之一種假設。

第二結論：就 C 點以說，C 點乃是就不可知以說不可知。

第三結論：普通自 C 點中討論，多半是由於 B 點內之兩點而設立了 C 點內之兩點。由 B₁ 以至於 C₁，由 B₂ 以至於 B₃，由 C₁ 再至 C₂。這一切的錯誤，乃在以 C₁ 說 C₂，而不是以 B₁ 說 B₂。蓋 B₁ 與 B₂ 所生之錯誤乃是由於以 C₁ 說 C₂ 所生之結果。

第四結論：哲學上各家所以互相對立，則以此諸點之運用，可以採取種種方法。或以 B 說 C₁，是爲第一法；或以 B₁ 說 C₁，是爲第二法；或以 C₁ 說 C₂，是爲第三法；或以 B₁ 說 B₂，是爲第四法。如此推論，可以成立四組以上。在此四組中任擇一組，必得此任擇之一組之結論。若擇他組，則必得他組之結論。因

有此多少組，一切爭論遂由此而生。

第四項 論U點與I點

一、祇要是一種事物，由此空時之交切點到他空時之交切點，則其所表現者，必爲然的意思，或爲用的意思。在此然與用之兩個意思當中，則隨某界而確定其性質。若爲物界，則其表示之性質必爲然，若爲繫界則其表示之性質必爲用。這是一件很顯明的事。我們現在所欲討論者，就是要明白這然與用之最大的分野。例如我們居於此宇宙間，想食最肥美之食品。此最肥美之食品究爲何物，姑不置論。而此肥美之食品與我們各部分之配合作用，是不是發生絕對的適合現象，亦不置問。關於此肥美食品之獲得的困難與否，或天地間是否有此物，或尙須待人類以種種力量創造之，此諸問題，亦不置問。我們現在祇是假定我們以食肉爲對象。即是說我們以愛吃肉爲一種對象；則我們便取肉而食之。苟此肉必由於殺豬而來，則我們就履行我們殺豬的職務。關於此殺豬之理由，

非常簡單。他有一個直接的推理。卽是肉在猪的身上，殺猪方可以得肉，得此肉以爲我們之食品。當此食品爲我們獲得之後，則我們必烹之，置諸棹上，調之以五味，舉吾之箸夾彼精肉，舉我之羹以嗜其湯。當我們既食之後，祇算由我們之末位之傾軋所要解決之問題已告解決。而這樣的問題，於是便告一段落。現在我們對於此諸問題，最好用一個淺近的眼光去作一個直接的解剖。若是我們必要問此猪自何而來？此猪之生命究竟爲何？我們爲什麼要食此猪？食此猪究竟有何最深的意義？我們與此猪的關係是不是另外有一個本體的意義？關於此諸問題，雖智慧最豐富者，亦莫能答覆。然我們應該如此設想：假令有所解答，是不是能對於食此猪之某種傾軋的性質有所改變？這實在是一個最大的問題。例如我們知道此猪爲上帝所創造，或我們知道此猪爲上帝所變化。然我們的問題，必絲毫不能隨此兩個解答而改變。蓋肉之合於我們之口胃，是一個固定的事實；初不因此猪爲上帝所創造者而不殺之，亦不因此猪爲石頭所生而

殺之。我們祇是憑着我們的衝動。我們因要吃肉，我們乃殺豬。我們之所以殺豬爲的是要獲得肉。關於此豬之來源問題，關於此豬與我們之直接的或間接的關係問題，就卽算是我們得到一個最高深的學問的解答；根本對於我們殺豬而食之的事情，亦沒有方法可以改變。何以故？以這祇是一種用。天地間任何事物之配置爲上帝所造，或非上帝所造，我們不必深加討論。蓋我們卽算得到了某種答案，我們仍然祇是不能離開此種用。蓋用乃是一個獨斷的前提。而此前提，用不着我們來解決。苟我們要解決這個前提，是不啻對於我們自己否定。如果我們否定我們自己，則就無所謂用。如果我們承認我們自己，則非用不足以完成此承認我們自己之一句話。故用之所以爲用，實是對於某種特質之目的表示。繫界之用，不含着最高深的正義，祇是一個最淺近的獨斷。如此獨斷，雖任何學者，不能反對之。就物界察之，則其所表示之一切之動所發現的意義，不過是然而已矣。然者何？用之一種類是。不過它不是具有意志之用，祇是一種如

此如此之用。這樣兩個種類的最大的區別，我們必須建立一條鴻溝。於是凡物欲以我們去配合它，則它不過是如此的一個然而已矣。於是我們必將所有物用來配合，則我們所表示的性質就是用。明乎此理，則我們就知道：不論我們被任何事物所支配，然而祇是在任何事物支配之下，求得絕對的存在。而這裡面具有一個極大的意義。即是常欲改變自然界之一切安排的支配，而變成另一種支配。如此另一種支配，假使我們深刻的記憶，則我們必會如此提醒到由亞米巴進化至於我們今日生物世界所表示出來的真理，唯繫而已矣。唯繫的發展而已矣。繫體根據其用之發展而已矣。明乎此理，方足以語我們的一切問題之研究。學術結構之原來的意義，因在這樣的意義中，方不會埋沒我們主和賓之兩個絕大的意義。

二、所謂 U 點與 T 點，乃是由 A 點所引出來之兩點。U 點之性質，與 T 點之性質，我們最好以然字的意義，與用字的意義表示之。我們須知道：變戲法之魔

術家，往往將一個最小之事物撒開之，多少不同的事物，皆在此一撒之中表現出來。吾人之A點，正如魔術家之法寶一般。由此A點之展開，現出二面。其一面爲D面，他面爲S面。D點代表實面，S點代表虛面。D點與S點之結合，乃是以A點爲中心，而以BC爲圓之半徑，成爲一圓，使此圓爲一點。故從其一面觀之，爲D面；從他一面觀之，爲S面。則此S面與D面之中央之交接點爲A點。故我們若將A點展而開之，則發現D面與S面。將D面與S面展而開之，卽是A點之伸長。當此A點在伸長時，吾人便發現其中有三線。其三線之中，除神點外，其他則一爲U線，一爲T線。而U線之上，處處爲U點。T線之上，亦處處爲T點。故在此D面之上，有U點或T點。而在S面之上，亦有U點或T點。不過在其展開之先，爲虛線。倘將實際的事物投入其中，則此實際事物必按照此D面之虛線以蔓延。正如同墨水之於吸墨紙一般。將墨水投入吸墨紙上，必按照其虛線向前蔓延，漸漸乃至於紙之全面。以D面爲標準，則爲始始一體論。以S面爲標準，

則爲末末一體論。此始始一體論之D面，爲永恒世界。此末末一體論之S面，亦爲永恒世界。何以此兩點皆爲永恒世界？則以此兩面未展開之前，原爲一點故。D面既爲永恒世界，則S面亦爲永恒世界。不能謂此D面爲永恒世界，而S面不爲永恒世界。則我們將此A點展開之際，其中所現出來之U點與T點之變相世界，亦是在永恒世界之中。此永恒世界爲何？即我們所指定之廣線是。若非永恒世界，則其變化必不可測。既不可測，則必爲神干涉。但按諸吾人之實際時，乃非如此。何以非如此？以有定律、公式之支配故。以有吾人之經驗之証明故。何況神之所以爲神，與U點和T點爲另一範圍之事。若神能干涉此U點與T點，則吾人之公式與定律必不能實用。而U點與T點，亦必不受支配。而U點與T點所綴成之線，必皆不能成爲實際之線，亦必不能成爲實際之按步發展之廣線。故S面爲永恒世界，D面亦爲永恒世界。而此S面與D面之中的點之展開之T點世界與U點世界，必受廣線之支配。換言之，必受定律與公式之支配。若

非在永恒世界中，何能如此？就因為在永恒世界之中，才可以有如此論理。故 S 面亦必為永恒世界，D 面尤必為永恒世界。古人對於 S 面與 D 面之兩面之世界之概念的獲得，乃是由於此 S 點與 D 點所綴成之線，必受定律與公式之支配，而由其 T 點之觀念所發生者。讀者若對著者之十級主義導論中之四位一給論加以對照的觀察，則 S 面與 D 面必呈現於圖形之中。祇不過 D 面為表出的虛線之理想而已。雖然，吾人亦可以由此以獲得此 D、S 之一體之概念。即是以 A 點為中心與 B、C 之點之距離所構成之四面，即為 D 面。明乎此理，則 D 面世界與 S 面世界，T 點世界與 U 點世界，殆皆為以 A 點為出發點者。於是，此 A 點亦名為永恒世界，有何不可。將此 A 點充實之，則名曰 A 點；又將此 U 點之線充實之，則名曰 U 點。故 A 點與 U 點之論理，乃是說明這樣一個實際世界之 U（音大）面與 U（音撒）面之總和之空點之展開之翻釋。而在此展開的陣營之中，所發現之 U 點，必為 U 點；所發現之 T 點，必為 T 點。而如此之事物之一體的

考察，則名之曰空點。此空點之所以有種種變化，則以空點有所謂蜜，有所謂官。此蜜、官二字之互相作用，便由於著者之邏輯之兩在否展論之發展之支配。明乎此，則U點與T點之義，可以按圖而索得之矣。第二學型之全部真理及其中心要點，亦即在此U點與T點之作用，及由此U點與T點導來之階段的總體的說明之中。望讀者對於此理，予以詳密之注意。

第五項 四位孤立論

一、何謂四位孤立論。四位者，時、空、點、質所指示之四種性質是。時指時間，空指空間，點指數量，質指性質或本質。此宇宙既為渾然一體之物，此時、空、點、質四者，必不可稍有分離。如果分離，則必非全體。原來一個全體之事物，有他的全體之性質，不可以任意分割之。苟分割之，則其全體性質必立時消滅。此為吾人不可不知者。今以水為例：如果被瓜分，必成為 H_2O 三物之單獨的存在。夫H為一物，另一H又為一物，O為一物。三者既獨立存在，則不能謂此三者各具有水。

之性質。蓋水之性質，有其特性；火有其特性，O 又有其特性。由此可見全體不能分割；所以分割者，不過爲吾人研究之便利而已。所以我們的研究世界，實是一個缺陷的世界。因爲我們對於此宇宙之研究，不能不加以分割。蓋分割則是便利於我們研究之故。如不尋此便利軌道，則對於此混然一物，只有一個直覺的體認，不能有一個關係知識之分析。因而使我們對於生活各方面發展之應付，不能措施裕如。由此討論，則可知研究者只圖便利起見，不顧事物之真跡，遂將時、空、點、質加以分割。故研究中，若不用兩推論之法則，必不能得到其真跡。所謂兩推論者何？卽是著者學說中之分合兩推論是。若吾人對於此時、空、點、質四者僅加以分析，以爲研究之張本，而不將他綜合起來，就要引起我們最嚴重的錯誤。這便是不能有分合兩推論之建立。何謂分合兩推論？卽是對於此宇宙間任何一事物之研究，必須先由合而分，然後再由分而合。換言之，先從分析下手。卽是先將一個整個事物分析之，然後再將此分析之事物合而一之，以觀察此

整個與此合而爲一之兩種事物是否符合，是否絲毫無錯。如此，則此事物之真理，及其所具有之各種關係，必皆爲我們所知。否則只能由分而合，或只能由合而分。例如有 A 事物於此，以解剖刀解剖之，則成爲 B、C、D 三物；再合而一之，則成爲 E。夫 E 之所以爲 E，若與 A 之所以爲 A 相符合，則其真理必爲我們所發現。若 E 不能與 A 相符合，則是我們沒有得到真理。這是我們對研究真理之一個最有力之方法。著者名之曰分合兩推論。分合如缺其一，則研究必難達其任務。在此學說之內，包括下面三個學說：第一，乃是統一綜合論；第二，乃是分析解剖論；第三，乃是兩推合一論。以上三個學說，合而一之，名之曰分合兩推論。明乎此理，則可以討論所謂時、空、點、質孤立隔離所具有之性質。

二、我們試從此時、空、點、質之統一的說明，以研究之：先從時間論起。時之所以爲時，在我們日常應用上所得之例甚多。譬如我們日常所用之時，或爲太陰時，或爲太陽時，或爲日常生活所用之時，或爲天文學上所用之時，各有其時計。

此種時計之表現，在於我們應用上必發生極大之意義。物理學上所示之時間，則是認為時間有可分析性。於是，將時間分為無限瞬。瞬者何？點也。如此，諸時間為均同的，則此種分析可以兩推。例如 T 點代表某一時間，A 點代表某一時間，由 T 點至 A 點代表一個長時；則我們將由 T 點至 A 點之距離，可劃出 B、C、D、E、F、G 諸點。此諸點是相連緊接的排列。凡宇宙間所有的物質，在時間的性質上，可以如此分割。因為一種物質，皆具有還原性質。則由 T 點至於 A 點分割之如此，統一之亦如此。分割之與統一之，皆不能看出他的創新之意義。吾人對於此種時間之綜合分析，如果適合於分合兩推論，則名之曰均同時。若以此均同時用之於繫體上，則必發生一個困難的問題。此困難之問題為何？即是一切繫體皆具有特別時。特別時與均同時，為絕對不同的兩類。在繫體由 A 點至於 T 點時，則只能名之曰 T 點之繫體，或 A 點之繫體。蓋 A 點之繫體，與 T 點之繫體不相同故。於是當繫體在 T 點時，就具有 T 點之特殊性質；在 A 點時，就具有 A

點之特殊性質。如將如此時間加以分割則，我們必加以 B、C、D、E、F、G 諸代表符號的繫體。倘一個繫體經過一定之時間，我們即可以加上千個、萬個之代表的符號。若謂 A 點之繫體，同於 I 點之繫體，其事果真，則必適合於分合兩推論。凡繫體不能適合於此兩推論之分析，則其分析必爲假。由此可知所謂繫體之時間，必爲特殊時。均同時爲可分析之時，特殊時爲不可分析之時，此爲吾人所應明瞭者。

三、再就空間論之，亦可以用此討論之方法。亦有所謂均同空，與所謂特別空。所謂均同空者，可以分析之空間是。所謂特別空者，不可以分析之空間是。我們以一切事物置諸某一空間中，用分析的方法，必適合於分合兩推論。則我們必立時發現多少証據。所有天地間一切事物，必不能爲此証據之例外者。若我們將繫體投之於空間中，而加以分析，則必不能適合於分合兩推論。則繫體所佔據之空間，必爲特別空，無疑。故著者對於空間之分析的討論，正與時間之討

論相同。一爲均同時，二爲特別時。對於空間之討論，亦如此。一爲均同空，二爲特別空。

四、我們就量而分析，則可以發現可分量與不可分量二者。所謂可分量，與不可分量者何？我們以水爲例：我們將水化爲 H_2O ， H_2O 合而爲水。經過如此幾番綜合與分析之後，則必不能失掉 H_2O 之性質，亦不能失去水之性質。若我們將一絮體已經解剖之各部份合而一之，則必不能成爲原來之絮體。於是，我們謂物之量爲可分量，而謂絮之量爲不可分量。我們對於質之討論，亦然。有可分之質，有不可分之質。可分之質，則爲機械的安排；不可分之質，則爲本位的安排。有升水於此，分以十杯盛之；此十杯之水的性質，必皆相同，絕不能失去水之意義。若吾人讀書到人之初三字，當我們認識此三字之後，我們沒有方法將此三字由腦中取出，使之再不認識。此三字乃爲不可分質。故此量與質二者，有可分量有不可分量，有可分質有不可分質。

五、由上所述，就時而論，則有可分時與不可分時；就空而論，則有可分空與不可分空；就量而論，則有可分量與不可分量；就質而論，則有可分質與不可分質。此四者之單獨本身可分與否，則隨分合兩推論之適合與否之結論以爲決定。換言之，適合於此分合兩推論，則爲真；不適合於此分合兩推論，則爲假。吾人再進一步以觀察時與空之分割，或量與質之分割。試問吾人在此時間之任何處，是不是有他的時間？在物理學上，可以用近代之相對論之發現，以光線爲中心。卽以此光線爲半徑，利用他的速度，使時間變空間。這樣的變法，是不是一件可能之事？蓋可以由下列公式，卽可以得到証明：

$$ct = \Delta$$

$$t = \frac{\Delta}{c}$$

$$\frac{c}{\Delta} = \Delta$$

t t 代表時間； c 代表光之速度之常數； v 代表一定之空間； $v-c$ 代表此一定空間與時間之實際分段； w 者，乃是此 c 與 v 兩者結合之意義的總代表。

由上面之公式，便可推出公式之一端爲 t ，公式之他端爲 w 。卽是一端爲空間，一端爲時間。所以由相對論的理論，必可以得到一個消滅時間之真理。將他變成一個四量空間論，這是一個絕對可能之事。惟吾人之世界，不僅是物質之世界；所有時間之計算，不僅是計算此物質之光線半徑之翻譯的方法，亦可以充實我們所謂時間。蓋吾人卽算在物理學上之研究，亦往往離不了 t 的因素。以 t 代 w ，便是交切點。換言之，卽是時空交切點。可想見時空在某一個事物

之眞象上，不能分離；苟分離，則某事物之眞象，便不能說明。今以桌子爲例：此桌子在某一時，空交切點爲新桌子，在他一時空交切點則爲舊桌子。舊桌子不是新桌子。由此可見時空之交切點，我們絕不可忽視他的移動所形成之一個貫串。由此而論，時空不可分析。故著者於第二學型中，特造時空之統一字。此字卽爲「宵」。第一學型之學說，對於此理則忽視之。故自古以來，沒有一個字是表示這個意義者。如果是兩個字，因之往往對於一件事物作爲兩個看法。其必錯誤，夫復何疑。今就質與量而言，蓋質與量有可分析者，有不可分析者。於是對於此事物之眞跡，又不能說明。蓋量必有其最小之單位。在 HHO ，是三個單位。若將此三個單位合而爲一，則爲水。若將此水分析之，則成爲三個單位。則此水之特殊質，卽已失去。卽再將此三單位合而爲一，則 HHO 之特殊性質亦必失去。由此言之，質與量亦不可分析之。而過去亦無此等字樣以代表之。故著者創一新字，名曰「簠」。可想見各學者只將時空、點、質分析的命名，使他孤離獨立，則任

何事物之考察，必得不到他的真跡。這是由於他們不知道分合兩推論之理。雖然過去學者，亦有從事於不可分之一方面，來研究此宇宙之事物者；但其所得之結論，亦往往走入錯誤之中。則以他們的出發點，除時、空、點、質之外，尚有所謂「類」，所謂法之統一的研究。故時、空統一之分析與綜合之觀察，乃是第一學型各學派所共同具有的性質。而將此四者作為分合兩推論之看法，則為第二學型之特有。因此，結論如下：

第一結論：時、空、點、質四者之獨立之看法，不易得宇宙之真證。

第二結論：第一學型之錯誤，在「重」字未能確立。

第六項 甲三界論

一、這一個題材，希望讀者多加注意。第一學型與第二學型之重要分野，就在此三界論分類之不同。古今多少學者，都陷在第一三界論中。至於第二三界論，則在下面將討論之，此處無須多述。第一三界論與第二三界論，乃是學者對

於此宇宙事物之張本的觀察之分類的不同。何謂第一三界？即是物、心、神。何謂第二三界？即是物、察、神。是我們亦可以名第一三界論爲甲三界論，第二三界論爲乙三界論。而第一三界與第二三界之分野，卽在心與察兩個字之涵義不同。今先討論第一三界論。

二、所謂第一三界論裡面，含有物、神、心三者，卽是物界、心界、神界。關於物界之成立，乃是一個明顯的事物。凡圍繞我們四周不能自由如意的運動，只是在一個機械法則之中，而且具有一種還原性質者，卽名之曰物。至於心，則不然。人類皆有心，一切動物亦皆有心。換言之，凡一切有機物之種種運動，和思想行動，皆有創新之意在內。創新的來源，則必有一個心的存在。這個心字普遍之解釋，曰精神，爲不可捉摸之物。人的生死兩個界限，生時則有精神，死時則其精神必歸絕滅。所謂精神，必是隨着生死二字以爲定。所謂神，乃是在心與物之外，另有一個神的存在。此神，乃是一個渺茫之事物，不可用實証之方法以實証之。這便

是第一學型各學者，對於此宇宙材料分爲心界、物界、神界三種概念之解釋。

三、我們應該觀察，這個心字是不是可以獨立的存在？凡一切心之表現，大抵都是由於附隸於某個物之上。任何動物與植物，都必有一個心之存在。可想見心之所以爲心，不是一個絕對獨立的存在。心即是精神。所謂精神，却是一個無量之質。而此宇宙間無所謂無量之質。苟爲無量之質，則任何人皆變成神秘者。如此渺茫虛幻，怎能作爲一個獨立存在的事物？以心與物爲對立者，故心字之成立，從來沒有在學術上發生過懷疑。縱發生懷疑，如唯物論所說的，只是一個武斷。所謂無量之質，我們必是因受分類錯誤的影響而成立者。此心與精神兩個字樣之成立，實在是沒有經過理性的分析。換言之，苟有心理事實，則不能對於此心理事實名之曰無量之質。此心字之所以成立，必定是我們對於宇宙之張本上，發生一個分類的錯誤。由此錯誤，遂產生二千年來學術上的論戰，直至今日，尙無解決之方法，著者討論至此，敢如此斷定：不僅今日不能解決而已。

恐千年萬千以至於地球毀滅之後，亦不能解決。何以故？以物爲有量之質，心爲無量之質。有量之質與無量之質，爲不相同的兩類；根本受着邏輯的限制，不能有所討論。心字之成立，我們與其使他成爲與物對立的名稱，倒不如將他包括於動物及植物兩字之內。像這樣說的心字之意義，必要從新另定。如此植物，有如此植物的精神；如此動物，有如此動物的精神。於是心之所以爲心，必受着如此兩種性質的限制。心之所以爲心，若不能謂爲無量之質，則只能如此說，如此量之質，如彼量之質。故第一三界論之心字的成立，我們有一個很大的懷疑。或者第一學型之各派所發生之各種糾紛，即是由此心字之意義未能確定之故。希望唯心論與唯物論者，對於此點加以嚴格的注意。則或者數千年來不可解決之糾紛，而於此新造字義之表現上，有所改變，因而有所解決。

四、今再就神而論之：有過去學者所謂之神，有神學所謂之神，有世俗所謂之神，有唯心論者所謂之神。姑不論各家所論之神如何不同，但各個人對於神

之概念則同。何謂神？在人與物之外之一種事物即是。所有學者與世俗之人，對於神之概念，則名之曰無量之質。其次，則是神學者與唯心論者所謂之神，或形而上學所謂之神，或宗教者所謂之神，其所謂神，與此則不同。即是世俗所謂之神與宗教學所謂之神，則爲一個無量而有型之神；近代之玄學者所謂之神，却是一個無量亦無型之神。苟神爲無量而有型，則其型究竟爲何？於是在拜物教者之心目中，則必有他們神之型式。而玄學者，則反之。雖然承認神之存在，而其型式爲不可知，其型式必不能與世俗所說者相同。他只是認爲物、心之外，必有所謂神之存在，姑不論此神有其型與否。這一種比較進化的說法，無論神之存在爲無量而有型的，或爲無量又無型的，只是認爲神是一個客觀的事實，則無疑義。至於現象論者與本體論者之討論，則皆以爲神之所以爲神，是由於本體觀念而成立。故唯心論則以本體爲心，豈不是唯心論者又由本體之概念而承認神之存在？這是與所謂神之概念結合而爲一者。所以通俗所謂神，不是由於

現象論而成立者，而是由於本體論所成立者。雖然，世俗之人，不知道本體之假設爲何，而已經有那樣一種模型存在。即是他們神的概念，是在那樣一種模型之中，而不自覺。如此神之概念，皆爲錯誤。姑不論神爲客觀的存在，或神與本體合而爲一；但著者敢如此斷言：他們神的概念，在論理上沒有成立之餘地。何以故？以其出發點在外界故。以其出發點，以爲神存在於物質之外故。

五、由上所述，則我們可以得到如下之推論：第一三界論裡面，所謂物界、心界、神界之意義，不甚分明。普通所謂心，乃是無量之質；普通所謂神，則爲無量而有型，或無量亦無型之客觀事物之存在。這兩個意義，因其不能分明，故只有這一點統一的思想。而在此分析之下，便發生心產生物，或物產生心之無味的糾紛。又由此而發生心支配物，或物支配心之無味的糾紛。此種糾紛之發生，完全是因爲對於心字之意義，與神字之意義沒有一個簡單明瞭之概念的輪廓所致。多少大哲學家，陷於第一三界論而不能自拔者；則因現象界之問題甚多，而

吾人不能將此現象的問題解決，即是吾人之問題沒有解決。原來我們對於問題之解決，想加以種種之研究，但吾人研究之結果不能得到真實之說明，此豈是我們研究者之初心？多少學者，却這樣感覺：宇宙間之事物愈研究，愈覺此宇宙爲神秘。如果不去研究，只覺此宇宙有兩件三件之神秘事實。世俗所謂愈研究愈糊塗，卽可以喻之。於是，此種研究不僅問題不能解決，反而增加我們腦筋中之糊塗成分。其故安在？耆者告之曰：這是第一學型內各種學派，對宇宙間事物之分類，爲第一三界論所誤故。

因此，我們便將乙型內廓作一個總結：

第一結論：凡現象與本體二者，不能作爲研究之張本。由此出發必因張本上的A點缺乏，而致自誤。

第二結論：物、心、神三者的分類，足致研究於無形的錯誤中。

第三結論：第一學型內之各派的學說的內廓，大多數是誤於對於此宇宙

的張本，未作一個澈底的分析，而即以之爲論理的分析與演繹之起點。

第二節 乙型內廓論

第一項 體系論

一、所謂體系，是一個論理的級系。在此語言結構之中，便可以看出它必有起點、終點及中橋點。蓋無所謂起點，則無研究之下手處；無所謂終點，則必不能獲得研究的結論；無所謂中橋點，則必不能得到研究之級系。故無論任何學派，必有一個最終的目的，一個最初的出發點，與一個中橋點之結構之各點。假使它在這樣三大分類之中，在其論理上沒有矛盾在，則其學說之體系，就其本身言之，不能不謂其已經成立。這是成立學說之第一義。若是他的學說應用到實際的宇宙間，與各種事實恰相符合，不論對於過去，或現在，就是對於將來，亦必有一種預言之符合；則其學說所構成之定理與公式，必爲說明此真跡宇宙之真實學說。此爲一種學說構成之第二義。凡學說之構成，不能離其第一義與第

二義。苟缺其一義，則此學說便失却它的支配的神秘能力。就此第一義與第二義而比較之，則第一義高於第二義。何以故？蓋未有第一義不完全而其第二義能完全者。第一義完全，第二義則可以完全，可以不完全。第一義不完全，則第二義必不能完全。故就此等語言之結構上以討論之，則第一義必在第二義之前。此爲吾人所不可不注意者。過去有多少學說，雖然有一個體系，但或其第一義不完全，或其第二義不完全，而大多數則陷入第一義不完全之中。何以故？以其本身尚有矛盾故。第二學型之學說，則乃是照着此兩義前進。先求第一義之完全，次求第二義之完全。苟此兩義能夠完全，則第二學型自無疑問發生。苟此兩義中有一義不完全，則第二學型尙是第一學型之一個支派。此又爲吾人所不能不注意者。

二、第二學型之體系，可以從兩方面觀察。從其第一方面觀察，則如上面所述，必有其中橋點、最初點、與最終點。我們將第二學型之三點作一圖畫，便可以

得出第二學型之第一方面之體系的結構。試以 B、C 兩點劃在一個平面上，則 B、C 兩點苟非孤立，必有連絡之線在。此連絡之線，就數學之理觀之，則必由於連續之點所構成。故我們可以從此線中，擇其任何一點，名爲 A 點。此即爲導來點。此 A 點控制 B、C 兩點之變化。蓋此 A 點對於此 B、C 兩點是一個不變之關係。苟 A 點變，則 B、C 兩點不能共變。苟 A 點爲不變，則 B、C 兩點方能共變。我們的前提，是在 B、C 兩點乃在共變。此前提，爲我們所不能懷疑者。所以不懷疑此前提，則以 C 點是由 B 點而生，它是一個絕對之假設。此絕對假設之點，定由於我們日常的論理生活之概念所產生，用以說明 B 點之一切變化者。則此 C 點，隨此 B 點之變而變，必將成爲一個神秘的事實，則必成爲一個神秘之點。何以故？以 C 點爲說明 B 點之一個假設，則其假設必與此 B 點具有同類之性質。故 A 點之假設則不同，乃是 B、C 兩點之導來點。是故 B、C 兩點，若共變，則 A 點必爲不變。我們便可由此設立 A、B、C 線。以 A 爲中心，可以劃出多少圓圈；以 B

爲中心，可以劃出多少圓圈；以 C 爲中心，亦可以劃出多少圓圈。如此，則有 A 之半徑，有 B 之半徑，有 C 之半徑。倘將 A、B 之間之半徑引長之，而劃出多少層圈，則可以以其半徑與層圈之交切點，寫出多少代表符號，以象徵此宇宙之時、空、點、質四者之合一的變化。此 A 點苟爲不變，則此 A 點必是一個不變世界。由此 A 點所引出之線，至於終點，亦必是一個永恒的世界。不變世界與永恒世界之意義相同。由不變世界爲出發點，至於永恒世界，則其中間必經過其他階段。若不能超過此諸階段，而至於永恒世界，則必發現此世界爲一個缺陷世界。而此世界是在缺陷中，亦是在完成中。即是就一部分言之，爲缺陷；就他部分言之，爲完成。蓋完成即是已超過此諸階段，而至於永恒世界。能超過此諸階段至於永恒世界，則可以成爲完成世界。此永恒世界之點，吾人以 X 代表之。於是，由 X 點與 A 點連成一線，構成一個極大圖形之世界。若將一切之事物，投入於此圖形之中，而能充實此圖形，即名之曰完成世界。吾人今日尙未達到如此完成世界。

如此的一個結構，即成爲第二學型之第一方面之結構。——由起點而至於終點之結構。

三、我們再從第二學型之第二方面觀之，則其要點凡三：即絕對線、絕對型、絕對點。此絕對線、絕對型、絕對點三者，不可缺一，缺一，則第二學型之機能不全，因此必使第二學型陷入一個不能自明其理之程序中。著者乃稱此絕對型爲第二學型之第一義，絕對線爲第二學型之第二義，絕對點爲第二學型之第三義。先有第一義之設立，次有第二義之設立，更進於第三義之設立。三義合一，則成爲第二學型。這乃是第二學型之第二方面。我們再簡括的說明之：第二學型第一方面，乃是對於此世界結構之觀察；第二方面，則是對於此結構之觀察的幾種判斷。即是以第一義、第二義、第三義以判斷此結構世界。此爲吾人所不可不知者。吾人又於此簡括言之：第二學型第一方面，名之曰第二學型之第一體系；第二學型第二方面，吾人又名之曰第二學型之第二體系。而第一體系包

括三點：卽是第一點爲出發點；第二點爲最終點；第三點爲中橋點。第二體系包括三義：卽是第一義爲絕對型；第二義爲絕對線；第三義爲絕對點。而以第二體系爲對於第一體系之批判之標準。

第二項 論第一體系

一、我們於此應該明白：在哲學上有三個論題：第一個論題爲目的論；第二個論題爲自由論；第三個論題爲機械論。這是三個平行的論題。主張機械論者，則反對目的論與自由論；主張自由論者，則反對機械論與目的論；主張目的論者，則反對自由論與機械論。著者於此，則發現彼等之錯誤，卽是他們對於目的二字的解釋，以爲僅祇是意志之世界之一種產物。唯意志世界，纔有所謂目的。意志世界之外，無所謂目的。這是一個嚴重的錯誤。假定今日今時地球發現於天空中之某點，於明年今日今時地球又發現於天空中之某點，則是爲兩點假定。前者爲A點，後者爲B點；則地球之從A點至於B點，卽不能謂其爲非由A

點至於 B 點，而我們更不能謂以 B 點不是 A 點之目的。換言之，即不能謂 A 點不是 B 點事物運動之目的。如此目的，便不是具有意志者，所以著者稱之曰 O 點。假定佔據此 A 點之事物爲有意志者，則將所假定之 B 點，稱之曰 O 點。O 點與 O 點，乃爲目的之兩種類。O 點祇能以機械方法達到之；O 點則除機械之方法而外，以自由之方法，亦可以達到之。故 O 點或 O 點，同爲目的之一種類。而自由論與機械論，則祇是方法之一種類。換言之，機械論之目的，則稱爲 O 自由論之目的，則稱爲 O 點。由此諸論，則目的論、自由論、機械論，不能平等對立；祇能縮小範圍，而成爲目的論與方法論。而機械論與自由論，作方法論中之第一種，或第二種是。明乎此理，則我們可以進一步研究此宇宙之所謂目的。

二、過去之學者，有一種最嚴重之錯誤，即以爲凡目的必是一個意志的表現。苟宇宙有目的，則宇宙必有意志。苟宇宙之意志與人類之意志爲同一種類，則此宇宙之代表，必爲上帝。於是主張宇宙目的論者，多不能離上帝而存在。而

著者對目的之解釋，則不然。以爲目的有○點與○點，以爲最初如此，最後亦復如此。換言之，凡最初目的，即爲最後目的。最後目的，不能與最初目的相分離。是最初與最後兩目的，同一種類。此兩目的既同一種類，則不必一定需要意志之表現。譬如真空中有一點，首先受到一個力之作用，則必依照其最初之方向，不減少其力，而爲均同的運動，永遠向其切線之方向直行，是已經證明它最初之目的，即是它的最後的目的。換言之，即是它的最初的○點，必是它的最後的○點。吾人固不能謂物質世界，是一個目的世界。蓋吾人對於此物質世界，以○點世界觀之，則○點世界之中，不含有意志在，祇含有最初如此，最後如此之目的。又吾人對於○點之世界而觀之，則亦如此。最初之事實如此，最後之事實亦如此。最後之事實不能離最初之事實而存在。則吾人對於目的之解釋，不是在於意志二字，而在於最初如此，最後如此之連合的統一。凡爲物之性質所指定之未來之點，名之曰○點；凡爲意志所指定之未來之點，名之曰○點。而皆名之曰

目的。於是，目的二字，不必含有意志之意義在內，祇是最初如此，最後如此兩義之結構之解釋。蓋最後既存在於最初之中，最初亦即存在於最後之中。兩者不能分離。我們若將其分離，則在此最初與最後之中間，必發生一個極大之連絡線。此連絡線，即是一個極大之世界。此所謂最初，必是一個永恒世界；此所謂最後，亦必是一個永恒世界。所以我們不必問最初的最初，更不必問最後的最後。何以故？以此兩者皆在永恒世界中故。一切物性，或一切繁性，乃是在於最初如此，最後如此。此兩點之分開之中間世界所發生之一切運動，如能達到指定之點，則謂其為完全世界；如不能達到指定之點，則謂其為不完全世界。故此世界所有一切事物之變化，乃是在於此最初與最後之唯一點之分開所產生之一切世界。明乎此理，則知道此世界之一切結構，皆有可能。更知道繁體之結構，亦有可能。又知道一切學說之結構，尤為可能。此第二學型之第一體系之說明，乃在於空根哲學與空統主義之內。

第三項 乙三界論

一、我們對於第一三界論，已有種種的批判，覺得關於物界、心界、神界相差太遠。心界與神界雖相接近，而心界與物界間則根本有一條鴻溝，不能跳過。蓋心之所以爲心，它是一個自然的現象，爲我們不可否認者。蓋凡在此天地間之事物，無不爲自然事物。心理事實，也是此自然事物之產品。我們安得以心界事實，爲神秘之事物。雖然，所謂心理事實，如果與物理事實作一個對比，則如此對比，反使我們對於多少自然事實，不能加以詳細明確的說明。蓋物之所以爲物，它乃是獨立存在於此天地間。因其爲獨立之存在，所以可以認爲它是一個獨立的事物。至於心，則不然。凡心理事實，皆是附隸於繫體。換言之，皆是附隸於生物與人類之身軀，而爲其某種必然表現作用。如一切繫體皆趨於死亡，則宇宙之心理現象，亦必皆趨於消滅。我們應該設想：此心理事實，祇是附隸於生物與人類；則我們必對於生物與人類，作一個另外的觀察。所謂生物，不僅祇是我們

所見的它們的軀體，必要加入它的生命作用在內。我們就是患了一個分割的毛病。對於任何事物，總歡喜以解剖刀解剖之。殊不知解剖之後，不能再成爲一個統一的事物。如此的現象，就是將一個真的世界，變成一個假的世界。根據歷史上所用的種種字樣，如所謂生命、精神、生物、人類等等，皆是說明物所有之生長性質。如此諸種性質，皆祇能謂羣界有其某部分之性質，而不是全部性質。我們試取任何動物加以解剖而分析之，則此任何動物皆死矣。我們試將任何人類之個體亦解剖而分析之，則此個體亦必死矣。假使我們若要將人類之精神憑空抽出於此身體之外，則此是一件不可能之事。蓋對於生動之生物或人類之解剖，祇能以意思想之，不能實際施行。所以無論任何生物與人類的精神狀態，皆附隸於身體。如此身體，表現如此精神；如彼身體，表現如彼精神。可想見我們不能單獨的將心理提出，使之與物對立。我們應該將自亞米巴進化以後之所有生物，給與一個整體的名稱。這一個名稱，乃是總括生物與人類之精神。生

命、死亡、新陳代謝、生長作用、不可還原之變化等等。凡此種種，包括在一字之內。因有如此之字，則可以與物類對立。蓋物類不僅有其性質，且有其體；心則僅名其性質，而未指其體。以心字與物字對立，則心字實有缺陷。於是著者造一絜字，以總括的敘述上列之諸義，而衝破心字之缺陷。如此絜字之表現，則不僅是表示精神，且說明精神乃是絜字之一種性質，身體與精神是一個絕對的合作作用。此兩者與其說它是兩個種類的作用，不如說它是一個函數作用。因為如此精神，可以影響如此身體；如此身體，亦可以影響如此精神。我們很可以由醫學上得到如此的許多証明。一個人的誇大狂，及其精神上所表出之各種作用，往往可以危害其身體之存在。此精神病理學者，亦有種種之証明，無須多述。是安以可以心字獨立於身體之外？同時，我們對於人類二字，亦往往覺其立於生物之範圍之外。古人造字，當然不知進化論之所以為進化論，故不知道人類與生物原為一體，所以他們並不能將所有生物與所有人類結合為一，加以一個總

名稱，以爲說理之方便。絜字之義，比較心字之義，不獨寬廣，而且可以看出精神與身體之中的函數作用。此種函數作用，絕對不能分離。我們不能說精神產生身體，亦不能說身體產生精神。因爲如此的因果觀念，乃是由於受到一因一果論之支配所致。吾人絕對不能有一因一果論之觀念。蓋一因一果論，乃是一個絕對錯誤的邏輯。苟謂身體產生精神，或精神產生身體，皆是在一因一果論之範圍內，在論理學上早已不能成立。這樣的範疇，則何以能有精神產生身體，或身體產生精神之連環的不通假定。著者絜字之創造的用意，乃是著者對於宇宙研究之張本所增加的成分。蓋過去之張本爲心、物對立的張本，而現在則爲案、物對立的張本。如果研究到心、物之張本，則必研究心、物之鴻溝，如何超過。如果談到案、物之張本，則不必研究到此案、物之鴻溝。何以故？蓋絜與物爲兩種絕對具體的表現。於此宇宙間之自然的事物，我們祇能從其種類之不同的方面去說明此不同之現象，或去探求此兩種變化之類，不必去尋求它們的因果。蓋

一因一果論，乃是一個絕對不通的法則。

二、原來紫字之應用，其理至深。而心乃爲一個普遍的性質。我們有心，必有一個心的性質，必有一個情緒的性質，單純的論心，則很不容易辨別我之所以爲我。故我不能謂彼爲心，彼不能謂我爲心，而紫體的現象，則有我在。我字中，則有笨位現象。原來天地間之物質，皆是同一價值，都是客觀的存在。故我們可以對於任何物質或損毀之，或保護之。在物質的本身，不發生任何作用。所發生作用者，乃是由於我的身軀的表現。我的身軀，是由我之存在的表現。於此，我們乃發生一個絕對的疑問：我們試閉目深思，我們不容任何物損毀我們的身軀；而我們的身軀，乃爲十餘種化學原質所構成，此與天地間任何物皆可謂爲同類之存在。何以我們對於它們可以任意宰割，而無所顧忌？而對於結構我們之身軀的原素，絲毫不能損毀？誰損毀我的身軀，我們必反而損害之。否則，我必愛護之。可想見在此現象界中，有如此物質的結構，乃有如此心理的表現。而既成功

爲我，則不能將我與天地間一切物質，與其他物之精神狀態，視爲同等的價值。何以故？蓋有時我能作皇帝，有時我能作上帝故。故心物之發生，祇是在某種性質不同之分。甲、乙、丙、丁四人，皆有精神。此甲、乙、丙、丁之精神皆同，則稱之爲精神。研究此精神與物質之區別，乃是去研究此精神與物質之來源究竟如何。如此的問題，毫無意義。何以故？究竟誰爲誰產生，已爲一因一果論之邏輯所不許的思想之推理。如要有所推理，則必以兩在否展論爲依據。說到兩在否展論，則必回到人的概念。若人的概念，單純的是心物兩個概念，則非心產生物，亦非物產生心。所以心物是兩個對立的陣營。而繁物，則爲我與非我之對立的陣營。它不是研究普遍的精神，而祇是研究我之精神。不是研究普遍的物質，而祇是研究我之物質。我之精神與我之物質結合爲一，就構成我。於是，就以我爲一陣營，以我以外之一切爲一陣營。這就不是精神與物質的對立，乃是我與非我之對立。所以心與物的問題，是心物對立的問題。繁與物的問題，乃是我與非我之對立。

的問題。故普遍的泛論精神，不能含有我與非我之意義在內。我與非我之我字的範圍，極爲狹小，祇是我而已矣。普通研究心理的學者，祇是研究意志、感情、智慧、感覺、想象、記憶、觀念、概念，等等名稱。如此的名稱，皆爲心之性質之一斑。則何以分別我與非我之存在？一部社會問題之結構，卽爲我與非我之問題。一部人生問題之結構，亦卽爲我與非我之問題。一部宇宙問題之結構，尤爲我與非我之問題。因有我在，所以笨位才可貴。祇從普通之心研究之，則笨位的用處不甚明顯。故心之一字的涵義，比之衆之一字之涵義爲狹小。談心者，必祇是普遍的心。而談衆者，則第一有一個心物之涵義問題。因爲心衆的本身，就是一個心物的表示。第二有一個我與非我的問題。第三我與非我，則必引出笨位觀念。此所以著者根據此諸理由，特殊的創造「衆」字，以增加宇宙的張本，與新的研究之材料。蓋自古以來，所有學者，尙祇生活於心物之張本中，而不能生活於衆物之張本中。故衆物與心物兩種之兩兩的對立之涵義的變化，可謂極大。吾人安可

不將此絜字，以爲我們研究之根據乎？殊不知，既有絜字之研究，則一切心理之全部，即成爲絜之一小部分。今必欲以此小部分與天地間之物對立，豈非天地間之學者，對於絜體加以分割，而將眞世界變成一個假世界乎？故著者以爲第一學型之學者，大都生活於假世界之中。惟自第二學型成立之後，才有眞世界之發現。

三、吾人於絜字創出之後，再導出一個神的概念；則此神的概念，方可以成立。何以故？以絜物是一個函數，神絜也是一個函數。故神之所以生，不能討論它的客觀的存在；而只討論絜之神素。則物與心亦不能成立對立的鴻溝，而祇能爲確實的函數。何以故？以吾人身體所表示的心與物，爲同時表現之兩種不同的變化，皆可以彼此影響。於是心物才可以接近，而變成一個事物。否則心與物不能發生關係。則此所謂心，究竟附隸於何物，而顯出其作用？所以我們乃將心物問題取銷，而成立絜物問題。絜物問題若成立，則此世界問題便容易趨於解

決。故我們對於絜之認識進一步，即是對於眞世界之認識進一步。現在我們姑不問其內容如何，我們祇認爲這是兩個全體的看法，以証明這是兩個眞世界之發現。何以故？以將自亞米巴至今之人類及一切有生命之個體，列於一陣營，將一切無生命之個體，又列於一陣營。如此兩個陣營，豈不是壁壘森嚴，而彼此間之交通索，則有物在。至於神與絜兩者之陣營，彼此亦可以發現交通索。其交通索爲何？即是吾人之所謂心，卽爲吾人心理表現之所謂禮素。於是，這一個眞世界，則可以聯成物、絜、神三者之合一。物、絜之函數的橋樑，有一個客觀之共同的「物」；神、絜之函數的橋樑，有一個客觀的共同之「禮」。合而一之，則可以看作三支之不同的發展。蓋由此三支之發展，就可以生出如此的世界。明乎此理，則第二學型之內廓的最重要之內容，乃爲第一學型與第二學型之張本之改換。將第一學型之物、心、神，變成第二學型之物、絜、神，視物、絜、神爲三界。就是將物、界、絜、神、界三者之統一，名爲第二三界論，而以之與第一三界論對立。由此論之，

我們便得如下之結論：

第一結論：物界、心界、神界，爲第一學型之三界，名之曰第一三界論。

第二結論：物界、絜界、神界，爲第二學型之三界，名之曰第二三界論。

第三結論：第一三界論，爲假世界；第二三界論，爲真世界。第一三界論，是於分割之後，而不能適合於分合兩在論之邏輯之支配；而第二三界論，則爲最初種類之區分，適合於分合兩推論與分合兩推論之邏輯的支配。所以此爲顯然之兩個真假世界。

第四節 分類體系

第一項 分類一瞥

一、著者將各種學派放置在第一學型之內，使之成爲一個集團；而另一方面，則將著者新造之許多理論，另爲一集團，以與第一集團對壘，而名之曰第二學型。這是一件何等冒險之事，經過多少哲學家的探討，多少科學家的發明，多

少人費盡心血努力研究所得到的結果，置在一個學型之內。此宇宙間所易發現之理，已被發現；其未發現之理，幾乎不可發現。著者何人敢如此另立體系。世界之人，初聽此名，將必皆驚爲標奇立異。誠然，當十餘年前，此宇宙與人生各種現象對於著者的種種啓示，已使著者得到多少論斷；而此諸論斷，與其他學者之論斷，立於相反之地位。惟著者尙未敢自信。同時，亦無學型名詞之創立之動機。著者總覺得：在任何學說家中，任何理論中，都有他的矛盾之點；而其矛盾之點，幾乎沒有方法可以消滅。試讀各種名著，往往關於其矛盾之點，各家一致批評之。而他們批評之用心，則又別有所在。甲反對乙，乙反對甲，往往自己樹立了一個獨斷的目的與獨斷之論理。以如此獨斷的態度，則其結果必不能令人心服。所以學術界之紛亂，至於今日從未止息者，不爲無因。凡思想界之系統問題，必不能具有絲毫矛盾。苟有矛盾存在，則各學者爲欲完成其系統起見，往往視其矛盾爲例外。此例外之事甚小，而破壞其系統之成立則甚大。故著者最初雖

無創立學型之動機，然亦甚不滿意於各種學者的各種論理。經過十年的思考，才將著者所有之論理，造成重心。遂由此重心，發而成爲一個連貫之體系。再將各家所完成的體系，加以比較，根據著者的學說以批判之。則就著者私人的意見，亦可以使讀者有一個很明顯的區別。關於此理，已在上面詳加論斷，且在批判論中，亦已詳細言之。我們應該設想：構成一個體系之論理，如果在其自身之內不發生矛盾，則可以成爲一說。且此說有其立腳之基礎。何以故？以其本身不發生矛盾故。因此，著者方下決心將所有學說納在一個學型之內，將著者之說另成一個學型；然後再將所有其他學說的重心加以比較，再批判其真僞。這實是一個創新的局面。文化之發展，不過十九世紀一個期間。我們幸而生於此二十世紀開幕之時，則吾人對於歐洲學者，對於我們之遺傳，該如何表示敬重之意？著者雖能力無多，唯有及時努力，以求此世界之新事物之發現，則或者可以減輕著者於此世紀所應負的責任。故著者本此動機，成立此型。

二、雖然上面各節所言，我們必須將他總括起來，成立幾個研究的概念。上面已將論理體系與實踐體系加以研究之闡發，則在此處我們應該對於本學型之實際的概念加以詳細的說明。凡一種學說，莫不有其分類，以適應此天地間之所有各種特殊現象。將此各種現象重新加以分類，估定他的類別的價值，然後綜而合之，再去研究他的前提。我們無論對任何各家學說加以研究，都有幾個部門。或以論理為中心，或以實踐為中心，或以批判為中心，或以類別為中心。以論理為中心，或以實踐為中心所得者，只是一種簡單的概念。而以分類為中心，則所得者必甚詳。因類別概念，一方面是對於宇宙間所有各種現象之判斷，二方面是對於這樣的理論之說明的意義。分工合作之具體的分別，有必須詳細闡明者，有不必闡明者，有稍加闡明即可者。宇宙之組織，是由於各種單位配合而成。整體之組織，也是由於體內之各種單位組織而成。凡構成一個體系之事物，無論其為物質世界，或人類世界，亦無論其為學說世界，皆必由單位合

組而成。第二學型的幾個重要的理論，前面已經說明；則第二學型的實際的分類，與其分類的理論，我們不能不在此稍有所闡明。

第二項 乙型類星

一、第一個重要的概念，便是支、干兩概念。支、干兩字，在此處已失去牠的原來的意義，只是用以爲一個符號的排列的概念。支字乃是對於本論理體系的發展的概念，干字乃是對於本論理之表出之概念。故支概念是論理本身的發展，干概念是書籍描寫的概念。關於干概念，此處不必詳談，亦曾在著者另篇研究的文章中言之。此文即爲第二學型分類論的重要概念。至於支概念，則我們不能不更有詳細的分類。

二、所謂支概念，包括一個極大的理論，是一層層的進展。我們設一個比喻：譬如由一個線上之第一點起名之曰A點，其右邊之一點名之曰B點，A、B間有甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸十點存在，則當由A點之發展至於B點時，必經過

其中間之甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸諸關鍵。此等關鍵之經過，乃體系的必然的發展。惟自A點發展至於甲點，則甲點不僅是一點，而且包括許多點。假定甲點裡面有五點，則我們可以宮、商、角、徵、羽五字代表之。此宮、商、角、徵、羽之成立，乃是由於A點之發展所致。則由甲點之發展達到於A點，即是此宮、商、角、徵、羽之發展到達於A點；則A點之內，必更有無數之點。倘若宮、商、角、徵、羽平均每點能產生三點，則在A點之內，必產生一十五點。又由A點至於丙點，而A點平均每點能產生三點，則丙點之內，必有四十五點。學說體系之發展，就正如同這樣一個型式；生物的進化的發展，也正等於這樣一個型式。千千萬萬生物之綜合的構成，亦稱曰生物世界。以進化論之極大的潮流貫澈之，便成爲一個極大的系統。學說亦然。

三、明白上面的比喻，則我們可以進一步實際的研究第二學型的分類。自第二學型之最初一點起，至於最末一點，凡有八點。此八點之類別的概念之代

表以匏、土、革、木、石、金、絲、竹八字代表之。在竹字之下，又能生出新的點，則不另設符號以說明之，而以竹字作爲牠的冠詞。冠詞的概念之下，另加以數學的概念，譬如第一竹點，第二竹點等等。對於這樣一個複雜的概念，現在不必多加闡發，只就匏、土、革、木、石、金、絲、竹八字加以說明，即已足夠。關於此八字的使用法，又已在另文中說明之。讀者注意，凡此處所標出之另文，即是指第二學型的重要概念一文而言。

四、總論所包括者，則爲第二學型的絕對的論理的體系，分類的與實踐的體系，及其他各種學說。而在此概說之中者，只在此一段中加以說明。乃以著者另有總論大綱之作。總論大綱之內所包括者，即是將上面所敘述之意思，加以詳細的闡明。此總論導說，則只將第二學型與第一學型幾個重要概念，及理論分野，加以釋明而已。故總論導說與總論大綱，率有所別。

五、本學型分爲五大類，即以宮、商、角、徵、羽名之。宮類爲第一類，商類爲第二

類、角類爲第三類、徵類爲第四類、羽類爲第五類。每一類之代表，有一個固定的專門的名稱。譬如宮類，乃是整體的對於此宇宙加以研究。譬如商類，乃是以此整體爲基礎而發展一個極大的學說，作爲一個縱的研究。譬如角類，則是關於此縱的論理所需要的各種依憑的條件與方法，而成立橫的研究。徵類，則是與宮、商、角三者相對待而言。宮、商、角大概是研究體，而徵類則是研究用。故徵類就名爲用面類。羽類，則是批判類。凡與第二學型有分別的學說，則根據第二學型以批判之。故宮、商、角、徵、羽五類，即是第一整體類、第二縱面類、第三橫面類、第四用面類、第五批判類。此五類，各成體系。此五類之總合，則屬於總論大綱。此五類，皆以總點爲出發點。但此五類之中，我們應該注意之點，乃是商類。因爲此類，乃是這論理體系的總合的論斷。這一類，幾乎是混然一物，不可分離者。自最大的宇宙起，說到我們個體的行動止；即是從我們最遠之目的說起，說到我們目前所應該採取之行動止，中間有一個級系的間渡。由此間渡至彼間渡，經過一定

時間按照一定計劃，必可以跳越此空間而達到一定目的。所以商類的體系，乃是第二學型的一個中心點。至於第五類批判類，則是一種消極的對於各家之批判。而宮、商、角、徵四類，則是積極的創造本學型之各類論理；此又為讀者所不可不知者。雖然，宮、商、角、徵、羽五類符號之說，乃刂、𠂇、𠂇、𠂇、𠂇五字之符號代表，前面已略加討論。此處不贅。

六、今試從宮類學說言之，則我們應該設想：此宇宙原為一體。不僅是現象與本體為一體；即現在的宇宙與過去的宇宙，亦為一體。現在的宇宙，更與未來的宇宙為一體。換言之，無空間無時間之已發生或未發生之事物，皆為一體。我們必須從這樣一個整體上去討論牠的一切，方能得到我們對於每一件事物之解剖。如果我們不明白人類之所以為人類，而來對於人類加以解剖；則我們解剖之後，是不是我們可以得到一種解剖之真理？我們往往能夠明白宇宙的某一部分，而不能明白宇宙的全體。苟我們只能研究心、肝、腸、胃之各部分，而不

能研究人體之整體之結構；則部分之理，又何可貴？故全體之學，自十九世紀學術發展以來，即爲多少學者所不注意。本來全體之學，是一件極難之事。若將整個的事說明，即是若將各部分的事加以整個的綜合，這是何等艱難的工作！故多少學者，都由此失敗。雖然，無論如何失敗，但應該不應該從事於此，却是我們的前提。這便是整體類研究的唯一職務。故整體類的第一部份，就包括轉煖論。轉者何？乃現象本體，在此無限之時間與空間之一串事情之流轉之謂。煖者何？是由於中心點之發轉，而及於外。故轉煖，是指由內包而至於外延之意義而言。轉煖論者，乃是外延內包之一個整體事物的討論。在這樣的整體事物裡面，應該對於牠所屬的各種事物加以絕對的分類。將宇宙間各種材料，加以整理。故轉煖論之第一部分，乃是在於三界論、張本論、與法式論。整體類除轉煖論外，尚包括其他各部分。惟此處可以略而不談。只要讀者對於此整體論有一個大略的概念，即已足矣。

七、商類學說，凡分十類。今列之於左，以資參考：1 室窺主義，2 室僥主義，3 聚謀主義，4 圍谷主義，5 十級主義，6 實屏主義，7 糾組主義，8 唯教主義，9 摩點主義，10 特里尼主義。我們目前所應該實行者，則爲特里尼主義。蓋特里尼主義，是我們目前的一種組織之學，是遇到某一階段而在此某一階段必需採取之某種行動之學。此特里尼主義的普遍之性質，不獨中國可以實行，世界各國亦可以實行；不獨現在可以實行，過去亦曾經實行；不獨過去現在可以實行，將來在悠遠之時代，不隨人類之命運以俱滅；只要有二三個人在集團中，就離不了特里尼主義之支配。不過過去人類生活，在特里尼主義之中而不自覺。我們現在要提出此主義，以爲一般人之信仰之重心；或者可以縮短我們的進化的行程，減除我們的心理的悲哀，提高我們自身的勇氣，以預定之計劃，在一定時間內，完成人類的組織的任務。

八、角類學說，包括六種。此六種題材，見另文。在此六種學說中，最重要者，則

莫過於繁謀學部，繁謀學部過去的人類學說，以生活的應付爲其立論之中心。而今日之各類學科，未能盡至善境。因其學科在錯誤中，故所學之學科以爲其生活之應付之工具，亦隨之而錯誤。這是一件何等悲哀的事；著者於此，有兩種努力：第一，則對於舊有之學科加以澈底的改造，使之不僅爲材料的堆積，且爲定律與公式的創造的企圖。第二，則是過去有多少學科，不能完全將人類各種現象加以說明者，或者不能對於宇宙間各種現象加以說明者，必須另造新的科學以爲其立論之基礎。故著者才有新學科的創立。此兩種努力，皆爲著者近數年來之用心。卽一以改造舊有的學科，一以建設新的學科。

九、關於徵類所成立的，凡三部。其部見另文。在此部門之中，重要者莫過於謀用學，與謀用學。此乃是我們目前所應該有的一種思想與行動的實踐條文。與對於此諸條文之批判與建設。而羽類學說，則爲批判類，亦分爲三部。此三部均有相當之重要。最要者，則莫過于理杆部，與踐杆部。

十、如此分類，完全是爲便利於研究起見。而其重點，在於商類，蓋商類之室僥主義與室窺主義，純粹是一個宇宙的哲學。室窺主義，則是人生哲學，而十級主義則爲社會哲學。由宇宙的研究，至於人生；由人生的研究，至於社會。將大問題一級一級的縮小，集中在我們的行動上。

十一、如此則我們的日常行動，可以獲得簡明概括之準則。雖然，我們應該注意：此所謂由大的問題一級一級的縮小，乃是此諸大問題必須解決，則此諸小問題，在此大的問題中解決之。若其中有一問題不能在此大問題中解決之，則抽出來以求其他問題的解決方法。譬如人生問題，是宇宙問題的一種。我們將宇宙作一個普遍的研究，再將人生問題抽出來，另作一個研究。我們再將人生問題作一個普遍的研究，得其解決的方法；又將人生問題的社會部門抽出來，另成一部門。我們再將此社會問題擴大而研究之，再確定他的解決的方案，及其方法。如此一級一級的抽出，以爲具體事物之研究，以爲我們的行爲的目的。

標。第二學型的論理體系的發展，大概即是根據此理而分類。這是一個極大的企圖，亦爲學說的創造所必需應用之各種工具之樹立。

十二、分類之理，甚爲重要。往往學者之間，有多少問題，乃是由於分類之理不明，因而發生人類之糾紛者。我們試察人生問題和社會問題，則我們便知道此理之消息之所在。何謂人生問題？乃是以人存在此宇宙間，人的自身問題必求解決。人的自身究竟有什麼問題？我們以人証之，則不能以人類以外之各類以証之。何以故？以此爲人生問題，而不是人生以外之問題。人生問題之解決的方法，世俗之人雖沒有體系的論理，而他們實在有一種簡單的辦法。譬如餓了，則知殺牛以爲食，殺豬以爲食。天地間各種動物，幾乎都爲人類之芻狗。這乃是以人類爲罕位，而發展這一個切身的辦法。這正與其他動物一般，皆以自己爲罕位而發展其切身的辦法。狼、虎、獅、豹，本對於人類沒有什麼憐惜；縱然憐惜，如知人類可以爲牠們的食品，則牠們亦必努力以獲得之。此正如同人殺豬、牛、羊、

以爲食一般；無所姑息，而乃是一個自然的方法。惟人生問題是一個很複雜的問題，不啻是一種直接的與自然的鬥爭。如解脫主義裡面與本位主義裡面所指示者，人生問題至少是一個三系問題。能解決這樣一系，却不能解決那樣一系。因爲這樣的複雜的目的，所以成了特殊的難題。社會問題，則爲人生問題之一支。我們對於社會問題之解決，只看牠的所發生的幾種擾力究竟何在。我們從此擾力上以解決之，則我們始對於社會問題有澈底解決的希望。一般學者，因分類不明，往往將社會問題扯到本體的問題上去。卽人是或不是爲上帝所造之二問題。無論二者有無理由，而我們對於社會問題，必須有一個不神秘的解決方法。如宗教家所言者，則我們的社會問題，必須參加神秘的因素在內。如唯物論者所言，則我們的社會問題，亦必須神秘的因素方有解決之可能。一般社會學者，往往是以本體問題來干涉各個人的行動問題。於是，各個人反因爲讀書愈多，愈瞭解得多，愈發生煩悶，愈使他們的行動變成一個不可能之行。

動。這又何苦須知道問題的解決方法，如果類別分得清楚，則必不會指鹿爲馬，指白爲黑。人的心理作用，本是一個現象事實，而唯物論者，偏要謂這是由物質產生。縱爲物質所產生，但人類的心理事實，不爲物質所束縛，則將如之何？我們并不能謂吃飯穿衣等一切物質問題完全解決，而人的心理問題也絕對的能夠解決。既不能解決，則心理問題與唯物論有什麼相干？所以類別不明，就容易東扯葫蘆西扯葉，而造成種種謬說。以自謫人類的低能，何以至於此極？有多少問題，如果是從類別上加以分析的方法，則以往各家，都會要慄然失色。就因爲他們所爭執者，乃是對於類別上沒有用功夫，所以發生不必爭執的無謂的糾紛。一個類別的發展，乃是去尋找各類之特殊的性質，與其特殊解決之方法。

十三、由於這樣一個出發點，所以分類愈進於詳細，則必愈可以考察出宇宙間事物之同點與異點。因其分類詳細，對於各類所用之符號，則必甚多。蓋每一類皆爲特殊的事物，如果不有特殊的名稱以名之，則必受到語言文字的限

制，而無表現的機會。語言文字之產生，至今不過數千年。雖說在數千年間有無限進步，但只是對於普通事件粗夠應付；而對於某種特殊的學理及其特殊的含義，則不能不新創字義符號以明之。蓋每一個字義與每個符號，乃是代表其特殊含義。故著者在本學型中，創造無數符號，與新字、新詞，就是爲表示含義之便利起見。蓋不如此創造，則著者之含義就無表出之機會。希望讀者本此理以讀著者之學型之各種論理，方不致誤解著者的原來意思。

十四、在本學型中之各類中，所成立之特殊的學科甚多。例如所謂第二學型，所謂第二數學，所謂第二力學，第三幾何學，第二心理學，第三心理學，第二邏輯，第三邏輯，第四邏輯，等等。凡此皆有專門之發展，構成專門之學科。此所謂第二字樣，卽是表示在此類學問之前，另有一種學問。譬如現在的數學，則稱爲第一數學；第二數學的含義，與第一數學不同。至於其他社會各科學，則大都完全改造，幾乎在名詞上另立新名。雖然，在習慣上讀者必將發生許多疑問。但如此

的習慣，破除却甚容易。蓋我們往往提出一種學科的名稱，而不能從其名稱上知其意義。因此，雖說是一種學科，各人有各人的解釋，智者見智，仁者見仁，這何能叫做學問的研究？一種學問，必有定律、定則、原理，無此數則，則只是在那裡堆積材料，而不能成為學科。蓋天地間之材料，各人可以認識一部分。農夫認識植物的名目，恐怕比植物學家為多；然而因其對於植物沒有根本的定理、定則之認識，故其知識終不如植物學家。所以僅是在材料的堆積，而不是在模型的構成；則不能叫做學問，亦不能稱為學科。由於著者學說之分類，所以此諸新的學科，就變成了自然而生的分類與產物。

十五、總之，第二學型之體系有三：第一，乃是論理體系，第二，乃是實踐體系，第三，則是類別體系。論理體系與實踐體系，又包括於類別體系之中。蓋知其類，即知其論理體系與實踐體系的各種法則。我們可以如此分類，論理體系與實踐體系，是 A 體系；類別體系，則是 B 體系。所謂 A 體系，乃是表示論理與實踐之

兩種法則、公式、定律之統一，以爲我們思想與行動之目標。而 B 體系，則是將 A 體系充分的表示之。故 A 體系，可以名之曰體；B 體系，就名之曰用。即 B 體系爲 A 體系之用。所以我們對於第二學型之體系，可以作一個總括之說明。即是第二學型之體系的發展，爲二方面：一方面爲 A 體系的發展；一方面爲 B 體系的發展。以 B 體系表示 A 體系；以 A 體系插入 B 體系之中，而成爲一個整個的體系。上面所論，便是第二學型體系的簡略的闡明。其餘論理姑從略。

第五節 實踐體系論

第一項 緒說

一、所謂實踐體系，乃是自最初一點至於最後一點，所有中間經過的歷程之必發現的一切現象，與不可缺乏的進展的種種關鍵與其條件。今假定以 A 點爲起點，以 B 點爲最後一點；則由 A 點至 B 點之運動，必是經過此空間與時間所結構之諸點。此諸點之漸次實現，我們名之曰質線。我們如果欲求此諸點

按照這樣一個型式而實現，必須產生兩論，以爲此實踐體系論之先導。此兩論爲何？卽爲實踐可能論與層源實現論。由層源實現論可以確定此實踐可能論。而層源實現論有三個法式。卽第一法式、第二法式、第三法式。實現可能論、層源實現論與第一法式、第二法式、第三法式，各有其構成之必然的理論。凡實踐的體系，必由此五論方可以斷定之。此實踐是否可能，更可由此以斷定。按照一定的時期，他的運動必將至於一定的空間。進言之，卽是在某一點之時間與空間的結構，可以按照一定之時空主於他一點之時空之結構的一串事情之種種的實現。

二、凡學說只能從二方面發展：或從理性方面發展，或從實踐方面發展。照哲學的體系說，應該增加一個批判的體系。可是我們暫將此批判體系不言，而專言理性體系與實踐體系。而此節又是專論實踐體系。既如上面所批判，則第一學型之所謂實踐的體系，必無可能實現之一日；我們是否將有一天可以達

到我們的目的？是不是我們於第一學型之外，可以重新找到一個絕對可以實現之一條路線；按時間之瞬與空間之點，逐一實現？本節所論者，乃是將第二學型實踐的體系稍加闡發，使讀者對於此諸實踐的體系，有一個整個的概念。一切個人主義與社會主義，乃至道德學與宗教學，既皆不能成爲實踐的學科及其主義，則我們是否於此諸主義之外與學科之外，能另找到一個新的體系。此爲讀者所欲問，此亦爲著者所欲解答者。

第二項 實踐可能論

一、在實踐可能論之題材之下，必發生如此一個題目：實踐不可能論。可能與不可能，是一個對待的名稱，則我們對於此可能與不可能之批判，就要按照實際的情形作種種先決條件的考察，即其關鍵的考察。蓋心中所預期之某種目的，其中所經過之關鍵，有可以渡過者，有不可以渡過者。我們在質線學說中，設立 A、B、C 三點。A、B 爲一段，C、T 爲一段。這是一個極大之長流之線。而從 A

點之運動，在其程途中則以 C 點代表之。此 C 點從 A 點出發至於 T 點，則必經過 B 點。我們於此 B 點，名之曰不可能過渡的關鍵，或可能過渡的關鍵。而可能性，則亦有萬一之希望。吾人在此萬一之希望中，作種種奮鬥，以求渡過此 B 點的關鍵。此 B 字的意義，乃是代表我們可實現的一切的希望。T 字的意義，則代表我們一切不可能實現的希望。而其可能實現的希望，恒較此不可以實現的希望進一步。故 T 點在 B 點之前。換言之，即 T 點在 B 點之後。必需經過一個難關，方可以達到 T 點。由此討論，我們必將 B、C 一段，名之曰實現可能論；而將 B、T 一段，名之曰實現不可能論。關於實現不可能論之理論，我們暫置不問。只設這樣一個虛擬的型式，擺在此處，以作為有機會討論之時的題材。而對於 B 點，則為今日所欲討論者。蓋 B 點不加以討論，則 T 點根本無由達到。倘吾人欲求 T 點之達到，而失去 B 點之關節，則這樣一種質線，必無可實現之日。為求 T 點之達到，而為 B 點所阻碍；如此的嚴重的錯誤，雖許多學者亦不能避免之。

二、我們何以知道 B 點爲可能實現，則以我們對於 B 點之現象的研究，已給我們一個可能實現的指示。凡我們人類之生活，只有他的倫素與倫素佔據他的精神上的一大部分。而所謂 B 點，亦即是倫素與倫素之一個表現。夫人類固沒有絕對達到倫素與倫素作用者；若常人類已經完全達到倫素與倫素作用，則他們必因禪素作用而煩悶，而求 B 點之超過。倫素作用與倫素作用，就普通一般言之，則甚不容易達到。B 點在此條線之途中，往往犧牲倫素作用而完成倫素作用，亦往往犧牲倫素作用而完成倫素作用。是 B 點之絕對的實現，乃是一件難事。但我們不能謂其必不能實現。因爲有許多例子，可以發現某個體之已經得其實現，可以給我們一個行動上之信心。這一條線，亦可以名之曰自然線。蓋地球今日在其 C 點，則必於一定時期達到它的 B 點。若爲明年今日達到它的 B 點，則我們可以根據這一條必然線以計算它的達到方法與它的狀況。蓋今日今時我們已經確切的知道地球某點與其軌道上在一個這樣世界。

坐標線中之某點，而可以預言其於明年今日達到世界坐標之目的。此思想爲今日今時所未實現者，而在明年今日必完成如此一個實踐工作。可想見如此思想的計算，以地球論之，則必可名之曰自然線；若以人論之，則必然線就減少了他的必然程度。就因爲地球必根據然素論。凡此然素論對於未來所指示之點已有一定的型式存在。而一切繁體和人類則根據贅素力。此贅素力對於此B點之位置的安放，則在這條A、T線上，可以任意的置於近邊或遠邊。當其將此點置於遠邊時，則自不容易達到；當其置於近邊時，則自可以容易達到。牠的偶然性之所以發現，乃是在於其他案體的擾亂，亦是在於此繁體的自身之關係知識之薄弱，因爲生出的一種擾亂。我們只看此諸擾力之大小，便可以斷定他的必然性與偶然性之大小。就C點對於B點而言，實是一個因素。所有糾紛現象，皆是由於此擾力而來。此擾力的大小，不能如機械力那般的完美的計算，但可以用笨位力之方法以計算之。機械力有牠的數學方法，笨位力亦有其數

學方法。機械力之數學方法爲普通數學方法；我們稱爲第一數學；笨位力的數學方法，則爲特殊數學方法。著者名之曰第二數學方法。此第二數學方法與普通數學方法爲不同之兩類。此又爲我們所不可不注意者。

三、我們舉一個實在的例子來討論：譬如我們生活於社會中，往往受到別人的決定，亦往往受到人與人利用某一制度的決定，亦往往受到人與人的關於利用他們自己之道德的標準點，即 y 點之決定。此二理甚深，讀者不容易在此處有所瞭解。此二理之詳細的說明，則在唯模論之中，此處不能闡發其微義。我們現在要來研究人與人之決定，是不是可以解決的一個問題；而這個問題，是爲任何人所承認者。我們目前的困難問題，當以此爲最。關於此問題，與其名之曰人生問題，不如名之曰社會問題。但學說家之研究，大概都是集中於社會之完美之組織之實現，理想天國之實現。無論任何哲學家，其一部分雖以自然界爲對象，其他一部分則以社會界爲對象。蓋社會界之影響於人生，不下於自然

界。繁體之能力發展至於人類時，縱然是一個初等人類，對於自然界之嚴酷的待遇，往往有應付之能力；而對於人與人之嚴酷的待遇，則幾乎超出應付能力之外。所以社會的決定，幾乎比自然的決定爲大。所以達爾文有如此說明：凡同種間之競爭，比較異種間爲激烈。克魯泡特金則根據人類個素之理，以爲一切人類之生活有其互助之傾向；反對達爾文的此種競爭論。其錯誤乃在不明個素的發展與個素線的發展然素；僅就個素性言，何得不謬。故克氏的此種理論的基礎，甚爲薄弱。關於此理，此處不暇詳細說明。蓋此處所言，乃是要說明社會問題是一個極大的問題。因其不能離開分工合作，則絕不能離開社會。正等於圓圈中之一點，絕不能離開圓圈；其對於圓圈的關係之密切，正等於社會與個人的關係之密切。當然我們不能說沒有一個社會的個體，如魯濱孫一般過着漂流孤立的生活者；然而這只是一個變態。變態的事情，爲我們所不討論。我們只討論一般的事情。即是凡人類不能離開社會關係，則個人對於社會的生命，

彼此搓磨。正如陰電對於陽電之適合的排列，在其排列時，則往往二者相撞而發生一個極大的爆裂。個人既不能離開社會存在，則我們的實踐除開我們個人的生命的解脫的部分以外，我們必欲求此社會之決定的生活的解脫。往往由於此一點，影響到個人的生命。雖然，讀者應該明白：此所謂影響個人之生命，乃是因為社會的擾力，而增加了個人的痛苦。即是說個人的痛苦，完全由於社會而生。苟將社會問題解決之後，個人之乙我的痛苦，乃隨此社會問題之解決而解決。這不是淺薄的說法。我們承認個人痛苦之獨立之存在，亦承認此個體之痛苦隨此社會之擾力之增加而增加。關於個體之部分的獨立存在的問題，我們將擱在人生論裡面討論。而我們現在所舉者，為社會的例子。則我們必於此得到一個答案。即是社會目的究竟為何？社會問題是不是有解決的希望？關於此諸理論，包括實踐體系論之大部分。我們即將此理用以說明第二學型之實踐的系統。雖不能說是全部的系統，至少是第二學型一部分的系統。讀者明

乎此理，則著者之論理，可以由此類推。

四、我們更應該進一步以考察此社會問題爲何。多少學者不於此設一個確定的答案。往往社會的研究，就變成一個畸形的發展。我們於此，應該注意二事：第一、爲生命；第二、爲自由。生命與自由，究竟何者爲重？生命重於自由乎？抑自由重於生命乎？此二者，往往不是一致的存在。即是此二者不能一致的獲得。保存生命，就必須犧牲自由；發展自由，亦往往能犧牲生命。生命與自由二者之間的關係，極爲密切。多少學者提倡自由，則以其未能感覺到此二問題之相互的關鍵。單是要求人類自由，爲人生第一目的，則往往失去了我們人類的本來面目，而且失去了一切生物進化的本來面目，而且也不能解釋古代的奴隸制度何以那樣的普遍發生。我們須知道：一切繁榮，以保存生命爲第一目的，爭求自由爲第二目的。而保存生命，重於爭求自由。在自由不能保存之時，則棄其自由，而保存生命。若生命不能保存之時，則棄去生命而求自由。換言之，即求秘素的發展。

秘素作用，有兩個目的：第一種作用，即是取得生命犧牲自由；第二種作用，獲得生命之後，然後發展自由。凡一切生命，即是凡一切衆體，必於其第一重論理，不能獲得時，犧牲第二重論理。或此兩者同時成爲問題，則一切衆體必取第一重論理，而犧牲第二重論理。於是，則我們可以說明一切奴隸制度之產生。原來奴隸之生命，在強者之手中。強者欲置弱者于死地，奴隸莫可如何。奴隸爲欲獲得其生命，故犧牲自由。而強者亦往往保存奴隸的生命，使奴隸爲絕對的奴隸，而爲強者的秘素的發展。在這例子中，奴隸是取得秘素；而強者是取得秘素。當奴隸在世界進化之時，強者不能保存他們的優先權時，則奴隸必求發展秘素，不僅秘素而已。在如此論理之下，我們便應該注意：一切學說之發生，一切行動法則之制定，都是根據這第一重論理與第二重論理而來。何以故？以第一重論理與第二重論理，是一個自然的事實，是一個人類的自然的事實，是一個衆體的自然的事實。苟不從此發展其學說，則其學說必爲錯誤。明乎此理，則必明瞭第

一學型中之各派站立不住之根本理由。

五人與人之間今以甲、乙代表之。甲有其秘素作用，乙亦有其秘素作用；甲有其秘素作用，乙亦有其秘素作用。甲不能根據其秘素作用，以征服乙之秘素作用；即是不能根據其秘素作用，以征服乙之秘素作用。乙之秘素既不爲甲之秘素否定，則乙必由其秘素進而至秘素之擴張。一集團內之各個體，其數至多，不僅甲、乙而已。甲、乙之關係爲單純的關係，如在一萬人之社會中，則其關係之複雜必至於不可言喻。但是因爲甲不能否定乙之秘素作用與秘素作用，乙不能否定甲之秘素作用與秘素作用，所以彼此的互相平行，而能得到彼此的分工合作的適宜。我對於所有各個體之態度，及各個體對於我的態度，無非是一個平等自由的配列。我不打你，你不打我。在某種環境之下你助我，在他種環境之下我助你。因彼此的互相否定，因而發生彼此的糾紛，則兩個體間之糾紛解決，在於彼此互相承認與尊敬。因而排除這擾力，使第一重生命獲得安全。所謂

社會問題，卽是如此擾力。解決擾力問題，卽是解決社會之問題。當擾力問題解決時，則社會問題完全解決。一般學者以爲人類進化是無限的，則社會進化亦是無限的。夫所謂社會間的組織，它有一定的型式。照着這個型式，則社會永遠如此。不照着這型式，則社會在變遷之中。所以我們只求對於型式的發現，與型式的適合。苟永恆型式既發現而又適合，則我們的社會問題可謂完全解決。學者不明此理，往往以爲社會的進化沒有一定的目的。換言之，卽是沒有一定的止境。則我們如果去考察他們的學說所指示的行動，究竟爲真理乎？爲僞理乎？苟他們答之曰：是個逼近真理。則若不知真理之所以爲真理，何以知道這是一種逼近之真理？如果知道這是逼近之真理，則必須先樹立真理之目標。而此目標，苟就社會解決而言，則沒有不能達到者。故社會的實踐，實在是一個可能的實踐。因我們不明白此理論，故我們遂走入此可能世界，而不能自覺。雖然我們不能自覺，我們却已冥冥的走入此型式中。何以故？以笨位力與第二重心力有

此趨向故。

六、多少學者討論到思想統一與不統一的問題，而不知道分類。所謂思想有幾個方面。有解決第一系問題之思想，有解決第二系問題之思想，有解決第三系問題之思想。而第一系、第二系、第三系，即傾軋主義所謂之第一系傾軋、第二系傾軋、第三系傾軋是。第一系與第三系，不必求其統一。何以不必求其統一？則以第一系與第三系不是人與人之決定故。第二系，則必求其統一。如只求此統一與不統一之籠統之概念，則不能得到真理。這是甚危險之事。各個體對於政治上，今日有如此主張，明日有如彼主張；對於社會上，今日有如此意見，明日有如彼意見。如此的不相同，皆是由於他們對於策略上之一種感想。他們不知道這樣策略中，有種種先決條件存在。所以因他們紛歧的主張之發出，把一個可能實現的問題，變成一個不可能實現的問題。他們的錯誤之點，其發源亦有數處。或將此系之問題與本體之問題合而爲一；或將此系之問題與本體問題

不合而爲一，而對於此系問題沒有一個層源之解剖。根據這些論理來討論，則我們知道第二學型的體系，乃是先將問題可能論加以先在的解決，發現出不可能論，便暫擱置之，而爲可能論之發展的預備。所以第二學型的唯一的任務，乃是在指示出實踐的問題可能與不可能之二者的分野，及對此符號之內所有之各種問題加以嚴格的意義之限制。

第三項 層層實現論

一、第二學型與第一學型的最大之分別，乃在於第二學型的實踐體系是一個層源實現論。所謂層源實現論，在第二學型大綱中，及十級主義大綱中，都有一個詳細的解剖。此處我們不妨只作一個簡略的研究。

二、假定有甲、乙、丙、丁、戊五個代表符號。以甲爲起點，以戊爲終點。而甲之前提，在戊之達到，乃是一個預期實踐之方法。達到戊所代表之點，則甲之方法有二：第一個方法，即是由甲以飛渡之方法，越過乙、丙、丁而達到戊之一點。或以爬

行的方法，先超過乙，次超過丙，再超過丁，然後至於戊。此飛渡之方法與爬行之方法，其所經過之空間之點與時間之瞬，皆相同。蓋飛渡之法經過乙、丙、丁諸點之時，必有其投影。所以這兩個方法，總不能離時空之限制。因為它不能離開時空之限制，它遂不能離開一定的程序。但我們應該明白：不是甲產生乙，也不是乙產生丙，更不是丙產生丁，尤不是丁產生戊。這乃是一種構成上之必然之點的限制。

三、我們應該瞭解：與戊接近之一點，爲丁點。我們現在要將丁點加以研究。蓋戊點是甲點之目的，丁點則爲達到戊點的唯一方法與路程。除了丁點以外，再不能從其他各點以達到戊。則丁點的關鍵，是一個唯一的關鍵，無論如何我們要求縮小，只能將時空縮短。就是把這現象所有之點，縮而小之。但不能對於此諸點，消滅之。例如我們欲過大西洋，無論我們所用的方法爲輪船、爲帆船、以至飛機、或海底火車，雖然所用之方法不同，其所經過的路途則必相同。不過將空

間之點與時間之瞬縮短而已。明乎此理，則我們便應注意到丙點。蓋丙點爲達到丁點之一個方法。我們又可以推論到乙點，亦與此同一理論。蓋乙點爲達到丙點之方法。於是，若至於戊點，必由甲點而至於乙點，由乙點而至於丙點，由丙點而至於丁點，由丁點而至於戊點。其間之限制，非常嚴密，絲毫不能有所自由。這不能自由，不是某點之本質之限制，乃是受了這型式的限制。換言之，並不是受量的限制，乃是受質的限制。蓋質是一個純粹時空互相交切之點。

四、上面所舉之甲、乙、丙、丁、戊五字之級系之排列，乃名之曰層源論。何謂層源論？即是一層一層的發現源泉。是由甲層至於乙層，由乙層至於丙層，由丙層至於丁層，由丁層至於戊層，是一個絕對的級系。層源實現論云者，則以當任何衆體在 A 點之時，由他的直覺之所得另爲一 C 點。於是，便由他的 A 點之時，空之交切點，以達到他的直覺之時，空的交切之戊點，必由此一層一層的實現。由甲層達到乙層之後，乙層方能實現，由乙層又漸漸至於丙層，再由丙層漸漸至

於丁層，由丁層至於戊層，這就叫做層源實現論。一層層的實現，便是此語之翻譯。苟求對於此層源之實現，必有一種選擇的概念。倘此概念不明，則必使我們發生錯誤。如生錯誤，則戊點不能達到矣。此選擇的概念，非常容易成立。即是當在甲點之時，由直覺之力發現戊點。則甲戊之間，必有一線。在此線上，我們所應該發現的還是乙點，或是丁點。乙點近於甲點，丁點近於戊點。這是第二學型的中心理論。若我們從乙點下手，則我們不如從丁點下手。這就叫做乙輕丁重論。乙輕丁重論云者，即乙輕而丁重是。何以乙輕而丁重？我們不可不明白此理。須知道：當我們由甲、戊串成一線時，接近戊之一點，甚為狹小；而接近甲之一點，則甚為寬大。例如我們對於社會問題，必欲使人與人彼此不互相否定，就叫做戊點。則我們用什麼方法達到這戊點？我們必由此處發現丁點。蓋由丁至戊，乃是唯一之路。丁點是什麼？牠乃是受第二重擾力之支配，牠乃是受人性原點論，對等函數論，自由約制論，及第二學型之關係主義所有之其他各種學說之支配。

凡此諸最後之擾力，都有與甲點相接近之一點，亦即可以名之爲乙點。我們最初不容易發現此種理論。關於此種理論之發現，乃是先由於丁點之發現。丁點即可比於社會中之三根擾力論中第一根與第二根之擾力。我們若欲將此諸擾力加以解決，則非有型式不可。蓋運動必經過空間之點與時間之瞬。點與瞬如果相衝突，便會發生如現在所有的社會問題。我們若整理此點與瞬而使之不相衝突，則非用一個型式的方法不可。所以我們欲達到戊點，則必以諸點代表此型式的理論。而欲使人納入於此諸點之中，則必須各個體第一根擾力與第二根擾力之實際問題之解決。蓋此實際問題如不解決，必沒有方法將各個體納入諸點之型式中。故自社會問題言之，丙點實是第一根與第二根擾力之實際解決之方法。於是，我們的問題，便移到乙點。乙點爲何？即是對於丙點之實際解決之方法。按照十級主義以言之，則此乙點必是唯種主義唯茹主義，唯贅主義等等。於是甲點欲達到戊點，必經過此乙點而及於丙點，由丙點而及於

丁點更由此丁點至於戊點。我們應注意：乙點之獲得，是由於丙點之研究。從丁點之研究中，便可以得到丙點之研究。由丙點之研究中，得出乙點之研究。這就叫倣因果倒推法。唯由因果倒推法，方可以產生層源路線論。唯在層源路線論中，方可以獲得實踐的體系。唯由實踐的體系中，方可以獲得最初實踐的方法。

五、所謂第一法式、第二法式、第三法式，乃是用之於社會問題之解決中之法式。故這三個題材，是實踐體系中之題材。蓋由第三法式，又可以產生第四法式，由第四法式，可以產生第五法式。故第一法式、第二法式、第三法式，乃是代表法式論中成立的專門式樣的概念。它乃是研究丁點之結構，丙點之結構，乙點之結構。欲由實際社會達到理想社會，其中間所經過的過程，不僅是乙、丙、丁三點而已。故在此三點之外，應該另成立多少點。則第四法式、第五法式隨之而生。讀者如明此理，則可以知道第二學型之所謂體系論，乃是一層層的按照自明的型式的解決。換言之，即是將人類個體套入此自明的型式內，一層層的觀察。

故第二學型之實踐的體系，第一論在可能實現論，第二論在層源實現論。

由上所述，我們便得到如下結論：

第一結論：第二學型之實踐體系，有兩個重要之論理：第一，爲可能實現論；

第二，爲層源實現論。

第二結論：所謂可能實現論，乃是用第二學型中之論理的體系爲基礎，批判一切實踐之可能實現與不可能實現兩個問題之分野的最後判斷之確定。

第三結論：層源實現論，則是將此可能實現論，作一個一層層的乙輕丁重論或因果倒推法之體系的實踐結構。

第四結論：按照上述三結論，則人類需要解決之問題或可能解決之問題，必依照人類對於此實踐的體系所指示的路線，預定一定的時日，去預備一切先決條件，然後始可以有漸次的解決與漸次的達到之最後的事實。

牠的企圖，是要把質線論中之紫類線之丑段，因擾力之故，使此線變成或然而用實踐體系之論理結構破除此諸擾力，使此線變成與物界之必然線一樣。

第六章 兩型分野論

第一節 緒說

第一項 分野解釋

所謂兩型分野論，乃是用此以說明第一學型、第二學型之分野。同時，亦指明第一學型內各派之分野。何謂分野？即含着兩個範疇中間有一個界線之義。而此界線，就叫做分野線。因此可分出此學派之體系與彼學派之體系，彼此截然不同。而此不同之學派間，必有其界線，其界線，必甚顯著。何以我們有種種學說之研究？這又是起源於同一論。假使所有一切人沒有一個人同此心，心同此理的共同概念，則學說將根本無成立的可能。故吾人於討論分野論之前，必須對於同一論加以研究。第一學型與第二學型之嚴格的區別，我們該捉住它們的中心之點。如果我們只從枝節上去考察一個學派和其他學派的不同之點，則或它們的異點就伏在它們的同點之下。為便利我們的研究起見，為便利我

們思想的統一起見，則我們必對此分野線加以充分之研究，俾使我們不爲此分野線所隔核，致對真理永遠不能有所明瞭。同時，第一學型何以成立？第二學型何以成立？何以第二學型對於第一學型是一個進攻的形勢？何以第一學型將來有不能立足的趨勢？苟非第二學型有一個根本的條件，及其與第一學型根本的界線，則第二學型斷無成立之必要與可能。原來第二學型之重心點，與第一學型之重心點根本不同。因其相異，故不能不有第二學型名稱之創立，尤不能不有第一學型名稱之創立。雖然，各種學說千奇萬異，各派主張皆不相同。而各派亦各自具有其真理。但著者發現所有各派之共同的中心點，則爲他們的研究不是以現象爲起點，便是以本體爲起點；不是由現象研究本體，便是由本體研究現象，或爲由現象研究本體，與由本體研究現象之還原方法。由現象研究本體爲一派，由本體研究現象又爲一派；從本體論而回視現象爲一派，從現象論而回視本體又爲一派；由現象到本體，由本體到現象之反復因果兩推。

法又爲一派。凡此諸派，即可分爲五派。此五派共同的中心，在上面我們已找出它的消息。不外乎本體與現象之探討，不外乎或以現象爲根據，或以本體爲根據。我們在前面已經闡明，以本體研究本體爲不可能之事，以現象研究現象亦爲不可能之事。吾人已發現多少理由，爲我們目前思想行動之法則。而其爲數，已不甚少。但吾人不是研究其所得之真理究竟如何而來，實際上他們所獲得的真理來源，必不僅是本體之研究與現象之研究。苟他們之出發點僅在於此，則我們今日必不能得到若干科學上永久的普遍的真理的信條。是故他們從本體的研究，或從現象的研究，雖不能得到確實的真理，但不能謂其沒有得到真理之一部分。雖然，這是一個最淺的看法。他們所獲得的真理的來源，據著者研究的結果，既不是由於現象，又不是由於本體，而乃是由著者所謂 A 點或 A 點。不過彼等經過的過程，沒有明白的捉住此 A 點或質線以爲研究之根。他們以之爲出自現象，其實非是；又以爲出自本體，其實又非是。不過此種學派，亦限

於少數物理學家。關於人生科學，則不如是。因為他們不是出自本體，便是出自現象，尙沒有冥冥中從「A」點論中作一個特殊的研究故。所以自古至今，社會學說與人生科學，其無定律之創造，蓋非偶然。此章的任務，乃是將此兩學型加以分野。著者爲節省字句，特先從同一論與兩型分野論下手。其次，再將第一學型內各派的分野加以研究。再其次，說明由本體論成立之學派，與第二學型之分野。然後，說明由現象論成立之學派，與第二學型之分野。原來兩型既各有其內容，與其輪廓，則其間必有一個顯明的界線。否則此兩型，絕不能分明獨立。此乃常識上所要求我們解答者。我們現在請先就同一論加以討論。

第二項 重要概念

一、第一學型與第二學型兩個名詞，都是新造的名詞，自應各有其特殊的涵義。不造此兩名詞，則著者的意見無體系發表的機會。讀者更不容易對於此體係之理論的重心，有深刻之認識。普遍之所謂學說、學派、與主義云者，其意義

類皆狹。小而第二學型之涵義，則比較普通之所謂學說、學派與主義，其爲寬廣。學說與主義，往往不能將此宇宙之事物冶於一爐，作一個全盤的觀察。皆只作部分之研究，只是從此部分研究彼部分，或由彼部分研究此部分。却不是從此部分研究之後，再研究彼部分，從而構成一個整個的體系。著者則是從各方面皆作特殊研究之後，抽其共同之點，鑄成一個體系，以窺察此宇宙變化之必然的法則。此所以著者之學說，比較普通之學說的意義爲廣大。

二、學型之意義，乃在有型字與學字的解釋。型者何？是一種固定的形式。學者何？是一種定律與公式的創造之謂。相中探赜，窺中測相之謂。則是一種定律、原理、原則、公式之效力之永恒而普通之謂。我們不能從此諸定律、原理、原則、公式中發現它們的矛盾；苟有其矛盾在，則受矛盾崩潰論之支配，此學型必因而至於崩潰。過去學者，以其對於宇宙之研究，不是從全體出發，大都是從部分出發，且根據其部分以攻擊其不同之各部分，而妄爲武斷者，在有之。由此思想

史上便形成許多武斷論理。如唯物論、唯心論、唯神論、個人主義、社會主義等皆是。他們的出發點、終結點、張本皆與著者之研究不同。他們對於宇宙之研究，不是從B點出發，即是從C點出發；對於人生之研究，不是從個人出發，即是從社會出發。著者則反之。著者之研究的出發點，既不是B，又不是C，而是以A點與國係線爲出發點。試觀察思想史上各家之出發點，皆不是著者之所謂出發點。而彼等之出發點，不是個人主義，即是社會主義，反正皆是由這兩個對立的名詞，而出發其不能得到人生與宇宙之無矛盾的結構，實爲著者所敢斷言者。故凡以A點與國係線爲出發點之學說，著者則歸之於第二學型；凡不以此爲出發點者，則歸之於第一學型。這是第一學型與第二學型之論理上的分野。

三、試就中國思想史上考察，則我們必首推周公，因爲他是中國古代制禮作樂之創造者。其次，則爲孔子，他曾將他以前將時代所有的學術之各部分之重要點，加以集成。而在當時，除孔子以外，尚有所謂老、莊、墨、法諸家。他們皆有一

定的出發點與見解。但此出發點與見解，都是立在社會和個人的基礎上，以觀察人與人的關係與紛擾。自此以後，學者皆囿於古人之學說中。無論其爲漢儒、宋儒，以至於明清兩代的學者，所有的見解，無不是一徧之見。而尤以近代學者，爲最愚笨。蓋其所言者，非宇宙之大道，乃斤斤於考証之學。故中國學者，實沒有一個獨立的精神。二千餘年來，都在周、秦諸子籠罩之下。此所以中國學者，雖數千年如一日，而不能發現新時代之進步。卽就周、秦諸子而言，他們研究的對象與張本，亦大都是以社會與個人之兩者的關係爲出發點，很少有從知識論與宇宙論爲出發點者。知識論與宇宙論，苟無一個細密之發明，則人生論、個人主義論、社會主義論，皆不能有澈底的觀念與瞭解。此所以印度學術與西洋學術，較優於中國。卽因印度學術如佛教者，已經深入人心之內部；而西洋各家的學術，則亦入於宇宙之內部。至希臘的學說，在蘇格拉底、柏拉圖、亞里士多德以後，至文藝復興時代，雖沒有發現多少偉大的哲學家；可是文藝復興時代以後，則

各大學者之崛起，正如過江之鱗。及至十八世紀、十九世紀，更是學者輩出。然唯物論、唯心論、唯神論、經驗論、理性論、個人主義、社會主義，無不因其出發點之不同，而發生最大之爭鬥。著者就各家學說之本來面目加以研究，則知彼等論爭之所以發生，乃由於他們採取循環的立足點。各有各人之立足點，故各有各人之真理。夫所謂真理，不能為相對，只能為絕對。各個體皆有其不同之真理，則其理非真理可知。由此可知真理之存在，只是一個絕對的存在。數千年來，世人生活於漫漫長夜之中，即各家學說亦不過是秉燭達旦者，其故安在？蓋以他們皆不能得到最後之真理，所以他們始終在爭論中，而不能對此唯一的前途，有一個澈底的瞭解。著者遂將此諸學說列為一門，總名之曰第一學型。著者亦常如此設想：在此學說之內，若將此諸各家學說無大、無小、無中、無西皆包括在一個集團之內，豈不是一個滑稽之事？雖然，他們有一個最大的共同缺點，即是他們不知道採取 A 點以為其根據點，是更不知道採取關係主義以為其根據點。無

論他們彼此間之衝突如何厲害，但他們之出發點皆不是A點與圖係線。所以我們將它們列成一個學型，而用之以與著者設立之第二學型作爲兩個陣營之對壘。

四、著者研究各家學說之後，乃知道一切學說家所用之張本，只是舊的張本；所用的方法，只是舊的方法；所用的結構，只是舊的結構。出發點、目的點、中橋點，皆由其張本、方法、結構之錯誤，以致錯誤。著者另從一個張本、出發點下手，另造新方法，更另造新結構，而鑄成一個整個體系。就著者本身言之，實在不能不說他們是矛盾。所以著者的學說，名之曰第二學型。蓋用與第一學型內各家學說相對立。換言之，凡不以A點爲出發點者，則所有各家學說，著者必以第二學型對抗之。此所以第一學型與第二學型有嚴格的區別。而其真理之所在，亦可以就第二學型之整個的體系，與第一學型之支離破碎之紛亂的幾點，而判斷其錯誤之所在。

五、第一學型之重要概念，其數甚多。我們想在此處表出數點，以爲我們對於第一學型與第二學型之分別的張本。須知第一學型內之各派學說家，幾乎是此學說與彼學說立於對立之地位，彼學說亦與此學說立於對立之地位。而此第一學型之內的學派甚多，則彼此之糾紛，必非言語可以形容者。我們此處則只將幾個重要概念，加以解釋如下。這幾個重要概念，即爲思想史上所公認的幾個學派。茲舉大者如左：

- | | |
|---------|----------|
| 1、一元論， | 2、二元論， |
| 3、多元論， | 4、唯物論， |
| 5、唯心論， | 6、唯神論， |
| 7、經驗論， | 8、理性論， |
| 9、社會主義， | 10、個人主義。 |

六、上述十種，皆是思想史上幾個極大的潮流。而此十種之中，彼此之糾紛

與對抗，又非言語可以形容者。我們將他們舉出，而並列之；並不是因他們彼此之糾紛之理，而就甲以攻擊乙，就乙以攻擊甲。蓋甲苟爲真理，則乙不能存在。以甲攻擊乙之部分真理，則乙並不因甲之攻擊趨於崩潰。他們彼此間之糾紛，我們不必多事觀察。我們只就他們的出發點而論，則皆當歸之於第一學型之內。

七、第二學型對於第一學型之各派，完全立於反對之地位。凡第一學型內所有之各學派，無一不爲第二學型所反對者。而第二學型與第一學型，不能有絲毫之妥協。若第二學型爲真，則第一學型爲僞。若第一學型爲真，則第二學型爲僞。若第一學型內某學說有一部分之真，則第二學型必損失其一部分真之尊嚴。至於第二學型對於第一學型之態度，則我們可以以下列數語說明之：

- | | |
|----------|----------|
| 1、反對一元論， | 2、反對二元論， |
| 3、反對多元論， | 4、反對唯物論， |
| 5、反對唯心論， | 6、反對唯神論， |

7、反對經驗論，

8、反對理性論，

9、反對社會主義，

10、反對個人主義。

八、第一學型裡面所有各派，皆祇是上面所舉的諸理。如能在一個極短的篇幅內，把握着上列十種，而有深刻之認識，則亦可以思過半矣。我們不是要在此處表明第一學型與第二學型兩者對立之各種理由，而是來指明第一學型與第二學型有如此之分別。苟明乎此，則便知著者所造之第二學型與第一學型之分別，毫無絲毫勉強。蓋非如此，則不足以對於此兩陣營之內部的體系的構成，有一個合理的說明。

第三項 眞僞分野論

一、我們在此處，又更進一步來對於第一學型與第二學型之分別，加以比較。且同時說明第二學型反對第一學型，究竟所根據之理由爲何。著者列一表於下，請讀者察之：

第二學型與第一學型之真偽的分野：

第一學型之主張

第二學型對於第一學型之態度

第二學型之論據

1 一元論，	1 反對一元論，	1 A 點論。
2 二元論，	2 反對二元論，	2 A 點論。
3 多元論，	3 反對多元論，	3 A 點論。
4 唯物論，	4 反對唯物論，	4 A 點論。
5 唯心論，	5 反對唯心論，	5 A 點論。
6 唯神論，	6 反對唯神論，	6 A 點論。
7 經驗論，	7 反對經驗論，	7 驗自論。
8 理性論，	8 反對理性論，	8 驗自論。
9 個人主義，	6 反對個人主義，	9 隱吞主義。
10 社會主義。	10 反對社會主義。	10 十級主義。

二、上列之表，乃是僅就第一學型重要之理，用第二學型重要之理以駁之。所舉之A點論、驗自論、關係主義，並不是第二學型唯一的主要之點，不過是許多重要點中之幾點而已。此處不是在叙明究竟第二學型的真理之結構，是幾個什麼重要之事物；而是就第一學型之所有重要點，以攻擊之。故在第二學型中隨便挑出一兩種論理，以爲批判之工具。此又爲讀者所不可不明瞭者。

三、今謹就第二學型之本身而言之，則它的重要之點可以分作兩部分。第一部分，則是它的體系論；第二部分，則是它的類系論。其體系論中之出發點，凡三點。即一、絕對型論，二、絕對線論，三、絕對點論。是其類系，則在此處不能深言。蓋其數目至爲繁多，不能在此短文內使讀者有明瞭之概念。雖然，亦可舉其重要者言之。則此學說總分五類：卽爲宮、商、角、徵、羽。是其中凡二十六部，凡百餘系，凡數百支，凡千餘科，凡數千門，凡萬餘綱。共爲八級，卽匏、土、革、木、石、金、絲、竹。是譯言之，卽爲總類、部、系、支、科、門、綱。是無論任何綱，任何科，任何門，任何支，任何系，任何

部，任何類，皆有一個名詞以名之。即是皆有一個特殊的名稱。而此特殊的名稱，即爲學說與定理。故如在此處將此諸數目完全舉，實不可能。不過僅予讀者一個最初的概念而已。

四、似乎幾千年學者之研究，皆在漫漫長夜之中。因此，著者有一個第二學型之結構，以予不能解決、可能解決、急需解決之問題的前途一線的光明。著者努力跟着此一線之光明，向前進展，以求跳出數千年之長夜籠罩的局面。此是不是著者坐井觀天，則爲著者今日所不知。著者只本着一個探求之心，去游泳於真理之海。苟有所獲，則不獨欣欣自喜，且以之供諸人類之前。若其所獲爲沙，則請海內賢達不吝指示。

第二節 同一兩類論上——關於原理

第一項 「同一」障礙

一、關於同一論，實在我們應該有一個先在的概念。它是一個名學上的名

稱，與分野論立於對等地位。有分野論，方有同一論。反之，有同一論，方有分野論。我們現在將此同一論的名學的解釋，及其實際的概念與關鍵，作為幾個論理之討論：

二、第一點，名學的概念。所謂同一，乃是謂兩件事物其狀態相同。在幾何學中，此種觀念甚為重要。例如我們先畫一個圓，再依此圓另畫一圓，乃就此圓的圖形，與彼圓之圖形，生出一個同一的概念。此圓同一於彼圓。反之，彼圓亦同一於此圓。假使將彼圓置於此圓之上，則其中心點相合，其圓圈相合，其圓之半徑相合。於是，此兩圓全等。我們往往將幾何學上此種型式之概念，用到我們實際的生活上面。固然，我們的實際生活之真跡，蓋不能為同一二字所包括。然而同一二字便利於人類的使用，則是一個昭明的事實。假使我們沒有同一的概念，則幾乎我們的實際生活都成為不可能之事。何貴乎經驗？以過去的經驗之發現今日的行動的指示，則可以根據過去經驗的教訓，以應付今日相同之環境。

故我們從名學上討論，有所謂相同的時間，相同的空間，相同的量，與相同的質。惟我們應該注意：此所謂相同的時間，乃是將時間割分數段落；就其時間上一秒與一秒，一小時與一小時，作爲全等分之數學上之割分。於是，我們便說此秒等於彼秒，此分等於彼分。蓋此分等於六十秒，彼分亦等於六十秒；而此秒之長度，又等於彼秒之長度；則此分與彼分必全等。同樣此小時與彼小時，亦必相同。若就空間的概念言之，亦然。蓋空間爲可度量者，它是絕對的爲幾何學上對於他一個空間的分割。而對於質或量之各種時間之比較，也是以同一的態度出之。卽是此質等於彼質，此量等於彼量。譬如人類所用之度量，衡，卽是根據這樣一個觀念所發出者。故同一之觀念，乃是此全事物與彼全事物之相同，或相對的相同之一個認識。

三、第二點，由於名學上的研究，我們便可以得知此等於彼，彼等於此，無論在量上，質上，空間上，時間上，都有如此的觀念，以爲認識之張本或出發點。由此，

我們可以得如此一個概念：所謂同一論，即是不變論。何以言不變？則爲：此時間與彼時間如果相同，則此時間與彼時間皆爲不變。苟爲變，則此二者必不能全同。於是，我們進一步對於空間與質和量，加以討論。自亦皆爲不變。今設想有五尺之物於此。如果我們謂另一事物與此一事物相同；除開其他各方面相同的因素不論，僅就它的高度而言，則彼物同於此物，必可以得知彼物亦爲五尺。故此物之五尺與彼物之五尺相同，必有它的一個根本的意義含在其內。此根本的意義爲何？即爲不變的意義是。例如此物五尺，彼物亦五尺；苟此兩者有一個長度上的變化，則不能証明此物同於彼物。反之，或彼物同於此物。何以故？以其尺度可變化故。尺度既有變化，則不能斷定其爲五尺；或爲五尺一寸，或爲四尺九寸，皆未可知。而在他一物，則或爲五尺二寸，或爲四尺八寸，亦未可知。因其有變化，而其變化非共同之變化；則我們必不能對同一兩字的概念，有一個穩固的解釋。而天地間所有各事物，亦不能以同一的概念以解釋之。我們現在試將

所有實際事物，抽出於時間空間之外，則時間與空間的結構形式，只是一個純粹的真空，而不受實際之物投入裡面之影響。於是，五尺之物，於此中不能有所變化。所以不變化，則以未將事物投入其中故。凡事物必有其體型，但若將事物投入其體型中，此體型必不能不有一個改變。同樣，他事物之體型，亦必如此。倘此兩種改變中間，沒有一個類在，則此物自爲變化，彼物亦自爲變化。於是，彼此的同一，便不能發生。故我們就不變二字的意義上，才可以明白同一論之絕對的理由。凡同一論，必爲不變論。反之，如事物有變化，則不能爲同一論。

第二項 同一與不變

一、茲由實際概念說起：我們再將同一的概念，用到實際的事物上，則必發現其有兩種事實：第一，爲生活之大概的應付之便利；第二，爲實際生活之實際的錯誤。何以云實際生活之大概的應付？蓋凡實際事物之變化甚多，我們不能因對於天地間某種事物有所觀察，而即將此觀察視爲絕對不移之理。凡實際

事物，無不在變化中。卽凡實際事物，很不容易找出相同之點。雖然，所謂變化，有突變、有漸變，有小變、有大變。吾人固不能由大變得出同一的概念；但吾人往往見到許多極小的事實的變化，而爲吾人五官感覺所不能感覺出者。因此，變化有同一的概念。又利用此同一的概念，以爲生活的標準。例如吾人所用的度量衡，它卽是以物質爲媒介。而此物質，在地球上。地球的行動，有時快，有時遲；則此諸物質受地心吸力之連帶作用，而有微弱的變化。此種變化，乃是以物質在其運動之方向，隨其速率而增加其重量。故天地間之事物，在近代物理學上言之，不能有一個絕對之物，不能有一個絕對不變之物。所謂絕對不變之物云者，乃吾人日常生活粗略的考察，而不是實際的天地間的事物之一毫一釐的精細的察覺。故同一論，在一個變化的世界中，很不容易成立。所以上述第一點，乃是說明實際生活之便利；第二點，則是說實際生活之便利，不過是一個大概的輪廓。因爲物質在變化中，不能有絕對的同一。又因物質的變化，隨其運動的速

率之變化而變化。則我們採取其一定的軌道上之運動常數，大概沒有極端之顯著的分別。所以我們往往取一物以爲度量、衡之標準。這雖不是絕端之精密，却已相類似。在此類似的觀念之下，便是我們用重複的觀念，以應付此種變化的世界。前面已經說明，凡同一的觀念之發生，必由於絕對之不變。現在，則是說明凡實際的世界，不能有絕對的不變，故不容易獲得同一的事實。所獲得者，乃不過是因此事物之運動的速率之遲緩；其性質之變化甚遲，而不是有一個極顯著之突變，可以推翻我們日常生活的信念。此等事件，雖不能謂其沒有，但雖有亦少。何以故？以其受運動之限制故。

二、在前面我們已經說明：宇宙間之同一，必由於不變方可以成立。而實際的事物，爲我們感官世界所察覺者，又是在變化之中。水可以變爲冰，亦可以變爲氣。而此冰與氣，又不同於水之爲物。這乃是一種事物之變化。所以就不能在此種事物中，得出同一的概念。雖然，實際事物有所謂類。凡類，皆爲不變之物。凡

糧爲實際的實在，或爲抽象的實在。糧之爲用，實在甚大。而同一論之所以成立，亦是由於糧之概念。我們對於水，知道其爲液體之一種類。但我們對於水之構成的原素，都知它是由化學上的三個單位組合而成。而此三單位，有其一定的代表符號，即 H 、 H 、 O 是。我們應該明白，有此三者的統一，方可以成爲水；由此水之分析，方可以成爲此三者。然則三者之統一，與所謂水兩件事情必絕不可分離。苟分離，則既不能爲水，又不能爲此三者之統一。如此，豈不是兩者間有一個潛伏之糧在？假定我們對此糧名之曰甲糧，則我們可以利用此甲糧看出水的性質，與 H 、 H 、 O 三者同一的性質。倘我們將 H 、 H 、 O 三者於化學實驗中分離之，則我們必不能有一個水之概念。何以故？以其無糧故。蓋糧乃是由此三者之統一與此三者之分離。離則散，合則成，純受糧的支配。此以其糧爲不變故。甲糧之意義如此；甲糧在一個事物的中央，向左方則爲水，向右方則爲 H 、 H 、 O 三者。假如左方有變，則其右方必變。蓋左方之變，必影響到此糧，則必更由此糧影響而

生右方之變。癭不變，則甲之左右兩邊亦不變。苟有變，必爲共變，而不能爲單獨之變化。所以癭之兩邊之變，乃爲不變之癭所支配。故對於一切實際於事物之同一，我們祇去考察其癭是否相同。苟其癭相同，則一切實際事物必永遠相同。苟其癭不相同，則此諸事物必不能在極短時間，有相同之表現。故甲癭無論在任何空間中，必是如此；乙癭亦無論在任何空間中如此。惟我們應該明白：上面所述之癭，常應該加以某種少數或多數的條件在內。例如甲癭，它之所以指明右方爲水，左方爲 H_2O ，必有一個一定的溫度。苟超此溫度，則水必分解而爲 H_2 和 O_2 的單位存在之事物；苟在此一定溫度內，則此三者必結合爲水。故癭之所以爲癭，對於某事物而言，至少包括它的物理學上的性質，化學上的性質，或其他種性質，這都是條件之限制。即是在如此條件下，必如此；如彼條件下，必如彼。所以我們單純的就天地間的事物而言之，必有所謂不變，即是必有所謂癭。而若利用人類智慧的方法，去從事此諸天地間的事物之研究，則必以此不變

與其窺，爲其起點。苟不以其窺與不變爲其研究之起點，則人類將不能有任何知識。如果我們單純的就一個圖形研究，使此圖形不受實際事物的限制，則我們很容易得出同一的概念。若我們單純的對天地間的事物加以研究，則必因此事物實際的變化，而引起我們不同一之概念。生活之便利，乃是利用同一兩字。生活在不斷之變遷中，此所以一切生存之進化，都不能採取必然之方法。即是不能在這一切變化中，找出其不變。換言之，不能求出它們的窺。於是，凡在實際生活中者，苟不能得出它的窺，或是不變，則必不能對於他們的生活，有自由裕如之應付。故同一的概念，可以簡括爲兩個說法：第一，在一毫無事物投入之單純的時間與空間中，此時間與此空間之劃分段落之計算，必爲同一；第二，則爲實際世界，不是此單純的時間與空間所能支配者，一切事物在此實際世界中皆有所變化。而在此諸變化中，有一個窺在。苟無窺在，則永遠必爲神秘所干涉。窺之爲用，固不大哉。

第三節 同一兩類論下——關於應用

一、我們將此同一論之觀念，應用到學術的研究上，則發現此一派與彼一派之相同之點，或相異之點。凡相同與相異，必皆有其類。相異之點，有其相異之類；相同之點，有其相同之類。即是凡事物之絕對相同，苟無其類在，則我們必無方法以知之。第一學型裡面，所有各種學派所根據之概念，皆與第二學型不同，則以第二學型根據之出發點，與第一學型根據之出發點不同之故。所以此兩型之不同，乃是由於第一學型之構成，有第一學型之類；第二學型之構成，亦有第二學型之類。對此所謂第一學型之類，我們就必發生疑問。蓋以第一學型內的學派甚多，而彼此互相衝突故。惟我們須知道：爲生活的便利起見，則不能不尋求一切事物變化之類，因此更不能不尋求對於所有學派之分析。而此分析或同一或不同一，即是或有定類或無定類。然皆是出自同一的概念。同一兩字內，有一個反覆的信念意思在內。譬如我們看見的水，此水雖不能永久爲水，因

其溫度之不同，而或爲氣，或爲水。但水之所以爲水，有一個甲類在。苟我們明白甲類，則我們必知道水之所以爲水。同時，凡不與此甲類相符者，則必不能爲水。在第一學型中，我們更可以看出此學型內，許多學派彼此皆不相同。則以此學派與彼學派所根據之類，不相同故。例如某甲討論此事時，其所根據之類爲甲類；某乙討論此事時，所根據之類爲乙類。於是，此兩種學說，必不能同一。蓋學說祇爲對於自然界之一種描述，並不含有創新的意義在內；而只是就此舊有的世界一切設施，加以說明。於是學說所從事描述之對象，苟能同一，則爲真學說；苟不能同一，則爲偽學說。真偽之分，乃是在於所有學者對於其研究之對象之類，與其所探求者之同一與否。關於此理，我們應該作下列闡明：

二、我們先就自然世界而言之。夫自然世界，只是一個自然世界，它是不是有一個要求與目的，固爲我們所不能知；而爲我們所知者，則只是一個如此世界之表現而已。我們可以用唯然論以解釋之，但我們若對於生物世界加以考

察，則我們必須用唯用論以解釋之。夫所謂唯然論與唯用論，乃是一個現象界之事實，而使此現象有真實之描寫與說明，則除現象之考察以外，常是從導來點爲其研究之張本。故無論唯然論與唯用論兩者的解釋，彼此都似有矛盾與衝突，然而若我們知此兩種表現，乃是天地間兩類不同的事物之表現，則必不能謂之爲矛盾與衝突。矛盾與衝突，乃是發生在一件事物之內，而不是發生在兩事物之內。蓋兩件事物，則爲類別的概念所支配，例如一切事物，皆在其空間與時間之中，各佔據在空間之點與時間之瞬之交切點內，只能容一個事物。苟此交切點有兩類事物在，則必發生此兩事物與時間空間之交切點之矛盾。若有如此之矛盾，其自身必致崩潰。意思是如此：每一交切點內，不能有兩事物在，所謂有兩事物，乃是我們考察之錯誤。然而我們對於天地間之所謂唯用論與唯然論兩者之爲真與否，乃是對於兩種類事實之說明，而不是在一個時間與空間之交切點內，乃是在此交切點以外。今有石頭於此，石頭佔一定空間，今有

犬類於此，犬類亦佔一定的空間。石頭之時間空間之交切點爲石頭佔據，犬之時間空間之交切點爲犬所佔據。犬所表現者爲犬之事；石頭所表現者爲石頭之事。雖然石頭與犬類兩者發生一個根本不同之矛盾的事實出來，而吾人不能謂石頭與犬類爲矛盾之物。何以故？以不同類則不能有矛盾故。因此我們對於石頭的表現和犬的表現，亦不能謂其爲矛盾。以此兩物在如此時間空間之交切點內，只能作兩事物之觀察，不能視爲矛盾故。明乎此理，則一切學說之出發點，如果含有一個內在的矛盾，則必是在一個空時的交切點上，可以表現如此性質，又可以表現如彼性質。如此事物佔據在交切點內，苟既如彼，則必不能如此。苟既如此，則必不能如彼。何以故？以其爲交切點所限制故。天地間所表現之事，已如此嚴格的客觀的擺在那裡，姑不論時間是否過去，也不論時間是否未來，但我們必定可以設想今日地球雖在此處，百年後地球之今日，亦必有其時空間的交切點。而其時空的交切點，必不是今日所指示出來之點。但百年後

之交切點，吾人可以利用天體力學以知之。然則雖在百年以後，我們亦不能謂我們對此百年後之事不能有所推測。且此推測，絕不會發生絲毫錯亂。何以故？以此宇宙已有一套型式擺在那裡，倘我們對此型式有澈底的瞭解，則我們必對於此宇宙的真跡有所明瞭。所以凡一個學說之成立，必應該與此實際宇宙相符。假定我們以實際宇宙事物爲A，而以人類所創造之學說爲B，B能解釋此A之一切，則B必與A爲同一之表現。如此，B才有對於A事實之解決之真的可能。在前面我們所論者，乃是事物的彼此間之同一理由，已得出一個複之概念，與不變的概念。而在此處所討論者，則爲一家學說之創造必與其對象恰相適合，然後才可以成立。例如我們對於某一個建築物，用畫圖的種種理由，限制其圖形之形成；則此圖形，乃是對此實際之物所畫出者。同時，我們應該設想：對於任何一切學說之成立，正如同畫圖家對於自然界之描寫相同。愈是能同一，則愈是能逼近真象；愈是不同一，則愈是不能得出真象。

三、但我們對於天地間所有事物，應該如此的設想：既然每一事物在一個時間與空間的交切點內，所佔據之點與其點之作用，必皆包括在此交切點之內。雖然，我們不是討論此交切點與彼交切點是否相同，我們是在求此交切點與彼交切點之絕對的瞭解。而對於此交切點與彼交切點之觀察，必應該有一個同一的說明。乃學者之研究不然。雖以此種職志爲出發點，而其所得結果，則有見仁見智之不同。各立一說，各是其是。夫天地間事物，既受交切點之支配，則永遠有如此一套事情擺在那裡。而我們的學說，則無慮千千萬萬。今假定退一萬步言，只有兩種學說存在。而此兩學說，對於交切點之說明，又只能採其一，而不能兼取其二。於是，此採取之一種學說，必須與其所研究之對象爲絕對的同一之發展。這就需要我們的認識工作之努力。

四、由於 A B 同一論，別出第一學型與第二學型，究竟何者爲真，何者爲僞。在 A B 同一論中，又有所謂 B₁、B₂ 不同論。B₁ 之內，包括甲、乙、丙、丁；B₂ 之內，包括子、

丑、寅、卯。而甲、乙、丙、丁、子、丑、寅、卯、數者，都是代表一種學說的符號。B₁ B₂，又是說明 A B 同一論裡面之 B。A B 同一論裡面之 A，乃是說明一種客觀的實存的事物，祇能爲一，不能爲多。此所以只能爲一，不能爲多之理，不是就衆多的事物，加以比較而發生多的概念。乃是就各事物之大者言之，則爲混然一物之觀察；就其小者言之，在任何時間之點與空間之瞬的交切點上，則祇能爲一。而對於此交切點事物之說明，亦祇能爲一。有許多空間之點與時間之瞬之交切點，乃形成無數的交切點。而此無數的交切點，彼此不發生矛盾，則必爲一個同一的和諧的發展。此多數交切點之連續，乃是一個不同之種類之排列，而不是彼此互相之衝突。客觀的世界，即是此諸交切點之直線的排列之混然一個物之一個流轉。如此的事實，則以 A 代表之。而我們對此一個流轉，或此一排列，加以說明。若與此流轉或此事物爲絕對之適合，則此 B 之所得，方爲絕對之真理。此所謂 A B 同一論，正如同電光同一論之物理學上的解釋一般。而在 A B 同一論中，

發現 $B_1 B_2$ 相異論。則我們至少應有如此的感覺：在此相異論中， B 之發展不是一個純粹和諧秩序之發展。由 $A B$ 同一論之支配，則我們必進一步以發現多少學說家對於 A 點之解釋，皆不能謂爲真理。何以故？以其受同一論之限制故。我們如對於第一學型作一個初步的觀察，用 $A B$ 同一論與 $B_1 B_2$ 相異論之兩個定律以支配之，則可發現第一學型之學說，皆不能爲真理。倘我們發現他們學說的根據之起點，皆相同；則必定在此相同之中，發生相異的結論，必更可以表示出他們絕對之錯誤，乃是在於他們的根據點之錯誤。所以我們對於第一學型之觀察，如果用同一論的眼光，則我們必在 $A B$ 同一論與 $B_1 B_2$ 相異論之兩者統一之下，發現出他們的錯誤之點。

由上所述，我們便得到如下之結論：

第一結論：凡所謂同一概念之發生，乃是由於一個不受事物限制的純粹空間與純粹時間之分割之比較之觀念而發生者。

第二結論：在實際宇宙內，必發生無數的事物的變化。很不容易由此無數事物的變化中，抽出其共同點來。雖然，此諸變化是跟隨着一個不變之類而變化。則此不變之類，必爲不變。

第三結論：有此諸不變之類，夫然後實際世界有所謂同一概念之發生。

第四結論：凡宇宙間各種事物，皆受時空之交切點之支配。故宇宙間的事物雖多，但任何事物祇能爲一，不能爲二。

第五結論：吾人對此諸事物，必只能有一種解釋，而不能有兩種解釋。何以故？以其受時間空間之交切點之一事物之支配的性質之表現故。

第六結論：我們的學說，只應該有一，不能有二。苟有二，則此二者必相同。蓋凡一切學說之說明，乃在對於此一切事物受到時、空之交切點的限制之描寫。今就過去學說加以檢討，則各人之說互不相同。於是，在許多學說中，便尋不出相同的概念。一種學說，對此宇宙之說明必能爲二者之絕對的

適合。夫然後此學說爲真。今此諸種學說彼此不能同一，則可想見此諸種學說中某一種或他一種，皆不是對於此宇宙之事物之直接的描述之絕對的真理。何以故？以一種同說對於宇宙間的事物之表示爲二者的同一，只能爲一，而不能爲多。而今之A、B、C、D諸家，對此同一的事物之解釋，成爲A、B、C、D之解釋。同一的事物裡面，不能有A、B、C、D；而根據學說解釋的結果，則爲A、B、C、D。可想見超出此種同一的觀察以外，則必可以由此點以推論過去學者之全盤謬誤的程度。

第七結論：所謂A、B同一論，乃是說明凡一種學說必與其所說明之對象之實在的變化之理，二者同一而不發生矛盾，方可以成立。此所謂A，是指客觀事物；所謂B，是指說明此A之變化之一種學說。此兩者必同一，方能成爲真理。

第八結論：第一學型之錯誤，即在於A、B不能同一。而第一學型中之A、B

所以不能同一，乃是由於B分出 B_1 、 B_2 、 B_3 、 B_4 ，多少不同之點，而此諸不一之點，又爲根本的矛盾故。

第四節 兩型分野論

第一項 分野範疇論

一、上面所討論的，乃是同一兩類論；現在所討論的，則是分野論。凡分野是一個範疇，範疇是一個種類。正如同我們在一塊土地上，一片茫茫的平原，不知何處爲止，也不知何處爲起點。在此無範圍的平原中，我們以此爲生活的根據地，甚不容易使我們得到一個明白保障的概念。在同一的原野中，各種事物的存在，皆有共同的價值。豺、狼、虎、豹生活於原野中，冰、霜、雨、雪亦時時對之有不斷的襲擊。則凡人居此中，首先之概念，不是挖洞，便是造屋。有一個居住的範圍，在範圍內與範圍以外之中間的概念，甚爲堅固。於是，自己有一個界線，一個保障的界線，因而得到生活的安全。吾人試觀察動物，它們皆是野居穴處，然而它們

都有一個一定的範圍。最初人類由野居進而至於建築房屋。當建築成功之際，我們就有這樣一個概念：在建築物內爲居住處，在建築物外便爲耕種處。耕種處與居住處，從其界線方面便可以看出其分野。我們應該明白：這樣的分野，乃是在一個大的平原中，自己劃定有一個範圍：範圍裡面爲一種使用，範圍外面另爲一種使用；土地雖同，而其使用不同。於是，此種土地，就變成兩個種類。如第一類、第二類是。今以房屋內名爲第一種類，房屋以外名爲第二種類。而房屋內土地之質，未嘗不同於房屋以外。僅因使用之不同，乃成爲兩種類。凡宇宙間事物，蓋皆如此。它們有一個自然的範疇，它們有一個自然的分野線。

二、我們試觀察平原之中，蒼天有如一箇鍋子形。東、西、南、北，各方好像有一個界線。及至我們走到那一頭，仍然和自己未走之前一樣。所謂界線，自己一點也不能察覺。這就是因爲地球是一個圓體，目所及之地球的面積，只有一定的範圍。在目所及之某一個切線點上，則這切點上之面積，爲目力所及之地；切點

以外，則非目力所能及。在這樣一點上畫一根線，就叫做界線。這界線，乃因我們人類爲圓球形所限制，而形成此地球表面上某一點之角度。而我們的視線，隨此角度而行。於是，就成爲可視之處，與不可視之處之兩個分野。

三、凡分野線，不僅是用之於自然事物之空間的界線上。我們試就天地間各種事物加以考察，地球不同於太陽，太陽不同於月球，蘋果不同於桃子，桃子不同於梨子，山不同於河，河不同於海。若就所有現象，加以舉例，則多至不可勝言。這就是宇宙間熱力減退，許多事物在某一個溫度之下，凝而成爲固體。因其排列不同，則固體的型式有異。於是，我們對於此諸物的考察，則必謂此物非彼物，同時亦必謂甲物非乙物。如此的概念，就是此物、彼物、甲物、乙物中有一個分野，有一根分野線在。此分野線內，雖爲我們所不能察覺，然就兩物相異的表現之型式中考察，則明明爲兩個不同的事物。而此不同的界線，必須由我們人類樹立之。或因自然的型式而樹立之。

四、苟兩類爲絕對不同之物，則其分野線容易樹立。若兩種類爲相似之物，或同一空間、時間之物，則其分野線不容易樹立。我們試就大洋中一片水波而言，究竟以何處爲分野？它只是茫茫一片，在此中很不容易得其界線。何以故？以凡水之質量，皆相同故。又因其液體，易於流動，界線不容易樹立故。可想見分野云者，乃是種類的區別。絕對不同之物，才有絕對的分野。相對不同之物，才有相對的分野。若爲絕對相類似之物，則幾乎無從分野。我們須如此設想：凡一切生物與人類所應用之事物，其種類甚多。卽是對於各種種類，必有一個分野的概念。而此分野的實際情狀，姑不論是否有界線的判別；然而分野線之樹立，却不甚容易。今試就一切學說而言之，則當兩種學說相類似時，就很不容易找出它們的分野線。或此學說同於彼學說，或彼學說同於此學說。這乃在同一論的範圍中，而不在分野論中。何以故？以分野者，範疇也。範疇者，種類之謂。種類者，不同之區別是。

五、凡不同之種類，不能謂之爲矛盾。兩種類間，幾乎無共同尺度。譬如我食桃，同時食肉。肉與桃爲兩個種類，肉與桃之味，亦爲兩種類。我們謂肉之味好於桃之味乎？或謂桃之味好於肉之味乎？夫桃與肉，既爲兩個不同之種類，則根本不能互相比較。我們謂肉味好於桃味者，以我們習慣所致。實際在肉與桃客觀的本質，不能謂誰高於誰。價值之念，它們自己並沒有存在，乃是因人類之適合與否，而判斷。可想見肉之與桃，桃之與肉，是兩個根本不同類的事物，不能加以互相比較。所以能互相比較，必是兩個種類，對於某事情有一個同一的因素。由此同一的因素以辨別之，夫然後可。譬如以人爲因素，或以動物爲因素，桃爲人之食品，肉亦爲人之食品，則必可就人或動物之習慣，與其生理構造種種，以批判兩種食品之高下。這就是因其有一根標準線在。此標準線爲何？卽是凡以桃與肉比，或以肉與桃比，皆爲人之應用之一種比較。有這樣一種共同的因素，所以桃與肉就發生了比較的關係。而其比較的要點，並不是在桃與肉的本身，乃

是在人對於此桃與肉配合的習慣。

六、吾人於此須加注意者：我們謂桃不如肉，或肉不如桃，乃是一種習慣的限制或啓示。實際則桃不是肉，肉不是桃，各有各的功用。各個的功用，皆與人類存在有關。若謂肉的價值高於桃，或桃的價值高於肉，則必是以此物與彼物對於人類適合與否爲第一義，或此物與彼物究竟孰多，孰寡，孰容易獲得，孰不容易獲得爲第二義。蓋物以稀爲貴。凡人所希望而不能獲得之物，則其物必貴。可想見兩種類的比較，不是從種類的本身說出什麼矛盾的理由，乃是從其共同的因素而加以批判。故凡種類不同，幾乎失却它們的共同的比較的尺度，必有一個共同的因素，夫然後可以樹立比較之義。

七、學說之創立亦然。凡一種學說，必有其所說的內容，所研究的對象。苟有兩學說在，若爲甲學說與乙學說，而甲學說與乙學說所研究之內容相同，目的相同，而兩者所採的方法，絕不相同，則甲學說爲欲達到相同之目的，乙學說亦

如之；二者必應採取相同的方法。乃因論理的體系不同，或出發點不同，於是甲採取甲方法，乙採取乙方法。而甲方法與乙方法，乃是兩個不同的種類。苟甲方法能達到，乙方法不能達到，則乙方法的價值，不如甲方法的價值。當其未實踐之前，我們亦可以對此兩方法加以并排的比較。何以故？因其有共同的因素。故此共同的因素，不是共同的目的，即是共同的原點。無論如何，二者之間必有其共同的事物在。此共同的事物，不論爲何。若此二者之間毫無共同之事物，則根本不能相比。既不能相比，則根本無所謂矛盾。蓋異類之間，無所謂矛盾。所謂矛盾，乃是此種類中之某一種同一的因素不能獲得，夫然後可以發生。總之，凡分野是一個範疇，凡範疇是一個種類。種類相異，則是絕對不同的事物。凡絕對不同的事物，沒有高低的價值存在其間。所以有高低的價值，則以此兩種類必有一個共同的因素。此共同的因素，不一定在此兩物之內，或在兩物之外，亦無不可。在此兩物以外之某物，對此兩物以爲某物之應用，則據某物之觀察點，必可

以得到此兩物價值之判斷。而此兩物對於某物之採取，根據時間性與空間性佔據的理由，只能取其一，而不能兼取其他；若取其他，則必棄其餘。蓋兩者爲絕對不同的事物，不能同時佔據一個空間與一個時間。於是對於兩者的觀察，必發生一個矛盾。矛盾者何？兩物不能並存是。

由上所述，使得如下之結論：

第一結論：凡分野是一種範疇。換言之，即是一個種類分野論之所在，即是種類之區別之起點或邊線。

第二結論：分野論有兩個種類：一爲自然的種類，一爲人爲的種類。自然的種類，即自然界事物之種類；是人爲之種類，即人類對此自然界事物加以人爲之區分是。

第三結論：凡人爲的種類，必以人爲各種種類共同批判之標準，而發生真、偽、善、惡、美、醜之名稱之對立，以爲其分野之張本。

第二項 學說分野論

一、所謂學說分野，乃是兩個不同範疇之學說。若兩學說相同，則必無所謂分野。凡學說之內，必具有幾個要素。出發點爲第一要素，結終點爲第二要素，中橋點爲第三要素。由出發點經過中橋點，而至結終點；這是任何學說所必採取之一個途徑。所謂學說分野，至少可以發現幾個不同之種類。今試以甲、乙二學說論之，則我們可以發現下列數點：第一點，彼此出發點相同，而中橋點與結終點不相同；第二點，中橋點相同，而出發點與結終點不相同；第三點，出發點相同，結終點相同，而中橋點不相同；第四點，出發點不相同，中橋點與結終點相同；第五點，出發點不同，中橋點不同，而結終點相同。上列五點至少可以分列出五個極大範疇。在此五大範疇之內，又可以細密的分之。所謂出發點有類似之相同，有絕對的不相同；而所謂中橋點與結終點，亦有類似相同，有相對的不同，有絕對的不同。由此言之，則學說種類，必多至無數。上列五點，假使每一點有十個稍

有不同之點，則必可以得出五十個種類。又可以再在此五十個種類內，加以分析，則可以推至五百種，乃至一千種，皆未可知。所以現代的學說家，和古代的學說家若從思想史上加以考察，則其派別分析，莫可究詰。學者雖竭畢生之力，亦不能得到一個最後結論，亦未可知。

二、凡行動只能有一種，不能有兩種。苟有兩種，則行動發生矛盾。例如我們之目的地在東方，則我們的行動必祇能向東出發。若同時向西出發，或向南出發，則必不能達到我們之目的。何以故？以其角度有差，則其結果亦必有相當不同之距離在。所以凡向東，只能有向東之路；不能同時向西、向南、或向北。如欲向東而又向西，則即是一種矛盾的行動。矛盾的行動，就不能達到所希望之結果。明乎此理，則我們在社會上一切活動，亦可以同理說明之。我們欲達到什麼希望，則我們應該採取一種什麼手段與方法。苟採取根本相反之方法，則目的必不能達到。苟採取類似之方法，則目的之達到，亦必與所預定之目的有一定之

距離而非純真之原來目的。因爲行動只能有一種，則思想亦只能有一種。何以故？以思想爲行動之指導故。吾人有所思，如此思，便如此行動；如彼思，便如彼行動。是故我們之行動，只能在一個前提之下，亦只能有一個論理的指導。苟有兩種論理指導，則我們的行動，就不能達到此種前提之目的。由此討論，我們便可知一種毫無矛盾之論理種類之探求，實是我們活動之唯一的目的，實是我們研究之必然的方向。

三、據第一段所說，對於學說之研究，往往因其範疇甚多，生出多少不同之種類；則使吾人對於論理之探求，必可以得出多少不同之結論或思想。思想既有不同之種類，而此不同種類之思想，又不能辨別它們的真偽；然則必不能認出某種唯一的思想爲行動唯一之目標。於是，行動便在這樣分歧思想之下，發生異動。或自身行動發生矛盾，或兩個體行動發生矛盾，或多數個體之行動發生矛盾。凡此情境，苟有其一，則必使生活陷於矛盾的痛苦中。此蓋可以斷言者。

所謂我們底學說之研究必須有一個標準的判斷，卽在此理。而我們就各家學說研究之，是否各有其真理。就此以批判此，就彼以批判彼，皆不能謂其爲全真，亦皆不能謂其爲全僞。於是，我們不能毅然地採取某種思想，以爲我們行動的準則。何以故？以不能辨別其真僞故。以真僞的標準，不容易確立故。

四、我們應該明白：何以真僞之標準不能確立？則以所有學說範疇之發生，皆是由於各種觀點不同而來。天地間事物種類甚多，有如此種類，有如彼種類；而各個體所欲達到之目的，亦非單純。譬如各個體有所謂心素作用，秘素作用，神素作用，同時還有類似心素、秘素、神素之諸作用。則個體之希求，或以心素爲出發點，或以神素爲出發點，或以心素爲出發點。於是，各個體對於出發點之分歧的方向，便不是由各個體自己之選擇，乃是在各個體心理事實的本身已有種類之限制。欲將此諸種類完全採取，在某種情境之下實不可能。於是，乃有一個先後之分。此先後之分，究竟誰先誰後，各人所見不同。這僅是就單純之我而

言，卽是就單純之甲我、乙我、丙我而言；而不是就繼續我、統一我而言。若就繼續我、統一我而言，則包括宇宙間所有事物在內。於是研究之出發點，往往有所錯誤。何以故？以各種事物種類之多，至於千百萬。而對於各種種類之辨別，往往因關係知識之不充足，不容易有正確之觀察。例如人對於自然界之事物而言；此自然界種種變相，有大有小。此大小，幾乎超出人類經驗界之外。欲從此大小中求出一個經驗界以外之論理知識之存在，必需利用玄想。而各人玄想的條件，多半不同。於是各個體對於自然界之觀察，便發生相異之感覺。且世俗之人，對於自然界之觀察，皆未有不以爲自然界後面有神之存在。蓋以變化至於莫可究詰之現象，苟無神之力量以維持之，以創造之，以變動之，則何以有如此之奇異神秘？科學發達之後，則其觀察又不同。以科學家對於此種種不可究詰之變相，用定律、公式、方法使之可以究詰，使之變爲可知，或爲之預言。而此預言，又爲可以實証之預言。此所以科學發達之價值，高於人類玄想之價值。就因爲他們

對於一切變相之事物，有一個可實証之預言。在此中，已伏着一個可資遵循之標準和定律在。

五、我們再舉例以說明之：我們對於自然界之事物，固可以得到與此事物相同之討探；若我們對於社會一切考察，則發現甚多彼此不同的思想。蓋至少對於社會之考察，有幾種出發點：一爲倫素、德素、禮素；二爲此倫素、德素、禮素之目的之達到，根據個人之能力；三爲此諸目的之達到，根據個人以外之事物。從這樣幾個不同的出發點加以觀察，則所發生之制度，必有無數種類；所發生之主義，亦必有無數種類。我們就各種制度加以統計，將古今歷史上之各種制度加以比較，則爲人類所採用之制度，必在千種以上。卽就現在社會而言，亦在數百種以上。凡異種類間，有其相異之點。如按照異種類而行，則必可以發現人類相異之行動。由此，更可發現人類因相異行動而發生之矛盾。卽就道德學說而言之一部倫理學史，已不知道其中何者爲是，何者爲非。而近代之倫理學，則更

趨於玄想地步。譬如蘇格拉底對於倫理的看法，柏拉圖、亞里士多德對於倫理的看法，就已經發現幾種分歧之點。若就中古時代以至今日之哲學家各個人的意見加以考察，則我們可以尋求出十人、百人、千人之不同意見之綜合裡面之絕對的矛盾。我認爲善，他認爲惡；甲認爲相對之善，乙認爲相對之惡。對於一種行動，已發生如此絕對相反之矛盾。則究竟我們從甲家之說，還是從乙家之說，究竟從丙家之說，還是從丁家之說？若是判斷力稍弱，就幾乎莫知所從。

六、惟我們可以用歸納法，將所有的學說歸納起來，以相似者歸於一類，不相似者另歸他類。如此的歸納，則我們便能發現兩個陣營，或三個陣營。這就將千奇萬異之學說，用歸納法使之變成簡單。卽就哲學而言，我們現在所發現之不同之點，至多不過幾點。如就本體論說，則不過一元論、二元論、多元論之對立。就一元論說，則不過唯物論、唯心論、唯神論之對立。就方法論說，則不過經驗論與理性論之對立。而近代之唯心論、唯物論，率皆有所變更，不復是百年前之所

謂唯心論與唯物論。這幾個最大的陣營，它們的分野線，十分分明。因其分明，所以研究者亦容易下手。而研究之結果，亦容易得到一定的結論。原來從分野論上而言，有類似之分野，有相對之分野，亦有絕對之分野。類似之分野，當然其分野之點甚少；絕對之分野，則其分野之點甚為顯著。即是甲絕非乙，乙絕非甲。奉甲之說以行，則必反對乙之說；奉乙之說以行，則必反對甲之說。在這樣的分野線之下，倒也覺得是一件痛快之事。何以故？以其不模糊故。惟世人很容易犯一種幼稚病，即是先入為主之病。凡吾人研究某種學說，其先入於其腦筋者，則必信從之。如所謂入主出奴是。在如此情境下，則絕不能有其自身獨立批判之見解。譬如習甲之說者以甲說為宗，習乙之說者以乙說為宗；再不將甲乙兩說加以比較或印証，以求出他們的是點或非點。所以歷史上，只有唯心論與唯物論兩派的存在，至多亦不過另有唯神論；而不能由唯心論、唯物論以外，另有一種絕對之真理之發現。夫行動只能有一種，苟唯心與唯物各有其是，則所有之行

動究竟何去、何從？若以爲兩者俱是，則必發生兩者相反的行動；若以兩者俱非，則必根本不能行動。然則如之何則可？

由上所述，便得如下之結論：

第一結論：凡學說之成立，因學者之出發點，結終點，與中橋點之不同，而發生種種學說之分野。

第二結論：凡學說，是指導行動之法則。凡行動，只能有一種。在分野之學說下所發生之行動，則必不只是一種。然苟爲兩種，則必生矛盾。此所以欲求行動之統一，必先求學說之統一。

第三結論：求學說統一之方法，或從各家學說加以比較和批判；或跳出各家學說以外，另立一說。蓋在同一的空間與同一的時間內，只能有一種學說佔據之。苟有兩種學說，則必爲此同一空間與同一時間所不容許。

第三項 兩型分野論

一、所謂兩型分野論，即是指第一學型與第二學型之分野。是第一學型與第二學型有絕對之分野。其分野之顯明，正如同唯心論與唯物論一般。惟其內容，則是以唯心論、唯物論、唯神論結爲一體，成功一個學型。而從此唯心論、唯物論、唯神論之外，另造一起點。此起點與上述三論之起點絕對不同。因其起點不同，故其終點亦不同。我們可作如下六點之討論：

第一點：爲張本分野；

第二點：爲出發點分野；

第三點：爲目的點分野；

第四點：爲中橋點分野；

第五點：爲方法分野；

第六點：爲學科分野。

二、何謂張本分野？即是第一學型與第二學型所根據之材料不同。而此不同之材料，不是在兩種間絕對不同；而是在一種材料中，第一學型所不注意之點，而第二學型注意及之。第二學型既將第一學型所忽視之材料，取之以爲材料，則是同在一個張本中，對於材料之分別與選擇之分野。何謂出發點分野？即

是在此張本中，以某一點爲其出發點，以其他點爲其結終點，或中橋點之分野。是何謂目的點分野？即是在出發點以外，另有目的點在此。此目的點在第一學型中所認爲目的者，而在第二學型中則否認之，或承認之而加以革新。何謂中橋點分野？則是自出發點至目的點中間過程的點的分野。這乃是一個自然的趨勢。因爲出發點與目的點已有如此先在的不同，則其間發展所經過之中橋點亦必不同。而此所謂目的點分野，出發點分野，與中橋點分野三者，又可總名之曰結構分野。何謂方法分野？即是第一學型與第二學型彼此所用之方法，爲不同之兩類。何謂學科分野？即是第一學型所成立之學科，與第二學型所成立之學科爲不同之兩類。

三、張本分野，甚爲明顯。蓋第一學型所用之張本，爲B、C兩點形成之線。而第二學型所用之張本，則爲B、C兩點間引出一線，線上所有之點，即名曰導來點，亦名曰A點。由A點向B點進行，引出三點。由三點再引出多少點。然後再由

此各點，又引出各點與各點之間的終點。其最後一點，則爲S點。於是A點與S點間，必有一根質線。這便是第二學型之張本。質言之，第一學型的張本，是B、C兩點；第二學型之張本，是A、B、C三點。所謂出發點分野，即是第一學型不是從B點出發，便是自C點出發；而第二學型，則自A點出發。所謂目的點分野，在第一學型中，或爲U點，或爲T點；而在第二學型中，則爲S點。所謂中橋點分野，即是在第一學型中有第一學型之中橋點，第二學型有第二學型之中橋點。是其出發點至目的點之過程的相異之自然趨勢。所謂方法分野，是第一學型中只有第一邏輯之應用，而第二學型所應用者，則有第二邏輯，與第三邏輯。所謂學科分野，則在第一學型中，就人生科學論，只有現存之社會科學諸科；而在第二學型中，則除將第一學型所成立之諸科加以改造外，另成立其他嶄新的學科。

四、從上所述，則第一學型與第二學型絕對的不同。無論從張本，出發點，目

的點，中橋點，方法與學科而言，皆不相同。因其有顯明的區別，所以著者有第一學型與第二學型之創設。惟此處所應注意者：卽是第一學型與第二學型，還有一個明顯的分野。卽在第二學型內，乃是混然一物；而在第一學型內，却常有多數學說，彼此有極大之界線。其發生之衝突之點，恐怕永久無方法可以消滅。所以將自 B 點出發或自 C 點出發者，列爲第一學型；蓋以凡自 B 點出發，必牽涉到 C 點；自 C 點出發，必牽涉到 B 點。而自 A 點出發者，則不同。既不牽涉到 B 點，也不牽涉到 C 點。苟用 B 點 C 點，則 B 點 C 點亦只是 A 點的附庸，而不是與 A 點立於對等的地位。因爲有絕對之區別，所以不將第二學型列入第一學型之系統內。蓋第一學型之各說，無論其如何矛盾；然其出發點相類似。假使第二學型與第一學型之某學派有類似之點，以其出發點不相同，則第二學型必應設立獨立之型。何以故？蓋其出發點不相干故。苟過去學說亦有冥冥中自 A 點出發者，則著者將列彼等於第二學型中。蓋以如此分野，方可以使讀者有一個真

偽之選擇與判斷。夫然後，可以求到人類思想與行為之統一。夫然後，可以求得人類理想世界之和諧秩序的法則。

由上所述，便得如下之結論：

第一結論：第一學型與第二學型有絕對不相同之六點。此六點，即張本、出發點、目的點、中橋點、方法、與學科之分野是。

第二結論：第二學型爲混然一物，第一學型則爲多數學派所共同結構之一個陣營。它們彼此間的分野，亦有甚明顯者。

第三結論：將多少學派悉納之於第一學型中，則以此諸學說皆以B點C點爲出發點。而第二學型，則僅以A點爲出發點。有如此兩個絕對不相似之出發點，因而結成兩個絕對不相似之學型。

第五節 張本分野論

第一項 緒 說

一、凡研究學說，必有其張本。張本，乃是任何研究學說者之第一前提。苟此前提不立，則根本無研究之可能。此所以張本論，爲我們討論之第一要點。而第一學型與第二學型之最大的分別，也就在於張本之選擇。夫宇宙間材料甚多，有甲材料、乙材料、丙材料、丁材料，集聚一團，究竟應該從那裡着手？同時，在張本之上，有所謂甲張本、乙張本、丙張本、丁張本，每一種張本，皆有種類之區別。在理論上，不能完全採取一種理論，只能得到一個無矛盾的體系。若就兩種不相同的無矛盾的張本言，則不容易得到其選擇的標準。於是對於張本的選擇，或棄甲而取乙，或棄乙而取甲。凡張本，是我們應該作爲我們一個討論的前提。關於張本論，在本學型之宮類學說中，已有詳細的研究。此處不過將兩型的不同之張本，略加以研究。

二、第二學型與第一學型之張本的分野，甚爲分明。例如第一學型所採取者爲乙張本，則第二學型所採取者爲甲張本。反之亦然。第二學型與第一學型，絕不是採取同一的張本。卽就第一學型而言，其各種學派所選擇之各種張本，雖然不同；但其分別，則不如第一學型與第二學型之有根本的分野。它們的不同，乃是在同一個種類中之分別。譬如有兩組：張本 A 與張本 B。第一學型所採取者爲張本 A，第二學型所採取者爲張本 B。但在張本 A 裡面，又有甲、乙、丙、丁、張本 B 則反之。故第一學型各派，與第二學型毫不相干。所以然者，以有張本 A 與張本 B 之分別故。在上面，我們已將同一論與分野論加以研究；此處則是對於此兩型加以細密的分野和判別。我們應該明白：第二學型之創立，在第二學型中固含着一個與第一學型絕對區別之意味在內。所謂分野論，卽兩型之分野，乃是本章最重要之一點。倘此兩學型無分明之分別，則何貴乎第二學型之創立？又何貴乎第一學型之創立？所以此兩學型成爲針鋒相對。若從第一學型

下手研究，而能得到真的結論；則第二學型爲僞。何以故？以此兩學型立於絕對的反面，無可通融故。唯心論與唯物論雖有絕對的分野，但他們是一個函數的說法。例如 Y 爲 X 的函數，則根據 Y 之一面，以爲 X 爲由 Y 所生者；而根據 X 之一面，則以爲 Y 爲由 X 之所生者。這比喻，就正等於唯心論、唯物論的說法。雖它們立於反對的地位，可是他們還是一個函數關係。這函數的關係，就是在他們兩者間各有其真，各有其僞。不論其爲真爲僞，而第二學型與第一學型則與之不同。這乃是絕對的兩種類。何以故？以其所根據者，不是以 X 說 Y ，亦不是以 Y 說 X ；而爲兩個根本不同的種類。如果從這一點觀察，則第一學型與第二學型兩者的分別，絕對與唯心論唯物論之分別不同。此又爲我們所不可不注意者。

第二項 分合部全論

一、客觀的事物之存在，我們可以從兩點觀察：從第一點觀察，則是指全體；第二點的觀察，則是指部分。我們須知道：一個顯明的事實的存在，無論如何自

其全體觀察，則其全體必爲各部分所組織而成。宇宙間的事物，我們可以從最大的太陽與北極星等加以分析，以至於我們所不能看見之電子。經一層一層的分割，便可發現其最小的單位。由此最小單位，乃構成各種單位。由此諸單位，因函數關係，又構成一個全體。正如桃子一般，一層核包圍其仁，一層肉又包括其核，此桃之全體，乃由此核仁及果肉之結構而成。例如地球，是由外面之地殼與內部之中心組織而成。地殼外面，又有所謂江、河、湖、海、山、岳、丘、陵，又有所謂魚、虫、草木、飛禽、走獸種種。地球表面，又有大氣層包圍着。凡此種種，均是一層一層的包括，便成功一個整體。如果是就太陽系統而言，則必不能離開所謂行星、衛星。蓋它們也是參加這樣一層一層的組織的分子。可想見，全體是由部分而成。由部分，才能構成一個全體。就是我們對於一種學說的分析，亦是如此。無論任何種小的學說，都是由於語言文字的結構而成。而在此語言文字所表示的意見中，往往一層意見包括他層意見，而變成一個混然之整體。我們對於此宇宙

事物，或此學說之成立，則有兩種態度。自其全體觀之，則有其全體之相；自其部分觀之，則有其部分之相。今請言之如下：

二、須知道：科學愈發達，則他們所走的門路，愈是分析之路；哲學愈發達，則他們所走之路，愈是全體之路。自科學、哲學兩者言，便是指部分與全體兩者言，此中有一個極大的缺陷。這缺陷，即是兩者不能共同的存在。苟有其一，而無其他，則自其一觀之，必不能知其他；自其他觀之，必不能知此一。這幾乎是一個型式上的缺陷。所以學說之成立，其所採取的張本，部分全體二者必不可缺一。或先從部分出發，或先從全體出發。從部分出發，以研究全體；自全體出發，以研究部分。如此所研究的張本，方不致有所缺陷。缺陷者，即是偏而不全之謂。

三、多少學說家，對於此宇宙之觀察，有從其部分以爲觀察之張本者，有從其全體以爲觀察之張本者。無論從部分或從全體以觀察，都幾乎陷於錯誤之中。今請詳言之：第一學型之所謂全體的張本，不過爲 B C 兩點。而此 B C 兩點，

著者在上面已說明之。蓋B變，則C必變，而C之所以設立，乃爲說明B之變。若B變而C不變，則C絕不能說明B之所以爲B。C不變而B變，則簡直是一句神秘的話。故C變與不變兩者，皆不能對B有所說明。由此言之，如此之全體，只是一個變而已。對於此變的研究，沒有一個中間不變之事物，以爲此諸變之統治與支配的法則。則尋求B、C兩點以研究此宇宙之全體，必不能得到此全體之各種理由之成立。反之，若C爲不變，以統治B之變，則必處處發生說不通之弊病。C爲不變，則此不變爲一元論。苟爲一元論，則爲唯心論，或唯物論，唯神論等。這在唯物、唯心與唯神論三者間皆有一個獨斷的意味。何謂獨斷的意味？即是他們對於此C之說明B，是以現象中一部分的性質，爲說明的工具。夫現象中種類甚多，苟採此類以說明C，則對他種類的性質必不能有所說明。何以故？以此C之性質之說明，只爲某一種之性質之採用故。唯心論、唯物論、唯神論所以絕對陷入不通的境地，乃是由於他們對於張本所研究之B、C兩點，沒有方

法可以得出它們的統一。雖或有統一，如此的統一，亦只是假統一；如此的全體，就叫做假全體。而第二學型則不同，它必由此所謂全體，更進一步去發現其真的全體。此所以第二學型與第一學型有絕對之分野；就全體而言，則第二學型所採取者不是第一學型的，僅只由 B、C 兩點研究之假張本。何以故？以第二學型之張本爲 A、B、C 三點故。

四、今再就部分而言：第一學型之所謂部分，往往是因果關係的概念；而第二學型之所謂部分，則是函數的關係。第一學型之因果關係，是一個單推法；第二學型之函數關係，是一個兩推法。須知部分獨立於宇宙間，則部分只爲各種種類之存在，甚爲明顯。我們必須對此各種種類，有所疑問。今苟有 A、B、C、D 四物存在於此，A 爲 B 所包括，或 B 爲 A 所包括，C 爲 D 所包括，或 D 爲 C 所包括。由此推論，則宇宙間各種事物，可以成爲無限之組。究竟心在物前，抑物在心前？心在神前，抑神在心前？機械論出自自由論，自由論出自目的論，抑目的論出自

機械論。凡此種種，不可勝數。此不可勝數之觀念，必會使我們與第一學型之一切學者一般，對於此宇宙間之現象界的變化之真象，沒有半點說明的機會。今夫事物之存在於宇宙間，固然有它們的原因和它們的結果；但我們細就此天地間事物研究之，則所謂因果之觀念，我們不應該使之存在。而只有函數關係的觀念，無因果關係的觀念。我們對於水之概念，則我們問曰：水之原因為何？一切化學家皆將答曰：由於 $H H O$ 之化合，所以構成水。然則 $H H O$ 爲水之原因，水爲 $H H O$ 之結果。須知道此種因果概念，實甚錯誤。水非 H 所成，亦非 O 所成。水之所以爲水，是天地間一個新事物。水與 $H H O$ 爲兩體事物。此兩體事物中，有一穎在。此穎，乃是支配此兩事物之一個定項。從此穎之綜合方面觀之，則爲水；從此穎之分析方面觀之，則爲 $H H O$ 。由此可知：惟 $H H O$ 方可以構成水；惟水，方可以分成 $H H O$ 。此 $H H O$ 爲水之函數，水亦爲 $H H O$ 之函數。它們根本是一個函數關係，就不能以之爲因果關係。正如同我們對於宇宙間一切事物

之觀察一樣。尤以物理學者爲最甚。他們根本不承認有所謂時間存在。將此時間變成一個空間，就差不多對於因果的觀念非常薄弱，就只有一個函數觀念的存在。此所以宇宙間部分之觀察，若僅自其因果關係言，則沒有方法可以明白它們的變化。夫我們所欲求者有二：一在此事物之來源；二在此事物之變化。我們欲求其變化，不必一定知其來源。倘我們欲知其來源，亦不必一定知其變化。譬如謂人類爲上帝所造。如此，我們的來源已明。但我們之未來究竟如何？則不能以上帝的預言解釋之。蓋變化之所以爲變化，必須以尺度量之，方可以對此變化有所知曉。反之，假如我們明白這一切事物的變化，則我們必可以漸漸推知它們的究竟的真因。例如水爲 H_2O 所成，當我們沒有發現水與 H_2O 之類時，則我們必如此懷疑：水爲上帝所造乎？苟水爲上帝所造，則上帝是水之來源。這當然是一個嚴重的錯誤。於是，我們便就水分析之，而得到 H 與 O 的觀念。豈不是我們對於水的來源，得了一個恍然大悟的機會。所以第一學型對於

部分之事物，只去單獨的問每一個事物的因果關係，而不進一層去問此事物之函數關係。如果問各部分所有的函數關係，則知道所有的各部分不是孤離獨立，而是一個混然的全體。如此下手，一是全體，一是部分。謂其完全為部分之研究，則是研究所有各部分之函數；謂其完全為全體之研究，則是在這樣大的函數中去考察它們各項的變數。是全體中有部分，部分中有全體。第一學型之對於全體的概念，只是一個 $A B$ 的全體，其全體不全。對於部分的概念，只是一個因果的部分，其部分為孤離獨立者。至於第一學型之所謂部分與全體之關係，則其連絡尤為不明。至第二學型，則不然。就全體察之，則為整全體；就部分察之，則為函數關係，或為兩在法之關係。夫就兩在法之關係以研究之，則必可以以不變之覆，去支配變之相。是不啻將全體與部分，一概籠括於其中矣。

由上所言，我們便得如下結論：

第一結論：第一學型之所謂全體，則以 $B C$ 為全體。第一學型之所謂部分，

則多半是從其因果關係下手，而使宇宙間事物爲孤離獨立之存在。故第一學型，因其所謂部分與全體，全體不全，分類不明，不能謂之爲完全張本。第二結論：至於第二學型，則不是 B C 兩點之全體。其所謂部分，則是一個根據第二三界論之分類。蓋第一學型中爲第一三界論，此第一三界論與第二三界論有一個根本的差別。由於第二三界論，才可發現它們的真的函數。各部分皆在此函數中，而不能孤離獨立。自其部分之觀察，即是全體之觀察；自其全體之觀察，即是部分之觀察。全體與部分二者，無論從那一方面着手，都有兩者共同的運用之妙。此所以第二學型之張本，與第一學型之張本不同，則有三點之分別。第一學型則全體不全，部分不明，全體和部分絕對孤離獨立；第二學型則對此三點皆避免之。

第二項 兩種全體論

一、所謂兩種全體論，即是真全體與假全體是。第一學型之所謂全體，是假

全體；第二學型之所謂全體，是真全體。著者往往於緣蔭之下，閉目瞑想：何以此二三千年來之哲學家，對於真全體不能發現？第一學型之學說之根據，既爲假全體，則此諸學說尙有獲得真理之望乎？今夫本體之所以假設，原在可以使之說明現象。所謂說明現象，不是要把現象之來源說明，而是要說明現象之一定結構。譬如我們對於現象加以考察，何以如此變？何以如彼變？何以不如此變？何以不如彼變？此諸何以，皆是由於變字而生。而我們之研究之問題的目的，即在於我們對於過去現在與未來之各種變化，得到一條定律。好像神仙的法寶一般，祭在空中，此諸變化卽爲此法寶所罩住，隨此法寶之變化而變化。如此的變化，爲我們研究學問者所欲知者。不僅在理性一方面，而且在實踐一方面；何以云在理性一方面？欲知其變化，蓋天地間一切變化，乃由於理性的發展；何以云在實踐一方面？欲知其變化，蓋苟無實踐，則不能有變化。換言之，卽是所有實踐，將皆變成盲動。盲動之結果，尙有真理可得乎？故從理性一方面，必欲以已知

以測未來，從實踐方面，必欲從盲動入於合理之動。兩者之範圍，皆在於對此所有之一切變化，作一個預言的推測。明乎此，則知道一切學問研究的動機，固有其最大的明顯的目的。今若不從「真全體」出發，則吾人所得出來的種種定律之爲真爲假，皆無由而知之。

二、我們何以知道有所謂「真全體」？在原來我們也是不能離現象之張本，而另有所設。我們試對此諸事物加以考察，且閉目冥想，在此時心中必若有所動，此諸變化的後面，必另有事物存於其間，以爲此諸變化之原動力。而此事物果爲何物？則著者必答之曰：必與第一學型中各哲學家所設想者相同，即是有所謂本體在。惟第一學型中之各哲學家，對此所謂本體的解釋，有所謂一元論，二元論，多元論。進言之，即有所謂不可知與不可思議之論。夫一元、二元、多元論，皆非不可知與不可思議之論，何以故？以吾人對於本體的假設，有一個來源。此來源即是爲欲說明此現象之變化之定律。苟現象爲變，則本體必爲變。本體若

不變，則現象何由而變？這是一個最明顯的例子。若謂本體不變，而現象變化，則其語非神秘之語乎？須知道現象變，則所假設之本體必變。吾人不能僅從此本體現象間，求得一個不變定律，以爲此諸變之張本。此不變之張本，究竟爲何？吾人試設想，假如我們坐在車上，車有兩個輪，左輪動，則右輪亦動，此所以共變，乃由於兩輪中有一根線在。此線即連絡此兩輪，成爲一整體之物。從數學上的觀念言，兩點之間苟爲孤立，則必無關係線。苟合而爲全體，則其間必有關係線。此全體與孤立兩個概念是我們的前提。然則，我們對於本體之假設，以其爲孤立乎？爲全體乎？苟謂本體爲孤立，則本體之假設爲贅瘤。何以故？以我們原意，欲將本體以說明現象之變化，使現象與本體爲統一而非孤立。則既爲統一，其中必有一線。吾人可以於這樣語言中，得到如此的理由。直線的組織，乃由點而成。吾人以 B 點名現象界，以 C 點名本體界，則此 B C 兩點的變化，必隨其線之變化而變化。而吾人名其線爲 A 線，假如 B C 在變，則 A 必在變。A 如何變，則 B 點

與C點亦如何變。A如此變，則B C如此變。A如彼變，則B C亦如彼變。若謂A如此變，而B C如彼變，世固未有其事，則可想見B C兩點之變化，乃隨A線之變而變化。然則豈不是A對於B C兩點有一個不變之關係乎？何以故？以B C隨A之變化而變化故。苟B C不隨A之變化而變化，則B C與A間必無一點關係。苟B C隨A之變化而變化，則B C與A之間必有一個不變，亦可謂之爲不變之變。此所謂不變之變，即是變在不變之中。試設想：此A線上之點，皆爲A點，吾人採取任何一點，皆可以作爲我們張本中之一點。於是我們之所謂張本，乃爲A B C三點。吾人對此A線名之曰導來線或關係線，A點則名之曰導來點或關係點。故第一學型中之所謂全體，只是B C兩點，而第二學型之全體，則爲A B C三點。是第一學型之全體，爲假全體，蓋以其全體缺乏A點故。第二學型之全體，爲真全體，則以其全體中有A點故。由此可知，A點的關係甚大。今唯物論之成立，乃是從物界現象之性質之考察以說明C點者，唯心論之成立，乃

是從此現象中之心的性質之考察，以爲C點之說明。唯神論之成立，乃是因其人類靈素作用之考察，以說明其C點。C點之假設，原爲說明BC之全體，今僅以B部分來說明C之全體，是對於C點之假設，已違反了它的原來意義。故唯心唯物等論，從其成立而言，則已違反了成立之本意。苟唯心論、唯物論、唯神論三者中之一的確是真理，今若從成立之原來手續而言，亦必爲之減色。

由此我們便得如下結論：

第一結論：所謂第一學型之全體，非真全體；乃以第一學型之張本爲BC兩點之張本故。

第二結論：第二學型之全體爲真全體，則因第二學型之張本爲ABC三點之張本故。

第三結論：何以知道ABC三點之張本爲真全體？則以C點爲A點所導出，B點又爲AC兩點所導出。換言之，無A線之導出，BC兩點無成立之

可能。何以故？以其無連絡故。無連絡線，則必爲孤離獨立。孤離獨立，則 C 點之假設是一個贅瘤故。

第三項 論子丑諸線

一、我們試閉目設想：第一學型所採取之張本之全體，只是從 B C 兩點出發；則此所謂 B C，只是孤離獨立。因此，它就不能有一個廣線學說之發明。換言之，它們只有一根實線而無廣線。物理科學之能成立，則以它們的出發點乃是根據牛頓的定律。而牛頓的定律所以偉大，則以其冥冥中出自 A 點。所以牛頓的定律是一個眞空張本。故由他的定律爲出發點，以研究一切事物的運動，即是研究一切事物之時空之交切點之移動，皆可以得到眞實的結論。但除物理學與天文學外，其他哲學家對於此世界事物之說明，如人事界、生物界、社會界，則完全缺乏此種廣線之意義。何以故？以其出發點不能爲 A 點故。所謂子線與丑線，乃是廣線中之兩段。此在廣線說中，業已詳言之。子線爲已實現之部分，丑

線則爲尙未實現，而必於一定時期內實現之部分。我們現在所研究者，不僅在子線，且在丑線。則我們須對子丑兩線，皆有所說明。但我們不能在對於子線之研究中，得知丑線之所以爲丑線。何以故？以丑線與子線，僅是空間中之兩端，却不是丑線由子線而生，乃是另有一不變之根，以支配此子線與丑線。所謂甲線與乙線亦然。就丑線、子線言，則第一學型所研究者，只在子線而不在丑線；第二學型所研究者，則除子線外，尙有丑線。就甲線、乙線言，則第一學型所研究者，只爲甲線，而第二學型所研究者，則爲甲乙兩線之統一。甲乙兩線之統一，爲眞整賡線，子丑兩線之統一，爲半賡線。故第一學型對於賡線之出發點，多半是研究此賡線之四分之一，卽是半線之半線。換言之，卽是子線如此的研究，則必不是賡線的全體。所以它們的張本，卽不是從全體出發，則必不能得到全體結構中之變化的必然定律。

二、原來吾人對於B點之觀察，常於B點週圍畫一個最大的圓圈，以B點

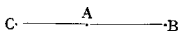
爲中心，則此圓圈上必有所謂半徑。此種半徑，吾人卽名之曰子。B點之圈設立時，則C點亦可設立一圓。B點之圈與C點之圈，有一個交切點，吾人名此圈曰第一B圈與第一C圈。若以B點爲中心，以C點爲半徑之他端，同時以C點爲中心，以B點爲半徑之他端，則所形成之兩圈，必一圈達到C點之上，一圈達到B點之上。此兩圈爲同等的擴大，於是以此二圈名之曰第二B圈與第二C圈。由此更可以畫出第三第四之B C兩圈。再加擴大，則其B點包括在C點內，C點包括在B點內。吾人試採此A線上之A點，以此A點爲中心，畫出第一A圈，第二A圈，第三A圈，與第四A圈，擴大之，則其半徑必超出第一B圈，第二B圈，第三第四B圈等。何以故？以實際之B點是佔在一個有限的時間與有限的空間內，而此導來之A點，則是在一個無限之時間與無限之空間中。蓋實際之B點，爲我們所依擬之現象，而A點則爲B C兩點之導來點。故它們的時空交切點，可以由實現之點，移到未來之點。當其移到未來之點時，則其半徑必

已超過 B 圈。這是一個很明顯的事實。蓋現在之 B 點與現在之 C 點，受現在之時間與空間之限制，A 點則不受現在之時間與空間之限制，故 A 點與自明之型式相合。而 A 點之所以假設，亦是由於自明型式而來。兩點間苟非孤立，必有關係線。這是一個自明的型式之理由。此自明型式之理，應用於圓圈上，則必得到一個包括 B C 兩點之圓圈，而此圈必大於 B C 兩點之圈。何以故？以其由實現世界進入於未來世界故。吾人對此 B 圈，即名曰 B 圈；對此 C 圈，即名曰 C 圈；對此 A 圈，即名曰 A 圈。凡 B 圈 C 圈之半徑，皆為廣線所限制，故其圈甚小。凡 A 圈為自明型式所出，故半徑必長，圓圈必大；試由 B 點引一線向右方而行，而於其與圈之切點標一符號，曰 D 點，於是便可以發現 B D 線。再由 A 點引一線經 B 點達於 D，則就名之曰 A D 線。A D 線與 B D 線為同一方向，以 A 之圈大於 B 之圈，故 A 線上之 D 點之中點必延長而至於 B C 之圈。吾人於此線之中點標曰 E 點，於是在此中發現 D E 線，B D 線，A D 線。吾人名曰子線，D E 線，吾人

名曰丑線，而 B D E 或 A B D 線吾人名曰甲線。我們試將 E 之半徑線再向前伸長，以達到於一個更大之 A 圈，而於其末端標以 F，於是則有 E F 線。吾人對此 E F 線，名之曰乙線。甲線為可能實現，乙線為或然實現。所謂或然，實現則靠着 E 點之關鍵。苟能超過 E 點之關鍵，則 E F 線必為必然之線。

三、我們試將上述之各點各線，予以圖形之說明。蓋唯有圖形，方可以使讀者有一個明白的概念。

第一圖



A	導來點
B	現象點
C	本體點

四、對於上列之圖形我們請先對第一圖加以解釋：B 點為我們現在所已知之點，或可感覺之點。為說明 B 點，乃假設 C 點。而 B C 兩點之成立，是根據數學自明之理。因而導出 A 點。此 C A B 線，名曰空履張本。第二學型所根據之張本，即是

以第一圖爲其張本之第一義。對於第二圖的解釋，則是以 B 點或 C 點爲中心，以 B 爲中心，而以 A 點爲 B 之末端。則由 B A 之半徑畫出一圈，此圈名曰甲圈。

以 C 爲中心，以 C A

爲半徑之圈，則名曰

乙圈。若以 B 爲中心，

B C 爲半徑，則所成

之圈爲丙圈。以 C 爲

中心，C B 爲半徑，則

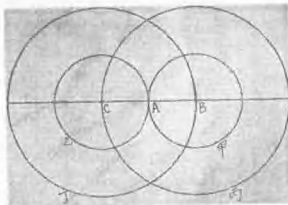
所成之圈爲丁圈。甲

圈名曰第一 B 圈，丙

圈名曰第二 B 圈，乙

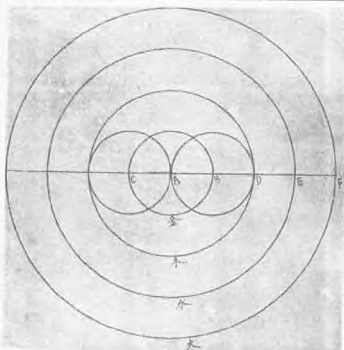
圈名曰第一 C 圈，丁圈名曰第二 C 圈。甲圈、丙圈或乙圈、丁圈，在圖形上，雖只畫

圖 二 第



- 甲 第一B圈
- 乙 第一C圈
- 丙 第二B圈
- 丁 第二C圈

第三圖



14. 13. 12. 11. 10. 9. 8. 7. 6. 5. 4. 3. 2. 1.

說明

假定以B點爲中心。

D點爲過去已實現之線之點。

E點在接近將實現之線之點。

F點爲超過E點之線之點。

BD與AD同一方向。

AD線名子線，亦曰已實線。

DE線名丑線，亦曰將實線。

BDE線或ABD線名甲線，亦曰自實線。

EF線名乙線，亦曰或實線。

ABDE線名曰庸線。

金爲第一A圈。

木爲第二A圈。

水爲第三A圈。

火爲第四A圈。

出兩種，可是我們可以根據此種意義，畫出三層、四層、五層、六層以至幾次層圈，但是有一個限制，其限制即是現時空之交切點；過去則包括在現時空裡面。何以故？以 B 之所以爲 B，是一個現象故。所謂現象，是現在所現出之象。第三圖則是以 A 點爲中心組成之圈。以 A 點爲中心畫圈，可以畫至無限數之圈。蓋 A 點爲自明之真理，即是 A 點是一個型式的真理。A 點之所以產生，由於 B、C 兩點之型式觀念所成。凡自明型式，則必可以畫出無限之圈。就因爲此諸圈亦皆爲自明之型式。在此圖內，由 B 點至 D 點，乃是以現象爲中心，至於現象之極限；由 D 至 E，則超出現象之極限。由 E 至 F，更超出現象之極限。此金、木、水、火之四層圈，皆爲自明之線。而本線有兩個交點，即 B、C 兩點。是。水圈有兩個交點，即是 B 之一端之 D 點，及 C 之一端之一點。此點尙未標出符號，然此無關重要。於是 D 點必是 B 圈與以 A 爲中心之木線兩圈之交點，水線與火線亦皆爲自明之線。自明之線者何？不問是否有實際事物投於其中而自然成立之圈是。我們假定

採水圈之任意一點，名之曰 E，將此 E 與 D 連絡，則此 D 之一點在一個接近的時間內，必爲可以實現之一點。即是在接近的時間內之現象的擴大，此現象圈之交切點，必將由 D 點而移到 E 點。於是 D E 線，吾人名之曰將實線或曰丑線。而於 A 圈外層，又畫出一土圈，此土圈上任意一點，名之曰 F，以之與 E 點相連。此 E 點吾人不能斷定其在此現象界中能否實現。蓋假定有如此一情景，姑無論其能否實現，而此 E F 線亦存在着。此 E F 線，又名之曰或實線。所謂或實線者，或有實現之可能之謂，此線又名曰乙線。而 A D 線，則名曰實線，或過去線，或子線。

五、吾人試就第一學型觀之，則第一學型與第二學型之分別，便可以於此圖形中辨別之。原來第一學型，無論其以 B 點或 C 點爲出發點，而因此 B C 兩點只能得到 B 圈。所以彼等之張本，則未出 B C 張本之第一概念外。由此概念，便產生 B D 線的張本。第二學型則將其張本改變，加入 A 點概念，此固然亦可。

以B點爲中心或以C點爲中心。但多半則以A點爲中心，去畫三重中心之重疊之圈，則必可以得出B圈與本圈之交切點之D點。則A點必由其自明之理，而畫出無數之圈。由此無數圈之聯合，便發現AB線，ABD線，ABDE線，與ABDEF線之各種概念。著者名AF線曰廣線。廣線之發生，乃是由於ABC之張本之形圖畫出之自然趨勢。故以第一學型爲根據，則其所得之線，只爲BD線；若以第二學型爲根據，則所得之線，爲AF線。BD線只是AF線之一段。由此言之，則第一學型之所謂全體，只是第二學型中之一部份；AF線中之一部分。

由上所論，我們便得如下之結論：

第一結論：由BC兩點，只能得出第一B圈，或第二B圈與第一C圈或第二C圈。換言之，只能得到BD線。

第二結論：以A點作爲圈之中心，則因A點爲自明之理，必可得出自明之

圈；此自明之圈，將不受現實事實之限制，而繼續發展爲 A B 圈，A D 圈，A E 圈及 A F 圈等。

第三結論：第一學型之張本，只是 B D 線；換言之，只是甲線之一部分，只是甲線之 B E 線之一半。而第二學型則反之，由 B D 線進而爲 A F 線。

本節結論：

第一結論：第一學型與第二學型皆有依據之張本，此兩種張本，乃是此兩學型對此同一事物之不同觀察所得出之不同張本。

第二結論：第一學型之所謂全體，乃爲第二學型之所謂部分。蓋以第一學型之第一張本，只是 B C 張本，第二張本則只是 B D 張本；而第二學型之第二張本，則爲 A F 張本，此 B D 乃 A F 中之一段。

第三結論：故第一學型之第一張本所根據之張本，是第二學型之所謂部分的張本，換言之，即第一學型視之爲全張本，而第二學型名之曰假全張

本。這便是第一學型與第二學型之張本方面的分野之考察。

第六節 結構分野論

第一項 緒論

一、結構分野論，是說明第一學型與第二學型在結構上有一個嚴格的區別，此區別爲毫無方法可以混和者。於是，在此兩型中，就建設了一條鴻溝。此鴻溝深淺的程度，極不可測。求跳過此溝，殆爲型式上不可能之事。我們在前面的兩型外廓論，與兩型內廓論中，已將第一學型與第二學型兩者的結構不同之點，加以淺略的敘述。茲在此處，我們再重覆的將此諸理結合起來，以辦其分別之點。一以便於著者體系之造成，一以便於讀者之深刻的瞭解。

二、在結構論方面，吾人分爲如下幾點之說明：

第一點：出發點的說明；

第二點：目的點的說明；

第三點：發展點的說明；

第四點：方法的說明；

第五點：學科的說明。

除此五點以外，還有唯用論等。此唯用論本身所具之意義，此處不能詳述。惟亦不能不稍有所述。蓋必須說明以後，方可以將上述五點，加以下列簡括的說明。何謂唯用論？我們試將天地間任何事物加以考察，則可發現一個斷片的事物，即是由時空交切點所產生出來之事物。故從時空交切點所產生的事物而言，則視之爲一串事物，單從事物而言，則視爲個體固定的事物。我們普通所用的體字，往往只能包括一個固定之物，不能包括一件固定之事。蓋此固定之事，有一種表現，是一串事情。通常所用之事體字樣，或事物字樣，內含兩義：事物字樣內，有所謂事，有所謂體。事物字樣內，有所謂事，有所謂物。合此事體或事物而一之，我們給它一個固定的名稱，名之曰麻。此字爲新造之字。此字之創造，乃在說明事物或事體之統一，乃是一個統一的符號。但我們於此應該注意：如果由此麻產生一切自發的現象，或自發的現象與環境支配二者結合而造成成功

此一種現象；則我們必因此對於厖之解釋，另有一義。蓋厖之外，必有所謂厖者何？乃是一種自發的或連續的某一種現象。就物界而言，則其厖之意義，爲然字之義；就繫界而言，則其厖之意義，爲用字之義；就神界而言，其意義爲超越之義。故有所謂超越論、唯用論、或唯然論。此三論，乃是說明宇宙間之三類事物所表出之一切現象。厖厖之合一，則構成唯厖論。故唯厖論實是此宇宙之一切變動之進化之唯一的真因。第二學型的最初起點，卽在於唯厖論。而其他許多學術家，對此唯厖論之運用，甚不適當。雖然，他們之所謂唯厖論，尙沒有達到發明的境地。則他們何得根據唯厖論，以爲此宇宙間一切事物之解釋？如果我們將各學說家加以分析，便可以發現某家對於賓主之說沒有清楚的分析。我們對於自然界一切事物之研究，究竟還是以我們爲主，還是以我所研究者爲主？主體在我，則我不是被動。縱然我們是由於外界之激刺而被動，可是一經由此激刺而生出我們之主動，則在此有一個最深的涵義在。此涵義乃由我而生，而非

由外界而生。外界的激刺，不過是一個誘導，而非所以成全我之所以爲我之因。唯物論最大的毛病，即在於錯誤了賓主的觀念。唯心論亦然；其對於主賓之說，雖有清楚之研究；然他們對於一切社會進化之說明，僅歸其故於個體，而不歸其故於兩個體間的關係。必是將他們的誘導之因，加以忽略與抹煞。由於此理，故欲將從本體論中所發生之各論，用以說明此宇宙，必爲絕對不可能之事件。其理另詳。

第二項 出發點分野論

一、就第一學型觀察，則必可以很明顯的看出它的出發點絕對的錯誤，即是在於就 B 點以說 B 點，或就 C 點以說 C 點，或就 B 點以說 C 點，或就 C 點以說 B 點。這是他們把宇宙萬事萬物，放在他們面前，以爲他們研究的對象。則如果從本體以研究本體，實未有不假定上帝的存在者。如果從現象以說本體，則未有不變成所謂唯物論、唯心論、唯神論者。今請縮小論辯之點，而止於社會學

說之中。則我們必發現多少學者，於此社會之研究，其出發點至爲錯誤。我們應該知道：如果我們的出發點是在變化之中，則出發點的本體在變；便由此本體之變，而生出種種發展之變。然出發點不能變，變則不獨一切物理界事物的發展成爲不可能；卽是一切學說的結構，與一件事物理由之考察，將皆成爲不可能之事。第二學型與第一學型所必不同之點，乃是第二學型選擇了一個不變之點，以爲出發之原點；而第一學型無論任何學者，則皆非如此。或就現狀社會以爲其出發點，或就過去社會的事實以爲其出發點。至於對於宇宙之說明，則不是根據 B 點，卽是根據 C 點。幾乎他們的出發點，無不錯誤。所以第一學型之無論任何學者，無不在錯誤中。此又爲著者所敢斷言。

二、我們在此知簡的篇幅中，不能有詳細的討論。同時，此處也不是對於第一學型與第二學型兩者本身的真理之批判加以論述。我們乃是指出第一學型與第二學型兩者的分野，嚴格的分野。就本體論、現象論中而言之，則第一學

型所採取者爲 B、C 兩點，第二學型所採取者除 B、C 兩點之外，尚有 A 點；而第一學型中則未有採取 A 點者。這難道不是一個嚴格的分野？

三、今請以社會事實，作爲我們學說的出發點。則我們就孔、莊、老、墨諸學說探討之；他們的出發點不知道究竟在他們的社會，還是在他們以前的古代社會，或是將他們的社會與他們之古代社會結合爲一以研究之。如果是這樣，則其研究必不能得到澈底的理論。何以故？以現狀在變故。過去之所以爲過去，乃是一個變的痕跡故。又就歐洲近代多少學說家而言：則彼等雖然將社會科學之基礎立於自然科學之上，可是對於社會科學的考察，其出發點亦大都有所錯誤。例如以克普泡特金所著互助論而言：無政府者，未有不主張絕對自由；而主張絕對自由者，乃不盡皆爲無政府主義者。雖然，我們所說者僅以無政府主義爲前提，以分析他們學說之出發點的錯誤。克普泡特金以爲生物之所以爲生物，人類之所以爲人類，由過去進至未來，乃是去尋求互助，乃是去尋求自由。

然互助爲一事，自由又爲一事。我們欲求到絕對的自由，則是不是會受到型式上的限制？我們欲求到絕對的互助，則是不是會受到許多型式支配的條件之限制？吾人非不愛互助，亦非不愛自由。特此所謂互助與自由，不能作爲我們尋求的出發點。何以故？以吾人尚有一個事實，重於自由與互助故。此事實爲何？卽生命是犧牲生命以求自由者，其例蓋少。獲得自由而犧牲生命者，在生物界中求之尤難。人類社會現象，亦不能以此理解釋之。何以歷史上有所謂奴隸制度，而奴隸的事實且有千年至數千年的存在？此制度真正的毀滅，只是最近之事。而其痕跡至於今日，尙遍佈於全世界。苟人類與生物之出發點，僅在求自由；則何必犧牲自由？所以犧牲自由者，蓋以求生命之保全故。故求生命之保存爲第一義；求自由之獲得爲第二義。第二義隨第一義而轉移。換言之，卽是在第一義下，方有第二義的實際的擴張。斷未有犧牲第一義，而獲得第二義者。亦斷未有第二義不是在第一義下以圖生存者。至於今日，互助與自由二者，皆是生物生

活之一種方法。無論取此取彼，只隨環境之適宜與否而作運用之打算；有其環境宜於以此種方法發展者，亦有其環境宜於以彼種方法發展者。此法彼法，迥不相同。故今日之互助，僅是存在之方法，而不是存在的本身。今有以自由爲出發點，以爲存在的本身；以互助爲達到此本身之唯一方法。如此的錯誤，則必對於各種外界條件之配合，不能有實際上的觀察。何以故？以此諸外界條件，常在變動中故。

四、此處所言者，只是舉克魯泡特金爲例。指明克氏的學說之出發點中，有個極大的錯誤。同時其他的學說家，雖不如克氏這樣主張；但無論那一家，都有其出發點上之錯誤。世界上之學說家，雖然其歷史的淵源甚深；若不是從一個不變之出發點，以尋求各種配合之適當方法與指示，則未有能達到完善的結果者，亦未有能達到和諧之發展者。何以故？以一種學說，當其結構以後，就變成一個凝固的實際之物。而此凝固之某學說，必欲使之無時間，無空間的存在，對

於任何事物之存在之發展，必能加以印証。苟不能印証，則此學說家遂寧肯犧牲事實而不顧，而曲意成全。其學說之存在，如此的倒果爲因，是非不明，則未嘗能得到適合之說明者。吾人之種種假設與說明，皆爲說明現象之便利而設。今只姑息其學說之本身，則必犧牲此以前之固定的學說，必只能產生宇宙間一切假設的事物之某種說明。若以不變之點爲出發點，則完全反是。蓋任何變化，有一個不變之事物存於其間。只有從不變上，始可以尋出它們之變的軌跡。若從變以言變，則本體之變，必不能爲我們所知。蓋我們所根據者，現象之變而已。以變釋變，這只是一個混沌的意義，正等於以棒子釋棒子，以宇宙釋宇宙一樣之雷同之語。此種解釋，豈非笑話。故學說演進至於此，必不能再有進境。苟欲其有進境，則必須另換方向以求不變之出發點的確立。夫然後對於此宇宙有說明之可能。苟此宇宙無不變之點在，則此宇宙必爲神秘之宇宙。其結果，雖千年、百年、千年，亦不能對此事物有所知曉。何以故。以此事物本身上，就是一個神秘

的超越性故。故第一學型與第二學型兩者之出發點之絕對的分野，便是兩型分野論之第二分野。A B C 的張本，與 B C 的張本之兩個不同之張本之採取，便是第一學型與第二學型之第一分野。由第一分野乃生出上面之第二分野。何以故？以僅有 B C 兩點的概念，必得不出 A 點的概念故。

第三項 目的點分野論

一、就世俗一般人觀察，則各個體所有目的，本無所謂分野。甲個體如此想，乙個體亦如此想，丙個體，丁個體更如此想。此甲、乙、丙、丁之皆如此，均不是偶然。他們必有他們的必然的原因，方能構成同一方向的思想。我們由於這樣一個觀察，便知道他們之同一，是一個絕對的事實。此同一的來由，必是由於他們的出發點相同。換言之，必是有們的不變之出發點，夫然後可以使他們對於某種思想之目標之測定不變。大多數學者和世人，對於出發點不容易選擇，而對於目的點則甚容易選擇。此中有個原故，其故必須於此處言之。

二、吾人試執窮鄉僻壤之鄉村小民而問之曰：汝對於今後社會之結構，究竟以爲如何？則彼必茫然相對。若稍將此語之程度減輕，而以通俗語言問之曰：「汝思食肉乎？汝思食鷄乎？汝思住大房屋乎？汝思不死乎？汝詛咒飢餓乎？汝詛咒仇敵乎？若是我們有數百人在一個集團內生活着，我作我之工，你作你之工，我們將所有生產物產生之後，放在一個公共的地方；然後我們要食什麼便食什麼，要穿什麼便穿什麼，要住什麼便住什麼。隨我們之努力程度而定我們所需要之慾望。我不搶你，你不搶我。我們努力所得的結果，皆保存在一個公共地方。你也不怕六十歲後有什麼飢餓之虞，你也不怕有多少子孫因不受社會保護而不能存在。除此以外，你還有什麼問題？」如果像這樣說出一套話，告訴此毫無近代知識而類似古代個體之鄉村人民，則彼必迅速答之曰：「那裡有這樣的社會？這豈不是一個天國？我們現在的生活，着實可憐。雖然我們希望着美滿的生活，然我們不知要從何作起。我恐怕我們不能達到這樣的境地，反而犧

牲了我們的生命。」從此種言語中，我們可知社會最初的目的，大抵皆同。最舊的社會學家，近代的社會學家，他們在其書籍中所有各種預言，究竟如何？無非是使多少人生活於一集團內，我不否定你，你不否定我，以求兩者羣位之共同的發展。故就目的論，最高學者不能誇其知識豐富於一個小民。何以故？以他們選擇的目的點，大抵皆同故。學者所以不同於鄉村小民，不是在目的點，乃是在方法的採取。蓋採取此方法，必只能有此結果；採取彼方法，必只能有彼結果。所以理智豐富之人類，他們對於生活之應付，與鄉村小民之方法不同；其目的點，則大都相同。我們試觀察各學說家，無論任何學者，以兩種極相反之學說集在一個實驗室內，去觀察此兩種相反的學說之結論；則甲學說必欲使此社會變成一個理想的天國，乙學說亦必欲使此社會變成一個理想的天國。甲乙二者，互相矛盾；而二者對於最後之目的，又如此相同。由此，我們可知社會進化至於今日，尚不能將社會問題完全解決者，不是是我們沒有一個共同的目的，而是

此共同的目的爲自然存在的產物，有一個自然程序之發展。人力則不過可使此發展縮短時間，如此而已。除此以外，却沒有法子可以改變其本身之限制。

三、許多學者的目的點，既是不能高於鄉下小民，則其與普通人何異。我們尋求此目的達到之種種方法，姑不論所求之方法是否能達到，然而對於此方法之動機，與其方法既獲得之後之實踐，都是由於此理。我們不必僅求目的點相同，我們所獲得之目的，自必將歸於相同。我們最應該從事的，乃是出發點。蓋因出發點不同，則何以知其至於此目的點之路線上之一切限制。因出發點在變，此變常不受到此目的之拘束，則其中間之發展線亦必在變。我們試研究每個人皆可自己樹立一個理想社會。此理想社會在每個人的腦筋中，必因此每個人之出發點不同，而沒有方法來計算他們對於理想社會之最後程度之數字上的表示。由此可知：縱然目的點相同，出發點苟不同，則其中橋點或終結點，亦必不相同。於是，便不能有一個普遍的定律與公式，對於此諸不相同之點加

以統治。第一學型所有各派，雖然彼此間互爲壁壘，矛盾甚深；而彼等之目的，則大抵如此。就卽算是宗教家，他們的最後目的點是在於天國的實現，而唯物論者則不過是認爲此種理想爲物質之限制，致不能實現。然而唯物論者，未嘗不想此社會組織之絕對的合理。故吾人於討論目的之餘，必求對於目的之相同或不相同，有一個具體看法。換言之，目的點相同，倘其出發點不相同，而又因彼此間的函數關係太深，且此變則彼變，彼變則此變，則因其不知路途之遠近之選擇，而只在那樣一個狀態中打圈子，則必不能將他們心目中之目的，在預定的日時內實現之。

四、有所謂最後目的、與二層目的、三層目的、四層目的等。最後目的，必經過中間之發展的過程。於是學者乃於最後目的之外，設立第二、第三、第四諸層目的。甲學者採取第二層，乙學者採取第三層，丙學者採取第四層，而其他許多學者亦各憑意有所採取。因此，學者之間，就彼此起了一個目的之意見之分歧。有

以實現五十年爲一段事情之目的者，有以實現一百年爲一段事情之目的者，有以實現一千年爲一段事情之目的者，亦有以一天爲一段事情之目的者，因如此的目不同，於是各個學者對於他的目的達到之種種說法，必全不相同。甲不同於乙，乙不同於丙，丙不同於丁，而在甲乙丙丁以外的讀者，對此甲乙丙丁之議論，初未嘗從他們所說之目的上去加以估量，從出發點上加以考察。故除矛盾的感覺以外，絕對得不到一個和諧的秩序之發展之轉換的配合。一種事情之發展，當然只要去窺察它的種種條件，有如此的條件，必有如此的發展；有如彼的條件，必有如彼的發展。如此如彼之內，數目甚多。今若不去觀察如此如彼之條件，則型式上之理論，必不能具備。於是欲求到某一個目的絕對的實現，則必因此社會間與宇宙間所生各種擾力而有所阻止，因而變成一件偶然之事。根據此理，就可以分別第一學型與第二學型。凡第一學型所根據之目的，或只是一個單純目的，或只是大目的之內之小目的；而在第二學型之目的點，

則因爲它的發展之各條件之限制之嚴格的考察與選擇，而得出一個層層目的論。所謂層層目的論者何？即是此層與彼層爲一目的，彼層與他層又爲一目的。換言之，即某目的之本身，在某時期既是一個目的，亦是一個方法，而非一個單純的目的。明乎此理，則可以區別第一學型與第二學型之目的點之絕對的分野。

第七節 分野申論

一、第一學型與第二學型之間，有一個顯明的界限。其界限爲我們所能知覺者，正如同唯物論唯心論那般嚴格。則唯物論、唯心論，往往因它們的立足點是一個循環的型式；故唯物論者無形陷於唯心論之毛病中，唯心論者無形陷於唯物論之毛病中。正如同個人主義者、社會主義者，也有一個嚴格的界限。可是社會主義者大多數含有個人主義的成分，而個人主義亦大多數含有社會主義的成分。他們彼此只是一個名詞上的分別。若一論其內容，則必是B不能

別於A，A亦不能別於B。這就是說：在個人主義中不能絕對的放棄社會主義的理論，在社會主義中亦不能絕對的放棄個人主義的理論；在唯心論中不能絕對的放棄唯物論的理論，在唯物論中亦不能絕對的放棄唯心論的理論。至於馬克斯氏之所謂唯物論，則更是恍兮惚兮，謂之爲唯心論，二元論，亦無不可。只是他的弟子們，承認其爲辯証法的唯物論，自以爲與第一學型中其他學派有分別。這不過是他的弟子們的一種祕素作用，與強理作用而已。同時，他的弟子們又是一班研究社會經濟而無科學常識的人。夫社會經濟只是一種材料的說明，並沒有成爲嚴格的科學，故爲他們所誤用。此無非是因爲他們的知識的缺乏之故。關於此錯誤，我們也無庸厚責。我們只求此世界之眞理的研究，使一般人進於深度之認識。我們也不像唯物論之反對唯心論，個人主義之反對社會主義之彼此循環的論戰，而毫不能爲人類發現一個光明之前途。則我們何必於這樣的循環戰爭中，去作如此一來一去，而得不到一線光明之結果之

盲發行爲。第一學型與第二學型兩者之分別，因其概念甚顯，所以不是一個循環的論戰。第一學型之張本是在 B 與 C，而第二學型之張本乃是在 A、B、C。以 B、C 爲出發點，自有 B、C 之結論；以 A、B、C 爲出發點，自有 A、B、C 之結論。我們應該明瞭：如此嚴密之區別，不是像唯物論、唯心論那般在字面上顯明，而在內容上則極糊塗；它好像天空中之銀河系統一般，有空闊極大的距離，不是幾句話繞一個灣子，就可以由彼到此，或由

第一學型

張本：B、C

方法：

- 1 第一數學
- 2 第一幾何學
- 3 第一邏輯學

結構：

- 1 出發點：或 B 或 C
- 2 結終點：或 T 或 u
- 3 中橋點：或「用以括然」或「然以括用」

第二學型

張本：A、B、C

方法：

- 1 第二數學
- 2 第二幾何學
- 3 第二幾何學
- 4 第三幾何學
- 5 第三邏輯學
- 6 第三邏輯學
- 7 第四邏輯學

結構：

- 1 出發點：或 A 或 B 或 C
- 2 結終點：或 A 或 B 或 C
- 3 中橋點：或「廣線」或「廣線」

此到彼者。我們所求者爲真理，則我們又何苦如此繞灣子。關於第十學型與第二學型分野之各種理論，在前面已經有詳細之闡明；而在此處若重復言之，只覺贅痛。惟欲集中兩型之分野，以重新引起讀者之注意。故列表如上：

二、上列之表，於本卷最初所舉之第一學型與第二學型之重要界限裡面所列之表不同。請讀者參閱之。此表只是說明張本、方法、結構之種種事項。在第一學型中之張本爲B、C，在第二學型中之張本爲A、B、C；在第一學型中之方法爲第一邏輯、第一幾何學等，而在第二學型中者則爲第二邏輯、第三邏輯、第四邏輯、第二幾何學、第三幾何學等。由第一學型中之結構與其出發點觀之，則有二：或爲C，或爲B；自其結終點觀之，或爲U，或爲I；自其中橋點觀之，或爲用，或爲然。而第二學型則不同，其出發點僅爲A點而已矣，其結終點爲E點而已矣，其中橋點爲腰線而已矣。再就張本、方法、結構三者觀之，則與第一學型無絲毫之相同。其理論間有相同者，則以第一學型就只能依據一部分之現象，而否認它部分之現象；第二學型，則承認全部分之現象。即現象部分之部分的相同，則其理論必爲部分之相同。此所以第二學型與第一學型間，有論理之相同之點，其理由即是在上表所指示之點。此又爲讀者所不可不知者。

三、在上表中所指示之諸項，此處不暇說明。苟讀者能參考第二學型總論大綱，或參考十級主義大綱，則必明瞭上述諸項之意義。此處所以不敘述者，蓋避免重複故。惟此處不妨將其代表之字，敘述之如下。其論理之結構則從略。蓋此書乃是第二學型總論導說，為讀者研究本學型最初之書，似乎不能不有此諸字樣之說明，以資瞭解。此諸代表字列舉於下：

一、B——現象點。

二、C——本體點。

三、V——靜質點。

四、T——動質點。

五、A——導來點。

六、S——質終點。

七、質線——實線投入虛線之全線

上述諸代表名詞之意義，請讀者參考著者的符號部，即可瞭解。倘在此處詳論之，則必佔去極長之篇幅。

四、讀者必將本章所述之分野之諸點加以研究，方足以明瞭在後面所舉出之普遍作用之各種理論。著者在最初研究之時，尙無第二學型創造之動機。惟對於第一學型加以研究，則覺其出發點有矛盾之點，亦有和諧之點。此乃是他們之根據點，有在和諧之點上出發者，有在矛盾之點上出發者。若不將此章加以詳細的研究，則必不知第二學型之名詞之創立之最深的意義。凡有一種新的學術之創造，讀者常爲「信仰自繭論」所支配，而對其發生最大之懷疑。著者所以不避免此諸懷疑，而仍然創立此說者，則以人類研究的方向，在創新不息之意義中，自然有其新的發現。有多少待解決之問題，而爲諸說之範疇所限，轉致不能解決者。我們今日應有一種極大的企圖，卽是求此諸問題之先在的論理之確定。以使我們待解決之問題，隨此論理之確定而解決。

因此，便得如下之結論：

第一結論：第一學型與第二學型有一不可超越之鴻溝，即是張本、方法與結構三者不同是。

第二結論：爲獲得真理計，我們便不可不棄去第一學型之張本、方法與結構之全部，而取第二學型所指示之一切，以爲基礎。

第二學期總論導說

卷一

兩型分野論

五五〇

第七章 兩型作用論

第一節 學型作用論

第一項 行爲單位論

一、凡一種行爲由所有繫體自然所發生者，正如一切物質在此空間與此時間之中，所表出之一切自然運動。不過物之運動是「然」之運動，而繫之運動是「用」之運動。行爲二字之創設，乃是說明人類之一種行動。我們將此意義擴大之，則雖自最初之原生動物，以至高級動物所有各個體，當其存在時所發生之種種運動，無不可名曰行爲。不過彼等的行爲，尙沒有善惡的意義。自理初人類以後，善惡概念始發生。故理初人類以前的各種動物所有的行爲，只是一種自然的行爲；而人類所有行爲，則已走入善惡概念的行爲範圍內。古今來學者研究行爲之學說，不知多少。而關於行爲之研究，有所謂應該與不應該，有所謂可能與不可能，有所謂必然與或然，有所謂偶然與例外。凡此種種，都是隨行

爲學說而發生。可想見行爲是人類一個最重大的問題。雖所有下等繁體不能對於行爲爲本位有種種論理之認識，則我們亦可置而不問。而關於人類對於此諸行爲之認識，則我們不能不加以理論。何以故？蓋行爲與生命之保存，有直接的聯繫故。

二、凡一種行爲之發出，乃是一種本位作用。未有否認其本位作用，而其行爲能夠成立者。換言之：自下級動物至於最高級之人類，所發出之各種行爲，無不是根據其本位作用而發生，而發展者。本位作用爲何？即著者之所謂本位根是。它乃是一個自然的存在。我們並不是討論它的來源問題。因爲即使他的來源問題爲我們所知；而此問題所具之性質，初不因我們對其來源有所說明而有所變更。明乎此理，則我們必本着本位作用，以研究行爲學說。蓋由本位學說爲基礎所發出的種種考察，方能有正確之判斷。我們常見許多學派以爲行爲必服從某種善惡概念的限制，或某種制度的限制。他們不知道善惡的前提，或

制度的前提，沒有確立此行為之標準點；則所謂善惡之所以爲善惡，必無由確定。故反此制度與反此世俗之所謂善惡之行為，必不能負道德之責任。蓋以此處所謂道德責任，乃是一時的擬造，或是一時的學者的想像；而不是順着此自然所發生的一種理論。因其自然發生，故不可否認。苟否認，則我們必不能順着此自然的本性，而求其種種關鍵問題的解決。這是我們一個極大的悲哀。這也是我們人類爲一種不確實的理智所指示而生出之一種結果。我們應該設想：一個強盜往往發揮其心素作用，而其行動與當時的制度或善惡概念相違背；則吾人對於此諸行動之判斷，便發生兩個分野之概念：根據罕位之判斷，則所得之結論爲甲；根據當時的制度與善惡概念之判斷，則所得之結論爲乙。於是便因此兩種判斷之不同，而發生行動之矛盾。假使乙之判斷成爲一時代之流行的判斷，則甲之判斷必定被視爲大逆不道，因而不合於層圈之生活，以致自身之滅亡。我們現於社會制度之凡盜賊必犯死罪之事情上，可以得到乙之結

論之行爲的善惡概念。我們在此不必多事討論，我們只是要認定爲什麼有行爲。則我們的答案，必不是由於善惡與制度之限制而發生，乃由於罕位之發展而出現。

三、行動之原來目的，乃爲求罕位之絕對發展。可是我們從一切動物與人類之事實加以考察，則我們必得到如此結論：行動所得之結果，不一定可以使其罕位有最高之發展。蓋往往因行動之結果，而發生其罕位之否定。這就是因爲凡一種行動，乃是一種運動。它必在此時，空間之交切點中有所移動。當其移動之際，必受到許多外力之干涉，即是受到許多擾力之支配。外力干涉與擾力支配二者，是一語之翻譯。我們對於外力很不容易有確定的計算，則以外力甚多。故在此時，空之交切點中，是否有外力存在，爲我們所不知。在他時空之交切點中，是否有外力存在，亦爲我們所不知。則當我們的行爲對於此諸外力之認識不能明瞭時，則必往往乘着我們之路線之如此或如彼，而受到此空間之擾

力之決定。倘此行動之力量不能衝破此諸擾力，則此諸擾力便決定此諸行動之命運；行動被否定，是不啻其笨位被否定。換言之：笨位被否定，即是生命趨於滅亡。此爲吾人所不可不知者。可想見一種行動，僅是某種事物笨位之發展，而附隸於此笨位之上者。倘使此行動被擾力所決定時，是不啻笨位被決定。即凡行動爲欲使其笨位由此點移至彼點，中間不應該受到擾力之決定。奮鬥與努力之所以產生，我們在此處便可以明白他的意義，即是由一種行動與其擾力之決定所發生出之矛盾。奮鬥與努力，則是加強行動之力量，以破除此種障礙，因而達到由此點至於他點之所預定之點。

四、前面我們已經明白：凡行爲是一種笨位。同時凡行爲因爲擾力的支配，或爲擾力所支配，或衝破擾力而支配擾力之兩項事情，在一切繁體有一個完成之意義包括在內，同時亦有一個選擇的意義包括在內。所謂選擇意義者何？即爲欲擴充此笨位，在衆多之方法中與路線中，選擇某種方法與某種路線。是

故凡任何生物與任何人類，當其行動將發生之際，必於此時有一種選擇作用。姑不論此選擇作用之能力之來源爲何，而此選擇作用却已爲我們所習知。一方面爲我們所能體驗，二方面我們可以從客觀世界得到各種動物之行動的觀察之直接的証明。所以它不僅是一個主觀的存在，它也是客觀的存在。選擇是在乎認識，斷沒有對於某種事物有嚴格的認識，而其選擇力不強者。假定有A、B、C、D於此，倘某個體對於此A、B、C、D之內在的關係，或此A、B、C、D互相的關係，不能澈底明瞭，則於其選擇上，本應該選擇A，始足以使其笨位在某種環境之客觀條件中達到其作用，但因爲選擇力之不強，僅選B，或僅選C，或D；而此B、C、D三者，皆不能突破此諸環境所生之種種障礙。然則當此個體未突破此障礙時，實不知此A、B、C、D何者爲適宜，何者爲不適宜。因此下級生物只是在一個經驗世界中；對於環境之突破，除自身之努力或奮鬥之意志力量所表現者外，而對於選擇之能力則極爲薄弱。只是一種盲動，只是憑着它的某種

經驗的直覺的盲動。由此它們對於宇宙存在之應付，常發生不適宜之處。常因其選擇之方法之錯誤，而受擾力之決定。不徒動物如此，一切人類亦大抵如此。因此欲一種行為衝破擾力，苟其選擇之能力不強時，則它的行動未有不被否定者。換言之，即其笨位被否定。所以我們於此處應該明白：凡一種行為，乃是一種笨位作用。換言之，行為者何？由笨位發展之某一事物。行為之性質為何？亦卽是爲欲達到笨位中之最後的目的。是故行為出於笨位，入於笨位。由此所論，我們便得到如下結論：

第一結論：凡是一種行為，乃是出於笨位，入於笨位。

第二結論：當一種行為出於笨位而又入於笨位之時，中間必經過幾個關鍵。此關鍵，乃爲外界所支配，或擾力所決定。必選擇種種間接之方法，方可以突破此關鍵。行為與選擇二者之關係，於某種行為之成功，乃爲正比例之發展。

第二項 善惡Y論點

第一目 善惡概念論

一、或爲善、或爲惡。這是世俗人之共同所有的問題。亦是最淺的思想家與最深的哲學家之所共有之問題。然此問題雖至今日尙未解決。此問題究竟是否解決之一日？現在姑不置問。但在第一學型所有各派學者，對於善惡的概念，則無論其深或淺，但皆有其自身之論埋的矛盾。或對於善惡本身之級系的完成的矛盾。不僅於其行動上發生矛盾而已。此所以善惡二字，至今日尙沒有定論。須知道善惡二字，乃是由於研究人類之行爲所發生者，亦是用以確定某種行爲者。故苟如此行爲則爲善，不如此則爲惡。何以故？以此二事，可以於其行動上表出兩個不同之方向故。我們對於此善惡二字，亦不能不討論。蓋吾人既生於宇宙間，即不能不有行動。既有行動，則又不能不有方向。且吾人又不僅是一個個體存在於此時空內，尙有其他多數個體共同的處於此時空內，則各個

體皆有所行動，就因爲此各個體皆有其單位作用。則此個體以其單位作用而否定他個體之單位作用之所發生的糾紛，必不可勝數。因此而兩個體必發生行動上的矛盾；小至於兩個體間之鬥爭，大至於全世界陷於一個極大的惡戰之中。要皆是一種行動之矛盾之表示。苟我們無善惡的評價，則我們的行爲何以知其爲善？又何以知其爲惡？苟我們的性質是選其善者而從之，則我們必須認識惡之所以爲惡，善之所以爲善。二者的界限若不明，則此二字的成立，只是一種贅疣，毫不能對於我們人類有一個實際的作用。善惡概念，我們今日實應認之爲一切研究之前提。倘此作用未能確定時，則我們必如此發問：我們的行動何往乎？我們的行動有何意義乎？

二、一般學者，皆以爲善惡之發生，乃是由於風俗習慣，或集團中之制度所確定者。這意義就是表示在多少集團內，譬如 A、B、C、D 四集團，尚沒有便利之交通時，則此四集團彼此不能有深刻的認識；則在此時期內，對於此善惡二字，

A集團有如此概念，B集團亦有如此概念，其餘C、D兩集團更有如此概念，則是否此A、B、C、D諸集團對於善惡有一個共同的度量衡的標準？苟有之，則其標準為何？若我們就實際的事實上證之，則我們必知A之所謂標準，必不同於B之所謂標準；B之所謂標準，必不同於C與D之所謂標準。且彼等之認識，並不是一種路線之程度之差別，往往是方向之相反。這意義就是A認為善者，B認為惡；A認為惡者，B認為善。這樣相反之標準，豈不令我們對於善惡之客觀之標準，不能確定。所以近代社會學者，都以為道德之發生，限於一個民族之意義內。它只是在一個集團內，因某種習慣而造成之，又因某種習慣而消滅之。其彼此的方向，大相逕庭。又何能說到客觀的度量衡乎？若我們從歷史觀察，則亦可以獲得如此的例証。假定將歷史劃為三個時代，名之曰甲時代、乙時代、丙時代。則往往甲時代之所謂善，為乙時代所謂惡，在丙時代之批判更不同。我們可以從中國的歷史上，從西洋的歷史上，找出許多要緊的或不十分重要的例証。

由此觀之，則我們必定認為善惡是一個民族習慣的產物，不是一個客觀存在的真理。

三、然則我們的行為產生於某一時代與某一地域中，究竟依照其習慣而生乎？抑反其習慣而生乎？反其習慣，則我們的行為必與當時的習慣發生衝突；不反其習慣，則我們又不能尋出一個純粹的善惡的分別。我們應該知道：善惡概念，當然是一個漸漸向前進展之產物。於某一個時代有其習慣制度，如必欲違犯其習慣制度，則必有兩種結果：第一種結果，則凡違反之者，必為社會習慣所束縛，而致其本身於滅亡；第二種結果，則苟違反之者之力量甚大，能推翻當時所謂習慣制度，則社會往往因解脫之能力之薄弱，而受到此種推翻之禍害。進化既然是一個自然的存在，它只是一種思想的漸漸的移動。當發生一種新的思想時，則此思想必不是對於自然界而發，亦不是對於個體之知識而發，乃是對於人與人之關係而發。我們就歷史進化言之，我們必不能不有種種思想

的自由發表，以求其他個體之同情。但我們亦必權衡輕重。所謂權衡輕重者何？即是當此民族皆認為有必須一個鏈索之時，則不論此鏈索是不是一個真理，只問鏈索是否堅強。如此，則可以抵抗其他人之侵略，而能維持此民族集團之存在。關於此理，愈論愈長。著者并不是在此處來說明善惡在民族中所形成的概念，究竟應不應該打破，應不應該求最後的進步，乃是說明凡一種行為，雖是與當時的習慣的民族道德有甚大之關係，然而究竟非它的本質。蓋其本質不受任何個別之事實的限制故。

第二目 善惡本質論

我們於此，應該更進一步以觀察行為之本質。何謂善？何謂惡？皆非民族道德幾個字可以包括者。有一個很明顯的例証：何以一切生物皆求發展其本位？何以一切人類不能發現無故的自殺？苟有自殺者，則必有其他種原因在。苟為無故的自殺，則必是一個瘋人。這意思乃是證明人類皆不能脫離本位而存在。

由此可知，行爲乃是出於一種罕位。則我們對於善惡的概念的批判，只能對於此罕位之根本作一個批判之前提。誰合於此罕位，則誰爲善；誰不合於此罕位，則誰爲惡。可想見它的標準，亦有一種罕位在。由此，我們便可以論到善惡并不是限制人類的罕位之發展。換言之：并不是限制人類的心理所具有的某幾種元素的要求的發展。它乃是對於此罕位之第一義、第二義與第三義互相比較之輕重的權衡之所得到的標準。所謂罕位之第一義，即是罕位之保存是；所謂罕位之第二義，即爲罕位之發展是。罕位之第一義與第二義，即爲生命之第一義與第二義之相合。這兩個不同的名稱，乃是說明一個事物。我們不必求生命之發展。但我們必求生命之保存。換言之：在罕位之第一義之下，必去求罕位之第二義。但斷沒有取到其罕位之第二義之發展，而犧牲其第一義者。因爲這不是一個自然的順序的事實，這乃是我們人類對於此兩義已失却了考察的能力。第一義實高於第二義。此其價值之估定，是由對於事實之傾向之考察而得。

在動物世界中，無所謂善惡概念。但他們之唯一的企圖，乃在求一個直接的存
在。夫直接的存在，僅僅有種種擾力以障礙之。欲破除此種種擾力，則或順此擾
力以求存在，或突破此擾力以求存在。順此擾力與突破此擾力為兩個方法。蓋
常擾力不能突破時，則順此擾力；可以突破時，則突破之。我們不能因為一種擾
力不能突破，即自動的放棄第一義之罕位。因為我們可以採取順此擾力而成
功罕位之發展。對於順此擾力或衝破此擾力之兩種方法，雖動物皆採取之。但
此二者之權衡輕重，則已入於推理範圍內。動物缺乏推理能力，所以不能權衡
其輕重，所以不能認識其關鍵。凡此種種，皆是已經入於前者之所謂推理方法
之範圍內。人類則不然，他利用理智的力量，去權衡此種種輕重，去選擇彼此的
適合。在此諸意義之上，於是就發生所謂善惡之道德之概念。我們應該知道：民
族道德之發生，不是毫無根據者。他大都是對於此諸競爭或選擇有種種習慣
之判斷，因而形成他的所謂善惡之概念。但我們不必將過去的歷史的人類作

一個十分有力的考察，以爲他們對於善惡之概念不澈底。同時，我們也不必因爲他們對於善惡之概念的不澈底，而致懷疑於人類無所謂善惡在。這完全是由於理智之進化，善惡之概念因是一天天趨於分明。善惡之本質，乃是爲欲發展第一義之生命與第二義之生命之方法的種種權衡輕重的選擇。雖然民族道德亦生於此，但民族道德非所謂善惡的本質。此又爲吾人所不可不分別者。

第三目 善惡 y 點論

一、何謂善惡 y 點論？這是著者的一種學說。y 點者何？標準點是。我們爲什麼要設這樣一個 y 點的標準定則？則在此處我們便應該明白其存在的先決條件之各種理論。須知道：有生命之動物，必須有種種新陳代謝的物質之供給，而供給此諸物質之宇宙，不是最完善的理想樂園，常常發生缺乏的事實。因欲求此缺乏之充實，乃發生種種工作事實。於是，由此便發生多少問題。在一集團之內，或爲十人，或爲百人，或爲千人，必因自己勞力之限制，而發生分工合作之

事實，亦發生勞働倦怠論，或勞働自怠論之兩串事情的支配。何謂勞働自怠論？乃是對於每天所應該工作之事件，因懶惰之故，而不工作。或因將自己的精力集中於別一方向，譬如娛樂，致因而放棄自己的工作之責任。何謂勞働倦怠論？則因人類的工作，只能在一定的時期內；若過此時期，則必發生生產上的疲倦，疲倦則怠惰隨之而生。於是，由於此種怠惰，我們便不能謂此所謂怠惰二字，為一個純粹的罪過。蓋自怠則可以說是罪過，倦怠則不能說是罪過。各個體存在於一個集團內，因其組織之不健全，因各個體之體力之不健全，因老幼不一致，疾病不可測，所處之地理不相同，因而發生種種不同之擾力，不平衡之擾力。於是，便牽涉到所有各個體之行動，不能至於善惡的分明之境。何謂善？何謂惡？幾乎就沒有一種分別的能力。何以故？以其擾力太多，而推理薄弱，往往指此為彼，或指是為非，則又何以別於善與惡？

二、我們現在所設之 y 點之標準，乃是我們應該承認者。任何個體存在於

此宇宙之間，他自身所應負的一切責任，必須他自己負擔，不應該將他自己的責任分給他人。蓋如此，則必由自己之責任歸於他人之一擾力，而擾亂此兩個體之平衡關係之設立，同時亦擾亂此全體之平衡關係之設立。一個體如此，影響已不可謂小；倘有多數個體如此，則其影響必致波及所有個體。爲欲完成其本位發展之必需之努力與勞働，乃是一種先天責任。故著者有所謂先天責任論。先天責任論者何？乃是此人未生之前，對於此人本位之發展，即必需此人之本身自負其責任，即對於其本身之發展的責任是。苟此人不負此種責任，此人必因種種擾力之阻碍而致於滅亡，則必無所謂發展。先天責任論云者，只是說明此種責任是先天的規定，而不是後天所發生者。所謂先天責任的意思，是必定如此。苟不如此，而有所逃避，則自身必趨於滅亡。我們將先天責任論放在善惡之中途，名曰 y 點。達到此 y 點者，則爲至善。過此 y 點，或不及此 y 點者，則爲惡。過此 y 點，則必陷於勞働倦怠中；不及此 y 點，則必陷於勞働自怠中。所謂至

善，乃是恰到好處。恰到好處者何？ y 點是。無論何素作用，何素作用，乃至於何素作用，如果都能至於 y 點，則必爲至善；若過 y 點，或不及 y 點，則必爲至惡。凡至惡，是對於其本身生命一個很大的擾力的障礙。凡至善，是使其本位之發展，在一個平坦坦的長流中而長流不息。故 y 點之理，爲我們所應該注意者。過去的學者，不知此 y 點之理，故對於善惡之概念，只在它的條文上去爭執。某條合於某時代，某條合於某地方。這完全是一種淺薄之論，非所以入於善惡之本質者。惟於此處，讀者必須注意：所謂 y 點，不僅是一個先天責任而已；還有其他許多學說，亦是止於 y 點。不過在此處不暇詳論。讀者如欲知此，請讀著者的哲學的科學。所謂哲學的科學，是空想哲學中之一部門。

由此所述，我們便得如下結論：

第一結論：凡一種行動，必有善惡的意義附隸於其間。

第二結論：所謂風俗道德與民族道德，只是對於道德條文上的枝節的論

斷，而不是善惡的本質。

第三結論：所謂善惡的本質者何？它是以 y 點爲其標準點。故設立善惡 y 點論。

第三項 思想 x 點論

第一目 思想作用論

一、思想作用，在於指導行動。姑不論思想作用在他方面還有什麼方向；但其最大的任務，乃是在於指導行動，對於其所選擇之路線之結合。行動之本身，只是一件事物。所謂路線，又是一件事物。如行動與路線之結合，則爲思想所指導之事。故吾人不可忽視思想，其故在此。我們不能謂動物絕無智慧作用。但牠的智慧，不甚顯著。所以我們在某種範圍之內，可以忽視動物的思想。惟人類有一個觀念的訓練。觀念的訓練愈多，則思想愈趨於精密。思想之用處，乃是對於所有事物之關係的分析。愈分析關係者，其思想愈豐富。其不分析關係者，則反

之故。思想作用直接所發生之效力，是由於他愈用愈靈之各種觀念之聯合。於是對於某種事物有一種經驗，因而可以避免環境生活之應付的錯誤，以求其笨位之未來的發展。高尚學者，皆生活於思想之中，而下級之人類，當其思想將萌芽時，亦因其有經驗之蓄積，而走入經驗之路線上。我們應該明白：所謂經驗論、理性論兩者，即是在哲學上數千年來之一個無味的爭執問題。他們完全被一個因果論所限制。他們不知道因果只是一個通俗的概念，如果將因果繙譯成爲函數關係，則因果二字必不容易發生。著者有所謂二量函數論，這就是將因果之說，變成函數。我們須明白：無無因之果，亦無無果之因。則所有一切事物之變化，必只是一個函數的變化。在函數變化上，所謂因果概念方能成立。觀念論離函數則無因果。因果之所以發生，必在函數之上。由於此理，則我們對於經驗論、理性論兩派的爭論，就可以用驗自論的學說以解決之。故世人討論到思想上，就往往爲經驗論與理性論所限制，而成爲一個思維上之研究的問題。這

乃是因人類對於思維作用和函數作用，沒有一個分析所致。

二、吾人在此處所指示者，只是在於思想上的作用，而不是在於思想之本質。否則必跳出此節範圍之外。思想能力愈高，則其對於宇宙生活之應付必愈精密。吾人生於宇宙間，不僅有行動而已；除行動之外，尚有所謂純粹思維作用。此思維作用之中，又包括笨位作用在。故要求笨位作用之發展，則除行動作用之外，尚有所謂思想作用。思想作用之效能，除純思想效能之外，同時還對於行動有一個指導之效能。所以思想是一個很可貴重之物。

第二目 三支作用論

一、何謂三支作用？乃是著者對於思想分作三個分支。即所謂第一支思想、第二支思想、第三支思想是。須知道：我們的對象，有三方面：第一爲甲我之對象，第二爲乙我之對象，第三爲丙我之對象。由於甲我所生出之思想，乃是對於自然的思想。由於乙我所生出之思想，乃是對於人與人之關係的思想。由丙我所

發生之思想，乃是對於自己之生命價值之估定的思想。此三支的作用，各有不同。因作用不同，故其結論亦不同。故此三支彼此並不相干。惟此三支皆有彼此之效力，或藉彼此的結論的基礎以爲應用。可是此三支各有各的本體，各有其本體之結果之發展。此爲吾人不可不知者。吾人對於自然界，只可藉我們純粹理智的分析，以求人與人之間之彼此行爲的規律，法則之確定。吾人對於丙我之研究則只求自己之某種痛苦之避免，以求由第一心理狀態至於第二心理狀態之媒介物之發現。明乎此理，則必知此所謂思想三支之作用所在。我們對於此三支思想，必須另造三字以爲說明之張本。蓋普通所謂思想，乃是在於明理辨物之關係的分析；此三支思想之分類，則除明理辨物之外，尙有其他作用在。此三字，卽爲憊、（音阿）憊、（音模）憊、（音庭）憊。即是憊想、憊想、憊想，而以思想總括之。於是，我們對於此三支，必加以深切之認識，方才可以入於思想之學。

二、我們先論憊想之義。憊想者何？憊想是一種思維的表示。如此思維，乃是

人類對於自然界所有各種事物之關係的分析，愈分析至於精微，得到之關係知識愈豐。但必須尋求其根；倘不尋求其根，則此種思想必只是普通所謂的思想。所謂尋求其根者何？我們不得不舉例証以明之。今試以太陽、太陰與地球爲例：此三星在天空中，因我們處在地球之上，所見者爲太陽、太陰而已。世俗之人對於太陽、太陰之思想，不知其詳；只知此太陽、太陰是在軌道上的星球。我們再退一步說，他們不僅不知道太陽、太陰之關係，而且以爲此太陽、太陰繞着地球而行走。姑不論此地球行走和太陽行走，及太陰行走受何種影響；但他們只是因經驗上感覺之召示，作爲種種模糊的感覺。天地間之事物，爲經驗界所不能知者，其種類亦甚多。我們必求對此甚多之種類有某種認識，然後始能分析此可以感覺之世界之各種運動與變化。此種思想，並不是普通之思想。此種思想，乃是一個不變之根的思想。必求此不變之根之絕對的發現。如此思想，就叫倣（音阿想），而不是我們普通所說的思想。蓋我們以倣想的名稱，來確定如此思

想之意義，以與普通所謂思想之義相別。須知道：若偲想之能進於精微，則對於此實際世界必有種種真像之明瞭。我們對於一個型式的科學，如幾何學和邏輯，亦必尋求其窺。蓋幾何學與邏輯雖是一種型式的科學，然亦必有其窺在。苟能得其窺，則任何圖形皆可以建設。一切事物之變化，苟爲神秘之變化，則不易尋得其窺；苟爲機械之變化，則尋其窺必有所得。蓋機械之變化，乃是依照窺之變化而變化。卽是此窺之質，必爲不變者。必因量之增加之變化而變化。明乎此理，則著者所創造之偲想之理，亦可明瞭。吾人苟不從事於偲想，則我們必不能確定此世界之變化，究竟含有某種函數作用。我們須知：我們若用普通思想的名辭來說明，則我們往往爲這兩個字所限制而引起我們多少誤解。我們對於偲想之假定，乃是用之於思想之內。而僅用思想二字，只是粗淺的明理辨物之意義。偲字則可以進一步以探討此宇宙之窺之明理辨物。蓋由此才可以造出一定之定理、公式，才可以說明一切事物之變化。無論過去和未來，必須經過此

種過程。明乎此理，則我們必由此更進一步，有一個新的發現。此新的發現為何？即我們各個體對於此窺之設定，不妨自由選定。所謂思想自由，在此處方可以得到他的根據。雖然，我們必須進一步以觀之。幻想與理想二者不同。理想乃是假定一個事物之必須經過的一定歷程，而其中無任何事物之關鍵為其阻碍者。幻想却有種種關鍵，此種關鍵必不能跳過，故謂之幻想。故我們對於一種窺之假定，不能是幻想，只能是理想。所以思想自由，在此處便有一個限制。走入幻想者，則其結果必假。走入理想者，雖有時為衝突之窺，如能說明宇宙各部分之現象，則亦不妨任其存在。因屬偏想之學，無大損失。例如電子論與量子論二者，若我們對於此宇宙組織的最後單位，以為是一個均同的單位，則此兩說在內在之矛盾中可知。然在物理學上，此兩說皆能存在；則以此兩說皆能說明一部分現象故。雖然，我們不能知道此宇宙之底質是均同或不均同。然而我們得到的結果，必認此兩者皆為其窺。換言之，物質最後的底質，可以為量子窺，亦可

以爲電子穎。蓋以其各能說明一部分事實故。如此自由的思想，本不損害思想之尊嚴。或者未來的物理學有其未來的發現，此亦不過推動物理學向前進步，而不是毀滅現在物理學上的結構。故於偲想之範圍內，因爲祇要是可能的理想，無不成爲自由的假定。思想自由論，在偲想論中才能成立。蓋偲想云者，有理想假定的穎之意義之謂。

三、再言偲（音庭）想

偲想之中，含有兩義。其一爲禮素之義。禮素之義，則爲

積極之義。其他則爲搭素。搭素者何？乃是避免痛苦之義。這個字樣，不僅是包括痛苦之義，他還包含着避免痛苦之義。但它並不是避免痛苦之後去求快樂。它的意義，不只是用以避免痛苦之義，却還是對於丙我偲想之消極之義。故我們對於丙我之生活的應付，所發生的偲想，却是一個禮素與搭素之結構。這即是一個偲想。如此偲想，不必一定需要分析之力，然而不能謂其爲非偲想。普通所謂直覺二字之義，完全離開思想。以直覺與思想對立，這是一件很大之錯誤。蓋

任何個體，他的直覺能力皆不相同。所以不同者何？以直覺隨思想之深淺與有無爲轉變。故吾人不能說下等動物毫無思想，蓋其思想非不能表示於行動，因其身體之微小所限制，使我們不能知其法則。如果下等動物不含有思想之因素，就變成無因之果。苟無人否認此無因之果，則我們對於下等動物必否認其思維之作用。我們不能說下等動物之直覺作用，不同於人類之直覺作用。我們要知道：種種動物之應付的方法非常發達，往往有比較人類直覺作用爲高明者。則以人類往往受着很明顯思想之限制，可是直覺之分別，只能在於由某一種直覺於某剎那間獲得直覺之能力。例如我們對於數學上的問題，和幾何學上的問題，乃至於其他問題，及各種事物之瞭解，往往採用極端思想而不可得，而在某一剎那間悟得之。所以覺字之意，實含有悟字之意。我們又應該明白：在此悟字之意中，已經包括着先在思想的成分。否則何以動物之直覺，不同於人類，人類之直覺，亦不同於其他動物。如果有認爲人類之直覺與動物不同者，則

以其不明此關鍵之故。他們看到下級動物之五官感覺之發達，較高於人類；於是謂下級動物之直覺，高於人類。蓋感覺不是直覺，直覺不是感覺。他們沒有把這兩種不同的作用分析清楚。我們須知道直覺是悟的意思，直覺之意，除悟字之外，則其所謂直覺，必是感覺，而非直覺。如果我向世人說：「此兩名稱有異乎？」世人必決然答之曰：「直覺即爲感覺，感覺即爲直覺。」著者則分別之：「直覺者，只是人類之所謂悟也。感覺者，乃是人類之經驗世界中之一種照像。」照像與悟之意義不同。其中之鴻溝，有非言語所能形容者。我們對於丙我之生活上的應付，無不是從思想上下手。蓋僅憑着感覺，則丙我之義不發生。丙我之義所以不發生，乃是由於分析思想所致。不過若加上一悟字在內，則我們對於覺悟兩字，常常連用。以爲悟即覺，覺即悟，覺即悟之覺，乃是直覺，不是感覺。不過在此思維之中，各個體對於他所謂之稗素與搭素之設想之成分，不能全同。所以不能全同，以此丙我是完全存在於主觀世界，而不含有客觀之意在內。即因其存

在於主觀世界，則如此的思想所形成之一種覺與悟，絕不是普通所謂思想所能說明者。故著者不得不另造新字說明之。所造之字，卽是「摠」字。我們爲說明直覺起見，則不名之曰思想，而名之曰「摠想」。摠想者，何？思想的基礎上的直覺之結合所發生的悟，由「搭素」和「視素」所結合所發生之力，以企求此兩共之解脫。這就叫作「摠想」。如此「摠想」，必是有自由之意參於其間。蓋既爲主觀之生命，必不需要客觀之條件，方可以認爲眞確者。蓋其眞確，並不在客觀之條件中。苟在客觀條件中，則根本無所謂「摠想」。故思想自由，可以用之於「摠想」。因此，我們亦不怕他們發生所謂矛盾。蓋其矛盾，縱然發生，正如同電子論和量子論之假設的矛盾是一樣，而不損失此實際世界之說明。換言之，「摠想」者，是對於客觀世界之類的假設，卽有矛盾，亦無妨害此世界之發明。故在「摠想」之內，設立自由思想一名稱，而「摠想」乃是一種主觀世界之產物。既然是主觀之產物，故它的存在性，在客觀世界不能發現。所有主觀雖在矛盾中，亦不妨害此個體與彼個體之「摠想」。換言之，

總想乃是對於外界之極的假設。故其矛盾發生於外界。總想乃是對於內界之解說的解釋。故其矛盾發生於內界。總想之矛盾存在於外界，不存在於內界；而總想之矛盾存在於內界，不存在於外界。兩者皆爲自由思想之理想，而毫不發生自由思想之語病。

四、其次再說到總（音根）想。總想乃是思想之一。它是對於乙我所發生的一種思想。此種思想，必求兩者統一。即是外界與內界之統一。不能有外界之矛盾，亦不能有內界的矛盾，更不能有內外兩在的矛盾。這就是總想與總想總想之不同之點。我們應該明白：總想既不能有外界之矛盾和內界的矛盾，亦不能有內外兩在的矛盾。我們要知道：有內外的矛盾，則此真實世界不能發現，此完全世界不能發現，此未來之世界亦不能創造。此固在於數千年文化的發展，致此外界矛盾、內界矛盾、內外兩界之矛盾漸漸消除。故今有兩人於此，此兩人名爲甲乙二人。甲告乙曰：我爲保全生命起見，不能不犯乙。乙於是告甲曰：我爲保

全生命起見，不能不犯甲。於是，此甲必犯乙，乙必犯甲；這就叫作外界矛盾。所謂內界矛盾，乃是甲乙起了一個思想上的矛盾。例如甲自身的思想，又要向西，又要向東，向西不能向東，向東則不能向西；這就叫做內在思想上的矛盾。今甲又有如此事實：他對於一口猪，一隻牛，極憐惜牠們的生命；而肚中饑餓難忍，所以既要殺牛殺猪以充饑，同時又憐惜牠們的生命。這就叫作內外兩在之矛盾。即是在我們行動範圍之內，對於乙我之應付思想屬於行動一方面，所發生之種種矛盾，必求此矛盾之消除，夫然後可以得到此集團眾位的發展。因為他們的矛盾苟不消滅，則必不能發現此諸個體之和諧的發展。故甲必求甲之外在的矛盾或內在的矛盾之和諧，乙必求乙之外在的矛盾或內在的矛盾之和諧；甲乙聯合，而求此兩者內外界之共同和諧。此外界和諧與內在和諧之獲得，比較單個體之內在和諧與外界和諧為難。因為此兩種思想和諧，乃是一件至難之事。何以故？以彼此兩個體對於其關係的認識，須有同等程度故。苟其程度不同，

等，則必因兩者之認識的錯誤，則矛盾必因之而生故。著者遂以人類對於此種生活之應付的思想，稱爲總想。凡總想不能自由。凡總想必以集團之習慣的法則爲信仰之中心。凡總想必以此集團的進化之法則爲中心，不能在某時代中僅求其個人之某種思維之發表的暢快，而陷所有個體之總想於矛盾之中。過去的世界，乃是無計劃的世界。現在的世界，是完全有計劃的世界。故在有計劃的世界中，必求其計劃總想之完成，不能發而爲盲動的作用。若我們還是處於無計劃的古代世界，則我們必不能明總想之意義。雖主張自由言論，不算是一個罪過。何以故？以其不明總想故。須知道：總想、總想與總想皆不同。總想不能自由，因必受自己集團之限制及國家的限制。就是進化至於最後的理想社會，還必受一個型式的限制。若不受此型式的限制，則人類之行動方面之思想，如用以應付乙我，則必得之於東，失之於西，絕不能有和諧有力的發展。

五、所謂X點，乃是說明一種標準思想之必需物。我們時常聞一般人言曰：

自由思想，或思想自由。他們實未嘗瞭解思想之所以爲思想。因爲思想有幾個支系，我們應對於各系之內容的作用加以審查；否則我們必將爲着所謂自由二字，誤了我們的少多問題之解決。許多學者不明此理，故日日在思想自由提倡中，實以其未明X點故。因X點爲懷理故。

六、由上面所述，則知總想與摠想兩者爲一事，總想又爲一事。所謂言論自由，又大多數是由總想方面出發者。如此理論，若加以詳細之反駁，則此處以篇幅所限而不能詳論。然必將在他書論之。此處所要注意者，乃是信仰與懷疑與覺悟三者的說明。夫然後可以論到學說與主義之兩者的作用。關於此諸論理，是一個級系的說明。故在此論兩型作用之餘，必須要說明學型之最大的用處。夫然後我們才能分析第一學型與第二學型將來的作用，究竟誰爲善，誰爲惡。

第二節 甲型作用論

第一項 唯神論之作用

第一目 唯神論之成立

一、我們從各種社會集團的維持方法上去加以研究，則知道宗教是一個很重要的要素。西洋民族、東方民族，乃至澳洲、非州的下等民族，莫不有宗教的起源。宗教所信奉的中心，則是一個神之概念。而關於神之崇拜與宗教的組織，又隨各國文化之不同而有所異別。例如拜物教者，則以物皆爲神。一神論者，則以爲神在此宇宙間僅只有一而已。從各方面研究，如能證明一神論爲真，則亦不能否認多神論；能證明多神論爲真，自亦不能否認一神論。反正關於神之存在之學，只是一個渺茫的概念。而畢竟任何民族皆發生如此的事實者，則我們要問究竟是一個什麼原因？普通的學者，以爲宗教的成立，是起於此宇宙之客觀之神。這是由於普通學者對於神之研究的見解之淺薄所致。我們應該設想：凡我們由經驗得來之事物，正如照像一般。腦筋對於任何事物拍一個照，就有一個影像。不拍一個照，就無此一個影像。可想見腦筋中的具體事物，皆由拍照

而來。雖然在腦筋中由拍照的手續攝取外界的事物，乃發生理性的流轉，而另成一個新事物；可是他們之理性之流轉，乃是依賴外界的事物之攝取與之統一，方能發生。故著者反對經驗論，反對理性論，即是以此原因。蓋單純的經驗論，不能成立；單純的理性論，亦不能成立。如果以爲神是一個客觀的存在，則此不啻是一個單純的理性論者。則由此理性論出發，充其量不過造成數值的計算，或圖型的畫出，而不能將實際的事物投於其中。今對於此宇宙的客觀之神，認其爲一個事實。倘此事實可以存在，則當然我們今日也無所謂問題發生。而神之所以爲神，乃是渺然虛玄之物。亦即可以說根本就沒有這樣一個客觀的事物存在。我們又何能對它有一個拍照？又何能從此客觀宇宙去認識它的客觀的神之存在？故對神如果認其爲客觀之存在，則神之概念絕不能發生。神之所以爲神，它是一個主觀的存在，絕不是客觀的存在。唯神論者，將神化爲客觀的存在，則只是主觀客觀化，不是客觀主觀化。唯物論者，則以爲客觀之神之存在。

爲不可能之事，因而攻擊唯神論。這也就是唯物論者錯誤了攻擊的題材。本來就唯神論本身言，以爲神之有客觀的存在，實爲一個極大的錯誤。而就神之客觀存在去加以攻擊，亦是錯誤。唯神論固是在錯誤中成立，唯物論的攻擊亦是錯誤的攻擊。由錯誤的成立與錯誤的攻擊，豈不是以錯誤攻擊錯誤。這還有什麼真理？此其所以至於今日，科學尙不能將神之概念攻擊燼淨，即在於此。明乎此，我們就可以知道唯神論之發生，是立在一個錯誤的感覺基礎上。宗教之發生，亦是由於此錯誤的感覺所鑄成。唯神論之所以主張神之存在，也是從唯神論之客觀存在的觀念而生。例如康德所謂上帝的存在與靈魂的不滅，這兩個題材，即是自唯神論而產生者。

二、然則唯神論既由錯誤而生，唯物論既由錯誤而攻擊之，則何以神之概念至今日仍繫於各人的心中，而未至崩潰之境？此吾人所應深思者。原來神之概念之發生，不是由於外界。換言之，不是由於經驗論，也不是由於理性論。它是

由於人類心理要素之統一。我們須知道：知識可以由經驗與經驗之統一而發生，可以由理性與理性之統一而發生，可以由經驗與理性之統一而發生，亦可以由心理要素與理性之統一而發生。何謂經驗與經驗之統一？例如八寸之尺與一尺之尺，兩者從而比較，則知道八寸之尺短於一尺之尺。這便是由於兩個經驗之統一。數學上和幾何學上一切圖形的畫出，乃是由於理性與理性的統一。將數學和一切幾何學之形式邏輯應用到宇宙一切事物上，乃是經驗與理性的統一。而人類心靈裡面有三素：一爲心素，一爲秘素，一爲神系。由心素與理性統一，則便會發現此宇宙間一切生產工具之鑄造；由秘素與理性統一，則便會發生此天地間所有一切之組織；由神素與理性之統一，則便由此產生唯神論或宗教。唯神論的產生，純粹是由神素與理性之統一。宗教的產生，則是由神素、秘素、心素與理性之統一。如果我們對此數者統一加以研究，則我們必於此有一個極大的發現。即此唯神論之所以產生，不是一個客觀的存在。其發生乃

是由於禮素和理性的統一而產生。世人不知，祇知此禮素與理性之一個表相，而將此禮素與理性之統一，視之爲客觀的存在。何以故？以理性是一個型式的轉換，它表示一個客觀存在的事物。今將禮素投諸理性中，則此禮素已經理性化。豈不是亦爲一個客觀的存在？所以神之所以爲神，乃是主觀客觀化。凡是人皆有此所謂禮素。故凡人必皆有禮素與理性之統一，故凡人必有神之思想與概念。初等人類理性薄弱，所以他們之神之概念，只是拜物教而已；高等人類的理性極強，將禮素投諸極強的理性要素中，所以他們由此產生一神教。今日歐洲大學說家，尙有人不能夠脫去此宗教的支配。我們不能漫罵謂此科學家不應該相信神之存在，以爲神不是科學的結晶。這是一個錯誤的見解。何以故？以我們固然能將外界一切事物投諸理性模型中，使之成爲許多定律與公式；但我們亦能將禮素投諸理性中，使之變成一個客觀的存在。如果我們欲消滅唯神論，則我們最好的方法，莫過于取消人類之禮素。而禮素爲一個心理事實，取

消之則不勝其煩；同時亦不可能。雖然科學研究到極點，它只是另一個路線的發展；它並不能將此另一個路線發展到使神素有所消滅。何以故？以其非同一路線故。故我們不應該反對此唯神論之存在。它之存在，自然有它的中心根據。有它的歷史的淵源。所以不能消滅，亦就是因為這事實不易消滅。明乎此，則對于唯神論的來源思過半矣。

三、於是各家之反對唯神論或無鬼論，或否認上帝之存在者，皆是無的放矢。唯神論的根源，並不是此宇宙有一個客觀的神之存在；它乃是神素與理性二者統一之產物，原來沒有承認它是一個客觀存在的實在之物。但我們應該如此設想：何以神不能成為客觀存在之物？天地間既有如此的事實發生，就不能証明其無客觀之存在。雖然，它是一個荒唐的幻想，可是絕不能對此幻想証明其絕無客觀存在之理由。我們應該相信：這不是一個最重要的理由。神之產生之重要理由，在我們是要將神為我們人類所役使。即是要以神為人類之藹

狗。這亦就是本學型之所謂絕對線之判斷。因為我們有絕對線在，雖有神之成立，神又將如之何？何以故？以我們是衆體。衆體既爲主，則神自爲賓。既爲賓，則將被支配之物，是一個十足的窮狗。我們如果能達到這步地位，則唯神論雖發生其作用，影響及於我們者，並不是一個壞結果，而必是一個好結果。何以故？以人類所驅使者，除實際事物外，尚有由人類之視素和理性相結合之物，爲另一驅使的種類。實際上，我們去研究所有愚夫愚婦求神拜佛，口中念念有詞，或申自己的罪過，或求神之意以降福，這完全是由於驅使神之一個概念發生。苟神不爲人類所用，則人類何必崇而拜之，跪而禮之。以爲神支配人者，這完全是於宗教發生以後，人類根據其祕素作用，藉着這神的招牌，以爲對人類組織之一個操縱，便設立宗教的機關。於是，由這宗教的機關以操縱社會。我們應該在此處分別宗教支配社會，乃是一件確實之事。但宗教所以能支配社會，乃是由於人類有想驅使神之一個概念，因而受宗教之利用。不是宗教無憑據的便支配了

社會；乃是社會內各個體因爲有想役使神之一個最大的概念，而甘受宗教的支配。此不過是理性薄弱的一種表現。故唯神論對於人類之影響與作用實甚大。而宗教操縱社會，則爲另一事物。是爲吾人所不可不辨別者。由此言之，唯神論與宗教論兩者，不應合而爲一。因其爲兩事，而不是一事。唯神論的產生是各個體神素與理性之統一。宗教之產生，乃是由於此統一之物之人類的希求與驅使而轉爲宗教論所支配。這已繞了幾個彎子。普通的學者，以爲宗教利用唯神論而發生對於社會的操縱。因爲不滿意宗教的操縱，乃對於唯神論有所反抗。這是他們誤認宗教以唯神論爲獲身符。倘唯神論不倒，宗教必不倒。而實際宗教與唯神論爲兩事。唯神論盡可存在，宗教盡可消滅。何以故？蓋人之驅使神，可以採取另一方法故。此所謂另一方法，姑不論其爲何；反正不是以宗教爲其中間階段。此爲吾人所可設想者。總之，唯神論之存在，乃是主觀客觀化之自然事物。雖欲使之崩潰而不可能。著者所以如此言，不是主張神有客觀的存在；而

是說明神之所以發生，乃是由於禮素與理性之統一所生的自然事物，與其客觀存在毫不相干。此又爲讀者所不可不知者。

第二目 宗教作用論上

一、今日之人類，對於宗教之痛恨，何其甚也！自社會主義者觀之，則以爲宗教之爲物，是使社會發生階級之一個不良之組織，妨害社會，使之不能入於未來之康莊大道。自科學論者觀之，宗教所利用者爲唯神論，而唯神論之爲物，乃是一個主觀客觀化。科學的事物，乃是客觀主觀化。兩者截然不同。從客觀主觀化上，必否定主觀客觀化；從主觀客觀化上，必否定客觀主觀化。然而兩者互相否定，却是一件不相干的事。客觀主觀化爲一事實，主觀客觀化又爲一事實。兩事物不在一條線上，何得彼此互相否定？這樣的事實，就叫做文不對題。這樣的問題，將永遠無解決之一日。今日之共產黨人對於宗教之痛恨，深入骨髓；以爲宗教存在於社會中，若不將它完全摧毀，則私產社會制度必不能絕對取消。共

產黨不知道私產制度之起源，乃是由於醫治人類原始之病之一個不得已的方法，而今必欲將罪過歸於宗教，則亦可謂爲風馬牛不相及之議論。宗教倒而共產制度未見即可以實行。我們須知道：共產黨與各種科學家對於宗教之攻擊，一則因攻擊唯神論，而痛恨此宗教之組織；一則因痛恨此宗教所形成之社會組織，而攻擊唯神論。凡此皆爲獯理的立場，和獯理的立場，皆非真理的立場的研究。此爲吾人所應深知者。對於宗教的攻擊之另一事物，則除科學家與社會主義者以外，尚有所謂歷史家。凡研究歷史者，有一個獨斷的信條：他們以爲和平就是一件事了不得的事物。人類過去的歷史，陷於戰爭中，是人類歷史上一個污辱。他們却不知道和平之所以爲和平，僅是一個客觀主觀化之事物。歷史論者，亦多半只是由獯理立場與獯理立場，以批判宗教與唯神論，甚少得到其真理。

二、我們從此諸點來批判唯神論與宗教，則知道科學家之所以否認神，不

過是否認主觀客觀化之神，但絕不則否認由神素與理性統一之神。縱能否認，神素與理性之統一，却不能否認神素，理性實質之存在。我們試舉例以証之：初有理性之動物，就發生神之概念。孩提之童，斗筭之輩，皆有其神素在。大哲學家、大科學家，又何嘗沒有神素在？雖然他們平日從事科學的研究，否認主觀化之事物的存在，但他們決不能否認神素之存在，此爲吾人所應知者。原來神素是一件事實，苟否認此神素，則卽是否認此事實；事實可以否認，這豈爲科學家所應有之態度？此所以科學家之反對唯神論，等於無的放矢。至於社會主義者，想取消一切社會間的階級，便想打倒此階級之護身符。其理甚明，吾人亦不必多事否認。自從宗教發生以後，它形成了一個社會寄生階級，這可以無庸諱言。可是反宗教，就反宗教而已；却不必進一步去捏造種種理論，與唯神論立於反對之地位。蓋唯神論縱可反對，亦非社會主義者之目的。乃爲科學家之目的。科學家是純粹以研究真理自命者，故苟唯神論爲僞，則科學家自當採取種種論理。

以否認之。社會主義者之唯一目的及他們的重心問題，不在於他們對於唯神論之攻擊與否，乃是在於他們對於宗教在社會上所已具之有種種力量，因而形成之階級之取消。我們絕不能以文不對題之論，來抹煞唯神論之真。社會主義者今後之職務，攻擊宗教則可，攻擊唯神論則不可。蓋以社會主義者所根據之知識的立場，不足以攻擊唯神論故。這不是說社會學者不能從事自然科學之研究；乃是說社會科學者縱欲反對唯神論，也只能根據自然科學的立場，而不能根據社會科學以對反之。蓋社會科學，只能反對宗教，不能反對唯神論。一般歷史學者，對於和平之認識，沒有深刻的論理之討論；總以為歷史的戰爭，就是一個污辱，凡足以發生戰爭者，皆是由宗教之弊所起。所以他們認為歷史上宗教戰爭，污辱了人類的歷史。還有一部分人以爲中國的宗教觀念甚爲薄弱，所以不至於發生像歐洲那樣的宗教鬥爭。他們不知道鬥爭之所以爲鬥爭，乃是祕素、理性相結合之一種產物，或是祕素與理性相結合之一種產物，不是

宗教的作用。宗教則不過是形成一個社會的集團之一條靈魂的鏈索，以此鏈索、秘密兩者投入理性中之一個產物，因而就把它捲入戰爭的漩渦中。所以宗教的初意和本身，絕不含有戰爭的性質；乃不過被利用而已。反之，沒有宗教的民族，其鬥爭的事實豈少也哉！明乎此理，則過去對於唯神論與宗教一般的觀念，無不陷於錯誤之中，自不待多言而後知。

第三日 宗教作用論下

一、宗教貢獻於人類者有二事，而爲人類所詛咒者亦有二事。就其貢獻言之，其貢獻之功必在可詛咒之罪以上。由原始社會至於文明社會，宗教之例証却不甚少。利弊兩者，相互叢生。這都是人類對於宗教使用不善所致，而非宗教本身如此。今請論之如下：

二、吾人既謂歷史上戰爭的原因，不在乎宗教。而宗教之所以參加戰爭者，不過是爲保持民族之一條靈魂的鏈索，因而發生戰爭。基督教與回教民族之

爭，十字軍東征，歐洲民族對成吉思汗之抵抗。歐洲這樣的三場大戰，可以使他們的國家不統治在回教或蒙古人之下。其所以此統治未能實現者，其功績不能不歸之於基督教。我們能以歐洲人爲保存自己的民族，利用基督教的鏈索，而詬罵基督教不應該拒回教人於比里牛斯山外乎？不應該拒蒙古人於多腦河以東乎？此由我們東方人如此論之則可，歐洲人如此論之，則不可。何以故？蓋其民族之保存，基督教是不啻爲歐洲人一個萬里長城。關於此點，下面將有論列，此處不另。我們在此處所提出者，即是宗教之所以爲宗教，蓋各有其利弊焉。請先言弊：

三、所謂宗教之弊有二：卽爲文化進步之阻碍，與社會階級之形成是。所謂社會文化之阻碍，乃是以歐洲中世紀之文藝復興時代之宗教威權支配人的思想，使各個人不敢對於外物爲自由的研究。而各個人所有之種種嶄新的思想，因與宗教信條不合，則皆爲宗教所制，不能自由發揮。苟有自由發揮之者，卽

受宗教之種種懲罰；以爲怪言邪說，足以擾亂宗教信仰之中心。宗教徒則爲欲保持自己之社會地位起見，和保持自己的信仰起見，因而引起了一個最大的衝突。他們已形成了一個社會的普遍的力量。各個體之思想，豈能在此最大之威力之下，可以自由乎？此伽利略所以不能不寫悔過書而以求自贖其殘生也。我們應該十分明白如此的宗教，對文化進展，的確是人類進化之一個極大的障礙。但我們豈不能回想：中國爲無宗教之國，何以中國之文化不能自由發揮，而文化必於基督教之國內發揮光大之。豈不是基督教之文化阻止的力量，仍然是十分薄弱。十五世紀，十六世紀時之宗教威權，何等偉大。而在此期間所生出之大哲人，亦何其多。彼等之所以能於此時期獨可以逃出宗教之藩籬，實是因彼等對於宗教遇到那樣一個機會，一、二次，三次自由發揮了他們的藝術的文字，乃至科學的各種研究的精神。故宗教對於文化之阻止力量，實甚爲薄弱。何況自紀元前三世紀後至紀元後四世紀，此七百年前爲希臘文化時代，七

百年後爲基督教支配時代。則在此前七百年間，既無宗教的支配，何以文化不能前進？若僅將中古的黑暗時代歸其故於宗教禁錮人類思想不使之發揮，則我們何以能解釋上面所說的七百年之一段歷程？更何以能解釋東方幾個沒有宗教之國，而不發生半點科學、文藝復興時代以後，至今不過四百年，各種知識之研究與發展或創新，隨時代以俱新，而此光輝燦爛之文化，乃生自基督教支配的時代？苟基督教有阻止能力，則何以十九世紀、二十世紀有如此之文化之結晶？故所謂宗教之第一弊，實不能謂之爲弊。至於第二弊，則以爲由它構成社會間之一個寄生階級。如歐洲之所謂僧侶階級是。他們不勞而食，不織而衣。似乎他們只是社會上一個寄生分子。他們對於鄉村的農民，加以剝奪，而造成他們自己之極奢侈萎靡之宗教徒的生活。固然，我們不能謂此不是一種罪過，但我們須知在一個過渡的社會中，縱然沒有僧侶階級發生，他們必有其它的社會階級發生。在印度有四大階級之分，在中國之門閥之分較之尤甚，卽是一

個明例。我們應該明白：欲求社會絕對的不等，只在一個模型的轉換。即先天型式論之兩個模型轉換。這就是B型與A型的轉換。或以B型代A型，或以A型代B型。明乎此理，則可知社會之進化與社會問題之解決，只有兩個方法。不取B，則取A；不取A，則取B。雖然人類當時的理智能力和判斷甚低，亦必依照其理智能力之判斷，以爲應付生活之便利，而定A、B之取捨。則何有於宗教？如果在A型中，則其階級豈僅宗教而已？除宗教之階級外，其他各種階級，不可勝數。故模型之採取，它的先決條件，就在於唯權主義。苟唯權主義達到九分，則B型自然可以代替A型。宗教特殊階級之崩潰，又爲必然事件。今不求此根本之解決，只就歷史之事實以判斷此寄生階級之存在之罪惡，這豈非倒行逆施，捨本逐末之舉？在B型中，宗教不能成爲一個階級，乃是一個自然的趨勢，自不待言。總之，凡論理不明者，未有不倒果爲因，自陷於矛盾之中。然則所謂宗教之第二弊，亦非其罪矣。

四、宗教之貢獻於人類者何在？一曰文化之繼續之保存，二曰種族生命之延長之直接有力之方法。何謂文化繼續之保存？我們應該明白：歐洲中世紀北歐和中歐的民族，完全在一個野蠻的狀態中。他們的破壞能力極大，而其建設能力可謂毫無。古代文化在他們鐵蹄蹂躪之下，幾乎毀除燼淨。僅賴當時的寺院，蒐集古代的經典，藏諸其中。所以文化的胚芽，乃不至於完全被他們摧毀殆盡。經過一個時代後，人民的智識程度漸漸增高，於是對於知識的尋求慾亦高。文藝復興時代各寺院所藏之經典，對於當時許多研究者的幫助之功績，其偉大非言可喻。雖然宗教是社會上一個特殊的階級；可是他們在某時代，好像是一個大海中的孤塔，懸上一盞似明非明，似暗非暗之燈光。文藝復興時代文化進展之迅速，亦不可謂宗教無絲毫幫助之功。此為吾人不可不深思者。所謂第二貢獻，則是一個種族鏈索，自有一個宗教圈於其中。此乃是一條有力之鏈索。大同主義未實現之前，種族之競爭為不可避免之事。而種族之各個體之生活，

如何才能一致？則所用的方法雖多，要皆不如宗教有力。試以中國民族言之，則可知中國有倫理的方法，而此倫理的方法，絕不如宗教那樣能使全民族同心合力，爲我們所可斷言。關於此理，著者將在他處言之，此處不贅。所以實際上宗教對於人類的貢獻，不可謂不大。雖然在大體上給與人類多少障礙，可是究無大妨。然則我們今後對於宗教的態度當如何？是又不可不研究者。

五、我們對於過去之考察，只是一種算賬。如此的算賬，乃是說明宗教之利究竟多於弊，抑少於弊。而今就社會之轉變言：則人類的未來，不需要宗教。何以故？以文明民族，再不能遇到野蠻人摧殘，而必須寺院爲之保存；以種族的觀念之激烈，可以推理方法保持之，發達之，可必藉其他方法以爲連繫。於是，宗教在社會上的貢獻，不如古時重要，而轉爲現社會之一個阻障。則與其讓其存在，不如讓其消滅。而其消滅，亦不必我們用怎樣的攻擊。關於社會生活之自然漸漸的進化，它即因而歸於消滅。所以宗教在歷史上所發生之作用，如果我們仔細

算賬，則其利大於弊。至於今後是不是仍然可以發生作用，則人類以直覺信仰代替理智信仰，它們自然漸漸的必趨於消滅之境。至於唯神論之作用，不必使它在乙我、甲我方面去發生作用。何以故？以過去對於乙我發生利益者，今後已代以理智信仰故。假使其範圍屬於丙我中，則唯神論不能發生弊，而只能發生利，使它不與甲我、乙我發生關係，這也是一件自然之事。因為現代的唯神論，業已退入於丙我中，以說明人類神聖的性質；則已不在甲我、乙我中佔有絲毫地位。是又為吾人所不可不知者。所以宗教的作用，或唯神論的作用，在過去的功績不可謂不大；而未來之不能存在，亦係論理生活發達以後之當然事實。但吾人應設想：它只是利弊相參，不算是一個很好的圖謀人類進化之善法。所以與其用唯神論或宗教論，則不如採取比唯神論與宗教論之更善之論理之方法，以為代替。則或可縮短人類進化的時間，而早使二十世紀的文化變成三十世紀之文化。唯神論和宗教論，是第一學型中各學派之一，它於進化上有某種貢

獻，而不是全部的貢獻。這是著者一個斷定。未來必採取一個比較它更完善者以代替之，這又爲今日世人共同之趨向。

第二項 唯心論與唯物論之作用

第一目 唯心論之善的作用及唯物論之惡的作用

一、關於唯心論之成立的唯一理由，我們在此處不能作一個詳細的討論，幾乎我們在此處不必討論。因爲它的體系比較唯神論更加嚴格，在簡短的論文內，斷不足以將其全體作一個簡短的述叙，因而有所詮釋。但唯心論之成立，我們不能認其爲毫無理由。它的理由，大概比較唯物論高明十倍。蓋唯物論之說法，祇能說機械唯物論，它不能去說所謂辯証法唯物論。辯証法唯物論之不通，幾乎祇可以去哄婦人孺子。而一般所謂學者之以爲辯証法唯物論具有十分真理者，則以彼等毫無客觀的智識故。則以彼等不知道以其思想去對於某一種結構作一個認識的解剖故。這樣一個判斷，多少人必加驚疑。可是此處暫

不多說，下面將有說明。此處在只討論唯心論之成立的勢力及其作用，比較唯物論雄厚而偉大。原來唯心論的歷史，自人類最初有思想以來，它就佔據了一個最高的地位。至今日在哲學中，唯物論之勢力尙不及唯心論。則我們就應該明瞭：唯心論不是一個如唯物論者單純的神秘的說法，或唯神論之上帝靈魂種種虛無飄渺的假定。雖然一二千年間哲學思潮爲多方面的發展，可是唯心論不失爲思潮中之主要的潮流。而其反對此潮流者，不過根據此一部分之旁支而攻擊之；此爲文不對題之攻擊。祇是在科學發展，至於十九世之中葉時，唯物論纔得了抬頭的機會。可是唯物論以此宇宙爲一個進化機械的解釋，企圖甚大，力量甚薄。此所以至於十九世紀末葉，唯物論又漸漸的被壓下去。至二十世紀之初葉，歐洲哲學自康德復歸的呼聲普遍以後，唯心論遂又一天一天的增高其價值。苟單純的辯証法唯物論超過此唯心論，則唯心論早已無存在之餘地。但著者之批判唯心論，是立在第二學型基礎上。讀者僅注意其一，不知對

於唯心論如此的表彰，則是以其與唯物論相比較，它是否得着勝利，如此而已；與作者之所謂主張，毫不相干。此又爲讀者所不可不注意者。

二、何謂唯心論？唯心論派別甚多。我們要將唯心論各派加以平均的敘述，實不可能。但唯心論有一個總樞紐，就是它認爲宇宙間之一切變化完全隨心之變化而變化。我們應該明白：此與所謂一切物質事物由心所產生，乃爲另一問題。因爲如此主張，乃是一個極端的唯心論。而中庸的唯心論者，則大都採取此說。祇是謂此宇宙之變化，不是隨物質的變化而變化；乃是隨我們之心理之變化而變化。就是還沒有研究到物與心的先後問題，乃是去研究此心與物互相支配的問題。我們應該如此設想：既說心支配物，或物支配心；這已經承認物與心是兩個問題。所以柏格森自己在他的「物質與記憶」一本書中，就這樣聲明，好像是二元論的一句話。並且談到支配兩字，是不啻一個二元論的根據。我們的研究，亦不必論此種主張是否爲一元論，或是否爲二元論。我們乃是討

論此物的變化，是否隨心之變化而變化。唯心論者，以爲一切理性是一個客觀的存在，而將我們的感覺的事物投諸此理性之中，另有所變化，而感覺則人人各有不同；此宇宙間之張本，祇是一個絕對的相同的張本。譬如此物質之變化，如此變化，祇是一而已；如彼變化，亦祇是一而已。但斷不能既爲如此變化，又爲如彼變化。蓋如此，如彼兩者，不能佔據同一空間，亦不能佔據同一時間。以一個時間與一個空間之交切點，祇能容一件事物佔據之。既如此變化，又如彼變化，豈不是兩個不同種類之變化，佔據在一個時間與空間之交切點中。個人之感覺既不相同，則各人心目中感覺的世界所得到之物質變化，絕不是物質的本身之變化，而是隨我們之感覺之變化而變化。可想見此宇宙之絕對之存在，乃爲一事。但在我們的心目中，各有各的存在。各人根據各人的感覺，因而知覺此體形，方知此一切之真象。若將此感覺世界所得到之種種事物，自此客觀發展，進而支配此宇宙，此在物界上爲可能，若用於人的心理上爲不可能。何況近代

的唯心論者，自唯心論發現後，大都是根據人之特性，且至今尚在變化中。則人之心理，亦必是一條河流中的長流一般。我們將一足插入河流，起了一個浪花，將第二足插入河流，又起了一個浪花；則此浪花和彼浪花，它們祇是變化不息。在此變化不息中，含有創新之義。愈是含有創新之義，愈不能使舊的事物實現。由此可知，創新之內，不能含着還原之意義。則我們應該知道：未來智識，祇是在創新範圍之內。則我們何以知道未來智識，這豈不是一個武斷？故苟將人類心理變化，抹煞，則就難有一定的目的，而祇是在那裡猶疑。柏格森的論法，就是如此。他是反對機械論者，他又是反對目的論者，他是一個自由論者。他以爲生命含有無限自由，他們祇是將此無限自由在那裡自由而已。而自由創造入之世界，固不一定必須以公式與定理支配一切心理變化。若我們就康德之唯心論而論，他之所謂自由，則與柏格森兩不相同。康德乃是假定一個善惡的前提，進而推到自由意志裡；面柏格森則是對於善惡兩字，先不假定這個前提，而祇就

生物本性在其進化之中途，去窺察進化所利用之各種方法。所以柏格森之自由論，乃是從生物的研究而獲得；而康德之自由意志，乃是自全體的假定而假定。雖然，唯心論之派別亦甚多矣。我們不能在此處詳加敘述。我們祇就其根本的要點，以窺察其給予世人之影響。

三、唯心論對於我們善的作用，可以分爲數點。因爲凡一種學說，皆有其善的作用。在他們以爲一切事物既由心所操縱，則必須努力和奮鬥，方足以達到此操縱之目的。它給予人類之暗示，就是告訴人不是一個被動事物，乃是一個主動的事物。因爲是主動，所以不能不有所努力，亦不能不有所奮鬥。蓋不努力，不奮鬥，則何以對於此天地間之諸事物進而操縱之。苟我們不努力，不奮鬥，則我們必被我們以外之諸事物所支配。我們努力，我們奮鬥，則無論外界之擾力如何大，必因我們的努力與奮鬥而減少擾力之程度，或者進而支配之。它能夠鼓勵世人，否定定命論之學說。何謂定命論？以爲人在世界中，他們的命運完全

有定。無論其爲唯神論所說出來之定命論，或唯物論所說出來之定命論，皆是如此說法。而唯心如者，則如柏格森所說：無目的之存在，何有定命論之可言；惟努力而已，惟奮鬥而已，以求得我們心之自由，求得精神之絕對發展。因此，世人之所謂因定命論而影響到意志之薄弱之各種論法的最大缺陷，即因爲它的奮鬥和努力之意義之肯定，而有所破除。這便是唯心論者，對於世人之第一個善的影響。

四、我們又須更進一步以研究其第二個善的影響：則是所謂負責二字。因爲要求到自身之一切發展，和否定外界一切之擾力；則我們對於我們自己，不能自暴自棄。我們必不能把我們所受之一切否定，皆歸其罪過於我們以外之諸事物之擾力。何以故？以我們以外之諸擾力之存在，必待於我們之努力奮鬥以打破之。我們不能說風、霜、雨、雪乃是上帝對於我們之一種責罰，我們亦不能坐在家裡去希望外界一切事物自動送給我們所需的一切。我們吃飯，我們必

得作工。我們作工，當然爲的是我們吃飯。我們吃飯，我們絕對要作工。蓋以作工，是我們吃飯之一種必須負的責任。我們若忽此責任，則我們必趨於冥頑；則其過在我，不在人，亦不在於我們以外之一切事物。故唯心論者，却又對於人類使之對於其生命加重了他的一種責任的信心，一種生命的巨責。一切制度論者，則全歸其罪過於國家與制度之上，而對於個體之責任則全不注意。以爲我之所以爲惡，我之所以不爲善，乃是制度使然。則我們必問：假定我們有一個良好的制度，我們苟不負責，則此制度能給我們無限之牛、羊、犬、馬乎？能給我們無限的稻、粱、菽、麥、黍、稷乎？如若能如此，則此制度就變成上帝。倘若不能，則此牛、羊、犬、馬必先須我們負責創造之，培植之，生產之。故唯心論者於誥誡人類以努力奮鬥之意義之善的作用外，又給人類一種暗示作用。此暗示作用爲何？卽負責是。

五、心理的變遷，乃是一個事實。由此事實，必定產生多少新的世界。我們應該閉目深思：此宇宙祇是如此宇宙，而我們對於此宇宙之感覺，往往隨我們心

之變遷而變遷。蓋心如此變遷，則以爲此世界亦如此變遷；心如彼變遷，則以爲此宇宙亦如彼變遷。由此，各種宇宙常如此，而心不常如此。它是一個絕對自然事實，而不是我們在這裡捏造事實。凡唯物論者，則往往否認如此心理事實。他在否認這個自然事實之下，而另以一種機械性質以解釋之。於是，就把一個本不是機械性質之人，變成一個機械性質。而所謂變更，祇是預先如此的說明，與此心理事實毫不相干。這就叫做捏造原理，強爲解釋。把人類變成一個牽強附會，造謠撒謊之種種性質。故唯心論者，他們是忠實的尊重此人類的自然事實，此繫體之自然事實；而反對唯心論者，則祇是忠實尊重物質事實。我們將物質事實稱爲第一事實，而將心理事實稱爲第二事實。即是唯心論者尊重第二事實，而唯物論者却是尊重第一事實；辨証法唯物論者既不尊重第一事實，又不尊重第二事實，根本就是牽強附會；兩者各佔其一部分而變成一個根本糊塗的理想。所以唯心論者，它又給予人類對於事實之忠實的尊重之作用。換言

之：它是從事真理之研究，而不是從事合理的研究。讀者注意：著者在此處所闡揚之種種，唯心論之要點，不是在說明唯心論是否爲真理。而以第二學型爲標準批判之，則唯心論爲僞。但此處乃是僅說明歷史上唯心論之作用，如此而已。

六、唯心論之善的方面，即是唯物論之惡的方面。蓋唯物論者往往視人爲機械動物，就把人看作機器一般。至於所謂辯証法之唯物論，則另爲一個問題。他們承認人類之智慧存在作用；他們既承認人類智慧的存在，而他們又發生一個絕大之毛病。第一，他們當然不是一元論；第二，他們祇是說了一句話：物質支配意志。他們以爲物質支配意志，意志支配物質，是一個循環的作用。但意志爲物質所支配，則意志不能有所悟；苟物質爲意志所支配，則物質隨意志之悟而受到支配。這是一個很顯明的理由。關於此理，此處不暇詳明。此處所研究者，乃是唯物論之惡的方面。它祇把一切人類罪過完全歸其緣故於外界之環境上面，而不歸其緣故於人類之努力奮鬥上面。夫一切環境，祇是如此。而對於此

環境之變更，則必有待人類之努力，在內而不在外。正如同人以爲自己的罪過，乃是一切外界之事物相逼而成，這是一句何等幼稚的話！外界事物在其本身無善惡之可言，祇是如此隨着我們人類能不能對於此外界有奮鬥之能力爲轉移。我們能謂風、霜、雨、雪有惡的意志在？我們能認爲山、川、河、嶽有惡的意志在？我們過不了海，能謂其罪過在海乎？我們解決不了社會問題，能謂其罪過在制度乎？將所有罪過之責任，全推到外界一切事物上面，則是唯物論者所給予之一種惡的影響。要知道：制度之改良，制度之變化，無論它變成如何美、魔、合理的，一件事實：苟人類不負責，則便在這幾個字樣之下宣告人類的死刑。它祇能見其一面，它不知人類制度的存在，由於人類的採取。猶之乎一個病人一般：他對於病沒有認識的能力，對於某一個醫生是善，或某一個醫生是惡，不能直接判斷。今如甲醫生高明於乙醫生，不知請甲醫生診斷，而請乙醫生診斷；請乙醫生診斷之後，使他的病益趨於危險，於是就怪乙醫生爲惡。他不知道此甲醫生與

乙醫生誰高誰低，是在於他自己認識的判斷上面；而將其緣故推在外界，豈非笑話？把人類看成外界的芻狗，我想任何人類都如此承認，這是一個大的錯誤。因為任何人類在實際生活方面，無時不是在那裡奮鬥着，努力着。他不歸其緣故於其奮鬥與努力的薄弱，却歸其緣故在外界事物之侵襲，這是一句何等可恥的話！

第二目 唯心論之惡作用及唯物論之善作用

一、關於唯物論之本身的理論，此處不暇詳明，此處祇研究其作用。唯物論的作用，則是如此：以爲人類是受着外界事物之支配，將外界事物予以改良，然後使人至於善的地步。故唯物論所以尊重其外界方面，則是因爲外界事物若不加以改良和革命，則所有的個體必受此外界事物之牽連，而至於此個體不能超脫。唯心論者，僅將其緣故歸之於個體之奮鬥與努力上面；唯物論者，則將其緣故歸之於外界事物上面。他們以爲在一個很豐富的社會中，祇不過是因

爲分配不公平；雖有努力者，尙不能無失業之虞。試問某甲很負責任，極端奮鬥與努力；可是爲如此一切事物所限制，雖努力而不得其努力之功，雖奮鬥而不得其奮鬥之功，雖欲負責而亦無責可負，如此活活底一條生命就被外界事物所逼而死。這樣的看法，自然他們的理由從這一方面上說，是高於唯心論。而某一個環境中之事物受到環境的支配，則是很顯然之一件事。就某一個人之奮鬥與努力對於此環境之改革，亦因其個人之力量之薄弱而不能解決，此又爲一件可能之事。故唯物論善的作用，即是唯心論之惡的作用。

二、我們討論至此，著者就有一個意見提出：唯物論者所說明之種種理由，是一個嚴重的錯誤。就是他們不能將外界之事物，作一個絕對之分離。因爲外界之事物包括兩義：第一包括物自之義，第二包括繫自之義。繫自與物自不同，視繫自爲物自，則是唯物論第一個錯誤點。不過唯物論者不注意繫自的理由，而繫自的理由却又冥冥的包括在唯物論中。所以我們就過去的作用說，不能

不將絜自的善的影響，包括於唯物論之中。此所謂善惡，實是一種勉強，則亦實是一種首不對尾之說法。何以故？以唯心論者，僅歸其緣故於個體自身，而唯物論者則歸其緣故於個體自身以外之各種事物。各種事物，祇是事物，祇是物自，而不是絜自。社會制度爲物自乎？爲絜自乎？山川、河、嶽爲物自乎？爲絜自乎？我們這樣分開說，則我們視山川、河、嶽爲物自，而視社會制度爲絜自。唯心論者，他們的理由，就僅僅的歸到我自己之上。唯物論者，祇將他的理由，僅僅歸到物自之上。而使此道理既不在唯心論，又不在唯物論。假使以絜自冥冥中包括於唯物論中，而加一名稱，叫做環境。如此就有所謂環境支配意志，意志支配環境之問題。思想上必致沒有理清楚之一日。例如我們說社會制度之產生，乃由於我們之採取，則是一個絜自論，而不是一個物自論。若以物自論解釋之，則吾人之錯誤，正所謂差之毫厘，謬以千里。惟絜自論何以冥冥中包括在唯物論之中？則以除我自之外，外界尚有一切舊有之物自論與絜自論兩者之存在。而以爲外界限

制個人或支配個人，則是對於此兩者沒有分析之故。此所以唯心論者之惡的作用，即是唯物論之善的作用。惟其善的作用不甚分明，何以故？以不對察自論和物自論，作一個切實詳明的解剖故。明乎此理，則可知唯物論之長，即唯心論之短；唯心論之長，即唯物論之短。

三、總之，唯心論與唯物論，它們的作用所給予人類者，有善的作用，有惡的作用，各得其一面，即是各不能得其全。社會上一個人的行動和思想，必須有一個體系的理論爲之指導；決不能既採其短，又採其長。換言之，不能祇採其短，而無其長。第一學型中所有關於宇宙間之道理之論理，爲數甚多。此處僅指唯心論和唯物論兩者，則僅是說明此兩個主要潮流。則我們的文化進步，一方面爲善，一方面爲惡。所以欲使今日人類思想達到一個和諧適宜的境地，如果我們要避免此諸種惡之作用，則我們必須避免唯心論與唯物論兩者的說法。同時，我們還要避免唯神論惡的作用。蓋禮素作用雖然存在，而禮素作用所給予社

會之影響，則必甚小。何以故？以宇宙間的關係，祇指示其已一一增加者，則必不能以神素作用，給予我們一切行動以絕對的變更。故時至今日，唯神論、唯心論、唯物論已將成爲化石，將成爲歷史上的痕跡。若我們真有新的企圖，創造種種新學說以爲統一我們之行動與思想之絕對意志；則今後人類的進化，必不致如歷史上那樣使人走入漫漫長夜之中，而不知人類進化至於何日，才可以得到一個絕對和諧的發展。

由上所述，我們便得到如下的結論：

第一結論：唯神論的作用，有善者，有惡者。善的作用，乃是在予給一個民族靈魂的連鎖，保存種族的存在。惡的作用，則是在阻止思想之自由發展，延長文化進步的時間。

第二結論：唯心論亦有其善的作用，與惡的作用。善的作用，則是增加人類奮鬥之勇氣，及責任的信心。惡的作用，則是使人類在一個不良的型式中，

不知道爲型式所限制而有所改革。

第三結論：唯物論亦有其善的作用，有其惡的作用。善的作用，則是在將掣自論冥冥中放入與物自論使其互相結合，而通名之曰環境，使人類注意到環境之改善，以求人類生活於他一型式之中。其惡的作用，則是使人類作菟狗，減少人類之改善的原動力量。

第四結論：第一學型中關於宇宙之各種說法，其派別甚多，唯神論、唯心論、唯物論則其大者。故我們於今日必須有一個嶄新的學說，以推翻此三種說法，而另造未來之新世界。

第三項 個人主義的作用

第一目 罕位直覺論

一關於罕位之理，著者於各處皆有討論。而在此處，既爲關於個人主義之討論，則似乎不能不對罕位之理，加以根本的闡明。罕位者何？即凡人類之自存

之理是。其自存之理，不訴諸上帝，不訴諸物質之本身，亦不訴諸外界之一切，而是訴諸其自身之一種直覺。此種直覺，其自然性質，如同一切物質之運動之自然性質一般。因此，就叫做**笨位直覺論**。凡一種**笨位**，皆是由直覺所生。故直覺之存在於繫體中，是一個普遍的存在，是一個極強烈的生命意識的翻釋。我們若將下級動物與原生動物，或最簡單的細胞加以研究，似乎皆含有這樣的一種直覺的組織能力在內。如此的直覺能力，不需用種種理解為之解剖，也不需用種種理解力加以解釋，更不需對於此諸來源有所探求。因此諸能力，只是一種現象上的存在。我們唯有順從之，發展之，改善之。惟此所謂自然現象，只能言我們人類之**笨位**，而不能言生物之**笨位**。可想見我們欲作一個反面之論斷，乃是一種不可能之事。人類唯靠着這樣一種本能，才有如此進化的事實呈現在這樣的宇宙中。如果我們是為真理而研究真理，則我們不能否認此事實之存在。

二、隨此直覺所發生之力量，有種種之衝動。此種力量，或名曰奮鬥，或名曰

努力。姑不論此諸力量爲何；然必有一種力量之表現，乃爲我們所能斷定者。蓋任何生物，苟無其力量，則必失却它們存在的地位。既不存在，何有笨位？既無笨位，何有直覺？由此諸理之推論，則可知直覺爲一個方法，爲達到笨位之一個方法。就是根據直覺的力量，由其直覺的力量漸漸的發達與漸漸的堆積，而演成生物的本能。我們如果以爲一切生物生命皆是自然的一種反應；如此事實，則如此反應；如彼事實，則如彼反應；所謂同樣的事實，以時間不同；而其反應亦不同，則不能謂其完全如物理界之反應作用。它亦含有一種直覺作用在裡面，所以才生出這樣一個結果。由於此諸理由之討論，便可以進一步知道高等人類除直覺能力以外，必另尋出一種方法以爲笨位作用之發展。此方法爲何？卽爲智慧之能力是。智慧是對於天地間事物之解剖的能力。解剖愈精，則其應付愈能自如。故又生出理智笨位之論理。理智笨位，是一個方法，是利用第二種方法，第三種方法以代替第一種方法。蓋直覺笨位，只有第一種方法；而理智笨位，則

除第一種方法之外，另有第二種方法，第三種方法，第四種方法，第五種方法不等。凡生物，皆循着它的笨位，皆循着它的直覺笨位，而進於理智笨位，以求它的笨位的真正的發展。故凡生物，未有不是自私自利者。我們試將此理用之於人類之前，雖高等人類，如我們現在之文化人類者，亦大都不能脫離此種笨位之利己。而且他的笨位性質，或有加強，縱不加強，至少也與其他動物一般，有一種異常之燃燒力。其能犧牲第一重生命者，我們在生物界很不容易得到歷史的例証；而在人類界，也只能得到少數的例証。此諸例証，却不是由於例外，乃是素進化之複雜的作用。此又爲吾人所不可不知者。個人主義之利己之事實，是一個生物進化之大潮流中之主要潮流。個人主義，乃是由於這樣一個直覺笨位而生者。

第二日 論 A B 兩端之個人主義

一、所謂個人主義，它乃是完全以利己爲出發點。換言之，它乃是以笨位爲

出發點，以直覺爲出發點。所謂利己，是一個道德學上的名稱。所謂笨位，或直覺笨位，則是一個真理上的名稱。即是它在真理範圍之內，而不在善惡範圍之內。我們研究宇宙事物，應該從真理方面着眼，不應該從所謂善惡方面着眼。因爲研究真理，乃是研究此事物之自然如此或如彼之構成，而不是由於我願意不願意的因素來改變天地之事實。以笨位爲出發點，則其成績未有不是個人主義者。而所謂個人主義，乃是將此社會或此人生之善善惡惡，完全切斷個人方面之責任問題。此理已於上面有所說明，即是在討論唯物論、唯心論時，已有所說明，惟不能精詳。現在且進而剛之：若是將此社會之組織歸其善惡於個人，則我們在歷史上便可以發現兩派。此兩派，都趨於極端。而是一條線上之兩端，並不是兩個不同之種類。此一條線，即是個人主義之代表線，我們於此線之左端加以 A 點，於此線之右端加以 B 點。A B 兩端，是代表此主義絕對相反之兩端。在 A 端，我們名之曰積極的個人主義；在 B 端，我們名之曰消極的個人主義。

或名之曰 A 端個人主義，與 B 端個人主義，或名之曰超人的個人主義，與良心的個人主義。超人的個人主義，提倡者則爲尼采；良心的個人主義，提倡者則爲一般道德學家，與一般宗教學家。今請就此兩種個人主義加以批判，研究它們所給與社會的影響如何。

二、先從 A 端個人主義說起：所謂 A 端個人主義，已經說明是尼采的主義。在十九世紀中以葉後，大家都是受到他的影響。以爲生物世界，卽是一個競爭世界。凡競爭力缺乏者，則必趨於滅亡；如欲保存自己的身軀，發展自己生命，非在此世界有一個極大的競爭不可。適者生存，自然淘汰，這兩個定律，是達爾文著名的種源論一書中的中心點。惟達爾文所說明者，乃是在生物世界之實在的現象。他並不是欲將此種方法用以爲人類之今後的理想的路線之必須採取的方法。他只是爲事實而研究事實，不是用人類的理想，來厚非事實。這便是達爾文的主旨。他的影響及於生物學方面，可以說是一個始祖；及於社會學者，

則其影響甚壞。惟我們須知道：不是由於達爾文本身有什麼惡的作用；乃是社會學者對於他的學說之瞭解的錯誤，因而將他所說明之自然世界，以爲我們現在社會與未來社會之一個必需之法則。尼采是一個理論家，他並未轉移事實。而爲着人的將來着眼，他是想把社會問題作一個整個的解決。而且他是就人的本身的發展而言。本來此世界不可謂小，亦不可謂大。個體之數目，就最低限度之數目上言，則不可謂不多。我們要問：人生的意義究竟何在？凡人皆有其秘素作用，秘素作用，融素作用。換言之，即凡人皆有融素作用。爲欲使此融素作用爲絕對的發展，則不能不實行直覺本位論。換言之，即不能不實行生命上已經具有的權利意志。權利意志，乃是尼采鬥爭的工具。他以爲憐惜弱者，是奴隸的道德，是犧牲的道德；不是良善的道德，乃是罪惡的道德。他否認一切弱者的存在。如果我們爲着人生本身上着想，強者爲什麼要憐惜弱者？強者爲弱者犧牲，則是不是強者爲弱者而生？此世界之種種戰爭的罪過，是不是皆因弱者

之存在而發生。苟此世界無弱者之存在，則或者此世界無戰爭，亦未可知。可見其他之所謂戰爭，皆因有弱者的存在而生。弱者是戰爭的一個誘導品。則我們爲什麼還要扶助弱者？如果一個人是爲着自己而生，則要絕對的發展自己的生命。尼采的這種說法，完全是本着卑位。雖然他被許多唯物論者與B端的個人主義者所輕視，可是沒有一個人不受到他的影響。歐戰之爆發，世人有歸其罪過於尼采者，不能不謂其無相當之理由。歐戰之發生，雖有許多經濟的原因；則我們要問：爲什麼因經濟的原因而發生這樣的慘殺之事實？換言之，歐戰只是爲着卑位而發生。苟不爲着卑位，而完全爲着經濟，則絕不會發生這樣的慘殺之事實。尼采的主義，明明的告訴強者殺人，要殺就殺，不必隱避。自十九世紀末葉至二十世紀初葉，他的這樣的學說，已鑽到人類各個體之心理的最深處。強者的靈魂，與弱者的靈魂，皆浸潤在他的學說中。我們如果認爲戰爭是罪過的話，則很少不將歐戰之爆發歸其罪過於尼采者。雖有許多哲學家替尼采

說話說尼采的學說不是一種爆發的主因；但至少他的影響及於一般戰士，真有萬分之力。如果我們去研究歐戰一事，去看一般戰士在戰壕中所寫的日記上關於回憶尼采的話，則我們不能不心顫而驚嘆尼采學說之影響於人，實在太深。

三、我們應明白：這樣的個人主義，是一個絕對的錯誤。所謂強者與弱者，無一定的定義。智慧的弱者，有時是體力的強者；智慧的強者，有時是體力的弱者。在甲時間為強者，在乙時間為弱者。一個體受着環境的、心理的、與時間的、實際的支配，強弱時常倒置。我們不能謂病人是強者，我們不能謂老人是強者，我們不能謂一個英雄永遠是一個英雄，就是一個英雄，亦不能不經過老年，亦不能絕對的沒有疾病。由此言之：強弱的界限，實甚模糊。同時，同一類種之各個體，所有的體力與腦力之發達，幾乎皆為一個種類的發達。換言之，即是在一個水平線上的發達。在這樣一種水平線上，不容易理出它的界限。我們就現世界觀察，

只能看到多少後進民族，的確是在智慧上落後幾十年，乃至幾百年，須知這樣的民族的消滅，的確是受到自然的限制。幾個後進民族，可以擁有此世界文化民族之一半的數目，進至十九世紀交通發達之後，這種絕滅作用，甚為迅速。雖是一個古文化民族，他的人口亦在不斷的絕滅之中。可想見弱者自然絕滅，乃是一個自然的事實。在同一種族之內，如歐洲民族，他們的智慧和體力，都幾乎是在一個水平線上。則如果完全是任着自己的笨位的發達，極力發揮自己的生命，則試問當其受到擾力時，將如之何？而其擾力，亦是由其自己的行動所生出者。A端之個人主義，自己造出許多的擾力，以爲他們的發達的障礙。我們可以從各種事實上，得到例証。由此，我們便可以窺察出欲求到自己的笨位的發達，若用尼采式的方法，則只是絕對的失敗，幾乎還要釀成笨位被其他擾力絕對的否定。尼采的學說影響及人，既然如此之深，則多少人必受到他的學說之作用，而發生錯誤的行動，乃是一件極可能之事。

四、我們試回頭觀察所謂B端的個人主義者：這是一個唯心論的、普遍的潮流。道德論者、宗教論者，幾乎皆立於此端。他們以爲社會罪過之產生，完全是由於A端個人主義之發達。無論任何人，皆有他的所謂良心。良心究竟是什麼？現在差不多沒有一個定論。但據著者觀之，良心這樣一個名詞，實在沒有成立的餘地。誰有良心，誰無良心，皆只是一句籠統的話。與其名之曰良心，不如名之曰智慧的同情。什麼叫做智慧的同情？即是一個弱者受到強者的壓迫時，第三者見之，設身處地，因弱者的痛苦，而自己亦感覺痛苦，因而欲求拯救此弱者的存在。此種感覺，就叫做智慧的同情。多少道德論者與宗教論者如克魯泡特金等人，他們不知智慧的同情，遂以良心二字包括之。以爲良心是一種良善之心。殊不知此世界之所謂良善之心，與所謂惡劣之心，皆爲由於此個體與彼個體之交接之關係上而發生者。則善惡之概念，完全是一個道德的批判。既爲道德的批判，則何以能產生良心？關於此理，我們不詳加討論。但此派學者，皆以爲將

責任歸之於個人，必需用種種倫理上的條文以爲社會結構的準繩。苟遵此準繩，則社會結構必趨於良善；否則未有不惡劣者。中國的道德學，大都集於此端。少數的道德學家，如楊朱、墨翟等人，雖加以反對，但彼等之學說影響於人者甚小。而西洋的道德學者，尤以宗教道德學者之作用極爲廣大。在此種個人主義中，就發生了一種極大的特質，就是各個體的層圈的擴大。彼此兩個體在層圈之中，共同存在，因而可以產生一切文化。雖然此派道德學家在倫理上講，極沒有成立之餘地；但在實際的作用上講，他們在社會歷史上，曾發生甚大的善的影響。我們固然認爲他們的行動往往阻碍某種社會制度的改革，但我們應該明白：當過去的人類理智沒有完全發達時，苟因社會制度破壞而代以嶄新的共產制度，則彼等應用時，就會重復回到舊的社會制度上。於是，反覆變換，不勝麻煩。而且這樣的麻煩，必生出一種紛亂，爲我們所可斷言者。故B端個人主義與A端個人主義，由其社會作用而論，各有其善惡作用在。即由其影響之所及

而論，亦有甚良善者，亦有甚惡劣者。但就社會主義言之：A 端個人主義之發現，大都爲惡的作用；而 B 端個人主義的發現，大都爲善的作用。若就個人主義言之：則 A 端個人主義之發現，爲善的作用；而 B 端個人主義的發現，則爲惡的作用。因此，無論 A B 二端之個人主義，各有其善，各有其惡。由此可以証明，此二者大都以其作用之一端，來使社會的結構由現在的結構變成最理想的結構。此爲吾人所可斷言者。由此，我們便得到如下之結論：

第一結論：個人主義由其單位理論之發展，則必有 A B 兩端。即名曰 A 端個人主義，與 B 端個人主義。

第二結論：A 端個人主義有其善的作用，亦有其惡的作用。其善的作用，是在於自身；其惡的作用，則是在於社會。

第三結論：B 端個人主義有其善的作用，亦有其惡的作用。善的作用，是在於社會；惡的作用，是在於自身。

第四結論：根據直覺罕位論，A端個人主義雖未形成學理，而各個人皆生活於此A端之中，觀尼采則其理益明。

第五結論：B端個人主義，雖是對於社會結構爲善的發展，可是因其違反直覺罕位論，所以只是成爲書籍上的條文，而不容易影響到實際的行動。

第六結論：因此，個人主義無論其爲A端或B端，而皆必破產。何以故？以其皆有一面之惡故。如欲採取此種主義，則不能避免一面之惡，而因此一面之惡，則不能放棄此種主義。

第四項 論社會主義之作用

社會主義這一名詞，甚爲含混。本來社會學一名詞，乃是由孔德所成立者。社會主義之發生，亦不過在最近一百餘年。過去，則只有社會一名詞。我們若就社會二字來研究，則必發生兩義：第一義，即是一個體在社會中，爲各個體的對象；第二義，即是使此各個體在一個關係線中，以關係爲對象。前者是論個體，後

者則是論型式。個體與型式爲兩件事，不能爲一件事。何況善惡或社會二字，其含義包括多少事物在內。比如多數個體所需要的一切生存的物品，亦是一個個體的問題。我們將這幾個字樣聯合起來，就發生這樣一串話的意義：多數個體在同一空間與時間之內，發生分工合作的關係；此對於彼，或彼對於此之社會環境之支配，發生種種關係。這樣一句很長的話，很不容易使社會的意義明白。同時，現在一般著作有一個最大的毛病。即是將環境二字，隨便的應用。環境二字中所包括者，是個體之外之一切事物之意。而個體以外影響於此個體者，有兩事：一爲實體之事物，一爲型式之結構。型式之結構，可以操縱此個體，實體之事物亦可以操縱此個體。論到社會支配，則多半是型式結構上的問題，而不是實體之事物上的問題。於是，多少社會主義者，乃將型式結構上的問題與實體之事物上之問題，合而爲一。多少人都被這樣的兩件事，所構成之籠統的概念所拘束，所操縱。我們應明白：最好將社會的各個體，作爲我之一個體一樣。

的看待。於是，將我作爲中心，再將我以外之各個體用線之方法，使之排列之，統一之，就成一個圓圈。於是，我們假定在一個百人的社會中，與此一百人發生關係；此關係之物，用半徑線代表之。於是，我與這樣的社會關係，就可以從半徑線上，充分的說出他的理由。我與任何人的關係，正等於我與社會的關係。假定以此圓圈爲整個的社會，是不啻我與衆人的關係之一句翻譯。社會主義者，對於個人作用完全抹殺；則他已不能用這樣一個圓圈的圖畫，來解釋之。因爲他們既然否認個人作用，則由個人發生的半徑線，就不能成立。縱然能成立，但亦不能發生作用。此所以社會主義者的見解，完全是在一個籠統之中。換言之，他們乃是欲將此社會制度變更，而採取另一社會制度，則已落入型式的漩渦中。是不啻成爲一個型式主義。說到型式主義，方能得到個人主義。何以故？以此個人作用爲此型式之各種的虛線之充實的關鍵。同時，此種虛線之改換與變更，則乃由於此個人之力量之推動故。

二、上面所述，乃是社會主義的名詞之分析。社會主義之第一點錯誤，乃是在抹煞個人主義。所以社會主義者並不知他自身是對於直覺零位的第二重與第三重推理所得來的一種見解；他只承認第二重推理，第三重推理，而否認第一重推理之存在。這便是社會主義者的極大的毛病。我們試隨便問世上之一個人曰：汝欲何爲乎？則彼必有直覺的個人作用，而欲爲皇帝。所以不能實現者，則不過爲社會的牽連關係使之不能實現耳。惟所有各個體天天在這樣的一個社會之牽連內，必圖此牽連之突破。當其未突破時，則當然爲此種制度所限制。當其已突破時，則必是超出此社會制度之外而生活。譬如我們所說的強盜，往往是跳出私有制度之外，而另生活在秘密世界之中。所謂秘密世界云者，則以他們不能將自己的事情告訴於人，否則必爲社會制度所不許。社會中所發生的作用，無不與個人作用發生直接的關係。可以說沒有個人作用存在，則根本連這樣的社會，都不能成立。故所謂社會主義，乃是利用此種種型式的改

良，因而使之適合於此個人。則何能對於個人的作用有所否認？此所以社會主義爲絕對不通之理，因其與事實不合。事實上，無論任何人，皆有其自立之因子在。即是無論任何社會主義者，其自立之心情，恐怕比較B端的個人主義還有過之。我們試將現在的社會主義者一一加以解剖，則往往是一種強理作用，或往往是一種秘素作用，或是一種秘素作用；絕對不是由於他們有一種認識所出發，而以之研究一種社會制度之改變的法則者。個人作用如是之大，而彼等竟否認之；這乃是由於他們不是生活於經驗的大海中，只圖個人強理作用，或秘素作用之發揮，而否認事實。殊不知：此事實若有其存在，則縱然有種種革命而革命以後，仍然有個人主義參雜於其間。人類之進化，本是一件可疑之事。而以其演化謂之爲進化，必不可能。何以故？以有時在紛亂之途中，發生退化的現象故。因爲他們否認個人作用，所以他們不去求個人作用之先決條件之安排，而直接的去求制度的轉換。其爲錯誤，曷可勝言！關於此理，言之甚長。讀者如欲

詳知，請另參考著者之羽部學說之專著。

三、我們應該知道：所謂社會型式之轉換，他們只有如此之表現。此表現，乃是利用第一邏輯，即是利用形式邏輯，而不是利用第二邏輯與第三邏輯。馬克思之所謂辯証法之邏輯，則以彼等自己走入形式邏輯之中，而不自覺耳。形式邏輯之最大的定義，乃是在於客觀的型式的轉換。由如此客觀型式，產生如彼客觀型式。第二邏輯與第三邏輯，則是將所有整體，和所有人類投之於形式邏輯之中，使此形式邏輯有所變形。改變型式，以適合此個體則謂之爲第二邏輯。改變個體，以適合此最高型式，則名之曰第三邏輯。社會主義者之所謂制度的改革，完全不將個體套入型式之中，而只求型式的變換。這正像玩法寶的魔術家，在那裡玩一套法寶而已。那裡會發生真實的事情？如果將各個體套入型式之中，則必照此個體之性質而套之。如忽視此個體之性質任意套之，則其結果，必爲第一邏輯之變形，必不會像他們心中所預期者。何以故？以其所套之底質，

與第一邏輯有兩種分別故。卽人隨型變是。今此世界人類甚多，就各個體之底質而研究之，則知各個體之觀念形態有尚在五千年以前者，有在五千年以後者。社會組織的第二重心力，完全沒有具備。以與某種型式相合，則某種型式必不能實現。縱欲實現，亦必爲曇花一現而已。例如 A 種第二重心力，則只能適合 A 種型式；B 種第二重心力，則只能適合 B 種型式；C 種第二重心力，則只能適合 C 種型式。斷沒有 A 種第二重心力，而能適合 B 種型式者。何以故？以其如此，乃是爲自然變化之理所限制。故綜此諸理，以爲研究之張本，則知現在之所謂社會主義，無論其名之曰科學者，或非科學者，皆爲不通之論，皆爲不合於實際的事實之理論。在此處所指明的社會主義，亦不僅是馬克斯的社會主義而已。如空想社會主義、烏托邦社會主義及其他種種社會主義，皆已包括在內。又將某種實際的社會主義與某種國家社會主義之相適合者，包括在內。這就是因爲某種實際的社會狀況，及各個體之第二重心力量，業已趨於一致。換言之，卽

是業已由於○（音巴）式進於◎（音拿）式，由◎式進於④（音馬）式。所以他的種種採取，不致發生最大的矛盾。總之，社會主義在其名義上，皆爲不通之論；就其手續上，皆爲一件不可能實現之論。

四、至於社會主義的善的作用，則在冥冥中喚醒世界人生存于某種型式中之不合理的結構。蓋私有制的型式的本身之不善，已經爲他們所發現。我們不應該爲此作繭自縛的型式所束縛；而使我們相信唯心論者的良心論、慈善論與超人主義的幻想的個人笨位之發展，而致我們的笨位的保存，轉如下級生物的偶然的存在型式的轉變。依照著者之先天兩型說之論所觀察，則必有一個最大的轉變，方有可能。社會的永恒的和平，不能在第一型式中尋找之，必須在第二型式中尋找之。此所謂第一型式第二型式，乃是兩型先天論的理想之兩個分支。道德學者、宗教學者、慈善論者，皆未嘗看見此等境界。故社會主義之本身論理，適合於直覺笨位論之下的方法之採取。他的功績，貢獻于今日之

人類，不可謂不大。而人類於今日趨之若驚，以爲此社會主義爲真理者，其故在此。一般人根據社會主義之理論，而否定個人主義者，則正以彼等在個人主義中，而不自覺已耳。何以不自覺？則以彼等以爲用此方法，方可以得到真正的個人的罕位之發展。故雖在論理上有矛盾，但在事實上可實行之，全係此故。苟實行社會主義者，根本否定自己的利益之獲得，則彼等必啞然失笑。何以故？以既否定個人，則又何須乎社會主義之實施？彼等不知實行社會主義，即係個人主義之發展的最善的方法。所以有此矛盾的議論，不能辨物自與型自之理。其矛盾若此，研究真理者，幸注意及之。

由上所述，我們便得到如下結論：

第一結論：社會主義是一個不通的名稱，以其否認個人作用故。

第二結論：現在所提倡的社會主義，大都是出自第一邏輯，而不是出自第二邏輯與第三邏輯。

第三結論：因社會主義本身的理論是矛盾的結晶，所以影響及於人類，遂使各人的思想，起了紛亂的矛盾。而各人亦皆受此紛亂的矛盾之支配，因而其行動亦發生矛盾。

第四結論：社會主義之善的作用，乃在使人於冥冥中得知型白之理；推翻前此世人之社會之善惡之絕對的個人主義之原因之誰歸誰屬之觀念。本節結論：

我們對於第一學型各派作用之觀察，不過是推出下列的幾個例證以爲結論。個人主義與社會主義，各皆有其善的作用與惡的作用。故如採取第一學型無論任何一種學說，除其善的影響外，必有其惡的影響。除其惡的影響外，又有其善的影響。第一學型內派別甚多，茲不過採其一二而言之。如欲詳細的討論，則非此處的論文所能及。希望讀者對於第一學型之各學派中之各種論理，加以深切的考察，庶免自己走入矛盾之中，而愈入於

矛盾之境。人類至今日尙不能將社會問題解決者，則以其自己陷於矛盾境而不自知之故。若謂我們是一種智慧的動物，或爲萬物之靈，則爲什麼我們自己造出種種學說以自繭？則豈不是等於作繭自縛的蠶虫？這就叫作斷理的作用。著者在此處所指示者，甚望讀者深長思之。

第二節 乙型作用論

第一項 緒說

所謂甲型，即是第一學型之謂；所謂乙型，即是第二學型之謂。第一學型中之學說太多，不能在此處一一將其提出來討論。因爲節省篇幅起見，故僅論及唯物論、唯神論、唯心論、經驗論、理性論及個人主義與社會主義等最簡單而最流行於社會中的各種學說，指出他們錯誤之所在，而反駁之。蓋唯物論、唯心論完全是一個本體論。我們固反對此本體論之諸說；然本體論之諸說，不因此反對而取消。故我們必建立別種學說以爲此本體界和現象界之解釋，這便是著

者所謂之 A 點論與 \bar{A} 點論。是 A 點論云者，乃是性質的點； \bar{A} 點論云者，乃是以實際的事物投入此 A 點之中，而變成 \bar{A} 點之理。經驗論與理性論，雖至今日尚未得到一個鎖鑰。究竟人類之思想起源於經驗論，還是起源於理性論？二者不能皆是。如果理性論爲是，則經驗論爲非；如果經驗論爲是，則理性論爲非。二者只有其一爲是。而著者則謂此二者皆爲非。因爲此二者不是因果關係，乃是函數關係。蓋此實際世界，若不將它投入於型自論中，必不能造出實際的世界。可想見實際世界，已經是將一切事物投之於型自論中之合宜的世界。這個緣故，並不僅是將經驗論投入於理性論中，而必另成一個新事物。此新事物不是一個因果，而是著者新創之一種論理；此種論理，著者名之曰驗自論。驗自論云者，即是求經驗論與理性論之絕對的統一。至於個人主義與社會主義，則亦是各有其是，各有其非。個人主義爲是，則社會主義爲非；社會主義爲是，則個人主義爲非。如果謂他們皆爲客觀的，是；然而這個是並不是個人主義對於個人主

義所認定的是，亦不是社會主義，對社會主義所認定的是。天地間只能有一個客觀的是，不能有兩個客觀的是。今他們具有兩個客觀的是，則我們必於此兩個客觀的是之中，判定他們都不爲是，或判斷他們皆爲是。然無論其爲是爲非，著者根據圖係主義，皆可否定之。此圖係主義之作用，乃是對於個人主義及社會主義而發。以此嶄新之理論，以圖此社會問題之永恒的解決。其次則爲特里尼主義之論著。蓋如果我們認特里尼主義爲真，則其在社會中所發生的最大作用，用必可預知。須知道：凡歷史上所發生之政治制度，絕不容我們否定。如果將過去之政治制度套入特里尼主義中，無不合之處。我們對於此政治制度，必求其永恒之存在。特里尼主義實爲一個最有力的政治制度，而圖係主義與特里尼主義是函數作用。假如圖係主義能實行，則特里尼主義必能實行。於是特里尼主義必發爲社會進化的作用，社會之進化必能縮短其時間。此種斷言，是從著者之學說的體系所發生者。此書所論者，爲四點：第一點爲區點論；第二點爲

驗自論第三點則爲國係主義；第四點則爲特里尼主義。以A點論解決唯物論、唯心論、唯神論等之糾紛，以驗自論解決經驗論與理性論之糾紛，以國係主義解決個人主義及社會主義之糾紛，以特里尼主義解決一切政治上的紛糾。此四點所以在這個總論導說中只加以簡明之說略者，則以在概論中，對於第一學型之性質及其是否，已有種種之判斷與討論。著者所提出之論理，則已爲讀者所悉知。故此處不得不根據此種論理以否定之。對於所提出之各種學說之論理，以第二學型之針鋒相對之論理與之作直接的戰爭。故凡第一學型與第二學型之直接戰鬥的論理，此處概省略之。蓋著者必將給與讀者以簡明之概念故。

第二項 A點作用論

第一目 本體可知論

一、我們爲什麼假設一個本體學說？如果我們閉目思索，則知道此千變萬

化之世界，必涉及本體論，方足以解釋之。蓋在此世界之內，種類繁多，彼此都有一個相關的變化的必然法則。此彼此相關之變化的必然法則之尋求，乃是我們研究學說的唯一之職務。而我們不能於自然現象中尋求之，倘欲在自然現象中尋求之，則我們的能力實在有限。原來此世界內之事物，有多少不能爲我們感覺能力所能察覺者。如果不能察覺，又何能對於此世界內彼此的相關之變化加以分析。此所以非有一個本體論以爲解釋不可。但此本體論之解釋應該是合理的解釋；對於它的解釋，卽在於對於現象界和對於本體界之解釋之假設之解釋不能在其主義之外，另有其他解釋。蓋此解釋，只是一個假設；既只是一個假設，它必有一個主義。若根據主義爲之假設，而又離開主義以爲之解釋，則此本體論是不是可以解釋？吾敢答之曰：萬不可能。當我們日常生活對於某種事物有某種解釋時，必有我們假設的主義。苟無此主義，則此種解釋實爲幻想故。卽謂之爲無的放矢，亦無不可。所有過去之各派學說家對於本體論之

解釋，却離開主義的根據，所以變成一個不可能的解釋。一元論乎？則謂此本體爲一二元論乎？則謂此本體爲二元論乎？則謂此本體爲多；唯物論乎？則謂此本體爲物；唯心論乎？則謂此本體爲心；唯神論乎？則謂此本體爲神。夫上述之諸種理論，我們只就字面上加以考察，則其矛盾之程度有非我們所能想像者。本體論解釋既有一個一，則其主義只是一而不能有二。此變化莫測之神秘世界之各種事物之說明，其根據究竟爲何？則我們必如此答覆之：凡一事物必有本體，苟無此本體，則豈不是無因之果？若謂本體爲多，則其証據何在？若謂此本體爲一，或爲物，或爲心，或爲神，則皆是獨斷的論法，皆是離開主義之根據之說法，則必不能得到正當的結論。我說你不是，你說我不是，則豈是「是不是」而已，通共全是一個不是。學術界上之論戰紛紜，就起於此。

二、於是另一派學說，則對於此種紛糾無方法以解釋之，因謂本體只是一個不可知之事物而已。夫既爲不可知之事物，則何需乎解釋？如需解釋，則必爲

可知之事物。何以故？以其現象既爲我們所知，則本體亦爲我們所知之陰面；而陰陽二面又爲同種之異類。故本體不可知論者，有一個最妙的方法：以爲本體不可知，則豈能就現象界以研究之乎？因爲現象界亦是不可知之事，則何能以不可知測不可知？現象之爲不可知之事者，則以對現象界之變化，我們無方法以記其數目故。過去之宇宙與今日之宇宙不同，今日之宇宙與將來之宇宙又不同，其變化時在不息之中；則何能以我們最小之生命，而測此宇宙間一切事物之變化乎？殊不知以其陽面以求其陰面，則本體卽爲可知。倘其陽面爲我們所知，則其陰面必爲可知。如果以爲本體不可知，亦必是此陽面不可知。此爲吾人所應有之一個論斷。

三、吾人何以知此宇宙本體必爲一？安知其不爲多，安知其不爲物，或爲心，或爲神？此種說法，乃是受論理學的範疇所誤。何況第一邏輯乃是一個形式邏輯，並沒有將事物投入其中；而第一幾何學亦是形式幾何學，亦沒有將事物投

入其中。則何以能由這樣的形式邏輯與形式幾何學，得到一個概念，以爲此實質的宇宙的本體之說明？則必不能據此所得出來之種種概念，而必認宇宙本體非爲一。

四、我們應該於此處深刻的進一步，本體不是不可知；本體何以可知？則以此本體的假設有一個主義。本體之假設之主義爲何？卽是本體之概念。本體之假設不是要說明此現象之變化乎？不是要說明此宇宙之來源乎？我們以爲本體可知有兩個證據；而此兩個證據就是對於上面所問的兩個問題之解答。來源問題必是因果問題，變化問題必是函數問題。倘我們對於因果問題與函數問題有所解答，則我們必可以對於此奇奇怪怪之宇宙，隨本體之可知而可知之矣。故著者對於本體不可知論，以爲是一個不通的言論。對於此本體之假設，如所謂一元論、多元論、二元論、唯物論、唯心論、唯神論皆爲錯誤。換言之：所有哲學史上對於此本體論之假設，大都錯誤。其不錯誤者，爲數蓋少。哲學家所主張

之本體論及其各種觀察之解釋，只是變之一字；則所謂本體者何？變而已矣。何以故？以現象者何？變而已矣。故何以故？以本體之所以爲本體，乃是隨現象之變化而變化以爲解釋者故。明乎此，則宇宙之本體必爲可知；既爲可知，則必不爲一元論、二元論、多元論、唯物論、唯心論、唯神論，只是變而已矣之解釋。何以故？以其假設之最初論理，只是一個變的論理故。則我們所謂可知，必須另求方法以察此本體之所以變。

第二目 函數世界論

一、既謂本體可知，而本體之可知是一個變字，今進一步以言此先後與變化兩個問題。蓋此現象有所謂先後問題，又有所謂變化問題。我們必於此深進一步以討論此兩個問題，究竟是一個問題，還是兩個問題。著者今將此兩個問題歸納成一個問題，而將先後問題納於變化問題之中。則所謂先後問題與變化問題，就變成一個變字。所謂因果學說，就是先後學說；著者在此處乃是要說

明其性質。形式邏輯上所謂因果定律，甚爲含混；究竟是一因產一果，或是一果產一因？究竟是複果產一因，還是複因產一果？究竟是一因產一因，還是一果產一果？究竟有否無因之果與無果之因？關於此諸問題，著者名之曰「因果五則論」。我們現在就此處提出此五則中之一則，即是「無無因之果」，「無無果之因」。如果我們必欲追問此世界究竟從何而來，苟我們以「無無因之果」之法則推測之，則我們必知此世界最初卽已如此，最後亦必如此。最初如此，最後如此，中間亦如此。此所謂如此，皆是對於本體之解釋。卽是此本體最初如此，中間如此，最後如此。如此如此，乃名之曰永恆世界。凡因果問題爲函數所吸收，故著者名之曰「因果函數論」。此理在此處必加以說明，此世界無所謂因果；凡因果皆可以函數方法解釋之。若能詳細分析，則此論理必易成立。若不能分析，則沒有不爲世俗觀念所牽制，而以爲因果問題是在函數問題之外者。我們必欲求此世界爲上帝所創造，還是不爲上帝所創造。苟謂爲上帝所創造，則幾乎變成

「類生不類」或「異類相生」之說法。夫人類之所以創造各物，乃只是對於許多事物之型式予以轉換，而絲毫不能生出此宇宙間之原質。所謂上帝之創造，其意即是創造原質。所謂創造原質，則與人類創造各物迥不相同。則人類之所謂創造，乃是各物之型式的轉換；而上帝之所謂創造，則爲本質的創造；自無生有之創造。故人類之所以創造，乃是一個「類生類」；上帝之創造，是「類生不類」。所以這是一個不通的論理。如果我們能深度的明瞭此理，則我們便可以此譬喻說明之。例如手執茶杯向地擲去，則此茶杯必碎。此茶杯之所以碎，有多少原因在內。一爲地心吸引力，二爲人手推動力，三爲茶杯之碎度，四爲地土之堅度。凡此種種，乃是一串事情；如此一串事情，乃致於茶杯之碎。然則我們能謂此茶杯之碎，其原因爲手之力乎？地心吸引力乎？茶杯之碎度乎？地面之堅度乎？而凡此所謂人手之力、地心吸引力、茶杯之碎度、地面之堅度者，皆是一個函數的變化，不是一個因果問題。蓋如此一串事情之各種條件之相加，則必發現此一串

事情之如何的結構。以因果關係解釋之，則自不能明；以函數關係解釋之，則乃大明。則可以知此非因果問題，而爲函數問題。所以此世界純粹是一個函數世界。

二、雖然，函數世界只是說明此物與彼物之關係。例如在某一個集團中，有 $A B C D E F G H$ 八數之相關的變化。意思是如此： A 有變化，則 $B C D E F G H$ 皆有變化； B 有變化，則其餘七數皆有變化。質言之：此八數之中，苟互相爲變數，則任何一數有變化，其它七數必有變化。如果我們能確定此諸相關之變數的變化，則我們對於此世界就可以一串事情解釋之；無論其爲衆界、物界，皆是如此。惟我們必將它們的變數內所有之各種變數加以明切的確定。夫然後根據一定之常數以求其關係之結果。今打一個譬喻，讀者必易知之。半徑是一個變數，圓周之兀是半徑的常數。假定我們能確定半徑的變數，則圓圈的面積必爲可知；蓋圓圈之周爲其常數故。可想見我們只要確定一個變數，則知此圓

圈之面積。此宇宙間相關之事甚多，假定我們將變數確定，豈不是我們將此神祕世界內之各種事物之變化，皆有所知乎。

三、我們現在有一個最重要的問題，乃是一個「穎」的問題。爲何，卽爲「常數」是。譬如圓圈可以有一個常數，倘使我們能知此圓圈之常數，則我們必能確定半徑之變數。蓋半徑之變數可以任意確定。故我們應該想像：何以水爲 H_2O ？又何以 $\text{H}_2\text{H}_2\text{O}$ 合而成爲水？何以發現水爲 $\text{H}_2\text{H}_2\text{O}$ 所構成？則可想見水與 $\text{H}_2\text{H}_2\text{O}$ 有不可解之姻緣。此不可解之姻緣，有一定因素在；此一定因素吾人名之曰「穎」。在著者全部學說中，常引此理來批評各家之學說。化學上的概念只有水與 $\text{H}_2\text{H}_2\text{O}$ 之「綜合」與「分析」兩個概念。假定以第二學型眼光去讀化學，則我們必將「穎」之概念導入於其中。蓋「穎」之概念卽是一個常數的應用。苟無「穎」，則我們何以必知 $\text{H}_2\text{H}_2\text{O}$ 變成水，何以 $\text{H}_2\text{H}_2\text{O}$ 不能變成水，而必 $\text{H}_2\text{H}_2\text{O}$ 才變成水？是此 $\text{H}_2\text{H}_2\text{O}$ 變成水這一句話裡面，必有一個「穎」在。此「穎」隨我

們假設一個符號以代之。故我們假如能將此宇宙各種變化之窺作爲個別研究，或全體研究，必能知其窺之所以爲窺。則我們必對於此諸變化皆可知之。苟我們不知其窺，我們即不能對於此實際的宇宙加以解釋。所以窺之學說，便可以解釋變數學說；變數學說，便可以說明因果學說。我們假使能知此宇宙之窺，則宇宙之變化縱然千千萬萬，豈能跳出我們之法寶？此法寶爲何？即是將此宇宙之窺導入函數之計算中，則此現象世界之一切，便爲吾人所知矣。

第三目 A 點論

一、何謂 A 點論？已在前面加以約略的說明。我們於此處，不妨再討論之。假使吾人以現象界爲 B，以本體界爲 C；C 點之假設，乃爲根據思想的要求而來。縱令此 B 點與此 C 點是絕對的一物，但既有兩個名稱，必爲兩點無疑。雖然，此兩點是絕對的連合着。惟其中間必有時空；苟無時空，則非兩點，既不是兩點，本體就不能成立。所以本體能成立，乃是本體與現象之間必有連續之點。此連續

之點相連綴，即成爲一線。此線，即成爲貫串現象與本體之線。此線以其在 B C 兩點之間，吾人乃名之曰 B C 線。則我們應該明瞭：B 點如果變，C 點必變。B 點如果不變，則 C 點亦必不變。這就因 C B 線統制兩點之變化。吾人名此 C B 線爲 A 線，故即是 A 線能統制此兩點之變化。吾人試以坐洋車之事說明之：當吾人坐在洋車之上，假使洋車有一個車輪崩潰，則我們坐在洋車之上，將作何感想？吾人應明瞭：此兩點變化，所以能起共鳴，則以其有 A 線在。故洋車之兩個車輪，其中必有一個軸。軸者何？A 線之代表物也。故 A 線變不變，乃是對於 B C 兩點之變，不變而言。A 線之不變，乃是對於 C B 兩點爲不變，而不是對於此 C B 兩點以外之各事物爲不變。於是，我們只要知道此 A 線爲何，則必知道 A 線上之點爲何。此 A 線上之兩點，苟以我們的知識察其 A 之存在之絕對的性質，則此兩點，必爲此 A 線所支配。因而計算之，必不能逃出我們的範圍之外。

二、苟僅僅是一個純粹數學的圖型，置於這樣一個 C A B 線上，則不會發

生多大的變化。因爲它只是圖型而已。若我們將天地間一切事物投入其中，則此型必馬上發生變化。而線上之點，亦必趨於變化。此線上原來之點，即名之曰A點。投入事物而發生變化後之點，必爲A點。A點者何？卽是以事物投入虛空之型內所起之某種作用之點之謂。此點亦爲不變。其不變之義意，乃爲對於C、B兩點爲不變。於是，我們只要知其不變，則我們便於此不變之中去尋求它們之類；蓋其類亦爲不變。在不變的A點中，自有不變之類。關於此理，我們無暇詳明。我們只舉一例，讀者就可以推測牛頓之吸引力果爲何物。以著者解釋之，則可謂爲A點中之類，並不是由現象界而得。蓋其對於現象界，毫無此類之感覺。因蘋果落地所生之覺悟，而認此類爲此宇宙之絕對的存在。此類之性質雖爲我們所知，其實際的事物則爲我們所不知。我們既知其性質，不知其實際的事物，亦無妨碍。何以故？以我們可以根據其性質，以計算此宇宙之變化故。因此宇宙雖變化，却在這樣一個變化之類中，卽可以依據此類以爲推測之張本。過去

的。未來的，皆在此事物之中，絲毫不能跳出此不變之綱之支配。

三、明乎上面所舉之例，則我們便應該明瞭此宇宙間所有一切事物，無不有其綱。吸引力雖可以說明太陽系統之軌道，但不能說明化學上一切化合之因素。蓋化學皆有其特殊綱。故特殊綱，非普遍綱所能察者。不過此特殊綱，乃是包括於此普遍綱之內。在此普遍綱與特殊綱之外，尚有一唯一綱。唯一綱者何？即宇宙綱是。而各種事物之綱，爲普遍綱。普遍綱者何？即各類事物所共具有之綱是。所謂特殊綱者何？即是兩件事物或三件，或四件事物之各不相同之特殊因素的設定是。故所謂綱，分爲三類：第一類爲空綱，是一個總綱；第二類爲普遍綱，是各大類之綱；第三類爲特殊綱，是各事物之特殊之綱。不過此三綱各不相謀。吾人必明其綱之類，才可以對於此宇宙問題爲根本的解決。此諸綱皆在A點之中。何以故？以此A點包括固定不變之性故。我們說到其起點，則稱之曰A點。A點之內，其包括之綱亦如此。A點苟爲我們所知，則此宇宙間之綱，必爲

我們所知。我們對於此諸類之尋求，必爲特殊之尋求。何以故？以此現象界有各種事物爲特殊之存在故。A 點有 A 類，B 點有 B 類，C 點有 C 類，D 點有 D 類。不能以 B 類包括 A 類，不能以 C 類包括 B 類，不能以 D 類包括 C 類。如此言之，則我們對於此宇宙問題之解決，最好從類之個別的尋求，以爲個別之解決。類爲函數之中心點，函數爲本體與現象之中心點。本體所以可知，是不啻等於現象可知。現象可知與本體可知，則以其有函數故。函數所以能知本體與現象，則以此本體與現象之間有類故。此類究竟爲何？則爲 A 點論所支配。換言之：類卽是 A 點論之翻譯語。

五、著者相信此 A 點論之作用，對於哲學上之本體論與現象論之各種懷疑與過去爭執之種種疑點，可以由此 A 點論以解釋之。其作用必將大於一元論、二元論、多元論、唯物論、唯心論、唯神論之各種學說。至於究竟如何，則尙待世人予以嚴格的批判。吾人於此姑作結論如下：

第一結論：第二學型對於世人之第一影響，必爲IA點論。蓋IA點論是反對一元論、二元論、多元論、唯物論、唯心論、唯神論之各種體系，而另成立一個部門。

第二結論：有IA點論之確立，夫然後可知B、C之變化。

第三結論：蓋IA點論卽爲根之翻譯。以根投入變數之中，則必可於此變數裡面去尋求各種變化之實際的數目。

第四結論：此世界之物、衆、神、三界，皆不能離IA點論之支配。

第五結論：我們可以由IA點論爲出發點，以規定此世界之現象與本體之共同的變化。

第二項 驗自論之作用

一、關於知識的起源，論者甚多，哲學家於此則可分爲兩派：卽所謂經驗論與理性論是。此兩派誰是誰非，則各有其是，亦各有其非。今請就經驗派而論之。

我們試閉目設想，假使我們最初生於宇宙間，沒有五官感覺，則我們何由對此宇宙間各種事物，有各種單獨的影像？然影像只是影像，影像即爲眞，則何能由影像之結合，而構成知識？不過無論此知識的起源，與理性的模型是否相合；但若不經過經驗界之影像之聯合，則任何知識必不能經過此關鍵而成。可想見經驗派之絕對的主張，自己直接的體念，亦有其理由在。即就我們日常生活而言，所謂「不經一事，不長一智。」這話就是表現一切知識皆由經驗而來。此外尙有所謂感覺論者，則彼等以爲一切知識皆由感官之拍照。其論雖淺，而其言之成理，則不能謂爲絕對虛幻。試問五官不全之人，其知識能全乎？吾人能謂紅、黃、藍、白、黑諸色，其間不同之程度，可以使盲目者見而辨之乎？吾人能謂宮、商、角、徵、羽諸音之抑揚的頓挫之曲，使聾者能聞而別之乎？其他的感覺，亦可以如此類推。師曠所以將他眼睛弄壞，乃是想將他的心思集中於他的耳，使其耳趨於專；則必可以對於聲音之毫釐絲秒之絕對的分別，而有所辨察。故古人有所謂

師曠之聰；他聞到何種音樂，便能斷定爲何種之樂。這完全是由於他將他的目弄壞，專心於耳，乃得到一種感官上經驗的結果。吾人日常觀察各種動物與人類，無論任何種事物，只要他能單純的專門利用某種感覺，則其感覺必愈用而愈靈。由此而日臻發達。故利用眼，則眼發達；利用耳，則耳發達；利用舌，則舌發達；利用手足，則手足發達。這好像是陸馬克應進晦退的原則。故經驗界之事，苟無我們的五官感覺，則必不能爲我們所感知。於是，我們的腦中，便變成一個單純的配合；則又何由而生知識？所以吾人類一切知識之產生，皆由於經驗。經驗乃由於外界之拍照。何以故？以一切事物乃是吾人對外界之拍照之對象故。

二、理性論則反之。單純的事物之存在於天地間，它們自己所有種種的關係。只是在那裡冥冥中存在着，或有形的存在着。雖爲有形的存在着，若我們不詳細推知，恐怕亦爲我們所不能知；又何況冥冥中存在着，其數尤多乎？原來我們注重經驗界者，則必使我們的腦筋爲一個照相匣子。兩隻眼睛則爲鏡頭，腦

筋則爲底片。照相機的鏡頭開了，於是外界的事物隨光線而攝入，直到那底片而發生感光的作用。這正等於人類對於外界事物之拍照一樣。我們從照相機上可以看出它是一個單獨的照像，然不能作一個電影似的活動。在我們的腦中，則不同。它不只是單純的腦筋的拍照，而是一個電影的跳舞。所謂電影的跳舞，即是說明這些經驗的事物在腦中好像電影一般的在那裡連續活動着，而成功一串事物的描寫。假如這一切事物在腦中不發生動的作用，則我要問：此物彼物，是否可以連接，爲一他物與另一物？又是否可以發生關係。關係之所以發生，是隨此人與彼人，學者與非學者之能力以爲判斷。這就是此人與彼人，或學者與非學者，皆有他們的理性的模型。不過此理性的模型，必經觀念之聯合與訓練，方可顯出它的格式。若此格式精密，則將多少事物投入其中，必起規律的變化；若此格式不精密，則將事物投入其中，其變化必不規律。不規律所發生之事物，必爲偶然。如孩提之童，或無知之輩，對此宇宙間各種事物之判斷，其淺

薄又何足多言。其緣故，乃在他們對此模型之運用力量甚爲薄弱。所以薄弱者，以其未從事觀念的訓練。夫經驗之爲物，吾人必觀察某事物，夫然後有此事之經驗。至於我們腦筋之所有各種論理的模式和幾何的模式，則雖一方面固然是由於外界種種的攝影，但他方面它在腦筋中能起種種自動的變化。可想見必不是依照此外界連絡而成。何以故？以吾人腦筋中所有模式，何慮千千万萬。而吾人經驗所得的模式，則不過是一個有限的數目。但模式的變換，至爲易事，爲不待經驗而後知者。知識之構成，乃是在所有物之關係之整理。此所有物之關係之如何整理，則必將所有物投入此模式中，方可整理之。於是我們便將此物投入此模式中，彼物投入彼模式中；此物、彼物乃發生一個絕對的繫聯。而此聯繫，若一次如此，二次如此，三次如此，則必可發現它們之絕對必然之關係。我們應該知道：所謂模式之理，不是由於經驗得來，乃是由一個這樣的證明：因爲我們看見桌子，只有桌子的模式。我們看見椅子，乃只有椅子的模式。而我們腦

中的型式，不僅是這樣椅子桌子的型式而已；腦中之型式，至爲重疊，爲多少超實際時空以外而存在者。則我們欲此諸腦中的型式，一一具體化，乃爲一件不可能之事。何況一種數學的型式，公式的建築與因果的概念，皆不能由預測此實際的事物而獲得，如微分方程式之一個型式，方程式的型式，它已是有某種鑄定，而不可隨便更易者。例如二次三項式 $ax^2 + bx + c = 0$ ，我們必須要問如此的型式存在此宇宙間乎？宇宙間是否有如此方程式之實際型式之存在乎？如果要尋求此理，則不能不覓諸理性之根。因此完全離開了所謂經驗的型式，而另成爲理性的型式。

三、由上所言，則究竟經驗論是，還是理性論是？五官感覺，很容易使我們對於宇宙間沒有一個實際的體驗。既無體驗，則一切知識無由而生。苟一切感覺能將所有此宇宙間之物介紹主於我們腦筋的中樞，然亦不過爲腦筋的拍照而已，豈能爲電影的跳舞？電影的跳舞，乃是吾人腦筋中理性作用在那裡發酵。

如何發酵？乃以此腦中有種種格式。格式轉變，則它便隨之轉變。則此諸腦筋的拍照，乃成爲一個有連繫的電影的跳舞。一切事物之轉變，我們應該知道它們的變轉的關鍵。不知其關鍵，則如何知它們的變化？我們所應知者，乃是此宇宙間變化的法則。甲變乙，乙變甲，其事爲可能乎？若爲不可能，則我們去尋求其關係何以不可能。若爲可能，吾人亦當去尋求其何以可能之關係。凡關係的尋求，卽是知識的獲得。對於關係之深淺的瞭解之程度之高下，便可以與我們的知識之發展爲正比例。由此言之，則理性不能離我們的經驗，經驗亦不能離我們之理性。何以故？蓋僅憑着經驗，只能爲單純的拍照；僅憑理性，則不過爲電影的跳舞。然苟無此腦筋之單純的拍照，則電影之跳舞又何由而成？故單純的拍照，與電影的跳舞，雖是兩件事；但知識必不能由其一者而生。我們的問題，乃是在我們對於外界一切事物接觸以後，所發生之知識問題。此可想見，乃是我自與物自接觸以後，一個媒介問題。除此以外，毫無他義在。在此接觸上，不是爲一般

淺薄感覺論者所能知。因爲如此事物的接觸，不僅是感覺而已；除感覺以外，我們的理性，早已在那裡運用故。凡對於一件事物的接觸，理性與經驗同時而起。誰不後於誰，誰亦不先於誰。這幾乎不是一個先後問題，而乃是一個同時並起之問題。但我們應該設想：當神經末梢將外界事物翻譯之，告訴我們的腦筋時，我們的腦筋即隨之而動。並不是在十年、八年前神經末梢告訴某一事情於腦筋中樞，而腦筋於十年、八年後才給它一個答覆；如此，則經驗與理性，便成爲絕對的分離。可想見經驗與理性，是一個絕對同時的統一。須知道：我們平日所謂感覺，亦不是純粹的感覺。感覺之內，已雜有知覺在內。我們以爲純粹的感覺，在我們人類爲不可能。因爲我們對於某一個事物有所感覺，我們就立即有了一個答案。故在一個最短期間內，欲將感覺事實作一個絕對單純的試驗，而將知覺的成分抽出，則其事甚不易，或且爲不可能之事。明乎此，則知道所有之外界一切事物與內界一切變化，原是一個同時的變化。誰不能離開誰，誰不能依照

誰。乃是此兩者起了絕對的適合，而成之一個新事物。著者於此取一個名稱，以說明這狀態。因為這樣的狀態，既非經驗，又非理性；乃是經驗與理性統一以後所成之一個事物。我們不可將此物分離。試觀男女結婚以後，夫然後有兒女之生育。對此兒女言，若欲使此父母絕對分離，則此兒女何由而生？ $H\ H\ O$ 合化而成水，則我們自水與 $H\ H\ O$ 言，倘此 $H\ H\ O$ 不統一，則水豈能有成？是水之所以爲水，乃是一個新事物。而對此新事物，不能不另有特別符號以名之。於是，遂名之曰水，大家皆稱之爲水。此水之所以爲水，乃是此宇宙間之一事物，由兩種元素結合之一個化合體。所以水只是一個整體，不能分離。經驗與理性，亦是一個整體，不能分離。分離，則既非經驗，又非理性。這乃是說，理性與經驗化合爲混然一體之新事物，它們的分子相互滲合，雖欲分離，亦不可得。此理性與經驗兩者獨立事物之統一，乃造驗自論以明之。此所謂驗自論之驗字，即是說明人類的知識爲理性與經驗之結合之一種新事物。此新事物，非可以理性名之者，亦非

可以經驗名之者；於是名之曰「驗自」。驗自者何？此新事物之本身之自己是。新事物之本身之自己，有一個涵義。即是經驗與理性不能分離，是不啻由經驗與理性之化合而成爲「驗」，成爲此新事物之「驗」；此爲吾人所不可不深知者。

由此，我們便得如下結論：

第一結論：凡知識之成立，不是由於單純的經驗，亦不是由於單純的理性。

第二結論：單純的經驗，只是一個腦筋的拍照之翻譯。

第三結論：單純的理性，只是一個電影的跳舞之翻譯。此所謂電影之跳舞，不是指事物之活動，而是指型式之如此發展，或如彼發展之連續的表現。

第四結論：當經驗與理性結合爲一，而產生一個新事物時，則此新事物，既非經驗論所能說明，亦非理性論所能說明。蓋此新事物的本身，即爲著者所稱之「驗自」。驗自云者，不是經驗與理性之相加，乃是經驗與理性之化合。故哲學史上所有種種經驗與理性之爭執，只是徒然犧牲了人類之研究。

的時間。其本身全非眞理。驗自論是一個新事物之發現，而爲與經驗論與理性論立於絕對的反面者。

第三項 關係主義之作用

第一目 三面人生論

一、在前面兩項，已將A點論及驗自論稍加闡明。著者所以提出A點論者，則用以駁一元論、二元論、多元論之諸論的本體的見解；所以提出驗自論者，則以哲學史上之經驗論與理性論兩個論題之爭執，至今日尙未能完全解決，著者則著驗自論以解決之。所謂關係主義，則以人類問題之解決，其方面甚多，要皆是一個關係。著者用此以駁個人主義與社會主義之爭執的錯誤。在第四項中，著者則提出特里尼主義以爲目前唯一行動之標準。現在進言關係主義之理由：關於關係主義，它是十級主義中之一個主義。十級主義是第二學型「部學說」。而關係主義，則是第二學型之「系學說」。我們不是將十級主義在此處加

以介紹，而是將國係主義在此處稍加闡明。則是用以對於個人主義與社會主義，作針鋒相對的反駁。現在我們的起點，必先將十級主義中之各種重要論理，在此處稍加說明。著者特舉三面人生論，以爲國係主義之前導的說明。

二、何謂三面人生論？乃以人生有三個方面，即是人生的生活有三個方面。此三個方面，不是彼此爲因。此三個方面，乃是根本自人類本身所生出來者。此三個方面，互相干涉，其互相干涉，乃是在用的方面，而不是在體的方面。蓋此三方面，有其體，亦有其用。吾人對於此三方面之體，有其單獨的解決；而吾人對於此三方面之用，則作一個函數之解決，亦往往可以作同時的解決，亦可以作單獨的解決。蓋此三方面雖在用的方面擾力甚大，但若將其體加以完全解決，則亦必爲這樣的擾力所擾動。此所謂三方面之人生，即是我們在前面兩型外廓論中之第二學型之外廓中，所舉出之甲我、乙我、丙我之研究所發生之三方面。吾人於此，即稱之曰甲面、乙面、丙面。吾人對於此甲、乙、丙三方面之人生，皆可以

爲整體之解決，亦可以爲單獨之解決。此三面人生其最難解決之方面，則爲甲面和丙面；最容易解決的方面，則爲乙面。然就今日觀察之，則乙面難於甲面，亦難於丙面。這就是我們日常生活的要素，容易受到乙面之擾動。何謂甲面的問題，即爲人類的身體生活是。欲求此身體生活之對於自然界之絕對的適合，則必對於自然界有各種觀察與工具的發展。如人體之解剖，醫學之發明，生命之延長，皆屬於此一方面之問題。而丙面，則是又將搭素和視素兩者作一個絕對之解決。然此種解決之企圖甚難。至於乙面的人生，是個體與個體的決定。換言之，就是一個整體社會問題。凡是在歷史上所發生之種種社會學、宗教學、倫理學、歷史學、教育學、地理學、法律學及其他各種關於社會科學，無一不是想將人與人之擾力的決定的問題加以澈底解決。而吾人單獨的生活於此社會中，往往甲面人生與丙面人生之擾力小於乙面人生，所以我們的舉動，乃在於乙面人生上者爲多。所以就乙面人生言之，當其未解決時，實在是十分嚴重。多少人

的生命，往往犧牲於乙面人生中。但欲加以解決，則毫無神秘的干涉存於其間。既無神秘的干涉，則我們可以由種種方法以求解決。何以五千年歷史文化的進展，其解決之程度，如此其淺？所採取的私產制度，至今日仍然是同一的模型。其他各種政治制度、法律制度，無論任何種制度，還是在一個舊的型式。社會上的三根擾力問題，至今還沒有解決。所以此三面人生問題之解決，就我們現在的注重點上看去，乃是乙面人生問題在目前應該作爲我們研究的前提者，且應作爲解決之前提者。姑不論其是否可以解決，而吾人則應有如此認識。

三、我們試深察此乙面問題何以如此難於解決：則以歷來的學者對於此乙面人生的問題，雖然以爲是社會的結構；他們不知道此結構之中，其擾力不僅爲一，而且爲三。多少人以爲社會問題之起源，應該是一元論的解釋，不應是多元論的解釋。此乃是學者蔽於邏輯範疇之意義的概念所發出者。且社會問題是一個現象問題，不是一個本體問題。既非本體問題，而又皆有一元論、二元

論多元論三者滲雜其間，則已不知引起多少徒勞無功之爭執。何以故？以現象之所以爲現象，其表出於我們目前者，其類恆不爲一，而其單位則爲一，其類則必爲多。而統此多又爲一。此不是多與一之問題的爭執，而是此人與彼人所發生之三個不同類之關係的探求。何謂三個不同類的關係？吾人試觀察任何個體之問題：其一必爲糧食問題，蓋糧食與其腸胃有直接之關係；其二則爲婚姻問題，蓋由此可以延長其種族的生命；其三則爲人之亂素問題，蓋在亂素問題之內，至少包括亂素與亂素兩個問題。我們再觀察社會食品問題，則是何等的狹小。而著者乃名之曰亂素問題。於是，此乙面人生，便包括三根擾力。所謂三根擾力云者，卽亂素擾力，亂素擾力，性（音性）素擾力是。學者不能歸源其故於此三根擾力之本身問題，而祇看見此三根擾力之某一根之存在。他們不知道此三根之擾力之函數問題之關鍵，往往因亂素問題，卽可以走上亂素問題，或性素問題；亦因亂素問題，而往往走上亂素問題，或性素問題；亦因性素問題，而往

往走上亂素問題，或廢素問題。於是，此諸問題互相連繫。誰爲因，誰爲果，誰也不能說明。則我們應該就此三根之本身，或求單獨之解決，或求函數之解決，皆無不可。唯心論者，僅僅見其亂素擾力；唯物論者，僅僅見其廢素擾力；馬爾賽斯，僅僅見其性素擾力。於是，任何一家，對於此人類之關係問題之三根擾力，或僅察得其此一面，或僅察得其彼一面；因此，皆不能對此三者之函數關係有所建設與創立。函數關係不能明，則何能有常數之確定。唯心論者，其不能解決此問題，其故有在；唯物論者，其不能解決此問題，其故亦有在；而馬爾賽斯之不能對於此問題有澈底之說明，其故更有在。然則所謂三面人生，除甲面和丙面姑不置論外，乙面人生則是此三面人生中之最大的問題。

第二目 乙題必滅論

一、何謂乙題必滅論？乃是三面人生之乙面所發生之乙題，這樣的題目雖在過去的人類中曾成爲極大的問題，而在未來人類中必有澈底解決之一日。

換言之，即是必有消滅之一日。此問題消滅的確定，由我們現在用種種的方法以實測之，可以得到預定之決算。這就叫做乙題必滅論。請申言之：原來所謂甲題與丙題，皆含着神秘的因素在內；往往爲神秘的因素所干涉，而不容易發見它們澈底解決之方法。雖然，我們之認定，有我們之所謂A點論。而此A點論，乃是我們對於宇宙之事物之窺的探求，未嘗尋求此窺之究竟；而祇是認明此窺之性質，而認明此窺爲不可變者。吾人解決此問題，順着此窺以求解決，吾人未嘗不可以得到一個最後之答案。然而從此必尋求其窺之究竟，方可以得到解決。此不過甲題與丙題，仍然有某種神秘干涉在內，而不能以今日我們預定的方法，得以解決。此乙題者，則反之。人類之關係問題，毫無上帝的神秘意義在內，亦毫無物質的變遷意義在內，它祇有一個型式的轉換意義在。我們應該認清楚人與人的問題，才是一個社會問題。甲不決定乙，乙不決定甲，則此甲乙二人以平等，以自由，以博愛，及凡人類所想出的種種美滿名稱，皆可以加諸其上。則

此兩人關係之問題，必已完全解決。我們若要在甲乙兩人所發生之問題之內，發現任何之干涉問題之存在，則任何人必答之曰：不可能也。由於此義之闡述，則可以確定乙題必有消滅之一日。此不是武斷，而是真確之決斷。

二、原來所謂社會問題，乃是一個關係問題。我們對於社會兩字，覺得有一點籠統意味在內。社會之構成，凡三方面：即我與物及關係是。亦即我自、物自、型自。我自、物自、型自三者合一，便成為實自，或成為三自一給。我們將此我自、物自、型自畫成一個圓圈，以我自居中，以物自擺在圓圈上，以型自代表半徑；則此圓必隨此關係線之確定而確定。何以故？以此關係線為此圓內之半徑線之代表故。普通之所謂社會，乃是說它是一種環境，或是說他是一種我以外存在之物。其意義，甚為不明。若就社會主義之忽視個人作用之意義而言，則我們個人在社會組織中，必為無足輕重者。我們不能左右社會制度之一切，而社會制度，則能左右我們。他們不知道制度和物自是兩件事。制度是由型自中所產生者。

而物自則是「然」之存在。而現在我們社會上所發生之種種學問，都是一種媒介性的研究。而對於物自的本身，大都在自然科學中研究之。明乎此理，則我們便可以確定我們的問題，不在個體，不在社會，而是在我們的關係線。關係線苟有所解決，則我們之一切問題，皆可以得到解決。我們在此處不是研究我自之所以爲我自，物自之所以爲物自，而是研究關係線之所以爲關係線。正如同我們不是研究我們本身之結構的構成，也不是研究我們本身存在的學問，而是研究我們同類之一切個體彼此間關係線之確定。而在此關係線中，完全可以依照數學的公式以解決之，絲毫用不着神秘能力以干涉之。蓋原來在此問題中，無神秘的干涉故。

三、我們既已認識社會問題完全是一個人與人的關係問題，則與其稱爲社會問題，不如稱爲關係問題。蓋在關係問題之中，既不否認社會之力量，又不否認個人之力量。何以故？以半徑線必與其圓上之點與其中心點皆發生必然

之關係。它是一個配合的問題。苟其半徑線沒有搭上圓周，或沒有搭上中心點，則其半徑，必不能成立。半徑所以能成立，就因為它的兩點可以得到適當之配置故。我們須知道：這樣的一個半徑線之搭上，它即可以作為種種重心。譬如由秘素問題所發生出之性質，由麗素問題所發生出之性質，或性素問題所發生出之性質：此諸性質之關係甚大，而且甚為密切。不能離此諸型式，而為一個絕對之獨立者。但亦不能離此諸型式中之某一型式，可以得到絕對的徹底解決的方法者。惟此處我們必認定麗素和性素兩者的型式之常數的確定，隨麗素之變化而俱變化，甚且隨甲題、乙題之變化而變化。明乎此理，則可以知道人類間之彼此的問題之解決之途徑的選擇。

四、過去的學者之所以發生種種的錯誤，乃因其對於宇宙之知識和人生之知識沒有解剖。因為沒有人生知識的解剖，所以不容易發現人類之「A點論」中之「A位綫」。因為對於宇宙沒有加以種種解剖，則對於一切物自的存在不能

跳出定命論之範圍。因爲對於型自沒有種種的解剖，則不知道一切組織是在一個型自論之範圍中。此諸知識，若皆沒有一個澈底的明瞭之概念，則智者見智，仁者見仁；社會主義者，則以爲個人主義可以擱置一邊；而社會主義者之最大的毛病，則爲將型自論與物自論合而爲一，不加解剖。卽是將社會制度和生產工具合而爲一，不加解剖。他們不知道這乃是兩件絕對不同的事，他們不知道這是由兩個種類所產生。如果照他們的意思，就要絕對的犧牲個體，或忽視個體；則社會問題，便有絕對解決之一日。我們將不知道任何社會問題，皆爲個人在那裡作種種古怪事情，方才產生。過去社會中的人，天天在那裡發生問題，則可想見不是型式本身的毛病，卽各個體之唯攪主義之工夫之缺乏，亦爲最重要者。社會主義者見其前者，個人主義者則見其後者，祇能見其一面，而不能見其全。如此，則關係線絕對不能成立。此所以著者在前面將個人主義與社會主義皆加以否定，就是這個理由。同時，著者亦將知道個人主義者與社會主義

者必皆驚奇。以爲此社會問題不是個人主義的問題，必是社會主義的問題；不是社會主義的問題，必是個人主義的問題；二者必具其一。在二者之外，能有新的題材發生乎？他們不知道：點的問題與圓的問題，是決定於半徑。則解決圓的問題，從半徑下手，有何不可。此所以中國的孔、墨、老、莊，西洋的亞里士多德等，對於社會問題皆不能澈底解決，原非無故。我們不是否定道德的學說，或社會的力量；我們祇是承認此社會之過去，現在所生之病，皆是過去對於社會關係整理之不良，皆是由於他們的重心力之未能創造。著者對於第二重心力，分爲○（音巴）、◎（音拿）、③（音馬）之三式。重心力之○、◎、③三式云者，乃是說明一個社會的意識形態，有○式、◎式、③式。○式則爲一個個人依附個人之型式；◎式則爲以個人依附個人，而此個人又依附型式之型式；③式則爲以個人依附型式之型式。是故○、◎、③三式，即是由○式進於◎式，由◎式進於③式。如此三式，是說明第二重心力之一步步的創造。○、◎、③三式，皆爲第二重心力之內

容。蓋①式內容不全，②式內容稍全，③式內容則進於完全。即是我們人類的意識形態如進化到④式，則第二重心力業已建立。於是，便可以依照此重心力之發生，按照他的力量以計算社會中各個體之運動之絕對的數值，而不致發生任何擾力。擾力固然不是絕不發生，而其擾力決不能如慧星之與行星之相撞。故縱然有擾力之發生，其數亦必甚小。故社會問題之整個解決，乃在於第二重心力之由①式進於②式，由②式更進於③式。我們欲實行這樣一個進化的程序，則我們必建立一個圖係主義。圖係主義云者，即是我們用一種主義來解決我們的關係。即是我們用一種思想，一致的運動，以達到④式之意識形態之重心力的建設。故關係主義，乃是解決我們人類問題之唯一的中心主義，實非個人主義與社會主義所可比者。它並不是立在個人主義與社會主義之中間之折衷的研究，它乃是說明一個圓形的圖型之建設之半徑線之必然的具備。

五、在圖係主義中所產生之學說甚多，此處不能一一舉列。讀者如欲明瞭，

請先讀十級主義，然後讀圖係主義專著。則我們所欲解決之問題，以我們的方法及方法中的方法，便可逐漸的達到它的圖型，而實行我們預定的企圖。圖係主義的特點，是能將最初關係，理初關係，最後關係，K級圖係，及L級圖係皆有種種的說明。關係問題之解決，就由此諸學說中之圖型之設立之知識中得之。質言之，按照此諸圖型，即可以得其解決之道；不按照此諸圖型，則反之。它是達到解脫主義的一種方法。而欲實行此主義，則唯有掙掙主義足以說明之。吾人欲將此理擴大而至於世界，則在人類對於掙掙主義之認識。凡組織之事，皆不能離開型式之真理。所以此實際的宇宙，是一個型式的宇宙；所以此實際的人類的組織，是一個型式的組織。而所有革命與進化，皆祇是型式的變換，型式的採取。在型式本身，或為最低の型式，或為最高的型式，或為中橋の型式；則皆隨人類之意志而定。換言之：則皆隨人類之○式，◎式，與⊙式之各種階段之採取而定。假定人類的意識形態還在○式，而所採取之組織型式為最後の型式；則

是不啻以歐洲之近代資本主義，用之於亞拉斯加或奧洲土人中；其必不能得到什麼結果，則可斷言。而人類之所以可貴，就在於關係上之種種型式之客觀的客觀之存在，所以它能籠罩此宇宙。凡關於型式方面之理由，與此型式方面之絕對適合的理由之兩個事實之真理的批判，則唯關係主義才可以否定個人主義，亦唯關係主義才可以否定社會主義。自最初社會以來之各社會的組織，皆包括在此關係主義中。明乎此理，則關係主義對於人類之作用，我們就可於此時作一個推測。其推測為何？即是此關係主義必不致令我們發生不相適的矛盾狀態的感想。

六、吾人對於歷史上各學者之研究的總批判，則以為是長夜漫漫，不知何時可以達旦。茫茫衆生游泳於此大海中，彼此的關係不能確定，彼此為着生命的保存，順其罕位之發展，祇求其個人秘素之絕對的增高；個人的秘素不能跳出關係線之支配，則往往隨此關係線之變動，而受其支配者，又比比皆是。歷史

上的學者，既沒有研究出一條必然的道路，令我們按照他們的計劃而理清我們的國係線，因而不能除去因國係線所發生之擾力。國係線之擾力既生於此社會之間，則任何人皆不能跳出於此種支配之命運的最大圈子。有大權力如帝王者，亦是如此。我們就可以在歷史上得到這樣的語言：「但願生生世世不再生於帝王家」。其受國係線支配之痛苦，實非小百姓所能想像者。帝王家尙且如此，則必是此國係線未理清之一個最大緣故所致。至於茫茫衆生中之所以有士大夫階級和統治階級，何嘗不是此國係線沒有理清所致。學者對於此國係的研究，往往顧此失彼，顧彼失此，則各個體所發生之罪過，不能盡歸之於社會，亦不能盡歸之於個體。在某種場合，個體的罪過是由於社會所生；在他種場合，個體的罪過是由於個體所生。這是兩個對待的問題。既不可必欲以此問題操縱彼問題，亦不可必欲以彼問題操縱此問題。苟如此，則型式必亂。型式亂，則問題必然不能解決。吾人生於今日社會之變動中，其所受擾力之大，不可言。

喻時受秘素的擾力之決定，時受屢索的擾力之決定，時受其他擾力之決定。欲吾人微小之生命跳出此諸決定，何其難也！凡壯年人在此社會中，皆爲活動之主體者。彼等之行動，如沒有一定之標準，則彼等受到各方面之擾力之支配，必欲一蹴而跳出之，乃是一件必然之事。然爲種種擾力所支配而不能跳出，其痛苦實不可言喻。吾人今欲跳出歷史路線，但苦吾人對於此諸問題之解剖能力薄弱。至於行動的標準究竟如何樹立，則以這樣的行動標準，非個人之力所得樹立者。因受半徑之支配，豈可自由如意以確立其標準，以今日之社會主義言，則必欲改革制度。雖然他們不知道第二邏輯與第三邏輯之方法的運用，但他們已於冥冥中在那裡運用第二邏輯之消極方面。在其積極的方面，則爲第一邏輯之主張；這是一個極大的憾事。蓋他們祇是主張在這樣的社會中，冥冥的提出標準二字；然於改革社會之澈底計劃，及未來社會之模型問題，因爲彼等在此時期不暇設想者。苟我們不知其具體的計劃，吾人安得將數千年之文化

的結晶而一旦摧毀之。帝國主義國家之工人階級，不能謂其沒有侵略的情緒；否則，何得置其生命於殖民地之鬥爭，安得謂彼等對於殖民地之侵略毫無趣味。由此可想見：現在社會主義者之口號，縱然可以利用工人以獲得個人之政權，以發揮其秘素作用；但對於社會之不能改進，則爲我們所能斷定者。蘇俄非不欲澈底改革其過去之社會型式，而進於社會主義之社會的型式；所以必採取新經濟政策者，則以爲第二邏輯所支配故。或者曰：如此言之，凡人類皆在茫茫大海中，其行動皆爲亂動；則何以由理初社會，進至於今日之人類的文化組織？則著者告之曰：此非個人主義者，社會主義者之研究所獲得的結果，乃是因爲人類在冥冥中，經過唯機主義之洗禮，由○式而進於◎式之事實的表現。則可想見五千年來所發生於社會上之一點成績，不是個人主義者，社會主義者之功績。然此乃是對於歐洲民族而言；若對於中國民族而言，則祇是由豺狼虎豹之社會，而進於○式之社會，如此而已，了無深義。如此的進化，乃是一個自然

的進化，不必求由於圖係主義之解決，亦可以進化。不過其時間之拖長，動輒數千年，此爲全人類所承認者。此數千年之鬥爭的歷史記載，其悲慘豈可名狀？犧牲於此數千年中者，豈非冤鬼乎？此種冤鬼之產生，非上帝爲之，非定命論者爲之；乃因此數千年來，研究者未發現十級主義中之圖係主義之原因所致。由此我們便得到如下之結論：

第一結論：圖係主義是十級主義中的一個主義。著者用圖係主義以否定個人主義與社會主義。

第二結論：唯圖係主義才能澈底的解決人類社會問題。照圖係主義預定之時日中所實行之道路，乃可期問題之解決。

第三結論：圖係主義的可貴，一在消極反對歷史上之個人主義與社會主義之不通的矛盾論調；一在積極建設可能實現的理想圖型。在此理想圖型中，人類若按照而行，則可縮短人類進化的時日；苟不按照而行，亦可於

冥冥中走入此條道路，不過時間必拖長，則爲吾人可以斷言者。

第四項 特里尼主義之相應

一、我們現在最煩悶的問題，乃是我們現在的政治制度之問題。我們必求政治制度之安定，方算給與我們全體人民之幸福。所以我們對於政治制度不能不有一個選擇。一方面我們對於某種政治制度，研究其本身是不是含有某種毛病；二方面對於某種政治制度，研究其本身是不是適合於我們的國情。我們對於此兩方面，必有一種打算，方足以確定吾人對於政治制度之採取。至於政治制度與國家的文化，有至密切之關係；而文化之轉變，又藉着教育之力量而獲得。教育之高尙，教育之普遍，是相輔而行。世界之後進民族中，或有高尙之教育，而無普遍之教育；或有普遍之教育，而無高尙之教育；或根本無普遍之教育，又無高尙之教育；或其普遍程度只有八分或六分者。惟先進民族則在二十世紀標準文化之中，大抵已經進入於一個水平線上。所以他們的政治制度之

採取，無論爲甲制度或乙制度，採取之後，皆不能發生糾紛。政治制度所成爲問題者，則在後進民族中。因爲各後進民族之情形不一，而各個體之意識形態有在E圈中者，有在C圈中者，有在D圈中者，亦有在F圈中者。這是一個層圈，單位論之學說之幾個圈層的討論。這又是一個平面的看法，這又是就一個個體之看法。我們如果就一個體之秩序的看法或就歷史的看法，則其意識形態有陷於A式者，有陷於B式者，有陷於C式者，有陷於D式者，有陷於E式者，有陷於F式者，更有陷於G式者，亦有陷於H式者。此各種意識形態，在先進民族中有已消滅者，有尙未發生者。故先進民族中之意識形態容易統一，而在後進民族中則不同。有A、B、C、D、E、F諸層圈之意識形態，亦有G、H諸層圈之意識形態。此A、B、C、D、E、F、G、H諸意識形態，乃是八式形態論所指示者。A式是代表家族制度，B式是代表酋長制度，C式代表封建制度，D式代表專制制度，E式代表民主制度，F式代表普羅利塔利亞制度，G式代表法西斯制度，H代表國

際理想之政治制度。在後進民族中，此各式意識形態，可以於一個人之腦筋中找出之，亦可以於多數人之腦中筋找出之。當他們的實際政治制度發生問題時，則他們必陷於絕對之紛糾中。我們根據以上之意識形態之代表的符號，就可以斷定他們紛亂的緊張。

二、今日各國所採取之政治制度，幾乎無相同者。英國爲君主立憲國家，而其國內之政黨則甚單純。義大利爲君主立憲國家，而其採取者爲法西斯政治制度。法國爲民主國家，其所採取者爲內閣制度。美國爲民主立憲國家，其所採取者爲總統制度。德國爲民主立憲國家，而其採取者爲獨裁政治制度。俄國爲社會主義的國家，其所採取者爲階級獨裁制度。日本雖是一個君主立憲之國家，而現在所採取者，則介乎法國與義大利兩者之間。此諸強國之政治制度，其人民之程度大略相等，雖各國所採取之制度有所不同，而其安定則一，其向外侵略之政策則一。而後進諸國家中，無論其爲君憲國或爲民主國，大抵都是陷

於紛亂之中。在此時期，我們發生這樣的問題：何以各先進國家所採取之政治制度不同而可安定？何以後進國家中常常爲着政治制度問題而乃發生百年不休的紛亂？我們要研究此種差別，則我們不能不歸之於唯權主義與唯教主義之指示及其支配。中國爲現在世界問題中之一國，而今日中國政治制度之複雜情況，實非言語所可形容者。英國制度、法國制度不合於中國，義大利制度與日本制度亦不合於中國，德國制度在中國來實行，亦得不到很好的結果；幾乎此世界各國之制度，沒有一種我們可以用來實行者。則中國之政治制度，果何如乎？此種疑問，不僅是著者所具有，恐全世界之研究政治者，對之亦莫不有此疑問。

三、雖然，我們應深知：政治之所以爲政治，乃是一種組織。而組織即不能離型式，型式亦必有其自存之理；有第一邏輯的型式，有第二邏輯的型式，有第三邏輯的型式。實行第一邏輯的型式，或第二邏輯的型式及第三邏輯之型式，皆

有其一定之時間與一定之空間所包括之點質之一定程度之統一。著者有所謂圓吞力云者，乃是說明組織之所以爲組織，其根本就立在圓吞力之上。凡一種組織必利用此圓吞力以發展A圈之擴大，至少將兩個人之A圈化而爲B。如不能將此A圈化而爲B，必是還在豺狼虎豹之關係中；絕不能有社會組織之實現。由此可知多數個體生活於同一時間同一空間之內，若求其行動之一致，求其各個體之互相保護，則如離開圓吞力，即沒有他存在的理由。何以故？以組織必在圓吞力基礎之上故。換言之：即是人類之組織，有人類組織之痕；宇宙之組織，有宇宙組織之痕。宇宙之組織既有其痕，而人類之組織可以無痕乎？宇宙之痕爲吸引力，人類之痕則爲圓吞力；無圓吞力必失其痕。故著者名吸引力爲第一重心力，圓吞力爲第二重心力。第一重心力爲物界組織之重心力之痕，第二重心力爲繫界組織之重心力之痕。明乎此理，則可以與言組織之道。

四、我們應該更進一步以研究一個人之三方面之發展。人類之存在，其主

要之目的，則莫過於存在之問題。倘無存在之問題，則根本無案界問題。存在之所以發展，必是三方面之發展；此三方面即是創造力、保護力、推動力。沒有創造力，則不能產生一切個體所需要之物質。沒有保護力，則雖產生之，亦必毀壞於擾力之中。沒有推動力，則個人之生產徒爲生產，個人之保護徒爲保護。何以故？以生產與保護二者之目的無非是充實此生命而已；無此推動力，則可充實乎？此個體生活於此三方面之發展中，根據他的圖奮力與多數個體相處，則必發生所謂分工合作之事實。於是此三方面就變成團體之型式的三方面之發展。此型式之構成，必爲推動式、保護式及創造式三者合而爲一，在一個極大的型式中，此三式不可分離。故著者名此三式爲三弒。此弒字爲著者所新創，乃是說明第一式與第二式之連立的存在不可消滅其一。特里尼主義之發展，就是根據這樣一個三弒論組成之方程式。自最初之亞米巴以至最後之人類，必須用此方程式以觀察他們之變化，則可以根據其變化作用，以斷定某種生物之

有組織或無組織，或已有最高之組織，或僅有最低之組織，或正在由最低組織向最高組織發展的途中。此種組織之發展或變化，並不是他們型式的變化，而是他們爲求其與某一型式相適的內容之點質的移動，或爲因點質之移動而起之型式之轉換而已。

五、由此三弑，便發生天地人之三段。在特里尼主義公式之天段中，有子、丑、寅、卯之四式；在地段中有辰、巳、午、未之四式；在人段中有申、酉、戌、亥之四式。天地人三段之總括卽爲子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥十二型式。最初之組織爲天段，至於最後之組織必進爲人段。若求此公式之絕對的瞭解，則非三數語所能說明。此處所要說者，則不過是三弑之統一的結合所構成之各弑變遷的關鍵。其變遷之關鍵爲何，卽在於寢之發現是。第二重心力尙在建立中，而其建立之方式必由唯欖主義進而爲壓卑主義。此諸主義不能完成，則不能推動子、丑、寅、卯等之十二公式。

六、現在世界各國之政治情況，冥冥中是在特里尼主義之中；且他們已經由第二段公式走上進化之正軌，而有多數之後進民族，尙在天段的公式中。天段與地段公式有至大之分別，惟此天段公式與地段公式却又有一個至大之關係。其區分之處，則在天段公式爲直覺的進展，地段公式爲理智的進展。雖然理智進展是由直覺進展而來，可是我們亦不能說在地段中絕無理智之存在。就因爲在天段中之所謂理智或僅爲少數之個體，無左右此社會之進展與停止之力。同時他們的理智之瞭解，也只是在個人依附型式。則他們仍是在直覺範圍之中，不是在於理智之範圍中。故政治制度之進化，在直覺範圍，或半直覺半理智範圍，或尙未進化至絕對的理智之範圍，則其危險實甚大。而民族之文化的進化和退化及停止，就在此時期發現之。故天段公式的民族，只是一個直覺信仰的民族。地段公式之民族，則爲半直覺半理智的民族。人段公式的民族，乃是絕對理智的民族。我們對於此直覺與理智及半直覺半理智之幾種民族

之溶化，有一個確實的意義，惟在此處不能詳明之。同時我們應該注意：我們對於此諸種字樣的分別，是說明此民族思想上之主要的潮流，而不是說明它的旁枝。蓋旁枝力量，不能左右主義之潮流；主義之潮流，不能用旁枝的理智以轉移此直覺之路。明乎此理，則知道著者所用之字，必有一個限定，不是普通所指之意義。總之，若明白特里尼主義各方面論理之說明，則必讀特里尼主義之專著，此處只說其簡單的概念，只將特里尼主義介紹於讀者而已。而著者所以將特里尼主義加以介紹者，則以在天段中之民族，處於同時間同空間之進化民族中，一切進化之事實，時時表現於我們眼前，必發生如古生物學和古人類學所說之種種絕滅的危險。我們與其將來走入於絕滅之境地，不如在此時期採取一個有力的政治之方式，以挽救我們這將亡未亡的民族。因採取方式之適當，或於將來可以得到一個善的結果，不致於走入古生物學和古人類學所言之絕滅之路。此書已經發表，希望國人對於此書加以研究。蓋中國現在處於一

個政治制度的難關中，各個體之見解不同，而各學者所討論之一切，無不是各國所已經發現的問題，我們必要求於此時有創造、模仿兩種工作。所謂創造者何？乃是對於某種政治制度之選擇；所謂模仿者何？乃是其採取之方式，必不能超出世界各國所採取之政治制度，而只能從事於方程式之認識。著者於此提倡特里尼主義，蓋以爲此主義對於國家所發生之效力，必較唯物論、唯心論、唯神論、理性論、經驗論、個人主義、社會主義、民主制度、獨裁制度、共產制度及其他各種政治制度爲大。換言之：特里尼主義乃是中國的對症良藥。

由上所述，我們便得到如下之結論：

第一結論：特里尼主義乃是繫界組織之學的創立。

第二結論：政治乃是一種組織之型式的充實，而組織之型式的充實，又必須有關吝力之發展。

第三結論：欲求人類之存在之發展，則不能離開創造力、保護力、推動力之

三力之充分的合拍的建立。特里尼主義之發展，卽在於此三弒論之組織之方程式之發展。

第四結論：由此三弒論，卽發展天地人三段之公式。而此弒之由最低型式進於最高型式之變化之關鍵，卽在於第二重心力之創造。

第五結論：在天段公式中的民族，祇是一個直覺信仰的民族。必須在人段公式中的民族，始有絕對理智之發展。

第八章 兩型批判論

第一節 緒論

一什麼叫做第一學型？在前面已經有一個簡單的說明。現在我們要把它更縮短起來，作為三個概念的說明：第一個概念乃是「論」的概念。所謂論者何？即是所謂唯物論、唯心論、唯神論、現象論、本體論、宇宙論等是；第二個概念則為「家」的概念。所謂家者何？如中國所謂孔家、墨家，西洋所謂蘇格拉底、亞理士多德，以及馬克斯等各家等是；第三個概念則是科的概念。所謂科者何？即所謂社會學科、人生學科、經濟學科、法律學科等是。此三個概念便成立了三個批判的目標。即是論的批判，家的批判，與科的批判。對於論的批判，乃是去考察各種已成立之論的真偽。對於家的批判，乃是去考察各種已成立之家的真偽。對於科的批判，乃是去考察各種已成立之科的估價。我們在此處要把尼采的話借來一用：「我們要重新估定一切學說的價值。」尼采根據超然學說以為批判的

準則；而此種批判，只能成爲十九世紀學術上之曇花一現。著者則根據第二學型以爲批判之準則。雖然，後人對於此種論理是不是視爲超然學說一樣的曇花一現，則爲著者所不知。著者在此處所應該表明者，乃是以尼采的態度對於各論、各家、各科重新估定其價值。至於讀者以爲眞，以爲僞，則亦爲著者所不計。總之，在這個立論之下，著者以爲是則是之，以爲非則非之。著者之是是非非，則讀者應對於第二學型加以深長之考慮。

二、著者如此設想：過去之各家既然你說你的是，他說他的是，則著者何能將所有各家之學說歸納到一個學說之中？因此著者乃另造一個新名詞，將所有各家、各論、各科悉納入第一學型之內，而與著者個人之說對壘；此著者不能不有所聲明。所謂聲明者何？即是第二學型之建立，與舊時各家學說有幾個絕對的分野。此諸理論在分野論中已經說明，惟現在希望讀者注意兩個先在的概念：第一個概念，卽爲第一學型內所有各家學說，無方法以跳過第一溝；第

二個概念，更無方法以跳過第二溝。第二學型則以A點論跳過第一溝，以質線論跳過第二溝。今將此義作下列兩個條文：

第一條文：第一學型跳不過第一溝，而第二學型則以A點論跳過之。

第二條文：第一學型跳不過第二溝，而第二學型則以質線論跳過之。

三、根據上述兩條，所謂第一溝第二溝者何？此理將在本章第二節內說明之。惟著者若在此處批評第一學型，讀者必發生驚異之語；著者則希望讀者在未瞭解第二學型所具之理以前，不應有驚異之語。何以故？以過去學者所有之學說，並沒有對此宇宙問題、人生問題有所解決；故我們只有由新基礎以求此諸問題之解決。姑不論第二學型內排列如何，此種新的基礎任何人皆應以之爲研究之目標。中國過去學者，僅只就孔子以研究孔子，就墨子以研究墨子；充其量亦不過作一個孔子，作一個墨子。夫孔子墨子，並沒有將宇宙問題、人生問題加以解決，則就再生一個孔子墨子，與我們的問題有何補益？故我們對於此

宇宙之張本，應該時時有新的發現；對於我們所用的方法，應該有一定的新方法。世界原爲川流不息之運動體，我們何以陷於此第一學型中而不思有以跳過之？第二學型則能跳出這個橋樑。須知道：在思想上如果沒有一個整個的無矛盾的理論與計劃和體系，則其行動斷沒有能將我們所應該解決的問題予以解決之者。著者非標奇立異；上面之所謂第二學型以與第一學型相對立，乃以於解決各問題途境之中，發現它的原點和目的有根本不同之點在，因此不能不建設這個名稱以爲讀者之便利。明乎此理，則著者將對於第一學型之批判用嚴格的眼光批判之。著者於兩型批判論之前面，有此段之聲明，乃是在引起讀者對於此絕對的區別之注意。

第二節 甲型缺陷論

第一項 緒說

一、第一學型與第二學型是兩個極大的陣營，我們在前面已經將它們的

分野界限加以詳細的討論，並將它們的作用與內容亦有所分析。現在我們更進一步來批判此兩型之真僞。我們先就普通之研究方法以批判之。所謂普通方法者何？卽是以子之矛，攻子之盾之謂。凡在一種學型之本身，若其自身發生矛盾，則其學說必崩潰，毫無疑義；因爲有矛盾崩潰論之限制。第二學型之內容，此處姑不置論，此學型究竟爲真或爲僞，此處亦不置論。然就此學型之內部的體系之結論觀之，其矛盾點必不如第一學型之多。據著者今日研究之結果，尙沒有發現其裡面有矛盾之點在。如此大言，著者實不敢直書於此。惟希望讀者以精細之頭腦以分別此兩學型之真僞，因而確定信仰之目標，因而產生合理之行動，因而使讀者的行動，有一個十年百年的計劃，一步一步的依照着一層一層方法與目的，而求最後目的之達到。吾人在各種學說家中，見到各家思想之矛盾，往往使吾人之研究墮入五里霧中，究竟誰真誰僞，誰也無從斷定，或因自己缺乏批判的能力，往往讀 A 家的學說，則是 A 家之說；讀 B 家的學說，則是

B家之說。何以故？以他們都能言之成理故。倘我們將他們的學說細加考察，則其矛盾之點必立時發現。縱然無矛盾之點，然我們可以想出他們爲獨斷之說。所謂獨斷之說，卽是他們承認的前提未用論理解剖之。則各家之前提，是真是僞，我們不能斷定。雖在那樣的獨斷學說之下，不容易發現其矛盾；可是就各家學說加以比較，則其矛盾必現。何以故？以任何一家，都有其獨斷之點故。但我們研究此各家獨斷之說，究竟對於此獨斷之點，以爲是或以爲非。如以A家爲是，必以B家爲非；如以B家爲是，必以A家爲非。而我們因對於他們的獨斷之點的批判力缺乏，幾乎墮入五里霧中。此所以各家之學說似是而非。這句話，我們應該嚴格的記着。

二、我們因爲根據各家學說之比較，所以知其爲似是而非之說。但是我們不知誰爲真，誰爲僞。假定A家似是而非，B家似是而非，C家似是而非；然絕對的真理，實跳不出我們之掌握中。姑不論絕對真理是不是可求；然從著者研究，

以爲真理之所以爲真理，乃純在靠學理之研究。我們應該設想：第一學型與第二學型之真偽的批判，若在此處加以比較，則第二學型必高於第一學型。換言之，第二學型比第一學型爲善、爲真、爲美。何以故？以第二學型裡面之整個的體系，如長流之水，浩浩蕩蕩，成爲和諧之發展。故在第一學型之各家學說，我們統名之爲矛盾的強構。凡矛盾者，只有崩潰。則以第一學型之出發點有二，第二學型之出發點只有一。蓋第一學型不是根據現象以說本體，就是根據本體以說現象。如果由此出發，則所得者不僅是一點，或將爲兩點。何以故？以現象是一點，本體是一點，以現象說本體是一點，以本體說現象是一點，以現象說本體以本體說現象之綜合的研究又是一點。由此言之，則第一學型之出發點，可謂多矣。然第二學型之出發點，只是A點。A點之外，再無它點。要知道：A點之所以爲真理，乃在於A點性質之不變，而爲函數的研究故。當我們研究B、C兩點時，則究竟B、C兩點是因果關係，還是函數關係？而且我們應該知道：B點後面之C點，

絕無研究之可能。B爲可知，C爲不可知。以可知說不可知，中間有一個鴻溝，我們不能跳過去。苟要勉強跳躍，則未有誰能不落在這個鴻溝中者。蓋我們將哲學史細加按索，則知道各哲學家都落在這個鴻溝中，而在溝中寫字、說話、著書、立說。夫在溝中寫字、說話、著書、立說，又何能知道溝以外之事物？所謂第一學型之缺點，是在它沒有方法可以跳出這個溝。而第二學型則不然，它在溝上連有一條線，這一條線，乃是一條鏈索。這一條鏈索，叫做A線。此A線上之諸點任一點，名之曰A點。而A點爲不變，所以這條鏈索不變。於是，在第二學型中之所謂溝，它就利用那條鏈索在溝上渡來渡去，絲毫無落下溝中之虞。這便是第一學型與第二學型之出發點分野之第一點也。可以由這一點爲批判之根據，以判別第一學型與第二學型之真偽。

三、我們要知道：任何學者對於宇宙的觀察，僅是就現象以說現象。如此說法，則其理論就無方法說明。蓋以現象之中，在在與本體相關聯。故若是就本體

以說本體，亦沒有方法說明。蓋本體之所以爲本體，亦在在與現象相關聯。然則就現象以說本體，就本體以說現象，必於那一條鴻溝沒有方法跳過。第一學型之對於一切人類思想上，行動上，立了一個武斷的目標。那一個武斷的目標，在第二學型無此同樣的事物。我們應該觀察這樣一個武斷目標，不是說明他們的出發點，而是說明他們的歸宿點。因爲一切學者所有的歸宿點，大抵相同。豈僅學者如此？鄉村中之農夫雖沒有系統的知識，然其思想上之歸宿點，亦大抵如此。故一說到思想上之目的，農夫不能高於一般學者；而學者，亦不能高於農夫。其所以如此者，則以目標是一個希望，而希望是一個事實。此種希望，人皆得而有之，姑不論此希望爲真，爲僞，然其爲希望則一。何以知其爲一？以彼等所希望者，皆爲最後之唯一理想目的。然則此唯一之理想目的，豈非農夫之目的乎？豈非克魯泡特金與馬克斯之目的乎？豈非讀者之目的乎？豈非著者之目的乎？著者答之曰：「是，是，是」。何以如此重複答覆是，是，是，則以此希望爲先天的存

在，只有是，是，是，方足以形容之。可想見任何學者之目的皆相同。換言之，豈僅學者而已。即一切人類，又何嘗不是如此。世人以爲共產主義爲馬克斯所發現，然吾人一到鄉村中去詢問任何一人之最後理想爲何，則彼之最後理想，必是共產主義的理想。我們應該明白：至好之生活，誰不欲也。苟有天堂可上，則著者相信任何人皆欲犧牲其生命，而求天堂之達到。倘天堂無路，地獄有門，則任何人皆不入地獄之門。凡一個學說家所標出之目的，不能認爲是某個學說家的特長。所認爲特長者，則以學說家對於此目的世界與實現世界之上加以鏈索，使之可以達到。今於此目的線上之各點，名之爲A、B、C、D各點。再由A點至於B點，由B點至於C點，由C點至於D點。如此類推，至於無數之點。然其中間任何各點，皆不可超越。這樣一個最大的希望，正與我們造一個機器相同。其圖型之各線各點，我們不能脫離它的絲毫。苟離之，則機器不成。吾人欲達到理想目的，必有一定路程可以遵循。若是由此點至彼點，由彼點至它點，亦必按步就班爲

一定路程之進行，而避免我們在進化途中迂回曲折之徒勞。因不如此，不僅不能發現進化，有時抑且可以發現退化，更可以發現停止。生命是多麼可貴之事；進化、退化或停止，又是多麼危險的一件事。人類之所以對於學說家崇拜之者，則以學說家能指出進化的必然路程，不至於在進化途中打彎轉。但許多學說家，計不出此；只將一個理想目的擺在目前，而只想用種種直接方法達到之。夫理想目的之達到，乃在乎我們的行動。倘我們的行動尚未達到這樣程度時，則我們往往為我們的能力所限制。因我們好高騖遠之性成，則盲然一脚跳去，跳在陷阱中，大海中，皆未可知。則如此學者所指示之路程，夫何足貴？例如由上海到美洲，其路程雖三尺之童，亦知必要坐船，經過一定的時間，一定的空間，方可達到。而今計不出此，必欲由上海一躍而到美洲；其不掉於大海中者，誰能信之。今日之社會主義，他們的論理所指示我們的途徑，非如此乎？若是，則其主義又何足貴？今我們欲達到最後理想社會，不遵循 A、B、C、D 各點之必然路程，而必

欲利用現在的革命方法；以爲共產社會在經過其革命之後，在短時間即可實現。如此設想，其何以異於由上海一躍而至於美洲乎？由上海一躍而至美洲，人皆知其爲妄；則何以我們不能批評由某一個紛亂革命，而至於理想共產社會之過程，不是一樣的愚妄？如此比喻，讀者恐尙未心服。如有疑心，則著者另設一比喻以明之。西南之苗民，他們的文化程度，可以說是還在原始社會中。若我們叫他們實行一個經濟革命，於十年之中造成我們現在的經濟結構，其事有可能乎？又如我們想要非洲土人，實行民主制度，其事有可能乎？又如我們叫一個小孩於最短期間完成一個大學者，其事有可能乎？我們應該知道：以上諸例，實無異於宋人之「揠苗助長」的故事。人非至愚，決不出此。許多學者之欲中國一躍而造成一個最高尙的理想社會，而致陷我們於紛糾中者，有大故在。第一學型往往是樹立一個最高的目標，就擱在我們眼前，使我們的行動照着這樣一個目標去跳。我們敢斷定，萬分之一都不能做到。何以故？以其受到種種條件之

限制故。除造成紛亂之外，其必毫無所得。自名爲文明學者，不按步就班去尋求社會解決的眞正關鍵，而只求用直接的革命方法達到之，這不過是延長進化的時間而已。在第一學型中，另有多少學者，則或者明於此理；然對於理想目的之達到，雖欲按步就班，可是他們却沒有注意到眞正的關鍵。所以在第一學型中之學者，不是把目的放得太遠，便是把目的放得太近。然其錯誤並不在目的遠近之分，乃是由於達到其目的，路程上之所有各關鍵之通過之必然程序之忽視。如唯物論、唯心論，其對於社會解決之關鍵，要皆只是對於目的之說明，而不是對於此一串事情之說明。夫近代之一切學者，已經注意到此一串事情，這樣一個名稱的構成，其涵義即是對於人類所有各種之演進，根本認之爲一串事情。所謂一串事情云者，即是在某一過程中，其間之眞理之事物的演進之各小段之過程之謂。換言之，即是由 A 點至 B 點之過程，及由 B 點至 C 點之過程之連續之總稱。故第一學型之第二個決定點，乃是在於它或以目的放得太近，

或以目的放得太遠。而此所謂太遠太近，乃是由於他們對於由實現社會到理想社會中間未有一定的計算，即對於關鍵之忽視。而第二學型則力避此病。

四、我們將上面所述總括言之，則可得到下面兩個見解：第一學型內面所有各學說家，無論任何一種學說，皆有兩溝：第一溝，便是現象與本體間之鴻溝的設立，而無方法以跳過之。第二溝，乃是他們對於現實與目的二者之間的觀察，只是將我們人類共同之目的任意放置，或置於近地，或放之遠方；然無論其爲近地或遠方，皆必有一定的路程，而第一學型不能越過之。第二學型則皆反之。第二學型跳過本體與現象間之溝的辦法，則是利用 A 點；第二學型計算歷程的辦法，則是利用廣線。只有 A 點，可以跳過本體與現象間之溝；只有廣線，可以計出這個歷程。由此論之，則第二學型與第一學型之歸宿點與出發點，皆不相同。歸宿點與出發點既不相同，然則第二學型與第一學型之比較誰真誰僞，讀者可於此處深長思之。

由此，我們便得如下之結論：

第一結論：第一學型、第二學型二者的真偽，可由兩個不同之點以批判之。
第二結論：此兩個不同之點，即是第一學型只由現象以說本體，或由本體以說現象。現象爲已知，本體爲不知，或不可知。則由已知說不可知，或由不可知以說可知，中間則有一個神秘之溝。第一學型之學者，就陷是在如此溝中。

第三結論：第一學型只根據現實世界以觀察目的，或將目的置於遠方，或將目的置於近方，而忽略其必然過程。

第四結論：第一學型無方法以跳過此兩溝；而第二學型反是。它利用 A 點以跳過第一溝，利用質線以跳過第二溝。所謂第一溝，是指本體與現象間之溝；所謂第二溝，即是現實與目的間之溝。

第二項 以A類釋B類

一、我們通常對於學說之研究，有一個錯誤，往往對於類別觀念代替以因果觀念。我們現在來研究什麼叫做類別觀念？類者何？乃是事物的種類不同。凡現象界，其種類甚多。無論任何種類，應從其型式上，性質上加以種類之區別。假如有A、B、C、D四個種類，A與B之性質不同，而其型式同；B與C之性質不同，其型式亦不同；C與D之型式同，而其性質不同。則在此四事物之中，為討論之方便計，必以A、B與C、D各為一組。蓋以A、B與C、D有相同之型式故。於是，此A、B與C、D，便稱為E組。在這樣歸納之下，A、B與C、D必為E所包括。類別的觀念，一方面使我們的問題歸於簡單，二方面使我們對於宇宙間之事物因概念之簡單而便於利用。例如我們語言文字之發源，其中特殊名詞不少，而普遍名詞尤多。凡關於一切用具，如棹椅、房屋、衣服、手飾，乃至於男人、女人等名詞，皆為普遍的名詞。即是在一名詞之下，包括甚多同類之事項。例如山有大小，鳥有

大小與能飛不能飛，人有男女；凡此種種皆是普遍名詞。每一個名詞，其爲用甚大。蓋只要我們舉出一個名詞，我們對於此名詞即瞭解其所指的意義，或是型式的意義，或是性質的意義。例如我們舉一大字，必有犬之概念。蓋犬不能變成其他動物。假使我們將如此普遍名詞取消，則我們日常生活就發生極大困難。蓋我們的語言結構，其中就含有一定事物的意義。故類別的概念，自有其文字意義，乃是人類對於研究真理之第一種利器。

二、若是我們說此類，即不是說彼類；若是說彼類，即不是說此類。我們只要隨便取一個名詞，即可瞭然於心。人類何以貴乎有特殊的名詞？蓋茫茫衆生，皆爲人也。若僅舉一個人字，則不知此人何指。所以無論任何人，皆有其特殊名詞，且皆有其姓氏。天地間之人類甚多，每個個體皆有其特殊的名詞；於是我們隨便舉某一個名詞出來，便有某一個型式之觀念印入我們的腦筋裡面。而特殊名詞包括於普遍名詞之中；例如甲與乙爲兩個特殊名詞，則我們以甲名甲，以

乙名乙。倘甲乙二者有共同之點，我們必須在此共同之點上，又樹立一個名詞。故我們假定要舉出這樣一個共同之點的概念，則必加以許多語言的說明。此共同之名詞，即是對於兩者之普遍的名詞。假定我們對此甲、乙、丙、丁四者以子爲他們的共同的名詞，對於A、B、C、D四者以丑爲他們的共同名詞；則A、B、C、D即在丑之範圍內，甲、乙、丙、丁即在子之範圍內。子、丑兩者，是不同的種類。若其沒有共同之點，則爲孤離獨立之物。若有共同之點，則於此子、丑之間，必須立一大名詞。若無共同之點，而發生關係，亦可以給予一個共同的名詞。蓋此共同的名詞，爲從其關係上所給予者，而不是從其性質上或型式上所給予者。邏輯上之歸納法，對於人類之學術研究之貢獻，對於人類生活之方便的貢獻，比任何工具都要偉大。因沒有如此方法，則最初之語言文字，必不能成立。

三、我們應該設想：既是一個類別的觀察，則是說明此非彼，或彼非此。譬如子之內爲甲、乙、丙、丁，丑之內爲A、B、C、D，我們只要舉出一個子字，則我們必有

甲、乙、丙、丁之諸概念；我們只要舉出一個丑字，則我們必有 A、B、C、D 之諸概念。但我們應該明瞭：甲不是乙，乙不是丙，丙不是丁；A 不是 B，B 不是 C，C 不是 D。倘甲即是乙，乙即是丙，丙即是丁，則無須乎用子字來作一個代表字樣。則以甲作代表，即以足夠。對於 A、B、C、D，亦是如此的推理。譬如男人與女人皆爲人，但男人非女人，女人非男人。苟謂男人即女人，或女人即男人，則人的代名詞之設立，似乎可以不必。何以故？以無所謂男女故。男女之分別甚大，無論從其生理方面，或從其行動方面，都可以得出其不同之點。所以名之曰男人或女人者，則以人爲普遍名詞，而男女爲特殊名詞。人何以爲普遍名詞？則以人並不是從女，男着眼而加的名詞，而是從此人或彼人之五官四肢以及其他各方面之共同點而加以名詞。所以不能謂甲爲乙，亦不能謂 A 爲 B，亦不能謂男爲女，或謂鹿爲馬。既爲現象界之事物，即是一種現象。且各種事物，皆爲獨立的存在。雖彼此間的關係甚深，然彼此間必有所不同，而都有其特殊之排列，與其特殊之結構的。

性質之原因。關於其性質方面，往往只能隨着直覺，予以分析之排列。我們可以用多少型式方法以証實之。換言之，即可以用智慧之方法，以推出之。我們應該對於此諸種類事物，只用分析方法，將種類之概念，立一個甚深的排列，而由此排列之義，我們再去研究他的異點及其同點。此現象界之事物，當然是在一個極大的公式之中。因此現象界是渾然一體，並不是孤離獨立者。就物界而言，都受心理之支配；就人類而言，則幾乎都受社會之支配。換言之，都受圍奮力之支配。吾人名其生理為第一重心力，或吸引力；人類的組織重心力為第二重心力，或圍奮力。這是研究所有事物間之關係，所具有的語言。在這個裡面，就只能有一個變化的表現。此變化者何？即是或由此以變彼，或由彼以變此。蓋甲不能變乙，乙不能變甲。甲之所以為甲，沒有絲毫外力，或其他因素參於其間。則甲必永遠為甲，乙必永遠為乙；A必永遠為A，B必永遠為B。甲之所以變乙，A之所以變B，必是甲與A各有外力之因素參於其間。因之，甲必變，A亦必變，甲變必為

乙，A變必爲B。所以我們普通成立之問題之所謂甲變乙，A變B，這是一句何等不通的語言！甲何以能變乙？A何以能變B？於是我們必如此設想：甲必加X，才能變乙；A必加X，才能變B。所謂X，是不定之數；或爲量的增加，或爲質的增加；總是指甲以外的事物。所以種類變化，不能無緣無故的變化。故苟僅謂甲變乙，A變B，這都是不能成立的話。就是假定，亦必不可。何以故？蓋甲必加X，始能變乙；則何以能名曰甲變乙？既名曰甲變乙，安知不能名X變乙？蓋乙之成分，參加X在內。所以我們只能謂甲爲甲，乙爲乙。甲非乙，乙非甲。它們的變化，另有原因。所以一個種類忽然變成他一種類，我們總要把握住我們的前提，即是有其他成分參於其間。由於此理，則我們對於因果之觀念，便可以打破。何以故？蓋吾人之因果觀察，往往是以爲乙爲甲所變；所以甲爲乙之原因，乙爲甲之結果。甲何以能變乙？如果加上丙的因素，則必是甲與丙的因素相加，爲鑄成乙的原因。即是甲加X爲乙之原因，乙爲甲加X之結果。如此的因果觀念，是一個極難之

法則，也是一個極易之法則。我們對於宇宙間各種現象加以考察，某種事物所以產生出它的原因；則其原因，必除甲之外，尚有X在內，必包括不知道多少事情在內。此多少事情，名 $X_1, X_2, X_3, \dots, X_n$ 。此一串X，只要我們對於某一個X忽略其考察，則我們對於某一個結果的原因便不能明瞭。何以故？以乙爲甲加X之結果故。在X內，可以有 X_1 至 X_n ，如此一串事情，何能一一得而察之？明乎此理，則我們對於社會現象之種種考察，謂某爲某之原因，這就是只取一面之看法。同時，此種方法，最易使我們陷於錯誤之中。蓋我們若要謂AY事物變成B之事物，則B爲AY之結果，AY爲B之原因。在此Y字裡面，有所謂Y。我們應該設想此Y，至於Y，與X，至於X，設若在此諸項數之中，有某項與某項相同；例如Y。與X，從其某方面觀之，恰恰相符；從它方面觀之，不能符合。往往我們對於所謂乙字裡，面本來含有X的因素，絕不能認爲是Y之因素。倘有如此錯誤，則我們對於所有的結果的看法，都發生錯誤。故對於因素看法，無論從任何方面觀

察，都不容易察出誰爲誰之因，誰爲誰之果。而世人往往爲因果之概念所誤，以因果二字來觀察宇宙間的現象，則所得的結果，必不能得到萬一之成功。何以故？以因果方法之應用至難故。

四、所以關於宇宙問題，最好用函數方法。因爲一件事情之前因、後果，毫不容易找出他的絕對的因素；用函數方法，就只要找出它們兩者共同因素之根，必可以從其根裡面得出各種變化之理。因果觀念，乃是由於 A 對於 B 之概念，卽是注重於 A B 之討論。函數之概念則不同，它是注重於 A B 兩點間之關係的討論。有因必有果，如果忽略這個變化作用，則必使我們對於這所有的現象之變化之法則，必無從明瞭。所以我們不必注重於 A B 兩點，却應該注重於此兩點間之所以然的變化。故因果作用就可以爲函數作用所吸收，因而造成著者的「因果函數論」，或「函數天演論」。何謂因果函數論？乃以因果者，函數也。卽是我們單純的論「因」與「果」，毫無意義的存在。例如：手舉茶杯，向地拋去，則此

茶杯必碎。如以因果概念判之，則必謂此茶杯之所以碎，乃由於手拋此茶杯之力。所以手拋茶杯，便是一個原因。如果已經知道此茶杯與地上之關係中間所有之一串事情之結構，則我們必可以恍然大悟。故與其用因果的說法，不如用函數的推算。茶杯是一項事，以手舉之是一項事，向地拋去是一項事，地有吸引力是一項事，地面上有硬度是一項事，茶杯的碎度又是一項事，此吸引力與手拋之力相合是一項事，此有碎度之茶杯與地面上之硬度相衝突是一項事，此茶杯之所以碎又爲一項事。如上所述，這已經超過六七件事情以外。我們必須將此六七件事情連串起來，成爲一兩件事情；於是此茶杯之所以碎的概念，才可以成立。若單純以手拋茶杯爲茶杯之碎之因，以茶杯之碎爲手拋之果，則這樣的結論，若與函數方法相比擬，則離題遠甚矣。我們應該明瞭：在此世界上，若有無因之果，與無果之因，則我們必如此懷疑：此無因之果與無果之因，爲論理上所不能承認者。且由此因果概念，也只能有「以有生有」而「以有生有」之中。

就完全是此一事情與彼一事情之關係之變更因而變更其形態。要是我們明瞭此理，則我們必知與其用因果之方法，不如用函數之方法。且因果律之中有「無無因之果」與「無無果之因」，則此因果發生之關係，亦必是一個函數關係。故函數關係，就他的自身論之，有一個天演；其天演即是在數字的說明。就其因果上論之，它又包含因果。所以著者有因果函數論，與函數天演論的學說。故凡研究宇宙間所有事物之變遷，必須研究此事物內所有之關係，而不是研究由此類與彼類之上獨立事物之本質。函數者何？關係的說明也。

五、學者所患之最大的毛病，則以其不知道任何事物之變遷皆是受函數之支配。故他們往往對於類別分析，不甚清楚。殊不知天地間有類似之類，有不類似之類。而類似之類自甲方面觀察之，則為類似；若自乙方面觀之，則不類似。我們只要能得到一個類似，我們便可以從其類似來確立學術上的名詞。若是從其不類似方面着手，則不能有分類之概念。因此之故，就完全不能有一個函

數的概念。學者的錯誤，乃是在此函數關係之拋棄，乃是就此物之本質以說彼物之本質。譬如水爲一物，菓子露爲一物。菓子露之性質與水之性質不同。對於此二者而言，則水與菓子露皆爲同一液體。若就液體論之，則此兩者皆可爲研究之對象。若單就水或菓子露之性質論之，則不能以菓子露之性質說水，或以水之性質說菓子露。因爲如此不能得到一個最後的說明。夫水有水之性質，菓子露有菓子露之性質；而此兩種性質，皆甚明顯。既有甚明顯之性質，而必以菓子露說水，或以水說菓子露；則此兩者之性質必不明。如此觀察，未有不指鹿爲馬者。今之所謂唯物論、唯心論、唯神論，它們對於宇宙的看法都不同。唯物論之對於宇宙的看法，則以爲無論任何案體，皆具有物質性質。以爲案體之所以爲案體，乃是一個物體之表現。他們的意思是，以爲精神是由於物質所生，這乃是由於一個不可明的因果觀念而致。何謂不可明的因果觀念？即是精神和物質兩者爲絕對的不同之事物，彼此不能互爲變化；彼此之關係，乃是一個函數關

係。如果以此產生彼，或以彼產生此，則必受「兩無因果論」之限制。所謂兩無因果論，即是「無果之因」和「無因之果」。此二者爲不能成立者。苟爲由此類生彼類，則必是一個函數的關係。前面舉例，已証明甲不能變乙，甲只能爲甲；甲能變乙，則必是甲加X。如果甲加X，則甲已經不是甲，就不能不另設一個名詞以名之。所謂以此性質說彼性質，或以彼性質說此性質，皆爲兩無因果論所限制。則唯物論、唯心論之學說，根本跳不出兩無因果論之圈子。今有兩類事物於此，一爲A類，一爲B類。若必以A類釋B類，或以B類釋A類，就如同說以人釋石頭，或以石頭釋人；以水釋菓子露，以菓子露釋水。如此不同之現象，雖三尺之童亦可以斷定其爲不可能之事。我們若以爲A類產生B類，則此A類不僅是一個A類，A類中必有他物。苟無他物，必恍兮惚兮，莫可究詰。何以故？蓋B類之產生，非單純之A類所能產生。故或爲A類以外之一物之增加，或爲A類以內之不同的種類之增加；苟此A類爲單純之物，則A類必永遠是A類，而無產生B類。

之可能。故由此錯誤，乃產生許多奇奇怪怪的學說。唯物論、唯心論、唯神論，皆是奇怪的學說。何以故？以他們不明白兩無因果論之學說故。所以他們就因受此兩無因果論之限制，而造成以 A 類釋 B 類，或以 B 類釋 A 類之不能不成立之矛盾的學說。第一學型中所有各派，大都無此。

由上所述，可以得如下之結論：

第一結論：根據因果函數論之原則，所有因果皆受函數之支配。根據函數天演論之原則，則所有函數必是一個天演。照著兩無因果論之原則，則不能有「無果之因」或「無因之果」。

第二結論：凡以 A 類釋 B 類，皆是受兩無因果論之支配。唯物論、唯心論、唯神論之所以錯誤者，則以他們受此原則之支配故。

第三項 以古義釋今義

一、所謂墮性，其力量甚大。一部自然界之運動史，即是一部墮性史。僅有向

心力而無離心力，則運動不能成。人類的信仰形態，往往以爲古人之說乃是天經地義者。這樣的墮性，考之於東西洋歷史中，大都類此。文藝復興時代，也是彰明的以復興希臘羅馬的文化爲前提。即以中國論之，自古以來至於滿清之末，許多學者都不能跳出古人範圍中，而造出新的學說，以爲天下倡。他們以爲古人所見必深，而當時代之人，所見必淺。他們的見解，所以如此錯誤，乃是因爲他們的祕素作用和彊理作用之所致。因爲他們希望他們崇拜的人，有一個最高智慧的符號，爲欲發展他們自己的祕素與彊理起見，於是利用之以爲達到其某種目的之憑藉。我們應該明瞭：這是一件絕對的彊理之事。今請就此以批評之，則可以得出他們必須如此的一個理由。

二、春秋戰國時代，其文化之發展，是何等的光輝燦爛，學者輩出，如儒家、墨家、法家、老家、農家等，凡此種種，不可勝數。而此諸家之產生，至多不過是在四五十年之內。我們要問此四五十年之內學者之說何以如此發達？堯舜時代距春

秋時代一千餘年，當時記載之術不精，一切其他日常生活之工具未備，則何能於唐虞三代，有所謂無懷之民。如有之，則是不啻我們理想中之樂園，凡人皆有如此理想樂園。若以爲此理想樂園，不能在將來實現，而是在古代却已實現，這實在是一偏之見。他們不知道進化之理，古不如今，今不如後，正與生物之進化，由下等動物變成複雜動物，由複雜動物變成極靈敏的動物相同。斷不能在最古時代，有我們今日之人類存在。何以故？以其受進化法則之支配故。當時的學者之所以稱讚古人者，則以當時人有某種不澈底的見解，恐怕用自己的名子發表出來，不能將所有其他一切人籠罩住。所以學者都想設一個天羅地網，將所有的人籠罩起來。但恐怕他們自己製造出來的法寶的力量甚爲薄弱，於是就不得不假古人之名，以爲收效之憑藉。所以儒家稱堯舜，墨家稱堯舜，堯舜不復生，則誰能定儒墨之真僞？他們之所以有如此感想，就以他們的種種的說法，都落在以古釋今之一個錯誤中。而其錯誤之所以發生，乃是由於他們的祕素

作用，彌理作用所致。明乎此理，則知道春秋戰國時代，多少古人，自己造出來的學說，而被今人所崇信者，自有其原因在。其原因爲何？卽是今人想用之以爲推行自己的學說的工具。如此而已，了無深義。

三、此種作用所演成之結果，甚爲悲慘；後來學者在這一種風氣之下，不能對於古人有所懷疑；否則受到政治的限制，社會的限制。如加里略發明動力學，卽受到宗教的壓迫。中國歷來因文字而得禍者，不知凡幾；因之，誰也不敢跳出政治的壓力，誰也不敢跳出社會的壓力。在這樣一個社會中，則無論任何學者，都不容易有最大的反抗能力。縱有特殊見解與天才，然以獲得反抗成功之條件所限而經無結果。何況此等天才，乃爲百世不一見者乎？以中國論之，自唐以還，世人率皆耽於漢學；宋元以來，世人又率皆耽於理學；有明以還，理學又改了一個方向；以至有清，則由理學而變成一種樸學。關於理學與樸學之價值雖高雖低，姑不置論；然無論其爲理學或爲樸學，要皆不能跳出古人之範圍，此則可

以斷言者。今所指之範圍，其上面不能有真理在。且後來之學者，必將隨此錯誤而錯誤。又何況在此範圍錯誤之外，還加上一個政治的錯誤，政策的錯誤。二千餘年，中華民族即囿於古人之圈子中，無以自拔。中華民族至於今日，而尙毫無半點進步者，夫豈無故哉。

四、今又以歐洲爲例，則更明顯。經驗派之哲學，苟我們稍明其內容，則我們可以斷定他們從中古時代，便受到一些學術不能發展之限制。即當時的社會和政治之普遍錯誤的見解，和政策之限制，與夫爲歷史遺傳之範圍所限制。此種限制，亘中古時代而無力量可以突破。至文藝復興時代，宗教有了一極大的改革。同時他們的數學，已經有了一個相當的根柢。十八世紀以來，因根據牛頓之吸引力之學說，以爲物理界所有現象之說明；於是他們便漸漸的知道定律與公式之重要。至十八世紀末葉，不但是自然科學有了基礎；就是關於政治學說，因爲受到盧梭等人之影響，對於舊的範圍也起了革命。文化之進展，至十九

世紀尤有極大之速率。蓋所有各種學說大都於此時期有所創立。於是自此以後，一切學者對於古人之看法，才恍然大悟。他們以爲古人的知識能力極其低弱，凡學說必尋求新的道路，以求新宇宙之發現。這樣一個信念，普及於學者之間；於是學術之發達，如火如茶，自是意中之事。所以能如此發達，則以其能脫去古人之羈絆故。

五、就著者所知，現在還有許多學者，患了一個最大的毛病。就是對於字義之解釋，不甚分明。我們應該明瞭：文字之所以產生，原爲便利此人類知識之傳達。今姑不論古人之有某種意義，或今人有某種意義；只就古人與今人對於某種事物之意見觀之，則必可以看出今人之意見必多於古人。何以故？以其知識多於古人故。本來知識的結構，就是關係的結構；不過將外來的關係結構，搬到我們的腦中，使之成爲結構而已。由於此理，我們便知道徒相信昔人種種方法，這是一個極端的粗魯的辦法。世界一天一天的進化，因之每個字的涵義，亦日

新而月異，雖有某個字與古時涵義相同，但今日之某字，必另有其新的涵義在。故今時代之文字，與古時代之文字，皆有所別。而一般讀者不察此理，徒斤斤於考據之間，以爲一切人必要從小學研究起，夫然後可與論學問之事。以此辦法去讀古書，亦未始不可。若以之來讀今書，則不可矣。何以故？以今之文字有異於古故。例如西洋之所謂哲學一字，乃是由希臘文變化而來，其原意乃是愛之意。愛者何？歡喜之謂也。然今日之所謂哲學，却完全是內治主義發達，而使人生得有完滿之結果之學之釋義。若必欲以古之哲學字義解釋今之所謂哲學，這簡直是牛頭不對馬嘴。何以故？以字義有變遷故。中國學者不知道字義之變遷之極大的關鍵，而必欲以古字解釋今字，則沒有不發生錯誤者。文字本是工具，隨人類之運用的便利而改變，並不是絕對的天經地義，不可變更者。由此討論，凡以古釋今，其錯誤必甚大。由上所述，則讀者亦可以得到其所以不能以古釋今之根本的理由。

六、由上所述，則我們可作一個分別的看法。既不能以古釋今，復不能以今釋古。所謂以今釋古，則今人之頭腦必甚混沌。何以故？以今之所以爲今，必是有今之成分含在今字之內。科學世界之發展，其重要理由乃是由於假設。然吾人試讀各家思想史，往往發現以今釋古之種種事實。西洋哲學者尙少，而中國學者患此病則甚多。何以故？以中國學者缺乏創造之能力。愈是以古釋今，便愈是得不着一個新的意義。如此毛病在西洋過去數百年中，亦不能謂其爲無。何以故？以其無創造之能力故。

七、我們既知道古字之義與今字之義不同；則我們必欲以今釋古，或以古釋今，則都免不了錯誤；如此錯誤，皆不能有學術之中心真理之獲得。苟無此錯誤，而不能獲真理，則必是由於對於真理之本身之各種條件的不具備。若對於真理之研究條件缺乏，則其真理亦必不能得到一個最好的結果。數學上往往變更了或錯誤了一個數目字樣，就可以使全盤錯誤。我們絕對不能以古釋今，

亦不能以今釋古。唯有真理之發現，才是我們所應有的態度。由此立論，便可得到如下之結論：

第一結論：以古釋今，則以今古不同，必不能得到兩個室澈底的涵義之適當的意義。

第二結論：以今釋古，亦不可能。第一結論即是一個反證。

第三結論：第一學型中有多少學派，都陷於此種錯誤中而不自覺。

第二節 原點誤擇論

第一項 以本體釋現象

一凡一學說之形成，必有一個原點。沒有原點，任何學說皆不能形成。正如宇宙發展一般，宇宙發展亦必有一個核心；沒有核心，宇宙便無從發展。太陽系統有一個核心，吾人所居地球上之一切物界皆由太陽系統所分出來者。今以唯物論言之，它的發展的核心爲物。以唯心論言之，它的發展的核心爲心。以唯

神論言之，它的發展的核心爲神。無論任何學說，都要選擇一個核心爲其發展之起點。所以形成學說者，其第一目的乃在核心之選定。因爲我們以渾然一物觀察此宇宙，則此渾然一物爲此宇宙之核心。若我們不能以渾然一物爲宇宙之核心，則我們必從它的核心內各部分之結構中，選定某一結構爲其核心。但如果選定某一結構爲其核心，則必發生極大的錯誤。何以故？以其所說者非全體，而爲部分故。譬如水之問題，必以水爲核心。若從水裡面之分子構成的某部分爲核心而討論之，則必與以水爲核心之結果全不相同。假定在水之各部分裡面擇定H爲出發點，則無論如何研究，也得不到水之結論。何以故？蓋水裡面除H外，尚有O之因素故。何以能從H推O，H中無O，則必不能由H推O。若由H推O，是無中生有。凡無中生有，必不可能。若H中可以生O，難道H中不能生出A、B、C、D……如果這樣，則H就變成一個萬能之點，豈非笑話。故由H不能推O，由O亦不能推H，惟有由水推HHO，方可得到水之結果。我們研究的

目的究竟爲何？苟爲H，則就H研究之；苟爲水，則就水研究之，而我們若是以研究水爲目的，而以H爲原點，則水之所以爲水，豈能爲我們所知？這就叫做文不對題。夫此宇宙本爲渾然一物，我們不以此爲出發點，而我們以此渾然一物中之某部分現象爲出發點，則我們所得之結果，正如同由H以研究水一般，其不可能，乃爲一個正比例的發展。故所謂唯物論，乃是從此渾然一物中之物之部分爲出發點，所謂唯心論，乃是從此渾然一物中之心之部分爲出發點，所謂唯神論，乃是從此渾然一物中之神之部分爲出發點。故無論其爲唯物論、唯心論、唯神論，皆不能說明此渾然一物。明乎此理，則唯物論、唯心論、唯神論，不待攻而自倒矣。

由上所述，便得結論如下：

第一結論：凡研究任何事物，必先從其原點下手，以某物爲研究之目的，則必以某物之全體爲研究之起點。

第二結論：苟不以第一結論爲信條，則是不啻以 H 爲出發點以研究水之全體。

第二項 BC 共變論

一、我們在兩型分野論中，已經說到張本分野，所謂張本分野，即是第一學型以 B、C 兩點爲出發點，第二學型以 A 點爲出發點。我們在此處所應討論者，乃是 B、C 之變，是一個共變；不是 B 變而 C 不變，亦不是 C 變而 B 不變。多少哲學家，他們的錯誤之點，即是以爲 C 不變而 B 變，總想在 C 中來支配 B 之一的變化，所以有本體不變之論。這就是由於他們沒有明瞭兩個車輪的比喻。現象既爲變化，本體亦爲變化。則試問究竟在本體與現象之中，誰爲不變化者？假使某一個不變化，則我們何以對於這樣的變化，可以知之？我們之所以能對於變化之義有所瞭解者，必定是許多變化中含有變化之類在。水所以能變成 H₂O，H₂O 所以能變成水者，則以水與 H₂O 之間，有一個不變之類在。苟其

穎變， HHO 與水之關係亦隨之變。苟果如此則，現象界爲不可解之事物矣。今我們坐在一個車子之上，左輪變，右輪必變。如果左輪變，而右輪不變，則車子豈能行動乎？夫車子之所以行動，是在左輪與右輪皆變。我們既以爲本體界伏在現象界之後，則本體界現象界之間，必有一根線連繫之。苟無其線，則本體界之假設，已成爲一個贅疣。何以故？以我們以爲 B 之變，完全爲 C 所操縱。然 C 線何以能操縱 B 線乎？故以爲 C 不變者，乃是對於 B 、 C 兩點沒有確定的認識。若以此本體是一個物的表現，則物只是物，物並不變，若以此本體爲一個心的表現，則心只是心，心並不變。若以此本體是一個神的表現，則神只是神，神並不變。試問本體是在變之中，何以能謂一個單獨之唯物論、唯心論、唯神論爲不變？所以我們對於一元論的說法，幾乎都是被我們一個範疇上的概念所誤。蓋我們以爲宇宙間只是一個「一」的概念，因而以爲 C 點是一個「一」。於是對於 C 的看法，就名之曰一元論。究竟此說通不通，我們就以這個 B 點是不是隨 C 點之變

化而變化來斷定之。然而這個 B 點，不是隨 C 之變化而變化；故此說爲不通。明乎此理，則可以知道我們對於宇宙的解釋，如以一元論爲合理，則是一個思想上之範疇之習慣的錯誤。此本體何能爲一？此本體必不能爲一。所以必不能爲一，就是本體在變，變必不是一。變若爲一，則一必變。一若變，則一之所以爲一，我們必不可知。故一元論者，以爲對於宇宙作爲一元的解釋，乃是一個進化之觀念；殊不知他們爲範疇所誤，而不知道本體在變，變則不能爲一。一者常也，常與變相對立。若變爲一，是不啻變爲常。變既爲常，則常與變兩個字之意義，根本失掉。則我們對於宇宙本體之解釋，如果認爲是常，或認爲是一，則此本體不變。如果本體不變，則現象何由而變？如果本體不變而現象變，是不啻本體與現象爲單獨兩物，而不能發生關聯。本體與現象不能發生關聯，則本體之假設，也是一個贅疣。何以故？以本體之假設爲說明現象界之變化故。因此我們在此短簡的言語中，便可以知道一元論爲不通。無論唯物論、唯心論、唯神論，皆爲不通。何以

故以其皆爲一元論故。惟在此處不僅是批駁唯物論、唯心論、唯神論不通，而是批駁凡屬於一元論者皆不通。

二、然則二元論通乎？本體既在變化之中，凡變不能只爲二。若只爲二，則非變。何以故？蓋一可分爲二，二可還原爲一故。所以此宇宙根本有兩個不通的事物存在，我們名之曰唯心論、唯物論。唯物論者，以爲現象界之所以演變，是由物而來；唯心論者，以爲現象界之所以演變，是由心而來。在表面上看來，似乎可通。但在事實上，則陷於大不通之弊。何以大不通？則以唯物論將此宇宙視爲一個陣營；而此宇宙之表現，彼此息息相關，未嘗爲一個陣營故。若謂一切心理表現之物皆由物而來，苟物爲一個陣營，則何來心之表示？二元論如果設立物與心兩個陣營，則二元論更不通。若設立物與心兩個陣營，則彼此間必含有變化，可以合而爲一。然心與物並不能合一，此所以二元論爲不通。與其採取二元論，則不如採取一元論。何以故？以此宇宙爲渾然一物故。

三、二元論爲不通，多元論亦不通。二元論不通，不是由於多，而是由於二者之不能合一。二者既不能合一，則多豈能合一乎？現象界之變化，爲單獨之變化，是此宇宙間渾然一物之絕對的變化。苟心理有變化，則影響宇宙間物的變化。苟物有變化，則亦影響心理之變化。是可知彼此的影響極大。倘彼此不在一物之中，何以彼此能影響？倘彼此在影響之中，又何能爲多？此所以多元論亦不通。一元論、二元論、多元論既皆不通，則究竟以什麼方法解釋此本體？

四、答之曰：變而已。此變既不能叫做一，復不能叫做二，也不能叫做三，更不能叫做多，乃是隨此渾然現象界之變化而變化。所以 B C 共變論，才可成立。雖小爲一根頭髮，無關宇宙之大體，但頭髮由頭上落於地上，則對於此宇宙亦有毀滅之影響。何以故？以其位置不同故。位置不同，卽是將實在的事物投入空間之中，已經有了一個空間的位置的限制。頭髮倘可以影響此宇宙，頭髮亦足以影響此人。蓋此人影響一根頭髮故。然一根頭髮，必生長於髮中，這幾個字的意思

思，卽是此繫體受到影響而來之變化。故現象界之變化爲渾然一物之變化，則本體之變化亦爲渾然一物之變化。然則此渾然一物非一乎？則答之曰：既爲一，則不能變，既變則不能爲一。由此可知：要從 C B 上去說明此宇宙，亦爲不可能之事。何以故？以一元論、二元論、多元論皆不能說明故。何以不能說明？以 B C 共變故。第一學型之學說，皆從此爲出發點；不是從 B 爲出發點，卽是從 C 爲出發點。所以第一學型出發之原點已經陷於一個錯誤之中。則無論第一學型內之任何學說，若以 C B 共變論論之，則皆爲無價值之說。換言之：其說皆非真。

第三項 不可知論與不可思議論

一、於是，哲學上有這樣一派學說：以爲本體爲不可知。何以爲不可知？以本體苟爲一元論，則本體爲不可知。一元論、二元論皆不能解釋，故本體爲不可知。何況一元論者，有所謂唯物論、唯心論、唯神論乎？此不可知，多少哲學者皆主持之；故他們皆避免本體而不論。苟在本體論中討論之，則必是在不可知之事物

中打圈子。轉來轉去，反正是一個不可知，又有什麼結果。不可知論與中文習慣用語中有所謂不可思議論有點相類似。所謂不可思議者何？即是一件事物無法得知之意。可思則必爲可知，不可思則必爲不可知。故所謂不可知主義，不可思主義，兩個都是用於本體論上。如果我們稍按此說，則凡具有實事求是之精神者，必皆承認之。若不承認，則其說非一元論，必爲二元論。苟其人爲一元論者，或是唯心論者，或是唯物論者，或是唯神論者；彼此必根本衝突，而各是其是，各非其非。若細密之思想家，則必持隔岸觀火之態度。蓋彼此各成一體系故。而各人之體系中，皆有部分的矛盾。其矛盾之點，即是在唯物論、唯心論、唯神論三者之間的函數點之上。從不可知主義之下，或者我們轉可以實事求是。將我們可以解決的問題擱在一旁，不可解決的問題也擱在一旁。第一可以明白可知問題，而去其不可知問題，以免其變成一個不能解決的問題。我們若是以社會爲例子，則我們應該明瞭，此種不可知論之最大的用法，就在於社會的型式根本

是一個型式的轉換。如此型式，如彼型式，則皆是先天的存在，而人對於此種如此型式如彼型式之採取，則視某種人類具有運用某種型式的條件以爲斷定。型式的轉換上，與本體沒有什麼關係。蓋本體問題，乃是由於實際事物而發生。苟此宇宙沒有實際事物，則何有所謂本體。故本體問題與實際問題爲一組；而型式問題則爲時間與空間之結構，可以另爲一組。我們稱前者爲甲組，稱後者爲乙組。甲組與乙組，互有關係。但甲組有甲組之獨立存在的討論，乙組有乙組獨立存立的討論，我們必欲使甲組干涉乙組，則乙組之可能解決的問題，就必變成一個不可解決的問題。例如甲組之中心理由與其中間問題，與乙組之中心理由與中心問題，皆不相同；則解決乙組，有乙組之方法；解決甲組，有甲組之方法。苟以甲組應用於乙組，而乙組不變點質的結構，著者名之曰「蠶」。空間、時間的結構，著者名之曰「官」。故官的結構，是一個型式問題；蠶的結構，是一個實質的問題。型式可以離實質而存在，實質則在型式之中。型式既可離實質

而存在，即是竇即可離竇而存在。則竇之問題，必用竇之方法以解決之，竇之問題，則不能用竇之方法解決之。此所以造成先天型式論或是型式先天論，則以竇可以離竇而存在故。關於此理，將另作文以論之。倘我們欲研究實質問題，則我們必不能離竇。竇字裡面，包含兩部分：一是質，一是量。換言之，一是本體，一是現象。苟現象不可知，則豈非竇爲不可知？竇既不可知，則我們無方法可以知此宇宙之各部分矣。故苟謂本體爲不可知，則就形成一個不可知主義，或形成一個不可思主義，則必無方法可以知道現象界之一切變化矣。

二、形成不可知主義有二主因：一爲我們對於本體論難懂；二是我們對於許多實際問題不能解決。既爲不可知，則不能解決我們不可知的問題，現象爲不能離開本體而存在。雖然我們對於現象與本體解釋不一，但本體不是不可知；苟爲絕對的不可知，則現象無從解釋矣。何以故？以我們否認本體問題故。若有人謂本體爲不可知，這是一個竇的問題，不是竇的問題。則我們縱有方法可

以知道實，但沒有方法知道。現象問題者何？蟹之問題中之問題是。蟹既不可知，則現象何由可知？故我們若以本體不可知，遂捨現象而不研究，實不啻因噎廢食。苟如此，則蟹中之現象，必無方法可知矣。此所以斯賓塞等人，因只求現象絕對的解釋，而在十九世紀即告流產者，不是無故。

三、夫吾人既說明本體在變之中，變與不變是對立的名詞。既爲變，則可知不變爲錯誤矣。變與不變，只要我們誤擇一字，則被擇事物所說明的對象，必成爲不可知。苟爲不可知，則對於變與不變兩個解釋，實無從選擇。既無從選擇，自非設立本體概念不可。其概念爲何？即是此現象界之變化不可知；欲求其可知，就必從其本體以說明此現象。在這樣的意識之下，來成立本體的概念，如此成立本體的概念，何能謂之曰不可知？故謂本體論爲一元論，或二元論，是個錯誤；謂本體論非一元論，二元論，多元論，而謂之曰不可知，亦是個錯誤。然則本體論究爲何？答之曰：變而已矣。就變字可以說明本體論，亦可說明現象論。則此現象

何由而變，此本體亦何由而變，這就成爲我們討論的中心；這就是第一學型中的學者之所忽略者。因爲他們忽略此點，所以不能解決蟹之問題；其解決此問題之唯一方法，則唯有第二學型之 A 點論或 A 點論足以當之。此所以謂在 A、B、C 諸點中擇 B 與 C 以爲說明之工具者，皆爲誤擇。

由上所述，便得結論如下：

第一結論：不可知論與不可思議論，是不能成立的名詞。苟可以成立，則「蟹」必無從知矣。

第二結論：變與不變，爲兩個對立的名詞。卽是本體在變，則本體爲不可知；苟爲不可知，則變與不變無從選擇。

第三結論：第一學型之原點的第一個誤擇，乃是以本體說現象。第二個誤擇，現象既在變，本體亦在變；則本體必不能說明現象。蓋其所有的說明，皆是雷同的翻譯。換言之：乃是以變說變。以變說變，其必錯誤而無結果無疑。

第四項 以善惡釋真偽

一、善惡之理與真偽之理，二者不同。不能以善惡釋真偽，亦不能以真偽釋善惡。蓋善惡有善惡之理，真偽有真偽之理。善惡之理，在於適合；真偽之理，在於解剖與綜合。善惡之理，以人類爲中心；真偽之理，則是以宇宙一切事物之所表現者爲中心。譬如就天體行星之運動而研究之，則此天體行星何以如此動，何以不如彼動，此是一個自然的結構。何以如此動，何以與不如彼動，此兩個問題，有它的一定的型自理由之存在。而善惡之價值則不同。它不存在於事物之內，而存在於人類與事物發生關係之間。現在我們這樣觀察：假定有三點在，名之曰A、B、C。三點，以A點代表人類，以B點、C點代表任何事物。B、C兩點皆有一線；在B、C兩點對於A點，亦可以尋出兩根線，於是就成爲一個直角三角形的形式。惟此直角三角形之三點，有兩點是被用者，有一點是主體。這樣一個主體，吾人以人類充實之；而B、C兩點，則以任何其他事物充實之。B、C兩點，有其配

合上之關係；A C 兩點與 A B 兩點，亦有其配合上之關係。研究 B C 兩點，則是純粹在真偽範圍之內；研究 A C 兩點，A B 兩點，則是在善惡之範圍內。何以故？蓋 A B 線與 A C 線之直接的目的爲 A 故。而在 B C 線之兩端，一則爲 B，一則爲 C。故善惡存在於 A C 與 A B 之間，真偽則存在於 B C 之間，但在 A B 與 A C 之間，亦有所謂真偽；不過此種真偽，乃是以研究善惡爲前提者。它不是第一目的，而只是第二目的。它不是第一方法，而只是第二方法，關於此諸理由之說明，我們作下列之討論：

二、我們試觀察太陽，昨日上午九時在天中之某點，今日上午九時又在天中之某點，則此兩時期內之太陽，佔據兩個位置。假定一個位置是 B，一個位置是 C，則必發生如此疑問：「何以太陽忽然在 B，忽然在 C？」這是一種變化，我們來解決這個問題，不是在研究太陽之本身如何，而是研究太陽昨日上午九時至今日上午九時中間的變化，是不是有一個必然的法則。假定我們造出兩個

法則，名之曰甲法則與乙法則；甲法則是如此說明，乙法則則如彼說明，則必不能根據甲法則以說明乙法則，或根據乙法則以說明甲法則；甲法則如爲真，乙法則必爲僞。蓋此兩者，對於一件事物發生矛盾的論理，乙法則如爲真，甲法則必爲僞。如此便造成這樣一個反定律。所以若問此 B C 兩點之間誰善誰惡，毫無意義。B 點爲善乎？爲惡乎？C 點爲善乎？爲惡乎？此兩者皆不可知。何以故？以二者爲文不對題故。蓋善惡之概念不能存在 B C 兩線之中。惟真僞之概念，乃在此兩點之間有所作用。

三、今試以我爲主體，則當我平時對於天地間一切事物價值有所估定；則對於所估定價值之本身，必有一個標準。譬如供求關係是一個標準，譬如適合關係是一個標準。供求關係則是一個量的問題；適合關係則是一個質的問題。而質與量兩個問題，又皆有所謂適合之問題。倘不適合，則質與量二者誰爲真而能對於人類有所作用？則人類必於此點發生出善惡概念；合於我者爲善，不

合於我者爲惡。須知這是以 A 點爲中心，而不是以 B C 爲中心。必須以 B C 去適合 A，苟與 A 配合而能適宜，則 A 必於此謂 B C 爲善，倘不適宜，則 A 必於此謂 B C 爲惡。是可想見善惡之概念，它的最大前提之成立，乃在於 B C 兩點對於 A 點之適合與否以爲斷定。明乎此理，則可以言善惡之理。今試觀察宇宙間最無價值之事，假定其爲乙物；而有價值之事，假定其爲甲物。此甲物爲金銀，此乙物爲人類之洩排物。此甲乙二物之價值不能均等。倘使 A 點在某一期間內發生它的存在上的危險，對於此存在之前提必有如此一個定律：凡能維持這樣的存在的配合之事物，必是對於此物爲最善之物。姑不論其事物本身價值之高低，而其高低乃爲我們人類平時所決定者。可是 A 在變態之時，A 就不是在一個平時所決定之價值。就 A 的變態而言之，則必發生對於他平時所決定之價值之根本的轉變。在平時之 A 所川爲甲，則在悲哀時，倘此 A 沒有乙物而不能存在，則甲物在此時就變成了一個贅瘤。則在此變態時之 A，必視乙物高

於甲物。反之，在平時必視甲物爲高於乙。可想見甲乙二者價值之高低，乃是隨此 A 之本身是否爲變態而定。是可知就甲乙二物之本身言，無所謂絕對的善，亦無所謂絕對的惡。苟爲絕對的善，則何以有時又視此爲惡？有時視此爲善？因此事物之本身，就不能有所謂惡與善。何以故？以此事物之本身之善惡的價值之發生，乃是隨着此 A 之變化而變化故。換言之：甲乙二物之價值，乃是由於 A 對於它們之關係，以 B C 兩者之共同的變化而引起變化。故善惡之義不能由外而生，只能由 A 之內而生。換言之：不能生於甲乙二物，亦不能生於 B C 二物；只能生於 A 自身。換言之：即是 A 在某一狀態之下，他對於宇宙間所有各事物有一個衡量；在他狀態之下，又有一個衡量。宇宙間事物之價值，既是有幾種衡量，則善惡之變遷當然很大。若謂善惡的觀念發生於甲乙二物，或發生於 B C 兩者，則善惡之所以爲善惡，必爲我們所不知。何以故？以甲乙二物與 B C 兩者在善惡範圍之外故。倘吾人將自然界之對象移作社會之對象，則我們社會間

所有一切事物皆爲被用者，此一切被用之事物，絕不能有所謂善惡觀念。而此一切事物之善惡的概念之發生，乃是由於我們人類各個體之立場，以觀察此各被用之事物，因而發生善與惡概念者。於是愈是古代，善惡觀念愈不能相同，則以愈是古人，他們的圈子愈爲狹小。某一個圈與他個圈或者沒有交切點；縱有交切點，只是外切點，而不是內切點；因之各個人之立場甚爲狹小，以其狹小之立場去批判社會間一切事物，則被批判者本身，縱無所謂善惡，亦必因此而有善惡觀念之發生。而此善惡觀念，乃是亦必隨此批判者之立場之變化而變化。於是善惡就沒有一定之意義。幾乎此所謂善，彼所謂惡，就發生了相對的善惡觀念。於是善惡二字，只是由相對二字產生，而不是有絕對的存在。而這樣一個論斷，實是一個莫可奈何的語言，因爲如此論斷，乃是從各個狹小之個體，對於這樣之批判之狹小的看法。他縱然要求在一個集團內之所有各個體有共同的善惡概念，事實上亦不可能。所以不可能者何，則以善惡概念隨個體之變

化而變化故。故欲求善惡概念之統一，則必求彼此兩圈之統一，此所謂彼此兩圈者何？即其存在圈是。故在此集團內與他集團內之風俗習慣，各不相同。因而此集團不同於他集團。此集團內之風俗，彼集團之人民不奉行之；可見見彼集團之風俗，此集團之人民亦不奉行之。這就是因此集團與彼集團，兩集團之內所有人民，已經構成了兩個單位。所謂民族道德，即由此而產生。雖然，在此集團內，何以有一個共同的風俗與習慣，則以此集團內之人民，各個體有著者之所謂層圈：曰第一層圈，第二圈，第三圈，第四圈，第五圈；則名曰 A 圈，B 圈，C 圈，D 圈，E 圈。倘其大圈大於小圈時，則其善惡觀念必是以大圈為根據。當其大圈壓迫小圈時，則其善惡概念必以小圈為根據。這樣兩個分野，我們應該明瞭的分析；庶使我們不致於因觀察之錯誤，而致對於善惡的理由有錯誤的觀察。我們應該明瞭：A 圈與 B 圈以至 E 圈，純是一個觀念形態的擴大。每一個圈都是一個自然的安排。每一個自然的安排，皆不能用此以釋彼，用彼以釋此。何以故？以如

此圈必有如此善惡；如彼圈必有如彼善惡故。吾人對於善惡之理，必須求一個切實的標準之確立；夫然後我們可以評定此諸圈之每一層圈之善惡，以爲一切人共同信仰之標準，求到一個共同的善惡的普遍概念。哲學之進步，則在於此種努力。而此種努力至於今日尚未告一段落者，則以此理尙未完成一個絕對的體系故。關於善惡之理，我們要去發現它們的客觀的普遍的標準，則不是在此範圍之內說明者。此處所說明者，乃是在凡以善惡代真僞之概念，必是一個錯誤之概念。

四、我們於此應該明瞭：真僞是一件事，善惡又是一件事。我們絕不能以善惡代真僞。譬如過去封建社會，它是如此制度所形成出來的一個社會。在如此制度下，其人民對於當時的制度，有如此善惡概念的批判。這乃是在於 A C、A B 兩線之範圍之討論。若是我們現代的人對於封建社會加以考察，則我們必求此封建發生或變化之種種動力，換言之：我們即是將此封建制度作爲一個

B C 兩點之研究，不應該作爲 A C、A B 兩線之研究。倘若我們作爲 A B、A C 兩線之研究，則我們所得者必是善惡概念。倘我們將它作爲 B C 兩點所構成之語言研究，則必只是真偽研究。而現在對於過去社會制度之研究者，則大都加上人類的強埋作用、侮辱作用、擁護作用或幾種不相干的倫理概念作用。譬如：若謂現時制度爲強者剝奪弱者的制度，則剝奪兩個字是一個道德學的上名詞。何以見得強者不應該剝奪弱者？我爲強，爾爲弱；何以見得我不應該殺你？我殺你之後，你又將如之何？要是說強者欺侮弱者，是一個極沒有理由之事。這樣一個獨斷，往往錯誤了我們對於宇宙間事物解剖的真象的認識。須知強者欺侮弱者，不是善不善、惡不惡的問題，它乃是天地間自然存在的事情。姑不論此事情爲善爲惡，但只問此事情是不是錯誤。如果是已証實其錯誤，究竟應該用何方法以消滅之？則惟有從其本身分析，才可以得出其本身理由之來源，才可以對於本身之種種應付的方法。強者欺侮弱者之事，生物界已經表演之矣。

固不能說強者欺侮弱者是善事；但我們認定這已經是一件錯誤之事。我們假如只用善惡觀念去研究此錯誤之事，則我們必得不到消滅它的方法。何以故？蓋 A C 線與 A B 線是一個自然的存在；因此，我們的問題，不僅在 A C 線與 A B 線兩者之長短的配合或兩者之點質的轉換，即是問題不是發生在 A C 與 A B，而是發生在 B C 線之配合之適宜與否之上。惟欲使 A 點有一個適當的配合，則必對於 A C 與 B C 有適當的配合。此理不是一件容易瞭解之事，惟必須瞭解此理，方足以談到學說之真理的作用。

五、普通的學者，則不知此理是一個重要關鍵；純是以善惡觀念去批評一切。道德學家固無論矣；即現在所謂客觀論者與制反論者，亦是如此。他們總覺得弱者不應該被強者欺侮，應該實現人道主義。須知人道主義這幾個字，是一句何等的帶有矛盾和侮辱性的名稱；你說要提倡人道主義，誰願意受你的保護？凡提倡人道主義者，沒有不是他自己的秘素作用所致。例如你告訴我，你是

人道主義者，我必如此問你：你是不是可憐我？雖我處於可憐的環境，你若是可憐我的話，那我就對你拳足交加之後，你將如之何？我之所以如此，我就不願意受你的侮辱。你是人道主義者，誰不是自命爲人道主義者？凡是提倡人道主義者，那個人必是一個絕對的惡人，那才是真正的惡人。我們反對人道主義，我們反對奴隸主義，我們反對以善惡概念來混淆我們的真偽觀念。若謂資本家剝奪工人，我們反對剝奪兩個字。然則什麼叫做剝奪？所謂剝奪，乃制度本身所生之毛病，與資本家何干？假如你有所責，則你只能去責制度而已。你所討論的是 A B 線，你必欲以此善惡概念來說明宇宙一切，則宇宙間任何事情都會變成一個不可解釋的疑謎。我們常怪中國幾千年來，許多讀書人對於古代人物常發生書獃子的議論。譬如論甲某，則詛罵之侮辱之。如此謾罵，是即所謂無病呻吟。策論家之可惡，正如同人道主義者一般。專門臧否人物，亂談善惡。此種毛病，唯心論者患之，唯物論者亦患之。換言之：馬克斯信徒患之，克魯泡金信徒特患之。

之。他們的表現，不過是對於許多尙未開化的人類加以侮辱而已。我們要問誰是好人？誰是壞人？你說你是好人，我才說你是壞人。你說我是壞人，我才說我是好人。誰配說我是壞人，你要說我是壞人，你的口就是狗口。反正在此天地間，我要說我是好人，不是壞人。如果是我承認我是好人，實不啻天地間已經有一個人承認我是好人。社會上之所謂善惡，有什麼標準？是上帝賜予的標準，還是各個人自己的標準？那個尺度就是絕對的標準？而那個尺度不是絕對的標準？凡此皆非定論。凡如此非定論之語言，風行於天下之時，則我們何能對於一件事物有一個好壞之論斷。一個時代之進化，有一個時代的是是非非，真真、偽偽、善善、惡惡之絕對的標準之確定。現在我們常常聽到所謂「土豪」、「劣紳」等等名稱；這種名稱，都是善惡的概念。於是這樣的民族，說出這樣的話，所以只能產生這樣不幸的社會。換言之：假使他們是一個發現真理的民族，則各個體的地位皆可發展；絕對不會在這樣一個道德名稱之下矇蔽了真理，反發生退化之

現象。以善惡釋真偽，這是一件何等可悲之事！又是一件何等錯誤之事！第一學型所有各派，十分之七八，無不是以善惡釋真偽者。第二學型則不然，它是以善惡釋善惡，真偽釋真偽。第二學型最大的任務，是在去尋求善惡與真偽之槓理作用。

由此，我們便得如下之結論：

第一結論：以善惡釋真偽，是一個極大的文不對題的錯誤。

第二結論：第一學型十之七八皆患此以善惡釋真偽的毛病。

第三結論：第二學型，則是以善惡釋善惡，以真偽釋真偽。

第四結論：以善惡釋善惡，以真偽釋真偽之標準的確定，乃在於槓理之創立。

第四節 系統強構論

第一項 緒說

一、我們對於宇宙各項事物之觀察，在我們心目中有兩種方法：此兩種方法同時並用，方爲上策。任何學者皆不能逃出此兩方法，此兩方法即所謂分析與綜合；即先從分析方面得到此總體各部分之結構的特殊認識，再從綜合方面着手，即是將此各部分之結構構成全體。我們對於事物之研究也只有用如此方法，方可以使我們對於事物得到一種關係之認識。因爲知識本身之結構，即在於關係知識之深刻的認識。愈明瞭各方面之關係，愈得到各方面結構之體驗。不過有一個最大的問題，阻止我們進行此絕對合理的實驗，即是我們沒有方法可以使此分析與綜合二者對於此宇宙間任何事物同時應用。今試以「紫體」之研究爲例，則必由於兩方面研究：第一方面即爲綜合方法，而綜合方法又只能從外觀內察兩方法下手。第二方面則爲分析方法，此種方法莫過於

解剖。蓋非解剖之法，必不能得到此繫體之各種作用之全體。所謂解剖者何？卽是將一個整體事物剖而解之，方知其內部之構成究竟有多少部分；而部分之構成又有多少部分。如此層層之分析，夫然後可以得到此繫體之所以爲繫體之前後的結構之單位。據解剖學和生理學上之研究，固然使我們對於近代的人類及一切繫體之內部的結構的知識增加甚多，然而他們給與一個致命傷；卽是當我們解剖他時，將一個活潑之繫體，不能從其腦筋上或從其體質上加以解剖。則當此解剖刀欲砍之前後，必立時呈現出兩種狀況：第一爲生的狀況，第二爲死的狀況。原來生命之意義，卽是在於生死之分別。生與死之兩個現象，卽所以別於繫界與物界之二者之不同。所以我們要在解剖之下去研究一切繫體之組織，則必發出一個不得渡過的難關。其難關爲何？卽生生死死所表現之兩種現象，因而使我們之研究不能有澈底的認識。今試將一動物置於原野之中，或收之於家庭之內，則我們必可以從外部以觀察其行爲。當我們解剖時，

則必立時發現他們的行為絕對的停止。我們應該設想：如此的研究，必不能對於生死之難關有所渡過。而分析之法則，除解剖之外，不能再有第二法。故我們對於一切物體，用解剖之法，方可以得到他們最大的效能；而對於繫體，則解剖之法，必不能符於真跡。由此理論，則知道我們研究此宇宙之一切張本之所用的方法，分析與綜合二者用之於物界之上，其理甚明；用之於繫界之上，其理則蔽。可想見此分析與綜合兩個方法，不能對於此宇宙某事物得到一個絕對之真理。這乃是由於上述諸理所指示的一個前提。倘此前提不能有澈底之解決時，則我們甚難希望對於此諸繫界之結構的真實知識有所發明。

二、我們更應該明白，不獨我們採用分析與綜合兩個方法不能得出宇宙一切絕對之真理，我們還有多少事物呈現在某種現象之上，不僅不能作一個分析的觀察，且不能作一個綜合的觀察。何以故？以其逃出感覺世界之支配之權力故。原來感覺世界之範圍甚為狹小，而且各人的感覺皆不相同。則此外界

之存在的同一的事物，必隨我們不同之感覺世界而構成諸種不同的關係。因此我們對於關係的認識，往往彼此互相朦蔽，而不能得出它們的一個客觀的真實知識之分析。吾人對於此宇宙之各種現象之研究，其困難之點，除上述各種論理所指示之外，尚有他種在；此處不能詳細說明。所以我們研究此宇宙之一切張本，却往往逃出我們研究範圍之外。知識是有限制的事物，他不能無範圍的察覺一切事物之真跡。一切學說家，則因為此宇宙所有之事物不下千萬萬，莫可言狀；安得一一而研究之，安得一一而綜合之，更安得一一而解剖之？於是學者便另設方法以說明此宇宙之全體。吾人之生命只佔據此時間與此空間之交切點某一個段落；而此諸交切點，是無時間的無空間的存在。則我們何能憑此某一段落的交切點，而透視此無時間的無空間的之連鎖的交切點。於是學者設立一個體系之法，以為凡事物都不能逃出此時間空間之交切點，其中必有一個不變之事物在。去尋求此不變之事物，以推測過去和未來之任

何時空交切點所發生之必然的現象。由此我們就知道學術上最大的要點不是在於枝枝節節對於某一部分之深刻的解剖，而是在於此宇宙之左左右右，前前後後之整個的綜合，以說明它的整個的變化。

三、如此的企圖，不獨是常人如此，凡學者之先決條件，亦是以此爲一切學術之研究的最初企圖。故哲學之發達，比一切科學的歷史早數千年。換言之，自有史以來，哲學的思想就隨人類智慧之進展而進展。我們試觀察西洋之學術，其最發達者首推希臘；而希臘之學術最發達者，又首推哲學。中國和印度兩國之學術的發達，亦可以如此得到同一的証明。可想見哲學思想之發生甚早。因爲哲學思想之內有一個特點，就是事事分析，事事綜合。由綜合而分析，必可以得到一件事情之分析部分之關係的確立。所謂分析部分之關係，必說到他的全體。明乎此理，則知道學術之任務，實是對於宇宙一切事物之解剖，因而尋求其關係。而哲學的任務却是尋求此關係的關係。此所以哲學建立最早，而其學

術之價值亦在各科之上者，就因為人類智慧之發達，乃建立在一個全體說明之企圖上。

四、所有的哲學家，本皆有同一的智慧；因個人之年齡之限制而時間與精力乃有異別；因而各學者對於某一事物之研究亦不同。故所謂體系的哲學家發現於世上者，亦不可謂少。凡世界上之哲學家，大都是在哲學的體系之研究。故言希臘哲學家必首推蘇格拉底，蘇格拉底以後為柏拉圖和亞理士多德。至於近世，則康德亦可稱為哲學大家。十九世紀之哲學家，亦立在一個體系的企圖上。法國則有孔德及柏格森，英國則有莫里哀及斯賓塞，德國自康德以後，諸哲學家亦有如此的企圖。故無論其體系在當時成功而在後世推翻者，或在當時不能成功而後世成立者，然而其企圖則皆為全宇宙之全體關係之絕對的建立。

五、因科學發達之故，任何學者對一個極小的方面，大都費去半生的研究，

且幾乎超出他的時間精力與記憶能力範圍之外。十九世紀中葉以後學者乃少有系統哲學之創立。以一小部門之研究所費的精力，尙且如此；何能說到全體之綜合！由此而論，便可以知道近代的體系哲學家所以不多見者，乃是因爲此全體學術之各部門之窄而深的研究已經到了某一個階段。而同一哲學家，不論此學術之發達到了什麼程度，然而他們必求此諸深度之瞭解；雖費畢生之精力，亦所不惜。這是因爲人類去研究此宇宙之全體，是一種必然的任務；而此任務却不能爲我們所避免者，則以全體之學不明，我們便發生一個最大的知識上之缺陷：一方面不能應付此全世界生活環境，二方面不能應付此心理對於此諸疑問之要求。但如此複雜宇宙現象之種類甚多，要求兩者關係之確立，尙且難明；則何以能明宇宙之所有一切關係之確立？各學者爲其綜合任務上着想，不能不從事於此種企圖；此種企圖不能成功，就要走到一個最錯誤最危險之途徑：卽不免對於此宇宙之體系作一個系統的強構之說明。系統強構

者何，卽是以如此去說明如彼，或以 A 說明 B，彼此不能相同而強使之同之一種虛位之體系的建立。從此理論之上，我們便可以得出哲學家系統之強構的真實理由，自有他的不能跳越的難關與論理。

第二項 擬類錯誤論

一、在前面已經說到以 A 釋 B，卽所謂以 A 類釋 B 類；這是一個很大的錯誤。如此之錯誤苟不避免，則其所成立之系統，未有不是勉強者。而如此錯誤則又爲多數哲學家所患者。在第一學型內，對於此宇宙所分之三大類別，名之曰物類、神類、心類，而第二學型內所分之三大類別，則名之曰物類、神類、槩類。第一學型與第二學型兩種類別之不同，已經在上面加以論斷。我們所討論者不是在此兩學型之三大類別之分別之不同，而是在第一學型之三類之每一類對於他一類之關係的建立與本質的說明。此爲兩個問題，而不是一個問題。關係的建立與本質的說明，卽是此兩問題中之條目。假定以 A、B、C 三字代表物槩神

三類；則 A 爲物類，B 爲衆類，C 爲神類；而據現象以觀察，A 不同於 B，B 不同於 C，C 亦不同於 A。A、B、C 三者無論於任何方面加以比擬，皆不能相同。於是我們對於 A 類本質、B 類本質、C 類本質，應該分別清楚。A 類之本質究竟爲何？則以我們現在所指者，乃是他們的變化。A 類之本質爲可還原性之一種變化，B 類本質所生之變化爲不可還原性者，至於 C 類之性質，則超出可還原與不可還原之性質之外，而成爲超越之性質。所謂本質，如果我們具體的說明，則不能離開性質二字。蓋性質爲由本質所發生之一種現象，故我們應該明白因 A、B、C 三大類別，必得出不同種類之性質的考察，即是對於此三大類的性質之認識。

二、我們的第二問題，乃是關係問題。即 A 與 B 有其關係在，B 與 C 有其關係在，C 與 A 有其關係在，A、B、C 亦有其關係在。由此諸關係便可以成立四組關係論。此四組關係之外，另有三組關係之發現，即是在 A 類之中，有無數之單

位在，B類之中有無數之單位在，C類之中亦有無數之單位在。此由A、B、C三類之單位，可以得出下列之公式：

$$A = A_1 + A_2 + \dots + A_n + 1$$

$$B = B_1 + B_2 + \dots + B_n + 1$$

$$C = C_1 + C_2 + \dots + C_n + 1$$

由上面三公式，則我們便可以發現A₁與A₂之關係，A₂與A₃之關係，A₃與A₄之關係。由這樣一個公式中，又可以將此A₁、A₂、A₃、A₄等字任意倒置之。例如將A₁寫在前面，將A₂寫在第二，將A₃寫在第三，便可以發現A₂與A₁之關係，A₃與A₂之關係。如此換式，則可以得出無數的關係。同時我們就B類加以考察，亦可以如A類之方式；B之內有多少關係；同時我們又可以成立C類之C₁與C₂之關係，C₂與C₃之關係。我們便可以將此語言結合起來，而成立下列之數組：

第一組 A₁與A₂之關係，A₂與A₃之關係，A₃與A₄之關係；

第二組 B 與 E 之關係，B 與 B₁ 之關係，B₁ 與 B₂ 之關係；

第三組 C 與 C₁ 之關係，C₁ 與 C₂ 之關係，C₂ 與 C₃ 之關係。

上面之三組，通名之曰 A 類關係，B 類關係，C 類關係。又可以數目之符號代表之，稱爲第一類關係，第二類關係，第三類關係。綜合前面之研究，則必可以得到下例諸組：

第一組 A B 之關係；

第二組 B C 之關係；

第三組 C A 之關係；

第四組 A B C 之關係。

根據上面所述，可以分爲兩大組：第一組曰甲組，第二組名乙組。甲組之內又分爲三小組，乙組之內亦分爲三小組。學者之研究，或就甲組之內之各小組中之一組而研究之，或就乙組之內之各小組中之一組而研究之。各組的研究，

只從其關係上之分別，便可以得出各種不同之結論。根據甲組所得的結論不同，根據乙組所得的結論亦不同。換言之：根據A組或根據B組所得之各種結論皆不相同。因此各學者之出發點不同，其所研究之張本亦不同。學術上之紛紜論戰，便由此而起。如果我們能明白此理，則我們便可以發現下列之研究。

三、各學者想對於此全宇宙有一個全體之說明，却又陷在此甲乙兩組之不同之出發點中，更陷在甲組內之三小組之不同的出發點中，或陷在乙組內之三小組之不同的出發點中。學者根據甲乙兩組之內之某組之關係以說明此宇宙內之任何的關係。這種方法，即是類擬之方法。類擬之方法為何？即是以A組擬B組，以B組擬C組，或以甲組擬乙組。殊不知此諸組之成立，各有其特殊之論理。換言之：即是各有其特殊性質之事實。而各種特殊性質之事實，不容我們對於此現象所表示者有所輕視與抹煞。既要求全體之說明而抹煞此現象之表示，則必陷于獨斷論中，而起無限之紛糾。A類與B類不同，B類與C

類不同；今以 A 類擬 B 類，以 B 類擬 C 類，則世俗之人未有不驚奇者。何以故？以世人對於此 A B 兩類之考察，根據其特殊研究，往往發生一種直覺的體認之真切知識故。學者以 A 類擬 B 類，以 B 類擬 C 類，則世俗之人反因此而陷於不可拔之疑團中，此則以 A 類與 B 類不同故。今必謂 A 類等於 B 類，或謂 A 類產生 B 類，則與世人的直覺的體認，完全得到一個不同的性質，因而發生一個直覺體認與比擬說法之矛盾。苟學說爲是，則體認爲非；苟體認爲是，則學說爲非，二者不能全是。直覺的體認有時根據經驗之事實的感召；類與類之比擬，則是論理學上之範疇的搬運和移動。感召若是錯誤，類擬之移動亦因之而錯誤，可想見兩者皆不是絕對的可靠。今我們於兩者不可靠之中，究竟以何者爲是？何者爲非？我們不能有絕對的判斷。在這樣一個解釋中，最要緊的乃是在於類擬之不合。蓋由直覺還可以得到部分之真；類擬之不合，必至全盤錯誤。與其不滿意部分之真，則吾人寧肯放棄全盤之錯。吾人現發現之第一學型中各家學說，

所發現的第一個大弊病，即在類擬的錯誤。

第三項 論特殊與普遍

一、何謂特殊？必是在一個全盤事物之中，對某一事物之固定的考察。何謂普遍？乃是就全盤事物之考察。特殊包括在普遍之中，普遍不能包括於特殊之中，此爲吾人所應明瞭者。假定 A 類爲一種普遍，則 A 之中又有子、丑、寅、卯諸類在。假定 B 爲一種普遍，則 B 之中又有甲、乙、丙、丁諸類在。則我們對於甲、乙、丙、丁、子、丑、寅、卯八個代表符號任何一類之考察，只能有一個特殊的概念；而對於此 A 與 B 之兩者考察，又只能有兩類之普遍概念。假定此 A、B 皆屬於某一個符號之下，例如屬於 C，C 可以包括 A、B，A 可以包括子、丑、寅、卯，B 可以包括甲、乙、丙、丁，如果就 C 而言，則他有一個普遍的性質；其普遍性質爲 A、B 共同所有者。就 A 而言，其中包括之事物有一個普遍的性質，即是 A 之性質爲子、丑、寅、卯諸事物所共同所有者。B 之性質爲甲、乙、丙、丁諸事物所共同所有者。此子、丑、寅、卯、甲、乙、

丙、丁八者，每一種又包括無數種。則子種之內所有的事物，必包括子種普遍之性質；丑種之內所有的事物，必包括丑種普遍之性質。由此理論，我們便可進一步以研究所謂普遍性質與特殊性質。

二、所謂普遍性質，乃是指此 A、B、C 之子，丑、寅、卯、甲、乙、丙、丁而言。所謂特殊性質，亦是指此 A、B、C 之子，丑、寅、卯，及甲、乙、丙、丁而言。何以此 A、B、C 與此子、丑、寅、卯、甲、乙、丙、丁，既可以稱為普遍性質，又可以稱為特殊性質？則吾人應該有如此之限制的分別，以甲、乙、丙、丁對於 B 而言，則甲、乙、丙、丁為特殊，B 為普遍。以子、丑、寅、卯對於 A 而言，則子、丑、寅、卯為特殊，A 為普遍。以 A、B 對於 C 而言，則 A、B 為特殊，C 為普遍。於是子、丑、寅、卯、甲、乙、丙、丁，各種所包括之事物，皆是特殊。因此子、丑、寅、卯、甲、乙、丙、丁，亦可以稱為普遍，則為類別普遍論與單體特殊論所支配。凡世上之單體，就叫做特殊；凡世上之類別，就叫做普遍。例如我們討論 A 之性質，姑不論此子、丑、寅、卯各種特殊單位所具之特殊性質，有若何意義，但我們有

一個概念，即是子丑寅卯皆有所謂 A 之性質。換言之：即是 A 之性質不獨是子具有之，亦爲卯所具有者。今舉一實際的例証以明之：凡人類皆包括於人字中，凡趙、錢、孫、李、周、吳、鄭、王，皆是人類之特殊個體，即是我們說到此趙、錢、孫、李、周、吳、鄭、王之概念時，則我們必發生一個人的概念。不獨是趙、錢、孫、李是人，周、吳、鄭、王亦是人。這就是所謂特殊皆包括於普遍之中，普遍則不包括於特殊之中；蓋普遍所指者爲普遍，特殊所指者爲特殊。

三、今進而論之：我們應該明瞭：以普遍可以釋特殊，但不能以特殊釋普遍。何謂以普遍釋特殊？所謂釋，乃是含有解釋之意，此解釋之意，即是一個直接的翻譯。今有趙某於此，我們對於此趙某之解釋，不能謂「人是趙某」；我們只能謂「趙某是人」。如按「人是趙某」之解釋，不獨對此人字發生一種不可懂之弊病，而且他是完全錯誤了語言的範疇。我們只能說「趙某是人」，這就是趙某包括於人類之中；而人類不能包括於趙某之中。普遍可以釋特殊，特殊不能釋普遍。

這是我們要緊的定義。我們絕不能以此錯誤解釋來解釋宇宙間一切事物。今就此現象界而言，則所見所聞與多少感覺之事物無不是特殊。就第一特殊而言，必可以發現第二特殊；就第二特殊而言，必可以發現第三特殊。特殊與特殊爲對立者。譬如趙、錢、孫、李爲對立者，這是一個明顯的例子。許多學者對於一個體系之說明，往往患着此種錯誤，以爲宇宙是渾然一物。若就此宇宙內某種特殊事物之性質而分析之，雖此性質爲宇宙之全體，實不啻說「人是趙某」那一樣的可笑。「人是趙某」之語言所以不通，爲各個人所能感覺者；然則我們豈能認爲人是宇宙、物質是宇宙、和心是宇宙乎？若此種語言能成立，則「人是趙某」亦可以成立。故所謂唯物論、唯心論、唯神論等，他們的錯誤乃是以在特殊釋普遍。明乎此理，方足以知道第一學型各種學科之系統結構的錯誤。

第四項 論科學結論之用

一、科學最重要的供獻，不僅是現在之所謂自然科學。原來科學的解釋，不

是如此狹小。而普通所謂之科學，則皆是指自然科學而言。則以自然科學之發達，是最近一二百年之事。而人生科學或社會科學，則至今日尚未名符其實。如果認為科學僅是研究自然界之一種學問，這乃是將科學範圍縮小而不明瞭科學本身之意義。我們研究之對象，不論其為物、為心、為神、為繁，然皆可以為研究之材料。其研究對象為物，則為物的科學；對象為心，則為心的科學；對象為神，則為神的科學；對象為繁，則為繁的科學。原來科學的意義，乃是在設立原理、原則、定律與公式。即是研究此宇宙內所有一切事物之變化的原理、原則、定律與公式。凡一種事物之原理，它必有一定的範圍；由其範圍的意義上，便生出所謂原則。所謂原理者何？是研究此宇宙間一切事物之理。原則者何？是研究此宇宙間一切事物之研究的範圍。定律者何？則是說明此宇宙間一切事物之變化，所必遵循之法則。公式者何？則是將此定律作一個普遍的公式計算，而知道一切事物之變化實際的數目差數之算定。此數目字上之所差，不僅是在幾千幾萬，

而是在一絲一毫。蓋對於事物之真象，一絲一毫與幾千幾萬有同等的重要。中國有一句俗話說，「差之毫釐，謬以千里。」則毫釐之差，我們的錯誤亦必甚大。科學之所以爲科學，不論其內容之材料如何，只論其原理、原則、定理與公式之鑄造。原來此宇宙間事物甚多，無論任何事物皆有變化及其變化所必遵循之法則。蓋任何事物之本身沒有變化之法則，則我們必不能利用我們的科學替它造出法則。於是人類所研究之種種對象，便成爲一個神秘事物，而無研究之下手處。我們對於任何事物的研究，乃是對於任何事物去尋求它的自身變化之根。故科學的解釋，即是「相中探根。」換言之，即是計算任何事物之一的變化中之不變的成分。根據其不變的成分，夫然後變化可知。明乎此理，則知道科學成立之最初的理由，不在於它的材料之堆積，而在於定律與公式之創造。世人以爲科學是研究自然界事物之學問，這乃是由於習慣的用語之錯誤所致。

二、科學既是研究一切原理、公式，則首先必須對於種種原理、原則、定律之

虛自型式加以研究。此所謂虛自的型式，凡數學、幾何學與論理學等皆是。然後我們再從一切實在事物內加以選擇，去尋求它們不變之類。將其不變之類與它的虛自的型式結合爲一，於是便可以將實際事物投入虛自的型式上，便可以得到它的交切點之各種移動；由其移動之鏈索，就構成我們對於一切事物之認識之全部的理由。自然的研究所以成爲科學者，則以自然物質根本之尋求，不算是一件甚難之事。蓋以自然物質的一切運動及其變化，皆有一定的法則遵循。雖然根據我們的經驗世界不能直接的得到可以轉變之類，而我們往往於斷片的實現之中，可以尋出斷片之類。由此斷片之類與彼斷片之類之積數的連合，日積月累積而成之。在一定期間內，便尋出一定量之類。將此一定量之類集合起來，而成爲一部學科之研究。在實際上，此物質宇宙之相對的連繫之關係線之發明，尙有賴於牛頓。蓋此線非經驗世界所能直覺者，而是論理世界中的一個產物。由此研究，便可以將物質的總類或關係類與虛自的型式互

相結合，而造出種種定律與公式。由其公式與定律，便將此宇宙所有物質的變化放在幾個連立方程式之下來研究；而此諸事物之變化，毫不能發現替代，亦不能發現自由；科學之效能於是無限。所以自然科學能有如此效能，則以自然科學中所有之類，在自然事物界，而此自然事物之變化，則依照其類的變化而變化。衆界與人生界則不同。衆界與人生界皆有其類，其變化亦依照其類而變化。但衆界之類不如物界之類之簡單；蓋衆界之類尚含有創造之意義在內。此創造之意義，亦是由其類所發現者。此創造意義之類，名之曰創造類，亦名之曰關係類，亦名之曰衆界類之第四類，亦名之曰關係類，亦名之曰第二類。所以名之曰第二類，則以其與物界類相對立故。不過此名不妥，它不是對立的存在，似乎第二類乃是由第一類而生者。不過第二類之發生，另有作用在；故名之曰第二類。這不過是使讀者注意此類之重要，實際上不如名之曰關係類，更不如名之曰關係類。於是欲將衆界與人生界作一個科學的對象，則比自然界爲難。蓋

自然界只有一類，而自然界內之第四類亦是依照總類所發生，不含創造之義，只含機械之義。繫界之類與繫界內之第四類，其第四類亦由總類而生。然其中都含有創造之義。換言之，物界之類有「然」之義，而繫界之類有「用」之義。於是將人生界成爲科學之研究的對象，則不容易由此中尋出原則、原理、定律及真偽的性質。何以故？以其總類含有創造之意義故。如含機械之義，則雖發生擾力，而擾力之意義却只是「然」之意義；創造之類的意義則爲「用」之意義。故所發生之擾力，就不同於天體力學上所發生之擾力。由此立論，我們便知道自然科學所以成爲科學，則以我們將自然界之事物投入虛白之型式中，其類爲習慣類，而人生界則反之。人生之類，只是創造類，或笨位類，現在所有人生科學與社會科學，已經成功之書籍，無不是材料的堆積，而不是定律與公式的鑄造。此所以社會科學至今日只是一個名稱的存在，而其內容則皆是名不符實。將其名之曰科學，則似乎有侮辱科學的意味。等到此種科學有真的研究之後，再用

科學的字樣，不算遲緩。我們應該根據此理，以對於科學之習慣的應用，有某種明瞭的確切的概念，方足以運用科學兩字而不致有誤。

三、雖然十九世紀科學發達之後，已經發現天地間一切事物皆具有一定規律性質，不獨可以產生定律，且可以產生公式。故科學世界是支配人生對於自然界之一切的應用與應付。我們應該明瞭：科學的效用還是在自然界中，多少學者有一種甚大的誤解，至少我們在此處可以指出兩個：第一個誤解則是唯物論的誤解；第二個誤解則是人生科學與社會科學者的誤解。我們先論其一；我們應該明瞭：多少學者以為唯物論之成立，乃是科學必然之結果。他們的誤解以為科學的研究，是由於物質。換言之：以為科學研究之對象祇為物質，而此物質世界又為科學所支配，則此宇宙之本體亦必為科學所支配。宇宙之本體，苟為科學所支配，則此宇宙之本體實不啻為物質所構成。多少唯物論者，往往信仰唯物論，以為是科學自然的結果。這是一句何等笑話！這簡直是學者

不知道科學之所以爲科學。他們更不能說明多少科學家對於本體的見解何以反成爲一個唯心論者。多少科學家的科學知識，可以說是近代科學之父。何以故？以多少近代科學爲他們所創造故。然此等科學家十分之八九皆是唯心論者。由此可想見：科學所得到的結論，只是現象界一部分事實之規律的說明，而不是說明本體之所以爲本體。關於此種誤解，西洋之普通國民尙能分別，惟中國之學者則大都尙在此錯誤之中。此著者所以著論至此，又不禁爲聰敏的中國人一嘆也。其第二則以科學之結論應用到人生界上。今假定自然界之代表字樣爲 A ，人生界之代表字樣爲 B ，則我們可以於此發現三組關係：卽是 A 之內 A_1 與 A_2 之關係， B 之內 B_1 與 B_2 之關係，及 A 與 B 之關係。科學之結論，乃是求 A 之內 A_1 、 A_2 之關係絕對的說明，而 B 之內 B_1 、 B_2 尙有關係在， A 、 B 又有其關係在；是烏得以 A 之內 A_1 與 B 之內 B_1 的關係的理由，以說明 B 內之 B_1 與 B_2 之關係，或說明 A 與 B 之關係。如此的類別之錯誤的應用，豈能不得到錯誤的結

果？我們應該明瞭：以自然科學中所得之結論用於人生界，或用於人生與自然的關係上，作一個正比例的說明，或替代之說明，是皆不明瞭。A B之所以爲A B與A B之性質絕對的區別，及其所表現之然與用的兩種作用。若將自然科學上的結論用之於非自然科學之各種類上面，其所得者必爲錯誤的結論。由此討論，必是一個自然的結果。而此自然結果爲我們用任何語言不能否認者。這種錯誤之發生，乃是由於學者將此宇宙之全體構成一個系統。我們姑不論其企圖之原意爲真、爲僞、爲善、爲惡，然由此諸理之逐一的討論，則其系統之構成必是一個強構論。此又爲著者所深信者。

第五項 虛構事實論

一、一種學說的系統，雖然牠有客觀存在的價值，可是它必將此宇宙間所有各種事物投入此系統之中。此系統最初之成立或是模仿此諸事物之體系而產生，或是先造一個體系將所有事物投入其中，二者必選其一。如果依照模

仿事物而創造系統，則其系統之成立，蓋甚困難。倘先就某事物觀察其系統，再將所有事物投入其中，則其系統之成立比較容易。我們對於此兩種系統之成立，應該有一個詳細的批判；究竟第一種系統之成立，與第二種系統之成立誰有價值，在此處就有一個先決的判斷。即是此種仿事物而成立之系統，其價值較高於先設立系統，再將事物投諸系統之中，就因為模仿事物而成立之系統，則其系統之真確性，已經與事物合而為一。苟先設立系統，再將事物投於其中，倘事物與其系統偶有不合之處，則其系統必致失敗。何以故？以此偶有不合之處，不一定是一個極小的問題，或是一個極大的問題。假定在它的系統中有一個溝通之型式，而將事物投諸其系統中，反不能因其系統之溝通而有所溝通，則其系統之成立不啻是徒勞無功之表現。我們應該如此設想：必需有一個體系以爲思想的法則，以爲行動的法則。而體系之成立有如此兩條路線，其中模仿事物而成立系統之路線，必又較優於先成立系統，再將事物投諸其中，以窺

察它的適合與否。歷代的學者，都是用後者的方法，所以歷代學者的體系，皆不能絕對與事物相適合，此爲讀者所不可不明白者。

二、我們先就某種事物所成立之系統之理言之，此宇宙間之事物在著者的張本論中，已說明其有可經驗者與不可經驗者，此二者皆爲事物之物自的存在，此諸事物既爲經驗界所不能完全加以察覺，則不能察覺的部分，就不能列在我們的系統之中。何以故？蓋不能用腦筋相照的模仿之法，因而成功一個體系故。且事物存在於宇宙間十分零亂，就事物之本身論，當然它有一種運動的必然的法則。單就我們對於它的照像言，則其零亂幾乎爲我們所不能想象者。試將天空之星球與我們地球表面所有之一切事物而觀察之，則知在某時空之交切點有某種類；在他時空之交切點亦有他種類。此種類與他種類各有其同類之事物，不是存在於一個時間與空間中。則我們對於此諸事物必不能不有分類之方法以整理之。此諸分類，非事物之自身之分類，而爲人類之直接

的照像之後，經過種種的選擇，列爲A類，列爲B類，列爲C類，夫然後可以說到此諸事物之學說之整理。事物之表現於此宇宙者，常有新事物發現，亦常有舊事物消滅。譬如單個之舊事物與其他舊有物結合而成爲新事物，則此新事物爲前此宇宙所未有者；而前此宇宙所有之舊事物，不待此新事物之出現而消滅。被消滅之事物呈現於某一時空中，則必不能用我們直接照像的方法以照出之。何以故？以其被消滅故。所謂照像者，不過是在某時空的交切點中之新事物而已。由於此理，則可知此過去、未來，以至此無限之空間所有之各類事物之發生，及其運動之律則，皆不容易由事物之本身的模仿而成立一個絕對之體系。惟學說之體系苟欲成功，則只能依照此種路線。何以故？以此事物之實際的變遷，苟爲我們所說明，而此種說明是依照此事物之實際的變遷發出，則其體系之成立，自無疑義。雖在前面列舉事實的說明，由模仿事物而成立之體系爲不可能，但我們現在不是研究此可能與不可能問題，而是研究學說之體系之

成立之真實與不真實的問題。著者敢斷定，欲求學說之真實，必經過此可能與不可能的一個難關。此所以系統學說至不容易成立，即是由於此理之限制。

三、所謂先設系統，後投以事物，則其對於學說之成立比較為便利。因為我們既不能將此諸事物之法則完全有所明瞭，則我們必對此天地間之事物，唯取其一般作為研究之張本。當由此張本之理論推出法則，而研究得到結果時，於是便由如此法則來形成一個極大的體系；即是由此法則劃出許多虛線。那一些虛線的性質，乃為此諸法則所支配者。再將天地間諸事物投諸此虛線之中，以求其他事物對於此諸虛線之絕對的適合，則困難問題就於此發生。因為如此虛線的設立，亦由一個前提法則所產生；倘此處不合於那一前提的法則，則雖投入虛線中，必不能與此虛線相適合。於是任何學說的體系，就發生一個最困難的問題；即法則的真理成立部分固然正確，其虛線與實物之相合的部分則為虛偽。於是便發生此系統之一半真實，一半虛偽之兩者結合之缺陷。夫

天地間之事物，原爲渾然一體，中間沒有甚大之矛盾；蓋苟有矛盾，必不能發展。何以故？以其受矛盾崩潰論與發展和諧論之兩個定則之支配故。古今學者所以陷他的系統於不能成立之境，大都是採取此種先設體系的模型，因而發生與事物不能爲絕對的適合的錯誤。但古今學者爲他們的秘素作用所支配，所以他們不惜以求真理之心，而變成強理之情。其研究的企圖與其原來希望之結終點，差之毫釐，謬以千里。於是爲強理作用所誤，堅持着自己的體系，強謂真實系統；強稱論就由於這樣的事實發生。我們明瞭此理，則可知一個體系學說的成立，實是一件至難之事。而過去的體系學說，並沒有將他們的難關打破，只求勉強的成立他們的體系。反有誤於我們思想法則的確立，更有誤於我們行動的方向之指示。學說之可貴，原是在於思想與行動之指示。今反因爲一種系統的強構，錯誤了我們的思想的與行動的路線，則豈不是學說體系之成立，反造成了一個極大的障礙。明乎此理，可知第一學型中多少體系，都不能逃出這

個判斷。

四、多少學者因其體系之結構費去無限之精力，不願意犧牲於一時，只求其勉強之成立。在其虛線之型式，雖有多少事物不能投入其中恰相適合；或者此該模型中之事物，彼此有了一個間斷，而天地間沒有此事物可以將此間斷充實之。於是他們便發現一個另外的方向，就是虛稱事實的方向。虛構事實者何？此宇宙間原來無此物，某學者為欲充實其體系起見，乃假造許多事實以充實之。此所假造之事實，或是一個高尚的理想，或是根本無此物，而乃為理想之一種虛妄的假定。我們現在舉一個例子，就可以明白。例如古生物學，它是研究動物自最初的體形，至於最進化的體形中間的一條進化鏈索的種種的進化的痕跡。此地球對於此種學問實有種種缺陷，在物理世界常在變動，即地球之外形與內形，亦常發生種種變動。因其變動之故，往往將此表面上之所有各種動物不能完全的作一個地質的記載，比如有 A 段記載，D 段記載，F 段記載，

而缺乏 B 段記載，C 段記載，E 段記載。此 B、C、E 三者，乃因地質之本身的種種運動而生出地質記載之缺陷，這原是一件無可奈何之事。我們固不能證明 A 段與 D 段之中必有 B 段與 C 段之發現，但吾人亦不能絕對否認地球因其變動之激烈，而毀滅 B 段與 C 段之記載之理想之假定。如此例証，乃是說明古生物學之體系，雖然不能完成，實為一種合理的假定而使之成立。如此系統，其懷疑之點比真實性質較少。何以故？以合理的假設與事實的印証不算是一種虛妄的推斷。而其他學者之體系之成立與古生物學則不甚相類似。往往他們理想的模型中，有一不可超越之溝，在此不可超越之溝，不能用他種原因以解釋之。上面所舉之 B 段與 C 段，雖不能為我們所發現，可是我們有解釋之方法；此解釋乃是在於此缺陷之外的原因。蓋我們一個體系的成立，如缺乏 B 段與 C 段之聯繫，而此聯繫不能以萬一之原因解釋之，苟以一個武斷之方法解釋之，則此 B 與 C 即等於零量。換言之，即是沒有如此 B 段，亦沒有如此 C 段；這乃是

一個極端錯誤。唯物論、唯心論、唯神論三者，皆陷於此錯誤之中。他們不求 B 段與 C 段之絕對充實，他們以爲 A 段與 D 段是直接的聯繫，事實與理性不能合而爲一，於是就發生究竟事實爲虛僞，還是學說爲虛僞之兩個問題。吾人對此二者必只能擇其一，意思是如此：苟事實爲真實，則學說爲虛僞；苟學說爲真理，則事實爲虛僞。換言之：此二者，不能同爲真，或同爲僞。於是多少學說家，除理想的假設與合理的外形及內形的種種解釋之外，又另外創出多少在此宇宙間本來沒有之事物，以爲充實之資料。譬如由 A 至 D 經過 B C 二段，B C 二段之事物，就形勢上言，爲必有之過程，乃因天地間之事物之缺乏，此 B、C 兩段又不能作爲合理之解釋與假設，遂不得不另創或擬造虛僞事實以充實之。如此擬造與另創，幾乎有失學者之真理研究之動機。何以故？以體系之成立，原是爲說明此宇宙之所以爲宇宙，而不是欲將宇宙來將就某種學說所成立之某種體系而說明之故。

第六項 實例舉畧

一、所謂實例舉畧，乃是說明某個學者，先設之一個體系，不能適合於天地間所有各種事物之配合，而虛構種種事實，或利用科學之結論，或利用科學之類擬，而造成種種體系。我們可以從幾個有名的體系之學說中，作種種論斷，並舉例以証實第一學型中之各派學說之絕大錯誤於讀者之前。

二、我們先舉斯賓塞爲例：他是從生物的研究得到進化的法則，以爲一切現狀之生物，乃是由於最下級動物進化而來。這是顯然的一個進化的體系。他便將進化的體系的學說，應用到宇宙之各類事物上，以爲宇宙是一個進化的事物，乃至社會亦是一個進化的事物。我們須對於進化二字加以極狹義的限制。原來進化二字，是由生物進化而成立者。它的意義只能對生物進化那樣的。一串事情作一個具體的解釋。今宇宙間之物質，是否具有如生物一樣的性質。這却是一個極大的前提，而他對於此前提却認爲不可知者。換言之，卽是他認

爲本體不可知。他不是一個唯物論者，亦不是一個唯心論者，他是一個進化論者。關於此物 and 心，乃是宇宙間一個極大的問題。倘此問題未加以澈底的討論，而沒有得到結論時，則何能以生物的進化與社會的進化相類擬？原來一切事物皆只含有一個還原的性質。則此還原性質，當然有變化的性質在內。即是說，有由 A 至 B 以至於 C 之等等的變化。須知道此宇宙之所以變成今日的形式，只是各事物的互相配合與互相分裂之一種變動。此種變動，與其以星雲團至於太陽體系之各個種類之整理稱之曰進化，不如稱之曰發展，比較合理。而且發展字樣，如果我們深加思索，亦與進化二字相同。如果此發展二字含有還原之意義，則可用之；如果此發展二字不含有還原之性質，則用之不妥。何以故？以生物之進化不可以用發展的字樣以解釋故。今更請以社會例之，社會之變形，乃是人與人之關係之變遷，不是個體實質之變化。夫個體實質的變化原無窮盡，而社會型式的變換則只能有幾套客觀的型式，且有其止境。社會最緊要的

前提，莫過於所有各個體實行所謂自己統制自己，誰不侵犯誰，彼此互相互助，趨於和平正義，互助，自由，博愛。此種種的目的，如能達到，則社會關係之改善，至此可謂進於極端。否則，我們不能有其他界線之設立。換言之，苟謂社會之進化無止境，則當我們達到此種種上述之例子之外，則試問我們的行為，是否仍然有其他的形容詞以爲其目的？我們應明白的認識，社會之所以爲社會，只是因有人與人的關係。此關係尚未妥善時，則我們就改換其他型式以整理我們未妥善之關係，使之入於妥善。故著者有所謂「社會止境論」。關於此理，一般學者只有一個籠統的見解，他們以爲苟社會有止境，則社會無進化；社會無止境，則社會才有進化。這樣的錯誤，爲一般學者所具，故就宇宙言之，它的性質含有還原性；就社會言之，它的性質只是型式的變換；就人類言之，它的性質則是生物個體之實質的改變。這是三類事物，而不是一類事物，安得以研究生物所得出來的定理，以之支配社會？這是患了一種類擬的錯誤。換言之，即爲著者類擬錯

誤論所支配。蓋此三者非一類，則以此類擬彼類，苟其中有一根本不同的性質，則其錯誤之發生，乃爲類擬錯誤論所生出的必然的指示所証實。故斯賓塞的學說，不能逃出著者之所謂類擬錯誤論之指示。

三、我們再舉赫克爾爲例証。赫克爾是十九世紀中葉德國一個偉大的學者，他是一個動物學家、醫學家。因爲受到達爾文學說之指示，就變成一個絕對的進化論者。達爾文在其一八七二年所發表之人類原始論一書中，對於傳述他的學說之各大家加以名字上之題示，而對於赫克爾則尤再三致意焉。本來他的學說，是成立於他的動物學或生物學的豐富的知識上面。一般形態學，自然創造史，人類進化論，都是他早年的實際的專門的學問之最大的根據。他斷定現代的一切高等有機體，起源於最原始的一種小動物如亞米巴者。這種結論，是在此期內他與同期的幾個學者由科學的研究進於哲學的科門而得者。他想將生物學上一切說明變化的定理、定律、與公式，應用到宇宙全體，所以他

在晚年著過幾部關於哲學上的書籍。銷行之廣，非語言所能形容。他是一個機械的唯物論者，一切生物既由下級動物變化而來，則必於此處又發生一個神秘的問題。即是此下級動物究由何而來。在此期間，宗教學者皆以爲此下級動物乃爲上帝所造，而赫氏則必欲推翻此說，以爲下級動物乃是由無機物進化而來。問題就於此發生：下級動物雖有一定之組織，譬如細胞核，原形質等等，此定型組織，絕不是由多少化學原素可以直接的結構而成者。因此他便設想這是由於經過某時期發生某種生物的形態。原生動物與無機物中間有一條鴻溝，那一條鴻溝之跳過，就爲他的學說之中心。他以爲此宇宙是一個進化的型式。生物之進化，乃由於物質之進化而來。他便以爲有機物與無機物中間之溝，必有一個中間階段以充實之。於是他就致力於此中間事物之尋求。他之所謂此等中間事物，亦爲我們所欲詳知者。蓋此事物如果成立，則有機物與無機物的溝必被溝通。如此之解釋，比進化論之成立猶爲難能。蓋由一種生物變成他

種生物，仍然是同類之變化，這不算是一件不可能之事。而無機物變成有機物，則是兩類間之變化。換言之，是由 A 類變成 B 類，根本有一個類別的不同。欲將 A 類變成 B 類，這件事情是否可能，恐怕至今日尚爲極大的疑題。上級動物與下級動物雖是兩類，但就其底質言之，則只能稱爲一類。何以故？以其生命之性質相同故；其與無機物質所以別爲兩類者，乃以其根本底質不同故。縱然此無機物與有機物之中間關鍵爲赫氏所發現，則其所發現之性質究竟爲何物？爲有機物乎？爲無機物乎？吾人不能不有所考察。赫氏在其書籍中則大聲疾呼，稱此宇宙間有所謂 *Morua* 一種事物存於其中。什麼叫做 *Morua*？它原來是一種無核細胞。原來我們普通所知之下級生物，乃是以有核細胞爲起點。則此生物與各種複雜之生物比較之，當然不能不爲一種原始生物。而就其本質言之，則不能謂其不複雜；以其中有所謂膜，有所謂核等各類不同的名稱故。而其生命核即存在於細胞核中。於是，赫氏便按照此細胞之組織，去其核而存，在之一種

事物，即稱之曰 *Momula*。以爲 *Momula* 者，乃是由無機物進化到有機物之變換之充實之物。惟此物之說明，我們有幾個疑點：第一，天地間是否有此物之存在？此則爲後來多少生物學家之繼續的研究所否認。以爲此物之所以爲物，只是一個虛構的型式，實際上天地間並無此等事物之發現。第二，我們對於此等事物，苟假定有其發現，則其性質究爲生活性質，抑爲非生活性質？關於這些難題，我們苟不有一個激底的解決，則我們必不能由無機物進化到有機物。蓋此溝有不可跳越之性質故。於是，我們便以爲此 *Momula* 之爲物，是一個虛構的事物。同時我們也以爲赫氏所以虛構此種事物，乃是爲其體系之証實；故爲完成其系統而犧牲事實，或者虛構事實。此爲學者所應該避免者。何以故？以學術乃在尋求真理，不能供我們的祕素作用之發揮，而成爲強理之研究。

由以上數項所述，得到本節結論如下：

第一結論：凡一種學說之系統的構成，其方法有二：或模仿事物而成立系

統或先成立系統而投之以事物。前者稱之曰第一種系統之建立；後者稱之曰第二種系統之建立。

第二結論：第一種系統如果建立，則其系統必爲正確。第二種系統如果建立，則其系統之正確與否，尙須以其虛線與實物之配合之相符與否以爲斷定。

第三結論：所謂類擬錯誤，乃由於兩類之根本性質不同。卽不能以此類與彼類相比擬。

第四結論：所謂以特殊釋普遍，乃是一件不可能之事。蓋只能以普遍釋特殊，而不能以特殊釋普遍。

第五結論：虛構事實，是學者的一種祕素作用之發揮；不是真理之作用，乃是強理之作用。

第六結論：從幾個實際的例証，則知道多少學者的系統之構成，不是誤於

此就是誤於彼。換言之，即是皆爲系統強構論所支配。

第五節 方法偏缺論

第一項 三類方法論

一、第一學型中各家學說，對於其張本的選擇，本有一個很大的錯誤。又因他們對於方法的創造及方法的選擇，陷於錯誤之中，因而至於一誤再誤。原來方法是一種人類創造的事物。此種創造，乃是根據先天存在之事物而創造者。我們現在試討論經驗論與理性論兩者的爭執，在這裡不是說理性論高於經驗論，更不是說經驗論高於理性論；我們乃是說明方法的種類甚多，若不將我們所需用的種種方法加以全盤的發明或創造，則當我們應用方法時，往往因方法之缺乏，不得不用他種方法以爲說明的工具。然苟此他種方法與此所需要說明之事物不相適合，於是就因此不相適合，而發生一個錯誤的結論；這幾乎是一般學者所共同感到的一個困難問題。著者以爲如果欲求方法齊全的

創造，則就方法的本身而論，必有三類方法在此。所謂三類方法爲何？卽是第一類爲方法之本身理由之解釋，第二類則是將宇宙之一切物體投入此方法中所構成之另一種方法，第三類則是將一切繫體投入此方法內所構成之又一種方法。這三類方法有一個顯著的區別。所謂方法本身的方法，乃是型自的說明。換言之，卽是法自的說明。法自者何？型自也；型自者何？法自也。兩種名稱可以作爲一種解釋。雖然，幾何學是在研究「型」，數學是在研究「數」的推算之法。可是如此的推算法內，已含有一個型的意義。此種型不是紙上畫的圖畫之型，而是一種推算的固定之型。我們最好以方程式代表之，茲列舉代數學上之所謂二次三項式如下：

$$X^2 + BX + C = 0$$

上列方程式是一個固定的型式；在此固定的型式中，我們可以指出 X 爲變數， C 與 B 兩數爲常數。如此的型式，就稱爲二次三項式。雖然其中之變化。我

們可以用任意數值代入之，可是它的型式的轉換，却不能隨我們任意變動。所以型式是有一個絕對的客觀之存在，所有種種數值之計算，必在如此型式中，方可以得出它的絕對之值。這就叫做型自研究。如此型自在舊日的方法裡面，可謂已發現三種：第一種爲第一數學，第二種則爲第一幾何學，第三種則爲第一邏輯。此所謂第一數學，第一幾何學，與第一邏輯之「第一」的名稱之設立，乃是用以代表此三者皆含有型式之義，絕對客觀的型式之意義，絕對虛線之意義。所謂虛線者何？以其在此諸線內不含任何實物之義；若是以物投入此型式中，則此型式有所變更，於是乃有第二幾何學之產生。第二幾何學云者，近代幾何學是。它已經將宇宙間之物質投入於此型式中，而將直角三角形，變成一個自然線的型式。這乃是第二幾何學的標識，亦即是第二類之方法。至於第三類方法，則是將一切緊體投入此型式中，因而發現第二數學，第三幾何學，第二邏輯，第三邏輯，第四邏輯等等方法。合此三類方法，成爲對於宇宙間所有各種事

物之研究方法之全部。

二、倘我們將過去學說家所用的方法提出而論之，則必發現無論任何學說家所用之方法皆不齊全。何以故？以他們沒有將此三類方法同時運用故。夫此三類方法縱不同時運用，亦未嘗不可；惟只能作宇宙間某部分事物之研究，而不能有全部事物之研究，其故即在此。全宇宙之事物，每一類之研究，各有特殊之方法。此各種方法皆存在於此三類方法中；任我們採取某一種事物，夫然後任我們採取某一種方法。何以故？以其事物之性質不同，則其方法各種規律不同故。明乎此理，則可不必對第一學型之各家學說之張本的原點之體系結構加以批判，即就其方法之採用上，已可以得到它們的錯誤之根本理由，更可以判定他們必為錯誤。何以故？以用同一方法研究此不同之事物故。今吾人將繫體投入第一型式中，則此型式必有所變化。而第一學型中之各學派，他們不知道此型式之變化，只知道依照那第一類方法或第二類方法以爲計算，則其

結果，則因強將將此事物與第一類方法使之相適合，而變成此事物之多少強構事實之發展，因而不能得到實際的數值之計算。而彼等學者苟不能計算此實際事物之發展於此方法之外時，則彼必如此曲爲解說：這是一個例外。夫天地間之事豈有例外存在於其間乎？苟有例外，此宇宙豈不成爲一個神秘之宇宙乎？夫例外不在乎多，只要有一個例外，就可以把所有京垓億兆的天羅地網似的法寶，即一切自然科學的嚴格的法則衝破。學說之效力與學說之成立，不容許有任何例外在，換言之：不容許有一根頭髮大之例外出現。苟有例外，則必是我們所採取的方法不全之錯誤的觀察所致。

三、何況所謂第一類方法，並沒有發展至於極點。關於數學方法之發展至於今日，可謂毫無疑義。若第一邏輯，即是形式邏輯，則著者另有意義在。夫形式邏輯有所謂歸納法與演繹法，在此歸納演繹二法外，便無其他與此兩方法有同等效力之法則存在。著者則於此諸方法中，增加種種論理。譬如「兩極繹新

論「因果五則論」「吾展連續論」「兩在吾展論」等等，除此諸法以外，尙有其他各種在；不過在此處不能詳爲舉出耳。這就是証明第一邏輯的方法尙未進於完全，因而生出近代學者一切錯誤的觀念；不認爲第一邏輯的方法不完全，只根本否認第一邏輯的方法。這樣的錯誤之發生，乃是由於他們不明第一邏輯之尙未能至於完全之境所致。故淺薄的學者只知否認形式邏輯，蓋此爲一種必然的趨勢。總之，第一類方法與第二類方法第三類方法，此三者各有其顯明之界線；因有此三者的方法在，所以對此宇宙間諸類事物才有完全的方法。擺在一旁任意選擇那一類，遂以那一類方法統制之。當第二學型之方法尙未發現時，所有的學說系統不能確立，各種學派互相爭鬥，則皆以方法之不健全所致及方法未能適用故。明乎此理，則方法之所以爲方法，固不重矣哉。

四、第一學型之學者對此宇宙間事物之計算，大都因數學與幾何學之發現而用函數方法，所以他們得出十分的結果，就有它的十分真理在。而他們不

以此函數方法用之於所有羣體內，所以關於羣體方面之學術，就缺乏了函數的應用，因而不能得到相當的結果。原來函數的價值甚高，它分爲三類，故著者有「三式函數論」之論理。所謂三式函數論云者，一名曰「物類函數論」，一名曰「聚類函數論」，一名曰「型類函數論」。在數學上所討論的函數，則如下面五式：

$$1 \quad F(x) = 0$$

$$2 \quad F(xy) = 0$$

$$3 \quad F(xyz) = 0$$

$$4 \quad F(xv; p1) = 0$$

$$5 \quad F(x^2/z, q^2/s^2) = 0$$

何謂物類函數論？則是將型類函數論之方式應用到物類函數論上面。譬如天文學中之擾力論，它就是藉着型類函數論的方程式建立之方法以解決之，以確定其數值。聚類函數論亦同，也是藉着型類函數論之型式，以爲羣體之

各種變化之數值的確定。物理學者和天體學者利用物類函數論，所以他們的問題已得到今日之解決的成績，所有定律與公式皆有其絕對的價值；縱有新發現，也不過是將定律與公式加以某種修改，而不能根本推翻；即有所推翻，只是計算之推翻，而不是根本否認函數之根本方程式之意義。此爲吾人所不可不明者。惟物類函數的價值雖容易確定，眾類函數的價值却不容易確定。何以故？以物類只有一類，其類只有然之義；眾類雖亦只有一類，其類却含着用之義。故眾物的分別，不在函數上分別，而在類之分別。此又爲吾人所當知者。

五、第一學型各家學說對於一切衆體之學說，無論個體之變化，無論社會型式之轉換，所用之方法，乃是論理學上之因果論，而不是函數因果論，只是一個很淺薄的見解。所謂有因必有果，與有果必有因之見解，乃是由於有舊事物與舊事物之消滅，新事物與最新事物之產生的現象，在如此的現象中，必有因果在；苟無因果，則何以舊事物消滅，而新事物可以產生，則必是舊事物爲新事

物之因新事物更爲更新事物之因；因果的概念，便是由這種世俗的常識所發生者。一切人忽然生，又忽然死，則必問何以生，何以死；因果概念便在此何以二字上發生。惟因果本身的討論，其理由至多。若不瞭解此因果法則之種種規定，則反因我們對於因果論之應用而發生許多錯誤的見解。因果論之因果二字，是何等簡單的話。如果我們實際按其意義，則必發生多數定律。普通對於因果之解釋，以爲此是彼之因，彼是此之果；A是B之因，B是A之果。如此的看法，錯誤實大。須知道A，不能是B之因，B不能是A之果；A只能爲A之因，B只能爲B之因；換言之，A只能爲A之果，B只能爲B之果。由於此理，便產生「一因一因論」與「一果一果論」的學說。如果我們要進一步討論此理，則已入於著者之第四邏輯之第一部門。此處則不能詳細說明。我們又應該知道：宇宙間的新事物之發生，或由舊事物之消滅，則畢竟不是舊事物本身可以構成此新事物之本身，此乃受「兩在否展論」所支配，是受「因果五則論」所支配，又受「兩

極新(音等)「繹論」與「吾展連續論」所支配。明乎此四理，夫然後可以談因果論。否則，未有不爲「一因一果論」或「一果一因論」之錯誤觀念所支配者。

六、我們更進一步來考察舊日所謂之因果論，多半受兩種學說的支配。第一則爲「簡循環論」，第二則爲「複循環論」。何謂簡循環論？卽是一因一果論。一果一因論。複循環論，卽是一因、一果、一果、一因、一因、一果、一果、一因的重覆的運用。在此數語中之後者的一因、一果、一果、一因，不與原來之一因一果、一果一因之因與果相同；而到某一階段，則其因與果與最初之因與果又相同。前者名曰「簡循環」，後者名曰「複循環」。我們對此簡循環與複循環之兩理，不必多加討論，只要窺察其要點所在，便知道簡循環與複循環皆爲錯誤。於此，必須如此辨別：若是謂簡循環與複循環所用之方法非一因一果論，則簡循環與複循環必不受一因一果與一果一因所支配，而另外成立「循環論」。關於循環論之理，只就一因一果加以考察。今試以一粒穀子爲証：夫穀子只是一粒穀子，若我們

將此穀子存於倉中，不受到外界種種支配，此穀子雖千年萬年仍然存在如故；如欲其穀子自然變成爲禾，乃爲不可能之事。常識之論斷，則以爲禾之所以爲禾，乃是由於穀子所變成，而世人對此固未嘗發生疑問。至於馬克斯氏創造辯証法，則藉此理以爲辯証法之張本。夫辯証法爲一個不通之法則，其理在此處不能詳論，著者另有專論以詳駁之。而此處所舉穀子變爲禾之一例証，則只是論其所謂穀子之內在的發展，與常識之穀變爲禾之兩個概念。請先就常識而言之：甲若問禾何由而來，乙答曰：禾由穀子所變，甲必因乙之答而不發生疑問；乙亦未嘗於其答案中尋出不通之處；馬克斯則比較常識進一步，以求穀之變成禾，解之曰：穀所以變成禾，乃是由於內在的發展，所謂內在的發展者何？卽是由於此穀之內面發生正反。此正與反作用之總合之統一，就變成一顆禾。禾者，某一個發展過程中的一個結果是。今人相信此說者，其數甚多，他們不知道這都是由於方法的錯誤所致。今請就第一說駁之：苟謂穀可以變成禾，則吾人之

倉中之穀未嘗成禾；故穀變成禾之一句前提，必有語病。苟穀可以變成禾，則倉中之穀不變爲禾，我們又將何以解之？至於穀有內在矛盾，因而發生正反之統一，而變成一顆禾，則又爲不通之論。此爲第二說，今請進而駁之：夫穀只是穀，禾只是禾，穀之所以變成禾，則必將此穀置於膏腴土中，因有氣候之限制，肥料之限制，水分之限制，還有其他諸種限制，因此諸外在影響於此穀之本身，於是此穀的內容與此諸外在影響發生一個絕對的結合，就漸漸的成爲和諧的發展，因而成爲禾。可想見禾之所以爲禾，其中有多少原因在，而不只是一個原因。一個原因，乃爲一因一因論所支配；一個結果，乃爲一果一果論所支配。今以爲禾爲單純的由穀之內在發展而成，則是不啻一因一果論。夫一因一果論，是一個絕對不通之法則。未嫁之女子爲人，而凡兒女非由女子所產生乎？則何以未嫁的女子不能產生兒女？豈未嫁之女子無所謂內在之矛盾乎？由此便可以確定一因不能產生一果，一果爲複因所生；而此複因乃爲外在內在的絕對和諧。這

就叫做兩在否展論。否字之義，詳見著者之新字釋中，此不處另。故普通所謂因果論，乃爲一因一果論所誤。

七、如果我們認爲一個結果，乃爲多數原因所產生。則我們對此多數原因應有一個絕對的公式。如對此諸原因只由我們仁者見仁，智者見智的考察，則我們所得的結論，必將因我們所指定的原因之不同而亦不同。這就是因爲我們要應用因果方法，則這乃是一個至難的方法，不容易對於一件事物之考察有所斷定。所以我們對於一種事物的觀察，最好能避免因果論的用法。蓋我們卽算用著者所謂複因一果論之定律，而此定律只是一個定律，不是一個公式。公式可以限定它的算法，定律只能說明它的方向，而不能得出確實的數目。我們必欲將人生和社會之一切事物之變化，得出確實的數目，則用因果論就不如用函數論，就不如用繁複函數論，較爲容易，且比較正確。這乃是退一步的說法。就因果本身而論，苟使用它的錯誤方法，則所得的結論必定錯誤，苟使用正

確的方法，則其方向縱不錯誤，但不容易得出正確的數目。何以故？以我們指定之因，不能爲十分的正確故。社會科學家最歡喜用因果論；而許多哲學家對此世界之物與心之產生，亦歡喜用因果論。譬如他們所主張者，則究竟是物支配心，還是心支配物？這只是一個因果論的說法。剛才已說明：如果用錯誤的因果法則，則此諸論理必隨其錯誤的因果法則而錯誤。縱然是用的因果正確法則，則亦必因此方法運用甚難，而不容易對此因得到一個確實的認識，故亦必發生錯誤。著者以因果錯誤法則爲第一因果法則；以因果正確法則爲第二因果法則。形式邏輯所有的因果法則，是第一因果法則；辯証法的邏輯，也是第一因果法則。故第一因果法則有辯証法的錯誤，與形式的錯誤，惟第二因果法則，才可以成立。但第二因果法則，應用到社會上，只能指定它的正確的方向，而不能算出它的實際的數目。而繁縟函數論，在應用上比較因果法則，尤爲容易。今第一學型所用的法則，不是第二因果法則，而是第一因果法則，所以其中許多社

會學說和人生學說，就發生絕大的錯誤，而許多學說家不能自覺。明乎此理，則我們必於此發現這樣的論斷：自然科學所以至今日可以得到許多公式與定律，則因其所用方法爲函數方法；社會科學所以至今日只是一個材料的堆積，尙沒有得到公式與定律者，則以其所用方法多半是第一因果法則。

八、多少學說家對於方法的錯用，除因果法則外，尙有其他法則。此所謂其他法則，乃是一種亂用的法則。因之往往不能明白問題之中心，所討論者都是問題之外圍。他們不知道問題之外圍縱有解決之日，而問題之中心却不能因之而亦解決。例如我們要實現一個理想社會，這乃是我們對於社會之一個希望之目的問題中心；而我們常不容易將此問題的中心把握着，且此問題中心又具有種種性質。人類的問題甚多，就因爲自人類的心理事實所發出的方向甚多，自身體所發生的方向亦甚多。心理事實與身體事實兩者，如果欲將其生活方向加以切實的計算，未嘗爲不可能；然至少其原因必多於一。多少學者

將此原因歸於經濟問題之解決上面，以爲此經濟問題如能解決，社會問題便完全解決。這乃是由於他們的一因複果論所生。所謂一因複果者何？卽以爲只有一個原因，而可以產生衆多之結果。卽以爲社會上各種形形色色之現象，乃是由經濟一個原因所產生。正如同一粒穀子是一個原因，可以產生一叢禾，或竟可以產生一枝桃花或梅花，這豈不是一個笑話！一因豈有複果？夫一因一果，尙不可能，又何況一因複果之假定？他們所用方法，倒行逆施，至於此極。所以第一因果法則，除一因一果之錯誤法則外，尙有所謂一因複果之錯誤法則。由此兩法則產生兩個副定律，卽是「一果複因論」與「一果一因論」。第一學型中各派學說所用的方法之錯誤，大都可以歸之於因果論上，更可以歸之於第一因果法則上面。關於其他法則，此處不暇詳論。就其法則本身而論之，許多社會學者之討論之不能成立，可以由此斷定之。

由上所述，我們便得如下結論：

第一結論對於宇宙間所有一切事物的觀察，其方法不僅是一個，其方法有三類。此三類乃型綴方法，物綴方法與繫綴方法是相當於此三類方法，便產生多數方法之科學。

第二結論：第一學型之第一種錯誤，乃在於他們的方法之發現未能完全；即是此三類方法只能有第一類或第二類，沒有將此第一第二第三類皆造成客觀的法則。

第三結論：第一學型之第二種錯誤，則尤在人生科學與社會科學上面更為顯著。蓋他們在此諸事物上面所用的方法，不是繫綴函數法則，而是因果法則；不是第二因果法則，而是第一因果法則。

第四結論：第一學型之各種錯誤，雖由於各種錯誤方法所致，而因果法則之誤用，則佔最重要的成分。