

馬璧著

人本論

米任農題



分類號	1915
著者號	7170
種次號	

人

馬

璧
著

本

商務印書館印行

論

國史館典藏

由國家圖書館數位化

國史館藏書



0106289

目次

自序

緒論

第一章 本體論

第一節 人類爲世界本體

第二節 人類爲自然主體

第三節 人民爲社會本質

第四節 唯物論及其批判

第五節 唯心論及其批判

第六節 二元論及其批判

第七節 各種本體論之影響與人本論

第二章 目的論

第一節 求生爲人類目的

第二節 生活均足

第三節 生存安全

第四節 舊派目的論及其批判

第五節 新派目的論及其批判

七六

第六節 世界大同

八三

第二章 認識論

九〇

第一節 認識深刻化與要點

九〇

第二節 支配意識

九五

第三節 透入事物

一〇二

第四節 主觀認識論及其批判

一〇七

第五節 客觀認識論及其批判

一一四

第六節 認識之發展

一一九

第四章 方法論

一二五

第一節 方法論之概說與統整法

一二五

第二節 思想活動法則

一二九

第三節 事物發展法則

一三五

第四節 形式論及其批判

一四〇

第五節 辯證法及其批判

一四三

第六節 方法與目的

一五一

自序

本書草成，作者頗感到相當快慰。作者之引爲自慰，並非自信本書之內容，對思想界有若何貢獻；實因十年以來，草擬本書之計劃，乃於今日粗具規模，作者思想之輪廓，得有就正於海內名達之機會，正如苦力有所挑負，行達百里，所負雖輕，所行未遠，在他人眼中固未足爲奇，而在苦力本身，自覺亦曾盡最大之努力，作者於本書之成，正亦所謂如釋重負也。

作者於民國二十年，卽有本書內容中一部份思想之發現，以其時作者之年齡不過二十，學力有限，未敢輕言著述。二十三年春間，游歷東南各省，歸途之便，乃向上海各大書肆搜購參考書頗多，歸來閉戶研討，二十三年秋卽試作小冊一部，名「治安與富強之連鎖政策」交上海道德書局發表，此項小冊，尙與本論無關。二十六年草成「眞人生論」一書，始爲研究本書時筆記整理之結果（此書尙未印行）。最近三年來在上海世界書局所發表之「三民主義的政治學」「孔子思想的研究」「孫總理思想的研究」「作文講話」等書，國民圖書出版社出版之「三民主義政治概論」，及正中書局出版之「成功之道」多種，除「作文講話」等書外，其餘皆爲搜集本書材料時一部份筆記整理之結果，而擇其爲現時所需要者付印，不關重要之書籍，雖依次出版，而於草作本書之計劃，十數年來，迄未實現，終覺若梗在喉，如負在肩，殊感不快。

本年春間，供職湖南省圖書雜誌審查處，對現時盛行之所謂新唯物論出版物，多所審閱，並不時回憶舊日所研究之唯心論論著，及二元論論著，覺其皆不免陷於似是而非之場合，而無以顯示宇宙與人生之真理。以言本體論，不偏主唯物，即偏主唯心，心物二元論，亦為兩重偏見之混合物。以言目的論，不過於落空，即過於淺近，而不能適得其中。以言認識論，不在主觀立場，即重客觀觀點，卒無以言正確之認識。至言方法論，實在論者之論結，既有未當，而形式論者之主張，又不盡合，此時，作者平日研究所得，更覺如梗之欲吐，如負之欲釋，而思早日公之斯世，以俾世之留心上述問題之學者，又得一新的參考資料。故其時雖在本省圖書雜誌審查處工作，甚覺本書未能草成，益有不快之感，終於夏間辭去審查處職務，歸來草作本書。

本書自本年八月二日執筆，九月十三日即完成本論大綱，略事休息，十月三日，始正式起草，至十一月四日，本論初稿，即已完成。中間雖為短短時期，然各方函電紛馳，邀出山工作者，計有四處，均已分別婉謝，各方愛護，雖暫無以報效，然本論之成，或可告慰萬一也。

本書草成，於民國二十一年十一月五日，於長沙馬路三十一號，壁三十一號，壁三十一號。

人本論

緒論

- 一 人本論之意義與價值
- 二 人本論之語源
- 三 人本論之內容
- 四 人本論在學術上之地位

「以人類爲世界之本體以矯正唯心論與唯物論之謬誤」

人本論第一義，即在確定人類爲世界之本體。有人類，始得成爲世界，有如何之人類，始得成爲如何之世界。唯心論者，認心——精神爲世界之本體，將世界看作一個神祕之場合，既過於幻想；唯物論者，認物——物質爲世界之本體，將世界看作一個資料湊合之所，又過於直觀；即二元論或總心物而並論，亦不免陷於兩重錯誤。惟有確定人類爲世界之本體，始可以補諸論之偏而救其弊。

吾人既確定人類爲世界之本體，則吾人無論研究何種學術，不問其爲自然界，抑爲人事界，皆應以人類爲立場，皆應以人生爲歸宿，換言之，即應以人類爲世界之本身，不必在人生

以外，作任何追求，作任何假定與幻想。假定與幻想，皆爲無益之事，皆不切合人生實際與需要。唯心論者，其極致，趨重於神之追求，是已趨入另一世界，而非復此世界之領域；唯物論者，則傾心於物質一方面，亦不免走入物之境地，而非復吾人所言之世界，二元論更不免於上述兩重錯誤，故作者確定人生本身，爲世界問題中之根本義第一義，精神與物質，爲枝節問題，爲第二義。

人生本身既爲世界問題中之根本義第一義，而人本論之論點全集中於人之問題與人生之問題，其價值，豈不待作者自炫，人本論之立意，不僅在論究人類爲世界本體、自然主宰、社會本質，以確立最新、最適用之本體論；抑且從理論上、事實上、各方面探究改造世界、征服自然、促進社會文化，皆爲人類之事，且爲有絕對可能性之事，倘不以人類爲世界一切之本，誰復改造世界？誰復征服自然與促進社會文化？故人本論在今日創立，確爲必然，且爲必要。

「人本二字爲總合西歐之人本主義與我國之民本主義而得」

人本二字，有兩重意義：其一、爲採取西歐之人本主義之名詞而變更其解釋，以人類爲世界之本體；其二、爲擴充我國之民本主義之內容，將民本之論點，由社會科學範圍之中，轉移於哲學領域之內。總合此兩義，卽可以見人本之語源所出。

西歐之有人本主義一名詞出現，實由於理想主義與自然主義之反響。德人倭鏗云：「別一世界的信仰，既已動搖，直接經驗的自然世界與思想世界又拔去了人類精神生存的根基，把人

類看作器械，於是要想維持人生的意義與價值，就祇有一條路徑，即是必須信賴人類生活的具足，而且努力孳育人生的樂趣。」此之所謂人本主義之說明，但祇就人生之意義與價值本身而加以推闡，並非以本體論為觀點。

至於我國之民本一名詞，其由來已久。如書經云：「民為邦本，本固邦寧，」由此可知民本二字，在三代時即已出現。孔子云：「大畏民志，此謂知本。」此係就統治者之立場，說明民本之義。孟子云：「民為貴，社稷次之，君為輕。」所謂民為貴，亦係以人民為國家根本之意。即國父亦曾謂民族、民權、民生三大主義，皆本於民，民本之意，尤顯然可見。

由西歐雖有人本主義一名詞，而究無其內容，我國雖名詞則為民本主義，祇須擴而充之，則以人類為世界本體之義，即已確立不移，而無可容疑。其何以言人本？蓋自西歐論人本體之義，

長而大之「人本論之論點有四：一本體論、二目的論、三認識論、四方法論。」

其人本論全為一哲學性質之理論，故其論點全在哲學方面。凡一個有系統之哲學思想，必須具有本體論、目的論、認識論、方法論四者，始能盡其義，世之學者，多於此四者之中取其一二，以為論述，即為已足，其實皆為偏見，皆為不健全之哲學，人本論之內容，即具備此四個論點，自信與一般所謂哲學不同。

本體論向為一般哲學家所重視，任何哲學著作，無一不有本體論之論點存在。惟過去之論本體者，確不外前所言之不以心為世界之本體，即以物為世界之本體，或以心物二者為世界之

本體，實皆不免於錯誤，作者以爲本體論，固自重要，凡研究事理物理，必先探究其本體果爲何物，以便作研究之根據，惟吾人之所謂世界，其本體，決非如唯心論、唯物論、二元論各派之所言者，因以上各派，皆不離根源論之觀點，而不能成爲真正之本體論。

目的論在哲學方面之論點中，其重要性亦不下於本體論。自然界之一切物，其發展與存在之一切現象，固不可加以目的之解釋，然人類之生存與生活，則確爲有目的之營求，倘人類亦如其他動物一樣，但憑其本能以求生，則世界究作何景象，已殊不堪設想，通常所謂哲學，必分兩大部門，一爲基於自然界觀而發者，一爲基於人生觀而發者，所謂人生觀，必須含有正確之目的，始有其意義。吾人之人生，倘無正確之目的，其何以言人生？故目的論在人本論之論點中，至爲重要。

認識論固亦爲通常哲學家所重視，然認識論中又有兩要點，一爲關於認識本身者，一爲關於認識對象者，前者討論何以能認識一問題，後者討論認識以何者爲對象及至何程度一問題，二者不可偏廢，過去哲學家，不偏重前者，卽偏重後者，皆無以獲取正確之認識，人本論對此二者，則同樣重視。

至方法論則有多種不同之說法，通常之方法論 (Methodology) 係指科學之研究方法而言。另一種方法論，則爲名學 (Logic)，又稱之爲論理學，係思想法則之一種。人本論之方法論，則爲兩種方法結合而成，其一爲思想活動法則，其二爲事物發展法則，此種方法論，則與其他

所謂方法論有別。

總之，哲學上之論題，不外上述四個。本體論以探究世界究以何者爲本質一事爲任務，目的論則爲解答人類何以求生存一問題者，認識論則爲人類對世界一切求瞭解之探討，方法論則爲研究如何用思想活動以理解事物之發展現象而發現自然與人生之真諦，四者不可缺一。人本論之於此四者，無一不具，故人本論之內容，實包含人本之本體論，求生之目的論，深刻之認識論，統整之方法論四者，如此或可稱之爲現代哲學。

〔人本論在科學方面佔最基本之地位在哲學方面佔最高之地位〕

人本論既爲現代哲學，即可知其學術上地位之重要。此項理論，在科學方面佔最基本之地位，在哲學方面佔最高之地位。

現世科學，可大別之爲三，一、自然科學，二、社會科學，三、理論科學。吾人無論研究何種科學，既係以人類爲立場，又係爲人類而研究。卽如自然科學中之天文學、地理學、生物學、物理學、化學等之原理原則，何一非人類所發現，何一非爲人生之需要條件求供給而實踐所發現？又如社會科學中之政治學、經濟學、社會學、教育學、歷史學、統計學、法學等之原理原則，何一非人類之活動現象，何一非爲人生生存之需要條件求獲得而活動所理解？至理論科學，則爲吾人研究自然與社會各種學問之法則的科學，倘科學不以人類爲之本，則其意義，又復何在？故人本論在科學方面應佔最基本之地位。

人本論之於哲學，其闡切更深，因人本論本身即為哲學。哲學演進之階段有二：一為初級階段，一為高級階段。哲學在古代，本為神意論，初民見到宇宙間各種現象，甚為奇異，一切皆以為有神存乎其間，故以神為論點；漸次因民智進步，知到宇宙間各種現象，各為物體所自出，一切皆指為物，故以物為論點；此後，新進學者漸將論點移到人類本身，既不迷信神意，復不迷信物質，而形成人本主義之哲學基礎，此為初級階段，亦即為哲學發展之第一階級。

嗣因人本主義未得充分發展，遂一變而為唯心論，此實因人智正在發達之時，對世界一切現象，皆極力研究，研究既全係心之作用，一切皆歸於心，故進而以心為唯一之論點，心即精神之所自出，此亦可以稱之為精神之神意論；旋因唯心論發展過度，將虛無而不切實用，在社會上且發生精神支配一切之流弊，故一轉而為唯物論，一切皆歸之於物，故遂又以物質為唯一之論點，然唯心論與唯物論，固較之古代之神意論與根源論有進步，固為高級階段，但猶有缺點，因精神與物質，兩者並非即一切，並非可以決定一切。惟人類則可以轉移世界、控制自然，無論物質與精神，皆統屬於人類，故人本論為哲學發展之第二階段的最後階段。由此足見人本論在哲學方面有最高之地位。

作者敢斷言，今後無論何種學術，皆必公認人類至上、人類第一，其論結皆必歸本於人。

第一章 本體論

第一節 人類爲世界本體

- 一 世界之意義與界說
- 二 人類能爲世界本體之理由
- 三 空間之控制
- 四 時間之把握

「世界即宇宙之義，乃指時間與空間之配合而言。」

吾人欲確定人類爲世界本體，必先瞭解世界究爲何物。通常所謂世界，即爲宇宙之義。淮南子解釋宇宙一名詞之意義云：「往古來今謂之宙，四方上下謂之宇。」所謂往古來今，即指時間而言；所謂四方上下，即指空間而言，時間與空間之配合，即爲宇宙。世界亦即此意。佛經以過去現在未來爲世，東西南北上下爲界，過去現在未來者，即時間也，東西南北上下者，即空間也。由此可知世界與宇宙有相通之義，世界亦即時間與空間之配合。

所謂時間與空間，皆不過爲抽象範圍之概念。就世界之空間言：其範圍亦可以說無窮大，又可以說無窮小。以言其大，則吾人所居之地球，不過爲太陽系中之一行星而已。而太陽系又

不即爲空間，其實，又不過爲天空中極小之一形系，由望遠鏡所窺見之類似太陽系之星雲系，何止千萬？由此即可知世界之空間無窮大。以言其小則其小無內，近世界科學進步，分解物質之構成份子，甚爲細密，由分子以至原子，由原子以至電子，再由電子以至量子，即量子亦未嘗不可再分，由此可知世界之空間成於無窮小。再就世界之時間言：其過去與未來既無窮長，其現在又無窮短，據近世學者之推算，在古人未出現前，有所謂太古代、元古代、前古生代、後古生代、中生代、近生代、新生代等期，太古代據推算在八〇〇百萬或六〇萬年前，此僅就地質形成後而言，至於星雲起自何時，則更不可推算，過去既如此長久，而未來亦復如是，由此即可知世界之時間無窮長；至言其短，則一刻一分一秒，一呼一吸一瞬，可推而至於極短。總之，大者小之成，長者短之積，世界遂於此場合中形成。

「無人類即無以充實世界本身且無人類更無以控制空間與把握時間故世界本體非人類莫屬」

有人類始得成爲世界，於緒論中已曾論及，由此可推而論之，無人類即無以成爲世界。因世界既爲空間與時間之配合的一個抽象範圍，非人類即無以充實其本身。在人類未出生以前，雖有無數量年代，雖有長久之時間；在人類生存之範圍以外，雖有無窮盡之地方，雖有廣大之空間，其實，皆非吾人所言之世界。吾人現時所言之世界，既非太古代、元古代時之世界，亦非大千世界，中千世界、小千世界之世界，而實爲人類世界，故確定人類爲世界之本體，實爲

合理。

唯物論者，謂物質先一切而存在，遂不免如地質學家一樣，遠溯物之所自始，由前古生代，而元古代，由元古而太古代，追溯結果，始成其所謂唯物論，而以物質概括一切，其實，究爲假定之論結；唯心論者，謂精神先一切而存在，遂不免如宗教家一樣，縱其心之所之，由大千世界而中千世界，由中千世界而小千世界，神游結果，始成其所謂唯心論，而以精神概括一切，其實，究爲幻想之結果。假定與幻想，吾人當不能承認其爲有真實性，當不能謂世界之本體，即是物質或精神。

本來，唯心論與唯物論（即二元論亦在內），皆不能脫離根源論之窠臼，實不夠稱之爲本體論。本體論與根源論不同，根源論之任務，在探究宇宙發生之根源，本體論之任務，在探究宇宙現存之本質，謂物質先一切而存在，或精神先一切而存在，遂由此各憑以推論，各以爲物質即是一切，物質決定一切，或精神即是一切，精神決定一切，此皆不免爲根源論之觀點，根源論爲古代哲學家之幼稚見解，自難認爲合理。

哲學之演進，既由根源論而入於本體論之階段，且吾人又爲研究本體論者，當不能採用根源論之觀點，當不能以根源論論究之結果而轉移於本體論之論點中，世界現存之本體，確非人類莫屬。從下段控制空間與把握時間二事觀之，更見確切。

「人類活動範圍之擴展即所以控制空間」

吾人不僅從靜的方面可以說明人類爲世界本體，又可以從動的方面說明人類爲世界本體。因世界上任何物體，其活動之能力未有強於人類者，其活動之範圍未有大於人類者，活動範圍之擴大，卽爲控制空間。

人類控制空間之活動，其方式有二：一爲參天地之化育以生物，二爲恃人工之造化以造物，二者皆足以使空間改觀，或活動於空間，且亦爲人類存在之方式。

世界究何以保有此廣無涯際之空間耶？空間之所以如此廣大，以其有人物生息於其間。倘不有此人物，則無以成其廣大，故生人與物，則爲世界存在之方式。國父云：「生是宇宙的中心」是已見到宇宙活動之要點與宇宙存在之方式。此項存在之方式，惟人類能爲世界而表現之，卽如蓄養動物以使之繁殖，栽培植物以使之生長，皆爲助世界生物之例證，此卽所謂贊天地之化育。中庸有云：「惟天下至誠，爲能盡其性，能盡其性，則能盡人之性，能盡人之性，則能盡物之性，能盡物之性，則可以贊天地之化育，可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」所謂贊天地之化育，卽爲順物之性以生之使之充佈此空間，而成其爲空間存在之形式。世界上除人類以外，他物其能有此功能乎？此爲人類控制空間活動之一。

至於由人類能力所造化之物，固可以使空間改觀，而其活動之範圍，又以之日廣，以此發現空間之地位，亦日益擴大，卽如飛機飛艇，可以上窮碧空；巨艦潛艇，可以遠渡重洋，將來或可創造更有效之工具，以使人類發現空間之地位更爲擴大，亦未可知。然此種人工造化之工

具，亦循世界自然造化之定理而出。中庸又有云：「其次致曲，曲能有誠，誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化，唯天下之至誠爲能化。」所謂致曲，殆亦指人工造化之意。人工之造化，經過誠、形、著、明、動、變、化等過程，即可以窮世界之奧妙，而極盡變化之能事。所謂變化，即爲變物之性以化之，使之佔住此空間，而成其爲世界變化之形式，世界上除人類以外，他物其能有此功能乎？此爲人類控制空間活動之二。

人類既能贊天地之化育以生物，恃人工之造化以造物，即可以從動的方面說明人類爲世界之本體。

「人類活動效率之增加即所以控制時間」

人類控制空間之活動，既已論述於上，現在則探究人類如何把握時間。人類把握時間之活動，其方式亦有二：一爲創造時間之效用，一爲成就時間之永恆，有此二者，始可以見時間之價值，並爲時間存在之唯一方式。

時間之所以如此永恆，無或休止，實由於人物生命或存在之延續的過程所積。空間爲人類領導萬物之生命或存在之擴展的佔領，時間則人類領導萬物之生命或存在之持續的佔領。空間之保持，以見世界生物之專，時間之延緒，以見世界成物之恆。世界若無人物之生命或存在之延緒的過程，則將一無所有，何以有時間之永恆？人類創造時間之效用，在於成已成物。中庸云：「誠者，物之終始，不誠無物。」又云：「誠者非自成己而已也，所以成物也，成己仁

也，成物智也，性之德也，合外內之道也，故時措之宜也。」所謂成已成物，皆爲人類之事，物既生之，尙須成之，惟生以成之，必須要相當時間，此種時間，始有效用，此種效用，皆爲人類所創造之也。

人類生命延續之過程，卽可以佔領時間而成已成物，又可創造時間之效用，則時間之如何永恆一問題，不必另求解釋。生命延續之過程，成已成物之過程，是卽爲時間永恆之道，中庸云：「故至誠無息，不息則久，久則徵，徵則悠遠，悠遠則博厚，博厚則高明。」所謂至誠無息，卽爲時間永恆之成因。生之既成之，成之又復生之，萬物乃得充實於世界。故繼續又云：「博厚所以載物也，高明所以覆物也，悠久所以成物也。」又云：「博厚配地，高明配天，悠久無疆，如此者，不見而章，不動而變，無爲而成。」所云悠久無疆，卽指時間之永恆而言。所云配天配地者爲誰？是卽指吾人類。悠久無疆，既自吾人類成之，亦自吾人類造之，詳言之，時間之永恆，皆不出人類之參與。

人類活動範圍之擴展，既爲控制空間；人類活動效率之增加，又爲控制時間，世界不爲空間與時間之配合則已，如爲空間與時間之配合，則舍人類爲世界之本體以外，無復他物可爲世界之本體也。

第二節 人類爲自然界主體

一 自然界之性質與現象

二 人類爲自然界主體之理由

三 利用自然

四 征服自然

〔生長衰化與生存競爭優勝劣敗等現象即可以見自然界之性質〕

自然界之物，除天象以外，不出三界，即動物界、植物界、礦物界是也。此三界之物，不斷在宇宙間求生存或存在，故又不斷循生、長、衰、化及生存競爭、優勝劣敗等過程，以向前發展，此即爲自然界之現象，亦即爲其性質。

所謂生、長、衰、化四過程，爲自然界之物各個體求生存及生活之現像。不論任何物皆必循此四過程而不能或離，但以各物本身質量之規定，不過有遲早及緩急不同之分別而已。凡一切動物，必由雄雌兩性之結合而化生，其出生後，由其父母之哺養與自行覓食以至於成長，生命發展到相當程度，即行衰弱以至於老、至於死，皆任自然。即一切植物亦然，其種子由其自然之散佈，其萌芽後，依氣候之影響，漸次成長，由成長以至於枯、至於萎，亦任自然。至礦物之生長衰化等過程，雖不見有顯然之變動，然實非不變動，不過遲緩爲吾人所未見而已。由此可知自然界之物，皆不能脫此生、長、衰、化之過程，此即爲其一般之性質。

各物之個體，固各自循生、長、衰、化四過程以生長變化於世界，此不過爲各物之靜的性

質；從其動的方面觀察，則又無不循「生存競爭優勝劣敗」之公例以互爭生存於此世。各種生物出生後，因求生活與生存之需要條件的供給，又普遍的實行「弱肉強食」及互相掠奪之事，使生、長、衰、化四過程有所變動，即如螳螂捕蟬，雀捕螳螂一事可以證之，蟬既為螳螂所捕，則蟬生之過程雖無變動，而其長、衰、化之過程，即因之而變動，至其「生」之過程無變動，不過就被捕之蟬的本身而言，若其他物之能育子者遭被捕而食之變，就整個「生」之過程言，則不復能謂之無變化，螳螂為雀所捕，則螳螂亦然，此項現象，是即所謂「生存競爭」之現象。生存競爭之結果，強者勝，弱者敗，強者存，弱者亡，其結論是即所謂「優勝劣敗」。世界上各物與各物之間，又無不循此公例，而成其複雜之現象。

生、長、衰、化四過程，既行之於各物個體之間，生存競爭優勝劣敗一公例，又盛行於物與物的關係之間，故自然界之現象，亦頗不易理解，前者為正常現象，後者為非常現象，此兩種現象常相依而不可離。

「人類能將自然界之物變為為我之物故人類為自然界主體」

以上兩種現象，尚不過為純粹之自然現象，猶未加以人為之成份，此種現象之物，可稱之為自在之物，凡此一切物，若施以人工，經人類改造或使用之，則必至失其本來之性質，且不能維持其原有之現象，即變而為人為之物，或稱之為為人之物，多數學者，則稱之為為我之物。人類對自然界之關係，本甚為密切，因人類種種生活與生存之需要條件，完全取給於自然

界，食、衣、住、行，何一不有資於自然界之物？人類固有生理上之優越條件，故能以自身爲之主，能取一切物以爲之用。自然界之性質與現象，固如上段所言，若加入人類活動其間，則物盡爲人之世界所有，而不復能自主，雖廣大之空間，不盡皆爲人類活動之所能至，然吾人現時所研究者，其範圍自亦不小，故人類加入自然界活動，即能使自然界改觀，此即爲人類能爲自然界主體最主要之理由。

至就主體二字之字義分析言之，更可見人類爲自然界之主體爲有絕對性，主爲客之對待字，體爲用之對待字，人類與自然界之關係，從主客之觀點言，則人類爲主，自然界之一切爲客。因吾人加入自然界活動，自然界之物，即變爲爲人之物而不能自主，非人隨物，而物隨人，主客之地位，顯然可見。就體用之意義言，則人類爲體，自然界之一切爲用。因吾人之生活需要條件，既有資於一切物之效用，則何者爲體，何者爲用豈待深論？總合主體二字之字義，人類更無愧於爲自然界之主體。

作者以人類爲自然界之主體，但讀者切勿誤會，勿以此爲主觀論，又勿以此爲唯我論，謂其爲主觀論，未嘗與唯心論採同一態度，否認物質之存在；謂其爲唯我論，則未嘗獨言我，而其主體，以全人類當之，此種主客與體用地位之安排，確爲至當而不可或移。

人類既爲自然界之主體，既取物質以爲用，則其方式，不外兩個，一曰利用自然，二曰征服自然。

「利用物質之能力以爲用卽爲利用自然」

自然界之物，其本身各具有一種能力，吾人因日常生活之需要，既須取資於自然界之物質，復須使用自然界之物力。取資於自然界之物質，乃用之以消費者；如取禽獸之肉稻麥之實及空氣水等以爲吸食，取棉麻皮毛等以爲衣服，則爲用之以消費者。使用自然界之物力，則多爲用之以生產，如叱牛耕田、驅馬行車，發水火之力以生電生熱等，皆爲用之以生產者。人類因生活與生存之需要，固以消費爲目的，但必需以生產爲手段。既需以生產之手段，達到消費之目的，則使用自然界之物力一事，甚爲重要，使用自然界之物力以爲生產之手段，是卽謂之利用自然。

利自然界之物力以爲用，其程度卽爲人類知識發展之標記，利用自然程度之發展，可分爲三個階段：第一個階段，乃由利用礦物之效用起以迄於利用植物之效用，此階段中，包括古代之石器時代、銅器時代、鐵器時代，卽我國之斲木爲耒、耨木爲耒一時期，亦屬於此階段。第二個階段，乃由利用礦物植物之效用進而利用動物風水之效用，如利用牛馬之力以耕田拉車，利用風力水力以行舟楫等是。至第三階段，則爲近世科學發達之時期，人智大開，利用自然界物力之事既多，利用之方式，亦極奇巧靈活之能事，如各種機器之製造，及利用火力水力以發動機器等，則又非古人之夢想所能及，現時正在此階段中。

然利用自然之方式，進化至現階段，並非卽登峯造極而不可再進，將來人智再進，其利用

之方式，又有非今人所能想及者，人智進化之程度，既不可限，利用自然方式之程度，當亦不可限也。

〔制伏自然物之暴力以免害是即征服自然〕

征服自然之方式與利用自然不同，利用自然，但就自然界之物，順其性、窮其用，以爲人類之利而已；至於征服自然，則爲將有害於人類之物，設法制伏之，使之轉害而爲利。自然界之物，萬有不齊，有其能力，足爲人類所能利用者，有其暴力，足以爲人類之害者，人類因生活與生存之需要，必須興利以除害，利用自然，固爲興利，征服自然，則爲除害，害不除則無以興利，故征服自然與利用自然，同爲人類求生活與生存之方式，同爲人類所需要。

至於征服自然手段，又必須採鬪爭方式，所謂征服，全爲鬪爭勝利之結果。因自然界之物，既亦有暴力足爲人害者，欲制伏之，自非與之鬪爭不可。國父所謂人同獸爭、人同天爭，卽是此意。

征服自然，亦可分爲兩個階段：第一個階段卽爲人同獸爭，第二個階段、卽人同天爭，當太古之時，自然物爲害最烈者，莫過於毒蛇猛獸，當時人類同感到此種恐怖，故遂相結合以與毒蛇猛獸爭，結果將毒蛇猛獸殺完，動物之爲人害者，算已征服。然動物之爲人害者，雖被征服，此尚不過爲征服自然之第一個階段。除毒蛇猛獸以外，猶有水旱爲災，水旱之爲災，其暴力尤甚於毒蛇猛獸之爲害，在古代雖有平水患之人，然天災實未可以一時克服，故人同天爭之

一個階段，至現時猶未告終結，惟人同天爭之方式發展至現時，已有長足之進步，現時水旱雖猶能爲災，但漸有制伏之法，據聞最近俄國已有人發明人造雨，是旱災將不成問題，卽人造雨暫時尙不可靠，然用機器以車水，則旱災亦可以防止。至於水災，其制止之法甚多，如造林、濬川等是。總之，人類若與自然界爭，則自然無不可以征服，倘能用與人與人爭之精神以與自然界爭，用人與人爭之工具以與自然界爭，則自然界之物，無復暴力可爲吾人之災害。

當吾人用其智力以利用自然時，則吾人爲主，自然界一切物爲客，吾人爲體，自然界一切物爲用，若吾人用其體力以征服自然時，則吾人爲主，自然界一切物爲奴，又成爲主奴之關係，就主客與主奴之意義言，人類爲世界主體，又復何疑？

第三節 人民爲社會本質

- 一 社會之概念與體制
- 二 人民爲社會本質之理由
- 三 社會本身之充實
- 四 社會範圍之擴大

「社會卽集合多人爲一體之意其體制不外家庭社團國家國際四者」

吾人欲確定人民爲社會本質，亦必先說明社會爲何物。依科學之社會學上所用社會一名詞

之意義，則爲集團之各人，彼此相互間有意識之關係，由心之相感作用而成者。此爲狹義之解釋，從其廣義方面言，則社會卽集合多人爲一體之意。本論不屬於科學範圍，故儘可採廣義之解釋。因以科學之立場，對社會學之研究，必需從其構成與組織上着眼，至於在哲學之立場，則無庸如此，祇需分析其體制，以便作總合之研究而已，故本論對社會一名詞，亦採廣義之解釋。

社會本爲精神之產物，其結合之條件，既不限於地域、職業、階級，又不問其外形組織之繁簡，故其體制可以大、可以小，凡家庭、社團、國家、國際，皆爲社會之體制。此種社會體制之形成，亦由漸次而來。英國學者甄克司 (Jenks) 氏謂社會形式之蛻變，可分三階段，第二階段爲圖騰 (Totem) 社會，第三階段爲宗法社會 (Patriarchal or Tribal society)，第四階段爲國家社會。總之、社會發展至今日，其現存之體制，實不外家庭、社團、國家、國際四者。

「社會之構成以人民爲份子社會之活動以人事爲歸宿故人民爲社會本質」

無論何種社會，其構成份子，皆不離人。雖構成之原因，由於心之相感作用，但原因祇是原因，絕對不能以「心」爲社會本質，因趨重於心理方面，則殊不免於失之空虛玄妙，陷入觀念論之場合及至於「神」之幻境，而成爲幼稚之見解。故以人民爲社會本質，實本於事實而且合理。

請證之以事實、先就家庭言：家庭本爲原始社會之組織，一切人類相互關係，皆以家庭爲

起點。家庭組成之要素有二：一爲兩性關係，一爲親子關係。兩性關係之成立，以結婚爲要件；親子關係之成立，以兒童之撫養爲要件。前者爲橫的結合，後者爲縱的結合。其結合之基礎，全在於人。不過此時期社會構成之特徵，爲人之概念較狹，僅限於家人而已。漸次因一個地方人與人間之關係日深，彼此在生活與生存各方面有共通之利益，遂由性與血統之結合，進而爲情感與利益之結合，此時期社會組成之特徵，其人之概念漸廣，已由家人而爲鄉人。按二程全書中，有鄉民爲社會之語，其義蓋如今日之地方團體，此亦不失爲一個階段。但此階段社會之形成，爲時甚早，並在國家未形成之前，歷史上所謂部落時代，殆卽爲此階段發展之最後階段。再進而形成國家社會由地域之關係與統治組織之結合，遂擴展而爲更大之社會，此項社會結合之原因，既非性與血統之關係，又非情感與利益之關係，而實爲一種權力之關係，故一般學者謂國家有三要素，卽人民、土地、主權是也。此時期對人之概念，則亦隨之擴大而爲國人。現時尙在此階段中。至於將來社會之範圍更可擴大，現在亦正向此途程邁進。果整個國際社會形成之日，則其結合之份子，真爲世人，所謂世界大同，卽已實現。總之、此種種社會，無不以人類爲結合之基礎，舍人民而言社會，則無復社會可言。

至於社會之活動，無一非人類之事。倘離開人事，則其活動亦毫無意義。茲引三種關於活動之分類以明社會活動之概要。一、斯托肯別科之八分法。(1)經濟之活動(關於生活者)，(2)愛情之活動(關於同情者及家族朋友之友愛)，(3)娛樂之活動(遊戲娛樂勝負等)，

(4) 政治之活動 (支配的、保護的、權威的慾望)，(5) 美術之活動 (技術之慾望)，(6) 道德之活動 (權利正義倫理之慾望)，(7) 宗教之活動 (精神的即對神有感情)，(8) 智識之活動 (知識學問真理之慾望)。1、托克爾 (Torcello) 之六分法。(1) 言語，(2) 宗教，(3) 政治，(4) 立法，(5) 經濟之種種習慣與需要，(6) 各種道德與技藝。2、吉丁斯 (Giddings) 之四分法。(1) 關於文化者：A. 文化思想：內分言語、美術、宗教、科學四項。B. 文化活動：內分儀式、遊戲與娛樂，美術、宗教儀節、探究與搜求。(2) 關於經濟者：A. 經濟思想，B. 經濟活動。(3) 關於道德與法律：A. 道德與法律思想，包括私人復仇之意思、及權利財產婚姻之概念、與夫風俗之神聖、詔勅之信仰、審判之方法、審判官之義務等。B. 道德與法律活動，如贊成或反對私人復仇、私刑、部落之審判與執行，及正式法庭等。(4) 關於政治者：A. 關於政策與方法思想，B. 政治活動。總觀上述三人所分析之社會活動之條目，除宗教一事為神意之活動，不切合人生需要以外，何一非人事活動？何一不與人事有關？

社會之構成，既以人民為分子，社會之活動，又以人事為歸宿，故可以肯定人民為社會本質。

「要健全本身必需改善人民品質」

人民既為社會本質，吾人欲改造社會，健全社會本身，必需從改善人民品質着手。因人民品質之優劣，關係社會之進化與退化，人民品質優，即為社會進化之原因；人民品質劣，則適

得其反，家庭然，社團然，國家亦莫不然，茲就現時國家社會之事實，以論證此理。

先就品質較劣之民族，說明社會退化之原因。整個民族，會因社會之退化，而招致他國侵略之野心者，則爲印度、朝鮮等國。印度民性，懶惰懦弱，迷信淵深，階級森嚴，毫無團結力，國家觀念，又至爲薄弱，且有早婚之惡習，因此雖有三萬萬之人口，不免受盎格魯撒克遜民族之蹂躪；朝鮮之民性，甚懶惰、喜午睡、好閒談，儲蓄心又極薄弱，如勞工待錢，足敷一日食用，卽歸而高臥，雖出重金雇之不起，乃不能自強，致受太和民族之侵略；越南曾受法國之宰割，亦以其人民性情驕惰，懦弱成風爲一部份原因；緬甸遭受英國之侵陵，由於其政治方面之原因者固多，由於其民族性欠佳之原因亦復不少。由此言之，印度等國不健全之社會，似多由於其本質不健全而來。

其次，要說明社會進化之原因，當以品質較優之民族爲之論證。現代國家，在國際間有現時強盛之地位者，則爲英吉利、美利堅、德意志等國。英國民性，富感情，擅交際，長於美術文學，愛國心強，凡此種種，皆爲其民族性之優點；美國民性，有三特點：一、性活潑、富獨立進取之精神，各專抱世界第一氣概；二、尙自由平等，無階級，無勳爵，火車無頭二三等之分別；三、重實利、世稱之曰「拜金主義」，故實業較爲發達。德國民性，亦有三特點：一、勤勉儉約，非他國所能及，從令用一錢，亦有必要之理由，娛樂方法，極爲簡單，中等社會家庭。不過於星期日，全家至郊外游賞，食品僅攜帶餅乾及麵包而已。二、做事努力，自信力

強，無論作何事，必達到目的而後已，所以其學術較爲進步，產業亦頗發達。三，公共心發達，其人民雖傾向個人主義，而實非盲目之利己主義，乃由各自之利益，而推及於國家民族，故愛國心旺盛。以上各個國家之社會的進化，多由於其人民品質較優所致。

我國最近之過去，在國際間無若何地位，實非由於吾人民之品質素來低劣而然，中華民族在較遠之過去，其優點實非任何民族所能及，國父在講演民族主義時，亦曾指出，惟自民族精神漸次消失以來，則殊有遠不如人之感，由於上面反正兩例，既可知要健全社會本身，必需改善人民之品質；我國今日倘欲社會進化，自必先恢復民族精神，以健全各個人之本身，庶可以與歐美列強並駕齊驅，而成爲最進步之國家。

〔要擴展社會範圍亦必需改善人民品質〕

歐美各國家社會之進步，僅就其每一個國家之社會本身而言，此之所謂進步，不過形成其爲富強之局面，形成此種局面之原因，嚴格而總合言之，不過由其人民之力與智兩種程度發展之結果。至於要擴充社會之範圍，則必需民智與民德之發達，歐洲各國，多欲擴展其社會之範圍，然其恃智與力之結果，多無若何收穫，我國素重視民德，其社會之組織，反較爲龐大，茲分別論證於次。

歐洲欲擴展社會之範圍，而其結果毫無收穫，其錯誤，似即在於認土地爲社會之本質而忽略人民爲社會本質一點上。即如歐洲古代之羅馬帝國，企圖以武力獲得廣大之土地，而建立一

極大之帝國，此即爲其擴展國家社會之野心，然不重視人民心理之結合，而徒爭取土地，乃統治未久，始則分裂，終歸滅亡，由於此種武力之影響，所以歐洲國家林立。近世德意志繼承此種武力征伐之精神，在威廉第二時代，其土地亦不可謂小，其人民亦不可謂不多，世界大戰以後，則喪失殆盡，由其本國割讓者，如波森、西普魯士、西里西亞之大部割與波蘭；由坪、馬耳麥的、馬來斯納德割與比利時；石增蘇益格之北部割與丹麥；亞爾薩斯、勞連割與法蘭西；但澤港歸國際保護；默麥爾港歸國際管理；沙爾河流域，歸國際管理十五年。由其屬地割讓者，如其所領東非州改屬於英；所領西南非州——達馬那、那馬爪，亦改隸於英；所領西非州——喀麥陸改爲英法共管，所領東非州——烏隆的、魯安達屬比，基尼加屬蒲，其餘大都份歸英代管，易名坦噶尼喀。太平洋中德領諸島，赤道以南改隸澳洲，赤道以北改隸日本，錯認土地之取得爲擴展社會範圍之手段，其結果適得其反。

我國今日領此廣大之土地，形成一龐大之民族，其所以致此之原因，卽由以人民爲國家之本質而來。國家以人民爲本質，其擴展範圍之方式，不重武力之征服，專尙文德之懷柔。大學云：「有德此有人，有人此有土，有土此有財，有財此有用，德者本也，財者末也。」所謂有人此有土，是卽先有人民然後有土地之意。孟子云：「滕文公問曰：滕，小國也，竭力以事大國，則不得免焉，如之何則可？孟子對曰：昔者，太王居邠，狄人侵之，事之以皮幣不得免焉，事之以犬馬不得免焉，事之以珠玉不得免焉，乃屬其耆老而告之曰：狄人之

所欲者，吾土地也，吾聞之矣，君子不以其所以愛人者害人，一三子何患乎無君？我將去之！去邪、隳梁山，邑於岐山之下居焉，邠人曰：「仁人也，不可失也！」從之者如歸市。」此即謂太王不以土地害人民，故犧牲土地，但人民終於服從，至文王時，竟造成一最大之王道國家。我國本此王道精神，所以得結合成一龐大之民族，得領有此廣大之疆土，此亦民德超特所致。

基於上述兩例，可知欲擴展社會之範圍，亦必需改善人民之品質，惟此之所謂品質，在於民德之培養，與理智之增進，合民德、民智、民力，始得品質之大全。

第四節 唯物論及其批判

- 一 唯物論以前
- 二 機械唯物論
- 三 新唯物論
- 四 唯物論批判

「唯物論以前之學者在探究以物質爲宇宙之根源」

根源論與本體論不同，於前已會論及，在本體論之唯物論未形成以前，卽爲根源論之唯物論，根源論與本體論雖不同，在唯物論者之立場看來，究無若何分別，不過前者以物質爲宇宙

發生之根源，後者以物質爲宇宙現存之本質而已。

唯物論之爲本體論，亦可稱之爲具體論，以其重視宇宙間具體之物，而專以物爲論點也。此種理論，以歐洲最爲發達，尤其唯物之根源論，由歐州古代所獨創。茲將唯物之根源論略述於次。

唯物之根源論，可分兩期。第一期爲世界萬物同本一物論，第二期爲世界萬物各本一物論。第一期爲西曆紀元前六世紀時之希臘米利圖學派(Milesian School)所主，第二期爲西曆紀元前五世紀與四世紀間之德謨克利圖(Democritus)所主。唯物之根源論，經過此兩期，始告完成。

米利圖學派之代表學者有泰來斯(Thales)安那雪曼德(Anaximander)安那雪民尼斯(Anaximenes)等人，泰來斯以爲萬物之基源爲水，以爲世界一切皆爲水所自出，安那雪民尼斯則以爲氣(aer)爲萬物之本源，他以爲氣之所以變成萬物，皆由於凝固作用(Pyknosis, Process of condensation)，至於萬物之復變爲氣，則由於稀散作用(Manosis, Process of rarefaction)此種說明，漸近於科學，以上卽爲世界萬物同本一物說。

至於德謨克利圖則以爲世界一切物質之本身，皆由於數量無窮，質量同一。而且細微到不可再分之微塵組合而成，此種微塵，是卽爲原子(Atom)因此創出有名之原子論(Atomic Theory)。原子論，雖非德謨克利圖所獨創，尙有勞開布斯(Laëncippus)最先研究，然完成此論，實爲德

氏之功。此種理論，固為根源論發展之頂點，亦同時為唯物之本體論開先河，唯物論至此始為一般學者所注意，始由根源論而移植於本體論之領域。此即為世界萬物各本一物說。

總合此兩說比較之，自以後者較為進步，因後者較接近於本體論之故。但嚴格說來，終不能脫離根源論之窠臼。

「機械唯物論者在認定宇宙為一機械式之物質體」

唯物論在歐洲，發展至近世，遂依伴數學、物理學、機械學而轉換為一新面貌，終形成一機械唯物論。此項理論，在以自然或物理之眼光以理解宇宙之結果為依據，多少帶有自然科學之意味。

此項理論思潮之前期最著名之代表即為十七世紀荷蘭大思想家斯賓諾莎 (Spinoza)。斯氏認定世界為一整個的，統一的實體 (Substance)。由此即可知其為純粹之一元論。他以為為世界之本體為神，但彼之所謂神，並非宗教家所言之神，而此之所謂神即自然之意，所以他有「神即自然」(deus sive natura) 之說。他以為一切事物只是本體之表現。他名具體之表現曰「形態」(modi, modes)，名性質之表現曰「賦性」(attributa, attributes)。由此即可見其所言之神，並非超越的。他同時又把整個世界看作一巨大之機器，在此機器中，一切事物都為一統一之線索所聯結。此即為其機械論點之所在。

與斯賓諾莎同時之英、法唯物論者，如英國之培根 (Bacon)、霍布士 (Hobbes)，法國之伽

桑狄 (Cassendi) 諸人，形成近代機械唯物論發展之前期。

機械唯物論，漸次發展，至法國唯物論者之手中，即已趨成熟。法國唯物論者代表之一荷爾巴赫 (Holbach) 即將唯物論中之物質一概念始確定，彼云：「物質總是以某種方式作用於吾人之感官的東西，而吾人在各種事物中所認之性質，是根據事物在吾人意識上所造成的各種變化而獲得的。」此即爲其肯定世界、自然界皆爲物質之語調。因凡作用於吾人之感官者皆爲物質，除物質以外，彼等即以爲無他物存在也。法國唯物論者之另一重要代表則爲拉美特利 (L. M. Mettrie) 拉氏之巨著人即機器一書，即爲此種機械思想之品。機械唯物論至此已爲發展之後期。已發展到達頂點。

以上皆爲歐州之機械唯物論，此項理論之在吾中國，則殊不發達，因吾國之數學、物理學、自然科學皆不甚被人重視，遂失其相伴發展之根據。惟王充之見解則略與斯賓諾莎之說相近。王氏以爲天道無意志，於是名之曰自然。其言曰：「何以天之自然也，以天無口目也。案有爲者，口目之類也，口欲食而目欲視，有嗜欲於內，發之於外，口因求之，得以爲利，欲爲之也，今無口目之欲，於物無所求索，夫何爲乎？何以知天無口目也？以地知之，地以土爲體，土本無口目，天地夫婦也，地體無口目，亦知天無口目也。使天體乎？宜與氣同。使天氣乎？氣若雲煙，雲煙之屬，安得口目？」此論恍惚斯賓諾莎之神即自然說。至其主張謂人死氣滅、鬼神不能爲禍福之說，則與斯氏反對宗教迷信之見相當；又其主張物之所以相勝，由其力有強

弱之說，又與斯氏自我保存之見相通，東方無機械唯物論者，王充或可勉強當之！

「新唯物論者以爲物質即是世界一切」

新唯物論一名詞，爲馬克斯、恩格斯、列寧諸人所杜撰。據新唯物論者自敘其新唯物論之形成，由其改造十九世紀中葉德國學者費爾巴赫(Ferrebach)之唯物論的結果。費氏以爲宇宙間真正唯一之實體，即爲「物質的自然」。馬、恩標竊此意，加以社會主義之意義與解釋，遂即呼出所謂新唯物論。

因此新唯物論者，即以爲世界全爲物質所構成，一切惟物質至高無上。至於物質究竟何似，則請看列寧之解釋。列寧云：「物質是在吾人意識以外，離意識而獨立存在、引起吾人之感覺、並在感覺中得到反映的東西。」見此解釋，即可知凡在吾人意識以外之物，作用於吾人之感覺官能而引起吾人之知覺者，皆謂之物質，此即彼等之所謂物質觀。彼等以爲此項物質概念，既包括自然現象，復包括社會現象。恩格斯云：「唯物論的宇宙觀，就是說簡單地了解自然，按其本來面目、而不加任何旁的增添」。此即以其物質觀透視自然現象之意。馬克斯云：「不是他們的意識決定他們的存在，而相反地他們的社會存在決定他們意識。」馬氏之所謂存在，純係指物質而言，所謂他們的社會存在決定他們意志一語，即爲指物質一概念可以包括社會現象。彼等並以爲物質可以概括「人」。馬克斯云：「我們的意識與思惟，（不管其如何好像是超感覺的）乃是物體的身體的器官，腦子的產物。物質不是精神之產物，而精神本身乃是物質

的高級產物。」所謂物體的身體的器官、腦子底產物一語，其萬分牽強之中，可見人類亦是物質之意。新唯物論者對本體論之說法，可於此略見。

我國除現時歐洲唯物論之小販外，近世却無歐洲式之唯物論者，張橫渠氏雖創氣一元論，以爲宇宙之本體及現象，皆爲氣，然其謂氣卽道，氣固爲物質，但決非物質卽是一切之意。若謂其爲與安那雪民尼斯之見解相同，則其所言太和所謂道之意，又與安氏不合，此項新唯物之謬論，究以有不如無爲好。

「唯物論之錯誤在將物質概括世界一切與物質決定世界一切」

對根源唯物論、機械唯物論、與新唯物論研究之結果，覺其錯誤，最低限度，有下述兩點。

第一、不了解哲學內容之界說 現代科學之分類，有自然科學、社會科學、理論科學等。此種分類法，其界說至爲明晰。哲學之性質，雖以統整爲任務，但其着眼點亦有界說，通常有所謂宇宙觀與人生觀之分，此兩種觀點之不可混同，亦猶科學中之自然科學與社會科學不能混同一樣。吾人欲從統整方面以總合世界一切，亦祇能本統屬之見解以聯繫之，不必將多種多樣之質加以強合而謂其爲同一之質。物質之有本質性，僅依存於自然界，吾人謂物質爲自然界之本質則可，若謂物質爲宇宙或世界之本體則殊不可，物究不可以概括一切，加上質字，更不可，自然現象，發生於自然界之本質；人事現象，發生於社會之本質，界說分明，豈容泯滅？古代希臘之根源論者，有謂水爲世界之基源，有謂火爲世界之基源，有謂氣爲世界之基源，此

種一物之宇宙觀，其思想之幼稚，自不待說，果僅水、火、氣各一物爲世界之基源，則世界發展之結果，亦惟有水、火、氣各一物而已，尙有何他物？原子論雖較爲進步，但祇能爲科學之基礎，而不能爲哲學之基礎。機械唯物論者，過分重視自然，且將宇宙觀與人生觀，一切皆機械化，實爲無哲學之眼光，而不知解哲學內容之界說。卽今所謂新唯物論者，謂世界之本體爲物質，將人類亦納入物質之內，亦爲僅有宇宙觀而無人生觀，此種偏見，亦由不明瞭哲學內容之界說而起。其欲混去民物之界限，言實之極致而舍名，於事理殊難說去，倘憑吾人之感覺作用，認爲凡足以引起吾人之感覺並在感覺中得到反映者，皆爲物質，在認識本身方面，既不問其爲自然觀抑爲人生觀，在認識對象方面，又不問其爲自然界抑爲人事界，如此，則世界一切，皆可無界限，見土石，但指稱爲物而不必名之曰土石，見風雨，但指稱爲物而不必名之曰風雨，見草木，亦但稱之爲物而不必名之曰草木、見犬馬，亦但稱之爲物而不必名之曰犬馬，於人亦然，不必稱人而曰物，所謂新哲學者卽如此耶？果若此，又何異於禽獸之物質觀？禽獸亦何嘗無感覺？禽獸之感覺，則爲不知多少界限多少價值者，倘號稱所謂新唯物論學者，必欲打破世界一切事物之界限，以自儕於禽獸，則誠不知其用意何在。

第二、誤解事物之體用 新唯物論者肯定物質決定精神，存在決定思維，此爲誤解體用之論結。以物質——存在爲決定者，卽無異認其爲體、爲主，以精神——思維——爲被決定者，卽無異認其爲用、爲奴，精神——思維——爲人身之所自出，亦卽無異認人類爲物質之用與

奴，倘此說果成立，則天之風雨霜雪可以不蔽，地之洪水猛獸可以不避，人之橫逆殘暴之來，可以不禦，即唯物論者所仇視之資產階級，亦誠可以不必與之鬥爭，因根據物質決定精神，存在決定思維之原則，則祇有逆來順受而已。如此，非所謂認物質為體、認人類為用乎？至唯物論者指人類之身體亦為物質，則亦無知者終不必求知，有病者終不必治療，懶惰者終不必勸其勤勉，強梁者終不必教其馴順也。總上所言，即為物質決定物質——人，物質——人體——再決定精神，吾人一任其決定而已，何必斷斷然費詞研究哲學，又何必孜孜為提倡文化耶？殊令人大惑不解。

總合唯物論之錯誤，可簡括數語於次。其一、錯認自然實體而忽略社會本質，則世界一切皆可物質化，人類可以視為禽獸，禽獸可以視為草木，草木可以視為土石；其二、偏見自然界之體而忽略其用，則人類可為物質之奴隸，可視物質為主宰，此種說法，其荒謬顯然可見。

第五節 唯心論及其批判

一 唯心論以前

二 東方之唯心論

三 西方之唯心論

四 唯心論之批判

「唯心論以前之學者在探究以抽象觀念爲宇宙之根源」

唯物論之宇宙根源論，係偏重感覺官能憑直覺以探究得來者，唯心論之宇宙根源論，則爲偏重思考器官憑推想以探究得來者。前者以具體之物爲宇宙之根源，後者以抽象之事體爲宇宙之根源。二者雖同爲宇宙根源論，論題相同，然一爲具體，一爲抽象，論點則絕不相同。

西方爲物質文明發達之源，故唯物之本體論既盛行於西方，唯物之根源論亦獨見於西方；東方爲精神文明發達之源，故唯心之本體論既盛行於東方，唯心之根源論亦始見於東方。東方之文明以我國爲中心，故我國足爲東方之代表。

我國推究宇宙發生根源之學者，就作者所知，則爲列禦寇及淮南子等人。列子以爲天地之有形生於無形，淮南子則以爲有始起於未始。此二說實皆憑其各人之心思以推想得來者，茲分別引述其所著書，以見其說之大概。

列子天瑞篇云：「昔者，聖人因陰陽以統天地，夫有形者生於無形。則天地安從生，故曰：有太易、有太初、有太始、有太素。太易者，未見氣也，太初者，氣之始也，太始者，形之始也，太素者，質之始也。氣形質具而未相離，故曰渾淪。渾淪者，言萬物相渾淪，而未相離也。視之不見，聽之不聞，循之不得，故曰易也。易無形埒，易變而爲一，一變而爲七，七變而爲九，九變者究也，乃復變而爲一。二者，形變之始也，清輕者上爲天，濁重者下爲地，沖和氣者爲人，故天地含精，萬物化生。」列子推究宇宙發生之根源，歸始於太易，所謂

太易，尙空無一物，因其氣形質具而未相離，因名之曰渾淪之時，尙非感覺所能得，惟有憑心意始可想及之，所謂視之不見、聽之不聞、循之不得、雖有感覺亦無以爲用，此種見解、實與西方唯物論之根源論者專任感覺不重推想相對待。

至淮南子對宇宙發生之根源，並別無新見，不過推闡莊子之說，較列子所論頗詳。淮南子云：「有始者，有未始，有有始者。有未始、有夫未始、有有始者；有有者，有無者，有未始、有有無者，有未始、有夫未始、有有無者。所謂有始者，繁憤未發，萌兆牙蘖，未有形埒垠埒，無無蠕蠕，將欲生與而未成物類；有未始、有始者，天氣始下，地氣始上，陰陽錯合，相與優游競暢於宇宙之間，被德含和，繽紛龍從，欲與物接而未成兆朕；有未始、有夫未始、有有始者，天舍和而未降，地懷氣而未揚，虛無寂寞，蕭條霄窅，無有彷彿，氣遂而大通冥冥者也；有有者，言萬物參落，根莖枝葉，青蔥蒼龍，萑葦炫煌，環飛蠕動，岐行噲息，可切循把握而有數量；有無者，視之不見其形，聽之不聞其聲，捫之不可得也，望之不可極也，儲與扈冶，浩浩瀚瀚，不可隱儀揆度而通光耀者；有未始、有有無者，包裹天地，淘治萬物，大通混冥，深閔廣大，不可爲外，析豪剖芒，不可爲內，無環堵之宇，而生有無之根；有未始、有夫未始、有有無者，天地未剖，陰陽未判，四時未分，萬物未生，汪然平靜，寂然清澄，莫見其形，若光耀之闕於無有，退而自失也。」以上卽爲自有而反溯於無之所始，反覆深究，可謂極詳。乃又自無以次究有之所從生。其言曰：「天地未形，馮馮翼翼，洞洞濛濛，故曰太昭。道始於虛霏，虛霏生宇宙，宇

宙生氣，氣有涯垠，清陽者、薄靡而爲天，重濁者、凝滯而爲地，清妙之合專易，重濁之凝竭難，故天生成而地後定。天地之襲，精爲陰陽，陰陽之專，精爲四時，四時之散，精爲萬物，積陽之熱氣生火，火氣之精者爲日，積陰之寒氣爲水，水氣之精者爲月，日月之淫爲精者爲星辰，天受日月辰，地受水潦塵埃。」以上即爲宇宙根源之探究，雖其說不甚可靠，然推本窮源，要亦不失爲一種見解。

以我國之根源論與歐洲之根源論相較，則我國之根源論者，窮根源於宇宙未形成之前，歐洲之根源論者，窮根源於宇宙既形成之後，唯心唯物之於本體論，遂由此分野，而形成東西文明之對峙。

「東方之唯心論認宇宙之本體即是吾心其論結歸重於身心之修養」
東方——尤其是我國，本爲唯心論最發達之區，儒家之存心養性，道家之修心鍊性，釋家之明心見性，皆重視身心性命之學，皆以個人之修養爲要務。以此種見解發而爲本體論，則自別具一種見地，非復西方唯物論者，專以對物立論也。

中國言身心性命之學，其淵源由來已久，如大學所言物格而后知致，知致而后意誠，意誠而后心正，心正而后身修，及中庸所言天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教，皆爲儒家言身心性命之所本。至道家、釋家之說，爲一種宗教教義之性質，專以神或佛爲追求之對象，不切合人生需要，且對本體論亦無若何貢獻，故亦不足深論。

我國近世言身心性命之學者，當首推周濂溪、邵康節、程明道、程伊川等人，但以上諸人，對宇宙本體觀，並無澈底之見解。至於真正能成爲唯心論，而以唯心論之立場說明宇宙之本體者，又當推陸象山，茲將陸氏之學說撮舉其大要，以見我國唯心論之宇宙本體觀。

陸氏之能真正成爲唯心論者，即在認明心即是宇宙一事。陸氏十餘歲，讀書至宇宙二字，解者曰：四方上下曰宇，往古來今曰宙，忽大省曰：元來無窮，人與天地萬物，皆在無窮之中也。乃援筆書云：「宇宙內事，乃己分內事，己分內事，乃宇宙內事。」又云：「宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。」由此數語之中，即可見心爲宇宙本體之意。陸氏除常言心外，又常言理，其言云：「此理充塞天地，天地神鬼且不能違異，況於人乎？」又云：「此理在宇宙間，未嘗有所隱遁，天地之所以爲天地者，順此理而無私焉耳？人與天地並立而爲三極，安得自私而不順此理哉？」以上諸說，雖似唯理論之口吻，但陸氏又有心即理之論，故與其謂之唯理論，實不如謂之唯心論也。

至陸象山以後之唯心論者，則以明之王陽明爲最著。王陽明亦承陸象山之心即理說而有所闡揚，嘗於象山人文集序發其意曰：「析心與理爲二，而精一之學亡，世儒之支離，外索刑名器數之末，以求明其所謂物理者，而不知物理即吾心，不可得而遺也。」又云：「心外無理，心外無事。」又云：「夫物理不外於吾心，外吾心而求物理，無物理矣，遺物理而求吾心，吾心又何物耶？」王氏將物理併入吾心，其心一元論之見，更爲澈底，王氏之學說，在我國近世哲

學史上，亦甚有地位。

我國近世之唯心論者，既認心爲宇宙之本體，同時又重視心身之修養，陸象山然，王陽明亦然。陸氏云：「此理本天所以與我，非由外鑠我，明得此理，卽是主宰，眞能爲主，則外物不能移，邪說不能惑。」又云：「仁卽此心也、此理也。」此卽爲重視心身修養之意。至王氏致良知之說，其重視心身修養之意，尤顯然可見。故以心爲宇宙之本體，在我國唯心論者之見地，不過說明人心本於天理，天理卽是人心，天理人心，同爲至善而已，故其論結，皆歸重於心身之修養。

「西方之唯心論者以觀念說明宇宙之本體其論結歸重物理之探究」

西方之唯心論，在近世亦甚發達，因其所謂唯心論，特別着重觀念，故亦可稱爲觀念論。西方之唯心論學者，在近世可以洛克(John Locke)、柏開來(George Berkeley)、休謨(David Hume)黑格爾(Hegel)等人爲代表，茲將其學說之概要，分別敘述，以見西方之唯心論者，對本題之見解。

洛克以爲世界之本體，存在於其所謂「複合觀念」(Complex idea)之中，他以爲此種觀念，只是支持一切性質之支持者，洛氏之貢獻，在於重視認識本身之能力，此其所以眞爲觀念論者。

柏開來之觀念論，較洛克更爲徹底，他把一切性質，都歸於吾人之心影。於是只有心影——卽觀念，而無外物。洛克雖主張一切都是觀念，却仍以爲觀念之背後尙有其支持者，就物

理學言，此支持者，即爲物質，嚴格言之，洛氏尙非純粹之唯心論者。柏氏則以爲此物質不必，因吾人所見者爲色，所聞者爲聲，所觸者爲硬與冷等，除色聲香礙等外，即無所餘，此不僅極力發揮其唯心論，且帶非唯物論之口吻。

休謨之本體論，似亦與柏開來之說相同，他以爲外物既無本體——物，而自我亦無本體——心，他之所以不承認外物有本體，即以爲除一個個外在之印象以外，即無統一之永恆的外物本體；他之所以不承認自我有本體，即以爲除一個個內在之印象及由印象而生之觀念以外，實無統一之自我本體，惟此之故，他所以將世界之本體，歸於吾人觀念與觀念間互相聯結拚合之規則。此即由推論 (reference) 所得之結果。

洛克、柏開來、休謨，對宇宙之本體觀，皆以自我爲立場，故皆可稱之爲主觀之唯心論，至於黑格爾則爲客觀之唯心論者，他認爲世界之本質，是絕對的精神 (Absolute Spirit)，但此精神却客觀地存在於萬物，與時間空間一樣無窮。因此，他以爲絕對精神即是宇宙萬物——自然、社會及人類意識界中之一切現象——的創造者。此種見解，與洛克諸人不同，故稱之爲客觀之唯心論。

無論其爲主觀之唯心論，抑爲客觀之唯心論，都不似我國之唯心論者歸重於心身之修養，而皆重視事物之現象或原理的推求，此爲東西唯心論不同之點。

「唯心論之錯誤」在求本體於內心而遺人，「在求本體於外物而遺物」。

東西唯心論之論結既不相同，而其錯誤，亦自不能一概批判，東方之唯心論，本趨重於人事之觀點，乃竟歸結於心意，認心意爲體，不免失之虛玄；西方之唯心論，本趨重於物理之觀點，乃竟歸結於觀念，認觀念爲體，不免失之抽象，二者皆無以見真正之本體，茲分別指論於次。

本來吾人之認識對象，若從人事現象方面着眼，則人類即爲人事現象之本質，換言之，即人類爲社會之本體，實不必求之過內，認心意爲體，即陷入求之過內之場合。求之過內，則遺棄外界多種多樣之實體，已至於玄杳空虛之境地，其何以見體？陸象山、王陽明諸人，以爲吾心即是宇宙，以至內而概括至外，以爲心即是理，以心理而概括物理，實抹煞顯見之事實。且此種理論發展之結果，將至心意即是一切，精神決定一切之見解益趨固執，其弊更不堪設想。

至吾人之認識對象，若從自然界方面着眼，則物質即爲自然界之本體，並不必求之於物外，一切物質之性能與作用，皆出自物質本身，倘向物外求體，當然落於抽象之境地。洛克、柏開來、休謨等人，則適陷於此種錯誤。洛克以爲世界之本體，存在於其所謂複合觀念之中，柏開來則以爲物質不必要，專重視色、聲、香、味等外象，休謨之見，幾亦盡然，此皆求本體爲物外之見解，舍物體而言物象，又何以見物之本體？黑格爾之說法，雖與洛克等不同，但其爲抽象之觀念則一。因其求本體於物內，謂精神存在於物內，又不免於過內，此種過內，雖爲物內，而非心內，雖與東方之唯心論不同，然其無以見本體，則又無二致。

唯物論者對本體論一般之見解，偏重於物的方面，舍人而言物，祇見世界之物，而不見其人，此為感覺方面之錯誤；唯心論者對本體一般之見解，偏重於心的方面，舍人與物而言心，祇憑自我之心以幻想一切，此為意識方面之錯誤。此種種學說，皆支離破碎，固執偏持，皆不能發現真正之本體，殊為遺憾！

第六節 二元論及其批判

一 二元論之意義與來源

二 東方之二元論

三 西方之二元論

四 二元論之批判

「二元論認心物同為宇宙之本體為調和唯心論與唯物論之論爭的結果」

二元論為不偏重精神亦不偏重物質之本體觀念，既承認外物離吾人之主觀意識而獨立存在，又承認吾人之內心的智慧作用，亦不依存於外物。不似唯物論者，以為世界上惟物質即是一切，物質決定一切；又不似唯心論者，以為心意即是宇宙之本體，一切惟心意至高無上。此種折衷理論之出現，實由於唯物論與唯心論爭調和之結果。

此處又得預先說明，所謂二元論，除由調和心物二者以外，尚有理氣二元論，理氣二元論

與心物二元論，名詞雖不同，而其內容則初無二致，故凡認定宇宙之本體有兩種不同之原素者，皆得謂之二元論。

凡一種學說之發生，必為某種學理發展過甚之反響，唯物論發展過甚，必有唯心論出而與之相對；如唯物論與唯心論皆發展過甚時，則必有調和者出而總合之。古代希臘哲學學派，其初期，有根源論派、數理論派、轉化論派等；其第二期，有原素自然論派、原素意匠論派，原素論派，唯物論派、快樂論派等，其間或專重物的方面，或專重理的方面，在古代哲學，亦可謂極一時之盛。然至蘇格拉底 (Socrates) 之手，始集其大成。蘇格拉底本身無著述，其學說具載於柏拉圖 (Plato) 所著書中，他對於宇宙之本體觀，既不偏於理一方面，又不偏於物一方面，他以為宇宙可分兩世界，一為現在世界，可名之曰事世界，二是根底世界，可名之曰理世界，理世界却套在事世界之中，此即歐洲古代之二元論。

至於近世哲學，唯心唯物，論爭益烈，如我國近世哲學家周濂溪、程明道、程伊川、張橫渠，與陸象山、王陽明之見，各有異同。即歐洲近世之哲學家，亦莫不然。霍布士 (Thomas Hobbes) 與培根 (Francis Bacon) 等，或開唯物論之先河，或為科學之始祖。如笛卡兒、洛克等，或為唯心論之巨擘，或為哲學之宗師，入主出奴，各抒所見，其見既各有所偏，其說亦各不相入，故於此時期，二元論之出現，自為必然之事。

「東方之二元論在調和理氣之爭其學者可以朱熹為代表」

我國近世之二元論，本自程伊川時即啓其端，但實完成於朱熹之手。故我國二元論學者，儘可以朱氏爲代表。且朱氏在我國近代學術界，其地位既高，其貢獻亦不少，足相當於歐洲近世大哲康德 (Immanuel Kant) 故本節對其二元論之見解，多所論述，以明其對本體論之要旨。

上述二元論，既自程伊川始倡其說，但對其學說，亦有略述之必要。程伊川與程明道雖爲弟兄，然其學說則各分道揚鑣，各有見地。明道之宇宙本體觀，爲一元論，伊川之宇宙本體觀，則爲二元論。伊川云：「離了陰陽便無道，所以陰陽者是道也，陰陽氣也，是形而下者，道是形而上者，形而上者，則是理也。」此中即提出理與氣二義相對待。又云：「理與氣、雖有形上形下之別，然二者亦不相離，故因天地之造化以明之曰有理則有氣，有氣則有理。」見此數語，即可見伊川理氣二元之本體觀。

朱熹之二元論，亦不出程伊川所見之範圍，不過較其爲詳盡而已。朱子既爲二元之本體觀，故首先着重二元之分析與界說。彼云：「所謂理與氣決是一物，但在物上看，則二物渾論，不可分開，各在一處，然不害二物之各爲一物也。若在理上看，則雖未有物而已有物之理，然亦但有其理而已，未嘗實有是物也。」此已將理與氣二者之界說分析至爲清楚。至其認理氣二者同爲宇宙之本體，其說亦甚爲明顯，其言云：「天地之間，有理有氣，理也者，形而上之道也，生物之本也；氣也者，形而下之器也，生物之具也。是以人物之生，必稟此理，然

後有性，必稟此氣，然後有形。」由此言之，理者心之源，氣者物之始，不言心物，而言心物之本源，此爲與西方二元論學者之說不同之處，且較爲更近於哲學。又論理氣之作用云：「氣則凝結造作，理却無情意，無計度，無造作，只此氣凝聚處，理便在其中。且如天地間人物草木禽獸，其生也莫不有種，定不會無種了。白地生出一個事物，這個都是氣，若理，則只是個潔淨空闊底世界，無形迹，他却不會造作，氣則能醞釀凝聚生物也。」又云：「氣則爲金木水火，理則爲仁義禮智。」此卽謂宇宙一切事物，各自其本體——理氣——所從生，既言體而復言用，以二元論之觀點言之，其說頗爲透澈。

「西方之二元論在調和心物之爭其學者可以康德爲代表」

西方二元論之學者，則可以康德爲代表。康德出生於培根、笛卡兒、霍布士、洛克諸人之後，對當時科學與哲學之歧視，唯心與唯物之爭論，抱一種折衷之態度，故近人稱其爲檢點學派。所謂檢點，卽兼收並存之意，卽不舍物而言心或舍心而言物之說法，在歐洲過去之哲學史上，可謂集其大成者。

康德以爲欲明智慧之諸作用，宜將外界之物，分爲二種。其一爲現象，其二爲本相。所謂現象，卽與吾人之感覺器官相接觸者，換言之，實卽爲物質；所謂本相，卽與吾人感覺器官相接觸之外，其物具有之性質，此項性質，則意識界所假定者。康氏以爲本相不可知，故又有人稱此說爲不可知論。

茲就其本相與現象而言，彼之所謂本相之物，可名爲「自在之物」(Thing-in-itself)界，其所謂現象之物，可名之爲「爲我之物」(Thing-for-us)界，推其意，以爲除本相不可知外，而所謂「爲我之物」，實有物在，不過爲我而已。既承認有物，復承認有我——心，不過他之承認有物，除感覺器官所能接觸之物外，尙有非感覺器官所能接觸之物，譬如以色言：吾人所見之物，亦不過就其色呈現於吾人之前者，自吾人名之而已。使吾人有目疾，覆視此物，則不復能如平時，彼患黃疸者，觸目所見，皆成黃色；彼戴有色眼鏡者，則一切物之色，皆隨眼鏡之色以爲轉移，其他聲、香、味等現象，其理自亦不能例外，故吾人之對外物有所知覺，其被知者爲物之現象，而非物之本相，總之、不論其物之現象與本相，可知與不可知，康氏之承認物之存在，則毫無疑義。絕不似洛克、柏開來等只承認心影，不承認物質存在之偏執一說。

康氏既承認物質獨立自存，但其所謂「爲我之物」界，則必隨吾人之觀念以爲轉移，卽上段亦已說及此意。故不似唯物論者只承認物質有決定性，不承認精神之有決定性之偏見。康氏以爲「爲我之物」，乃由吾人之感官與思想兩相結合而成，智覺非我隨物，乃物隨我。他以爲一觀念之構成——卽智覺，必需經過視聽、考察、推理三個階段。故其謂視聽之作用，爲總合宇宙間一切事物之工具，此不過爲材料搜集之階段；此種作用，雖能總合宇宙間之一切事物，而爲之材料，但非卽觀念之成立，尤必需對一切事物之現象，加以考察，而尋求其常存不易之公

例，彼以爲此公例之原理有三：一爲條理充足之理，二爲庶物調和之理，三爲勢力不滅之理，此三大原理，康氏認爲萬物所共循，千古而不易，學者本此觀察一切，則一切事物，實皆相聯相倚，成爲一體。至其所謂推理，則以爲有最高之作用，有此推理力，故吾人之智慧能舉一切而統屬之於本原，並能檢點所序列之事物，自一理進入他理，自一例進入他例，如是依次遞升，以求達於極致之處，終必窮其本原，彼之所謂本原，必需經過推理始得，此即可見其爲唯心之觀點。其實，康氏之唯心觀點成份，較多於唯物觀點成份。

總合康德所見，即可知其爲二元論之觀點，且在其所謂本原之概念中，尤可見二元論之輪廓，康氏以爲本原有三義，一曰魂、吾心中諸種現象皆所自出者；二曰世界，凡有形庶物之全體是也；前者爲心之本體，後者爲物之本體，此所謂二元也。彼以爲魂與世界皆出於神，則又爲本體之本原說矣。

「二元論舉物與我而遺人舉物與心而遺身亦不免於錯誤」

唯心論與唯物論，既各有所舉，各有所遺，自不免暴露其缺憾；然二元論者，或心物並舉，或理氣並稱，應無倚輕倚重舉此失彼之弊，然而事實並不如此，仍遺棄宇宙間真正之本體——人類，仍無以成爲真正之本體論。

卽就朱熹等之見而言，彼等以爲宇宙間，既有理，復有氣，氣爲金木水火，是爲物，理爲仁義禮智，是爲心，如此則人類究依存何處？人類究何從而生？況金木水火，未嘗無理可尋，

而仁義禮智，無氣究何所依附？由此可知割裂探究，不免陷於支離破碎之場合，而無以自拔。即謂人之生，必稟理然後有性，稟氣然後有形，是又將整個人體剖分，來窮源究本，更無以見統整之體係，且無以說明宇宙本體之真實性。

再就康德之見而論，康氏承認有物，承認有「自在之物」，可謂不遺物；同時並以爲有「爲我之物」，其所謂「爲我之物」，乃物隨我，非我隨物，可謂不遺我，然而物固自在，固可以概括世界之物，但我不能概括世界之人，有我無人，不僅不能成爲世界，且物之現象亦非由我一人所能了解與發現。況事實俱在，物即是物，物外並無所有，今分之爲現象與本相，不免故爲區劃；我即是物，我內並無其他，乃謂我心有魂，更不免於割裂，雖盡其所舉，窮其所分，仍遺棄人類本身而不言，探究宇宙本體之結果，將他人之所舉者，而並舉之，仍有未是。

就人本論之立場言，舉物爲世界之本體，既過於具體，乃謂物爲氣之形，物有本相，更由過於具體之說，而進於過於抽象之幻境；舉心爲世界之本體，既過於抽象，乃謂心爲理之所自生，心且有魂，更爲抽象之抽象而不可捉摸，此種具體與抽象混雜之本體論，究亦無若何價值。

第七節 各種本體論之影響與人本論

一 各種本體論發展之結果

二 唯物論之影響

三 唯心論之影響

四 人本論之展望

「各派本體論思想之發展影響人本之動搖」

凡一種哲學思想之發生，必有其時代之背景，但又必對時代有所影響。前者為哲學思潮發生之原因，後者為哲學思潮發生之結果，前者為時代影響哲學思潮，後者為哲學思潮影響時代，因果相關，頗為密切。故凡任何地域，任何時代，既無不有發生哲學思潮之原因存在；亦無不有被哲學思潮影響之結果存在。哲學思潮既足以影響時代，其勢力亦頗不小。

作者敢斷言：過去之哲學家，皆為迷信家，因此過去各派哲學理論發展之極致，皆為迷信。作者自知，此言必引起學者之非難，尤其必為哲學家所非難，因哲學本為愛智之事，智即無所不知之義，今謂其學者為迷信家，謂其學理為迷信，其何以服人？殊不知智者之所知，應以吾人本身之事為對象，換言之、即應以人類為本，且其所知之事，更必需有徵驗，而不能憑空立說，以引起無謂之爭辯。

過去哲學家，求知之範圍，不重視觸目即見之物質，即重視虛無不可見之心意，或將物質與心意並重，獨遺其構成世界之人類本身。如物與心，倘為哲學家偏見並見，則輕硜然以守其說，是己而非人，迷信物質者，以為物質萬能，物質即是一切，故認世界之本體為物質，不惜導人類盡為物質所奴，迷信心意者，以為精神萬能，精神即是一切，故認世界之本體為精神，

不惜導人類盡爲精神所奴，其迷信心物二元者，自亦有同樣之偏見，此項宗教教主式之學者，與宗教教義式之學說，其何以自白其非迷信？

迷信既深，人類不爲物奴，卽爲神役，已無復生人氣，其影響於人本之動搖，確爲不可否認之事。

〔唯物論過分發展必至普遍養成追求物質之心理而形成獸道主義〕

唯物論者，既以物質卽是一切，物質決定一切，則人類唯有追求物質，因追求物質，遂甘爲物質所支配。此項主張之結果，卽發生兩種現象，其一、爲生存競爭、優勝劣敗之現象，其二、爲階級鬪爭之現象，前者爲個體與個體間、種族與種族間之鬪爭，後者爲階級與階級間之鬪爭。此種種鬪爭，偶發則爲暴動，漸發卽爲戰禍，歐洲向爲唯物之思想所支配，故其所發生之暴動與戰爭，其次數之多，殊足驚人。首就歐洲之暴動言：有一七八九年巴黎城中之第一次暴動，一八四八年巴黎城中之第二次暴動，同年維也納市中無產階級之大暴動，一八七八年至一八八一年俄國之恐怖主義，一九〇五年聖彼得堡城中之紅色禮拜日，一九一七年彼得格勒城中之暴動等；次就歐洲之戰爭言：有所謂百年戰爭，三十年戰爭，七年戰爭，拿破倫戰爭，克里米亞戰爭，普法戰爭，巴爾幹戰爭，世界大戰等。以上之暴動與戰爭，或因爭麵包而起，或因爭土地而起，或因爭資源而起，麵包是物質，土地是物質，資源亦是物質，總之，不外追求物質之原因，暴動與戰爭之慘況，實堪恐怖，此實獸鬥之現象，而爲獸道主義之作惡，無復人

道可言。

至於現世人類，受物質支配與決定，其現象尤爲顯著。人類受物質支配與決定之方式有二：其一、爲由物質自爲之者，其二、爲由人類自作而自受之者。如水旱之爲災，火山地震之爲害，此項決定人類之力量，爲物質自爲之者；又如人類製作殺人利器，以互相殘殺，此種物質之決定力量，則由人類自作而自受之者。前者之決定性尙小，後者之決定性實大，今日殺人利器之進步，更足驚異，現時兵器中最主要者，有所謂火力兵器，機械化兵器，航空兵器，物理兵器，化學兵器等，殺人之方法，已無所不至。由是言之，眞所謂物質決定一切，此種致人於死之工具，又豈適宜於人生？故人類受物質之支配與決定，其結果，祇知有物，而不知有人，祇成爲物世界，而不復成爲人世界也。

〔唯心論過分發展必至普遍養成崇尚精神之心理而形成神道主義〕

唯心論者，既以精神卽是一切，精神決定一切，則人類惟有崇尚精神，惟有受精神支配。人類崇尚精神，亦必至發生兩種現象，其一爲專談心性之現象，其一爲崇尚神意之現象，東方則此種現象，至爲普遍，儒家之所謂存心養性，道家之所謂修心練性，釋家之所謂明心見性，是皆以心性爲尙，皆趨重於神之追求，至西方之唯心論，不過對事物之研究，專尙主觀，重視心影，雖結果不免陷入空虛玄妙之境域，然非東方之心性學理可比。此種心性學理發展之結果，一方面造成說理之風氣，一方面造成崇拜神佛之習慣，儒家大學之道，以言其極致，本在

治國平天下，至其根底工夫，則在致知格物，孔子之本意，認為正心誠意，皆為格物致知之其次步趨，乃後儒作種種不同之解釋，即以格物為格去物慾一說，尤極空洞不切事實，朱熹固主張即物窮理，究其本身亦祇言心性，而不言物理，所以結果至有事理而無物理，甚至有理而無事，我國今日之國勢日蹙，民生日艱，蓋其來有自。專談心性，不着事物，其流弊具見於此。至其崇拜神佛，其流弊當尤甚於說理，請試言奉神佛之影響，印度為信奉神佛之窟，印度教、回教、佛教，均極盛行，印度教即婆羅門教，信徒最衆，占全人口百分之七十五，佛教信徒次之，此外尚有回教、祆教、基督教、錫克教等，其信奉各教，皆由迷信神意之深，但結果竟亡其國，是故人類既祇知有神，必不知有人，必不知有物，此其所以成為神道主義，而無復人道存在也。

「人本論可取唯心論與唯物論而代之並將做到一切歸本於人之世界」

唯心論發展之極致，既形成神道主義；唯物論發展之極致，又形成獸道主義，二元論，並神道主義與獸道主義而全收之，當亦無人道可言，如世界盡變為神或獸則已，倘尚有人類存在，人類之智識倘再進步，則必進化為人道主義，必歸本於人，而完成其人之世界，作者亟願與世之哲學家發揮人本之說，以謀世界之進化也。

第二章 目的論

苦大矣。第一節 求生爲人類目的

意謂謂其目的與目的論之重要

一 人類之目的
二 宇宙有無目的

果無目的「吾人意識所欲達到之境地卽爲目的」

人類爲有意識之動物，一切言動，皆爲意識活動之表現，此意識所擬定欲達到之境地，欲完成之事業，皆謂之目的。如航行洋面，到達歐洲或美洲，是爲目的；如飛行長空，到達上海或廣州，是爲目的。又如吾人研究學理，以發現新學理爲目的；吾人從事商業，以獲得純利潤爲目的，舉凡吾人一言一語，一動一作，無不含有目的存在，無目的之活動與語言，卽爲盲動，卽爲瞎說，除非癡狂與失去神經作用而無意識者，決不至無目的。其故目的之一事之絕對存在於人生之歷程上，實無可否認。

於此，作者敢斷言，其他動物有無目的，爲另外一問題，而凡爲人類，皆不能無目的。無目的，卽爲無意識，無意識，卽非人類。目的之解釋固如此，然細分之，目的之說法，又有兩

種，其一爲通常所言之目的，其二爲哲學上所言之目的。凡吾人一舉一動之中，所含之目的，即爲通常之目的，此就目的性之分析而言者；凡人類不以一字概括爲人生之總目的，則爲哲學上之目的，此則就目的性之統整而言者。通常之目的，皆爲哲學上之目的所派生，通常之目的，隨事隨物、隨時隨地而異，哲學上之目的，則不因事、物、時、地而有所變更，其所言目的之字義雖同，而所言目的之範圍則迥異，實不可以一概論也。

所謂目的論，則爲哲學上之一論題。此之所謂目的，自含有哲學之意義。哲學既爲全備之學，既爲統整之學，就其研究之本身言，實不能無目的，果無目的，又何需乎研究哲學？既不研究哲學，則哲學可不必有；就其研究之對象言，哲學內容之事物，皆爲意識之統整結果，果無目的，則一切事物，又有何歸宿？且吾人又何需乎事物？故目的論在哲學方面，爲最重要之論題。

一般學者，亦有謂目的論不足重視者，如機械論者，以爲宇宙與人生，皆無因而存在，其意即謂無若何目的；唯物論者，亦不甚重視目的，以爲目的論帶有資本主義之色彩而使一般勞苦大眾作虛無之追求，以維持其階級之利益。至就倫理學方面言：形式論者，謂人之良心，能自直覺善惡，不待外求，亦即人生無目的之意。以上種種非目的論者，持之雖有故，而其言論，殊難認爲合理，機械論者，謂宇宙與人生，皆無因而存在，其目的即在說明其機械論之真實性，宇宙一名詞，固甚籠統，不能附加目的一概念，然而人生求生命之存在與發展，豈無目

的？唯物論者誇大物質之實在性，驅使人類追求物質生活，發動階級鬥爭，以爭取物質，此卽爲其唯一之目的。至形式論者謂吾人意識方面無目的之概念，尤爲不通之論，殊不知意識卽爲目的之根源，無意識之活動，卽爲禽獸之生活，而非人類之生活，無目的卽無以爲意識，作者終於敢肯定，人生不能無目的，哲學尤不能無目的論。

「人類之目的在於求生命之維護與生命之延續」

人生之目的，果何在乎？此問題實可以成爲一重要問題。惟欲答覆此問題，則殊爲困難，人類之思想，千頭萬緒，人類之動作，亦千差萬殊，欲解答人生之目的何在，必需因人因地因時因事而異。卽哲學上之目的，不必採列舉方式，然欲統整，更覺其困難，況一般人對人生觀，各有其觀點，欲以最少文字概括人生之目的，必致引起他人之反對，故此種問題，至今尙無肯定之解答。

作者以爲欲解答此項問題，其答案之對象，當求之於人生之本身，若答案求之於人生之本身，則「生」之一字，是卽吾人之目的。人類一切活動，皆由於生命之維護與生命之延續而起，吾人出生，生命之維護、生命之延續的種種需要，卽與俱來，而人類一切活動，亦卽與此關聯，而不容分析，人生之目的，盡屬於此，此外似無其他目的可言，卽曰有之，與人生亦無關與。故作者對人生之目的究竟何在一問題，敢不顧一切之非難而作肯定之解答，此肯定之解答，卽爲人生之目的在於求生命之維護與生命之延續。

此項人類總目的一問題之解答，並有其論理之根據，我國孔子亦曾注重此項問題之解答且亦以生字爲答案。如答子路請問如何事奉鬼神一題時，則曰：「未能事人，焉能事鬼？」又問及死，則答以「未知生，焉知死？」此兩個反詰式之答問，前者則示以人事之重要，後者則示以知生之重要，由此即可見孔子對人生目的解答之要旨。國父對此問題之解答，其意義更爲透澈，他確定「生是宇宙的中心，民生是歷史的中心，」此實爲千古不磨之定理。他以為「民權的作用，簡單的說：就是要求維持人類的生存。人類要能夠生存，就須有兩件最大的事，第一件是保，第二件是養，保和養兩件大事，是人類天天要做的。保、就是自衛，無論是個人、或團體、或國家，都要有自衛的能力，才能夠生存。養、就是覓食，這自衛和覓食，便是人類維持生存的兩件大事。」所謂保就是以維護生命爲目的，所謂養就是以延續生命爲目的，總合言之，人類之目的，不外求生。所謂「人民的生活，社會的生存，國民的生計，羣衆的生命。」皆爲生之一的所派生，一切目的，皆統屬此總合目的之下。

至此項總合目的之問題，除有其理論之根據，足以論定其可作如上之解答外，尚有鐵一般的事實，足以證實其解答之合理性。如吾人必先有維護生存之目的，始有維護生存之手段，人類之組織與主權等之種種政治活動，不過爲維護生存之手段而已，倘無維護生存之目的，則此種手段可以不有，又有何政治事業可言？即延續生命之目的亦然，人類之生產、消費、交易、分配等之種種經濟活動，亦不過延續生命之手段而已，倘無延續生命之目的，則此種手段亦

可以不有，更有何經濟專業可言？此外，不僅社會科學中之各種學理，無一不為維護生存、延續生命之目的所策動，即自然科學中之各種學理，亦不能例外。因人類無求生之目的，即可無一切活動，無一切活動，則一切學理，究何從而研究？故有手段必先有目的一事，既不可否認，而有維護生存、延續生命之手段，可從而推斷人類之目的在於求生一事，亦不可否認。至謂人類無目的，亦可不採手段，一切活動，全視慾望以為轉移，既不慮遠以思來，復不審標而定的，盲動妄動之結果，必至如禽獸之生活，有掠奪而無互助，有鬥爭而無協力，有消費而無生產，有破壞而無建設也。掠奪與鬥爭二事盛行之結果，則生存之安全無保障，消費與破壞二事盛行之結果，則生命之延續無依據，此皆為求死之道，又有何人生之意義可言？故就事實言之，人類既不能不以求生為目的，更不能不以維護生存及延續生命為目的也。

「宇宙無目的惟自然現象以生為中心」

人類以求生為目的，既論結如上；然則宇宙究有無目的耶？宇宙與人生，同為哲學上最重要之論點，人生既有目的，宇宙究竟有無目的、當亦非不關重要之問題，然此問題實不待深切之研究。宇宙不過為空間與時間之抽象範圍的概念，在本書第一章第一節已曾指明，而目的本為意識之產物，本節前又曾論及，宇宙既僅為空間與時間之抽象範圍的概念，當無意識可言，意識且無有，又何來目的？故於此可以判斷，宇宙無目的。

宇宙然宇宙無目的，此不過就其空洞之概念與名詞而言，至其本體與客體，則又不能一概論，

宇宙之本體爲人類，人類有目的，均於前論之已詳，宇宙之客體爲自然界，自然界之物除隨人類之目的以爲轉移外，但亦以生爲中心，我國古書中有云：「天地之大德曰生」，此語中即可見自然現象以生爲中心之意。自然現象雖以生爲中心，並非有目的致此，實由其自然而然的性質而來。康德以爲自然中却暗中含有目的，如美，又如生物有機體之構造，即顯然爲自然之事實。但吾人看見美感到忘却自己，把一切利害，都不計較，此即爲自然界上之美，實含有合乎吾人理念上之目的意思。至於有機體亦然，有機體之構造，雖全出自然，但却不能以機械作用來解釋，其間實有一種所謂「無目的的合目的性」(Zwecklose zweckmassigkeit)。康氏所謂無目的的合目的性，究不足以說明自然界之性質，自然界中一切物，亦恆在發展其生之過程中，恆在充實其生之內容中，吾人見其爲美，不過自吾人之有目的者觀之而已，至其本身祇是自然而然發展其生之過程，充實其生之內容，以朝向以生爲中心之途程，而絕無造作。吾人之於有機體亦然，故自然界以生爲中心，祇是自然現象而已，實未便加以目的之解釋。

自然界既祇能以生爲中心，而無目的，則凡發展其生之過程與充實其生之內容，即純任自然，且分別有其相對或絕對之聽受性，故自然界之物，其所以爲客體，即以此爲最可根據之事實，與最可信賴之理由，人類則能有目的的發展其生之過程與充實其生之內容，可任意識以支配自然界之物，其能爲宇宙本體者以此。自然界既以生爲中心，人類又能以求生爲目的，即完成生爲宇宙之中心，且所以成其爲宇宙。

第二節 生活均足

一 生活之意義

二 社會生活之均給

三 個人生活之滿足

「生活爲生命合理之延續在物質與精神之享受」

凡一切生物之出生，皆必有一種自發之要求，此種自發之要求，即爲延續自己之生命、發揮其活力，以希冀存在於斯世，此種自發之要求，爲一種最普遍之本能，上至人類，下迄昆蟲，無不具有此項本能，故宇宙間一切蠕飛蠕動，營營擾擾之現象，皆爲生活之現象，皆爲延續生命之現象。

人類有生活，其他動物亦有生活，人類求生命延續，其他動物亦求生命延續，人類之所以別於其他動物，非在於求生本能之上，而在於能營合理之生活，能有計劃的延續生命，所謂能營合理之生活，能有計劃的延續生命，即爲目的之表現。

然則所謂合理之生活，所謂合理之生命延續，其內容究若何？此種內容，却涵蓋物質之享受與精神之享受兩點。物質之享受與精神之享受，確爲人類生活需要條件，確爲人生所努力追求供給之條件。過去一般人所列舉物質享受之條件爲衣食住，自國父加入行一條件後，乃見全

備。過去對物質享受條件固已列舉，然對精神享受之需要條件，則闕焉不講，此實人智發展、文化進化未達到相當程度所致。及國父之手，始注意精神享受之需要條件，他在實業計畫、第五計畫中，所列墾工業之種類有五：卽一、糧食工業，二、衣服工業，三、居室工業，四、行動工業，五、印刷工業。前四種爲供給國民物質享受之工業，後一種爲供給國民精神享受之工業。因吾人精神上所最需要者爲知識，知識之重要，實有過於糧食，因糧食不過爲物質食糧，而知識則爲精神食糧，無精神食糧，則人類之生活，究何異於禽獸？故印刷工業之發展，確爲今日之需要。除此之外，精神享受之條件，加入樂、育二者，亦甚爲重要，戴季陶氏認定國父民生問題之中，除食、衣、住、行之外，尙有樂、育二者，戴氏以爲食、衣、住、行、育、樂六個生活需要均等普遍的滿足，爲國父民生主義之真義所在，此亦可謂善於理解民生主義者。總上所述，人類物質生活需要條件，則爲食、衣、住、行，人類精神生活需要條件，則爲知、樂、育，能具備以上各種生活需要條件，是卽合理之生活，是卽生命合理之延續。

〔全社會人類之生活均能滿足卽社會生活之均足〕

人類對合理之生活與生命合理之延續，爲有計劃之需求，於前已曾論及，惟其所謂有計劃之需求，決非盲目與不採手段之需求，必需長久計慮，必需善運打算，故欲個人生活之滿足，必先求社會生活之均足，社會生活不均足，則個人生活之滿足，卽無從保障，因吾人不能離社

會而獨處，惟有社會均足，始能保證個人生活之滿足也。

倘祇求個人生活之滿足，而不顧到社會生活之均給，則在理論上與事實上，社會必不容許其滿足。先就理論言：今日之社會問題，確有解決之必要，倘不亟謀解決，社會上因分配不均之問題，必至引起混亂，混亂既起，則每個人之生活，均要受到最大之影響，而不獲安然享受，故今日之世，解決社會問題之理論，風起雲湧，國父在其所講民生主義第一講時有云：「社會主義中的最大問題，就是社會經濟問題。這種問題，就是一般人的生活問題。因為機器發明以後，大部份人的工作，都是被機器奪去了，一般人不能夠生存，便發生社會問題。所以社會問題之發生，原來是要解決人民的生活問題，現在各國的社會主義，各有各的主張，所以各國解決社會問題的方法，也是各有不同」。由此即可見今日之社會問題，亟待解決，歐洲各國固以社會主義為解決社會問題之理論，而我國則以民生主義為解決社會問題之理論，此項理論，皆為重視社會生活之維護，與抑制個人生活之過分發展。

至就事實言之：社會問題之發生，即為由個人生活過分發展、而不顧到社會生活之均給而起。自歐美個人主義盛行之後，一般社會，已普遍形成貧富極相懸殊之地位，富者生活需要條件極端滿足，而貧者尚不足以維持其最低限度之生活，真所謂「生存競爭，優勝劣敗。」又所謂「人皆為己，落後者遭殃。」然此種現象之反響，則社會上即發生不安定之事實，掠奪、盜竊、暴動之事，幾普遍盛行於社會之間，且有急性人物，主張不採手段的解決此項問題，而發

動階級之鬥爭，更足以影響社會之秩序，種種社會混亂之發生，其有礙於每個人之生活，又爲最顯著之事實。

理論與事實，既均不容許個人之生活過分滿足，而不顧到社會生活之均給，則吾人對於求個人生活之滿足，必先求社會生活之均足一事，應絕對信賴，因人人之生活能滿足，我之滿足，自亦在其中。倘人人能爲社會打算，能謀社會生活之均給，則人人求滿足自我生活之手段，必益合理。因人人能爲社會打算，即爲有目的之生活，即爲有目的之延續其生命，決不致盲目的與不採手段的祇企圖滿足自我，以此而影響他人、而終爲他人所影響也。

「個人之生活應在社會生活之均給一條件下求充分之滿足與永恆之滿足」

上段所言社會生活之均給，尙不過就人與人之間生活需要條件分配之均勻而言，猶未論到滿足一事，雖有時言及均足，但究爲均之概念之探究，而非爲足之概念之探究。此段則專以個人之生活應在社會生活之均給一條件下求充分之滿足與永恆之滿足一事爲研究對象。

所謂充分滿足，是即謂既能滿足物質生活之享受，復能滿足精神生活之享受之意。本來生活需要條件，隨文明進化之程度而漸增，在人類最初時代，生活之惟一需要爲食之取得，漸次演進，食之取得，不發生若何問題，即進一步求衣之取得，依次再進而謀住一問題之解決，更進而謀行一問題之解決，時至今日，物質享受之條件，幾已大備，物質享受之條件既備，於是乃進而謀精神享受之獲得、知、樂、育等精神生活需要條件，又相與俱來，故精神享受之條件，

亦因之而備。既完成備之階段，復先後因時代之進化以求其美。以食言：始則茹毛飲血，繼則烹飪熟食，進而求調和味道，更進而取所食物品之精而專其甘美，今日之食品，則非復往古之僅求果腹可比；以衣言，始則取資於獸皮樹葉，繼則取資於絲麻棉葛，進而講求細暖，更進而研究花紋，今日之衣服，則非復往古之粗笨累重可比；住與行亦然，吾人今日之鋼筋水泥、及繪畫雕鐫之房屋，既鞏固、且美觀，實由於穴居野處漸次進化而來；吾人今日之汽車輪船飛機，縱橫於水陸空間，來去自如，實亦由於古代最簡單之行動工具漸次進化而來。物質生活需要條件自備，求美之順序既如此，精神生活需要條件亦自不能例外。吾人生活需要資料，取用空間之物既日多，活動於空間之範圍又日廣，故人類之生活，因有求備求美之目的，乃不期然而然促進文明之進化，以走向於充分滿足之途。

所謂永恆滿足，是即現時既感到滿足、將來亦感到滿足，一時既感到滿足、長期亦感到滿足之意。此項滿足，全依存於時間。吾人若不將生活之全部歷程，統爲一整個之體係，則無以判斷其價值。先就物質之享受言：物質之生活、需要一切物質之供給，此種供給，不可以一日或缺，倘現時享受能滿足，一時享受能滿足，而將來與長期，仍有不能滿足之慮，則仍不能認爲滿足，故吾人應爲將來與長期打算。人類之所以異於其他動物，即在生活之滿足一事、能爲將來與長期打算一點之上。其他動物，知有今日之享受而不知有明日，知有現在之享受而不知有未來，因之無目的，無目的，故無進化。人類則全賴有此。精神之享受亦然，吾人之精神，對

於一切事物所感到之好，亦需要永久的，而不是暫時的，需要多時的，而不是一時的，暫時與一時，雖感到好，永久與多時，乃感不到好，甚至因一時的暫時的感到之好，而種下永久的多時的苦惱之種子，都足以減少人生之意義與價值。例如專從事於治游之人，在治游可能時，固感到下流趣味之好，但因治游而不獲從事生產，及至欲治游而不可得之日，其苦惱自可想見。如此種類之精神感到之好，當爲一時的、暫時的、並且爲苦惱之種子，待苦惱之種子發育成長，終於結不良之果，既成不良之果，則所得之苦惱，超過前此感到之好，不知爲若干倍，所受到苦惱之時間，超過前此感到好之時間，亦不知爲若干倍，如此、寧非大愚！社會上、此項事例，誠不勝枚舉。吾人對於尋求精神享受之條件，亦不可不在時間上、爲將來或永久之打算。

吾人生活之充分滿足，爲帶有空間之性質者，因吾人之生活需要條件，多取給於廣大之空間，至永恆滿足，則爲帶有時間之性質，人類之生活，能做到充分滿足，與永恆滿足，始得成爲真正之滿足。二者缺一，仍無以言滿足，因欲達到滿足之目的，既需作空間上之打算，復需作時間上之打算也。

第三節 生存安全

一 生存之意義

二 生存以安全爲目的

社會之安全生存在於共存
貝下主西 民族之安全生存在於共存

「生存爲生命合理之維護以求時間與空間地位之取得」

生存之意義，與生活之意義略有不同，生活之意義，在於獲得物質與精神之享受，以延續其生命，養成其活力，此即國父所言之「養」；至於生存之意義，則爲維護生命之存在，以保障生命在時間上與空間上地位之取得，此即國父所言之「保」。養則爲求生命之延續，保則爲求生命之維護。吾人既出生斯世，雖不欲維護其生命之存在，既欲維護其生命之存在，則不可不注意生存之需要條件，所謂生存之需要條件，即爲吾人之生命在時間上時日之渡過，與在空間上地位之取得，若失去此二者，則生存已無根據，而生命亦因之終結。故吾人生命之維護，其手段在於爭取時間與空間之地位。

生命之存在，需要時間與空間，誠爲顯而易見之舉。人類在時間上所佔之地位，雖甚爲短暫，然各得終其天年，或可享壽百歲，甚至可達百歲以上，即壽夭不齊，不能達到百歲，亦必享到九十、八十、七十年不等，在享終天年之期間，即爲生命之存在，在時間上所佔到之地位。人類在空間上所佔之地位，其最低限度，每個人亦必佔有立足之一席之地，至其活動，亦需要相當之範圍，此一席之地及其相當之範圍，即爲生命之存在，在空間上所佔到之地位。

祇因人類未脫曠野蠻之氣習，未滅盡獸性之孽份，常以不合理之生存方式，直接或間接

的、及有形或無形的加侵害於人，被侵害者如維護力弱時，則其生命不免被其結束而失去時間上與空間上存在之地位；被侵害者如維護力強時，則必發生生存競爭，競爭之兩方，皆有失去生命存在地位之可能，以侵害人者為尤有絕大可能性，因侵害人者，終不見容於斯世，隨時隨地，均有被攻擊之危險。故生存維護力薄弱及侵害人之人皆不免失去時間上與空間上生存之地位，今日改善生存之方式，確為必要之事。

「人類生命之存在以安全為目的」

吾人生命之存在，既需要取得時間上與空間上之地位為條件，同時又以安全的渡過時間上之時日與安全的取得空間上之地位為目的。吾人能安全的渡過時間上之時日與安全的取得空間上之地位，即為人類生命合理之維護。

安全生存，確為人類所公認之目的，通常一般人之頭腦中常有一個「太平無事」之社會存在。並且一般流行語，又有所謂「寧為太平犬勿作亂世民」，由此可見人類之生存，均希冀達到安全之境地。東西各國之先哲，對於生存安全之理論與方法之探討，均曾作同樣之努力，先就我國言：古代之孔、孟，與近世之國父，對此項理論與方法，均各有其貢獻。孔子云：「遠人不服，則修文德以來之，既來之，則安之。」所謂修文德以來之，所謂既來之則安之，即可見孔子主張人類之生存，需要合理之維護，以達安全之目的。又云：「不患寡而患不均，不患貧而患不安。」所謂不患貧而患不安一語，即已說明生存安全有絕對之重要性。孟子云：「不

嗜殺人者能一之」，不嗜殺人，即爲不侵害人，即爲對生命之存在，作合理之維護；所謂能一之，即爲統一之現象，即爲安全之現象。孔孟以次，對生存安全之理論與方法之探討，尙不乏人，近世國父尤爲集此項理論與方法之大成者，國父所高調之自由、平等、博愛及和平、世界大同諸義，均無不以達到安全生存爲目的也。

歐美各國，亦不乏此項見地之學者，盧梭云：「社會之秩序，爲一種神聖人權，是即一切事物之基本。此人權不本於自然，而本於協約。」其謂社會之秩序，爲神聖之人權，是已見到安全生存之重要。因所謂秩序，即安全之現象，既將秩序，如此重視，是即重視安全生存一事。鮑爾爵(Beon Bourgeois)以爲道德與法律爲同一中心之大小二圓，所謂不應欺人、及施慈善於人者，是即人類之道德也。其範圍至廣，且縱不實行，社會亦能生存；反之，法律則在其道德上之義務中，苟無此，社會即不能存在，最重要者，即法律是選擇其本質之最小限度之社會規範也。其重視法律，亦即用以維繫社會生存安全之意。

我國先哲，對生存安全一目的之達到，主張以德爲其手段，而歐美學者，則主張以法，兩者雖不同，然其重視生存安全一目的，則初無二致，由此足以證明安全生存一目的，確有公認之價值。

「欲達到社會安全生存之目的應以共存爲手段」

吾人生命之存在於斯世，以安全爲目的，既論述於上，然達到此目的之手段，又不可不略

爲論及。吾人之生命，不能脫離社會而單獨存在，此爲必然之事實，且前此已曾論列。故吾人欲在社會上謀安全之生存，必需人人能生存，始能達到其目的，所謂人人能生存，是則爲共存。因此共存一事，爲安全生存之第一條件。

過去一般社會，盛行着不合理之生存方式，欲維護一己之生存或維護一民族一國家之生存，遂不採合理之手段，以侵害人爲事。結果，引起生存之競爭，而造成恐怖之局面，殊望不到安全之景象。過去之世界，可以說是恐怖之世界，過去之史實，可以說是恐怖之史實，國父將過去之歷史，用政治之立場，分爲三個時代，一爲洪荒時代，二爲神權時代，三爲君權時代；洪荒時代，即爲人與獸爭之時代，當其時，人類要圖生存，獸類也要圖生存，人食獸，獸亦食人，獸既侵害人，自不能不與之競爭，自不能不與之奮鬥，但當時之奮鬥，爲人獸到處混亂之奮鬥，此即爲一個恐怖時期。國父云：「在人同獸鬥的時期，人類的安全，幾乎一刻都不能保。」可見當時人類之生存，成爲嚴重之問題。驅完毒蛇猛獸之後，尙有天災，又要受到風雨之禍患，遇到天災，人類要免去此種災害，即須與天爭，如古代大禹治水，替人民除去水患，有巢氏構木爲巢，替人民謀避風雨之災害，此爲人與天爭時期，此時期因有天災之侵害人，亦可以稱之爲恐怖時期。至第三個時代，則爲人與人爭，國與國爭，此民族與彼民族爭，此時期之競爭，更爲劇烈，真所謂「爭地以戰，殺人盈野，爭城以戰，殺人盈城。」無論東西何國，皆不免十年一小戰，百年一大戰，歐美各國，前已論之，無煩重曠；即吾國亦治世

少而亂世多，加以殺人工具，日益精銳，更極慘無人道之能事，此時期之恐怖，更非前此可比，總之，恐怖時期之造成，皆由於侵害力所激起，侵害者之一方，影響被侵害者之一方，而不容許其共存，被侵害者，即起而與之奮鬥，此不僅爲必然之事，且爲必要之事，此種不合理之生存方式之發展，遂將人類陷入恐怖之空氣中而不可拔。

凡用不合理之生存方式，以維護自我之生命，而不容許其他人之生存，不僅其他人之生存無保障，即自我之生存依據，亦甚爲動搖，毒蛇猛獸之侵害人，終爲人所驅殺，無論矣；即風雨水火等之爲人害，亦終爲人類之力所能征服，況人類中之侵害者，而能保證一己之安全乎？過去侵害者能力之強，莫過於拿破倫與威廉第一。法皇拿破倫之雄材大略，爲世所稱，他於一七九六年與一七九七年之間，戰勝奧大利，旋於一八〇四年五月稱皇帝，定名爲拿破倫第一。詎其侵害人之雄心，有加無已，又於一八一三年在俄羅斯邊境，募集四十萬大軍，爲入侵俄羅斯之準備，終於發生戰事，俄用堅壁清野之方法，拿破倫竟遭慘敗，來比錫之役，更一敗不振。一八一三年，所謂拿破倫帝國，因一敗之故，終於瓦解。當時各國，本欲與拿破倫議和，不過要不得再用武力擴充領土爲條件，乃其雄心未死，不肯拘守法國舊境，於是聯盟軍隊直入法國，一八一四年將巴黎攻陷，拿破倫不得已宣佈退位，移居地中海之上哀爾巴小島中，後雖再起，仍遭慘敗，卒被幽禁於大西洋南部之聖希列那孤島之上，鬱抑以死，此爲用侵害人之手段，防害他人之生存，而造成恐怖之空氣，終於一己之生存，亦得不到安全之保證。拿破倫在歷史上奪

代比較久遠，再請以近世之威廉第二證之，世界大戰，造成空前之大恐慌，應由德意志負其責任，而挑撥大戰之原動力，實由於威廉第二一人，德國自威廉第二即位後，工商業之發展，與陸海軍之強盛，幾駕英法諸國而上之，英法諸國，大起猜忌，乃相與從事於海外商業之競爭，且拚命於國防軍備之爭勝，國際間乃有箭發弩張之勢，俄皇尼古拉第二深恐各國間各走極端，致引起惡戰之危機，遂發起海牙和會運動，海牙和會所提出之限制軍備問題，終因德國竭力反對，毫無結果，第二次會議，英國又將限制軍備問題提出，德奧兩國，又因實力未充，致不予通過，此種侵害人之野心，有不可遏止之勢，卒因奧匈兩國皇太子斐迪南大公夫婦，在波斯尼亞被刺起釁，大戰爆發，德國也宣戰，初佔優勢，一九一六年，其勢少挫，協約諸國乃提議，交戰國應在中立地點，共同討論和議之問題，美國曾向雙方徵求意見，終因同盟國——尤其是德國，不願於敵勢大盛時，表示屈服，拒絕交涉，美國乃亦參加協約國方面共同作戰，其他各國，亦多參戰，卒於一九一八年，德國慘遭敗北，無條件納降，威廉第二不久亦正式退位，遁走荷蘭，由此足見侵害人之生存安全者，終於一己無立足之地。

由於上舉事例，即可證明，社會人類欲達到安全生存之目的，必需做到互助共存始可以如願以償，如不在共存一條件下以求社會之生存，則惟有恐慌之現象而無復安全之現象可言也。

「欲達到民族安全生存之目的應以自存為手段」

社會之安全生存，應以共存為條件，於前論之已詳，果能做到共存，則人類之生存均能合

理維護，個人與個人之間，國家與國家之間，均無生存之衝突，社會果臻此境，當無生存問題可言，惟一般人類，知識未普遍到達相當程度，社會上實不免有強梁狡黠之徒，以種種不合理之生存方式，而防害社會生存之安全，故吾人實不能以信賴共存爲生存安全條件之心理，而以爲事實即可如此簡單做到，必需時時準備抵抗他人之侵害，以維護自我生命之存在，個人如此，民族亦然。故民族欲達到生存之安全，必需以自存爲條件。

印度、朝鮮、越南等國，各爲列強之殖民地，其國內民族之生存，絕談不到安全，其原因，實由其民族不能自存之故。民族之不能自存，又由於其個人之不能自存而來，卽度、朝鮮、越南等國之一般民性，於第一章第三節已可概見，以不能自存之一羣個人，而結合成一民族，當成爲一不能自存之民族，既不能自存，其何以免於「人爲刀俎，我爲魚肉。」之處境？我中華民族其處境之劣，實有加於印度朝鮮等國，據國父所云，印度朝鮮等國之人民，不過各爲一國之奴隸，不過各爲一國之殖民地，而我國受各國不平條約之束縛，我國之人民，間接爲各國之奴隸，我國之領土，無異各國之殖民地，故我國在抗戰以前實不夠稱爲殖民地，而祇能稱之爲次殖民地。我國既處於殖民地之地位，而我國之人民，其生命之存在，自望不到安全之境界。國父感到此種情況之可怖，故亟謀自存，故極力主張民族主義自救。民族主義第四講中有云：「我們今日要把中國失去了的民族主義，恢復起來，用此四萬萬人的力量，爲世界上的人打不平，這才算是我們四萬萬人的天職，列強因爲恐怕我們有了這種思想，

所以便生出一種似是而非的道理，主張世界主義來煽惑我們，說世界的文明要進步，人類想顯耀光要遠大，民族主義過於狹隘，太不適宜，所以應該提倡世界主義。近日中國的新青年，主張新文化，反對民族主義，就是被這種道理所誘惑，便是這種道理，不是受屈的民族所應該講的，我們受屈民族，必先要把我們民族自由平等的地位恢復起來之後，才配得來講世界主義。此段訓示，即在喚醒國人從速復興民族，以謀自存。故吾人欲做到民族生存之安全，必需以自存為唯一條件。

第四節 舊派目的論及其批判

一、舊派目的論之論之派別與理論形成之原因

- 三 理想主義之目的
- 四 舊派目的論之批判

出。另則其論之批判。其論曰：夫民族主義之安全，必得自其自存之安全。此其

以爲「舊派目的論」可分兩派：一爲宗教主義，一爲理想主義。此種目的論皆由於不滿意當世之現狀而生。其論曰：舊派目的論之安全，必得自其自存之安全。此其

而言當古代人類智識未發展到相當程度，一般人並不知有所謂人生觀，即少數學者，因當時環境之影響，偶生悲觀或樂觀之觀感，由此種觀感而引起對人生目的之追求，亦難認爲合理。因故

此種人生目的之論究，實存在於古代之社會，以其爲古代目的論之故，遂名之曰舊派目的論。空舊派目的論中，又可分爲兩派：宗教主義者爲一派，理想主義者爲一派。宗教主義者，對人生一切，祇是悲觀，以爲生活有無限煩惱、困難、與痛苦，宇宙之嚴厲，過於可怕，人類生活之衝突現象，過於深刻，絕對不能給予吾人以普通所謂安樂與幸福，此種對人生悲觀之結果，遂發生兩種目的觀，一種爲回想過去，一種爲追求神之境界，以爲過去或神之境界始合其所謂目的。至於理想主義之對人生一切，則不似宗教主義者之悲觀，以爲人生之目的，依存於將來，依存於理想世界中，對於將來及理想世界，皆可樂觀，此種目的觀，恰與宗教主義相反，宗教主義者之目的，在時間上則寄之於過去，在空間上，則寄之於神的境界；理想主義者之目的，在時間上，則寄之於未來，在空間上，則寄之於想像中的理念世界，此爲二者絕對不同之點。

試觀二者之目的觀雖絕對不同，而其不滿於當時之現象則一。宗教主義者，回想過去，理想主義者，則懸想未來，其不滿意於當時之現時相同；宗教主義者，追求神之境界，理想主義者，則追求理念世界，其不滿意於當世之現世又相同，此種種目的觀，實皆由於當時之混亂狀態所激起，誠無怪其然也。

糜爛，遂發憤欲返於太古，其言曰：「小國寡民，使有什伯人之器而不用，使民重死而不遠徙，雖有舟楫，無所乘之，雖有甲兵，無所陳之，使民復結繩而用之，甘其食，美其服，安其居，樂其俗，鄰國相望，雞犬之聲相聞，民至老死不相往來。」如上所言，皆爲太古時代社會之描寫，其極力贊揚此種社會之合理，卽爲其目的之所在。惟其目的欲返於太古，故主張清靜無爲，其言云：「與其動而滋紛，不若靜而無爲也。」又云：「夫天下多忌諱而民彌貧，人多利器，國家滋昏，民多技巧，奇物滋起，法令滋彰，道德多有，故聖人云：『我無爲而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。』」此中卽可見其言清靜無爲之意。

我國之宗教主義者，除老子而外，尙有列子、莊子等人。列子、莊子，與老子同爲道家，老子雖爲宗教主義者，但言道而未顯然涉及神仙之事，而列子等之理論，則已近於神仙之說，列子常言夢，並在夢中說出其神仙境界，黃帝篇曰：「華胥氏之國，在兪州之西、台州之北，不知斯齊國幾千萬里，蓋非舟車足力之所能及，神游而已，其國無帥長，自然而已，其民無嗜欲，自然而已，不知樂生，不知惡死，故無夭殤，不知親己，不知疎物，故無愛憎；不知背逆，不知向順，故無利害，都無所愛憎，都無所畏忌，入水不溺，入火不熱，斫撻無傷痛，指擗無痛癢，乘空如履實，寢虛如處牀，雲霧不礙其視，雷霆不亂其聽，美惡不滑其心，山谷不曠其步，神行而已。」此卽言黃帝夢至華胥氏之國，述其國情如此，其實，所謂華胥氏之國，是卽其意想

中之仙都。其同篇又云：「列古射山，在海河淵中，山上有神人焉。吸風飲露，不食五穀，心如淵泉，形如處女，不恨不愛，仙聖爲之臣；不畏不怒，愿慤爲之使，不施不惠，而物自足，不聚不斂，而已無愆，陰陽常調，日月常明，四時常若，風雨常均，字育常時，年穀常豐，而士無札傷，人無天惡，物無疵癘，鬼無虛響焉。」所謂列姑射山，亦卽爲神仙境界，列子既恆言神仙境界，其迷信色彩，故較老子益深。至於印度之佛教，以超生佛國爲目的，猶太之耶穌教，以超生天國爲目的，無不與列子之追求仙都相同。

以上所言老子之目的，在欲返於太古之世，是卽爲回想過去；所言列子等之追求仙都、佛國、天國等，是卽希冀到達神之境界，凡宗教主義之目的觀，皆不出此範圍。

【理想主義之目的剖析】

理想主義者，則可以歐洲古代之柏拉圖爲代表。柏拉圖以爲宇宙間有兩世界存在，此兩世界，一曰理智世界，一曰感覺世界，在感覺世界之中，有感覺所及之物，又有太陽以爲養育，及生長之作者，理智世界中，則有概念，及「好之概念」，以爲智識及「要素」之作者。好之概念雖亦卽好之要素，但其尊貴及權力，則遠出於別種要素之上。柏氏所假定之理智世界，其間一切好之現象，具見於其所著共和國一書中。柏氏既將理智世界與感覺世界分述，其所謂人生之目的，當寄存於理智世界。

柏氏雖認爲有兩世界，然不是個別獨立，而是理智世界在感覺世界之上。他以爲理智世界

是一個大系統，一層比一層高，有如一座寶塔，而最高之塔頂，即所謂「好之理」(Thea agatur, thea good)，又即所謂理之標準，有如太陽，一切物，本爲黑暗，太陽之光，被於其上，即有色彩。一切理，皆趨向於好，但好之距離，有遠有近，總之，好是標準，而一切皆接近於好，因此好是塔尖，其下一層一層，視其距離之遠近以定其好之程度，然此尙爲講理智世界之塔形進化，至於感覺世界亦復如此，因爲感覺世界，不過爲理智世界之模仿物而已。柏氏既認感覺世界爲理智世界之模仿物，其意即欲將感覺世界做到理智世界之境地。做到理智世界，即爲其目的實現。

柏氏既不斷贊揚理智世界，既以做到理智世界爲目的，即可知其認感覺世界爲現在世界，理想世界爲將來世界。此與宗教主義者回想過去與追求神之境界不同，因老子等主張愚民，主張幻想，而柏拉圖則主張求智，主張模仿，其思想根本不同也。

〔舊派目的論者之目的觀過於幻想與抽象不切合人生需要與實際〕

舊派目的論，既分兩派，說法既不盡同，而瑕疵自亦各見。宗教主義者之目的觀，則過於幻想，不切合人生需要；理想主義者之目的觀，則過於抽象，不切合人生實際，茲分別指論於次。

宗教主義者，既以神之境界爲其歸宿，則其目的不爲人生所需要。因吾人之目的，在於求生，在於研究吾人之生命如何存在於斯世，而宗教主義者之目的，則在於解脫人生，以求出

世，此顯爲幻想。無論任何宗教，無不以解脫人生爲快，老子云：「吾所以有大患者，爲吾有身，及吾無身，吾有何患？」又云：「人民之生，動之死地，亦十有三，夫何故？以其生生之厚。」又云：「民之輕死，以其求生之厚，是以輕死，夫唯無以生爲者，是賢於貴生。」以上卽爲老子寂滅之理論，卽無異教人類不必求生，不必以人生爲目的。列子亦不出此種見解，天瑞篇云：「林類曰：死之與生，一往一反，故死於是者，安知不生於彼，故吾知其不相若也，吾又安知營營而求生非惑乎？亦又安知吾今之死，不愈於昔之生乎？」此中錯誤，不指自見，謂今死愈於昔生，顯見其以求死爲快，顯見其對人生不加認識。此外如佛教之所謂涅槃，耶教之所謂超生天國，皆與人生之目的相反，皆爲求死之道，皆不切合人生之需要。

宗教主義者之「寂滅」「涅槃」等等說法，以求超脫現世，出生於神之境界，固爲幻想；然理想主義者之抽象見解，亦殊嫌其過於空洞，而無裨於事實。卽如柏拉圖所言之理想世界，所設想之共和國，究皆爲一不切合實用之概念，而非人世之事實所能辦到。他所言之理想世界，固不可視爲宗教主義之神之境界，然亦無多大異點，惟其無多大異點，故柏氏亦曾主張絕塵棄世、禁慾返真之說，以求由事世界而復返於理世界，此種抽象理念之見地，當不切合人生之實際。

宗教主義與理想主義之目的觀，既過於幻想與抽象，不切合人生之需要與實際，其目的當不能認爲正確，此種不正確之目的，由其根本觀念錯誤而來。所謂根本觀念錯誤，卽宗教主義

者以神爲本，而理想主義者以理爲本也。以神爲本，當不重視人生，以理爲本，當不重視事實，宜其無以成爲正確之目的也。

第五節 新派目的論及其批判

- 一 新派目的論之派別與理論形成之原因
- 二 自然主義之目的
- 三 理智主義之目的
- 四 新派目的論之批判

「新派目的論亦可分爲兩派一爲自然主義一爲理智主義此派目的論由於舊派目的論所激起且爲時代需要所促成」

新派目的論，乃對舊派目的論而言，人智漸開，文明進化，新陳代謝，乃爲必然之事。新派目的論，亦可分爲兩派，一爲自然主義派，一爲理智主義派。自然主義派，其目的趨重於自我之保存，直言之：即趨重利己，故亦可以稱之爲利己主義派；理智主義派，其目的趨重於社會之公利，是即趨重利他，故亦可以稱之爲利他主義派。此兩派相伴發展以至今日，亦可謂到達相當之程度矣。

舊派目的論者，其所有之論結，既皆歸於空洞，既不適宜於人生，且無補實際之生存，新派

目的論者，乃代之而起。加之人智漸開，對自然界之事物，日趨了解，前之所以認為奇異之現象，以為有神主宰其間者，此時則起懷疑，故漸不趨重另一樂土之追求；對人生亦漸有認識，主張返於太古之世，既無補於現時，亦為事實所不許，主張仿模另一世界，既不知是否合於現世，亦祇能自存於思想中，舊派目的論發展至此，遂激起新派目的論興起，以漸接近於人生之途程。

『自然主義派之目的分析』

自然主義者，以自然之現象觀，而移植於人生之目的觀，以為人類之生存，有如自然界之一切物，自求保存與發展，其目的，並不必加以社會意義之解釋，故此派純偏於利己之傾向。此派見到言另一世界之事，既為無益，而言另一時期之事，亦同樣無益，故從實際方面着眼，以為人類之生存，既為必要，生存之享受，亦為必要，乃倡言自我利益，自我快樂，以求實利之獲得。以言生存，則現世之生存，現時之生存，與為我之生存，最為迫切需要；以言享受，則現世之享受，現時之享受，與為我之享受，亦最為迫切需要。此種見解，自較宗教主義者為切合人生實際與需要。

自然主義者，在歐洲則為斯披諾利等。斯氏為自我保存說之創始者，他以為任何一種東西，都企圖保存自己。自己保存，是人生之最高原理。人是自然界之一部份，每人自成一小系統，時刻與自然界其他部份交相感應，有交感而不失去小系統之平衡，表示小系統之心身健

康。平衡破壞，必至疾病、瘋狂、甚至死亡。每一小系統具有一內在之勢力以維持其平衡，俾以對付外來之影響。斯氏稱之爲活力。人之活力，可分之爲二：一爲身體方面者，一爲心理方面者，自覺之活力，卽是意志。活力所傾向者，卽爲可愛之物，所避免者，卽爲可惡之物。人類一切行動，完全爲活力所支配，所謂思考與選擇，只是不生效果之附有現象，活力增加時，吾人感到快樂，減少時卽感到痛苦，人生之至善，卽爲謀得最大之快樂。棄世、絕慾、哀憐、謙卑等等消極之態度，只爲庸弱無用而不敢前進之人所有，欲求快樂，必先除去生活上之種種束縛。以上皆爲斯氏自然主義之目的觀，斯氏之論，爲利己主義，同時亦爲快樂主義。

斯披諾利爲歐美自然主義者之代表，而我國亦自有其自然主義者，我國之自然主義者，則以楊朱爲首。楊子之說，亦不外以自我保存及快樂等義爲內容。其所著說符篇云：「齊田氏祖於庭，食客三千人，中有獻魚雁者，田氏視之，乃歎曰：天之於民厚矣！殖五穀、生魚鳥以爲之用。衆客和之如響。鮑氏之子，年十二，預於次，進曰：不如君言。天地萬物，與我並生，類也。類無貴賤，徒以小大智力以相制，迭相食，非相爲而生之。人取可食者而食之，豈天本爲人生之？且蚊蚋蝮膚，虎狼食肉，豈天本爲蚊蚋生人，虎狼生肉者哉？」楊朱引鮑氏子之說，謂類無貴賤，徒以小大智力以相制，卽可見其自我保存之主張，並可見其與斯披諾利之說互相呼應。楊朱篇又云：「人之生也奚爲哉？爲美厚爾，爲聲色爾。而美厚復不可常厭足；

聲色不可常翫聞，乃復爲刑賞之所勸禁，名法之所進退，遑遑爾競一時之虛譽，規死後之餘榮，偏偏爾慎耳目之視聽，惜身意之是非，徒失當年之至樂，不能自肆於一時，重囚繫梏，何以異哉？太古之人，知生之暫來，知死之暫往，故從心而動，不違自然所好；當身之娛，非所去也，故不爲名所勸。」以上即可見其專主快樂、不違自然之意。

「理智主義者之目的觀的探究」

理智主義者，以爲人生一切活動，應取決於理智，應先決於思想，吾人之目的，應在合理之手段上求實現，此派之理論，當爲自然主義所激起。此派學者，在我國既不乏人，在歐洲自亦大有人在。我國此派，以墨翟爲巨擘，歐洲此派，以邊沁等人爲巨擘，茲分別論述其學說於次。

墨子最有名之學說，卽爲兼愛。其目的在於與天下之大利，其計慮之廣而且密，已可想見，此卽爲偏任思考之見地。其兼愛下篇云：「仁人之事者，必務求與天下之大利，除天下之大害。然當今之時，天下之害孰爲大？曰：大國之攻小國也，大家之亂小家也，強之劫弱，衆之暴寡，詐之謀愚，貴之傲賤，此天下之害也。又與爲人君者之不惠也，臣者之不忠也，父者之不慈也，子者之不孝也，此又天下之害也。又與今人之賤人，執其兵刃毒藥水火，以相虧賊，此又天下之害也。姑嘗本原若衆害之所自生，此胡自生？此自愛人利人生與？卽必曰：非然也。必曰：從惡人賊人生。分名乎天下惡人而賊人者，兼與、別與？卽必曰：別也。然卽之交

別者，果生天下之大害者與？是故別非也。……非人者必有以易之。……是故子墨子曰：兼以易別。然即兼之可以易別之故何也？曰：藉爲人之國，若爲其國，夫誰獨舉其國以攻人之國者哉？爲彼者，猶爲己也。……爲人之都，若爲己都，夫誰舉其都以伐人之都哉？爲彼猶爲己也。……然即國都不相攻伐，人家不相亂賊，此天下之害與，天下之利與？即必曰：天下之利也。姑嘗本原若衆利之所自生，此胡自生？此自惡人賊人生與？即必曰：非然也，必曰：從愛人利人生。分名乎天下愛人而利人者，別與，兼與？即必曰：兼也，然即之交兼者，果生天下之大利者與？是故子墨子曰：兼是也。……此中反覆申說，計較利害，辨別愛惡，歸結於以兼愛而求天下之大利，此爲純任理智探究之結果。

至於歐洲之理智主義者，則以權衡苦樂、推求效果爲要義。邊沁所高調之「最多數人之最大幸福」，即爲發揮此意。此派重效果而不重動機，故以爲行爲之善惡，要視其所生之效果是快樂或是痛苦始能斷定。樂多苦少者爲善，苦多樂少者爲惡，絕無人不求樂而避苦，快樂爲每種慾望之對象，個人之快樂，對於個人爲好；多數人之快樂，對於多數人爲好。故主張求最多數人之最大幸福。莎甫慈利白之主張，亦頗與此相近。莎氏對自存之觀念，採較寬之看法，他承認每種存在以保存自己爲目的。但他覺得自己，不是指一個個孤獨者，而是指全人類。個人之天性及存在，皆得自人種，個人是人種之有機份子，個人之種種本能，係以種類爲目的。此亦不外利己必先利人之意，歐洲之理智主義，約略如此。

「新派目的論過於切近或虛遠亦不能適合人生之目的」

自然主義與理智主義，雖同爲新派目的論者，但各派之見解，則絕不相同。前者之目的觀，則甚爲切近，一切以自己及目前爲歸宿；後者則重在虛遠，一切以他人或全社會爲歸宿。目的觀雖不同，然而以人生本身爲目的之所寄，則又相同。利己利人，所利固殊途，而人已之同爲人則一。舊派目的論者，或將目的寄存於神之境界，或將目的寄存於理之境界，皆與人生本身不相關切，甚至與人生之目的相反；新派目的論者，既打破另一世界之幻想，復不信賴最高境界之抽象概念，直截了當將吾人之目的移於人生領域之內，此不能謂其非進步之處。

然新派目的論者之目的觀，固較舊派爲進步，究亦非絕對正確而不可指謫。以人生之目的，歸於利己或利人，雖較爲切合人生之實際與需要，然實際是否真實，需要是否必要？此種種問題，則又爲新派目的論者所未曾考慮及此。吾人之審定人生之目的，不僅需着實際，且必需求真實，不僅認爲需要，且必認爲必要，如不曾注意及此，則目的終無達到之可能，且將生出悲慘之結局

卽如自然主義者，專言自我保存，專言快樂，此種爲我之目的觀，就我之立場言：自切合實際與需要，然事實不如此簡單，人生之目的，求之於現時及爲我過激，則必影響於將來及他人，且必影響於他處，影響於將來，將來未必無反響，將來反響之來，則現時之安全，但爲一

時的，而非永久的；影響於他人，他人未必無反響，他人反響之來，則一己之安全生存與享受，亦毫無保證；影響於他處，當亦為同樣之結果。故自然主義者之目的，仍不正確，追求目的之結果，每與原來之目的相反。而影響終及於自身。總之、此派之主張，祇顧到自我之生存，而不顧到他人之生存；祇顧到現時之快樂，而不顧到將來之快樂，其間自不免人我之間及現在與將來之間的衝突，結果，目的仍然落空而一無所有。德人倭鏗 (Rudolf Fucken) 云：「不知自我保存的觀念，旋轉人類到永久悲慘的競爭中，不能引起精神的幸福，自然主義、抹煞了許多事情。」此種批判，已適中其要害。

自然主義者之目的觀，既造成個人主義，致發生互相競爭之悲慘結局，而雖人生之目的甚遠，然則理智主義者以利他為目的，重視社會之公利，則不似自然主義目的發展之結果，有悲慘之景象，但理智主義目的之發展，雖無悲慘之結局，然現世不盡為有理智之人，倘以最少數人純任理智以利他為事，則必至養成社會上普遍之惰性，而無以言實際之進化，且利他之理論，又不易引起一般人實踐之興趣，仍收不到若何效果。本來吾人之目的有二：一為生活均足，一為生存安全。二者皆為發展其生命之歷程與充實其生命之內容的要點，目的並不在利他或利己，利己則遺人，利他則輕我，同樣無以發展其生命之歷程與充實其生命之內容，而無以實現其求生之目的。

總結自然主義與理智主義之錯誤，一則過於切近，一則過於慮遠。自然主義之目的觀，以

自我保存及當前快樂爲標的，實不免過於切近；理智主義之目的觀，以利他及大多數人之最大幸福爲前提，似不免過於慮遠，以人本論之立場，與求生之目的論衡之，過於切近或慮遠，皆無以成爲正確之目的。

此外，尙有重視目的物者，有以爲物質生活滿足之獲得，卽爲其目的之達到；有以爲精神生活滿足之獲得，卽爲其目的之達到，此皆爲偏執一方之說，皆不足深論。

第六節 世界大同

一 大同之意義與語源

二 大同世界之主體

三 大同世界之生存情況

四 大同世界之生活情況

〔世界大同卽生存安全生活均足之意其語源出自禮記禮運篇〕

以世界大同爲目的，爲我國進步學者之見解。所謂大同，卽指盛世大和平而言。而大和平又卽人類生存至爲安全、生活至爲均足、絕無強弱相爭貧富相懸之現象。世界之不能和平，由於強弱相爭、貧富相懸而起，強弱相爭，則世界常陷於悲慘劇烈之競爭中造成恐怖之空氣，遂致生存無安全之望，過去之歷史，幾全爲此種現象佔去大部份時間。貧富相懸，則世界亦常陷於

侵害與掠奪之景象中，爲悲慘劇烈競爭之因子，終於影響生活之均足。此兩種現象，已成爲最嚴重之問題，而無從解決，我國最進步之學者，對此項問題之解決方法的尋求，不遺餘力，結果，遂發現大同原理，以爲祇需做到大同之境地，則人類之生存與生活均無若何問題，而必至達到安全與均足之目的。

所謂世界大同，並非如舊派目的論者在時間上開倒車追求過去之世界，及在空間上作夢想尋求理想之世界，此之所謂大同世界，祇是吾人所預定之目的地；又非如新派目的論者祇求自我保存或專利他人，而其所以成爲大同，必不失我之所以爲我人之所以爲人，人我之關係，既不過於落空，又不過於着實，而適爲人類生命之發展與充實方法之預定計劃。

大同世界一名詞，出於禮記中之禮運篇，全爲孔子之語。茲附鈔於次。

「大道之行也，天下爲公，選賢與能，講信修睦。故人不獨親其親，不獨子其子，使老有所終，壯有所用，幼有所長，矜寡孤獨廢疾者，皆有所養，男有分，女有歸。貨惡其棄於地也，不必藏於己；力惡其不出於身也，不必爲己。是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外戶不閉，是謂大同。」

世界大同之意，具見於此。國父對此種人類求生預定之目的地，與預定之計劃，極端贊同，並畢生願爲此而努力。故平時每將此篇書出以示國人，願與國人共勉。可見孔子之思想，爲最進步之思想，時至今日，其主張猶爲最進步之學者所採用、所信仰，吾國最先得有此新發

現，實於世界有最大之貢獻，在思想上、已可謂盡最大之努力。

「大同世界以全人類爲政治主體」

自有歷史以來，不論中外任何國家，政治主體，皆爲少數人。當君主專制時期，一切政治權力，完全操之於君主一人之手，此時期之政治主體，即爲君主；君主專制時期中，不能一人爲理，必需臣屬以爲之輔佐，因此臣屬，逐漸發展其政治意識，便起而操縱政權，君主之權力，遂逐漸減少，故有一個時期，爲貴族政治，一切政權，大部或全部，轉移於少數貴族之手，此時期之政治主體，即爲貴族階級，歐美近代因個人主義之發展，遂形成資產階級，資產階級以利用其金融勢力，從事於知識之培養，遂逐漸發展其政治意識，迨其政治意識成熟，乃亦起而過問政治，一切政治上之權力，又由少數貴族階級轉移於較多之資產階級之手中，此時，其國家之主體，自然爲資產階級，英美等國，即是顯例。現時俄國，又有所謂無產階級興起，無產階級，得其所謂革命之先進份子的喚醒，遂亦逐漸獲得政治知識，終於亦取得政權，所以俄國之政治主體爲無產階級。無論個人或階級做政治上之主體，都不免自私自利，爲個人或階級謀特殊之利益，結果自不免強弱相爭貧富相懸之現象，如此，必至形成極不和平之混亂狀態。至於世界做到大同之境地，即無上項混亂狀態出現。因既造成大同之景象，其政治主體即爲全人民，一切政治權力，完全操之於全人民之手，人人可以獲得政治上之利益。此即所謂「大道之行也，天下爲公。」天下既爲公，少數人當不得而私之。然則一切政治權力完全操之於全人

民之手，豈非「人人稱帝、個個稱王」之景象？大事又何能免於混亂？其實不然，政治主權，固然操之全人民，而代全人民治理其事者，即爲由全人民所選出有高尙人格與有特殊能力之賢人與能人所組織之政府，所謂「選賢與能」，卽是此意。選出有高尙人格之賢人與有特殊能力之能人，其任務究若何？所謂「講信修睦」，卽爲其任務。信義爲和平之基礎，講明信義，自可臻於和平，世界旣已和平，秩序自然安定，此卽大同世界以全人民爲政治主體之現象。國父所講之民族主義，特別重視王道，而不言霸道，亦卽發揚世界大同之原理，繼承孔子之正統思想，傳之而不墜。

「世界大同人民之生存極端安全絕無強弱相爭之現象」

過去之社會，其所以有強弱相爭之事，皆由於自私而起。各私其親，各私其子，各私其物，彼老而無妻之鰥夫，老而無夫之寡婦，幼而無父之孤兒，老而無子之獨夫，以及一般懦弱廢疾之人，卽無人顧全，卽無以存活。且能自顧全者，能自存活者，其中又有強弱之分，強者因自私以侵害弱者，弱者因自保以抵抗強者，因此強弱之爭以起，而悲慘鬥爭之結果，當然爲極不安全之狀態。

大同之世，以安全爲原理，以博愛爲原則，故人不獨要「親其親，子其子」以自私其愛，應推而廣之，凡老者皆能得善終，壯年皆有所任用，幼兒皆能以成長，以及鰥寡孤獨之人，皆獲得養育，且凡男子皆各安其分，女子又各有所歸。此卽爲「老吾老以及人之老，幼吾幼以及

人之幼。」與自愛愛他之博愛精神，社會上既造成博愛之風氣，即不復有互相侵害之事，而人類之生存，亦達到極安全之境地，正所謂「謀閉而不興，盜竊亂賊而不作」也。

國父對生存安全一事，曾極端注意，他一方面主張抵抗列強以消滅妨害安全生存者，一方面勸勉我國國民於國家強盛後不要蹈列強覆轍、以妨害世界人類之生存安全。在其所講民族主義第六講時有云：「如果中國強盛起來，也要去滅人國家，再去學列強的帝國主義，走相同的路，便是蹈他們的覆轍。所以我們先要決定一種政策，要濟弱扶傾，才是盡我們民族的天職。我們對於弱小民族，要扶持他，對於世界列強，要抵抗他。如果全國人民都立定這個志願，中國民族才可以發達，若是不立定這一個志願，中國民族便沒有希望。我們今日在沒有發達之先，立定扶傾濟弱的志願，將來強盛了的時候，想到今日身受過列強政治經濟壓迫的痛苦，將來弱小民族如果也要受這種痛苦，我們便要把那些帝國主義來消滅，那才是治國平天下。我們要將來能夠治國平天下，便先要恢復民族主義和民族地位，用固有的道德和平做基礎，去統一世界，成一個大同之治，便是我們四萬萬人的大責任。」國父語重心長，其造福於世界人類，實非淺鮮。

世界大同人民之生活極端均足絕無貧富懸殊之現象

太古之時，本無所謂私人經濟，後因人口漸蕃，需要漸多，遂逐漸形成私人經濟制度。至於私人經濟過分發展之事，在十八世紀個人主義盛行之後至十九世紀實業革命之時。個人主義

者，祇求自我利益之滿足，不顧他人之痛苦，更不顧全體之福利，於是形成「人人利己，落後者遭殃，」及強者日進天堂、弱者日淪苦海之情況，人類在經濟上之處境，遂形成極不平等之地位。此種現象，在歐美各資本主義國家，甚為明顯，全世界人類，祇求自利，必至利害隨時發生衝突，隨時可以造成混亂之局面，因此發生生活問題。且此問題既已發生，則生存問題，亦有同時發生之可能，此兩問題實相互關聯而依存於極複雜之社會。

倘為大同世界，一切皆公有，一切且皆滿足，自無自利之必要。不僅經濟學上所言之物質財可以不私有，即精神財也可以不私有。所謂「貨惡其棄於地也，不必藏於己」一語，是即主張土地祇恐不能盡其利，土地倘能盡其利，所有生產，不必為自己收益，生產物不必為自己收益，即物質財不必自利之意；所謂「力惡其不出於身也，不必為己」一語，是即主張人民祇恐不能盡其才，人民倘能盡其才，所有成果，亦不必為自己所享有，能力使用之效果，既不必為自己所享有，即精神財不必私有之意。能如此，即為「自利利他」之大公無私之精神，社會上既造成大公無私之風氣，當不復有互相掠奪之事，生活均足之目的，亦即如此實現。

國父對生活均足一事，亦甚為重視，他畢生從事於學理之研究，所得到之結論，即為「生是宇宙的中心，民生是歷史的中心」。他所定出民生主義之辦法有二：一為消極者，一為積極者，平均地權，節制資本，為其消極方法，此即為求生活需要條件之均者；發達國家資本，保障私人企業，為其積極方法，此即為求生活需要條件之足者。既均且足，人民之生活，絕無問

題，是即為世界大同之象徵。民生主義第二講有謂：「我們要解決中國的社會問題，和外國是
有相同的目標。這個目標，就是要全國人民都可以得安樂，都不致受財產分配不均之痛苦。……
此就是孔子所希望之大同世界。」由此足知，國父與孔子所主張之大同互相發明。一人、

……

……

三 國父之遺教

二 國父之遺教

第一章 國父遺教之要義

第二章 國父遺教之要義

第二章 目的論

第三章 認識論

第一節 認識深刻化與要點

- 一 認識應求深刻
- 二 認識之標準
- 三 認識之要點

「對事物之認識應求深刻化」

認識一名詞，可作兩種解釋，一種爲通常之解釋，一種爲進一步之解釋。例如吾人之於交際應酬之間，每遇到一人，對其面貌、身長、舉止有一極簡單之印象，第二次相見，即能呼出其姓名，此可謂之認識；又如小孩見到水火，對其性狀及其最低之功用最顯之害處，有一極簡單之印象，以後見到此二物，即知其爲水火，此亦可以稱之爲認識。但此皆不過爲通常所言之認識，其意義至爲淺近。

將認識作進一步之解釋，則其意義亦深入一層。請引申前例以明之；吾人對於一人，除認識其面貌、身長、舉動之表面以外，更對其性情、能力、學識及其他一切內在之品德，有一深奧之認識，此處認識二字之義，自不如前述之淺近；見到水火亦然，除認識其最簡單之性狀、

功用、害處等以外，更認知其能發生蒸氣爲動力之源，如此種類之認識，自又與通常所言之認識不同，以上所言認識之意義，卽爲進一步之解釋。

凡宇宙間一切現象與本相，既可作淺鮮之認識，又可作深刻之認識。因一切事物，既有其外在形式，復有其內在性質，認知其外在形式則爲淺鮮之認識，認知其內在性質則爲深刻之認識，認識之結果，全憑人類認識之程度而得。且一切事物，又不僅有其外在形式與內在性質，更各有其變化，形式與性質，皆隨時隨地而異，吾人對於某一事物，倘抓住一時之形式與性質，或一地之形式與性質，皆非某一事物之本來面目，故深刻之認識，確爲必要。

文明之所以有進步，卽在吾人之認識範圍，不斷求擴大，認識程度，不斷求高深。故吾人對於認識一事，不能不有所論究，尤其認識之深刻化，更應三致意。凡所謂認識論中所言之認識，當非可作通常之解釋，而必需作進一步之解釋。

『吾人之認識應以求生爲標準』

吾人對上項兩種認識之解釋，雖已明瞭，然不過爲認識程度之說明，僅瞭解此點，仍嫌不夠，因認識程度，祇及於認識到何種境域一問題，而認識究有何標準一問題，尙未包括在此項問題以內。倘不解決究本何種標準以求認識之問題，則認識到何種境域必無所依據，故認識之標準，在認識之論點中，有極重要之地位。

認識究有何標準一問題，既甚爲重要，却常爲一般人所忽略，殊爲遺憾！因忽略此問

題，則對於一切事物，何者爲有認識之價值，何者爲無認識之價值，必無憑選擇，結果、所認識者，皆不能正確。然則認識之標準究若何？作者敢不遲疑答覆，此標準卽爲人生，吾人除本求生而認識外，認識卽無意義。生存安全生活均足，確爲人生所需要，於前論之已詳，倘不爲人生求認識，認識不本求生之標準，則認識之結果，必與人生一切相背而馳，現時人類之生存與生活，不能獲得安全與均足，其原因多繫於此，現代文明雖云進化，然實非進化，而反爲退化，此何以言之？因所謂進化，必需對人類生存之安全，漸有保證，對人類生活之均足，漸見實現，然後云可；乃今世人類，祇求對於一切事物，加深壞的、及不適於生存與生活方面之認識，以破壞人生，此又何以言進化？卽如一切物，於人生各有其作用與反作用，其作用，爲合於人類求生之條件，其反作用，爲不合於人類求生之條件；今世之物質，認識其反作用方面之原理多於作用方面之原理，如機械化兵器、毒瓦斯等類之物，皆足以戕害人生而致人死命者，乃不斷加深研究，精益求精；而於有益人類生存與生活之物，則無若何精進，此顯見其退化，又有何進化可言？於一切事亦然，一切事、亦有其適合於人類求生之條件者，亦有其不合於人類求生之條件者，如小之則偷竊、賭博、掠奪等事，大之則暴動、鬥爭、戰禍等事，皆不適合於人類求生之條件者，乃日見有普遍發展與頻繁出現之趨勢，而於適合人類求生之條件者，何啻千萬？竟無若何進展，此種現象，誠足恐怖而痛心！不重視認識之標準，其弊乃竟至此，認識標準之重要性，於此可見。

更進一步言之，認識物質反作用之程度益深，則反爲更不認識物質；認識事理不適合於人類求生之程度益深，則反爲更不認識事理，試以最小之事物證之：設有一人於此，不將其所有之木料鋼鐵等物，製爲農具或其他能從事生產之工具，而將其製爲殺人之凶器，專以掠奪他人所有之生活需要資料爲目的，結果，反爲被掠奪者羣起而驅殺之，吾人尙能許其對木料與鋼鐵之認識爲合理乎？此種物質反作用之認識，其目的在於求生活資料之取得，其手段則在殺人，結果反因而自殺，此卽爲不認識物質之甚者，因物質反作用之條理發揮，固可恃以侵害人，而人亦可恃以致我於死命，我能發揮其反作用，而人亦能發揮其反作用，倘世界上祇有我可以發揮物質之反作用，祇有我可恃物質之反作用以侵害人，則此種認識，對我個人尙有價值；倘其反作用，尙可以影響於我，則結果適得其反。物質固已如此，事理亦莫不然，卽以上例而言：認識掠奪一事，爲求生活滿足之道，無論其掠奪之手段若何，掠奪之智巧若何，吾人終不能承認其爲認識事理，因如此之認識，不僅於社會有害，卽於其本身亦毫無利益可言，故對一切事物之認識，不符人類求生之標準，其毫無價值，則可斷言。

「認識之要點有二：一爲認識本能之養成，一爲認識對象之分析」

認識之程度與標準，既已說明於上，而認識之要點，又不可不加以論列，以爲探討之依據。認識之要點，約分兩端：一爲認識本身，卽爲發生認識作用之一方；一爲認識對象，卽被認識一切事物之一方。吾人因生活與生存種種需要條件獲得之驅使，向各種事物方面求供給，

故人生對各種事物，實有其密切之關係。此密切之關係，即為發生認識之動機，與獲得認識之來源。認識之動機，由於認識本身所自出，認識之來源，根於認識對象所從生，二者雖判然兩途，然結合則成爲認識。

認識本身之作用與認識對象之內容的結合，固成爲認識，但二者不可偏重一方，如偏重認識本能，謂一切皆由本能決定，則必至忽視對象，而無以認識一切事物之本來面目；如重視認識對象，謂認識之結果，全由對象決定，則必至忽視本能，亦失其認識發生之根源，故二者之於認識形成之歷程，均同樣重要。

過去之論認識者，竟各有所偏重，唯心論者則偏重認識本身之觀點，以爲一切外物皆生於吾人之心影，吾人之所認識者，不過爲吾人認識本身所認識之而已，與外界之事物不相關與，甚至謂祇有心影而無物質，柏克來之見，正是如此。唯物論者則不然，此派專從認識對象方面着眼，以爲吾人對一切事物之認識，皆由於事物之反映而來，根本不承認認識本身有若何作用，馬克思、列寧等，即是此見。兩派對認識一事之偏見，至爲明顯。

故吾人欲瞭解認識之內容，當不能如唯心論或唯物論者一樣，因他種見解——社會的或政治的——而強解認識，吾人現在祇問何以能認識？與認識何者一事。何以能認識一問題，即爲認識本能在上之問題；認識何者一問題，即爲認識對象方面之問題，茲略加解答，其詳、專節討論。

吾人欲獲得正確之認識，自必需養成認識之本能。一切事物，必憑此本能始得發現，鈍口之斧，必無以入木；蒙塵之鏡，必無以鑑人，而低劣之認識本能，亦必無以瞭解一切事物，而發生正確之認識，故吾人不必在理論上爭取認識本能在認識論中之地位，必需從事實上養成認識本能以認識一切，方法重於理論，事實重於雄辯，實不必持門戶之見，以引起無謂之爭端。

在另一方面，認識之對象，亦必需詳加分析。然分析又必需入裏，故凡一切事物之現象與本質，皆為認識之對象，皆必需探透入方式，以求深刻之認識，如此兩不偏重，始可以言認識，始可以獲得正確之認識。

第二節 支配意識

一 意識支配之需要

二 感性之支配

三 記性之支配

四 悟性之支配

〔各種知覺官能皆為被動必需受心意支配始能發生作用〕

上節所論認識本能，尚未指出認識為何物，此本能究為何物？一言以蔽之，即為各種知覺官能，此知覺官能，又可稱為意識官能，因各種官能，皆為產生意識者，吾人對外界事物求認

識，必需各種意識透入一切事物，始能獲得其現象與本相，倘吾人之意識，不能透入一切事物，固無以獲得一切事物之本來面目；而意識本身，不發生作用，亦無以透入事物，故如何使意識官能發生作用一問題，爲認識論上第一個問題，吾人欲研究如何認識一問題，對如何使意識官能發生作用一問題，應先求解答。

在解答如何使意識官能發生作用一問題之先，又必需指出意識官能果爲何物。所謂意識官能，卽爲視聽神經與大腦。吾人對於外界一切事物之認識，必需經過二階段，第一階段爲考察，第二階段爲印象，第三階段爲理解。考察任務爲視聽神經所司，印象任務，爲大腦一部份神經所司，理解任務，亦爲大腦一部份神經所主，各種神經，皆爲被動，皆爲心臟所統屬，皆必需受心臟支配，若心臟不予以支配，則各種神經，亦如機械一樣，不有發動機之力，仍不能生出動力。

各種神經既需受支配然後始發生作用，可知心臟在認識歷程上地位之重要。心臟本爲吾人本身一切動力之根源，故諸種作用，皆由其派生。因心臟爲統血之機構，與主要之血管相通，吾人對於某種事物有認識之動機與興趣，實由熱心於某種事物之瞭解所致。吾人既熱心於某種事物之瞭解，則猶如熱能生動之原理，各種意識官能皆受熱血所推動而成意向，意向所指，卽發生考察、印象、理解各種本能，此諸種本能，若分別發生，則一切事物之條理，依次收入各個認識過程之中，遂成爲認識。倘吾人不熱心於某種事物之瞭解，則感性、記性、悟性皆不能

生出作用，以透入事物，事物之現象與本相，又何以投入認識過程中而成爲認識？因考察本能，卽爲感性作用，印象本能，卽爲記性作用，理解本能，卽爲悟性作用，感性、記性、悟性倘不能生出作用，則諸種本能卽無從發生而憑以對付外界事物。大學云：「心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而不知其味。」所謂心不在焉，係指心不發生支配作用而言，心不發生支配作用，則雖視而不見，雖聽而不聞，雖食而不知其味，由此可知一切神經作用，皆心臟所自出，心臟在認識本能發出認識作用之過程中，實居最主要之地位。

吾人對於一切事物發生認識之動機與興趣，由於熱心於事物之瞭解而起，於前言之已詳。現再進一步問吾人何以能熱心於事物之瞭解？欲解答此問題，必需回復到目的論，因吾人有種種求生目的，有生存需要條件與生活需要條件之需求，故不能不於事物方面求供給，欲在事物方面，求生存需要條件與生活需要條件之滿足，故對於一切事物，遂自然而熱心求瞭解，熱心求瞭解，卽爲認識之動機與興趣。

〔支配感性之方法有二一爲積極者卽感而必覺一爲消極者卽感不妄覺〕

認識第一個階段，既爲考察，考察任務，又爲感性官能所司，故吾人對於應如何支配感性一問題，必先求解答。吾人欲解答此問題，又必先列舉諸種感性官能，感性官能，依生理學上所列舉者爲觸官、味官、嗅官、聽官、視官等，此諸種器官，在吾人之體表，爲感受外界事物刺激最先之部份，吾人欲對外界事物之認識，第一步卽需考察一切事物之現象，一切事物之現

象，若能全部認識，即完畢初步認識過程之事。各種感性官能，各具有一種感受性，此感受性即為考察本能，有此考察本能，則外界一切事物之現象，皆無以逃於吾人之考察，皆必至投入初步認識過程。

但各種感官，雖各具有一種感受性，然不過機械式的被動的感受而已，感受之後，尚須傳達於腦而成感覺，惟欲成其為感覺，則必須心意支配，因心意不支配感官，必至發生兩種流弊：其一、為感而不覺，其二、為感而妄覺。感而不覺，則一切事物之現象，感官雖亦感受，却無以傳達吾人之腦中，而形成認識之初步階段；感而妄覺，則為一切事物認識錯誤之根源，更無以言認識，故心意支配感官，甚為需要。

感官在未接觸事物時，心靈即應作如次之支配，視官應準備正視，聽官應準備專聽，其他官能，亦應同樣支配，然後，始可做到「目不兩視則明，耳不兩聽則聰」之境地。倘不作如上之支配，則必至感而不覺。例如普通之農人，在春深時，操作田野，堤邊之嫩柳，山上多種多樣之雜花，原野多種多樣之雜草，目未嘗不見；柳下之鶯歌，陌上之燕語，隴畔之蛙鳴，溪邊之漁唱，耳未嘗不聞；花之香、草之芳、鼻未嘗不覺，然而日日工作於此環境中，並無若何印象，此即為感而不覺之例證。感而不覺，則實由感官未受心靈支配所致。倘感官既受心靈支配，則未有感而不覺者，如詩人或藝術家，倘至春日之田野，祇須數小時之光景，對其景象，必有最深之感覺，發為詩歌，製為畫圖，無或遺落，由此事例，即可見感官受心靈支配，則未有不

覺，吾人欲認識事物，必須於接觸事物之先，即行支配感性。

在接觸事物之先，固需要心靈支配感性；當接觸事物之時，仍需要心靈支配感性，倘此時不支配感性，則對於一切事物，有感而妄覺之流弊。因吾人有種種慾望，此慾望與目的不同，目的對於一切事物之需求，為有較遠之考慮，慾望則欲急切獲得，如感性不受心靈支配，則接觸一切事物時，凡能滿足其慾望者，即生妄覺之結果，如過他人之果園，見果實纍纍，不問其為何人所有，直覺其色美味甘而採食之，過他人之私宅，見少女姣好，不管其為他人之妻或女，直覺其色美而欲近之，此即為感而妄覺之明證。倘吾人發生妄覺，則對於一切事物，即不復能求認識，因吾人倘感而妄覺，必無以求得正確之認識也，故吾人接觸外界事物時，尤不能不支配諸種感官以求最正確之感覺。

以上所言感而必覺，即為心靈支配感官之積極法；所言感不妄覺，即為心靈支配感官之消極方法，吾人能本此兩方法以考察事物，則一切事物之現象，將畢露而無所差誤。

〔支配記性之方法有二一為當時之支配一為事後之支配〕

吾人對於外界一切事物之現象，加以考察後，必需把握考察結果之諸種現象，而成印象，以為領悟及理解之材料，倘不能把握考察結果之諸種現象而成印象，則領悟及理解既失其依據，而考察亦無復絲毫價值與意義。把握一切事物之諸種現象，則為記性之事，記性實為諸種現象之總合者，總合結果，即為印象。印象介於感性與悟性之間，各種認識過程，全賴此記性以為

之聯繫，倘無此聯繫性，則仍無以成認識。

據生理學家研究之結果，記性為大腦所司，是記性官能亦不外腦神經中之一部份。此項神經，非受心靈之支配，亦不能發生作用。心靈支配記性官能，亦有兩種方式：一為感性發生作用時，對記性之支配，一為感性發生作用後，對記性之支配，前者即為當時之支配，後者即為事後支配，茲分別論述於次。

所謂感性發生作用時對記性之支配，是即謂於吾人考察外界一切事物之現象而有所感覺時，即需用心靈支配大腦一部份神經，接收感官之報導而成印象。在感官發生感覺一刹那間，倘不用心靈支配記性官能，攝收諸種現象而成印象，則一過即杳，將無所復有。例如懶得用心靈支配記性官能之學生，雖與其同學一處聽講，教師之口授，耳何嘗未聞；教師之手勢，目何嘗未見，因登時記性不發生作用，一霎時間，即聞如未聞，見如未見，而其他同學，則無不知曉，此種不同之結果，並非各人司記性之神經不同，亦實由於心靈支配記性官能程度之不同而異。故吾人欲對某項事物，加以深刻之認識，不能不支配記性於感性官能發生作用時接收諸種現象而成印象。

至於感性發生作用後對記性之支配，則為加深既得事物之印象而支配。吾人對於一切事物考察之結果，即令當時偶用心靈支配記性，或能一時記憶，倘此後心靈不再支配記性，不復回憶，則對於某項事物之印象，不僅不能深刻，且不能永恆記憶，終必遺忘而無復有，對一切事物之印

象，尙不能深刻，則認識過程，已見缺憾，當無以言深刻之認識。故事後對記性官能之支配，亦甚爲重要。

「支配悟性理解事物以獲得真正之知識」

理解事物，爲認識過程中最後階段之事。吾人既用感性考察一切事物之現象，又用記性以攝收一切事物之印象，最後卽需用悟性以理解一切事物之本相。倘不用悟性以理解一切事物之本相，則所謂認識，祇是初步之認識，最淺鮮之認識，而不能成爲深刻之認識。一切事物，不到深刻之認識，卽非事物之本來面目，卽無以獲得真正之知識。

悟性作用，亦爲大腦神經所司，亦需要受心靈支配，不受心靈支配，則其作用，亦無從發生。悟性官能，本亦爲人類所同具，悟性作用程度之不齊者，實亦由於心靈支配悟性方式有差別之故。大發明家、大事業家之與普通人不同之處，亦卽在此。英人瓦特見一壺沸水，把壺蓋衝開，卽悟出汽力之理，而發明蒸汽機；牛頓見到蘋果落地，乃悟出地心有吸引力之理，而發明地心引力之說。夫沸水衝壺蓋及果實落地，皆爲至尋常至普遍之現象，普通人未嘗不有此感覺與記憶，然不能發現其真理者，實由於悟性未發生作用之故；但普通人又未嘗不有悟性官能存在，然不能透入事物之內部而加以理解者，實由心靈未支配悟性官能未能使其發生作用之故。悟性不發生作用，對於一切事物，當無深刻之認識可言，故用心靈支配悟性官能，實爲認識過程中最後階段而爲最重要最有效之事。

第三節 透入事物

一 真理之標準

二 透入事理

三 透入物理

「事物之本身能自存活其作用有裨於人類求生之條件皆得謂之真理」

吾人認識一切事物，並非認知其表象，而在認知其真理，因表象之認識，固亦為認識，而實為最淺鮮之認識；惟真理之認識，則為最深刻之認識，此意於前已曾論及。

通常一般人皆以真理為習慣語，試問：真理二字之意義究竟若何？何以謂之理，真之標準，又在何處？此種種問題，頗難作合理之解答，吾人研究認識對象，則必需對此等問題，加以瞭解，因此等問題，皆為根本上之問題，不解答此等問題，則無憑對付認識對象，更無憑發現認識對象之真理。

先就理字言之：理不過為事物本身之條理而已。所謂條理，為分析之結果，為理解之結果。凡各種事物之成立，既有其複雜之構成條件，復有其複雜之構成原因。吾人發現其複雜之構成條件與其複雜之構成原因，即發現其條理。就其構成之條件言，可分之極細，以至於不可再分；就其構成之原因言，可至於極微，以至於不可再窮。一切事物，除有其複雜之構成條件與

其複雜之構成原因外，尙各有其作用，而吾人之於作用之原理，尤宜理解。因一切事物，既有其作用，復有其反作用，倘不詳加分析，誤將作用認爲不足重視，而將反作用認爲作用，則必至失之毫釐，差之千里矣。

至於眞字，則可分兩方面言之：第一、就事物之本身言，卽此事爲此事而非他事，此物爲此物而非他物，如指他事他物爲此事此物，則爲不眞，此項眞之標準，根於事與事物與物間之比較而發；第二、就事物之效果言：如事必如此然後成爲此事，物必如此然後成爲此物，倘事與物各不如此，則非此事此物，如此亦爲不眞，此項眞之標準，根於事與物之結果相同或不相同之比較而起。總之，「眞」爲一切事物價值與效用之標準，必有不眞或假，始得形容之，否則無以言眞，且無以見眞。

吾人結合眞理二字而成一名詞，則係對事物認識之結果而言。既用以說明事物本身存在之內容與價值，復用以說明事物作用於人生效用之價值。吾人謂某種事物有眞理，第一、卽以某事或某物之本身能自存在或生活之故，如事物失其存在與生活之依據卽無眞理可尋。例如用飯一事，爲吾人所不能少，吾人既不能少，卽爲有存在之價值，亦卽爲眞理。因用飯一事之本身，爲人類生活之所必需，生活既爲人類求生之條件，則用飯一事，始終有存在之價值，此卽所謂眞理；反之、吸食鴉片一事，則無論如何不能認其爲合理，因人類吸食鴉片，不僅於生活無補，反而有害，故吸食鴉片一事無存在之價值，且亦無眞理可言。以上尙不過對事而言，至於

一切物，亦莫不如是，物之本身能存活，是即爲有真理，例如太陽系之運行不悖，永恆的不失其常態，其間即有真理存在，如太陽系亦有毀滅之患，或其運行無一定定律，則其真理又復何在？故凡一切事物之本身，能存在，能活動，且有存在有活動之價值，皆得認爲真理。

吾人謂某種事物有真理，除事物本身能存在能活動爲真理根據之條件外，第二、即某種事物之作用，能否裨益人類之生活與生存，亦爲判斷是否爲真理條件之一。倘某一事件，影響社會之生活與生存，則絕無真理可言，盜竊一事，既妨害他人之生活，復妨害公共之生存，無論任何學理，說得如何動聽，皆不能收入真理之範圍，即某物亦然，其影響人類之生活與生存者，自亦不能認爲真理。例如毒氣一物，其妨害人類之生活，影響人類之生存，爲絕不可否認之事，吾人當不能謂製造毒氣爲發現物之真理。故凡一切事物之作用，能裨益於人類之生活與生存者，始得謂之真理。

總結上論，凡所謂「自在之物」必需能維持其本身之存在與活動，方爲真理；凡所謂「爲我之物」必需裨益於人類之生活與生存，方爲真理，此誠千古不磨之定論，而無復有否認之餘地。

「研究事理必需本真理之標準透入事物之深處以求真理之發現」

人類因生活與生存種種需要，而發生諸種活動，細分之，實不啻千萬，此種種活動，可統名之曰事。一切事，就其作用言，又可分爲兩種：一爲有益之事，一爲有害之事。所謂有益之

事，卽爲有裨於人類之生活與生存者；有害則相反。人類爲求生計，無不就有益之事，而避有害之事，既如此，則社會上盡爲有益之事，而有害之事何來？事實之所以不如此者，因人類之認識不深刻，凡對於一件事，未能透入事之深處，而認知其真理，故無從而分其益害。事之有益有害之真理，依存於事之深處，非透入實無以發現，作者主張研究事理，必採透入方式，實非無故。

凡一事，就其本身言，可分三部份，卽一、表象，二、內容，三、真相是也。表象爲事態外表之諸種現象，由感性所發現之者，以賭博一事言：如賭攤、賭人、賭具等是，以農耕一事言：如農田、農人、農具等是；內容，則爲事件發展之諸種過程，由記性而攝收之者，如某人一次賭博，僅數小時之久，而贏得巨萬，某人農耕，須歷數個季節而始得收益等是；所謂真相，卽事件終結之結果，由悟性而理解之者，如某人賭博，終無所儲蓄，且無以生活，某人農耕，雖一時不致暴富，尙能維持其一家之生活，此實由前者不生產，後者能生產等等判斷是。吾人認識一切事，必須經過此三階段。能認識到第三階段，始爲已透入事之深處，始可以見事之真理。作者敢斷言，現時一般人對事理認識之程度，尙未達到第三階段。各個社會間，如賭博、盜竊、掠奪、欺詐等等事態，日益盛行，而從事正當之行爲，且有漸見減少之趨勢。賭博、盜竊、掠奪、欺詐等事，因其內容之假象，似皆有裨於個人之生活或生存，然發展至相當程度，則人類盡爲賭博、盜竊等一類之事，誰復生產以供人類之生活或生存之需要？況此等事又爲社會上所必

制裁，終無以維護一己之生存與滿足一己之生活，既無以維護一己之生存與滿足一己之生活，是其事之本身，已無存在之價值，其作用亦無絲毫結果，實談不到真理。一般人乃不知覺悟，其亦不認識事理之甚者。至國際社會間亦然，現時國際社會間，亦盛行着侵略、鬥爭、壓迫等事。侵略、鬥爭、壓迫等事，有裨於自己，尚屬可行，其結果，乃亦始賭博、盜竊、掠奪、欺詐諸事態一樣，拿破倫、威廉第二，可爲殷鑒，世之人、胡竟不識事理一至如此！然此種種問題，實非道德上之問題，而爲知識上之問題也。吾人欲求真理之發現，必先研究物理，亦必需本真理之標準透入物理之深處以求真理之發現。吾人欲求真理之發現，必先研究物理，亦必需本真理之標準透入物理之深處以求真理之發現。

人類因生活與生存種種需要，又必需取資於物類，以爲之用，自然界之物，雖名爲萬物，其實何止此數？一切物，就其作用言：亦能分爲有益之物與有害之物。且同爲一物，對於人類，既有其作用，復有其反作用，例如火，既有其烹飪、生熱、生力等之作用，又有其殺人、燬物之反作用；例如水，既有其供飲料、灌溉、發電之作用，復有其溺人、淹物能爲巨災之反作用。就真理之標準言：則反作用爲人類所避免，而非真理，作用則爲人類所需要，且卽爲其真理之所在。惟物之作用之原理，依存於物之深處，故吾人之認識，亦必需透入物之深處，方能發現其真理。

凡一物，就其本身言：亦可分外形、內質、本相三部份，如果實之大小、色素爲外形，其皮、肉、核等爲內質，而其含有生機之仁，則爲本相；又如樹之高矮、大小、色素爲外形，其

木質、枝幹等爲內質，而其司生長之根部，則爲本相。就其作用於人類言，亦可分爲三部份，亦即表象、內容、與真相。如火之勢能爲表象，火之燃燒性爲內容，火能生熱生力等爲真相。言物之本身，則以其能自存活爲真理，言物之作用，則以其能裨益於人類之生活與生存爲真理。吾人研究物理，必須根據此標準，以透入一切物之深處，以發現物之真相爲原則，不然，則失其認識之本旨與意義，而終無補於人生。

近世研究物理者雖多，但鮮有能知物之真理者，此皆由於未能根據真理之標準，以求透入之故。物之本身求存在，日新月異，以向前發展，既不斷變化，復不斷生長，變化卽爲生長之過程，倘從其變化時以概其全部歷程，則其見爲偏頗，其認識爲非真理。因祇見其變化，祇見其鬥爭，倘物類僅有變化與鬥爭，則一切物，早歸消滅而無所餘，又有何存在可言？至物之作用，吾人祇利用其反作用，祇認識其爲火力兵器、機械化兵器、航空兵器、物理兵器、化學兵器等作用之條理，則人世將無復真理出現，且絕無進化可言。

第四節 主觀認識論與其批判

一 主觀認識論之形成

二 偏重理解本能之錯誤

三 偏重印象本能之錯誤

四 偏重考察本能之錯誤

『主觀認識論經過理性感性之發現始得成立』

主觀認識論，即爲偏重認識本能爲認識根源之理論。人類對外界事物之認識，必需有特於認識本能之作用，認識本能不發生作用，則無以透入外界事物之深處，惟認識本能有三，即前所列舉之悟性本能、記性本能、感性本能三者。三者缺一，仍無以成正確之認識。乃主觀認識論未形成之時，主觀認識論者，先後各僅發現一種認識本能，各誇大其所發現一種本論之重要性，迨三種本能均被發現後，則完全之主觀認識論，始得成立。

完全之主觀認識論，其成立時期，應在近世康德出生以後，因康德採取其過去認識論者各說之長處，將悟性、記性、感性諸種本能，併蓄兼收，而集主觀認識之大成，故主觀認識論之完成，應歸功於康德。康德以爲外界事物投入吾人之認識過程中而爲吾人所知道，必須經過三階段。第一階段，乃爲接受感性上之先驗格式所左右，換言之，即必須嵌入於感性所具之先驗格式中而後方能成爲所與（即對象）。第二階段，乃由悟性上之先驗格式爲之總合配列。其實，彼之所謂悟性、即作者之所謂記性，所謂總合配列，皆爲記性之事。第三階段即爲聯合第一第二兩階段而溝通概念與經驗者，此可稱之爲理性，然彼之所謂理性，實即作者所言之悟性，康氏所言之三個階段，即爲認識之三過程，在主觀認識論中，頗爲完全之見地。

然深刻之認識，非僅可於認識本能方面求之，因吾人之意識必須與外界事物互爲作用，始

得成爲認識。倘偏重認識本能之作用，專言意識，則外物之真相，仍不可知，故康德以爲事物之本相不可知，而終成爲不可知論者以此。

康德雖爲集主觀認識論之大成者，然其主觀認識論中諸種認識本能，在康德以前，已先後爲主觀認識論之學者所發現，惟以前之學者，各重視認識本能之一種，不承認其他本能之作用，其所以致此之原因，不外一，人智之進化，由於漸次而來，不容易一時求備；二、由於論者本身某項認識本能之發達；三由於其他學者偏重某項認識本能之理論所激起。偏守固執，皆不足以言認識，因認識之事，既非認識本能一方面作用之結果，更非舉一二項認識本能，所能完畢其認識論之任務。茲將康德以前之主觀認識論者各對某項認識本能之理論，加以分析與批判於次。

「偏重理解本能必失去理解之根據」

理解本能，固爲悟解一切事物之條理者，然此項本能之使用，必有其對象。倘以我之理解本能爲獨一無二，以爲有此本能在認識論中卽爲已足，則理解所及，終與一切事物之本來面目不符，不免陷入臆造、杜撰之場合，卽本身亦將不能自信。況偏重理解本能，重視悟性之作用，對記性與感性官能，皆不甚任使，卽記性與感性已發生作用，其所得外界事物之印象與現象，皆不爲悟性所信，此種認識，究何以獲得一切事物之真理？故此種本能，雖爲認識過程中最重要之階段，倘偏任之，亦無以求認識。

法人笛卡兒則確爲偏重理解本能者，所謂理解，卽爲接受感性所得之現象與記性所得之印象而以吾心理解之者。如忽視感性所得之現象與記性所得之印象，則祇是吾而已，祇是吾心而已，吾心究復何有？無有自不能無疑，故笛卡兒以爲一切都可懷疑，以爲吾目所見，無一物爲確實者，耳所聞、手所觸亦然，而獨有吾人所有疑一切皆不確實之「疑心」(doubting)，却不可懷疑。此不可懷疑者，卽所謂「最清楚之觀念」(The clearest idea) 彼之所謂最清楚之觀念，是卽爲我，是卽爲我之心，申言之：卽爲悟性。彼之言曰：「我疑故我在」(Cogito, ergo Sum, je pense donc je suis, I think therefore I am) 其實，彼之所謂疑，卽是思。疑既存在，則思亦卽存在。換言之：有疑卽有思、有思卽有我。總之，笛氏千言萬語，皆不離說明悟性之作用與理解本能之重要。

然則笛卡兒之認識論，所認識者何物？此不待言，僅認識一我而已。僅認識一我，卽已足乎？僅認識一我，尙祇能爲認識本能之起點，離認識之全程尙遠，至於笛氏亦言「神」，「神」亦爲笛氏所認識，所謂神，不僅吾人不能無疑，而笛氏本人亦必不能無疑。好在笛氏爲主張多疑之學者，多疑固爲其學理也。

〔偏重印象本能僅能取得外界事物之印象〕

吾人欲認識外界事物，不能於一時一地認識之，而必需隨時隨地以把握事物之共同性與定性爲理解之基礎，隨時隨地把握事物之共同性與定性，則有恃於記性。然記性本能，固能接受

考察之結果與供給理解之材料，但記性亦非萬能，倘徒重此項本能，僅能取得事物之印象，僅取得事物之印象，又何能成爲認識？但確有少數學者，亦曾偏見此項本能之重要，加以反覆之論辯，卽如洛克與休謨，皆爲記性作用之絕對發揚者，茲論述於次。

洛克之著作爲世所推重者，卽人類悟性論 (*An Essay Concerning Human Understanding*)。其所主張，以經驗論始以理性論終，然對經驗，不無偏重，所謂經驗，卽爲記性作用所得者。洛氏反對笛卡兒派之天生觀念說，他以爲一切觀念，都由經驗而來，所以他謂人心如白紙 (*Tabula rasa*)，卽白版，在一張白紙上，你愛寫何物則有何物，其實，此卽所謂印象，其所謂白紙，係指記性本能而言。他以爲經驗有起於外界而印在吾人心上者，此可名之曰「感覺」 (*Sensation*)，亦有起於內界而自己覺得者，此可名之曰「反省」 (*Reflection*)，其實，卽只是內感與外感在記性上成爲印象而已。一切事物之現象，既需隨時隨地加以考察，當需隨時隨地變成印象，此多種多樣之印象，名之曰觀念。他以爲凡由外感內感而來之經驗上的觀念，都是一個一個，他名此曰「單純觀念」 (*Simple idea*)，由此單純觀念所組織配合者爲「複合觀念」 (*Complex idea*)。總之，彼之所謂觀念，其實不離印象，以上卽爲洛克偏重印象之論述。

偏重記性作用，專言印象本能，除洛克外，尙有休謨。休謨之言印象，較洛克更爲澈底，他以爲吾人所見所聞所觸，都是所謂「印象」 (*Impression*)，此卽由外感而成之印象；至於吾人所樂所苦，有要有不要，此卽由內感而成之印象。可見休謨之所謂印象，實包括洛克之外

感與內省。直言之、即印象有兩種：一種起於外，是謂外感；一種起於內，是謂內感。休謨以爲此兩種內外之印象，必是「新鮮的」(Vivid)，但他祇能一次出現，迨第二次出現，即不似原來之新鮮，而變爲模糊不清楚之狀態，休謨名此種模糊不清楚之印象曰「觀念」(Idea)。觀念並非別物，只是原來印象之再現。以上即爲休謨重視印象之論述。

洛克、休謨二人之論認識，其程度皆只及於認識過程中第二階段——即記性階段，對於外界事物之如何考察與如何理解，皆鮮有所論及，此即爲其見所未到之處，仍未可以成爲完全之認識方法。

「偏重考察本能僅能發現外界事物之形式」

吾人對外界事物之認識，徒偏重考察本能，專任感覺器官，祇能發現外界事物之形式，因感覺器官，盡附於吾人之體表，故亦祇能及於外界事物形式之認識。事物之形式，當不過事物之外觀而已，僅取其外觀，又何以見內質？譬如吾人欲認識一人，倘取其面貌之美，而不注意其內心之品德，則實不能成爲認識，因面貌美好者，不一定品德高尚，而面貌醜陋者，不一定品德低劣也。事物亦然，形式如此者，不一定內容如此，如偏重考察作用，其錯誤至爲顯著。

偏重考察作用之主觀認識論者，可以英國之拍開來爲代表。拍開來對於視覺特別重視，原來洛克承認物理學者伽利略(Galileo)之說，以爲吾人所見之色與所聞之聲，皆屬於吾人之主觀，而非外物之本相。但大小與遠近，則確屬於外物，此即所謂初性與次性(Primary qualities

And Secondary qualities)之分別。柏開來以爲從視覺上即證明此分別之不當。他以爲視覺所見只有色，決無物象之大小，與觀者相距之遠近。物象之大小與距離之遠近，都由於眼球之轉動而成。換言之：即由視覺與運動之筋覺聯合而成。可見此性質依然爲吾人所附加於外物者，而仍非外物所本有。故柏氏將初性與次性之分別取消。取消以後，便將一切性質，都歸之於吾人之心影。其實柏氏之所謂心影，亦不過爲感覺而已。但彼之所謂感覺，祇承認感覺本能，而不承認所感覺之物。他以爲物質不必要，因吾人所見者爲色，所聞者爲聲，所觸者爲硬與冷等等，除色、聲、香、礙等，此外尙有何物？所以他有「一句名言」有即是被知」(Esse est Percipi, to be is to be perceived)，其所謂被知，亦不過爲被感而已。就是以爲感覺觀念，祇是感覺觀念，大可不必假定其後有物。此種只知感覺本能而不知有物之主觀，亦可謂太深！但柏氏亦自知，在事實上，不能謂感覺即是記憶與想像，感覺不能隨主觀之好惡而出沒，於是他又主張感覺觀念，不是個人意志之產物，既不是個人意志所產，又不是外物，然則究爲何物？他於此則以「神」爲答案。因爲吾人之感覺爲神所給予，故你與我皆能共見一物，其實、柏氏此說，已不啻把外物改爲神，柏氏之認識論，大意已盡於此。

然則柏開來偏重感性作用，其認識結果，究爲何物？此不待他人爲之作答，即柏氏所言之神，認識之結果，終而歸之於神，其價值自可想見！

第五節 客觀認識論及其批判

一 客觀認識論之形成與其批判

二 偏重自然界觀之錯誤

三 偏重物力之錯誤

〔客觀認識論重視物質不免物觀過深〕

人類當知識未發達之時，其見解之幼稚，頗為可憐，見到某一點，發現微理，即以為大智，在當時固自如此，在今日則殊覺其未奇。當人類未見到知識之重要時，發現知識之重要，即為一種發明，當人類未見到思想之重要時，發現思想之重要，亦為一種發明；當人類未識物理之重要時，發現物理之重要，亦為一種發明。雖然在今日固覺其未奇，而今日人智能以有長足之進步者，實由當時能見到某一點發現微理之學者之力。惟能見到某一點，發現微理，即不免偏見，是即其錯誤，我見到之點，即以我為是，不問人見到之點，是否為是，此種固執，在過去人智未發達之時尚可，在今日則殊未可也。

主觀認識論之錯誤，已於前節指論；本節則對客觀認識論，加以批判。客觀認識論者之錯誤，全在重視認識對象一點。主觀認識論者，偏重認識本能，由於我見太深，且為僅發現思想之重要，專對思想之事致力者；偏重認識對象，則由於物觀過深，且為僅發現物理之重要，專

對物理之事致力者。就認識之全程而言：既需要認識對象，復需要認識本能，且認識對象，物固爲一種，然物之外，尙有人，乃客觀認識論者，既忽視認識本能，復將認識對象最重要之一個——人，又遺棄之，此種物觀過深之見解，其錯誤不指自見。

現時物質之威力，發展已至極度，此皆由於偏重物質文明之結果，其所以偏重物質文明，又皆由於少數學者物觀過深，誇大物質作用之結果。文明進步至今日，猶不免物觀過深，少數學者，猶不免爲時代開倒車，以自儕於人智未發達時之學者，見到某一點，固守偏持，誠不知其是何見地也。

「偏重自然界觀之錯誤在於迷信自然界可以造福人類」

偏重自然界觀之思想，由於古代思想全落於空虛而不切實用之反響，古代之思想，或偏於道德問題，或偏於法律問題，降及中古，則全集中於宗教問題，偏重於神之研究。歐洲之歷史，確爲上述諸問題所支配。上述諸問題發展與解答之結果，或則有人事而無物理，或則有神意而無人氣，此種種現象，實由於認識對象選擇之執一與遺落所致。洎乎近世，人智既日趨進步，後起學者，乃知認識對象，過去皆落於空虛，認識之結果，皆不切合人類之實際生活，乃趨向於另一途程，乃向自然界求認識對象，於是全人類之思想，幾一轉而盡入自然界之領域，神意固無復提及價值，而人道亦幾乎息矣。

吾人固不能否認人類之認識對象進入自然界之領域的進步，然偏重以自然界之物爲認識對

象，並其他對象遺落無餘，則實爲錯誤，神固儘可遺棄，而人則實不可遺棄也。並人而遺棄之，則認識自然，又復有何意義？在人道與神道主義發展過甚之後，新進學者，極力誇大自然界之作用，則爲其一時補偏救弊之見，然補偏適見其偏，救弊終不免於弊，在今日實有矯正之必要。

歐洲方面第一個主張認識自然界之人物，當爲培根。培根以爲有知識卽有權力，且以求知識必須進入自然界，故其思想先從撥開謬誤入手，他以爲希臘思想，太偏於道德問題，羅馬思想，太偏於法律問題，中世紀太偏於神之研究，他以爲要矯正其偏弊，必先將「自然科學」(Natural Sciences)從此種壓制之下救出，使自然科學不爲道德之預備，法律之奴隸，神學之分支。他以爲惟有自然科學，可以使人類生活變爲豐富，就是惟有由研究自然界方能操縱事物，而有所利用，乃可以減少苦痛而增加幸福。以上卽爲培根以自然界爲認識對象之理由。

至於培根對認識對象之分析，則仍以對象本身爲主，而不以吾人之認識本能爲主。惟其不以認識本能爲主，故第一步卽主張除去偏見，他以爲吾人之感覺不免考察錯誤，致事物改變其本來面目，而無以見真理，能自除去種種偏見，自可以見自然界之本來。至其所謂自然界之本來，則不離現象，且以爲現象之背後確有所謂隱伏之條理 (latens Schematismus, hidden order)，或隱伏之作用 (latens processus, hidden process)。他亦名此曰「方式」(form)。其實此種隱伏之條理，並非一種具體之物，故所謂方式，不過爲一羣「公式」(formula)而已。培氏此

見，即爲偏重自然物方面之外在與內在之處。

培根之自然界觀，最少有三點錯誤。第一、認識對象集中於自然界而遺棄社會，不謂社會科學可以使人類生存變爲安全，變爲幸福，而獨謂自然科學，可以使人類生活變爲豐富，未免忽視人之立場，此意於前論之已詳；第二、培氏主張除去偏見，所謂偏見，究有何標準？培氏以他人爲有偏見，他人亦以培氏爲有偏見，爭辯當無已時，況不信任認識本能，究何以成爲認識？第三、自然現象之背後，既有所謂隱伏條理與隱伏作用，吾人其何以知之？由此可知徒將認識對象寄存於自然界之物，實多所遺落，終不免將自身陷入偏見之境地。

〔偏重物力方面之認識則陷於知動而不知用之錯誤〕

偏重自然界觀之錯誤，既已指論於上；至於偏重物力，偏重物之動的方面之認識，則仍不免於錯誤。因物力與物之動能之被人認識，皆爲物本身方面之事，而非認識之事。吾人之認識物質，以其物質有用，而且憑吾人之認識本能以發現之者，決非物質本身即爲認識。徒謂物質之動，即爲認識，既不解認識之全程，復不解物質之真諦，誠不免於錯誤。

不論機械唯物論者，抑爲所謂新唯物論者，皆不免陷於上述錯誤。機械唯物論者霍布士以爲吾人之認識，全由於外物之作用。他以爲感覺是外物之動而影響及於吾人之身體——即感官——者。至記憶與影象，則爲腦內之運動而不關於外物。思想亦如此，不過此種運動，其規律各不相同，例如記憶其來源，雖由感覺上之印象，然而吾人往往因此物像彼物，而於看見此物

時，致憶起彼物，不必同時看見彼物。可見記憶之法則與感覺之法則，並不相同。又如思想之法則，如甲大於乙，乙大於丙，而推定甲必大於丙，亦是一種新法則。雖法則各有不同，而其爲動則一。此卽霍氏以物之動說明認識之大概。另一機械唯物論者斯披諾利之認識論，自亦着重於實體——卽認識對象。他以爲所謂本體，乃完全由於邏輯而來之一個必不可缺之概念。此概念雖不可缺，然而不可以由經驗上得之，因爲凡是可見可聞者，皆爲事物，而並非本體。他以爲一切事物只是本體之表現，他名具體之表現曰「形態」(Modi, modes)，名性質之表現曰「賦性」(Attributa, attributes)，他以爲本體應有無數賦性，不過吾人所能窺見者，僅有兩種，就是所謂廣袤與思維。但此兩賦性，並非獨自存在，而必附屬於具體事物之中。斯氏此見，卽無異謂認識由具體事物所形成。至於到法人荷爾巴赫(Holbach)等人手中，此種認識論之說法，更見澈底，荷氏以爲物質總是以某種方式作用於吾人感官之物，而吾人在各種事物中所認定之性質，是根據事物在吾人意識上所造成之各種印象或各種變化而獲得者。他既肯定世界，自然界之一切皆爲物質，又肯定吾人之認識，亦全爲物質之作用。

至於所謂新唯物論者之認識論，亦不出上項數點。第一，彼輩以爲意識是宇宙(或自然)歷史發展到一定階段上之一種高級有機體物質的屬性，此語卽謂吾人之意識本能卽爲認識對象，不承認認識本能與認識對象爲二物，然此究何以打通在事實上之兩重性質？不分人物，含溷莫甚於此。第二，又矛盾地謂吾人之概念或觀念，皆爲客觀事物之反映、照相、或「謄本」。

所謂反映，所謂客觀事物，又專指認識對象而言。然其中實不能隱去認識對象之一方。第三，更矛盾地謂認識與照相尚有一根本之區別，卽是照相之反映外界客體，僅爲被動，而認識却不祇是被動的接受外界之刺激，不祇是消極的接受外界對吾人感官之作用，而且尤其重要者，卽爲吾人理性之積極作用的結果、新唯物論者至此已明顯的承認認識本能之存在。總之，新唯物論者，除矛盾部份與機械唯物論者不同外，其餘究無以別於機械唯物論。其言物質之運動，尤與機械唯物論者一鼻孔出氣。

第六節 認識之發展

- 一 認識發展法則
- 二 先驗之構成
- 三 經驗之構成

〔認識之發展法則卽爲由簡單以趨複雜執兩極以見重心〕

吾人今日得有此豐富之知識，非復初民時代之渾渾噩噩，並非人類在生理上有若何進化，而實由認識一切事物之所得漸次積累而來，此種認識向前發展，實有進無已，將來發展至若何程度，誠非任何人之預想所能及。吾人今日謂太古時代之人，對宇宙事物無認識，謂其無知識；謂中古時代以後之人，對宇宙事物無深刻之認識，謂其知識幼稚，但將來之人，又不知對

吾人今日之認識作何批判，更不知對吾人今日之知識程度作何評價也。

認識之發展，必循兩種法則以向前進行。此兩種法則，即爲由簡單以趨複雜，執兩極以見重心是也。由簡單以趨複雜，爲認識本身成長之歷程；執兩極以見重心，則爲認識價值評斷之標準。二者相伴發展，認識故無止境。

就由簡單以趨複雜之法則言：則不僅認識之發展法則如此，而其他事物，亦必循此法則以向前進行。事例至多，不勝枚舉，至認識之循此法則向前發展，則哲學史中確有迹象可尋。如近世歐洲之唯心論派，最先之學者，祇發現心之作用的重要，如笛卡兒即是，笛卡兒主張懷疑，主張見我，皆爲說明心之作用者，及至洛克、柏開來、休謨等人，或重視觀念，以發現感性之重要；或重視印象，以發現記性之重要，漸次發展，唯心論者之認識論，始有達於頂點之趨勢。近世歐洲之唯物論派亦然。近世歐洲唯物論之鼻祖，應推培根。因其最先發現自然界之重要、重視自然科學，自然科學之研究對象，全在物一方面，故以物爲認識對象之興趣，皆由其一喚而起，此後霍布士、斯披諾利等人，或瞭解物之動力，或發現物之態性，對物之認識，始漸有進步，由此事例，即可推想凡認識本身成長之歷程，不外由簡單以趨複雜之法則。因過去人智未開，全憑一二思想家以認識宇宙之事物，一人之思想有限，一時之發現亦有限，故必需集多人多時之思想與發現，始可完成對一事或一物之認識。

至於持兩極以見重心，亦爲認識過程中必要之階段，因認識由簡單以至複雜，發展至最後

階段，必有相反之認識見解發生。相反之認識見解，既已發生，又循由簡單以至複雜之法則，發展至頂點，因此遂形成兩極端之認識理論。甚或同時有此種認識見解發生，即相繼而起彼種認識見解，兩極相持，各不相下，各發展到相當程度，即有第三立場之學者，出而調和其說，取兩者之所長而棄其所短，如是則新認識見解以出。近世康德即採此項態度者，康德雖採此項態度，究未能發現其重心，康氏固未能發現其重心，但吾人實不能不服其見解之進步，康氏以爲其時非批判經驗論與理性論孰是孰非之問題，乃應該檢查一下，究竟經驗論與理性論各個之間有無合乎真理之處，倘經驗論中亦有真理，理性論中亦有真理，則吾人不能隨意有所棄取。於是康德本此見解，乃另立一說，此即所謂「批判主義」(Criticism)。此之所謂批判，乃與分析剖解之義相同，即是謂不能籠統偏於那一方面，康氏用此批判主義，遂於經驗論與理性論兩條道路以外另闢一新路，他所以名此種方法爲批判方法，他又名此種態度爲「先驗的」(Transcendental)爲超越的，此則稍異其義。他自稱此種先驗態度之發明，即等於歌伯尼(Copernicus)天文學之革命。先驗之意義究若何？第一、異於心理的(Psychological)，因心理學爲自然科學之一，故從心理學上談吾人之認知力，不外乎言刺激與反應，此種方法決無以說明何以吾人能有認識力一事；第二、異於物理的(Physical)，物理學中所言者爲動，霍布士一流之唯物論，遂以爲動在吾人之感官上而成知覺，殊不知感官內亦只是動，又何以成爲知覺耶？故此種自然科學之態度，皆爲預先假定有知識，然後去研究知識之內容。若要研究「知識自身」(Knowledge

the in itself)，則自然科學之方法無能爲力。因此康德提出先驗方法，所謂先驗者，乃指吾人之認識力的自身具有一種格式而言。並非你之知識如彼，我之知識如此，乃係指凡爲知識，皆有此項格式。康氏此見，自信固深，然究無若何價值，惟其所採批判主義之態度，則相當正確，此亦認識力發展之必然現象，而究無奇異之處也。

至於我國古代之哲學家，即發現一種比康德進步之法則，此種法則，即爲執兩極以見重心之法則。我國傳統早有心傳十六字，書經中有云：「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。」所謂允執厥中，即爲持兩極以見重心之意。因中即爲重心之所在，而重心又必有兩極端存乎其間也，孔子云：「舜其大知也與？舜好問而好察邇言，隱惡而揚善，執其兩端，用其中於民，其斯以爲舜乎？」所謂執其兩端，用其中於民，更顯見執兩極以見重心之意。國父繼承我國之正統思想，在唯心與唯物兩個極端論點之間，發現「生爲宇宙的中心、民生爲歷史的中心」之理，較之康德當更爲進步。至其併蓄兼收之態度，亦較康德爲澈底，觀其保守我國固有之優點，及採取歐美各有之長處一事可知，他在講演民族主義第六講時有云：「但是恢復了我們固有的道德智識和能力，在今日之世，仍未能進中國於世界第一等地位，如我們祖宗之當時，爲世界之獨強的。恢復我們一切國粹之後，還要去學歐美之所長，然後才可以和歐美並駕齊驅。如果不學外國之長處，我們仍要退後。」此段剴切詳明之遺教，其中足見其併蓄兼收之意，並可見其執兩極以見重心之要則。

「經驗爲在空間方面多次實踐之結果」

經驗爲認識結果之一，亦即認識發展過程中之第一階段。此之所謂經驗，亦與通常所言之經驗一樣，不在空間方面對一切事物作多次之實踐，決無以成經驗。因社會環境，爲多種多樣的；自然世界，又極端複雜，倘欲深刻的認識某種事物，當非能就地與一事一物之現象或本相所能獲得，對同一事象，既需要普遍考察與理解，對同一物理，亦需要普遍考察與理解，普遍考察與理解之結果，遂發而爲實踐，實踐之後，始得成爲正式之經驗。

本來，某種事物之有益於人類之生活與生存，抑有影響於人類之生活與生存，在未作普遍之考察、理解、實踐以前，當談不到經驗，惟有經多方面之實踐，始能成爲正確之認識、與深刻之認識。茲舉信用交易一事爲例：美洲各國既覺實行此種交易制度爲便，歐洲各國行之亦覺甚便，亞洲各國自亦不能例外，集合多方面實踐之經驗，遂構成人類對信用交易制度方便之深刻認識。不論一事或一物，祇需由吾人多次實踐之結果，發現其定性與特性，有裨於吾人之生活與生存，抑有影響於吾人之生活與生存，是即爲經驗二字千古不磨之定義。

「先驗爲在時間方面對一切事物多次實踐之結果」

先驗爲人類歷史上對一切事物認識之結果，亦即認識發展過程中之第二階段。此項先驗之形成，全以時間爲依據。先驗本爲集過去之經驗而來，人類文明之進化，由於漸進，過去一般人類事物之實踐，構成多種多樣之經驗，此種種經驗，在當時固爲經驗，在今日則已成爲先

驗。吾人本此先驗準用現在，推測未來，殊感方便。一切事物，雖不斷發展，不斷演變，而吾人之認識標準，則無多大變易，此標準為何？即對事物之實踐須合生活均足，生存安全兩目的是已，因有目的，則先驗可正面或反面可為借鏡。

以上為作者對先驗之解釋。作者之解釋，固自如此；但康德諸人，則將先驗作另一解釋。康德認為一切經驗之所以可能，所以有事實上其所具有之組織，乃由於吾人先有種種先驗觀念所致。康氏之見，似乎以為吾人有先驗官能存在，似即謂先驗為吾人所固有。王陽明亦云：「良知之在人心，則萬古如一日。」又云：「良知是完完全全，是的還他是，非的還他非。」據此：王氏亦承認先驗為吾人生來所固有。然上項理論，學者頗多異議，即如洛克所云：「心中沒有天賦的原理。」所謂心中無天賦之原理，當係反對先驗官能之存在。布洛德等亦以為道德觀念，正如因果觀念一樣，非由於經驗抽象卻無相當經驗，此亦為反對先驗之語調。

作者却不反對先驗之存在，惟在初民時代，殆無所謂先驗，後因吾人種種生活與生存之需要，對於一切事物，活動漸多、實踐漸密，社會建設，由簡單趨於複雜；物質建設，由粗略趨於精緻，某種事物，於人生有利，某種事物，於人生有害，在當時，固為經驗，在現在確為先驗，此項先驗，無形中充佈吾人之記性與感性之官能中，遂成為一切事物之認識標準，故此項認識階段，亦甚為重要。

第四章 方法論

第一節 方法論之概說與統整法

一 方法論之概說

二 方法論之要點

三 統整法之意義

「人本論之方法論即通常所言之論理學亦即爲理則學」

人本論之方法論爲通常所言之論理學，此意已於緒論中曾有說明，所謂論理學，爲研究人類思想活動法則之科學，按論理學之語源，係出於英語之 *Logic*，與拉丁語之 *Logica*，俱由希臘語之形容辭 *Logike* 而來，而此形容辭，又由 *Logos* 一名辭輾轉變化而生。譯其意、有口辭及心辭之義。實即含有言語與思想二義，故論理學又爲研究人類思想活動法則與用言語文字以發表之學問。

依 國父之見，論理學亦可稱之爲理則學。他在所著行易知難一文中云：「……文理爲何？即西人之邏輯也。作者於此始偶用文理二字以翻譯輯者，非以此爲適當也，乃以邏輯之施

用於文章者，卽爲文理而已。近人有以此學用於推論特多，故翻爲論理學者，有翻爲辨學者，有翻爲名學者，皆未得其至當也。……然則邏輯究爲何物？當譯以何名而後妥？作者於此，蓋欲有所商榷也，凡稍涉獵呼邏輯者，莫不知此爲諸學諸事之規則，爲思想云爲之門徑也，人類由之而不知其道者衆矣，而中國則至今尙未有其名，吾以爲當譯之爲理則者也。」國父此說，甚有見地，理則一名辭，實較論理一名辭所包涵爲廣。

本來，吾人語言文字之發表，既需根據思想活動之法則，更需根據事物本身之條理，若徒重視語言文字之外形，與思想活動之法則，而以推論爲尙，自不免陷於有形式而無內容及有名而無實之場合，凡辨學、名學、論理學種種名辭，似皆側重名與形式方面而命名，當有未妥。然亦有專重事物之法則，而忽視思考與語言文理之法則者，亦有未是，因過於求實，過於求內容，舍去名與形式一切界限，亦無憑發現真理與論究真理也。故本論直截了當採用「方法」二字，以別於狹義之論理學等名詞。

「方法論之要點有二一爲思想活動法則一爲事物發展法則」

方法論、亦如認識論一樣，認識一事，既包括認識本能，復包括認識對象；而方法亦自有其方法本身與方法使用之對象，所謂方法本身，卽思想活動法則，所謂方法使用之對象，卽事物發展法則。舍思想活動法則，無以言理解事物，舍事物發展法則，則思想亦失其根據。故二者之不可偏重，實亦如認識論之認識本能與認識對象不可偏重一樣。

過去之方法論，鮮有注意上述兩要點之同樣重要性。不偏重思想活動法則，即偏重事物發展法則。如舊日之三段論法，及同異原理之三定律，與夫演繹法歸納法等，皆為思想活動之法則，因三段論法、演繹法、歸納法，皆為論理之形式，同異原理之三定律及充足原理等，皆為思想之形式，總之，皆不外思想活動法則，對於事物發展法則，則不甚着重。至於黑格爾之辯證法，雖認為思想變化的歷程法則，即認為事實上宇宙發展的歷程法則。但在事實上，殊難說去，宇宙發展的歷程法則，何以能巧合吾人思想變化的歷程法則？故欲泯去方法論上之兩要點，實不可能。此外，另有專言事物發展之法則而認思想活動法則為不足重視者，更屬不當，其錯誤，當分別於另節批判。

【所謂統整法即總合整理之意用以集方法之大成者】

過去之方法論，既有所偏重，當不足以言方法之全程，吾人今日欲發明合理之方法，必需從全備一點上着眼，吾人欲求其全備，又必需採各說之長處與進步之處以兼收之而成為一完全之方法，此種探究之態度，謂之統整態度，此種探究結果所獲得之方法，謂之統整方法。

所謂統整方法，即總合整理之意，凡過去一般方法及進步之方法，皆為現在方法之基源，吾人欲發現一完全之方法，必需在過去一般方法之中，去其偏而要其中，舍其短而取其長，始有所得；即漸次進步之方法，亦儘可取最進步之點，本此態度，始可以集方法之大成。故本書所採之方法，既不偏於論理之法則，復不偏於事物發展之法則，故遂名之為統整法。

此之所謂統整法，頗與通常之統整法(Method of Systematization)不同。通常之統整法，與索究法(Method of Investigation)相對。其意義在整理經驗上學問上舊有之知識，而此之所謂統整法，則為方法與方法間之統合整理，其範圍較大，其使用之伸縮性較強。此實為一種最進步之方法。

此種最進步之方法，實超過康德之認識論中之先驗法，及黑格爾之方法論中之辯證法，因康德為檢點經驗論與理性論之結果而創為先驗法，黑格爾為總合演繹法與歸納法之結果而創為辯證法，皆為應用統整法之效果，故統整法，實可為先驗法與辯證法之根本。此種根本法，既可以施之於哲學，復可以施之於科學。萬有不齊之思想，非可以一概論之，必需加以統合與整理，始可以見重心之所在；萬有不齊之事物條理亦非可以一概論之，必需加以統合與整理，始可以見本源之所在。此方法、雖隨時用之而適宜，隨地用之而必合，就其時間性而言：現在可以統整過去之方法而見其全，將來可以統整現在之方法而見其備；就其空間性而言：既可以統整我國之一切方法，復可以統整歐美之一切方法，運用之妙，全在學者心意之靈動而已。

再就統整方法之本身言：並可以見縱的統整與橫的統整兩重意義。所謂縱的統整，乃係統合演繹、歸納、辯證等方法，在歷史上之形成與應用而加以整理，創為統一之論理法則，而成為一完全之思想法則；所謂橫的統整，乃係統合思想活動法則與事物發展法則兩方面而加以整理，創為統整之完全法則，而成為有係統之方法論，作探討一切事物原理之標準，其價值誠非

一言所能盡。

第二節 思想活動法則

一 思想之活動與定律

二 單一律

三 複合律

〔判斷概念推理爲思想活動之形式其定律有二卽單一律複合律〕

外界之事物與吾人思想相結合，則成爲思想活動，當外界事物初次投入吾人之感覺官能中，因感覺官能之導報而引起思想活動，肯定外界事物之形態或賦性，劃分各個事物之界限，此可名之曰判斷。惟此之所謂判斷，尙爲最先之判斷。把握無數個最先判斷，或加以排列之，外界事物之現象，卽成內在之印象，此種思想活動之進行，則爲概念。根據既得之判斷，與已成之概念，進而推求一切事物之原理，則爲推理。推理結果，所獲得之結論，則爲最後判斷，至此，思想活動，遂成爲一完全之形式。

茲再將判斷，概念，推理三個思想活動之形式，加以申說，以明思想活動之概要所。謂判斷爲思想活動之根本的形式，若無此項思想活動，則吾人之智識卽無以成立。判斷之種類甚多，依其性質分，有所謂肯定判斷或肯定命題與否定判斷或否定命題。肯定判斷(Affirmative Judge

ment)者，即表示主概念與賓概念一致，例如馬者動物也是。否定判斷(Negative Judgment)者，即爲表示主賓概念不可一致者，例如馬非植物是。依其分量分，有所謂全稱判斷或全稱命題及特稱判斷或特稱命題。所謂全稱判斷(Universal Judgment)者乃就主概念外延之全體，而加以肯定或否定之者，例凡馬者動物也，及凡馬非植物之類是。所謂特稱判斷(Particular Judgment)者，乃就主概念之一部份而加以肯定或否定之者，例如某馬爲良馬及某馬非良馬之類是，依其程度分，又有所謂蓋然判斷，實然判斷，必然判斷三種。蓋然判斷(Probable Judgment)者，即主概念與賓概念之關係，在想當然之程度，而不敢斷以爲實，例如火星中大概有居民及慧星想亦有軌道之類是。實然判斷(Assertory Judgment)者，即表示主觀概念之現實的動作或狀態，而明其爲然者也，例如鳥鳴、花開、江水流之類是。必然判斷(Apodeictic Judgment)者，即表示主賓概念之關係，不僅現實爲然，且能深悉其理由，而知其必不得不然者，例如凡人皆不免於死，及某星必一年一見之類是。以上即爲判斷一形式之大概。

概念則爲由若干判斷、統一事物之共通屬性而成者。例如甲、乙、丙、丁、戊五鳥，無論其爲甲爲戊，要皆有共通的飛之一屬性，因而總合之，與以獨立之存在，是即形成吾人心意中概念之一，至指而名之曰鳥，乃修辭學上所謂名辭(Term)是也。當概念構成之時，其屬性之最不可缺者，曰本性的性質屬(Essential Attribute)。可缺而不可缺，常附屬於概念者，曰偶有的屬性(Accidental Attribute)。然概念之屬性中，又有特有的屬性(Specific Attribute)與其

通的屬性(Common Attribute)之別。特有的屬性者，僅存於此物之中，而不屬於他物，所以爲區別概念之標準也。共通的屬性則不然，既屬於此物，兼屬於他物，可以爲比較概念之用。此外尚有派生的屬性(Derivative Attribute)，派生的屬性云者，非若偶有的屬性，附屬之於偶然，必其概念中當然附屬，且自本質的屬性派生而來。至於概念之種類，約可分爲數項，但形諸內者爲概念，言諸外者爲名辭，舉名辭之種類，即可見概念之種類。通常有所謂單稱名辭(Single Term)與普通名辭(General Term)，抽象名辭(Abstract Term)與具體名辭(Concrete Term)積極名辭(Positive Term)與消極名辭(Negative Term)，絕對名辭(Absolute Term)與相對名辭(Relative Term)等是。此外又有穆勒派之論理學者，另增一種分類法，名曰含蓄名辭(Connotative Term)與不含蓄名辭(Non-connotative Term)二者。根據以上諸種名辭之分類，即可以見概念之種類。

再言推理，所謂推理，乃根據已知之判斷，推而至於未知之判斷之意。其所根據之判斷，有僅一個者，亦有二個以上或多個者。前者謂之直接推理(Immediate Reasoning)，後者謂之間接推理(Mediate Reasoning)。例如凡馬者動物也，此命題、爲吾人所已知，因而推知某動物者馬也，此即爲直接推理，此不過於一命題中所有之二概念，論定其關係而已。若既知凡馬者動物也，更知凡動物者有機體也，依據此兩命題，進而推知故凡馬者有機體也，是爲間接推理。間接推理又分三種，即演繹推理(Deduction)、類比推理(Analogy)、歸納推理(Induction)

是也。演繹推理者，以普遍之真理，置諸前提，而以特殊之真理爲判案，例如凡人皆不免於死，據此原理，推至孔子亦人也，故孔子不免於死之一斷案，卽爲演繹推理。類比推理者，取特殊之事實爲前提，比附其他特殊之事實而成斷案，例如某朝以某某事故亡國，由此事實，比附及某國亦有某某事故，故某國亦當亡國，此卽所謂類比推理。歸納推理者，置個個特殊事實於前提，而以普遍真理爲斷案，例如梅花者植物也，桃花者植物也，菊花者植物也，以及其他各花皆植物也等事實，歸納凡花者植物也之一斷案，是爲歸納推理。

以上所言之判斷、概念、推理三者；皆不過通常所言之思想活動之形式，至於思想之原理與方法，則尙未論及，西歐學者，雖分思想原理爲同異原理與充足原理，且於同異原理之中，又分同一律、矛盾律、排中律三者，然已一般不適用於今日，其詳另節批判，茲就作者研究所得，另創單一、複合、兩定律，以明思想活動之法則，茲分述於次。

〔單一律卽思想活動最單純之法則乃用單一之思想活動以探究事物之條理〕

所謂單一律，爲思想活動之第一個法則。思想活動之目的，不外對宇宙間一切事物求判斷。單一律，卽爲用單一之思想活動，對一般事物求單純之判斷。此項單一之思想活動，在根據各種事物之本質與屬性，而用同一之思想活動以肯定之或否定之者，其方法使用之結果，可以使多個事物之屬性密切聯繫，而發現其同一之形式，並可以使事物與事物間各個性質有嚴密之界限，而發現其相異之形式。具備此兩種結果，故一切事物之名實各判，而有最明顯之界限。

與最清楚之判斷。

就能使多個事物之屬性密切聯繫而發現其同一之形式言：則思想之活動，甚為單純，例如一事，凡能使身心愉快者，皆得稱為快樂，觀劇，挾妓等，任舉一事，皆足以使身心愉快，故觀劇、挾妓等事皆為快樂。此快樂之一判斷，總是快樂，而不能名之為痛苦。又如熱之一判斷，凡能增加空氣之溫度者，皆可稱之為熱力，火、太陽等，任舉一物，皆為能增加溫度者。故火、太陽，皆有熱，此熱之一判斷，總是熱，而不能謂其為非熱。快樂與熱，皆為思想活動之單一法則所發現者。

就能使事物與事物間之各個性質有嚴密之界限而發現其相異之形式言：思想之活動，亦甚為單純，可引申前例以明之。如觀劇是一事，挾妓另是一事，觀劇祇是觀劇，而不能稱為挾妓，挾妓祇是挾妓，而不能稱為觀劇；又如火是一物，太陽却另是一物，火祇是火，而不能稱為太陽，太陽祇是太陽，而不能稱之為火。觀劇、挾妓等事，及火、太陽等物，其相異之點，亦為思想活動之單一法則所發現者。

聯繫多個事物之各個屬性的同點，集成一個判斷，則為複式之單一規律；判別各個事物之本身性質的異點，構成不同之多個判斷，則為單式之單一規律。此種定律，為思想活動於一切事物之間，而用以總核名實者，故為思想活動之第一個法則。

「複合律即思想活動較複雜之法則乃用複式之思想活動以探究事物之條理」

思想活動之第二個法則，即爲複合律。單一律、既爲用單一式之思想活動，對一般事物求單純之判斷；複合律、當爲用複式之思想活動，對一般事物之條理，求複雜之判斷。所謂複式之思想活動，即爲對同一事物，存一種相對之理解或判斷之謂。宇宙間事事物物，除有其本質與屬性外，以人生之立場觀之，尙各有其作用，吾人因生活與生存之種種需要，對一切事物之作用，又需考慮其是否有益於人生。凡對一切事物作用之思辨與判斷，則不能應用單式之思想法則，祇求發現其同異之點，即於願已足。必需進一步，加以效用之判斷，始不失爲人生之立場。故複合律在思想活動之法則上，較單一律爲重要。

以思想活動應用於事之判斷言：單一律之原則，既祇是此事爲此事而非他事，而複合律之原則，則絕對相反，此律對同一事可作兩個判斷，即是此事既爲此事，又卽爲他事。例如快樂與痛苦，本是二事，以複合律求之，則可以謂快樂卽是痛苦，卽以觀劇，挾妓二事言，爲固可以使人快樂，雖一爲正當之快樂，一爲不正當之快樂，在單一律之原則內，其爲快樂則一，但此種快樂之事，若習以爲常，則對人生本身必有相反之結果，近之判斷，雖爲快樂，遠之判斷，則實爲痛苦，因徒務觀劇、挾妓等事，而不從事正當事業，則本身生活必有不能維持之一日。本身生活若不獲維持，其痛苦自爲必然，由此言之，雖謂快樂卽是痛苦，亦無不可，故以事言，複式之思想活動，確爲最重要之法則。

至於以思想活動應用於物之判斷，則複合律與單一律亦絕不相同，單一律之原則，以爲此

物卽是此物而非他物，復合律、則對同一物既可指爲此物，復可指爲彼物，例如秋收以後之穀與春日播種之穀，雖爲絕對不同之二物，但可謂秋收以後之穀卽爲春日播種之穀，而春日播種之穀卽爲秋收以後之穀，因其以時以地雖各具一物之形式，然其實本爲一物，不過其實有變化耳！且如吾人又常分種、芽、苗、莖、實爲各種不同之物，以單一律之原則，當不能謂種卽芽、芽卽苗，或種卽實，然律之以復律，則此種分法，並不一定有絕對性，再以穀爲例，以我國之文字言，穀又可名之曰稻，在穀爲種時，既可名之曰稻，其爲莖時，亦可名之曰稻，其成熟而爲實時，仍可名之曰稻。故以物言，復合律確與單一律不同，其同爲思想活動之重要原則，自無疑義。

總之，單一律與復合律，絕不可混爲一談，單一律、應用於同一事物之靜態，常態，復合律，則應用於同一事物之動態、變態，單一律言同，復合律言異，單一律重簡，復合律尙繁，思想之活動，皆必循此兩法則而不可越。

第三節 事物發展法則

一 事物之發展與存在

二 兩極相成法則

三 兩性相生法則

「事物之發展與存在自有其一定之法則」

思想活動法則與事物發展法則，各爲一事，於前已詳論及之。思想活動法則，既具見於上節；而事物發展法則，又不可不予以論列。吾人對宇宙間一切事物求理解，思想活動法則，固爲方法之本身；而事物發展法則，則爲方法使用之對象，倘無方法使用之對象的一方，則所謂方法，亦將無用武之地。

宇宙間多種多樣之事物，其能存在，自有其存在之真理，言存在又不能不言發展，因存在之本身，卽爲發展之結果，由發展始可以見存在，故發展又先於存在，一切事物之所以能發展，又當有其發展之法則，此發展法則有二：一爲兩極相成法則，一爲兩極相生法則，茲分別論列於次。

「兩極相成法則爲事物本身向前發展之法則」

宇宙間事物之現象，非偶然而成，非突然而起，必爲循一定法則，漸次發展而成，吾人見到某一事物本身兩極端之現象，卽爲其事物本身發展之歷程的象跡，換言之：卽爲其所以成其存在之次序，並非淺見學者所言之矛盾現象，吾人所以見其爲矛盾現象，乃未利用吾人之知識，加以統合觀察與統整論究之故。矛盾現象，並非事物之本身如此，而實爲吾人之見有所不及耳。

通常所言之矛盾，不過爲文詞上之單一性的代表語所限制，如大與小、遠與近、少與多、

微與顯、高與卑、進與退、死與生等等之單義字，皆僅爲獨立之字義，而不能表示兩者各有關係之意義。吾人見事物之兩極端的現象，而表以單一之字義，遂謂其爲矛盾之現象而不相容，其實則甚爲謬誤。此種謬誤，尤以所謂新唯物論者犯之極深。本來，矛盾現象，在事物與事物之間，猶或有之，但在同一事物之本身，則絕對不有，吾人謂同一事物之本身，有矛盾現象，其原因仍不外由單一性之獨立字義所起。殊不知獨立字義，在表示兩極端時，亦可加以兩相關聯之解釋，如小以成大，近以致遠，少以集多，微以見顯，卑以成高，退以促進，死以全生，此等等對待之字義，不僅不相反，且適相成，故凡某一事物之本身，皆由名似相反而實則相成之發展而來，兩極相成之法則，在理論上既有最鞏固之地位，在事實上又引不盡例證，茲略引數端於次。

先就自然界之現象言：據近世學者所推測，在未形成太陽系以前，大空之中，僅爲一團星雲，此星雲爲熾熱體，故旋轉不已，漸次分裂，遂成由少而漸多之星雲團，各團星雲，依體積之大小漸次減低溫度，即漸凝爲多數之液體團，此各種液體團，經過無數量年代，漸次凝固，遂成爲固體，而成現時之太陽系，整個太陽系發展之歷程，若依法則細按之，則可見其兩極相成之理。以言其數量：則一團星雲而成爲無數量之星球，一爲極少，無數量爲極多，吾人當不能謂其爲少與多能立，而祇能爲謂少以成多；以言其體積，則星雲爲氣體，氣體極微，各種星球爲固體，固體極著，吾人當不能謂其爲微與著對立，而祇能稱之爲微以成著。少以成多，微以顯

著，此全係就太陽系之成長而言，至言其存在之法則，亦不外兩極相成之法則。生長以構成其空間之大，存在以構成其時間之久，今人謂太陽爲恆星，亦不過假定其位置不變耳，至太陽之本身，既爲極熱體，必爲動力極強之體。一切星球，皆繞之運動，永恆不息，故構成永無休止之時間，然此永恆之中，亦可以隨時隨地說明兩極之相成。即以吾人所居之地球爲例，地球自轉公轉，自北而南，自西而東，北與南、西與東，各爲兩極端，此兩極端，在形式上雖爲相對，然自北而南，自西而東，並非矛盾二事，而實成其爲一貫之大圓周。至於自轉公轉所生出之結果，則爲晝與夜、寒與暑之相對現象，晝與夜，寒與暑，雖爲時間上之兩極端，然由夜而晝，由寒而暑，並非矛盾不入，而實成其爲歲月之無窮。由太陽系之成長與存在之事實證之，足見一個物體內之兩極相對之形式，並非相反之現象，而實相成之現象。

以上尙不過就太陽系之成長與存在而言，卽就一般自然現象言，亦無不可以見兩極相成之發展法則。請以植物爲例：一極大之樹，非偶然出現於地上者，必自極小之種子出生，由芽而成長爲苗，由苗而成長爲幹，由幹再生出不可以數計之枝葉，年復一年，始發展成其爲大之現象；其他一切動物之生長，亦莫不然，我國號稱所謂新唯物論者（？），每以動物本體內細胞之死滅與生長之新陳代謝的現象，爲矛盾現象，其實、並未見細胞死滅之遺跡，卽令其死滅，並非動物本體因此不生，且反以成其生。就自然界發展之法則言，兩極相成之真理，更顯然可見。至人爲之物，能發揮極大之效用者，亦必利用兩極相成之原理以成其用，卽以汽機爲例：

汽機爲用火與水兩極性蒸發水蒸汽以成動力之機器，水化汽以後，其汽之體積，大於水之體積一千六百倍，此卽爲利用水火兩極性相成之原理而成者。其機器之推動，由於活門與活塞之一進一退，以轉動飛輪，而使之循環不絕，活門與活塞之一進一退，在形式上雖可見其進退爲兩極，其實，並非相反，而實相成。卽發電機亦然，發電機亦稱代那模，爲由應用感應作用，以發生極大之器械，其構造之要部，以四周纏有銅絲之軟鐵環及銅絲繞鐵筒之發電子，置於磁石之南北極，而藉汽機之力以轉動之，則發生感應電流，可以發生動力。電力機器中，必置南北兩極之磁石，此南北兩極之磁石，在形式上雖似爲矛盾之對待，實可見其兩極相成之理。證之以人爲之機械，兩極相成之理，亦無可移。

「兩性相生法則爲事與事物與物間互相調和而生出新事物之法則」

宇宙間一切事物之生成，既有其性，復有其質。無兩性之結合，則無以生質；無質之成長，則無以全生。因性爲生之抽象愛力，質爲生之具體實物，性爲生之因，質爲生之果，兩極相成法則，爲質之成長之法則；兩性相生法則，則爲性之生育法則。性之兩極，雖似爲矛盾，而實有愛力存乎其間，同性相斥，異性相引，盡人皆知，且異性不僅相引，而實相生，此理至顯，不待哲學家亦知其然，爲使一般人明瞭此理起見，特申述之於次。

就整個之世界言：形成世界之本源，不外人物二者。世界上萬事萬物，雖不可以數量計，然各種事物，皆必有兩性存乎其間，惟其有兩性存乎其間，故新之事物，遂不斷發生。茲分別

言之：凡人類之活動，皆名之曰事，而一切事之構成，必由其動定兩性之組合，從事之動性中以見其發生之因，從事之定性中以見其成長之果，因果相生，某事之概念始見。故事雖為複雜之概念所構成，然統整之結果，僅為兩性相生之現象。至以物言：則其兩性之相生，更顯然可見，世界上各種生物，無不由雄雌兩性相結合而生，倘無雄雌兩性存在，則世界上，久已絕生物之跡，即有雄雌兩性而不相結合，亦無以生物。兩性相生之理，證之於自然界之諸種現象，然，證之於人事現象亦莫不然，此實宇宙間之定理，而不容否認者也。

第四節 形式論及其批判

一 形式論之意義

二 形式論之定律

三 形式論之批判

「形式論側重思想活動之形式對事物發展之法則不甚重視」

形式論亦可稱之為名目論，是即所謂「形式邏輯」(Formal Logic)。此論在以思想活動方法之形式，探究宇宙間一切事物之條理，既重視研究人類之判斷、與推理的各種形式，復重視一切事物性質之概念。凡通常所謂論理學中之同異原理、充足原理及判斷、概念、推理種種思想之形式，皆屬之。

形式論、本有兩種不同之說法，除本節所言之形式論外，尙有一種稱爲形式論者與正鵠論相對待，此皆爲論理學上之用語，而非方法論之名詞，本節所言之形式論，則與此絕對不同，不可不辨。

總之，方法論中之形式論，爲研究吾人思想對事物活動之形式，並研究事物形式之界說，此論之形成，爲時甚早，在歐洲希臘古代，卽已發其端，至近世已見大備。

【形式論之定律有三卽同一律矛盾律排中律】

形式論之方法，乃建立於形而上學之基礎之上，形而上學忽視一切事物之變動性，故形式論乃不注意判斷與推理之歷史發展，而只把各種判斷與推理之形式加以分類羅列。惟其如此，故形式論之思想定律，特別着重於同一之一點。

形式論之思想活動的定律有三：卽同一律 (Law of Identity)、矛盾律 (Law of Contradiction)、排中律 (Law of Excluded Middle) 是也。同一律者，爲考求事物之屬性彼此相同之原則，可以甲者甲也一公式表示之，舉吾人一切肯定之思考，皆基於此。矛盾律者，卽凡事物彼此有相矛盾之性質，吾人固不得認爲同一，亦且禁止吾人不得認同物爲別物，或認別物爲同物，此法則，可以甲者非非甲也一公式表示之，舉一切否定之思考，悉基於此。排中律者，卽指有同一之事物當前，吾人或肯定的認識之，抑否定的認識之，二者必居一於是，斷不容於肯定否定之外，別有第三者介乎其間。此法則，可以甲者乙乎或非乙乎一公式表示之，結合前之二

則原，更生此第三原則。以上即為形式論思想方法三定律，形式論思想方法三定律，其實、不外一個定律，即同一律。矛盾律、為同一律所推衍，極言既肯定則不得否定，既否定則不得肯定，此不過為同一律之固定化，所謂排中律，則極言肯定即是肯定，否定即是否定，不得介於肯定與否定之間，此亦不過為同一律之註腳，嚴格言之：三定律只是一定律而已。

「形式論偏重思想活動本身之形式無以探究事物之真理」

吾人欲理解一切事物之真理，應以事物之條理為對象，其方法亦當順應一切事物發展之原則而使用，絕不可以「閉門造車」之方式，而祇求思想如何活動之形式。如徒重思想活動本身之形式，則無以發現事物之真理，形式論已適陷於此種錯誤，茲將其錯誤分兩點批判於次。

第一、不變之公式其應用有限 世界上事事物物，不斷發展與變動，此為任何人所不能否認之事實。吾人欲理解事物，當不能盡以一成不變之公式律之，倘盡以一成不變之公式律之，則必至發生兩個流弊，其一為強同事物之不同，同一事物，其發展與變動之現象萬殊，或因時而異，或因地而異，明明此事已非此事，此物已非此物，因其需呆板的套入公式之故，乃強謂此事祇是此事，此物祇是此物，實不免抹煞許多事實。其二、為強異事物之不異，不同之事物，其多種多樣之發展與變化，自不免有其偶然相同之點，或突然相同之點，明明彼事不異此事，彼物不殊此物，因其為公式所限，為名目所拘，乃強謂彼事不同此事，彼物不同此物，又不免

與實際不符，呆板式之公式，套用之結果，事物之條理，必至不能盡行搜求而多所遺漏，同一、矛盾、排中三定律，既爲不變之公式，其應用自亦有限。

第二、抽象之概念其根據不確，形式邏輯，除重視同異原理之三定律外，尙有一特徵，卽爲抽象概念之信賴，其論者以爲客觀界之一切，乃一個之真實物體，而概念則就個物之共通屬性，予以名辭之加附，然此名辭與概念，皆爲抽象之事，並非事物之本來面目，事物之真理，非可於概念與名辭上求之，亦非可於概念與名辭之推論上求之，吾人若根據一時一地之概念與一事一物之名辭，而推究事物之條理，則實猶「緣木求魚」，終無所得，故一時一地之判斷、概念、推理，皆不可爲確鑿不移之根據，皆非進步之方法。

第五節 辯證法及其批判

一 辯證法之意義與來源

二 辯證法之法則

三 辯證法之批判

【辯證卽對演之義本爲黑格兒所創至馬克思等之手則大變其面目】

辯證一名詞，原從希臘字「辯論」而來。古代對辯證法之解釋，是指以發現對手談論中之矛盾及克服此矛盾之方法而獲得真理之藝術。古代哲學家認爲發現思惟過程中之矛盾及對立意

見之衝突，乃發現真理之最好手段。此即爲古代對辯證法之解釋。

至於近世黑格兒之所謂辯證法，則爲對演之義，我國亦有譯作對演法者。黑氏此法，卽是以爲吾人之思想活動，應用之於一切事物之條理，先有一個意思，以後必定會有一個相反的意思。及相反之意思既出，又必與原有之意思相調和，遂產生第三個意思。他名此三者爲「正」(Thesis)、「反」(Antithesis)、「合」(Synthesis)。是卽由正而反，由反而合之意。思想既如此進展，宇宙亦如此進展。但吾人當注意，黑氏之所謂正反合，並非正反合之依次連續，而爲正反合之系統包容，他以爲一個正反合中，包容小正反合，在正中既又有一個正反合，在反與合中亦然。在小正反合中之各個正反合，又各有一個更小之正反合，如是包容以去，乃至於無窮。以上卽爲黑格兒之辯證法。

馬克斯之所謂辯證法，自謂爲將黑格爾之辯證法顛倒過來加以改造以後之結果，其實、彼之所謂辯證法，並不着重於論理方面之使用，却用以說明其唯物史觀與階級鬥爭之原理，此種似是而實非之方法論，頗易引起淺見者之傾向，非加以矯正，其影響於思想之發展，殊非淺鮮，故本節特詳馬、列主義之辯證法的法則與批判。

【馬列主義之辯證法的定律有二卽矛盾統一法則質量互變法則否定之否定法則】

馬列主義之所謂辯證法，亦有三個定律，此定律爲何？卽矛盾統一法則、質量互變法則、否定之否定法則是也。茲將其定律略加申說於次。

所謂矛盾統一法則，是即謂一切事物在其自身內部，皆有矛盾存在，每一事物，皆爲矛盾之統一。彼輩以爲有矛盾，所以才有自身之運動與變化。矛盾爲運動變化之根源，爲變化運動之原動力。恩格斯云「整個自然界從最小的分子起到最大的體積止，從沙粒到太陽，從細胞到人，都是處在永遠地產生與消滅中，處在不斷的流動中，處在不停的運動與變化中。」此即可知其所謂矛盾統一之意義。彼等以爲矛盾既可以統一，復可以分裂，以矛盾統一說明同一體中之相互對立的鬥爭，此爲相對的；以統一分裂說明另一事物之脫化的獨立而去，則爲絕對的。一切事物，由對抗的鬥爭，終至有破壞之作用，而完成相互轉化到一新的事物之途徑，故唯物論者云：「所謂對抗，是矛盾的一種形態，是矛盾發展過程中的一個階段。在那個階段上，對立物互相反撥，成爲外的兩極，這兩極端的對立物，同時存在時，必然就發生實力的衝突。自然和社會中都存在着對立的對抗物。對抗力的鬥爭裏，有着一種破局的破壞作用，這是無需舉出實例來的。」此項說法，即爲對立物之一方，破壞另一方否定另一方說法，破壞結果，否定結果，則僅存此能破壞之一方，能否定之一方，而完成其所謂轉化。此外，彼輩尙有所謂對立物的互相滲透，與矛盾的主導作用二原則，用互相滲透一事，以說明對立之統一的關係，用矛盾主導作用一事，以說明矛盾發展爲對立鬥爭時，對立物之一方，必有主導能力，以導其對立物之一方，而排除另一方向新的，絕對的方面，而完成其轉化。此種說法，即照應說明階級鬥爭之合理性，並暗示無產階級爲主導一方面而排除資產階級向社會主義轉化。

辯證法中之第二律，即爲質量互變法則。此定律本爲黑格兒所發現。此項法則、即爲質量與量變質之法則。欲明瞭此法則，必先求其對質量二概念之解釋。黑格兒在其所著論理學中解釋質云：「所謂質，最先而且最主要地，當它在外的關係中作爲內在規定而表現着自己時，在這樣的意義上就成爲特性。質雖然具有無限量的特性，但質是在所與的現象過程和對象中表現着固有的定性，特性却在與其他對象的關係中映出了這定性。」任何過程之根本的定性，卽爲其質，質與事物之存在本身絕不可分離。事物失其特性，尙能依然存在，若失去其質與定性，卽不成爲事物。質之解釋既如此，茲再研究其對量之解釋。黑格兒云：「質、和其後所要考察的量，一般地是不同的，質是與存在同一的直接定性，量雖然也同樣是存在的定性，但已不是與存在直接同一的東西，而是對於存在無關重要的東西，是對於存在外在的定性。」黑格兒確定量爲存在的無關重要之外在的定性，是指在一定瞬間以內而言，超越此限度，量卽進一步改變，引起質之變化。此種互變之法則，爲馬、恩主義所常引用而曲解。恩格思會云：「在自然界中，質的變化，只有依着各個場合中正確地被規定了的方法——物質之量的增減和運動，才能發生。自然界的一切質的差別，有時是由於相異的化學成份而來，有時是由於運動（能力）之不同的量或形態而來，有時是——幾乎常常是——由於以上二者而來。這樣、倘若沒有物質或運動的增減，倘若沒有該物體之量的變化，卽不能使任何物體的質發生變化。」此卽質量變化之相互關係的說明。馬克思等，除確定質量互變法則外，並認爲一種質到

他種質之轉變，即一種質量到他種質量之轉變，與不斷之量的變化過程相反，非漸漸發生，而為一種飛躍式之完成。此項飛躍式發展之道路，亦為辯證法唯物論之中心的特性之一。此項說明，即為其以暴力取得政權與其所謂革命之理論的自造根據。

辯證法中之第二個定律，即為否定之否定法則。此一法則，即為矛盾統一法則之具體化。馬克思以為否定是「引導前進」之淵源。伊里奇對肯定一義，曾有闡明，其言云：「把否定的要素當作最重要的要素包含着的辯證法中，其特徵的成份，重要的成份，不是完全的否定、及胡亂的否定，也不是懷疑的否定、及混亂的否定；而是當作聯繫的動因看的否定，當作保有肯定的，即不伴有任何混惑、任何懷疑的發展的一個動因看的否定。」由此即可見其否定之意義。至於否定之否定法則，恩格斯則認為是自然、社會、與人類思惟之最普遍、最廣大地作用着之發展法則，它存在於每一發展過程之法則。他同時舉出實例甚多，茲引其一例以見其否定之否定法則的大意。其言云：「麥粒，無數粒的麥，被人磨碎、煮炊、或做酒，以後就被人消費。可是如果這樣的一粒麥，找得了經常的條件，落到適宜的土上，且在適宜的熱度和濕氣的影響下，它就發起芽來。麥粒本身消滅了，被否定了。從它生出植物來，出現為麥粒的否定。可是這種植物之正常的生涯是怎樣的呢？它成長、開花，結實，最後再生出麥粒，麥粒一成熟，麥莖即枯萎，輪流被否定。當作否定之否定的結果，我們再獲得最初的麥粒，然而這不是

一粒麥，而是十倍，二十倍，或三十倍的麥粒。」恩格斯在此問題中，不獨說明發展之量的

方面，同時還進一步說明其質之變化。其言云：「麥的種類變化得非常的慢，所以今日的麥，和一百年以前的麥，幾幾乎完全一樣。但是，試考察粘質的觀賞植物，如牡丹或蘭花罷，如果我們把種子及由種子生出的植物加以人工，這否定之否定的結果，我們不但得到更多量的種子，又得到生出更美麗的花的質的方面被改良的種子；並且，這種過程的每次的反復，每次新的否定之否定，這個改良是被促進了。」此例證明其所謂否定之否定法則，至為明顯。此即證明社會主義有否定資本主義社會之可能性。

「新唯物論之辯證法並非事物發展之法則」

新唯物論者極力誇大其所謂辯證法之作用，以為辯證法即為宇宙間事物發展之法則，其實，彼等對辯證法之解釋，不僅不能為事物發展法則之說明，且反為事物不發展之現象，茲將其三法則，逐一批判於次。

先就其矛盾統一法則言：即為誤解事物本身發展之程序及不瞭解兩極相成之法則的結果。

就事物本身之成長順序觀察，乃不離由小而大，由簡而繁，自幼而老，由舊而新等等現象，此種種現象，本為一時間上之問題，各種現象，本為時間上先後之聯貫，祇見其相互一貫以漸次發展，不見其矛盾對立，以相持抗。因調和一貫為發展之正常狀態，矛盾對抗，則無以言發展。況凡一事一物之本身，並找不到對立之現象，並找不到分裂之現象，一事一物之發展，由小而大，小不與大之現象同時對立；由簡而繁，簡不與繁之現象同時對立；自幼至老，老不與

幼之現象同時對立；由舊而新，舊不與新之現象同時對立；即由生而死，由產生以至消滅，而生與死，產生與消滅之現象，亦不同時對立。因對立即相持，相持即非發展之現象，矛盾即不相容，不相容，何以存在於同一體內？故凡一事一物之發展過程，大爲小之和，繁爲簡之積，老爲幼之長，舊爲新之成，消滅爲產生之成熟，斯亦不過時間上之演化與空間方面之改觀而已，何時見其對立之界限？何處覓其對立之痕跡？至於統一之分裂，在事物本身正在發展時，更不可見，小與大及產生與消滅等現象，在時間上先後本爲一致，若言其分裂，則分裂時之現象，各依存於何處？故吾人實不能以時間上之先後現象，來解釋作同一空間之現象，更不能以另一事物之現象，牽強作同一事物之現象，若細按作者之單一律及兩極相成法，即可瞭然於心。

並其次言其質量互變法則：新唯物論者以爲一切事物之變化，由於質量之增減，此則爲偏見物質之化學變化而不理解兩性相生之法則的結果。不知質量祇是一致，凡一事一物之變化，必先增減其質或變化其質，然後始有量之變化。量決無使質變化之理。依黑格兒之見，質既是與存在同一的直接定性，而量則與存在直接同一之物並爲對存在無關重要之物，量何以能使質發生變化？質本爲存在之內在的定性，量本爲存在之外在的屬性，屬性之變化，必視定性之變化程度爲轉移。即如恩格斯在反杜林論中所舉拿破倫之戰史一例而言，便可見量之不可變質。彼云：拿破倫之騎兵，訓練力素佳，但騎馬術却不甚好，用來與訓練欠佳，而騎馬術較好之埃及

騎兵戰，一人對一人，或兩個埃及騎兵對三個法國騎兵戰，常為埃及騎兵戰勝，若為百人對百人，雙方即相持。如三百法國騎兵，對三百埃及騎兵戰，則法國兵佔優勢；至於用一千法國騎兵，對付一千五百埃及騎兵戰，則法國方面即佔到完全勝利。恩格斯以為拿破倫所得為訓練之力量，以為即可以證明某一事物要轉變為一定之質，（如訓練力）必須有一定之量，（如騎兵數）反面言之，即是量之變化，若到一定限度，即引起質之變化。其實，此例不能說明質量互變之理由，上項戰爭之勝敗，固係騎兵素質之優劣，法國騎兵素質之優，係於其素質之本身，並非由於其數量之增減，數量雖變，素質究未變，不過其效果變耳，效果豈即為素質？況數量之增減，祇是空名，而騎兵則為實質，空名究何補於實質？又如相異之化學成份的量可以變化其質，其實，並非其成份的量之作用，究係其成份中的質之作用；又如運動之不同的量或形態，亦可以變化其質，但運動本身即為質——力，此亦係運動的質之作用，而非其運動的量的作用。因單言量，量本無物，言量質已先在。故質量互變之法則，實無法證明。質量互變法則，既無法證明，則其所謂飛躍式之發展之說，當亦不攻自破。

至其所謂否定之否定法則，更顯見其將論理學上之口吻誤解為事物發展之法則。事物發展之正常狀態，為生化與成長二者之作用，不謂某事與某物之結果，由某事某物之原因的生化或成長而來，但謂某事某物之結果，由否定某事某物之原因而來，此項說法，當難認為合理。凡一切事物，皆自有其原因，結果其何以離原因？原因究何負於結果？與其說結果否定原因，亦

不妨說原因生出結果，原因成長結果。又何必以邏輯學上之否定語氣，來說明事物之發展法則？即就恩格斯麥粒之生長一例而言：一粒麥找到經常之條件，落到適宜之土上，在適宜之熱度與濕氣之影響下，如不加以否定之口吻的解釋，儘可以說明麥之一物的發展法則。即如麥既得到生長之經常條件，乃由種子生長成芽，由芽生長為莖葉，終於成長更多之麥。此項說明事物發展法則之積極語調，並有生長之物為之證明，更有生長之順序可按。而新唯物論者則反是，偏從麥之死的方面，說明麥之發展法則，殊不知麥之正在發展時，並無死的方面之跡象可尋，即逆知其必死，儘可在其死去之一瞬，以說明麥之不發展現象，但實不能說明麥之發展法則，因消極之語調，祇是不發展法則之說明也。

第六節 方法與目的

- 一 方法與目的之關係
- 二 方法與目的不一致
- 三 方法與目的一致

「方法與目的其關係至為密切」，這是一句老話。在科學上，方法與目的，是相輔相成，善人之道，無不以方法為目的，而目的為方法之標準，方法為目的之手段，二者之關係至為密切，而不容分

離。以語果言。四目的論。其意謂。人生之目的。不在於求好。而求滿足。而結果多適得其反。而多得。宇宙間最使人懷疑之事。莫過於人類之目的。都在求好。而求滿足。而結果多適得其反。而多得。不到好與滿足。柏拉圖云：「凡愛好者皆欲得之」。此語誠然。吾人之所愛好者。無不以獲得為目的。卒多無所獲者。非目的之不當。實方法不盡合理之故。方法不合理。致目的無以達到。而使人類彷徨於此世界中。找不到人生之真諦。殊為憾事！就人類所公認之目的言：不外兩個：一為關於公共者。一為關於個人者。關於公共者。則以做到全世界人類生活均足生存安全為目的。不論歐美學者所強調之社會主義也好。抑我國先哲所主張之大同主義也好。皆無不在此目的之範圍以內。至於其他學者所言之自由。平等。博愛。及和平。正義。與夫民有。民治。民享諸義。其目的皆不越此範圍。至關於個人者。亦不外以生活滿足與生存安全為目的。不問任何學者所言之好。真。快樂等義。皆為此目的所派生所推演而成。以上所舉關於公共者與個人者之目的。無一不相當合理。惟以其方法萬有不齊之故。乃目的多成為幻想。而遙遙無達到之期。人生惟一之疑團。遂亦終無可釋。

四、目的與方法之關係。而目的與方法之不能合理。又致與目的相背。由於上論所及。目的與方法既有其一致性。而目的因方法之不能合理。又致與目的相背馳。由此即可見目的與方法之關係。可分兩重研究。其一。為目的與方法不能一致。其二。為目的與方法終能一致。目的與方法之不能一致。則目的與方法之關係。終於脫離。目的與方法之能趨一致。則目的與方法之關係。終於一貫。茲再申論於次。

【方法與目的不一致造成人生悲慘之結局】

方法本爲達到其目的之手段，目的合理，手段尤需合理，倘手段不合理，則不僅不能達到其目的，且足以造成人生悲慘之結局，而無以顯示人生之意義。人類因生活與生存之種種需要，乃至有各式各樣不同之行爲，需要即目的，行爲即手段，倘因維持一己或一個種族之生活與生存，而以侵害，或掠奪爲求滿足之道，是即爲不採手段，是即爲盲目主義。不論關於公共者或個人者之目的，倘用盲目主義或不採手段之行爲以求達到其目的，則毫無結果，乃爲必然之舉。

關於公共者之目的，即爲維持全人類之生活均足與生存安全，則其侵害與掠奪，皆非合理之方法，皆無絲毫之結果，西歐之拿破倫，威廉第二，可爲殷鑒。此項方法與目的殊途之事，早爲我國先哲透澈指出，即如孟子語齊宣王云：「抑王興甲兵，危士臣，構怨於諸侯，然後快於心與？」王曰：否，吾何快於是？將以求吾所大欲也。曰：王之所大欲，可得聞與？王笑而不答。曰：爲肥甘不足於口與？輕煖不足於體與？抑爲采邑不足視於目與？聲音不足聽於耳與？便嬖不足使令於前與？王之諸臣皆足以供之，而王豈爲是哉？曰：否，吾不爲是也。曰：然則王之所大欲可知已，欲辟土地，朝秦楚，莅中國，而撫四夷也，以若所爲，求若所欲，猶緣木而求魚也。」齊宣王之大欲，是即其目的，孟子指出齊王之用侵害手段以求達到其目的，目的必無以達到，且必有悲慘之結局，故當齊王發出「若是其甚與」一問之後，孟子即曰：「殆有

甚焉。緣木求魚，雖不得魚無後災，以若所爲求若所欲，盡心力而爲之，後必有災。所謂後必有災，卽爲有悲慘結局之推斷。蓋因我既侵害人，人亦反抗我，且又必有人侵害我，我將何以自存與自活？孟子此種論斷，殊足以儆惕愚昧。而燕國表忠、趙國復讐、北齊復讐、魯國木牛、此外戰國時，季梁諫魏王攻邯鄲之語，亦是爲方法與目的背馳而目的終無以達到之論證。國策中云：「魏王欲攻邯鄲，季梁聞之，中道而反，衣焦不申，頓塵不去，往見王曰：『今者臣來，見人於太行，方北面而持其駕，告臣曰：『我欲之楚。』臣曰：『君之楚，將奚爲北面？』曰：『吾馬良。』臣曰：『馬雖良，此非楚之路也。』曰：『吾用多。』臣曰：『用雖多，此非楚之路也。』曰：『吾御者善。』此數者愈善，而離楚愈遠耳，今王動欲成霸王，舉欲信天下，恃王國之大，兵之精銳，而攻邯鄲，以廣地尊名，王之動愈數，而離王愈遠耳！猶至楚而北行也。』其詞談諧盡致，其理亦顯明透露。

再就個人之目的言：其理亦無二致。個人之目的，既欲做到生活滿足，生存安全，則惟有用努力生產之手段以求生活滿足，努力生產，自無需掠奪他人之所有或加侵害於人，如此則生存亦甚安全。倘欲急切滿足個人之生活，或採掠奪手段，或用暴動行爲，此實爲求死之道，而非向求生之目的進行，侵奪，鬥爭，掠奪，暴動，皆爲與目的不一致之方法，皆不合理之方法，皆無以達到其目的，皆足以造成悲慘之結局。此種不合目的、不合理的行爲，其結果必致於失敗。

「方法與目的一致是卽爲謀人生最大幸福之道」

吾人欲做到生活均足，生存安全，以達到人生之目的，而獲得人生之最大幸福，則應以先愛與先助為手段。能本此手段以求達到其目的，則為方法與目的一致。譬如吾人欲獲得植物之結實以為生活之供給資料，則對植物亦應施以先愛與先助之手段。吾人日常生活所不能缺者為粟麥，吾人倘以獲得粟麥為目的，則對於粟麥之苗芽，應加以愛護，此即所謂先愛，至於灌溉，施肥，拔草，除蟲，皆為先助之事，能如此先愛先助，始可達到多量稻麥收穫之目的。又如吾人欲使用動物之力量以為吾人服役，則對動物亦應施以先愛與先助之手段。吾人現時所得力之動物則為牛馬，吾人倘以獲得牛馬之使用為目的，則對於牛馬之身體，亦宜加以愛護，此亦所謂先愛，至於食料之調護，欄廄之照料，亦皆為先助之事，能如此先愛先助，始可達到牛馬勞力使用之目的。至毀損稻麥之苗芽以求實，戕害牛馬之身體以求用，則雖至愚者，亦必不為也。

由於上述事例，足以證明以先愛先助之手段，即可以達到吾人之原來目的，故凡人類之生活均足，與生存安全之合理目的，皆必需以此為其手段。孟子云：「愛人者。人恆愛之。」其意即謂以希冀他人愛悅為目的，則必以先愛為手段。美國馬爾騰(O. S. Marden)云：「我們儘管大量的給予他人以我們的親愛同情，我們的鼓勵扶助，然而那些東西，在我們本身是不會因「給予」而有所減少的，反而我們給人愈多，則我們自己所有的也愈多，我們能把我們的親愛，善意，同情，扶助給人愈多，則我們所能收回的親愛，善意，同情，扶助也愈多。」由此

即可見方法與目的一致之意，並可見方法與目的一致，可以增進人類之幸福。由此可見。

「一命千」而百則歸心。更而得門餘人亦遂。限其門自百而百的出愈矣。其門自百而百的出愈矣。

大量而歸千而人以得而歸感與而歸。其門自百而百的出愈矣。其門自百而百的出愈矣。

其門自百而百的出愈矣。其門自百而百的出愈矣。其門自百而百的出愈矣。

其門自百而百的出愈矣。其門自百而百的出愈矣。其門自百而百的出愈矣。

其門自百而百的出愈矣。其門自百而百的出愈矣。其門自百而百的出愈矣。

其門自百而百的出愈矣。其門自百而百的出愈矣。其門自百而百的出愈矣。

其門自百而百的出愈矣。其門自百而百的出愈矣。其門自百而百的出愈矣。

其門自百而百的出愈矣。其門自百而百的出愈矣。其門自百而百的出愈矣。

其門自百而百的出愈矣。其門自百而百的出愈矣。其門自百而百的出愈矣。

其門自百而百的出愈矣。其門自百而百的出愈矣。其門自百而百的出愈矣。

其門自百而百的出愈矣。其門自百而百的出愈矣。其門自百而百的出愈矣。

其門自百而百的出愈矣。其門自百而百的出愈矣。其門自百而百的出愈矣。

其門自百而百的出愈矣。其門自百而百的出愈矣。其門自百而百的出愈矣。

其門自百而百的出愈矣。其門自百而百的出愈矣。其門自百而百的出愈矣。

其門自百而百的出愈矣。其門自百而百的出愈矣。其門自百而百的出愈矣。

其門自百而百的出愈矣。其門自百而百的出愈矣。其門自百而百的出愈矣。

中國書史
本論參考書

一 關於古書部份

書名

四書

五經

老子

莊子

列子

墨子

荀子

論衡

淮南子

周子通書

楊天量著

中華書局

四版

嚴華英著

商務印書館

四版

陸德明著

商務印書館

四版

王雲五著

商務印書館

四版

著作人姓名

出版處

版次

周 李 耳

中華書局

初版

周 莊 周

中華書局

初版

周 列 禦 寇

中華書局

初版

周 墨 翟

中華書局

初版

周 荀 況

中華書局

初版

漢 王 充

中華書局

初版

漢 劉 安

中華書局

初版

宋 周 敦 頤

中華書局

初版

工程全書

朱子大全

近思錄

王文成公全書

墨子

區子二 關於近人著譯部份

書名

三民主義

建國方略

黑格兒學述

康德哲學

論理學

穆勒名學

中國哲學史大綱

西洋哲學史

中國哲學史

宋 程頤

宋 朱熹

宋 呂祖謙

明 王陽明

明 墨子

明 侯爵

著譯人姓名

因 李其

賀麟 譯

彭基相 譯

王一丁 著

嚴復 譯

胡適 著

瞿世英 譯

謝无量 著

中華書局

中華書局

商務印書館

商務印書館

中華書局

中華書局

出版處

中華書局

商務印書館

商務印書館

商務印書館

商務印書館

商務印書館

商務印書館

中華書局

初版

初版

初版

初版

初版

初版

初版

初版

初版

初版

初版

初版

初版

初版

四版

西洋哲學史A B C

人生哲學

認識論

柏拉圖

三民主義政治學

社會學綱要

楊墨哲學

人生之意義與價值

人類悟性論

陸王哲學辨微

勵志哲學

辨證法唯物論

辯證法唯物論

通俗辯證法講話

思想方法論

唯物史觀解說

張東蓀著

馮友蘭著

張東蓀著

嚴羣著

馬璧著

馮品蘭著

蔣維喬著

余家菊譯

鄧均吾譯

胡哲敷譯

曹孚譯

王劍秋譯

李仲融編

包剛譯

艾恩奇著

李達譯

世界書局

商務印書館

世界書局

世界書局

世界書局

商務印書館

商務印書館

中華書局

辛墾書局

中華書局

開明書局

生活書店

石火出版社

上海雜誌公司

生活書店

中華書局

初版

二版

初版

初版

初版

初版

初版

初版

初版

馬克思之真諦

辯證法論叢

新哲學漫談

三民主義政治概論

孫中山與中國

國志哲學

王哲學概論

人談哲學

王之意義與哲學

哲學概論

社會學概要

列主義類哲學

哲學圖

84.10.13

哲學

西哲哲學史 A B C

譚小岑譯

毛起鵬編

張鐵君著

馬璧編著

王曉波編

曹年編

陸哲熾編

馮與吾編

余英時編

孫燕喬著

譚品傑著

馮聖賢著

鄭東蘇著

鄭東蘇著

謝文淵著

鄭東蘇著

商務印書館

獨立出版社

國民圖書出版社

國民圖書出版社

主部書局

開明書局

中華書局

辛盛書局

中華書局

商務印書館

商務印書館

世界書局

世界書局

世界書局

商務印書館

世界書局

時 二 時 時 時 時 時 時 時 時 時 時 時 時 時 時

中華民國三十三年十二月初版

* 版 權 所 有 *
* 翻 印 必 究 *

人 本 論

(18507 渝熟)

渝版熟料紙

定價國幣

印刷地點外另加

著 作 者 馬

發 行 人 子

印 刷 所 印商

發 行 所 商 各

中華民國三十二年十二月出版

第 一 卷

第 二 卷

第 三 卷

第 四 卷

第 五 卷

入 本

第 六 卷

編

(BOOK 第五卷)

加 版

加 版

加 版

加 版

加 版

加 版

加 版

加 版

加 版

第 一 卷

第 二 卷

第 三 卷

第 四 卷

第 五 卷

第 六 卷

第 七 卷

第 八 卷

第 九 卷