

世界科學社叢書

李相顯著

哲學概論

東蘇著

世界科學社叢書

李相顯著

哲學概論

哲學概論序

唐嗣堯

吾友李相顯先生所著之先秦諸子哲學已選印爲世界科學社叢書之一矣，近者李君復出其所著哲學概論一稿，囑爲序，並復爲之印行。予笑曰：李君之著書，一若專爲此叢書而著者；而此叢書之刊行，又似若專爲刊行李君之書者，其實不然。李君之著述當可源源而來，固不必皆爲科學社之叢書也；而此叢書所選刊之專著，復可多至無窮，固不必專刊李君之書也。此乃機遇之巧合，亦惟爲其所當爲而已。李君此書予閱讀一過，見其中有四要點焉：一曰：中西合也，二曰：論史貫也，三曰：博而約也，四曰：富獨創也。

所謂中西合者，卽中國哲學概論與西洋哲學概論合而爲一也。舊日之著哲學概論者，類多編譯西洋之書，而不知中國亦應有哲學概論也，更不知中西可合而爲一也。中國應有哲學概論，自不待言，而哲學概論乃總論哲學問題之書，中西之哲學問題實相同，中西哲學概論固可合而爲一也。著者此書即將中西合而爲一，其中中國之部分，皆著者研究中國哲學所得之精華，理深而辭明；而西洋之部分，皆著者譯自西洋之書，理顯而文暢。中西既合而爲一，世界綜合之哲學概論可得而成立矣。

所謂論史貫者，卽哲學概論與哲學史貫通爲一也。素日之談哲學者，率以哲學概論與哲學史分解爲

二，即橫而討論哲學問題，則為哲學概論；縱而敘述哲學理論，則為哲學史。然此之所謂縱橫之說，乃割裂而分離之耳，其實縱橫固一體也。著者此書即將縱橫合為一體，使哲學概論與哲學史貫通為一，豈非哲學概論之新開展乎？

以謂博而約者，即內容豐富而得其要領也。舊日哲學概論之著作，其博者則拉雜旁出，詞費而寡要；其約者則挂一漏萬，諸多遺憾。著者此書共分五篇，第一篇為緒論。總論哲學問題，而注重中西哲學之會通。第二篇為方法論，提出九種哲學方法，而推重辯證法與演繹邏輯。第三篇為人生論，討論人生問題，其所引重要之人生哲學家，中國居其三，西洋僅居其一，非故為軒輊也，中國之人生哲學實高於西洋也。第四篇為知識論，說明知識問題，其中所舉之重要知識論者，西洋居其三，而中國則無一人焉，非故作輕重也，西洋之知識論實遠勝於中國也。第五篇為本體論，介紹本體論諸大家，所謂唯心唯物二元一元各論，無不俱備，而各論之中，又分為數派焉。所有中西各哲學大師，無不畢舉，而各大師之間，又互利比較，以顯其精美。以此之故，古今中外之高深哲學理論，於此均可見其梗概矣。此書之博，為何如乎？不僅博也，每一問題之討論，皆能把握中心，得其要領，簡括扼要，層次分明，使讀者了解領略，朗若黑白之辨，此書之約，又可見矣。

所謂富獨創者，即富有獨得之見解，獨到之創論也。沈觀中外哲學概論，其中獨得之見解，容或有

之，而鮮有獨到之創論也。蓋獨創之哲學家，則不作哲學概論，而將其獨創與爲專書；而作哲學概論者，則根本無所謂獨創，實不能表現獨到之創論也。著者此書獨得之見解有之，獨到之創論亦有之。例如中西哲學會通之方法，最哲學之哲學只有本體論，對於辯證法由質到量法則之修正，理論道德與實踐道德之分辦，社會主義與其他問題之未決，以及中國知識論之缺乏諸點，皆其獨得之見解也。至於其獨到之創論，則有兩端：新人生觀之提出，則著者之人生觀也；一種本體論之雛形，則著者之本體論也。著者此種偉大創作，現雖尙未完成，然而大體已備，希早日寫出，則誠吾國哲學界之大幸也。

此書既有以上四要點，尤稱傑作。世界科學社叢書特選傑作而刊行之，此書不能例外也。因復列爲叢書之一，略書數言，以爲之序。

唐嗣堯民國三十五年國慶紀念日序於北平世界科學社。

自序

我前年在國立西北大學講授哲學概論，因無適當課本，遂欲自編一課本，以備應用；於是且講且編，而作成緒論方法論及人生論三篇。去年在國立西北師範學院仍擔任此課，又繼續前業，而寫成知識論一篇及本體論之一部，今年來國立邊疆學校復教此課，再繼續寫作，而將本體論完成，此書遂得脫稿。此書係將中國哲學概論及西洋哲學概論合併講說，且將哲學概論及哲學史融合爲一；作爲課本，尙稱適宜，出版問世，於人於己皆有便利。但此書謬戾既新，其中當有錯誤之處，希望讀者多賜指正。

相顯民國三十二年九月三十日序於國立邊疆學校。

哲學概論目次

唐序

自序

第一篇 緒論

第一章 哲學與科學

第一節 哲學

一、哲學的意義

二、哲學理論之不變

三、研究哲學的方法

第二節 科學

一、科學的意義

二、科學理論之變遷

目錄

一
一
一
一
一
四
一
一
一
一
七
七
六
四
一
一
一
一
九

三、研究科學的方法·····	十
第三節 哲學與科學的關係·····	一
一、上古時期哲學與科學的關係·····	一一
二、近世時期哲學與科學的關係·····	一二
三、現代時期哲學與科學的關係·····	一三
第二章 哲學與政治學·····	一四
第一節 政治學·····	一四
一、政治學的意義·····	一四
二、研究政治學的方法·····	一五
第二節 哲學與政治學的關係·····	一七
一、從哲學推出政治學·····	一七
二、從政治學推入哲學·····	一九
第三章 中國哲學與西洋哲學·····	二〇
第一節 哲學與哲學史·····	二一

一、哲學·····	一一
二、哲學史·····	一一
第二節 中國哲學的派別·····	二三
一、先秦中國哲學的派別·····	二三
二、宋明中國哲學的派別·····	二四
三、清代中國哲學的派別·····	二五
第三節 西洋哲學的派別·····	二五
一、上古時期西洋哲學的派別·····	二五
二、近世時期西洋哲學的派別·····	二六
三、現代時期西洋哲學的派別·····	二七
第四節 中西哲學的會通·····	二八
一、中西哲學會通的方法·····	二八
二、新哲學系統的產生·····	三〇
第四章 非哲學的哲學與最哲學的哲學·····	三一

第一節 非哲學的哲學	三一
一、方法論	三一
二、人生論	三二
三、知識論	三三
第二節 最哲學的哲學	三三
一、哲學範疇的確定	三三
二、本體論	三四
第二篇 方法論	三五
第一章 不重要的方法	三五
第一節 舊邏輯的類比法與歸納法	三五
一、舊邏輯的類比法	三五
二、舊邏輯的歸納法	三七
第二節 佛學的因明與雙即雙非法	三九
一、佛學的因明	四〇

二、佛學的雙即變非法	四二
第三節 維也納派底分析法與黑格爾底唯心辯證法	四三
一、維也納派底分析法	四三
二、黑格爾底唯心辯證法	四四
第二章 重要的方法	四六
第一節 唯物辯證法	四六
一、唯物辯證法的來源及意義	四六
二、唯物辯證法的法則	四七
第二節 傳統邏輯的演繹法	五三
一、命題思想律與演繹法之原則	五三
二、間接推論之三段論式	五七
三、間接推論之假言推論	五九
四、間接推論之選言推論	六二
第三節 數理邏輯的演繹法	六六

一、符號基本概念與基本定義……………六六

二、基本命題……………六九

三、命題的推演……………七五

第三篇 人生論……………七八

第一章 理性與道德……………七八

第一節 理性……………七九

一、天賦之理性……………七九

二、世界之偉人……………八〇

第二節 道德……………八一

一、理論道德……………八一

二、實踐道德……………八二

第二章 孟子底樂而爲的人生觀與莊子底樂而不爲的人生觀……………八三

第一節 孟子底樂而爲的人生觀……………八三

一、性善·····	八三
二、修養功夫·····	八六
三、實踐倫理·····	八八
四、樂而爲·····	八九
第二節 莊子底樂而不爲的人生觀·····	九〇
一、齊物·····	九〇
二、逍遙·····	九四
三、無爲·····	九七
第三章 墨子底苦而爲的人生觀與叔本華底苦而不爲的人生觀·····	九八
第一節 墨子底苦而爲的人生觀·····	九八
一、功利主義·····	九八
二、兼愛而興利·····	一〇〇
三、非攻而除害·····	一〇一
四、苦而爲·····	一〇四

第二節 叔本華底苦而不爲的人生觀	一〇六
一、意志之世界	一〇六
二、世界之痛苦	一〇七
三、痛苦之解脫	一〇八
第四章 社會主義的人生觀與一種人生觀的擬議	一〇九
第一節 社會主義的人生觀	一〇九
一、經濟問題之解決	一〇九
二、其他問題之未決	一一〇
第二節 一種人生觀的擬議	一一二
一、舊人生觀的綜合	一一二
二、新人生觀的提出	一一三
第四篇 知識論	一一六
第一章 中國知識論的缺乏	一一六
第一節 中國知識論缺乏的原因	一一六

一、物我不分·····	一一六
二、重行輕知·····	一一七
第二節 中國知識論缺乏的效果·····	一一九
一、宇宙人生合一·····	一一八
二、內聖外王·····	一一八
第二章 西洋知識論的派別·····	一一九
第一節 休謨底經驗論·····	一一九
一、知識的起源·····	一一九
二、因果關係·····	一二〇
三、本證·····	一二二
第二節 萊布尼茲底理性論·····	一二三
一、單子·····	一二三
二、預定調和·····	一二四
三、知識原理·····	一二五
目錄	

第三節 康德底批判論……………一二七

一、知識的意義……………一二七

二、感覺……………一二八

三、悟性……………一三〇

第五篇 本體論……………一三三

第一章 唯心論……………一三三

第一節 柏克萊底主觀唯心論……………一三三

一、物非實有……………一三三

二、心爲本體……………一三四

第二節 黑格爾底客觀唯心論……………一三五

一、邏輯形而上學……………一三五

二、自然哲學……………一三七

三、心靈哲學……………一三八

第三節 陸象山底唯心論……………一四三

一、道	一四三
二、理	一四五
三、心	一四七
第二章 唯物論	一四九
第一節 機械唯物論	一四九
一、十八世紀唯物論之發展	一四九
二、拉美脫里底唯物論	一五一
三、普里斯蒂萊底唯物論的論證	一五二
第二節 辯證唯物論	一五三
一、物爲實有	一五三
二、心非實體	一五五
三、唯物史觀	一五五
第三節 張橫渠的唯物論	一五七
一、氣	一五七

二、兩一法則·····	一六〇
三、萬物化生·····	一六一
四、性、心·····	一六三
第三章 二元論·····	一六七
第一節 柏拉圖底觀念感覺二元論·····	一六七
一、觀念世界·····	一六七
二、感覺世界·····	一六八
三、兩世界的關係·····	一六九
四、人的地位·····	一七〇
第二節 亞里士多德底形質二元論·····	一七二
一、發展原則·····	一七二
二、形式·····	一七四
三、質料·····	一七六
第三節 笛卡爾底心物二元論·····	一七六

一、自我的存在	一七六
二、上帝的存在	一七七
三、物質的實在	一七八
四、上帝與世界	一七九
五、心身的關係	一八〇
第四節 朱子底理氣二元論	一八一
一、太極	一八一
二、理	一八五
三、氣	一八八
四、理與氣	一九〇
第四章 斯賓諾莎底一元論與一種本論體的雛形	一九三
第一節 斯賓諾莎底一元論	一九三
一、本體	一九三
二、屬性	一九五

三、形式·····	一九六
第二節 一種本體論的雛形·····	一九七
一、五種本體·····	一九七
二、本體之法則·····	二〇四

(完)

哲學概論

李相顯著

第一篇 緒論

第一章 哲學與科學

第一節 哲學

一、哲學的意義

在未說哲學的意義以前，先說學問的意義。何謂學問？學問的要素有三：（一）知識。（二）理論

（三）系統。

（一）知識：學問是一種知識。何謂知識？知識是主觀的人類對於客觀的宇宙所有的了解或認識。

宇宙包括一切，包括一切東西事情和關係，人類和人生是宇宙的一種東西事情和關係，自然包括在宇宙之中；但自人生言之，亦可將人類和宇宙分開來觀察，謂人類為主觀的我，宇宙為客觀的物。主觀的我對於客觀的物之了解或認識，便是知識；知識有許多種，學問是其中的一種知識。

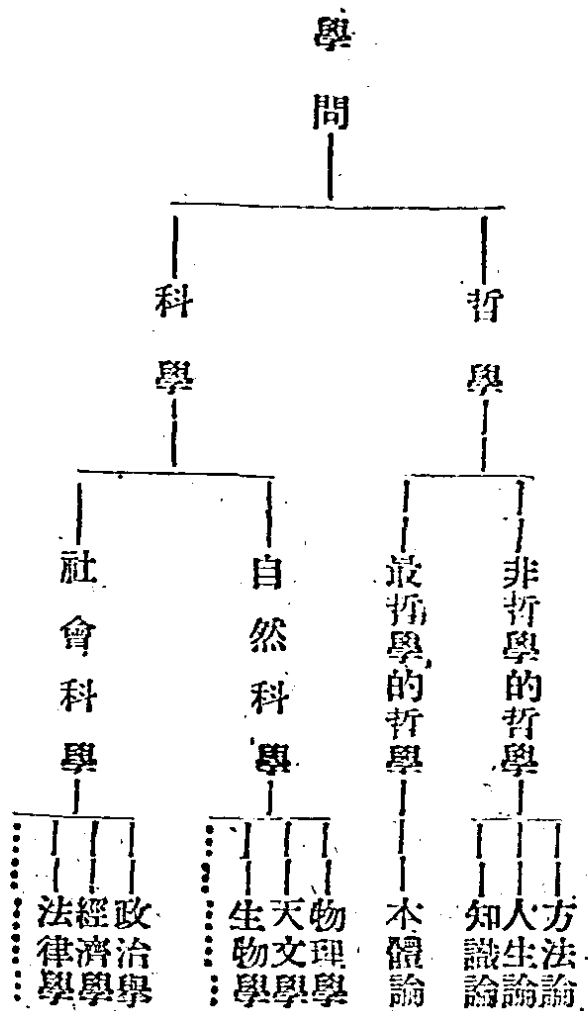
（二）理論：學問是理論的知識。何謂理論？理論是宇宙的道理、法則、原理或定律。學問是人類

對於宇宙的理論的知識。理論的知識與事實的知識相對而言，事實的知識是人類對於宇宙的事物和關係的知識；理論的知識是學問，而事實的知識不是學問。例如若有人能背誦十三經注疏而無錯誤，則此人只有記憶此書字句之事實的知識，不得謂之有學問。

(三)系統：學問是有系統的理論的知識。何謂系統？系統是條理或組織，故有系統即有條理或有組織；條理或組織必須合乎邏輯，故有系統即在邏輯上不自相矛盾。某種知識若能成爲學問，則必其總道理不自相矛盾，自總道理推出來的許多道理不自相矛盾，講解其道理的全部語句亦不自相矛盾。有系統的知識與片段的知識相對而言，片段的知識是人類對於宇宙雜亂無章的知識；有系統的知識是學問，而片段的知識不是學問。例如若有人能博覽各科書籍而無遺漏，則此人只有對於各科的片段的知識，仍不能謂之有學問。

既說明學問的意義，再說學問的分類。學問可依其研究的對象之不同，而分爲許多種類。學問可先分爲兩種，一種是哲學，一種是科學；哲學所研究的對象是宇宙的整體，科學所研究的對象是宇宙的部分，哲學又可分爲兩種，一種是非哲學的哲學，一種是最哲學的哲學；非哲學的哲學所研究的對象是哲學的旁枝，最哲學的哲學所研究的對象是哲學的本身。非哲學的哲學又可分爲方法論，人生論及知識論三種，而最哲學的哲學只有本體論一種而科學又可分爲兩種，一種是自然科學，一種是社會科學；自然

科學所研究的對象為自然現象，社會科學所研究的對象為社會現象。自然科學又可分為物理學、天文學、生物學等，社會科學又可分為政治學、經濟學、法律學等。茲列表於後：



學問的分類既如上述，而哲學則為學問兩大種類之一，然則哲學的意義如何？又須加以說明。所謂哲學實有三種意義：（一）整個宇宙的道理。（二）絕對的道理。（三）普遍的道理。

（一）整個宇宙的道理：平常所謂宇宙，應有兩個意義：一個是天文學上的宇宙，一個是哲學上的宇宙。天文學上的宇宙，即太陽系、天空的宇宙；哲學上的宇宙，即包括一切的其大無外、其小無內的宇宙。

。此所謂宇宙乃指後者而言。宇宙既包括一切，故抽象的道理及具體的事物和關係皆爲宇宙所包括；宇宙既大無外而小無內，故抽象的道理及具體的事物和關係皆在宇宙之內。哲學之研究，以整個宇宙爲對象，而求其道理，故哲學的道理爲整個宇宙的道理。

(二) 絕對的道理：所謂絕對的，若從數目來說，則係唯一無對的道理；若從力量來說，則係能動而不被動的道理；若從價值來說，則係最高無上的道理；若從因果來說，則係最後原因的道理；若從變化來說，則係常住不變的道理；總而言之，絕對的道理乃是唯一能動最高最後不變的究竟道理。哲學之研究，乃求整個宇宙的此種意義的究竟道理，故哲學的道理爲絕對的道理。

(三) 普遍的道理：哲學的道理既爲整個宇宙的道理，故適用於宇宙的全體，且適用於宇宙的份子。人生係宇宙的一部分，說宇宙則人生自然地包括其中，而不必特別再說人生；哲學的道理既適用於宇宙的全體，故亦適用於人生。凡抽象的道理及具體的東西事情和關係，皆爲宇宙的份子，哲學的道理既適用於宇宙的份子，故適用於抽象的道理及具體的事物和關係。哲學的道理既適用於宇宙的全體及宇宙的份子，既適用於所有的一切，故哲學的道理爲普遍的道理。

總之所謂哲學，即是以整個宇宙爲對象，而研究其絕對的普遍的道理之學問

二、哲學理論之不變

因爲哲學的道理是絕對的道理，絕對實含有不變的意義，故任何大哲學家底哲學系統或哲學理論皆是不變的。哲學理論之所以不變，可從兩點來說：

第一從實際的哲學理論和理想的哲學理論來說，哲學理論是不變的。大哲學家底哲學系統爲實際的哲學理論，最後目標的哲學系統爲理想的哲學理論；前者以後者爲目標而進展，後者依前者爲工具而表現。後者固然是不變的，前者也是不變的。從實際的哲學理論的進展來說，實際的哲學理論似乎是變的；但從大哲學家底哲學理論的本身來說，實際的哲學理論是不變的。因爲在實際的哲學理論的進展中，甲理論進展爲乙理論，甲理論雖變化地被吸收於乙理論中，但乙理論並不能駁倒甲理論。甲理論既變化地被吸收於乙理論中，故從乙理論來說，甲理論似乎是變的；乙理論既不能駁倒甲理論，故從甲理論來說，甲理論是不變的。

第二從大哲學家有所見及有所蔽來說，哲學理論也是不變的。哲學所研究的對象爲整個的宇宙，以大哲學家之微小，而研究整個的大宇宙，故對於整個宇宙的道理，雖能有所見，亦不能無所蔽。況大哲學家之研究整個的宇宙，乃立於宇宙之中，而不能立於宇宙之外，故對於整個宇宙的道理，雖能有所見，更不能無所蔽。既有所見，故其哲學理論爲真實的哲學理論；既有所蔽，故其哲學理論爲不完全的哲學理論。既爲真實的哲學理論，故其哲學理論爲不變的；雖爲不完全的哲學理論，其哲學理論亦爲不變

的。蓋甲理論之所蔽，若爲乙理論之所見，則甲理論爲不完全的哲學理論，乙理論爲較完全的哲學理論；乙理論雖較甲理論爲完全，但乙理論並不能駁倒甲理論。乙理論既較甲理論爲完全，故從乙理論來說，甲理論似乎是變的；乙理論既不能駁倒甲理論，故從甲理論來說，甲理論是不變的。

三、研究哲學的方法

研究哲學的方法可分爲特殊的方法及一般的方法兩種，特殊的方法即研究哲學所獨用的方法，一般的方法即研究哲學和研究科學所共用的方法。特殊的方法又可分爲思維及論證兩種，一般的方法只有邏輯一種，故研究哲學的方法共有三種：（一）思維，（二）論證，（三）邏輯。

（一）思維：人類對於宇宙的知識可分爲兩種，一種是對於抽象的理論之知識，一種是對於具體的事物和關係之知識；前者由心靈的思維而得之，後者由五官的感覺而得之。哲學所研究者，既然是整個宇宙的絕對的普遍的道理，故哲學理論爲最抽象的理論，因之研究哲學理論必用最大的思維。所謂最大的思維含有兩種意義：第一爲最深的思維，第二爲最精的思維。所謂最深的思維，即自外而推進裏去，思得一層道理再思更深一層的道理，必得到最後的道理然後止；所謂最精的思維，即自內而推出外來，解得一層道理再解更精一層的道理，必得到最細的道理然後止。

（二）論證：一哲學系統之所以可貴，不在其所得之結論，而在其所以得此結論之論證，欲研究哲

學理論而成一哲學系統，必須注重論證，不可注重結論。若注重論證，則結論自然可自論證推演而出，論證與結論皆得之；若注重結論，則論證常不足以證明結論，論證與結論皆失之。而用論證以研究哲學理論，以求成一哲學系統，又必注意兩點：第一常用論證以證明自己之哲學系統可以成立，第二常用論證以反駁其他哲學系統使之不能成立。

(三) 邏輯：此所謂邏輯，並非指歸納邏輯而言，乃指演繹邏輯而言；而在演繹邏輯中，又有傳統邏輯及形式邏輯之分；此所謂邏輯，並不注重傳統邏輯，而只注重形式邏輯。邏輯為研究哲學之方法，思維及論證固為研究哲學之方法，但思維必用邏輯，然後其所得之哲學理論方不自相矛盾；論證亦必用邏輯，然後其所得之哲學系統方能正確真實。由此可見，思維及論證固為研究哲學之重要方法，邏輯亦為研究哲學之重要方法。

第二節 科學

一、科學的意義

由上節所說，可知科學亦為學問兩大種類之一，故科學的意義如何？亦須加以說明。所謂科學亦有三種意義：(一)一部分宇宙的道理。(二)相對的道理。(三)普遍的道理。

(一)一部分宇宙的道理：此所謂宇宙，亦指哲學上的宇宙而言。科學之研究，以一部分的宇宙為

對象，而求其道理，故科學的道理爲一部分宇宙的道理。先將宇宙分爲兩大部分，一部分是無人類社會活動的自然界的現象，是爲自然現象，一部分是有人類社會活動的社會中的現象，是爲社會現象；以自然現象爲對象而研究其道理的學問，爲自然科學，以社會現象爲對象而研究其道理的學問，爲社會科學。在自然科學中，例如物理學所研究的對象，則爲自然界的物理現象；在社會科學中，例如政治學研究的對象，則爲社會中的政治現象。

(二) 相對的道理：科學之研究，乃求一部分宇宙的相對的道理，故科學的道理爲相對的道理。所謂相對的道理與絕對的道理適相反，故上節所說絕對的道理之意義，若自其反面言之，則爲相對的道理。

(三) 普遍的道理：科學的道理既爲一部分宇宙的道理，故每種科學的道理各適用於其對象中之各份子，即適用於爲其對象之某一部分宇宙中的各份子，因之科學的道理亦爲普遍的道理。科學的道理雖爲普遍的道理，但其適用之範圍不若哲學的道理所適用之範圍爲廣。蓋因哲學所研究的對象爲整個的宇宙，故其道理能適用於整個宇宙的各份子；而科學所研究的對象爲一部分宇宙，故其道理只能適用於一部分宇宙的各份子。

總之所謂科學，即是以一部分宇宙爲對象，而研究其相對的普遍的道理之學問。

二、科學理論之變遷

因爲科學的道理爲相對的道理，相對實含有變遷的意義，故任何大科學家底科學學說或科學理論皆是變遷的。科學理論之所以變遷，可從兩點來說：

第一從實際的科學理論和理想的科學理論來說，科學理論是變遷的。大科學家底科學學說爲實際的科學理論，最後目標的科學學說爲理想的科學理論；前者以後者爲目標而進展，後者依前者爲工具而表現。後者雖是不變的，前者則是變遷的。從實際的科學理論的進展來說，實際的科學理論固然是變遷的；而從大科學家底科學理論的本身來說，實際的科學理論也是變遷的。因爲在實際的科學理論的進展中，甲理論進展爲乙理論，甲理論不僅變化地被吸收於乙理論中，而且乙理論又駁倒甲理論。甲理論既變化地被吸收於乙理論中，故從乙理論來說，甲理論是變遷的；乙理論既駁倒甲理論，故從甲理論來說，甲理論也是變遷的。

第二從大科學家有所見及有所蔽來說，科學理論也是變遷的。科學所研究的對象爲一部分的宇宙，以大科學家之微小，而研究一部分的宇宙之偉大，故對於一部分宇宙的道理，雖能有所見，亦不能無所蔽。既有所見，故其科學的理論爲真實的科學理論；既有所蔽，故其科學理論爲不完全的科學理論。既爲不完全的科學理論，故其科學理論爲變遷的，雖爲真實的科學理論，其科學理論亦爲變遷的。蓋甲理

論之所蔽，若爲乙理論之所見，則甲理論爲不完全的科學理論，乙理論爲較完全的科學理論；乙理論既較甲理論爲完全，且能駁倒甲理論。乙理論既較甲理論爲完全，故從乙理論來說，甲理論是變遷的。

試舉一例以說明科學理論的變遷：例如大物理學家牛頓底物理學，其力學學說之三定律，在以前是偉大的物理學理論，在現在則爲大物理學家愛因斯坦底相對論物理學理論所駁倒，而成爲不能成立的物理學理論。蓋因牛頓所說之空間爲長寬厚三空間之靜的空間，此種空間在事實是不存在的；愛因斯坦則謂空間與時間不可分離，空間爲長寬厚時四空間之動的空間；因此牛頓底物理學理論遂爲愛因斯坦底物理學理論所駁倒，且爲其所代替。

三、研究科學的方法

研究科學的方法可分爲特殊的方法及一般的方法兩種，特殊的方法即研究科學所獨用的方法，一般的方法即研究科學和研究科學所共用的方法。特殊的方法又可分爲觀察及實驗兩種，一般的方法只有邏輯一種，故研究科學的方法共有三種：（一）觀察。（二）實驗。（三）邏輯。

（一）觀察：研究某一科學，須在此科學的對象中，觀察其份子的活動，而求其活動的規律；然後根據其觀察之所得，假定出其份子活動的某一規律，即爲一種科學理論的假設。然後再觀察其份子的活動是否皆依照此規律，以考查其科學理論的假設是否正確；所觀察的份子愈多，則其證明此規律亦愈力。

；最後遂判斷所有的份子之活動皆依照此規律，因之其科學理論遂得成立。

(二) 實驗：研究某一科學，須在實驗室中或在實驗環境中作實驗。實驗時可使用儀器，以幫助五官之不足，又可加人爲的條件，以求其所需要的事件出現，以證明此科學對象中的份子，是否皆依照其所假定之規律而活動。若能證明果皆依照其所假定之規律而活動，則此規律得以證實，因之其科學理論遂得成立。

(三) 邏輯：邏輯爲研究科學之方法，觀察及實驗固爲研究科學之方法，但觀察必用邏輯，然後其所得之科學理論方不自相矛盾；實驗亦必用邏輯，然後其所得之科學學說方能正確真實。由此可見，觀察及實驗固爲研究科學之重要方法，邏輯亦爲研究科學之重要方法。

第三節 哲學與科學的關係

一、上古時期哲學與科學的關係

從歷史的觀點來說，可因時代不同，哲學與科學的關係亦不同，哲學與科學的關係是依時代的進展而發展的，而其發展的過程，適合於辯證法正反合的法則，哲學與科學的關係可分三個時期來說明：第一爲上古時期，第二爲近世時期，第三爲現代時期；上古時期爲正的時期，近世時期爲反的時期，現代時期爲合的時期。茲先說上古時期哲學與科學的關係

上古時期爲希臘時代，在此時期，哲學極爲發達，科學則不發達；哲學與科學的關係，在此時期爲正的關係，譬如夫婦新婚，過其淺薄的快樂生活。在此時期，哲學與科學的關係，即大哲學家認爲哲學與科學的關係，爲一種隸屬的關係。大哲學家認爲哲學可以包括科學，科學隸屬於哲學之下；哲學爲學問之總體，科學爲哲學之部分；哲學爲最高的學問，科學爲較低的學問。哲學理論居於領導的地位，科學理論須受哲學理論的批判；若科學理論與哲學理論相協和，則科學理論可以成立，否則科學理論不能成立。哲學與科學的此種關係，雖在上古時期爲特著，但在中古時期仍未改變。

二、近世時期哲學與科學的關係

近世時期爲文藝復興時代；在此時期，哲學更爲發達，科學亦有猛烈的進步；科學與哲學的關係；在此時期爲反的關係，譬如夫婦反目，過其矛盾的痛苦生活，在此時期，哲學與科學的關係，即大哲學家認爲哲學與科學的關係，爲一種仇敵的關係。大科學家認爲科學多脫離哲學而獨立，哲學之內容已甚空虛，故哲學已無存在的必要；且哲學之存在，實爲科學進步之阻力，故哲學已有取消的必要。

三、現代時期哲學與科學的關係

現代時期爲最近時代，在此時期，哲學尤爲發達，科學亦最爲進步；哲學與科學的關係，在此時期爲合的關係，譬如夫婦言歸於好，過其偉大的共同生活。在此時期，哲學與科學的關係，即大哲學家和

大科學家認爲哲學與科學的關係，爲一種互助的關係。大哲學家及大科學家認爲哲學必有科學的幫助，然後方有更高的發展；科學必有哲學的幫助，然後方有更大的進步。蓋因哲學理論往往空洞，必用科學理論作材料，然後其理論方易解釋，且其理論方能得到內容的充實；又因科學理論往往狹隘，必用哲學理論作目標，然後其理論方有根基，且其理論方有進展的歸宿。

試舉例以說明哲學與科學的互助關係：第一先說哲學理論以科學理論作材料：例如唯物論的哲學理論，若謂物爲具體的物，則易於了解，若謂物尚有具體的物背後的更精細的物，則空洞不易解釋；但若用電子說的物理學理論作材料，謂電子爲現在所能得到的最精細的物，則唯物論的哲學理論易於解釋，且其內容充實而易於進展。第二再說科學理論以哲學理論作目標：例如電子說的物理學理論，若謂電子爲現在所能得到的最精細的物，則易於明白，若謂電子爲具體的物背後的更精細的物，則狹隘不易發展；但若用唯物論的哲學理論作目標，謂電子背後尚有最精細的物，則電子說的物理學理論得其根基，且其範圍擴大而易於進步。

第三章 哲學與政治學

第一節 政治學

一、政治學的意義

哲學於第一章第一節中已說過，茲不復贅。

在政治學的意義一段中，只說明二事：（一）國家（二）政體。

（一）國家：政治學研究的對象爲國家。何謂國家？國家確成的要素有三：即一、人民。二、土地。三、主權。欲組成一個國家，第一、必須有一種人民團體，第二、這種人民團體必佔有一定的土地，第三、這種佔有一定土地的人民團體必有統治的權力。若無人民，則無組織國家的份子，故不能成爲國家；若無土地，則無組織國家的根據，故亦不能成爲國家；若無主權，則只是殖民地保護國或中立國，故亦不能稱爲國家。

國家的目的，在謀全體人民的最大多數的政大幸福，國家欲達到此目的，對外對內皆有其重大職務。國家對外的職務，可分積極和消極兩方面；在積極方面必與國際合作，以建設其本國的事業；在消極方面必能抵抗外侮，以保護其本國的安全。國家對內的職務，亦可分積極和消極兩方面；在積極方面爲建設國家的事業，以增加人民的幸福；在消極方面必能維持社會治安，以保護人民的安全。

（二）政體：國家的政體不同，政體的分類又可因所用標準之不同而互異。若以國家主權所在爲標準，則政體可分爲三種：一、君主政體。二、貴族政體。三、民主政體。第一、所謂君主政體，即國家

主權在君主一人之手；若君主爲人民謀幸福，則爲好的政體；若君主爲自己謀利益，則變爲專制政體。第二、所謂貴族政體，即國家主權在少數貴族之手；若貴族爲人民謀幸福，則爲好的政體；若貴族爲自己謀利益，則變爲寡頭政體。第三、所謂民主政體，即國家主權在全體人民之手；若人民爲全體人民謀幸福，則爲好的政體；若人民各爲自己謀利益，則變爲暴民政體。

若以政府職權之分配爲標準，則政體可分爲二種：一、單一政體。二、聯邦政體。第一、所謂單一政體，即政府職權皆在中央政府之手，故亦稱中央集權制；爲行政便利計，雖分出省縣等行政區域，但縣政府並無職權，其行政須受省政府的命令，省政府亦無職權，其行政須受中央政府的命令。第二、所謂聯邦政體，即政府職權分在中央政府及各邦政府之手，故亦稱地方分權制；中央政府和各邦政府立於均衡地位，中央政府有其職權，各邦政府亦有其職權，二者的職權皆列於憲法中，彼此各守其職權，不得互相侵犯。

二、研究政治學的方法

政治學是一種科學，研究科學的方法當然也適用於研究政治學，故觀察實驗和邏輯皆是研究政治學的方法。蓋因研究政治學，既可以觀察實際的政治現象，又可以實驗理想的政治制度，而觀察及實驗，又必須使用邏輯的規律。

政治學是一種社會科學，研究社會科學的方法和研究自然科學的方法不甚相同。所謂研究科學之觀察實驗及邏輯三種方法，若適用於研究自然科學，則已充足；若適用於研究社會科學，則不充足，故研究社會科學又須於此三種方法外，再加添兩種方法，因之研究政治學亦須加添兩種方法，此兩種方法即：

(一) 歷史的方法。(二) 比較的方法。

(一) 歷史的方法：政治理論及政治制度，終日在發展中，而有其來源和去路；在歷史上往前推去，皆有其所以發生的原因，往後推去，皆有其對於後代的影響。而研究政治學，必須注意政治理論及政治制度之發展的來源和去路，然後方能真正了解；若不注意其發展的來源和去路，而作剪頭去尾的研究，必不能明白其真象。故研究政治學，歷史的方法甚為重要。而採用歷史的方法，又須用歷史哲學的觀點；在歷史哲學中，唯物史觀的理論更為重要。蓋因唯物史觀的理論深合歷史進展的事實，此乃為一般學者所承認。

(二) 比較的方法：歷史的方法為縱的方法，比較的方法為橫的方法，研究政治學除用歷史的方法外，又須用比較的方法。現在世界上有許多國家，各國皆有其政治理論及政治制度，二者各有其所長，亦各有其所短。而研究政治學，必須比較各國的政治理論及政治制度，取其所長，去其所短，然後能得真正的政治理論，建設良好的政治制度；若不比較各國的政治理論及政治制度，而作孤陋寡聞的研究

則將爲其本國的政治理論及政治制度所拘束，而不能得到更高的進步。

第二節 哲學與政治學的關係

一、從哲學推出政治學

哲學與政治學有若何關係，哲學與經濟學法律學等亦有若何關係；故若說明哲學與政治學的關係，則哲學與經濟學法律學等的關係可以例推。

大哲學家自其哲學系統，必定推出其政治學理論，因而實行爲政治制度；但大哲學家自其哲學系統，先推出其人生哲學；然後再自其人生哲學，推出其政治學理論。此種推演關係，正如一樹之生長，哲學譬如樹根，人生哲學譬如樹幹，政治學譬如樹枝；自哲學而人生哲學，自人生哲學而政治學的自然推演，譬如自樹根而樹幹，自樹幹而樹枝的自然生長。

大哲學家底哲學系統，所說者爲整個宇宙的絕對的普遍的道理，此種道理頗爲空洞，不易解說，因之不易講明其哲學系統，不易使他人明瞭其哲學理論。且大哲學家底哲學理論，乃是人生信仰及生活歸宿，他不僅欲自己有此人生信仰及生活歸宿，而且欲他人亦有之；因此之故，大哲學家自其哲學系統，必定推出其人生哲學。既推出其人生哲學，則用其人生哲學的理論以講解其哲學系統，比較易於解說，因之能講明其哲學系統，能使他人明瞭其哲學理論。且大哲學家既建設其人生哲學，則其自己之人生信

仰愈堅固，生活歸宿愈貫徹；他人又明瞭其人生哲學，故他人之人生信仰亦堅固，生活歸宿亦貫徹。

大哲學家既自其哲學系統推出其人生哲學，人生哲學所說者爲人生的道理，此種道理還是空洞，不易解說；因之不易講明其人生哲學，不易使他人明瞭其人生哲學的理論。且大哲學家底人生哲學，乃是道德理論及行爲標準，他不僅欲自己有此道德理論及行爲標準，而且欲他人亦有之；因此之故，大哲學家自其人生哲學，必定推出其政治學理論。既推出其政治學理論，則用其政治學理論以講解其人生哲學，比較易於解說，因之能講明其人生哲學，能使他人明瞭其人生哲學的理論。且大哲學家既建設其政治學理論，又可實行爲政治制度，而用政治力量以推行其人生哲學；則其人生哲學不僅爲自己底道德理論，而且爲他人底道德理論；不僅爲自己底行爲標準，而且爲他人底行爲標準。

二、從政治學推入哲學

大政治學家底政治制度必根據其政治學理論，他自其政治學理論。必定推入其哲學系統。但大政治學家自其政治學理論，先推入其人生哲學；然後再自其人生哲學，推入其哲學系統。此種推尋關係，正如一樹之剪解；自政治學理論而人生哲學，自人生哲學而哲學系統的自然推演，譬如自樹枝而樹幹，自樹幹而樹根的自然追尋。

大政治學家底政治學理論，實行爲政治制度；他不僅欲其本國實行其政治制度，而且欲他國亦實行

之；不僅欲其本國信奉其政治學理論，而且欲他國亦信奉之。但有一政治制度，則有許多其他政治制度與之競爭；有一政治學理論，則有許多其他政治學理論與之對抗。故其政治制度若無根據，則易爲其他政治制度所取消；其政治學理論若無基礎，則易爲其他政治學理論所駁倒。因此之故，大政治學家自其政治學理論，必定推入其人生哲學。若果推入其人生哲學，則其人生哲學的道德理論，可作其政治學理論的基礎；其人生哲學的行爲標準，可作其政治制度的根據。故其政治學理論可以鞏固成立，且可以駁倒其他政治學理論；其政治制度可以安穩實行，且可以取消其他政治制度。

大政治學家既自其政治學理論推入其人生哲學，其人生哲學爲道德理論及行爲標準；他不僅欲其本國依照其行爲標準，而且欲世界皆依照之；不僅欲其本國信服其道德理論，而且欲世界皆信服之。但有一行爲標準，則有許多其他行爲標準與之競爭；有一道德理論，則有許多其他道德理論與之對抗。故其行爲標準若無根據，則易爲其他行爲標準所取消；其道德理論若無基礎，則易爲其他道德理論所駁倒。因此之故，大政治學家自其人生哲學，必定推入其哲學系統。若果推入其哲學系統，則其哲學系統之人生信仰，可作其道德理論的基礎；其哲學系統之生活歸宿，可作其行爲標準的根據。故其道德理論可以鞏固成立，且可以駁倒其他道德理論；其行爲標準可以安穩實行，且可以取消其他行爲標準。

大政治學家自其人生哲學推入其哲學系統，已算推到極點，不可再推，至此則大政治學家又兼爲大

哲學家。大哲學家底哲學系統雖有少數其他哲學系統與之對抗，但不能爲牠所駁倒。甲哲學系統之駁乙哲學系統，若甲哲學系統立足於甲哲學系統或其他哲學系統以駁乙哲學系統，則與乙哲學系統不相干，故絕不能駁倒乙哲學系統。若甲哲學系統立足於乙哲學系統以駁乙哲學系統，若乙哲學系統本身自相矛盾，固能被駁倒；但乙哲學系統爲大哲學家底哲學系統，本身並不自相矛盾，故永不能被駁倒。大哲學家底哲學系統既不能被駁倒，而其人生哲學又立足於其哲學系統上，故亦不能被駁倒；其人生哲學既不能被駁倒，而其政治學理論又立足於其人生哲學上，故亦不能被駁倒。

哲學與政治學的關係，即從哲學推出政治學和從政治學推入哲學的關係，可舉朱子底哲學與其政治學的關係以說明之。朱子底哲學系統爲理氣二元論，謂理爲形上生物之本，氣爲形下生物之具，所有的天地人物萬物萬事皆是理與氣合而生成的，朱子自其哲學系統，又推出其人生哲學，謂理賦與人則爲人之性理，氣賦與人則爲人之氣質，人乃是性理與氣質相合而生成的；性理有仁義禮智之別；氣質有昏明清濁之異，朱子又自其人生哲學，推出其政治學理論，謂政治有王霸之分，王道行其天理，霸道行其人欲；天理自性理而來，人欲自氣質而出。

第三章 中國哲學與西洋哲學

第一節 哲學與哲學史

一、哲學

此所謂哲學，指大哲學家底哲學系統而言，其哲學系統純粹是主觀的。其哲學系統雖求合乎理想的哲學系統，但因有所蔽而不能合乎理想的哲學系統；故後者雖爲客觀的，而前者則爲主觀的。其哲學系統雖欲得到整個宇宙的絕對的普遍的道理，但因有所見而得到此道理之一部；故後者雖爲客觀的，而前者則爲主觀的。

大哲學家底哲學系統何以爲主觀的？蓋因其哲學系統若係其自己創造者，固爲主觀的；若係得自其他大哲學家者，則先將其所得到的哲學系統變化爲自己底哲學系統，然後再作進一步的發展，故其哲學系統亦爲主觀的。

大哲學家建設其哲學系統，必先以天地人物爲材料，作最深的思維：思得一層道理，再思更深一層的道理，如此層層推進去，而得最深的道理；此道理即爲其哲學系統的基礎，且爲其哲學系統的假設。他又作最精的思維，將此假設通貫於天地，通貫於人物，如此層層推出來，而通貫於整個宇宙的份子，其哲學系統因之成立。

二、哲學史

哲學概論

哲學史有兩種意義：一爲事實的哲學史，此即大哲學家底哲學系統之本身；一爲寫作的哲學史，此即哲學史家對於大哲學家底哲學系統之紀述。此所謂哲學史，乃指寫作的哲學史而言。

寫作的哲學史有三種：第一種爲哲學通史，例如中國哲學史及西洋哲學史等是。第二種爲哲學斷代史，例如先秦哲學史及希臘哲學史等是。第三種爲哲學專史，例如禪學史、陸王學派哲學史、亞利士多德底哲學及朱子底哲學等是。

寫作的哲學史是哲學史家對於大哲學家底哲學系統之紀述，故純粹是客觀的。大哲學家建立其哲學系統時，其哲學系統固然是主觀的；及至建立以後，則其哲學系統爲哲學史中之一哲學系統。故其哲學系統又是客觀的。哲學史家紀述大哲學家底哲學系統時，其所紀述出的哲學系統似乎是主觀的；但哲學史家以得到大哲學家底哲學系統之本來面目爲目的，故其所紀述出的哲學系統是客觀的。

哲學史家紀述大哲學家底哲學系統，正如照像技師之照像；照像技師欲將被照的人物之眞像照出，哲學史家亦欲將大哲學家底哲學系統的本來面目寫出。故大哲學家底哲學系統若何，若何，哲學史家所紀述出的哲學亦若何。哲學史家不當用自己底哲學系統或其他的哲學系統，將所紀述的哲學系統加以曲解；亦不當用所紀述的哲學系統爲觀點，將所紀述的哲學系統加以增損。

哲學史家紀述大哲學家底哲學系統，對於所紀述的哲學系統亦不當有所批評。因爲他若用他自己底

哲學系統或其他的哲學系統，來批評其所紀述的哲學系統，則與之不相干，他若用其所紀述的哲學系統爲觀點，來批評其所紀述的哲學系統，則在其所紀述出的哲學系統中，已將其本來面目說明，其長短自然顯出，故不用再加批評。

哲學史家欲將大哲學家底哲學系統之本來面目寫出，却有三種困難：第一、不易得到大哲學家底哲學系統之全部材料，且不易分別其材料之真偽；第二、對於其材料不易得到同情的深刻的客觀的了解，且不易得到大哲學家底中心思想；第三、哲學史家所紀述出的哲學系統，是否真與大哲學家底哲學系統相合，除用其材料作間接的證明外，不能作直接的證明。因有此三種困難，故哲學史家不易將大哲學家底哲學系統之本來面目寫出。

第二節 中國哲學的派別

一、先秦中國哲學的派別

以前世人不明瞭中國哲學，而誤認爲中國無哲學；以後知中國有高貴的人生哲學，又誤認爲中國只有人生哲學；現在方知中國有偉大的哲學系統，而深信中國哲學可與西洋哲學並駕齊驅。因此之故，不僅中國人努力研究中國哲學，欲求更高一步的發展；外國人亦努力研究中國哲學，欲將中國偉大的哲學系統求出。

在先秦時代，舊的封建制度開始破壞，新的社會制度尚未建設，政治及經濟皆在變遷之中，人生活起了大的變化；且人自舊社會得到解放，思想極端自由，故思想發達，學術進步；許多大思想家，分門別戶，創立學說，建設系統，所謂諸子九流，應運而出。在九流中，能稱爲大哲學家者，只有三派，此三派即儒家、道家及墨家。

儒家起源於文士，其始祖爲孔子，孔子爲大道德家及倫理學家，孟子承繼孔子的正統，將孔子底哲學發揮光大，孟子爲人性論者，主張性善說。荀子爲孔子底別派，將孔子底哲學發展充實，荀子亦爲人性論者，主張性惡說。道家起源於隱士，道家之建始者爲老子，老子爲哲學家，爲自然主義者，且爲物極必反相反成法則之發現者。莊子集道家的大成，將老子底哲學發展爲大的哲學系統，主張齊物與逍遙。墨家起源於武士，墨家宗師爲墨子，墨子爲功利主義者，主張兼愛與非攻。

二、宋明中國哲學的派別

漢朝之漢學家，專重考據訓詁，而無哲學系統；至南北朝時，佛學輸入，及至隋唐，佛學大盛；至宋朝儒家哲學遂與佛學相合而產生道學。

道學中之邵康節爲數理哲學家，周濂溪爲象理論者，張橫渠爲唯氣論者。以後道學分爲理學及心學二派，理學派爲程朱派，心學派爲陸王派。程明道及程伊川爲理學之創始者，建設理氣二元論的哲學系

統，而朱子則集理學之大成，建設偉大的理氣二元論之哲學系統。陸象山爲心學之創始者，建設唯心論的哲學系統，而王陽明則集心學之大成，建設偉大的唯心論之哲學系統。

三、清代中國哲學的派別

清代學者反對宋學，崇尚漢學，即反對宋明之道學，崇尚漢儒訓詁考據之學。

清代之大哲學家多爲唯氣論者。顏習齋及李恕谷爲顏李學派，此學派專尚力行，故反對宋明道學之空論，而顏李之哲學則爲唯氣論之哲學系統。其餘若劉沅山，黃梨洲及王船山皆爲唯氣論者，而歐東原則集唯氣論之大成，建設偉大的唯氣論之哲學系統。

第三節 西洋哲學的派別

一、上古時期西洋哲學的派別

希臘與波斯之戰，希臘戰勝波斯後，哲人學派出現，此學派對於知識持懷疑態度，對於道德主張權宜之說。希臘大哲學家蘇格拉底（Socrates, 469—399 B. C.）反對哲人學派，謂人可有普遍的知識，知識即是道德，故蘇氏爲大道德家。希臘大哲學家柏拉圖（Plato, 427—347 B. C.）爲蘇格拉底之弟子，謂世界有二：一爲觀念世界，一爲感覺世界，故柏氏爲觀念感覺二元論者。希臘大哲學家亞里士多德（Aristotle, 385—322 B. C.）爲柏拉圖之弟子，謂世界爲一發展的過程，在此過程中，形式與質料

爲組成個體的二要素，任何個體皆爲其較高一級之物的質料，且爲其較低一級之物的形式，故亞氏爲形質二元論者。

二、近世時期西洋哲學的派別

西洋在中古時期，哲學因隸屬於宗教之下，不能發達，故無大哲學家，因之無大哲學系統。

及至近世時期，文藝復興，哲學脫離宗教而獨立，因之大盛，故哲學之派別甚多。法國大哲學家笛卡爾 (Descartes, 1596—1650) 謂心與物爲二種本體，心之性質爲思維，物之性質爲廣袤，心物二者在「松子腺」處相交通，故笛氏爲心物二元論者。荷蘭國的猶太人大哲學家斯賓諾莎 (Spinoza, 1632—1677) 謂本體只有一個，本體有無限性質，但能爲人所認識的性質只有兩種，即思維與廣袤，心爲思維的具體表現，物爲廣袤的具體表現，故斯氏爲心物一體之一元論者。德國大哲學家萊布尼茲 (Leibniz, 1646—1716) 謂宇宙爲無限單子所構成，單子皆有意識，故單子是精神而不是物質，心是意識作用比較清明的單子，物是意識作用比較昏昧的單子；且謂人之知識來自理性，而非來自經驗，故萊氏爲多元的唯心論者，且爲理性論之知識論者。英國大哲學家柏克萊 (Berkeley, 1685—1753) 謂只有心之本體，並無物之本體；凡存在者即是被知覺，凡不被知覺者即不存在，故所謂物體亦即知覺之集合體；所謂物體乃是其所具的性質之結合，而一切性質又是吾心之觀念，故物體即吾心之觀念；因之柏氏爲主觀的唯

心論者。法國哲學家拉美脫里 (La Mettrie 1709—1751) 謂人爲複雜之機械，人之一切精神作用，乃是物質之變化，思想寓於腦中，各有一定之位置，人依其神經組織而感覺而思維而判斷，故拉氏爲機械唯物論者。英國大哲學家休謨 (Hume, 1711—1776) 謂本體之有無不可知，所可知者只有人之經驗；人之知識來自經驗，而非來自理性；因果關係亦係來自經驗，而爲習慣所造成；故休氏爲經驗論之知識論者。德國大哲學家康德 (Kant, 1724—1804) 謂物自體不在時間空間之內，故不可知，現象在時間空間之內，故可知之；人之知識的來源有二，一爲感覺，一爲悟性，自感覺得到知識的材料，由悟性將材料組成知識；故康氏爲批判論的知識論者。德國大哲學家黑格爾 (Hegel, 1770—1831) 謂概念即本體，概念之辯證法的發展即宇宙的發展，宇宙爲概念之發展過程，心與物爲此發展過程中之兩個現象，故黑氏爲客觀唯心論者。

三、現代時期西洋哲學的派別

及至現代時期，因科學之發達，政治經濟之變革，故哲學又大興，哲學之派別亦甚多。德國的猶太人大哲學家馬克思 (Karl Marx, 1818—1883) 德國大哲學家恩格斯 (Engels, 1820—1895) 及俄國大哲學家列寧 (Lenin, 1870—1925) 爲辯證唯物論派，此派將黑格爾之唯心辯證法改爲唯物辯證法，將機械唯物論改爲辯證唯物論，謂物質爲宇宙之本體，宇宙爲發展之過程，物質之宇宙依辯證法「肯定」

「否定」「否定之否定」之法則而發展。英國大哲學家羅素（Bertrand Russell. 1872—）及其弟子英國大哲學家懷特黑（A.N. Whitehead. 1861—）為實在論派，此派專精數理邏輯，將邏輯與數學合而為一，邏輯自數字得到符號方法，數學自邏輯得到基本命題；此派謂宇宙為客觀的實在，宇宙為事情及關係所組成，事情在某種關係中則組成所謂物，在他種關係中則組成所謂心，故心與物為宇宙中兩種事情的關係之形態。法國大哲學家柏格森（Bergson. 1859—）為生命論派，此派謂生命為宇宙的本體，生命力在真時間中流動不止，創化不息，而創造宇宙萬物。生命力在創化過程中，分為兩途，一途趨於靈活，創化為植物動物和人類，而成為所謂心；一途趨於呆板，創化為礦物，而成為所謂物。美國大哲學家杜威（Dewey. 1859—）為實用主義派，此派以人類最大多數之最大幸福為目的，以實用為方法。凡理論之有用者即為真理論，否則為假理論；凡事物之有用者即為好事物，否則為壞事物。

第四節 中西哲學的匯通

一、中西哲學匯通的方法

世界之哲學共有三大支：一為中國哲學，一為西洋哲學，一為印度哲學，此三大支哲學應當互相滲通；但本書討論哲學問題，以中西哲學為範圍，故只言中西哲學的匯通。

中國及西洋皆有許多大哲學家，皆有許多偉大的哲學系統；現在中西交通已久，故中西哲學亦應當

匯通。方今研究哲學，對於中西哲學，若持門戶之見，只注重其一而排斥其他，固屬不通；若畏難苟安，只研究其一而不管其他，亦屬不對。

中西哲學應當匯通，但所謂中西哲學的匯通，並非謂中西哲學名辭的配合；若作中西哲學名辭的配合，因哲學名辭意義之相近，將某哲學名辭強加於他哲學名辭之上，則將生吞活剝，不能消化。且所謂中西哲學的匯通，亦非謂中西哲學系統的配合；若作中西哲學系統的配合，因哲學系統理論之相似，將某哲學系統強套於他哲學系統之上，則將張冠李戴，不能適合。

所謂中西哲學的匯通，乃指中西哲學問題的匯通而言。因有整個宇宙的絕對的普遍的道理之客觀的存在，且有理想的哲學系統之客觀的存在，故人欲求此道理，欲得此系統，而研究哲學問題。因中西大哲學家各有所見，且各有所蔽，故研究哲學問題所得的哲學理論不同，而各建設不同的哲學系統。其哲學系統雖不同，但其所研究者皆為哲學問題，其所研究的哲學問題既相同，其所得的哲學理論亦相近；因之其哲學理論彼此有相同之點，且有相異之點。研究中西哲學應當注意中西大哲學家所研究的哲學問題，將其哲學系統作比較的研究，求其哲學理論彼此相同之點及相異之點，則可明瞭其哲學理論，貫通其哲學系統，得到中西哲學問題的匯通，解決世界共同的哲學問題，以求發現真正的哲學道理，建設理想的哲學系統。

二、新哲學系統的產生

欲求中西哲學的匯通，第一步固須求中西哲學問題的匯通，第二步又須求產生一個最偉大的新哲學系統。蓋中西哲學問題既已會通，則中西大哲學家底哲學理論可以互相融合，哲學系統可以互相貫通，故可作進一步的研究，以求得到最真實的新哲學理論，建設最偉大的新哲學系統。

欲作中西哲學的匯通，而建設一個最偉大的新哲學系統，不當只採取一個偉大的哲學系統，而忽略其他者，亦不當只專主一個偉大的哲學系統，而忽略其他者。應當以一個較偉大的哲學系統為中心，作此新哲學系統的骨幹，而規定此新哲學系統的範圍；又當以其他偉大的哲學系統為輔助，作此新哲學系統的血肉，而充實此新哲學系統的內容。為何當以一個較偉大的哲學系統為中心？蓋因新哲學系統必有假設，新哲學系統若以一切偉大的哲學系統底假設為假設，則許多假設必彼此矛盾，而不能成為假設；新哲學系統若以一個較偉大的哲學系統底假設為假設，則其假設可以成立，故可由此假設發展為新哲學系統。為何當以其他偉大的哲學系統為輔助？蓋因新哲學系統必有論證，新哲學系統若以一個較偉大的哲學系統底理論作論證，則其論證不足，不能證明其成為新哲學系統；新哲學系統若以其他偉大的哲學系統底理論作論證，則因其理論皆為哲學道理之一部分，故其論證充足，可以證明其成為新哲學系統。

如此作中西哲學的匯通，而產生一個最偉大的新哲學系統，則在此新哲學系統中，一個較偉大的哲

學系統固有其重要的地位，其他偉大的哲學系統亦各有其相當的位置。故中西大哲學家底哲學理論。可以互相融合，而不必互相辯駁；其哲學系統可以互相貫通，而不必互相紛爭。

第四章 非哲學的哲學與最哲學的哲學

第一節 非哲學的哲學

一、方法論

此所謂非哲學的哲學，乃指方法論、人生論及知識論三種學問而言。此三種學問他人多認為是哲學，故本書亦稱之曰哲學；牠們實在不是哲學，故本書稱之曰非哲學；有此兩個意義，故稱之曰非哲學的哲學。牠們並非哲學的本身，只是哲學的旁枝。因為不是哲學的本身，故各成爲獨立的學問，與哲學一樣重要，但在哲學問題中則不甚重要；因為是哲學的旁枝，故與哲學有密切關係，研究哲學必須加以研究，而在哲學概論中仍當加以討論。

方法論是一種獨立的學問，只是研究哲學的方法，並非哲學的本身。以方法論對哲學而言，則方法論以哲學爲目的，哲學以方法論爲手段，手段與目的不同，故方法論不是哲學；手段所以達到目的，故方法論與哲學有密切關係。

現代的大哲學家仍有以方法論爲哲學者，例如辯證唯物論的哲學家則以唯物辯證法爲哲學。又有以方法論爲哲學之主體者，例如羅素則以邏輯爲哲學的主體。此二見解皆不正當，應當改正。須知方法論只是方法而不是哲學。哲學本身方是哲學，如此則哲學的範圍可以確定，且無損於方法論的價值。

二、人生論

人生論是一種獨立的學問，與哲學的關係更爲密切。人生論研究人生的道理，哲學研究整個宇宙的絕對的普遍的道理，二者所研究的對象是不同的。人類是宇宙的一部分，人生現象是宇宙現象的一部分，人類在宇宙中極爲微小，人生現象在宇宙現象中極爲狹隘。二者所研究的對象既如此不同，故二者不是一種學問，即人生論不是哲學。

但人是哲學理論的研究者，且是哲學系統的創造者，人在研究哲學理論而創造哲學系統時，往往將人的地位提高，而將人生和宇宙打成一片；於是一種人生理論常依據於一種宇宙理論，一種宇宙理論常推演出一種人生理論，故人生論與哲學遂發生極密切的關係。

現代的大哲學家仍有以人生論爲哲學者，例如柏格森即是。且有以人生論爲哲學的主體者，例如杜威即是。此二見解亦不正當，應當改正。須知人生論只是哲學的旁枝而不是哲學，哲學本身方是哲學，如此則哲學的範圍可以確定，且無損於人生論的地位。

三、知識論

知識論是一種獨立的學問，與哲學的關係最爲密切。知識論研究人類知識的道理，哲學研究整個宇宙的絕對的普遍的道理，二者所研究的對象是不同的。知識是人生的一部分，知識現象是人生現象的一部分，知識在宇宙中更爲微小，知識現象在宇宙現象中更爲狹隘。二者所研究的對象既如此不同，故二者不是一種學問，即知識論不是哲學。

但人類是主觀的主體，宇宙是客觀的客體，而知識則是主體對於客體的認識。人類的知識既可以了解哲學理論，又可以認識哲學系統；整個宇宙的絕對的普遍的道理必賴人類的知識方能有所顯示，理想的哲學系統必依人類的知識方能有所表現，故知識論與哲學實有最密切的關係。

近世的大哲學家有以知識論爲哲學者，例如休謨即是。且有以知識論爲哲學的主體者，例如康德即是。此二見解亦不正當，應當改正。須知知識論只是哲學的旁枝而不是哲學，哲學本身方是哲學，如此則哲學的範圍可以確定，且無損於知識論的威嚴。

第二章 最哲學的哲學

一、哲學範圍的確定

哲學概論

從哲學史的觀點來看，哲學的範圍漸趨狹小。在上古時期哲學的範圍最廣大，哲學可以包括科學；在近世時期哲學的範圍較狹小，哲學仍包括非哲學的哲學；在現代時期哲學的範圍最狹小，哲學只包括本體論。

所謂哲學乃指最哲學的哲學而言，最哲學的哲學有兩個意義：第一、從本體論與方法論、人生論及知識論相對來說，則前者為哲學的本身，故為最哲學的哲學；後者為哲學的旁枝，故為非哲學的哲學。第二、從本體論偉大的哲學系統與本體論卑小的哲學系統來說，則前者為真正的哲學系統，故為最哲學的哲學，後者為虛偽的哲學系統，故為假哲學的哲學。若依照第一個意義。則一切本體論的哲學系統皆是最哲學的哲學；若依照第二個意義，則只有本體論偉大的哲學系統方是最哲學的哲學。現在依照第一個意義，將非哲學的哲學排出於哲學範圍之外；再依照第二個意義，將假哲學的哲學排出於哲學範圍之外。故現在所謂哲學只包括本體論真正的哲學系統，哲學的範圍已縮小至於極點，而得到最後的確定。

二、本體論

本體論是哲學，何以言之？蓋因本體論所研究者為宇宙本體的道理，即為整個宇宙的絕對的普遍的道理，此種道理正是哲學所研究者。二者所研究的對象既相同，故二者乃是一種學問，即本體論是哲學。

實在說來，只有本體論是哲學，只有本體論偉大的哲學系統是哲學。因此之故，在中西哲學家中，凡有本體論偉大的系統者，方能稱爲大哲學家，例如朱子有本體論偉大的哲學系統，故朱子爲大哲學家。凡無本體論偉大的哲學系統者，則不得稱爲大哲學家，例如康德無本體論偉大的哲學系統，故康德不是大哲學家。

現代的大哲學家有以本體論爲非哲學的本身者，例如美國實用主義派大哲學家傑姆士(James, 1892-1910)即是。且有以本體論爲非哲學者，例如馬克思、恩格斯及列寧即是。此二見解皆不正當，應當改正。須知本體論是哲學，是哲學的本身，是最哲學的哲學，然後哲學的範圍可以確定。哲學方能有更大的發展。

第二篇 方法論

第一章 不重要的方法

第一節 舊邏輯的類比法與歸納法

一、舊邏輯的類比法

舊邏輯的類比法爲不重要的方法，所謂類比法，即以一種特殊事物爲根據，以推證其他類似之特殊事物之方法。換言之。若知某一事物具有若干性質，其他某一事物亦具有此等性質，則可推想此二事物應共有他種同一性質。其公式如下：

甲爲丙丁戊己……，亦且爲癸，

今乙亦爲丙丁戊己……。

故知乙殆爲癸。

今更舉實例如下：

地球有自轉公轉空氣節候潮汐等性質，且有生物，木星亦有自轉公轉空氣節候潮汐等性質，故木星當亦有生物。

類比法有四條規則，列之於下：

(一) 比較之二事物須有多數性質相類：若僅以其一二性質之相類，推論其他，則根據薄弱，難免謬誤。例如知馬與牛同有四足，又知牛爲反芻類，因之推斷馬亦爲反芻類，則陷於錯誤。

(二) 相類之點須爲積極的：若僅據其消極的類似點，則範圍太泛，無由確定其推斷之真實。例如以馬與犬皆無理性無言語無角羽，遂推斷馬與犬爲同類，則陷錯誤。

(三) 相類之點須爲本質的性質：若僅據其偶有的性質，則其類推爲無效。例如知甲乙二學生之籍貫年歲學校及年級相同。又知甲爲優等生，遂推斷乙亦爲優等生，則陷於錯誤。

(四) 相類之點須與比論者之性質相合：若甲乙皆有一二三性質，但甲更因特殊原因，而爲第四性質，則不得推斷乙亦有第四性質。例如金星與地球有相似諸性質，但金星冬夏日中之長短，不適於人類居住，故不能由地球有人類居住，而推斷金星亦有人類居住。

類比法之缺點甚大，由以上第四條規則所表示者即可證明。此法只是蓋然的推論，而不是必然的推論，故在類比推論中常有錯誤。例如鄉間小兒食芋而美，而食田中相類似之野芋，竟中其毒。

二、舊邏輯的歸納法

舊邏輯的歸納法爲不重要的方法，所謂歸納法，即以事實爲基礎，進而推求普遍原理之方法。詳言之，即根據各個特殊之事實，以綜合的方法，發見其間所存普遍之真理，由部分之經驗，以推知全體之知識之方法。

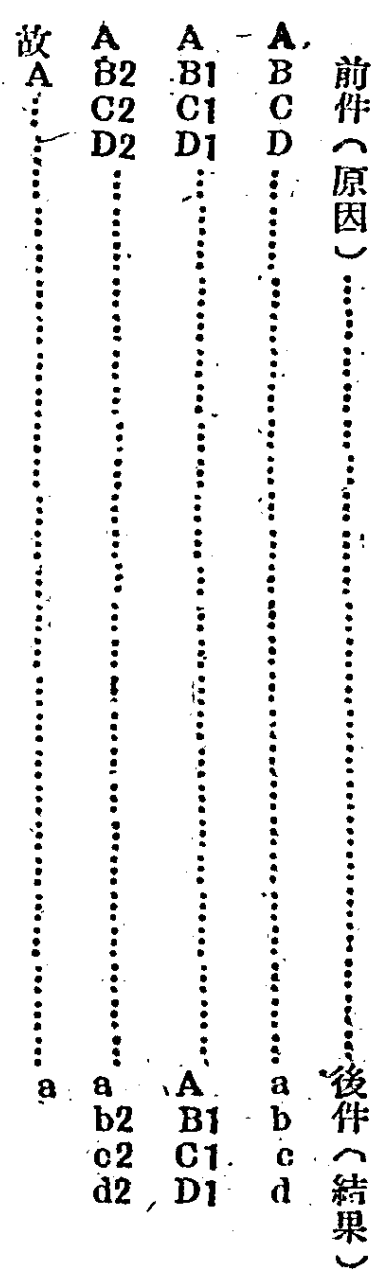
歸納法所根據之原理爲自然齊一律及因果律。所謂自然齊一律，即凡宇宙間一切事物，在同一情狀之下，其變化往來，亦必與已知之經驗相同。所謂因果律，即一切事物因果關係之律；凡一事物爲原因於前，必有另一事物爲結果於後；凡一事物爲結果於後，必有另一事物爲原因於前。

歸納法有五種，即契合法，差異法，契合差異並用法，共變法及剩餘法，今只說契合法以爲例。

茲先言契合法之意義如下：

在二件或二件以上含有所究現象之事例中，若僅有一種條件爲其所通有時，則此諸事例相通之條件，爲所究現象之原因或結果，換言之，在某現象生起顯現種種事例中，苟有一種事情常爲種種事例所共有，則此唯一事情，可以推定其必爲此現象生起顯現之原因或結果，簡言之，凡爲一現象惟一不變之前件或後件者，殆即此現象之原因或結果。

今列契合法之公式如下：



今更舉契合法之實例如下：

觀上公式，B C D之條件與 b c d之狀況互有不同，而其同者則爲 A 與 a，可見由 A 之原因，生 a

之結果，A與a確有因果之關係，a爲現所研究之現象，譬如固體變爲液體之現象：a b c d，a b c d₁，a b₂ c₂ d₃等爲其現象所生起顯現之種種事例，譬如冰之化爲水，燭之流爲油，金屬之溶解爲液體等事例；A B C D，A B₁ C₁ D₁，A B₂ C₂ D₂等爲其時現象所生起顯現種種事例之事情，譬如冰之受日照而熱，燭之因火點而燃，金屬之被火燒而溶解等事情；是A則爲種種事例生起顯現之際常有之事情，譬如受熱，此時即可認定A爲其所研究現象a之原因。譬如固體變爲液體之原因，定係受熱。

契合法之規則有二；第一，蒐集事件，至少須在二種以上。第二，蒐集事例，愈多愈妙。

契合法之缺點有三；第一，此法若施之於五爲因果之事件，則難免錯誤，例如甲乙丙三人之貧困，實由於墮落，其墮落又由於貧困，在此事例中則契合法不能適用。第二，此法若施之於現象複雜，原因結果皆非單一之現象之事件，則難免錯誤，例如a之原因不僅在A，且由B或C D所結合而成，在此事例中則契合法不能適用。第三，此法若施之於原因在二個以上者之事件，則難免錯誤。例如一燈之明，或由於電力，或由於煤氣，或由於煤油，若朝取其一一而遺其他，則失其效用，故在此事例中契合法亦不能適用。

第二節 佛學的因明與雙即雙非法

一、佛學的因明

佛學的因明，爲不重要的方法，因明有兩種：（一）古因明，（二）新因明。

（一）因明：所謂古因明爲西曆紀元前六七世紀宜夜耶（Nyaya）派之始祖足目（Akshapada）所創陳，宜夜耶爲當時印度宗教哲學中之論理派，足目爲此派之創始者，古因明之創始雖說法不同，而經足目制定後，一切程式，已粗完備，歷千餘年，以至世親（Bhartruhari）無甚改變，古因明爲「五分作法」，其程式如下：

- （1）宗，（立言命題）
- （2）因，（立言命題之理由）
- （3）喻，（立言命題司引例）
- （4）合，（喻宗因合推定關係）
- （5）結，（結論）

其實例如下：

- （1）宗——聲是無常，
- （2）因——所作性故，

(3) 喻——譬如瓶等，

(4) 合——瓶有所作性，瓶是無常，聲有所作性，聲亦無常。

(5) 結——是故得知聲是無常。

以上論式，五段中最要者爲「宗」「因」「喻」三段，若「合」與「結」二段，則不過詳說前三段所表示之關係而已，又其立言之果能定立與否，全視「因」一段之正確與否而定。

(二) 新因明：所謂新因明即陳那 (Dignaga) 及其弟子天主 (Comkarasvamin) 從古因明所改造者。世親對於因明，頗有所闡發，實爲新因明之前驅；陳那承世親主張三支因明論，一變古因明之形式，所謂新因明實始於是；天主又解說其師陳那之說，新因明始得完成，古因明五分作法三分之一「喻」，惟學同品之若干事例，而未曾盡舉同品之全部，故其「宗」之決定，亦止於蓋然之想像而已，實不能得必然的斷定。新因明則改古因明之五分作法爲三支作法，其程式如下：

(1) 宗——聲是無常，

(2) 因——所作性故，

(3) 喻——諸所作性者見皆無常，猶如瓶等。

此即改五分爲三分，其三分之一「喻」，冠以「諸」字，即所以表示全稱命題，而得可靠之斷案。

三支作法之喻分，有所謂「順合」及「離反」兩種，即所謂合作法與離作法。合作法用同品（同類）之喻，而行表面上之推論；離作法用異品（異類）之喻，而行裏面上之推論，即用表裏兩面之論式而明確其論證，例如：

(1) 宗——聲是無常，

(2) 因——所作性故，

(3) 喻——
同喻——合作法——諸所作者見皆無常，猶如瓶等。
異喻——離作法——諸常住者（非無常住者）見皆非所作，如虛空。

離作法與合作法之推論雖異，而意旨實同，皆所以證明其「宗」者。

二、佛學的雙即雙非法

佛學的雙即雙非法為稍重要的方法，所謂雙即雙非法，即由不同之二觀點，以視察其相反相成之二事物，以論斷此二事物之為同一且非同二者；蓋由其相成之意義而言，則此二事物為同一，故曰雙即；由其相反之意義而言，則此二事物為非同一，故曰雙非。此法只能適用於佛學的本體論，或與之相似之本體論。其公式如下：

甲即乙，乙即甲；（雙即，相成）

甲非乙，乙非甲。（雙非，相反）

今更舉實例如下：

一即一切，一切即一；（雙即，相成）

一非一切，一切非一。（雙非，相反）

所謂一即唯一，所謂一切即雜多；真心爲一，現象爲多。從相成方面而言，每一現象皆爲真心全體所現，故真心全體包羅一切事物；每一現象又表現真心全體，故每一事物又包含真心全體；故曰一即一切，一切即一。從相反方面而言，現象自是現象，現象是多，現象並非真心全體；真心全體自是真心全體，真心全體是一，真心全體並非現象；故曰一非一切，一切非一。

第三節 維也納派底分析法與黑格爾底唯心辯証法

一、維也納派底分析法

維也納派底分析法爲稍重要的方法，維也納派爲現代奧人的哲學派，亦稱分析學派，其代表人物爲奧人大哲學家維特根斯坦；此派主張用分析法，以求得哲學名辭的真正意義。蓋某哲學系統的哲學理論，常被包含於其哲學名辭中，故必先明瞭其哲學名辭，然後方能明瞭其哲學理論；且兩哲學系統之互相

辯駁，常由於其哲學名辭意義之不明，若明瞭其哲學名辭的意義，則可免除哲學上許多辯爭；因此之故，此派遂主張用分析法以分析哲學名辭的真正意義。

例如在朱子底哲學系統中，所謂「理」之一名辭，實有三個意義：一爲理氣之理，一爲性理之理，一爲倫理之理；若不明瞭這三個意義，則對於朱子底哲學系統不易明白。又如孟子主張性善說，荀子主張性惡說，此二種人性論的學說，往往互相辯爭；但若明瞭孟子所謂性，乃指精神方面的性理而言，荀子所謂性，乃指物質方面的本能而言，則此二種人性論的學說，不必互相辯爭。

二、黑格爾底唯心辯證法

黑格爾底唯心辯證法爲稍重要的方法，黑氏從宇宙現象的各方面去觀察現象，從事物的一切聯繫上去觀察事物，故認宇宙爲整個的一致體；在此一致體中，一切現象均有互相密切的聯繫。在宇宙內，一切事物皆在變動發展之中，故宇宙爲一發史的過程。在此過程中，事物的內在的矛盾爲發展的原動力，由於此種矛盾而產生自動，自動是一切發展的基本刺激，故矛盾是使事物變化發展及相互轉渡的原動力。

但黑氏爲唯心論者，認爲宇宙萬物之發展，都是概念之自身發展；客觀外界事物之變動，就是概念變動之反映。這種概念的自動，由「自在」轉渡到「他在」，然後再達於更高的一致；這種不斷的轉變

或過渡，就是概念發展之辯證法則，也就是現實存在發展之辯證法則。

唯心辯證法有三個法則：（一）正反合法則。（二）質量互變的法則。（三）對立統一的法則。

（一）正反合法則：此法則又名否定之否定法則。辯證法的發展過程經過三種形態或三個階段，第一是肯定，又名正題；第二是否定，又名反題；第三是否定之否定，又名合題。這種形態之轉變，是由於概念之內在的矛盾促成的。所謂否定並非等於消滅或化為零，否定是破壞同時又是建設，是死亡同時又是誕生，是舊的毀滅和新的更高階段之產生。所謂否定之否定並非肯定之原狀的回復，乃是肯定與否定二形態發展到新階段的綜合。

（二）質量互變的法則即由量到質及由質到量的轉變法則。量是事物之無區別的「定性」，量之變化不改變事物之為事物的本身。但當與以一定的界限時，量就成爲一定的限量，這量之本身的發展，達到一定的程度時，就會到質的定性之界限；若量再繼續發展而超過此界限時，事物之質的定性就發生變化，而改變事物之為事物的本身，此即所謂由量到質的轉變法則。質一經發生變化之後，質反過來又能改變量之定性，使量之發展採取新的形式，此即所謂由質到量的轉變法則。故所謂由量到質的轉變，就是由於量之變化而引起質之改變；所謂由質到量的轉變，就是由於質之變化而引起量之改變。量之變化是漸進的，是進化式的；質之變化是突變的，是飛躍式的。量與質繼續不斷的轉變以至於無窮，而形成

宇宙發展的過程。

(三) 對立統一的法則：此法則即對立物的統一或對立物的同一的法則。對立有兩種：第一是嚴格的對立，例如有與無，一與多，排斥與吸引，同一與差異，普遍與特殊等皆是。第二是相關的對立，例如本體與現象，內在與外在，本質與偶性，因與果，主觀與客觀等皆是。這兩種對立是相對的對立，故一方面是對立，一方面是統一；這兩種對立皆互超越自身的界限，而轉渡於其對方。例如動與靜，動就是靜的連續。靜就是動的存在形態。宇宙事物本身中存有內在的對立原素，發展成爲內在的矛盾，這種矛盾就是宇宙事物發展的原動力或刺激物。

第二章 重要的方法

第一節 唯物的辯證法

一、唯物辯證法的來源及意義

唯物辯證法爲重要的方法，牠是馬克思、恩格斯和列寧所提倡的，牠的來源爲黑格爾底唯心辯證法。牠是唯心辯證法的直接的產物，直接的繼續，直接的發展達到更高的階段。

唯物辯證法和唯心辯證法是很不同的，二者間最重要的區別，是二者所根據的哲學系統之不同。唯

心辯證法所根據的是唯心論的哲學系統。此系統以概念或精神之發展來解釋現實或物質之發展，認為思維歷程是現實世界創造者，現實世界只是這個歷程之外表。唯物辯證法所根據的是唯物論的哲學系統，此系統確定精神歷程是物質歷程之反映，認為概念不過是在人類的頭腦中翻譯過來的改造過來的物質。二者所根據的哲學系統既不同，故二者的出發點亦不同，唯心辯證法的出發點為思維或精神，唯物辯證法的出發點為存在或物質，把唯心辯證法頭顛倒過來，成為唯物辯證法。

唯物辯證法有辯證唯物論的哲學系統，故其辯證法與其哲學系統合為一致。唯物辯證法是論運動突變革命的轉變和內在矛盾的發展的方法論，辯證唯物論是以物質為基礎的宇宙發展過程的本體論，二者皆提倡發展的道理，彼此相一致而絕無矛盾。

唯物辯證法又有革命實踐的政治理論，故其辯證法與其政治理論合為一致。實踐被包括在唯物辯證法中成為牠的重要因素之一；離開實踐就沒有辯證法，不運用辯證法是實踐的指示，實踐又充實和發展辯證法的學說；從革命的實踐中可以把握辯證法的法則，運用辯證法又可以解決革命問題；故辯證法的理論和革命實踐彼此融合為一而絕無矛盾。

二、唯物辯證法的法則

唯物辯證法的法則有三；（一）對立統一法則。（二）由量到質及由質到量的轉變法則。（三）否

定之否定的法則。

(一) 對立統一的法則：此法則是對立物統一或對立物同一的法則，是整個宇宙發展的法則，是自然界、社會和思維的普通的特質，因對立物的對立，故互相排除否定和鬥爭，發生自立的自生的內在的必然的自己運動；所謂自己運動，即由事物的物質內在源泉引起來，且依事物本身的固有法則而發生的事物本身的運動，自己運動是一事物因了內的衝擊而向其他事物的推移，即向自己的對立物的推移。因對立物的統一，故互相滲透，連繫和融合而產生一致；同一事物，在一定條件之下，因其內在的一致而成爲同一，兩個事物，在一定條件之下，因其內在的一致而成爲統一，對立物的對立是絕對的，永久的，無條件的；對立物的統一是相對的，暫時的，有條件的。

所謂對立即是矛盾，矛盾是無所不在的，例如物體的運動，即物體同時在某一點而同時又不在那一點的現象；有機體的生命，即細胞的不斷的死滅和更新；在力學上，任何作用都內在的矛盾着，都包含着反作用；在數學上，任何數都內在的矛盾着，也可以成爲正數，也可以成爲負數；在資本主義經濟構造中，有產階級和無產階級行着鬥爭；在電學上，則有陽電和陰電，引力和斥力，在生物學上，則有遺傳和變化。

(二) 由量到質及由質到量的轉變法則：此法則是辯證法的根本法則，是對立統一的法則的一個發

現形式，質就是規則性，質使事物，現象和過程等互相區別，使牠們形成現有的狀態。質是有着客觀性的，事物的質的規則性是和事物本身不可分地聯結着，是在意識之外獨立存在着；人類的思維，就反映着事物和過程的這種質的規定性。質的界限並沒有絕對的性質，因為絕對個別的和絕對單獨的對象在自然界中是不存在的；各個對象和其他一切對象都有着共通的東西，和其他的對象常常處在某種的客觀聯結中。

量是物質的量，如化學的成份是；或是運動的量，如運動量之大小是。量亦是規定性，但量和質不同，質是與存在同一的直接規定性，量雖然也是存在規定的，但不是與存在直接同一的東西，而是對於存在無關心的東西，是對於存在的外的規定性。量的變化在一定瞬間以內，不致於使物的質發生變化，故量是對於存在怎樣都可以的外的規定性；然而這種外的關係，只是在一定的瞬間以內，只是在量的更進一步的變化還不至於引起質的變化以前，才存在着。各現象的量的規定性，與質的規定性同樣有客觀的性質，量的概念是某種現象所固有的量的關係在意識裡面的反映。

對象之量的規定性離開了質的規定性是不存在的，一定的質的特色也表現着量的變化之特定的等級。在自然裡，純粹的質或量都是不存在的，存在的東西，都是具有着質的規定性和量的規定性的事物；對象之量的規定性與質的規定性形成了不可分的統一，但這統一是在形形色色的規定性的統一，是對立的

統一。周圍世界任何事物所固有的一定的質與量的統一，就構成質量，質量是把對象的特殊的量的規定性同時包含在一起的特殊的質的規定性。

所謂由量到質的轉變，即由量的變化可以轉變為質的改變。對象之量的規定性可以影響到對象之質的方面，對象之量在未進到一定瞬間以前，牠的質是不變的；在量的變化過程達到一定階段時，在一定條件之下，就會引起從一種質到另一種質的轉變，於是對象就失去以前的質，而在質上成了另外的新的東西。在自然界中，質的變化只有依據着物質或運動之量的增加或減少，才能够發生；自然界裏的一切差別，有時是由於相異的化學的構成而來，有時是由於運動（能energy）之不同的量或形態而來，有時是（幾乎常常是）由於以上二者而來；故必有物質或運動的增減，必有該物體的量的變化，然後方有質的變化。例如液體溫度增高，達到一定限度，就會變成氣體。兩個氧原子化合成一個氧分子，三個氧原子却化合成一個臭氧分子，形成與氧的性質完全不同的新物體。笑氣（氧化氮）是氣體，無水亞硝酸是固體，但二者構成的不同，只不過是後者所含的氧比前者多了五倍。我以為由量到質的改變可分為兩種：一種是由事物本身的量的變化轉變為事物本身的質的改變，例如氧分子及臭氧分子的變化即是；一種是由其事物的量的變化而引想其他事物的質的改變，例如液體增加熱：則變為氣體即是。

所謂由質到量的轉變，即由質的改變可轉變為量的變化。對象的量是根據着與它相應的特定的質而

變化的，量的變化可以在對象之質的規定性中找出它的基礎與限制，對象既起了從一種質到另一種質的轉變，則由質到量的轉變就有了準備，新的量的前進運動就實現起來。例如液體化為氣體時，體量膨脹，而這膨脹的倍數，比液體未化氣前因熱而膨脹的倍數為大；這氣體再加些熱，膨脹程度也和液體因熱而膨脹的程度不同。封建生產的發展，遠不如資本生產的發展那樣快；初識字的人獲得知識的速度與深度，遠不如高深學問者。

我以為為唯心辯證法和唯物辯證法的由質到量的轉變法則是不能成立的，因為宇宙間沒有這種客觀的法則，因而也無適當的實例。若承認此法則，則辯證法將說不通；若取消此法則，則由量到質的轉變法則可以解釋一切現象；所以我主張取消此法則，而與黑馬底辯證法以大的修正。

量的變化是連續的，和連續的量的變化過程相反，由一質到另一質的轉變，却不是連續的，而是飛躍的；飛躍和過程的連續性的中斷，才是由一質到另一質的轉變形式。若僅承認連續的變化，就等於承認事物的不變性，即認為事物一旦發生之後，就反復地沿着一個同一不變的圓形而運動。若僅承認現象的發展，也同樣沒有用處；若只有質的發展，那就是表示在一般歷史過程的相異局面之間，缺少着歷史的聯結。

(三) 否定之否定的法則；此法則也是辯證法的根本法則，也是對立統一的法則的一個發現形式。

一切發展的過程都經過肯定否定和否定之否定三個階段，由一個對立到另一個對立的推移，由一質到另一質的轉變，實際上就是後者否定前者。新發生的質也同樣根據着這個內的矛盾向着它自身的對立物推移，第一次的否定被第二次的否定揚棄，所有對象的發展的全環都表現為否定過程。

所謂否定，並不是把舊事物全體絕對廢棄；先行發展階段的否定，是一方面廢棄了那一階段，同時又把那階段裡所實現的積極的東西及進步的東西都保存起來。所謂否定，並不是完全的否定，無益的否定，懷疑的否定；而是使積極的東西保存着的否定，作為聯結的契機（*moment*）看的否定，當做發展的契機看的否定。所謂否定，是表示以某種形式克服了舊的事物，而只把它的積極的契機加以改造和保存的新質的發生，否定是在發展中向更高階段的推移。

所謂否定之否定，即由肯定到否定，由否定又到與肯定的統一。辯證法的契機要求我們把否定的東西和肯定的東西的統一及聯結指示出來，要求我們從否定的東西中找出這個肯定的東西。所謂否定之否定，即向出發點的復歸，這種復歸並不是絕對的復歸，並不是舊事物之完全的復興；這種復歸乃是較低階段的一定的特徵和性質等等在較高階段上的反復，因為第二次否定所形成的階段是比較更高級的。向出發點的復歸，發展的螺旋形，是辯證法運動中一個特徵。

否定之否定的法則既為一切發展過程所依據之法則，故其實例亦甚多。例如共產制度，原始共產形

態被階級的社會所否定，後一社會結構又被社會主義社會所否定，然而後者決不是向原始共產形態之單純的復歸；牠形成了社會發展中的最高階段，在生產力的水準上，在勞動的組織上，在意識形態等等上，原始共產形態都是比較低劣的。又如唯物論哲學系統，古代哲學是原始的自生的唯物論，此唯物論不能說明思維與物質的關係；於是爲要說這一問題，就產生了離開肉體的靈魂學說，繼續又變成靈魂不滅的主張，最後產生了一神教，於是舊唯物論就被唯心論所否定。而哲學更加發展，唯心論也同樣不能維持，而被近代的新唯物論所否定。這個近代的新唯物論是否定之否定，牠不僅只是舊唯物論的復興，而是在舊唯物論的基礎上，用二千年間哲學及自然科學的發展，以及二千年間的歷史本身的全部思想內容，建立起來的。

第二節 傳統邏輯的演繹法

一、命題思想律與演繹法之原則

傳統邏輯即亞里士多德底邏輯，此邏輯自被亞氏創過後，經過中古近世無大變更，及至現代始演進爲數理邏輯，而爲數理邏輯所代替。

所謂演繹法即以普遍之原理爲基礎，應用之於特殊事實，而推知特殊傳統邏輯的演繹法爲重要的方

法，關於此方法所當討論之問題甚多，現在只能擇其要者討論，而先討論（一）命題。（二）思想律。

（三）演繹法之原則。

（一）命題：傳統邏輯的命題大半是主賓詞式的命題。主賓詞式的命題可以用「甲是乙」的形式來代表，甲是乙均代表名詞，而二者之間有「是」字以爲連系；甲即是主詞，乙即是賓詞。

命題有種種分類法，因所用標準之不同，命題之分類法亦不同。若以命題所表示的情形的性質爲標準，可以分爲直言命題，假言命題及選言命題。如「人爲萬物之靈」便是直言命題；「如果x是人，他就是萬物之靈」便是假言命題；「甲是乙或丙是丁」便是選言命題。

若以命題的質爲標準，則可分爲肯定命題及否定命題。如「康德是哲學家」便是肯定命題；「康德不是哲學家」便是否定命題。若以命題的量爲標準，則可分爲全稱命題及特稱命題。如「所有的中國人都有黑頭髮」便是全稱命題；「有些中國人有黃頭髮」便是特稱命題。若以命題的質量爲標準，則可分爲以下四種命題：

- 全稱肯定命題——所有的S都是P——A命題
- 全稱否定命題——無一S是P——E命題
- 特稱肯定命題——有些S是P——I命題

特稱否定命題——有些S不是P——O命題

(二) 思想律：思想律有三個：(1) 同一律。(2) 矛盾律。(3) 排中律。

(1) 同一律：同一律普通用「一件東西與牠本身相同。」這一命題去表示，這個根本說不通。在時點—空點，這個命題是真的；但在時間—空間，因為「天下無不變的事體」是真的，所以這個命題是假的。同一律普通又用「甲是甲」這個公式去表示，這個也有毛病，因為常發生無論何時何地一件東西是否是真的問題，若有這種誤會，同一律就說不通。比較說得通的辦法是把具體的東西與名稱完全分開，如果以x代表具體的東西，則可以用「如果x是甲，則x是甲」這一命題表示同一律。這樣的說法對於x那個具體的東西沒有肯定的主張，x可以是甲也可以不是甲，可以在一時是甲，在另一時不是甲，在一地是甲，在另一地不是甲。但對於甲有主張，那就是說甲總是甲。

(2) 矛盾律：表示矛盾律的形式有三個：第一、「一命題不能是真的與不是真的。」第二、「x不能是B與非—B。」第三、「x不能是B與不是B」第一個形式完完是以命題方面的真假兩可能為表示矛盾律的工具，這在以命題為原子的邏輯系統範圍之內是直接的相干的表示，而在以類為原子的邏輯系統範圍之內牠雖仍表示矛盾律，但無直接的用途。第二個形式是以類稱方面的正反兩可能為表示矛盾律的工具，其中的「B與非—B」為不可能類，所以x不能是B與非—B，這個形式在以類為原子的邏

輯系統裏有直接的用處，而在以命題爲原子的邏輯系統裡則無直接的用處。第三個形式可以說是以類表示矛盾律，也可以說是以命題表示矛盾律；在以類爲原子的邏輯系統裡，牠有直接的用處；在以命題爲原子的邏輯系統裡，牠也有直接的用處；若把類的系統與命題的系統合成一個邏輯系統，牠的用處最大。矛盾律普通使用二分法，將可能分成兩個；這兩個可能是彼此不相容的，故不能同時承認之，矛盾却兼容此兩個可能。

(3) 排中律：表示排中律的形式也有三個：第一、「一命題是真的或不是真的。」第二、「 x 是B或非 \neg B。」第三、「 x 是B或不是B。」第一個形式是以命題表示排中律，故只能直接適用於以命題爲原子的邏輯系統，而不能直接適用於以類爲原子的邏輯系統。第二個形式是以類表示排中律。故只能直接適用於以類爲原子的邏輯系統，而不能直接適用於以命題爲原子的邏輯系統。第三個形式是以命題和類表示排中律，故既能適用於以命題爲原子的邏輯系統，又能適用於以類爲原子的邏輯系統，更窮適用於以命題和類爲原子的邏輯系統。排中律普通使用二分法，將可能分成兩個，這兩個可能是彼此能盡的，故於兩可能之外不能有第三個可能，排中律即排除第三個可能。

(三) 演繹法之原則：此原則有四：(1) 當甲乙兩概念之範圍，與第三概念丙之範圍相一致時，甲乙二者亦必互相一致；按此原則蓋據同一律而立者。(2) 甲乙二概念中，若僅其一與丙概念相一致

時，則甲乙二者，必不能互相一致；按此原則蓋根據於矛盾律而立者。(3)若甲乙二概念無一與丙概念相一致，則甲乙之間，失其公共標準，無從比較。(4)凡對於普及名詞，得施以何等肯定或否定命題者，對於此名詞所統之任何個體，亦得施以同樣之肯定或否定命題。按此原則名曲全公律，亦稱有無律，(Dictum de Omi et Nullo)，所以示演繹法由全稱以推出特稱之本質者。

二、間接推論之三段論式

傳統邏輯的演繹法中之推論分爲直接推論與間接推論兩種。對待關係的推論與換質換位的推論爲直接推論，直接推論是由一命題直接推論到另一命題，兩命題之間沒有第三命題以爲媒介。三段論式的推論、假言推論及選言推論爲間接推論，間接推論是由一命題間接推論到另一命題，兩命題之間有第三命題以爲媒介。本書對於傳統邏輯的演繹法只討論間接推論，而不討論直接推論；在間接推論中，茲先討論三段論式的推論。

三段論式的推論是已經有三個名詞而同時是以主賓詞式的兩命題爲前提，推論到牠們所蘊涵的第三主賓詞式的命題，而以此第三命題爲結論的推論。三段論式即定言推論，其兩前提皆爲定言命題。茲舉下式爲例：

所有的人都是有理性的，

孔子是人，

故孔子是有理性的。

三段論式有三個名詞，這三個名詞分爲大詞，小詞及中詞。大詞是結論的賓詞，在上例中「有理性的」是大詞；小詞是結論的主詞，在上例中「孔子」是小詞；中詞是結論所無而兩前提所共有的媒介詞，在上例中「人」是中詞。三段論式有三個命題，這三個命題分爲大前提、小前提及結論，其大詞之前提爲大前提，其小詞之前提爲小前提，不具中詞之判斷爲結論。

三段論式命題的主賓詞有周延與不周延之分，命題的範圍涉及主賓詞的全體者稱爲周延，僅涉及主賓詞之部分者稱爲不周延。A E I O的主賓詞的周延與不周延，列表於下以表示之：

命題	記號	實例	主詞	賓詞
全稱肯定	A	所有的S都是P	周延	不周延
全稱否定	E	無一S是P	周延	周延
特稱肯定	I	有些S是P	不周延	不周延
特稱否定	O	有些S不是P	不周延	周延

三段論式的規則：有正則五條，附則三條。其正則爲三段論式的根本規則，故甚重要；其附則可從正則推論出來，故不重要。其正則如下：

(一) 一三段論式中，不但有而且只有三個名詞，即大詞、中詞與小詞；不但有而且只有三個命題，即大前提、小前提與結論。(這可以作爲定義。)

(二) 中詞在兩前提中，至少要周延一次。

(三) 在前提中未周延之名詞，在結論中亦不得周延。

(四) 兩否定前提不能得結論。

(五) 如果兩前提中一前提爲否定命題，則結論亦爲否定命題；如結論是否定命題，則兩前提中亦必有一否定命題。(如果兩前提皆爲肯定命題，則結論亦爲肯定命題。)

其附則如下：

(六) 兩特稱前提不能得結論。

(七) 如兩前提中一爲特稱，則結論亦爲特稱。

(八) 如大前提爲特稱，小前提爲否定，則不能得結論。

三、間接推論之假言推論

前提中含有假言命題之推論，謂之假言推論，假言推論實即命題與命題的蘊涵的關係。茲以「如果x是紅的，則x是有顏色的」爲例，此命題的前一部分稱爲前件，後一部分稱爲後件。前件對於後件爲充分的條件，因爲x是紅的，牠就不能不是有顏色的，故紅是有顏色的充分條件；但紅不是有顏色的必要條件，因爲x是黃的綠的青的等等，牠也是有顏色的。後件對於前件爲必要的條件，因爲如果x不是有顏色的，則x根本就不是紅的，故有顏色是紅的必要條件；但有顏色不是紅的充分條件，因爲x是有顏色的，x不必是紅的，牠也可以是黃的綠的青的等等。

假言推論可以有幾式，茲以下列三式爲例：

實例：

(一) 如果甲是乙，則甲是丙，

如果x是人，則x是有死的

甲是乙，

x是人，

故甲是丙。

是x是有死的。

或，如果甲是乙，則甲是丙，

如果x是人，則x是有死的，

甲不是丙，

x不是有死的，

故甲不是乙。

故x不是人。

(二) 如果甲是乙，則丙是丁，
如果天是下雨的，則地是濕的，

甲是乙，
天是下雨的，

故丙是丁。
故地是濕的。

或，如果甲是乙，則丙是丁，
如果天是下雨的，則地是濕的，

丙不是丁，
地不是濕的，

故丙不是乙。
故天不是下雨的。

(三) 如果甲是乙，則丙是乙，
如果朱子是宋朝人，則陸象山是宋朝人，

甲是乙，
朱子是宋朝人，

故丙是乙。
故陸象山是宋朝人。

或，如果甲是乙，則丙是乙，
如果朱子是唐朝人，則陸象山是唐朝人，

丙不是乙，
陸象山不是唐朝人，

故甲不是乙。
故朱子不是唐朝人。

假言推論之規則有二

(一) 承認前件即承認後件，否認前件不能否認後件；前件是後件的充分條件，只要前件的條件成

立，後件也就成立；但前件不是後件的必要條件，牠不成立而後件的其他充分條件能成立時，後件仍然成立。所以前件成立，後件亦成立；前件不成立，後件不見得就不能成立。

(二) 否認後件即否認前件，承認後件不能即承認前件；後件是前件的必要條件，後件不成立，則前件根本就不能成立；但後件不是前件的充分條件，牠成立，而前件所需的旁的條件不成立，前件仍不能成立。所以後件不成立，前件亦不能成立，後件成立，前件不因此就成立。

以上所舉三式各表示這兩條規則。第(一)式最簡單，茲以爲例：「如果 x 是紅的，則 x 是有顏色的」。承認 x 是紅的，則不得不承認 x 是有顏色的；可是否認 x 是紅的，x 不必是沒有顏色的，因爲 x 可以是黃的黑的等等。否認 x 是有顏色的，則 x 根本就不能是紅的，也不能有其他顏色；可是承認 x 是有顏色的，並不因此就承認 x 是紅的，因爲 x 可以是黃的黑的等等。

四、間接推論之選言推論

選言推論是由一以選言命題爲大前提，以肯定或否定或選言命題爲小前提，而得一否定或肯定或選言命題爲結論的推論。

選言推論以下列各式爲例：

實例：

(一) 甲是乙或是丙，

此生物是動物或是植物，

甲不是丙，

此生物不是植物，

故甲是乙。

故此生物是動物。

此種選言推論之結論爲肯定命題，小前提爲否定命題。這是名詞與名詞間的選擇，而選擇的可能只有兩個，即只有甲是乙或是丙兩可能。

實例：

(二) 甲是乙或是丙，

這個人是中國人或是外國人，

甲是乙，

這個人是中國人，

故甲不是丙。

故這個人不是外國人。

此種選言推論之結論爲否定命題，小前提爲肯定命題。這也是名詞與名詞間的選擇，而選擇之可能只有兩個，即只有甲是乙或是丙兩可能。

實例：

(三) 甲是乙，或是丙，或是丁，

此物是固體，或是液體，或是氣體，

甲不是乙，

此物不是固體，

故甲是丙或是丁。

故此物是液體或是氣體。

此種選言推論之小前提爲否定命題，結論爲選言命題。這也是名詞與名詞間的選擇，而選擇的可能有三個，即有甲是乙或是丙或是丁三個可能。

實例：

(四)甲是乙，或是丙，或是丁，

此三角形之一角是直角，或是銳角，或是鈍角，

甲是丙或是丁，

此三角形之一角是銳角或是鈍角，

故甲不是乙。

故此三角形之一角不是直角。

此種選言推論之小前提爲選言命題，結論爲否定命題。這也是名詞與名詞間的選擇，而選擇的可能有三個，即有甲是乙或是丙或是丁三個可能。

實例：

(五)甲是乙或丙是丁，

老鼠是猖獗或貓是興盛，

甲是乙，

老鼠是猖獗，

故丙不是丁。

故貓不是興盛。

此種選言推論之小前提爲肯定命題，結論爲否定命題。這是命題與命題間的選擇，而選擇的可能只

有兩個，即只有甲是乙或丙是丁兩可能。

實例：

(六) 甲是乙或丙是丁，

韓愈是在做夢或十二郎是死了，

甲不是乙，

韓愈不是在做夢，

故丙是丁。

故十二郎是死了。

此種選言推論之小前提為否定命題，結論為肯定命題。這也是命題與命題間的選擇，而選擇的可能只有兩個，即只有甲是乙或丙是丁兩可能。

選言推論之規則有二：

(一) 所列的可能必須彼此不相容。乙是丙兩可能既彼此不相容，則如下：

實例：

甲是乙或是丙，

此鷄是公鷄或是母鷄，

甲是乙，

此鷄是公鷄，

故甲不是丙。

故此鷄不是母鷄。

在此情形之下，小前提是肯定命題。

(二)所列的可能必須彼此窮盡。乙與丙兩可能既彼此窮盡，則如下：

實例：

甲是乙或是丙，

此線是直線或是曲線，

甲不是乙，

此線不是直線，

故甲是丙。

故此線是曲線。

在此情形之下，小前提是否定命題。

第三節 數理邏輯的演繹法

一、符號基本概念與基本定義

數理邏輯是溶合邏輯與數學爲一體的邏輯系統。此邏輯又名形式邏輯，因爲牠只重形式而不重內容。此邏輯爲羅素與懷特黑所提倡，羅懷三氏合著一書名曰 *Principia Mathematica*，此書爲數理邏輯的經典。此邏輯從傳統邏輯進化而來，但現在已代替傳統邏輯。

數理邏輯的演繹法爲最重要的方法，關於此方法所當討論之問題亦甚多，現在只能擇其要者討論，而先討論(一)符號。(二)基本概念。(三)基本定義。

(1) 符號：「P, Q, R, ……」等表示未解析的命題。關於這些命題，並未用解析法以研究牠們的意義，並未說明牠們是什麼命題，只是不解析牠們，而認牠們是最初級的簡單未解析的命題。

「┐」表示否定。每一命題都有斷定的成分在內，例如「今天天晴」這一命題，便有斷定的成分夾在裡面。「┐」既表示否定，有此符號的命題，均爲此系統否定爲真的命題。

「┌」表示「非」、「負」、「假」。牠可以視爲連算，也可以視爲真假兩值中的假值。即以此系統的矛盾律而論，「┐┐」，「(P)┐P」，括弧外面那個「┐」表示括弧裡面的命題是假的；可是括弧裡面那個「┐」，嚴格地說，只能視爲連算；因爲假設P代表一真命題，則括弧裡的「┐」不過表示P的反面而已。

「V」表示「或者」，「PVO」表示「P是真的或者Q是真的」，這裡的「或者」是相容的或者，所以P, Q皆真也是一可能，所排除的不過是二者皆假而已。「PVO」也可以讀成「P, Q, 之中至少有一爲真」。

「DF」表示定義，例如「 $P \supset Q \equiv \sim P \vee OQ$ 」，定義不是本系統的命題，牠不過表示符號的用法而已。等號之後，加上「DF」，即表示定義；那就是說，左邊符號的意義就是右邊符號的意義；定義不過是以比較簡單的符號代替比較複雜的符號而已。

「 \supset 」表示「蘊涵」或「如果——則」，「 $P \supset Q$ 」表示「如果P是真的，則Q是真的」。照定義，這句話的意義就是「P是假的或者Q是真的」，或者「P是真的而Q是假的」是假的」。

「 \cdot 」表示「與」或「和」，或「而且」，或「既——又」；「 $P \cdot Q$ 」表示「P與Q都是真的」。這命題所要求的是P與Q無一是假。基本定義說「 $\neg(P \cdot Q)$ 」的意義就是「 $\neg(P \wedge Q)$ 」的意義。

「 \vee 」除表示「與」，「和」……之外，尚有以之為括弧的用法，點的數目表示括弧的大小，數目愈大，則所包括的愈多；而斷定符號「 \vdash 」後之點表示斷定的範圍，茲以「 $\vdash P \supset Q \cdot U \cdot \neg Q \supset P$ 」為例，斷定符號後之兩點表示所斷定者為整個公式所表示的命題；命題中左右俱有一點的「 U 」為命題中的主要蘊涵關係。表示「與」的點例如「 $P \cdot Q$ 」力量最小；在「 $\vdash P \cdot P \cdot U \cdot P \cdot P$ 」，「 U 」兩旁雖僅有一點，與表示「與」的點的數目相等，然因其力量大，「 \supset 」的為此命題中之主要符號。

「 \equiv 」表示命題的真假值相等，「 $P \equiv Q$ 」表示「P與Q或者同真，或者同假」。牠的定義是「 $(P \supset Q) \cdot (Q \supset P)$ 」。這就是說「 $P \cdot Q$ 」或者「 $\sim P \cdot \sim Q$ 」。

每一命題均有就數表示、而證明時所根據的命題僅寫其號數，假如證明中有「 $1 \cdot 1 \cdot 1 \cdot 2$ 」這樣的符號，此符號表示所引用以為證明的根據的命題為「 $1 \cdot 1$ 」與「 $1 \cdot 2$ 」兩基本命題。

「 $\sim P$ 」表示以「 $\sim P$ 」代替「 P 」，例如「 $1 \cdot 2 \cdot \sim P$ 」，此符號表示「 $1 \cdot 2$ 」那一基本命題「 $P \wedge P$ 」。

$\supset, \cdot, \vee, \wedge, \sim, \supset, \equiv$ 代替「 \supset 」，成爲所要引用的命題「 $\sim p \vee \sim p \cdot \supset \sim p$ 」。

(二) 基本概念：基本概念有三：

a. 「 p, q, r, \dots 」等等表示未解析的命題。

b. 「 \vee 」表示「或」；「 $p \vee q$ 」表示 p, q ，中至少有一爲真。

c. 「 \sim 」表示「非」或「假」；「 $\supset p$ 」表示「 $\supset p$ 」，或「 p 是假的」。

(三) 基本定義：基本定義有三：

$$a. p \supset q \equiv \sim p \vee q \quad DF.$$

$$b. p \cdot q \equiv \sim (\sim p \vee \sim q) \quad DF.$$

$$c. p \equiv q \equiv p \supset q \cdot q \supset p \quad DF.$$

二、基本命題

數理邏輯的基本命題一方面是推論的前提，一方面是推論的原則，牠們是推論的前提，故是結論的根據，凡由牠們所能得到的結論方是真的命題；牠們的推論的原則，故是推論的根據，凡合乎此原則的推論方是對的推論。

基本命題有六個，一個是用普通言語表示的，五個是用符號表示的，今列之於下：

1.1, 真命題所蘊涵的命題是真命題。

1.2, $F: p \vee p \supset p$

1.3, $F: q \supset p \vee q$

1.4, $F: p \vee q \supset q \vee p$

1.5, $F: p \vee (q \vee \cdot) \cdot \supset q \vee (p \vee r)$

1.6, $F: q \vee \supset p \vee q \cdot \supset p \vee r$

以上五個用符號表示的基本命題，因為分別承認其所有的可能，所以都是必然的命題；因為牠們對於具體的事實，或自然界的情形源本沒有一句肯定的說話，所以牠們都是無往而不真的命題。

現在證明以上用符號表示的五個基本命題都是必然的命題。

• 01 $p \supset q \cdot = \cdot \sim p \vee q$ DFO

這是定義，現在要利用這個定義，去表示這五個基本命題都是必然的命題。我們要知道：

$\sim p \vee q \equiv \sim p \cdot \vee q$

以上「 \sim 」代表「非」或「反」，「 \vee 」代表「或者」

1.2 $F: p \vee p \cdot \supset p$ Fp (Fp 表示是基本命題)

這是第一個以符號表示的基本命題，照以上的定義，牠可以變成以下的形式：

$$\equiv \sim (P \vee P) \vee P$$

但引用 1.02 $P \cdot q \equiv \sim (\sim P \vee \sim q)$ DF 則上式：

$$\equiv \sim P \sim P \vee P$$

$$\equiv \sim P \vee P$$

這個命題說「P 或者是假的或者是真的」。一個命題 P 只有這兩個可能，若此兩可能之中任何一可能均爲此基本命題所承認，牠一定是必然的命題。

1.3 F: $b \supset P \vee q$ Pp

照以上的基本定義，這命題可以變成以下諸形式：

$$\equiv \sim q \cdot V \cdot (P \vee q)$$

$$\equiv \sim q \cdot V : (Pq \cdot V \cdot P \sim q \cdot V \cdot \sim Pq)$$

$$\equiv \sim q (P \vee \sim P) \cdot V : (Pq \cdot V \cdot P \sim q \cdot V \cdot \sim Pq)$$

$$\equiv P \sim q \cdot V \cdot \sim P \sim q \cdot V \cdot Pq \cdot V \cdot P \sim q \cdot V \cdot \sim Pq$$

$$\equiv Pq \cdot V \cdot P \sim q \cdot V \cdot \sim Pq \cdot V \cdot \sim P \sim q$$

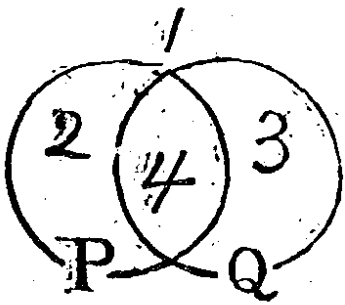
$$1.4 \quad F: P \vee Q \cdot \supset \cdot Q \vee P \quad Pp$$

$$\equiv \sim (P \vee Q) \cdot \vee \cdot (Q \vee P)$$

$$\equiv \sim P \wedge Q \cdot \vee \cdot (PQ \cdot \vee \cdot P \wedge Q \cdot \vee \cdot \sim PQ)$$

$$\equiv PQ \cdot \vee \cdot P \wedge Q \cdot \vee \cdot \sim PQ \cdot \vee \cdot \sim P \wedge Q$$

P 與 Q 兩命題的真假可能用下圖表示：



$$1 \equiv \sim P \wedge Q$$

$$2 \equiv P \wedge Q$$

$$3 \equiv \sim P Q$$

$$4 \equiv P Q$$

以上1.3與1.4兩基本命題，把P與Q所有的真假可能中的任何可能均承認之，所以牠們都是必然的命題。

$$1.5 \quad F: P \vee (Q \vee R) \cdot \supset \cdot Q \vee (B \vee R) \quad Pp$$

根據同樣的辦法，這個命題可以有以下的形式上的變化：

$$\equiv \sim [P \vee (Q \vee R)] \cdot V : [Q \vee (P \vee R)]]$$

$$\equiv \sim P \sim (Q \vee R) \cdot V : [Q (P \vee R) \cdot V \cdot Q \sim (P \vee R) \cdot V \cdot \sim Q (P \vee R)]]$$

$$\equiv \sim P \sim Q \sim R \cdot V : (Q \cdot V \cdot OR \cdot V \cdot \sim Q \sim R \cdot V \cdot P \sim Q \cdot V \cdot \sim OR)$$

$$\equiv \sim P \sim Q \sim R \cdot V : [Q (R \vee \sim R) \cdot V \cdot OR (P \vee \sim P) \cdot V \cdot \sim P \sim R \cdot V \cdot P \sim Q (R \vee \sim R) \cdot V \cdot$$

$$\sim OR (P \vee \sim P)]$$

$$\equiv \sim PQ \sim R \cdot V \cdot PQR \cdot V \cdot PQ \sim R \cdot V \cdot PQR \cdot V \cdot \sim PQR \cdot V \cdot \sim Q \sim R \cdot V \cdot P \sim QR \cdot V \cdot P \sim Q \sim R$$

$$\cdot V \cdot P \sim QR \cdot V \cdot \sim P \sim QR$$

$$\equiv PQR \cdot V \cdot \sim PQR \cdot V \cdot P \sim QR \cdot V \cdot PQ \sim R \cdot V \cdot \sim P \sim QR \cdot V \cdot \sim PQ \sim R \cdot V \cdot P \sim Q \sim R \cdot V \cdot \sim P \sim Q \sim$$

R

$$1.6 \vdash p, q \supset R, \supset : P \vee Q, \supset \cdot P \vee R \quad PP$$

根據同樣的辦法，改變這個命題的形式：

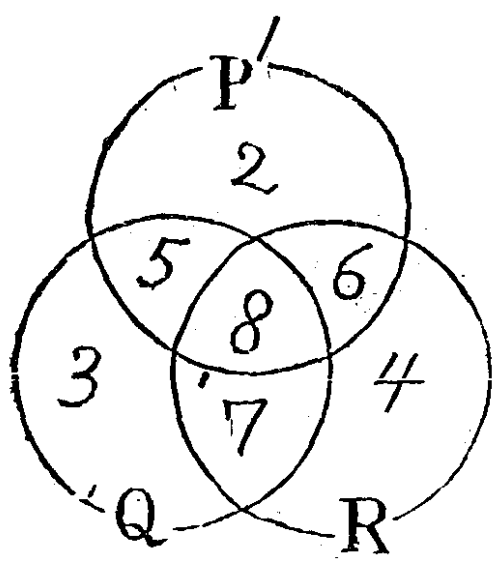
$$\equiv \sim (Q \supset R) \cdot V : (P \vee Q, \supset \cdot P \vee R)$$

$$\equiv \sim (\sim Q \vee R) \cdot V : [\sim (P \vee Q) \cdot V \cdot (P \vee R)]]$$

$$\equiv Q \sim R \cdot V : [\sim P \sim Q \cdot V \cdot (P \vee R)]]$$

$$\begin{aligned}
 &= Q \sim R \cdot V : (\sim P \sim Q \cdot V \sim PR \cdot V \cdot P \sim R \cdot V \sim \sim PR) \\
 &= Q \sim R (P \vee \sim P) \cdot V \cdot \sim P \sim Q (R \vee \sim R) \cdot V \cdot PR (Q \vee \sim Q) \cdot V \cdot P \sim R (Q \vee \sim Q) \cdot V \cdot \sim \sim PR \\
 & (Q \vee \sim Q) \\
 &= PQ \sim R \cdot V \cdot \sim PQ \sim R \cdot V \cdot \sim P \sim QR \cdot V \cdot \sim P \sim QR \cdot V \cdot \sim P \sim QR \cdot V \cdot PQ \sim R \cdot V \cdot P \sim QR \cdot V \cdot PQ \sim R \cdot V \cdot P \sim QR \\
 & \sim R \cdot V \cdot \sim PQR \cdot V \cdot \sim P \sim QR \\
 &= PQR \cdot V : \sim PQR \cdot V \cdot P \sim QR \cdot V \cdot PQ \sim R \cdot V \cdot \sim P \sim QR \cdot V \cdot \sim P \sim QR \cdot V \cdot P \sim QR \cdot V : P \sim QR \cdot V : \sim P \sim QR \\
 & \sim R
 \end{aligned}$$

P, Q, R 三命題的真假可能共有八個，茲以圖表示如下：



- | | | | |
|---|------------------------|---|-----------------|
| 1 | $\sim P \sim Q \sim R$ | 5 | $PQ \sim R$ |
| 2 | $P \sim Q \sim R$ | 6 | $P \sim QR$ |
| 3 | $\sim PQ \sim R$ | 7 | $\sim \sim PQR$ |
| 4 | $\sim P \sim QR$ | 8 | PQR |

以上 \neg 與 \sim 兩基本命題，把P，Q，R所有的真假可能中的任何可能均承認之，所以牠們也是必然的命題。

三，命題的推演

凡從必然的命題所推論出來的命題都是必然的命題。以下這些命題都是從必然的命題所推論出來的命題，所以牠們都是必然的命題。

$$2.01 \quad \vdash : p \supset \sim p \supset \sim p$$

【2.01】

$$\text{證} [1.2 \frac{\sim p}{p} \vdash : \sim p \vee \sim p \supset \sim p]$$

(1)

$$[(1) (DFA)] \vdash : p \supset \sim p \supset \sim p$$

(這個命題說：如果一命題P是真的，則牠是假的，則牠是假的。右角的號數是P.M.原書中此命題的號數。)

$$2.02 \quad \vdash : q \supset p \supset q$$

【2.02】

$$\text{證} [1.3 \frac{\sim p}{p} \vdash : q \supset \sim p \vee q]$$

(1)

$$[(1) \cdot (DFA)] \vdash : q \supset p \supset q$$

(這命題說：任何命題蘊涵一真命題。)

2.03 $\vdash: p \supset \sim q \cdot \supset \cdot q \supset \sim p$

【2.03】

證【1.4 $\frac{\sim p \sim q}{p, q} \vdash: \sim p \vee \sim q \cdot \supset \cdot \sim (q \vee p)$

(1)

【(1) · (DFA)】 $\vdash: p \supset \sim q \cdot \supset \cdot q \supset \sim p$

這個命題說：如果 p 是真的繼續 q 是假的，則 q 是真的繼續 p 是假的。前一部分為一假言命題，如果 p 是則 q 假；後一部分亦為一假言命題，但對於前一部分等於說否認前一部分的後件，亦即否認前一部分的前件。）

2.04 $\vdash: p \cdot \supset \cdot q \supset R : \supset : q \cdot \supset \cdot p \supset R$

【2.04】

證【1.5 $\frac{\sim p \sim q}{p, q} \vdash: \sim p \vee (\sim q \vee R) \cdot \supset \cdot \sim q \vee (\sim p \vee R)$ (1)

【(1) · (DFA)】 $\vdash: p \cdot \supset \cdot q \supset R : \supset : q \cdot \supset \cdot p \supset R$

(這命題說：如果在 p 真條件之下，q 繼續 R；則在 q 真條件之下，p 繼續 R，在真值繼續的情形之下；前後兩部分，p, q 可以更換位置。)

2.05 $\vdash: q \supset R \cdot \supset : p \supset q \cdot \supset \cdot p \supset R$

【2.05】

證【1.6 $\frac{\sim p}{p} \vdash: q \supset R \cdot \supset : \sim p \vee q \cdot \supset \cdot \sim p \vee R$

(1)

【(1) · (DFA)】 $\vdash: q \supset R \cdot \supset : p \supset q \cdot \supset \cdot p \supset R$

20.6 $\vdash p \supset q : q \supset r \supset p \supset r$

【2.06】

證【2.04】 $\frac{p \supset r, p \supset q, p \supset r}{p \supset q} \supset R$ $\vdash p \supset q \supset r \supset p \supset r : p \supset q \supset p \supset r : q \supset r \supset p \supset r$

(1)

【2.05】 $\vdash p \supset q \supset r \supset p \supset q \supset p \supset r$

(2)

【(1) · (2) · (1.1)】 $\vdash p \supset q \supset r \supset p \supset r$

(此處最後一行括弧內的數目表示(1)(2)皆真，(2)既為(1)之前件，則根據(1.1)，(1)之後件亦真。而(1)之後件即為所欲證明之命題，以【2.05；2.06，在p. M. 中稱為三段論原則。】)

論原則。)

2.07 $\vdash p \supset p \vee p$

【2.07】

【1.3】 $\frac{p}{p} \supset I$ $\vdash p \supset p \vee p$

2.08 $\vdash p \supset p$

【2.08】

證【2.05】 $\frac{p \vee p, p}{p} \supset I$ $\vdash p \vee p \supset p : p \supset p \vee p \supset p \vee p \supset p$

(1)

【1.2】 $\vdash p \vee p \supset p$

(2)

【(1) · (2) · (1.1)】 $\vdash p \supset p \vee p \supset p \supset p$

(3)

【2.07】 $\vdash: p \supset p \vee p$

(4)

【(3) · (4) · (1.1)】 $\vdash: p \supset p$

(此為同一原則，在P·M·中同一原則與同一律不同。)

2.09 $\vdash: \sim p \vee p$

【2.10】

【(2.08) · (DEA)】 $p \cdot \sim p \vee p$

2.10 $\vdash: p \vee \sim p$

【2.11】

證【1.4 $\frac{\sim p \cdot p}{p \cdot q}$ 】 $\vdash: \sim p \vee p \cdot \supset p \vee \sim p$

(1)

【2.09】 $\vdash: \sim p \vee p$

(2)

【(1) · (2) · (1.1)】 $\vdash: p \vee \sim p$

(此兩命題均為排中律，那就是說一命題或真或假。)

此外還有很多的推演出來的命題，我們引到此處為止。

第三篇 人生論

第一章 理性與道德

第一節 理性

一、天賦之理性

人爲萬物之靈，人之所以異於禽獸者，即禽獸只有本能生活，而人於本能生活之上又有理性生活。所謂理性即人類主觀方面所具有之推理能力，用以推知宇宙客觀方面所固有之自然條理者，故理性即人類的辨別條理之認識能力，亦即綜合力與了解力。唯人有理性，故能以理性爲主宰，以本能爲工具，以理性駕御本能，以營其道德生活，而發展其理性，因之人爲道德的動物。唯禽獸無理性，故只能以本能爲主宰，以本能爲工具，以本能督促本能，以學其非道德生活，而發展其本能，因之禽獸爲非道德的動物。

理性是得於天賦的，不是得於經驗的。所謂理性得於天賦，即從人類言，有人類時天即賦與人類以理性；從個人言，個人有生時天即賦與個人以理性。所謂理性不得於經驗，即人類有其理性並非得之於人類的經驗；個人有其理性並非得之於個人的經驗。若人類是從動物進化出來的，則理性的本身從本能進化出來的；而本能是經驗的，故理性的本身也可以說是來自經驗的；但一有人類，天即賦與人類以理性，故人類的理性仍是天賦的。個人知其有理性，也須由於經驗，但個人有其理性則不由於經驗；個人

發展其理性，也須依靠經驗，但個人得其理性則不依靠經驗。

二 世界之偉人

人與禽獸的區別即在人有理性，而禽獸則無之。人若能發展其理性，則遠於禽獸而為偉人，否則將於禽獸而為庸人。偉人是世界進化的領導者，其生則世界受其利，其死則世界失其利；其壽則世界得其福，其夭則世界失其福。庸人之生死壽夭與世界無甚關係，甚或世界受其禍害。吾人既得人之形，則當保全人之性；欲保全人之性，必須發展理性而為偉人。何謂偉人？偉人有兩類，一為學問家，一為事業家。

學問是世界進化的原動力，社會之進退，國家之勝衰，皆以學問為轉移。吾人當用全副精力，終身努力於研究學問，以求發現真理，而促世界之進化。研究學問當養成學問之嗜好。在積極方面，求得師朋書籍與儀器，以求學問之進展；在消極方面，排除虛榮心與享受欲，以免研究之阻力。研究學問當先博覽而後專精，博覽則學世人之所已學，專精則知學者之所未知。不博覽則不足以專精，不專精則不能發現真理。若能由博覽而專精，則能發現學問上之真理，而成為學問家。

事業是世界進化的具體表現，社會之禍福，國家之利害，皆以事業為轉移。吾人當用十分勇氣，終身努力於建設事業，以求有派建樹，而促世界之進化。建設事業當養成事業之精神，在積極方面，求得

同志與工具，以求事業之進展；在消極方面，排除自私與佔有欲，以免建設之阻力。建設事業當有理想與事實，理想必求其高深，事實必求其切近。無理想則事實無所準規，無事實則理想不能實現。若能用事實實現理想，則能建樹事業上之功績，而成爲事業家。

第二節 道德

一、理論道德

人既有理性，理性的性質是道德的，人類的理性生活即是道德生活。道德是至善的，人類的道德生活即是至善的生活。道德有理論道德與實踐道德之分，並先說理論道德。

理論道德即道德原理，亦即道德形式，道德形式只是抽象的道德論，並非具體的道德事實，例如孟子底仁義即是孟子底道德形式，康德底道德律「你底行爲之能變爲普遍法則者，你當行之。」即是康德底道德形式。孟子底仁義只表示人當行仁義，並不表示何事是仁義之事。康德底道德律只表示「你只能照你之欲人在同一之普遍情形下作同一之行爲而爲之」，並不表示人當行何種行爲。

道德形式既是抽象的道德理論，故爲吾人道德行爲之標準，吾人之行爲當遵照道德形式之命令，而作取舍。以孟子底道德形式而論，殺人是不道德的，因仁爲生生之德，而殺人則違乎生生之德也。以康

德底道德形式而論，偷盜是不道德。因偷盜本欲致富，若偷盜變爲普遍法則，則反被偷盜而得貧，故偷盜不能變爲普遍法則也。道德形式既非具體的道德事實，故爲人類道德的絕對真理，不因時間空間的限制而改變。孟子及康德底道德形式，既可適用於中國，又可適用於外國；既可適用於古代，又可適用於現代及來世。即所錄放諸四海而皆準，行之萬世而無弊也。

二、實踐道德

實踐道德即實踐倫理，實踐倫理乃是依照道德形式而規定的具體的道德事實。例如中國。五倫「父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。」便是中國的實踐倫理；崇拜上帝便是西洋的實踐倫理。中國的五倫表示人與人的具體的關係，人與人的每種關係皆有其應當遵守的法則，即當父慈子孝君仁臣忠；西洋的崇拜上帝表示人與神的具體關係，人對於神應當信仰，且當舉行崇拜的儀式。

實踐倫理既是所規定的具體的道德事實，其規定時乃是依據社會環境而規定的，故有時間和空間的限制，即因時間和空間不同而實踐倫理亦改變。例如君仁臣忠只能行於民國以前時代，若行於民國時代便行不通，可見實踐倫理是有時間限制的。又如崇拜上帝只能行於西洋有宗教的國家，若行於無宗教的中國便行不通，可見實踐倫理是有空間限制的。實踐倫理既有時間和空間的限制，故一時代有一時代的實踐倫理，一國家有一國家的實踐倫理。人們不當有國家界限的偏見只承認自己國家的實踐倫理，而非

難其他國家的實踐倫理；也不當有時代距離的偏見，只贊揚自己時代的實踐倫理，而毀謗其他時代的實踐倫理。

實踐倫理既是依照道德形式而規定的具體的道德事實，則道德形式已存於實踐倫理之中，實踐倫理已得道德形式而成立自己的法則；故在一定時間和空間的固定社會環境裡，實有其唯一的應當遵守的法則。此法則是唯一的，而不容有其他法則共立並存；此法則是應當遵守的，凡在此社會中的人的行為皆必須遵從此法則而不得違背。人們不當借口於實踐倫理是隨社會環境而變遷的，便不遵守實踐倫理；也不當借口於其他國家的實踐倫理與自己國家的實踐倫理是不同的，便遵從其他國家實踐倫理而違背自己國家的實踐倫理。

第二章 孟子底樂而爲的人生觀與莊子底樂而不爲的人生觀

第一節 孟子底樂而爲的人生觀

一、性善

樂而爲的人生觀是一種重要的人生觀，這種人生觀可拿孟子作代表。這種人生觀一方面是樂觀的快樂的，一方面是積極的創造的。唯其有樂觀快樂的精神，故愈能作積極創造的活動；唯其有積極創造的

成績，故愈能有樂觀快樂的精神；樂觀快樂與積極創造二者，互爲因果而得成正比例的發展。

孟子底樂而爲的人生觀是有其理論的根據的，其理論的根據即是性善說。人的思想和行爲有兩種原動力，一種是生理的原動力，此乃發源於身體，而爲人及動物所共有者；一種是心理的原動力，此乃發源於精神，而爲人類所獨有者。孟子所謂性，並非指生理的原動力而言，乃是指心理的原動力而言。孟子所謂性即是仁義禮智，仁義禮智乃係人所固有，而非人所能損益者。性係心之未發，心係性之已發，性係心之根源，心係性之端倪，故仁義禮智之性又實現爲惻隱羞惡恭敬是非之心。心係情之根源，情係心之發動，故惻隱羞惡恭敬是非之心又發動爲惻隱羞惡辭讓是非四端之情。

孟子主張性善說，其所謂性即是仁義禮智，其所謂善即是可欲，善既是可欲，惡當然是可惡；故所謂性善，即謂仁義禮智乃係人心之所欲，非仁非義非禮非智乃係人心之所惡。孟子所謂性係無形之物，故從性上證明性善，不易言說；其所謂性即是仁義禮智，仁義禮智亦係無形之物，故從仁義禮智上證明性善，亦不易言說；孟子底性善說只能從有形之物上證明之。性係無情之物，心係有形之物，性善不易證明，心善則易證明，若能證明心善，則性善可從而推知，即若能證明心善，則仁義禮智之善可從而推知。心之善否，可從心之所好者證明之；若心好善，則爲心論，若心好惡，則爲心惡；心之所好者爲理與義，亦猶耳目口鼻之所好者爲聲色臭味，理與義是善的，故心好善，心既好善，則心之善可以證明，

心之善既可證明，則性之善可從而推知。

心雖係有形之物，心善雖易於證明；但心之所以是有形之物，乃因情是有形之物，心善所以易於證明，乃因情善易於證明。若能證明情之善，則可證明心之善，若能證明心之善，則可推知性之善。情之善否，可自其自然發動證明之；若情之自然發動傾向於善，則爲情善，若情之自然發動傾向於惡，則爲情惡。惻隱羞惡辭讓是非四端之情，乃是傾向於善的；見孺子入井而怵惕惻隱，此情亦是傾向於善的；情之自然發動既傾向於善，則情之善可以證明，情之善既可以證明，則心之善亦可證明，而性之善亦可以推知。性譬如水之源，心譬如水，情譬如水之流；若知水之流清，則水之清可以推知；若推知水之清，則水源之清亦可以推知。

人之性既善，則惡何自而來？孟子謂惡非性之所有，乃係逆乎人之性而生；蓋若順乎人之性則無惡，而違乎人之性始有惡。因性係心之未發，心係性之已發。故所謂違乎人之性而有惡，實即違乎人之心而有惡。人之心即良心，亦即仁義之心，人心本善，違乎人心始有惡，故惡非人心之所有，惡乃違乎人心而生者。因心係情之根源，情係心之發動，故所謂違乎人心而有惡，實即逆乎人之情而有惡。人當平且之時，其好惡之情，乃人之真情，有善而無惡，但其所爲逆乎其情，而惡始生；故惡非人情之所有，乃逆乎人之情始有惡。

二、修養功夫

孟子底修養功夫有二：（一）養氣。（二）養心。

（一）養氣：孟子底養氣，即養其身中之氣，亦即養其氣魄。養氣先自養夜氣始，人在夜間心平氣和，故其氣清明。人在平旦私欲退消，故其氣清爽；人若能養其夜氣及其平旦之氣，則其氣日益清明，久之則其身中之氣日益正大，而變爲浩然之氣。孟子底養氣乃養其浩然之氣，浩然之氣，即人身中之氣變爲浩然者。人身中之氣，原與天地之氣相流通，故身中之氣變爲浩然之氣，則此氣至大至剛，可以塞乎天地之間。浩然之氣，乃係集義所生者，及集義而生浩然之氣，則浩然之氣可以配義與道。而集義以生浩然之氣，必有光明正大之事以作人生之目的，而勿正以預期其功效，心勿忘而爲之不已，勿助長而從容涵泳，如此久之，則所行皆合於義而慊於心，而浩然之氣日生，可以塞乎天地之間。

若集義而生浩然之氣，則能恃自己之仁義，而不慕人之富貴；苦其心志，勞其筋骨，而不畏環境之困難；舍生取義，而作最大之犧牲；窮則獨善其身，達則兼善天下，而已立立人；仰不愧於天，俯不忤於人，而行爲慊於心而快樂；居於仁，立於禮，行於義，而無所往而不通了。

（二）養心：孟子底養心，即養其仁義之心，亦即養其精神。心係體之貴者大者，五官係體之賤者小者，養心則使五官役於心，而不使心役於五官。五官不能思維，故養之將陷於物欲而爲小人；心官能

思維，故養之即得於理義而爲大人。

孟子養心的方法，有消極積極二者，其消極的方法即是寡欲，其積極的方法即是居仁由義，蓋因聲色臭味安佚，爲耳目口鼻四肢之所欲，此等五官之欲，若縱而多之，則陷於物欲而失其仁義之心；若寡而少之，則得於理義而全其仁義之心；故孟子主張用寡欲的消極方法以養心。且因養心固養其仁義之心，然必居仁由義然後方能養其仁義之心；故孟子主張用居仁由義的積極方法以養心。

人若能寡欲及居仁由義以養心，則可以盡心之量，可以盡心之量，則可以所過者化、所存者神，而寂然不動，感而遂通。所過者化即感而遂通，所存者即寂然不動；蓋能盡心之君子，存心若神明，故雖感而未嘗不寂，生命如流水，故雖寂而未嘗不感；感而常寂，寂而常感，則其心與天地之心合一，其生命與天地之生命合一，而可以上下與天地同流了。

人若能盡心之量，則可以萬物皆備於我，反身而誠，與萬物合一。萬物皆備於我，即孟子所謂親親而仁民，仁民而愛物；蓋萬物皆在我愛之範圍中，而備於我，若反身而若真愛萬物，則能與萬物合一，而得最大之快樂。

人若能盡心之量，則可以天人合一。蓋性爲心之根源，天爲性之根源；人能盡心則可以知性，知性則可以知天；人能存心則可以養性，養性則可以事天；人能知天事天，則達到修養的最高境界而天人合一。

一，成爲聖人了。

三、實踐倫理

孟子謂人倫有五，即父子君臣夫婦兄弟朋友；五倫各有當然之則，即父母有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。

孟子重視父子一倫，列爲第一倫，而提倡人子之孝。人子之孝，首在尊親，其次在養親；人子養親，首在養志，其次在養體。父母生時，因當尊親養親，父母死後，尤當慎終追遠。人子既當慎終追遠，故對於父母之喪，當行三年之喪。

孟子既列父子爲第一倫，而提倡人子之孝，故凡人子能孝於親，而盡父子之倫者，然後能盡其他人倫，凡人子不能孝於親，而盡父子之倫者，則亦不能盡其他人倫。唯其如此，故匡章得罪於父，不得近，因而出妻屏子，終身不養，此乃不能盡父子之倫，因而亦不盡夫婦之倫者，孟子則贊美之。唯其如此，故陳仲子辟兄離母，處於於陵，以母則不食，以妻則食之，以兄之室則弗居，以於陵則居之，此乃不能盡父子兄弟之倫，反而能盡夫婦之倫者，孟子則責斥之。從孟子批評匡章及陳仲子之言論觀之，可見孟子重視父子一倫，而輕視夫婦一倫；兄弟之倫且重於夫婦之倫，因列兄弟之倫於夫婦之倫之上；在父子一倫中，只重子之孝於父，而不重父之慈於其子。

孟子亦重視君臣之倫，列爲第二倫，而主張君臣之義，君臣之敬，臣之待遇其君之厚薄，當視君之待遇其臣之厚薄爲轉移。父子君臣之倫，爲人倫之最要；人若不能盡此二倫，則謂之無父無君，實等於禽獸，而不得謂之人。

孟子列兄弟之倫爲第三倫，夫婦之倫爲第四倫，朋友之倫爲第五倫。

仁義禮智因爲性，然其發現於外而諸行事則爲盡於人倫，能盡於人倫則謂之聖人。

四、榮而爲

孟子底性善說是其樂而爲的人生觀的理論根據，其修養功夫是其樂而爲的人生觀的修養功夫，其實踐倫理是其樂而爲的人生觀的實際行爲，至此孟子底樂而爲的人生觀已可明白了。

但孟子所樂者究爲何事？孟子謂「萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉！」故孟子所樂者實愛萬物而與萬物合一。孟子又謂「君子有三樂，而王天下不與存焉，父母俱存，兄弟無故，一樂也；仰不愧於天，俯不作於人，二樂也；得天下英才而教育之，三樂也。」故孟子所樂者，一爲盡其倫理之道，二爲行其仁義之道，三爲道傳於後世；孟子有此三樂，其樂之程度且甚高，雖南面王亦不易了。

孟子所爲者又爲何事？孟子嘗尊孔子爲最高聖人，嘗說自己願學孔子，嘗自認爲孔子底私淑弟子。故孟子說欲學孔子之學，繼道統之傳，發爲仁政以平治天下，而爲聖人。試看孟子說：「楊墨之道不息

，孔子之道不著，是邪說誣民，充塞仁義也。……

……昔者禹抑洪水，而天下平；周公兼夷狄，驅猛獸，而百姓寧；孔子成春秋，而亂臣賊子懼。……我亦欲正人心，息邪說，距詖行，放淫辭，以承三聖者」又說：「由堯舜至於湯，五百有餘歲，若禹皋陶則見而知之，若湯則聞而知之。由湯至於文王，五百有餘歲，若伊尹萊朱則見而知之，若文王則聞而知之。由文王至於孔子，五百有餘歲，若太公望散宜生則見而知之，若孔子則聞而知之。由孔子而來，至於今百有餘歲，去聖人之世，若此其未遠也，近聖人之居，若此其甚也，然而無有乎爾，則亦無有乎爾」。又說：「五百年必有王者興，其間必有名世者，由周而來，七百有餘歲矣，以其數則過矣，以其時考之則可矣。夫天未欲平治天下也，如欲平治天下，當今之世，舍我其誰也？」

第二節 莊子底樂而不爲的人生觀

一、齊物

樂而不爲的人生觀是一種重要的人生觀，這種人生觀可拿莊子作代表。這種人生觀一方面是樂觀的快樂的，一方面是消極的遁世的。唯其有樂觀快樂的態度，故愈能有消極遁世的行動，唯其有消極遁世的行動，故愈能有樂觀快樂的精神；樂觀快樂與消極遁世二者互爲因果而得成正比例的發展。

莊子爲自然主義者，其所謂道即整理宇宙之自然狀態，自然狀態並非雜亂無章者，實有自然之條理也。道是不可命名，不可言說的；道是無時不有，無所不在。天地萬物皆同此一道，爲齊物之理論的根據。

天地萬物是不齊。「北冥有魚，其名爲鯤，鯤之大不知其幾千里也。化而爲鳥，其名爲鵬，鵬之背不知其幾千里也……鵬之徙於南冥也，水擊三千里，搏扶搖而上者九萬里……因與學鳩笑之曰：我決起而飛；槍榆朽，時則不至而控於地而已矣，奚以之九萬里而南爲？」此物之形體大小之不齊也。「朝菌不知晦朔，惠姑不知春秋……楚之南有冥靈者，以五百歲爲春五百歲爲秋。上古有大椿者，以八千歲爲春，八千歲爲秋。而彭祖乃以特久聞，此物之年歲長短之不齊也。」大地載我以形，勞我以生，俟我以老，息我以死。「此人之生死變化之不齊也。」故有儒墨之是非，以是其所非，而非其所是。「此人之意見是非之不齊也。民食芻豢，麋鹿食薦；鷓且甘帶，鴟鴞耆鼠，四者孰知正味？猿，獼狽以爲雌，麋與鹿交，鮪與魚游；毛嬙麗姬，人所美也，魚見之深入，鳥見之高飛，騾鹿見之決驟。四者孰知天下之正色哉？」此物之食色之性不齊也。總之宇宙現象之千差萬別，天地人物之種種不齊，乃是物之本來面目。

物之不齊既爲物之本來面目，然則齊物將如何齊之？莊子所謂齊物，乃謂以道觀物，因其不齊而齊

之也。蓋萬物皆同此一道同此一道，而爲道之一部；故以道觀物，等量齊觀，則萬物一齊，而無貴賤之別；即所謂「自其同者視之，萬物皆一也」。若以物觀物，妄生差別，則自貴而相賤，而有長短之分；即所謂「自其異者視之，肝膽楚越也」。但物之不齊既爲物之本來面目，而物之一齊又爲道之根本態度；故所謂之這觀物而物齊者，乃謂以不齊齊之也。

以道觀物而物齊，則天地之生人物，亦無不齊矣。蓋以天地爲大鑪，以造化爲大冶，而造出人物；爲人之形，亦不足喜，爲物之形，亦不足悲；人與物皆一齊，而無所謂人爲萬物之靈也。

以道觀物而物齊，則物之形體大小亦齊矣。蓋萬物皆自足於其本身，自足於其本身則爲大矣；故因其所大而大之，萬物莫不大，萬物皆無餘於其本身之外，無餘於其本身之外則爲小矣；故因其所小而小之，則萬物莫不小。若自其自足於其本身而言，則其本身爲最大；故天下莫大於秋毫之末，而毫末爲上山也。若自其無餘於其本身之外而言，則其本身爲最小；故太山爲小，而天地爲梯米也。由此觀之，以道觀物，則物之形體大小亦皆齊，若認爲有不齊者，實不合於道也。

以道觀物而物齊，則人之生死亦齊矣，莊子謂「莫壽於殤子，而彭祖爲夭」，是人之壽夭亦齊也。又謂「以死生爲一條」，是人之生死亦齊也。人之生死所以齊者，蓋因形變而有生，又變而之死，生死乃自然之變化，如春夏秋冬四時之運行也。人之日死既已齊，生固可樂，死亦可樂，故對生死當齊一視

之，而不必有所好惡也。試看莊子說：「予惡乎知說生之非惑邪？予惡乎知惡死之非弱喪而不知歸者邪？麗之姬，艾封人之子也。晉國之始得之，涕泣沾襟。及其至於王所，與王同筐牀，食芻豢，而後悔其泣也。予惡乎知夫死者不悔其始之斲生乎？」

以道觀物而物齊，則人之意見是非亦齊矣。蓋人之意見所以有是非之別者，乃因人有彼此之分，因人有彼此之分，故有彼此之意見；因有彼此之意見，故有彼此之言；因有彼此之言，故有彼此之是非，既有彼此之是非，儒墨之是非遂分。於是彼亦一是非，此亦一是非，各是其所非，而非其所是，是亦一無窮，非亦一無窮，而不能解決了。聖人則不如此，聖人不山而照之於天，聖人「以明」而觀之，即以道而觀之。以道而觀之，則是儒墨之所非，而非儒墨之所是；蓋儒墨以有是非爲是，以無是非爲非；而聖人則以無是非爲是，以有是非爲非也。聖人所以能如此者，蓋因聖人深知，物無非彼，物無非是，實無彼此之分也。所以有彼此之分者，乃自彼則不見，自知則知之，而妄分主觀客觀之別也。雖妄分主觀客觀之別，而有彼此之分，但彼出於是，是其因彼，而彼此仍不能相離也。彼此既不能相離，故是亦彼也，彼亦是也，而仍無彼此之分。既無彼此之分，故彼是莫得不偶，彼此不相對立，謂之道樞矣。物既彼此不相對立，而無彼此之分，人亦彼此不相對立，而無彼此之分。因人無彼此之分，故無彼此之意見；因無彼此之意見，故無彼此之言；因無彼此之言，故無彼此之是非。以無彼此之是非，於是因是因

非，因非因是，樞始得其環中，以應無窮矣。聖人所以能如此者，乃因其以道而觀之也。以道而觀之，則道無所不在，而所在皆真。言亦無是非之別，而可以同時並存。

以道而觀之，人之意見是非既已齊，故莊子之是非與儒墨之是非亦皆齊，而可以「兩行」矣。蓋聖人和之以是非，而休乎天鈞；厄言日出，而和之以天倪。天鈞即天倪，乃謂宇宙自然之變，萬物自然之分也。何謂休乎天鈞，和之以天倪？是不是，然不然，儒墨之所非者，而莊子是之，此莊子之是非也。是若果是也，則是之異乎不是也，亦無辯；然若果然也，則然之異乎不然也，亦無辯；莊子之是非雖是，儒墨之是非雖非，但莊子不與之辯，而承認儒墨之是非。如此則莊子之是非與儒墨之是非亦可齊，而可以「兩行」矣。所謂「兩行」者，即不讓是非而得無是非，天下之是非皆並行而不悖也。

以道觀物而物齊，則物之有功無功亦齊矣。蓋萬物百能盡其本身之職能，故因其所有而有之，則萬物皆有功，萬物皆不能盡其本身以外之職能，故因其所無而無之，則萬物皆無功。但有功適所以成其無功，無功適所以成其有功，如東西之相反，而不可相無也。故物無有功無功之別，若認為物有功無功之別，實不合於道也。

逍遙

物既齊矣，故萬物皆有逍遙之樂。「昔者莊周夢爲胡蝶，栩栩然胡蝶也，自喻適志與？不知周也。」

「莊子與惠子遊於濠梁之上。莊子曰：儻魚出遊從容，是魚之樂也。」此物有逍遙之樂也。例如莊子在逍遙遊第一段，言鯤、鵬極大，鴟、學鳩與斥鷃極小，所以設此比喻者，蓋「莊子之大意，在乎逍遙遊放，無爲而自得，故極小大之致，以明性分之適。」「苟足於齊性，則雖大鵬無以自貴於小鳥，小鳥無羨於天池，而榮願有餘矣。故小大雖殊，逍遙一也。」

物既齊矣，物既有逍遙之樂，人亦有逍遙之樂，物之逍遙之樂，只限於其物之自身，而人之逍遙之樂，則可通於宇宙之全體，故物之逍遙之樂不如人之逍遙之樂之大。但人之逍遙之樂亦有四個等級之不同：最高之至人，深知萬物皆同此一道，而爲道之一部，對於萬物，只見其爲道，而不見其爲物，故曰「以爲未始有物」也。其次之賢人，已見萬物之爲物；但其爲物，只是與道相對之物，而非彼此相對之物；萬物只是渾然一體，而無彼此之界限。故曰「以爲有物矣，而未始有封也。」其次之君子，已見萬物彼此之界限；一物是此物即非彼物，是彼物即非此物；萬物雖有彼此之異，但無貴賤之分，不必是此而非彼，是彼而非此。故曰「以爲有封焉，而未始有是非也。」最下之俗人，已見萬物有貴賤之別，是非之分；於是對於萬物，是此而非彼，愛此而惡彼。故曰「是非之彰也，道之所以虧也，過之所以虧，愛之所以成」也。至人之逍遙之樂是絕對的，故爲最大，賢人之逍遙之樂次之；君子之逍遙之樂又次之；至於俗人雖亦有其逍遙之樂，但其逍遙之樂爲最小，而同於物之逍遙之樂。

人既有逍遙之樂，故對於生死亦常有逍遙之樂的態度。莊子曰：「俄而子輿有病，子祀往問之。……子祀曰：汝惡之乎？曰：亡，予何惡？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，予因以求鴟炙；浸假而化予之尻以爲輪，以神爲馬，予因乘之，豈更駕哉？」

人既有逍遙之樂，故對於是非亦常有逍遙之樂的態度。莊子曰：「既使我與若辨矣，若勝我，我不若勝，若果是也，我果非也邪？我勝若，若不吾勝，我果是也，而果非也邪？其或是也，其或非也邪？其俱是也，其俱非也邪？我與若不能相知也。則人固受其黜闇，吾誰使正之？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，俱不能相知也，而待彼也邪？」

達逍遙快樂之極致者謂之至人，至人與道合一，其所謂「反於大通」即返於大道而與道合一也。能人與宇宙合一，其所謂「天地與我並生，而萬物與我爲一」即與宇宙合一也。至人既與道合一，且與宇宙合一，故其處常處變皆有逍遙快樂之態度。其處常也，則「不食五穀，吸風飲露，乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外。」其處變也，則「大澤焚而不能熱，河漢涸而不能寒，疾雷破山，風振海，而不能

驚。」

三、無爲

宇宙之自然是無爲的。天地之高厚，日月之代明，乃天地之無爲也。天地雖無爲，但自然而生人物；天地既自然而生人物，人物又相禪而生。人物有生有死，自身有其變化；此生彼死，彼此互相轉變；此乃宇宙間人物化生之狀態，即所謂天均者也。

宇宙自然之無爲，即道之無爲也。道既無爲，吾人對於政治亦當無爲。蓋至人上與造物者遊，而享造道之樂，對於政治只順物自然，而不肯爲之也。對於政治所以必須無爲者，實因有爲無益於己也。何以言之？蓋一人之享受有限，雖天下之大，無所用之，故治天下無益於自己之享受也。治天下雖可以得名，但實爲主而名爲賓，身受有爲之累之實，而享治天下之虛名，實不可也。對於政治所以必須無爲者，實因有爲無益於天下也。何以言之？蓋一世斬乎亂，故無爲而天下自治矣；若弊弊焉以天下爲事，天下反不治矣。天下均治之爲願，故希望至治之世之無爲而治。若天下已亂而用有虞氏治之，則如病而求藥，已不勝其苦矣。又如禿而施髮，又不勝其醜矣。

莊子無爲的態度，在其自己之行爲中可以見之。史記老莊申韓列傳說：「楚威王聞莊周賢，使使厚幣迎之，許以爲相。莊周笑謂楚使者曰：千金，重利；卿相，尊位也。子獨不見郊祭之犧牛乎？養食之數歲，衣以文繡，以入太廟；當是之時，雖欲爲孤豚，時可得乎？子亟，無污我。我寧遊戲污瀆之中自

快，無爲有國者所羈，終身不仕以快吾志焉。」

第三章 墨子底苦而爲的人生觀與叔本華底苦而不爲的人生觀

第一節 墨子底苦而爲的人生觀

一、功利主義

苦而爲的人生觀是一種重要的人生觀，這種人生觀可拿墨子作代表。這種人生觀一方面是痛苦的悲觀的，一方面是積極的創造的。唯其有痛苦悲觀的精神，故愈能作積極創造的活動；唯其有積極創造的成績，故愈能有痛苦悲觀的精神；痛苦悲觀與積極創造二者互爲因果而得成正比例的發展。

墨子底苦而爲的人生觀是有其理論的根據的，其理論的根據爲功利主義。對於墨子底功利主義分別說明：（一）目的。（二）方法。

（一）目的：墨子底功利主義的目的在求善與義。善之所以爲善者，因其有用也，故凡有用者皆爲善，凡無用者皆爲惡。義之所以爲義者，因其有利也，故凡有利者皆爲義，凡無利者皆爲不義。因其目的在求善與義，故亦在求用與利，所謂在求用與利者，即興利而除害，以求最大多數之最大幸福也。但

何爲天下之大用大利？貧則富之，寡則衆之，亂則治之，故富、庶與治三者乃天下之大用大利也。三者雖爲天下之大用大利，但其中最要者乃爲富與庶。

(三)方法：墨子底功利主義的方法在以功利爲標準，以批評一切言論與事物，至估定其價值。凡言論之有利者，即爲好的言論，否則爲不好的言論；凡事物之有利者，即爲好的事物，否則爲不好的事物。

墨子既以功利爲標準，以批評一切言論，而估定其價值故制作三表法。第一表爲「上本之於古者聖王之事」，第二表爲「下原察百姓耳目之實」，第三表爲「設以爲刑政，觀其中國家百姓人民之利。」此三表法爲批評一切言論的標準。在此三表中，以第三表爲最重要，故國家百姓人民之利，乃墨子估定一切言論之價值所用之標準也。第一表蓋謂言論必須於古有據，此乃利川已往之經驗以達到國家百姓人民之利也。第二表蓋謂言論必須合乎事實，此乃利用現在之經驗以達到國家百姓人民之利也。

國家百姓人民之利既爲批評一切言論的標準，故凡合乎此標準者，即爲好的言論，否則爲不好的言論。而真正合乎此標準者，乃可作人之行得法則之言論也。因此之故，凡言論之能改善人的行爲，一人屢行而無弊，且世人皆行而無弊者，方爲好的言論；否則爲不好的言論。好的言論方可常言之，不好的言論則不必言之也。

墨子既以功利爲標準，以批評一切事物，而估定其價值，故凡品之可用而有利者，即爲好物，否則爲壞物。例如樂只可以爲樂，故不可用；和氏之璧，隋侯之珠，不可富國家，衆人民，治刑政，安社稷，故不可用。既不可用，故無利，因之亦無價值。室可以冬避寒，夏避暑，爲男女之別，故可用。既可用，故有利，因之亦有價值。

凡事之可行而有利者，即爲好事，否則爲壞事。凡事皆當有目的，且當有方法；其目的即其用處，其方法即所以達到其用處。若事有目的且有方法，則可行而有利，故有價值。若事無目的且無方法，則不可行而無利，故無價值。

二、兼愛而興利

兼愛乃取消人之別，而行無差等的博愛。愛人如愛己，愛己如愛人，故在倫理上各盡其道，愛己之家若人之家，愛人之國若己之國，故在社會上各盡其責。如此則天下治，反之則天下亂，故曰天下兼相愛則治，交相惡則亂。天下治則人民受其利，天下亂則人民受其害，故兼愛所以興天下之利也。

兼愛善也，善愛所以爲善者，以其有利也；不兼愛惡也，不兼愛所以爲惡者，以其有害也。兼愛既可以利人，又可以利己。兼愛則爲人服務，使老有所終，幼有所長，故兼愛可以利人也。愛利人者人亦從而愛利之，譬如我先愛利人之親，然後人亦愛利吾親，故兼愛可以利己也。不兼愛既可以害人，又可

以害己。不兼愛則強執弱，富侮貧，禍孽怨恨並起，故不兼愛可以害人亂。惡害人者人亦從而惡之，易招殺身人禍，故不兼愛可以害己也，既然如此，故吾人當贊成兼愛而實行之。

兼愛根據於天之意志，因天兼愛天下之人也，天人兼愛天下之人，可自其爲人與利而知之。蓋天創造宇宙，建設國家，以利民生，而謀幸福，故知天兼愛天下之人也。天之兼愛天下之人，可自其後人除害而知之。蓋天禁止人之相殺，而除人之害，故部天兼愛天下人也。天之兼愛天下之人，可自其享食人之祭祀而知之。蓋天兼有天下之人，兼享天下之之人的祭祀，故兼愛天下之人。亦猶國王兼有其國之人，兼食其國之人的賦稅，故兼愛其國之人。由此觀之，天之兼愛天下之人可知矣。天既愛天下之，故賞兼愛者而罰不兼愛者，禹湯文武兼相愛，交相利，故順天意而得天之賞。桀紂幽厲別相惡，交相賊，故逆天意而得天之罰。

三、非攻而除害

攻戰乃破壞之事，殘忍之舉。攻戰若發生，規已是之財產多被損壞，未有之財產不易產生，此攻戰有害於人民之富也。已有之人民多被死傷，新生之人民不易得到，此攻戰有害於人民之庶也。由此觀之，攻戰乃天下之巨害，故非攻所以除天下之害也。

攻戰既有害而不利，故亦不義。蓋攻戰爲盜賊行兇，兇犯舉動，顛倒黑白，罪該萬死，故不義實甚。

也。攻戰既有害且不義，然則何爲爲之？爲其可使攻戰者得名利乎？戰勝之名無所可用，得名實無益也；殺人民以爭虛城，所得不償所失也。故攻戰可得名利之說，不駁自倒矣。爲其可使攻戰者得土地乎？以攻戰之故，萬國皆亡，而數國獨存。攻戰而闢土地，其可能性極小；攻戰而取滅亡，其可能性極大。故攻戰可得土地之說，不攻自破矣。爲其可以利天利鬼利人乎？而攻戰之事乃害天害鬼害人，實有百害而無一利也。

墨子所以非攻，乃因攻戰之不利不義也。若夫既利且義之征誅，墨子則贊成之。例如湯誅桀，武王誅紂，乃代天行討，以誅暴君，以除天下之害。以興天下之利，此其所以爲聖王也。

墨子雖非攻，但贊成自衛之守。「公輸盤爲楚造雲梯之械成，將以攻宋。子墨子聞之，起於齊，行十日十夜而至於郢，見公輸盤。……子墨子解帶爲城，以牒爲械。公輸盤九設攻城之機變，子墨子九距之；公輸盤之攻械盡，子墨子之守圉有餘。……楚王問其故。子墨子曰：……然臣之弟子禽滑釐等三百人，已持臣守圉之器，在宋城上而待楚寇矣。……楚王曰：『善哉，吾請無攻宋矣。』故墨子贊成自衛之守，自己已努力實行之，又非空論所可比也。

攻戰則損人民之富與庶，而爲天下之大害；征誅則可以誅暴君，而除天下之大害。若征誅而不攻戰，用武力作後盾，行義於天下，以弭天下之戰爭，以求天下之和平，然後天下之害除，而天下之利得

矣。

非攻而除天下之害，但凡對於富與庶有害者，亦係天下之害；既係天下之害，故亦應除去之。奢侈係對於富與庶有害者，故墨子反對奢侈而崇尚節儉。好聚珠玉鳥獸犬馬，則糜費財產，是奢侈有害於富也。民財不足，凍餓而死，是奢侈有害於庶也。奢侈既有害於富與庶，故當反對奢侈而崇尚節儉。使百工各從事其所能，以奉給民用，諸加費不加於民利者弗爲。衣食住行兵器皆主於實用，諸加費不加於民利者弗爲。如此節儉而不奢侈，人可民以富庶矣。

厚葬久喪亦係對於富與庶有害者，故墨子反對厚葬久喪而主張薄葬短喪。厚葬多埋賦財，財以成者，扶而埋之；久喪久禁從事，後得生者，而久禁之；是厚葬久喪有害於富也。厚庶殺殉，衆者數百，寡者數人；久喪不食而爲飢，薄衣而爲寒，扶而能起，杖而能行，作疾病而死，敗男女之交；是厚葬久喪是害於庶也。厚葬久喪既有害於富與庶，故當反對厚葬久喪而主張薄葬短喪。若果人之已死，既能薄葬；既葬之後，又能短喪，則人民可以富庶矣。

音樂亦係對於富與庶有害者，故墨子反對音樂而提倡樸素生活。墨子所謂樂指大鐘鳴鼓琴瑟笙簧之聲而言；干戚之舞亦包括在樂之範圍內，因在春秋戰國時樂舞常相連言之。聲之悅耳，與色之悅目，味之悅口，居之安身，同屬於人之享受，故墨子相比而言之，非謂色味與居等享受亦在樂之範圍內也。人

之生活，有其最低限度之生活必需品，例如衣食即是；若超過此限度，則屬於享受，而變爲奢侈品，例如音樂即是。若諸品十分充足，則進而要求奢侈品，亦未嘗不可。但人之生存不易，必需品亦不易獲得，而常感缺乏，故不當要求奢侈品，而使必需品更陷於困難，此墨子所以有非樂之說，而推及色味與居等享受之不宜也。以樂而論，樂器之製作，乃係厚措斂乎萬民而爲者，故有損於民之衣食之財。奏樂廢丈夫耕稼樹藝之時，廢婦人紡績織紉之事；聽樂廢君子之聽治，廢賤人之從事；故有妨於衣食之產生。由此觀之，音樂實有害於富也。既有害於富，人民當然有飢寒疾病而死者，故音樂亦有害於庶也。音樂既有害於富與庶，故墨子反對音樂而提倡樸素生活。若能廢除音樂，並將色味與居等享受亦廢除之，而只要求衣食等必需品，則人民可以富庶矣。

四、苦而爲

墨子底苦而爲的態度，可於墨子自己之言論中見之。墨子說：「子墨子自魯即齊，遇故人謂子墨子曰：『今天下莫爲義，子獨自苦而爲義，子不若己。』子墨子曰：『今有人於此，有人於此，有子十人，一人耕而九人處，則耕者不可以不益急矣。何故？則食者衆而耕者寡也。今天下莫爲義，則子如勸我義也，何故止我？』又說：『公孟子謂子墨子曰：『……今子徧從人而說之，何其勞也。』子墨子曰：『……今求善者寡，不強說人，人莫之知也。且有一生於此，善筮。一行爲人筮者，一處而不出者；行爲人筮者

，與處而不出者，其糴孰多？公孟子曰：行爲人筮者其糴多。子墨子曰：仁義鈞，行人說者其功善亦多，何故不行說人也？」

墨子底苦而爲的態度，可於莊子天下篇批評墨子的言論中見之。天下篇說：「不侈於後世，不靡於萬物，不靡於數度，以繩墨自矯，而備世之急，古之道術有在於是者，墨翟禽滑釐聞其風而說之。爲之大過，己之大循；作爲非樂，命之曰節用；生不歌，死无服。墨子汜愛兼利而非鬪，其道不怒，又好學而博，不異，不與先王同，毀古之禮樂。黃帝有成池，堯有大章，舜有大韶，禹有大夏，湯有大漚，文王有辟雍之樂，武王周公作武。古之喪禮，貴賤有儀，上下有等，天子棺槨七重，諸侯五重，大夫三重，士再重。今墨子獨生不歌，死不服，桐棺三寸而无槨，以爲法式。以此教人，恐不愛人，以此自行，固不愛己。未敗墨子道。雖然歌而非歌，哭而非哭，樂而非樂，是果類乎？其生也勤，其死也薄，其道大毅；使人憂，使人悲，其行難爲也，恐其不可以爲聖人之道。反天下之心，天下不堪；墨子雖獨能任，奈天下何？離於天下，其去王也遠矣。……使後世之墨者，多以裘褐爲衣，以跂蹻爲服，日夜不休，以自苦爲極。曰：不能如此，非禹之道也，不足謂墨。……墨翟禽滑釐之意則是，其行則非也。將使後世之墨者，必自苦以腓无胈，脰无毛，相進而已矣。亂之上也，治之下也。雖然墨子真天下之好也，將求之不得也，雖枯槁不舍也，才士也夫！」

第二節 叔本華底苦而不爲的人生觀

一、意志之世界

苦而不爲的人生觀是一種重要的人生觀，這種人生觀可拿德國大哲學家叔本華（Schopenhauer, 1788—1860）作代表。這種人生觀一方面是痛苦的悲觀的，一方面是消極的出世的。唯其有痛苦悲觀的精神，故愈能有消極出世的行動；唯其有消極出世的行動，故愈能有痛苦悲觀的精神；痛苦悲觀與消極出世二者互爲因果而得成正比例的發展。

叔本華謂意志爲宇宙的本體，意志是唯一的絕對的不變的，是超時間與空間的，且是不可知的。意志欲表現其自身，故在時間空間內割造世界萬物。意志割造世界萬物，乃依照一定之種種形式而割造，這些形式即是觀念。觀念也是超時間與空間的，且是永久不變的。

意志割造世界萬物，山下而上，形成一定之等級，最下者爲礦物，稍上者爲植物，更上者爲動物，最上者爲人類，意志表現於無機物者，例如磁針恒指北方，物體恒依垂直方向而降落，液體恒流而就下，物體熱則膨脹，冷則收縮，化學中物質間恒有愛與憎。意志表現於植物者，例如樹梢欲得日光，故恒達於極高；樹根欲得濕氣，故恒迂曲而長；種子種於地中，恒莖向上長，根向下生；爬行植物恒尋其支

柱，而努力執持之；植物欲得日光，甚至有穿牆劈石而取者。意志表現於動物者，例如鳥欲飛而生翼，且常未生翼時而欲飛；牛欲抵而生角，且常未生角時而欲抵；野豬欲鬪而生長齒，且常未生長齒時而欲鬪；虎豹欲得其肉食，故生利齒巨爪與強壯之體力；麋鹿欲避其風敵，故生靈敏之耳及長快之腿；野獸欲防獵人之追逐，故生保護色。意志表現於人類者，例如在刺激性之意志方面，人欲視故生眼，人欲呼吸故生肺，人欲有後故生殖器官。在自覺性之意志方面，人有智慧，智慧為最有力之工具，智慧能改變意志之本來面目而隱藏人類之真正性質；但人類之傾向與志願，亦可因長久之經驗而發現。

二、世界之痛苦

意志為永恒的動力，其創造世界永不停止。但其所創造之世界並非最好之世界，實為最壞之世界，在此世界中，生物因欲得質物時間與定間，彼此弱肉強食，而作生存之競爭，意志為生命之源泉，生命為痛苦之根源，生物互相吞食，氣犧牲者固有無窮之痛苦，其勝利者亦無若何快樂；統世界苦樂言之，痛苦之總數實遠過於快樂之總數，且痛苦係真實的，快樂係虛妄的階級愈高之動物，其生命愈完全，智慧愈發達，愈能戰其他低級動物，則其痛苦亦愈甚，人為最高級動物，故其痛苦遠過於禽獸。

意志為人生之根源，人生為痛苦之根源。人之意志常追逐無窮之欲望以求滿足，然在欲望未生之時，則有寂寞無聊之苦感；若追求之而不能達，則可生失望悲痛之苦感，縱或達到其欲望，而生滿足之急感，

然無幾何時，而所謂快樂者早已失去，決無長久保持之望。故一切快樂之究竟皆爲失望，一切意志之活動皆爲痛苦，欲望無止境，故痛苦無已時。

意志爲人生之根源，人生爲罪惡之根源。人生只有罪惡，並無道德；而所謂道德者，推其行爲之動機亦皆由於自私。人之好交際由於誇衒，表同情於人由於自愛，保名譽由於自矜，和平由於怯懦，行惡善由於報應之迷信，總之一切之道德，如所謂勤苦有恒制慾儉約等，無不由於自利之心，無不由於生活之普及享受之欲，人生只有苦笑與流淚，人類之歷史只是兇徒匪盜陰謀誑言之歷史。

三、痛苦之解脫

生不足樂，死不足悲，因生死皆爲自然變化之結果，而無彼善於此之可言，人得世界意志之一部，而有其生命，世界意志無死亡，故人亦有相當之不朽。人生卽痛苦，人生既有相當之不朽，故其痛苦亦有相當之永存，而欲根本解脫人生之痛苦，實屬不可能。若欲解脫人生之痛苦，不可用自殺政策，因自殺只能毀滅人之身體，而不能毀滅人之靈魂；只能消滅現象之存在，而不能消滅世界之意志；只能解脫表面之我，而不能解脫真正之自我也。

若欲解脫人生之痛苦，其唯一方法卽是意志之否定。所謂意志之否定，卽意志反抗其自身，否定其自身，棄絕存在生命與享受，若意志能否定其自身，則人可以獨身不令遺傳後嗣，而毀滅人生；蓋不降

生入世，不受人間之情慾與痛苦，乃最上之策也。若意志不能否定其自身，而男女結婚以遺傳後嗣，其結婚傳種之本身即係一種罪惡，此由可其男女間羞惡之情證明之，及男女結婚後，因二人間盲目之情慾，子女投胎入世，子女之降生實同於罪犯但後明既傳，人生未絕，人當否定自我之意志，消滅自己之欲望，犧牲自身之享受；發誓悔改，齋戒禁慾，酷愛和平，大發仁慈，而求超凡成聖。

第四章 社會主義的人生觀與一種人生觀的擬議

第一節 社會主義的人生觀

一、經濟問題之解決

社會主義的人生觀是一種重要的人生觀。社會主義的種類甚多，各種社會主義都以實現理想社會爲目的，即以實現理想的共產社會爲目的，此所謂社會主義乃指一般的社會主義而言，而所謂社會主義的人生觀，乃指一般的社會主義的理想社會的人生而言，即指理想的共產社會的人生而言。

在理想的共產社會中，人類的生活只有經濟的生活，並無政治的生活；人類的團體只有經濟的團體，並無國家或民族的團體。人類的經濟是絕對平等的，人人皆受經濟力的利益，以發展其天才；皆不受經濟力的阻礙，以阻止其能力。人類的經濟生活取消私有財產制度，實行公有公用制度，而採用各盡所

能各取所需的原則，即人人各盡其所能以生產，各取其所需以消費。從生產方面來說，產業乃作大規模的經營，用機器代替人力；每人每日只須作三四小時的工作，即可生大量的生產，足以供給人類之用。每人的工作，乃因其才能之所長，依其性情之所好，故工作等於娛樂；每日只作三四小時的工作，因時間短促而不疲乏，故工作等於遊戲。因工作等於娛樂及遊戲，故人工作只有快樂而無痛苦，而工作的效力亦特別偉大。從消費方便來說，人類的共產意識已經養成，故對於生活必需品，只知使用而不肯浪費。而其使用時，乃飢則取食，寒則取衣，高興則入娛樂場，疾病則入養病室。因一人所需要之生活必需品有限，且生產品又甚豐富，故物力足以供用，而不至缺乏。而每人一生之情形，幼時則養於育嬰院，長則讀書於學校，壯則為社會工作，老則養於養老院，疾病則養於醫院，研究學術則入學院，生則由社會養生，死則由社會送死。

二、其他問題之未決

在理想的共產社會中，經濟問題固已圓滿解決，而其他問題則未得解決；且正因經濟問題已解決而不成問題，其他問題未解決反更成問題，所謂其他問題，當然有許多問題，但其最重要者則為兩性問題倫理問題及精神生活問題。

食色為人類的兩種重要本能，故經濟問題與兩性問題為人人類的兩個重要問題。經濟問題既已解決

，兩性間（將如何解決？兩性之結合究取亂辦法？抑採婚姻制度？若取亂交辦法，是否合乎真正人生？精神是否快樂？身體是否生病？人種是否互相爭奪？凡此皆成問題。若採婚姻制度，究採何種婚姻制度？一夫一妻耶？一夫多妻耶？一妻多夫耶？只准結婚而不准離婚耶？既准結婚又准離婚耶？限制結婚限制離婚耶？自由結婚自由離婚耶？限制結婚自由離婚耶？自由結婚限制離婚耶？凡此皆成問題，此種重要問題則未得解決。

倫理問題亦爲人生之重要問題，此問題尤爲中國所重視。倫理關係乃有其事實的形體的根據，而不容取消或忽視。蓋兩性間夫婦的關係，乃係不能否認者。既有夫婦關係，而子女爲父母所生，又是客觀的事實，而不容抹殺。且兄弟姊妹爲同一父母所生，又有其形體的根據，而不容忽視。自夫婦父子兄弟姊妹連環而推，則形成家庭關係及親戚關係，總之曰倫理關係。在每種倫理機關中，各有其應盡之道。人類的共同生活，究應如何組織，以表示倫理關係耶？個人的彼此對待，究應如何規定，以表示倫理之道耶，凡此皆爲重要的問題。推而至於道德問題，在理論道德方面，究宜守何種道德形式耶，在實踐道德方面，究宜定何種道德事實耶？凡此皆爲重要的問題。此等問題皆未得解決。

精神生活問題亦爲人生之重要問題。人類之生活，一方面有物質生活，一方面有精神生活。因有物質生活，故有經濟問題及兩性問題；（此僅指兩性生活之生理方面而言，並非謂兩性生活爲物質生活

·) 因有精神生活，故有感情生活及理智生活問題。人類的經濟問題及兩性問題雖得解決，其精神生活問題未必能解決，即其感情生活未必快樂，其理智生活未必滿足，所謂精神生活，例如學問之研究，事業之建立，道德之修養，美術之創作。若此等問題能解決，則感情生活必快樂，理智生活必滿足；否則感情生活必痛苦，理智生活必空虛。故此等問題亦為重要問題，但皆未得解決。

第二節 一種人生觀的擬議

一、舊人生觀的綜合

以上所說各種人生觀各有其長處，若欲建設一種新的人生觀，應先綜合各種人生觀的長處，然後再提出新人生觀的意見。我以為對於物質生活，應當採取社會主義的人生觀；對於精神生活，應當採取孟子底人生觀；對於自己的態度，應當採取墨子底人生觀；對於他人的態度，應當採取莊子底人生觀。

對於倫理生活，應當以孟子底人生觀為基礎，再加以修改補充；且將兩性問題與倫理問題，併為一個問題來解決。對於兩情問題，應當以夫婦有別為原則，而採用婚姻制度；且採取一夫一妻制，而實行自由結婚自由離婚的制度。結婚離婚以愛情為基礎，有愛情則結婚，無愛情則離婚；結婚必須雙方之同意，離婚只須一方之要求。對於理論道德，應當採取仁義的道德形式；對於實踐道德，應當實行五倫制

度。對於五倫的意義，應當加以新解釋，即應當改君臣一倫爲個人社會一倫。對於五倫的次序，應當加以新規定，即應當列夫婦爲第一倫，父子爲第二倫，兄弟爲第三倫，朋友爲第四倫，個人社會爲第五倫。所謂五倫者，實即人對人的關係，亦即人的社會生活，此種生活實以夫婦爲中心也。周易序卦傳曰：「有天地然後有萬物，有萬物然後有男女，有男女然後有夫婦，有夫婦然後有父子，有父子然後有君臣，有君臣然後有上下，有上下然後禮義有所錯。」荀子大略篇曰：「易之成見夫婦，夫婦之道，不可不正也，君臣父子之本也。」故五倫之次序，乃由近及遠，由親及疏；理應如此規定也。對於家庭組織，應當以夫婦爲主體，以父子兄弟爲輔助；即組織一夫一妻之小家庭，與其幼年子女共生活；（若幼年子女需多者，亦可送入育嬰院，但每家至少保留幼年子女二人。）子女結婚後，即各組織其新家庭，脫離父母之家庭而獨立。對於五倫之道，應當夫戀婦愛，父慈子孝，兄友弟恭，朋友有信，社會慈愛個人，個人忠於社會。

二、新人生觀的提出

我對於新人生觀只提出四個原則：（一）培養身體以爲工具。（二）涵養精神以爲目的。（三）超越善惡的善。（四）無物我的我。

（一）培養身體以爲工具：身體爲生命的基礎，行爲的機器，表現精神的工具；故必須培養之，使

之健全強壯，然後生命可以發展，行爲可以擴充，精神可以偉大。欲培養身體，必須對於身體的物質需要，作美滿的供給；即必須對於衣食住行，作圓滿的解決。但解決衣食住行以培養身體，只看作工具而培養之，並不作爲目的而培養之對於衣食住行，亦看作一種手段而發展之，而不作爲一種目的而發展之。故人使用衣食住行，只當作物質材料而使用之，並不當作生活享受而使用之。人之保養其身體，只當作宇宙的工具而保養之，並不當作自己的小我而保養之。

(二) 涵養精神爲目的：涵偉大的精神是人生的目的，而涵養精必須利用身體以爲工具。所謂涵養偉大的精神，即學問之研究必須精深，事業之建立必須偉大，道德之修養必須高尚，美術之創作必須精美。而精神生活又可分爲感情與理智兩方面。對於感情生活，我主張寡感情的感情；對於理智生活，我主張無理智的理智。從感情方面來說，人之感情必須豐富，而感情之發達必須寡簡。唯感情發動寡簡，然後感情方能豐富；唯感情豐富，然後感情發動方能寡簡。蓋因不輕於怒，然後方能有大怒，一怒而天下平，不輕於喜，然後方能有大喜，一喜而世界安。唯有所不愛，然後方能有大愛；唯有所不惡，然後方能有大惡；唯有所不好，然後方能有大好；唯有所不爲，然後方能有大爲。從理智方面來說，理智可分爲三階段，第一階段爲無理智，第二階段爲有理智，第三階段爲無理智的理智，無理智即是愚人，往往真實樸素；有理智即是智者，往往聰明外露；無理智的理智即是大智，往往大智若愚。無理的理智，

中心自覺無知，故自己努力求知；外面表示無知，故他人贊助其知。自己努力求知，他人贊助其知，故其理智愈高而愈成爲大智。

(三) 超善惡的善：人應當有所爲，即應當努力於學問和事業，且應當有所不爲，即應當拒絕對於學問和事業有害之事。人固當爲善，但人之有所爲，並不因其爲善而爲之，雖世人皆以爲惡而仍爲之，雖國家加以刑罰而仍爲之。人固當不爲惡，但人之有所不爲，並不因其爲惡而不爲，雖世人皆以爲善而仍不爲，雖國家與以獎勵而仍不爲。人之有所爲，並不因其爲善而爲之，然授其爲善方能於衆善之中而選擇其最善。人之所不爲，並不因其爲惡而不爲，然後其除惡方能山大惡而及於小惡。人之行爲，若能超善惡的態度，而不計較於善惡，則不爲善惡所累，而能爲最大之善。否則爲善惡所累，而不能除最小之惡。

(四) 無物我的我：將宇宙分爲主觀與客觀的對立，即分爲物與我的對立，以主觀的我知客觀的物，乃是西洋哲學上重要的傾向，但這種傾向在中國哲學上不甚顯著，且這種傾向對於人生哲學頗有妨害。實在說來，並無所謂我。我之身只是宇宙的物質，並不是我的我之心只是宇宙的精神，也不是我。既無所謂我，亦無所謂物。故物我的對立實在不能成立。根本說來，只有所謂物。我之身亦是物，我之心亦是物。既只有所謂物，而無我與之對立，則又不必謂之物。物我只是一體，只是一宇宙的大物。但若

謂之大物，則與我不相關，不足以鼓舞我之精神。故我之生活不易向上，我之身心不易通貫宇宙之全體。
• 物我只是一體，只是一宇宙的大我。設若知其爲大我，則與我極相關，足以鼓舞我之精神，故我之生活可以向上，我之身心可以通貫宇宙之全體。

第四篇 知識論

第一章 中國知識的缺乏

第一節 中國知識缺乏的原因

一、物我不分

在西洋哲學上知識論是很發達的，所以發達的原因，蓋西洋哲學家將宇宙分爲主觀與客觀的對立，即分爲物與我的對立，以主觀的我求知客觀的物，於是知識論遂得發達。中國哲學家則不將宇宙分爲主觀與客觀的對立，即不分爲物與我的對立，不能以主觀的我求知客觀的物的故在中國哲學上知識論遂甚缺乏。

中國哲學家只知有我，不知有物。他們自其本身之我推去，家庭亦謂之我，國家亦謂之我，天下亦

謂之我：親屬亦謂之我，人類亦謂之我，華物亦謂之我，時間亦謂之我，空間亦謂之我，天地亦謂之我，總之整個的宇宙皆謂之我，本身之我謂之小我，宇宙之我謂之大我。哲學家皆努力擴充其小我，成全其大我。他們並不以本身的我，以我宇宙爲物，不以本身爲主體，以宇宙爲對象而研究之，故知識論在中國未曾發生。

二、重行輕知

在西洋哲學上知識論所以發達者，蓋因西洋哲學家重知輕行，重知識而輕道德。他們若能創造偉大的哲學系統，不問其道德如何，皆可稱爲大哲學家。若不能創造偉大的哲學系統，亦不問其道德如何，皆不得稱爲大哲學家。於是知識論在西洋哲學上遂得發達。中國哲學家重行輕知，重道德而輕知識，他們能有高尚的道德，雖無偉大的哲學系統，亦可稱爲哲學家，若無高尚的道德，雖有哲學系統，亦不得稱爲哲學家，故在中國哲學上知識論遂甚缺乏。

中國哲學家多重行，重行遂成爲中國古今一貫之主張。知易行難，蓋謂行多阻力，行貴有終，所以勉勵人有行也。知行合一，蓋謂知所以行，行貴貫澈，所以勉勵人於行也。知難行易，蓋謂行貴有勇，且有始終，所以勉勵人於行也。若僅知而不行，則謂之知解，謂之贅外，謂之不切己，謂之空言論。殊爲卑賤，殊爲可恥，他們既如此輕看知識，須不以知識爲目的而研究之，故知識論在中國未曾發生。

第二節 中國知識論缺乏的效果

一、宇宙人生合一

知識論只是哲學的旁枝，而不是哲學的本身，故中國雖缺乏知識論，亦無害於中國有高深的哲學，但因缺乏知識論之故，中國哲學有一特色，即將宇宙人生合而爲一，乃謂宇宙即人生，人生即宇宙，在宇宙中求人生，在人生中求宇宙，舍棄宇宙即無人生，舍棄人生即無宇宙。

既將宇宙合一，故宇宙爲人生觀的宇宙，而人生爲宇宙觀的人生，宇宙既爲人生觀的宇宙，故爲親切的宇宙；人生既爲宇宙觀的人生，故爲偉大的人生。但因將宇宙人生合一，故分析不清，問題不明，對於宇宙乃人生皆不能得深刻的認識，不能得圓滿的發展，此爲中國哲學之缺點。

二、內聖外王

中國哲學家所注重否，首在立德，次在立功，至於立言乃不得已而爲之，並不重要。故其理想的人生，乃在內聖外王，而不在著書立說。所謂內聖，即格物致知誠意正心修身，內有聖人之德也；所謂外王，即齊家治國平天下，外有王者之功也。至於既有聖人之德，可以內聖；而無聖人之位，不能外王；則退而著書，以慰其外王之心，乃不得已而爲之。

其意既不在著書立說，不得已而爲之，則其著書之書極有價值，所立之說極以深刻。但既無意於著書立說，反退而著書立說，反退而著書立說，則不作詳細的分析，精密的研究，故其所著之書極無系統，所立之說極不精細，此爲中國哲學之缺點。

第二章 西洋知識論的派別

第一節 休謨底經驗論

一、知識的起源

休謨 (Hume 1711—1776) 爲英國大哲學家，爲經驗論之集大成者。彼謂吾人之知協皆來自印象，印象有內外之分。外印象即視聽等所得之印象，亦即感官所得之印象；內印象即愛惡等所得之印象，亦即感情所得之印象；當內外印象初次現於心中，即吾人初次由視聽愛惡所得之印象，則爲生動的印象，亦即爲活潑的感覺；當吾人回想此等印象時，即得此等印象之抄本，則爲觀念，亦即爲昏弱的印象或不活潑的感覺。外印象因何而來至心中，則不得而知；內印象來自觀念，例如印象激動感官，吾人心中所感苦樂之觀念。一印象之抄本即爲一觀念，吾人回想苦樂之觀念又產生新印象，即產生欲望厭惡希望恐怖等印象。此等新印象又被記憶以幻想抄寫爲抄本，又得新印象，故印象遂甚複雜矣。吾人自感官及經驗

得到印象，作為材料，由心靈之能力及此等材料混合組織之，則得知識。每一觀念皆抄寫自與其相似之印象，凡無某印象者即不得有某觀念。盲人無顏色的印象，故無顏色的觀念；聾人無聲音的印象，故無聲音的觀念。

觀念既來自印象，而觀念之聯合則有一定之原則。此原則有三，即相似，時間空間上之連續及因果關係。所謂相似，即思想恒喚起相似事物之思想，例如一圖畫恒引起吾人思想其原物。所謂時間空間上之連續，即思想喚起在時間空間上相連續事物之思想，例如言及一房子之一房間恒引起吾人思想其相連之他房間。所謂因果關係，即思想喚起有因果關係之事物之思想，例如想起一創傷恒引起疼痛的觀念。觀念依此三種原則而聯合，吾人之複雜觀念即可造成矣。

二、因果關係

吾人對於事物之推論皆以因果關係為根據，即就二事物推求其因果關係。例如一人在荒島上拾得一手表，此得結果，自此結果推求其原因，可斷定曾有人到此島上。但因果關係之知識自何而來，則為一重要問題。因果關係並非由先驗推理而得者，在經驗之先。一人不能先驗地自火之光與熱推知火能燃物。心靈不能使吾人自原因推知結果，推論不能使吾人先驗而知火藥之爆炸及磁石之吸引。所以如此者，蓋因結果與原因絕不相同，結果不能被包含於原因之中也。吾人不能謂其原因必有某結果，且必有其同

之結果。數學中之命題，例如「一三角形三角之和等於兩直角」，可由推論而得之，而食物之充飢則不能先驗推論而知之。蓋食物與充飢之間並無必然關係，故不能自其一推知其他。吾人即令謂食物不充飢，火不熱，火藥不爆炸，在邏輯上亦無矛盾也。

因果關係之知識自經驗而來。吾人在經驗中注意事物恒相繼續，相似之事物恒相連接，熱常隨火，冷常隨雪，一滾球之運動恒達於他滾球而使之運動。在許多事例中，既知兩種事物常相連接，即可推測一種事物爲他種事物之原因，二者有因原關係。因果關係之信念乃爲習慣所確定，在經驗上既得兩種事物常相連接之習慣，則信仰二者有因果關係，將來仍常相連接；由其中一物之出現，即希望其他一物之出現，因果關係之信念爲人之心靈之本能，發於人之心理的感情作用；故由相同的因推知相同的果，由相同的果推知相同的因，乃發於人之心理的感情作用也。

所謂因果關係卽一事物常爲另一事物所跟隨，而此事物之出現常引人想起另一事物。許多本體論者則不知此，反謂因果關係爲一事物產生另一事物，原因中有一神秘力量，能產生結果。因果之間有一必然的關係，使因果常相連結；吾人若知此原因之力量，不用經驗而用推理，即可預知其結果。此說若確，則吾人可自原因推知結果，有原因之知識卽隨之而有結果之知識；苟知其原因，雖無任何經驗，亦可知某事物將如何動作矣。

但力量之觀念何自而來？凡不被內外感官所感覺之事物，吾人必不能思想之。凡無其印象者即不得有某觀念。吾人注意外界事物，而考查其原因，原因中並無力量或必然關係，能使結果必連結於其原因。

- 吾人只見一事物與其他事物相隨，而不見事物背後的原因；吾人初次見某事物，亦不知將有如何結果發生。自外印象既不能得力量的觀念，自內印象亦然，因吾人回想心靈的動作，並不能得力量的觀念也。
- 或謂吾人之意志能命令身體使之動作，故吾人心中實有力量，吾人因之而得力量的觀念。此實不然。蓋因身體之動作隨於意志之命令，此事乃得之於經驗，經驗並不知必然關係及神秘力量也。

總之，所謂因果關係者，並非必然的關係，只是觀念的聯合，而觀念的聯合則為習慣的結果。兩種觀念常相連而出，吾人見其一即思及其他。故因果並無邏輯的必然性，只有心理的必然性，而心理的必然性質基於經驗也。

三、本體

休謨根據其經驗論，謂本體為不可知者。吾人之知識只限於經驗範圍內，而本體不在經驗範圍內，故不可知。普通或謂物為本體，或謂心為本體，此二者皆不能成立。茲先言物之本體。普通謂物為客觀的存在，離人類的知識而獨立；人類的有無與人類的知否，對於物之存在不能有所增損。此說實甚錯誤。吾人所能知者只是由印象而得之觀念，因無物之印象，故無物之觀念，而物則非吾人知識所能知。吾

人之知識只限於經驗世界，只限於印象與觀念，而物自身之有無則不可得而知。吾人心中所有者只是知覺，並不能證明知覺爲客觀物體所致使；吾人只能觀察兩知覺間的因果關係，而不能觀察知覺與物體間的因果關係；故不能推知物體爲知覺的原因。若將物之第一屬性及第二屬性除去，所餘者只爲不可知之某物，此某物即爲印象之原因，故知覺乃起於不可知之原因也。

次復言心之本體。普通謂心爲非物質的不可分的不滅的實體，爲個體的同一的自我。此說亦甚錯誤。因無心之印象，故無心之觀念，而心則非吾人知識所能知。吾人尋求個體的同一的自我時，只尋得各個的知覺，例如熱冷明暗愛憎苦樂等知覺。除知覺外，便無自我；除知覺外，毫無所有。故所謂心不過爲各個知覺的集合體，各個知覺互相連續，而流動不息，各個知覺各自獨立。彼此分離；在某一時間，彼此並不一致，在不同時間，彼此並不同一。

第二節 萊布尼茲底理性論

一、單子

德國大哲學家萊布尼茲（Leibniz, 1646—1716）謂宇宙之本體爲單子。單子是根本的力量，是非物質的非廣袤的，是精神的有意識的，是不可分的個體，是獨立的小宇宙。單子無窗戶，而不容他物出入。

。單子是無限多的，每個單子皆是自動的活動體，絕不受其他單子的影響。單子是形而上學之點。形而上學之點與物理學上之點不同，前者既真實而無廣袤，後者雖真實而有廣袤。形而上學之點與數學上之點亦不同，前者既真切而非本體，後者雖真切而非本體。

單子是心而不是物，只有心的存在，所謂廣袤或物體亦只是不清醒的心。宇宙為無限多的單子所組成，單子有等級之分；最低的單子為最昏昧的單子，表現最簡單的宇宙；最高的單子為最清明的單子，表現最完全的宇宙；在二者之間又有無限等級的單子，各表現其相當等級的宇宙。在礦物植物及動物之間並無不可喻的鴻溝；靜止是無限小的運動，黑暗是無限小的光明，植物的感覺是極端昏昧的思維；植物是不完全的動物，獸類是不完全的人類。單子皆有感覺，但其感覺有昏明之不同；植物中的單子的感覺極為昏昧，而在昏睡的狀態；動物中的單子的感覺較為清明，而伴以意識；人類中的單子的意識最為清明，而伴以自覺。

二、預定調和

形而上學上之個體與物理學上之個體有別，前者是單子，後者為單子所組織。例如一植物一動物或一人並非單子，只是單子之組合體；在此組合體中有治理的單子和被治理的單子。一個中央單子是此植物動物或人的心靈，是治理者，其餘單子集合環繞之，而組成其身體，而聽中央單子的命令，但中央單

子及其餘單子皆係獨立的小宇宙；前者的勢力亦不能加於後者之身，而使之服從；後者之服從前者亦係出於自動，而非出於被迫。有物屬之組織，則為比較低級的單子環繞比較高級的單子，比較高級的單子又環繞中央單子。而無機物屬之組織，例如一石，亦為單子之組合體，但無治理的中央單子。無機物屬亦有生命，因其組成的單子皆同時是心靈又是身體；然而似乎是無生命者，因其組成的單子彼此平衡，而不聽命於中央單子。

每個單子既皆無窗戶，而不受其他單子的影響；在每人的身體組織中，中央單子與其餘單子亦彼此獨立，而不能互相影響。按此原則，吾人身心活動之彼此影響，實屬不可能。身的活動不能入於心中，感官不能與心靈以印象，而一切觀念皆是天賦的。心的活動不能加於身上，意志不能命令身體使之動作，而身體的動作皆是自動的。但證諸吾人之生活，身心的活動實能互相影響；身依心的意志而動作，心由感官而得印象。此事係一困難問題，此問題可用預定調和說解決之。若依此說，上帝初造身心，即預定使之互相協和，而採取一致行動，譬如良工製造兩精巧之錶，使之永守相同之時刻。心依目的因之法則而活動，以欲望及目的為工具；身依效果因之法則而活動，以運動為工具；且二者的活動互相調和，身活動時不知有心，心活動時不知有身，但二者的活動，互相影響。

三、知識原理

哲學概論

此宇宙爲一合理的宇宙，爲一數學的邏輯的系統，唯有理性可以了解之解釋之。人心中有天賦的觀念，例如存在、本體、單一、同一、原因、感覺、推理及分量等觀念，此等觀念皆爲人心所本有，而非來自感官也。人心中有天賦的原理，例如同一律、矛盾律及充足理由原則，前者爲純粹思維的真理標準，後者爲具體經驗的真理標準。天賦觀念及天賦原理爲知識的原理，知識乃來自理性，而非來自經驗也。

萊氏底知識原理根據於其哲學系統，他持理性論的理論，謂真正的知識爲普遍的必然的知識，此種知識根據於心中之原理，此原理乃是天賦的而非經驗的。心靈原子既是獨立的個體，而不受他物的影響，故知識必須發源於其自身，而不能自外而入。人心並非白紙，而容自然界寫其字跡，人心亦非蜜蜂，而容印象印於其身。無論經過感覺與悟性，吾人之知識皆內在於心中；經驗不能創造知識，不過使知識發露明顯而已。知識非來自感覺者，即令不用單子論亦可證明。蓋若知識來自感覺，則普遍的知識將不可能，因經驗的真理只是偶然的命題，而無必然性故也。吾人不能謂因一事已出現，將來必仍永久同樣出現。普遍的必然的命題乃發源於人心，定位於人心，而非自感官推出也。

經驗論者謂吾人不能有天賦的或先驗的知識，因吾人不能永久覺悟之也。此實不然，蓋因人心每不覺悟其觀念，觀念及原理可以在人心中，而不爲人心所覺悟也。例如同一律及矛盾律爲吾人之思想律，人心之思維時時依靠之，但經過研究後方能了解之；吾人即令不覺悟之，亦自然可用之於推論中也。自

經驗或歸納所得之命題缺乏普遍性與必然性，故不能產生真正的知識。一事物之實例雖多，亦不能證明此事物永遠地必然地出現。吾人可有非來自經驗的知識，即有不依感官證成的知識，例如普遍的必然的命題，即數學中之真理是也。

第三節 康德底批判論

一、知識的意義

經驗論者謂知識得於經驗，理性論者謂知識得於理性；懷疑論者謂現象亦不可知，獨斷論者謂本體亦可知之，此等理論皆偏於一端，而不能得知識的真正意義。德國大哲學家康德（Kant, 1724—1804）底批判論則綜合此等理論而批評之，以求知識的高深理論，而得其真正意義。

康氏謂知識的來源有二，一為感覺，一為悟性。自感覺得到經驗，自悟性得到形式。自感覺得到材料，自悟性將材料組成知識。自感覺得到知覺，自悟性得到概念。知覺無概念是瞎的，概念無知覺是空的。物的現象自物自體而來，但現象在時間空間之內，而物自體則不在時間空間之內。吾人知覺物體乃在時間空間之內而知之，故吾人只能知現象，而不能知物自體。

何謂知識？知識即先驗的綜合的判斷。單獨的觀念，例如「地」「熱」「行星」等觀念並非知識，

此等觀念必須與其他觀念連合，始成知識。觀念連合後即成爲判斷，故知識即爲判斷。判斷有分析判斷及綜合判斷之分。例如「物體是佔空間的」即是一分析判斷，分析判斷只分析一觀念，而不增加新意義，故不能與吾人以知識。例如「地球是一行星」即是一綜合判斷，此判斷將行星之觀念加於地球之觀念上，故能與吾人以知識。綜合判斷又有偶然判斷及必然判斷之分。例如「今天是溫和」即是一偶然判斷，自此判斷所得者不過爲偶然的知識。例如「物體熱則膨脹」即是一必然判斷，自此判斷所得者方爲必然的知識。綜合判斷又有後驗判斷及先驗判斷之分。例如「天熱則雨」即是一後驗判斷，此判斷基於經驗，經驗之範圍有限，故此判斷不能與吾人以必然的知識。例如「三加二等五」即是一先驗判斷，此判斷基於理性，理性先於經驗而存在，故此判斷能與吾人以必然的知識。由此可知，知識爲先驗的綜合的判斷。

欲得知識，即欲得先驗的綜合的判斷，必須由感官供給判斷的材料，由理性連合材料而成判斷。例如在「物體熱則膨脹」一判斷中，「物體」「熱」及「膨脹」等觀念爲感覺所供給的材料，此等材料由理性連合之，即由因果關係組織之而成判斷。故感覺與理性二者在構成知識上不可缺一。例如生而盲之人不能有顏色之觀念，即證明感官不可缺；感官敏銳之愚人不能有科學的觀念，即證明理性不可缺。

知識爲感覺及悟性之產物，感覺供給悟性以材料。但感覺有二條件，一爲物自體，一爲心靈。物自體是不可知的，是不能形容的，是不變的；物自體必須存在，以作感覺的背景，但存在於另一世界，而不存在於時間空間之內。心靈自外界受到神秘之實質，此實質不知爲何物；心靈將此實質加以形式，變之爲材料，以供給與悟性。心靈所加之形式爲何？即時間與空間是也。

吾人戴兩片眼鏡以感覺外物，一片眼鏡爲時間，一片眼鏡爲空間；因此之故，吾人所知者只是現象，而不是物自體。時間及空間爲理性的先驗的形式，在經驗之先而存在。時間爲內部感覺之形式，空間爲外部感覺之形式；外物刺激感官，必在空間內，心靈感受外物，必由時間的連續。

時間及空間乃來自理性，而非來自經驗，此可由以下之理論證明之：第一，嬰兒雖無空間觀念，然對於憎惡之物則避之，對於快樂之物則就之，故彼知此物在其前在其後或在其左右，因其先於經驗，已有前後左右之觀念，即已有空間觀念也。時間亦然。在未有其他知覺以前，嬰兒已有在前在後之感覺，若無此等感覺，則其知覺將成爲漆黑一團；故在未有其他觀念以前，嬰兒已先驗而有時間觀念。第二，吾人對於在時間空間中之物體能作抽象思想，而對於時間空間之本身不能作抽象思想；吾人離開時間空間不可想像物件，但離開物體仍可想像時間空間；吾人能設想時間空間不包含物體，但不能設想世界無時間空間。即此可以證明，時間空間的觀念乃來自天賦，而非來自經驗，此等觀念乃爲理性之一部，而

與理性同体。第三，從數學來說，因有時間的繼續方有數目，故算學爲時間的科學；因有空間的包容方有形體，故幾何學爲空間的科學。算學及幾何學的真理皆有必然的性質，例如「三乘三得九」，「三角形三角之和等於兩直角」，此等真理乃來自理性，而非來自經驗，因不用經驗的證明，即可由理性而知此等真理也。此等真理爲關於時間空間的真理，故知時間空間的觀念爲先驗的觀念。

時間空間並非普通的抽象的觀念。普通的抽象的觀念乃自具體之物抽象而來，在時間空間中的物體雖可由吾人底感官感知之，而爲具體之物；但時間空間的本身則不能由感官感知之，故非具體之物。既非具體之物，則不能由之而得抽象的觀念，故時間空間非普通的抽象的觀念。普通的抽象的觀念所包含的性質，必少於其所從抽象之個體觀念之性質；但整個的時間空間的觀念所包含之性質，並不少於部分的時間空間的觀念所包含之性質。故時間空間爲感覺的原理，而非由抽象所得之結果，即時間空間並非普通的抽象的觀念。時間空間既非普通的抽象的觀念，則爲理性的先驗的形式無疑矣。

三、悟性

感覺及悟性爲知識的兩個來源。悟性本身不能知覺物體，感覺本身不能思想物體。必須與悟性以知覺的材料，且將知覺引導於悟性之下，使二者彼此合作，然後方能有所知。悟性能判斷，判斷即將感覺所供給之材料組成自覺的一體。心靈既用時間空間的形式以感覺事物，又用範疇的原則以判斷事物；故

範疇的原則以判斷感覺所供給的材料，即成爲知識。

悟性用範疇以作判斷，範疇是天賦的先驗的，並不是經驗的後驗的。範疇是知識的原則，並不是知識的對象。康德將範疇詳爲分類，分類時以傳統邏輯的判斷原則爲根據。範疇既爲悟性作判斷時所用之形式，故其種類與邏輯的判斷的種類相若。邏輯的判斷共有十二類，與之相應，範疇亦分十二類。其分類如下：（一）全稱判斷，例如「凡人皆死」；（二）特稱判斷，例如「有些人是哲學家」；（三）單稱判斷，例如「孔子是聖人」。此三者表示數量範疇，分言之則表示全體、雜多、單一三個範疇。（四）肯定判斷，例如「人是要死的」；（五）否定判斷，例如「靈魂是不死的」；（六）無限判斷，例如「靈魂是非死的」。此三者表示性質範疇，分言之則表示實有、否定、限制三個範疇（七）直言判斷，例如「上帝是公正的」；（八）假言判斷，例如「如果上帝是公正的，則他將懲罰惡人」；（九）選言判斷，例如「或者希臘或者羅馬是古時先進國家」。此三者表示關係範疇，分言之則表示實質與偶有、因與果、相互影響三個範疇。（十）或然判斷，例如「行星或者都有人類」；（十一）實然判斷，例如「地球是圓的」；（十二）必然判斷，例如「果必有因」。此三者表示形式範疇，分言之則表示可能與不可能、存在與非存在、必然與偶然三個範疇。

第五篇 本體論

第一章 唯心

第一節 柏克萊底主觀唯心論

一、物非實用

有些哲學家認為物質是不體，物質是固定的有形體的，是外界物體的基礎。物質無思維，既不能知且不能被知覺，實際人知的思維而獨立。普通的常識認為外界的物體係真實存在者，其存在乃係客觀的存在，並不因人類的知與不知而改變，人類對於物體的觀念，不過為物體的相似或摹本。

英國大哲學家洛克（Locke 1632—1704）反對物質為本體之說，謂物質即物體，物體為屬性之集合體。物體之屬性有第一屬性及第二屬性之分，前者為廣柔形狀與運動，後者為聲色臭味等等。前者乃存於物體之中，而為物體所固有；後者乃來自人的感覺，而非物體所固有。第二屬性既來自人的感覺，故聲來自人的聽覺，色來自人的視覺，臭來自人的嗅覺，味來自人的味覺。洛氏既提倡第一屬性及第二屬性之說，故雖承認物質世界的存在，但已承認其半而否認其半矣。

與前者所代表的觀念隸屬於後者所代表的觀念之下，此處強權即是公理，物質的力量與道理的正義合而

英國大哲學家柏克萊（Berkeley, 1685—1753）完全否認物質世界的自己存在，謂物體的第二屬性固來自人的感覺，只是人心的產物，而非物體所固有；物體的第一屬性亦來自人的感覺，只存於人心之中，而非物體固有。物體的第一屬性及第二屬性既皆來自人的感覺，而物體又只是屬性的集合體，故所謂具體的物質，不過為感覺的屬性之集合體，而非真實存在者。所謂存在只是知覺與被知覺，凡非知覺與被知覺者即不存在。客體的存在不能離知覺的主體而獨立，若無知覺的主體，則客體的物質世界亦不存在。故天地日月禽獸草木皆為人類的知覺的產物，若無人類的知覺，則盡皆消滅而一無所有。

人類對於物體的知覺，亦即對於物體的觀念，因觀念實即所知覺的物體，被知覺的物體與物體的觀念實是一物。存在既是被知覺，存在當然也是觀念，故宇宙間森羅萬象皆為人類的觀念；人類的飲食衣服，表面上雖是具體的物體，實際上不過是人類的觀念而已。何以知物體為人類的觀念？蓋因物體或為被知覺者，或為不被知覺者。若物體為被知覺者，則物體為觀念，因觀念等於被知覺之物體，而客觀的物體與主觀的觀念實無分別也。若物體為不被知覺者，則不能聽之聲，不能視之色，不能嗅之臭，實無意義也。

所謂物體的存在實為一種幻象，所謂時間與空間亦然。所謂時間不過為人類心中觀念的繼續，所謂空間亦不能脫離人心而獨立。總之物體與物體所存在的時間和空間皆非實有，而真正獨立存在者，只有

人心而已。

二、心爲本體

觀念或被知覺的物體是被動的，而非主動的；觀念不能作事物的原因，亦不能創造事物。人類的心則不然，心爲能思的本體，爲主動的實有，心能創造事物，且爲觀念的原因。一人之心爲一單純的不可分的活動的本體。心有兩種性質，一爲理智，一爲意志；理智能知覺物體的觀念，意志能創造物體。其實心之知覺物體的觀念與心之創造物體，二者只是一個事情，並非兩種不同的工作；因知覺即是創造，而觀念即物體也。雖然如此，物體只依存於理智，而不依存於意志。因物體依存於理智，故若無理智，則無知覺觀念者，而物體亦失其存在。因物體不依存於意志，故閉眼而視，則必見外界之衆物，而不能隨意選擇。觀念既爲被動的幻象，心靈既爲主動的實體，故不能有心靈的觀念，因心靈的觀念一名詞乃係一自相矛盾之名詞也。

存在只是知覺與被知覺，凡非知覺與被知覺者即不存在。天地日月禽獸草木只在爲人所知覺時，方有其存在；若無人知覺之，即消滅而無有。雖然如此，宇宙亦不至於消滅。蓋心靈爲多元者，每人之心靈各爲一單獨的實體；宇宙雖不爲此人所知覺，似乎失其存在；但爲他人所知覺，故仍不失其存在。只要人類不消滅，即有知覺宇宙者，故宇宙不至於消滅。

即令人類消滅，宇宙也不至於消滅。蓋人類消滅，宇宙雖不爲人類所知覺，似乎失其存在；但人類之上，尚有一最高之心靈，以知覺宇宙，故宇宙仍不消滅。此最高之心靈即是上帝，上帝爲世界之創造者，天地人物固爲上帝所創造，自然律亦爲上帝所建設。上帝依自然律將物體印於人類之感官，人類遂有感覺的觀念，此種感覺的觀念即真正的物體。而人心對於物體所想像之觀念，則不如感覺的觀念之規則活躍而常久，此種想像之觀念即物體的想像。

第二節 黑格爾底客觀唯心論

一、邏輯形而上學

德國大哲學家黑格爾（Hegel, 1770—1831）所謂邏輯即辯證法，他將邏輯與形而上學合而爲一。理性無所不在，所在皆工作不息；宇宙爲理性工作的結果，亦即爲上帝思維的產品。若以人類爲出發點，以研究理性，而求其辯證的過程，則謂之邏輯；若以宇宙爲出發點，以研究理性，而求其辯證的過程，則謂之形而上學。故所謂邏輯，一方面是邏輯，一方面是形而上學。邏輯既是主觀的能力，又是客觀的實在；在人類中牠是人類思想的本質與法則，在事物中牠又是事物發展的本質與法則；牠不僅是人類思想事物的形式，而且是事物存在的形式；牠並不是空的架格，而自外得其內容，只是實的形式，而自己

有其內容；牠既是形成人類思想的形式，又是宇宙永久創造的階段，既然如此，則思想與存在、主觀與客觀、形式與內容合而爲一，思想的形式與實在的形式相同矣。

宇宙的本體是觀念，觀念又名上帝、神性或絕對。觀念爲自我及自然的來源，牠在實在之中，而不超越實在。心及自然不是觀念的兩個方面，而是觀念發展過程的形式。觀念非不動的，而是活動的；牠並非心及自然的原理，而是心及自然的自身。宇宙發展的過程即是觀念的自身，觀念即是過程的自身；觀念並不產生運動與生命，牠本身就是運動與生命。觀念在事物之中，而不超越事物。觀念是運動、過程與發展，而運動有其法則與目標。此法則與目標不是自外加於觀念之身，而是內在於觀念之中，且是觀念之自身。

所謂觀念即可能的宇宙，亦即發展的可能性的全體。心爲實現的觀念。觀念包含着辯證邏輯的過程，此過程顯現於世界之中；發展的法則已具於觀念之中，而表現於客觀存在的形式之內。觀念是創造的理性，其運動的形式或範疇不是空的皮殼。而是組成事物的本質之精神力量。因世界永在創造之中，故觀念不在世界之創造之先。若無自己表現則神聖的心靈不能存在。上帝是世界的生活的運動的理性，他在世界中，在自然與歷史中，顯示其自身，自然與歷史是上帝發展至於自覺所必經的階段。若無世界，則上帝不成其爲上帝；若不創造世界，以在世界中知其自身，則上帝不能存在。在絕對中必須有對立與

統一，上帝與世界不能分離。若無觀念，則有限的世界不能存在；因牠並非獨立之物，不依上帝則失其存在；牠所有的真理皆得之於上帝。自然現象的生滅不能消滅神聖的心靈，亦猶思想與感情的起伏不能消滅吾人之心，神聖的觀念所以豐富，乃因其自己表現於自然及歷史之中，經過自然及歷史而達於自覺境地；亦猶吾人之心所以豐富，乃因其有思想與經驗，經過思想與經驗而達於圓滿的自覺。經過這種協和的過節，普遍的心靈在其物體之中思想其自身，而知其自己的實質。此絕對在發展之中，尤其在人類之中變為自覺。上帝並非在世界之先的自覺的邏輯的過程，若無世界他就不能自覺；他是發展的上帝，而在人心中變為圓滿的自覺者，因為人類使普遍理性中的辯證邏輯的過程變為明顯故也。

二、自然哲學

邏輯討論概念，表示一概念發於其他概念，在思想中有一定的發展過程。當吾人思想此等概念時，吾人即在真實實在之中，即在永久不滅的世界過程之中。吾人在邏輯中所想的概念的系統組成一有機的整個，且代表事物的真正本質。概念的系統不僅是在吾人頭腦中之物，而且顯示在世界過程中，在自然及心靈中，在個人心靈及社會心靈中，在世界歷史及人類制度中，在邏輯中吾人只討論真理的系統或觀念的世界，而不討論牠的顯示或自然，歷史與社會。但吾人亦可在其顯示中研究此系統，觀察此架格如何取得其血與肉，而在其血與肉中研究此系統。在自然中，理性顯示其自身於其對立物中，於其外形與

程序中，於時間與空間中。吾人不能謂觀念行走而入於自然中，因觀念即是自然，自然是觀念的形式，自然是在時間與空間形式中的觀念故也。自然是觀念於其發展達於心靈所經過的轉渡的階段。觀念在自然中具有形體，然後復歸於其自身而變為心靈；在心靈中觀念對於其自身而顯示其自身。

創造的觀念創造宇宙自空間與物質起始，第一步先創造太陽系中的星球。天文學上的宇宙有其機械的法則，吸引律表示諸星球間的關係。星球的運動只能影響於星球的表面，而不能影響於其性質。第二步又創造物質的性質的區別關係，即化學物理學上的關係。此種關係為分子間互相影響的動作，內部的對立與統一的過程，化分與化合，兩極與一致。化學的變化為內部的轉變，不僅為地方的改變，而且為本質的改變。第三步又創造有機物，在地球上先有植物，植物為不完全的有機體，因其身體的各份子尚為自治的個體，彼此僅作同盟的聯合故也，然後又有動物，動物為完全的有機體，因其身體的各份子皆聽命於其中央組織，而成為一個不可分的整體故也。動物有感覺，且能消化呼吸與運動。然後自低等動物發展為高等動物，自高等動物發展為人類。人類為最完全的有機體，為最完全的動物，創造的觀念至此已得到圓滿，而停止於此。

三、心靈哲學

心靈經過發展的辯證階段顯示其自身為：（一）主觀心靈。（二）客觀心靈。（三）絕對心靈。

(一) 主觀心靈：所謂主觀心靈即是個人，所謂人亦即是心靈，所謂心靈即觀念的自覺與自由。心靈與自然相似，必受發展法則的支配；自覺與自由在普通生命中亦不存在，在歷史發展中方被產生。個人在自然狀態中爲盲目的本能、獸性的情慾、動物的自私所支配，但因理性的發展，他知他人與自己相等；他信理性、自由、精神不是他自己獨有的財產，而爲人類所共有。他底同類底自由成爲他自己底自由的法則與限制，衆人的力量高於個人的力量，於是主觀心靈就發展爲客觀心靈。

主觀心靈自己表現爲靈魂，自覺與精神。觀念或普遍理性在動物中變爲靈魂，牠爲牠自己造以身體，而變爲個體靈魂，個體靈魂是無自覺的產物，其職務在發揚其個性。靈魂既有身體，復分別其自身與其身體，而變爲對於自身的自覺。自覺爲一種發展，身體即所以表現此種發展的原則。自覺的職務爲知覺。自覺從以感覺的物體爲最真實之物的客觀階段，達於以理性爲自覺與客觀實在的根本本質的階段。精神是能產生的知覺，牠兼靈魂與自覺二者的職務。吾人真正能知者只有吾人自己的產物，精神的對象是牠自己的產物，故精神的本質在知覺。

(二) 客觀心靈：所謂客觀心靈即是社會。觀念或普遍理性不僅在自然與個人中表現其自身，而且在人類制度與歷史中，在正義與法律中，在道德與良心中，在習慣與倫理法則中表現之。在此等制度及歷史中，理性實現其自身而變爲真實，而出現於外部形式中，在此意義之下謂之客觀理性。產生人類制

度的理性就是了解之的理性，理性既無意識地發展了法律，習慣與國家，復了解其過程於客觀心靈哲學之中。說明國家應當如何並非此哲學的事務，但明瞭國家的實際狀況，顯示其中的內在理性，方是此哲學的事務；然必須用辯證思想方能作此事務。哲學的職務在表示合理的制度如何自觀念或正義的性質發生。研項制度固可作歷史的說明，以表示其存在所依靠的社會環境；但此種因果關係的解釋不是真正的哲學的解釋，而追尋制度的歷史的發展，指出其建立所根據的環境，需要與事實，表示其中的正義與合理的必然性，方是哲學的解釋。

客觀理性實現於自由的個人之社會中，在社會中的個人希望有其民族的法律與習慣。在如此社會中，個人隸屬其主觀良心於普遍理性之下；在其民族的習慣與倫理法則中，他得其普遍而真實的自我表顯出來；在法律中，他認識他自己底意志，在他自己中，他認識法律的特殊表現。倫理精神發展而入於自覺的個人的社會乃是活動的理性發展的結果，個人理性接受普遍理性而據為己有，個人捨棄其主觀性，而隸屬個人理性於普遍理性之下；普遍理性表現其自身於民族良心及國家心靈中。完全的國家因為能實現完全的自由，故為普遍歷史的目標；進化乃謂自由自覺的發展。各種民族及偉大的歷史的民族性是普遍精神實現其目的所用的工具，每個偉大民族在神聖的發展中皆有其應負的使命，吾人唯在整個進化中方能把握認識。當牠已完成牠底存在目的時，牠就讓位於其他更強的國家。一國為他國所征服，即可證

爲一。戰爭因爲是觀念的戰爭，故極應當；因強者戰勝弱者，而物質的道德的衝突可以推進入類的進化也。

(三) 絕對心靈：所謂絕對心靈即藝術宗教與哲學。在主觀心靈與客觀心靈之心靈的發展兩階段中，普遍心靈皆不能如實知其自身，不能達到自覺與自由的最高階段，思想與存在、主觀與客觀不能合一，一切對立不能完全統一。觀念發展的最高階段爲絕對心靈，此心靈是自由無限制的精神，牠底目的與工作在將其自己底本性顯示於其自身。每一個體的知覺的主體都是一絕對的主體。絕對心靈亦經過三個階段，而顯示其自身於藝術、宗教與哲學之中。心靈欲升最高階段亦不毀壞其所由以升之階梯，即不毀滅國家與社會，因藝術之創作、宗教的制度與哲學的作品，必在強盛國家與鞏固政府保護之下方能出現也。

每人起始是一個個人，是一主觀心靈，被禁錮在天性的自私中。以後他在他人中認識了他底自身，而組成社會與國家，是謂客觀心靈。最後他歸還於他底自身，在他底存在的根柢上尋出藝術的理想或美、宗教的理想或神、哲學的理想或真，且在三種理想的實現上，他成爲絕對心靈。絕對心靈在藝術上用直觀的形式表現牠底本質，在教上用表像的幻想的形式表現之，在哲學上用概念的形式或邏輯的思想表現之。心靈在完全自由中感知牠自己底本質，謂之藝術；心靈崇敬地幻想牠自己底本質，謂之宗教。

；心靈在思想中知覺牠自己底本質，謂之哲學。

在藝術中，心靈預想而得戰勝客觀世界之勝利，此乃科學所不能得到者。藝術家底思想和他底對象合一，人類靈魂和無限合一。天降入靈魂中，靈魂升至天上。在宗教思想中，有限與無限、天上與地上又復分開，神高在上，人低在下。宗教將天上與地上分開，又把牠們合而為一；將神與人分開，又把牠們和解為一；無限的上帝、有死的人及其關係為宗教的重要觀念。神人同體是宗教的重要性質。在哲學中，心靈既知世界，故自世界中得其自由。自然及其力量、國家及其制度，以前似乎是殘酷的命運，現在完全改變態度；所以如此者，蓋因心靈在自然中認識牠自己底工作，並認社會政治制度為其自身道德力量的反射故也。若自然、法律、正義、國家代表心靈的各種形式，則此等障礙即歸消滅；若事物之真實者即為合理者，則理性除其自身外並無其他法則。在這種普遍生命之最高點上，自我與世界永遠合而為一。

藝術、宗教及哲學在發展的辯證過程中顯示其自身，且各有其歷史，即有藝術史宗教史及哲學史。在哲學史中，每個偉大的系統有其必要的地位，且在邏輯的發展上代表一必要的階段。每一系統引起一與之對立的系統，此對立為一更高的綜合系統所統一，此綜合系統又引起新的對立，如此發展而無窮。黑氏相信他底哲學代表最後的綜合系統，在其系統中，絕對心靈覺悟其自身，且在其經過的歷史發展中

認識其自己存在的內容。

第三節 陸象山底唯心論

一、道

陸象山所謂本體只有一個，此本體自包括人生宇宙之全體，而無地不在無時不有者言之，則謂之道；自人生宇宙之所以差別，而天地人物之所以成爲天地人物者言之，則謂之理；自人生宇宙之相通，而人之所以爲人者言之，則謂之心。其實道與理與心只是一物，因其所從言之方面不同，故有三個不同的名稱耳。茲先言道之意義。

道爲天下萬世之公理，故道卽是理。道在人曰仁義，仁義爲人之本心，故道卽是心。道既是理又是心，故道與理與心相通而爲一；蓋因心一心也，理一理也，道一道也，至當歸一，精義無二，此心此理此道實不容有二也。形而上者謂之道，故道爲形而上者；所謂過是形而上者，卽道無聲無臭無形無體也。道遍滿天下，故道無地不在也。道悠久不息，故道無時不有也。語大天下莫能載，道大無外也；語小天下莫能破，道小無內也。道充塞宇宙，天地固須順道而動，聖人亦須順道而動也。道無增損，道本自若，道之本身圓滿自足，故加之不可，損之不可，取之不可，舍之不可也。

道有天道地道及人道。道在天曰陰陽，在地曰柔剛，在人曰仁義。天有天道，天道曰陰陽；地有地道，地道曰剛柔；人有人道，人道曰仁義。天地人之道是相通的。天之所以爲天者，是道也；天降衷於人，是道用在人矣；故天人之道相通也。

天道曰陰陽。形而上者謂之道，一陰一陽是形而上者，故一陰一陽之謂道。所謂一陰一陽之謂道，乃泛言天地萬物皆具此陰陽，例如先後始終，動靜晦明、上下進退、往來闔闢，盈虛消長，尊卑貴賤，表裏隱顯，向背傾逆，存亡得喪，出入行藏等，皆係一陰一陽，故皆爲道。太極判而爲陰陽，陰陽即太極也；陰陽播而爲五行，五行即陰陽也；故道與太極陰陽五行又通而爲一矣。

人道曰仁義。仁義表現於實行之事，故道外無事事外無道。道外無事，事之不合乎道者非人事也；事外無道，道之離乎事者非人道也。凡人之動容周旋，應事接物，皆是事也，既是事則當合乎道，不合乎道之事不可爲也。夫婦之愚不肖，可以與知能行者，君子之道也，既爲君子之道，則不當離乎事，離乎事而求道，則道在邇而求諸遠，亦不可也。

人道曰仁義。仁義表現於倫理之間，故倫理之間各有其道，而人當盡其道。倫理之道乃天下所共由，聖人固能備道，而盡其倫理之道；常人雖不能備道，亦不能盡亡其倫理之道；蓋因倫理之道乃根於人心之靈，而不能泯滅也。

人對於人道，有能盡其道者，有不能盡其道者，故人之得道有等級之分。良心之不泯，發見於事親從兄應事接物之際，常人與聖人相同，故常人與聖人之道相同也。但人以自私之身，與道不相入；道大而人自小之，道公而人自私之；故人之得於道者，有多寡久暫之殊，而常人與聖人之得道，有等級之分。

二、理

陸象山所謂理即是太極，太極實有是理，太極之理乃宇宙所固有，故太極即理也。道即理也，理即太極也，故道即太極也，而非道上別有一物爲太極也。一陰一陽之謂道，陰陽即道也；道爲太極，故陰陽即太極也；故曰太極判而爲陰陽，陰陽即太極也。道係形而上者，道即太極，故太極亦係形而上者，故曰太極無聲無臭，無方所，無形狀也；太極既係形而上者，太極即理，故理亦係形而上者。太極爲萬化根本，即太極爲生物之本也；太極即理，故理亦爲生物之本也。

理爲天地人物之所以爲天地人物者，此理在宇宙間，未嘗有所隱遁；天地之所以爲天地者，順此理而無私焉耳；人與天地並立而爲三極，安得自私而不順此理哉？天覆地載俱此理，故理無地不在也。春生夏長俱此理，故理無時不有也。此理充塞宇宙，故理之大無限量，而天下之理無窮也。理本自若，不以人之明不明行不行而加損；理既無增損，故天下有不易之理，雖理之變者，亦不易之理也。三極皆同

此理，故天地人之理同也，天地不異此理，鬼神不異此理，千古聖賢不異此理，故天地鬼神聖賢之理同也。天下事事物物只有一理，故事物之理同也。千古聖人皆同此理，其不同此理者，皆異端也。人人皆同此理，其有不同者，則對於此理有不能盡見也。理乃天地人所固有。此理乃宇宙之所固有，故理乃天地所固有也。此理本天所以與我，非由外鑠，故理乃人所固有也。理既爲人所固有，故萬物之理皆備於我也。

此理本明，但人蔽於物欲及私智，始不能明此理。此理本明，於人無間，然人對於此理，昏明何事異天淵。蓋愚不肖者蔽於物欲，而蒙於氣稟，賢者智者蔽於意見，而任其私智，於是外物邪說反爲主，此理反爲客，主客倒置，如在陷阱中，而此理不能明矣。若能知物欲氣稟之蔽，而除去其蔽，知意見私智之非，而廢滅此非，則理爲主宰，外物不能移，邪說不能惑，如決破陷阱，而此理可明矣。

理爲倫理之理。理乃人所固有，義理實天之所與，故倫理之理乃人墮固有也；倫理之理既爲人所固有，故人當行倫理之理。人若不任己私，動皆聽於義理，則君君臣臣父父子子，而盡其倫理矣；當惻隱羞惡辭遜是非即惻隱羞惡辭遜是非，而盡其倫理矣；能盡其倫理，則明理順理而善也。人若蔽於物欲，不能惟義理之歸，則君不君，而不能盡其倫理矣；當惻隱而不惻隱，而不能盡其倫理矣；不能盡其倫理，則悖理違義而惡也。雖明理順理而善，義理仍其固有也；雖悖理違義而惡，義理仍不能終泯也。

三、心

陸象山不作性心情的分別。蓋性心情只是一物，不過言偶不同，故不須分別；若泥於性心情之分，而說如何樣是性心情，則不可也。陸象山不主張道心天理，人人欲之說，普通謂人心爲人欲，道心爲天理，此說非是。人只有一心，而不能有二心；此一心若自人而言，則曰惟危，若自道而言，則曰惟微；自人而言，罔念作狂，克念作聖，故曰危；自道而言，無聲無臭，無形無體，故曰微。

心即理而心具理。此心此理，實不容有二，故心與理實爲一物，此即所謂心即理也。心既是理，心當然具有是理。理爲形而上者，心既是理，心當然無形，而爲形而上者。

心即宇宙，而人同此一心。宇宙便是吾心，吾心即是宇宙，故心即宇宙也。心既爲宇宙，故宇宙內事是已分內事，已分內事是宇宙內事。心既爲宇宙，故心之體甚大，若能盡我之心，便與天同也。心乃天下之同心，此心此理萬世一揆，故人之心同也。人之心既同，故以時間而言，古今後世之聖人同此一心；以空間而言，東西南北之聖人同此一心。人之心既同，故常人與聖人同此一心，此人與彼人同此一心也。

心即仁義，而爲人所固有，性必情既無分別，故惻隱羞惡辭讓是非之情，即仁義禮智之心也。仁義禮智之心乃天之所以與我者，而爲人所固有也。仁義禮智之心又可簡言之曰仁義之心，故曰仁義者，人

之本心也。仁義之心又可簡言之曰仁心，故曰仁人心也。

心爲人之所以爲人者，靈而能思。心之在人，是人之所以爲人，而與禽獸草木異者，故人有此心，而物無此心也。此心至靈而能思維，心若能思，則能知萬物之理，既知萬物之理，故萬物森然於方寸之間，滿心而發，充塞宇宙，無非此理也。心若能思，則能知萬事之理，既知萬事之理，故國之治忽，民之休戚，無不知其理也。心若能思，則能知倫理之理，既知倫理之理，故知善惡是非，父慈子孝，兄友弟恭也。

心本善，蔽於物欲及私智，始失其善。本心之善，人所固有，故人心本善也，人之心既本善，故好善而惡不善，好仁而惡不仁，乃人心之用也。人之心雖本善，但愚不肖者不及焉，則蔽於物欲而失其本心；賢者智者過之，則蔽於意見而失其本心；徇物欲者，既馳而不知止；徇意見者，又馳而不知止；故本心之善，遂被戕賊放失矣。人心既蔽於物欲及私智，而失其善，故物欲及私智乃害心之大者，而人心遂有病也。人心既有病，須是剝落，剝落得一番，卽一番清明，及至剝落得淨盡，而人心之善可復矣。爲善爲公，心之正也；爲惡爲私，心之邪也；人心本善，故人心本正也，人心雖本正，但愚不肖之不及，固未得其本心之正，賢者智者之過失，亦未得其本心之正。愚者溺於聲色貨利，不肖者狃於譎詐姦宄，賢者陷於末節細行，智者流於高論浮說，而本心之正遂喪失矣。人心本正，蔽於物欲及私智，始失其

正，若能知心之不正，而去其物欲及私智，則本心之正即可復矣。

心正即是福，心邪即是禍。其心正則心快樂，其心邪則心痛苦；身富貴則身安適，身貧賤則身空乏。其心若正，其事若善，則仰無羞愧，俯無所怍，故雖在貧賤患難中，猶爲幸福。其心若邪，其事若惡，則靜時回想，不能自欺自瞞，故雖目前富貴，仍是禍患也。

第二章 唯物

第一節 機械唯物論

一、十八世紀唯物論之發展

機械唯物論即舊唯物論，乃指十八世紀的唯物論而言。十八世紀法國及英國的唯物論極爲發達，許多唯物論哲學家皆抱相同的態度。哲學上大致的傾向，認爲物質的第二屬性如聲色臭味等固屬人之感覺，而非物質所固有；而物質的第一屬性如廣袤形狀運動與不可入性等乃爲物質所固有，而不依靠人之感覺。物質或物體爲第一屬性所組成，故亦爲客觀存在者，而不依靠人之感覺或心靈。

物質並非死板之物，而自外得其運動；乃是活動之本體，根本的力量，其本身含有運動。運動與廣袤等爲物質的根本性質，與物質不能分離，物質與運動是永久的，二者可以解釋一切。物質既有運動，

遂形成上升之等級，物質愈變愈精，遂有生命及精神出現。只有物之本體，而無心之本體；心物二者只是等級之不同，不是性質之不同；因心物若爲性質不同之二本體，則不能互相影響也。因物質是力量運動與生命，故不需要一個世界靈魂以解釋世界生命；亦不需要一個個體靈魂以作個人心理生活之根源，或作有機物體之生命原理。身體並非不能思維之物，心靈只是身體的一種功用。思維並不屬於普通的物質。物質雖活動，但不能自覺，必須在頭腦中方能自覺。若無頭腦，則無思維，思維是身體的功用，亦猶味是舌的功用。身體支配心靈，精神世界依靠於物質世界。

腦髓與脊髓組成感覺的方位與心靈動作的根源。此種物質之變化必伴以精神生活之變化。外物刺激感覺神經，感覺神經傳達於大腦中部，大腦遂起震動，此種震動之變化即爲心靈之變化所依靠者。神經物質中大概含有一種極端精微而能活動之液體，此液體與電或以太相似。從此液體之震動發生感覺，此種震動發生相當次數，即留下痕跡，此痕跡即吾人之觀念。吾人之精神生活完全依靠於觀念的聯合，觀念的聯合又依靠於感覺的聯合，亦即依靠於神經液體之變化。此種震動固非感覺，前者影響身體，後者影響精神；前者屬於生理學範圍，後者屬於心理學範圍。但後者乃係前者之結果，即此可以證明具體的本體與思維的本體極爲相似。甚或相同也。

身體與精神不僅有密切的關係，而且實是一物。精神是身體之賦有知覺者，身體或物質亦有思想知

覺與意志。生理學與心理學合而爲一。人只是一捆神經。思維是頭腦的功用，與消化是胃的功用相似。印象達於腦中，而使腦動作，與食物引到胃中。而使胃動作相似。腦子的事務在對於每印象作成一意像，排列此等意像而互相比較之，以作成判斷與觀念；亦猶胃的職務在再加食物以動作而消化之。心理現象道德現象與自然現象相似，皆爲物質性質之結果，皆受自然律之支配。

二、拉美脫里底唯物論

法國哲學家拉美脫里 (La Mettrie, 1709—1751) 爲著名的唯物論者。笛卡爾謂動物是機械，動物中之精神現象必須以機械律解釋之。拉氏則將笛氏之動物機械論發展爲人類機械論。若動物沒有非物質的靈魂之幫助，只用神經及大腦之組織，即能感覺知覺記憶比較與判斷，則不當承認人類獨有靈魂，因人類的感覺意志與悟性只是發展更高的動物的功用故也。人類亦不能例外，在宇宙自然中人類亦非特殊階級。自然律管轄萬物一律平等，對於人類動物植物絕無差別。人是一個機械，是一個比動物更爲複雜的機械。

人這種進步的動物非從天上降下，亦非從地中突出，他不是造物主的製造品，又不是人類觀念的實現者。他發源於自然的發展，此發展自原始的有機體漸漸進化爲完全形體。人類與動物植物同爲自然所創造，人類的形體乃從低等動物漸漸進化而來。

三、普里斯蒂萊底唯物論的論證

英國哲學家普里斯蒂萊 (Joseph Priestley, 1733—1804) 爲唯物論者，他說明靈魂的物質性，舉出前人及他自己底論證，共十條如下：

(一) 若靈魂爲一非廣表的本體，則牠不真實存在於空間中；因牠在於空間中即佔據空間一部分，而空間的部分不能如此之小故也。故靈魂不在身體中，靈魂在身體中之說乃笛卡爾之哲學所得之荒謬結論也。

(二) 不必要的原理不必增加。光電等現象與心理現象相似，前者用科學原理解釋之，對於思維之解釋，則不必假設一新異而根本不同之原理也。

(三) 靈魂的發展與身體的發展相平行，而前者完全依靠後者。

(四) 除證明其爲來自身體感官者，或爲在感官的感覺上的結果者外，心靈不能有任何觀念。

(五) 吾人對於外界物體之觀念，例如對於一樹之觀念，包含與其物體相似之各部分，如此之觀念豈能存在於絕對簡單而不能分的靈魂乎？

(六) 靈魂成長與衰頹，一絕對簡單而不具部分之物如何能增加變化減少乎？

(七) 若人有一非物質之靈魂，動物既能感覺知覺記憶聯想與判斷，故亦必有一靈魂。

(八) 若靈魂能感覺及思維，而其活動不依靠於身體；則身體將有何用？靈魂何故與身體聯合乎？

(九) 唯心論者主張廣袤之物不能思維，但人類靈魂之爲物與其所反映之世界一樣複雜，而靈魂既爲非廣袤之物，有似數學上之點，反能包含無限之多的觀念感情與意志，豈非更不可思議乎？

(十) 意志爲動機推理與論證所決定，若靈魂是物質的，則物質爲動機推理與論證所推動，此乃唯心論所反對者。但唯物論所謂賦有思維能力之物質，並非粗笨怠惰之物體，物質之爲此種物體乃以前所假定者。物質是以太，以太是神祕的主動體，吾人只能由其自己表現而知之，但吾人認其爲精神現象及廣袤不可入性與運動之基礎。復次，吾人可答覆唯心論者，若物質受動機之影響之原則對於彼等爲可以駁斥，則彼等之簡單本體在感覺與知覺中受廣袤本體之影響之原則，對於唯物論者豈非更可駁斥乎？

第二節 辯證唯物論

一、物爲實有

物是脫離人的意識而客觀存在的實在，物的存在與人的有無無關，與人的認識亦無關。未有人類以前，物已存在；人類消滅以後，物仍存在。被人認識，物固存在；不被人認識，物亦存在。從空間來說，物是無限的，物之小無內而大無外；從時間來說，物是無窮的，物既無始又無終。整個的宇宙無非是

物，不是物的東西是不存在的。天地人物，自然社會，大而太陽系，小而電子，盡皆是物，物有粗細之別，又有先後之分。電子是細的物，太陽系是粗的物；電子是先有之物，社會是後有之物。

物之後有者與粗者容易明白，物之先有者與細者不易分析。現在物理學之進步，吾人底能力只能分析到電子，故暫認電子是最先最細之物。每一電子是一個小宇宙，電子中有正電及負電，因有正負二力，故電子自己發生運動，其運動且甚速。由電子組成原子，由原子組織成物體，由無生物進化爲有生物，由植物進化爲動物，由動物進化爲人類，由人類進化而有社會，每一階段皆爲進化突變而產生者，皆爲物質的運動形態。整個宇宙是一個發展的過程，這個發展的過程是無始無終的。各種運動形態是在一定條件下發生，在一定條件下消滅的。較低級的運動形態生出較高級的運動形態，任何一個運動形態都不是絕對最初的，也不是絕對最後的東西。

物質必運動，運動是物質及其存在形式的主要的、根本的、不可分的屬性。沒有運動的物質和沒有物質的運動是同樣不能想像的。物質是永久的，這可從自然科學上物質不滅的原理表現之。運動可使物質由一形態轉變到另一形態，這種物質不絕的變化，與物質不滅是相一致的。運動是永久的，牠既不能受到破壞，又不會從新造出。運動可以由一個形態轉化成另一形態，這運動的轉化乃依從不變量的相互關係，即某一形態的一定運動量常常轉化成另一形態的一定運動量。

物質是無限的，物質無限地存在於空間中。空間是物質存在的形式，是牠存在的根本不可缺的條件之一。空間是物質的，物質是空間的，空間並不是外在地和物質的物及現象相關係着的某種東西。物質和空間都可以無限地分割，時間也是物質的存在形式，時間不能從質和空間分離。故無窮地存在於時間中，過去現在將來皆一樣存在着。物質本身是無窮的，時間也是無窮的，客觀存在的時間是無始無終。時間並不是由外部加在世界存在上的某種東西。時間和空間是與物質內在地必然地結合着的，沒有時間和空間，物質就成爲無有。物質是無限地無窮地存在於時間和空間中的。時間和空間雖有區別，却並不排斥兩者的統一。時間和空間不能絕對地分離開，兩者是對立的內的統一。時間和空間的這統一，是顯現在運動中，運動是時間和空間的統一。

二、心非實體

心非實體，心是從物質發展產生出來的。自無生物發展而有生命，則爲生物；自生物發展而有運動，則爲動物；自動物發展而有心靈，則爲人類；自人類發展而有經濟關係，則爲社會。在未有人類以前，心是不存在的；在人類消滅以後，心也是不存在的。人以身體爲根本，身體是物質的；身體的中樞爲腦髓，腦髓也是物質的。自腦髓產生心靈，故精神意識思維都是物質所派生的第二次特殊屬性。要在物質發展的一定階段中纔能發生。

所謂非物質的東西是不存在的，以前也沒有存在過。意識和精神是物質頭腦的產物，是頭腦的特殊能力，是牠的生命活動的特殊形態。意識是物質的特殊屬性，是物質運動的特殊形態，是使自己身外的物質過程和對象反映到自己身內的那種物質頭腦的特殊能力。離開物質而獨立的意識是不存在的。因此，只要論到意識，就不得不想到實踐地活動着感覺着思維着的實在的人類，並且是在他們的具體的歷史的社會諸條件下的人類。

三、唯物史觀

經濟是社會的基礎，社會進化以經濟為中心。所謂經濟即人類生活的物質材料，人類產生經濟所用的力量謂之生產力，人類之團體生活謂之社會，人在社會中經濟生產上彼此的關係謂之生產關係，經濟上固定的組織謂之經濟構造，人在生產關係上有相同的地位者謂之同一階級。從生產力產生生產關係，從生產關係產生經濟構造。生產力是進展的，經濟構造是固定的。從生產力某階段的發展，組織經濟構造。經濟構造本所以保護和發展生產力，但生產力發展至一定程度，而經濟構造仍不改變，則經濟構造與生產力不相適應，而變成生產力的桎梏了。

經濟構造是社會的基礎，政治法律社會等制度為第一上層建築，道德觀念哲學思想宗教信仰等意識形態為第二上層建築。從經濟構造產生政治法律社會等制度，從經濟構造與政治法律社會等制度的聯合

產生道德哲學宗教等意識形態。在某一經濟構造上，必有一定的政治法律社會道德哲學宗教，在另一經濟構造上，必有另一政治法律社會道德哲學宗教。因生產力的發展，經濟構造變成了生產力的桎梏；若生產力再行發展，而達到一定程度，則進化起了突變，社會發生革命，舊的經濟構造破壞，新的經濟構造產生。經濟構造一經改變，社會基礎一經變更，則上層建築隨之改變，而政治法律社會道德哲學宗教隨之變更。

上層建築隨社會基礎之改變而改變，社會基礎並不隨上層建築之變更而變更。故社會意識不能決定社會存在，社會存在反而決定社會意識。即社會意識及階級意識不能決定經濟狀態及階級狀態，經濟狀態及階級狀態反而決定社會意識及階級意識。

第三節 張橫渠底唯物論

一、氣

無思維而有廣袤之本體，在西洋謂之物，在中國謂之氣；主張此種本體之哲學系統，在西洋謂之唯物論，在中國謂之唯氣論；故從哲學問題而言，唯物論即唯氣論也。

張橫渠以氣包括宇宙之全體，解釋宇宙間一切事務。此氣自其爲宇宙之本體言之，則謂之太極，又

謂之一。故曰：『一物而兩體，其太極之謂與？』『一物兩體，氣也。一故神，兩故化。……兩不立，則一不可見，一不可見，則兩之用息。』『兩體者，虛實也，動靜也，聚散也，清濁也，其究一而已。』『有兩則有一，是太極也。若一則有兩亦在，无兩亦一在。然无兩則安用一？不以太極，空虛而已。』此所謂一即是氣，即是太極，亦即宇宙之本體也。此所謂兩即是虛實動靜等，亦即宇宙之現象也。本體係永久存在者。不因現象之有無而改變。但無現象則不足以表現本體，無本體則現象亦無有矣。

此氣自其流行而化生萬物言之，則謂之太和，又謂之道。故曰：『太和所謂道，中涵浮沉升降動靜相感之性，是生絪縕相盪，勝負屈伸之始。其來也，幾微易簡，其究也，廣大堅固。……不如野馬網緜，不足謂之太和。』『由太和有天之名，由氣化有道之名。』『若道則兼體而無累也。以其兼體，故曰一陰一陽，又曰陰陽不測，又曰一闔一闢，又曰通乎晝夜。語其推行，故曰道。』『一陰一陽，不可以形器拘，故謂之道。』『運於无形之謂道，形而下者不足以言之。』『形而上是无形體者也，故形而上者謂之道也；形而下是有形體者也，故形以下者謂之器。无形迹者即道也。』『凡不形以上者，皆謂之道。』太和之氣涵有流行之性，於是流行不息，而萬物化生矣。流行之氣又謂之道，流行於萬物而不爲萬物所拘，因道爲形而上者，即道爲無形之物也。

此氣自其未化生萬物之狀態言之，則謂之太虛。故曰：『太虛無形，氣之本體；其聚其散，變化之

容形爾。」太虛不能無氣，氣不能不聚而爲萬物，萬物不能不散而爲太虛；循是出入，是皆不得已而然也。」氣挾於太虛，升降飛揚，未嘗止息，易所謂網緝，莊生所謂生物以息相吹野馬者與？此虛實動靜之機，陰陽剛柔之始。浮而上者陽之清，降而下者陰之濁，其感遇聚散，爲風雨，爲雪霜，萬品之流形，山川之融結，糟粕煨燼，無非教也。」氣之聚散於太虛，猶冰凝釋於水，知太虛卽氣則無無。」太虛者，天之實也。萬物取足於太虛，人亦出於太虛。」凡有形之物卽易壞，惟太虛無動搖，故爲至實。」方氣未聚而未化生萬物之時，無物無形，而爲氣之本體，故謂之太虛。太虛雖無物無形，然爲動靜陰陽之所從出，天地人物之所取足，故爲至實。

此氣自其化生萬物之狀態言之，則謂之游氣，又謂之陰陽。故曰：「游氣紛擾，合而成質者，生人物之萬殊；其陰陽兩端，循環不已者，立天地之大義。」陰陽氣也。「若陰陽之氣，則循環迭至，聚散相盪，升降相求，網緝相揉；蓋相兼相制，欲一之而不能，此其所以屈伸無方，運行不息。」浮而上者陽之清，降而下者陰之濁。「陽之德主於遂，陰之德主於閉。」陰性凝聚，陽性發散。陰聚之，陽必散之。「陽明勝，則德性用；陰濁勝，則物欲行。」氣運行流動而生人物，故謂之游氣。氣之運行流動，一屈一伸，循環迭至，屈者爲陰，伸者爲陽，故又謂之陰陽。陽清陰濁，陽遂陰閉，陽散陰聚，陽善陰惡，故陰陽之性相反也，

二、兩一法則

氣運行流動而生萬物，遵守自然法則。張橫渠曰：「天地之氣雖聚散攻取百塗，然其爲理也顯而不妄。」又曰：「生有先後，所以爲天序；小大高下，相並而相形焉，是謂天秩。天之生物也有序，物之既形也有秩。」天序天秩爲自然之秩序，即爲自然之法則，此即所謂理也。氣聚散攻取，運行流動，而生萬物，乃遵守自然法則而不妄也。

自然法則爲兩一法則，即辯證法中之對立統一法則也。張橫渠曰：「兩不立，則一不可見；一不可見，則兩之用息。」又曰：「不有兩，則無一。」又曰：「有象斯有對，對必反其爲；有反斯有仇，仇必和而解。故愛惡之情同出於太虛，而卒歸於物欲。」兩不立，則一不可見；一不可見，則兩之用息。是事物因有內在矛盾而爲兩，兩即對立物，有兩而生自己運動，自己運動即向對立物的運動；既向對立物運動，故對立物又統一；此即所謂對立統一也。有象斯有對，對必反其爲。此即對立物的對立，而互相排除否定和鬭爭也。有反斯有仇，仇必和而解，此即對立物的統一。而互相滲透連繫和融合也。

張橫渠又曰：「物無孤立之理，非同異屈伸終始以發明之，則雖物非物也。事有始卒乃成，非同異有無相感，則不見其成；不見其成，則雖物非物。故一屈伸相感，而利生焉。」蓋若用辯證法的觀點，從宇宙現象的各方面去觀察現象，從事物的一切聯繫上去觀察事物，則宇宙爲整個的一致說；在此一致

體中，一切事物均有互相密切的聯繫，而不能孤立。

三、萬物化生

氣爲宇宙之本體，故能化生萬物。張橫渠曰：「神天德，化天道，德其體，道其用，一於氣而已。」又曰：「氣有陰陽，推行有漸爲化，合一不測爲神。」化爲氣之伸而化生，神爲氣之屈而合一；神化卽氣之一伸一屈而化生萬物也。

太虛之氣，伸則散爲萬殊，屈則合爲一本。張橫渠曰：「太虛者氣之體，氣有陰陽屈伸相感之無窮，故神之應也無窮；其散無數，故神之應也無數。雖無窮，其實湛然；雖無數，其實一而已。陰陽之氣，散則萬殊，人莫知其一也；合則混然，人不見其殊也。形聚爲物，形潰反原。反原者，其游魂爲變與？所謂變者，對聚散存亡爲文，非如蜚雀之化，指前後身而爲說也。」太虛之氣，伸而出，則散爲萬殊而爲萬物；屈而歸，則合於一本而爲太虛；此乃氣之化生萬物之情狀也。所謂萬物化生，乃以萬物太虛相對待而言，萬物有其生滅；非以萬物彼此相對待而言，萬物彼此互變也。

氣之屈伸化生萬物，乃由漸而至。張橫渠曰：「物之初生，氣日至而滋息；物生既盈，氣日反而游散。至之謂神，以其伸也；反之謂鬼，以其歸也。」氣之屈伸，萬物之生滅，乃由漸而至之自然變化也。此所謂神爲鬼神之神，非神化之神也。

氣之化生萬物，乃氣聚而稜成其身，氣散而毀滅其身也。張橫渠曰：「氣之爲物，散入無形，適徂吾體，聚爲有象。」又曰：「氣聚，則離明得施而有形；氣不聚，則離明不得施而無形。方其聚也，安得不謂之客？方其散也，安得謂之無？」又曰：「氣於人，生而不離，死而游散者，謂魂；聚而成質，雖死而不散者，謂魄。」氣聚而構成人物之身，而人物有其生；但人物之生，乃變化之客形，而非氣之本體也。氣散而毀滅人物之身，而人物有其死；但人物雖死而歸於無有，而氣之本體仍存在自若，故不得謂之無也。魂爲人身精細之部分，魄爲人身粗糙之部分，合魂與魄而爲人身之全部，魂魄皆爲氣所造成，故人之身亦爲氣所構成也。

氣既化生萬物，遂分三個等級，一爲形上，二爲名象，三爲形。張橫渠曰：「氣本之虛，則湛本無形；感而生，則聚而有象。」又曰：「形而上者，有意斯得名，得名斯得象。不得名，非得象者也。故語道至於不能象，則名言。」又曰：「所謂氣也者，非特其蒸鬱凝聚，接於目而後知之，苟健順動止，浩然湛然之得言，皆可名之象爾。」又曰：「凡可狀，皆有也；凡有，皆象也；凡象，皆氣也。氣之性本虛而神，則神與性乃氣所固有。」又曰：「有則有象，如乾健坤順。有此氣，則有此象可得而言。若无則直无而已，謂之何而可？是无可得名。故形而上者，得詞斯得象；但於不形中得以措詞者，已是得象可狀也。今雷風有動之象，須謂天爲健，雖未嘗見，然而成象，故以天道言。及其發，則是效也。」

；著則是成形，成形則是道也。若以耳目所及求理，則安得盡？如言寂然湛然，亦須有此象。有氣方有象，雖未形，不害象在其中。『所謂形上之氣，即太極、一、太和、道、太虛、游氣或陰陽也，其性本虛而神，故湛本無形。所謂名象之氣，即有意義可得命名，能摹狀可稱爲象也，名即象，象即氣，雖未形，不害象在其中，所謂形體之氣，即萬物之身體也，蒸鬱凝聚，而成具體的形狀，接於五官而知之。

四、性、心

茲先言性，性乃由氣而來。張橫渠曰：『由太虛有天之名，由氣化有道之名，合虛與氣，有性之名。』太虛爲氣之本體，氣化爲人物之氣質，合氣之本體與人物之氣質，即所謂性也，因此之故，性遂有天地之性與氣質之性之分。張橫渠曰：『形而後有氣質之性，善反之，則天地之性存焉，故氣質之性，君子有弗性者焉。』天地之性由太虛而來，氣質之性由氣化而來；天地之性爲本來即有者，氣質之性爲有形體方有者，此二者之不同也。

所謂天地之性者。張橫渠曰：『氣之性本虛而神，則神與性乃氣所固有。』又曰：『性者萬物之一源，非有我之得私也。』又曰：『未嘗無之謂體，體之謂性。』又曰：『天所性者，通極於道，氣之昏明不足之以蔽之。』又曰：『天性在人，正猶水性之在冰，凝釋雖異，爲物一也，受光有大小昏明，其照納不二也。』又曰：『天地之性，久大而已矣。』又曰：『道德性命是常在不死之物也。己身則死，此

則常在。『天地之性爲氣所固有，既久且大，常有而未嘗無，且爲萬物之一源，而非人類所獨有。天地之性之在人，正猶水性之在冰，雖有在人與否之別，皆爲天地之性也；又猶物之受光，人所得天地之性雖不同，仍同爲天地之性也。』

所謂氣質之性者，張橫渠曰：『天所命者，通極於性，遇之吉凶不足以戕之。……性通乎氣之外，命行乎氣之內。氣無內外，假有形而言爾。』又曰：『湛一氣之本，攻取氣之欲，口腹於飲食，鼻舌於臭味，皆攻取之性也，知德者屬厭而已。不以嗜欲累其心，不以小害大，未喪本焉爾。』又曰：『有無虛實通爲一物者，性也；不能爲一，非盡性也。飲食男女皆性也，是烏可滅？』又曰：『氣質猶人言性氣。氣有剛柔緩速清濁之氣也，質才也，氣質是一物。』又曰：『大凡寬褊者，是所稟之氣也。氣者，自萬物殊散時，各有所得之氣。習者，自胎胞中以至於嬰兒時，皆是習也。及其長而有所立，自所學者，方謂之學，性則分明在外，故曰氣其一物爾。氣者，在性習之間。性猶有氣之惡者爲病，氣又有習以害之。此所以要鞭辟至於齊，強學以勝其氣習。其間則更有緩急精粗，則是人之性雖同，氣則有異，天下無兩物一般，是以不同。孔子曰：『性相近也，習相遠也。性則豈褊昏明名不得，是性莫不同也。至于習之異，斯遠矣。』人物所稟於天之氣，則謂之氣質。氣質有剛柔緩速清濁之不同，又有寬褊昏明精粗之異。因有氣質之故，遂有氣質之性。氣質之性又名攻取之性，若飲食男女，口腹於飲食，鼻

舌於臭味是也。天所命者，通極於性，故氣質之性與天地之性相通也。

氣質之於性既與天地之性相通，故善反之，則天地之性存焉，張橫渠曰：「性於人無不善，繫其善反不善反而已。」又曰：「人之剛柔緩急，有才與不才，氣之偏也。天本參和不偏，養其氣，反之本而不偏，則盡性而天矣。」又曰：「德不勝氣，性命於氣；德勝其氣，性命於德。窮理盡性，則性天德，命天理。氣之不可變者，獨死生修天而已。」又曰：「性美而不好學者無之，好學而性不美者有之；蓋向善急，便是性美也；性不美，則學亦得轉了。」天地之性全，氣質之性偏；天地之性喜，氣質之性不善；天地之性美，氣質之性不美。若能養其氣，窮理盡性，則氣質之偏者變爲不偏，不善者變爲善，不美者變爲美，於是氣質之性反於天地之性，而天地之性存焉。

次復言心。心乃由性而來。張橫渠曰：「合性與知覺，有心之名。」心與性之分別，即性無知覺，而心則有知覺。人心之知覺固由於五官之感，但不專由於五官之感覺，張橫渠曰：「人謂已有知，由耳目有受也。人之有受，由內外之合也。知合內外於耳目之外，則其知也過人遠矣。」又曰「有無一，內外合，此人心之所自來也。若聖人則不專以聞見爲心，故能不專以聞見爲用。」又曰：「心所以萬殊者，感外物而不一也。天大无外，其爲感者，網羅二端而已。萬物之所以相感者，利用出入，莫知其鄉，一萬物之妙者歟？」以內之心，感外之物，而有知覺。人心之感外物固由於五官之感覺，但合內外，一

萬物，則不由於五官之感覺，而由於心之作用也。

人若專恃五官之感覺而得知識，則其知識甚小。張橫渠曰：「山象識心，狗象喪心，知象者心，存象之心，亦象而已，謂之心可乎？」又曰：「言盡物者，據其大總也。今言盡物者，未說到窮理，但恐以聞見爲心，則不足以盡心。人本無心，因物爲心。若只以聞見爲心，但恐小卻心。今盈天地之間者，皆物也，如只據己之聞見，所接幾何？安能盡天下之物？所以欲其盡心也。窮理則細微甚有分別。」蓋五官之感覺，範圍甚小，故其所得之知識有限；所得之知識既有限，則其心亦小矣。

人若依心之作用而得知識，則其知識甚大。張橫渠曰：「蓋心本至神。」又曰：「天之明莫大於日，故有目接之，不知其幾萬里之高也，天之聲莫大於雷霆，故有耳屬之，莫知其幾萬里之遠也。天之不禦莫大於太虛，故心知廓之，莫究其極也。人病其以耳目見聞累其心，而不務盡其心；故思盡其心者必思心以從來而後能。」又曰：「大其心，則能體天下之物；物有未體，則心爲有外。世人心止於聞見之狹，聖人盡性，不以見聞梏其心，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，見聞之知乃物交而知，非德性所知；德性所知，不萌於見聞。」依心之作用而得之知識即德性之知識也。德性之知識無限，故其心之大亦無外。

第三章 二元論

第一節 柏拉圖底觀念感覺二元論

一、觀念世界

希臘大哲學家柏拉圖 (Plato, 427—347 B.C.) 謂世界有二，一爲觀念世界，一爲感覺世界。茲先言其觀念世界。

柏氏在初創其觀念原理時，認爲觀念的數目是無限的。凡可思想之物皆有其觀念，觀念之多一如類的概念，宇宙間事物之性質和言語中普通名詞之多。然則所謂非物質世界中之觀念不過將存在於物質世界中之事物再加以平行抄摹而已，如此之觀念原理不僅不能解決問題，而且增加困難。一切事物，性質、關係、善、惡與平庸若皆有其觀念，則其觀念之概念有特殊的困難。柏氏以後則用價值原理將性質之堪稱爲觀念者大減其數目。因之觀念有三種：一爲觀念之有內在價值者，例如善與美；二爲觀念之與自然界事物相符合者。三爲數學的關係之觀念。故價值標準取類的概念而代之，而觀念的選擇遂爲道德價值所決定。

觀念既爲多數者，則不能互相獨立存在於同一世界中，然則其彼此的關係如何？柏氏初以爲觀念彼

此的關係爲邏輯的關係，即爲種與類的關係。俟後認爲邏輯的關係不適用，遂改爲最後原因的關係。倫理價值即善的觀念前爲選擇觀念之標準者，今變爲觀念的關係之原理，故觀念的關係遂由邏輯的關係改爲最後原因的關係。觀念爲非物質的典範，而爲一道德目的所管理。善的觀念爲最高的觀念，爲觀念中管理的目的，立於其餘的觀念之上，而與其餘的觀念及一切事物以價值與真實。善的觀念包括且實現其餘的一切觀念，而爲其餘的一切觀念的絕對目的。其餘的觀念與善的觀念的關係並非個別與普通名詞的關係，只是手段與目的的關係。

二、感覺世界

柏氏信仰有造物主之存在，認爲造物主從非存在或真空間與觀念發生關係而將世界造成。如此創造之世界爲一巨大之生物，爲山一可見之身體及一不可見之靈魂所構成者。世界靈魂使世界身動作圓形運動，此運動爲最完全之運動。與機械主義之世界觀相反，柏氏認爲世界係有知識者，天體之自轉運動即其有知識之標誌也。世界是單一的，是最完全最美麗的世界，其開始即向其目的而工作。

觀念永久不能完全實現其自身於其似的事物中，然則物理世界之罪惡與缺陷之原因爲何，必須加以解釋。防止觀念使不得完全實現於現象中者爲何物？觀念世界既爲倫理的模範且爲純粹價值的世界復爲世界的目的，故不能爲自然界缺陷的原因。觀念爲實有，且爲「圓滿」的實質，缺陷的原因必爲非實有

之物。變化的物理世界既享有實有的觀念，且享有非實有的真空間。物理世界有一種組合的性質，而自觀念與真空間之聯合而生。真空間爲觀念之反對者，爲無形式無形體者，但可以取得一切可能的形式。物理世界不僅是觀念，亦不僅是物質，而是二者的組合。此非實有並非製造感覺的物體之材料，而是觀念必須於其中表現之物。觀念入於空無的非實有之中而作爲其僞裝，非實有約束觀念使不得完全表現，此即缺陷之起源也。非實有或真空間爲觀念的不可少的輔助者，因若無之則物理宇宙將爲不可能也；但同時又是觀念的永久的仇敵和障礙物；其對觀念的合作同時又是觀念的阻礙。他是「實有」的永久的否定者，且是缺陷、變化與無常的第一原因。因此之故，物理宇宙不能與觀念相似，不過能漸近之而已。例如世界靈魂即爲善的觀念的最完全的抄摹。物質的存在只貶抑此世界的圓滿，而不貶抑觀念之尊嚴也。

三、兩世界的關係

柏氏初以爲觀念世界與感覺世界的關係爲相似的關係，觀念出現於物理事物之中，但不能完全實現；物理現象則享有觀念。此種關係亦可稱爲摹擬關係，現象爲「實在」的摹擬。觀念爲原有者，而物理的物體則爲其抄本。以現在的術語解說之，樹木的生長法則是永久的，而樹木則是變化的，低級的變化世界與高級的實有世界只能相似。具體的事物與類的概念相符合只能到某一程度。在一方面，個體事物享有觀念的共相，此即所謂享有觀念。在他方面，事物具有觀念的性質時，觀念即出現於事物之中，存

在於事物之中，此即所謂出現。觀念先出現而後退藏，故感覺因之而變化。

柏氏俟後感覺有以觀念解釋物理自然界的必要。觀念世界既為真實實有的世界，故物理自然界的世
界亦不當脫離觀念，而當依靠觀念。觀念是不變者，而現象是變遷者。若觀念為變遷的世界的實在，則
非為其原因不可矣。觀念出現於物理現象之中而為其原因。觀念既為純粹的非物質的實體，而無運動及
變化之性質，如何能為原因乎？觀念為最後原因的原因，為現象世界所實現的目的。觀念世界為物理自
然界的圓滿的真實的目標。觀念世界不僅是一切知識的真理，而且是一切實際變化的完全的最後原因的
原因。觀念的全體，尤其是善的觀念是一切出現事物的最後原因。物理現象與善的觀念有最後原因的關
係，一切事物自善的觀念得他們的意義，善的觀念滲透一切，解釋一切。

四、人的地位

兩世界的二元論在人類生命之較狹範圍中出現其敏銳的綱要。人類的靈魂屬於兩世界、在一方面，
靈魂屬於變化的世界，且經過其感官的感覺、欲望及快樂而享有此世界；在此較低世界中，靈魂是生命
及動作原則，且使其自身及其他事物發生動作。在他方面，靈魂經過其直覺的理性或知識而享有實有
的世界。靈魂分有物理現象的無恒與變化，且具有「實在」的不變性。靈魂經過其感覺而構成其意見
及對於變化現象的推論；經過其理性而有永存觀念的真正知識；故靈魂本身具有與兩世界相符合之特性

。靈魂具有觀念，牠是單一的、一致的、是生命的原理，是上帝的恩惠。靈魂有持久的同一，有觀念的一切性質，且是有此種性質的實體。靈魂有無始、不可毀滅、單一及不變等性質。柏氏認爲人類有一理性的性質和一非理性的性質，而非理性的性質又可分爲高貴的及卑賤的二部；人類的理性的性質即是理性，高貴的非理性的性質即是意志，卑賤的非理性的性質即是感官的慾望。

觀念爲「實在」的證據，成爲人類靈魂的一部分。觀念是永存的，並非爲靈魂所創造。知識不是新真理的源始，只是對於觀念的認識，觀念出現於心中，心只登記之。靈魂是被動者，猶如蜜臘受印章的印入。一切觀念必須已給與靈魂。因感覺係變化者，故觀念非爲感覺所給與，不過靈魂知其自己具有觀念必須用感覺而已。因靈魂的性質係被動的，故靈魂未創造觀念。然則靈魂在預先存在的狀態中必具有觀念，靈魂之生而具有完全的知識必須用預先存在以說明之。

柏氏更進而創設「回想」主義，知識即回想，觀念已永久出現於心中，當吾人認識觀念時，吾人遂有知識。觀念永久存在，無所謂過去與將來。心經受喚醒，喚醒而知觀念在其自身中。當心見物理自然界的物虛時，見感覺世界與其故鄉非物質的觀念世界如此反對，遂喚醒而有痛苦的驚異。在現在生命以前吾人的靈魂已在其完全實體中而注視純粹觀念，在吾人生成現在生命中觀念已被忘却，但相似的具體的事物將靈魂喚回到觀念的自身。於是「愛」復喚醒，愛爲本有的哲學的衝動，或爲天賦的對於觀念的

愛，靈魂被愛復行振起而到真實實體的知識中。只有純粹觀念的自身滿足此種願望，在藝術及人格中具有形體的觀覺則不足滿足之，愛使吾人努力趨於觀念，愛是愛真理者所感到的想家病。

第二節 亞里士多德底形質二元論

一、發展原則

亞氏底哲學以發展為根本原則，亞氏認為宇宙為一發展過程。發展是不變的「實在」和變化的現象的連結物，是概念和感覺間的關係。感覺的事實離開概念則無實在，概念離開感覺則為抽象。在「實在」的世界中，概念的「實有」居於感覺的事實中，而感覺的事實則表示概念，二者常共同存在於一連結中，或於一最後原的目的的關係中，即所謂發展的連結物也。抽象言之，此關係即亞氏感覺經驗的事實有概念的必要也。此基本原則若用進化言之或最為清楚，真正的實在為在現象中開展的本質，即「實在」為一開展的本質，且「實在」乃在現象中也。真正的共相必須經過其發展而實現其自身於個體中，真正的概念必須經過其發展而實現其自身於感覺中，真正的不變的「實有」必須經過變化而實現其自身於發展中。在一方面，「實在」是事物的本質；在他方面，「實在」僅在事物中有其存在。真正的「實在」是個體，個體包含兩方面，一為概念的「實有」，一為感覺的變化，這兩方面常立於一關係中，此

關係即發展的目的。

發展原則爲亞氏哲學的門徑。在其形上學中，「實在」是個體從可能到現實的發展；在物理學中，個體的現象經過其從較低級形態到較高級形態的發展而得到其在；在心理學中，個體的人當其生理的心理的狀態向其真理的靈魂發展時而成爲真實。亞氏爲邏輯的首創者，在其偉大的邏輯系統中，他極力表示特稱判斷與全稱判斷間的連結而給與特稱判斷以意義。亞氏底出發點爲感覺的事實，而其目的則在表示感覺的事實與在個體中的不變的概念的關係而將感覺的事實再行建立。

共相的本質開展於個體中，個體經過共相的本質方有意義與價值。在現象中開展的本質爲亞氏哲學的根本原則，開展是發展的關係。「實在」不包含在自然界個體的事物中，亦不包含在自然界以外的事物中，而包含在自然界中的感覺的概念的重要的連結中。如世界展示於吾人之前者，世界所代表者表面上雖似靜的物體，實際上是動的物體。任何事物皆在發展的過程中，世界爲一發展的世界，並非發展成功或不發展的世界；若欲說明世界中任何個體的物體，亦必須把牠定義爲發展的事物。世界的「實在」是「實在」的意義在其歷史中的發展，世界中任何個體的事物的「實在」亦然。世界和在世界中的事物有一開展的本質。

發展的關係是兩名辭間的關係。個體必須有兩方面，一方面必須有發展所從來之物，一方面必須有

發展所歸宿之物，此發展之兩方面亞氏名之曰形式與質料。自然界中每一物體包含形式與質料，此兩名辭已入於歷史中；任何事物爲質料變成形式，換言之，卽形式實現其自身於質料之中。例如樹既有其質料，其質料即變爲形式者；且有其形式，其形式卽其質料生長而入其中者。連結形式與質料的原則卽是發展，而發展的原則卽是個體的原則。質料是個體事物的可能，形式是個體事物的實在。若僅重視在發展中的階段，則只見到其表面；若將發展的階段當作一個整體的方面而重視之，則可見到其本質。

二名辭間的發展關係卽目的的關係，本質在現象中實現其自身乃趨於最後之目的。每一事物爲某一事物的可能，且爲其他事物的現實。花子爲菓子的質料或可能，且爲花朵的形式或現實。十九世紀是十八世紀的形式，且是二十世紀的質料。但發展在上面和下面皆有一極限，下面的極限爲無形式的質料，上面的極限爲無質料的形式。上帝是純粹的形式，他排除一切質料或可能，因他是圓滿者故也。純粹質料是下面的極限，他是完全的可能，他存在只爲被造形者，亞氏將純粹形式的上帝與純粹可能的質料相對立。

二、形式

在亞氏底哲學系統中，有假設一上面的純粹形式的最後名辭的必須，因質料只是可能，而未賦有運動及產生之力量故也。發展不是有暫時的起始和終止的過程，而是一種緊密的周繞。因「實在」是在其自身的發展的本質，故運動與「實在」同樣久遠；因之吾人不能詢問世界於何時起始，於何時終止，但

吾人可以合法地詢問「實在」之性質之使運動活潑靈動者爲何物？當吾人考查個體的事物時，則知運動是形式加於質料上之勢力之結果；質料中有內在的被迫的衝動，形式中有內在的主動的創造的目的，因每一形式各爲其較高形式的質料，吾人若在個體的事物中尋找運動的原因的解釋則不可得。若無不動的純粹形式的存在，則此連環將至於無端而不可解。上帝既爲非被動的主動者，故爲世界運動的原因；但上帝之爲原因其意義與物理的原因不同，因物理的原本因身仍係被動故也。上帝工作於質料之上而爲其原因，但不是機械的原因，而只是純粹形式，只是最後原因的原因。上帝之爲原因其意義爲上帝激起質料中的衝動而實現近似於上帝。

此第一主動者的上帝，若就其形式言之，他是永久的不動的不變的，完全獨立的不具形體的，而是——一切產生與變化的原因。上帝是完全的實有，在上帝中一切可能均爲現實。若就其內容言之，上帝是純粹的思想，但上帝的思想不似人類的思想，因人類的思想乃係關於外界的現象及變化的事物故也。上帝之爲思想除其本身及其自己的不變的內容外，並無其他目的，上帝是思想的思想，上帝沉思其自身是他自己的幸福的生活。上帝是非物質的，是精神的；上帝是超越的，是純粹自覺的。上帝是最高級的現實，是最後原因的原因，自然界中一切有價值的結果皆自最後原因而來。最後原因是第一原因，機械原因是第二原因。若無最高的最後原因之上帝，則宇宙中將無任何運動，然上帝是非被動的主動者，而質料自

身不能運動，因質料感覺創造自己以近似上帝的衝動，故有運動。

三、質料

亞氏底二元論下面的極限爲質料，亞氏名之曰第一物質。質料的本身只是可能，完全是非形式的，但他不像純粹形式，他永不存在於其自身中。上帝離開質料而存在，但因質料只是可能，故質料永不能離形式而存在。質料有二性質，在一方面，他是輔助的原因，使現象世界成爲可能；在他方面，他是自然界中無法則無目的的源泉。他由於尋找被造形，故使觀念的表現成爲可能；但他是阻止的原則，而使形式不能圓滿表現。在一方面，他在真正的物理結果中表示其自身，且是機械的因果、運動及撞擊的基礎。在他方面，他妨害形式使不能圓滿實現，且防止宇宙使不能圓滿其自身，猶如上帝之圓滿。質料不是不關心的否定者，而是具體事物的必要的基礎；然而他是無定者，且是自然界中的偶然與無目的的根。質料是無限的無限制的，他是奇怪現象的根源，例如怪形及流產是也。命運及偶然皆由於質料的阻碍的力量，因質料妨碍形式使不能有成功的工作故也。

第三節 笛卡爾底心物二元論

一、自我的存在

法國大哲學家笛卡爾（Descartes, 1596—1650）先用暫設的懷疑方法懷疑一切，以求得到真正的知識。他對於一切知識作一歸納，而向之挑戰，對於一切事實加以嚴厲的考查；任何事物非至證明其爲真實時，皆不承認其爲真實。他懷疑感官的證據，懷疑物質世界的存在，懷疑上帝的存在；此種懷疑雖是基本的，然而只是暫設的。他雖否認平常所接受的真理爲不可否認的絕對真理，但有一更遠的目的，他懷疑爲的求知識。若以知識爲目的，以懷疑爲達此目的之手段，則懷疑是必要的。

對於傳統的信仰作如此地歸納的詳細的考查，尙有知識之可言乎？尙有一種知識其可靠性不能繼續被懷疑乎？除去思維程序的本身外則一無所有矣。我深知我是自覺的，即令作普遍的懷疑時，我說一切事物皆可懷疑，我至少不懷疑我正在懷疑，故我與我的普遍懷疑主義相矛盾。作懷疑即是作思維，在懷疑中「自覺」承當其自己之存在。懷疑主義是自相矛盾的。歸納我們的觀念至少顯示一絕對一定的原理：「我思故我在。」

二、上帝的存在

笛氏對於上帝的存在的重要論證有三：（一）若我在我的自覺中有某一觀念，其清晰明白猶如我的自我的觀念，則此物必存在猶如自我的存在。我的上帝的觀念正如此清晰而明白，故上帝存在。（二）有些觀念有極爲不可改變之性質，當吾人想起此種觀念時，亦必想起其性質。例如一個三角形的觀念，

當我思及一三角形時，我必思及其三角之和等於兩直角。我的上帝的觀念亦復如是，我必思及上帝具有圓滿及存在的性質。若上帝不存在，則他將不成其為上帝，不成其為圓滿的「實有」矣。（三）我有一圓滿的「實有」之觀念，此觀念必有其充足的原因。故上帝必存在，因只有上帝能為我的「圓滿」的觀念之充足的原因，而不圓滿之實有則不能也。

三、物質的實在

笛氏從自覺的觀念之確實中推出其他觀念之確實，猶如在幾何學內從定理中推出命題。上帝的存在已漸蘊在人類的自覺中，而物質的存在則蘊在上帝的存在中。因上帝有圓滿「實有」之一切性質，他必須是誠實的；若無上帝，而只有一款騙的魔鬼，則外界世界可以只是一種虛假，造出以騙吾人者。但上帝存在，吾人可以信任關於自然界的存在他必不繼續欺騙吾人。

上帝誠實之概念使笛氏陷於一困難問題，上帝既保證物質的實在，為何吾人的物質印像不盡真實？錯誤是不可能的嗎？笛氏答謂物質世界的實在與我們的感官知識所知者不同，物質的本身並非顏色聲音臭味等所構成，這是我們的混亂的不清晰的觀念。上帝之所擔保者只是我們所思維的世界，而非我們所感覺的世界。我思維此世界拓延於空間中，此即上帝所保證之「實在」也。

錯誤從感官的幻想而來。但感官身亦非錯誤，且因錯誤以身體而來，不自上帝而來，當感官變為

錯誤時，究爲誰之咎乎？人也。當人類的自由意志肯定感覺爲真理時，而後感覺方變爲錯誤。理性給與吾人者是清晰的，感官給與吾人者是不清晰的；意志可以肯定二者皆爲真理，但意志肯定感官張本爲真實時，則錯誤矣；此卽解釋錯誤之標準也。

四、上帝與世界

個人「自覺」之重要職務只指示知識的次序，個人知覺自我上帝與物質三種實體的次序與三者爲實體之次序不同。在知識中自我首先出現，在實在中上帝位於第一。以實體而論，上帝因爲依靠其自身，故爲唯一的首要的實體；自我與物質因其爲上帝所創造，故爲次要的實體。上帝與心世界之關係與其與物世界之關係不同，因自覺的心與物極不同也。世界是二元的，心之形式或心所出現之方法例如觀念判斷意志等與上帝有一種關係，物之形式如形狀大小位置運動等與上帝有另一種關係。

上帝爲物世界的第一原因或機械的原因。物質的東西只有一共同性質，卽廣袤是也。空間廣袤與物質實爲一物，而一佔空間的或廣袤的物自身不能運動，牠必須爲一外面的原因所運動。整個的宇宙必爲一機械的組織，其運動必以上帝爲其第一原因，因上帝爲一不被動的主動者故也。亞氏用物質一名詞包括一切廣袤的物體，卽無生命的物體，下等動物及人類的身體是也。上帝與此等物體之關係卽發明者與其所發明之機械的關係。

上帝與心的關係與其與物質的東西的關係大不相同。他不是吾人之心之不被動的主動者，而是完全的無限的心，而爲吾人有限的心所趨向的典範。上帝圓滿地思想與志願者，人類則不圓滿地思想與志願之。上帝不是人心的機械的原因，而是人心的最後原因的原因，是一切精神的渴望的目標。因自覺的心之重要的性質是思維，心與物質的物體極不相同，因心爲非廣袤的且自由的故也。心與物二種相關的實體只在其與上帝的關係中彼此方能有關係；牠們無相同之點，牠們在同一世界中彼此並立。

五、心身的關係

笛氏欲成爲一致的二元論者，故將心身與以清楚的定義，而敘述其各自的原理，但心身二者的連結顯然不可能矣。但人類的身體感化靈魂，而靈魂又感化身體，人心與人身的關係將如何解釋乎？笛氏謂靈魂與身體的各部分相聯合，但其與身體相遇合之點則爲「松子腺」，而此種遇合必須經過元氣或血液。中火原子方爲可能。松子腺爲腦之中心的一種淋巴腺，笛氏認爲是靈魂的位置。笛氏且謂元氣既爲心所滴下，復用機械法則自心上升至腦，又下降到神經與肌肉。當元氣經過松子腺時，卽與靈魂相遇合。靈魂輕輕移動松子腺且轉移此元氣，遂影響於身體。如此則感性與感覺得以解釋。元氣將松子腺移動，而使靈魂中發生感覺，靈魂將松子腺移動，而改變元氣的運動，且是一種自由動作的顯示。

第四節 朱子底理氣二元論

一、太極

對於朱子所謂太極，可分四問題言之：（一）無極而太極。（二）天地萬物之理。（三）太極之動靜。（四）人物各有一太極。

（一）無極而太極：朱子底無極而太極，乃表示太極不離陰陽且不雜陰陽之義。蓋所謂無極而太極，乃是動靜陰陽之本體。太極乃在陰陽之中，而不離乎陰陽；太極雖在陰陽之中，然太極並非陰陽，故太極亦不雜乎陰陽；太極雖不雜乎陰陽，然太極陰陽乃妙合無間，仍混融而爲一；太極雖與陰陽混融而爲一，然太極仍是無極而太極，仍是太極本無極，故太極仍無聲臭之可言。

朱子底無極而太極，乃謂太極無形而有理。蓋太極並非有形器之物，故必須加無極二字以表明之。無極卽是無形，太極卽是有理；無極而太極乃表明太極之無形而有理。所謂無，並非虛無斷滅，都無生理之真無，只是無定位與常形。所謂有，並非兩儀四象八卦有定位，天地五行萬物有常形之實有，只是有生理。

（二）天地萬物之理：朱子所謂太極，是天地萬物之理的總體。蓋太極具天地萬物之理，且其所有

的天地萬物之理，把所有的天地萬物之理合起來成一總體，這個總體的名字就是太極。

太極既是天地萬物之理的總體，然則太極的意義如何？太極之爲理，乃是究竟至極之理；太極乃不可以時間和空間論也。太極是兩儀四象八卦之理。蓋兩儀四象八卦乃是有定位之物，亦在天地萬物之範圍內；太極既是天地萬物之理的總體，當然也是兩儀四象八卦之理。且太極之爲理，乃是究竟至極之理，無以復加之理，此理無名可名，不得已強稱之爲太極。且太極無形象，無方所，不屬有無，不落方體，此所謂無形象，不屬有無，乃謂太極不可以時間論也。蓋天地萬物乃是有形象之物；既係有形象之物，則有此物之形象的存在時，即謂之有；無此物之形象的存在時，即謂之無；因之既有有無之不同，故有時之可言。而太極乃是天地萬物之理的總體，係形而上之無形象者；既係無形象者，故其有乃係永久之有，不能因形象的存在時而謂之有；其有乃係絕對的有，不能因形象的不存在時而謂之無；此即所謂不屬有無也。既不屬有無，故無時間之可言。太極雖無形象，不屬有無，不可以時間論，但太極並非超時間者；太極乃係無時不有者，並非有時不有者。故太極既在無物之前，又在有物之後也。此所謂無方所，不落方體，乃謂太極不可以空間論也。蓋天地萬物乃是有方所之物；既係有方所之物，故落此方體即在此，不落此方體即不在此；既有在此不在此之不同，故有空間之可言。而太極乃是天地萬物之理的總體，係形而上之無方所者；既係無方所者，故其在乃係普遍的在，並非落此方體而得其在；其在乃

係絕對的在，並不不落此方體而失其在；此即所謂不落方體也。既不落方體，故無空間之可言。太極雖無方所，不落方體，不可以空間論，但太極並非超空間者；太極乃係無地不在者，並非有地不在者，故太極既在陰陽之外，又在陰陽之中也。太極既係無時不有，無地不在者，故太極乃通貫全濶，無乎不在。太極既不可以時間空間論，故太極乃無聲臭影響之可言也。

(三) 太極之動靜：太極是有動靜的，太極乘動靜以爲機，而有其動靜。太極動而生陽，靜而生陰；但動靜無端，而陰陽無始。蓋太極是動靜陰陽之本體。太極是形而上之道，陰陽是形而下之器。陽動是太極之川，陰靜是太極之淵。此形而上之太極，有動有靜，太極乘動靜以爲機，而有其動靜。太極動極而靜，靜極復動，動根於靜，靜根於動，一動一靜而不已。太極動而生陽，靜而生陰，一動一靜，而陰陽爲焉。太極之動，動之前又有靜，其動乃根於以前之靜而動也；太極之靜，靜之後又有動，其靜乃爲以後之動之根也。太極之動靜，往前推無窮盡，往後推亦無窮盡，故動靜無端也。太極動而生陽，動而生陽之前又靜而生陰，其動而生陽乃根於以前之靜而生陰也。太極之靜而生陰，靜而生陰之後又動而生陽，其靜而生陰乃以後之動而生陽之根也。太極之動而生陽，靜而生陰，往前推無窮盡，往後推亦無窮盡，故陰陽無始也。因動靜無端，陰陽無始，故動靜陰陽，往前推去，不能相合爲一；因若相合爲一，即是有始，而亦不成爲動靜陰陽矣；故推之於前，而不見其始之合也。因動靜無端，陰陽無始，故動

靜陰陽，往後推云，亦不能相離爲二；因若相離爲二，卽是有終，而亦不成爲動靜陰陽矣；故引之於後，而不見其終，離也。因太極是動靜陰陽之本體，故動靜陰陽之所以爲動靜陰陽者，無適而非太極本然之妙；太極不然之妙，能動而生陽，靜而生陰，故動靜陰陽皆不能離乎太極也。

太極雖動而生陽，靜而生陰；但言太極至萬物化生，非先有此而後有彼；乃是一時俱生，已一齊在其中。

(四)人物各有一太極：天地人物共有一太極，而天地人物共有一太極。蓋天地萬物共一太極，陽動則太極在陽動之中，而陽動有一太極；陰靜則太極在陰靜之中，而陰靜有一太極。五行之生，則太極在五行之中，而五行各有一太極。乾男坤女，則太極在男女之中，而男女各有一太極。萬物化生，則太極在萬物之中，而萬物各有一太極。有天地人之三才，則太極在三才之中，而三才各有一太極。其實這些太極還只是一個太極。蓋合而言之，萬物統體是一太極；分而言之，一物又各具一太極。且萬物之生，乃同一太極，故萬物統體一太極；但一物之中，天理完具，不相假借，故萬物各具一太極。且自本而之末，則太極動而生陽，靜而生陰，故陰陽分太極而各有其太極；五行又自陰陽而生，故五行又分陰陽之太極而各有其太極；萬物又自陰陽五行而生，故萬物又分陰陽五行之太極而各有其太極；所以說萬物各具一太極。自末以緣本，則萬物之太極乃係分自陰陽五行者，故萬物之太極卽陰陽五行之太極；五行

之太極又係分自陰陽者，故五行之太極即陰陽之太極；陰陽之太極又係分自同一太極者，故陰陽之太極即同一之太極；所以說萬物同一太極。

人物各有一太極，與月映萬川相似。蓋萬個太極只是一個太極。一個太極又是萬個太極。萬物統體既是同一太極，而萬物又分此同一太極而各有其太極；此並非同一太極有了分裂，只是萬物各有稟受，又自各全其一太極而已。譬如月在天上，只有一個，但散在江湖，却有無數個月，並非天上之月分裂而在江湖也；只是江湖之水各有稟受，各得一全耳。

二、理

朱子所謂理有五意義：（一）形上生物之本。（二）理與事物。（三）理之流行。（四）當然之則。（五）所以然之故。

（一）形上生物之本：朱子底理是形上生物之本。太極即是理。太極是造化之樞紐，品彙之根柢；萬物之生，同一太極；此即理爲生物之本之義也。且太極是形而上者，太極無象，太極無聲臭之可言，此即理是形而上者之義也。但其所謂形而上者，即無象無聲無臭也；故其所謂理是形而上者，即謂理無象無聲無臭也。所謂形而上者即是無形之義，但何以不曰無形，而曰形而上者？蓋因若曰無形，則理是無形而物是有形，物與理便相間斷；故以形而上下言之，截得分明。使理與物上下之間分別得一個界限。

理是有條理，蓋太極有標準之義，乃天地萬物生生不已所依照之標準；理是當然之則，乃天地萬物變化不息所遵守之法則。理既爲標準，既爲法則；則理之本身當然有條理，方能爲標準爲法則也。

(二) 理與事物：理與氣合而生物，理未與氣合而未生物。所謂無一物不具此理，無一理可違於物，此指理與氣合而生物言之也；蓋理與氣合而生物，物物皆具此理，故無一物不具此理；理與氣合而生物，理即在物之中，故無一理可違於物。所謂未有一物之時，只有天下公共之理，未有一物所具之理，此指理未與氣合，而未生物時言之也。蓋理未與氣合，而未生物，則理不在一物之中，而不爲一物所具有，故未有一物所具之理。理未與氣合，而未生物，雖無一物所具之理；然太極爲天地萬物之理的總體，則係無時不有者，故有天下公共之理也。

理與氣合而生物，理與氣離而滅物。所謂必得是理，然後有是物；必失是理，然後無是物；此指理與氣合而生物言之也。蓋理與氣合而生物，此物必得此理而具有之，然後方有此物也；理與氣離而滅此物，此物必失此理而不具有之，然後方無此物也，所謂以事言之，固必有是理而後有是事；以理言之，亦非無是事而徒有是理也；此指理與氣合而生物言之也。蓋理與氣合而生物，以事言之，固必具有此理而後有此事；以理言之，則既具有此理，亦不能無此事也。

(三) 理之流行：理無時不流行，無地不流行，故理無時不有，無地不在也。此種意義，可自太極無時不有，無地不在而得之。且一物之中，莫不有萬物之理。蓋理無所不在，理之在此物與理之在彼物相同也；且物物之理又各係太極之全體，故一物之中，莫不有萬物之理焉。

(四) 當然之則：朱子底理是當然之則，即是事物所當遵守之法則也。天下之物必各有當然之則，此即是理。凡有聲色對象而盈於天地之間者，皆謂之物；既有是物，則其所以爲是物者，莫不各有當然之則，而自不容已，此即所謂理也。此理乃得於天之所賦，而非人之所能爲也。例如人心之爲物，其體之仁義禮智之性，即謂之理，亦即此心當然之則也；其用之惻隱羞惡恭敬是非之情，即謂之物，此情之發，必遵照仁義禮智當然之則，而不可亂也，又如人之五官，亦謂之物，既謂之物，亦各有當然之則；聽之聽乃耳之當然之則也，視之明乃目之當然之則也；耳目之視聽，必遵照聰明當然之則，而不可違也。又如五倫之事，亦謂之物，而君之仁臣之忠父之慈子之孝，乃倫理之事之當然之則也；人之君臣父子之相處，亦必依照仁忠慈孝當然之則，而不可離也。至於天地鬼神之大，鳥獸草木之小，亦皆謂之物，既謂之物，亦皆各有其當然之則；此物之所以爲此物者，固必依照其當然之則而不可離；而人之所以處此物者，亦必遵照其當然之則，而不可違也。

(五) 所以然之故：朱子底理是所以然之故，即是事物之所以然之原因也。例如天地之所以高深，

其所以然之故，即以天文學之理論，推求所得之原因也。事物固各有當然之則，此當然之則又必有所以當然之故，即必有所以然之故之理也。例如父之慈，子之孝，乃父之事之當然之則也；此當然之則必有所以然之故。因父子只是一個人，此乃父之所以慈子之所以孝之原因，即其所以然之故也。

事物之所以然之故，即太極也。如人生倫理之間，臣之忠，子之孝；天地造化之際，陽長則生，陰消則死；大而天之高地之深，小而見赤子入井之枕榻惻隱；此皆其當然之則也。但其所以當然之故，必有其最高最後唯一之原因，此原因即其必然不可易之理，即其所以然之故也。此最高最後唯一之原因即是太極。太極即事物必然不易之理，即事物所以然之故也。太極乃徹心徹髓之理，向裏入深之理，中間核子之理，故太極爲事物最高最後唯一之原因，必然不易之所以然之故也。

三、氣

朱子所謂氣有四意義：（一）形下生物之具。（二）氣之運轉。（三）氣之新生。（四）陰陽。

（一）形下生物之具：朱子底氣是形下生物之具，人物之身體乃氣所組織而成也。蓋陰陽是氣，乃是形而下者，陰陽是形而下之器，故氣是形而下之物也。但太極無象，陰陽有氣，故所謂形而下者，乃有象之義也。且陽變陰合而生水火木金土，有陰陽則一變一合而五行具；此乃陰陽生五行，陰陽爲生五行之具也。且五行具則造化發育之具無不備矣，二氣五行，化生萬物；此乃陰陽生萬物，陰陽爲生物之

具也。且人物之始，以氣化而生，氣聚成形，則形交氣感，遂以形化，而人物生生，變化無窮矣；此乃陰陽五行凝聚而成人物之形，人物之身體乃陰陽五行所組織而成也。

氣之生人物，與磨子磨出物事相似。若天地陰陽之氣，大而包羅天地，小而入毫釐絲忽裡去；凡天下之物，如天地人物，其身體之組織，皆係陰陽之氣之所爲。蓋天地之氣，滾一番便生一番人物；天地之氣之生人物，與磨子磨出物事相似；人物便似磨子磨出的小胞，天地便似磨子磨出的大胞。

(二) 氣之運轉：從時間而言，則氣係無時不有者；故陰陽之氣，一陰一陽，往來不息，是氣之運轉，無時停息，故其生物亦無時停息也。從空間而言，則氣係無地不在者；故陰陽之氣，盈天地之間，其消息闔闢，終始萬物，是氣之運轉，無地間隔，故氣能生萬物而爲萬物之始，滅萬物而爲萬物之終也。氣之運轉既如此，故氣能生天下之物，而凡天下之物皆陰陽之氣之所爲也。陰陽之氣，聚則組成人物之身體，而人物有其生；散則毀滅人物之身體，而人物有其死。

(三) 氣之新生：朱子底氣是新生的，朱子借易之復卦，以解釋氣之新生的意義。陽消於上而息於下，其卦曰復；復之義即反也，言陽之既往而來反也；所謂陽之既往而來反者，並非既往之舊陽而復來反也，實則舊陽既往，而新生之陽來反也。蓋既往之陽化而無有，若川流之已去；新生之陽源源而來，若川流之不窮。既往之舊氣既消，來反之新氣方息，舊氣既往而絕於彼，新氣來反而生於此，新氣之生

並不用舊氣以爲資，新氣之生乃自其本源而來也。此種本源當爲太極之動而生陽，靜而生陰也。

氣聚而生人物，亦係新生之氣也。蓋天地造化，氣聚而生人物，氣散而滅人物；氣之既去者便散而無有，故不能復反而相聚；氣之來反者乃係新生之氣，相聚而成人物之身軀也。

(四)陰陽：陰陽爲一氣又爲二氣，陰陽不相離而又相反。蓋天地之間，本一氣之流行，此即陰陽爲一氣之義也。陰陽爲造化之本，不能相無，此陰陽不相離之義也。以氣之動靜分之，然後有陰陽之別，此即陰陽爲二氣之義也。陰陽之消長有常，此即陰陽相反之義也。

陰陽所以爲一氣又爲二氣者，蓋陰陽謂之一氣亦可，謂之二氣亦可。所以謂之二氣者，蓋陰陽只是一氣之推行，一氣之消息，一氣之進處長處便是陽，退處消處便是陰。所以謂之二氣者，蓋陰陽分陰分陽，兩儀對峙也。

陰陽所以不相離而又相反者，蓋陽是輕清底，陰是重濁底；陰陽升降生殺之大分，不可無也；此即陰陽是相反者，陰陽所以是相反者，蓋因陰陽之性質相反也。且天地間無截然爲陰爲陽之理；陰陽是陽中之陰陽，剛柔是陰中之陰陽；此即陰中有陽，陽中有陰，陰陽不相離之義也。

四、理與氣

對於理與氣之關係，可分三問題言之：(一)理氣之合。(二)理氣不相離雜。(三)理氣之先後。

(一) 理氣之合：理與氣合而生人物。蓋無極之理與二五之氣，混融無間，妙合而生人物；此即理與氣合而生人物也。且天下無性外之物，而性無不在，氣聚而成形；此即人物之生，得理以爲性，得氣以成形也。且性爲之主，而陰陽五行爲之經緯錯綜；此即理與氣合而生人物之時，理爲主而氣爲從也。由此可見，朱子雖承認理與氣爲人物之生之二本源，但頗偏重理而輕視氣也。

所謂理與氣合而生人物者，即天地之理與天地之氣相合而生人物也。蓋天地之所以生物者理也，其生物者氣與質也；人物之生，同得天地之理以爲性，同得天地之氣以爲形；此即理與氣合而生人物，人物得理以爲性，得氣以成形之義也。

理既與氣合而生人物，故理與氣皆在人物之中。所謂言物則氣與理皆在其中，即謂理與氣合而生物，物中有理與氣也。

(二) 理氣不相離雜：太極不離陰陽，亦不雜陰陽，在本章本節第一段中已言之。太極即是理，陰陽即是氣。太極不離陰陽，即理氣不相離；太極不雜陰陽，即理氣不相雜。今再就朱子明言理氣不相離雜者，以說明理氣不相離雜的意義。所謂若理則只在氣上，初不是凝結自爲一物，此則理氣不相離之義也。所謂理與氣，此決是二物，此則理氣不相雜之義也。所謂理與氣合而生人物，則理與氣在人物之中，渾淪不可分開；不論氣之精粗，莫不有是理；此即理氣不相離之義也。所謂理與氣合而生人物，則

理與氣在人物之中不，不害二物之各爲一物；氣是氣，理自是理，亦不相夾雜；此卽理氣不相雜之義也。

(三) 理氣之先後：理氣既無先後之可言，而又理先而氣後。所謂有是理後生是氣，此當指太極動而生陽，靜而生陰也；但既言有是理後生是氣，則理在先而氣在後矣。所謂太極動而生陽，靜而生陰，並非理先而氣後；理氣二者有則同時皆有，並無先後之可言也。此當指太極動而生陽，靜而生陰，並非動而後有陽，靜而後有陰；以太極之動便是陽，靜便是陰也。蓋理無形象，不屬有無，理不可以時間論，理係無時不有者；且動靜無端，陰陽無始，氣亦不可以時間論，氣亦係無時不有者；理與氣二者，既皆不可以時間論，皆係無時不有者，故理氣更不能以時間相比較，理氣更無先後之可言也。朱方一子面謂理氣無先後之可言，此點固易明白；一方面又謂理先而氣後，此點朱子並未說明其所持之理論也。

朱子所謂理氣無先後之可言者，乃從其哲學系統而言，其所謂理先而氣後者，乃從其倫理觀念而言也。所謂以本體言之，則有是理然後有是氣；是則理在先而氣在後，乃從本體言之也。朱子雖謂理是形上生物之本，氣是形下生物之具，理與氣本無先後之可言；但理乃是本體，必先有本體，然後有其他一切，故從本體來說，則有理然後有氣，理在先而氣在後也。由此可見，朱子乃重視理而輕視氣也。故朱子所謂理氣無先後之可言者，乃從理智來說，由其哲學系統而言也；其所謂理先而氣後者，乃從感情來

說，由其倫理觀念而言也。朱子對於理氣之先後的理論，始終不能有一致的主張者，蓋因朱子既重視其哲學系統，尤重視其倫理觀念也。若謂理氣無先後之可言，則合於其哲學系統，而不合於其倫理觀念；若理謂先而氣後，則合於其倫理觀念，而不合於其哲學系統；此朱子所以游移於二者之間，而不能有一致的主張也。

理未與氣合而未生人物，理先而氣後；理既與氣合而生人物，理氣無先後之可言。所謂未有此氣，已有此性；此蓋指理未與氣合而未生人物之時，雖未有人物所有之氣，已有人物之性，即已有人物之理矣；此乃自理與氣合而生人物，以推想理未與氣合而未生人物之時，乃先有理而後有氣，理在先而氣在後也。所謂不論氣之精粗，莫不有是理；此蓋指理與氣合而生人物，人物之生而言，有氣即有理；理與氣在人物之中，無先後之可言也。

第四章 斯賓諾莎底一元論與一種本體論的雛形

第一節 斯賓諾莎底一元論

一、本體

普通所謂一元論有廣狹二義，廣義的一元論指單一本體的本體論而言，按此意義。唯心論及唯物論皆有一種一元論。狹義的一元論指心物一體的本體論而言，按此意義，只有荷蘭的大哲學家斯賓諾莎（

Spinoza (1632—1677) 底本體論方是一元論。

斯賓諾莎用幾何學的方法，自基本定義演繹出其哲學系統；在其哲學系統中，各部分皆有邏輯的聯係。其哲學系統的出發點爲本體，而本體有其定義。本體不依他物而自己存在，不用他物的概念而可以被知；若無本體，則他物不可思想；若無他物，本體仍可思想；本體是絕對獨立的基本原理。

從以上的定義，吾人可以分析本體的意義。本體既爲絕對獨立之物，故必爲無限的；若本體爲有限的，則必爲他物所限制，因之依靠於他物而失其獨立。本體是唯一的，因若有兩個本體，則將彼此互相限制，而失其獨立，因之不得謂之本體矣；故只有一個本體，本體不依靠任何物，任何物皆依靠本體。本體是自己的原因，而不以他物爲原因；因若以他物爲原因，則將爲他物所產生，因之依靠於他物，而不得謂之本體矣。本體是自由的，無物可以決定本體，本體決定其自身；本體的性質及動作皆發於其自身。本體不能有人性，因人性有被決定的意義，而被決定即被否定也；故本體不能有人類的理智和意志，本體既不能思想計劃與決定，又不能依一定目的而活動。

如此無限的單一的自因的本體又謂之上帝。上帝在宇宙之中，宇宙在上帝之中；上帝宇宙是一而非二，上帝是整個的宇宙。上帝創造世界，而爲世界的原因；但只是內在的根本的原因，而不是外在的超越的原因。上帝之爲萬物的原因，與牛奶爲白色甜味液體之原因頗相似，與父爲子之存在之原因

大不同也。

二、屬性

本體有無限屬性，所謂屬性，一方面爲本體的性質，一方面爲人類認識本體之形式。本體是無限的，屬性之數目是無限的，每個屬性的本身也是無限的。

在此無限的屬性中，人類的心靈所能認識者只有兩個屬性，即廣袤與思維。本體用無限屬性表現其自身，人類只能知廣袤與思維兩個屬性；人類是廣袤思維之物，本體也是廣袤思維者。有廣袤之處即有思維，有思維之處亦有廣袤；有本體之處即有廣袤與思維，本體無所不在，故廣袤與思維亦無所不在。本體是絕對地無限的，因除本體外更無他物；屬性是相對地無限的，因其無限性只限於其自身。廣袤之爲廣袤，思維之爲思維，固屬無限者；但除廣袤外尚有思維及其他屬性，除思維外尚有廣袤及其他屬性，故二者皆不是絕對地無限。本體爲宇宙事物之全體，廣袤及思維皆不能包括宇宙之全體。

本體因有廣袤之屬性，故組成物或身體；因有思維之屬性，故組成心或精神。本體的屬性各組成一世界，廣袤組成物質世界，思維組成精神世界；因本體有無限屬性，故當有無數世界。故除人類所能知之物質世界及精神世界外，尚有無數不能知之世界；此無數世界既非物質世界，又非精神世界，且與時間空間無關係，而爲他種情形之世界。各個世界各爲獨立的世界，彼此不能互相影響；故精神不能改變

身體，身體亦不能改變精神。各個世界皆為同一本體所借以表現其自身者，彼此是平行的，故精神與身體之動作互相調和，各個世界若推其根源，皆歸於同一本體；故精神與身體無高低之分，而有相同之價值。

同一本體既為思維及廣袤之主體。故此本體論既非唯物論又非唯心論，而為二者的綜合，每一屬性之本身皆為獨立無限者，故只能用其本身解釋之。而不能用他種屬性解釋之。心並非物所產生之結果，不能用物解釋心，故唯物論不能成立；物亦非心所產生之結果，不能用心解釋物，故唯心論亦不能成立。心物二者只是屬性而非本體，二者同為唯一本體之屬性，結果二者只是一物。此唯一本體自一方面觀之，則為物質世界；自他方面觀之，則為精神世界。

三、形式

屬性顯現於形式之中。所謂形式即本體之變化，形式存在於事物之中，且借事物而被認識。廣袤之變化為動靜，思維之變化為理智與意志，故動靜理智與意志為本體之形式，或為屬性之形式。形式是無限的，動靜理智與意志即物理世界與心理世界無始亦無終。無限的形式各組成有限的形式，動靜經變化後，產生無數有限的形式，名曰身體；理智與意志經變化後，產生無數有限的形式，名曰心靈。動靜理智與意志雖無始無終，而身體及心靈則有生有滅。廣袤顯現其自身於身體之中，思維顯現其自身於心靈

之中。吾人不能有抽象思維及抽象廣袤之自身，而只有個體的心靈和個體的身體；但離開思維不能有理智與意志的思想，離開廣袤不能有動靜的思想。

從一種意義來說，形式是永久的無限的；從另一種意義來說，形式是暫時的有限的。種及類永存，個體則有生滅；人類永存，個體之人則有生滅。本體顯現其自身於物理的形式及心理的形式兩類系統中，即顯現其自身於觀念的系統及身體的系統中。個體的身體作成一因果關係的連環，個體的觀念亦作成一因果關係的連環。個體的觀念因其他觀念之存在而存在，個體的物體因其他物體之存在而存在。

人類的精神是思維的形式，人類的身體是廣袤的形式。因觀念的系統及身體的系統是平行的，故每一觀念相當於一個身體，每一身體相當於一個觀念。一切東西都是物的形式與心的形式，一切的物都有心，一切的心都有物。有一身體則有心的現象，有心的現象則有身體。人心是人身的觀念，人身是心身的物體。人身爲許多部分所作成，故甚複雜；人心包含許多觀念，亦甚複雜。

第二節 一種本體論的雛形

一、五種本體

本體有五種：（一）道。（二）物。（三）生。（四）心。（五）神。

(一)道：道爲第一本體，爲最基本的本體。道卽全體，包括整個的宇宙。道包括宇宙與人生，包括天地人，包括事物與關係，包括具體的東西與抽象的道理。道大無外而小無內，整個宇宙的一切皆在道之內而不在道之外。

道之範疇爲一多。道爲全體，全體只是一個，故道爲一。道爲數目所從出，數目始於一，故道爲一。道只是道，而非宇宙間的一切，若執某物而謂之道則不可，故道爲一。道爲全體，全體之內容是複雜的，故道爲多。道爲數目所從出，數目成於多，故道爲多。道雖是道，又是宇宙間的一切，若謂某物爲非道則不可，故道爲多。

道之對立爲是非。凡物是此則非彼，是彼則非此。例如此物是牛則非馬，是馬則非牛。唯有是非方有宇宙之存在，唯有是非方有人生之可言。從內包方面來說，一物是此則爲此所拘束，所是之範圍愈廣，所非之範圍亦愈廣；例如一物是紅的則不能是其他顏色的，是方的則不能是其他形狀的。從外延方面來說，一物是此則得此之解脫，所是之範圍愈廣，所非之範圍愈狹；例如一物是動物則非非動物，是生物則非非生物。道是此則非彼，是彼則非此，故道作是非之對立也。道既是此又是彼，既是彼又是此，故道作是非之統一也。道所以作是非之對立者，蓋爲創造宇宙產生人生也。道所以作是非之統一者，蓋爲協和宇宙通貫人生也。

道本身含有辯證法則，道之流行以創造宇宙和人生又按照此法則，譬如人身含有呼吸消化法則，而人身之生存又按照此法則。道是一切，故爲多；道非一切，故爲一。就其爲多言，故對立；就其爲一言，故統一。故道含有對立統一的法則。對立統一的法則是辯證法的根本法則，而由量到質之轉變的法則及否定之否定的法則又是對立統一的法則之兩個發現形式；道既含有對立統一的法則，故亦含有整個的辯證法則。道既含有辯證法則，而道之發展又按照此法則。

(二)物：物卽物質，物爲第二本體，爲道之發展的第二階段之本體。物有精粗大小之別，電子爲精物，山石爲粗物，天地爲大物，毫末爲小物。粗物爲精物所組織而成，大物爲小物所累積而成。但無論精粗大小皆謂之物，例如人之腦髓亦是物，江河之水亦是物。

物之範疇爲時空。所謂時空只是混然一體，不可分離。平常所謂物有廣袤性或佔空間性者，實卽謂物拓延於時空，佔有時空也。時空雖爲混然一體，不可分離，但爲便利計，亦可分別言之。縱說則過去現在將來爲時間，橫說則上下四方爲空間。時間從道來說，是有始有終的；從本身來說，是無始無終的。時間往前往後推去，固屬無限；往裏推去，又可作無限制。分空間從道來說，是有內有外的；從本身來說，是無內無外的。空間往上下四方推去，固屬無限，往裏推去，亦可作無限分割。

物之對立爲存在與不存在。所謂存在只是具體的存在，而非抽象的潛存。具體的存在者方可說存在

與不存在，抽象的潛存者只可說有無。例如泰山爲存在，道德爲潛存；泰山爲存在，道德爲有。凡存在者必有，而有者未必存在。例如泰山既爲存在又爲有，而道德只是有而不存在。物乃在時空，故名曰存在，非物則不在時空，故名曰不存在。例如電子爲在時空者，故曰存在；空無爲不在時空者，故曰不存在。物既有在時空而存在，及不在時空而不存在之分，故物作存在與不存在之對立也。但物之有固由於物之本身之存在，且由於物之四且由周環境之不存在，即所謂有之以爲利，無之以爲用也。物既綜合存在與不存在而成其爲物，故物作存在與不存在之統一也。

(三)生：生卽生命，生爲第三本體，爲道之發展的第三階段之本體。生有許多等級、最低級之生爲原始生物之生，最高級之生爲人類之生。生只管發展，只管創化，打破一切阻力，不問一切道義。生之條件有二，一爲食，一爲色；食所以維持個體之生命，色所以維持種族之生命。因爲求食，高等生物常犧牲低等生物；因爲求色，兩性常互相佔有異性。生是盲目的衝動力，是猛烈的創化力，有強權，無公理，有自己，無他人；生是個弱肉強食優勝劣敗的鬭爭世界。

生之範疇爲生死。生死只是一事之兩端，只是生物界的自然現象。生死相反而成，生所以遠死，死所以離生；生所以成其死，死所以成其生。生死之距離有長短之不同，卽生命有長短之不齊，此因生物之種族之不同而不同，且因個體之情形之不同而互異。生有美滿與缺陷之分，生命能維持其應有之長

短，且有其豐富之內容者，爲美滿的生；否則爲缺陷的生。

生之對立爲屈伸。生命得其發展名曰伸，生命受其阻碍名曰屈。伸必有屈，屈必有伸。若有伸而無屈，則伸將作無窮盡之伸，此屬不可能；且伸將作無限制之伸，此屬無趣味。若有屈而無伸，則屈將至於毀滅，此屬生物之滅亡；且屈將至於不振，此屬生物之悲傷。生命之中既有屈有伸，故生命作屈伸之對立；生命既一屈一伸而成爲生命，故生命作屈伸中統一。

(四)心：心即精神，心爲第四本體，爲道之發達的第四階段之本體。心爲人類所獨有，而他物皆無之；心爲人類的特性，人類的本質；人之所以爲人者，因其有心也。心有大小之別，此由個人覺悟之不同而互異。宇宙便是吾心，吾心即是宇宙，此大心也。人非木石，誰能無心，此小心也。心無形體，而不可見；肉心非心也，腦髓非心也。心是無在而無不在的，心既可在天地之大，又可離天地之大而在毫末之小。心不在身中，而身反在心中；身以心爲目的而存在，心以身爲工具而表現。

心之範疇爲概念。平常所謂心能思維者，實即謂心能活動於概念中也。宇宙間有具體的物體又有物體所根據的抽象的形式，心經過物體而達於形式，即是概念；故概念既非物體，又非形式，而是二者的綜合。心之範疇爲概念，概念之組合爲判斷，判斷之進行爲思維。

心之對立爲靈昧，心有兩方面，一方面爲感情，一方面爲理智。感情爲主觀的熱烈的盲目的衝動力

，理智爲客觀的冷靜的分析的判斷力。其實感情與理智不過是心的兩方面，若推其究竟，感情即是理智，理智即是感情，二者還只是一個心。所謂心之靈，即心之感情豐富而理智智慧也，所謂心之昧，即心之感情薄弱而理知愚鈍也。心之無所不知即爲靈，有所不知即爲昧；心之無所不能即爲靈，有所不能即爲昧；心之無所不通即爲靈，有所不通即爲昧；故心作靈昧之對立也。心對於感情，先作有感情，次作無感情，最後作無感情的感情；即作偉大之感情；心對於理智，先作無理智，次作有理智，最後作無理智的理智，即作高尚的理智；故心作靈昧之統一也。

(五)神：神即天國或天上之主人。神爲第五本體，爲道之發展的第五階段之本體。神是全知全能全通者，是絕對自由平等快樂者。耶穌教所說的天堂的生活，社會主義者所說的理想社會的生活，各派人生哲學家所說的理想人生的生活，神皆兼而有之。神能升天且能入地，神能同時升天而且入地，但不能同時既升天而不升天，同時既入地而不入地。神簡直是神妙不測了，但仍可依邏輯而推測之。

神之範疇爲可能。可能從道來說，是有限的；從本身來說，是無限的。凡事實的東西皆是可能，例如人長泰山大，樹生萬年壽，全世界的人都是聖人，日出於西而入於東，皆是可能。凡理想的東西有不能有不可能的。凡理想之不自相矛盾者，皆爲可能；例如理想一物既是桌子又是椅子，理想孔子活十萬歲，皆是可能。凡理想之自相矛盾者，皆爲不可能；例如理想一物既是桌子同時又不是桌子，理想我在此

此屋內同時又不在此屋內，則爲不可能。所以不可能者因爲自相矛盾，而自相矛盾之本身又是一可能。可能有實現與不實現之分，凡可能之已有事實之表現者，即爲實現；凡可能之未有事實之表現者，即爲不實現。可能現在雖未實現，但無害於其爲可能，且無害於其將來之實現。

神之對立爲圓滿與缺陷。凡可能之絕對地實現者，謂之圓滿；凡可能之相對地實現者，謂之缺陷。例如定義的圓或方絕對地實現，即爲圓滿；理想的善或美相對地實現，即爲缺陷。凡所欲的可能得其實現，謂之圓滿；凡所惡的可能得其實現，謂之缺陷。例如國家之興盛得其實現，即爲圓滿；愛人的死亡得其實現，即爲缺陷。神能使可能實現，故爲圓滿；不能使不可能實現，故爲缺陷。神能使所有的可能皆得實現，故爲圓滿；不能再有其他可能而使之實現，故爲缺陷。神能使某可能真正實現而爲某事物，故爲圓滿；不能使此可能真正實現而爲其他事物，故爲缺陷。故神作圓滿與缺陷之對立也。神既能使可能絕對地實現，又能使可能相對地實現；既能使所欲的可能實現，又能使所惡的可能實現；故神作圓滿與缺陷之統一也。

道發展至神之階段，已發展至於極端，不能再行發展；若再發展則宇宙消滅，而復歸於道。若果如此則道已躊躇滿志而歸，而開始其第二次的發展。道的第三次的發展。或仍依此五個階段，或依其他步驟，則不得而知。但以道所含有之辯證法推之，則其第二次的發展當與第一次的發展相對立，當爲第一次

的發展的量的增加而變爲質的改變，當否定第一次的發展。雖能推知其如此，但究依何種步驟，仍不得而知。

二、本體之法則

本體之法則有四：（一）對立統一的法則。（二）由量到質之轉變的法則。（三）否定之否定的法則。（四）範疇的法則。

（一）對立統一的法則：五種本體之本身皆含有對立統一的法則，而其發展又按照此法則，在上段中已分別言明之，茲不復贅。

（二）由量到質之轉變的法則：五種本體之本身皆含有由量到質之轉變的法則，而其發展又按照此法則。此法則可用各種本體之範疇爲根據，依變與不變之性質說明之。道之範疇爲一多，道是一是多則不受限定，而變動不居，故道爲變者。道之發展若達於極點，道之量若增加達於最高限度，則道突變而爲物，即變化之道突變而爲不變之物質。物之範疇爲時空，物存在於時空則受限定，而不易變動，故物爲不變者。物之發展若達於極點，物之量若增加達於最高限度，則物突變而爲生，即不變之物突變而爲變化之生命。生之範疇爲生死，生之一屈一伸則不受限定，而變動不居，故生爲變者。生之發展若達於極點，生之量若增加達於最高限度，則生突變而爲心，即變化之生突變而爲不變之精神。心之範疇爲概

念，心變明於概念中則受限定，而不易變動，故心爲不變者。心之發展若達於極點，心之量若增加達於最高限度，則心突變而爲神，即不變之心突變而爲變化之神。神之範疇爲可能，神使可能成圓滿或缺陷則不受限定，而變動不居，故神爲變者。神之發展若達於極點，神之量若增加達於最高限度，則神突變而爲道，即神復歸於道也。

從此法則來說，在道之展的五個階段中，每前一階段各產生其後一階段，每後一階段各爲其前一階段所產生；故每前一階段各較其後一階段爲更基本，每後一階段各較其前一階段爲次基本。所謂更基本次基本者，乃就發展先後之次序而言也。由此言之，道較物爲基本，物較生爲基本，生較心爲基本，心較神爲基本。

(三) 否定之否定的法則：五種本體之本身皆含有否定之否定的法則，而其發展又按照此法則。此法則可用各種本體之對立爲根據，依肯定、否定、否定之否定的次序說明之。道之對立爲是非，道爲第一步驟之肯定。所以如此者，蓋因若不肯定道，則宇宙將無從產生故也。物之對立爲存在與不存在，物爲第二步驟之否定，物爲道之否定，物否定道之非而肯定其是。所以如此者，蓋因物乃否定道之非物，而肯定道之是物故也。生之對立爲屈伸，生爲第三步驟之否定，生爲否定之否定，生爲物之否定，生否定物之存在而肯定其存在。所以如此者，蓋因生乃否定物之不存在於生命，而肯定物之存在於生命故

也。且生乃綜合道與物而作更高之發展，即綜合道之是及物之存在而作更高之發展。所以如此者，蓋因生乃融合道之是生命及物之存在於生命，而成爲較道與物爲更高之生命故也。心之對立爲靈昧，心爲第四步驟之否定，心爲否定之否定，心爲生之否定，心否定生之屈而肯定其伸。所以如此者，蓋因心乃否定生之屈於精神中，而肯定生之伸於精神中故也。且心乃綜合物與生而作更高之發展，即綜合物之存在及生之伸而作更高之發展。所以如此者，蓋因心乃融合物之存在於精神及生之伸於精神中，而成爲較物與生爲更高之精神故也。神之對立爲圓滿與缺陷，神爲第五步驟之否定，神爲否定之否定，神爲心之否定，神否定心之昧而肯定其靈。所以如此者，蓋因神乃否定心之昧於神中，而肯定心之靈於神中故也。且神乃綜合生與心而作更高之發展，即綜合生之伸及心之靈而作更高之發展。所以如此者，蓋因神乃融合生之伸於神中及心之靈於神中，而成爲較生與心爲更高之神故也。道之發展至神之步驟，已發展至於極端，不能再行發展而得否定，若再行發展而得否定，則復歸於道矣。

從此法則來說，在道之發展的五個階段中，每前一階段各爲其後一階段之材料，每後一階段各爲其前兩階段之綜合。故每前一階段各較其後一階段爲卑賤，每後一階段各較其前一階段爲高貴。所謂高貴卑賤者，乃就發展程度之高下而言也。由此言之，物較道爲高貴，生較物爲高貴，心較生爲高貴，神較心爲高貴。

(四) 範疇的法則：在道之發展的五個階段中，每階段皆有其範疇，每範疇皆有其應當遵守之法則。此法則其簡單，即每範疇只能適用於其相當階段之本體，而不能適用於其他階段之本體也。由此言之，一多之範疇只能對道而言，若適用於物、生、心、神則無意義。時空之範疇只能對物而言，若適用於道、生、心、神則無意義。生死之範疇只能對生而言，若適用於道、物、心、神則無意義。概念之範疇只能對心而言，若適用於道、物、生、神則無意義。可能之範疇只能對神而言，若適用於道、物、生、心則無意義。

(完)

哲學概論

中華民國三十六年一月初版

世界科學社叢書

哲學概論

實價國幣貳仟圓整

著者 李相顯

發行人 唐嗣堯

印刷所 世界科學社

總發行所 世界科學社

發行所 全國各大書局

出版部發行組
北平東城椿樹胡同二號
電話(東)五九〇二

版權所有

10

10/10/10
10/10/10
10/10/10
10/10/10