

2 = 1, 5-6 (28-30)
3 = 1-2 (30)
26



哲學月刊

第二卷 第一號

THE PHILOSOPHICAL MONTHLY.

Vol. II. No. 1

目錄



第二卷發刊弁言	陳映璜
性道教	畢無方
楊朱爲戰國時人楊朱不即是莊周欤	黃文弼
時相義	方御驤
「無」非老子最高觀念	僧映佛
歸納法和演繹法在教授上的應用	鄧性初
名理徵	陳啓彤

北平中國大學哲學教育系編輯

北平中國大學出版部出版

JUNE 30, 1929

第二卷發刊弁言

本刊宗旨：在灌輸新知，闡發東西哲理。以不偏不倚之態度批評討論，以期新思日濬，真理日張，已於首卷啟其例矣。自一卷終鐫，迄今一載，因故停刊，辱承各方垂詢，愧無以應。今得復活，實堪慶幸。海內外宏達，儻以鴻篇鉅製見惠，藉資研討，尤為厚幸。

十八年六月陳映璜識

7P
105
107.5

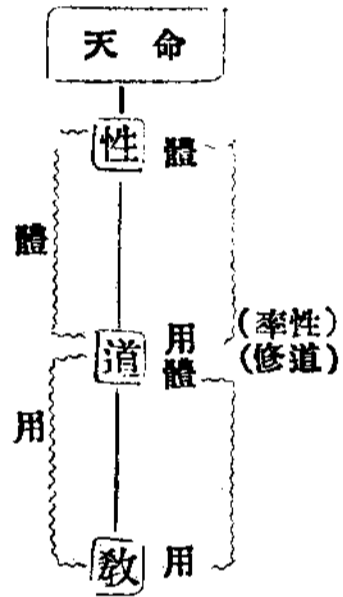
性道教

畢無方

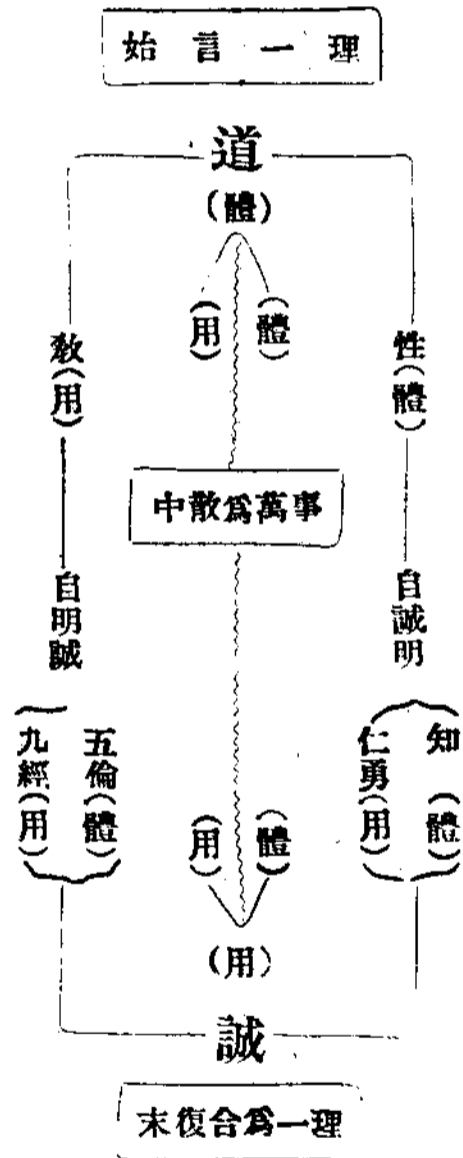
顯示修道之宜，開發性命之微，以補大學之所不及者，其惟中庸之書乎。中庸之學，乃儒家宗樞，微妙玄通，固非一言而盡。然而博之，約之，爲支，爲幹，爲體，爲用，其一貫之精神，可指諸掌而瞭諸心焉。今總其全書，以言體用，有詳略二說。以言其略，性命，體也，道，教，用也。以言其詳，則性體，而道用，道體，而教用。如析言中庸，則中者，體也，性命也。庸者，用也，道教也。及合其體用而具言之，其書始言一理（道），中散爲萬事（三達德九經，）末復合爲一理（誠），通體三科，一以貫之。復諦觀其首章，立天命爲元，定性道教爲三科，亦一以貫之。通體三科之一貫演於首章性道教，而性道教，又爲首章之總綱。故性道教者，貫乎中庸全書者也，亦即總中庸之全體大用者也。中庸首章首節云，天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。自一貫之形式言，此節爲三科。自三科之本質言，此三科爲三德。斯三德者，道居其中，性先而教後，性內而教外，性本而教末，性立先天之體，教達人倫之用。道者，體用兼該，復其體，而推其用，一貫乎上下，一貫乎內外，一貫乎本末，一貫乎始終，爲之原者，謂之天。自天命言，謂之性，自人性言，謂之道，自修道言，謂之教。分而言之，別有三，合而言之，道爲一，圖而形之，有如甲乙。

634202

(甲)
天人合一直參圖



(乙)
體用圓融一貫圖



性，道，教，立中庸之大體，啓儒學之心傳。今試論之，云何而言性，云何而言道與教。

(一) 云何而言性

性，說文云，人之陽氣，性，善者也。从心，生聲。

情，說文云，人之陰氣，有欲者。从心，青聲。

性情二字，俱在心部。繩以一元兩儀之理，則心爲總名，攝性與情，而性情爲別名，俱歸元於心。所謂一元開爲二，其數一兩三也。自體用言，心爲體，性情爲用，二元演一元也。如性情二字，對舉解心，則又性爲體，而情爲用。以動靜言，性靜，而情動。以淨染言，性淨，而情染。(淨，善也，染，欲也，)以明暗言，性明，而情暗。以魂魄言，性魂，而情魄。故表之以圖當如

。此以分別言心，亦卽以狹義言性，善而無惡者也。然亦有以性爲總名，而攝心與情者，以圖表之，有如 是以廣義言性者也。夫既以廣義言性矣，於是天下之辯性者，乃分道揚鑣，各是其是，各非其非，善惡之爭以起，解決之道彌稀。孟子之善，荀卿之惡，告子之無善，無不善，揚子之善惡混，以及世傾漆雕王充韓愈之儔，善惡有分，三品有定，相攻相詰，紛爭靡已。平心而論，除孟言「則故」，餘者，蓋未探及文字之原，與夫修道立教之宏旨也，宜其糾縛而不之釋已。

古聖賢之修道立教也，以勸善爲旨，以去惡爲歸，而所尤諄

諄者，在寡過。孔門之徒，務修實學，無不以寡過爲事，其特出者，獨有顏淵，故仲尼極稱之。寡過者，去惡也，亦卽求中庸也。以志在寡過也，故戒慎不睹，恐懼不聞。以志於求中庸也，故言性則故，擇善固執。爲防流弊也，故不言心有善惡，且不言心而言性。

其所以言性者，性固善也。性與情對，然不言情惡。是積極言性善，而消極言情惡也。雖消極（暗示）矣，而不出惡名，且以喜怒哀樂代之。故中庸首章所示未發之中，與發而之節，皆避惡而不言。此其用心，良可知矣。世之言性者，苟明於上述之界義與解說，善惡之辨，姑宜息矣。且觀後說。

又心，說文云，人心土藏也，在身之中，象形。博士說云，火藏（古言心，今云腦；質位雖異，而其含藏大用，爲一身之主體，則一，固非專指肉心而言。）心體惟一，本無善惡可言，演而爲性情，斯分善惡。古來論性者，不知情之過，斯爲惡，每執情以論性。此其長夜漫漫，而莫或解歟。試再證以佛家之言。

佛家言八識，第八名心，曰阿梨耶。阿梨耶者，藏萬有，故莊師譯爲藏識，能含藏諸種法故。又此識體，具三藏義，能藏，所藏，執藏，故名爲藏。謂與雜染互爲緣故，有情執爲自內我故，復能了別種子根身及器世間故，名之爲識。或名宅識，一切種子之所棲故。或名心，由種種法熏習種子所積集故。或名阿陀那，執持種子及諸根色令不壞故。及其既分，卽以起末那。末那識者，

此名意根，意根，恒執阿梨耶以爲我，二者若束蘆，相依以立，我愛，我慢，由之起。依佛所說，則阿梨耶爲心，與說文訓藏相合。末那與阿梨耶爲束蘆，則與性情對舉亦合。

故性，自廣義解爲心性，全體渾圓，無善無惡，亦曰至善。以狹義解，則本義爲善。以性情對解，則有善惡。陽明解心性云，至善者，心之本體，本體上才過當些子，便是惡了，不是有一個善，却又有一個惡，來相對也。按此解，至精至當，非見道者不能道。儒門精奧，在求中，中卽心之本體。當其靜時，湛然至善，謂之心也可，謂之性也，亦無不可。及其動也，始有意，有意斯有情。情非不善也，而情有所過，失其本體，斯爲惡。果情無所過，喜，怒，哀，樂，發皆中節，適合中庸之度，則情善矣。情善卽性善，性善卽情善。動靜互爲其根，性情不離於一，得不謂之至善歟。聖人爲欲人性之不離於善也，故立中庸之教。爲防人情之趨於惡也，故以過中爲戒。論性至此，性道教之體用自明。復何世之翳翳爲也。

又賀_錫云，性之與情，猶波之與水。靜時是水，動則是波。靜時是性，動則是情。又云，性之與情，似金與鑲印。鑲印之用，非金，亦因金而有鑲印。情之所用，非性，亦因性而有情。則性者靜，情者動。故詩序云，人生而靜，天之性也。感於物而動，性之欲也。又云，情動於中，是也。起信論顯示正義云，顯示正義者，依一心法，有二種門。一者，心真如門，二者，心生滅門。

是二種門，皆各總攝一切法。此義云何，以是二門，不相離故。一一心生滅者，依如來藏故有生滅心，所謂不生不滅，與生滅和合，非一非異，名為阿梨耶識。因此識有二所義，覺與不覺。且覺有本覺與始覺之分。故又云，「復次本覺隨染分別，生二種相，與彼本覺不相捨離。云何爲二，一者智淨相，二者，不思議業相。智淨相者，謂依法力熏習，如實修行，滿足方便故。破合和證相，滅相續心相，顯現法身，智淨淨故。此義云何，以一切心識之相，皆是無明，無明之相，不離覺性。非可壞，非不可壞。如大海水，因風波動，水相，風相，不相捨離，而水非動性。若風止滅，動相則滅，濕性不壞故。如是衆生自性清淨心，因無明風動，心與無明，俱無形相，不相捨離，而心非動性。若無明滅，相續則滅，智性不壞故。」審斯義也，與賀氏所云，自無不合。則性善之本義，亦不待辨而昭昭矣。

(二) 云何而道言

道，說文云，所行道也。从辵，首，一途謂之道。對，古文道，从首寸。爾雅釋宮，一途謂之道路。釋名一途曰道路。道，蹈也，路，露也，人所踐蹈而露見也。漢書董仲舒傳，道者，所由適於治之路也。（此由實名，引申爲虛名，自具體進於抽象。）

按字書所解道，皆著名也。所謂於土地，因於人行，迢迢然，一途之路也。但中土高深玄妙以及日用倫常之理，恒名之曰道。是道者，著名，可引申爲玄名。準諸文字引申之例，玄，著，互

納，其內含義意，大小廣狹，引申觸長，無不足以曲盡其彌綸之致。故緯國經邦，有其道矣。日用起居，道豈離耶。循道而行，則理無乖，而事無舛。違道而趨，則理路逆，而事必不通。萬事，莫不由其道，即萬物，莫不由其理。然則道者，理而已矣。

道，即理也，本屬常解。然無爲，與有爲別，亦即體，用，所由分。自體言理，天所賦，人所得，自然純正，萬法具備，冲漠無朕，一而已矣。及循而行之，動容周旋，無不中禮，行諸已，而已安，推諸人，而人定，周內與外，一性流通，一道運行，無過，無偏，斯其用也。聖賢得其體之全，故率性而行，不勉而中。常人泥于業障。陳陳自繚，無明風動，淨命爲掩，過且偏，倚且不及，其不能率性而合於道者，蔽於教也。蔽于教，則失理，失理，即失道。道既失矣，喜怒哀不中其節，哀樂不合其度，而過惡莫甚焉。古之聖人，察夫此也，故能全已以全人，而教於是乎立。

（三）云何而言教

教，說文云，上所施，下所效也。从支，从孝。从孝者，說文孝，效也。釋名教，倣也，下所法效也。廣雅教，效也。春秋元命包，天祿文象，人行其事，謂之教。教，倣也。上爲下倣，道之始也。漢書儒林傳，鄉里有教。顏注，教，效也，言可效道義也。

綜諸家說解，而引釋之，則教之一字，名與詞分。名實而詞虛，名靜而詞動。以名而言教，則凡書之所紀，口之所述，理明辭簡，足以垂諸永久，昭示人類，爲天下所取則者，屬之矣。

孔老釋之教，自人得名也。六經，道德經，以及三藏寶典之教，自書得名也。六經之於治，道德之於無爲，三藏之於涅槃之教，自道理之極歸得名也。是依名解教，內含義意，可析爲三。復自詞（詞，即言，訓意內而言外，今人借作辭，）以言教，則授受之間，主觀容觀於以判。主觀也者，舉其已知，已覺之道理，而施之人也。容觀也者，領納主觀之所授，以爲則效者也。則教之一字，名開爲三，詞開爲二。（依今之言，名者，靜詞，或合言爲詞 Nouns，詞者，動詞 Verbs。）虛實既分，動靜攸定，教之界義以明。

又學亦訓教。教，說文云，覺悟也。從教，從口。口，尚賤也。白聲。學，篆文省。玉篇學，教也。傳教，教也，教然後知困。書盤庚教於民。廣雅，學，覺也。禮記學不躐等。注云，學，教也。文王世子，故學之爲父子焉，學之爲君臣焉，學之爲長幼焉。注云。學，教也。是則學通於教，修道而學，自覺覺他也。

是故立教者，所以覺人者也，修道者，所以自覺者也，率性者，所以存覺者也。覺人者，立人也，孟子曰，天之生此民也，使先知覺後知，使先覺覺後覺也。予天民之先覺者也。予將以斯道覺斯民也。非予覺之而誰也。自立教之主觀言，爲先知先覺。自悟道之容觀言。爲後知後覺。以其已知已覺，故謂先覺。以其未知未覺，故謂後覺。先覺者，修其道，而施之教。後覺者，受於教，而了諸道。融主客二觀，而一以明之，立教之旨也。故曰，修道

之謂教。自教而上溯之，曰，率性之謂道。率性者，順其性也，順性者，順其自然之理也。常人之性，非不順也，順而不及，與順而過也。過，則失性，失性，即謂惡。性失而惡，則存念於心，昭行於外，無有是處。此聖人所以體中，處和，以復其性，推之於人，以立大本達道之教。此道所以居中，承性，啓教，總攝中庸之體用者也。復次，上窮於性，則曰，天命之謂性。性之解說，諸家皆謂天所賦於人之理，（即實體，對形氣言，）固矣。然而天命者，何謂也。命，說文云，使也，从口令。使令，人事也，由人事著名引申而假爲玄名謂，天行，即爲性命之命。易言乾德曰，元，亨，利，貞，解命也。故象云，乾道變化，各正性命。此渾言命也。析而明之，則有三解。（一）歷數，在天之命。（二）壽祿，在人之命。（三）天人合一，天賦性，父母賦身，身性和合以爲我，是謂命。如性命渾言，則命即性，性即命。性命者，道理之極歸，萬有之根源也。性命分解，則在天爲命，在人爲性，性者，生之質，命者，生物所秉之度（言天窮通等）也，於戲，自教而逆數之，以至於命，曰教，曰道，曰性。自命而順行之，以至於教，曰性道教。明體達用，反於至誠，一貫乎天人，一貫乎玄著，內聖外王之學，即此而領舉綱定。易簡哉，博大哉，非微見性命之微旨者其孰與語諸。

十八，六，五。北平。

楊朱爲戰國時人楊朱不即是莊周攷

黃文弼

楊子之說，初見於列子書，而不著楊朱爲何時人，史傳亦無可攷據。莊子寓言篇云：『楊朱南之沛，老聃西遊于秦，邀于郊，至于梁而遇老子』。則楊朱與老子同時。（按莊子作陽子居，不作楊朱。蓋「陽」「楊」古通。山木篇引楊子之宋，亦作陽。韓非子作楊，是其證。子者，男子之通稱。居，名。〔本釋文李注〕朱與居爲雙聲，故莊子之陽子居，即列子之楊朱。陳澧云：『子居蓋朱之字』。非是）。故朱子語類云，楊朱即老子弟子。（一二，六二）陳澧亦云，楊朱是老子弟子。（東塾讀書記十二）據此，則楊朱爲春秋時人，當在孔子前。然孔子卒于周敬王四十一年四月，而列子楊朱篇又有楊朱與禽滑釐辨論之文，則時代頗不相及。又莊子書多寓言，安知非假託老子與楊朱之言以申明二人之說。故謂楊朱與老子同時，實不可信。以予攷證，楊朱確爲戰國時人，後于墨子。先孟子，莊子，故孟子莊子稱之。今舉例證于下，以備學者攷核焉。

（一）殷敬頂列子楊朱篇釋文云：『楊朱或云字子居，戰國時人，後于墨子。……』（今本列子釋文與注混。據鐵琴銅劍樓所藏北宋本，知爲釋文。）又荀子五霸篇，楊注云：楊朱後于墨子。其說在愛已，不拔一毛以利天下，與墨子相反。楊涼殷敬順

均爲唐人，去古未遠，所言較爲可據。

(二) 列子楊朱篇，說苑政理篇，均有楊朱見梁王言治天下之文。按魏惠王三十一年，即周顯王二十九年，徙都大梁，故稱梁王。若春秋時，安得有梁王哉。又楊朱篇云：『田氏之相齊也，君益則已降，君斂則已施，民皆歸之。因有齊國，子孫享之，至今不絕』。按周安王十六年，初命齊田和爲齊侯，由田和至齊宣王辟疆，已歷三世，故曰，子孫享之，至今不絕，若楊朱爲春秋時人，當不見田和爲諸侯，至其子孫更不可知矣。綜上所云，則楊朱恐與梁惠王同時，略先孟子莊子，故孟子莊子稱之。再自其思想論之，亦有可以證明楊朱爲戰國時人者。

一，楊朱從欲主義，近人有疑其不類戰國時思想。然欲主義，不僅楊朱一人。荀子非十二篇云：『縱情性，安恣睢，禽獸行，不足以合文通治；而其持之有故，其言之成理，是以欺惑愚衆，是它腰魏車也。』案呂覽審爲篇，中山公子牟謂詹子曰：『身在江海之上，必居魏闕之下，奈何？』詹子曰：『重生，重生則輕利。』中山公子牟曰：『雖知之，猶不能自勝。』詹子曰：『不能自勝，則從之，神無惡乎？不能自勝，而強不從者，此之謂重傷。重傷之人，無益類矣！』重生縱利，與荀子所言縱情性合。高誘注：『子牟，魏公子也。作書四篇，魏伐得中山以邑子牟，因曰中山公子牟。』按韓詩外傳作范魏牟，牟，魏公子，封于中山。漢書藝文志道家，有公子牟四篇。班固曰：『先莊子，莊子稱之。』與高誘注

合。是魏牟與楊朱相先後而倡縱樂主義也。同時即有陳仲史鱗之流，與之相反。荀子非十二篇云：『忍情性，羨谿利，豎苟以分異人爲高，不足以合大衆，明大分；然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚衆，是陳仲史鱗也』。孟子亦譏陳子爲不能廉。蓋因當時社會紊亂，人民不能安心適情，故或縱之以從俗，或矯之以鳴高。則楊朱之說，有所迫而然也。若在春秋時，五伯迭起，方假仁義爲號召，故縱欲之說，無由起。

二，楊朱爲我主義，孟子嘗著而闕之，斥爲無君。是楊朱爲我之說，在戰國時已風振一時。按爲我之說，根于當時名實論。在春秋時，王綱不振，天子守府，人民流離，名實久已紊亂而不理。故孔子主正名。三綱五常之名，皆其正之之具。而道家極非難之。老子曰：『智慧出，有大偽，六親不和，有孝慈，國家昏亂，有忠臣。』又曰：『名者，實之資也』。名即事物之總相，實即事物之別相。總則以同統異，別則集異爲同。迨至戰國，名實益亂，墨子主尚同，以天爲總相。楊朱主爲我，以個人爲別體。墨家尚賢尚同，最與儒家近；孟子斥其爲無父，乃儒家條理明晰耳。楊朱學說，源于老子，其爲我之說，亦根老子愛身之說來，而楊朱則主之過激耳。故楊朱篇，述楊朱與禽滑釐之辨，可以見儒道之異，而名實之爭，亦以此時爲最烈。孟孫陽曰：『積一毛以成肌膚，積肌膚以成一節』，一毛，個體也，肌膚，總相也，無個體，則總相不立。然而國家皆由無數之我集合而成，離我而有國家，事所必無。

故楊朱曰：『實無名，名無實，名者僞而已』。而墨子之說則不然。墨子尚同篇云：『古者民始生，未有刑政之時，蓋其語人異義，是以一人則一義，二人則二義，十人則十義。其人茲衆，其所謂義者亦茲衆，是以人是其義，以非人之義，故交相非也。……夫明乎天下之所以亂者，生于無政長，是故選天下之賢可者，立以爲天子。』按天子，總名也，人民，別體也，人民無天子則國亂，故立天子以統治之。是以總該別，以同統異，與楊朱之說殊趣。楊朱之說，近于西哲之唯名論，*Naminalism*以爲個體實在，吾儕可以五官相接，總相則爲吾人理想構成之記號。墨子之說，近於西哲之唯實論，*Realism*以爲概念超乎事物之外，具有實體，不與事物共生滅。二派在歐中世紀，競爭最烈，蓋實宗欲護持宗教，以羅馬法王爲天下儀表，爲各教會之總體，故以總相爲實。名宗反對宗教三位一體之說，（父子神共一體）以爲父自父，子自子，神自神，故以個體爲實，總相爲虛，稷墨之爭，亦與是類。君主政體，本爲中國歷史上最悠久之產物，然當戰國時，卽已發生問題。如齊宣王問孟子毀明堂之議，（梁惠王下）又問湯放桀，武王伐紂之事。（全上）最証當時對於第一位已發生疑問。孟子主民治者，然于君主亦不廢斥，求其名實合符耳。墨子曰：『察天下所以治者何也，天子唯能壹同天下之義，是以天下治也。』（尚同）又云：『吾聞爲明君於天下者，必先萬民之身，後爲其身，然後可以爲明君於天下。』（兼愛）墨子立「天子」「明

君」爲一國統治之主，與歐洲宗教三位一體之說相合。蓋猶有擁護君主之義。楊子則不然。楊朱篇曰：『古之人損一毫利天下不與也，悉天下奉一身不取也，人人不損一毫，人人不利天下，天下治矣。』正與墨子針鋒相敵。蓋墨子重在全體，故曰：『兼相愛，交相利。』楊子重在個體，故曰：『智之所貴，存我爲貴。』與儒墨兩家人民不能自治，必立君以治之，其取捨殊塗矣。故楊朱說之興，在與墨家立異，以攻墨之尙同兼愛之旨。各家均云後墨子者，蓋以此也。

總上各點，則知楊朱確爲戰國時人無疑。蔡子民先生又以楊朱篇思想多與阮籍嵇康相同，遂以楊朱代表東晉清談家。不知楊朱篇所云，又多同於莊子，東晉時士人習于崇尙老莊。故其思想嘗有暗合。不能謂有暗合，即認楊朱爲東晉人也。次釋楊朱是否即莊周問題。

蔡子民先生著中國倫理學史云：『孟子之所謂楊朱實即莊周，古音莊與楊，周與朱俱相近，如荀卿之亦作孫卿也。按史記稱荀卿，漢志風俗通稱孫卿，司馬貞，顏師古，皆以爲避宣帝諱，故改稱孫，謝東壁云，漢不避嫌名，蓋荀孫二字同音，語遂移易』（是即蔡先生所本，）然據胡元儀荀卿別傳，郇卿，蓋周郇伯之遺苗。郇伯，公孫之後。或以孫爲氏，是孫郇皆氏也。戰國末，姓氏混一，故兩稱之，如陳完又稱田完也。則荀卿又稱孫卿，是否爲同音之故，尙不能定。故蔡先生以荀卿之稱孫卿，爲楊朱即

莊子之旁證，不可爲據。又按孟子曰：『楊墨之道不息，孔子之道不著。』又曰：『楊子爲我，拔一毛而利天下不爲也。墨子兼愛，摩頂放踵利天下爲之。』（盡心）孟子只說楊朱，不說莊周，呂氏春秋云：『楊生貴已，孫臏貴勢。』韓非子云：『楊子過宋。……』皆云楊朱。不曰莊周。卽以莊周本書言之，徐无鬼篇云：『莊子曰：然則儒墨楊乘四，與夫子爲五，果孰是耶。』是楊朱與儒墨乘三家並立。且屏除於道家，安能同之於莊周耶。

又自其二人之思想論之，亦有可以證楊朱非莊周者。且莊周對於楊朱，時加攻難，非僅不同已也。例如駢拇篇云：『駢於辯者，榮瓦結繩，亂句遊心於堅白同異之間，而敝跣譽無用之言，非乎？楊墨是已。故此皆多駢旁枝之道，非天下之至正也。彼正正者不失其性命之情。』是莊周對於楊朱，已覺其好辨，且詆爲無用之言，非性命之正，然尙未攻擊其學說。若天地篇，則自楊朱縱欲主義下攻難矣。如云：

『且夫失性有五：一曰，五色亂目，使目不明；二曰，五聲和耳，使耳不聞；三曰，五臭薰鼻，困隘中顛；四曰，五味濁口，使口厲爽；五曰，趣舍滑心，使性飛揚；此五者皆生之害也。而楊墨乃使離跂自以爲得，非吾所詎得也矣。夫得者困，可以爲得乎？則鸚鵡之在於籠也，亦可以爲得矣。且夫趣舍聲色，以榮其內，皮弁鬪冠，摺笏紳修，以約其外，內支盈于柴欄，外重纏緼，睨睨然在纏緼之中，而自以爲

得，則是罪人交臂歷指，而虎豹在於囊檻，亦可以爲得矣。』

觀此一節，則知莊周于楊朱縱欲主義斥之甚力。楊朱篇云：

『人之生也，奚爲哉？奚樂哉？爲美厚耳？爲聲色耳？而美厚復不可常厭足，聲色不可常翫聞；乃復爲刑賞之所禁勸，名法之所進退。遑遑耳就一時之虛譽，規死後之餘榮，僥倖耳慎耳目之觀聽，惜身意之是非，徒失當年之至樂，不能自肆于一時，重囚桎梏，何以異哉。』

又曰：『耳之所欲聞者聲音，而不得聽，謂之闕聽；目之所欲見者美色，而不得視，謂之闕明；鼻之所欲向者椒蘭，而不得嗅，謂之闕頤；口之所欲道者是非，而不得言，謂之闕智；體之所欲安者美厚，而不得從，謂之闕適；意之所欲爲者放逸，而不得行，謂之闕性。』

據此，則楊朱與莊周之言柄擊而不相入矣，豈能認定爲一人乎。蔡先生又以孟子稱楊氏爲我，拔一毛利天下不爲，與莊周之予無所用天下爲相同，卽此證明楊朱卽莊周。按莊周齊物論首云：『今者吾喪我，汝知之乎？』是與楊子之爲我已不同調。且莊生予無所用天下，言治天下不有意造作也，並非舍棄之謂。莊子云：『吾其內熱與。』則莊亦何嘗忘天下。但莊周認我與天下爲一體，無治者被治者之名。是又與楊朱之單純爲我論，迥不相同矣。總之判論古人不可爲肯定詞。莊周與楊朱同爲道家，信有相同處。謂楊朱

楊朱爲戰國時人楊朱不卽是莊周致

17

卽莊周，則不能專以思想爲證也。

時 相 義

方御驂

時者，生滅之兩位。復生滅者，依現識變似彼相現。我等已聞，諸一一法本非離心有別自體，由假立名。而時法者，爲與此心不相應行，藉心心所及於色法三位差別假立其名，故可設稱假中之假。勝空者言，亦謂佛說三摩耶時，見陰界入生滅假名爲時，無別時，凡人心著，謂實有法。此義云何，將略述義，設爲二門。一者破執門，二者假名門。

(一)破執門者，有外人言，時是實有。天時好醜一切以時爲因，時是不變，因是實有，時法細故，不可見知，以華等果，可知有時。往年今年，久近遲速，見有此相，雖不見時，可知有時，見果知有因故。以是之故，說有時法。時是不壞，故常。勝空者言有破於彼。謂如泥丸是現在時，塵土是過去時，瓶是未來時。如汝經（指時經言）言時是一物，時相常故，則塵土時中何無瓶時相，何無泥丸時相，泥丸時瓶時亦爾。以是故，過去時不作未來時，亦不作現在時。過去時中亦無未來時，以是故無未來時，現在時亦爾。問曰，何以故無時，必應有時。現在有現在相，過去有過去相，未來有未來相。答曰，若爾，一切三世時有自相，應盡是現在時。無過去未來時。若有未來不名未來，應名已來。是語不然。問曰，過去時未來時非現在相行。過去時過去相行，未來時

未來相行。以是故各各法相有時。答曰，若過去過去則破過去，若過去不過去則無過去相，未來時亦如是。以是故時法不實。云何能生天地好醜等物耶。有外人言，生住異滅異色心等有別自體，如契經說有三有爲之有爲相。〔謂增壹阿含經云，世尊告諸比丘此三有爲有爲相。云何爲三，知所從起，知當遷變，知當滅盡。彼云何知所從起，所謂生長大成此五陰形，得諸持入，是謂知所從起。（此卽生相）彼云何爲滅盡，所謂死命過不住無常諸陰散壞宗族別離命根斷絕是爲滅盡。（此卽滅相）彼云何變易，齒落髮白氣力竭盡年遂衰微身體解散是謂爲變易法。（此卽住異相）據此經文，若直解之，應言有三有爲之相。此中『之』言，爲第六轉，（所屬之聲）是依士釋，（西域釋名有其六種，其中之一曰依主釋，亦名依士釋，謂所依爲主，如說眼識，識依眼起，卽眼之識，故名眼識，舉眼之主，以表於識，於此經文謂三有爲相依三有爲法之體而起，故云三有爲之有爲相也。）故知離法有別相體，非無異法可說之言。〕如應者言，有破於彼。謂今我大乘以爲生住異滅四法非異色心有別自體性。非第六轉聲便表異體，色心之體卽色心故。非能相體定異所相。若執定異，則堅濕等相寧異地水等耶。故知生住異滅，非異色心，有別自體。且體不離用，凡有體者，必興作用。生住異滅若體俱有，應一切時，齊興作用。若謂其用相違，故不齊興，則用違者，體亦必違，體既相違，如何俱有。辨曰，生住四相雖許俱有，用時別依。謂生之作

用在於未來。現在已生，不更生故。諸法生已，正現在時，住等三相，作用方起。非生用時，有餘三相。故雖俱有，而不相違。
 (俱舍論文)答曰，去來二世非實有體，非現在故，及非常故，如空華等。所謂生者，本無今有也。未來既無。如何有生在彼無世。滅者本有今無也，本有過去，應非現在，故應滅相，在過去世。若謂滅相，其體非無，非在過去，而在現在。則生滅之體固是相違，生名為有，滅名為無，今云滅體非無，則是生應非有。又住違於滅，何乃執為同時。住不違生，何乃定為異世。故彼所執，進退非理。過去未來，既非實有，生住異滅，自體不成，孰有智者執時為實耶。

(二)假名門者，勝空者言佛為除是種種邪見故，經中不說迦羅時(實時)，說三摩耶(假時)，見陰界入生滅假名為時，無別時。毘尼結戒聽時食遮非時食者，此為迦羅，是世界中實，非第一義實法相，世界名字法有故，所謂方時離合一異長短等名字，世界中實故有，非第一義實故無。如應者言然有為法，因緣力故，本無今有，暫有還無，表異無為，假立四相。本無今有，有位名生。生位暫停，即說為住。住別前後，復立異名。暫有還無，無時名滅。前三有故，同在現在。後一是無，故在過去。(問曰，滅若是無，如何與現在有體法為相，答，不表法現在，但表法後無，表此後無，為相何失。問曰，若爾龜毛等應立為相，答此不同，彼非後無故，本無今無，故非是相。即現在法，於後無時名之為滅，假言

過去，過去體無，實非彼世。）生表有法先非有，滅表有法後是無，異表此法非凝然，住表此法暫有用。故此四相，於有爲法，雖俱名表，而表有異，此依刹那，假立四相。若約生死一期分位，亦得假立四時。初有名生，後無名滅，生已相似相續名住，即此相續轉變名異。是故四相皆是假立。所記假者，諸法自相，離言說故。所有因果生滅及餘法言皆假施設。（於此應有人難，凡假必依真而立，若無真因果生滅等法，假言亦應無。答此不然。所謂真者，記諸法自相。此自相非言詮所能及者。何以故，言詮但依諸法共相而轉。例如說火，但緣凡火猛赤等共相，非緣某火燃燒之自相。若緣自相者，說某火時，某火應燒其口。是故火之燃燒，唯能證知，口說言詮所不能達。又如說張生時，若緣著張之自相者，應張生身心中諸事皆應了知。張生之身本含衆多法爲自相。緣彼之時，但得衆多法所成與其他人等之共同相似之人相，非於此衆多法皆能別知。衆多法皆能別知，是證量故。諸法真自相唯能證知，口說言詮實無法能及故。以此故知假說不必依真，但依似事而轉。欲詳此義看成唯識論二之二。莊子齊物論云，有成與虧故昭氏之鼓琴也，無成與虧故昭氏之不鼓琴也。成玄英解曰，鼓商則喪角，揮宮則失徵，未若置而不鼓，五音自全，亦猶存所以乘道，是智所以合真者也，云云。可與此義相發。）大乘之中，唯有現法。雖唯現法，而五蘊諸行剎那生滅。觀此現法有能引生當果之用。當果雖無，而尋現在法上有引生彼之功能，

觀此法果，遂心變作未來之相。此似未來，實是現在。即假說此所變未來名為當果。對此假設之當果，說現在法為因。又觀現在法有能酬前會因之相。會因雖無，而尋思法有能酬前會因之相，觀此所從生處而心變為過去之相。實非過去，而是現在。假說所變過去之相，為現法因。對此假設之會因，說現在法為果。是皆由識緣現在法，尋所從生，及所當引，變似過去未來之相，而施過未之名，又對此二，設現在名。三世之名，如斯而立。依現識上所變似三世相，立三世名。故說其名乃由假立。

我聞如是甚深妙義，略為開顯。願有智者，勿執時實有，計斷而計常。（昔有外人問於佛曰，世界及我常，世界及我無常，世界及我亦有常亦無常，世界及我亦非有常亦非無常，世界及我有邊無邊，亦有邊亦無邊，亦非有邊亦非無邊，死後有神去，後世無神去，後世亦有神去，亦無神去，死後亦非有神去，亦非無神去，後世是身是神，身異神異。佛不置答。（大智度論二）佛不答者，此事無實故不答。諸法有常無此理，諸法斷亦無此理，以是故不答，譬如有人問搗牛角得幾斗乳，是為非問，不應答。復次世界無窮如車輪，無初無後，故不答。復次答此無利有失，墮惡邪中，佛知此十四難常覆世諦諸法實相，如渡處有惡蟲不應將人渡，安穩無患處，可示人令渡。復次若人無言有，有言無，是名非一切智人。一切智人有言有，無言無，佛有不言無，無不言有，但說諸法實相，譬如日不作高下，亦不作平地，等一而照，佛亦如

是，非有作無，非無作有，常說實慧，光照諸法。)遠離顛倒識，希一切智人。(金剛般若經云，爾所世界中所有衆生若干種心如來悉知，何以故，如來說諸心住皆爲非心住，是名爲心住，何以故，須菩提過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得。依世親釋，若干種心者謂六識差別顛倒心，以離實念說名顛倒，如是等心，如來悉知，如來非顛倒，以見顛倒故。如來說諸心住者，謂虛妄心。皆爲非心者，謂非住四念處住真如理之心。是名爲心者，結顛倒心也。過去心不可得三句者，謂以過去未來故不可得，現在心虛妄分別故不可得，如是示彼心住顛倒諸識虛妄，以世觀故。)於一切境相朗然而現覺。(功德施金剛不壞假名論上云，一切智者於諸境界，朗然現覺，非如比智，見煙知火，不能照了諸相差別，亦非如肉眼，見麤近物，細障遠處，則不能知，)智照無量刹，當地出生死。

中國大學哲學系諸君徵文於予，因準大智度論一，十二門論觀三時門，成唯識論述記十及十八等略述此義。依基師贊般若心經之法，並列空有二目，前者稱勝空，後者稱如應，雙申二輪，合達中道。

「無」非老子最高觀念

僧映佛

此篇是拙著老子五千言思想研究一書的第五節，此書付梓已久，尚未出版，多使友朋渴望，甚歉。近因哲學月刊復活，故錄此問題於此，供大家研討。唯此問題是老氏思想系統主要關鍵所在，前人多所忽視。余此篇所及，只是消極的批評，其他建立，看全書便知。至於此書內容：一，五千言的老子一書，二，老子思想的背景，三，老子的革命思想，四，相對觀與無名之樸，六，老子的名與無名，七，老子的自然與天道，八，老子的道與德，九，老子的人生態度，十，無為與為而不有，十一，老子的國家與社會，十二，老子思想的影響，十三，老子思想的幾種看法，十四，老子思想的批評。全書唯此章多係批評他人的文字。當否還請大家多為指教。 六月一日識

老子的學說照一般人看來，最使人難於捉摸的，就是這個「無」字。差不多這個「無」字，經許多人解釋了幾千年，還是沒有找出他的真象和界限，直到現在，他的意義像越是一個「微妙玄通，深不可識」的境地。好像穿進五里霧中一樣，連自己的頭腦也不知道。從前的古人，我們不去管他，就以現在的人說吧：你看近人胡適之先生拿老子的「道生一，一生二，二生三，三生

萬物，」和「天下萬物生於有，有生於無」相比，就比出來「下面一種說法：

「道」與「無」同是萬物之母，可見道即是無，無即是道。

隨後他又舉了「視之不見名曰夷，」和「道之爲物」兩節來，就把自己困住了。他說：

老子既說「道」是「無」，這裏又說「道」不是「無」，乃是「有」與「無」之間的一種情境，雖然看不見，聽不着，摸不到，但不是完全沒有形狀的。

胡先生困到這步田地，他並不去追究他的比法對不對，只是歸咎於作者的「用詞困難，說理不周」便罷了。

但是以後解老子學說的人無形之中就受了胡先生的一種暗示，老是在那「道即是無，無即是道」上作想，總想替他解釋一個通，結果竟至十分艱難，我們看梁任公先生的說法吧：

若從純粹的名相論上說，「無」決不能生「有」。老子的意思，以爲萬有的根，實在是「非有非無非非有非非無」的本體。既已一切俱非，所以姑且從俗，說個「無」字。

這話令那淺薄的人看起來，豈不使他「大笑」嗎？一部老子談了大半天的本體，不得已才名之曰「道」，強名之曰「大」。但是現在的人，於不得其解時，又強名之曰「無」；「無」字又不得其解時，才以「名詞不完全」，「姑且從俗」等話語以了之。據我看來這個「無」字的解釋，說得最周密的，要算朱謙之先生，他

看着上面兩種病弊同困難，再也不去踏他了；直說了當的以「無即是道」的意思去說明一切本體和非本體。但是我又以為他那種說法，或者不是老子的思想了；恐怕是老子的思想，加上了佛氏的學說，產生出來的一種非老非佛的朱先生的思想，正像輕養二氣相會過後的水一樣吧！你看他否認一切的存在，連一切世界所有的東西，都歸之於「無所有不可得」。老氏的學說是這樣的嗎？可喜他並非說是老子的學說是如此，實在是他自己個人的觀察是如此，所以不去理會他好了。然而這種思想確是非時代的產品，在書本上參考來的多。你看在現在時代來倡虛無主義的，那裏能夠成功？無惑乎他自己不久也轉了方向（？）

自從朱先生扯了老子的一些道理來倡虛無主義之後，跟着講老子的人，越是看重了這個「無」字，以「無」為老氏的宇宙本體，有超乎「道」而上之的情形。我們看最近講人生哲學的李石岑先生，他講的「無」與「道」，一方面是受了朱先生虛無主義的暗示；一方面還是本着胡先生所比擬出來的「無即是道，道即是無」去求解決的。其實還是沒有解得十分清楚，不滿意之處正多；你看他的人生哲學的二三一，二三二，二四一，二四三這幾頁所講的，就要使你生出「無」，「道」，「有」三者，究竟是一是二的疑問。他書中說的「『無』與『道』雖具體用二面，實際上是一件東西，」又說：「有無表雖是二，而裏實是一」的便是。他還加重的申明說：「『無』非有無對待之無」。却是

他又說：『道是可恍惚的東西，無却連恍惚都恍惚不出來了。』那 我就問「有」？怕是不須恍惚 便能知的東西吧！這樣看來，「無」，「道」，「有」三者就成了這樣：白——灰——黑的形式，究竟還是對待的。你看那恍惚都恍惚不出來的「無」，和不恍而知的「有」，還不是對待的嗎？「道」不是在那「有」「無」之間的一種恍惚的情形中嗎？這「道」那能是「無」，怎樣可說他和「無」具有體用兩面，實際上只是一件東西呢！這樣看來，我以為不怕李先生怎樣以不淺薄的道理來講，仍是難於在老子的書上說通下去，不得已向着「一真法界」上一掛，到也妙哉！

如果我們真的是要尊重老子所使用的名詞，都有他特別的用意，不是胡亂使用的話（像李先生也如此說），那這個「無」字就絕沒有幾樣的解釋。但是胡先生起先就存了那個時代尋找相當名詞的困難的意見，所以不妨將「無」字解作虛空的，又說他檢直和道是一樣。因而「無即是道，道即是無」的就產了出來。因而後之解老者本之以行，就生拉活扯的強解起來，直到李先生就將他推成最高觀念，稱「無」為一切的「體之體」。現在我們要想將他清出一條根，首先就要看胡先生是怎樣將虛空的「無」拉成「與「道」完全一樣的「無」。至於李先生將「無」的觀念提高於「道」，正是想免除胡先生的困難而來，於老子書中相合與否，讀者另去尋找好了，此地不須多說。我們。看胡先生下面一段說話吧：

『這個大虛空，無形，無聲，整個的不可分斷，却又無所不在；一切萬有若沒有他，便沒有用處。這幾項性質，正合上文所說「寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以爲天下母」的形容。所以老子所說的「無」與「道」簡直是一樣的。』

我們細看他這一段話，真是有點意思：他說那個大虛空既無形，又無聲，却是整個不能分的，無所不在，一切萬有若沒有他便失其用處。這樣一比，就比成與那「獨立而不改，周行而不殆，可以爲天下母」的形容，也因此而斷言：『「無」與「道」簡直是一樣』。胡先生這種斷案，正合那有些人說，凡具有眼耳鼻口以及兩足行路者人也，現在我家有隻雞，也具有眼耳鼻口，也是以兩足走路，也一定是人的一樣可笑。他說一切萬有若沒有了虛空便沒有用處，但是這個用處的顯出，一毫也不可忽略的，就是不能與實體脫離關係，却胡先生到此只記着「無之以爲用，」竟忘去了前面的「有之以爲利」一句重要話頭。換一句話說，這個「利」「用」的關係正同「有」，「無」是一樣不能獨存的。我們看那道是混成一團的東西，是先天地而生的，來和虛空相比，那裏會恰當？

老子把「無」看成虛空以及一切的空洞，空處；把「有」看成一切的實體，實處是沒有絲毫混亂的。天就是個大虛空，地就是個大實體。一切萬物人類在這實體上，虛空內，跑來，跑去，飛

上沉下的，正和那車子有了空洞，才能夠推去推來；器皿有了空處，東西才能夠放進取出；房屋有了空處，人們才能日出夕息的一樣。若是照朱先生的說法，虛空也是一個東西，也是一個物，那末器皿內既已放上一物，那就再不能放進另一物了，還能說上什麼用處？老子並未作如此想法，所以他認為天就是一個大虛空，地是一個實體，一切萬物生於地，地又從天而生。這是科學未發現以前的人都是這樣的看法，（其實現在也是如此），我們說他也是這樣着想就是淺薄嗎？就與他的本體學說相背謬嗎？

我看胡先生的錯處之來，是解釋「有物混成」一段，說「道」的性質是無形無聲，有單獨不變的存在，就和那虛空的無形無聲相比，却忘掉了「有物混成」之「物」，而不知虛空老是無物的。『「道」是有與無之間的一種情形，雖然看不見，聽不着，摸不到，但不能完全沒有形狀的。』是可以恍惚的。「無」是不能恍惚的虛空，和實體是相對的。

我們現在既已知道老子的「道」不是「無」，「無」又不是他的最高觀念了。那末他的最高觀念是什麼？去看前面一節末尾所列的表便知。實在那「無名之樸」才是他的宇宙本體，就是他所不能道的「常道」，就是他的最高觀念。其次可道的道，就是樸，一，玄等；由此樸，一等自化出來的就是有無，天，地，人，萬物和相對的一切現象。你看老子所說的：

人法地，地法天，天法道，道法自然。

這就是他自己對於「用」的一方面的關係所列出的表。我們又看他將「體」的一方面所列出來的是什麼：

道生一，一生二，二生三，三生萬物。

這個「道」就是他的「常道」，就和「無名之樸」相符，與「自然」相表裏；「一」就是「抱樸」的「樸」，也就是「抱一」的「一」，「二」是「天」，「三」是「地」，人為萬物主。所以他說「域中有四大」，只是排除了「無名之樸」不是在域中。那末「萬物生於有，有生於無」的「無」，究竟不過是虛空的「天」而已，和「道」是不能比擬，更不能超於「道」了，又何必拚死的擁戴他為最高觀念！

我記得梁任公先生也曾將「道生一」一段講說得十分明白，不過我總覺得他是自己的解說。你看他說：「生物的雌雄遞衍，最容易說明此理，」他把那一和二作為對待的名詞講，以為有了個男性，一定有個女性來和他對待，才生出第三一個來，如是遞演就成了萬物。那末我們考察生物的起原，老是一個不男不女，是男是女的名曰細胞，在那裏生長繁殖。男女對待的東西，不知費了多少力量，時間和步驟，才在那混淪的中間分化出來。依此說來，梁先生所解釋的，實在有幾分欠圓和，況且那單獨的「道」，又和誰個相對，才生出這和「二」相對的「一」來？這是不能不發的疑問。

歸納法和演繹法在教授上的應用

鄧性初

我們知道兒童在未入學之前，他們已懂得許多事情了。固然有些事情是靠他的父母和他人的幫助，但大半則是憑他們自己；因為能永遠不致遺忘的最好的知識，必是他自己努力搜求得來，而為他所能明白了解，並活潑的感覺到牠的興趣的。就以發明家說，在他所發明的某事，必在他自己的努力和激悟，並不藉他人的指教去學得來，因為在那時候並沒有一個人知道牠，所以無教師可言。如此說來，我們已求得的知識，必不待教師而自己會學得來的。那末，我們便可以不入學校，因此學校便可以不要，而教師更非我們所需要了。但是我敢期必沒有一個人能斷定這句話是對的。但既然需要入學，又必需要教師，而又承認我們確是不待人教而自己會學得的；則教師的職責又在何處呢？這個答案到是非常顯明。教師是經過許多的研究而能切實的認識全民族所遺下來的文化之結晶，他能以當時的自然環境之利用，供給學生以刺激思想的發端的。也就是他能替學生創出一個最適宜於學生自己去求學的情勢來。再從根本上說，知識之求得，必在我們能有正當的方法，方不至使我們白費了時光，白使了氣力，也不致使我們遇到了非必要的困難。然而此種方法之提示，又全在教師憑其智慧和觀察而如何的作靈活的應用了。

如以上所言，不過就學生所得來的知識上說，並不是教師整個的交給他的。是憑教師喚起學生去自己求得的，以明教師在教授時所負的責任之所在。若就為學生求學便利起見，而呈獻於學生之前的功課而言，如果教師能使學生憑此教材而優游於美滿勝境之中，而有欲罷不能之勢的那種心情，便非尋常教師專以講解功課所能完全達到的。一則為學校所製定的功課，是由經過許久觀察和專心研究的人從全民族的經驗中選出來的，且其中所有的知識系統是由很散漫很複雜的事實中整理出來的。一則知識並不是一個簡單的或各自獨立的事實，牠有牠所造成的原理和關係，牠有牠本身的價值和應用；所以每一個事實可以引出第二個事實，並能解釋第二個事實，像有這樣深遠的來歷和擴大的關係，當然非初學者所可隨意領略得到。然而教師對於學生所應當進行的工作，又在以全民族的記載的經驗傳達給學生。因此，為避免不可斷然給學生以不能知的事實，然又不能壓制學生以求得知識的欲望，而應使他朝着正確的新的經驗去增進；則必須有一種能在學生的生命中成為活動的有能力的方法引導學生至能以領略，能以認識，同時又可使學生能有一種自動的探討並更深的研究的工具，那末，在教授時教師最宜注意於學生能滿心歡喜的求識之了解和探討的方法是甚麼呢？這便是我題上所說的歸納法和演繹法之應用了。

然而歸納和演繹何以獨在教授上佔了這樣重要的位置？牠本

身的價值何在？於教授上又有何等功用？以下便是我要解答的。

教育上的最大目標，就是要學生求得知識和弄清觀念，必須能理解類化而為他自己所有；而且要發展他的能力和技巧，俾其於實現生活上有擴大應用之能力。如真要學生能達到這樣的地步，是不是專憑教師自己能用力的講述，而學生祇被動的傾耳靜聽所能夠辦到的？要不然，必須教師能引導他的學生自己去知，自己去思想，方能有助於學生求學之增長。換言之，就是當如何利用情境使他自己去專意的思索，不斷的改造，才能達到概念之形成與支配經驗力之養成。因此在現代的教育名家沒有一人不注重在這一方面，而與以切當適合並最有功效的方法。於是有以認識之自然的程序在教授上分析成形式段階，以指導教師藉以啓發兒童的思想，其中最著名的有海爾巴脫 Harbart 一派的歸納的啓發式。他以固有之心理為基礎，組成一知識之論理的系統，有所謂五段式者——1.預備，2.提示，3.比較與抽釋，4.總括，5.應用。後來又有用演繹的啓發式去補充牠，以此可包括思想之全歷程。牠的歷程可分為三個步驟說明：1.觀察張本，2.推考，3.證實。

由以上所述，所謂歸納的啓發式者，是從特殊的經驗發展一新的概念；從具體的事實發展特殊的判斷和事實；從特殊的判斷發展一般的判斷和原則。因此海氏的教授段階的價值，就在牠能用生徒曾經熟悉的經驗為教授的正當起點，為生徒融貫新知識的

基礎；以及提示出新材料作簡單的試驗，由此而比較和應用以達到結論。要如此才能使教材合兒童舊有經驗起聯絡而發生明白的意義，才能不斷的改變兒童的舊有經驗和擴充兒童的新經驗。至於演繹的發展式則是從普遍的原理引到各個事實或特殊的原理，也可以說是一種應用概念的歷程。其功效則如巴格里 Bagley 所說：

1. 把知識立成一個系統以表示各個的事實不是散亂的簡單的，乃是結合於合理的系統。
2. 使從前所學的原理意味更加深長。
3. 以經驗的證據製造動機。
4. 教授上製造疑問解決的動機——如解決算術的問題，含有興味，便是由此。
5. 在同樣的基礎上使兒童發生要學習他事的欲望——如「氣候地勢決定物產，物產和交通的配合決定職業」的道理一被學習，兒童就想對於其他的事實從事學習。
6. 演繹的過程擴大歸納的過程，由一原理應用於新事，更擴大且確切原理的範圍。

然而我們應當進一步的問，對於這兩種方法既有他各自的價值和工效，我們到底要分別去使用呢？或是要比較的用那一個最好的呢？此乃是最當留意而且最有趣味的問題。

元來人類思想之發生，必先有一個疑問做他的原因；既有了疑問，必要解決此疑問而多方選擇一可以解決此疑問之方法，此即所謂假設或臆解者；既已有了可以嚮導我們去搜求證據的假設，那末，我們的思想便有兩路可行了，一則進行收羅相關的事實或張本去說明事實，一則必有一種推想來做這個結論的證明。

思想的歷程，大致如斯。現在再把牠分析一下，便可以這樣的說：得着假設以前即是歸納的過程；就是既有問題之後，先要去搜集許多有關於解決此疑難的事實，而此種事實又是最繁瑣的，最沒有系統的，必待我們去考慮與整理牠，使牠能成爲一般的原理原則，這就是發明。至於既得假設之後，我們早已有了說明事實的假設，此時祇須應用到別的事物上去證明此假設的正確，這便是演繹的過程了。

換句話說，歸納與演繹的分區，似在問題發生時是否已有一個假設爲斷。其實牠們在思想的全歷程上要能夠互相的聯合起來，方能必期收得相當的效果。最爲我們所容易見到的是，當我們牧雞張本而找尋假設時，常不斷的在試驗幾多假設以求取得一個最正確的。所以尋求假設也和應用已有的假設的手續差不多。如果要把這兩種看成有嚴然對立的兩個形勢，乃分別的去訓練，那末就要生出有害於事實的弊端。如像單有發明而不證實，充其量也不過是一個孤單的、而與其他不生關係的概念；若是單靠證實證明，而不顧及所應用之原則是如何發展出來的經歷，則無異於教一個知識不充足的小孩子，劈頭先講一個動力的原則，於是便由此說明或預測某個事實。即使他能靠憑他少年的強記憶力將此全行記着，但以此所用的原則之意義含混，他畢竟不能有前進的希望，更沒有繼續發展不斷生長的希望。於斯極端歸納和演繹法反消滅了兒童天然的學習，並阻隔了兒童思想的通路，這能夠說此法則

之不適用於教授嗎？所以我們惟一的安全方法，是在發展一個問題，在一個問題的領域內往復探索之際，其思想之運用也不是有一定的順序的。然如上所言，思想的歷程，不過指其大概如斯而已。所以我們又要這樣說：當教師應用的時候，不必要死板板的守一定的段階，祇要不阻撓了兒童的探究的精神，一個段階我們也可以應用幾次，而各段階的順序，也可以自由的活用。因為思想的探究，根本上是帶有試驗性質的。若是預一次所試着的成爲假設的事是失敗了，無妨再回頭到原來的起點，這時對於一個問題的性質，因為我們的反復思索，卻比前更加明瞭，更能領略出我們曾未想到的新意義來，我們想在此成功的希望也較大了，要如此才不至失却訓練思想的目的，也不至流於機械式的，反有害於當時思想之運行了。

然如上所述，似於海氏教授段階的身價有所貶損，大有不適於通用之處。其實海氏的法則自有他特有的價值和工效，已如上所言，茲不贅述。後來教育名家亦屢有所評述，以其有合於人的精神內部作用之處置，而沒有一人不欣心贊美的。至於說到他有偏於於思想之另一方面，也不盡然。在他教授段階的第五段而言，即注意在概念之應用；不過他所謂應用，乃是回復到第二次教授功課時第一段的起頭罷了。但他所注重的是在知識之完成，故有不得藉歸納法組成思考之論理的系統之趨勢，並不是他終未顧及到演繹的法則。後來教育學者又提出演繹的啓發式，一如海氏所根據

的心理的和論理的基礎分成段階出來，其意即在補足海氏的法則以明演繹在思想歷程中所處地位之重要，並此幫助兒童才能之養成。在教師方面也可以不拘泥於形式，至有不審情境，而有抑止兒童思想發展的妨害；又因其有自由活用之餘地，得以兒童心意之程度及其活動之傾向，以及教材之性質等，隨時授以刺激，俾其容易達到思想之發展的地步。後來有人提倡根本取消形式段階，以免教師容易誤用出弊端來，反而有阻於兒童學識之增進。然此祇在於教師使用之不得宜，並不在其本身之不善；我們便這樣的因噎廢食，未免消極得太利害了。況且某種方法之應用，就在牠能夠幫助我們當時有所依從，藉以增長一個事情的完成和妥善，這是沒有人能夠否認的。那末，我們更不能以其使用之不得宜，便驟然的提出不要的話了！

現在我再舉出蘇格拉底教人的方法來說，他的方法則是使人們自己覺悟他所懷抱的思想是錯誤的，要是不把他既有的錯誤和偏見完全除去，他便永遠受其蒙蔽，永遠不能得到真的知識。故當他教人的時候，他總是先入手層層詰問人們所忽略的事實，激起他們的思想，使他們自己領悟，這還是蘇氏的方法消極方面的反語法。其次蘇氏又要使人們積極的得到知識，故於詰問終了之後，便又追進到概念的定義為止。因此這個知識決不是從外面注入式的移進去的，乃是從人們內部引出來的，有所謂產婆術者即此。然而在當時的蘇氏之所以能成為所有學者中之偉大和有威權的人

，就在他有這種技術運用之靈巧；他之所以成爲人類的第一教師也就在他有這種技術之作成！所以一個教師，如果他確認兒童祇要能免強容受些成人經驗之結晶，就馬上可以變成有智慧的話，那末，就請他如是行之，我們也無法且也不必去和他深辯，要是不然，他要想早一日成爲一個良好的教師，除過他要有精熟的閱歷，並知道兒童身心之發達，與不違背兒童宜自己活動自己發展之原則以外；祇要他多多玩味蘇氏教人的方法，如他所說的「幫助學生的心去剪裁收納外來的概念，而重新表達之」的那種教人的技術，可算他已經達到教人的最良地步了。

最後我還要舉出我國孔子曾說過的幾句話。他說：「學而不思則罔，思而不學則殆」若以今語解釋起來，我可以說歸納法即是他所說的學字，演繹法即是他所說的思字了。然則他的教授方法也可以說是歸納和演繹並用主義了。在這一點上我更可以舉出他的徒弟贊美他說的「夫子循循然善誘人，博我以文，約我以禮」這句話來看，我便敢說孔子教人的方法是歸納和演繹並用的話是不致錯誤的。況且他的教授方法也是很活動而有功效的，如他的徒弟同一問仁，然其所對答的各有不同；也不見他有很長的發揮，盡量的傾注到徒弟的心坎中，僅不過隨人隨地的引起動機出來教他自己去探索，自己去發展，所謂「不憤不啟，不悱不發」者是也。像他這樣的注重在人的自動，決不與以一定的死板板的知識之傳授去教人，又有他誨人不倦的精神；則其所以獨成爲偉大

而有三千門弟子，七十二賢者隨從在他門下授業的原因，可與蘇氏並駕媲美了。

無奈一般的教師，不明思想歷程的特質，但知道以他自己曾經新預備過的課程極力的給學生解釋；即使學生偶有疑問，即有教師不便以此疑問為學生的幻想或是胡說，他也祇有以此疑問而加之以簡單的，不是學生所能了然的話句去答復他，至於學生，仍是杳然，像這樣的永久教下去，其結果學生不過僅記著些死的知識；所謂少有見識的讀書人，亦不過盲目的依樣的照著書本上作些死板的事情罷了。至於應付一個事情的時候，除去他種種無理的偏見和執謬的性情而外，則無一樣可取。推其原因，莫非是生徒在學校裏祇吸收一些傳受的知識，而不曾自由的發問和討究。故其影響以至於損失了他固有的天性，連他自己生活上也缺少了獨立的和研究的精神，真實可惜！

名 理 微

陳啟彤遺著

自叙

名，所以喻實也。名不正則理亂。理亂，則道喪。而學術人心大敝矣。今非其時耶。愚者，渾然而盲從。固者，執著而不化。智者，紛囂而爭辨。大奸巨猾，僉壬佞士，鼠竊狗偷之流，迺盜名逞慾，施其陰謀，險惡，卑污，下垢，之伎能，視顏而號於衆曰，盡國民之職，倡天賦之民權也。司馬氏之心，路人皆知矣。斯其故，蓋由於名實不喻。名聞而實不喻，名之用亡矣。名之用亡，故黠者敢以盜名而欺世焉。今欲繁人心而挽治道，非教育不克。而欲教育之有徵，則又非喻名不爲功。名之不喻，於今已久，於今已至其極矣。學 衰，道德墮，有由然哉。名固以喻實而作，辨實而立。然其微旨，有不喻不辨之意焉。淺者見之，斯又足以惑。狡者見之，斯又足以盜。故表而出之，以明其爲天道之極至，而其間亦具有人道之修能。

名 理 微

語曰，天下至奇之理，本屬平常。邇也聆斯言，竊贊其論爲高。今也味斯言，始歎其言爲至。迺恍然於先聖先賢莫不孜孜於平常之理，而不憚竭力窮之，鄭重言之也。循環之理，非所謂老生之常談耶。然極天下事物之理，推其變化，闡其究竟，衡以茲

例，無有逾者。斯誠萬物萬事之綱維，量繇度變之要道矣。先聖先賢有以見天下之賾，而不可惡也，至動而不可亂也。觀其會通，乃立茲例。垂示後人，俾爲準則。而言之最深切而明著者，厥爲易經一書。立大極爲體，分含易之變，明消息之幾，著往復周流之玄理，證循環之定例。舉一爲耑，以應萬理。故曰，夫乾，確然示人以易矣。夫坤，默然示人以簡矣。一切事物，要約其本，不出乎名數質力四者之演進。而名數質力，要約其本，觀其會通，求其公理，又不出乎循環。循環之說，玄學之公例也。玄學者，至精，至微，至高，至深，至博，至大，至元之學也。而其公例，乃至平常。其稱名也小，其取類也大。窮其理，則天下之理窮。盡其性，則天下之性盡。計字合之所容，因是已。莊生曰，得其環中，其用無窮。信哉，信哉。說文名書也。具此理焉。顧自來治小學者，鮮明此用。特鉤沈索隱，暴其幽微。列舉其證，以彰厥例。

（按名數質力，當爲象數二字，以象數二字之內含，足包此四字也。已未補注。）

循環釋義

循環者，大極之用也。消息相倚也。周流無已也。往復無界也。時運合而時易方。時運合而時易方，是無方也。是無耑也。渾然一貫而已。事物之理，具有兩端。善惡吉凶，大小，長短，強弱，盛衰，動定，通塞，內外，邪正，是非，多寡，整散，分合，

歛侈，寬狹，同異，苦樂，理亂，虛實，義相反對。故窮其所極，則理皆相通。蓋理之攸歸，本原一貫，固無兩端之可析也。曰兩端者，一而二之言也。非理之本也。天演學者，謂人事天行。同爲天演，而人事每與天行相反。徵諸事實，確然不誣。其理譬猶張弓者之兩手，支左而屈右，同出一人也。而左右相距。其說精矣。天演之理，循環之道，皆相毀而相成，相反而相合。若符節焉。而名學之理，謂相反相毀不出同原者，蓋名學之用，據形而言，其道在別。故易言太極，是生兩儀。兩儀者，陰陽也。以其別而言之一靜一動，一闔一關，一奇一偶，與名學之理，固適相合也。名學之用，準形辨理。夫既云辨，斯不得不分。不分則無以別。哲學之用，窮理指歸，極其本元，自無對待。若有對待，豈見本元。其理蓋超諸象

大 極 圖



外已。吾國先哲，知之最窳，此大極圖之所由作也。據其形而言，謂之有別乎。則黑白之別，顯著，此名學相反相毀不出同原之理，所從出也。謂之無別乎。雖有黑白之顯著，固屬一體也。此又相毀相成，相反相合之理，所從

出也。名學說理，因爲明析已。然已落纖痕第二義也。真理至極，超越形象，亦毀亦成，亦別亦合，亦一亦不可思議。

嚴氏復譯天演論案語云，不可思議四字，乃佛書最爲精微之語。中經釋販妄人，濫用率稱，爲日已久，致漸失本義，斯可痛也。

夫不可思議之云，與云不可名言，不可言喻者迥別，亦與云不能思議者大異。假如人言見奇異怪物，此設不可名言。又如深喜極悲，如當身所覺，如得心應手之巧，此謂不可言喻。又如居熱地人生未見公，忽聞水上可行。如不知通吸力理人，初聞地頂對足底之說，茫然而疑。翻謂世間無此理，實告者妄言，此謂不能思議。至於不可思議之物，則如云世間有圓形之方，有無生而死，有不質之力，一物同時能在兩地諸語，方為不可思議。此在日用尋常語中所謂謬妄者，違反者，殆無別也。然而談理見極時，乃必至不可思議。而不可思議一言，專為此設者也。佛所稱涅槃即其不可思議之一。他如理學中不可思議之理，亦多有之。如天地元始，造化真宰，萬物本體，是已。至於物理之不可思議，則如宇如宙，宇者，太虛也，（莊子謂之有實而無夫處，處，界域也，其有物而無界域，有內而無外者也）宙者，時也。（莊子謂之有長而無本剋，剋，末也，謂其有物而無起訖也，二皆甚精界說，）他如萬物質點，動靜真殊，力之本始，神思起訖之倫，難在聖智，皆不能言，此皆真實不可思議者。今欲敷其旨，則過於奧博冗長。姑舉其凡，為涅槃起例而已。涅槃，蓋佛以謂三界諸有為相，無論自創創他，皆暫時訴合成觀，終於消亡。而人身之有，則以想愛同結，聚幻成身。世界如空華。羯摩如空果。世世生生，相續不絕。人天地獄，各隨所脩。是以貪欲一捐，諸幻都滅。無生既証，則與生

俱生者隨之而盡。此涅槃最淺義諦也。然自世尊宣揚正教以來，其中聖賢，於泥洹皆不著文字言說，以爲不二法門。超諸理解，豈曰無辨。辨所不能言也。然而津逮之功，非言不顯。苟不得已而有云，則其體用，固可得指也。一是涅槃爲物，無形體，無方相，無一切有爲法，舉其大意言之，固與寂滅真無者，無以異也。二是涅槃寂不真寂，滅不真滅。假其真無，則無上正，偏知之名，烏從起乎，此釋迦牟尼所以譯爲空寂而兼能仁也。三是涅槃湛然妙明，永脫苦趣，福慧兩足，萬累都捐。斷非未證斯果者，所及知，所得喻。正如方勞苦人，終無由悉息肩時情況。故世人不知，以謂佛道，若究竟滅絕空無，則亦有何足慕，而智者則知，由無常以入長存，由煩惱而歸極樂，所得至爲不可言喻。故如渴馬奔泉，久容思返。真人之慕，誠非凡夫所與知也。涅槃可指之義如此。第其所以稱不可思議者，非必謂其理之幽渺難知也。其不可思議，即在寂不真寂，滅不真滅二語，世果何物，乃爲非有非非有耶。譬之有人，真死矣，而不可謂死，此非天下之違反而至難著思者耶。故曰，不可思議也。此不徒佛道爲然，理見極時，莫不如是。蓋天下事理，如木之分條，水之分派，求解則追溯本原。故理之可解者，在通衆異爲一同。更進則此所認同，又成爲異，而與他異，通於大同。當其可通，皆爲可解。如是漸進，至於諸理會歸最上之一理，孤立無對，既無不冒，自無與通。無與通，則不可解。不可解者

，不可思議也。此所以毗耶一會文殊師利菩薩唱不二法門之旨，一時三十二說皆非。獨淨名居士不答一言，斯爲真喻。何以故。不二法門，與思議解說，二義相滅，不可同稱也。此爲不可思議真實理解。而淺者以謂幽奧迷罔之詞，去之遠矣。

稱名所以別物。文字又所以別名。故一字一義，雖有引申，不背本義，此定例也。迺有一字兼包二義，極端相反，而又不可謂之相悖者。斯其取意，本於太極。太極之體，渾然若環，不可分析。陰陽之用，雖有二性，實不相離。陰中有陽，陽中有陰。本爲一體。往復周流，迭相消息。循環之道也。理之至極也。理至其極，則孤立無對。既無對待，自無不習，既無不習，自無與通。既無不習，故無不通。惟無不通，迺無與通。惟無與通，迺不可思議。試以字義剖釋如下。

善惡相同之理

毒，厚也。害人之草，往往而生。从艸，毒聲，古文毒，从刀管。

按此字兼善惡二義。从艸，謂艸也。（艸古文或以爲艸字）从毒，謂其毒多，故云害人之艸，往往而有。蓋古代害人之艸極多也。厚，善義。由此而有害，惡義，亦由此而生。夫善惡之別，原無一定。卽如害人之艸，在人視之爲惡，而在艸則不爲惡。故俗之所善，政以爲惡，韓非不察，有六反五蠹之說。莊生悉焉，斯有齊物之言。吉凶相同之理。

祥，福也。从示，羊聲。一云善。

禊，精氣感祥。从示，侵，省聲。春秋傳曰，見赤之黑禊是。按段氏注祥字云，凡統言，則災亦謂祥。析言，則善者，謂祥。王氏新說文釋例云，禊不止赤黑。春官保章氏，降墨竟之禊象。先鄭曰，以二至二分觀雲色。青爲蟲，白爲喪，黑爲水，黃爲豐。然則禊與祥皆兼吉凶。許君列祥於福祿類，列禊於譴崇類；以見於經典者，祥主善，禊主惡也。朱氏駿聲云，禊祥字，屬福善惡，豈宜通稱，必是假借。如經傳亂借爲敵，完借爲鬘，仇借爲逖，暢借爲颯，顛借爲蹶，更借爲廐，方言若即借爲快，羊即借爲蠅，非本有兩誼相反也。朱氏不知此乃太極循環之理，相反相成。失之矣。而亂借爲敵者，爾則思治之心理也。（詳見下文）完借爲鬘，以完有渾元之相。而鬘爲鬘髮，象有相同也。逖訓斂聚，與仇同有九合之義，故得相借。易意引申，本有生長之意，暢訓不生，而从易得聲者，此與豐以龍得聲同意。（詳見下文）鳴所以借爲颯者，以从易，雖訓不生，而實含有長生之義也。顛借爲蹶，固亦用字之假借。而顛意引申，有至極之意。顛爲首之至極。蹶爲足之至極。高下不同，而其至極之意，則一也。一義相通，故相假借。更訓爲改。（更，謂煖田，辭訓話微，）廐意爲逖。（廐，讀之古字），夫既曰逖，則必以他物與原有者相接合。既以他物，則爲更矣，故得假借。若羊借爲蠅，此則以雙聲相借，亦用字之假借也。（朱氏所舉，

皆屬用字之假借，)夫祥禊之所以得兼吉凶二義者以祥禊乃同爲天垂之雲氣。現象吉，則爲吉祥，吉禊。現象凶，則爲凶祥，凶禊。吉凶之祥禊，可渾名曰祥禊。故祥禊含有吉凶二義。且吉凶者，人事之定名也。在人事有吉凶，在祥禊，固無所謂吉凶也。

大小相同之理

牽，小羊也。从羊，大聲。讀若達同。

按形聲之字，無不兼意。謂小而从大得聲者，以大有始意，故謂始初曰大古，牽者，初生之小羊也。有始初之意焉。凡物之始，其形皆小，此大之所以有小義也。

隤大阜也。从阜，𠂔聲。

(未完)

政治月刊第三期目錄

時評

剿匪與治匪	吉生
濟案談判中變	躍雲
最近湘變與大局之危機	漢騰
平市黨務指委問題	蘇章

論著

門戶開放與機會均等	左仲綸
民生主義的國家觀	化人
由修中法越約引起我幾次經過安南之洄溯	梁之相
第三次全國代表大會的希望	忙禪

政治月刊第四期目錄

時評

參加國際勞工大會問題	化人
打倒桂系以後	老戈
濟案短評	之相

論著

日本欲實行管理我東三省	劉彥
工會	張健民
三民主義的中國社會觀	陳鴻藻
法之需要及其基礎觀念	李漢民譯

綺虹第二期目錄

我的愛人(散文)	徐成達
恐怖與希望(小說)	康寬化
給我心上的人兒(詩)	袁世舉
幽谷的香草(詩)	李洪白
深夜(詩)	趙漫
我獨立在喜馬拉雅之巔(詩)	康寬化
絕望的嘆息(散文)	李洪白
王麻子之死(小說)	楊一葵
西山心影(雜記)	周化人
少女之思(詩)	月華生
浴後的悵惘(詩)	李洪白
秋夜即景(詩)	康寬化
獻庭走後(通信)	康寬化

哲 學 月 刊

第 二 卷 第 一 期

(每册定價三分)

編 輯 者	北平中國大學哲學教育系
發 行 者	北平中國大學出版部
分 售 處	北平各大書局
印 刷 所	北平中國印刷局
通 訊 處	北平中國大學哲學教育系

中大學生第七八期合刊目錄

論 著

資本主義與社會主義	化人譯
混亂的中國社會教育所負之使命	康寬化
信用漫說	梁鉅文
人材集中與考試制度	黃濟渠
愛情在英文詩中的地位	玉麟譯
本校校歌的改作問題	方紀生
重回母校的感想和建設	劉益錚
對於本校的一個建議	樹 枝
中大學生會平校史	朱絨祥

講 演

最近二十五年日本侵略中國之過程	劉 彥
-----------------	-----

詩 歌

菩薩蠻	孫蜀丞
菩薩蠻	小 僂
給C妹	李洪白
哭寄S	徐成達
幽思曲	袁世舉
初 秋	趙 漫
空谷之音	吳劍青
新 秋	劉秀實
對 花	小 僂

散 文

傷 別	章雄翔
-----	-----

小 說

阿Q外傳	宗堯譯
------	-----

僕 人	紀生譯
性狂病者	尼 曼
月明之夜	化 人

通 訊

給同學們 一封短信	趙 漫
--------------	-----

校 聞

添設理科	
本校出版部之進行	
平民學校消息	
政治研究社近訊	
英語演講會消息	
割刺劇社成立	
最後一頁	紀 生