

103

新原道

(一名中國哲學之精神)

馮友蘭著

中國哲學叢書
乙集之二

新

原

道

(一名中國哲學之精神)

中國哲學學會 主編
中國哲學研究委員會
商務印書館印行

0012459

新
原
道

(一名中國哲學之精神)

見
錄

角
于
南
刻

角
楊
印
書
館

自序

此書所謂道，非新理學中所謂道。此書所謂道，乃講新理學中所謂道者。此書所謂道，即是哲學。此書講此書所謂道，所以此書非哲學底書，而乃講哲學底書。此書之作，蓋欲述中國哲學主流之進展，批評其得失，以見新理學在中國哲學中之地位。所以先論哲學，後標新統。異同之故明，斯繼開之迹顯。庶幾世人可知新理學之稱爲新，非徒然也。近年以來，對於哲學，時有新解。亦藉此書，傳之當世。故此書非惟爲新理學之羽翼，亦舊作中國哲學史之補編也。書凡十章，新統居一，敝帚自珍，或貽譏焉。然孔子曰：『文王既沒，文不在茲乎？』孟子曰：『聖人復起，必從吾言。』其自信若是。卽老氏之徒，濫弱謙下，亦曰：『知我者希，則我者貴。』亦何其高自期許耶？蓋學問之道，各崇所見。當仁不讓，理固然也。寫此書時，與沈公武（有鼎）先生，時相討論。又承湯錫予（用彤）先生，賀自昭（麟）先生，先閱原稿，有所指正，謹此致謝。又英國友人休士先生，亦就原稿譯爲英文，期在倫敦出版。並附記，以誌鴻爪。

民國三十三年六月，馮友蘭。

目錄

緒論	一
第一章 孔孟	一七
第二章 揚墨	一九
第三章 名家	二八
第四章 老莊	三七
第五章 易庸	五〇
第六章 漢儒	六六
第七章 玄學	七六
第八章 禪宗	八九
第九章 道學	九八
第十章 新統	一一八

新原道（一名中國哲學之精神）

緒論

有各種底人。對於每一種人，都有那一種人可能有底最高底成就，例如從事於政治工作底人，所可能有底最高底成就就是成爲大政治家。從事於藝術底人所可能有底最高底成就就是成爲大藝術家。人雖有各種，但各種底人都是人。專就一個人是人說，他的最高底成就，是成爲聖人。這就是說，他的最高底成就，是得到我們所謂天地境界。（關於境界及人生中所可能有底四種境界，看新原人第三章。）

人如欲得到天地境界，是不是必須離開社會中一般人所公共有底，所普通有底，生活，或甚至必須離開『生』？這是一個問題。講到天地境界底哲學，最容易有底傾向，是說：這是必須底。如佛家說：生就是人生的苦痛的根源。如柏拉圖說：肉體是靈魂的監獄。如道家中的有些人，『以生爲附贅懸疣，以死爲決疣潰癰。』這都是以爲，欲得到最高底境界，須脫離塵羅世網，須脫離社會中一般人所公共有，所普通有底生活，甚至脫離『生』，纔可以得到最後底解放。有這種主張底哲學，即普通所謂出世間底哲學。出世間底哲學，所講到底境界極高，但其境界是與社會中一般人所公共有底，所普通有底生活，不相容底。社會中一般人所公共有底，所普通有底生活，就是中國哲學傳統中所謂人倫日用。照出世間底哲學底說法，最高底境界，與人倫日用是不相容底。這一種哲學，我們說它是『極高明而不道中庸』。

有些哲學，注重人倫日用，講政治，說道德，而不講，或講不到最高底境界。這種哲學，即普通所謂世間底哲學。這種哲學，或不真正值得稱爲哲學。這種哲學，我們說它是『道中庸而不極高明』。

從世間底哲學的觀點看，出世間底哲學是太理想主義底，是無實用底，是消極底，是所謂『流於空寂』

底。從出世間底哲學的觀點看，世間底哲學是太現實主義底，是膚淺底。其所自以為是積極者，是如走錯了路底人的快跑，越跑得快，越錯得很。

有許多人說，中國哲學是世間底哲學。這話我們不能說是錯，也不能說是不錯。

從表面上看中國哲學，我們不能說這話是錯。因為從表面上看中國哲學，無論那一派，那一家，都講政治，說道德。在表面上看，中國哲學所注重底，是社會，不是宇宙，是人倫日用，不是地獄天堂，是人的今生，不是人的來世。孟子說：『聖人，人倫之至也。』照字面講，這句話是說，聖人是社會中的道德完全底人。在表面上看，中國哲學中的理想人格，也是世間底。中國哲學中所謂聖人與佛教中所謂佛，以及耶教中所謂聖人，是不在一個範疇中底。

不過這只是在表面上看而已，中國哲學不是可以如此簡單地了解底。專就中國哲學中主要傳統說，我們若了解它，我們不能說它是世間底，固然也不能說它是出世間底。我們可以另用一個新造底形容詞以說中國哲學。我們可以說，中國哲學是超世間底。所謂超世間的意義是即世間而出世間。

中國哲學有一個主要底傳統，有一個思想的主流。這個傳統就是求一種最高底境界。這種境界是最高底，但又是不離乎人倫日用底。這種境界，就是即世間而出世間底。這種境界以及這種哲學，我們說它是『極高明而道中庸』。

『極高明而道中庸』，是我們借用中庸中底一句話。我們說：『借用』因為我們此所謂『極高明而道中庸』，不必與其在中庸中底意義相同。中國哲學所求底最高境界，是超越人倫日用而又即在人倫日用之中。它是『不離日用常行內，直到先天未畫前。』這兩句詩的前一句，是表示它是世間底。後一句是表示它是出世間底。這兩句就表示即世間而出世間。即世間而出世間，就是所謂超世間。因其是世間底，所以說是『道中庸』，因其又是出世間底，所以說是『極高明』。即世間而出世間，就是所謂『極高明而道中庸』。有這種境界底人轉生活，是最理想主義底，同時又是最現實主義底。它是最實用底，但是並不膚淺。它亦是積極底，但不是如走錯

了路而快跑底人的積極。

世間與出世間是對立底。理想主義底與現實主義底是對立底。這都是我們所謂高明與中庸的對立。在古代中國哲學中，有所謂內與外的對立，有所謂本與末的對立，有所謂精與粗的對立，漢以後哲學中，有所謂玄遠與俗務的對立，有所謂出世與入世的對立，有所謂動與靜的對立，有所謂體與用的對立。這些對立或即是我們所謂高明與中庸的對立，或與我們所謂高明與中庸的對立是一類底。在超世間底哲學及生活中，這些對立都已不復是對立，而其不復是對立，並不是這些對立，都已簡單地被取消。而是在超世間底哲學及生活中，這些對立雖仍是對立，而已被統一起來。『極高明而道中庸』，此『而』即表示高明與中庸，雖仍是對立，而已被統一起來。如何統一起來，這是中國哲學所求解決底一個問題。求解決這個問題，是中國哲學的精神。這個問題的解決，是中國哲學的貢獻。

中國哲學家以為，哲學所求底最高底境界是即世間而出世間底。有此等境界底人，謂之聖人。聖人的境界是超世間底。就其是超世間底說，中國的聖人的精神底成就，與印度所謂佛的，及西洋所謂聖人的，精神底成就，是同類底成就，但超世間並不是離世間，所以中國的聖人，不是高高在上，不問世務底聖人。他的人格是所謂內聖外王底人格。內聖是就其修養的成就說，外王是就其在社會上底功用說。聖人不一定有機會為實際底政治底領袖。就實際底政治說，他大概一定是沒有機會底。所謂內聖外王，只是說，有最高底精神成就底人，可以為王，而且最宜於為王。至於實際上他有機會為王與否，那是另外一回事，亦是無關宏旨底。

聖人的人格，是內聖外王的人格。照中國哲學的傳統，哲學是使人有這種人格底學問。所以哲學所講底就是中國哲學家所謂內聖外王之道。

在中國哲學中，無論那一派那一家，都自以為是講『內聖外王之道』，但並不是每一家所講底都能合乎『極高明而道中庸』的標準。在中國哲學中，有些家的哲學，偏於高明，有些家的哲學，偏於中庸。這就是說，有些家的哲學，近於只是出世間底。有些家的哲學，近於只是世間底。不過在中國哲學史的演變中，始終

有勢力底各家哲學，都求解決如何統一高明與中庸的問題。對於這個問題底解決，可以說是『後來居上』。我們於此可見中國哲學的進步。我們於以下十章，依歷史的順序，敘述中國哲學史中各重要學派的學說，並以『極高明而道中庸』的標準為標準，以評定各重要學派的價值。

我們的對於中國哲學底這種工作，很像莊子天下篇的作者，對於先秦哲學所作底工作。我們不能斷定，誰是天下篇的作者，我們不知道他是誰，但他的工作，是極可讚佩底。他是中國古代的一個極好底哲學史家，亦是一個極好底哲學史家及批評家。在天下篇裏，他提出：『內聖外王之遊』這個名詞。講內聖外王之道底學問，他稱為『道術』。道術是真理之全。他以為當時各家，都沒有得到道術之全，他們所得到底只是道術的一部分或一方面。所謂『道術有在於是者』。他們所得到底，只是道術的一部分，或一方面。所以他們所講底只是他們的『一家之言』，不是道術，而是『方術』。

道術所講底是內聖外王之道，所以道術亦是『極高明而道中庸底』。這亦是莊子天下篇所主張底。天下篇說：『不離於宗，謂之天人。不離於精，謂之神人。不離於真，謂之至人。以天為宗，以德為本，以道為門，兆於變化，謂之聖人。』向郭注云：『凡此四名，一人耳。所自言之異。』此四種都是在天地境界中底人。天人，神人，至人或是『一人耳，所自言之異。』但聖人是與天人，神人，至人，不同底。他並有天人等之所有，但亦有天人等之所無。聖人『以天為宗』，就是『不離於宗』，他『以德為本』，就是『不離於精』。（天下篇下文說：『以本為精，以物為粗。』）他『以道為門』，就是『不離於真』。（老子說：『道之為物』，『其中有精，其精甚真，其中有信。』莊子說：道『有信有信，無為無形。』）這是他並有天人等之所有。但他又能『兆於變化』，應付事物。這是他有天人等之所無。他能『極高明而道中庸』。天人等則能『極高明』而未必能『道中庸』。天下篇下文所說君子，『以仁為恩，以義為理，以樂為和，以禮為節。』這種人是在道境境界中底人。這種人能『道中庸』而不能『極高明』。

天下篇亦似以『極高明而道中庸』的標準為標準，批評當時各家的學說。至少我們可說說，照向郭案的

註，天下猶是如此。天下篇說：『古之人其備乎？配神明，醇天地，育萬物，和天下。澤及百姓。明於本數，係於末度，六通四辟，小大精粗，其運無乎不在。』所謂古之人，就是聖人。他能統一本末，小大，精粗等的對立。他能『配神明，醇天地』，而又能『育萬物，和天下』。前者是其內聖之德，後者是其外王之功。神明大概是說宇宙的精神方面。有內聖外王底人格底人。能『備天地之美，稱神明之容。』天下篇上文說：『神何由降？明何由出？聖有所生，王有所成，皆原於一。』聖王是與神明並稱底。

關於『一』底真理，就是內聖外王之道。儒家本是以闡述『古之人』為業底。但可惜他們所闡述底，都是些數度典籍之類。天下篇說：『其明而在數度者，舊法世傳之史，尙多有之。其在於詩書禮樂者，鄒魯之士，紹紳先生，多能明之。』向郭註云：『能明其述耳，豈所以述哉！』所以照天下篇的說法，儒家不合乎高明的標準。

其餘各家，也都是『不該不偏，一曲之士。』他們所講底都不是內聖外王之道的全體，都偏於一方面。不過這一方面也是『道術有在於是』。他們『聞其風而說之』。天下篇以下敘墨家的學說，結語謂：『墨子真天下之好也，將來之不得也，雖枯槁不舍也，才士也夫。』只稱為才士，向郭註云：『非有德也』。言其不合乎高明的標準。天下篇又敘述宋鈞、尹文的學說，說他們『以禁攻寢兵為外，以情欲寡淺為內，其小大精粗，其行適至是而止。』向郭註云：『未能經虛涉曠』。他們知有內外小大精粗的分別，但亦『適至是而止』，亦不合乎高明的標準。

天下篇又敘述彭蒙、田駢、慎到的學說，結語謂：『彭蒙、田駢、慎到不知道。雖然，概乎嘗皆有聞者也。』向郭註云：『但未至也』。他們能從道的觀點以看事物，知『萬物者所可，有所不可。故曰：達則不偏，教則不至，道則無道者矣。』用我們於新源派中所說底話，他們已知天。但他們以為聖人的修養的成就，『至於若無知之物而已。无用賢聖，夫塊不失道。』他們希望去知識所作的分別，以至於我們於新源派中所謂同天的境界，但不知在同天境界中底人，是無知而有知底，並不是若土塊無知之物。彭蒙等是高明，但不是

『極高明』。

『天下篇』又敘述關尹、老聃的學說。他們的學說，『建之以常，無，有，主之以太一。以滯弱謙下爲表，以空虛不毀萬物爲實。』他們『以本爲精，以物爲粗，澹然獨與神明居。』他們是已達到『極高明』的程度，但他們又『常寬容於物，不削於人。』他們亦可以說是能道中庸。

『天下篇』又敘述莊子的學說，說莊子『上與造物者遊，而下與外死生無經始者爲友。其於本也，宏大而闢，深宏而肆。其於宗也，可謂稠適而上遂矣。』他達到『極高明』的程度。但他雖『獨與天地精神往來』，『而不傲倪於萬物，不詭是非，以與世俗處。』他亦可以說是能『道中庸』。

『天下篇』極推崇老莊。但於敘老莊的學說時，亦是說：『古之道術有在於是者』，關尹、老聃、莊周『聞其風而悅之。』由此例說，則老莊亦是『不該不備，一曲之士。』『天下篇』或以爲老莊的學說，雖是道術的一重要部分或一重要方面，但亦只是其一部分或一方面。關於此點，我們尙無法斷定。不過離開『天下篇』的作者，用我們自己的判斷，我們可以說，老莊的學說尙不能全合乎『極高明而道中庸』的標準。所以我們只說老莊亦可以說是合乎道中庸的標準。關於此點，我們於以下講老莊章中，另有詳說。

我們於此分析，『天下篇』對於當時各家底批評，以見我們於以下各章，對於各派各家所作底批評，以及批評所用底標準，並不是我們的偶然底私見，而是真正接着中國哲學的傳統講底。並以見我們所謂中國哲學的精神，真是中國哲學的精神。

第一章 孔孟

『天下篇說：『鄭魯之士，縉紳先生，』所能明者，只是詩書禮樂等度數典籍。對於一般底儒說，這話是不錯底。儒本來是一種職業。所謂儒者，就是以相禮教書爲職業底人。他們的專長就是演禮樂，教詩書。他們也就只能演禮樂，教詩書。他們真是如向郭所說：『只能明『古之人』之跡，而不能明其『所以迹』。』

但對於孔孟，這話是不能說底。孔孟雖亦是儒者，但他們又創立了儒家，儒家與儒者不同。儒者是社會中的教書匠，禮樂專家。這是孔子以前，原來有底。儒家是孔子所創立底一個學派，他們亦講詩書禮樂。他們亦講『古之人』。但他們講『古之人』，是『接著』『古之人』講底。不是『照著』『古之人』講底。孔子說：『述而不作，信而好古。』（論語述而）一般儒者本來都是如此。不過孔子雖如此說，他自己實在是『以述爲作』。因其以述爲作，所以他不只是儒者，他是儒家的創立人。

儒家是以『說仁義』見稱於世底。在中國舊日言語中，仁義二字若分用，則各有其意義，若聯用，則其意義，就是現在所謂道德。老子說：『絕仁棄義』，並不是說，『只要仁及義，而是說：『不要一切道德。』後世說，某人大仁大義，就是說：某人很有道德。說某人仁不義，就是說：某人沒有道德。儒家以說仁義見稱，也就是以講道德見稱。

儒家講道德，並不是只宣傳些道德底規律，或道德格言，叫人只死守死記。他們是真正了解道德之所以爲道德，道德行爲之所以爲道德行爲。用我們於新原人中所用底名詞，他們是真正了解人的道德境界與功利境界的不同，以及道德境界與自然境界的不同。

我們於以下先說明儒家所講仁、義、禮、智。後人以仁、義、禮、智、信，爲五常。但孟子講『四端』則只說到仁義禮智。此四者亦是孔子所常講底，但將其整齊地並列爲四，則始於孟子。

先從義說起。孟子說：『仁，人心也。義，人路也。』（告子上）義是人所當行之路，是所謂『當然而然，無所爲而然』者。（陳淳語）所謂當然的意義，就是應該。說到應該，我們又須分別：有功利方面底應該，有道德方面底應該。功利方面底應該是有條件底，所以亦是相對底。例如我們說，一個人應該講究衛生，此應該是以人類願求健康爲條件，求健康是講究衛生的目的。講究衛生是求健康的手段。這種手段，只有要達到這種目的者，方『應該』用之。如一人願求健康，他應該講究衛生。如他不願求健康，則講究衛生，對於他即不必是應該底了。這種應該，亦是『當然而然』，但不是『無所爲而然』。義不是這種應該。義是道德方面底應該。這種應該是無條件底。無條件底應該，就是所謂『當然而然，無所爲而然』。『因其是無條件底，所以也是絕對底。無條件底應該，就是所謂義。義是道德行爲之所以爲道德行爲之要素。』一個人的行爲，若是道德行爲，他必須是無條件地作他所應該作底事。這就是說，他不能以作此事爲一種手段，以求達到其個人的某種目的。如他以作此事爲一種達到其個人的某種目的底手段，則作此事，對於他，即不是無條件底。他若願求達到這種目的，作此事，對於他，是應該底。但他若不願求達到這種目的，作此事，對於他，即不是應該底了。他必須是無條件地作他所應該作底事。若是有條件地，他雖作了他所應該作底事，但其行爲亦只是合乎義底行爲，不是義底行爲。

這並不是說，在道德境界中底人，作他所應該作底事，是沒無目的，隨便作之。他作他所應該作底事，有確定底目的，他亦盡心竭力，以求達到此目的，但不以達到此目的爲達到其自己的另一目的的手段。例如一個有某種職務底人，忠於他的職守。凡是他的職守內所應該作底事，他都盡心竭力去作，以求其成功。從這一方面說，他作事是有目的底。但他的行爲，如果真是忠底行爲，則他之所以如此作，必須是他應該如此作，並不是他欲以如此作得到上司的獎賞，或同僚的贊許。所謂無條件作應該作底事，其意如此。一個人必須無條件地作他所應該作底事，然後他的行爲，纔是道德行爲。他的境界，纔是道德境界。

一個人無條件地作他所應該作底事，其行爲是『無所爲而然』。一個人以作某種事爲手段，以求達到其自

己的某種目的，其行爲是『有所爲而然』。用儒家的話說，有所爲而然底行爲是求利。無所爲而然底行爲是行義。這種分別，就是儒家所謂『義利之辨』。這一點，是儒家所特別注重底。孔子說：『君子喻於義，小人喻於利。』（論語里仁）孟子說：『雞鳴而起，孳孳爲善者，舜之徒也。雞鳴而起，孳孳爲利者，跖之徒也。欲知舜與跖之分，無他，利與善之間也。』（孟子盡心上）求利與行義的分別，就是我們於新源人中所謂功利境界與道德境界的分別。一個人的行爲若是有所爲而然底，他的行爲，儘可以合乎道德，但不是道德行爲。他的境界也只是功利境界，不是道德境界。

後來董仲舒說：『正其誼（義）不謀其利，明其道不計其功。』他的此話，也就是上述底意思。但是有些人對此不瞭解。例如顏習齋批評這話說：『世有耕種而不謀收穫者乎？有荷網持鉤，而不計得魚者乎？』『這不謀不計兩個字，便是老無釋空之根。』（言行錄教及門）此批評完全是無的發矢。既耕種當然謀收穫，既荷網持鉤當然謀得魚。問題在一個人爲什麼耕種，爲甚麼謀得魚。若是爲他自己的利益，他的行爲不能是道德行爲，不過不是道德行爲底行爲，也不一定就是不道德底行爲。他可以是非道德底行爲。

儒家所謂義，有時亦指在某種情形下辦某種事的在道德方面最好底辦法。中庸說：『義者，宜也。』我們說：一件事宜如何辦理，宜如何辦理底辦法，就是辦這一件事的最好底辦法。某一種事，在某種情形下，亦有其宜如何辦理底辦法。這一種辦法，就是，在某種情形下，辦這一種事的最好底辦法。所謂最好又有兩種意思。一種意思，是就道德方面說。一種意思，是就功利方面說。就功利方面說，在某種情形下，一種事的最好辦法，是一種辦法，能使辦此種事底人，得到最大底個人利益。就道德方面說，一種事的最好底辦法，是一種辦法，能使辦此種事底人，得到最大底道德成就。我們說：『在某種情形下』，因爲所謂『義者宜也』的宜，又有『因時制宜』的意義。所以孟子說：『大人者，言不必信，行不必果，惟義所在。』（孟子離婁下）

照此所說，儒家所謂義有似乎儒家所謂中，辦一件事，將其辦到恰到好處，就是中。所以說中，亦是說辦

一件事的最好底辦法。不過義與中亦有不同。中亦可就非道德底事說，義只專就道德底事說。非道德底事，並不是不道德底事，是無所謂道德或不道德底事。例如，在平常情形下，吃飯是非道德底事。一個人吃飯，不多，亦不太少，無過亦無不及。這可以說是合乎中，但不可以說是合乎義。這裏沒有義不義的問題。

我們可以說，以上所說二點，都是對於義底一種形式底說法。因為以上所說二點，並沒有說出，那些種底事，是人所無條件地應該作底事。也沒有說出，對於某種事，怎樣作是作此種事底在道德方面底，最好底作法。如果有人提出這個問題，我們可以說，儒家說：與社會有利或與別人有利底事，就是人所無條件地應該作底事。作某種事，怎樣作，能與社會有利，能與別人有利，這樣作就是作此種事底在道德方面底最好底作法。

我們說：「我們可以說，儒家說。」因為儒家並沒有清楚地如此說。雖沒有清楚地如此說，但他們的意思是如斯。必了解這個意思，然後纔可以了解儒家所謂義利之辨。

有人說：儒家主張義利之辨，但他們也常自陷於矛盾。如論語云：『子適衛，冉有僕，子曰：『庶矣乎！』冉有曰：『既庶矣，又何加焉？』』曰：『富之。』曰：『既富矣，又何加焉？』曰：『教之。』』（論語子路）孔子亦注意於人民的富庶。人民的富庶，豈不是人民的利？又如孟子云：『孟子見梁惠王，王曰：『叟，不遠千里而來，亦將有以利吾國乎？』』孟子曰：『王何必曰利，亦有仁義而已矣。』』孟子不以梁惠王言利為然。但他自己却向梁惠王提出一現代人所謂經濟計劃，欲使人可以『衣帛食肉』，『養生送死無憾』。孟子豈不亦是言利？

發此問者之所以提出此問題，蓋由於不知儒家所謂義利之辨之利，是指個人的私利。求個人的私利的行為，是求利的行為。若所求不是個人的私利，而是社會的公利，別人的利，則其行為即不是求利，而是行義。社會的利，別人的利，就是社會中每一個人所無條件地應該求底。無條件地求社會的公利，別人的利，是義的行為的目的，義是這種行為的道德價值。凡有道德價值底行為，都是義底行為；凡有道德價值底行為，都涵蘊

義。因爲凡有道德價值底行爲，都必以無條件地利他爲目的。如孝子必無條件地求利其親。慈父必無條件地求利其子。無條件地求利其親或子，是其行爲的目的。孝或慈是這種行爲的道德價值。所以所謂利，如是個人的私利，則此利與義是衝突底。所謂利，如是社會的公利，他人的利，則此利與義不但不衝突，而且就是義的內容。儒家嚴義利之辨，而有時又以爲義利有密切底關係，如易傳乾文言云：『利者，義之和也。』其理由即在於此。後來程伊川云：『義與利，只是個公與私也。』（遺書卷十七）求私利，求自己的利，是求利；求公利，求別人的利，是行義。

孟子說：『仁，人心也』（孟子告子上），中庸說：『仁者，人也。』程伊川說：『公而以人體之謂之仁。』（遺書卷十七）無條件地作與社會有利，與別人有利底事是行義。若如此作只是因爲無條件地應該如此作，則其行爲是義底行爲。若一個人於社會的利，求別人的利時，不但是因爲無條件地應該如此作，而且對於社會，對於別人，有一種忠愛憫恤之心，如現在所謂同情心，則其行爲即不只是義底行爲，而且是仁底行爲。此所謂『公而以人體之謂之仁』。體是體貼之體，人就是人的心，就是人的惻隱之心，同情心。以惻隱之心行義謂之仁。所以說『仁，人心也』，『仁者，人也』。孟子亦說：『惻隱之心，仁之端也。』（孟子公孫丑）義可以包仁，是仁底行爲，必亦是義的行爲。仁涵蘊義，是義的行爲，不必是仁的行爲。儒家說無條件底應該，有似乎西洋哲學史中底康德。但康德只說到義，沒有說到仁。

仁人必善於體貼別人。因己之所欲體貼別人，知別人之所欲，因己之所不欲，體貼別人，知別人之所不欲。因己之所欲，知別人之所欲，所以『己欲立而立人，己欲達而達人。』（論語雍也）『老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼。』（孟子梁惠王上）此即所謂忠。因己之所不欲，知別人之所不欲，所以『己所不欲，勿施於人。』（論語衛靈公）此即所謂恕。合忠與恕，謂之忠恕之道。朱子論語註說：『盡己之謂忠，推己之謂恕。』其實應該說：『盡己爲人之謂忠』。忠恕皆是推己及人。忠是就推己及人的積極方面說。恕是就推己及人的消極方面說。忠恕皆是『能近取譬』。（論語雍也）『善推其所爲』。（孟子梁惠王上）朱子註

云：『譬，喻也。近取諸身，譬之他人，知其所欲，亦猶是也。』此正是所謂忠。人亦可以己之所欲，譬之他人，知其所不欲亦猶是。此是所謂恕。如是『推其所爲』，以及他人，就是爲仁的下手處。所以孔子說：『能近取譬，可謂仁之方也已。』（論語雍也）仁是孔子哲學的中心。而忠恕又是『爲仁』的下手處。所以孔子說：『吾道一以貫之』。曾子解釋之云：『夫子之道，忠恕而已矣。』（論語里仁）

禮是人所規定行爲的規範，擬以代表義者。於上文我們說，義的內容是利他。禮的內容亦是利他。所以禮記曲禮說：『夫禮，自卑而尊人，先彼而後己。』於上文我們說：義有似乎中。我們可以說：義是道德方面底中。所以儒家常以中說禮。禮記仲尼燕居說：『子曰：「禮乎禮，夫禮所以制中也。」』我們於上文說：『義者宜也』的宜，有『因時制宜』的意思。儒家亦以爲禮是隨時『變』底。禮記禮器說：『禮，時爲大。』樂記說：『五帝殊時，不相沿樂。三王異世，不相襲禮。』

智是人對於仁義禮底了解。人必對於仁有了解，然後纔可以有仁底行爲。必對於義有了解，然後纔可以有義底行爲。必對於禮有了解，然後他的行爲，纔不是普通底『循規蹈矩』。如無了解，他的行爲，雖可以合乎仁義，但嚴格地說，不是仁底行爲，或義的行爲，他的行爲，雖可以合乎禮，但亦不過是普通底『循規蹈矩』而已。無了解底人，只順性而行，或順習而行，他的行爲雖合乎道德，但只是合乎道德底行爲，不是道德行爲。他的境界，亦不是道德境界，而是自然境界。人欲求高底境界，必須靠智。孔子說：『智及之，仁不能守之，雖得之，必失之。』（論語衛靈公）用我們於漸源底中底話說，人的了解，可使人到一種高底境界，但不能使人常住於此種境界。雖是如此，但若沒有了解，他必不能到高底境界。

照以上所說，則仁義禮智，表面上雖是並列，但實則仁義與禮智，不是在一個層次底。這一點，似乎孟子也覺到。孟子說：『仁之實，事親是也。義之實，從兄是也。智之實，知斯二者，弗去是也。禮之實，節文斯二者。』（孟子離婁上）這話就表示仁義與禮智的層次不同。

儒家注重『義利之辨』。可見功利境界與道德境界的分別，他們認識甚清。求利底人的境界是功利境界。

行蓋底人的境界是道德境界。他們注重智。可見自然境界與其餘境界的分別，他們亦認識甚清。孔子曰：『民可使由之，不可使知之。』（論語泰伯）孟子曰：『行之而不著焉，習矣而不察焉。終身由之，而不知其道者衆也。』（孟子盡心上）『由之而不知』底人的境界，正是自然境界。

不過道德境界與天地境界的分別，儒家認識，不甚清楚。因此儒家常受道家的批評。其批評是有理由底。不過道家以爲儒家所講，只限於仁義；儒家所說到的境界，最高亦不過是道德境界。道『以爲』是鑿底。儒家雖常說仁義，但並非只限於仁義。儒家所說到底最高底境界，亦不只是道德境界。此可於孔子孟子自述其自己的境界之言中見之。我們於以下引論語『吾十有五而志於學』章，及孟子『養浩然之氣』章，並隨文釋其義，以見孔子孟子的境界。

孔子曰：『吾十有五，而志於學。三十而立。四十而不惑。五十而知天命。六十而耳順。七十而從心，所欲不踰矩。』（論語爲政）這是孔子自敘其一生中底境界的變化。所謂三十、四十等，不過就時間經過的大端說，不必是，也許必不是，他的境界，照例每十年必變一次。

『志於學』之學，並不是普通所謂學。孔子說：『朝聞道，夕死可矣。』（論語里仁）又說：『士志於道，而恥惡衣惡食者，未足與議也。』（同上）又說：『志於道。』（論語述而）此所謂志於學，就是有志於學道。普通所謂學，乃所以增加人的知識者。道乃所以提高人的境界者。老子說：『爲學日益。爲道日損。』其所謂學，是普通所謂學，是與道相對者。孔子及以後儒家所謂學，則即是學道之學。儒家所謂學道之學，雖不必是日損，但亦與普通所謂學不同。於新原人中，我們說：自然境界及功利境界，是自然的禮物。道德境界及天地境界是人的精神的創造。人欲得後二種境界，須先了解一種義理。此種義理，卽所謂道。人生於世，以聞道爲最重要底事。所以說：『朝聞道，夕死可矣。』（論語里仁）孔子又說：『後生可畏，焉知來者之不如今也，四五十而無聞焉，斯亦不足畏也已。』（論語子罕）無聞卽無聞於道，並非沒有聲名。

『三十而立』。孔子說：『立於禮。』（論語泰伯）又說：『不知禮，無以立也。』（論語經曰）上文

說：禮是一種行為的規範，擬以代表義，代表在道德方面底中者。能立即能循禮而行。能循禮而行，則可以『克己復禮』。『復禮』即『非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。』（論語顏淵）克己即克去己私。在功利境界中底人，其行為皆爲他自己的利益。這種人，就是有己私底人。行道德必先克去己私，所以『顏淵問仁』，孔子答以『克己復禮爲仁』。

『四十而不惑』。孔子說：『智者不惑』（論語憲問）上文說：智是對於仁義禮底了解。孔子三十而立，是其行為皆已能循禮。禮是代表義者，能循禮即能合乎義。但合乎義底行為，不必是義底行為。必至智者的地步，纔對於仁義禮有完全底了解。有完全底了解所以不惑。不惑底智者纔可以有真正底仁底行為，及義底行為。其境界纔可以是道德境界。孔子學道至此，始得到道德境界。

孔子說：『可與共學，未可與適道。可與適道，未可與立。可與立，未可與權。』（論語子罕）有人有志於學，但其所志之學，未必是學道之學。有人雖有志於學道，但未必能『克己復禮』。有人雖能『克己復禮』，但對於禮未必有完全底了解。對於禮無完全底了解，則不知『禮』，時爲大。』如此，則如孟子所謂『執中無權，猶執一也。』（孟子盡心上）執一即執著一死底規範，一固定底辦法，以應不同底事變。孟子說：『言不必信，行不必果，惟義所在。』這就是所謂『可與權』。人到智者不惑的程度，始『可與權』。孔子此所說，亦是學道進步的程序，與我們現所解釋底一章，可以互相發明。

『五十而知天命』。仁義禮都是社會方面底事。孔子至此又知於社會之上，尙有天。於是孔子的境界，又將超過道德境界。所謂天命，可解釋爲人所遭遇底宇宙間底事變。在人力極限之外，爲人力所無可奈何者。這是以後儒家所謂命的意義。所謂天命亦可解釋爲上帝的命令。此似乎是孔子的意思。如果如此，則孔子所謂知天命，有似於我們於漸源派中所所知天。

『六十而耳順』。此句前人皆望文生義，不得其解。『耳』即『而已』，猶『諾』即『之乎』或『之於』。『六十而耳順』。此句或原作『六十耳順』，即『六十而已順』。後人不知『耳』即『而已』。見

上下諸句中，間皆有『而』字，於此亦加一『而』字，遂成爲『而耳順』。後人解釋者，皆以耳爲耳目之耳，於是此句遂費解。（此沈有鼎先生說）六十而已。此句蒙上文而言，順是順天命，順天命有似於我們於新源入中所謂事天。

『七十而從心所欲不踰矩』。於新源入中，我們說：在道德境界中底人，作道德底事，是出於有意底選擇，其作之需要努力。在天地境界中底人作道德底事，不必是出於有意底選擇，亦不必需要努力。這不是說，因爲他已有好底習慣，而是說，因爲他已有高底了解。孔子從心所欲不踰矩，亦是因有高底了解而『不思而得』，不勉而中。此有似於我們於新源入中所謂樂天。

於新源入中，我們說：宇宙大全，理及理世界，以及道體等觀念都是哲學底觀念。人能完全了解這些觀念，他即可以知天。知天然後能事天，然後能樂天，最後至於同天。此所謂天即宇宙或大全。我們於上文說：知天命有似於知天。順天命有似於事天，從心所欲不踰矩，有似於樂天。我們說：『有似於』因爲孔子所謂天，似乎是『主宰之天』，不是宇宙大全。若果如此，孔子最後所得底環境，亦是『有似於』天地境界。

孟子自述他自己的境界，見於孟子論浩然之氣章中。此章前人多不得其解，茲隨文釋之。

孟子云：『（公孫丑問曰）「敢問夫子惡乎長？」曰：「我知言，我善養吾浩然之氣。」「敢問何爲浩然之氣？」曰：「難言也。其爲氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。其爲氣也，配義與道，無是餒也。是集義所生者，非義襲而取之也。行有不慊於心，則餒矣。我故曰：「告子未嘗知義」，以其外之也。必有事焉，而勿正，心勿忘，勿助長也。』」（孟子公孫丑上）。

『浩然之氣』是孟子所持用底一個名詞。『何爲浩然之氣？』孟子亦說是『難言』，後人更多『望文生義』底解釋。本章上文從北宮黝，孟施舍二勇士的養勇說起。又說孟施舍的養勇的方法是『守氣』，由此我們可知本章中所謂氣，是勇氣之氣，亦即所謂士氣，如說『士氣甚旺』之氣。孟子說：『我善養吾浩然之氣』。浩然之氣之氣，與孟施舍等守氣之氣，在性質上是一類底。其不同在於其是浩然。浩然者大也。其所以大者何？孟施

舍等所守之氣，是關於人與人底關係者。而浩然之氣，則是關於人與宇宙底關係者。有孟施舍等的氣，則可以堂堂立於社會間而無懼。有浩然之氣，則可以堂堂立於宇宙間而無懼。浩然之氣，能使人如此，所以說：『其爲氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。』

孟施舍等的氣，尙須養以得之，其養勇就是養氣。浩然之氣，更須養以得之。孟子說：『其爲氣也，配義與道，無是餒也。』配義與道，就是養浩然之氣的方法。這個道，就是上文所說，孔子說：『志於道』之道，也就是能使人有高底境界底義理。養浩然之氣的方法有兩方面。一方面是了解一種義理，此可稱爲明道。一方面是常作人在宇宙間所應該作底事，此可稱爲集義。合此兩方面，就是配義與道。此兩方面的工夫，缺一不可。若集義而不明道，則是所謂『不著不察』或『終身由之而不知其通』。若明道而不集義，則是所謂『智及之，仁不能守之，雖得之，必失之』。若無此二方面工夫，則其氣即餒。所謂『無是餒也』。

明道之後，集義既久，浩然之氣，自然而生出，一點勉強不符。所謂『是集義所生者，非義襲而取之也』。朱子說：『襲如用兵之襲。有襲奪之意。』（朱子語類卷五十二）下文說：『我故曰：「告子未嘗知義，」以其外之也。』告子是從外面拿一個義來，強割其心，使之不動。孟子則以行義爲心的自然底發展。行義既久，浩然之氣，即自然由中而出。

『行有不悛於心，則餒矣。』左傳說：『師直爲壯，曲爲老。』壯是其氣壯，老是其氣衰。我們常說：『理直氣壯』，理直則氣壯，理曲則氣餒。平常所謂勇氣是如此。浩然之氣，亦是如此。所以養浩然之氣底人，須時時明道集義，不使有一事於心不安。此所謂『必有專焉而勿正，心勿忘』。『正之義通於止』。（焦循孟子正義說）『勿正』就是『勿止』，也就是『心勿忘』。養浩然之氣底人，須用底工夫，也只是如此。他須時時明道集義，久之則浩然之氣，自然生出。他不可求速效，另用工夫。求速效，另用工夫，即所謂助長。忘了不用工夫不可。助長亦不可。養浩然之氣，須要『明道積義，勿忘勿助。』這八個字可以說是養浩然之氣的要訣。

有浩然之氣底人的境界，是天地境界。孟子於另一章中云：『居天下之廣居。立天下之正位。行天下之大道。得志與民由之。不得志獨行其道。富貴不能淫。貧賤不能移。威武不能屈。此之爲大丈夫。』（孟子滕文公下）我們如將此所謂大丈夫與有浩然之氣者比，便可知此所謂大丈夫的境界，不如有浩然之氣者高。此所謂大丈夫，『居天下之廣居。立天下之正位。行天下之大道。』不能說是不大。但尙不能說是至大。他『富貴不能淫。貧賤不能移。威武不能屈。』不能說是不剛，但尙不能說是至剛。何以不能說是至大至剛？因爲此所謂大丈夫的剛大，是就人與社會底關係說。有浩然之氣者的剛大，則是就人與宇宙底關係說。此所謂大丈夫所居底，是『天下』的廣居，所立底是『天下』的正位。所行底是『天下』底大道。有浩然之氣者的浩然之氣，則『以直養而無害，則塞於天地之間。』『天下』與『天地』這兩個名詞是有別底。我們可以說治國平天下，而不能說治國平宇宙。我們可以說天下太平，或天下大亂，不能說天地太平，或天地大亂。天下是說人類社會的大空，天地是說宇宙的大空。此所謂大丈夫的境界是道德境界。有浩然之氣者的境界是天地境界。此所說大丈夫的境界，尙屬於有限。有浩然之氣者，雖亦只是有限底七尺之軀，但他的境界已超過有限，而進於無限矣。

到此地位底人，自然『大行不加，窮居不損。』自然『富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈。』但其不淫，不移，不屈的意義，又與在道德境界底人的不淫，不移，不屈不同。朱子說：『浩然之氣，清明不足以言之。纔說浩然，便有相廣大剛果意思，長江大河浩浩而來也。富貴，貧賤，威武，不能移屈之類皆低，不可以語此。』（語類卷五十二）朱子此言，正是我們以上所說底意思。到此地位者，可以說已到同天的境界。孟子所謂『塞於天地之間。』『上下與天地同流。』（孟子盡心上）可以說是表示同天的意思。

就以上所說，我們可以說：孟子所說到底境界，比孔子所說到底高。孔子所說的天是主宰底天，他似乎未能完全脫離宗教底色彩。他的思想，似乎還有點是圖畫式底。所以我們說：他所說到底最高境界，只是『有似於』事天樂天的境界。孟子所說到底境界，則可以說是同天的境界。我們說：『可以說是』，因爲我們還沒有

法子可以斷定，孟子所謂『天地』的抽象的程度。

孔孟是早期儒家的代表。儒家於實行道德中，求高底境界。這個方向，是後來道學的方向。不過他們所以未能分清道德境界與天地境界，其故亦由於此。以『極高明而道中庸』的標準說，他們於高明方面，尙未達到最高底標準。用郭的話說，他們尙未能『經虛涉曠』。

第二章 楊墨

孟子說：『吾知言，吾善養吾浩然之氣。』公孫丑問他：『何爲知言了？』他說：『故辭知其所蔽。淫辭知其有所陷。邪辭知其所離。遁辭知其所窮。生於其心，害於其政。發於其事，害於其事。聖人復起，必從吾言矣。』（公孫丑上）當時他所認爲最有勢力底敵淫邪遠之辭，就是楊墨的學說。他說：『楊朱、墨翟之言盈天下，天下之言，不歸楊則歸墨。楊氏爲我，是無君也。墨氏兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也。』『楊墨之道不息，孔子之道不著，是邪說誣民，充塞仁義也。』『吾爲此懼，罔先聖之道，距楊墨，放淫辭，邪說者不得作。』（滕文公下）孟子自以爲他一生的大事，就是『距楊墨』。他自以爲他距『楊墨』的功績，可與『禹抑洪水而天下平，周公兼夷狄，驅猛獸，而百姓寧。孔子作春秋而亂臣賊子懼。』相提並論。

楊朱的學說，可以『充塞仁義』，道是很顯然底。照我們於上文第一章中所說，仁義的內容，都是『利他』。而楊朱則提倡『爲我』。孟子說：『楊子取爲我，拔一毛而利天下不爲也。』（孟子盡心上）韓非子亦說：『輕物重生之士』，『養不入危城，不處軍旅，不以天下大利，易其脛之一毛。』（韓非子顯學）此所說『輕物重生之士』亦是指楊朱或其一派底人。不以天下大利，易其脛之一毛，『有兩個解釋。一個解釋是：利之以天下而欲拔其一毛，楊朱不爲。這個解釋，表示他是『輕物重生』。另一個解釋是：拔其一毛可以利天下，楊朱不爲。這個解釋，表示他是『爲我』。無論照那一個解釋，楊朱的『重生』或『爲我』的主張，總是與儒家的『殺身成仁』、『捨生取義』的主張，是不相容底。

楊朱一派底人，就是早期的道家。『道家者流』，出於隱者。在論語中，我們看見，孔子一生遇見了許多隱者。孔子積極救世，隱者們都不贊成。他們說，孔子是『知其不可而爲之者』。（論語憲問）他們勸告孔子：『已而已而，今之從政者殆而。』（論語微子）『滔滔者天下皆是也，而誰以易之。』（論語微子）他們自稱

爲「辟世之士」。《論語微子》他們都「獨善其身」，對於社會，持消極態度。在隱者之中，有能講出一番理論以爲其行爲作根據者，這些人便是早期的道家。楊朱就是其中的領袖。

楊朱的學說，在老子、莊子及呂氏春秋等書中，尙可見其大概。老子書中說：「名與身孰親？身與貨孰多？」（四十四章）這就是「輕物重生」的理論。莊子養生注說：「爲善无近名，爲惡无近刑。緣督以爲經，可以保身，可以全生，可以養親，可以盡年。」這亦是「重物輕生」的理論。人爲惡太甚，而至於受社會的制裁實罰，這是不合於重生的道理底。這是一般人所都知底底。但人若爲善太多，以至於得到美名，亦不合於重生的道理。「山木，自寇也。膏火，自煎也。桂可食，故伐之。漆可用，故割之。」（莊子人間世）「樹大招風」。這都是有才有名之累。所以善養生底人，固不敢爲大惡，亦不敢爲大善。只處於善不善之間，所謂「緣督以爲經」。這纔是全身養生之道。呂氏春秋重己本生貴生等篇所說，亦都是這一類的理論。

這一類的理論是道家的學說的第一步的進展。人重生，須不自傷，並不使他人他物傷之。如何能不使他人他物傷之？楊朱一派在此方面之辦法，似只有一避字訣，如「避世」，「避名」，「避刑」等，均是以避爲主。然人事變化無窮，害處有不能避者。老子書中，多講明宇宙間事物變化的通則。知之者能應用之，則可以得利避害。這是道家的學說的第二步進展。然因人事變化無窮，其中不可見底因素太多。所以即老子書中所講底道理，仍不能保證應用之者必可以得利免害，於是老子書中乃亦有打察後壁之言曰：「吾所以有大患者，爲吾有身。及吾無身，吾有何患？」（十三章）這是大徹大悟之言。莊子乃繼此講「同人我，齊死生。」不以利害爲利害，於是利害乃真不能傷，這是道家學說的第二步的進展。

以上所說的道家學說的進展，可引莊子山木篇所講一故事以說明之。山木篇云：「莊子行於山中，見大木，枝葉茂盛，伐木者止其旁而不取也。問其故。曰：「無所可用。」莊子曰：「此木以不材得終其天年。」夫子出於山，舍於故人之家。故人喜，命豎子爇雁而烹之。豎子請曰：「其一能鳴，其一不能鳴，請奚殺？」主人曰：「豈不能鳴者。」明日，弟子問於莊子曰：「昨日山中之木，以不材得終其天年。今主人之雁，以不材

死。先生將何處？」莊子笑曰：「周將處乎材與不材之間。材與不材之間，似之而非也，故未免乎累。若夫乘道德而浮遊則不然。」「浮遊乎萬物之祖，物物而不物於物，夫胡可得而累耶？」此故事前段所說，是楊朱的全生避害的方法。後半段所說，是莊子全生避害的方法。

『材』相當於養生注所謂爲善。『不材』相當於養生注所謂爲惡。『材與不材之間』，相當於養生注所謂『緣督以爲經』。照此故事所說，人若不能『以死生爲一條；以不可爲一貫。』（莊子德充符）則在人間世無論如何巧於趨避，總不能保證其可以完全地『免乎累』。無論材或不材，或材與不材之間，皆不能保其只受福而不受禍。若至人，則『死生無變於己，而況利害之端乎！』（莊子齊物論）至此境界，始真能『免乎累』。這就是所謂『物物而不物於物。』這就是說，在此種境界中底人，對於一切皆是主動，不是被動。

『乘道德而浮遊』『浮遊乎萬物之祖』底人，其境界是天地境界。斤斤於材不材，以趨利避害底人，其境界是功利境界。初期的道家，只講到功利境界。後期的道家，則講到天地境界。其自講功利境界到講天地境界，中間有顯底線索。我們可以說，初期的道家是自私底。自私之極，反而克去了自私。自私克服了他自己。如一個人自殺，自己取消了他自己。佛家的人因求脫離生死苦而出家，其動機亦是自私底。但他們若成了佛，他們的境界，亦是天地境界。這亦是自私取消了自私。

但專就初期道家說，他們是自私底。他們的學說是提倡自私。他們重生就是重他們自己的生。重生就是『爲我』。他們的境界是功利境界。他們的學說不合乎高明的標準。他們的學說是可以『充塞仁義』。子路批評隱者，說他們是：『欲潔其身而亂大倫。』（論語微子），孟子說：『楊氏爲我，是無君也。』『爲我』就是『欲潔其身』，『無君』就是『而亂大倫』。用我們現在底話說，若使人人都爲我，則即沒有社會了。沒有社會是不可以底。

『楊氏爲我』，可以『充塞仁義』。這是很顯然底。因爲儒家所謂仁義，是以『利他』爲內容底。『楊氏愛』，止是利他，何以亦『充塞仁義』？爲回答這個問題，我們須先說明，儒墨中間底有些根本不同。

儒家與墨家的不同，在有些方面，頗容易看出。墨家批評儒家云：「儒之道，足以喪天下者，四政焉。儒以天爲不明，以鬼爲不神，天鬼不悅，此足以喪天下。又厚葬久喪，重爲棺槨，多爲衣衾，送喪若徒。三年哭泣，扶後起，杖後行。耳無聞，目無見，此足以喪天下。又弦歌鼓舞，習爲樂樂，此足以喪天下。又以命爲有，貧富壽夭，治亂安危有極矣，不可以損益也。爲上者行之，必不聽治矣。爲下者行之，必不從事矣。此足以喪天下。」（墨子公孟）墨家所非底命，並不是儒家所謂命，儒家並不以爲人的「貧富壽夭，治亂安危，有極矣，不可以損益也。」孔子所謂命，或是天的命令。孟荀所謂命，則是人所遭遇底宇宙間底事變，在人力極限之外，爲人力所無可奈何者。儒家主張盡人力以俟命。並不主張不盡人力而靠命。不過墨家以爲他們所非底命，正是儒家所謂「有命」底命。除此點外，墨子此段講出儒墨之間底有些不同。墨家對於儒家底這些批評，是否有當，我們不必討論，不過我們可以說，墨家對於儒家底批評，大概是限於這些方面。例如墨子中有非儒條其非儒也是說：「繁飾禮樂以淫人，久喪踴衰以誤親。立命緩貧而高浩居。倍本棄事而安怠傲。」「累養不能盡其學，當年不能行其禮。積財不能贖其樂，繁飾邪術以營世君，盛爲音樂以淫遇民，其道不可以期世，其學不可以導衆。」這些批評也是與公孟所說是一類底。

對於儒家的中心思想，仁，義，墨家並沒有批評。本來墨家也是講仁義底。在此方面，墨家對於儒家的批評，可能有三點。

墨家說：「子夏之徒問於子墨子曰：『君子有闕乎？』子墨子曰：『君子無闕』。子夏之徒曰：『狗彘豬有闕，豎有土而無闕矣？』子墨子曰：『傷矣哉！言則稱於湯文，行則譬於狗彘，傷矣哉！』」（墨子耕柱篇）照這段談話的例推之。墨家可能說：儒家的人言行不符，他們雖講仁義，但未必能實行仁義。

墨家又說：「葉公子高，問政於仲尼曰：『善爲政者，若之何？』仲尼對曰：『善爲政者，遠者近之，而舊者新之。』子墨子問之曰：『葉公子高未得其問也。仲尼亦未得其所以對也。』」（墨子耕柱）。照這段的話例推之。墨家可能說：儒家雖講仁義，但不知如何行仁義。

墨家又說：『子墨子曰：「問於儒者：『何故爲樂？』曰：「樂以爲樂也。」子墨子曰：「子未我應也。」今我問曰：『何故爲室？』曰：「冬避寒焉，夏避暑焉，室所以爲男女之別也。」則子告我爲室之故矣。今我問曰：『何故爲樂？』曰：「樂以爲樂也。」是猶曰：『何故爲室？』曰：「室以爲室也。」』（墨子公孟）。照這段談話的例推之，墨家可能說，儒家雖講仁義，但未知仁義的內容或仁義的用處。

這三點是墨家對於儒家講仁義所可能有底批評。我們此所謂可能，亦是事實的可能，不值是理論的可能。這就是說，墨家對於儒家講仁義，在事實上，可能有如此底批評，不過未有記錄而已。

以上所說三點，可能有底批評，都不是對儒家講仁義底直接底批評。這三點批評不過是說：你們儒者，雖講仁義，但你們未必能實行仁義。或是說你們儒者雖講仁義，但你們未必知如何行仁義。或是說，你們儒者雖講仁義，但你們未必知仁義的內容或用處。這三點批評不是說，你們講仁義是錯底，你們不應該講仁義，或你們所講底不是仁義。墨家對於儒家講仁義，在原則上是贊同底。本來儒家講仁義，墨家亦講仁義。墨家所謂『兼相愛』，就是行仁的方法，亦可以說，就是仁的內容。墨家所謂『交相利』，就是行義的方法，亦可以說就是義的內容。

儒家雖亦說仁是愛人（論語顏淵），但對於墨家主張兼愛，卻有直接底批評。孟子說：『墨氏兼愛，是無父也。』孟子對於墨家底此等批評，大概是就墨家所主張底『愛無差等說』。墨子耕柱篇云：『巫馬子謂子墨子曰：「我與子異。我不能兼愛。我愛鄰人於越人，愛吾人於鄰人，愛我家人於鄉人。愛我親於我家人，愛吾身於吾親。」』巫馬子是一個儒者。他說他不能兼愛，因為他不能『愛無差等』。可見愛無差等，是墨家兼愛的要點。孟子引墨者與之亦說：『墨者，曰愛無差等，施由親始。』（孟子滕文公上）墨家主張愛無差等，儒家主張愛有差等，這便是儒墨中間底一大不同之點。

巫馬子說：他愛他自己，比愛他的父母更甚。這一點大概是墨家的紀述，過甚其詞。因為這與儒家所注重庶孝道是不合底。除此一點外，儒家是主張愛有差等。孟子說：『君子之於物也，愛之而弗仁。於民也，仁之

而弗親。親親而仁民，仁民而愛物。」（孟子盡心上）人的愛本來就是有差等底。孟子問夷之，說：「夫夷子，信以爲人之親其兄之子，爲若親其鄰之赤子乎？」（孟子滕文公上）人親他的兄的兒子，自然比親他的鄰人的小孩爲甚。人本來愛他自己的父母，勝於他愛別人的父母，愛他自己的子女，勝於愛別人的子女。照儒家的說法，這是無須改正底。人所須注意底只是：你愛你的父母的時候，你應該念及，別人亦愛其父母。你愛你的子女的時候，你應該念及，別人亦愛其子女。如此念時，你應該設法使別人亦能愛其父母，別人亦能愛其子女。你至少不應該妨礙別人愛其父母，別人愛其子女。這就是孟子所謂：『老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼，』『善推其所爲』。孟子說：『且天之生物也，使之一本，而夷子二本故也。』（孟子滕文公上）從『老吾老』推其所爲，以及人之老。從『幼吾幼』推其所爲，以及人之幼。這就是從一本推出。這也就是行忠恕之道。忠恕之道是『爲仁之方』，是行仁的方法。充分行忠恕之道就是行仁。行仁也不是矯揉造作。因爲人本來有『惻隱之心』有『不忍人之心』。行忠恕之道，行仁，就是此心的充分底擴充。儒家亦主張『兼相愛』，不過以爲愛應有差等。

『愛有差等』並不是不愛別人，不過是更愛其親。孔子說：仁是『愛人』。這是墨家所贊成。但仁者更愛其親，這是墨家所不贊成底。墨家的愛無差等的辦法，是愛別人等於愛其親，或愛其親等於愛別人。這種辦法，可以是將愛別人底愛加多，也可以是將愛其親底愛減少。無論如何，一個人愛別人與愛其親中間底差別，是沒有了。如此，則不足以見其親之爲其親。所以孟子說：『墨氏兼愛，是吾父也。』這也就是孟子所謂『二本』。嚴格地說：愛無差等，是愛每一個人均相同。如此，則每一個人是一本。朱子說：『愛無差等，何止二本？蓋千萬本也。』（孟子寡論引）

墨家可以說：我們雖主張『愛無差等』，但亦主張『施由親始』。儒家可以問：爲什麼施由親始？如果因爲在原則上，你本來應該先愛你的親。這就是你視你的親，重於別人，這就不是愛無差等了。如果因爲在事實上，你的親在你附近，所以應該先愛他，這個應該就是有條件底了。假如你的親不在你的附近，你就可以不

必『施由親始』。如此說，則『施由親始』。救不了『愛無差等』的毛病。

墨家講愛愛與儒家講仁，有如此底不同。這是孟子所已指出，並且是前人所常講底。此外尚有一點更重到底不同，雖孟子亦未指出。前人亦未講到。我們於下文論之。

仁是『愛人』，這是孔子說底，亦是墨家所贊成底。但是如果我們問：仁者爲什麼愛人？對於這個問題，儒墨的答案就有不同。儒家的答案是：『人皆有不忍人之心』。『今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心，』『惻隱之心，仁之端也。』（孟子公孫丑上）將仁之端『擴而充之』，即是仁人。仁人本其惻隱之心，不忍見一人不得其所，所以他愛人利人。

墨家的答案是：愛愛之道，『中國家百姓人民之利』。他們說：『仁人之事者，必務求與天下之利，除天下之害，然當今之時，天下之害孰爲大？曰：『大國之攻小國也，大家之亂小家也。強之劫弱，衆之暴寡，詐之謀恐，貴之傲賤。此天下之害也。』』『姑昏本原，若衆害之所自生』。『兼與？別與？即必曰別也。然則之交別者，果生天下之大害者與？是故別非也。』『非人者必有以易之』。『是故子墨子曰：『兼以易別』。』（墨子兼愛下）這就是墨子所以教人兼愛的理論底根據。他的理論，是功利主義底。功利主義，正是儒家所反對底。

墨家所有底主張的理論底根據，都是功利主義底。例如墨家主張薄葬短喪，其理論底根據是：『計厚葬爲多埋財者也。計久喪爲久禁從事者也。財已成者，快而埋之。後得生者，而久禁之。以此求富，此譬猶禁耕而求種也。』『以此求業，譬猶使人負創而求其壽也。』（墨子節葬下）儒家主張厚葬的理論底根據，與此完全不是一類底。孟子告訴墨者庚之說：『蓋上古皆有葬其親者。其親死，則舉而委之於壑。他日遇之，狐狸食之，蠅蚋姑嘔之。其頽有泚，睨而不視。夫泚也，非爲人泚，中心達於面目。蓋歸，反壘裡而掩之。掩之誠是也，則孝子仁人之掩其親，亦必有道矣。』（孟子滕文公上）厚葬只是求人心之所安。猶如久喪是求人心之所安。（論語孔子告宰我說）並不是考慮計算如有利，所以纔厚葬久喪。

墨家論國家社會之起原，亦是用功利主義底說法，他們說：『古者民始生，未有刑政之時，蓋其語，人異義。』『是以人是其義，以非人之義，故交相非也。是以內者，父子兄弟相怨惡，離散不能相和合。天下之百姓，皆以水火毒藥相虧。至有餘力不能以相勞。腐朽餘財，不以相分。隱匿良道，不以相教。天下之亂，若禽獸然。夫明乎天下之所以亂者，生於無政長。是故選天下之賢可者，立以為天子。』（墨子尚同上）國家社會的起原如此，所以其存在的根據，亦是因為有之則有利，無之則有害。這種說法，是功利主義底。

儒家的說法又不同。孟子說：『后稷教民稼穡，五穀熟而民人育。人之有道也，飽食煖衣，逸居而無教，則近於禽獸。聖人（堯）有憂之，使契為司徒，教以人倫。父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。』（孟子滕文公上）有人倫是人之所以別於禽獸者。國家社會，起於人之有人倫。人所以必有人倫，因為不如是則近於禽獸。

或可問：墨家所以主張兼愛，是因其『中國家百姓人民之利』。『國家百姓人民之利』是公利。上文第一章中說：儒家亦以為公利是義的內容。如此，則墨家教人兼愛，亦正是教人行義。此與儒家又有何別？

這一問是很好底。不過對於以上所說儒墨的答案，我們還可以再追問一句。再一追問，即可看出儒墨的不同。

儒家說：『仁者愛人』，因為他有不忍人之心。擴充其不忍人之心，所以愛人。我們再追問一句：一個人為甚麼應該擴充他的不忍人之心？儒家對於這個問題底答案是：有不忍人之心，是人之所以異於禽獸者。孟子說：『人之所以為人者幾希，曲民去之，君子存之。』（孟子離婁下）人之所以為人，即人之所以異於禽獸者。人既是人，就應該實現人之所以為人者，人擴充他的不忍人之心，就是實現人之所以為人者，並不是因為如此，他個人可以得甚麼利益。

墨家說：人應該兼愛，因為兼愛，『中國家百姓人民之利』。我們還可以再追問一句：人為甚麼應該求『國家百姓人民之利？』墨家的答案是：因為求『國家百姓人民之利』，是求一個人的自己的利益的最好底方

法。墨家說：「夫愛人者，人必從而愛之，利人者，人必從而利之。惡人者，人必從而惡之。害人者，人必從而害之。」（墨子兼愛中）不但此也，照墨家的說法，行兼愛底人，上帝賞他，鬼神賞他，國家賞他。他可以得許多賞。不兼愛底人，上帝罰他，鬼神罰他，國家罰他，他要受許多罰。所以就一個人自己的利益說，行兼愛則有百利而無一害。不兼愛則有百害而無一利。

照儒家所謂義利之辨，一個人爲自己的利益而行兼愛，其行爲雖是愛人，但嚴格地說，他仍是爲利，不是行義。人應該行兼愛，因爲行兼愛於他己有利。如此說，則此應該即是有條件底，行兼愛也就是有所爲而爲了。儒墨的根本不同，就在於此。孟子書中說：「宋牼將之楚。孟子遇於石丘。曰：『先生將何之？』曰：『吾聞秦楚構兵，我將見楚王，說而罷之。』楚王不悅，我將見秦王說而罷之。二王我將有所遇焉。』曰：『何也，請無問其詳。願聞其指，說之將何如？』曰：『我將言其不利也。』曰：『先生之志則大矣，先生之驢則不可。』」（孟子告子下）孟子對於墨子，亦可以如此說。

照我們於新源人中所說底標準說，爲自己的利益而行兼愛底人，其行爲是合乎道德底行爲，不是道德行爲。他的行爲雖合乎道德，但他的境界是功利境界。

我們可以說：墨家只講到功利境界。照「極高明而道中庸」的標準，墨家的學說，不合乎「高明」的標準。

這並不是說，墨子本人或墨家中有些人的境界，都只是功利境界。就墨子本人說，他「廉頗放譴，利天下爲之。」他的境界，至少是道德境界。但聽他的話，爲求得自己的利益而行兼愛底人，其境界是功利境界。墨子的學說亦只講到功利境界。

這也並不是說，人應該不兼愛。如墨家所說底兼愛，尙且不可，何況不兼愛？這正如道家批評儒家，要絕仁棄義。他們並不是教人不仁不義。他們是說：如儒家所說底仁義尙且不可，何況不仁不義？

第三章 名家

於第一章中，我們說：早期儒家的哲學，尙未能『經虛涉曠』。『經虛涉曠』底哲學，必講到『超乎形象』者。『經虛涉曠』底人，必是神遊於『象外』者。必有講到『超乎形象底哲學』，然後纔有人可以神遊於『象外』。人必能『經虛涉曠』，然後纔是達到最高底境界。哲學必是『經虛涉曠』，然後纔合于『極高明』的標準。

所謂『象外』之象，就是所謂形象之象。譬如大小方圓，長短黑白，都是一種形象。凡可爲某種經驗的對象，或某種經驗的可能底對象者，都是有形象底，也可以說是，都是在形象之內底。我們也可以說：凡是有形象底，在形象之內底，都是某種經驗的對象，或其可能底對象。我們說：可能底對象，因爲人的感覺的能力，或其他有感覺底物的感覺的能力，都是有限底；專說經驗的對象，尙不足以盡所有底有形象者。（此所謂感覺，不僅指身體底，感官底感覺，亦指內心底感覺。）例如物理學中所說元子電子，都是人所不能直接經驗底，或亦不是其他有感覺底物所能直接經驗底。但這並不是由於元子電子在原則上是不可經驗底。假使有物有足夠靈敏底感覺，他可以經驗元子電子，如我們經驗桌子椅子。如元子電子等，就是我們所謂經驗的可能底對象。凡有形象者，都是我們所謂事物，所以象外亦可以說是物外。

超乎形象，並不是普通所謂超自然。宗教中，至少有些宗教中，所說上帝是超自然底。說他是超自然底，就是說，他是在自然之上，或在自然之先，不爲自然律所支配。但他是有人格底，有意志底，有智慧底，有能力底。他是可以用許多形容詞形容底。他即不是某種經驗的對象，亦是某種經驗的可能底對象。這就是說，他是有象底，有象底就不是超乎形象底。

超乎形象，亦不是新心理學中所謂抽象。新心理學中所謂抽象，是一個西洋哲學中底名詞，與其體是相對

底。抽象者一定超乎形象，但超乎形象者，不一定是抽象底。例如「方」之理是抽象底，當然亦是超乎形象底。有些人或以爲「方」之理必是方底，既然是方底，則即不是超乎形象底。這些人的見解是錯誤底。方之理不過是方之所以爲方者，具體底事物，有合乎方之所以爲方者，它即是方底。至於方之所以爲方者，並不是事物，所以沒有形象，也不能有形象。方之理並不是方底，也可說是無所謂是方底或不是方底。此正如動之理並不是動底，變之理並不是變底，也可以說是，無所謂是動底變底，或不是動底變底。

超乎形象者，不一定是抽象底。例如新理學中所說氣是超乎形象底，但並不是抽象底。氣是超乎形象底，因爲我們不能用任何形容辭形容它，不能說它是甚麼。這並不是由於我們的知識不足，或言語貧乏，這是由於他本來是不可思議不可言說底。它是超乎形象底。但他並不是理，並不是一類事物之所以爲一類事物者，因此它不是抽象底。

新理學中所說宇宙及道體，是超乎形象底，但並不是抽象底。宇宙是所有底有的全，道體是一切流行的全。但這兩個全都是不可思議，不可言說底。若對於這兩個全有思議或言說，則此思議或言說，即是一有，一流行。此有，此流行，不包括於其所思議或所言說底全之內。所以其所思議或所言說底全，即不是全，不是宇宙或道體。宇宙及道體是不可思議不可言說底，亦是不可經驗底。所以宇宙及道體，都是超乎形象底。但宇宙亦包括具體底世界。道體即是具體底世界，所以都不是抽象底。

宇宙及氣不是抽象底。但也不是具體底。氣不是具體底，因爲具體底事物必有性，而氣無性。宇宙不是具體底，因爲宇宙之全中，亦包括有抽象底理，道體是具體底，但也是超乎形象底。

以上解釋我們所謂超乎形象。在中國哲學史中，最先真正講到超乎形象底哲學，是名家的哲學。

先秦的名家出於「辯者」。其中主要底大師，是惠施、公孫龍。莊子秋水篇說，公孫龍：「合同異，離堅白，然不然，不可不，因百家之知，窮衆口之辯。」（秋水篇說是公孫龍所說，其實是當時一般人對於辯者底印象。）天下篇說：「桓團公孫龍，辯者之徒，飾人之心，易人之意，龍勝人之口，不能服人之心，辯者之固

也。』然惡施之口談，自以爲最賢，』以反人爲實，而欲以勝人爲名，是以與衆不適也。』司馬談說：『名家苛察傲健，使人不得反其意，專決於名，而失人情。』（太史公論六家要旨）這些話代表古代人對於辯者底批評，亦代表一般人對於辯者底印象。

這些批評，對於一般底辯者說，大概是不錯底。一般底辯者，大概都是爲辯而辯。一般人以爲然者，他們偏不以爲然。一般人以爲不然者，他們偏以爲然。此所謂『以反人爲實』。既爲辯而辯，其辯期於必勝。此所謂『以勝人爲名』。這種爲辯而辯底辯，往往能使與之辯者一時無話可說。它能使與之辯者往往自己陷於混亂，自己也弄不清楚自己的確切意思之所在，自己也不知自己是否前後矛盾。此所謂『飾人之心，易人之意。』此所謂『苛察傲健』，『使人不得反其意』。但這種辯論，往往只是『一時』使人無話可說，未必能使人心悅誠服。此所謂『能勝人之口，不能服人之心。』此是『辯者之困』。

辯者的立論，大概都是破壞底。別人說東，他偏說西。別人說南，他偏說北。他的立論，是『與衆不適』。但他所希望得到底，也就是『與衆不適』。他是有意立異。他雖未必能自己有一套對於事物底見解，但他可以爲辯而辯，特意破壞一般人對於事物底見解。其辯亦或能使人一時無話可說。他的立論，未必能使人信服，亦未必是真理，不過他的辯論，可使與之辯者對於其自己的見解，作一種反省。這對於與之辯者未嘗不是一種很大底好處。

一般人所知，大概都限於形象之內，辯者對於一般人的見解大概都是不以爲然底。他向來『然不然，不可。』他總是批評一般人的對於事物底見解。莊子天下篇所載辯者二十一事，都是辯者對於一般人的對於事物底見解底批評。照一般的見解，火是熱底，飛鳥之影是動底，白狗是白底，犬是犬，羊是羊。辯者偏說：『火不熱。』『飛鳥之影未嘗動也。』『白狗黑』『犬可以爲羊』。

這種批評，也可以說是對於形象世界底批評。假使有人拉着辯者的手，放在火上，叫他試試，火是不是熱底，他雖也感覺火是熱底，但他還可以立論，說：火不熱。假使有人拉着辯者去看白狗是不是黑底，他雖也感覺

白狗是白底。但他還可以立論說：白狗黑。他對於一般人的對於事物底見解底批評，可以發展為對於形象世界底批評。他不但可以對於一般人的見解，有意立異。他簡直可以對於形象世界，有意立異。天下儘所載辯者二十一事，亦可以作如是底解釋。火是熱底。飛鳥之影是動底。白狗是白底。犬是大。羊是羊。辯者偏說：『火不熱』。『飛鳥之影，未嘗動也』。『白狗黑』。『犬可以為羊』。

與形象世界立異，對於形象世界作批評，如不是為辯而辯底批評，則批評者，需有對於超乎形象者底知識，以為批評的標準。須知有超乎形象者，以為批評的觀點。他如有此種知識，則他的立論，即不止是破壞底。一般底辯者的，對於一般人的對於事物底知識底批評，以及對於形象世界底批評，大概都是為辯而辯底批評。他們的批評大都是破壞底。但名家的大師，惠施公孫龍，則已進步到有對於超乎形象者底知識。他們的立論，不只是破壞底。道家是反對他們底。但他們實則是為道家哲學，立下了不可少底基礎。

莊子天下篇記惠施的學說十點，所謂惠施十事。第一事云：『至大無外，謂之大一。至小無內，謂之小一。』這是惠施所發現底一個標準，也可以說是一個觀點。用這個標準，從這個觀點，他可以批評形象世界，或一般人的對於事物底見解。這兩個命題，都是我們所謂形式命題，對於實際，都無所肯定。這兩個命題並沒有說，實際上什麼東西是最大底，什麼東西是最小底。這兩個命題所肯定底，是超乎形象底。欲充分了解這兩個命題的意義，我們可以參看莊子秋水篇。

莊子秋水篇說：河伯問海若曰：『然則吾大天地而小毫末可乎？』海若說：『計人之所知，不若其所不知，其生之時，不若未生之時。』又何以知毫末之足以定至細之規，又何以知天地之足以窮至大之域？』此所謂天地，大概是說，物質底天與地，不是宇宙或大一。說天與地是至大，毫末是至小，都是對於實際有所肯定。這兩個命題都是我們所謂積極底命題，都可以是不真底。因為專靠經驗，我們無法可以完全決定，天與地是最大底東西。毫末是最小底東西。形象世界中底事物的大小，都是相對底。『因其所大而大之，則萬物莫不大。因其所小而小之，則萬物莫不小。』（莊子秋水）凡物都比它小底物大。也都比比它大底物小。因此我

們不能完全決定『空末之足以定至細之倪，天地之足以窮至大之域。』

我們不能專從經驗斷定在形象世界中，甚麼東西是最大底，甚麼東西是最小底。但我們可以離開經驗說：怎樣是最大，怎樣是最小。『至大無外謂之大一，至小無內謂之小一。』這兩個命題就是這一種底形式命題。

至大無外底是絕對地大，至小無內底是絕對地小，至大只能是至大。至小只能是至小。這是絕對底，亦是不變底。站在絕對底不變底的觀點，以絕對底，不變底為標準，以看形象世界，則見形象世界中底事物所有底性質，以及其間底分別，都是相對底，可變底。

惠施十事中以以下九事云：『无厚不可積也，其大千里。』這是說小大是相對底。无厚不可積，可以謂之小，但無厚者無體積，可以有面積，面積可以大千里，又可以謂之大。『天與地比，山與澤平。』這是說高低是相對底。『日方中方睨，物方生方死。』這是說生死是相對底，『大同而與小同異，此之謂小同異。萬物畢同畢異，此之謂大同異。』這是說同異是相對底。『南方無窮而有窮。』這是說有窮無窮是相對底。『今日適越而昔來。』這是說今昔是相對底。『運環可解也。』這是說成毀是相對底。『我知天下之中央，燕之北，越之南，是也。』這是說中央與傍是相對底。『汎愛萬物，天地一體也。』這是說事物間底分別，是相對底。『萬物畢同畢異。』自其異者視之，『肝胆楚越也，自其同者視之，萬物皆一也。』（莊子德充符）這是莊子批評形象世界所得底結論，亦是惠施批評形象世界所得底結論。

得到這個結論以後，對於超乎形象者底知識，又有一大進步。因為現在不僅知道怎樣是大一，並是知道甚麼是大一。『汎愛萬物，天地一體也。』這個一體就是大一。因為這個一體包括天地萬物，他不能有物在其外。這就是無外。『至大無外謂之大一』。

公孫庸也發現了一點標準，或一個觀點，用這個標準，從這個觀點，他可以批評形象世界，或一般人對於事物底見解。他發現了西洋哲學中所謂『共相』，他稱共相為指。其所以稱共相為指，有兩種解釋。我們可以

說：指是名之所指。就一方面說，名之所指爲個體。公孫龍說：『名，實謂也。』（公孫龍子名實論）名所以謂實，實是個體。就另一方面說，名之所指爲共相。例如白馬之名，可指此馬彼馬等個體，亦可以指馬之共相。例如白之名可指此一白物，彼一白物，所表現底白，亦可指白之共相。公孫龍論『白馬非馬』論『離堅白』，皆就『白馬』『馬』『堅』『白』等共相立論。共相是名之所指，故釋之爲指。

或亦可說：指與旨通，例如司馬談論六家要旨，就是論六家要旨，或要義。如此解釋，則公孫龍所謂指，相當於西洋哲學中所謂觀念。此所謂觀念，不是主觀底觀念，是柏拉圖底觀念，是柏拉圖底觀念，也就是共相。

公孫龍有白馬論。白馬論的主要立論是：『白馬非馬』。他所以證明他的立論底辯論，可以分爲三點：第一點是：『馬者，所以命形也；白者，所以命色也；命色者非命形也，故曰白馬非馬。』這是就馬之名及白之名的內涵說。馬之名的內涵是馬的形。白之名的內涵是一種顏色。白馬之名的內涵是馬的形及一種顏色。此三名的內涵各不相同。所以『白馬非馬』。

第二點是：『求馬，黃黑馬皆可致。求白馬，黃黑馬不可致。故黃黑馬一也，而可以應有馬，而不可以應有白馬，是白馬之非馬審矣。』『馬者，無去取於色，故黃黑皆所以應。白馬者有去取於色，黃黑馬皆所以色去，故惟白馬獨可以應耳。無去者，非有去也。故曰：白馬非馬。』這是就馬之名及白馬之名的外延說。馬之名的外延，包括一切馬。白馬之名的外延，則只包括白馬。所以一個人若只求馬，則『黃黑馬皆可以應』，若指定求白馬，則『惟白馬獨可以應耳』。馬之名的外延，與白馬之名的外延，各不相同，所以『白馬非馬』。

第三點是：『馬固有色，故有白馬。使馬無色，有馬如已耳。安取白馬？故白者，非馬也。白馬者，馬與白也，馬與白馬也。故曰：白馬非馬也。』這是就馬之共相，白之共相，白馬之共相說。馬之共相，只是一切馬所共有底性質，其中並沒有顏色的性質。它只是馬 Equus。此所謂有馬如已耳。（原文作『如已耳』，已似當作己。）白馬之共相，則是一切馬所共有底性質，又加白的性質，所以『白馬非馬』。

不但白馬非馬，而且白馬亦非白，白馬論說：『白者，不定所白，忘之而可也。白馬者，言白定所白也。定所白者，非白也。』此白物或彼白物所表現底白，是定所白底白。定是決定的意思。此白物所表現的白，爲此白物所決定。彼白物所表現底白，爲彼白物所決定。白之共相，亦可以說是『白如己耳』，不爲彼白物所決定，亦不爲此白物所決定。它是『不定所白』底白，『不定所白』底白，不爲一般人所注意。一般人不注意『不定所白』底白，於其日常生活，亦無影響，所謂『忘之而可也』。然『定所白』底白，不是『不定所白』底白。白馬的白，是『定所白』底白。『定所白』者非白也，所以白馬非白。

公孫龍又有堅白論，堅白論的主要立論是：『離堅白』他所用以證明他的立論底辯論有二點：先就第一點說，堅白論說：『堅、白、石、三，可乎！曰：不可。曰：二，可乎？曰：可。曰：何哉？曰：無堅得白，其舉也二，無白得堅，其舉也二。』『視不得其所堅，而得其所白者，無堅也。拊不得其所白，而得其所堅，得其所堅也，無白也。』『得其白，得其堅。見與不見。見（此見字據俞樾校補）與不見離。一不相盈故離。離也者，藏也。』這是從知識論方面證明堅白是離底。有一堅白石，以目視之，則只得其所白，只得一白石。以手拊之，則只得其所堅，只得一堅石。感覺白時不能感覺堅。感覺堅時不能感覺白。此所謂『見與不見』。此可見『見與不見離』。就知識論說，只有堅石，只有白石，沒有堅白石。所以堅、白、石、三不可；堅、白、石、二可。堅、石，是二；白、石，亦是二。此所謂『一不相盈故離』。『不相盈』是說：堅之中無白，白之中無堅。

就第二點說，堅白論說：『物白馬，不定其所白。物堅焉，不定其所堅。不定者兼，惡乎其（原作甚，依陳澧說改）石也！』『堅未與石爲堅而物兼。未與爲堅而堅必堅。其不堅石物而堅，天下未有若堅而堅藏。白固不能自白，惡能白石物乎？若白者必白，則不白物而白焉。黃黑與之然。石其無有，惡取堅白石乎？故離也。離也者，固是。』這是從形上學方面證明堅白是與石離底。堅之共相是不定所堅底堅，白之共相，是不定所白底白。不定所白底白，不定所堅底堅，可爲一切白物或一切堅物所共同表現，怎麼能說是在石之內！此

所謂『不定者兼，惡乎其石也？』堅不必實現於堅石，可以實現於任何堅物。縱使沒有任何堅物，而堅還是堅。不過若天下無堅石或任何堅物，則堅雖必堅而不能實現。此所謂：『其不堅石物而堅，天下未有若堅而堅藏。』不定所白之白能自白。蓋假使白而不能自白，他怎麼能使石與物白？若白能自白，則不必借他物而亦自白。黃黑各色，皆是如此。白可無石而自白，何必待堅白石？此可見堅白是與石離底。

公孫龍又有指物論，指論物的主要立論是：『物莫非指，而指非指。』物是與指相對底。公孫龍云：『天地與其所產焉，物也。物以物其所物，而不過焉，實也。實以實其所實，而不驕焉，位也。』（公孫龍子名實論）用現在西洋哲學中底話說，物就是在時空中佔地位底個體。指是其相，物是個體。物可以分析為若干其相。它是若干其相，聯合而成底。但共相則不可復分析為其相。故曰『物莫非指，而指非指。』每一個其相，只是一個共相，一一分離。此所謂『天下皆獨而正』。（公孫龍子堅白論）

公孫龍於是發現了一個超乎形象底世界，凡名所指底共相都在其中。而在其中共相，卻未必皆有名以指之。在此世界中，堅就是堅，白就是白，馬就是馬，白馬就是白馬，『皆獨而正』。此中底堅，是不定所堅底堅，此中底白，是不定所白底白。不過，白若不定所白，堅若不定所堅，則堅白是不實現底。這就是說，它不能成為形象。堅白論說：『其不堅石物而堅，天下未有若堅而堅藏。』『不堅石物』底堅，就是『不定所堅』底堅。形象世界中，沒有其體底堅，但不能說是沒有堅。此所謂『堅藏』。其藏是自藏，非有藏之者。堅白論說：『有自藏也，非藏而藏也。』在這個超乎形象底世界中『藏』有所有底共相，這就是宋儒所謂『沖漠無朕，萬象森然。』『沖漠無朕』，言其超乎形象。『萬象森然』，言其應有盡有。

這是名家對於中國哲學底貢獻。他們從批評形象以得到超乎形象。惠施從『天地一體』推測『汎愛萬物』。公孫龍『欲推是辯以正名實，而化天下。』（公孫龍子跡府篇）他們自以為也是講『內聖外王之道』。不過我們可以說，他們尙未能充分利用他們的對於超乎形象者底知識，以得到一種生活。

道家是反對名家底。但他們反對名家，是超過名家，並不是與名家立於同一層次而反對之。墨經與荀子反

對名家，是與名家立於同一層次而反對之。道家則是超過名家。道家是經過了名家對於形象世界底批評，而又超過了這些批評，以得一種『極高明』底生活。名家的對於形象世界底批評，對於道家底功用，是如所謂『得魚忘筌，得獸忘蹄。』『兔死狗烹，烏盡弓藏。』『過河拆橋』是大不道德底事。但講哲學則非如此不足以達到『玄之又玄』的標準。

第四章 老莊

『同馬談說：『名家，專決於名，而失人情。』專就『失人情』說，凡哲學都是『失人情』底。因為一般人所有底知識，都限於形象之內，而哲學的最高底目的，是要發現超乎形象者，哲學必講到超乎形象者，然後纔能合乎『玄之又玄』的標準。一般人不能用抽象底思想，而哲學則專用抽象底思想。用我們於新理學中所用底名詞，我們說，抽象底思想是思，非抽象底思想是名。一般人只能想而不能思。他們的思，都是我們所謂圖畫式底思想。用圖畫式底思想以看哲學，哲學是『失人情』底。老子說：『上士聞道，勤而行之。中士聞道，若存若亡。下士聞道，大笑之。不笑不足以爲道。』（四十一章）對於哲學，我們亦可以如此說。

就『專決於名』說，我們雖不能附和一般人的常識，說，名家是『專決於名』。但名家的思想，及其辯論，是從名出發底。公孫龍尤其是如此。一般人的知識，都限於形象之內。在形象之內底都是名家所謂『實』。一般人都只知有實。他們只注意於實，不注意於名。名家注意於名。他們雖未必皆如公孫龍知有名之所指底真相，但他們總是注意於名。他們所講底都是有名。在哲學史中，所謂唯名論者，以爲只有實，名不過是些空洞底名字。這些唯名論者的思想，雖近於常識，但亦是比一般人的思想高一層次底。一般人見『實』則隨口呼之，他們雖用名，而並不知有名。凡關於名底思想，都出於對於思想底思想，都出於思想的反省。所以凡關於名底思想，無論其是唯名論底，或如公孫龍所持底，都是比一般人的思想，高一層次底。

於上章，我們說：道家是經過名家的思想而又超過之底。他們的思比名家的思想，又高一層次。名家講有名。道家經過名家對於形象世界底批評，於有名之外，又說無名，無名是對著有名說底。他們對著有名說，可見他們是經過名家底。

老子說：『道可道，非常道，名可名，非常名。無名，天地之始；有名，萬物之母。』（一章）『道常

無名，樸。』(三十二章)『道隱無名。』(四十一章)莊子說：『泰初有無，無有無名。』(天地)在道家的系統中，有與無是對立底。有名與無名是對立底。這兩個對立，實則就是一個對立。所謂有與無，實則就是有名與無名的簡稱。『無名，天地之始，有名，萬物之母。』或讀爲『無，名天地之始，有，名天地之母。』這兩個讀法，並不使這兩句話的意思，有甚麼不同。在道家的系統中，道可稱爲無，天地萬物可稱爲有。說道可稱爲無，就是說：道是『無名之樸。』(三十七章)『道隱無名』，說天地萬物可稱爲有，就是說：天地萬物都是有名底。天可名爲天；地可名爲地。某種事物可名爲某種事物。有天即有天之名；有地即有地之名；有某種事物，即有某種事物之名。此所謂：『始制有名』，道是無名，但是有名之所由以生成者。所以說：『無名天地之始，有名萬物之母。』

『道常無名，樸。』所以，常道就是無名之道。常道既是無名，所以不可道。然而，既稱之曰『道』，道就是個無名之名。『自古及今，其名不去，以閱衆甫。』(二十一章)道是任何事物所由以生成者，所以，其名不去。不去之名，就是常名。常名實在是無名之名，實則是不可名底。所以說，『名可名，非常名。』

『無名，天地之始；有名，萬物之母。』這兩個命題，只是兩個形式命題，不是兩個積極命題。這兩個命題，並不報告甚麼事實，對於實際也無所肯定。道家以爲，有萬物，必有萬物所由以生成者。萬物所由以生成者，無以名之，名之曰道。道的觀念，亦是一個形式底觀念，不是一個積極底觀念。這個觀念，只肯定一萬物所由以生成者。至於此萬物所由以生成是甚麼，它並沒有肯定。不過它肯定萬物所由以生成者，必不是與萬物一類底物。因爲所謂萬物，就是一切底事物，道若是與萬物一類底物，它即不是一切底事物所由以生成者。因爲所謂一切底事物已包括有它自己。莊子在宥篇說：『物物者非物』，道是物物者，必須是非物。老子中固然說：『道之爲物』，不過此物，並不是與萬物一類底物。並不是任何底事物。任何事物，都是有名，每一種事物，總有一名。道不是任何事物，所以是『無名之樸』。『樸散，則爲器。』(二十八章)器是有名，是有，道是無名，是無。

萬物之生，必有其最先者，此所謂最先，不是時間上底最先，是邏輯上底最先。例如我們說：先有某種事物（例如猿），然後有人。此所謂先，是時間上底先。若我們說：必先有動物，然後有人，此所謂先，是邏輯上底先，這就是說，有人涵蘊有動物，天地萬物都是有。所以有天地萬物涵蘊有。有有爲有天地萬物所涵蘊。所以，有是必先有。老子說：『天地萬物生於有，有生於無。』（四十章）這不一定是說，有一個時候，只有無，沒有有。然後於次一時，有從無生出。這不過是說，若分析天地萬物之有，則見必須先有有，然後，可有天地萬物。所以在邏輯上，有是必先有，此所謂最先不是就時間方面說。此所謂有有，也不是就事實方面說。就事實方面說，所有底有，必是某事物底有。不能只是有。

有就是一個有，老子又說，『道生一，一生二，二生三，三生萬物。』（四十二章）道所生之一，就是有。有道，有有，其數是二，有一有二，其數是三，此所謂一二三，都是形式底觀念。這些觀念，並不肯定一是什麼，二是什麼，三是什麼。

以上所講底道家思想，也可以說是『專決於名，而失人情。』道家所受名家的影響，在這些地方是很顯然底。

道、無、有、一，都不是任何種類底事物，所以都是超乎形象底。莊子天下篇說：『闕尹老聃，『道之以常、無、有，主之以太一。』太一就是道。莊子說：『泰初有無，無有無名，一之所起，有一而未形。』（天地）道是一之所起。這也就是說：『道生一』，所以道是太一。此所謂太，如太上皇，皇太后，老太爺之太。言其比一更高，所以是太一。』

常是與變相對底。事物是變底。道是不變底。所以道可稱爲常道。事物的變化所遵循底規律亦是不變底。所以老子說到事物的變化所遵循底規律時，亦以常稱之。如說：『取天下常以無事。』（四十八章）『民之從事，常於幾成而敗之。』（六十四章）『常有司殺者殺。』（四十七章）『天道無親，常與善人。』（七十七章）這些都是不絕地如此，都是所謂自然的法律。所以都稱之曰常。

在自然的法律中，最根本底法律，是『反者，道之動。』（四十章）『一事物的某性質，若發展至於極點，則必變為其反面。』此名曰反。老子說：『大曰逝，逝曰遠，遠曰反。』（二十五章）

這是老子哲學中的一個根本意思。老子書中許多話是不容易了解底。但若了解了老子這一個根本意思，則老子書中底不容易了解的話，也易了解了。因為『反』為道之動，故『禍兮福之所倚，福兮禍之所伏。』（正復為奇，善復為妖。）（五十八章）唯其如此，故『曲則全，枉則直，窪則盈，敝則新，少則得，多則惑。』（二十二章）惟其如此，故『飄風不終朝，驟雨不終日。』（二十三章）惟其如此，故『以道佐人主者，不以兵強天下，其事好還。』（三十章）惟其如此，故『天之道其猶張弓歟，高者抑之，下者舉之。有餘者損之，不足者補之。』（七十七章）惟其如此，故『天下之至柔，馳騁天下之至堅。』（四十三章）『天下莫柔於水，而攻堅強者莫之能勝。』（七十八章）惟其如此，故『物或損之而益，或益之而損。』（四十二章）凡此皆事物變化所遵循底通則。老子發現而敘述之，並非故為奇論異說。而一般人視之，則或以為非常可怪之論。故曰：『正言若反。』（七十八章）故曰：『玄德深矣遠矣，與物反矣，然後乃至大順。』（六十五章）故曰：『下士聞道大笑之，不笑不足以為道。』（四十一章）

這都是所謂常。『知常曰明。不知常，妄作凶。』（老子十六章）『莊子天下篇說：關尹老聃以濶弱謙下為表。』『知其雄，守其雌。』『知其榮，守其辱。』他們所以如此，因為照以上所說底常，守雌、正是所以求雄。守辱、正是所以避辱。這是老子所發現底全生避害的方法。

莊子所受名家的影響，是極其明顯底。有許多地方，他是完全接著惠施講底。我們於上文第三章中，對於惠施十事，作了一點解釋。因為天下篇的報告，過於簡略，我們不敢十分斷定惠施的原來底意思，確是如此。但我們可以說，莊子的齊物論的第一層底意思，確是類乎此。

齊物論的第一層底意思，是指出，一般人對於形象世界所作底分別是相對的。人對於形象世界所作底分別，構成人對於形象世界底見解。這些見解是萬有不齊。如有風時之『萬竅怒號』，如齊物論開端所說者。在

這些見解中，當時最引人注意底，是儒墨二家的見解。當時思想界中最引人注意底爭執，亦是儒墨二家中間底辯論。濟物論說：『道惡乎隱而有真偽？言惡乎隱而有是非？道惡乎往而不存？言惡乎存而不可？道隱於小成，言隱於榮華。故有儒墨之是非，以是其所非，而非其所是。』濟物論下文云：『道未始有封，言未始有常。』道不限於是一物，所以『未始有封』，真理之全，必須從多方面言之。所以言真理之言，必須從多方面說，所以『未始有常』。所以『道惡乎往而不存？言惡乎存而不可？』知此則知各方面底言，都可以說是真理的一方面。各方面底言，都不必互相是非。是非之起，由於人各就其有限的觀點，以看事物，而不知其觀點是有限之觀點，因此各有其偏見。有限是所謂小成。不知有限是有限，以為可以涵蓋一切。如此則道為有限所蔽，此所謂『道隱於小成』。不知偏見是偏見，又加以文飾，以期『持之有故，言之成理。』如此則表示真理之言不可見。此所謂『言隱於榮華』。儒墨二家中間底辯論，亦是如此之類。

儒墨二家互相是非。此之所是者，彼以為非。彼之所是者，此以為非。此種辯論，如環無端，沒有止境。亦沒有方法，可以決定，誰是真正是，誰是真正非。辯者以為辯可以定是非。但辯怎麼能定是非？濟物論說：『既使我與若辯矣。若勝我，我不若勝，若果是也，我果非也耶？我勝若，若不我勝，我果是也，若果非也耶？其或是也，其或非也耶？其俱是也，其俱非也耶？我與若不能相知也，則人固受其瞶暗。吾謹使正之？使同乎若者正之。既與若同矣，惡能正之？使同乎我者正之。既同乎我矣，惡能正之？使異乎我與若者正之，既異乎我與若矣，惡能正之？使同乎我與若者正之。既同乎我與若矣，惡能正之？然則我與若與人，俱不相知也，而待彼也耶？』濟物論的這一段話，頗有辯者的色彩。這一段話，也是『然不然，不可不。』不過辯者的『然不然，不可不』，是與常識立異。濟物論的『然不然，不可不』，是與辯者立異。

若知是非之起，起於人之各就其有限的觀點，以看事物，則若能從一較高底觀點，以看事物，則見形象世界中底事物，『方生方死，方死方生，方可方不可，方不可方可，因是因非，因非因是。』（濟物論）事物是變底，是多方面底。所以對於事物底各方面底說法，本來是都可以說底。如此看，則所有底是非之辯，均可以

不解決而自決解。此所謂『是以聖人不由，而照之於天。』（濟物論）『不由』，是不如一般人站在他自己的有限底觀點，以看事物。『照之於天』是站在天的觀點，以看事物。天的觀點，是一較高底觀點。道的觀點，也是一較高底觀點，各站在有限的觀點，以看事物，則『彼亦一是非，此亦一是非。』彼此互相對待，謂之有偶。站在一較高底觀點，以看事物，則既不與彼相對待，亦不與此相對待。此所謂『彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮。是亦一無窮，非亦一無窮也。』（齊物論）彼此互相是非，如環無端，是無窮底。得道樞者，從道的觀點，以看事物，不與彼此相對待，此所謂『得其環中，以應無窮。』司空圖詩品云：『超以象外，得其環中。』惟能『超以象外』，然後能『得其環中』。

從道的觀點以看事物，就是秋水篇所謂『以道觀之』，『以道觀之』則一切事物皆有所可，有所然。齊物論說：『可乎可，不可乎不可。道行之而成。物謂之而然。惡乎然，然於然。惡乎不然，不然於不然。物固有所以然，物固有所可，無物不然，無物不可。故為是舉莛與楹，厲於西施，佞說誦怪，道通為一。』事物雖不同，但同於皆有所可，有所然，同於皆出於道。所以不同底事物，『以道觀之』皆『通為一』。

人對於事物所作底分別，亦是相對底，齊物論說：『其分也，成也。其成也，毀也。凡物無成與毀，復通為一。』雲變為雨，就雨說謂之成。就雲說謂之毀。所謂成毀都是，就一方面說。從有限底觀點看，有成與毀。從道的觀點看，無成與毀。『復通為一』。

從道的觀點看人對於事物所作底分別，是相對底，亦可說，一切事物所有底性質，亦是相對底。『我』與別底事物間底分別，亦是相對底。我與別底事物同出於道。所以『我』與萬物，道亦『通為一』。齊物論說：『天下莫大於秋毫之末，而泰山為小。莫壽於殤子，而彭祖為天。天地與我並生，而萬物與我為一。』這個結論，也就是惠施說：『泛愛萬物，天地一體也』的結論。

以上諸段所說，是齊物論的第一層底意思。我們說：這個意思與惠施的意思是一類底。因為這個意思，亦是教人從一較高底觀點，以看事物，以批評人對於事物底見解。不過我們不說，齊物論的這個意思，與惠施的

意思，完全相同。因為惠施所批評底是一般人的常識。齊物論則並批評名家的批評。其批評名家也是從道的觀點以作批評。所以其批評是比名家高一層次底。

例如齊物論批評公孫龍云：『以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也。以馬喻馬之非馬，不若以非馬喻馬之非馬也。天地一指也，萬物一馬也。』公孫龍說：『物莫非指，而指非指。』這就是『以指喻指之非指。』公孫龍又說：『白馬非馬』這就是『以馬喻馬之非馬』然『以道觀之』『道通爲一』。則指與非指通爲一，馬與非馬亦通爲一。所以說：『天地一指也，萬物一馬也。』

名家以『辯』批評了一般人的對於事物底見解。齊物論又『以道』批評了名家的辯。齊物論說：『辯也者，有不見也。』『大辯不言』。不言之辯，是高一層次底辯。所以我們說：道家經過了辯者的批評而又超過了他們的批評。

齊物論於『萬物與我爲一』一句之下，又轉語云：『既已爲一矣，且得有言乎？既已謂之一矣，且得無言乎？一與言爲二，二與一爲三，自此以往，巧歷不能得，而況其凡乎？自無適有，以至於三，而況自有適有乎？无適焉，因是已。』此一轉語，是莊子比惠施更進一步之處。這是齊物論的第二層意思。『萬物與我爲一』之一，是超乎形象底，亦是不可思議，不可言說底。因爲如對於一有言說思議，則言說思議中底一，即是言說思議的對象，是與言說思議相對底，亦即是與『我』相對底。如此底一不是『萬物與我爲一』之一。莊子說，一不可說。他是真正了解一。惠施說：『至大無外，謂之大一。』他只知道說大一，不知大一是不可說底。這可知一是不可說底。這就是他們對於超乎形象底知識比名家更進一步。

名家以爲一般人的常識是錯底。名家的這種見解，亦是錯底。『道未始有封』，『言未始有常』。『道豈乎往而不存？言豈乎存而不可？』一般人對於事物底見解，亦是真理的一方面。他們可以批評之處，只是其不知其只是真理的一方面。他們不知，所以他們見解成爲偏見。若知偏見是偏見，則它立時即不是偏見。再進一步說，人之互相是非，亦是一種自然底『化聲』。凡物無不各以其自己爲是，以異於己者爲非。這亦是物性的

自然。從道的觀點看，這亦是應該是聽其自爾底。所以『得其環中』底人，並不要廢除一般人的見解，亦不要廢除是非，他只是『不由而照之於天。』這就是不廢之而超過之。齊物論說：『是以聖人之以是非，而體乎天鈞，此謂之兩行。』天鈞是自然的運行。是非是相對底。一般人對於事物底見解，其是非亦是相對底。一切事物所有底性質亦是相對底。但『萬物與我爲一』之一是絕對底。不廢相對而得絕對。此亦是『兩行』。

這又是莊子比惠施更進一步之處。惠施只知辨而不知不辨之辨，只知言，不知不言之言。惠施公孫龍只知批評一般人對於事物底見解，以爲他們是錯底，而不知其亦無所謂錯。所以名家『與衆不適』（天下篇謂惠施語）而道家則『與天地精神往來而不做倪於萬物』。『不隨是非以於世俗處。』（天下篇謂莊子語）所以我們說：道家經過各家而又超過之。

不過道家只知無名是超乎形象底，不知有名亦可以是超乎形象底。名之所指，若是事物，則是在形象之內底。名之所指，若是共相，則亦是超乎形象底。公孫龍所說，堅，白，馬，白馬等亦是有名，但亦是超乎形象底。由此方面說，道家雖對立於名家所說底有名，而說無名，但他們對於名家所說底有名，尙沒有完全底了解，在他們的系統中，他們得到超乎形象底，但沒有得到抽象底。

齊物論又云：『是不是，然不然，是若果是也，則是之異乎不是也亦無辨。然若果然也，則然之異乎不然也亦無辨。化聲之相待，若其不相待。和之以天倪，因之以曼衍，所以窮年也。忘年忘義，振於無竟故寓諸無竟。』這是得道樞底人的境界。上文說到『道通爲一』。又說到『天地與我並生，萬物與我爲一。』此尙是就得道樞底人的知識方面說。得道樞底人，不僅有此種知識，且有這種經驗。他的經驗中底此種境界，就是新原人中所謂同天的境界。有這種境界底人，忘了一切底分別。在他的經驗中，只有渾然底『一』『忘年忘義』就是說：忘分別。『寓諸無竟』就是寓諸渾然底『一』。

因爲要忘分別，所以要去知，去知是道家所用以達到最高境界底方法。此所謂知，是指普通所謂知識底知，這種知的主要工作，是對於事物作分別，知某物是某種物，即是對於某物作分別，有分別即非渾然。所謂

渾然，就是無分別的意思。去知就是要忘去分別。一切分別盡忘，則所餘只是渾然底一。老子說：『爲學日益，爲道日損。』爲學要增加知識，所以日益，爲道要減少知識，所以日損。

所謂道，有兩意義：照其一意義，所謂道，是指一切事物所由以生成者。照其另一意義，所謂道是指對於一切事物所由以生成者底知識。一切事物所由以生成者是不可思議，不可言說底。因爲若思議言說之，則即加以一種性質，與之一名。但它是無名，不可以任何名名之。他既是如此，所以他是不可知底。所以對於道底知識，實則是無知之知。齊物論說：『故知止其所不知，至矣。孰知不言之辯，不道之道。』不知之知，就是知之至。莊子天地篇云：『黃帝遊乎赤水之北，登乎崑崙之丘，而南望還歸，遺其玄珠，使知索之而不得，使隤索之而不得，使喫話索之而不得也。乃使象罔，象罔得之。』知是普通所謂知識，隤索是感覺，喫話是言辯。這些均不能得道，只有象罔能得之，象罔就是無象，無象是超乎形象。『超以象外』，然後可以『得其環中』，這種知識，就是無知之知，無知之知是最高底知識。

求最高底境界，須去知。去知然後能得渾然底一。求最高底知識，亦須去知，去知然後能得無知之知。總之，爲道的方法，就是去知，在莊子書中，有數次講『爲道』的程序，亦即是『爲道』的進步的階段。大宗師云：『南伯子葵問乎女偶曰：『子之年長矣，而色若孺子，何也？』曰：『吾聞道矣。』南伯子葵曰：『道可得學耶？』曰：『惡，惡可！子非其人也。夫卜梁倚有聖人之才，而無聖人之道，我有聖人之道，而無聖人之才。吾欲以教之，庶幾其果爲聖人乎？不然，以聖人之道，告聖人之才，亦易矣。吾猶守而告之，三曰，而後能外天下。已外天下矣，吾又守之七日，而後能外物。已外物矣，吾又守之九日，而後能外生。已外生矣，而後能朝徹。朝徹而後能見獨。見獨而後能無古今。無古今而後能入於不死不生。殺生者不死，生生者不生。其於物也，無不將也，無不近也，無不毀也，無不成也。其名爲摠寧，摠寧也者，摠而後成者也。』所謂『外天下』，『外物』之外，是不知或忘的意思。外天下即是不知有天下，或忘天下。天下亦是一某物。一某物比較易忘，物比較難忘。所以於外天下之後，又七日始能外物。外物即是不知有物或忘物。人的生最難

忘，所以於外物之後，九日而後能不知有生或忘生。已外物，又外生，則所謂「我」與「物」的分別，「我」與「非我」中間底鴻溝，在知識上已不存在。如此則恍然於已與萬物渾然爲一。此恍然謂之朝徹。言其「恍然如朝陽初起，謂之朝徹。」（成玄英疏語）如所謂豁然貫通者。此時所見，惟是渾然底一。此謂之見獨。獨就是一。一包括一切，亦即是大全。大全是無古今底。古今是時間上的衡量。大全亦包括時間，所以不能於大全之外，另有時間，以衡量其是古是今。大全是不死不生底。因爲大全不能沒有，所以無死。大全亦不是於某一時始有，所以無生。大全是如此，所以與大全爲一底人，亦無古今，不死不生。在此種境界中底人，從大全的觀點，以看事物，則見「凡物無成與毀」，亦可謂是：「凡物」無不成無不毀」。此之謂摠寧。摠是擾動，寧是寧靜。摠寧是不廢事物的擾動，而得寧靜。

大宗師又一段說：「顏回曰：『回益矣』。仲尼曰：『何謂也？』曰：『回忘仁義矣。』曰：『可矣，猶未也。』他日復見，曰：『回益矣。』曰：『回益矣。』曰：『何謂也？』曰：『回忘禮樂矣。』曰：『可矣，猶未也。』他日復見，曰：『回益矣。』曰：『何謂也？』曰：『回坐忘矣。』仲尼曰：『何謂坐忘？』顏回曰：『墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，是謂坐忘。』仲尼曰：『同則無好也，化則無常也，而果其賢乎？』丘也，聞從而後也。」「忘仁義禮樂，相當前段所說『外物』，仁義是抽象底，故較易忘。禮樂是具體底，故較難忘。」「墮肢體，黜聰明，離形去知。」「相當於前一段所說『外生』。」「同於大通」，相當於前一段所說『朝徹見獨』。」「同則無好」。相當於前一段所說『其於物也，無不將也，無不近也。』」「化則無常」相當於前一段所說：『無不成也，無不毀也。』」「同於大通」。」「朝徹見獨」。是坐忘底人所有底境界。」「同則無好，化則無常」是坐忘底人，所可能有底活動。

或可問：上文說：道家不廢是非而超過之。此之謂兩行。今又說『爲道』須去知，忘分別。去之忘之，豈不是廢之？於此我們說：說去知忘分別，是就聖人的境界說。這是屬於「內聖」一方面底。不廢是非，不廢分別，這就是就他應付事物說，這是屬於「外王」一方面底。他不廢應付事物，而仍能有他的境界，這就是所謂摠

事，也就是所謂兩行。

聖人有最高底境界，也可有絕對底逍遙，莊子所謂逍遙，可以說是自由的快樂。莊子逍遙遊篇首說大鷗，小鳥，小知大知，小年大年。這些都是大小懸殊底。但他們如各順其性，他們都是逍遙底。不過他們的逍遙都是有所待底。逍遙遊說：『列子御風而行，泠然善也。此雖免乎行，猶有所待者也。若夫乘天地之正，御六氣之辨，以遊無窮者，彼且惡乎待哉？』列子御風而行，無風則不能行，所以其逍遙有待於風。大鷗一飛九萬里，其逍遙有待於遠飛。大椿以八千歲爲春，八千歲爲秋。其逍遙有待於久生。這都是有所待，其逍遙是有所待底逍遙。聖人遊於無窮，遊於無窮，就是齊物論所說：『振於无竟，故寓諸無竟。』『其於物也，無不將也，無不迎也，無不成也，無不毀也。』所以他無所待而逍遙，他的逍遙是無待底。所以亦是絕對底。

早期道家中人原只求全生，避害。但人必到這種最高底境界，始真爲害所不能傷。莊子田子方篇云：『夫天下也者，萬物之所一也。得其所一而同焉。則四肢百體將爲塵垢，而死生終始，將爲晝夜，而莫之能滑，而況得喪禍福之所介乎？』人又必到這種最高境界，而後可以真能全生。大宗師篇云：『夫藏舟於壑，藏山於澤，謂之固矣。然而夜半有力者負之而走，昧者不知也。藏小大有宜，猶有所避，若乎藏天下於天下，而不得所避，是恆物之大情也。』故聖人遊於物之不得避而皆存。這是真正底全生避害之道。這是莊子對於早期道家的問題的解決。從世俗的觀點看，莊子並沒有解決甚麼問題。他所謂底並不能使人在事實上長生不死，亦不能使人在事實上得利免害。他沒有解決問題。不過他能取消問題。照他所謂底，所謂全生避害的問題，已不成問題。他對於這問題，可以說是以不解決解決之。

道家求最高知識及最高境界的方法是去知。去知的結果是無知。但這種無知，是經過知得來底，並不是未知以前底原始底無知。爲分別起見，我們稱這種無知爲後得底無知。有原始無知底人其境界是自然境界。有後得無知底人，其境界是天地境界。

後得底無知有似乎原始底無知。天地境界有似乎自然境界，自然境界是一個混沌。天地境界亦似乎是一個

渾沌。在自然境界中底人，不知對於事物作許多分別，在天地境界中底人，忘其對於事物所作底分別。道家說忘，因為在天地境界中底人，不是不知，亦不是沒有，對事物作分別。他是已作之又忘之。不知對於事物作分別，是其知不及此階段。忘其對於事物所作底分別，是其知超過此階段。王戎說：『眾人忘情，最下不及情。』（世說新語傷逝篇）就知識方面說，亦是如此。原始底無知是不及知。有原始無知底人，亦可說是在知識上與萬物渾然一體，但他並不自覺其是如此。無此種自覺，所以其境界是自然境界。後得底無知是超過知。有後得底無知底人，不但在知識上與萬物渾然一體，並且自覺其是如此。有此種自覺，所以其境界是天地境界。

此點道家往往不能認識清楚。他們論社會則常讚美原始社會。論個人修養，則常讚美赤子，嬰兒，以及愚人。因為在原始社會中底人及嬰兒，愚人等，渾沌無知，有似乎聖人。其實這種相似是表面底。其境界的差別，是兩個極端的差別。道家的聖人的境界，是天地境界。但他們有時所讚美底，却只是自然境界。

道家反對儒家講仁義。他並不是說，人應該不仁不義。他們是說，只行仁義是不夠底。因為行仁義底人的境界，是道德境界。自天地境界的觀點，以看道德境界，則見道德境界低，見行道德底人，是拘於社會之內底，道家作方內方外之分。拘於社會之內底人，是『游方之內』底人。超乎社會之外底人，是『游方之外』底人。『游方之外』底人，『與造物者爲人（偶也），而遊乎天地之一氣。以生爲附贅懸疣以死爲決痂潰癰。殺於異物，託於同體。忘其肝胆遺其耳目。反覆終始，不知端倪。芒然彷徨乎塵垢之外，逍遙乎無爲之業。』『游方之內』底人，『憤憤然爲世俗之禮，以觀衆人之耳目』（莊子大宗師）道家以爲孔孟是如此底『游方之內』底人。如果真是如此，則孔孟的境界是低底。

不過孔孟並不是如此底『游方之內』底人。孔孟亦求最高境界，不過其所用方法與道家不同。道家所用底方法，是去知。由去知而忘我以得與萬物渾然一體的境界。孔孟的方法是集義。由集義而克己，以得與萬物渾然一體的境界。孔孟用集義的方法，所得到底是在情感上與萬物爲一。道家用去知的方法，所得到底是在知

識上與萬物爲一。所以儒家的聖人常有所謂『民胞物與』之襟。道家的聖人。常有所謂『遺世獨立』之襟。儒家的聖人的心是熱烈底。道家的聖人的心，是冷靜底。

用修養的方法，不致有方內方外之分。用去知的方法，則可以有方內方外之分。道家作爲方內方外之分。『游方之外』底人，他們稱爲『畸人』。『畸人者，畸於人而侔於天。』『天之小人，人之君子。人之君子，天之小人也。』（大宗師）道家的哲學中有這種對立，其哲學是極高明，但尙不合乎『極高明而道中庸』的標準。

固然道家亦主張所謂『兩行』。『其一與天爲徒。其不一與人爲徒。天與人不相勝也，是之謂真人。』（大宗師）這是人與天的兩行。『獨與天地精神往來』。而又『不處是非，以與世俗處』（天下篇）這是方內與方外的兩行。不過就『極高明而道中庸』的標準說，『兩行』的可批評之處，就在於其是『兩』行。在『極高明而道中庸』標準下，高明與中庸，並不是兩行，而是一行。

第五章 易庸

於上文第一章中我們說，儒家雖以『說仁義』著名，但他們所講，並非只限於仁義。他們所講到底人生境界，亦並非只是道德境界。不過若循以『極高明而道中庸』的標準，他們所講，亦可以說是高明，但不能說是極高明。

孟子以後，戰國末年的儒家，都受道家的影響。在當時的儒家中，荀子是一位大師，他得到道家的自然主義。在以前儒家中，孔子所說底天，是主宰之天，孟子所說底天，是義理之天或命運之天。荀子所說底天，則是自然之天，他所說底天，就是自然。在這一點，我們看見，他所受於道家的影響。不過他雖受道家的影響，他並沒有能使儒家的哲學，在『極高明』一方面，有甚麼進步。他代表儒的傳統。他是一個禮樂典籍專家。他所講底人生境界可以說是只限於道德境界。

對於當時的別家學說，在某種範圍內，荀子亦有清楚底認識及中肯底批評。他說：『老子有見於道，無見於信（伸）。墨子有見於齊，無見於畸。』（荀子天論）又說：『墨子蔽於用而知文。』『惠子蔽於辭而不知實。莊子蔽於天而不知人。』『故由用謂之，道盡利矣。』『由辭謂之，道盡論矣。』『由天謂之，道盡因矣。此數具者，皆道之一隅也。夫道者，體常而盡變，一隅不足以舉之。曲知之人，親於道之一隅，而末之能識也。故以爲足而識之。內以自備，外以惑人，上以蔽天下以蔽上。此蔽塞之禍也。』（荀子解蔽篇）荀子批評當時別家的學說，其主要底看法與莊子天篇，有相同之點。他的批評，也很中肯。但因為他只說到道境界，所以對於道家所講底天地境界，他不能認識，亦不能批評。『老子有見於道，無見於信（伸）。』『莊子蔽於天不知人。』就老莊的哲學的一部分說，這批評很中肯。但老莊的哲學的最高底義理，並不在此。所以我們說，『在某種範圍內』，荀子對於別家的學說，有清楚底認識，有中肯底批評。

受道家的影響，使儒家的哲學，更進於高明底，是易傳及中庸的作者。照傳統底說法，易傳是孔子所作。現在歷史家研究的結果，已證明這是不確底。照傳統底說法，中庸是孔子的孫子子思所作。大概其中有一部分是子思所作，其餘是子思一派的儒家所作。易傳不是一人所作。中庸也不是一人所作。這些作者的大部分都受道家的影響。老子說：『道常無名，樸。』（三十二章）又說：『樸散則爲器。』（二十八章）道與器是對待底。繫辭亦說：『形而上者謂之道，形而下者謂之器。』道與器亦是相對待底。繫辭說：『唯神也，故不疾而速，不行而至。』中庸說：『如此者不見而章，不動而變，無爲而成。』這些話亦都很像老子中『下士聞而大笑』底話。繫辭說：『形而上者謂之道。』中庸說：『詩曰：「德輅如毛」毛輅有倫。」「上天之載無聲無臭』至矣。』他們也講到超乎形象底。孟子講浩然之氣『塞乎天地之間』『上下與天地同流』。他所謂天地，亦可以是非超乎形象底。不過孟子好似並不自知其是如此。易傳及中庸的作者講到超乎形象底，而又自己知道其所講底是超乎形象底。這就是他們更進於高明之處。

易傳與中庸的作者，雖都受道家的影響，但他們却又與道家不同。他們接著儒家的傳統，注重『道中庸』。這是他們與道家不同底。但他們與道家的不同，還不止此。於上文第四章，我們說：道家只知無名是超乎形象底，不知有名亦可以是超乎形象底。道家講超乎形象底必說『無』。易傳及中庸的作者雖亦說：『上天之載，無聲無臭』，亦說：『神无方而易無體』，是說：『神』是『變化不測』，易是『不可爲典要』。在這些話中，雖亦有『無』字，但與『無名』的無不同。不必說『無』，而亦講到超乎形象底。這就是他們與道家中間的主要不同。因為他們亦講到超乎形象底，所以南北朝時代的玄學家，以周易與老子莊子並列，稱爲『三玄』。其時人亦有爲中庸作講疏者，但他們又釋與老莊不同。這是玄學家所未看出，而又待宋明道學家，始爲證明者。

道家只知無名是超乎形象底，不知有名亦可以是超乎形象底。名之所指，若是事物，則是在形象世界之內

底。但名之所指，若是共相，則亦是超乎形象底。例如公孫龍所說堅、白、馬、白馬等，是超乎形象底。但亦有名。這些不但是有名，而且可以真正地說是有名。這些亦可以說是『自古及今，其名不去，以閱衆甫。』堅永遠可名為堅。白永遠可名為白。馬永遠可名為馬。

堅之共相，是堅之所以為堅，可以說是堅道。白之共相，是白之所以為白，可以說是白道。此所謂道，是所謂君道，臣道，父道，子道之道。此所謂道，就是新理學所謂理。理是超乎形象底，但亦是有名底，而且是真正地有名底。

照易傳所說，易是講理底書，繫辭說：『乾以易知，坤以簡能。』易簡而天下之理得矣。』說卦說：『昔者聖人之作易也，窮理盡性，以致於命。』又說：『昔者聖人之作易也，將以順性命之理。是以立天之道，曰陰與陽。立地之道，曰柔與剛。立人之道，曰仁與義。』繫辭說卦雖明說易是講理底書，但甚麼是理，他們沒有說明。專就字面，我們不能斷定他們所謂理，是否即新理學所謂理。不過說卦說：『將以順性命之理』，下即接說：『是以立天之道云云』，可見他們所謂理，同於他們所謂道。他們所謂道，如所謂『妻道，臣道，（坤卦文言）之道，是同於新理學所謂理。他們所謂道，如『一陰一陽之謂道』（繫辭）之道，有似於新理學所謂理。

道家所謂道，有似於新理學所謂氣。易傳所謂道，有似於新理學所謂理。此二者是絕不相同底。魏晉玄學家以易、老、莊為『三玄』，當以老莊所謂道，解釋易傳所謂道，如繫辭『一陰一陽之謂道』，韓康伯注云：『道者何，无之稱也。无不通也，无不由也。况之曰道，寂然无體，不可為象。必有之用極，而无之功顯。故至神無方而易無體，而道可見矣。』此種解釋，從歷史的觀點看，是完全錯誤底。

我們說道家所謂道，『有似於』新理學所謂氣。只是『有似於』，因為專靠新理學所謂氣，不能有物。而道家所謂道，則能生物。我們說：『易傳所謂道，一有似於』新理學所謂理。亦只是『有似於』，因為專靠新理學所謂理，亦不能有物。而易傳所謂道，則能生物。我們可以說，道家所謂道是新理學所謂氣的不清楚底觀

念。易傳所謂道，是新理學所謂的不清底觀念。

易本是筮占之書，其本來底性質與現在底牙牌神數等書是一類底。這一類底書，其中底辭句，都是要括着底。例如用牙牌神數，如占得下下，下下，上上，其占辭是：『三戰三北君莫羞。一匡天下霸諸侯。』在字面上，此占辭是說一軍人先敗後勝。但實則凡是先凶後吉底事，都為此占辭所包括。此占辭是一個套子，凡先凶後吉底事，都可以套入這個套子。易中底辭句，本來也只是如此。後來講易底人，因套子而悟到公式。照他們的說法，易中所包括底是很多底公式。每一公式，皆表示一道或許多道。總易中底公式，可以完全表示所有底道。易傳就是如此說。

繫辭說：『易者，象也。』六十四卦，三百八十四爻都是象。象如符號，邏輯中所謂變項。一變項可以代入一類或許多類事物，不論甚麼類事物，只要合乎某種條件，都可以代入某一變項。繫辭說『方以類聚，物以羣分。』事物皆屬於某類。某類或某某類事物，只要合乎某種條件，都可以代入某一卦或某一爻。這一卦的卦辭或這一爻的爻辭，都是公式，表示這類事物，在這種情形下，所應該遵行底道。這一類底事物，遵行道則吉，不遵行道則凶。

繫辭說：『夫易，彰往而察來，而微顯闡幽。開而當名，辨物，正言，斷辭，則備矣。其備名也小，其取義也大。其旨遠，其辭文，其言曲而中，其事肆而隱。因貳以濟民行，以明失得之報。』這一段文字似有脫誤，但其大意，則是如我們於上段所說者。易的卦辭爻辭，都是些公式，可以應用於過去，亦可以應用於未來。所以說：『夫易，彰往而察來。』說出底公式是顯，其所表示底道是微，是幽。以說出公式，表示幽微底道。所以說：『而微顯（似應作顯微）闡幽。』其公式乃關於某類事物者。按類之名，以分別事物，謂之當名，辨物。』（『開而』二字疑有誤，未詳其義。）以某公式之辭，應用於某種事物，謂之『正言斷辭』。一卦或一爻之象，可套入許多類。此類之名，或甚不關重要。但彼類則或甚關重要。所以『其稱名也小，其取義也大。』此類或甚近而易知，彼類或甚遠而難知。所以說：『其旨遠』。『於辭中』常不直說彼類，由此類可以見

彼類，所以說：「其辭文」。『其言曲而中』。辭中所說，或只是事物，但其所表示，則是道。所以說：『其事肆而隱』。易表示道以爲人的行爲的指導，所以說：『因或（此二字疑有誤，未詳其義。）以濟民行』。人遵照此指導則得，不遵照此指導則失。所以說：『以明失得之報』。得是吉，失是凶。繫辭說：『吉凶者，言乎其失得也。』

每一卦或每一爻，皆可代入許多類事物。繫辭說：『引而伸之，觸類而長之，則天下之能事畢矣。』王弼周易略例說：『義苟在健，何必馬乎？類苟在順，何必牛乎？交苟合順，何必坤乃爲牛。義苟在健，何必乾乃爲馬。』說卦說，乾爲馬，坤爲牛。馬牛可代入乾坤之卦。但乾坤之卦，不只限於可代入馬牛。凡有『健』之性質底事物，均可代入乾卦，凡有『順』之性質底事物，均可代入坤卦。坤卦文言說：『陰雖有美，舍之以從王事，弗敢成也。地道也，妻道也，臣道也。』地、妻、及臣，都是以『順爲正』，所以都可以代入坤卦。坤卦是地之象，是妻之象，是臣之象。坤卦的卦辭爻所說，是地道，是妻道，是臣道。與坤卦相對底卦是乾卦。乾卦是天之象，是夫之象。是君之象。乾卦的卦辭爻所說，是天道，是夫道，是君道。易中底卦若不是只表示一類事物。其卦辭爻辭亦均不是只說一種事物的道。所以繫辭說：『神無方而易無體』。又說：『易之爲書也，不可遠。其爲道也略。』『不可爲典要，惟變所適。』

整個底易，就是一套象。繫辭說：『是故易者，象也。象也者像也。』又說：『聖人有以見天下之賾，而擬諸其形容，象其物宜，是故謂之象。聖人有以見天下之動，而觀其會通，以行其典禮，繫辭焉以斷其吉凶，是故謂之爻。言天下之至賾，而不可惡也。言天下之至動，而不可亂也。』宇宙間底事物是繁雜底，是變動底。有象及其辭所表示底道，則於繁雜中見簡，於變動中見常。見面則見『天下之至賾而不可惡。』見常則見『天下之至動不可亂。』

易緯乾鑿度，及鄭玄易贊及易論云：『易一名而含三義，易簡，一也。變易，二也。不易，三也。』（孔穎達周易正義引）易於繁雜中見易簡。繫辭說：『乾以易知，坤以易能。易則易知，簡則易從。』『易簡而

天下之理得矣。』這是易的易簡之義。易又於動中見常。繫辭說：『動靜有常，剛柔斷矣。』又說：『天下之動，貞夫一者也。』這是易的不變之義。簡者常者，是於中底象及公式。但象及公式不只可以代入某類事物，所以易又是『不可爲典要，惟擬所適。』這是易的變易之義。

照繫辭的說法，易雖只有六十四卦，三百八十四爻，但因可以『引而伸之，觸類而長之』，所以易的象及其中底公式，已包括所有底道。繫辭說：『易與天地準，故能彌綸天地之道。』『與天地準』就是與天地等。『彌綸天地之道』，就是遍包天地之道。繫辭說：『夫易，何爲者也？夫易，開物成務，冒天下之道，如斯而已者也。』『冒天下之道』，也就是遍包天下之道。不過天下之道，與天地之道不同。天下之道，是說世界中所有底道。天地之道，是說一切事物所皆遵循底道。例如君道、臣道、夫道、妻道，是屬於天下之道。『一陰一陽之謂道』，是天地之道。

所有底事物不能離開道，亦不能違反道。事物可有過差，道不能有過差。易的象包括所有底道。所以易的象及其中底公式，亦是事物所不能離開，不能違反者，亦是不能有過差者。繫辭說：『與天地相似故不途。知周乎萬物，而道濟天下，故不過。』又說：『範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺。』又說：『夫易廣矣，大矣，以言乎遠，則靜而正，以言乎天地之間，則備矣。』又說：『易之爲書也，廣大悉備。』『其道甚大，百物不廢。』這都是說，易象及其中底公式，表示所有底道。

繫辭中有兩套話。一套是說道。另一套是說易中之『象』，及其中底公式，與道相『準』者。例如繫辭說：『易有太極，是生兩儀。兩儀生四象。四象生八卦。八卦定吉凶。吉凶生大業。』這一套話是就易中之象說。繫辭說：『一陰一陽之謂道，繼之者善也；成之者性也。仁者見之謂之仁；智者見之謂之智。百姓日用而不知，故君子之道鮮矣。顯諸仁，藏諸用，鼓萬物而不與聖人同憂。盛德大業，至矣哉。富有之謂大業，日新之謂德。』這一套話，是就天地之道說。這兩段話都說『大業』，但其意義不同。太極的大業是六十四卦，三百八十四爻所表示底『象』及公式。道的大業是宇宙間所有底事物。這兩個大業是不同底。雖不同，而又却是完

全相準底。繫辭說：『(易)廣大配天地，變通配四時，陰陽之義配日月，易簡之義配至德。』所謂『配』，也是所謂『準』的意思。

宇宙間底事物，不是靜止底。道有『富有』底大業，亦有『日新』的盛德。他的大業，即成就於日新之中。繫辭說：『日往則月來，月往則日來。日月相推而明生焉。寒往則暑來，暑往則寒來，寒暑相推而歲成焉。往者屈也。來者信(伸)也。屈信相攻，而利生焉。』這就是所謂『功業見乎變。』繫辭說：『天地之大德曰生。』生就是『日新』。總所有底變謂之神。繫辭說：『陰陽不測之謂神』。又說：『知變化之道者，其知神之所爲乎？』繫辭所謂神，有似乎新理學中所謂道體。

宇宙間底事物，不是靜止底。他們都在『天下之至動』中，易象及其中底公式，大部份亦是關於變動者。繫辭說：『天地之大德曰生。』又說：『生生之謂易。』這不是說，易能生生。這是說，易中多有關於『生』底象及『生』所進循底公式。繫辭說：『爻也者，效天下之動者也。』這不是說：爻能動，或爻是動底。這是說：爻是某種動的象。如果爻是某種動的象，爻辭就是某種動的公式。

『一陰一陽之謂道』。這是事物的生生的公式。『无平不陂，无復不復』(泰卦九三爻辭)。這是『變化之道』。這就是說，這就是事物變動所依照底公式。一事物之生，必有能生之者，又必有能生之者所用以生底材料。前者是主動底。後者是被動底。用易傳所用的話說，前者是剛底，是健的，後者是柔底，是順底。前者謂之陽。後者謂之陰。用易傳中底象說，陽之象是乾，陰之象是坤，繫辭說：『乾，陽物也。坤，陰物也。』又說：『乾知大始，坤作成物。』朱子本義說：『知，猶主也。』乾所主底是開始，坤所作底是完成。乾是主動底，是領導者的象。坤是被動底，是隨從完成者的象。繫辭說：『夫乾，其靜也專，其動也直，是以大生焉。夫坤，其靜也翕，其動也開，是以廣生焉。』就乾坤相對說，乾是動底，坤是靜底。就乾坤本身說，乾坤各有動靜。乾是主動底，其向未實際地主動是其靜。其已實際地主動是其動。坤是靜底，其向未實際地主動是其靜。其已實際地主動是其動。翕，直，是形容乾是主動底。翕，開，是形容坤是被動底。翕是收斂以預備

有所接受。則是開關以有所接受。凡事物，在其爲主動時，它都是陽。在其爲被動時，它都是陰。凡是陽者，都可代入乾卦。乾卦的六爻，表示主動底事物的動所依照底公式，凡是陰者都可代入坤卦。坤卦的六爻表示被動底事物的動所依照底公式。

凡事物都可以爲陽，亦都可以爲陰。但一切事物所從以生底陽，則只能是陽。一切事物所從以生底陰，則只能是陰。乾坤二卦雖可以代入凡有健順的性質底事物，但易傳解釋之，則多就一切事物所從以生底陰陽說。爻辭說：『夫乾，天下之至健也。』『夫坤，天下之至順也。』這是一切事物所從以生底陰陽說。此陰只能是陰，所以是至順。此陽只能是陽，所以是至健。此一陰一陽，就是生一切事物者。『一陰一陽之謂道』若泛說，則泛指事物中底陰陽。若專說，則專指此所謂陰陽。

一事物若有所成就，則此事物必須得其位，得其中，得其時。得其位，言其必在其所應在底地位。得其中，言其發展必合乎其應有底限度。得其時，言其必有其所需要底環境。照易傳的解釋，易卦以二爻四爻爲陰位，三爻五爻爲陽位。（初爻六爻不算位，說見王弼周易略例）爻辭說：『二與四同功而異位。其善不同。二多譽，四多懼，近也。柔之爲道，不利遠者。其要无咎，其用柔中也。三與五同功而異位。三多凶，五多功，貴賤之等也。其柔危，其剛勝耶？』陰『先迷失道，後順得常。』（坤象辭）四近於五，有先進領導的嫌疑，所以多懼。二『不遠』又得其中，所以多譽。陽應先進領導，所以五貴而多功，三賤而多凶。易卦中一陽爻居陰位，或一陰爻居陽位，謂之不當位。若沒有別底情形，不當位大概總是不吉。若陽爻居陽位，陰爻居陰位謂之當位或正位，若沒有別底情形，正位大概總是吉。得其位亦可謂之得其正。家人卦彖辭汎論正位云：『家人，女正位乎內，男正位乎外。男女正，天地之大義也。家人有嚴君焉，父母之謂也。父父，子子，夫夫，婦婦，而家道正。正家而天下定矣。』父父，子子，夫夫，婦婦，就是父子夫婦，各當其位。

照易傳的解釋，易卦中二爻，五爻爲得其中。二爻居下卦之中，五爻居上卦之中。都不太過，亦不及，所以爲得其中。若無別底情形，得其中大概總是吉。即不得位之陰陽爻，亦可因其得中而吉。如未濟九二象云：

『九二貞吉，中以行正也。』九爲陽爻而居陰位，是其位不正。但是得其中，所以亦吉。王弼注云：『位雖不正，中以行正也。』若以陽爻居五，陰爻居二，則剛之中正。若沒有別底情形，大概總是吉底。

事物的發展，不能違反其時。其時就是其於某一時所有底環境。『豐卦象辭』云：『日中則昃，月盈則食。天地盈虛，與時消長。而況於人乎，況於鬼神乎？』天地尚不能違反其時，何況別底事物？照『繫辭』的解釋，易卦之爻，得時則吉，失時則凶。節卦九二爻辭云：『不出門庭，凶。』象曰：『不出門庭凶，失時極也。』既濟卦九五爻辭云：『東鄰殺牛，不如西鄰之禴祭，實受其福。』象曰：『東鄰殺牛不如西鄰之時也。』殺牛是盛祀。禴是薄祭。盛祭反不如薄祭之受福。是因其不得其時。易傳常說：『與時偕行。』（艮象辭）。『與時偕行』就是『時止則止，時行則行。動靜不失其時，其道光明。』（艮象辭）。『與時偕行』就是『剛柔者，立本者也。變通者，趨時者也。』易傳中言時之處甚多。一卦可以表示一種時。一爻可以表示一種時。

一卦之六爻，陰陽皆當其位者，是既濟三三。既濟是既成功的意思。生一事物底陰陽，若各在其應在之處，那就是說，陰陽各盡其道，此事物的生成，是一定成功底。但既濟的象辭說：『君子以思患而豫防之。』爲甚麼於成功之時，即『思患而豫防之？』說到此，我們須說易傳中所說底『變化之道』。

我們說：『无平不陂，无往不復』，是『變化之道』。與往相對者是來。繫辭說：『閔戶謂之坤，閉戶謂之乾。一闔一闢謂之變，往來不窮謂之通。』又說：『往者，屈也；來者，信（伸）也。屈信相感而利生焉。』宇宙間底變化，其內容不過是事物的成毀。事物的成毀，也就是乾坤的闔閉。事物的成是其來，其毀是其往。一來一往，就是變。這種往來是無窮底。惟其無窮，所以世界無盡。此所謂『往來不窮謂之通』。『往來不窮』就是來者往，往者再來。再來謂之復。『无平不陂』，就是說無來者不往。『无往不復』就是往者不再來。

繫辭說：『易窮則變，變則通，通則久。』易注重在『往來不窮之通』。所以他注重復，復卦象辭說：

『復其見天地之心乎。』事物變化的洪流，無論從何處截斷，所可見底都是復。因為沒有一個最初底『來』。老子亦說：『萬物並作，吾以觀復。』（十六章）不過老子所謂復，是『歸根復命』的意思。老子說：『夫物芸芸，各歸其根。歸根曰靜，是謂復命。』這是說：萬物皆出於道，並復歸於道。『吾以觀復』王弼注說：『凡有起於虛，動起於靜，故萬物雖並動作，卒復歸於虛靜。』『復其見天地之心乎？』王弼注云：『復者，反本之謂也。天地以本爲心者也。凡動息則靜，靜非對動者也。語息則默，默非對語者也。然則天地雖大，富有萬物，雷動風行，運化萬變，寂然至無，是其本矣。』這是以老解易，不合易傳的本義。老子所謂復，是所謂『歸根復命』。其所注重是在『無』。易傳所謂復，是所謂『往來不窮』，其所注重是在『有』。這一點是儒家與道家中間底一個根本不同。

不過在這一點，易傳與老子最相近。前人說：『易老相通』大概也是就這一點說。易傳與老子皆以爲『物極則反』是事物變化所遵循底一個通則。照序卦所說，六十四卦之次序，即表示這種通則。六十四卦中，相反底卦，常是在一起底。序卦說：『泰誥者，通也，物不可以終通，故受之以否。』『剝誥者，剝也。物不可以終盡，剝窮上反下，故受之以復。』『震誥者，動也。物不可以終動，故受之以艮。艮者，止也。』於既濟之後，又有未濟。序卦說：『物不可以終窮也。故受之以未濟終焉。』

易傳與老子皆以爲：如欲保持一物，則必勿使其發展至極，必常預備接受其反面。如此則可不至於變爲其反面。所以既濟後辭說：『君子以思患而預防之。』君子能如此，他就可以保持着他的『既濟』。繫辭說：『危者，安其位者也。亡者，保其存者也。亂者，有其治者也。是以君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不亡亂，是以身安而國家可保也。』易曰：『其亡其亡，繫於苞桑。』『安不亡危』『思患預防』，就是知幾。繫辭說：『知幾其神乎？君子以交不諂，下交不厲，其知幾乎？幾者，動之微，吉凶之先見者也。』易教人知幾。繫辭說：『夫易，聖人所以教人極深而研幾也。』知幾底人，安不亡危，則可以保持安。存不亡亡，則可以保持存。治不忘亂，則可以保持治。

能如此底人，其所表現底態度就是謙。謙卦象辭說：『天道虧位而益謙，地道變盈而流謙，鬼神害盈而福謙，人道惡盈而好謙。謙尊而光，卑而不亢，君子之終也。』易傳尚謙，與老子『以濡弱謙下為表』，是相同底。

不過這種人的境界，並不是最高底境界，有最高境界底人，易傳稱為聖人，亦稱大人。乾卦文言云：『夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。先天而天弗違，後天而奉天時。天且弗違，而況於人乎？況於鬼神乎？』這就是說，聖人的境界，是新原人中所謂同天的境界。他的心與道合一。道是先事物而有，亦是事物所不能違者。所以聖人亦是『先天而天弗違』。但他的身體亦是事物。是事物則醫道循事物所進循底通則。所以他又是『後天而奉天時』。在此等最高底境界中，他自然能行君子所能行底。乾卦文言解釋『上九亢龍有悔』云：『亢之為言也，知進而不知退，知存而不知亡，知得而不知喪，其唯聖人乎，知進退存亡而不失其正者，其唯聖人乎。』他是自然如此，並不是特意欲趨利避害。他的目的，亦不在於趨利避害。他只是『不失其正』而已。

聖人得到最高底境界，因為他有最高底知。照易傳所說，易就是所以使人有此種知底學問。繫辭說：『易其至矣乎！夫易，聖人所以崇德而廣業也。知崇禮卑。崇效天，卑法地。』易所知極廣，繫辭說：『易與天地準，故能彌綸天地之道。仰以觀於天文，俯以察於地理，是故知幽明之故。原始反終，故知死生之說。』『知周乎萬物』。『通乎晝夜之道而知。』又說：『窮神知化，德之盛也。』照我們於新理學及新原人中所說，『知周乎萬物』之知，只能是形式底知識。使人有最高底境界，本來亦只需要此種形式底知識。但易傳於此點，似乎以為易尚能使人有積極底知識。它似乎以為，以『仰觀俯察』的方法，『研究天文地理』，可以使人積極地『知周乎萬物』。這是不可能底。易傳所以尚未完全合乎極高明的標準。此亦是其原因。

聖人有最高底知識，知『一陰一陽之謂道』。此道就是百姓日用之道，不過他們是『日用而不知』。聖人雖知之，但此道仍是此道。他雖是『先天而天弗違』，但還是『後天而奉天時』。所以他雖是『知周乎萬物』，

但在行爲方面，他還是『庸言之信，庸行之謹』。『居上位而不驕，在下位而不憂。』（乾卦文言）他所作底事，還就是一般人在他的地位所作底事。不過他的境界，是天地境界。

中庸的主要意思與易傳的主要意思，有許多相同之處。例如中庸說中，易傳亦說中。中庸注重時中，易傳亦注重時。不但如此，中庸與易傳中底字句，亦有相同者。如乾文言云：『不易乎世，不成乎名，遯世無悶，不見是而無悶。』中庸亦云：『君子依乎中庸，遯世不見知而不悔。』文言云：『庸言之信，庸行之謹。』中庸亦云：『庸德之行，庸言之謹。』文言云：『夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。』中庸亦云：『（仲尼）辟如天地之無不持載，無不覆幬，辟如四時之錯行，如日月之代明。』這些字句，都是大致相同底。易傳的作者，不只一人。中庸的作者亦不只一人。易傳的作者，也許有些就是中庸的作者。至少我們可以說，他們的中間，有密切底關係。

中庸首段云：『天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。』此所謂道是入道，與繁辭所說『一陰一陽之謂道』之道不同。此所謂道是天道。中庸說：『天命之謂性』。繁辭說：『一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。』這都是要說明人性的來源，及其與天底關係。孟子說：『心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者。』（孟子告子下）心是天之所與。性亦是天之所與。心性與天底關係如此。所以孟子說：『盡其心者，知其性也。知其性則知天矣。』（盡心上）易傳及中庸所說，與孟子所說，意思相同。率性就是順性，順性而行，就是入道。性是天之所命。道就只是率性。如此說，則入道也就是天道。人德也就是天德。中庸說：『達天德』。知人德只是人德底人，其境界只可以是道德境界。知人德也是天德底人，其境界纔可以是天地境界。

『修道之謂教』，修如修房修路之修。將道修立起來就是教。中庸說：『道也者，不可須臾離也。可離非道也。』道既是不可須臾離者，又何必修之？這可分兩點說。

就第一點說，一般人不能須臾離道。他們時時都在行道。但他們並不自知其是如此。他們是『日用而不

知。』他們是『終身由之而不知其道。』中庸說：『人莫不飲食也，鮮能知味也。』教的功用，就是在使人知道是人所不可須臾離者，知其時時都在行道。就是在使人知味。道本來是人所不可須臾離底。人本來都時時在行道。就此方面說，道無須修。但就人的知識方面說，道則須修。

就第二點說，一般人睡都時時在行道，但他們都不能盡道。『率性之謂道』。所以盡道就是盡性。中庸說：『惟天下至誠，爲能盡其性。』這不是不學而能底。教的功用，就是使人盡性。能盡性則能盡道。中庸說：『苟不至德，至道不凝焉。』盡性底人，有至德。有至德則有至道。道或者無須修，但有至道則須修。

聖人所知底道，亦就是一般人所不可須臾離之道，不過是一般人由之而不知。他所得底至道，也就是一般人所不可須臾離之道。不過是將其行之至其極至。中庸說：『君子之道賢而隱。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。』『君子之道，造端乎夫婦，及其至也，察乎天地。』『造端乎夫婦』，是一般人所本來行底。此無需乎修而至。『察乎天地』，則須修而至。

聖人的至道，就是一般人時時所行底道，所以謂之庸。朱子註說：『庸，平常也。』又引程子云：『不易之謂庸』。因其是一般人所本來行底，所以是平常。但又是人所不可須臾離底，所以是不可易。聖人亦行此道而又將其行至於極至。這就是說，將其行至於恰好之點。恰好就是所謂中。朱子註說：『中者，不偏不倚，無過不及之名。』這就是恰好，恰好也就是至善。這是極難能底。中庸說：『中庸其至矣乎！』又說：『天下國家可均也，爵祿可辭也，白刃可蹈也。中庸不可能也。』均天下國家，辭爵祿，蹈白刃，固亦是難能。但其均必須是恰好應該如此均。其辭必須是恰好應該辭。其蹈必須是恰好應該蹈。必如此方是合乎中。還是更難能底。

中庸說：『喜怒哀樂之未發謂之中。發而皆中節謂之和。中也者，天下之大本也。和也者，天下之達道也。』

致中和，天地位焉，萬物育焉。』喜怒哀樂未發之時，心無所偏倚，亦無過不及。所以謂之中。此是指一種情形，以爲中之例證。並不一定是說，『只是中。』『發而皆中節』，亦是中。所以謂之和，因爲和就是中的功用。和與同不同。《國語鄭語引史伯》云：『夫和實生物，同則不繼。以他平謂之和。故能豐長而物生之。若以同裨同，盡乃棄矣。』左傳昭公二十年亦說：『和與同異。』引晏子云：『和如羹焉。水、火、醴、醢、鹽、梅，以烹魚肉。燔之以薪。宰夫和之。』『若以水濟水，誰能食之？若琴瑟之專壹，誰能聽之？同之不可也如是。』『以他平他謂之和。』如以鹹味加酸味，即另得一味。酸爲鹹之『他』。鹹爲酸之『他』。『以他平他』另得一味，此所謂『和實生物』。若『以水濟水』，仍是水味。此所謂『以同裨同』，『同則不繼』。同與異是反對底。和則包涵異。合衆異以成和。不過衆異若成爲和，則必須衆異皆有一定底量度，各恰好如其量，無過亦無不及，此所謂得其中，亦即所謂中節。衆異各得其中，然後可成爲和。所以說『發而皆中節謂之和』。此亦是舉一種情形，以爲和之例證。並不是說，『只是和』。

宇宙間『萬物並育而不相害，道並行而不相悖。』這就是一個和。所以說：『致中和，天地位焉，萬物育焉。』這個和並不是普通社會中，人與人間底和。所以《易傳》稱之爲太和。《乾卦彖辭》說：『大哉乾元』，『保合太和』，乃利貞。』

中庸說：『誠者天之道也。誠之者人之道也。』又說：誠是『合內外之道』。天本是包括一切，本是無內外之分。人有我與非我之分，此分就是內外之分。其所以有內外之分，是因爲他不知，他的性，別人的性，以及物的性，均是天之所命，均是來自一源。不知中庸謂之不明。中庸說：『自誠明謂之性，自明誠謂之教。』自誠而明，就是說：『天命之謂性，率性之謂道』。自明而誠，就是說修道之謂教。』自明而誠，就是『誠之』。

由明得誠，就如新原人中所說，由了解及自覺，得到最高底境界。有了解自覺謂之明。無了解自覺謂之無明。誠是『合內外』之道。真能『合內外』者，有如新原人所謂同天的境界。此種境界，中庸謂之至誠。

中庸說：『惟天下至誠，爲能盡其性。能盡其性，則能盡人之性。能盡人之性，則能盡物之性。則可以贊天地之化育。可以贊天地之化育，則可與天地參矣。』此段的前一半，可以用一種邏輯講法以解釋之。我們可以說：天下之至誠者，也是一個人，也是一個物。他的性涵蓋有人之性，有物之性，所以天下之至誠者，能盡其性，當然亦能盡人之性，盡物之性。不過這種講法，大概不是中庸的本意。中庸的本意大概是說，一個人的性，與別人的性，與物的性，均出於一源，所以一個人盡其性，亦是盡別人之性，亦是盡物之性。

至誠怎麼能參天地之化育？中庸又說：『唯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。』中庸說：『凡爲天下國家有九經。』『中也者天下之大本也。』此所謂大經大本，就是指此說。如天地之化育，就是贊天地之化育。『鸞飛戾天，魚躍於淵。』這都是天地之化育。人的生活中，一舉一動，亦都是天地之化育，人若了解其一舉一動，都是天地之化育，則他的一舉一動，就都是贊天地之化育。能贊天地之化育，即可以與天地參。若不了解其一舉一動都是天地之化育，則他的一舉一動，都是爲天地所化育。爲天地所化育，即只是天地中之一物，不能與天地參。道家常說：『物物而不物於物。』爲天地所化育者，『物於物』。贊天地之化育者，『物物而不物於物』。此二者分別的關鍵，就在於明或無明。

所以至誠底人，並不必須作與衆不同底事。就他的行爲說，他可以只是『庸德之行，庸言之謹』。但就他的境界說，他的境界是與宇宙同其廣大，同其悠久。就他的境界說，他是如中庸所說，『博厚配地，高明配天，悠久無疆。』

易傳及中庸所說底聖人，都是『庸德之行，庸言之謹』。他們所以達到最高境界的方法，都是孟子所謂『配義與道』的方法。道德境界可以集義的方法得來。天地境界亦可以集義的方法得來。都用集義的方法，其所得底境界的差別，由於其所『配』底道有高低。集義的結果，可以去私。去私即所謂克己。在道德境界中底人，是無私底。在天地境界中底人，亦是無私底。集義可以無私。能無私，則依其所配底道的高低，而有道德

境界或天地境界。用如此方法，則無道家所謂方內與方外之分。方內與方外，是一行不是兩行。

不過易傳及中庸的作者，知有名亦可以是超乎形象底。但他們不知，若對超乎形象底，有完全底講法，則必亦須講到無名，超乎形象底不必是無名。但有名決不足以盡超乎形象底。由此我們可以說：易傳及中庸的哲學，十分合乎『道中庸』的標準。但尙不十分合乎『極高明』的標準。由此哲學所得到底生活，還是不能十分『經虛涉曠』。

第六章 漢儒

有些古代底哲學著作，我們不能確定它們的時代，是先秦或是秦漢。但就我們所確知是漢人的著作說，這些著作，有一個共同的特點。這就是其中所表現底思想，都不能『超以象外』，道家的哲學是最注重超乎形象底。但漢代的道家所講底，也都限於形象之內。

淮南王劉安及其賓客所作底淮南鴻烈，漢人以為『其旨近老子澹泊無爲，蹈虛守靜。』（高誘註）書中要略一篇，自述其作書之意，亦說：『故言道而不言事，則無以與世浮沉。言事而不言道，則無以興化遊息。』這部書中，至少有一部分是漢代道家的人的著作，他們繼續用老莊所用底名詞，亦繼續說老莊所說底話。但在老莊哲學中，有些名詞，本來只表示形式底觀念；有些話，本來只表示形式底命題。寫淮南鴻烈這些道家，都予以積極底解釋。他們在表面上是繼承老莊，但他們所說底是形象之內底。老莊所說底，是超乎形象底。

在老莊哲學中，道，太一，無，有，等名詞，所表示底觀念，都是形式底。但寫淮南鴻烈底這些道家，都與以積極底解釋。淮南天文訓云：『天地未形，馮馮翼翼，洞洞漚漚，（高注云：『無形之貌』）故曰太昭。道始於虛霫。虛霫生宇宙。宇宙生氣。氣有涯垠。清陽者薄靡而爲天，重濁者凝滯而爲地。清妙之合專易，重濁之凝錫難。故天先成而地後定。天地之襲（高注云：『合也』）精爲陰陽。陰陽之專精爲四時。四時之散精爲萬物。』這是漢人所想像底世界發生的程序。此所謂道，似乎是先天地而有底一種原質。如此說，則道即是一物。道的觀念，即是一積極底觀念，有道即是一積極命題。此所謂『天地未形』的『無形之貌』，實則也是一種形，也是感覺的一種可能底對象。雖說是『無形』但並不是超乎形象底。

莊子齊物論云：『有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者，有有也者，有無也者，有未始

有無也者，有未始有夫未始有無也者。」這本都是此形式命題，並不必肯定實際上所有始者，有未始有始者等，更不肯定甚麼是有始者，甚麼是有未始有始者等。這就是說，這些名題，對於實際無所肯定。淮南俶真訓亦有此一段話，但與之以積極底解釋。俶真訓說：「所謂有始也者」，是「繁憤未發，萌兆芽蘗」，「將欲生與，而未成物類。」。「有未始有有始者」，是「天氣始下，地氣始上，陰陽錯合」，「欲與物接而未成兆朕。」。「有未始有夫有有始者」，是「天合和而未降，地懷氣而未揚，虛無寂寞」，「而大通冥冥者也。」。「有有者，言萬物接洽」，「可切循把握而有數量」。「有無者，視之不見其形，聽之不聞其聲」，「浩浩漶漶，不可隱儀揆度，而通光耀者。」。「有未始有有無者，包囊天地，陶冶萬物。大通混冥，深洪廣大，不可爲外。剖析蒙芒，不可爲內。無環堵之宇，而生有無之根。」。「有未始有夫未始有有無者，天地未剖，陰陽未判，四時未分，萬物未生，汪然平靜，寂然清澄，莫見其形。」此所說亦是漢人所想像底世界發生的程序。有，無，等觀念，經此解釋，亦成爲積極底觀念。有有有無，亦都是積極底命題。此亦說「無形」，但其「無形」，亦不是「超乎形象」底。

淮南詮言訓云：「洞同天地，渾沌爲樸，未造而成物，謂之太一。同出於一，所爲各異。有鳥，有魚，有獸，謂之分物。方以類別，物以羣分。性命不同，皆形於有。隔而不通，分爲萬物。莫能反宗。故動而謂之生，死而謂之窮。皆爲物矣，非不物而物物者也。物物者，亡乎萬物之中。」此段所說，近於老莊，但所謂「洞同天地，渾沌爲樸，如是如天文訓所說：「天地未形，馮馮翼翼，洞洞漶漶，」則太一仍是在「形象之內」底。在形象之內底，卽仍是一物。照淮南所說，如上所引者，則道，有，無，等觀念，所能予人者，是一種歷史底知識。這一種歷史，是世界發生的歷史，普通亦以之屬於科學，如天文學，地理學，亦屬於科學。

科學能增進人的知識，但不能提高人的境界。哲學能提高人的境界，但不能增進人的知識。老子說：「天地萬物生於有；有生於無。」這話並不能使我們知道，天地萬物是如何「生」底。淮南所說，確能使我們知道，天地萬物是如何「生」底。不過其所說不見得是真而已。這種分別，就是科學與哲學底分別。

嚴格地說，漢代只有宗教，科學，沒有純粹底哲學。純粹底哲學中底主要觀念及命題，都是形式底，對於實際，無所肯定。宗教及科學中底主要觀念及命題，則是積極底，對於實際，有所肯定。宗教及科學，在近代常立於反對底地位。但在古代社會中，原始底宗教，與原始底科學，往往混而不分。先秦諸子中底陰陽家，繼承中國古代底原始底宗教，及原始底科學。司馬談論六家要指說：「陰陽之術，大禘而衆忌諱，使人拘而多畏，然其序四時之大順，不可失也。」此言前一段所說，是陰陽家所繼承於古代底宗教者。後一段所說，是陰陽家所繼承於古代底科學者。利用古代的科學底宗教底知識，發展之，綜合之，以與實際世界以有系統底積極解釋。這種觀點，就是陰陽家的觀點。這種精神，就是陰陽家的精神。

漢人注意於實際，他們不能作，或不願作，抽象底思想。對於先秦哲學中底「玄之又玄」底一部分，他們不能了解。他們在政治上得到全中國的統一。（在當時，其意義就是全世界的統一。）他們在思想上也想得到宇宙的統一。所以陰陽家的「闢大不經」之談，最合於他們的需要。漢代的思想家，無論他們自以為是道家，或是儒家，他們的觀點，都是陰陽家的觀點。他們的精神，都是陰陽家的精神。

上所引淮南鴻烈所說實際世界發生的程序，是先秦道家所不講，亦不能講底。因為這是關於實際底問題，不是黨形式底觀念及形式底命題所能講底。漢代道家講這些問題，是受陰陽家的影響。他們的理論，大概也是取自陰陽家底。

陰陽家對於漢人思想底影響，大致可分為科學及宗教二方面。漢代道家所受影響，以科學方面居多。漢代儒家所受影響，以宗教方面居多。漢代道家，沒有一個中心人物，可為代表。他們的理想，也無顯著底系統。除漢初一短時期外，他們的理想，也不是漢代思想的主流。這個主流是儒家的思想。其代表人物是董仲舒。

就儒家說，董仲舒是繼承孔子及孟子一派底儒家。孟子「道性善」以為人生來都有善端。董仲舒亦以為人生來有善端，不過他以為，人生來所有底善，既只是善端，則尚不能說「性已善」。他說：「孟子下質於禽獸之所為，故曰性已善。吾上質於聖人之所為，故曰性未善。」春秋繁露深察名號）此標明他的性說，是接着孟

子講底。孟子說：『孔子作春秋，春秋，天子之事也。』董仲舒更推行其說，謂：孔子受天命，繼周爲王，作春秋爲一王之法。中庸說：人可與天地參。董仲舒亦說：人與天地參。這都可以見董仲舒是繼承子思孟子一派底儒家。

孔子、子思、孟子，似都未完全脫離古代的宗教觀念。所以他們的話，有時帶一點陰陽家的色彩。孔子說：『鳳鳥不至，河不出圖，吾已矣夫。』（論語子罕）中庸說：『國家將興，必有祲祥。國家將亡，必有妖孽。』這些話有陰陽家災祥之說的色彩。孟子說：『天之生民久矣，一治一亂。』（孟子滕文公下）又說：『五百年必有王者興。』（孟子公孫丑下）此話有陰陽家的『五德轉移』的歷史哲學的色彩。荀子非十二子篇說：子思孟軻『按往舊造說，謂之五行。』此批評也是說，他們的思想有陰陽家的色彩。

董仲舒繼承了儒家的這一點底傳統，更發揮陰陽家的宗教與科學。他的系統，廣大整齊，在漢人的思想中，建立了宇宙的新秩序。他又發揮儒家的社會哲學，道德哲學，爲當時社會的新秩序，建立理論底根據。這是他對於漢人底貢獻。漢人推他『爲羣儒首』，（漢書董仲舒傳），並不是偶然底。

照董仲舒的說法，所謂宇宙是十種成分構成底。他說：『天、地、陰、陽、木、火、土、金、水、九，與人而十者，天之數畢也。』（春秋繁露，天地陰陽）此第一天字，指與地相對底天。第二天字是所謂宇宙。此所謂宇宙，是科學中所謂宇宙，不是哲學中所謂宇宙。科學中所謂宇宙，是指一種結構，其觀念是一個積極底觀念。哲學中所謂宇宙，只是說『一切』，其觀念是一個形式底觀念。董仲舒此所謂宇宙之天，確指爲十種成分所構成，所以其所謂宇宙的觀念，正是一個積極底觀念。

陰陽是兩種氣。董仲舒說：『天地之間，有陰陽之氣常漸人者，若水常漸魚也。所以異於水者，可見與不可見耳。』『是天地之間，雖虛而實。人常漸是滲滲之中，而以治亂之氣，與之流通相滲也。』（春秋繁露，天地陰陽）在中國言語中，『氣』是一個意義非常分歧的名詞。一個人可以有喜氣，怒氣，可以有正氣，元氣。天地間亦可以有正氣，元氣，及所謂『四時不正之氣』。現在更有所謂『空氣』，『電氣』。在中國哲學中，

『氣』亦是一個意義非常分歧底名詞。如此所謂陰陽之氣，及治亂之氣。董仲舒又云：『天地之氣，合而爲一。分爲陰陽，判爲四時，列爲五行。行者行也，其行不同，故謂之五行。』（春秋繁露五行相生）據此則又有所謂天地之氣。陰陽之氣，又是從其中分出來底。凡不可看見，不可捉摸底東西，或勢力，蒼日多稱之爲氣。近來空氣或電氣之所以稱爲氣者，其故亦由於此。用現在的話說，所謂天地之氣，大概可以說是宇宙間底根本底本質或勢力。

五行亦可稱爲五氣，呂氏春秋有始覽、名類篇，即稱五行爲五氣。白虎通義五行篇云：『五行者，何謂也？謂金、木、水、火、土、也。言行者，欲言爲天行氣之義也。』這大概就是春秋繁露所謂『行者行也』的意思。照白虎通義的說法，地就是五行中之土。它說：『地之承天，猶妻之事夫，臣之事君也。其位卑，尊者親視事，故自同於一行，尊於天也。』

宇宙是一個有機底結構。與地相對底天，是這個結構底主宰。天與地是這個結構的輪廓。陰陽五行是這個結構的間架。從空間方面想像，木居東方，火居南方，金居西方，水居北方，土居中央。這五種勢力，好像是一種『天柱地維』，支持住整個底宇宙。從時間方面想像，五行中之四行，各主一年四時中一時之氣。木主春氣，火主夏氣，金主秋氣，水主冬氣，土無所主。他是統主四時。春秋繁露五行之義云：『土者，天之股肱也，其德茂美，不可主以一時之事。故五行而四時者，土兼之也。金、木、水、火，雖各職，不因土方不立。若酸鹹辛苦之不因甘肥之不能成味也。甘者，五味之本也。土者，五行之主也。五行之主，土氣也，不得不成。』

春、夏、秋、冬，四時的變化，每年一週，周而復始。其所以有如此底變化，乃因一年之中，陰陽之氣，互爲盛衰。春秋繁露天道無二云：『天之常道，相反之物也，不得兩起，故謂之一。一而不二者，天之行也。』『陰陽，相反之物也』。所以陰盛則陽衰，陽盛則陰衰。陽盛助木，使木氣勝，其時即爲春。助火，使火氣勝，其時即爲夏。陰盛助金，使金氣勝，其時即爲秋。助水，使水氣勝，其時即爲冬。

在四時中，值春則萬物生，值夏則萬物長，值秋則萬物實，值冬則萬物藏。四時的變化，由於陰陽的消長。陽是利於萬物之生長底。陰是不利於萬物之生長底。所以陽是『天之德』，陰是『天之刑』。『天亦有喜怒之氣，哀樂之心。與人相副，以類合之，天人一也。』（春秋繁露陰陽義）天的『喜怒之氣，哀樂之心』，在正常情形下，表現於四時的變化，不過『天是任陽不任陰，好德不好刑。』所以在四時之中罪『春華秋實』。秋亦並不是不利於萬物底。完全不利於萬物底只有冬。所以說：『天之氣以三時成生，一時喪死。』（春秋繁露陰陽義）。

在宇宙的這個間架中有萬物。其中最靈最貴者是人。天與人相副。人是天的副本，是天的縮影。春秋繁露說：『莫精於氣，莫富於地，莫神於天。天地之精所以生萬物者，莫貴於人。』因為人是物中之最高貴底，所以其頭向上當天，與植物之頭（根）向地，其他動物之頭『旁折』不同。『所取於天地少者旁折之。所取於天地多者正當之。此見人之絕於物而參天地。』不但如此，人的身體的構造，亦是天的副本。『天地之符，陰陽之副，常設於身。』人的身體中，有『小節三百六十六，副目數也。大節十二，副月數也。內有五臟，副五行數也。外有四肢，副四時數也。』『乍視乍瞑，副晝夜也。乍剛乍柔，副冬夏也。乍哀乍樂，副陰陽也。』『於其可數也副數。於其不可數也副類。皆當同而副天，一也。』（春秋繁露人副天數）在董仲舒的系統中，人是宇宙的縮影，是一個小宇宙。反過來我們也可以說：在他的系統中，宇宙是人的放大，是一個『大人』。

人是宇宙的副本，是宇宙的縮影，所以與天地並立而為三，此所謂參天地。春秋繁露立元神云：『天、地、人，萬物之本也。天生之，地養之，人成之。』人的工作是完成天地未竟之功。這是人對於宇宙底最大底貢獻，於上章我們說到沖庸所說底『與天地參』，彼所說是一種形式底說法，此所說則是一種積極底說法。

就心理方面言之，人之心有情有性，與天之有陰有陽相當。春秋繁露深察名號云：『身之有性情也，若天之有陰陽也。言人之質而無其情，猶言天之陽而無其陰也。』人的性表現於外為仁。人的情表現於外為貪。深察名號云：『身之誠有貪有仁。仁貪之氣，兩在於身。身之名取諸天。天兩有陰陽之施，身亦兩有貪仁之

性。』(此所謂性是實的意思，非與情相對之性。)

天『任陽不任陰』，人亦應該以『性禁情』。這是心的功用。深察名義云：『樞非惡於內，使佛得發於外者，心也。故心之爲名樞也。天有陰陽禁，身有情欲樞，與天道一也。是以陰之行不得干春夏，而月之魄常厭於日光，乍全乍傷，天之禁陰如此。安得不損其欲而輟其情，以應天。天所禁而身禁之，禁天所禁，非禁天也。』人必禁天所禁，然後可爲完全底道德底善人。道德是『人之繼天而成於外也。非在天所爲之內也。天所爲有所至而止，止之內謂之天，止之外謂之王教。』

王是天之所立以教人者。深察名義云：『天生民性，有善質而未能盡善，於是爲之立王以善之，此天意也。民受未能善之性於天，而退受成性之教於王。王承天意，以成民之性爲任者也。』(此所謂性，亦是實的意思。)王所以教人底規矩制度，謂之王道。王道亦是取法於天底。例如王道中有所謂三綱者，『王道之三綱，可求於天』，『三綱者，君爲臣綱，父爲子綱，夫爲妻綱。』這是取法於『陰陽之道』。春秋繁露基義云：『陰者，陽之合。妻者，夫之合。子者，父之合。臣者，君之合。物莫無合，而合各有陰陽。』『君臣父子夫婦之義，皆取諸陰陽之道。』

人是天之副本，是宇宙的縮影。其在宇宙間底地位，既如此底高，而王又是天之所立以教人者，王的行事如有不得當，而異乎正常者，天亦感而顯現非常底現象。天所顯現底非常底現象，即所謂災異。王的行事如何能感天而使之應，董仲舒有兩說。一說云：『天地之物，有不常之變者，謂之異，小者謂之災。災常先至而異乃隨之災者，天之譴也。異者，天之威也。隨之而不知乃畏之以威。』(春秋繁露必仁且智)照此說，災異起於天的不悅。又一說云：『美事召美類，惡事召惡類。類之相應而起也，如馬鳴則馬應之，牛鳴則牛應之。』『物故以類相召也。』『天有陰陽，人亦有陰陽。天地之陰氣起，則人之陰氣應之而起。而天地之陰氣亦應之而起，其道一也。』(春秋繁露同類相動)照此說災異起於機械底感應。這兩種說法，是大不相同底，也許是不相容底。因爲第一種說法是目的論的說法，近於宗教。第二種說法是機械論的說法，近於科學。

但這個問題，陰陽家並未覺到，董仲舒亦未覺到。因為在他們的系統中，宗教與科學，本來是混合底。在董仲舒的系統中，人在宇宙間底地位，是極高底。人不但可以參天地，而且在事實上，他是參天地。不過在董仲舒的系統中，人的地位，雖已抬高，但他的系統，並不能使人有極高底境界。我們可以問：假使有人對於宇宙底了解，是如董仲舒所說者，他的行事，皆以盡天，而以完成天之未竟之功為目的，他的境界是甚麼境界？不是天地境界？！

我們對於此問題的回答是：「他的境界近乎天地境界。嚴格地說，他的境界，是道德境界。因為他所了解底天，是能喜怒，能賞罰底。假使我們可以創造一個生硬底名詞，我們可以說：他所了解的是天，是一個宇宙底人。天是人身之放大，他是一個大人身。我們可以說：他是一個『大人』，他對於人的關係，是如所謂社會關係，董仲舒說『天亦人之曾祖父也。此人之所以上類天也。』（春秋繁露為人者天）人盡天而完成天未竟之功。正如子繼其曾祖父，而完成其未竟之功。若以如此底了解而盡天，其境界只是近乎天地境界。嚴格地說，其境界是道德境界。」

在這一點，我們可以看出，宗教與哲學的不同。宗教家用思想，哲學家用思想。宗教是想像的產品，哲學家是思的產品。宗教的思想，近乎常人的思想。而哲學的思想，反乎常人的思想。於新源人中，我們說：常人的思想，大概都是圖畫式底。嚴格地說，他們是只能想而不能思。他們彷彿覺到人以外，或人以外，社會以外，或社會以外，還有點什麼，但對於這個什麼，他們不能有清楚正確底知識。用圖畫式的思想，去想這個什麼，他們即想它為神，為帝，為天國，天堂。在他們的圖畫式底思想中，他們所想像底神，帝等，所有的性質，大部份是從人所有底性質類推而來。例如人有知識，許多宗教以為上帝亦有知識，不過其知是全知。人有能力，許多宗教以為上帝亦有能力，不過其能是全能。人有意志，許多宗教以為上帝亦有意志，不過其意志是全善。他們所想像底天堂的情形，亦是從我們的這個世界的情形類推而來。這個世界及其中事物，都是具體底。天堂及其中事物亦都是具體底。不過這個世界及其中事物都是不完全底，而天堂及其中事物都是完全底。在這個世

界中，有苦有樂，在天堂中則只有樂，天堂是所謂極樂世界。他們所想像底世界發生的程序，亦是從實際世界中工人製造物品的程序，類推而來。神或上帝如一工人，實際底世界如其所製造底製造品。諸如此類，總而言之，所謂上帝者，不過人的性格的無限底放大。所謂天堂者，不過是這個世界的理想化。這都是人以為人的觀點，用圖畫式底思想，以想像那個什麼所得底結果。

一般人所稱為宗教者，其中往往有藝術，亦有哲學。其儀式詩歌音樂等，是其藝術的成分。其教義中可以使人的部份，是其哲學的成分。其教義不可以使人知，只可以使人信的部分，是真正底宗教成分。我們說宗教，即就此成分說。

董仲舒對於天底說法，是從人的觀點，用圖畫式底思想，所得到者。他說人與天是一類底。他實應該說，天與人是一類底。因為他所說底天所有底性質，是從人類推而得底。一個人對於天底了解，若如董仲舒所了解者，他的境界不是很高底。照我們的看法，董仲舒的哲學，不合乎極高明的標準。漢人注重實際，注重實行，但他們的境界，大概都不甚高。這並不是因為注重實際，注重實行，即不能有高底境界，而是因為他們對於宇宙底了解不夠。他們的哲學，不能『超以象外』。所以他們的境界，也不能『經虛涉曠』。前人論最高境界底話，漢人多不了解。例如第一章中所引論語中，孔子自論其境界底話『四十而不惑』，孔注云：『不疑惑』。『五十而知天命』，孔注云：『知天命之始終』。『六十而耳順』，鄭注云：『耳聞其言而知其微旨』。『七十而從心，所欲不踰矩』，馬注云：『從心所欲無非法』。（俱何晏集解引）這都是所謂『望文生義』的講法。又如第一章中所引孟子講浩然之氣，董仲舒釋之云：『陽者，天之寬也。陰者，天之急也。中者，天之用也。和者，天之功也。舉天地之道而美於和。是故物生皆貴氣，而迎養之。孟子曰：『吾善養吾浩然之氣』者也。』（春秋繁露循天之道。）董仲舒以養浩然之氣為養天地之和氣。他雖繼承孟子底，但可以說是對於孟子的境界，毫無了解。

漢人富於宗教信仰。他們以宗教底態度，尊崇儒家，尊崇孔子。孔子在先秦是創立一家之學的第一人。他

固然在歷史上佔重要地位。但他的地位只是師。但漢人以爲孔子不只是師。董仲舒及公羊春秋家，以爲孔子受天命爲王。代周爲王者，在實際上雖是秦，但受天命者是孔子。所以孔子作春秋，『託王於魯』，立一王之法。這已是『非常可怪』之論了。但後來出底緯書，又說孔子不僅是一代的王，而且是神。春秋緯說：『孔子是黑帝之子，』於是孔子的地位，由王而進爲神。後人有稱儒家的學說爲儒教者。在漢代，儒家的學說，真可以稱爲儒教。孔子就是儒教的教主。

後來經過所謂古文經學的運動，混於漢代儒家中底陰陽家的成分，又分出與道家混合。於是孔子又返於師的地位。老子成爲教主。這就是後來底道教。

道教後來成爲中國的『民族宗教』，以與外來底佛教相抗衡。不過道教雖用老莊的旗號，但並未接受老莊的哲學。所以道教中底哲學的成分，遠不及佛教。道教後來只流行於未受教育底下層社會，中國多數受教育底人，並不信什麼宗教。因爲他們可於哲學中，得到所謂『極高明而道中庸』底生活。『超以象外』底哲學，使他們在日用生活中，即『經虛涉曠』。所以他不需要上帝，亦不需要天國。『不離日用常行內，直到先天未畫前。』這是中國哲學的成就。但能這種成就，是經過許多賢哲的努力，而始有底。

第七章 玄學

魏晉人對於超乎形象底始更有清楚底認識。也可說，他們對於超乎形象底有比老，莊及易傳，沖虛的作更清楚底認識。於上數章中，我們屢次說到『玄之又玄』。魏晉人了解玄之又玄。他們也喜歡玄之又玄。他們稱老子，莊子及周易爲三玄，稱談玄之又玄底言論爲玄談，稱談玄之又玄底學問爲玄學，稱談玄談諸玄學底氣爲玄風。他們可以說是一玄而無不玄。

他們也深知講到超乎形象底哲學能使人『經虛涉曠』。世說新語謂向秀莊子註，妙析極致，大暢玄風。竹林七賢論云『秀爲此義。讀之者無不超然若已出塵埃而窺絕冥。始了視聽之表，有神德玄哲，能天下，外萬物。』劉孝標世說新語注引向秀郭象稱贊莊子，亦說：『雖復貧賤之人，進躁之士，暫而攬其芳，味其溢流，猶足曠然，有自得之情，况探其遠情而玩永年者乎？遂綸還清遐，去塵埃而返冥極者也。』莊子注序此所說底境界是極高底。玄學的功用就是能使人有這種境界。

玄學是老莊哲學的繼續。老莊的思想是經過名家，而又超過名家底。玄學家的思想也是如此。名家之學在魏晉時亦盛行。世說新語云『謝安年少時，請阮光祿（阮裕）道白馬論。爲論以示謝，於時謝不即解阮語。阮乃嘆曰：『非但能言人不可得，正索解人，亦不得。』』文學又云：『司馬太傅（司馬孚）問謝車騎（謝玄）：『惠子其書五車，何以無一言入玄？』』謝曰：『故當是其妙處不傳。』』文學，說惠子『無一言入玄』。這是錯底。不過於此二條可見魏晉人對於名家底注意，及他們對於公孫龍，惠施底推崇。

魏晉人的思想，也是從名家出發底。所以他們於談玄時所談之理，謂之名理。（世說新語文學篇謂：『長史）敍致作數百語，自謂是名理奇藻。又注引謝玄別傳云：『玄能清言，善名理。』』善名理，就『能辨（疑當作辨）名析理。』』（向郭莊子，天下篇注）於第三章中，我們見名家所作底工作，例如公孫龍辨

『白馬非白』，『離堅白』，都是辨明析理，就是專就名面分析理，不管實際，不管事實。此亦是所謂『專決於名，而失人情。』

世說新語謂：『客問樂令（樂廣）：『旨不至』者，樂亦不復剖析文句，直以壓尾柄磡几曰：『至不？』客曰：『至。』樂因又舉壓尾曰：『若至者，那得去？』』（文學）『旨不至』就是莊子天下篇所說『指不至』，是公孫龍一派的辯者之言。以壓柄磡几上，普通以為壓尾至几。但其至若是真至，則至者不能去。今至者詭去，則至非真至，此就至之名析至之理。就至之理批評某一至之事實。此即所謂辨名析理。

世說新語此段，劉孝標注云：『夫竊舟潛往，交臂恆謝，一息不留，忽焉生滅，故飛鳥之影，莫見其移，馳車之輪，曾不掩地。是以去不去矣，庸有至哉？至不至矣，庸有去乎？然則前至不異後至，至名所以生，前去不異後去，去名所以詭，今天下無去矣，而去者非假哉？既為假矣，而至者豈實哉？』此註不知是劉孝標自己的話或是引他人的話。『飛鳥之影，未嘗動也』，『輪不輟地』，亦是莊子天下篇所述辯者之言。此段的大意是說：事物時時刻刻在變，一息就是一個生滅。此一息間的飛鳥之影，並不是上一息間的飛鳥之影，上一息間的飛鳥之影，於上一息間已滅。此一息間的飛鳥之影，於此一息間新生。聯合觀之，則見其動。分別觀之，則不見其移。輪不輟地，理亦如是。所謂去者，是許多一息間的去，所謂前至與後至相似，所謂至者，亦是許多一息間的至，所謂前至後至，聯合起來底。因為前至與後至相似，所以似乎是一至，所以至之名可以立。也正因為前去與後去只是相似，所謂一去，亦只是似乎一去，所以去之名不可以立。專就一息間的生滅說，實是無去。既無去亦無至。

這就是所謂辨名析理。莊子 天下篇末段向郭注，以為辯者之言，『尺蠖遺環之意』，『無經國體致，真所謂無用之談也。然齊梁之子，均之戲豫，或倦於典言，而能辨名析理，以宣其氣，以係其思。流於後世，使性不邪淫，不翫實於博奕者乎？』向郭超過了名家，得魚忘筌，所以他們似乎是反對辨名析理。其實向郭並不是反對辨名析理，他們是反對只辨名析理。他們自己是最能辨名析理底，他們的莊子注是辨名析理的工作的最好

底模範。

王弼向秀郭象都『善名理』，所以他們注老莊，與淮南講老莊，大不相同。老子四十章『道生一』，王弼注云：『萬物萬形，其歸一也。何由致一，由於無也。由無乃一，一可謂無。已謂之一，豈得無言乎！有言有一，非二如何？有一有二，遂生乎三。從無之有，數盡乎斯。過斯以往，非道之流。』又說：『一者數之始，而物之極也。』（三十九章注）這一段話的確切底意義，我們姑不必詳說。但其所謂道，所謂無，所謂有，所謂一，確乎與淮南所解釋不同，這是可以一望而知底。經王弼的解釋，道，無，有，一，等觀念，又只是形式底觀念，不是積極底觀念。有道，有一，等命題，又只是形式命題，不是積極命題。

玄學雖是老莊的繼續，但多數底玄學家，均以孔子為最大底聖人，以為老莊不及孔子。例如世說新語云『王補嗣（王弼）弱冠詣裴徽。徽問曰：『夫無者，誠萬物之所資，聖人（孔子）莫肯致言，而老子申之無已，何也？』弼曰：『聖人體無，無又不可以訓，故言必及有。老莊未免於有，故恆調其所不足。』（文學）王弼的意思是說，在老子的思想中，倘有有無的對立。他從有希望無，所以常說無。在孔子的思想中，有無的對立，已統一起來，孔子已與無同體。從無說有，所以常說有。用『極高明而道中庸』的標準說，老子不『道中庸』，正因其尙未『極高明』。孔子已『極高明』，所以他『道中庸』。

向秀郭象是莊子的最大底注釋者，亦是莊子的最大底批評者。現在流傳底郭象莊子注，大概有一部分是向秀的莊子注，我們於本書稱為向郭注。向郭莊子注說：『夫莊子者，可謂和本矣。故未始窺其狂言。言雖無會，而獨應者也。夫應而非會，則雖當無用。言非物事，則雖高不行。與夫寂然不動，不得已而後起者，固有間矣。斯可謂知無心者也。夫心無為則隨感而應，應隨其時，言唯謹爾。故與化為體，流萬代而冥物。豈曾說對獨遊，而游談乎方外哉。此其所以不經，而為百家之冠也。然莊子雖未體之，言則至矣。通天地之統，序萬物之姓，達死生之變，而明內聖外王之道。上知造物無物，下知有物之自造也。』向郭此段對於莊子底批評，可分兩點說。就第一點說，向郭亦以為為莊子的境界，不及孔子。向郭許莊子為『知本』，『知無心』，但

雖『知』之，而『未體之』。所以『未始藏其狂言』。設爲對話，獨自談天，所謂『設對獨遊』。若聖人既已『與化爲體』，不但『知無心』，而且是『心無爲』。『心無爲則隨感而應，這就是所謂『寂然不動，不得已而後起』。既是『不得已而後起』，所以只是隨著實際底應對，隨機指點，而不『設對獨遊』。這就是所謂『應隨其時，言唯謹爾』。向郭對於莊子底此種批評，若用我們於新原人中所用的名詞說，莊子的境界，是所謂知天的境界。孔子的境界，是所謂同天的境界。所謂『與化爲體』，所謂『體之』，正是我們所謂同天的意思。莊子僅知，與化爲體，而尙未能與化爲體。故其境界雖亦是天地境界，但僅是天地境界中底知天的境界，而不是同天的境界。

就向郭對於莊子底批評的第二點說，莊子的『狂言』，既只是設有對話獨自談天，所以其言是『無會而獨應』。『應而非會，則雖當無用，言非物事，則雖高不行。』『會』是應付事物之義。莊子『設對獨遊，而游談乎方外』，他是離開日常事物而別求『玄冥之境』，『恍惚之庭』。所以其言是『雖當無用』，『雖高不行』。他所講雖亦是內聖外王之道，但實在是內聖多而外王少。向郭對於莊子底批評的此點，正是說莊子的哲學，是『極高明』而不『道中庸』。

因此兩點，所以向郭說：莊子與聖人『固有間矣』。『其言亦不足爲經』，而只爲諸子之冠。其境界比聖人低，其言的價值，亦比聖人的言低。

老莊『知無』，孔子體無。雖有程度上底不同，老莊只能游於方之外，聖人亦能游於方之內，雖有內外的不同，但老莊與聖人俱『則內聖外王之道』。所以玄學家，亦有謂老莊與孔子，在根本沒有不同者。世說新語說：『阮宣子（阮修）有令聞。太尉王夷甫（王衍）見而問曰：「老莊與聖教同異？」對曰：「將無同？」』（文學）阮修的意思是說，老莊與孔子，不能說是完全相同，亦不能說是完全相異。所以說是『將無同？』意謂他們在根本上是相同底。

王弼向秀郭象以爲先秦道家，有其缺點。他們繼續先秦道家，實則是修正先秦道家。用我們的名詞說，他

們以爲先秦道家不合乎『極高明而道中庸』的標準，所以他們修正之，以使其合乎此標準。王弼對於先秦道家底主要修正，是聖人喜怒哀樂之說。何晏有『聖人無喜怒哀樂論』。論今不傳，其大意大概是先秦道家所持以理化情，或『以情從理』之說。照莊子的說法，人的感情，如喜怒哀樂等，起於人對於事物底不了解。聖人對於事物有完全底了解。所以『哀樂不能入』。（莊子養生注）哀樂不能入，就是無哀樂，也就是無情。聖人所以無情，並不是冥頑不靈，如所謂槁木死灰，而是其情爲其了解所融化。此所謂以理化情。王弼以爲這是不可能底。王弼的說法是：『夫明足以尋幽極微，而不能去自然之性。』『聖人之所茂於人者神明也。同於人者五情也。神明茂，故能體冲和以通無。五情同，故不能無哀樂以應物。然則聖人之情，應物而無異於物者也。』（三國志鍾會傳裴松之注引）聖人不是無情，而是有情而不爲情所累。先秦道家以有情爲累，以無情爲無累。王弼以有情而爲情所累爲累。以有情而不爲情所累爲無累。這是王弼對於先秦道家底一個修正。這個修正足將有情與無情的對立，統一起來。這個對立，與高明與中庸的對立，是一類底。

向郭對於先秦道家哲學底修正，其要點在於取消『有』與『無』的對立。取消『天』與『人』的對立，統一『方內』與『方外』的對立。

在先秦道家哲學中，有『有』與『無』的對立。『天下萬物生於有，有生於無。』所謂『無』是無名的簡稱，並不是等於零之無。向郭則以爲所謂『無』就是等於零之無。莊子庚桑楚云：『有乎生，有乎死，有乎出，有乎入，入出而无見其形，是謂天門。天門者無有也。萬物出乎無有。』向郭注云：『生死出入，皆歛然自爾，未有爲之者也。然有聚散隱顯，故有出入之名。徒有名耳，竟無出入，門其安在乎？故以無爲門。以無爲門，則無門也。』非謂無能爲有也。若無能爲有，何爲無乎？『一無有則遂無矣。無者遂無，則有自歛然生明矣。』照向郭的說法說『有生於無』就是說沒有生有者。也就是說，有是自生『來有爲之者』，說有是自生，只是說沒有生有者，不是說，有一時，沒有有，忽然從沒有生有。莊子知北游注云：『非惟無不得化而爲有也。有亦不得化而爲無矣。是以有之爲物，雖千變萬化，而不得一爲無也。不得一爲無，故自古無未有之時』

而常存也。」

有是本來常存，不生於無。物是毅然自生，亦不需要一「先物者」以生之。莊子知北遊注云：「誰得先物者乎哉！吾以陰陽爲先物，而陰陽者卽所謂物耳。誰又先陰陽者乎？吾以自然爲先之。而自然卽物之自爾耳。吾以至道爲先之矣。而至道者，乃至無也。既以無矣，又奚爲先？然則先物者誰乎哉？而又有物無已，明物之自然，非有使然也。」

向郭的主要底意思，在於破有「造物者」之說。說有上帝是造物者，這是須破底。說有某種氣是造物者，這亦是須破底。這些固然須破，但卽說有「一切物所由以生成者」，這亦是須破底。俱破之後，則見「造物者無主，而物各自造。物各自造。而無所得焉，此天地之正也。」（齊物論注）

沒有「一切物所由以生成者」，則所謂道卽是等於零之無。道既真是無，則說道生萬物，卽是說萬物各自生。說萬物皆有所得於道，就是說萬物皆各生，大宗師注云：「道無能也。此言得之於道，乃所以明其自得耳。」凡得之者，外不資於道，內不由於已，掘然自得而獨化也。「照向郭的說法，只有先秦道家所謂有，沒有先秦道家所謂無。「有生於無」，還是可以說底，不過其意義是：「沒有生有者，如此則卽沒有「有」與「無」的對立。晉人裴頠有崇有論。向郭的這種說法，纔真正是崇有論。」

在先秦道家哲學中，有「天」與「人」的對立。莊子秋水篇云：「天在內。人在外。」牛馬四足是謂天。蒼（絡）馬首，穿牛鼻是謂人。「天是現在所謂天然。人是現在所謂人爲。屬於天底活動，活動者，不知其所以然而然。所以其爲是無爲。屬於人底活動，是有意底，所以其爲是有爲。以屬於人底活動，替代屬於天底活動，是所謂「以人滅天」。先秦道家以爲「以人滅天」是一切痛苦的根源，他們主張「勿以人滅天」。

向郭的莊子注，取消了這個對立。上所引莊子「落馬首，穿牛鼻」，向郭注云：「人之生也，可不服牛乘馬乎？服牛乘馬可不穿落之乎？牛馬不辭穿落者，天命之固當也。苟當乎天命，則雖寄之人事，而本乎在天也。」向郭所謂天命，似亦是自然之義。莊子人間世云：「天下有大戒二。其一，命也；其二，義也。子之愛

親，命也。不可解於心。」向郭註云：『自然固結，不可解也。』沈宗師云：然則至此極者，命也夫。」向郭注云：『言物自然，無爲之者也。』據此，則向郭所謂天命，亦是自然之義。鳥築巢，是出於自然，人蓋房子，亦是出於自然。若人蓋房子亦是出於自然，則紐約之摩天大廈，亦是出於自然。

從此方面看，則所謂人爲，亦是自然。莊子大宗師向郭注云：『知天人之所爲者，皆自然也。』人間世向郭注云：『千人聚不以一人爲主，不亂，則散。故多賢不可以多君，無賢不可以無君。此天人之道，必至之宜。』有國家的組織，是人道，亦是天道，此亦可見『天人之所爲，皆自然也。』天人之所爲皆自然，則即沒有天與人的對立。

由此方面看，則以前道家所認爲是有爲者，亦可以說是無爲。莊子天道註云：『故對上下，則君靜而臣動。比古今則堯舜無爲而湯武有事。然各用其性，而天機玄發，則古今上下無爲，誰有爲也？』照向郭的新義，無爲並不是『拱默之謂。』（在宥註）『苟當乎天命』，則一個人的行爲，無論如何繁多，一個社會的組織，無論如何複雜，都是『天機玄發』。都是無爲，不是有爲。

在向郭的系統中，所謂天，又是萬物之總名。齊物論註說：『天者，萬物之總名也。』逍遙遊註說：『天地者，萬物之總名也。』所謂天或天地，是新理學所謂大全。整個底天，是一『玄冥之境』。一切事物，皆『獨化於玄冥之境』。（莊子注敘）各是『自己而然』。它們彼此之間，雖互有所用，但彼不是爲此而生，亦不待此而生。此亦不是爲彼而生，亦不待彼而生。此所謂『雖復玄合，而非待也。』所以『萬物雖聚而成乎天，而皆歷然莫不獨見矣。』（齊物論註）萬物共成爲天，但每一物的存在，還是由於獨化。這就是『天地之正』。皆歷然莫不獨見矣。

在先秦道家的系統中，道佔重要底地位。在向郭的系統中，天佔重要底地位。天是大全。聖人是自同於大全者。大宗師注說：『夫聖人遊於變化之塗，放於日新之流。萬物萬化，亦與之萬化。化者無極，亦與之無極。』『與物無不冥，與化無不一，故無外無內，無死無生。體天地而合變化，索所遁而不得矣。』（沈宗師注）『體天地而合變化』，就是與天爲一，與化爲一。這個一是不可言說，不可思議底，齊物論注云：『夫以

一言一，而非言也。則一言爲二矣，一既一矣，言又二之。『故一之者與彼未殊。而忘一者無言而自一。』

大全是超乎形象底。自同於大全者，亦神遊於象外，但神遊於象外，並不一定是『拱默乎山林之中』。莊子逍遙遊極力推崇許由等隱士，輕視堯舜。逍遙遊說：『堯讓天下於許由。許由說：『歸休乎君，余無所用天下爲。』』逍遙遊又說：『其塵垢秕糠，將猶陶鑄堯舜者也。』又說『堯治天下之民，平海內之政，往見四子藏姑射之山，浴水之陽，首然喪其天下焉。』許由諸隱士，是游於方之外底人，堯舜是游於方之內底人，但向郭的新義，則極力推崇堯舜，輕視許由諸隱士。逍遙遊注云：『夫自任者對物，而順物者與物無對，故堯無對於天下，而許由與稷與爲匹矣。何以言其然也。夫與物冥者，故羣物之所不能離也。是以無心玄應，惟成之從。汎乎若不繫之舟，東西之非已也。故無行而不與百姓共者，亦無往而不爲天下之君矣。以此爲君，若天之自高，寶君之德也。若獨亢然立乎高山之頂，非夫人有情於自守，守一家之偏向，何得專此？此固俗中之一物，而爲堯之外臣耳。』各物皆守一己的偏向，所以每一物皆是與他物相對者。順物者『得其環中』不守一己的偏向，而隨順萬物。所謂隨順萬物，實則是超越萬物，超越萬物者不與萬物立於對待的地位。所以他不是『俗中之一物』而『無對於天下』。雖日有萬幾，而他亦應以無心。所以『應物而無累於物』。逍遙游向郭注又說：『夫聖人雖在廟堂之上，然其心無異於山林之中，世豈識之哉？徒見其戴黃屋，佩玉璽，便謂足以纒紱其心矣。見其歷山川，同民事，便謂足以憔悴其神矣。豈知至至者之不虧哉？』他不虧因爲他應世而不爲世所累。應物而無累於物。

聖人的境界雖至高。而其行爲，則可以至平凡。逍遙遊向郭注說：『至遠之迹，順者更近。而至高之所會者反下。』又云：『若乃厲然以獨高爲至，而不夷乎俗累，斯山谷之士，非無待者也。』又云：『若謂拱默乎山林之中，而後得稱無爲者，此老莊之談，所以見棄於當塗。當塗者自必於有爲之域而不反者，斯之由也。』

照向郭的新義，對於聖人，無所謂方內方外之分。大宗師注云：『夫理有至極，外內相冥。未有極遊外之至，而不冥於內者也。未有能冥於內而不遊於外者也。故聖人常遊外以冥內，無心以順外。故雖終日操形，而神氣無變。俯仰萬機，而淡然自若。』真能遊外者，必冥於內。真能冥於內者，必能遊外。聖人無心以順外。順有就是所謂隨順萬物。無心就是所謂冥於內。順有就是遊於外。向郭注以為這是莊子『述作之大意』。明此大意，『則夫遊外冥內之道，坦然自明，而莊子之書，故是涉俗蓋世之談矣。』（大宗師注）向郭的努力，就是在於使原來道家的寂寥恍惚之說，成為涉俗蓋世之談。將方內與方外，統一起來。他們已有很大底成就。但其成就，仍有可批評之處。（說見下文）

於魏晉時，佛法已入中國，在當時人的思想中，已有甚大底勢力。在佛學中，有真如與生滅法的對立，常與無常的對立，涅槃與生死的對立。當時的思想家，以為真如與生滅法的對立，就是道家哲學中底無與有的對立，常與無常的對立，就是道家哲學中底動與靜的對立。涅槃與生死的對立，就是道家哲學中底無為與有的對立。當時底學，可以說是玄學中底一派。僧肇便是這一類底佛學家的傑出人才。僧肇的物不遷，不真空諸論，所講底佛學，可以說是玄學中底一派。王弼向秀郭象擬統一道家哲學中的對立。僧肇亦擬統一佛學中底對立，他的物不遷論，是擬統一一動與靜的對立。他的不真空論是擬統一一有與無的對立。他的般若論是擬統一一有知與無知的對立，及有為與無為的對立。

僧肇物不遷論云：『夫人之所謂動者，以昔物不至今，故曰動而非靜。我之所謂靜者，亦以昔物不至今，故曰靜而非動。動而非靜，以其不來。靜而非動，以其不去。』『求向物於向，於向未嘗無，責向動於今，於今未嘗有。於今未嘗有，以明物不來。於向未嘗無，故知物不去。覆而求今，今亦不往。是謂昔物自在昔，不從今以往昔。今物自在今，不從昔以至今。』『如此則物不相往來明矣。既無往返之微朕，有何物而可動乎？然則旋風偃草而常靜。江河競注而不流，野馬飄鼓而不動，日月麗天而不周，復何怪哉！』上文引劉孝標世說

漸潛注，謂至有前至後至，去有前去後去。僧肇所說，亦有此意。前至前去，不從昔至今，後至後去，亦不從今至昔。則在某一息間的某事物，自只是在某一息間的某事物。普通所謂另一息間的某事物實另是一事物，並非前一息間底某事物，繼續而來者。物不遷論云：『是以梵志出家，白首而歸，鄰人見之曰：『昔人尙存乎？』』梵志曰：『吾猶昔人，非昔人也。』』今日底梵志不過是似乎昔日底梵志。昔日底梵志自在昔日，不從昔來今。今日底梵志自在今日，不從今至昔。『言往不必往，古今常存，以其不動。稱去不必去，謂不從今至古，以其不來，不來故不馳騁於古今，不去故各性住於一世。』昔日曾經有某事物的事實，不但常存而且有其功用。物不遷論云：『是以如來，功流萬世而常存，道通百劫而彌固。爲山假就於始實修途託至於初步。果以功業不可朽故也。功業不可朽，故在昔而不化。不化故不遷，不遷故湛然明矣。』譬如人修成山，一筐土有一段路，這路之走完，豈最初底一舉步。最初一筐土，最初一舉步的功業，是在昔而不化。不化可見其不遷。

普通人以爲，如說事物是靜底，則須說今日底事物，就是昨日底事物。此所謂靜是與動對立底。普通人以爲如說事物是動底，則須說昨日底事物，變爲今日底事物。此所謂動，是與靜對立底。其實今日底事物，並不是昨日底事物，亦不是昨日底事物所變底。動是『似動而靜』，去是『似去而留』。動只是似動，不是與靜對立底。去只是似去，不是與留對立底。物不遷論云：『尋夫不動之作，豈釋動以求靜，必求動於諸動，必求靜於諸動，故雖動而常靜。不釋動以求靜，故雖靜而不離動。』『雖靜而常動』，『靜而不離動』。所以動靜不是對立底。如此說，即取消了普通所謂動靜的對立，也可以說是，統一了普通所謂動靜的對立。

僧肇不真空論云：『萬物果有其所以不有，有其所以不無，有其所以不有，故雖有而非有，有其所以不無，故雖無而非無。』一切事物都是衆緣和會而生底。『夫有若真有，有自常有，豈待緣而後有哉？』辟彼真無，無自常無，豈待緣而後無也？若有不自有，待緣而後有者，故知有非真有。有非真有，雖有不可謂之有矣。

不無者，夫無則湛然不動，可謂之無。萬物若無，則不應起。起則非無。以明緣起，故不無也。然則萬法果有所所以不有，不可得而有。有其所以不無，不可得而無。何者，欲言其有，有非真生。欲言其無，事象既形。象形不即無，非真非實有。然則不真空義，顯於茲矣。故沈云：「諸法假號不真，真辟如幻化人。非無幻化人，幻化人非真人也。」一切諸法，緣會而生，緣離則滅，如幻化人。就此方面說：「萬物有其所以不有。」但幻化人雖不是真人，而幻化人卻是有底。萬物雖都在生滅中，但生滅底萬物，卻是有底。由此方面說，所謂空是空而不空。「萬物有其所以不無」。普通所謂無，是說沒有事物，普通所謂有，是說真有事物。其實是有事物而事物非真有，若就普通所謂有無說，有事物而事物非真有，是不有不無，亦可說是亦有亦無。不真空論云：「若有不即真，無不夷跡，則有無稱異，其致一也。」如此說即取消了普通所謂有無的對立，也可以說是統一了普通所謂有無的對立。

般若，僧肇稱為聖智。就廣義底知識說，聖智亦是一種知識。但這種知識，與普通知識不同。知必有所知。所知就是現在所謂知識的對象。聖智的對象，是所謂真諦，但真諦是不可為知的對象底。其所以不可為知的對象者。因是知其對象是什麼。真諦不是什麼，所以不可為知的對象。般若無知論說：「智以知所知，取相故名知。真諦自無相，真智何由知？」一事物的是什麼，是其相，知知其是什麼是取其相。真諦不是什麼故無相，無相故不可知。從另一方面說，知與所知，是相對待底。有知則必有所知。有所知則必有知。般若無知論云：「夫知與所知，相與而有，相有而無。」所知既生知，知亦生所知。所知既相生，相生即緣法。緣法故非真。非真故非真諦也。」知的對象，是由知之緣而生，知亦是因其對象而生。所以知的對象是緣生。緣生底不是真。不是真底不是真諦。所以真諦不可為知的對象。

但般若若是對於真諦底知，此種知以不可為知的對象者為其對象。所以這種知與普通底知不同。般若無知論云：「是以真知觀真諦，未嘗取所知。智不取所知，此智何由知？」所以般若之知，可以稱為無知。「聖人以無知之般若，照彼無相之真諦。」「寂怕無知，而無不知者矣。」（般若無知論）無知而無不知，就是無知之

知。

然所謂真諦者，並非於事物之外，另有存在。真諦就是一切事物的真正的樣子。就是所謂『諸法實相』。諸法都是衆緣和會而生。『如幻化人』。其『是什麼』是虛幻底。其相就是無相，無相就是諸法實相。知諸法實相之知，就是般若。無相不可爲知的對象，所以般若無知。僧肇云：『夫智之生也，極於相內。法本無相，聖智何知？』（答劉遺民書）聖智是『無相之知』。有『無相之知』，則有『不知之照』。（般若無知論）

『不知之照』，照於諸法實相。所以聖智也不離於諸法。不離於諸法，就是所謂應會，或捨會。應會或捨會就是應付事物。聖人有般若之無知，是謂『虛其心』。亦有『不知之照』是謂『實其照』。『虛不失照，照不失虛。』然則智有窮幽之鑒，而無知焉。神有應會之用，而無慮焉。神無慮，故能獨王於世表，智無知，故能玄照於事外。智雖事外，未始無事。神雖世表，終日域中。』（般若無知論）『是以照無相，不失應會之功。觀變動不乖無相之旨。』『是以聖人空洞，其懷無知。然居動用之域，而止無爲之境。處有名之內，而宅絕言之癡。寂寥虛曠，莫可以形名得，若斯而已矣。』（答劉遺民書）『居動用之域』，『處有名之內』，是就聖人的行爲說。『止無爲之境』，『宅絕言之癡』，是就聖人的境界說。

般若無知論云：『故實復曰：「以無心意而現行。」』放光云：『不動等覺，建立諸法。』所以聖迹萬端，其致一而已矣。是以般若可慮而照。真諦可亡而知。萬動可即而靜。聖應可無而爲。斯則不知而自知，不爲而自爲矣。復何知哉？復何爲哉？』聖人亦有知，亦無知，亦有爲亦無爲。如此說，即取消了有爲與無爲的對立，也就是統一了有爲與無爲的對立。

僧肇及王弼向秀郭象所說底聖人，其境界是『經虛涉曠』，而其行事則可以是『和光同塵』。這是高明與中庸的統一。這是原來底道家佛家所欠缺，而是玄學家所極欲彌補底。不過他們所得到底統一，還有可以批評之處。

莊子在宥云：『物者，莫足爲也，而不可不爲。』玄學家所謂『應務』『應世』，似乎都有這種態度，他

們說，聖人亦應務應世，不過是說，聖人亦能應務應世。王弼老子四章注『和光而不污其體。同處而不險其真。』此是說聖人雖應世隨俗，但亦無礙於其是聖人。莊子扶宗師向郭註云：『夫遊外者依內，離人者合俗，故有天下者，無以天下爲也。是以遺物而後能入羣，坐忘而後能應務。愈遺之，愈得之。』此亦不過是說，惟有高底境界底人，最能應務。亦尚是不說，對於聖人，『依內』就是『遊外』，『合俗』就是『離人』。

僧肇說：聖人『居勸用之域，而止無爲之境，處有名之內，而宅絕言之鄉。』這也是說，聖人『居勸用之域』，就是『止無爲之境』，『處有名之內』，就是『宅絕言之鄉』。他尚不是說，對於聖人，『居勸用之域』，就是『止無爲之境』，『處有名之內』，就是『宅絕言之鄉』。

玄學家極欲統一高明與中庸的對立。但照他們所講底，高明與中庸，還是兩行，不是一行。對於他們所講底，還需要再下一轉語。禪宗的使命，就是再下此一轉語。

第八章 禪宗

禪宗的來源，可以推到道生。道生與僧肇同時同學。立有『善不受報義』、『頓悟成佛義』。又有『辯佛性義』。他的這些『義』是唐代的禪宗的理論底基礎。

道生的著作，今多不存。其『善不受報義』的詳細理論今亦不可知。但與道生同時的慧遠，有明報應論，亦主『善不受報義』。其說或受道生的影響。慧遠所說，所謂報應，就是心的感召。心有所貪愛，則即有所滯，有所著。有所滯著，則其作爲即是有爲。有爲即在佛家所謂生死輪迴中，造因，有因即有果。果即是其所受底報應。慧遠明報應論云：『無用（當作明）掩其照，故情想凝滯於外物。貪愛流其性，故四大結而成形。形結則彼我有封。情滯則善惡有主。有封於彼我，則私其身而身不忘，有主於善惡，則戀其生而生不絕，於是甘寢大夢，昏於所述。抱疑長夜，所存惟著。是故失得相推，禍福相襲。惡積而天殃自至，罪成則地獄斯觀。此乃必然之數，無所容疑矣。』（弘明集卷五）聖人應物，出於無心。所以雖應物而無所滯著。無所滯著則其應物，雖似有爲，實是無爲。所以雖有作爲，而不於佛家所謂輪迴中造因。無因亦無果。慧遠明報應論云：『（聖人）乘去來之自運，雖聚散而非我。寓羣形於大夢，雖處有而同無。豈復有封於所受，有係於所戀哉？』『若彼我同得，心無兩對，遊刃則泯』玄觀，交兵則莫逆相遇。傷之豈唯無害於神，固亦無生可殺。』『若然者』，『雖功被猶無貨，何罪罰之有耶？』聖人雖有作爲而不於佛家所謂生死輪迴中造因。無因即無果。所以雖殺人亦『無生可殺』。他『雖處有而同』，所以雖有作爲而不受佛家所謂生死輪迴中底因果律的支配。

道生的『頓悟成佛義』，見於謝靈運的辯宗論。聖人『雖處有而同無』，同無是聖人的境界。劉道民與僧肇書云：『夫聖心冥寂，理極同無。』『雖處有名之中，而遠與無名同。』（見肇論）謝靈運辯宗論，亦說：

『體無際周，理歸一極。』無就是無相。無相就是諸法實相。對於諸法實相底知識，謂之般若。然諸法實相，不可爲知的對象。所以般若若無知之知。得般若者之知諸法實相，實是與諸法實相，同爲一體。此即所謂『理極同無』。亦即所謂『體無際周，理歸一極。』蓋是密照。周是周遍。與無同體者，普照諸法。故體無則際周。體無同無的境界，就是涅槃。涅槃與般若，是一件事的兩方面。涅槃是得般若者的境界。般若若得涅槃者的智慧。得涅槃則得般若。得般若則得涅槃。

因爲同無是一同即同，所以涅槃般若，亦是一得即得。修行者不能今日同一部分無，明日又同一部分無。無不能有部分。他同無即一下同無，不同無即不同無。涅槃般若，亦是得即一下得，不得即不得。一下同無即一下得涅槃般若。此所謂頓悟成佛。頓悟是得般若。成佛是得涅槃。辯宗論謂『有新論道士，以爲寂寥微妙，不容階級。』又說：『階級教愚之談，一悟得意之論矣。』新論道士，即謂道生。

所謂『無』究竟是什麼，關於此問題，有兩種說法。一種說法，是：無不是甚麼，無就是『畢竟空』。空諸所有，又空其空。無是無相，無相故不能說是甚麼。聖人的心與無同體。所以說聖人心如虛空。另一種說法是：無是能生諸法底心。諸法都由心造。心生則種種法生，心滅則種種法滅。法的生滅，就是心的生滅。諸法實相，就是衆生的本心，或稱本性，或稱佛性。見諸法實相，就是明心見性。道生稱爲『反迷得極。歸極得本。』（涅槃經集解卷一引）僧肇持第一種說法，道生的佛性義，則似是持第二種說法。後來禪宗中亦有二種說法。有一派持第一種說法，常說：非心非佛。有一派持第一種說法，常說：即心即佛。用我們的標準說，第二種說法不如第一種說法之完全超乎形象。

禪宗中底人，無論持第一種說法或第二種說法，大概都主張下列五點：（一）第一義不可說，（二）道不可修，（三）究竟無得，（四）『佛法無多子』，（五）『擔水砍柴，無非妙道』。

第一義不可說：因第一義所擬說者，都在『攀緣』之外，起心之域。』（僧肇語）禪宗相傳，神秀所作偈云：『身如菩提樹，心如明鏡臺。時時勤拂拭，莫使染塵埃』。反對此偈，慧能作偈云：『菩提本無樹，明鏡亦非

臺，本來無一物，何處染塵埃。」（六祖壇經）神秀的偈前二句，是對於第一義所擬說者，有所說。有所說，則即與無相者以相。神秀的偈的後二句是說，欲得到第一義所擬說者，須用修行的工夫。慧能的偈前二句，是說：對於第一義所擬說者，不能有所說。後二句是說：欲得到第一義所擬說者，不可修行。不可修行，不是不修行，而是以不修行爲修行。禪宗的人，大都以不說第一義爲表顯第一義的方法，其方法是『不道之道』。他們以不修行爲修行的方法，其方法是『無修之修』。

慧能的大弟子懷讓語錄云：『馬祖（道一）居南岳傳法院，獨處一庵，惟習坐禪，凡有來訪者都不顧。』（師）一日將輓於庵前磨，馬祖亦不顧。時既久，乃問曰：『作什麼？』師云：『磨作鏡』。馬祖云：『磨豈能成鏡？』師云：『磨既不成鏡，坐禪豈能成佛？』』（古尊宿語錄卷一）說坐禪不能成佛，是說，道不可修。馬祖語錄云：『問：『如何是修道？』師云：『道不屬修。若言修得，修成道壞，如同聲聞。若言不修，即同凡夫。』』得道的方法，是非修非不修。非修非不修，就是無修之修。

有修之修，是有心底作爲，就是所謂有爲。有爲是生滅法，是有生有滅底，所以修成道壞。黃檗（希運）云：『設使恆沙劫數，行六度萬行，得佛菩提，亦非究竟。何以故？爲因緣造作故。因緣若盡，還歸無常。』又說：『諸行盡歸無常。勢力皆有盡期。猶如箭射於空，力盡墮墜。都歸生死輪迴。如斯修行，不解佛意，虛受辛苦，豈非大錯？』（古尊宿語錄卷三）有心底修行，是有爲法，其所得，亦是萬法中之一法。不是超乎萬法者。超乎萬法者，就是禪宗所謂不與萬法爲侶者。龐居士問馬祖：『不與萬法爲侶者是甚麼人？』馬祖說：『待汝一口吸盡西江水，即向汝道。』（古尊宿語錄卷一）不與萬物爲侶者，是不可說底。因爲說之所謂，即是法。即是與萬法爲侶者。馬祖說：『待汝一口吸盡西江水，即向汝道』，即是說：不能向汝道。說不能向汝道，亦即是有所道。此即是『不道之道』。欲說不與萬法爲侶者，須以『不道之道』。欲得不與萬物爲侶者，須用『無修之修』。

有修之修的修行，亦是一種行。有行即是於佛法所謂生死輪迴中造因。造因即須受報。黃檗云：『若未會

無心，著相皆屬魔業。乃至作淨土佛事，並皆成業。乃名佛障，障汝心故。被因果管束，去住無自由分。所以善提等法，本不是有。如來所說，皆是化人。猶如黃葉爲金錢，權止小兒啼。故實無法，名阿耨菩提。如今既會意，何用騙騙？但隨緣消舊業，莫更造新殃。」（古尊宿語錄卷三）不造新業，所以無修。然此無修，正是修。所以此修是無修之修。

不造新業，並不是不作任何事，而是作事以無心。馬祖云：「自性本未具足，但於善惡事上不滯，喚作修道人。取善捨惡，觀空入定，卽屬造作。更若向外馳求，轉疏轉遠。」經云：但以乘法，合成此身。起時唯法起，滅時唯法滅。此法起時，不言我起，滅時，不言我滅。前念，後念，中念，念念不相待，念念寂滅，喚作海印三昧。（古尊宿語錄卷一）於善惡事上不滯，就是無心。不滯就是不著，也就是不住，也就是無情繫。百丈懷海語錄云：「問：『如何是有情無佛性，無情有佛性？』師云：『從人至佛，是聖情執，從人至地獄，是凡情執。只如今但於凡聖二境，有染愛心，是名有情無佛性。只如今但於凡聖二境及一切有無諸法，都無取捨心，亦無取捨知解，是名無情有佛性。只是無其情繫，故名無情。不同木石太虛，黃華翠竹之無情。』」又云：「若踏佛階梯，無情有佛性。若未踏佛階梯，有情無佛性。」（古尊宿語錄卷一）

無心也就是無念。澄經云：「我此法門，從上以來，先立無念爲宗，無相爲體，無著爲本。無相者，於相而無相。無念者，於念而無念。無住者，」念之中，不思前境。於諸法上念念不住，卽無縛也。此是以無住爲本。所謂無念，不是「百物不思，念盡除卻。」若「百物不思」，亦是「法縛」。神會遺集語錄卷一云：「聲聞修空住空被空縛。修完住定被定縛，修靜住靜被靜縛。修寂住寂被寂縛。」（神會遺集語錄卷一）「百物不思」，卽修空住空之類也。無念是於諸境上心不染。常離諸境。於諸境上心不染，卽是於諸法上念念不住。此卽是無住。此亦卽是於相而離相。亦卽是無相。所以澄經所謂「無念爲宗，無相爲體，無住爲本。」實只是「無念」。前念著境卽煩惱，後境離境卽菩提。（澄經）此卽是「善不受報」。頓悟成佛之義。

臨濟（漢玄）云：「如今學者不得，病在甚處？病在不自信處。你若自信不及，便茫茫地徇一切境轉，被佗萬境回換，不得自由。你若欲得念念馳求心，便與祖佛不別。你欲識得祖佛麼？祇你面前聽法底是。」（古尊宿語錄卷四）又說：「道流，佛法無用功處。祇是平常無事，屙屎送尿，著衣吃飯，困來即臥。愚人笑我，智乃知焉。」（同上）學者要自信得及，一切放下。不必於日用平常行事外，別有用功，別有修行。祇於日用平常行事中，於相而無相，於念而無念。這就是不用功的用功，也就是無修之修。

臨濟又云：「有時奪人不奪境，有時奪境不奪人。有時人境俱奪，有時人境俱不奪。」人是能知底主體，境是所知底對象。禪宗傳說：「明上座向六祖（慧能）求法。六祖云：『汝其暫時欲欲念，善惡都莫思量。』明上座乃稟言。六祖云：『不思善，不思惡，正當與麼時，過我明上座，父母未生時面目來。』明上座於言下忽然默契，便禮拜云：『如人飲水，冷暖自知。』」（六祖壇經）父母未生明上座時，並無明上座。無明上座之人，亦無對此人之境。令明上座還其父母未生時面目，就是令其入境俱奪，與「無」同體，謂之默契。契者契合，言其與無契合為一，並不是僅知有「無」。

忽然默契，就是所謂頓悟。所謂「一念相應，便成正覺。」（神會語錄）。悟與普通所謂知識不同。普通所謂知識，有能知與所知的對立。悟無能悟與所悟的對立。因其無對象，可以說是無知。但悟亦並不是普通所謂無知。悟是「非有知，非無知，是所謂無知之知。」

趙州（從諗）語錄云：「師問南泉（普願）：『如何是道？』南泉云：『平常心是道。』師云：『還可趣向不？』南泉云：『擬即乖。』師云：『不擬爭知是道？』南泉云：『道不屬知不知，知是妄覺，不知是無記。若真達不疑之道，猶如太虛廓然，豈可強是非也。』」（古尊宿語錄卷十三）（舒州佛眼禪師（清遠）云：『先師（法演）二十五，方落髮。便在成都，聽習唯識百法。因聞說：『善薩入見道時，智與理冥，境與神會，不分明證所證。外道就難，不分明所證，卻以何為證？時無能對者，不鳴鐘鼓，返披袈裟。後來唐三說至彼，救此義云：』「智與理冥，境與神會時。如人飲水，冷暖自知。』遂自思惟，冷暖則可矣，作麼生是自知底事？無不深疑。」

因問師，不知自知之理如何。講師不能對。後來浮渡山見圓鑿，看他升堂入室，所說者盡皆說着心下事。遂住一年，令看「如來有密語，迦葉不覆藏」之語。一日云：「子何不早來，吾年老矣，可往參白雲端和尚。」先到白雲，一日上法堂，便大悟：「如來有密語，迦葉不覆藏，果然果然。智與理冥，境與神會，如人飲水，冷暖自知，誠哉是言已。乃有投機頌云：『山前一片開田地，又手叮嚀問祖翁。幾度賣來還自買，爲憐松竹引青風。』端和尚觀了點頭。」（古尊宿語錄卷三十二）理爲智之對象，境爲神之對象。智與神爲能，理與境爲所。「智與理冥，境與神會」卽是知對象之能，與對象之所，冥合不分。不分而又自覺其是不分。此所謂「如人飲水，冷暖自知。」南泉云：「道不屬知不知」。普通所謂知識之知，有能知所知之分。知道之知不能有此等分別。故曰：「知是妄覺」。道不屬知。然人於悟中所得底能所不分，亦不是不自覺底。如其是不自覺底，則卽是一個混沌，一個原始底無知，一個「頑空」。所以說：「不知是無記」。道不屬不知。

禪宗人常形容悟「如桶底子脫」，桶底子脫，則桶中所有之物，均一時脫出。得道底人於悟時，以前所有底各種問題，均一時解決。其解決並不是積極地解決，而是在悟中，了解此等問題，本來都不是問題。所以悟後所得之道，爲「不疑之道」。

悟之所得，並不是一種積極地知識，原來亦不是得到什麼東西。舒州云：「如今明得了，向前明不得底，在其麼處？」所以道，向前迷底，便是卽今悟底。卽今悟底，便是向前迷底。」（古尊宿語錄卷三十二）禪宗人常說：山是山，水是水。在你迷中，山是山，水是水。在你悟中，山還是山，水還是水。「山前一片開田地」，「幾度賣來還自買」。田地本來就是一片田地，而且本來就是你的。除此外另找田地，謂之「騎驢覓驢」。既得驢之後，自以爲真有所得，謂之「騎驢不肯下」。舒州云：「只有二種病，一是騎驢覓驢，一是騎驢不肯下。你道騎卻驢了，更覓驢，可殺，是大病。山僧向你道，不要覓，盡利人當下識得。除卻覓驢病，狂心遂息。既識得驢了，騎了不肯下，此一病最難醫。山僧向你道，不要騎。你便是驢，盡山河大地是個驢，你作麼生騎。你若騎，管取病不去。若不騎，十方世界廓落地。此二病一時去。心下無一事，名爲道人，復有什麼

事？」（古尊宿語錄卷三十一）

於悟前無道可修。於悟後亦無佛可成。黃蘗語錄云：「問：『今正悟時，佛在何處？』師云：『語默動靜，一切聲色，盡是佛事。何處覓佛？不可更頭上安頭，嘴上添嘴。』」（古尊宿語錄卷三）不但無佛可成，且亦無悟可得。『對迷說悟。本既無迷，悟亦不立。』（馬祖語古尊宿語錄卷一）此所謂『得無所得』。亦謂為『究竟無得』。

所以聖人的生活，無異於平常人的生活。禪宗人常說：『著衣吃飯，屙屎送尿。』平常人所作底，是此等平常底事。聖人所作底，亦是此等平常底事。續傳燈錄載靈隱慧遠禪師與宋孝宗談話。『師云：『昔時寒暄省禪師有一法嗣。住漢州什邡水禪院，曾作偈示衆曰：『方水潭中鼈鼻蛇，擬心相向便棉擲。何人拔得蛇頭出？』』上曰：『更有一句。』師曰：『上有三句。』上曰：『如何只有三句？』師對：『意有所待。後大隋元隋長老舉前三句了，乃著語云：『方水潭中鼈鼻蛇。』』（續傳燈錄卷二十八）拔得蛇頭出以後，還是方水潭中鼈鼻蛇。此所謂『究竟無得』。

禪宗的主要意思，說穿點破，實是明白簡單。舒州云：『先師祇道，參禪喚作金屎法。未曾一似金，會了一似屎。』（古尊宿語錄卷三十二）此主要意思，若說穿點破，亦毫無奇特秘密。所以禪宗人常說：『如來有密語，迦葉不覆藏。』（寶曆）云：汝若不會，世尊密語。汝若會，迦葉不覆藏。』（傳燈錄卷十七）密語之所以是密，因衆人不會也。佛果云『迦葉不覆藏，乃如來真密語也。當不覆藏即密，當密即不覆藏。』（佛果禪師語錄卷十五）不覆藏底密，即所謂公開底秘密。

原來佛法中底宇宙論，心理學等，都可以說是『戲論之義』（百丈語，見古尊宿語錄卷二）亦可以說是『閒家具』。（藥山）（惟嚴）禪師語，見傳燈錄卷十四）戲論之要是需要『運出』底。閒家具是用不着底。把這些一掃而空之後，佛法所剩，就是這一點底公開底秘密。臨濟云：『在黃檗先師處，三度問佛法大意，三度被打。後於大愚處大悟云：『元來黃檗佛法無多子。』（古尊宿語錄卷四）不只黃檗佛法無多子。佛法本無多

子。傳燈錄卷十一，記臨濟此言，正作佛法無多子。

自迷而悟，謂之從凡入聖。入聖之後，聖人的生活，也無異於平常人的生活。「平常心是道」，聖人的心也是平常心。此之謂從聖入凡。從聖入凡謂之墮。墮亦可說是墮落，亦可說是起聖。「此皆曹山（良价）語錄中語」起聖是所謂「百尺竿頭，更進一步。」南泉云：「直向那邊會了，卻來這裏行履。」（古尊宿語錄卷十二。曹洞語錄引作「先過那邊知有，卻來這裏行李」。）「直向那邊會了」，是從凡入聖。「卻來這裏行履」是從聖入凡。

因為聖人作平常人所作底事，是從聖入凡，所以他所作底事雖只是平常人所作底事，而其非此等事，又與平常人作此等事不同。百丈（懷海）云：「未悟未解時名貪瞋，悟了喚作佛慧。故云：『不異宿時人，異宿時行履處。』」（古尊宿語錄卷一）黃蘗云：「但無一切心，即名無漏智。每日行住坐臥，一切言語，但莫著有爲法，出言瞬目，盡同無漏。」（古尊宿語錄卷二）龐居士偈云：「神通并妙用，擔水及砍柴。」擔水砍柴平常人作之，只是擔水砍柴。聖人作之，即是神通妙用。

因有此不同，所以聖人雖作平常人所作底事，而不受所謂生死輪迴中底果報。黃蘗語錄云：「問：『斬草伐木，掘地墾土，爲有罪相否？』師云：『不得定言有罪，亦不得定言無罪。有罪無罪，事在當人。若貪染一切有無等法，有取捨心在，透三句不過，此人定首有罪。若透三句外，心如虛空，亦莫作虛空想。此人定言無罪。』」（禪宗下相承，心如虛空，不停留一物，亦無虛空相，罪何處安著？」）（古尊宿語錄卷一）聖人雖作平常人所作底事，但不沾滯於此等事，不爲此等事所累。黃蘗云：「但終日吃飯，未曾咬著一粒米。終日行未曾踏著一片地。與麼時，無人無我相等。終日不離一切事，不被諸境惑，方名自在人。」（古尊宿語錄卷三）雲門（文偃）亦說：「終日說事，未嘗掛著唇齒，未會道著一字。終日著衣吃飯，未曾觸著一粒米，掛著一縷絲。」（古尊宿語錄卷十五）洞山語錄云：「師與密師伯過水次，乃問曰：『過水事作麼生？』伯曰：『不濕腳。』師曰：『老老大大，作這個話。』伯曰：『爾作麼生道。』師曰：『腳不濕。』過水面腳不濕，謂作

事而不沾滯於事，不爲事所累。聖人就是這一種的自在人，禪宗亦稱爲自由人。

這是『無修之修』所得底成就。於修時，也是要念念不著於相。於相而無相，於成就時，也是念念不著於相，於相而無相。不過於修行時如此，是出於努力。於成就時如此，則是不用努力，自能如此。這不是說，因爲修行底人，養成了一種習慣。所以不必努力，自能如此。而是因爲修行底人於成就時，頓悟『同無』，所以不必努力，自能如此。

聖人的境界，就是所謂『人境俱不奪』底境界。在此等境界中，山還是山，水還是水，但人已不是舊日底，從凡入聖底人了。百丈所引：『不異舊時人，只異舊時行履處。』嚴格地說應該說：『只異舊時人，不異舊時行履處。』人是從聖入凡，所以雖有人有境，而仍若無人無境。『人境俱奪』，是從凡入聖的工夫。『人境俱不奪』，是從聖入凡的境界。

於上章我們說：玄學家說：聖人亦應務應世，不過是說，聖人亦能應務應世。僧肇所謂：『聖人居動用之域，而止無爲之境。』不過是說：『居動用之域』無礙於『止無爲之境』。若此說，則聖人的玄遠，與其應務應世，動用之域，無爲之境，仍是兩行，不是一行。如照禪宗所說，則應務應世，對於聖人，就是妙道。『動用之域』，就是『無爲之境』。如此說，則只有一行，沒有兩行。

禪宗更進一步，統一了高明與中庸的對立。但如果擔水砍柴，就是妙道，何以修道底人，仍須出家？何以『事父事君』不是妙道？這又須下一轉語。宋明道學的使命，就在再下這一轉語。

第九章 道學

張橫渠的西銘，是道學家的一篇重要文章。西銘云：『乾稱父，坤稱母。余茲藐焉，乃混然中處。故天地之塞吾其體，天地之帥吾其性。民吾同胞，物吾與也。』尊高年所以長其長，慈孤弱所以幼其幼，聖其合德，賢其秀也。』知化則善述其事，窮神則善繼其志。』富貴福澤，將厚吾之生也。貧賤憂戚，庸玉汝於成也。存吾順事，殄吾事也。』（正蒙乾稱）當時及以後底道學家，都很推崇這篇文章。程明道說：『西銘某得此意，只是須得他子厚有此筆力。他人無緣做得。孟子後未有人及此。得此文字，省多少言語。』（二程遺書卷二上）

橫渠以『氣』爲萬物的根本。氣之全體，他稱之爲太和或道。他說：『太和所謂道。中涵浮沈升降動靜相成之性，是生稠縕相盪勝負屈伸之始。』（正蒙太和）氣之中，涵有陰陽二性，氣之涵有陰性者，是靜底，是沈而下降底，氣之涵有陽性者，是動底，是浮而上升底。氣如是『升降飛揚，未嘗止息』，『相盪』，『相成』，故有聚散。聚則爲物，散復爲氣。『氣之聚散於太虛，猶冰凝釋於水。』（同上）

乾坤是天地的別名。人物俱生於天地間。天地可以說是人物的父母。西銘說：『乾稱父，坤稱母。』人與物同以乾坤爲父母。不過人與物有不同者，就是人於人的形體之外，還得有一天地之性。』我與天地萬物，都是一氣之聚，所以我與天地萬物本是一體。所以說『天地之塞吾其體』。『天地之性』是天地的主宰。我的性就是我所得於『天地之性』者，所以說『天地之帥吾其性』。就我的七尺之軀說，我在天地之間，是非常渺小底，就我的形體及心性的本源說，我是與天地萬物爲一體底。了解至此，則知『民吾同胞，物吾與也。』橫渠說：『性者，萬物之一源，非有我之得私也。惟大人爲能盡其道，是故立必俱立，知必周知，愛必兼愛，成不獨成。彼自蔽而不知順吾理者，則亦未如之何矣。』（正蒙誠明）不但性是萬物之一源，非有我所得私。氣亦

是萬物之一源，非有我所得私。

人之性發爲知覺。『合性與知覺，有心之名。』（征濼太和）人有心所以能覺解，性與氣都是萬物之一源，聖人有此覺解，所以『立必俱立，知必周知，愛必兼愛，行不獨成。』此即是所謂能盡心，能盡性。橫渠說：『大其心則能體天下之物。物有未體，則心爲有外。』世人之心，止於聞見之狹。聖人盡性，不以聞見狹其心。其視天下無一物非我。孟子謂盡心，則知性，知天，以此。天大無外，故有外之心，不足以合天心。』

（正濼大心）。

無外者是至大，是全，天無外。『大其心』者『合天心』，故亦無外。合天心者，一舉一動都是『贊天地之化育』。所以西銘說：『尊高年所以長其長，慈孤弱所以幼其幼。』篇中諸『其』字，都指天言。尊高年，慈孤弱，若只是長社會的長，幼社會的幼，則其事是道德底事，作此等事的行爲，是道德行爲。但社會的長，亦是天的長。社會的幼，亦是天的幼。合天心者本其覺解，以尊高年，慈孤弱，雖其事仍是尊高年，慈孤弱，但其行爲的意義則是長天之長，幼天之幼。其行爲的意義，是超道德底科學上所謂研究自然，利用自然，在合天心的覺解中，都是窮神知化的工作。窮神是窮天的神，知化是知天的化。天有神化，而人窮之知之。人繼天的未繼之功。合天心者作等事，亦如子繼其父之志，述其父之事。所以亦有事天的意義。合天心者本其覺解，作其在社會中，所應該做底事。富貴亦可，貧賤亦可，壽亦可，夭亦可。一日生存，一日繼續作其在社會中所應作底事。一日死亡，即作永久底休息。此所謂『存吾順事，殁吾寧也。』

此所說底是一種生活態度，亦是一種修養方法。此種修養方法，亦是所謂『集義』的方法。道學家的『聖功』都是用這一種方法。所以他們以爲他們是直接孟子之傳。合天心者，所作底事，雖仍是道德底事，但因他所作底事對於他底意義，是超道德底，所以他的境界亦是超道德底，他並不是拘於社會之內，但對於他並沒有方內方外之分。高明與中庸的對立，如是統一起來。橫渠西銘講明了這個義理。這就是道學的價值之所在。

程明道說：『西銘某得此意』。此意就是『萬物一體』之意。明道的識仁篇亦說此意。他說：『學者須先識仁。仁者渾然與物同體，義禮智信皆仁也。識得此理，以誠敬存之而已。』此道與物無對，大不足以明之，天地之用，皆我之用。孟子言萬物皆備於我。須反身而誠，乃為大樂。若反身未誠，則猶是二物有對，以己合彼，終未有之，又安得樂？淵源（即西銘）意思，乃備言此體。以此意存之，更有何事？』（遺書卷二）此所謂仁，是道學家所謂『萬物一體之仁』。明道云：『醫書言手足痿痹為不仁，此言最善名狀。仁者以天地萬物為一體，莫非己也。認得為己，何所不至？若不有諸己，自與己不相干，如手足不仁，氣已不貫，皆不屬己。故博施濟衆，乃聖人之功用。』（遺書卷二上）於上第四章中，我們說：用道家的反知的方法，所得到底渾然底一，是知識上底渾然底一，用儒家的集義的方法，所得到底渾然底一，是情感上底渾然底一。明道所謂『渾然與物同體』之仁，正是情感上底渾然底一。仁者在情感上與萬物渾然一體。此一體是包括一切底。此一體是一個大全。不過此大全不止是一個形式底全。在實際上，大全中的一切，在其生意上，是彼此息息相通底。明道說：『天地之大德曰生』。萬物之生意最可觀。斯所謂仁也。仁與天地一物也，而人特自小之，何哉？』（遺書卷十一）萬物的生意就是天地的仁。在情感上『渾然與萬物同體』，就是仁者的仁。仁者的仁，與天地同其廣大，所以說『仁與天地，一物也。』

仁與天地同其廣大，所以說：『此道與物無對，大不足以名之。』就實際上說，任何事物，皆在天地的一團生意中，皆在天地的一團仁中，但不是任何事物皆覺解其是如此。大部分底人亦不覺解其是如此。此所謂『物自小之』。聖人在天地一團生意中，而又覺解其真是如此。此所謂『反身而誠』。反者如所謂『迴光返照』，是人的覺解的自反。自反而真覺解『萬物皆備於我』，是所謂反身而誠。若反身未誠，則仍有人我之分。我是我，天地是天地，『以己合彼』，終未能與之相合，此所謂『終未有之』。『識得此理』，即新原入所謂知天。又以實心實意，時時注意此理，即所謂『以誠敬存之』。如此久之，則可得到『渾然與物同體』的經驗，是即新原入所謂同天，孟子養浩然之氣的方法是集義。集義是孟子所謂『必有事焉。』時時集義，不可間斷。

此所謂無忘。集義既久，浩然之氣，自然而生。不可求速效，助之長。此所謂勿助。『必有事焉，勿忘勿助』，是集義的方法，明道於此說『以誠敬存之而已，更有何事？』『以誠敬存之』，是『必有事焉』，是『勿忘』。『更有何事』，是『勿助』。

真正底仁者，就是聖人。聖人與天地萬物爲一體，所以天地萬物，對於他不是外，他亦不是內。他與天地萬物，不是『二物有對』，所以中間沒有內外之分。他於應物處世，亦無所謂內外之分。明道答張橫渠書云：『所謂定者，動亦定，靜亦定，無將迎，無內外。苟以外物爲外，牽已而從之，是以己性爲有內外也。且以己爲隨物於外，則當其在內時，何者爲在內？是有意於絕外誘，而不知性之無內外也。既以內外爲二本，則又烏可遽語定哉？夫天地之常，以其心普萬物而無心。聖人之常，以其情順萬事而無情。故君子之學，莫若廓然而大公，物來而順應。』『人之情各有所蔽，故不能適道。大率患在於自私而用智。自私則不能以有爲爲應迹，用智則不能以明覺爲自然。與其非外而是內，不若內外之兩忘也。兩忘則澄然無事矣。無事則定，定則明，明則何應物之爲累哉？』（明道文集卷三）明道的這一封信，後人稱爲定性書，此書中所說底意思，有許多與禪宗相同。將禪宗的意思，推至其邏輯底結論，即有明道定性書的意思。

道學家所謂動靜的對立，就是我們於上數章中所說入世出世，『遊於方之內』及『遊於方之外』的對立。出世底人，『遊於方之外』，離俗玄遠，是主於靜。入世底人，『遊於方之內』，應付世事，是主於動。老莊及原來底佛家，都是主於靜。早期的道學家，亦注重靜。周濂溪說：『聖人定之以中正仁義而主靜，立人極焉。』（太極圖說）後來道學家，說境界，則不說靜，而說定。說方法，則不說靜而說敬。這是一個很大底改變。靜是與動對立底。定與敬不是動的對立，而是靜與動的統一。就境界說，『動亦定，靜亦定。』就方法說，動亦敬，靜亦敬。

聖人動亦定，靜亦定，對於他無所謂內外之分。因爲他已『渾然與物同體』。『萬物皆備於我』，天地之用，皆我之用。』故對他無謂『外物』。主靜者以世間底事爲『外物』，視之爲一種引誘，可以擾亂他的靜

者。但對於聖人，既無謂外物，故亦不『有意於絕外誘』。他的心與天地同其廣大，亦與天地同其無私。其心是如『鑿空徑平』。有事來則順心的明覺的自然反應以應之。此所謂『廓然而大公，物來而順應』。

聖人不自私亦不用智。這就是玄學家及禪宗所謂無心。玄學家及禪宗都說聖人無心。道學家說：『天地無心，聖人有心。明道說：『天地之常，以其心普萬物而無心。聖人之常，以其情順萬物而無情。』伊川說：『天地無心而成化。聖人有心得而無爲。』不過玄學家及禪宗所謂聖人無心，亦是說聖人有心得而無所沾滯繫著。其意亦是如明道所說，『聖人之常，以其情順萬物而無情。』如伊川所說，『聖人有心得而無爲』。定性齋說：『自私則不能以有爲爲應跡。用智則不能以明覺爲自然。』聖人『廓然大公，物來順應。』應物以無心。這就是『以有爲爲應跡』，『以明覺爲自然。』應物順於明覺之自然，就是於念而無念。『以有爲爲應迹』，就是於相而無相，如此則有爲即是無爲。

說至此，可見明道定性齋的意思，有許多與禪宗的意思相同。不過禪宗仍要出家出世，這就是他有『要外物之心』，而『求照無物之地』。他們還不能『內外兩忘』，他們有了一個意思，但還沒有把那個意思，推到它的邏輯底結論。他們還不十分徹底。若真正內外兩忘底人，則世間底事，與出世間事，對於他並無分別。不僅撥水砍柴是妙道，即事父事君亦是妙道。就他的境界說，他是廓然大公，如『天地心普萬物而無心。』就他的行爲說，他是『物來順應』，對於物無所選擇，無可無不可。高明與中庸的對立，如此即統一起來。

伊川與明道，舊日稱爲二程，舊日並以爲二程的思想，是相同底。其實明道近於道家及禪宗，是道學中底心學一派的鼻祖。伊川是注重於易傳所說的『道』，他重新發現了理世界，爲道學中底理學一派的領袖。

伊川云：『天下物皆可以理照，有物必有則。一物須有一理』（遺書卷十八）嚴格地說，他應該說，有一類物，須有一理。他的意思亦是如此，在中國語言中，言物之多，則稱爲萬物或百物。言理之多，亦曰萬理或百理。伊川說：『若論道則萬理具備。』（遺書卷十五）又說：『天理云者，萬理具備，元無少欠。』（遺書卷十八）萬理都是本來有底，他們不會先無後有，亦不會先有後無。伊川云：『天理云者，這一個道理，更有甚

窮已。不爲堯存，不爲桀亡。』這上頭更怎生說得存亡加誠。是恰元無少欠，百理具備。』（道譜卷二上）又說：『此個亦不少，亦不剩，只是人看他不見。』（道譜卷二上）『人看他不見』，言其是超乎形象底。

理是不變底。伊川說：『理在天下，只是一個理，放諸四海而準。須是貫諸天地，考諸三王，不易之理。』（道譜卷二上）理亦是不動底。伊川又說『天理具備，元無少欠。不爲堯存，不爲桀亡。父子君臣，常理不易，何曾動得？』（道譜卷二上）

實際底事物，是理的實例。理是本來如此底，人知之與否？對於其有，不發生影響。一理在實際上有實例與否？對於其有，亦不發生影響。伊川說：『百理具在平鋪放著。幾時道堯盡君道，添得些君道多。舜盡子道，添得些子道多，元來依舊。』（道譜卷二上）堯盡君道，爲君道之理，立一實例。舜盡子道，爲子道之理，立一實例。但君道之理，並不因有實例而有所增，亦不因無實例而有所減，它是『元來依舊』。此所謂：『不爲堯存，不爲桀亡。』

理世界中，『萬理具備』。雖『看他不見』但他是不增不減，『元來依舊』。理世界是所謂『冲漠無朕，萬象森然。』『冲漠無朕』，言其是超乎形象。『萬象森然』言『百理俱在平鋪放著。』

易繫辭說：『形而上者謂之道，形而下者謂之器』照伊川的解釋，理是形而上者，事物是形而下者。形而上者是本來如此底，不會先無後有，亦不會先有後無。這就是說，它是無生滅底，或可以說，它是無所謂生滅底。形而下者則是有生有滅底。其生由於氣之聚，其滅由於氣之散。形而下底事物之存在，以理爲其形式，以氣爲其原質。用亞力斯多德的話說，理是事物存在的式因；氣是事物存在的質因。

理學的系統，至朱子始完全建立。形上形下，朱子分別更清。朱子說：『形而上者，無形無影是此理。形而下者，有情有狀，是此器。』（語類九十五）在形上方面，必先有某理，然後在形下方面，始能有某種事物。朱子說『做出那事，便是這裏有那理。凡天地生出那物，便是那裏有那理。』（語類卷一百一）又說：『階磚便有階磚之理。竹椅便有竹椅之理。』（語類卷四）有某理然後可有某種事物。有某種事物必有某理。

但有某理，不必卽有其種事物。朱子說：「若在理上看，則雖未有物而巳有物之理。然亦但有某理而已，未嘗實有是物也。」（答劉叔文卷四十六）

一類事物的理，是一類事物的最完全底形式，亦是一類事物的最高底標準。標準亦稱爲極。語錄云：「事物皆有個極，是道理極至。蔣元暉曰：『如君之仁，臣之敬，便是極。先生曰：『此是一事一物之極。總天地萬物之理，便是太極。』」（語類九十四）太極是萬理的總和，亦就是天地萬物的最高標準。

太極是本來如此底。朱子云：「要之理之一字，不可以有無論。未有天地之時，便已如此了也。」（答揭志仁文集五十八）我們亦不能問：太極在甚麼地方，朱子說：「太極無方所，無形體，無地位，可頓放。」（語類九十四）太極亦無動靜。『太極理也，理如何動靜？有形則有動靜。太極無形，不可以動靜言。』（廓子上問語，朱子以爲然。見文集五十六）太極亦不能造作。朱子云：「若理則只是個潔靜空闊底世界，無形迹，他卻不會造作。」（語類卷一）

這是一個超乎形象底世界，『人若他不見。』但它卻不是空底。朱子常稱理爲「實理」，言其確是有底，其有是元妄底。朱子說：「太極是五行陰陽之理皆有，不是空底物事。若是空時，如釋氏說性相似。」又曰：「釋氏只見得皮殼，裏面許多道理，他卻不見，他皆以君臣父子爲幻妄。」（語類卷九十四）又說：「釋氏說空，不是便不是。但空裏面須有道理始得。若只說道，我是個空，而不知有個實底道理，卻做甚用！譬如一滴清水，清冷澈底，看來一無如水相似。他便道此淵只是空底，不曾將手去探，是冷是溫，不知道有水在那裏面。釋氏之見正如此。」（語類一二六）

道家佛家均未說及理世界。他們說到超乎形象底，但其所說超乎形象底，均是不可言說，不可思議底。所以他們只能說無，只能說空。理是超乎形象底，但卻是可言說，可思議底。嚴格地說，只有理才是可言說，可思議底。理纔真正是言說思議的對象。嚴格地說：具體底事物，亦是不可言說，不可思議底。它只是可感覺底。理真正是有名。具體底事物，亦不是有名，它是可以有名。它是個『道』，不過『道』是可以有名底。我們

可以說；有不可感覺，亦不可思議底。這是無名。有只可思議，不可感覺底。這是有名。有不可思議，只可感覺底。這是可以有名。

現世界的重發現，使人得一個超乎形象底，潔淨空闊底世界。它是不增不減，不生不滅，無動無靜。有某種實際底事物，必有某理。但有某理，不一定有某種實際底事物。人『見』此世界，方知其以前所見，拘於形象之內者，是如所謂井蛙之見。這個新『見』，可以『開拓萬古之心胸』。這是一個精神的極大底解放。

理不會造作，無動無靜。其能動而『會造作』者是氣。氣是形下世界所以能構成底原質。朱子說：『天地之間，有理有氣；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。』（答黃道夫文集五十八）又說：『疑此氣，是依傍這理行。及此氣之聚，則理亦在焉。蓋氣則能凝結造作，理卻無情意，無計度，無造作。只此氣凝聚處，理便在其中。』（語類卷一）在理學的系統中，氣的地位有似於在道家系統中底道。不過在此方面，程朱是橫渠的繼續，其所謂氣，有似於橫渠所謂氣。橫渠所謂氣，如『野馬塵埃』（正蒙太和）亦是一種物。朱子所謂氣，雖未明說是如『野馬塵埃』，但亦有清濁正偏可說，所以仍是一種物，是可以有名，不是無名。他不是超乎形象底。在橫渠及程朱的系統中，氣之觀念，不是一個形式底觀念，而是一個積極底觀念。

氣凝聚為某物，此某物必是某種物，必是稟受某理，即是其性。所以說：『人物之生，必稟此理，然後有性。』其形則是氣所凝聚。所以說：『必稟此氣，然後有形。』

人稟受有知覺靈明之性，有仁義禮智之性，所以人能有知覺靈明，有惻隱、羞惡、是非、辭讓之情。知覺靈明之性，仁義禮智之性是未發。實際底知覺靈明，及惻隱、羞惡、是非、辭讓之情，是已發。未發謂之性，已發謂之情。所謂心包括已發未發。此所謂『心統性情』。

人的心中，不僅有上述諸理，而且有萬理的全體。這就是說，人的心中，有整個底太極。不僅人如此，每一物皆如此。朱子說：『人人有一太極，物物有一太極。』（語類九十四）又說：『統體是一太極。然又一物』

物各具一太極。』(語類九十四)或問朱子：『如此，則是太極有分裂乎？』朱子說：『本只是一太極，而萬物各有稟受，又自各全具一太極爾。如月在天，只一面已。及散在江湖，則隨處而見，不可謂月已分也。』(語類九十四)

雖人人有一太極，物物有一太極。然因其所稟之氣，有清濁偏正之不同。所以或知之，或不知之。人以外底物，所稟底氣，是較濁而偏底，所以人以外底物，完全不知有理有太極。人所稟之氣，較清而正，所以人可以知其稟受有理有太極。不過雖可以知，但仍須用一番工夫，然後能知。照朱子的說法，此工夫即是大學所說『格物致知』的工夫。

朱子大學章句、格物章句傳云：『所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。蓋人心之靈，莫不有知，而天下之物，莫不有理。惟於理有未窮，故其知有未盡也。是以大學始教，必使學者，即凡天下之物，莫不因其已知之理，而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用，無不明矣。』朱子此說，正如柏拉圖的『回憶說』。照柏拉圖的說法，人的靈魂，對於所有的『觀念』，本已有完全底知識。但因爲肉體所拘，所以靈魂不記憶其本有底知識。哲學家或詩人，以靈魂或其研究算學或科學的工夫，能使其靈魂上升，離肉體之拘，而回復其原有底知識。在此時，哲學家或詩人，如出了洞穴而重見天日。他在洞穴中，所見者不過是些事物的影像，及燈火的光。既出洞穴，他始能見真實底事物，及日月的光明。這是柏拉圖於理想國中所設底比喻，以比喻一種境界。這種境界，是朱子所謂『一旦豁然貫通』，『衆物之表裏精粗無不到』，『吾心之全體大用無不明』的境界，有此等境界底人，朱子謂之聖人。柏拉圖謂之哲學家或詩人。

有這種境界底人所作底事，也就是君臣父子，人倫日用之事。不過這些事對於他都不只是事，而是永恆底理的實例。他的境界極高，而所作底仍就是一般人所作底事。高明與中庸的對立，亦如是統一起來。

繼明道之後，心學的領袖是陸象山。象山可以說是直接爲禪宗下轉語者。象山的哲學及修養方法，是禪宗

的方法，至少可以說，最近乎禪宗的方法底方法。

若用禪宗的方法，則見程朱理學一派，所求太多，所說亦太多。這就是象山所謂『支離』。象山幼時聞人誦伊川語，『自覺若傷我者』。『嘗謂人曰：『伊川之言，奚爲與孔子孟子不類。』』『他日讀古書，至宇宙二字，解者曰：『四方上下曰宇。往古來今日宙。』忽大省曰：『宇宙內事，乃已分內事。已分內事，乃宇宙事。又嘗曰：『宇宙便是吾心，吾心便是宇宙。』』（全集卷三十三）他的『大省』，就是禪宗所謂悟。有了此悟，以後只須自信得及，一切放下。明道識仁篇說：『識得此理，以誠敬存之而已，不須防檢，不須窮索。』亦有此意。

學者須先有此悟。這就是所謂『先立乎其大者』。象山云：『近有議吾者云：『除了先立乎其大者一句，全無技倆，』吾聞之曰：『誠然。』』（全集卷三十四）先立乎其大者以後，可以自信得及。自信者，自信『萬物森然於方寸之間，滿心而發，充塞宇宙，無非是理。』』（全集卷三十四）於此點自信得及，則知『道遍滿天下，無些子空闊。四端萬善，皆天之所予，不勞人放點，但是人自有病，與他相隔了。』』（全集卷十五）知不勞放點則即無須放點。知有病則只須去病。此謂一切放下。

象山云：『此理在宇宙間，何嘗有所礙？是你自沈埋，自蒙蔽，陰陰地在個陷阱中，更不知所謂高遠底。要決裂破陷阱，窺測破羅網。』又說：『激厲奮迅，決破羅網，焚燒荆棘，蕩夷污澤。』又說：『處難終日營營，無超然之意。須是一刀二斷。營營地討個甚麼？』這很有臨濟『逢著就殺』的意思。道也就是所謂『一切放下』。

象山自以爲他的方法是誠。朱子的方法是添。語錄云：『因說定夫奮習未易消。若一處消了，百處皆可消。子謂陸庵諸事爲他消不得，先生曰：『不可將此相比。他是添。』』（全集卷三十五）又說：『聖人之言自明白。且如『弟子入則孝，出則弟，是分明說與你，入便孝，出便弟。何須得傳註，學者疲精神於此。是以擔子越重。到某道裏，只是與他減擔。』』（全集卷三十五）

識的方法也是一切放下的方法。一切放下之後，只有我的一個心。我一個『人』。象山云：『仰首攀北斗，翻身依北辰。舉頭天外望，無我這般人。』此所謂我一個『人』正是『這般人』。這般人是所謂大人，大丈夫。象山云：『大世界不享，卻要占個小蹊小徑子。大人不做，卻要寫小兒態。可惜。』至此境界，不僅所謂傳註的擔子不必要，即六經也不需要。此所謂『學苟知本，六經皆我註脚。』（全錄卷三十四）

自信得及，一切放下。四端萬善，皆吾性中所固有，只須順之而行。象山云：『人精神在外，至死也勞攘。須收拾作主宰。收得精神在內。當惺惺即惺惺，當羞惡即羞惡，謹欺得你？誰瞞得你？見得端的後，常涵養，是其次弟！』所謂收拾精神，就是注意於自己。這所謂『反身』。亦是禪宗所謂『迴光返照』。普通人只注意於外界的事物。此所謂『精神在外，至死也勞攘。』收拾精神，迴光返照，能悟到宇宙即是吾心，吾心即是宇宙。則所謂外物，又不是外。即應付外物，亦不是勞攘。其所以不是勞攘，因其心已是『廓然而大公。』其應事亦是『物來而順應』也。象山云：『凡事莫如此滯滯泥泥。某平生於此有長，都不去著他事。凡事累自家一毫不得。每理會一事時，血脈骨髓；都在自家手中。然我此中都似個閑閑散散，全不理會事底人，不陷事中。』此正是禪宗所謂：『終日吃飯，未曾咬著一粒米。終日穿衣，未曾掛著一縷絲。』

由上所說，我們可見，象山的哲學及修養方法，是最近於禪宗底。說他的哲學及修養方法是『易簡』，是『直捷』，是不錯底。程朱一派，說象山是近禪，也是不錯底。不過象山自己不承認他是近禪，這也是不錯底。因為他是說：事父事君，也是人的性分內事，也是妙道。他下了這個轉語，他所講底，便是道學，不是禪宗。

心學的最後底大師是王陽明。陽明的哲學及修養方法，也是注重在自信得及，一切放下。自信得及是自信自己有知善知惡底良知。一切放下，是不疑議計較，只順良知而行。陽明的次學問解釋大學的三綱頌云：『大人者，以天地萬物為一體者也。其視天下猶一家，中國猶一人焉。若夫間形骸而分爾我者，小人矣。大人之能以天地萬物為一體也，非意之也，其心之仁，本若是其與天地萬物而為一也。豈惟大人，雖小人之心，亦莫不

然，彼顧自小之耳。」是故苟無私欲之蔽，則雖小人之心，而其一體之仁，猶大人也。一有私欲之蔽，則雖大人之心，而其分隔隘陋，猶小人矣。故夫爲大人之學者，亦惟去其私欲之蔽，以自明其明德，復其天地萬物一體之本然而已耳。非能於本體之外，而有所增益之也。」『明明德者，立其天地萬物一體之體也。親民者，達其天地萬物一體之用也。故明明德必在於親民，而親民乃所以明其明德也。』『至善者，明德親民之極則也。天命之性，粹然至善，其靈昭不昧者，此其至善之發現，是乃明德之本體，而卽所謂良知者也。至善之發現，是而是焉，非而非焉，輕重厚薄，隨感隨應，變動不居，而亦莫不有天然之中，是乃良彝物則之極，而不容少有擬議增損於其間也。少有擬議增損於其間，則是私意小智，而非至善之謂矣。』〔王文成公全書卷二十六〕人的良知，就是人的明德的發現。順良知的命令而行，就是致良知。對於良知如有擬議增損，就是私意小智。私意小智就是明德定性審所謂自私自用智。

良知是人的明德的發現。所以致良知乃所以回復人的明德的本體，人的『天地萬物一體之仁』陽明云：『人心是天淵，無所不賅。原是一個天，只爲私欲障礙，則天之本體失了。』『如此念念致良知，將此障礙窒塞，一齊去盡，則本體已復，便是天淵了。』〔全書卷二〕象山說：『宇宙不曾限隔人，人自限隔宇宙。』致良知就是所以去此限隔。

致良知就是明明德。明德是『天地萬物一體之仁』，所以明明德就在於實行仁。所以說：『明明德必在於親民，而親民乃所以明其明德也。』致良知也就是致良知於行事。順良知的命令行事，然後良知之知，方爲完成。這就是陽明所謂『知行合一』。傳習錄云：『愛曰：「如今人虛有知得父當孝，兄當弟者，卻不能孝，不能弟。便是知與行分明是兩件。」先生曰：「此已被私欲隔斷，不是知行本體了。未有知而不行者，知而不行，只是未知。聖賢人知行，正是復那本體，不是若你只恁的便罷。」』『某嘗說：知是行的注意，行是知的工夫。知是行之始，行是知之成。若會得時，只說一個知，已有行在。只說一個行，已自有知在。』〔全書卷一〕人的心之本體，在其不爲私欲所蔽之時，知行只是一事。如人『乍見孺子將入於井，有怵惕惻隱之心，』

順此心之自然發展，則必奔走往救之。此奔走往救之行，只是慌惕惻隱之心之自然發展，不是另一事。此所謂『知是行之始，行是知之成。』此時若有轉念，或因畏難而不往，或因惡其父母而不往，則有知而無行，這都是由於自私用智，非知行本體如此。又如人知當孝父，順此知之自然發展，則必實行孝之事。其有不能行孝之事者，則亦是其心爲私欲所蔽。其心爲私欲所蔽，則有良知而不能致之，其良知之知亦即不能完成。致良知就是去其私欲之蔽，以回復知行的本體，也就是回復明德的本體。

王陽明傳習錄云：『先生嘗言，佛氏不著相，其實著了相。吾儒著相，其實不著相，請問。曰：「佛怕父子累，卻逃了父子。怕君臣累，卻逃了君臣。怕夫婦累，卻逃了夫婦。都是爲個君臣父子夫婦著了相，便須逃避。如吾儒有個父子，還他以仁。有個君臣，還他以義。有個夫婦，還他以別。何曾著父子君臣夫婦的相？」』這就是把禪宗的理論推至其邏輯底結論。禪宗說：於相而無相，於念而無念。如果如此，則何不於父子君臣夫婦之相，亦於相而無相，於事父事君之念，亦於念而無念？這是禪宗的一問未達之處，亦是其不徹底處。心學就在這些處批評禪宗，也就在這些處接著禪宗。

良知是知，致良知是行，一心一意專注於致良知，即是用敬。真覺解良知是萬物一體底明德的發現，而又一心一意專注於在行上致良知，如此則高明與中庸的對立，即統一起來。陽明的形上學，不如明道象山的空靈。用禪宗的話說，他的形上學是有點『拖泥帶水』。用我們的話說，他的形上學對於實際，太多肯定。不過致良知三字，把心學的修養方法，說得更確切，更清楚。

照以上所說，道學家已把所謂高明，中庸，內外，本末，精粗等對立，統一起來。明道說：『居處恭，執事敬，與人忠。此是徹上徹下語。』（遺書卷二上）伊川說：『後人便將性命別作一般事說了。性命孝弟，只是一統底事。至如洒掃應對，與盡性至命，亦是一統底事。無有本末，無有精粗。』『然今時非無孝悌之人，而不能盡性至命者，由之而不知也。』（遺書卷十八）聖人所作底事，就是這些事。雖就是這些事，但這些事聖人作之，都成妙道。此所謂『迷則爲凡』，『悟則爲聖』。徹上徹下，都是一統底事，是一行

不是兩行。事父事君，亦是妙道，這是把禪宗所一間未達者，也爲之觀察點破。這可以說是『百尺竿頭，更進一步』了。

所以用道學家的方法而成爲聖人底人，『卽其所居之位，樂其日用之常』而其胸次悠然，直與天地萬物，上下同流。』（論語曾點言志章朱子註）程明道詩云：『年來無事不從容，睡覺東窗日已紅。萬物靜觀皆自得，四時佳興與人同。道通天地有形外，思入風雲變態中。富貴不淫貧賤樂，男兒到此自豪雄。』（明道文集卷一）這就是道學家所謂孔顏樂處。也就是在天地境界底人的樂處。

第十章 新統

宋明道學，沒有直接受過名家的洗禮，所以他們所講底，不免著於迹象。於第六章中，我們說：陰陽家的宗教與科學，與道家混合，成爲道教。早期的道學的宇宙論，出於道教。周濂溪的太極圖，邵康節的先天易，出於道教，是很顯然底。張橫渠的關於氣底說法，似亦是起源於道教。他的西銘說：『乾稱父，坤稱母，』免不了有一點圖畫式底思想。他所說底氣，更是在形象之內底。他對於他所謂氣的說法，都是對於實際底肯定。程朱所說底氣，雖比橫渠所說底氣，比較不著形象，然仍是在形象之內底。他們所謂理，應該是抽象底，但他們對於抽象，似乎尙沒有完全底了解。例如朱子說：『陰陽五行之不失其序，便是理。』這是以秩序爲理，秩序雖亦爲可稱爲理，但抽象底理並不是具體事物間底秩序，而是秩序之所以爲秩序者，或某種秩序之所以爲某種秩序者。

有人說：『朱子道，陸子禪。』這話是有根據底。道學中底理學一派，受道教的影響多。心學一派，受禪宗的影響多。心學雖受禪宗的影響，但他們亦只講到禪宗的『是心是佛』，沒有講到禪宗的『非心非佛』。這就是說，他們所講底，還有一點著於形象。陽明尤其是如此。

由此我們可以說，宋明道學家的哲學，尙有禪宗所謂『拖泥帶水』的毛病。因此，由他們的哲學所得到底人生，尙不能完全地『經虛涉曠』。他們已統一了高明與中虛的對立。但他們所統一底高明，尙不是極高明。

清朝人很似漢人，他們也不喜作抽象底思想。也只想而不思。他們喜歡『漢學』，並不是偶然底。中國哲學的精神的進展，在漢朝受了一次逆轉，在隋朝又受了一次逆轉。清朝人的思想，限於對道學作批評，或修正。他們的修正，都是使道學更不近於高明。他們的批評，是說道學過於玄虛。我們對於道學底批評，則是

說它還不夠玄虛。

中國哲學的精神的進展，在漢朝受了逆轉，經過了三四百年，到玄學始入了正路。中國哲學的精神的進展，在清朝又受了逆轉，又經過二三十年，到現在始又入了正路。我們於本章以我們的新理學為例，以說明中國哲學的精神的最近底進展。

在西洋，近五十年來，邏輯學有極大底進步。但西洋的哲學家，很少能利用新邏輯學的進步，以建立新底形上學。而很有些邏輯學家，利用新邏輯學的進步，以擬推翻形上學。他們以為他們已將形上學推翻了，實則他們所推翻底，是西洋的舊形上學，而不是形上學。形上學是不能推翻底。不過經過他們的批評以後，將來底新底形上學，必與西洋的舊形上學，不大相同。它須是『不著實際』底，它所講底須是不著形象，超乎形象底。新底形上學，須是對於實際無所肯定底，須是對於實際，雖說了些話，而實是沒有積極地說甚麼底。不過在西洋哲學史裏，沒有這一種底形上學的傳統。西洋哲學家，不容易了解，雖說而沒有積極地說甚麼底『廢話』，怎樣能構成形上學。在中國哲學史中，先秦的道家，魏晉的玄學，唐代的禪宗，恰好造成了這一種傳統。新理學就是受這種傳統的啓示，利用現代新邏輯學對於形上學底批評，以成立一個完全『不著實際』底形上學。

但新理學又是『接著』宋明道學中底理學講底。所以於它的應用方面，它同於儒家的『道中庸』。它說理有同於名家所謂『指』。它爲中國哲學中所謂有名，找到了適當底地位。它說氣有似於道家所謂道。它爲中國哲學中所謂無名，找到了適當底地位。它說了些雖說而沒有積極地說甚麼底『廢話』，有似於道家，玄學及禪宗。所以它於『極高明』方面，超過先秦儒家及宋明道學。它是接著中國哲學的各方面的最好底傳統，而又經過現代的新邏輯學對於形上學的批評，以成立底形上學。它不著實際，可以說是『空』底。但其空只是其形上學的內容空，並不是其形上學以爲人生或世界是空底。所以其空又與道學，玄學，禪宗的『空』不同。它雖是『接著』宋明道學底理學講底，但它是一個全新底形上學。至少說，它爲講形上學底人，開了一個全新

底路。

在新理學的形上學的系統中，有四個主要底觀念，就是理，氣，道體，及大全。這四個都是我們所謂形式底觀念。這四個觀念，個是沒有積極底內容底，是四個空底觀念。在新理學的形上學的系統中，有四組主要底命題。這四組主要底命題，都是形式命題。四個形式底觀念，就是在四組形式底命題出來底。

在新理學的形上學的系統中，第一組主要命題是：『凡事物必都是甚麼事物，是甚麼事物，必都是某種事物。有某種事物，必有某種事物之所以爲某種事物者。借用舊日中國哲學家的話說：『有物必有則』。

凡事物都是可以說它是甚麼底。例如山是山，水是水。山可以說它是山，水可以說它是水。既是甚麼，則即屬於甚麼類。例如山屬於山類。水屬於水類。形上學不能說，實際中有些甚麼類。但可以說，凡事物都必屬於某些類。

山是山，水是水。山不是非山，水不是非水。山之所以是山而不是非山，必因山有山之所以爲山。水之所以是水而不是非水，必因水有水之所以爲水。這是對於山水的形式底解釋。山之所以爲山或水之所以爲水，不是這座山或這條水所獨有。因爲別底山亦有山之所以爲山，別底水亦有水之所以爲水。別底山與這座山不同，但均有山之所以爲山。別底水與這條水不同，但均有水之所以爲水。一切山所共有之山之所以爲山，或一切水所共有之水之所以爲水。新理學中稱之爲山之理或水之理。有山則有山之理。有水則有水之理。有某種事物，則有某種事物之理。某種事物之理是有名，某種事物是可以有名。

有某種事物必有某種事物之所以爲某種事物者。這就是說：『有某種事物，涵蘊有某種事物之所以爲某種事物者。』在此命題中，其所涵蘊者所說，不能多於其涵蘊者所說。在此命題中，『有某種事物』是涵蘊者。『有某種事物之所以爲某種事物者』是所涵蘊者。所以在此命題中『有某種事物之所以爲某種事物者』之有，其意義不能多於『有某種事物』之有。有某種事物之有，新理學謂之實際底有，是於時空中存在者。『有某種事物之所以爲某種事物者』之有，新理學謂之實際底有，是雖不存在於時空而又不能說是無者。前者之有，是現代

西洋哲學所謂存在。後者之有，是現代西洋哲學所謂潛存。

『有某種事物，涵蘊有某種事物之所以爲某種事物者。』從此命題，我們又可推出兩命題。一是：某種事物之所以爲某種事物者，可以無某種事物而有。一是：某種事物之所以爲某種事物者，在邏輯上先某種事物而有。

例如：『有山涵蘊有山之所以爲山者』。在此命題中，如『有山』是眞底，則『有山之所以爲山者』，亦是眞底。但如『有山之所以爲山者』是眞底，則『有山』不必是眞底。這就是說，如有山，則必有山之所以爲山者，但有山之所以爲山者，不必有山。如有山之所以爲山者不必有山，則山之所以爲山者，可以無山而有。

又例如：『有山涵蘊有山之所以爲山者』。照此命題所說，如有山，必先有山之所以爲山者。此猶如『甲是人涵蘊甲是動物』，則甲如是人，必先是動物。此所謂先，是就邏輯上說，並不是就時間上，或實際上說。山之所以爲山者，本來並不在時間，本來不是實際底。

就知識方面說：若無某種事物，我們不能知有某種事物之所以爲某種事物者。但就邏輯方面說：無某種事物之所以爲某種事物者，不能有某種事物。我們可以從無某理推知無某種事物，不能從無某種事物推知無某理。因此我們可以說：理可以多於實際事物的種類。假如我們可以說：理是有數目底，則理的數目可以大於實際的事物的種類的數目。

總所有底理，新理學中，名之曰太極，亦曰理世界。理世界在邏輯上先於實際底世界。『沖漠無朕，萬象森然』，如用圖畫式言語說，我們可以說，其中底花樣可以多於實際底世界。於是從對於實際作形式底解釋，我們發現一新世界，一『潔淨空闊底世界』（朱子語）。

在新理學的形上學系統中，第二組主要命題是：事物必都存在。存在底事物必都能存在。能存在底事物必都有其所有以能存在者。借用中國舊日哲學家話說，有理必有氣。

第一組主要命題，是說某種事物著思。此一組主要命題，是就一個一個底事物著思。就某種事物著思，有某種事物，必有某種事物之所以爲某種事物者。但有某種事物之所以爲某種事物者，不必有某種事物。我們不能從理推測事實，更不能從理推出事實。即存在的理，我們亦不能從其中推出存在。存在的理，是存在之所以爲存在者。有存在之所以爲存在者，不必即有存在。但一個一個底事物是存在底。我們從一個一個底事物著思，對於一個一個事物的存在，作形式底解釋，即得如上述諸命題。能存在底事物，都必有其所有以能存在者。事物所有以能存在者，新理學中謂之氣。實際底事物，都是某種事物。這就是說，實際底事物，都實現某理。理不能自實現。必有存在底事物，理方能實現。事物必有其所有以能存在者，方能存在。所以說：有理必有氣。我們借用這一句話所要說底意思是，有實現底理必有實現理底氣。

所謂氣，有相對底意義，有絕對底意義。就其相對底意義說，氣亦可是一種事物。例如我們問：甚麼是一個人之所以能存在者？或可說：他的血肉筋骨，是他所有以能存在者。一個人的血肉筋骨，可以說是一個人的氣。此所謂氣是就其相對底意義說。血肉筋骨，還是一種事物。一個人的血肉筋骨必仍有其所有以能存在者。或可說：某種有機底原質，是一個人的血肉筋骨所有以能存在者。某種有機原質，還是一種事物。一個人的血肉筋骨所有的某種有機底原質，必仍有其所有以能存在者。如此推問，以至於一不能說甚麼者。此不能說是甚麼者，只是一切事物所有以能存在者，而其本身，則只是一可能底存在。因爲它只是一可能底存在，所以我們不能問：甚麼是它所有以能存在者。這就是新理學中所謂真元之氣。氣曰真元，就是表示，此所謂氣，是就其絕對意義說。我們說氣，都是就其絕對底意義說。

我們不能說氣是甚麼。其所以如此，有兩點可說，就第一點說，說氣是甚麼，即須說：存在底事物是此種甚麼所構成者。如此說，即是對於實際，有所肯定。此種甚麼，即在形象之內底。就第二點說，我們若說氣是甚麼，則所謂氣，亦即是一能存在底事物，不是一切事物所有以能存在者。氣並不是甚麼。所以氣是無名，亦稱爲無極。

在新理學的形上學的系統中，第三組主要命題是：存在是一流行。凡存在都是事物的存在。事物的存在，是其氣實現某理或某某理的流行。實際的存在是無極實現太極的流行。總所有底流行，謂之道體。一切流行涵蘊動。一切流行所涵蘊底動，謂之乾元。借用中國舊日哲學家的話說：『無極而太極』。又曰：『乾道變化，各正性命。』

這一組命題，都是從對於實際底事物，作形式底解釋得來者。所以我們可以斷定其為實際底事物所不可逃。存在是一流行。因為存在是一動，是一建立。動必繼續動，然後纔不致於不動。存在必繼續存在，然後纔不致於不存在。繼續就是流行。事實上沒有僅只存在底存在。所以凡存在都是事物的存在。存在者是事物，是事物者必是某種事物，或某某種事物。是某種事物或某某種事物，即是實現某理或某某理。實現某理或某某理者是氣。氣實現某理或某某理，即成為屬於某種或某某種底某事物。沒有不存在底事物。亦沒有存在而不是事物者。亦沒有是事物而不是某種事物者。所以凡事物的存在都是其氣實現某理或某某理的流行。

實際就是事物的全體。太極就是理的全體，所以實際的存在就是無極實現太極的流行。總一切底流行謂之道體。道體就是無極而太極的程序。

一切流行涵蘊動。因為流行就是動，就邏輯方面說，於實現其餘底理之先，氣必實現動之理，氣必先實現動之理。然後方能流行。但就事實方面說，只是流行底流行，事實上是沒有底。事實上，所有底流行，總是實現某種事物的理的流行。猶之實際上所有底動物，都是某種動物。無論是何種動物，都涵蘊是動物。就邏輯方面說，一個某種動物，必先是動物，然後方能是某種動物。但就事實方面說，不是任何種動物，而只是動物底動物，事實上沒有底。只是動物底動物，雖為事實上所沒有，而卻為任何種動物所涵蘊。在邏輯上說它是先於任何種動物。在圖畫式底思想中，所謂先後，都是時間底先後，如此者，則先於任何種動物底動物，即是動物之祖。但上所謂先後，不是時間底。所謂動物，不是動物之祖，而只是『動物』。事實上雖沒有只是流行底流行，但只是流行底流行卻為任何流行所涵蘊。在邏輯上說，它是先於任何流行。它是第一動者。在圖畫式

底思想中『第一動者』創造一切，就是所謂上帝。但它不是上帝，亦不是創造者，只是一切流行所涵蘊底動。此動既是已動，則是氣已實現動之理。在漸理學中，我們稱此為『氣之動者』。後來又說：『氣之動者』可稱為乾元。（漸理學答問）可稱為乾元者，言其有似於圖畫式底思想中，所謂創造者。我們所謂乾元，可以說是氣的純活動。所謂純活動者，言其只實現動之理，而尚未實現別底理。我們說：『尙未』只是就邏輯說，不是就實際或時間說。說有乾元，亦只是對於實際，作形式底解釋，不是作積極底解釋。所以說有乾元，對於實際並無所肯定。說有上帝或創造者，則對於實際，有所肯定。

在漸理學的形上學系統中，第四組主要命題是：總一切底有，謂之大全。大全就是一切應有。借用中國舊日哲學家的話說『一即一切，一切即一。』

大全就是一切底有的別名，所以說大全是一切底有，是一重複敘述底命題。一切事物均屬於大全。但屬於大全者不僅只一切事物。形上學的工作，是對於一切事實作形式底解釋。既作此等解釋，又有理世界的發現。形上學的對象，就是一切。於其工作開始之時，形上學見所謂一切，是實際中底一切。於其工作將近完成之際，形上學見，所謂一切，不只是實際中底一切，而是實際中底一切（實際包括實際）。有有實際底有者。有只有實際底有者。總一切底有，謂之大全。因其是一切底有。故謂之全，此全非一部分底全。非如所謂全中國全人類之全，所以謂之大全。

大全亦稱宇宙。此所謂宇宙，並不是物理學或天文學中所謂宇宙。物理學或天文學中所謂宇宙，是物質底宇宙。物質底宇宙，亦可以說是全，但只是部分底全，不是大全。此謂宇宙不是物質底宇宙，是大全。

大全亦可各為一，中國先秦哲學家，佛家，及西洋哲學家，亦常說一。為表示其所說底一，不是普通所謂一，先說哲學家說太一或大一。佛家常說妙一。西洋哲學家常將其所謂一的第一字母作大寫。漸理學亦借用佛家的話說：『一即一切，一切即一。』

雖然借用佛家的話，說我們的意思，但我們的意思與佛家不同。漸理學雖說：一即一切，一切即一，但

並不是一切事物之間，有內部底關聯或內在底關係。新理學所謂一，只肯定一形式底統一。一只是一切的總名。所以雖說：『一卽一切，一切卽一』，但對於實際並無所肯定。

以上四組命題，都是分析命題，亦可說是形式命題。此四組形式命題，予人以四個形式底觀念，卽理之觀念，氣之觀念，道體之觀念，大全之觀念。新理學以爲，真正底形上學底任務，就在於提出這幾個觀念並說明這幾個觀念。

理及氣是人對於事物作理智底分析，所得底觀念。道及大全是人對於事物作理智底，總括所得底觀念。於上文第五章中，我們說：『易傳所謂道，是我們所謂理的不清楚底觀念。道家所謂道，是我們所謂氣的不清楚底觀念。我們說它們是不清楚底，因爲易傳所謂道的觀念，及道家所謂道的觀念，都還是可以再分析底。易傳所謂道，及道家所謂道，都是能生者。我們還可以說，有能生者，必有能生者之所以爲能生者。這是能生之理。實際底能生者，是存在底。存在必有其所有以能存在者。這是能生者之氣。易傳所說底道，近乎是我們所謂理，而又不純是理。道家所說底道，近乎是我們所謂氣，而又不純是氣。所以我們說，這些觀念是不純粹底觀念。它們所表示底，還不是『物之初』。（莊子中底名辭）此所謂『物之初』之初，不是就時間說，是就邏輯說。理與氣是『物之初』，不能再有『初』於它們者。

理之觀念有似於希臘哲學（如柏拉圖，亞力士多德的哲學）中及近代哲學（如海格爾的哲學）中底『有』之觀念。氣之觀念，有似於其中底力『無』之觀念。道體之觀念，有似於其中底『幾』之觀念。大全之觀念，有似於其中底『絕對』之觀念。照西洋傳統形上學的說法，形上學的任務，也就是在於說明這一類底觀念。我們說，新理學中所得到底四個觀念，『有似於』西洋傳統形上學中底四個觀念。因爲新理學中底四個觀念，都是用形式主義底方法得來底。所以完全是形式底觀念，其中並沒有積極底成分。西洋傳統形上學中底四個觀念，則不必是用形式主義的方法得來底。其中有積極底成分。有積極底成分者，對於實際，有所肯定。無積極

底成分者，對於實際，無所肯定。

嚴格地說，大全的觀念，與其所擬代表者，並不完全相當。大全是一觀念，觀念在思中，而此觀念所擬代表者，則不可爲思之對象。大全既是一切底有，則不可有外。惠施說：『至大無外，謂之大一。』大全是不能有外底大一，如有外於大全者，則所謂大全，即不是大全。如有外於大一者，則是有二，有二，則所謂大一，即不是一。如以大全爲對象而思之，則此思所思之大全，不包括此思，則此思所思之大全爲有外，有外即不是大全。所以大全是不可思議底。大全既不可思議，亦不可言說，因爲言說中，所言說底大全，不包括此言說。不包括此言說，則此言說所言說之大全爲有外，有外即不是大全。不可思議，不可言說者，亦不可了解。不可了解，不可說它是『漆黑一團』，只是說其不可爲了解的對象。

由此方面說，道體亦是不可思議，不可言說底。因爲道體是一切底流行。思議言語亦是一流行。思議言語中底道體，不包括此流行。不包括此流行，即不是一切底流行。不是一切底流行，即不是道體。

氣亦是不可思議，不可言說底。不過其所以是如此，與大全或道體之所以是如此不同。大全或道體所以是如此，因爲我們不可以大全或道爲思議言說的對象。爲思議言說的對象底大全或道體，不是大全或道體。氣所以是不可思議，不可言說底，因爲我們不能以名名之。如以一公名名之，則即是說它是一種甚麼事物，說它依照某理。但它不是任何事物，不依照任何理。所以於新理學中，我們說：我們名之曰氣。我們說：此名應視爲私名。但形上學並非歷史，其中何以有私名；這也是一困難。所以名之以私名，亦是強爲之名。

或人可說：『清朝人所以批評道學者，就是因它是『空虚之學』（顧亭林語），沒有實用。顏習齋說：『聖人出，必爲天地建承平之業。』南北兩宋，道學最盛，『乃上不見一扶危濟難之功。下不見一可相可將之材。』『多聖多賢之世，乃如此乎！』（存學樞性理評）道學已是空虚無用。若新理學中底幾個觀念，都是形式底觀念，更不能使人有對於實際底知識。道學尙諱言其近玄學近禪宗，新理學更公開承認其是近玄學近禪宗。新理學豈不是更無實用！

於此我們說：我們現在是講哲學。我們只能就哲學講哲學。哲學本來是空虛之學。哲學是可以使人得到最高境界底學問，不是使人增加對於實際底知識及才能底學問。老子作爲道與爲學的分別。講哲學或學哲學，是屬於爲道，不是屬於爲學。

以前大部分中國哲學家的錯誤，不在於他們講空虛之學，而在於他們不自知，或未明說，他們所講底，是空虛之學。他們或誤以爲聖人，專憑其是聖人，即可有極大底對於實際底知識，及駕馭實際底才能。或雖無此種誤解，但他們所用以描寫聖人底話，可使人有此種誤解。例如易傳說：『聖人與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。』中庸說：『聖人可以贊天地之化育。』莊子逍遙遊向郭注：『夫聖人之心，極兩儀之至會，窮萬物之妙數。』僧肇肇論說：聖人『智有窮幽之鑒，神有應會之用。』又說：『夫聖人功高二儀而不仁，明逾日月而彌昏。』朱子講格物致知之工夫，說：『至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用，無不明矣。』這些話可予人以印象，以爲聖人，專憑其是聖人，即可無所不知，無所不能。學爲聖人，亦如佛教道教中，所謂學爲佛，學爲仙。學到某種程度，自然有某種靈異。普通人以爲聖人必有極大底知識才能，卽道學中，亦有許多人以爲是如此。於是許多道學中底人，都自以爲，他們已竟用了『居敬存誠』的工夫，對於實際底知識，才能，都可以不學而自能。於是他們不另求知識，不另求才能。不另求當然無知識，無才能。這些人『徒以生民立極，天地立心，萬世開太平之闕論，鈐束天下，一旦有大夫之憂，當報國之日，則嗷然張口，如坐雲霧。』黃梨洲語，南雷文定後集卷三。這些人是無用之人。他們成爲無用之人，因爲他們不知他們所學底是無用之學。若使他們知他們所學底是無用之學，他們卽早另外學一點有用之學，他們亦不致成爲無用之人。

新理學知道它所講底是哲學，知道哲學本來只能提高人的境界，本來不能使人有對於實際事物底積極底知識，因此亦不能使人有駕馭實際事物底才能。哲學可能使人於酒精應對中盡性至命，亦可能使人於開飛機放大砲中，盡性至命。但不能使人知怎樣酒掃應對，怎樣開飛機放大砲。就此方面說，哲學是無用底。

在以上所講底各家，了解並明說上所說底意思者，只有禪宗與陽明。「禪宗明白承認聖人，專憑其是聖人，不必有知識才能。他們說：聖人所能作底事，也就是穿衣吃飯，拉屎撒尿。他們說：禪是金屎法，不會一似金，會了一似屎。不過一般人都以為他們這種說法，是反說底。又因禪宗未完全脫去宗教的成分。一般人又傳說禪宗的大師，有種種底靈異。因此禪宗雖有此說，而未為後來底人，所了解，所注意。

陽明有『拔本塞源之論』。他說：『夫拔本塞源之論，不問於天下，則天下之學聖人者，將日繁日難。斯人淪於禽獸夷狄，而猶自以為聖人之學。』聖人之學，所以至簡至易，易知易從，易學易能，而以成才者，正以大端惟在復心體之同然，而知識技能，非所與論也。』答顧東橋書（習錄中）陽明又說：『所以為精金，在足色，而不在分兩。所以為聖者，在純乎天理，而不在才力也。故雖凡人而可為學，使此心純乎天理，則亦可為聖人。猶一兩之金，比之萬鎰，雖分兩懸絕，而其到足色處，可以無愧。故曰：人皆可以為堯舜以此。』傳習錄上。此語雖是而尚有一間未達。才力與境界，完全是兩回事。兩者不必有聯帶底關係。說有才力底聖人，是萬鎰之金，無才力底聖人是一兩之金，似乎才力與境界，尚多少有聯帶底關係。於此點我們可以說，陽明尚未盡脫流俗之見。

新理學中底幾個重要觀念，不能使人有積極底知識，亦不能使人有攝取實際底能力。但理及氣的觀念，可使人遊心於『物之初』。道體及大全的觀念，可使人遊心於『有之全』。這些觀念，可以使人知天，事天，樂天，以至於同天。這些觀念，可以使人境界不同於自然，功利，及道德諸境界。（詳見新原人）

這些觀念，又都是『空』底。他們所表示底都是超乎形象底。所以由這些觀念所得到底境界，是虛曠底。在這種境界中底人，是『經虛涉曠』底。

在這種境界中底人，雖是『經虛涉曠』，但他所作底事，還可以就是人倫日用中底事。他是雖玄遠而不離實用。在這種境界中底人，雖『經虛涉曠』，而還是『擔水砍柴』，『事父事君』。這也不是『擔水砍柴』，『事父事君』，無礙其『經虛涉曠』，而是『擔水砍柴』，『事父事君』，對於他就是『經虛涉曠』。他的境

鍊

一