

總理學說研究叢書

周世輔著

三民主義哲學思想之基礎

正中書局印行



陳序

易繫辭曰：「天地之大德曰生，聖人之大寶曰位」。堯舜之以神器禪讓也，命曰：「允執厥中」。故以德則生，以位則中，生與中，吾國哲學體系中之中心思想也。生也者道之始，有生而後有宇宙；有心與物。是探宇宙之元始，非心亦非物，賅心物而一之，生而已矣。中也者道之正，唯中則得位而行，唯中則不偏於心與物。是故執中而行，則生之用顯。唯心則用何所運？唯物則用何所主？生不離於心物，亦豈執於心物？賅心物之全以爲生之體，執心物之中以爲生之用，夫是之爲生；夫是之爲中。聖人本之以爲易，體之以爲治，萬物皆備於我而執其中。用其中，以是天生；以是廣生。

三民主義爲 國父之所創造，以之建民國致大同者也。而建國方略則所以實現三民主義。建國方略以知行學說爲先，繼之以實業計畫與民權初步；而學說之首章，獨揭發「生元」之大要。精義所在，亦可以觀。而三民主義之要旨，則民族主義拳拳於民族國家之獨立自由，與興滅繼絕世之意，不偏於人我者也；民權主義分權與能，以合作代牽制，以信任泯猜疑，不偏於集權與分權者也；民生主義於資本則節制之以盡其用，於地權則平均之以公其利，不偏於區區一階級之利益者也。執中之意，亦可以見。然則 國父所創造發

陳

序

一

明者，實上足以繼承先聖之道統而無疑也。

知此義也，可以言三民主義之哲學思想矣。周君世輔有見於此，著書以正唯心唯物之誤，以闡明唯生論及民生哲學。以第一冊將付梓，問序於余，因述所見如此。

中華民國二十九年五月吳興陳立夫序

自序

馬克思主義的洪流，氾濫於世界；法西斯蒂的火燄，照射着全球。前者以新唯物論相標榜，後者以新唯心論作護符。漂蕩在心物兩思潮激湍中的中國人，何去何從，倒是一個值得研究的問題。

尤其是「九一八」以後的一兩年中，有些人認爲三民主義及奉行三民主義的中國國民黨不足以擔負起復興民族的大責任，於是到處摸索，想在三民主義之外，找出一種合乎民族復興運動所需要的理論。當時因爲法西斯蒂注重實行，缺少理論的傳播，而馬克思主義的書籍，則如雪片飛來，故有不少知識分子在上海等處拚命地研究並鼓吹新唯物論——辯證法唯物論。

剛巧我那時生活在一個便於研究辯證法唯物論的環境中，便和那些自命爲新唯物論的學者探討恩格思和馬克思等的唯物論及唯物史觀。可是研究的結果，我發現了許多問題，如社會之結構、歷史之演進、宇宙之生成變化等等，在唯物論及唯物史觀裏面，都不能得到圓滿的解答。因此轉過頭來，研究中山先生的哲學思想。

對於中山先生的社會及歷史方面的哲學思想，早已有有人代它取了兩個名詞，卽民生哲學與民生史觀；但對於他的宇宙方面的哲學思想（知難行易中的生元論及進化觀等），當

時還沒有定名。我本想代它取一個名詞，叫做「生機論」；不過這個名詞，在西洋哲學史上已經發現過，似乎不應混用。

不久「唯生論」一詞，經任覺五、陳立夫諸先生先後提出來了。我認爲這個名詞很妥當，尤其可以包括中山先生的宇宙哲學思想，遂放棄了另取新名詞的探索。

經過了好幾年的研究，我覺得唯物論及唯物史觀所解釋不了的問題，移到唯生論及民生史觀裏面去，就會迎刃而解。自此以後，我便計畫將中山先生的哲學思想，作一番有系統的研究。

盧溝橋事變發生，事實上證明了三民主義及奉行三民主義的中國國民黨確能擔負起抗戰建國復興民族的艱鉅使命。全國上下一致信仰三民主義，懷疑三民主義的人可說是沒有了。惟曲解中山先生全部哲學思想的人仍然不在少數。他們往往把一件穢污狹窄的外衣，蒙在博大精深的三民主義上面。

民國二十七年春間旅居漢口，各友人力促撰著「三民主義的哲學思想」，以發揚三民主義的真諦，藉以糾正各種邪說及曲解。於是整理材料，開始起草。第一篇方成，奉教育部電召由昆赴渝入黨政訓練班受訓。當時親聆蔣總裁關於民生哲學方面之講詞，獲得新材料不少，乃將書中目次稍加修正。受訓歸來，繼續草寫。於民國二十九年二月完成全書二分之一，爲時剛好兩年。

本書內容，計分第一第二兩冊：第一冊爲唯生論與中西哲學，第二冊爲民生史觀與民生哲學。本擬全部草竣然後付梓，因友人主張分冊出版，故將第一冊先行交印。校務忙碌，無暇修飾，錯誤之處，在所不免，尙望黨國先進及海內外哲學家不吝賜教！

本書承馮友蘭、周炳琳、田培林諸先生審核，指正多處，深以爲感！又承曹禮吾、王玉章、王健民、楊叔蓀諸先生各校閱一部分，多勞潤飾，附此誌謝！

民國二十九年二月十日世輔序於昆明同濟大學。

第七節	生的宇宙觀	四五
第二篇	唯生論與西洋哲學	五一
引論	……	五一
第一章	唯生論與本體論	五三
第一節	唯生論與單元論及多元論	五三
第二節	唯生論與唯心論及唯物論	五九
第三節	唯生論與一元論及二元論	六六
第二章	唯生論與宇宙論	六九
第一節	唯生論與機械論及目的論	七〇
第二節	唯生論與自由論及必然論	七三
第三章	唯生論與互助論及生命哲學	八一
第一節	唯生論與互助論	八一
第二節	唯生論與生命哲學	八八
第三篇	唯生論與中國哲學	九三
引論	……	九三
第一章	唯生論與先秦宇宙哲學	九五

第一節	唯生論與周易的宇宙觀	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	九五
第二節	唯生論與老子論道	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	一〇三
第三節	唯生論與莊子底生機論	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	一〇九
第四節	唯生論與中庸論誠	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	一一五
第五節	唯生論與荀子論天	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	一二四
第二章	唯生論與漢魏晉的宇宙哲學	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	一三〇
第一節	唯生論與淮南子底宇宙觀	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	一三〇
第二節	唯生論與董仲舒論元及陰陽五行說	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	一三五
第三節	唯生論與楊雄論玄及王充的宇宙觀	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	一三九
第四節	唯生論與魏晉底自然主義	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	一四二
第三章	唯生論與宋明清的宇宙哲學	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	一四六
第一節	唯生論與周邵的太極論	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	一四六
第二節	唯生論與理氣學家的宇宙觀	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	一五三
第三節	理氣大爭辯及其批判	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	一六二
第四節	唯生論與清儒的宇宙觀	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	：	一七〇

結論

目

次

五

三民主義哲學思想之基礎

附錄 唯生論的生命觀

第一篇 三民主義與唯生論

第一章 唯生論及民生史觀

第一節 爲什麼要研究三民主義的哲學思想

爲什麼研究三民主義的哲學思想？人參如晨星。

關於三民主義哲學思想的研究，除戴季陶先生發表了三民主義之哲學的基礎、任覺五先生發表了唯生論與民生史觀、陳立夫先生發表了唯生論、蔣中正先生發表了各種革命哲學的理論之外，幾乎沒有人響應了。如果拿蘇聯人研究馬克思主義之哲學思想（辯證法的唯物論）的踴躍情形來比較，卻未免相形見絀。

爲什麼研究三民主義哲學思想的人，這樣寥寥如晨星呢？主要的原因，是因爲有些人對於這種研究，根本抱着懷疑或反對的態度。

概括地說，這可分爲兩種意見：第一是有人認爲 中山先生對於哲學思想沒有多大的供獻，缺乏研究的資料；第二是有人認爲哲學對於主義及政治沒有多大關係，用不着研究。

反對研究三民主義的哲學者的論調

第一種論調

倡第一種論調的人說：中山先生的社會科學思想確是博大精深有條不紊，可以作大規模的發揮；至其哲學思想似乎祇有片斷的材料，不能作有系統的研究。可是我認爲這種說法，不是不懂得哲學，便是沒有真正的了解 中山先生的全部言論及著作。



第一種論
調的錯誤

爲什麼這樣說呢？因爲中山先生不僅對於社會科學有精確的認識，就是對於中外哲學思想也有高深的修養，就政治哲學言，民族主義中有很好的見解；就歷史哲學言，在民生史觀中有獨特的主張；就智識論及宇宙論言，在知難行易中有驚人的發明。其餘各種講演及著作中亦往往引用中外哲學上的術語，提及古今哲學家的「理則」（註一），其遺珠散玉，收拾起來可以建造一座哲學上的崇高偉大的寶塔。祇恐怕我們不會搜集材料，不會繪圖設計，不會打樁奠基罷了。

第二種論
調

倡第二種論調的人說：「哲學與政治雖有關係，卻不是必然的。事實很明白，世界上有很多政黨，其歷史悠久成功甚大而並無哲學可言的；有同一政治主張爲哲學不同的人所同信的；有哲學相同而政治主張反轉不同而且相反的。試舉一例：把政治與哲學的關係看得最重要的，始於蘇俄也首推蘇俄；然而同一哲學者底意見之不同和相反以致造成嚴重而悲慘的黨爭的，也首推俄國」（註二）。根據這個理由，他們主張研究三民主義，不一定要研究三民主義的哲學思想。

我以爲這種論調也祇有片面的理由。所謂歷史悠久，成功甚大而無哲學可言的政黨，究竟是普通的政黨而非實行國民革命的革命黨。至於哲學思想不同而有同一政治主張，那是另有原因，如地理關係或傳統觀念等等。講到蘇俄，他們所以發生嚴重而悲慘的黨爭，固然是由於政見之不同；而政見之所以不同，卻是由於對馬克思的哲學思想認識紛歧。埃

哥洛瓦在辯證法唯物論教程中說：「第二國際所以轉變到布爾喬亞方面是從修正馬克思主義，特別是從修正唯物辯證法開始的」。這可證明政見之不同以及政爭之演成，乃由於哲學思想之紛歧，我們不能無視其所以然之故而信口開河說：「哲學相同而政治主張反對不同而且相反」。這更可證明，哲學思想的研究與確認，實為必要；而一般懷疑或反對研究三民主義哲學思想者實乏健全而正大的理由。

哲學與主義及政治既有密切關係，而中山先生對於哲學又有偉大的供獻，故我們對於三民主義哲學思想之研究，當然不能放鬆。加以我國土地之廣，人民之衆，欲求三民主義之深入人心，更非從哲學方面發揮不可。劉炳藜先生說的好：「凡屬一種主義，倘不自其原理原則與哲學思想作深刻的研究，則此主義縱算能流行一時，終不能獲得讀者之深刻注意，因而其信仰力量，恐未能臻於穩固。故欲一種主義之流行且深入人心，必須將此種主義之原理原則與哲學思想作有系統的和深刻的檢討與研述」（註三）。

蔣介石先生老早看到了這點，老早對於民生哲學、革命哲學及革命的人生觀，下了一番透徹的研究工夫，提出不少意見。這是自他所著的自述研究革命哲學經過的階段，革命哲學的重要、科學的學庸、行的哲學、政治的道理諸著作中可以看到，他在革命哲學的重要一文中說：「革命的精神是要有革命哲學來做基礎的。有哲學基礎的人，就一定是有肯定的思想，亦就是有中心信仰的人。有了中心的思想 and 信仰，對於一種主義，至死不

要使三民主義深入人心
發揮其哲學思想

蔣介石先生對於革命哲學的
重視

研究三民主義哲學之必要

貳，這纔算是革命的信徒」。反過來說，一個人如果不懂哲學，沒有革命哲學做他為人處世的基礎，這個人就有些靠不住了。所以 蔣先生在上文中又說：「……如果沒有哲學的基礎，在倫理上、政治上，就沒有確定的人生觀。一個人沒有確定的人生觀，臨到危險的時候，就難免於變節；臨到富貴貧賤轉變的時候，也難免於變節」。又說：「沒有革命哲學做基礎的人，是不好與他做朋友」；並認為「什麼兵器、戰術、都沒有『總理哲學基礎』那樣重要」（註四）。由此可知三民主義哲學思想之研究，實在是刻不容緩！

註一 理則即邏輯詳知難行易

註二 見前途週刊第七卷第七期葉青著理論鬭爭的焦點

註三 見前途第七卷第五期劉炳黎著怎樣編纂三民主義叢書

註四 見蔣先生著要抵抗日本帝國主義先要抵抗日本武士道的精神

第二節 三民主義哲學與唯心唯物

為什麼要研究三民主義哲學思想的理由，既已說明，現在就要問三民主義的哲學思想是什麼了。要知道三民主義的哲學思想是什麼，便不能不先研究哲學上的派別。

講到哲學上的派別真是多於過江之鯽，其詳細情形，擬待下面各章分別敘述，這裏不過想把必須了解的唯物論和唯心論加以簡單的檢討罷了。

為什麼要檢討這兩派呢？因為過去研究三民主義哲學思想的人，不是偏於唯心，便是

哲學上的
兩大派

偏於唯物；不說中山先生的哲學思想充滿了唯心論的成分，便說中山先生的哲學思想包涵着辯證法唯物論的要素。

什麼叫做唯物論呢？什麼叫做唯心論呢？馬克思的信徒蒲萊哈羅夫說：「所有以物質爲第一義動因的哲學者，是屬於唯物論的陣營；所有以精神爲第一義動因的哲學者，則是觀念論者（唯心論者）」（註一）。所以唯心論者處處着重精神，唯物論者處處着重物質。唯物論者認爲意識附屬於存在，換句淺顯的話來講，就是精神附屬於物質；唯心論者認爲存在附屬於意識，換句淺顯的話來講，就是物質附屬於精神。中國學者所謂「萬物皆備於我」，「萬事本諸一心」，都有點唯心論者的口氣；所謂「倉廩實則知禮節，衣食足則知榮辱」，就不免有些唯物論者的色彩了。就宇宙論來講，唯物論者主張物質爲宇宙的最後根源；唯心論者主張精神爲宇宙的最後根源。就知識論來講，唯物論者認爲人的知識純由經驗而來，所以重視後天；唯心論者認爲知識的來源要靠天生的理性，所以重視先天。就人生論來講，唯物者說「人是具有兩手能製造生產工具的動物」，他們認爲人之所以異於禽獸者在人具有能製造生產工具的兩手；唯心論者說「人是有理性的動物」，他們認爲人之所以異於禽獸者在人具有能思維的理性或高尚的心靈。再拿我國社會上最流行的兩句成語「英雄造時勢，時勢造英雄」來講，唯物論者認爲人是受物質環境支配的，祇有時勢纔能造英雄，英雄不能造時勢；唯心論者認爲人的精神（或意志）可以克服環境改造環境，有志者事

竟成，時勢變化莫不假乎英雄之手。

唯心論和唯物論的區別，既經用最淺顯的詞句加以說明了，現在要問一句「中山先生的哲學思想究竟屬於那一派」？

有些人看見中山先生歡喜講親愛精誠，歡喜講八德，歡喜講精神教育，歡喜講心理建設，尤其歡喜寫「博愛」兩字，便以為中山先生的哲學思想應屬於唯心論。

中山先生說：「國者人之積也，人者心之器也；心之爲用大矣哉！心也者萬事之本源也」（註二）。唯心論者往往引用這些話去攻擊唯物論者，往往引用這些話來把三民主義的哲學放在虛無縹渺的雲端裏去研究。

唯心論者以爲萬事本諸一心，以爲中山先生畢生的革命無非導源於一種心之德——仁（或稱博愛）。因此說三民主義的哲學是建築在唯心論的基石上面

上面都是唯心論者底見解，也都是「冬烘先生」所最表歡迎的主張。不過另一方面，卻有人認爲三民主義的哲學基礎屬於唯物論的範圍，中山先生的哲學思想充分的含有辯證法唯物論的要素。

當然這樣的見解就是共產黨的主張。艾思奇先生在延安出版之解放——共產黨機關刊物第三十三期上面寫了一篇「孫中山先生的哲學思想」。他是站在辯證法唯物論的立場上立論的。他認爲辯證法唯物論者注重實踐，孫文學說也注重實踐（行）。因此便說中山

唯心論者
以爲三民
主義哲學
的基礎是
唯心論

唯物論者
以爲三民
主義的哲

學基礎是
唯物論

先生的哲學思想含有辨證法唯物論的要素。他又斷定中山先生的知識論是唯物論的知識論，他說：「由不知到知，由不認識到認識，都是在不斷的實踐行動的基礎上發展着的過程，能這樣來把握認識的問題，不僅是唯物論，而且是辨證法」最牽強的是他把中山先生的知識來源論（天生、學問及經驗）、物質精神合一論、體用論、物種及人類進化論、時勢利用論等等，統統引到唯物論的牛角尖裏去。因此他的總判斷是「中山先生的整個哲學思想在基本上仍可以說是唯物論的」。

唯心論者說三民主義的哲學是唯心的，唯物論者說三民主義的哲學是唯物的，究竟誰的理論正確呢？誰的見解錯誤呢？我以為要寫這場訟案的判斷書，祇有從中山先生整個言論著作中及其繼承者蔣介石先生的各種主張中去找法律根據。

註一 見蒲萊哈羅夫著史的一元論

註二 見孫文學說自序

第三節 既非唯心又非唯物之鐵證

我們從中山先生整個言論著作中，找得了幾條根據，足以證明唯心論者及唯物論者底見解是斷章取義，是附會牽強。現在讓我們一條條的舉出來吧。

中山先生說：「生為宇宙的重心」，「生元構造人類及萬物」。他以「生」為宇宙的重

既非唯心
又非唯物
底證據

心，不以物或心爲宇宙的重心；以生元爲宇宙萬物的根源，不以物質或精神爲宇宙萬物的根源。這就是既非唯物又非唯心的第一個證據（這裏所舉 中山先生的兩句話，第一句見 陳著唯生論，第二句見孫文學說）。

孫文學說第一章載：「生元之爲物也，乃有知覺靈明者也，乃有動作思維者也」。生元既有物質的作用——感覺和動作，同時又有精神的作用——靈明和思維。他既不說物質附屬於精神，又不說精神附屬於物質。這就是既非唯物又非唯心的第二個證據。

軍人精神教育第一章載：「總括宇宙現象要不外精神與物質二者。精神雖爲物質之對，然實相輔而用。考從前科學未發達時代，往往以精神與物質爲絕對分離，而不知二者本合爲一」。這種心物合一論，很可以作爲既非唯物又非唯心的第三個證據。

軍人精神教育第二章論「知識之來源有三：一由於天生者，二由於力學者，三由於經驗者」；既不偏於先天的理性論，又不偏於後天的經驗論，這就是既非唯物又非唯心的第四個證據。

孫文學說第三章有一段物質文明與心性文明（精神文明）應同樣重視之理論，並且說這兩者必相待而後能進步，萬不可執一偏之見。再就 中山先生的著作來看，一方面注意物質建設，一方面注意心理建設及精神教育，這可以作爲既非唯物又非唯心的第五個證據。最容易令人了解的是 中山先生以民生爲歷史的重心不以物質或精神爲歷史的重心；

又以競爭生存爲社會進化的原動力，不以生產工具或人的意志爲社會進化的原動力。這可以作爲既非唯物又非唯心的第六個證據。

中山先生在孫文學說裏面一面說革命要順乎天理應乎人情；一面說有志者事竟成。這就是既重視環境，亦不忽略人爲。換言之，就是心物並重。這種心物並重的主張，可以作爲既非唯心，亦非唯物的第七個證據。

中山先生在民族主義中一面主張把中華民族固有的道德和知能要從根救起，一面主張對於西洋的科學要迎頭趕上。前者就是主張恢復民族精神，後者就是主張充實物質文化。這又可以作爲既非唯心又非唯物的第八個證據。

上面八個證據提出之後，唯心論者和唯物論者底爭訟，可說是兩敗俱傷，本來用不着再辯了。不過他們爲什麼這樣的陷入於錯誤的陷阱呢？爲使後來研究三民主義哲學的人不再蹈覆轍計，對於這個道理，便不能不加以研究。

中山先生的心物並重論，是就心物的本質方面而言。講到作用方面或應用方面，則認爲精神重於物質。所以在軍人精神教育中說：「精神與物質比較，精神占十分之九，物質占十分之一」。這就是就軍人運用精神到打仗方面而言的。又在孫文學說中說：「人者心之器也……心之爲用大矣哉！心也者萬事之根源也」。這就是就運用精神到政治方面而言的。

蔣介石先生的看法和中山先生一樣。他一面說七分精神，三分物質，沒有精神，物

唯心論者
見解錯誤
底原因

質統統無用；一面說唯心論和唯物論都是執一偏之見，我們不能拘泥（詳後）。這也等於說，就應用方面或作用方面言，精神重於物質；就本質方面言，仍然是心物並重。

唯心論者戴了一副有色眼鏡，祇看到應用方面的精神重於物質，對於本質方面的心物並重沒有看得明白，於是把親愛精誠、三達德、八大德等精神原素，作為三民主義哲學的基礎，甚至於說中山先生的全部哲學思想是建築在唯心論的基石上面。

其實倫理哲學不過是三民主義哲學中之一部，決不能統括中山先生的全部哲學思想，親愛精誠、三達德及八大德等也祇是民生哲學中的重要骨幹之一，亦不能作為民生哲學的基礎。這個道理，容待下面各章敘述。現在且轉過頭來研究唯物論者鑄成大錯的原因。

從上面八個證據看來，中山先生的心物並重論、體用相輔論、時勢利用論（見第八證據）、知識來源論（見第四證據）等等，都是說明中山先生的哲學思想既非唯心又非唯物的鐵證，而患色盲病的唯物論者，偏偏把這些至中至正的理論咬得支離破碎，把咬碎的殘渣帶引到辨證法唯物論的牛角尖裏去，誠不免令人惋惜！

此外還有許多牽強附會的地方，如孫文學說中之實踐性本為中山先生哲學思想中的自備條件，而艾思奇先生硬指為辨證法唯物論的要素。可見艾先生是一位站在唯物論的立場來曲解三民主義的典型人物。不過艾先生也於無意中流露了一點「真情」，就是他的原文第一段說：「從全體上來說，中山先生的哲學思想和辨證法唯物論自然不同」。這算是

唯物論者
見解錯誤
原因

良心發現呵！可是他接着在第三段又說：「中山先生的整個哲學思想在基本上仍可說是唯物論」。這種前後矛盾的言論，不知他何以自解？因此我期望凡有心研究中山先生哲學思想的人不要以主觀的眼光抹煞客觀的實事。

總之，無論唯心論者，唯物論者，都是立場錯誤，目光狹小，祇看見三民主義哲學的一部分，未窺全豹。

第四節 三民主義的哲學體系是什麼

蔣介石先生認為沒有革命哲學基礎的人，往往「見着講唯物論的人，就跟着唯物論走，見着講唯心論的人，就跟着唯心論走，那這種人，就不能成爲革命家，而乃最沒用，最可恥的游移投機分子」（見自述研究革命哲學經過的階段）。現在我們不應游移，不應投機，不應附和於唯心唯物，應站在獨立的革命哲學的基礎上來發揚三民主義的哲學體系。

三民主義哲學體系是什麼呢？要解答這問題，先要知道「體系」一詞的意義。

什麼叫作體系？姜琦先生在抗戰建國與民生哲學一書中說：「所謂體系，是教人們從以什麼樣的基本的或最後的決定要素而出發去解釋宇宙間一切事物。譬如有些人從『物質』而出發，有些人從『精神』而出發……於是有了唯物論及唯心論之區分……並且有『唯物派』和『唯心派』的論爭之發生」由此看來，所謂體系就是立論之基幹。

所謂體系
是指自什
麼樣的出
發點去解
釋萬事萬
物

三民主義哲學的體系是什麼呢？三民主義哲學是從何處出發的呢？它所認定的宇宙萬事萬物的最後要素是什麼呢？

三民主義
哲學的出
發點是生
元及民生

中山先生認為「宇宙萬物皆為生元所構成」。這就是從「生元」出發以研究宇宙萬事萬物，以「生元」為宇宙萬事萬物之最後的要素。他又認為「民生是歷史社會的重心」，「爭生存為社會進化的原動力」。這就是從「民生」出發以研究人類社會之結構和演變，以「民生」為決定人類社會萬事萬物之最後的要素。

就宇宙哲學講，既然以精神（心）為研究宇宙萬事萬物之出發點的哲學叫作「唯心論」，以物質為研究宇宙萬事萬物之出發點的哲學叫作「唯物論」，那麼以「生元」為研究宇宙萬事萬物之出發點的哲學，無疑地可以稱之為「唯生論」。

就人生哲學及社會哲學講，既然以精神為歷史社會的重心及以人的意志為社會進化之原動力的哲學叫做「唯心史觀」，以物質為歷史社會的重心及以物質（生產力及生產工具）為社會進化之原動力的哲學叫做「唯物史觀」，那麼以民生為歷史社會的重心及以爭生存為社會進化之原動力的哲學，無疑地可以稱之為「民生史觀」。

由上面的推論，可以知道三民主義哲學的體系是唯生論及民生史觀。唯生論是就宇宙哲學而言，民生史觀是就人生哲學及社會哲學而言。宇宙之萬象，可以用唯生論去解釋；人類之進化，可以用民生史觀去解釋。所有生生不已的宇宙萬物以及生氣勃勃的人類社會

三民主義
哲學的體
系是唯生
論及民生

所表現之千變萬化的現象，唯心論者往往無法說明，唯物論者亦往往不能解釋，祇有從偉大的唯生論及民生史觀中，纔有獲得圓滿解答的希望。

究竟唯生論與唯心論唯物論有何區別呢？民生史觀與唯心史觀唯物史觀有何區別呢？本來這個答案，在上面所舉之八個證據裏面，已經作過反面的說明，現在且舉要列表如下，以作正面的比較：

<p>唯心論及唯心史觀者的主張</p>	<p>唯物論及唯物史觀者的主張</p>	<p>唯生論及民生史觀者的主張</p>
<p>一、宇宙萬物為精神所構成 二、認為物質為精神所產生 三、重視精神輕視物質 四、歷史社會的重心為精神 五、以精神成（人的意志）為社會進化的原動力 六、認為知識之來源純靠先天的理性</p>	<p>一、宇宙萬物為物質所構成 二、認為精神為物質所產生 三、重視物質輕視精神 四、歷史社會的重心為物質 五、以物質（生產力生產工具）為社會進化的原動力 六、認為知識的來源純靠後天的經驗</p>	<p>一、宇宙萬物為生元所構成 二、認為精神物質同產於一源（心物一元論） 三、精神物質同時並重（心物並重論） 四、歷史社會的重心為民生 五、以爭生存為社會進化的原動力 六、認為知識的來源有三： 一、天生二、學問三、經驗</p>

普通哲學的內容

普通哲學的內容，大致分爲宇宙論與人生論及知識論（認識論）三部。就中人生論的範圍，如果推廣起來，可以包括人生觀、倫理觀、政治觀、社會觀、歷史觀等等。

自整個哲學內範圍來看三民主義哲學與唯心論及唯物論

上表第一項認「宇宙萬物爲生元所構成」及第二項認「精神與物質同產於一體」（即心物一元），是屬於宇宙哲學的範圍。第四項認「民生爲歷史社會的中心」及第五項認「爭生存爲社會進化的原動力」，是屬於人生哲學與社會哲學的範圍。第六項知識來源論，是屬於認識論（知識論）的範圍。故自整個哲學的範圍來看，三民主義哲學與唯心論及唯物論都有一種顯明的區別。

第二章 唯生論概述

第一節 唯生論的內涵

要了解唯生論的內涵，先要了解生字的涵義。關於生字的涵義之說明，可謂一言難盡。如我國古人所說的「生生不已」，「生趣盎然」，「天地之大德曰生」，「萬物資生」……，西洋哲學上所說的「生氣論」、「生機主義」、「生活力」、「生活原基」……，以及普通社會上所說的「生命」、「生活」、「生存」、「生育」、「生計」等等，或是形容生的現象，或是探究生的根源，萬語千言，舉不勝舉，現在且就生的本體，生的本質生的過程及生的法則四項來加以研究：

要了解唯生論的內涵，先要了解生字的涵義。關於生字的涵義之說明，可謂一言難盡。如我國古人所說的「生生不已」，「生趣盎然」，「天地之大德曰生」，「萬物資生」……，西洋哲學上所說的「生氣論」、「生機主義」、「生活力」、「生活原基」……，以及普通社會上所說的「生命」、「生活」、「生存」、「生育」、「生計」等等，或是形容生的現象，或是探究生的根源，萬語千言，舉不勝舉，現在且就生的本體，生的本質生的過程及生的法則四項來加以研究：

生的本體

甲

自生的本體(種子)來說，千變萬化五花八門的宇宙衆生，究竟從何而來？它的最後種子是什麼？又怎樣由這種子而構成宇宙萬物？關於這些問題的研究，都是屬於生的本體論的範圍。中西哲學史上的種子論、單子論、元子論、生氣論、生機論、太極論；……多半以這個問題為中心。

生的本質

乙

自生的本質來說，如果生的本體(種子)找到了，那麼究竟這本體的本質是什麼？是精神，還是物質？是心物二元，還是心物一元？因為有這些問題，所以哲學上產生了唯心論、唯物論、心物二元論及心物一元論等派別。

生的過程

丙

自生的過程或演進來說，如果生的本體找到了，生的本質亦決定了，那麼究竟怎樣由生的種子而演變為宇宙萬象呢？經過那幾個階段？依據何項原則？互相競爭，還是互助合作？有目的的生，還是盲目的生？由於這些問題的研究，遂有機械論、目的論；……及各種進化論應運而起。

生的類別

丁

自生的道理或法則來說，生的道理或法則有幾種呢？天怎樣生呢？物怎樣生呢？人怎樣生呢？人對於天地萬物應持怎樣的態度呢？我國哲學史上所謂天人之際的學問，就注重這些問題。

唯生論的

自生的涵義及其應研究的範圍已如上述，現在可以進一步而探討唯生論的內涵了。唯生論的內涵是什麼呢？從知難行易、軍人精神教育、蔣介石先生的革命哲學、陳

內涵

中山先生的理論是唯生論的基礎

蔣介石先生的言論與唯生論之關係

陳立夫先生所著唯生論之內涵

任覺五先生對唯生論中所談到的問題

立夫先生的唯生論、任覺五先生的唯生論與民生史觀各種著作中可以找出一貫的理論來。中山先生在知難行易中已經談到兩點：第一是生的本體論，即生的元子論；第二是生的宇宙論，即生的進化觀。在軍人精神教育中又強調地提倡心物一元論及心物並重論。他對於生的根源（種子），生的本質，生的過程（進化），生的法則，都已直接或間接提及，可以作為研究唯生論的基礎。

蔣介石先生對於心物一元論，心物並重論，及人們對於宇宙萬物應抱的態度，在各種講演中有過精確的提揚，對於唯生論的理論可謂給予了一種補助。

陳立夫先生所著唯生論一書計分為七講：第一講為唯生論的宇宙觀；從第二講到第四講為唯生論的人生觀、社會觀及道德觀；從第五講到第七講為生命的動力（誠）、生命的淨能（性）及生命的光輝。除第一講屬於宇宙哲學的範圍外，其餘六講均屬於人生哲學及社會哲學的範圍。

任覺五先生所著的唯生論與民生史觀（註一），計分七章，除第七章專講民生史觀外，其餘六章都敘述唯生論的主張，所討論的問題有生的宇宙觀、生的宇宙之進化、唯生論與唯心論及唯物論之區別等等。

除知識論外，哲學的內容可分為兩個部門：一為宇宙論，一為人生論。中山先生：「生為宇宙的中心，民生為歷史的中心」。本書根據這兩句名言，所以將宇宙哲學方面

的問題，放在唯生論中討論，將人生哲學及社會哲學方面的問題，放在民生史觀與民生哲學中討論。因此這裏所說的唯生論的內涵，是以宇宙哲學方面的問題為主，縱然間有涉及人生哲學方面的問題，亦當以有相互關係者為限。明白了這一層，我們便可以把握唯生論應有的內涵舉出如下：

一 生的元子論（簡稱生元論） 以討論生的本體為主，即討論生元的特性及其構成萬物的經過。

二 心物一元論及心物並重論 討論生的本質與精神物質之關係。

三 生的道理或法則（簡稱生道論） 討論宇宙眾生生存的法則及其相互關係（計分兩節）。

四 生的進化觀 以討論生的進化及其所依據的原則為範圍。

五 生的宇宙觀 概括地說明整個宇宙之生活現象，以作本章的結論。

註一 任著唯生論與民生史觀係南京拔提書店出版

第二節 生元的特性及其構成萬物的經過

生元的涵義
生的元子可以簡稱為生元。知難行易中解釋着說：「生元之為物也，精矣微矣，神矣妙矣，不可思議者矣。按今科學家所能窺者，則生元之為物也，乃有知覺靈明者也，乃有

生元爲宇宙之本體

動作思維者也，乃有主意計畫者也。人身結構之精妙神奇者，生元爲之也；人性之聰明知覺者，生元發之也；動植物狀態之奇奇怪怪不可思議者，生元之構造物也。生元之構造物類及萬物，亦猶人類之構造屋宇舟車城市橋梁等物也。空中之飛鳥，即生元所造之飛行機也；水中之鱗介，即生元所造之潛航艇也。孟子所謂良知良能者非他，即生元之知生元之能而已。自圭哇里氏發明生元有知之理而後，則前時之哲學家所不能明者，科學家所不能解者，進化論所不能通者，心理學所不能道者，今皆豁然貫通另闢一新天地矣。這樣看來，我們知道生元的特性是：

生元之特性

- 一 生元是宇宙間最精微最神妙最基本而且分無可分的東西。
- 二 生元是宇宙衆生的最初的種子，天地萬物皆爲生元所構成。
- 三 生元具有生命、知覺、能活動、能發展
- 四 生元一方面構成精妙神奇之人身，包含着物質的屬性；一方面構成聰明知覺之人性，包含着精神的屬性。

生元構成萬物與心物一元論

中山先生的生元構成的萬物的

從生元的特性中，可以找出兩項要目：一是宇宙萬物及人類皆爲生元所構成，二是精神與物質同爲生元所產生。現在先講第一項。

中山先生對於生元構成宇宙萬物及人類的層次，在知難行易第四章曾經敘述過。其大意是說「太極（即生元）動而生電子，電子凝而成元素，元素合而成物質，物質聚而成地

陳立夫先生對生元構成萬物之說明
自天體構成來講

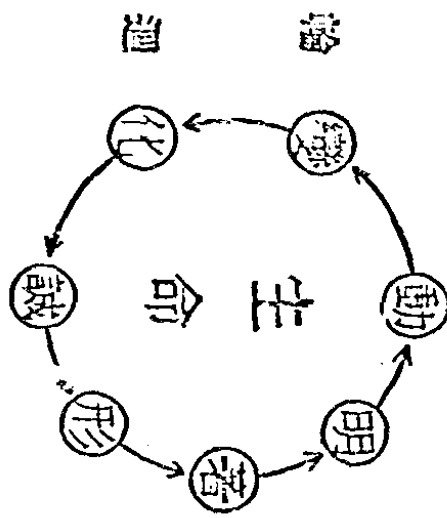
自生命的終始來講

球，地球成而生萬物，再經千百萬年而人類乃成」。陳立夫先生在唯生論第一講中對於生元構成宇宙萬物及人類的層次補充了不少的意見，現在略述其要點如下：

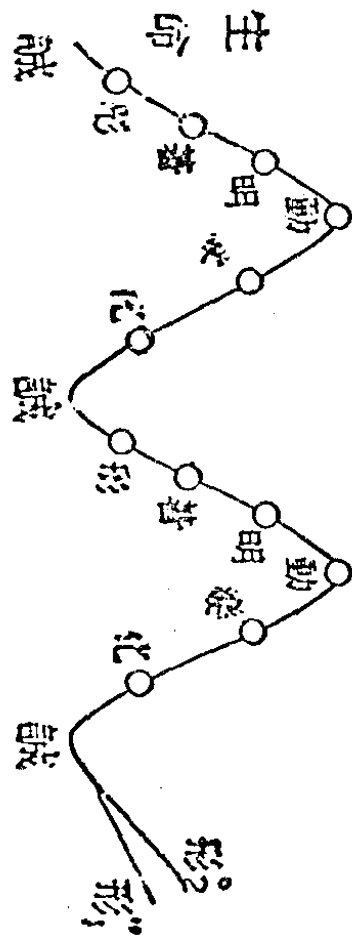
第一，就天體的構成來講 他引天文學家辣勃拉 (Laplace) 等的星雲學說，證明天體之原始為一種發光之氣質。這種氣質就是生的元子，生的元子經常的在運動（按生元具有能活動的特性），其最普通最顯著的一種形態，就是成為螺旋形的星雲。在這種運動的過程中，氣質（生元）放射它的熱量，局部的改變了它物理上化學上的性質，或從混沌中分析出環狀的星雲濃厚層，或於星雲之兩臂中形成固體的凝結；這些固體互相吸引，遂結合逐漸擴大而成行星。這就是陳先生對於生元構成天體的一種說明。

第二，就生命的終始來講 他說宇宙萬物的生命的終始，簡單說起來，不過生、長、衰、化四個過程；比較完備一點講，不過中庸中所謂「誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化」這七個階段。第一階段是「誠」，即許多無組織的生元在混沌中的亂動狀態；第二個階段是「形」，即生元經若干的組織而成電子，成原子成分子成萬物；第三個階段是「著」，即生元的均衡局勢更加安定而顯著起來；第四個階段是「明」，即那個均衡局勢繼續到了最高度而成爲能明辨的形質；第五個階段是「動」，即那個生元構成的形質在被动與自動中進展；第六個階段是「變」，即那個形質的本身發生變動的時候；第七個階段是「化」，即那個已具形質的均衡狀態，隨其變化，因而失其原有之均衡狀態，另成一個新

的均衡狀態（按此即死亡或稱轉化的階段），回復到「誠」的第一個階段（按此即誕生或稱轉生的階段）。如此周而復始，變進不已，就是生命的終始，也就是宇宙一切組織的終始，我們可以依此意思畫一個圖來表明。



化變及程適之命主



自宇宙的
萬象來講

第三，就宇宙的萬象來講 同是一種生元，怎麼會構成千奇百怪不全相同的宇宙萬象呢？陳先生認為這是由於生元的排列與配合之各不相同；由於生元所占領的空間（相互的距離）與時間（運動之速率）之各不相同。他說：「一切生元相互之距離既不相同，其運動之速率尤有差異，因而生元有各種不同的排列與組合，宇宙間遂發生各種不同的物質和各種不同的能力」。宇宙一切都是由物質與能力配合而成，因而由各種不同的物質和能力便構成那各種不同的形體——汽體、液體和固體與各種不同的質體——礦物、植物和動

生元構成
萬物之經
過的要點

關於生命
輪迴的具
體生命循環
之補充說明

物。動物這就是始源於一本終散爲萬殊的道理。

陳先生說明生元構成萬物的經過之後，便作了如下的結論。

一 宇宙萬物乃由元子（生元）基於整個時間與整個空間之一切配合而構成。

二 元子（生元）經若干級之複合而構成電子，電子即爲生元之第一層構成物；同樣由電子而構成之原子，即爲生元之第二層構成物；由原子而構成之分子，即爲生元之第三層構成物；由分子而構成礦物而構成植物而構成動物而構成人類，就其程度而言，就是生元之第四、第五、第六、第七各層構成物。所以宇宙萬物，都是生元之各層構成物。

三 萬物的本原是一「生元」，而由時空的配合，愈分愈多，愈分愈雜，愈分愈不同。陳先生講生元構成萬物的經過，本來是有條不紊；不過著者還想附加一點說明。陳先生講生命的終始，繪了兩個圖，表明生命的誠、形、著、明、動、變、化七個階段之周而復始的情形，一個圖是波線形，一個圖是輪迴形。波線形的圖無瑕可指，輪迴形的圖則往往引起辨證法唯物論者的吹毛求疵。這似乎還應加以補充的說明。

按生死輪迴說倡於佛學，周而復始論詳於易經。易經上的生死循環論與生死輪迴說頗相類似。辨證法唯物論者往往反對循環論。他們認爲宇宙萬物及人類社會的進化是螺旋形的，是愈轉愈前進的，愈轉愈擴大的；而循環論是指宇宙一切繞着一個呆板的環，兜圈

子，既無新路之可言，亦無前進之可能，更無擴大之希望。如果宇宙一切，真的這樣循環，那就千秋萬世都不會有絲毫進步。因此他們竭力攻擊我國哲學史上的循環論，同樣，他們亦許會攻擊陳先生的生命輪迴說。

其實陳先生所講的生命輪迴說，甚至於易經上的循環論，乃是周而復始的前進，並不是繞着一個呆板的環子兜圈子。這話有種證明：第一，自陳先生所畫生命圓誠到化的波線形，可以看出生命的周而復始是前進不已的；第二，自易經的來復論，亦可以看出生命的周而復始，不是呆板的兜圈子。如復家載：「反復其道，七日一來復；三復，見天地之心乎」，蠱家載：「終則有始，天行也」，這種生命終始來復論，拿現在七天一禮拜的道理來證明，則上星期一與本星期一的名稱雖相同，而實質上是創新的，不是復舊的，所謂七日一來復，乃是時間上的前後相接的旋轉前進，並不是繞舊圈。這與螺旋形的進化論，毫不抵觸。故唯生論的周而復始的生命論，實在有科學上的根據。

中山先生及陳立夫先生的生元構成萬物論，在科學方面既大有根據，在哲學方面亦大有淵源。就中國哲學論，易經裏面所說的「太極（即生元）生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦」，便可以作為唯生論的最古淵源；就西洋哲學論，所謂元子論、單子論、種子論、生氣論以及生命哲學，它們探求生命之源，它們論元子產生萬物的經過，在原則上講，是與唯生論的理論相類似（詳後）。現在科學進步，風馳電掣，一日千里，宇宙最後根源的分

唯生論既
有科學的
根據亦有
哲學的淵
源

生元構成一語
萬物一語
是千古不磨
的定理

析，由分子而原子，由原子而電子，電子以下將來必能再分析出一種更微小的東西來。所有以往的哲學如元子論、生氣論，將來都會有望塵莫及之感，惟有唯生論則將隨科學之發達而勇往邁進。因為將來無論化學如何進步，天文學如何發達，分析如何精細，觀測如何巧妙，所求得之宇宙最後根源，總不外是眾生之母，總不妨稱之為「生元」。因此，「生元構成宇宙萬物」一語，真是千古不磨的定理！

第三節 心物一元論與心物並重論

心物一元
與心物並重

第一項生元構成宇宙萬物的經過，既經加以說明，現在便應研究第二項心物同為生元所產生的道理。

唯心論者偏重精神，唯物論者偏重物質。我們站在唯生論的立場，既主張心物一元，同時更主張心物並重。因此下面便將心物一元及心物並重的道理，同時加以說明。

中山先生
的心物一元
論及心物
並重論

中山先生在軍人精神教育一文中這樣地說着：「總括宇宙現象，要不外物質與精神二者。精神雖為物質之對，然實相輔為用也。考從前科學未發達時代，往往以精神與物質為絕對分離，不知二者本合為一。至中國學者亦恆言有體有用。何謂體？即物質；何謂用？即精神。譬如人之一身，五官八骸皆為體，屬於物質；其能言語動作者即為用，由人之精神為之。二者相輔，不可分離。若猝然喪失精神，官骸雖具，不能言語，不能動作，用既

失而體亦即成爲死物矣」。

蔣介石先生對此亦有相類似的見解。他在青年爲學與立業那篇講演當中曾經說：「古今中外講哲學的書籍，每每不是偏於唯心（精神），便是偏於唯物（物質）。其實精神與物質原屬一體之兩面，同物之異象，相因而生，相需而成，在本質上既不可分離，在學理上自不容偏重……如果偏於唯心，必至鑿空蹈虛，漫無歸宿；偏於唯物，必至毀情滅性，由冷酷而流於枯槁」。這一段文字，前半節是說明心物合一的原理，後半節是說明心物並重的理由。

他又在爲學辦事與做人的基本道理一文中說：「據我研究的心得，認定精神離了物質，既無由表現；物質離了精神，亦不能致用……所以無論唯心唯物，如果偏執一見，都是錯的」。

關於心物一元的道理，陳立夫先生在唯生論第一講裏面，有過精詳的闡述。他說：「宇宙一切不外能力（在人類爲精神）與物質兩種東西。這兩種東西那裏來的呢？我說都是由元子（生元）來的。元子有靜的本質，然後纔有宇宙一切物質；元子有動的力量，然後宇宙纔有一切能力（精神）。因爲物質必占有空間，所以物質是空間的存在（being），是元子之體；因爲能力是運用時間以變動空間（即運動）的現象，所以能力是由時間而發生，是元子之用（生元不滅，所以能力和物質也不滅）。所以宇宙之兩部——精神和物質，祇是元子

蔣介石先生
的心物並重
一元論及
論心物並重

陳立夫先生
對於心
物一元論
的闡述

陳立夫先生對於心物並重論的意見

之一物」，這裏陳先生繼中山先生之後說了三點：一、心物之來源；二、心物與時間之關係；三、體用二字之進一步的解釋。

陳先生不僅對於心物一元論作過高明的闡述，即對於心物並重論亦有很好的意見：「宇宙間一切的東西，都是由精神和物質二者配合而來。有物質必有物質之能力——精神，有精神必有精神的本體——物質。所以宇宙沒有一個絕不附屬於物質的精神，也沒有——一個絕無精神的物質」。既無無精神的物質，亦無無物質的精神，所以我們對於心物二者應同時並重。故他又說：「宇宙既是不可分的精神和物質之和諧的配合，就應當並重，不可偏廢」。

任覺五先生在唯生論與民生史觀一書中這樣的說着：「質（物質）與力（精神）不過爲宇宙生命體底兩大表象，或可謂之兩大屬性，都是不能單獨存在，亦不單獨解釋或代表宇宙的」。我們承認萬物是有質有力的，宇宙間絕沒有有質無力的存在，亦絕沒有有力而無質的實體。言質則力存，言力則質存，質與力同體異名，一而二，二而一者也。一個物體，就其體而言曰質；就其能而言曰力」。任先生把心物一元的道理反覆聲明之後，接着便說心物應並重而不可偏廢。「生命之總表象，在人類，從體的方面而言，有肉體的各种現象；從能的方面而觀，則有精神的各種現象。無肉體的『質』，而精神的『能』不生；無精神的『能』，而肉體之『質』亦不存。『質』『能』並存而不可分者也」。這種官能並存論，便是

任覺五先生對於心物並重論的意見

上面 中山先生的借用相輔論的一種有力的發揮。

還有任先生又在唯生論與民生史觀緒論中說：「吾人從科學的考查，已經證明質（物質）力（力）不能分離，而合於一體（即生命體，因為宇宙就是一大生命）。原子論倡行的時候，大家祇知有物質，而能力附之。電子說發明，眼光一新，大家又祇知有能力，而物質追隨之。到了愛因斯坦的預言實現，質力合體之說成功，於是唯心論也，唯物論也，物心二元論也，都不過成爲歷史上的名詞，沒有科學的根據。有科學的根據，就祇有質力（或物質精神）合體的生命進化論，或曰唯生論」。

心物一元論在西洋哲學史上本來自成一派，占住了相當重要的地位。這派人的主要人物，當待下章敘述。

不僅心物一元論者自己主張心物一元及心物並重，就是創化論者亦有這種主張。法國哲學家柏格森 (Bergson) 把本體分爲兩部分：一部是最根本的生命力，一部分是消失後的生命力所凝結的東西。屬於第一部分的爲時間、精神、自由；屬於第二部分的爲空間、物質、不自由。他說：「宇宙是『一個大生命』永遠的流動」。由這一點看來，柏格森的創化論亦包含着心物一元論的因素（見張東蓀著現代哲學）。

司馬慈 (S. H. S. S.) 也是一位講創化論的哲學家。他認爲心與身根本不是兩個東西，祇是一個東西底兩方面，而且相互依靠着。這種主張，與孫蔣陳諸先生底心物一元論可算是相

西洋哲學
史上一元論
及心物並
重論

柏格森對
於心物的
見解

司馬慈對
於心物的
見解

狄德祿的
理論包含
一元心物
並重的因
素

德慈肯的
理論亦包
含一元及
心物並重
的因素

永井潛之
主張

中國哲學
家對於心
物之看法

差有限。

不僅創化論者如此，就是以唯物論自命的西洋學者，亦常常於有意或無意之間，流露些心物一元的道理。狄德祿 (Dietrich) 說：「精神嗎？肉體製成的時候，就是精神製成的時候」。這就是說精神既不生於肉體之先，亦不生於肉體之後，而是與肉體同時而生。這種說法不是最合乎心物一元論的主張嗎？

德慈肯 (Dietrich) 說：「無力的物質和無物的力都不是實在」。反過來說，則凡屬實在的東西，必包含着物質和能力的兩個要素。這與唯生論的心物一元論，又有什麼區別呢？狄德祿是新唯物論者所信奉的哲學家，毋待贅言。至於德慈肯、馬克思在美國勞動者協會（第一國際）的大會講演上，也曾公開稱他為「我們的哲學者」。然而他們兩人的言論著作中，卻隱約地包含着心物一元論的因素，可見「真理」這隻雛雞，常能衝破偏見者的蛋殼而與宇宙相見。

日人永井潛氏本是一位重視精神的一元論者，但他講到精神和身體的時候，卻贊成心物一元論。他說：「雖身體即無精神，亦無去精神而獨立之身體」。他又說：「精神不外一『力』，身體不外一『物質也』」（見生物學與哲學之境界商務有譯本）。

再就中國哲學來看，在佛學未輸入以前，根本大家不談什麼唯心唯物，先秦諸子多半是主張心物並重論者。就是自佛學輸入以後，雖然產生了少數唯心論者，但宋明理學家仍

心物一元論及心物並重論在中西哲學史上的地位

有不少心物一元及心物並重的主張發現（詳第三篇）。由此，可知唯生論的心物一元論及心物並重論在中西哲學史上早已樹立根深柢固的基礎。

第四節 生道的意義及其分類

生元的特性及心物一元與心物並重的意義，既經加以說明，現在便應研究生的法則或生的道理——生道。

要知道「生道」的涵義，先要研究「道」字的內容與範圍。

要了解生道的涵義先要了解什麼叫做道

生道中之道字的研

孟子盡性章公孫丑說：「道則高矣美矣，宜若登天然，似不可及也」。子貢曰：「夫子之文章，可得而聞也，夫子之言性與天道，不可得而聞也」。連孔子自己亦說：「朝聞道，夕死可矣」。此外老子論道，玄之又玄；莊子論道，精而又精。自伏羲氏畫八卦以來，對於這個「道」字，不知絞了哲學家多少腦汗，嘔了哲學家多少心血，仍然得不到一種明白而淺顯的解答。由此可見「知道之難，難於上青天」。

究其實，道有深淺之分。如自淺顯處說起，則神祕的道字，會從縹渺的九重天上降落，到科學的講臺上給人們作合理的分析。中庸載：「君子之道費而隱，夫婦之愚可以與知焉，及其至也，雖聖人亦有所不知焉；夫婦之不肖可以能行焉，及其至也，雖聖人亦有所不能焉」。朱熹註：「費者用之廣也，隱者體之微也」。我們可以說「費」是就道之廣泛淺顯

處而言，「隱」是就道之精微奧妙處而言。如果講到道之精妙處，雖聖人亦有所不知，亦有所不能；但如從淺顯處講起，則愚夫愚婦亦能知能行。這就是說道之難懂與否，乃以所講的程度為轉移。

「道」究竟是什麼？國人對於這個問題的答案，頗有各種不同的意見，為減少誤會與爭執起見，特把道字所包涵之最普通的意義述之如下：

- 一 道即道理——普通以「道為人倫日用所當行的道理」。
- 二 道即道路——孟子說：「夫道若大路然」。陳立夫先生說：「道就是各人所應率性以趨之共生共存共進的大路」（見唯生論第四講）。
- 三 道為事理或物理——朱子說：「道為事物當行之理」。推而言之，則萬事萬物所當行的原理原則，亦屬於道的範圍。
- 四 道為方法或態度——如求學的方法，可以稱為求學之道。為人的態度，可以稱為為人之道。
- 五 道字含有法則的意義——如天道可以解作自然法則。
- 六 道字含有宗教的意味——如「神道」或「道術」。
- 七 道字可以作主義解——蔣介石陳立夫諸先生均以信奉主義為信道。
- 八 道字包涵着公平中正的意義——如普通所稱的公道，正道是。

九 道字包涵着仁義道德的意義——易云：「立人之道，曰仁與義」。

一〇 道字包涵着天理自然的意義——朱子說：「道者，天理之自一也」。

一一 道爲宇宙之本體並充滿着生生不已的氣象——老子說：「道可以爲天下母」，「道能生萬物」。程子說：「天祇是以生爲道」。戴東原說：「生生不息是謂道」。

由於上面的解釋，可知道字的涵義極廣既可作道理、事理、物理解；亦可作道路或途徑解；又可作方法或態度解；更可作法則或法義解。就人事講，包涵着宗教、公正、及仁義道德的意義；就宇宙講，包涵着天理及本體的意義。尤其值得注意的，是道字本身即蘊藏着生生不已的因素。

道字本身既蘊藏着生生不已的因素，我們便可以進一步來研究生的道理——生道。

「生道」一詞我國古人曾經使用過，如孟子說「以生道殺人，雖死不怨殺者」。但這個「生道」是對死道而言，含義甚狹。我們這裏所講的生道是廣義的，差不多如戴東原所說的「在天地，則氣化流行，生生不息，是謂道；在人物，則凡生生所有事，亦如氣化之不可已，是謂道」。

上節曾經談到：生命的過程，可分生、長、衰、化四個階段；生元構成衆生的層次，是先爲宇宙（天體），其次爲萬物，再次爲人類。而人類之生，不僅有生長衰化的四個階段，還要知道些爲人處世順天應物的道理，假設對於這些道理一概茫然，那就不容易維持

生存。所以廣義的生道，是指宇宙萬物生長衰化的原理及人類爲人處世順天應物的道理或法則而言。

根據這個定義，我們可以稱宇宙（天體）生成變化的原理爲天生底道理，或簡稱天道；萬物生長衰化的原理爲物生底道理，或簡稱物道；人類生長衰化的原理及爲人處世順天應物的法則爲人生底道理，或簡稱人道。

後按萬物生於地，故物道（物生底道理）又可稱爲地道。我國古人向來把宇宙萬物及人類分爲天地人三才，因此我們無妨把生道的種類，分爲天道、地道（或物道）及人道。不過這裏所稱的天道、地道（或物道）及人道，都是就天地人各類的整個生命的生長變化而言，較之古書上狹義的天道、地道（或物道）及人道，其意義又廣泛多了。明白了這一層之後，便可研究生道的分類：

生道的分類

第一 生道的總分類

- 生道
- 一 天生底道理（天道）——說明宇宙生成變化的道理；
 - 二 物生底道理（物道或地道）——說明萬物生長衰化的道理；
 - 三 人生底道理（人道）——說明人類生長衰化及爲人處世順天應物的道理。

第二 天道的分類

天

道

- 一 「生元」聚散離合運動轉化的原理及其進化的原則；
- 二 陰陽晝夜之畫分日月星辰之運行的規律；
- 三 風雨雷霆雲霧霜雪等變化的道理；
- 四 其他無爲而無所不爲的自然法則。

第三 地道或物道的分類

地道或物道

- 一 地球形成及旋轉的原理；
- 二 萬物生長變化的道理及其進化的原則。

第四 人道的分類

人

道

- 一 「生元」(細胞)新陳代謝及由此所發生之種種活動與作用的道理——生理的及心理的；
- 二 探求人生的究竟並求其永生之道——人生的及宗教的；
- 三 維持種族生存的道理——政治的；
- 四 保衛種族生命的道理——軍事的；
- 五 發展國民生計的道理——經濟的；
- 六 學習如何充裕生存的道理——教育的；

- 七 人己之間共生共存的道德——倫理的及社會的；
- 八 延續種族生存的道理——家庭的及民族的；
- 九 日常生活所必由的路徑——一般的。

第五 天與人之道

- 天地對於人所行之道
- 一 天司賞罰說；
 - 二 天道無知說；
 - 三 天運自然說；
 - 四 天助自助說。

第六 人應天之道

- 人對於天地萬物應抱的態度
- 一 順天行道說；
 - 二 逆天行道說；
 - 三 聽天由命說；
 - 四 征服自然說。

以上六個表的當中，第一個表為總分類，第二第三兩個表，說明宇宙萬物生長變化的

生道的範圍

道理，就哲學的見地來看，應屬於宇宙哲學的研究範圍；就科學的見地來看，應屬於自然科學的研究範圍（天文學、氣象學、地質學、地理學、博物學、機械學等）。第四個表，說明人類生長變化及爲人處世參政求知的道理，就哲學的見地來看，應屬於廣義的人生哲學及社會哲學的研究範圍；就科學的見地來看，大半應屬於社會科學的研究範圍（心理學、教育學、政治學、軍事學、經濟學、倫理學、社會學等）。至第五第六兩個表，一方面說明天與人之關係，另一方面說明人對天物應抱的態度，這就是我國古人所稱：「天人之際」的學問，也就是從宇宙哲學到人生哲學的大橋，從社會科學到自然科學的電梯。大多數東西哲學家之所以主張「以人道合天道」，就是想利用電梯直上青雲，架設天橋達到彼岸，以打通天和人的隔閡。

第五節 人生的道理與天生及物生的道理

哲學家爲什麼主張「以人道合天道」呢？就是因爲人道與天道之間有一條深深的鴻溝，人道與天道有些不同的所在。

朱子說：「道者，天理之自然也」。這種「道」的解釋，原就是就天道而言。可見宇宙生成變化的道理，完全本着天理的自然，所以我們稱之爲「自然主義」或「自然法則」。而人類生長變化及爲人處世的道理，一方面固然是本着天理的自然，另一方面還加上了人工的作

天道與人道的區別

中山先生
的看法

天道屬於
自然主義
人道屬於
人爲主義

爲，所以我們稱之爲「人爲主義」或「人爲法則」。

莊子載：「牛馬四足，是謂天，落馬首，穿牛鼻，是爲人」。這就是說牛馬本其自然之性而生四足，是合乎「自然主義」的；至於在馬頭上套一個轡頭，牛鼻上穿一根繩子，都是屬於「人爲主義」的。中山先生在知難行易第一章說：「所有動物皆順其自然之性，即純聽生元之節制，故於飲食之量一足其度，則斷不多食。而上古之人，與今野蠻人種，文化未開，天性未漓，飲食亦多順其自然，故少受飲食過量之病。今日進化之人，文明程度愈高，則去自然愈遠，而自作之孽亦多，酒煙鴉片……種種戕生之物，日出月繁……故受飲食之患者，實不可勝數也」。這裏所謂動物順其自然之性聽生元之節制而不多食，就是生的自然主義的一種說明；所謂人類，尤其是文明程度較高的人，嗜好戕生之物，而不聽生元節制，就是「人爲主義」的一種說明。

重視自然主義的老莊哲學，往往鄙視人爲主義。其實站在民生史觀的立場看來，人爲主義有壞的有好的，換言之，有逆天的人爲主義，也有順天的人爲主義，未可一概抹煞。

所謂文明人嗜好戕生之物，而不聽生元節制，固屬是逆天的人爲主義，我們應該戒除；至所謂「落馬首穿牛鼻」，利用牛馬以增進人類的幸福，自莊子的立場看來，雖然可以說是逆天，但從人生幸福着想，則並不算什麼壞事情。

人爲主義
有逆天的
亦有順天
的

中山先生
之順天行
道與以人
合天

蔣介石先
生之以人
道合天道
的主張

孔子說：「道一，仁與不仁而已」（註一）。這裏所指的「道」，原是就人道而言。所謂「仁道」，可以堯舜所行所爲爲例，是順天的人爲主義；所謂「不仁之道」，可以桀紂所行所爲爲例，是逆天的人爲主義。故說人爲主義有順天逆天之別，未可一概抹煞。

中山先生所提倡的三民主義，本是一種人爲主義。而這種人爲主義的內容是順乎天理，應乎人情的；是順天行道，而不是逆天行道。東西哲學家之主張「以人道合天道」多半是偏於個人的生活和生命，想用個人修養的工夫，以達到「天人合一」的境界；而偉大的革命領袖——中山先生之主張「以人道合天道」，是着眼在整個民族的生死存亡，想用國民革命的方法，以實現「天助自助」的主張，使我中華民族的子孫，千秋萬世永遠涵存於世界，而與世界各民族共躋大同。

關於「以人道合天道」的主張，蔣介石先生在中庸之要旨與將領之基本要領一文中曾經談及：「人道天道，本是一體……人之性，即自然之理」；「所謂修道，實在即求合乎自然之理」；「如違反自然之理……其人必敗，其國必亡」。

中山先生主張順天行道，主張順自然之性；蔣介石先生主張以人道合天道，主張合乎自然之理。兩先生之宇宙觀，前後如出一轍，這對於中國哲學史上的「天人之際」的學問，頗具有偉大的意義和價值。

這裏值得注意的是：所謂順天行道，並不是聽天由命，故我們對於宇宙萬物的態度，

順天行道
與聽天由
命之別

蔣介石先
生的征服
自然的主宰
萬物的宰
宙觀

順應天理
與克服自
然

聽天由命
的宇宙觀
對於民衆

是一面順應天理，一面要征服自然和主宰萬物。蔣介石先生說得好：「無窮的空間卻是我們的舞臺，無限的時間卻是我們的旅程，宇宙萬物都是爲我們而生，待我們而用，所以我們就是宇宙的主宰」。我們既是宇宙的主宰，便不能不征服自然和主宰萬物。故蔣先生又說：「人爲萬物之靈……應當發揮我們的聰明才力，去認識宇宙，宰制宇宙，征服自然，利用自然，而不斷的創造人類的文化。宇宙間萬事萬物，無論聲、光、電力，無論動、植、礦物，我們人人都要能夠發揮才智，來宰制一切，征服一切，利用一切，使無用的變成有用，有害的變成有利。例如洪水爲患，我們就要設法疏導，以興水利；獸類爲患，我們就要剷除或馴服他」（詳蔣著中國青年之責任）。

或許有人這樣懷疑：我們一面講順應天理一面講克服自然，豈不是前後矛盾嗎？可是，蔣先生認爲「順應天理與克服自然兩者並不矛盾，譬如自然之秘，必須探索；天災地變，必須以人力與之奮鬥而戰勝之。這正是發揮人的天性的本能，求合乎自然之理。因爲江河汎濫是水性就下而有所壅阻，所以導水疏河，一面是克服天災，一面也正是順應自然之天理。……所以順應天理與克服自然，兩者一些也不矛盾，而實在是一理」（見蔣著大學之道下）。

可惜我國有一部分學者，提倡任天主義，迷信宿命論調，事事聽天由命，對於自然洵汰毫無反抗與抉擇的能力，弄到天災人禍，相逼而來，猶袖手旁觀，委之於「天運」。這種

生存之影響

聽憑天命則我們無法生存

唯生論所主張之人應天之道

唯生論對於天與人的看法

人道與物道的區別

聽天由命的宇宙觀，若不加以徹底的改革，則國亡種滅，乃指顧間事。

假設我們不能征服自然，而聽天由命，則洪水可以淹沒我們，猛獸可以吃掉我們，雷電可以擊死我們，暴風雨將使我們無處安身，微生蟲將不斷地向我們進攻。試問我們還能生存於宇宙嗎？

總之，我們站在唯生論的立場，對於宇宙萬物的態度，一面是順天行道而且要主宰萬物，另一面則反對逆天行道及聽天由命的傳統的錯誤的宇宙觀。這就是唯生論所主張之「人應天之道」。

講到「天與人之道」，上面曾經分為四種學說。第一，天司賞罰說這含有宗教色彩及迷信觀念，當非革命哲學的唯生論所敢贊同。第二，天道無知說這是對天的一種詛咒。他們認為鄧伯道是一個好人，反而無後；顏回是一個賢人，反而夭折。豈不是天道無知嗎？但我們認為天運自然，祇助自助者。鄧伯道無兒，也許是生理的關係。顏回命短，也許是體弱的關係，似乎不必怨天。語云「皇天不負苦心人」；我們如果能努力向前邁進，天必助我無疑。故我說 中山先生之順天應人的革命觀，也就是 中山先生之「天助自助者」的宇宙觀。

「天道」和「人道」的區別，及「天人之間」應有的認識和態度既已說明了，最後要研究的，是「人道」和「地道」或「物道」的比較。

首先要聲明的是，我國古人所說的「天」，有時包括「地」，有時與「地」相對稱。同理，所謂「天道」，亦有時包括「地道」（或物道），有時與「地道」（或物道）相對稱。我們在說「人道」與「天道」的區別和關係之後，再來比較「人道」與「地道」（或稱物道）。當然這個「地道」是獨立的，是與「天道」相對稱的。

人類生長變化及爲人處世的道理，既屬於人爲主義，那麼萬物生長變化的道理，就應該取一個新名詞，叫做「物爲主義」或「物爲法則」。

要知道人爲主義與物爲主義有何區別，先要知道人與物有無區別。雖然機械唯物論者曾經說「人是機器」，但是中西哲學家大多數是認爲人與萬物是有區別的，最少是程度上的區別。個中道理容待下章再述，現在姑且假定說：「人是比較靈明而能手腦並用的動物」。

人和萬物既然有些區別——最低限度亦有程度上的區別，那麼人類求生底道理與萬物求生底道理自然有些不同了。因爲人既是比較靈明而能手腦並用的動物，所以求生底方法亦比較進步，比較高明，而不是萬物，尤其是禽獸那樣強暴和殘忍。因此爲真理而奮鬥，爲正義而努力，以求川生相養共存共榮，乃人生底最高理想，而爲物類所望塵莫及。這就是萬物求生與人類求生的不同之點，這就是「物」生底道理和「人」生底道理的區別。其詳細情形，當於下節「唯生論的進化觀」中述之。

註一 見孟子離婁章

第六節 唯生論的進化觀

欲詳知「人」生底道理和「物」生底道理，則不能不研究唯生論的進化觀。

進化論之
淵源

知難行易第四章載：「二千年前，希臘之哲學家奄比多加利氏（Hippocrates）及地摩忌里特氏（Demokritos）普通譯德莫克利特即元子論派之領袖），已有見天地萬物當由進化而成者，無如繼述無人，至疏格拉底（Socrates）普通譯蘇格拉底）巴列多（Plato）普通譯柏拉圖）二氏之學興後，則進化之說，反因之而晦（按蘇柏二氏注重人事，不注重天地萬物之進化）。至歐洲維新以後，思想漸復自由，而德之哲學家史賓那沙（Spinoza）及禮尼詩（Leibniz）普通譯來布尼疵或賴布尼子）二人，窮理格物，再開進化之階梯。達爾文之祖（按即Herschel Darwin）則宗述禮尼詩者也。嗣後科學日昌，學者多有發明，其最著者，於天文家則有拉巴刺氏（按即Laplace，亦有譯為辣勃拉者），於地質學則有利里氏，於動物學則有拉麥氏。此皆各從其所學，而推動進化之理者，洵可稱為進化論之先河也。至達爾文氏（Charles Darwin）則從事於動物之實際，費二十年勤求探討之功，而始成其「物種由來」一書，以發「明物競天擇之理」。以上是 中山先生闡述進化論之沿革及達爾文氏發明物競天擇說之經過。

達爾文發
明物競天
擇說

自物競天擇說發生之後，歐洲思想界便起了一大波浪。故 中山先生接着說：「自達

達爾文底
物競天擇
說中山先
生祇承認
爲萬物進
化的原則

中山先生
分進化為
三期一
星時進物
種進二時
期進三時
期進人類
進化時期

物種進爲
之原則爲
競爭人類
進化互助
則爲互助

爾文之書出後，則進化之學，一旦豁然開朗，大放光明，而世界思想爲之一變。從此各種學術，皆依歸於進化矣。夫進化者，自然之道也；而物競天擇，適者生存，不適者淘汰，此物種進化之原則也。此種原則，人類自石器時代以來，已能用之以改良物種，如化野草爲五穀，化野獸爲家畜，以利用厚生者是也。達爾文的物競天擇論，中山先生祇承認爲物種進化之原則，即萬物生長過程中底道理，至於人類進化是否應依此項原則，那是另一問題。

中山先生說：「作者（中山先生自稱）則以爲進化之時期有三：其一爲物質進化之時期，其二爲物種進化之時期，其三爲人類進化之時期。元始之時，太極動而生電子，電子凝而成元素，元素合而成物質，物質聚而成地球，此世界進化之第一時期也。今太空諸天體，尚在此期進化之中。而物質之進化，以成地球爲目的；吾人之地球，其進化幾何年代而始成，不可得而知也。地球成後以至於今，按科學家據地層之變而推算，已有二千萬年矣。由生元之始生，以至於成人，則爲第二期之進化。物種由微而顯，由簡而繁，本物競天擇之原則，經幾許優勝劣敗，生存淘汰，新陳代謝，千百萬年，而人類乃成。人類初生之時，亦與禽獸無異，再經幾許萬年之進化，而始長成人性，而人類之進化，於是乎起源。此期之進化原則，則與物種之進化原則不同。物種以競爭爲原則，人類以互助爲原則。社會國家者互助之體也。道德仁義者互助之用也，人類順此原則則昌，不順此原則

人類進化之目的

則亡。此原則行之於人類，當已數十萬年矣。然而人類今日猶未能盡守此原則者，則人類本從物種而來，其入於第三期之進化，為時尚淺，而一切物種遺傳之性，尙未能悉行化除也。然而人類自入文明之後，則天性之所趨，已莫之為而為，莫之致而致，向於互助之原則，以求達到進化之目的矣。人類進化之目的為何？即孔子所謂『大道之行也，天下為公』；耶穌所謂『爾旨得成，在地若天』。人類所希望，化現在之痛苦世界，而為極樂之天堂是也。近代文明進步，以日加速，……太平之世，當在不遠。乃至達爾文氏發明物種進化之物競天擇原則後，而學者多以為仁義道德皆屬虛無，而競爭生存乃為實際，幾欲以物種之原則而施之於人類之進化；而不知此為人類已過之階級，而人類今日之進化已超出物種原則之上矣。

人類進化以互助為本，物種進化以競爭為本。由此可以證明「人」生底道理和「物」生底道理大不相同。所以我在上節說：「人類求生的方法，比較物類進步，比較物類高明」。

陳立夫先生對於中山先生的進化論，在唯生論一書中有一種合理的發揮。他說：「萬物有生命，萬物要求生，萬物要生長，萬物都要打破他物之均衡狀態攝取其生元以助自己之生長。於是宇宙間不得不充滿着生存競爭物物相殘的慘狀。達爾文的一部物種源始（又譯物種由來），就是這種情形的紀錄。的確，我們睜眼所看到的，正如赫胥黎所說：『一切生物的爪子和嘴巴，都帶着鮮紅的血呵！』但是這是病態，這是不能適用於人類之學理」。

從進化原
則上證明
人與物別
道的區別
陳立夫先
生對於中
山先生底
進化論之
物種進化
之原則不
能適用於
人類

人類求生
方法與物
種求生方
法的不同

人類講究
互助之原
因與目標

與野蠻民
族或進化
較遲之民
族決不足
以談互助

爲什麼這種學理，不適用於人類呢？陳先生又說：「人類是生元最高級的構造物，其生存競爭的方法，比較其他任何東西來得巧妙：『即物之求生，但知獵取或掠奪（打破他物之均衡狀態），而人類求生，更能生產或創造』。這裏所謂生產或創造，就是指關於礦物的開發和製造，植物的培植和利用，以及動物的漁獵和畜養，也就是 蔣介石先生的征服自然和利用萬物的宇宙觀。

把 中山先生和陳立夫先生的進化觀合起來講，就是人類一方面人性發達，惻隱心和自覺心很強，不願而且亦不忍同類相殘；另一方面智力發達，生產力和創造力很高，不需要自相魚肉。所以能共同握手，唱着『作互助的謳歌，大踏步地向着共生共長共存共繁的坦道前進，以增進大家的生活，維持共同的生計，保障社會的生存，延續人類的生命。

不過團結互助促進大同的進化原則，祇可與思想比較高尚胸懷比較廣大及眼光比較高遠的民族相互體貼與相互運用，求之於野蠻民族或進化較遲道德落後目光短視度量狹小之民族，正好像對牛彈琴。因爲這種民族，誠如 中山先生所說的「他們由物種而來，其入於第三期之進化爲時尚淺，而一切物種，遺傳之性尙未能悉行化除也」。對於這種物種遺傳性濃厚之民族，祇有用對付毒蛇猛獸之手段對付之。我們遇着毒蛇，決不能與之談和平，我們遇着猛獸，亦決不能與之談親善。如果有人和毒蛇講仁義道德，和猛虎講合作互助，他不是瘋子就是甘心送死。反過來講，我們遇着毒蛇猛虎，祇有號召我們

所有的伙伴，運用我們所有的兵器，猛勇前進，奮不顧身，和牠拚個牠死我活，把牠打得落花流水，殺到斬草除根而後已。

中國國民黨第五次全國代表大會宣言中最後有兩句千古不磨的名言，就是「和平未到絕望時期，決不放棄和平；犧牲未到最後關頭，決不輕言犧牲」。這兩句話的反面就是和平到了絕望時期，決計放棄和平；犧牲到了最後關頭，祇有拼命犧牲。蓋和平固為我中華民族之天性，戰爭亦為上帝（天）所賦予我們而用以抗禦暴力的手段。我們為民族生存而抗禦暴力，為人類正義而抗禦暴力，既合乎人道，更順應天理。語云：「天地之大德曰生」。我們順着天地的好生之德，去打擊違反人類進化之原則（互助）的敵人，不僅不違反天理，而且是順天行道。中山先生說：「那些壓迫人的人，是逆天行道，不是順天行道；我們去抵抗強權，纔是順天行道」。我們要順天行道，合四萬萬五千萬之人為一人，合四萬萬五千萬人之心為一心，並聯合以平等待我之民族及反侵略各友邦，遵照中山先生的指示「共同用公理去打破強權。強權打破以後，世界上沒有野心家，那個時候纔可以講世界主義，纔可以達到共生共養共存共繁的求生大道」！中山先生又認為我們用四萬萬五千萬人的力量，為世界上的人打不平，纔是我們四萬萬五千萬人的天職。所以我們要本着這種天職，向着打不平的路上邁進，為國際公理而戰，為世界和平而戰，以達到人類互助，世界大同的目的。

抵抗強權
即是順天
行道

打不平是
我們的天
職

第七節 生的宇宙觀

宇宙觀的
定義

在生的元子論，生的道理論，生的進化觀研究過之後，便應研究生的宇宙觀。要了解三民主義哲學中的宇宙觀，自然先要了解宇宙及宇宙觀的意義。

什麼叫做宇宙觀？簡單的答覆，宇宙觀就是人類對於宇宙的看法或觀察法。

宇宙的定
義

什麼叫做宇宙呢？程子說：「四方上下曰宇，古往今來曰宙。無一個物似宇樣大，四方去無極，上下去無極，是多少大；無一個物似宙樣長遠，亘古亘今往來不窮」。蔣介石先生說：「宇宙是無限的空間，與無限的時間之結構」（註一）。陳立夫先生引愛因斯坦的四進向的相對論（Fourth Dimension）作為解釋的根據說：「宇是指整個的空間而言，宙是指整個的時間而言。所謂宇宙就是指整個時間與整個空間一切配合而言」。因此陳先生在唯生論中對宇宙一詞下了一個比較完備的定義是：

「宇宙乃元子（生元）因占領一切配合不同之時空而有種種不同之組合與排列，因此構成之種種物質與能力（精神）的配合體」。

宇宙哲學
的研究對
象
宇宙哲學
分爲本體

我國古人所謂「上下四方」，是指天上地下東南西北而言，所謂「古往今來」是指過去、現在及未來而言。故宇宙哲學就是以天上地下東南西北以及過去現在未來所產生的萬事萬物，為觀察或研究的對象。研究哲學的人，往往把宇宙哲學分爲兩部：一部叫做本體論或

論及宇宙
論兩部

實在論，一部叫做宇宙論。

睜開眼睛一看，天上地下東西南北所存在的東西有各種星球，有各種動植礦物，有各種血色不同的人類。就這些「存在的東西」的形態來看，有氣體，有液體，有固體。究竟這些形態的本體是什麼，這些「存在的東西」的根源是什麼，就是本體論所要研究的問題。馮友蘭先生在中國哲學史中說：「研究『存在』之本體及『真實』之要素者，乃宇宙哲學中之所謂本體論(Ontology)」。按「本體論」又有稱為「實在論」者，所以范錡先生說：「實在(Reality)或有(Being)或自然(Nature)為宇宙哲學中本體論或實在論研究之對象」(范著哲學概論一一九頁商務出版)。

宇宙論所
研究的範
圍

本體論研究的範圍已經敍說過了，宇宙論研究的範圍怎樣，便不能不加以檢討。馮友蘭先生認為研究宇宙之發生，經過歷史及其歸宿者乃是宇宙論。換句話說，研究宇宙的過去、現在及未來者，就是宇宙論。因此我們可以說：「本體論是研究萬事萬物之各種現象的本體，是研究宇宙萬物的根源；宇宙論是研究宇宙萬物的過程，是研究宇宙萬物的演變及進化的原理」。

生元論與
本體論之
關係

唯生論中的生元論，是研究宇宙萬物的根源，研究萬事萬物之各種現象的本體的，故相當於宇宙哲學中的本體論。

生道論與

唯生論中的進化觀以及生道論中的天道論和物道論，是研究宇宙萬物的過程，研究宇

宇宙論之關係

心的宇宙觀及生的宇宙觀

宇宙萬物的生長演化的原理及法則的，故相當於宇宙哲學中的宇宙論。

宇宙哲學家對於宇宙的看法，各有各的主張。有的認為宇宙最後根源為精神，有的認為宇宙最後的根源為物質。前者可以叫做「心的宇宙觀」，後者可以叫做「物的宇宙觀」。而三民主義哲學對於宇宙的看法，既非唯心，又非唯物，乃以生元為宇宙的最後根源，故可以叫做「生的宇宙觀」。

主張心的宇宙觀的人，往往要借用物質總把宇宙問題談得清楚；主張物的宇宙觀的人，解釋宇宙問題時，亦往往離不了精神，故宇宙問題不是單用精神或物質所能解釋明白，祇有站在生的宇宙觀的立場，用生元論、生道論、生的進化觀及心物一元心物並重的道理，纔能說得清楚。

中山先生之「生為宇宙的重心」一語，便奠下了「生的宇宙觀」之基石。以後他的信徒繼續不斷地努力，便構造了「四角礙白日，七層摩蒼穹」的宇宙之塔！

蔣介石先生在中庸之要旨與將領之基本學理一文中解釋天命一詞說：「天命就是宇宙自然推演無盡之生命。論其本體，就是天性天理，也就是自然運行之理；論其跡象，則是一切動植飛潛繁衍無窮的生命。我們總理說『人類歷史以生存為中心』，自然之理即生存，反之即死亡」。這種以生存為自然運行之理及宇宙萬物之生命繁衍無窮的天命論，在生的宇宙觀的基石上，算是增加了一層鋼骨水泥的建築。

生的宇宙觀的重要理論

陳立夫先生是主張萬物有生論的，他對於生的宇宙觀說得更明白些，唯生論第一講說：「宇宙一切皆由有生命的生元所構成，所以宇宙一切皆有生命；而我們全部宇宙的現象，即宇宙之生命現象。宇宙一切，都是生命！整個宇宙都充滿着生意！一切現象都是生命的表徵，都是萬物求生活的結果」；並且說：「宇宙的實質就是一個滔滔滾滾奔進不停的偉大的生命長流」。

生的宇宙觀這個名詞雖屬新創，生的宇宙觀這種主張卻係舊有。

西洋哲學家老早就認為宇宙萬物是有生命，有生氣，有活力的。赫拉克里特(Herakleitos)認為萬物是流轉不已的；柏拉圖認為世界如一瀑流，終日變化，無有停止；紐墨特(Neuhauser)認為生命現象之根源，發於一種生活力；柏格森認為宇宙是一個大生命之流，永遠不斷的轉化。如把柏格森這句話和陳立夫先生的「宇宙的實質，就是一個滔滔滾滾滾奔進不停的偉大的生命長流」那句話比較起來，更可知在西洋哲學史上的確有一種「生的宇宙觀」。

中國哲學史上的生的宇宙觀，則較西洋哲學更為顯著。易經載：「大哉乾元，萬物資始」；「至哉坤元，萬物資生」。易繫辭載：「生生之謂易」，「天地之大德曰生」。中庸載：「至誠無息」，「生物不測」。老莊哲學認為道生天地萬物，道為天地母；淮南子稱太始（或稱太昭）生宇宙；董仲舒認為元（即太始）生天地萬物及人類。程子說：「天祇是以生為

生的宇宙
觀與西洋
哲學

生的宇宙
觀與中國
哲學

要明白唯
生論之偉
大，須拿
中西哲學
家的理論
來作比較

道」，「天地之氣，自然生生不窮」。朱子說：「天地以生爲心者也」。拿這些古哲名言和中山先生的「生爲宇宙的重心」一語來比較，誰還能否認「生的宇宙觀」在中國哲學史上所占的重要地位呢？

因此之故，要明白唯生論之正確與偉大，僅僅從唯生論的本身發揮還嫌不夠，必須把中西哲學家的偉論和唯生論的主張作一番詳細的比較。

註一 見蔣著爲學做人與復興民族

第一篇 唯生論與西洋哲學

引論

我們爲要了解唯生論之正確與偉大，特地把它和西洋宇宙哲學來作一番比較的研究。西洋哲學家把宇宙哲學分爲本體論及宇宙論兩大部已如上述，在比較研究之先，便應將本體論及宇宙論中的派別述一述

本體論中的派別

宇宙最後的根源究竟是什麼呢？其本質究竟是精神呢？還是物質呢？其數目是單數呢？還是多數呢？關於這些本體論的問題，在西洋宇宙哲學方面曾經產生了種種不同的見解。

(一)主張宇宙萬物之本體的數目爲單一者，叫做單元論(Singularism)；主張宇宙萬物之本體的數目爲多數者，叫做多元論(Pluralism)。

(二)主張宇宙萬物的本質爲精神者，叫做唯心論(Idealism)；主張宇宙萬物的本質爲物質者，叫做唯物論(Materialism)

(三)主張精神物質俱爲宇宙萬物之本質，分離而並立者，叫做二元論(Dualism)；主張精神物質同爲一實體之兩種表象者，叫做一元論(Monism)。

西洋哲學家不僅在本體論中有各種相持不下的意見，即在宇宙論方面，亦有下列各種不同的主張。

宇宙論中的派別

(一) 認為宇宙萬物的演變完全受物理的因果法則所支配毫無目的可言者，叫做機械論。認為宇宙萬物的演變有一定的目的及方向者，叫做目的論。

(二) 認為人在宇宙間，一切行動完全受上帝或環境等所支配而人的意志毫無活動之自由者，叫做必然論。認為人的意志可以自由支配一切者叫做自由論。

生命哲學與互助論

在本體論中既有單元論與多元論之爭，唯心論與唯物論之爭，二元論與一元論之爭；在宇宙論中又有機械論與目的論之爭，必然論與自由論之爭。故西洋宇宙哲學中的問題，愈爭愈複雜，愈爭愈難解決。唯生論對於這些問題，想作一番合理的檢討與批評。此外西洋哲學中的生命哲學及互助論與唯生論均有密切關係，亦想拿來比較一番。

唯生論與西洋宇宙哲學之比較研究及其要目

前面曾經提到，唯生論中的生元論相當於本體論，故對於本體論之比較和批判，是以生元論中的主張為主；又生道論相當於宇宙論，故對於宇宙論之比較與批判，是以生道論中的主張為主。至生命哲學及互助論與唯生論的關係比較親切，故拿來作唯生論與西洋宇宙哲學比較研究中的殿軍。茲特標列本篇研究的要目如下：

(一) 唯生論與西洋宇宙哲學中的本體論——計包括唯生論與單元多元，唯生論與唯心唯物，唯生論與一元二元三節。

(二)唯生論與西洋宇宙哲學中的宇宙論——計包括唯生論與目的論及機械論，唯生論與必然論及自由論二節。

(三)唯生論與生命哲學及互助論——計包括唯生論與生命哲學及唯生論與互助論二節。

第一章 唯生論與本體論

第一節 唯生論與單元論及多元論

主張宇宙萬物之本質為單一的單元論學者，在西洋哲學史上，達雷斯 (Thales) 可算是第一人。

考西洋哲學思想發源於希臘，希臘哲學思想的發祥地（或稱萌芽地）為伊爾尼亞 (Ionia)，伊爾尼亞的哲學家應以達雷斯為手屈一指。達雷斯以為萬物莫不生於水，水就是萬物的根源，宇宙間一切生長死滅，都是水的變化而已。

李石岑先生曾作過這樣的解釋：「達雷斯為什麼用水來說明一切呢？因為：一、伊爾尼亞海岸線頗長，感覺水的用處很大；二、水是動的可以用來打破靜的宗教迷信；三、水含有生命，水族動物饒有生氣。故用水來說明宇宙，最為適當」。因此後來有人稱達雷

達雷斯認為萬物生於水

物活論與
生元論

斯爲物活論者 (Hylozoism)。什麼叫做物活論呢？物是指萬物，活是指活氣——活氣就是生命的表現。在初民時代的思想家要想解釋「生命」是很不容易的一件事情，所以產生了一種物活論；所以用那「生生不已源源而來」的水來說明一切。從這裏可以看出達雷斯的探求宇宙萬物之根源的本體論，便含有中山先生的「生元論」的要素。

除達雷斯以外，在西洋哲學史上探討宇宙萬物之根源的單元論哲學家爲數頗多，姑且擇要舉出幾個來研究吧。

亞諾芝曼
德認爲萬
物生於無
限

亞諾芝曼德 (Anaximander) 是一位反對達雷斯的主張的單元論者。他反對用水來解釋一切。他以爲什麼都是「無限」(apeiron)，萬物皆由無限而湧出，無限之爲物，充塞乎天地之間，既無一定之性質，亦無一定之界限。他的學生亞諾芝曼尼 (Anaximenes) 亦反對達雷斯的主張，認爲水的範圍太狹，如火中無水，不能用水去解釋火；但是他同時又反對他自己先生的主張，認爲「無限」的範圍太空泛了。於是他用「空氣」來說明一切。他以爲空氣爲萬物之根源，人類賴呼吸以維持他的生命，宇宙賴空氣以維持它的運行。

以上三人都是單元論者，是希臘伊爾尼亞兩大學派中的一派。在伊爾尼亞學派中的另一派的主張，卻和上面三位哲學家的主張剛剛相反。

赫拉克里
特認爲萬
物生於火

伊爾尼亞學派中的另一派的領袖就是哭的哲學家赫拉克里特 (Heraclitus)。他以爲「火」爲萬物之根源，火是變化的。萬物不絕的流轉，無片刻的休止，人生亦是這樣，好像

希臘哲學
家對於生
元之探求
費力不少

費希特等
之主張

單元論者
之理論不
及唯生論
之正確

宇宙萬物
之起源不
是別的東西
乃是生元

火的炎燒，好像火的消滅。

以上兩派，主張雖各有不同，而探求宇宙萬物之根源的目的則初無二致。所採用之「水」、「火」、「無限」，及「空氣」等單元名詞雖大相逕庭，而追究「生命之元為何物」的理想則如出一轍。所以希臘古代哲學家對於生的元子雖然沒有如中山先生那樣說得透徹，而研究的工夫亦就費了不少。

此後，費希特(Fichte)以「我」爲一切之根源；壽林格(Schelling)以「絕對」爲宇宙萬有之根源；赫格爾(Hegel)亦以「絕對」爲哲學研究之對象，他認爲一切現象，無論精神或自然，皆爲「絕對」發展之階段。叔本華(Schopenhauer)以「意志」爲唯一之「實在」，宇宙萬物皆爲「意志」之表現。這些理論，都可歸之於單元論的範圍，都是以單元論爲根據去探求宇宙萬物之本質的。可是探討的結果，差不多都沒有得到圓滿的結論，固無論費希特之所謂「我」，叔本華之所謂「意志」，不能透徹的解決宇宙哲學中的本體問題，就是其他哲學家所謂「水」、「火」、「無限」、「空氣」、「絕對」等名詞，亦是極其幼稚而空泛。惟有中山先生的生元論，惟有生元構成宇宙萬物的主張纔算是正確而合理。

「生元」是至精至微不可再分的生命元子，既不像「水」、「火」、「空氣」那樣粗淺，亦不像「絕對」、「無限」那樣空泛，更不像「我」和「意志」那樣虛玄。所以「生元爲宇宙萬物之根源」一語出世以後，單元論學者的嘵嘵不休的本體論辯論會，便應宣布散會。

生元論和單元論的理論，既已比較明白；現在再拿多元論的理論來研究。

多元論者認為宇宙之本質，決非用單一的原理所能解釋明白，所以他們用雜多的原理去說明包羅萬象的宇宙。希臘古代的多元論者要首推庇比多利 (Hippodorus)。中山先生在孫文學說之原譯文為奄比多加利。他反對萬物歸於一個單元的見解，而主張「地」、「水」、「風」、「火」為宇宙萬物之四大根本原素，宇宙間千奇萬怪之變化現象，都由這四大原素演化而來（按此說，與中國哲學史上的五行論，頗有相類似之處）。

庇比多利
認為地、水、
風、火為萬
物之四大
要素

安拿沙哥羅氏 (Anaxagoras) 亦是一位多元論者，但他反對用地、水、風、火來說明宇宙現象。他以無數原素為宇宙萬物的根源，此無數原素便是宇宙間的種子，種子就是無始無終，不變不滅的微分子，宇宙萬物之生滅變化，不外是這些種子的集合離散而已。至於宇宙如何運行，則假定物質以外尚有心靈 (Nous)，此心靈為一切運動及生命的根源，萬事萬物皆以心靈為原動力。

安拿沙哥
羅氏認為
種子為萬
物之根源

較種子論更進一步的多元論哲學家，便是元子論領袖德莫克利特 (Democritus)。孫中山先生在孫文學說之原譯文為地摩忌里特氏。他亦認為宇宙萬物為無數極微小的分子所構成，並且稱這些微分子為單純不可分的元子 (Atoms)。元子的性質是不生不滅，不增不減，不來不去，無始無終，在物理上占有空間，在化學上便為同質。或許有人這樣懷疑：「無生滅變化的元子怎能產生千奇萬怪五花八門的宇宙現象呢？」照德莫克利特氏的答覆

德莫克利
特認為元
子為萬物
之根源

元子構成
萬象之說
明

是：元子雖無生滅變化，卻有十種不同的特性，這十種特性中又分爲兩類：五種爲真性，五種爲假性。不同的真性有那五種呢？一、形狀不同；二、大小不同；三、輕重不同；四、密度不同；五、硬度不同。因爲元子有這幾種不同的特性，所以便造成千奇百怪五花八門的宇宙現象。元子的五種假性是什麼呢？一爲色、二爲香、三爲味、四爲寒、五爲熱。前五種爲元子本來的特性所以叫做真性，後五種爲人們所感覺的特性所以叫做假性。觀乎此，我們知道陳立夫先生的生元構成宇宙萬象的理論，與德莫克利特氏的主張，在原則上講可說是小異而大同。

陳立夫先生
的生元
構成萬物
理論與德氏
比較

賴布尼子
以單子爲
萬物之根
源

繼種子論，元子論而起的多元論哲學家尙有賴布尼子(Leibniz)。他說宇宙萬物皆由無數單子(Monads)而成。單子是什麼呢？單子非物質，無廣袤，爲不可分之精神的固體。所以後來哲學史家稱元子論的德莫克利特氏爲唯物論學者，稱賴布尼子爲唯心論學者。

單子構成
萬象之說
明

單子的數目既然無限而且各個自立，互不侵犯。一個單子就是一個小宇宙，所以說一個單子是全宇宙的縮圖。宇宙間萬事萬物何以有各種不同的表現呢？這是因爲單子的內涵有三種不同的階段。這三個階段是什麼？第一個是裸體子(Monadesnues)，第二個是靈魂(Ames)，第三個是精神(Esprit)。第一種單子所含的意識很不明瞭，是在昏睡狀態之中，屬於動植物——礦物更甚；第二種單子所含的意識較爲明瞭，第三種則更明瞭，是屬於人類和天使。因爲單子的內涵不同，所以由單子所產生的分子——天使、人、動植物

陳立夫先生
的精神

分類法與
賴氏理論
之比較

物，亦亦有各種不同的表現。這種單子分段法與陳立夫先生的唯生論上的精神分類頗有相類似之處可以用來相互參照。

海巴爾特
以實在為
萬物之根
源

賴布尼子以後的多元論者，以海巴爾特(Hobbes)最為有名。他以「實在」(Dessein)為萬物之根本元素。萬事萬物之衆多及其變化，皆為無數「實在」之積聚及其關係之變動而起。但「實在」本身並無變化，而且沒有廣袤，沒有分量，沒有程度上的差異，可以說這裏所講的「實在」非時空上之「實質」，乃形而上學的「實體」。還有一點，就是這裏所講的「實在」，和德利克莫特氏所講的元子及賴布尼子所講的單子都有區別。因為元子占有空間，具有廣袤性，單子具有自發活動的精力，而上面這些特性，在「實在」方面都沒有具備。

多元論者
之理論不
及唯生論
之妥當

以上五位多元論哲學家對於宇宙萬物之根源的探求算是費力不少，可是各人所發現的東西如地、水、風、火、「種子」、「元子」、「單子」、「實在」，都不如中山先生的「生元」一詞那樣普徧而妥當；至於各人所說的宇宙本質的特性，更趕不上中山先生所說的「生元」特性那樣明瞭而合理。

中山先生認「生元」的特性為：一、生元有良知；二、生元有良能；三、生元能自己運動；四、生元能感覺思維；五、生元至精至微即不可再分的微分子，占有一定的空間；六、生元中包涵物質和能力，換言之，就是包涵肉體和精神的兩種成分。生元有了這些特性，所以能構成精妙神奇的人身，能發動聰明睿智的人性，能構造奇奇怪怪的動植礦物，

能成就五花八門的整個宇宙。

地水風火不能作為宇宙萬物最後根源，稍有自然科學知識的大都能了解，毋庸贅言；而德莫克利特氏所稱的元子祇有「物質」成分，賴布尼子所稱的單子又祇有「精神」成分，都是執一偏之見。安拿沙哥羅斯的種子論，乃說物質之外另有心靈，也沒有物心合一論之生元論那樣健全。此外海巴爾特的「實在」，既沒有占據空間，又沒有自發活動的能力，玄而又玄，那能與「既占有一定空間且能自己運動」的生元論相提並論呢？所以中山先生的生元論，不僅終結了單元論學者對於本體論的辯論；而且令多元論學者亦停止了本體論上的筆戰和舌爭。

唯生論可
以結束單
元論和多
元論之爭
執

第二節 唯生論與唯心論及唯物論

中山先生的哲學思想不僅在單元論與多元論論戰中已經博得最後勝利，而且在唯心論唯物論的辯論場中尤有驚人的戰績。

唯心論和唯物論之區別，在本書第一篇裏面，本已比較過一番，不過那是就各方面的普遍原則而言，現在要研究的是宇宙哲學中關於本體論的各個見解。

在上而討論本體論之內容的時候，曾經說過這樣兩句話：「主張宇宙萬物之本質為物質者叫做唯物論，主張宇宙萬物之本質為精神者叫做唯心論」。現在且就這兩個範圍來作

唯心論與
唯物論之
區別

一番研究。

唯物論之
之重要人
物

考歐西各國一般研究哲學的人，往往把德莫克利特氏奉為唯物論之始祖，配以十八世紀的法國唯物論和十九世紀的德國唯物論，加以費爾巴赫（Feuerbach），再加上恩格斯及馬克斯，便組成唯物論宇宙哲學的系統。

德莫克利
特之主張

德莫克利特氏倡元子論以解釋宇宙，他認為宇宙萬物皆由元子所造成。元子占有空間，有形狀大小輕重及密度硬度等特性。這是無疑的把「元子」看作物質，物質就是宇宙萬物的本質。

勃利斯特
賴之主張

勃利斯特賴（Priestley）認為物質為一切作用之基礎，心靈不能離肉體而獨立行動。換句話說就是精神附屬於物質。

機械唯物
論者之主
張

德莫克利特氏認為元子自身含有運動力，而且依必然的一定的規律而運動，因此認為宇宙的運行，是機械的。自德莫克利特氏倡機械的世界觀之後，西洋哲學家頗受其影響。十八世紀的法國唯物論者，不僅認物質的自然界為機械的，並且認「人生」也不外是一個機械。拉美特利（La Mettrie）著「人是機械」（或譯人間機械論），說人的精神作用，不外為物質上的變化。十九世紀的德國唯物論者，亦有相類似的理論。他們都主張精神作用，基於物質的腦髓之運動而生，沒有物質的腦髓，便談不到思維等精神作用。

費爾巴赫雖然是黑格爾的學生，但他極力攻擊黑格爾的唯心論（或稱觀念論）。他說：

費爾巴赫
之主張

恩格斯與
馬克思之
主張

唯物論派
之重要主
張

唯心論派
之重要人
物柏拉圖
之主張

「物質的自然基礎」。他又認為物質可以離人的意識而獨立。法國唯物論者往往為機械論所囿，費爾巴赫則比較的進步。因此恩格斯和馬克斯根據費爾巴赫的唯物論和黑格爾的辯證法，再加上自己的見解，便創出了一種「辯證法唯物論」或稱「新唯物論」。

黑格爾認為「思維」可以創造「實在」，現在的世界，不過是思維（精神）的表面。馬克思等把這種理論顛倒過來，說意識（思維）不能決定存在的東西，祇有存在的東西纔能決定意識。

總括起來說，唯物論者的重要主張是：

- 一 宇宙萬物的本質是物質，不是精神；
- 二 物質可以離主觀觀念而獨立，故說物質不附屬於精神；
- 三 精神不能離開肉體而單獨行動，故說精神附屬於物質；
- 四 存在決定意識，不是意識決定存在；
- 五 否認天賦理性論，故說人是機械。

另一方面，唯心論者對於本體論的看法，剛剛和上面所述的幾項原則相反。

一般研究哲學的人往往推德莫克利特氏為唯物論的鼻祖，推柏拉圖為唯心論的鼻祖；在柏拉圖之下便提出賴布尼子、巴克利（George Berkeley）黑格爾等為唯心論的代表。

柏拉圖（Plato）把全宇宙看作精神的產品。他分宇宙為兩界；一個是可想的理念界，一

個是可感的感覺界。理念界是真實的，感覺界卻是幻影。

賴布尼
之主張

賴布尼子更進一步奠其唯心論之基礎。他認為物質和精神之對立乃現象界的事情，至於本體界，則一切都是精神。精神的實體就是單子，單子非物質，亦無廣袤（按廣袤為物質之屬性），為能自己活動之精神的個體，宇宙萬物之本質就是單子。

巴克利之
主張

巴克利則根本否認物質之存在。他認為物質不過是感覺上之幻覺。萬物之色香味聲等屬性，固不能離感覺而獨立，就是廣袤、形態、運動等屬性，亦不能離感覺主體而獨存。因此說，凡不能知覺的即不能存在，所謂存在的東西就是能被知覺的東西。從外表說，山川草木能離感覺而存在，實際上是山川草木因在吾人觀念中能夠描寫，能夠知覺。苟將物體的色香味聲大小輕重等物性一律除掉，則物在何處，便是疑問。由此可知一切物體不外是所具性質之結合，一切物體性質又不外吾人心中之觀念，故觀念就是一切事物的結合體。總之，萬事萬物，皆為觀念，觀念以外，毫無物體之存在。

除以上三位哲學家外，最享盛名的唯心論者要算黑格爾。他的辨證法，既為唯心論者所推崇，亦為唯物論者所竊取——馬克思把他的唯心論辨證法改裝為唯物論辨證法而倡新唯物論；秦梯爾（G. Gentile）等又把他的辨證法自唯物論的深坑裏撈出來，加上主觀唯心論的色彩，而倡新黑格爾主義或稱新唯心論。他說：「宇宙間祇存在一種思維」，「經驗的世界是我的產物」（註一）。

總括起來，唯心論的主張，計有下列各項：

- 一 宇宙萬物之本質是精神，不是物質。
- 二 外界的萬事萬物皆為主觀的觀念的表現，觀念以外無物體。這就等於說物質附屬於精神。

三 精神為本體，物質為現象，精神產生物質。

四 有些人認為精神可以離開肉體而活動。

五 承認天賦理性說，故說人是有理性的動物，不是機器。

唯心論和唯物論兩派對於本體論的重要主張既已摘要敘述，究竟那一派的理論正確呢？要解決這個問題，不得不請 中山先生來作評判。

(甲) 唯物論者認為宇宙萬物的本質為物質，不是精神。然則精神又從何而來呢？講到這裏，唯物論者便認為物質產生精神。可是「牛生牛，馬生馬，豬不生象」，未具精神元子的物質(豬)，怎能產生與物質相反的精神(象)呢？你如果把這個難題，向唯物論者發問，恐怕自他們的鼻祖德莫克利特氏以至於現在的子孫都答覆不出來。能圓滿的解答這個難題，祇有學通古今中外的 中山先生。

中山先生認為宇宙萬物的最基本根源為生元，生元既包含物質的成分，同時又包含精神的成分。所謂精神物質同產於一體，而相互為用，這就好像說「牛肚子裏面有一個雙包

精神與物質同產於一體不是

爲物質所
產

胎產出了一對雌雄牛，馬肚子裏而有一個雙胞胎產出了一對雌雄馬，一點也不奇怪。而唯物論者偏要說牛能生馬，豬能生象，我想真正有哲學腦筋的人，便不願隨聲附和。

物質亦非
爲精神所
產

物質非僅
是感覺上
的幻影

(乙) 唯物論者認爲宇宙萬物的本質爲精神，不是物質。然物質又從何而來呢？他們的答覆是：「有的說精神產生物質；有的說物質爲吾人感覺上之幻覺」。可是物質既不產生精神，精神又何能產生物質呢？所以精神產生物質的說法，亦是「牛生馬和豬生象」一樣的怪論。至於物質爲感覺上之幻覺的理論更屬不通。如果說不能感覺的東西即不存在，爲什麼在具有思維感覺的人類未出世以前，先有宇宙萬物呢？爲什麼在吾人熟睡及死亡的時候（即失掉知覺的時候），床椅臥具等物仍然存在呢？

唯心論者爲什麼這樣地陷於矛盾中而不能自解呢？這便是過於看重精神而忽視了物質的結果。如照中山先生的心物一元論及心物並重論去觀察宇宙，便不至於如此作繭自縛。

精神不能
離開肉體
而活動
肉體不能
離開精神
而活動

(丙) 唯物論者，認爲「精神不能離肉體而獨立行動」，固屬言之成理，可是另一方面必須要補充一句，就是「肉體亦不能離開精神而單獨活動」。中山先生說：「從前科學未發達時代，往往以精神與物質爲絕對分離，而不知二者本合爲一」。良以生的元子中一方面包含着物質成分（肉體），一方面又包含着精神成分，我們既不能離開肉體而談「聚精會神」，亦不能離開精神而談「行尸走肉」。故主張精神可以離開肉體而單獨活動者固屬妄誕

意與存
在相互爲
用不是誰
決定誰

人非機器
可由心理
學證明之

已極，而主張肉體可以離開精神而獨立行動者亦屬無稽之言。

(丁)唯心論者主張意識決定存在，物質附屬於精神；唯物論者主張存在決定意識，精神附屬於物質。可是我們認爲意識與存在應該是相互作用，並不是一成不變的誰決定誰；精神與物質應該是同產於一體相輔而行，並不是誰附屬於誰。必須這樣觀察，然後纔算合理。

(戊)唯物論者說人就是機器。究竟機器與人有不有區別呢？就近代心理學上的「刺激反應」而論：一、機器受到一個「刺激」，必定發生一個「反應」，但是人就不是這樣。有些修養工夫很高的人受到「刺激」之後，根本就沒有「反應」表現出來。所謂「泰山崩於前而色不變」，就是這個道理。二、機器受到一個「刺激」，祇能發生一個「反應」，可是人往往可以發生兩個或兩個以上的「反應」。所謂「賜也聞一以知二，回也聞一以知十」就是一個顯明的證據。三、機器受到「甲種刺激」，便發生「甲種反應」；受到「乙種刺激」，便發生「乙種反應」；而人則不盡然，有的受到「甲種刺激」而發生「乙種反應」，有的受到「乙種刺激」而發生「甲種反應」。所謂「人心難測」，就是表示人不是機器的意思。唯物論爲什麼這樣的投身於錯誤之網呢？這就是因爲他們祇看見人有精妙神奇的身體，沒有看見人還具有聰明睿智的心性。中山先生說：「構成人類之生元，乃有知覺靈明者也，乃有主意計畫者也，乃有動作思維者也」。唯物論者沒有看到這些，所以說人是機器。

唯心論者及唯物論者所玩的是假的法寶都是

總之，無論精神產生物質說或物質產生精神說，精神獨立說或物質獨立說，精神附屬於物質說或物質附屬於精神說，意識決定存在說或存在決定意識說……都是唯心論者和唯物論者在本體論中所玩的封神榜的法寶。這些法寶到了學術昌明的現代，尤其是唯生論出世以後，誰都曉得是假的。

註一 秦梯爾爲意大利人，曾任莫索里尼的顧問，做過意大利教育部長，是法西斯蒂的理論家，絕端的反對馬克思主義。本書所引秦氏言論，見沈志遠著近代哲學批判二七一頁。

第三節 唯生論與一元論及二元論

唯心論者和唯物論者在西洋宇宙哲學的戰場上，各樹壁壘，各築要塞，運用不同的法寶，運用不同的騙術，圖得瘡痍滿目，鱗傷偏體，一般富於調和性的哲學家不忍袖手旁觀，便提出一種議和的條件——二元論，請求雙方罷兵言和。

二元論的產生
二元論者說，萬象森羅的宇宙，既不是用單一的物質原理所能說明，也不是用單一的物質原理所能解釋。宇宙萬物的各種現象中，既有物質的要素，同時也有精神的要素，精神與物質是等量齊觀的，是平等並行的，是各個獨立而輔車相倚的。既不是誰產生誰，也不是誰附屬於誰。故既不可偏重於物質，也不要偏重於精神。

自二元論出世之後，有很多態度猶豫模稜兩可的見解者，便隨聲附和，並且說祇有二元論纔是真理，祇有二元論的主張，纔可以調和唯心論及唯物論的爭執

二元論之
重要人物

普通談二元論者，以安拿沙哥羅氏、柏拉圖、笛卡兒(Descartes)等爲代表，現在且把他們的主張檢討一下

安拿沙哥羅氏之主張

安拿沙哥羅氏本爲種子論的創始者。他把種子和心靈(Soul)分爲兩個獨立的東西。種子本身沒有活動能力，全賴心靈來做他的發動機，所以心靈就是種子活動的原動力。種子是物質的，心靈是精神的，故安拿沙哥羅氏便開闢了二元論的先河。

柏拉圖之主張

柏拉圖雖則是一位主張物質附屬於精神的唯心論者；但是因爲他把宇宙分爲兩界：一個是觀念(精神)的本體界，一個是物質的現象界。兩界對立，中間隔一條鴻溝，是以亦有人把他列在二元論的系統裏。

笛卡兒之主張

笛卡兒雖曾主張「神」爲無限之實體，而有一元論的色彩；但是他認爲心物是兩個獨立的實體，所以也是二元論者。他說心之特質爲「思維」，物之特質爲「廣袤」(或稱延長)，各不相依，獨立而存在。宇宙的本質如此，人生亦如此。吾人之生活作用爲屬於身體上之物質作用，吾人之精神作用爲屬於身體上之非物質作用，正好像思維和廣袤一樣，兩個都是相反的東西。人爲靈肉二元之結合體，靈因肉體之刺激，由其固有之本性，而發生觀念；肉體因靈的意志之發動，由其自體之生活，而發爲運動。所以靈與肉的作用根本不同。

二元論之
缺陷

二元論者對於精神和物質的各個作用，固然言之成理，但是他們的理論卻因此而發生了缺陷。精神和物質既各自爲政，如何能互相認識，如何能互相聯絡以致發生密切關係而

斯賓挪沙
的一元論

共同工作呢？這個問題，雖然笛卡爾本人在人類學上有相當的說明，但在本體論上則列為懸案。其他哲學家雖然亦做過解答，但總覺得有些勉強。因此斯賓挪沙（Spinoza）便提出「神」（這裏的神便等於自然，等於天）來作統一運動。他認為「神」為唯一之實體，精神與物質同為「神」之屬性。兩者同根而並行，所以不會失聯絡；所以能共同工作。

費希那的
一元論

自斯賓挪沙倡一元論以統一「二元論」之後，繼之而起者便大有人在。費希那（Feuerbach）說精神與物質是本質同而現象異。物質自身就是精神，其現於他物者叫做物質，其現於自己者叫做精神。人生外表為物體，本質為心靈，即其他一切宇宙現象，都是心靈之表現。但人之心靈，為地球靈之一部，地球靈為宇宙靈之一部。宇宙靈是什麼？就是神。神為各種靈之統一體，一切靈都包涵於其中。這雖與斯賓挪沙的心物並行論不無大同小異之別，但就「一元論」來說，卻和斯氏的汎神論差不多。

具體的
一元論及抽
象的一元
論

以後一元論學者，如費希特、壽林格等多以「絕對」為宇宙之本質。惟西洋哲學家對於「絕對」之解釋各有各的見解，有的看作具體的，有的看作抽象的。故一元論中又有具體的一元論和抽象的一元論。

具體的一元論者，認為精神與物質結合起來，便構成宇宙之本質（實體），所謂實體可以在心物之間求之；抽象的一元論者，認為實體超然於心物之上，心物不過是實體的兩個屬性，並非構成實體要素。斯賓挪沙的理論，可以稱之為抽象一元論，希臘古代哲學家達

雷斯及亞諾芝曼尼等的理論便近於具體的一元論。

中山先生不惟反對那帶了有色眼鏡的唯心論及唯物論，同時亦不贊成那騎牆派的二元論。他認為「精神與物質同產於一體，而相輔爲用」；這就是反對二元論的心物獨立不相依輔的妄謬主張。

中山先生的哲學思想不僅和二元論相反，就是和抽象的一元論亦大不相同。抽象的一元論者認爲實體（宇宙之本質）超越於心物之上，中山先生認爲生元中便包含心物兩個要素。抽象的一元論者認爲心物爲實體之屬性，中山先生認爲心物就是「生元」的兩個成分。因此可以說抽象一元論者的實體，是虛無漂渺的空中樓閣，中山先生的生元是人類及宇宙萬物的真實的生命種子。究竟誰的理論正確，誰的見解遠大真可謂不待智辯。

中山先生的宇宙觀固爲具體的一元論，但較諸西洋哲學史上的具體一元論則更進一步。因爲他探求宇宙的本質所得到東西不是一種粗淺或空洞的名詞，而是宇宙整個生命開始的種子。他不是物活論者，他不是有神論者，他不說宇宙萬物爲「水」或「空氣」所造成，他祇說造成宇宙萬物的東西叫做生元。將來無論宇宙如何演變，社會如何改革，人生如何變化，而生元這個名詞將跟着偉大的唯生哲學而永垂不朽。

第二章 唯生論與宇宙論

第一節 唯生論與機械論及目的論

在唯生論與本體論之比較研究後，便應開始討論唯生論與宇宙論之相互關係了。

宇宙論中的兩大問題

宇宙論中掀起狂風巨浪的問題是：機械論與目的論之論戰，必然論與自由論之論戰。現在先讓第一種論戰中的戰士在唯生論的戰場上來一個決戰吧。

機械論者底主張

機械論者以爲宇宙間一切生長變化，不過是物質運動之必然的表現，故主張用物理的因果法則去說明宇宙間所有的千奇萬怪的現象。他們認爲一切事物皆由「盲目」作用而生，一切事物皆依「必然」之關係而存在，絕無任何目的之可言，純爲機械的因果必至之事實。宇宙現象如此，社會現象亦如此，人生行爲亦莫不如此。唯物論哲學家霍布士（Hobbes）說：「所有各種現象，俱爲物體之運動，而運動必依機械的因果關係而後發生」（見范壽著哲學概論）。

目的論者底主張及其派別

目的論者底主張，則與機械論者底主張相反。他們認爲宇宙間一切生長變化，都有一定之目的，向着一定之方向前進。故主張從其發生之原因與終極之目的去說明宇宙間千變萬別的现象，並且說萬物各依其理想而存在，決非無故而發生。

目的論多爲唯心論者所擁護，內中派別繁多，最重要的有兩派：一派叫做超越的目的論，一派叫做內在的目的論。前者認爲宇宙萬物及人類皆依上帝（真神）所預定之目的而

調和論者
底主張

進，一切生長變化純聽上帝之支配與安排。這種安排既以上帝為主，自然是超越本身的，是以叫做超越的目的論。後者認爲萬事萬物皆有一定之目的，其目的是包涵在事物的本身，並不是聽神靈的支配，所以叫做內在的目的論。

在機械論和目的論交鋒的戰場上有一「合理的目的論」出來提出一種條件要求雙方罷兵言和。其所提條件亦來得新奇。即一面承認機械論者底理論，一面贊成目的論者底主張。內中主要的議和代表要首推康德（Kant），他認爲自然現象爲機械的必然過程，可依物理的因果法則加以說明；但對於有機體之研究，卻不能不加以目的之解釋。譬勿耳目口鼻之構造，各有一定之目的和作用，各部分對於全體之關係，可以說是有意志的結合。但求之於無機物（自然現象）則沒有這種關係的存在。

三派的主張既明，且看唯生論對於這三派主張所持的見解。

一 中山先生說：「物質之進化，以成地球爲目的」。又說：「今太空諸天體尙在此進化時期」。所以我們可以說，物質之進化，以成行星爲目的。可見「目的論」在自然現象中亦可以適用，康德的「調和論」卻並非名言至理。

二 宇宙間一切生長變化固都有一定之目的，然其目的究竟是什麼，西洋目的論者卻未能作徹底說明，不能不認爲遺憾！而中山先生及陳立夫先生等都認爲芸芸衆生皆以「求生」爲目的，把宇宙之謎，用一語以道破，這是何等徹底！何等痛快！再者，中山

唯生論對
於目的論
底批判

唯生論對
於調和論
之批判

先生等對於求生的目的，認為包涵在萬物的本身而不是超越於萬物之上，也可說對於內在目的論的主張在原則上亦贊同，對於超越目的論的玄想在實際上予以否認。

三 芸芸眾生，固朝着一定之方向滾滾前進，但在滾滾前進的當中，並不是沒有一定之法則。中山先生等認為物種之進化以競爭為原則，人類之進化以互助為原則。以上二項原則中，就包涵着必然性和因果關係；但是這種因果關係，並未離求生的目的而獨立，決非像機械論者所說的在那兒「盲目」的運行。良以欲達到求生的目的，必定要「生求生之手段，而手段之產生，就屬於原因，手段之完成，就屬於結果。故因果實包涵在目的之中，並不是超然於目的之外。

現在可以讀我們下一個合理的判斷：唯物論者所固守的機械論是一種呆板的偏見，唯心論者所堅持的目的論是一種主觀的高調，調和論者底二面觀是一種騎牆的主張。這些都是不合事實的謬論。唯有統一因果性於目的論中的唯生論的主張，纔是一種進步的合理的見解。對於人類，萬物及宇宙，都可以說得通。

宇宙本着生存的目的和自然的法則前進，所以造成生生不已的宇宙。萬物本着生存的目的和競爭的原則前進，所以造成生動活潑的萬物。人類本着生存的目的和互助的原則前進，所以造成生氣蓬勃的人類。這就是唯生論的高見，也就是機械論目的論甚至於調和論者底甘拜下風之處。

第二節 唯生論與必然論及自由論

跟着機械論和目的論之後而值得研究的問題，就是必然論和自由論，就是意志自由不自由的問題。

意志的概
念

要研究意志自由不自由的問題，先要問意志是什麼？有人認為意志就是觀念，有人認為意志就是意識的衝動，有人認為意志是一種精神作用，也有人把意志看做一種人格的表現或良心的表現，又有人把意志與情感作對立的觀察和研究，更有人把意志看做決定行動的要素，將意志與行動相提並論。而中國習慣上往往稱態度堅決的人為意志堅強，稱「主張」搖動的人為意志薄弱。此外康德認為意志為心的能力之基礎，一切事物之動力，道德宗教之根源（一）。總而言之，意志是一種心理作用，能思慮分析判斷選擇以決定行為的東西。

必然論與
自由論之
區別

必然論者認為人類一切行動，完全受宇宙的因果法則所支配或神的安排，或先天的決定，吾人的意志全無自由之可言；自由論者認為意志可以獨立自由不受任何宇宙的因果法或神的安排及先天的決定。故必然論又稱決定論，自由論又稱非決定論。

必然論的
派別及主
張

主張必然論的大概可分為三派：第一派認為人的一切行動皆為上帝所安排或閻羅王所注定，上帝叫你死便死，上帝叫你生便生，真所謂「閻王注定三更死，斷不留人到五更」。贊成這派主張的人，以為生老病死苦，祇有聽天由命，決非人力所可挽回。哲學史上的

「宿命論」，就是這一派的頭銜。第二派的主張是「人是社會環境的產兒，人的意識受存在的環境所支配。所謂『存在決定意識，意識不能決定存在』，也就是說人類的行為，完全受宇宙的及社會的因果法則所決定，意志自由是不可能的」。哲學史上稱這一派為機械論或自然主義。第三派亦自因果關係方面來說明意志是沒有自由的，不過他們是從心靈上來把握因果，不是從外界來談因果法則。他們認為「生物行動，出於天性之自然，一如三角形之種種性質，為三角形形狀之必然的結果。人類祇有依天生的本性而行動，或者說在理性思維的領域中從事活動，一切行動受理性思維所支配，無所謂意志自由」。這派的主張，可以名之為先驗的必然論或內在的必然論。

自由論之主張

自由論者的主張剛剛與上面所述的必然論者的主張相反。第一，他們認為神有意志自由，人也有意志自由；第二，人的意志既是自由的，便不受社會環境的影響，反過來說，意志倒可以克服環境；第三，意志為良心的表現，凡事本着良心進行，擇善而從，不善而改，既不受社會規律所支配，亦不受先驗理性所束縛。總而言之，他們認為人類的意志是絕對自由的。

拿中國古人的成語來比較，所謂「有志者事竟成」，所謂「舜何人也，予何人也，有為者亦若是」，所謂「天下無難事，祇怕有心人」，所謂「英雄造時勢」，所謂「人定可以勝天」，所謂「萬事本諸一心」，所謂「精誠所感，金石為開」。多半是屬於自由論的

中國人的
必然論與
自由論

康德的
和主張

論調。另一方面，所謂「事與願違，力不從心」，所謂「天下不如意事十之八九」，所謂「事有必至，理有固然」，所謂「守分安命，順時聽天」，所謂「生死有命，富貴在天」，所謂「時勢造英雄」……這一切的一切，都可說是屬於必然論的範圍。

自由論者說人的意志是自由的，必然論者說人的意志沒有自由，在這種爭論的場合中，康德又出來調停。他說：「人生在現象界，不免為必然的因果法則所支配，而在實體界（即物自體之世界），則有絕對之自由」（二）。這就等於說人的靈魂是有自由的。因此說自然法則與道德法則不同（即純粹理性與實踐理性不同）。自然法則為不可抗的強制的物理法則，道德法則是應當行為與應當負責之規範——就是有自由可言。康德在意志自由問題中，畫了一條鴻溝調和必然論和自由論的爭執。可是這種調停，後來又被他人，尤其是辨證法唯物論者所反對。

辨證法唯物論者對於意志自由不自由的問題，一方面攻擊康德，一方面同室操戈。而同室操戈的結果，便效中國史上田氏分荆的辦法，把一只庭前的荆樹——馬克斯的辨證法唯物論，劈成左右中三塊：瑟知可夫在辨證法唯物論教程中的自訴是「左派托羅斯基等以為根據自己的意志，可以克服任何困難，他們忘記了必然性；右派機會主義者布哈林等把必然當作宿命的，不能克服的運動去理解，他們之中有些人不估評自由的動因，而高唱自然生長論」（以上是抄瑟知可夫的原文）。瑟知可夫除用左右開弓的方法打擊左右兩派外，

新唯物論
對於意志
自由問題
的主張分
為三派
左派贊成
意志自由
右派否認
意志自由

新唯物論
正統派的
主張

自己卻以正統派（或稱幹部派或稱統治派）的資格，提出折衷辦法，來說明意志自由問題。

悉知可夫根據恩格斯「自由是歷史的發展的產物」的說法，判定「隨着歷史的發展，『必然』轉變為『自由』」。反過來說：隨着歷史的發展，『自由』也轉變為『必然』。自由固然是歷史發展的產物，但我們把所得的一切知識都利用到實際方面，這就成為歷史的進步之更進的發展的條件。這件事，就是「自由本身」轉變為「必然」的例子，也就是馬克斯說「人類創造歷史」的道理。因此悉知可夫的結論是「自由」與「必然」，是互相轉變的辦證法的範疇。

照常理論，自由既可轉變為必然，人類既可以創造歷史，無疑地是意識可以決定存在，無疑地是有點唯心論的色彩了。可是辨證法唯物論者寧願上斷頭機，卻不肯直接承認自己已經贊成唯心論者的一部分主張；於是轉回頭來又說：「人類思想行動，不論意識到與否，是被一切自然法則約束的。」意識並不能決定存在，相反地是存在決定意識，這是馬克思的名言，千萬不能修改的」（見日人德永和渡邊著的通俗辨證法讀本）。

意識既為存在所決定，自由既為自然法則的必然性所約束，意志既沒有自由，豈不是又陷入於右翼機械唯物論的布哈林的墳墓深處嗎？可是正統派誓死不肯和布哈林的主張合作，於是又轉過頭來說：「人類在歷史的初期，本來是自然的奴隸，本來是受歷史社的必然性所支配，可是認識了這個必然性之後，乃有自由可言」。他們在這種理論之下，有

正統派時
而贊成時
志自由時
而否認時
志自由時

中山先生
對於必然
論與自由
論之意見

的說人類對於行善或行惡有選擇的自由；有的說人類對於痛苦疾病有預防的自由；有的說人類對於資本主義社會的壓迫，有努力求解放而實現共產主義之自由。可是我們要問所謂選擇的自由，預防的自由，努力求解放的自由，難道不是從「意志」而來的嗎？如果說是從「意志」而來，那麼何不直接了當的承認意志有自由呢？又何必故意繞圈子呢？

丟開辨證法唯物論的左右兩派不論，單從自命為馬克思主義的正統派（事實上也是共產主義國家的在朝派）的理論來看，真是矛盾到了極點。他們一方面承認意志自由，一方面否認意志自由；時而贊成機械論的主張，時而反對機械論的主張。其理論好像是一堆百結不解的麻繩，好像是一叢漫無頭緒的亂絲。

辨證法唯物論的正統派為什麼不能解決自由論與必然論的爭執呢？要答覆這個問題，請先研究 中山先生對於意志自由問題的意見。

孫文學說第八章開始有幾句最要緊的話，就是：「夫事有順乎天理，應乎人情，適乎世界之潮流，合乎人羣之需要，而為先知先覺者所決志行之，則斷無不成者也。此古今之革命維新與邦建國等事業是也」。從這幾句話當中，我們可以看出 中山先生對於意志自由的主張。所謂「決志行之，斷無不成」，就是說吾人的意志是可以自由的。但這裏所指的自由，並非如自由論者所說的絲毫不受「自然法則及社會環境」影響的絕對自由。這自由是應該「合乎天理，應乎人情，適乎世界潮流，合乎人羣需要」的。換句話說，就是要順

應必然性。不過這裏所說的順應必然，又不是必然論者所主張的聽天安排，意志無能爲力。相反的，倒是可以向着一定的目的而決志力行。由於決志力行，便能完成革命維新與邦建國之事業。革命維新與邦建國之事業完成，歷史社會便因決志力行而發生改變，這可以說「意志的自由」改變了「存在的必然」，或則說「英雄的努力」改變了「當代的時勢」。自另一方面看來，由於天理人情，由於世界潮流及人羣需要，必然的要發生革命，必然的要產生先知先覺去運用堅強的意志從事革命運動。這就是說「必然」可以產生「自由」，也就合乎「時勢造英雄」的道理。

依據上面的分析，可以得到下列的結論：

一 意志固可以自由，但並非漫無限制；必然固可以限制意志之活動，但並非能絕對禁止其自由。

二 時勢可以造英雄，英雄亦可以造時勢。

三 必然固能產生自由，但自由亦可以改變必然。

蔣介石先生說：「爲好爲惡，爲聖賢爲禽獸，固全由自己的意思而定，但辨別善惡，全靠自己有真知有識力。如果識力不足，勢必見理不真，察事不明，善惡是非，淆然莫辨，由此意志無從誠，心無從正，身更不能修。故「致知」是迷覺的關頭，是誠意的前提」(三)。就此可見認識在意志自由中站了很重要的地位。

自由與必然之相互關係

認識對於意志自由之重要

唯生論中
的意志自
由論

所謂認識，就是要認識世界潮流與乎人羣需要。人羣需要什麼呢？就是維持人民生活，發展國民生計，保障社會生存，延續民族生命。概括的說，就是要解決民生問題，滿足人民求生的目的。吾人本此求生目的，產生求生意志；本着求生意志，對付萬事萬物。凡合乎人羣需要者順應它利用它，不合乎人羣需要者，摒棄它，或修改它。這就是唯生論中的意志自由論，也就是前面所說的認識自然，順應自然，克服自然及利用萬物，馴服萬物的道理。

對各派主
張之批判

唯生論中的意志自由論的主張既經說明，現在對於必然論自由論調和論及辨證法唯物論中之正統派的主張，讓我們作一個簡明的批判。

對宿命論
之批判

一 中山先生對於必然論中的宿命論，在知難行易一書中曾經作過下列的批判：「至今科學昌明，始知人事可以勝天。天數氣運者，皆心理之作用也」。根據心理學上的道理，各種迷信的心理作用，都可用堅強的意志去摧毀。可見宿命論者的天數氣運論，不能限制意志之自由活動

對機械論
之批判

二 必然論中的機械論者認為人類的意志與行動，完全為外界的因果法則所支配，人好像機器一樣，沒有什麼意志自由。但是人與機械有別，機械受到一個刺激，必然發一個反應；而人則不然，人具有一種抑制作用和克服環境的意志，有趨善避惡的自覺，有忍痛耐苦的耐心，對於好的刺激予以好的反應，對於壞的刺激往往忍耐下去而不予以任何反應。這就是曾國藩所說的「咬斷牙根和血吞」的意思。人既不是機器，意志既可以克服環

境，克服自然法則，這不僅「機械論的必然論」不能成立，連康德的調和主張，亦將隨之而崩潰。

三 先驗的必然論者認為人的行動，完全聽命於先天的理性和思維。其實理性和思維也是和意志一樣，是屬於精神作用的範疇，理性和思維既有自由活動，意志也斷然有自由活動。中山先生雖然沒有否認天賦理性，但他是主張先天後天應同時並重的，並沒有說先驗的理性可以支配人的意志使其不能自由。

四 自由論者誤以為人類一切行動，可以絕對自由，毫不受自然法則和環境的影響。果如是說，則人不用飛機可以上天，不用潛艇可以深入海底了。我們站在唯生論的立場，則認為求生的意志祇可在求生之目的中作合理的活動，就是祇可從事合乎人羣需要的自由活動，也就是說自由應有範圍，並非漫無限制。

五 有範圍的意志自由不僅適用於道德法則，而且亦適用於自然法則；同時在道德法則內的自由亦並非漫無限制。康德不了解這些，所以他的調和論亦是站腳不穩。

六 辨證法唯物論中的正統派想站在唯物論的立場去統一自由論和必然論的矛盾，這是不可能的。他們既說「存在決定意識，意識不能決定存在」，就是等於說「必然」產生「自由」，「自由」不能改變「必然」；但宇宙的真理是「必然」可以產生「自由」，「自由」亦可以改變「必然」。要擁護真理，便應放棄唯物論，要株守唯物論，便不得不

對先驗論
之批判

對自由論
之批判

對調和論
之批判

對新唯心
論正統派
之批判

應站在
生論的
立場立
場強以
求生以
達到生
之目的

犧牲真理，二者必居其一。正統派想站在非真理的壇上去歡迎真理之神，真如緣木求魚，愈求愈沒有希望。

這樣看來，自由論和必然論都是一偏之見。祇有站在唯生論及民生史觀的立場，纔可以統一必然論和自由論的矛盾，結束必然論和自由論的鬭爭。調和論的康德及辨證法唯物論的正統派都不夠資格。爲什麼呢？因爲他們根本站錯了立場。

我們的立場既是正確的，自應站在這正確的立場，認清現實環境，把握民生需要，本着求生的良心，強化求生的意志，掃除迷信，打破困難，克服自然，抗禦暴力，以求我們民族之自由獨立，以求人類之生存繁榮。

(註一)見范鈞著哲學概論一八四頁商務出版

(註二)同上

(註三)見蔣先生著大學之道上

第三章 唯生論與互助論及生命哲學

第一節 唯生論與互助論

自達爾文(C. D. Darwin)物競天擇說發明之後，歐西學者隨聲附和，認爲物競天擇，適者生存，不適者消滅，乃天演公例。於是優勝劣敗之說推而至於人類，則以自由競爭，

達爾文
進化之
說

弱肉強食，同類相殘爲合乎正義人道。強權高張，公理消沉，弄到全世界戰雲瀾天，血腥遍地。達爾文主義之流弊，想非達爾文初料所及。

大凡一種學說發生流弊，必有他種學說起而糾正之。此爲中外古今之通例，達爾文的進化論當然亦不能例外。

中西學者起而糾正達爾文的底進化論的，在中國爲中山先生，在蘇俄爲克魯泡特金 (P. Kropotkin)。

克魯泡特金著互助論以反駁達爾文

克魯泡特金一面根據蘇俄學者雷義山 (J. I. Nancestan) 及畢希勒 (Louis Buchner) 等底著作，一面親自赴西伯利亞等考察動物生活，遂創出了一部與達爾文主義相反的進化論——互助論。

互助論之要旨

互助論全書分爲八章，另有緒論及結論。第一第二兩章敘述動物的互助，第三章敘述野蠻人的互助，第四章敘述半開化人間的互助，第五六兩章敘述中古都市的互助，第七八兩章敘述近代的互助。

克氏以互助爲進化之主因

雷義山認爲宇宙間的互助，是從海中的巖石起，經植物界，動物界，而至於人類。克魯泡特金憑他自己的考察，把這種理論發揮起來說：「互助乃自然之法則，及進化之主要要素」。

他在消極方面，反對赫胥黎於一八八八年所發表之「生存競爭」的宣言（即生存競爭對

克氏論動物之互助

於人類之關係），反對斯賓塞的個體對於團體的競爭論（即主張個體對於團體之競爭乃是原始人民生活的法則），又反對馬爾賽斯的「個體與團體競爭」的狹窄主張；他在積極方面舉出蜂、蟻、麻雀、鴿子、鸚鵡、獼猴、河馬等動物之能合羣、能友愛、能共獵、能共食、能聯防、能生育結合、能遷移結合等等，以證明動物間之進化原則是互助而不是競爭。

克氏以互助為人們的天性

克氏說：「競爭既不是動物間之規則，也不是人們間之規則。祇有在非常的時候，動物間乃有競爭，此際自然淘汰（即天擇）乃乘機活動；惟較善之境況，總在藉互助以剷除競爭而得」。又說：「人們在生存競爭中，善於互助，則可得到最佳的生存機會」。又說：「合羣和互助，乃人們的天性」。

野蠻人之互助

因此，他不僅說文明人富有互助的天性，就是野蠻人及半開化人亦具有這種天性。他說：「野蠻民族如布須人，他們的母愛特別發達；又如阿留地人多願把糧食養子女，而自己換餓」。又說：「霍屯多人雖然是人類等級最低階級之一，但他們有合羣性且能互助，『認為贈物』及彼此周旋為人生一樂」。

半開化人之互助

比野蠻人稍為進步的半開化人，在克魯泡特金看來，也是很能互助的。他們組織「村社」，能共獵、共漁、共栽菓樹、共農、聚食、婚喪互幫忙、互相救濟、赴難救貧等等。歐洲中古時代的人民，總算是文明人而不是野蠻人或半開化人可比的了。克魯泡特金

中古人的
互助

認為中古時代的「行會」組織，乃以互助為原則。合羣和互助，乃人們的天性。「行會」是應人們的天性中之根深蒂固的需要而產生的。故行會制度，乃以行為及忠告，使人民彼此互助，以應付一切四周的形勢和意外的危險而作的結合；又為一種維持正義的組織。

近代人的
互助

克氏敘述中古時代的互助之後，接着敘述近代的互助。他說：「近代國家固用其全力以摧毀村社（互助的組織），而種種互助習俗仍然為農民生活寄託之所」。又說：「互助傾向無法摧毀，行會之後，又有工會成立以主持工人的互助工作」。於是他在原書中舉出社會主義運動家的犧牲精神，英國救生船會的犧牲精神，蘭坦谷礦工的犧牲精神，以及做孃孃的互助精神，勞動階級的互助精神，證明近代人是富有互助天性的。因此，他很鄭重地說：「只管自家利益，不顧他人需要，何嘗是近代生活的特質」。「辦善舉，以及一般因求幸福而做的工作，乃為近代生活中兩件仁愛的事情。許多有錢人，勞動者和專門家，都自動作有益的供獻」。

互助論之
結論

克氏的結論有二：就物種而言，「物種所以總是很繁榮，很興盛，而能向前進步的，就因其個體的競爭可減至最低限度，而彼此實行互助，以達到極大的發展所致」；而就人類言，「互助原則之推廣，由氏族乃推及族派，由族派乃推及聯盟，由聯盟乃推及民族，由民族乃推及人類」。又說：「人們倫理進步，其主要因子，乃為互助，而非互鬥」。

克氏的互助論於一九〇二年出版，中山先生在知難行易中所講的「人類進化以互助

爲本的進化觀」，於一九一八至一九二〇年間完成，因此有人認爲 中山先生的進化觀是直接接受了克氏互助論的影響。但知難行易中並未提及克氏著作，是故唯生論的進化觀，究竟是否受了克氏的直接影響，似乎尙難斷言。惟有一事，可以判斷的，就是 中山先生所講的「人類進化以互助爲本的進化觀，乃淵源於我國的大同主義，仁愛的倫理觀及荀子等之合羣的進化觀（詳下唯生論與荀子的宇宙觀）。

姑無論克氏的互助論對於 中山先生的學說有無直接影響，而唯生論的進化觀卻與互助論有很多相通之處。

一 唯生論認爲人類進化的原則是互助，順此原則則昌，不順此原則則亡。克氏認爲「設若互助行爲一旦停止，則所有的道德進步都要立刻停止，人們的社會本身要維持人們壽命一代（三十年）之久也不可能了」。

二 中山先生稱：「人類自入文明之後，則天性所趨，已莫之爲而爲，莫之致而致，向於互助之原則」。克氏說：「互助乃人們之天性」，「人們實行互助，乃爲進化之產物」。

三 中山先生說：「仁義道德者，互助之用也」。克氏則謂「互助乃爲我們倫理觀念之真正基礎」。

四 克氏反對競爭爲進化唯一無二之原則， 中山先生反對競爭論適用於人類。就

「人類進化的原則不是競爭」這一點上看，而人的思想是相同的。

五 中山先生對蔣介石先生表示：「弱肉強食優勝劣敗的哲學……弄得不好，就是很危險的思想」（見蔣著再述研究革命哲學經過的階段），克魯泡特金在互助論再版的序文中稱：「此番大戰開始（指一九一四年之歐戰），幾使全歐皆捲入一個極可怖的戰爭之漩渦中……其情形之慘酷，實以前所未有；而那些要想原恕此等暴行的人，乃拿『生存競爭』來作辯護」。這裏便把競爭論的危險性暴露出來了。

唯生論的進化觀，固然有許多地方和互助論相通，然而兩者並不能打成一片的。因為還有下面兩項不同之點：

互助論與
唯生論的
進化觀之
不同點

一 互助論以互助為動物及人類共同之進化原則；唯生論的進化原則以為人類進化固以互助為本，物種進化還是以競爭為本。

二 互助論以為野蠻人，半開化人及文明人同樣地具有互助的天性，同樣地能了解互助與實行互助。唯生論的進化原則以為野蠻人獸性較為濃厚，故互助的精神較差；進化較早德性較高的民族，人性較為發達，故互助的精神亦較強；將來世界愈進化，則大同主義的理想愈有實現的希望。

上面兩項不同之點，究竟誰的主張對呢？誰的主張不對呢？先就第一項講，克魯泡特金說：「互助的事實，在動物界實在很多……在動物界的大區分中，互助乃為常規，而

非例外」。他舉出蜂蟻、鷓鴣、獼猴等動物爲證。可是另一方面，誰都承認動物之好鬪，動物之自相殘殺，總是比人類厲害得多。雄雞、蟋蟀、螞蟻、牛、狗等動物之好鬪，乃吾人所習見者，又虎、豹、獅、麝等動物之缺乏互助性，連克魯泡特金本人亦未予否認。此外動物植物之生存競爭狀態，在物種由來一書中，說得很多，不必枚舉。總之，牠們靠鬪爭而求食，靠鬪爭而求偶，甚至靠鬪爭而占人巢穴。強凌弱，眾暴寡，弱肉強食，殘忍淒慘之局，籠罩物類的宇宙，縱有少數互助行爲表現亦屬非常微妙。若拿來與人類的互助精神比較，便大有望塵莫及之處。因此我們認爲「競爭乃物種進化之常規，而非例外，惟有互助乃是例外」。中山先生不反對以物競天擇說爲物種進化之原則，實在理由充足；而克魯泡特金以爲物種進化之原則亦係互助，似不無矯枉過正之處。

再就第二項講，雖然野蠻人亦具有一點人性，對於母愛、友愛、同情心等固然比較動物要發達些，但決不能與進化較早之文明人相提並論。良以殺嬰、活埋、遺棄老人、人首獵、食人肉等行爲，往往在野蠻民族中層出無窮。其倫理觀念與互助精神之缺乏，實屬無可諱言之事。唯生論認爲「野蠻人獸性較爲濃厚，互助精神亦較差」，實屬至理名言。故中山先生的互助論比克魯泡特金的互助論，更爲精密，更爲正確。

就進化論講，達爾文主義失之於競爭，克魯泡特金又失之於互助，惟有中山先生的進化觀（以競爭爲物種之進化原則，以互助爲人類之進化原則），纔可以解決兩派的爭論，

中山先生的互助論
較克魯泡特金的
互助論正而精密

唯生論的進化觀較
達克二氏

的進化論
為優

纔是至中至正的主張。

第二節 唯生論與生命哲學

克氏的互助論，既經加以比較與批判，現在便應研究與唯生論關係較密的生命哲學。在西洋哲學史上，老早發現一種物活論 (Hylozoism)，所謂「物」可以解作萬物或物體，所謂「活」就是指一種活氣。所謂活氣，就是生命的表現。假設一個物體沒有生命，牠就無活氣可言。希臘「物活論」的大哲要推達雷士 (Thales) 為首屈一指，他以水為宇宙萬物最後的根源 (詳前)。李石岑先生和我討論物活論的時候說：「達雷士認為水是含有生命的，水族動物生氣勃勃，故以水來說明宇宙」。由此看來，物活論者算是開了生命哲學之先河。後來種子論、單子論、元子論相繼而出，雖各有各的立場，各有各的主張，而探求生命之目的則完全一致。故他們的理論，多少含有一些生命哲學的因素。

自拉美特利 (Lapetiere) 著人是機械以後 (詳前唯生論與唯心唯物節)，機械的生命觀，甚囂塵上。唯物主義者，率皆以機械的物理法則，說明精神作用及生活現象。他們認為一切精神作用皆由機械的運動而起。後來生氣論 (Ditalisten) 及新生氣論 (Neovitalismus) 相繼發生，在消極方面打擊機械的生命觀，認為精神作用及生活現象斷非用物理法則所能完全解釋，人是機械及人能製造生命之說都屬狂妄之談；又在積極方面建立生氣的生命

物活論及
種子論單
子論元子
論與生命
哲學

生氣論與
生命哲學

柏格森的
生命哲學

觀，認爲一切精神作用及生活現象，皆賴一種生活力或生命力而活動，而且生活力是先天的，包含在細胞當中。紐墨特(Neuemeister)說：「一般生活之細胞原漿有原始精神，由此營固有之機能，是卽生活力，爲生活現象之根源」(一)。就全部主張講，這種生氣論之理論健全與否，自是另一問題，但對於生命哲學，的確給予了一種啓示。

十九世紀末機械觀仍然盛行，柏格森(Berenson)便提倡「生命哲學」去打擊機械觀。忽然平地一聲雷，全世界思想界都爲之驚訝。他的著作，在各國都有譯本。有人譽他爲蘇格拉底第二，在第一次世界大戰前，他的思想，幾乎支配全世界。他用直覺主義，闡明生命的變化。他認爲宇宙萬物皆有生命，宇宙是從生命的噴火口噴出來的。吾人各有一條生命，整個宇宙是一個生命之流，人是洪流中的一個小流，生命之流是常常變化不已的。

宇宙萬物
皆有生命

現在的有變化，未來的有變化，過去的也有變化。他在那鼎鼎有名的創化論(Creative Evolution)一書中說：「生也者，乃貫徹乎物質以便利用之一種動力耳」。他又說：「遺傳者，非僅謂形質之遺傳，並其生之動力亦遺傳之也」，「心意(精神作用)如澎湃之潮流，貫徹乎物質之中，斯謂之生，其進化亦生之進化也。心意貫徹乎物質，故能使物質爲有機作用」。他認爲要了解生字的意思，全靠從「生之動力」中去把握。生之動力是遺傳的先天的，一切精神作用及生活現象(有機作用)，依賴此「生之動力」貫徹於物質之中。

「生之動力」可稱生源之動力，或稱生力。「一切生物皆自同源之生力而出，出後則

生之動力
與生元之
關係

各自紛歧」。因此他又說：「生物雖發自同源，實際則各具生力，以謀自適其生」。宋儒認為宇宙是一個太極，人物皆自太極而出，人人有一太極，物物有一太極。假設我們說，太極之所以能動，是因為牠具有一種生之動力，則柏氏的「生物皆自同源之生力而出」及「生物各具一種生力」的理論，便更容易了解了。我們站在唯生論的立場，認為生元（太極）是能動的。所謂能動，當然包含着「一種動力」。陳立夫先生對於生命的原動力，在唯生論一書中講得很明白，其立論固有異於柏格森的「生之動力」說，但原則上則有相類似之處。

中山先生的進化觀，當頭第一句就是「太極動而生電子」。柏格森說：「生之進化，即生源動力之發展」，「普遍之生力，進化不已，變易無恆，而仍寄乎各生物之體以見」。這與中山先生的進化觀不無默契，而與我國古書上所說的「自強不息」及「生生不已」的生命觀，更相類似。

唯生論對於宇宙萬物之本體及其生長、繁殖、衰老、轉化，特別注重，而柏氏對此——尤其是轉化二字——亦有透徹之發揮。創化論載：「凡為本體者必創新不息之轉化也；自進於新，自脫於舊，不居故常，初無定着」。又載：「真的轉化者，無窮之延綿，不斷之創新也」。因此，他的進化論，叫做創造的進化，簡稱創化論。

柏格森說：「哲學之本務在探心之本源，探生之動力，探創化之真諦。此種哲學，乃繼續真的科學研究而出也」。他認為創化之推動，有賴於生之動力，已如上述。他又認為

唯生論的
進化觀與
柏氏的創
化論

柏氏反對
心生於腦
的機械觀

心之本源即生力。故說：「生物之原始本能，即爲生力之作用。雛雞初生，啄破卵殼，即爲一種本能。此種本能，即生力之作用也」。推而言之，人的智慧，亦即生力之作用。因此，他反對心生於腦的唯物論，反對用物理法則解釋精神作用的機械觀（詳柏氏著創化論）。

總括起來說，唯生論對於以上各生命學派的態度約有數點：

一 物活論、種子論、元子論等哲學，倡於古代，當時對於生命現象的形容，不知如何是好，他們的理論自不免有幼稚之處；但就探求生命之源這一項的精神而論，則爲唯生論之好友。

生氣論與
唯生論

二 生氣論者予機械觀以當頭棒喝，算是十八世紀以後的一大貢獻。惟尙未能把心物一元的道理徹底說明，故不免美中不足。不過細胞原漿中即具有精神作用之說，卻與 中山先生所引圭哇里之「生元有知說」(二)相近。

兩位大哲
同時誕生
兩種哲學
東西媲美

三 柏格森生於一千八百五十九年，中山先生生於一千八百六十六年。在這相差祇有七年的短短時間當中，竟誕生了兩位「生命哲學」家於東西兩大國，這是何等令人愉快的事！雖然柏格森所用的直覺法及其因攻擊唯物論而傾向到唯心論的態度不爲我們所完全同意，但他認宇宙爲一生命之流，人類及萬物皆爲此生命之流的小流，生命中有一種生力（動力），能自動前進生生不已……這種種學說，與唯生論的主張比較起來，堪稱東西媲美！

唯生論的思想乃淵源於我國固有的哲學並非因襲柏格的生物哲學

這裏有一點要聲明的，就是有些外國人以爲唯生論是因襲柏格森的「生命哲學」的。實則唯生論的思想乃淵源於我國固有的宇宙哲學，其與「生命哲學」之同時出現，不過適逢其會而已。究竟唯生論淵源於何種宇宙哲學，當詳述於下篇——唯生論與中國宇宙哲學之比較。

(註一)見生物學與哲學之境畀日人永井潛著商務有譯本

(註二)見知難行易

第三篇 唯生論與中國哲學

引論

縱的排列
法與橫的
排列法

將唯生論與西洋宇宙哲學作比較研究的時候，曾採用橫的排列法，即不以哲學家出生的先後為次序，而就哲學上派別的異同作比較。至於講到唯生論與中國宇宙哲學，則擬採用縱的排列法。良以中國宇宙哲學中所研究的問題，不如西洋之複雜，而且後來學者的宇宙觀，除受了少許佛學影響外，大多是淵源於先秦思想，故採用縱的排列法，則源源本本，一目了然，容易推考，容易發揮。

唯生論與
先秦宇宙
哲學的要
目

照中國哲學史的先後次序看來，與唯生論關係密切的首要推周易，及周易有關的中庸，其次，當提到老子的道德經及莊子的生機論。此外荀子論天及其進化觀，亦與唯生論的宇宙觀及進化觀有相當關係。故本篇第一章唯生論與先秦宇宙哲學之比較中即分下列三節：一、唯生論與周易的宇宙觀；二、唯生論與老子論道；三、唯生論與莊子的生機論；四、唯生論與中庸論誠；五、唯生論與荀子論天。

唯生論與
漢魏晉宇
宙哲學

漢魏晉的宇宙哲學大半淵源於先秦，而與唯生論的生元論及天道論有相互關係的，祇有淮南子、董仲舒、楊雄、王充及魏晉的自然主義。故第二章唯生論與漢魏晉宇宙哲學中

哲學的
要目

計分四節：一、唯生論與淮南子的宇宙觀；二、唯生論與董仲舒論元及陰陽五行說；三、唯生論與楊雄論玄及王充的宇宙觀；四、唯生論與魏晉的自然主義。

魏晉以後，佛學思想長驅直入，隋唐間尤甚。佛學多趨重於人生觀及修養法，宇宙觀的探究則比較淡薄，而且與唯生論的關係較少，在本書中似無比較研究之必要。因此，特躍過這一個階段而討論宋明清儒的宇宙哲學。

講到宋以後的宇宙哲學，便不能不聯想到周濂溪，因為他是太極論的巨擘，理氣學家的老祖師。他的「太極圖」雖然雜有不少道教思想，但其內容是以發揚易理為使命的。邵康節亦負着這個使命，在宇宙哲學方面作了不少的貢獻，故本書第三章「唯生論與宋明清儒的宇宙哲學」中，首先便研究唯生論與周邵太極論的關係。

由周濂溪教出來的兩位哲學家程明道程伊川，在中國宇宙哲學方面亦有不少的勞績，他們兩兄弟提倡理氣學，朱熹繼之，便樹立程朱學派；陸象山王陽明繼之，便樹立陸王學派。兩派鬪爭愈烈，則理氣學之學理愈明。唯生論想評判他們的是非，是以本篇第二第三兩節就專門研究理氣學之爭辯及其與唯生論之關係。

生的宇宙觀，在理氣學大爭辯的當中，已經稍露頭角於無形，至清儒戴東原的筆鋒裏，則幾乎欲脫穎而出了。本篇第四節拿戴東原的宇宙觀來和唯生論比較研究，是希望顯出唯生論在中國哲學思想史上的地位及其重要性。

唯生論與
宋明清宇
宙哲學的
要目

第一章 唯生論與先秦宇宙哲學

第一節 唯生論與周易的宇宙觀

世界上有一部資格最老，理論最精，行諸百世而不悖，放諸四海而皆準的哲學，就是我國六經中的周易。蔣介石先生認為「易經是我國最古的哲學，是一部究天人之際，通宇宙之理的要書」(一)。易繫辭上傳載：「夫易何爲者也？夫易，開物成務，冒天下之道，如斯而已矣」。中山先生說：「製器尙象，開物成務，我國實在各國之先」(二)。故易經不僅是我國最古的哲學，也是世界上最古的哲學。

最可惜的是我國宇宙哲學比較人生哲學落伍。一部好好的易經，缺少科學的解釋與闡揚，讓人任意曲解，以致白日無光，真理受阻。生在二十世紀的黃帝子孫，正應爲真理而奮鬥，爲古人伸冤屈，起來對周易作一番合理的說明與發揮！

要發揮周易的奧理，先要了解周易是什麼，易字作何解釋，爲什麼叫做易經。

自周易的原文裏可以找到許多證據，證明「易字」有三種解釋，一種是簡易的易，一種是變易的易，另一種是不易的易(定理)。合起來說，所謂易經是用簡易的不變的原理去說明宇宙萬象千變萬化及人生應該怎樣行爲的道理和法則的一種學問。按易經本來有三種：一爲夏之連山，二爲商之龜藏，三爲周之周易。故周易是指周人所發揚並盛行於周代的易

周易的涵義

易經是世界上最古的哲學

經而言。

易經究竟是什麼人完成的？八卦究竟是什麼人繪畫的？傳說紛紛，莫衷一是。本書的目的祇在用古人的哲理來證明唯生論的偉大，同時用唯生論的見解對中國哲學作一番正確的說明，對於「考據」一事，無暇顧及。現在暫據古書所載，將周易各部分的作者，引舉於下：

易經中各部分的作者

一 八卦——乾三、坤三、震三、艮三、離三、坎三、兌三、巽三。相傳為伏羲氏（庖犧氏）所畫。

二 六十四卦——相傳為文王所重。

三 卦辭——相傳為文王所作。

四 爻辭——有的說為文王所作，有的說為周公所作。

五 十翼——相傳為孔子所作（十翼是指文言、象上、象下、象上、象下、繫辭上、繫辭下、說卦、序卦、雜卦十項而言）。

周易的內容及作者，既已依據舊說，略加說明。現在便據易經的定義來研究簡易的哲理和變易的哲理，及其與唯生論的相互關係。

五花八門千差萬別的宇宙現象，究應如何着手研究呢？我們聰明的祖先，以探本尋源的發生法為主，以分門歸類的歸納法及化繁為簡的數學方法為副，在複雜繁難中求出簡易

發明八卦
之方法與
用意

的原理，並用八件簡單的符號來代表萬事萬物。繫辭下傳第二章載「古者·庖犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文，與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情」。又第三章載：「易者象也，象也者像也」。又第六章載：「夫易……其稱名也小，其取類也大」。由此，可知作卦者的用意是想用八件最簡單的符號，以象徵萬事萬物，所以說八卦之「稱名雖小」，而八卦之「取類甚大」。怎樣取類法呢？說卦載：「乾爲天（於人則爲君爲父），坤爲地（於人則爲母），震爲雷，巽爲風爲木，坎爲水爲月，離爲火爲日，艮爲山，兌爲澤」。把整個宇宙萬有——天地日月風雷山澤水火木等等，都歸納到八卦裏面。這是何等的簡單明瞭呵？

八卦中包
羅萬象

及象等可
以說明宇
宙之結構
及變化

繫辭上傳第一章載：「乾以易知，坤以簡能。易則易知，簡則易從……易簡而天下之理得矣」。又第四章載：「易與天地準，故能彌綸天地之道」。第七章載：「聖人有以見天下之賾，而擬諸其形容，象其物宜，是故謂之象。聖人有以見天下之賾，而擬諸其形容，象其物宜，是故謂之爻」。由此，又可以知道「象」是象徵宇宙之繁複（賾），爻是象徵宇宙之變化（動）。此外「卦」和「辭」亦有類似的道理。故繫辭上傳第十二章又載：「極天下之賾者存乎卦，鼓天下之動者存乎辭，化而裁之存乎其變，推而行之存乎其通，神而明之存乎其人」。所謂神而明之，就是叫人用心體會這種「以簡易說明繁賾」的原則，同心體會這種「以卦、爻、象、辭，來說明宇宙結構和變化」的道理。

太極爲萬
有生元的
元子

宇宙萬象的形成既是包涵在八卦之中，但這八卦又從何而來呢？因此，根據簡而又簡的原則，去探求八卦的來源。繫辭上傳第十一章載：「是故易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦」。這樣看來，八卦爲四象所生，四象爲兩儀所生，兩儀又爲太極所生。返本還原，宇宙萬象皆爲太極所生。故太極爲萬物之母，爲宇宙的最後根源，爲萬有生命的元子。

生元論與
太極論之
比較

中山先生說：「太極（生元）動而生電子，電子凝而成元素，元素合而成物質（廣義的），物質聚而成地球」。拿中山先生的生元論和周易上的太極論比較起來，可以說生元就是太極，電子就是陰陽——陰電荷與陽電荷，元素等便等於四象，物質就是八卦所代表的山澤風雷水火木等等，而地球便是八卦所代表的物質所構成的東西。由這裏可以看出中山先生的生元論與周易上的太極論，是異曲同工，是古今媲美，是先後在中國宇宙哲學上燃起了輝煌燦爛的火炬！也可說唯生論的最古淵源就是周易。

「易」的簡易方面意義，既經加以初步的解釋；現在要研究的是另一方面上的意義，即變易的道理。

自簡易方面看來，是要追本尋源，求得萬殊歸於一本的道理；自變易方面研究，是要順因求果，探得一本散爲萬殊的法則。換言之，就是要探討宇宙萬象之生成、發展、演變及轉化的道理。

易經中簡
易方面的
意義既明
現在再研
究變易方
面的道理

宇宙萬物
之產生

宇宙萬象的最後根源就是太極。太極生陰陽，陰陽便生萬物。繫辭下傳第六章載：「乾陽物也，坤陰物也」。可見乾坤就是陰陽的代名詞。又繫辭第五章載：「生生之謂易」。第六章載：「乾坤其易之門乎」。把這兩句話合起來說，乾坤就是生生之門。故第六章明白的說：「夫乾，其靜也專，其動也直，是以大生焉；夫坤，其靜也翕，其動也闢，是以廣生焉」。又乾象載：「大哉乾元，萬物資始」，坤象載：「大哉坤元，萬物資生」。再按乾的代表爲天，坤的代表爲地。咸象說：「天地感而萬物化生」，泰象說：「天地交而萬物通也」。又按「乾道成男，坤道成女」（繫辭上傳第一章），故說：「天地絪縕，萬物化醇；界女媁精，萬物化生」（繫辭下傳第五章）。以上各項，都是說明宇宙萬物及人類皆由陰陽交感而後產生的道理。

宇宙萬物
之發展和
演變

宇宙萬物既然生長出來了，跟着就要發展、繁殖和演變。繫辭上傳第一章載：「在天成象，在地成形，變化見矣！是故剛柔相推，八卦相盪，鼓之以雷霆，潤之以風雨，日月運行，一寒一暑」。又第二章載：「剛柔相推，而生變化」，第十一章載：「是故闢戶謂之坤，闢戶謂之乾。一闢一闢謂之變，往來不窮謂之通。見乃謂之象，形乃謂之器」。繫辭下傳第五章亦這樣的寫着：「日往則月來，月往則日來。日月相推，則明生焉。寒往則暑來，暑往則寒來。寒暑相推，而歲成焉」。此外還有「含宏光大，品物成章」，「天地變化草木蕃」，「富有之謂大業，日新之謂盛德」等等，都是對於宇宙萬物之發展和演變的

一種敘述，也就是說明生元構成萬物的過程。

根據「物極必反」的原則，宇宙萬物發展到某個階段，演變到某種程度，必定要發生「轉化」的現象，復彖：「反復其道，七日一來復……復，見天地之心乎」。泰象：「无往不復，天地際也」。蠱象：「終則有始，天行也」。這種「周而復始」的轉化論，中國學者多半稱之為「循環的進化論」。因此，大遭唯物論辨證法這一派人的反對（詳第一篇第二章）。

物極必反
的轉化論

其實所謂「物極必反」，並不是反為與舊物同質的東西，乃是轉化為與原物相異的新物。序卦下篇載：「震者動也，物不可以終動，止之，故受之以艮；艮者止也，物不可以終止，故受之以漸；漸者進也，進必有所歸，故受之以歸妹」。同篇又載：「蹇者難也，物不可以終難，故受之以解」。序卦上篇載：「泰者通也，物不可以終通，故受之以否，物不可以終否，故受之以同人」。這是自八卦的轉化，以證明所謂「物極必反」是轉化為原物相異的新物，而不是在一個呆板環子上而循環。故易經中的循環論或來復論，與唯生論中的生命終始論（輪迴說），是完全相似的，同樣是辨證法唯物論者所不能攻擊的。

生道論與
較易道之比

易經上所指的「物極」，道教所指的「羽化」，普通人所說的「死亡」，如根據物質不滅和能力不滅的原理來觀察，都不是根本消滅，祇是一種轉化而已。易經既是研究宇宙生成、發展、演變及轉化之道理的哲學，故可以和唯生論，尤其是

唯生論中之生道論作一番比較研究。

一 序卦傳下篇：「有天地然後有萬物，有萬物然後有男女」。中山先生分宇宙進化爲三個時期：第一個爲物質進化時期，第二個爲物種進化時期，第三個爲人類進化時期，剛好與易經中的進化論不謀而合。

二 繫辭下傳第十章：「易之爲書也，廣大悉備；有天道焉，有人道焉，有地道焉」。按萬物生於地，這裏所謂地道，便與物道相通。生道論中把宇宙萬物生長變化的道理分爲天道、人道及物道。故可以說「易道」便等於「生道」。

三 說卦傳第二章：「立天之道，曰陰與陽，立地之道，曰剛與柔，立人之道，曰仁與義」。生道論中以爲宇宙進化（天道）以自然爲本，物種進化（物道）以競爭爲本，人類進化（人道）以互助爲本，而且說仁義道德爲互助之用，這正與易理中的「立道論」相通。

從「簡易」的哲理看。太極論既與生元論的原理相通；從「變易」的哲理看，易道論又與生道論的原理相當，講到這裏，唯生論與易經的關係，本可以容易令人了解。不過我們還需要進一步作一種較高深的對比。

唯生論中之「生」字包涵「生元」和「生道」兩個意義，而易經中之「易」字亦包涵這兩個意義。這是一般研究易理的人所忽略而不加以注意的。

易字本身
中便句涵
生元和生
道二義

(甲)繫辭第五章載：「易無體」，第十章載：「易无思也，无爲也，寂然不動，感而遂通天下之故。非天下之至神，其孰能與於此」。這種所說的无思无爲的「易」，便等於老子所說的無爲的「無」，故又說「易無體」。所謂無體是指沒有肉眼能見的形體，並不是說一切都沒有。相反的是這個不見形體的「易」倒是一個宇宙之未成形的本體，是太極的前身，所以說「易有太極」。換言之，太極乃是「易」之後身。後來有人認「無極生太極」我以為「易」便等於無極。亦可說「易」是元子的元子，生元之生元，故說「生生之謂易」。

(乙)「易」既是一個「生元」，既是要生生不已，自然「易」的本身，便包含着「一個「生的法則」或「生的道理」。「易」的生長變化的法則怎樣呢？就是上面所說的「寂然不動，感而遂通」。通後便形成太極，便產生乾坤。故說：「乾坤其易之緼乎？乾坤成列，而易立於其中矣。乾坤毀，則無以見易」（繫辭上傳第十二章）。乾坤是代表陰陽的，陰陽相推，便生變化。故曰「易窮則變，變則通，通則久」，又說：「易之爲道也屢遷」。

「易」字與「生」字既有同等的內涵，則易經與唯生論的密切關係，更容易令人明白，更容易使人了解。總括起來說：唯生論是生的哲學，易經也是生的哲學（由簡易的哲理，以探求生元，由變易的哲學以說明生象）；唯生論是變的哲學，易經也是變的哲學（繫辭下傳第八章載易道唯變是適）；太極論既與生元論相當，易道論又與生道論相當；而

易經與唯
生論是
變的哲學

日本文豪
室伏高信
對於唯生
論之淵源
的懷疑

且「易」字幾乎等於「生」字。故有易經而唯生論獲得一種思想的根據，有唯生論而易經獲得一種正確的發揮。

室伏高信在日本某雜誌上發表一篇「訪問陳立夫先生的經過」。敘述他見到陳先生的時候，首先便問你的唯生哲學是不是受了柏格森底生命哲學的影響，陳先生毫不猶豫的說：「不，我不是受西洋生命哲學的影響，我的唯生論是完全淵源於易經」。當時室伏高信大吃一驚！他不料中國亦有生命哲學，又不料易經就是生命哲學，更不料唯生論完全淵源於易經。

（註一）見蔣者中庸之要旨與將領的基本要領

（註二）見知難行易

第二節 唯生論與老子論道

我在第一篇提到「道」字的時候，曾說：「老子論道，玄之又玄，莊周論道，精而又精」。究竟老子所講的道，玄到那個境界呢？這是本節所應該加以研究的問題。

我以為爲老子所講的那個「道」字，一方面是代表「生的元子」，另一方面是代表「生的道理」或「生的法則」。「道」字的這兩種涵義比較「易」字更爲明顯，更容易說明。

老子道德經上篇開宗明義第一章說：「道可道，非常道；名可名，非常名。無，名萬物之始；有，名萬物之母。常無，欲以觀其妙，（宇宙之微妙處）。常有，欲以觀其微（宇

道即生元
道即生道

道是生元
的證明

道初出爲「無」無「無」能生萬物

宙之邊際處)。此二者，同出而異名，同謂之玄。玄之又玄，眾妙之門」。這裏所得的「二者」，是指「無」和「有」而言。所謂「無」，是指肉眼看不見的本體；所謂「有」，是指有形體可見的本體。這兩個異名的「無」和「有」，是同出於道，同是玄之又玄爲一般人所不易了解的東西，同是精妙奇怪的萬物之門戶。故上篇第四十章又說：「天地萬物生於有；有生於無」。

道不僅是抽象的真理而且是在具體的實在

普通研究老學的人，以爲道祇是一個抽象的原理或定律，不是一個具體的實在。這種說法，可謂不徹底。道德經上篇第二十一章載：「道之爲物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象，恍兮惚兮，其中有物，窈兮冥兮，其中有精，其精甚真，其中有信」。假設「道」不是「生元」，怎麼會這樣恍恍惚惚地有象有物有精有信（真實）可尋呢？

道能生萬物

因爲「道」是生元，所以道能生萬物。下篇第四十二章載：「道生一，一生二，二生三，三生萬物」。

這裏有個令人懷疑的問題。既說「天地萬物生於有，有生於無」，就等於說萬物生於無，或「無」生萬物；又說「道生一，一生二，二生三，三生萬物」，卻等於說萬物生於道，或道生萬物了。因此有人懷疑：「究竟道生萬物呢？還是無生萬物呢？」許多研究老學的人，對於這個問題，往往言而不詳。如果照我們上面的解釋，認爲道初出爲「無」，「無」就是道的一種表現（道的表現有兩種：在生的元子方面叫做「無」，在生的法則或生的

道生萬物與無生萬物的說明

道理方面叫做「無爲」，則道可以概括「無」。「無」可以代表道。明白了這個道理，一切懷疑都可以冰釋。

道是看不見摸不着的生元

在顯微鏡未發明以前的古代，對於萬物之生元——道，是祇可想像，而不可爲五官所感覺的。故上篇第十四章形容道之難見說：「視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微。此三者不可致詰，故混而爲一，……繩繩（綿綿不斷之意）不可名，復歸於無物。是謂無狀之狀，無物之象；是謂恍惚」。可見這恍惚的道，就是看不見摸不着的精微稀薄到了極點的生元。對於這精微稀薄到了極點的生元，在古代社會中實在找不出一個適當的名字來形容，上篇第二十五章說：「有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以爲天下母。吾不知其名，字之曰道」。由老子自己的話看來，可知宇宙萬物的生元真是無名可名無字可字的東西，迫不得已，祇好稱它叫做「道」。

道之屬性
即生元之
屬性

在自然科學尚未進步的時候，想用一個適當的字眼直接來形容那宇宙萬物的生元，本是一件太費腦筋的事情。不過直接方面雖然不容易形容，間接方面，老子已把這生元的屬性說得相當的清楚。總括上面所摘錄各項，可以得到「道」之屬性如下：

一 「道」是精微稀薄到了極點，是肉眼所看不見，手摸不着，耳聞不到的東西，正如中山先生所說的「精微奧妙，不可思議」。

二 「道」能動能生，隱藏着陰陽性，而爲萬物之母，衆妙之門。

三 「道」雖然是恍恍惚惚的，雖然是漸近於零，但不是即等於零；因為其中有象，其中有物，其中有精，而且其中有狀，不過人們的五官不靈敏，粗看起來，祇是「無狀之狀，無物之象」罷了。

四 「道」是獨立而不改的，是周行而不殆的，是綿綿不絕的，包含着物質不滅，能力不滅及生生不已的性能。

由上面四項屬性看來，可知道之屬性即生元之屬性。老子之所謂道與 中山先生之所謂生元，正是一而二，二而一的東西。

道既是宇宙萬物的生元，既然具有生命，自然有一種生的道理或生的法則。所以道字第二方面的研究，就是要研究萬物生長的變化的道理或法則

老子所謂
的天道與
人道的

唯生論的生道論中包涵着天道、人道、物道（或稱地道）三種；而老子講生的原理（道）的時候，亦自天、地（或物）、人三方面着手。他看見社會上的不平等，爭奪紛亂，弱肉強食等怪現象，以為都是人類造出來的罪惡，都違反以自然為本的天道，於是想提倡自然主義，以挽救頹風，故主張「人法地，地法天，天法道，道法自然」（上篇第二十五章）。因為「道常無為而無不為」，不為自己的私意而生而以自然為本，所以天應以此為法，地應以此為法，而人亦應以此為法。不過人類多不明此理，一切言行往往與道相違，下篇第十七章載：「天之道損有餘而補不足，人之道則不然，損不足以奉有餘」。這就是說天道

聖人能以
人道合天
道

本來是平等的，扶弱抑強的，所謂「天之道其猶張弓與？高者抑之，下者舉之，有餘者損之，不足者補之」。而人則反是，往往損不足以奉有餘，好比有些做官的人往往剝削不足的小百姓，去供奉那有餘的上司。

接着他說「孰能損有餘以奉天下，是有道者」。按有道者即聖人，一切行動都合乎自然的天道，所以能知損有餘而補不足。就聖人的本身來講，是情願盡義務，不願爭權利，正如中山先生所謂「有千萬人之能力者，應服千萬人之務」，「人生以服務爲目的，不以奪取爲目的」。故老子說：「聖人爲而不恃，成功而不處」（見下篇七十七章）。

大道元德
與自然主
義

合乎自然主義的叫做大道，合乎自然主義的德叫做元德。上篇第三十四章載：「大道汎（汎濫之意）兮，其可左右，萬物恃之而生而不辭，功成不名有（不受功之意）……萬物歸焉而不爲主，可名爲大。以其終不自爲大，故能成其大」。這就可以證明大道一本自然，不辭勞，不貪名，不以主人自居，不以偉大自命，大道如此，元德亦如此，故上篇第十章載：「生之畜之，生而不有，爲而不恃，長而不宰，是謂元德」。因爲道與德都是無爲，都是無私，「是以萬物莫不尊道而貴德。道之尊，德之貴，夫莫之命而自然」。聖人能體會這一本自然的大道和元德，「是以聖人處無爲之事，行不言之教，萬物作焉而不辭，生而不有，爲而不恃，功成而弗居」（見上篇第二章）。

達爾文以弱肉強食爲天演公例，老子以弱肉強食爲違反天理。可見達爾文的進化論，

老子、達
爾文、中
山先生、
主張之比
較

不僅爲 中山先生所反對，使老子生於今世，亦不會贊同。中山先生認爲人生的法則，應以人爲的互助爲本；老子則認爲人生的法則，應以天然的互助爲本（損有餘以補不足）。他們的觀點雖稍有不同，而發揮人性或天性之主張則一。老子認爲天生是平等的，要消除人爲的不平等反回到天然的平等；中山先生卻認爲天生是不平等，要運用人爲的力量，以達到真平等的境界。其着眼處雖大不相同，而求平等的目的則一。

天道與人道之關係既明，現在再來研究宇宙萬象生長變化的原則。

唯生論的
周而復始
的轉化論
與老子的
復命論之
比較

講到宇宙萬象生長變化的原則，老子的看法頗有和唯生論相類似之處。唯生論講「周而復始」，老子講「復命」。唯生論認爲萬物發展變化到了「化」的階段，必定產生一個「誠」的階段的新物；老子認爲「道」的演化過程中亦有一個「反」的階段。上篇第二十五章載：「有物混成先天地生，……吾不知其名，字之曰道，強而名之曰大，大曰逝，逝曰遠，遠曰反」。同篇第四十章載：「反者道之動」。又第十六章載：「萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命。復命曰常，知常曰明」。蓋二十五章說明萬物變（逝）到極處（遠），必產生來復（反）作用，與易經上所說的「物極必反」同其意義。十六章所載亦有同樣的道理，不過比較詳細一點。所謂萬物芸芸，是指萬物生長茂盛而言；所謂歸根是指萬物發展到了最高階段形成靜態而言；所謂復命，是指萬物生變代謝的轉化而言。這種生變代謝轉化不已的道理，叫做常理，或稱天道之常。知道這種常理的

所謂常道
就是宇宙
生長變化
的自然之
道

聖人知常
道故常無

人，可以稱爲明理人或知道者。

知道者「不出戶，知天下，不闕牖，見天道」。聖人洞察天道之常，把這種一本自然的常道，運用到人事方面去，便是「不行而知，不見而名，不爲而成」（見下篇第四十七章）。所以說：「取天下『常』以無事」（見下篇四十八章）。

老學與唯
生論之比
較及批判

總括起來說：自相同的方面來看，唯生論與老子道德經，同是變的哲學，同是以生元（道）爲宇宙萬物的最後根源，同認爲宇宙進化（天道）以自然爲本，同認爲生命有一個轉化的階段；但自相異的方面來看，唯生論主張一面順應自然，一面克服自然，而老子則祇主張順應自然，不主張克服自然。唯生論主張以德服人，以力抗暴（就是以殺止殺）；老子則祇主張以德服人，不主張以力抗暴（就是以不爭止爭）。後世治老學的人，往往趨於消極、頹廢、不振作、不圖強……以老學治天下者，亦往往輕視國防，以致遇外侮而不能抵抗。流弊所至，小則誤身，大則誤國。所以當人類獸性尙未盡除，人性尙未充分發達的現代，唯有服膺唯生論的主張，以德報德，以殺止殺，纔可爲民族爭生存，纔可以爲世界樹正義。

第三節 唯生論與莊子底生機論

老莊之異
同

馮友蘭先生說：「莊子之哲學，與老子不同，但其所謂『道』『德』則與老子同」（一）。按「道」「德」爲老莊宇宙哲學中之菁華，「道」「德」既同，則莊子底宇宙觀和老子底宇

宙觀自多相似之處。

莊子一書中所講的「道」字亦包涵「生道」兩個意義

莊子大宗師篇論道段載：「夫道有情有信，無爲無形；可傳而不可受，可得而不可見，自本自根，未有天地，自古以固存，……生天生地，在太極之先而不爲高，在六極之下而不爲深，先天地而不爲久，長於上古而不爲老」。老子的「道常無爲」，「其中有信」，「道生天地萬物」，「道爲天下母」，……與這裏所說的「道有情有信，無爲無形」，「自本自根」，「生天生地」，可謂完全相同。老子所講的道字包涵着「生元」和「生道」兩個意義，已如前述。莊子方面的道字，既與老子所講的相同，亦自包涵這兩個意義。

道的最初表現爲无

无是宇宙萬物的生元，道的字生元，道的字生元，道的字生元

天地篇載：「泰初有『无』，無有無名，一之所起，有一而未形，……未形者有分……流動而生物，物生成理謂之形……」。馮友蘭先生認爲「泰初有『无』的，『无』就是『道』」。(二)。如果把馮先生的話引伸一下，就是：道的最初表現爲「泰初」，「泰初」有「无」，故「无」就是道的一種表現。這與我論老學時所說的「道初出爲『无』」同其意義。「无」本來是肉眼看不見的東西，好像沒有什麼形體，亦不便代它取一個名字（即無有無名）。不過它不是等於零，它還是有一點點兒東西在那裏。這一點點兒東西，雖然沒有成形，卻能夠起分化作用，卻能夠流動。流動便生物，物生成理便叫做形。成形之後，便是肉眼能見的東西了。這樣自「无」的生長發展方面來觀察，可以證實「无」就是宇宙萬物的「生元」；道初出爲「无」，故「道」字中便孕育着「生的元子」。

莊子的生機論

在子底生機論即生的哲學

唯生論是生的哲學及變的哲學，亦是生的哲學及變的哲學

莊子論生的元子(道)，固與老子相同，而論生的種類及生的演化，則比老子更進一步。至樂篇對於生的種類及生的演化，寫得非常詳細：「種有幾：得水則為蠃(溼化之微生物，讀繼音)；得水土之際，則為鼃蟻之衣；生於陵屯(指陸地)，則為陵鳥(陸生之微生物)；陵鳥得鬱棲(糞壤)，則為鳥足(草名)；鳥足之根為蟬螻(蟲名)，其葉為蝴蝶；蝴蝶胈也，化而為蟲，生於窻下(火生或熱生)，……其名為鵲掇；鵲掇千日為鳥，其名為乾餘骨；……青寧(蟲名)生程，程生馬，馬生人；人又反入於機(生機體)。萬物皆出於機，皆入於機」。又知北游篇載：「萬物以形相生，故九竅者胎生，八竅者卵生，其來無跡，其往無崖」。這裏就萬物生的種類分爲六項：一、水生或溼生；二、土生；三、火生或熱生；四、化生；五、卵生；六、胎生。至於生的演化原則，亦爲中山先生所說的由簡而繁，由微而顯。其偉大處，是對於人類及動植礦物的生長變化都已加以說明，而且提出生機體作爲萬物的生死出入的根源。所謂生機體就是生的元子；至所講生的種類及演化，就是講生的道理或生的法則。故莊子的生機論也可說是一種生的哲學。

陳立夫先生認爲「唯生論是生的哲學，同時又是變的哲學」(三)。我認爲莊子是生的哲學，同時亦是變的哲學。在宥篇載：「百昌(即百物)生於土而反於土，……萬物芸芸，各復其根」。秋水篇載：「消息盈虛，終則有始」。知北游篇載：「已化爲生，又化爲死」。同篇又載：「臭腐化爲神奇(生)，神奇復化爲臭腐(死)」。連同前面所錄的礦物變植物，

植物變動物，動物變人類，人類又化爲生機體等等高深學理，都可以稱爲變的哲學。至其所講的生命始終轉化論，則與唯生論所講的由誠到化的輪迴說相差不遠。

莊子不僅是變的哲學，而且學，而且是心物一元論

更進一步說：莊子不僅是變的哲學，並且有些地方合乎中山先生所主張的心物一元論。知非游篇載：「……精神生於道，形本生於精，而萬物以形相生。……邀於此者，四枝（即四肢）疆，思慮恂達」。上面曾經說「道中有精」，故形本生於精，就是形本生於道。所謂形本生於道，就等於說「形體由道而生」；所謂精神生於道，就等於說「精神由道而生」。推而言之，道爲生元，形體與精神均由道而生。故生元中便包涵着心物兩個元素。這就是中山先生所講的心物一元論。人對於「心」「物」能得到平均的天賦，則一方面身體強壯——四肢強，一方面精神飽滿——思慮恂達。這又與中山先生及蔣介石先生所講的心物並重論相暗合。

莊子的心物一元論與唯生論的心物一元論

前篇曾經說中山先生及蔣介石先生對於心物的態度是：「就本質言，主張心物並重；就作用或功用言，主張精神重於物質」。而莊子自功用方面闡述精神重於物質的道理，則可謂精而又精。在宥篇載：「無視無聽，抱神（心）以靜，形（物）將自正。……汝神將守形，形乃長生」。這就是說精神修養的工夫做到了，形體自正，自能達到長生的境界。此外莊子所謂至人無己，神人無功，聖人無名等等，都是說明精神修養的主要性。因爲其理較玄，故不多述。

精神作用重於物質作用，莊子說的最精

莊子所講的天道與人道

天道無爲而尊人道有爲而累

順天行道與逆天行道

桀紂的所作爲而累有的表徵

聖人至人的所作爲是無爲

莊子對於生的元子及其發展變化，固然說得詳細，而對於天生的道理（天道）與人生的道理（人道）亦作過一種精微的研究。在宥篇載：「何謂道？有天道，有人道。無爲而尊者，天道也；有爲而累者，人道也。……天道之與人道也，相去遠矣，不可不察也」。這裏所謂無爲而尊者，正如唯生論中所稱的自然主義。這裏所謂有爲而累者，亦正如唯生論中所稱的人爲主義。人爲主義往往違反自然主義，故說相去甚遠，不可不察。

秋水篇載：「物之生也，若騾若馳，無動而不變，無時而不移。何爲乎？何不爲乎？夫固將自化」。

這是說明宇宙萬物是毫不休息地在那兒生長、移動、轉運和演化。這些生長、移動、轉運和演化都是自動的，無爲而無不爲的，一本自然的。人能本此自然以應世必吉，否則必凶。故天運篇接着說：「天有六極五常，帝王順之則治，逆之則凶」。這與唯生論所講的「順天行道與逆天行道」的道理，完全相通。

桀紂及一般不明天道的人，往往所作所爲，乖逆天理，違反自然，如老子所說的「不知常（常道），妄作凶」。結果弄到社會秩序紊亂，人民潦倒不堪。這就是有爲而累的表徵，也就是唯生論所講的逆天行道的表徵。

可是至人、神人，真人及聖人等都知道順應自然適合天道的道理，故能行不言之教，施無爲之政，以免除人爲之累，而達到無爲之尊。知非游篇載：「天地有大美而不言，四

而尊的表徵

時有明法而不議，萬物有成理而不說。聖人者原天地之美，而達萬物之理。是故至人無爲，大聖不作；觀於天地之謂也」。這就是無爲而尊的表徵，也就是唯生論所講的順天行道的表徵。

自然無爲的天道運用無窮

莊子又認爲凡能體會天道而運用天道的人，無論在朝在野，必能應付裕如。天道篇載：「天道運而無所積，故萬物成；帝道運而無所積，故天下歸；聖道運而無所積，故海內服。……夫虛靜恬淡，寂寞無爲者，萬物之本也。……以此處上，帝王天子之德也，以此處下，玄聖素王之道也；以此退居而閒遊江海，山林之士服；以此進而撫世，則功大名顯而天下一也」。寂寞無爲的天道，既是這樣可以運用無窮，所以他警告人家說：「無以人滅天，無以故（作爲）滅命」（見秋水篇）。

莊子祇主張順應天理而不主張克服自然，其見解上的錯誤與老子同。老子的見解，上節業已評論過，故這裏不再批評。

莊子與唯生論之關係

總之，唯生論是生的哲學，莊子也是生的哲學，唯生論是變的哲學，莊子也是變的哲學；唯生論主張心物一元和心物並重，莊子有時也有這種主張；唯生論認爲天道屬於自然主義，人道屬於人爲主義，莊子對此更說得明白，不過有些過火罷了。

所謂道，一方面，是宇宙萬物，而且孕育

莊子論道，雖然是精而又精，但拿唯生論的眼光來看，亦並不見得有怎樣的玄妙。自道底本身的生長發展方面來研究，可知道爲宇宙萬物的生元，而且孕育着心物兩個要素；

着心物兩
個要義；
一方面是
宇宙萬物
生長變化
及人類應
循的法則
或定律
東郭子問
道

唯生論對
於莊子的
道無不在
的補充說
明

自天道與人道方面來研究，可知道爲宇宙萬物生長變化及人類處世爲人應循之法則或定律。故道在宇宙萬物之中，並沒有超越或脫離宇宙萬物。當時東郭子不明白這個道理，便鬧了一場「問道」的笑話。

知非游篇載：「東郭子問於莊子曰：『所設道惡乎在？』莊子曰：『無所不在。』東郭子曰：『期而後可。』莊子曰：『在螻蟻。』曰：『何其下耶？』曰：『在稊稗。』曰：『何其愈下耶？』曰：『在瓦甓。』曰：『何其愈甚耶？』曰：『在屎溺。』東郭子不應。東郭子爲什麼不應呢？或則他以爲莊子和他開玩笑。其實莊子的答覆，卻有高深的涵義。按螻蟻爲動物，稊稗爲植物，瓦甓爲礦物所造的陶器，屎溺也。包涵着固液氣三種的物體。所謂「道」既沒有超越或脫離萬物，自然是包涵在這些動植礦物的裏面。如以唯生論底眼光來看，則道就是螻蟻稊稗瓦甓等的元子，也就是這些元子生長變化時所應循的法則或定律。故莊子之「道無不在」的高論，到今日纔獲得更明顯的說明。

(註一)見馮友蘭先生著中國哲學史上冊

(註二)同上

(註三)見陳立夫先生著唯生論

第四節 唯生論與中庸論說

唯生論與易經及老莊的宇宙觀，既經比較，現在便應該輪到中庸。

中庸的定
義及內涵

中庸的定
義及其說
明

要比較「中庸與唯生論」，先要知道中庸是什麼？子程子曰：「不偏之謂中，不易之謂庸。中者天下之正道，庸者天下之定理。此篇乃孔門傳授心法，子思恐其久而差也（差誤之意），故筆之於書，以授孟子。其書始言一理，中散為萬事，末復合為一理，放之則彌六合，卷之則退藏於密。其味無窮，皆實學也」。以上是朱子引程子之言而寫的序文。其內容正如蔣介石先生所說：「上半段是說明何謂中庸，就給中庸二字下一個最確當的定義。所謂『不偏之謂中』，就是說『中』有一定的方向和位置。譬如一個三角形，其中心必祇有一點而不能有二點，『中』就是不偏於高不偏於下不偏於右不偏於左。現在物理學上之所謂重心，亦是不偏不移而恰落於一點。以形體言則有中心，在力學言則為重心。天下無論何事何物，未有無中心而能形成者，亦未有中心不定而能成功者。所以說『中者天下之正道』。所謂『不易之謂庸』，『庸』本是至平至正日常所見日常所行而不變易的意思，亦就是永久不滅之意。科學上所謂物質不滅能力不滅，這是不磨的定則。推而至於天空現象，如四時之運行，地球之旋轉，日月之萬古照臨，都已證明為不變不易的自然之定理。就人事上說，亦是自強不息之理。……不可變不可易，就謂之庸。所以說『庸者天下之定理』。……天下事物，都有一定不易之道理，而不是什麼弄新奇巧妙的方法可以僥倖一時投機取巧而能成功的。所以我們越是到最危險的時候，也只要平平正正普普通通的照常的道理做去，必能達到我們的目的，這就是中庸的定義」（見蔣著中庸的要旨與將領的

傳授心法
之說明

基本要領)。古今學者解釋「中庸」二字的人頗多，我以為惟有蔣介石先生解釋得最明白。

中庸的定義了解了之後，便要研究「什麼叫做傳授心法」？蔣介石先生認為「序文的

中段，是說明中庸之由來。既稱孔門傳授心法，便知道是以心傳心，不能用口說明。因為極其精要，所以祇可意會而不可言傳。只可各人自己心領神悟，而不是言語所能完全闡明（一一）」。這與莊子所謂「道可傳而不可變，道可得而不可見」，同其意義。不過子思恐怕以心傳心，經久必會弄出錯誤來，故記錄起來，以授孟子。

序文之前段和中段的內容已經明白，現在再看末段的涵義。蔣介石先生說：「末後一段則說明此書所言之理，極精微，而極切實。由其本來一貫，所以廣博的推演開來，可以彌綸六合（六合就是宇宙）無所不包，而其大無外；精約的歸納起來，又是退藏於至微至密之境（即人心之微妙），而其小無內」（二二）。以上是蔣介石先生對於中庸所包涵之「一理散為萬事，萬事復歸於一理」的一種說明。

序文既明，便應研究第一章的要義。中庸第一章載：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。道也者，不可須臾離也，可離非道也」。朱子認為前三句是說明道之本原出於天而不可易，後三句是說明道之實體備於己而不可離。也就是說明「道」在宇宙與人生之間的關係。

蔣介石先生在中庸之要旨與將領的基本學理一文中，對於中庸第一章之涵義，發揮極

一理散為
萬事復歸
於一理之
說明

朱子對於
中庸第一
章之說明

其透徹。因其立論多涉及人生哲學，故這裏不作詳細介紹，祇將與宇宙觀有關係的引來說：

按天命兩字本有三種解釋，第一解作天的生命，第二解作天性或天理，第三解作天賦。蔣介石先生說：「天命是宇宙自然推演無盡之生命。論其本體，就是天性天理，也就是自然運行之理。論其跡象，則是一切動植飛潛繁衍無窮的生命。我們總理說：『人類歷史以生存為中心』。自然之理即是生存，反之，即是死亡。這個最基本的自然之理，唯有中庸說得最明白透徹」。這不僅是白天的生命方面及天性天理方面解釋了天命之涵義，而且說明了中庸含有生的哲學之要素。

天命之謂性如何解釋

此外，天命解作天賦，也是許多學者所公認的。所謂天命之謂性，就是說：「宇宙所賦予人的一種天性或天理便叫做性（人性）」。故告子說：「生之謂性」(二二)。朱子說「性者人所受之天理也」。

蔣介石先生對於率性之謂道的說明

其次，什麼叫做「率性之謂道」呢？蔣介石先生又說：「率性不是作任性講。率是順的意思，率性就是順應天性；所謂道，就是順應着人人本身之天性而已。……我們由於中庸這幾句話，可以曉得天性人性本為一體，率循這個天性，則日用事物之間便莫不各有至尚不易之路。此即所謂道」。

蔣介石先生對於修

「率性之謂道」的界說既明，那麼我們便要問，究竟什麼叫做「修道之為教」呢？蔣

道之謂教
的「明」

介石先生接着說：「能修明這一個本乎天性之道，或是指正不合乎道或不合理之事物，而使之合乎道合乎理，這就是所謂教」。

介石先生
對於道
不可詳的
「明」

爲什麼要修道？爲什麼說道不可離？爲什麼說可離非道？蔣介石先生的解釋是：「吾人生在宇宙之間，每個人便各具有與自然之理相通的天性。所以說道之實體，卽具於吾人本身以內，而不可須臾以離。一離開了道，便是違反天性，反乎自然之理，就要凌亂紛擾，茫昧昏迷，有如歧途，有如黑夜，不但人生本務，覺得茫然，而且妄行謬說，禍錯誤爲尋常，結果未有不敗德喪身的道理。……所以我們立身處世，要問所行是否合乎正道，便要自己省察我所萌的意念如何，所做的事如何，反問自己良心安不安」。上面的解釋，就說明是道不可離，可離非道的道理，也就是人應修道的理由。

修道與誠

道本不可離，但人往往爲物然所蔽而離道太遠，故必須講究修道，必須注重教育。講到修道，便不能不講「誠」。「誠」爲整個中庸之骨幹，亦爲天道與人道合流之軸心。中庸哀公問政章這樣的說着：「誠者，天之道也；誠之者，人之道也。誠者不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。誠之者擇善而固執之也」。擇善固執應從何處着手呢？哀公問政章已指明應從博學、審問、慎思、明辨、篤行，以及「人一能之己百之，人十能之己千之」各方面着手。

這裏所講的「誠」，就是宇宙間真實无妄不假人爲的自然之理。這種自然之理，就是

天之道與
人之道之
比較

宇宙萬物生長變化所依據的自然法則。故說：「誠者天之道也」。這裏所說的「誠之」，就是「想到做到誠」的意思，也就要修養到真實无妄合乎天道的境界。聖人修養到了這個境界，所以能不勉而中，不思而得，從容中道。普通人亦應運用博學、審問、慎思、明辨、篤行，人一己百，人十己千的勤學方法及苦幹精神，擇善固執，以求修養到「誠」的境界，而達到人道與天道合流的目的。

依天道而
生長變化
之宇宙現
象

中庸天道
論與唯生
論中之進
化論的關係

誠既是天之道，既是宇宙萬物生長變化的自然法則，且讓我們檢查中庸所載宇宙萬物生長變化的情形。第二十六章載：「故至誠無息，不息則久，久則徵，徵則悠遠，悠遠則博厚，博厚則高明。……博厚配地，高明配天，悠久無疆。如此者，不見而章，不動而變，無爲而成」。以上具就空間（天地）和時間（悠久）兩方面說明天道之博厚、高明、悠遠及變化自然，無爲而成之原則。以下便是根據天道不測之原則，說明宇宙萬物之生成，發展及演變不已等實際狀況。「夫天地之道，可一言而盡也；其爲物不貳（一元），則其生物不測（生長變化不可測）。天地之道，博也、厚也、高也、明也、悠也、久也。今夫天，斯昭昭之多（小明的意思）及其無窮也，日月星辰繫焉，萬物覆焉；今夫地，一撮土之多，及其廣厚，載華岳而不重，振河海而不洩，萬物載焉；今夫山，一卷石之多，及其廣大，草木生之，禽獸居之，寶藏興焉；今夫水，一勺之多，及其不測，黿鼉蛟龍魚鼈生焉，貨財殖焉。詩云：『維天之命，於穆不已』。這種生生不已的宇宙萬物發展論，

至誠之偉大

正合乎 中山先生所說的「由簡而繁由微而顯」的進化原則。

天道（誠）既是生生不已的，真實无妄的，無爲自然的，人如能修養到這個境界，便可以盡性，可以治國，可以有先見之明，可以與天地同化，可以贊天地之化育。中庸載：「惟天下至誠，爲能經綸天下之大經，立天下之大本，知天地之化育」。又曰：「惟天下至誠，爲能盡其性，能盡人之性。能盡人之性，則能盡物之性。能盡物之性，則可贊天地之化育，可以贊天地之化育，則可與天地參矣（與天地並立爲三之意）」。

並且說：「至誠之道，可以前知……故至誠如神」。

至誠之聖人君子，道配天地

至誠之道是非常偉大的，聖人君子均能修養到至誠。故聖人君子亦非常偉大。第二十七章載：「大哉聖人之道，洋洋乎發育萬物，峻極於天」。第三十一章載：「唯天下至聖……言而民莫不信，行而民莫不說（同悅）。是以聲名洋溢乎中國，施及蠻貊，舟車所至，人力所通，天之所覆，地之所載，日月所照，霜露所墜，凡有血氣者，莫不尊親，故曰配天」。又第二十九章載：「故君子之道，本諸身，徵諸庶民，考諸三王而不繆（同謬），建諸天地而不悖，質諸鬼神而無疑，百世以俟聖人而不惑……是故君子動而世爲天下道，言而爲天下法，行而世爲天下則」。這與莊子的聖人論頗有相似之處，也是以人道合天道的道理。

易經之易字，老莊所用之道字，均代表兩面意義，一面是代表生的元子，一面是代表

中庸之誠字與易經之易字及老子所用之道字之區別

由誠到明及由明到誠與天道之關係

誠字在代述天道與天道之關係

生的法則或生的道理。由此推之，或許也有人認為誠字也代表這兩個意義。譬如第二十五章載：「誠者物之終始，不誠無物」。還好像說誠就是萬物的有始有終的生命之源，沒有這生命之源，便沒有萬物。但細閱中庸全篇，則知這裏所謂「誠者物之終始」，仍是就天道之終始而言，並非指誠為生命的元子。所謂「不誠無物」，是說沒有本末顯隱的天道，萬物便不能生長變化，便不能存在於宇宙了。故下文接着是「君子誠之為貴。誠者非自成己而已也，所以成物也。成己仁也，成物知（同智）也，性之德也」。所謂性之德，乃是就生的法則或生的道理而言，亦非指生的元子，這是很顯明的事實。第二十一章載：「自誠明謂之性，自明誠謂之教」。前一句是說由於本來的至誠而明瞭宇宙自然之理便叫做性，由性而表現為德便是仁與智。後一句是說經過修養工夫，由於明瞭宇宙自然之理而達到至誠的境界便叫做教。前者是自然的，無為的，合乎唯生論所講的天道；後者是人工的，有為的，合乎唯生論所講的人道。

還有第二十三章載：「其次致曲，曲能有誠，誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化，惟天下至誠為能化」。粗看起來，好像誠就是一個生命的元子，但細按前文為「唯天下至誠為能盡其性則其次致曲，曲能有誠」的「誠」字仍然是接上文能盡其性之誠道而立論；所謂致曲是指用人工的修養而達到誠道的意思。以下形、著、明、動、變、化各個階段，也是就宇宙萬物生長衰化的自然法則而言。至誠之人能體會這種自然法

人道，並未代表生元。

中庸與唯物唯心。

則，是以能與天地同化。總而言之，誠字祇代表生的法則——天道與人道，並未代表生的元子。同理，可以知道唯生論中之生字，其涵義比較中庸之誠字為廣。

醉心唯物論者，有時摘「誠者物之終始，不誠無物」一兩句話，便以為中庸的思想是包含着唯物論的要素。其實這裏的誠字，仍然是指天道而言，並不是稱誠為物質。

另一方面，朱熹註中庸第一章有云：「天地萬物本吾一體。吾之心正，則天地之心亦正矣；吾之氣順，則天地之氣亦順矣」。這分明又是站在唯心論的立場，認中庸的思想包涵着唯心論的要素。其實中庸的思想，是要「以人心合天心」（由「誠之」到「誠」），並不是強天心以合人心。故中庸的思想，既非唯物，亦非唯心。蔣介石先生說：「由『率性』『修道』講到『天地位萬物育』，實為心物並重……的哲學」（四）。

誠字固然與生字稍有區別，可是中庸之道和唯生論仍有許多相同之點：

- 一 唯生論是生的哲學，中庸也是生的哲學。
- 二 唯生論是變的哲學，中庸也是變的哲學。
- 三 唯生論主張心物並重，中庸亦主張心物並重。
- 四 唯生論一面主張順應天理，一方面主張重視人為。中庸一面主張率性，一面主張修道。

五 中山先生講「精誠」，戴季陶先生著民生哲學，蔣介石先生講政治的道理，都

唯生論與
中庸之比
較

是受了中庸的影響。

六 中庸簡而繁的進化觀與 中山先生的進化論相似。

七 中山先生的人性論與中庸的人性論大致相同。

八 中庸的誠、形、著、明、動、變、化的誠道論，即陳立夫先生的生命輪迴說。

總括起來說，中山先生及蔣介石先生的宇宙觀受到中庸的影響不少（人生觀亦然），

而唯生論（尤其是生道論）的思想淵源，除易經外，便要推以誠道為中心的中庸了。

（註一）見蔣先生著中庸之要旨與蔣領的基本要領

（註二）同上

（註三）見孟子

（註四）見蔣先生著青年為學與立黨之道

第五節 唯生論與荀子論天

就先秦哲學而論，荀子雖然號稱儒家，祇因他出世較晚，博覽羣經，故能擷道之長，而補儒家之短，其哲學思想頗有補偏救弊之趨勢。故論唯生論與先秦宇宙哲學，以荀子論天殿其後。

前篇曾經說過，唯生論的宇宙觀，是把「天」當作自然解，當作宇宙看；把「天道」當作自然法則解，當作宇宙萬物生長變化的定律或原理看。

唯生論對
於天、天
道的看法

天道的廣狹二義

不過這裏有一點說明，就是：廣義的「天道」是就整個宇宙萬物生長變化的道理而言，把地道或物道都包括起來；狹義的「天道」是僅僅指天生天變的道理而言，地道或物道可以分出來和天道對立。故本書中有時天道、地道（物道）、人道三道並稱，有時祇稱天道和入道。

荀子對於天及天道底看法

荀子對於天底看法，和唯生論的看法相似，亦和老莊差不多。就是把天看作自然，把天道看作自然法則。「列星隨旋，日月遞炤（同照），四時代御，陰陽大化，風雨搏施，萬物各得其和以生，各得其養以成，不見其事而見其功……皆知其所以成，而莫知其無形，夫是之謂天」。這是荀子天論篇說明天生的自然法則，也就是說明宇宙萬物生成發展演變等等的道理。這種生成變化是自然而然的，而這種自然自然就是「天功」的一種表現。

一、天及天功

天功的表現既是自然而然的，當沒有因人而異的私意存乎其中。所以天論篇又說：「天行有常，不為堯存，不為桀亡。應之以治則吉，應之以亂則凶。疆本而節用，則天不能貧；養備而動時，則天不能病；修道而不貳，則天不能禍。……木荒而用侈，則天不能使之富；養略而動罕，則天不能使之全；倍道而妄行，則天不能使之吉；……故明於天人之分，則可謂「至人」矣。不為而成，不求而得，夫是之謂天職」。明瞭天與人之關係的人，知道順天理，知道避免貧病災禍的道理，事事本着天職，故可以「不為而成，不求而得」。

二、天職

荀子論天，論得非常精細，天論篇，除講天功、天職外，還講了天君、天官、天情和天養：

三、天情

四、天官

五、天君

六、天養

七、天政

「天職既立，天功既成，形具而神生，好惡喜怒哀樂藏焉，夫是之謂天情」。
「耳目鼻口形體各有接而不相能也（各能接物不能互用），夫是之謂天官（天賦予之官能）」。

「心居中虛以治五官，夫是之謂天君」。
「財非其類以養其類，夫是之謂天養」。
「順其類者謂之福，逆其類者謂之禍，夫是之謂天政」。

順天則昌
逆天則凶

人生之吉凶禍福與順天或逆天大有關係。如果「昏其天君（昏亂其心），亂其天官（聲色臭味過度），棄其天養（不能務本節用），逆其天政，背其天情，以喪天功，夫是之謂大凶」。故大凶就是逆天者應該獲得的結果。聖人能順天，故能生養自然。所謂「聖人清其天君，正其天官，備其天養，順其天政，養其天情，以全其天功，其行曲治（曲盡其治），其養曲適，其生不傷，夫是之謂知天。故大巧在所不為，大智在所不慮」。

荀子的順
天論與唯
生論的順
天論

總觀以上各段，可知荀子的意思，是認為人生的法則，應與天生的法則打成一片。這就是中庸及蔣先生所主張的「以人道合天道」的道理，也與中山先生所主張的順天行道差不多。

荀子論誠

中庸的理論，是主張人應該做到「誠」的境界以與天之道（誠）相吻合。荀子對此亦有同樣的主張。不苟篇載：「君子養心莫善於誠，致誠則無它事矣。唯仁之爲守，唯義之爲行；誠心守仁則形，形則神，神則能化矣；誠心行義則理，理則明，明則能變矣。變化代興，謂之天德。天不言而人推高焉，地不言而人推厚焉，四時不言而百姓期焉；夫此有常以至於其誠者也。君子至德，嘿然而喻，未施而親，不怒而威」。這就是說君子能從守仁行義兩方面用功夫，做到至誠的境界（神、明、變化）與天道合流，故無爲而成。

不誠則不能化萬物及萬民

「天地爲大矣，不誠則不能化萬物；聖人爲知矣，不誠則不能化萬民。……夫誠者，君子之所守也，而政事之本也」。可見誠爲立身從政順時應天的道理，不誠則一切生長變化便無從演進。毋怪乎 中山先生及 蔣介石先生等對於誠道特別重視。

應順天理與克服自然

老莊祇主張順應天理，而反對克服自然。唯生論則主張一面順應天理，一面克服自然。中庸一面講率性順天，一面講修道施教，頗與唯生論之主張相暗合。荀子則比較中庸更進一步，主張一面順天，一面克天（或稱戡天），與唯生論之主張更相接近。

他說：「大天而思之，孰與物畜而制之；從天而頌之，孰與制天命而用之；望時而待之，孰與應時而使之；因物而多之，孰與騁能而化之；思物而物之，孰與理物而勿失之也。順與物之所以生，孰與有物之所以成。故錯人而思天，則失萬物之情」。這是很明白的說，與其尊大自然，歌頌自然，不如克服自然，使用自然；與其坐候良機，不如應時而

荀子的克
天說與蔣
介石先生
的宇宙觀
之比較

利用之；與其聽物發展（多），妄想物爲己有，不如聘能而馴養萬物，利用萬物。這種一面順天，一面克天的理論與 蔣介石先生的宇宙觀（克服自然，利用萬物），可謂「如出一轍」。

荀子的克
天的與培
根的征服
自然論

研究西洋哲學的人，往往憧憬培根（Francis Bacon）的「征服自然論」，稱它爲自然寶庫之鑰匙。其實荀子的克天說亦與培根的思想大有相似之處，不過中國人沒有運用這把鑰匙去開自然之門罷了。

人何以能克服自然和利用萬物呢？在唯生論的立場看來，是因爲人富有人性，富有創造的智力，不願自相殘殺，於是連合起來（互助），克服宇宙萬物，在宇宙萬物間覓取維持生活的資料和保護生存的工具。在荀子看來，則以爲人之所以能克服宇宙萬物者，是因人具有「義」的天賦和「羣」的能力。王制篇載：「水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義，人有氣有生有知亦且有義，故最爲天下貴也。力不若牛，走不若馬，而牛馬爲用何也？曰，人能羣，彼不能羣也。人何以能羣？曰，分。分何以能行？爲義。故義以分則和，和則一，一則多力，多力則疆，疆則勝物。故宮室可得而居也；故序四時，裁（成）萬物，兼利天下」。荀子之所謂「義」是暗指仁義及禮義而言。人能明禮義知仁義，故能分；故能有組織的分工。能夠分工，則大家免除衝突，故能和；故能團結。能團結則能統一，則能集中力量。力量能集中則力多，力多則疆，疆則能戰勝萬物。能戰勝萬物，

荀子的人
能勝物論

荀子的
人類進
化論與
中先
生的人
類進
化論

荀子論
兵與唯
生論之
抗禦暴
力論

荀子的心
物並重
論與孫
蔣二

故可以序四時，可以御用萬物，可以居宮室，可以利兼天下。這就是說明人與萬物之區別，也就是說明人能勝物的道理。

中山先生在知難行易中說：「人類進化以互助為原則。社會國家者互助之體也，仁義道德者互助之用也」。荀子所說人具有知仁義的天賦，是就互助之用的方面立言；荀子所說人具有合羣的能力，是就互助之體的方面立言。故荀子的人類進化論與中山先生的人類進化論可說是「大致相同」。

唯生論固主張人類進化應以互助為本，應注重仁義道德，但並沒有忘記抗禦暴力和打擊強權。荀子論兵，雖然反對爭奪，雖然重視仁義，但亦沒有忘記禁暴除害。論兵篇載：「陳轅問孫卿子（即荀子）曰：『先生議兵，常以仁義為本。仁者愛人，義者循理；然則何以兵為？凡所為兵者，為爭奪也』。孫卿子曰：『非女（同汝）所知也。彼仁者愛人，愛人，故惡人之害之也；義者循理，循理，故惡人之亂之也。彼兵者，所以禁暴除害也，非爭奪也』」。這就等於說我們出兵抗禦外侮和打擊強權，不是為爭城爭地而戰，乃是為愛人而戰，是為公理而戰，目的是在為人類除害馬，為世界除亂賊。這種禁暴除害的主張，與唯生論的抗禦暴力打擊強權的理論，還有什麼區別呢？

荀子不是唯心論者，亦不是唯物論者。他論天的時候，一面講天官（五官），一面講天君（心）。前者為形體，後者為精神，所以他是一位心物並重論者。惟其如此，故一面主張

先生之思想之比較

順天，一面主張克天；一面提倡仁義道德，一面提倡禁暴除害。故荀子的思想與中山先生及蔣介石先生的思想不無小異而大同之處。

第二章 唯生論與漢魏晉的宇宙哲學

第一節 唯生論與淮南子底宇宙觀

淮南子與宇宙哲學

易經以「易」及「太極」爲宇宙萬物之生元，老莊以「道」及「無」爲宇宙萬物之生元；而淮南子則以「太始」及「太一」爲宇宙萬物之「生元」，其立論較易經老莊更爲詳細。故馮友蘭先生說：「淮南鴻烈爲漢淮南王劉安賓客所共著之書，雜取各家之言，無中心思想，惟其中講宇宙發生之部分，比以前哲學家所講，皆較詳明」（見馮著中國哲學史）。

淮南子天文訓篇載：「天地未形，馮馮翼翼，洞洞濶濶，故曰太始（亦稱太昭）。太始生虛廓，虛廓生宇宙，宇宙生元氣。元氣有涯垠，清陽者薄靡而爲天，重濁者凝滯而爲地，清陽之合專易，重濁之凝竭難，故天先成而地後定，天地之襲精爲陰陽，陰陽之專精爲四時，四時之散精爲萬物，積陽之熱氣久者生火，火氣之精者爲日。積陰之寒氣久者爲水，水氣之精者爲月……天道曰員（圓），地道曰方，方者主幽，員者主明。明者吐氣者也……幽者含氣者也……吐氣者施，含氣者化；是故陽施陰化。天地之偶氣，怒者爲風，

淮南子與宇宙哲學

天地之和氣，合則爲雨。陰陽相薄，感而爲雷，激而爲霆，亂而爲霧。陽氣勝則散而爲雨露，陰氣勝則凝而爲霜雪。毛羽者，飛行之類也，故屬於陽；介鱗者，蟄伏之類也，故屬於陰。

淮南子這篇文章是很明白地指出宇宙萬物的生元爲太始：「太始生虛無，虛無生宇宙，宇宙生元氣」；由元氣凝合而形成天地，由天地襲精而產生陰陽，由陰陽之專精而形成四時，由四時之散精而發育萬物。於是日月水火，風雨雷霆，霜雪霧露，鳥獸魚蟲，都因陰陽而生長變化，造成森羅萬象的宇宙。以上就是淮南子底宇宙哲學中的本體論。

再就淮南子底宇宙哲學中宇宙論來分析，則其所論多與莊子相同。爲避免重述起見，特舉其要點如下：

一、道是高深的，偉大的，能放能藏；二、天道是自然的，樸素的，無爲的，虛靜的，純潔的，人道是造作的，巧詐的，有爲的，庸俗的；三、聖人體天明道，反於清淨，終於無爲；四、宇宙變化不已，周而復始。

就本體論方面講，淮南子已經說明了宇宙萬物的根源，就宇宙論講，淮南子已經說明了宇宙萬物的生長變化的法則。前者與生元論相當，後者與生道論相當。故淮南子的宇宙哲學與唯生論頗有相當關係。

淮南子講天的生長變化，固然與唯生論有相當關係，而講人的生長變化的時候，更與

淮南子的
宇宙論

淮南子與
生元論及
生道論之
關係

淮南子與
心物並重
論

唯生論的心物並重論相「疊合」。精神訓篇載：「剛柔相成，萬物乃形。頰氣爲蟲，精氣爲人。是故精神，天之有也；而骨骸者，地之有也。精神入其門，而骨骸及其根，『我』尙何存」。這裏所謂精氣，卽等於構成人體的生元。精神與骨骸（物質）爲精氣中所包涵的兩個要素，如果這兩個要素化滅了（精神返回「生之門」，骨骸返回「生之根」），人就無法生存了。這種心物並重論與中山先生所說的「精神物質同產於一體而相輔爲用」的理論，豈不是可以尋出相似之點嗎？

淮南子的
神形發生
論

自死的方面看，精神與物質化滅，人就沒有了。自生的方面看，精神與物質發展起來，人就形成了。故精神訓篇又載：「夫精神者，所受於天也，而形骸者，所稟於地也。故曰，一生二，二生三，三生萬物，萬物背陰而抱陽，沖氣（陰陽二氣）以爲和，故曰，一月而膏，二月而肤，三月而胎，四月而肌，五月而筋，六月而骨，七月而成，八月而動，九月而躁，十月而生」。

按一生二，本來有人解作太極生陰陽；二生三，本來有人解作陰陽交合——就是合陰陽二氣（沖氣）以爲和的意思。不過這裏的一生二是接着「精神受於天，形骸稟於地」而講的，易理天爲乾，乾爲陽；地爲坤，坤爲陰。天地可以作爲陰陽的代名詞。故精神受於天，亦可說「精神受於陽」；形骸稟於地，亦可以說「形骸稟於陰」。如果這種推論與淮南子的原意不相違的話，則一生二，除代表太極生陰陽的意義外，還與精氣生心物的意義相

精神胎生
論與精神
天受說

當；二生三，除代表陰陽交合的意義外，還與心物凝合而成萬物及人的種子的意義相當。三生萬物，便等於說種子（包含陰陽及心物二要素）生萬物了。自胎生的人類來講，種子既經形成，則一個月便生長為膠狀體的管，……十個月便生產一位新國民了。

本來「精神由於胎生」，生物學上已早有人證明（參看任覺五著唯生論與民生史觀）。「智力可以遺傳」，心理學上已早有人論定。淮南子的精神天受說，在科學上本有根據，只因中國自然科學不發達，沒有人加以科學上證實罷了。

除心物並重論之主張外，關於「人爲一小天地」的理論，淮南子的見解，亦和唯生論的見解相似。中山先生說：「古人有言，『人爲一小天地』，良有以也」（二）。而淮南子對於「人爲一小天地」的說明可謂非常透徹。

精神訓篇載：「故頭之圓也象天，足之方也象地。天有四時、五行、九解、三百六十日；人亦有四肢、五臟、九竅、三百六十節。天有風雨寒暑，人亦有取與喜怒。故膽爲雲，肺爲氣，脾爲風，腎爲雨，肝爲雷，以與天地參也，而心爲之主，是故耳目者日月也；血氣者風雨也」。淮南子認爲人是天地的縮影，人是一個小宇宙，人生的構造與宇宙的構造相配，人的生長變化與宇宙的生長變化相似。這種配比，雖然不見得合乎科學的真諦，但「人爲一個宇宙」的原則，卻爲很多哲學家所公認。

人是一個小宇宙。天地是一個大宇宙。人有精神，天地亦有精神，天地的精神不可過

人生的構
造與天地的
構造相似

人的精神
和天地的
精神一樣
都應好好
使用

用或亂用，人的精神亦不能任意消耗。故精神訓篇曾經作過這樣地警告：「日月失其行（過用或亂用），薄蝕無光；風雨非其時，毀折生災……夫天地之道，至絃以大，尚又節其章光，愛其神明；人之耳目，曷能久勤勞而不息乎？精神何能久馳騁而不既乎」。這裏還可以看出淮南子與唯生論的共同點，就是把物類的能力（日月的光明及風雨的力量）和人類的精神相比擬。

以人道合
天道的道
理

人既是天地的縮影，「人」生的法則既與「天」生的法則相似，那麼我們持身涉世所運用的「人道」，便應該與「天道」相適應。「真人」能做到這一點，所以能與天地合而為一，能與原始的「太一」打成一片。詮訓篇載：「洞同天地，渾沌為樸，未造而成物，謂之『太一』。……稽古太初，人生於無，形於有；有形而制於物。能反其所生，若未有形，謂之『真人』。『真人』者，未始分於『太一』者也。『真人』能反其所生，好像未有形體一樣，好像與原始的「太一」沒有分離一樣，這與老子的「歸真返樸」及莊子的「至人無己」的意思頗有類似。其理論缺點亦與老莊相似，就是太輕視人力作為，太重視機械的自

太一與太
始有無分
別

然主義了。

淮南子一面講太始，一面講太一，究竟這兩者有無區別呢？我以為太一與太始，名異而實同。同為宇宙萬物的生元，至於次序上有無先後之分，似乎不必計較。呂氏春秋有「太一生兩儀」句，可見太一就是太極，就是唯生論所講的宇宙萬物的生元。

淮南子與
唯生論

總合起來講，淮南子的宇宙變論，與唯生論的天道論相當；淮南子的太一論，與唯生論的生元論相當，淮南子的精神形骸重說，與唯生論的心物並重論相當；淮南子的人爲小天地說，與唯生論「人爲小宇宙」說相當。故淮南子的宇宙哲學，雖然不免有些地方不能與現代的科學完全相符，雖然不免雜有些迷信的色彩，但大致的說來，還是「比以鄭齊學家所講，皆較詳明」。

（註一）見知難行易

第二節 唯生論與董仲舒論「元」及陰陽五行說

董仲舒與
陰陽家

就漢代宇宙哲學家而論，淮南子可以代表道家，董仲舒則可以代表儒家。不過董子雖然自命代表儒家，卻大受先秦時代陰陽家學說的影響，故常常用陰陽五行來說明宇宙萬物的生長變化。

董仲舒論
元

董仲舒在宇宙哲學方面，雖然講陰陽五行，可是對於探討宇宙萬物之最後根源，則較陰陽家更爲進步。春秋繁露玉英篇載：「一元者，太始也；元猶原也；故元者，爲萬物之本，而人之元在焉。安在乎？乃在天地之前」。易經以太極爲宇宙的本體，老莊以「無」爲萬物的根源，呂氏春秋及淮南子都以「太一」爲天地的原始，所取的名字，都不如「元」字之妥當。元猶原也，就是宇宙的最後根源，就是萬物的最初種子，就是唯生論

元就是生

元及陰陽
五行之關係

中所說的生元，故既爲物之本，亦爲人之元（細胞）。

由生元而形成一種元氣，這種元氣，充塞乎天地之間。從其初生的場合來說，其數爲一一，便是一元，正如孟子所說：「天之生物也，使之一本」。亦如中庸所說：「其爲物不貳」。從其發展或分裂的場合說，其數爲二——便是陰陽，正如易經所提出的兩儀。「就其生長變化的時間說，便分爲四時——春夏秋冬。從其形成爲物體說，便分爲五行——木火土金水。故春秋繁露，五行之義載：「天地之氣，合而爲一；分爲陰陽，判爲四時，列爲五行」。

五行說之
起源

五行之說，相傳始於殷朝遺老箕子。箕子會見周武王的時候，周武王以治國大事見詢，他便以「洪範九疇」相對。如以現代眼光來解釋，所謂九疇，就是主持政治的人所應注意實施的九個範疇。這九個範疇中，第一個範疇，就是講五行。書經洪範載箕子之言曰：「五行：一曰水；二曰火；三曰木；四曰金；五曰土。水曰潤下，火曰點上，木曰曲直，金曰從革，土爰稼穡」。箕子把五行的性能標明了，請武王注意它以順應萬物，以樂育羣生。

五行說之
沿革

此外，談五行的，中國史籍上數不勝數，在董仲舒以前，有禮記中之月令，有法家之管子、淮南子。禮記中之月令，把木火金水分別配在春夏秋冬四個節季裏。管子四時篇裏面，把木德與東方及春季配在一起，把火德與南方、夏季配在一起，把金德與西方及秋季配在一起，把水德與北方及冬季配在一起，把土德與中央配在一起，並且說土德實輔四

時。淮南子也是把五行和四時五方配合得緊緊地。以上都是把整個時間與整個空間和五行配合起來，以說明宇宙萬象。

管子又在水地篇說：「地者，萬物之本原，諸生之根菀也；美惡賢不肖愚俊之所生也。水者，地之血氣，如筋脈之通流者也，……人，水也。男女精氣合而水流形，……是以水……凝蹇而爲人」。粗看起來，好像說「地」爲萬物之本原，其實管子的思想和西哲泰來斯一樣，他以「水」爲萬物的根源，故說萬物莫不由水而生。

董仲舒對
於五行說
之見解

董仲舒與
管子見解
之異同

董仲舒對於五行之說，曾作過有系統的研究。春秋繁露五行之義篇載：「天有五行，一曰木，二曰火，三曰土，四曰金，五曰水。木，五行之始也；水，五行之終也；土，五行之中也。此其天次之序也。木生火，火生土，土生金，金生水，水生木；此其父子也。木居左，金居右，火居前，水居後，土居中央（按此與淮南子之東木西金南火北水中土之意義同）；此其父子之序，相受而布。……是故木居東方而主春氣，火居南方而主夏氣，金居西方而主秋氣，水居北方而主冬氣。是故木主生而金主殺，火主暑而水主寒。……土居中央，謂之天潤。土者，天之股肱也。其德茂美，不可名以一時之事，故五行而四時者，土兼之也」。這裏最後幾句，就是說明土居中而策應四時，與管子所說的土輔四時同其意義。不過管子以水爲萬物的生元，董仲舒以「木」爲五行之始，這是大有區別之處。

講到五行相生的道理，在後漢章帝時諸大儒所著的白虎通義一書中解釋得很詳細：

五行相生
論與生命
哲學

「木生火者，木性溫，暖伏生中，鑽灼而出，故生火。火生土者，火熱故能焚木；木焚而成灰，灰即土也；故火生土。金居石依山，津潤而生；聚土成山，山必生石；故土生金。金生水者，少陰之氣，溫潤流澤；銷金亦爲水，所以山雲而從潤；故金生水。水生木者，因水潤而能生，故水生木」。這種相互生長的解釋，既蘊藏着自然科學的道理，亦包涵着生命哲學的意義。

五行相勝
論與物種
進化論

五行相生·五行亦相勝（或稱相尅），董仲舒認爲金勝木，木勝火，火勝土，土勝水，水勝金。白虎通義解釋着說：「五行所以相害者，天地之性；衆勝寡，故水勝火也；精勝堅，故火勝金；剛勝柔，故金勝木；專勝散，故木勝土；實勝虛，故土勝水也」。這裏所舉出的衆勝寡，精勝堅，剛勝柔，專勝散，實勝虛，恰恰和老子所主張的柔勝剛，虛勝實相反；而與達爾文所講的物競天擇，優勝劣敗，弱肉強食則相符；同時，也合乎唯生論之「物種進化以競爭爲原則」的道理。

按五行相生與五行相勝，是植物和礦物相互生長相互變轉相互化合相互分解的一種生理作用物理作用及化學作用。惟其有這些作用，所以造成千變萬化消長盈虛新陳代謝的宇宙現象。因此之故，我認爲五行相生及五行相勝之說，是宇宙萬象的生長變化的方法論，亦就是唯生論中的物道論。所以中國許多科學如天文學、歷數學、醫學、音樂學等等，多以陰陽五行爲根據。

五行說與
宇宙哲學
及自然科學

五行說與
人生哲學
及其流弊

不過這種物道論，用以說明宇宙現象（尤其礦植物）尙有一部分理由；但推論到人事，則未必到處適合。我國五行論者不察，把萬事萬物以及政治關係人生現象都拿金木水火土配合起來，作種種牽強附會的說明，或則用「機械的五行」說明宇宙的運行，令人不敢克服自然和利用萬物；或則用「宿命的五行」說明人生的命運，令人不敢發揮求生的意志以達到求生的目的。流弊所至，幾乎陷整個民族生命於絕境！這是站在唯生論的立場，不能不加以批判的。

第三節 唯生論與揚雄論玄及王充的宇宙觀

揚雄王充
與讖書緯
書

漢代自陰陽五行之說盛行之後，「非常可怪」的讖書及緯書，便相繼而起。大多憑陰陽家之理想，假黃帝文王孔子之名義，製造偽書，傳會經典。西漢末的揚雄、東漢末的王充看不過意，便各樹一幟，向陰陽家及讖書緯書進攻。

揚雄王充
與陰陽家
及道家

馮友蘭先生認爲「揚雄王充兩人的哲學，可謂結兩漢思想之局，開魏晉思想之路」（一）。蓋自董仲舒以後，儒家釋經，多雜以陰陽五行之說；而揚雄王充兩人一而使儒家與陰陽家分離，另一而使儒家與道家接近。到了魏晉，則儒家與道家幾乎合爲一流，如何晏王弼等就用道家的理論去解釋儒家的論語及易經。

揚雄的宇
宙觀

揚雄王充的哲學思想既是由兩漢思想轉到魏晉思想的橋梁，故在研究魏晉的自然主義

之前，不能不把揚王的思想 and 唯生論來比較一比較。

揚雄作法言以羣論語作太玄以羣易經。因為是羣做性質，故積極方面很少創見；可是消極方面，對於陰陽家迷信部分之摧毀，則大有裨益。

揚雄著太玄用一個「玄」來代表易經中之「太極」，及老子道德經中之「無」。他說：「玄者，幽攤萬物而不見其形者也。資陶虛無而生乎？……仰而視之在乎上，俯而窺之在乎下，企而望之在乎前，棄而忘之在於後……者，玄也」。由這種解釋看來，可知「玄」是一種由虛無而生，散布在宇宙間而不見其形體的東西，和易經中的「太極」，道德經中的「無」以及唯生論中的生元，同其意義。

玄與生元
及生道

「玄」字一方面代表生元，另一方面卻代表生道——天道、地道及人道。故揚雄的太玄圖中又說：「夫玄也者，天道也，地道也，人道也」。正如馮友蘭先生所謂「萬物之發生運動，與其間之秩序皆玄為之也」(二)。

揚雄的宇
宙觀與唯
生論旨趣
略同

揚雄所講的天道地道及人道，都以自然主義為本。故說：「夫作者貴其有循而體自然也」。又說：「有生者必有死，有始者必有終，自然之道也」。惟其以自然主義為本，故他反對迷信，否認神仙，攻擊方士長生之說，破壞陰陽家宿命之論。如就生元論，生道論及反對宿命論各方面來看，揚雄的宇宙觀，頗與唯生論的宇宙觀同趣。

講到破除迷信，提倡道家的自然主義，王充較揚雄更為激烈，更為進步。西洋哲學家

王充所運用的思想方法

王充的宇宙觀之一

論天人之際

駁天地故生人物說

蘇格拉底運用產婆法以反駁詭辯派的理論，笛卡兒持懷疑論以懷疑一切，我以為王充則兼蘇笛兩氏之長。他堅持着疑古的精神，運用問答法，實證法和類推法，反駁用陰陽五行說以解釋經典的儒者，掃除非常可怪的迷信。所著論衡一書，對於各種妄誕傳說攻擊得體無完膚。這裏祇就宇宙觀部分，提出幾項來檢討。

一、西洋基督教有上帝有意造人之說，漢代儒家亦有天地故意生人之論，而王充卻不相信，特立論以駁之。物勢篇載：「儒者論曰：『天地故生人』，此妄言也。夫天地合氣，人偶自生也，猶夫婦合氣，子則自生也。夫婦合氣，非當時欲得生子，情欲動而合，合者生子矣！且夫婦不故生子，以知天地不故生人也。……夫天地不能故生人，則其生萬物，亦不能故也。天地合氣，物偶自生矣」。天地生人，乃自然而然的；自然而生，自然而長，自然而變，自然而化，沒有什麼作爲，沒有什麼故意。這與老莊的自然主義相符，亦與唯生論的「天道以自然爲本」相合。不過這裏的偶生論，並不完全爲唯生論者所敢苟同。

二、上帝(天)嘗善罰惡之說，自墨子提倡以來，附和的人本亦不少，尤以陰陽五行家爲甚，他們論災異的時候，總是說災異是上帝譴責人君的代表。王充對於這種不合理的論調，便大肆攻擊。讖告篇載陰陽家論災異謂：「古之人君爲政失道，天用災異譴告之也。……天神譴告人君，猶人君之責怒臣下也」。王充反駁着說：「夫天道自然也，無爲如讖告人君，是有爲，非自然也」。天既不能司賞罰，故王充認爲雷擊惡人說，亦是虛妄。

駁天神司賞罰說

雷虛篇引種種事實，判定雷電之殺死人，不是爲罰惡。雖然雷火燒處，狀似文字，實際不過是火燒痕跡，並非真正可讀可唸之判決書。唯生論把天當作自然解，把天道當作宇宙的自然法則解，不雜以天司賞罰之迷信傳說，頗與王充之見解相類似。

總之：王充的宇宙哲學，完全是站在自然主義的立場，而不爲陰陽五行說所囿，故能掃除人們對於宇宙之疑惑與迷信，而闡揚宇宙生長變化的自然之定理與法則。就其全部思想論固不能處處與三民主義哲學相符合，但就「自然法則論」，「破除迷信說」諸項來講，則大與唯生論中的生道論可互相發明。

(註一)見馮先生著中國哲學史

(註二)同上

第四節 唯生論與魏晉的自然主義

講到魏晉的自然主義，便不能不談到夏侯玄、何晏及王弼。他們的宇宙觀，正面是以自然主義爲本，發揮道家的思想；反面是攻擊天道賞善罰惡的迷信，反對陰陽家的主張，比較揚雄王充更進一步。

晉書王衍傳載何晏王弼等祖述老莊，以爲「天地萬物皆以『無爲』爲本。『無』也者，開物成務，無往而不存者也。陰陽恃以化生，萬物恃以成形，賢者恃以成德，不肖恃以免身。故無之爲用，無爵而貴矣」。按「無」字本可作兩種解釋，一爲道之體（普通稱無），

夏侯玄、
何晏、王
弼與魏晉
自然主義

王充的宇
宙觀與唯
生哲學

天道自然
論。聖人
無爲論

一爲道之用（普通稱無爲或無），這裏所稱的「無也者」的「無」，是接「無爲爲本」而來的，都是就道之作用而言。無爲之爲道，作用甚大，就宇宙現象言，是陰陽萬物恃以生成變化的法則；就人類言，是賢者恃以成德及不肖者恃以免禍的法寶。這種無爵而貴的無爲之道，是一種自然而然的，不加人工的，所以夏侯玄說：「天地以自然運，聖人以自然用」。王弼解釋老子第二十九章說：「聖人達自然之至，暢萬物之情，故因而不爲，順而不施，除其所以迷，去其所以惑。故心不亂而物自得之矣」。他又解釋老子的「天地不仁，以萬物爲芻狗」兩句道：「天地任自然、無爲、無造。萬物自相治理，故不仁也」。由此可見夏、何、王三人的天道自然論及聖人無爲論，完全是發揚道家思想的真諦。

自漢武帝以來，陰陽五行之說盛行，讖書緯書如雨後春筍。方士聞風而起，道教也隨之以興。王莽矯用符瑞而篡位。光武亦以應讖言而稱帝，張修（一說爲張陵）借老子之名，倡爲五斗米道，以符水法術治病相號召，招聚生徒，鼓吹邪說。當時的老子道德經，固已變成宗教上傳播迷信的依據，而易經八卦，亦變成說神論鬼的根源。何晏王弼等能運用自然主義的天道論，以解釋易經及道德經，掃除道士、方士及一切迷信家的謬說，使向秀郭象輩聞風而起，註釋莊子，完成偉大的自然主義的宇宙觀，其作始之功固不可沒。然其流弊，亦不可勝言。

良以三國紛爭之後，繼之以魏晉篡奪，又迫於八王之爭，五胡之亂，社會無秩序可

何晏王弼
等之功績

言，人民則痛苦日甚。加以法峻刑嚴，名士不敢論政，晏弼倡無爲於先，王衍倡清談於後，把自然主義的宇宙觀推而至於政治及人生，一時聞者風從，造成消極、頹廢、悲觀、厭世的人生觀，及烏托邦主義、無政府主義的政治觀。大家高談清靜無爲，憧憬世外桃源，笑傲風月之下，逍遙林泉之間（如竹林七賢），對於當時國家政治之腐敗，五胡侵略之迫切，大多如秦人視越人之肥瘠，漠然而不關心。致使外侮頻仍，幾乎陷國家民族於絕境。因此有人認爲何晏王弼游詞浮說，波蕩後生，二人之罪，深於桀紂。王衍臨死的時候自己亦嘆息着說：「嗚呼！吾曹雖不如古人，向若不祖述浮虛，戮力以匡天下，猶可不至今日」（見容肇祖著魏晉的自然主義）。

何晏王弼
等之罪過

自然主義
與宇宙及
人生

容肇祖先生說：「清談家的思想，從萬物生於自然而推論出一種自然主義的人生哲學及政治哲學。……說宇宙萬物成於自然則可以，說人生及政治也要順應自然，就有點不敢領教了」。我認爲容先生的評語說得很對，不過爲什麼不敢領教，容先生沒有加以說明，現在讓我根據唯生論的進化觀，予以一種批判。

照唯生論的看法，宇宙進化的法則，以自然爲本，人類進化的法則，以互助爲本。換句話說，天道與人道有別，天底生長變化的道理與人底生長變化及爲人處世的道理不是完全相同的。天道以自然主義爲中心，故崇尚無爲；人道則以民生主義爲中心，除順應自然外，還要克制自然，利用萬物，並須合作互助，團結起來，打破困難環境，抗禦外來侵

天道以爲自然主義，爲中心，人道以爲民生主義，爲中心。

唯生論對於魏晉自然主義之批判

讀古人書不要爲古人所迷

略，以達到維持大家生活，保障國家生存，發展國民生計，延續民族生命的目的。如果不了解這個道理，祇知順應自然，妄想無爲而治，結果是任天擺布，聽命安排，而且是不爲而不治。魏晉哲學家雖然在破壞方面摧毀了道士、方士以及陰陽家底迷信的天司賞罰的宇宙觀，命注生死的人生觀，符讖應兆的政治觀；但是在另一方面卻自己陷於任天擺布的宇宙觀，聽命安排的人生觀，不爲而不治的政治觀。這種哲學思想仍然是決定論的，必然論的，宿命論的。他們否認意志自由，否認人爲力量，祇知勸人去作自然的奴隸，勸人去做環境的順臣。就其流弊的方面來講，是宿命主義的哲學，是清談誤國的哲學，是不合乎人類進化和人羣需要的空論。

孟子說：「盡信書則不如無書」。中山先生認爲讀古人書不要爲古人所迷，這是研究哲學的人所應該注意的。但是我國人讀古人書的，除極少數的人外，往往爲古人所迷；讀了孔孟的著作，便以爲儒家的道理是天下第一；讀了陰陽家的書籍，便以爲陰陽五行說是金科玉律；而研究老子、莊子的人，便以爲老莊見解極高。其實老莊的理論，用之以說明宇宙，固有相當的道理；用之以說明人事，則感覺不夠。自人生方面講，用之以擴大胸襟增高眼界則可，用之以訓練人民處理國事則不可。其偏重自然輕視人爲的缺點，在上章業已評論過。何晏王弼及竹林七賢，多半忽略了老莊的缺點，而作片面的鼓吹，所以鑄成了清談誤國的大錯；重之以竹林七賢，又鑄成了以隱士自許而不問國家興亡的大錯。我們今

我們不要
爲自然主
義所誤

日，不僅要用唯生論的正確的宇宙觀，批判過去的魏晉自然主義，而且要喚醒現在及將來研究魏晉思想的人，不要爲清談家所迷！不要爲自然主義所誤！

第三章 唯生論與宋明清的宇宙觀

第一節 唯生論與周邵的太極論

南北朝時，中國思想界起了一個很大的變動，就是印度佛學不斷的輸入。

佛學的輸
入與玄學
家之歡迎

老莊的人生觀和宇宙觀本有些地方和佛教思想相接近，如道家以「無」爲萬物之源，佛教以「空」爲衆形之始，老莊作達觀，佛教講出世是。因爲當時道家的自然主義經一般玄學家的鼓吹提倡，業已風靡一時，故佛教思想亦容易爲學術界所歡迎。

玄學家多以爲老莊與佛學本無二致，往往把佛學中的「空」「有」問題與道家的「有」「無」問題，佛學中的色心論與道家的陰陽論來作對比的研究；又以竹林七賢比佛教七僧，以道家的理想人——真人比釋迦牟尼。南北朝的佛教徒如釋慧遠、法雅、釋道安、僧肇等都以老莊之學來解釋佛學的。

佛老的思想洪流，經南北朝而氾濫於隋唐，波濤洶湧，儒學的堤防幾乎爲之沖破。韓愈（退之）乃挺身而起，效孟子之驅楊墨，以闢異端爲己任，著原道、原性諸文攻擊佛老之

韓愈之反
佛非老

韓愈開宋
明道學之
先河

李翱之立
場及其給
與宋明理
學家之影
響

道教之排
佛

道教給與
周濂溪之
影響

學，主張「人其人。火其書，廬其居」。佛老的思想，至此便受到一種嚴重的打擊。

韓愈在消極方面，予佛老以打擊；在積極方面，則極力扶植儒學。以「明德新民修齊治平」的大學之道，打擊那佛老的「虛無靜寂」之道；以誠意正心及養心寡欲的儒家修養法，打擊那佛老的靜坐修行法。並把堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子、孟子捧了出來，造成儒學歷代相傳的道統，開了宋明道學的先河（理氣學又稱道學者因此）。

李翱繼韓而高舉排佛的旗幟，所著復性書，雖然雜了不少的佛教思想，但他的立場仍然是反佛的立場。後來宋明理學家的立場，與李翱援釋入儒的立場，便多相似之處。

反對佛教的，除儒家的韓李外，還有與佛教互爭傳教權的道教，自漢代張修倡五斗米道以後，道教的勢力便澎漲起來了。或造符水法術以期治邪除病，或研究煉丹以求延年長生。他們所持的經典，一部是老子的道德經，一部是儒家的易經，再雜以陰陽家的陰陽五行說，便形成了他們大廣招徠的雜貨店。他們的理論雖然會遭受着魏晉自然主義者之反對和攻擊，祇因為事實上有一部分人擁護，故由漢魏六朝經過隋唐以至於宋代，仍然是流傳不絕，仍然是獨樹一幟，向佛教作勢不兩立的進攻。

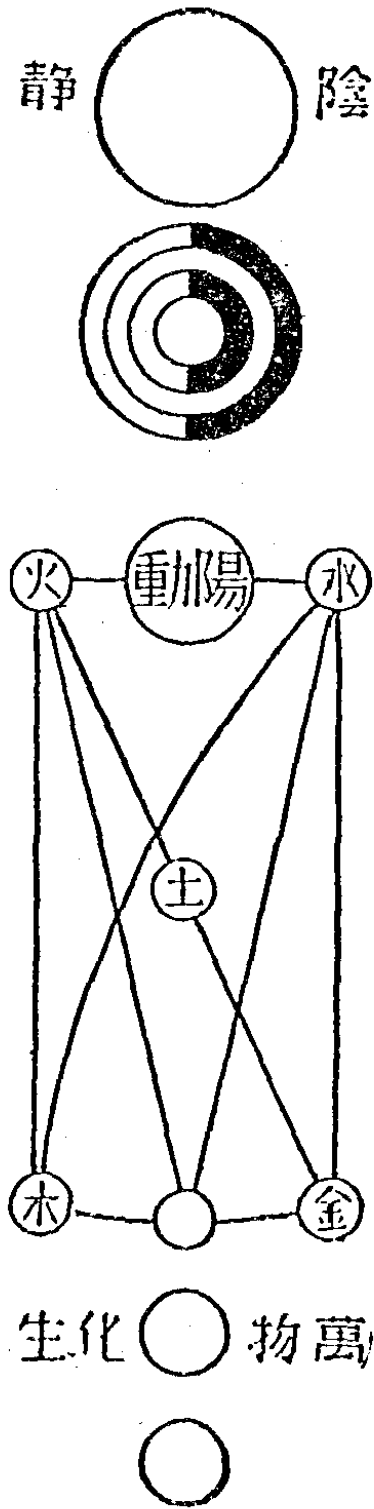
周濂溪先生生於北宋，當時道教思想還占着相當地位。周先生引道教的思想灌輸到儒家的宇宙觀裏面去，便造出一種說明宇宙發生的太極圖。

要了解周先生的太極圖，便不能不先研究道教中的太極先天圖。按道教中的太極先天

圖是為煉丹而作的。煉丹本分為兩種：一種叫做外丹，一種叫做內丹。所謂外丹，就是覓取一種藥品，煉之成丹，吃了之後，使人長生不老。抱朴子說：「黃帝服金丹，遂以升仙」。秦始皇和漢武帝所求的長生不死之藥，便屬於這一類。所謂內丹，可以叫做煉氣，就是煉吾人身內之精氣神，以求卻病長生。

道教之煉丹與太極先天圖

太極先天圖，就是為煉內丹而作的，據道藏所載，其圖式（見道藏一百九十六冊）如下：



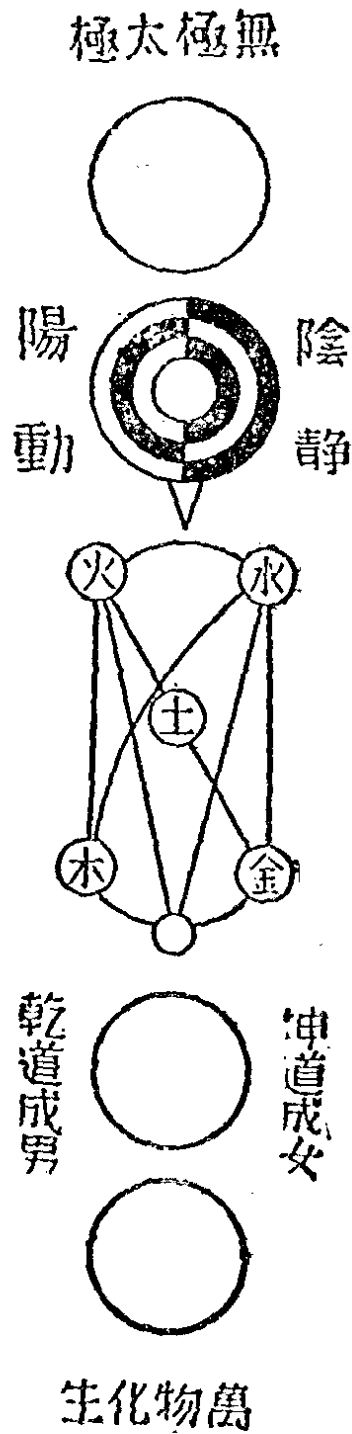
我們參看黃宗炎的太極圖辯及朱彝尊的太極圖授受考，可知這圖的最下一圈，名叫玄牝之門，好像說這是煉內丹的第一條門。第二個圈，叫做煉精化氣，煉氣化神，好像說這是煉內丹的第二步工夫，也就是萬物化生的境界。中層左木右金水中土相聯絡之一圈，

太極先天
圖與老莊
之學的關
係

太極先天
圖與周濂
溪的太極
圖之關係

叫做五氣（五行之氣）朝元，表示煉內丹到了五行變化的境界，也可說是在地成形的境界。又其上中分黑白而相間雜之一圈，叫做取坎填離，表示煉內丹到了八卦的境界，也可說是在天成象的境界。最上一圈叫做煉神返虛，復歸無極，這可說是煉內丹的最高境界。如果吾人煉內丹到了這個返乎太虛，歸於無極的境界，便和宇宙的本體合而為一，便可以長生不老了。老子說：「歸真返樸」。莊子說：「至人無己」。淮南子說：「真人能返其所生，若未有形」。如拿道教的眼光來看，所謂真人、至人，都是煉丹到了最後境界的神仙。

宋初有一位以活神仙自命的人叫做陳搏，他是對於這個太極先天圖最有修養工夫的。宋史儒林傳說：陳搏把這個太極先天圖傳給種放，種放傳給穆修，穆修傳給周濂溪。黃宗炎認為周濂溪把這個圖的次序顛倒過來，更換一些名字，附以周易的太極論，便造成一種研究宇宙發生的太極圖，其圖式如下：



太極圖與
宇宙發生
論

這個太極圖頂上一個圈是表示由無極而到太極的境界。太極動而生陽；動極而靜，靜而生陰。分陰分陽，兩儀生焉。故第二個黑白相間雜的圈，是表示太極生一儀及陰陽動靜變合的境界。陰陽變合而生水火木金土，五氣順布，四時行焉。故中層左火木右水金中土的一個圖形，是表示由陰陽變合而成五行的境界。二氣（陰陽）五行之精，巧妙的凝合起來，便形成男性（雄性）及女性（雌性）。故五行下面的一個圈，就是表示乾道成男坤道成女的境界。二氣（指男女或雌雄）交感，化生萬物，萬物生生，變化無窮焉。故最下一圈就是表示宇宙萬物生長變化的境界（一）。總合起來說，周濂溪的太極圖是宇宙萬物怎樣發生和怎樣形成的過程表。順着上下的次序來看，是由無極而太極，由太極而陰陽，由陰陽而五行，由五行而雌雄，由雌雄而萬物；反過來看，萬物生於雌雄，雌雄生於五行，五行生於陰陽，陰陽生於太極，太極生於無極。無極為宇宙的本體，也就是萬物的生元。由此可見周濂溪的太極圖與唯生論中的生元論不無關係。

周濂溪還
帶着陰陽
家的色彩

易云「太極生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦」。周濂溪把四象八卦換作五行，可見還是包含着道家及陰陽五行家的色彩。

邵康節的
中心思想
已擺脫陰
陽家的色
彩

邵康節雖然也受了道教的影響，但他講宇宙發生的時候，卻能離開五行而專講四象八卦，一以儒家為本，故自命不近禪宗，不信方士，不隨世俗尚虛談，不隨世俗立異行。邵氏就「太極生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦」這三句話，製成了好幾種圖形，以

邵康節的
太極論與
周濂溪的
太極圖之
比較及其
與唯生論
之關係
太極圖的
要義與生
元論及生
道論之關
係

說明宇宙萬物的發生和形成。有的叫做經世衍易圖，有的叫做六十四卦次序圖，有的叫做先天圖，有的叫故六十四卦方位圖，因為形式複雜，故不錄（詳性理大全引及宋元學案引）。

邵先生說：「能造萬物者，天地也；能造天地者，太極也」。可見邵先生本諸易經，以太極為宇宙最後的生元；而周濂溪則在太極之上，再加上一個無極，但無論太極也好，無極也好，都是宇宙萬物的生元，都就是屬於唯生論中的生元論的範圍。

再就宇宙哲學的宇宙論或唯生論中的生道論來講，周邵二先生亦有許多高明或獨特的見解。宋史道學傳載：黃庭堅說周濂溪著太極圖：「明天理之根原，究萬物之終始」。我以為究萬物之終始，是探宇宙萬物最後的根源，是就本體論或生元論方面而言的；明天理之根原，是闡明宇宙生長變化的道理，是就宇宙論或生道論方面而言的。

周氏太極圖說云：「萬物生生，而變化無窮焉。惟人也，得其秀而最靈。形既生矣，神發知矣。五性感動，而善惡分，萬事出矣。聖人定以中正仁義而主靜，立人極焉，……故曰：立天之道，曰陰與陽；立地之道，曰柔與剛；立人之道，曰仁與義」。這一段文字，由物生而談到人生，由天道而談到人道，正與唯生論中的生道論同其範圍。他一面講形既生矣（物），一面講神發知矣（心），正與唯生論的心物一元論或心物並重論相似。至於立人之道曰仁與義等等，雖屬易經上的舊調，而周氏能重新彈奏起來，並加以補充，便應

周濶溪的
宇宙觀充
滿着唯生
論的成分

該算作周氏的思想、這種思想與中山先生的「人類進化以互助為原則，仁義道德者互助之用也」，可謂有一脈相通之處。至所謂「萬物生生，變化無窮焉」，則更孕育着唯生論的思想。

邵康節的
世界毀滅
論

邵康節的宇宙論，在中國哲學史上算是獨創新見。他認為天地既有盈虛消長，自然亦有終始。他訂了一個世界年表，把八卦配合起來，說天地始於復卦，終於坤卦，並以天地之終始為一元，共計十二萬九千六百年。世界每逢到了十二萬九千六百年便毀滅了，毀滅之後，重新開闢，人和萬物皆從新生長。如是一生一毀，循環不已（二）。邵氏雖然自命不近禪宗，但這種理論卻受了佛教世界「成住壞空論」的影響。

邵康節的
人類退化的
論與中山
先生的
人類進化
根本相反

邵先生既認為世界有毀滅的一天，故認為人類是退化的。他說：「用無為則皇也，用恩信則帝也，用公正則王也，用智力則霸也，霸以下則夷狄，夷狄以下則禽獸也」（三）。這就是表明人類是退化的。由三皇而退化為五帝，由五帝退化為三王，由三王退化為五霸，再由五霸退化為夷狄，最後由夷狄而退化為禽獸，也就是世界末日的到臨。這與中山先生的由物類變人類，化獸性為人性的進化論似乎大相逕庭。

雖然邵先生的宇宙毀滅論和人類退化論與唯生論的進化觀相牴觸，可是他主張「天道以自然無為為本」，則與唯生論的主張頗相吻合。

邵康節的
天道論與
唯生論之
關係

（註一）參看周濶溪大極圖說

(註二)詳佳理大全引邵伯溫一元消長圖
(註三)孔皇極經世觀物外篇下

第二節 唯生論與理氣學家底宇宙觀

理氣學的
淵源

著者於民國二十七年遊贛，在贛州警察局（即孔廟左側）見匾額一方，題曰「理學肇端」。細閱之，知該處原為周濂溪先生講學舊址。有高瓚先生的跋文，稱：「周濂溪先生通判州事，與國令程大中先生令其二子明道伊川往學焉，理學之端，於焉是肇」云。

按理學亦稱理氣學，又稱道學。宋史道學傳載：「周濂溪椽南安時，程珦通判軍事，……知其為學知道，因與為友，使二子頤、頤往受業焉。……二程之學，源流乎此矣」。由上兩項，可知周濂溪實為理氣學之老祖師。

程頤（明道）程頤（伊川）既以周濂溪為師，又與邵康節為友，且和張橫渠亦有些親戚關係。周濂溪邵康節二位先生除講太極外，對於「理」與「氣」亦間有論及，張橫渠亦講過理氣。二程擴而充之，以理氣為學說研究之中心，故後世談理氣者，便以二程為領袖（朱子以伊川為宗，陸象山以明道為宗，各執一詞，遂造成朱陸之爭）。

周濂溪在所著通書中已經指明陰陽五行為「氣」，太極為「理」。邵康節在所著觀物篇稱：「天下之物，莫不有『理』焉」，並且以道為太極。又說：「易者陰陽『氣』交之謂也」。

周邵張諸
先生的理
氣論

張橫渠在所著正蒙一文中說：「天地之『氣』，雖聚散攻取百塗，然其爲『理』也，順而不妄。」又說：「太虛不能無『氣』，『氣』不能不聚而爲萬物，萬物不能不散而爲太虛。」天之生物也有序，物之既形也有秩」。所謂秩序就是宇宙萬物生成變化的理。氣聚氣散，雖百途不同，然必須遵照這個秩序——理——而進行。二程把上面這些理氣論行伸起來，便造成了一時稱盛數代（宋元明清）爭辯的理學體系。

參加這個理氣爭辯的主角，除二程外，在宋有朱熹和陸象山，在明有王陽明，在清有顏習齋、王船山及戴東原等。

理氣是什

在未討論「理氣」爭辯以前，先決的問題是：理是什麼？氣是什麼？如果這兩個問題不解決，則觀念上根本模糊，怎能對理氣學的爭辯加以明確的認識和批判呢？亦許理氣學在宋元明清之所以嘵嘵不休者，就是因爲各人對於理氣二字看法不同。仁者見仁，智者見智，毋怪乎爭論數百年尙未能結案。

現在且讓我把理與氣一般的意義，作一個簡單明瞭的解釋。

第一，理是什麼呢？自廣義方面說，理的範圍極大，理的內涵極廣，舉其要點，可得下列各項：

廣義的理
底範圍

一、理由或道理——如果有一個人無故罵人或打人，我們便說他這種舉動沒有理由，或則說他不講道理。

二、情理——行動妄謬的人，我們說他做事不合情理。因此，亦有指天理人情爲情理者。

三、道——朱子以「形而上者謂之道」之道字作理字解。蓋理之意義有時與道字相通。四、原理或真理——有時理字可作「原理」解，如政治是。又可以作真理解，原理如朱子認爲「亙古亙今，只是一個理，順之者成，逆之者敗；英雄豪傑亦未有能舍此理而得有所建樹也」。

五、定理或通則——就是宇宙間萬事萬物所依照之定理或通則。程伊川說：「有物必有則，一物須有一理」。此種定理或通則，可以應用到天、人和事物各方面去。朱子說：「天下未有一物之時，雖未有一物所具之理，但有天下公共之理」。此種公共之理，亦可說是一種通則。

六、天理——這裏有幾種解釋：第一有以天理爲自然趨勢者，如謝良佐所說，所謂天理者，自然的道理，無毫髮杜撰是；第二有以天理與良心並稱者，並指明爲人欲之反面，如朱子便持此說。

七、物理及事理——狹義的物理，是就自然科學的一部分而言，以聲光電磁等爲對象；廣義的物理，不僅就萬物的生成變化的道理言，而且亦涉及各種事務的發生形成和處理的方法，故其對象不僅是萬物，而且是萬事。邵康節及程子都說：

「天下之物，莫不有理」。所謂天下之物，是就宇宙間的事物而言；所謂莫不有理，是就物理及事理而言。

八、倫理——程伊川說：「夫有物必有則：父止於慈，子止於孝，君止於仁，臣止於敬。萬物庶事，莫不各得其所」。這裏所講的理，是就人類應遵循的倫理而言。

九、義理——漢儒重考據，唐儒重詞章，宋儒則重義理。這種義理是指經書中的義理而言。此外有人事中的義理，萬物中的義理。普通以義理為大家所公認而不可變易的原則。

一〇、條理及組織——王陽明說：「理者氣之條理也」。又普通處事有條不紊，便叫做合理，或說有組織。

一一、秩序或規律——張橫渠說：「天之生物有序，物之既形也有秩」。這裏所講的秩序，就是萬物生長變化所依據的規律——也就是理。

一二、性——朱子說「性即理也」。黃黎洲解釋着說：「理是有形之性，性是無形之理」。

一三、心——王陽明說：「心即理也」。他常說萬物之理備於吾心。

一四、太極——周濂溪以太極為理，陰陽五行為氣。蓋就宇宙的本體而言，朱子亦持此種見解。

以上十四項，多為理氣學家所討論之範圍。此外理字可以解作理當或應該，又可解作形式、法理、公理……因牽涉太多，故略而不論。

第二，氣是什麼呢？自廣義方面說，可以分三類來研究：

(甲)就無形體可以捉摸者而言，計有下列數種：

一、性——程氏遺書載：「生之謂性，性即氣，氣即性」。王陽明傳習錄載：「生之謂性。生字即是氣字，猶言氣即性也」。

二、神氣——張橫渠說：「氣之性本虛而神」。

三、才或氣質——張橫渠說人有氣質之性。程伊川說：「才出於氣」。朱子說：「人稟氣有清濁，故有賢愚之分」(即才有賢愚)。

四、正氣或浩然之氣——如文天祥所歌的正氣，孟子所說的浩然之氣，程明道所說的「浩然之氣，乃吾氣也，養而不害，則塞乎天地」。

五、精靈或精氣——王陽明說：「良知為造化之精靈」。又說「精神之精以氣言」。除上列五種外，通常所謂元氣太傷之元氣，亦可以列於這一類。

(乙)就有形體可見，或可想像者而言，計有下列數種：

一、太極——周子云：「太極生陰陽」。陰陽既為氣，故太極亦應為氣。

二、形質——王船山說：「形質之內，則氣充之」。

三、氣質——朱子以陰陽爲氣，五行爲質。又說氣之清者爲氣，濁者爲質。

四、材料——朱子說：「五行陰陽七者滾合，便是生物的材料」。

這裏應加以說明的是，太極可以列爲第二類，又可列爲第三類。

(丙)就不問形體之有無者，計有下列數種：

一、生氣——伊川說：「其造化者，自是生氣」。

二、元氣——漢書律曆志謂：「太極元氣，自然之始氣也」。

三、真元——伊川說：「人氣之生，生於真元」。

四、太虛——張橫渠說：「氣之聚散於太虛，猶冰之凝釋於水」。又說：「太虛不能

無氣」。顏習齋亦說：「虛卽氣也」。

除此以外，亦有以陰陽二氣爲代表心物二元者，是則陰陽二氣不一定列於有形體可見的範圍。

以上三類，如就「心物」來分，則第一類屬於精神，第二類近於物質，第三類則多爲心物不分或心物合一或心物並重。理氣學家除陸象山王陽明等稍具唯心論色彩外，大多數是在「物心不分、心物合一或心物並重」的範圍裏面做工夫。就這一點，便可以看出理氣學家的宇宙觀隱隱地與唯生論發生關係了。

由於上面的分析，我們可以知道氣字之主要意義爲生氣、爲元氣、爲真元。故我說：

理氣學家
與心物之
關係

氣是生元
所表現之

有形物或無形物
氣中包括心物二個原素

氣爲宇宙萬物之生元的例證

理氣中之理字等於唯生論中之生的道理

「氣者何？生元所表現之有形物或無形物也」。在無形方面表現爲精神——神氣、正氣、氣質（才）、心性、精靈等；在有形方面表現爲物質——形質；氣質（凝結品）、或太極、軀殼等。大致的說來，理氣學家，所講的氣，實際上包括心物二元，而與唯生論的「生元」相似。

氣爲宇宙萬物的生元，並不是著者杜撰的，亦爲理氣學家大多數所公認。周濂溪說：「太極動而生陽，……靜而生陰，……二氣交感，化生萬物，萬物生生，變化無窮焉」。張橫渠說：「太虛不能無氣，氣不能不聚而爲萬物」。程伊川說：「真元之氣，氣之所由生」，「人氣之生，生於真元，天之氣亦自然生生不窮」。除周張程三先生外，朱子說得更明顯：「天地間人物草木鳥獸，其生也莫不有種，定不會無種子之自地生出一個物事。這個都是氣，……氣能醞釀凝聚生物也」。又說：「氣也者，生物之具也」。以上無論講太極也好，講太虛也好，講真元也好，單講一個氣字也好，總是說明氣生萬物，總是說明氣爲宇宙萬物的生元。

「氣」與「生元」的關係既經說明，現在再拿「物」與唯生論中的「生道」來比較一下。王陽明說：「理者氣之條理也」。理字既然可以解作條理，而氣又是宇宙萬物的生元，那麼，自一方面講，理就是這生元本身及由生元所構成的宇宙萬物之生長變化所應依據的道理或法則，也就等於唯生論中所說的「生的道理」。

理氣學中
之理又等
於唯生論
之精神

理字自一方面看，固然等於唯生論中所說之「生的道理」；但自另一方面看，又等於唯生論中所說的精神元素。理氣學家以心爲理，以性爲理。心性代表精神的，故「理」也就是精神元素。朱子說「物物皆有一太極」，並以太極爲理。這就是說萬物皆有一個天賦的理，宇宙最後的根源（太極）亦是理，總括起來講，理字的含義如下：

理是宇宙的最後根源和萬物及人類精神方面的稟賦，又是宇宙萬物及人類生長衰化與夫爲人處世所應依據的一種原理或法則。

這個定義，可以將上面十四項理的範圍包括無餘，試表解如後。

- 一 宇宙的根源和萬物及人類精神方面之稟賦——包括第十二項「心」，第十三項「性」及第十四項「太極」。
- 理——二 宇宙萬物生長衰化的原理或法則——包括第三項「道」，第四項「原理」，第五項「定理」，第六項「天理」，第七項「物理」。
- 三 人類生長衰化及爲人處世的道理或法則——包括第一項「道理」，第二項「情理」，第七項「事理」，第八項「倫理」，第九項「義理」，第十項「條理」，第十一項「秩序」。

及紀律」。

「理」的廣泛的範圍既有一大部分相當於「生道」的範圍，「氣」的涵義既有一大部分類似乎「生元」的涵義，我們便可以研究理氣論與生元論及生道論的相互關係了。

第一，唯生論贊成莊子的道無不在說（道在螻蟻，道在稊稷，道在瓦甓，道在尿溺），而且加以明白的發揮。朱子說：「理無不在，枯槁之物有理，階磚之中亦有理，竹椅之中亦有理」。「理」與「道」通，故理無不在說，亦為唯生論者所贊同。

第二，唯生論主張心物一元論，一部分理氣學家亦承認心物合一論。如朱子說：「人物皆稟天地之理（心）以為性，皆稟天地之氣（物）以為形」。又說：「人之所以生，理與氣合而已矣」。

第三，唯生論在人事應用方面主張心物並重，程子釋格物致知亦是主張心物並重。他說：「人心之靈莫不有知，天下之物莫不有理」。因此之故，蔣介石先生說：「程子之解釋格物致知，不僅「格致」兩字可以了然，就是心物的兩大哲學之爭，亦給他徹底的分析盡致了」（詳蔣著大學之道下）。

第四，唯生論以天道為一種自然法則，程明道則以天理為一種自然趨勢，這也是所見略同之處。

第五，理氣學家重視天理人情，中山先生亦重視天理人情。中山先生說：「事有合乎天理，應乎人情，；則未有不成功者」。朱子說：「亙古亙今，只是一個理，順之者存，逆之者敗」。

第六，唯生論認為順應自然與克制萬物都不違反天理。王陽明認為培花合乎天理，除草也是合乎天理。

第七，理氣學中充滿着「生的宇宙觀」，茲錄其要句如下：程氏遺書載：「生生之謂易，是天之所以為道也，天只是以生為道」。「天地之大德曰生，天地絪縕，萬物化醇，生之謂性，萬物之生意最可觀」（明道語）。「天地之氣，自然生生不窮」，「生生之理，自然不息」（以上皆程子語）。朱子亦說：「天地以生物為心者也」。此外張橫渠的生氣循環論，王陽明之生生不息論，都是充滿着唯生論的要素。毋怪乎蔣維喬先生竟稱理氣學家的宇宙觀為唯生的宇宙觀呵（見蔣著中國哲學史綱要下卷，中華出版）。

第三節 理氣大爭辯及其批判

由宋到明算是理氣學全盛時代，也算是理氣學大爭辯的時代。經過了數百年的理氣大爭辯之後，在中國哲學史上，固然用理氣學家的血液和腦汁，在整個宇宙間爭到了一塊園地，培植了一顆文理清晰生氣蓬勃的燦爛之花！可是自另一方面看，二程兄弟因此而分道

理氣學家
的宇宙觀
就為唯生
之宇宙觀

理氣大爭
性之嚴重

理氣大爭
辯中之重
要問題

揚鑄，朱陸二公因此而犧牲友情，而且元晦先生幾乎因此而罹殺身之禍，陽明先生晚年亦因此而遭致意外之毀。問題之嚴重，於此可見一斑，爲什麼鬧得這樣嚴重呢？第一是局外人的攻擊，第二是內部意見的紛歧，關於局外人的攻擊，在宋代有人目朱學爲「僞學」，請求政府懲辦，在明代有一部分在朝派攻擊王學非常激烈，致功高望重之陽明先生死後諡號遲遲不下。關於理學內部意見的紛歧，可分爲程朱和陸王兩派。朱子本程伊川之意註釋大學中庸等書，認爲性卽理，主張窮理於物，發揚理氣二元論。陸象山創唯心一元論，認爲心卽理，罵朱子的學問爲支離破碎；明代王陽明繼之，大倡良知說，主張窮理於心，反對程朱之心物並重論。是以宋明兩代學術界充滿着理氣大爭辯的戰雲。茲將兩派意見不一致而與宇宙哲學有關的問題，列舉如下：

(甲) 關於性卽理或心卽理之爭辯。

(乙) 關於窮理於心或窮理於物之爭辯。

(丙) 關於唯心一元論與理氣二元論之異趣。

以上三項，是理氣學家運用唇槍舌劍所不能解決的問題，現在讓唯生論來作一個公平的批判吧？

甲 關於性卽理或心卽理之爭辯及其批判

關於心卽

朱子認爲性卽理，而不說心卽理，蓋以爲心與性有別，心的範圍大，性和情的範圍都

理或性即
理之爭辯

小。關於心、性、情的區別，他以為孟子說得最好。仁是性，惻隱是情，都須從以上發出；心可以統括性和情。

陸象山對於朱子的說法，極力反對。他認為心即理，根本不贊成在心性兩字中畫一條鴻溝。他以為心性為一般物事，不過在名詞上稍有不同耳。若勉強分之，則「在天為性，在人為心」。他說：「天之所以與我者，即此心也。人皆有是心，心皆有是理，心即理也」。並且說：「宇宙即是吾心，吾心即是宇宙」。因此有人稱，陸象山為純唯心論者。王陽明繼陸象山之後，亦主張「心即理」之說。他說：「天下又有心外之事，心外之理乎」。故有孝親之心，即有孝親之理，無孝親之心，即無孝親之理矣。這就是說吾心具眾理。

按朱子之所謂性，頗含有西洋哲學家所說之「理性」的意義。理性是先天的，亦如朱子書中所謂「人稟天地之理以為性」。如此看來，所謂「性即理」就等於說「性中具備着天理」。仁義禮智都是合乎天理的，故說「仁義禮智，性也」。人能本此天理以處理萬事萬物，則事物之理皆在吾性中，故以養性或修性為明理的捷徑。

陸象山所講的「心」，其範圍雖較朱子所講的「性」為大，然亦不外乎天理。如王陽明說：「天理在吾心中，吾心具有良知（良知即天理）」。因為吾心中具有良知或天理，所以宇宙間有萬事萬物之理。故說有孝親之心，纔有孝親之理，無孝親之心，即無孝親之

理。又說萬物之理皆備於吾心，要求明理，必定要存心或致良知。

究竟人何以能明理呢？我以為人能明理，皆由人有知。按知的來源，中山先生分爲三種：一爲由於天生者，即屬於先天的心和性的範圍；二爲由於學力者，三爲由於經驗者，即屬於後天的教育和環境的範圍。先天之知識有限，必靠後天學力經驗以補充之。而且這裏之所設後天的智識，乃是在教育和環境中，由分析萬事萬物之理，以增進我們的智識，並不如陸王等所謂修養吾人天生的良知或理性，便可以處理萬事萬物而有餘。

天生的智識有限，人爲的學力經驗無窮。換句話說，心性中具備的事理極少，心性中不具備的事理還多。故存心養性及致良知的學說，用之於尊德性則勉強可以，用之於道學問則尙嫌不夠。

而且專從個人的心性中去分析事理，則得來的理多半是主觀的，不一定合乎客觀的需要。戴東原對於這一點，曾有一種良好的批評。他認爲理是客觀的，普遍而不可易的；心性主觀的，含有私意見在內。如說心即理或性即理，便包含着主觀的私意，不是客觀而不可易的理。所設客觀的理，是由事物中分析而來，不是由吾人心性而散布於事物。這種見解，頗與唯生論的主張相合。

乙 關於窮理於物或窮理於心之爭辯及其批判

朱子本程伊川之理論以解釋大學中的格物說：「格，至也；物猶事也。窮至事物之

窮理之爭
辯

理，欲其極處而無不到，就叫做格物。所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。

王陽明二十一歲讀大學的時候，想用實驗法以證明朱子「格物」之義，取竹子格之，格了好幾天，格不出一個道理，結果是大病一次，以後便不用實驗法了。他被貶貴州龍場時忽然一夕大悟，寐中若有神來啓示。蓋用心既久，一旦豁然貫通，達到頓悟的境界了。後以「致良知」三字教人，並以之解釋大學之致知格物。他說：「吾心之良知，即所謂天理也。致吾心良知之天理於事事物物，則事事物物皆得其理矣。致吾心之良知者，致知也；事事物物皆得其理者，格物也。是合心與理爲一也」。因此他認爲朱子之即物窮理，乃析心與理爲二，斥爲不合理。

要窮理必定要格物，這是理氣學家所公認的。不過格物的意義如何？格物的對象是什麼？則議論紛紛，莫衷一是。因爲大學裏面釋格物一章的原文早已遺失，理氣學家既無所據，於是各以自己的意見釋之。有的說格者至也，格物，即窮至事物之理也；如程朱取祖考來格（至）的意義以解釋格物的「格」字是。有的說格者正也，物者事也，格物就是正其不正之事而歸於正的意思；如王陽明取格（正）君心之非的意義以解釋格物的「格」字是。

唯生論的看法，以爲古人叫我們格物，就是叫我們研究宇宙萬物生成變化及人類爲人處世的道理或規律。蔣介石先生說：「格就是徹底研究的意思，物就是事物。格物就是對

格物窮理
之正確的
說明與批
判

於一切事事物物隨時隨地要徹底研究，剖析明白，窮其理之所在」(二)。依這個意義來看，則王陽明用實驗法格竹子倒是最合乎科學原理的；可惜當時缺少自然科學的實驗材料和工具，不然，物理化學及生物學等，未嘗不可以藉此機會而萌芽。

後來王陽明放棄實驗法而不用，運用直覺法，從主觀的「頓悟」而致良知解釋格物，說祇要致心中之良知於事物，則事事物物皆得其理矣。這種見解的錯誤點，就是太偏重了先天的理性，太忽視了後天的學力經驗，而且是主觀的強辯，不是客觀的真理。

蔣介石先生說：「我們對於事事物物，窮極其真理之所在，正義之所歸以充實增進我們的知，這就是格物的工夫」(詳大學之道上)。這種見解，與大學原文上之「物格而後致」的原意相符。如照王陽明「致良知於事事物物」的說法，那就是「致知而後格物」，根本與原文相反。

如果以「格者至也」的至字解釋為「窮究事物之理至於極點」，則程朱的釋格物，比較還說得通。所以蔣介石先生認為程子解釋格物致知，頗為精當(見蔣著大學之道下)。

丙 關於唯心一元論及理氣二元論之異趣及其批判

二程雖然是骨肉兄弟，雖然是同事一師，但他們的宇宙觀卻判然分為兩派：一般人稱程明道為唯心論者，陸象山王陽明附之；稱程伊川為理氣二元論者，朱熹附之。但我的看法，朱熹的學術，有的為唯理一元論，有的可以稱之為理氣二元論或心物二元論，有的可

朱子的唯
理一元論

以稱之爲心物合一論或心物並重論。

朱子以太極爲理，陰陽五行爲氣，按陰陽爲太極所生，太極爲宇宙萬物最後的根源。今以太極爲理，則理爲宇宙萬物的最後根源，故可稱唯理一元論。

程朱的理
氣二元論
可以稱之
爲心物二
元論

程伊川說：「陰陽氣也，所以陰陽者是道也。氣是形而下者，道是形而上者。形而上者，則是理也」。朱子便說：「理也者，形而上之道也，生物之本也；氣也者，形而下之器也，生物之具也。是以人物之生，必稟此理，然後有性；必稟此氣，然後有形」。用現代哲學家的眼光來看，心性代表精神（中山先生稱精神文明爲心性文明），形體代表物質。朱子認爲人類和萬物之生，必稟受兩個東西，一個是精神方面的「理」，一個是物質方面的「氣」。就這一點看，程朱的理氣二元論，好像可以稱之爲心物二元論。

程朱的理
氣二元論
又可稱之
爲心物合
一論

但西洋哲學史上的心物二元論者，多以精神物質爲宇宙萬物的兩個最後根源，是並行而獨立的；而程朱論氣，則說二者不可分離。伊川說：「有理則有氣，有氣則有理」。朱子說：「理與氣決是二物，但在物上看，則二物渾淪，不可分開」。又說：「氣凝聚處，理便在其中」。這無異說：有精神斯有物質，有物質斯有精神。因此程朱的理氣二元論，又似乎可以稱之爲心物合一論或心物一元論。

程朱的心
物並重論

再從程子釋格物致知的幾句話來看，所謂「人心之靈莫不有知，而天下之物莫不有理」，既着重精神方面的心靈，又着重物質方面的物理。這無疑的可以稱之爲心物並重

陸王底唯
心論的宇
宙觀

論。總而言之，我認爲程朱的理氣二元論，充滿着心物合一論及心物並重論之要素。

程朱學派中的理氣二元論，既經闡述如右，現在便應探究陸王學派中的唯心一元論。程明道對神宗皇帝說：「己之心，廣大無垠，萬善皆備。欲傳聖人之道，擴充此心焉耳」。但這不過是人生哲學中的唯心論而已，而陸象山則更進一步闡明宇宙哲學中的唯心論。他說：「宇宙便是吾心，吾心便是宇宙」。王陽明則更毫無忌憚地喊着：「人是天地的心……心只是一個靈明……我的靈明，便是天地鬼神的主宰……離着我的靈明，便沒有天地鬼神萬物了」。這種純唯心論的論調，在中國哲學史上殊不多見。

因爲王陽明是一位純唯心論者，故推崇陸象山心即理之說，故吾心即物理，故說良知即天理，故主張窮理於心。

我們站在唯生論的立場，對於唯心一元論及理氣二元論的意見，約有下列數點：

唯生論對
於唯心一
元論及理
氣二元論
的意見

一、程朱學派中的「有氣則有理，有理則有氣」的心物合一論，頗爲我們所贊成。反之我們不附和「吾心即宇宙」的唯心論。

二、在事物應用方面，唯生論者一向主張心物並重，故程朱站在心物並重的立場，說明窮理於物的道理，早爲蔣介石先生所推崇。反之，王陽明的「窮理於心」說，便爲我們所懷疑。

三、至於朱子以太極爲理，陽陰五行爲氣（即以形而上者爲理，形而下者爲氣）。換

言之，就是以太極為精神的最後要素。這種唯理一元論，是我們所不敢苟同的。因為一切陰陽五行及人類萬物皆為太極所生，如以太極為精神，則不免仍然有些唯心論的色彩了。唯生論以太極為生元，生元中包含着心物兩個要素。由此可知理和氣（即心和物）都包括在太極的當中，朱子所論，可謂尙未盡善。

（註一）見蔣先生著大學之道下

（註二）見蔣先生著大學之道上

第四節 唯生論與清儒的宇宙觀

理氣之爭，由宋到明，沒有休息過。王陽明以蓋世之才，挺為後起之秀，宗陸（象山）攻朱（晦菴），聞者風從，終明之世，全為唯心論的空氣所籠罩，其流弊所至，大多趨於空疏，談心論性，默坐靜思，不務經世之學，不先國家之急，弄到政治腐敗，無人過問，外侮頻仍，無法抵抗。故清初一般遺老念亡國之慘，追本尋源，歸咎於王學，甚至全部理氣學。

顧炎武（亭林）攻擊晚明學風不遺餘力。他把王陽明之良知，與王夷甫之清談相比，並說陸王學派聚徒數十百人，天天言心言性，置四海困窮於不顧（一）。

陸隴其（稼書）稱倡良知之學者，雖不敢自居於禪，陰合而陽離；其繼起者，則直以禪

理氣學之
流弊及其
反響

自任，復有所忌憚。此陽明之學，所以爲禍於天下也（見陸氏全書卷二「學術辨中」）。

顏元（習齋）李璫（恕谷）則並程朱陸王於一爐，而以烈火摧毀之。習齋說：「古代教養之政，日趨凌夷，至宋明而極。其尤甚者，兵專而弱，士腐而靡，二者之弊，不知所極。以天下之大，士馬之衆，一有寇亂，輒魚爛瓦解。……李自成張獻忠如霜風殺草，所過爲墟。……士子日讀書，閉門傷首，如婦人女子，一旦出仕，兵刑錢穀，渺不知爲何物，安望輔世長民」（二）。

恕谷說：「宋後儒者……靜坐內視，談性論天……至於扶危定傾……則授柄於武人俗士。當明季世，朝廟無一可倚之人，……敵兵臨城，賦詩進講，……卒至天下魚爛河決，生民塗炭。嗚呼！誰生厲階哉」（見恕谷文集與方靈臬書）。

清初諸大儒，一面攻擊空疏的理學，一面提倡經世致用的實學，朝氣蓬勃，本亦大有可爲。卒因文字獄屢興，思想新穎頭腦清晰的文人，大遭屠殺之慘，明哲保身之徒，不敢再問世事，埋頭做那與世無關考據工作。於是經世致用的實學，一變而爲釋字訓詁的考據學。

考據學一天一天囂張，哲學思想便一天一天消沉。雖大儒輩出，而哲學家則寥若晨星，祇有顏習齋、李恕谷及戴東原等稍具哲學眼光而已。

清代的哲學思想，可分消極及積極兩個部分：消極部分爲攻擊理氣學並指摘其理論，

考據學發
生之原因

清代哲學

思想分消
極及積極
兩個部分

積極部分爲建立新的人生觀及宇宙觀。做消極工作的有顏習齋、李恕谷、王夫之等多人；做積極工作則恐怕祇有戴東原一人（尤其是宇宙哲學方面）。

清儒指摘理氣學家的理論甚多，茲歸納爲兩類，分述如下：

（甲）關於理在氣先和氣外之指摘

朱子認爲理在氣之先，天地未判時，已經有一個理存在在那裏，故說未有此氣先有此氣之理。「有此理後，方有此氣，既有此氣，然後理有安頓處」。理有動靜，故氣亦有動靜。未有天地之先，畢竟先有此理。若無此理，便亦無天地，無人無物。

以上是就天地萬物講。再就萬事來說，亦是未有這事，先有這理。如未有君臣，先有君臣之理；未有父子，先有父子之理。

理在氣先之說，明朝末年即有人指摘。如劉蕡山（念臺）便說：「理即氣之理，斷然不在氣先，亦不在氣外」。到了清代，指摘的人更多。顏習齋說：「理即氣之理，氣即理之氣」。李恕谷說：「事有條理，理即在事中。今日理在事上，是理別爲一物矣。天事曰天理，人事曰人理，物事曰物理。詩曰：『有物有則』，離事物何所謂理乎」。至指摘得更利害的要算戴東原，他認爲事物之理，必就事物分析到至微的時候，而後可得。而朱儒受了佛學的影響，轉其所指爲「神識」者以指理，視理爲事物外的一種東西，由事物外而散布在事物上面的。故又說心具衆理，可以應萬事，這是一種錯誤的見解。

關於理
氣先和氣
外之指摘

關於理在氣先的批判

按朱子所講的理字本有兩個含義。其一爲宇宙的最後根源（太極）及人類的精神稟賦（心性）。所謂理在氣先，是指太極而言。另一含義爲宇宙及人類生長衰化與夫人類爲人處世的原理或法則。所謂未有父子先有父子之理，是就爲人處世的道理而言。而清儒所指摘的，如就第二個含義說，確有相當理由（即父子之理而言，亦是理在事中）；但對於第一個含義（所謂理（太極）在氣先說），則可謂搔不着癢處。惟有站唯生論的立場，根本推翻那含有唯心色彩的理（精神元素）爲太極，理生陰陽五行說，則理在氣先的謬見，不攻自破。

（乙）關於理爲形而上氣爲形而下之指摘

易云：「形而上者謂之道，形而下者謂之器」。這兩句話，在宋明清代不知掀起過多少波瀾。

朱子以道爲理，以器爲氣，故說：「理也者，形而上之道也，生物之本也；氣也者，形而下之器也，生物之具也」。這就是說，形而上的世界，叫做理的世界，形而下的世界，叫做氣的世界。

王船山說：「天下惟器而已矣，道者器之道也。……形而上者，非無形之謂。既有形矣，有形而後有形而上。無形之上，互古今……所未有者也」。這就是說宇宙間並無所謂離氣而存在的理底世界。所謂形而上的世界，亦是有形的，並非無形的。無形的形而上，乃古今所沒有的。故天下都是有形，惟器而已矣。所謂形而上之道，亦就是器之道。這樣

關於理爲形上氣爲形下之指摘

一來，朱子所謂理爲形而上之道，氣爲形而下之氣的理論，便根本發生動搖。

什麼叫做形而上什麼叫做形而下

究竟理氣有無「形上形下」之分呢？要解答這個難題，先要問：「什麼叫做形而上，什麼叫做形而下」。戴東原說：「形謂已成形質。形而上猶曰形以前，形而下猶曰形以後」。因此，他以未成形質的陰陽，列爲形而上的東西。我以爲這種說法相當合理。蓋古代自然科學不發達，顯微鏡尙未發明，凡是肉眼所看不見的東西，都以爲未成形質，都列於形而上的境界，因無以名之，故名之曰道。道並非真正無形，不過不是肉眼所能看見罷了。

理氣形上形下之批判

唯生論認爲「道」有兩個涵義，一個是生的元子（氣），另一個是生元及由生元所產生的宇宙萬物所依據的生長變化的道理或法則（理）。故形而上之「道」，一方面代表未成形質的氣，另一方面代表此氣生長衰化所依據的道理（即代表氣之理），亦就是王船山所說的器之道。根據這個說法，則太極爲生元（詳上唯生論與太極陰陽），生元中包含心物（即理和氣）兩個元素，於是太極（生元）生兩儀（陰陽），兩儀生四象（太陰、少陰、大陽、少陽），四象生八卦，八卦成萬物，萬物中都包含心物兩個元素。正如程明道所說的「有氣（物）則有理（心），有理則有氣」。亦如朱子自己所說的「無無氣之理，無無理之氣」。因此我認爲程朱的理氣合一論（即心物合一論）則爲唯生論者所同情，至其唯理一元論則有些唯心論的色彩，唯生論者卻不敢苟同。

按照朱子的說法：一、理爲精神元素，氣爲物質元素；二、理爲形而上之道，氣爲形而下之器；三、理爲太極，氣爲陰陽。如果照太極生陰陽的道理說來，就無異說理生氣，精神生物質。這種說法，與「牛生馬猪生象的」道理差不多，既與周易的原意不符，亦與生理學的原理相反。所以朱子理爲形上氣爲形下之說，應該遭致清儒的「羣起而攻」。

此外理氣學家的存天理滅人欲之說，亦大遭清儒之指摘。因與宇宙哲學關係較少，故這裏略而不談。現在且轉而研究清儒在積極方面，所建立的宇宙觀。

戴東原爲清代唯一大哲，現在且看看他的宇宙觀吧！戴氏分道爲天道與人道兩種：「天道就是天行，人道就是人的行爲」。故說：「道猶行也」(一)。「在天地，則氣化流行，生生不息是謂道。在人物，則凡生生所有事，亦如氣化之不可已，是謂道」。又說：「道言乎化之不已也……生生者，化之原；生生而條理者，化之流」(二)。「一陰一陽，言乎化之不已也，道也。一陰一陽，其生生乎，其生生而條理乎」，「易曰：『天地之大德曰生』，氣化之與品物，可以一言盡也，生生之謂歟」(三)。

唯生論這個名詞，在清儒腦海中幾乎要脫穎而出了。戴氏所謂，「生生者化之原」，幾乎等於說能生生者是氣化流行的原子；所謂「生生而條理者化之流」，幾乎等於說氣化流行是有條理的生生不已。推而言之，生生者爲氣化流行的元子，就屬於「生元論」的範圍；氣化流行是有條理的生生不已，就是表明萬物生生，自有個生的道理，就屬於「生道

論」的範圍。

戴東原的
宇宙觀與
唯生論之
關係

生的道理，在唯生論方面，分爲天道、物道和人道。戴東原把物道併入人道之內，分道爲二種：一、氣化流行生生不息，便叫天道；二、人物生生所有事亦如氣化之不可已，便叫人道及物道。此外他又單獨提出人道一字加以註明，說：「人道、人倫日用身體之所行皆是也」。易曰：「立人之道，曰仁與義」。戴氏認爲舍人倫日用無所謂仁，無所謂義。這種道的分類及說明，與唯生論中的生道論有什麼區別呢？最值得佩服的是，戴氏論道處處不離一個生字。講天道便講天生的道理；講人道便講人生的道理。他雖然沒有提出「唯生論」三個字來運用，但他心目中卻早已明白「生爲宇宙中心」的道理。

（註一）詳亭林文集答友人論學書

（註二）見顏習齋存治篇

（註三）見戴著孟子字義疏證

（註四）同上

（註五）見戴著原著

結論

語云：「不遇盤根錯節，不足以辨利器」。唯生論這把利斧自棘地荆天的中西宇宙哲學界砍出了一條生路之後，纔愈顯得它鋒利無比。

就西洋宇宙哲學而論，它斬斷了唯心唯物之葛藤，粉碎了二元論之基礎，喚醒了抽象一元論者之幻夢，而為具體的心物一元者加上了一層堅厚的堡壘。對於機械論與目的論之爭，曾予以合理的批評；對於必然論與自由論之爭，以及辨證法唯物論者對此問題之偏見，曾予以公平的糾正。對於進化論上之原則問題（即競爭與互助之爭），提出了創新的意見（物種之進化原則為競爭，人類之進化原則為互助）；尤其是對於生命哲學，給予了偉大的援助。我們可以說，唯生論有「生命哲學」，在西洋哲學史上多了一個據點；「生命哲學」有唯生論，在中國哲學史上添了一枝友軍。

就中國宇宙哲學而論，它糾正了道家（老、莊及淮南子）及魏晉時代自然主義的錯誤，暴露了陰陽五行說及宿命主義者的妄謬。對於中庸底誠道論，它曾加以合理的說明；對於莊子底生機論和荀子底戡天論，以及董子論元，揚雄論玄，均予以高明的發揮；對於宋明理氣學家底生氣論，則一方面作徹底的闡述，一方面作公正的批評；對於懷胎未產的戴東原底生的宇宙觀，儼然施了一種接生術；尤其是對於臥病數千年的周易，又儼然進了一劑起

唯生論對
於西洋宇
宙哲學之
貢獻

唯生論對
於中國宇
宙哲學之
貢獻

中西哲學
家探求生
元之努力
及其主張

唯生論集
中西宇宙
哲學之大
成

唯心論者
對於中國
哲學之看
法

死回生之藥。故唯生論雖淵源於周易，但反過來說，唯生論又是周易的生機汁或返魂丹。

西洋哲學家有的以「水」為萬物的根源，有的以「火」為萬物的根源，有的以「空氣」為萬物的根源，有的稱地水風火為四大要素，有的稱宇宙之本體為單子、種子、或元子；其取名雖各有不同，而追求「生命之源」則如出一轍。中國哲學家之所謂「太極」，所謂「道」，所謂「玄」，所謂「元」，所謂「陰陽五行」，所謂「氣」，……無非想用一個妥當的名詞來形容那「生底元子罷了」。至赫拉克里特氏說「萬物流轉不已」，賴布尼子說「單子具有自發活動的能力」，柏克森說「生命之流是常常轉化不已的」，以及周易所稱的「天行健」及「自強不息」，中庸所稱的「至誠無息」及「生物不測」，理氣學家所稱的「生生之為易」，「天只是以生為道」及「天地之氣，自然生生不窮」，……諸如此類，亦無非是想用一些適當的語句，以形容那「生的現象」及「生的道理」而已。因此可以說：「中山先生的唯生論是集中西宇宙哲學思想之大成」。

近年來我國研究哲學的人，大多援西洋哲學以敘述中國哲學。西洋哲學史上有唯心唯物之爭，一般人便以唯心或唯物的眼光來分析中國哲學。唯心論者認為中國哲學以唯心論為中心。孟子說：「萬物」皆備於我（見孟子）。陸象山說：「宇宙便是吾心，吾心便是宇宙」。王陽明說：「人者，天地萬物之心也。心者，天地萬物之主也。心即天，言心則天地萬物皆舉之矣」（見王氏全書卷六答季明德書）。這些都是唯心論者說話的根據。

唯心論者，看見管子上面有兩句以道德維繫國本的話（四維不張，國乃滅亡），便把管子列於唯心論的範圍。看見大學之道，以修身爲本（注重誠意正心），便把大學列於唯心論的範圍。又看見論語載：「自古皆有死，民無信不立」。便把論語列於唯心論的範圍。而唯站在相反的立場，看見管子上面有兩句注重衣食倉廩的話（倉廩實則知物論者，禮節，衣食足則知榮辱），便說管子是一位唯物論者；看見大學的八大綱目，以格物爲本（格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下），便說大學充滿着唯物論的要素；又看見論語載：「足食、足兵、民信止矣」。便認爲孔子也是一位唯物論者；甚至看見孟子說：「救死扶傷不暇，奚暇治禮義哉」，便以爲講王政的孟子，也具有唯物論的眼光。這樣一來，中國哲學，究竟以什麼爲中心，便弄不清楚了。平心而論，中國哲學在佛學未輸入以前，既找不着純唯物論，也找不着純唯心論；自佛學輸入以後，陸象山、王陽明以及譚嗣同之流，固可說是唯心論者，但純唯物論的理論，仍然是「踏破鐵鞋無覓處」。上面所舉管子、論語、大學、孟子各書中的言論，大多是心物並重，既不偏於唯心，亦不偏於唯物。如管子中一面注重精神訓練（重視四維），一面注重物質生產（衣食足與倉廩實），卽其明證。孔子論治國之道，一面講足食足兵，一面講國民信義，很顯明地是心物並重的主張。大學一面講格物，一面講誠意正心，這種心物並重的道理，在蔣介石先生所著「大學之道下」裏面說得很詳細，毋待贅述。至於孟子講王政，完全以民生爲本，他說：「使

惟有站在
唯生論及
民生史觀
的立場纔
能剖析並
發揚中國
哲學

研究唯生
論之必要

民養生送死無憾，王道之始也」（見孟子）。可見他的哲學思想既非唯物，又非唯心，乃是以民生為中心的（個中道理，當於民生哲學中詳細敘述）。就上面這些理論看來，可知中國哲學，除陸王一派外，既不能稱之為唯心論，亦不能稱之為唯物論。就本體方面講，應稱之為心物一元論，心物合一論，或心物渾淪論；自應用方面講，應稱之為心物並重論。因此之故，惟有站在唯生論及民生史觀的立場，纔能剖析中國哲學，纔能發揚中國哲學。

我們要合理地發揚中國哲學，不能不研究唯生論。我們要透澈地分析西洋哲學，亦不能不研究唯生論。唯生論這顆種子，在中西哲學底園地裏，早已萌芽，現正欣欣向榮地在那兒生長，生生不已地在那兒繁盛。有志革革哲學的人，趕快起來培養它吧！

民國二十九年二月二日脫稿於昆明同濟大學

附錄 唯生論的生命觀 (對於唯生論兩大疑問之解釋)

一般人對
於「生元」
的兩個疑
問

唯生論中之值得解釋的問題有二：第一，中山先生所特創的那個名字——「生元」，本來是指生物的元子，因此，有人誤會，以為「生元論」祇可用以解釋有機物而不能用以解釋無機物。第二，中山先生的進化論，把宇宙萬物及人類分作三個時期，其一為物質進化時期，其二為物種進化時期，其三為人類進化時期。他說：「元始之時，太極動而生電子，電子凝而成元素，元素合而成物質，物質聚而成地球，此世界進化的第一時期也，而物質之進化，以成地球為目的。……由生元之始生而至於成人，則為第二期之進化」。因此，更有人誤會，以為中山先生所說的由「生元之」生以至於成人，乃是就動植物及人類而言。根據這個理由，他們便以為就動植物人類之進化言，可以講「唯生論」；就物質（礦物及宇宙）之進化言，仍然要講「唯物論」，把以上兩種理論合起來說，就是：「他們認為唯生論祇適用於動植物或有機物，而不適用於礦物或無機物。又認為唯生論祇能說明生物界的進化，而不能說明整個宇宙的進化」。

要解答這兩個疑問，先要問有機物與無機物是否有一條天然的鴻溝？如有的話，唯生論當然對於無機物便要望洋興嘆；如果沒有的話，唯生論卻可以無往而不通。

有機物與無機物之區別

自然界沒有什麼有機物與無機物之區別

萬物有生論及生命科學

什麼叫做有機物？什麼叫做無機物呢？照字義來講，所謂有機物就是指生氣盎然的東西而言，所謂無機物就是指毫無生氣可尋的東西而言。以往自然科學家，常常把動植物稱為有機物，把礦物稱為無機物。而一般誤會唯生論不適用於無機物者的論調，就是以這種幼稚的科學分類法為根據。其實這種幼稚的科學分類法，早經進步的自然科學家加以糾正了。中山先生在孫文學說第四章說：「前者之化學，有有機體與無機體之分，今則已無界限之可言」。任覺五先生亦說：「自然界本來就是一個大生命的統一，進化論未十分發達以前，二元論者竭力企圖維持自然界有機與無機兩部門之舊的對立……近代進化學對於舊的兩對立領域間，實已成就了架搭橋梁的大工程……所以近代進化學成功，宇宙有生論擡頭，同時初期二元論也就崩潰。一般學者認為有生命的自然物體為有生物，實際上自然界並沒有有機無機的區別，吾人在其間強畫鴻溝，實在是過去的錯誤。而且從現在科學試驗中，我們亦尋不出礦物與植物、植物與動物中間判然的界限出來，生命與無生命的差別界說，至今亦沒有人確立起來過」(一一)。

自從「萬物有生論」的學說盛行以後，「生命科學」的基礎，便一天比一天鞏固。按近代自然科學家已經發現礦物有陰陽性，礦物有生長性，換言之，就是礦物也和其他生物一樣的生殖作用和生活作用。故賴布尼子早已認為礦物有精神作用，陳立夫先生亦作同樣的主張。任覺五先生說：「昔日的學者，以為生物(有機物)各有其「個性」，反乎此的，

礦物亦是
有生物唯
生論亦適
用於礦物

無機物全然是同種類的原子及分子的重複的構成物而已。但是近來學者從數理的物理學立場，認定原子中亦各有其「個性」。這樣看來，各個原子，亦可以視為有機體之一員。……此外如原子體的構成，亦不亞於其他組織極複雜的生物合成體（這種理論詳見威爾斯所著之生命之科學底序論中）（二）。由此，更進一步地知道礦物也有個性，礦物的元子就是一個生機體。正因為礦物的元子是一個生機體，礦物有個性，有精神作用，有生殖作用和生活作用，所以我們說：「礦物也可稱為有機物」。礦物既是有機物，誰還能說唯生論不適用於礦物呢？

唯生論的
宇宙觀

中山先生說：「太極動而生電子」。這裏所稱的「太極」，就是上面所稱的元子。太極既能生電子，就是說「太極」含有生殖作用和生活作用，「太極」本身就是一個生機體。宇宙的最後根源就是「太極」，太極本身就是生元，誰還能說唯生論不能說明整個宇宙的進化呢？因此，陳立夫先生說：「宇宙一切，皆為有生命的元子所構成，……宇宙一切，都是生命，……宇宙一切現象，都是生命的表徵」。這就是唯生論的生命觀，亦就是中國底「萬物有生論」（三）。

根據上面的論證，可以知道唯生論不僅可以說明人類及動植物，而且可以說明礦物及整個宇宙。對於第一個疑問算是作了一個相當的答覆。不過對第二個疑問中所謂「就物質進化言，仍然要講唯物論的誤會」，倒有補充說明的必要。

附

錄

廣義的物質與狹義的物質

唯生論可說明一切

按「物質」二字，本有廣狹二義之分，廣義的物質是就物的本質而言；就物的本質言，是包含精神和物質的生命體。狹義的物質是指與精神對立的質象而言，僅僅是生命體中的兩大屬性之一罷了。而中山先生稱世界第一期進化爲物質進化，乃是就廣義的物質而言，換言之，就是指宇宙的生命體而言。這個宇宙的生命體，也是由生命的元子（太極）所產生，所以說：「太極動而生電子，電子凝而成元素，元素合而成物質，物質聚而成地球」。由太極到地球是一個生命的過程，中間所道及的物質，不過是這個生命過程中的一個階段而已。可見這裏所提到的物質，是與生的元子（太極）同其性質和意義。生的元子中既具有個性，既具有感覺和精神作用，既具有生殖作用和生活作用，而這裏所指的物質，當然是就廣義的「物的本質」而言，當然是指包含物兩個屬性的生命體。因此，我們可以斷定，就物質（宇宙）進化言，仍然不需要唯物論來越俎代庖。換言之，唯生論不僅可以解釋人類及物種的進化，而且可以說明物質（宇宙）的進化。

（註一）見任著唯生論與民生史觀

（註二）同上

（註三）見陳著唯生論



總理學說研究叢書

三民主義教程

(定價五元) (中正紙本)

本書係教育部編訂，研究會編訂，各級學校講義，現已出版，並已蒙令採辦。通令各地，請向各書局或向各書局函購，或向各書局函購。重慶三民書局發行。業務處亦所歡迎。

三民主義革命論……劉脩如編著 國二·二〇

民族主義原論……袁業格編著 國二·五〇

民生主義理論之研究……羅時實編著 國二·〇〇

民生主義之綜合研究……陳長蘅編著 國一·四〇

民生主義經濟政策之理論體系……范苑聲編著 國〇·四〇

唯生論(上)……陳果夫講 國二·〇〇

各書定價 上之 [國] 字係 國紙 本 [正] 字係 正中 紙本 各書 概照 實價 發售 郵費 另加

版權所有
翻印必究

中華民國三十年八月初版
中華民國三十四年十月滬一版

三民主義哲學思想之基礎

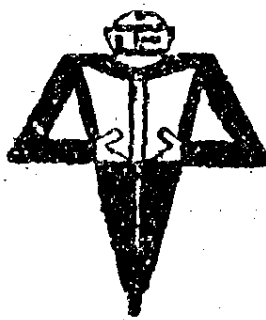
第一冊 實售國幣一元

(外埠酌加運費匯費)

著	者	周	世	輔	
發	行人	吳	秉	常	
印	刷所	正	中	書	局
發	行所	正	中	書	局

(1380)

重慶市圖書雜誌審查處圖字第一六四六號審查證



.121

2.00