



# 哲 學 月 刊

第二卷 第三四期合刊



北平中國大學出版部發行

中華民國十九年一月二十日

# 哲學月刊

## 第二卷第一期目錄

第二卷發刊弁言	陳映璜
性道教	畢無方
楊朱爲戰國時人楊朱不卽是莊周考	黃文弼
時相義	方御驥
『無』非老子最高觀念	僧映佛
歸納法和演繹法在教授上的應用	鄧性初
名理微	陳啓彤

## 第二卷第二期目錄

量子力學與哲學	張樹年譯
魏晉清談時期之王弼易學	畢無方
王符哲學	甘榮仙
老子第五章解辯	僧映佛
西洋哲學之特色	林鴻森
周易的作者及其思想觀	黎先簡
名理微(續)	陳啓彤遺著

中國大學哲教讀書會主編

中國大學出版部出版

# 哲 學 月 刊

第 二 卷

第 三 四 期

## 目 錄

哲學與教育之關係	馬師儒講演
佛家思想之起源及其變遷	常惺法師講
人類知識的制限	溫壽鍾
工具使用中思想與教育	僧映佛
希臘初期哲學對於本體和變動問題的見解	林鴻燾
哲學家如何去領導社會	畢無方
蘇俄教育之特色	高象九
名理徵(續)	陳啟彤遺著
第七次國際哲學大會豫報	

中國大學哲教讀書會甘報

民國十九年一月二十日

# 哲學與教育之關係

馬師儒先生講演  
鄧性初筆記

今天承貴會約我來此講演，我是非常的高興！這高興的原因就在哲學教育育系的意義，很難得的恰與我今天所講的題目「哲學與教育之關係」相合！試看別的大學裏的分系，有的祇有教育系，有的又只有哲學系，或者連哲學與教育全沒有的；但是中大却將哲學與教育合在一起，成立一個哲學教育系，使哲學與教育聯絡起來能有整個的研究，將二者的關係看得很密切。又在別的大學裏有哲學研究會或教育研究會，他們都將二者各自獨立看待；在中大將二者合而為一，成立一個哲教讀書會，在兩個科學的關係上看，我以為是有很好的意義，很大的價值的。所以我今天是格外的歡喜！

在中國很少有人將哲學與教育聯合在一起來研究的；至於二者的關係如何，人也不大過問，也不把他當作一個重要的問題去研究討論。今天承大

家約我來此講演，我便把平常所注意到的『哲學與教育之關係』提出來公諸大家，仍望大家共同討論研究！因此今天的談話，不只是我個人覺得很痛快；就是此問題的討論，將來在貴會的同人中，也或者可以成爲一個很有興趣的問題，從此再繼續的詳細研究下去，我想在幾個月或數年之後，這個現在人家所不注意的問題一定能得到相當的結果，這不是很可喜的一件事麼！

在未研究此問題之先，第一先應該考慮的思想的，就是這個先決的問題：「甚麼是哲學」？並且要問問「甚麼是教育」？若對此問題有了相當的明瞭，然後再去講他的關係，就不用費多大的力量去解釋，也自然會明白了。但在此兩問題之中，第一個難解答的就是：甚麼是哲學？此問題不僅是沒有研究過哲學的人無法回答，就是專門研究哲學的人，也很不容易充分的回答出來。所以從人類有哲學思想起，至今已有幾千年了，對此問題的解答，不知有多少；但都是紛亂繁雜，莫衷一是。此中原因，就因爲每一個人都有他自己的思想，每一種思想又各有自己的派別，因此這一派的思想對於哲學是這樣的解答，而他派便不是這樣的解答，于是一人或一派的思想就不能同別人或別派的思想完全一致。所以從人類有哲學思想起，直到現在，已經有很長的歷史，然而至今仍然沒有人能夠規定出來一個確定不移的對於哲學的解答。其特別的原因，即在哲學的本身，因爲他既沒有一個一定的形性，又沒有確定的意義，所以解釋時候，即煞費精神了。譬如這條粉筆，我們一見而知其爲粉筆；這是椅子，我們就叫牠是椅子，我們不能同時又認牠爲別的東西。因爲這都是具體的，實在的有形像的，是我們大家所公認的，我們當然不能同時又叫牠爲這樣，又叫牠爲那樣。又如我們看見牛，我們便不能說牠是馬；同樣我們看見了馬，也不能叫牠是牛。這也是因爲牠們都是實在的動物，人人都是這樣的叫牠，我們便不得不叫牠爲牛爲馬了。從前孔子見過老子之後，出來對人說：『牛吾知其爲牛，馬吾知其爲馬，』但是下文怎麼說的？他說：『惟龍

也不可測！」其意以爲老子的思想高深淵博，變化而不可測；所以他說：『老子其酋龍乎』解答哲學的困難，也就如同認識哲學家的困難是一樣底大。

我們知道倫理學是研究人類的道德行爲的；心理學是研究人的心理作用的；然而哲學是研究甚麼的？哲學究竟是空的嗎？當然不能夠這樣講。然則說：哲學是沒有一定的對象的嗎？這話也不然但是在解釋哲學的時候就各人有各人的意見，各派有各派的學說，真是俗語說的「公說公有理，婆說婆有理了」。究竟誰對，莫準一是。所以要一個唯一無二而爲人人所不能否認的斷定，至今還是沒有。說到這裏，諸君一定要發生懷疑，以爲空費了許多時間，弄成一個不可捉摸的問題，豈不是闖下大禍了嗎？但是不至於如此的。現在我們姑且先就普通的解說，略舉一二，作爲我們研究本問題的基礎。

諸君知道哲學這個名詞，原來是中國從日本抄襲過來的，日本又是從希臘文 *Philosophy* 這個字譯來的。以此字的原意分開來講，前半字 *Philo* 原是喜愛的意思，後半 *Sophie* 原來爲知識的意思，合起來講，就是愛知的意思，也就是因愛知識而尋求知識或研究知識的。所以希臘古代的哲學家 *Sokrates* 說 *Philosophy* 就是一種科學，此種科學是專門窮究認識問題的，所以他決定 *Philosophy* 是研究認識的科學。此與原意很爲相近。及到他的弟子 *Plato* 也是希臘的大哲學家，而且他的思想支配了歐洲數千年的思想界，直到現在，還有他特殊的勢力存在。他未解說哲學之先，他首先便問甚麼是哲學家？這話問得很奇怪，哲學家自然也是人，誰也不能有疑義的。但是他要問哲學家是那一種的人？在他看來哲學家並不一定是天才的人，也不是愚昧無知的人，他實在是介在這兩種人中間的，此種人就是專門研究或討論怎樣獲得知識尋求真理的人。有了這個定義，我們就可以知到 *Plato* 的意思，哲學就是研究怎樣取得知識的一種科學了！

再下去就是 *Aristoteles*，他對哲學的研究，比他的老師 *Plato* 更爲精

細，所以西方的學者都稱他爲世界科學的第一大宗師。他對於甚麼是哲學這個問題也是很費苦心去研究底；所以他說：哲學是一種最高的學問，是包含一切的科學。因此後來也有人改稱爲：「哲學是科學之科學」。爲甚麼他要以哲學爲萬有的科學呢？他以為哲學所研究的不是個別的事物；個別事物的研究是各種科學的事，並非哲學的本分；哲學是包羅萬象，而爲研究各事物之原理的。他又說廣義的哲學就是一切的科學。故無論爲精神的或自然的科學都包含在哲學範圍之內。所以在歐洲的教育歷史中，大學的分科，都是依 Aristoteles 的分類來的。即以現在歐美各國而論，許多大學的分科，總是分爲四科：即神學科，醫學科，法學科，哲學科。凡是不屬於神，法，醫，三科的一切科學，全歸在哲學科以內，如動物，植物，礦物等自然科學，以及政治學，倫理學，經濟學，社會學等之社會科學都是屬於哲學的。爲甚麼哲學科中包括了這樣多的科目呢？是皆由 Aristoteles 對於哲學所下之定義而來。依照他的意見，哲學是研究一切事物的原理的科學。由希臘時代以至今日，經過幾千年的歷史，雖各家學說皆以其派別之不同，言人人殊；然而哲學本身的意義，仍然是沒有很大的變動，可知 Aristoteles 的學說對於後來的影響是如何之大了。

現在我們不能將歷史上所有關於哲學的定義，以及各家各派的學說的分別，一一列舉出來。但普通對於哲學的解釋，總有許多共同相似之點；以爲哲學是研究一切根本的原理的學問，並且是各種知識之基礎的科學。如美國的 James 講：哲學好像一株樹的根，其餘的科學好像是一株樹的枝葉；哲學與各科學之關係，好像樹根與樹枝的關係。以他的意思說，各種科學都好像是從哲學的根上生出來的枝葉一樣。教育也是科學中之一種，教育也就應屬於哲學，而與哲學有連帶的關係了。在昔希臘哲人，也有與此意見相近的說法。以爲哲學是研究各科學的最高原理的科學。但是對此定義，各家也有不

同的見解：如研究認識論的或邏輯學的人，以為哲學是討論知識的科學；研究倫理學的，因為他的立腳點不同，很容易斷定哲學是研究關於行為的科學，像這樣紛亂，這樣繁雜的不同的定義，我們到底認可那一種呢！現在我們只可以就哲學的普通意義說：哲學是研究事物的原理的，或宇宙間的真理的科學，如是解釋，或不至於有大差。

至于要研究哲學與教育之關係，其次就不能不研究：教育是甚麼？如上所說，許多的科學，或多或少，或大或小，大概都與哲學有點關係的，教育也是一種重要的科學，當然不能說他與哲學絕無關係；並且他與哲學的關係實較其他的科學更為密切，所以我們就先要問：教育是甚麼？這個問題或者比哲學簡單，也比哲學要容易解答些。但是教育的定義，也是古代與近代不同，此派與彼派的學說不同，對於教育的理論大家也都是不一致的。茲先從教育的本身來講，看看教育是如何的解釋。教育學(Paedagogik)同教育家(Paedagog)是歐洲各國所通用的兩個字，也是從希臘文來的。教育家(Paedagogik)這個字的原意，是引導小孩的人或為小孩作伴的人；教育學(Paedagogik)這字的原來的意義，是研究關於怎樣引導兒童和教訓兒童的藝術及理論，這種理論原來是隨人類文化知識的進步逐漸改進，到後來便成爲一種教育的科學。

所以教育學就是研究教育兒童的原理與如何實現此原理的方法。關於研究教育兒童的目標的，我們稱之曰目的論；關於研究怎樣實現這種教育理論的方法，我們稱之曰方法論；至于解釋教育的意義，雖不至于像哲學那樣的困難，但也有相當的困難發生。就是因為教育的理論常常隨倫理思想以及社會文化思想的變遷而有改變的，有怎樣的一種倫理思想，就有怎樣的教育理論；有了某種的文化思想，也就有某種的教育理想。

至于教育究竟是作什麼事？在普通人想總以教育就是授與智識於兒童，但是在教育家看，教育並不只是使兒童求得許多知識；除了知識之外，如心



性的陶冶，意志的鍛鍊，在教育上也是同知識一樣的重要；此外如道德的感情與社會的興趣，也是在教育目的之內。所以教育的思想與當時的文化思想哲學思想都是有絕大關係的。

至於哲學中之心理學對於教育更是有很大的輔助的，如兒童的心理學用，教者應當用如何方法去引導兒童，是皆心理學之事，所以說心理學也是於教育有很密切的關係的。但是教育不只是為哲學中之一部分心理學或倫理學有關係，並且與整個的哲學及社會思想都有很大關係。如研究中國的教育思想，就得在中國哲學裏去研究，要研究孔子的教育思想與老子的教育思想，必得要在孔子的哲學中與老子的道德經中去求。就在西洋也是一樣：要知到 Plato 的教育思想，在他的理想國中便可以看出；要研究 Aristoteles 的教育思想，就得在他的政治學和倫理學中去找；所以要研究教育，即不能不研究哲學。

所以 Plato 有他自己的理想哲學，也有在這哲學基礎上的理想的社會教育。依他的意思，教育是供國家使用，是為訓練國民而設的；故教育是社會的，而非個人的了。Aristoteles 的主張雖與 Plato 不一致，但也同是主張社會教育思想的。所以他說：教育是啓發人民的知識，養成人民的道德，使全國的人民皆為國家有用份子。我們現在所說的教育，還不止於此。我們現在所說教育是對着人類的全部文化而言，是要發展人類文化全部的教育；所以學校的課程，一定要適合於文化全部的發展，故現代的教育與現代的文化思想，哲學思想不能不發關係的。現在有的教育家哲學家，他們的教育思想與哲學思想都是一而二，二而一的，我們決不能把他分得過於清楚，試先舉幾個例來說明：

比如現在德國新康德派的 Notorp，他有他的社會哲學思想，同時也就有他的社會教育學；有 Spranger 的文化哲學，也就有他的文化教育學；有

Dewey的實用主義的哲學，便有他的實用教育學，及工作學校；有Kersohens-teiner 之工作教育論，在實際方面也就有他的勤勞學校或工作學校的創設。再就中國來講，有孔子的道德思想，就有與其思想一致的道德教育，所以他說：『修道之謂教，』又說：『志於道，據於德，』因此不論何等的教育學說，皆由他根本的哲學思想產出；此乃是事實上很顯然的例證，無可疑慮的。

於此我們就可以看哲學與教育之關係，究竟是怎麼樣的。但不必專憑理論；要拿現在最著名的幾位大教育家來研究，看他們對於這個問題有什麼具體的解答。

康德派的大教育家 Fichte 早已對於此問題，有明瞭的答案。他說：『教育同哲學，二者是完全不能離開的。教育若是沒有哲學的研究，那嗎，教育的理論方面便無有着落；反之，若是哲學沒有教育去實現他，則哲學在人生上便失去了他的意義與效用。』所以哲學是教育的理論，而教育是哲學的實現，二者的關係非常密切，不可分離。

其次我們再看 Dewey，他的說法是與 Fichte 不大相同的。因為一個是理想主義者，一個是實用主義家，但就他對於哲學與教育之關係上看來，是很相近的。Dewey 說：全部的哲學間接的皆係教育理論；並不僅是哲學的某一部分，與教育有關係。換言之，哲學的全部間接就是教育的理論；而教育就是實現哲學理論的方法了。他如美國當代的大教育家 Bode，他對於哲學與教育之關係，也有充分的解答；但與 Fichte 和 Dewey 不同。他說：教育上有兩個最重要的問題：第一是人之心靈問題，第二是人生之意義與價值的問題。但是心靈問題及人生的意義與價值的問題，實在都是哲學的問題，所以研究教育就不能不研究哲學。這就可以看出哲學與教育有固結而不可解的關係。

再其次就是德國的文化哲學家與教育家 Litt，他說，誰是教育家？又誰

是哲學家？若嚴格言之，他們兩者很難得分開。爲甚麼？因爲哲學與教育相互之關係，聯結得非常密切，所以不能把他分開來講。故研究教育的時候常常發現關於哲學的問題；研究哲學的人也常常發現關於教育的問題。因此教育家與哲學家，他們的資格多半成爲二重的了。

再看近代教育歷史家 Moog，他從歷史的事實上作觀察，看出哲學與教育是不能分開的。這種說法，並不是空口說空話，也不是由無理的推論演出來的；而是從歷史上看出來的，是有實例的，有證據的。他說，教育與哲學從古代起，他們的內部就有很密切的關係。所以在歷史上看來，却是常有的事實，故教育家與哲學家的人格常常可以會合起來。所以有許多教育家同時是哲學家，而哲學家同時又是教育家。如中國的老子，孔子，孟子，西洋的 Socrates, Plato, Aristoteles, Kant 等。此種人格的會合，並不是歷史上偶然發現的事實，而是這兩種科學內部必然的關係。在教育的理想中，都有實際的哲學存在；哲學的理想，又必藉教育的方法然後纔能實現。所以他們的關係，非屬偶然，實是必然的。

按照此種觀察及評論的態度，從前 Herbart 哲學說就不能應用。他說教育與哲學雖有關係，但教育不是與哲學的全部有關；教育只不過與倫理學及心理學二部分有關係而已。所以他的教育學說，要以倫理學規定教育之目的，要以心理學規定教育之方法。他這種學說，在二三十年前，固然是很有勢力的；但以現在看，他那種說法，不惟與事實不合，並且是一種謬誤！

現在我們因爲要結束此問題，所以直接了當引用 Natorp 的這一句很重要的現成的話：「哲學的全部，都與教育有關。」作爲我們今天討論此問題之結論。

現在我們可以看出，無論以往或現在的任何派別，或任何地域的大思想家，大教育家，他們都是對於這問題：教育與哲學之關係十分了解，並且有許

多思想家對此特別證明的。所以我今天提出來的這個問題，並不是我的臆造，也不是因為同學來約我講演，我便藉此來應付同學，實在此種關係，在哲學與教育裏，久已成為一個最大的問題。不過在中國，大家還未曾注意罷了。中國大學，幸而成立一個哲學教育系，顧名思義，恰與我們在上面所講的哲學與教育之關係深相吻合，想當日用此名稱的時候，亦是有一種深意存在的，或者是因為看重了這一點，所以纔成立了一個哲學教育系。我今天藉此同大家把問題提出來，是望你們哲教讀書會的同人共同出來研究討論，由此能得到相當的效果與進步；這是我對於在座的諸君所最希望的！

# 佛家思想之起源及其變遷

常惺法師講

未講本題之先，有須特別聲明者：近代學者，多以進化論之眼光，研究佛法。故舊事重提，又引起大乘非佛說之爭論。在個人意見：竊以釋迦牟尼所證之圓滿覺性，無始無終，無去無來，不適用進化眼光來研究。至於後代佛弟子解釋佛經，各以時代環境不同，又得前人之嘉惠，實有進化痕迹。本題之思想云者，專就佛弟子對於佛經認識之立場上說，故亦依據進化論之方法來研究，茲擬分四節說明如次：一，印度原始之思想；二，佛陀之正覺；三，佛滅後之變化；四，將來之趨勢。

## 印度原始之思想

印度為超時間之國家。其文化思想之來源如何？迄今尚無正確答案。但以最古之奧義書及四圍陀典觀察，則神話與宗教之采色非常濃厚。今日吾人所知者：可分一元論，二元論，多元論如次。

一元論者：有極微派，事水派，事火派，事風派，時論派，方論派，聲論派，梵天派等。一元論者完全為宗教，殊少哲學之價值；故有二元論之僧伽派代起。僧伽派以不滿於神本物本之一元說，故創神物交互之二元論。其說以為宇宙原素：本有包含精神物質之「自性」，及能受用之「神我」。由神我欲求享用，向自性中起特別要求。故自性即轉變現前之宇宙萬有；神但為轉變之原動力，非絕對之創造者，故神之威力有限。其說頗有哲學上之價值。更進而「吠世史迦」創成實德業，大有同異和合之六句說，神但為九實中之一種，幾乎離脫宗教而成純正多元哲學。此釋迦未出世前，印度原始思想之大概也。

基於上述之情形，印度思想文化，向來附麗於宗教，故婆羅門之專橫，往往剋利帝利而上之。且宗教之弱點，在對教主作盲目之崇拜，行種種無益苦行，完全失却個人自由意志，故脫離宗教之束縛，成印度志士惟一之要求。觀於僧伽派及吠世史迦之逐漸演化，可以推知，不獨釋迦牟尼一人已也。但釋迦牟尼為成就最大者耳。

## 二 佛陀之正覺

釋迦牟尼生當王族衰微之日，目擊婆羅門教之專橫驕恣，而衆生現前之自相凌虐，及未來之老病死苦復無法解脫。故其慈悲愛人之心，油然而動其人生究竟之遐想。於是敝屣千乘，遊行訪道，凡印度有名之教士及學者，五年之間，禮謁殆備，卒以多帶有神之意味或盲目之苦行未能當意。故自入雪山，用息妄正照之功，苦行六年，漸漸覺悟吾人現前之身心與大自然界互徧互融，全宇宙皆吾人共同心理之表現，整個而不可分；物質為精神之現相，精神為物質之執持者。故吾人之心相，超空間而無外，超時間而無始。至於現前之身心幻相，不過為過去活動力之招感，偶然幻現在全體真相中，但如大海之

一滴。若認此現前之小我以為真實，是為迷倒。故吾人欲契本來真面，得到自在之境地，惟有用純密理智，掃除感情方面種種迷惑，然後用正觀內照，不起自他愛憎種種妄想，則我與大自然界融成一片，所欲隨心，是為究竟盡諸苦際。此等境地，匪特神不能為力，即徒修苦行不用觀照，亦不能達到。釋迦於此發現神之虛誕，及行之無益，所以出山洗浴，及受牧女之香糜等。當時雖有疑謗為叛道者，亦置若罔聞；專在菩提樹下，正觀內照，積久功純，故於周曆臘月初八日，夜睹明星而登大覺。然後五十年游行人間，本其證得之真理，勸人訓練智慧，掃除迷惑，俾同登於覺岸。但以當時受教者，知識有淺深，故佛陀說理有偏全，於是後代弟子各以其宗承者為殊勝，造論解釋；故使整個之佛法，隨地理歷史而發生變化，此佛學史上思想變遷之所由來也。

### 三 佛滅後之變化

佛教流行於東亞各民族間，當其發達時，無慮百數十國。就其中卓然有成，足為中心代表者，厥為印度，中華，日本。故茲就三國歷史中而略述其變化焉。

#### (甲) 印度之變化

佛教在印度光輝燦爛者，約一千一百餘年。吾人考其思想變化，可分三期說明如次：

- 一 小乘紛爭期 前六百年
- 二 大乘調和期 六百年至七百年
- 三 大乘發達期 七百年至千一百年

吾人習知印度土地肥沃，物產豐富，於生活方面，向來不感如何困難；思想方面，素偏重於苦行出世，故初期佛教亦頗受其影響。吾人讀佛史，歷前二百年，除戒定嚴整外，思想方面，殆無若何之特徵。及大天不滿於此沉寂現

象，於教理方面，主張五事之新說，於是開上座大乘兩部之爭。六百年間，流演爲二十部，頗呈百花繚亂之概。夷考其始，皆以不明佛陀出世本懷，未了諸法真勝義諦，但從迹相立論。復以彼此觀察點不同，結論自異，宜乎紛爭愈多，距道愈遠，此小乘初期變化之大概也。

六百年後，馬鳴興世，本其卓越之天才，深遠之智慧，根據佛陀整個理教而造大乘起信論，以解小乘之糾紛。於是佛陀菩提樹下悟證之勝義始漸聞於世，此爲第二大乘調和期也。近代日本及我國學者，以此論爲調和性相之爭，應在千一百年後，方有問世之可能，疑非馬鳴之作。不知此論爲性相兩宗之導源，非性相兩宗之結果。細玩論中講八識，不及惟識之嚴密；論性空，不及三論之徹底，可以概見。故此論爲整個佛法之概論：結小乘之紛爭，啓大乘之發達，可無疑也。

繼馬鳴後而起者，七百年頃，有龍樹之空宗，根據般若廣明無性之理。九百年頃，有無著之有宗，根據深密等廣明緣起之相。復由清辯護法之對抗，啓那爛陀寺空有講座之分立；卽大日如來密宗之曼陀羅，亦發生一法界多法界之差。其影響於當時思想界之巨，可以概見。尤稱印度大乘思想極發達之期矣。惜乎自戒日王後，國勢不振，異教侵入，而婆羅門教竊取佛教思想，又呈復興之勢。故大乘佛教，浸假絕迹於五天，僅錫蘭島等保存一部小乘之殘迹，而大乘佛教之繁殖博在支那。吾人讀印度佛教史，而夷考其興衰之由，未嘗不歎其亡國之痛也。

### (乙)中華之變化

佛法流傳中華者，將二千年。茲分三期說明如次：

- 一 漢魏六朝輸入期
- 二 唐宋融化發達期
- 三 元明變化衰落期



佛法輸入中國，史家通以漢明金人入夢爲始。然以吾人推想，張騫通西域時，對此龐大發達之佛教必有接觸；或者華人向抱以夏變夷之旨，史家缺而未書耳。此則有待於將來考古學上之證明也。總之，自明帝後，梵僧接踵東來，歷三國及六朝，所譯經論，無慮數十百種，其中最知名者：如安世高，支謙，羅什，真諦，佛陀跋羅，菩提留支等，皆各有重要之譯述。當時地論盛於河北，成實宏於江左；及什師四論問世，更得吉藏爲之疏釋，由關中而風靡全宇。卽今日在美術上最有價值之雲崗棲霞兩石刻，亦成功於彼時。故佛法在此期中，如火如荼，光芒萬丈，似盡發達之能事矣。然吾人祇名之曰輸入期，以與吾國本有之文化尙未發生若何之關係也。吾國思想，本有孔孟老莊兩大系。漢魏後，適值國人厭禮教之束縛，喜老莊之開放。佛家空宗思想與其接近，故樂取佛教文言以資一己之清談，非真對佛教有若何之認識及信仰也。觀於道安法師允許弟子以老莊之說，獎誘時衆，則當時思想界之情形，可以想見矣。

華人在過去歷史上，雖以四周文化低劣，不覺養成卑視四夷之傲慢性，然以佛法之理事周圓，慈藹和祥，浸久不覺與之同化而爲真誠之信仰。故隋唐後，士大夫之誠心皈依者，指不勝屈。於是中印思想，冶成一爐而成特別之現象，足爲此中代表，厥爲天台賢首之判教，與禪宗之見性成佛。蓋多數支那人之特性：好簡易博大而惡精密與狹小，好和平一貫而少偏入不妥洽之精神。由前之說，精密嚴整之唯識，中絕於元明，而禪宗獨盛於全國；由後之說，性相空有之爭，不見於中國，而台賢一貫之教係，歷久不衰。此實唐宋後，中國佛教史上之特彩也。

元胡人主中國，學術思想暗淡無光，故雖崇奉喇嘛；而教義無聞。明初雖呈復興之勢，而宗教兩方皆不能出古人窠臼。差堪獨樹一幟者，惟蓮池之持名念佛耳。然少事乎精深之學理，並鮮負擔之精神，於是博大精深之佛教，與知識階級之緣日淺，而與愚夫愚婦之緣日深。有清承其餘風，未能稍變，加之

洪陽劫後，塔寺焦土，東南半壁，疲於寺院之修復，而於教義更無暇作精深之研究。此元明後之佛教史，吾人名之曰變化衰落期也。

#### (丙) 日本之變化

佛法自梁時由朝鮮傳入日本。隋唐之際，日僧渡海來學者日衆。故中國十大宗，日本應有盡有；但多承中國之餘緒，無特別之建樹。有之，惟密宗宏法大師十住心之判教，及日蓮宗之開創耳。此明治維新前之情形也。迨明治維新後，國內形勢一變，山林晏坐，漸爲社會所不許；空洞理論，難符現在之事實。於是日僧先覺者，咸捨其山林寂靜之生活，而爲入世愛國之運動；在學理方面，採取科學方法，而爲嚴密之整理，在組織方面，採取分宗合作，而成一貫之系統。故能光芒萬丈，充分表示佛化救世之精神，惟其比邱廢棄律儀，教徒國家觀念太重，此則吾人於謳歌敬仰中不能不表示遺憾者也。

### 四 將來之趨勢

統觀印度中國日本佛教思想之變化，可得結論如下：印度由小乘而大乘，本極發達之能事；惜乎教徒偏重出世理論，而無入世之事業，故異教侵入，佛教毫無抵抗能力，遂至一蹶不振。中國承受印度之思想，頗能融通變化而適應國民之需求；惜乎後來受專制政體之影響，爲神道設教之工具，多半流於迷信。本受時代潮流求之激盪，乘時善變，本可起執世界佛教之牛耳；惜乎爲狹小之帝國主義所圍蔽，而缺少大公無我之世界性。此則吾人對於博大精深之佛教，而不勝扼腕太息者也。然則佛陀之精神，究有補於今後之世界，行且垂揚光大乎？抑時效已過，天演淘汰，且不能立足於今後之世界乎？竊以欲答斯問，當有兩種條件如次：一，佛敎果有異於其他思想等說，不隨時地轉變之真價乎？二，此種真價是否爲今後世界組織之必要條件乎？藉曰有之，即今日舉世界無人奉佛教，亦有光明普及之一日。如曰無之，即今日世界

人人奉佛，而佛教亦有滅亡之時，以世界組織不須要故。但欲估定佛教之價值，及關係於世界爲如何？當先觀察世界之現狀：今日世界之危機有二：一曰人生觀之斷滅縱慾；二曰宇宙觀之殘忍競爭。循例前進，將來不至於世界陸沈，人類消滅而不止。於是一羣思想家，皇皇然或從政治上覓途徑，或從宗教方面作宣傳，或謀學理根本之改造。不幸前途黑暗，無些微之曙光。於是吾人敢放論曰：不得佛陀業果相續之人生觀，斷滅縱慾之患永無已時；不得佛陀緣起互成之宇宙觀，殘忍競爭殆無寧日。故佛陀相續緣起之真諦，無始無終，無內無外，永不受時間空間之轉移，實爲菩提樹下證得惟一之殊勝法門。對於未來之世界人羣尙負有莫大之責任，且爲人世組織上所不可或缺者也。斯在吾人之努力宣發，不使其沉沒於故紙堆中而長終古耳，猶歟佛陀之覺光，吾希能早照徧於斯世！

# 人類知識的制限

溫 壽 鏈

宇宙現象，變化萬端，上自星雲日月，下自河海山陵，無時不在變化之中。若以人們現在所有的知識，去和那無量數的事象相比擬，真不知要相去幾千萬里！莊子說：『吾生也有涯，而知也無涯，以有涯隨無涯，殆矣！』這雖是一種消極態度的表現，然而事象的無窮複雜，實在也有令人眩目結舌的地方！宇宙事象的繁複，固有使我們難以盡知的所在，然而我們知識自身的制限，也是一個不能使我們達於完滿知道的大原因。照進化學家說來，人們的祖先是從猿猴一類的動物逐漸進化而來；而猿猴等動物，原始也不過是從低級動物如變形蟲等進化而來；那嗎，所謂人類獨具的理想，也不過在程度上高出他們決不是什麼神通廣大，一件了不得的東西。這樣說來，則人類知識的有限，又何足為怪呢？

人類知識的制限，可以從三方面去觀察。第一，一切知識，都起於認識，那嗎這個認識的能力，是有限的嗎！還是無限的呢？如是有限的，則由牠所生的

知識，當然也是有限；反之，如果是無限，則其所生的知識，當然也是無限了。所以如欲解決知識的有限問題，第一當先問產生這知識的認識力是否有限。第二，一切知識，固先起於認識，但是僅有認識，還不能成爲有系統的知識，一定要再經過人們的推理的能力，把隱微的暗示，推論出真理來，方才可以成爲有系統而具確實性的知識。那嗎，我們如果欲解決知識是否有限的問題，第二步工作，便當問人們的推理力是否是有限的了。我們如果能夠解決第一第二兩問題，知道人類的認識力和推理力都是有限，則人類知識之爲有限的，在理論上總算可以成立了；但是只有理論，沒有證明，還不能成爲真實的理論。故第三步工夫，我們要證實這個理論。我們倘能從各種科學所得的知識的結果，證實了果爲有限，則這『人類知識之爲有限的命題，』再也沒有推翻的餘地了。我現在即依這三步次序，次第討論下去罷。

討論到認識能力的是否有限的問題，不得不將向來哲學家對於這個問題的不同意見，約略地說一說。自來哲學家對於這個問題的見解，可以分做三大派。第一派的人說，人類的理性，可以直接認識外界的實相，哲學史中稱這一派人爲武斷主義派 Dogmatists。武斷主義可以用三個詞去代表牠，就是唯理主義 Rationalism，唯實主義 Realism 和超驗的 Transcendence。他們主張理性萬能，就是唯理主義；主張現象之外，另有真如實體的存在，就是唯實主義；主張用超驗的方法，就可認識外界，就是超驗的。武斷派在昔曾經做過一世的專制魔王。可是在彼專制的統治下，還有一派人和他們搗亂，即哲學史上所謂懷疑主義者 Sceptists 是也。懷疑主義的人說，我們的認識力，只能夠認識經驗界，超經驗外的東西，是不能給我們認識的。我們的知識都是用我們認識的感官去經驗才能夠得來，只用我們的理性，憑空臆測，結果終是妄想罷了。所以懷疑主義者也可以用三個詞去代表他：就是經驗主義 Empiricism 主觀主義 Subjectivism 和內在的 Immanence 是也。

第二派，即懷疑主義者，他們自命為推翻了武斷派的專制，而不知他們自己也是陷於武斷而不自知。蓋懷疑主義者與武斷主義者，都從一種似是而非的假定出發，即是說人類理性的作用，The function of human Reason 合純粹的形式作用 The function of Pure form 之外，別無所有。武斷主義者證明實體之存在，僅以理性之純概念 Pure Concepts 為根據，只從我們的純概念中，可分析而得絕對的實體；而懷疑主義者之反對，亦即在此。蓋他們實以武斷派強用理性之空洞的形式加之於經驗界之上為非是故也。

第三派即是批判主義派 (Criticism)，他批判前兩派的缺點，從他們兩派的根本假定下總攻擊。即理性之為物，是否果如他們所說，只有純粹的形式作用？理性除了這種作用之外，是否在或種情形之下，有另一種綜合的作用 Synthetical function 而為向來的人們所忽略的。故批判主義也叫做更深一層的懷疑主義。

武斷派的主張說只用人類的理性中之純概念，就可以知道本體，不用說在他們的眼光中，人類認識的能力是萬能的了。即主張懷疑主義派的先生們，他們雖否認了超經驗界的認識，在這一點似乎比武斷派要進步；然而他們却承認了所認識的經驗界即是現象界；換句話說，他們雖把本體驅之於超經驗界之外，却又把他請到經驗界中來，以為在經驗所得的東西，便即是現實的。照這樣看來，則他們的認識能力觀，還不能算有限的。祇有第三派批判主義派說我們所認識的，只不過是着了我們主觀認識能力的現象界。一切的認識，是認識的主體（心）和認識的客體（外界）底結合產物。這認識的主體，不消說是主觀界的，即是所謂認識的客體，也是經過我們認識時的「時」「空」形式陶治過的。The form of Sensibility (time and space)，故不特超經驗界的本體，是絕對的不能認識，即是在經驗界中，所認識的也不過是一些着了主觀色彩的表象 Representations。這才是把人類認識的能力，加以一個

極嚴的限制呵！

批判主義起於近代哲學界的泰斗康德 Immanuel Kant，我們如果想明了認識能力之有限的問題，當然對於康德的認識論，實有深切了解的必要。康德的認識論大概說來，可有如下的重要幾點：——

第一：認識作用，只能行之於經驗界中，如超越到超經驗界上去，就要碰到極大的矛盾。

第二：我們所認識的只是現象，至於物我的真相如何，那是不能知道的；

第三：一切經驗的認識，都要先經過主觀界的機關，即康德所謂直觀的形式——時空——的攝取，與理性中的範疇的整理。否則不能有認識。

我們本不能認識和外界一樣的事物，就是不能認識事物的本體。我們底所謂經驗，本來是因了悟性概念——即範疇——底能動作用，和直觀形式的攝取而成立的。這樣看來，我們底悟性概念，決不是經驗的所產，到還是經驗的預備條件；經驗的預備條件，是先驗的 *apriori* 當做經驗的條件，在我們意識內具備的東西，因之凡在經驗界中被我們認識的事物，都被了一層主觀的色彩。我們是不能照樣地認識事物，只能照我們所理解地來認識事物。

不但這樣，即做我們經驗內容的知覺 *Perceptions* 自身，也已經因了我們的直觀形式，而着了主觀的色彩；蓋凡我們知覺時，必須先置事物於直觀形式 *The forms of Intuition* ——時空 *time and space* 之中。時空有如幾何學上的  $x y$  軸，任何座標的位置，都依此  $x y$  二軸的直線而定，座標的位置，也同認識一物一樣。所以凡進入我們認識範圍之內的，無非是些表象 *Representations*。離了我們主觀的表象，赤裸裸地，和外界一樣的事物，到底是不能到我們的認識上來。

由上所說，則知一切認識，俱由時空之攝取，與範疇之整理，方得成立。且此種認識工具，祇能施之於經驗界中，至於超經驗界之事，則無從探索。故我

們的認識能力，實有相當的制限，決不是如獨斷家所夢想的了。

我們的認識能力，固有相當的制限，那嗎，我們的推理能力，究如何呢？我人一切知識，均由推理得來，所以想證明人類知識的有限問題，僅僅證明了人類的認識力為有限還不足，必須對於推理的能力，加以有限的證明，證據才能確立。然則人類推理的能力，究為有限的呢？抑為無限的？欲解決此問題，且看下文。

講到人類的推理，不外是演繹和歸納兩大作用。演繹偏於證明，歸納偏於發現。發現新知，必用歸納的方法，而演繹的作用，不過將此新發現的公例法則加以推論證實罷了。演繹的方法，通常都表為三段論式，即凡A是B，今C為A，故C必為B的形式是。舉一實例，如凡人皆有死，蘇格拉底為人，故蘇格拉底必死。此種論證的最大關鍵，即在乎大前提的確立，因為結論所言已暗包括於大前提之內。如蘇格拉底必死，已暗包於凡人必死的大前提之內，所以如凡人必死為真，則蘇格拉底必死當然不假（然蘇格拉底，為人的小前提，於此中真偽，亦有關係）。但是凡人皆有死的大前提，又從什麼地方去找他的真的根據，那就不能不靠歸納法的功夫。我們因曾經看見，張三李四等死了，乃至於有始以來的人類，都前前後後的死去了。於是我們的理性即把這些事例當中，歸納出一條定則來，說一切人類，都有死的一天。那嗎，凡人皆有死的命題之真的根據，在於過去的無數事例，我們為方便計，不過將這些事例，歸為一普遍命題；可以蘇格拉底必死之真的根據，實不在凡人皆有死的大前提本身，而在大前提中所包含之無數事例。如果在這些事例當中，即在過去的人類當中，如有不死的存在，那嗎，蘇格拉底固然是人，此人果真屬於必死的範圍，抑屬於不死的範圍，即無從取決，因為蘇格拉底，也許屬於不死範圍之內，這是或然理論中應有的事象。所以過去的平式邏輯僅僅用了三段論式的演繹方法，是不足以發明真理，我們欲使我們的知識增進，真知的獲



得，一定要用歸納法。而我們欲證明推理的能力是否有限的問題，也當從此下手。我們如能於此求知的唯一推理工具，下一種精確的考察，而加以一種相當的限制，那嗎推理能力之爲有限，也即不言而喻了。

歸納法的事例，如前例，因有始以來的人類都前前後後的死去，因而說一切的人類都有死的一天，我們拿了這條公例，來推知張三李四等也必有死的一天，不特張三李四等如是，即將來的人類，也無不如是。這種據以往以推將來，由已知推到未知，到底又拿什麼做根據？你說以往的人類，都已死去，這是當然無疑的事實，然而現在的張三李四，究又與從前的人類，有什麼因果關係呢？論理學家答復此問題，都歸根於自然爲道之齊——Uniformity of Nature，說有相當的因必有相當的果，這個因果的大則 Law of causation 即是自然齊一的象徵。我們說以往的人類都相繼死去，故只要你是一個人，具備了人所應具的條件，就必有死的特徵發現。我們所以能據既往以推知未來，由已知推到未知，都是靠自然齊一的法則，蓋有相當之因必有相當之果，自然決不見戲爲事的。

論理學家找歸納的根據於自然齊一，倘此種根據爲可靠，更有何話可說；但我現在之所以咕咕不休者，即爲此論據的終歸於臆測耳。俗語說：『人事不齊，天道難堪。』又說：『未來事，黑如漆，』所謂『不齊』『難堪』『黑如漆』即是說自然的道路，不一定是常的意思，今年的雨陽，不能拿做明年的成例；昨晚的佳夢，不望後天夜裏也一般。如果年年如是，夜夜一般，則我們且變爲驚訝，以爲怪象的發生了。那嗎，事象的不齊，正是當然的事實，那裏能說是自然的齊一？耶芳斯 Jevons 曾把歸納的方法，分爲完全的歸納和不完全歸納兩種——所謂完全的歸納，即是凡是所論的事例都已普遍的考察過了的不完全的歸納，即是所討論的事例，沒有普遍考察過——完全的歸納 Perfect induction 不過是經驗的一筆總賬，例如我們說一切反芻的動物都

是偶蹄的。這種完全的歸納的成立，是由於凡是我們所看見過的反芻動物都是偶蹄的緣故。但是我們決不能說凡隱花植物 Cryptogamous Plants 都是有純粹的細胞構造 Cellular Structure 因為據植物學家的考察，有些隱花植物，有一半是脈管狀構造 vascular structure 所以如欲斷定隱花植物之為細胞狀構造，抑為脈管狀構造，須視此兩類已知的事例之比例而定。由此看來，完全的歸納，不過就已知統為一例，其中沒有新知的成分。不完全的歸納固是由已知以推到未知，實屬新知之尋求作用，然而結果之所得，又不能確定。且世間事象無窮，我們如想把欲研求之事象，一一考察無遺，實為不可能之事，故即所謂完全的歸納，也帶了有幾分不完全的性質。即使自然為齊一，我們仍是不能以全體去觀察宇宙 Even supposing the Universe as a Whole to proceed Unchanged, we do not really know the Universe as a whole (按此即 Jevons 對於一切歸納法之二種假定：即(一)吾人對於存在事象，即為吾人所經見者的知識，須絕對完全；(二)即由吾人經驗時推至將來的時候，其中事象的情形，須仍舊不變。)蓋我們所知道的事象，不過是宇宙萬象全體的一部。宇宙有如一無窮的球箱 ballot box。事象的發生，即好像球的一個一個的選出。科學的工作，只能注意此球之選出，究為何種。我們由以往選出的球的比例數，因而推知某種球之被選有幾分可能性。由已往事象的發生，推知新事象的發生的可能，科學所為，祇是如此。但是於此還有兩條假定！即是對於每種選出之球類的比較數有完全的知識；和在箱內所容的球的數目，不能發生變動是。然而第二條假定，實為事實中所不可能，蓋宇宙創造，演進不已，其中變動，是一件當然的事實。所以由此假定而推知的知識，也當然沒正確的可能。

主張自然齊一的，常引因果以為據，但是因果律的普遍性已成問題。科學說某因必有某果，然而實際上，並不是那麼一回事，蓋因果關係，往往因並

置的情境 Collocation 不同，而爲之摻摻，因果不現者。情境因時地有所不同，故相當的因，有時却生相反的果，或生其他各果。我們對於此種並置的情境，如果沒有完滿確切的知識，竟說某因必生某果——實則等於不說，因其不生效驗故——不是陷於太急的推證 Hasty generalization？由此急切的推證，建立普遍的因果律，其根據的薄弱，可想而知了。

我於由兩種事象之相連續或同存推知他們有因果關係，或爲同因之果，或爲同果之因，這純出於一種心理之預期作用 Expectation of the Mind。我們由火而知熱，由烟而知火，因而以火爲因，以熱煩爲果，實際上，則火和熱和烟，未必有因果關係；不過我們就以往的經驗，把這三種概念聯成一氣，於是乎只看見一個，就連想到其他兩個。猶之看見甲乙兩人常在一處，後來，只見到甲，也以爲乙必在那裏。此實一種心裏的預期作用，人性本然。至於客觀界是否真能如此，那就非證諸事實，不可得知了。

這種心裏的期待，說在心裏如是者，在客觀界亦必有如是的存在，實屬一種先驗的謬誤 (A priori Fallacy)。(穆勒 (Mill) 談此甚詳，可參看其 System of Logic, P488, Book VCIII) 一般玄學家，常把這兩條定則，引爲不可顛破的公例，說凡不能同思的東西，不能並存；凡不得不同思的東西，必定并存。笛卡兒 Descartes 且以爲凡可以爲我們明確覺知的東西，必定存在於外界。斯賓諾沙 Spinoza，萊勃尼慈 Leibniz 都莫不以主觀的意象，爲外在的東西，其實我們一切的概念，都是由外界簡縮而得，我們只能使概念切合於外物，決不能以外物切合於概念。且在概念所能有的，在外界未必即有；反之，在概念所無的，而在外界亦未必即無。龜毛兔角，外界之所無，然而在我們的觀念上，未嘗不可以存在。引力定則，電磁性等概念，爲古人概念中之所無，然在今人看來，此種觀念的存在，已不成問題。故以觀念的存否，爲外界存否之標準，實爲過去一般玄學家的錯誤。什麼命運，Fate？機緣

(Chance)? 自然 (Nature), 時間 (Time)? 空間 (Space?) 都不過是一般玄學家的心裏所妄構而來的概念, 在外界那裏找得到那麼一樣的東西。什麼因果法則, 自然齊一, 實也和時空等概念相同, 乃一般科學家所虛擬, 在外界實無是物。故與其說是自然的齊一, 無寧說是心理的齊一, 與其說是客觀的因果法則, 無寧說是主觀的聯想法則。

即就實例証之, 自然之爲道, 也不見得齊一。Laplace 曾證明天體的運行有常住性了。他說設有一行星運行的軌差, 能夠太至毀滅其他行星者。且從引力定則看來, 則一切天體的軌差, 都有一定的季候; 此種一定的軌差, 經過億萬年之後, 可復歸於原定的關係, 而重新發生新差。我們從近代各種科學看來, 可以斷定巨大的世界變動, 決沒有實現的可能。彗星的發現, 古以爲有不幸之災, 然而就今看來, 則此現象的發生, 除了天際之光之外, 別無所有。最近曾發現地球和彗星 (Biela) 相近, 但此相近的結果, 不過是一種極美而無害之流星, 發現於天際罷了。日球熱力之暫減, 我們引爲地球生命滅絕的預徵了; 但是由物理學之精確計算, 則此種現象的發生, 於生命的存亡, 並沒有關係。我們由地質學的考察, 知過去之急劇的氣候變化, 和冰川冰山之流於溫帶, 及熱帶植物之流于兩極了, 然而現今的地球氣候之消長, 都有一定的時候, 還沒有巨變可以發生。凡此種種都是合理的論斷; 然而欲據此以爲自然之齊一, 沒有大災難發生於地球之可能, 則不可了。蓋 Laplace 的理論, 純屬一種抽象性, 他僅注意于星球間及星球與日球間之相互吸引, 而於當時尚不明瞭之天體系統之其他變動消滅的物質原因, 並沒有注意到。而且他的理論還假定沒有其他天文體外的集體 Foreign astronomical bodies 的衝掃呢!

今之天文學家已承認星球與彗星的動力 Vis Viva 能由兩種方法以遺損失了。第一, 由潮漲而生引力於地球之上, 能產生一種細量的熱力反射於

空間。這種熱力的損失，可使地球的輪迴速度低降；結果則地球的一天可與一年相等，此與月球之自轉的時間，與繞地球而轉的時間相等一樣。第二，地球表面的電力，依於行星與恒星之相互運動，所以電力有增高度的一定時候。此種電力現象之發生，必產生熱力的產生，與消散的現象；而此種動力雖不能說全係取諸天體，至少一部無疑。此種動力消耗之結果與行星動力之受媒物抵抗而消失者正是一樣。惟此種現象無論在理論上作如何解釋，而天體動力之消失，經過無限的時間，必使天體復歸於地球，則差不多可以斷言了。

由上所述，則知自然齊一，說我們地球的運行，不致有急劇的變動而可免於毀滅，純是一種假定。蓋人類的歷史，任何一刻，都可以歸于完結。地球或與奇異星球相撞而為碎片，或包含輕氣的星雲而歸之於爆裂；或由太陽之熱灼，而蒸空為氣體，或以其他原因，而使地球毀滅，這都不是不可能的事。蓋在太陽系的歷史中，已有巨大的變動發生。Olbers 曾證明小星球為大星球碎裂之細片，而遠處行星之衝生運行的退縮，及天王星 Uranus 兩極之非常位置，與海王星 Neptune 之過度距離，處處都可以為天體運行巨大變化的預徵。那嗎，地球的毀滅，並非不可能之事，而所謂自然的齊一，又將安在？

瓦爾特博士 (Dr. ward) 曾駁 J. S. Mill (Dublin Review October 1817, P. 315) 說：『即使於自然之齊一律中，無有例外，但是自然所做的，並不僅僅此數；我們所能觀察的事例，還不及她的千分之一，我們又安能以此有限的經驗，為無限推理之普遍證據？』又說：『我們所得經驗的知識，祇限於過去現在，決不能及於未來。』 Mill 答復前問 (System of logic, Book III, Chapter XXII, P. 377—378) 僅說瓦爾特之所舉乃彼之所謂歷數內縮 Per enumerationem Simplicem 而彼自然齊一的根據，却根於個別的因果聯繫，由此一部自然齊一，推知全部之自然齊一。不知由我們並引耶勞斯 Jevons 所分完全內縮與不完全的內縮的關係言，即一切內縮都帶有幾分不完全性，

此其故，實由於內籀，都真舉例；舉例雖不能說就是內籀，然而實為一切內籀的根本。所謂歷數內籀，真正內籀，正和不完全內籀與完全內籀之難以明確分別。總言之，一切內籀都有幾分為歷數內籀——不完全內籀。例如當歐人還沒有探到非洲中部的時候，非人同說「一切人類的顏色均為黑色」為完全內籀；在未有發現澳洲黑鵝之時，白人同以「凡鵝皆白」為完全內籀，而後知時移地變，又從為歷數內籀不完全內籀。故僅說瓦爾特氏所舉為歷數內籀，還不足以服其心，至於說彼自己所立為關於別的原因聯繫，則因果的公例的全部，已如上述，個別因果，更沒有成立的餘地了。至於Mill 答復第二問，僅說一切推瑣，都有時間可言，無論過現將三時，只要論據確證，都可適用，此亦未免武斷。蓋關於過現者，未必即關於將來，世界沒有一誠不變的真理原則，蓋以我們之所能探求，只限於經驗法則 Empirical law；至於絕對法則 Ultimate law 實為我們經驗界中之所不可能。既為經驗，自有時 (Time) 空 (Space) 情境 (Circumstances) 的不同，而生各別內差異了。

由上之證明，則內籀的根柢，已不可靠，那嗎，我們人類所賴以尋求真知的唯一工具，不能不有相當的限制，即人類推理的能力，並不是絕對的。我們現在既說明人類認識能力和推理能力的有限，則求知的理性，已有範圍，那嗎，人類知識之為有限的問題，經舉例舉數例，即可明瞭了。

近代科學昌明，學術文明的進步，都有一日千里之勢。然而細一考求，則此等科學，還是很幼稚，人類的所知還是很有限。現在隨舉數例，說明於下。

物理學的發明進步，在近世已算很快的了。Boyle, Mariotte, Dalton, Gay-Lussac 和其他物理學家對於氣體之物理的性質試驗，似乎把一切氣體之溫度壓力體積等關係於同一法則之下，無遺無遺了。然而實際上這些法則只有逼近的真，而這些法則的差異地方，已可容推測之無窮的探索。雖由 Andrews 教授之盡力於例外的解釋，然而實際上只見研究範圍的擴大，未知範

圍的增加，而關於各種氣體之爲何而發生各異的功能的問題，簡直是一點還沒有談到！

結晶學的普遍法則，總算是精確的了，然而如果說將來的研究範圍，即因此縮小，實是很大的錯誤。我們雖能從六邊形的三稜體之幾何學上的變化引伸出七八百個方解石的式樣來，但是對於這個變化的分子間的能力變動和化學的變化情形，又誰能夠知道呢？異質同形 Isomorphism 晶體的法則，可算是重要的推理，因為這法則對於自然界中各種原素的晶形，可以找出普遍的類似的形狀出來。但是細一研究，則這些類似的地方，實止有逼似罷了。

數理學可稱爲精密的科學了，然而你若說是完全 Perfect，却還很早。蓋我們現在數學上所選的數學問題，不過是從自然界中偶爾碰着幾個可以解決得清的；至於還沒有跑到我們的意識範圍未得解決的，尚不知凡幾；你即說數學大家 Laplace, Lagrange 之流，還在這無窮的數學表的一小角子裏，也不爲過呢！

自然界中的動作，有極微敏而不能爲我們所知者，然即使能爲我們所覺知，我們也沒有什麼方法去計算他，解釋他，這就是因爲我們的數理能力十分幼稚的緣故。自從牛敦 Newton 發明之後，至今已兩三百年，然而對於電子動作的普遍理論，還沒有見。Joule, 和 Clausius 曾經對於氣體的原子的速率，和原子間衝突的範圍，加以精確的計算了。Thomson 對於某種物質之定量的原子數，已有相當的計算了，而 Rankine 對於原子之實在構造，也有相當合理的假說；然而以此即以為對於原子的運動有充分的解釋，未免陷於錯誤。吾人由各原素之分光圖看去，即可以知道這些化學原子的分量實在有極微敏的構造；一個簡單原子的構造，已比星球或行星的構造要複雜數倍；而一個複雜的原子，已可與行星系相比擬；那嗎，我們將用什麼數學能力去

計算呢！近兩世紀來許多賦有天才的科學家，對於三個物體的相互作用，由引力定則的簡單懸測，已有相當的計算，然而我們要知道這種計算，還是一種逼近的；而且這些法則如若應用到四個以上的物體，已不能適用。我們相信一個化學原子須由一瞬間向的萬分之一的原子軸而轉動，而此種轉動同時還須受旁的構造的影響。然而我們決不能自誇，說對於這種原子的動的難題，已有幾分的解決。Herschel 曾經在他的 Familiar Lectures on Scientific Subject, (P. 458) 一書中說過，謂這種分子的微分方程式如果詳細地寫出來，已可圍繞地球一週了！

大不列顛的三角測量 (The Trigonometrical survey of Great Britain), 已算是精確廣大的計算了，然而終不足以解決任何一個物理問題的需要。冰川是一種半硬半軟的膠結質體，但據 Forbes (Philosophical Magazine, 3rd series, Vol. XXVI. P. 406) 所說，則這種流動物體的數學條件，連逼似也找不着。他說：『人人知道這種問題已超出確切的數學範圍之外。』即使數學家自己能夠懸測，然而他們決沒有把他們傳達給別人知道的可能。

我們在數學中所解決的數學問題，實在不過是些碰着容易解決的。其實在現象界中，即一極小的問題，也常常容易引起無窮的計算。Todhunter 曾在他的 History of the theory of Probability (P. 398) 一書中似乎以 Condercet 之提議解決某種問題須用連續的微積分法 (successive Integration) 為非是，實則用我們固有的數學知識想去解決待解的問題，則我們所有的微積分還是極小的一部分呢！

Babbage 在他的 Ninth Bridgewater Treatise (P. 113—115) 曾說假使我們有這種能力去考察各種紛擾所發生的微細結果，那嗎，即每一個微分子也可以說是該結果中的一個有效的動力。他說：『每一梗木船的航路所引起的波動，可以為繼續的波動決定的原因。不錯，這種波紋當然為四周的波浪



所淹滅，然而這種波紋動力的牽引，將不斷的傳達以至於無窮呢！』我們也可以這樣說：『空氣即是一個極大的圖書館，在這圖書館的頁數中不但有我們所曾經說過的言語，即是一句偶然的私語，也存在那裏。凡是最早的或是最近的人們的一切沒有履行的誓約，和一切人們意志的證明，都永遠存在那裏！』

不特在物質界中的事象，他們的數理問題，解決不清，即在我們理智界的現象，也是如是。我們在數學中所用的函數，不過是在可能的函數中的一小部。普通的三角定則，都是從  $\sin^2 x + \cos^2 x = 1$  引伸出來，然而這並不是唯一的三角系統；此外還可從雙曲線的三角定則  $\csc^2 x - \sec^2 x = 1$  引伸另外一個三角系統來。De Morgan 曾在他的 *Trigonometry and Double Algebra* (Chapter IX,) 上說過我們現在所用的代數，不過是三角系統的一個呢！

總之人類一天不致滅絕，地球一天不致毀壞，那嗎，數學的進步永無窮期，在我們現在看來，固以為 Pythagoras, Archimedes 等所發明為淺薄，然而在將來的人們看來，又安知不以我們為淺薄呢？對數表的發明和 System of quaternions 四元法的應用，與夫 Cayley, Sylvester, Clifford 等的研思，在今日固嘆為觀止，而安知再過幾世紀又不為 Pythagoras 和 Archimedes 之續呢？

至於講到社會科學，則所得的知識比之自然科學更是有限。Jevons 曾說：天文學家對於三個物體引力的問題，還沒有充分解決，那嗎，我們又有什麼法子去解決三個道德的集體的團體的問題呢？』(Principles of Science, P. 760) 又說：『氣象學家對於雨天的天氣如何，還不能預定，那嗎，一個國家的理法，又那裏去預測呢？』(全書全頁) 由此看來則一切政治經濟法律等科學，還在極幼稚的時期，實無可了語了。

許多史學家往往建設許多普遍的法則去概括各時期的事實。Buckle 在

他的 *History of Civilization in England* 時，曾以土地之肥瘠，氣候之良惡，去解釋一國的國民性，然而他却忘了古代的希臘和今日的希臘之相反，莫不是其間的土質氣候，有急劇的變遷嗎？Auguste Courte 考求國家演進的階段，分為神學玄學實證三期（Jevons 說實證 Positive 兩字已被他用填 *Principles of Science* P. 768）如用這種普通法去解其例，則歐洲國家，當算西班牙（Spain）為最高程度的國家，這豈不是實證哲學家 Positive Philosopher 所給我們的科學遊戲詩嗎？不必而論，則史之為義，如果變成了刻板的科學，倒是一個矛盾。蓋國家豈不是一個具體的集團，可以由我們的平均數去預計的？國家實在是一種有機的集體，其中個體間以極繁複的關係，互為影響，故有時用極小的因，可以發生巨大的果。一天的滿淋，可以變更軍隊進攻的途徑，幾句公文的不當，可以引起凶猛的戰爭，甚至有人還說歐洲的歷史有時還依靠在海爾遜（Nelson）河口守望的人是否能夠看見拿破崙（Napolon）遠征埃及（Egypt）的隊伍所坐的航桅為轉移。蓋人類行為的複雜，有如是者！

生物學之進化論，近以為最樸不蔽之理論了。Herbert Spencer 以為單一的個體不能存在，故必分殖而繁衍，於是由此初的植物（Zoophytes）可以演進到今日複雜的人數。Darwin 著物種原始（*Origin of Species*），說天演競爭，優勝劣敗，故說人類的始祖，還是禽獸等所變。這種理論初看似甚有理，但細一考求，則其假定的程度，也和其他的科學的公理公式一樣。人類的環境無論如何，然人類之所以為人類，決不因是而有所變更。一切生物都原始於細胞中的原形質（Protoplasm），但是人的原形質常為人，魚的原形質常為魚，其中決不能互變；如果說萬物原質都是一種，那麼，這些不同的地方，豈不是造物主所創造的嗎？至於天演競爭優勝劣敗的公例，從克魯泡特金（Crepotokin）的互助論出後，已根本動搖了！

由上所述，則知我們所得的知識，無論在自然科學或社會科學中，都極有限。人類的知識，若以比擬於未知，即說還在萌芽期，也無不可。

(一九二九,十二,三十。)

中國大學出版部出版的

定期刊物一覽表

刊 名	全年期數	全年定價	全 年 郵 費
中國大學日刊	二百四十期	一元二角	一角六分(每月寄一次)
中國大學週刊	三十二期	六角四分	八分(每四期一寄)
哲學月刊	八 期	四 角	八 分
虹 綺	八 期	六角四分	八 分
法律月刊	八 期	四 角	八 分
政治月刊	八 期	四 角	八 分
商學季刊	四 期	四 角	八 分
畢業論文選	一 期	三 角	二 分

# 工具使用中之思想與教育

僧映佛

我們開首便問，人的思想是從怎樣發生的？大家都知道人能使用工具，又能創造工具。因為人有空閑的兩手能夠使用工具，又有複雜的神經系統能夠運出思想以創造工具。然而我們又知道：工具一天一天的加多與複雜，思想也是一天一天的繁榮和嚴重。這究竟是工具加多了影響思想的複雜嗎？還是思想的繁雜引起了工具的加多？這個工具和思想誰先誰後發生的問題，以及他們誰能影響誰的問題，便是我們此刻所要研究的對象。

却是工具的使用，和教育也有密切的關係。我們真可以武斷的說：教育的能事，僅是教人如何的使用工具和創造工具而已。至於思想，實在不過是工具使用中所發生出來的一種神經上的反射作用，說到那神經系統如何的反射這使用工具所發生的作用的問題，不是此處所當去講的。然而那工人們整天價在使用工具，却他們的神經系統老是不起反應而出現思想的問題，則是此地所要研究的。這便是教育和工具使用的關係。所以我們目下所要研究

的，就是工具使用與教育及他所發生的思想。換言之，我們本題所要講明的有二個大目標：一爲工具使用與思想發生的關係；二爲工具使用和教育的效能。

要知道上面的問題，首先便要說明什麼是工具，以及他的種類和效能，然後才於思想，於教育等的關係容易了解。所謂工具，自然和什物不同，却又是以爲產生什物的手段。他本身不是對象，而有宰制一切對象的效能。但是在製造工具的人看來，也似乎有幾分當作他是對象的意識，當作他是什物，却必竟不能始終把他當對象看待。讀完此文後便可以知道。再說明白一點，工具便是處理或支配一切現象的器具或方法。他的效能是藉他可以產出多量的什物，藉他可以達到旁的目的，並可以節省人的能力，時間與不必要的麻煩和累墜。所以人能使用工具的樣式多一點，他的能力自然也比較的大一點，却同時也比較的要自由些，要開空些。但是，這是就人能夠主動的使用工具而說，若是人也變成了一部工具使用了，那就得不着這些效能。實在現社會以人作爲工具的事實很多，在此不能不稍爲提明。

真的，在哲學上來考求，一切現象的事物中，若是去指明誰是工具和非工具的界限，實在困難。因爲一切現象所發生的物事，他的目的難找，你剛說這個是目的，却他轉眼就成那個的原因。比如說所有人們創造的事物，都是人們要求生活表示能力的工具；那人們之表示能力與要求生活，又是長宇宏宙所欲表現其他目的的工具。這些玄學上的追求，當然我們是不能認可，實在也用不着在此說他。我們所說的工具和普通常識一樣，完全也不帶有美國工具主義派的彩色。只不過將各種工具作爲對象，給他一個總考察罷。

本來工具是非常的繁多，此處想把他一一舉出，實事所不能，且並無列舉之必要。不過我們要知道，人類有了幾千年的文化史，所有的文化並非是一時出生，古今如一。所有現在很繁複的工具，當然也不是一時作造。而使用

工具的情形或方法，自然也有差異。換言之，即一個時代有一個時代的工具，一個時代有一個時代的思想；還有一個時代自有他一種使用工具的技能，即自有他特殊的教育情況。總之，他們三者——工具，教育，思想——在一個時代中都有他互相連鎖的關係。現在我們就把他分別的說明於下：

### 一 工具的作用

概括的講來，所有的工具都是一種什物，這種什物對於人們效用目的，不是直接的而是間接的。他的直接的力量是對於自然界和精神界的處理。或者說是物質界和非物質界的設施。比如石刀，石斧，網罟，耒耜，弓劍以及所有的機器之屬，他對於自然界的征服，供給人們衣食住行的效能，實在是非常的廣大。他如語言，文字及語言文字中的邏輯，這三種工具的力量，直打入一切物質界和非物質界的中心。所謂科學方法，實在是現在人類中最有價的一套工具。他不特把深羅萬象很複雜的自然界，分門別類，劃得有條有理，並且把非自然界如社會人類所有的極繁紛的現象，也弄出統系門類來。就是所有現在很複雜的工具，他也有力量使用在那上面，即如現在的各種實驗室，大工廠等。便是工具分門別類的堆棧，也是工具出產所。就是他的本身，也現出非常的繁雜，而有工具之工具的一種效力。由野蠻的世界達此文明的世界，由神的宇宙到現在非神的宇宙，由自然力創的社會而為人造的社會，都是由於工具使用的結果。

然而工具他本身的改造和進步，也是非常的快。在工具中之最具體者而說：由木器，石器而銅器，鐵器，以至於目前的合金。此就製造工具的物質上說，便有如此的改變。却工具的進步，又由遊牧時代之石刀石斧，進而為漁獵時代之網罟弓劍，再進而為農業時代之耒耜刀鋸。及至工業時代，則為機器了。若就稍為抽象者而說，由語言的工具，進為文字的工具，再進為邏輯的工

具，現在還有一種補助語言文字所不及的符號工具。即所謂數字符號，數學邏輯者是。

總之，工具是因為要制服現象而有，所以有一種現象出現，便要有一種工具去處理他，這是人類的本性。人類造出種種工具來制理自然，因此制理自然界的結果，又開闢出精神界的一些現象。爲要把我所了解於物質和精神的現象，用以傳知別人，遂有語言文字的產出，於是社會的複雜現象又承現於人們之前，也不能不有方法來處理他。現象固然是產生工具去對付他的因原，却是工具的種法不同而所得的結果也不一樣。換言之，工具是可以隨意改變，而所對付的現象，未必能夠任人改變。此言一個工具不能對付此現象時，便造他工具來應付的好，不必以一個工具而統照一切。以工具而當爲神聖了，也是不對的。

在亞里士多德以後，演繹法便爲對付宇宙一切現象的工具。到文藝復興後之培根出來，推翻此種工具而代以歸納法。以自然界所經驗的事實爲重，脫去神而玄的現象，是其方法的長處。却至十九二十世紀，經驗界的現象也越是繁複了，單面的歸納工具又是應付不過來。就將他們合用之以來應用於一切現象上。現在社會科學發展的原故，就認爲應付自然科學的科學方法，是不能實用於社會歷史的現象，於是唯物的辯證法又高漲一時，也有侵入一般自然科學之勢。凡此等等工具，在此繁雜的自然界和精神界中都有他相當使用價值，看人們使用他的技能如何，而其價值的高低以定。他如歷史研究法，比較的方法，綜合的方法，分析的方法，以及內省，客觀，實驗之類都爲對付一切現象之工具。總之善於使用工具的人們，他遇着一個現象便能擇其相當的工具來應用，以達到他的了解或支配的目的。有時還可以另創一套工具來使用，以支配新發生的現象。由此可知我們人類求知識的慾望，並不是僅僅了解一些工具的構造和使用技能而已。但是人們的教育，總是以習學工具的使

用技能為目標，在下面一節便可以知道。

## 二 教育的效能

人類文化的開展，完全是教育的效能，這是誰個也不能否認的事實。但是細考起來，教育的極限，也只能教人如何的使用工具或創造工具罷了。如說要教人有一種思想或其他的目標時，那似非教育所能為力的，全看人們能否如意的使用與那思想或目標相關的工具而定。比如所謂學校的教育，和非學校的教育，他所教給的都是些工具使用技能。至於學會使用工具之後，他能否改造工具，支配現象，那還是另外的問題。比如說教育的效能，是啓發兒童的思想，這所謂啓發思想，實在不是給與思想。實在思想的給與，是不可能的。換言之，給與的思想，是他人的思想，並不是他自己的思想。又說教育是發展兒童的個性的，却是人們個性的構成，全是被他所學習或使用的工具所決定。又說教育是增加人的經驗的，這全是由於人們之使用工具的多寡，或是普遍而定。現在我們實際的來觀察教育的效能吧！

有許多人把教育分成廣狹兩義，大概以為學校的教育是狹義的，廣義的教育就是非學校的教育，也叫做社會教育。其實我們可以用工具的使用範圍，或具體與抽象來分別他；如學校的教育，是教以文字，或其他科學方法的使用；非學校的教育，則教之以很具體的工具使用，如像割割耒耜，刀鋸斧鉞，以及機器之屬。而其教授的方法，都是先之以觀察，繼之以嘗試，最後才到使用技能的自由而另有所會通。社會的教育，固然是全起於模仿似的動作。但所謂學校的教育，近來又歸本於實驗室，也不出乎實際模仿，觀察和經驗的動作。他如作文以及其他方法的使用，都是先由模仿而後能自用。所以各國文字對教字的解釋，都是做的意思。

普通以為教育是教授知識，其所教授的知識，大半為工具使用的知識或



工具構造的知識，除工具使用或構造的知識而外，其他對於現象了解的知識，都是些觀念之類，由工具使用後之現象，隨工具使用者的解說罷了。教育真的能夠教授除開工具使用或構造的知識，這種知識也不過是死的知識，於受教者無有多大益處。然而由他自己使用工具而得的知識，才算他的真知識。對此問題以後另說。還有教育應當教人養成一種批評的態度。這種態度，在此變革的社會中是人們最不可少的一種工具。因為在此變革的社會中，一切新舊的現象是十分紊亂和衝突，新舊工具的使用技能也非常混雜，不有批評這套工具來用一用，是難有頭緒可清，統一的現象可以認識。但是批評這套機器的使用，實在是不容易教人學會，真要教他對於一切的工具使用都有一個統一的認識，或為職使用的能力。所以學校的教育，就是教着兒童對於一切的工具使用，有一個為職的認識，然後取得批評的工具使用效能，在社會上能夠自由的使用，於個人和社會都有共同發展的可能。因此學校於教授兒童有語言文字，邏輯，以及其他科學方法的使用之外，於其他手工技藝的工具使用，也得使他學習。而教育上所謂保存經驗，豐富經驗，在不外乎教人們永續不斷的兒童們，把所有人們使用工具的技能都保存起來遺傳下去，使人類社會越是複雜而文明。

人們個已的特長，也不是別有神秘的原因或天才的說法，只不過他對於一種或幾種工具的使用技能，特別熟練，特別自由，特別靈巧，特別專一與精細罷了。如漁獵人之使用網罟，農人之使用耒耜，匠人之使用斧鋸，工人之使用機器，實驗家之使用儀器，藝術家之使用顏料筆刀，文字之廣，乃至大思想家之使用科學方法。如愛因斯坦，羅素等之使用數學和邏輯，綜合分析等是。這般看來，人們使用工具之專不專，熟不熟，和他所使用工具對付現象之廣不廣，於此就構成他們人的特殊能力。教育的效能，只能教人如何的能夠使用工具。就是由古而今的各時代，由農工以至於學者，由匠人們行為動作的做

做習學以至於在學校的誦讀習學，都不能除乎此。現在我們也不去舉例證明，想大家也會知道。

還有工具使用在道德上的關係，也是教育的力量，在此也略提幾句：比如刀這類工具的使用，原是用來分析一切物質，使那條的成段，段為成片。却有些人妄用其分析活的人類，甚至用來分析自己。所殺人殺己，都是使用工具之不當。由此每一工具的使用，各有其範圍，出此範圍便失其常，失常的害處在於其時與地，舉一可以例十，科學文明之所以被一般守舊人所痛恨者，是其使用之失常，非其本身之不好；「其本身有其好壞之可言嗎！使用範圍之超越也，也此以一套工具來統治一切，其害也有類此：如演繹法用之太專，則失去一切實際現象，字觀法用之太多，則又失去精神現象。所以現在的人，以其自然科學的方法不能用來處理社會的歷史現象，然而處理歷史現象的辯證法又能使用在自然科學上嗎？這些工具使用常與不常的問題，我以為都是道德的問題，道德本義，所有道德的問題，也不是別的，只是工具使用範圍之超出與否，體所討論於現象是常不常而已。然而工具使用的現象之常不常是屬於教育的效能範圍之內。

### 三 思想的發生

思想是由使用工具而發生的，人們總能使用那一套工具，就產生那一種形式的思想。從史前人類開始，古猿猴時代之使用簡單一類的工具，他的思想也不出乎這些工具所形成的現象。農業時代有農業時代所使用的工具，也不見其時代的思想方法，工業時代有工業時代所使用的工具技能，也另有工業時代的思想方法。總之思想是由工具的使用而發生，工具的使用不同，他可產生不同的思想方法，如他使用不同的現象的範圍大小之不同，也能使其思想有廣狹之不同。所使用的工具改變，思想也隨之一變，所使用的工具構

造很複雜，他所產生的思想也很複雜。有許多的現象，都由的工具使用而現形。有許多的工具，也是由許多的現象被發現而造出。這就是說有許多工具也由思想而產生。

我們前面說，教育的效能，只能教人如何的使用工具，怎樣的製造工具，但不能夠發生思想。這就是說教育的極度，只能夠應用既有，保存或傳達既有；只能夠於思想因為工具使用的關係，有啓發的效能，而不能直接產生。思想的產出不是被動而是能動的。所以每一工具的第一次出現，也是由於思想，其第一次使用此工具的效能也是思想。隨後的製造或使用這一套工具，也不過通通是做做而已。這樣說來思想是先於工具的產生或使用了。實在這也是一個事實，然而工具使用，也能產生思想，證明思想，清除思想，這也是不能減去的事實。却是可以總括的說，思想是從現象或經驗中來，這不將是經驗主義所獨認的事實，即思想主義者，也不能否認的事實。漁獵時代之網罟工具是見着蜘蛛所結之網之效能而試作試用。石刀石斧，也是由於試用其他石片而作造。這樣一來，思想又似乎是由於工具（自然物）使用而產生而保存。

現在我們看思想如何的從工具使用而產生。用實例來說罷：木匠或他自己能夠隨意使用他的工具——刀鋸斧鑿時，他在一些木料之上使用其工具，便能夠造出各種式樣的住家。有時他竟造出一種式樣為旁的木匠所不能的，我們便稱這個木匠為有思想的木匠。至於其他匠人及手藝人，也是如此。藝術家到他能夠任意的使用他的工具——顏料刀筆等，而創出一種藝術品為旁人所不能者，我們就稱他為一個創作家，他和文學上的創造亦然。其他如像一位大思想家，也不過是把一種工具——科學方法，使用得普遍了而另有所組織其對象而至。亞杜威用他的試驗邏輯，而創實證主義的思想；羅素用他的分析邏輯，而成他的新實在主義的思想。愛因斯坦用他的數學邏輯，而建設

他的相對論思想。總之在個人或在時代上說來，所使用的工具不同，得出的思想也不同。思想却是因為工具使用而變的，這確是事實，我們再不去多說了。

然而農人工人，天天都在使用工具，而少有思想的產生，這是什麼原故？答這個疑問，有幾個方向：一他們所使的工具是粗重又簡單；二是他們使用工具所處理的對現的變化很簡單；三是他們爲了另的目的，才使用其工具，目的獲得了，有別的現象發生，他也不理會他。四他們爲身體勞作過甚的原故，沒有留意現象意外的變化。有此幾個原因，思想之所以不產生也。但是去掉我們使用文字工具所謂思想的偏見而外，仔細去考查他，實在不能斷定他是沒有思想。反過來講，使用文字這套工具的人，也有被人稱他爲書架，書櫃或留聲機等等的。所以思想的有無，是在於使用工具時，能觀其所處理的現象的權變，而善用其工具以去解釋。要如此才有思想之發生。這樣一來，思想在能使用文字的人也不一定是。反之在工廠中使用機器的人也不一定是無。這是很明瞭的理論。

#### 四 在工具使用之下的平等觀

從上面考察起來，人們在工具使用這個條件之下都是平等的。在從前的人，以爲使用工文字的人要比使用網罟耒耜，一刃鋸斧鉞者高些。因而分爲治人與被治人的二種界限，享有食人與被食人的二層利害。至於什麼什麼家，總要比什麼什麼匠要高些，要受人尊敬些。這全是人們的偏見。各個人所使用的工具不同，所供給人類的生活幫助的範圍大小不同。其不同處非其人之本身，乃其所使用的工具不同吧。就其人的本身人格講來，固然是平等的；就其他能夠使用一套工具爲人類生利的地方講來，也是平等的。又人類的工具很多，現象也極複雜，人能夠各用其喜歡用的工具來整理現象，利用現象，以

來滿足人們的需用，其作用的價值也是平等的。

然而從前的社會，在各方面都是不平等的。若是以後有新社會的組織出現，他必定在一個條件之下是十分平等的。即是工具使用之下人人平等。若是一無使用工具技能的人，自然少有平等之可言。

現在我們總結起來說：人們手的發達，腦神經系統的發達，都是由於使用工具的原故，一切物質或精神的文明，都是由於使用工具的作用。所有知識的發現，都是使用工具的開闢。由神的世界，為工具使用較多的原故，變為現在非神的世了。現在又加上教育的方法來加緊工具使用技能出產，而自然界的開闢，便無微不至了。所以現社會為工具使用效率加速的原故，不久是將要通通變化一下子組織。這彷彿也是新出現的現象。在此現象中，人們已找出其使用的工具了，同時也教出一些使用此工具的人來了，待工具使用的技能一熟練，靈巧或普編之後，社會的面目是要改觀的啊！但是在工具使用這個條件之下，出力和享受都是有份的啊！人們各已去使用你所喜歡的工具吧！但別要失去你那工具所處理的對象的範圍！

# 希臘初期哲學家對於本體和 變動問題的見解

林 鴻 翥

希臘初期哲學家所研究的對象及範圍，差不多都是關於本體（ Substance or Being ）和變動（ Motion and Change ）的問題；因為他們是直接研究自然的或客觀的世界，所以叫作物界的研究；又有稱為自然哲學時期或宇宙論時期。此時期大約始於紀元前六百年頃，終於紀元前四百三十年頃，共近二百年之久。在此時期的哲學家可約略分為四派：一、伊俄尼亞學派（ Ionian School ）；二、畢達哥拉斯派（ Pythagoreans ）；三、埃理亞學派（ Eleatic School ）；四、調和學派（ Mediators ），茲分別述之：

## 一、伊俄尼亞學派的哲學

1. 德黎（ Thales ）他是希臘哲學的鼻祖，以「水」為宇宙萬物的本體，萬物生於水，沒于水，其生死起滅的現象總不外乎水的變化。因為水是善變

動的東西，所以有固體，液體，氣體三種狀態，並且萬物的生長營養都非水不成，故萬物可以由水而發生，復以水為歸宿。至于水何以會變成萬物，萬物何以變成水，在德黎看來實在不成問題，因為他以為水和萬物都是有生命的，有生命的東西，自然可以互為因果的。

2. 安那支曼德 (Anaximander) 以為可以為宇宙萬物本體的東西，不可以有一定的性質，亦不可以有一定的限際。於是倡為「無窮」之說。他的意思就是把「無窮」當作萬物生生滅滅的最後根源，萬物的產生，就是從牠那裏來，萬物的消滅，就是到牠那裏去；因為牠是不有變化，沒有生滅的，大而無當，充塞于宇宙間，無邊無際，包括一切的；故可以為宇宙萬物的本體。

3. 安那支彌尼 (Anaximenes) 是安那支曼德的學生，改造師說，主張用我們直接所能知覺的「氣」替代無窮，較為具體。因為「無窮」是恍恍惚惚不可摸捉的東西，此種恍惚迷離的現象，便可以為「氣」，「氣」就是「無窮」，沒有定性，既可以變為萬物，而萬物亦可以變為「氣」。人生藉氣的呼吸以生存，宇宙藉氣的作用以保持。至于氣何以會變成萬物？他的答案是氣有稀薄，凝結兩種作用，氣稀則變火，氣凝則變風，雲，水，土，石以至萬物。

4. 額拉吉來圖 (Heraclitus) 以「火」為宇宙萬物的本體，意謂火在宇宙萬物之中是最稀薄，最清輕，最靈敏，最善變的東西。火向下流，可以變成萬物；萬物向上流，就可以變成火。如是往復變化，沒有已時。他更把「變」看作唯一的真實，此外一切物體都是假的。所以他說：「萬物皆然而皆不然」；又說：「萬物若溪流而不常住」。其重視變動的現象，為希臘哲學家第一。其後他的學生克來脫魯斯 (Cratylus) 更淺顯的說：同一溪流，我們涉足其中，第二次涉足的水，已不是第一次涉足的水了。這就是變化的妙用。

二、畢達哥拉斯派 (Pythagoreans) 此派的創始者可說是畢達哥拉斯

(Pythagoras)，他把安那支曼德的「無窮」叫作「一」。「無窮」是不變的，「一」亦是不變的；「無窮」是萬物的總和，「一」亦是萬物的總和。他們輕視官覺的世界，而注重數學的原理，以為數學可使人脫離物質界而入于精神界的唯一途徑。因為官覺的世界是變幻不定的，而數學是永久不變的，所以說數學是一種最真實的東西，可以為宇宙萬物的本體。普通因這一派的系統和主張都很紛亂，所以統稱為畢達哥拉斯派的哲學。

### 三、埃理亞學派的哲學

1. 芝諾芬尼 (Xenophanes) 與其說他是個哲學家，無寧說他是個革命的神學家。他反對當時流行的多神說；他說：神是精一，神是不生不滅，不變不動的。又說：神就是神，決沒有像人一樣的肉體，也沒有像人一樣的思想和感情。其實他的所謂神，就像德黎的水，安諾支曼德的無窮，安諾支爾尼的氣，不過名稱上不同罷了。

2. 巴彌雷碧 (Parmenides) 以「有」(Being) 為宇宙萬物的本體，他以為宇宙萬物之所以存在，就是于「有」；「無有」(Non-Being) 不但不能存在，並且不可思議。有為無始無終不生不滅的本體，有若有始終，必始終于「無有」或「有」；「無有」既不可思議，而「有」之外又別無所謂「有」，故「有」不能始終于「無有」或「有」；「有」既無始終，故無生滅。「有」不能分割；「有」而可分，必定有個能分的東西，這個能分的東西，非為「有」即為「無有」；若說是「有」，則「有」是整個的，不可分；若說是「無有」，則「無有」本不存在，那能分「有」。「有」是不能運動或變動的，因運動或變動必有空間，而空間不外「有」或「無有」；使空間而為「有」，「有」動于「有」中，即行靜止；使空間而為「無有」，「無有」本不能存，自然不能有所運動或變動的。「有」是無性質上的差別的；若有性質上的差別，必定有「有」與「無有」了，「無有」不能存在，已如上述，而「



有」又是獨立存在的，故亦不成問題。「有」是絕對的，唯一不變的，自足的；因為「有」以外別沒有「有」或「無有」與之相對，而「有」的存在又是獨立的所以「有」是絕對的，唯一不二的，自足的，而無待于外的。總之，他所謂「有」就是本體，「無有」就是空虛。此無始無終，不生不滅，不可分，不能動，不有性質上的差別，絕對唯一自足的本體，即為宇宙萬物的本體，而一切官覺上的複雜變化均屬虛妄了。

3. 芝諾 (Zeno) 繼承師說，亦以「有」為唯一不變之本體；但他並不直接的證明，而是用間接的方法去破壞反對者的論據，把「多」和「動」的不通或自相矛盾處，盡量表出，使無存在之餘地。蓋世界若是「多」，則世界便不是渾然一體，而是無數部分的結合；換言之，則此世界即可以分成無數的部分。分而至單位，必定是沒有體量的，那麼世界豈不是無量小嗎？分而不至單位，必定是有體量的，那麼世界豈不是無量大嗎？一個事物同時可以無量大，又可以無量小，其矛盾孰甚。又事物不能有運動，運動必定有個空間，但這一個空又存于何處？必定存在于另一空間，而另一空間亦必存在于再另一空間，如此推演下去，便有無數的空間了，這個矛盾亦是很顯然的。

4. 麥利蘇斯 (Melissus) 與芝諾同是承認巴爾智所主張的「有」為唯一不變的本體，不過芝諾是用間接的推理去證明的，麥利蘇斯却用直接的推理去證明宇宙萬物是不變的，唯一的。因為真有是無始無終，永恒常住，所以是不變的；既是不變，所以是唯一的。

#### 四、調和學派的哲學

1. 陸披羅黎 (Empedocles) 以為「變」和「不變」這兩種矛盾學說，各走極端，都不是完全的真理，完全的真理是介在二者之中。因為「變」和「不變」都有一部分是真理，絕對的「變」和絕對的「不變」均是不可能的。於是提出地、水、火、風四種不變的元素以解釋變的現象。此四大元素不生不

滅，時聚時散，其聚散離合之狀，即萬物生滅變化的現象。而元素不能自動，必賴「愛憎」(Love and Hate)二力爲之聚散離合，愛爲聚合之因，憎爲離散之因，有此兩種作用，所以萬物生生滅滅，永無已時。

3°安那薩哥拉 (Anaxagoras) 的思想和薩披羅黎路同，不過他以爲地水火風四元素尚不足以說明宇宙萬物生滅變化的現象；因爲宇宙間既有無窮的現象，亦必有無窮的元素與之相應，而爲形成之「今有」。又以萬物的元素爲種子，種子無生滅，無變化，分之可達至微，積之可成至巨。宇宙萬物變化的現象莫不出于種子的聚散離合，而種子之所以有聚散離合，又別有一種原動力 (Nous) 爲之作用。此種原動力在萬物之中爲最精最純，有完全的知識，有偉大的力量，爲他物動因，而不爲所動。

3. 德莫可理圖 (Democritus) 元子論的創始者本是羅起普斯 (Leucippus)，因爲他沒有著作傳下來，所以祇能講德莫可理圖了。他是集元子論的大成，把埃理亞派的「有」叫作「本體」，「無有」叫作「空間」。空間亦是真實存在的，假使沒有空間，那麼運動生長以及凝結分散便不可能了。本體並不是宇宙整個的東西，乃是非人目所能見的微小粒子。這些不可分的微小粒子的個體就叫元子 (Atoms)，元子無生滅，無變化，不爲他物所侵入，亦不與他物相融合。宇宙萬物的生死起滅雖不外元子的聚散離合，然所以謂聚散離合，亦不過是互相衝突，互相聯絡的現象，而各元子猶自保持其個體之獨立，未嘗有所融合。

綜上所述，即爲希臘初期哲學家對於本體及變動問題之說法；除畢達哥拉斯派因其沒有一貫的系統，且主張亦極紛雜，往後又沒有繼起的學者，故此處不再重述，其他三派更爲概括如下：

伊俄亞學派——此派學者都是唯物主義和一元論者，並且他們都相信物質能變動愈有生機。不過德黎，安那支曼德，安那支彌尼三人，一方面主

張有一件「不變」的「本體」他方面又有說萬物都是由這件「不變」的「本體」變成的；因此這件「不變」的「本體」就不能不「變」了。有此矛盾的結果，額拉吉來圖便主張無論甚麼東西都是「變」的，「變」就是真理。但「變」的自身變不變呢？若是「變」，「變」動於「變」中，那麼「變」的行動就要停止了；若是「不變」怎能說一切都「變」呢？此乃額拉吉來圖的不通處。但是德黎，安那支曼德，安那支彌尼對於宇宙萬物怎樣從一件「本體」變成？怎樣再變成這件「本體」？都祇在物質的基礎上看眼，却不會注意到「變」的本身上去。額拉吉來圖是第一個主張「變」的哲學家，他把「變」的概念與宇宙物質的概念分開，因而確認「變」的「本體」以反對永久的存在；又確認沒有「不變」的存在以證明無所不變。這就是他比前三人進步的地方。

埃理亞派——此派哲學的針鋒完全是對着額拉吉來圖的「唯變」說，他們是主張絕對「不變」的。以官覺世界為虛妄，因為牠「變」；理性世界為真實，因為牠「不變」。于是把世界分成兩個絕對相反的東西，一個是理性的世界，叫作「真有」；一個是官覺的世界，叫作「無有」。這種說法，在理論上固然可以說得通，但在實際上他們完全把官覺界抹殺，就不免有些武斷了。因為官覺與理性是分不開的，如果沒有能覺的感官，那麼理性從何想象呢？又官覺如果是「無有」的，那麼「無有」的東西便不能存在，而為我們所感覺了；既為我們所感覺，就不能說是完全虛妄或「無有」了。

調和學派——前說伊俄亞派是主張本體是絕對「變」的，埃理亞派是主張本體是絕對「不變」的。此兩派各走極端，相持不下，于是有第三學說之產生，調和學派即應此種需要而起。他們是立于調和的地位的，以為「變」和「不變」都有相當的真理，是相對的，不是絕對的。完全的真理既不是「變」，亦不是「不變」，是在「變」和「不變」之中；即把兩種矛盾的學

說調和起來，用元素或元子去代替牠。前此一元論的局面予以打破，而變為多元論的主張；因為元素或元子均不只一個的，而是數個或無數的分子。他們又承認「變」就是元素或元子聚散離合的現象，至于元素或元子的本身是「不變」的，因為元素或元子是最微小的東西，不能再加分割的。但是元素或元子都是有體量的東西，有體量的東西何以不可分割？不生變化呢？這就是他們的不通處。

此篇所述，都是數千年前陳腐的東西，在現在的見地看起來，本沒有甚價值；尤其是水、火、風、土種種無稽之談，真是可笑。不過在二千餘年前人類對於森羅萬象的宇宙就有推討根本的精神和探求統一的野心，並且提出真理是在「變」或「不變」，或「變」與「不變」調和之中，開了哲學思想的先河，引起後世學者的研究，不能不說是有所貢獻的。

從另一方面說，唯物論與哲學同其悠久，亦為不可掩之事實。因為希臘最初的哲學就是充滿着唯物的色彩；還有一層為研究唯物史觀所應注意的，即為「變動」的原理。有了「變動」的原理，宇宙萬物才有生生滅滅，新陳代謝的種種變化現象。蓋唯物論——尤其是辯証法的唯物論或唯物論的辯証法以為人類社會並不是思想或觀念的結晶品，而是人類為着向自然界採取生存資料所形成的勞動組織——生產組織。這種組織是跟着各時代的社會環境及其形態的變遷而決定，更由此種物質的基礎以決定人類的意識，思想並社會一切精神的文化。

在現實的世界中，一切東西都是不斷的在變動的過程中。今日滿載着生物的地球曾被冰塊埋沒過，以前是流動體，更以前是煤氣體，就是現在地球還是繼續不斷的變化着。至於地球上一切現象更沒有一種是一定不變的，即我們人類也是不斷的在變化中，人類發生于母胎內，逐漸生長，成熟以至于衰老，死滅。因為人類的身體是由許多細胞組成的，而此許多細胞是由新物

質的攝取和舊物質的排泄而起變化的。如此，我們所認識的一切現象以至于人類社會都不是靜止的，固定的，永久不變的存在，而是在不斷變化的過程中，以隨時應付外界的環境；並且這些變化的現象又不是相互孤立的個個現象，而是與其他的現象有相互的關係，甚至于彼此有不能分離的關係。有了此種關係，宇宙間一切自然現象以及人類社會一般的現象才得存在。

像這樣說來，唯物史觀確有其立論之根據和實際的應用，是以在十九世紀以後唯物論的空氣瀰漫全世界，而全世界的一切現象，無論其為自然現象或人類社會一般的現象，都起了極大的變化，故欲明瞭世界過去的歷程，現在的實際與未來的趨勢非具有唯物的眼光不可。由此而聯想及希臘初期的哲學思想；換言之，亦即由希臘初期的哲學思想而聯想及此。

## 介紹——華報

日出<sup>中文</sup>三張  
日出<sup>英文</sup>二張

### 它能：

解除現代青年的煩悶  
指示世界潮流的趨勢  
分析政治社會的裡面  
助長英文知識的進步

## 哲學家如何去領導社會

### 畢無方

文藝家注意「情感」，哲學家趨勢「理智」，這是一般人的普遍底見解。但細觀其故，亦不盡然。文藝家不過是重情感些，哲學家不過是重理智些。其實真正的文藝作品，總得憑藉些理智作骨髓，而後燦爛優美的情感，纔能變化有則，楚楚動人。一個頭腦明晰的哲學家，他的視聽言動，一切存之於心，著之於行，舉之於筆，總喜歡有條有理，像老吏斷獄似的嚴明。那一付鐵面無私的面孔，可以說是無以復加。但這是從理論的方面說來，却又是從他的正面看去。如果轉過身來，在他的背面敲一下，他一定會動搖起來。那熱烈的情感種子，便要綿綿續續的發展不斷。卒至情感和理智打成一片，作了一個嚴整優美的哲學家，作了一個良善社會的領導者。

社會（Society）這個名詞，涵義甚廣，不可殫述。自其「表相」上看，如政治法律經濟等項，其操縱人類生活，的確是面面俱到，不一而足。而這種種「表相」，是否適應於某種社會的生活，是否適合于某種的國民性，那就要

端賴乎教育了。教育的設施，不僅是教人以技藝和常識，去適應環境；尤重在國民性的陶冶。國民性的陶冶，不僅是教之以如此或如彼，使之知其當然；尤重在他們的「自性了解」。自性的了解，並非是拿什麼「明心見性」「盡性至命」等等的話頭，去使他們領悟；乃是蘇格拉底（Socrates）的產婆說，要使人人原有的理性，原有的知能，循着有條有理的線索，引申出來。人類本是理性動物，將原有的理性加以擴充，加以約制，然後纔能夠思想貫徹，見解明確。見解明確了，纔能夠了知自我，纔能夠了知人我的關係，纔能夠推己及人，由己身而家庭，由家庭而社會，而國家，而世界；權利義務，界義分明。所謂道德性既充滿於內，有為性自必發越於外。知之明，而行之篤，而後良善的國民底條件，便無待於他了。有了良善的國民，自然有良善的社會。有了良善的社會，當然就有健全國家。健全國家，是良善國民的結晶；良善的國民，却又是教育家的成績品。究竟這種嚴整優美的教育家，是何等的角色呢。簡單一句話的答案，曰哲學家，曰哲學的教育家，或政治家。

哲學家既是社會的領導者。那末，他應當怎樣的去領導社會呢？他憑藉着什麼事件去領導呢？關於這一點，我們從他的行動和思想上去看，可得二端。

1. 古往今來東方西方的哲學家，常常站在社會的前面，也時時站在社會的後面。

2. 哲學家憑藉着理智和情感兩種武器，以建立他知行一貫的主張

第一，哲學家怎麼常站在社會的前面，而又站在社會的後面呢？試看德國的費希特（Fichte），他根據康德（Kant）的實踐道德，創出了自己的主張。以道德之我（moral self），為真我（Real self）；以永久的義務（Eternal duty）為天則（Natural Law）；“人類是動的，不是靜的，是主動的，不是被動的。所以當拿破崙（Napoleon）的軍隊深入柏林（Berlin）的時候，他便本着平

生積極的 ( Positive ) 動的 ( motive ) 義務的 ( Dutiful ) 主張，奔走呼號，喚醒國人。那一付熱烈的情感，不避艱險，實在是古今稀有。他所著的那篇警告國民書 ( Address to the German Nation )，蒼涼哀壯，有聲有色。至今讀之，猶令人奮然思動。日爾曼 ( Gorman ) 的再起，未始非費氏的恩賜。

再看孔仲尼傷世道之衰，痛人心之危，祖述堯舜，憲章文武，好學深思，誨人不倦。其教人，無成規，竭兩端以中庸為準；其為政，恭己已可，三年有成。以推己及人為歸，明明德以至新民，一貫乎至善的中德。周遊天下，備嘗了極皇之苦，遭徧了時君白眼。雖有圍匡之厄，而坦然無畏；雖有陳蔡之絕，而於中無動。那一種大無畏的精神；那一付熱烈救世的情感，那一宗無偏無頗貫通一貫的思想，古今中外，更是稀有的稀有。雖然歷代君主常襲取其皮毛，變本加厲，引為護符，不免失其宏旨。然而一種思想學說能夠影響到數千百年而不替，詎得謂之偶然麼！

又俾尼采 ( Nietzsche ) 肯定意志，說生活的價值在勇往精進，在現實的生活。便捨去了叔本華 ( Schopenhauer ) 的厭世觀，一變而為科學的樂天觀，主張「積極奮鬥」。十九世紀的歐洲人士，承受了他的思想，遂風起雲湧，趨向一致。論者每謂歐洲大戰的原因，就是尼氏思想的結果；又謂尼氏為現代哲學界的怪傑。這都不為無因啊！

再像王陽明透悟了中庸一貫的道理以後，便主張「致良知」，主張「知行合一」。追溯他平生的事跡，自幼就立下哲學之志。對於「用行舍藏」，有極深刻的認識。所以當他「舍」的時候，他便寂然不動的從事學業，鑽研哲理，嗜之成癖。一到見「用」之後，他就感而遂通，發如猛虎，政治軍事，助業懋著，功在史冊。雖然遭了專制君主的貶謫，流放到邊陲方面去，却恰恰給他一個悟透哲理的好機會。他其年說，自從傳到日本以後，彼邦人士，好像得了「牟尼寶珠」一般。便應用其知行合一的主張，以規定了他們國民的基本觀



念，言行一致，至今富強。

以上所舉的費希退，孔子，尼采，王陽明，是略提一班，以證明他們都能夠本着自己的思想，身體力行，常常站在社會的前面，以為領導。同時他們的踐行，無一不與原定思想相符合；却又站在社會的後面，以資鎮攝。就其思想之「鼓民化衆」為言，是站在社會後面的。就他領導羣倫，引使天下人都相率「從善如登」去看，便又是站在社會的前面。所以當他們沈思冥索，確定思想系統的時候，他們那一家不是在那兒張着臉面孔，作他們的理知生活呢。當他們實踐其思想，以號召天下的時候，他們所表現的那種權威，又何等的熱烈啊！能將理智和情感打成一片，方算得完全的哲學家。以上四人，足以當之而無愧。

此外像蘇格拉底(Socrates)柏拉圖(Plato)亞利思多德(Aristotle)三人的知識道德底思想，直穿過了一千多年的中世紀，至今還是西方思想的搖籃。笛卡爾(Descartes)與斯賓諾莎(Spinoza)的明晰底觀念(Idea)和系統(System)，開了大陸唯理派的先鋒。康德(Kant)的實踐道德思想，樹立了日爾曼國民的根本德性。以及佛乘的大學博鑿，道術方術的歧異，漢宋門戶的爭論，……詳而言之，不勝枚數。簡單的說，無一不是直接或間接影響於人類的思想行為。也就是無一不與社會國家有關。也就是無一不站在社會的前面作領導，同時也站在社會的後面作重鎮。

第二，哲學家怎樣憑藉着理知和情感兩種武器，以建立他知行一貫的主張呢。關於這一項我們還須略為分析一下，去說明。凡是一種學術的成立，總得有條貫，有系統，纔能有確定的主張(Doctrine)有了確定的主張，纔能夠生出廣大的效用(Efficiency)。決不是零碎的雜亂的片斷的無組織的常識，所能夠領導學術底頭銜的。既是這樣，那末，有條貫有系統的主張，是從什麼作用上得來的呢？牠的原動力是什麼呢？刻實地說，不得不歸功於思想think。

但思想是人人所固有，那無端的情思，如夢的幻想，都能夠在學術上造成一貫的主張嗎？不是的。我們認為這種妄亂思想，是思想上的副產品，並非是思想的主素。那末，主素的思想是什麼？一言以蔽之曰：思辨的思想（Think of Speculation）。又曰：理知的思想（Think of Rationality），佛家則曰「比量智」。

有了理知的思想，方有確定的主張；有了確定的主張，纔能生出廣大的效用；這話可以說是不錯。現在我們再從「效用」上去注意，試看他的意義如何。通常所謂知識，所謂求知識，都不外利用思想去探求知識的內容，知識的範圍，和知識的效能，以圖理清了知識的觀念。知識的觀念弄清晰了，便要實行；實行就是實現效用。如知而不行，便等於「空中樓閣」，「紙上談兵」，豈不違背了「學以致用」的規矩了麼。陽明云：「知行合一」。又云：「知而不行，只是未知」。知行合一，固有體用之殊。今自用言，知是行的因，行是效的因。轉過來說，效是行的結果，行是知的目標，而一以「思辨的思想」為根本。有了有思辨有系統的知識而不去實行，固屬不合；然而具有思辨的理知底本身，嚴明冷靜，牠自己又怎能夠活動呢？怎能去實行呢？如是不能自己，不得不藉重於情感了。

現在要問理知怎樣去思辨，情感如何去實行？換句話說，就是理知用什麼方法去思辨，情感是否為了什麼意味去實行？是必有以明之。

哲學家既有了理知的武器，總要善於運用。運用之方，在於憑藉那控制思想的邏輯 Logic 在能利用那推演出新的辯證法(Dialectic)。邏輯和辯證，雖然原義是二，渾而言之，意亦同歸。同是用以整理思想，使之成條貫成系統，以免去雜亂矛盾的弊病的。印度的因明，中國的名，墨辯，都是邏輯的同輩。邏輯既然有了，那末，要問邏輯究竟根據什麼方法去取得真理真知呢？現用一句話作答，不外乎取「共相」與「別相」罷了。共相別相，又怎樣取

得呢？曰：取共相，用綜合之法；取別相，在分析之方。但是取共相的綜合裏面，同時也有分析；而取別相的分析當中，亦參有綜合的成分：二者相表為用，不宜截然二分。不過就其作用的全部上看，共相的大體用綜合，別相的大體在分析而已。取共相，就是取概念(Concept)。取別相，就是抽觀念(Idea)。也就是共相取其「類概念」，而別相則定牠的「屬概念」。類概念是普通的，屬概念是特殊的。因此思辨上便開了兩條大路：(一)歸納的(Inductive) (二)演繹的(Deductive)。歸納的亦曰類聚的，內攝的，以類取的；演繹的，亦曰羣分的，外攝的，以類子的。歸納起來說，歸納的路向，是由特殊事理取其共益以建立普遍的原理(General Principle)；演繹的路向，是由普遍原素抽其別相以規定特殊的原理(Special Principle)。有了這造成原理的兩條路向，那「理知」自身，便壓定了左侍右衛，可以坦然無畏的大踏步走上前去。雖有紛亂的萬象呈於前，而能使之都歸於正理；雖有荆棘榛莽梗於塗，自不難芟穢蕪而達康莊！

理知所用的方法，已經明白了。再試看情感是否爲「什麼意味去實行」。心理學家常說。知靜情動，知冷情熱，知明情暗。熱動而冷靜，物理之當然，不待申說，這是就知覺的本性而言。若明與暗，則是就其本質的表相來說。凡明必能獨暗，無暗則明不成。那末，理知明通了，必須藉重情感以實行，無疑義了。因爲理知是靜的冷的(嚴整明晰)，情感是動的熱的(生髮熱烈)，所以理知常常作主帥，情感便作了馬前先行。但有時也因爲情感活動的結果，轉促進理知的開發，頗有彼此「互爲其根」的關係。平常所謂「感情衝動」，所謂「熱心經營」，一概指着這種「動而熱的情感」去說的。不過有時理知尙未作主帥，而情感的前線與衝鋒突陣，攻打起來，那就是「感情衝動」。有時候受了主帥的命令，纔熱心勃勃的直道而行，便叫着「熱心經營」。衝動只有實行，而沒有充分的理知；熱心便是有理知的實行，便是知行合一。以

上所說的，雖是如此，雖是應當本着理知去實行；但人類生活，祇就是這樣的機械麼？還是另有意味的原素作鼓動吧。意味二字，怎麼解呢？你看那老子所說的「天下熙熙，皆爲利來，天下攘攘，皆爲利往，」的話，是不是人人都要求利呢？求利是不是爲着生活的意味呢？意味二字，不專指着「利」，亦指着「義」。「義」也是意味。（此處讀者細心自解）苟無意味，雖命不從，雖令不行，恐怕那理知的威權，祇能施及祖席之上，怎能禁得住那熱而動的情感不倒戈相向呢。必須釣之以利，餌之以祿，就是給他以充分的意味。給他以意味，總能買動牠的歡心，去拚命替你建立功名，就是替你實行。理知之與情感，情感之於效用，的的確確就是這樣一回事。現在已講說了半晌，究竟那情感之與意味，在心理作用上是怎麼一種關係，可得而名之乎？簡言之，就是「直觀」（Intuition）的作用。直觀的作用，就是對於事物直接的認識；不待推理而後解，不待分辨而能直接領會其意味。牠的位置，是站在理知和情感的中間，既含有理知，復包有情感。因此，理知方面領會了是非，情感方面便認識了美惡。是的，美的，知而好之。非的，惡的，憎而絕之。好者（有意義的）行之，憎者止之；這便是情感既受了理知的命令，又受了直觀的意味，所以纔能一發而不可遏的去救命驅場，熱烈進行。這直觀作用，是上承下施的作用，就是上承理知，下施情感的作用；也就是理知和情感中間的一箇橋梁，也就是知行合一的一條串線，也就是哲學家規定思想行止動靜的主宰，也就是哲學家拿理知和情感兩種武器，去確定一貫主要的中心。

如上所說，綜合起來看，理智之所施，端賴乎情感的鼓舞；情感的作用，適所以完成理知的全功。哲學家既有了理知和情感兩種武器，加以直觀作用，便能立下確定的主張。有了確定的主張，即知即行，他便是內外一貫、知行一致的學者，便算得「吐辭爲經，舉足爲法，」爲人類立楷模，爲萬有立法則的嚴整優美的哲學家；使能夠站在社會的前面或後面，以爲社會的領導者。

雖然有時環境發生了障礙，不能躬自踐行，而他的思想，他的主張，總是常存於世，站在人羣的後面以爲法。就其站在社會後面以真理真知設教爲言，他算是哲學的教育家。就其立在人羣的前面作領導上說，他又是哲學的政治家。推廣起來，有了哲學家明晰嚴整的頭腦，加以優美熱烈的情感，便能無孔不入，無堅不攻，便能持一以應萬了。

---

畢先生這篇文章，本來是在某日報的副刊上登載過的。他的意思是要使社會上的一切的實行家，多少總要有點哲學的頭腦。却那次因工友們拼錯的地方很多，或者看者的人也很少；他現在就將他大半修改了一回，在此和大家相見，是要使有點哲學頭腦的人要多有些實行的勇氣！

編者識

# 蘇俄教育之特色

高象九

「一國的前途繫於一國的青年之手」，自是腦筋不如槁木死灰的人，無有不承認這句話是含有真理的。尤其是蘇俄對於這句話是深刻化了，整重化了。自十月革命以後，她是無微不至，無力不出，想過千方百計的，去用教育的能力，培植青年。所以有人說：蘇俄在教育上，絕不吝惜費用，想着怎樣設施，就怎樣的不管旁的用項，就拿經費來設施。就好比從前的帝王出巡一樣，不顧設備的是否奢侈不奢侈，過分不過分，自要設備的壯觀就行。這話雖然不免過火，但是蘇俄對於教育的注電，也可就此推知了。

蘇俄這個國家新制度，不能不算破天荒的新花樣。在這個新制下的新設施，也是處處表示出與各國不同的方式；尤其是教育的設施更甚。我們站在旁觀的地位以上，客觀的，冷靜的，不含有嫉妬與阿諛的去考察蘇俄的教育，牠實在使我們驚奇，使我們健美！不但比蘇在俄皇之下的愚民教育，有突然的進步，就比較起英美的教育進步的速度來，也有過之無不及。不但在量的

方面，比其他各國進步的快，即在質的方面，也有一些優美的設備，為各國所無；也或者有之，而不及蘇俄之普遍。無怪乎英國的工聯代表報告說：「世界大概沒有比蘇俄所實行的新教育制度，再大一點的思想革命！」這話裏滿可以看出蘇俄教育革新的一般。至於牠的進行的馳驟，和加緊的努力，從親往蘇俄考察過數月的教育並著有蘇俄教育的專書供之世界的 Scott Nearing 口中，也可以看出。Nearing 說：「在我的經驗中，從未見過可和我目擊的蘇俄正在進行教育工作並駕齊驅的什麼東西。」這皆是些籠統的批論。但究竟蘇俄的教育正在進行的是什麼？其特點優點又是什麼？本篇限於篇幅，固不能一一詳說，但擇其要者，堪為注意者，亦有數點：

(一)教育宗旨的人道化。向來教育的宗旨，不是失之狹小，就是失之廣汎，不是失之於談玄，就是失之於固滯。這也無怪及提倡教育學說的人的不對，這完全由於所在的社會制度不同，階級意識不同，故由階級由制度所反映出來的學說也因之不同。蘇俄既是社會主義的國家，與以往的及現存別的國家不同，他的國家意識及階級的觀念自然各異，那末教育的宗旨也就不同了。今為探求教育宗旨的本源計，先說蘇俄的國家意識：

蘇俄憲法第十八條說：「不勞動者不得食。」這句話很可表示出蘇俄憲法的神髓。一切的法條，皆是從這句話中演譯出來的。這一句話的合意，到底是怎樣？可藉 Pearson 在他的 *Socialism and Sex* 中說的話來解釋：他說「人類不論男女，只要不是肉體的或精神的不具者，彼若不以任何形式，為社會勞動，換言之彼若對於勞動的元本 (Common Labour-Stock) 無所供獻，就道德上講則彼並無做社會一份子的權力。」照這樣看來，人能為生產的勞動，才能配稱為社會的一份子。而教育是代人指出行路的，那末教育的宗旨，也就是「教育人為勞動社會之一員」。國家為實現教育理想計，所以憲法十七條上又說：「蘇俄對於勞動者及貧民有完全供給各種免費的教育之義務。」

這樣的教育宗旨，是空前所無有的，實在是人事界思想界進化的結晶。因為教育的理想真諦不在培植出一二個偉大的傑出人才，而在要培養出健全的人人，使各各人成為社會的有益的一員。就消極的方面說，不使累及社會；就積極方面說，對於社會有創造的供獻。就這一點觀察，蘇俄的教育在廿世紀，也算開放了從來未有的奇花。

(二)教育與工作聯合。從來的教育，多半是把理論與事實分開，知與行斷然兩事，所以有「所學非所用，所用非所學」的毛病。對於學理習不好的呢，固然不足道了；即使理論學的熟熟的人，以用到實事上，便瞠目無處着手。我們中國的教育對於這種弊病更甚，無論學自然科學的，及學社會科學的，統統感覺到在社會上不能適用的困難。這完全由於教授的時候，不重「作」而重「講」，把社會與學校看成兩件事情的緣故。而蘇俄的教育則大異於是。她的教育實在是一元的，合體的。把學合做 (learning and doing) 知者合行者 (Knower and doer) 看成一件事。例如在勞働學校 (初級學校) 的時候，使初學的兒童自己採取實物，或自己想出一問題，先生再一一的為他解釋，以養成知行合一的習慣。到了職業學校 (高等學校) 的時候，不但教授時，是仍取知行並重的態度；並且農業學校設在鄉村，工業學校設在都市，藝徒學校設在工廠或礦廠的附近，使學者既得着觀察，又得着實習。不但如此，並且教師就是廠內的技師，學生亦為將來廠內的職工。就學生說，既能從有經驗的技師手裏學得靠實的智識，又能藉着技師，為入廠的階梯。就技師說，也可從素日洞知的學生中，選擇優良分子。這種辦法，學生何愁得不着實的智識，和相當的出路；而社會上，何愁選不着相當的人才。在大學中又有一種制度為各國所無，就是畢業于職業學校後，非得在勞働組合中作一年的工，並且有工作的報告，及勞働組合的證明，方准入大學。這不但學的時候重視工作，即使對於社會的工作，也不能因求學而即放棄勞働的義務，使勞働與學



習兩者隔閡。這種重事實，重工作的精神，是社會主義國家應有的推論，也是社會主義國家特有的優點。

(三)教育的社會化。從前在俄皇之下，表面上雖然有學校，而教育的內容，則完全失了教育的意義。而學生除了習幾門關於宗教的唱詩，聖經，什麼俄國的律令外，把旁的功課看得很輕。人民受這種死板教育，當然思想方面，智識方面，一定難望開展。這種思想不開展，使人人渾渾噩噩，到也是俄皇惟一的目的，惟一的政策。就看她的教育總長 Shishov 對面向俄皇說的話就可明白了。「智識似鹽，只給少量於人民方有用處。若給與他們多量，或去教民衆 (Mass of people) 就必至招來的壞處比好處多。」這種話是什麼話？可說是愚民政策的神髓。一般被壓迫的俄國人民，也只有同馴鹿似的，在高壓之下過活。而現在的蘇俄則一翻前案，把教育的機會，使公開於人民。其主要的意思：(1)教育是為蘇俄全人民而設的。這與從前以教育為統治階級惟有的機關大不同了。(2)對於農工的教育，國家尤更注意，這與從前，以農工為只有給統治階級呼喚使用的義務，更不同了。所以蘇俄現在的學生，是多從農工家來的，即便從前直接是無有農工子弟大學，現在農工子弟竟佔多數了。並且為造就高等專門農工人才，又設專門藝徒學校，使學生一面工作，一面求學，所得者既可供給自己，有時也能贍養家室。這樣教育——為全民衆而設的教育——是從舊時代的廟堂中一落到田地上，從資本家的金握中，交於農工的汗手裏。使一切智識佈滿於一切的人民，一切的教育機關散佈於一切的地方。看看從前，顧顧現在，一視教育為 Bourgeois 的專利品，一視教育為 Proletariat 的家常飯。二者何者合乎人道？何者合乎進往？不言而喻。蘇俄教育之翻新精神，可說任何國家任何過去所未有。

有人對於此處，不免生一疑問。就是：社會化的教育怕是無形中就把教育程度降低。這種憂慮不必發生，因蘇俄對於教育，並不只顧橫的方面，而不

廣縱的方面，貪顧普遍，而忘却提高。例如在革命初年的時候，在勞働學校二三者，就可入職業學校，但後來入校的資格，漸漸的限制起來，以至於今，差不多非畢過勞働學校業的，不能入職業學校。由此可見蘇俄是一方面普及教育，同時又是提高教育。

(四)成人教育與兒童教育並重。大概一國的教育，以爲兒童是一國的後繼者，所以特別重視他們；對於成人以爲是性情已定，不易教育，且學齡已過，多半各有職業，若想教育之也不便利。固然兒童對於國家的前途，頗關重要，這是不能抹殺的。但國家也不能停止一切現實於不辦，但候將來訓練出之兒童，這是很明顯的事實。所以對於成人的教育，固有現實的效用在裏邊，也不當不注重之。但分清這兩重理由的，也只有蘇俄。她把成人教育，與兒童教育並重的看待。用不相同的方法，及不同的目標，去教育之，使成人與兒童，無論於現在於將來，皆爲社會的有益的一員。既不偏重成人教育只顧目前之利，也不偏重兒童教育，專候將來之福。至於目標怎樣不同？方法怎樣不同？今再述之：

(甲)對於成人教育，意在於爲現在之用，所以竭力授以新的技術，以求增加社會的生產力。在廠的工人，強迫每日受若干時的教育，在受教育的時間，仍給付工資。又設日校(Day school) 禮拜日校(Sunday school) 政治學校。(Plitical school) 當然這三個學校爲失學的，爲勞働者所設的。並且在政治學校的前期或後期畢業的，皆學有相當的政治智識，可在各機關服務。

(乙)兒童教育在訓練出認識世界，有組織有訓練的新社會分子。所以人與自然界的關係，勞働的內容，以及社會情形，皆爲教授的材料，以養成社會眼光的觀念。又把宗教習慣，怎樣的有害於思想；地方觀念，怎樣的有害於社會，一一的解平給兒童聽，使他們早日立明確的觀念。這不過對於大的兒童；而對於小的兒童，根本上就輸入無神論，及世界思想，自然不用消極的去改

變他們的思想。

蘇俄的兒童教育，似雨後的春筍似的，日盛一日。而受成人教育日少一日，更見出成人識字的一天的多些一天。（1925—1926 受成人教育的學生比前一年少）據今調查：革命前不識字者人數，佔人口百分之八十至九十，今則佔百分之三十，革命後才十餘年，就有這樣突然的進步，實在使人由驚奇而羨慕！

以上四項，不過就蘇俄教育之最重要者而言。至於其他設施，其優點而為各國所無者，亦在在皆是，如：

（1）教育注重接近農民。社會上所辦的報紙，有四分之一是專為農人看的，各報館的訪員，大半是農人，就此農人有什麼痛苦，可藉此發表。

（2）學生對於學校的管理課程的規定，和一切方面，學生無一不參加。差不多校內的事情，皆依學生的自治精神去束縛自己，用學生的組織去自己管理，其效力也是非常的着著。所以學校的當局，幾幾乎用不着壓力去約束學生。學校內的最高的機關如評議會，其中的委員，包含有校內的農人（服役），這實在是蘇俄特有的現象。我們再一想，對於學校的缺點，學生的弊病，有時服役知道的明晰，還比任何校內的當局，任何學生，都洞曉的澈底一些；從經驗中就可知道其中的情形正確。蘇俄這種先見之明，不能不令人佩服她的觀察力透澈。

（3）教授法是採用自動的，而非灌入的。道爾頓制（Dalton）算是在教授法中為最新的了，在歐洲各國也未普遍的實行。而在蘇俄中，不但把牠普遍的實行，並且從而又改良牠。以為道爾頓是各人作各人的，恐養成一種重個人而不重團體的習慣，因此在道爾頓中又改為大家共同作業，以養成互助的精神和社會的意識。自然科學已早改為實驗室的教学，社會科學的教学，也漸漸的照學校的設備，改用實驗室。在大學中因科目的繁雜，又因各人的

性情相差太多，所以只靠實驗室，有時是不相宜。因此又兼用書院制，每班有若干書院，書院的人數不等，院內學術又分不同的各組，學生對於組內的作題，到大家開會時交上，共同討論。

我們看看蘇俄教育，再看看我們中國教育，真覺得相形之下，漸愧萬分！照革命的歷史說起來，蘇俄的革命史還比中國晚一些，而她的教育成績是那樣的優美，那樣的進步，而我國十餘年來的教育成績又是怎樣？所造出來的是不是一幫一幫的高等的和中等的無業遊民？這固然也由政治的不就軌道，和社會的種種關係所致，但教育的不良，造就不出真正的人才這是惟一的原因。中國與蘇俄，同是久在皇帝高壓之下的萬層地獄中掙扎出來的，而教育的效果，竟如此的懸殊！我們不能不求其中的緣故，也不得不求其中的緣故。其中國的緣故固然是多多：生產的關係，國家的制度，社會的情形，教授的方法，都於教育有影響；但根本的原因，就在於我國根本的無正大的教育宗旨。

我國仍脫不清那種封建思想，腦子裏差不多還很清楚的印着「士農工商」不能平列的四個階級，把士高高的放在一切之上；所以農工的子弟入了學以後，就想脫離出自來所在的階級，想升入宦途中走走。而辦教育的人呢？也不知不覺的也就處處向這一條道走來。所謂教育的宗旨，不是提倡尚武精神，就是提倡陶冶德性，不是什麼提高文化，就是什麼涵養美感；這種半封建半資本主義的教育宗旨，一方面是舊的思想在腦子裏作祟，而一方面也就是使教育不能生良好效果的原因。

所以我們想使教育開好的鮮花，結碩大的美果，我們就要先改變教育的宗旨。就是我們當放眼光觀世界，從全人類的最大多數的最大幸福着手，把個人看做是歷史的社會的，對於歷史有進化的使命，對於社會有供獻的義務。從這種觀念上出發到了教育上，就是教育在於造就人為社會中生產的一員。教育的進行，都按着這個宗旨去辦，我想中國的教育一定也收蘇俄教育

那樣的效果，

一國的前途是繫於一國的青年，一國的青年是繫於一國的教育，一國的教育又繫於教育的宗旨，那末在這個舊社會制度未改變以前要發展一國的前途也必得自教育宗旨開始。

我最後要問：蘇俄教育是不是合乎進化？應乎需要？我們是不是當該取法？在這個舊社會制度未崩壞以前，要取法是不是當自教育宗旨着手？望讀者思之！

# 名 理 微

(續)

陳啟彤遺著

謙，敬也。从言，兼聲。

按謙意引申有不自多之意，與兼意相反。然人事滿招損，而謙受益。从言兼而訓敬，有雖多而不可自多之意，此亦吾人修能之心理也。多少之分，隨事而易，本無一定；固猶之長短是非之理，各有所宜。

## 整撤相同之理

齊，蒺藜也。从艸齊聲。

按蒺藜之子三角，其形不齊。不齊而曰齊，此猶側从則也。

秩，積也。从禾，失聲。

按失訓縱。縱則放撤而不等齊。秩訓積，有等齊之意。意相反也。

帙，書衣也。从巾，失聲。或以衣。

按書衣所以聚書之撤失，有積束等齊之意焉。秩帙从失得聲，具有須積者，必失撤之物，而撤失者，又當積而等齊之也。與前舉側謙同。

## 分合相同之理

劊，斷也。从刀，會聲。

按會訓合，與斷分意相反。

脍，細切肉也。从肉，會聲。

按細切者，細分之也。與會意相反。

兩，兩耦也。象兩兩相地之形。从兩二相竝。下畫悉者，猶凡字上之上畫悉也。籀文从二卜依朱氏峻聲說。

按兩訓兩耦，有合意。今人所用雌字，實爲兩之假借。蓋兩含有分合二義。兩耦，合義也。夫既云合，則必非一物。既爲二物，以方諸一，則爲分矣。此兩之所以含有分合二意。義雖相反，而適相成。不斷之物，則不言合，亦無須合。既云曰合，則必斷物。故劊脍以合，而義爲分。

## 斂侵相同之理

汜，濫也。从水，已聲。

按已，訓彙也。艸木之華未發函然，象形。讀若含。有斂束意。與濫意相反。

盥，訓汜也。从水，盥聲。

按盥訓盥視下也。从臥經省聲。脩訓羊凝血，有結聚意。引申之，有束約意。故盥从盥而訓攏。攏所以囚罪人之牢也。因謂囚車曰檻車。與汜意亦相反。蓋水之汜濫，不利人事。必須導治，以資聚束。故汜濫从已盥而取意斂束。且汜从已訓彙。固具斂束之意。然其形乃象未發之花華，實具舒張之意。盥从頭得聲，固取凝結之意。而羊血之凝，亦本於散。此斂侈之意所以相通也。

## 寬狹相同之理

兼，仄也。从广，兼聲。

按兼訓并，引而申之，有寬廣之意，與逼仄意相反。逼仄不容，則須兼并，人之心理也。故兼訓仄而从兼得聲。

榕，不安也。从人，容聲。

按容訓盛，从宀谷，會意。古文从公聲。（依朱氏駿聲）具有寬廣之意。寬廣則能容而安。从容而有不妥之意。

同異相同之理。

仇，讎也。从人，九聲。

按九有知合之意，故仇从九。然此字實含有同異二義。兩同爲仇，兩異亦爲仇。蓋仇本謂相當相對之稱也。此猶匹本一物，分爲二端（當作端）則成兩。故謂耦合爲匹。謂單獨亦爲匹。斯可見凡物本同，所謂異者，自執著而言。若不執著，異亦同也。

苦樂相同之理

譚，痛也。从言喜聲。

按喜訓樂。痛有苦意。義適相反而轉可相成者，蓋苦樂皆具通意。如痛，訓病也。从疒甬聲。甬訓艸木華甬甬然也。从巳用聲。有中通之意。人有疾病，通始覺痛。不通不現，亦不覺痛，非不覺痛，不通故也。人之喜說，亦原於通。故喜从口，口固有通象。喜亦从艸，有通徹之義。說从言兌。兌（說即今悅字，說訓說釋，說釋即悅悻），亦有通義。故脫說以之，均取通意。心不感通，从何覺喜。所以覺喜，實原乎通。快，从心夬，而訓喜。亦取夬意。夬訓分決。分決則通。通則無滯而達其極至。故謂樂極其樂，悲極其悲，咸云痛快。理至其極，皆一貫也。而憊之訓痛，慘之訓毒，毒兼善惡，亦皆此理。憊，从心，般聲。訓痛。般訓作樂之盛稱，有極至之義焉。慘，从心，參聲。而訓毒，蓋取多極之意。古者舉數多略不過三。舉三則有多極之意。故莊子曰，一與言爲二。二與一爲三。自此以往，巧曆不能得。此从參之所以訓毒，而毒之所以得兼善惡也。（參觀上文）

理亂相同之理



感治也。女子相亂，受，治之也。讀若亂同。一曰理也。

按此字當訓不治也。女子相戲，受尸之也。讀若鼓同。一曰理也。受尸爲爭。从受，形爲象也。一曰理者，此感則思治也。心理而感之，所以从或也。

亂，治也。从乙，乙，治之也。从感。

按段改爲不治也。从乙感。乙，治之也，非是。當訓治也。从乙感，乙治之也。乙訓象春艸冤曲而出，陰氣尚強，其出乙乙也。與丨同意。乾下云，上出也。从乙。乙，物之達也。是乙有直上通達之意。故云與丨同意。乙之形義，含有條理之意，从乙，从感，當訓治無疑。故書多以亂爲治，其證也。

或，亂也。从心，或聲。

按或，訓邦。从口戈，以守其一。一，地也。或，或从土。（作域）邦者，封也。封爵諸侯之士也。从士，从寸，寸守其制度也。公侯百里，伯七十里，子男五拾里。揆或之義，有一定制度不可淆亂之意。（亂當作感）从或而訓亂（當作感）者，固由亂（當作感）則思理之故，亦原感之所生，由有所謂理。此實與長短是非同一因緣也。

#### 虛實相同之理

虛，大丘也。昆侖丘謂之昆侖虛。古者九夫爲井，四井爲邑。四邑爲丘。丘謂之虛。从丘，从虍聲。

按丘，訓土之高也。非人所爲也。从北，从一。一，地也。人屍在丘南，故从北，中邦之屍，在昆侖東南。一曰四方高，中央下，爲丘。象形。虍，虎文也。象形。虎爲大戰，其文亦大。引申之，虍有大意。虛从虍亦取大意。據此則虛本謂大丘，固至實之物也。曷以有空虛之意乎。蓋物大則空廓。而丘亦有四方高中央下之說。引申之，有空虛之意焉。故假借爲空虛之虛。（此造字之假借）且世間物質虛實之分，原吾人之心理造成。非本有虛實也。例如視清靜之庭宇，吾人以爲空虛無物。而日光一透，則野馬粉沫。窺以顯微之鏡，其實愈大。日光

不能透視之實，而愛斯克光線乃能通之。在愛克斯光線所不能透視者當又有能透視者存焉。特吾人未審耳。可見吾人所爲實者，本不可謂爲實。所謂虛者，本不可爲虛。此造化之玄也。觀於真字，尤可見虛中有實，實中有虛之精義。玩而味之，諸理具備矣。

(未完)

## 第七次國際哲學大會豫報

第六次國際哲學大會，未開之前，本誌曾未記載。那次會是久已開過了：參加者有四百二十餘人，代表了十九國。結果出了一大本七百頁的論文集，也頗有三五篇可以看的東西。現在又到第四年，又要開第七次大會了。程叙已經發出，今仍為譯錄，以見現世些所謂哲學家們所正在注意討論的是些什麼問題。

第七次大會是在今年（一九三〇）九月一日至六日在英國牛津（英國最古大學所在地，英國古典學問薈萃之地，哲學素尚唯心，近因 Cook-Wilton, Prichard, Price 的影響也有一種實在論）舉行。這是一九二六年九月在美國劍橋的哈佛大學（美國哲學最盛之校，其學風甚近英國的劍橋）開第六次大會時，已由該會的所謂國際永久委員會提出來決定了的。這次會的內部組織編制規約，也與上次會小異大同。仍分為四「分」。每分有一總會，有四「節」會。各會都有特請代表。每分總會講演者不得過四人，每節特會講演者不得過三人。每次講演并均限以二十分鐘。用語則定為英法德意四種，這是現代

講學人人都應曉得的四種語言文字。

各會題目，譯列如下。

A 分，元學（玄學）——

總會：新近物理學中的進步在元學上有什麼重要麼？

一節：科學能夠不用本體與因果的概念麼？

二節：歷史哲學與歷史事實是相容的麼？

三節：生物過路必須不是有目的的，就是機械的麼？

四節：元學與宗教間的關係。

B 分，邏輯（名學）與知識論（認識論）——

總會：對於邏輯或現象學，新近的貢獻的價值。

一節：覺知（知覺）與其對象的性質。

二節：思維上非覺知的因子的性質與源泉。

三節：科學的思維與知識的理想的关系。

四節：蓋然性（決疑，或然）是客觀的麼？

C 分，倫理，政治與美學——

總會：倫理的與政治的哲學作為實行指導的價值。

一節：道德上是非的分別是終極的麼？

二節：政治上責務的根據永遠是唯一而相同的麼？

三節：在自由與責任的觀念上，新近有了什麼本質上的變更麼？

四節：美術的學說上，新近的提示。

D 分，哲學史——

總會：在那些點上，哲學已經進步了呢？

一節：古代哲學：上古哲學中那些是還活的那些是已死的？

二節：（a）中世哲學：十三十四世紀所爭的哲學問題。

(b) 東方哲學：東方哲學家（包猶太人與西阿刺伯人）

於哲學作過什麼貢獻？

三節： 十七十八世紀的哲學：研究哲學者必須追究康德麼？

四節： 十九二十世紀的哲學：絕對論與對它的反抗。

### 商學季刊第一號目錄

#### 插 圖

本校商學研究社攝影  
本校商品陳列館

#### 復刊詞 論 著

日本金解禁後與我國經濟之影響……………方宗賢  
我國金融枯窘之原因……………方宗賢  
改良中國工商業當首先革新國民思想……………賈方琳  
對外貿易振興策……………姜會成  
提倡國貨與抵制外貨……………伊葆英作

#### 評 壇

取消外輪沿岸貿易權問題……………少 峯  
平綏路苛稅問題……………曉 風

#### 研 究

日本金解禁之研究……………方宗賢  
上海國際貿易之沿革……………劉冠英

#### 調 查

世界金銀產額及需要狀況統計……………紀 生

中國大學出版部出版

## 本刊投稿簡章

- 一 本刊宗旨在開發東西哲學及教育理論凡關於該項論文及譯述均所歡迎
- 二 本刊稿件除由本會會員撰述外並歡迎會外投稿
- 三 本刊對於投稿有修正權但經特別聲明者不在此例
- 四 投寄之稿宜書寫清楚並加新式標點符號
- 五 投寄譯稿須註明原文所在
- 六 投寄之稿無論登載與否概不退還但預先聲明退還者不在此限
- 七 凡來稿經登載後即以本刊若干酬之
- 八 稿末宜註明姓名住址以便通信
- 九 投稿請寄北平中國大學出版部交哲教讀書會收

## 哲學月刊

第二卷 第三四期

(本期零售大洋一角二分)

編輯者	北平中國大學哲教讀書會
發行者	北平中國大學出版部
印刷者	北平中國印刷局
分售處	北平各大書局
通訊處	北平中國大學出版部

# 【期一卷三】刊月界世

## 代售處

各省中華書局及各大書坊

上海 新月，羣衆，泰東，卿雲，南華，華通，協會，真美善，新文化，新宇宙，亞洲，尙志，文華，西門，蘇新，江浙復新，真茹南新各大書局。光華大學，中國大學，大夏大學，滬江大學，交通大學，勞動大學，法政大學，法科大學，持志大學，中大商學院，吳淞中學

民族與中國民族革命	古樸生
英國工黨的外交政策	林青
中國農村經濟之觀察	宮木通治
意大利農業社會化運動	郭成信
關稅與公債的關係	寄公
英國產業同盟	周容
婦女解放	羅素原著
高爾基近訊	王劍龍
拜倫的幼年	曹亮
中國語中的西洋語	高圮書
二次俄遊	通訊
世界近事	曹亮
詩	六寄
新書介紹	寄公
日人在滿洲之投資	帝國主義者在華之武力
還鄉(小說)	左手請願書

總發行所 世界學界世界月刊社

上海北四川路永安里一百一十二號 電話四一六一號