



自鑑

章鴻釗著

上海图书馆藏书



A541 212 0012 8722B

自鑑序

我初讀愛存這部書，正值張丁科立論戰戰得最酣暢的時候。愛存是一位造詣極深的自然科學家；我雖不懂自然科學，但向來也好用科學方法做學問，所以非科學的論調，我們當然不敢贊同。雖然強把科立分爲二，認爲絕不相容，且要把立學排斥到人類智識以外，那麼我們也不能不提出抗議了。人類的智識慾，曾無滿足之時，進一步又想進一步。進步的程序怎麼樣呢？我們的智識，其初不過斷片的，東一鱗西一爪。我們不能滿足於這種狀態，於是把許多鱗爪分類綜合起來，從這件事物和那件事物相關係之間，求出共通的法則，是之謂科學。拿常識的眼光來看科學，許多地方不是已經「立之又立」嗎？科學規定事物和事物間的關係，是先以一切事物，已經存在爲前提。事物是否存在，怎樣的會存在，我們爲什麼能知道他存在……這些問題，科學家只能安放在常識的假定之上，還他個「存而不論」。夫專門研究一科之學，其態度只能如此，且應該如此，這是我們所絕對承認的。然而人類的智識慾，決不能以此自甘；而真理最高的源泉，亦不能不更求諸向上一步。愛存這書所講「無的境界」和「變的境界」，正是要

把狹義的科學家所存而不論者「論」他一番。所論對不對，另一問題。愛存自己已經明白說道：「各人有各人的自由思想錄，誰也不能證明誰的對不對」了。但我以為：雖然誰也不敢說自己的話一定對，然而誰也應該從這向上一步去研究以求其漸近於「對」。愛存這部自鑑，最少也能使人認識這種研究之必要；他自己研究所得的結果，最少也算在古今中外這種研究裏頭加上他的努力而添一種光彩。我以為自鑑的價值就在這上頭了。

十二年，十二月，十二日，梁啓超

自敘

這是我的一部自由思想錄，我並不知道我的話是對不對。我想別人也一定各有一部自由思想錄，所以別人還是不能證明我的話是對不對。我不過隨便想想隨便寫寫罷了。

我們最切近的最主要的，就是一個人類的問題。人類要做什麼，但問他生來的時候負著何種責任。人類可以做什麼，但問他生來的時候帶得何種精神。人類和別種動物有沒有分別，但問他負著的責任，帶著的精神，和別種動物有沒有分別。人類將固有的精神，和責任融成一片，結晶起來，這就是一個人類的真面目。除却這個，人類便是形質的，便是無意義的，也不值得研究了。

爲什麼要作自鑑，就是要我們認識自己的真面目。墨子說，「君子不鏡於水而鏡於人，鏡於水，見面之容，鏡於人，則知吉與凶。」非攻中篇「鏡於人」便是人「自鑑」了。我們不單是要「鏡於人」，還要「鏡於人的精神」。莊子說，「水靜猶明，而況精神。聖人之心靜乎，天地之鑒也，萬物之鏡也。」天地篇「聖人之心」就是精神，天地萬物都可去鑑，何

况「自鑑」

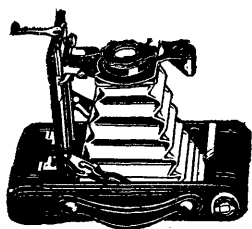
人類只是一個單位、橫裏分不開的、真裏截不斷的。「自鑑」的意思、就是要從全體去體認、不是單從一部去體認、還要反身將全體放在性靈化的明鏡裏去體認。不是單放在形質化的肉眼裏去體認。淮南子說、「窺面於盤水則員、於杯則隋。面形不變其故、有所員有所隋者、所自窺之異也。今吾雖欲正身而待物、庸遽知世之所自窺我者乎。」齊俗

訓「自鑑」不是「窺面於盤」或「於杯」。直是窺面於面、又不是「世之所自窺我者」。直是我自窺我。今若說某國強、某國弱、某人種優、某人種劣、這是從人類的一部去體認、不是從全體去體認。正和「窺面於盤」或「於杯」一樣、還是「世之所自窺我者」。不是我自窺我。這不算是人類的問題、也自然不是這部自鑑的問題。又若單照成敗的事實看去、人類好比一個最後的勝利者、便認人類在生物界裏是最強的、又是最優的、這只是從形質上去體認人類、不是從性靈上去體認人類、仍和「窺面於盤」或「於杯」一樣、也還是「世之所自窺我者」。不是我自窺我。這也不算是人類的究竟問題、也自然不是這部自鑑的究竟問題。

自鑑的問題究竟是什麼，就是人類在這個大世界裏負著何種責任，帶著何種精神，從前是怎樣來的，將來又應當怎樣去的，這是本著要解答的一個問題。但是能不能解答，解答的是對不對，這還是本著不能解答的問題，所以只說這是我的一部自由思想錄。我作自鑑的時候，只管把我的思想寫出來，所以思想是自由的了。但還有一種我的期望，常常和我的思想站着反對的地位，就是我的思想要我作自鑑，我的期望却不要我作自鑑。莊子也曾說過的，「生而美者，人與之鑑，不告，則不知其美於人也。若知之，若不知之，若聞之，若不聞之，其可喜也終無已，人之好之亦無已，性也。聖人之愛人也，人與之名，不告，則不知其愛人也。若知之，若不知之，若聞之，若不聞之，其愛人也終無已，人之安之亦無已，性也。」則陽篇莊子說的性，就是真面目，人都有了性，便都有了真面目。人就是鑑，鑑只是人，只知是人，不知是鑑，更何必要自鑑。所以我的期望，是不要我作自鑑的。

民國十一年四月三日鴻釗自叙

自
鑑
自
鏡



目錄

梁序

自叙

第一章 人類的定義
人類和物界的定義
人類科學的一個單位
三層上困難

精神的趨勢
人類一種先天的活動的根柢
機會
動機的起伏
精神和形質是一件東西
提高精神活動的機

第二章 人類的知識
知識和真境界
人類的不是真境界
數的真無的已

境界的忘字訣和佛氏的境界
無字訣的境界
一元論客觀的多元論
主動物的和植物

生物和無生物
科學不是求真理的正路
追加的條件
九——三四

第三章 人類的能力
能力是什麼
超形質的能力和知識
可以吸收和造化

能力可以變化的方面
發展的人類的程度
花和果使用器械的意義
和效力得便是科學

自鑑目錄

一

的欲利主義 政治現狀 分子的比較 社會現狀 一個恐怖的人格

三五——五六

第四章 人類的天性

論孔子三重性說 善惡兩派的性道說 孟子告子等

是說荀子性惡說 爭奪的因果 爭奪的反動心理 生存競爭的啟示

五七——七二

第五章 人類的道德

人類是道德的科學 所有類物的正路 只是求道 求德

道德的路徑 專制的自然統 孔子的一條自然的誠字 墨家和孔子

老教的異同 墨子說的天志 不是自然界的根本的普遍的教義 精

神的選擇律 耶穌的教義 耶穌的教義 環境的影響 耶穌

子和愛力 最後的希望 一個普遍的愛人主義 人類天經地義

七三——二二

第六章 人類的始末

耶教的上帝拉馬克說 進化論和達爾文

自
鑑
目
錄

自鑑

吳興章鴻釗

第一章 人類的定義

人類和物界
科學的定義

人類是一個單位
歷史上精神的趨勢

三層困難
理想的定義
人類一種先天的根柢

動機的起伏 精神和形質是一件東西 提高精神活動的機會

列子這部書近人都說是後人假託的我也不是因為列子的書所以天瑞篇說「天地萬物不相離也，認而有之，皆惑也。」這幾句話現在漸漸的有承認的趨勢。因為物的真正本質本相，無論用何種科學方法，還是不能認識，可以認識的，只是物質世界中間相互的關係。照這樣說，我們要離開一切物界，單獨提出一個人類來討論，却覺得是完全沒有意義的了。淮南子原道訓說，「夫天下者亦吾有也，吾亦天下之有也，天下之與我豈有間哉。……吾所謂有天下者，自得而已。自得則天下亦得我矣。吾與天下相得，則常相有矣，又焉有不得容其間者乎。」原來「吾與天下」只能「相有」，不能私有，只能有「容其間」的我，不能有獨立的我。那末人類為什麼又會嶄然的露出頭角來呢，這就因為他對於物界，自有一種相當的不能不擔負的營作。我們只要從這種營作去替

他做一個圓滿的解釋，這就是人類的定義。譬如一個人，要是完全沒有利社會接觸，既不做事，也沒講話，簡直絲毫沒有表見，他的性質才能都是看不見的，他的容貌又時常要變的，那又如何知道他是個什麼人呢。待他對於社會做了事業，或者寫了著作等等出來，直到他一生營作完了，我們纔得把這個人來論定。要論定人類全體，也正像論定一個人一樣，不過比較的更複雜，更難下手罷了。

有人問道：「我們是什麼。」他人便答道：「我們是人。」我想無論何人，除却問的是猴子或是猩猩，總沒有第二個解答。我們便知道除却猴子和猩猩，凡可以加上這個解答的，都是我們的同類。這便叫做人類。所以討論人類的問題，要取賅括的意義，不能取分別的意義。若說甲是怎樣，乙是怎樣，或說甲人種是怎樣，乙人種是怎樣，這都不是本題的完全解答。同是人類，只是一個單位，不能看作兩樣。這是本題中一個主要意義。

人類果然是個單位，要從這個單位下一個定義，却有三層困難。第一層，人類對自己下的定義，完全是一種主觀，能不能免除偏蔽的見解。第二層，人類和物界不能完全溝通，能不能認識宇宙中間人類占得的地位。第三層，人類著手的事業，現在都不是完成的，

似還沒有達到可以論定的地步。

從前早有人說，「人爲萬物之靈。」這是將人類去和萬物比較，人類是最靈的意思。但是我們能不能認識萬物裏面的程度，萬物又能不能承認我們主觀的認識。這種疑問，還沒有得到可以解決的機會。平情一想，人類最喜歡抬高自己，萬物也何嘗不是這樣。「尺有所短，寸有所長，」彼亦一是非，此亦一是非，「這種長短是非，實在沒有一種共通的標準。我們要和萬物去作比較，便陷入第一層的困難。要抬高人類放在萬物的頂上，更陷入第二層的困難。人類不想去比萬物，便想去比天地。漢朝司馬相如說，「勤思乎參天貳地。」許慎說文木字下說，「天大地大人亦大，象人形。」這正是人類自大的表示。古人最高的標的，就是「希天。」天字也寫作一個人形，正寓天人合一的意思。這種理想，不算不高遠了。但是天的標準是怎樣的。人類是不是已經完成了這個理想，若還沒有，又不免陷入第三層的困難。從前的解釋，大都還沒有充分鞏固的基礎，只可算一種理想的定義。

要是根據科學來下定義，人類不過地球史上輓近發生的一種圓顛方趾的動物。這話

好像是切實一點。但是我們能不能滿意的承認這個科學的定義。要是都滿意了，又能不能表示人類的真正價值。譬如別的哺乳動物，指趾都是並生的，人類的拇指是對生的，所以使用更便利了。但是我們不能單問他使用怎樣便利，還要問拇指的對生是怎樣理由。猿猴的拇指也是對生的，但是使用上沒有人類那樣進步。我們也不能單問人猿使用拇指怎樣區別，還要問使用的區別是怎樣理由，這種理由又是從何而生。這都是科學上不能完全解答的。所以凡是具有理想的人，一定不肯承認人類的一切問題，都憑著科學去解決，因為現在的科學只能研究到人類後天的構造和動作，還不能分析到人類先天的根源。不知道根源，又如何去解決呢。

理想的定義，似乎沒有根據，科學的定義，又嫌沒有精神。我們只有從人類精神化的歷史上去考察他發展的趨勢，才得獲著論斷的基礎。這不單是現在已經達到的，便令將來也還不能脫出這條精神所向的軌道。從歷史上看來，最初只有家族的關係，後來由家族而部落，由部落而邦國，一國和他國交通往來，又有一種國際的關係了。人類的社會，從前不過幾個小團體，後來組織越複雜，範圍越廣大，常常變遷，常常改革，研究社會

的方法，也復層出不窮了。從前的教育，最帶階級的色彩，除却天潢華胄仕宦人家，還有什麼讀書種子。現在便漸漸的推到平民，造成一種普及的義務的形式了。這都是證明人類的精神有一種繼續擴張的趨勢。當初人類的的生活，不過「茹毛吮血」，「逐水草而居」，描寫一種游牧的狀態，後來便漸漸的從事耕織，從事工商了。日常用的，最初不過粗製的石器，後來得了礦冶的方法，才有銅器，又後來便有鐵器了。還能運用心思，發明種種科學和種種藝術，造成物質的文明。又有力爭上游的哲學，常常去體會宇宙，觀察人生，啓示我們一種最高的最後的標的。這又是證明人類的精神有一種繼續增高的趨勢。其實所謂擴張，所謂增高，都不過觀察上一種相對的名詞。扼要的一句話，人類只是一步一步的踏到做人的軌道上去。

人類既有一定的軌道，上述的那種趨勢，在歷史上是這樣，在將來也一定還是這樣。不過這也不是完全沒有先天的根柢，單憑環境的變遷，處處去求適應，便會發展到這樣地步的。要是先天裏沒有一種相當根柢，任憑環境如何變改，總不能同在一種環境底下，單讓人類有這樣精神的發展。像梓楠桐柏，果然是拔地參天，不愧棟梁之選。但不是

任意播幾顆種子，都可以得梓楠桐柏的。又像螺殼的紋，始極簡單，後來便漸漸的複雜。這也不過發展的次序，不是因為環境的關係，才有這樣變化的。人類發展的趨勢，也一定先有一種可以發展的根柢，並且活潑潑地的孕着一種深遠的動機，才得一步一步的發展。詩經說，「天生蒸民，有物有則。民之秉彝，好是懿德。」秉彝就是人類所以得生的一種常理，順着發展出來，便是「懿德」了。

人類的發展，也不是一直綫的。從歷史上看來，便有建設和破壞兩個方面，大有孟子說的「一治一亂」的光景。其實建設和破壞，只是動機的起伏，沒有起伏，動機便停止，人類又如何發展呢？易繫辭傳說，「易不可見，乾坤或幾乎息矣。」人類之「一治一亂」，好像是乾坤之「一闢一闔」，這都不外一種動機的作用。人類必先儲蓄一種動機，才得隨着去發展。我們要認識人類的真正價值，只要體會到從深遠的動機裏發展出來的精神上的趨勢，並且認定這種趨勢，在將來人類的歷史上，還是繼續的發展。老子說，「執古之道，以御今之有，能知古始，是爲道紀。」這是說「道紀」是繼續的，從前是這樣，將來也應當還是這樣。所以我們要比較的有些基礎，有些價值，去替人類下一個定義，只

得把一部人類精神的歷史來作根據，再推開一層去觀察，便要照下說去。

人類是在物界的互相關係裏邊受著一種先天的深遠的動機，循着一定的軌道，不斷的在精神上表示一種擴張的增高的趨勢，不到完全混一、完全平等、又完全高至本能的水平界綫，便永遠是活動的一種高等理性物。

這個定義，好像單是置重精神，把形質拋在一邊了。其實精神和形質，是拆不開的一件東西，要是分開來講，只覺得單是一面，不是全體。並且形質常常要變的，現在計算的數量，算不得一個數學的常數。譬如歷史上的文明，從形質上看去，早已化作烏有了，從精神上看去，才得認出一點趨勢來。現世界的物質文明，留得多少數量，現在還不能評定，要待將來從精神上去計算。不過一般人總想把眼前看得見的和看不見的分個清楚，所以形質和精神，常常遇著一種不可解的衝突，好像數學上的反比例一樣。這因為一切形質，都是跟著精神去轉移的，莊子說的「消息滿虛，一晦一明」就是這種道理。單從形質上去努力，人類高尚的精神，便要退到相反的犧牲的地位，世界破壞的事業，也就一天一天的增多了。但是人類精神的活動，並不因此停止，破壞正劇烈的時候，便是

提高精神活動的機會。精神受著逆擊，才得迎著動機，努力向前去活動，所以破壞是精神的良友，不是精神的死敵。易繫辭傳說：「剝者剝也，物不可以終盡，剝窮上反下，故受之以復。」又說：「井道不可不革，故受之以革，革物者莫若鼎，故受之以鼎。」既然「物不可以終盡」，便知道有剝復鼎革往來不窮的道理。不過先天的動機，也未必不像物理上的彈性一樣，要是屈折超過了固有的限度，雖還是「物不終盡」，在物界中間的人類，却有最大的危險。譬如個人的壽命，本來不是相差很遠的，斷喪過甚，或是遇著兵戈水旱疫癘，便有中道夭亡的了。所以能不能「復」，能不能「革」，又能不能早「復」，早「革」，只看人類能不能迎着動機，努力提高精神，向着做人的軌道上去活動。這是物界裏邊人類所負的一種最大的責任。

第二章 人類的知識

知識和真理 人類不是真理的真知己 無的境界 數的無的境界 光的無的境界 變的境界 形的
觀的變 主觀的變 老氏的忘字訣和佛氏的無字訣 一元論和多元論 動物和植物 生
物和無生物 科學不是求真理的正路 追加的條件 知識給我們的一綫光明

人類能不能發明真理、能不能單憑抽象的知識去發見真理、這還一時不能積極的解答。現在的確沒有得到什麼真理、還是不斷的追求真理。所以科學家是這樣說、哲學家又是那樣說、一個哲學家既是那樣說、別個哲學家又不一定是那樣說。就是莊子說的「彼亦一是非、此亦一是非」都不知道誰是誰非、便都不是真理罷了。譬如從前牛頓的定律、也有人看作真理一樣的、現在有了愛因斯坦的「相對說」才知道牛頓的定律並不是宇宙的真理。「相對說」近來才發見的、愛氏的特別相對說在西歷一千九百零五年發表的普通相對說在一千九百十五年發表的他的範圍、自然擴張到牛頓的定律以上去了、但究竟能不能從「相對說」發見宇宙的真理、還是一個疑問。不過人類有這一種向上的精神、也自然不能澈底的斷定他沒有求得真理的希望。有人說、「這種希望是很遠的、不如任著自然罷了。」但是抹煞了人類向上的精神、又何嘗算得是自然呢。

人類固然不肯舍棄真理、真理也還是不肯舍棄人類、除却人類、還有那個是真理的知

己呢。究竟人類是不是一個真理的真知己，這不是一個簡單的問題。我想真理不是絕對和人類不相接近的，人類還是在真理裏邊站著，我們果能了解人類的自己，就算了解真理的一部分。爲什麼不容易澈底的了解呢，因爲宇宙中間常有兩個境界，映不到我們的眼簾上來的，就是一個「無的境界」，一個「變的境界」。這兩個境界，無論何處，無論何時，總是存在，並且不能離開，有了這個，便有那個，沒有這個，也就沒有那個。這都不能單憑我們的知識直接去窮究本原的。試先講一個「無的境界」。

照宗教的主張，宇宙中間一個看得見的世界以外，還有一個高高在上的看不見的世界。並且那個看不見的世界常有絕大的威權，來支配或裁判這個看得見的世界，所以在第二個世界裏的，祇有服從的信仰的義務。但是我們所說的「無的境界」，却沒有這樣絕大的威權，好像常和物的世界保持平衡的狀態，只是深深的藏著，使我們不容易去接近。我們也就爲他增加了無數的煩惱，或者也就是使我們逐漸進步的一個引子。要是我們一動一靜，眼裏心裏，到處見得是個真理，便不免放鬆了那一番追求的努力，人類固有的精神，也自然漸漸的萎縮起來了。

這個「無的境界」老莊一派說得最明白。說的如下：

老子、無名、天地之始、有名、萬物之母。故常無欲以觀其妙，常有欲以觀其徼。此兩者同出而異名，同謂之元。元之又元，衆妙之門。視之不見，名曰夷；聽之不見，名曰希；搏之不得，名曰微。此三者不可致詰，故混而爲一。其上不皦，其下不昧，繩之不可名，復歸於無物。是謂無狀之狀，無物之象，是謂恍惚。孔德之容，惟道是從。道之爲物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物；窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。天下萬物生於有，有生於無。

莊子天地篇：泰初有無，無有無名，一之所起，有一而未形。庚桑楚篇：有乎生，有乎死，有乎出，有乎入。入出而無見其形，是謂天門。天門者，無有也。萬物出乎無有，有不能以有爲有，必出乎無有，而無有一無有，聖人藏乎是。則陽篇：萬物有乎生而莫見其根，有乎出而莫見其門。人皆尊其知之所知，而莫知恃其知之所不知而後知，可不謂大疑乎？有名有實，是物之居；無名無實，在物之虛。可言可意，言而愈疏。未來不可忌，已死不可徂，死生非遠也，理不可覩。

列子天瑞篇、夫有形者生於無形、則天地安從生。故曰有太易、有太初、有太始、有太素。太易者未見氣也、太初者氣之始也、太始者形之始也、太素者質之始也。氣形質具而未相離、故曰渾淪。渾淪者萬物相渾而未相離也。視之不見、聽之不聞、循之不得、故曰易也。易無形埒。故有生者、有生者、有形者、有形者、有聲者、有聲者、有色者、有色者。有味者、有味者、生之所生死矣、而生生者未嘗終。形之所形者實矣、而形形者未嘗有。聲之所聲者聞矣、而聲聲者未嘗發。色之所色者彰矣、而色色者未嘗顯。味之所味者嘗矣、而味味者未嘗呈。形動不生形而生影、聲動不生聲而生響、無動不生無而生有。

老子說的「無」字、並不是沒有的意思、不過是看不見聽不出搏不著的一種境界。莊子列子說的、也是一樣。天下萬物都從這裏生出來、就是大道也還是站著在裏邊、所以說是「元之又元衆妙之門」了。列子說的太易、就是老子說的「夷」「希」「微」、只是無形、不是沒有。沒有如何能生出有來呢。老子的道德經開章便說、「道可道、非常道、名可名、非常名。」這因為往來周遍的道既有一半藏在「無的境界」裏邊、看不見、聽不

出、擗不著、自然是說不出的。說出來的、又自然不是「常道」「常名」了。老子解釋「常」字道：「夫物芸芸、各復歸其根、歸根曰靜、是謂復命、復命曰常。」這是說凡物周而復始、方是常、所以「常道」也就是周而復始的原理。但是萬物都從「無的境界」生出來的、我們看不見他如何起源、萬物又都向「無的境界」變化去的、我們看不見他如何歸根、這便如何說得出來呢。老子又說：「有物混成、先天地生、寂兮寥兮、獨立不改、周行而不殆、可以爲天下母、吾不知其名、字之曰道、強爲之名曰大。」可見這個「道」字「大」字、都不是老子洽意的名詞、不過他要寫出這部道德經來、不能不用這幾個字罷了。

「無的境界」是不是真正存在、是不是可以證明他的存在。我們可以積極的答道：「是存在的、還可以證明他是存在的。」試先引列子湯問篇幾句話來討論。

殷湯問於夏革曰、古初有物乎。夏革曰、古初無物、今惡得物。後之人將謂今之無物可乎。殷湯曰、然則物無先後乎。夏革曰、物之始終、初無極已、始或爲終、終或爲始、惡知其紀。然自物之外、自事之先、朕所不知也。殷湯曰、然則上下八方有極盡乎。革曰、不知也。

湯固問、革曰、無則無極、有則有盡、朕何以知之。然無極之外復無無極、無盡之中復無無盡。無極復無無極、無盡復無無盡、朕以是知其無極無盡也、而不知其有極有盡也。

我們要是不能反對夏革第一個解答、就不能不承認古初是有物的了。照古生物學講來、古生界的生物、一定不是在古生界的時代發生的、現在已經在古生界以前——就是在元古界

一名始生界

裏發見生物了。但是還要想到太古界也一樣有生物的、生物才有

個來源。太古界有什麼生物、現在却還沒有發見、不過總不能說古代的生物是沒有來源的、只是看不見他的來源、就是他的來源還藏在「無的境界」裏邊罷了。不但古生代以前的生物是這樣、降至中生代、更降至新生代、一切形形色色、或是動的、或是植的、何嘗沒有來源、又何嘗沒有去路。究竟從何處來、向何處去、學者雖有種種假定、還是不能直接去觀察、這又不是藏在「無的境界」裏邊嗎。不但各時代的物界是這樣、就是人類、也何嘗沒有來源、沒有去路。究竟從何處來、向何處去、科學不能解答、哲學也不能解答、總是一半兒推測、一半兒懷疑、這還不是藏在「無的境界」裏邊嗎。至於殷湯所發的第二個先後的問題、和第三個極盡的問題、都是跟著第一個問題來的、第一個問

總既有一半藏在「無的境界」裏邊，第二第三兩個問題也自然還藏在「無的境界」裏邊。夏革後兩種解答，也不過是從「無」的方面去推想，所以說「自物之外，自事之先，朕所不知。」又說「無則無極，有則有盡。」總是描寫一個「無」字罷了。這種「無的境界」我們眼前便有三種根據，一種是形，一種是數，還有一種是光。莊子也嘗說過的。

秋水篇，夫自細視大者不盡，自大視細者不明。夫精小之微也，埤大之殷也，故異便，此勢之有也。夫精粗者期於有形者也，無形者數之所不能分也，不可圍者數之所不能窮也。可以言論者，物之粗也。可以意致者，物之精也。言之所不能論，意之所不能察致者，不期精粗焉。

莊子說的細大精粗，是論形的，但是「言之所不能論，意之所不能察致」的，不是一種「無的境界」嗎。幾何學是近來論形的科學，講的不過是點綫面體。在點以下的，便是看不見的點，問他如何解決，在體以上的，便是看不見的體，又問他如何解決，直綫果然是真直的吗，平面果然是真平的吗，不能解決這種問題。形的方面，只算解決得「有」

的——看得見的一半，還沒有解決到「無」的——看不見的一半。從前也知道幾何學不是完全的，所以又想創設一種「非歐克列得幾何學」，却也沒有完全成立。近來的「相對說」才見到沒有絕對的直綫和絕對的平面，居然把「非歐克列得幾何學」實地的應用起來，要將從前三進式的（上下前後左右）空間改成四進式的（從三進式再加一個時間）有曲度的（非歐克列得的）空間。但還不能在幾何學上明瞭的描寫出來，我們也還不肯便認四進式的有曲度的空間爲無上的滿足。佛氏說的「三千世界」，列子說的「大天地」，果然不能證明，却也不能反對。我們既能從三進推到四進，如何便斷定那個「大天地」或是四進以上，五進六進……的空間是沒有的呢。總之幾何學裏從點以下，從體以上，都是形的「無的境界」。

再論到數，是比形更精密了。譬如四進式的空間，幾何學上不能顯出來的，還能在數學上顯出來。惠子說：「一尺之棰，日取其半，萬世不竭。」這也幾何學上不能顯出來的，只能在數學上顯出來。但是莊子說：「無者數之所不能分也。不可圍者數之所不能窮也。」這可見數也是有限的了。我們在數學上常常看見兩種記號，一個是零○，一個是無

窮大 ∞ 、這一個 \circ 、就是莊子說的「不能分」的數、比隨意設定的如何小的數還要小、那一個 ∞ 、就是莊子說的「不能窮」的數、比隨意設定的如何大的數還要大。在高等數學裏邊、常用最複雜的方法、去誘導他比較的極限值出來。但因函數的性質、或是有限的、或是無限大的、或是全然不定的。所以這兩個記號中間、不單是高低懸殊、且還包含無窮的變化。明明是數、又看不見實在的數、這不是數的「無的境界」嗎。宇宙中間變化的事情、也就因為有一個零和一個無窮大、所以越不容易解決了。

我們還有一個最明白的證據、就是光線了。平常看得見的光線、共有七種。發出來的顏色、也有七種、所以叫做七色光線。合起來便成了一種白光。七種光線的浪徑、有長的、有短的。紅色光線浪徑最長、約當 \circ 、 \circ \circ \circ \circ 七六 \circ 密里米突。紫色光線的浪徑最短、約當 \circ 、 \circ \circ \circ 四 \circ \circ 密里米突。但是紫色赤色以外的光線還是存在、不過因他的浪徑或是過長、或是過短、不合我們的眼簾可以接受的程度、所以平常是看不見的。浪徑長過紅色光線的、叫做赤外線、短過紫色光線的、叫做紫外線。這都是光的「無的境界」。我們看得見的、都是借光線來傳導、既然有看不見的光線、便知道有不能傳導的。就

令光線能傳導，我們也還有不能接受的了。

以上三種形和數是理論的問題，光是實際的問題，實際的問題，好像很難改變的，理論的問題，或者還可以改變。但是眼前無窮的疑問，留待我們去解決的，正是不少。舉個最淺顯的例，三乘方以上的體積，何以還不能描出他的模樣來。一個圓徑，明明有一個有限的圓周，何以現在的算學家直算到周率七百零七位，還不能得著一個盡數。是不是幾何學和數學的基礎，還有一點兒謬誤。又是不是因光線的關係，永遠不會映到我們的眼簾來的。我們將來能不能單從知識方面去建造正確的基礎。種種問題，現在都還沒有解決的機會。下面再講一個「變的境界」。

老子說，「有生於無。」世界的事情不外一面是「無」，一面是「有」。「有」的一面，似乎不像「無」的一面不可捉摸的了。但是還有一種「變的境界」，一樣使我們感受苦惱。並且我們因為他好像是「有」的，越不肯放鬆他，越想去追求他，所以受的苦惱也越多。其實從「無」到「有」，也就是「變」。「變」的妙用，直是陰陽消長的根源，又是宇宙萬物的基礎，不變便沒有宇宙萬物了。「無」即是體，有「無」才有「有」。

「變」即是用有「變」才從「無」生「有」。我們先把孔子老子莊子和列子的話引來替代描寫一番。

論語：子在川上曰：逝哉如斯夫，不舍晝夜。天何言哉，四時行焉，百物生焉。天何言哉。
莊子秋水篇：道無終始，物有死生，不恃其成。一虛一滿，不位乎其形。年不可舉，時不可止，消息盈虛，終則有始，是所以語大義之方，論萬物之理也。物之生也，若騾若馳，無動而不變，無時而不移。何爲乎，何不爲乎，夫固將自化。
田子方篇：老聃曰：至陰肅肅，至陽赫赫，肅肅出乎天，赫赫出乎地，兩者交通成和而物生焉。或爲之紀而莫見其形。消息滿虛，一晦一明，日改月化，日有所爲而莫見其功。生有所乎萌，死有所乎歸，始終相反乎無端而莫知乎其所窮，非是也且孰爲之宗。

列子天瑞篇：生者不能不生，化者不能不化，故常生常化，常生常化者，無時不生，無時不化。易變而爲一，一變而爲七，七變而爲九，九變者究也，乃復變而爲一。一者形變之始也。運轉亡已，天地密移，疇覺之哉。故物損於彼者盈於此，成於此者虧於彼。損盈成虧，隨世隨死，往來相接，間不可省，疇覺之哉。凡一氣不頓進，一形不頓虧，亦不覺

其成、不覺其虧。亦如人世至老、貌色智能、無日不異。皮膚爪髮、隨世隨落、非嬰孩時有停而不易也。間不可覺、俟至後知。

這都是描寫宇宙中間一種變化的光景。我們能知道什麼呢？剛纔到來、便成過去、正像流光電影、到眼即逝一樣。便單說「俟至後知」也不容易。公孫龍說「有指不至」不至如何知道呢？又說「有影不移」。惠子也說「飛鳥之影、未嘗動也」。但不移不動、並非不改，所以墨子說「過佯就是影不從，說在改爲」。這已是更生的影，不是初時的影了。並且「變的境界」無彼無我，在彼既變、在我也變。偏重客觀、便不見我變、偏重主觀、又不見彼變。用變觀變、能否應變。以一變應萬變、又能否盡變。種種迷惑、又不覺都湧上我們的心頭來了。上面述的、大抵都是客觀的變。我們再引列子一段話來說明主觀的變。

仲尼篇、目將眇者先睹秋毫、耳將聾者先聞蚋飛、口將爽者先辨淄澠、鼻將塞者先覺焦朽、體將僵者先亟犇佚、心將迷者先識是非。故物不至者則不反。

在列子以爲這都是由至而反的徵象、其實無所謂至、無所謂反、不變不至、不變不反、這

都是一種變境罷了。因爲目將變、所睹的也變、耳將變、所聞的也變、口將變、所辨的也變、鼻將變、所覺的也變、體和心將變、所亟的所識的也都變。就是五官心思漸漸變了，所以觀聽知覺也一齊跟著來變。照此看來，客觀要變，主觀也要變。彼變爲一變，我變爲一變，我對彼又爲一變。人各有我，我非一我，我將萬變。物各有彼，彼非一彼，彼也將萬變。我對彼又將萬變。要從萬萬變之中，勘出一個超然的自在的真相來，正不知道是從何處去下手。試將列子仲尼篇一段話寫出來。

列子好游。壺丘子曰：禦寇好游，游何所好？列子曰：游之樂，所玩無故。人之游也，觀其所見，我之游也，觀其所變。壺丘子曰：禦寇之游，固與人同歟，而曰固與人異歟。凡所見亦恒見其變，玩彼物之無故，不知我亦無故。務外游不如務內觀，外游者求備於物，內觀者取足於身。取足於身，游之至也；求備於物，游之不至也。

列子是專重客觀的變，壺丘子便見得我都變。他後來又說：「至游者不知所適，至觀者不知所抵，物物皆游矣，物物皆觀矣。」這是無內無外冥然一切的了。因爲物既「無故」，我也「無故」，外游固難求備，內觀也還是不足，只得物我兩忘，才算內外皆得。老

莊一派、提倡自然、往往有一個「忘」字訣。像莊子大宗師篇說、「魚相忘乎江湖、人相忘乎道術。」在宥篇說、「墮爾形體、吐爾聰明、倫與物忘、大同乎萍溟。」天地篇說、「忘乎物、忘乎天、其名爲忘己、忘己之人、是之謂入於天。」達生篇說、「忘足履之適也、忘腰帶之適也、知忘是非心之適也、始乎適而未嘗不適者、忘適之適也。」這都是一類的話。佛氏提倡自在、又常用一個「無」字訣。像心經說、「空中無色、無受想行識、無眼耳鼻舌身意、無色聲香味觸法、無眼界乃至無意識界、無無明亦無無明盡、乃至無老死亦無老死盡、無苦集滅道、無智亦無得。」這也是一類的話。他們兩家對著這個萬變的宇宙、知道不能從形迹上去追求、只有把形迹都忘却了、才可以窺見本原、甚或把他都超脫了、才可以圓通無礙。這都是用一個「無人相無我相」的妙訣、去作追求真理的前驅、就是要脫離一切相對的變幻的境界、直接去尋一種絕對的自在的境界。

上面既說了一個「無的境界」、又說了一個「變的境界」、跟着便要討論那個「一元論」和「多元論」的問題。不問他是論那一種、不妨先從人類說起。一說、人類最先是只有一種、從一處發生的、後來漸漸遷到別處、因氣候風土習慣種種不同、才有了人種

的差別，這就是「一元論。」一說，人種最初便不同的，也不是一處發生的，這就是「多元論。」不單是人類有這兩種說法，推到一切動物，再推到一切植物，也還有這樣兩種說法。主張「一元論」的，便說一切動物，都從一個祖先發展變化來的，一切植物，也都從一個根苗發展變化來的，並且還可以說一切生物，也是從一至二至三，以至萬萬的。主張「多元論」的，又是儘力的反對他。現在這兩種說法，好像還沒有解決的機會。爲什麼呢，因爲講到嬗化，便是牽涉「變的境界」，推到原始，又是牽涉「無的境界」，這兩個境界要是不能完全打開，那一個問題也便不能完全解決，所以論來論去，總是沒有切實的證據。有人說，狐是狼變的，人是猿變的。爲什麼從來沒有看見狼變狐，猿變人呢。有人說，人和猿是一個祖宗的兩個兄弟。但何以竟覓不着那位祖宗的遺迹呢。又有人說，人類的遠祖，本是水族，嬰兒口內今還有鰓，便是證據。但水族能游水，嬰兒不能游水，何以知道嬰兒的鰓和水族的鰓是一樣的呢。這種懷疑，好像是對着「一元論」的一種總攻擊。但是我們既經承認有一個「無的境界」和一個「變的境界」，一定不肯將這個淺顯的散漫的「多元論」來作安心劑，一定要把那個高遠的條貫的「一

元論」來作試驗品，這也是人類從精神上發展出來的一種自然趨勢。

我們不單是不滿意「一元論」和「多元論」的糾紛，並且還不滿意動物和植物、生物和無生物的區別。現在的科學家，最擅長去做分別類的工夫，其實門類越多，真理越晦，因為可以分別的，只是機械的部分，不是精神的部分。真理是不能分別的，所以真理是精神的，不是機械的。科學越重分別，也越是機械的，不是精神的了。動物和植物的區別，中國古代早已有的了，周禮說，「動物宜毛物也，植物宜阜物也。」張衡西京賦說，「植物斯生，動物斯止。」這都是周漢時代的話。照文字講，動物是動的，植物是不動的，西方的學者，也還是這樣分別。但細察植物的葉，有的遇著他物接觸，便閉鎖起來，有的受著日光和溫熱的作用，便運轉起來，還有幾種下等植物，或是植物的精蟲，能自由在水中往來游泳。動物裏邊，也有附著岩石上生活，不能任意運動的。所以單說動不動，不算是根本的分別。後來有從他們採取的食物來分別，或是從他們攝取食物的方法來分別，還有用他們細胞的組織和性質來分別，但到底不是一個普遍的通則。所以這種區別，總不能承認他有存在的根據。

生物和無生物的區別，又什麼樣呢？我們已經說過生物的來源，還是藏在「無的境界」和「變的境界」裏邊。那末他的生命，是不是完全和無機物脫離關係，無機物是不是可以造成生命的基礎。再推開一層想，現在所謂無生物，是不是完全沒有生命的要素。種種懷疑，自然要接著起來。現在微生蟲裏還有吸收無機物來作養料的，叫做「淡化微生物」。細菌一類，都說是從無機物產出來的。又像礦物，似乎是無生物了，但是他也有相當的質體，有相當的組織，有相當的模形，並且還有相當的作用和相當的變化，這不是和生物一樣的嗎？生物是有生有死的，礦物也是由無而有，由小而大，由成而敗，這不是一樣的有生有死嗎？還有幾種礦物，像石墨石油等類，都說是從有機體腐化出來的，但石墨也有在未曾發見生物的太古界裏產出來的，這又如何解說。最淺顯的問題，就是人類應屬那一類，究竟是生物一類呢，還是無生物一類。這也一樣不容易解釋。我們可以引列子書中兩段話來作個比較。

湯問篇、偃師謁周穆王。王曰：若與偕來者何人耶。對曰：臣之所造能倡者。穆王驚視之，趨步俯仰，信人也。巧夫，鎮其頤則歌合律，捧其手則舞應節，千變萬化，惟意所適。王以

爲實人也。與盛姬內御並觀之。技將終，倡者瞬其目而招王之左右侍妾。王大怒，立欲誅偃師。偃師大懼，立剖散倡者以示王，皆傅會革木膠漆白黑丹青之所爲。王諦料之，內則肝膽心肺脾腎腸胃，外則筋骨支節皮毛齒髮，皆假物也，而無不畢具者。合會復如初見。王試廢其心，則口不能言；廢其肝，則目不能視；廢其腎，則足不能步。穆王始悅而歎曰：人之巧，乃可與造物者同功乎。

力命篇、黃帝之書曰：至人居若死，動若械，亦不知其所以居，亦不知其所以不居，亦不知其所以動，亦不知其所以不動，亦不以衆人之觀易其情貌，亦不謂衆人之不觀不易其情貌，獨往獨來，獨出獨入，孰能礙之。

偃師果真和造物同功，也自然能造倡者。要說這個倡者不是生的，何以歌舞變化，宛像一個生人呢？黃帝書裏那位「至人」，要說是生的，何以「居若死，動若械」呢？又何以居不居，動不動，都不知道「所以」的呢？倡者不是偃師所作的生人嗎？生人不是造物所作的倡者嗎？那個至人又不是造物造的第一流的倡者嗎？究竟誰是生的，誰是無生的，我們果能判斷這個嗎？這是最切近我們自己的，還是不能判斷，別的更不容說了。總

之不能知道他們的本原，便不能給他們一個分別。

上面說的，就是爲的一個「無的境界」和一個「變的境界」，所以對於近人種種解釋、種種分別，起了多少懷疑。這種懷疑，別的還是很多，到底還沒有破除真理的障礙。這是什麼緣故呢？因爲近來追求真理的方法，都是單從知識一方面去著手，其實真理決不是單憑知識所能抽繹得出來的。真理是具體的，是精神的。知識是抽象的，是經驗的。單憑知識去求真理，仍不過從有象有數的方面去分析，終不能到無象無數的方面去分析。現在都說科學是最切實的最精密的。將來科學的進步，可到如何程度，果然不敢斷定。但是科學最重量數的分析，越分析越是抽象的，並且越是機械的，雖或可以得著部分的觀念，決不能得著具體的精神的觀念。這是第一層困難。科學是最重實驗的，有象有數，還可實驗，無象無數，如何實驗。科學只可管領到「有的境界」，不能管領到「無的境界」。這是第二層困難。科學各走各的路徑，遇著不能會通的時候，各設幾個假定，裝成一種統一的模樣，但總是假定的統一，不是真正的統一。譬如一個圓形，從中心到圓周，有無數的半徑，科學好像各走一條半徑的路，也有多少緣著曲線走去的，這樣

去求統一，好像從各種路徑去求一個圓形，不是缺少一段，也就會差一點。這是第三層困難。現在各種科學大都偏著應用方面去發展，常常帶著一種利欲的色彩，正和追求真理的目的成了一種背道而馳的趨勢。這又算新追加的一層困難了。所以我們可以說除非再建一個更上一層的目標，再擇一種超越經驗的方法，科學不算是追求真理的正路。從前牛頓的力學定律，除去少數有思想的以外，都是看做真理一樣的。（其實牛頓自己却沒有這種思想）現在有了愛因斯坦的「相對說」我們便知道無論何時，還有更上一層的希望。不單是牛頓的定律，不算是一種真理，就是愛氏的「相對說」也不過告訴我們研究的方法，何嘗便算得一種真理。牛頓認定等速直綫運動以外的一切運動，都是絕對的，空間時間各自獨立，又各和運動狀態絕對無關的，所以包含着空間時間的現象，也自然個個是絕對的。愛氏認定一切運動，不關等速或加速，直線或旋轉，都是相對的，空間時間不能分離，並且各隨運動狀態相對變化的，所以包含着空間時間的現象，也自然個個是相對的。這是舊物理學和「相對說」根本不同的要點。比較和實驗的結果，總算「相對說」是占勝利了。但是這個後起的「相對說」能

不能包括「無的境界」這是我們第一個懷疑。宇宙裏邊有沒有相對以外的運動，又有沒有相對運動以外的境界，這是第二個懷疑。「相對說」好像還沒有啓示我們一切變化的本原，不能澈底的解除我們的缺望，這是第三個懷疑。還有人說，據「相對說」不能不默認光綫速率爲一切速率的極限，設或有和光一樣或比光更大的速率，宇宙現象便怎麼樣。這又不能不懷疑的。「相對說」既然還有懷疑，便不能算絕對的解決。不過愛氏能這樣運用縝密的思慮，先合併時間和空間，造成一種四進的形式，（特別相對說）又從重力作用去處理空間時間的關係，設想到一個有限的無邊的並且是「非歐克列得幾何」的宇宙空間，（普通相對說）使科學別開一個斬新的生面，就爲我們鑿通一條研究的新路，這種貢獻也自然不能不算偉大的了。

「天下不可以智爲也，不可以慧識也。」（淮南子語）從前既用這樣切實的方法，努力去追求真理，還踏不上絕對真確的領土，果然方法有錯誤嗎，誰也不肯承認。究竟是什麼呢。歸結起來，只是太拘泥迹象了，所以打不開迹象以上的境界，也就得不到一個具體的宇宙的真相。我們已經知道病根是怎樣，便應當怎樣去改革方案。現在還不能去

討論精密的方案，可以討論的，就是我們應當追加的條件。大略舉來，就是（一）我們要從超越物質的方面去努力，（二）要從超越五官和機械的方面去努力，（三）要窮究一切變化的本源，追向超越時代的方面去努力。果能適合這三個條件，通力合作，聚精會神的做去，或者才可以達到遠大的希望。我們還要鄭重聲明的，我們不是主張完全推翻舊方法，只是要求追加新條件。原來宇宙間一切迹象，還是包含在真理之中，不過只是一面，不是全體罷了。

迹象方面，既不能澈底，有思想的人，便要向着迹象以上努力去開拓境土。從前東方那樣的人，除去佛氏，就要推老莊一派。老子說，「致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀復。」虛是實根，靜是動根，萬物從虛靜出，又從虛靜入，觀察到此，便接着「衆妙之門」了。莊子也有數段文字可以引來參考。

在宥篇、處乎無嚮、行乎無方。挈汝適、復之撓撓以遊無端。出入無塵、與日無始、頌論形軀、合乎大同。大同而無己、無己惡乎得有有。觀有者昔之君子、觀無者天地之友。

天地篇、視乎冥冥、聽乎無聲、冥冥之中、獨見曉焉、無聲之中、獨聞和焉。故深之又深而

能物焉、神之又神而能精焉。其與萬物接也、至無而供其求、時騁而要其宿、大小長短修遠。

達生篇、彼將處乎不淫之度、而藏乎無端之紀、游乎萬物之所終始。壹其性、養其氣、合其德、以通乎物之所造。

這就是莊子對於「無的境界」一種追求的方法。綜合起來、就是要「大同」要「無己」、要「深之又深」、要「神之又神」、要「壹性」、要「養氣」、要「合德」。能與天地合德、自然能「觀無」、又能「通物之所造」了。莊子對於「變的境界」也有一種處理的方法。

大宗師篇、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。藏大小有宜、猶有所遯、若夫藏天下於天下而不得所遯、是恒物之情也。特犯人之形而猶喜之、若人之形者萬化而未始有極也、其樂可勝計耶。故聖人將遊於物之所不得遯而皆存。

這是一種玄同變化的功用。藏乎無端、遊乎無外、宇宙萬變、何損絲毫、自然無往而不自

在的了。話雖如此，却不容易，神而明之，總得要有些常虛常明脫然無係的本領。

莊子還有引孔子幾段文字。

莊子都是寓言，不必一定是孔子說的，我們只是借寓言來作寓言，更不必定要證明是某人說的。

北遊篇，仲尼曰：不以生生死，不以死死生，死生有待耶？皆其所一體。有先天地生者物耶？物物者非物。物出不得先物也，猶其有物也。猶其有物也無已。聖人之愛人也，終無已者，亦乃取於是者也。

這是說死生一體，有無也一體。物出不得先物，還是有物，窮本推源，只是「無已」。聖人愛人，只是不敢先物。往古來今，除却愛人，人道便爾絕滅，世更何有，無有便無了。宇宙萬物，消息盈虛，都在其中，這可算一種積極的導言。孔子處理「變的境界」，據莊子引的如下。

知北遊篇，仲尼曰：古之人外化而內不化，今之人內化而外不化。與物化者，一不化者也。安化安不化，安與之相靡，必與之莫多。

德充符篇，仲尼曰：自其異者視之，肝膽楚越也；自其同者視之，萬物皆一也。夫若然者，且不知耳目之所宜，而遊心乎德之和。物視其所一，而不見其所喪，視喪其足，猶遺土

也。

田子方篇、仲尼曰、吾一受其成形、而不化以待盡、效物而動、日夜無隙、而不知其所終、薰然其成形、知命不能規乎其前、丘以是日徂、吾終身與女指顏淵下同、交一臂而失之、可不哀與、女殆著乎吾所以著也、彼已盡矣、而女求之以爲有、是求馬於唐肆也、吾服女也甚忘、女服吾也亦甚忘、雖然、女奚患焉、雖忘乎故吾、吾有不忘者存。

凡物俱化、惟一不化、物化便盡、惟一不盡。故吾雖去、新吾仍留、單是從不化的講。譬如天有四時、月有朔望、論化是二、論不化還是一。要是矜持形迹、得喪攪心、遇冬號寒、遇夏歎暑、月盈便喜、月缺頓悲、這都是看重了外邊的化、忘却了內邊的不化、結果便至一無所有了。

從上說來、我們要單憑知識去打通一個「無」的一個「變」的境界、希望還是很少。照一般的解釋、知識不過耳目心思的作用。換一句話說、就是一方面是感官的作用、一方面是理性的作用、二者結合起來、才得着一種知識。感官是在外的、是依附迹象的。理性是在內的、但仍是對外作用的、所以也還是間接的依附迹象的。到了迹象以上的境

界、感官便不能用、理性也無所施、就是沒有知識用武的地方了。不過我們在知識方面得着的一切結果、在宇宙中間特別的部分、還是可以應用。並且因爲從前得着的結果、還不能十分滿足、才引起我們更上一層的努力、這就是知識給我們的一綫光明。要是矯枉過正、屏絕知識、冥心孤往、不單是辜負了從前一番試驗的開關的工夫、結果還是墮五里霧中、何從知道怎樣的活動、才是必需的、又是滿足的呢。莊子庚桑楚篇說、「知者接也、知者謨也。知者之所不知、猶睨也。」有人解釋道、前兩句是「情欲之知」、後一句是「德性之知」。這話比較的還對。「接」是外接、就是感官的作用、「謨」是內慮、就是理性的作用、一般所謂知識、便是。至於「所不知」、是不可「接」的、不能「謨」的、只得憑德性直接去感通、一般所謂直覺、近是。莊子還說、「人之於知也少、雖少、恃其所不知而後知天之所謂也。」徐無鬼篇「人皆尊其知之所知、而莫知恃其知之所不知而後知、可不謂大疑乎。」則陽篇可見莊子是重在「恃其所不知而後知」、但仍不廢「接」「謨」的作用。我們把這篇的要點歸結起來、也是這個意思。

第三章

人類的能力

人力是什麼 能力和知識 能力可以變化的 能力是超越形質的 能力可以吸收的 入類的花和果 進步的意義 自便便是德 現在物質方面發展的程度 使用器械的結果和效力 科學的欲利主義 政治現狀 教育現狀 社會現狀 一個恐怖的無窮級數 人類和別種分子的比較 物界中間一個人格

知識方面既然還不能貫徹、補救的方法、只得去借助天賦的能力了。能力是什麼、簡直說來、就是可以做出成績來的原力。人類在宇宙中間、無論何時、成績做到如何程度、便有一種相當的原力、這就是人類的能力。有人說、「人類的能力不能離開知識去活動的、並且還要知識去統率。」這好像看做能力是一羣的軍隊、知識就是他的主帥一樣了。其實能力和知識決沒有主從的關係、性質也完全不同。知識出於經歷的、能力得自先天的。知識具整理的作用、能力具實行的作用。知識主向形質裏邊去追求、能力不必單向形質方面去活動。能力的大小、也絕不和知識的高下作比例。現在人類的知識、還好像要一般科學家 and 哲學家去代表、能力的方面、却不單讓一般科學家和哲學家去代表、所以知識決不是能力的統帥。不過一般人常常爲著卑凡的不正確的見解、引起多少過量的欲望、跟向他去活動、不單是天賦的能力因此漸漸消耗、還會造出種種破

壞的罪惡來推考起來，這還算不得一種知識的作用，只算是誤用能力的結果。

嘗有人說，「人定可以勝天。」這句話理想極高，論證也極難。易繫辭傳說，「範圍天地之化而不過。」中庸說，「贊天地之化育。」照這樣說，人類也正不必超越造化的範圍，只要發揮贊化的能力。這是儒家最中庸的論調。莊子一派，又看得造化非常偉大。莊子 大宗師篇說，「偉哉造化，又將奚以汝爲，將奚以汝適，以汝爲鼠肝乎，以汝爲蟲臂乎。」
「夫物不勝天久矣，吾又何惡焉。」知北遊篇說，「身非汝有，是天地之委形也。生非汝有，是天地之委和也。性命非汝有，是天地之委順也。孫子非汝有，是天地之委蛻也。」莊子以爲形質變化，完全要歸造化主張，決不由人力左右絲毫的。但人類却能於形質變化以上保持一種不滅的能力。大宗師篇說，「聖人將遊於物之所不得遯而皆存。」
「無古今而後能入於不生不死。」知北遊篇說，「古之人外化而內不化。」這類的話，決不是虛無杳渺的，我們至今讀去，還覺得津津有味。原來人類的能力的確可以超越一切形質的，形質便令磨滅，能力還是存在。古來偉大的人物雖然早已物化了，但他們的精神，一直灌輸到後代，常常在社會中間養成一種活動的原力。這就是能力不滅的證

據。所以我們要認識人類的真正價值，總得要有一種超越形質的活動，才可以發揮人類固有的能力，表示人類在宇宙中間所占的地位。

能力不受形質的束縛，還可以根據「相對說」來解釋。從前物理學上有兩個獨立的定律，一個是「質量不滅」(Conservation of Mass)，一個是「勢能不滅」(Conservation of Energy)，但照「相對說」講來，質量 m 、速度 v 、光速 c 的勢能公式是

$$mc \dots\dots\dots (1)$$

$$\frac{m}{\sqrt{1-\frac{v^2}{c^2}}}$$

設再吸收勢能 E ，速度不變，增加的勢能公式是

$$\frac{E}{\sqrt{1-\frac{v^2}{c^2}}} \dots\dots\dots (2)$$

$$\frac{E}{\sqrt{1-\frac{v^2}{c^2}}}$$

(1)(2)加起來，便是

$$\frac{mc^2 + E}{\sqrt{1-\frac{v^2}{c^2}}} = \frac{(m + \frac{E}{c^2})c^2}{\sqrt{1-\frac{v^2}{c^2}}} \dots\dots\dots (3)$$

$$\frac{m}{\sqrt{1-\frac{v^2}{c^2}}}$$

和(一)比較，便知道增加勢能 E ，正和增加質量 E/c 是完全一樣。質量是跟著勢能增減的，便打破了「質量不滅」的定律。並且勢能既然可作質量觀，質量也自然可作勢能觀，不單是 E/c ，就是原有的質量 m ，也一樣可作勢能觀。原來的解釋，有了質量，便有勢能，現在却可以說離開質量，勢能還在。所以推廣新物理學的意義，只有「勢能不滅」的定律，沒有「質量不滅」的定律了。人類的能力，正和物理學上的勢能有同樣的性質，勢能可以超越質量，永遠存在，能力也自然可以超越形質，永遠活動。現在的物理學當然包不住人類學，但是人類何嘗不是物界裏邊一個分子，他的動作又何嘗不是物理裏邊一種現象，我們既從物理學證明勢能是不滅的，便可以相信能力也是不滅的。

照新物理學講，物體失去勢能若干，質量便同時減少，吸收勢能若干，質量便同時增加，增減之數，都和 E/c 相等。我們便可跟著說，物體可以吸收勢能，人類也一定可以吸收能力。凡物都有一個可以吸收的源泉，不過吸收的能力，與其作一種暫時的質量觀，不如仍作一種永久的能力觀。「質量不滅」的定律，在新物理學上既然不能成立，便知

道質量不是實在的，只有能力是實在的。一個物體化作光熱等等，失去勢能若干，便一時減少質量若干。但光熱就是勢能，勢能還是存在，所以質量可以增減，勢能不能增減。無論何物，不是實在的，人類也不是實在的。列子說的「天地萬物，不相離也，認而有之，皆惑也。」正是這個道理。我們要是單爲增加暫時的質量，才去吸收能力，結果吸收來的，仍要使用到形質上去，後來還是一無所有，像現在一時的物質文明，何嘗可以永遠保得住呢。所以能力是要吸收的，並且要儘量的去吸收，不過吸收的目的，還要問個明白。

勢能可以變化的。由某種物體變光變熱，熱還化光，光也化熱，分開來看，好像光有光的勢能，熱也有熱的勢能，合起來看，還是一種。人類的能力，也一樣可以變化。從前用了許多能力，造成一個專制政體，現在却變爲共和政體了，從前又用了許多能力，造成一個階級制度，現在却發見社會主義了。這不是各種政體各種制度和各種主義由各種不連續的能力造成的，其實往古來今，用來用去，還是這一種人類的能力。用數學來解釋，能力好像微分學上一個連續的函數，常常跟着幾個變數不斷的變化，造出來的現象，

分開來看，自然到處不同，合起來看，却是一綫到底。要是用積分法來還原，人類能力的變化，便當更明白了。不過能力變化的軌迹，雖然是連續的，要是單看他發出來的現象，又好像是間斷的。老子說的「迎之不見其首，隨之不見其後」，即從能力方面講，也何嘗不是一樣。

上文是說能力不受知識的支配，不受形質的束縛，可以吸收的，可以變化的各種理由。人類具有這樣的能力，果能使用得當，就可以完成人類的職務。本來人類原和萬物分不開來的，人類也不是一個久永的東西，實質上又完全認不出來的，可以認識的，只是從人類的能力上發展出來的作用，這就是人類的職務。要完成人類的職務，便要將能力保持得充足，發揮得圓滿。如何能保持得充足，就是要儘可以吸收的限度去吸收。又如何能發揮得圓滿，就是要儘正當使用的範圍去使用。這樣努力做去，後來便可以結成一朵燦爛的人類的花，還可以結成一顆充實的人類的果，有花有果，便算完成了人類的職務。話說雖是容易，做去却是艱辛，如何算是一朵燦爛的人類的花，又如何算是一顆充實的人類的果，這便要跟着第一章說，就是要人類完全混一，完全平等，完全達

到本能的水平界綫，這才是真正的人類的花，人類的果。人類到了開花結果，也可算告一段落，但是活動還不終止，人類結成的果，將來還要發芽，還要生枝生葉，也還要開花結果。不過這是一個宇宙的級數的問題，却不是這部自鑑討論的問題了。

人類的職務，只要後來收得一個最好的結果，但要看到後來的結果，先要回看過去的事實。人類已經做出來的成績是什麼樣，一部人類的成績史，究竟是不是不斷的進步，進步的路徑和現在所造的程度又什麼樣。這本是相對的問題，不是絕對的問題，看法不同，解決法也便不同。並且進步兩個字，也沒有一個普遍的標準。莊子齊物論說：「彼亦一是非，此亦一是非，是亦一無窮，非亦一無窮。」又說：「物固有所然，物固有所可，無物不然，無物不可。」又說：「其分也成也，其成也毀也，凡物無成與毀，復通爲一。惟達者知通爲一。……通也者得也，適得而幾矣。」秋水篇說：「小而不算，大而不多，何貴何賤，是謂反衍。」何少何多，是謂謝施。「萬物一齊，孰短孰長。」既然沒有是，沒有非，沒有不然，沒有不可，也沒有成虧，沒有大小，沒有貴賤，沒有多少長短，那就絲毫沒有比較，沒有分別，如何說得到進步不進步呢。要是離却是非成虧種種比較的名詞，專從空間

時間來描寫一個自然的軌迹，那末只要空間還在，時間還在，人類還在，無論走的方向怎樣，就是不管好的壞的，只要活動一天，便算一天的進步。不過這樣廣義的解釋，依然沒有標準，也不是本題根本的要義。我們只得根據莊子「適得而幾矣」一句話，勉強去下一個定義道，人類能從「自得」的路徑上向前做去，就是進步。要不然，便沒有中立的地方，也許就是退步了。什麼叫做「自得」呢，可以引淮南子兩句話來解釋，「所謂自得者，全其身者也，全其身則與道爲一矣。」淺近的說，就是要完全適合做人的道理。孟子說，「君子深造之以道，欲其自得之也。」可見「自得」要從道中去求的。

第一章已經說過，歷史上人類的精神，確有一種繼續擴張繼續增高的趨勢。但是這種趨勢，却不是一直綫的，盤旋曲折的下來，走的路程甚長，得的進步甚短，直到現在用縮影法看去，才得認出這點兒趨勢來。所以這樣的發展，還算不得十分圓滿。本來人類的生活和一切制度，因爲時間空間不斷的相互關係，自然會從簡單的變到複雜的。供養一天一天的美備，器具一天一天的精良，交通一天一天的推廣，社會也一天一天的發達，好像人類都向着「自得」的路徑上逐漸努力去發展，一般總說是進步的。但是我

們所謂「自得」的意義，却不能單從物質方面去評量，最主要的，要從精神方面去評量。所以人類的能力，也不應單從物質方面去發展，還要從精神方面去發展。歷史上人類向物質方面消耗的能力，當然已經不少，但是成績却不算多。因為歷史上的成績，不能保存一切物質，留待後人去估價，後人也只得從精神上去估價，或是從物質裏邊含蓄的精神上去估價。只有後人可以估價的成績，就是可以替人類增加分量的成績，才算得是真正「自得」。古人說，「德即是得」，我們可以反過來說，「自得」便是德。但還要消耗的少，保存的多，才算是真正進步。如何能消耗的少，保存的多，只要努力向精神的方面去發展，因為永遠可以保存，可以估價的，是精神，不是物質。

現在精神的方面，因為受着物質文明的影響，漸漸要加上一個負的符號了。單從物質方面看去，平均起來，也還增不得多少數量。譬如現在有了飛行機和潛水艇，一面可以到空裏去，一面還可以到水裏去，一般都說是製作精巧，技能上有一點兒發展了。不過從書裏考察起來，好像是數千年前曾經有過的，就使不是事實，但總是有過這種思想的。試引出來，

帝王世紀，奇肱氏能爲飛車，從風遠行。湯時西風吹奇肱氏飛車至於豫州，湯破其車，不以示民。十年東風至，湯復作車，遺賜之去。

拾遺記，始皇好神仙之事，有宛渠之民，乘螺舟而至。舟行如螺，沈行海底而水不浸。一名淪波舟。

古時關於「飛車」和「淪波舟」的記錄，比較現在的飛行車潛水艇，何嘗有多少差別。這種思想，已經醞釀了數千年，直到這時，才從新得着發明的機會。究竟是進步不是進步，還要到後來去總計算。人類生活上必需的條件，就是衣食住三項，這種起源，當然和有生俱來的，不過總須經過一個「茹毛飲血」穴居野處」的時代。中國相傳是黃帝始製衣裳的，神農始化火食的，宮室的制度，也是這個時代的產物，總算是生活上的進步了。但四五千年以來，並不能再有斬新的改革，衣裳還是衣裳，火食還是火食，宮室也還是宮室，不單是中國是這樣，世界各國都是這樣。再回頭想想當年，像咸陽地方秦始皇的阿房宮，蘇州地方吳王闔閭的姑蘇臺，不說是「千門萬戶」，便說是「高見數百里外」，想不到數千年前，早已有這樣宏麗的結構。曾幾何時，錦繡金碧，都化作蔓草

荒烟，只剩下幾個文人騷客，憑弔歎歎，來描寫一種明月夕陽自來自去的光景。世界上像這樣殘破的歷史，繙看起來，當然還是不少，這究竟是進步呢，還是退步呢。

我們不必講到破壞的方面，單講建設的，究竟人類和物界有沒有顯著的區別。人類果然離不了衣食住三項，別的生物界也何嘗不是一樣。食是不必說的了，衣也不單是人類有的，鳥的羽、獸的毛，都是禦寒暑的，這就是鳥獸的衣裳了。住也不單是人類有的，鳥的巢、獸的穴，還有微小的昆蟲，像蛛的網、蜂的窠、蟻的塚，一樣是避風雨的，這又是鳥獸昆蟲的宮室了。本來「自得」的意義，不設一切分別的，衣裳固可，羽毛也可，宮室固可，巢穴也可。只要各適其適，誰長誰短，大可不論，並且也無從論起。淮南子說：「廣廈闔屋，連闔通房，人之所安也，鳥入之而憂。高山險阻，深林叢薄，虎豹之所樂也，人入之而畏。川谷通原，積水重泉，黿鼉之所便也，人入之而死。咸池承雲，九韶六英，人之所樂也，鳥獸聞之而驚。深谿削岸，峻木尋枝，猿狖之所樂也，人上之而慄。……乃至天地之所覆載，日月之所昭認，使各便其性，安其居，處其宜，爲其能。」這纔是「自得」的真義。勉強去分別，不是「蝸鳩笑鵬」，就是鵬笑蝸鳩了。

我們要從物質上去推尋人類和物界的差別，只得借重人類使用器械的一件事，除去人類，好像還沒有這種能力。但是器械的本身，還不算一種成績，他的成績，要依使用的結果來計算。用的得當，成績可以加多，用的不得當，成績還要減少。像舊式的堅甲利兵，新式的戰艦鎗礮，都不過是自殺的利器。近來發明的飛行車潛水艇，也還是使用到戰爭上去，結果，不過將文明兩個字糟塌到體無完膚的地步，待後來要去計算成績，誰知道已經是不堪回首的耶。除去人類，雖沒有使用器械的能力，但他們自殺的方法，却也不像人類那樣利害。天賦的能力，只這一點使用的結果，一正一負，便全相反。這是要人類去細細評量細細自擇的了。中國從前早有「偃武」「弭兵」等名詞，這個「武」字，本是「止戈」的意思。左傳說，「兵猶火也，勿戢將自焚也。」可見當時都有一種厭惡戰爭的心理。墨子的非攻說，更說得痛快，所以墨子總算是一位講人道的鉅子。但要實行「弭兵」，還是沒有希望。人心的欲潮一天一天的增高，世界的物力又一天一天的減少，供不濟求，勢不至爭奪不止。嗜欲可以戕身，有利器戕身更快。但利器也不能自動去殺人的。莊子說，「兵莫憊於志，鏃鋌爲下。」可見主犯還是志，不是鏃鋌了。又像耕

織的利器、工作的利器、交通的利器、和藝術上使用的種種器械、好像都是有功人類的、不過逐漸的助長人類奢侈的欲望、仍是間接的繁殖世界破壞的種子。老子說、「不見可欲、使民心不亂、」又說、「絕巧棄利、盜賊無有、民多利器、國家滋昏、」這雖像一種忿世嫉俗之談、却有幾分正本清源之意。

我們已經知道不能單憑五官去追求真理、但是能不能利用器械來補助、利用的範圍有沒有限度。從前沒有顯微鏡的時候、那種微小的細菌、和物質的構造、大都不能觀察的。沒有望遠鏡的時候、天文學上的懷疑、還是很多、就是最近我們的月球、也沒有人敢下一句斷語。現在有了顯微鏡和望遠鏡、自然眼界越放得遠大了。還有物理學和化學用的種種器械、在科學的研究上、效果也確是不少、也許將來還有更上一層的希望。這種成績、也似乎不能一筆抹殺的。但依新物理學來解釋、器械的補助、不單是有限度、並且有時因為用了器械、反使我們所得的結果毫無意義。愛因斯坦的「普通相對說」已經證明凡在引力場中、用固定的器械測得的結果、和尋常幾何學定理不合。無論用鐘來定時間、用尺來量距離、到處改變、不能得一個確定的標準、因為器械的自身、在引

力場中早已失却方圓平直種種有規則的性質了。這個理由，根本的證明器械的效力是有限制的，不是普遍的，我們如何能單憑器械直接去尋一種惟一的真確的境界呢。我們已經說過，現在的科學，不是追求真理的正路。這還不單是科學本身的問題，因為研究科學的，專顧著實業上或經濟上的需要，只向着物質方面去發展，結果就完全變成一種欲利主義了。試問剗造科學的真正目的，究竟爲的是欲利主義呢，還是真理主義。假使剗造的是一種真理主義，研究的又純是一種欲利主義，這就是研究科學的把科學來做犧牲了。欲利主義完全征服了真理主義的結果，不單是真理永遠不能產出，還要借着人類固有的能力，不斷的傾向人欲的方面去活動，結果便會從科學裏發生一種極大的危險。現在破壞的現象，就因爲科學趨重欲利主義，所以比從前越擴大了。本來利害兩字，是相對的，不是絕對的。才講到利，便見到害，沒見到利，也沒見到害。要是認定他是絕對的，我看是利，他也看是利，我看是害，他也看是害，那就變成算學上一個常數了。利益只有此數，我利，他不利，他利，我不利，得着便喜，失着便怒，我越喜，他越怒，喜怒兩情，相搏相激，必致衝突，衝突不已，必致破裂。莊子說：「民之於利甚勤，子有殺父，臣

有殺君、正晝爲盜、日中穴阨。」孟子說、「苟爲後義而先利，不奪不饜。」這自然是應有的結果。不單是個人的爭奪，還有國際的戰爭，會社的革命，也都會跟着這自私自利的一念鼓動起來。結果利是虛的，害是實的，所謂欲利主義，還不是徒託空言嗎。便令利益真能普及了，也不過增加些社會的奢侈，抬高些日常的生活，繁殖些世界的人口，發洩些地下的精蘊，還要鼓動一般無賴豪傑的野心，久而久之，仍舊免不了爭奪、戰爭、革命種種危險。推究起來，現在的實業制度和經濟狀況，却有一大部分在科學裏埋伏一種很深的根柢。科學趨重什麼，現象便什麼，「種瓜得瓜，種豆得豆」，好像世界的治亂興衰，都在我們研究科學的目的裏培養出來的一樣。科學的本身，本沒有帶着這種責任，研究科學的，却爲的這個結果，不能不擔着一點兒責任了。論語說，「子罕言利。」莊子說，「動不爲利。」秋水篇「不拘一世之利以爲己私分。」天地篇「知足者不以利自累也。」讓王篇孟子說，「上下交爭利而國危矣。」這不是求學的南針，救世的砭石嗎。有人說，論語也講「足食」，大學也講「生財」，不講實利，人類又怎樣生活呢。人類果然要生活，生活也自有個限度。孔子說的「足食」，正是生活的限度。大學講的「生財」，也不過

「生之者衆、食之者寡、爲之者疾、用之者舒。」四句話。呂氏的解釋，就是「國無遊民，朝無倖位，不奪農時，量入爲出。」這算是一種養民主義，不是一種欲利主義。所以大學又說，「仁者以財發身，不仁者以身發財。」國不以利爲利，以義爲利。」這真是「生財」的大道。論語，子貢問，「既富矣，又何加焉？」孔子說，「教之。」又說，「足食足兵，民信之矣，民無信不立。」可見孔子不單是重富足，還要加上一個「教」字和一個「信」字，才是他的本旨。管子說，「倉稟實則知禮節，衣食足則知榮辱。」也只是這個意思。足但自足，不是有餘，有餘便是累，不是利了。現在世界的厄運，正是爲的有餘，不是爲的不足。老子說，「知足之足常足矣。」知足便是利，何必再講利呢。我們敢大膽的說一句，要是不能勘破這個欲利主義，人類的世界總是免不了破壞，人類的力量，也總是不斷的供他犧牲，永遠沒有超越的高尚的動作。

我們再從現在的政治教育和社會的狀態，來評論人類的力量有沒有正當的發展，將來有沒有正當發展的希望。就政體上說，從前大概都是專制，現在不是君憲，就是共和了。歐戰以後，共和尤占多數了。這種潮流，明明是表現人類有一種力爭平等的趨勢。即

令有一二野心豪傑、乘時崛起、甘冒不韙、擅弄威權、也不過在歷史上徒添一段失敗事蹟、只可以給後人一種借鑒的材料、留不得多少可以研究的價值。但是對內雖然漸趨平等、對外仍不能剷除一種封鎖的國家主義、甚或還是保守一種嚴厲的帝國主義。山河依舊、和平只是武裝、蠻觸偶爭、舉世盡成焦土。弱小民族、遇着強權、便不能在脆弱的公法底下留得一寸獨立的土地、只得低首下心、吞聲飲泣、去作大國奴隸。公理雖還沒有死絕、有時也嘗借作紙上宣傳、但不能壓倒強權、終不能認爲平和有力的保障。不想歐戰告終、便有人要挾一個自決主義、去倒帝國主義的壁壘、勝敗雖尙未見、旗幟已極鮮明。物至必返、理或如斯、聞風興起、大有人在。要是甘逆潮流、不稍返顧、那個最後的結局、也只得讓人道和鐵血去自由解決的了。

政治現狀、既是這樣、講到教育呢、最流行的、不外一種愛國主義。教育每每跟着實業去發展、所以又帶着一種欲利主義的色彩。其實愛國主義、就是國家主義的基礎、欲利主義、又只是國家主義的爪牙。不能打破愛國主義和欲利主義、便不能改變國家觀念、不能改變國家觀念、便不能禁止帝國主義的出現。世界的安危、人道的絕續、到了今日、自

然要借教育來做樞紐，只有教育可以改變社會，可以改變國家，可以改變人類間相互的關係，還可以改變人類和物界相互的關係。但是現在的教育，不但沒有超越的進步，還是用這兩大主義來做本位，君憲國是這樣，共和國也是這樣，總是把國家來作單位。多一單位，便多一敵，單位越多，敵也越多。長此不已，還要夢想世界一日的安寧，人道一線的發現，就不免「今日適越而昔至」的了。

現在社會的狀態又什麼樣呢？組織一天比一天複雜，範圍一天比一天擴大，這是一種不可掩的事實。但爲什麼這樣結合起來呢？好像免不了一種經濟上的關係。就是因爲實業儘量發達，人類不能單憑個人的力量去求生活，只得去做社會中間的分子，仿佛有機體中一個細胞，離開便死，合着便活，死活一體，所以不能不結合起來。社會發達，固然是好現象，但因經濟的關係，却免不了兩種結果，一種是束縛個性的自由，一種是鞏固階級的制度。人類只在社會裏邊做單調的機械的生活，不能把個性自由發展，便會走入兩條路徑。志意薄弱的，就不免趨向厭世，走入一條消極的路徑，志意強固的，又不免趨向改造，走入一條積極的路徑。走第一條路徑的占了多數，就可以耗失人類的精

神、走第二條路徑的占了多數，又可以釀成社會的破裂。但人類活潑的多，銷沈的少，到了「人心思亂」的時候，自然會多數走到第二條路上去了。近世的戰爭，往往一發不可收拾，甚或全世界都被捲到旋渦裏去，這大都是受着「人心思亂」的影響。古人說，「借他人酒杯，澆胸中塊壘」，正是一樣情景，不過他們借的不單是酒杯罷了。陸游有兩句詩，「昨夜月明今夜雨，關人何事總成愁。」可見人類的思潮，到處流露，有觸便發的，束縛過甚，發洩的時候也自然更劇烈了。莊子庚桑楚篇說，「兵莫憚於志，鎡鋸爲下。寇莫大於陰陽，無所逃於天地之間，非陰陽賊之心，則使之然也。」這話豈不是嗎。至於階級的制度，也是社會發展中應有的結果。假使人類的生活，果能各自經營，或是天然富足，不必取給他人，自然容易平等，沒有階級的區別了。因爲現在的社會，最初只是一種經濟的結合，經濟方面，就有資本和勞動兩種區別，有錢的可以買機器來生產，這就是資本家，賣力的單是靠做工來生產，這就是勞動家。社會越發達，資本和勞動的需要也越多，這兩種階級也就格外的顯明，格外的鞏固。有了階級，自然不能平等，並且金錢勢力，常常化合在一邊，好像金錢就是勢力，勢力只是金錢。所以資本階級，不但可以驅

策工人來做他的牛馬，並且可以變更輿論來作他的護符。國家法律，雖然平等，遇着金錢的勢力，便不免要左右分袒。這種趨勢，就是養成階級革命的源泉。現在的共產制度，雖還在試驗的時期，也許就是對於資本階級一個革命的種子。但是共產制度倘仍用欲利主義做本位，後來的結果，又何嘗不是一樣的呢。

總說起來，現在人類的能力，只是向着一條最偏窄的最危險的路上去發洩，望到後來，好像只有一個恐怖的無窮級數。這個級數無論是分散的（Divergent）或是收斂的（Convergent），總之都是負的罷了。人類倘能悟澈後來的恐怖，努力移向祥和方面去活動，這彷彿一個負的級數裏邊，加入一個相當的正的級數，結果雖不能完全變負爲正，或者也可以將分散的級數變成收斂的級數，就是使恐怖的級數收斂到一個有限值了。要而言之，努力一分祥和，便收斂一分恐怖，這正是現在我們應盡的義務。

本來人類原是物界裏邊一個分子，人類有相當的成績，人類以外的分子，也何嘗沒有相當的成績。蛛能結網，蜂能釀蜜，這不是動物的技術嗎？羊走成羣，雁飛作陣，這不是動物的社會嗎？蜂蟻之屬，有雄有后，有工有兵，還有農蟻，能除雜草，移種植物，又能畜奴，這

不是動物的國家嗎。別種建設的事業，還是很多，珊瑚能造巨礁，蚯蚓能培土壤，達爾文說一英

畝地常有蚯蚓五萬餘，每年能供給地下土十噸，經過腸腑再置地上。

古代的紡織蟲、海百合、和種種軟體動物，又常在地

殼中造成廣厚的岩層，這是地質學家常常看見的。講到植物，近的造作森林，培養地脈，遠的化作石炭，供給燒料，石油也不外從動植物腐化得來，石油和石炭，都是近代造成物質文明的基礎。要計算人類的成績，還不能不加入別種分子的成績。但平情而論，一切成績，要從使用的結果去計算。譬如造成石油石炭等原料，果然是別種分子的成績，但後來人類又使用這種原料去做種種事業，這也可以算人類從新吸收的能力中產出來的成績。又像馴養野獸，補助人類去做事業，也是一樣。要是使用的結果，得不到一個可以估計的數量，這徒然攘奪他們固有的成績，人類也就應該負着一種相當的責任。

莊子達生篇說，「凡有貌象聲色者皆物也，物與物何以相遠。夫奚足以至乎先，是色而已。則物之造乎不形而止乎無所化，夫得是而窮之者，物焉得而止焉。」人類是有貌象聲色的，所以人類還是物。同是形色之物，自然不能相去太遠。但是如何在萬物中間標

示一種人格出來呢、莊子的意思就是要「造乎不形而止乎無所化」。淺近的說就是要脫離物質的領域、轉藉到精神的領域裏去生活。精神是「不形」的、是「無所化」的、所以物質還要磨滅、精神不能磨滅、後來人類的成績、不能憑着物質去估價、要憑着不滅的精神去估價。本來人類的能力、是超越一切形質的、所以我們常常可以依着固有的能力、去做精神上的一切事業。但要從何處去着手呢、我們只得先簡括的提出三種要求、就是（一）要築起深厚的基礎、占住獨立不移的地位、（二）要磨練高尙的精神、肩着先天賦予的義務、（三）要堅固奮鬥的志力、爭到永遠勝利的榮譽。人類倘能澈底的覺悟、努力去貫徹這三種要求、人格便會提高、世界便會改變、「天人」的事業、怕不由我們的希望去製造出來呢。

第四章 人類的天性

孔子重性說 老莊派的性道說 告子等論性
三說 善惡兩字的解釋 孟子性善說 荀子

性惡說 孟荀的真意 性的分析 生有競爭 戰爭是生
存的公敵 爭奪的因果 爭奪的反動心理 性靈的啓示

中庸說、「天命之謂性。」朱子註、「天所賦之正理。」所以我們就稱天性了。論語說、「性相近也，習相遠也。惟上智與下愚不移。」孔子這話最圓括，非但沒有分別性的善惡，也並沒有分別習的善惡。智愚也不是性上的分別，若性分上智下愚，便不是相近了。中庸說、「率性之謂道，修道之謂教。」然則性以外沒有道，道以外也沒有教了。常人因習失性，所以要教，教的本義，只是修道，修的本義，只是反性。中庸說、「喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和。」自誠明，謂之性，自明誠，謂之教，誠則明矣，明則誠矣。」這是解釋性與道教的一貫。又說、「惟天下之至誠，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，能盡物之性，則可以贊天地之化育，可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」這是推論盡性的功效。孔門論性，只言至中至誠，沒有分別善惡。論語說的相遠，正猶中庸說的過與不及，有過有不及，便不是中，也就不是誠了。性是至中至誠，萬物同具的，要贊天地，要育萬物，自當努力去做盡性的工夫。易經說、「各正性命。」

「聖人之作易也，將以順性命之理。」這可見孔子也是重性的了。

老莊一派也主張「安其性命之情。」安性便是得，不安性便是失，無所謂善也，無所謂惡。其說如下：

老子道德經，天下皆知美之爲美，斯惡已，皆知善之爲善，斯不善已。故有無相生，難易相成，長短相較，高下相傾，音聲相和，前後相隨。是以聖人處無爲之事，行不言之教。善之與惡，相去幾何。道常無爲而無不爲，侯王若能守之，萬物將自化，化而欲作，吾將鎮之以無名之樸。我無爲而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。

莊子駢拇篇，伯夷死名於首陽之下，盜跖死利於東陵之上，二人者所死不同，其於殘生傷性均也。……天下盡殉也，彼其所殉仁義也，則俗謂之君子，所殉貨財也，則俗謂之小人。……余愧乎道德，是以上不敢爲仁義之操，而下不敢爲淫僻之行也。在宥

篇，聞在宥天下，不聞治天下也。在之也者，恐天下之淫其性也，宥之也者，恐天下之遷其德也。昔堯之治天下也，使天下欣欣焉人樂其性，是不恬也；桀之治天下也，使天

下瘁瘁焉人苦其性，是不愉也。夫不恬不愉，非德也；非德也而可長久者，天下無之。人大喜邪，毗於陽；大怒邪，毗於陰。陰陽并毗，四時不至，寒暑之和不成，其反傷人之形乎。使人喜怒失位，居處無常，思慮不自得，中道不成章，於是乎天下始喬詰卓鷲，而後有盜跖、曾史之行。故舉天下以賞其善者不足，舉天下以罰其惡者不給，故天下之大，不足以賞罰，自三代以下者皆以賞罰爲事，彼何暇安其性命之情哉。故君子不得已而臨蒞天下，莫若無爲，無爲也而後安其性命之情。天地篇形體保神，各有儀則，謂之性。百年之木，破爲犧樽，青黃而文之，其斷在溝中，比犧樽於溝中之斷，則美惡有閒矣。其於失性一也。跖與曾史行義有閒矣，然其失性均也。庚桑楚篇，性者生之質也，性之動謂之爲，爲之僞謂之失。則陽篇，故鹵葬其性者，欲惡之孽，爲性，萑葦兼葭，始萌以扶吾形，尋擢吾性，並潰漏發，不擇所出，漂疽疥癰，內熱溲膏，是也。

老子道德經雖沒有說性，但莊子天運篇引老子說，「性不可易，命不可變，時不可止，道不可壅。」本來道是從性出來的，率性才是道，言道便兼性。莊子說，「無爲也而後安其性命之情。」正和老子說的「道常無爲」同一意義。老子是絕對不置重善惡的。莊子

更專談性命，一例排斥善惡。君子是善，小人是惡，仁義是善，淫僻是惡，堯是善，桀是惡，曾史是善，盜跖是惡，但莊子看來，都是傷性。這可見論性是說不到善惡的了。老莊重性道，和孔子正是一樣。不過孔子兼重教，教是積極的，老莊不重教，教只是消極的，所以老子說「行不言之教」。這是兩派根本不同的要點。老莊雖不重教，也未嘗不重修養。莊子《天地篇》說「性修反德，德至同於初」。《庚桑楚篇》引老子說「人有修者，乃今有恒，有恒者，人舍之，天助之」。可見老莊也用修的功夫，不過只是安着性命，不肯立出仁義禮讓種種名目來罷了。

後來孔子一派，有兩位大儒，一位是孟子，一位是荀子，孟子是極端主張性善的，荀子又極端主張性惡的。和孟子同時的，大概還有三種論法，我們把孟子第七章幾句話寫出來。

公都子曰：告子曰：性無善無不善也。

或曰：性可以爲善，可以爲不善，是故文武興，則民好善，幽厲興，則民好暴。

或曰：有性善，有性不善，是故以堯爲君而有象，以瞽瞍爲父而有舜，以紂爲兄之子且

以爲君，而有微子啓王子比干。

除告子以外，都是用善不善來論性的，但如第二說「可以爲善可以爲不善」，這是說爲的善不善，不是說性的善不善。第三說把堯舜微子啓王子比干來證性善，把象瞽瞍和紂來證性惡，也是從他們的行爲來立論。講到善惡，便要問怎樣才是善，又怎樣才是惡，就是善惡的定義究竟是怎樣的。老子說：「天下皆知善之爲善，斯不善已。」善之與惡，相去幾何。」這是說善惡不能有分別的。原來善惡是相對的，不是絕對的。淮南子說山訓說：「善射者發不失的，善於射矣，而不善所射。善釣者無所失，善於釣矣，而不善所釣。」這可見善惡要從觀察的地位去定的。譬如虎狼要食人肉，所以人說虎狼是惡的，但人也要得虎狼的皮，虎狼也一定要說人是惡的。我們每餐要吃雞豕，虎狼却未必常吃雞豕，從雞豕看來，或者要說人比虎狼更惡的了。還有莊子一段話，可以引來比較。山木篇，陽子之宋，宿於逆旅，逆旅有妾二人，其一人美，其一人惡，惡者貴而美者賤。陽子問其故，逆旅小子對曰：「其美者自美，吾不知其美也，其惡者自惡，吾不知其惡也。」這就是一種美惡的「相對說」，善惡也是這樣的。再切近些說，我們對於種種習慣行

爲、或說是善、或說是惡、這也跟着標準隨時變換的。古代的習慣行爲、那時說是善、現在却未必以爲善。外國的習慣行爲、他們說是善、我們又未必以爲善。習俗相反、是非便不同了。還有同時的同一國的習慣行爲、也可以有兩樣的批評。那就知道善惡二字、不是一個絕對的區別、也自然沒有一個絕對的定義了。要勉強去下定義、只得根據一種比較普遍的標準說、「凡合於協調的心理的才是善、反於協調的心理的便是惡。」這個協調的心理、一定要人類的大多數滿意的承認的、至少也要在一個制度下的人民都滿意的承認的。譬如堯舜無論何人都說是善的、又如盜跖無論何人都說是惡的。孔孟自然是善的、楊墨也不能說是惡。墨子提倡「兼愛」、和孔子說的「仁者愛人」、已欲立而立人、已欲達而達人、」正是相去不遠。楊氏主張「爲我」、但並不主張損人。列子楊朱篇說、「古之人損一毫利天下不與也、悉天下奉一身不取也。」智之所貴、存我爲貴、力之所賤、侵物爲賤。」這又何曾違反心理呢。我們既領略了善惡的意義、才可以來論性的善惡、究竟有沒有善惡的分別。先將孟子的性善說評論一番。

孟子說、「乃若其情、則可以爲善矣、乃所謂善也。」但反過來講、人也可以爲惡的、何以

不說是性惡呢。孟子說：「若夫爲不善，非才之罪也。」但反過來講，何以說爲善便是性之功呢。孟子說：「惻隱之心，人皆有之，羞惡之心，人皆有之，恭敬之心，人皆有之，是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也，羞惡之心，義也，恭敬之心，禮也，是非之心，智也。仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也。」這幾句話，和荀子說的「今人之性，生而有**好利**焉，生而有**疾惡**焉，生而有耳目之欲，有**好聲色**焉。」正是相反，都不能單爲性善或性惡的證據。我們再去推敲荀子的主張。

荀子也知道「**好利**」「**疾惡**」「**好聲色**」等等，不能便說是惡，所以再推開一層說，「今人之性，生而有**好利**焉，順是故爭奪，生而辭讓，亡焉。生而有**疾惡**焉，順是故殘賊，生而忠信，亡焉。生而有耳目之欲，有**好聲色**焉，順是故淫亂，生而禮義文理，亡焉。然則從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理而歸於暴。」這是荀子把性說得太廣了。並且說的單是惡的一面，沒有善的一面。自然便見得是惡了。其實「**好利**」「**疾惡**」「**好聲色**」等等，還不是性上的分子。我們初生的時候，何嘗知道「**好利**」，何嘗知道「**疾惡**」，更何嘗知道「**好聲色**」，這都是後來才有的，所以可說是情的分子，不是性的分子。有

生之初、除非和生理有關係的、決不能把這許多分子一齊都帶得來。至於「爭奪」「犯分亂理」更不是性了。荀子又說、「今人之性、饑而欲飽、寒而欲煖、勞而欲休、此人之性情也。今人飢見長而不敢先食者、將有所讓也、勞而不敢求息者、將有所代也。子之讓乎父、弟之讓乎兄、子之代乎父、弟之代乎兄、此二行者、皆反於性而悖於情也。故順性情則不辭讓矣、辭讓則悖於性情矣。用此觀之、然則人之性惡明矣、其善者僞也。」這和孟子說的「恭敬之心、人皆有之」意正相反。孟子說恭敬是性、荀子說辭讓是僞、究竟是性不是性、下文再講。不過辭讓並不是絕對的禁人飽、禁人煖、禁人休的、不能便說是僞。無論聖人賢人、都是飢欲飽、寒欲煖、勞欲休的、也不能便說是惡。荀子又說、「凡人之欲爲善者、爲性惡也。夫薄願厚、惡願美、狹願廣、貧願富、賤願貴、苟無之中者、必求於外。富不願財、貴不願勢、苟有之中者、必不及於外。」這更不是有力的根據。厚薄、美惡、廣狹、貧富、貴賤、都不過比較的名詞、不是相反的名詞。古人說、「賢希聖、聖希天」、「聖果是善、賢何嘗惡、天果是善、聖何嘗惡、何以還要去「希聖」「希天」呢。若把荀子的話反過來說、便是「人之不欲爲善者、爲性善也。」這不是桀紂的性、比堯舜的性更善了嗎。荀子又說、「凡

人之所一同、飢而欲食、寒而欲煖、勞而欲休、好利而惡害、是人之所生而有也、是無待而然者也、是禹桀之所同也。目辨白黑美惡、耳辨音聲清濁、口辨酸鹹甘苦、鼻辨芬芳腥臊、體骨膚理辨寒暑疾養、是又人之所常生而有也、是無待而然者也、是禹桀之所同也。可以爲堯禹、可以爲桀跖、可以爲工匠、可以爲農賈、在執注錯習俗之所積耳。禹桀所同的幾條、當然說不到是惡、爲堯禹爲桀跖都是「注錯習俗之所積」也。當然說不到是性。何嘗見得性是惡的呢。荀子又接着說、「堯禹者非生而具者也。夫起於變故成乎修、修之爲待盡而後備者也。人之生固小人、無師法則惟利之見耳。人之生固小人、又以遇亂世、得亂俗、是以小重小也、以亂得亂也。」荀子既說「堯禹非生而具者」、又說「人之生固小人」、其意猶言「桀跖是生而具者也」。這樣迴護性惡之說、未免不合論理原則。然荀子對於性僞兩字、也自有一種區別。他說、「目好色、耳好聲、口好味、心好利、骨體膚理好愉快、是皆生於人之性情者也、感而自然不待事而後生之者也。夫感而不能然、必且待事而後然者、謂之生於僞。是性僞之所生、其不同之徵也。」這幾句是荀子主張性惡的立腳點。但是「感而自然、不待事而後生」的、都是惡的嗎。世界一切罪惡、又

都是「感而自然不待事而後生」的嗎。這也未免太鍛鍊一點。

孟子爲什麼主張惡善，荀子又爲什麼主張性惡。兩賢立論，雖然不同，要人爲善，都是一樣。就是孟子要使人全性爲善，荀子要使人化性爲善。孟子說：「盡其心者知其性也，知其性則知天矣。」又說：「若夫豪傑之士，雖無文王猶興。」又引顏淵說：「舜何人也，予何人也，有爲者亦若是。」孟子看得人性本是善的，所以只要「盡心」，聖賢都可立致。荀子說：「今使塗之人伏術爲學，專心一志，思索熟察，加日縣久，積善而不息，則通於神明，參於天地矣。」又說：「塗之人百姓積善而全盡，謂之聖人。彼求之而後得，爲之而後成，積之而後高，盡之而後聖，故聖人也者人之所積也。」荀子看得人性本是惡的，所以要「積善」。要「積善」，先要爲學，所以荀子第一篇就是勸學。爲學還要有師法，所以荀子說：「有師法者人之大寶也，無師法者人之大殃也。人無師法則隆性矣，有師法則隆積矣。」這都是他學說的一貫處。總之孟子不要人看得聖人太高，人人都可以爲聖人，世間才有聖人，所以主張性善。荀子又不要人看得聖人太容易，聖人要從學問出來，人乃肯去爲學，所以主張性惡。這是孟荀兩賢的真意。性善性惡，都不過爲貫徹他們的

意見才設出那種假定來的。

後來還有楊子說性是善惡混的，韓愈說性有三品的，這都不必贅述了。我們既經明白善惡的意義，便知道性是講不到善惡的。因為性是原生的，不是後生的，沒有合於心理的表見，更沒有反於心理的表見。如何去分別善惡呢？正像對着毫無意識毫無動作的嬰孩，不能用法律去裁判他一樣。那末人性裏邊究竟藏着的是什麼，是不是可以分析出來的。有人說，自利心是性，但利不是生來便有的，所以自利心不是性。有人說，愛國心是性，但國也不是生來便有的，所以愛國心不是性。荀子說的「飢而欲飽，寒而欲煖，勞而欲休」，這也還是欲的起點，不是性的根源。中庸說的「中」與「誠」，莊子說的「生之質」，這才算是性。分析起來，性上也有兩種分別，一種是性質，一種是性靈。人類得性乃生，性即是質，便是性質。質互相引，初原於「愛」。人從「愛」生，生理自足。「愛」本不偏，所以至中。「愛」最無偽，所以至誠。性質裏邊，只是藏着一團至中至誠的「愛」。從「愛」直接推去，便知道人性是愛生存的，愛高尙的。不愛生存，如何能生，不愛高尙，如何生人。「愛」在性裏，只是一種生生的原力。無論何物，都從「愛」生，都愛生存，人類更愛高尙的

生存。但性裏的「愛」何以是至中又至誠的呢？這都是從性靈上「自鑑」得來。淮南子齊俗訓說：「夫乘舟而惑者，不知東西，見斗極則寤矣。夫性亦人之斗極也，有以自見也，則不失物之情，無以自見，則動而惑營。」就是從性「自見」的妙喻。人必「自鑑」才得「自見」，所以性靈又好像一個明鏡，中不中，誠不誠，都會在這個明鏡上自在的精微的顯示出來。「愛」在性裏，還沒有沾著習染，只是依著性靈，所以常常是至中至誠的。有生以後，也還得要藉著性靈的啓示，去接近高尚生存的領土。但他的本體，寂然湛然，沒有何等動作，所以沒有善惡的表現，不過人類應有這樣的性質和性靈罷了。

人性既然是愛生存的，便不能沒有一種自衛的作用。原來人類初生，沒有蔽風雨的宮室，沒有禦寒暑的衣服，也沒有一定充飢腸的食物，還有種種強悍的猛獸，常常磨牙相向，要把我們去當芻狗。淮南子覽冥訓說的：「猛獸食顓民，鷲鳥攫老弱。」這真是一種不能免的事實。後來人類本於愛生存的天性，去講求自衛的方法，纔漸漸的達到了「狡蟲死顓民生」的那一天。淮南子裏也有幾句頌揚的文章說：「當此之時，禽獸蝮蛇，無不匿其爪牙，藏其螫毒，無有攫噬之心。考其功烈，上際九天，下契黃壚，名聲被後世，光

輝重萬物。」這可見披荆斬棘、當時實大費一番努力了。這種自衛的作用，現在就叫做「生存競爭。」競爭雖然因生存的問題起來的，但還是習的分子，不是性的分子。假使我們有生以來，便有了高大的宮室，有了華美的衣服，有了充足的食物，我們的周圍，又沒有要我們去做芻狗的種種勁敵，那還有競爭的地步嗎？競爭本不是性，為生存的競爭也還不算惡，世上的人類，也許大半經過這個競爭的時期的，我們可以說人類都是惡種嗎。

競爭只是習，不是性。有人說，習是不會遺傳的。但人類的大多數，既然經過一個生存競爭的時期，總多少積得些習慣上的經驗，後來遇着性分以外的要求，為貫徹他的目的，便常常要利用這個方法，結果就變成一種「爭奪」的現象了。禮運說：「爭奪相殺，謂之人患。」這不單是荀子說是惡的，我們也只得跟着說是惡的。不過這是習的分化作用，不是性的真正成分。擴張爭奪範圍，便變成國際的戰爭。戰爭的直接起源，更不單是為的生存了。淮南子兵略訓說：「古之用兵者，非利土壤之廣，而貪金玉之略，將以存亡繼絕，平天下之亂，而除萬民之害也。」這話也未嘗不堂皇正大，但後來為什麼再沒有這

樣「王者之師」呢。孟子也說「春秋無義戰」，何況春秋以下呢。墨子說「今天下好戰之國，齊晉楚越，若此四國者得意於天下，此皆十倍其國之衆而未能食其地也，是人不足而地有餘也。今又以爭地之故而反相賊也，則是虧不足而勤有餘也。」可見當時的戰爭，大都不是爲不足，只是去爭有餘，現在的戰爭更不容說了。不是有餘，如何備戰，不先備戰，誰敢宣戰。一年所入，海陸軍防，糜其大半，一戰之費，累代經營，還是不給，無論成敗利鈍，那個做戎首的，一定是先有餘而後不足的。只因達爾文剽了「物競天擇」的學說，便把戰爭的罪惡，都借「生存競爭」四個字來作口實，這是要欺誰呢。簡直說來，戰爭只是生存的公敵，不廢戰爭，又如何能生存呢。荀子只說「爭奪」是從「好利」「疾惡」「好聲色」起來的。但現在却不單是這個，有的爲貪名，有的爲爭權，有的爲宗教信仰，有的爲土地商場，還有的爲階級，爲自由。所以個人和個人有爭奪，國家和國家有爭奪，一種階級又和別種階級有爭奪，爭奪不已，便要殺人，以人殺人，便是自殺。人性是愛生存的，愛高尚的，自殺是違反生理的，就是違反天性的。人類要是甘心把獨具的知能都化做自殺的作用，就怕洪水猛獸，也還沒有這樣利害，這不是人道的公敵嗎。老子

說，「夫樂殺人者不可以得志於天下。」墨子說，「殺不辜者得不祥。」孟子說，「不嗜殺人者能一之。」這真是對着喪失人性的世界所發的一種金科玉條。

孟子說的「惻隱之心，」羞惡之心，」恭敬之心，」是非之心，」正是荀子說的「辭讓禮義」所從出的，照荀子解，一定是僞不是性了。平情而論，這還是因爭奪起來的一種心理反應。因爲爭奪的結果，便要自殺，凡具天性的人類，自然是不忍自殺的，才有這個「惻隱之心。」爭奪是違反生理的，人人認作公敵的，有了一個非的模樣，便想到一個是的模樣，才生這個「是非之心。」爭奪既是惡，且人人都承認是惡的了，才有這個「羞惡之心。」爭奪的反面，就是辭讓，既已承認爭奪是惡的，便不能不承認辭讓是善的了，才有這個「恭敬之心。」所以孟子說的四項，還是爭奪的反動作用，不是性的純粹分子。這四項之中，「惻隱之心，」和性最近，所以最先發見。兒童比較的多一點「惻隱之心，」正是這個道理。告子說，「仁內也，」却也看到這一層。不過既已說到「惻隱，」便是動的心理，不是靜的性天了。設或人類自初至今，沒有絲毫爭奪，心上也便沒有這樣反動。但人類的天性還是自在，何嘗因反動才有性，沒有反動便沒有性呢。

這種返動，果從何處得來的呢？爭奪是在外的，反動的根源是在內的。孟子說，仁義是內的，告子說，仁是內，義是外的。這種辯論，也有數千年了。委實說來，仁義一樣是對外的反動，他的根源，確是在內的。在外的爭奪，不能直接去做反動的根源。譬如一座火爐，只靠着外面的風，沒有裏面的炭，無論如何鼓動，總不會生出火來的。有了爭奪，好像已經有煽火的風了，但還沒有炭，所以爭奪只是反動的引導，還不是反動的根源。我們細細的推敲下去，這種根源，確因湛然寂然的性靈常常在裏面啓示，才得借着「愛」的原力漸漸的培養成功的。老子說，「反者道之動。」道是率性而動的，這就是人道一綫的光明了。但一反動過來，便不免稍稍失却至中至誠的常度，所以仁義禮智不算是性。莊子徐無鬼篇說，「愛利出乎仁義，捐仁義者寡，利仁義者衆，夫仁義之行，唯其無誠。」老莊一派，常常去反對仁義，就怕失却一個「至誠」，不是「至誠」便不是性。也有性靈雖常常啓示，却爲習俗利欲蔽着這個明鏡，不使他們自由去，「自鑑」無論如何違反人道，仍是絲毫顯不出反動來的。這是把性完全極楷了，也可以叫做「心死」，但何嘗是性的不是呢。

第五章

人類的道德

人類是道德的，所有物，正路，學問，只是求道德的路。

徑專制的道統老子一個自然的教條，墨家孔子的異同。孔子說的天和老子說的兼愛釋迦的教義，三大教訓的影響，弱肉強食，不是自然界根本的普遍的定律，耶穌的聖神，天擇律與形質的天擇律。環境與道德環境的影響，愛子和愛力的教義，耶穌和墨學普遍的愛德，環境與道德環境的影響，愛子和愛力的教義，耶穌和墨學普遍的愛德，環境與道德環境的影響，愛子和愛力的教義，耶穌和墨學普遍的愛德。人主義，人類的天經地義，最後的希望。

道德不是人類的所有物，人類只是道德的所有物。不單是人類，宇宙萬物，也都是道德的所有物，沒有道德，便一切都沒有了。有了天地，才有人類，所以說卦傳說，「乾為父，坤為母。」有了道德，才有天地，所以老子說，「先天地生。」莊子說，「神鬼神帝，生天生地。」大宗師再換一句話說，一切生理，只是道德，所以莊子說，「道者德之欽也，生者德之光也。」庚桑楚篇像論語說的「天道」，大學說的「明德」，老子說的「道法自然」，道常無名，「上德不德」，孔德之容，惟道是從，「這都指原始的普遍的道德，並不單從人類講。不過人類既是道德的所有物，人類要是一日生存，便一日也要依着道德。單從人類依着的方面講去，也可以叫做人類的道德。」易繫辭傳說，「有天道也，有地道也，有人道也。」

「這單是觀察的方面不同，推到本源，只是一個，沒有兩個道，也沒有兩個德。要是各有各的道德，簡直和人造的規條一樣，這就不是道德了。」

道德是涵蓋一切的，也自然包含著宇宙的真理。所以第二章說，「果能了解人類的自己，便算了解真理的一部分。」因為人類不是從別的產出來的，就是從道德產出來的。一切學問，推到根源，只是去求道德，道德也只是「一切學問的一個總數。」中庸說，「率性之謂道，修道之謂教。」君子尊德性而道問學。」大學說，「大學之道，在明明德。」君子先慎乎德。老子說，「失道而後德。」古人從來沒有離開道德去講學問的。道德是先天的，為什麼還要學問呢。這因為失去了先天的，才要用後天的學問來補救。孔子說，「下學而上達。」雖不是「生而知之，安而行之。」一經成功，便都一樣。老子「不言之教。」孔門「修道」之教，都不過想去尋求固有的道德，完成我們光明美備的世界。現在更是緊急的時代，放鬆了道德，還有什麼可以依據的呢。

從前解釋道德，多少帶些玄妙，令人得不著要領，便輕輕的放鬆了過去。大學說的最為親切。

物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。古之欲明明德於天下者，先治其國。欲治其國者，先齊其家。欲齊其家者，先修其身。欲修其身者，先正其心。欲正其心者，先誠其意。欲誠其意者，先致其知。致知在格物。

這是說萬物萬事都是道，要求道，便當從本至末，從始至終去體會，方能知道他先後連續的關鍵。德是從道出來的，所以要從「格物」入手。「格物」是窮理，「致知」是明理。萬物萬事只一個理，推到家國天下，也還是這一個理，所以從格致至治平，是始終一貫的。有人解釋「格物」是除去物欲，便是謬誤。現在的科學，正是格致的工夫，本來修養家和政治家都應該去研究科學的，不過現在的科學家却又改變了主義，專向着物質方面去發展，因此科學和道德漸漸的不能一貫起來，甚至互相詬病，釀成一種不兩立的局勢。世界最危險的一件事，就是離開道德去講學問，沒有道德，還可講什麼呢？我們要是滿意的承認大學裏這幾句話，便要把格致治平合起來講，就要把科學道德合起來講。各種科學，各有相當的範圍，就是部分的，不是全體的。單從特別的方面講，這種部分的科學，也未嘗不可以滿足，但推到根源，還是要求全體，就是要求一個總數，這個總數，只

是道德。懸準道德去做科學的標的，科學才得有個歸宿，提高科學去接道德的藩籬，道德也自然有個基礎。

上文述的，是道德的本義。若單從人類依據的方面去解釋，道只是率性，德只是得道，人性什麼樣，道德便什麼樣。簡直的說，道是人類生存發展上的一條正路，從這條正路上得着的正理，便是德。人類要是離開這條正路，好像日月離了軌道，便要變成一個黑暗的世界一樣。

道德既然是人類的正路正理，他的根本自然是不能動搖的，不過如何去發見這條正路，如何去得著這個正理，却還是任各人去自覓路徑。並且一時有一時選擇的路徑，不能像膠柱鼓瑟一樣的。從前也不知道走過多少路徑，但綜合起來，只是一步一步的去接近道德。

莊子天運篇，故夫三皇五帝之禮義法度，不矜於同而矜於治。故譬三皇五帝之禮義

法度，其猶相梨橘柚邪，其味相反而皆可於口，故禮義法度者，應時而變者也。仁義先王之蘧廬也，止可以一宿而不可以久處，觀而多責。夫六經先王之陳迹也，豈其

所以迹哉。性不可易，命不可變，時不可止，道不可壅。

列子仲尼篇，孔子曰：曩吾修詩書，正禮樂，將以治天下，遺來世，非但修一身治魯國而已。而魯之君臣日失其序，仁義益衰，性情益薄，此道不行一國與當年，其如天下來世矣。吾知詩書禮樂無救於治亂，而未知所以革之方，此樂天知命者之所憂。

禮義法度，詩書禮樂，都是古人求道德的路徑，人類可從此去接近向前的正路，但也不能不應時而變的。列子書裏 孔子的話，不論是真是假，但孟子說，孔子聖之時者也。論語說，「天何言哉，四時行焉，百物生焉，天何言哉。」易繫辭傳說，「化而裁之，謂之變，推而行之，謂之通。」可見孔子是最適時的、最善變的。後來孔子一派，有孟子和荀子都是一代大儒，但兩家學說，顯然異撰，也不是專承師說，可見道德雖同，走的路徑本沒有一定的。譬如循流溯源，只要達到源頭，何必去問流派。要是膠執成見，毫不變通，道德不是糟魄，就是鑿柄了。向來也有把道德看做一人一家的私統的，這就叫做「道統」。有了「道統」，便有師承，便分門戶，出主人奴，黨同伐異，甚或一見他家旗幟，便像大敵，世讐一樣，必要坑其人，火其書，痛斷其根株而後快，這不是成了一種專制的形式嗎。二十世紀

早已不能容專制的國家了。如何容得專制的道統呢。現在人類的道德就快破產了。勉強保留得一點，也還是一人一家的私產，不是人類共有的公產。道德是從天性裏發見出來的，人性要是一樣，道德也自然是一樣。要求人類的統一，先要求道德的統一。要求統一的道德，先要化除專制的道統。要化除專制的道統，便要容納衆流，推源本始，平分自由討論的片席，握取應時改革的特權。

古來有關道德的學說，真是各派各樣的，這不是道德不一樣，是選擇的路徑不一樣。我們從根本上發見統一的道德，先要從各派的學說，平情去討論。先來講老子的學說。道德經，失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮，失禮者忠信之薄而亂之首。

老子的書，雖名道德經，其實德是附於道的，所以他說，「孔德之容，惟道是從。」又說，「上德不德，是以有德。」道是「法自然」的，是「無名」的，是「無爲」的，所以他開宗明義便說，「聖人處無爲之事，行不言之教。」老子要返自然，所以鄙薄仁義，並且最惡利欲，最惡智慧，最惡法令。他說，

不尚賢，使民不爭，不貴難得之貨，使民不爲盜，不見可欲，使民心不亂。是以聖人之治，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨，常使民無知無欲，使夫智者不敢爲也，爲無爲則無不治。大道廢，有仁義。智慧出，有大僞。絕聖棄智，民利百倍。絕仁棄義，民復孝慈。絕巧棄利，盜賊無有。無名之樸，夫亦將無欲，不欲以靜，天下將自定。民多利器，國家滋昏。人多伎巧，奇物滋起。法令滋彰，盜賊多有。古之善爲通者，非以明民，將以愚之。民之難治，以其智多。故以智治國，國之賊，不以智治國，國之福。

這樣看來，老子主張的，簡直是一個「自然的愚民主義」。他的方法，就是「見素抱樸」。「少私寡欲」。「知止知足」。「守雌守辱」。數大端。簡單說來，就是「無爲」。他的期望，就是「使有什百之器而不用，使民重死而不遠徙，雖有舟輿，無所用之，雖有甲兵，無所陳之，使人復結繩而用之，甘其食，美其服，安其居，樂其俗，鄰國相望，雞犬之聲相聞，民至老死不相往來。」果能這樣，自然用不着去講仁義禮讓了。但是這個愚民主義，果合於自然的嗎？人類也有獨具的知能，不能永久不發洩的，要是「發而皆中節」，還不算自然的嗎？老子又說，「化而欲作，吾將鎮之以無名之樸。」僅僅這個「無名之樸，

「便可以鎮得住嗎。又爲什麼講自然的老子還要用這個「無名之樸」去鎮壓他呢。或者便歸到堯舜以來開發民智的不是，莊子庚桑楚篇說，「大亂之本，必生於堯舜之間，其末存乎千世之後，千世之後，其必有人與人相食者也。」但堯舜何嘗是「以智治國」的呢，孔子稱堯「蕩蕩無名」，稱舜「無爲而治」。當時康衢的童謠說，「立我蒸民，莫匪爾極，不識不知，順帝之則。」又說，「耕田而食，鑿井而飲，帝力何有於我哉。」堯舜也不是順著自然的嗎。孔子也嘗說「民可使由之，不可使知之。」但到後來，却還是自然而然的從本能上發出一種知識來，要去鎮壓他，不是反傷了自然嗎。後來秦始皇和商鞅李斯一輩人，竟把老子「自然的愚民主義」化做了強迫的愚民政策，大大的試驗一番，不多幾時，也就失敗了。不過這是不能歸罪老子的，因爲這種試驗沒有合著自然的方法。要是老子起來裁判這件事，也免不得要讞定他們一重罪案。本來道德要有一個「誠」字貫徹的，中庸解釋「誠」字，有「成己成物」的功用，所以道德不單是教人，先要去躬行實踐，能成己才能成物，要成物先要成己，鞅斯一輩人，只是假專制壓迫的政策，以濟其急功好利的私心，何曾知道道德是什麼，又何曾知道老子「道

法自然」的真義。老子的學說，却有一番見解，又有一番躬行實踐的工夫。他以爲人類爭奪的根源，不外一個「欲」字，爭奪的鼓動，不外一個「知」字，所以說「不見可欲，使民心不亂」。「民之難治，以其智多」又說，「聖人之治，常使民無知無欲。」但老子不單是教人無知無欲，却先去做一個無知無欲的模範。他說，「我愚人之心也哉，沌沌兮，俗人昭昭，我獨昏昏，俗人察察，我獨悶悶……衆人皆有以，而我獨頑似鄙。」這是無知的模範。又說，「聖人去甚去奢去泰」。「知足不辱，知止不殆」。「知足之足常足矣」。「無名之樸，夫亦將無欲。」這是無欲的模範。老子始終貫徹一「誠」，有「成已成物」的本領，不單是提倡一種愚民政策可比。他的學說當時雖未嘗盛行，後來漢文帝追師其意，海內乂安，幾乎刑措。可見道德也要跟著時勢去推行的，時勢要黃老，何嘗不可以講黃老呢。

衰周的時候，人人逞游說，急功利，強的去并弱的，大的去吞小的，動輒戰爭，真是民不堪命了。到了戰國，七強並峙，爲禍越烈。要是根據老子的學說，只教他無知無欲，真像冰炭一樣，還能去接近道德嗎？所以孔子起來，便要努力從教字着手，教只是修道，不是道外

有教。我們要去修道，譬如要上層樓，總得先尋一個梯階，孔子就是要替我們去造這個梯階。這個梯階是什麼，就是孔子常常說的仁義禮讓幾個教條。老子要人一蹴便到道，所以不設教條，孔子並爲一般齊民說法，沒有教條，便像沒有梯階，如何上得層樓去，所以專重教條。其實道的本體，孔子和老子所見，只這一樣，不過入道的路徑微有不同罷了。老子說，「處無爲之事，行不言之教。」孔子也稱舜「無爲而治。」又說，「予欲無言，……天何言哉，四時行焉，百物生焉，天何言哉。」又《易繫辭傳》說，「易無思也，無爲也，寂然不動，感而遂通天下之故。默而成之，不言而信，存乎德行。」這可見孔子也贊成「無爲之事不言之教」的。不過春秋時代，列國紛爭，民俗澆薄，亘古未有，既不能一變至道，高談玄妙，還是無濟於事，孔子不多談天道，就是這個意思。

孔子常常說一個「天」字，朱子的解釋，「天即理也，其尊無對。」這個「天」字，並不是真有一個主宰，實即自然之理，和老子講的「自然」意義正同。《論語》說，「五十而知天命，」「天生德於予，桓魋其如予何，」「獲罪於天，無所禱也，」「予所否者，天厭之，天厭之，」「天何言哉，……天何言哉，」「子貢說，「夫子之言性與天道，不可得而聞

也。」凡孔子和他的門弟子所說的天，就是一個「自然」。「天道」便是自然的道。其體爲自然，其象爲天，流行於萬物間的，便是道，人類體會得着的，便是德，合起來便是道德。老子每把天和自然分開講，其實只是一個。道德經說，「道大，天大，地大，王亦大。」「人法地，地法天，天法道，道法自然。」這又何嘗有所分別呢？所以講到道的本體，無論老子所見，孔子所見，和別的聖人所見，都是一樣的，要是本體不一樣，便不是道了，還講什麼道德呢？

孔子的教條見於中庸的，達道有五，達德有三，治天下國家又有九經。其實儒家千言萬語，不外「仁義禮讓」。當時人欲橫流，滔滔皆是，要是沒有這幾個教條，好比沒有隄防一樣，方寸之地，都被蛇龍猛獸占去，世道更何堪設想。孔子正當着這個大任，只得不管「知我罪我」，先選幾個方法，努力去支撐一番。雖一時陷溺既深，未必個個都拔得出來，但後來人心厭亂，觀指識歸，也就不知不覺的把這幾個教條來作政教的中心了。所以孔子學說，當時雖未盛行，後世却越推重，這也是自然的趨勢。孔子最大的抱負，也就是「成己成物」。要成物先要成己，所以孔子是從「克己復禮」入手的。論語說，「克

已復禮爲仁。」中庸說，「成己仁也。」這個「仁」字，就是孔子成己的不二法門。

孔子未嘗不祖述堯舜，憲章文武，夢見周公，想從政治改革入手。但當時的政教，原沒有顯著的區別，孔子救世的方法，也還是重道德，不重政刑。論語說，「導之以政，齊之以刑，民免而無耻。導之以德，齊之以禮，有耻且格。」又說，「齊一變，至於魯，魯一變，至於道。」可見孔子是懸一個道德做標準的。後來雖不用世，但詩書禮樂，燦然大備，流風遺澤，千載不息，東方文化唯一的創造者，就不能不推這位「成己成物」仁智兼全的大聖人了。

老莊常常反對仁義，墨家常常反對禮樂，但仁義禮樂，只是孔子救世的梯階，人道的路徑，不是離開道德單去講仁義禮樂的。老子也何嘗不是這樣想呢？道德經說，「失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。」莊子天運篇引老子說，「仁義先王之蘧廬也，止可以一宿而不可以久處，觀而多責。」古之至人，假道於仁，託宿於義，孔子也只是假道

託宿的意思。列子引孔子說，「吾知詩書禮樂無救於治亂，而未知所以革之方，此樂天知命者之所憂。」正是寫孔子救世的苦衷。其實人類到了完成道德，非但仁義禮樂

可以不設，就是道德也何嘗要立這個名字呢。老子說，「道常無名」，「上德不德」。莊子說，「魚相忘乎江湖，人相忘乎道術」。可見到了自然相忘的境界，一切名字都可以廢的了。

周末諸子，大概急功近利，志在收效一時的，雖也有獨到的造詣，却沒有孔老涵蓋一切的氣象。其中可和孔老鼎峙，也想提倡道德去救世的，就是墨子。墨子選擇的途徑，又和孔老完全不同。老子說，「不尚賢，使民不爭」，墨子最尚賢的，所以著尚賢三篇。老子最重自然的，重無爲的，所以這派的學說，常常提出一個「命」字來作前提，後來把「命」看得更重了。列子力命篇說，

故貴之或不生，賤之或不死，愛之亦不厚，輕之或不薄，此似反也，非反也，此自生自死，自厚自薄，或貴之而生，或賤之而死，或愛之而厚，或輕之而薄，此似順也，非順也，此亦自生自死，自厚自薄。

列子也是老子嫡派，所以說得「命」這樣有力。莊子說的，也多帶着委心任運的意思。墨子最反對「命」的，所以著非命三篇。老子最惡立名，要行「不言之教」，墨子處處

要辯名實，小取篇說：「夫辯者將以明是非之分，審治亂之紀，明同異之處，察名實之理，處利害，決嫌疑焉。摹略萬物之然，論求羣言之比，以名舉實，以辭抒意。」又像經上經下經說上經說下諸篇，都是正名的文字，這和老子絕對不同的。墨子還有非儒篇，專主排斥儒術的，節葬非樂諸篇，也正和儒家制禮作樂的意見相反，這又不容多述了。

講到道德的本體，墨子又和孔老兩家相去不遠。墨子是重天的，這和孔老的主意最是相近。不過墨子說天有一種意志，彷彿是上帝在那裏主宰一樣，所以著天志三篇。他的學說大概是發揮這個「天志」就是「天要什麼我們便做什麼」的意思。大略寫來如下：

法儀篇：然則奚以爲治法而後可，故曰莫若法天。天之行廣而無私，其施厚而不德，其明久而不衰。天必欲人之相愛相利而不欲人之相惡相賊也。奚以知天之欲人之相愛相利而不欲人之相惡相賊也，以其兼而愛之兼而利之也，以其兼而有之兼而食之也。天苟兼而食之，夫奚說以不欲人之相愛相利也。故曰：愛人利人者天必福之，惡人賊人者天必禍之，日殺不辜者得不祥焉。

尙同上篇、天子惟能壹同天下之義、是以天下治也。天下之百姓皆上同於天、一而不
上同於天、則菑猶未去也。

天志上篇、然則天亦何欲何惡、天欲義而惡不義。天下有義則生、無義則死、有義則
富、無義則貧、有義則治、無義則亂。然則天欲其生而惡其死、欲其富而惡其貧、欲其治
而惡其亂、此我所以知天欲義而惡不義也。故天子者、天下之窮貴也、天下之窮富
也、故於富且貴者、當天意而不可不順。順天意者、兼相愛、交相利、必得賞。反天意者、別
相惡、交相賊、必得罰。順天意者、義政也。反天意者、力政也。天志中篇、夫愚且賤者

不得爲政乎、貴且知者、貴且知者。四字原文脫去然後得爲政乎、愚且賤者、此吾所以知義

之不從、愚且賤者出、而必自貴且知者出也。然則孰爲貴、孰爲知、曰、天爲貴、天爲知而
已矣。然則義果自天出矣。今天下之王公大人、士君子、中實將欲遵道利民、本察仁
義之本、天之意、不可不順也。順天之意者、義之法也。天志下篇、順天之意者、兼也。反
天之意者、別也。兼之爲道也、義正、別之爲道也、力正。

其餘墨子「兼愛」「非攻」種種學說、不外推原「天志」有代天行道的意思。他講

「兼愛，最是透闢。」

兼愛上篇，若使天下兼相愛，愛人若愛其身，惡施不孝，猶有不慈者乎？視子弟與臣若其身，惡施不慈，不孝亡有。猶有盜賊乎？故視人之室若其室，誰竊？視人身若其身，誰賊？故盜賊亡有。猶有大夫之相亂家，諸侯之相亂國者乎？視人家若其家，誰亂？視人國若其國，誰攻？故大夫之相亂家，諸侯之相攻國者亡有。若使天下兼相愛，國與國不相攻，家與家不相亂，盜賊亡有，君臣父子皆能慈孝，若此則天下大治。兼愛中篇，是故諸侯不相愛，則必野戰；家主不相愛，則必相篡；人與人不相愛，則必相賊；君臣不相愛，則不惠；父子不相愛，則不慈；孝，兄弟不相愛，則不調和；天下之人，皆不相愛，強必執弱，富必侮貧，貴必敖賤，詐必欺愚。凡天下禍篡怨恨，其所以起者，以不相愛生也。是以仁者非之。既以非之，何以易之？子墨子言曰：以兼相愛交相利之法易之。兼愛下篇，姑嘗本原若衆害之所自，此胡自生，此自愛人利人生與，即必曰非然也，必曰從惡人賊人生。分名乎天下，惡人而賊人者，兼與別異，即必曰別也。然即之交別者，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。然則

兼之可以易別之故何也。曰：藉爲人之國若爲其國，夫誰獨舉其國以攻人之國哉？爲彼者猶爲己也。爲人之都若爲其都，誰獨舉其都以伐人之都哉？爲彼猶爲己也。爲人之家若爲其家，夫獨誰舉其家以亂人之家者哉？爲彼猶爲己也。然即國都不相攻伐，人家不相亂賊，此天下之害與？天下之利與？即必曰：天下之利也。姑嘗本原若衆利之所自生，此胡自生？此自惡人賊人生與？即必曰：非然也。必曰：從愛人利人生。分名乎天下愛人而利人者，別與兼與？即必曰：兼也。然即之交兼者，果生天下之大利者與？是故子墨子曰：兼是也。且鄉吾本言曰：仁人之是者，必務求興天下之利，除天下之害，今吾本原兼之所生天下之大利者，吾本原別之所生天下之大害者也。是故子墨子曰：別非而兼是者，出乎若方也。

墨子講「兼愛」比孔子主張的「親親之殺尊賢之等」似更廣博，但推重仁義，正和孔子相同。墨子主張「節用」也和老子「尙儉」相彷彿。運用方法雖有出入，講到本原實在是一樣的。孟子說他是「摩頂放踵利天下而爲之」，莊子說他是「獨生不歌，死不服，桐棺三寸而無槨，以爲法式」，這真是躬行實踐，有「成己成物」的抱負。孔老

以外，自然不愧一個鉅子了。墨子的學說雖然正大，但當時的世風，都講自私自利，正和他的主張相反，要實行「兼愛」「非攻」那種主義，真像用一杯水去救車薪的火一樣。並且墨子要矯正世風，太自刻勵，也有不近人情處。莊子還說他是「其生也勤，其死也薄，其道大毅，使人憂，使人悲，其行難爲也。」這正是墨學不能推行的理由。在戰國的時候，孔墨的人望還是並重，後來中國因孔子的學說最近中庸，分外的昌明起來，墨子又經孟子一番排斥，也就漸漸的無人過問了。

還有一種也含著道德的骨髓，不過每每奉戴一種無形的威權，表示一種獨異的儀式，要使人都從迷信去入手的，這就是宗教了。東方有一種宗教，是佛家釋迦提倡的，所以叫做釋教。釋迦的抱負，就是要自度度他，也一樣是「成己成物。」他看得法相無常，衆生苦惱，要除苦惱，在登彼岸，脫離生死岸，去盡執障，直觀到五蘊皆空，無智無得，絕離一切業緣，還他無上正覺，才得住涅槃樂境。簡要的說，就是一種空虛寂滅的教義。華嚴說，「以波羅密船，不依此岸，不著彼岸，不住中流，而度衆生，無有休息。」這真是一種大慈大悲的菩薩心腸。孔子說，「吾非斯人之徒與而誰與？」何嘗不是一種「民胞物與」。

的懷抱，但入世出世，便大不同。莊子說，「有人之形，無人之情，」還是在儒釋之間。佛家便一切解脫，所謂「如來無性，同世間無性，」還有什麼「人之形」呢。

東方人類關於道德的陶鍊，除却墨學還未曾盛行外，最重要的就是三種，一種是老子無知無欲的教義，一種是孔子仁義禮讓的教義，還有一種便是佛氏空虛寂滅的教義。這三大教義都直追到道德的源頭，各自造出一種路徑來，步步的引人去向上。老子要教人同返自然，孔子要教人各正性，命釋氏要教人究竟涅槃，方案看似不同，救世的宗旨完全一樣。東方人類經過這幾番陶鍊，雖不能全然消除物質上的競爭，却還能讓出一條路來，容易從精神上去尋歸宿，好像洪水有時泛濫，因為經過幾次疏導，便會沿著隄防去覓正路一樣。這不能不算那幾位大聖人「成己成物」的大功。不過推廣了無知無欲的教義，自然是不想進取，推廣了仁義禮讓的教義，自然是鄙薄功利，推廣了虛無寂滅的教義，也自然要厭惡塵世。所以後來東方人類雖比較的愛好平和，却養成了頑鄙、貧弱、退縮、任運、厭世等種種習慣。偶然外力襲來，便處處相形見絀，甘自退縮，侮辱由他侮辱，宰割由他宰割，好像是一種天賦的命運一樣。委實說來，這種結果，也不是這

幾個教義直接造出來的，還是爲這幾個教義沒有普及世界，才演成那種「弱肉強食」的現象。要是那種現象永遠淘洗不盡，連人類也都要歸到這條律上去，這真是我們的奇耻大辱了。

人類只爲「弱肉強食」這句話，正不知道做了多少犧牲。弱者的肉吃完了，還有更強的，便去吃誰的肉呢。果然強弱就是成敗的標準嗎，這還是未可必的。老子說，「人之生也柔弱，其死也堅強，萬物草木之生也柔脆，其死也枯槁。故堅強者死之徒，柔弱生之徒。是以兵強則不勝，木強則兵，強大處下，柔弱處上。」又說，「天下莫柔弱於水，而攻堅強者莫之能勝。是以聖人云，受國之垢，是爲社稷主，受國不祥，是爲天下王。」列子黃帝篇也說，「天下有常勝之道，有不常勝之道，常勝之道曰柔，常不勝之道曰疆。」這話却和「進化論」主張的「弱肉強食」完全相反。我們雖不能說老子一派完全是對，進化論派完全是不對，也不能說進化論派完全是對，老子一派完全是不對。秦始皇能戰勝六強，一統中國，確是當年一個最強的了，但後來何以不能戰勝一個「隴上輟耕」的陳涉呢。歐洲的德意志也算近來一個最強的了，大戰以後，又什麼樣。可見單講強

弱，是沒有界說的。要是合於道德，強固好，弱也好。不合於道德，弱固可危，強也可危，也許強的比弱的更可危。這不是想去調和東西兩派的學說，也不是想去分別兩派學說的優劣，不過從已往的歷史說來，這個結論，似乎也還不錯。就道德的根本立論，本沒有人物的分別，更沒有國家的分別和人種的分別。同是人類，何必要存這個分別，更何必要看這個勝負。我再舉一個例來講。

莊子田子方篇，楚王與凡君坐，少焉，楚王左右曰：「凡亡者三。」凡君曰：「凡之亡也，不足以喪吾存。夫凡之亡，不足以喪吾存，則楚之存，不足以存存。由是觀之，則凡未始亡而楚未始存也。」

這是說明一國的存亡，不是存亡的標準。推開一層說，凡是形質上的存亡，都不是存亡的標準。存亡的標準是什麼，只是人道，就是人類的道德。所以我們知道「弱肉強食」不是自然界根本的普遍的定律，只有道德可以作自然界根本的普遍的定律。人類要能了解到這個見地，才能向上，才合人格。要不然，還不是科學家常常剖解的一種圓顛方趾的動物嗎。

進化論裏講的「適者生存」也只是「優勝劣敗弱肉強食」的結果。單從形質方面去着想，結果便大家去爭一個適宜的環境，免不了一齊都投到生存競爭的旋渦裏去。人類生存的標準，單是從形質上去定的嗎？形質上有沒有永久的生存，這種問題本來很容易解決的。一般有理想的人，常常撇却塵俗的念頭，努力去做精神的生活，或是科學，或是哲理，或是宗教，也或去做種種文明建設的事業，這都不是形質上生存的要素，却得著著形質以外圓滿的快樂。同是人類，便應有同樣理想，一到識見增高，胸界眼界自然另是一樣，便覺得人類有無限的擔負，還有無限的安慰，決不能單受形質的束縛的。

西方的進化論，單將形質的生存做本位，達爾文又舉出一種方法來，就是一方面是「物競」，一方面是「天擇」。這話後來詳細再講，講到「天擇」呢，東方古來也好像有這種論調。中庸說，「故天之生物，必因其材而篤之。故栽者培之，傾者覆之。」這大有「天擇」的意味。但儒家每講「參天貳地」、「贊天地之化育」，決不是專從形質上立論的。只可以稱一種「精神的天擇律」，不是一種形質的天擇律。孔子說，「朝聞道夕

死可矣。」何嘗去爭一日的短長呢。莊子引老子說，「人有修者，乃今有恒，有恒者，人舍之，天助之。人之所舍，謂之天民，天之所助，謂之天子。」又德充符篇說，「天選子之形，子以堅白鳴。」庚桑楚篇說，「知止乎其所不能知，至矣，若有不即是者，天鈞敗之。」大宗師篇說，「物不勝天久矣，吾又何惡焉。」這也大似講「天擇律」的口吻。但有修有恒，都是精神上的事業，並且老莊一派最惡競爭的，最輕生存的。老子說，「夫唯不爭，故無尤。」夫唯不爭，故天下莫能與之爭。「不敢爲天下先。」莊子德充符篇說，「眇乎小哉，所以屬於人也，警乎大哉，獨存其天。」又大宗師篇說，「特犯人之形，而猶喜之，若人之形者，萬化而未始有極也，其爲樂可勝計耶。故聖人將遊於物之所不得遜，而皆存。」這都是超越形質的見解。不爭生存，才得永久生存。若常牽拘形質，墮落情網，萬物一齊，同歸泯滅，所謂適者，今果安在。孔子論政，兼重足食足兵民信，但又說，「自古皆有死，民無信不立。」所以兵食可去，民信不可去。這却不是現在的進化論家體會出來了。墨子說，「愛人利人者，天必福之，惡人賊人者，天必禍之，日殺不辜者，得不祥。」這又算是墨子的天擇律，但却不重競爭，而重兼愛兼利。總之西方提倡的天擇律，專重形質，東方提

倡的、特重精神。形質的生存是有限的，所以常要競爭，精神的生存是無限的，所以只要修養。我們不必亟亟去分別兩派的優劣，但問現在比較高尚的人，能不能滿足有限的生存，要是不能滿足，或不是普遍的滿足，便知道形質的天擇律本來不合於人類的心理的。公共的心理，一定是從道德上結合起來的，不合於公共的心理，就算不合於道德。並且除却道德，便無所謂「適者生存」。孟子說，「生於憂患，死於安樂。」安樂的人，必然處於形質上較優的地位，便算一個適者嗎？但有時偏偏死著。憂患的人，必然處於形質上較劣的地位，便不是一個適者嗎？但有時偏偏生著。可見所說的「適者生存」，若單從形質的優劣立論，還算不得一個通例。

現在新派的進化論，每每說「天然淘汰，就是環境的作用，所以在環境裏的動物要想生存，便要整備齊全，環境要什麼，就做什麼，要怎樣，就隨著他怎樣。」這話一定把人類也包括在內了，但人類如何能到處適合環境呢？環境不過「空時」中間偶然遇著的一種境地，空間不斷的改變，時間也不斷的改變，空間時間還不斷的相互的改變，我們人類就算個個是西遊記裏的孫行者，也許還不能隨時隨處去做環境裏的適者，這不

是徒託空言了嗎。在地球的歷史上看去，生物的分布，好像和氣候最有關係的。像侏羅紀、菊石類、南北的異相，第四紀歐洲植物界的遷徙，至少當有一部分受着氣候的影響。但是氣候的變遷，還是不能預先去推算的，我們只能在最短時間內預測空氣中最大的最有規則的運動及於天氣的影響。譬如已經知道氣壓怎樣分配，才能預測天氣怎樣變遷。不過空氣的運動現象，正和各種流體一樣複雜，氣壓如有變化，這個結果便難明白，何況更遠大的（可以影響到人生的）變化呢。環境的變化，既然不能先去測定，便要「整備齊全」，不是大言欺人，就是癡人說夢。即使都整備了，既和環境共生，便當和環境共滅。試引莊子一段話來說明。

徐無鬼篇，濡需者豕虱是也。擇疏蠶自以爲廣宮大囿，奎蹄曲隈，乳閒股腳，自以爲安室利處，不知屠者之一旦，鼓臂布草操煙火，而已與豕俱焦也。此以域進，此以域退，此所謂濡需者也。

這真是依環境爲進退的殷鑒。照我們的見解，環境是一時的，常常要變的，道德是永久的，是不變的。環境裏本沒有真適者，只是道德裏有真適者。依著環境，不如依著道德。就

是道德要什麼、便做什麼、要怎樣、便隨着他怎樣。環境雖然有淘汰的勢力、總淘汰不了道德、並且道德有時還要淘汰環境。簡明的說、宇宙裏邊並沒有離開道德永遠存在的環境、環境的勢力、也就是道德賦給他的、還要受道德的支配。孔子說、「天生德於予、桓魋其如予何。」天之未喪斯文也、匡人其如予何。」又說、「獲罪於天、無所禱也。」天即自然之理、就是道德。孔子遇著這種險惡的環境、却知道環境是不能違反道德的、便到處流露一種雍容自得的氣象出來。

環境雖不能違反道德、但在經行的路上有時遇著意外的變動、便不免要發展一種踰越常軌的態度。這種環境偶然的作用、也不能說絲毫沒有影響的。譬如溫地和地帶的氣候、原來是應該五風十雨的、但在氣壓變遷的時候、却不能常常這樣風調雨順、或者巨浸連天、或者赤地千里、免不得要繪幾幅流民圖、來形容這一場赫赫的勢力。不過這種情形、決不是永久的、因為這時候環境的本身還是一個最不安定的東西、即或一時免不得受他的影響、但不久環境和處在環境裏的、都要一齊依著道德回復過來。最容易看得見的、就是礦物界的變化。礦物在天然界中、每每有一定的分子構造、保持一種合

度的抵抗力，但有時壓力增大，或是溫度加高，便要跟著環境，表現一種相當的變化。譬如熔岩從地下衝上，和空氣接觸，驟然失去熱力，便不能從容的結晶，變成一種玻璃化的固體。但是物質結晶，本是一個自然之理，雖一時遇著殊異的環境，不能不經過一個不安定的狀態，後來還是要順着溫度壓力的變化，漸漸的顯出一種結晶的模樣來。火山岩中常常遇見這樣的事實，這也可以算礦物界的一種彈性。這種彈性，正是從物的道德裏產出來的，所以也算一個「服從道德不服從環境」的證據。礦物裏邊還有物質一樣結晶不一樣的，也叫做同質多像 (Polymorphism)。譬如硫黃從溶液中結晶的，是斜方晶系，從熔融狀態結晶的，是針狀的單斜晶系。碳酸石灰 (CaCO_3) 從普通溫度下結晶的，是六方晶系，叫做方解石 (Calcite)，從高溫下結晶的，是斜方晶系，也叫做文石 (Aragonite)。這樣的例還是很多，總算是受著環境的影響。但是溫度高處的結晶，只在高溫底下才是安定的，要是不能常常保持高溫的狀態，單斜晶系的硫黃還要變到斜方晶系，斜方晶系的文石還要變到方解石。可見一種物質，便自然有一種結晶，這是一個物理，也就是一個物的道德。雖一時受著環境的影響，却不是永遠不能

恢復的環境一度回到自然的安定的狀態，環境裏邊的一切物，也要回到自然的安定的狀態。這個自然的安定的狀態，是從道德裡邊出來的，一切環境離不了他，所以一切物界也都離不了他。本來生物和無生物的區別，並沒有充足的理由，第二章已經說過。所以講到生物的環境，也可以借無生物來對照。大都抵抗力越大，變化越難，彈性越強，恢復越容易。人類固有的抵抗力和彈性，雖還不能用數量來計算，但在生物界裏當然不是一個弱小分子，即或一時小受環境的壓迫，只要不超過彈性的限度，便會依著自然的正路，漸漸的恢復過來。了解到這一層，現在在強權底下伏處的一般同胞，也正用不著恐怖，只要不自暴棄，努力保持得彈性住，強權還不是朝露一樣嗎。老子說，「反者道之動。」違背了道德，那有不反過來的呢。

西方的學者，因一時趨重科學的結果，自然傾向形質方面的占了多數。但像從前希臘的學者和康德一流人物，何嘗不想從道德上去開拓一番。斯賓塞爾也嘗將進化論應用到哲學上去，他說「人類的德性，也和生物一樣進化的。」不過這種理論，學界裏邊早已失墮了勢力，社會上沒有多大的影響。比較的還是宗教，常常和社會的道德保持

一種深厚的關係。要是宗教完全是不合理的——和道德完全是不相干的，那一定在社會裏顯不出一種彈性來，如何能延到數千年後還有復活的趨勢呢。西方有力的宗教，要推耶穌教。耶穌生於猶太，天資仁慈，能通古教。他最崇拜上帝，最重祈禱，這是和孔老全然不同的。孔子說，「獲罪於天，無所禱也。」天就是理，沒有主宰的，所以用不著祈禱。老子一派講的自然，也是這個意思。耶穌偏說有上帝在那裏主宰。一般齊民，自然對於上帝容易得著無形的安慰，並且容易引起崇拜的念頭，但在一般知識階級，却不免要起多少懷疑。不過我們也不能單從形式上去攻擊他的本體，他的本體還要從他的主義上去評量。耶穌說，「上帝耶和華於人身中成一切善。」又說，「上帝衛護我躬，使我昂首。」他的教義，只是信天，也只是信上帝，人間一切善惡，要憑上帝最後的裁判。有沒上帝，自然是個疑問，但人類不想成一切善的嗎，善惡果然用不着裁判的嗎，沒有裁判善惡的力，還有什麼真學問呢。耶穌借上帝作人類的共祖，正是人類平等說的根據，他的主義也是不可菲薄的。並且他有堅定的人格，有真實的信仰，有「成已成物」的工夫。成己的工夫，就是以靈魂戰勝私慾，成物的工夫，就是導人向上。後來在十字架上

行刑的時候，還是口宣天意，身代天行，諄諄勸人爲善，大有佛氏「肢肢節解，攝心不怒」的本領。這種教訓，後來就化作西方人類道德的骨髓。近來都爲物質文明迷眩著耳目，動輒去攻擊宗教，但物質文明又只是倏現倏滅，總不能在人生裏邊覓著堅固的基礎。宗教雖一時失墜了勢力，但努力追求永遠的生存，却能常常鼓動人類的生氣，所以一般還是抱着復古的思想。這可見宗教是合於人類的理性的，就是和根本的道德有關係的了。

耶教和墨學頗相近，耶教重博施，墨子尙兼愛，耶穌崇拜上帝，墨子也常稱說上帝。天志上篇說的如下：

天子爲政於三公諸侯士庶人。天下之士君子固明知天之爲政於天子，天下百姓未得之明知也。故昔三代聖王禹湯文武，欲以天之爲政於天子，明說天下之百姓，故莫不犧牛羊，豢豕彘，潔爲粢盛酒醴，以祀上帝鬼神，而求祈福於天。我未嘗聞天下之所祈福於天子者也。我所以知天之爲政於天子者也。然則何以知天之愛天下之百姓，以其兼而明之。何以知其兼而明之，以其兼而有之。何以知其兼而有之，以其兼而

食焉。何以知其兼而食焉？曰：四海之內，粒食之民，莫不牯牛羊，豢犬彘，潔爲粢盛酒醴，以祭祀於上帝鬼神。天有邑人，何用弗愛也。

墨子說的上帝，就是表明天的意志，所以總稱「天志」。不過墨子處處精核名實，有學者的氣象，沒有宗教的儀式。

世間還有一種宗教，現在歐亞兩大陸中間一帶地方，還有不少的信徒，他的教義好像兼有東西兩方的形式，這就是穆罕默德創設的回教了。穆罕默德於西歷紀元五七〇年生在阿刺比亞每加（Mecca）城中，後來自稱遇著天使，引到荒崖，寂坐三年，覺悟天道，出來傳教，他的教義，無非是「清真淨心，」與「齋戒絕慾，」與「厚施愛人。」至於崇拜一神，虔修禱告，好像是學耶的。兼重政教，略備五倫，又好像是學孔的。不過武力傳教，兵師所至，動輒殺戮，備極殘酷，雖仍是「以殺止殺」的意思，但不免有傷天和了。論教義也還未可厚非，論傳教的方法和教主的人格，却比釋耶要差一等。

以上已將各派關於道德的教訓，扼要的申述一遍，我們就可以從各方面打通起來，去尋一個統一的途徑。因爲無論那種教訓，立論雖然不同，主義仍是相近，所以不同的緣

故不外幾種。(一)見道有淺深的。(二)入手有緩急的。(三)時代和地方情形是各種各樣的。但是從根本上看來，無非要救出不道德的世界去接近道德的世界，這是完全一樣的。現在如何去結成道德的統一呢？先要認識那個道德的公敵是什麼，就是和各派的教訓不能兩立的是個什麼。我們敢說一句，就是自殺。自殺的起源是什麼，我們又敢說一句，就是爭奪。只這一點兒認識力，果能磨鍊又磨鍊，深入又深入，擴張又擴張，便會結出一顆普遍的良心來，去維護道德的統一。那個公敵到這時候，正像燭火遇著日月一班，不能不熄的了。快努力，快努力，前途一片光明，正待我們去接引來普照這燦爛的世界。

道德裏邊究竟藏着什麼，有什麼作用，不去分析一番，還是捉摸不著。古人說過的，仁義只是先王的蘊廬，六經也是前人的糟魄。此外種種教訓，到了現在，時勢已經變遷，真意究竟安在。老子說，「先天地生，綿綿若存」。道德本來是先天的，不是後天培養出來的。試將這種「先天地生」的原力細細的分析起來，當然還有一種極玄妙的質素，無以名之，我們便叫做「愛子」。這種「愛子」，彌布宇宙，無大無細，無內無外，無精無粗，永

遠不能分離，也永遠不能破滅。有了「愛子」才有宇宙，才有天地，才有萬物，才有人類。沒有「愛子」便沒有宇宙，沒有天地，沒有萬物和人類了。磁氣何以相引，有「愛子」才能引。電氣何以相召，有「愛子」才能召。聚電子成原子，聚原子成分子，聚分子成一切無機體和有機體，問何以故，惟有「愛子」故。衛星環繞行星，行星環繞恆星，恆星相聚成大宇宙，問何以故，惟有「愛子」故。人類初生，有男有女，男女相悅而成家族，家族相聚而成村邑，更相聚而成都會，成邦國，國和國交通往來，便成了人羣的世界，問何以故，也只是有「愛子」故。「愛子」直是宇宙萬物的大母，一切質，一切力，一切羣，都是從「愛子」發生，從「愛子」結合的。因為有「愛子」，所以成了列子說的「天地萬物不相離也」的局勢。無論是「無的境界」，「變的境界」，「愛子」還是存在。沒有「愛子」便一切沒有，如何能變，又如何能從無到有呢。近來的新原子論已經打破原子，直從電子、量子等去努力追求。但電子、量子還是有質可析的，有能可量的。要不假定以上更有一種「愛子」來作一切結合的中心，宇宙還不能是說整個的，且永久的。「愛子」是無質可析的，所以能往來無礙，無能可量的，所以能彌綸無外。

「愛子」既然是宇宙中間的大母，便有一種生生不已的原力，這種原力因為都從「愛子」發生的，我們便叫做「愛力」。一切物界，只要能發揮這種「愛力」，便得生存，不能發揮這種「愛力」，便要死亡，並且還要滅種。從地質史上看來，古來極繁盛極偉大的生物，不多幾時，便都銷聲匿跡，靡有孑遺了。古生物學家常常去研究他滅亡的原因，不說是海陸變遷，便說是氣候轉易，不說是消耗過多，缺乏食料，便說是勁敵來襲，餓了餓喙，總括起來，就是將一切生物滅亡的原因，都乾乾淨淨的諉作環境的作用。但是環境的作用，也總得在地質史上留着一點兒痕跡，沒有痕跡，還是沒有證據。上文已經說過，環境要受道德的支配，離開道德，後來還要恢復過來。恢復的作用，出於彈性，彈性的根源，只是「愛力」。「愛力」越強，彈性也越強，恢復也越容易。一切物界，只要能發揮他固有的「愛力」，不單是可以抵抗環境，並且有時還可以改變環境，超越環境。人類要是從有生以來，不發揮一點兒「愛力」，只是順着環境去過生活，也許早已變為地質史上的古生物了。不過人類得天最厚，分得「愛子」較多，自然會把「愛子」中間蘊蓄的「愛力」發揮出來，提起精神，來和環境奮鬥。那時候環境的勢力，好像都是我們

的勢力、人類生存的範圍、也就一天比一天擴大了。原來人類在物界裏邊、總不能不算是一個最弱的。嬰孩襁褓中的歲月、沒有比人類最長的。後來能行走了、還是不能衣食。饑餓不能耐、寒暑不能耐、風雨也不能耐。要是爲父母的、只和別的動物一樣、沒有一種獨具的「愛力」來維護他、這嬰孩的運命便怎樣呢。人羣裏邊的關係、也是有一種獨具的「愛力」去維護的、這不是從外面得來的力、是從人類分得的「愛子」裏邊化出來的力。只要能發揮他、便可壓倒環境的勢力、不能發揮他、便不免做環境的犧牲。照進化論說來、只是「物競天擇」、只是「弱肉強食」。照我們看來、只是「愛生仇死」。人人互愛、便是生機、人人仇視、便是死機。這種例證、古來很多。莊子山木篇說、「子獨不聞假人之亡與、林回去棄千金之璧、負赤子而趨。或曰爲其布與、赤子之布寡矣、爲其累與、赤子之累多矣。林回曰、彼以利合、此以天屬也。夫以利合者、迫窮禍患害相棄也、以天屬者、迫窮禍患害相收也。」這個赤子就是因愛生存的例證。戰國策說、「蚌出曝岸上、鷓啄其肉、蚌合其殼而箝鷓之喙、兩不相捨、漁翁見而大喜、遂兩取之。故古語曰、鷓蚌相爭、漁翁得利。」這個鷓蚌、也就是因仇死亡的例證。人既得生、必不願死、天既生人、也必

愛人。但並不像墨子說的有一種「天志」的表示，天不過分給人類一種「愛子」，還得要人類自己去發揮「愛子」裏邊的「愛力」。這種「愛力」就是道德的基礎。所以道德總是要人互愛，不要人仇視，這就是道德使人向上的原力。人類能順着道德，便可以戰勝環境，便可以抵抗淘汰，便可以永久生存。嘗有句道：

方趾圓顱七尺身，得逃天演是真存。人間自有生生理，愛子由來出靈性。

築成道德的基礎，就是從「愛子」發出來的「愛力」。孔子說：「道二，仁與不仁而已矣。」孟子說：「仁也者人也，合而言之道也。」這正是說「仁」和道的關鍵，也就是「愛」和道的關鍵。人類既是相同，便都有同性質同成分的「愛子」，自然可以去求道德的統一。試看古來提倡道德的人，那有不從「愛」字入手的呢。不過「愛」在性天裡，是至中至誠的，所以發展出來，也還要不偏不倚，若有一毫自私自利的念頭攙入中間，便失去「愛」的本性了。墨子講的「兼愛」，語語精闢，都從「天志」裏邊參透出來。參看墨子法儀天志諸篇這個「天志」可以解作天然的或先天的，正和我們講的「愛力」是從天然的先天的「愛子」出來的一樣。佛的大慈大悲，佛家主慈悲不主愛愛是第八因緣常遭排斥本書愛字正兼慈悲

說耶的博施救世、穆的厚施愛人、何嘗不是這個見解。孔子講仁、只是愛人。易繫辭傳說、「安土敦乎仁、故能愛。」朱熹本義說、「仁者愛之理、愛者仁之用。」但孔子也講「親親之殺、尊賢之等。」墨子嘗根據這種學說來反對孔子、參看墨子非儒篇孟子也嘗反對墨子的「兼愛。」其實孔子是到什麼時候、說什麼話的、春秋的時候、有臣弑君的、有子弑父的、這都是禮教淪亡的徵候、所以孔子也只能提倡禮教、講到「親親尊賢」的程度、全部春秋、就是爲當時痛下鍼砭的。孟子攻擊楊墨、也只是這個意思。孔子何嘗不是想望大同的呢。禮運說、「大道之行也、天下爲公、選賢與能、講信修睦。故人不獨親其親、不獨子其子、使老有所終、壯有所用、幼有所長、鰥寡孤獨廢疾者皆有所養、男有分、女有歸、貨惡其棄於地也、不必藏於己、力惡其不出於身也、不必爲己。……是謂大同。」這和墨子「是兼非別」的主義有何分別。孟子說、「仁人心也。」仁者以其所愛、及其所不愛。「以不忍人之心、行不忍人之政。」都是提倡一種愛人主義罷了。這個「仁」字、正像果中的仁、後來由萌芽而枝葉、直到拔地參天、都從這一個「仁」發起、和我們講的「愛子」是最相近的。「仁」字从二人、是「以人愛人」的意義。中庸說、「仁者人也、」

解釋起來，就是「愛人才是人」。反過來說，不愛人便不是人了。老莊一派，有時好像是反對「仁」的。老子說，「天地不仁，以萬物爲芻狗。聖人不仁，以百姓爲芻狗。」「絕仁棄義，民復慈孝。」莊子說，「大仁不仁。」「意仁義其非人情乎，彼仁人何其多憂也。」這種議論，最是玄妙。其實老莊並不是反對「仁」，一只是反對立「仁」的名。名就是迹，一人向迹，人人逐迹，逐迹便失性了。莊子說，「今世之仁人，蒿目而憂世之患，不仁之人，決性命之情而饗富貴。故意仁義其非人情乎，自三代以下者，天下何其嚮嚮也。」這正是說逐迹的害處。老莊何嘗不主張愛人的呢。

老子道德經，是以聖人常善救人，故無棄人。常善救物，故無棄物。衣養萬物而不爲主。我有三寶，持而寶之，一曰慈，二曰儉，三曰不敢爲天下先。

莊子在宥篇，親而不可不廣者仁也……會於仁而不恃。天地篇，愛人利物之謂仁。相愛而不知以爲仁。刻意篇，純也者謂其不虧其仁也。繕性篇，德無不容，仁也。則陽篇，聖人之愛人也，不告，則不知其愛人也。若知之，若不知之，若聞之，若不聞之，其愛人也終無已，人之安之亦無已，性也。

這樣看來，老子不單是愛人，並且愛物，大有佛家衆生平等的氣象。慈儉也合佛墨兩家的宗法。莊子只說愛人是性，聖人只是順性，不知道是愛人。天運篇又說：「以敬孝易，以愛孝難。以愛孝易而忘親難。忘親易，使親忘我難。使親忘我易，兼忘天下難。兼忘天下易，使天下兼忘我難。」這就是「至仁無親」的正解。人同是性，性只是愛，既生爲人，自然愛親，也自然愛人。愛親愛人，只是適性，不是別有所作爲，所以要「會於仁而不恃」，要「相愛而不知」，還要「兼忘天下」，更還要「使天下兼忘我」。這種見解，真是高超絕倫。淮南子繆稱訓說：「慈父之愛子，非爲報也，不可內解于心。聖人之養民，非求用也，性不能已。若火之自熱，冰之自寒，夫又何修焉。」也只是推陳莊義。總之古來東西聖人沒有不愛人的，不愛人，便不是人，還能闡明人類的道德嗎？不過或主立行，或講義理，看似不同，推到本源，都是一樣。書經說：「好生之德，洽於民心。」好生便是愛，爲什麼能「洽民心」呢？因爲「民心」是「愛子」的結晶，從「愛子」結合的是「民心」，從「愛子」發出來的是「愛力」。心只是愛，愛便是心，民心有不愛生的嗎？好生還有不洽民心的嗎？所以我們要結合道德的統一，只須了解人類的心理，就是好生，人類的本

分，就是愛人。大家都把生命裏帶來的「愛子」磨得個個晶瑩，鍊得個個赤熱，好像天空裡的明星一樣，便會不斷的產出一種「愛力」來，去鞏固道德的基礎，維持人類的生存。這就是先天的「愛子」分給我們的天經地義的職務。凡是人類，自然都要去盡這個職務，並且都能去盡這個職務的。

這一篇關於道德的話，也可以完結了。還有一點兒餘義，或者也許是通篇的要義，就是最使我們苦腦的一個「無的境界」和一個「變的境界」，能不能憑著道德去和他接近。上文已經說過，無論是「無的境界」，「變的境界」，「愛子」還是存在，所以我們只
要將天賦的獨具的「愛子」，個個保留得住，發揮得出，並且培養得一種精力，滿滿萬
象在旁的氣象，便令形骸軀殼，一朝腐化盡淨，只是曾經我們磨鍊過來的「愛子」，到
底破壞不了，還算是我們空明的本體。我們也就可以憑著他去接近「無的境界」和
「變的境界」，並且可以和一切境界交通往還。這不單是一種理解，「愛子」自在，我
心自在，一切境界便都自在。誰去做個慈航，只要借著「愛力」，這是我們一個最後的
希望。

第六章 人類的始末

耶教的天擇律上帝創造說用進化論和達爾文的
別天鈞律和天擇律天鈞律上的命孔子和墨子的論命差
意義兩儀論易的意義天鈞律上的命孔子和墨子的論命差
印度的輪迴論對於東西學說的評價內幾種變遷和
幾內性的動機和種族變遷的起原——易理和變化極深
死生律兩個假定性靈方面沒有試驗法生人的動機遷和
類的合羣性語言和文字人類平和的事業和應負的責任人
慈和的使命一個新陳代謝的公例我的種族變化觀——螺
化論螺化論和進化論與自化論的區別螺化論上應有的結
果自鑑的
唯一目的

前幾章是描寫人類靜的方面和動的方面各種真影，要是合攏來看，也就知道那個人是一種什麼模樣了。但是我們還要把那個人的來源去路，切實的問個明白。在地球上動物界裏，人類誕生最晚。無論那一種生物，從發生以至滅亡，都好像是積漸的，不是驟然的。但究竟從何處來，向何處去，誰是他的祖先，誰是他的後裔，總沒有正確的憑證。西方耶教的聖經說：「天地萬物和人類，都是上帝創造出來的。」這好像上帝先立一個動植物的目錄，後來按着目錄，分門別類，一個一個去製造出來一樣。換句話說，現在的種類，仍是當初的種類，一個祖先的特性，仍當永遠傳給他的子孫。不是從一個種類變出

無數種類來的。但照古生物學看去，這種見解，如何解釋得過去。所以到了西歷十九世紀，西方就有許多學者去研究種族變遷的問題了。據一般觀察的結果，都說是一本而萬殊的。當初動植的種類，原來是極簡單的。後來生理漸漸變遷，種族也漸漸複雜，久而又久，便成了今日形形色色不可窮詰的一個世界。因為從簡至繁，循着自然次第變化，所以叫做「進化」。但是進化的形式，便算是這樣，進化的方法，究竟怎麼樣。達爾文研究出來的，就是一個「天擇律」。「進化論」也就爲這個「天擇律」才得着一種有力的保障，所以大家又把達爾文看做「進化論」的鼻祖一樣。茲將「天擇律」的要意大略寫出來一看。

家養物種每能用人力發生許多變異和新種。譬如園丁要某種植物特開大花，只要在成熟時期，柯伐開小花的，保存開大花的，年年這樣選擇，數年以後，便得成功。因爲每代子孫總和先代相似的，每年開花時候，必擇大而又大者留存，後來遺傳的種子必定是開大花的了。家畜和野種動物的差異，也是飼畜人選種的結果。

上述的事實，都是跟着一定的意志，更番選擇，才得成功。但在自然界裏，有沒有一定

的意志，那裏是自然的選擇力，達爾文便據生存競爭的理由，來作這個問題的答案。先時馬爾塞斯著了一篇人口論，以爲人口增加率比生活需要增加率還速，所以饑餓空乏競爭，都是不可免的定律。達爾文讀了這部著作，大爲感動，又時常觀察動植物的習慣，處處遇着生存競爭的形迹，便不知不覺的去承認這種學識了。

動物生產的增加率，既比生活供給的增加率還大，在這種情勢底下，自然有保存的，也有滅亡的了。任何動物，必然努力生存，努力覓食，並努力去避強敵侵噬。他們憑着固有的特能和武器，去和異種動物競爭，和風雨寒暑險阻洪水及種種慘淡淒涼的自然現象競爭，並且也和食同樣的食料用同樣的武器有同樣的技能且在同樣方法上生活的同類競爭。爲了這種生存競爭和種族競爭，動物全體不能個個活到成年期限，大多數免不得要先滅亡的，遺存的便是戰勝的種族。但是誰爲戰勝的種族呢，一定是因殊特智能和身體構造，善於覓食，又善於制敵，才爲戰勝種族。換句話說，合宜的有益的變異，便得生存，不合宜的有害的變異，終要覆滅。從這個結果，新種便產生了。這話可借長頸鹿來說明，有些地方不生淺草，動物要仰賴樹葉去生活，所以

短頸的動物達不到樹枝，必定餓死，長頸的才得生活。這種長頸鹿還是從自然的選擇力產出來的，正和飼畜人的選擇一樣，達爾文便叫做「天擇」。

在這種過程中，必時時有新種發生。因為動物產生太多，生活食料不能常常充裕，一定要去擴張覓食的範圍。只要獲到食料，高山動物，可以遷至平原，水澤動物，可以遷至陸上，在地面上的還可以遷到樹上或空中去生活。總之生物在自然界裏偶然發生變異，只要是有益的便被保存，有害的便歸消滅，一消一長，自然產出分支來了。這種分支逐漸加增，老種又發生新種，這樣不斷的變遷，便形成了盈千累萬的生物。

上面述的是達爾文的「天擇律」。就是適合生存條件的，才得生存，不適合生存條件的，必歸覆滅。結果可以產生新種，便可以解釋「進化」。又據拉馬克 Lamarck 的意見，凡物種的變遷和生活物理境遇之某種直接作用，及物體之雜交，都有關係的，但主要的是習慣的効力，就是官能的使用與不使用，這也叫做「用不用律」(Law of use and disuse)。解釋起來就是越用越發達，不用便消滅。凡官能永續不斷的運動，每比較容易發達，正像人生的筋肉，常賽跑的便越強壯，獅有強爪，兔有捷脰，都是官能慣用

使然。麒麟的長頸，只爲他要食樹葉，將頸引長，所以短頸動物，便變爲長頸動物。有些官能因不常用，活動力衰弱，便漸漸退化，甚或竟至滅種，也是一樣道理。這個「用不用律」對於說明種族的變遷，在社會上和達爾文的「天擇律」一樣有相當的勢力。西歷一八五二年斯賓塞爾（Herbert Spencer）也嘗發表一文，辨明物種是有變遷的，且說物種的變遷，由於境遇的變遷。但無論看重「天擇」，看重習慣，或者看重境遇，總不免多少承認環境的勢力。所以後來又把臨時的環境看得重大了，這也有人叫做「新進化論派」。還有一種折衷派，一面承認環境有力的威權，一面又想努力教育，抬高智識，去試改造環境的能手。但要說明種族的起源，根本上仍不免要歸到一個「天擇律」一個「用不用律」上去。

「進化」（Evolution）的字義，本來沒有含著發展進步的意思。不過依據「天擇律」，只是保存有益的變異，消滅有害的變異，是已經有一個目標了。順着目標去發展，自然有一個方向了。達爾文的物種原始（The origin of species）第四章第九節說，「天擇的作用，惟在保存每一生所處一切境遇中有益的變異，結果便爲此等生物對於境

遇之關係務加改良，必引起全世界生物多數的組織日益進步。」拉馬克也深信一切有機物都具有自起不可避免的傾向以就完全。所以從這種方法上看去，「進化論」主張的物種變遷，一定有一種直線的且向上的方向。本來一種學說，是從方法上產生出來，又從方法上成立起來的。進化論所以得着成立的基礎，主要的也就是一個達爾文的「天擇律」和一個拉馬克的「用不用律」。這兩個律的結論，既都歸到有進步的發展，那末一般所謂「進化論」也就含着有一種發展的方向了。即讓一步說，至少從達爾文一般的方法論結出來的「進化論」不能沒有一個確定的方向了。

再看古來東方的學說，是怎麼樣的。中國書裏所常見的，就是「造化」或「造物」等名詞。解釋起來，或指天地，或指陰陽。易繫辭傳說：「乾知大始，坤作成物。」天地之大德曰生。「天地絪縕，萬物化醇。」說卦傳說：「乾天也，故稱乎父；坤地也，故稱乎母。」序卦傳說：「有天地然後有萬物，有萬物然後有男女。」莊子田子方篇引老子說：「至陰肅肅，至陽赫赫。肅肅出乎天，赫赫發乎地，兩者交通成和而物生焉，或爲之紀而莫見其形。」列子天瑞篇說：「舜問乎丞曰：道可得而有乎？曰：汝身非汝有也，汝何得有夫道？舜

曰、吾身非吾有、孰有之哉。曰、是天地之委形也。生非汝有、是天地之委和也。性命非汝有、是天地之委順也。孫子非汝有、是天地之委蛻也。」這可算一種「兩儀論」。孔老兩派、完全相同。但兩儀又如何能變化呢。易繫辭傳說、「易有太極、是生兩儀。」「生生之謂易。」「易无思也、无爲也、寂然不動、感而遂通天下之故。」乾坤其易之緼耶。乾坤成列、而易位乎其中矣。乾坤毀、則无以見易、易不可見、則乾坤或幾乎息矣。」列子天瑞篇也。說、「昔者聖人因陰陽以統天地。夫有形者生於無形、則天地安從生、故曰有太易、有太初、有太始、有太素。太易者未見氣也、太初者氣之始也、太始者形之始也、太素者質之始也。氣形質具而未相離、故曰渾淪。渾淪者、言萬物相渾淪而未相離也。視之不見、聽之不聞、循之不得、故曰易也、易無形埒。易變而爲一、一變而爲七、七變而爲九。九變者究也、乃復變而爲一。一者形之變始也。」這都是推原到「易」。照列子說、「易」是不可見的、不可聞的、不可得的。照繫辭傳說、「易」可從乾坤見、沒有乾坤、便沒有「易」。這就是宇宙中一個渾然自在萬變不窮的本源。從流行方面說、便是道。繫辭傳說、「易與天地準、故能彌綸天地之道。」老子說、「有物渾成、先天地生、寂兮寥兮、獨立不改、周行而

不殆，可以爲天下母，吾不知其名，字之曰道。」莊子說：「天地者形之大者也，陰陽者氣之大者也，道者爲之公。」正合這解。分析起來，有「簡易」「變易」兩義。繫辭傳說：「易簡而天下之理得矣。」易簡之善配至德。這便含着「簡易」的意義。「易」雖寂然不動，却是萬化的宗主。繫辭傳說：「易之爲道也屢遷。」「易不可見，則乾坤或幾乎息矣。」這又合着「變易」的意義。「易」是「无體」的，所以至簡，是「生生」的，所以至變，捉摸不着，所以又看似「無」。老子說：「有生於無。」莊子說：「泰初有無，無有無名。」繫辭傳說：「易无思无爲。」列子說：「易無形埒。」意都相同。「无思无爲」就是「寂然不動感而遂通」的意思。再引列子天瑞篇兩段話來作參考。

有生不生，有化不化，不生者能生生，不化者能化化。生者不能不生，化者不能不化，故常生常化。常生常化者，無時不生，無時不化。陰陽爾，四時爾。不生者疑獨，不化者往復，其際不可終，疑獨其道不可窮。

故有生者，有生生者。有形者，有形形者。有聲者，有聲聲者。有色者，有色色者。有味者，有味味者。生之所生者死矣，而生生者未嘗終。形之所形者實矣，而形形者未嘗有。聲之

所聲者聞矣，而聲聲者未嘗發。色之所色者彰矣，而色色者未嘗顯。味之所味者嘗矣，而味味者未嘗呈。皆無爲之職也。

按第一段末四句，只是說「獨立不改，周行不殆」，含「无思」的意義。第二段是「无爲」的意義。「无思无爲」、「不生不化」，還有什麼主宰。古來東方學者對於物的起源，無論何派，都抱着從「無」生「有」的見解。「無」是有的根源，生生不息，所以叫做「易」。消息盈虛，通乎宇宙萬物，所以又叫做「道」。立論頗超妙，不像耶教硬提出一個上帝來作主宰，絲毫沒有理解的可比。

上面述的，只是去說明物的起源。對於種族的區別，究竟怎樣立論呢。中國從來沒有獨立創造之說，無論何派學說，都主張萬物是變化出來的。繫辭傳說：「生生之謂易。」序卦傳說：「有天地然後有萬物，有萬物然後有男女。」老子說：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」莊子說：「萬物皆種也，以不同形相禪。」這都是主張很明白的了。莊子最喜講變化。逍遙遊篇開章便說：「北溟有魚，其名爲鯢，化而爲鳥，其名爲鵬。」大宗師篇說：「若人之形者，雖萬化而未始有極也。」以汝爲鼠肝，以汝爲蟲臂。」真看得化理是無

所不包的。列子也說「因形移易者，謂之化，謂之幻。」天瑞篇「種有幾」一段文字，莊子書裏也更推言變化的終始。還有稍帶幾分老莊氣味的那部淮南子，也說「同出於一，所爲各異，有鳥有魚有獸，謂之分物。」這也是說萬物同出一源的。總之中國古來的學者，都認定變化是宇宙萬物的原則，生生之理，只是變化。從主義上講，老莊一派，不外一種「自化論」。

莊子在宥篇，汝徒處無爲而物自化。墮爾形體，吐爾聰明，倫與物忘，大同乎溟溟，解心釋神，莫然無魂。萬物芸芸，各復其根，各復其根而不知。

秋水篇，物之生也，若騾若馳，無動而不變，無時而不移。何爲乎？何不爲乎？夫固將自化。則陽篇，雞鳴狗吠，是人之所知。雖有大知，不能以言讀其所自化。

「自化」有不得不化的意思。莊子說的「何爲乎？何不爲乎？」就說是用不着一點兒人力的。「爲」是這樣，「不爲」也是這樣，並且不能用言語去解釋的。這才是「自化」。列子天瑞篇也說，「自生自化，自形自色，自智自力，自消自息，謂之生化。形色智力消息者，非也。」這真是自然而然的，又是不得不然的。

「自化」和「進化」的意義是不同的。西方的「進化論」彷彿也是從自然裏邊推出來的。「進化論」主要的方法，就是「自然淘汰」也就叫做「天擇」。「天擇」是保存有益的，除去有害的，所以根據「進化論」物種的變遷，當然有一個確定的方向。「自化論」並沒有指出方向來。爲什麼不指出他的方向來呢，却有幾種理由。（一）老子一派認定宇宙變化的終始，除指出一個道外，都是說不到的。老子說：「迎之不見其首，隨之不見其後。」列子湯問篇說：「殷湯曰：然則物無先後乎？夏革曰：物之終始，初無極已，始或爲終，終或爲始，惡知其紀。」莊子秋水篇說：「道無終始，物有死生，不恃其成。」田子方篇說：「生有乎所萌，死有乎所歸，始終相反乎無端而莫知其所終窮。」庚桑楚篇說：「出無本，入無竅，有實而無乎處，有長而無乎本剝。有實而無乎處者，宇也，有長而無本剝者，宙也。」則陽篇說：「未生不可忌，已死不可徂，死生非遠也，理不可觀。吾觀之本，其往無窮，吾求之末，其來無止。無窮無止，言之無也，與物同理。」既然是「往無窮，來無止」，便不能說怎樣起頭，怎樣歸結，又怎樣去指出他變化的方向來呢。（二）認定宇宙中間有形的或無形的一切事物，都沒有長短高下可以分別的。老子說：「天

下皆知美之爲美、斯惡已。皆知善之爲善、斯不善已。故有無相生、難易相成、長短相較、高下相傾、音聲相和、前後相隨。」「善之與惡、相去幾何。」列子湯問篇說、「形氣異也、性鈞已、無相易已、生皆全已、分皆足已。吾何以識其巨細、何以識其修短、何以識其同異。」楊朱篇說、「萬物齊生齊死、齊賢齊愚、齊貴齊賤。」莊子齊物論篇說、「物固有所然、物固有所可。無物不然、無物不可。故爲是舉莛與楹、厲與西施、恢恠憭怪、道通爲一。其分也成也、其成也毀也。凡物無成與毀、復通爲一。」德充符篇說、「自其異者視之、肝膽楚越也、自其同者視之、萬物皆一也。」秋水篇說、「以道觀之、物無貴賤。以物觀之、自貴而相賤。以俗觀之、貴賤不在己。以差觀之、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。知天地之爲稊米也、知豪末之爲丘山也、則差數觀矣。以功觀之、因其所而有有之、則萬物莫不有。因其所無而無之、則萬物莫不無。知東西之相反而不可以相無、則功分定矣。以趣觀之、因其所然而然之、則萬物莫不然。因其所非而非之、則萬物莫不非。知堯桀之自然而相非、則趣操觀矣。」萬物一齊孰短孰長。」這一類的話、都是說萬物沒有長短高下的。常人看的不同、所以有了是非的見解、莊子便見得是非也沒

有一定的、參看齊物論

那又怎樣指定變化的方向呢。(三) 認定人類所看見的，都不是完

全的部分，並且不是重要的部分。列子周穆王篇引老聃說，「有生之氣，有形之狀，靈幻也。造化之所始，陰陽之所變者，謂之生，謂之死。窮數達變，因形移易者，謂之化，謂之幻。造物者其巧妙，其功深，固難窮難終。因形者其巧顯，其功淺，故隨起隨滅。」莊子秋水篇說，「又何以知豪末之足以定至細之倪，又何以知天地足以窮至大之域。」則陽篇說，「有名有實，是物之居。無名無實，在物之虛。可言可意，言而愈疏。」我們所看得見的，都不過有形有氣有名有實的部分，就是莊子說的「言之所盡，知之所至，極物而已。」既沒有達到「物物」的本體，那就不能窮究物類變化的方向了。要是我們不能反對這三種認定法，便不能不對於指定方向的「進化論」帶着一點兒懷疑。至少也可以說「進化論」是相對的，不是絕對的，又不是包含無限的將來的。因為絕對的變化，和將來如何變化，現在還是認不出來的。我們不必亟亟去分別「自化論」和「進化論」的優劣，究竟主張「自化」的還有沒有更明瞭的表示。老子說，「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」這彷彿和進化論「最近似的。但又說「物或損之而益，或益之而損。」夫

物芸芸，各復歸其根，歸根曰靜，是謂復命，復命曰常。」「反者道之動。」這都不是說有方向的進化。列子天瑞篇說，「易變而爲一，一變而爲七，七變而爲九。」這也彷彿是「進化論」的口吻。但又說「九變者究也，乃復變而爲一。」萬物皆出於機，皆入於機。「有生則復於不生，有形則復於無形。」這都沒有指出確定的方向來。莊子人間世篇說，「其作始也簡，其將畢也必巨。」知北游篇說，「萬物不得不昌。」這又好像是進化論了。但山木篇說，「化其萬物而不知其禪之者，焉知其所終，焉知其所始。」則陽篇說，「隨序之相理，槁運之相使，窮則反，終則始，此物之所有。」這又何嘗和進化論是一樣。大抵這派的學說，認定一切變化是終始循環的，就是走曲綫的，不是走直綫的。照「進化論」是走直綫的，所以有一定方向，曲綫便沒有一定方向了。主張進化的，看得萬物都不平等。不單是異類不平等，同類也不平等。有強有弱，才有競爭，誰勝誰敗，只歸天擇。擇而又擇，便成進化。所以照達爾文的主張，造物是最不喜平等的。照拉馬克的主張，無論造物當初是怎樣，因爲物的本體，有用有不用，結果總是不平等的。主張「自化」的，却要看得萬物都歸平等。便令眼前不平等，將來還是平等，便令氣質不平等，性分還是

平等。變化也一樣平等。這是兩派根本的區別。

物種固然要變遷的，但對於變遷的方法，東西學說完全不同，綜合來看，老莊一派主張的，就是一個「天均律」。「天均」有天然均平的意思。又作「天鈞」，有流轉的意思。要不流轉，便是直進，便不均平。《萬言篇》說：「萬物皆種也，以不同形相禪，始卒若環，莫得其倫，是謂天均。天均者天倪也。」這是「天均」的界說。《天地篇》說：「天地雖大，其化均也。」《齊物論》說：「聖人和之以是非而休乎天鈞。」「天鈞」就是自然的轉輪，宇宙萬物在「天鈞」上流轉，正象陶器在轉輪上一樣。我們從一邊看去，只見一半，不見首尾，就是一種「始卒若環，莫得其倫」的光景。變化相禪，本來是繼續的。不過「天鈞」上只見得一半，正面是明，背面是晦。假有一物轉到正面，其形爲甲，轉到背面，其形變乙，又轉到正面，便爲丙，轉到背面，便爲丁，如是流轉，無窮無盡。要是明晦兩面完全看見，甲乙丙丁等形雖或小異，還是連續。若單見正面不見背面，自然只見得甲丙戊庚等不連續的形體了。所謂「以不同形相禪」，就是這個道理。宇宙萬物，消息盈虛，都像要歸到這個「天均律」上去。老子說：「反者道之動。」物或損之而益，或益之而損。「天之道，其猶張弓

歟、高者仰之、下者舉之、有餘者損之、不足者補之。天之道、損有餘以補不足。」這還是「天均」的中義。從「天均律」發揮出來的，是「自化論」。從「天擇律」發揮出來的，是「進化論」。兩派學說不同的要點，就是從變遷的方法上歸結出來的。現在要問這一個「天均律」究竟有沒有研究的價值，又從何處得着立足點。從理論上說，蝸鳩鯤鵬、孰大孰小、朝菌冥靈、孰久孰暫。要是用尺度和時間去計較，只能得相對的數值，不能得絕對的數值。參看愛恩斯坦的相對論莊子認定世界上一切相對的事物，不能作為基本的標準，所以著了一篇齊物論。這篇齊物論就是要離開相對的境界去討論的。那個「物」字意義包括甚廣，所以他還要齊是非，齊成毀，齊死生，齊夢覺。我們再引他一段文字來講。

物無非彼、物無非是、自彼則不見、自知則知之。故曰彼出於是、是亦因彼。彼是方生之說也。雖然、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。是以聖人不由而照之於天、亦因是也。是亦彼也、彼亦是也。彼亦一是非、此亦一是非。果且有彼是乎哉、果且無彼是乎哉。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。故曰莫若以明。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。

這真是相對的要義。有了彼是，才有是非。彼是是相對的，所以是非也是相對的。將是指喻彼指，彼指不是是指，若將彼指喻是指，是指也不是彼指。將是馬喻彼馬，彼馬不是是馬，若將彼馬喻是馬，是馬也不是彼馬。但這還是相對的不是，不是絕對的不是。天地萬物，反覆來講，都是一樣。要是離開相對的境界去看，就是從「非指非馬」去看，那末「指之非指」、「馬之非馬」自然更明白了。相對便是「偶」，不是偶的，只是「道樞」。

除去「道樞」都是相對的，不是絕對的。「樞」在環中，從環中去看環周上的萬物，自然都是一樣，所以莊子說「萬物一齊，孰短孰長」。萬物既然沒有絕對的長短，那末物種變化，也就沒有高下可以比較，所以只得說是「天均」了。從實據上說，有鱗的能游，有翼者能飛，有四足的能走，有兩手的能攬。這都不過用其所長，任性而動，不能說誰長誰短。古人說，「羽翼美者傷骨骸，枝葉美者害根莖。」淮南子 詮言訓「予之齒者去其角，傅其翼者兩其足。」漢書董仲舒傳話雖淺近，却見得宇宙間的變化，本來是均平的。莊子則陽篇說，

「禍福溘溘，至有所拂者而有所宜，自殉殊面，有所正者有所差。」這還是從相對的意義上說。實際上何嘗不是這樣呢？將人類做一個標準去觀察萬物，萬物自然是差了，若將萬物中間一種來做標準，人類亦自然要差一點。莊子知道人類不是一個絕對的標準，絕對的標準，只有一個居在環中的「道樞」才發揮出這個「天均」主義來。這個主義，在理論上是對的，在實際上也還是對的，所以我們又叫做「天均律」。簡要的說，「天均律」是從絕對的觀察點就是莊子假定的道樞去體認的。「天擇律」是從相對的觀察點去體認的。所以「天擇律」先要去分別有益有害有用無用，「天均律」便不設一切分別。但是相對的觀察，還要有一個絕對的標準，愛因斯坦的「相對說」用高斯坐標 (Gaussian Co-ordinates) 做標準，就是這個意思。不過我們也覺得不應該用嚴

密的新物理學來批評「進化論」，進化論的問題，應當從事實上去解決。「天擇律」的效率，據達氏自辯，也有不能圓滿的地方。變異的最初起源，怎樣解釋呢？有機物無用的構造，像植物花瓣的多少，子實的形狀等，又怎樣解釋呢？長頸鹿何以獨產於南阿，他種四足類何以不能因天擇作用產生長頸呢？驟變之例，諉為地層間斷的結果，地質學

上殊少根據，這又怎樣說明呢。依據「天擇律」結果當然傾向有進步的發展，但達氏謂尚不能證明，這不免自起幾分懷疑了。參看達爾文的物種原始原來達爾文的「天擇律」是從家畜的變異推演出來的。但這種推演，究竟是合法不是合法，達氏也還沒有澈底的解答。茲把他著的一段文字寫出來一看。據馬氏譯的物種原始第一章

今將推論博物學家之所常言，即吾儕所有家養變種，若任其野生，則必漸起復化（Reversion）以得復其原種之特性。因有人致辨，謂家養種類不能用演繹法推及於自然界之物種。予常務發見所以敢為此說之決定事實而不可得，欲證其為確實與否，當甚困難。惟可安全斷言最多數之明顯家養變種，不能在野生界生活。且有許多地方，不知其原種為何物，故亦不能言其復化之為完全否。欲阻止雜交之效果，必須以唯一變種縱之新居。惟吾儕所有變種，必間時起復化，以得其遠祖之特性。若能使其遷地培養，經歷數代，則許多物種如歐洲白菜（Cabbage）在甚瘠土種之，其大部或全部分，或可復化為野生原種。此試驗之能成功與否，對於吾儕討論界線，不甚重要，因為試驗之時其生活境遇已起變化也。若能實證吾儕所有家養變種，具甚強之

復化傾向、即在同一境遇之下、其數甚多、以阻止其自由雜交、互相混淆、以得構造之輕微歧異、若是而仍失其所得特性、則予當承認不能用演繹法自家養變種推論自然界之物種矣。

達氏雖不服反對者的意見、但也不能在正面獲着強固的證據。並且達氏已經從經驗上承認「復化」的效力、那末生物在自然界裏、雖不知道他「復化」程度完全與否、但當然要比家養變種更完全一層、這也似乎不能不承認的。總之一個方法、要是對於一切事實不能完全證明、或者對於一種疑問不能完全解決、那個立腳點還算不得十分穩固。這不必我們去反覆辯難、達氏也何嘗沒有相當的覺悟呢。

現在再要討論的、就是「天鈞律」能不能說明種族的變遷。這不單是可能的、並且是極簡單的。列子說、「天地萬物不相離也。」一體之盈虛消息、皆通於天地、應於物類。看得天地萬物關係這樣密切、那末「天鈞」裏邊假有一部分起了幾微的變異、他的部分也只得一齊跟着他變化。「天鈞」一息不停的流轉、萬物也一息不停的變化、結果、一切種族從相對的地位上看去、便見得一天一天的不同了。但是最初的幾微變異、

是從何處發生的呢，試看下面引的莊子一段文字。

則陽篇少知曰：四方之內，六合之裏，萬物之生，惡起。太公調曰：陰陽相照，相蓋，相治，四時相代，相生，相殺。欲惡去就，於是橋起。雌雄片合，於是庸有。安危相易，禍福相生，緩急相摩，聚散以成。此名實之可紀，精之可志也。隨序之相理，橋運之相使，窮則反，終則始。此物之所有。

解釋起來，「陰陽」兩句，是指氣候的關係。「欲惡」兩句，是指特性的關係。「雌雄」兩句，是指雜交及遺傳的關係。「安危」四句，又是指一切生活境遇的關係。因為「天鈞」不住的流轉，種種關係，隨時不同，關係既變，生理也自然會變。「天鈞」界裏，便有種種差異起來了。不過這還是有名有實可以紀錄的現象，推到源頭，一個「天鈞律」可以概括一切，所以「隨序」四句，仍歸結到這個總律上去。

「天鈞律」上認為萬物唯一的起源，就是自然界裏交互的關係。不過自然界的關係這樣密切，又這樣複雜，要直接知道他如何變來，如何變去，或者要使他如何變，這都是不可能的。「天鈞」要如何變，便如何變。「天鈞律」裏沒有一個確定的方針，但好像有

一種不可抵抗的威權，這就是老莊一派常常說的一個「命」字了。「命」是天賦的，物各有「命」，所遭不同，萬物萬形，萬形萬命。「天鈞」界裏，因其所遭種族的變遷，才得着可能的機會。莊子天地篇說：「泰初有無，無有無名，一之所起，有一而未形，物得以生之謂德。未形者有分，且然無間，謂之命。流動而生物，物成生理，謂之形。」這是莊子說「命」和形的起源。「命」在形先，是「有分無間」的，只可以受，不可以抗。莊子列禦寇篇說：「達大命者隨，達小命者遭。」德充符篇說：「死生存亡，窮達貧富，賢與不肖，毀譽飢渴寒暑，是事之變，命之行也。故不足以滑和，不可入於靈府。」大宗師篇說：「死生命也，其有夜旦之常，天也。」浸假而化予之左臂以爲雞，予因以求時夜。浸假而化予之右臂以爲彈，予因以求鴉炙。浸假而化予之尻以爲輪，以神爲馬，予因而乘之，豈更駕哉。且夫得者時也，失者順也，安時而處順，哀樂不能入也，此古之所謂縣解也。」莊子看得「命」的威權是不可抵抗的，所以只得崇尚「無爲」。在宥篇說：「故君子不得已而臨蒞天下，莫若無爲，無爲也而後安其性命之情。」這是他學識的一貫處。老子也說：「夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命。復命曰常。」莊子天運篇引老子說：「性不可

易命不可變。」這都說「命」是至常不變的，也就是不可抵抗的意思。列子說「命」更走極端了。力命篇說，「可以生而生，天福也。可以死而死，天禍也。可以生而不生，天罰也。可以死而不死，天罰也。可以生，可以死，得生得死有矣。不可以生，不可以死，或死或生有矣。然而生生死死，非物非我，皆命也。智之所無奈何。故曰窈然無際，天道自會。漠然無分，天道自運。天地不能犯，聖智不能干，鬼魅不能欺。自然者默之成之，平之寧之，將之迎之。」又說，「生非貴之所能存，身非愛之所能厚。生亦非賤之所能夭，生亦非輕之所能薄。故貴之或不生，賤之或不死，愛之亦不厚，輕之或不薄。此似反也，非反也。此自生自死，自厚自薄。或貴之而生，或賤之而死，或愛之而厚，或輕之而薄。此似順也，非順也。此亦自生自死，自厚自薄。」綜觀這派學說，生生死死，乘除變化，都任憑「命」去安排，原來「天鈞」裏邊，交互錯綜，複雜不可名狀，宇宙只是單位，萬物同冶一爐，不能自外生成，便當同受節制。命的根源，也就在這種複雜的關係中間，深深的伏着，來路非常的遠，牽掣非常的多，自然不容易單獨自由去改造。不單是形態生長變化要受他的支配，即一切動作行為也免不得多少要受他的調節。我們再將各派學說作一表式來比較一番。

學派

主義

方法

執行職務者

老莊派

列子

自化論

天均律

命

達爾文派

進化論

一作天演論

天擇律

自然※

拉馬克派

進化論

用不用律

受環境刺激的本體習慣的効力

※達爾文物種由來第四章說個體差異最初必出於自然：予所謂自然者乃指許多自然定律之聚合作用及其產物：

這三派講明種族的變遷，最有完全的系統。東方還有孔墨兩家。墨子大概講人事的多，講天然變化的少。他是極端反對「命」的，所以著非命三篇。孔子看得命理太高，所以不肯多講。但論語說：「死生有命。」不知命無以為君子。「五十而知天命。」道之將行也與命也。道之將廢也與命也。「易繫辭傳說：「樂天知命故不憂。」說卦傳說：「窮理盡性以至於命。」昔者聖人之作易也，將以順性命之理。」又像是極端尊重「命」的。孔子講三才變化，大概都本周易，具詳十翼諸篇，下文再述。

東方還有印度的佛教和外道，窮本推原，立論頗不一致。「吠檀多派」說宇宙的根原在「梵」。「數論派」說世間都從「自性」出。後派在宇宙論中，尤主變轉，不主創造。但

「梵」是淨體，「自性」是本因，雖能發展，無可指名。又有執地、水、火、風、虛空、方、時，認作一切之因的。至於佛教，清淨真如，凡關本原，不立言說。講到變化的方法，無論何派，要離生死輪迴之義。「吠檀多派」說宇宙開闢，從「梵」生空，從空生風，從風生火，從火生水，從水生地。既闢又還滅，既滅復重闢。當劫滅時，先地而水而火而風而空，又歸到「梵」。「數論派」說五唯（色、聲、香、味、觸）細身（構成身體的微細種子）和十三具（大、我慢、五知根、五作根、心平等根）相應，輪轉三世間。佛家說：「三界唯心，萬法唯識。」生死輪迴，都不離識。法隨識變，識起輪迴，便萬法都入輪迴。一切業力因果，都有成住壞空四個階級，如是輪轉，相續不斷。原來佛教究竟，只在明心見性，二執俱空，不着色相。但若單取粗迹，體認變化，還是和一種輪迴說相近。

總結起來，東方的學說，大概是主張變化循環的，是重精神修鍊的，又看得萬物都是平等的。西方的學說，是主張變化直進的，是重生存競爭的，又看得萬物都不平等的。所謂循環，也不是單循一條路線，往復廻環的意思，只是周而復始，却又看不見首尾，彷彿和環一班，所以莊子說「始卒若環，莫得其倫」。但廻轉過來，已經不是原路，所以莊子說

「以不同形相禪。」要是仍回原路，當然多數是同形的，不是「不同形」的了。我們從地質歷史上去觀察，一切種族，凡是已經過去的，決沒有從新再見的機會。像古生代的輪木、鱗木、三葉蟲、四放射珊瑚，和各種頭足類、海百合種種滅亡的生物，經過恒河沙的年代，從中古代近古代直到這時候，還未曾有同形的出來。這不是不「相禪」，只是「以不同形相禪」。正和莊子說的切合的了。若說地球的年齡甚長，從前過去的還是甚短，將來也許可以從「不同形」的漸漸變到同形的。但是這個懸案，要到何年何時去得着證據呢。並且我們也不能撇開已往的事實，專從這樣不能解決的懸案去作問題的。印度的「輪迴說」單從方便立言，原可不必深究。並且「輪迴」的意義，也只從業力上說，不是從形質上說，和物種的起源，關係還是很少。這也不容贅述了。

從進化論的主義，變化當然是直進的。所以一個人類的問題，不說人是從似人猿變來的，便說人和似人猿是同一個祖宗的。現在經過研究的科學家，都不敢主張人是猿變的，但還一致的主張人和似人猿是從一個祖宗傳來的。究竟這個祖宗，是怎樣的動物，似人猿和人類的發源地在什麼地方，却都還沒有明白。有人說，人類的祖家或在亞洲，

但也沒有證據。只這一個最近的切己的人類的起源，至今還不明白，像別的哺乳類飛禽類、爬蟲類、兩棲類、水族類和各種無脊椎類，更如何能知道他們的起源呢？既不知道他們的起源，又不知道他們的歸結，便缺少中間一段連鎖，如何便去推論變化的方向呢？若說缺少的一段，由於地層間斷所致，但全世界也不致在同一時代受同樣的影響。並且從地質歷史上看去，海陸的變遷，大都不出沿海相近一帶，大洋大陸的中央部，還是變遷甚少。又何致把這部生物史弄得這樣零落呢？現在還有一般「新進化論派」都主張種族的變遷，只是臨時環境的作用，沒有系統的，沒有方向的。這好像可以補「天擇律」的不足了，但細按起來，他的效力，還遠在「天擇律」以下。放遠眼界去一看，天然的環境，原來不是永遠和平的，氣候時常要變遷，海陸時常要變位，地層時常要翻覆，地殼也時常要破裂。生物遇着這種顛倒簸弄極不安定的環境，也許免不得要受破壞的影響。但要趁這機會，整備做一個「適者」，還要去圖有效的發展，能力究有幾何？天幸又有幾何？這都是想像不到的。並且新造的環境還要變遷，將成的變種還要「復化」，種種問題，要直接單憑臨時的環境去解釋，無論有怎麼樣辯舌，還怕解釋不到圓滿。

的地步。現在海中的珊瑚、陸上的犀象，固然都在熱帶生長的，要是氣候變了，環境變了，他們也自然會遷徙，但不必就會變種。從前中國極北的地方，在地層裡發見的，也有珊瑚，還有犀象，現在不是都跑到南方去了嗎。講到人類呢，熱帶住的和寒帶住的，環境是極不一樣的，但人的差別在那裏。顏色耶、毛髮耶、聲音笑貌耶、性情智識耶，這都留不到化石時代去研究，那末還有什麼變異，可算從環境的作用直接起來的呢。又照拉馬克的意見，環境不過是一種刺激物，生物官能的變異，還是從後天的繼續運動而來。但像長頸鹿等單誘爲運動積聚的變異，說明殊多困難，從前也有人批評過的，并且真正後天的性質，是不是直接可以遺傳，至今還沒有定論。這不是對於拉氏的學說，根本上還有疑義嗎。

除去上面所述的一種循環的、一種直進的兩種方法，究竟還有沒有別種方法可以解決物種的變遷，我們再將東方最古的最神秘的一部周易擇要推薦一番。這部周易起源最遠，包犧以前，只有圖畫，文王繫「象」、周公繫「爻」，才有文字，所以叫做周易。孔子又作十翼，專在發揮義理，這部書才算完成了。究竟這幾位聖人研究的方法，是什麼

樣的。

繫辭傳、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。原始要終，故知死生之說。精氣爲物，游魂爲變，是故知鬼神之情狀。範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺，通乎晝夜之道而知，故神无方而易无體。易无思也，无爲也，寂然不動，感而遂通天下之故。是故夫象，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。夫乾確然示人易矣，夫坤隤然示人簡矣。爻也者，效此者也，象也者，像此者也。包犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文，與天地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。這樣說來，「易」主描寫自然現象，專重客觀，並無主體。「易」的原理，全從自然界裏用歸納法去誘導出來，未嘗加上絲毫思慮作爲的工夫，正和現今研究科學的方法完全一樣。要知道古來對於自然界的變化，怎樣觀察，怎樣結論，這部周易當然有參考的價值。「易」理是「生生」的，是由簡化繁的。繫辭傳說：「易有太極，是生兩儀，兩儀生

四象、四象生八卦。」從八卦加一奇一偶爲十六，再加一奇一偶爲三十二，再遞加爲六十四。易卦雖只六十四，變化還未終止，也不是六十四卦以後仍要回到太極去。繫辭傳說：「生生之謂易。」序卦傳說：「物不可以終窮也，故受之以未濟終焉。」這見得是變化不窮的了。朱熹的易學啓蒙，曾將六十四卦各生一奇一偶，累至二十四畫，便成千百七十七萬七千二百一十六。但迭演迭進，還是沒有窮盡的。易理雖然是「生生」的，是由簡化繁的，却沒有一定方向，所以又不是直進的。繫辭傳說：「變化者進退之象也，剛柔者晝夜之象也。」又說：「變動不居，周流六虛，上下无常，剛柔相易，不可爲典要，唯變所適。」這幾句話，正是易理變化的要旨。又序卦傳說：「晉者進也，進必有所傷，故受之以明夷，夷者傷也。」又說：「聚而上者謂之升，故受之以升，升而不已必困，故受之以困。困乎上者必反下，故受之以井。井道不可不革，故受之以革。革物者莫若鼎，故受之以鼎。」這完全是描寫一種進退上下變化无常的現象。

易理既然是「唯變所適」的，似乎不可捉摸的了，如何又能達到「窮神知化」的地步呢。精細勘來，變本無常，但視所適，將適未適，便已有「幾」。古來作易的幾位聖人大

抵都從一個「幾」字去研究的，所以纔得着這樣精深宏括的結果。繫辭傳說：「知幾其神乎……幾者動之微，吉之先見者也。」又說：「夫易聖人之所以極深而研幾也。唯深也故能通天下之志，唯幾也故能成天下之務。」「幾」只是「動之微」，但「天下之務」都由「幾」造成的，看得何等重要。「幾」又是「吉之先見者」，所以繫辭傳又說：「吉凶悔吝者生乎動者也。」「知幾」便吉，不「知幾」便凶，所以論語說：「學易可以無大過。」易重「卜筮」也正取「知幾」爲義，後來流爲術數一派，便將精義漸漸的淹沒了。原來萬物都出一「幾」，三才同歸一理。「易道屢遷」，「唯幾成務」，會通之要，首在「知幾」。不問他怎樣「无方无體」，只要從「極深研幾」四個字去痛下工夫，還是可以「彰往察來」，還是可以「顯微闡幽」，也還是可以「體天地之撰，通神明之德」。所謂「窮神知化，德之盛也」。正由「研幾」得來。但不「極深」，是不能「研幾」的。繫辭傳說：「聖人以此洗心，退藏於密。」中庸說：「詩曰：德輶如毛。毛猶有倫。上天之載，無聲無臭，至矣。」這真是深之又深的了。學易的人不可不先體會到這一點。

我們要是把學易的方法去研究物種的變遷，就是不問他變遷的迹在那裏，先問他變遷的「幾」在那裏，這樣精微的推勘下去，也許可以達到更圓滿的地步。莊子至樂篇說：「萬物皆出於機，皆入於機。」這話好像是從周易裏得來的。繫辭傳「研幾」之「幾」字，有時也寫作「機」。正當作「動之微」。淺言之，就是動機之極微的了。我們要研究學問，無論是科學，是哲學，或是史學，總得要從幾微上去體會。要是研究他的變化，還得要從極微的動機上去體會。講到物種變遷的問題，自然也要把主要的觀察放到動機上去。不過這種動機，也不能單從形質上去體會，還要體會到性靈上去。從前已經有人在形質方面下過不少研究的工夫，還不能得着物種的根源，便知道這種根源，是在性靈方面培養出來的，不是在形質方面產出來的。但是從來對於這個問題，好像還沒有一回研究到這個地步，這就因為科學的方法，只是看重形質，沒有看重性靈的緣故。委實說來，形質是跟着性靈出來的，性靈要什麼，才有什麼。莊子說：「性者生之質也。」又天地篇說：「其心之出，有物探之，故形非道不生，生非德不明。物得以生之謂德。」這真是探源之論。近來生理學家常常有一個爭論，就是情念和生理變化的關係。一

說、先有一定事物的知覺和觀念、刺激腦筋、喚起一種情念、情念再引起身體內部的生理變化、（如腺液血管心臟肺臟腸胃其他內臟諸器官的有機變化）和外部的表情運動。（如因憤怒發生切齒扼腕撲打等因喜悅發生微笑拍手舞蹈等運動）這有人叫做「中心說。」還有一說、是哲母士氏倡導的、先從一定事物的知覺及觀念、直接刺激引起身體上生理的變化、最後這生理變化反射腦髓中樞、便生出情念活動。這也有人叫做「外周說。」這兩說的長短、可讓他們心理學家去討論、但是無論那一說、都好像承認生理變化和知覺觀念是有關係的。知覺觀念的本源、當然屬於性靈方面。人類的知覺觀念、必定和獸類的知覺觀念不是一樣的。這不單是爲的形質上後天的差別、還是爲的性靈上先天的差別。性靈好像明鏡一樣、參看第四章沒有塵垢、感應便快、並且正當、受着塵垢、感應便緩、並且有時還要錯誤。所以人類的知覺觀念、也不是完全一樣的。我們既經承認知覺觀念和生理變化有了關係、才可以更進一步去研究極微的動機。最初性靈方面起了一種極深遠的感覺、幾微又幾微、培養又培養、久而久之、便造成一種動機。動機要是向上的、生理的變化、便當跟着向上、動機是向下的、生理的變化、也

當跟着向下。種族的變遷，也少不得有一個內性的動機來做嚮導，不單是眼前的環境，可以作成一切的。生活既遠遠的從內性的動機釀成一種變化，這種變化，在最初的時候，無論是曖昧的不是鮮明的，是局部的不是全體的，但源遠流長，火傳不盡，形質就算都滅了，只要動機不滅，還是繼續流傳下去。原來「後天」的意義，單指現世（就是生物存在的一世）而言，就是單指形質而言。形質是在外的，是保留不住的，所以莊子知北游篇說，「外化而內不化」。在外的形質，沒有在內的性靈來統帥，自然隨化隨盡了。所以近人還有「後天性質不能遺傳」之一說。若從性靈方面講起，無論何時，無論何世，常常不斷的流轉，性靈不滅，動機不滅，變化便也不盡。變化的根源，不是形質的，不是後天的，委實從性靈裏邊一種先天的原力培養出來的。這種原力，綿綿的生長，密密的運動，默默的呵護，一息不停的去指導機體的變化，才得漸漸的積成一種發展的趨向，達到一種安定的態度。這就是一個種族變遷的起源。這種起源，是從內性的極微的動機裏發展出來的，所以這種學說，我們也就叫做「內幾說」。

這樣說來，物種的變遷，雖然單從形質方面講，但要推尋變遷的本源，却不能單從形質

方面講。第一章已經說過，「精神和形質是拆不開的一件東西。」第三章也說過，「新物理學上沒有物質不滅的定律，只有勢能不滅的定律。」物種的變遷和物理的變化，在這一點也還是一樣的。單從形質方面去看，總是間斷的，不是連續的，兼從精神方面去看，才得體會到連續的關係。譬如草雖枯了，生意仍在，春風一吹，還能生長，又能變化，生長變化，是形質的，但所以生長變化，要憑一點生意去移轉，這不是形質的。原來形質變化，大都不能在某種物體存活的時代內可以完全告成的。列子天瑞篇說，「一氣不頓進，一形不頓虧，亦不覺其成，不覺其虧。」正是這種道理。一個體從少至老，雖因細胞改組，常常要變模樣，但只是老少的區別，不能從一個體直接變出別個體來，換了一代，便多少有些差異了。一個異種或一個異屬，也都是這種個體一代一代的差異積聚起來的。待到異種異屬完全告成，那個本種本族也就快到滅亡的時候了。地質史上最明白的一件事，就是馬種的變遷。但是始祖馬 (*Pachynolophus*) 不能直接從本體變到三趾馬 (*Protohippus*)，三趾馬也不能直接從本體變到現在的馬，世上有了三趾馬，便看不見始祖馬，有了現在的馬，又看不見三趾馬了。所以無論個體種屬，要是不受「

「死生律」的支配，那末物種的變遷，當然完全是不可能的。換一句話說，有了永久不滅的形質，那個物種也就不會變遷了。這個死生問題，原是基於「天鈞律」上一種不可逃的事實，也只有「天鈞律」解釋得最圓滿。所以我們對於物種的變遷，至今還不能不承認「天鈞律」有一部分的效力。

既然有生有死，物種才有變化，自然變化出來的無論如何接近，總不免缺少一段。從一個體推到一個種族，從一個種族推到一個大屬，中間缺少的自然也更多。這缺少的一段，如何去補足起來呢？一般進化論家不說是地層間斷的結果，便說將來還有補足的希望。委實說來，這都不過解嘲的口吻。我們把以前申述的歸結起來，便知道這缺少的一段，不能單從物質世界裏去尋覓，一定要從「非物質的境界」裏去尋覓。這一個「非物質的境界」，也就是我們常常說的那一個「無的境界」。從各方面看去，這個「無的境界」也還是不能不承認的。參看第二章 但若沒有一個內性的動機來作指揮的樞，便不能無礙的往來，不能不住的流轉，這一個物質世界和一個「非物質的境界」還是不能親密的連續起來，種族中間缺少的一段，也還是沒有補足的方法。所以要解

釋物種的變遷，先要承認兩種假定：（一）要承認物質世界以外還有一個「非物質的境界」；（二）要承認有一個內性的不滅的動機。易繫辭傳說：「一陰一陽之謂道，」生生之謂易，「一闔一闢謂之變，往來不窮爲之通，」就是這個意思。老子說：「萬物並作，吾以觀復，」周行而不殆，可以爲天下母。莊子說：「消息盈虛，終則有始。」秋水篇生有所乎萌，死有所乎歸，始終相反乎無端，而莫知乎其所終。田子方篇列子說：「一體之盈虛消息，皆通於天地，應於物類。」周穆王篇也只是這個見解。上述的假定，還有可以承認的理由。譬如我們覺時是一個境界，夢時又是一個境界，覺時的情意，往往流轉於夢中，夢時的情意，又往往牽掣於覺後。形接神交，孰真孰幻，晦明往復，難窮難終，生死變化，何嘗不是一樣。又據愛因斯坦的「相對說」，算式裏邊，每有一個看得見的空間，和一個看不見的時間，各保持相對的關係，此長便彼消，此消便彼長，名雖兩個，實只一個，所以現在又合起來叫做「時空」。從前常常說的「宇宙」也只是這個「時空」的大結合，所以莊子庚桑楚篇說：「有實而無乎處者，宇也；有長而無本標者，宙也。」如何能出空入時，出時入空呢？在「相對說」裏就是運動。沒有動機，如何運動，動機安在，造端在「幾」。物理

的「幾」既然可以出入「空時」內性的「幾」自然更可以出入一切境界了。

本來自然界裏的變化不能單用試驗法來證明。像礦物的結晶可以用人工製造的還是甚少並且製造出來的性質也不一樣。植物雖有移花接木的方法但不是自然的體質便不能遺傳生命也還是不能長久。比較上稍近自然的要算孟達爾氏 Mendal 的荳花配合法。孟氏先取藍花和黃花來配合，第一代所生的都是藍花，但中含黃花性質。再取第一代所生的藍花來配合，第二代所生的有純藍花，純黃花，又有含黃花性質的藍花。這種試驗法也可以說明有機體的變化不是一代可以完成的，並且中間的經過也不是人力所能直接觀察的。但要憑着這種試驗來說明性靈上深奧的關係還是狠遠，因為性靈方面只有直覺法，沒有試驗法的緣故。

要是承認了上述的假定，便不必亟亟去求人類的祖先，並且知道這位祖先，無論升天入地，還是求不到的。我們要了解人類的起源，不當單問人類的祖先是什麼，先要問生人的動機是什麼。要知道動機是什麼，先要知道人類的性天裏邊藏着什麼。人類所以得生的根源是性質，人類所以能永生的根源是性靈。如何得生，又如何得永生，因為人

性是愛生存的，並且愛高尙的生存的。參看第四章這何以故，因爲人類得着天賦的獨厚的

「愛子」故。參看第五章

其所以得着天賦的獨厚的「愛子」

又何以故，這就知道是從一個內性的極微的動機傳送過來的。只有「愛子」可以出生入死，從無至有，也只有內性的動機，可以伴着天賦的獨厚的「愛子」出生入死，從無至有。

人生以前，生物界裏好像和達爾文說的一樣，「生存競爭」一定是很激烈的。不單是異族的競爭，同族裏邊越不免要互相雄長，互相吞噬，常常實演那種「弱肉強食」的慘劇。這種慘劇，大都在生物史上曾經不斷的翻來覆去過的，我們把達爾文的物種原

始第三章第六節一段事實寫出來，也可以知道一個大概。下文據馬氏譯本

同一屬中諸物種之競爭，大概較之諸異屬之物種爲更烈。最近所見，如北美聯邦諸

部分有一種燕子分布甚廣，他一種遂大減少。又如蘇格蘭諸處最近食寄生子之喜

鵲大增，善鳴之喜鵲遂大減。在最異氣候之下，一鼠種驅逐他一鼠種而奪其地位，是

吾儕之常聞者。在俄羅斯自亞洲小蟋蟀入境以後，舊有大蟋蟀隨處皆被驅逐。在澳

洲則密峰輸入以後，舊有無針之小密蜂竟致滅絕。野芥菜（Charlock）之一種能驅

逐其他一種。其他事件，不遑殫述。由是可知凡相類近之物體充滿自然生計界之同一地位者，其競爭至爲劇烈。

這樣看來，生物界裏自殺的慘劇，至今還是不能免的。我們再回頭看看那部古生物史，像古生代的三葉蟲，中生代的菊石、箭石、爬蟲等等，發展得這樣迅速，分布得這樣廣遠，種族這樣衆多，後裔這樣繁盛，不多幾時，連影兒蹤兒一點兒也沒有了。一般古生物學家勉強要拿環境的變遷來解釋，但總覺得有些解釋不過去，只得回過頭來承認「人類的智識原是淺薄的」一句話。據我們看來，生物滅亡的歷史，除却環境的勢力以外，那種不由環境起來的「自殺」作用，不能不算是一個重要原因。這是在過去的環境裏邊搜尋不出來的，我們現在才得把這一件遺漏的故事來補足。到了後來，這種「自殺」作用，愈演愈烈，那個超然的性靈照見了，便啓示道：「這是不成的，這是不成的。」有了這一道簡明的啓示，才得迎着一點慈祥的動機，又流轉一回，結合了無數高尙的「愛子」人類便呱呱的墜地了。人類剛剛墜地，何便要呱呱的啼泣呢，這就因爲還記着這部痛史的緣故。人類要能永遠記着這部痛史，才算得不負性靈這一番啓示，可惜後

來保得住「赤子之心」的又一天少一天了。

人類既然由這一點慈祥的動機產生出來，便當有一種鮮明的表示。據我們看來，人類和別種動物最大的差別，就是人類有一個天賦的獨具的「合羣性」。有了一個合羣性，自然還會有一個富足的頭腦和一個縝密的心靈，來輔助他發揮出來，所以人類的身體構造，也自然和別種動物不同了。這種「合羣性」不能說別種物界一點也沒有，但只有人類稟受的最完全。何以故呢？因為人類以前感着「自殺」的痛苦，好像已經到了末日的光景，要挽回這個厄運，總要在性天裏邊培養一種向上的動機，就是要培養一種「合羣化」的本能來替代原有的本能，才得有挽回的希望。人類便迎着這個動機，乘運起來。所以這個「合羣性」可算是天賦的，又好像是人類獨有的了。我們且引古人兩段話來說明。

呂氏春秋恃君篇凡人之性，爪牙不足以自守衛，肌膚不足以扞寒暑，筋骨不足以從利辟害，勇敢不足以却猛禁悍，然且猶裁萬物，制禽獸，服狡蟲，寒暑燥濕弗能害，不唯先有其備而以羣聚邪。羣之可聚也，相與利之也。

淮南子兵略訓、今夫虎豹便捷、熊羆多力、然則人食其肉而席其革者、不能通其知而壹其力也。

依這兩說、可以明人類和禽獸的區別、一在能羣聚、一在不能壹力。但人類何以能羣聚呢、這個動機、實在是先天的、不是後天的、所以我們便叫做「合羣性」。

人類既有了這個「合羣性」便會做出一點附帶的事業來。我們已經說過、人類的能力、本來沒有什麼特長、參看第三章不過從這個「合羣性」上發出來的、多少帶得一點兒異

彩、最重要的就是語言和文字兩種。別種動物、也何嘗沒有語言、但未必這樣完善、文字更看不見了。人類既有語言、又有文字、自然交際容易推廣、情意容易傳達、社會的結合也便容易擴張、容易鞏固。並且智識思想容易交換、容易流傳、一切學問、才得公共的繼續的去研究、自然越容易發達了。這種超越地方的超越時代的優點、雖直接從語言文字得來、要不是根本上先有一個「合羣性」、又先有一個動機伴着固有的「愛力」來結合這個「合羣性」、如何能達到這樣地步呢。

這樣看來、人類正是跟着「自殺」的痛史、迎着慈祥的動機、才得結合一個「合羣性」。

「挺身起來，占了生物界主人翁的位置，那就知道人類的責任，是最重大的了。人類初生的時候，只見得泱泱的大陸，汪汪的海洋，巍巍的高山，密密的叢林，盡爲那種獷悍不馴的異族占領得乾乾淨淨，好像沒有一寸土地可以容我們立足似的，要想從後進的地位，起來代執牛耳，扶植正義，使生生世界「各正性命，保合太和」除了用「以殺止殺」的方法，先去摧陷廓清一番，正不知道從何處下手。當時人類對付異族，大概有兩種手段，就是對着凶猛的，便用摧陷手段，對着馴良的，便用保護手段。後來凶猛的屈服了，馴良的漸漸的繁殖起來，人類又常常吸收他們的能力，來補充文明上的需要，到那時候，人類也算做一點兒平和事業了。何以能做到這樣呢，推原起來，還是從這個「合羣性」發展出來的成績。可惜人類剛把這個腥穢的世界廓清了一回，稍稍做出些文明的成績，便又將性靈的啓示閣置腦後了。試繙閱那部人類自寫的歷史，建設的事業果然很多，却又被那種破壞的事業平分了一半去，大有孟子說的「一治一亂」的光景。破壞最大的，就是戰爭，史家的記載，雖不免對於勝利者加上幾句「弔民伐罪」「勝殘去殺」那一類頌揚的文章，我們看去，總覺得太鋪張一點。委實說來，無論誰勝誰敗，那個

不是自殺，這部痛史，人類以前演過很久，想不到人類捧着慈祥的使命降生下來，還去重演這件故事。並且異族沒有器械，人類有器械，徒手相殺，還召滅亡，用械相殺，滅亡自然更速。本來人類降生最大的責任，只是「勝殘去殺」。偏偏不幸享着一回「以殺止殺」的美名，去一殺機，又生一殺機，業障相循，還是自及。孟子說：「此所謂率土而食人肉，罪不容於死。」這真是爲好戰的人類專設的科條，人類應負的責任，也就是在這一點罷。

人類到了今日，好像已經拋棄了自己的責任，但天性裏一種慈祥的動機，還留得一綫未曾消滅。從歷史上看去，常有幾位哲人捧着性靈的啓示，頻頻的降下人間來傳導。像孔老孟墨耶釋一流人物，都抱着一種成已成物的精神，努力去挽回世界的厄運，真算得是性靈的化身。這就是那個慈祥的動機，還未消滅的證據。但是近來人類裏邊，又有一般文過飾非的，偏要借着異族自殺的先例，來給人類作參考，並且要給人類作榜樣，這就是那一種「生存競爭」的學說了。照他們的意見，戰爭只是「天擇律」上一種職務，沒有戰爭，便不能淘汰，也就不能進化。這種論調，當然不能單從形質上去判斷，要

從精神上去判斷，前篇已經述過，不必再提。不過古來的哲人，竭力去提高人格，近來的進化論家，又好像竭力的去貶損人格，這是一個最大的差別。人類受着這一番新影響，又幾乎把古來幾位哲人留在社會上的功績完全破壞了。現在正好像滔滔橫流，便要看見大地陸沈的光景，不知道慈和的使命還能夠立時降生下來，去作那個中流砥柱否。這是我們都要三薰三沐去馨香禱祝的。

人類雖然肩着一種重大的責任，要來彌補這個缺陷的世界，但能不能完成這種責任，真是一個疑問。況且近來人類裏邊已經有了不少的破綻，將來更如何擔當下去。現在還說不到人類的究竟，要是性靈上的動機還不會消滅，將來也免不了了一個新陳代謝的公例。宗教家嘗有世界末日的話，不過講得和神話一樣，自然相信不過去。莊子大宗師篇說，「特犯人形而猶喜之，若人之形者，萬化而未始有極也，其爲樂可勝計邪。故聖人將遊於物之所不得遜而皆存。」山木篇說，「化其萬物而不知其禪之者，焉知其所始，焉知其所終，正而待之而已耳。」天地篇說，「有形者與無形無狀而皆存者盡無。」這都說得極渾括。人類還要萬化，只有性靈化的聖人，才得永生，與化無極，照理想去，

也自然應該這樣的。不過除去聖人，我們還得希望人類全體都從向上的動機變去，不要從向下的動機變去。現在生物學家嘗說，「人類和似人猿是一個祖宗傳下來的。」那末就有了「一個祖宗可以傳出兩樣的子孫」一條例了。將來人類傳出來的，也許有兩樣或兩樣以上的子孫，我們便應當去做後來的好子孫，不應當去做壞子孫。這是要看我們能不能努力，能不能去培養內性的動機。這好像還是要由我們去選擇的，不是全由環境去作成的。

我們說了這一大堆話，還得要綜合一番，推出一個結論來。照事實看去，種族的變遷，正和易繫辭傳說的「唯變所適」幾句話，最爲切近。種種驟變之例，也可以這樣解釋得過去，不過不能沒有一種先天的內性的動機來作指導的。莊子主張的，原來是一種「不同形」的循環論。後來他看見驟變之例實在很多，所以大宗師那幾段文字，更說得恣肆沒有畔岸了。但這是他的引伸義，不是他的本義。我們試平心靜氣，從前後觀察的範圍內綜合來看，便當結論如下。

種族的變化，是從先天的內性的動機發展出來的。不是直進的，也不是完全循環的。

是不規則的螺旋形的。從全體看來，是個個銜接的，有首有尾的，首即是尾，尾即是首，不能分別的。從一面看去，是個個分離的，沒有首沒有尾的。在相對的範圍內，只能看見正面，不能看見背面，正面是一個境界，背面又是一個境界。這個螺線的曲度，常常要變的，沒有可以指定的規則的。他的軌迹，又不一定是從小至大的，可以小便小，可以大便大。主線中間還有無數的分線，是代表種族的分支的。時代越遠，分支越少，直到源頭，仍合本線。若斷若續，即續即斷。無窮無盡，要和世界同盡。

「螺化論」和「進化論」的區別，就是「進化論」看重自然或環境的影響，或者看重習慣的効力，一切變化都是從外面發生的，並且是後天的。「螺化論」是看重心性方面的作用，認定一切變化都是從內面發生的，並且是先天的。「螺化論」不單是和「進化論」不同，又和老莊派的「自化論」也不相同。「自化論」唯一的方法，就是一個「天鈞律」，好像走的是一個單式的軌道。「螺化論」不單是隨着「天鈞」去流轉，還要隨着內性的動機去轉移，好像走的是一個複式的軌道。單主「天鈞律」的，推到源頭，只歸命運，結果只得全憑造化去主張，傾向「內幾說」的，推到源頭，還要自

修結果便見得人力頗有幾分迴旋的餘地。

「螺化論」的立腳點，上面已經詳細說過了。我們再根據這個結論，推求他應有的結果大略如下。

一、精神上有力的變動，是不滅的，並且直接可以遺傳的。

二、生死是種族變遷的要素。但壽命的短長和變遷的程度沒有多大的關係，要看他對於一生營作，精神上有沒有可以不滅的可以遺傳的變動。

三、變種程度的高下，要看他內性之修養或失養，就是要看動機之向上或向下，完全沒有一定的。所以一個原種也可以得多數變種。

四、兩物種中間的連鎖，今後不能單憑古生物學從地層中去完全發見。

五、地質歷史中已經滅亡的種族，無論何時，決沒有從新產生的機會。

上面述的，對於一切種族，都可應用，人類也自然包括在內。要是再推遠一層說，凡宇宙中諸天體的原始和變化，也應當可以根據「螺化論」來說明，不過不是自鑑的本題了。有人要問這部變化史怎樣結局，我們可以引列子天瑞篇幾句話告訴他。

形必終者也。天地終乎，與我偕終。終進乎不知也。

我們既然體認到一個變化的軌迹，便要抱定一種目的，在這個軌迹上去覓走路。從前東方有用超越的見解去覓路的，可以分莊子釋迦兩派。莊子唯一的目的，就是要「得環中」。從環中去看萬物，自然一切都是一樣，所以他最重「齊物」。釋迦唯一的目的，就是要「到彼岸」。從彼岸再看此岸，自然一切都是空相，所以他只要「滅度」。要而言之，他們兩家都是要脫離相對的變幻的境界，去尋覓絕對的自在的境界。但是這種目的，雖然深遠，却難達到，也許達到的時候，又不是現在那樣人間世界了。我們要覓的走路，總得要比較的切實一點。這個軌迹上的路，有窄的，有寬的，我們就要走寬路，不要走窄路。有正的，有歧的，我們就要走正路，不要走歧路。有平的，有險的，我們就要走平路，不要走險路。有遠的，有近的，我們還要向遠的路走，不要向近的路走。這就是自鑑的唯一目的，我們也就認爲人類的唯一目的。如何去達到這個目的呢，我們還要再聲明一句，就是不要大家單向物質的一條路去走，要大家向着精神的一條路去走。

自鑑

第六章

人類的始末



一六二

刊誤表

頁	行	格	誤	正
四	三	二七	聞	問
九	二 行前	一三	老氏	老莊
一	一	九	老莊	老莊
一	五	一五	生死矣	生者死矣
二	一	二	搏	搏
三	二	三四	知	刪去
三	三	二	北遊	知北遊
七	六	公式 分式	mc	mc ²
三	一	二	$\frac{E}{c}$	$\frac{E}{c^2}$
八	一	二	自鑑	自鑑
四	三	二	自鑑	自鑑
八	二	三四	呢	呢

一五五 一二八 一二八 一二四 一一九 一〇五 九一 八六 八三 七四 六五 六一 五八 四九

六 四 一 二 一三 一三 六 三 一 七 二 六 六 二

三二一 三〇 四 二〇 二七 二〇 二四 二九 二五 四 三 五 八 一九

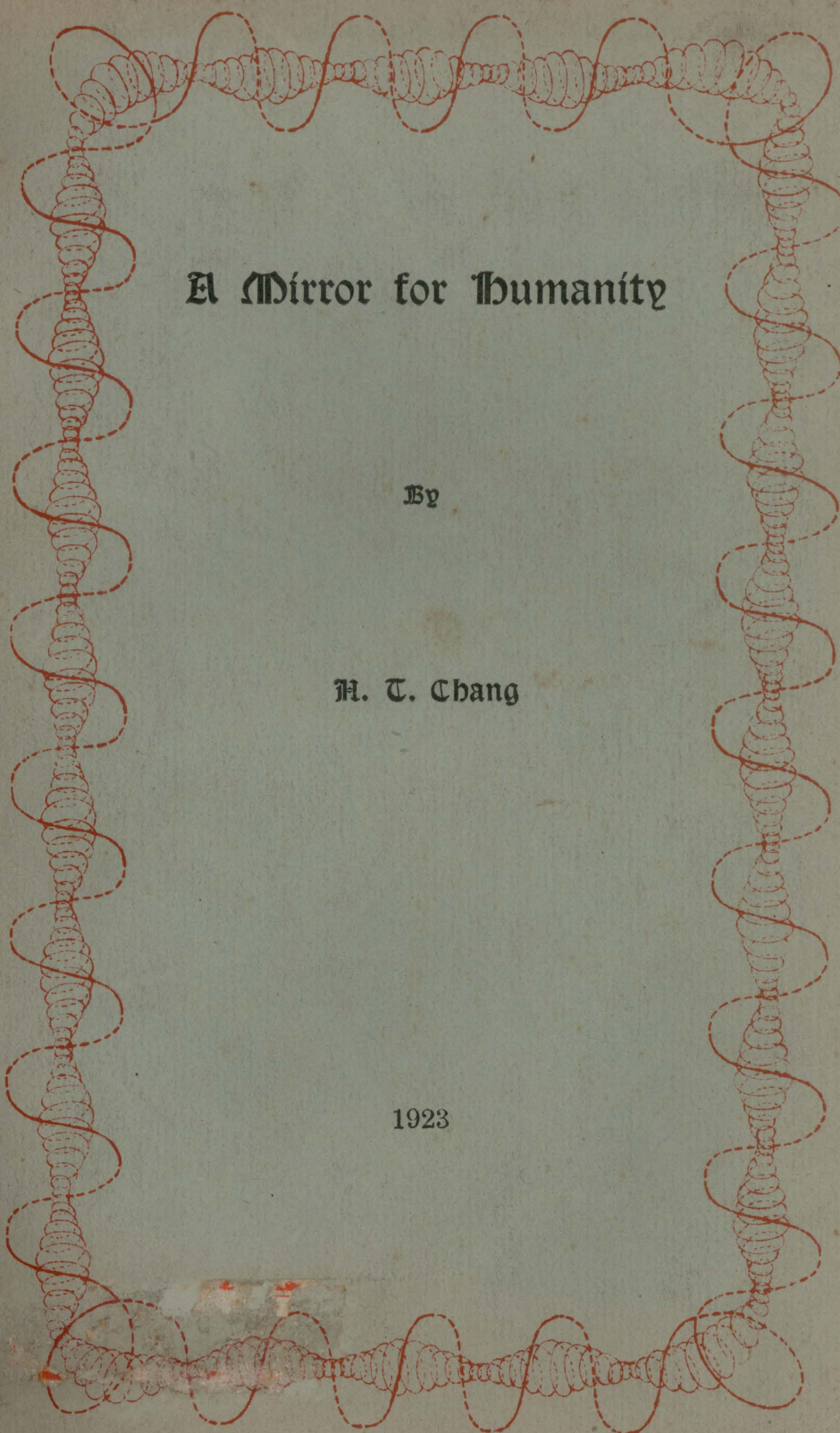
服了、說、仰 幾 渾 是說 性命 非儒篇 天 德 芬 幾 幾 會社

服了、說、抑 若 混 說是 性命、 非儒篇 「天」 德 芳 若 若 社會

上海图书馆藏書



A541 212 0012 8722B



A Mirror for Humanity

By

H. T. Chang

1923