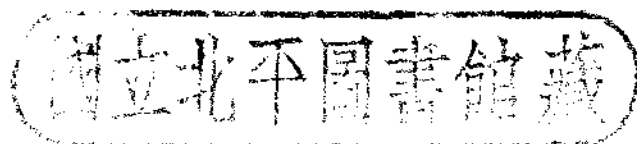


文 哲 月 刊

第 一 卷 第 七 期

中 華 民 國 二 十 五 年 八 月 十 日 出 版

中 華 郵 政 特 准 掛 號 認 爲 新 聞 紙 類



文哲月刊

第七期

錄日期二第	錄日期三第	錄日期四第	錄日期五第	錄日期六第
歷史演變之形式與實際……馮友蘭 我們如何去認識宇宙……胡石青 虞氏易旁通義舉例……李翊灼 諸子小禮樂之原因……李道昇 大學與顏學的關係後論……孫道昇	我們如何去認識宇宙……胡石青 哲學與人生(譯文)……陳惠人 屏棄形上學(譯文續完)……吳樹達 古音哈德部與痕部對轉證……楊樹遂 文選校箋(續)……劉盼遂	杜威論自由主義與社會行動……瞿菊農 略開唯識法門建立大義……李翊灼 五十年來德國之文學(譯文)……楊丙辰	柏臘圖的詩人罪狀……朱光潛 全唐詩校讀法舉例……聞一多 五十年來之德國語文學……楊丙辰 (譯文續)……楊丙辰	關於明理學之性質……張東蓀熊十力 柏拉圖認識論中之主體與對……陳康 關於邏輯的幾個問題……牟宗三
晚唐五代的文學論……羅根澤 赤子解……劉盼遂 王昭君在中國文學中的演變……郭雲奇 聖白甫(譯文)……李辰冬	晚唐五代的文學論(續)……羅根澤 紅樓夢悲劇之演成(續)……牟宗三 王昭君在中國文學中的演變……郭雲奇 評「中國文學史新編」……李嘉言	五代前後詩格書叙錄……羅根澤 論鄭嵎津陽門詩……儲皖峰 史籍篇作者考……高亨 紅樓夢悲劇之演成(續完)……牟宗三	辯證法與絕對(譯文)……傳統先 我所認識的哲學……孫道昇 中國文學史講話(書評)……李嘉言	孔德的道德哲學(譯化)……彭基相 清代思想的一個特徵……張西堂 昌黎先生詩文擊年辨證……李嘉言 彭基相譯笛卡兒方法論序……張東蓀

文月哲刊

中華民國廿五年八月十日出版
第一卷 第七期

科學與玄學真理……………熊十力（一一—三）

邏輯和邏輯學究竟是什麼……………殷福生（四—六）

生活理想之四原則……………張季同（五—九）

魏晉南北朝時人所講的孔子……………吳惠人（五—七）

公安三袁與左派王學……………嵇文甫（六—七）

宗密的哲學……………孫道昇（七—八）

論法與品……………李 濂（八—二〇）

談日譯學術名詞……………余又蓀（二二—三三）

中國文學批評史（書評）……………李嘉言（三三—三六）

本期著者介紹

熊十力 北京大學講師

殷福生 在安徽任教

張季同 清華大學助教

吳惠人 本刊編者

嵇文甫 河南大學教授

孫道昇 北平民國大學講師

李 濂 清華大學助教

余又蕪 日本東京帝國大學

李嘉言 清華大學助教

科學真理與玄學真理

——答唐君毅——

熊十力

來書云。毅覺徒謂玄學與科學，領域不同，方法不同，分工而治。尙不能完全解決哲學之問題。蓋玄學之真理，與科學之真理，既同爲真理，則人不能不問此種真理，與彼種真理間，如何流通。若玄學真理爲究極的真理，則人不能不問科學之真理，如何可匯歸或依附於玄學真理。自此點而言，西洋哲學，實有其獨特之價值。以西洋哲學之主要問題，實卽此問題。卽如康德，黑格爾，柏格森，懷特海等，均係自分析科學中之概念，假設，以指其必匯歸或依附於玄學真理者云云。此等問題太大，殊難簡單作答。若詳言之，必須成若干冊，至少亦一巨冊。焉得有此氣力。無已。仍本吾意略答。

玄學科學，皆緣吾人設定有所謂宇宙（甚麼叫做宇宙，自是一種設定），而試行窮究其中真理。卽由窮究故，不得不方便善巧，姑爲玄學科學之區別。科學尙析觀（析觀亦云解析），得宇宙之分殊，而

一切如量。即名其所得，爲科學之真理。（於一切法，稱實而知，是名如量。）玄學尙証會，得宇宙之渾全，而一切如理。即名其所得，爲玄學之真理。（於一切法，不取其相，冥証理體，而無虛妄分別，是名如理。）實則就真理本身言，元無所謂科學的與玄學的這般名字，唯依學者窮究之方便故，則學問不限一途，而或得其全，或得其分，由此假說有科學之真理，與玄學之真理，於義無妨。

來函謂科學之真理，如何可匯歸或依附於玄學真理。余以爲就宇宙論言。善談本體者，一方面須掃相以証體。（相者謂現象界，）若執取現象界爲實在者，即不能見體。故非掃相不可。然另一方面，却必須施設現象界。否則吾人所日常生活之宇宙，即經驗界，不得成立。因之，吾人知識無安足處所，即科學爲不可能。佛家說五蘊皆空。（五蘊謂現象界，）似偏於掃相一方面。新論說本體之流行，即依翕闢與生滅故，（翕闢生滅皆謂流行，）現象界得成立。亦復依翕闢與生滅故，說現象界無實自體。易言之，便於現象界，而不取其相。即於此，而見爲真體之呈顯。是即掃相証體。

由成立現象界之一方面而言。科學上之真理，已有依據。由遮撥現象界之一方面而言。（遮撥云云，即上所謂掃相証體，）玄學上之真理，即有依據。

設問，何故成立現象界，同時復遮撥現象界。答言。成即涵遮，否則成立之名不立。遮即涵成。否則遮撥之名亦不立。

談至此。君毅必猶謂科玄兩種真理，雖各有依據，但科學上之真理，如何可匯歸或依附於玄學真理。仍未解答。吾復詰汝。汝道真理是個什麼東西。他既不是呆板的東西，何須以此一種理，匯歸或依附

於彼一種理。但學者探索真理，則有由科學之途，析觀宇宙，得其分殊，而竟昧其全者。似其所得之真理，猶不免支離破碎，而須要有所匯歸或依附。若爾，則賴有玄學，明示宇宙之爲渾全的。其所以爲渾全的者，乃於分殊相上，不執取此分殊相。易言之，即於分殊相，而見實真。（實相即實體之異名，）強以喻明。如於一一長短等繩，不執取爲一一長短等繩，而直於一一長短等繩，皆見爲麻。此一一長短等繩，相雖萬殊，而非有如是一一長短等繩之自性故。彼其實體，皆即是麻故。故於繩見麻，即離分殊而得渾全。一味平等。前所云，於分殊相，而見實相者，義亦猶此。

如上所說，渾全，不是離開一一分殊的，而別爲空洞之一境。又不是混合這些分殊的，而作成一個總體。却是即此一一分殊的，而直見其皆即實體之呈顯。易言之，即於宇宙萬象，而不計著爲物界，但冥証一極如如。（一者，言其無待，極者，言其爲理之極至，如如者，常如其性故，蓋於分殊而識其本體，當下即是真常，）其微妙如此。

總之，體則法爾渾全。用則繁然分殊。科學上所得之真理，未始非大用之燦然者也。即未始非本體之藏也。（用者體之用，故易曰藏諸用，藏字義深，如本體是頑空的而沒有用，即現象界不能成立，科學亦不可能，焉有所謂科學之真理，唯體必有用，所以科學有可能，而其所得之真理，亦可說是依實體顯現故有，所以從本體方面說，此理亦是，他所內涵的，故謂之藏，）如此。則玄學上究明體用，而科學上之真理，已得所匯歸或依附。余自視新論爲一大事者，以此而已。君毅猶有疑焉何也。

西洋哲學家，何曾識得體用。其談本體，只是猜卜臆度，非明睿所照。故往往墮於戲論。

以上，略明吾所主張。以下，就來函疎誤處，稍事解析。

來函云，玄學之真理，與科學之真理，既同為真理，則人不能不問此種真理，與彼種真理間，如何流通。此段話，於科玄真理直下斷定之詞，未有說明，似覺不妥。吾於此將提出二問，一玄學之真理，果以誰家所見為真理乎。二科學上之真理，果於玄學真理同為真理乎。舉此二問，仍自作答如下，聊以奉質。

答一問曰：玄學上之真理，果以誰家所見為真理。此自有哲學以來，截至現在，常為不得解決之問題。即由現在以趨未來，其永遠不得解決，當一如今昔之狀態，可知也。然則玄學上之真理，果皆無據，而不成為真理乎。非也。玄學家者，其根器利鈍，與熏修疏密，彼此相較，不止千差萬別也。而玄學之對象，又甚深微妙，非如日常經驗界的事物，可以質測也。故古今恒不乏少數之玄學家，得到真理。而大多數不堪了達真理之學者，反與之為敵，而不肯信，非獨不信而已，又自以其迷謬之知見，而為真理，於是朱紫淆而莫辨，雅鄭亂而失鑑。此玄學上之真理，所以難有一致印許者也。此事，如欲詳談，便如一部二十五史，從何處說起。吾亦唯有本吾個人見地，而略言之。

吾確信玄學上之真理，決不是知識的。即不是憑理智可以相應的。然雖如此。玄學決不可反對理智。而必由理智的走到超理智的境地。吾常求此而僅得之佛家。佛家對於世間所謂宇宙萬象，確曾作過很精密的解析工夫。決不是糊塗地漫然否認現前的世界。所以，在稍聞佛法的人，都承認佛家是憑理智來解決他對於宇宙人生諸大問題。不僅靠情感上的信仰作安慰。一般人對佛家這種的看法，似乎沒有錯。然或者只看到如此而止，則不同小小錯誤，却是根本不了解佛家。須知佛家唯一的歸趣在

證會。而其所以臻於證會之境地，在行的方面，有極嚴密的層級（如十信等等，乃至十地，許多專門名詞，今略而不談，）在知的方面，則任理智而精解析。至其解析之術，精之又精，則將一向情識計著，不期而自然掃蕩。於是不見有少法可取。（猶云無有些少實物可得）友人張東蓀先生嘗言。今日新物理學的趨勢，反不承認有物。吾謂此無足奇，科學上解析之術愈精故耳。然佛家若只是解析，則可以有科學之貢獻，（佛家誠然富有極精深的科學思想，或不必成功玄學。就令本解析之術，建設一種玄學。亦不過分析概念，構成許多理論，以建立某種本體（某種者，如心或物，及一元與多元等）雖復持之有故，言之成理。然其所成立的真理，畢竟是其腦筋中構畫的一副圖案。猶如一架機械。此與實際的真理，決定不能相應，（相應義深，能證入所證，冥合為一方得名相應），佛家所呵為戲論者，正謂此輩。故在佛家，雖精解析，但以之為掃相之一種方便（掃相說見上文），將情識中所計著的實在的宇宙，一經解析，如剝芭蕉，一層一層的剝去，便不見有實物了。他不獨對物界來解析。就是對內心的觀察，亦用精嚴的解析術。所以他在心理學上，很早就打破了神我或靈魂的觀念。他更精於解析概念或觀念，發見他這些虛妄分別，或意計構畫的東西。（意計者，意識周徧計度曰，意計）所以剝落這般僻執的知見。總之，佛家利用解析來破分別法執（佛家說執有二種，一俱生，二分別，凡日常思想見聞，與學問上的思想及理解，並主張等等，一切不依正智而生，只從妄識籌度，而自堅執不捨者，總名分別法執，舊亦言我執，而此不及者，據實，我執亦法執攝，故但言法執可也，然分別執，尚麤，可以解析作相當對治，俱生執，便深細難斷，恃解析而無修養，則不能斷執，每有學問家，終不透悟真理者，無養故也，）隨順入法空觀。（法

執不空，無由見體。佛家觀之一字，其意義幽奧難言，到了修法空觀的時候，便超過了解析的工夫，這時理智作用便開始轉化成正智，但未純耳。觀法亦可叫思維法，解深密經所謂如理作意，無倒思唯，是也。此不是常途所謂思唯或思想，不可誤會，又叫思現觀，其功候淺深，極難言，一為趣入證會境地之一種開導。但知行須合一並進。如果只務解析，而缺乏修行或涵養，決定無從達到證會的境地。所以證會，是很不容易談的。後來宗門喜言頓悟，不獨大小乘空有二派罕言之。即就阿含，考察釋迦氏的思想，便可見他注重解析與修養的工夫。那可輕言頓悟。如果要說頓，除一頓以前，經過許多漸悟。譬如春雷轟然一聲，陽氣之積以漸故也。佛家確是由理智的而走到一個超理智的境地。即所謂証會。到了證會時，便是理智或理性轉成正智。離一切虛妄分別相。直接與實體冥為一如。所正智緣如，此時即智即如，非有能所。（後來唯識師說正智以真如為相分，便非了義。）通內外物我動靜古今渾然為一。湛寂圓明。這一個才是真理顯現。才是得大菩提。佛家學問，除其出世主義為吾人不必贊同外，而其在玄學上，本其證會的真實見地而說法，因破盡一切迷執，確給予人類以無限光明。無論如何，不容否認。

其次儒家底孔子，尤為吾所歸心。孔子固不排斥理智與知識，而亦不尚解析，此其異於印度佛家之點。然歸趣證會。則大概與佛家同。孔子自謂默而識之。默即止，而識即觀也。觀的工夫到極深時，便是證會境地。論語記子曰，天何言哉。四時行焉。百物生焉。天何言哉。非證見實相，何能說得如此微妙。（實相，即實體異名，亦即真理之異名。）

孔佛同一證體，然亦有不似處。佛氏專以寂靜言體。至於四時行百物生的意義，彼似不作此理會，

緣他出世主義，所以不免差失。本體是寂靜的，孔子若不親證到此，便不會有天何言哉之嘆。唯其湛寂，無爲無作，故以無言形容之。然大用流行，德健化神，四時行而百物生。以此見天理之不容逆。夫子其至矣乎。然孔子下手工夫，與佛家又各有不同，當別爲論。

新論發明實相。（見前）融會華梵。於諸玄言，實爲南指。所冀仁賢，降心加察。

答二問云。科學真理，果與玄學真理同爲真理與否。此在主張科學萬能者，與哲學上之唯物論者，必絕對的肯定科學上之真理，而唾棄玄學或哲學不值一錢，以爲玄學上之真理，只是幻想。今欲審核科玄兩造之真理，必先將兩造所謂真理一詞，其涵義各爲何等，加以刊定。然後科學真理，與玄學真理，爲同與否，不辨自明。

真理一詞，在玄學上，大概有如下之意義。一是徧爲萬法實體。（故云宇宙本體。）二是其爲物也。（真理非物也，而此云物者，不得已而強爲指目之解，如老子云，道之爲物。）法爾本然。（法爾，佛書中名詞，猶言自然而不譯自然者，意義深故，然謂如此，本來如此，曰本然，不能更問理由。）不由想立。（哲學家多任思想構畫，以安立本體，不悟此理周徧圓滿，默而存之。矧然現前，豈假想立，一涉乎想，便構成一件物事，所謂捏目生華，早自絕於真理矣。）不依詮顯。（此理不可以言詮顯，言者所以表物故，又易曰，默而成之，不言而信。）三是唯證相應。智與體冥，無有內外物我等等對待之相，離分別故，離戲論故，具此三義。方名玄學上之真理。易曰，易簡而天下之理得，卽謂此也。

真理一詞，在科學上，意義如何。姑且略說如下。一，必設定有客觀的存在之事物，卽所謂日常實際

生活的宇宙，或經驗界。此理（科學上之真理）方有安足處所。程子說在物爲理。此理誠是在物的。不是由心所造的。易言之，即是純客觀的。二、此理之發見，必依據感官經驗，得有證據。雖各科學上許多真理之發明，常由玄想，然玄想與空想及幻想等不同，必其經驗甚多，而神智開豁，不拘一隅，縱心於虛，妙窺幽奧。及其發見之後，又可於經驗界得其左證。三、如上所說，則此理之獲得，必由純客觀的方法。又能爲一般人所公認。四、此理之自身，在其所以存在之條件下，必有不變性。除非其條件因或種變故而更革或消失。則此理亦隨之消失（如現時各科學上之許多真理，雖依經驗界的事實爲據，但這些經驗的事實，以何爲標準，而測定其相互關係與法則，此在吾人總不外以其所在之地球爲標準，設一旦地球粉碎或失其常軌，則不獨地質學與生物學等等之真理，頓時喪失其真的性質與價值。即天文學上之真理，亦起變革，即理化等等科學上之真理，將無一不隨地球粉碎而與之俱碎。如今日所測定電子之性質，與振動速度，及其相互關係等等，在今日視之爲真理，然或一旦值地球運行失軌時，則今日所測定電子之速度等等，或不能不起變異，如地球完全粉碎，則其時電子之爲有爲無，猶屬難言。即令其時宇宙不能停止動力，而其動力，仍將有形成電子之趨勢，此或可以吾新論所謂動點者名之，然此動點之性質等等，必不與今日科學所測定於電子者相同，而今日所有關於電子之種種真理，爾時必都不存在。）然如其條件不會有更革或消失，則此理仍自有不變性。如設想將來世界，太陽系統之關係，一如今日，則太陽從東方出之真理，一定如今日而不變。此爲真理自身存在所不可缺一義。如其無此，則一切事物都是不可捉摸的，更有何真理可言。五、此理雖有不變性，而非絕對無變易性，非絕對故。

即是分殊的。因此理托足於經驗界。而經驗界的事物，都是對待的現象。都是無量無邊各種互相關聯的事情。此理非他。就是存在於無量無邊各種互相關聯的事情中之法則或規律。（就理對事情說，便是理存在於事情之中，就事情對理說，便是事情具有此理，須知理不是空洞的形式，事情不是雜亂無章，事情與理，實際上是分不開的，但言詞上又不能不別說，）然復當知，事情與關聯兩詞，只是言語上不能不分。實則關聯非別爲空架子。事情不是有如獨立之一支柱。除了事情，固找不着關聯。除了關聯，也尋不着事情。只好說事情就是互相關聯的。這樣看來，事情自然不是絕對的無變易性，事情既是無量無邊各種互相關聯的東西，所以存在於其中之理，是千條萬緒而分殊的了。六、此理雖說是在物的，是純客觀的，實亦離不開主觀的色彩。（此話要說却太繁，姑就淺近處舉例，如凡物皆下墜，科學上也同常識一樣，承認這是一種公則，然上下等觀念，却是心理上的，不必在物界，如謂物界自有上下這種分位，引起心理上的觀念，但此分位之云，不過表示彼物此物之間，有其相間的分際，決沒有上和下的意義，據實言之，上下的意義，却是吾人心理上的分別，經約定俗成，而視爲固然的，段設地球上有一種動物，以吾人所謂下者，而反謂之上，則分位之義仍成，特上下倒置耳，名稱一換，則意義隨之而變，如下爲上，則當以物之下墜爲上升，不過彼若改下墜爲上升，則地面自屬居上，而以之證明地心吸力，仍無妨，但上則爲升，下則爲墜，意義確是不同，此終屬心理的，）不過科學總是力求避免主觀的偏蔽與妄臆等等。而完全注重純粹客觀的探討。此其真理所以能成立的要件。舉此六義。而科學上所謂真理一詞，其意義已可瞭然。

科玄兩造所謂真理，既分別刊定如上。玄學上真理一詞，乃為實體之代語。科學上真理一詞，即謂事物間的法則。前者（玄學真理）為絕對的真實，後者（科學真理）之真實性，只限於經驗界，此其不同可知。

又科學上之真理。上來略以六義刊定。然第一義中，設定有客觀的存在之事物。即所謂經驗界。以為其真理之安足處所。此即其根本義。自餘諸義，皆依此得成。據此而談，科學真理，得所托足，實賴玄學給以穩固的基地。玄學以窮究實體為其本務。須知一言體，便攝用。無用，即是頑空，體義不成故。一言用，便攝體。無體，即是頑空，作用義不成故。所以有體必有用，大用流行，幻現衆相（幻義是活義，詳見新論轉變章）。科學便把住流行的幻相，而設定為客觀的存在之事物，即經驗界。科學真理，有安足處所。從另一方面說，即是吾人的知識，有了安足處所。假使沒有玄學真理，則誠有如來函所慮，科學真理，將無所匯歸或依附。（新論發明體用，可謂誠諦，而學者多不了，破破論與十力語，要須參看。）

科學真理，雖依玄學真理為基地。然不得與玄學真理同為真理。（他的本身，是佔在一種設定之上的。）或問：大用流行，有物有則，科學依此建立。如何說科學真理，不得與玄學真理同其真實。答曰：從一方面言，宇宙萬象，至蹟不可亞（亞義，見前函，繁然萬象，不可為之次第，正以其互相關聯，而又向前擴張不已，所以說不可次第也。）至動不可亂（繁然萬象，實非靜物，故次言至動，雖不可為之次第，而非無法則，佛家言增上緣法，所謂由此有故彼有，而互相關聯與擴張不已之中，自有則而不可亂焉，則又未常不強為之次第也，繫傳此二語，其義相互發明，廣博浩汗。）於此見大用流行，即於此知科學上

之真理，皆玄學真理的內涵。所謂一爲無量，（一謂玄學真理，無量謂科學真理，下準知，）無量爲一，是也。但從另一方面言。科學把住流行的幻想，當做靜止的事物去探尋。就因爲吾人在日常實際生活方面，一向享用實物的觀念。不期然而然的要如此。雖說科學不斷的進步，對於物理世界的觀念，並不是如常識一般看作很固定的物事。然而無論如何，科學總要設定外界的獨立存在（外界，亦云物理世界，亦云自然界，亦云日常生活的宇宙經驗界）始終脫不開看靜物的方法。所以在科學上，無法體會流行的真際。就令談變動，總要做一件物理的現像來解釋。而流行的真際，除非證體時，才可得到。馬一浮先生新論序曰。窮變化之道者，其唯盡性之功乎。此意千載幾人會得。我常說。科學上安立了物。而玄學上，雖一方面隨順科學，予他安立物界的基地。但其根本態度和方法，却要把一切物層層剝落，乃至剝落淨盡，才識得科學真理的基地之真相。談至此。科學之真理，不得與玄學真理，同爲真理。當可豁如。玄學所以要歸諸證會。這個道理，儒家儘管去做工夫，而不肯說。佛家却費盡千言萬語，種種破執，無非欲引人入證會之路。

佛家所謂執者何。就是一個計著有物的觀念。十力語要卷一，有一書，談佛書中法字義。值得深玩，科學不應反對玄學。哲學家更不宜置本體而不究。除去本體論，亦無哲學立足地。新論刊行之一部分，只是談體。但此書孤行，讀者總多隔闕。誠如來函，須完成量論爲佳。然衰世百艱。又且忽焉老至。精力實不堪用。此誠無可如何。

科學家或有輕視玄學，與哲學家或菲薄本體論者。此無他故。大抵人情封於成見，則難與窮神。滯

於有取，則無緣證真。玄學上之真理，體萬物而非物。故不可以物相求。（體萬物者，謂此真理，徧爲萬物實體）肇群有而不有。故莫得以有形遇。（有形者，域於形，真理雖爲羣有所肇始，而真理不卽是有，若執有之形貌，以擬真理，則乖違已甚矣。）雖復曰希曰夷，未脫視聽（老云視之不見，名曰希，聽之不聞，名曰夷，實則不可見聞之理，初未常遺脫見聞之物而獨存，故體玄者一聞一見，莫非希夷之存，豈常拘於聞見，取物而遺理哉）無聲無臭，不離日用。（準上可知）而有礙之心，終不達夫神旨。下士之智，恒自絕於天德（天德用爲真理之形容詞，按中庸云：苟不固聰明聖知達天德者，其孰能知之。）此玄學所以難言也。

寫至此，吾已倦極。卽當截止。唯有所附及者。前答張東蓀先生談宋明儒書，彼最後有一答函，佈在哲刊。吾未作復。東蓀先生常考慮中國學術思想，如何能得今後治西洋學術者之了解，而使中西有融通或並存之益。此誠極大問題。吾雖有些意思，但研討欠精，不堪發表。東蓀先生最後答吾函，以本體論爲西方哲學之特色。吾謂西洋學者，探索本體之精神，固可佩。但其本體論，大概是戲論。又云：易經只講宇宙論，而無本體論。此說殊不然。本體不可直揭，故用上形容。若會易旨，卽其中辭義，無非顯體。易有太極，與一陰一陽之謂道云云繫。傳固已分明指出。然玄奘法師亦謂易不談體。不獨東蓀先生有此說。至謂佛家之修証，在於得見。儒者之修証，在於所行。揣其言，見自不遮行。彼決不謂佛家是空洞的見解。故言行亦不遮見。彼決不謂儒者是冥行。故要之，儒佛異同，暫可不問。自家尋着落，却是要緊。

總望吾賢虛懷大受。不獨私衷之幸，而此學此理，將有所寄。吾鄉老儒畢斗山先生云：中國學人二

大劣性，不肯服善，不肯細心。是可爲戒。前日與東蓀先生，話及吾子，渠云甚注意，此間向有牟宗三、王維誠，能深思而勤力，吾所屬望。燕大有朱進之，亦冀其有立。韓鏡清、王森，均有相當了解。吾在此，可與講者甚希。人才乏絕，不能無憂也。

附識。此書，經北平晨報思辨發表後，曾就質於東蓀先生。關於西洋哲學，本體論之評判，東蓀先生之意，與余正同。彼前書提及，其本體論，非所以崇之，適所以諷之耳。是日談話甚多，唯頃因意緒不暢，未及回憶而條理之。他日或當續論。

又孟劬先生前有一信給余，謂今後治佛學或哲學者，當吸收衆家，不宜拘礙。其義闕通，容緩當作答。此時殊無意緒也。

邏輯和邏輯學究竟是什麼

殷福生

最近幾年來，我國論壇上常常涉及邏輯的或邏輯學的問題，有些人攻擊所謂「形式邏輯」，有些人反對這種攻擊；有些人認為辯證法才是邏輯或邏輯學，說它可取「形式邏輯」而代之，有些人不贊同這種主張，於是便形成了一種論戰。這種論戰之激烈，正好似十多年前我國學術界對於科學與人生觀這類問題的論戰之激烈一樣。他們底言論已經各有專冊發表，當然用不着在這裏贅述。同時，關於他們底言論之誰是誰非的問題，暫且不在這裏討論。不過，由攻擊邏輯或邏輯學的人將它當做是「形式的」學問等等事實看來，足見他們對於邏輯或邏輯學之所以為邏輯或邏輯學實在誤解得太遠了，在這裏我們必須申明：我們雖然是學習邏輯學的人，但是我們却不會以為邏輯學是天生地義，而抹殺事實地說邏輯學底本身是毫無瑕疵的。誠然，邏輯學底本身還有不少的缺點，就「亞里士多德的舊傳邏輯學」(Aristotelian Traditional Logic或)「古典邏輯學」(Classical Logic)來說吧！它底毛病真是多得幾乎不勝指摘，最顯著的地方就是與心理學、哲學、文法或修詞學相混；關於思維、判斷等作用的研究，恨顯然是應該屬乎心理學範圍之內的問題，關於唯名唯實以及其

他種種知識論上的問題當然應該視作是哲學上的問題。關於綺詞麗語，分謂合謂，重音輕讀，一語多義，語義含糊等等則是屬乎文法或修詞學底範圍以內的題材。其他如浮泛的格式 (Figures) 與模式 (Moods) 之繁複的研究等等都是可加非議之處。不僅「古典邏輯學」是這樣，就是最進步的「現代邏輯學」(Modern Logic) 又何嘗沒有可被指摘的地方？例如，通常解釋 (Ordinary Interpretation) 與最少解釋 (Minimum Interpretation) 之易於引起在邏輯範圍以外的問題，空類 (Null Class) 所引起的全謂和偏謂之不相融貫等等弊病都是。然而，反對者却沒有指出邏輯學本身像這樣的種種學理上的缺點。他們所指摘的，與邏輯學在學理上根本不相干（關於這一點的理由，請參看以後）。本來，任何一門學問難免被攻擊，攻擊並非全然無益的舉動。假若對於某一門學問攻擊得恰當，繫中其要害，那末便可以使它或者因為基礎不固而顛覆，或者有被攻擊的缺點而加以改進。否則，如果所施的攻擊與某門學問根本在學理上不相干，那末這樣的攻擊是不必有的。例如，假若有人攻擊理論物理學，說它所研究的放射等等現象既不可直接觀察，又與人生底實用的目的沒有關係，所以理論物理學不能成立。試問：這樣的攻擊對於理論物理學有什麼利益呢？又有什麼損害呢？可是在另一方面，反對將辯證法認做是邏輯或邏輯學的人們對於邏輯或邏輯學底種種似乎又多講得不中肯要：多側重枝節問題，而沒有通盤講到邏輯與邏輯學究竟是什麼的這種根本問題。所以說來說去，結果總弄得

不十分明白。因此，我們覺得有闡明邏輯和邏輯學究竟是什麼底必要。不過，我們寫這篇文章底對象不完全是反對者，我們尤其希望一般人了解邏輯和邏輯學底真義，所以後面的立論是十分普遍的。

現在一般攻擊邏輯學或擁護邏輯學的人們都沒有將「古典邏輯學」與「現代邏輯學」加以區別地做對象，因此我們現在可以根據「現代邏輯學」底立場來闡明邏輯底真義和邏輯學底真義爲什麼定一要從「現代邏輯學」底立場來闡明呢？這有一個很重要的理由：我們通常所謂的邏輯學，一般地說來可以分做古典的與現代的，稍習「現代邏輯學」的人當會知道「古典邏輯學」不過是「現代邏輯學」底一個特例而已。「古典邏輯學」里面的一切可能的部分——即，除了謬誤的部分以外的部分——能够無遺地從「現代邏輯學」里面推衍出來。換句話說，「現代邏輯學」是包涵着「古典邏輯學」底一切有效的 (Valid) 部分。「古典邏輯學」只是所謂類底邏輯學 (Logic of Classes) 或論式底邏輯學 (Logic of Arguments) 類底邏輯學是可以包涵在「現代邏輯學」之類底演算 (Calculus of Classes) 里面，論式底邏輯學則是可以包涵在「現代邏輯學」之命辭底演算 (Calculus of Propositions) 里面，這樣看來，可見「現代邏輯學」比較「古典邏輯學」底領域廣闊得多，內容又完備得多，它不僅僅含有「古典邏輯學」底可能部分，而且含有「古典邏輯學」所未曾涉及的部分，因此，我們當然應該從「現代邏輯學」底立場來闡明邏輯和邏輯學底意義，然而，我們爲什麼不將本文底題目標示爲「現代邏輯學」呢？這是因爲我們認爲所謂「古典邏輯學」與「現代邏輯學」並不是互相對待的兩種不相同的學問，「現代邏輯學」無疑是從「古典邏輯學」里孕育出來的，它們是一脈相傳的，「現代邏輯學」雖然比較「古典邏輯學」廣闊些，精密些，完備些，這是人間學問進步的常有的現象，我們不能因此就將它們視作不相同的學問；除了

作歷史的敘述或有其他特別原因以外，我們不應該對待地稱謂它們。「現代輯輯學」既是能够無遺地包含「古典邏輯學」底可能部分，那末我們便應當毫不猶豫地將「古典邏輯學」廢棄。「古典邏輯學」這門學問（被一般人所稱謂的）底本身既然被廢棄，「古典邏輯學」這個名稱除了在歷史上以外自屬無用。這樣一來，在邏輯學這個名目之下所剩下的題材只有被稱爲「現代邏輯學」這一部分了。在邏輯學這個名目之下既然只有這一部分，那末當然用不着示別於「古典」的「現代」這個狀詞了，因此除了爲要特別使人注意或其他不屬於學理的原因以外，不應當引用「現代邏輯學」這個名稱，而只無條件地稱邏輯學爲邏輯學。至於所謂「數理邏輯學」（mathematical logic）「邏輯司諦克」（Logistic）「符號邏輯學」（Symbolic Logic）「算法邏輯學」（Algorithmic Logic）「精密邏輯學」（Exact Logic）等名稱，則更各有不妥之處或歧義。除了有特殊的必要以外，我們並不隨意採用。

我們現在要探討邏輯學究竟是什麼這個問題了。邏輯學究竟是什麼呢？我們要知道邏輯學究竟是什麼，首先必須知道真正的邏輯學不是什麼。現在被一般人認爲是邏輯學而其實不能說是邏輯學的說法很多。我們現在要將其中幾種比較流傳得普遍些的舉發出來，並且說明它們爲什麼不能說是邏輯學。

一 邏輯學不是研究思維的學問，以爲邏輯學是研究思維的學問，是通常學習邏輯學的

人——無論中外——所最常採取的解釋。從嚴格的邏輯學底立場看來，這種說法完全不能成立。依據嚴格的邏輯學底基本學理，我們可以指出：

「沒有邏輯學是研究思維的學問」。

我們現在要解析地陳說邏輯學之其所以不是研究思維的學問底理由。

所謂「邏輯學是研究思維的學問」這句話照通常的說法有好幾種意義，最常見的一種論調是說邏輯學乃研究思維底性質以及思維底歷程的一種學問，我們大都知道，研究思維底性質以及思維底歷程，這是心理學底職責，所以，以為邏輯學乃是研究思維底性質以及思維底歷程的見解之錯誤，在今日甚屬顯然易明，用不着詳細說明。

第二種意義是：邏輯學為研究思維的型式的一種學問。這種見解極有陷入主觀論底危險之可能，因為它將思維與型式同等列論，執着這種見解的學者，似乎不知道型式之所以為型式，是絕對的，抽離的，普遍的，與思維相獨立的，思維不過是一種心理作用，更妥當些說，不過是一種潛伏的行爲；它底本身並沒有什麼型式可言，型式固然可以被思維認識，但是我們不能因此就說是一種「思維的型式」。這正猶之乎物理學底法則可以被我們底思維認識，而我們不能因此就說是思維的物理學底法則一樣。我們因為思維能夠認識型式而就說是思維的型式之不妥，與我們因為思維能夠認識物理學底法則而就說是思維的物理學底法則之不妥相同。

又有人以為邏輯學是研究正確思維的法則的學問，這是很講不通的說法。我們要知道，邏輯學里的種種學理固然有的可以用來當做正確思維的法則，但是邏輯學却沒有——一點也沒有——研究究竟要怎樣才能使我們底思維正確。這正好像幾何學里的許多學理可以使我們底思維清晰，但是幾何學却不是研究要怎樣才能使我們底思維清晰的科學一樣。從研究的目的這一方面說來，邏輯學內面的種種學理有的可以當做正確思維所依據的法則，實在是一件極其偶然的事。何況使思維正確的條件不只是邏輯學里的種種學理中的許多呢？

就假定邏輯學是研究正確思維的法則的學問，這個假設可以引起以下兩個問題：所謂正確思維的法則是自思維之內（即思維底本身）去求呢？還是自思維之外去求呢？如果自思維之內去求的話，那末便一定求不着使思維得以正確的法則，因為僅僅靠着思維底本身，思維底本身沒有方法決定它本身是否正確。這好似人之不能自見其面一樣。在事實上，如果我們要確定我們底思維是否正確，至少必須關聯於一種對象。根據這般邏輯學家底說法看來，他們以為邏輯學是無條件地從思維底本身去決定思維是否正確。這種企圖顯然是不可能的。如果是自思維之外去求的話，那末所求得的東西在理論上自然不能說是思維的法則；而必定是異於思維的法則的東西。這樣看來，假若我們不以一種對象來決定思維是否正確，便不可能；若以一種對象來決定思維是否正確，則此對象又不是思維的法則。所以，世界上根本不能有研究正確思維的法則這門學問。其次，從事實上我們可以看到他們所謂正確思維的法則究極解析起來實在只是種種可能的型構，並不是什麼思維的法

則這種模型構固然可以用來決定我們底思維在型式方面是否正確；然而它們却是自圓的，絕對的，抽離的，與思維相獨立的。所以，從事實上看，邏輯學也不是研究正確思維的法則的學問。

或者有人說，因為邏輯學與思維底關係極其密切，所以我們也可以將邏輯學界定（define）為研究思維的學問。這種說法未免太危險了。我們十分承認邏輯學與思維底關係是極其密切。但是，與思維底關係極其密切的學問，不只邏輯學而已。例如，幾何學以及純粹數學底其他門部與思維底關係之密切程度，分毫不亞於邏輯學與思維底關係之密切程度。然而，我們為什麼不能將幾何學或純粹數學底其他門部界定為研究思維的學問呢？世界上究竟有那一門學問與思維沒有極其密切的關係呢？是的，這種心理主義者底見地，革命的邏輯學家們已棄之如遺了！

二 邏輯學不是試驗的學問 有些學者以為邏輯學是試驗的學問。因此，他們將他們所主張的這種學問叫做「試驗邏輯學」（Experimental Logic）。「試驗邏輯學」是實效主義底產物，為杜威教授等人所倡道的。它底大意是說：假若我們要決定思想或結論底真或妄，不能僅憑形式（他們所說的不是型式），還要過細實地考察所思維的實質，看看究竟要用那一種思維才能達到正確的目的。不僅如是，我們還要藉着試驗方法以發現新材料，新問題，或者是新知識。總之，「試驗邏輯學」家們以為邏輯學必須是具體的，特殊的，與經驗相應的。

如果以上所說的是「試驗邏輯學」底大旨，那麼，假若我們稍微解析一下，立刻發現他們底思想有這幾點錯誤：一，他們將「型式」當做「形式」，這一點錯誤與許多其他批評邏輯學的人所犯

的錯誤一樣；二，他們將邏輯學看做科學方法；三，他們沒有將經驗科學與邏輯學這一類的超驗科學加以區別；四，他們不自覺地將「認識」與「邏輯」混為一談，這種錯誤不僅是反對邏輯學的人常常觸犯，就是擁護邏輯學的人也是一樣。關於邏輯學是否是科學方法的問題，我們將在以後討論，現在只研究其餘的三點。

「試驗邏輯學」家們也正同其他反對邏輯學的人們一樣，似乎全然不了解或不知道「型式」與「形式」兩者底根本不同。我們必須知道：「形式」只是「樣式」，只有泛浮的性質（*superficial nature*），因為它是藉着文字或記號底偶然配列而形成的，而型式則不然，型式之如何，與文字或記號底本身之如何沒有關係，因為它並不是產生於文字或記號之如何配列。型式有其固有的結構，它不受文字或記號底偶然配列之影響，它不隨形式之變而變。因其如此，所以一種型式能夠型定（*formulate*）涵有這種型式的任何命辭，而形式是藉着文字或記號所構成的一種表面的東西，自然沒有這種可能。由這樣看來，形式是特殊的，型式是普遍的；形式是具體的，型式是抽離的；形式是外表的，型式是潛在的。兩者完全相異，不可混為一談。我們可以在邏輯學史上看到它兩者底相異。「古典邏輯學」有許多部分就是形式的。例如，它將斷定三段式分做許許多多格式（*figures*）與模式（*moods*）。這些格式與模式至少有一大部分是形式，因為這些格式與模式之不同，多由表式它們的文字或記號之配列底不同所形成的；並不是在根本結構上有這麼多差異。如 A E E 與 E A E 在「古典邏輯學」家看來是兩個不相同的模式。其實，這兩個模式只在文字底配列上不同而已；除此以

外，並沒有什麼型式上的差異，所以，只可算是形式，而不能說是型式。經「現代邏輯學」家解析起來，斷定三段式底根本結構只有兩種，一種是有兩個全謂前提的三段式，一種是有一個全謂前提和一個偏謂前提的三段式。這兩種三段式底根本結構是貫乎含有這兩種結構的以任何不同的形式表出的三段式，所以也就是型式。如果我們不了解型式究竟是什麼，那末便永遠不能了解邏輯是什麼，永遠不能了解邏輯是什麼，便也就永遠不能了解邏輯學是什麼了。

科學底種類雖多，然而根據我們所認為比較適當的標準分來，可以分做經驗科學與超驗科學兩種。前者為物理學、生物學、化學等等；後者為純粹數學和邏輯學。這兩種科學底區別在那里呢？經驗科學以經驗始，以經驗終。它底真妄不僅要有學理的根據，而且更要有外在世界的事實為根據。這也就是說，經驗科學不僅要可證明，而且更要可證實；即更要在客觀的世界里去決定它底真妄。因此，它必須運用觀察、試驗等方法。超驗科學則不然：超驗科學不理會經驗。因此，只有證明問題，而沒有證實問題。這也就是說，超驗科學有其一套自圓的固有的理論。它底內部某部分之真妄與否，可以由別部分去證明。如果被證明無誤，便算無誤，不必追究是否與外在世界底實情相合。所以，它底真假與經驗科學底真假在意義方面完全不同。它底真假僅僅是對於自身內部而言的真假；經驗科學底真假不僅僅是對於自身內部而言的真假，而且更是對於外在世界實情而言的真假。這樣看來，許多人拿經驗科學底真假標準來權量超驗科學裡的學理之真假，實在是由於他們沒有認清這兩種科學在性質上根本不同所致。超驗科學裡的學理不必與外界一致，也不必不與外界一致。這也就是說，超驗

科學里的學理是否與外界一致，不是超驗科學所過問的事。因為稍一過問，就不成爲超驗科學了。嚴格地說，超驗科學里的學理沒有一條可被證實；只要可被證明無誤，它便能够成立。超驗科學之真假既不同乎經驗科學之真假，超驗科學既用不着觀察，試驗等科學方法來幫助證實，邏輯學是超驗科學底一支，那末當然不能例外。假若我們說邏輯學也須要試驗，那末何以別於經驗科學呢？所謂邏輯學究竟是什麼呢？

「認識」與「邏輯」這兩者無論在事實上我們不能够分開，然而至少在學理上必須完全分開。不然的話，「邏輯」便不可能了。例如，通常邏輯學里有所謂二分法。假若我們稍微攙入一點「認識」的成分在二分法里面，那末二分法便不能成立了。設有「善人」這個名稱，依照二分法必須分做「善人」和「非善人」。這種分法純粹是邏輯的分法，即或我們對於「善人」這個名稱所表示的意義或內容無一所知，我們仍然能够這樣區分；所以一點也不涉及「認識」問題。可是，假若我們要將「人」這個名稱分做「善人」和「惡人」，這便是攙入了「認識」，不成爲邏輯的區分。那末因爲「惡人」不等同于「非善人」，於是在事實上善人和惡人之間有無窮級序。這樣一來，二分法豈不是不成立了麼？又如「同一」也不過是一種邏輯學的虛構或備格，事實上在時空里的物項並沒有什麼與自身絕對同一而不變。由此可見「認識」必須與「邏輯」分開。否則，邏輯便不可能。邏輯不可能，我們底知識也就絕對沒有清析地處理的希望了。不幸得很，許多學者沒有明瞭這個道理，將「認識」與「邏輯」混在一起，於是發生「不容中律」之否定問題，「同一律」之不能應付外界實

情的問題，「試驗邏輯學」家們雖然沒有這樣的反應，然而由他們說假若要確定結論底真妄，必須考察實際的現象，不能僅憑「形式」等話看來，足見他們也是將「認識」與「邏輯」弄混淆了。結果，他們對於邏輯學的認識，去邏輯學之所以為邏輯學不知其幾千萬里！所以馮友蘭教授說：「實用主義所講試驗邏輯，實是一種試驗的方法，並非邏輯」（東方雜誌第三十三卷第一號）。

三 邏輯學不是包含科學方法的學問。現在幾乎有一大部分研究邏輯學的人將科學方法當做邏輯學底一部分，不進步的關於邏輯學的書籍或邏輯學的教科書之將科學方法列入固然是習見習聞的事，就是號稱從「現代邏輯學」的觀點寫的邏輯學底教本，也多將科學方法與所謂演繹同等看待。至若芳濟培根（Francis Bacon）與穆勒（J. S. Mill）等哲人及其信從者之將科學方法當做邏輯學，更是顯明的事實。在一個純粹的邏輯學家看來，這完全是一種錯誤。為什麼呢？我們必須知道，邏輯學底特性與科學方法根本不相同（請參看以後），因此科學方法不是邏輯學底一部分，更不得叫做邏輯學。即或強名之曰邏輯學，那末這種邏輯學與邏輯學原有的涵義大不相同。既是這樣，又何必強名之曰邏輯學呢？而培根及其信從者攻擊在原有涵義之內的邏輯學不遺餘力。可見他們所爭者不只名義而已，乃是意義上的問題。假若我們稍微解析一下，便會知道，就令所謂「概然邏輯」是如許多邏輯學家所主張的為邏輯學底一部分，科學方法也不是邏輯學底一部分，當然更不得叫做在原有涵義之內的邏輯學。科學方法只是將邏輯學里的種種學理複合地用來求了解外在世界的一種程術而已。由此可知科學方法只是邏輯學一部分的應用。既然只是應用，當然不能

說是它本身底一部分更不能說是它的本身了。

說到這里，我們毫不遲疑地認為培根、穆勒輩並不是邏輯學家。純粹邏輯學史上不當有他們底地位。因為他們底貢獻只是科學方法，對於邏輯學沒有什麼貢獻。他們所研究的也只是科學方法，而沒有研究邏輯學。這並不是我們輕視科學方法。如果沒有他們所貢獻的科學方法，怎會有今日這樣輝煌燦爛的科學呢？我們不過是說，科學方法不是如一般人所說的在邏輯學底範圍之內而已。

四 邏輯學不是推理的學問 有些研究邏輯學的人，如耶芬斯(S. Jevons)及其信從者，以為邏輯學是推理的學問。這種對於邏輯學的看法是不正確的。因為邏輯學根本不是研究怎樣推理的學問。為什底呢？這有兩種理由。我們現在要大略地分述在下面：

一、由近年研究底趨勢，我們可以看出邏輯學底目的是在將種種型構顯示出來。除此以外的事，純粹邏輯學一概不聞不問。而所謂推理(Reasoning)解析起來，無非是運用抽離的型構來型定表示外在世界底實際現象的命辭底一種程術。既是這樣，推理當然只是邏輯學底運用而不是邏輯學底本身。邏輯學底唯一目的既然在顯示種種型構，那末怎樣去運用這些型構當然不是邏輯學所過問的事。這也就是說，邏輯學並不過問怎樣推理。邏輯學之不過問怎樣推理，正猶之乎純粹數學只研究它內面的公式在學理上是否能夠成立而不問怎樣運用它來計算實有的物項一樣。邏輯學既不過問怎樣推理，當然也就不是推理的學問。

二、退幾步說，就假定邏輯學是推理的學問。然而推理必須有所本，或說有所根據。試問這樣的推

理以什麼爲根據呢？復次，推理既是運用抽離的型構來型定表示外在世界底實際現象的命辭底一種程術，可見推理不能夠無條件地施行，而必須將外在世界里的實際現象底表現命辭用來解釋型構才可以。就令說邏輯學是推理的學問，這種主張是對的，而主張邏輯學是推理的學問的人却沒有明白規定邏輯學必須以外在世界爲對象。這樣一來，我們如何推理呢？假若我們以爲邏輯學是推理的學問，這種主張是對的，那末便無法適當地解答這幾個問題；可見這種說法是不能成立了。

五 邏輯學不是辯論術 我們在這里所說的辯論術是指着它底廣闊的意義而言。舉凡希臘辯術，中國名學，印度因明，在這里都叫做辯論術。有些人以爲這些物項是邏輯學底一支，或與邏輯學類似的東西，這實在是一大誤；理由有二：

一、「學」與「術」兩者之不同必須嚴格地區分。「學」是人類純粹求「致知」的一種努力；「術」是人類純粹求「致用」的一種努力。二者在事實上固然是相互爲用，相輔而行；但是在體與用底方面却不可分開，絕對不可混爲一談。否則，必致求知不得，求用不能。依同理：雖然在辯論的時候常常應用邏輯學，但是僅僅止於應用而已，當然不是邏輯學底本身。何況辯論的時候所應用的邏輯學根本就很有有限呢？更何況那古人片斷的論辯所應用的邏輯學，範圍根本就狹隘呢？

二，凡屬真正體驗着邏輯學底性徵的人，當會知道辯論術中往往涵有邏輯學里的某些原理原則；而邏輯學里却不涵有辯論術。用邏輯學底術語來說，辯論術底正確部分充其量只是普遍的邏輯學底原理之解釋而已。顯然得很，不同的辯論術又往往只顯示同一的邏輯（不是邏輯學）這也就

是說，有些不同的辯論術儘管在表出的形式上彼此相異，而所涵有的邏輯則完全同一。由此可知邏輯學不是辯論術。復次，我們知道邏輯學底唯一目的是在將種種型構顯示出來，而辯論術底目的或在辯明事理或在折服對方。兩者各行其是，所以辯論術雖然有時應用邏輯學，也不過是像其他的學術應用邏輯學一樣，它兩者沒有特殊的類似點；因此不得叫做相類似的學問。

六 邏輯學不是研究語言文字底用法的學問。一般不進步的邏輯學底教本里總有許多篇幅要講到文字或語言底謬用，如一語多義，語義含糊，譬喻比擬，麗詞綺語，等等題材。如果是因為表示邏輯時所應用的文字或語言往往易於發生這些謬誤，恐急初學的人也觸犯這些謬誤，所以將這些題材列在教本里，當無不可，並且對於初學的人有相當的利益。但是，假若將這些題材當做是邏輯學底題材，那末未免錯得太遠了。這是什麼緣故呢？我們將才在前面說過，邏輯學之所事只在顯示型構。既是這樣，那末可見邏輯學之應用文字或語言，不過是表示型構而已。這與數學之應用 $x y z \dots$ 等記號來構成公式以表明數學思想是一樣的事。如果將文字或語言底用法等題材當做是邏輯學底題材，那末邏輯學何以別於文法或修詞學呢？不過，嚴格地說，無論如何，人類所運用的自然文字是深深受風俗，遺習，以及運用者底特殊性癖等等因子底影響，根本不能毫無歧義地表達邏輯或型構。所以，革命的邏輯學家們廢棄自然文字底應用，而製作種種便利的符號以替代之。這樣一來，關於語言文字底用法之研究，更與邏輯學沒有什麼關係了。同時，由此也可以知道邏輯學為什麼不是研究語言文字底用法的學問。

至若其他被一般人們認為是邏輯學而其實不能算是邏輯學的说法還有很多，不過因為有的關緊要，有的流傳得不很普遍，所以不必在這裡討論。其實，以上所講的是根據邏輯學底根本性徵所推衍出來的必然結論。假若我們能够明瞭邏輯學底根本性徵，那末便一點也不感覺着驚異。

這也不是邏輯學，那也不是邏輯學，我們現在所說的邏輯學究竟是什麼呢？要知道我們現在所說的邏輯學究竟是什麼，首先必須知道邏輯是什麼。邏輯是什麼呢？我們以為邏輯是十分平常的東西，是存在於每個常態的人底思維里而被他所不自覺地據之而思維的理則，或型構；並不是什麼妙道。比方說，官廳出了一張告示，說「凡屬吸鴉片的人都要槍決」，於是看了告示的吸鴉片的人便知道他有被槍決的可能。這是因為他知道他是吸鴉片的人中之一分子（無論是有意地想到或無意地想到），既然「凡屬吸鴉片的人都要槍決」，他當然也會遭槍決。我們所說的邏輯就是潛存於這樣的推論里面的不變的理則或理型。我們現在要列舉幾個例子來說明邏輯之所以為邏輯的根本性徵：一切物體都有重量，一切書籍都是物體，所以一切書籍都有重量；凡屬生物都需要空氣，凡屬教員都是生物，所以凡屬教員都需要空氣。這裡有兩個論式，這兩個論式所涉及的物項各不相同，所表出的文字也各不相同。從這些方面看來，這兩個論式是兩個相異的論式。但是，如果我們從型式方面着想，便會發現書籍、物體、空氣、生物、教員等等都是浮面的東西；我們代以其他物項亦無不可。論式雖有兩個，而它們所涵有的關係和所顯示的結構却只有一種。這也就是說，這兩個論式只涵有一種關係，一種結構。簡單地表示出來便是：凡M是P，凡S是M，所以凡S是P；用更抽離的代值學的方法表示

之則爲 $a \parallel b \parallel c \dots n \parallel o$ 。我們就這個型構解析一下，便可以知道邏輯底主要的根本性徵至少有後述的幾種。

一 抽離性 抽離性是什麼，我現在還不能適當地界定。我現在只能空泛地說，不具什麼特殊性與實質性的一種性徵，便是抽離性。這種性徵究竟是存於外界或名界，研究純粹邏輯學的人似乎不必過問。不過，在事實上，這種性徵可以由我們人類底思維作用構造出來，或抽離出來。這種性徵之如何獲得，我們可以舉例說明一下：四個小子加兩個小子等於六個小子，四隻兵艦加兩隻兵艦等於六隻兵艦；這幾句話里所論及的小子，兵艦雖不相同，但是它們却有一個共同的方面。我們將這個共同的方面抽離出來便是：四加二等於六。這句話比較以前的幾句話要抽離些，因為它可以有效於任何一種個體，不限於小子，兵艦而已。我們再進一步舉例： $a + 7 \parallel 7 + 8, 6 + 4 \parallel 4 + 6$ 。我們從形式方面看去，這幾個算式里的數字是各不相同，但是將這些不同的數字撇開，假若我們抽離地從結構方面着想，那末便知道它們共涵一個型式。將這個型式抽離出來，便是： $a + 0 \parallel 0 + a$ 。這個公式比較「四加二等於六」更要抽離些，因為它不僅不受個別特殊事物底限制，而且不受個別數字底限制。

在邏輯里也有相同的情形。如前面所列舉的一個型定方式，是很抽離的；它不受涵有它的以任何形式表出的特殊命辭底限制。

二 普遍性 因為邏輯是抽離的，所以也就是普遍的。邏輯之所以為邏輯，不僅僅是因為它對於這一個或幾個特殊命辭有效，而且尤其是因為它對於一切特殊命辭有效。邏輯學里面可以適當

地表示邏輯的型定方式都具有這種性徵，正因其有這種性徵，所以可以型定表示經驗世界底各方面的命辭；並不止如許多人所說的限於表示經驗世界底某些方面的命辭而已。例如， $P \supset P \cdot U \cdot \bar{U}$ 這個型定方式里的 P 固然可以代替「資本家壓迫勞工」也可以代替「國民應該愛國」。邏輯不知道命辭底內容是否相同，假若命辭底型式相同，那末，不管它們所意謂的事實相異得怎樣利害或相同得怎樣切近，在邏輯底圈子里則總是相等的命辭。因此，也就受同一型定方式底型定。如將才所舉的型定方式固然可以型定「假若那個人是一個資本家或者那個人是一個資本家，那末那個人是一個資本家」這個命辭，也相等地可以型定「假若他是一個土匪或者他是一個土匪，那末他是一個土匪」。這個命辭，或涵有這種型式的其他任何命辭都可以。這樣看來，可見邏輯是有普遍性的。所以，除非我們受了無可理喻的制約，否則沒有方法來證明邏輯（不是邏輯學）只有効於表示這一部分的經驗的命辭，而無効於表示另一部分的經驗的命辭。

三、簡潔性 邏輯既然是抽離的，普遍的，當然也就因之而是簡潔的。我們現在可以將這種道理大概地述說一下：

一、邏輯之所以是抽離的，因為它所涉及的是型式方面，命辭所表示的內容也許是無限的，而它所可涵有的型式却極其有限。往往有許多不相同的命辭，而其所涵有的型式却只有一種。於是一種型式可以型定涵有它的一切，在形式上各不相同的命辭，不管有多少，這當然是很簡潔的了。

二、邏輯之所以是普遍的，我們已經說過是，因為一種型式可以型定涵有這種型式的一切命辭。

常用「否定」，「涵蘊」，「同一」，「空類」，「全類」等等東西來表示邏輯。試問：外在世界裏實有這些東西麼？這些東西可以被經驗麼？顯然得很，邏輯既然不是像經驗科學一樣地建立在外在世界裏的可被經驗的事物之上，當然也就不像經驗科學一樣地隨着外在世界裏的可被經驗的事物之變化而變化。

但是，這裏却有一個問題，就是：邏輯既不隨外在世界裏的事物之變化而變化，但是用來表示邏輯的型定方式爲什麼可以型定表示外在世界裏的事物的種種命辭呢？這是因爲：一，邏輯既不斷定外在世界裏的什麼，又不否認外在世界裏的什麼（爲免除混淆起見，我們將經驗科學底肯定叫做斷定，將經驗科學底否定叫做否認，以示別於邏輯的肯定與否定；以後全此）；它無任何條件地承認表示外在世界底各方面的命辭（參看以後）；二，外在世界底變化雖然繁復得可怕，但是表示這些變化的命辭所涵有的型式却極其有限，而且無論命辭底形式如何變動，但是它所涵有的型式仍然不變。例如， $\exists x \parallel$ 。這是某種命辭所可涵有的一種型式。涵有這種型式的命辭之形式無論怎樣不同，或無論怎樣變化，而它始終不隨之而變。如一切黃牛都是不識字的，凡屬兵艦都是不講愛情的，所有的阿米巴都不習哲學，這幾個命辭底形式雖然各異，但是它們同涵有將才所舉的一個型式；而且將所有的阿米巴都不習哲學這個命辭變成沒有阿米巴習哲學這樣的形式，還有一樣。由此可見外在世界有何變化，表示它的命辭雖然隨之而不同，但是因爲不同的命辭可以涵有同一的型式，所以邏輯雖是不隨外在世界裏的事物之變化而變化，而表示邏輯的型定方式仍然可以毫無阻礙地型定

表示外在世界里的的事物的種種命辭。

或者又有人說：「外在世界里的的事物常變不息，昨日的甲不是今日的甲，今日的甲不是明日的甲，然而邏輯不變，老是在那里斷定（他們所說的不是肯定）甲等于甲，這怎麼能夠用來對付經驗呢？」這豈不是太呆板了嗎？這種問題，完全是由於不了解邏輯之所以為邏輯底根本性徵而發生的。我們現在要解析地討論它。

我們必須確切明瞭：邏輯的肯定和否定與經驗科學底斷定和否認完全不同。經驗科學底斷定和否認乃是關聯於外在世界里的的事物的斷定和否認。因此，它底真必須決定於外在世界；它底妄也必須決定於外在世界；否則都無意義。例如說：「有些天體是發光的。」這句話必須事實是如此才真。如果在事實上沒有天體是發光的，那末這句話便不能成立。否認也是一樣。邏輯的肯定與否認則不然。邏輯的肯定與否定只是兩種型值而已，正好似數學里的正負一樣，毫無事實上的意義，所以完全不關聯於外在世界底事物。邏輯的肯定與否定底性徵既是如此，所以既不斷定外在世界里的的什麼，又不否認外在世界里的的什麼（我們已經在前面說過）。如果我們要怎樣運用它們，只要不矛盾，便可以怎樣去運用，沒有一點的拘束。例如說中農已經變成富農，邏輯並不老是斷定中農總是中農而不變成富農（天下沒有這樣的邏輯！）它也可以說富農等于富農，不過因為客觀的事物無論怎樣變，而表示它的命辭總離不開必然底範圍（請參看以後），所以邏輯可以適用於表示任何情形的命辭。既是這樣，當然也就能够生動無比地對付經驗而毫不呆板了。

「甲等于甲」不過是表示甲一定要是甲或任何東西一定要是任何東西的一個符式而已。它並不斷定甲等于甲，它只肯定甲等于甲。無論甲所可解釋的什麼是怎樣變動或變成什麼，仍然可以拿「甲等于甲」來型定。因為在變動中的任何東西不能不是在變動中的任何東西；既變成了任何東西的任何東西不能不是既變成了任何東西的任何東西。例如，在變動中的農人不能不是在變動中的農人；既變成了富農的中農不能不是既變成了富農的中農。這樣看來，「甲等于甲」這個符式可以符示任何情形，它無往而不真，它根本不能或不致於為妄，不過，這里有一件事是我們必須確切注意的：「甲等于甲」這個符式固然可以型定解釋它的在變動中的農人等于在變動中的農人，中農等于中農，富農等于富農；但是在這個符式中它們却沒有什麼差別。邏輯之不知道中農和富農有什麼差別，正猶之乎邏輯不知道英國軍隊與北極熊，男人與女人有什麼差別一樣。邏輯之視在變動中的農人以及中農和富農同為可用同一符號（例如甲）表示的項目，正猶之乎宅視牛，鬼，蛇，神同為可用同一符號表示的項目一樣。邏輯只規定中農一定要是中農，富農一定要是富農而已矣。至若它們有什麼差異，或是否相同，這是經驗上的事，邏輯全然不理。不過因為「甲等于甲」這類的符式既無往而不真，所以雖然不知道它們是否相異，而仍然可以型定它們。這就是邏輯底巧妙處。事實上的情形是經驗科學底題材，當由經驗科學去研究。如中農和富農在事實上有什麼不同，是經濟科學底題材，可由經濟學家去研究。這一類的題材是邏輯範圍以外的物項，與邏輯全不相干。邏輯自然不問不問，邏輯也無法問問；即或稍一問問，那末就不成為邏輯了。一個最理想的邏輯學家，必定是對於外

在世界無一所知的人！

五 必然性 所謂必然究竟是什麼呢？必然是一種命辭底涵元（function）我們平常所知道的二值邏輯里的一切命辭莫不有真有妄這真和妄就是命辭底型值一個命辭底涵元總是真的，如果它所涵有的命辭之型值或為真或為妄的話；這樣的命辭涵元就是一個必然在尋常二值邏輯里的任一命辭不真則妄，不妄則真，二者必居其一。設有一命辭P，則P底真妄可能有二，於是所形成的必然便是： $\neg P \vee P$ 。這就是說：「P或者是真的P或者是妄的。」在二值邏輯里，P只有這兩種可能，已經盡舉了。如說：「那個物項或者是兵艦或者不是兵艦。」這是一個必然的命辭。無論如何，這個命辭不能也不致於為妄，因為這個命辭里的「那個物項」既然可以說是兵艦，不是其他的東西；又可以說是不為兵艦的一切東西，即除了兵艦以外的一切東西，如小狗，或飛機，或唐克，或蘇州……無論「那個物項」究竟是什麼，無論如何，總逃不出「或者是兵艦或者不是兵艦」底範圍之外。這樣看來，P底必然 $\neg P \vee P$ 對於任何可能的情形都真，外在世界無論怎樣，而表現它的命辭絕對無法跳出必然底境界之外，所以邏輯也就無處不可適用，無往而不真。

根據羅素大師底高足維特根什坦（Ludwig Wittgenstein）先生底解析，發現邏輯之所以為邏輯，就是因為它有這種盡舉可能的必然。他說：「邏輯底命辭都是些必然」（Tractatus Logico-Philosophicus 6.1）又說：「所以邏輯底命辭不說什麼」（它們是些解析的命辭）全書6.11他底這種意見，實已揭發了邏輯底真像，而大大地影響近代邏輯學家們對於邏輯的觀念。不過，他所說的「邏輯底

命辭都是些必然」這話却欠妥當，假若改爲「邏輯的命辭都是些必然」或「邏輯底命辭必須都是些必然」方才正確，因爲在事實上，現在似乎邏輯學里的命辭不都是必然的命辭，我們主張，一切是邏輯的命辭，必須是必然的命辭，一切不是必然的命辭，都不得認爲是邏輯的命辭，這也就是說，凡屬合乎邏輯的命辭，一定要是必然的命辭，因此，即使邏輯學里有不是必然的命辭，我們不承認它是邏輯的命辭，於是，所剩下的只有必然的命辭了，這樣，我們更可以明瞭邏輯底必然性。

六 規定性 要知道邏輯有這種性徵，我們必須將表示邏輯的邏輯學考察一下，到現在仍然有許多研究邏輯學的人，以爲邏輯學是一種規範科學 (Normative Science)，所謂規範科學究竟是否可以說是科學，這個問題與本文沒有直接的關係，所以我們也就不在這里討論，但是，無疑，邏輯學却不是如一般邏輯學家所說的爲一種規範科學，這是什麼道理呢？

一 一般邏輯學者之其所以認爲邏輯學是一種規範科學的，是因爲他們豫先斷定邏輯學爲思維的學問，有了這個觀念，自然就隨之而以爲邏輯學是一種規範科學，它能規範我們底思維作用，以免陷入謬誤，但是我們已經在前面說過，邏輯學並不是思維的科學，既是如此，那末規範便失去了對象，而邏輯學之爲規範科學這句話，便也沒有意義了。

二 所謂規範科學即或可以叫做科學，也與經驗科學之爲科學大有差異，物理學，地質學，化學，生物學等等科學是在求了解自然，而規範科學則是決定行爲或價值或意義底標準，換一種話說，經驗科學所求的是「實然」，規範科學所求的是「當然」，除此以外，還有屬於超驗科學的一種規定科

學 (definitive science) 這種科學很奇特：它既不求「實然」，又不求「當然」；它所求的只是「定然」。這也就是說，規定科學所求的是內部一致，沒有矛盾，有系統，有一定的倫序等等；除此以外的事，它一概不聞不問。邏輯學便是這種科學。所以，邏輯學不叫我們應當怎樣思維，也不叫我們不應當怎樣思維。稍習「現代邏輯學」的人當會知道「現代邏輯學」里有所謂演繹程術，演繹程術首先規定有某一個或某些個原始概念，有某一個或某些個原始命辭。又藉着界說來規定某一個原始概念等于另外的某一個原始概念，然後再根據這樣的種種規定，藉着推論原則與替代原則以施行推演。所推演出來的一切是早已被規定好了的一切。在這里，除了規定的成分以外，並沒有絲毫規範的成分。因此，我們可以知道邏輯學是一種規定科學，而不是如許多究習邏輯學的人所說的為一種規範科學。由邏輯學是一種規定科學，顯然可知邏輯是有規定性的。

七 純粹性 這個名稱不十分妥當，不過因為現在還想不到比較適合的名稱，所以只好暫時採用。表示邏輯的型定方式固然可加任何可能的解釋，然而一經解釋以後，就失掉了純粹性。純粹性一失掉，就不得謂之為邏輯了。如， $a \otimes (p \otimes c) \parallel (a \otimes p) \otimes (a \otimes c)$ 這是未加任何可能解釋的表示一種抽離型構的一個型定方式。 $a + (p \times c) \parallel (a + p) \times (a + c)$ 這條公式則是對於前一型定方式之類的解釋。前者所表示的是邏輯；後者則否，不過它內面潛伏着邏輯罷了。這與 $3 + 8 \parallel 11$ 是算術里的算式而「三個桃子加上八個桃子是十一個桃子」就不是算術里的算式相似。因為前者純粹是數之結合，所以是算式；後者給于了解釋——攙入了另外的成分，所以不能說是

算式一般批評邏輯或邏輯學的人沒有將邏輯底這種性徵了解清楚，以致不能將邏輯與解釋分開。於是對於邏輯或邏輯學的批評因之而不相干。

在以上我們已將邏輯底幾種主要性徵講過了。由此我們當可體驗到邏輯是什麼。將邏輯作為對象的一種科學，就是邏輯學。

我們根據前面所講的關於邏輯的種種，可以推出如下的必然結論：

邏輯不動，邏輯也不靜；即與動靜問題無關。邏輯不唯心，邏輯也不唯物。邏輯不斷定外在世界里的什麼，也不否認外在世界里的什麼。邏輯絲毫不增加我們底知識，也絲毫不減少我們底知識；它只能將我們既得的知識處理得清晰明白，有條不紊。

從這個結論看來，我們就可以知道現在許多流行的對於邏輯或邏輯學的法是如何出於誤解。現在許多對於所謂「形式邏輯」的批評是如何在學理上不相干。邏輯學這門科學已經有兩千年以上的歷史。經過來本之以後諸大師或少壯學者底精密研究。雖則到現在還沒有達到完全美備的境地；然而已經成有一種很精密很優秀的科學了。假若我們要了解邏輯或學習邏輯學或批評邏輯學，不可囿於一隅，只以亞里士多德底舊傳為對象。我們必需放開眼界，盡力屏除自己底豫先觀念，克苦地細心究習來本之以後諸大師或少壯學者由畢生努力所得的更精深博大的寶貴成績。這樣，然後要了解邏輯與邏輯學或進而批評邏輯學，庶幾乎其可矣！

生活理想之四原則

張季同

中國現在需要新的人生理想，新的理想能給人以新的力量。無理想的人，必不會感到生活之意義，無理想的人，必沒有與環境搏鬥之勇氣；唯理想能鼓舞人的精神，能堅定人的意志，能使人面對逆境而無所懼。中國以前是有過偉大的人生理想的，但時代遷易，過去的理想已是過去了；而西洋的理想，又有其西洋的背景，隨便移到中國來，是不會與實際生活合符節的。工具可取之于人，理想也追隨他人，那便太可憐了。我們不談理想則已，談理想便當著重于創造。（當然，雖言創造，也必于過去有所承，于西洋有所取。）我們需要由實際生活深處發出的新的人生理想。這篇所說的生活理想之四原則，大體是想提出一個新的生活理想之綱領。但所說不過是粗枝大葉而已，生活理想之原則，原不限于四個。至于這四原則究竟適當與否，那只有由時代來評判。

那四個原則呢？就是一生理合一；二與羣為一；三義命合一或覩實理想之統一；四動的天人合，或天人協調。

第一 生理合一

先說生理合一。在人生哲學中，最大的問題，可以說即是生與理的問題。所謂生即是生命，生活；所謂理即是當然的準則，或道德的規律。（理字意謂甚多，最少有二意謂，即一指宇宙之秩序或自然之規律，一指人事之規範或當然之準則。茲所謂理，專指當然之準則。）人生哲學，可分為兩大派，一派注重生，一派注重理。在西洋，注重理的是理想主義，注重生的是自然主義。在中國，注重理的是大部分的儒家，注重生的是墨家及清代的顏習齋、戴東原。重生的一派以為人生之最高原理就是生，生是一切道德原則之基本，人生的理想只是生之擴大，生之充實。重理的一派認為生不是根本重要的，人生之最高準則是理，理是超乎生的，在生之上；生應受理的裁制，必要時可以為理而犧牲生命或生活。董仲舒所謂「正其義不謀其利，明其道不計其功」及小程子所謂「餓死事小，失節事大」便充分的表見出重理派的態度：凡作事只問于理應該不應該，不管生活的實際。

其實生與理兩者，是應該并重的，不但是應該并重，而且兩者是離不開的。理只是生之理，離開了生，就無所謂理；生也必須受理的裁制，好的生活即是合理的生活。理離開生，便是空洞的；生離開理，必至于鹵莽滅裂。

我們先問理究竟是什麼？道德規律究竟是如何一回事？所謂理，所謂道德規律，其實只是求生之充實，生之圓滿，而不得不遵循的規律。我們所以要遵循這種規律，就是因為遵循這種規律，才能得到生活的圓滿，生活的充實。假若一個道德規律，我們實行它，結果并不能使我們的生活更充實些，更圓滿些，那末，這個道德規律就不是真的道德規律。實踐理，就必須注意生活的實際；實際上設法使人羣

的生活更美滿些，便是實踐理。如不顧生活的實際，只講空洞的應該不應該，結果所謂應該未必是真實的應該，必至于實際上正與真實的理相違反。

其次，生也離不開理，生必須受理的裁制，只講生，不講理，結果必至于毀壞了生。因為生是包含矛盾的，生與生相衝突；不惟生物與生物相衝突，人與人也相衝突。這便是『生之矛盾。』欲求生活之圓滿，是必須克服生之矛盾的。要克服生之矛盾，便必須以理來裁制生。如不克服生之矛盾，任生與生相衝突下去，結果必至于達到生之破滅。所以，求生之圓滿，就必須有生之裁制；求生之提高，就必須使生受理的支配。生之擴大與生之裁制，可以說是相反，但正是相成的。理正是所以完成生。

生含有矛盾，克服生之矛盾，乃得到『生之諧和。』所謂理即是生之諧和。所謂理，所謂當然準則之基本內容即是：遂我之生，亦遂人之生，善我之生，亦善人之生；亦即，不獨遂其生，不獨善其生，更遂群之生，善群之生；而在遂群之生中遂己之生，在善羣之生中善己之生。理在一意謂上，可以說是超乎生的；在另一意謂上，則仍不出生之範圍。實踐理，必忘一己之私，必不慮一己之生，在此意謂上，理是超乎生的。但雖不慮一己之生，而仍必慮羣之生，雖忘己，而必念念在羣，在此意謂上，理又不是超乎生的。理可以說是超乎特殊的生，而未超乎一般的生。理是生之諧和，在一意謂上，諧和的生，即已超乎原來含有矛盾之生。

人能為理而犧牲，而且人必須為理而犧牲。孔子說：『志士仁人，有殺身以成仁，無求生以害仁。』孟子說：『生亦我所欲也，義亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取義也。』這是古代儒家之最偉大的

精神，而也是現在中國所最需要的精神。人當爲理而犧牲，這是不是證明理是生之上，理是鶴的而生是手段呢？其實不然，殺身成仁，舍生取義，實際乃是爲群之生而犧牲一己之生，是以死求羣之生活之改善；雖捐舍一己之生，究之仍是爲了羣之生。在個人而言，當其殺身舍生之時，其個人生命亦即得到最卓越的提高，而獲得不朽的永生。由此，爲理犧牲，可以說是爲羣之生而犧牲一己之生；也可以說爲得到不朽的永生而舍掉現實的平凡的生。

現在當對董子所說『正其義不謀其利，明其道不計其功』略加批評。如其所謂利指個人之利，所謂功指個人之功，此語可以說是正確的。我們實在不應謀個人之利，計個人之功。但如其所謂利指人羣之大利，所謂功指社會國家之功，那這句話便是謬誤的了。實際上，求羣之利即是義，計羣之功即是道。就羣而言，正其義必謀其利，不知謀其利則此義必終于非真義；明其道必計其功，不知計其功則此道必終于非正道。這是義利之合一。義利合一，是生理合一之一特例。

要之，生與理是不可相離的。只注重理不注重生，結果必至于違反了理；只注重生不注重理，結果必至于毀壞了生。我們一方面要培養生命力，發展生命力，充實生活，擴大生活；一方面要實踐理義，以理裁制生活，使生活遵循理。而這兩方面只是一件事，不過爲方便而分開來說而已。生的圓滿，即是理的實現；理的實現，就是生的圓滿。生活之最高境界，是與理爲一；與理爲一的生活，也便是達到了生之諧和的生活。

生理合一之實際，便是與羣爲一。在個人，如想實踐與理爲一的生活，便須實踐與羣爲一。以前的哲學家，多喜講「與天爲一」，即與天地萬物爲一體；認爲與天爲一是人生最高境界，在這種境界中，一方面是無我，一方面又是將我擴大至于極度，與全宇宙合爲一體。這種生活理想境界，自是一種很高的境界，并且可以說是一種解除苦惱獲得至樂的法門。不過這種境界，只是于有此種修養的人有好處。雖然是與萬物爲一體，但萬物并不因此而受益；而且對於人羣，對於社會，亦無補助。修養到這種境界的人，固然得到一種至高無上的快樂，但別人并不因此也感覺到快樂。實際說來，這種與天爲一的思想，實在跳過了一步，從個人一直跳到全宇宙，中間却越過了人羣。一般人只有一個小我，這班神祕的哲學家則講與全宇宙合一的大我。實際在生活應與之合一的，不是天，不是萬物，乃是人羣，乃是社會國家。我們不應講與天爲一，而當實踐與羣爲一。

與羣爲一，便是與社會國家爲一體，即覺得羣已合爲一體，社會國家與個人融合無間，羣即是我，我即是羣。羣的利益即是我的利益；羣的生命即是我的生命。把整個的精神心思都注入于羣，爲羣而工作，爲羣而努力。這樣，一方面也是無我，不自覺有與羣對立的小我；一方面也是擴大其我，以羣爲我。在此種生活境界，也可得到最大的快樂，也可以消彌一切煩惱。因爲平常一個人的煩惱，都是由于私人欲望受阻礙，假若根本沒有私人欲望，完全是廓然大公，便也可得到一種超然的解脫。而且人羣也必受其利益，羣的事業，必因個人的與羣爲一而促進。

我們應該與羣爲一，也因爲原來個人與羣本屬一體。個人與羣有息息相通的密切關係。個人不

能離羣而存在，這是人人都知的；而且個人也不能離開羣而獨自求好的生活。以前的人生哲學家多數都注重個人生活如何改善；其實個人生活不能單獨的獲得圓滿，只有在好的社會中，才能有好的個人生活。可以說，理想生活的問題，只是理想社會的問題；改善生活的問題，即是變革社會的問題。宋儒講「窮理盡性至命是一事」；我們現在可以說：「克服自然，變革社會，改善人生，是一事。」所以，在實際上，羣已是一體的，而個人生活之最高境界，是與羣爲一。

必須能與羣爲一，然後一個人的人格，才可以說達到了圓滿。在謀社會大眾之整個的好生活之努力中，個人即獲得了人格之最大擴展。個人爲社會國家的生存，必要時應肯犧牲個人的生存。在爲社會國家而捐生舍身之時，個人的生命即獲得無上的提高，而得到不朽的永生。尤其在羣的生存受威嚇的時候，我們更應與羣爲一，群存與存，群亡與亡！

羣有層級之不同，大羣之中有小羣，小羣之上有大羣。大羣之中，小羣與小羣之間，常有矛盾。我們講與羣爲一，對於這種「羣之矛盾」的事實，應持如何的態度呢？我們可以說：根本的原則還是與羣爲一；個人應與羣爲一，小羣便應與大羣爲一。我們應爲大羣而忘小羣，不應爲小羣而忘大羣。如小羣的利益，與大羣的利益一致，我們也未始不可謀此小羣的利益；而如小羣之利益違反大羣之利益，便當爲大羣而舍小羣。而且，相矛盾之二羣，其利益互相衝突，然而必有一羣之利益是與大羣一致的，另一羣之利益則違反大羣之利益，我們便應與其利益與大羣一致之小羣爲一。

例如國之內有省鄉，設若省鄉之利益與全國之利益一致，則亦未嘗不可謀此省鄉之利益。而如

省鄉之利益，足以妨害全國之利益，則應爲國而遺忘此等小群了。又如階級與階級之間更有矛盾，然必有一階級之利益與全社會一致，另一階級之利益違反全社會的利益，我們便應爲其利益與全社會一致之階級謀利益。

國與國之間矛盾尤甚。而相衝突之國家，亦必有一國之利益與全人類一致，另一國之利益則違反全人類之利益。如弱國之目的只在平等的共存，其利益是合于全人類的；帝國主義之目的在剝削他民族以自肥，其利益是反于全人類的，所以我們應謀弱小民族的利益。在此意義上，我們應當救中國，不只是爲了中國是我們的祖國；而且，爲全人類，爲理，爲義，應當救中國。救中國，乃是絕對的應當。現在中國人之最大職任，即在拚其身命以維護中國之生存。我們應該與中國爲一。

在中國哲學中，和與群爲一最相近的思想，是墨子的兼愛。墨子的兼愛學說，很有與群爲一的傾向。由兼愛學說而發展，是可以達到與群爲一的思想的，可惜自秦以後墨學中絕，所以不會有此發展。兼愛是講徧愛人人，不分階級不分遠近的愛一切的人。與群爲一與兼愛之不同，在兼愛主徧愛人人，而與羣爲一則主愛全羣；兼愛是徧愛羣中之一切分子，與羣爲一則是愛所有分子合成之整個羣體。在實際上，徧愛人人，實是不可能的，因爲大部分的人根本無接觸之機會，無從愛之助之，即說中心真實愛之，亦是空的。實際上，徧愛人人之方法，只有謀全羣之利益。能爲社會國家謀利益，便是實際上徧愛一切人。想徧愛一切人，想對於所有的人無所不愛，實只有愛全羣之整體。兼愛不是可以完全作到的，與羣爲一則是很可能的。

在這危急存亡的時期，我願意將與羣爲一的新生活理想，貢獻于國人之前。

第三 義命合一

義命合一是借用宋代哲學家張橫渠的成語，但意思不盡同于橫渠。義就是應當，命即是自然的限制。義是理想的當然，命是現實的必然。這兩者是對立的，然而有其統一。

義是人事方面的，命是環境方面的。人與環境，有一根本的矛盾統一：即人受環境所制約，而人亦能改造環境；人的行動爲環境所決定，而人亦能影響環境。人的生活須一方面適應環境，不適應環境則不能生活；一方面又要克服環境，不克服環境則生活不能提高。以此，理想要適應現實，又須克服現實；義須順應命，又要改變命。

理想是改造現實的規準，但是理想也須在現實中有其根據。理想當是根據現實發展之客觀趨勢而決定的。假如理想完全不顧現實，那就一定無實現之可能，便是空想。理想是主觀的傾向，而也當合于客觀的傾向。我們要審察現實中所含之內在矛盾，所含的克服自己的因素，順其自然發展的趨勢而變革之。人的努力，實即在于認識出客觀情境之內在矛盾，而促進其發展，以引出現實之必然轉向。必如是理想才能變成新的現實。

然而理想不只要適應現實而已，如止于適應現實，那就根本不成其爲理想。理想實在是以變革現實爲主。而且理想所以要適應現實，其目的即在于取得改造現實之能力。我們要認識現實，我們更

要敢以理想來與現實戰鬥。能認識現實是智，敢以理想與現實戰鬥是勇。理想是有偉大的作用的，它能使人作出無理想的人所不能作的事。

如想得到圓滿的生活，必須一方面要認識自然的限制，一方面力踐所認為應當的。義須順應命，完全不可能的事情，便根本不必去想。但命也不是絕對不可以改變的，自然的限制也可以打破。世界沒有一成不易的事物，命也常只是相對的。人不當因現實之一時的限制，就放棄當然的努力。不要因命忘義，而當以義易命；務使命之所歸，即是義之所宜。這就是義命合一。

第四 動的天人合一

所謂動的天人合一，對靜的天人合一而言。所謂靜的天人合一，指與天爲一的神秘境界。天人合一意義甚多，董仲舒所講人副天數，也是一種意義的天人合一，這種意義的天人合一，現在不談。對於與天爲一的思想，上文已略加批評，我們認為這種理想太玄遠，而且其好處只限于個人；與其講與天爲一，不如講與羣爲一。但天人合一，在另一意謂上，是可講的，是一種偉大卓越的理想，這便是我所謂動的天人合一。

靜的天人合一是在內心的修養上達到與天爲一的境界，動的天人合一則是以行動實踐來改造天然，使天成爲適合于人的，而同時人亦適應天然，不失掉天然的樂趣。靜的天人合一是個人的，是由精神的修養而達到一種神祕的寧靜的諧和；動的天人合一則是社會的，是由物質的改造而達到

一種實際的活動的協調。

人本來是天的一部分，人本在天之中。但人與天之間有矛盾，人與天之間有衝突。克服天與人的矛盾，便得到真實的天人合一。所謂克服天與人之矛盾，即在行動上，以物質的力量改造物質的天，使合於人的理想，以至於天人相合無間，由戡天而得到天人之諧和。

戡天是人類文化之基本，不能戡天，不能有文化。但在戡天之外，也還需要樂天；在宰制自然之外，也還需要享受自然，我們要改造自然，但不要毀傷自然，不要破壞自然原有之美，使人生仍保持自然的樂趣。宰制自然之目的，本在於享受自然。正當的戡天，本不是毀壞自然，而是改善自然，使自然更合于美善的理想。

戡天與樂天，在表面上看來，絕然相反，不可融合，實際上兼綜二者并無難。此所謂樂天，非安于環境之義，乃享受自然之義。戡天本無妨于樂天，如築橋修路，可不毀天然美景。不特如此，而且有時戡天正是所以樂天，必戡天然後能樂天，不能戡天則必因艱難而苦天，以至於怨天。必開闢新天地然後有新天地可樂，如風景地域必須整頓，然後便于優游；有飛機可乘，然後有遊天之樂；有美的建築，然後有舒暢的生活；凡此皆必戡天而後能樂天之例。有時戡天足以損自然樂趣，究之亦非精至的戡天。

動的天人合一之理想，在中國古代亦已有之。《易文傳說》：「先天而天弗違，後天而奉天時」，即是講宰制自然同時亦隨順自然。先天即為天之前導，後天即從天而動，人須一方面開導自然，一方面遵循自然；天不違人，人亦不違天，乃得天人之協調。

人生之價值即在能加入自然創造歷程中，而作自覺的創造。而人改造自然，亦即是自然之自己改造；人戡天，亦即天之自己改善，人原不在天之外。

動的天人合一，即是以實踐行動，克服天與人之矛盾衝突，使天人相互適合。這是戡天與樂天之統一。

最後，當將所謂「合一」之意謂略加釐析。合一與同一不同，同一是二物相等，即二物只是一物；合一亦云統一，是二物相倚不離而成一整體，但雖成一整體，而仍有分別，仍不失其為二物。合一與對立亦相倚不離者，凡合一之一物皆有其對立，無對立則亦無所謂合一。在人生理論中，所謂合一，又有二項不同意謂。一本來的合一，即二事本有相倚不離之關係；二應當的合一，即二事相互對立，矛盾衝突，而應當使歸于合一。一般的情形，總是甲乙二者，本來是合一的，但又有對立，互相鬥爭，互相衝突，乃應當消弭其對立，解決其矛盾，使復歸于合一；而所復歸之合一，即已不是原來的合一，而是經過戰鬥的合一，以上所講生理合一，羣已一體，義命合一，動的天人合一，皆是二者本來合一，而又有對立，相互矛盾衝突，理想乃在于經過衝突之後又相互融合的新合一。

本篇所講生活理想之四原則，也可以說是唯物對理法（Materialistic Dialectical Method）在人生哲學上之應用，欲清楚的了解合一之意謂，必須懂唯物對理法。

二十五年四月北平

魏晉南北朝時人所講的孔子

吳惠人

(一) 引言

本文分兩部：(一) 魏、晉、南北朝人心目中的孔子；(二) 魏、晉、南北朝人解釋孔子論語的學說。取材方面，主要的是梁皇侃的論語義疏。皇氏義疏根據何晏的集解，又加疏證，可視為集魏、晉、南北朝人對論語一書解釋之大成。本文即就義疏中關於孔子的為人及其學說的材料，加以分析。一方面看魏、晉、南北朝人的說法與本來面目的孔子之不同；另一方面也要看魏、晉、南北朝人對孔子學說的解釋之來源。以下分別說明。

(二) 魏晉南北朝時人心目中的孔子

孔子是中國歷史上最偉大的人物之一，關於他一生的事蹟，他個人的性格，後人附會的地方很多。大概在戰國時代，已經有人對於孔子的言行，做種種的附會了。譬如論語上的『公山不狃召』以

及漢書儒林傳上的「孔子奸七十餘君」等說法，多半是戰國時候的政客，爲了自己的權利地位着想，而偽造出來的。又如：孔子誅少正卯一類的故事，則又是法家造出來的。法家主張以峻法嚴刑治國，因此便憑藉孔子的名望造出這類故事。到了西漢一般人竟目孔子爲「神」，可見這種故事演變的神速。司馬遷作孔子世家，他雖然也不能完全脫了當時的風氣；可是大體上他却把孔子當做了一個「人」。

魏、晉、南北朝人對於孔子言行的見解，也是很有興趣的。他們固然一方面並沒有把孔子完全當做「神」；可是另一方面，他們却終認爲孔子至少有一部分特徵，爲「凡」人所無。我們現在把論語義疏中所述關於孔子的爲人、性格、諸方面的見解，加以綜述。

(1) 「生知」 對於孔子的爲人，第一個重要的見解，便是「聖人是生而知之的。」這種見解對於把孔子看成「神」的見解很有關係。

漢朝人頗有認爲孔子是「生而知之」者。魏、晉、南北朝人也多持這種見解。他們認爲孔子是「生而知之」是「不學而能。」皇侃引師說云：

上上則是聖人，聖人則是不須教也。……聖人無待於教。（論語義疏，雍也，第三頁，三十至三十一。）

皇侃曰：

侃昔受師業，自學而至堯曰凡二十篇，首末相次，無別科重，而以學而最先者，言降聖以下皆

須學成。（論語義疏卷一，頁一。）

這兩條的見解，都是把人們分「聖」「凡」兩類，聖人的知，是與生具來的，所以是「無待於教」的。凡人的知，是後天習得的，所以「皆須學成」。這一點看來似乎簡單，實際上却很重要。因為魏晉南北朝人對孔子爲人的種種推測種種解釋，都是根據這種在「知」的方面的「凡」「聖」之分而來的。如他們說：「聖人無心，」「聖人神明，」「聖人無情」等等的說法，都是因爲先在「知」的方面，判定了一個嚴格的「聖凡」之分。有了這個區別，不但聖人與凡人的「知」不同，聖人與凡人的「感情」「心理」以至於「情欲」等等，也都不同了。

關於「生知」問題，我們最好看看孔子自己的見解，孔子嘗自己說：「我非生而知之，好古而敏求耳。」（論語，雍也）其實這是孔子的真話。依我們現在看來，人們只有上智下愚的區別，並沒有什麼「凡」「聖」之絕對的不同。但魏晉南北朝人却認爲這是孔子的客氣；並且認爲孔子所以這樣說的緣故，用意是在崇「教」，以盡汲引「凡人」之道。如孫綽說：

又曰：「我非生而知之，好古敏而求耳。」此皆陳深崇於教，以盡汲引之道耳。（論語義疏，第三，雍也，頁十八。）

可見這種說法和上面皇侃及皇氏師說等見解是一致的。孔子雖然自己說是「非生而知之」，他們却認爲那是客氣，是汲引「凡人」的一種誘掖的方法。

照我們現在的看法，這當然是不合理的。前人也疑之者。如崔述說：

孔子自言非生知，門弟子皆不言孔子爲生知。後人去孔子二千年，何由而知孔子爲生知乎？
（洙泗考信錄，卷四，頁二一至二二。）

又說：

志學章其年自十五至七十，進德之序自志立不惑以至於不踰矩，歷歷可指。若孔子果不由學而至，安能憑空撰此次第功程以欺後人耶？（同上）

崔述的話固然不錯，但他還是不免繞了一個大圈子。我們現在因爲生理、心理諸科學的發達，馬上就可以看出那是謬妄。

但因爲魏晉南北朝人這種在「知」的方面的「聖」「凡」之分，就影響了他們整個的對於孔子爲人的觀察。他們認爲孔子在感情及其他心理狀態方面完全與凡人不同。以下根據我個人由論語義疏一書中所統計出來的材料，加以分析。

(2) 其他心理狀態 聖凡之「知」的不同，已如上述。兩者在其他心理狀態方面，也是不同的。

(a) 聖人「無情」「無慾」 論語，先進：「顏淵死，子哭之慟。」郭象曰：人哭亦哭，人慟亦慟，蓋無情者，與物化也。（論語義疏，第六，先進，頁五。）

繆協曰：

聖人體無哀樂，而能以哀樂爲體，不失過也。（全上）

又論語子罕：『回也其庶乎屢空。』郭象云：

夫無欲於無欲者，聖人之常也。有欲於無欲者，賢人之分也。二欲同無，故全空以目聖。一有一無，故每虛以稱賢。賢人自有觀之，則無欲於有欲。自無觀之，則有欲於無欲。虛而未盡，非屢如何？（論語義疏，第五，子罕，頁十四。）

凡人怎麼樣呢？論語雍也：『哀公問曰：』何晏云：

凡人任情喜怒違理；（皇侃云：『未得坐忘，故任情不能無偏，故違理也。』）顏淵任道，怒不過分。（皇侃云：『過猶失也，顏子道同行捨，不自任己，故曰任道也。以道照物，物豈逃形，應可怒者，故得其實，故無失分也。』）（論語義疏，第三，雍也，頁二十。）

由上可見聖人是無情的。無情的意思，照郭象和繆協的說法，好像是說沒有「喜怒哀樂」。但依何晏的說法，則似乎又以「任情」「任道」為聖凡分別的標準了。

（b）聖人是「無心」「無意」「無知」的。論語子罕：『子絕四毋意，』皇侃云：

……聖人無心。泛若不係舟，豁寂同道，故無意也。（論語義疏，第五，子罕，頁三。）

又論語陽貨：『孔子曰：諾，吾將任矣。』郭象云：

聖人無心。仕與不仕隨世耳。（論語義疏，第九，陽貨，頁二。）

又論語子罕：『子曰：吾有知乎哉？無知也。』皇侃云：

明己不有知知之意也，即是無意也。（論語義疏，第五，頁七。）

又論語子罕：「有鄙夫來問於我，空空如也。」繆協曰：

夫名由迹生，故知從事顯，無爲寂然，何知之有？唯其無也，故能無所不應，雖鄙夫誠問必爲盡其本末也。（論語義疏第五子罕，頁七。）

這種「無心」「無意」「無知」的狀態，在魏晉南北朝人看來，正是聖人的特徵。所以皇侃說：

自形器以上，名之爲無，聖人所體也。（論語義疏第一爲政，頁二十二。）

（c）聖人是「先覺而忘覺」「冲虛」「與天地同其否泰」的。論語憲問：「抑亦先覺者是賢乎？」李充云：

夫至忘覺，不爲覺以求覺，先覺雖覺，同逆詐之不覺也。（論語義疏第七憲問，頁三十六。）

又論語憲問：「子貢曰：夫子自導也。」江熙云：

聖人體是極於冲虛。是以忘其神武，遺其靈智，遂與衆人齊其能否。故曰：我無能焉。子貢識其天真，故曰：夫子自道也。（論語義疏第七憲問，頁三十五。）

又論語雍也：「子見南子，子路不悅。夫子矢之曰：予所否，天厭之，天厭之。」李充曰：

予所否者，天厭之，天厭之，厭亦否也。明聖人與天地同其否泰耳。豈區區自明於子路而已。（

論語義疏第三雍也，頁三十五。）

我們讀了上面關於孔子的各種說法，不免發生一種感想。這感想就是：魏晉南北朝人所講的孔子，簡直和老子理想中的「嬰兒」，莊子理想中的「博大真人」沒有什麼分別了。事實上不但魏晉南北朝

朝人這種理想是從老莊得來，就是他們所用的名詞，也多半是老莊中的名詞。以下試舉幾條重要的例證。

上面所舉魏晉南北朝人對於孔子的爲人的解釋，歸納起來，只有以下各點，可以注意：

(i) 聖人無情，無欲，無心，無意，無知，忘覺，並且任「道」以「無」爲體；

(ii) 聖人「與天地同其否泰」。

這兩種根本精神差不多都是由老莊得來的。

老子中有云：

是以聖人之治，虛其心。

常使民無知，無欲。

見素抱樸，少私寡欲。

無名之樸，夫亦將無欲。

我無欲而民自樸。

是以聖人欲不欲，不貴難得之貨。

這種無知，無欲，虛心的態度，不過是爲了達到那理想的人格，即「嬰兒」的境界。因爲嬰兒的知識慾望都很單純，所以修養到了最高的境界，便會「常德不離，復歸於嬰兒」（老子）了。在這種狀態下的人，便可謂之爲「法道」，「任道」。老子說：

人法地，地法天，天法道，道法自然。

這裏所謂「道」也就是萬物生成的根本道理。老子說：

道生一，一生二，二生三，三生萬物。

然而「道」實在是以「無」爲體的。老子說：

天地萬物生於有，有生於無。

這種意思，王弼也很了解。他說：『道者，無之稱也，無不由也。况之曰道，寂然無體，不可爲象。』（論語釋疑，邢昺正義引）對於這種「寂然無體，不可爲象」的「道」若強言其體，便只好說「無」是「道」的體了。聖人既是無欲，無心的「任道」而「道」又爲天地之所「法」，則聖人者，就自然是「死與生與天地並與」（莊子天下篇）的「與天地同其否泰」了。

在論語義疏中所見魏晉南北朝人對孔子的描述，略具於上。他們這種說法，不但與孔子的態度不合，而且有時恰好相反。孔子爲人的精神是積極的進取的「知其不可爲而爲之」的。其理想的人格是能得行其「道」（此道與老莊之道大不相同）的，救世的實行家。反之，老子是尙柔道的，雖然他也講治法，但他主張的却是與民休息的「無爲而治」。他的理想中的人格是淡泊於世無所爲，無所爭的「嬰兒」。至於莊子，則根本「外死生，無終始」的「獨與天地精神往來」了。他的理想的人格，是所謂「古之博大真人」。所以，孔子與老莊可謂根本不同。魏晉南北朝人日讀老莊之書，而又好之，於是解孔，也得之於老，於莊，甚至同一樣的話，既以解老，又以解孔（如王弼注的老子，與論語義疏）

中所載王弼解論語的見解，便是明証。）這種說法的態度，根本表現了魏晉南北朝人治學的「融通」風氣。應用這種講法的結果，便把完全有自己覺神的不而老孔講的與老莊無多大區別了。崔述說：「『人之情好以今度古，以己度人。』他們自說，於潤的本子浸學莊自把孔子也染上了自己愛好的彩色。」

(三) 魏晉南北朝人解論語根柢已

魏晉南北朝人對孔子爲人的態度及精神的誤解或曲解，已如上述。他們對於孔子的學說，也是如此。他們用老莊的理論來與孔子的學說比附。其實，他們在表面上也是很推崇儒家所宗的典籍的。如皇侃說：「……人若不學六籍正典，而雜學于書史百家，此則爲害之深。」（論語義疏第一）又說：「諸子百家，並是虛妄，其理不善，無益教化。」（同上）他們表面上雖然這樣講，但每到解釋論語中之學說的地方，却常用老莊家言來牽強附會。其結果把孔學與老學莊學也弄得攪不清了。以下略分析之。

(1) 關於「禮」「樂」「仁」「義」

論語先進，「子曰：回也其庶乎屢空。」太史叔明

云：

顏子上賢，體具而敬則精也，故無進退之事，就義上以立屢空，按其遺仁義忘禮樂，墮支體黜聰明，坐忘大通，（「坐忘」見下）此忘有之義也。忘有頓盡，非空而何……（論語義疏第六，先

（進頁十。）

又子罕：『牢曰：子曰：吾不試故藝。』謬協云：

言我若見用，將崇本息末，歸純反素，兼愛以忘仁，遊藝以去藝……（論語義疏，第五頁六。）

這一點之大違孔子的主張，是無須多加疏証的。因為孔子的主張是「崇禮樂」「尚仁義」這裏却是「遺仁義」「忘禮樂」「黜聰明」「坐忘大通」兩者恰恰相反。至於「兼愛忘仁」則是墨家的主張，為有後來的儒家（如孟子）所深惡痛絕的了。六朝人這種「忘禮樂」「遺仁義」「黜聰明」的說法，正是老莊的主張。老子云：

智慧出，有大僞。

絕聖棄智，民利百倍。

是以聖人之治，……常使民無知無欲。

這種例子很多，不復具引。這是上面所引六朝人所講黜聰明的思想的來源。

又老子云：

絕仁棄義，民復孝慈。

大道廢，有仁義。

這是上面所引「遺仁義」的思想的來源。

但這些思想又是見於莊子的。莊子云：

顏回曰：「回益矣。」仲尼曰：「何謂也？」曰：「回忘仁義矣。」曰：「可矣，未猶也。」他日復見，曰：「回益矣。」曰：「何謂也？」曰：「回忘禮樂矣。」曰：「可矣，猶未也。」他日復見，曰：「回益矣。」曰：「何謂也？」曰：「回坐忘矣。」仲尼蹴然曰：「何謂坐忘？」顏回曰：「墮肢體，黜聰明，離形去智，同於大通；此謂坐忘。」

這根本是老莊的見解，而魏晉南北朝人竟直接拿來以解論語，其不合孔子的精神，無待深論。

(2) 關於「不言」「無爲而治」

魏晉南北朝人解論語每言及「崇本息末，歸純反素

」等話，其實他們息的「末」就是廢棄一切繁雜的治術，而以「無爲」爲治本。實行所謂「不言之教。」論語陽貨：「子曰：天何言哉？四時行焉！百物生焉！天何言哉？」王弼云：

子欲無言，蓋欲明末，舉本統末，而示物於極者也。天立言垂教，將以通性，而至於淫。寄旨傳辭，將以正邪，而勢至於繁。既求道中，不可勝御，是以修本。廢言，則天而行化，以淳而觀，則天地之心於見。不言，寒暑代序，則不言之令，行乎四時。天豈諄諄者乎？（論語義疏，第九，陽貨，頁十五。）

以上是關於「廢言」或「不言」的。又論語泰伯：「子曰：禹吾無間矣。」李充曰：

夫聖德純粹，無法不備；故堯有則天之號耳。舜稱無爲而治，又曰巍巍乎舜禹之有天下，而弗與焉。斯則美聖之極名，窮理之高詠矣。（論語義疏，第四，頁三十四。）

又論語憲問：「修己以安百姓，堯舜其猶病諸。」郭象云：

夫君子者不能索足，故修己者索己。故修己者僅可以內敬其身，外安同己之人耳，定足豈百

性哉？百姓百品，萬國殊風，以不治治之，乃得其極。若欲修己以治之，雖堯舜必病，况君子乎？今見堯舜非修之也，萬物自無爲而治者，天之自高地之自厚，日月之明，雲行雨施而已。故能夷暢條達，曲成不遺，而無病也。（論語義疏，第七頁四三）

以上兩項，前一項主張行「不言之教」，後一項講「無爲而治」。

這兩項都得自老子。老子恆言「不言」，老子云：

知者不言。

希言自然。

多言數窮，不如守中。

大辯若訥。

天之道，不言而善應，不召而自來。

這都是推崇「不言」的地方。他又時以「不言」與「無爲」對舉，他說：

是以聖人處無爲之事，行不言之教。

不言之教，無爲之益，天下希及之。

老子這種思想，完全爲上引王弼、郭象、李充等人思想所本。這種思想和孔子的精神根本不同。老子的「無爲」與孔子不同，固無待言。即以老子所言：「天何言哉？四時行焉，百物生焉。」一語言之，也與老子希言之旨不同。孔子以天時運行譬喻爲政，如言：「爲政以德，譬如北辰，居其所，而衆星拱之。」言如

果爲政以德，則衆自歸往，天下自治。其注意點在於「修德」。老子則主張效法天地，其根本立腳點，在於注意「自然」。故孔子由注重修德，終於推出有爲的、積極的政治哲學。老子由注重「自然」而推出一「無爲而治」的、消極的政治思想。兩者可謂絕不相同。

(3) 關於「政」「法」——關於「政」魏晉南北朝人的見解，也有特殊的解釋。孔子有「爲政以德」的主張，但究竟這個「德」字是什麼意思呢？魏晉南北朝人認爲「德」就是得其「性」。得其性就能治，否則用刑法齊民妨奸是不中用的。論語秦伯：「民可使由之，不可使知之。」張憑曰：

爲政以德，則各得其性，天下日用而不知，故曰可使由之。若爲政以刑，則防民之爲奸，民知有防而爲奸彌巧，故曰不可使知之。（論語義疏，第四頁二八。）

又論語爲政：「民免而無恥。」郭象云：

制有常則可矯，法辟興則可避，可避則違性而苟免，可矯則去性而從制，從制外正而心內未服，又懷苟免，則無恥於物。（論語義疏，第一百十七。）

又論語爲政：「有恥且格。」郭象云：

情有所恥，而性有所本，得其性則本至，體其性則知恥，知恥則無刑而自齊，本至則無制而自正。（論語義疏，第一頁十七。）

又沈居士云：

夫立政以制物，物則矯以從之，用刑以齊物，物則巧以避之。矯則跡從而心不化，巧避則苟免而情不恥。由失其自然之性也。（論語義疏，第一百十七。）

這一項包括許多層意思。茲以次述之。先講爲政以德。『爲政以德』固然是孔子的話，但德不必即是「得其性」。孔子的「德」有「仁德」的意思。至於「得其性」則正是王弼所謂：『得其真，與道同體。』（見注老子，『道者同於道』句）但「道法自然」故「得其性」亦卽「得其自然之性」也。

其次，關於刑法，孔子固很少講。但孔子雖講「正名主義」與「禮治」，然對於必需的刑法，却和老子的乾脆廢棄的態度不同。『「正名」需要刑法來維持。他說「政者正也。」「正」什麼呢？曰：『君君，臣臣，父父子子。』用什麼方法「正」呢？孟子稱：『孔子成春秋而亂臣賊子懼。』可見孔子用春秋「以道名分」（莊子）對於亂臣賊子，不惜以「筆伐」，是其維持社會的秩序，亦有固定之刑罰也。』上引魏晉南北朝人所謂：『若爲政以刑，則防民之爲奸，民知有防而爲奸彌巧。』『法避典則可避，可避則違情而苟免。』『用刑以齊物，物則巧以避之。』『知恥則無刑而自齊。』云云，完全與老子的態度接近。老子云：

民莫之令而自均。

民不畏死，奈何以死懼之？

法令滋彰，盜賊多有。

老子既主張「無爲而治」，自然反對用「峻法嚴刑」以迫民失其「本性」而做奸僞。反之，乃主張順其「自然」了。關於這一點，王弼解孔子亦有同樣的意見。《論語·泰伯》：「大哉堯之爲君也！巍巍唯天爲大，唯堯則之。」

王弼云：

聖人有則天下之德，所以稱唯堯則之者，唯堯於時全則天之道也。……故則天成化，道同自然。然。（《論語義疏》，第四頁三一至三二。）

這裏把爲「君」之道，認爲是「則天化成」而「則天化成」之道，是同乎「自然」的。同乎自然便是「治道」之極。儒家理想中的「禪讓」的聖人，倒變成同乎自然而任無爲的實行者了。

（4）關於屨空 《論語·先進》：「回也其庶乎屨空。」何晏云：

一曰，屨猶每也，空猶虛中也。聖人之善道，教數子之庶幾，猶不至於知道者，各內有此害也。其於庶幾每能虛中者，唯回懷道深遠，不虛心，不能知道。子貢無數子病，然亦不知道者，雖不窮理而幸中，雖非天命偶富，亦所以不虛心也。（《論語義疏》，第六頁十。）

此條馮芝生師謂：「此卽莊子所謂：『惟道集虛，虛者，心齋也。』之意也。」（《中國哲學史》，頁六一二。）

此外本條注皇侃引「又一通」云：「空猶虛也。言聖人體寂而恒虛無累，故變動卽見而賢人不能體無，故不見幾，但庶幾慕聖，而心時或虛，故曰屨空。其虛非一，故屨名生焉。」（《論語義疏》，頁六十。）

又顏特進注云：「空非回所體，故庶而數得。」（《全上》）

以上兩條亦與何注同意。

(5) 關於「坐忘大通」「忘忘」

論語，雍也：「……有顏回者，好學，不遷怒，不貳過。」何

晏云：

凡人任情喜怒違理。（論語義疏，第三頁二十。）

皇侃疏云：

未得坐忘，故任情不能無偏，故違理也。（全上）

又論語，先進：「子曰：『回也其屢空。』」大史叔明注云：

顏子上賢，……按其遺仁義，忘禮樂，墮支體，黜聰明，坐忘大通，此亡有之義也。忘有頓盡，非

空如何？若以聖人驗之，聖人忘忘，大賢不能忘忘，不能忘忘，心復爲未盡，一未一空，故屢名生也焉。

（論語義疏，第六頁十）

這一項不但是莊子的思想，即文字上也直接取自莊子。莊子大宗師云：

顏回曰：「回益矣。」仲尼曰：「何謂也？」曰：「回忘仁義矣。」曰：「可矣，猶未也。」他日，復見

曰：「回益矣。」曰：「何謂也？」曰：「回忘禮樂矣。」曰：「可矣，猶未也。」他日，復見，曰：「回益矣。」

曰：「何謂也？」曰：「回坐忘矣。」仲尼蹴然曰：「何謂坐忘？」顏回曰：「墮肢體，黜聰明，離形去智，

同於大通，此謂坐忘。」

可見牠們的「因襲」之跡，甚爲顯然。

(6) 此外還有數點，我們也可斷定牠們與孔子的精神，絕不相合；並且與老莊有深切關係。但時一未能查得「出處」，不敢附會，祇將原文抄錄如下：

論語爲政：「七十而從心所欲不踰矩。」李充注云：

聖人微妙玄通，深不可識。所以接世軌物者，曷嘗不誘之以形器乎？黜獨化之跡，同盈虛之質，勉夫童蒙而志乎學……（論語義疏第一頁十九）

又論語爲政：「六十而耳順。」王弼注云：

耳順言心識在聞前也。（論語義疏第一頁十八）

又孫綽云：

耳順者，廢視聽之理也。朗然自玄悟，不復役而後得；所謂不識不知，從帝之則也。（論語義疏

第一頁十八）

又論語泰伯：「曾子曰：『以能問於不能，以多問於寡，有若無，實若虛，犯而不校。』」殷仲堪注云：

能問不能，多問於寡，或疑其負實德之迹，以乎爲教，而然余以爲假謙虛黃中之道，冲而用之，每事必然。夫推情在於忘賢，故自處若不足，處物以賢善，故期善於不能。因斯而言，乃虛中之素懷，處物之誠心，何言於爲教哉？犯而不校者，其亦不居物以非乎？推誠之理然也。非不爭也，應物之虛異矣，其爲冲虛一也。（論語義疏第四頁二十六）

又論語泰伯：「子曰：『狂而不直，侗而不愿，慥慥而不信，吾不知之矣。』」王弼注云：

夫推誠訓俗，則民僞自化，求其情僞，則儉心茲應。是以聖人務使民皆歸厚，不以探幽爲明。務使姦僞不興，不以先覺爲賢，故雖明並日月，猶日不知也。（論語義疏第四頁三十。）

以上各條，雖然不能查出來源所自，但是毫無疑問地：一望可知爲老莊的思想。牠們和孔子的根本精神是大相徑庭的。如什麼「微妙玄通」，「黜獨化之跡」，「同盈虛之質」，「朗然玄悟」，「不識不知」，「冲虛」，「素懷」等等，那裏會是孔子的思想？

參考書：

皇侃：論語義疏 日本宏文堂排印本

老子 中華書局叢珍版

莊子 中華書局叢珍版

馮友蘭先生：中國哲學史 商務本

公安三袁與左派王學

稽文甫

以袁中郎兄弟爲代表的公安派，在思想上是和左派王學同流的。什麼是左派王學？這乃是指王龍谿王心齋系統下的陽明學派而言。當明朝中葉，傳統的程朱派道學已成爲習熟爛套，漸漸失去其時代的意義了。於是在道學內部起一種革新運動，形成明代思想史上自由解放的潮流。首先出來個陳白沙，以清新自然的學風，給當時思想界以很大的衝動。既而陽明出來了。把這種革新解放的潮流更擴大發展，截然劃出個新時代。他摧毀正統派道學的壁壘，拋棄一切道理格式，聖賢榜樣，而單憑自己良心作主宰。世人對於這個學派每罵他狂，而陽明自己也正不諱狂，並且極力贊揚狂者，以狂者自命，這種狂的學風由龍谿心齋等繼續發展下去，形成王學的左翼，流而爲明末的「狂禪派。」抵拒這種潮流，拉王學返回李延平涵養本源一路，這可以說是王學的右翼，如羅念菴聶暉雙江等都是。當晚明時代，左派王學極端發展，整個思想界爲其所籠罩。關於這方面，有拙著左派王學可以參考。本文只是要指出袁中郎兄弟與遺派思想的關係。

在中郎兄弟的交游中，左派王學系統下的人物就很多，如陶石簣焦弱侯管東溟等都是。又如

卓吾雖不好直名之爲王學左派，但其思想實與此派有極密切的關係（拙著左派王學單有一章講「李卓吾與左派王學」茲不贅述。）這些人物和中郎兄弟往還印證交互影響的蹤跡，從三袁文集中很容易查出來。

我們且從卓吾說起。中郎曾兩次往龍湖與他論道，大相契合。第二次伯修小修亦同往。卓吾稱他們：「伯也穩實，仲也英特，皆天下名士也。」而特以入微一路諄諄屬望於中郎（據公安縣志袁宏道傳。）他們極傾服卓吾。如小修說：

新安夏道甫處，出卓吾未刻書詩及尺牘，豐骨凜然，令人起敬。予所作李溫陵傳，道甫用行書書數紙，甚可觀。有旁觀者，問卓吾嗔性何重，乃爾？予曰：此亦是習氣未除。譬如千年陳冰，卽有杲日當空，未易消釋故也。然其見地甚真，入路甚正，一時之龍象也。（遊居柿錄卷一）

赴焦先生之招。因論學次，予問先生曰：若李卓吾者，先生能信其了此大事否？先生曰：是非所知也。然其見地亦甚高。乃世之學者比之於魔焉，則過矣。卓吾初官南都，予友人謂予曰：李某却有仙風道骨。若此人得入道，進未可量。後見其人果然。久之，乃向學。每聚會之中，默無一言，沉思無已。如此數年，談鋒乃發。然亦時時有疑。及至楚，有書來曰：今之卓吾，非昔之卓吾也。若如昔之卓吾，亦何貴卓吾哉。其自任如此。（全書卷三）

這兩段話並不作過分恭維之辭，而說來倍覺親切動人，顯然見他對卓吾表深厚的同情。至於他所作的李溫陵傳，更把卓吾贊揚得淋漓盡致，當讀其全文，茲不多引了。

中郎集中牽涉到陶石簣的地方最多。石簣是什麼人呢？他是周海門的弟子。由海門上溯，而羅近溪，而顏山農，而徐波石，而王心齋，一系傳下來，正是王學的極左翼。中郎在偕他暢游江浙間諸名勝後，與伯修書道：

前後與石簣聚首三月餘，無一日不遊，無一遊不樂，無一刻不譚，無一譚不暢。不知眼耳鼻舌身意何福一旦至此。

這是何等神交心醉傾倒至極的話！及石簣死，小修在日記上寫道：

得陶石簣先生訃音，感嘆泣下者久之。此當今一顏子耳。心和骨勁，學道真切。我之發舟，大半為先生來，庶幾以學問相參證。而詎意隕折。傷哉！傷哉！（前揭書卷三）

他直以顏子推許石簣，其相契之深可以想見。

焦弱侯是近溪的弟子，又極推尊卓吾，以為雖非聖人，可坐第二席。管東溟鳩合儒釋，汗漫不可方物，亦泰州派下的一個要人。中郎集中牽涉到他們的地方也很有幾處，而弱侯更為中郎的座主，師友淵源是很明白的。其他王學左派諸先輩見於三袁文集中者尚很多，如心齋波石羅近溪趙大洲鄧豁渠這些要人都曾說到。最有意味的是伯修講龍谿的一段故事：

前輩為余言：陽明接人，每遇根性軟弱者，則令其詣湛甘泉受學。甘泉自負陽明推已，歡然相得。其實陽明汰去砂礫，直尋真金耳。於時王龍谿妙年任俠，日日在酒肆博場中，陽明亟欲一會，不來也。陽明却日令門弟子六博投壺，歌呼飲酒。久之，密遣一弟子瞰龍谿所至酒家，與共賭。龍谿笑曰：腐

儒亦能博乎？曰：吾師門下日日如此。龍谿乃驚，求見陽明。一睹眉宇，便稱弟子矣。（白蘇齋類集卷

二十二）

這段故事在別處沒看見過，假如靠得住的話，則陽明真成以禪法點度世人的大宗匠，其教下人物的奇詭變幻，迥出普通想像以外，而龍谿更顯然非復名教所能羈絆了。至少伯修兄弟們所認識的王學是如此。這些地方最足表現明末思想界狂放不羈的特色。

中郎兄弟提倡性靈，崇尚自然，重「趣」，重「韻」，每以醉人和嬰兒作比，而出入儒釋之間，顯然具浪漫主義的精神，和左派王學的氣味最爲接近。他們的言論，有許多地方可以和卓吾等所說互相發明。如小修論張江陵道：

江陵少時留心禪學。見華嚴經，「不惜頭目腦髓爲世界衆生，乃是大菩薩行。」故立朝時，於稱譏毀譽俱有所不避，一切利國福民之事挺然爲之。（遊居柿錄卷五）

我們都知道江陵是和當時那班講學家對立的。爲王學左派健將之一的何心隱，就死在他的手中。卓吾對於此事很痛心，然而很可異的，他並不因此而菲薄江陵。他說：

何公布衣之傑也，故有殺身之禍；江陵宰相之傑也，故有身後之辱。不論其敗而論其成，不追其跡而原其心，不責其過而賞其功，則二老者皆吾師也。（答鄧明府）

些小變態，便倉惶失措，今日真令人益思張江陵也。（答陸思山）

今惟無江陵其人，故西夏叛卒至今負固。（與友）

卓吾對於江陵這樣嚮往，把他和兩不相容的何心隱並列起來，好像有點不可解。其實「孔子得位，必用桓文做法」管束溟已經說過了。佛老申韓兼收並蓄。心隱江陵，易地皆然。用左派王學觀點看來，本應如此。現在看小修這一段話，才知道江陵原也學禪，其敢作敢為處，也正是「大菩薩行」。這樣論江陵，這樣論禪，都可謂別具隻眼，和卓吾東溟諸人議論正可互相發明。又如中郎說：

李龍湖以友爲性命，真不虛也。（與陶周望祭酒書）

這無非是說卓吾好朋友罷了，好像沒什麼特殊意義。但是倘若你知道卓吾曾說孔子周游列國是求「出世知己」，曾說何心隱「人倫有五，公去其四，而獨置身於師友賢聖之間」，就自然明白卓吾的好朋友是怎麼一回事。他是不管什麼父子君臣兄弟夫婦而只講朋友的，而其所謂朋友，又不外是「出世知己」。換句話說，他眼中只有求道的伙伴，什麼俗世倫常都不介意。自然，父子君臣兄弟夫婦間也可以共學，也可以都變作求道的伙伴。是他拿朋友一倫包括四倫，這才真所謂「以友爲性命」了。不僅卓吾如此，左派諸人大抵皆然。龍谿集中有好多處論到聚友講學，懇懇款款，滿腔熱情，實在感動人。誠拿那些話和小修所謂——

或遇名師勝友，借其雨露之潤，胎骨所習氣易於融化，比之降伏禁制，其功百倍，此予之所以不敢懷安也。（遊居柿錄卷一）

作一對照，彌覺其意味深長，這決不是世俗泛泛交朋友所能比擬的。

以上隨便舉出論張江陵論好朋友兩事，以見中郎兄弟與左派王學思想契合之一斑。但這都是

枝葉。重要處還在他們的思想根本同流，所以處處顯出共鳴之點。這裏只是指出兩處平常不大注意的地方說罷了。

然而中郎兄弟對於左派王學並不是一概追隨的。如中郎說：

夫陽明之學，一傳而爲心齋，再傳而爲波石，三傳而爲文肅（趙大洲）謂之淮南派。淮南主擔荷，而其子孫喜爲拔俗之行，其弊至爲氣魄所累。語云：「字經三寫，烏焉成馬。」淮南之後而爲悍然不顧，其一短也。……文肅別派爲渠上人（鄧豁渠）渠之傳多在楚，而喜爲任誕。……（壽何字可先生八十序）

淮南派即秦州派，乃左派王學之主幹。中郎說他們「悍然不顧」，「爲氣魄所累」，「至豁渠一派，更加上個「誕」字，這顯然是對於左派王學之末流有所不滿了。原來中郎兄弟是禪淨雙修的。他們以爲儒有儒的倫常，佛也有佛的戒律。當時的「狂禪派」兩者都不守，而成爲無忌憚。於是淨土宗起來，以嚴肅樸素的宗風挽救其弊。中郎兄弟受其影響，所以對王學的極左派頗有微辭。但大體上總仍是一流。我相信拿公安派和左派王學作一比較綜合的研究，對於晚明思想界的情形一定會有更深刻的認識。本篇所述，只是隨手摘錄，未及詳爲蒐討，所以材料頗嫌缺略。又因拙著左派王學久已刊佈，爲省事且避免重複起見，所以對於左派諸人思想的敘述也都畧去。很希望有人就本文所引出的一點端緒作更進一步的探討。

宗密的哲學

孫道昇

(一)

宗密的哲學，在中國中古哲學史上之地位十分重要。隋唐的各派哲學，由他集其大成；宋明的各派哲學，由他啓其端倪。因爲如此，所以我們可以說，宗密的哲學，是他以前所有的哲學之總彙，是他以後所有的哲學之根源。他有承前之偉業，他有啓後之大功；他是中國中古哲學史與中國近古哲學史之分水嶺。研究中國哲學史者，不可不把握住這個分水嶺，我這篇文章之使命，便在把握這個分水嶺。

(二)

宗密俗姓何，果州西充縣人。生於西元七七九年，即唐代宗大曆十四年；卒於西元八四一年，即唐武宗會昌元年；享壽六十有二。他於唐憲宗元和二年出家，學成後住錫圭峯附近草堂寺，故世稱錫圭峯宗密。

宗密之學，不守門戶，不拘一隅，內典外書，探究無遺。初從神會三傳弟子圓禪師習荷澤禪，繼從澄觀修華嚴教。「禪」「教」兼習，體會性空，此其造就所以能迺邁先德者歟！

溯自佛教輸入中國以還，言小乘，則有成實與具舍對立；言大乘，則有性空與法相爭衡；言外道，則有儒教與道教之反抗。皈依三寶者，又皆入主出奴，門戶見深，互相傾軋，迄數百年之久而不止息。其間雖不無一二特識之士，想會通大小，調和內外，然皆暗中附會，不敢明白主張。骨子裏儘管儒表佛裏，表面上總是崇內出外，如道生、曇靜、智愷、湛然、杜順、法藏、慧能、與神秀等等，皆其顯例。到了宗密，可就不然了，他毫不遲疑的主張「會通本末」，他毫不遲疑的主張「孔老釋迦皆是至聖」，他毫不遲疑的說儒釋道三家「說教殊途同歸於治」，他毫不遲疑的主張「內外相資，三教皆可遵行」，他毫不遲疑的主張「本末會通，儒道亦是」。他這種開明的調和論，居然能把佛教各派不同之思想，中印兩方殊異之理論，合一爐而冶之，組成一天衣無縫，內外調和，大小協一之新的哲學，自此以後，中印的思想，遂混合而不可分辨矣。宗密之功，豈不偉哉！

(三)

宗密的著作很多，只可惜主要的都丟掉了，幸免浩劫而殘存於今者，則有下列兩種：

(a) 禪源諸詮集都序：此書名雖講禪，實兼講教。主要的意旨在以禪三宗會合教三種，以闡明禪教同源而一本。

(b) 華嚴原人論此書乃是專門講教之書。其主要主旨，在會通內外，調和空有，拆衷大小，以組成一偉大的哲學系統。

此二書，雖不是宗密的著作之全部，却可以見宗密的哲學之輪廓。下節即根據這種殘缺的材料，以窺測宗密的哲學之內容。

(四)

宗密的哲學，是一種客觀唯心論。終極的意旨，在以客觀獨立自存之心，說明宇宙和人生。茲分四層，解剖他這種客觀唯心論。

(A) 本體論：宗密以心爲本體。此心，靈明清淨，靈寂滄槃，自在無碍，不生不滅，不增不減，不變不易。本不能名，因其靈妙自在，不守自性，隨迷悟緣，造種種業，受種種報，故強爲之名。其名曰衆生心，別號曰佛性，曰真如，曰真性靈，亦曰阿那耶識。衆生心略開真妄二門，互攝不離。真者真如，相大，體大，用大；離言說文字。妄者生滅，因隨緣故，成事體空，造一切相。

(B) 宇宙論：衆生心有真，真攝隨緣；衆生心有妄，妄攝不變。由真隨緣，故妄識成事爲生滅；由妄不變，故本性空靈可反真。妄感隨緣而成事實；雖成事實，體仍空寂。因爲真妄二門有互攝不離之關係，所以真如受染，可成萬法，萬法起淨，復歸真如。由妄識而起染，化成萬法，天道凡夫，即由此生，因體空而起淨，則三乘聖賢，可得而成。所以他述宇宙生成之程序云：

「不生不滅真心，與生滅妄想和合，非一非異，名爲阿賴那識。此識有覺不覺二義，依不覺故，最初動念，名爲業相。……又不覺此念，但從自心妄現，執爲定有，名爲法執，執此等故，遂見自他之殊。……心外無別法，元氣亦從之所變，……從初一念業相，分爲心境之二。心既從細至粗，展轉妄計，乃至造業，境亦從微至著，展轉變起，乃至天地。」

這就是宗密的循環宇宙觀。萬法卽是現象，卽是萬物。宇宙乃是一種假相，十分混濁，有輪迴之苦，而無清淨之樂。雖是不覺，但有覺在，不過隱匿不顯罷了。一但得到開示，卽能歸真反樸，同於大通。

宗密爲使其所詮釋之宇宙更臻具體化起見，乃製成一種圖表，以表示宇宙的生成之程序。他以爲迷真逐妄，不是忽然卽至極惡，而是從微至顯，順次生起，展轉至粗。共經十個階段，他名之爲迷十重。其目如下：

- (1) 本覺：謂一切衆生，皆有此本覺真如心。
- (2) 不覺：不覺迷真。
- (3) 念起：不覺故，偶而念起。
- (4) 見起：念起故，有能見相。
- (5) 境現：根身世界畢現。
- (6) 法執：不知境從心起，執爲實有，名法執。
- (7) 我執：因執法，見自他之殊，計自爲我。

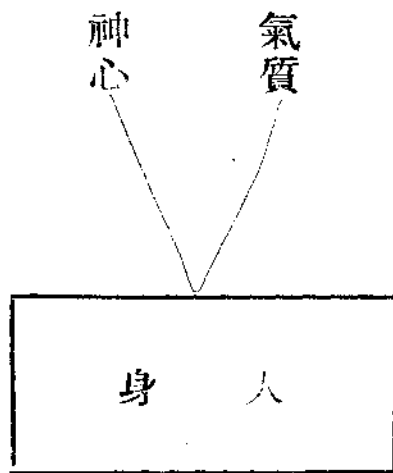
之一種業耳。業既成熟，即從母胎稟氣而生。故宗密說：

「執我相，故貪愛順情諸境，欲以潤之；真嫌達情諸境，恐相損惱；愚痴之情，展轉增長。故殺盜等心神，垂此惡業，生於地獄鬼高等中；復有怖此苦者，或性善者行施戒等心神，乘此善業，運於中陰，漸成諸根；心則頓具血蘊，漸成諸識；十月滿足，生來名人，即我等今者身心是也。故知身心各有其本，二類和合，方成一人。」

又說：

「業既成熟，即從母胎中稟受二氣。氣與業識和合，成爲人身。據此，則心識所變之境，乃成二分。一分與心識和合成人，一分不與心識和合，即是天地山川閭邑。三才中唯人最靈者，由與心神合也。」

據此，可見宗密是以人爲由兩種原素所造成：一種是四大或二氣等物質，一種是心神或心識等真如，識與質合，方成一人。其理如下圖所示：



「氣質」在人身中是「肉體」，「神心」在人身中是「心靈」。人有身有心，故人身心二元平行。惟是氣質乃妄念所轉，惡濁得不堪，因而其所轉成之肉體亦為嗜欲之府，罪惡之根；神心與這種東西和合，乃是神心受熏染而墮落的結果；所以肉體乃是束縛神心之監獄，神心乃是肉體羈留囚徒。就人生所含心識之數量言，人們雖比萬物為高；就本體之衆生心言，則人亦是墮落途程中之一物，只不過其墮落之程度比較畜牲淺近一層罷了。可是人們畢竟含有較多的神心，所以他們還能修善成佛，歸真反樸，進入涅槃。人們由熏習起惡，墮入輪迴，若能出家修道，起淨去染，便可脫離苦海，永生極樂，超凡入聖。這就是宗密的循環的人生觀。

(G) 人生術：人生術即修養術。基於循環的人生觀，宗密於是開示兩種修養方法：一是頓悟，二是漸修。頓悟為聰明說法，漸修為愚昧立規，故頓漸兩法，皆在所取，但是頓悟後仍須漸修以養其頓；漸修久必至豁然以成其頓，故二者是相依的，不是獨立的。

人們如何能頓悟？上智者若遇善知識為之開示，他的本覺神心，即可頓然悟解，四大非我，五蘊皆空。並且發起四種信心，精進無怠，即可離苦得樂，超凡入聖。至於下愚之人，如欲成佛，須由漸習，從粗修起，漸次上進，展轉至細，以至頓悟，以至成佛。其進入於悟之程序雖異，但其同歸於悟則一也。

宗密為使其人生術具體化起見，立悟十重義，以明其理。悟十重者，略有二端，由一至十，不經階級，明頓；由二經三以至十，登高自卑，行遠自邇，明漸。詳表如下：

這便是宗密的人生術，也便是宗密思想的歸宿處。

(五)

比 較 項	十重									
	(2)	(3)	(4)	(5)	(6)	(7)	(8)	(9)	(10)	(1)
	佈	修	開	我	法	色	心	離	成	頓
	苦	行	發	空	空	自在	自在	念	佛	悟
頓漸圖示									×	
頓漸說明	漸				修					頓悟
頓漸關係	← 頓漸 以修 養後 其頓 修悟 漸以 後成 悟其 頓漸 →									
備考										

我敘述了宗密的哲學以後，我發現了宗密的哲學與黑格爾（Hegel）的哲學，甚是相似。黑格爾的哲學是一種一元的客觀的唯心論，宗密的哲學亦是一種一元的客觀的唯心論，此其相似也。黑格爾的哲學以正反合三級遞行的辯証法說明宇宙生成之程序，宗密的哲學則立類似正反合三

級遞行的辨証法迷十重義以說明宇宙生成之程序，此其相似也二。黑格爾的哲學建立相反相成爲宇宙推動之原則，而宗密的哲學則建立真妄互攝爲宇宙推動之原則，此其相似也三。黑格爾的宇宙論，由其三級遞演看來，似乎是一種進化說，但是由其心降爲物看來，則又似乎是一種退化說；宗密的宇宙論亦然，也含有進化說及退化說兩種色彩，此其相似也四。黑格爾的哲學主張人類社會之生活，富有精神性，近於本體，而宗密的哲學則主張人體含神心而爲萬物之最靈，此其相似也五。因爲宗密的哲學，同於黑格爾的哲學這樣的多，所以我願意把宗密呼作中國的黑格爾，所以我願意稱圭峯宗密，爲中國哲學史上的黑格爾。假如宗密著的百卷禪源諸詮集不亡，則區區黑格爾之邏輯，又何足爲奇！嗚呼！偉矣！中國之黑格爾，圭峯宗密！

論法與品

李 濂

一 創作與批評

實際與理論相輔而行，創作與批評相因而生；故創作須有其法則，批評須有其標準。就傳統之觀念言之，在中國畫學上，所謂六法，即

1. 氣韻生運
2. 骨法用筆
3. 應物象形
4. 隨類賦彩
5. 經營位置
6. 傳移模寫

乃創作之法則；所謂五品，即

1. 自然

2. 神

3. 妙

4. 精

5. 謹細

或三品, 即

1. 神

2. 妙

3. 能

或四品, 即

1. 逸神逸

2. 神逸神

3. 妙或妙

4. 能能能

或二品, 即

1. 神

2. 能

乃批評之標準。六法論倡於南齊之謝赫，謝赫云：

畫有六法，罕能盡該；而自古及今，各善一節。六法者何？一氣韻生動是也，二骨法用筆是也，三應物象形是也，四隨類賦彩是也，五經營位置是也，六傳移模寫是也。（古畫品錄小引）

五品說倡於唐之張彥遠，張彥遠云：

夫失於自然而後神，失於神而後妙，失於妙而後精，精之爲病也而成謹細。自然者爲上品之上，神者爲上品之中，妙者爲上品之下，精者爲中品之上，謹而細者爲中品之中。（歷代名畫記論畫工

用榻寫）

三品說倡於唐之張懷瓘，四品說倡於唐之朱景玄，朱景玄云：

古今畫品論之者多矣。……景玄竊好斯藝，以張懷瓘畫斷神妙能三品定其等格，上中下又分爲三，其格外有不拘常法，又有逸品以表其優劣也。（唐朝名畫錄序）

二品說倡於宋之趙孟頫，趙孟頫云：

畫謂之無聲詩，乃賢哲寄興，有神品，有能品。（明朱存理鐵網珊瑚引）

創作先於批評，故創作之法則即所謂「法」者，發生於批評之標準即所謂「品」者之節也。尙之者，以爲六法宜爲一切畫之槩，非之者，以爲六法僅爲人物畫之規範。清方薰云：

六法者，作畫之槩。且古畫未有不具此六法者。至其神明變化，則古人各有所得。學者精究六法，

自然各造其妙。(山靜居畫論)

此尙六法論者之言；明謝肇淛云：

古人言畫，一曰氣韻生動，二曰骨法用筆，三曰應物寫形，四曰隨類傅彩，五曰經營位置，六曰傳模移寫。此數者，何嘗一語道得畫中三昧，不過爲繪人物花鳥者道耳。若以古人之法而槩施於今，何啻柄鑿。(五雜俎)

此非六法論者之言也。就歷史之發展觀之，謝赫以前，爲人物畫鼎盛之時期；山水畫雖已發萌，只作人物畫之襯貼與背景，尙未成爲獨立之體製。宋郭若虛云：

賞考前賢畫論，首繡像人。蓋古人必以聖賢形像，往昔事實，含毫命素，製爲圖畫者，要在指鑒賢愚，發明治亂。文未盡經緯而書不能形容，然後繼之以畫，所謂與六籍同功，四時並運，亦宜哉。(

圖畫見聞誌叙自古規鑑)

清鄭績云：

上古之畫，悠遠無憑，難以稽考；大抵所畫，皆作人物鬼神鳥獸之類而已。山水諸法，唐宋尙且未備；因有跡不逮意聲過其實之論。(畫學簡明自跋)

及至後世，畫家往往遊心於嵐光之吞吐，怡神於烟雲之變滅，山水畫於是始擅畫學之勝場。而懷古者，方且以世風日降，古意蕩然而感慨係之也。明宋濂云：

古之善繪者，或畫詩，或圖孝經，或貌爾雅，或像論語暨春秋，或著易象，皆附經而行，猶未失其初也。

下逮漢魏晉梁之間，講學之有圖，問禮之有圖，烈女仁智之有圖，致使圖書並傳，助名教而翼羣倫，亦有可觀者焉。世道日降，人心寢不古若，往往溺志於車馬士女之華，怡神於花鳥蟲魚之麗，游情於山林水石之幽，而古之意益衰矣。（宋學士集畫源）

明吳寬云：

古圖畫多聖賢與貞妃烈婦事蹟，可以補世道者；後世始流爲山水禽魚草木之類，而古意蕩然。（

匏翁家藏集）

元湯涇云：

山水之爲物，稟造化之秀，陰陽晦明，晴雨寒暑，朝昏晝夜，隨形改步，有無窮之趣，自非胸中丘壑，汪洋如萬頃波者，未易摹寫。如六朝至唐初，畫者雖多，筆法位置，深得古意，自王維、張璪、畢宏、鄭虔之徒出，深造其理，五代荆關，又別出新意，一洗前習，迨於宋朝，董源、李成、范寬三家鼎立，前無古人，後無來者，山水之法始備。（畫鑒）

故謝赫所主之六法論，初實由人物畫歸納而來，後方擴充而用之於山水畫。其所以能如此者，蓋因六法中所謂「經營位置」，乃言全幅之布置，所謂「應物象形」，乃言個體之模狀，所謂「骨法用筆」與「隨類賦彩」，乃言用筆與用色，實爲繪畫一般之技術，固可推行於一切畫體也。由上觀之，中國畫體之演變，乃人物畫盛之於古，山水畫盛之於近，郭若虛云：

或問近代至藝，與古人何如？答曰：近代方古多不及，而過亦有之。若論佛道人物士女牛馬，則近不

及古；若論山水林石花竹禽魚，則古不及近。（圖畫見聞誌論古今優劣）
職斯之故，對於畫體位置之先後，有兩種不同之主張。晉顧愷之云：

凡畫人最難，次山水，次狗馬，臺榭一定器耳，難成而易好，不待遷想妙得也，此以巧歷不能若其品也。（張彥遠歷代名畫記引）

朱景玄云：

夫畫者，以人物爲先，禽獸次之，山水次之，樓殿屋木次之。何者？前朝陸探微，屋木居第一，皆以人物禽獸，移生動質，變態不窮，凝神定照，固爲難也；故陸探微畫人物，極其妙絕，至於山水草木，麤成而已。（唐朝名畫錄序）

明屠隆云：

畫以山水爲上，人物小者次之，花鳥竹石又次之，走獸蟲魚又其下也。（畫箋）

明唐志契云：

山水第一，竹樹蘭石次之，人物花鳥次之。（繪事微言看畫訣）

此乃由於時代之不同，各作優劣重輕之論也。因山水畫足以表現自然之全體，包羅宇宙之萬象，故六朝以還，遂成爲畫壇之中心。明王履云：

夫畫多種也，而山水之畫爲予珍；何也？以言山水與，則天文地理人事與夫禽蟲草木之屬之不能無形者，皆於此乎具；以此視諸畫，風斯在下矣。（畫楷叙）

鄭績云：

畫家應以山水爲主。畫山水必須將天地渾涵胸中，直是化工在其掌握。而天地間飛潛動植，莫不兼繪。卽人物花鳥獸畜，盡在圖中以爲點景。必如是，方可謂之有成。（畫學簡明自跋）

山水畫派，與禪家同，自唐時卽分爲南北之二宗。分道揚鑣，各極其能。明莫是龍云：

禪家有南北二宗，唐時始分；畫之南北二宗，亦唐時分也，但其人非南北耳。北宗則李思訓父子著色山水（水字原脫，據明董其昌畫禪室隨筆補）流傳而爲宋之趙幹趙伯駒伯驥，以至馬夏輩。南宗則王摩詰始用渲淡，一變鈎斫之法，其傳爲張璪荆關郭忠恕董巨米家父子，以至元之四大家；亦如六祖之後，馬駒雲門臨濟兒孫之盛，而北宗（原誤爲梁，據畫禪室隨筆改）微矣。（畫說）

明沈灝云：

禪與畫俱分南北宗，分亦同時，氣運復相敵也。南則王摩詰，裁構淳秀，出韻幽淡，爲文人開山；若荆關宏瑑董巨二米子久叔明松雪梅叟迂翁，以至明之沈文，慧燈無盡。北則李思訓，風骨奇峭，揮掃躁硬，爲行家建幢；若趙幹伯駒伯驥馬遠夏珪，以至戴文進吳小仙張平山輩，日就狐禪，衣鉢塵土。

（畫塵）

南宗尙澹淡，裁構淳秀，出韻幽淡，注重傳物之神，以「氣韻生動」爲極詣，可名之曰理想派；北宗尙鈎斫，風骨奇峭，揮掃躁硬，注重狀物之形，以「傳移模寫」爲能事，可名之曰模擬派。故六法中之首尾兩端，實爲二派不同之主旨。

關於五品三品及二品次序之排比，雖無甚異說；但四品次序之排比，則歧義頗多焉。宋鄧椿云：自昔鑒賞家分品有三曰神，曰妙，曰能。獨唐朱景玄撰唐賢畫錄（案即唐朝名畫錄）三品之外，更增逸品。其後黃休復作益州名畫記（案即益州名畫錄）乃以逸爲先，而神妙能次之。景玄雖云逸格不拘常法，用表賢愚；然逸之高，豈得附於三品之末，未若休復首推之爲當也。至徽宗皇帝，專尙法度，乃以神逸妙能爲次。（畫繼雜說論遠）

朱景玄於神妙能三品之外更增逸品居格外以表畫品之優劣。宋徽宗因尙畫之法度，以神逸妙能定四品之等第。黃休復則以逸品爲先，神妙能三品居其次。三種主張，固如鄧椿之言，以黃休復所主爲當也。

若將法與品聯屬一貫，則理想派之南宗重在「氣韻生動」，其作品之最高者爲「逸」「神」；模擬派之北宗重在「傳移模寫」，其作品之最高者爲「妙」「能」。前者多爲士人之畫，後者多爲作家之畫。士人畫尙自然，往往妙而不工；作家畫尙瑣績，往往工而不妙。清盛大士云：

畫有士人之畫，有作家之畫。士人之畫，妙而不必求工；作家之畫，工而未必盡妙。故於其工而不妙，不若妙而不工。（谿山臥遊錄）

宋黃伯思云：

丹青猶文也。謝康樂則如芙蓉出水，自然可愛；顏光祿則如鋪錦列繡，瑣績滿眼。自然之與瑣績，不啻霄壤。（東觀餘論）

國人重尙自然之理想派士人畫，而輕尙瑣績之模擬派作家畫，故揚南宗以氣韻生動爲極詣之逸品，與神品，而抑北宗以傳移模寫爲能事之妙品與能品。

二、法

法只有六，其說倡始於南齊之謝赫；謝赫云：

畫有六法，罕能盡該；而自古及今，各善一節。六法者何？一氣韻生動是也，二骨法用筆是也，三應物象形是也，四隨類賦彩是也，五經營位置是也，六傳移模寫是也。（古畫品錄小引）

此論出後，品階位次，議論紛紜。其著者，古人如唐之張彥遠，宋之郭若虛，明之唐岱，清之鄒一桂；近人如劉海粟。

張彥遠云：

昔謝赫云：畫有六法：一曰氣韻生動，二曰骨法用筆，三曰應物象形，四曰隨類賦彩，五曰經營位置，六曰傳移模寫；自古畫人，罕能兼之。彥遠試論之曰：古之畫，或遺其形似而尙其骨氣，以形似之外求其畫，此難與俗人道也；今之畫，縱得形似而氣韻不生，以氣韻求其畫，則形似在其間矣……夫象物必在於形似，形似須全其骨氣；骨氣形似，皆本於立意，而歸乎用筆，故工畫者多善書……至於臺閣樹石，車輿器物，無生動之可擬，無氣韻之可侔，直要位置向背而已……至於鬼神人物，有生動之可狀，須神韻而後全；若氣韻不周，空陳形似，筆力未遒，空善賦彩，謂非妙也。至於經營位置，

則畫之總要……至於傳模移寫，乃畫家之末事。（歷代名畫記論畫六法）

彥遠所論，圖示如左：

經營位置

氣韻生動 應物象形

骨法用筆 隨類賦彩

傳模移寫

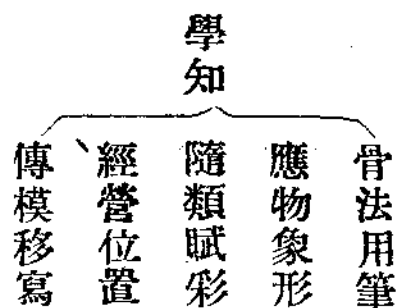
重氣韻與用筆，輕形似與賦彩；以經營位置爲繪畫之總要，以傳模移寫爲畫家之末事。

郭若虛云：

謝赫云：一曰氣韻生動，二曰骨法用筆，三曰應物象形，四曰隨類賦彩，五曰經營位置，六曰傳模移寫。六法精論，萬古不移。然而骨法用筆以下五法可學；如其氣韻，必在生知，固不可以巧密得，復不可以歲月到，默契神會，不知然而然也。嘗試論之，竊觀自古奇蹟，多是軒冕才賢，巖穴上士，依仁遊藝，探賾鉤深，高雅之情，一寄於畫。人品既已高矣，氣韻不得不高；氣韻既已高矣，生動不得不至。所謂神之又神，而能精焉。凡畫必周氣韻，方號世珍；不爾，雖竭巧思，止同衆工之事，雖曰畫而非畫也。故揚氏不能授其師，輪扁不能傳其子，繫乎得自天機，出於靈府也。且如世之押字之術，謂之心印；本自心源，想成形跡，跡與心合，是之謂印。爰及萬法，緣慮施爲，隨心所合，皆得名印。矧乎書畫，發之於情思，契之於絹楮，則非印而何？（圖畫見聞誌論氣韻非師）

若虛所論，圖示如左：

生知——氣韻生動

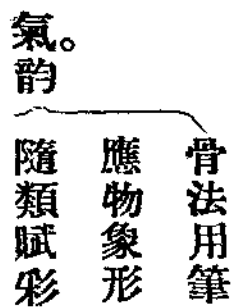


六法中之後五條，均可學而能；六法中之第一條，即氣韻，則由天分帶來，不可學而能也。外畫乃心印，固以空諸工力之逸品爲上耳。

唐岱云：

謝赫所云六法，一曰氣韻生動，二曰骨法用筆，三曰應物象形，四曰隨類傳彩，五曰經營位置，六曰傳模移寫。六法中原以氣韻爲先；然有氣則有韻，無氣則板呆矣。（繪事發微氣韻）

唐岱所論，圖示如左：



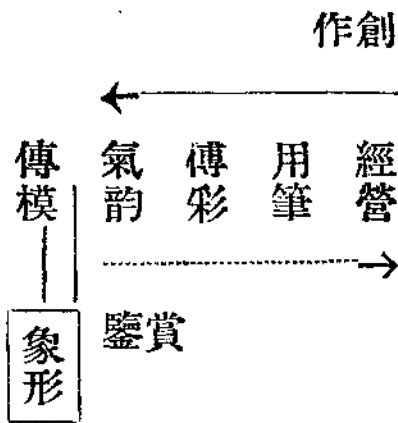
經營位置
傳模移寫

六法以氣韻為先，氣較韻尤為重要；因有氣即有韻，無氣則乏生意而呆板矣。

鄒一桂云：

明謝肇淛云：古人六法，何嘗道得畫中三昧。以古人之法而施之於今，何啻柄鑿。愚謂即以六法言，亦當以經營為第一，用筆次之，傳模又次之；傳模應不在畫內，而氣韻則畫成後得之，一舉筆即謀氣韻，從何著手？以氣韻為第一者，乃賞鑑家言，非作家言也。（小山畫譜）

一桂所論，圖示如左：



六法之次序，就創作言之，應先注意經營，次注意筆墨；傳模當非所計，氣韻則畫成後方始得之。鑒賞與創作之歷程相反，故可以氣韻為第一。至於象形，一桂則未言及；或即以傳模包括形似耳。近人林紓云：古人論六法，以氣韻森動為第一。明謝在杭則曰：以六法言，當以經營為第一，用筆次之，傳采又次

之；傳模應不在畫內，而氣韻則畫後得之，一舉筆即謀氣韻，從何著手？以氣韻為第一者，是鑒賞家言，非作家言也。余讀之擊節者再。猶之作文，不講意境義法，而先標神韻，亦正是選家，非作家語也。能經營，則能得古人用心所在矣。（春覺齋論畫）

林紓誤以鄒氏之言為謝氏之言，引伸論畫者以論文，文猶丹青，其理固無異致也。

劉海粟中國繪畫的六法論云：

所謂六法，若視為繪畫之要素，可以歸納為四種：

第一，筆致——骨法用筆，相當於“Touch”一語；

第二，寫實——（應物象形）相當於“Realism”一語；

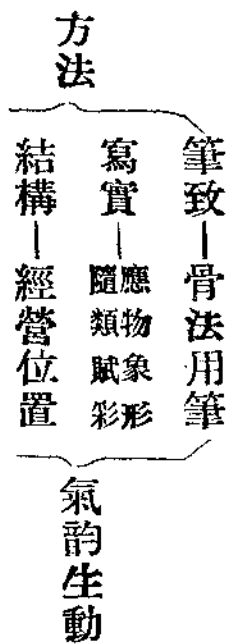
第三，結構——經營位置，相當於“Composition”一語；

第四，模倣——傳模移寫，相當於“Imitation”一語，涵有再現“Reproduction”之意義。

此外氣韻生動，為各要素之複合……在創作方面，氣韻生動為極致或止境；而在批評方面，氣韻生動為最高準則。如左圖所示：

批評

↑



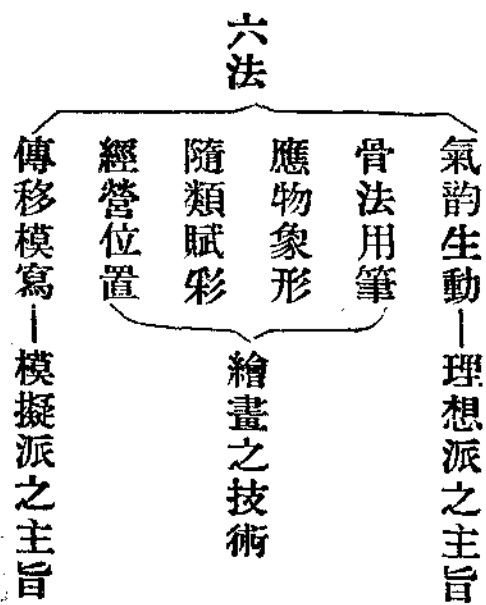
「模倣——傳移模寫」

創作



以骨法用筆相當於筆致，以象形與賦彩相當於寫實，以經營位置相當於結構，以傳移模寫相當於模倣；此蓋轉述日人金原省吾之說（見氏所著支那上代畫論研究）而受西洋繪畫理論之影響。又以氣韻生動乃各要素之複合，在創作方面為止境，在批評方面為極則；似已認六法非僅可用之於創作，而亦可用之於批評也。

吾人對於六法之見解，如前所述，與以上諸說皆不同。「經營位置」言全體之布置，「應物象形」言個物之模狀，「骨法用筆」言用筆，「隨類賦彩」言用色；四者為繪畫共同之技術。「氣韻生動」乃理想派士人畫之極詣，「傳移模寫」乃模擬派作家之畫能事；二者為兩派不同之主旨。圖示如左：



六法之中，以氣韻與形似對立，張彥遠實啓其端。其後諸家，重氣韻者有之，重形似者有之，二者并重亦有之。唐白居易云：

畫無常工，以似爲工；學無常師，以真爲師。（白氏長慶集）

鄒一桂云：

蘇東坡云：「論畫以形似，見與兒童隣；作詩必此詩，定知非詩人。」此論詩則可，論畫則不可，未有形不似而反得其神者。此老不能工畫，故以此自文。猶云「勝固欣然，敗亦可喜；空鈎意釣，豈在魴鯉。」亦以不能奕，故作此禪語耳。……唐白居易詩：「畫無常工，以似爲工；學無常師，以真爲師。」

宋郭熙亦曰：「詩是無形畫，畫是有形詩。」而東坡乃以形似爲非，直謂之門外人可也。（小山畫譜）

以似爲工，以真爲師；此重形似者之言。郭若虛云：

凡畫必用氣韻，方號世珍；不爾，雖竭巧思，止同衆工之事，雖曰畫而非畫。故揚氏不能授其師，輪扁不能傳其子；繫乎得自天機，出於靈府也。（圖畫見聞誌論氣韻非師）

宋董道云：

世之論畫，謂其似也。若謂形似長說，假畫非有得於真象者也。若謂得其神明，造其懸解，自當脫去轍迹，豈嬾紅配綠求象後模寫卷界而爲之耶？畫至於此，是解衣盤礴，不能偃偃而趨於庭矣。（廣

川畫跋）

脫去轍迹，得其神明；此重氣韻者之言。後蜀歐陽炯云：

六法之內，惟形似氣韻二者爲先。有氣韻而無形似，則質勝於文，有形似而無氣韻，則華而不實。

（黃休復益州名畫錄引）

王履云：

畫雖狀形主乎意，意不足謂之非形可也。雖然，意在形，舍形何所求意？故得其形者，意溢乎形；失其形者，形乎哉？（華山圖序）

莫是龍云：

傳神者必以形，形與心手相湊而相忘，神之所托也。（畫說）

意與神皆指氣韻，此乃二者並重之言耳。就中國之傳統觀念言之，似以重氣韻一說爲較有勢力也。

氣韻生知之說，首由郭若虛提出；其後主之者則甚多。董其昌云：

畫有六法；若其氣韻，必在生知，轉工轉遠。（畫禪室隨筆畫訣）

明李日華云：

繪事以微茫慘澹爲妙境，非性靈廓徹未易證入。所謂氣韻必在生知，正此虛澹中所含意多耳。其
他精刻逼塞，縱極功力，於高流胸次間何關也。（紫桃軒又綴）

但氣韻亦有學得處，須讀萬卷書，行萬里路。董其昌云：

畫家六法，一氣韻生動。氣韻不可學，此生而知之，自有天授。然亦有學得處，讀萬卷書，行萬里路，胸

中脫去塵濁，自然邱壑內營，立成鄴鄂，隨手寫出，皆爲山水傳神矣。（畫禪室隨筆畫訣）

明王時敏云：

煙雲逸致，俱從胎骨中帶來，非學習所能企及，昔人所云：胸中讀萬卷書，足下行萬里路，自然脫去塵俗，濬發靈機，洵非虛語。（王奉常畫跋）

蓋讀書以資觀摩，遊覽以廣見聞，胸中具上下千古之思，腕下有縱橫萬里之勢，潑墨揮毫，均成天趣矣。

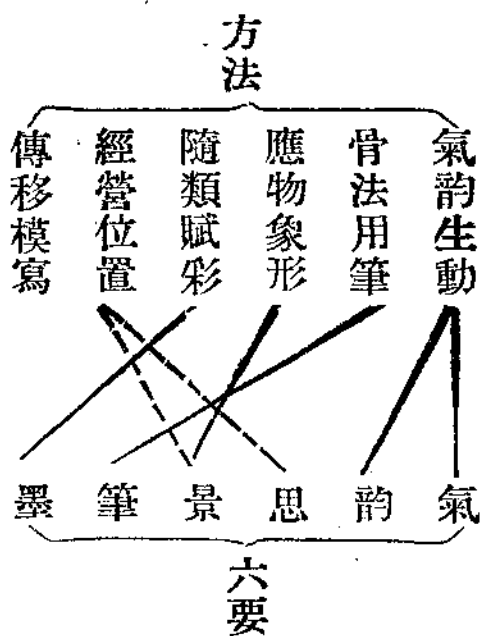
六法與「六要」恐有相當之關係。五代荆浩云：

夫畫有六要：一曰氣，二曰韻，三曰思，四曰景，五曰筆，六曰墨。……氣者，心隨筆運，取象不惑。韻者，隱跡立形，備遺不俗。思者，刪撥大要，凝想形物。景者，制度時宜，搜妙創真。筆者，雖依法則，運轉變通，不質不形，如飛如動。墨者，高低暈淡，品物淺深，文采自然，似非因筆。（筆法記）

荆浩筆法記，後人雖疑爲僞作，但殊難考定其正確之時代。宋韓拙云：

昔人有云：畫有六要。一曰氣；氣者，隨形運筆，取象無惑。二曰韻；韻者，隱露立形，備意不俗。三曰思；思者，頓挫取要，凝想物宜。四曰景；景者，制度時用，搜妙創奇。五曰筆；筆者，雖依法則，運用變通，不質不華，如飛如動。六曰墨；墨者，高低暈淡，品別淺深，文采自然，似非用筆。有此六法者，神之又神也；若六法未備，但有一長，亦不可不採覽焉。（山水純全集論觀畫別識）

以上兩段，文字大同而小異。韓拙已謂六要爲「昔人」之言，則六要當爲宋或宋以前之思想。韓拙又以六要爲「六法」，二者之關係可見矣。此而觀之，圖示如左：



實線表示確切之關係，虛線表示可能之關係；皆就六要之解釋大畧推之耳。

元饒自然創繪宗十二忌；所謂十二忌，即

1. 布置迫塞
2. 遠近不分
3. 山無氣脈
4. 水無源流
5. 境無夷險
6. 路無出入
7. 石止一面
8. 樹少四枝

9. 人物僵儻
10. 樓閣錯雜
11. 滌淡失宜
12. 點染無法

一至十與六法中之第三或第五相違反，十一及十二與六法中之第四相違反，故均爲繪畫之所「忌」。

〔清張庚論浙派之畫有四失，張庚云：

至明季，方有浙派之目。是派也，始於戴進，成於藍瑛。其失蓋有四焉：曰硬，曰板，曰禿，曰拙。（浦山論畫）

林紓謂此四失，與六法第一之氣韻生動相違反，林紓云：

張浦山論畫有四弊：曰硬，曰板，曰禿，曰拙；此弊均與氣韻生動四字相反；硬非老靠之謂，板非切實之謂，禿非堅挺之謂，拙非荒率之謂。落筆而犯此四忌，由其胸次拘局，眼光鈍滯，學古人不得其精微，但取其易學者，率然落筆，手腕既不甚靈，胸中無書卷，眼中無閱歷，往往坐此，無可救藥。（春覺齋論畫）

硬板禿拙，皆由於不讀書少閱歷之過耳。

三. 品

品有五或三或四或二。主五品說者有唐之張彥遠，彥遠云：

夫失於自然而後神，失於神而後妙，失於妙而後精，精之爲病也而成謹細，自然者爲上品之上，神者爲上品之中，妙者爲上品之下，精者爲中品之上，謹而細者爲中品之中。（歷代名畫記論畫工

用榻寫）

所謂五品，卽「自然」、「神」、「妙」、「精」與「謹細」，其等級爲順序下降式。

主三品說者，有唐之張懷瓘和宋之劉道醇。懷瓘著畫斷，其書已佚。道醇云：

夫善觀畫者，必於短長工拙之間，執六要，憑六長，而又揣摩研味，要歸三品。三品者，神妙能也。品第既得，是非長短，毀譽工拙，自昭然矣。（聖朝名畫評發凡）

所謂三品，卽「神」、「妙」與「能」；蓋剪裁五品而成之耳。何爲六要與六長？道醇云：

所謂六要者：氣韻兼力一也，格制俱老二也，變異合理三也，彩繪有澤四也，去來自然五也，師學捨短六也。所謂六長者：麤鹵求筆一也，僻澁求才二也，細巧求力三也，狂怪求理四也，無墨求染五也，平畫求長六也。（全上）

此六要與上所舉不同，惟其與六長皆與本文無關，茲不贅釋。

主四品說者，有唐之朱景玄，宋之黃休復與徽宗。景玄云：

古之畫品，論之者多矣。景玄竊好斯藝……以張懷瓘畫斷神妙能三品定其等格，上中下又分爲三；其格外有不拘常法，又有逸品以表其優劣也。（唐朝名畫錄序）

鄧椿云：

自昔鑒賞家分品有三：曰神，曰妙，曰能。獨唐朱景玄撰唐賢畫錄，三品之外，更增逸品。其後黃休復作益州名畫記，乃以逸爲先，而神妙能次之。景玄雖云逸格不拘常法，用表賢愚；然逸之高，豈得附於三品之末，未若休復首推之爲當也。至徽宗皇帝，專尙法度，乃以神逸妙能爲次。（畫繼雜說論遠）

所謂四品，卽「逸」、「神」、「妙」與「能」；景玄以爲逸應居三品之外，休復以爲逸應居三品之上，徽宗則以爲逸應居三品之中也。

主二品說者，則有宋之趙孟頫、孟頫云：

畫謂之無聲詩，乃賢哲寄興，有神品，有能品。（朱存理鐵網珊瑚引）

所謂二品，卽「神」與「能」；斯乃四品之略舉，以神品概括逸品，以速能品概括妙品，參觀下文自明也。五品說不免繁蕪，三品說及二品說不免筆漏，最適宜者，莫若四品說。四品說中之「逸」與五品說中之「自然」相當，故應在三品之上，而以黃休復所主爲盡美；三品說、二品說及四品說中之「能」，實亦與五品說中之「精」與「謹細」相當也。明何良俊云：

世之評畫者，立三品之目：一曰神品，二曰妙品，三曰能品。又有立逸品之目於神品之上者；余初閱謂逸品不當在神品上，後閱古人論畫，又有自然之目，則真若有出於神之上者。（四友齋畫論）

「古人」卽指張彥遠、良俊所言，直以逸比附自然矣。四說關係，圖示如左：

五品說	自然	神	妙	精	謹細
三品說		神	妙	能	
四品說	逸	神	妙	能	
二品說		神		能	

「神」與「能」趙孟頫各為之定義云：

畫……有神品，有能品。神者，才識清高，揮毫自逸，生而知之者也；能者，源流傳授，下筆有法，學而知之者也。（朱存理《鐵網珊瑚》引）

神品生而知之，能品學而知之；此與郭若虛氣韻生動須生知，其餘五法可學知之說相類也。「神」「妙」與「能」元夏文彥各為之定義云：

氣韻生動，出於天成，人莫窺其巧者，謂之神品；筆墨超絕，傳染得宜，意趣有餘者，謂之妙品；得其形似，而不失規矩者，謂之能品。（《圖繪寶鑑》六法三品）

神品須周氣韻，妙能有待規矩。「逸」「神」「妙」與「能」黃休復中亦各為之定義云：

畫之逸格，最難其儔。拙規矩於方員，鄙精研於彩繪。筆簡形具，得之自然。莫可楷模，出於意表。故目之曰逸格爾。大凡畫藝，應物象形。其天機迥高，思與神合。創意立體，妙合化權。非謂開廚已走，破壁而飛。故目之曰神格爾。畫之於人，各有本性。筆精墨妙，不知所然。若投刃於解牛，類運斤於斲鼻。自

心付手，曲盡玄微。故目之曰妙格爾。畫有性周動植，學倖天功。乃至結嶽融川，潛鱗翔羽，形象生功者。故目之曰能格爾。（益州名畫錄）

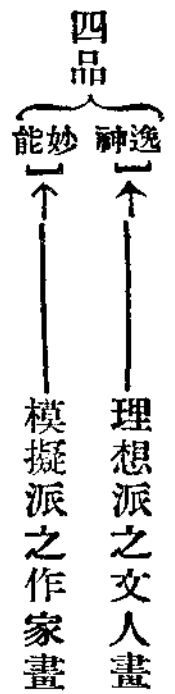
逸格「得之自然」神格「妙合化權」妙格「筆精墨妙」能格「形象生功」天工人巧，判然兩途矣。故

唐岱云：

古云畫有三品：神也，妙也，能也。而三品之外，更有逸品。古人只分解三品之義；而何以造進能到三品者，則古人固有所未盡也。余論欲到能品者，莫如勤依格法，多自作畫。欲到妙品者，莫如多臨摹古人，多讀繪事之書。欲到神品者，莫如多遊多見。而逸品者，亦須多遊。寓目最多，用筆反少。取其幽僻境界，意象濃粹者，閒一寓之於畫。心溯手追，熟後自臻化境。不羈不離之中，別有一種風姿。故欲求神逸兼到，無過於遍歷名山大川，則胸襟開豁，毫無塵俗之氣，落筆自有佳境矣。（繪事發微遊覽）

故造進妙能，只須勤依格法，多事臨摹；造進逸神，則須飽遊沃看，心溯手追。前者「以古人爲師」，後者「以天地爲師」，逸神化境，實較妙能爲高耳。

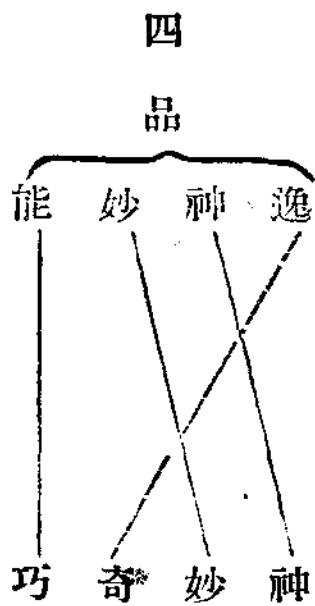
由此觀之，逸神妙能，名雖四品，實爲兩類。如前文所言，理想派文人畫，其作品之最高者爲逸神；模擬派作家畫，其作品之最高者爲妙能。圖示如左：



荆浩又有「神妙奇巧」之說，恐與四品有相當之關係。荆浩云：

復曰：神，妙，奇，巧。神者，亡有所為，任運成象。妙者，思經天地，萬類性情；文理合儀，品物流形。奇者，蕩跡不測，與真景或乖異致，其理偏得。巧者，雕綴小媚，假合大經，強寫文章，增逸氣象；此謂實不足而華有餘。（筆法記）

「奇者，蕩跡不測，與真景或乖異致，其理偏得」，頗與元倪瓚所謂「逸筆草草，不求形似」，「聊寫胸中逸氣耳」（倪雲林集）之言相彷彿。故「奇」似與四品中之「逸」相當，惟列於神妙之下為可怪耳。其餘三詞之「神妙巧」與四品中之「神妙能」相當，就雙方之意義論之，似已勿庸置疑矣。比而觀之，圖示如左：



同上，實線表示確切之關係，虛線表示可能之關係。

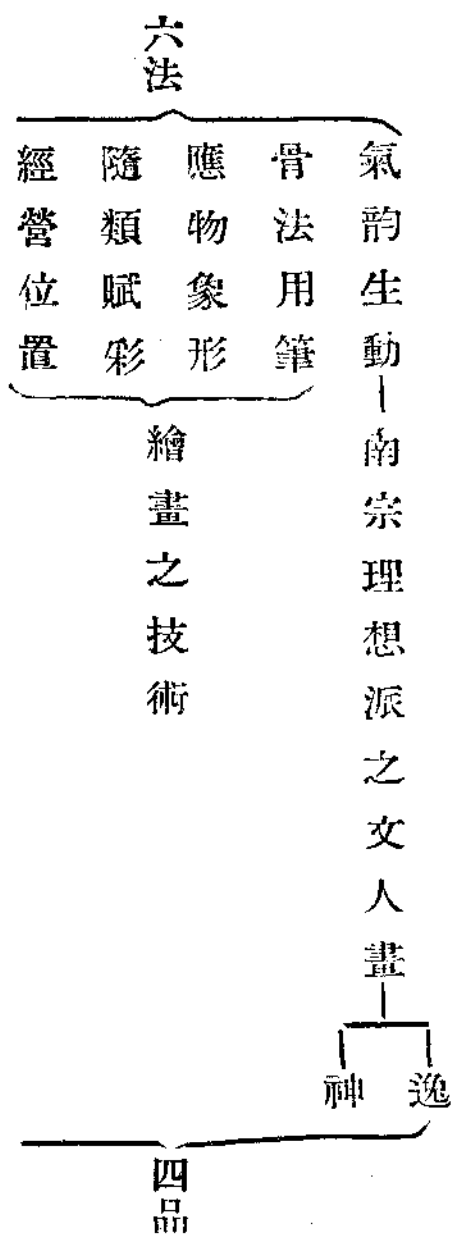
四、自然與瑣績

法與品，其間有相即不離之關係。張彥遠云：

夫失於自然而神，失於神而後妙，失於妙而後精，精之為病也而成謹細。自然者為上品之上，神者為上品之中，妙者為上品之下，精者為中品之上，謹而細者為中品之中。余今立此五等，以包六法，以貫衆妙。（歷代名畫記論畫工用楊寫）

五等即言「自然」等五品，六法即言「氣韻生動」等六法；以五等包六法，即言法與品可以打成一片也。

六法之居間四條，為繪畫共同之技術；六法之首尾兩端，為兩派不同之主旨。四品中之前二種為一類，乃理想派最高之鵠的；四品中之後二種為一類，乃模擬派最高之準則。若就山水畫而言，南宗文人畫可名之曰理想派，崇尚自然，以氣韻生動為極詣，其作品之佳者為逸神；北宗作家畫可名之曰模擬派，崇尚瑣績，以傳移模寫為能事，其作品之佳者為妙能。前文均已言之矣；茲將法與品聯為一貫，圖示如左：



傳移模寫——北宗模擬派之作家畫——
能 妙

山水畫上之南北宗，與佛教之禪家同，皆由唐時始分，但理想派與模擬派之思想，其淵源則甚久遠耳。莊子云：

宋元君將畫圖，衆史皆至，受揖而立，舐筆和墨，在外者半。有一史後至，儻儻然不趨，受揖不立。因之舍，公使人視之，則解衣槃礴，贏。君曰：可矣，是真畫者也。（田子方）
以解衣槃礴為真正畫家之態度，此理想派理論之張本。韓非子云：

客為齊王齊者，問之畫孰難？對曰：狗馬最難。畫孰易？曰：鬼魅最易。狗馬人所知也，且暮於前，不可類之，故難；鬼魅無形，無形者不可覩，故易。（說林）

難寫實之狗馬畫而易想像之鬼魅畫，此模擬派理論之濫觴。莊周與韓非，雖非專在論畫，但前者重理想，後者重寫實，兩種態度之差異，影響於後世至深且鉅也。

兩派最大之區別，可以歸納為以下之數點：理想派追求物之常理而模擬派追求物之常形；理想派注重傳物之神而模擬派注重傳物之形及理想派在得天趣而模擬派在得物趣。董道云：

苟求其理，物各有神明也。（廣州畫跋）

明高廉云：

余所論畫，以天趣人趣物趣取之。天趣者，神是也；人趣者，生是也；物趣者，形似是也。（遵生八箋）

理，神與天趣，皆指物之韻性；形與物趣，皆指物之狀態。故三種分別，其實一也。

宋蘇軾云：

余嘗論畫，以爲人禽宮室器用，皆有常形。至於山石竹木，水波煙雲，雖無常形，而有常理。常形之失，人皆知之；常理之不當，雖曉畫者有不知。常形之失，止於所失而不能病其全；若常理之不當，則舉廢之矣。以其形之無常，是以其理不可不謹也。世之工人，或能曲盡其形，而至於其理，非高人逸才不能辨。（東坡集。此處只取常理與常形兩名詞，不取其原來代表之意義。）

自然之物，有特點亦必有缺點。理想派之畫家，欲將自然之特點擴充而成畫，即在畫出物類之常理；模擬派之畫家，欲將自然之缺點瀾補而成畫，即在畫出物類之常形。惟其爲「常」，故兩派畫品所表現，均非自然之素材。

鄧椿云：

畫之爲用大矣！盈天地之間者萬物，悉皆含毫運思，曲盡其態。而所以能曲盡者，止一法耳。一者何也？曰：傳神而已矣。世徒知人之有神，而不知物之有神。此若虛深鄙衆工，謂雖曰畫而非畫者，蓋止能傳其形，不能傳其神也。（畫繼雜說論遠）

自然之物，有形象亦必有神理。文人超脫規矩，傳出事物之氣韻；作家極盡工巧，傳出事物之情狀。但畫貴在傳神，宜崇軒冕而抑衆史；蓋因畫工不知「象物不在謹細，貴得其神而撻取之」（李日華六研齋二筆）耳。

屠隆云：

意趣具於筆前，故畫成神足。莊重嚴律，不求工巧，而自多妙處，後人刻意工巧，有物趣而乏天趣。

（畫箋）

自然之物，有物趣亦必有天趣。理想派之文人畫，獨得天趣，故「逸筆草草，不求形似」（倪瓚雲林集）；模擬派之作家畫，僅得物趣，故「外露巧密，內蘊貧乏」（李日華六硯齋筆記）。但「畫之妙處，不在華滋而在雅健，不在精細而在清逸」（清王昱東莊論畫）；故兩相權衡，則高下之跡判然矣。

無論就法或品言，均以理想派優於模擬派。

郭椿云：

畫法以氣韻生動爲第一（畫繼雜說論遠）

王原祁云：

畫有四品，神逸爲上。（麓臺題畫稿）

唐宋以降，畫壇多爲文人所掌握，寄興於筆墨，假道於山川，故蔑視以工力勝之畫工。且中國傳統思想，素重天人合人，則其畫中所表現，純爲詩人之理想，而非自然之模擬。重自然而輕瑣績，固理之當然，勢所必至也。

二十五，三十三，清華

談日譯學術名詞

余又蓀

一

我對於日本明治年間的學者所創用的學術譯名，非常感覺興趣。每當在圖書館坐得疲倦時，便去翻閱日、文舊書，尋找明治維新前後那個時期的種種學術著述。關於這類的文獻，東京帝大圖書館收藏得很多。其中許多是孤本和著者的墨蹟；在市面上買不出，看不見，很可寶貴。

明治年間的日本學者，對於漢文的造詣很深；他們研究西洋學術時，往往用中國先哲的理論和佛經來比擬詮釋。他們翻譯西洋學術名詞時，多用漢文的辭語；並且往往要採用古書中的語句來翻譯才覺得雅致。在現在看來，固然有些譯得俗而不雅，如西周之譯 Antecedent, Consequent 爲「前唱」與「後和」；很多又譯得不恰當，勉強要用一個古義來譯一個新名詞。但他們在學術史上的功績是不可磨滅的。他們對於西洋學術造詣尚深，漢文的程度也相當高；譯書時又不敢苟且，「一名之立，旬月踟躕。」所以他們的譯名雖然有些不好，但他們的這種精神很可佩服。

近年日本學者創用譯名，我們也應當注意。其努力認真的精神，不減於其先輩。他們不採用漢文的辭語來翻譯了。這或者是他們的中文程度沒有先輩們高，能力不够使用漢文；但我認為是日本文字本身的進步。古文在中國也稱爲「死文字」了，在日本人看來當然更感覺得古氣。他們要用道地的日本文字來翻譯，要用他們的「活文字」來翻譯。所以就翻譯的文體的改變說來，我認爲是日本文字的一大進步。以前有些老日本留學生，自己不努力，專照着日本書中的名詞抄；因爲以前的日譯名詞是漢文的意義，所以大家還看得懂。現在情形變了，日文書中的學術譯名，看起來都是中國字，但字義講不通；於是大罵日本人不通了。這豈不是大笑話麼？

日文中的漢字，有些拿中文意義來講得通，有些似通非通，有些就根本講不通。至於有些日文的辭語，與中文的意義根本風馬牛不相及。日文中雖有漢字，我們最好把他當作外國文看，免得弄錯。

一個哲學名詞的意義，往往因所在地位不同而有種種的差異。譬如 Substance 一語，在有些哲學家的學說中，可譯爲「本體」；但是其他的哲學系統中譯爲「本體」就不通了。現在日本學者對於這種一字數義的名詞，譯語非常慎重。他們大概採用兩種譯法：（一）同一個字用於各種哲學體系中，意義雖各有出入，他總有其共通點；是否也可以選用一個辭語來譯他，而用於各種體系中都適當，恰如其原語一樣呢？於是他們在文字方面去探求這個辭語的源淵，又在各種學說系統中去研究比較其所用這個名詞的根本要義。要作這項功夫必須對於言語文字方面有很深的研究，同時對於學術本身也要有相當的造詣。經過了這番的研究功夫，如果找得出一個這樣譯語來，那末通用於各

種學說之中，如原語之一字多用，豈不方便！(二)如果找不出這種譯語來，或者要單獨用一個譯名來表示某派哲學中特殊的意義，那末就以求譯語之適合原意爲標準了。有些名詞找不到適當譯語，他們也用譯音。

在譯音時，日文較中文方便得多。中文因爲同音的字太多了，而且同一個字，四川人和江浙人的讀法不同，北方的發音又與廣東兩樣，所以譯音時往往五花八門，莫衷一是。譬如 *Engel* 這個人名，有的譯爲赫格爾，有人譯爲黑格爾；「爾」字又可寫爲「尔」或「耳」。國際聯盟派的一位調查員，南方報紙稱爲萊頓，北方報紙譯爲李頓；在以後的人看起來，會要疑爲兩人了。日本明治初年的學者譯西洋人名，也有用漢字的，例如西周譯 *Nobut* 爲「韓圖」，因爲日文的「韓」字讀如「*Nobu*」。現在他們不用漢字音來譯人名了，用漢字來譯地名也很少。日文的字母用來譯西洋文字很方便，中文沒有字母，同是一個音又可用幾個同音字來譯，所以要求簡便統一很不可能。這是中國文字的本身不及日文的地方。日本以前用字母來譯音尙有時不統一，各人的譯法不同。現在已趨於統一，用那一個字母來譯西洋文字那一個字母，都確定了；雖然有幾種音並不正確，但大家都知道日文字母的那一個是代表西文那個字母的聲音。

如果注音字母或羅馬字音通用了，音譯當然很方便，人名地名的譯語也決可統一。可惜注音字母推行未廣。以前徐旭生先生譯一本哲學史，其中採用了注音字母；不懂注音的人看來，比看原文難得多了。

明治年間的日譯學術譯名，以其係漢文的意義，流傳入我國學術界者頗多。我曾搜集了很多這種譯名，在國聞週報第十一卷第七期（日本維新先驅者西周之生涯與思想）及文化與教育旬刊第六十九期及第七十期（日譯學術名詞沿革）中發表了。最近我又在東京帝大圖書館找到了明治十四年（一八八一）出版的一本哲學字彙，明治十八年（一八八五）出版的西洋哲學講義六卷，明治三十三年出版之加藤弘之講演集一冊。其中有許多的學術譯名，是前面幾篇文章中沒有的，有些譯名又係改正前譯而附以注釋；我現在將這些譯名搜集起來，彙誌於左。這些譯名都是一八八〇年左右創用的。註釋多錄譯原語，以存其真。

二 譯名

(1) 柏拉圖的 Academy 譯為「學堂」Academician 譯為「翰林學士」Platonism 譯為「布拉多學派」Socratism 譯為「瑣格刺底學派」Aristotlianism 譯為「亞里斯度學派」柏拉圖的 Idea 譯為「觀念」或「理想」Ideal 譯為「理想的」或「觀念的」Ideal World 譯為「理想境」Idealism 譯為「唯心論」註云：『人之於物，止知其形色已矣。至其實體，不能窺，故古來有唯心之論。』王守仁曰：「心即理也，天下又有心外之事，心外之理乎？」Form 譯為「體形」matter 譯為「物質」或「質」God 譯為「神」或「天帝」Dialectic 譯為「敏辦法」Dialogue 譯為「問答」Symposiun 譯為「酒宴」

亞力斯多德的 *Entelechy* 譯爲「圓極」，*Actuality* 和 *Potentiality* 譯爲「現實」與「將成」。
Peripatetic Schvol 譯爲「逍遙學派」。

(2) *Theism* 譯爲「信神教」，*Theogony* 譯爲「神統記」，*Theology* 譯爲神學。*Natural theology*, *Positive theology*, *Rational theology* 各譯爲自然神學，確定神學，合理神學。*Atheism* 譯爲不信神教。*Autotheism* — 真神自存說。*Demonism* — 邪神教。*Ditheism* — 兩神教。*Monotheism* — 唯一神教。*Poly-theism* — 多神教。*Mythology* — 鬼神論。*Mysticism* — 神秘學。*Demi-god* — 半神半人。*Demiurge* — 造物主。*Demon* — 邪神，魔鬼，或天鬼。*Deism* 譯爲自然神教。註云：『自然神教，與信神教不同，信神教據經典而說理外之理，自然神教，唯信天地之流行，而不信天啓。』*Emancipation* 譯爲「解脫」，註云：『按名義集，縱住無疑，塵累不能拘，解脫也。』譯 *metempsychosis* 爲「輪迴」，註云：『按圖覺經，始終生滅，前後有無，聚散起止，念念相續，循環往復，種種取舍，皆是輪迴。』

(3) *Vitalism* — 活力論。*Transcendentalism* — 超絕學。*Suprânaturalism* — 超理論。註云：『天地之元始邈矣茫矣，非人智之所及，故未可以爲無神，假令究理之極，至知天地之元始，天地之間，尙有一點之不可知者，則奉之以爲神猶且可矣，而況於天地之與物皆不可知乎。』*Naturalism* 譯爲「唯理論」，註云：『人心不迷，則天下無復妖怪，唯有斯大道理而存焉耳。』*materialism* 譯爲「唯物論」，註云：『物一而已，以其流行而言，謂之氣，以其凝聚而言，謂之心，以其變化而言，謂之光，謂之熱，謂之鑄，謂之電，其他凡在覆載間者，無一不自物而生，此唯物論所以緣起也。』*Egoistic altruism* — 兼愛主

義，註云：『墨子兼愛，欲天下之治，而惡其亂，當兼相愛交相利，此聖王之法，天下之治道也。』Asceticism 譯爲嚴肅教，制慾主義，嚴括主義。嚴括主義取義於揚子修身篇：『其爲外也，嚴括則可以視身。』Agnosticism — 不可思議論，註云：『苟究理，則天地萬象，皆不可思議，此所以近世不可思議論之大興也。』Obscurantism 譯爲絕智學，語出老子：『絕聖棄智，民利百倍。』Psychism — 靈魂遍在論，Psychopannychism — 靈魂睡醒論。

(4) One 譯爲「泰一」，「太一」或「一儀」。註云：『按前漢書郊祀志，以大牢祀三一，註，天一地一泰一，泰一者，天地未分元炁也。泰又作太，淮南詮言，洞同天地，渾沌爲模，未造而成物，謂之太一，註，太一元神，總萬物者。』

Becoming 譯爲轉化，語出淮南子原道：『轉化推移，得一之道，以少生多。』

Beginning 譯爲「創始」，「元始」，「太初」。註云：『按，列子夫端，有大易，有太初，有太始，有太素，太易者未見氣也，太初者氣之初也，太始者形之初也，太素者質之初也。』

Change 譯爲變更，萬化，萬化一語出自陰符經：『宇宙在乎手，萬化生乎身。』又莊子大宗師有云：『若人之形者，萬化而未始有極也。』

Existence 譯爲「存在」，「存體」，「萬有成立」。註云：『按現象之外，別有廣大無邊不可得而知者，謂之萬有成立，成立一語，出于李密陳情表。』Non-existence 譯爲無有。

Coexistence 譯爲俱有。註云：『按俱有之字，出於俱舍論，又唐詩杜甫詩有云：向窺數公，經論亦俱。』

有。』有人又譯爲「共存。」

Essence 譯爲「元精，」「本素，」「心髓，」真體，

Being 譯爲實在或現體。Absolute Being, Rational Being, Sentient Being 譯爲純全實在，
靈心生類有情物。Non-being 譯爲無有或虛無。

Nature 譯爲本性，資質，天理，造化，宇宙，洪鈞，萬有。Law of nature — 性法或萬有法。Philosophy
of nature — 天理學。Human nature 譯爲性，註云：『按陳淳曰，荀子便以性爲惡，揚子便以性爲善惡
渾，韓文公又以爲性有三品，都只是說得氣，近世東坡蘇氏又以爲性未有善惡，五峰胡氏又以爲性無
善惡，都只含糊，就人與天相接處，捉摸說箇性。』nature of Things — 萬有本性。

Reality 譯爲實體或真如，註云：『按起信論，當知一切法不可說，不可念，故名爲真如。』
Principle — 道，原理，主義。Fundamental principle — 原道，大本。Universal principle — 大道，一統
原理。Ultimate principle — 究竟原理。

Phenomenon — 現象。Noumenon — 實體。

Substance 譯爲本質或太極，註云：『按易繫辭，易有太極，是生兩儀，正儀，太極謂天地未分之前，
元氣混而爲一，卽太初太一也。』Universal substance — 萬有本體。

Substratum — 實體，absolute — 絕對或純全。Ding an sich 譯爲實體。Entity 也譯爲實體。

(5) Cosmos — 世界。Cosmology — 世界形質論。Cosmism — 宇宙論。Cosmogony — 世界開

闢論。Acosmism 譯爲無宇宙論。註云：『不信宇宙之存在者，後來不爲少，廖燕曰：有我而古有天地，無我而亦無天地也，天地附我以見也。』Anthropomorphism 一神人同形說。Hylozoism 一形神合一論。Anthropogeny 人類成來論。chaos 一渾沌，洪荒。Creator 一創造。Creator 一造物主。Genesis 一元始。Nebula 一星雲。Teleology 一結局學。Necessitarianism 一必至論。註云：『莊子林註：死生猶夜旦，皆必至之理。』

(9) Logos 譯爲言、理、神話。Logic 譯爲論、河。Formal Logic 一正式論法。General Logic 一通式論法。Palor logic 一三斷論法。Ideology 一觀念學。Gnosology 一知識論。Epistemology 一致知學。Agnoiology 一限知學。Aetiology 一推原學。Geneology 一系圖。Diansiology 一辨証學。Archeology 一原理學。Archeology 一古物學。Geology 一地質學。Embryology 一胎孕學。Anthropology 一人類學。Ethnology 一品行論。Ethnology 一入種學。Eschatology 一結局論。Elementalogy 一大本論。Deontology 達道論。註云：『按達道之字，出於中庸，註達道者，天下古今所共由之路。』Aretology 一達德論。註云：『按中庸，智仁勇三者天下之達德也。註謂之德者，天下古今所同得之理也。』Pneumatology 一靈魂論。Phenomenology 一現象學。Pathology 一病理學。感覺學。Ontology 一實體學。mythology 一鬼神論。Monadology 一元子論。Methodology 一方法論。Terminology 一名稱論。Somatology 一物體學。Technology 一諸藝學。

(7) Intelligence 一譯爲叡智或虛靈。註云：『按傳習錄，心之虛靈明覺，即所謂本然之良智也。』

『Consciousness—意識；Consciousness of agreement—契合識；Consciousness of difference—辨
 判識；Conscience—道念，良心。Ego—我，自己；Egotism—自愛心。Intention—意向。Mind—心，心意。
 Nous—萬有叡智。Opinion—說，意見。Knowledge—知識，學問。Feeling—感應。Faculty—能力；moral
 faculty—良心。Reasoning Faculty—推論力。Perception—知覺力。Apperception—自覺。Percon-
 ception—預想；Conception—概念力。Reason—理性；Reasoning—推論，推理。Sensibility—感性；Sens-
 ation—感覺；Sense—覺性，官能，意旨。Spirit—精神，氣象，精氣。Understanding—理解，悟性。Will—意
 志；Voluntary—有意。Vision—天眼通。Infinite vision—無限觀。註云：『莊子大宗師，朝徹而後能見
 獨，見獨而後能無古今，無古今而後能入於不死不生。』Notion—總念。Unification—冥合。註云：『按
 冥合謂與天神冥合也，冥合之字，出於柳宗元西山記。Unconditioned—脫礙，無累，自然，無碍。註云：『
 心經菩提薩埵，依般若波羅密多故，心無罣碍，無罣碍故，無有恐怖。』』

(∞) Deduction 譯爲演繹法，註云：『中庸序，更互演繹，作爲此書。』Induction 譯爲歸納法，註
 云：『按歸還也，納內也，韻府，以佐結字故云曰納，今假其字而不取其義。』Analogue—異物同名。Ana-
 logism—論推。Suggestion—點出，暗指，剔醒，提起，或張本。註云：『按左傳隱公注，預爲後地曰張本。』
 abduction—不明推測式。Complex—錯繆。註云：『按淮南子原道，錯繆，相繁雜紛，而不可靡散。』Am-
 biguous—曖昧，糊塗，滑疑，滑疑一語，謂採用於莊子，齊物論有云：『滑疑之耀，聖人之所圖也。』滑疑，言
 不分不曉也，故用以譯此語。

Attribute—屬性。絕對屬性。Attribution—屬性類聚。Argument—譯爲辨論。Argumentation—則譯爲文論。Argumentum a fortiori—據不確之說而立論之法。

Argumentum ad hominem—據他說而論事之法。

Argumentum ad ignorantium—不知他說而立論之法。

Argumentum ad iudicium—由通識立論之法。

Argumentum ad populum—從公衆之說而論事之法。

Argumentum ad verecundiam—向其所據而示其可尙之法。

Argumentum ex Concesso—自先天論來之法。

Opposite—反對。opposition—反對法。Contradiction—反言對。Contradictory—真反對。Contraries

—實反對。Subaltern—差等。Subcontrary—小反對。

Subject—主位。Predicate—賓位。Predicables—實位語。Copula—連辭。

Antecedent—前項。數學中譯爲前率。Consequent—後項。數學中譯爲後率。

Conception—概念。Heuristic conception—幽隱概念。Ostensive conception—明顯概念。Private

conception—折服概念。

Term—名辭。Abstract term—虛形名辭。Categorical term—獨用名辭。Concrete term—實

形名辭。Compatible term—適理名辭。Distributed term—既行名辭。Undistributed term—未衍

名辭：Syncategorematic term — 副用名辭。

Judgement — 斷定；Ampliative J. — 擴充斷定；Substitutive J. — 換充斷定；Apodeictical J. — 分明斷定；Assertorical J. — 定說斷定；Categorical J. — 合式斷定；Disjunctive J. — 離接斷定；Hypo-

etical J. — 約結斷定；Tautologous J. — 重複斷定；

Proposition — 命題；modal p. — 帶樣命題；Constructive hypothetical p. — 構成約結命題；Distr-
uctive hypothetical p. — 破滅約結命題。

Inference — 推度法。

Principle — 譯為主義，於是論理學的「三大主義」稱為同一主義、矛盾主義、事理充足主義。

Syllogism — 推測式；Conditional S. — 若設推測式；Defective S. — 未完推測式；Enthymeme —
散亂推測式；Epicheirema — 牽強推測式；Episylogism — 歇前推測式；Prosylogism — 斷後推測式。

Abscisso infiniti — 殺滅法。

Circulus in definiendo — 循環定義。

Circulus in probando — 循環證據。

Reductio ad absurdum — 歸謬法。

(9) 此外還有許多辭語譯得很有趣味，茲彙列於次：

Vanity — 盜夸。註云：『按老子，服文綵，帶利劍，厭飲食，財貨有餘，是謂盜夸，非道也哉。』

Sage—至人，謂取意於莊子，『得至美而遊乎至樂，謂之至人。』

Rosicrucians—鍊金方士，註云：『按昔者德國有一方士，遊於東洋，經數歲而歸，告鄉人曰：吾知鍊金之術，徒弟漸集於其門，時人呼此輩曰 Rosicrucians，蓋鍊金方士之義也。』

Aflux—朝宗，註云：『按書禹貢，江漢朝宗於海。』

Concentration—凝聚，註云：『按傳習錄，久則自然心中凝聚。』『Concentration of mind』則譯為心意凝聚。

Revolution—譯為革命，或顛覆，註云：『興國謂之革命，亡國謂之顛覆。』

Conflux—會同，書禹貢有云：『四海會同。』

Seclusion—沈冥，註云：『按揚子問明，蜀莊沈冥，吳註：晦迹不仕，故曰沈冥。』

Homogeneity—純一，法華經有云：『純一無雜。』又朱子語錄有云：『純一無偽。』

Modification—化裁，易繫辭有云：『化而裁之，謂之變。』

Atom—微分子，Atomism—分子論，Atomist—原子論者。

Leades—先鞭，嚆矢。

Difference—支吾，分別，逕庭。

Means—津梁，階梯，筌蹄，語出於莊子。

Loyalty—勤王。

Impiety — 不●畏●天●。

People — 蒼●生●黎●首●。

Malevolence — 不●仁●。

Data — 下●題●。

Introduction — 破●題●小●引●。

(完)

中國文學批評史

李嘉言

羅根澤編著

人文書店版

定價壹元壹角

好像某人或某人作的文章會說過這樣的話：作書評不是一件容易的事；評者的學識如何，修養如何，眼光如何，姑且不說，至少得有認識所要批評的書的矛盾的所在的能力，似乎應該為大家所共認。不錯，這話是對於評者的最低的衡量；其含義亦至深。倘若評者對於所要批評的書的矛盾處都不能見到，那最好不用開口，自然更用不着下筆。因為只從所要批評的書裏找些與自己不同的意見借題發揮一下，不能算是書評；那只是投機取巧，賣弄小慧。著作家只要自己言之成理，持之有故，前後不相抵牾，即當由他。

以故，我對於本書不敢言批評，只是介紹。

作文學史難，作文學批評史尤難。原因大概是這種學問乃新起，無可師承；方法須要自己創造，材料須要自己搜集。文學史材料倒不成問題，難關只在方法與見解。文學批評史則在材料上亦成問題。所以文學史雖無多佳製，而量上已足可觀。文學批評史則至今算來亦不過四部。由此看來，文學批評史確較文學史難爲了。

四部文學批評史之中，郭著與本書較爲人所稱道，郭著甚用力，解說亦詳。朱佩弦先生曾有評介（文載清華學報第九卷第四號）茲不多說，僅就本書略進一言。

本書計共四篇，第一篇緒言，第二篇周秦，第三篇兩漢，第四篇魏晉六朝。照這樣看來，亦是以時代爲綱的，但是與別的以時代爲綱者不同。著者在緒言中說：

純依時代敘述吧，又與歷史的事實顯然違背，那末怎麼辦呢？我想祇好寓分類於分時之中。就是雖依時代敘述，但不似一般的「中國文學批評史」之混合敘述，而分類敘述；不似一般的「中國文學批評史」之側重文學批評者，而側重文學批評。不過遇有混合的批評者，則亦混合述之。又在自序中說：

雖然對幾位偉大的批評家如劉勰鍾嶸之類，皆有專章敘述，而其餘十之八九是側重批評，不側重批評家。以故一位批評家的批評，往往因了他所批評或研究的對象不同，而散見各處。

看了這兩段話，對於本書的編例，大概可以明瞭。所以在本書第四篇魏晉六朝的文學批評裏，分爲文體論，創作論，鑑賞論等數章述之。別篇亦然。這種辦法自有其可稱讚處。

關於內容，我以爲有幾點值得介紹，茲分兩方面述之：

一、屬於材料方面，如第二篇講周秦的文學批評，除孔子孟子荀子墨子老莊諸家外，又別立易傳一節，專講易傳對於文學的點點滴滴，頗覺新穎可取。其對於文言繁辭，提出四種特點：

一、文學是模擬自然的

二、懷疑的批評

三、道與誠

四、文學形式論

其中一二四各點，較爲可貴。若不經著者提出，好像覺得這種見解不會產生在那個時代似的。要說這是附會，那麼中國文學批評史根本就不用寫。尤其是上古，要找出一種主張顯然是關乎文學批評的，似乎不大容易。即令是後世，文心雕龍、詩品，一般人認爲是中國最早的文學批評的書了，然若嚴格說來，文心是講文體與修辭的書，仍然不能算作文學批評的書。唐宋以後，文人論文、詩話、詩品、詩，還不一樣，是些無系統的觀感之言，何得稱之爲批評？所以不講中國文學批評則已，要講，就只得閉起一隻眼來。

再如第四篇講魏晉六朝的文學批評，關於四聲的起來的問題，徵引陳寅恪先生的四聲三問一文（清華學報第九卷第二期），也覺得爲本書增色不少。這個問題前人是沒有研究過的，直至陳先生這個問題才被提出而且解決了。其大意謂中國四聲除去入聲本易分別外，其餘三聲實依據及摹

擬中國當日轉讀佛經之三聲（即印度古時聲明論之三聲。）這個答案，誠足珍貴。本書引之，亦爲有見，故特表而出之。又關於音律問題，本書備述范曄，甄琛，沈約，陸厥，劉善經，劉涓，王斌，劉氏，元氏，元兢，崔氏各家之說，篇幅佔去本書六分之一，可謂詳盡。亦本書之一特色。

二、屬於見解方面，如第三篇專講王充一章，對於王充反抗時代的原因說道：

王充的祖若父都是雄赳赳的勇士。王充秉了這種遺傳，受了這種的家庭教育的薰陶，成功一個使氣凌人的健者，是可以想見的。（頁一〇八）

這種見解是很科學的，從來研究文學史的多着力於時代背景的分析，而鮮注意及家庭的遺傳，所以有些問題，如某人的學說與時代潮流相違背，往往不能得到確切的解說，甚至無法解說，無法提示。這是很可惜的。著者提出這個方法，無異爲我們多開闢一條道路，我們應該接受，取法。我來舉一個例，如韓愈復古之原因，從來多着重時代背景之解說與古文淵源之推求，不知其亦有家庭遺傳的成分。這個證據，我們見之於王銍韓會傳。自從有了這個證據，解說韓愈復古，益覺得有力了。本書爲全書之第一冊，僅叙到六朝。第二冊還沒有出版。料想其中定採有這一條寶貴的材料。

再如第四篇講到魏晉六朝文學批評，特立「文氣與音律」一章，也是獨到的見解。所以如此之故，乃因爲文氣與音律是有關係的。著者說：

文律是最具體的文氣，文氣是最自然的音律，所以曹丕不論文氣，而斤斤於「氣之清濁」……沈約之創造音律說，固仰賴於四聲的發明，但祇就文學上的作用而言，則確在謀所以使有具體的

文氣。(頁一五八)

這拿自己作文的經驗來印證，即可見其道理，吾人作文，亦重文氣；然文氣非一直線，其間必有曲折抑揚。所謂抑揚，豈非音律之事乎？

再如第四篇第五章講到蕭統的文學觀說道：

實質方面是「事出於沈思」，形式方面是「義歸乎翰藻」。但「沈思」不專是情，「翰藻」却須「麗而不浮，典而不野」。

蕭統爲折衷派，自是大家所熟知。然其所以如此，則在平矯正時俗。著者謂「沈思」不專是情，這話是很對的。蕭統乃主張文質並重者，文可麗，而質則須典。所謂「沈思」「典而不野」二者意義實相同。即一方面指性情，一方面則含道德。他的尊重道德的思想，不惟由答湘東王內可以看出，其陶集敘內所表現的尤爲明白。他主張文要麗，要具真，是與劉鍾同說的；惟謂質要典，典中有道，則是他自己的。我從前作過一篇文章，說蕭統有點矯正時俗的用意，就是因爲這個緣故。由此看來，唐朝之復古運動，正可溯自蕭統。所以本書於敘述蕭統之後，即繼述復古諸家之說，給與吾人一系統之印象，亦本書體例的可稱讚處之一。

以上是關於本書的介紹。今特提出一點以與著者商榷。著者在緒言中說：

中國文學之史的發展，除開最近的文學革命，差不多都是分化的發展，而不是混合的發展。此在數千年的文壇上莫不如此，而最好的例證則爲唐代。唐代在「文」一方面是由駢趨散，由六朝

的僵偶的枷鎖鏢鏑裏爬出來，而創作比較自由的古文；但在「詩」一方面是由散趨駢，放棄六朝的比較自由的古體，而自己戴上枷鎖鏢鏑以創作極端束縛的律絕詩。

唐代在「文」一方面是由駢趨散，可以承認。「詩」一方面是由散趨駢，却有可疑。若專以駢散二字意義論之，似僅爲形式問題，倒亦可以稱是。然著者原意，恐不指此，所謂分化的發展，混合的發展，當兼有形式與內容二義。問題就在內容方面。杜甫元白以後，詩人態度均轉嚴肅，內容當亦大異於前。此與韓柳古文，可謂同出一轍。即以著者所引獨孤及皇甫公集序一例，亦未見其必尊古文而斥古詩。雖謂「雖以樸散爲器，作者猶質有餘而文不足。」乃希望於質之外，且復重文而已，豈反對質樸者耶？故著者所言，雖非全無道理，要亦略有病疵。本書編製體例，即是本着著者這種觀點。觀點既不甚確切，所以體例編製的理由，也覺得不甚充足。其實本書的這種編製法，未始不善；所希望者，編製的理由，可設法使其再爲圓滿些罷了。

此文既成，忽檢得文學四卷一號，知周木齋先生爲此書曾有評介，其中對唐代詩文亦認爲係混合的發展，而非分化的發展。與余說有相同處，故此聲明。

作者附識。

馬克思的哲學

吳惠人著

(一) 內容

計八章 ● 黑格爾與費耶巴赫——馬克思哲學思想的來源 ● 反傳統

哲學中之形上學系統的哲學 ● 辯證唯物論 ● 形上學的思維方法是

什麼 ● 由思想律的批評談到形式邏輯的性質 ● 馬克思的方法論 ●

馬克思的倫理觀 ● 馬克思哲學的幾個問題

(二) 印刷

用西洋頂上毛道林精印裝訂美觀並有圖像多幅

(三) 出版

北平人文書店出版「北平各書店均代售」上海 南京 漢口 廣州

日本 各地書店均有代售

(四) 定價

八角

北平晨報

本報每日三大張，內容除每日「社論」及「中外新聞」外，並開「體育」及「社會新聞」等副刊，佔全報百分之六十，而專電及特訊者，計新聞及副刊之約七十五。尚且有各種週刊，法，都有價值。其餘種種，不可殫述。

定價報目

(本市) 每月一元
一角(國內朝鮮台
灣日本及其租借地
) 每月一元三角
香港澳門) 每月二
元九角(新疆蒙古
庫倫海參威南洋歐
美) 每月四元一角

文 哲 月 刊

(刊停月兩八七卅十年全)

中華民國廿五年八月十日出版

第一卷 第七期

編輯人

張東蓀 瞿菊農
胡石青 吳惠人

發行人

清華園
文哲月刊社
郵局交

代售處

北平佩文齋書店
天津大公報代辦部
各省市大書局

定價一覽

每册

二角(郵費二分)

半年五册

國內日本一圓
國外一圓八角

全年十册

國內一圓八角
國外三圓四角

關於「投稿」

- 一本刊園地，絕對公開。
- 來稿不拘文言白話，標點以新式為佳，並希加全。
- 譯稿請註明原作者姓名，及原書出版處。如係罕見之書，必要時請附寄原本。
- 署名聽作者自便。
- 來稿附相當郵票，即可退還。
- 來稿遇必要時，得由編輯人刪改。
- 已登本刊之稿，非經允許，不得再在他處發表。
- 已經揭載之稿件，致酬如下：
譯稿二元至三元千字。
作稿三元至四元千字。
- 來稿寄北平東城馬大人胡同廿七號張宅收。

本期實售二角