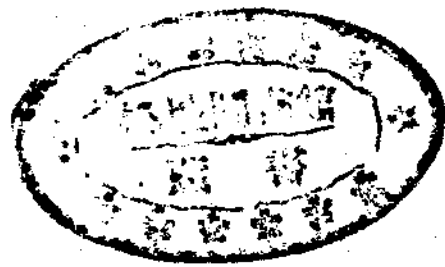


# 學原

CAMPUS SCIENTIAE

第一卷 第四期



學原社編輯  
商務印書館總經理

商務印書館 最新編印



# 新小學文庫

第一集

▼時代兒童的精神食糧 ▼基本教育的優良讀物

敝館爲配合建國途中中文教部門之需要，率先着手於各級學校基本參考圖書之編印。本年春編成「新中學文庫」，業經各地中等學校普遍採用。嗣復鑒於小學校之圖書設備，在戰前已感匱乏，中經戰禍，更復蕩然無存，其急切期待於補充，實視中等學校爲尤甚；至於戰後新設之小學，着手於參考圖書之搜集，亦深感取給之困難；況在舉世提倡基本教育之今日，我國對於優良的系統的兒童讀物，更應大量編印供應；敝館特邀專家多人，新編「新小學文庫」一套，先出第一集二百冊，以應各小學校及一般社會之急需。

本文庫第一集二百冊中，大部份均爲根據最新材料而撰述之作品，一小部份則就敝館前出「小學生文庫」及「小學生分年補充讀本」擷取其精華，計包含三四年級兒童用書各四十冊，五六年級兒童用書各六十冊，各級用書均別爲說話、讀本、作文、寫字、社會、自然、算術、勞作、美術、音樂、體育等科目，系統分明，支配勻稱。凡小學中高年級兒童所需各科補充教材，及關於世界大戰、聯合國、我國憲法、原子能、盤尼西林、DDT、與我國東九省、海南島、臺灣……等最新知識爲兒童所應知者，均經採納。其重要特色，具列下方。

敝館以本文庫廣泛供獻於全國小學校及社會家庭，不僅用以提高兒童讀書之興趣，增進初等教育之效率，且將用以加速基本教育之進展。  
全集分三期出版，第一期書於本年十月內出版。茲因紙張成本日益增漲，書價將隨時調整，敝館爲減輕學校家庭負擔起見，特提前發售特價，俾得以較低廉之價，購此必不可缺之書。

## 發售特價

### 三大特色

- 1. 適合兒童的閱讀需要**  
本文庫內容包羅甚廣，而取材則力求嚴謹，務使每一冊書皆具有教育的價值，兒童可由此獲得必需的、正確的知識，以補助課求之不足。
- 2. 適合兒童的閱讀興趣**  
本文庫對於各科知識均採用富有興趣的敘述方法，並儘量輔以優美的插圖，故能引人入勝，藉以培養兒童永久閱讀的興味。
- 3. 適合兒童的閱讀能力**  
本文庫按各學年程度，分級編寫，取材行文，均由淺入深，循序漸進，確能適合一般兒童的閱讀能力。

【書數及版式】六開版式，分訂二百冊。正文用上等新聞紙；封面彩色印刷。

【分期出版】全集於本年十月內、十一月內、十二月內、分三期出版。在各期書出版以前惠購者，由本館先給門市定價收據。

【定價及特價】全集定價四百一十元，十月內出版者按五折發售，計一百一十元。十一月內出版者按六折發售，計一百一十六元。十二月內出版者按七折發售，計一百一十二元。特價八折，實售九十六元。注意：特價波動的書，其售價按原定售價同比例調整，但特價期內，仍按八折計算。

【特價期限】自十月十六日起，至十二月十五日止。

【兼購】各省市教育行政機關購本文庫，或各小學校聯合採購本文庫一百部者，另定優待辦法。

【目錄樣本】函索請附足寄件郵費。

# 學原 第一卷 第四期 目錄

略說中西文化·····	熊十力·····	一
現代西洋哲學之趨勢(下)·····	倪青原·····	四
中國哲學之起原(下)·····	黃建中·····	二三
船山之性與天道論通釋(下)·····	唐君毅·····	四六
儒法兩家的政教思想·····	羅廷光·····	五八
箕子朝鮮攷·····	汪詒蓀·····	六四
科學政策之矛盾·····	田邊元著 徐佛觀譯·····	七〇
克羅齊論政治與道德·····	楊人楩·····	七八
絕句是怎樣起來的·····	孫楷第·····	八三
評述杜威論邏輯·····	牟宗三·····	八九

# 商務印書館

## 初版新書

三十七年  
七月份  
新書列下

- 社會科學與哲學自然科學** 朱亦松譯 定價二元五角  
 (社會科學及其相互關係論第七編)  
 Ogburn and Goldenweiser: Social Sciences and Their Interrelations (Part VII) 定價一元五角
- 社會學與教育** 許孟嘉譯 定價一元五角  
 T. S. Konoeki: Some Contributions of Sociology to Education 定價一元五角
- 中國政治制度史** (中山文化教育館研究叢書) 楊熙時著 定價五元  
 蘇聯政制 定價一元五角
- 美國經濟生活史** (美國文) 王育伊譯 定價十一元  
 Author C. Biring: The Rise of American Economic Life 定價十一元
- 經濟地理學導論** 張不介著 定價六元  
 現代各國警察 (訂正本) 李士珍著 定價七元
- 民營航空與和平** 張樹霖譯 定價二元五角  
 J. Parker van Zandt: Civil Aviation and Peace 定價二元五角
- 中國工業建設與對外貿易政策** 章友江著 定價二元  
 我們的寓言 (兒童世界叢刊) 趙景源等著 定價一元  
 我們的書信 (兒童世界叢刊) 趙景源等著 定價一元  
 我們的日記 (兒童世界叢刊) 趙景源等著 定價一元
- 民族與衛生** (國立中央民衆教育叢書) 胡定安合著 定價一元  
 幼童教育新導 (育館進修叢書) 司馬淦合著 定價一元  
 現代育嬰方法 (育館進修叢書) 李伯棠著 定價二元五角

- 新品種養蠶概說** (中國蠶) 中國蠶絲公司編輯 定價一元  
 現行家蠶新品種性狀概說 (中國蠶絲叢刊) 中國蠶絲公司編輯 定價一元
- 基礎工程學** (大學) 韓尚義著 定價一元五角  
 木藝十講 定價一元五角
- 大英國文學史** 曹鴻昭譯 定價十元  
 W. V. Moody and R. M. Lovett: A History of English Literature 定價十元
- 大國史大綱** (二冊) 錢穆著 定價十五元  
 本書以獨特的眼光，敘述國史已往的發展，對於各時代的學術思想，政治制度，社會經濟，均有精闢的論述，且以通貫的史觀，貫串古今，使讀者對於國史，有整體的認識，且能發見其演進的軌跡，實為國史研究之重要參考。
- 中國歷代世紀歌** 張元濟增訂 定價二元  
 我國有史四千餘載，歷朝興廢，分合，史蹟至為紛繁，南北朝及五代十國，割據併吞，參互錯綜，尤難辨別，惟陽萬壽先生撰此歌，敘述簡明，於現存各書，未為適宜。是已加修正，並增補清一代之史蹟，俾便於今。今以朱墨兩色，明若列眉，俾供初學讀史之助。
- 第二次世界大戰簡史** (二冊) 王輔仁編 定價六元  
 在現已出版的第二次世界大戰簡史中，要推美國史學家 Huns and J. A. Johnson 兩氏合著者，其內容詳盡，起自珍珠港事件，迄於日本投降，原原本本，一氣呵成。對於二次大戰的起因，特闡明，足資讀者之參考。
- 西門子自傳** (漢譯) 魏以新譯述 定價五元五角  
 Werner von Siemens: Lebenserinnerungen 定價五元五角
- 涼山夷家** (社會學叢刊) 林耀華著 定價四元

以上各書定價五〇〇〇 售發售〇〇〇 售發售〇〇〇 售發售〇〇〇

# 商務印書館

## 初版新書

三十六年  
八月份  
新書列下

- 青年守則十二講……孫一芬編著 定價三元五角  
 中國國民經濟史(大學叢書)……羅仲言著 六册定價六元  
 中國工業化通論……谷春帆著 定價四元  
 比較法學概要……龔 鈺著 定價八元  
 國際法(大學叢書)……崔書琴著 二册定價各六元五角  
 全書包含六編，除第一編為總論外，以下各編分論國際法、平時法、爭端法、戰時法、與中立法。著者持着純法學的態度，用以說明現行國際法的內容；附個人意見，亦有別於法律的說明。初版發行於重慶，仍當第二次世界大戰的末期。戰後經著者加以修訂，特別是與國際組織及和平會議有關兩章，並附錄聯合國憲章及國際法院規約於編末，以便參考。茲據修訂本在滬印行。
- 國際組織概要及其技術問題……陳澤澂著 定價五元  
 中華民國憲法(影印本)……朱墨藍三色裝印 定價一百元  
 敝館承 國民政府文官處之委託，就中華民國憲法正本之原尺寸，攝影複製，用上等機製連史紙，朱墨藍三色套印，計正文連簽字共七十四葉，黃綾封面，裝一鉅冊，外加護匣，極合購置珍藏及饋贈之用。
- 現代犯罪偵查……余秀葵著 定價六元  
 今日的教育……董時光譯述 定價二元  
 John Dewey: Education To-day  
 中等學校生物學教法與教材 馮海涵編著 定價四元五角  
 周太玄校訂  
 新小學教師應用文……孫一芬編著 定價四元五角  
 國民體育訓練與實施(國防教育叢書)……劉昌合著 定價六元  
 給下一代……沐紹良著 定價二元五角  
 秋山紅葉(兒童世)……趙景源著 定價一元

- 水孩子(兒童世)……嚴既澄譯 二册定價二元  
 C. Kingsley: Water Babies  
 獵猩猩記(兒童世)……任白濤譯 定價一元  
 英語漫談……趙維藩著 定價一元五角  
 Wei-Fan Chao: Talks on Speaking English  
 理化用高等算學徐斐均譯 二册定價二十五元  
 J. W. Mellor: Higher Mathematics for Students of Chemistry and Physics  
 陰離子分析法(中央大學叢書)……趙廷炳著 定價二元  
 暹羅民族學研究譯叢……陳禮頌輯 定價三元  
 水力工程學(叢書)……余家洵著 定價六元  
 汽車與公路(第二册)……何乃民編著 定價三元  
 審業計算習題詳解……張澤霖著 定價五元  
 (國立編譯館出版)  
 拉薩見聞記……朱少逸著 定價三元  
 甘青藏邊區考察記三册定價(上)三元五角(中)四元(下)四元  
 (中國邊疆學會叢書) 馬繼天著  
 澳洲及旅澳華僑……陳直夫編 定價二元  
 岳武穆年譜(附遺蹟考)二册……李漢魂編 定價十一元  
 岳武穆千古完人，迄無一完書以資紀實；此本書者，早有權延年譜之志，而近始成編。舉凡武穆立身事，戰伐助勞，靡不序次求備；並歷舉當時朝野大事，置之附編；另附大事表，宋代形勢略圖，參攷北地形勢，以至政文獻，相備於此。本書對於當時南北形勢，詳加剖析，尤稱特色。

以上各書定價五〇〇〇份發售 外埠另加郵費

推行國家金融政策

從事各項金融活動

研究當前金融問題

均應備此基本典籍

中央銀行

經濟研究

處叢刊

# 金融法規大全

政府為推行金融政策並適應復員需要，對於各項金融法規近來多所更易；各方需用參考，至感殷切。中央銀行經濟研究處爰有「金融法規大全」之編輯，交由本館印行，以應需求。是書所載法規凡三百餘種，分為貨幣、銀行及金融管制（附交易所）、儲蓄、保險、匯兌、合作金融、收復區金融、綏靖區金融、公債、附錄等十類。所有現行有效及可備查考之各項金融法規，截至本年八月底為止，均已搜羅齊全，並由財政部錢幣司及公債司詳加審訂；正確完備，得未曾有。凡政府金融機關、銀行、錢莊、信託公司、保險公司、其他金融機構、圖書館、律師、會計師、以及研究金融、經濟人士均不可不備

發售  
特價

三開本一册三百六十餘頁  
分訂精裝本平裝本二種  
精裝本定價廿五元五角  
平裝本定價十五元五角  
實售十萬元  
實售六萬元  
十月止

## 四大特色

完備

凡現行有效及可備參考之金融法規，無不搜羅齊備；且有若干文件為外國所不經見或迄今已不易覓得者，如四聯總處與中央銀行訂定之單行辦法及各種公債之分期還本付息表等，本書均已輯入。書名「大全」，恰符其實。

新穎

本書取材雖截至本年八月底止，但九月一日以來發表有關金融措施之文件，及國府新近公布之「銀行法」等，亦經附列或引入編中。直至目前為止，一切新資料已容納無遺。

正確

所收法規力求以原始資料為依據，並曾向財政部及其他頒布文件之機關調取原卷，以資核對，復承財政部各主管司詳加審訂，故極翔實正確。

實用

本書着重實用，在法規本身以外，另列「附錄」，所輯資料均富有參考價值，且多為散佚已久外間不易見及之文件。此外，並在各項法規後酌加註釋及參考文件。正文用老五號字排印，註釋用六號字排印，至為醒目。

中央銀行經濟研究處編輯

# 商務印書館出版

# 略說中西文化

熊十力

文化的根柢在思想。思想原本性情。性情之薰陶，不能不受影響於環境。中西學術思想之異，如宗教思想發達與否，哲學路向同否，科學思想發展與否，即此三大端，中西顯然不同。此其不同之點，吾以為就知的方面說，西人勇於向外追求，而中人特重反求自得。就情言，西人大概富於高度的堅執之情，而中人則務調節情感，以歸於中和。（不獨儒者如此，道家更務克治其情，以歸恬淡。）西人由知的勇追，與情之堅執，其在宗教上追求全知全能的大神之超越感，特別強盛。稍易其向，便由自我之發見而放棄神的觀念，即可以堅持自己知識即權力，而有征服自然，建立天國於人間之企圖。西人宗教與科學，形式雖異，而其根本精神未嘗不一也。中國人非無宗教思想，庶民有五祀與祖先，即多神教。上層人物，亦有天帝之觀念，即一神教。但因其知力不甚喜向外追逐，而情感又戒其堅執，故天帝之觀念，漸以無形轉化，而成爲內在的自本自根之本體或主宰，無復有客觀的大神，即在下層社會，祭五祀與祖先，亦漸變爲行其心之所安的報恩主義，而不必真有多神存在，故祭如在之說，實中國上

下一致之心理也。中國人唯反求諸己，而透悟自家生命，與宇宙元來不二。孔子贊易，明乾元統天，（乾元，仁也。仁者，本心也。即吾人與萬物同具之生生不息的本體。無量諸天，皆此仁體之顯現，故曰統天。夫天且爲其所統，而況物之細者乎。是乃體物而不遺也。）孟子言萬物皆備於我，（參看新唯識論附錄《本明心章》）。莊生言獨與天地精神往來，灼然物我同體之實。此所以不成宗教，而哲學上，會物歸己，（用僧肇語。陸子靜言宇宙不外吾心，亦深是。）於己自識，即大本立。（此中己字，非小己之謂。顯得真己，即是大本。豈待外求宇宙之原哉。）此已超越知識境界，而臻實證。遠離一切戲論，是梵方與遠西言宗教及哲學者所不容忽視也。（新唯識論須參考）。中國哲學歸極證會，證會則知不外馳。（外馳即妄計有客觀獨存的事物，何能自證。）情無僻執。（僻執即起例見，支離滋蔓，無由反己。）要須涵養積漸而至。此與西人用力不必同，而所成就亦各異。

科學思想，中國人非貧乏也。天算、音律與藥物諸學，皆遠在五帝之世。指南針自周公。必科學知識，已有相當基礎，而後有此重大發明。未可

視為偶然也。工程學在六國時，已有李冰，其神巧所臻，今人猶莫能階也。非斯學講之有素，豈可一蹴而幾乎。張衡候地震儀，在東漢初。可知古代算學已精，漢人猶未失墜。余以為周世諸子百家之書，必多富於科學思想，秦以後漸失其傳。即以儒家六籍論，所存幾何。孔門三千七十，論語所記，亦無靈語。況百家之言，經秦人摧毀，與六國衰亡之散佚，又秦以後大一統之局，人民習守固陋，其亡殆盡，無足怪者。余不承認中國古代無科學思想。但以之與希臘比較，則中國古代科學知識，或僅為少數天才之事。而非一般人所共尚。此雖出於臆測，而由儒道諸籍，尚有僅存百家之言，絕無授受，兩相對照，則知古代科學知識非普遍流行，故其亡絕，易於儒道諸子。此可謂近乎事實之猜度，不必果為無稽之談也。中國古代一般人嗜好科學知識不必如希臘人之烈。古代由儒家反己之學，自孔子集二帝三王之大成以來，素為中國學術思想界之正統派，及道家思想與儒術並行之情形以觀，正可見中國人知不外馳，情無僻執，乃是中國文化從晚周發原便與希臘異趣之故。希臘人愛好知識，向外追求，其勇往無前的氣概，與活潑潑地的生趣，固為科學思想所由發展之根本條件，而其情感上之堅執不捨，復是其用力追求之所以欲罷不能者。此知與情之兩種特點，如何養成，吾以為環境之關係最大。希臘人海洋生活，其智力以習於活動而自易活躍。其情感則飽歷波濤洶湧而無所震懾，故養成堅執不移之操。中國乃大陸之國，神州浩博，綠野青天，渾淪無間，生息其間者，上下與天地同流，神妙萬物，無知而無不知。（妙萬物

者，謂其習周萬物而實不滯於物也。不瑣碎以逐物求知，故曰無知。洞觀萬物之原，故曰無不知。）彼且超越知識境界，而何事勿遠外求，侈小知以自喪其渾全哉。儒者不反知，而畢竟超知；道家直反知，亦有以也。夫與天地同流者，情冥至真而無情，即蕩然亡執矣。執者，情存乎封畛也。會真則知亡。（有知，則知與真為二。非會真也。）而情亦喪。（妄情不起曰喪。）故無執也。知亡情喪，超知之境，至人之詣也。儒道上哲，均極乎此。其次，雖未能至，而向往在是也。

就文學言，希臘人多悲劇。悲劇者，出於情之堅執，堅執則不能已於悲也。中國文學以三百篇與騷經為宗。三百篇首二南，二南皆於人生日用中，見和樂之趣，無所執，無所悲也。騷經懷亡國昏主托於美人芳草，是已移其哀憤之情，聊作消遣。昔人美離騷不怨君，其實，亡國之怨，如執而不捨，乃人間之悲劇，即天地之勁氣也。後世小說寫悲境必以喜劇結，亦由情無所執耳。使其有堅執之情，則於缺憾處，必永為不可彌縫之長恨，將引起人對於命運或神道與自然及社會各方面提出問題，而有奮鬥與改造之願望。若於缺憾而虛構團圓，正見其情感易消逝而無所固執。在己無力量，於人無感發。後之小說家承屈子之流而益下，未足尚也。要之中國人鮮堅執之情，此可於多方面徵述，茲不暇詳。

就哲學上超知之詣言，非知不外馳，情無僻執，無由臻此甚深微妙境界。然在一般人，並不能達於哲學上最高之境，而不肯努力向外追求，以擴其知。又無堅執之情，則其社會未有不趨於委靡，而其文化，終不無



病廢之存在。中國人誠宜融攝西洋以自廣，但吾先哲長處，畢竟不可捨失。

或問曰：西方文化無病廢乎？答曰：西洋人如終不由中哲反己一路，即終不得實證天地萬物一體之真，終不識自性，外馳而不反，（只向外求知，而不務反求諸己。知識愈多，而於人生本性日益茫然。）長淪於有取，以喪其真。（有取一詞，借用佛典。取者，追求義略言之。如知識方面之追求，則以理為外在，而努力向外窮索，如獵者之逐於奔逐。而其神明恒無超脫之一境，卒不得

歐戰本原，是有取之害也。欲望方面之追求，則凡名利權力種種皆其所貪得無厭而盲目以追逐之者，甚至為一己之野心與偏見，及為一國家一民族之私利而追求不已，構成滔天大禍，卒以毀人者自毀。此又有取之巨害也。）是焉得無病廢乎？中西文化宜互相融和，以反己之學立本，則努力求知，乃依自性而起大用，無逐末之患也。併心外馳，知見紛雜，而不見本原，無有歸宿，則其害有不可勝言者矣。中西學術，合之兩美，離則兩傷。

# 廣東叢書編印會纂 廣東叢書 第一集

全書七種二十八册 六開本 手工速史紙印

全集定價一百五十五元

廣東叢書為廣東叢書編印會所編纂，由葉恭綽先生主其事，第一集收輯下列七書，多屬海內僅存之孤本，表彰氣節，發揚國粹，非獨保存文獻已也。

## 張曲江集

附考證 唐曲江張九齡撰 影印番禺徐氏南州書樓藏溫汝送批校本 八册 此據諸本匯校，精澆無比，溫氏並著有曲江集考證，自謂致力二十餘年，今亦附印於後。▲本書有單行本定價四十四元

## 武溪集

宋曲江余靖撰 影印常熟劉氏鏡琴銅劍樓藏明成化本 二册 武溪集宋刻久佚，傳世者以此本為最古，未附中山黃佛願輯武溪集補佚及余慶公奏議二卷，莫采甚博。▲本書有單行本定價二十元

## 北燕巖集

明新會黃公輔撰 影印中山李氏秋波琴館及番禺黃氏憶江南館藏原刻本 二册 公輔年八十餘，殉明末之難，全集極罕傳。

## 禮部存稿

明南海陳子壯撰 影印番禺徐氏南州書樓藏原刻本 三册 子壯著述現存數種，是書僅志乘有其名，從未之見，此從慈雲耕餘樓散出，蓋孤本也。

## 蓮鬚閣文鈔

明番禺黎遂球撰 據番禺徐氏南州書樓藏鈔本排印 三册 茲編與十三家集輯文，無一篇重複，且從未經見。▲本書有單本定價十八元

## 喻園集

明番禺梁朝鍾撰 影印番禺徐氏南州書樓藏原刻本 三册 清兵破廣州，朝鍾死難，喻園集刻於康熙，遂乾隆，奉命全燬，書久失傳，此為僅存孤本。

## 翁山文鈔

明番禺屈大均撰 影印番禺黃氏憶江南館藏清初刻本 三册 全文皆為翁山文外所未載者，附輯佚文，翁山文字，略備於是。▲本書有單行本定價十八元

各書均照定價五百倍發售

## 商務印書館印行

上海廣州汕頭香港

# 現代西洋哲學之趨勢(下)

倪青原

## 五 辨證法唯物論學派

反對德國唯心論哲學最激烈者莫如馬克斯的辨證法唯物論。唯物論而冠以辨證法，一方顯示其和十八世紀之唯物論不同。一方暗示其深受黑格爾哲學之影響。馬克斯否認傳統唯物論者在知識論上以感覺為被動，而以一切活動均為客體所主動之結果。乃他主張一切感覺或知覺均係主體與客體間相互刺激相互反應之結果。而「純客體」離開覺知者之活動時，僅係原料，須經知識歷程為之改造。他認為舊唯物論以知識為被動之沉想，顯係不真實之抽象。實則應為主動擺佈事物之歷程。所以他說「客觀真理是否附屬於人之思維一問題，非理論問題，而為一實際問題。思想中之真理，亦即真實與權力，必須在實際上證明之。思想真實不真實之論辯，如果離開實際而孤立，則不啻為經院學派之玄談問題矣。……過去哲學家祇是用各種不同方法，「解釋」世界，不知其真正任務，乃在「改造世界。」羅素曾謂馬克斯的原意，可

解為「通常哲學家所謂追求知識一歷程之對象，並非固定不變，因一切均須取決於能知之主體。反之，主體與客體，能知與所知，實為繼續不斷，交相適應之歷程。」馬克斯所以命其哲學為辨證法者，因此一歷程永不能完全達到故也。

辨證法唯物論認為反對英國經驗論學派所謂感覺有真實性一點，非常重要。因實際上所謂感覺者，不過是「注意」而已。包涵有主動之意向在內。馬克斯辯稱吾人在所謂感覺時，祇是「注意」在一活動歷程中之組成分子而已。所以任何理論，若忽視行動，則必為一錯誤之抽象。在哲學史上，馬克斯實為根據行動觀點以批判真理之第一人。詹姆斯柏格森輩不過承其餘緒耳。

在本體論上，唯物論主張物質，自然，與可觀察之世界，均屬「真實」。此種「真實」，可謂為「自性真實」。意即不依附於心，無論其為超自然之心，抑為凡人之心。依此說法，可觀察之世界，即無需一超形之抽象境界，給予邏輯之支持，或賦予道德之尊嚴。若自然果有一永恆之體系，

則宗教上之創造說，自爲多餘，再若自然爲一無限之體系，則除此現實世界外，便無所謂超自然之主宰或能力之存在矣。惟此種主張，本非唯物論者所獨有，更非辯證法唯物論所創造者。但其他哲學家，莫不公認此僅係一種初步之假定，祇可供以後再進一步推理之參考而已。唯物論者竟將假作真，而辯證法唯物論者又依據「果若」以下之假定，認眞之於行動，於是排斥宗教，排斥其他一切哲學理論，無怪有人斥爲根本非哲學矣。至於「辯證法」一詞，原用以表明一組基本特質。此特質與物質之間，有不能隔離之聯結，卽一種活動，或行爲之定型存在。而爲一切存在物所共具者。其所以稱爲辯證者，因此等基本特質或行爲之定型，周遍變易，循環反復故也。例如自「一」變而爲「非一」，復由「非一」再變而爲「非非一」，此種流轉變遷之事實，早已爲二千六百年前之希臘哲學家海拉克拉脫斯所發現。後世主張萬象相對流轉者，亦不在少數，但黑格爾，更加以詳盡之說明。故在本體論上，始有所謂辯證法三定律之出現。

史家謂馬克斯襲取黑格爾之方法，而屏棄其哲學體系，實爲一定論，馬氏之言曰：「黑格爾之唯心辯證法，如能捨棄神祕色彩，則可爲一切辯證法之基本原則。」夫彼所謂神祕色彩者，其意義蓋有三：(1) 黑氏辯證法所應用之對象，迺由其自體活動所產生。換言之，卽謂「存在」乃「思維」所產生者。

(2) 黑氏以辯證法爲建立一無所不包之邏輯結構之工具。嚴格

言之，一切存在，均與邏輯整體有關。全體未知，則部分不易明瞭。故支離破碎之知識，變爲不可能。換言之，求知任何事物之先，必須已知一切事物。是則無一事物爲可知矣。一切臨時行動，遂亦不必有不能有理性之基礎矣。

(3) 黑格爾辯證法不能解釋行動之機械於事先，祇能說明動作於事後，更不能作經驗之控制，如歷史之發展，其一例也。換言之，辯證法昭示自由之精神，必能實現。但未指明何時何地與何種方式耳。

馬克斯辯證法中行動與整體二範疇實深受黑格爾之影響，前者與黑格爾辯證法中之固定性相當，後者與其變易性相當，惟馬克思之行動整體，與黑格爾之自強不息之絕對整全，應加以區別。馬克思之整體，具有社會性，且受其他整體之限制。而黑格爾之整全，則具有形上性，不受任何限制。二人均以知識之發展，由抽象而至具體，部分爲抽象，全體爲具體，此於社會現象，尤爲昭然。馬克斯又受黑格爾原素論中範疇之影響甚深。夫全體卽存在於各部分之中，而部分亦存在於全體之中。此實爲不易之理。由部分出發之主動變易，必因全體有此需要而然。全體之需要，必由部分發生變易而改變。二人均以全體與部分：必然與偶然；永續與間斷；爲對立範疇。二者缺一，卽不生效。自然界中物質與形式；歷史過程中之主動與被動因子；及現有社會中之資產階級與無產階級，均不能分離而獨立存在。相反相成，合組而成一有機之全體。此卽所謂「對立之統一」而爲辯證法唯物論中之第一基本原則也。

但黑格爾之對立統一，仍在說明物質之靜止狀態，而馬克斯所分析者，乃在變易中之社會體系。所謂「調節邏輯」，必須待「連續邏輯」之修正。然而靜止之全體，何以能生變動？稍一檢視，即知當變動發生之先，必有不安寧狀態存在。此種不安寧狀態，即為醞釀變動之因子，亦即所謂機構之矛盾。此種矛盾對立之雙方，雖同為組成全體之分子，然其勢不均，力不敵，頗呈崎嶇崎重之象。迨平衡衝破後，即由崎嶇狀態，進展而為全部轉變，即所謂「質變」。質變「累積」而為「量變」。量變累積，又為質變，如此循環不已，故變動亦永無止時。此為辯證法之第二基本原則。

黑格爾以為辯證歷程向前進化之策動力，即為物象自身以內之矛盾及對立。一事物之性質，恆在其與其他事物之關係上顯示之，每一關係，可有二對立觀點。即自關係之雙方，分別窺測而得。換言之，即內在關係，與外在關係之對立。此種對立祇可自第三觀點解決之。即二者與全體之關係。惟一對立之解決，其結果必產生另一新對立。此即黑格爾所謂之「否定原則」。而為辯證法之第三基本原則，亦即一切物質與精神生活之自我活動之策動力。

馬克斯應用之於資本主義社會之分析，而以為資產階級與無產階級，即為對立之雙方，由消費之需要性，及生產之必然性，工業之擴張，及購買力之矛盾等，均各合為一整體。是故社會問題之解決，必待全部改造方為功。惟對立物之相互作用，及其平衡，均在人力所可破壞及改

造範圍以內。馬克斯之資本論，即生產機構中客觀勢力之對立之描寫。所謂「階級鬭爭」，即辯證原則之一例耳。至此馬克斯之唯物論已一變而為經濟學矣。

馬克斯又從黑格爾那裏獲得一新提示，即「歷史運動並非由於表面膚淺之原因所產生，而必須有內發作用。」例如對一社會或政治秩序之真正批判，並非理論家空洞玄虛之系統所能產生，而必須自社會自身之實際活動中產生，以消滅舊秩序而代以新秩序。因每一秩序之發展，必有其內在之限度，使其不能再行繼續，因而產生相反之條件，以否定自身，而決定一轉變之新形態，進入於一新秩序。此新秩序必須能解決過去「正」「反」兩種對立形態所產生之問題。故在政治經濟之歷史中，我人先有共同之產業權，但農業發展之結果，使共有產業權與急迫之生產，不能相容，最後也須被否定，於是中間須經過私有財產制度，始可與新興之緊急情勢相調協。

當一新緊急生產情形，暴露舊方式不合理時，並不形成對立之二元論，因此新經濟實質，並非純粹新穎之物質，被盲目地捲入於無中生有之新政治法律之形式中，而是已組織成之物質，含有新形式而已。故能與舊的僵化而結晶之形式相消長。此點便是馬克斯唯物論中之唯心色彩。若馬克斯或恩格斯發揮此點論調，則必信辯證歷程本身，亦在生長鑄造中。如是則不致武斷地預言未來歷史之變遷，不致誤以辯證歷程已在思想中存在，而現在不過是彰顯出來而已。馬克斯不知不覺

地在模仿自然律以改造辨證法，因此引起一極嚴重之混淆。自然律概念以未來爲已存在之事實，預先假定一切都是「與料」，因而將永遠否認我人能了解正在變動之歷史過程之可能。而在另一方面言，一辨證律能影響一種妥協態度，而承認二重立場。即了解歷程與預料事變。同時抉擇過去與預斷未來之歷史。此亦即馬克斯所犯籠統病之結癥。他有歷史家之透關目光，同時他也是一自然主義哲學家，故能追溯，自否定原始共產主義所產生之資本主義組織起，至能預知自否定資本主義之「否定之否定」中產生一新共產主義。然此種看法，祇能說是一種斜視而已。

所以馬克斯顯然有二重身份，一是歷史的，一是自然主義的，當後者壓倒前者時，便指出共產主義之發展，將使社會被自然之必然性所推進。而當前者壓倒後者時，便設計如何煽動工人階級革命，以創造歷史之新階段。此無異默認歷史全係人造的，而非自然定律必然性之產物矣。此處馬克斯豈非自己推翻已往所慘憺經營之理論公式乎？

綜上所述，馬克斯盲從黑格爾以辨證法、邏輯及知識論，誤爲一談。惟黑格爾以精神爲中心，故稱爲唯心辨證法。馬克斯以物質爲中心，故稱唯物辨證法。但所謂「物質」並非通常物理學中之「物質」，亦非常人心中之「物質」，而是「人與物質之關係」。尤以經濟生產及分配等關係，故亦稱爲經濟史觀。

馬克斯之繼承人列寧，也以爲辨證法唯物論本身，便是一種邏輯。

而其所究者，乃爲一切物質界、自然界及精神界事物進化之法則。亦即有關世界一切具體事物之內容，及其認識進化之法則。然以辨證法應用於自然界，與自然主義之精神頗相逕庭。且恩格斯之自然辨證法，僅建築於自然科學實驗之基礎上，不知實驗之本身，尙另有基礎在。至於辨證法唯物論者之未來趨勢，如何轉向，則似難預斷。筆者曾舉以質諸莫斯科對話集之作者海格而氏承其面答謂辨證法之淵源，應還至斯賓拿莎而不再盲從黑格爾，故應稱之爲「辨證法自然論」。此言果真，則我將拭目以待之。

## 六 人格論學派

人格論之淵源與邏輯經驗論相較，可爲伯仲。在哲學史上，主張以人格性爲最高最後之實在者，似可以海來克拉脫士爲濫觴。因彼首先主張以「心靈」爲唯一具有自覺及識別外界之實在。其言曰：「人之本性，即其靈明。」彼且以「道」——「老谷士」——爲萬變世界中唯一不變原則。繼之而起者，代有傳人，如安南散戈拉士之以「心靈」爲存在之基礎，亦爲誘導與擺佈萬有之勢力。至世所稱爲詭辯大師普魯太戈拉士則此「識別性能」已成爲一切知識與科學之基礎矣。言曰：「萬物唯人衡，真假無定型，實有因人有，空無因人無。」蘇格拉底與詭辯學派雖處於相反之地位，但激於挽救世道人心之熱忱，仍寄其最後希望於「人格」中之道德價值。至於奧古士丁之「上帝之城」

其理想之市民，均爲在道德與精神上極有修養之人。此種學說之精神，統治中世紀至千年之久。近代哲學開山祖笛卡爾之「我思故我是」尤被奉爲人格論之圭臬。彼以爲人之「生活經驗，不僅爲哲學之基礎，且爲一切實在之泉源。此說復演化爲二大支流，即知識人格論，與心理人格論。幾囊括所有近代偉大思想家。如馬勒布郎西、萊勃尼茲、柏克萊、吳爾夫、康德、休謨、黑格爾、陸茲、雷諾瓦、饒安思等。英國之人格論者，自洛克以下，柏克萊、休謨、華爾德、格林、開爾德，以至現代之薛勒爾、卡爾等，均直接間接受有柏拉圖及絕對原則之影響甚深。德國之人格論者，當以萊勃尼茲爲首，繼承者有吳爾夫、康德、雅谷備，及黑格爾、陸茲等。黑格爾雖爲一絕對論者，然始終未能逃避人格之基本假定。法國則自皮郎以下，如雷諾瓦、拉西安、雷梵重，以至現代之布屈魯、柏格森等，均爲華華之代表人物。

然人格論一名詞之提出，則尙爲十九世紀中葉以後之事。一八六三年安而谷脫首先用以名其神學，一九〇三年雷諾瓦始用以指哲學中一派別，高金女士於一九〇六年襲用之於前，包恩於一九〇八年復用之於後。至此人格論一名，始被確定。

人格論一詞，實概括自由主義，唯力論，蓋然哲學，意志論，延續論，機會主義，唯變論，精神實在論，超形經驗論，人格唯心論，人格唯實論，人本主義，實生論，唯行論，唯動論等。今則總名人格論，其包涵之宏富，亦可想見矣。

然就大體而言，人格論可分爲二大趨勢。一爲知識論之傾向，或稱思想論。一爲形上學之傾向，或稱真實論。但以後者較爲澈底，因知識論上之思想，仍不能不先有形上學上之假定。例如，知識論者不得不預先假定宇宙之本質爲理性。而後知識始有可能。人格論最顯著之特點，當爲有神論之主張。故與泛神論及自然神論等相排斥。人格論者主張一切真實，必須自人格性出發，宇宙間祇有人格與其所創造之一切，始爲真實。此處所謂「人格」，乃指有限之人類分子，及超人之造化，故必須具有自我覺識，及自我指導之性能，而爲宇宙之本真，一切真實之泉源。人格論者據此理論，以建立其知識論。因此世界既爲由知識之根源所產生，則一切真或假，必須以能爲一般正常頭腦與人類知覺性能所覺察者爲限。

就邏輯而言：人格論同意實用論之主張，以爲實際生活，當較託諸空言爲重要，更足使人信服，因真實必將突破固定空論之束縛與包圍也。

就道德學而言：人格論主張人類有自由意志，因若無自由，便無所謂道德性。而道德實爲人類創造工作中之最高成就。然因自由與道德之結果，致蹈罪惡與錯誤之假定之危險，亦在所不辭。

就宇宙論而言：宇宙秩序，既具有人格性，故亦具有道德性。故人格論者深信在萬有一切之本性中，實刻劃有道德之訓令。故所謂「道德律」，當其推動施行時，與「自然律」同爲嚴正無情。所謂「天道無私」

正似日光之普照一切衆生，不分善惡之畛域。當道德律之實施時，不容許惡勢力之澎漲，不容許人類之規避。所謂「天網恢恢，疎而不漏」之說，與人格論者之觀點，甚相吻合。但在「人爲道德」之過程中，容許更高理智之克服。同理，低級之自然律，自可爲較高之人智所克服。然就其本質而言，則有似虹吸，雖可利用一時之壓力，使水由下而上流，然水性之向下，則始終無法變更之。況虹吸之原理，乃運用另一自然定律，以干涉之。故道德律亦祇有運用較高之道德律時，方可改變之。然此更顯出道德性之向上，及追求進步之象徵。故人格論者，對於價值在事物之本质上，亦給予與物理現象同等確實與清晰之地位。

人格論者，對美學則主張宇宙與人之品格，均具有美之形式，而爲一般人所能共同欣賞者。且從美之觀賞中，獲取愉快與自我表現之代價。此種愉快之情緒，發自人格與物之本真，相互交流後所產生之內在和諧。柏格森對此，曾於重刊雷梵重之習慣論一書之序言中，申述此義。其言曰：「雷梵重之全部哲學，導源於以美或藝術爲一形上學之形式一概念。形上學實爲對藝術所作之反省，而同一直觀，用於哲學，則可產生一深遠之哲學體系，用於藝術，則可產生一偉大之藝術家。」

就宗教而言，人格論肯定神之存在，而主張人祇有在與萬物之本然，取得最完滿之和諧時，始能達成自我之最高表現。此完全之自我實現，祇有在壓抑變態心理，克服自私，以個人興趣爲中心之境界，而代以高尚神聖之生命價值時，始能達於完成。雷梵重曾有一名言曰：「自我

簡單化，」即此之謂也。

人格論既爲一種自由主義，則在社會與政治上之發展，自應述及。人格論者以人格爲最高之價值，故社會之天職，在使人人都有平等機會，以達到其極度發展之權利。無論在物質生活上，教育機會上，都應使其享受心智與道德；體魄與合羣之最高發育之權利。要知每一公民，均爲民主政治之礎石，執政當局，豈可忽視之哉。

在心理學上，人格論者，反對一切機械論與行爲主義之心理學說。尤其對一切抹殺自由之主張，人之最高最真實活動即爲創造活動，因此若純以外來刺激，解釋人類活動，決不能說明新奇之創造，此爲機械論者之致命傷。

在科學上言：人格論與最新最進步之科學，力求協調，互相呼應。在人格論者，首發動排斥機械論以後，科學始從而證明機械論之不足持。人格論者對進化論，則解釋爲生物內發之「潛勢」，而非僅由外界刺激所促成者。所謂內發之潛勢，乃指生物預有一目的，而人類之覺識與道德，均爲此目的之高度具體表現。謂自一細胞與原子，內發趨向一目的而進展，不惟不否認超人之造物或上帝之存在，而反足強調自然界中，實有一創造者存在。

此最高之創造智慧之存在，自爲創造歷程中之必然結論。因若承認有一歷程，則包涵一延續存在，而不變之有目的之努力。故此至高無上之創造智慧，不但潛存於原子與細胞之中，亦且必須超越其所創造



者，然若謂宇宙間實有一內在而兼超在者，則祇有納之於一人格之中，始為可能。因唯有人格，始可同時為經驗中之主體與客體，而為一不隨經驗消失而俱去之客體，此造化既分享此雙重任務，故必為最高最真之人格，最高之創造。真實人格，既能具備上項條件，自可為最真之元素，及存在之本質無疑矣。

然以上所述，並非所有人格論者均能同意之共同主張，然其足以代表人格論之主要主張，則毫無疑義。此外雖亦有主張一絕對超越之人格神者，然即此亦已無形默認神人同形或天人合一之可能。而在科學之想像中，甚至有人視自然定律與神學中之神，同等尊嚴，其所不同者，不過文字上之名詞耳。

人格論者宜稱其最高之成就，即在溝通絕對主義與實際主義之隔閡，而為兩極端之中庸大道。綜其成就，可分五點，茲一一述之如下：

(1) 自我修正之科學觀 即刺激科學上之新發現。人格論一貫之主張，即為意志自由說，而三十年來科學，以為最真實之原子說，竟一變而為無定原則，不啻為人格論者作一詮釋。在科學與哲學史上，除哥白尼革士「地繞日行」之說外，其改變之徹底，實無逾於此者。今日之科學，自一機械論觀點，劇變而為支持自由論者，此不能不謂人格論之刺激有以促成者也。

(2) 自由進展之思想觀 人格論學說，不受時代思潮之束縛，而得隨時進步，並準備應付思想上之任何劇變之潮流。其所以能如此者，

因人格論者不主張保守固定之傳統，或接守宗教政治及社會上之極權思想，而承認人之生活與變動之需要，應先於形式邏輯，或宗教權威，社會傳統之需求。人格論者以為人類最高之目標，即在爭取物質，精神與知識上之最高福利。自由發展之機會，而個己之福利必須以與他人之福利相協調，相合作為原則。此亦應為一切政治機構，社會組織活動之最高目標。人類最基本最持久之需要，即為心靈爭取自由之需要。

(3) 自由生活之教育觀 人格論者對於教育之展望，亦以自由生活為其最高目標，彼等認為此時代之教育，已非宜講聖諭，嚴格訓練式之教育所能為功，然亦非絕對放任，完全姑息之教育政策所能奏效，而必須為師生共同生活，自由思想，合作誘導之教育。一方便青年能儘量發揮其天賦自動之能力。一方則循循善誘，使不致有狂放越矩之行動。教育非訓練，亦非放任，乃是教育。若必謂教育係訓練，則必非由外邊加以壓迫強制之訓練，而為自動的自我訓練。使在道德上宗教上得以完成其個人價值之培養，能自發自動，然同時亦必須使能自制，自治，使人人有一獨立自尊不偏不倚之人格。

(4) 博愛親善之宗教觀 人格論雖導源於基督教文化之國家，昌盛於篤信耶穌之人士中。然並未主張掃盪其他民族之不同信仰，反認為信仰之不同，如人之面貌，固不可相強也。然主張最高之宗教價值，必視其是否能創造一完善之人格，與啓發一親善博愛之人生觀為斷。任何宗教，對此標的，能有最大之貢獻者，必將為舉世所應崇奉之宗教。



(5)自由平等之民主政治觀 人格論者以爲民主之底層基礎，端在神聖不可侵犯之公民人格。而一進步之社會，必能保障每一分子自由進步。故一健全之政治，必能厲行法治，保障人權，開放教育，使人盡其才，才盡其用，人羣社團間，雖有競賽爭勝之舉，然必基於和平團結，親誠合作之原則。個人之發展，固基於自由，然在一有秩序之社會中，自由應有其限度，必以不損害他人之權益，不壓抑他人之自由爲原則。若人民不能自治自制，則民主必不能實現，人民不知互相尊重，則民主亦難期完成。人格論者對於利用高壓人情，破壞法治，及剝奪人民自由，壓抑個人意志之任何政治作風與理論，予以否定。因自由意志，法治精神，實爲人格論之中心思想也。

## 七 現象論學派

現代現象論之開山祖師爲安特門虎適耳。最爲晚出，生於一八五九年，卒於一九三八年。曾任德國哈萊高丁根弗拉堡等大學教授。虎氏自謂其思想，乃歐陸傳統理性論及英倫傳統經驗論兩派思想匯合而發展之最高峯。可知產生此學說之背景，實爲整個西洋近代之思想。虎氏之師爲帛郎台諾，更受有中世紀之傳統師承，故現象論之淵源，亦自有其歷史之背景也。

凡稍涉獵現象論之著作者，莫不驚其蘊涵材料之豐富，與態度之開明，然虎氏並未自詡爲最後之思想體系，彼於論道集與哲學爲一謹

嚴科學兩書中，指出傳統哲學體系之多，幾至人各一說，惟現象論則僅代表對真理之一種研究，並期與所不過去思想合作，以冀求獲真理。

現象論最初之定義，虎適耳以爲卽是「敘述心理學」。實則爲知識之敘述。其原始問題，乃邏輯與數學之基本概念之澄清；與此種概念對思想歷程關係之澄清。此點與新唯實論頗能合拍。就狹義言，現象卽敘述知識論。而爲英國傳統經驗心理學所欲窮究而未能完成之對象。就廣義言，則爲超形現象論。它企圖供應哲學以一普遍方法。供應科學以最後基礎之唯一法門。虎適耳於其最後出版之著作中，已知注意歷史問題，與人類基本觀念，及原則之本原，分析等問題矣。

現象論之方法，乃主觀法。與客觀論之方法適相反。故依然是笛卡爾以前之觀點。笛氏之「默想論」，現象論者以爲係致哲學方法上之轉捩點。笛氏亦未能明白認清其重要性，致未能貫徹，以竟全功。然已足標明哲學思維之風格。自是而後，世人漸曉獨立之思想，必須自反省中之自我出發。虎適耳所以選擇此方法者，正欲獲一完全澈底之了悟。因其對哲學，至關重要。在哲學思維中，不應有天真素朴之假定，亦不宜有任何預定之判斷。在一自然之宇宙觀中，常識之觀點，與所有特殊科學中之存在觀念，均爲當然。無意中接受此看法，亦爲自然生存之當然結果。但若求理論上之了悟，則不然。夫離經驗而獨立繼續自存之世界，原爲常人所公認。然哲學家則未便貿然接受，必加以批判反省，期得完全了悟。且在朴素之宇宙觀中，尙有若干流俗見解。故曰，「任何事理，必須

通過思考批判，方可接受。」即現象論自身之方法，亦不例外。故祇有自一正在經驗中之人，及其憑證所出發之主觀論方法，始能解答。此雖久經公認，然純主觀之方法論與技術，最近始克出現。欲完成此方法，須先肅清不完全或偽裝之主觀論方法。例如有人以為哲學之基礎，可自心理學或人類學之研究中得之。故在主觀論中，有二矛盾觀點，亟須加以判明。

虎適耳對於心理學之實用論派，與相對論之新唯實論派，均加以駁斥。其論辯可於其邏輯研究（一九〇〇年出版）及形式與超形邏輯（一九二九年出版）等書中見之。彼所謂理性之獨立，係指純邏輯與一般科學之獨立真確性而言。非指其他獨立之意義。因任何人在思維時，必須依賴物理作用，然推理之真確性，則必須離事實與所論及之理想關係而獨立。

虎適耳宣稱超形現象論之方法，乃哲學之專門方法。不僅在原則上與其他方法不同，且為一切方法之出發點與基礎。彼同時裁定哲學之範圍，而使哲學所議論之對象，不致再有玄虛飄渺，不可捉摸之空疎病。

要達到一完全自覺與自我批評之方法論之研究，在哲學中實為破天荒之創舉。因始終尚未有人做到過。在邏輯研究中，純現象論已被視為中性研究之國地。各種科學，均有其一定之部位，而在論道集中，彼指明哲學實為一切科學之本原，並謂一切根本科學，必須應用根本方

法，——還原法。

在虎氏晚年著作中，此調又復重彈。並謂哲學之根本要義，即在避免一切預定判斷之束縛，而保持絕對之自由。所謂現象論之還原法，旨在使此根本知識，有獨立之可能。所謂根本知識者，即「以為一切基料都已預先存在，而須無條件加以接受，加以保留之謂也。」哲學必擁有變成概念以前之經驗之絕對富源，其次必須創造本原概念，而加以整理，使成為可用以發展一絕對明顯之方法之基礎。虎適耳以為如此，其哲學之概念，方可為最原始之觀念。而此觀念，自柏拉圖以來，已為西洋哲學與科學之基礎。哲學亦為具備最後基礎之科學，並代表一理想。而此理想祇有在無限進展之歷史過程中，始能實現。

#### 還原法與構成法

現象論還原法，為哲學建設工作之第一步。可分為二段：第一，為「元素還原」，即專指保留其構成元素，而排除偶然之特殊成分而言。第二，為「消去還原」，即指用排除法或括弧以退至純意識之境域，以為哲學之出發點而言。

所謂「消去還原」，或超形法，即通常所謂「保留判斷」。虎適耳喜用笛卡爾之懷疑法以說明之。此方法重視經驗自身之真確性，與不可懷疑性。笛卡爾反省之結果，以為此世界之真相，可與其所彰顯於外之表面形相一致。然亦可不一致。甚至截然不同，此說似不可能。然吾人不能否認在吾人對此世界之諸般經驗中，涵有各種不同之矛盾存在。

而現象論對此種事實追究，極爲澈底。一切有關存在之判斷，不問其爲何種方式，必包含有實質之事物。他心和一切科學對象之存在，判斷，非被排除，即被保留。其真者或理想之對象，均須加以括弧，或引援符號。如此則所剩餘者，必爲純經驗之流矣。如「我之知覺」，「我之記憶，我之想像」等，而此世界即變爲一括弧中之「世界」。但在我之超形還原意識中，祇是一現象而已。

康德學派謂知識具有超越性，尤以在認知對象時，若存在被消去，則現象論之態度，至爲明顯，爲「純反省」者。較通常自然經驗中之反省，更進一層，所謂「純」者，即「保留判斷」之意。

現象論方法，需一特有之態度，不僅將所有流俗信仰，暫爲保留，即通常所奉爲原則者，也不例外。此爲現象論者之一貫作風。此種態度，與一般所謂自然態度，截然不同。所謂自然態度，即一般人所常有之態度，在日生活中，即現象論者亦不例外，此種態度，即無條件承認一無限擴延之空間，與無限綿延之時間存在。所謂「他心」也，離經驗而獨立存在，且有思維活動。然當世界中一切對象，依此方法之規定，包圍於括弧之中，仍可爲「純反省」思維分析之嚮導。然不能作爲判斷之根據，因此方法，旨在測驗直接經驗所制裁之一切知識。

超形還原法之經驗，爲組成現象論之主要題材，亦即所謂「思想之流」，此思想乃一指定之客體，而爲真正哲學之根本研究之初步。虎適耳曾謂彼已開拓一廣大之園地，意甚明顯。然當應用此象形語言時，對

其門人及論敵，仍不免易滋誤會，因或許於不知不覺間，暗示有一精神之領域，已被孤立，雖此領域，應完全被排除。虎適耳曾於批評狄爾賽所領導之最新人類學派時，明示此誤會，包括若輩以爲純自我乃在具體人中之「抽象階層」中，即保守自然態度與根據世界存在一點所作之推理。或保留判斷，或討論其他科學之一部或全體之朴素。此朴素與根本相反。可能爲輕蔑之詞，例如用以指自然主義或進化論之觀點時。或指馬克思之學說時。虎適耳自謂從未如馬克思輩之破工夫研究此哲學史上之札素。在方法論上，與此相反者，爲以真正哲學即建築在用還原法所獲得之絕對基礎之上科學。此基礎產生極度經驗之普通根據，此非遺棄歷史元素，亦非向彼依據史實之歷史研究與結論挑戰。彼所謂之「絕對歷史性」，乃指一切存在之組成分子，可爲純經驗自身所發現者。此還原法一經應用後，人類歷史，人民與社會，均成爲組合之統一矣。世界之構成，亦可以普通進化論解釋之。但若超過相當限度，則須回至絕對全體所組成之主觀中。如此則絕對進化論即出現矣。已往諸說，均無此論，因祇知信賴一朴素自明之世界，以爲其根據之基礎故也。

還原法爲對自我基礎作最後之澄清之必要步驟。就自然態度與特殊科學之基礎觀點而言，則真自我乃一進化社會之產物，不能離人羣而獨立存在，知識對於現象論方法，亦不致自動發生關係。以上雖均爲的論，然從主觀間之觀點而言，則此種分析，並不澈底，因將引起其他問題，如人人可從「自我」開始，則「他心」存在之說，即可成立矣。

超形意識在此，因「保留判斷」而開放之園地中，可用通俗名詞敘述之，此種轉變，具有普遍性，故無需其他特別符號，祇用「引號」足矣。因此「樹」曾指所議論之對象，它並非一個存在，而為與我之意識有關之對象，為一個與我之思想活動相符之名詞。

或問若保留判斷後，對於自然界之常存問題，是否尚有研究餘地？吾人首應記起所以應用此方法之理由，在欲求達到某種目的，及增加充分發揮之批判與反省之觀點。例如檢定基本概念之能量，與各種知識體系之原則，還原法實有助於一切暫住於此世界之題材，於此「世界」加以括弧，並非否認其存在，亦非取消其在哲學中之問題。雖亦有作此想者，以為如此即可逃避現實，原其用意，無非以為若用一新觀點，以觀此世界，及其中之問題。即可有一較完全之了解。此處其主要之變動，仍在「朴素」自身。原始之朴素，用為預先假定之想法，已被取消。而自然經驗及反省前之現象論經驗，均無絲毫損失。所有自然經驗，均仍保存，所不同者，惟方法耳。此方法為還原法之條件所控制，非惟不逃避世界，反對之作真正根本之研究。且加上一純經驗之態度，使有澈底而高明之分析經驗之可能。而在經驗之過程中，「心」之活動，亦可能矣。

我人須注意在何種條件下，現象論方法始能施展，自現象論主要之態度而分析。則似與自然相關之時間問題，距離尚遠。故對純數學分析之條件，作一探究，亦非徒然而為實用數學之基礎，且須有純理性之發展，而非為實用而發展。自然經驗界，實為一分野線，數學之理念，經抽

象後而始產生，彼為滿足興趣而工作，非為實用而工作也。然若謂實用係形上學上之獨立真實者，應用純形式於數學中，實淺見者之囈語耳。一般現象論主張普遍研究心理學與物理學表明之主要結構及模式。

在說明心理學問題與現象論問題之區別時，虎適耳指出現象論者在元素論中，並未討論決定經驗存在之方法問題。此方法即現象論所發見之物質基礎，較之幾何學家用方法決定黑板上圖形之存在，更為可靠。簡言之，幾何學與現象論，同為純元素科學，而非真實存在之科學。虎適耳亦謂清晰之幻想，對於科學之貢獻，有時且較實際經驗為大，彼以為純蓋然性科學，必較實際事實之科學為先，故可為具體邏輯之嚮導。此為超形學之忠告，所謂較先，乃理序中之「先」非時序中之「先」也。此點之價值，須以思想或其結果之價值為準繩。前者為整個研究之充足理由，後者則為數理自然論所特加表明者。但祇認為超形現象論所作之開端而已。

虎氏以為視世界為超形現象，乃認識其本來面目，不能假借時序。因時序本身，須加括弧，故祇能指為時序基礎之實際事象及其主要關係。因其已為用保留判斷方法所得較適當之看法。此種知識，可謂為先或前之知識，與謂純數學較應用數學為先相同。

原則上此項現象論分析之技術，並不為新，因保留判斷一法，在任何特殊科學中，均有例證。然在科學中，此種方法有二缺點。一為每次祇能在狹義之知識範圍中研究非常有限之概念與原則。二為研究一組

概念與原則時須先假定其他科學爲真，而在現象論中一切實際與可能之知識與經驗均可包括在內，亦無需預先假定其他科學爲真，故保留判斷之應用，普遍而澈底。然實際上並無人能保證此方法可儘量實現。但此並不足影響此方法之真實性與必需性。

祇有採取反省態度，才有覺識自然態度之可能。如此，則每當研討一整全之觀念時，必須分隔其部分。部分之分隔，有度數之差別，與保留判斷之有不同類型相同。故方法論上之保留判斷，與實際存在界中之保留，自是不同。其不同之度數，可在科學之集團中表現之。而以純反省之哲學爲其基礎。所謂方法學者，祇在某種反省距離以內，始爲可能。此距離即容許一切方法之檢討，實際上循環是無可避免，但於方法無損。當檢視方法時，應思如何利用不同方法，然此仍不足影響此步驟之真實性，因此僅係暫時，且尙待證實。

真正之反省，在任何研究場合中，需要保留判斷。在道德學中，批判思維之第一條件，便爲保留一切公認之信仰與理論。無論根據權威或啓示，甚至理性之推論。哲學反省，需要一貫之努力，以求普遍應用此方法。憑之已純經驗之見解，檢討一切信仰，抉擇其憑證，以達到堅實之基礎，而後哲學之敘述與建設步驟，始照然大明。此即具有建設性之現象論之計劃是也。

我人經驗有主動被動兩面，故與之相應之研究路線，亦有二。一則基於純主觀性，一則基於有主觀淵源之客觀性，故稱爲援引之客觀性。

旨在表明現象論所由組成之本部範圍。此處「組成」二字，須注意其可能具有之歧義。

虎適耳於其生前所未及出版之經驗與判斷一書中，表明此方法，甚爲詳盡，其意義與了解之客觀性同等清晰。此處可論及命題與事實客觀性之構成，亦可觀察自然創造之結果與被動經驗相對照。在被動經驗中，對象係一種「前與料」(即在經驗以前已自存在者)此處須辨明創生或本原分析之意義，非指時序(時間上之次序與理序邏輯上之次序相對)因此處對於歷史性之原始，或知識本原之任何意義，均不感興趣，而對於產生知識之「自與料」(經驗而獨立自存者)之原始形式，卻感莫大興趣。因此種「自與料」之重現，即產生同一知識之根據也。

現象論常被分爲三型：一爲中性現象論，一爲唯心現象論，一爲唯物現象論，所謂中性現象論，如認爲在形上學中已取得真確性之地位，則未免爲一預斷之臆說。然若僅指爲一敘述方法，即對一切形上學問題，必保留判斷，則並無特殊理由以使用此名詞，因人人皆知所有存在判斷均已中性化矣。然此派之終於能成立者，因中性即爲一切形上學傾向，與解釋之問題之先決問題故也。

虎適耳否認其他一切哲學派系，甚至具有現代形式之唯心論，唯實論，均不例外，在原則上，一律被斥爲荒謬，彼開始實現其計劃，使哲學從此變爲可能，經其一面掃盪，一面建設，居然能保持一簡單平庸之開

端，而艱鉅繁重之工作，尙有待於來日。彼雖力拒傳統唯心論於前，終於不能不放入超形現象論之唯心論於後。而公開承認其爲一健全之哲學。然有時其語氣仍有動搖之勢，並有爲純敘述哲學作強有力之辯護之可能。但終於爲彼對唯心論所作之強烈支持所掩蓋。茲援引其對敘述解釋表示好感之一段文字如下：

「……真實世界，實際上是存在的，但就元素而論，則與超形的主觀性相對，惟其如此，它可有存在的真實意義，祇在其爲超形主觀性之意義的產物……」又謂：

「世界自有其意義，不論吾人覺察與否，但在應用現象論之還原法以前，吾人如何能感到它，因這還原法，已先將超形主觀性帶給吾人經驗，而變成吾人的絕對存在。」

在超形敘述中，超形自我，被譽爲絕對自存自有，而在一切宇宙其他存在之先。宇宙一切存在之真確性，須藉超形自我爲之決定，而在「超形敘述中」一詞，不作非形上學之解釋，亦無其他更適宜之意義可給予。此肯定「我爲研究世界之唯一自我」，此世界存在之真實性，爲我所常道者，其存在且使我從自己生命中之統元素上獲得意義及證實之真確性。虎氏於其另一晚期著作中，論及超形之主觀性，及主觀際性，並認爲一切真實之存在意義，均自主觀際性推演而得。客觀存在，本質上係「相對」者，其本性乃由「意志之統一性」而來。此「統一性」則爲超形定律所決定，其意義無非在申述在現象論之構架中，一切祇有

對認識者才有意義，不需要獨斷。以上所引之論調，對於依附唯心論與惡意之批評者，富有誘惑性，因爲其目的在尋覓反面之證據。也許從其所接受之方法論立場視之，亦不無其偏面之理由耳。

虎塞耳自身之信仰，乃爲如欲對一切正當之形上學問題，加以解答，則舍現象論莫屬，因現象論有一基本之預備方法，故正當之形上學問題，可先被決定，故不問其論敵將作何辯訴，此一嚴峻之現象解釋，仍可屹立如故。

使哲學成一嚴格之科學，仍爲斯卜雷格所峻拒。斯氏以爲此一理想，如用以指純理哲學，則尙無不可，若用以指一般文化學科之有經驗爲之內容者，則必不可。彼之所引以爲憂者，實極平常，例如（一）文化學科與其歷史背景，往往有密切之關係。（二）研究者之能力與其思想之成熟與否。（三）自一基本之世界觀中或有意或無意所推演出之理解，實則此三事，現象論之文獻中，並未加以忽視，蓋謂一切文化意義，須受歷史背景之限制，本爲無可否認之真理。然此非謂人即不應對之作一客觀之研究，而此種研究，反爲社會科學所必需，故對於一組事實之相對性，作一敘述，並不能視爲即相對敘述。同理，關於歷史變遷之真理之論述，亦非即歷史變遷之本身。如發現有錯誤，即非真理矣。夫指出社會科學之內容，有歷史之變遷，自是實事，然與是否能成立一嚴格之科學化哲學，實爲二事，不可併爲一談。再則應知此種科學，其主旨不在替代事實，歷史與社會等之科學，而僅在助其澄清基本概念與知識之主要

形式之工作而已。此實爲一切科學所必需者。

若歷史依然保持流俗之涵義，則現象論自不能視爲歷史。但就其性質與目的而言，對於澄清本原意義，視爲必要，且注意所謂「意指歷史」即承認經驗之歷史性，在以研討幾何學之本源，爲一意指歷史之問題時。虎塞耳並不問幾何學之始祖爲誰何，亦不問其中命題之性質若何，彼所最關切者實爲何以此幾何學雖時歷數千年，地逾數十國，人逾無數億萬，而仍能繼續存在，究竟其最初何自產生，吾人固不必問誰爲創造之始祖，然必須知其出現時之背景，是則其結果，或可提示一邏輯秩序，以表明一意指秩序，而可置歷史秩序於不顧也。故現象論之創生法，祇有應用在現象論哲學之構架中，始有意義。因其與一般創生法不同，亦即自然態度與純反省態度之不同，然二者均爲准敘述法，惟各有其成功之範圍。若其中有一方法，明能察秋毫之末，則同時必不能見泰山者也。自然史觀點，與非自然之創生分析法，各具不同之功能與威力。二者究應孰先孰後，則殊難斷定。當視問題之性質以爲斷也。其迷惑程度，正與理想元素與時間因果孰先一問題相同。

### 現象論運動

對於現象論分析之承認與追求，並不需盲從任何思想大師。因一博聞飽學之士，孜孜勤奮之研究者，一深通邏輯之批評者，均未必盡能了解現象論之創造者之指導原則。況彼首創「還返物之本真」者，其初意並不在標新立異，希圖獨樹一幟者。惟知一任事物之本真，自然

演變，以達問題之解決，故現象論者，並無奉若神聖之經典，其生長純係自然累積而成，繼續變易，層層加深，直至理解透澈時爲止。故始終代表一種真理之追求。

現象論在現代哲學之趨勢中，最爲人所少知者。故虎塞耳嘗嘆曰：「舉世汶汶，實鮮知音。」雖在國際間，其著作已譯成數種文字。而各國學者之介紹，述說與批評之文獻，亦已日有增加。然一般人之注意，均爲廣義之現象論運動之代表著作所吸引，例如 *Wolff* 等之著作中有心理學、精神病治療學、邏輯、數理哲學、法律學、社會科學、美學、道德學及宗教哲學，其中並無一普遍一致之中心原則貫串之，而祇是一些針對混雜之目的之片斷反應而已。且附有反理性主義之成分，然若現象論能於直接經驗之安全基礎上，建立哲學，則必須承認其能供應一切學術以一極重要而有價值之基礎。而爲任何有統一科學之企圖者所不可忽視者也。

現象論現正邁步前進，在其已完成之大量工作中，它有權要求世人借予其公正而虔誠之兩耳，終必受人且受廣大人民之欣賞，而在日常生活及科學上，亦將廣泛應用，其已完成之結果，並繼續追蹤其方法之本身，而作更進一步之研究也。

## 八 新自然主義學派

自然主義，在哲學上，即以自然爲實在之全體之學說。所謂自然，乃



指產生宇宙間一切事物而使之生長變動之原則。亞里士多德曾謂自然係產生一切之最始原則，亦即策動萬變之原則。萬物之生滅成毀，所由起落之原則。自然主義否認一切自然以外，有所謂非自然事物之存在。換言之，即否認一切超自然或另一世界，或任何新能力，新資料，未經預斷，突然加入此世界體系之可能。亦否認任何方式之創造說，若此世界中任何事物，謂能遺世獨立，不受因果律令之束縛，不問其是否出於人類之自由意志之決定，或係創造之想像所臆斷，自然主義者必認為仍係屬於自然之一部分。無論一詩一畫，連人類理性本身，均未能免此範圍。就廣義言，雖一切人為之美術技藝，亦未能例外。因人之本性，即是自然之部分表現，若問自然本身，何所因緣？何所攀援？則其答言將仍為自然。蓋自然便是衆因之母，因因相陳，果果相結，除自然而外，便無所謂第一因。

傳統自然主義之派別，依其對最後本質之概念而異，如謂一切現象之真相，即物質之原子運動之結果，即謂之唯物論。若以物質本身為能力之一種形式，而其他一切則為能力之種種現相者，則謂之能力主義或唯動論。如避此而不論其最後之事物，僅謂凡真實者，必彼此互有因果關係，而可運用實證科學以窺探之者，則謂之實證主義。

傳統自然主義之特色，不在其所能建立者，而在其所否定者，宗教冥想，所加於感官經驗之想像之邊緣，已漸次縮小，至可加以度量，加以控制之範圍以內，而整個形而上的地平線，已因受限制而簡單化，另一

世界，既已消失，則上帝亦隨之而被否定，雖然崇拜之對象，依然存在，不過代之以自然本身或人道，而己之靈魂，既被否定，則所謂永生，自屬不可能。而死亡遂為一切之結束。除非轉向社會的永生，生物的永生，前者因人在生前所建立之德功言為社會所保存而永垂不朽。後者因子孫孫之綿延，而傳代萬世，至於人生之內，除受因果律所轉化者外，別無可以留存之物。

自然既有一定之規律，無人能破壞之，故神蹟與天神之干涉，均在被排斥之列。祈禱變成無意義之儀式，人類之自由意志，也被否定。於是人生之一切，均為宿命所決定。道德律和自然律，祇是一事之二面，本無異致。若謂「吾尚未決定將如何作法」則自然主義者，必告爾曰：「爾之原子集團，已決定和其他關係相錯綜交織。故爾必將作爾所必須作之事，所謂考慮選擇，祇是時機未成熟之偽裝耳。」

若自由即有權選擇之意，則斯賓塞必告爾謂，爾常選擇爾所喜悅之事，爾祇能選擇爾所喜悅之事，而不能選擇爾所不喜悅之事。此即自然因爾所以喜悅某事者，正在其能合乎自然，爾可隨意作事，然不能隨意喜悅，因爾之欲望之傾向，正是自然之工作之結果。

最後考慮，必有理由，而理由必取決於客觀事實，即運用考慮之頭腦，抉擇理由之理性。均為生物進化階層中之一段，必然現象，所謂思慮，不過是過渡期間一段遊盪狀態，終必搖曳而歸於無生無息。實在從不思慮，也不計較，宇宙全體，既無所謂理性，更無所謂目的。



「實在」可界說爲錯誤幻想之改正者，因自然之事物，常足以糾正狂想，使自空中樓閣，回到現實之大地，使人自主觀之迷夢中，清醒過來，面對事實，銀行家之「實在」，即其賬本上之數字，美術家之「實在」，即彼所能描繪之彩色與什物。然銀行家若與美術家易地而觀，則嚮所謂實在者，必有所改變，但宇宙間有一普遍之「實在」，爲人人所不能逃脫者，此即物質事物，如地方與運動，食物與房屋，衣着與勞作等是也。因此，凡依據此項實物所養成之習慣，所建立之計劃，固不僅爲少數人之特殊實在，亦全體人類所應共認之實在也。

自然主義者，深信無人能逃避一永恆之警告，即謂人將永遠依賴物質，我人雖可反抗自然，減省飲食，併三餐爲一餐，然不能減至不食，睡眠可減少時間，然不能不睡。人之壽命，可設法延長，然不能不死。一健全之頭腦，必須寄附於一健全之身體，他如衰老可剝奪身心之健康，死亡可結束人與人間之關係，我人之人格，截止目前，尙不能證明其可以脫離身體而獨立存在。

至於超人之權力，若上帝爲其中之一員，則此權力實奧妙難測，因控制世界之權力，對個人之興趣，種族之願望，根本漠不關心，假使此「不仁」之自然，則律一旦停息運行，則其所賜予人類之一切福利，與其所加諸人類之一切災禍，亦必同時消滅。人類之生活經驗中，祇有運用人力，差可消災防禍，史籍所載，從未能證實有所謂神力來制止任何不幸事件。故吾人可問，是否離了人之願望，與想像此世界，便是冷酷無

情之物質定律，人類自以爲係此中最高之表現，但安知其他生物，又無另一種衡量之標準，以自願幸其生趣，生命在此世界，究可維持多久？究能進展至何種程度？吾人擁有現在，擁有同伴，也有共同之意志，以互助合作，創造福利，減少災禍，吾人雖明知不能否認世界將有一黑暗之末日，然儘可置之度外，自然主義自是我人解迷釋惑之哲學。也許是最清醒而成熟之思想。

自然主義所描繪之世界內容，乃自然科學之真理之總和。但任何哲學，均未曾否認科學之真理，故此種觀點，並非自然主義之特色，特種科學如物理化學生物等，對於自然主義，未置可否，對於整個宇宙，也未作過任何肯定，每一科學，祇是描述宇宙之一部分，科學從未建立任何哲學體系也。未對其研究範圍以外，作任何否定，故並非科學採取自然主義，而是自然主義選擇了科學。奉爲嚮導，故科學並不能對自然主義作任何見證。也未對任何哲學作過見證。

但科學承認自然律控制與管理一切變象，毫無例外，此不僅爲科學方法之擴大成功，且爲一意外之成功，連起初以爲不能解釋之事物，一一加以說明，且加以預先管制，赫胥黎曾謂「科學若承認任何事例之出現，不爲其直接前項之後果，則無異默認屈服」故科學家在其工作之性質上，不得不假定任何事物之出現，必有其前因與後果。

雖然科學亦有間接傾向於自然主義之跡象，即在其將過於自然之成分排擠出於科學範圍之外。如自由意志，生命活力，神蹟等假設，不

僅爲多餘，亦且爲障礙物。若人對於科學所不能解釋之經驗，不得不信賴一超自然之權力者時，則必因其信仰建築在一正在縮小範圍之基礎上，而科學必向其進攻，直至完全佔領其領域時止。科學今日之發現，即在檢討殘餘之極微，而爲已往科學所不能說明者。此種殘餘物，實爲研究者可貴之線索，豈可因其不能說明，而輕易送與微妙奧玄之徽號。使成爲支持超自然之佐，證哉根據奧剛剃刀之思想原則，凡可用一簡單立場，加以說明者，則不必再加另一立場爲之說明，故自然律若不能說明，則超自然原因，也可以放棄矣。

歷史上發掘真理之途徑有二：一爲事實之證驗，一爲邏輯之推理，科學取前者，哲學從事後者，然自培根倡導歸納原則以來，已能貫連此二途徑，即根據事實之證驗，作爲邏輯推論之假定。如此則哲學可避免已往之神話及冥想式之假定，故培根之貢獻甚大，既可使科學不致停留於機械之事實上，又可使哲學得有堅實可靠之基本假定，新自然主義即能把握此一據點，一方掃盪已往哲學之混亂局面，一方邁步向前，建立事實與邏輯間之密切聯繫，舊哲學因偏重邏輯，故有缺乏事實之依據之失，結果使形上學顯呈不可靠性，知識論成爲廢物，美學變成獨斷，道德學不切實際，此非哲學之失敗，乃舊哲學之抹殺事實之態度之失敗，哲學仍可因採取新態度而依然屹立，故新哲學必須聯結事實與邏輯，從事於真理之探討，此即新自然主義或稱哲學自然主義之立場。此一新立場，對於未來文化之發展，必能有驚人之成就。此爲新自然主

義者所深信不疑者也。

一般學者，今日已願放棄所謂「吟詠區域」以內之事物，甚至所謂「永恆元素之領域」以內之事物矣。（所謂「吟詠區域」即詩人興起靈感之境，亦即形上學家運用直觀透視之域，所謂永恆元素，即唯心論者及絕對論者最恰意之名詞。二者與科學觀點，均有鑿柄不相容之勢。）此種姿態，已蘊涵有接受或默認新自然主義立場之傾向。即承認自然或實在界有一特徵，一獨有之結構，而吾人之意見，祇有與此結構相符者，方爲真實。然終因哲學過去，曾保有科學皇后之尊號之光榮史蹟，故不願公開表示接受也。

雖然哲學必須變，而變之意義，固非必完全脫離過去。諸如概念之分析，演繹之推證，在澄清思想之過程中，已保有不可磨滅之價值存在，正待發揚光大。又哲學必須依附已證實之真理，更能與科學相共鳴，使理性對於人類之進步與福利，更能發揮其偉大之貢獻，否則祇爲純抽象賅博之冗言，膚淺之術語，及頑固之職業主義等之犧牲品而已。

新自然主義可分爲二大主流，一爲哲學自然主義，一爲科學自然主義，前者重思維，後者重觀察，重思維者依附概念，深入而至高度抽象。重觀察者依附覺識，深入則爲經驗。科學重現象之觀測，哲學重概念之反省。科學之觀測，已發展成套之科學方法，如測量、計算、紀錄、實驗、分析、分類、比較、假設、綜合、證明等方法，務使所觀察者，確實而精密，哲學亦已能改進其思維之原則，如概推、抽象、分類、定義、分析與綜合等原則，務使

思維清哲敏銳而有系統。然二者均不能離概念而獨立，且欲得一完整之真理，必須二者相輔相弼。故新自然主義，對此二者，兼收並容，觀察與思維並重。良以哲學之研究對象，固為概念，然概念之澄清，則實有賴於科學。

任何哲學派系，莫不承認其目的有三：即與事實相關，合乎邏輯，及真理。然三者之釋義，各自不同。新自然主義，所謂之事實，即指科學所已證明之事實。所謂邏輯，即哲學中所公認之邏輯。所謂真理，即與事實及邏輯均相吻合之真理。

### 新自然主義之特徵有三

(1) 主張哲學與科學有同一之題材，其範圍亦同其廣袤，包括全部實在，若發現有所不同者，亦不過運用觀測方法之不同故耳。實在之一部如價值等，不能用觀察法測知，而其另一部如機械等，根本無法藉玄思以冥索。總之不論何種概念，或經抽象分析，或經改訂綜合，無論其為哲學本身之問題，或經物理生物心理或經濟等所獲得之最新發現，莫不可為哲學活動之園地。

(2) 主張科學與哲學必須密切合作，以發掘真理。前者偏重於問題之現象，後者則偏重於其概念。觀察之不能行之於概念，猶推理之不能施之於覺識，各持其長，以盡其用，科學方法與哲學方法，不能相混，然無妨於分道揚鑣，以收殊途同歸之功也。

(3) 主張現代哲學有吸取採擷及澄清提鍊科學之最新發現之

職責。故此時重視自然主義，實為應時代之需要，因哲學對於現代文化，應有如理論與應用科學之偉大貢獻，所謂哲學「不焙麵包」已為陳腐口語，推理之功用，不僅為安樂椅上逞辯之哲學家之專利品，應廣為利用，思想亦不應僅為少數人之裝飾品，應對人類生活，謀實際之福利。

新自然主義者，為欲明示概念在人生及歷史上之地位，故進而區別三種概念，與三種實在界相符合。即物質世界、社會世界、及個己世界，所謂個己世界之概念，係指主觀而言，此主觀非謂由每一個人所隨意決定之概念，乃指與主體及其經驗有密切關係之一般概念而言。

### 物質世界之概念，與社會世界之概念之不同，一如物質世界與社

羣世界之不同然。社會科學家常因其未能在文化現象中發現普遍定律，而諉過於其題材之過度複雜性，以為社會科學永不能步自然科學之後塵，因其對象，較自然科學之對象，繁複善變，二者相差，何啻霄壤之別，自然現象如天體之運行，星斗之易換，雖亦經無數古人之堅忍觀察，而後始發現其規律性，然經發現後，即永不變易，至於人羣社會之現象，則錯綜萬端，變易無定，實未可齊之以則律。故社會科學家之經驗與自然科學家相較，自是迥異，故雖欲訂立社會定律，然其永恆性與普遍性，遠不如自然律，且一時代必有一時代之特徵，故有歷史與社會現象永不重演之嘆。此非僅其細目為然，即其一般性之形式，亦莫不皆然。不同歷史過程之間，雖亦有連續承前啓後之表演，然非如自然現象之有齊一發展性可比，如必欲以齊一性屬之，則未有不立顯其弊者。故史班格

論謂每當一時代之末期，所有過去之則律，必紛呈瓦解土崩之象，而新世紀必有新則律如雨後春筍之叢生。

社羣定律，較自然定律為不固定，已如前述。而其另一不同點，則為自然定律，非人力所能改變，至於社羣定律則大半係人為者。英哲皮爾遜甚至謂「人能創造環境，而環境不能造人。」雖為過分之語，然人能改變環境，創造社會概念與則律，自無疑問。如經濟學中之工資鐵律。政治學中之選舉律等，皆其著例也。我人雖不能重申皮爾遜之言，但可謂人不能選擇自然律，而能選擇社羣律，因法律純係人羣自制者。

物質概念與社羣概念之第三區別，乃在吾人祇可依據自然律以推演物質概念，但可強制社羣概念於人民之生活中及歷史之上，自然概念可謂先人而存在，而社羣概念，必在人有活動後始存在。

何謂民主？此究係自然現象乎？抑為社羣現象乎？民主之出現與否？一如慧星之出現否乎？抑民主之始起，不過為希臘人偶然之發現，而為後世人所採用者歟？要知民主，無疑為一觀念，為某種社羣所發展之概

念，而為某種國家所採取，以編入於某種政治制度之中。

何謂貨幣？何謂道德誠命？何謂宗教信條？何謂教育制度？何謂婚姻？何謂自由？此種社羣概念，何一非由人類社羣生活所產生者。然此種概念，有僅為一時代人所奉為神聖，而為另一時代人所吐棄者，有垂諸千百世而仍不衰替者，其故固安在哉？其答案必為一概念之得保留，必因其對每一時代均有不朽之貢獻在焉。是則苟能符合標準，則雖歷萬世而不衰替，其與自然概念，究有何區別耶？

新自然主義者，意在顯示概念與自然之間，自有一機能之連結存在。而一概念之初生，固不能脫離主觀之思維，然既經制定後，則應視其本身之功能，是否足以應付客觀時代之需要，而定其保存之久暫。是則概念已成為自然界現象之一矣。是故吾人應有之努力，將為如何使概念自然化，使物質世界社羣世界與個己世界之間，有一公認之基本橋樑，以相溝通。是則其唯理性是視乎？理性之事，亦即哲學之事，此即新自然主義所欲努力於未來者也。

# 中國哲學之起原(下)

黃建中

(十二)託始古人

中國古代文化，遠過四裔，無他國可儀刑。唯有

法古或託古，故世俗崇古而賤今。商頌那云：「自古在昔，先民有作。」曲禮上云：「必則古昔，稱先王。」法古者雖言有依據，行不專輒，唯先王之

法言法行是稱，而託古者務求行其說，伸其志，往往借古人以自重。莊子

「以重言爲真」(天下)嘗言：「重言十七，所以色言也是爲者艾；年

先矣，而無經緯本末，以期年耆者，是非先也；人而無以先人，無人道也；人

而無人道，是之謂陳人。」(寓言)耆艾者，獻也，年先人而道不先人，猶

非獻也；耆而獻者，「有道人」也，今之「有道人」又不若古之「有道人」也。

彭蒙之師曰：「古之道人至於莫之是莫之非而已矣。」(注一)

荀子亦以「道人」與「不道人」對舉，而莊子直稱關尹老聃爲「古

之博大真人」，則以年與道均先人，正類古之「有道人」。然則諸子不

獨依託古之道術，且借重古之有道人矣。莊子天下篇曰：

不離於宗，謂之天人；不離於精，謂之神人；不離於真，謂之至人；以天

爲宗，以德爲本，以道爲門，兆於變化，謂之聖人；以仁爲恩，以義爲理，

以禮爲行，以樂爲和，薰然慈仁，謂之君子……

古之人其備乎！配神明，醇天地，育萬物，和天下，澤及百姓，明於本數，係於末度，六通四闢，小大精粗，其運無乎不在……

此言古之「有道人」分五等，即所謂天人、神人、至人、聖人、君子；唯最理

想之古人備具道術之全體大用，其天德流行亦無所不在，即老子所謂

「配天，古之極。」(六十八章)莊子託於古人不託於天神，託於古之

「有道人」乃至古之「無名人」(應帝王篇)雖似託古人而神之，

究視託天神而人之者，倏乎遠矣。

老莊所託之古人，謂之「聖人」或「真人」或「有道者」。老子

書「有道者」凡三見，「聖人」凡二十六見，其中引古語而冠以「聖

人云」者兩處，全書未有實指某人者。莊子書所謂「真人」，即不離於

真之「至人」；大宗師一篇，「聖人」凡七見，「真人」凡九見，其中稱

「古之真人」者四處，全篇列舉人名甚多，竟未提及老聃，雖數數稱引

孔子，實非其所宗。其稱女偶自言聞道之由，則由「副墨之子」展禽至

「疑始」疑始者，言問道始於懷疑，非實有其人，亦「自聞而已矣」。(駢拇語)然則果孰爲宗師耶？於是又託爲許由之言曰：

吾師乎，吾師乎。整萬物而不爲義，澤及萬世而不爲仁，長於上古而不爲老，覆載天地，刻彫衆形而不爲巧，此所遊已。

前文已言道「先天地生而不爲久，長於上古而不爲老」此亦指道而言，殆無疑義，此所謂宗師者，乃最古之道。然莊子他篇多稱引老聃之言，證以天下篇「古之博大真人」一語，老聃實爲道家第一宗師。後之道家乃近託伊尹太公鬻子管子，而遠託黃帝；其實莊子對於古之帝王，無一當意者。大宗師篇雖言伏戲黃帝顓頊各有得於道，而與稀韋馮夷肩吾西土母相等夷；天運篇則稱老聃，以爲三皇五帝非聖人；三皇五帝之治天下，名曰治之，而亂莫甚焉。繕性篇復縱論之曰：

古之人在混茫之中，與一世而得澹漠焉……逮德下衰，及燧人伏戲始爲天下，是故順而不一，德又下衰，及神農黃帝始爲天下，是故安而不順，德又下衰，及唐虞始爲天下，與治化之流，鴻（澆）淳散朴，離道以善，險德以行，然後去性而從於心。

所謂古之人，遠在「三皇五帝之前，意在託始於太初。又在宥篇云：昔者黃帝始以仁義撻天下之心，堯舜於是乎股無胈，脛無毛，以養天下之形……夫施及三王而天下大駭矣。」豈得謂其有意託始黃帝乎？唯在宥篇插有黃帝問道於廣成子一段，廣成子斥其「所欲問者，物之質，所欲官者，物之殘」，然後語以抱神清淨，長生久視之道；黃帝再拜稽首，稱之

爲天。此段是否莊子原文，頗成疑問；後之道家或借此以爲託始黃帝之根據，亦未可知；然非莊子意也。

世所謂「黃老之術」，起於戰國末，盛於漢初；當時「黃老」並稱，罕及莊子。

史記孟荀列傳稱：「慎到，趙人，田駢接子，齊人，環淵，楚人，皆學黃老道德之術。」田駢以次三人皆道家。樂毅傳稱：「趙且爲秦所滅，樂臣公善修黃帝老子之言，顯聞於齊。」又稱：樂臣公學黃帝老子，其本師號曰河上丈人，四傳至樂臣公；「樂臣公教蓋公，蓋公爲曹相國師。」曹參世家稱：「蓋公善治黃老言。」陳丞相世家稱：「平少好黃帝老子之術。」孝武本紀封禪書儒林傳序外戚列傳之於竇太后，或云：「治黃老言」，或云：「好黃老術。」申公傳鞅固傳並稱：「竇太后好老子言，好老子書。」未嘗言及「黃帝書」；而史記自序謂：「太史公學道論於黃子。」黃子卽黃生，所論不盡與老子合。漢書藝文志道家有黃帝四經，黃帝銘，黃帝君臣，雜黃帝諸書，班注於後二書並以爲六國時所作，且謂黃帝君臣十篇，與老子相似。今傳偽列子引老聃之言固多，所引黃帝語更不一而足，其明稱黃帝書者凡三。（天瑞篇兩見，力命篇一見。）且別有黃帝篇，首述黃帝夢遊華胥氏之國，而自謂得至道。

於是道家遂宗老子而祖黃帝矣。

史記孟荀列傳稱：「駢術深觀陰陽消息，而作怪迂之變，終始大聖

之篇，十餘萬言……先序今以上至黃帝。」

呂覽名類篇稱：「黃帝之時土氣勝，禹王之時木氣勝，文王之時火氣勝，代火者必將水，數備將徙於土。」是即騶子五德終始之說，而五德轉移自黃帝始。

漢志陰陽家有黃帝泰素二十篇。注云：六國時韓諸公子所作。是陰陽家亦託始黃帝也。

荀子譏惠施鄧析「不法先王。」（非十二字）然鄧析子有論道之言，（無厚篇）惠子有見道之語，（引見韓非子說林上）名家雖不法古，未嘗不託古。

公孫龍子跡府續稱：「尹文著書，實謂是非相與四謬，雖十黃帝不能理。」

宋鉞兼治名家言，（新論作名家）漢志有宋子八篇，在小說家。注云：「其言黃老意。」

傳曰：「黃帝正名百物。」皇侃云：「禮名起於黃帝。」（禮記孔疏）均類名家言。

是名家亦託始黃帝也。

史記商君列傳稱：「鞅初說公以帝道。」（公謂秦孝公）未始言「皇道。」孟荀列傳稱：「慎到學黃老道德之術。」老子韓非列傳稱：「申韓之學本於黃老，皆原於道德之意。」

漢志法家有商君二十九篇，乃門客所輯，後人所增益。又有慎子申

子書，皆不傳，僅存佚文。慎子貴勢而主「無知。」（莊子天下篇）申子尚術而主「無為。」（韓非子外儲說右上）自是本諸老子。商君尚法，其書歷舉伏羲神農黃帝堯舜湯武或三王五霸（開塞脩權更法諸篇）又以吳英之世神農之世與黃帝之世相比，則謂「伏羲非高於黃帝。」雖下文以「適於時」為理由，似亦可為說帝道不說皇道之佐證。

管子書在班志雖列於道家，而劉略原並次法家，其兵法篇備舉皇帝王霸，任法篇則謂：「黃帝之治天下，置法而不變，使民安其法。」實為戰國法家言。韓非師荀卿，其書合言法術而難勢，有解老喻老兩篇，又有引黃帝者數處。楊權篇則稱：「黃帝有言曰：「上下一月百戰。」」似亦「重言」之例。夏會佑氏謂：「此不足為師承之證。」（注二）其實師承為一事，託始為一事，不可混為一談。商韓均託古不法古，此點與名家同。

是法家亦託始黃帝也。

史記稱：「蘇秦張儀並事鬼谷先生。」裴駰引風俗通義曰：「鬼谷先生六國時縱橫家。而太史公自序「聖人不朽，時變是守」兩語，索隱以為「本鬼谷子。」則鬼谷亦善黃老之學。世傳偽鬼谷子末有本經陰符七篇。

史記又稱：蘇秦得「周書陰符。」集解引戰國策云：「得太公陰符之謀。」索隱引王劭云：「陰符是太公兵法。」韓張良受太公兵法



於黃石公，(留侯世家)唐李筌偽託之黃帝陰符經，有太公鬼谷子張良等注。

是縱橫家亦託始黃帝也。

管子書合儒道，兼名法，應列雜家。桓公問篇首言「黃帝立明臺之議，上觀於賢。」桓公效而為之，人有非上之所過，謂之正士，內於噴室之議。此猶古之三公坐而論道，漢之議郎、議大夫，陳伯弢先生以為即漢志所謂議官。(注三)

呂覽孝行篇謂：「孝為三皇五帝之本務。」必已篇謂：道德為「神農黃帝之所法。」執一篇述田駢之言，終之以「五帝」「神農」序意篇綜論十二紀，則呂氏自言一學黃帝之所以誨顯項。「淮南子道應訓類韓非子之喻老，他篇亦往往引老子，繆稱訓秦族訓各引黃帝語，詞意略同。假真訓雖歷陳伏羲神農黃帝以下之德遞衰，而兵略訓論「兵之所由來」，則首舉黃帝與炎帝之戰。漢志雜家首列孔甲盤孟二十六篇。注云：「黃帝之史，或曰夏帝孔甲，似皆非。」其必為後人依託無疑。

是雜家亦託始黃帝，兼及「神農」也。

孟子滕文公上稱：有為「神農之言」者許行，自楚之滕……陳相見孟子，道許行之言曰：……賢者與民並耕而食，饔飩而治……「神農之言實即許行之言。」

呂覽愛類篇引「神農之教」以論耕績，漢書食貨志引「神農之

教」以論兵食，(量錯貴粟疏)語各不同，頗似詔令。

漢書藝文志農家首列神農二十篇，劉向別錄云：「疑李悝及商君所說。」按商君書雖有農戰篇，並非自著，更何得著此二十篇。史記孟荀列傳漢書食貨志均謂：李悝作盡地力之教，此殆魏之條教。魏令當在法家李子三十二篇內，不得充神農二十篇之數。班注謂「六國」時諸子託之「神農」較為得之。

是農家專託始神農也。他若小說家有黃帝說四十篇，兵陰陽家有神農兵法一篇，黃帝十六篇，而天文曆譜五行雜占醫經經方等家，亦莫不紛紛依託神農黃帝；要皆高世比德於黃農焉。善乎淮南子之言曰：「世俗之人多尊古而賤今，為方者必託之於神農黃帝而後能入說。亂世闢主高遠其所從來，因而貴之；為學者蔽於論而尊其所聞，相與危坐而稱之，正領而誦之；此見是非之分明。」(修務訓)為方術者若是，為道術者亦然；上說下教，或有苦心。世人誠明於是非之分與古今之宜，近古猶不必託，況於黃農之荒遠乎？

儒墨均不託始黃農而託始堯舜，與上述諸家異撰。太史公曰：「百家言黃帝，其文不雅馴，薦紳先生難言之；孔子所傳宰予問五帝德及帝繫姓，儒者或不傳。」(五帝本紀贊)薦紳先生即鄒魯儒士，儒者既不傳五帝德帝繫姓，今所傳孔子與宰予問答之辭，自無根據。淮南道應訓述尹佚答成王之言有云：「宿沙之民皆自攻其君而歸神農。」尹佚二篇今不傳，其語引見春秋內外傳者，皆不類墨家，則此文不得認為墨家之



說。許行託爲神農之言，孟子已辭而闢之。易繫辭下「古者包犧氏之王天下，一段，歷言包犧神農黃帝堯舜之制作，蓋取諸某卦，疑此爲說卦錯簡，抑亦非孔子之言也。

小戴記中庸云：「仲尼祖述堯舜，憲章文武。」按論語稱道堯舜處甚多，末篇歷舉二帝三王之治術，而以「堯曰咨爾舜」開端；其前篇記衛公孫朝問「仲尼焉學」，子貢則答以「文武之道」；（子張篇）孔子又自謂：「周監於二代，郁郁乎文哉，吾從周。」（八脩篇）堯舜遠，故祖述之，文武近，故憲章之。

史記五帝本紀贊云：「學者多稱五帝尙矣，然尙書獨載堯以來。」孔子世家云：「……序書傳，上紀唐虞之際……」又云：「乃因史記作春秋……據魯親周，故殷運之三代。」哀十年公羊傳云：「其諸君子樂道堯舜之道與？末不亦幾乎堯舜之知君子也。」隱元年傳云：「王者孰謂謂文王也。」按尙書託始堯舜，本寓有「天下爲公，選賢與能」之深意；孔子近法文王而遠慕堯舜，自是事實。唯春秋無明文，傳蓋得諸公羊先師口說。禮運於小康，明舉禹湯文武成王周公，於大同則未明舉堯舜而渾言「大道之行」，據下文可以推知。

是孔子在小。康。之。禮。制。上。法。文。武。周。公。在。大。同。之。理。想。上。則。託。始。堯。舜。矣。  
漢書藝文志論儒家云：「祖述堯舜，憲章文武，宗師仲尼，以重其言。」  
孟子述唐。虞。三。代。之。德，所如者不合，退而與萬。章。之。徒序詩書，述仲

尼之意（史記本傳）其道性善也，言必稱堯舜（滕文公上）又列舉禹湯文武之德，而謂「周公思兼三王，以施四事。」（離婁下）自言「乃所願則學孔子」（公孫丑上）末章歷敘道統，由堯舜禹湯文武以至於今（盡心下）則仍託始堯舜。

荀子論大儒之效，首推周公（儒效篇）論王者之制，主法後王，非相篇曰：「聖王有百，吾孰法焉？欲觀聖王之跡，則於其粲然者矣，後王是也……欲知上世，則審周道……禹湯有傳政而不若周之察也。」後王指近世之明王，如周之文武是（注四）王制篇不尚篇儒效篇所謂後王，其義均同。顧又言「法先王」（儒效）以爲「言不合先王，謂之姦言；（非相）「勞知不律先王，謂之姦心。」（非十二字）蓋文武爲百王中之明王，對上世言則爲後王，對今世言則爲先王，名異而實同。荀子非子思孟軻云：「略法先王而不知其統」（非十二子篇）非病其法先王，乃病其略而不知統類。下文又云：「上則法舜禹之制，下則法仲尼子弓之義，以務息十二子之說」則亦非專法文武。其辨堯舜禪讓湯武征誅，皆由天下歸之（正論）與孟子略同。而堯問篇首託堯舜問答之辭，末謂：「孫卿德若堯禹孔子弗遇。」蓋弟子所記也。

是孟子「法先王」荀子「法後王」均猶孔子之憲章文武，孟荀在道統上學術上亦均託始堯舜矣。  
墨子公孟篇稱公孟子曰：「君子必古言服然後仁。」子墨子曰：「……

：子法周而未法夏也，子之古非古也。」淮南要略言：「墨子背周道而用夏政，」殆本此。

莊子天下篇稱墨子稱道曰：「……禹，大聖也，而形勞天下也如此。」使後世之墨者……以自苦為極，曰：「不能如此，非禹之道也，不足謂墨。」此言墨尚勞苦，託「禹之道。」

偽列子楊朱篇述禽子答孟孫陽之言曰：「……以子之言問老聃，關尹，則子言當矣；以吾言問大禹，墨翟，則吾言尚矣。」殆襲莊子天下篇詞意，明墨學出於禹。

墨子書言堯舜禹湯文武者六，言禹湯文武者四，言文王者三；汪中言墨子後序以為墨子未嘗專及禹，非背周而從夏。按貴義篇曰：「凡言凡動合於三代聖王堯舜禹湯文武者為之……」墨子各篇提及堯舜禹湯文武者，大率託其言行。唯節葬篇言「古聖王制為葬埋之法」云云，與下文「禹葬會稽之山，衣衾三領，桐棺三寸」等句重複互見，則為託其制度。（注五）

史記自序稱：「墨者亦尚堯舜道，言其德行」云云，正與墨子節用中所有「堯治天下……飯於土墻，噎於土刑」（剡）等句相合而加詳；蓋別據韓非子十過篇語，後漢書注引作墨子節用之文。是墨子於喪葬制度特取法乎禹，於道德言行則兼法堯舜禹湯文武，而實託始於堯舜矣。

韓非子顯學篇曰：「孔子、墨子俱道堯舜，而取舍不同，皆自謂真堯舜，堯舜不復生，將誰使定儒墨之誠乎？」殷周七百餘歲，虞夏二千餘歲，而不能定儒墨之真，今「於三千歲之前，意者其不可必乎？」又五蠹篇曰：「今有構木鑽燧於夏后氏之世者，必為鯀禹笑矣；有決瀆於殷周之世者，必為湯武笑矣；然則今有美堯舜、禹湯武之道於當今之世者，必為新聖笑矣。是以聖人不期脩古，不法常可。」

論世之事，因為之備。  
商託古不法古，前已言及；貴今世，稱新聖，更無取乎法後王。儒託古而法古，故韓非並譏之。商君論變法云：「治世不一道，便國不應法古；故湯武不循古而興，商夏不易禮而亡；反古者不可非，而循禮者不足多。」（注六）法家志在創新制，立新法，但期便國宜今，不惜反古違俗；其法，制專復託之於古，不過託言古有變法改制之事實而已。然法制不獨應時而變，亦因地而異。莊子有言：「古今非水陸，周魯非舟車，與今斷行周於魯，是猶推舟於陸也。」（天運）蓋自莊子觀之，今代固不可行古代之法。故曰：「有法無法，因時為業；有度無度，因物與合。」（司馬談論道家語）法家猶未足以語此也。

總之，諸子託始古人，約可分為三派：（一）託始黃農派，如陰陽、名法、農、雜、縱橫、小說諸家及一部分道家兵家是。（二）託始堯舜派，如儒、墨是。（三）託始無名古人派，如老莊是。或託古人之言，或託其事，或託其書，或託其術，或託其道，或託其法。有託古而法古者，有託古而不法古者；託古非盡改制，改制非盡託古。若夫前無古人，後無來者，空絕依傍，赤地新立；

唯以。理。性。判。是。非。定。真。偽。而。彼。此。相。忘。於。道。術。斯。固。學。者。所。當。新。向。抑。又。談。何。容。易。乎？

(十二)羣制與民生 右述中國哲學在歷史上之各種因素，以時變為最重要；此外尚有一種觀點，曰「唯物史觀。」胡漢民先生有中國哲學史之唯物的研究一文，載倫理與唯物史觀中。大意謂：社會關係與物質生產之衝突成爲問題，則發生學說，中國儒家思想特別由於此種原因。於是引孟子滕文公上篇「堯之時洪水橫流」一段及下篇「邪說暴行有作」一段，以爲證明。其實，所得社會問題，卽民生問題；孟子所言，非止民生一端，本文已納之於時變之內，似無須另標新目，唯時代之嬗變，既與社會制度爲緣而哲學之起原，亦與文化有關；茲不得不申論。

周制行之最久而自趨崩壞者，爲封建，其行之不久而敗於封建者，爲井田。自夏殷天下爲家，大人世及，周更廣建親藩，分封子弟，立嫡立長，餘子皆疇以國邑。（注七）諸侯世國世位，卿大夫世官世祿，因是而有世卿之制，食邑采地之制，宗法喪服之制。（注八）文王治岐，耕者九一，仕者世祿。（孟子滕文公上）蓋世祿制與井田制並行於殷周之際，尙未足爲梗。成周畿內鄉遂，公邑制溝洫，以十夫有溝爲單位。（地官遂人）采地及畿外邦國制井田，以九夫一井爲單位。（小司徒）王畿用貢法，稅夫無公田，邦國用助法。（注九）制公田不稅夫，邦國亦異外內。卽孟子所謂「野九一而助，國中什一使自賦。」是時天子以土田授諸侯，天子諸侯又各以土田授其卿大夫士，彼輩皆爲封君，復分授之於民，民各自耕

所受之田，並爲封君耕公田，是謂助法。田有授受而無買賣，餘夫亦授田，卿以下則有圭田或仕田，（俸田）皆不徵稅。（注十）有世祿者有世田，世祿愈增，世田愈多，猶虞不給，復廣闢山林陂池以益不征之私田。於是公田私田皆爲封君世世所享有，且得任其處分。（注十二）不復授田於民，農夫漸多失其自耕之地，專爲助耕之氓，封君皆不耕而食，厲民以自養，而井田之意，寔失。重以暴君汚吏，慢其經界，任意侵奪，（注十三）政煩賦重，過乎什一，繇役橫作，公田不治，而井田之法，寔壞。民勞刺煩賦苦民，桑柔刺貪人敗類，厲王之變，大雅也。大吏刺貢賦不均，浦田刺農人失職，幽王之變，小雅也。榮夷公專利而厲王學之，號石父好利而幽王信之。（史記周本紀）公私盡征，不留餘地，節南山爲變，小雅之首，家父則直呼幽王之太師尹氏曰：「赫赫師尹，不平謂何？」民怨沸騰，如聞其聲。僞列子周穆王篇云：

「周云尹民大治產，其下趨役者，侵晨昏而弗息；有老役夫筋力竭矣，而使之猶勤；晝則呻呼而卽事，夜則昏憊而熟寐……」

困學記聞引錄異傳云：

「周時尹氏貴盛，數代不別，食口數千，嘗遭飢荒，羅鼎鑊作糜，聲聞數十里，中臨食失三十人，入饕中墜取饕底糜，饕深大，故人不見也。」

世卿役使人民之赫赫威勢，更可概見。於是「萬民弗忍，諸侯不享」（左傳國語指厲王）「四夷交侵，中國背叛」（何草不黃詩序刺幽王）

「師旅並起，因之以饑饉。」(洛之華詩序亦刺幽王)厲流於甌，而政號共和。(共伯名和)幽死于戲，而戎覆宗周，是為第一期之時變。

平王東遷，周室微弱。春秋二百四十二年之間，弑君三十六，亡國五十二。平桓時，魏之變風作，則伐檀刺無功受祿，碩鼠刺重斂蠶食。惠襄時，曹之變風作，則蟋蟀刺奢侈危國，下泉刺侵刻病民。邶鄘衛為變風之始，適當莊釐之時；黎臣子傷黎侯之為狄所逐而作旄丘，(邶風)許穆夫人閔宗國(衛)之為狄所滅而作載馳，(鄘風)雖木瓜美齊桓之攘夷救衛，(衛風)定之方中美衛文之復國營都，(邶風)而霸政相尋，以強併弱，終不能興滅繼絕。然管子治齊，「井田疇均」(注十三)「相壤定藉」(借)「正月令農始作，服於公田」(管子卷二)是齊猶存井田而行助法。自晉貴乘易畔而作爰田，征徒益甲而作州兵，魯履畝稅穀於公田之外，按田賦乘於家財之餘，而春秋特譏魯宣公「初稅畝」以著井田制度大壞之始。齊晉魯皆有三軍，魯初作中軍，三分公室而各有其一，季氏盡征之，叔孫氏從其子弟，孟氏取其半，及其舍之也……皆盡征之而貢於公。(昭五年左傳)齊景公棄其民而歸於陳氏，民參其力，二入於公而衣食其一，公聚朽蠹，三老凍餒。晉之季世，公乘無人，卒列無長，庶民罷敝，道殣相望。(昭三年傳)於是祿去公室，政逮大夫，及陪臣執國命，而魯之三桓子孫亦微，卒至田氏篡齊，韓趙魏三家分晉，是為第二期之時變。

洎乎戰國，海內益爭於戰攻，七雄角立而秦最強，李悝為魏文侯作

盡地方之教，賦稅倍增，魏以富強。(漢書食貨志)商鞅相秦，行徠民之策，以三晉之民耕於內，以秦人戰於外。(商君書徠民篇)民有二男以上不分異者，倍其賦；僂力本業耕織，致粟帛多者，復其身，事末利及怠而貧者，舉以為收孥；宗室非有軍功，論不得為屬籍；禁民父子兄弟同室內息，集小都鄉邑聚為縣。(史記本傳)制穰田，(注十四)開阡陌，秦趙東雄諸侯。自是田得買賣，富者田連阡陌，貧者無立錐之地。(漢書食貨志)秦人家富子壯則出分，家貧子壯則出贅，借父耰鋤，慮有德色，母取箕帚，立而諍語。(漢書賈誼傳)則井田廢，宗法毀，(注十五)土地全歸私有，而貧富懸隔矣。商鞅雖重農抑商，而秦之雍與樸陽縣多大賈，令不行於身後。齊臨淄車轂擊，人肩摩，(戰國策齊策)都市商業之盛可見。魯齊頓齊刁開用鹽鹽漁鹽起，邯鄲郭縱臨邛程鄭卓氏宛孔氏曹邴氏用鐵冶富，烏氏僕畜至用谷量馬牛，巴寡婦清擅丹穴，用財自衛。或墉王者，或比封君，或連車騎，游諸侯。(史記貨殖傳)而呂不韋竟以陽翟大賈執持國柄。(史記本傳)則世卿封君之勢去，而富商豪賈之徒興矣。始皇併六國，分為三十六郡，置守尉監，僅以公賦稅，重賞賜諸子功臣。(史記本紀)收秦半之賦，發閭左之戍，小民一歲屯戍力役之事三十倍於古，田租口賦鹽鐵之利二十倍於古。或耕豪民之田，見稅什五；貧者富衣牛馬之衣，而食大甌之食。(漢書食貨志)陳涉與人庸(傭)耕，斲薪飯恨，以為王侯將相本無種，揭竿發難，豪傑景從，魯諸儒以秦焚其業，亦持卮氏禮器往歸之。(史記陳涉世家及儒林列傳)劉項繼起，遂亡秦族，

則封建全廢而備耕之農民奮起矣。是爲第三期之時變。

春秋以前，階級以貴賤分；如昭七年左傳云：「人有十等，王臣、公

大夫、士、皂、隸、僚、僕、臺，是也。

戰國以後，階級以貧富分；如史記貨殖傳云：「編戶之民，富相什則卑下

之，伯則畏憚之，千則役，萬則僕，是也。殷卜辭有臣、妾、奴、奚、僕、豎等字，而

所謂小臣者，乃王之近臣，非卑賤之屬；（據王國維所釋）周金文於臣與

庶人，亦有區別。（注十六）堯典有所謂百姓黎民，周語有所謂百姓兆民，國

語左傳有所謂君子小人，論語有所謂大夫庶人，易旅卦遯卦有所謂童

僕臣妾，書微子費誓有所謂臣僕臣妾，左傳有所謂臣妾牧圉，公羊傳有

所謂厮役扈養，百姓即百官族姓，君子即士大夫，乃貴族之稱；黎民兆民、

小人庶人，乃平民之稱；餘皆奴隸之稱。然階級初不甚嚴，亦非固定，士農

工商皆平民，而農可轉爲士，原無所謂農奴。王制命鄉論秀士，升之司徒，

再升之學。周禮「鄉大夫賓與賢能，遂大夫帥其吏而興眡。」秀士即民

氓之秀者。管子言：「士之子恆爲士，工之子恆爲工，商之子恆爲商，農之

子恆爲農。」職業雖若固定，而又言：「野處不暱，其秀民之能爲士者必

足賴。」（國語齊語）是春秋前期農仍可轉爲士。遠如傳說膠鬲姑弗

論，孫叔敖隱耕海濱，而楚莊舉爲令尹；百里奚亡走市井，而秦穆舉爲相

國。裴豹晉隸也，焚丹書，則與齊民齒。鮑文子齊卿也，嘗爲隸於魯施氏。晉

叔向曰：「欒卻胥原狐續慶伯降在皂隸……晉之公族盡矣。」（昭三

年左傳）趙簡子誓曰：「克敵者，庶人工商遂，（得遂仕進）人臣隸役

免。」（哀二年左傳）是春秋後期農工商皆得以克敵仕進，而奴隸貴族

竟有升降易位者。戰國則范雎蔡澤蘇秦張儀等徒步而爲相，孫臏白起

樂毅廉頗王翦等白身而爲將，大開後世布衣將相之例。（本趙翼廿二

史札記）荀子王制篇云：「雖王公士大夫之子孫也，不能屬於禮義，則

歸之庶人，雖庶人之子孫也……能屬於禮義，則歸之卿相士大夫。」正

據事立說，非「徒設此義」也。（俞正燮癸巳類稿云然）然秦雖不以

世舉賢，而「以族論罪」。（二語見荀子君子篇）其有罪者之妻子

輒沒爲官奴婢。（史記索隱）又勵攻戰，上首功，得五甲首者，予以隸五

家。（荀子議兵篇）故秦時特多奴隸。昔三代用刑，父子兄弟罪蓋不相

及；甘誓湯誓「孥戮」二字，史記作「帑僕」，帑亦作奴，帑本金幣所藏

字。（說文）文王治岐，罪人不孥，孟子稱爲王政之一。（梁惠王下）

周禮大宰九職：「八曰臣妾，聚斂疏（蔬）材。」男曰臣，女曰妾。司隸掌

五隸，即國中罪隸與四翟（狄）之隸。司厲職云：「其奴，男子入于罪隸，

女子入于春槩。」罪隸乃坐罪所入，翟隸乃征伐所俘，罪犯戰俘，實奴隸

之兩大來源。奴隸又名臧獲，即帑獲俘虜之謂。（注十七）秦敗晉於韓，子圍

西質，妾爲宦女。（僖十七年左傳）吳敗越於會稽，句踐與范蠡入宦於

吳，宦士三百人。（國語越語）據此，則春秋所獲敵國奴隸，不限於四翟

秦商君始爲連坐收孥之法，其事未利及怠而貧者之妻子，亦沒爲官奴

婢；而傭力耕織者免其役，農民身分頗不同。始皇營驪山，囚徒及奴產子

達七十餘萬人，二世乃悉發以擊楚大軍。史記稱：「富比千乘之家者，牛

千足，羊歲千雙，僮手指千，卓氏僮千人，呂不韋僮萬人，嫪毐僮數千人。

（貨值傳呂不韋傳）漢書稱：「秦置奴婢之市，與牛馬同關，制於民臣，顯斷其命。」（王莽傳）褚補史記龜策傳附記卜事，有「求財物，買臣

妾牛馬」句，凡二十見。是時私家畜奴，多從事礦冶、魚鹽、牧畜、築黠者，且

使之賈，非專服田功。西漢民賣僮者，繡衣絲履，內之閑中，賈誼疏陳，（漢

書本傳）文帝未禁。武帝時董仲舒請限民名田，以贍不足，去奴婢，除專

殺之威。哀帝時，師丹孔光請限名田，皆毋過三十頃，奴婢至多二百人，田

宅奴婢價為減賤，皆未行。王莽建國元年，乃更名天下田曰王田，奴婢曰

私屬，皆不得賣買。後三歲，以姦吏病民，又令王田私屬皆得賣買。（漢書

食貨志）迨光武詔凡九下，而奴婢始得解放。（注十八）良以西漢重農，奴

與田關係較切，故田得買賣，奴亦得買賣；田價有增減，奴價亦有增減；限

田額即限奴數，復井田即除奴籍，而一般農民貧富人之田，富人或分其

所收，或奪其所入，是謂「豪民侵陵，分田劫假。」（漢書食貨志注）較

之奴隸買賣生死唯命者，尚勝一籌。然則殷周正實行井田時代，尚安有

所謂農奴哉？

周代農夫與庶民往往互稱，周書無逸大雅靈臺所謂「庶民」即

周頌噫嘻小雅甫田所謂「農夫。」春秋襄九年左傳云：「其庶人力於

農穡，商工皂隸不知遷業。」（楚子囊謙伐晉語）又襄十四年左傳云：

「庶人工商，皂隸牧圉，皆有親暱……」（晉師曠論衛君語）管子小

匡篇云：「故以耕則多粟，以仕則多賢，是以聖王敬畏農。」墨子貴義

篇云：故雖賤人也，上比之農，下比之農，曾不若一草之本乎？據此，農夫決非奴隸，灼然甚明。韓非子外儲說左上三曰：

「夫賣庸而播耕者，主人費家而美食，調布而求易錢者，非愛庸客

也；曰如是耕者且深，耨者熟耘也。庸客致力而疾耘耕者，盡巧而正

畦陌畦時者，非愛主人也；曰如是羹且美，錢布且易云也……」

農夫在井田制未壞時，一面自耕，一面助耕；在井田制將壞時，專助耕者

多，兼自耕者少；在井田制既廢時，則有力貸田者佃耕，無力貸田者傭耕。

貸田者非農奴，已如上述。韓非子所謂「庸客」即無田而為人傭耕之

農夫，主人即有田而不能自耕之地主；一方以深耨熟耘需勞力，一方以

美羹錢布作酬報；主傭平等，契約自由；無田之客固不如自有田之主，而無

自由之奴更不如自由之客。然則傭耕、耕者均非農奴，豈得謂自耕

助耕者為農奴乎？自王船山以三代農夫為「助耕之氓」，夏會佑以井

田農夫為「附田之奴」，馮芝生遂有農奴之說。（詳馮著中國哲學史

上册，頁三二）郭沫若向否定井田制，近乃肯定井田制，而仍堅持西周

為奴隸社會之見解；以為農業社會之生產奴隸較工商業社會之生產

奴隸為自由，形式上頗類農奴或自由民。（青銅時代頁九九至一〇二）

春秋時代奴隸制崩潰，貴族走入末路，儒出於沒落之貴族而化為職業

孔子即此歷史階段所產生之大師。（駁說儒）其說甚辯。然齊刁氏使

桀黠奴逐魚鹽商賈之利，或連車騎，相守相，起富數千萬。（史記貨殖傳）



〔斐〕「十千維耦」〔噫嘻〕有「田峻」〔甫田〕〔大田〕〔保介〕〔臣〕〔工〕諸田官爲之倡率，並無被甲執兵之士〔鄭箋以此誤釋保介〕，監臨威脅於其旁；其自由視今世集體農場之農夫爲何如？周初農夫若類農奴，則周書何故盛稱文王卑服即康功田功〔無逸〕？西周若爲奴隸社會，則王公卿大夫又何須參與耕作？奴隸制若與井田制共存亡，則秦及西漢無井田，奴隸何故反多於前？貴族制若與奴隸制相消長，則春秋時貴族當已衰落，孔子何故猶幾世卿？經濟學史家羅仲言曰：「當中國王權頹盛之日，封君之勢恆受限制；取民無藝，虐民過甚之事，均所不許；故農夫所受之待遇，遠非歐洲古代農奴所可企及……公田制度下之自由農夫，爲殷周經濟史之特色；縱有若干奴婢雜處其間，亦不得遽稱之爲奴役（農奴或奴隸）經濟……倘使殷周爲奴役經濟，則先秦諸子與人本主義之儒家，斷無熟視無覩而不加評述之理。」〔中國國民經濟史頁四〇至四二〕旨哉言乎！篤而論之，西周固有少數奴婢，實非奴隸社會；農夫乃大多數之自由庶民，絕異所謂農奴。自西周迄春秋之末，爲貴族鼎盛時代；其間諸侯大夫陪臣迭爲興衰，總不外乎貴族。戰國雖有若干將相起自布衣，而一般平民皆在水深火熱之中；此先秦諸子所以多爲救民而奔走呼號，未嘗作籲天放奴之呻吟也。

（十四）周秦哲學與文化環境 昔在希臘唯一般自由民得受教育，以大多數奴隸及半奴隸從事生產勞役；產業發達，市邦殷富；而最少數之智者不爲生事所累，乃有暇覃思哲理，講學著書。希臘奴隸制誠大

有造於希臘哲學，故以柏拉圖亞里士多德之富於理想，尙欲保持奴隸制。中國古代哲學則與奴隸制無關，以爾時原未有奴隸制也。第就中國史之眼光論中國史，東西周概爲封建時代，其社會爲農業社會，宗法社會。從事大規模生產者，爲一般自由農民，所有奴婢，僅供徵末賤役；貴族所借以自養者，初非奴隸之勞力，實乃農夫之勞力。於是稱貴族爲君子，爲大人，稱農夫爲野人，爲小人，形成「治人」與「治於人」之兩階級。古所謂「君子勞心，小人勞力」，晉知武子引作「先王之制」〔襄九年左傳〕魯敬姜引作「先王之訓」〔國語魯語〕曹謝言：「君子務治，小人務力。」〔魯語〕管子書亦稱：「君子食於道，小人食於力」〔法篇〕孟子據古制古訓而爲之說云：「無君子莫治野人，無野人莫養君子……勞心者治人，勞力者治於人；治於人者食人，治人者食於人；天下之通義也。」〔滕文公上〕所言皆爲事實，而先王之制與訓，歷春秋至戰國猶爲「天下之通義」；足見此制與訓行之甚久且遍。在階級制度之下，貴族受治術教育，庶民受技藝訓練。大戴禮虞戴禮篇述孔子之言曰：「昔商老彭及仲傀，政之教大夫，官之教士，技之教庶人。」此是否真爲孔子之言，老彭仲虺之事，姑弗深考；而大夫學政務，（學爲政務官）士學吏事，（學爲事務官）庶人學技藝，（參看孔廣森補注）禮所謂五官、六府、六工，則殷周間可能有此教育上之差別。〔注十九〕以士而論，有爵命之士，如上士、中士、下士；是有就學之士，如秀士、俊士、造士。是專門學術在官府，普通學術在學校，皆以官爲師。就學者多爲公卿大夫

之子弟，謂之國子；其士民之秀者，占少數。小學通習禮、樂、射、御、書、數六藝。大學兼治詩、書、禮、樂四術，入官乃分別專攻治術與吏事，即所謂治人之學。庶人不得與於此，而庶人丈官者亦得就祝、史、射、御、醫、卜及百工之屬，各執一技，各專一藝。是時士不干祿，思不出位，有官書而無私著，有王教而無家學，而關於天道、人事之哲學觀念已甚豐富。蓋東周前之教育制度，文化環境大略如此。

周室東遷，文物喪失，官失其守，士失其學，疇人子弟散之四方，各以所知授徒自活。菁莪廢而人材已衰，子衿作而學校不脩。魯僖公僅存泮宮，鄭然明欲毀鄉校，鄉遂不復選士，諸侯不復貢士，王朝侯國不復以學校教士養士。於是「四方諸侯之遊士」興，而「執技論力，贏股肱，決射御」者，亦紛紛「適四方」。（大戴千乘篇，小戴王制篇）老聃本周之微藏史，免而歸居。（莊子天道篇）周史有以周易見陳侯者，陳侯使筮之。（莊二十二年左傳）孔子三去魯，歷游周、齊、衛、曹、宋、鄭、陳、蔡、楚諸國，欲適晉而未果。（詳史記孔子世家）墨子亦屢去魯，仕宋，使衛，之齊，游楚，欲適越而未果。（詳孫詒讓墨子傳略）孔席不暇煖，墨突不暇黔，齊景公欲以尼谿之田封孔子，楚惠王欲以膏社之地封墨子，顧孔子為魯司寇，奉粟六萬，原思為之宰，與之粟九百，及適衛，靈公亦致六萬之粟。（史記世家及論語雍也篇）似魯衛已改祿田為俸米，祿仍足以代耕。墨子與公孟子辯出處，公孟子既言「良巫處而不出，有餘精」，又言「行為人筮者其精多」，墨子則謂「行說人者，其功善亦多」。（墨子公孟

篇）似巫祝醫卜諸執技之人多已不事上而取精於民間。魯衰之世，大師摯適齊，亞飯干適楚，三飯繚適蔡，四飯缺適秦，鼓方叔入於河，播鼗武入於漢，少師陽擊磬襄入於海。（論語微子篇）而公輸子自魯南游楚，其巧三詘於墨子。（墨子魯問公輸兩篇）適在楚惠王時，似魯之樂人巧工同時失位，散去，徒以失位等於失耕，乃不得不求仕於他國。抑春秋人士亦不乏自食其力者，長沮桀溺耦而耕，荷篠丈人植杖而芸，魯之南鄙人吳慮冬陶夏耕，自比於舜。（魯問）顏回家貧不願仕，猶有郭外之田五十畝，足以給飭粥，郭內之田十畝，足以為絲麻。（莊子讓王篇）吳將立季扎，季扎棄其室而耕，乃舍之。（左傳襄十四年）伍員如吳，知公子光有他志，耕於鄙以待之。（左傳昭二十年）可見士有恆產，尙足自給。戰國以降，田制盡壞，阡陌開，兼井起，人浮於田，耕實不易，士民皆無恆產，因之多無恆心，游士愈多，民生愈苦。齊孟嘗、楚春申、趙平原、魏信陵，食客各三千餘人，而孟嘗君薛邑歲入，至不足奉賓客。（史記孟嘗君傳）孟子從者數百人，傳食於諸侯，究非所願，許行弟子數十人，皆捆席織屨以為食，亦非得已。故孟子主張恢復井田，分田制祿，許行主張與民共耕而食，饗飧而治。惜其說均不行，士民交困，世道交喪，莊周貸粟於監河侯，幾不免入於枯魚之肆。（莊子外物篇）以視春秋時代，不更變本加厲乎？

春秋時代有兩大文化中心，北為魯，南為楚。自成王命魯公世世祀周公以天子之禮樂，魯兼用虞夏殷周四代之官學服器。（禮記明堂位



（禮）凡祝宗卜史備物典策官司彝器（定四年左傳引見前）迄春秋時皆存。魯惠公使宰讓請郊廟之禮於天子，桓王使史角往，惠公止之；其後在於魯，墨子學焉。（呂覽當染篇）吳季札聘魯，請觀於周樂，得見四代之樂而數觀止。（襄二十九年左傳）晉趙宣子聘魯，觀書於太史氏，見易象與魯春秋，而歎周禮盡在魯。（昭二年左傳）齊人責魯據周禮，不容稱首曰：「唯其儒書以為二國憂！」（哀二十一年左傳）事在孔子卒後五年。孔子生於魯，其先為宋人（據史記世家）脩成康之道，述周公之訓，而學於老聃。墨子仕宋而生於魯（從孫詒讓說）嘗學儒者之業，受孔子之術，而成學於史角之後裔。孔墨弟子滿天下，而學者多集鄒魯，顏淵、商瞿、子張、原憲、冉有、樊遲、公西華、南宮敬叔等皆魯人，高何、縣子碩、胡非子、田僕子等皆齊人，齊於魯為近，鄭魯之士當亦有墨。魯國服儒者之禮，行孔子之術。（淮南齊俗訓）吳起以曾由弟子為魯將，（史記本傳）公儀休以博士高第為魯相。（史記循吏傳）繆公之事子思，孟問、孟儀、魯肉（孟子萬章下）而墨子兩答魯君之問（魯問篇）或疑魯君即穆公（孫詒讓說）要之孔墨弟子皆以仁義之術教道於世。

（淮南）傲真訓）由是儒墨兩家之學皆起於魯焉。

（王國維說）要皆屬於黃河流域，而南方文化發展較遲，自文王之化被於南國，達於江漢，詩有周南、召南，楚祖、鬻熊為周文王師，其後熊繹事成王，封於楚蠻（史記楚世家）歷數世至若敖、蚡冒、華路、藍縷，以啓山林。

（宣十二年左傳）春秋以後，乃漸進而與諸夏齒。郭沫若考定東周列國彝銘，分南北二系，以徐楚為南系中心，文物自足，徵信至詳。徐楚實商文化之嫡系，（注二〇）似隸於肌測。徐固多古器，偃王行仁義而楚文王滅之，（韓非子五蠹篇）其器當為楚所有。楚莊王使士聲傳太子，問於申叔時，叔時告以教之「春秋」、「世」、「先王世繫」、「詩禮樂」、「令」（先王之官法時令）、「語」、「治國之善語」故志、訓典、（國語楚語）

左史倚相能讀三墳五典八索九邱之書（昭十二年左傳）觀射父能陳一純二精三牲五色六律七事之序。（國語楚語）楚狂接輿及長沮、桀溺諸隱逸之士，行徑皆類老子，而老聃環淵皆楚人，莊子稱孔子南之沛，見老聃（天運篇）沛即楚地。厥後楚辭所述史事，雜有神語，殆出於墳典與緯。（即申叔時所謂春秋）其歷史文化別為一系，與商周均異，而哲人思想亦與儒墨迥乎不同，由是道家之學興於楚焉。

戰國時代之文化中心有三，初期在魏，中期在齊，末期在秦（史記儒林列傳曰：

「自孔子卒後，七十子之徒散游諸侯，大者為師，傅卿相，小者友教士大夫，或隱而不見。故子路居衛，子張居陳，澹臺子羽居楚，子夏居西河，田子方段干木吳起禽滑釐之屬，皆受業於子夏之倫，為王者師；是時獨魏文侯好學。」

魯哀公時，禮官樂人皆散去，已如上述。孔子卒後，七十子復散游諸侯，獨魏文侯好學，北方文化中心遂由魯而移於魏。文侯任吳起守西河，李悝

盡地力，西門豹與水利，國頗富強。魏成子爲相，食祿千鐘，什九在外，什一在內，東得卜子夏，田子方，段干木，文侯皆師之，而受子夏經藝。惠王數被軍旅，卑禮厚幣，以招賢者，鄭衍、淳于髡、孟軻皆至梁。」(史記魏世家)

迄襄王以大量文物殉葬，歷五百八十餘年而發見於晉武帝之世。晉書束皙傳曰：

太康二年，汲郡人，不準盜發魏襄王墓，或言安釐王家，得竹書數十車。其紀年十三篇，記夏以來至周幽王爲犬戎所滅，以事接之，三家分，仍述魏事，至安釐王之二十年。(當作襄王)蓋魏國之史書，大略與春秋皆多相應，其中經傳大異……其易經二篇，與周易上下經同，易繇陰陽卦二篇，與周易略同，繇辭則異。卦下易經一篇，似說卦而異。公孫段二篇，公孫段與邵陟論易。國語三篇，言楚晉事。名三篇，似禮記，又似爾雅論語。師春一篇，書左傳諸卜筮，師春似是造書者姓名也。瑣語十一篇，諸國卜夢妖怪相書也。梁丘藏一篇，先敘魏之世數，次言丘藏金玉事。繳書二篇，論弋射法。生封一篇，帝王所封。大曆二篇，鄒子談天類也。穆天子傳五篇，言周穆王遊行四海，見帝臺西王母。圖詩一篇，畫贊之屬也。又雜書十九篇，周食田法，周書論楚事，周穆王美人盛姬死事。大凡七十五篇，七篇簡書折壞，不識名題。家中又得銅劍一枚，長二尺五寸，漆書，皆科斗字。初發冢者燒策，照取寶物，及官收之，多燼簡斷札，文既殘缺，不復詮次。

據此，魏國在文侯以後，襄王以前，文化之盛，可以想見。紀年殆即晉乘，記

事，與魯春秋有出入。而漢書賈山傳稱「山祖父故魏王時博士弟子」，則魏復有博士官。然北方文化中心，又早東移於齊，試徵諸下列各書：

史記孟荀列傳云：「齊威王宣王用孫子田忌之徒，而諸侯東面朝齊，齊有三騶子，其前騶忌……先孟子，其次騶衍，後孟子……自騶衍與齊之稷下先生，如淳于髡、慎到、環淵、接子、田駢、騶爽之徒，皆著書言治亂之事，以干世主……荀卿、趙人，年五十始來游學於齊……襄王時……三爲祭酒焉。」

史記齊田完世家云：「宣王喜文學遊說之士，自如騶衍、淳于髡、田駢、接子、慎到、環淵之徒七十六人，皆賜列第爲上大夫，不治而議論。齊稷下學士復盛，且數百千人。」

劉向新序云：齊稷下先生喜議政事，騶忌既爲齊相，稷下先生淳于髡之屬七十二人皆輕騶忌，以爲設以微辭，騶忌必不能及，乃相與俱往見騶忌，淳于髡等稱辭，騶忌知之如應響。(辭詳田完世家)又別錄云：「齊有稷門，齊之城西門也，外有學堂，卽齊宣王所立學宮也，故稱爲稷下之學。」(太平御覽卷十八益都條下所引)桓寬鹽鐵論云：「齊宣王褒儒尊學，孟軻、淳于髡之徒受上大夫之祿，不任職而論國事，蓋齊稷下先生千有餘人。」

徐幹中論云：「齊桓公立稷下之宮，設大夫之號，招致賢人而尊寵之；孟軻之徒皆遊於齊。」(亡國篇)按桓公卽威王，陳侯因資救

之孝武桓公，（說詳郭沫若稷下黃老學派批判）

據此，齊威宣襄三世，稷下實爲學府，有列大夫七十餘人，學士千餘人，

（鹽鐵論先生二字似誤）荀卿三爲祭酒，而淳于髡曾以博士爲上卿。

見（說苑尊賢篇）可謂盛矣。右記諸子而外，游稷下者，尙有宋鈡尹文，

（據漢志名家尹文子不顏師古，引劉向語）兒說（見韓非子外儲說

左上）田巴（引見史記正義太平御覽）畫則儒道名法陰陽諸家咸

集，而墨家獨無一人。莊子且未至，卽孟商亦先後不相值。稷下諸先生既

各著書言治亂之事，平居亦議國政，言論思想固自由，而未能超脫現實。

政治。孟子政治理想較高，早不合而去。齊泯王矜功，諸儒諫不從，各散去，

荀卿亦適楚。莊子獨游心玄理，故未至稷下。墨家獨號爲顯學，則不游齊

而游秦焉。

秦起西戎，孝公時，爲宮室，別男女，營冀闕，比魯衛，（史記商君列傳）

自是始有文化。戰國之末，荀子猶謂「秦人於父子之義，夫婦之別，不如

齊魯之孝共敬文。」（性惡篇）其實秦之文化適與周之文化相反。蓋

周爲農業社會，宗法社會之文化，秦則近於工商社會，軍國社會之文化

也。秦惠王師事墨者鉅子腹䟽，而惑於秦之墨者唐姑果。齊之墨者田鳩

久而後得見，東方墨者謝子見而遂行。（注二）秦昭王見荀卿，首言「儒

無益於人之國。」荀子盛稱儒者爲人上，爲人下之效，昭王善之而弗用。

（儒效）惠昭間，公孫衍張儀魏冉范雎更迭用事，故儒墨均不得志於秦。莊襄王元年，呂不韋爲丞相，封文信侯，食河南雒陽十萬戶。政之初立，

年十三，尊呂不韋爲相國，號稱仲父。不韋招致賓客游士，欲以并天下，李

斯爲舍人。（參照史記呂不韋傳及始皇本紀）於是儒墨名法道德陰

陽兵農諸家多至秦，而咸陽遂爲文化中心。史記呂不韋傳曰：

當是時，魏有信陵君，楚有春申君，趙有平原君，齊有孟嘗君，皆下士，

喜賓客以相傾。呂不韋以秦之強，羞不如，亦招致士，厚遇之，至食客

三千人。是時諸侯多辯士，如荀卿之徒，著書布天下。呂不韋乃使其

客人人著所聞，集論以爲八覽、六論、十二紀、二十餘萬言，以爲備天

地萬物古今之事，號曰呂氏春秋。布咸陽市門，懸千金其上，延諸侯

遊士賓客，有能增損一字者，予千金。

六國末，魏楚趙齊四公子皆競養士，所得多彈缺、脫穎、盜裘、竊符之徒；唯

春申君得一荀卿，以爲蘭陵令。（史記春申君傳）荀卿之書布天下，嘗

已傳至秦。是時秦去商鞅之死近百年，李斯未得志，學術思想尙可自由；

呂不韋集智略之士，使各譌所聞，而李斯適爲舍人，當亦參與其事。八覽、

六論、十二紀，殆爲撰書序次，全書實成於始皇八年。（據呂覽序意）兼

儒墨，合名法，明陰陽，通道德，納兵農，貫王治，是書幾足以當之。清紀昀曰：

「不韋固小人，而是書較諸子猶醇正，以儒爲主，參以道德之言，而不取

莊列之放誕恣肆者，墨翟之非儒明鬼者，多引六籍之文，與孔子曾子之

言……凡縱橫之術，刑名之說，一無及焉。其責任數篇有取申子書者，橫

勢篇有取慎子書者，淫辭不屈應言三篇有取惠子公孫龍子者，（本陳伯毅先生中國哲學史）未嘗不引及刑名之說，不過無取於縱橫家而

已。或謂：「不韋推尊儒道，批判墨法，與秦政相反。」（說詳郭沫若十批判書之十）似不為無見。抑亦有不盡然者。應言篇論司馬喜事，深重墨氏之學。（汪中說）去私上德兩篇並重墨者鉅子。（陳伯弢說）去私篇所述腹諍之言與事，則墨而兼法矣。不韋網羅衆家，博采羣言，自與李斯為相時嚴禁私學之焚書政策不同。然不韋臨以相國威勢，游客未能無所忌諱，觀其懸書國門，竟無能增損一字者，則其以合編官書為統一思想之初步，實與李斯將來之焚書政策異曲同工。顧呂覽恃君篇言：「廢其非君而立其行君道者……置君非以阿君也。」貴公篇言：「天下非一人之天下也，天下之天下也。」大異尊君抑民之法家，而頗類儒家言，斯其所以終不見容於秦政歟。

始皇用李斯言焚書，復坑殺諸生四百六十餘人，用意在於控制思想。「以法為教，以吏為師」本韓非之主張，而秦博士多至七十餘人。學法令以吏為師，學詩書以博士為師。二者原非一事。康有為謂吏即博士殊失考。注二然則秦果第燒民間之書，不燒官府之書乎？（注二三）史記六國表序曰：

秦既得志，燒天下詩書，諸侯史記尤甚，為其有所刺譏也。詩書所以復見者，多藏人家，而史記獨藏周室，以故滅……獨有秦記，又不載日月，其文略不具。

據此，民間詩書分藏各處而復見，諸侯史記獨藏一處而盡焚，民間之書未盡燒，而博士所掌詩書百家語全存，官府之書非不燒，而史官所掌諸

侯史記全滅。「獨有秦記」一語，正與李斯之言符合。史公得因秦記以表六國時事，足徵項羽燒秦宮室三月，史書先已他移，而蕭何之功不可沒。蕭相國世家云：

沛公至咸陽……何獨先入，收秦丞相御史律令圖書藏之。沛公為漢王，以何為丞相，項王與諸侯屠燒咸陽而去。漢王所以具知天下阨塞，戶口多少，疆弱之處，民所疾苦者，以何具得秦圖書也。

此文未言及秦博士所職。張蒼故秦御史，主柱下方書，適從至咸陽。（史記本傳）詩書百家語似非與秦丞相御史之律令圖書同在一處。蕭何起刀筆吏，張蒼專好律曆，沛公又不事詩書，未必注意及之；其或竟付一炬，亦未可知。然民間猶多藏詩書百家語，及孝惠除挾書之律，文帝時諸子傳說頗復出，為置博士。（劉歆移讓太常博士書）

秦博士中原有儒家羊子、名家黃公、神僊家盧生、（淮南道應訓作盧敖）及壁藏尚書之伏勝、誤置禮記之叔孫通。漢文帝博士亦有諸子，不限於經生，而武帝立五經博士，百家並未盡黜。（注二四）然自始皇焚書至惠帝除挾書律，其間凡二十二年，唯醫藥卜筮種樹之書不禁，智略士將必以此為其聰明才力及思想之遁逃藪。始皇既躬自變古革綱，轉恐天下後世以其道還諸其身，乃欲自二世三世至於萬世，傳之無窮，又好神僊，求不死之藥。凡事以恆定不變為準則，會稽刻石有云：「以立恆常。」泰山刻石有云：「順承勿革。」其根本思想即在此。當時希風承旨者，羣趨於醫藥種植及神僊，而有革命思想者，或寄意於卜筮之書。漢書

漢文志雜占、醫經、經方、神僊諸類所錄，多依託上古帝皇；五行家有羨門式二十卷，羨門式法二十卷，當即羨門所爲之方仙道；農家有宰氏十七篇，趙氏五篇，尹都尉十四篇，皆不知何世。著龜家有周易三十八卷，周易明堂二十六卷，周易隨曲射匿五十卷，皆在六藝略易經十二篇之外。凡此度皆作於秦漢之際，宣帝時河內女子所得說卦傳一篇，當亦作於是時。自孔子傳易於商瞿，瞿傳楚人馯臂子弓，六傳至齊人田何而漢興。（史記仲尼弟子列傳及儒林列傳）彖象傳文言作於孔子前，既言之，繫辭疑爲商瞿所述，子弓所記，原皆別行。其「爲道屢遷，變動不居，上下无常，進退无恆」之易理，正反映春秋戰國間動盪不定之時勢，而最遭始皇之忌諱。迄秦焚書，田何乃增經爲傳，以入卜筮之書。荀子隆禮而不深於易，其徒亦未聞有傳易者，更何足語此？（注二五）韓嬰明易，其「五帝官天下」之說，必另有所受，非荀子門人所能言也。

（十五）結論 總而論之，西周在成康以後，幽厲以前，爲最安定之時代。封建、井田、宗法、學校及世卿世官世祿之制，皆具定型，而世卿世祿之制與井田制相矛盾，實種井田制崩壞之因。是時人有世業，家無私學，專門學術限於貴族；哲學觀念雖已萌達，哲學思想尙未發展。諸侯之上，有王，百神之上，有帝，天神觀念，由來已久，至是尙未大改。東周至秦，爲大變動之時代，一變而爲春秋，再變而爲戰國，三變而爲秦。春秋前期王室式微，侯國爭霸，井田制猶殘存，農可進而爲士，士亦可退而爲農。春秋後期公室日卑，世卿專政，井田制始大壞；民生益蹙，游士漸多。故孔門羞稱

五霸，而春秋譏世卿。然自王官疇人散處民間，而孔老墨三家崛起，學術下逮平民；於是始有私人講學著書之風氣，而哲學思想乃大盛。春秋士大夫對於天神人鬼之觀念，已早有改變；老子主自然而言鬼不言神，墨子主天志而明鬼，孔子則畏天命而不怨天，敬鬼神而遠之。其於羣制文化也，孔子欲改現制而從周，其理想爲大同；墨子欲改周制而法夏，其思想囿於小康；老子則欲廢棄一切制度文物而返於太古，其理想爲小國寡民之邦。治其於人生态度也，孔子貴仁，知其不可而爲之；墨子貴兼，知其可而爲之；老子貴柔，則知兩用反，無爲無不爲。孔子起自鄉里以賢與道得民之師儒，教人以德行道藝，而爲士大夫相禮；鑒於民德之偷薄，人倫之墮壞，故厚葬久喪，重祭祀，正名分，明禮樂，並通射御而無所執。墨子起自鄉井耦耕而以任得民之友，與庶人在官之工祝，教人以任勇工巧及鬼神之事，而執技以事王公大人；鑒於國家之貧亂，潢濁，淫僻，侵凌，故兼愛，尙同，尊天，右鬼，節葬，短喪，非樂，非攻，而能製守禦之器。老子起自周室掌圖書之徵藏史，退而爲處士，爲逸獻，熟諳掌故禮俗，而識大道之原；故孔子問禮則語以節文，問道則語以要妙。又鑒於淳樸之澆散，姦僞之萌起，欲絕棄巧利，聖智，仁義，而復歸於自然；故孔墨均尙賢，而老子不尙賢。若以官論，則孔老墨實直接間接皆出於史，而學術思想則遠過於其所自出之官守與職業。顧私人初有著述，多由門人記錄；慮簡冊重滯，言以簡爲貴。孔子「述而不作」，故「議而不辯」；墨子「不以文害用」，故「言多而不辯」；（韓非子外儲說左下）老子貴「不言之教」，五

千言猶嫌其多，故曰「大辯若訥，善者不辯。」此其所以缺論證，少辯說，哲學理論尙多引而未發也。然孔子既集虞夏殷周之大成，治東西兩部文化於一爐，復汲引南方思潮，以與北方思潮相合會。其道術大而能博，殆又非老墨二子所及矣。

戰國初，十二諸侯次第併爲六國，晉獨分爲韓趙魏三國，占六國之半；而強秦因利乘便，漸有統一六國之勢。游士立談而躋將相，素封暴富而增王侯；貴賤之階級將泯，貧富之階級遂成。強國併地，富家併田，政治上經濟上均趨於集中，而學術思想轉趨於分化。孔墨之後，儒分爲八，有子張氏、子思氏、顏氏、孟氏、漆雕氏、仲良氏、公孫氏、樂正氏之儒；墨離爲三，有相里氏、相夫氏、鄧陵氏之墨。（韓非子顯學篇）老子不爲教父，弟子甚少，後之爲老學者往往自立門戶，別成一家，而異軍特起，亦實繁有徒。予嘗謂老子具有南方民性，代表南方之強，寬柔以教，不報無道，更進而主張卑弱自持，報怨以德。墨子具有北方民性，代表北方之強，枉金革，死而不厭，最重「損己而益所爲」之任，與「志之所以敢」之勇。孔子亦具有北方民性，而謂君子居南方，則代表君子之強，「君子和而不流，中立而不倚，國有道，不變塞焉，國無道，至死不變，強哉矯。」（中庸）殆折衷南北之強，而歸於中和。自老聃以楚人爲周史，季札以吳公子觀周樂，孔墨均曾游楚。孔子南之沛，見老聃，老聃許爲北方之賢者。（莊子天運篇）墨子將去楚，魯陽文君譽之爲北方賢聖人；蓋南北文化學術早已溝通，而孔子上承老，下啓墨，實未始拘於墟焉。孔墨弟子均有北方之強，

孔門有冠雄鷄，佩緞豚，結纓而死之子路。（史記仲尼弟子列傳）用矛入齊師之冉有，率衆三刻喻溝之樊遲。（哀十一年左傳）三踊幕庭，使吳子一夕三遷之有若。（哀八年左傳）不色撓，不目逃，曲遠藏獲，直怒諸侯之漆雕開。（韓非子顯學篇）乃至曾爲梁父大盜之顏涿聚；（呂覽尊師篇，史記作顏涿鄒，子路妻兄也。）皆受孔子裁抑，遂爲強矯之儒。凡儒行十七條所述，不外爲「強哉矯」三字寫照。乃或訓儒爲優爲柔，（鄭玄目錄）或訓儒爲待爲須；（林伯桐釋儒）一似儒爲柔弱迂緩之流，初與道家無異。要皆望文生訓，義屬後起，而南方儒家或有類是者。墨子服役者百八十人，皆可使赴火蹈刃，死不旋踵。（淮南泰族訓）公輸般爲楚造雲梯，將以攻宋，翟弟子禽滑釐等三百人持守圍之器，在宋城上而待楚寇。（墨子公輸篇）墨者鉅子孟勝爲陽城君守國而死，弟子死之者八十三人。墨者幾全爲北方之強，墨子不唯不裁抑之，且導揚之；故集體死難，強更過乎孔門。然苦獲已齒鄧陵子之屬，皆南方墨者。（莊子天下篇）是墨家亦有南人。冉有以武城人三百爲己徒卒，獲甲首八十。（哀十五年左傳）此三百人固非其門弟子，實北方強者之強。子游爲武城宰，欲以絃歌化之；澹臺滅明本武城人，南游至江，從弟子三百人，設取子去就，名施乎諸侯。（史記仲尼弟子列傳）儒由北而南，仍有北方狷介之風；而子游爲吳人，與溫國人子夏並習於文學。（混故屬）子夏性沈潛，謹守禮文而偏執小康之義；子游性高明，深知禮意而發抒大同之理；學各得其性之所近，而北學南學之流派以別。（本黃以



周傲居文鈔）子夏傳詩，五傳至荀卿（據經典釋文敘錄）而荀子非子思孟軻，斥其造五行之說，託諸仲尼子游（非十二子篇）已則盛稱仲尼子弓，或謂孟學出於曾子子思，荀學出於子夏子弓（參看汪中述學荀卿子通論）其實荀子有得於子弓之易學者少（子弓非仲弓）思孟有得於子游之禮運者多，故荀子思想囿於小康，思孟思想近於大同。禮運附言五行（注三）思孟唱和之齊人騶衍騶奭輩借以推五勝，譁世取寵。荀子嫉其術，鄙其人，乃歸罪思孟，而詆及子游氏之儒。其於所謂子夏氏之賤儒也，不過曰「喙然而終日不言」其於所謂子游氏之賤儒也，則曰「儉儒憚事，無廉恥而奢飲食」此雖非詆其本人，實有過於鄙夷南方儒者之成見，儉儒畏事固南方民性，儒者究未必盡然。子夏氏子游氏均不在前所謂八儒之列，若各就所長分派，則有德行之儒、政事之儒、言語之儒、文學之儒，而游夏並以文學爲南北兩大儒宗，孟荀各承其流，又不以地域爲限焉。墨者亦各有所長，墨子曰：「能談辯者談辯，能說書者說書，能從事者從事，然後義事成。」（耕柱篇）是爲三墨。即談辯之墨，說書之墨，從事之墨。隨巢子胡非子田俛子纏子我子皆有書，見於莊志、意林及劉向別錄，自是「說書之墨」。相里勤之弟子五侯之徒，與南方墨者苦獲己齒鄧陵子之屬，俱誦墨經而倍誦不同，相謂別墨，自是「談辯之墨」。禽滑釐高石子公尚過耕柱子曹公子魏越勝綽及孟勝徐弱及其他大多數墨者，自是「從事之墨」。墨子書除僞作八篇外，當分經、辯、論三部，經上下經說上下四篇爲「墨經」，殆「說書之墨」所

撰著，而經上經說上曾經墨子手定，自大取小取至公輸凡七篇爲「墨辯」，殆「談辯之墨」所演述，而大取小取兩篇均刺取經旨以相應。自尙賢至非命凡二十三篇及備城門以下十一篇爲「墨論」，殆「從事之墨」所記錄，而尙賢至非命實類對衆宣揚教義之演辭。（注二七）墨子之門，最重專一，從事者不復教以書（貴義篇述公尚過事）治學者不肯教以射（公孟篇）與孔門之必須讀書而通習射御者不同。故謂儒出於文士，墨出於武士，亦未可一概而論。（注二八）「從事之墨」爲游俠朱家郭解等所自出，「談辯之墨」爲名家惠施公孫龍等所自出，而儒家荀子亦精名理。禮官墨守爵名文名，鄧析詭辯刑名，皆無與於萬物之散名。宋鉞尹文接萬物以別有爲始，散名宜若能觀其會通，而尹文與齊王論士，又牽於爵與刑。（詳見呂覽正名篇）惠施歷「物意」，（意猶概念）合同異而主統同，公孫龍窮「物指」，（指猶觀念）離堅白而主別異，散名之學乃以增庸蔚爲大國，而名家竟離墨家以獨立。然二子之辯既彼此有殊，當時應和之辯者亦遂分屬兩派，要皆與墨家之言相出入。惠施之言同異近墨，其合之也則過乎墨，統同派之辯者則尤過之；公孫龍之言堅白近墨，其離之也則過乎墨，別異派則尤過之。惠之泛愛徧萬物，墨之兼愛徧人類，惠言「大一」非墨所有，其「小一」卽墨所謂端。「至小無內」者謂小一無可再分，與經下所云「端非半弗審則不動」同符事實，而辯者所云「尺極取半，萬世不竭」則較合新理。龍之堅白論指物論通變論皆由白馬論而起。龍言「白馬非馬」，猶言「楚



人非人」主謂倒置，不中名律。墨辯小取云：「白馬馬也。」大取云：「馬非白馬。」(注二九)此兩辭(命題)可以並真，「白馬非馬」一辭則爲狂舉。施龍均「散於萬物而不厭」終不脫「辯者之囿」轉不如宋鈞尹文之能去宥矣。然自荀子觀之，奇辭起，名實亂，墨宋惠鄧一邱之貉，乃慨然作正名。既曰：「知者爲之分別，制名以指實。」又曰：「凡同類同情者，其天官之意物也同。」指所以別異，意所以統同，二者蓋兼而有之。世有惑於用名以亂名者，如宋言「見侮不辱」，墨言「聖人不愛己」，「殺盜非殺人」是。有惑於用實以亂名者，如惠言山淵平，宋言「情欲寡」，墨言「芻豢不加甘，大鍾不加樂」是。有惑於用名以亂實者，如墨言「非而謁楹，有牛馬非馬」是。(注三〇)荀子惡其惑亂名實，故欲一一禁之，獨不提及公孫龍之說者，殆以其爲辯者之後進或未流，等諸自檢耳。(注三一)

一、周秦之際，荀卿最爲老宿，韓非入秦，李斯相秦，猶親見之；而於禽滑釐尹文許行楊朱莊周鄒衍申不害公孫龍之流，斷非不知。非十二子篇非它黨魏牟之恣睢，而未及楊朱，(注三二)非陳仲史鮪之踳踳，而未及許行，非墨翟宋鈞之僂差等，而未及禽滑釐尹文，非慎到田駢之尙法無法，而未及申不害，非惠施鄧析之察辯無用，而未及公孫龍，非子思孟軻之造飾五行，而未及鄒衍，其例一也。解蔽篇言：「墨子蔽於用而不知文，宋子蔽於欲而不知得，慎子蔽於法而不知賢，申子蔽於勢而不知知，(智)惠子蔽於辭而不知實，莊子蔽於天而不知人。」天論篇言：「慎子有見於後，無見於先，老子有見於詘，無見於信，(伸)墨子有見於齊，無見於畸，

宋子有見於少，無見於多。」則以申子莊子補非十二子篇之闕，而且評及老子焉。老聃貴柔，孔子貴公，墨子貴兼，前既言之。料子貴別，蓋卽別宥之宋子；皇子貴衷，殆卽執中之子莫。關尹貴清，列子貴虛，陽生(楊朱)貴己，田子貴齊，是道家有四派也。孫臏貴勢，王廖貴先，兒良貴後，是兵家有三派也。(以上參照呂覽不二篇尸子廣澤篇)公孫軼言法，申不害言術，慎到言勢，是法家有三派也。蘇秦主縱，張儀主橫，是縱橫家有兩派也。騶衍以陰陽主運，而燕齊海上之方士傳其術，不能通齊人傳其終始五德之運，燕人爲方僂道，依於鬼神之事。(史記封禪書)是陰陽家有燕齊兩派也。墨子末篇言士：「有謀士，有勇士，有巧士，有使士。」(雜守篇)莊子雜篇亦稱：「知士無思慮之變，則不樂，辯士無談說之序，則不樂，察士無凌誅之事，則不樂，招世之士與朝，中民之士榮官，筋力之士矜難，勇敢之士奮患，兵革之士樂戰，枯槁之士宿名，法律之士廣治，禮樂之士敬容，仁義之士貴際。」(徐無鬼篇)士有種種，概爲游士，亦當時社會所造成。凡儒道墨法名農縱橫陰陽及兵權謀、兵技巧諸家，皆出乎其類，拔乎其萃；而各種游士亦分屬諸家。漢荀悅論三游曰：「游說出於縱橫家，游行出於儒家，游俠出於墨家。」其實諸家皆有所謂游，奚止於三縱橫家本卽游說之士，儒術失傳，乃有游行；墨羣解體，乃有游俠；而以文亂法，以武犯禁，實儒墨所不許也。(注三三)戰國之末，莊子稱儒墨楊朱四與惠子爲五，(注三四)而莊子自成一派，則與之爲六。韓非子稱儒墨爲世之顯學，而法家亦新顯，則與之爲三。可見斯時學派已逐漸減少，惠施去

尊近楊，假兵（韓非子內諸說上）近墨，語大語小近儒。公孫龍自謂「少學魏牟之道，長明仁義之行」（莊子秋水篇）亦以兼愛主假兵。（呂覽審應篇）雖均「專決於名」實「漫衍而無家」。莊子集道家三派之成，而私淑老聃；韓非子集法家三派之成，而喻解老子。荀子隆禮正名，批判衆家，推儒、墨、道德之行事與攘以著書，韓非、李斯並出其門。而雜能之知，雜反之學，則集中於呂氏。秦既併六國，車同軌，書同文，文化已歸於統一；李斯以法統一思想於秦，其爲術也急，董仲舒以儒統一思想於漢，其爲方也緩。（注三五）雖詩書未盡焚，百家未盡黜，而學術思想鋼鐵已甚。先秦諸子之盛，不復見於後世，雖由人謀乎？抑亦時變爲之耳。先秦之道術，兩漢之經術，魏晉南北朝之玄學，隋唐之佛學，宋元明之理學，清代之樸學，各風靡一世，莫非生於時變；其與當時之社會文化，亦互爲影響，而終以先秦爲最盛。明清之交，西學已有輸入，晚清歐風東漸，中土社會文化根本動搖，鼎革以還，時變較周秦爲更大且速。科學、易、方術、哲學、易、道術，倘學術獨立而不閉拒，思想自由而不漫羨，則中國新哲學將應運而生，開一新紀元，盛當過於先秦，何乃不若漢宋？此非本文所能詳，姑不備論。

（注一）見莊子天下篇或以人字屬下讀似非是，今從舊讀。

（注二）詳見夏曾佑中國歷史「黃老之疑義」

（注三）詳見陳伯強中國哲學史講義

（注四）參照楊倞注及王先謙集解

（注五）墨子節葬篇既明禹制埋葬之法，公孟篇又言墨主三月之喪，足爲本證。淮南

要略：「禹之時，天下大水……死說者葬，死澤者葬，一齊俗調又曾及「三月之喪」高誘注以爲夏禮。莊子天下篇稱：「墨子死，不服，綑棺三寸，以爲法式。」韓非子顯學篇稱：「墨者綑棺三寸，服喪三月……」皆可爲旁證。彼後漢書注宗書禮志引尸子所言禹之葬法喪法抑未矣。孫星衍（墨子注後序）汪中從斷於節葬短喪是否禹法之辨，不知其本託法於禹也。

（注六）語見史記商君列傳，以其較商君書更法篇之文爲賅簡，故據之。

（注七）禮運曰：「故天子有田以處其子孫，諸侯有國以處其子孫，大夫有采以處其子孫，是謂制度。」

（注八）參照王國維殷周制度論，唯王氏以爲世卿起於春秋之後，其實周初已有之，詳拙著中國教育史西周教育章。

（注九）近人多謂孟子所言井田，乃其理想，則禮更不可憑信。然小雅大田云：「爾魏公田，遂及我私。」此乃詩人追述成王時事，以刺幽王者。孟子引以證周之有助法，而亦與其「八家皆私百畝，同養公田」之說大致相合。國語魯語云：「先王制土，藉田以力……其歲收，田一井出稷禾、粟、芻、秬、米。」此乃仲尼據「周公之藉」以告冉有者，而哀十一年左傳則之，（上文藉字自指助法言，藉訓借，爲借民力以助耕也；下文藉字左傳正作與，或亦引作藉，似誤。）則此文確足徵信。是井田制度殆曾推行于成王周公時，而始壞於幽厲之際也。參看梁啟超先秦政治思想史第八章及羅仲言中國國民經濟史上册第三章。

（注十）王制曰：「公田藉而不稅……夫圭田無征……田里不粥。」

（注十一）參看郭沫若十批判書一及青銅時代頁九七所引散氏盤格伯簋召卣之文。

（注十二）例如魯定公九年齊納陽虎之叛，取魯郟隨龜陰之田，次年會夾谷，乃還之，詳見左傳。

（注十三）國語齊語稱：管子首五鄙之事有云：「設阜墾墾，井田均，則民不饑。」韋注云：「九夫爲井，穀地曰田，麻地曰囿。」竊疑上文「人與人相囿」兩句囿字均調四，此囿字義同，當屬下讀；井田兩字仍連文，不煩分釋。如知韋說，亦可見齊之井田是時猶有存者，特未必均耳。

(注十四) 魏田即爰田，昔也分等授地，定期易居，至是則自爰其處，不復易居，此為由封君領有土地到私有土地制之過渡辦法。參看羅著中國國民經濟史頁一〇九。

(注十五) 禮記內則云：「由命士以上，父子皆異宮。」賈公彥儀禮疏引此文云：「不命之士父子同宮，亦有隔別。」儀禮喪服傳云：「故昆弟之義無分，然而有分者，則辟子之私也；故有東宮，有西宮，有南宮，有北宮，異居而同時，有餘則歸之宗，不足則養之宗。」父子兄弟異宮同財，為宗法特點。秦雜戎翟之俗，始猶父子同室而居，商君乃更為男女之別。(史記本傳)唯井田既廢，人各私其所有，子壯出分出費，父子兄弟不唯不同財，甚至不通財，偶借耕具，輒有德色，是宗法隨井田以俱廢也。然小雅角弓刺幽王不親九族，王風葛藟刺平王棄其九族。(均本詩序)襄二十三年左傳賦武仲曰：「乾朱守宗祧，敢告不弔。」昭二十五年左傳叔孫諸賁樂大心曰：「今天子卑其大夫而賤其宗，是賤其身也。」則宗法之不能維持，由來漸矣。

(注十六) 如大孟鼎文中稱庶人曰夫，而臣則否，可證周非奴隸社會；引見羅著中國國民經濟史頁四一。又胡厚宜說卜辭及盤庚中衆字之義，證殷非奴隸社會；引見羅著中國國民經濟史頁四一。

(注十七) 墨子小取辯非子顯學及楚辭皆言賦獲。方言云：「亡奴謂之賦亡，婢謂之獲。」王逸注楚辭云：「賦，為人所賤繫也，獲，為人所係得也。或曰：賦守藏者也，獲主禽者也。」其實賦本繫藏之義，獲本俘虜之義，亡而復得之，獲而復守之，至於守藏之字，乃後起之事。

(注十八) 建武二年，諸民有違妻賣子，欲歸父母者，悉聽之，敢拘執，論如律。六年，詔王莽時吏人沒入為奴婢，不應舊法者，皆免為庶人。七年，詔吏人遺僕亂及為害，徐賊所略，為奴婢下妻，欲去留者，悉聽之，敢拘執不還，以賣人法從事。七年，詔殺奴婢不得減罪；又詔敢灸灼奴婢，論如律，免所灸灼者為庶民；又詔除奴婢射傷人棄世律。十一年，詔屬民被略為奴婢自訟者及獄官未報，一切免為庶民。十三年，詔益州民自八年以來被略為奴婢者，皆一切免為庶民；或依託為

人下妻欲去者，悉聽之，敢拘留者，比青徐二州，以略人法從事。十四年，詔益州二州奴婢自八年以來，自訟在所官，一切免為庶民，賣者無還直。(後漢書光武紀)按十一年詔首引「天地之性，人為貴。」一語，亦引之。(見羅著中國國民經濟史)此類近「天賦人權」之義當表而出之。

(注十九) 曲禮下所謂六天五官，引見前；下文云：天子之六府，曰甸土，司木，司水，司草，司器，司貨，典司六職；天子之六工，曰土工，金工，石工，木工，獸工，車工，典制六材。六府蓋土為之，六工蓋庶人在官者為之。王制云：「凡執技以事上者，說史，射，御，醫，卜及百工，凡執技以事上者，不貳事，不移官，出鄉不與士齒。」此處說史，殆類周禮宗伯所屬以神仕而以藝為之等者，及府史胥徒之史，非曲禮所謂大祝大史，說史，射，御，醫，卜及百工皆庶人在官，而執技以事其上者，不貳不移，為終身專業，出鄉雖不與士齒，鄉中則與士齒也。

(注二〇) 見齊銅時代兩周金文辭大系序說。

(注二一) 墨者田鳩留秦三年而弗得見，往見楚王，得將軍之節以入秦，因見惠王。(呂覽首時篇淮南道應訓)東方墨者謝子將西見秦惠王，秦之盛者唐姑果謂之謝子至，說王，王弗聽，謝子遂行。(呂覽去宥篇淮南修務訓)

(注二二) 見康有為新學偽經考卷一。康氏又據史記龜策列傳有博士術平，說苑尊賢篇有博士淳于髡，斷定宋齊皆立博士，而指賈山祖父結為魏文侯博士。按補遺策傳文乃神話，殊不足信。魏文侯未稱王，在位三十八年，其死下距賈山之諫除錢令二百十二年，山祖父結當是惠王以後之博士，乃以魏王為文侯，尤疏舛矣。

(注二三) 崔懷瑾史記探源卷三有此兩語，引見馮著中國哲學史第一卷三八頁，惜乎邊無原書核對，疑兩書字上均有時字。

(注二四) 漢初，儒家有陸賈賈誼，法家有龜錯游楮，陰陽家有張蒼，名家有成公生，縱橫家有劉徹，雜家有博士臣賢，兵家有張良韓信。其為道家黃老之學者，尤不可勝數，而淮南衡山二王復乘山東儒墨於江淮之間。(見羅著中國國民經濟史)武帝以後，司馬季主田叔叔敖直不疑楊王孫劉路叔馬談皆以黃老學顯，張

陳郡都實成周歸由趙禹張揚皆以刑法學者，驩田生韓安國以雜家說名，主父偃莊安徐樂陳彭著則為縱橫家，公孫昆那單安國栢育則為陰陽家，淮南王安東方朔伯象先生則為雜家，公孫吉兒寬以儒治法，莊助孫軍吾邱壽王則以儒雜縱橫，而賈良文學與大夫御史議鹽鐵，則儒法兩家斷斷焉。（參照陳伯賢中國哲學史講義）

（注二五）姚際恆云：「魏文侯最好古，魏家蓋十賢，明十賢非仲尼作。」不知魏家易經二篇，自在以傳增經之前，而易經除論卦二篇別為一種周易，亦在三十八卷之前。杜預左傳集解後序雖言汲冢經卦象文音義辭，則以齊魯別行之書未傳至晉魏故也。郭沫若氏謂易及說卦傳作於野臂子弓，而易傳大部分出自野臂子楚人。其實荀子三引易及辭，一引咸象傳，皆泛稱易，經文復簡習，故全同，傳文不詳記，故微異。不明標象傳者，亦猶同篇引用「禮云禮云玉帛云乎哉」兩句，不明標論語耳。況荀子守王制，張君權韓非李斯出其門，變本加厲，不聞另有傳易之人，以彼之主張復古守常，（王制篇）其思想實與易背道而馳；安得以其偶言及道，遂反謂繫辭傳受其影響乎？至王度記「天子駕六之說雖有問題，六驥六馬亦非獨荀子言之。咸十八年左傳言：「程鄭為乘馬御，六驥屬焉。」說苑正諫篇言：「景公正晝被髮，乘六馬，御婦人，以出正闕。」六驥固別有解釋，而齊魯公乘六馬，足徵春秋末已有駕六之法。（參照國故論衡原經）此又不得謂時乘六轡以御天，為戰國末楚人聯想之辭也。」（參看郭著清純時代周易制作之時代一文。）

（注二六）禮運依王氏說，凡分四段，自「孔子自鳴呼哀哉」訖篇末為第四。唯此段「故聖人參於天地以下」在注疏釋音別為卷第，似與上文不相銜接。其間言：「禮本大一分為天地，轉為陰陽」而「五行」凡七見，且明謂：「用水火金木飲食必時」當是洪範五行無疑。荀子所云「按任舊造說，謂之五行」殆即指此。康有為禮運注本變更章次，文義較順，可參看。

（注二七）如撰墨子書分經辨論三部，或載學衡第五十四期，墨子書中之知論及名理，載哲學評論第七卷第四期，前後所見，大同小異，今復有所訂正。

（注二八）參看馮著中國哲學史補原儒墨及原儒墨補篇。

（注二九）此依孫枝，但孫以為即「白馬非馬」之說，則不可從。

（注三〇）按墨子經說上云：「無久之不止，當牛非馬，若失過捷，有久之不止，當馬非馬，若人過梁，荀子約此文，而傳寫脫誤，說者多不待其解。

（注三一）荀子非十二子篇不有儒儒效篇皆惠郭並舉而未及。

（注三二）世本楚平王孫有田公官成，似它黨同族。韓詩外傳作范曉曉卒，呂覽春為高勝注云：「魏伐得中山，以邑子卒，因曰中山公子卒。」曉誠中山在文後時，陽朱曾見梁王（列子湯朱篇）陳伯雅先生據此謂官魏卒皆先陽子，其說是也。郭沫若謂范曉自來無道家之稱，按國語楚語載范蠡之言，正類老子，范曉當是范蠡之誤。史記貨殖列傳稱：「處既豐會稽之恥……號名易姓，適齊為陽夷子皮，之陶為朱公。」它陶音近，因陽聯想及曉，遂轉為范，然則官書殆即范蠡歟？

（注三三）例如荀子宥坐篇所述孔子誅少正卯及呂覽法私篇所述腹離自誅其殺人子之一類事實，皆可為證。

（注三四）列子仲尼篇釋文云：「趙公孫龍字子乘。」陳伯雅先生以乘為子真，謂乘即莊子達生篇墨子告敖後，但列無確證。竊疑墨子圖子真，而子真非乘，仍以龍字子乘為近是。

（注三五）史記儒林列傳稱：「齊太后召轅固生問老子書。固曰：「此是家人言耳。」太后怒曰：「安得可空城且實乎？」遂驅引漢書音義云：「道家以儒法為急，比之於律令。」按儒較道家為急，法家又較儒為急，法家認儒為緩，儒亦認道家為緩，緩急特程度之異耳。

# 船山之性與天道論通釋(下)

唐君毅

## 丙 人性論

### (一) 性善氣善義性日降命日生義性相近義

#### 與受命在人義

沿船山論性與天道之關係之說，而船山主人性善而氣亦善之義。蓋船山既言天以其理授氣於人爲命，人以其氣受理於天爲性，性爲理，理爲氣之理，而人之氣原於天之分其和順之氣以生。分有此氣乃有此理，故所受於天之理爲善，而所受於天之氣者亦善，理不先而氣不後，性善而氣亦善，故讀四書大全說卷十二曰：「理既是氣之理，氣當得如此便是理。理不先而氣不後，理善則氣無不善，氣之不善，理之未善也。人之性只是理之善，是以氣之善，天之道唯其氣之善，是以理之善。易有太極，是生兩儀。兩儀氣也，唯其善是以可儀也。所以乾之六陽，坤之六陰，皆備元亨利貞之四德。和氣爲元，通氣爲亨，化氣爲利，成氣爲貞，在天之氣無不善。天以二氣成五行，人以二殊成五性。溫氣爲仁，肅氣爲義，昌氣爲禮，

晶氣爲智，人之氣亦無不善。理只是象二氣之妙，氣方是二儀之實。健者氣之健也，順者氣之順也。天人之蘊，一氣而已。從乎氣之善而謂之理，氣外更無虛託孤立之理。乃既以而有所生而專氣不能致功用，必因乎陰之變陽之合矣。有變有合而不能皆善。其善者人也，其不善也犬牛也。天行不容己故不能有擇必善，而無禽獸之與草木。然非陰陽之過而變合之差，是在天之氣其本無不善明矣。（參考性道善性三者之關係節所釋）

船山既言性善氣善性不離氣故又有性命日降性日生之義。蓋天以其氣受理於人爲命，人以其氣而受理於天爲性。人之性不離其所受於之氣，而天之氣化流行，無時或息，則人在天地間無時不受天之氣所降之命以成其性。於是船山有命日降性日生之說，而反對人之性受於人之初生之際之說。蓋自船山言之，人之性不離乎人之氣，人皆知人之氣質無時不與其所接之天地萬物相感應。而即在此感應關係中，即可知人有自動自發之自化自新。此自新自化之不容己，即見天命之不已。

性之相續，故命日降而性亦日生。船山於尚書引義曰：「性者生理也，日生而日成者也。夫天命者豈但初生之頃命之哉，天之生物其化不息，初生之頃非無所命也。無所命則仁義禮智無其根，幼而少壯壯而老，亦非無所命也。不更有所命則年逝而性亦異也，故天日命於人，而人日受命於天，故曰性者生也，日生而日成之也。」又思問錄內篇曰：「命日降，性日生，性者生之理，未死以前皆生也，皆降命受性之日也。成性存存，相仍不舍。故曰維天之命，于穆不已。命不已，性不息矣。謂生初僅有者，方術家所謂胎元也，性者生理也，日生而日成也。」又讀四書大全卷五四：「聖人說命皆就天之氣化無心而及物者言之，天無一日而息其命，人無一日而不承命於天，故曰凝命在受命。若在有生之初則亦知識未開，誰爲疑之，而又大德之必受哉……天命無心而不息，豈知此爲人之生初而盡施以一生之具爲此人。生之後，遂已其事而聽之乎。又豈初生之頃有可逆命之資，而有生之後一同於死而不能受耶。」

唯命日降性日生，習之不善不足以阻善之來復，而盡性非復初，見性不須如禪宗之思父母未生前面目。故尚書引義卷三第二頁曰：

「天用其化以與人，則固謂之命矣。已生以後，人既有權矣，能自取而自用也。自取自用則因乎習之所貫爲其情之所歆，於是純疵莫擇矣，乃其所取與所用者非他取別用，而於二殊五實之外亦無所取，一稟於天地之施生，則又可不謂之命哉。天命之謂性，命日受性日生矣……性命之不窮也而靡常，故屢移而異。惟其理之本正也而無固有之疵，故善

來復而無難。未成可成，已成可革，性也。豈一受成側不受損益也哉……天日降之，天日命之，人日受之，命之自天受之爲性，終身之永，終食之頃，何非受命之時，皆命則皆性也……苟明乎此，則父母未生以前今日是也，太極未分以前目前是也。」

「命日降，性日生，故赤子之心非聖人之心，聖人之性之非全備於初生之頃。」故詩廣傳十二頁曰：

「性日定，心日生，命日受，非赤子之任也。」又曰：「孟子言可欲之謂善，早已與性相應矣。孟子止道性善，卻不得以篤實輝光化不可知全攝入初生之性中。中庸說昭昭之天與無窮之天雖無間別，然亦須分兩層說。此處漫無節奏，則釋氏須彌芥子現成佛性之邪見皆由此而生。」

船山言性又特發揮孔子之性相近義。船山言性不離乎氣，人同受氣於天，亦同凝天之善以成性。然其受命於天以成性，雖同此善，然以在初生與生後所受之氣異，受氣所成之形質有異，則性亦不能全同。故船山只言性相近，其程朱以人同此義理之性，人性之偏原於氣質之蔽，故異者乃氣質之性，此船山所不取。船山既謂氣性不離，性善而氣亦善，故於人性之偏不謂其原於氣，而謂其原於質，而質之偏本身非不善，蓋質之偏剛偏柔亦由氣之硬化所成，而可由氣之順性之日生者以成善習，而改易其偏，故氣質之性非可言不善也。故讀四書大全七十一曰：「性之本一而究以成乎相近而不盡一者，大端在質而不在氣。蓋質一成者也，氣日成者也……夫氣之在天或有失其和者，當人之始生而與

爲建立。(言所以有質者亦氣爲之)於是因氣之失，(猶前所謂陰陽變合之差也)以成質之不正。……人之清濁剛柔不一者其過專在質，而於是使愚明柔強者，其功專在氣。質一成者也，故過不復爲功。氣日生者也，則不爲質易過而能功於質。氣日生故性亦日生。性本氣之理，即存乎氣，故言性必言氣而始得其所藏。乃氣可與質爲功。……乃所養其氣而使爲功者，那特乎此人之能也，則習是也。……質者性之府也，性者氣之紀也，氣者質之充也，而習之所能御者也。然則氣效於習以生化乎質，而與性爲體，故可言氣質中之性，而非本然之性以外別有氣質之性也。質以紀氣而與氣爲體，質受生於氣，而氣以理生質。……孟子言性近於命。天性之善者，命之善也。命無不善也。命善故性善，則因命之善以言性之善也。若夫性則隨質以分凝矣，一本萬殊，而萬殊不可復歸於一本，易曰繼之者善也，言命也，命者天人相繼者也。成之者性也，言質者也。既成乎質而性斯凝也，質中之命謂之性，亦不容以言命者言性也，故惟性相近也之言爲大公正也。

船山言命亦有特殊之見，此即以天之予奪言命而受命在人之義。原船山言人之受命於天，乃分於天之氣以成其爲人而有其性。人之氣雖原於天，然既成爲人則所分之氣在人而不在天。故船山於周易外傳卷二曰：「生於人爲息，而於天地爲消。」因此，人既受命而成人，則氣之屬於人爲人所已有者，不復屬於天。若非天所日降之命於人有所予奪之處，不得將人本其所已有者而發出之一切行爲責任皆歸於天，蓋人

既分於天以生而成其爲人，人成以後所發之一切行爲，便直接以人爲所自發之主體。故若非天有所予奪不能言其行爲乃天之所命，而功罪皆不可歸於天。天於人生以後，無所奪則無命可怨，天於人生以後無所予，則無命可恃。天於人生以後有所奪有所予，則命固在天而受命在人。則知無命可怨，則不怨天，知無命可恃則致力在我。知命者在天受命在人，則順命未必善，逆命未必惡。能受命以正，則順逆之命於我無不正。蓋只就天之命本身言無所謂不正，天於我可未有正命，然於人爲不正，於天非不正。天於我不正者而受之以正，則無不正，故命之正不正，只可在受命者如何受之上面說。天之不正於我者，我受之以正而皆正。天之於我不利貞者，皆可受以正而成利貞。如堯舜之子不肖，其子不肖對堯舜爲不利而非正，而堯舜以其子不肖乃不傳子而傳賢，則受之以正而順乎天之所利所貞，而子之不肖非不利不貞之命矣。(見讀四書大全卷九二八頁)於是，以道受富貴，而富貴成真正之順命，以道受貧賤，而貧賤玉汝於成，此則船山言命之精義，讀四書大全說卷三十四曰：

「謂之曰命，則須有予奪。若無所予而亦未嘗奪，則不得曰命。言吉言福，必有所予於天也，言凶言禍，必有所奪於天也，故富貴命也，貧賤非命也。由富貴而貧賤命也，未嘗富貴而貧賤非命也，死命也，不死非命也。……俗諺有云一飲一啄，莫非前定，舉凡瑣屑固然之事而皆言命。……且以未死之生未富貴之貧賤，統付之命，則必盡廢人爲而以人之可致者爲莫之致，不亦舛乎。故士之貧賤，天無所奪，人之不死，天無所奪，人之不死，天無所奪。」



所予，而人當致力之地而不可歸於天。」

此言無所予奪則無所謂命，故生而貧賤無命可怨，人之不死，國之不亡，無命可恃。天無予奪則無所命，故天無奪予之處，皆人所當致力之地。若不知此一切委之命，則命名不立，而人爲盡廢矣。故讀四書大全九三十五頁曰：「若概乎予不予奪不奪而皆曰命，則命直虛設之辭而天無主宰矣。君子之素位而行若概乎生與死得與不得皆曰有命，則一切委諸大造之悠悠，而無行法尊生之道矣。」

至於船山之言天無所謂不正之命，正不正只可在受之者上說，善受命則無命非正。則可以讀四書大全卷九二十八頁之言證之，「乾四德說到貞處，卻各正性命，卻云各正性命，天地不與聖人同憂，本體上只有元亨，到見功於人物上方有利不利貞不貞。利貞於彼者或不利貞於此，天下無必然之利一定之貞也。」

此言命於天無所謂不正。天可未有正命於此而同時即有正命於彼，如堯舜之子不肖，對堯舜若不利貞非正命。而以此而傳賢之制立，則天之所利所貞天之正命也。天本無不正之命，唯對受之者若有不正。然受之者能善受，則不正者皆正。如堯舜之受此不肖子之命而傳賢是也。故讀四書大全卷九三十五頁評人以生死得失禍福歸之氣之說曰：

德命固理也，而非氣外之理也。福命固或不中乎理也。而於人見非理者，初無妨於天之理。則倘至之吉凶又豈終不合乎理而天地之間有此非理之氣乎哉。除是當世一大關係如孔子之不得位，方可疑氣之不

順而命之非理。然一治一亂，其爲上天消息盈虛之道，則不可以人之情識論之。若其不然則死巖牆之下非正命矣。乃巖牆之足以壓人致死者又豈非理之必然者哉。朱子云在天言之皆是正命，言正則無非理矣。君子順受其正，但據理終不據氣。……張子云富貴福澤將厚吾之生，貧賤憂戚庸玉汝於此。到此方看得天人合轍，理氣同體，渾大精深處。故孔孟道終不行，而上天作師之命自以順受。夷齊餓比干剖乃以得其所求，貧賤患難不以其道，又何莫不有其理也，人不察耳。人只將富貴福澤看作受用事故以聖賢不備福澤爲疑，遂謂一出於氣而非理。只是人欲之私，測度天理之廣大，中庸四素位只作一例看，君子統以居易之心當之，則氣之爲倖爲屯，其理即在貧賤患難之中也。

## (二)心

船山之言心取橫渠心統性情之說，而以氣載夫理而爲心。氣所具理爲性，氣具理而知之爲思，顯此理於外爲情，思此理行此理以顯此理之能爲才，於此理具之而能思之顯之行之者即所謂載理之心也。張子正蒙注曰：「天理之自然……爲太和之氣所體物而不遺者曰性，疑之於人而函於形中，因形發用以啓知能者爲心。性者天道，心者人道……弘道者，資心以效其能也。」故四書訓義八曰：萬物有固然之用，萬事有當然之則，所謂理也，乃此理也，唯人之所可必知所必行，非人之所不能知所不能行而別有理也，具於此理之中（當作具此理於中）而知

之不昧，行之不疑者，即所謂心也。以心循理而天地民物固然之用，當然之則，各得焉，則謂之道。故理者人心之實，而心者即天理之所發而所存者也。卷二十一頁讀四書大全說：

「心性固非有二，而性爲體心爲用，心函性性麗心。」

「性爲天所命之體，……心爲天所授之用。」

所謂性爲體心爲用，謂性之理具於心爲心所知所行，而呈其用於心，心之如何如何知行皆必循，理皆所以著理，故曰性爲體心爲用也。

體用不可二，故心性不可二，然性爲理，心爲氣之載理，二名之義終不同，不可言心即性，不可如陽明之言心即理，心外無理，理外無心，蓋人生而以氣受理於天，氣受有此理而能知之行之以載之，乃有所謂心，人之生依於天之化生之理，即人之有心依於天之化生之理，由天之化理以生心，天有生心之理而無此心，自人之生以後言，人有心而受天之理以爲其性，即心具有此理，而心之理在人不在天，自心之生言，天有此生心之理而無此心，非即心即理也。當心已生心能具理，此具於心之理之屬於人，即非復屬於天之生心之理，而此屬於人之理，固可不顯於心，心固可不存理而有未合理之心，非即心即理也。四書大全說三十四。

原心之所自生，……實則在天之氣化，自然必有之幾，……斯亦可云化理而已矣。若其在人則非人之道也。人之道仁義禮智（性），人得以爲功者也。故人之有心，天事也，天之俾人以性人事也，以本言之則天以化生而理以生心，以末言之則人以承天心以具性，理以生心故不可

謂即心即理，誘人而獨任之天。心以具理，尤不謂即心而即理。心苟非理，理亡而心尙寄於耳目口體之官以幸免於死也。如其云心一理矣，則是心外無理而理外無心矣。……父慈子孝理也，假令有人焉而未嘗有子，則雖無以枯亡其慈之理而慈之理終不生於心，其可據此心之未嘗有慈，而遂謂天下無慈理乎。夫謂未嘗有子而慈之理固存於性則得矣。如其言未嘗有子而慈之理具有於心，則豈可乎哉。故唯釋氏之認理皆幻而後可。以其認心爲空者，言心外無理也。若其云理外無心……則舜之言，道心惟微，人心惟危，人心者其能一於理哉。隨所知覺隨所思慮而莫非理，將不肖者之放僻邪侈與夫異端之蔽陷離窮者，而莫非理乎。孟子曰：盡其心者知其性矣，正以言心之不易盡，由有非理以干之而舍其所當效之能，以逐於妄，則以明夫心之未即理，而奉性以治心，心乃可盡其才以養性，秉性而任心，則愈求盡之而愈將放蕩無涯，以失其當盡之職矣。張子曰：合性與知覺有心之名。性者道心也，（當言奉性之心爲道心）知覺者人心也。（當言不知奉性之心爲人心）人心道心合而爲一，不得謂之心一理也。又審矣，告子唯認定心上做，故終不知性。孟子唯知性以盡心之求，故反身而誠以充實光輝而爲大人。釋氏言三界唯心以無爲性，聖賢既有爲性則唯性爲天命之理，而心僅爲大體以司其用。」

心之所以不能與理一與性一而有人心道心之分，以心可奉理可不奉理，有合理之心亦有不合理之心，合理之心爲道心，不合理之心爲人心。心之可合理可不合理者，乃自人有生有心以後言，非自天之生人

生此心而言。天之生人生此心，自必依化理而生人生此心，斯乃本於五行之流行，非無其理也。唯天之生人生此心固自有其理，人生而有心以後亦具此理以爲性，然其具理而奉性盡心與否，則人之繼天事，非天事。人可奉性或不奉，盡心或不盡，則有道心之善與人心之不善之分。天之生心本於善，而所生之心依其盡不盡而有善不善之分。猶天之生物之本於善，而所生之人物能否凝善而性有善不善之分。於天之事可說者不能皆於人物而可說。天之生心之理可說之善，不能於人之心而皆可說。天之生心之理呈於人成人性，故於人性可說之善，亦不能於心爲可說也。說人物之性之有善不善，不足據以疑天之生人生物之善。故由心之有道心之善與人心之不善之異，不足據以疑天之生心之理之善與性之善。道心能奉性，此心之生於人，皆循理而生，其所循之理即天之所以生之理。謂道心之善，所以繼天而本於天可也。人心不奉性，此心之生於人，乃由其不循理，其不循理即不奉性不繼天而有不善，其不善由於不繼天，則其不善非有所本於天。因正由其不善非本於天以生，乃有不繼，乃有不善也。道心有本而人心無本。故人心之不循理而不善，無所根據於天。亦正以其無所根據於天，乃成其爲人心也。故自天而言只此一心，謂只生此人心亦可。自天而言其生人心固循理以生，其生固本於天之善以生。船山詩（和「一峯」虛中是神主」詩）之所以言「人心天之仁」也。然天生人心，人有心而不循天理繼天之善繼天之仁，則人心之在人者有不善，而唯繼天之善天之道心可爲善。船山詩之所

以說「道心人之仁」也。故自天而言可謂只生此一人心，人心之生固本於天。而自人而言則有道心人心之分。其分乃人生以後循理不循理繼不繼其所本之善之別，善不善之別。此只可在人分上說，只可在心之盡與不盡性奉不奉性上說。猶人物之性之有善不善之差別之只可自人物之凝不凝天之善以成性說。疑天之善以成性爲人性，不凝則爲物性。凝善以成人性，奉性窮理則爲道心，而知人之所以爲人之性。不奉性窮理則爲人心。物不凝善以成性，不害其爲物，心不奉性并不害其爲心。人不能凝善以成性，則人性同於物性。心不能奉性成道心則人心同於物性。物性物心無仁義禮智而有知覺運動之性知覺運動之心，則人無道心而仍有知覺運動之心。此船山之所以說心枯亡其性，仍寄於耳目口鼻之知覺運動。心徒寄於耳目口鼻，唯以知覺運動爲事，則可順情之不善而有不善，此心之所以不能用其官以思而奉性窮理，則有不善之惡幾也。故讀四書大全卷十三曰。

心統性而性未合心，胡爲乎有惡之幾也。蓋心之官爲思而其變動之幾則以耳目口體任知覺之用。故心守本位以盡其官，則唯以其思與性相應。若以其思爲耳目口體任知覺之用爲務，則自曠其位而運動以著其能。於是而惡起矣。蓋唯無情無覺者則效於不窮不以爲窮。心既靈明而有情覺矣，畏難幸易之情生矣。獨任則難，而倚物則易。耳目之官狹其不思，亦得自然逸獲之靈，心因樂往而與爲功，以速獲當前捷取之效，而不獨任其求則得舍則失之勞。迨其相睡深而相卽之機熟，權已失而

受制之勢成，則心之可求可得者以應乎彼……是故心之含性也，非不善也，其官非不可以獨有。乃不以之思而以之視聽，舍己之田以芸人之田，己之田其蕪矣。故欲盡心者無能審其定職以致功，是故奉性以著其當盡之職，則非思不與性相應。窮理以復性於所知，則非思而不與理相應。然後心之才一盡於思，而心之思自足以盡無窮之理。」

### (二)情才欲

心一方具性而統性，一方顯性統情。性爲心之理，感於物而應之則心之理顯而有情。情有喜怒哀樂之異，喜怒哀樂之所以生皆由感於物之所發，而其所以不能不發之理，則性也。故四書訓義卷三十五曰：「人生而有性，感而在，不感而亦在者也。其感於物而同異得失之不齊，心爲之動而喜怒哀樂之幾通焉，則謂之情。情之所嚮因而爲之，而耳目心思效其能以成乎事者謂之才……才之本體爲性之所顯，以效成能于性中之經緯。」又四書訓義卷二曰：性當既有情時，則性獨著其當然之則。性當既有情之後，則性又因情以顯其自然之能。故讀四書大全卷十九頁謂「性自行於情之中而非性之生情。」又謂：「物有不齊則與性之所具當然之則或合或不合或違或順。合而同不合而異，違而有失，順而有得，同而喜異而怒，得而樂，失而衰。」是喜怒哀樂之情之所以生，本於性，而喜怒哀樂之發即所以顯性，性唯是當然之則，而情則本當然之則以爲標準，以衡所感之物之與之合或不合，違或順而表示之態度，而顯

此當然之則於外，同時於此態度之表示顯出應物之自然之能力。此自然之能力人之氣質之顯性之能力。尅就此能力而言謂之才，而才所以顯性。故才爲氣之才。才顯性而有情，由情才顯性而見氣之載理。氣之載理爲心，理爲性，故情才皆原於性皆統於心，皆出於氣也。故正義注卷三曰：「命於天謂之性，成於人謂之才，靜而無爲之謂性，動而有爲之謂才。此言性才之一貫也。」又周易外傳卷四曰：「情以御才，才以給情。情才同原於性，性原於道，道者一而已矣。一者保合相同而秩然相節者也。始於道，成於性，動於情，變於才。才以就功，功以致效，惟情可以盡才。故耳之所聽，目之所視，口之所言，體之所動，苟皆正而皆使復於理，亦惟情能屬其才而不使盡。則耳目之官本無不聽不明耽淫聲嗜美色之咎，而情移於彼則才舍其所應效而奔命焉。」

此言性情才之一貫。才以給情者，有才而後能顯性。情以御才者，情正則可盡才，情不正則可屈才，而性或盡或不盡也。曰情以御才，才本當顯性才本當盡性，故情才同原於性也。才顯性而有功於性，動而有爲故曰才以就功，動而有爲即效成乎事，故曰功以致效也。

才爲顯性之氣之能，故以昔賢所謂氣質之性爲才而非性。張子正蒙注卷三曰：

昏明強柔敏鈍靜燥，因氣之剛柔緩急而分，於是智愚賢不肖者自性成。故荀悅韓愈有三品之說。其實才也，非性也……程子謂天命之性與氣質之性爲二，其所謂氣質之性，才也，非性也。張子以耳目口體之必

資物而安者，爲氣質之性……而別剛柔緩急之殊質者爲才，性之爲性，乃獨立而不爲人所亂。」由性而有情，情感物而有喜怒哀樂，欲去其所怒所哀而致其所喜所樂，而有欲。欲者情之所生，情由感物而動，既生情而自放其動，不待心之要動而動者欲也。情必感物而生，欲者已感物之前而自動者也。情生於性，性藏，欲生於情，情藏，故詩廣傳卷一曰：「發乎其不能已者情也，動焉而不自待者欲也。」又曰：情受於性，情其藏也。乃迨其爲情而情亦自爲藏矣。藏者必性生情，而情乃生欲。故情上受性下授欲。受有所依，授有所放，上下背行，而各親其生。東西流之勢也。

#### (四)才情欲本身之非定不善

性無不善，而情則可以爲不善，才有不善，欲恆流爲不善。心有道心，人心之分。而人心之不善正表現於心所統之情，其情之未能顯性，才之未能盡性以節上欲。然情之不能顯性，才之不能盡性以節欲而有人心，非性之過，乃心不奉性之過。心之不奉性，非人有此心之過，乃人有此心而不盡其心之過。不盡其心，即未有顯性之才。未有顯性之才而情欲之不善以生人心以生，是不善之原唯在顯性之才之未有矣。顯性之才未有則才名不善之才，不能顯性之才。然才之所以爲不能顯性之才，唯由於顯性之才之未有。顯性之才雖未有，然非不可有。心知理而行之則性顯而有顯性之才矣。心可知理而行之，則可有顯性之才。故所謂不能顯

性之才，乃唯就性之未顯，尅指其未顯而言其未能，即謂之不能，不可由其今之未能不能而謂其不能「能」。其今之未能，不能不礙以後之能，則以後之「能」非不能有而爲能有。而以後能有顯性之「能」。今之不能可化爲「能」而不復不能，則人今之不能非真不能。人今之無顯性之才非真無顯性之才，人之有不能顯性之才非真不能顯性之才。人有不善之才非真有不善之才。才之不善才之不能顯性，唯是未盡其能，以能今所不能，未盡其才則不顯其能顯性之才而去其才之不善者。盡顯其才則無不善矣。盡顯其才而無不善，則才之有不善，乃在其才之有所未顯。有未顯則不善，顯則善，則才之本身無不善。才有不顯而有不善，而實無不善之才。才不善之根據在才之不顯上，而不在才。由才而有情有欲，才本身無不善則情欲本身亦無不善矣。故讀四書大全說曰：「理以紀乎善者也，氣則有其善者也，情以應乎氣者也，才則成乎善者也，故形而上形而下無不善。」此言情才本身之無不善也。又三十二頁：知吾心之才本吾性之所生以應吾之用……孟子曰：「盡其才曰盡其心，是以知天下之能爲不善者唯其不能爲善而非果有不善之才爲心之所有。」此言實無不善之才也。

才之不善既惟由於不盡其才，則才有不盡而無不善之才。才有不盡而有不善，故情可以爲不善，有可以爲不善之情，即有人心。熱情之可以爲不善唯由於才之不盡。才不盡而可盡，故情可以爲不善亦可以爲善。可以爲不善可以爲善，則即非必爲不善。故不可言情本身之不善，而

只可言有不善之情。然不善之情不礙情之可以爲善。情之可以爲善，故不善之情未嘗離善之性，未嘗不依性而有。故有不善之人心未嘗不統性。然情雖可以爲善，亦可以爲不善。就才之能顯性而生情之善而言，雖是道心所統之情，而是善。然才可不盡，情可以爲不善，故亦不可言情之必爲善。夫然故於情上可言無「不善」，而不可言有善。情上之可言無不善者，以情之所以爲情本於性而性爲善也。情上之不可言有善者，情之善其根據在性之顯，其善皆性之所有，情可不顯性也。情非必不善，欲由情生，欲亦非必不善。欲仁欲義之欲固是善，即飲食男女名利之欲亦非必不善。讀四書大全七、九曰：

先天下之善，因於所繼者勿論矣。其不善者則飲食男女爲之端，名利以爲之緣。非獨人有之，氣機之吐茹匹合，萬物之同異攻取，皆是也。名虛而陽，利實而陰，飲食陽，食資陰，男體陽，女體陰，無利不養，無名不教，無飲食不生，無男女不化，若此者豈有不善者乎？才成之搏聚之無心，故融結偶偏而器駁。（自質言）時行之推移之無憂，故衰旺偶爭而度舛，（自才言）乃其承一善以爲實，中未亡而復不遠。此言飲食男女名利可生不善而皆非必不善也。故四書訓義卷三十三曰：「君子亦有人所共有之欲。唯有欲乃能知人之欲，遂人之欲，王者之道固以清心寡欲爲要，而非恬淡無欲與萬物相忘之遂足以推恩於四海也。蓋人之與萬物相通者心也。而君子之心非小人之所能有，小人之心抑君子所不可者。小人之心而君子所不可無者情也……食色而已。君子而無此情則

何以小人之有此情也……是以我之有道而不能無情也，知之非有道而必不可以更遠其情也。」讀四書大全說卷六曰：「行天理於人欲之內，而欲皆從理，而仁德歸焉。」天理充周原不與人欲爲對壘。理至處則欲無非理。欲盡處，理尙不得流行。如鑿池而無水，其不足以蓄魚，與無池同。君子不能無欲，以欲非不善也。君子有欲乃能知人之有欲而求遂人之欲，則所以行當然之理於人欲，而仁德歸，則有欲正所以行仁，而使仁之善成可能者也。若非此欲則無遂人之欲之仁，欲雖盡去，亦不得爲善也。

人之欲生自天，天之生人而有欲即有其所以有欲之理。故聖人之所以爲聖人唯在盡理而推其欲以遂人之欲。遂人之欲即聖人之自盡其理所以今天之生人使有欲之理也。

又讀四書大全卷四曰：「聖人有欲，其欲即天之理。天無欲，其理即人之欲。學者有理，有欲，理盡則盡人之欲，欲推則合天之理。於是可見人之欲之各得，即天理之大同，天理之大同，無人欲之或異。」故欲在船山，亦非不善，天之生人而有欲，欲暢遂其生。飲食男女之欲也，所以暢遂其生，故天之生人而使有欲之理即天之生人生物之理，乃天之善之流行。天所以使人有欲之理善也，聖人之所以推其欲以遂人之欲，即所以盡其所受於天之此理，以實現此理而盡天之理，亦善也。聖人之所以自節其欲而推其欲乃所以自盡其理而爲善。而自盡其理之事即在遂人之欲上。而知人之有欲則由其自己之有欲，而其有欲之根據則在天之理

之善上。是理欲似相反而實相成。故自天而觀人所以有欲之根據爲善，人之有欲不得爲不善。自人而觀則有欲而後能推欲而盡理，盡理以得善，則有欲可爲善之根據。然則欲非定不善明矣。此船山之所以言天理人欲同行異情也。

### (五) 人有不善之原

上言人之有人心由於才之有不善，情之可以爲不善，欲之不節而不善。又言無不善之才，才盡則善。情本於性之善，非定不善，顯性則善，天之生人有欲，根據於天之善復爲人之有推恩之善之根據。然則才何以有不盡，情何以不顯性，欲何以不知自節而有不善乎。原此不善之所自生，此在昔賢或歸之於人之氣稟之偏，或歸之於人欲之私，或歸之於所遇之外物如聲色貨利之環境，或困窮厄抑之環境，然船山則以氣稟非不善，人欲亦不必私，所遇之外物本身皆不足必致人於不善，而以不善之生唯生於氣稟與外物相感應之際，而後有不善之情不當理之欲。此亦船山之特見，讀四書大全卷曰：

天唯其大，是以一陰一陽皆道而無不善，氣稟唯小，是以有偏。天之命人與形俱始。人之有氣稟則是將此氣稟凝著者（這）性在內……氣稟雖有偏而要非不善。小者非不可使大也……故孟子將形形色色都恁看得玲瓏不凡。不善者皆非不善也。其爲不善者只是物交相引，不相值而不審於出耳。惟然故好勇好貨好色即是天德王道之見端，

而惻隱善惡辭讓是非，苟其但緣物動而不緣性動，亦成其不善也……蓋從性動則爲仁義禮智之見端，但緣物動則惻隱善惡辭讓是非，只但成乎喜怒哀樂，於是而不中節也，亦不保矣……自形而上以微乎形而下，莫非性也，莫非命也，則亦莫非天也，但以其天者著之則無不善，以物之交者興發其動則不善也。故物之不能蔽不能引則氣稟雖偏，偏亦何莫非正哉。或全而該，或偏而至。該者善之廣大，至者善之精微。廣大之可以盡於精微，與精微之可以致夫廣大何殊耶。雖極世之指以爲惡者（如好好色）發之正則無不善，發之不正則無有善。發之正者性之情也，發之不正則非有存而發也，物之觸也。自內生者善，內生者天也，天在己者也，君子所性也。自外生者不善，外生者物來取而我不知也，天所無非己之所欲所爲也。故好貨好色不足以不善，貨色進前目淫不審而欲獵之斯不善也。物搖氣而氣乃搖志，則氣不守中而志不持氣，此非氣之過也。氣亦善也，其所以善者，氣亦天也。人之無感而思不善者，亦必非其所未習者也。（原註如從未食河豚人終不思食河豚）而習者亦以外物爲習也。習於外而生於中，故曰習與性成。此後天之性所以有不善，故言氣稟不如言後天之得也。」

上來言人之不善不可歸於氣稟亦不可歸之於緣性而內生自動之欲，如好勇好貨好色之類。而唯可歸之於緣物來觸來取而搖氣搖志之動，與由此而成之習，此即爲不善之情形自生也。然船山於此並非言物之本身可產生此不善，以物來觸來取而志氣不搖動，則何不善之習



之有。故不善之原不在內之氣稟與欲本身，亦不在外物本身，而唯在外物與氣稟互相感應一往一來之際所構成之關係之不當之中。故船山於前一段後復繼之曰「後天之性亦何得有不善，習與性成之謂也。先天之性，天成之，後天之性，習成之也，乃習之所以能成乎不善者，物也。先物亦何不善之有哉。(如人不淫，美色不能令之淫。)取物而後受其蔽者，此程子之所以歸咎於氣稟也。雖然氣稟亦何不善之有哉。然而不善之所從來，必有所自起，則在氣稟與物相授受之交也。氣稟能往，往非不善也。物能來，來非不善也。而一往一來之間有其地焉。有其時焉。化之相與，往來者不能恆當其時與地，於是有不當之物。物不當而往來者發不及收，則不善生矣。……乘乎不得已之動，而所值之位不能合符而相與於正，於是來者成蔽往者成逆，而不善之習成矣。業已成乎習則薰染以成固有，莫之感而私意私欲且發矣。夫陰陽之位有定，變合之機無定，豈非天哉。唯其天而猝不與人之當位者相值，是以得位而中乎道者蓋鮮。故聖人之乘天行地者，知所取舍以應乎位，其功大焉。先天之動亦有得位有不得位者，化之無心而莫齊也。然得位則秀以靈而爲人矣，不得位則禽獸草木有性無性之類蕃矣。既爲人焉固無不得位而善者也。後天之動有得位有不得位，亦化之無心而莫齊也。得位則物不害習，習不害性。不得位則物以移習於惡，而習以成性於不善矣。此非吾形吾色之咎也。亦非物形物色之咎也，咎在吾之形色與物之形色往來相遇之幾也。天地無不善之物，而物有不善之幾。(非相值之位則不善。)物亦非有

不善之幾，吾之動幾有不善於物之幾，吾之動幾亦非有不善之幾，物之來幾與吾之往幾不相應以正，而不善之幾以成。故唯聖人爲能知幾，知幾則審位，審位則內有以盡吾形吾色之才而外有以正物形物色之命。因天地自然之化無不可以得吾心順受之正，如是而後知天命之性無不善，吾形色之性無不善。即吾取夫物而習以成後天之性者，亦無不善矣。故性善也。嗚呼微矣。」

吾心動機與物動機相合而生者情也，故讀四書大全卷十九頁曰：「物之可欲者，亦天地之產也，不責之當人，而咎之天地是舍盜罪而以罪主人之多藏。……然則才不任罪，性不任罪，物欲亦不任罪，其歸使爲不善者舍情感何哉。……」蓋吾心之動幾與物相取，物欲之正相引者與吾之動幾交而情生，然則情者不純在外不純在內，而吾之動機與天地之動機往來相感之際交合而成者也。

船山言不善之原由物之來幾與吾之往幾不相應以正而有不善，乃謂吾所遇之物來則吾不能不感，感非其時則感有不當而成過，所遇之物爲我之蔽而有不善。物來乃吾所處之地位在此而物亦在此，使吾與物相接，然而此非吾所能主宰，故曰天也。物來而吾不能不感，亦天也，然吾本非欲感物，而不能不感，則此感非自發。自發者皆順性而動，不能有不善，本非欲感某物，或本覺此時不當感某物而正另感一當感之物，乃於此地偏偏遇某物不能不感某物，則對此物之感非所當有，而爲過，且足以窒蔽原來當有之感。遇物而不能不感，其感雖不當，然感時不必

知其不當，而恆在感後乃知其不當，感之往者已發不及收則留而成習。此則不善之所由成。此物之來，感之往者之非其時而有，即物與我之在如此之地位，致如是相感之位爲不當位。此不當位而生之一感，唯由吾之氣稟之往幾與物之來幾相交而成，故分別就氣稟與物以觀皆無此不當位之一感，而唯是物之來幾與氣稟之往幾遇合之一產物，其中之有不善之存。亦如天之以陰陽化生萬物而變合有不當而有不善之物性，然陰陽之變合可生出不善之物性，無礙於天道之有善陰陽之無不善。物與吾氣稟間往來即人與物間陰陽之變合。物與氣稟之往來之生出不善之人情，仍無礙於人性之善，才之善，心之能奉性盡才，人之氣稟與物之無不善。故人但能知物之來幾與吾之往幾之爲如何而當如何應之，則物來雖非其時，而吾心能盡才知性使所以感之者無不合於當然之則，使所生之感皆爲其時所當有，而皆爲得位之感，則情皆爲正情，而習皆爲善習，此則知性知理知幾審位之功之在乎人者。若乎心之不自知其性知理之故，則惟在心之不能思。思即心之才，心之不思即心之不盡才以知性知理。心何以不盡才以知性知理，則無理可說，亦正以心之無理之顯而後名之爲不知性知理，若欲說心何以不知性知理，則

亦只此無理而已。然心可不盡才而未嘗無才，心可不思以知性知理，而心固能思而知性知理，由此而能知幾審位而感皆正當，則通性情才以觀而人無有不善之義立，誠盡才而知幾審位感皆正當，則使我與物皆各正其命，我與物形色依舊，而不善以亡，則吾與物之形色本身亦非不善又審矣。

人有性有心有性有才，通性情才欲以觀無不善，分別以觀情，才欲亦本無不善，然才不盡則情不正，情不正則情爲不善。情爲善與否在心之能否奉性而治之，心奉性以治情，即盡才之謂。心奉性爲道心而善，心不奉性則爲人心而不善，故情才欲本身雖無不善而不可賤，然情不可寵，才不可獎，欲不可縱，而唯心爲當盡，性爲當尊，情才欲皆人與禽獸之所同，而性爲人之所獨，盡心尊性而人禽之辨乃嚴。故船山言天道雖大同於橫渠，而言人道則大同於程朱，心可不盡性而心可有非理之心，必盡心知性心乃合於理，而盡心之道在思，則大異於陽明心即理求諸當下一念靈明之說，故船山盡心而不任心，此則當於其人道論中論之。

# 儒法兩家的政教思想

羅廷光

希臘柏拉圖曾認政治爲一種有力的教育，我國儒家更是了解這一個。孔子說：「政者正也（正人之不正），子帥以正，孰敢不正？」又說：「子欲善而民善矣，君子之德，風也，小人之德，草也，草上之風必偃。」都表明政治人物對於民衆行爲的改變，有極大的影響。「法家懸法以馭民」似以政治與教育隔開了，實則不然，他們主張「無書簡之文，以法爲教；無先王之語，以吏爲師。」（韓非子「五蠹篇」）可說是一種直接的教育。若就「法」的本義說，更足顯出其教育的意味。按說文：「灋，刑也，平之如水，從水，廌所以觸不直者去之，從廌去。」刑卽型，謂模型也。「鑄器之法。」故「式」「範」「模」字下皆云「法也」，型是鑄器的模範。法是行爲的標準。總之，灋含有平直的意思，依着模範的標準，教不平的平，不直的直，是政治，也是教育。

然而儒法兩家的政教思想終究不同，我且分述在下面：

## 一 儒家的政教思想

儒家主張德治。曰：「爲政以德」（論語）曰：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥。道之以德，齊之以禮，有恥且格。」（論語）他們主張威化，比法家高明多了。正因爲這樣，才可以「得民」才可以「得民心」。孟子說：「得天下有道，得其民斯得天下矣；得其民有道，得其心，斯得民矣；得其心有道，所欲與之聚之，所惡勿施爾也。」（離婁篇）又說：「仁言不如仁聲之入人深也，善政不如善教之得民也；善政民畏之，善教民愛之，善政得民財，善教得民心。」（盡心篇）教育的重要可知。衛靈公問子貢爲政孰爲急務，子貢告訴他：「去民之所爭，奚獄之所聽，兵革之不陳，奚教之所鳴？故曰：教爲務也。」陸賈在所著新語上，也說：「夫法令者，所以誅惡，非所勸善也。故會閔之孝，夷齊之廉，豈畏死而爲之哉？教化之所致也。故堯舜之民，可比屋而封；桀紂之民，可比屋而誅者，教化使然也。」（無爲篇）

儒家以倫理爲政治的基礎，由修己而治人，格物致知，誠意，正心，修身，齊家，治國，平天下，從內心修養，逐次擴張，至於治國平天下。儒家因認

人爲施政的出發點，故確定「仁」爲中心觀念。「仁者人也，合而言之，道也。」荀子亦說：「道，仁之隆也，非天之道，人之所以道也。」（儒效篇）

仁是同情心的表現與擴大，能把「仁心」推廣則天下治矣，所以孟子說：「仁者以其愛，及其所不愛。」人皆有所不忍，達之於其所忍，仁也。」又說：「老吾老，以及人之老，幼吾幼，以及人之幼，天下可運諸掌。詩云：『刑於寡妻，至於兄弟，以御於家邦，』言舉斯心加諸彼而已。」（均孟子）「舉斯心加諸彼」乃是恕道。什麼叫「恕」？「己所不欲，勿施於人」的就是。仁與恕有表裏的關係：「積極爲仁，消極爲恕。」（引梁任公先生的話）孟子也說：「強恕而行，求仁莫近焉。」仁與恕是儒家政治哲學上兩個重要觀念，也是他們教育哲學上的兩個重要觀念。

儒家施行仁政，着重在以身作則，由近及遠。——這與墨家不同，所謂「親親而仁民，仁民而愛物。」君子修己以敬……修己以安人……修己以安百姓。「君子篤於親，則民興於仁，故舊不遺，則民不偷。」（均論語）「君仁莫不仁，君義莫不義，君正莫不正，一正君而國定矣。」（親親，仁也；敬長，義也；無他，達之天下也。）（均孟子）在上者苟能本其親親之仁，敬長之義，以「達於天下」，天下不足治也。（孔子原只言仁，到了孟子加上了「義」）後世陸賈曾引此義說：「夫王者之都，南面之君，百姓之所法，舉措動作，不可失法則也。昔者周襄王不能事後母，出居於鄭，而下多叛其親，秦始皇驕奢靡麗，好作高台榭，廣宮室，而天下豪富制屋宅者，莫不做之……故上之化下，猶風之靡草也……未有上仁

而下殘，上義而下爭也。孔子曰：移風易俗，先之於身而已矣。」（無爲篇）

這樣，儒家天然流於人治主義，什麼「惟仁者宜在高位，不仁而在高位，是播其惡於衆也。」（孟子）什麼「上老老而民興孝，上長長而民興弟，上卹孤而民不悖。」（大學）什麼「上好禮則民莫敢不敬，上好義則民莫敢不服，上好信則民莫敢不用情。」（論語）一切須「待其人而後行。」（中庸）結果是「其人存，則其政舉；其人亡，則其政息。」（中庸）關於這點，荀子說的更明白：他說「有亂君，無亂國；有治人，無法。羿之法非亡也，而羿不世中；禹之法猶存，而夏不世王。故法不能獨立，類不能自行，得其人則存，失其人則亡。」（君道篇）儒家的人治主義爲法家攻擊最力的一點。（詳後）

儒家的政教思想大致如上，他的優點當然很多，可是缺點也不是沒有；第一，他們徒知「法古」，一心朝後看，憧憬着那堯舜之治，未免趨於保守。孟子說：「今有仁心仁聞，而民不被其澤，不可法於後世者，不行先王之道也。」（離婁篇）「非先王之法服不敢服，非先王之法言不敢言。」而不知「古今異俗，新故異備，如欲以寬緩之政，治急世之民，猶無轡策而御驕馬，此不知之患也。」（韓非子五蠹篇）「宋人有耕田者，田中有株，兔走觸株，折頸而死，因釋其耒，而守株，冀復得兔，兔不可復得，而身爲宋國笑。今欲以先王之政，治當世之民，皆守株之類也。」（同上）第二，迷戀往古，固屬不必，即豔稱先王仁政，於事亦無濟。韓非說的好：「羨毛喬西施之美，無益吾面，用脂澤粉黛，則倍其初。言先王之仁義，

無益於治。明吾法度，必吾賞罰者，亦國之脂澤粉黛也，故明主急其助而緩其頰，故不道仁義。」（明主舉實事，去無用。）（均顯學篇）第三、單靠仁義是否行得通，也成問題，法家對此，攻之最力。韓非說：「今世皆曰：尊主安國者，必以仁義智能，而不知卑主危國者之必以仁義智能也。故有道之主，遠仁義，去智能，服之以法。」（說疑篇）「且夫以法行刑，而君爲之流涕，此以效仁，非以爲治也；夫垂泣不欲刑者，仁也，然而不可不刑者，法也。先王勝其法不聽其泣，則仁之不可以爲治亦明矣。且民者固服其勢，寡能懷於義。」（五蠹篇）「故法之爲道，前苦而長利，仁之爲道，偷樂而後窮。聖人權其輕重，出其大利，故用法之相忍，而棄仁人之相憐也。」（六反篇）又說：「慈母之於弱子也，愛不可爲前，然而弱子有僻行，使之隨師，有惡病使之事醫，不隨師則陷於刑，不事醫則疑於死，慈母雖愛，無益於振刑教死，則存子者非愛也。……母不能以愛存家，君安能以愛持國？」（八說篇）這些話雖未免過於偏激，但亦自有一部分理由，平心靜氣，子產的話較爲公允，他說：「唯有德者能以寬服民；其次莫如猛，夫火烈民望而畏之，故鮮死焉，水懦弱，民狎而斂之，則多死焉。」（左傳昭二十一）第四、儒家的「一人存政舉，人亡政息」的主張，卻更受他們批評。尹文子說：「若使遺賢則治，遺愚則亂，則治亂係於賢愚，不係於禮樂。是聖人之術與聖主而俱歿，治世之法，逮易世而莫用，則亂多而治寡……」（大道上）韓非也說：「且夫堯舜桀紂百世而一出……世之治者，不絕於中，吾所以爲勢者中也。中者上不及堯舜，而下亦不爲桀

紂。抱法處勢則治，背法去勢則亂。今廢世背法而待堯舜，堯舜至乃治，是千世亂而一治也。抱法處勢而待桀紂，桀紂至乃亂，是千世治而一亂也。」（難勢篇）況天即幸生聖賢，仍不足爲治。「釋法術而心治，堯不能正一國；去規矩而妄意度，奚仲不能成一輪……使中主守法術，拙匠守規矩尺寸，則萬不失矣！」（韓非子用人篇）

## 一 法家的政教思想

以下且談法家的法治主義。法家本了富國強兵的立場來論政治，主「教民耕」，「壹民於戰」，而以「明法」爲主要關鍵。「明法者，強慢法者弱。」（韓非子飾邪篇）只有法最客觀，最公平，最可靠。「故鏡執清而無事，美惡從而比焉，衡執正而無事，輕重從而載焉，夫搖鏡則不得爲明，搖衡則不得爲正，法之謂也，故先王以道爲常，以法爲本。」（飾邪篇）拿着這個客觀的工具來權衡，治國則如運籌掌。「故繩正而枉木斲，準夷而高科削，權衡懸而重輕，斗石設而多益少。故以法治國，舉措而已矣。法不阿貴，繩不撓曲。」（有度篇）「不以法論聖賢，不肖者惟堯，而世不盡爲堯，是故先王知自謙譽私之不可任也，故立法明分，中程者賞之，毀公者誅之。」（商君書修權篇）慎子也說：「有權衡者不可欺以輕重，有尺寸者不可欺以長短。有法度者不可輕以作僞。」這些都是至理名言。孟子固然也說過：「離婁之明，公輸子之巧，不以規矩，不能成方員；師曠之聰，不以六律，不能正五音；堯舜之道，不以仁政，不能平治天

下，「及」規矩，方員之至也；聖人，人倫之至也。」兩相比較，吾取法家，因儒家以人為衡量標準，遠不如法家之以物為衡量標準之客觀與科學化。

尙公去私，亦為法家重要主張之一。管子說：「為人君者倍道并法而好行私，謂之亂。」（君臣篇）韓非說：「奉公法，廢私術。」（有度篇）

「人主樂乎使人以公盡力，而苦乎以私奪威。」（用人篇）「今聽言觀行，不以公用為之的，言雖至察，行雖至堅，則妄發之說也。」（問辯篇）所謂「法不阿貴，繩不撓曲，信賞必罰，是其特點。」是故明君之行賞也，履乎如時雨，百姓利其澤，其行罰也，畏乎如雷霆，神聖不能解也。」（韓非子主道篇）大有天地化育萬物之勢，這種「有賞罰而無喜怒」的精神，是法治國家應該有的。

法家因重視法治，便不得不反對德治，其言曰：「夫聖人之治國，不恃人之為吾善也，而用其不得為非也；恃人之為吾善也，境內不什數，用人不得非，一國可使齊為治者，用衆而舍寡，故不務德而務法。」（夫必恃自直之簡，百世無矢；恃自圓之木，千世無輪矣。」（韓非子顯學篇）足見人是訓練成功的。「不恃賞罰而自善之民，明主弗貴也，何則？國法不可失，而所治非一人也。故有術之君，不隨適然之善，而行必然之道。」（同上）他們蓋主張應賞則賞，應罰則罰，毫無姑息，不假慈悲。韓非說：「故明主之治國也，適其時事，以致財物，論其賦稅，以均貧富，厚其爵祿，以盡賢能，重其刑罰，以禁姦邪，使民以力得富，以事致貴，以過受罪，以功致賞，而不念慈惠之賜，此帝王之政也。」（六反篇）所謂「生聚教訓」

之道，不外乎此。

法家又注重刑，以為重刑可以止姦，「故曰：重一姦之罪，而止境內之邪，此所以為治也。重罰者，盜賊也；而悼懼者，良民也。」（韓非子六反篇）「所謂重刑者，奸之所利者細，而上之所加者大也。民不以細利蒙大罪，故姦必止焉。」然而重刑並不就是刻薄寡恩的。韓子曰：「聖人之治民，度其本而不從其欲，期於利民而已，故其與之刑，非所以惡民，愛之本也。……夫民之性喜其亂，而不親其法，故明主之治國也，明賞則民勸功，嚴刑則民親法，勸功則公事不犯，親法則姦無所萌。故治民者禁姦於未萌，而用兵者服戰於民心。」（心度篇）「故法者，王之首也；刑者，愛之由也。夫民之性，惡勞而好佚，佚則荒，荒則不治，不治則亂。」（同上）公孫鞅也說：「行刑，重其輕者，輕者不至，重者不來，是謂以刑去刑。」（韓非子內儲說上所引）這與尙書所謂「刑期於無刑」同一用意。孔子稱子產為古之遺愛，後世諸葛武侯亦稱：「吾今威之以法，法行則知恩，限之以爵，爵加則知榮，」這種恩榮並濟的辦法，實在是一種很好的政治教育。

法家之明法重刑，原是極平等不分階級的。他們很不以儒家之「刑不上大夫，禮不下庶人」為然，韓非說：「上古之傳言，春秋所記，犯法為逆以成大奸者，未嘗不從尊貴之臣也，然而法令之所備，刑罰之所誅，常於卑賤，是以其民絕望，無所告愬……」（南面篇）他於是強調「刑過不避大臣，賞善不避匹夫。」這種毫不徇私的公正態度是極堪珍貴的。

法家行政，尙利是其另一特點，此與儒家恰相背馳，孟子初見梁惠

王開口便說：「王何必曰利，亦有仁義而已矣。」後來對宋徑也提到若一國君臣父子兄弟終去仁義，懷利以相接，其國非亡不可。法家見解卻全相反。尹文子說：「今天地之間，不肖實衆，仁賢實寡，趨利之情，不肖特厚；廉恥之情，仁賢偏多，今以禮義招仁賢，所得仁賢，萬不一焉；以名利招不肖，所得不肖者，觸地是焉。故曰：禮義成君子，君子未必須禮義；名利治小人，小人不可無名利。」（大道上）韓非說的更爽快：「見大利而不趨，聞禍端而不避，淺薄於爭守之事，而務以仁義自飾者可亡。」（亡微篇）「故王良愛馬，越王勾踐愛人爲戰，與龐醫善吮人之傷，含人之血，非骨肉之親也，利所加也。故與人成與，則欲人之富貴；匠人成棺，則欲人之天死也，非與人仁而匠人賊也，人不貴則與不售，人不死則棺不買，情非憎人也，利在人之死也。」（備內篇）「蠶似蛇，蠶似蠅，人見蛇則驚駭，見蠅則毛起，然而婦人拾蠶，漁者握鱸，利之所在，則忘其所惡，皆爲孟賁。」（內儲說上）皆從一般人的利害觀念上着想，頗有相當理由；不過偏於狹義的實利主義（唯利是圖）流弊當是很大的。

法家看歷史是進化的。因時制宜，不拘守成規。韓非說：「不期往古，不法常可，論世之事，因爲之備。」（五蠹篇）「故事因於世，而備適於事……故曰世異則事異……事異則備變，上古競於道德，中世逐於智謀，當今爭於氣力。」（同上）推移的態度，實是促成政治進步的重要因素。至於法家之非聽人治，前於討論儒家政治思想時已提及之，他們更用嚴密的邏輯指出其不合理。尹文子大道下引「田子（田駢）讀書曰：『堯時太平。』宋子（宋鈞）曰：『聖人之治以致此乎。』彭蒙在側越次答曰：『聖法之治以至此，非聖人之治也。』宋子曰：『聖人與聖法何以異？』彭蒙曰：『子之亂名甚矣。聖人者，自己出也，聖法者，自理出也，理出於己，己非理也；己能出理，理非己也。故聖人之治，獨治者也，聖法之治，則無不治矣。』他們的反對人治，理由前面說的很多，毋庸贅述。

須知法家的法治主義顯然和現代民主國家的法治精神不同。其要點有二：（一）法家不讓人民參與立法，遂亦不許其議法。韓非說：「法者憲令著於官府，刑罰必於民心，賞存乎慎法，而罰加乎姦令者也。」（定法篇）又說：「法者編著之圖籍，設之於官府，而公布之於百姓者也。」（難三篇）可知法乃官府公布出來的成文典章，期百姓絕對遵守，而以國家裁判力隨乎其後。人民只有「盡力守法」不知其他，不但人民如此，即「人臣」亦然。「故爲人臣毋稱堯舜之賢，毋譽湯武之伐，毋言烈士之高，盡力守法，專心於事主者爲忠臣。」（韓非子忠孝篇）（二）法家把治者與被治者截然畫分爲兩個階級，違反了現代平等自治的精神。商鞅說：「故先王知自讓譽私之不可任也，故立法明分，中程者賞之，毀公者誅之。」（修權篇）韓非說：「故聖人議多少，論厚薄，爲之政。」（五蠹篇）一個在上立法爲政，一個在下絕對遵守，聽候賞罰。他們把人民當作小孩看，夠不上談自治的話。韓非有言：「民智之不可用，猶嬰兒之心也，夫嬰兒不剔首則腹痛，不擗產則寢益，剔首擗產，必一人抱之，慈母治之，然猶啼呼不止。嬰兒子不知犯其所小苦，致其所大利也。」（顯學



（篇）他們以爲嬰兒不知「犯苦以致利」，所以要仰仗他們的母親，但人民都是嬰兒嗎？或永遠是嬰兒嗎？倘永遠是嬰兒，則亦何貴乎有母，小孩固無自知之明，和自治之能，但須從小學習，從小養成這種能力。「械嬰兒之足勿使學步者，此兒雖成人亦將不能行，錯嬰兒之口勿使出話者，此兒雖成人亦不能語也。」要而論之，彼宗以治者與被治者爲畫然不同類之兩階級，謂治者具有高等人格，被治者具有劣等人格（從性惡立論而並不貫徹），殊不知良政治之實現，乃在全人類各個人格之交感共動互發而駢進，故治者同時即被治者，被治者同時即治者，而慈母嬰兒實非確喻也。」（梁啓超：先秦政治思想史頁二五八、二五九。）

然而法家思想更大的缺憾，乃在一任法術以勢凌人，斲喪元氣，敗壞綱紀。結果只是亂天下。誠如劉向戰國策序所云：秦始皇：「蠶食六國，兼諸侯併有天下，仗於詐謀之積，終無信篤之誠，無道德之教，仁義之化，以綏天下之心，任刑罰以爲治，信小術以爲道……二世愈甚，惠不下施，情不上達，君臣相疑，骨肉相疏，化道淺薄，綱紀敗壞……天下大潰，詐僞之弊也。」這是李斯實行法家主張的結果。韓非說：「夫馬之所以能任重引車致遠道者，以筋力也。萬乘之主，千乘之君，所以制天下而征諸侯者，以其威勢也。威勢者人主之筋力也。」（人主篇）法家專務「以力服人」，終不是好的辦法。孟子說：「以力服人者非心服也，力不贍也；以德服人者，中心悅而誠服也，如七十子之服孔子也。」到底儒家高明些。淮南子更說：「法能殺不孝者，而不能使人爲孔曾之行；法能刑盜者，而

不能使人爲伯夷之廉。孔子弟子七千，養徒三千人，皆入孝出弟，言爲文章，行爲儀表，教之所成也。墨子服役者百八十人，皆可使赴火蹈刃，死而不還踵，化之所致也。」（秦族訓）此乃千古不易之論。

## 二一 結論

我們於比較儒法兩家政教思想之後，深覺二者互有短長，因其所抱的觀點不同，所以提出來的主張亦各異。儒家以王道爲本，重在得民心，行德治，要以德服人。在上者並應以身作則，樹立良好模範，否則「是播其惡於衆」也。法家則不然，他們競以富國強兵相號召，藉刑法以行霸道，專務「以力服人」，他們要制馭一般人民，「用衆而舍寡，故不務德而務法。」儒家認先王之道有常久性，可放之四海而皆準，垂之百世而不悖，故不嫌仁義之說迂腐，而孜孜不懈的倡導，期能挽救已靡之人心。法家則重視時代背景：「上古競於道德，中世逐於智謀，當今爭於氣力。」爲欲適應當今之特殊需要，故不得不講富強之道。不然，與虎豹談仁義，豈非枉然？再在儒家眼中，人性是善的（只荀子言性惡，但其思想已接近法家）。「人皆有不忍人之心，」擴而充之，天下就可大治。而法家不然，以爲「一人之性，惡勢而樂佚，佚則荒，荒則不治，不治則亂。」故非用刑法來糾正不可。「夫必恃自直之箭，百世無矢；恃自圓之木，千世無輪矣！」總之，儒家重在啓發人的善性，目的不外將國民人格提高，偏於教育的；法家則重矯正人的惡性，而以刑法爲主要工具，偏於政治的；儒家的態度和藹可親，法家的態度嚴峻可畏，各取所長，必獲大益。

# 箕子朝鮮攷

汪詒蓀

朝鮮半島之古史，茫漠不明。朝鮮李克墩東國通鑑序曰：「吾東方自檀君歷箕子，以至三韓，載籍無徵。」同書凡例謂：「三國以前，史書漫滅無傳，雜取諸書，作外紀。」按外紀之文，乃節取史記漢書三國志之朝鮮韓濊諸傳，惟肇端所記檀君傳說，於史漢無徵，全係據朝鮮人所依託追記者。權近朝鮮史略（光緒癸巳景蘇園校刊本東國史略楊守敬序）曰：「不著撰人名，」當爲其國史臣所撰。按東國史略即權近朝鮮史略之別名，權近係高麗朝末李朝初之名臣，朝鮮學者稱爲陽村先生。引古紀云：「檀君與堯並立，至商武丁八年爲神，壽四千十八。」按語有：「蓋傳世歷年數，非檀君壽也。」此爲史前時代之傳說，歷史時代應自箕子東封朝鮮始。同書箕子朝鮮條稱：「周武王克商，箕子率中國人五千人入朝鮮，武王因封之，都平壤，是爲後朝鮮。教民禮義，田蠶耕作，設八條之教，其民終不相盜，無門戶之閉，婦女貞信不淫，辟飲食以籩豆，有仁賢之化。」箕子東封朝鮮之事，尙書大傳史記宋世家均有記載，箕子之名，始見於易（明夷卦）再見於左傳（僖十六年），則知箕子之東封朝鮮，已身履其地，爲確有其事也。

晚近日本學者，於箕子東封朝鮮之事，多致滋疑。我國史家間亦有附和其說者。呂思勉氏燕石札記中稱：「武王封箕子於朝鮮，昔人皆以爲卽後世朝鮮之地。夫如是，則自周以前，遼東西非久經開闢不可。然謂遼東西久經開闢，書傳無徵也。」遼東西之開闢，恐不能在燕置五郡之前。謂箕子所封，卽後世朝鮮之地，乃事理所必無也。」（頁八三）呂氏否定今日朝鮮半島爲箕子東封之地，甚爲明顯；然此一歷史論證，實無異否定早期中國文化浸浴半島之內也。愚則不以爲然，深以呂氏之說與日本一部份學者間之說相等。日史家如今西龍稻葉岩吉諸氏均否認今日朝鮮爲箕子東封之地，其說詳後。日人關衛氏著西域南蠻美術漸史一書中有云：「武士封箕子於朝鮮而不臣，箕子率五千人就封爲朝鮮國王，其國都果在何處？固有二說：一曰遼陽，一曰平壤，竊以遼陽說爲近於事實。箕子率五千人就封朝鮮國王，實漢民族東徙之歷史明徵也。」（原書第五章朝鮮半島西方藝術之傳統，頁一一二）此說實有二誤：一將古朝鮮所在地移至遼陽，一將箕子朝鮮獨立，所謂「不臣，」（按係據史記宋世家：「武王乃封箕子於朝鮮而不臣」而特意

強調)所謂「朝鮮國王」者，直視爲東夷之一。此實代表一部份日本學者間之意見，然依今日攷古學及其他輔助科學對於朝鮮古史之證實，誠大謬不然也。金毓麟教授於此兩問題均有所論列，平實近理，似無可疑，茲分述如次：

第一、漢書地理志：「樂浪郡縣二十五，以朝鮮居首。」顏注引應劭曰：「武士封箕子於朝鮮。」近年日本攷古學者，在平壤大同南岸發掘所得漢代古物，有「樂浪太守」「朝鮮右尉」等封泥，以及樂浪禮官瓦當，俱可證明漢樂浪郡之所在，其倚郭縣爲朝鮮，箕子之後世，及衛滿朝鮮，俱都於是，已有明徵，此必爲箕子初封之地，故以今平壤附近爲古朝鮮之所在，自屬可信。今平壤有箕子陵，據鄭氏高麗史所說：「作於高麗肅宗之世。」(宋徽宗時)且史記宋世家注：又有一「箕子墓在梁國蒙城縣」之說，然不能以其陵墓無定，而否認朝鮮之所在。(東北通史卷二頁五五)

第二、周武王封箕子於朝鮮，以開拓東北之疆土，一如太公之封於齊，召公之封於燕，蓋當時之藩國也。試就魏略之文攷之，稱：「箕子之後，曰朝鮮侯。」則其先世必膺五等爵之侯爵，如魯君之稱魯侯，齊君之稱齊侯也。燕亦侯爵，戰國時，僭稱王，而朝鮮亦自稱王，則朝鮮之與中國北方之燕，地醜德齊又可知。是時中國諸侯之爭霸者，必尊周室以自重，而朝鮮亦欲與兵擊燕，以尊周室，則其所處之地位，正中國之諸侯等。近人不察，多視箕子朝鮮，爲東夷之一，與後來之王氏高麗，李氏朝鮮等，此實

大誤。箕子朝鮮，爲漢族所建之藩國，不得以其國都在鴨綠江東，而存歧視之見也。(同上頁五七)

金氏此論在歷史文獻學之綜合批判上，實未可厚非。茲更就攷古學上及民俗學上所得之資料，略加補充，以證此說。梁任公曾認爲：「黃河下游爲我文化最初樞核，殆無可疑，堯舜禹之移居高原，其唯一理由，恐是洪水濫汜之結果。孟子稱舜爲東夷之人，其所留史蹟之地如歷山，如負夏，學者多攷定在今山東。夏代諸侯國之見於史者，如有窮有仍斟灌斟尋等，其地亦在河南山東間。吾儕因此種暗示，可推想虞夏之交，我族一切活動，實以此域爲中心。」(中國歷史上民族之研究，近著第一輯下卷頁五一)此一推測，如無大誤，能中國民族於遠古期間，其力量與文化已輻射達於四方，近而淮河海邊，稍遠而渡淮以南，跨海以東，包括所謂荊州揚州，與今日之朝鮮半島，而最堪注意者，在朝鮮之北部及南部，已發現晚周至戰國時期之明刀錢，日本大正十一年度(一九二二)古蹟調查報告第二冊第四十八圖有平安北道寧邊發現之明刀錢(橋都芳樹氏藏)，第四十九圖有全羅南道康津發見之明刀錢(李王職博物館藏)，可資參閱。朝鮮總督府報告中稱：「此種中國戰國時期之錢貨，自朝鮮半島之北部以迄南端，竟先後發見，此一事實，於中國文化流入半島之年代推測上，誠一重大暗示。」(頁一三三)此不僅證實於燕置五郡前遼東西已經開發，而朝鮮半島與大陸文化交通之跡，亦顯然早經存在矣。

又日本考古學家濱田耕作氏於東亞文化之黎明（刀江書院出版）一書中亦稱：殷末箕子向北朝鮮殖民之傳說，雖迄今尙不獲在考古學上予以充分證明，但迄於周末，由於平安北道寧邊發見明刀等，得明瞭其交通之跡，已明告吾人海東一帶已漸次浸浴中國之文化圈。在此一區域中國文化之大規模移植，蓋自漢武帝時即西曆紀元前一世紀時起，即經實行，朝鮮北部經劃爲漢之四郡，即收入領土。北部朝鮮自石器時代或金石并用期，一躍而接觸鐵器時代之優秀的漢文化。而漢文化移植之紀念物，迄今遺留於世而予以充分證明者，即平安道平壤附近樂浪郡故址甚多之古墳與土城。黃海道鳳山郡之帶方郡故址帶方太守張撫夷之墓等類是也。尤以樂浪遺跡中，有「樂浪太守章」、「朝鮮右尉」、「粘蟬長印」、「邯鄲長印」等印章爲最著。古墳副葬品有銅器、漆器、玉器、鐵器等精巧之物品。（原書漢文化東漸與南滿北鮮）此由日本考古學家晚近發掘先後發現，已經證明，詳見關野貞氏朝鮮古蹟圖譜、樂浪郡遺蹟（朝鮮總督府古蹟調查特別報告第四冊）以及原田淑人田澤金吾兩氏所撰樂浪、濱田耕作氏東亞考古學研究諸書。然吾人於此所欲申說者，即此時期漢文化在朝鮮半島之驚人發展，必有其深厚的中國早期文化的淵源，可斷言也。

民國十年（一九二一）瑞典考古學家安特生氏（J. G. Andersson）在奉天（今遼寧）沙鍋屯發掘一穴居遺跡，其研究報告，見地質調查所出版之古生物誌丁種第一號第一冊。據此報告，此遺蹟中所藏

乃混用新石器時代之文化的遺物，而與安氏在河南滎池縣仰韶村所發見者異常相合。結論有云：「此一奉天穴居之遺留，與彼一河南遺址，不特時代上大致同期，且正屬於同一民族與文化的部類；即吾所謂仰韶文化也。」此兩地所出之人骨遺留，曾由步達生博士（Dallison）研究之。結論亦謂此兩地之混用對石器時代文化居住者，大體是屬一事。并謂經比較之後，知沙鍋屯居民與仰韶居民，與今日北部中國人爲一類。傅孟真先生於早年所著東北通史中曾論究稱：「按安君爲系統的研究中國帶彩陶器之人，其發見已爲世界古代文化史編一新章。步君爲動盪一時學界之北京原人之尋求及研究者，以兩君在學術上威權論，其結論自有重大的價值。憑此科學的根據，謂史前時代，東北在文化史上，即爲中國之一部，可以不謬也。」此種推論之重點，即東北區域在史前時代已浸浴於早期中國文化圈內，朝鮮半島固不待論。

日人在東北考古所得，亦足證明早期中國文化已分佈於東北區域，包括朝鮮在內。日本東京帝大濱田耕作教授於一九二八年發掘順之龜子窩，工作極細，在其研究報告上附有人骨研究，爲京都帝大醫學部清野謙次教授等所作，其結論有云：「總之，龜子窩人，在許多點上，與近代中國人及朝鮮人較遠，而與石器時代之仰韶村人，及沙鍋屯人爲近。如想到龜子窩人與近代人種的體軀的關係，吾人可說在甚多骨骼的形質上，龜子窩人對近代人種中，獨與中國人爲最近。然則石器時代之龜子窩人，謂與近代中國人之祖先爲一，事實最可通之說也。」（東

亞攷古學會編印魏子窩附人骨研究）吾人於此得一印證：與中國本部發生密切關係之廣大東北區域，包括遼東西及朝鮮半島，自石器時代以至歷史時代，其文化交通之跡，已歷歷可徵矣。

太平御覽卷七百八十引尚書大傳曰：「武王勝殷，繼公子祿父，釋箕子之囚。箕子不忍周之釋，走入朝鮮，武王聞之，因以朝鮮封之。箕子既受周之封，不得無臣禮，故十二祀來朝。」史記宋世家、漢書地理志記述雖略有出入，但箕氏朝鮮爲漢族所建之藩國，似無可疑之點。在輓近中國古代史研究上，有人曾企圖以今日朝鮮爲殷民族分佈之地，其分佈區域，大約在黃河以南，至於長江，華山漢水以東，至於遼東朝鮮半島，尙白山左右，并解釋山東遼東古地理有相連接之可能，遼東朝鮮半島尙未成爲深海，其交通路線，必遵陸路。金氏東北通史亦主陸路說，謂：「殷末周初，航海術未甚發達之日，自必以遵陸路而往爲可靠」（頁五五）友人徐中舒先生向與余談，亦主山東遼東古地理或有與今日不同之處。彼於另一述及殷代史事論文中稱：「殷代王族，其開祖傳說既與東夷北狄爲近，而史記宋世家、漢書地理志及後漢書東夷傳，均稱殷亡，箕子遷於朝鮮，而朝鮮夫餘之風俗又多同中國。」（殷代兄弟及爲貴族選舉制說載文史雜誌第五卷五、六期合刊）是亦肯定箕子朝鮮與中國大陸文化交通之存在。茲以無徵不信，不敢作推測之辭。然按遼東朝鮮各地民族起源之神話傳說，皆相雷同，如關於人降說，類多與「天命玄鳥，降而生商」之傳說相似，幾出於同一系統，自必有其共通

的歷史淵源。試讀下文：

論衡吉驗篇：「北夷橐離國王侍婢有娠，王欲殺之，婢對曰：有氣大如雞子，從天而下，我故有娠。後產子，捐於豬洞中，豬以口氣噓之，不死。後徙置馬欄中，欲使馬藉殺之，馬復以口氣噓之，不死。王疑以爲天子，令其母收取，奴畜之，名東明。」三國志東夷傳夫餘條裴注引魏略：「舊志云，昔北方有橐離之國者，其王侍婢有身」云云，下文大致與論衡同，所謂舊志，當指論衡。後漢書夫餘傳，梁書隋書北史百濟傳，皆有此記事。但「橐離」之「橐」，魏略作「橐」，後漢書北史作「索」，梁劉勰漸論命相篇作「褒」，梁書作「褒」。諸書多以「東明」爲夫餘國之始祖，實則係夫餘國之亡人，乃高句麗國之始祖。（那珂通世高句麗考，遺書頁九九）

魏書高句麗傳云：「高句麗者，出於扶餘，自言先祖朱蒙，朱蒙母，河伯女，爲扶餘王閉於室中，爲日所照，引身避之，日影又追，既而有孕，生一卵，大如五升，夫餘王棄之與犬，犬不食，棄之與豕，豕又不食，棄之於路，牛馬避之，棄之野，衆鳥以毛茹之。夫餘王割剖之，不能破，遂還其母，其母以物裹之，置於暖處，有一男破殼而出。及其長也，字之曰朱蒙，其俗言朱蒙者善射也……朱蒙遂至普述水，遇見三人……至乾升骨城，遂居焉，號曰高句麗，因以爲氏焉。」

高麗金富軾三國史記新羅紀論贊曰：「新羅朴氏昔氏，皆自卵生。金氏從天入金櫃而降，或云乘金車，此尤詭怪不可信，然世俗相傳，爲之

實事。」（日本國書刊行會本）又駕洛國記稱：「忽有琺夏國含達王之夫人，妊娠彌月生卵，卵化爲人，名曰脫解，從海而來，身長三尺，頭圓一尺，悅焉詣闕，語於（首露）王云：我欲奪王之位，故來耳。王答曰：天命我俾卽於位，將令安中國而綏下民，不敢違天命以與之位，又不敢以吾國吾民，付囑於汝。」解云：若爾，可爭其術。土曰：可也。俄頃之間，解化爲鷹，王化爲鷲，又解化爲雀，王化爲鶴。於此際也，寸陰未移，解還本身，王亦復然。解乃伏膺曰：僕也適於角術之場，鷹之於鷲，雀之於鶴，獲免焉，此蓋聖人惡殺之仁而然乎？僕之於王，爭位良難，便拜辭而出，到隣郊外渡頭，將中朝來泊之本道而行，王竊恐滯留謀亂，急發舟師五百艘而追之，解奔入雞林地界，舟師盡還，事記所載，多異與新羅。按駕洛國記今佚不傳，此係據高麗中葉以後僧一然撰三國遺事中引文。又據三國遺事，知駕洛國記爲高麗文宗朝末葉——宋神宗元豐初——金官知州文人所撰。故宮博物院所藏清太祖武皇帝實錄有云：「（長白）山之東北布庫里山下一泊，名布爾瑚里。初天降三神女，浴於泊，長名恩古倫，次名正古倫，三名佛庫倫，浴畢上岸，有神鵲銜一朱果，置佛庫倫衣上，色甚鮮妍，佛庫倫愛之，不忍釋手，遂銜口中，甫着衣，其果入腹中，卽感而成孕。告二姊曰：吾覺腹重，不能同昇，奈何？二姊曰：吾等曾服丹藥，諒無死理，此乃天意，候爾身輕，上昇未晚，遂別去。佛庫倫後生一男，初而能言，俟爾長成。母告子曰：天生汝，實令汝爲夷國主，可往彼處，將所生緣由，一一詳說。乃與一舟，順流去，卽其地也。言訖不見，其子乘舟順流而下。」

吾人於上述關於東北民族起源之神話傳說中，論衛吉驗所傳東明之降生，魏書高句麗傳所傳朱蒙之降生，三國史記所傳新羅朴氏昔氏之降生，駕洛國記所傳琺夏國王子脫解之降生，以及清太祖實錄所傳愛新覺羅布庫里雍順之降生，與詩「天命玄鳥，降而生商」同出一源。史記殷本紀：「殷契母曰簡狄，有娥氏之女，爲帝嚳次妃，三人同浴，見玄鳥墜其卵，簡狄取吞之，因孕生契。」呂氏春秋禮記月令於春二月中同有次述記載：「是月也，玄鳥至，至之日，以太牢祀於高禩，天子親往，后妃率九嬪御。乃禮天子所御，帶以弓，授以弓矢，於高禩之前。」則此種禮式當本於古民族之歷史習慣，祭玄鳥於高禩，以求男女嘉祥，與吞「鳥卵」「朱果」係同一系統之來源；此其一。魏書高句麗傳：「朱蒙遂至普述水，遇見三人」與太祖實錄「天降三神女」亦有類似。且實錄：「三神女浴於泊，」季女吞神鵲之朱果，實卽史記殷本紀「三人同浴，見玄鳥墜其卵」之遺留；此其二。魏書高句麗傳：「朱蒙者善射也，」滿洲源流考：「朱蒙，滿語卓琳莽阿，善射也。」史家曾解釋殷民族爲善射的民族，周氏族爲善耕稼的民族，雖未成定論；但羅振玉殷虛書契攷釋卷六，依卜辭事類區分，則殷契文記射獵之事爲尤多；此其三。朝鮮半島非箕子東封之地，何東北古民族起源之歷史傳說與殷民族歷史傳說相同，乃金氏東北通史中亦稱：「箕子於亡國後，不之他方，而獨適東北之朝鮮，亦以其族素與東夷結合之故。其後孔子欲居九夷，又能識肅慎之楛矢（見國語），孔子嘗自稱曰：余東夷人也。（見禮記檀弓）



及史記世家）此亦般人親於東北民族之一證。」（頁五七）

雖然，關於卯生傳說，日本學者類多指爲係自印度傳來者。林泰輔氏加羅之起源（史學會雜誌第二十五號）加羅之起源續攷（史學雜誌第五編第三號）認爲朝鮮古代諸王卯生之傳說，係傳自印度，并列舉賢愚因緣經、法苑珠林、唐書南蠻傳、大越史記全書、山海經大荒南經、博物志、明一統志廣東瓊州府山西平陽府條卯生傳說，證明印度人與東方交通漸次東來，其交通路線係由後印度地方入中國南部，并假定古印度人與東方交通，係越過馬刺加海峽，沿中國南部而傳播於朝鮮半島。此一論證，頗難成立，姑不論各民族傳說或天然有相同之可能與否；但如上述與中國早期文化天然成一系統（無論歷史上或地理上）之東北民族，包括朝鮮在內，謂其古民族開祖傳說，不起於中國大陸固有之文化系統，而指爲自南印度傳播而來，終不免穿鑿附會，事實上不可通之說也。

日本學者於朝鮮史之研究，起於明治中葉，甲午戰後，朝鮮亦非我屬，更啓其對朝鮮史事之注意。著名東洋史研究家白鳥庫吉博士早在明治二十七年（一八九四）曾發表朝鮮古傳說考一文（彼當時尚不及三十歲之青年學者），載史學雜誌第五編第十二號，即否認箕子傳說非歷史事實，自此以後，各家論證，類多比附；而白鳥論文之發表，正當光緒甲午戰之年。後四十年間，正日本國勢發揚滋長之日，其學術文化之發展，亦至可驚；惟於朝鮮古史，類避而不論，或論而不實。如稻葉岩

吉氏於朝鮮史研究，頗具威權，彼於後期出版朝鮮史一書中，不僅否認箕子東封朝鮮說，且進而否認箕子其人。彼之言曰：「故今西龍博士以箕子朝鮮說，起於樂浪韓氏（按指漢樂浪時代）……自高句麗崇箕子爲可汗一事觀之，此種傳說不僅流行於半島一隅，抑且佈滿於滿鮮全境，亦未可知。余於此有一臆說：自北京以至滿鮮，在天文學上之分野，正爲「箕星」位居之地，漢人此種解釋，早已普及於此種民族之間，此爲箕子東來說之濫觴。……尤以箕子傳說之發生，在受天文影響一事之外，此種民族對中國智識之認識，亦未可忽視。」（朝鮮史箕子東來說條，世界歷史大系一卷頁七）我國東洋史學者王桐齡先生東洋史中亦稱：「且以天文之方向言之，朝鮮之分野爲箕尾，朝鮮創國時代，中國天文學說已輸入半島，故由名詞上類似之聯絡，而思出箕子，奉爲始祖，未必實有其事也。」（上册頁八四）此一論斷，證前所述，似未成定論；而日本學者間之推測，實未免輕率，故妄有所比定，方聞君子，幸進而教之。

抑尤有進者，中國歷史文化及於朝鮮半島之發展，實以箕子東封發其端，半島開發自上古以訖近世，一以中原大陸文化爲歸依，如影隨形，如響斯應。有隋唐之混一，斯有統一時代之新羅；唐末變亂，新羅旋亦滅亡，王氏新高麗於焉興起；而高麗建國自五代結兩宋，及其衰亡，乃竟與蒙古元朝同一命運；漢民族自建之明朝再興，李朝鮮因得以建立。大陸風雲影響半島，不亦彰著？今日朝鮮所遭遇歷史上分裂之悲劇，吾人以中國人視之，誠可爲長嘆息者也。



# 科學政策之矛盾

田邊元著  
徐佛觀譯

獎勵自然科學，在今日專係著眼於充實國防；在過去則歷代內閣，都視為發達產業的手段，而成爲一種共行的政策。但不論以國防爲主，或以產業爲主，皆僅注重於科學的應用，而不注重科學理論的開發。愛

真實，愛善美，不以任何實用目的爲前提，而只以純粹知識爲人類最高高的活動，像這樣抱有科學之愛的古典希臘精神，多爲東洋思想所不了解。今日教育當局，以知識偏重爲戒的裏面，無疑的含有排斥西洋思想，振興東洋思想之意。雖獎勵自然科學，但其目的僅在於應用，僅希望能有許多可直接利用於軍備與產業的發明。至於涵養愛真實的心，使其含咀於求知之樂，則全非意想所及。但，在今日高度進步的科學中，若缺少深的理論根底，與廣的知識展望，即難期有獨創的發明，和重要的發見。工學要求有工業大學，在那裏教授理化學和高等數學。綜合大學的工學院，必須設法與農學院醫學院及理學院等作密切的提攜，其

原因皆在於此。製鋼的研究，必由物理學者指導；空中窒素的固化，及製造毒氣，必須委之於理科出身的化學家；皆其顯明的實例。現在既不與理論提攜，受理論之指導，即難期有重要的發明發見，所以政府不僅應獎勵應用的一方面，而應在理論方面，獎勵全面的自然科學的研究，乃完全出乎實際上的需要。

今日不僅政治家不了解什麼是科學精神，即在被稱爲科學家之間，真能了解科學精神者，亦不易見。本來，自己有志於科學研究的科學家，既生而愛好科學，尊重知識，則應該能隨其研究之愈加深入，而益能參自然之祕密，益能徹底於純粹科學的精神；如此，其結果，當然會不僅拘限其知識於自己專攻的範圍，而能廣泛的感受一般的統一的自然法則；更擴展而相信人類社會理性的支配；認定社會進步非倚賴真實的認識不可。以感情代理性，以信仰代知識，乃科學精神之所不許。但按之實際，能像這樣的科學家，並不很多。在自己專門研究的方面，能有顯著成績的人們，對於自己專門以外的一般事物，就完全不知道適用科

學的思考。不僅忽視與科學精神完全相反的蒙昧主義的跳梁；並且在自己生活行動上，也常陷於由蒙昧主義所產生的迷信而不以為愧。若舉最淺近的例子，我們常常目擊自稱為科學家，卻相信家宅的方位，或選擇干支以趨避吉凶，這種人既迷信與科學實證精神不能相容的傳說而不以為怪，更何能望他轉其注意力於國家社會的缺憾，實證的認識此種缺憾之所由來，以講求挽救之術？縱使他自己和旁人都認其為科學家，但其精神卻不應稱為科學家，而僅係長於某一方面的技術家。只要被稱為一個學者，不論其係研究如何特別的問題，亦必能洞見潛在於特殊問題背後的全自然法則的機構，在特殊中體認出普遍的道理。固然，將自然無限複雜的多樣性，加以簡單的單純化，原為學術所不許。但不論如何特殊的東西，總是普遍的代表。不論如何微小的部分，也潛伏著全自然的機構。沒有對於深的根本原理的洞察，和對於廣的關聯的展望，決不能謂為真正的科學家。今日極端普遍化的廣播器，當然係源於赫茲（Hertz），但赫茲的實驗，則以馬克思韋爾（Maxwell）的理論為背景。這些偉大科學家的頭腦，了解在特殊現象的深處，潛在有最普遍的，貫通全自然的法則。因此，能完成應用最廣的重要發見。現今認為物質的最小不可分元素的數種微粒子，因其中含有巨大的能力，及極大的運動速度，遂要求適用關於統一世界空間時間的相對性理論。綜合相對性理論及量子論的近代物質理論，真了謂表示最大的，與最小的底統一趨向。今日尚未完全解決而成為研究焦點的宇宙線與

原子核的關係，也恰是表示此一趨向。真正的科學家，不能不全般的洞察把握這種最大的與最小的底統一關聯。若缺乏此種洞察力，則認真的說，其研究不能算是科學的，仍不出知識蒐集乃至技術改良的境界。只有與那種理論相提攜的實驗研究，始能真正成為科學的研究。成為此種提攜的根底者，畢竟不外科學的精神。然精神不論在何種場合，必要求貫通。雖實證精神，對於自己專門以外的東西，不許妄加臆斷；但在相信任何事物，皆須受法則支配，任何現象，皆為理性所貫通的合理主義之下，則科學精神不能不是貫通的。今日不應僅以技術的改良為滿足，而欲能作技術改良以上的科學發見，則所要求者正是科學的精神。並且這裏的所謂科學精神，必須為重視事實的實證精神，與相信全存在的法則性的合理精神的統一。

上面那種說法，並非指科學能將一切事實皆由法則演繹出來。法則雖能結合許多的事物，但其所規定者，乃事物的一般性，而不及其個別性。縱使結合法則，將其規定的內容，加以特殊化；然其特殊化的系列，到底應該比之於實數的系列，而不能達到應該比之於虛數的個別。後者對於前者，是相對的，同時又是被直觀為超越有理系列的創造的統一。法則的一般性，若離開直觀的事實，則僅係假定的東西。只有與當前的事實相關連，法則乃能有範疇的限定。科學精神所以必以實證精神與合理精神的兩面的媒介統一為必要者，原因正在於此。然而單獨的個別事實，不能成為知識。知識必須直觀的個別，被限定於普遍的法則

之中，然後始能成立。一般的法則，只有作為具體所實現的個別事實，此一事實乃能被人認識。個別與一般，事實與法則，相俟相依，然後能成其為知識。在這種限度內，法則性是使事實的認識成為可能的東西；因之，沒有合理的精神，可以說即沒有一般的知識。縱支付如何多的實驗費用，以獎勵自然科學的研究；但若忽略合理精神的涵養；更抑壓徹底剋去成心，沈潛於客觀事實的實證精神，阻止自由探求真實的欲望，終不能期望自然科學的進步。不涵養純粹愛知之樂，不促進探求知識的潑刺活力，而僅獎勵以應用為目的的實驗研究，其結果很難超出技術改良之上。即有十分應用價值的改良技術，在科學高度進步的今日，沒有深的理論根底，與廣的知識展望，亦終為不可能之事。這一點，已為現時科學家本身所自覺。僅聽任生來的本能，不以人為的涵養工夫為念的科學家，不知注意最有根本意義的科學精神；對於自己專門研究以外，與科學精神不相容的種種現象，反多安之若素，這真是很大的遺憾。為政者乘此間隙，一面非難知識偏重，一方卻行獎勵科學的政策，而不以為怪，亦可謂為自然之事。然既輕視知識，抑壓科學精神，而又獎勵科學，提倡應用，這實是少見的矛盾。抑壓運動精神，而欲獎勵體育，嫌惡科學精神，排斥作為科學精神兩契機的實證主義與合理主義，以獎勵科學之研究；與加斧鉞於根幹，而求枝葉之繁茂，寧非相似？而容忍這種矛盾的科學家的態度，亦不可謂非憾事。

古代希臘人，除幾何學以外，很少有自己創造的科學。在希臘所發達的天文學及醫學等諸學科，其起原並非存於希臘人的自身，而係造端於在前的東方諸民族。但普通總認諸科學係自希臘開始；蓋因為希臘人能將各先民族間所發生的特殊知識，一般的加以組織化，以闡明其支配這些知識的一貫的法理。約言之，即是希臘人雖由其他民族吸收科學知識的材料，但因為他們保有科學的組織方法，和使用這些方法的的精神，所以才能成為科學的建設者。普通認為科學思想，皆導源於他的原因，亦在於此。並且他們既明瞭在運動變化的自然之內，有其不變的恆常的法理，而加以貫通。更進而究明在人類社會的政治組織中，也有這種恆常法理的存在。所以政治學成為希臘科學的冠冕與精華。原來集政治學大成的亞里斯多德，已經明白的說過：人類生活的科學，不能求其像數學那樣的精密。關於以個人自由為必然契機的倫理與政治的法理，一面是含有歷史發展的國家社會的類型的法則；一面對於保有自由意志的個人，也是規範的法則。因為這是實踐所形成的規範法則，所以豫想其可能有違背的實例。加以這與社會歷史的事實，是一種相對的，所以豫想其作為類型，是互相推移的。古典的亞里士多德的政體分類，隨各統治者之數而分為三種類型；更對每一類型，分為正常的狀態，與非正常的狀態；即這種思想具體的典型。我們在這裏，對於今日使自然科學與歷史的文化科學相對立的方法論上的特色，已經可以很明瞭的看出其痕跡。隨十九世紀初歷史學派的抬頭，闡明舊文

化乃各國民所固有；乃發生發達於諸國民的歷史之中；例如政治法律，也並非依照一樣的理想國家的理念，像自然法那樣的所造成；而係生長於國民歷史生活之內，恰如國語常不由造作而生長的一樣。因這種觀點的發達，於是文化科學個別性的重要，更特加強調；遂至對於法則的自然科學，而特別誇張文化科學個性記述的特色；至有抹煞歷史認識上所包含的法則性的傾向。所謂西南德國學派的方法論，即其適例。然即使是抱這種傾向的方法論者，也承認個別性的認識，不能不以類型的一般性為媒介。為把此一個別，從彼一個別分開，以認識其個性起見，則將此等加以比較時，必須採用矛盾對立的一般類型，以明瞭某一個別，更多實現了某一類型，很少實現了某一對立的類型；由此而顯示此一個別與另一個別——對兩種類型有相反關係的另一個別——互相對立的原因。這種類型，當然係內在的存於歷史現實之中，作為在現實中所實現的東西，然後能將其發見。但同時，這種類型，又昂揚到抽象的一方面；及其極致，被純化到所謂理念的絕對的形態。欲明瞭此種純粹型的合理的構造，就是歷史的文化科學的理論目標。不以這種理論的一般性為媒介，則歷史個別的認識不能成立。並且這樣的類型，越屬於容許個人自由較多的文化形態，則從這裏所生出的背反，在現實上越含有更多的可能的規範意義。反之，越屬於容許個人自由較少的社會組織，則越與自然的必然性接近。實言之，即在認為絕對離開人類作為，而表現自然一般關係的物理學上的因果法則，但如最近量子

論所證明的一樣，為認識的觀測而作必要的實驗操作時，因此可對被觀測的物理系加以擾亂，以惹起其所謂不確定性。在這裏，可以暗示物理學的主觀性之所在。所以縱使物理學的理論，完全排除主觀性的痕跡；其理論僅係物理學的自然，以數學的符號，說明自己內面的構造，無任何主觀自由造作的餘地；然物理學的自然，在實驗操作時，以辯證法的否定為媒介，來表現自己的這一事情的本身，可以解釋為主觀性可能已經存在。不過物理學的主觀性，不僅不屬於以自由意志而活動的個人的主觀；更不屬於自由活動，較個人為少的社會的主觀；卻是完全否定恣意的自由，僅係自然通過這以表現自己的純粹形式化的「純粹統覺。」（與康德所謂「*Erwusstsein überhaupt*」同義）所以主觀性僅在客觀自然的辯證法之否定中，而可以暗示其存在；不表現任何自由作為之跡。然這種自然的「否定就是肯定」，即係精神的成立；客觀的不確定性，並不左右主觀的所在。由此，不能不承認即使是所謂自然的因果的構造，依然含有適應於認識上主觀性之極限形態的被媒介的存在的意味。所謂自然，也與歷史的文化，一樣屬於「基礎就是主體」的辯證法的世界的內容。此世界所媒介的基礎的側面，即為物質的自然。主體的側面，則造成精神的文化歷史。然而二者在辯證法的世界機構之中，都以否定為契機，而相互含有矛盾對立的反對的側面。所以自然也是歷史的；歷史也不能不是自然的。具體的存在，既不是單純的物質，也不是單純的精神，而乃係兩者否定的統一。因之作

爲其媒介的綜合的發展階段，於是所謂自然與歷史，遂以成立。立於兩者之間，作爲兩契機直接合一的有機體，其所以分有兩者之性質者，原因正在於此。生理學解剖學等，一方，要求與生物學或理化學同樣的一般法則性；他方，復順着眼於民族的特性。至於臨牀醫學，若不注意於個人的差別，即不能達治病的目的。這樣想來，則雖係歷史的文化科學，但其基體的側面，卻含有近於物質自然所具有的法則的構造，並不足怪。從血與土的自然制約，到物質生產的社會關係，皆表示近於自然因果法則的必然性，一般性，可謂爲當然之事。但是，這裏的所謂自然的因果法則，如上所述，具體的既不能不與歷史的文化，有比論（Analogy）相似的被媒介的構造；則這種一般法則的關係，也不能不認爲應屬於辯證法的世界的構造關聯。沒有這種構造關聯的「型」的法則，則歷史的文化科學，不能作爲科學而成立。經濟史觀的歷史法則，也是作爲這種意味的法則，而不能不承認其對如現所述的歷史基體的側面，有其妥當性。歷史的科學性，多依存於這種法則，乃虛心追求真實之士所不能否認者。然這和在歷史主體側面的文化之自由形成，並非不能相容之事。並且，這種基體的法則之認識，才真能成爲創造具體精神的媒介。此一事實，在理論上，應認爲係世界辯證法的統一構造上所必然。在事實上，今日政治上的一切計劃，皆須受經濟的制約；若忽視物質的生產社會關係，則一切精神的文化活動，幾成爲不可能，乃任何人所不能懷疑者。縱使限制民衆的知識，隱晦社會進展的法則，但爲政者自身，當

政治設施之際，仍以科學知識爲必要。特別是今日政府的主腦，更不能不有經濟財政上的正確知識。況建立專門學者的智識協力制度，如所謂智囊團者，今日在種種形態之下，皆有其必要；乃教育上卻高唱知識偏重之弊，這不能不說是很大的矛盾。今日不僅應要求自然科學者，協助國防產業的充實發展，同時也應要求文化科學者，參加自政治經濟乃至國家一般的計劃設施運用。更在議會方面，提高從來常識的知識水準，改爲有分科知識的議會組織，亦爲將來應加以考慮的問題。而在教育上卻鼓吹反知主義，這當然是很明白的時代錯誤。人文科學，與自然科學，正如批判主義方法論之所教示，原有其對立性；大體上，應當加以區別。但其對立，是從世界辯證法的構造來的。所以須要求其互相媒介，互相統一，在對立區別的半面，卻顯示其有比論的相似。不容許將兩者完全作爲個別分離的東西去看待。爲政者對兩者雖欲以完全相反的方法去處理，然在事實上乃絕不可能者。不過在自然科學方面，其主觀性係否定的被形式化了，所以在實際應用時，科學的認識主觀，另從屬於從外所加的人類的意志，技術製作的目的。知識對於這種意志目的，好像「無記」似的將其主觀性抽象化，所以可爲任何目的所利用。看來好像知識並不規定意志。這一事實，使人認自然科學的知識爲無害，故爲政者加以獎勵而不感任何危險。至於人文科學，則認識的主體與意志的主體，完全不能分離，不能抽象。所以意志的主體，若不委自己於存在之中，在存在之內來否定自己，則客觀的妥當的認識，決不能成

立。不拋棄一切的成見，很謙虛的順應於存在，即不能達成真實的知識。然而歷史的現實，並非與實踐的意志，分離而存在；當與後者是互相關聯的。歷史不是和自然那樣，離開人類的意志，由永久循環的關係所成立的；而係通過人類的實踐，以求所欲實現的，含有向未來方向的現實。歷史所以不是單純的「有」，而是「有」與「作」俱的原因，正在於此。僅有脫離私的主觀性，以實現公的主體性的實踐意志，對於否定的被媒介統一的認識主觀，歷史的現實始能成立。在此限度內，關於歷史存在的科學的認識，係與向未來的實踐意志，佔有相當的關係；不能與實踐的意志，全無關係的，以「無記」的態度而存在。至於有人能違反科學認識的客觀性，其實踐的意志，採取政治野心之形，為個人目的，而歪曲歷史，捏造社會事實；其原因蓋因知識與實踐的這種內面的相當關係，與自然科學不同的歷史社會認識的特性。為政者因此對之起危懼之念，憎惡之心，以至欲抑止其普及與發達。但他們自身的政治設施，若全不受這種知識的指導，將終無成功之望。加之，在今日複雜困難情勢之下，無專門學者的協力，即不能作適宜的處置，則知識的嫌惡，結果不外政治的破產。

### 三

只有對於自然科學的知識，加以尊敬服從，然後能加以利用，這是任何人所了解的。為人類所利用的自然力，同時也很容易毀滅人類。形

成現代文明動力中心的電氣，若一度忽視其法則，則成為極危險的破壞物，此童孺皆知者。至關於其存在的構造，與自然有比論的相似的歷史社會法則，則以老巧自任的政治家中，輒加以抹煞蔑視，妄以為人類的恣意，可以遂行而無忌，這不能不謂為可驚之事。歷史在其基礎的社會側面，有很近於自然的法則性，已如前述。忽視此種法則性，或違背此種法則性，而欲規定社會歷史的進行，則像自然那樣的破壞性，也將發現於社會。為避免此種破壞力的爆發，使社會能遂其正常的發展，則順應歷史的法則，正視社會的動向，甚為必要。然而在自然方面，童孺皆知的道理，在歷史方面，則七十歲的老政治家也忘記了。由此看來，當面的急務，豈僅不是要矯正知育偏重之弊；而是相反的更要進一步作科學知識的開發。

忽視上面那種顯而易見的道理，常說知育偏重的表面理由，因為是很重視所謂西歐科學文明的破產。然而現在繼承西歐科學文明，實行國家建設的國家，都是現在有勢力的國家。面對這一事實，則科學文明破產的標語，不過是一句空話。科學的精神，不會亡國而能興國的實證甚多，對此不加以承認，只是一種偏見。所謂西歐的社會危機與國際糾紛，與其謂為科學精神發展的結果，無寧相反的，是科學精神抑壓窒息的結果。歪曲抑壓科學的知識，但科學對象的現實並不因而消滅。要伽利略否認地球是動的，但地球依然是在運動。排斥歷史的知識，但歷史並不因此而停止進行。既不能由知識的杜絕，而事實隨之消滅，則以



信仰代知識，以傳說代科學，以感情代理性，僅以信仰傳說感情，而欲真能改變現實，支配現實，乃無俟詳說而即可知其為不可能之事。

但這決不是主張科學知識萬能，僅憑科學即可以完成國家歷史的使命。如前所述，歷史現實的個別性，不僅是由科學法則的一般性所導出的。兩者一面是各相對立，而又相俟相倚，始能綜合的使現實的認識成立。歷史的事實，與實踐的意志，既係對立，而又係互相豫想；在超越的綜合過去的歷史，與將來的實踐的，現在絕對的統一內，歷史的事實始互相關連的成立。僅有這樣統一的「動即是靜」歷史的實踐始有可能。所謂歷史認識的個別性者，既係與這種實踐意志的內容，互相關連之謂；所以這是以基體之一般，與主體之個別，兩者互相否定的媒介為根據，乃極易明瞭之事。社會的一般的科學法則，是關於其基體的側面的規定；國民或個人的特殊性，是屬於主體的側面的規定。若忽視後者的側面，而僅重視前者的側面，這是非歷史的，抽象的合理主義。在排斥這種公式主義的合理主義的意義上，則不能不承認歷史主義和國民主義的意義。明治以來的教育，隨歷史的必要，完全走西洋的合理主義的路，而忘掉了東洋思想的特色，乃不可否認之事，所以必然喚起今日國民主義，歷史主義的反動。但這決不能作為單純的反動，而加以排斥；卻對於具體知識的成立，為不可缺的契機。國家的信仰，民族的感情，乃國民實踐的意志的活力。由此而科學的知識始能主體化。所以強調科學知識之重要者，並非站在科學主義的立場，宣傳為知識而知識之

意。乃係闡明科學知識，對於歷史的實踐，為不可缺少的因素。作為國防產業的必需手段而被獎勵的自然科學，和視為有害國民思想之統一而瀕於抑壓命運的文化科學，皆係同一科學精神之所產。不培養此種根本精神，則自然科學亦無發達之望。若培養此種精神，則文化科學也不能不許其興隆。覺得有貢獻於國家的僅係前者而非後者，甚且以後者為有害，這不外對科學全無所知的結果。以這樣的無知，來樹立國策，再沒有比這危險的。有害的東西，不是文化科學的真理。若對於歷史的實踐是有害的，則就在這一事實的本身，已經可證明其為理論的虛偽。恰似自然科學理論之不堪實驗的檢證者，即不能不認其為虛偽一樣。這種虛偽，對於自然科學也是有害的。根據虛偽理論的設計，以致艦艇覆沒，飛機墜落，工場鍋爐破裂等例也不算少，然並不因此而將自然科學視為危險有害的東西。歷史文化科學之危險有害者，亦僅為其中的謬誤的理論，虛偽的認識。不過後者較之前者，偏見成見，及利害的感情等，通過實踐的意志，以掣肘知識，歪曲知識，於是虛偽抽象的東西，容易潛入，且不易像前者一般的，能以人為的實驗，直接加以檢證，所以其虛偽性未發見以前，容易使人認為他是具體的真理，因此潛伏的危險為較多，這是事實。然而就是這點，也與歷史的實踐，有不可離的關係，對於國家政治的設施，有更深切的關聯。視這為危險，恐怕還是不外於承認其密接關係的結果。若真正理解這種認識的性格，自覺其與實踐的關聯，則必應當努力剋去一己的成心，虛懷深入，與之合為一體，主體的加



以活的運用。政治家的達識，不是嫌忌科學，而是要能自由運用科學。一面以科學的知識為媒介，一面能脫卻拘於科學的公式主義，及抽象的合理主義，不存任何成心，將科學知識，完全活用於自己之上。我們能達到道理以上的道理，始能達到真的道理。但這不是無視道理，而係徹底的使道理為其媒介。僅倚靠由經驗所養成的常識，畢竟不能發生處理歷史轉換期的力量。只有以科學的知識為媒介，養成自由活用的明識達眼，順隨科學所教的必然的法則，豫見將來歷史的動向，在禍亂未顯著以前，即能加以消弭，始堪當處理危局之任。為政者在這種時代所最必要者，為能站在時勢的先頭。這僅有以科學為媒介，而且不為其所拘限，以自由活用的達識，始有可能。數次遇着不豫測的突發事變，依然不

能洞見活動於社會裏面的底流，豈僅不能站在時勢之先，並且不能追隨時勢，甚至以違反時勢的政策，彌縫於一時；不論其主觀的企圖為何，實踐上不能謂其忠於國家。所以為政者的無識，才是國家最大的危險。多年來日本教育上，發生一種反知的傾向；在科學方面，僅求應用，不重理論；僅重自然科學，忽視人文科學。哲學家田邊元特著文加以評判。對應用科學與科學精神之關聯，自然科學與人文科學之「比似」及分際，多所闡發，故譯出以供參考。其中僅與日本當時局部情勢有關者則從略。

譯者附誌三十六年七月

Bulletin of  
The Institute of History  
and Philology  
Academia Sinica

第九本目錄

唐集質疑	李仲勉
讀全唐詩札記	李仲勉
卜辭同文例	胡厚宣
跋封氏聞見記	李仲勉
跋唐書	李仲勉
宋代南方的虛市	全漢昇
清人入關前求試之始末	李光濤
續勞格讀全唐文札記	李仲勉
論白氏長慶集源流並評東洋	李仲勉
本白集	李仲勉
白氏長慶集偽文	李仲勉
白集醉吟先生墓誌銘存疑	李仲勉
兩京新記卷三殘卷復原	李仲勉

第十本目錄

魏書司馬觀傳江東民族條釋	陳寅恪
證及推論	勞幹
兩漢刺史制度考	勞幹
漢代社祀的源流	勞幹
漢簡中的河西經濟生活	勞幹
跋高句麗大兄冉牟墓誌兼論	勞幹
高句麗都城之位置	勞幹
唐代物價的變動	全漢昇
唐宋時代揚州經濟景況的繁榮與衰落	全漢昇
The Hypothesis of A Pre-glottalized Series of Consonants in Primitive Tai	Fang-Kuei Li
補唐代翰林兩記	李仲勉
登科記考訂補	李仲勉
兩關遺址考	勞幹
叢書釋名	勞幹
叢書源原上	勞幹
北宋物價的變動	全漢昇
南宋初年物價的大變動	全漢昇
宋金間走私貿易	全漢昇
「何當」解	丁樹聲
「薛」字音讀答問	丁樹聲
山東濰縣下黃濰村宋代墓群調查記	潘鑒

國立中央  
研究院  
歷史語言研究所集刊  
第九本定價十二元  
第十本定價十元

商務印書館出版

# 克羅齊論政治與道德

楊人櫻

克羅齊在其近著「政治與道德」一書 (Salvatore J. Cassibile 英譯本

一九四六年出版，一三八頁)中，根據其歷史理論而斷言政治與道德是不可分的，我們既已明白了他那以自由概念為中心的歷史理論(參看拙作「克羅齊歷史學中的自由概念」一文，見三十六年四月十六日滬版大公報文史周刊第二五期)，自不難了解他對於政治與道德的看法。

政治的因素，是原於心靈之創造。通常以為政治是權術，政治行為起於悲慘的必然性，與道德無關。其實，這是錯誤的。政治行為必然涉及若干事態，此類事態是關涉全體的，全體包括個人，個人永不能離全體而孤立。基於個別的行爲之分類而產生法律；法律之所以能具有強制力是由於同意；代表強制力的是權力，代表同意的是自由。權力與自由是對立的，同時也是相成的；二者缺一，二者均不存在。主權不屬於治者，也不屬於被治者，而是起於治者與被治者間的關係；惟有在此一關係上始可找到主權。國家是適應此一關係而產生的，是權力與自由的綜合。政治是手段而非目的；政治行為不能單獨生存，必須經過心靈活動

的過程，而達到一個最高的境界，即具有道德意義的倫理境界。有政治生活，始有道德生活；政治活動必然具有道德意義；故此，國家亦具有新的意義，應當是倫理的國家或文化的國家，而權力與自由亦各有其責任與道德的理想。代表國家的是政府，政府必然有其反對者；統治者與反對者都被包括在這個道德生命中。實際生活的意義在於變；使國家不斷變化而合於實際生活所創造的需要，道德生活始可表現出來。國家與道德如何配合，是個實際的問題，根本是關涉個人的。個人結合而成政黨，有黨應無個人；其實，紀律與組織只是維持黨的工具，黨之作用仍有待於個人的活動。黨綱是抽象的，黨的理論只是辯護的工具，口號與標語更是各黨可以彼此互用的。惟有在歷史中始可看出黨的實在。無論在朝在野，各黨都能在政治上起作用；此種作用之實在性，必然見於歷史中，惟有歷史始能綜合各黨之對立。

上述諸理論，看來像是抽象的，其實是極具體的。其中包括着整個的歷史；離開歷史即不足以了解他們，因為他們要引證歷史；反之，他們

是歷史的靈魂，離開了牠們亦不能了解歷史。政治哲學之目的，在於從政治與道德的兩方面去闡明實際人類活動的歷史；歷史本身即可達到這個目的，因為歷史即哲學，無煩再有歷史哲學來解釋牠。在敘述與解釋時，歷史始終在被人思考，始終被人在政治及道德的意義上來加以哲學的推諷。以經驗為本的政治學，似乎與哲學沒有什麼關係，而只着重在事實——歷史傳下來的事實。然而歷史是心靈的創造，當我們在敘述時固可忽略哲學，但不能說與哲學無關；因為事實之生命是得之於哲學。我們固然不必從哲學出發去批評政治制度，但為防止實際政治之濫用哲學格言而創立絕對原則起見，則哲學的批評是需要的。哲學與歷史之目的在於促成進化，決不願其被濫用來做阻遏進化的工具。我們必須探究理論與實際的關係，始可不將政治生活與薄弱的哲學混為一談，始可使歷史判斷不受實際政治的污染，而不致喪失寬容與公平的態度。這種探究的本身即是政治，因為不僅已造成事實的行為是實際的，就是不見諸事實而有教育意義及準備作用的思考，也是實際的。

試檢討政治哲學史。就經驗科學的觀點而論，若干政治思想家的實際主張固不免忽視道德，但他們幾乎都有一個更高的倫理境界，都想追求一個道德理想。馬基雅維利是自來被視為尚力而輕視道德的，但他希望有一個更好更純潔的社會；這一點每被後人忽略，惟有威科(Vico)才繼承了這種精神，而提出了類似的要求。盧梭重視理性與自

由，根本忽視哲學與歷史；可是這種自然主義卻打擊了超驗論，而有確立自由及新人文主義之功。赫格爾重視國家之權力，承認各個國家之對立與戰爭；然而他提出有倫理精神。政治家的赫格爾應當與哲學家的赫格爾分別來看；哲學家的赫格爾並未忘卻應有更高更完全的生活形式，其終結則為一種更高的世界史觀。哈勒(Haller)的政治主張也是反動的，重視國家及統治者；但他認為國家只是一種服務關係，人雖不免有上下之分，而最終的主子卻是上帝，這和赫格爾之歸結到世界史，同是由於重視倫理意義之故。我們看反動思想家的著作時，固須明白他們的具體主張，同時亦須注意在這些具體主張後面，還有一個更高的倫理境界。他們的缺點在於不能依照辯證法去了解歷史，而先已有了一個超驗的宗教概念；他們以為暫時的政治形式具有永存的性質，不知既定的理論亦有助長新時代及新精神的作用。「他們不會充份了解過去的歷史，只因他們有剝奪未來權利的罪過。」(頁六二)至於折衷派的理論家，雖不敢否認政治應與道德並行之說，卻認定在若干情況中，為了政治可不顧及道德；其流弊在於使人不能辨別是非，不能有成熟的判斷，根本喪失了思想的指導作用，自非被擯棄不可。

我們必須提出道德的歷史概念，合於此概念的歷史可稱為倫理政治史，以別於經濟政治史。倫理政治史是全體的，包括一切；在這裏面，一切專門史都失去其獨立性。專門史是彼此相關的，一經割裂，便成了無法了解的東西，專門史之所以有其自治性，在於其能在倫理政治史

中統一起來。「宗教的歷史才是真正的人類歷史」這就是倫理政治史。所謂宗教，並非通常宗教家或反宗教者所持的意義，而是指一種有倫理遍效性而能成爲行爲基礎及道德生活指南的信心。不能發生此種作用的思想，必與實際無關，與實際無關的東西，則有類於爭論與神學，只可被包括在哲學史裏面，而不屬於倫理政治史的範圍。

所謂宗教的歷史就是以自由概念爲中心的歷史，現代宗教信心便是自由主義。自由主義之所以存在，在於有與其對立的主義，即一切推崇權力的東西；如推崇超驗力的羅馬正教與推崇獨裁權力而否認歷史的社會主義。反動派或革命派都是反自由主義的；在本質上都是退化的，反革命的。牠們雖有暫時勝利的可能，但是，如欲保持其勝利，則非否定其本身而傾向於自由主義不可。可見一切反自由主義的東西都是很脆弱的，惟自由主義始代表健康，始能產生真正的革命。自由主義雖不能說完全是現代的產物，但牠反映出現代的全部哲學：現代哲學已放棄其固着性與教條性，而只注視於永恆的生命，要去解決生命中永遠不斷發生的問題。自由主義也是如此。自一八七〇年以後，自由主義固一再遭遇着失敗；可是失敗並不足以證明其不能生存，一切真理都會遭遇過失敗的命運。最好讓我們來檢討那些代自由主義而起的信念之本質：如刺激共產主義之鬭爭及帝國主義之暴行的生存競爭說，如足以破壞整個文的宗教超驗論，其本身都是不健全的，因爲都不是指示進化的理想。人類要有進化，希望能由好到更好，決不希望會

有一把無名火來把整個世界毀滅，所以人類始終有改良現狀的道德熱情。自由主義就是要表現此種道德熱情的，一如宗教之有使徒及傳道者。今日的問題不在於產生新的宗教，而在於使已有的自由宗教能更有力量。一八七〇年以來的歷史，看來像是已與這種宗教分離；其實，這是不會真正了解歷史之見。宗教的歷史是一個艱苦的行程；所謂與自由主義分離的時代，只是此一行程中的一段——理想與實際鬭爭的一段。在此一段過程中，固不免有若干逆流；但支配此時代歷史的原則，仍然是自由的原則。事實上此一時代並不會否定自由主義：法國第三共和之演進，帝國主義刺激落後民族之醒覺，都是由於自由主義之正面的力量；反之，有眼光的人早已預見到有統一而無自由的德國之缺乏穩定性，將不免於困苦的遭遇。歷史始終在繼續進行，要進行到一個更好的時代，歷史的功用使我們明瞭過去，明瞭過去就是明瞭未來所當依據的基礎。

支配目前歷史進展的自由主義之內容是什麼呢？

第一、政治的自由可以限制經濟的自由。二者的性質與起源本是相同的，都是反對固定的標準而主張不斷的變化。可是，當二者同時要來支配社會生活時，則不免衝突，因爲不能有兩類法律來範圍一個事實。人類的經濟活動原具有道德的意義，根據社會關係，經濟自由應當以倫理的自由主義爲依歸。自由主義之所以承認經濟自由的若干部份，並非爲着經濟的目的，而是爲着倫理的目的；根據同樣的理由，牠亦

可限制經濟自由之其他部份。經濟學家也只承認放任政策只是經驗的，並非絕對的。自由主義之所以在原則上與社會主義對立，就因其堅持自由的倫理與政治，以對抗社會主義所根據之權力的倫理與政治。

第二、自由主義是與現代思潮相配合的，是以整個現代人爲本位而非以某一階級爲本位的，不過其主動力是來自中等階級而已。中等階級一辭通常被誤用來指資本家，在史學上每被誤用來指一個時代，而有所謂「資產階級時代」。這種誤用是由於兩個來源：一方面由於反動派的憎恨與偏見，他們反對現代之一切制度與思想，因而看不起與這一切有關的中等階級；這無異是否認歷史的進展，殊不知一切歷史的進展都是合理而無法否認的。另一方面是由於社會主義者所激起之無產階級的嫉妒與仇視，社會主義者不看歷史而只看將來，他們要推翻整個的現行制度而要創造一個新的時代；這樣不根據歷史而提出的新觀念必然是空泛的，殊不知其所要打擊的制度是現代文化，並非屬於某一階級的文化。現代文化是整個歷史進展到此一階段的結果，不能用「資產階級」的字樣去區別的，史學家尤當避免這種用法，以免偏見、錯誤與曲解。桑巴特（W. Sombart）、格魯杜森（B. Groe-thuisen）、華雷斯（K. Wallace）諸人都犯了錯用「資產階級」一辭的毛病，他們著作中所指的資產階級，其實是指現代人，他們所指的「資產階級時代」就是現代；他們的錯誤在於把「精神全體」看成屬於部份階級的東西。精神全體是超階級的，是永遠不會消滅的。所

謂中等階級並不是一個經濟的階級，而是經濟鬭爭中的居間人，他們應用倫理政治的理想來控制此種鬭爭，以期獲致更大量的公共福利；簡單地說，他們就是自由主義的使徒。

第三、自由主義是一種永遠在鬭爭的宗教，有如政教之爭中的教會一般。在與歷史相始終的政教之爭之中，教會（所謂教會不一定是指基督教教會）代表了道德，不斷地與代表政治的國家鬭爭，互有勝敗，然而誰也得不到最後的勝利。二者都是人爲的制度，在其相互接近或衝突時，調和了人類的意志與行動，而達到更高的道德生命。宗教或道德的精神有時的確不易表現，但牠並不萎縮或僵化；燃燒在人類心中的火焰——歷史家所賴以洞燭事變的火焰——永不熄滅。只知注目於現實的懦夫，每每勸人向現實低頭，拿「歷史必然性」的詭辯來抹殺道德意義，這便是不了解歷史真義的悲觀論。自由主義者就是相信真理而能保衛真理的人，有如能真正固守崗位的教士一般；由於他們之不斷鬭爭，才克服了詭辯的悲觀論，而產生倫理政治史。

代表政治的國家，既已具有倫理的、和文化的性質；故在倫理政治史——真正的人類史——中，政治與道德始終是一再配合的；不過其間須經過一個辯證的過程。在這過程中，刺激道德良心的自由概念永遠在發生作用；以中等階級爲中心的自由主義者，必然要以宗教家的精神來擔負這個歷史的使命，使政治與道德配合。依照倫理政治史的指示，今後人類的工作是追求國際正義；這個工作是可以完成的，只要

我們對於歷史有正確的認識。我們爲了國家可以犧牲個人的一切，這種道德的表現自可擴大而及於國家以外。人類始終希望有一個更好的世界，人類也相信國家能成爲一種可以達到此希望的工具。國家與政治所表現的只是整體之一面，道德或良心的活動則爲其另一面。二者都是必需而並存的，後者不毀滅前者，但始終在刺激前者，影響前者；正如哲學與思想並不是詩，卻始終在影響詩。道德這樣不斷地滲透到政治裏面，才現出有合於倫理的進步。詩人不自覺其具有哲學概念，但其筆下常流露出新的理想；政治家只注目於實用的動機，但他常遇到基於道德需要的新興趣。正如他之要接受舊東西一般，他必定要接受新的東西，而且必將二者同樣表現於政治行動上。政治家的政治行動之決定，與我們每一個人的活動都有關。「我們不能單叫國家及政治家去擔負爲人類福利之具有道德價值的工作，而把我們所當擔負的重量也要加在他們身上，把我們所當做的事全叫他們去盡力；我們必須幫助他們，遇必要而有機會時，我們要以人類心中已有的實在變化來與他們在半途會合。」（頁一三四。）光提出要求是不夠的，我們必須建立起一個新的情境，才能使他們有所憑藉。假使我們能夠免

除愚蠢的種族觀念，假使我們能增加彼此間的同情，那麼，國家與政治家又怎麼能違反人類的意志而採取暴力與有害的途徑呢？假使我們都能够尊重歷史的真理，他們怎麼能擯棄真理而採擇錯誤的觀念呢？歷史的悲觀論者在使我們覺得人類的未來只是漆黑一團。在我們面前，誠然時時出現着失望與疑懼的陰影，然而我們總希望要跳出這個陰影。假使我們要受外在力量的支配，一切要靠超現實的力量來解決，那麼，我們只有期待，而無所謂追求。但是，歷史完全是人造的；此外一切都不足以決定歷史的進展，因其在實際上並不存在；那麼，這個陰影便當受人類的控制。已經的歷史既指明了這個途徑，以後的歷史當不能超出這個途徑。我們不能靠先知的指點，我們也不希望有聯合人類的格言來刺激，我們只須根據歷史而服從我們的意志。「總之，我們一旦發現了真正的中心，我們即不必求之於外界，而以爲我們的心靈是個受外物影響的力量。這個問題始終純粹是一個知識與意志的問題；再沒有其他的方法可以代替知慧的與道德的意識，此一意識除自助外，再沒有什麼能够來幫助他。」（頁一三八）

# 絕句是怎樣起來的？

孫楷第

絕句是怎樣起來的？一般人的答覆，都說是出於律詩。帶經堂詩話卷二十九載長山劉大勳問絕句，漁洋山人答云：

所謂截句，謂或截律詩前四句，如後二句對偶者是也。或截律詩後四句，如起二句對偶者是也。

漁洋山人這幾句話，代表近世論詩人的說法。但漁洋山人並不信這種說法一定對。所以他又說：

然此等迂拘之說，總無足取。

絕句不出於律詩，道理是很顯然的。因為現在人所謂律詩，導源於永明體。梁、陳時才有類似律體的五言詩，唐初才有類似律體的七言詩。五言律體的成熟，在唐初。七言律體的成熟，在開天之際。而絕句在六朝時已先有此稱了。梁徐陵選的玉臺新詠卷十，有古絕句四首。有吳均雜絕句四首。大家都知道。此外，如正史所載梁蕭正德有絕句。見南史卷五十一梁宗室傳。

普通三年，以黃門侍郎為輕車將軍。頃之，奔魏。初去之始，為詩一絕

內火籠中，即詠竹火籠曰：「楨幹屈曲盡，蘭麝氣氤銷；欲知抱炭口，正是履冰朝。」

陸山才也有絕句，見南史卷六十四張彪傳。

彪始起於若邪，興於若邪，終於若邪，及妻犬皆為時所重異。彪友人

吳中陸山才嗟泰（沈泰）等翻背，刊吳昌門，為詩一絕曰：「田橫

威義士，韓王報主臣；若為感意氣，持寄禹川人。」

為詩一絕，等於說作一首絕句。絕是絕句的省稱。

絕句之稱，南朝已有。但當時名稱並不統一。南史卷十四劉昶傳作

斷句：

廣帝（子業）即位，為徐州刺史。帝北討，昶即起兵。統內諸郡，並不

受命。昶知事不捷，乃夜開門奔魏。棄母妻，惟攜妾一人作丈夫服，騎

馬自隨。在道慷慨為斷句曰：「白雲滿鄆來，黃塵半天起；關山四面

絕，故鄉幾千里！」因把姬手，南望慟哭，左右莫不哀哽。每節悲慟，遂

拜其母。



齊書卷三十五武陵昭王暉傳作短句。

舉剛穎偽出，與諸王共作短句詩，學謝靈運體，以呈上（高帝）報曰：見汝二十字，諸兒中最為優者。但康樂放蕩，作體不辯有首尾。安仁、士衡，深可宗尚。顏延之抑其次也。

齊書這一段記載，很可注意。因為，根據齊高帝的話，不但宋朝的顏延之、謝靈運有二十字的短句詩，晉朝的陸士衡、潘安仁已先有二十字的短句詩。然則，絕句的產生，尙遠在永明體之前，如何說絕句出於律詩呢。

絕句既不出於律詩，絕句是如何發生的呢？我想，有兩條路。第一，出於二十字的歌謠或小樂府。漢朝的歌謠，多半是雜言，每句不限五字，每篇也不限四句。但三國時南方已經有二十字的歌了。世說新語排調篇：晉武帝問孫皓：聞南人好作爾汝歌，頗能為不？皓正飲酒，因舉觴勸

帝而言曰：「昔與汝為鄰，今與汝為臣；上汝一杯酒，令汝壽萬春。」孫皓作的這首歌，是南方爾汝歌的體裁。可見南方的爾汝歌，是二十字的。至於樂府詩集卷四十四至四十七所載的吳聲歌曲，幾乎完全是二十字的。宋書卷十九樂志云：

吳歌雜曲，並出江東。晉宋以來，稍有增廣。晉書卷二十三樂志亦云：吳歌雜曲，並出江南。東晉以來，稍有增廣。

又引子夜、前溪、團扇、懊悽等歌云：凡此諸曲，始皆徒歌，既而被之管絃。

根據宋書、晉書樂志的話，知道晉以前江東已有吳歌也許在晉以前，這

種吳歌，已被之管絃，文人聽這種歌諷慣了，便模仿其體，作二十字的小詩。這種小詩，也許是南方人開頭作，不久，北方人也學起來了。這就是後人所說的絕句了。

這一個說法最簡截，但以之說明二十字詩之起源有餘；以之說明二十字詩之所以被稱為絕句或斷句短句之故，卻嫌不足。所以，我又想到第二條路。第二條路，出於相和清商及雜舞曲。相和清商，是魏晉最流行的樂，但最初是民間歌謠。宋書卷十九樂志云：

凡樂章古詞，今之存者，並漢世街陌謠謳。江南可采蓮，烏生十五子，白頭吟之屬是也。

雜舞曲，也出自民間。樂府詩集卷五十三舞曲歌辭雜舞序云：

雜舞者：公莫、巴渝、槃舞、韓舞、鐸舞、拂舞、白紵之類是也。始皆出自方俗，後寢陳於殿庭。蓋自周有緦樂散樂，秦漢因之增廣，宴會所奏，率非雅舞。漢魏已後，並以鞞、鐸、巾、拂四舞用之宴饗。

這些歌舞曲，每篇都分若干解。每篇每解的句子，體不一定有四言的、五言的、七言的、雜言的，但以五言者為多。這一點，我將另為文說明，現在不多說。每解句數，也不一定：有兩句的、三句的、四句的、六句的、八句的、十句的、十四句的，甚而有二十句的；但以每解四句者為多。我曾經根據宋書樂志所載清商三調歌詩研究過。研究結果，知道在諸篇諸解中，其以四句為一解者，佔二分之一以上。目如左。

仰瞻 平調短歌行 魏文帝詞四言八解 每解四句

對酒 平調短歌行 武帝詞四言六解 每解四句

北上 清調苦寒行 武帝詞五言六解 每解四句

朝日 瑟調善哉行 文帝詞五言五解 每解四句

上山 瑟調善哉行 文帝詞四言六解 每解四句

朝游 瑟調善哉行 文帝詞五言五解 每解四句

古公 瑟調善哉行 武帝詞四言七解 每解四句

我徂 瑟調善哉行 明帝詞四言八解 每解四句

來日 瑟調善哉行 古詞四言六解 每解四句

王者布 大曲權歌行 明帝詞五言五解 每解四句後有雜亦四句

明月 楚調怨詩 東阿王辭五言七解 每解四句

以上篇中諸解一律四句者

悠悠 清調苦寒行 明帝辭五言五解 除第五解外每解四句

自惜 瑟調善哉行 武帝辭五言六解 第六解雜言除第六解外每解四句

赫赫 瑟調善哉行 明帝辭四言四解 第四解雜言除第四解外每解四句

默默 大曲折楊柳行 古辭五言四解 除第三解外每解四句

園桃 大曲煌煌京洛行 文帝辭四言第一解四句

西門 大曲西門行 古辭第四解第六解五言每解四句

白鵝 大曲豔歌何嘗行 古辭第三解第四解五言每解四句

何嘗 大曲豔歌何嘗行 古辭第五解四言四句

白頭吟 大曲與權歌同調 古辭第一解第三解第四解五言每解四句

以上篇中諸解，句數不一律；而中有以四句為一解者。所錄皆四言五言，雜言不在內。

右篇中諸解一律四句者，得十一篇六十九解。篇中諸解句數不一律，而中有以四句為一解者；在九篇中，得二十四解。如是，共得九十三解。其雜言一解四句者，尚不在內。而宋書樂志所載清商三調歌詩，共三十五篇一百八十一解。這可以看出，樂府在漢、魏之際，趨向每解四句了。相和歌及雜舞曲，本來也是分解的。但，宋書樂志樂府詩集，對於相和歌雜舞曲，都不在句下注明第幾解。晉書樂志所載舞舞拂舞詞，也一樣不注第幾解。所以，我只好舉清商三調歌作例子。

漢魏樂府歌詩，其句體趨向五言，其每解句數，亦趨向四句。因此，我想這類樂府，是可以和絕句發生關係的。絕句的產生方法，依我意見，和宋朝大曲的適遍一樣。漢魏樂府歌詩，用時有沒有適遍的事呢？這箇問題的答覆，須要證據，不能空說。漢魏的證據，我沒有。南朝齊的證據，我卻有：就在齊書樂志裏，齊書樂志俳歌辭，後有釋云：

右侏儒導舞人自歌之。古辭俳歌八曲，此是前一篇二十二句。今侏儒所歌，適取之也。

古辭俳歌前一篇二十二句，齊侏儒所歌，只十句。這裏所謂適取，即是適遍。據齊書樂志所載，不但導舞的俳歌是適遍的；當時所行雜舞，如拂舞、杯槃舞、巾舞諸歌都是適遍的。今具引於後：

白鳩辭：

翻白 手弄甲 恆手君德 來集君庭

樂府詩集卷五十五齊拂舞白鳩辭序云：晉白鳩舞歌七解。齊樂所奏是最前一解。

按：晉白鳩舞歌原文，見宋書樂志、晉書樂志、樂府詩集卷五十四。齊辭： 暢飛暢舞 氣流芳 追念三五 大綺黃

齊書曲後附釋云：右一曲。晉齊舞歌六解，此是最後一解。

按：晉齊舞歌原文，見宋書樂志、晉書樂志、樂府詩集卷五十四。齊書最後一解，當作最前一解。樂府詩集卷五十五齊拂舞齊辭序已言之。

獨祿辭：

獨祿獨祿 水深泥濁 泥濁尚可 水深殺我

齊書曲後釋云：晉獨祿舞歌六解，此是前一解。按：晉獨祿舞歌原文，見宋書樂志、晉書樂志、樂府詩集卷五十四。

碣石辭：

東臨碣石 以觀滄海 水何澹澹 山島竦峙

樹木叢生 百草豐茂 秋風蕭瑟 洪波湧起 日月之行 若出其中 星漢燦爛 若出其裏

幸甚至哉 歌以永志

齊書曲後釋云：右一曲魏武帝辭。晉以為碣石舞歌詩。詩四章，此

是中一章。

按：魏武帝辭是大曲步出夏門行。曲四解，前有賦。齊所歌碣石辭是武帝辭之第一解觀滄海章。宋書樂志、晉書樂志、樂府詩集卷五十四載碣石舞歌四解全，前無賦。

淮南王辭：

淮南王 自言尊 百尺高樓 與天連

我欲渡河 河無梁 願作雙黃鵠 還故鄉

齊書曲後釋云：晉淮南王舞歌六解。前是第一解，後是第五。

按：晉淮南王舞歌原文，見宋書樂志、晉書樂志、樂府詩集卷五十四。齊書後是第五，疑當作後是第四。

右拂舞

齊世昌辭：

齊世昌 四海安樂 齊太平

當結久 千秋萬歲 皆老壽

齊書曲後釋云：晉杯槃歌十解。其第一解首句云：晉世寧。宋改為齊世寧。齊改為齊世昌。後一解辭同。

按：晉杯槃歌原文，見宋書樂志、樂府詩集卷五十六。齊志所錄，前三句當晉歌第一解，而文異。後三句，是晉歌第十解。曲後釋文

「後一解辭同。」宋蜀本齊書誤作「餘辭同後一。」樂府詩集卷五十六齊世昌辭序，引南齊書樂志文不誤。今從之。歌詞一當

結久，『宋書樂志樂府詩集皆作「當結友。」疑齊書亦誤。

### 右杯槃舞

公莫辭：

吾不見公莫時 吾何嬰公來 嬰姥時吾

思君去時 吾何零 子以耶

思君去時 思來嬰 吾去時母那 何去吾

齊書曲後釋云：晉公莫舞歌二十章，無定句。前是第一解，後是第十九二十解。

按：晉公莫舞歌原文，見宋書樂志樂府詩集卷五十四，並不斷句。

『吾何零』宋書樂府詩集均作『意何零』。『母那何去吾』

宋書樂府詩集均作『母何何吾吾』。

### 右巾舞

這是齊朝舞曲歌辭摘遍的例。齊書樂志不載相和歌清商曲。我想，宋齊時樂工歌相和清商，也不一定唱全曲。我這箇想法，實因讀齊書王僧虔傳而起。傳載宋順帝昇明二年僧虔上表云：

今之清商，實因銅爵三祖風流，遺音盈耳。京洛相高，江左彌貴……中庸和雅，莫復於是。而情變聽移，稍復銷落，十數年間，亡者將半。宜命有司，務勤功課，緝理遺逸，迭相開曉。所經漏忘，悉加補綴。曲全者祿厚，藝妙者位優。利以勸之，則人思刻厲。反本還源，庶可跋踵。（卷

三十三）

讀僧虔此文，知宋末清商，有遺逸的，也有漏忘的。逸是亡失，漏是不全。所以，我疑心宋齊時唱清商，有摘遍之事。至於漏忘的原因，如僧虔所說，因情變聽移而樂工不勤功課，固然有理。但，事未可一概而論。漢樂府及魏三祖曲，有過長的。若依文全唱，不但唱的人費力，即聽的人亦費時。因此，樂工在某種情形之下，可以不唱全文，只摘取文字最精彩聲音最美的一二解唱。這種辦法，後世儘有，不足為奇。一篇歌詩，可因聽唱久了而有所漏忘，但漏忘不一定是摘唱的原因。我可以舉箇例子。晉白鳩舞歌七解。齊樂所奏是第一解。到了梁朝奏此曲，此齊樂多了一解。梁白鳩舞歌，見樂府詩集卷五十五，文為：

翩翩白鳩 再飛再鳴 懷我君德 來集君庭

曖曖鳴球 或丹或黃 樂我君恩 振羽來翔

曖曖鳴球，當依宋書樂志作交鳴鳩，或依晉書樂志作皎皎鳴鳩。曖曖鳴球以下四句，是晉白鳩舞歌的第三解。這一解，梁樂工能唱，齊樂工也該能唱。但齊樂工不唱這一解。這可知道齊樂白鳩只奏第一解的原因，不盡是漏忘了。我所舉的，雖只是白鳩辭一箇例子，但可以推知其他諸曲，齊樂不全奏，一定也不盡由於漏忘。因為，隨唱往往是有意義的。如果我說的話對，則當魏晉清商曲極盛之時，對於古辭今辭，亦不見得沒有摘唱之事。樂府辭有若干解。魏晉時樂工歌古今辭，有時不全唱，只唱一解。如果這一解是五言四句的，這就是二十字的短句詩了。

絕句出於漢魏分章分解的樂府，這又是一箇說法。這箇說法，不但



# 評述杜威論邏輯

牟宗三

杜威近出一邏輯書。標題曰「邏輯」，復標一副題目曰「研究論」。其中第四部十九章，題目曰「邏輯與自然科學：形式與質料」。此章專論邏輯與自然科學之關係，即邏輯如何應用於科學。此問題再轉即爲「形式與質料之關係」之問題。杜威由此立言，以斥形式主義之非是。卓然成家，而不足以入於真理之門。茲單就此章，節譯其言如下，並疏解而刊正之。案語低兩格。

凡邏輯家主形式與質料無關者，名曰形式主義。形式主義，其間亦有不同。有則主張形式構成一玄學可能性之領域；有則主張形式爲語句中宇之句法關係。與此相反者，則主形式乃質料之形式。本書之主張，則屬後者。本書主張之特點乃爲邏輯形式須引附於所研究之題材，（即主材亦即質料。）其引附也，乃於所研究之題材於研究中必服從於研究目的所決定之條件見之。依此條件，可以組成有保證之結論。

案：近世治邏輯者大都有一本體論之根據，即杜威所謂視邏輯形式爲構成一玄學可能性之領域。雖域者「界」義。玄學可能性之領域，即玄學可能性之世界。簡言之，即可能世界也。自羅素感信關係邏輯起，凡講形式邏輯而作邏輯命題或普通命題之分

析者，皆固有此思想。延至孟太爾、約德等，此玄學可能性之世界遂一變而爲知識論上之潛在世界。杜威所評者，大都隱指此派。至視形式爲語句中宇之句法關係者，則爲維也納學派所執持，如加拿普，其傑也。此派可置不論。夫視邏輯形式可以構成一玄學可能性之領域，是即于本體論上有其存在之根據。故杜威得以形式與質料一問題而觀之。既同有存在之根據，則形式與存在無關，超然而空懸，如後之所謂潛在世界者，固不若杜威視形式爲質料之形式，自研究歷程一根本而發之爲圓融也。然吾所執持者，則根本不許邏輯形式爲存在之形式，亦即決不許其有本體論之根據。故邏輯之爲形式決不可視爲形式與物質一問題中之形式而論之。杜威不識此意，徒將其超然而外在者，引于研究歷程而內在之，亦無當也。

嚴格之邏輯形式論之論點，以其視形式離乎質料而不視爲質料之形式，必引至形式邏輯與自然科學中之方法論之討論。蓋如形式論者之邏輯不能討論科學方法之特性，則本書所取之立場之堅固不拔性即已獲得矣。初次見之，純粹之形式主義似全不應涉及自然科學中之方法，因科學中之方法必關涉事實也。然實情殊不然。形式論者之邏輯並不定許「存在科學」中之方法可以完全孤離而獨存。此中之某種連結常以「邏輯與科學方法」表示之。或亦用「應用邏輯」

一語表示此種連結之思想。然此兩種表示皆忽略一論點而不知。「應用邏輯」一語似無過，然此中真實之問題（即論點）乃在如其邏輯定為純粹獨立於事實，則此「應用邏輯」一語是否可以有意義，實是疑事。因此問題實即此種脫離質料之形式是否能應用於質料之問題。如其不能，「應用邏輯」一語即為無意義者。蓋問題不在此邏輯形式是否「是」應用（在其於存在題材之研究中已被取用之意義上），而在如其純為形式而離質料，則是否能如此被取用。當吾人研究自然現象，而可成為科學之表示，即有純形式之數學命題之出現。通常取此事實以為應用邏輯之一例。此事實自可承認。且依前此之討論，不但可承認，且亦為必然。惟此事實，對於主形式與質料間截然無關者，實無所助益。其所引起之問題反為：在某種條件下，於有實際內容或報告之命題（即存在命題）之決定中，非存在命題（即形式命題）之應用或使用如何可以出現之問題。

即在此「應用之條件」之基本事實上，形式論即趨於崩潰而不能成立也。如形式完全與質料無關，則形式即不能應用於任何一題材，且於任何選擇路數中，亦不能指示何種質料將為其所應用，即應用也，亦不能決定何以用於此而不用於彼。如所謂質料完全定為「形式質料」（當其給予時），以上諸問可不發生。且可以矜詡之恣態而辨訴曰：此即數學中之實情也。然當其自自然科學中之題材而言之，則不能有此推諉。是以邏輯形式或全與事實無關（故亦不生應用問題）或

其應用必為將彼足以予事實或基本題材以科學基點之「命題」（即形式命題）引入基本之題材中，或使其附隨於此基本之題材上。倘若邏輯形式（即前句所謂命題）於任何特定科學研究中，不能選取其所恰欲應用之特殊題材，且亦不能排列或條理該題材以期達到有科學妥當性之結論，則所謂附隨於基本之題材上，亦殊不易見。因所謂「應用」一詞，其最低之意義，於物理研究中，即是選擇（包含汰除）與排列也。

人皆承認「非存在之命題」（於其表為假然之普遍性）於自然科學中，期欲得到完全有根據之結論上，乃為必須者。此於反對傳統經驗邏輯（如米爾所主者）自為一要義。蓋依米爾之經驗邏輯言，相當充足之個體命題即足以證明一普遍化，此實為不可能者。然縱足以取此說而反對之，亦不足以極成應用於自然科學中之此種普遍命題之只為形式性之主張。因此問題之焦點，乃在於任何特定情形下，所用之普遍命題如何獲得其內容（此內容即為此種普遍命題之一定應用之條件）。徒視一命題函值「如甲則乙」為達到任何科學上有根據之結論所必須之形式，此尚為不充分。其所必須者乃為：必甲有一確定之值，因之乙亦復有一確定之值。復次，凡普遍命題皆不涉及單數之個體，是以從普遍命題亦不能直接轉至存在命題。此蓋為公認之原則。（杜威於此忽插入此義，與其直接前後文，似不相關。必須與後各段合觀之，方可知其意。蓋彼於此亦有看法也。）茲舉例明之。設一純形式命



題「如甲則乙」已獲得一內容，而陳爲：如任何物是人，則它有死。此種命題於有統制之「觀察之運用」中國有其指導力。以此命題爲指導，吾人可以決定是否任何存在物有描述「人」一種類之特性，並因「人」一類之描述特性，吾人可以推斷此種類中任何物亦爲有死者。然此只爲一面之事也。自另一方面，邏輯言之，吾人亦可言：離其運用之機能（卽有組織之統制觀察中運用之機能），此命題亦須應用於存在。其運用之機能與其應用於存在，固非一事也。吾人可歸結曰：所謂應用者，實卽「存在之運用」之施行於「存在之材料」上之謂也。因此施行，至少於自然科學中，一普遍命題可有其純粹機能之根據與形式。

案：近來講邏輯者皆知邏輯爲一純粹而形式之「推演之系統」。然彼從不知自此推演系統處察識其何所謂以明邏輯之本性。單于此推演系統中，拾取其命題，孤離于系統，而追求其意義。復假由孤離命題之追求而論邏輯之本性。故其所論皆遠離邏輯而外尋別一物事。此所謂捨本逐末中。亦卽所謂以「形式爲構成一形上可能性之世界」者是也。殊不知凡邏輯中推演系統皆在顯示宿于思解運行中之純理。除此以外別無所說，別無所涉。其中所用之命題皆爲隨意而立之邏輯句法，藉以爲工具以顯純理。一邏輯中之命題固爲一普遍之形式，所謂「命題函值」者是也。然此形式于其爲工具以顯純理時，只是「外的命題」，藉以顯無雜染（無色）之純理。所謂外的命題亦卽無特殊內容之命題，吾亦曰「無向命題」。故亦爲無雜染者。而所以取此無雜染之無向命題者亦正爲唯此可以顯無色之純理。如有特殊內容礙固于其內，則必有所說，有所涉，而無向者已變爲有向矣。于此有所說有所涉之有向命題之系統中，固亦有推理運行于其中，然此推理爲有所說有所涉之推理，而非顯純理自己之推理。故其所成之系統亦非純邏輯。此只可曰邏輯的，而非邏輯自己也。此卽凡純邏輯中所用之命題皆爲無向命題之故也。當吾于邏輯中用此無向命題時，決未涉想其外在存

在之根據，而實亦不會有外在存在之根據。故其爲一普遍之形式決非于用之時會隨指其爲「存在」之形式也。唯當孤離而論之時，始引吾人追求其存在之意義。蓋其爲顯純理之工具，單就命題而涉想，此種追問亦必有也。然讀者試思起此種追問，豈非已離邏輯而歧出乎？此所謂「狂狗逐塊」也。今之治邏輯者皆「逐塊」之類也。故由此遂想爲有存在根據之可能世界也。杜威雖自「應用」一詞而指其困難，然彼亦自一孤離命題而涉想其意義，故彼始終不識純邏輯之爲何物。單自「如甲則乙」之普遍命題之討論定邏輯矣。因而遂將此普遍命題引于研究歷程而明其運用之機能，由此以明其應用于存在，以爲「存在」之形式。此固較彼所斥之形式論之淺而爲外在之可能世界或潛存世界者爲圓融。然其所論固亦歧出矣，固亦非邏輯也。蓋其所論之普遍命題實已脫離邏輯而論之，故已非純邏輯中之命題，而爲顯論中之命題，故非無向，而已爲有向。既爲有向，自可以應用于存在。「應用」一詞可無疑。以其應用于存在，故其爲「形式」遂爲「存在」之形式。然吾斷言，此則決非論邏輯。此所言者不過普遍命題于知識中之作用耳。然普遍命題並非即邏輯。空頭孤離一普遍命題而論之，並不能定邏輯之本性，亦不能由此卽盡說明「邏輯之應用」之責任。故杜威邏輯自知論論言之，可無弊，自邏輯言之爲全非。言有宗，事有君，其分際不可亂也。形式論者尙知注意純邏輯之推演系統，其謬誤在孤離命題而追求其外在之意義以論邏輯之本性。杜威則全不知此推演系統之形式性與純粹性，而單于研究歷程中，自一假然之普遍命題之運用機能以論邏輯，此則更爲難題矣。

上所述者，已隱定純粹形式之命題函值「如甲則乙」已獲得某種內容，是以甲有其是「人」之意義必然關聯及「有死」一值。由是可知，倘非某確定值爲可斷定，則形式之命題函值卽不能知其必應用於此一存在之題材，而不應用於其他。此爲顯然無可置辯者。然則，此種特殊確定值將如何（依何路）賦予甲與乙於一特殊研究中，爲何不能取某某值代替「人」與「有死」而言「如是神則有死」或「如是病

夫則不死」此即足徵所謂必然關係實是有一定形式之「內容之關係」而非為離開內容只是形式之關係。吾人可再顯明以設此問：純粹形式如何獲得相關聯之內容？何者為純粹形式藉以獲得其內容之邏輯條件？

案：如此論形式，則其應用子存在（材料）固可密合無間矣。杜威以為如此論形式，已盡巧妙之能事。實則其所如此論之「形式」，決非邏輯中所謂形式也。此形式之應用亦並不足以代表形式邏輯之應用。蓋其所謂形式並非形式邏輯中之所謂形式也。形式邏輯中一普通命題之為形式，可因全不涉及存在之個體而為形式，而其為形式，亦可並非存在對象之形式，或直無異于存在對象之形式。無論型式論者如何論，至少吾人可以如此論。杜威所指斥之形式論者之主張，視形式構成一玄學可能性之領域，亦並非形式邏輯所必函。如形式論者之主張，誠如杜威之所述，則誠不知杜威所說者之圖識。然須知雙方所論者皆為存在之形式。其差別只在在一為超越，一為內在；一則自形上學而姑如此假定之（此即所謂獨斷也），一則自知識歷程而由其于統制觀察中之機能或運用而明之。此其所論者皆為存在之形式，皆為表象存在形式之普通命題，非邏輯也。自其所意謂之「形式」言，吾人只可謂為邏輯的，非邏輯自己也。然杜威之立言與爭執皆集中于此矣。試看「如甲則乙」。杜威以為此是一絕對普遍之命題，表示一必然之關係，且表示「形式」，並謂此必然之關係實是有一定形式之「內容之關係」，而非為離開內容只是形式之關係。是則形式實為內容（存在或質料）之形式。內容之關係是必有必然，是否可以說必然，尚是一問題。即假定其有必然，而為「如甲則乙」所表示，亦是在之形式。如謂為邏輯中之命題，則只為一句法，或依據成句之概念而構成之句子（句法）。此句子中所表示之關係之為必然，只在「如甲則乙」之為關係本身而見之，並不表示外乎此關係（句子）本身之實際事物之關係。而且邏輯亦並不能于此見。如甲則乙，今甲，故乙。此一推理，方是邏輯之所在。而「如甲則乙」則只是一命題。空頭論命題，何足以定邏輯。今將此命題引用于研究之歷程，謂之為有向，則自可以表示一存在之形式，表示一具有一定形式之「內容之關

係。」然須知此決非所謂形式邏輯也。本段其他句子，皆可取而簡別之。讀者思之，不復一一贅及。且看杜威如何說明本段最後所設之疑問。

設一命題形式，如： $\forall x, x$ ，或： $\forall F, x$ ，於某種未特殊化之情形下，得到一相當足夠之內容，吾人表之為「 $x$ 被刺」。且不問「被刺」一實際內容如何引進，吾人仍可以問：於無限數可能值中，為何獨以此值給 $x$ ，而不以其他值給 $x$ ？吾人皆知凱撒、林肯、被刺，而克倫威爾及華盛頓未被刺。但是此何以能成爲人所周知之事耶？若云其所以爲人所周知，乃因命題函值之形式，必荒謬而不堪。吾以為其所以爲人所周知，乃因觀察與記錄而成立，必非徒因命題函值之形式。「被刺」一念，特與其他死法不同，必須被含在內。邏輯言之，當一「析取形式」一經注意，則「如有如此這般不同之特點，即有被刺之特殊情形」一假然命題，即有邏輯之必然性。但此種命題之爲必然，只可視之爲需要滿足之條件，而非該命題之內在而固具之特性。此種條件只有因施行於「存在材料」上之「存在運用」而得滿足。

案：形式邏輯之取用： $\forall, \exists, \dots$ 等命題形式或命題函值，只視之爲一符號構造之架子，意在明架子與架子間之推演關係，即其必然之連續。即此推演關係或必然連續之形式系統方是邏輯。並不討論此架子之特殊化，即並不討論賦予此架子以特殊之內容，如給 $x$ 以確定值，或給 $F$ 以確定值。于純粹邏輯中，亦不應給以確定值。以其所陳者爲邏輯，並非一特殊命題也。自邏輯言之，不應給以確定值。並非言不可給以確定值，亦非言不能給以確定值。然如當給以確定值，即非邏輯所應問，亦非邏輯所有事。設若離開邏輯之立場，孤離此架子而觀之，吾自可以給以確定值，亦能給以確定值。吾可以孤離此架子，而視之爲一有所表象之結構表示一事物之關係。當吾如此觀，吾自可

以說明其如何獲得，內容如何能為事物之形式，如何能引用于存在以表像存在之結構。治形式邏輯者並非不許將此命題函值提出而討論之而觀其如何應用于存在。唯其所提擇吾人者，乃在汝如此孤離而提出之，而討論之，而引用之，並非邏輯事，已離邏輯之範圍。復次，形式邏輯所作者亦不函其所如此工作者必不能或必能應用于存在。查或直無所謂應用不應用。設其取用一命題形式時，並不意其表像一外在存在之形式，無論潛或在或顯在，或根本無其與存在形式無所涉，則即無所謂應用不應用。唯當視命題形式表像一外在存在之形式時，始有此問題。然須知如此意謂已非邏輯矣。杜威所排斥之形式論者之主張，乃出位之思也。如此出位而思之，固可以視邏輯系統為一潛存之存在形式之系統，為一玄學可能性之領域。然須知如此出位之思並非為形式邏輯所必函。是以主形式邏輯者並不必即不能說明應用問題也。出位之思為根本謬。杜威所言不過隨其謬而謬耳。然而每況愈下，則已背棄邏輯而言他矣。

視純粹形式可以組成「所需要之應用」上之「假設」，此中實可函有一混擾。即將作為「需要滿足之條件」之形式的邏輯關係之機能力量及指導力量與一內在而固具之結構特性混擾於一起。設以「x有死」為例。此命題式，吾人皆知當以「孔子」代x，即變為一命題。現在可說：或者孔子只是一空符，無內容，亦無所涉及；或者一孔子有意義，二其意義可有存在上之應用。如孔子只是一空符，則於其代x也，吾人亦仍無所得。如「孔子」不只一空符，於應用中有意義，則其意義決不能自「命題函值」中而取得，但只因觀察與觀察之記錄而取得。此種觀察或觀察之記錄，可以決定一對象如孔子者有其存在，或曾經於一定空時中有其存在，且決定此對象如孔子者有諸特性足以描述「人」一種類。

案：此段首句所述之混擾即隱指形式論者之主張而言之。形式論者視形式為一

形上可能性之領域，即一潛存之「理地」世界。（理地為「愛森士」之譯語。地者依止義，理者形式義共相義。）此世界為一獨存而自足之地理世界。故其中之連結皆有邏輯必然性。形式論者視此必然性為一內在而固具之特性。杜威則視此必然性並非內在而固具，故上段末云：此種普遍假然命題之為必然，只可視之為需要滿足之條件，而非該命題之內在而固具之特性。此即言普遍命題之有邏輯必然性只當引用于研究中而為指導觀察之原則時始見之，而如此而見之原則之為必然又只可視為需要滿足之條件。（當給以內容而證實之時即得滿足。）並非該命題之固具特性藉以為獨存自足之理地世界。形式論者不明此義，故有混擾。即不明普遍命題于研究歷程中之作用，于對待關係中之指導機能，遂將其脫離實際研究之歷程，離開任何實際事實之關涉，而視其所表像者為一客觀而外在潛存之自足之理地世界。實則其中並無有足以使吾人如此置定也。吾人如了解此混擾，則普遍命題所表示之形式自不能自足而獨存也。杜威破形式論者之主張可極成，然破此不必即歸彼。

命題函值「x是人」實為一極度模稜之形式。當其陳之以適當之形式，譬如陳之為一假然之普遍命題，則其為規律或公式（指導吾人能作某種事之規律或公式）即指示一「施行之運用」而此「施行之運用」即必然決定一對象之存在，藉以滿足該函值（普遍命題）中所具之條件。換言之，「x是人」一函值實可形成一問題，即足使吾人如何能發見一對象或多對象有「人」一名所指示之特性，而形成此問題之條件則須「人」之意義早決定。因此可說：存在之應用必須一包含「一存在之問題」因涉及此問題，該「非存在命題」（即形式命題）之內容即可被選取而條理之，二形式而非存在之命題之運用可以作為觀察之手段（工具）藉以尋求對象以滿足此種形式命題所指定之條件。

案直至此段止，杜威說明一普遍命題所表之形式如何應用于存在。一普遍命題必須引附于研究歷程中，必須在有對盡職中而表現。它首先是一原則，即所謂規律或公式，以指導吾人之研究。二、其為原則，其出現也同時即表現而為一種運用，是以每一原則有一運用之機能，即所謂「指示一施行之運用」也。三、其在施行之運用中決定一對象之存在，藉以滿足其自身所具之形式條件，此即所謂「應用于存在」，因而形式即為質料之形式。吾人必須認知：此是于知識歷程中說明普遍命題之意義與作用。此是知識歷程中之普遍命題也。然純邏輯中之講普遍命題却並不自知知識歷程而首之，此亦不啻其在知識中即無杜威所說之意義與作用。此其一。單只普遍命題之討論並非即邏輯，此可為一邏輯書中所有事，然並非即邏輯。決定普遍命題在知識中之意義與作用以及其能應用于存在，亦不因而即能決定邏輯之意義與作用與夫其應用，即並不因而即能說明純邏輯之本性。此其二。由普遍命題之意義之追求而涉想其所表者為一玄學可能性之領域，由此而想定一理地之世界，此並非形式邏輯本身之所函，亦非治形式邏輯者所必至。此其三。此三義如了然，則杜威對于邏輯之思想之何所是，即可得而決。如只以杜威之研究歷程之立場而討論普遍命題于知識中之作用為邏輯，則杜氏說固甚通。然邏輯實不以知識中之普遍命題之討論為分內事，亦不自知獨立場而討論之，亦即此種討論或追求並非邏輯也。亦即其理論雖圓通，然所論者非邏輯。邏輯中國以普遍命題為工具藉以成推理，而任何有系統之知識中，如有所陳說，亦莫不有普遍命題之表示，是以如不明取用普遍命題之類屬，而單空頭討論或追求普遍命題之意義與作用，則其所論固已非邏輯也。單取一普遍命題而追求之，固可解為知識中運用之機能，指導研究之原則，藉以決定一對象之存在，此吾所謂邏輯之運用性，當機而立之論謂也。依此而言，形式命題固有其存在之意義，而其內容固亦由觀察而獲得，決非自該形式命題本身而獲得。此蓋因形式命題之設立，本起于論謂一存在，決非空頭而立也。此即吾所謂在有對中在盡職中而表現也。然此所論顯非邏輯。而如此而論之形式命題亦顯非純邏輯中之形式命題。純邏輯中之命題，吾人須有一套極嚴整之理論以說明之。本文吾不能詳為讀者述，茲且置之。形式論者所意謂之純形式邏輯，其本意本為藉形式命題以成推演之統系。唯當其不識此推演統系

之何所示，而單孤離一命題而追求其意義，始有形上可能性之世界之設置，而被純形式之統系遂亦變為有存在根據（即本體論之根據）之可能世界之構想。即于此處，杜威乘虛而入，始有如何應用之疑難。所謂應用邏輯，或科學方法，或方法學，自通常言之，亦非謂純邏輯之應用其本身所論者。自為別一事。杜威于此致疑，本已不恰。然彼形式論者，既視推演統系為一可能世界之構造，有本體論上存在之根據，一方又認為自足獨存之純形式，而與殊事無關係，則杜威疑其究如何可以應用或關涉于實事，自非無理據。設雙方所意謂之形式同有存在之根據，則一旦說破，自以杜威說為實。然如其如此，則邏輯已毀滅，而歸于非邏輯。其所意謂質料之形式，至多可說為「邏輯的」而非邏輯自己也。即就其討論之路數言，亦只為認識論，而非邏輯也。是以吾言邏輯，全由內透，而非外陳。即不許其外陳，而為存在之形式，亦即不許其有時實所意謂之本體論上之根據。吾仍可言純邏輯。然吾不孤離一命題而追求其意義以定邏輯之本性，而單由此純形式之推演系統以識純理以定邏輯之本性。此純理即為吾于思解運行中之理性自己。純邏輯之純形式推演系統即所以表達此純理。故唯表達純理者為純邏輯。由純理而言，吾于思解運行中理性之全體大用，所謂理性之「自自相」與理性之「自他相」，所謂法成標準與方法標準，皆實于此全體大用而一之，則方法邏輯亦得而建立，而純邏輯仍屹然而不變，而杜威應用之疑難亦可不發生，且可判定杜威所論者為何事，亦兼破彼「形上可能性之世界」之謬誤。凡此本文皆不能詳言之。

吾前言有兩種普遍命題常為人混。一為種類命題（此為普遍化的命題）一為原則命題（此則真為普遍命題）。茲復有重述之必要。……造成此種混擾之推論線索，可述之如下。一種類式之普遍命題，如「凡人有死」，（凡人有死意即每一人及任何人若是曾經活過，或正在活着，或將會活着，他總是已死或要死。此命題顯有「存在」之報告。）通常認此命題決不涉及任何特殊個體，但只能涉及不定個體數中之

任一個，（此義甚對。）此命題所述之存在範圍含有許多現在所不能觀察之個體。換言之，此命題於描述「人類」之特性組及描述「有死」之特性組之間，肯定一種連結。此命題復亦肯定：此種連結之保證即是肯定「是人類」之特性及「是有死」之特性必須內部相關聯。（此種肯定亦對。）此種命題，簡言之，自其存在力量觀之，實即「從已觀察到未經觀察之不定數」之普遍化（自其外延言）。如此普遍化之外延實因觀察實際發生之許多事實而由經驗以固定。凡採取此種有待證明之命題，事實上，只是一種生物學或生理學之研究，此種研究足以指示規定「生」與規定「死」之特性間之必然關連，其關連恰如「概念之結構」。

至此為止，並無混擾。但是，「凡人有死」不涉及任何當下特殊個體之事實，若解為不涉及「任何」個體，卻不合法。由此不合法之解析，遂將「凡人有死」一命題轉為非存在命題「如是人則有死」。此種轉換，亦不合法。因邏輯言之，對於「描述從一種類之任一特定個體中抽成之類之特性」作一命題為一事，而對於此抽象再作一純粹抽象之命題，（即純抽象地作一命題，）則又是別一事。一命題不能特殊涉及其一個體，並無根據可說此命題即與「任何存在之關涉」無關。從「無特殊個體」並無邏輯道路可以通至「無任何個體」。但是，當種類命題（凡人有死）與原則命題（如是人則有死）一經混合，此種不可能之路子卻為若干邏輯主張所採取。

在邏輯形式之討論上，近人復指出個體命題與種類命題（即一切I O式之命題）皆有存在之關涉，而A E式之全稱命題皆無存在之關涉。由此主張，可知吾所討論之混擾，並非偶然之滑過，亦非只一時之不慎。凡一主張邏輯形式為純形式，獨立不依於事實或「概念之內容」，而二、又謂其能有實際之應用，凡此兩命題同時主張者，此種混擾皆為其所必具。於「凡人有死」一命題中，姑不問「凡」字表面如何，邏輯言之，此命題總是I式之命題。時人皆主I O涉及存在。惟其說法不必與吾同。而A命題實亦涉及一類之每一分子及任何分子。此類即為一特性組所描述者。描述者即特性組規定「人類」與「有死類」者也。

今且返回前此所述。當科學方法，若無非存在之「如果則」命題，即不可能。又當此種命題為科學方法之必須條件時，此條件卻不是其充足條件。每一「假設」所示者是「可能的」，而關於「可能」之命題，在有科學根據之研究中，必不可少。所謂「假設」須於一抽象之「如果則」命題中形成之。因此，「假設」即形成一規律，且為實驗觀察之方法。「指示運用」之「施行」所至之「歸結」即規定「形式之應用」一概念之「邏輯一貫」之意義。於自然科學之方法上，「應用」之一不可少之條件即是：假然命題之「內容」，須為先行之「存在研究」所規定，規定之可以使其指導進一步觀察之運用。

案：全稱命題與特稱命題，自羅素起始有其主詞涉及存在否之表示。羅素後者，引

申其義，而討論遂詳，亦覺若為大事。大抵皆主全稱命題不涉存在，特稱命題則涉存在。以涉存在與不涉存在，遂影響傳統邏輯之推理。如 A E I O 對待關係，直接推理，及三段論法之間接推理，皆因受主詞存在否之影響而改變。此其所以為大事也。誠如所說，則傳統邏輯之形式推理，不純為「邏輯的」，除邏輯原則外，尚須參入「存在原則」也。是則維者已不純矣。亞氏邏輯取 A E I O 為造成形式推理之工具，于此形式推理之進行中，何以必有「存在」思想參與其中耶？亞氏五謂定界，固有其本體論之根據，然須知此是論界說也，論共相也，所謂「理地」也。而于形式推理中之命題，則可以問及此，亦可以不問及此。然無論問及此不問及此，則所謂本體論上之存在根據，乃指謂謂詞，共相，理地，皆不指主詞言。設謂詞必附屬於主詞，共相必附屬於殊相，理地必附屬於個體，之屬性必附屬於本體，則謂詞，共相，理地，屬性有其本體論上存在之根據，其所附屬之主詞，殊相等亦必肯定其存在，即于命題中，無論為全稱或偏稱，其主詞必皆涉及于存在。是則存在，此時，亦可指主詞言。然則亞氏邏輯中本有「存在」之思想，瀰漫於其中也。吾見形式邏輯必不可涉于存在耶？吾于此作此想，就亞氏邏輯言，有三點當注意：一、全稱與共相不同，此為亞氏自己所明言者。共相指謂詞或理地言，全稱指主詞概念下之散殊分子言，即指一切個體言。二、謂詞或理地有本體論上存在之根據，則主詞所指之散殊分子即一切個體必皆肯定其存在。三、邏輯中一切命題皆指謂存在之真命題，無謂之命題與無所謂真假之命題不在此限內，亦不必注意及。由此三點而觀之，則「存在原則」可為一範圍，一切形式推理皆在此中行。如是，存在原則是一保險箱，是一大前提。吾人只要一旦肯定之，一切工作即可安然而進行，亦不必念念在口中，蓋一切推理皆已有保證，吾人已得安頂矣。依是，在此範圍內，問及存在或不問及存在皆無礙。一切推理式皆可為實際應用之軌範。依是，吾人于此亦不應有涉及存在與不涉及存在之分別，而且全稱與共相不同，故即在全稱，亦必涉及散殊之存在，依是，在「存在原則」之範圍下，一切推理式及一切推理式中之命題皆可純為形式者，即皆可純為純邏輯陳述，藉以形成一推理之系統，形式之結構（由邏輯推理而成之形式結構）依是，存在原則與不涉存在並不相衝突。吾人亦不須將全稱命題解為假然之普遍命題，可知此解，而兩者函義實不一，是以不妨分論之，並存之，而在亞氏邏輯中實亦分

論之，並存之，一則為定然，一則為假然，並不視之為一事。吾人亦不必如杜威謂全稱命題為種類命題，為 I 命題式。蓋其為一邏輯之定然陳述，與杜威謂之為一由歸納普通化而成之種類命題，函義又不一，而杜威于觀之為種類命題中所說之「涉存在」，其函義亦不同于亞氏邏輯中之存在，故杜威之所解亦不必定是亞氏邏輯中之本義。依是，吾人可列以下四種見：一、亞氏本人以「存在原則」為保險箱之見解，此可以「本體論上之存在根據」而名之。二、解全稱命題為假然普遍命題，即「如果則」之命題，此則為絕對普通而不涉及存在者。此外則視偏稱命題為涉及存在之命題。依是分 A E I O 為兩類。此為時下流行之見解。此種涉存在或不涉存在，吾人名之為認識論之觀點。與亞氏義又不同。三、視全稱命題為種類命題，此則為 I 命題式，涉及存在，別立原則命題與之對，此則絕對普通，不涉存在。此為杜威之見解。此種存在義，與第二種見解同。而與第一種又不同。四、不惟將二三兩種之存在義割裂之，即亞氏之存在義亦根本避一撥之。定然與假然之分仍保持，一仍亞氏義，惟將其保險箱之存在原則劃去之。依是，邏輯唯成邏輯之一線，成為純粹而形式之推演，其所表者唯純理，命題為無向，推理亦無向。邏輯中之命題有其特殊之理論以明之，與在知識論中者全不同。邏輯中之推理為無色，無雜染，唯是推理自己，是以邏輯中之推理是最後者。唯是推理自己所顯者即是唯是「純理自己」。此則全無存在之思想。此為吾所堅持者。如是方可救住邏輯于不墜，方可顯示其絕對性，先驗性，普遍性。依是觀之，即杜威之所論，分種類命題與原則命題，亦全為不相干。吾所認為相干者，即凡孤離命題而追求其意義者，未有不顯引邏輯者，而由此亦並不能決定邏輯之本性。蓋其所討論者必至則為一事也。杜威邏輯實為一知識論，吾已屢言之矣。于一研究歷程中，自有原則命題與種類命題之分別。然種類命題不必定是亞氏邏輯中之 A 命題，而 A 命題亦不必定解為研究歷程中之種類命題。而形式論者，自孤離命題而言之，亦大可解 A 命題為「如果則」之非存在命題。是以徒空頭論命題，固有許多異解也。然此種孤離而論解之，無論歸納如何，要非即邏輯之所在。此吾所以認為不相干也。

以上之討論，支持「邏輯形式為實際之形式」之主張，於消極之



基礎。其積極之支持，則在以下之事實。即在科學研究中，特殊內容（無論爲事實或概念），以及條理此內容之「形式」，皆須嚴格相應和。……邏輯之基本範疇曰「秩序」。秩序亦爲一切學問之基本範疇。在每一理智指導所定之程序（手續或方案）中，實際內容之普遍秩序即爲「自手段至歸結」之秩序。現實的「存在實際」供給吾人以材料，而作爲「手段」之實際根據（材料）則需選擇及整理，因此整理可以組成特殊之連結，以成功吾人所意圖之結論（歸結）。在原始時，當吾人想望一定之結果，某種存在之實際，在其自然或粗糙狀態中，即被取而作工具（即手段），譬如以手杖起石頭。於此情形中，所必要之觀察運用，只是指導吾人選取一適當之手杖。但是當需要「一定結果」出現時，則須選擇恰足以使吾造成器具之材料，於變化之空時環境中，有效地經濟地以成功吾所意向之目的。因此，選擇材料及重造材料，實有層次之進展。每一器具，應用品，以及日用傢具，與夫每一交換傳達上之發明，皆足以例證「粗料之變爲選擇而整理過之手段」一事實。是以材料即是形式化之材料。或自形式方面言，形式乃材料之形式。形式與材料相關而爲一整體。因此之故，一個椅子視之爲一椅，有害者爲一有害者。同理，石頭爲一石頭，樹爲一樹，乃至其他。凡此諸例可以例證本章前面所述之原則，即藉材料與運用互相間之適應，共服務同一特殊目的，遂使形式有規則地連繫於材料。此處所述者，則復有另一目的，但亦與前所述者相關聯。此目的在說明以下之原則，即自一切「形式化

之材料」言，形式與材料成一整體之組織，互相嚴格相應和而發展其機能。並表現其機能。每一器具（取其廣義：包含每一應用品，發明品，與夫凡爲運用所組織而成者，以及凡用之足以成功一結果者。）嚴格言之，即是一種在關係中之器具，即在「自手段至歸結」之關係中。而任何事物，若能爲有效之手段，即有某種物理上之存在。

一、「手段歸結」之抽象關係可以形式地分解之。此關係包含材料與運用手段間之相應和。（案：運用手段即手續，有程序的手段，非只手續，而含有手術義。手術即在運用中見。此既是一運用，又是一形式。）此種相應和，在日用衣食器具之情形中，可以材料與技術互相適應之實事而說明。改變生貨形狀之「技術歷程」之發明，可以使吾人改變粗糙之質料。技術歷程應用於此質料，可以使之爲手段（工具）。此種技術歷程必須能爲一「適應於其所對付之質料」之「應用式」。技術一經造出，即能有獨立之發展。當其發展至於完成，不但能改變以往舊式有效而經濟之材料，且能應用於從前未用爲手段之粗料。如此產生出之新「形式材料」（即形式化之材料）可以引至進一步技術之發展。依此前進，可至無窮。依理言之，此種發展，當無限制之可能。

二、任何技術或一組運用手段（手續手段）必須滿足某種秩序方面之條件，所以此種運用手段必有一種形式之特性。在改變粗料之形狀時，最粗糙之技術手續亦必有其一定之肇始，一定之完結，復有一連結此兩端之居間媒介。換言之，即有最初最後與居間之「形式特性」。



居間性對於規定手段甚至「手段」一字之本身，乃最根本者。「最初最後及居間運用」之有秩序的傳遞關係是形式關係。且可以抽出此形式關係。其本身復組成「材料或事實之特性」間之內在關係。改變其中任一步驟，如最初或居間，其他亦隨之而更變。設即此而普遍化之，即可現出「系列秩序」之概念。此秩序對於材料乃必要者。所謂材料，若自一切理智活動之觀點上言，亦全是形式化之材料。

三、因上述第一點，即材料與運用手段或技術手續相應和，運用手段（手續）之系列秩序即規定此手續所應用（對付）之材料之形式關係。甚至粗糙而原始之技術，設用之以求成一客觀之歸結，亦足於材料之特性間，引出粗略之分化。某種材料可以用之為技術藉以成衣服，其他材料則又用之以作器皿。當化煉技術發展成功時，礦物材料中之「品性差別」即因標識金屬之不同種類而為吾人所注意。此處所例證之原則，可因以下之陳述而普遍化，即不同之特性（描述不同種類者），只有當材料被判決為手段（工具）而與「運用」相連結以完成特殊之客觀歸結時，才能為吾人所組織。（即成為有組織之特性而描述一種類。）一完成之目的，如衣服，即是一「事類名」或曰「種類」。但當其成為不同種類之衣服，則即適宜於不同之時季，不同之情況，以及不同之社會階級。某一種適於冬，另一種宜於夏。有適宜於戰爭，有適宜於和平。有適於僧侶，有適於會長，亦復有適於普通之平民。種類，在互相嚴格之應和中，被分化被關聯。

說吾人回到首章「研究之生物模型」所引證之討論，吾人一定要注意系列秩序之形式關係實已於有機體之生活中預具其模型。吾人之生活有需要或欲求，（自其存在之強度之意言）而「需要」只有因經過變更之客觀事實之組織始能得滿足。此種「結束」或消費狀態之成功，必須一種有秩序之運用系列為條件。諸此有秩序之運用互相適應，而期達到最後之結束。如吾人於一有秩序之關係中，比較手段與歸結兩者所具之自然有機體之情形，則一重要之差異即可表現出。「活動與材料間之關係」中之「目的」，吾人可謂其屬於「手段」之情形。此關係中之「目的」是一種「結束」（完結）或「界點」。而在「歸結」方面，則有一增益之特性。即預見及意向中之客觀結束，即於此歸結上，變為一觀點中之目的。並因此「觀點中之目的」可以指導吾人對於技術與材料施以理智之選擇與整理。

在實際方面，以上之討論，對於一般人可謂司空見慣者。故在邏輯理論方面，似乎不值吾人之注意。然吾以為此種討論卻非無聊。因其可以引出許多重要點，而此許多重要點，在邏輯理論中，有其根本之意義。主要意義如下：一、在研究中，形式之連繫於材料非是一無根之假設。二、當材料變為形式化之材料時，即含有一定之秩序，即系列之秩序。三、此種形式秩序可以抽出之，並可因論辨中函蘊關係之發展而造成。四、經過文化藝術之審慎經營所成之秩序關係，吾人即可知從有機體生活之秩序關係到統制研究所具之上述種種特性，其間即有一種發展之連

案：以上各段爲杜威邏輯正面之主張。本段四點亦甚重要，蓋提要而言也。杜威于研究歷程者運用（即手書之運用），是即于對付外界者運用。運用者吾人解析外界以爲吾人之了別，或對付外界以爲吾人之使用，所起之主觀態度或觀點也。每一態度或觀點表示一種運用，而運用中即帶有運用之形式。是以運用乃有手續或程序或概念之運用。運用可分爲二：一曰思想之運用，此指解析外界而言也。杜威所說範疇，界說，或論調者是也。（此義本章不具。）犯罪法爲一種類，而所以定其爲犯罪法之「原則」，則範疇也。于範疇之運用，即見思想之運用。二曰實際之運用或存在之運用，此指對付外界以爲吾人之使用而言也。選擇某物以爲工具（即手段）以達所意向之目的者是也。譬如運用手杖起石頭，即其一例。故實際之運用即技術或器具之運用。杜威所常言之運用手段（手續手段）乃至運用手段與其所運用之材料相應應，或技術運用與其所對付之材料相應應，即指實際之運用言。實際之運用通實際之生活，亦通科學之試驗。科學知識固不離思想之運用，然亦不離實際之試驗。實際之試驗即實際之運用。如近代科學之發展實爲兩大試驗所形成。一爲伽里流之試驗物體下降，一爲邁克爾遜之試驗以太存在否。伽氏之試驗固不離工具，然不及邁氏之試驗所用工具之精緻。後乎邁氏，如物理學中之種種試驗，皆非精緻工具不辦。用工具以試驗即爲實際之運用或技術之運用。工具愈進步，吾人知識愈入微。思想之運用亦隨之而深入。科學知識固不離此兩種運用也。自杜威觀之，此兩種運用之本性質相同，故可自同一分位而看之。實際之運用實已含思想之運用。譬如試驗，必在一觀點中，必在一程序中，而觀點或程序即含有思想與形式（秩序）于其中。運用手杖起石頭亦有觀點與程序，是即思想之運用也。不過在實際活動中，思想之運用即具于此活動中而不顯耳。不顯而亦顯，是以觀點所引出之程序或形式即該實際活動所導引而顯示之秩序關係也。故杜威云：「從經驗生活之秩序關係到統制研究所具之種種特性，其間有一發展之連續。」又云：「系列秩序之形式關係實已于有機體之生活中預具其模型。」每一有手續之運用（有程序之運用）皆有最初最後與居間之形式特性。實際之手續運用或思想之手續運用皆然。而此形式特性，有機體生活之實際活動亦具有之。此形式特性

名曰系列秩序，亦曰有秩序之傳遞關係，此即形式關係也。此形式關係必須自研究歷程而說明之。即，必須由研究歷程中手續之運用所導引或控制而顯示之。由此而達到「形式爲質料之形式，而質料亦爲形式化之質料」之結論，譬如拋擲一物，石爲一石，乃至其他。此形式關係必不可視爲超然而外在之形上可能性中之固具其構，亦不可視爲外在本來如此之不變結構（此義下文杜威明言之）。復次，形式雖爲質料之形式，然亦不可視此形式爲質料所本來固具之如此之形式，即不可視質料已本來有如此之形式。蓋原料必在手續運用中之質料，即常在製造改變中之質料。或引之而如此，或引之而如彼。質料並無固定如此或如彼。在其未成爲如此之形式時，即不能實謂其爲如此，只可謂其有如此之可能。然有如此之可能，即固其亦可不如此。而如此不如此或如彼則全賴手續運用之指導或控制。（此義杜威下段即言之。）此實爲適應美國工業文明之哲學。此義于認識論可引至于何地，頗難言。在此吾不欲追求之。蓋唯用論之哲學本有左右兩翼也。主觀製造論與客觀實在論皆可爲其所涵蓋。「實在」在製造中，亦爲彼等所雅言。大體言之，杜威偏向于客觀論，故言製造亦稱異。然其理論右翼之「製造」義固未必不可推至也。吾人現在所討論者可與此不相干。無論對于實在如何論，而形式爲質料之形式，因而成爲實在者，則爲吾人所注意。形式爲質料之形式，如杜威所論，一不應視爲超然而外在，而應視爲內在者；二不應視爲潛存之可能，而應視爲現實者；三、自手續運用之向往將來言，不應視爲本來如此之不變結構，即不應視爲既成之先行存在之恆常結構，而應視爲期望實現之縱然秩序；四、形式一旦成爲質料之形式，乃爲指導研究歷程之手續運用中之普遍命題之應用，即所謂應用于存在。吾人先作如此之了解。然問題乃在究竟何者爲邏輯。此爲質料，形式是邏輯之所在乎？抑研究歷程中所必具之手續程序，或研究歷程所必依賴以進行之方法爲數（即手續程序）爲邏輯乎？固此，不惟本章即在全書，杜威亦無明言。此實根本問題之所在。如自質料之「形式」言邏輯，則邏輯之理即存在之形式，邏輯學即研究此存在之形式。無論對此形式如何觀，總爲存在之形式。是則杜威與其所斥之形式論者之不同，惟在內在與超越之不同，現實與潛存之不同。依是，邏輯學將無以異于形上學，亦無以異于其他之科學。黑格爾之大邏輯，雖名曰邏輯，然無人之爲吾人所意識之理

而只以形上學目之。此問題所以至此者，不在對子形式如何論，而在其爲存在之形式。如以邏輯中之所謂形式爲存在之形式，或以邏輯學爲研究存在之形式之學問，自吾觀之，皆爲一混擾。此是毀滅邏輯，而非擴大或保持邏輯。自實際上言之，吾人一提及一般邏輯，或純形式邏輯，吾人心中無有意味其爲研究「存在之形式」之學問者。惟當對於邏輯中之形式命題無善解，逐漸混擾，不加警惕，遂至如此之結果。形式論者視形式爲一潛存形上可能性之領域，即是此種無善解之一例。（吾國金岳霖先生亦精研邏輯者，而亦歸于此見地。）凡一言邏輯，總爲形式者。「形式邏輯」一語，猶是複辭。邏輯而爲「形式的」，首先是說：其中命題皆爲形式命題，不涉具體事實之普通命題。然此種首先出現之解析，猶是遮詮。此遮詮中並未函形式命題或不涉具體事實之普通命題中之所謂形式是何形式乃至是何物之形式。即並不函其是存在之形式也。明言是「形式命題」，而形式命題只言其爲命題不涉事實，無有內容，只是一個命題架子，此明示形式指命題言，「不涉事實，無有內容，即依此遮詮而名之爲「形式的」，「二、只是一命題架子，即依此表詮而名之爲「形式的」。此中並未表示其是存在之形式，以根本未涉存在故。此中所函者爲「不涉存在」，然並未函「存在之形式」不涉存在。杜威本章開始即說：凡邏輯家主形式與材料無關者，名曰形式主義。此陳述中有二函義：一、形式已定其爲存在之形式；二、形式既爲存在之形式，即不能與質料無關涉。杜威既有此隱定，則彼當與形式論者同，即皆視邏輯中之所謂形式爲存在之形式矣。此既肯定無疑，則進而所爭者即爲此存在之形式如何關涉于存在（質料）。杜威如此進行其理論，自吾觀之，就是隨人腳跟轉，所謂映影吠聲，一錯百錯也。若能知邏輯中之所謂形式不即存在之形式，就此打住，以斥所謂形式論者之根本謬，則杜威對於邏輯之認識當又有一番境界矣。然杜威既粗然肯定形式論者之主旨（即形式爲存在之形式），則亦自必隨形式論者同視邏輯即爲研究此「存在之形式」之學問，或以爲此形式即是邏輯之所在。然彼于此又無明顯之表示。彼只常言，此存在之形式，由研究歷程中之手續運用而導引出，且可以抽而出之，抽出之而純爲抽象或符號之表示。彼以爲此即形式邏輯與數學所以可能或成立之所在。然彼心目中所謂之邏輯究竟是什麼，究竟何所在，尙未決定也。于是，吾人當轉而論「研究歷程所必依照以進行之

方法路數（即手續運用所具之程序）爲邏輯」一問題。杜威反對普通對於純邏輯與應用邏輯或方法學所作之二分，而主張「科學方法之一元論」。科學方法，照普通所解，可定爲科學研究之進行所遵守之一套方法路數（法門），即其進行時所必具之公共而普遍之程序。此義簡言之，即研究歷程中所具之手續運用之程序。依此而言，則普通所謂歸納法與演繹法，即此整套程序中之二形態。杜威雅言研究歷程與手續運用，並直標其書之副題曰「研究論」。彼若能于研究歷程中反顧手續運用所具之整套程序爲邏輯，則亦可名付其實，而亦恰合其「科學方法一元論」之真意。或彼謂言之無所謂一元論，則亦不能不謂其所論者爲科學方法也。（一元論誠有病。）科學方法即吾所謂解析邏輯，或亦曰方法標準，（對法成標準而言。）若以方法標準爲主，則即稱就其爲邏輯而言之一切言辭皆在極成此一整套之程序，並明其由研究歷程而反顧以得之。杜氏實本可向此而作，吾人亦可如此而了解其書。然彼自身于此似不甚能意識及，而又意在反對形式論，又意在反對形式邏輯與應用邏輯之二分，又意在執于執持「科學方法一元論」之主張，有此種種成見橫互胸中，遂使其于邏輯之全部不能有如理之認識。須知所論者爲方法學，而不必即爲方法學之一元論。方法學中之整套程序由研究歷程反顧以得之，而不必即以「研究歷程」爲論題。復次，方法學中之整套程序是邏輯（方法的），而將此整套程序引介于研究歷程中而由研究所得之形式（存在之形式）不可是邏輯，兩者不同，亦不可爲一事。整套程序由手續運用中而顯示，而手續運用中之某一步，譬如普通命題之運用之一步，此步運之用，于實際研究歷程中實函有一形式，亦導引或指示一形式，而此「形式」（質料之形式）却不是該方法學之邏輯中之一觀。依此，若方法學中之整套程序爲邏輯，則質料之「形式」即不可爲邏輯。「形式」之應用，不是純邏輯之應用。質料之形式與質料之關係，不是純邏輯與自然科學之關係；然杜威當論及形式如何應用于存在，却一方面已視存在之形式爲邏輯，一方面又自方法一元論之立場而吞沒純邏輯（形式）于方法學而一之，而不知此中有許多根本差別也。此實不是由方法學而一之，而是由研究歷程而一之。然研究歷程爲一實際活動之全體。吾如論研究歷程（即認識歷程），吾亦須自研究歷程而統一各成分。然要者不是此研究歷程爲邏輯，而是此全體歷程中之

某一成分爲邏輯。然則，究竟那一成分是邏輯？此則杜威全未了然也。如此追討下去，將有甚長甚長之討論。吾今只如此說：一、形式邏輯中之所謂「形式」，不是存在之形式，依是，存在之形式如何應用子存在，只是別一事，與純邏輯之應用迥不同。前者之應用之說明，不能代替後者之應用之說明。二、純邏輯亦不是研究存在之純形式。純邏輯中之命題既皆爲形式命題，無所說，無所涉，何能空頭冒然爲存在提形式，而且吾何以能知其實爲存在提形式，而且既無所說，無所涉，又何以知其形式必是存在之形式。三、杜威所論者，只不過于研究歷程中說明「質料之形式」成分如何應用子質料，而此却與形式邏輯不相干。彼以爲如此即可以使形式邏輯與實際生關係，殊不知此大謬不然也。四、杜威之意，以爲形式邏輯所研究者即是可以應用子「存在」之形式之系統，惟形式論者之論此形式不涉實際而論之，此是瞎子之作爲，所以必須自研究歷程而內在之，由其與存在之關係而論之。此即所謂科學方法之一元論也。「科學方法之一元論」實即「研究歷程之一元論」。而此整一之研究歷程不可爲邏輯。然則杜威究視由研究歷程而反觀之整套程序之方法標準爲邏輯乎？抑視其所內在之形式系統（質料之形式之系統）爲邏輯乎？杜氏意：必以後者爲邏輯，而以科學方法之運用于研究歷程中而內在之，此即其所欲解決之「邏輯與科學方法」如何關聯于一起之問題。然若則反是：後者只可說爲「邏輯的」，而不可說爲即「邏輯」。前者方是邏輯之一面（即方法標準之一面），而純邏輯則是另一面（即法成標準之一面）。此兩者之關係是吾自己正面之主張中所有事。在此可不論杜威不能至于此，甚憾也。以下再介紹杜威本章之餘義。

\* \* \*

以上所述，復有一重要問題，即切勿混「潛能」與「現實」而爲一。粗料必有其性質足以允許並引起「特殊運用之形成」。此種運用，在形式化之材料中，得其成功，成功而爲達到目的之手段（工具）。但是，（一）此種足以引起特殊運用之性質（粗料所具之性質），只是潛

能，而非現實；（二）因其被發見爲潛能（知其有此潛能），故此種潛能只有因施行於其上之「運用」（即具一特殊觀點之運用），遂將此潛能改變而爲「從手段到歸結」之實現。在原始時期，此種改變之運用可以極混亂而無秩序，或極偶然而無定式。但在文化進步中，即漸變爲有統制之運用。其爲統制之運用猶如科學試驗中之運用。吾於此處第一所要述者：因動物生活之出現，某種材料可以變成爲食物。於是，或可說：此種材料，於過去一切時，已經爲食物，或甚至說，其內在本性上，即已是食物。但爲此說者，實混潛能與現實而爲一。吾人此時轉向往昔，自可肯定此種材料是可食之材料。但當其未經人食或消化以前，總非實現之食物。此即是說：在未有某種運用給此種材料以新特性足以使其成爲特殊食物類以前，總非現實之食物。第二所要述者：可食與不可食，以及毒性間之差別，只有因嘗試與考驗而發見。甚至原始部落民族亦有其方法組成其技術之運用，可以將原來有毒之材料變爲滋養之食物。完全潛能之性質因試驗之運用而被證實。此事實可因「物理化學手術之擴大與改進因而可食之物之範圍亦擴大」之事實而證明。舉例明之，人工牛奶是否成功，全是技術問題，而非理論問題。（除非所謂理論其意是在指導實際努力上是必要者之理論。）

案：此段只在說明形式雖爲質料之形式，然不可視此形式爲質料所本來固具之

如此之形式，即不可視質料已本來有如此之形式。樹爲一樹，石爲一石，有香者爲有香者，可食者爲可食者，皆須在手續之運用中而成爲如此如此之形式。

此種性質之連繫於手術之運用因而組成描述種類之特性，復益之描述種類之特性之發見必連繫於（亦即有待於）手術之施行，此種理論即足以否決古典邏輯以「附着之性質或理地規定種類」之主張。但在邏輯理論上，吾說復有其他之影響。以前之討論，曾限於形式與材料之嚴格分別之批判。現在，茲復有其他邏輯說，想指給「邏輯形式」以直接本體論之根據。然其說法固與亞氏邏輯異。此等學說基於一種事實之基礎而成立。蓋彼等亦能認識以下之事實，即倘若「存在之材料」無其自己固有之潛能以爲取此形式之根據，則邏輯形式之能應用於「存在之材料」必徹頭徹尾無根據，外部的，且爲隨意者。但是，此種有效之洞見，因潛能與現實之混擾而誤入歧途矣。一般存在必須能使吾人採取邏輯形式，而特殊存在亦必須能使吾人採取不同之邏輯形式。此自爲必要者。但組成統制研究之手術運用，在使潛能變爲現實上，卻亦甚爲必要者。

案：此不過說：有潛能足以使吾人採取邏輯形式之潛能，然邏輯形式之實質如此，則必須有賴于研究歷程中使「潛能變爲現實」之運用。潛能一經現實，則「存在」即有如此之「形式」，如樹爲一樹，石爲一石，而邏輯形式亦即適應此「形式」而有「實可」性。然則邏輯形式所表象者即「存在之形式」也。此與邏輯有何關係？此不過表示吾人知識中如何能使用一當可之普遍命題，如何能獲得「存在之形式」之認識，而此皆非邏輯之所有也。

最近復有其他學說，採取另一特殊之說法。此說亦主張對邏輯形式能給以直接存在之根據，而非經過研究之機能所得之間接之根據。

此主張所由立，乃以其關於「不變數」之形上解析而然也。在物理研究中，使用某種由數學所完成之常數，即是一「不變數」之邏輯意義之說明。如吾人將其所函者普遍化，邏輯形式即是「不變之常物」。舉例明之，設離開作爲常數之函蘊關係，（即以函蘊關係爲常數）即無有秩序之論辨；設離開描述一定種類之特性之結合間所具之不變之形式關係，即無有根據之推理。但是，自吾觀之，不變數，在研究行爲上，固是必須，（因其能給吾人以有保證之知識）但不因此即說：此不變數在知識所關涉之存在中，或對知識所關涉之存在上，亦爲必須。邏輯形式有存在之關涉，此自爲有效之原則。然不能由此而歧出。彼等由此有效之原則，滑入另一完全不同之原則。即關於存在之特性而予以形上學之概念。而此種特殊之「預定概念」（即形上概念）又用爲安置邏輯不變數之意義之根據。因此，邏輯遂成爲歧出之物。或換言之，邏輯是依於一形上學之原則，而非因邏輯地規定之方法達到其自身。此種「形上學預設」之外在性，在其關涉存在之界說上，極爲顯著。然吾以爲，研究之深研於存在，只能在達到結論上，有某種概然秩序之互相引拽。（在科學運用程序中，一不變數與一組特殊運用相關聯，而經過批判之「觀點」則預定此不變數爲絕對者。）（案此句在「此種形上學預設……」句上，今順文意，移於此。）（然此種運用上之不變數實即所謂概然秩序者。）（案此句譯者補。）而一「概然不變數」與一「不變的結構」實非一事。復此，由不變數而成爲外在之「不變之

結構，」亦為無根者。蓋因於經過研究而達到有保證之結論上，不變形式之運用是完全在互相競爭之統制研究之自身之根據上而得其應用。在已證實的知識之形式與存在之形式間，預設一對一之相應關係，此並不能自「研究邏輯」內之必要條件上發生出，乃實從某種外面認識論或形上學之源泉中而得來。

案：此段中所述之「不變數」或「不變之結構」無論如何觀，要非純邏輯中之所謂形式。此種存在之形式，只為變易中之不變，乃只為「邏輯的」而非「邏輯自己」也。邏輯何能論及此？對邏輯言，無論杜威「概然不變數」之看法，或他人「不變之結構」之看法，皆為歧出。蓋彼等皆不知形式邏輯中之所謂「形式」是何意義也。

以上批判而建設之討論，其真實之結論是：「邏輯與科學方法」一語，當此「與」字意謂兩詞間之外在關係時，實無妥當有效之意義。吾說自科學方法一元論而出發。科學方法既能組成復能表自邏輯形式之本性。科學方法在現實研究行為中，組成邏輯形式。若此邏輯形式一旦脫穎而出，即能被抽象即在其自身中被觀察，施分解，並形成其自身。

案：譯杜威原文止于此。此章幾全譯，間有節略。今就杜威結論而作總評如下：(一)形式邏輯中之所謂「形式的」或純邏輯中所言之「形式」不是「存在之形式」。是以「存在之形式」與「存在」如何相關聯之討論，皆非邏輯所能問。(二)邏輯本來接觸過存在，是以亦未接觸過存在之形式，亦不能提供存在之形式。既未接觸過存在，亦未與經驗相接觸，亦不就經驗而表現，何能空頭陳列存在之形式？又何能自然論列存在之形式？吾人又何能自然斷定其表現即為存在之形式？此本最顯而易見者，而常情每不見。恆就其所無根據以斷斷者而作望風捕影之斷斷，而作空華幻結之討論。

于顯而易見者，明其真實之何所是，則反百不得一焉。真所謂人情之感也久矣。自對真而問覺。(三)邏輯中之命題之為「形式的」而且必為「形式的」正在其對於存在無所涉，無所說，無所表，而惟藉之以表推理之自己，其所顯示者只是純理自身之關係，決非一關於存在之推理，亦非表示一存在之理之關係。此即所謂邏輯自己也，而亦唯是顯一「純理」也。以欲達此「邏輯自己」之目的，達此「唯顯純理」之目的，所以邏輯中之命題必為「形式的」，即不能說存在，涉存在，表存在，即依此義而名為「形式的」。此本與存在不相干，而且必須與存在不相干，何得將此「形式的命題」轉而為表示「存在之形式」之命題？又何得將此「形式的」轉而為「存在之形式」？此種轉移，非混擾而何？(四)存在之形式，若抽出之，單言其自身，只可為「邏輯的」而非「邏輯自己」，只可為「合理的」而非「純理自己」。(五)邏輯之理之自己，是以凡存在之形式，無論如何論，皆非邏輯之所在，邏輯亦決不能討論存在之形式。是以凡討論存在之形式者，皆不能謂其是邏輯。(五)由邏輯中之命題之為「形式的」轉而為存在之形式，就杜威所斥之形式論者言，是其錯置之混擾，是其無視之斷斷。杜威若謂明邏輯根本為何事，便應就此打住，而斥其轉移之謬。而彼不能如此，遂隨其謬而謬焉。遂將邏輯全變為「存在之形式」矣。此實既歧出，而又離題也。不涉存在，而又謂其為存在之形式，(潛存而為理地世界以待實現以為存在之形式)此是一矛盾之謬。杜威理應就此認誤處，而指其設定為「存在之形式」之謬，而深明邏輯何以不涉存在之密義。然彼不能如此，反顧其設定而肯定之，遂只成爲存在之形式如何應用于存在之討論，是又歧出而離題矣。邏輯豈本如此乎？抑亦論者之謬也。(六)由邏輯中之命題之為「形式的」轉而為「存在之形式」，若就一般而言之，其故只在孤離普通命題而空頭追求其意義。且其心目中必處于知識論中而追求其意義，必認其為一知識命題而追求其意義。蓋孤離而論之，每一命題雖不必有指示，而無不有表意。指示者殊事命題之指事，表意者普通命題之汎述。雖為汎述，而循其所述而窺伺之，亦自易參想其存在之根據。設此汎述已證實，則既指事又表意。無論證實否，述述一殊事所更滿足之「形式」，此即所謂一概念或共相，或殊事之「理地」也。由是普通命題必表一存在之形式。存在之形式自對存在言，表「存在之形式」之命題亦自必當「存在」



之變而爲一「當可」之陳述。由是杜威自可言：普通命題雖不涉某一特殊之存在，而不能謂其不涉任何之存在。且亦可言：普通命題中之變項，其所以被定之以此值，而不定之以他值，必以其涉于存在而知之，而不能自該普通命題中分析出。凡此諸義，若自知識命題，又何待言？若自形式爲質料之形式言，又何待論？然邏輯中之命題如“*xy*”，本非一知識之命題，亦不否認由經驗中始能給 *xy* 以決定值，以此本名曰「命題函值」也。所以陳之以符號，表之以變項，即在使其本不說存在，亦不涉存在，然此並不函其表示一存在之形式，亦不函其「表示一存在之形式而且不涉及乎存在」。此在邏輯中之架子全存在無關涉，亦不可視之爲一知識之命題。然雖如此，亦正不妨其于知識中而爲一知識命題也。然視爲一知識命題而論之，則即所論者非邏輯。此何可亂耶？（七）若視爲知識命題，而以其所表之存在之形式爲邏輯，則此形式，或如形式論者視爲形上可能性之領域，或如杜威視爲由研究歷程而導引出。兩者無一而可。總評之，無以異于形上學，無以異于其他之科學。此不得以單注意形式而自解。分評之，就形式論者言，當其作形式邏輯也，並不涉存在，何以知其必爲存在之形式？此決無據，不必多說。就杜威說而言之，此形式由研究歷程中之手續運用而導引出。杜威所謂由科學方法組成邏輯形式也。此形式可以抽出之，在其自身中被觀察，施分解，並形成其自身。依杜威意，抽象復抽象，即可純表之以符號，純爲形式之關係。杜威說：此即形式邏輯及數學所以可能或成立之所在。誠如此言，則邏輯純爲外在而後起，已成爲無用之廢物，徒供形式家之遊戲而已。而杜威之如此論，亦不過對一遊戲物予以慈悲之說明，尙未被遺棄。是則邏輯之普遍而必然，內在而先驗，全歸無有矣。然而杜威固一能「思」

之存在也，說此說彼，皇然巨欸，而不得邏輯之所在。然則杜威何不反身一考察「思」之自身乎？何不就此而認識邏輯乎？彼若自研究歷程反顧方法標準爲邏輯，則雖不識法成標準（即純理之自自相），吾亦謂其齊一變至于魯。若再能前進，復反顧法成標準爲邏輯，乃至認識理性之全體大用（合自自相與自他相而一之），由此以認識邏輯之全部，則即魯一變至于道。惜乎杜氏不能也。吾讀其書，既喜且惜。不禁廢書而嘆曰：理之相差，毫釐間也。一層薄紙，人透不過。鑄九州鐵，成一大錯，置于街頭，無人能識，吾之辯又烏可以已。

又，本文評語，有筆者自己之思想作根據，而吾自己之思想又無法于本文正面表露出。讀者或不能甚了此中之委曲也。此學所關甚大。吾之努力粗具規模于吾「邏輯與範」一書中。而此書無由運至內地，讀者無法參考。是以讀本文者尙望以深遠之洞見而領會透契之。惟「理想與文化」月刊第三四合期本有筆者「評羅素新著意義與真理」一文，于讀者深入之領悟當有助益也。

又，杜威言此章本可置于全書之首以爲確定邏輯意義之綱領。然在說明之歷程上，列于較後爲適宜，故排于第四部。然無論如何，此章可以代表其對于邏輯理論之真見。杜威此書，其主文要義大抵在以下各章：第二章次十四章「邏輯命題與普通命題」；第三部全部論命題與名；章次則第十五章曰「命題述論」，十六章曰「成組之命題與成系列之命題」，十七章曰「形式關係及規律」，十八章曰「名或意義」。再進即爲第四章次十九章，即本文可介紹者。凡其所論一本研究歷程而說明之。圖說周詳，通達無礙，亦可謂卓然成家矣。



## 徵稿簡章

- 一 本刊爲純學術性刊物，歡迎海內學者惠稿；不論著譯，皆所歡迎；稿長以一萬字左右爲宜，最長請勿超過三萬字。
- 二 來稿請用有格稿紙繕寫清楚，並加標點符號。稿件如附有插圖，請用濃墨繪成，以便製版。
- 三 譯稿請附原文；如不便附寄，則請注明原文題目、作者姓名、出版時間及地點。
- 四 來稿一經決定採用，不待刊出，即行奉酬；酬金暫定千字三萬元至五萬元，另贈該期本刊二冊。本刊登載之稿件，如已在他處發表，概不致酬。
- 五 經本刊致酬之稿，其版權即歸本社所有，作者如需另行編印，須徵得本社之同意。
- 六 稿末務請注明真實姓名及詳細地址，發表時之署名，由作者自便。
- 七 來稿請寄南京藍家莊蘭園十二號學原社。

學

原 第一卷 第四期

民國三十六年八月初版

每册定價國幣肆元

印刷地點外另加運費

## 不許轉載

編輯者兼

南京藍家莊蘭園十二號  
學原社

印刷所

商務印書館

總經理

各埠  
商務印書館

## 下期預告

- 再現算術新統及其邏輯常詞 ..... 胡世華
- 柏拉圖國家篇中的教育思想 ..... 陳康
- 由羣經之起訖談論語孟子之起訖 ..... 俞平伯
- 增訂墨子閒詁箋敍 ..... 張純一
- 我國上古的天文歷數知識多導源於伊蘭 ..... 岑仲勉
- 東西文化雙系發展說發凡(上) ..... 余精一
- 說文讀若探源(上) ..... 楊樹達
- 詩與散文(對話) ..... 朱光潛
- 宋書樂志「鐸舞歌詩二篇」考 ..... 孫楷第
- 論牛頓論科學方法 ..... 倪青原