

AUG 12 1927 ✓

哲學月刊

THE
Philosophical Monthly

第七期

第一卷

倫始.....	陳介石先生遺著
漢唐學論(續).....	黃侃
王陽明之直覺主義.....	黃建中
自知識論之見地以言心物.....	丘景尼
自我主義的人生觀.....	康寬化
人格主義的教育.....	俞民新
與弟子徐英論學書.....	林損
哲學浪紀.....	徐英

北京圖書館藏

北京中國大學哲學系

哲學會出版

中華民國十六年四月十五日發行

本社啟事一

本刊爲純粹研究哲學之言論機關故態度悉取公開海內賢達有凡關於哲學一類之譯著見惠或通訊討論者無任歡迎文字以樸實說理爲主無文言白話軒輊之分一經登載酌以本刊奉酬

本社啟事二

本社爲優待長期定閱者起見凡定購一份在一年以上者無論年內出特刊專號若干期即完全奉贈不另取資郵費在內但定購半年者不在此例

本社啟事三

投稿及定閱者請寄北京中國大學出版部轉哲學月刊社收

本刊第五期目錄

現代哲學校論	張崧年
黃老	陳啓彤先生遺著
今日之哲學問題(續)	丘景尼譯
三篇對話	王駿聲譯
近代教育思潮(續)	吳家鎮
西洋哲學史參考書舉要(未完)	張申府
第六期目錄	
漢唐學論	黃侃
論中國文字之義理與哲學之關係	陳啟彤先生遺著
近代教育思潮(續)	吳家鎮
誠與自由(筆記)	林公鏗 孫怒潮
三篇對話(續)	王駿聲譯
西洋哲學史參考書舉要(續)	張申府

倫始

陳介石先生遺著

自人競智育，幾以德爲疵病，嗚呼，此莊子所謂心死者也。我哀之，我哀之。

夫人之始，吾知其始於猿矣。猿之始，吾知其始於動物之略有覺知者矣。動物略有覺知之始，吾知其始於微生蟲與草木之生矣。然此微生蟲此草木之生者，吾又惡知所自始也。總之必始於倫者近是。一萼之微，必有附焉，一蔓之長，必有依焉。非倫何生，有生必倫。一切因緣，與倫俱來。自一微塵，達無量界。造物者，人世之一大倫也。惟我有倫，乃生愛生。渾沌不鑿，但知有母。然知有母，是即愛性。性本有愛，因母而動。唯我母愛，唯我愛。由此愛性，種爲愛心。與我倫者，我必愛之。愛之不已，因而護之。護之不能，因而爭之。我既人爭，人亦我爭。於是析世界之一大倫，而爲恒河沙數之無量小倫。而復有人焉，慮其爭之不勝也，於是求其倫之助者助之。而又慮其不勝也，於是求其助之多者，而恒河沙數之無量小倫

，復合而爲一衆小倫。人之所以翹然戰勝於禽獸中，而有以獨立者，倫之力也。

夫倫之不能無爭者，勢也。然且其倫愈親，其爭愈熾。呱呱之兒，與母爭飲食，以其母之親也。道路之人，積貨盈萬，於我如糞土。兄弟之財，必思析焉，析而必求其壓焉。而且充然七尺，何復輕重。然乃役其手足，不惜其勞，以致於困。而但以供一日口腹無厭之奉。其倫愈親，其爭愈熾，吾見倫之終爲天下禍矣。

爲倫理家學者，於此倡一說曰，尙平等，重自由。夫平等者，人之公例也。自由者，人倫所藉以存以久以相維繫於萬世之公理也。然我觀於人之生，其不平等也殊甚，其不自由也亦殊甚。孕子之母，舉動無片刻自適。而其撫而長之也，嗶咻之，攜持之，衣食而飽煖之，且奪其身之所自愛所自奉，益其量以與之。設其母遽然以自腐曰，我不平等，我不自由，則其子之死，而無養也久矣。是則我方趾圓顯一生之身，又自人之不平等不自由而來者也。

雖然，是蓋有愛心焉。愛者，人倫之原動力也。我不

間平等與不平等，愛斯平等矣。我不問自由與不自由，愛斯自由矣。下此爲奴隸，反此爲盜賊。

是故言人倫者，不專重主觀，而尤重客觀。主觀主施，客觀主報。古人倫之教，皆所以爲報也。孔子曰，子生三年，然後免於父母之懷。施之而必報之，斯天經地義所由出矣。五倫之禮，父子最重。使爲人子者，各存一自由平等之心，父子之倫絕矣。然我尤慮其不知自由平等之真理也。夫果使爲人子者，各存一平等之心，則必舉父母之所施於我者，反以施之，如是乃可謂平等。使爲人子者，各存一自由之心，則必不以我所欲自由者，奪父母之所欲自由，於是乃可謂自由。

由是以推之朋友，則所謂士爲知己者死之義矣。由是以推之君臣，則所謂撫我則后之道矣。下此爲奴隸，反此爲盜賊。雖百世以下，儒者猶稱之。

或曰，倫者，世界中之幻境也。我本非倫，倫何有我。是說也，我聞之唯心家言。

爲唯心家言者曰，倫無始。爲唯物家言者曰，倫未始

無始。爲無始言者曰，非我非倫。爲未始無始言者曰，卽倫卽我。雖然，無倫之始，我何自來。有倫之終，我何自往。我本無往，我復何來。往來兩窮，倫於何着。謂着自我，我復何着。謂着自倫，自倫自我。自倫自我，何處着我。我既無着，何況無倫。倫本無名，自我而名。倫本無住，自我而住。我又無住，我又無名。強而名之，曰我曰倫。名之爲倫，乃有我倫。我倫我倫，乃生我心。然非倫能，能生心體。亦由心能，能生我相。我相何相，我相自我。自此以往，萬念俱起。由萬念中，結一倫相，爲孝子相，爲忠臣相，爲悌弟相，爲貞婦相，爲死友相，爲種種古聖賢人相。由此諸相，着於我心，乃有喜心，乃有哀心。乃有戀心，乃有希冀心，乃有報効心，乃有無畏忌心，乃有無窮自盡自致心。心自我心，相自我相。是謂有始，是謂無始之始。雖然，是果且有始乎哉，是果且有始乎哉。吾人不知所自始矣。然則無始之說將獨勝。

雖然，天下無無始之物也，而我惡足以正之。夫極人世世界法界無量界，相滅相息於太空中，以吾目力之所及

，耳界之所傳，不足以達我思想界之萬一。然以吾思想界之所存，又不足以達我非思想界之萬一。吾之身至思想窮矣，我之力至思想窮矣。然此思想者，乃實在思想之界中者也。是亦斥鷃之見耳，況於目乎耳乎。且以我目界所不及，而有鏡焉以開之，而十焉，而百焉，而千焉，而萬焉，而無量數焉。而目界所不及者及之。以我耳界所不傳者，而有電焉以達之，而十焉，而百焉，而千焉，而萬焉，而無量數焉，而耳界所不傳者傳之。又安知我之思想界中，必復無一物焉。而舉我思想界所不存者，忽若有以啟之，而十焉，百焉，千焉，萬焉，無量數焉。雖然，是亦輕信感通之謠耳。夫自有鏡以廣目界之所及，有電以拓耳界之所傳。未有鏡電之先，我之所見所聞者何在。卽有鏡電之後，我之所見所聞者又何在。曰自有鏡以感於色，耳有鼓以達於聲。然則我本無見，由色而見。我本無聞，由聲而聞。是其所感以爲色所達以爲聲者，乃幻色耳，幻聲耳。卽所謂十焉，百焉，千焉，萬焉，無量數焉，而有鏡以開之，有電以傳之者，又必幻色幻聲之萬無可疑者也。況

於我思想界所不存者，卽有一物焉，能達我思想界於其十焉，百焉，千焉，萬焉，無量數焉。又安知其十焉，百焉，千焉，萬焉，無量數焉者，非實我思想界之所存，而豈能於我思想界外，而別添一境焉。是乃猶其思想界中之幻者耳。倘非幻倫，我乃幻我。然則以我之所疑爲無始者，而遂曰無始可乎。以我所不能確指爲有始者，而遂曰無始可乎。然則有始之說，又將獨勝。

且我無問其有始無始，而既有倫矣，是亦我之倫也。我既不能自出於倫之外矣，是亦我倫之所當盡也。雖然，盡之必有其道。下此爲奴隸，反此爲盜賊。嗚呼，是可以盡天下之倫，而爲言德育者所必爭矣。

漢唐學論（續）

黃侃

自魏氏以來，訓釋儒言，頗變漢代經師拘守家法之習，一也。參以玄言，二也。受浮屠之漸染，三也。自下新義，四也。故經說紛紜，極於宋明，而實潛歸於魏晉。今舉其能下新義者，如下三書。

王氏之易，大抵自季長轉變，故亦以費易爲名。而明於庶物，察於人倫，殆突駕前人而上。是以六代與鄭並行。至唐遂蔚然獨在，非無因也。觀其易略例明象明爻諸篇，其思慮綢繆，秩然不紊，殆有非周末諸子僭僭者所可庶幾。即易注中推述人事治亂之由，如睽上九，履六三諸文，精密無比。不審其年早秀，何由照知事物如彼其明。信所謂天挺異質，不同常律者乎。

干氏之易，又與王氏異撰。雖遠本京房，世應游歸初無深義。然說序卦，有天地然後萬物生，則力駁老氏有物混成先天地生之說。至比王何之流，爲纒說殄行。說雜卦之末，不以反對次序之理，則與易終未濟之理吻合。此在當時，亦不失爲說經一大家也。

皇氏論語義疏，所集多晉末舊說。自來經生，持佛理以解儒書者，殆莫先於皇書也。其中所用名言，多由佛籍轉化。至宋人虛靈不昧等言語，又義疏之雲霧已。其說聖人無夢與鈞天，皆非本事，純由示現而爲。此直刺畫棺裏，唐突洩泗矣。然美言藉釋，終屬異書。

唐世學術中衰，而玄言才爲稀簡。當時恒言三教，實則皆無異觀。浮屠之倫，舍弘明自教持家宗外，殆無餘暇。其於和會衆說，自立門庭，有所未能。假令駁異於言，鮮立殊義，猶不敢已。今論唐世玄學，於此悉從刪略焉。

儒術在唐，凡有二類。一則抄撮義疏，不能自作精詣之言。其稍有異材者，若徐曠皆從沈重受業，不數日而舍去。乃曰，先生所說，皆紙上語耳。若與地較有所未見。相其論議，蓋有意於玄妙深微，惜書籍無傳，卒無以測其所謂之深淺。次如陸德明，本一經生，然資與道士劉進喜，浮屠慧乘，對講三教。隨方立義，編析其要。此則經儒亦非無能述玄理者。惜其言絕不傳流於後，今無述焉。

一則攻難先儒，自名其學。始王績以其兄通比仲尼，通做古作六經，又爲中說，以擬論語。當時不爲諸儒稱道，蓋學術初凋，而篤厚之風流，殆未能一旦泯絕也。武德時，王玄度注尚書毛詩，抵排孔鄭，幾立學官。開元時，行沖爲魏徵顏師作疏，小戴記，危遺廢斥。自是唐之儒業，亦漸變矣。故有嗾助趙匡陸淳說春秋，施士節說詩，仲

子陵袁絳章形章說禮，蔡廣成說易，強蒙說論語，皆自名其學說，詆斥舊聞，而名理甚疏。宋祁譏之曰，經且固，亦焉用苟攻前人爲也。

王通中說，蓋有善言，而多夸僞。卽其議論，猶是老生常談。流波及韓愈柳宗元劉禹錫呂溫之倫，文章華采邪優，而持論不可檢覈以形名之學。韓氏蓋嘗言性，然三品之說，出於漆雕開世碩公孫尼，而王充亦嘗祖述之，何名勝義乎。猥以虛言，上比孟荀，談何容易耶。

唐世治道家之學者，如王績牀頭，但有三玄，猶是晉來舊風。孫思邈亦僅以老莊爲說。其餘號稱道士之有學者，如吳筠司馬承禎，皆受學於潘師正。師正自言受陶弘景正一之法，是五斗米道也。筠承禎乃時述老莊微言，特自所發明者絕無耳。惟有張游朝通莊列，能爲象罔白馬證諸篇。蓋既精玄理，又擅辨學。此在唐世，真難能而可貴者。而風流歇絕，紹述無人，嗚夫。

大抵吾土哲學，多論人生觀，而少論世界觀。至世界成立，萬物由來，心行緣起，蓋渺論述。易中稍露萌芽，

其餘乘籍，並此句孽，亦不存焉。中古彌復簡略於此。莊子載冉有問孔子曰，未有天地，可知耶。孔子曰，可，古猶今也。此爲殊勝妙義。蓋窮詰世界根原，卽墮邪見。故中世玄理之家，於斯亦斬截葛藤焉。嘗謂外方哲學思精每過華土先賢。識大則不逮遠已。此中國哲學與外國哲學之別也。

漢唐之學，罕言理氣，而宋人則視爲口頭常語。中世哲學，既不迷宇宙之根原，而宋世如朱子，且有「天之上更有何物」之問。當時歎以爲奇妙。不知其思智之紛紜，議論之支離，正由於此。唐以前無是也。此中古哲學與近世哲學之別也。序致篇完

王陽明之直覺主義

黃建中

明代私淑象山而與陽明之學最爲相近者，別有二人焉。曰陳白沙，（名憲章）曰湛甘泉。（名若水）白沙靜中養出端倪，而去耳目之病。甘泉隨處體認天理，而標心學之名。白沙道學傳序云：學者不但求之書而求之吾心，察於

動靜有無之機，致養其在我者，而勿以聞見亂之。去耳目支離之用，全虛圓不測之神，一開卷盡得之矣。非得之書也，得自我者也。甘泉語錄云：吾所謂天理者，體認於心，卽心學也。天地古今宇宙內只同此一個心，豈有二乎。初學之與聖人，同此心，同此一個天理。按二子所言，皆類象山之說，蓋未始不主直覺也。特非若陽明之揭良知爲宗耳。陽明立言之大旨有三：曰心卽理，曰致良知，曰知行合一。其言曰：

心卽理也。天下又有心外之事，心外之理乎。（全書

一）

心卽理也。此心無私欲之蔽，卽是天理，不須外面添

一分。（同上）

心卽理也。若析心與理言之，恐亦未善。（同上）

晦庵謂「人之所以爲學者，心與理而已。」是其一分

一合之間，未免已啟學者心理爲二之弊。此後世所以

有專求本心，遂遺物理之患，正由不知心卽理耳。（同

上）

此心卽理之說也。又曰

夫子嘗曰：「蓋有不知而作之者，我無是也。」（中略）此言，正所以明德性之良知非由於聞見耳。若曰「多聞擇其善者而從之，多見而識之。」則是專求諸聞見之末，而已落在第二義矣。故曰知之次也。夫以見聞之知爲次，則所謂知之上者果安所指乎。夫子謂子貢曰：「賜也，汝以予爲多學而識之者歟，非也。予一以貫之。」一以貫之，非致其良知而何。（全書二）

良知不由見聞而有，而見聞莫非良知之用，故良知不滯於見聞，而亦不離於見聞。孔子云：「吾有知乎哉，無知也。」良知之外別無知矣。故致良知是學問大頭腦。（同上）

理無動者也。常知，常存，常主於理，卽不觀，不聞，無思，無爲，之謂也。（中略）觀聞思爲一於理，而未嘗有所觀聞思爲，卽是動而未嘗動也。（同上）

良知是天理之昭明靈覺處，故良知卽是天理，想是良知之發用。（同上）

良知即是天植靈根，自生生不息。（全書三）

良知者，即所謂是非之心，人皆有之，不待學而有，

不待慮而得。（全書八）

此致良知之說也。又曰：

未有知而不行者，知而不行，只是未知。（中略）大

學指個真知行與人看，說：「如好好色，如惡惡臭。」見

好色屬知。好好色屬行。只見那好色時已自好了，不是

見了後又立個心去好。聞惡臭屬知。惡惡臭屬行。只聞

那惡臭時已自惡了，不是聞了後別立個心去惡。（中略

）知是行的主意。行是知的工夫。知是行之始。行是知

之成。（全書一）

夫人必有欲食之心，然後知食。欲食之心即是意，即

是行之始矣。食味之美惡，必待入口而後知。豈有不待

入口而已先知食味之美惡者邪。必有欲行之心，然後知

路。欲行之心即是意，即是行之始矣。路歧之險夷，必

待身親履歷而後知。豈有不待身親履歷而已先知路歧之

險夷者邪。（全書二）

此知行合一之說也。夫良知，知也。致良知，行也。致吾心

之良知於事事物物，而事事物物皆得其理。則心即理也是

三說者，義實一貫也。第就所舉知行合一之例證言之：好

惡之心屬情。欲食欲行之心屬意。是知行合一者，即知情合

一，自與唯知主義有別也。顧陽明嘗謂：「知是心之本體

，意之本體。」（見全書一）「七情皆是良知之用。」（見全書三

）「而非以情意爲心之根本元素，而其所謂知行合一，亦實

以知攝行，非以行攝知。殆未可遽與今之情意主義，行動

主義，同日語焉。至云味待入口而後知，路待身歷而後知

，似頗涉及經驗。然亦不過舉所謂知之次者以破知先行後

之論，並非認此爲上知也。上知即良知，爲先天所固具，

不由見聞而有，不由思慮而得。思慮見聞，皆良知之用，

而非良知之本。蓋良知特本於理性耳。且陽明嘗答門弟子

知識不長進之問曰：「譬嬰兒在母腹時，只是純氣，有何

知識。出胎後方始能啼，既而後能笑，又既而後能識認其

父母兄弟，又既而後能立，能行，能持，能負。卒乃天下

之事無不可能。（中略）不是出胎日便講求推尋得來。故須

有個本原。」(全書一)然則所謂本原者，非理性乎。能啼，能笑，能立，能行，能持，能負，乃至能識認父母兄弟，皆良能也，亦良知也。良知即直覺，(Intuition)以知言，良能即本能，(Instinct)以行言，陽明之以良知咳良能，正猶柏格森之以直覺涵本能。此知行之所以合一也。

陽明門下善言良知者，莫如王畿錢德洪歐陽德羅汝芳諸氏。龍溪曰：

德性之知求諸己，所謂良知也。聞見之知緣於外，所謂知識也。(王龍溪全集水西同志會解)

良知者，不由學慮而得，德性之知求諸己也。知識者，由學慮而得，聞見之知資諸外也。(書濂源同志會約)

良知者，本心之明，不由學慮而得，先天之學也。知識則不能自信其心，未免假於多學億中之助，而已入於後天矣。(致知識略)

心之知一也，根於良則為德性之知，因於識則不免假於多學之助，此回賜之學所由以分也。果信得良知及時，則知識莫非良知之用，謂吾心原有本來知識，亦未為

不可。不明根因之故，沿習舊見，而遂以知識為良知，其謬奚啻千里而已哉。(答吳悟齋)

良知與知識，所爭只一字，皆不能外於知也。(中略)良知如明鏡之照物，妍媸黑白，自然能分別，未嘗有纖毫影子留於鏡體之中。識則未免在影子上起分別之心，有所凝滯揀擇，失却明鏡自然之照。(同上)

此言乎良知與知識之別也。南野曰：

某嘗聞知覺與良知名同而實異。凡知視，知聽，知言，知動，皆知覺也。而未必皆善。良知者，知惻隱，知羞惡，知恭敬，知是非，所謂本然之善也。(歐陽南野論學書)

天理者，良知之條理，良知者，天理之靈明。知覺不足以言之也。(同上)

惻隱羞惡恭敬是非之知不離乎視聽言動，而視聽言動未必皆得其惻隱羞惡之本然者。故就視聽言動而言，統謂之知覺，就其惻隱羞惡而言，乃見其所謂良者。知覺未可謂之性，未可謂之理。(同上)

此言乎良知與知覺之別也。緒山曰：

良知，天理，原非二義。以心之靈虛昭察而言，謂之知。以心之文理條析而言，謂之理。靈虛昭察，無事學慮自然而然，故謂之良。文理條析，無事學慮，自然而然而，故謂之天。（歐陽南野上甘泉書）

近溪曰：

善則博大於良。良則真實於善。善是成熟，得自人爲處多。而良是根原，出自天然處多。良字訓作易直。易也者，其感而遂通之輕妙處也，原不出於思量，直也者，其發而即之至迅速處也，原難與以人力所以良知謂之不慮，良能謂之不學，却是慮與學到不得的去處也。（羅

近溪疇壇直詮）

此言乎良知之界說也。良知既與知識有異，復與知覺有殊，不學不慮，自然而然，簡易直捷，輕妙迅速，蓋義與直覺正同矣。

英倫哲學家韋登伽 (H. Widdon Cart) 曰：「直覺者，

外乎知覺之法式，異乎智慧之對象，乃吾心對於本體之直

接領會而適如其真者也。知覺亦爲直接對於物象之認識，

似較推理爲近於直覺矣。然知覺爲時空所限，雜糅於概念而不純，複合乎覺塵 (The combined data of different senses) 而非一。而直覺不爾也。內省 (Introspection) 爲對於吾心動作之注意，似較知覺爲更近於直覺矣。然內省析一已心境爲種種固定之對象而加以觀察，名內省而實外觀而直覺適與之相反也。直覺之爲用，可藉同情而投入生命之內，使我與之爲一，因以識其流動之體。其見夫本體也，簡易不二，變動不居，未始凝爲概念，未始域於時空，其昭示於吾人者，非已然，非未然，乃現在之適然蓋分析法所得，皆過去者，未來者。直覺所得，則爲現在之本體。而現在亦僅爲過去未來間一綫間之界耳」 (The Philosophy of Change, ch. H, PP, 21, 22, 24, 28, 29, 33, 33.) 夫直覺之別於知覺內省，猶良知之別於知覺知識。而王錢二子均有良知現在之說，又與韋氏暗合。龍溪云：「先師提出良知二字，正指現在而言。」 (全集東遊會語) 見在則無將迎而一矣」 (語載明儒學案卷十二) 緒山云：

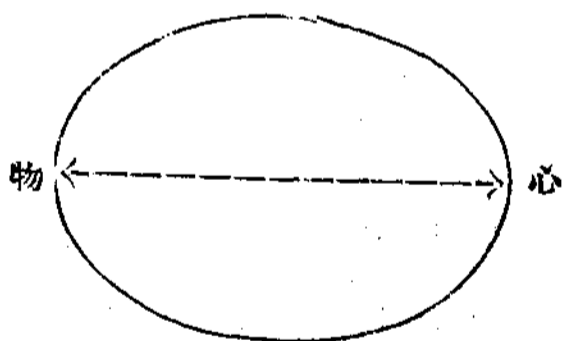
「格物之學，實良知現在功夫。先儒所謂過去，未來，徒放心耳。」（與陳南湖書）蓋良知不將過去，不迎未來，但理會現在。現在之良知，即現在之直覺，唯其為現在，斯其所以為易直也。此殆陽明所引而未發者歟。

自知識論之見地以言心物 丘景尼

心物相交。斯成經驗。一自此經驗出發之知識為本。以構成各種系統的知識。是即近代科學之精神也。至未與心相交之物。吾人固不能武斷之曰無。（如化學上未曾發見之元素。或今日人之知力尚不足以知之之物。）然以其迄未與吾人之心相接觸也。故縱有之。亦不能成為吾人之知識。既非知識。則其不足以入科學之域地也明矣。（此種之物。或可稱之曰純潔之物。以其迄未染有心之色彩也。）又純粹未曾與物相接觸之心。（世固無此種之心。）其心既與物無關。則必心無一物。既心無一物。則經驗亦無從生。無經驗自無知識。無知識又烏足以言科學。

上述如不謬。則所謂凡吾人可稱之為知識為科學者。莫

不我此心物二者之合成物。自毋待言。換言之。心之與物。乃一切知識之二面。本為一物。可相成而不可相離者也。申言之。亦即一切科學所研究者。均以此合成物為基礎。至所以有各種不同之科學者。僅其觀察之方向不同已耳。換言之。亦即吾人立足點之不同已耳。如圖。設其為一



此橢圓形係圖之代表知識全體之範圍者

立體。則自心之一端。視之為心理學。自物之一端視之。為天文物理等自然科學。是吾人仍就自然方面之見地以分析（或選擇）此種種之知識也。今苟加以一價值觀念（如真美善等）之見地焉。則又為哲學論理學美學倫理學等科學

矣。然吾人雖自心之一端以爲觀察。仍不能捨去其背後之物。自物之一端視之。亦未嘗可捨去其背後之心。是亦就邏輯上形式與資料之關係。二者中抽去資料即爲形式。捨却形式即爲資料。初不僅取一方也。至純粹之形式與純粹之資料。本非知識以內之事物。是亦猶純粹之心與純粹之物。爲知識以外之事物者正同。蓋此種之心與物。即所謂知識之限界觀念者是也。

至心物二者相交之時。其所得之知識。果屬妥當與否。是又另爲一種專門之學。知識論之所討論者。即此種之問題是已。若科學者。則已假定此二者所得之結果爲妥當。(最少亦須假定其爲妥當。而後科學始得有可能性。)(乃從其一方(或選擇同種類之事物)以組織一獨立之科學。是正如觀察立體之物。因其立足之點(即方面)不同。其映入眼簾者(注意之點)亦有以異。其所注意之點爲何物。即係何種之科學。而科學與哲學不同之點。亦即由此以分矣。

蓋哲學者。不僅自心之一端以爲出發。(並未捨去他面

哲學月刊 自知識論之見地以言心物

之物。)(且以價值的觀念爲主。(或主動之方面爲主。))以統言知識之全體。故最後所討論者。悉歸於其善以至於信仰種種之問題。(至於心理學。則僅以經驗成果之心之一方以爲觀察。而無價值觀念以爲之參入者。故心理學爲一種科學。)(至於科學。則價值觀念爲不必要之部分。其所論者僅經驗成果之一面而已。(至價值觀念爲何物。當另文論之。))

此經驗之成果。以他辭代之。即實在(或事實)是已。故現代科學所討論之實在。已非實在之本體問題。因本體即爲上述純粹之物。已不在知識之內。當不得成爲科學。於心亦然。是則今日哲學之所討論者。當非昔日純粹之心的問題。自毋待言。

據此。則此種意味之實在。宇宙中只有一個。而哲學科學等所討論者。祇其一部。其全體即科學之全體也。(哲學雖係討論全體。然仍不外爲一種價值的見地。故哲學在全體之科學中仍爲一平民也。))

然則。本體與純粹之物二詞。仰有以異乎。曰。自知

識之價值。殆相同也。以其均不能稱之爲知識也。其相異者。則僅一爲知識之限界概念。一爲未入知識之範圍者已耳。

自我主義的人生觀

康寬化

自從梁任公先生發表了他的歐游心影錄說「純機械的純物質的人生」觀，「造成了搶麵包吃的社會，使人生沒有一毫意味，使人類沒有一毫價值，曾掀動了國內思想界空前的大波浪，引起了名人學者們一次科學與人生觀的「混戰」——正如胡適之先生說的，「混戰」而已矣，除了吳稚暉先生做了一篇「一個新信仰的宇宙觀與人生觀」一文外，其餘的都走入了歧途，去爭論什麼科學能不能解決人生問題，至於要怎樣才是有意味有價值的人生？却沒有討論到，這實在是很可惜的一件事。令我不免要感覺一種失望的惆悵——後來也許是因爲軍閥們「混戰」的結果，弄得人民生活不安，思想界也就無形中沉寂下去了。在這種混亂的社會裡，在這種思想分歧的時代，像我這樣盲目的

青年，的確不免要「陷入懷疑沉悶畏懼的境界」中，好像失了羅針的海船遇着風霧似的，令我有「不知前途怎生是好」之感。我處在這種懷疑沉悶畏懼悲觀的境界中，我不能不一面咬着我搶來的——不，我父親替我搶來的乾麵包。一面運用我這愚笨的腦筋，淺薄的學識，簡單的經驗來想一想人生究竟是什麼？要怎麼生活才是有意味有價值？我應該怎樣生活下去？下面所寫的不過是我咬着我父親替我搶來的麵包時所想得的結果。自然不能說是對，更不是故意的想同什麼人挑戰。因爲要同別人挑戰，先必須要充足自己的實力，自己要有精密的思想，堅確不移的一貫的主張，我這幼稚的腦筋所想得的結果，自然幼稚得很，當不住學者的一拳一脚。如果海內明達之士，看到有不對的地方，肯賜筆一挑，把我刺下馬來，這是小子所歡迎而且感激的。小子藉此得以看看別人的筆法，廣廣自己的見識，增加自己的經驗。所謂拋磚引玉，正是指這樣而言的罷？

我們常常聽到這樣的呼聲：「人生是痛苦的結晶」。

人生既然是痛苦的，人們爲什麼還要生？爲什麼非到萬不得已時不會死呢？我的回答是：人類有求生的慾望。非但人類如是，凡自然界裏的各個有機體皆如是。這種慾望是依着自然法則由本能的衝動而發生的。這種衝動給我們以一種生的熱力，使我們努力奮鬥以這種慾望的滿足，等到這種慾望滿足了，我們就覺得很快樂，很有意味，很幸福的。所以我們要生活，是要求幸福的。這「求幸福」三字幾乎成了全人類活動的共同目標。因爲本能的衝動是不停止的，所以我們的慾望也是無限制的，所求的幸福也是無窮盡的，我們要滿足這無限制的慾望，求得這最大的幸福，所以我們時時刻刻想生活下去，我敢担保，我們的子孫也想生活下去，人類全體也想生活下去。活下去，活下去，活到於億萬年。

上面說過，我們的生的慾望，是由本能的衝動而生的。但是我們的本能，却是渾然的一個，中國古來名之曰性。○（如食色性也。惻隱之心等等亦性也。）不過他衝動時所趨向的方面不同，我們遂各異其名。譬如一個嬰兒生下

來，他肚子餓了，他知道要吃，這是他的本能向求食這方面的衝動；他身上冷了，他知道要衣，這是他的本能向求衣這方面的衝動；他看見這光怪陸離的世界，有在空中飛翔的，有在地上行走的，有站在地上不動的樹木，有紅的花，有綠的草，有白雲，有流水，有月亮，有星光，他畢竟現出驚異的目光，睜着他的小眼睛呆看，這是他的本能向好奇這方面的衝動；他捉到一個蝴蝶，要故意把牠的翅勝撕開，放在地上，看他會飛不會，這是他的本能向求知這方面的衝動；他看到一張紅紙或一朵紅花，他心裏便覺得悅很怡，你叫他不要看，他心裏便覺得不舒服，這是他的本能向「審美」這方面的衝動；他稍爲大了時，他和別的孩子，拾本些磚塊瓦礫，造一個小房子或疊成一座小塔，這是他的本能向「創造」這方面的衝動；你如果對他說，你和某人賽跑，看看誰跑得快，他非拚命的提起他的小腿，奮勇的向前奔馳，想跑在某人前面不可，這是他的本能向好勝這方面的衝動；他被別人欺侮了，或者受了委屈的時候，他便哭着，跑到他的母親面前去，說某人打我某人罵

我，等到得着了牠的母親的安慰之後，他便擦着眼淚，啾啾啾地吐幾口冤氣，心裏便覺得很舒服，很暢快；有時他看到一隻狗或一隻貓受了傷，在地上輾轉地哀鳴，他心裏便覺得很難受，用手指給我們看，說狗在哭，貓在哭，這是他的本能向「同情」這方面的衝動；他到後來長大了時，他曾「慕少艾」（假若他是男的）他知道求偶，像鴉鵂在河邊的洲上發那關關的聲音一樣，這是他的本能向生殖這方面的衝動；這本能的衝動表現於外時雖然不同，其實却是渾然的一個。並無心靈與肉體之分。心理的活動，就是生理的活動。我總而名之曰：生的本能的活動而矣。好像一個百靈鳥一樣，牠會覓食，牠有羽毛以代替牠的衣裳，（可惜我們的毛被自然退化了，不然，我們到也免得穿衣裳的麻煩。）牠會營巢，（不過牠營造的本能，沒有我們那麼進步，會造幾十層樓的洋房子。）牠會呼偶，（像我們會做情詩寄給戀人一樣。野蠻一點的人類，僅僅會唱山歌去引誘對方。）以蕃殖他的子孫。（牠也認為不孝有三，無後為大呀！）有時對着這清新的早日，晴朗的蒼空，還要像我們

的詩人一樣，歌唱幾聲呢。

因為本能的衝動所趨向的方面不同，比百靈鳥的要進化得多，複雜得多，所以造成了這個五花八門的社會，烘烘烈烈的文明世界，趨向求知這方面的，便向求知這方面去追求，想滿足這無限制的求知慾，結果成為科學家哲學家了。趨向審美這方面的，便向審美這方面去追求，想滿足這無限制的審美慾，結果成為美術家了。趨向同情這方面的，便向同情這方面去追求，想滿足這無限制的同情慾，結果成為捨身救世的宗教家革命家了。所謂科學家也，哲學家也，藝術家也，宗教家也，革命家也，文學家也，創造家也，以及詩人，學者，工人，農夫，蓋世的英雄，絕代的美人，無非是要滿足他之由本能的衝動而生的慾望，自動的發展他的本能。這慾望的滿足，即是自我的滿足，本能物發展，即是自我的發展，本能的表現，即是自我的表現。本能的完成，即是自我的完成。這樣的生活是有意味的，有價值的，是藝術的，是幸福的。耶穌負着十字架去替人們贖罪，釋加牟尼為解除人生的苦惱而逃到

菩提樹下去修行，列寧孫中山爲求人民的幸福而出生入死的革命，在常人看來，認爲很痛苦的，在他們憔悴愁苦的臉上，却現着滿足的微笑。一條直線，一個圓圈，幾粒微小的點子，在常人的眼中看來，直線而已矣，圓圈而已矣，點子而已矣，在數學家的眼中看來，却認爲有無窮的道理，在畫家的眼中看來，却認爲有均勻和諧的韻律。一片落花，一枝衰草，一曲流水，在常人看來，落花而已矣，衰草而已矣，流水而已矣，在詩人的眼中看來，却認爲有無限的情趣。一塊石頭，一根枯骨，一枝樹木，在常人的眼中看來，石頭而已矣，枯骨而已矣，樹木而已矣，在化學家的眼中看來，却知道是多少原質構成的，科學家在顯微鏡下看原子的活動，天文學家在天文台上看星球的週轉，革命家在民衆面前宣傳他的主義，農夫聊着烟桿在田裏培植他的禾苗，猶之乎詩人藝術家賞鑑大自然的景物一樣的有趣。

「自我」的表現與發展，固然因爲各人先天的遺傳與後天的環境的不同而異，然而因爲生理上的大同小異，與同

是生長在地面上，同是受着自然律的支配，所見所聞所接觸的同是這自然界的景物，同是這擾攘變幻的社會，他的活動，無形中却含有普遍性，無形中社會化了，所以自我的活動，同時是社會的活動，小我的活動，同時是大我的活動，其間是可合而不可分的，是互爲因果，相反相成的。爲滿足自我的慾望而追求，結果滿足了社會的慾望；爲滿足社會的慾望，向物質這方面去追求，結果必定要跑到精神這方面來；爲滿足精神的慾望，向精神這方面去追求，結果必定要達到物質這方面去。我爲滿足我求知的慾望，向求知這方面去追求，結果發明了一種真理，這種真理滿足了我的求知慾，同時也滿足了社會上人的求知慾，這是社會自我化；別人爲滿足他的求知慾，向求知這方面去追求，發明了許多的真理，這種真理滿足了他的求知慾，同時也滿足了我的求知慾。這是自我社會化了上古的人是茹毛飲血，現在的人吃煮熟了的還不滿意，還要加上許多香料去調和一下；上古的人坐的是粗笨的單輪車，一根木做成的船，現在的人坐驛車與帆船還不滿意，還要坐汽車火

車汽船飛機，又好看，又輕便，這是物質精神化，同時也是精神物質化，什麼是個人主義？什麼是社會主義？什麼是物質文明？什麼是精神文明？我不知道他的分野處在什麼地方。我僅僅知道是由自我的活動所表現的結果。

人類的活動是這樣，大自然內的各個有機體的活動也是這樣。都受着自然律的支配，自動的在那裏表現他自己，挑花的紅艷，楊柳的碧綠，鳥的歌唱，蝶的飛舞，孔雀羽毛的綺麗，蜜蜂營巢的精緻，這些都是他們自我的表現。我們與牠們沒有性質的不同，只有程度的差異，精粗美醜（比較的）之分而矣，同是在自然的旅途上向着「真」「美」「善」的目標前進，等到達到了這個目標，這就是宇宙的完成。這就是無上的幸福的境界。

人類現在不過是自然進化的旅途中前進的一種生物，離這無上的幸福的境界不知要差幾萬萬里。本能的進化，還不會到「真」「美」「善」的地步。自然不免有一點獸性的表現，自然不免有這「搶麵包吃」的社會發生，自然不免有「人生是痛苦的」呼聲。如果你要開倒車，回到

茹毛飲血的世代去，事實上不可能。如果你要向獸性這方面去發展，滿足你的獸慾，「自然」不讓你這樣，社會不容你這樣。你會自取於滅亡。像帝國主義資本家一樣的滅亡，我們已經知道用教育的方法以促進本能的進化，使他漸漸的不會向壞的這方面發展，你得要努力，跟着自然前進。如果你想避免這種痛苦，逃脫這種境界，那麼最好的方法莫過於死。說到死，你或者又有點捨不得，這種生的本能的衝動，會在你的眼前現出一線的曙光，你看見了這一線的曙光，你的愁苦的臉上，登時會現出「有希望」的微笑。即使你就捨得死罷，你死了你又何曾逃脫這種境界？你的身體上的各種原質，仍然會被別的有機體吸收過去替自然做他未完的工作，直到宇宙完成為止

一九二七，五，二九夜。

人格主義的教育

俞民新

我們研究教育哲學的人，對於教育上所應確定的主張及教育上所應採取的方針，究須如何？這實在是一個極重要的問題。自古迄今，教育家的主張及所採用的方針，固因時代，各有不同；但現在因時勢之要求，我以為「人格主義的教育」是最需要而且最適當了。

要講人格主義的教育，則什麼是「人格」？不得不先詳細解釋一下。「人格」(Personality) 兩字，在普通言語中本是老生常談，但是要將他下一準確的定義，確是很容易，就普通言語來講，乃有數種意義，其界說亦各不相同，茲分別述之如下：

- (一) 生理學上的人格——體格健全，生理機能，無一缺乏，有為人之資格者。
- (二) 心理學上的人格——能適應外來或內發的刺激，發出相當的適應，可以順應事變，使己體適於生存。
- (三) 法律上的人格——身心健全，非幼，非老，非

病，所有行為，能負法律上之責任，有行為能力者。此外又有由各個人組合的團體，亦可由法律賦予以人格，如國會，學校，公司……等。

(四) 倫理學上的人格——以自覺為基礎，由心力發展，成為理性，根據先天本能，加以後天經驗，認識「自我」的存在，擴充意識的範圍。明白四肢五官筋骨臟腑，非人生全體，乃「自我」存在的預備條件；明白一切行為，必以表示「自我」的價值為依據，而後可以顯出人生意義。決意是我的決意，自由是我的自由，這就是我自己活動的人格。(參看江恒源倫理學概論)

人格的界說，既已明白，我們教育上所講的人格，本以廣義的人格，較為適當，但近來一般人對於倫理上的人格，喪失殆盡，因時勢之需要，今乃特意趨重並擴張倫理上的人格，故茲篇所論，自以倫理上的人格為重心了。所謂「人格主義的教育」，即以人格為主，作教育之準則，謀教育上的實施，免去一般盲目的教育，以達到完整高尚

的人格為標的。致人格教育之發生，在十九世紀早已有人提倡了。十九世紀國家主義盛行，國家為謀生存發達計，不得不要求精神統一的國民教育，而其弊趨重同一鑄型的教育。那時以國家社會之力，融化個人之性，將人看作國家社會利用的器械，因此天才個性，不免壓迫，所以就有人反抗上述主張而發生人格教育的思潮。又十九世紀因物質科學，進步迅速，宇宙萬物，都想拿物質的科學來解釋，以人的精神，亦係原素構成；精神的微妙現象，亦不過由身體上神經作用而發生。重視物質生活，蔑視精神生活，遂致引起對於上述思潮的反抗，以精神生活為主，來統一物質生活，這就是人格教育學說的發端。那時所謂人格主義的教育，是根據新理想主義 (New Idealism) 的世界觀和人生觀而成立的。詳晰言之，就是包含有下列四種新理想主義的教育主張。

A 人類的進化程度，並不一定高於別的動物，因有人類獨自的價值和威權，就是有靈的人格。

B 因為人類的本質如此，所以人類精神，並不支配於支

配自然界的自然法，有自由的作用，營精神的生活。
C 人類的精神作用，極其微妙，潛伏內部，有創造新事物，建設新世界的活動力。

D, 因為人有人格，他自身就有目的，並非為別方便就是為人格的存在實現。

新理想主義的人格教育之主張，尚有左列幾個要點：

(1) 人不可視為國家社會的方便，如同機器一般，所以人格教育，是特別尊重自我與個性。

(2) 教育不僅「知」，而且須鍛鍊「情意的人格」。轉知教授和鍊情意教授，都是重要；後者比較更加重要。換言之，不僅做一個能知不能行的人，要做一個有一定信念和理想能實現的堅實意志之人。

(3) 教授時不偏於知的教授和科學的教授，又須重性的陶冶。藝時的教授，雖亦重視學生的活動性，但對於訓練，則重客觀的教導，常任從外部而施以他律的訓練，此實乖乎教育訓練的本旨。放訓練當訴諸兒童的活動性與自治性，基於自由意志，使之足以自律的

服從。

(4) 教師須有強大的人格感化力。又當以自己人格之力，注入到被教者的本性上，由此而完成他們的人格。以教育者的人格，為教育方法之中心；以陶冶學生人格，為教育的主要目的。

(5) 欲助長精神生活之實現，及人格教育之實行，則不可不要求社會制度的改良和家庭學校國家之協同努力。(參看教育叢刊)

歐洲各國，主張人格主義的教育者，其人甚多。可為是說之代表者，即德人歐根 Eucken 之弟子布特蓋斯底納福司泰林特等。其學說雖大體一致，亦間有出入，茲復據教育叢刊所載，撮述其大概如次：

A. 布特 Gerhard Bude 布氏根據新理想之哲學，建設人格的教育學。他著「根據歐根哲學建設中等學校」教育理想之變遷「近時教育問題」新教育與舊教育」等書。他底學說的要點，就是說人格是精神的自我，並非感覺的自我，與個性有點不同。涵養這種人格

，是教育的目的。人格教育學與以感覺自我與個性為目的之個人教育學不同，而且與奈多泊以理想的社會為目的之社會教育學亦不同。其特建人格教育學者，以教育之目的，在乎人格陶冶與精神生活之實現。

B. 蓋期底納 Kestner 蓋氏底學說，可從「精神生活之要求的社會制度及教育制度」一書中，見其大概。他主張以精神生活為教育目的之理由，是說：社會的教育家倍格孟 Bergmann 這輩人，主張價值是不存於人，在與外界交涉之中；這是僅以經驗的事實為基礎，是謬誤的說法。價值可以徵於個人人格的世界的事業而明。寧可說是存於人，存於精神生活的精神創作。社會的教育學者，重視經驗和社會，開展真正的自我，企圖精神發達。因為現代物質的文明損失，自由的人格，所以教育目的，彼當注重精神生活，使兒童的人格，兒童內的生活向上發展。這是他主張人格教育學說的大要。

C. 福司泰 F. W. Foerster 福氏唱哲學的人格教育，依人

格的陶冶，達國家公民教育的目的。他說授與抽象的知識之方法是不行的。寧可依着具體的情意陶冶（就是品性陶冶）。他品性陶冶的問題，為心理學的研究，以此為中心而建設人格教育學。但是品性陶冶怎樣可行呢？我們可以看他的論道德教授的方法。他說：如主知主義者授與倫理的知識，效力極微；宜授與適切兒童的談話，以陶冶情意，更為有效。又與行動習慣教育相關聯，使他經驗道德生活。既以品性陶冶為中心，對於教材選擇，自以人格陶冶為出發點了。

D, 林特 E. Linde 林氏底根本思想，就在他所著的「萬物與精神」一書。他說：人的本質，可分物質與精神兩方面；這兩方互相連結，以為生活。但是精神居於高位，物質居於低位；若使居於高位的精神，能統一居於低位的物質，則人的生活，必因之而進化。不然，精神受物質的壓迫，則人的生活，必因之而墮落。所以發展人的精神，以統一其物質生活，就是使人生發展進步。林氏本此意旨，就著了一部「人格的教育

學」，竭力發揮教育上陶冶精神的必要。又著「現代教育上的爭論」，詳述人格的內容；他說理想的人格，看四種要素：第一熱誠情感，第二個性顯明，第三創造敏捷，第四操守鞏固。所謂熱誠情感者，是說關於感情的作用。這感情作用，是人格的一要素。本此感情作用，如對於正善愛好之情烈；則遇著正善之事，必堅持實行。他方面如對於邪惡憎惡之情烈；則遇著邪惡之事，亦必竭力排斥。所謂個性顯明者，是指各人不同的性質而言。個性亦人格要素之一。個性愈顯明，則人格愈確實。所謂創造敏捷者，是說有人格的人，須有發明新理及創造事業的能力。又對於各種事物觀察判斷之力敏銳，所以創造改良的動作表示於外。所謂操守鞏固者，是說無論對己對人，皆持有一種堅忍確信的態度，以處置事理。對己如此，所以能克己制慾，不為衝動所迷。對人如此，所以能遵守正義人道，不為物欲所蔽。能如此始可稱為完全的人格。綜上諸說，可以知道人格的內容外表與人的重要了。

質言之，個人須有「自我」的認識，人格就是「自我」的實現。我們平常對於自己的行為，應負道德上的責任，就是因為「我為我的行為原因。」我何在？在於我的人格；人格乃於行為最高的目的。人之所以為人，就在人格的存在。各人保護自己物質的肉體，是因為能達到人格目的。各人有保持生存的欲望，同時並要求其滿足，亦是因為能達到人格目的。世有自戕其身，以救人羣者，是因為重視人格，以人格為目的，所以肯輕生。又有自節其欲望，

屏除物欲者，亦是因為重視人格，以人格為目的，所以才無寡欲。又依人格之原則而言，是一律平等的。在積極一方面說，一已既具有高尚的人格，同時還要求其他一切的人格的高尚；所謂：「己欲立而立人，己欲達而達人。」在消極一方面說，各人對於一己的人格，固不容輕侮，同時對於他人的人格，還要和我自己人格一樣的尊重；所謂：「己所不欲，勿施於人。」至於人格的程度，則是隨時代的文明與個人的智識而進化不已的（文化的演進與智識的增高，乃以教育為樞紐）保存個人肉體，用以保存人格，

這是人格的最低級。愛惜名譽，遵守法律，順從習慣，以求一己行為，適合於現代生活的社會，是為人格的低級。尊重個人理性；發展羣己交互的利益，不僅求一己人格的發展，還須尊重他人人格，此為人格的高級。比較利害輕重，明白道德價值，以死報國，以身殉道，此為人格的最高級。（引江恒源語）就人類全體以觀，智慧文野，既是不齊；意志自由的程度，又不一致；所以人格的高低，廣狹，大小，自然亦就各不相同了！

竊觀中國底教育，現在雖未能達到普及的境地，但自新教育實施以來，業已很久了。教育的狀況，固是頗受政局的影響，苟延殘喘，愈趨愈下；但是在受過陶冶，以及德，智，體，美，羣，五育實地受過訓練的人，對於家庭，社會，國家，和他自體的個人，並不見有什麼好的效果，這究竟是什麼緣故？近來研究教育的人，都說其原因非一，而各人的議論，亦彼此不同。但我以為實施教育的人，沒有確定的主張，以及沒有懸擬標目作為教育上實施的方針，學校徒具有外表的形式，不能講求內部精神方面

切實訓練的工夫，這是教育不得好效果最大的主因。當知教育是一件極難的事，如專講虛表，不求實際，自己沒有確定的目標，一味作他人的盲徒，那是絕對不會成功的。

試問現在受過教育自命為智識階級的人，一切行為，其能認識自我存在者，能有幾人？能明白人格價值者，能有幾人？又能有如林特所謂熱誠情感，遇正善之事，堅持實行；遇邪惡之事，竭力排斥者，又能有幾人？至操守鞏固，對己能克己制慾，不為衝動所述；對人能遵守正義人道，不為物欲所蔽者，更能有幾人？非徒不能如是，有時適得其反。受過教育的人的作惡，甚於未受教育的人；有知識的人為害，遠勝於無智識的愚民。普通紳士先生之輩（銀樣蠟槍頭的教師在內）以及一般鬆士，在學校的時候，滿口「仁義道德」，「禮義廉恥」，及一出了學校的門牆，便是叛倫失常，不顧一切，污漫邪淫，任性縱欲，諂諛阿世，搖尾乞憐，卑鄙醜態，無所不為。「好色而不好德」「見利而不思義」，這是以為極普通極應當的平常事了。馴至今日，愈演愈壞，教育情形，不堪聞問，尙有那

個還來注意自我的價值與人格的尊嚴呢！其甚者，竟有承認無所謂「人格」。常見一般受過高等教育的人，一旦脫離學校，到了社會，只要有官可謀，有財可得，則雖道德律所不許，法律上所不容的行動，亦肯與為，恬不知恥，役身賣國，在所不問。至於意志的剝奪，自我的喪失，人格的破產，名譽的掃地，似乎可以絲毫不必介意；在他主觀者看來，竟亦似乎照例無介意的必要了。一般士庶，既已如此，則官僚的賣官鬻爵，貪贓枉法，似亦成為慣例。其餘大軍閥，大財閥，大學閥等，則更不知什麼是人格，更無什麼人格可講了。但不知一個人的人生，弄到個人的人格，既不存在，則其人生，尙何價值之可言？嚴格言之，實在早已失去人生的意味了！以受過教育陶冶和實地訓練的人，不能保持自己的人格尊嚴與高貴；則未受教育者，自亦無怪其人格墮落了。以神聖的教育功能，而得如此惡劣的效果；實與教育的原理，完全相反；所以每每使教育者長資嗟嘆灰心不止呢！

教育的目的，本是「教人學做人，學做現代人」。（梁

任公語）現在教育的現象，既是每况愈下；教育的功能，亦表示失其效用。則現今當察其病之所在，痛下鍼砭，力反舊習，興利補弊，亟圖挽救。速將從前的假面具取下，紙糊老虎，一指可以觸破。學校知的教授以外，其德育上的陶冶，自當以提倡「人我主義的教育」為必要為急務了。在小學時代的教育，教育者即當以人格主義，作道德上教育的標的，謀兒童品性切實的陶冶，使兒童知道人格的價值與高貴，其餘如中學時代大學時代的教育，與社會接觸愈近，則人格主義的教育，自然更加重要了。教育者能以人格主義，使學生在校的時候，確定倫理上作學的基础，日常作實地的訓練，各人認識「自我」的存在，明白人格的偉大與尊嚴，耳目濡染，認真訓練，照確定的主張實施，照預定的方針進行，則久而久之，學生自可由教育陶冶的工夫，養成高尚完整的人格與永久存着這「保持人格」的觀念。使受過新教育的新青年，將來到社會上服務，個個都能尊重自我高貴的人格，處處都能表示自己人格的尊嚴，則由此人格完整的青年，逐漸演進而可得到高尚純潔之社

會的定現，那庶不負教育的牌號與教育的本旨了，道德的價值，可以從此增高；神聖的教育事業，亦就可以由此顯其功能的偉大了！

與弟子徐英論學書

林 損

澄字吾弟左右。承詢養生主一章。非人之指，似為老聃無疑。惟文如海本，南華經，非人作非至人，義似較圓融耳。世雖以老莊並稱，而莊子所詣，與老子頗異。觀天下篇所論自明。老子言養生衛生。而莊子言養生主。達生，言外死生，言入於不死不生。老子言深根固柢，長生久視之道，而莊子譏吹噓呼吸吐故納新之壽，而思不導引而壽之人。此尤其彰彰者。吾弟試取老子書與莊子養生主達生刻意三篇，比類觀之，亦大略可觀也。且莊子即學老子，亦不妨借此為說。老聃之死不死，無可考。秦失之有無其人，不可知。以不可知之人，論無可考之事，乃所謂寓言也。莊子自序其書，寓言居十之九，十九之中，又復多謔悠之說，參差其詞，而自處於不譴是非之地。故時或借盜跖以誣孔子。亦時或借秦失以譏老子。而莊子之一己以無與焉。知盜跖之說，非即莊子之說，則秦失之說，亦非即莊

子之說可知矣。此章大旨，似在來時去順，安時而處順數語。古有懸數語以索解者，即爲帝之懸解。其餘之膠膠擾之者，皆可不論。鄙意如此，吾弟以爲如何。介石先生諸子通誼，尙未付梓。蓋以此邦之總務者，亦猶我大夫崔子也。此達，并問。

日社 損手啟。三月十四日

或本分三層說之，以彼其所以會之之彼字，指老子。以不韜而言不韜哭而哭二語，爲秦失自指。古而與如通，言已雖不哭，猶哭也。以是遁天倍情之是字指哭者。亦有味。幸細參之。又及

作書竟，忽得異解。竊謂通章皆贊語耳。（應帝王首章語，大宗師全篇，皆此旨。）非人者，出乎人而入乎非人也。遁天，即遁天之刑。孔子（德充符叔山無趾章），天刑之不可解。老子能遁天之刑。即懸解矣。倍情者，不宥於情也。（德充符末章，）皆道家之精旨。以此直贊老臚。文意甚順。吾弟以爲何如。又及

哲學浪紀

徐英

莊子曰「吾所謂無情者，言人之不以好惡內傷其身。常因自然而不益生也。」（德充符）夫不以好惡內傷其身，斯天下之至情也。蓋其所愛者深，故其所養者厚也。人類智慧愈高，其自私之慾望亦愈高。且智慧常有限

，而慾無涯，所慾不可得，即形於夢寐，託諸鬼神。（古代神話亦人生之夢耳）自私之理想永無實現之一日，則自私之心靈永無寧靜之一日。人生亦苦哉。苦至無可如何，轉以不得已而已之心情自慰，謂爲樂天知命。實則天既無可樂，命亦不可知，惟有隨大化而自轉耳。是知悲苦者其厭世之義淺，樂天者其厭世之義深。

墨子大取篇云「義厚親，不稱，而類行。」（或斥儒家語也。近人云「墨家之厚，係以稱行之。儒家之厚，係以類行之。……何謂稱行（稱讀去聲副也）言其人與天下關係正大，足以副我之厚愛而後厚愛之，是爲稱行」（見哲學雜誌第七期）夫愛者情之所感也，猶然而計算其厚薄以爲施愛之標準。是以愛從感情中移入理智中，從精神中移入物質中，愛不愛亦如機械之動作，尙何人生意義與價值之可言哉？墨學之絕，不亦宜乎。

墨子兼愛以爲「視人之室若其室，視人之身若其身，誰賊。」皮視之，公矣，仁矣。實則諱乎天理人情而不可通。夫人我親疏之分，出自天然，遞相反覆，究屬違心。又曰「吾不識孝子之爲親度者，亦欲人愛利其親歟？」是以愛人之親爲交易地步，騙仁義之道，入商賈之流，天性喪盡，何愛足云？墨子之道，自取其亡。

孟子曰「老吾老」以及「人之老，幼吾幼」以及「人之幼。」自然之勢，萬劫莫移。

樸社出版經理部出版書目

古史辨第一冊 四版 (顧頡剛著)

甲種實價二元四角
乙種實價一元八角
丙種實價一元二角

西行日記 (陳萬里著)

實價八角

憶 (小詩集，俞平伯著)

實價一元

溫德米爾夫人的扇子 (潘家洵譯)

甲種實價五角
乙種實價三角五分

中國文學概論 (陳彬蘇譯)

實價二角五分

人間詞話 再版 (王國維著)

實價二角

戴氏三種 (戴震著)

實價二角五分

浮生六記 五版 (沈復著)

實價二角五分

初日樓少作 (嚴既澄著，俞平伯標點)

定價四角

斃須 (李青崖譯)

定價一元

劍鞘 (葉紹鈞俞平伯著)

定價一元

諸子辨 再版訂正 (宋濂著)

實價二角五分

燈花仙子 (孟堯松著)

實價六角

社會學上之文化論 (孫本文著)

定價五角

玉君 (現代叢書之一楊振聲著)

定價五角

三訂國學用書撰要 (李笠著)

定價五角

達爾文以後生物學上諸大問題 (周太玄譯)

實價五角

陶庵夢憶 (明張岱著，俞平伯標點)

實價五角

哲學評論 (尙志學會編)

全年六冊
每冊另售

國學月報 (述學社編)

全年十二冊
每冊另售

歡迎外埠直接函購及同業批發

北京景山東街十七號

版權所有

編輯者 哲學月刊社

總發行所 中國大學出版部

印刷者 中華印字館

寄售處

北京各大學號房
及各書社
外埠各大書店

郵費	定價			
	每本	零售	半年	全年
國內及日本	銅元十六枚	大洋五分	大洋二角	大洋四角
寄售各國	每本	大洋四分	大洋一角	大洋四分

定閱費須先惠以郵票代洋作九五折但一分及半分爲限

- ▲廣告價目▲
- ▲另有詳章▲
- ▲如蒙惠顧▲
- ▲即行奉告▲

哲學社廣告

本社哲學雜誌第九期業已出版內容目錄如次
知不可而為主義知不可而安主義與盡義安命主義

周敦頤哲學

科學與玄學

柏拉圖哲學路述

井上圓了之哲學新案

新理想主義與新實在主義

國家倫理與世界倫理

傅康

吳長生

徐旭生

丁長松

馮友蘭

傅蘭

王幼年

趙福順

黃建中

黃建中

每冊定價大洋五分

北京宣外

北京楊梅竹斜街中間

電話南局一六七三號

哲學評論社廣告

第一卷 第一期 要目

因果律與數理

Prolegomena

道德價值之相對與絕對

大乘佛教之發展

郭象的哲學

完形心理學

惟心哲學

張東蓀

金岳森

黃建中

許地山

馮友蘭

謝循初

羅菊農

編輯者 北京尚志學會
出版者 北京景山東街十七號
發行者 樸社出版經理部

六書

中國國學叢書第一種

定價三角

總發行處 中國大學出版部

陳啓彤先生著

墨經解故

晨光社叢書第一種

伍非百先生著

定價一元特價五角書存無多購者從速
總代售處 中國大學出版部

學衡雜誌

五十四期要目

孔子老子學說對於德國青年之影響

佛法淺釋之一(苦與樂)

答諸生問中國可否共產

述社

墨子書分經辯論三部考辨

龜茲蘇祇婆琵琶七調考原

中國文化史

五十五期要目

新文學之痼疾

中國歐洲文化交通史略

中國文化史

史記三家注補正

五十六期要目

芬諾羅薩論中國文字之優點

論事之標準

中國文化史

宋本墨子問語補正自叙

吳宓譯

景昌極

劉詒徵

柳詒徵

黃建中

向達

柳詒徵

郭斌

吳宓譯

柳詒徵

羅方梅

羅方梅

張蔭麟

吳宓

柳詒

陳柱