

新學制
高級中學教科書
人生哲學

馮友蘭著

商務印書館發行

107
馮

一冊

15029

2

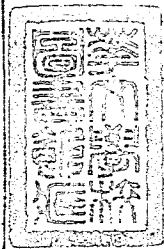
新 學 制

高 級 中 學 教 科 書

馮友蘭著

人 生 哲 學

商 務 印 書 館 發 行



MG
G634.21



3 1770 9271 9

自序

民國十年，我在哥倫比亞大學哲學系『系會』中，宣讀一國爲何無科學——對於中國哲學之歷史及其結果之一解釋』(Why China has no Science; An Interpretation of the History and the Consequences of Chinese Philosophy)。此文於次年——一九二二年——四月登入國際倫理學雜誌 The International Journal of Ethics 三十二卷三號。以後我又從同一觀點觀察西洋哲學，亦頗有所發現，遂用英文寫成人生理想之比較研究——一名天人損益論——一書。此書於民國十二年夏作成，當時師友頗主張將其在紐約印行，適我返國倉卒，未及與出版家接洽妥協，遂以中止。此書後於民國十三年冬由商務印書館出版，於十四年春再版。民國十二年冬，我往曹州山東省立第六中學講演，以後整理講演稿，作成一個人生觀一文。此文由商務印書館印入其所發行之百科小叢書內，於十三年十月出版。



現在這本書，自第一章至第十一章，可以算是人生理想之比較研究之中文本；其中雖不少改動之處，而根本意思則一概仍舊。此書之第十二、第十三兩章，大體與一個人生觀相同，但內容擴大，而根本意思亦有更趨於新實在論之傾向。

關於此書所引用諸書之版本，出版地點，時期等，均已詳於人生理想之比較研究英文本所附之引用書目中，所以此書亦不再贅；閱者如願查考，請參看彼書。此書第六章中所引墨子，有時直依校改字句，未加聲明。蓋於無關宏指之處，姑以省煩瑣爲佳耳。

對於幫助我寫人生理想之比較研究之諸師友，如杜威先生等，我已於彼書序文中表示感謝之意。此書寫成後，又承徐旭生先生、傅佩青先生、黃離明先生、周滌笙先生、湯錫予先生、鄧叔存先生、指教校閱，李伯嘉先生招呼印行，我於印行此書之機會，特向助我者表示感謝之意。

馮友蘭

十五年四月，於北京。

人生哲學目錄

第一章 緒論

- 第一節 哲學與人生……………一
 - 第二節 哲學及人生哲學……………八
 - 第三節 哲學家之「見」與「蔽」……………一三
 - 第四節 人生哲學之派別……………一六
- ## 第二章 浪漫派——道家
- 第一節 所謂道德之意義……………一
 - 第二節 何爲幸福……………六
 - 第三節 人爲之害……………七
 - 第四節 社會哲學與政治哲學……………一〇

第五節	個人之修養	三
第六節	純粹經驗之世界	一五
第七節	萬物一體	一八
第八節	餘論	二一
第三章 理想派——柏拉圖		
第一節	柏拉圖與其時代之問題	一
第二節	柏拉圖對於此問題之解決	六
第三節	宿慧說與概念說	八
第四節	理智的世界與感覺的世界	一一
第五節	靈魂與肉體	一四
第六節	愛與哲學	一九
第七節	靈魂之轉變	二一

第八節	概念說之困難	一三三
第九節	餘論	一三八
第四章	虛無派——叔本華	
第一節	叔本華哲學之來源	一
第二節	何爲柏拉圖的概念	二二
第三節	概念與箇體的關係	五
第四節	超越的知識	八
第五節	愛之事業	一一
第六節	永久的公道(Eternal Justice)	一三
第七節	『無』	一六
第八節	餘論	一九
第五章	快樂派——楊朱	

第一節	楊朱與道家之關係	一
第二節	楊朱之人生觀	四
第三節	楊朱之人生術	六
第四節	不顧社會制裁	八
第五節	不顧任何結果	一二
第六節	救世之法	一六
第七節	餘論	一七
第六章 功利派——墨家		
第一節	普通原理	二
第二節	客觀的標準	四
第三節	實驗主義的方法	六
第四節	何爲人民之大利	八

第五節	兼愛	一三
第六節	宗教的制裁	二〇
第七節	政治的制裁	二五
第八節	餘論	三〇
第七章		
進步派——笛卡兒 培根 飛喜推		
第一節	進步主義之要素	二
第二節	進步主義與耶教之關係	三
第三節	笛卡兒注重知識之動機	七
第四節	笛卡兒求知識之方法	九
第五節	笛卡兒對於將來之希望	一一
第六節	培根注重權力之動機	一四
第七節	培根求知識之方法	一七

- 第八節 培根對於將來之希望……………一九
- 第九節 飛喜推所主張之道德進步……………二一
- 第十節 飛喜推對於自我之肯定……………二四
- 第十一節 飛喜推之求助於信仰……………二九
- 第十二節 餘論……………三二

第八章 儒家

- 第一節 道之觀念……………一
- 第二節 實用藝術之起源……………三
- 第三節 禮樂……………五
- 第四節 國家之起源……………一〇
- 第五節 宇宙之演進……………一一
- 第六節 活動之好……………一五

第七節	忠恕與正名	一七
第八節	合理的幸福	一九
第九節	合內外之道	二一
第十節	餘論	二四
第九章 亞力士多德		
第一節	亞力士多德與柏拉圖之異點	一
第二節	概念在亞力士多德哲學中之地位	三
第三節	愛與終因	七
第四節	所謂上帝	一〇
第五節	靈魂與肉體	一三
第六節	不好之起源	一五
第七節	藝術之目的	一七

第八節	國家之起源	一八
第九節	道德與中	二〇
第十節	快樂與活動	二二
第十一節	思考的生活	二四
第十二節	餘論	二六
第十章 新儒家		
第一節	萬物一體	二
第二節	致良知	五
第三節	對於『二氏』之批評	六
第四節	愛之中道	八
第五節	惡之起源	一一
第六節	動靜合一	一五

第七節 餘論……………一七

第十一章 海格爾

第一節 海格爾對於康德及飛喜推之批評……………一

第二節 『在自』『爲自』與『爲他』……………四

第三節 對於『創世』之解釋……………六

第四節 對於『墮落』之解釋……………八

第五節 偽與惡……………一〇

第六節 文化之目的……………一二

第七節 絕對的知識……………一四

第八節 餘論……………一五

第十二章 一個新人生論(上)

第一節 實用主義的觀點與新實在論的觀點……………一

第二節	宇宙及人在其中之地位	四
第三節	人生之真相及人生之目的	一三
第四節	欲與好	一八
第五節	天道與人道	二一
第六節	中和及通	二七
第七節	人性道德制度及風俗習慣	三二
第十三章 一個新人生論(下)		
第一節	文學美術	一
第二節	宗教及宗教經驗	七
第三節	意志自由問題	一三
第四節	幸偶	一七
第五節	人生術	二二
第六節	死及不死	二七

人生哲學

第一章 緒論

第一節 哲學與人生

人生哲學一名詞，近在國內，甚爲流行；但其意義，究爲何？若所謂人生哲學者，其所研究之對象爲何？其所以別於倫理學者安在？其中派別有幾？吾人講人生哲學，應取何法？凡此及類此諸問題，俱應先討論。

欲明何爲人生哲學，須先明何爲哲學。但關於何爲哲學之問題，諸家意見，亦至紛歧；本書篇幅有限，勢難備舉衆說，今姑將箇人意見，約略述之。

人生而有欲；凡能滿足欲者，皆謂之好。●若使世界之上，凡人之欲，皆能滿足，毫無阻礙；此人之欲，彼人之欲，又皆能滿足而不相衝突；換言之，若使世界之上，人所認爲之好，皆能得到而又皆不相衝突，則美滿人生，當下即是，諸種人生問題，自皆無從發生。不過在現在世界，人所認爲之好，多不能得到而又互相衝突。如人欲少年，而有老冉冉之將至；人欲長生，而民皆有死。又如土匪期在掠奪財物，被奪者必不以爲好；資本家期在收取盈餘，勞動者及消費者必不以爲好。於是此世界中，乃有所謂不好；●於是此實際的人生，乃爲甚。不滿人意；於是人乃於諸好之中，求惟一的好（即最大最後的好）。於實際的人生之外，求理想人生。以爲吾人批評人生及行爲之標準；而哲學之功用及目的，即在於此。故哲學者，求好之學也。●

哲學家中有以哲學即是批評人生者，美國哲學家羅耶斯（T. Royce）說：哲學，在其字之根本意義，不是僭妄的努力，欲以超人的灼見，或非常的技能，解釋世界之祕密。哲學之根源及價值，在批評的反省人之所爲；人之所爲是人生；對於人

生之有組織的，澈底的，批評，即是哲學（見羅耶斯近代哲學之精神一至二頁。）此以哲學爲人生批評。不過批評人生，雖爲哲學之所由起，及其價值之所在，但未可因此卽謂哲學卽是批評之自身。凡批評之時，吾人（一）必先認所批評者爲有不滿意，不好，不對之處；（二）必先有所認爲滿意，所認爲好，所認爲對者，以爲批評之標準。不然，則批評卽無自起，卽無意義。卽如魯迅風波中之九斤老太『常說伊青年的時候，天氣沒有現在這般熱，豆子也沒有現在這般硬；總之現在的時世是不對了。』伊以現在的時世爲不對，必有伊所認爲對者。伊雖未曾具體的說明何者爲對，但至少我們可知，對的天氣必不是這般熱，對的豆子必不是這般硬，對的小孩必重九斤。伊所認爲對者，卽是伊的批評之標準。我故意借此戲論，以證我的莊語；因由此可見，卽最不經意的批評，亦皆涵有批評之標準；至於正式的，嚴重的，批評，必待批評之標準，更爲易見。布魯台拿斯 (Prothius) 說：『若對於好沒有一種知識，則此是不好之話，卽不能說（全集英譯本七四五頁。）老子說：『天下皆知』

美之爲美，斯惡矣；皆知善之爲善，斯不善矣。』（道德經第二章）此言雖不錯，但吾人亦可以說：天下皆知惡之爲惡，斯美矣；皆知不善之爲不善，斯善矣。九斤老太知天氣之這般熱爲不善，則天氣之非這般熱之爲善已，可概見此。卽一例，餘可類推。

由此可見，凡若使批評可能，則必先有一批評之標準，此標準必爲批評者所認爲之理想的。至其果爲實際的與否，則無大關係。所謂理想有二義：（一）最好至善之義，（二）最高觀念之義。例如柏拉圖共和國所說之聖王政治，卽是其所立之理想的標準，以批評當時政治者。此聖王政治，就其自體方面言，卽柏拉圖所認爲之理想政治，最好至善之政治，就人之知識方面言，則卽柏拉圖之政治理想，對於政治之最高觀念。凡此皆以眼前之對象爲不滿意，不好，不對，而以其所認爲滿意，所認爲好，所認爲對者，爲標準，而批評之。至於批評人生，亦復如是。吾人若以實際的人生爲不好而批評之，則必有所認爲之好人生，以爲批評之標準。此好人生，

就其自體方面言即是理想人生最好至善之人生就人之知識方面言即是人生理想對於人生之最高觀念。人生理想即是哲學。所以批評人生雖爲哲學之所由起，及其價值之所在，但批評之自身未即是哲學，而批評之標準方是哲學也。

杜威先生謂哲學乃所以解決人生困難；此與以上所說，正相符合。實際的人生所以不滿人意，正因其有困難。理想人生正是人之一種生活，於其中可以遠離諸苦。故哲學，就一方面說，乃吾人批評人生之標準，就一方面說，亦乃吾人行爲之標準。人之舉措施設，皆所以隨其欲，所以實現其所認爲之好。理想人生是最好至善的人生，故人之行爲，皆所以實現其所認爲之理想人生，其所持之哲學。『貪夫殉財，烈士殉名，夸者死權，衆庶憑生；』此四種人之行爲不同，正因其所認爲之理想人生有異。

問：人人既皆有其理想人生，有其哲學，則何以非人人皆哲學家？答：普通人雖皆有其理想人生，有其哲學，但其哲學多係從成說或直覺得來。哲學家不但持一

種哲學，且對其哲學，必有精細的論證，與有系統的說明，所謂其持之有故，其言之成理。哲學家與普通人之區別，正如歌唱家與普通人之區別。人當情之所至，多要哼唱一二句；然歌唱家之唱，因其專門的技術，與普通人之唱，固自不同。故普通人雖皆有哲學，而不皆為哲學家。

柏拉圖說：

『天上蓋有如此之國（理想國）之模型，欲之者可見之，見之者可身遵行之。至於此世界果有或果將有如此之國否，則為彼有見者所不計；蓋彼必將依如此之國之律令以行，而非此不可矣』（共和國五九二節）

哲學與人生之關係，亦復如是。

●此段所說，於本書第十二章中，當更詳論。此所謂好，即英文 Good 之義，謂為善亦可；不過善字之道德的意義太重，而道德的好，實只好之一種，未足以盡好之義。若欲謂好為善，則須取孟子

『可欲之謂善』之義。

●此所謂不好，即英文 evil 之義；謂爲惡亦可，不過亦須取其最廣之義耳。哲學中普通謂不好有二種：一物質的不好（physical evil），如老，病，死是；一道德的不好（moral evil），如欺詐，凶殘是；汎言不好，則包斯二者。

●此在世界哲學史中，有極多證據。我以爲哲學與科學之區別，即在哲學之目的在求好，而科學之目的在求真。關於此點諸辯論，已詳拙著人生理想之比較研究（商務印書館出版）英文本二四三頁，一種人生觀（商務印書館百科小叢書內）附錄，及對於哲學及哲學史之一見（太平洋雜誌第四卷第十期），茲不再贅。

●固然也有批評者不得已而求其次，用不甚理想的標準，以批評其所批評。但已知其標準之爲次，則仍必有所認爲之理想的標準。

●人生之困難，可分爲普通，特殊二種；特殊困難乃有時有地而有；普通困難乃隨時隨地而有。勞苦，飢餓等，屬於前者；生，老，病，死等，屬於後者。惟因人生有普通困難，所以卽社會安寧，人民康樂之

時，人生亦爲不滿人意。固不必如近人所說，必政治擾亂，社會不安，乃有哲學發生也。

第二節 哲學及人生哲學

問：普通多謂哲學之目的，在於綜合科學，以研究宇宙之全體，今如此說，豈不縮小哲學之範圍耶？答：如此說法，並不縮小哲學之範圍。哲學之目的，既在確定理想人生，以爲吾人在宇宙間應取之模型及標準，則對於宇宙間一切事物以及人生一切問題，當然皆須作甚深的研究。嚴格的說，吾人若不知宇宙及人在其中之地位究竟『是』如何，吾人實不能斷定人究竟『應該』如何。所以凡哲學系統至少必有其宇宙論及人生論。哲學固須綜合科學以研究宇宙之全體，然其所以如此者，固自有目的，非只徒爲『科學大綱』而已。

希臘哲學家多分哲學爲三大部：

物理學 (Physics)

倫理學 (Ethics)

論理學 (Logic)

此所謂 Physics 卽今所謂 Metaphysics，近人所譯爲『形上學』或『玄學』者。此所謂倫理學及論理學，其範圍亦較現在此二名所指爲廣。以現在之術語說之，哲學包涵三大部：

宇宙論，目的在求一對於世界之道理 (A theory of the world)

人生論，目的在求一對於人生之道理 (A theory of life)

知識論，目的在求一對於知識之道理 (A theory of knowledge)

此三分法，自柏拉圖以後，至中世紀之末，普遍流行。●即至近世，亦多用之。●此外他種分法固多，然究未若此三分法之爲合理且有歷史的根據也。就上三分中，若復再分，則宇宙論可有兩部：

一研究『存在』之本體，及『真實』之要素者；此是所謂本體論 (Ontology)

ology)

一研究世界之發生及其歷史，其歸宿者；此是所謂宇宙論狹義的 (Cosmology)

人生論亦有兩部：

一研究人究竟是什麼者；此即人類學，心理學等；

一研究人究竟應該怎麼者；此即倫理學（狹義的）政治哲學等。

知識論亦有兩部：

一研究知識之性質者；此即所謂知識論（狹義的 Epistemology）

一研究知識之規範者；此即所謂論理學（狹義的）

就上三部中，宇宙論與人生論，相即不離，有密切之關係。一哲學之人生論，皆根據於其宇宙論。如楊朱以宇宙為物質的，盲目的，機械的，故人生無他希望，只可追求目前快樂。西洋之伊壁鳩魯學派 (Epicureanism) 以同一前提，得同一斷案。又如

中國道家以宇宙爲『自然』之表現，凡物順性而行，卽爲至好，故人亦應順性而行，除去一切拘束。西洋哲學中之浪漫派（Romanticism）亦以同一前提，得同一斷案。由此可見，諸哲學之人生論不同，正因其宇宙論不同。哲學求理想人生，必研究宇宙，必綜合科學，其所以亦正在此。哲學家中有以知識論證成其宇宙論者〔如柏克立（Berkeley）、康德（Kant）以及後來之知識論的唯心派（Epistemological idealism）及佛教之相宗等〕又有因研究人之是什麼而聯帶及知識論者〔如陸克（Locke）、休謨（Hume）等〕究竟知識論與人生論無極大的關係，所以中國哲學，竟未以知識問題爲哲學中之重要問題。然此點實無害於中國哲學之爲哲學。

哲學之功用，目的，及其中之部分，既明，則本章開始所提諸問題，當有不煩詳說而自解決者矣。人生哲學卽哲學中之人生論，猶所謂自然哲學，乃哲學中之宇宙論也。倫理學乃人生哲學之一部，猶物理學乃所謂自然哲學之一部也。哲學以

其知識論之牆垣，宇宙論之樹木，生其人生論之果實，講人生哲學者即直取其果實。哲學以其論理學之筋骨，自然哲學之血肉，養其人生論之靈魂；講人生哲學者即直取其靈魂（參看本節●）質言之，哲學以其對於一切之極深的研究，繁重的辯論，以得其所認為之理想人生；講人生哲學者即略去一切而直講其理想人生。由斯而言，則人生哲學又可謂為哲學之簡易科也。

●講此三分法最清楚者，當推斯多噶學派（Stoics）。彼謂『哲學有三部分，即物理學，倫理學，及論理學是也。當吾人考察宇宙及其中所包之物，此即是物理學；當我們研究人生，此即是倫理學；研究推理，此即是邏輯或曰辯證學（Dialectic）』（Bakewell: Source Book in Ancient Philosophy 二六九頁）。『他們將哲學與一動物比較，以骨及筋比論理學，以血肉比自然哲學（按即所謂物理學），以靈魂比倫理哲學。他們又將哲學與一雞卵比較，名論理學為卵壳，倫理學卵白，自然哲學卵黃。又與一膏腴之地相較，論理學即其周圍之牆垣，倫理學即果實，自然哲學即土地或果

樹』（同上二七〇頁）

●看 Paulsen: Introduction to Philosophy 英譯本四四頁。

第三節 哲學家之『見』與『蔽』

問：上既云人生論與宇宙論有密切關係，哲學家中又有以知識論證成其宇宙論者，豈可從哲學中分出人生哲學而單獨講之耶？答：本不可也，所以如此者，只爲便於講說而已。宇宙本不可分也，而科學分之者，亦只爲便於研究而已。凡哲學家之思想皆爲整個的。凡真正哲學系統，皆如枝葉扶疏之樹，其中各部（實亦無所謂各部）皆首尾貫徹，打成一片。威廉詹姆士（James）謂哲學家各有其『見』（Vision），又皆以其『見』爲根本意思；以此意思，適用於各方面，適用愈廣，系統愈大（見所著 *The Pluralistic Universe*）。孔子說：『吾道一以貫之。』其實各大哲學家，皆有其『一』，以貫其哲學。

中國哲學家，荀子頗善於批評哲學。他以為哲學家皆有所見；他說：『慎子有見於後，無見於先。老子有見於詘，無見於信（同伸）。墨子有見於畸，無見於齊。宋子有見於少，無見於多』（荀子天論篇）。他又以為哲學家皆有所蔽；他說：『墨子蔽於用而不知文；宋子蔽於欲而不知得（同德）；慎子蔽於法而不知賢；申子蔽於勢而不知智；惠子蔽於辭而不知實；莊子蔽於天而不知人』（荀子解蔽篇）。詹姆士謂：若宇宙之一方面，引起一哲學家之特別注意，彼即執此一端，以概其全（見所著 *The Pluralistic Universe*）。故哲學家之有所蔽，正因其有所見。惟其如此，所以大哲學家之思想，不但皆為整個的，而且各有其特別精神，特殊面目。

惟其如此，所以世界之上，並無『哲學』一家哲學，既自有其特別精神，特殊面目，則自是『一家的』哲學，而非『哲學』。猶之『白馬非馬』。將來雖未可知，但自有史以來，以至現在，世界之上，並無『哲學』，只有『許多哲學』（*There is no philosophy as such; there are philosophies only*）。現在哲學家所立之道理，大

家未公認其爲是；已往哲學家所立之道理，大家亦未公認其爲非。古今諸大哲學家，『地醜德齊』，莫能相下；『羣龍無首』，正哲學界之情形也。

世界之上，既無『哲學』，只有『許多哲學』，則當然亦無『人生哲學』，而只有『許多人生哲學』。然則吾人果將講何人之人生哲學耶？此許多人生哲學，皆有其『見』，皆『持之有故，而言之成理』；吾人勢不能『罷百家而定一尊』，只述吾人所認爲對者，而將其餘一概抹殺。本書於第二章至十一章中，將世界哲學史中之重要的人生論，俱分派敘述，主在指出其所持之故，所言之理，亦間附批評，指出其所蔽。所以不憚煩者，固因研究學問之方法不能不如此，而亦欲使學者於遍覽諸派學說之後，養成所謂容忍之態度也。

人生許多悲劇，皆起於威廉詹姆士所謂『人之盲目』。人皆自見其是，而不見人之是；凡他人所言所行，與自己所認爲對之見解不合者，即斥爲邪說謬行，目爲洪水猛獸；甚且濫用強權，剷除異己。歷史中此類事甚多，如孔子之殺少正卯，西

洋舊教徒之殺新教徒，宗教家之殺科學家，卽其顯例。在此等情形中，往往雙方用意，俱未嘗不善；俱未嘗不自以爲其所言所行，爲至當而不可易；然而卒至於相殘害，可悲孰甚？推其所以如此，蓋由此方不知彼方所言所行，亦自有相當的理由耳。若吾人對於諸派人生哲學，俱知其意，則可知此宇宙是多方面的，人因其觀點不同，故見解亦異；而見解雖異，固不害其俱有相當的理由。如此則吾人可養成一種容忍之態度；有此態度，則人與人之間，較易調和，而人生悲劇，亦可減少矣。

自又一方面言之，人生哲學與吾人之行爲有關。吾人之行爲，只能取一標準；楊朱縱欲，及佛教之絕欲，勢不能取而並行之。故吾人雖一方面承認諸派人生哲學之皆有相當的價值，而在別一方面，則又不能不求一吾人所認爲較對之人生哲學，以爲吾人行爲之標準。所以於本書於第十二第十三章中，綵合衆說，立一新人生論，卽以之爲吾人所認爲較對之人生哲學焉。

第四節 人生哲學之派別

宇宙有多方面；若有一方面引起一哲學家之特別注意，則彼即執此一端，以概其全；詹姆士所說，已如上述。究竟宇宙果有幾多方面耶？概括言之，吾人所經驗之事物，不外天然及人爲兩類。自生自滅，無待於人，是天然的事物。人爲的事物，其存在必倚於人，與天然的恰相反對。吾人所經驗之世界上，既有此兩種事物，亦即有兩種境界。現在世界中，有好有不好，已如上述；哲學家中有有『見』於天然之好，即以天然境界爲好，而以人爲境界爲不好之起源者；亦有有『見』於人爲境界之好，即以人爲境界爲好，而天然境界爲不好之起源者。如老子說：『絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有』（道德經十九章）主張返於『小國寡民』之烏託邦。而近代西洋哲學家，如培根（Bacon）笛卡兒（Descartes）之流，則主張利器物，善工具，戰勝天然，使役於人。其實兩境界皆有其好的與其不好的方面。依老子所說，小國寡民，抱素守樸，固有清靜之好；然亦有孟子所謂『洪水橫流，草木暢茂，禽獸逼人』之不好。主戰勝天然者所理想之生活富裕，用

器精良，固有其好；而五色令人目盲，五聲令人耳聾；老子之言，亦不爲無理。此皆以不甚合吾人理想之境界爲理想境界。此等程序，謂之理想化（Idealisation）。哲學家亦非有意好爲理想化，特多爲其『見』所蔽耳。

實際的世界，有好有不好；實際的人生，有苦受亦有樂受；此爲事實，無人不知，哲學史中大哲學家亦無不知；其所爭辯，全在對於此事實之解釋及批評。就以上所說，略加推廣，則哲學史中，有一派哲學家以現在之好爲固有，而以現在之不好爲起於人爲。依此說則人本來有樂無苦，現在諸苦，乃其自作自受，欲離諸苦，須免除現境，返於未來。諸宗教中之哲學，大都持此說法。又有一派哲學家，則以現在之不好，爲世界之本來面目，而現在之好，則全由於人力。依此說則人本來有苦無樂，以其戰勝天然，方有現在之情形；若現在世界，尙未盡如人意，則惟有再求進步而已。中國哲學史中，性善與性惡之辯——卽一派哲學家謂人性本善，其惡乃由於習染；一派則謂人性本惡，其善乃由於人爲（卽荀子所謂僞）——爲一大問題。

而希臘哲學史中，『天然或人定』之爭——即一派哲學家謂道德根於天然，故一而不變；一派則謂純係人意所定，故多而常變（參看第三章第一節）——歐洲近古哲學中，有神與無神之辯——即謂宇宙係起於非物質之高尙原理抑係僅由盲目力——亦爲難解決的問題。凡此諸爭辯，其根本問題，即是好及不好之果由於天然或人爲；『好學深思之士，心知其意』者，當自知之。

既有如此相反的哲學，則其實現之道，亦必相反。道路也；此所謂道，正依此義。上所說之哲學，其一派謂人爲爲致不好之源；人方以文明自烹，而不知人生苦惱，正由於此。若依此說，則必廢去現在，返於原始。本老子所謂『日損』（道德經四十八章）今姑名此派哲學曰損道。其他一派則謂，現在世界，雖有不好，而比之過去，已爲遠勝；其所以仍有苦惱者，則以吾人尙未十分進步，而文明尙未臻極境也。吾人幸福，全在富有的將來，而不在已死的過去。若依此說，則吾人必力圖創造，以人力勝天行，竭力奮鬪，庶幾將來樂園，不在『天城』（City of God 西洋中世

紀宗教家聖奧古斯丁 (St. Augustine 所作書名) 而在『人國』(Kingdom of Man 培根 Novum Organum 中語) 本老子所謂『日益』今姑名此派哲學曰益道。

此外尚有一派，以爲天然人爲，本來不相衝突；人爲乃所以輔助天然，而非破壞天然。現在世界，卽爲最好，現在活動，卽是快樂。今姑名此派曰中道。

尚有言者，卽屬於所謂損道諸哲學，雖皆主損，而其損之程度，則有差別。上述中國道家，老莊之流，以爲現在的世界之天然境界卽好，所須去掉者只人爲的境界而已。此派雖主損而不否認現世。今名此派曰浪漫派。柏拉圖以爲現在的世界之上，尚有一完美的理想世界。現在世界之事物是相對的；理想世界之概念是絕對的。現在世界可見而不可思；理想世界可思而不可見。今名此派曰理想派。佛教及西洋近代叔本華之哲學，亦以爲現在世界之上，尚有一完善美滿的世界。但此世界，不但不可見，且亦不可思；所謂不可思議境界，今名此派曰虛無派。屬於所謂

益道諸哲學，雖皆主益，而其益之程度，亦有差別。如楊朱之流，以最大的目前快樂爲最好境界；目前舒適，卽是當下『樂園』。今名此派曰快樂派。如墨子功利家之流，以爲吾人宜犧牲目前快樂而求將來較遠最大多數人之安全富足繁榮。今名此派曰功利派。西洋近代哲學家，如培根，笛卡兒等，以爲吾人如果有充分的知識，權力，與進步，則可得一最好境界，於其中可以最少努力而得最多的好；吾人現宜力戰天然，以拓『人國』。今名此派曰進步派。至於屬於所謂中道諸哲學，則如儒家說天及性，與道家所說道德頗同；但以仁義禮智，亦爲人性之自然。亞力士多德繼柏拉圖之後，亦說概念，但以爲概念卽在感覺世界之中，此世界諸物之生長變化，卽所以實現概念。宋元明諸哲學家，頗受所謂『二氏』之影響，但不於寂滅中求靜定，而謂靜定卽在日用酬酢之中。西洋近代哲學，注重『自我』，於是『我』與『非我』之間，界限太深；海格爾（Hegel）之哲學，乃說明『我』與『非我』是一非異；絕對的精神，雖常在創造，而實一無所得。合此十派別而世界哲學史上

所已有之人生哲學之重要派別乃備。此但略說，詳在下文。

第二章 浪漫派——道家

中國之道家哲學，老莊之流，以爲純粹天然境界之自身，卽爲最好，自現在世界滅去人爲，卽爲至善。今將其人生論及其所根據之宇宙論，分析敘述，以見此派所持之理論。

第一節 所謂道德之意義

道家亦稱道德家（司馬談論六家要旨）蓋道與德乃道家哲學之二根本觀念，故須先明其義。老子謂道『周行而不殆』（道德經二十二章）莊子謂道『無所不在』又云：

『汝惟莫必，无乎逃物；至道若是，大言亦然。周，遍，咸，三者，異名同實，其實

也』(知北遊)

故道非超此世界之上，而實在此世界之內。此與柏拉圖之『好之觀念』大不同矣。(參看下章。)又莊子大宗師篇中謂道『自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地。』郭象注云：

『無也，豈能生神哉？不神鬼帝而鬼帝自神，斯乃不神之神也；不生天地而天地自生，斯乃不生之生也。』

又郭象齊物論註有一節說天籟者，頗可與此注相發明；彼云：

『夫天籟者，豈復別有一物哉？即衆竅比竹之屬，接乎有生之類，合而共成一天耳。無既無矣，則不能生有；有之未生，則不能爲生；然則生生者誰哉？塊然而自生耳。……自己而然，則謂之天然。天然耳，非爲也。……故物各自生，而無所出焉，此天道也。』

道亦非別有一物，居天地鬼神之上而生天生地，神鬼神帝也。天地萬物，『塊然而

自生，『非爲也。』此皆本無以生之而自然而生；此全體之自然，『會而共成』一道。道卽自然之總名也。老子云：『道法自然』（道德經二十五章）其實道卽自然也。

耶教以上帝爲創造者，天地爲所創造者。此則能生所生，是一非異。故言道生天地萬物，卽是言天地萬物之自然而生；以道解釋天地萬物之起源，卽是以不解釋解釋之也。故郭象謂『道無所不在，而所在皆無』（大宗師注）也。歐洲哲學家斯賓挪莎（Spinoza）所說上帝，與此所謂道極相似。不過彼主決定論，此主由意志耳（參看下第十三章第三節）。

惟道卽是天地萬物之自然，故道能『無爲而無不爲。』老子謂道『萬物作焉而不辭，生而不有，爲而不恃，功成而弗居』（道德經二章）。莊子亦云：

『吾師乎！吾師乎！鑿萬物而不爲義，澤及萬世而不爲仁，長於上古而不爲壽，覆載天地，刻彫衆形而不爲巧，此之謂天樂』（大宗師）。

所以者，道本卽天地萬物全體之自然，非別有一物，超乎天地萬物之上；故萬物之自生自長，自毀自滅。一方面可謂係道所爲，一方面亦可謂係萬物之自爲也。『吾何爲乎？何不爲乎？夫固將自化。』道若能言，必如此說。

道家常謂道爲『無』，一方面言道生萬物，一方面又言『天地萬物生於有，有生於無』（道德經四十章。）蓋因道本非別爲一物，超乎天地萬物之上也。然又不能謂爲直等於零，因其卽天地萬物全體之自然也。所以老子云：

『視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微；此三者不可致詰，故混而爲一。其上不皦，其下不昧，繩繩不可名，復歸于無物；是謂無狀之狀，無物之象，是謂恍惚』（道德經十四章。）

『道之爲物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物……』（道德經二十一章。）

以恍惚言道，亦可謂善於形容矣。

至於所謂德者，老子云：『道生之，德畜之』（道德經五十一章。）莊子云：

『泰初有无，无有無名；一之所起，有一而未形；物得以生謂之德；未形者有分，且然無間謂之命；動而生物，物生成理謂之形；形體保神，各有儀則，謂之性』（天地。）

泰初有『无』，无即道也。德者，得也。『物得以生謂之德』，由此而言，則天地萬物全體之自然，即名曰道；各物箇體所得之自然，即名曰德。故老子謂道生萬物而德畜之也。德即各物之所分於道者；其分已顯，則謂之命；成爲具體的物，則謂之形；形體中之條理儀則，即是性也。惟因道德同是自然，故道家書中，道德二字，並稱列舉。江表云：

『道德實同而名異。……無乎不在之謂道，自其所得之謂德。道者，人之所共由，德者，人之所自得也。試以水以喻。夫湖海之涵浸，與坳堂之所畜，固不同也；其爲水有異乎？江河之傾注，與溝澮之湍激，固不同也；其爲水有異乎？水

猶道也，無乎不之；而湖海坳堂，江河溝澮，自其所得如是也。謂之實同名異，詎不信然？」（焦竑老子翼卷七引）

江氏謂道者人之所共由，德者人之所自得，頗能說明道德之所以同，及其所以異。不過莊子之意，則應云：道者物（兼人言）之所共由，德者物之所自得耳。

第二節 何爲幸福

凡物各由其道而得其德，卽是凡物皆有其自然之性。苟順其自然之性，則幸福當下卽是，不須外求。此所謂逍遙遊也。莊子之書，首標此旨，託言大鵬小鳥，「故極小大之致，以明性分之適。」『苟足於其性，則雖大鵬無以自貴於小鳥，小鳥無羨於天池，而榮願有餘矣。故小大雖殊，逍遙一也。』（並郭象逍遙遊註）凡物如此，人類亦然。莊子云：

『彼民有常性，織而衣，耕而食；是謂同德。一而不黨，命曰天放。故聖德之

世，其行墳墳，其視顛顛。當是時也，山無蹊隧，澤無舟梁，萬物羣生，連屬其鄉。禽獸成羣，草木遂長。是故禽獸可係羈而遊，鳥鵲之巢，可攀援而闕。夫至德之世，同與禽獸居，族與萬物並，惡乎知君子小人哉？同乎無知，其德不離。同乎無欲，是謂素樸，素樸而民性得矣。」（馬蹄。）

『子獨不知夫至德之世乎？……當是世也，民結繩而用之，甘其食，美其服，樂其俗，安其居，鄰國相望，鷄狗之聲相聞，人民老死不相往來。若此之時，則至治矣』（胠篋。）

『泰氏其臥徐徐，其覺于于，一以己爲馬，一以己爲牛……其知情信，其德甚真，而未始入於非人』（應帝王。）

此胠篋篇所說，亦與道德經八十一章同。蓋此爲道家所認爲之黃金時代也。

第三節 人爲之害

莊子繼云：

『及至聖人，蹙蹙爲仁，跼跼爲義，而天下始疑矣。澶漫爲樂，摘僻爲禮，而天下始分矣。故純樸不殘，孰爲犧尊？白玉不毀，孰爲圭璋？道德不廢，安取仁義？性情不離，安用禮樂？五色不亂，孰爲文采？五聲不亂，孰應六律？夫殘樸以爲器，工匠之罪也；毀道德以爲仁義，聖人之過也。』（馬蹄。）

『上誠好知而無道，則天下大亂矣。何以知其然耶？夫弓弩畢弋機變之知多，則鳥亂于上矣。鈎餌罔罟罾筴之知多，則魚亂于水矣。削格羅落罝罟之知多，則獸亂于澤矣。知詐漸毒，頡滑堅白，解垢同異之辨多，則俗惑于辨矣。故天下每每大亂，罪在于好知。故天下皆知求其所不知，而莫知求其所已知者。皆知非其所不善，而莫知非其所已善者。是以大亂。故上恃日月之明，下爍山川之精，中墮四時之施。惴栗之器，肖翹之物，莫不失其性矣。甚矣夫好知之亂天下也。』（胠篋。）

此所謂人類之墮落也。聖人以其聰明才力，改造天然境界，而不知人類之苦，已與人爲之物而俱來矣。

人爲之目的不外二種：一摹倣天然；二改造天然。若爲摹倣天然，則既有天然，何須摹倣？列子說符篇云：

『宋人有爲其君以玉爲楮葉者，三年而成，鋒殺莖柯毫芒，亂之楮葉中而不可別也。此人遂以巧食宋國。子列子聞之，曰：「使天地之生物，三年而成一葉，則樹之有葉者寡矣。故聖人恃道化而不持智巧。」』

此卽云恃自然而不恃人爲也。若爲改造天然，則適足以致痛苦。莊子云：

『是故鳧脰雖短，續之則憂；鶴脰雖長，斷之則悲；故性長非所斷，性短非可續……』（駢拇）

而人爲之目的，多係截長補短，改造天然。故自有人爲境界，而人在天然境界所享之幸福失。既無幸福，亦無生趣。譬猶中央之帝，名曰混沌，本無七竅，若強鑿之，則七

竅開而混沌已死矣（見莊子應帝王）

④『墮落』(Fall) 係耶教書中用語，指人類始祖自『天國』謫降之事，見舊約創世記

第四節 社會哲學與政治哲學

夫物之性至不同矣。一物有一物所認為之好，不必強同，亦不可強同。物之不齊，宜即聽其不齊，所謂以不齊齊之，此齊物論之宗旨也。一切社會上之制度，皆定一好以為行為之標準，使人從之。此是強不齊以使之齊，愛之適所以害之也。莊子云：

『百年之木，破為犧尊，青黃而文之，其斷在溝中。比犧尊於溝中之斷，則美惡有間矣，其失性均也。跖與曾史，行義有間矣，然其失性均也。……夫得者

固可以爲得乎？則鳩鴝之在籠中，亦可以爲得矣。（天地。）

禮教制度，雖爲聖人所認爲之好，然必欲以之『縛束馳驟』天下之人，則是強天下之不齊以至於齊也。莊子於此，有一妙喻云：

『昔者海鳥止於魯郊。魯侯御而觴之於廟，奏九韶以爲樂，具太牢以爲膳。鳥乃眩視憂悲，不敢食一糲，不敢飲一杯，三日而死。此以己養養鳥，非以鳥養養鳥也。夫以鳥養養鳥者，宜栖之深林，遊之壇陸，浮之江湖，食之鱸鰒，隨行列而止，委蛇而處，彼唯人言之惡聞，奚以夫譎譎爲乎？咸池九韶之樂，張之洞庭之野，鳥聞之而飛，獸聞之而走，魚聞之而下入，人卒聞之，相與環而觀之。魚處水而生，人處水而死，彼必相與異，其好惡故異也。故先聖不一其能，不同其事，名止於實，義止於適，是之謂條達而福持』（至樂。）

『不一其能，不同其事，名止於實，義止於適。』故無須定一定之規矩準繩，而使人必從之也。道德爲人性之自然，仁義爲人定之標準，禮則人爲之規矩形式。老子謂

失道（自然之全體）而後德（自然之一部）失德而後仁（有標準而尚無區別）失仁而後義（有標準又細爲區別）失義而後禮（規矩形式）蓋愈畫一則愈亂也。然義禮之施，純恃教育之鼓吹，及名譽之勸誘，尚無確切可見之威權，以爲其後盾也。禮爲『忠信之薄而亂之首』（以上並見道德經三十八章）蓋亦不過亂之開始而已。失禮而後法，現在所謂政治法律，皆法之類，其精神在用確切可見之威權，以迫人必從其所定之標準。此道家之所大惡也。故老子云：

『絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有……見素抱樸，少私寡欲』（道德經十九章）

『是以聖人之治，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨，常使民無知無欲，使夫智者不敢爲也。爲無爲，則無不治』（道德經三章）

『爲無爲』即莊子所謂『在宥天下』。莊子云：

『聞在宥天下，不聞治天下也。在之也者，恐天下之淫其性也。宥之也者，

恐天下之遷其德也。天下不淫其性，不遷其德，有治天下者哉。」（在宥）

第五節 簡人之修養

莊子之社會哲學，主張將現在社會回復至其原始情形，其簡人修養之方法，亦主除去成人心中之私欲計畫思慮等而復返於嬰兒。庚桑楚云：

『老子曰：「衛生之經，能抱一乎？能勿失乎？能勿卜筮而知吉凶乎？能已乎？能舍諸人而求諸己乎？能儻然乎？能侗然乎？能兒子乎？兒子終日嗥而嗑不噉，和之至也。終日握而手不掬，共其德也。終日視而目不瞋，偏不在外也。行不知所之；居不知所爲；與物委蛇而同其波。是衛生之經已。」』

道家皆好言嬰兒，如老子云：『專氣致柔，能嬰兒乎』（道德經十章）『我獨泊兮其未兆，如嬰兒之未孩』（二十章）『常德不離，復歸於嬰兒』（二十八章）『聖人在天下，歛歛然爲天下渾其心，聖人皆孩之』（四十九章）『含德之厚，

比於赤子』（五十五章）嬰兒非不有活動，但一切皆出於天然，而非出於有意識的計畫；但有『行』而不知其『所之』，有『居』而不知其『所爲』，一片天機，非有人爲。莊子之理想人格，正是如此。故云：

『古之真人，其寢不夢，其覺無憂，其食不甘，其息深深……古之真人，不知悅生，不知惡死。其出不訢，其入不距。儻然而往，儻然而來而已矣。不忘其所以始，不求其所終，受而喜之，忘而復之。是之謂不以心捐道，不以人助天。是之謂真人』（大宗師）

『不以心捐道』者，章太炎云：『捐，當從郭作揖。說文：「揖，手著胸也。」著胸爲揖，引申爲胸有所著。不以心捐道者，不以心著道也。所謂「不訢不距，不忘不求也」』（莊子解故）不以心著道，不以人助天，卽是不以有意識的計畫，攙入本能的活動之中。故雖有活動而不自知也。

所以道家又皆好言『愚』，老子云：『……我愚人之心也哉；沌沌兮，衆人昭

昭，我獨昏昏；俗人察察，我獨悶悶。澹兮其若海，颺兮若無止；衆人皆有以，而我獨頑似鄙……」（道德經二十章。）『古之善爲道者，非以明民，將以愚之』（六十五章。）蓋愚之境，乃返於嬰兒之自然的結果也。莊子云：

『性修反德，德至同於初，同乃虛，虛乃大，合喙鳴。（郭云：「無心而自言者，合於喙鳴。」）喙鳴合於天地爲合，其合緝緝，若愚若昏。是謂玄德，同乎大順』（天地。）

反德卽是返於嬰兒；返於嬰兒，如何能「於天地爲合」，下文自明。

第六節 純粹經驗之世界

嬰兒雖有活動而無知識，此種無知識之經驗，卽所謂純粹經驗（pure experience）也，在有純粹經驗之際，經驗者對於所經驗，只覺其是「如此」（詹姆士所謂“that”）而不知其是「什麼」（詹姆士所謂“what”）。詹姆士謂純粹

經驗，即是經驗之『票面價值』(Face value)，即是純粹所覺，不雜以名言分別。
(見詹姆士急進的經驗主義 Essays in Radical Empiricism 三十九頁。)佛家所謂現量，似即是此。莊子所謂真人所有之經驗，即是此種，其所處之世界，亦即此種經驗之世界也。莊子云：

『古之人其知有所至矣。惡乎至？有以爲未始有物者，至矣盡矣，不可加矣。其次以爲有物矣，而未始有封也。其次以爲有封矣，而未始有是非也。是非之彰也，道之所以虧也。道之所以虧，愛之所以成。果且有成與虧乎？哉！果且無成與虧乎？哉！有成與虧，故昭氏之鼓琴也；無成與虧，故昭氏之不鼓琴也。』

(齊物論)

有經驗而不知有是非，不知有封(即分別)，不知有物，愈不知則其經驗愈純粹。在經驗之中，所經驗之物，是具體的，而名之所指，是抽象的。所以名言所指，實只經驗之一部。譬如『人』之名之所指，僅係人類之共同性質。至于每個具體的人之

特點簡性，皆所不能包括，故一有名言，似有所成而實則有所虧也。又一名只指一物，或一部分之物，其餘皆所不指；就其所指者而言則爲成，就其所不指者而言則爲虧；故莊子有鼓琴之喻也。郭象注云：

『夫聲不可枚舉也。故吹管操絃，雖有繁手，遺聲多矣。而執籥鳴絃者，欲以彰聲也。彰聲而聲遺，不彰聲而聲全。故有成而虧之者，昭文之鼓琴也。不成而無虧者，昭文之不鼓琴也。』

凡一切名言區別，皆是如此。故吾人宜只要經驗之『票面價值』而不須雜以名言區別。莊子云：

『可乎，不可乎，不可，道行之而成，物謂之而然。惡乎然？然于然。惡乎不然？不然于不然。物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可。故爲是舉，莛與與楹，厲與西施，恢詭譎怪，道通爲一。其分也，成也。其成也，毀也。凡物無成與毀，復通爲一。唯達者知通爲一，爲是不用而寓諸庸。庸也者，用也。用也者，通也。通

也者，得也，適得而幾矣。因是已，已而不知其然，謂之道」（齊物論）

凡物可即可，然即然，不必吾有意識的可之，或然之者。莛即莛，楹即楹，厲即厲，西施即西施，不必我有意識的區別之也。有名言區別即有成，有成即有毀。若純粹經驗，則無成與毀也。故達人不用區別，而止於純粹經驗，則庶幾矣。其極境雖止而又不

知其爲止。至此則物雖萬殊，而於吾之知識，則實已無區別矣。

第七節 萬物一體

若此則萬物與我，皆混同而爲一矣。混同二字用於此最妙，蓋此等之「爲一」乃由混而不爲區別以得之者也。郭象所謂「與物冥」（逍遙遊註）即是此義。至此境界，則可「乘天地之正，而御六氣之辯（與變通）以遊無窮」矣（莊子逍遙遊）。此言毫無神祕之義，蓋此乃順萬物之自然之自然結果也。郭象於此註云：

『天地者，萬物之總名也。天地以萬物爲體，而萬物必以自然爲正。自然者，不爲而自然者也。故大鵬之能高，斥鷃之能下，椿木之能長，朝菌之能短；凡此皆自然之所能，非爲之所能也。不爲而自能，所以爲正也。故乘天地之正者，卽是順萬物之性也。御六氣之辯者，卽是遊變化之途也。如斯以往，則何往而有窮哉？所遇斯乘，又將惡乎待哉？此乃至德之人，玄同彼我者，之逍遙也。』

大宗師亦有一節，與此意略同。彼云：

『夫藏舟於壑，藏山于澤，謂之固矣。然而夜半有力者負之而走，昧者不知也。藏小大有宜，猶有所遯，若夫藏天下于天下，而不得所遯，是恒物之大情也。特犯人之形而猶喜之，若人之形者，萬化而未始有極也。其爲樂可勝計耶？故聖人將遊于物之所不得遯而皆存。善天善老，善始善終，人猶效之，又況萬物之所係而一化之所待乎。』

由純粹經驗以玄同彼我者，對於天地萬物，不作有意識的區別，故其在天下，猶藏

天下於天下也。藏天下於天下，則更無地可以失之；此所謂『遊于物之所不得遯而皆存』也。如此則無往而不逍遙矣。莊子云：

『浸假而化予之左臂以爲雞，予因以求時夜；浸假而化予之右臂以爲彈，予因以求鶡鴠，浸假而化予之尻以爲輪，以神爲馬，予因以乘之，豈更駕哉？且夫得者，時也；（郭云：「當所遇之時，世謂之得。」）失者，順也；（郭云：「時不暫停，隨順而往，世謂之失。」）安時而處順，哀樂不能入也。此古之所謂懸解也；……』（大宗師。）

既已解懸之人，謂之至人。莊子云：

『至人神矣。大澤焚而不能熱，河漢涸而不能寒，疾雷破山，風振海，而不能驚。（郭云：「夫神全形具而體與物冥者，雖涉至變，而未始非我，故蕩然無躉介於胸中也。」）若然者，乘雲氣，（郭云：「寄物而行，非我動也。」）騎日月，（郭云：「有晝夜而無死生也。」）而遊乎四海之外，（郭云：「夫唯無其

知而任天下之自爲，故馳萬物而不窮也。」（郭云：「與變爲體，故死生若一。」）而況利害之端乎？（郭云：「況利害於死生，愈不足以介意。」）（齊物論。）

『與變爲體，』故無入而不自得焉，此逍遙之極致也。

第八節 餘論

以上爲道家哲學之大概。在我所謂損道諸哲學中，道家所與他派不同者，卽道家並不反對現在之世界。道卽此世界之全體的自然；如能除去現在之人爲境界，此世界究竟爲和，美，幸福所充滿。道家哲學並不主張真正的清淨無爲，使人如老僧之入定。大鵬之飛，嬰兒之號，實皆是爲，其所以可取，只在其是本能的，自然的，非有意的，做作的。所以道家之主張，只是除去人爲，返于天然。在諸損道中，道家之哲學，所損可謂最少。

道家之哲學，實亦代表人之一種欲望，表明人之一種幸福。所謂萬物一體之幸福，下文當論及（看下第十三章第二節）。今但說吾人若在天然境界，一切隨本能而行，實有一種幸福，在別處所不能得者。詹姆士有言：

『我們所謂曾受過高等教育之人，多數皆遠離「天然」。我們所受的訓練，使我們只找那超越的，少的，出色的，而忽視那平常的。我們爲抽象的觀念所充滿，且爲言語所滑；在此高等機能之教育中，快樂之特殊的源，與簡單的機能相連帶者，常變乾枯，於是我們對於人生之較基本的，較普通的「好」與喜悅，乃不能感覺。』

『在此情形之下，救濟方法，卽是降下至較深的，較原始的地位。……我們自以爲較野蠻人甚高，然對於此等方向，我們所已死者，他們「天然」之子，確切甚活。我們對於改良之無忍耐，對於人生之基本的，靜的，諸「好」之盲然，他們若能自由的作文，對此，必有動人的講演。一酋長與其白客（客而

爲白人者）云：「呀……我的兄弟，你將永不知無思無爲之幸福，在一切事物中，此爲最迷人，僅次於睡覺。我們生前如此，我們死後亦如此。至於你們的人們……收穫方了，卽又另種；白晝不足，我還見他們耕於月下。他們的生活如何與我們的比，——他們所視爲空無所有之生活？他們真瞎，他們失了一切。我們則生活於「現在」』（心理及人生理想談話二五七至二五八頁。）此等『神祕的感覺的生活（mysterious sensorial life）及其最高的幸福』（亦詹姆士語）誠至少亦是一種幸福。

第三章 理想派——柏拉圖

在周以前中國人對於宇宙之見解，大概皆以爲宇宙之根本原理，是非物質的。尙書中言天者甚多。如說：『天序有典，五典五惇哉；天秩有禮，五服五章哉；天討有罪，五刑五用哉』（臯陶謨）。又說：『天道福善禍淫，降災於下』（湯誥）。此諸處，其所謂天之義雖不盡同，然大概皆以非物質的之高尙原理爲宇宙之根本，宇宙之主宰；社會上之制度及道德，皆根本於『天』，非人之所隨意規定。

第一節 柏拉圖與其時代之問題

西洋所謂先蘇格拉底哲學家 (Pre-Socratic Philosophers) 所持見解，亦復相同。他們多以『理』 (Reason) 爲宇宙之根本原理，而此根本原理卽爲社會上

諸種制度及道德之來源。人多謂此時哲學家多唯物論者，實不甚對。如退利斯 (Thales) 以水爲宇宙之根本，而據亞力士多德說（退利斯本人著作無有存者，吾人所以能知其學說，皆據亞力士多德等所說）

『有人以爲靈魂散布，遍於宇宙，退利斯說神充滿萬物，或卽由此』
（亞力士多德心理學四一一節。）

又如赫拉頡利圖斯 (Heraclitus) 與巴門尼底斯 (Parmenides) 之哲學，本爲相反對之學派，而似亦皆謂道德是天然的，永久的，不隨人之意見而變。海拉頡利圖斯說：

『雖受尊敬之人，亦只知「意見」而信奉之，但正義是真要戰勝虛誑與僞假』〔配克威爾古代哲學史料 (Bakewell: Source Book in Ancient Philosophy) 119頁。〕

巴門尼底斯說：

『正義永不受損壞。他之束縛，永無鬆懈』（同上—一五頁。）

畢達哥拉學派 (Pythagoreans) 以正義、靈魂、及理，爲永存的數目（亞力士多德後物理學九八五節）亞拿薩哥拉 (Anaxagoras) 說：『理在動物之內，且遍於世界，他是世界及其秩序之原』（同上九八四節。）以上少舉數例，於此可見，蘇格拉底以前，希臘之傳統學說，多主張『理天』之存在，以『理』爲神聖的，道德是天然的，不是人爲的，所以亦是一定的而非變的，一的而非多的。

及後所謂『智者』 (Sophists) 卽是反對此等傳統學說之革命家。勃洛大哥拉 (Protagoras) 之最有名的話卽是：『人是一切事物之準則』 (Man is the measure of all things)。社會上之制度及道德，皆是人爲之產物，人之所定，以改良野蠻的天然境界者。據柏拉圖說，勃洛大哥拉曾說：

『有人於此，在受過法律與仁愛之教育者之中，似爲最壞。又有一人，在其族中，無教育，無主持正誼之法庭，無法律，亦無強迫人以爲道德之各種制

裁。若使此二人相比，則彼似最壞者，在此即爲正誼的人且爲正誼大家。」

柏拉圖勃洛大哥拉三二七節。）

又有哥爾期亞(Gorgias)據說他曾作書，名叫『天然或無有。』在此書中，他有三個立論：一，無物存在；二，即有物存在，無人能知；三，即使有人知之，亦不能說與別人（配克威爾古代哲學史料六七頁。）據貝因解釋，此三立論，亦所以反對以天然境界爲好之說：一，天然境界，未嘗存在；蓋此境界，必爲變的，或不變的；若其爲不變的，則現有文明，何自而起？若爲變的，則又何能爲一固定的標準而使人取法？二，即使天然的境界，果曾存在，但距現在已隔甚長的文明時期；既以文明時期爲大亂之世，則其所傳說，若何可信？三，假使此等傳說，亦屬可信，然各種傳說，無相同者；有謂在天然境界之中，一律平等，有謂其時係行貴族政治，有謂其時係行獨裁政治，究竟何說爲是（A. Benn: Greek Philosophers 第一冊九六頁？）此真對於浪漫派之一很有力的駁論。此真韓非子所說：『無參驗而必之者愚也；弗能必而據之』

者誣也；故明據先王，必定堯舜者，非愚則誣也』（韓非子顯學）據柏拉圖所說，智者司刺息馬喀斯（Thrasymachus）說：正誼乃強者所發明；強者征服弱者之後，恐其反抗，故爲此道德，以束縛之（共和國三三八節）又有智者加里可里斯（Calicles）則謂正誼乃弱者所發明；弱者恐強者之侵害，故爲此道德，以爲保障（哥爾期亞四八三節）此二說雖不同，要皆以德道乃係人定的而非天然的人定道德，以爲其自己之方便，且只爲其自己之方便。智者之中，亦有持近於傳統學說之說者。據柏拉圖說，喜庇亞（Hippias）曾說：人之所以爲親族、朋友及國人，乃係由於自然，而非由於法律；同類相愛，由於自然，法律則是人類之暴君，常逼人作違反自然之事（勃洛大哥拉三三七節）然大多數之智者，則均持道德人爲之說。荀子所說：『人之性惡，其善者僞也』（性惡）他以善爲僞，正如智者以道德爲人爲。於是在蘇格拉底及柏拉圖之時，希臘哲學史上之大問題，即所謂天然與人定之諍。

①中國所謂天有數義：一，物質之天；二，義理之天；三，主宰之天。所謂義理之天，與西洋所謂宇宙原理（cosmic principle）之理（raison）相當。可名之曰理天。所謂主宰之天，與西洋所謂上帝相當，可名之曰帝天。至於形質之天，可名之曰質天。

②希臘哲學中，『意見』（opinion）與『真理』（truth），區別甚嚴，所謂意見，係主觀的推測，變化不定。

第二節 柏拉圖對於此問題之解決

一時代之哲學家，對於一時代之問題，必有其自己之看法與其自己之解決。所謂天然與人定之爭，在柏拉圖看，即是辨論道德是不是可教。在勃洛大哥拉中，蘇格拉底與勃洛大哥拉對此問題，辯論甚多，在門諾（*Menno*）中，此同一辨論，又復提起。此篇開端，即是門諾之問題：

『蘇格拉底，你與我說，道德是從受教或實習而得；若使非從二者而得，

則人之道德，自天然來，抑自別路而來？（門諾七〇節）

以下門諾又問：

『道德是自教育來，或天然來，或自別路來耶？』（門諾八六節）

所謂道德來自天然，即是謂道德即在性中，與生俱來；所謂道德來自教育，即是謂道德純是『後得』。若使道德果與生俱來，則教育即無所用，其最大之用，亦不過如孟子所說，能將仁義禮智之『四端』，『擴而充之』。教育亦不過如蘇格拉底所說之收生婆之收生術，僅將所已有者接出，非於人性之外，再有所加。告子說：『性猶杞柳也，義猶杯棬也，以人性爲仁義，猶以杞柳爲杯棬。』他此言即謂仁義完全爲『後得』，純自教育而來，無有天然的根據，即所謂『其善者僞也』。孟子說：『水無分於東西，能無分於上下乎？人之性善也，猶水之就下也；人無有不善，水無有不下』（俱見孟子告子）。他此言即謂仁義有天然的根據，非是『後得』。在勃洛大哥拉中，柏拉圖於此問題，並無解決。於門諾中，柏拉圖於門諾所提出之

問題，則與一答案。他說：

『假使我們看法，果有幾分不錯，則我們研究之結果似乎是：道德既非是天然的，亦非是後得的，而乃是一種本性，帝天所與道德的人者……門諾，我們的結論是：道德的人之道德，乃帝天所賦與』（門諾九九節。）

此即是柏拉圖對於其時代之問題之解決。道德仍是來自天然，不過此所謂天然，已非復吾人普通所謂天然。此所謂天然，不是與吾人相對者，乃是超乎時空之絕對的真實，其統治者即是帝天之自身，或『好』之自身。

第三節 宿慧說與概念說

柏拉圖以宿慧說證明此種理想世界之存在。欲說明此點及柏拉圖之概念說，須先略說蘇格拉底。依希臘之傳統的哲學，道德是天然的，一而不變；智者則謂道德乃人爲的，多而常變。蘇格拉底於此即有折衷。他的哲學方法，即以『歸納法』

得『定義』如『勇』之德是多或一，變或不變？依蘇格拉底之法，聚許多不同的『勇』之事實而尋其共同之一點，其『共相』此『共相』即勇之概念，亦即可作爲『勇』之定義。事實常變而定義不變，事實常多而定義只一。此方法即於變之中求不變，多之中求一。柏拉圖之早年著作中，均用此方法，尋求概念；及在非都（Plaedo），乃對於概念之來源，發生疑問。一塊木或石，有時可與他物相等，有時不相等。但相等永不能不相等；等之概念，亦永不能不等；故於時等時不等之物中，不能找出絕對的等，等之概念。具體的物質的事物常變，不能常自相同，亦不能常與他物相同。無論集若干此等事物，于其中總找不出不變的，一的，概念（非都七八節。）所以柏拉圖於此，得一結論，他說：

『在我們第一次看見物質的等之先，我們必已知絕對的等；我們反想，這些似是而非的等，必皆以絕對的等爲目的，但不能達其目的』（非都七五節。）

『然則理想的等之知識，我們於有生以前，必已得到……使我們有生以前，即有此知識；此知識且與生俱來，則我們有生之前，及臨生之際，必且知凡他概念，不僅等大，或小而已。因我們常說絕對的美，絕對的好，絕對的正誼，絕對的神聖，及于問答之際，推論之中，所名爲「要素」(essence)者，不只說絕對的等也。對於此等之知識，我們可斷定是我們有生以前所得』(非

都七五節。)

在別一世界，不僅有絕對的等，存在其間，且有絕對的美，絕對的好，絕對的正誼，絕對的神聖。凡此世界中之可稱爲『多』者，在彼則爲『一』。彼理想的世界與此實際的世界，在各方面，皆極相似。不過在此之多，在彼爲一；多可見而不可知，一可知而不可見(見共和國五〇七節)●可見者常變，不可見者不變(見非都七九節)此世界無論在何方面，皆不及彼世界，蓋此世界之自身，即彼世界之摹本；彼世界乃一醒的真實，此世界乃其如夢的影。

●凡知一物，必依其概念；如小兒無桌子之概念，則他只見其爲如此如此之一物，而不能知其爲桌子。

第四節 理智的世界與感覺的世界

在柏拉圖之哲學中，此世界與彼世界之分甚嚴。此世界是感覺的，彼世界是理智的；此世界是時間的，彼世界是永久的。在西洋哲學史中，所謂『兩世界系統』(two worlds system) 之完全成立，實始於柏拉圖。依共和國中所說，此二世界之中，又各分爲二部，各爲一種知識之對象，今作圖於下以明之：

感覺的世界 the visible world (意尼 hopinion)		理智的世界 the intellectual world (理智 intellect)	
影像 images 影之知識 knowledge of the shadows	感覺所及之物 sensible things (信仰或情感 faith or passion)	科學的概念 scientific notions (理解 under- standing)	絕對的概念 absolute ideas (理性 reason)

此所謂『影像』據云卽是一切物之影子。所謂『感覺所及之物』據云卽我們人及他動物及一切天然的物人爲的物（見共和國五一〇節。）但如以此義與共和國別節所說相比，則見柏拉圖所謂『影像』實非只指一切物之影子。在共和國之末章中，柏拉圖視美術作品爲物之影。他說：

『於此有三個牀：一是天然的，我們可說是帝天所造。一是木匠所造。而

畫家所造，乃其第三。』（共和國五九七節）

畫家所畫之牀，非是真牀，不過牀之形似，如鏡中之影。所以畫家『距王及真理，隔三階級』（同上）也。據此則上所謂『影像』實指人爲的諸物，而非但是物之影像。所謂美術作品，以及文學作品等，俱屬此類。至於所謂實用藝術之作品（即工藝作品）依上所說，亦與天然的物，同屬一類。柏拉圖此時，蓋以爲在理想的世界之中，卽人爲的物，亦有概念。上所引中，帝天所造之第一牀，卽是牀之概念也。所以他以爲『造牀者與造桌者，依照概念，造牀及桌，以爲我們之用』（同上五九

六節)人爲的物與天然的物，同屬一類，蓋因其皆爲永久的概念之摹倣品也不過在共和國中，柏拉圖有時亦說『一般的藝術』而歸之於一類。例如他說：

『……一般的藝術皆有關於人之需要及意見，或爲人所提倡以生產或建造，或以保持此等生產或建造；至於所謂數學的藝術，如幾何等，如我們會說，雖對於真的存在，亦有若干知識，但他們永不能見醒的真實，因他們皆不察其所用之假定，又不能解釋之人而不知其自己之第一原理，不知其結論及其間推理之自何而出；此等武斷的協定 (arbitrary agreement) 如何能成科學耶』(共和國五三三節)

據此可知，所謂一般的藝術及所謂科學的概念，皆人所爲；其所差別，只在一是人爲的物，一是人定的概念而已。所以在上圖中，科學的概念與絕對的概念之關係，正如『影像』與感覺所及之物之關係也。所以畫家距『王及真理』只隔『三階級』也。

柏拉圖對於其『兩世界系統』果真常持如此意見否，誠是一問題。柏拉圖之思想，變遷甚多，往往不甚自相一致；近代之威廉詹姆士，即有其風。然無論柏拉圖常持此意見否，但如曾持此意見，則以上所說，即爲不背。

總之柏拉圖以爲有兩世界相對持，在感覺的世界中，有感覺所及之物，又有太陽以爲感覺，養育，及生長之作者。理智的世界中則有概念，及『好之概念』，以爲知識及『要素』(essence)之作者。『好之概念』雖亦即『好』之要素，但其尊貴及權力，則遠出於別種要素之上。(共和國五〇九節)其在理想的世界，正如太陽之在感覺的世界。所以在理想的世界中，無論何物，皆極完全，因其即爲各物之要素或概念也。而統治理想的世界之權力，亦爲至好，因其即是『好之概念』也。此樂園之爲樂園，可無疑矣。

第五節 靈魂與肉體

大宇宙 (macrocosm) 既有此二分之區別，依柏拉圖說，小宇宙 (microcosm) 亦有二分，即靈魂與肉體。

『靈魂是神之確切的像，是不死的，明智的，齊一的，不可毀的，不變的，肉體是人之確切的像，是有死的，無知的，非齊一的，可毀的，可變的』〔非都 (Plaedo) 八〇節〕

依此節所說，則靈魂與肉體之關係，正恰如理智的世界與感覺的世界之關係。靈魂是神聖的，純潔的，常欲『飛』回理智的世界。此非都篇所說之大意也。不過如此篇所說，與他篇比較，則見他篇所說靈魂之性質，與此又不相同。在非都篇中，柏拉圖以『欲』歸於肉體，在飛理巴斯篇中，則以之歸於靈魂。在非都中，靈魂是純一的，在飛德刺斯篇，共和國，及泰米阿斯篇中，則靈魂乃係三分所合成。阿起海田德 (Archer-Hind) 云：非都中所說與飛理巴斯中所說，似不合而實相合。在非都中，所以『欲』歸於肉體者，以其起於肉體靈魂之相合也。在飛理巴斯中，所

以『欲』歸於靈魂者，以『欲』是肉體所與靈魂之變動也。至於靈魂是純一之說，與靈魂有三分之說，亦不相違。蓋凡靈魂皆是齊一的，不可毀的；但因其聯合於肉體，所以其某方面是時間的，只與肉體關聯，方有存在。以此之故，雖欲，因其倚肉體而存，所以非不死的；但其中之生活原理，雖因與肉體聯合而有欲，而其自身則仍是不死的（見言語學雜誌十卷一三〇頁）。靈魂既與肉體聯合，必依肉體之條件而活動，此聯合之活動，即所謂意欲也。

此解答似滿人意而實不然。若靈魂之自身，果屬純一，而欲果只為靈魂與肉體聯合之活動，則人死之後，靈魂當自然返其純潔，因『死則靈魂自然與肉體分離而為其所解放』（非都六七節）也。但柏拉圖之意，則又不然。依他所說，只有曾受哲學洗禮之靈魂（同上八四節），可以至『不可分的，神的，不死的，理性的』地域（同上八一節）。至于不清潔的靈魂，為肉體所聯繫者，則不然。此等靈魂，為肉體之『重的，土的原質』所累，必將『仍降於感覺世界。』此等靈魂，因游轉以求

滿其欲，必將仍爲別的肉體所拘執（同上。）以此之故，死雖可使靈魂與肉體分離，而不能自欲中救出靈魂。可使靈魂自由與清潔者，只有哲學；然此所謂哲學，非指有系統的知識，而乃指近於絕欲之修養也。由此可見，靈魂，卽在其與肉體結合之前，本自有欲；且若其無欲，則亦不必與肉體結合矣。依飛逐拉斯中所說，正因『黑馬』之不服駕馭，故靈魂乃落于地上，與肉體結合而成爲有生有死的動物（飛逐拉斯二四六節。）由此而言，柏拉圖說靈魂是單一的者，蓋靈魂之全體本是單一的，如某物只是某物。他說靈魂有三分者，蓋靈魂本有三部分，如某物，就其全體而言，雖只是一個某物，而就其部分而言，則可謂其有許多部分也。吾人應知，柏拉圖之理想世界，在各方面，皆與此實際的世界類似，其差異只是在彼世界，一切皆是理想的，在此世界，一切皆不甚合於理想。居於此世界者是人；居於彼世界者是神與純潔的靈魂。神與純潔的靈魂，卽理想的人也。依希臘人之普通意見，理想的人之所以爲理想的，非因其絕對無欲，乃因其能以理性制欲使不失於過，所

以依飛逐拉斯中所說，神及純潔的靈魂，除御者（理性）之外，實皆有二馬（一喻意志，一喻欲，喻欲者即上所說之黑馬也。）不過他們的馬，較好於我們的馬而已（飛逐拉斯二四六節。）有些靈魂，能保其『平衡』（Balance）（同上二四七節）者，即可隨從諸神，以觀絕對的美及絕對的好；其餘靈魂，不能駕御『黑馬』以保平衡，因之即傾斜而降於地上；此靈魂最痛苦之時（同上）此即人類之『墮落』也。由此而言，則靈魂有欲明矣。不過非都篇以靈魂與肉體對峙，亦不爲失，因肉體即『黑馬』之實現及客觀化也。靈魂如常爲『黑馬』所制，則即永慕肉體，喜好肉體的快樂，以至只以肉體爲真實，而忘其他矣。（非都八一節）在此情形之下，欲及快樂，謂爲屬於肉體，或謂屬於靈魂，俱無差別；所以非都中所說與飛里巴斯中所說，並無相反之處。在此情形之下，靈魂必須生死輪迴於『必要之座下』（見共和國六二一節。）殘凶之人，必生爲狼鷹之屬（見非都八二節。）如此輪迴，竟無終止，直至靈魂爲哲學所洗刷而能復歸其故居，仍與神爲侶。此似

即非都及共和國中所述神話之義。此神話雖未必盡真，而『類於此者是真』（非都一一四節）『類於此者』能非如以上所說乎？

第六節 愛與哲學

在共和國中，柏拉圖以靈魂三分之調和，爲最好的境界，蓋此即是靈魂之最好的境界也。吾人當力求實現此調和，因此即是人生之最高理想也。但吾人之肉體，既即是『黑馬』之實現，則靈魂一日未脫肉體之監獄，『黑馬』與其御者之調和，即一日不能完全實現。求實現理想而理想終不能完全實現，此此世界中之通例也。

此世界所有之物，皆是醒的真實之夢影；即道德與正誼亦然。所以柏拉圖在共和國之前半數卷中，既已述其自己對於正誼之意見，復云：『尙有一知識，較此更高，較道德與正誼更高』（共和國五〇四節）。在此世界中，所有一切道德的

性質，在個人修養或社會關係中所表現者，無論如何完備，而終是絕對的概念之形似或摹倣品，與此世界所有之物，同屬一類。靈魂所欲觀而『取養』者，乃絕對的概念，『絕對的存在中之絕對的知識』（飛逐拉斯二四七節）故對於曾見絕對的正誼之人，人間之道德及法律，『不過正誼之影像或其影像之影』而已（共和國五一七節）所以有『智力』之人，對於靈魂以前與神同處時所有之經驗，記憶不忘者，永不滿意於此世界中之物也。所以柏拉圖說：哲學家之心，獨爲有翼；因其能常回憶帝天所居之處之物也。能善用此記憶者，可入于最高的神祕，而獨爲完全。但因其遺忘人間諸事，所以常人以爲瘋魔，而不知其有所激發也（飛逐拉斯二四九節）此對於永存的概念之追求，即是柏拉圖所謂『愛』之表現。『愛』介於人神之間，而連其隔絕；在『愛』之中，一切皆合爲一（一夕話（Symposium）一〇二節）質言之，『愛』卽所以聯絡柏拉圖之兩世界者。

靈魂爲肉體所累，居于變的世界之中，而常求『自反』。

『他自反時，他即反省；於時他即入於純潔，永存，不死，不變之域；凡此皆與靈魂同類，而且，在靈魂自存而未受阻礙之時，爲其所曾同處者；於是靈魂離其迷路，且既與不變者交通，即亦爲不變矣。靈魂之此境界，名爲智慧』

（非都七九節）

所謂『智慧』即是靈魂之最好的，原來的境界。哲學即是『愛』『智』

第七節 靈魂之轉變

故依柏拉圖，智慧與哲學，皆非是物；智慧乃一境界，哲學乃一程序。哲學即是靈魂轉變之程序；依此程序，靈魂自黑暗的感覺的世界歸于真實。

柏拉圖於共和國第七章中，設一地穴之喻。假設有人，自幼即在地穴中，其頸與足，均被拘係，僅能前視，不能自由轉動。其後方之上端，有火掩映，火與人之間，有一低牆。牆上之人，有攜器皿者，有攜偶像者，有手牽木製或石製之動物者，種種狀

態，不一而足。火光下此等偶像之影，射于囚人對面之壁上。囚人既不能轉首，除影像之外，一無所見，固將只以影像爲真實也。假使囚中之人，有被釋放，頸能旋轉，忽見光明，初將感大痛苦，然其所見，則已較真實矣。更假使其出於穴外，日光之中，彼將更感非常之痛苦，且將目眩而不能視。彼必先試看水中之物影，及天上之星月，最後乃能視日及其他一切真實。於此時彼乃知前所有之知識之爲虛妄也。此喻所譬，地穴卽此感覺世界；火光卽日光；影像卽前所說之影像；偶像器皿等卽前所說感覺所及之物。地穴之外卽理智的世界；日光卽好之概念；水中之影卽科學的概念；一切真實卽絕對的概念。欲觀真實，須先觀水中之影，故靈魂轉變，以習科學爲入手。科學能使靈魂自具體的感覺轉向抽象的概念。靈魂以此訓練，漸可自生滅的世界，轉向真實，而漸能直視真實，及最高的真實——好之真實（共和國五一八節）於此時靈魂不但『知』真實，而實『見』之（同上五一七節）此卽是『轉變』（conversion）（同上五一八節）

第八節 概念說之困難

但對於科學中之論理的概念之知識，果如何能轉爲對於客觀的絕對的概念之直覺，柏拉圖于此，未曾明言。即使科學的概念能喚起吾人對於絕對的概念之記憶，然對於一物之記憶，仍非是對於一物之實際的直覺也。科學的概念及記憶等屬於知識，而直覺乃是一種實際的經驗；知識與實際的經驗，固大不同也。柏拉圖既將蘇格拉底之『定義』客觀化於理想的真實世界，以爲此等概念，仍以『歸納法』及『定義』——科學方法——得之，而忘其自己所說之概念，已非只是論理的，非只是『定義』或具體的物之普通性質也。於是柏拉圖最後乃不得不再說及一方法，所謂『問答術』(Dialectic)。●但吾人果如何能自科學方法轉入『問答術』之方法耶？

柏拉圖所作文中，有一篇名巴門尼底斯，其中甚多對於概念說之批評。依其

中所說，概念說共有三困難：一關於理想世界之自身，一關於理想世界與感覺世界之關係，一關於對於絕對的概念之知識之可能。今分述之：

柏拉圖，因其對於實際的世界之失望，將概念客觀化於理想的世界。依非都及共和國二篇所說，在理想世界之中，凡物之概念皆存。凡在此世界有普通名詞之物，在彼世界，必有其概念。但果如此說，則在理想世界之中，不但有絕對的美，絕對的善，且亦應有絕對的醜，絕對的惡，因在實際的世界之中，固有此等普通名詞也。若果如此，則理想的世界，乃較實際的世界爲更壞，因絕對的醜與絕對的惡必較此世界之具體的醜物惡物爲更醜更惡，且又永久不變。如謂在理想世界，并無此等概念，則以何根據，而否認其在彼之存在？吾人在此世界，何以能有此等普通觀念，普通名詞，使非吾人對此先有經驗耶？此關於理想世界之自身之困難也。在巴門尼底斯中，蘇格拉底謂在理想世界中，確有正誼，美，好諸概念之存在；水火等概念，果存於彼與否，則甚爲可疑；至於髮，泥，及其他卑污的物，如謂其亦有概念

存於理想世界，則似覺謬妄背理（巴門尼底斯一三〇節）蘇格拉底謂此問題之混亂不定，常使其心中擾亂而欲狂奔。假使理想世界中仍有卑污的物之概念，則理想世界，如何能為理想的？但在感覺世界中，吾人誠有卑污的物之名與概念，恰如美與好然，以何根據，而謂在理想世界中，無有卑污的物之概念耶？

即假定果有理想世界之存在，而理想世界與感覺世界。概念與箇體，一與多，之關係，果何如耶？如謂箇體之所以如此如此，乃因『分有』（*partaking*）如此如此之概念，則所謂概念，所謂一者，乃可分而不復為一矣。如謂箇體之所以如此如此，乃因『摹倣』（*imitating*）如此如此之概念，則於箇體摹倣其概念之先，必須摹倣『似』（*likeness*）之概念。但於其摹倣此『似』之概念之先，必須摹倣別一『似』之概念，因此別一『似』之概念，而箇體乃可似此『似』。如此類推，以至無窮，而摹倣乃究竟不可能。

且即假定有絕對的概念之存在，而此絕對的概念，亦為吾人所不能知。蓋絕

對的概念，必有客觀的存在，而非存在於吾人之心。存在於吾人之心者，乃主觀的概念，非絕對的概念也。絕對的概念對於絕對的概念，可發生關係，對於主觀的概念則不能。主觀的概念對於主觀的概念，可發生關係，對於絕對的概念則不能。二者各有其地域範圍。吾人心之所知，皆為主觀的概念，如何能與絕對的概念發生關係？吾人心之所知，既不能與絕對的概念發生關係，則絕對的概念，如何能爲吾人所知？故即有絕對的概念之存在，亦惟帝天知之而已。

以上乃巴門尼底斯中所說概念說之困難。究竟此等批評，果係柏拉圖所作，以反對其自己之學說，或僅係其時人之意見，而柏拉圖述之；哲學史家議論互殊。不過無論如何，此三點誠是概念說之困難也。

又有可使吾人注意者，即柏拉圖於其晚年著作中，漸不提及概念說。法律一篇，普通所認爲其晚年之所作者，柏拉圖於其中已完全不提概念說，而但以『天然』爲吾人行爲之規範及道德之根據。在此篇中，柏拉圖常有『依天然』及

『隨天然』之語。於此他又謂原始的人，在其天然境界中，簡樸，勇敢，有節，有義。他又重述他所反對之學說——智者之學說；他說：

『有一道理，謂一切已存在或將存在之物，有來自天然者，有來自藝術者，有來自偶然者……第一層，我的親愛的朋友，他們將說，神之存在，既非由於天然，亦非由於藝術，而乃由於國家之法律；而此法律又因制法者之協定，隨地變遷。他們又說天然所尊貴，與法律所尊貴者，非是一物；正誼之原理，於天然無有存在，且常爲人所辯論與變換；藝術及法律所作之變動，於天然無有根據，但只其時權威之所爲而已。我的朋友，這些即是智人，詩人，及散文作者，之所說，現正入青年之心中。』（法律八八九——八九〇節）

爲反對此等學說，柏拉圖取一新態度。於論『靈魂之性質及權力』之時，他說：

『然則思想與審慮，心與藝術，及法律，乃將先於硬與軟，重與輕之物。大而原始的工作與活動，乃藝術之產品，而爲第一。於此等之後，乃有天然及天

然之產品，雖此等名爲天然，實不甚妥；此等後有，且在藝術與心之管理之下』（法律八九二節。）

依此則天然，藝術及法律，皆是靈魂，心與理性之作品。依此則柏拉圖晚年之學說，又與本書所謂『中道』者相似矣。

●此所謂『問答術』與蘇格拉底所說者不同；此即謂致『轉變』之方術。

第九節 餘論

所再須聲明者，卽本書所分析所批評諸哲學系統，皆所以代表一派之哲學。基督教之哲學，卽屬於柏拉圖所代表之一派；蓋基督教所說之上帝，係一觀念，於其上更可加以許多觀念。上帝的確是一個永存的，全智的，全好的，全能的，上帝。於此世界之外，尙有所謂『上帝城』（City of God），上帝之世界。此一世界，區別甚

嚴，其間隔絕，更甚於柏拉圖之二世界系統。所以柏拉圖的哲學所遇之困難，亦即基督教哲學所遇之困難。他們的理想世界，仍在理性之範圍內，所以不能超於『理性矛盾』^②之外。在西洋哲學史中，關於上帝之存在及其性質之爭論，無有止期。宗教家及宗教的哲學家，對於上帝存在之辯論，有所謂本體論的證明，^③所謂宇宙論的證明，^④及所謂目的論的證明。^⑤然本體論的證明，亦可轉用以證明上帝之僅係一觀念。宇宙論的證明，亦可轉用以證明上帝亦為所造，而更有較高的原因；目的論的證明，亦可轉用以證明上帝，如其存在，亦是一軟弱無能之創造者，蓋此世界，有種種苦，甚非完全也。自『文藝復興』以後，基督教在歐洲漸失其在中世紀時之普遍的勢力。至理性主義 (rationalism) 最盛之十八世紀，基督教更受攻擊。休謨 (Hume) 謂靈魂不過是一束感覺，上帝不過是一箇字。康德於此，大覺不安，遂立哲學，謂靈魂不死，意志自由，上帝存在，及道德與幸福相合之至善，皆不能以知識之純粹理性證明，而但可於道德之實踐理性中覺得。在西洋哲學

史中，確切的，有系統的，爲此說者，康德是第一人。不過康德除西洋哲學外，未受別種哲學之啓示，所以他雖說非現象世界非純粹理性所可知，而其所說非現象世界之性質，則仍未改變。下章將述叔本華之哲學，叔本華受印度哲學之影響，以爲吾人已失之樂園，不但超於感覺，亦且超于思想，非惟不可見，且亦不可知。

① Antinomy of reason 理性可證一物是如此，亦可證其是如彼。如理性可證世界是有限的，而亦可證世界是無限的；可證物質之可分是有限的，而亦可證物質之可分是無限的。

② Ontological proof 謂吾人觀念中之上帝，是極完全的（即包有諸性質），所以當然包有『存在』之性質；既包有存在之性質，當然存在。

③ Cosmological proof 謂世界之生，必有原因；最始之因，即是上帝。

④ Physico-theological proof 謂世界諸物，製造甚巧，秩然有序，可見有甚大的創造者主持其間。

第四章 虛無派——叔本華

耶教常說上帝是什麼；而在佛教則心真如門不可說，所可說者，心生滅門而已。『一切法從本已來，離言說相，離名字相，離心緣相，畢竟平等，無有變異，不可破壞，唯是一心，故名真如』（大乘起信論）。故佛教所說，多及現象世界；本體世界，本無可說；所可說者，只本體世界之非如此如此之現象而已。若欲遠離生滅，返於真如，則應『分別因緣生滅相』、『止一切境界相』。一切既止，真如自顯。叔本華所說大指，與此頗同，下文可見。

第一節 叔本華哲學之來源

於上章中，我們既已討論柏拉圖哲學之大概及其所遇之困難，爲便利起見，

我們於此可視叔本華哲學爲柏拉圖哲學之繼續，但以受康德及印度哲學之影響，而有所修正。如此看法，亦與事實不相違背。叔本華自謂其哲學，除得自直接經驗者外，得力於柏拉圖，康德，及印度人之著作（叔本華世界如意志與觀念英譯本第二冊五頁。）以下可見叔本華以受印度哲學之暗示，而對於概念世界之來源及缺陷，能有說明，以受康德之暗示，而對於本體世界及現象世界之關係，能有解釋。叔本華組織哲學系統，固不必卽爲解釋巴門尼底斯中所說『概念說』所遇之困難。但柏拉圖之概念說，若依叔本華之解釋，則上所說困難，卽歸烏有。此或可見，上說困難乃真正困難，非詭辨家所製造，徒以資談助而已。所以學說本身既已修正，其困難亦自滅除也。

第二節 何爲柏拉圖的概念

於上章中，我們已見概念說所遇困難，大者有三；其中之一卽是：我們不能不

承認概念世界中，亦有我們所認為不好的物之概念。醜之概念，固為絕對的醜，而『虎』之概念，必較箇體之虎，更為凶暴；『蛇』之概念，必較箇體之蛇，更為陰毒。結果則所謂理想世界，乃較現實世界，尤為不好。所以蘇格拉底，在巴門尼底斯中，自謂每思及此，輒昏亂而欲狂奔也。若依叔本華說，則概念世界，固然存在，但不可即以之為理想世界。叔本華哲學之主要的立論，即其最重要的著作之標題『世界如意志與觀念』。此世界之表面，之現象，乃是觀念；其內面，物之自身，康德所謂 *Ding an sich*，乃是意志。此大意志乃世界之本源，乃是永久的慾望，無盡的追求，永久的動作，無盡的變化（世界如觀念與意志英譯本第一冊二一四頁。）對於他，『一個既達的目的，即是一個新行程之開始，如此類推，以至無窮』（同上。）此無盡的追求，常客觀化其自己；而大意志客觀化之等級，即柏拉圖所說之概念也。

大意志客觀化之最低等級，即為吸力，電力，及他種自然界之力；進化而至於

植物動物，每一等級，即爲一代表。『類』(species)之概念，大意志之自身，雖是無盡的變化，而其所客觀化之諸等級，諸概念，則無有變遷。他們是無量數的箇體之原型。諸原型固定不變，而無量數的箇體，則生死成毀，常在變中（世界如觀念與意志英譯本第一冊一六八頁。）每『類』之箇體，皆追求其概念，而諸箇體之全體，合而表其概念（同上二七二頁。）

諸箇體之箇性，諸箇體之『多』，乃生於吾人知識之先天的形式（詳下）與固定概念無與。除此而外，諸箇體之一切活動，作爲，及特點，皆其概念之表現。概念如一字，箇體如字母；字母合而成字，其本身無意義也。即人而言，叔本華云：

『在多方面的人生及常變的事情之中，彼能分別意志，概念，及其表現者，只以概念爲永久存在而已。在此概念中，求生之意志，有完全的客觀；人類之能力，情感，錯誤，與超越，皆此概念各方面之表現。人類之自私，忿恨，恩愛，恐懼，勇敢，瑣屑，拙劣，羞恥，滑稽，天才等等，聚集聯合，而爲千萬形式（人類之箇

體，)以繼續造出大世界與小世界之歷史，在其中或爲爭取栗棗而動，或爲爭取皇冕而動，其實則一律無異』(同上二二六——二二七頁。)

人之概念如此，一切物之概念皆然。在此現象世界中，一切物皆錯誤不好，蓋因其概念即錯誤不好也。概念即錯誤不好，蓋概念爲意志之客觀化，而意志之自身，即是一根本的大錯誤也。

● 本章中所謂概念，乃指柏拉圖的概念，乃是『共相』叔本華所謂 *Idee*；所謂觀念，乃指吾人心中所受於外界之印象，其所代表乃箇體，叔本華所謂 *Vorstellung*。二名之義大異。

第三節 概念與箇體之關係

概念與箇體，所謂『一』與『多』之關係，果如何耶？箇體與概念之關係，果爲『分有』或『摹倣』或二者俱非耶？依叔本華說，概念本只是『一』，特其『現』於吾人，似爲『多』耳。『多』是現象，是觀念，只對於能知之主體，而有存

在康德謂吾人知識有先天的形式，爲知識所必經過，故吾人所知者皆是現象，而非物之自身。叔本華繼襲其說，謂此先天的形式爲『充足理由原理』(the principle of sufficient reason)，其最普遍者，卽空間與時間。一切物皆必經此形式，然後乃能爲吾人所知。叔本華說：

『概念，依其性質及其概念，本來是自同的一，只因經過時間與空間之媒介，而本是自同的一者，乃現爲不同，爲多，爲共存與繼續的現象』(世界如觀念與意志英譯本第一冊一四六。)

『大概「多」必是爲空間時間之所成，且只在空間時間中，「多」方可想。在此方面，空間時間，可名爲「簡性原理」(Principium individualitatis)』(同上二六六。)

所以物之『多』者，只是概念之表現於空間時間而已。在其客觀化之低的階級中，意志只如一盲目的，追求的力。及至較高階級，意志乃自燃一光，以爲指

導自己之工具（同上一九六頁。）此光即意識或知識也。以此工具，

『觀念之世界，與其一切形式，客觀與主觀，時間，空間，多，與因果，忽然存在。在世界之第二方面，於是出現。世界以前，僅是意志，今則又是觀念，能知的主體之對象』（世界如觀念與意志英譯本第一冊一九六頁。）

『爲簡單起見，我們可視諸概念，在其自身，爲意志之簡單的動作，在其中意志多少不等表現其性質。而箇體則又概念——意志之動作——之表現於時，空，及「多」中者也』（同上二〇二頁。）

知識爲何必有此等先天的形式？康德及叔本華於此，雖皆無明白的答案，然在叔本華哲學中，則不難爲此尋一解釋。叔本華哲學，以意志爲世界之本源，而知識又爲意志之工具。所以知識，依其來源及其性質，皆爲意志所用。知識之功用，乃所以伺候意志，而非所以發現真理。所以知識之所知，只以有利於意志者爲限。叔本華說：

『知識本爲意志之臣屬，所以知識對於事物之知識，只及於其間之關係，知識所知之事物，皆在此時間，在此空間，在此情形之下，來自如此原因，將生如此結果——總而言之，箇體而已。若此等關係，俱已除去，則其事物，亦將不見，蓋知識對於事物之所知，只此而已』（同上二二九頁）

據此所說，我們可知，知識所以必帶有『充足理由原理』者，蓋因其必須伺候永久追求之意志也。所以知識之知事物，其所重不在於事物之純粹客觀性——其是什麼——而在於某事物在某某狀況之下之有利或不利於意志。所以本來是『一』者，知識必視之爲『多』。知識所以視『一』爲多之必要，乃係實際的，而非邏輯的。

第四節 超越的知識

總之：吾人已爲吾人之知識所限；吾人所知，只限於現象。蓋無論所知爲何，而

一成所知，即已經過簡性原理而成爲現象矣。『欺瞞之網幕，使人眼瞎』（世界如觀念與意志英譯本第一冊九頁）使人不見概念，只見觀念；觀念者，概念在時與空中之現象也。果以何法門，能使吾人開此網幕耶？依上章所說，柏拉圖以學習科學爲超入概念世界之大路——至少亦爲此大路之起首。但依叔本華說，科學不過有系統的知識而已。科學對於事物之所注意，亦係『其關係，空間時間之關聯，天然變化之原因，形式之相同，動作之動機——所以僅只關係而已』（同上二二九頁）。科學之用，在於便利知識。正因知識之故，吾人視本來『一』者如『多』，科學豈能爲吾人開此網幕耶？科學及普通知識皆叔本華所謂『內在知識』（immanent knowledge）（同上二二九頁），愈完全則『欺瞞之網幕』愈厚固。

與『內在的知識』相反者，曰『超越的知識』（transcendental knowledge）。果以何法門，乃能得之耶？依上所說，知識之知物，必經『充足理由原理』，蓋非如此不足以伺候意志也。所以使知識之如此視物者，意志也。

『普通人之視物，皆受「充足理由原理」諸形式之指導，而注意於諸物間相互的關係，其最後之目的皆與其自己之意志有關。若有一人，爲心力所提高，放棄此等普通視物方法，不注意於物之「在何處」，「在何時」，「爲何故」及「自何來」，而獨注意於其「是什麼」，假使他更不使抽象的思想，理智之名言，佔據其意識，而使心之全力，注於「知見」(perception)，使其自己，全浸於「知見」，使其全意識皆靜觀實際當前之物，不管此物是風景，是一樹，一山，一建築，或任何物，以至他喪他自己於此物中，雖他自己之簡性與意志，亦復忘了，而只繼續存在，如一純粹的主體，如照物之鏡，如所見之物，蕭然獨存，更無見者，而見者與「知見」合而爲一，更不能分，蓋其人之意識，已全爲一感覺的影像所充塞矣；若以此而此物與其外一切，皆斷關係，與意志亦斷關係，則此所知之物，已非箇體，而乃是概念，是永久的形式，是意志在此等級之直接的活動矣；而此浸沉於「知見」中者，已非個體，蓋在此「知見」

中，此箇人已喪其自我矣；於此他只是一個純粹的無意志的，無苦痛的，超時間的，知識之主體」（世界如觀念與意志英譯本第一冊二三一頁）

在此『知見』之中，『充足理由原理』遂得超過。所謂『充足理由原理』不過客觀與主觀間之關聯而已（叔本華充足理由哲學之四根英譯本三〇頁）主觀客觀既已泯除，則此原理當然不存。所以在此『知見』中，只有『一』，只有概念。

第五節 愛之事業

此外另有一方法可使吾人超過箇性原理而不爲所限。所謂愛之事業或所謂『心之擴大』，亦可使吾人不蔽於『欺瞞之網』。蓋愛與心皆屬於情，而依叔本華說，情與理智的知識，正相反對（叔本華充足理由哲學之四根英譯本六〇八頁）。人雖爲『欺瞞之網』所包於人我之間，清分界限，而於見他人受苦之時，

則鮮有不動心者。人皆有同情心，乃是事實。即惡人常以害人爲事，而在其意識之最深處，亦未嘗不自恨其所爲，未嘗無悔恨之情（同上四七四頁。）所以如此者，豈非以各箇體之間，雖有空間與時間之隔離，而其本根，則皆係一概念，一意志所表現者耶？各箇體雖若痛癢不相關，而在其意識之最深處，則未嘗不微覺萬物之爲一也（同上四七二頁。）自私之人，爲箇性原理所緊縛，分別人我，極其清楚，損人利己，不顧良心之責備。心已擴大之人則不然。

『箇性原理，構成現象之形式，已不拘束他了。人已間之界限，惡人所視爲甚大的鴻溝者，於他則爲幻妄的現象。他直接看見——非以理論推測——他自己之本體即別人別物之本體——要生活之意志，構成一切物之內的性質而亦生於一切物之內；禽獸及自然界之全體，皆此一意志所現，所以他即對於禽獸，亦不虛待。……蓋行愛之事業之人，「欺瞞之網」已不能蔽，而箇性原理之幻妄，亦已遠離。……遠離「欺瞞之網」之幻妄，與愛之事

業，實是一事……以此則心擴大，正如以自私則心縮小』（叔本華充足理由哲學之四根英譯本四八一——四八二頁。）

所以『心之擴大』箇性原理，亦可超過。我們亦可說由愛而得之超越的知識，比由美術所得，尤爲在上。由美術我們可見概念，由愛我們更可見一切概念，亦本是一。

第六節 永久的公道 (Eternal Justice)

由愛所得之幸福，比由美術所得，亦爲在上，而尤可經久。美術家在對於純粹的物體之靜觀中，固可一時避免意志之宰制，超過『欺瞞之網。』然此等經驗，爲時極暫。美術不能自生活中將他救出，而但能與他以暫時的安慰而已。至行愛之事業者，則可永遠不爲箇性原理所限制。自利之心既已滅除，則憂患得失諸苦惱，亦不能侵。所以他的心胸，寬和平頤；他已與宇宙爲一體；其樂誠爲極大。世界諸宗

教，大約皆欲人得到此種幸福，諸宗教及諸哲學中，亦頗有以爲人苟至此階級，則修養之功，已爲觀止。柏拉圖即以爲人苟能見『一』之爲真實而『多』之爲虛妄，則哲學已畢其能事，而最大幸福，亦於是可得到矣。上章已述，閱之可知。

叔本華之意見不然。心已擴大之人，覺萬有之爲一，固可享一種幸福，然既覺萬有之爲一，則一切物之苦痛，亦卽他自己之苦痛矣。此現象世界之中，甚多苦痛錯誤，蓋此世界之根本，卽是一大錯誤也。叔本華說：

『一切物，固皆應支持「存在」之全體，及其種族之存在，及其個體之存在，恰如其然，在如此情形之中，在如此世界之內，爲偶然，錯誤，變遷及長短的苦痛之所制。在其所經驗，或其所能經驗之中，一切物皆得其所應得。蓋一切物皆爲意志所現，意志是錯誤，故世界亦是錯誤。世界自身存在之責任，更無他物可負，只世界自身能負之；蓋他物亦無法能負此責任也。人類全體之價值，依道德的眼光觀之，究竟如何，只須觀人類之命運，便可知之。人類之命

運，是缺乏，兇暴，苦痛，悲憫，死亡。永久的公道在此。若非人類全體真無價值，則其命運亦不致如是之慘。由此我們可說，世界之自身，即是世界之判詞。假使我們將世界所有之苦痛，置於天平之一盤，將世界所有之罪惡，置於其別一盤，則其針必指正中無疑（叔本華充足理由哲學之四根英譯本四八三頁）。爲『欺瞞之網』所包蔽之人，尙可自享其偶然所得之快樂；而心已擴大之人則不能。

『若一人已知其自身之真我卽在一切物之內，則必將以一切受苦之物之所受，爲其自己之所受，以全世界之苦痛，爲其自己之苦痛。他已知宇宙之全，了然於其性質，而見其在於變滅，妄爭，內的衝突，及常久的苦痛之中。他每看受罪的人類，受罪的禽獸，及變滅的世界，便有此見』（同上四八九頁。）

『若一人已不爲箇性原理所制，則可見，在無數人之苦痛中，一人一時之幸福的生活，機會所給與或謹慎所贏得者，實則乞丐之夢，在其中他是國

王；但此夢必有醒時，而經驗將教他知道，使他離開他受罪的生活者，不過一時之虛幻而已。」（同上四五六頁。）

依柏拉圖說，吾人若至概念世界，吾人將見苦痛僅爲現象世界之所有。但依叔本華說，吾人若超過現象世界，吾人將更見幸福之爲虛妄，苦痛之爲真實。一切生活之要素是苦痛（同上四〇一頁。）所以有苦痛者，正因意志之肯定其自己。意志既肯定其自己，所以應負其責任，受其苦痛（同上四二七頁。）此卽是『永久的公道。』

第七節 『無』

然則吾人究將何以對待此世界？吾人其將奮鬪以改良此世界，而希望將來可得一絕對好的境界耶？依叔本華說：

『絕對的好是一自相矛盾的名詞；最高的好，最大的幸福，二名所指，實

係一物——意志最後的滿足。但意志之不能因一箇特殊的滿足而停止欲求，正如時間之不能有始有終，所以更無一物，可以完全的，永遠的，滿足意志之欲求』（叔本華充足理由哲學之四根英譯本四六七頁。）

有意志即有需要；有需要即有苦受。此即是永久的公道。所以如欲完全避免世間之苦痛，則惟有完全否定意志。叔本華說：

『假使我們比人生如一條路，我們所必須走者；此路滿鋪紅炭，只間有清涼地方。爲虛幻所欺罔者，或目下站在清涼地方，或見清涼地方甚近而奔赴之，即以此自慰安。但已看穿箇性原理者，知「物之自身」之真性質，知宇宙之全，則已不能如此自慰安矣。他同時看見各處，於是即退。他轉變方向；他不肯定他的意志（現象中所表現者），而否定之。此轉變之現於外者，即是自實行諸德進而實行絕欲主義（asceticism）』（同上四九〇頁。）

多數宗教，皆教行絕欲主義，特意違反意志所喜好，以滅絕意志。蓋非如此不能脫

離此充滿苦痛之世界也。

如世界一切，皆由於意志，則意志完全滅絕以後，將一切皆無，而成完全空虛矣。此又不然。依叔本華說，『無』乃一相對的概念（心理的），而常與其所無之物有關。⊕與正號（十）相反之負號（一），即表示此種性質。然此負號（一），自其反對方面觀之，亦即是正號（十）。吾人現在既以意志及觀念之世界為真實，而以為一切真實必在空間時間之內；滅絕意志，即是取消世界，取消時空，自吾人在現象世界中之眼光觀之，當然見所餘者只是空虛，只是『無』矣。若吾人能有相反的眼光，則可見正負符號，亦復調換，現在所謂真實，乃是虛幻，而現在所謂『無』者，乃是真實。但吾人現在既是要生活之意志，則此最後境界，當然只能以負號表之（同上五三〇頁。）我們不能知此境界是什麼，所可知者，至多亦不過其非什麼。此是一境界，在其中『無意志，無觀念，無世界』（同上五三一頁。）

若必問此境界果為何物，則惟於此有經驗者，可以知之。然有此經驗者，亦不

能以自己經驗語人。所以此問題竟不可答，蓋此種境界，本來不但不可見，且亦不可思也。

●近人柏格森亦謂無有真無之真在。所謂無者，分析之則爲二積極的成分：一種事物之觀念及欲求或失望之感情。所以絕對的無——一切物皆無有——之觀念，乃假而不真。所謂無者，仍即是有，不過其有與其時吾人之意志無關而已。（創化論英譯本二八三頁）

第八節 餘論

所以叔本華於其主要著作中，以三大卷討論意志、觀念、與世界，而其說及『無』者，不過數頁而已。故叔本華之所引入西方哲學者，不僅印度之哲學，且亦其哲學之方法也。至此種哲學之是否真，此種方法之是否對，則係另一問題，非本著所論。

第五章 快樂派——楊朱

在世界哲學史中，楊朱所持之快樂主義，最爲極端而明確；今取之以爲此派之例。

第一節 楊朱與道家之關係

在世界哲學史中，汎神論（Pantheism）之哲學往往可與以唯物論的釋義。道家與斯賓諾沙，頗有相似之處，第二章中，已言及之。老子云：『天地不仁』（道德經五章）此言可有諸種解釋。我們固可說：『天地任自然，無爲無造，萬物自相治理，故不仁也』（王弼注）如此則不仁卽是無意於爲仁。但吾人亦可說：天地不仁，因自然本是盲目；其所以發生萬物，乃因於必要（Necessity）或偶然（chance），

非由目的計畫，故不能謂爲仁也。此二解釋，若引申之，則可成爲二種極端反對的哲學。而現所傳列子之中，則兼有此二種見解。列子中所說，有與莊子相同，且有直引莊子原文者；此其所持，當然爲上述之第一種見解，而其書中，亦有持唯物論，機械論——第二種見解——之處。如力命篇云：

『力謂命曰：「若之功奚若我哉？」命曰：「汝奚功於物而欲比朕？」力曰：「壽夭窮達，貴賤，貧富，我力之所能也。」命曰：「彭祖之智，不出堯舜之上，而壽八百。顏淵之才，不出衆人之下，而壽四八。仲尼之德，不出諸侯之下，而困於陳蔡。殷紂之行，不出三仁之上，而居君位。季札無爵於吳，田恒專有齊國。夷齊餓於首陽，季氏富於展禽。若是汝力之所能，奈何壽彼而夭此，窮聖而達逆，賤賢而貴愚，貧善而富惡邪？」力曰：「若如若言，我固無功於物而物若此邪？此則若之所制邪？」命曰：「既謂之命，奈何有制之者邪？朕直而推之，曲而任之，自壽自夭，自窮自達，自貴自賤，自富自貧，朕豈能識之哉？朕豈能識之哉？」』

又云：

『然則管夷吾非薄鮑叔也，不得不薄；非厚隰朋也，不得不厚。厚之於始，或薄之於終；薄之於終，或厚之於始。厚薄之去來，弗由我也。』

又云：

『鄧析操兩可之說，設無窮之辭。當子產執政，作竹刑，鄭國用之。數難子產之治；子產屈之；子產執而戮之，俄而誅之。然則子產非能用竹刑，不得不用；鄧析非能屈子產，不得不屈；子產非能誅鄧析，不得不誅也。』

又說符篇云：

『齊田氏祖於庭，食客千人。中坐有獻魚鴈者。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，徒以小大智力而相制，迭相食，非相爲而生之。人取可食者而食之，豈天本爲人生之？且蚊蚋嚼膚，」

虎狼食肉，非天本爲蚊蚋生人，虎狼生肉者哉？」

此誠可爲『天地不仁』之例矣。依此則不但天然之變化，是機械的，卽人之活動，亦莫不然。神或人之自由，目的等，皆不能存。此誠是極端的決定論 (Determinism)。楊朱篇中所持，正是此決定論；下文可見。或者老子死後，述其學者，因對於『道』有不同的解釋，遂分爲相反對之二派；正如蘇格拉底死後，述其學者，因對於『好』之解釋不同，遂分爲三派；其中亦有相反對之二派：昔尼克學派 (Cynics) 與施勒尼學派 (Stoics)。漢書藝文志所著錄列子之書，內容若何，不可得知，不過現在所傳列子，則實有二派之見解，或者後有道家者流，見二派俱自稱道家，遂雜取其言，糅成一書，依附漢志，名曰列子。關於此點之詳細討論，非此書所宜及；今但卽以楊朱代表道家哲學之機械主義的方面而述其快樂主義。

第二節 楊朱之人生觀

依楊朱之意見，人生甚短，且其中有大部分，嚴格的說，不是人生。楊朱曰：

『百年壽之大齊，得百年者，千無一焉。設有一者，孩抱以逮昏老，幾居其半矣。夜眠之所弭，晝覺之所遺，又幾居其半矣。痛疾，哀苦，亡失，憂懼，又幾居其半矣。量十數年之中，適然而自得，亡介焉之慮者，亦亡一時之中爾』（列子 楊朱篇）

生前既爲暫時；死後亦歸斷滅。楊朱曰：

『萬物所異者生也；所同者死也；生則有賢愚貴賤，是所異也；死則有臭腐消滅，是所同也；雖然，賢愚貴賤，非所能也；臭腐消滅，亦非所能也。故生非所生，死非所死，賢非所賢，愚非所愚，貴非所貴，賤非所賤；然而萬物齊生齊死，齊賢齊愚，齊貴齊賤。十年亦死，百年亦死；仁聖亦死，凶愚亦死。生則堯舜，死則腐骨；生則桀紂，死則腐骨；腐骨一矣，孰知其異？且趣當生，奚遑死後』（列子 楊朱篇）

『且趣當生，奚遑死後』即楊朱人生哲學之全部。人生之中，只有快樂享受爲有價值，而人生之目的及意義，亦卽在此。我們已見，屬於所謂損道一類之哲學，皆主禁欲；而屬於所謂益道一類之哲學，皆主縱欲。依楊朱，吾人在過去無有已失之樂園，只可於將來求諸欲之滿足。欲益滿足，則人生益爲可樂。

第三節 楊朱之人生術

楊朱篇云：

『晏平仲問養生於管夷吾。管夷吾曰：「肆之而已，勿壅勿闕。」晏平仲曰：「其目奈何？」夷吾曰：「恣耳之所欲聽；恣目之所欲視；恣鼻之所欲向；恣口之所欲言；恣體之所欲安；恣意之所欲行。夫耳之所欲聞者音聲，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，謂之闕顛。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。凡此諸闕，廢虐之主。去廢虐之主，熙熙然以俟死，一日，一月，一年，十年，吾所謂養。拘此廢虐之主，錄而不舍，蹙蹙然以至久生，百年，千年，萬年，非吾所謂養。」

楊朱所認爲求幸福之道如此。求滿足諸欲，有一困難，即諸欲常相衝突。一切欲皆得滿足，乃此世界中不可能之事。故求滿足諸欲，第一須先選擇，一切欲中，究竟何欲，應須滿足。以上楊朱所說，似無選擇，而其實已有。依上所說，則吾人只應求肥甘而不求常久健康；肥甘固吾人之所欲，而常久健康，亦吾人之所欲也。依上所說，吾人只應任情放言，而不顧社會之毀譽；任情放言，固吾人之所欲，而社會之讚譽，亦吾人之所欲也。楊朱所選擇，而所視爲應行滿足者，蓋皆目下即能滿足之欲，甚易滿足之欲；至於須俟甚長時間，經過繁難預備，方能滿足者，他一概不顧。楊朱甚重肉體快樂，其所以如此，或者即由，在一切快樂中，肉體快樂最易得到。選取最近快樂，正所以避免苦痛。

第四節 不顧社會制裁

希臘施勒尼學派之哲學家謂所謂公道，尊貴，恥辱等，俱非天然本然而有，乃係法律習慣所定。而法律習慣，依提奧多拉斯（Theodorus）說，乃因愚人之同意而存在（見狄奧澤尼著名哲學家傳記（Diogenes Laertius: The Lives and Opinions of Eminent Philosophers）英譯本九一頁。）法律習慣亦或有用，然所謂有用，乃對將來的利而言，非目下所可享受者。若不顧將來，只計目下，則各種法律及諸制度，誠只足『闕』諸欲而已。楊朱似亦反對法律制度；彼云：

『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；乃復爲刑賞之所禁勸，名法之所進退，遑遑爾競一時之虛譽，規死後之餘榮，僑僑爾慎耳目之觀聽，惜身意之是非，徒失當年之至樂，不能自肆於一時，重囚纍梏，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，從性而游，不逆萬物所好；死後之名，非所取也；故不爲刑所及。名譽先後，年命多少，非所量也。」（楊朱篇。）

又云：

『伯夷非亡欲，矜清之郵，以放餓死。展季非亡情，矜貞之郵，以放寡宗。清貞之誤善若此』（楊朱篇。）

所謂善當即是目前之快樂矣。

美名固亦吾人之所欲，此亦楊朱之所不必否認。故楊朱篇云：

『鬻子曰：「去名者無憂。」老子曰：「名者實之賓。」而悠悠者趨名不已。名固不可去；名固不可賓邪？今有名則尊榮，亡名則卑辱；尊榮則逸樂，卑辱則憂苦。憂苦，犯性者也；逸樂，順性者也；斯實之所係矣。名胡可去？名胡可賓？但惡夫守名而累實；守名而累實，將恤危亡之不救，豈徒逸樂憂苦之間哉？』

若依此則名非不可貴，但若專爲虛名而受實禍，則大可不必耳。況美名之養成，甚須時日，往往在甚遠將來，或竟在死後。究竟將來享受美名之快樂，是否可償現在犧牲目前快樂之損失，不可得知。至於死後美名，更無所用。楊朱云：

『天下之美，歸之舜禹周孔；天下之惡，歸之桀紂。然而舜耕於河陽，陶於雷澤。四體不得暫安，口腹不得美厚，父母之所不愛，弟妹之所不親，行年三十，不告而娶，及受堯之禪，年已長，智已衰，商鈞不才，禪位於禹，蹇蹇然以至於死，此天人之窮毒者也。鯀治水，績用不就，殛諸羽山。禹纂業事讐，惟荒土功，子產不字，過門不入，身體偏枯，手足胼胝，及受舜禪，卑宮室，美絨冕，蹇蹇然以至於死；此天人之憂苦者也。武王既終，成王幼弱，周公攝天子之政；邵公不悅，四國流言；居東三年，誅兄放弟，僅免其身，蹇蹇然以至於死，此天人之危懼者也。孔子明帝王之道，應時君之聘，伐樹於宋，削迹於衛，窮於商周，圍於陳蔡，受屈於季氏，見辱於陽虎，蹇蹇然以至於死；此天民之遑遽者也。凡彼四聖者，生無

一日之歡，死有萬世之名，名者固非實之所取也。雖稱之弗知，雖賞之不知，與株塊無以異矣。榮藉累世之資，居南面之尊，智足以距羣下，威足以震海內，恣耳目之所娛，窮意慮之所爲，熙熙然以至以死；此天民之逸蕩者也。紂亦藉累世之資，居南面之尊，威無不行，志無不從，肆情於傾宮，縱欲於長夜，不以禮義自苦，熙熙然以至於誅；此天民之放縱者也。彼二凶也，生有從欲之歡，死被愚暴之名，實者固非名之所與也。雖毀之不知，雖稱之弗知，此與株塊奚以異矣。彼四聖雖美之所歸，苦以至終，同歸于死矣。彼二凶雖惡之所歸，樂以至終，亦同歸於死矣。」（楊朱篇）

又云：

『太古之事滅矣，孰誌之哉？三皇之事，若存若亡；五帝之事，若覺若夢；三王之事，或隱或顯，億不識一。當身之事，或聞或見，萬不識一。目前之事，或存或廢，千不識一。太古至於今日，年數固不可勝紀。但伏羲已來，三十餘萬歲，賢愚，

好醜成敗，是非，無不消滅，但遲速之間耳。矜一時之毀譽，以焦苦其神形，要死後數百年中餘名，豈足潤枯骨，何生之樂哉！（楊朱篇）

苟使如此，吾人何必捨目前之快樂而求以後不可知之美名耶？

第五節 不顧任何結果

故楊朱所選取，只是目前快樂。如果目前快樂可以享受，則以後任何結果，皆所不顧。楊朱篇云：

「衛端木叔者，子貢之世也，藉其先貲，家累萬金，不治世故，放意所好。其生民之所欲爲，人意之所欲玩者，無不爲也，無不玩也。牆屋臺榭，園囿池沼，飲食車服，聲樂嬪御，擬齊楚之君焉。至其情所欲好，耳所欲聽，目所欲視，口所欲嘗，雖殊方偏國，非齊土之所產育者，無不必致之，猶藩牆之物也。及其游也，雖山川阻險，塗逕修遠，無不必之，猶人之行咫尺也。賓客在庭者日百住，庖廚之

下，不絕煙火，堂廡之上，不絕聲樂。奉養之餘，先散之宗族；宗族之餘，次散之邑里；邑里之餘，乃散之一國。行年六十，氣幹將衰，棄其家事，都散其庫藏珍寶，車服，妾媵，一年之中盡焉，不爲子孫留財。及其病也，無藥石之儲；及其死也，無瘞埋之資。一國之人，受其施者，相與賦而藏之！反其子孫之財焉。禽骨釐聞之，曰：「端木叔，狂人也，辱其祖矣。」段干生聞之，曰：「端木叔，達人也，德過其祖矣。其所行也，其所爲也，衆意所驚，而誠理所取。衛之君子，多以禮教自持，固未足以得此入之心也。」

吾人行爲所能有之最壞結果是死。人之畏死，實足以使其多慮將來而不能安然享受目前快樂。所以哲學史中，快樂派之哲學家，多教人不必畏死；教人多寬自譬喻，以明死之不足畏。楊朱篇云

『管夷吾曰：「吾既告子養生矣，送死奈何？」晏平仲曰：「送死略矣，將何以告焉？」管夷吾曰：「吾固欲聞之。」平仲曰：「既死豈在我哉？焚之亦可。」』

沈之亦可，瘞之亦可，露之亦可，衣薪而棄諸溝壑亦可，衮衣繡裳而納諸石椁亦可，唯所遇焉。」管夷吾願謂鮑叔黃子曰：「生死之道，吾二人進之矣。」

又云：

『孟孫陽問楊子曰：「有人於此，貴生愛身，以斲不死，可乎？」曰：「理無不死。」以斲久生，可乎？」曰：「理無久生。生非貴之所能存，身非愛之所能厚。且久生奚爲？五情好惡，古猶今也。四體安危，古猶今也。世事苦樂，古猶今也。變易治亂，古猶今也。既聞之矣，既見之矣，既更之矣，百年猶厭其多，況久生之苦也乎？」孟孫陽曰：「若然，速亡愈於久生，則踐鋒刃，入湯火，得所志矣。」楊子曰：「不然，既生則廢而任之，究其所欲，以俟於死；將死則廢而任之，究其所之，以放於盡。無不廢，無不任，何遽遲速于其間乎？」』

西洋哲學史中，伊璧鳩魯 (Epicurus) 亦云：

『你須常想，死與我們，絕無關係，因一切好及不好，皆在感覺之中，而死

乃是感覺絕滅。因此，我們若真正知死與我們無關，則我們有死的人生，於我們爲可樂；蓋此正確知識，使我們知人生有限，而可免於希求長生之苦。諸不好中之最兇頑者——死——與我們無關，因當我們存在時，死尙未至；及死至時，我們已不存在矣。」（提奧澤尼著名哲學家傳記英譯本四六九頁）

死既不足畏，則吾人行爲之任何結果，皆不足畏矣。

吾人應求目前之快樂，不計其將來結果之如何不好，亦應避目前之苦痛，不計其將來結果之如何好。楊朱篇云：

「禽子問楊朱曰：「去子體之一毛，以濟一世，汝爲之乎？」楊子曰：「世固非一毛之所濟。」禽子曰：「假濟，爲之乎？」楊子弗應。禽子出語孟孫陽。孟孫陽曰：「子不達夫子之心，吾請言之，有侵若肌膚獲萬金者，若爲之乎？」曰：「爲之。」孟孫陽曰：「有斷若一節得一國，子爲之乎？」禽子默然有間。孟孫陽曰：「一毛微於肌膚，肌膚微於一節，省矣。然則積一毛以成肌膚，積肌膚以

成一節。一毛固一體萬分中之一物，奈何輕之乎？禽子曰：「吾不能所以答子。然則以子之言問老聃關尹，則子言當矣。以吾言問大禹墨翟，則吾言當矣。」

孟孫陽因顧與其徒說他事。」

孟子云：「楊朱爲我，拔一毛而利天下不爲也。」此後論者，多謂楊朱持爲我主義（Egoism）。其實楊朱之意，非必爲我。依上所說，即以天下與楊朱而易其一毛，彼亦不爲。蓋拔毛係目下之苦痛，得天下乃將來之結果。吾人應避目前苦痛，不計其將來能致如何大利，楊朱所持之道理如此。所謂「拔一毛而利天下不爲」者，不過此道理之極端說法而已。

第六節 救世之法

此雖是一極端的道理，而楊朱卽以此爲救世之法。設舉世之人，皆只求目前快樂，則自無爭權爭利之人；蓋權與利皆非經繁難的預備及費力的方法，不能得

到。如此則世人所取，只其所需；而其所需，又只限於其所能享受。如莊子云：

『鷦鷯巢於深林，不過一枝；偃鼠飲河，不過滿腹……余無所用天下

爲』（逍遙遊。）

如此則自無爭奪矣。故楊朱云：

『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』（列子楊朱篇。）

以此簡單的方法，解決世界之複雜的問題，固未見其能有成。然此世界之混亂，實多由於人之爭權爭利。楊朱所說，固亦可持之有故而言之成理也。

第七節 餘論

楊朱之快樂主義如此。若以與西方哲學比較。楊朱所持意見，與施勒尼派（Cyrenaics）所持極相合，與伊壁鳩魯派（Epicureans）所持，原理上亦相合。施勒

尼派『以肉體的快樂爲在精神的快樂之上，以肉體的苦痛爲在精神的苦痛之下』（提奧澤尼著名哲學家傳記九〇頁）

『施勒尼派不以伊壁鳩魯所說之無苦痛爲樂，因無樂亦非苦；因快樂苦痛，皆因動而有，無苦無樂，皆非動也。』（提奧澤尼著名哲學家傳記九〇頁）

所以依施勒尼派，快樂必係積極的，爲人力所致，以滿足人之欲望者。楊朱所說，正是如此。上文又說，如求滿足諸欲，第一先須選擇。楊朱及施勒尼派雖已有所選擇，但如依其所說而行，則仍不免困難。我們即專求目前快樂，不顧將來，然即此諸欲及諸人之欲之間，亦不免衝突。楊朱以爲若使世界之上，人人皆只求目前快樂，則必各得所欲，無有爭鬪，而世界於以太平。他不知各得所欲，甚爲非易；無有爭鬪，其實甚難。莊子之哲學，可謂爲簡單的理想化天然；楊朱之哲學，可謂爲簡單的理想化人爲。

楊朱以爲吾人只宜求目前快樂，不願將來結果，吾人於此，亦不必以常人之見批評之；蓋楊朱之根本意見，即以爲吾人寧可快樂而生一日，不可憂苦而生百年也。然各種快樂，無論如何近在目前，皆必須用方法手段，始能得到。而此方法手段，又往往甚爲可厭。若欲絲毫不犧牲而但得快樂，則必致一無所得。●瓦特孫謂施勒尼派之哲學，實教人得快樂而又不必求之（John Watson: Hedonistic Theories from Aristippus to Spencer 四一頁。）所以在西方哲學中，伊壁鳩魯修正施勒尼派之說，以爲無有苦痛，心神安泰，即是快樂。依他所說，吾人宜安分知足，於簡單生活中求享受。楊朱篇中，似亦間有此意。如楊朱曰：

『原憲窶於魯；子貢殖於衛。原憲之窶損生；子貢之殖累身。然則窶亦不可，殖亦不可。其可焉？在曰：「可在樂生，可在逸身；故善樂生者不窶，善逸身者不殖。」』

此意卽近於伊壁鳩魯派之哲學矣。

然在伊壁鳩魯派之理想生活中，人對於過去，既無信仰，對於將來，又無希望，但安樂隨順，以俟死之至；此或爲一甚好境界，然亦有鬱色矣。此等哲學，雖表面上是樂觀的，而實則是真正的悲觀的。

◎有笑話謂一人將出行，因其妻甚懶，特爲製大餅，足敷數日食者，懸妻頸上；以備其用。數日後其人歸，則其妻已餓死矣。視之，惟餅距口甚近之部分已食，其餘則完整如故。此雖笑話，亦可見欲絲毫不費事而但得快樂，勢必一無所得。

第六章 功利派——墨家

快樂派之哲學，以爲在此世界之上，吾人可不費事而即能得到快樂。此種見解，未免太爲樂觀；其所以以悲觀終，正因其以樂觀始。功利派之哲學，雖亦以快樂爲人生所應求，而但謂吾人應犧牲目前享受，以圖將來快樂。此派注重在求最大多數之最大快樂，及所以求之道。

墨家之哲學，卽爲極端的功利主義。他以功利主義爲根據，對於社會，國家，道德，宗教，皆有具體的計畫。功利主義之長處，他既發揮甚多；功利主義之短處，他亦暴露無餘。所以本書以墨家之哲學，爲功利主義之代表。

在西洋哲學史中，與墨家哲學最相近者，爲邊沁 (Jeremy Bentham) 及霍布士 (Thomas Hobbes)。今於本章中隨時比較論之。

第一節 普通原理

邊沁云：

『「天然」使人類爲二種最上威權所統治；此二威權，卽是快樂與苦痛。只此二威權，能指出人應做什麼，決定人將做什麼。功利哲學，卽承認人類服從此二威權之事實，而以之爲哲學之基礎。此哲學之目的，在以理性法律，維持幸福。』（邊沁道德立法原理導言（An Introduction to the Principles of Morals and Legislation）一頁。）

墨家哲學正是如此主張。邊沁所謂快樂苦痛，墨家謂之利害，卽可以致快樂苦痛者。墨子經上云：

『利，所得而喜也；害，所得而惡也。』

邊沁所謂理性，墨家謂之智。欲是盲目的，必須智之指導，方可趨將來之利而避將

來之害。墨子經說上云：

『爲欲斲（斲也，本作難，依孫校改。）指，智不知其害，是智之罪也。若智之慎之（本作文，依孫校改。）也，無遺於其害也，而猶欲斲之，則離之。是猶食脯也，騷之利害，（孫云，疑言臭之善惡，）未可知也；欲而騷，是不以所疑止所欲也。牆外之利害，未可知也；趨而得刀（本作力，依孫校改。）則弗趨也，是以所疑止所欲也。』

智之功用，在於逆觀現在行爲之結果。結果既已逆觀，智可引導吾人，以趨利避害，以捨目前之小利而避將來之大害，或以受目前之小害而趨將來之大利。此卽所謂『權。』大取篇云：

『於所體之中而權輕重之謂權。權非爲是也，亦（本作非，依孫校改。）非爲非也；權，正也。斷指以存學，利之中取大，害之中取小也。害之中取小也，非取害也，取利也；其所取者，人之所執也。遇盜人而斷指以免身，利也；其遇盜人

害也。利之中取大，非不得已也。害之中取小，不得已也。所未有而取焉，是利之中取大也。於所既有而棄焉，是害之中取小也。』

於此可見快樂派與功利派之不同。依功利派，吾人所應取者，乃大利而非目前之利；所應避者，乃大害而非目前之害。

第二節 客觀的標準

依快樂派，主觀的感覺即判別好不好之標準；無有客觀的標準，亦無須有客觀的標準。但依功利派，吾人所爲之標準，必須是客觀的，否則即不成其爲標準。邊沁云：

『吾人所期望於一原理者，在其能指出些客觀的標準，以爲主觀的讚否之情之指導與保證；若一原理即僅只以此情之一爲其自身之標準，則未免爲不副吾人之期望矣』（道德立法原理導言一六頁。）

墨子非命上云：

『子墨子言曰：「必立儀，言而毋儀，譬猶運鈞之上而立朝夕者也；是非利害之辨，不可得而明知也。故言必有三表。」何謂三表？子墨子言曰：「有本之者，有原之者，有用之者。於何本之？上本之於古者聖王之事；於何原之？下原察百姓耳目之實；於何用之？發以爲刑政，觀其中國家百姓人民之利。此所謂言有三表也。」』

此三表誠可謂客觀的矣。『古者聖王之事』所以可爲一表，以其代表吾人過去之經驗，正如第二表代表現在之經驗，第三表代表將來之經驗也。『古者聖王之』之可以爲法，非因其古，乃因其『當而不可易』也。墨子公孟篇云：

『子墨子與程子辯，稱於孔子。程子曰：「非儒，何故稱於孔子也？」子墨

子曰：「是亦當而不可易者也。今鳥聞熱旱之憂則高，魚聞熱旱之憂則下，當此，雖禹湯爲之謀，必不可易矣。鳥魚可謂愚矣；禹湯猶云因焉。今翟曾無稱於

孔子乎。」

云：墨家之所稱述，皆因其「當而不可易」其返求於過去，正因觀古可以知來。墨子

「古者有語：「謀而不得，則以往知來。」（非攻中。）

第三節 實驗主義的方法

上三表中，最重要者，乃其第三。『國家百姓人民之利』乃墨家估定一切價值之標準。凡事物必有所用，言論必可以行，然後有價值。公孟篇云：

『子墨子問於儒者曰：（本作曰問於儒者，依蘇校改。）「何故爲樂？」

曰：「樂以爲樂也。」子墨子曰：「子未我應也。今我問曰：『何故爲室？』曰：

『冬避寒焉，夏避暑焉，室以爲男女之別也。』則子告我爲室之故矣。今我問

曰：『何故爲樂？』曰：『樂以爲樂也。』是猶曰：『何故爲室？』曰：『室以爲室

也。』』』

耕柱篇云：

『葉公子高問政於仲尼，曰：「善爲政者若之何？」仲尼對曰：「善爲政者，遠者近之，而舊者新之。」子墨子聞之，曰：「葉公子高未得其問也，仲尼亦未得其所對也。葉公子高豈不知善爲政者之遠者近之而舊者新之哉？問所以爲之若之何也，不以人之所不知告人，以所知告之，故葉公子高未得其問也，仲尼亦未得其所對也。」』

又云：

『子墨子曰：「言足以復行者常之；不足以舉行者勿常。不足以舉行而常之，是蕩口也。」』

『什麼是樂？』及『什麼是樂之用處？』此二問題，自墨家視之，直卽是一。儒家說樂以爲樂，墨家不承認爲樂可算一種用處，蓋爲樂乃求目前快樂，非爲將來計也。

不可行及不告人以行之之道之言論，不過爲一種『理知的操練』(Intellectual exercise)，雖可與吾人以目的快樂，而對於將來，亦爲無用，所以亦無有價值也。

第四節 何爲人民之大利

凡事物必中國家百姓人民之利，方有價值。國家百姓人民之利卽是人民之『富』與『庶』。凡能使人民富庶之事物，皆爲有用，否者皆爲無益或有害；一切價值，皆依此估定。節用上云：

『聖人爲政一國，一國可倍也；大之爲政天下，天下可倍也。其倍之，非外取地也。因其國家，去其無用之費，足以倍之。……故孰爲難倍？唯人爲難倍，然人有可倍也。昔者聖王爲法曰：丈夫年二十，毋敢不處家；女子年十五，毋敢不事人；此聖王之法也。聖王旣沒，于民恣也。其欲蚤處家者，有所二十年處家；其

欲晚處家者，有所四十年處家。以其蚤與其晚相踐，後聖王之法十年。若純三年而字，子生可以二三年矣。此不惟使民蚤處而可以倍與？」

於此節亦可見功利派之「算帳主義」。快樂派最反對算帳；而功利派則最注重算帳。墨家既以人民之富庶爲國家百姓人民之大利，故凡對之無直接用處或對之有害者，皆其所反對。所以墨家崇尚節儉，反對奢侈。節用中云：

『是故古者聖王制爲節用之法，曰：「凡天下羣百工，輪車鞮匏，陶冶梓匠，使各從事其所能。」曰：「凡足以奉給民用則止；諸加費不加于民利者，聖王弗爲。」……古者聖王制爲衣服之法，曰：「冬服紺緇之衣，輕且暖，夏服絺綌之衣，輕且清，則止；諸加費不加於民利者，聖王弗爲。」古者聖人爲猛禽狡獸，暴人害民，於是教民以兵，行日帶劍，爲刺則入，擊則斷，旁擊而不折，此劍之利也。甲爲衣則輕且利，動則兵且從，此甲之利也。車爲服重致遠，乘之則安，引之則利；安以不傷人，利以速至，此車之利也。古者聖王爲大川廣谷之不可濟，

於是制（本作利，依王校改。）爲舟楫，足以將之則止。雖上者三公諸侯至，舟楫不易，津人不飾，此舟之利也。古者聖王制爲節葬之法，曰：「衣三領，足以朽肉，棺三寸，足以朽骸，堀穴深，不通於泉，流不發洩，則止。死者既葬，生者毋久喪用哀。」古者人之始生，未有宮室之時，因陵丘堀穴而處焉。聖王慮之，以爲堀穴，曰：「冬可避風寒，逮夏，下潤濕，上熏蒸，恐傷民之氣。」于是作爲宮室而利。然則爲宮室之法，將奈何哉？子墨子曰：「其旁可以圍寒風，上可以圍雪霜雨露，其中蠲潔可以祭祀，宮牆足以爲男女之別，則止。諸加費不加民利者，聖王弗爲。」

墨家又主張節葬短喪。節葬下云：

「上士之操喪，必扶而能起，杖而能行。以此共三年。若法若言，行若道，使王公大人行此，則必不能蚤朝……使農人行此，則必不能蚤出夜入，耕稼樹藝。使百工行此，則必不能修舟車，爲器皿矣。使婦人行此，則必不能夙興夜寐，

紡績織紵，計厚葬爲多埋賦財（本作多埋賦之財，依孫校改。）者也；計久喪爲久禁從事者也。財已成者，挾而埋之，後得生者而久禁之。以此求富，此譬猶禁耕而求穫也。富之說無可得焉，是故求以富家，而既已不可矣。欲以衆人民，意者可邪？其說又不可矣。今唯無以厚葬久喪者爲政；君死，喪之三年；父母死，喪之三年；妻與後子死者，五皆喪之三年；然伯父、叔父、兄弟、孽子、期、族人、五月、姑、姊、甥、舅，皆有月數；則毀瘠必有制矣。使面目陷隕，顏色黧黑，耳目不聰明，手足不勁強，不可用也。又曰：上士操喪也，必扶而能起，杖而能行，以此共三年。若法若言，行若道，苟其飢約，又若此矣。是故百姓冬不忍寒，夏不忍暑，作疾病死者，不可勝計也。此其爲敗男女之交多矣；以此求衆，譬猶使人負劍而求其壽也。」

墨家又反對音樂，非樂上云：

『舟用之水，車用之陸，君子息其足焉，小人休其肩背焉。故萬民出財，齎

而予之，不敢以爲感恨者，何也？以其反中民之利也。然則樂器反中民之利亦若此，卽我弗敢非也。然則當用樂器，譬之若聖王之爲舟車也，卽我弗敢非也。民有三患：飢者不得食，寒者不得衣，勞者不得息；三者民之巨患也。然當卽爲之撞巨鐘，擊鳴鼓，彈琴瑟，吹竽笙，而揚干戚，民衣食之財，將安可得乎？卽我以爲未必然也。意舍此。今有大國卽攻小國，有大家卽伐小家，強劫弱，衆暴寡，詐欺愚，貴傲賤，寇亂盜賊並興，不可禁止也。然卽當爲之撞巨鐘，擊鳴鼓，彈琴瑟，吹竽笙，而揚干戚，天下之亂也，將安可得而治與？卽我未必然也。是故子墨子曰：「姑嘗厚措歛乎萬民，以爲大鐘鳴鼓琴瑟竽笙之聲，以求與天下之利，除天下之害，而無補也。」是故子墨子曰：「爲樂非也。」

樂旣爲無用而可廢，則他諸美術，亦當然在被擯斥之列。墨家主以理智反天然，於此可見。音樂美術，皆係情感之產物，亦只能動情感，由理智觀之，則不惟無用，而且無意義。儒家所說居喪之道，顏色之戚，哭泣之哀，由理智觀之，亦同一無意義。

公孟篇云：

『公孟子曰：「三年之喪，學吾子之慕父母。」（本作學吾之慕父母，依俞校改。）子墨子曰：「夫嬰兒子之知，獨慕父母而已。父母不可得也，然號而不止，此其故何也？即愚之至也。然則儒者之知，豈有以賢於嬰兒子哉？」』

依墨家之意，理知不但應統治欲望，且應統治情感。此又功利派與快樂派之大不同處也。

第五節 兼愛

一切奢侈文飾，固皆不中國家人民之利，然猶非其大害。國家人民之大害，在於國家人民之互相爭鬪，無有寧息；而其所以互相爭鬪之原相，則起於人之不相愛。兼愛下云：

『仁人之事者，必務求與天下之利，除天下之害。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。然卽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，夫誰獨舉其都以伐人之都哉？爲彼猶爲己也。……然卽國都不相攻伐，人家不相亂賊，此天下之害與？天下之利與？卽必曰：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？卽必曰：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？卽必曰：兼也。

然卽之交兼者，果生天下之大利者與？是故子墨子曰：兼是也。且鄉吾本言曰：仁人之事者，必務求興天下之利，除天下之害，今吾本原兼之所生天下之大利者也。吾本原別之所生天下之大害者也。是故子墨子曰：別非而兼是也者，出乎若方也。今吾將正求興天下之利而取之，以兼爲正，是以聽耳明目，相與視聽乎；是以股肱畢強，相爲動宰乎。而有道肆相教誨，是以老而無妻者，有所侍養以終其壽；幼弱孤童無父母者，有所放依以長其身。今唯毋以兼爲正，卽若其利也。不識天下之士所以皆聞兼而非者，其故何也？然而天下之士非兼者之言，猶未止也。曰：卽善矣，雖然，豈可用哉？子墨子曰：用而不可，雖我亦將非之；且焉有善而不可用哉？姑嘗兩而進之，設以爲二士，使其一士者執別，使其一士者執兼。是故別士之言曰：吾豈能爲吾友之身若爲吾身？爲吾友之親若爲吾親？是故退睹其友，飢卽不食，寒卽不衣，疾病不侍養，死喪不葬埋，別士之言若此，行若此。兼士之言不然，行亦不然，曰：吾聞爲高士於天下者，必爲其友

之身若爲其身，爲其友之親若爲其親，然後可以爲高士於天下。是故退睹其友，飢則食之，寒則衣之，疾病侍養之，死喪葬埋之，兼士之言若此，行若此。若之二士者，言相非而行相反與。當使若二士者，言必信，行必果，使言之合，猶合符節也，無言而不行也。然卽敢問，今有平原廣野於此，被甲嬰冑，將往戰，死生之權，未可識也；又有君大夫之遠使於巴越齊荆，往來及否，未可識也；然卽敢問，不識將惡從也，家室奉承親戚，提挈妻子，寄託之，不識於兼之友是乎？於別之友是乎？我以爲當其於此也，天下無愚夫愚婦，雖非兼之人，必寄託之於兼之友是也。此言而非兼，擇卽取兼，卽此言行拂也。不識天下之士，所以皆聞兼而非之者，其故何也？然而天下之士，非兼者之言，猶未止也。曰：意可以擇士而不可以擇君乎？姑嘗兩而進之。設以爲二君，使其一君者執兼，使其一君者執別。是故別君之言曰：吾惡能爲吾萬民之身若爲吾身，此秦非天下之情也。人之生乎地上之無幾何也，譬之猶駟馳而過隙也。是故退睹其萬民，飢卽不食，

寒卽不衣，疾病不侍養，死喪不葬埋。別君之言若此，行若此。兼君之言不然，行亦不然。曰：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。是故退睹其萬民，飢卽食之，寒卽衣之，疾病侍養之，死喪葬埋之。兼君之言若此，行若此。然卽交兼交別若之二君者，言相非而行相反，與常使若二君者，言必信，行必果，使言之合，猶合符節也，無言而不行也。然卽敢問今歲有癘疫，萬民多有勤苦凍餒，轉死溝壑中者，旣已衆矣。不識將擇之二君者，將何從也。我以爲當其於此也，天下無愚夫愚婦，雖非兼者，必從兼君是也。言而非兼，擇卽取兼，此言行拂也。不識天下所以皆聞兼而非之者，其故何也？

天下之大患，在於人之不相愛，故墨家以兼愛之說救之。兼愛之道，不惟於他人有利，且於行兼愛之道者亦有利，不惟『利他』亦且『利自』。

墨家旣以天下之大害，在於人之交爭，而天下之大利，在於人之兼愛，故非攻。非攻中云：

『今師唯毋興起，冬行恐寒，夏行恐暑，此不可以冬夏爲者也。春則廢民耕稼樹藝，秋則廢民穫斂，今唯毋廢一時，則百姓飢寒凍餒而死者，不可勝數。今嘗計軍出，竹箭，羽旄，幄幕，甲盾撥劫，往而靡弊，腑冷不反者，不可勝數。又與矛戟，戈劍，乘車，其往則碎折靡弊而不反者，不可勝數。與其牛馬肥而往，瘠而反，往死亡而不反者，不可勝數。與其涂道之脩遠，糧食輟絕而不繼，百姓死者，不可勝數也。與其居處之不安，食飯之不時，飢飽之不節，百姓之道疾病而死者，不可勝數。喪師多不可勝數，喪師盡不可勝計，則是鬼神之喪其主后，亦不可勝數。國家發政，奪民之用，廢民之利，若此甚衆，然而何爲爲之？曰：我貪伐勝之名，及得之利，故爲之。』子墨子言曰：計其所自勝，無所可用也；計其所得，反不如所喪者之多。……飾攻戰者言曰：南則荆吳之王，北則齊晉之君，始封於天下之時，其土地之方，未至有數百里也；人徒之衆，未至有數十萬人也。以攻戰之故，土地之博，至有數千里也；人徒之衆，至有數百萬人。故當攻戰而不可非

也。子墨子言曰：雖四五國則得利焉，猶謂之非行道。譬若醫之藥人之有病者然。今有醫於此，和合其祝藥之於天下之有病者而藥之。萬人食此，若醫四五人得利焉，猶謂之非行藥也。故孝子不以食其親，忠臣不以食其君。古者封國於天下，尚者以耳之所聞，近者以目之所見，以攻戰亡者，不可勝數……」

邊沁以爲道德及法律之目的，在於求『最大多數之最大幸福』，墨家亦然。

●墨家所說之兼愛，與儒家所說之仁，究竟有何不同之處，歷來議論紛紜，均未明白指出。宋儒多云：墨子但知『理』，不知『分殊』。然此但可以批評墨家之『愛無差等』耳。『愛無差等』固與儒家之說不合，然依我之見，此猶非儒墨根本不同之處。儒墨根本不同之處，在於儒家以爲人之性中，本有仁之德，率性而行，自然而仁；而墨家則以爲兼愛有利，不兼愛有害，爲趨利避害，故須兼愛。所以孟子說：惻隱之心，人皆有之；擴而充之，則仁不可勝用矣。墨子兼愛篇中所說，則純就功利方面立論。以此書中所用之術語言之，儒家以爲仁——及他道德——是天然的，而墨家則以爲仁——

——及他道德——是人爲的（看本章下文便明）。告子以爲性猶杞柳，義猶杯捲，以人性爲仁義，猶以杞柳爲杯捲；孟子斥爲『義外』，蓋告子以爲義乃人爲的（故爲外），而孟子則以爲義乃天然的（故爲內）也。（參看第三章第一節）以『義外』批評告子之學說，可謂中肯矣。孟子與告子之不同，在一謂義內，一謂義外；儒墨之不同，亦在一主仁內，一主仁外。孟子對於告子之批評，一語中的（其批評之是否不錯，乃另一問題），對於墨子之批評，則多枝節模糊；心知其與儒家之說不合，而未能將其根本不合之處，明白指出。此甚明白之一點，宋儒亦未見到，亦可異矣。

第六節 宗教的制裁

墨家雖以爲兼愛之道乃惟一救世之法，而卻未以爲人本能相愛。所染篇云：『子墨子見染絲者而歎曰：「染於蒼則蒼，染於黃則黃，所入者變，其色亦變；五入而已則爲五色矣；故染不可不慎也。」』

墨家以人性如素絲，其善惡全在『所染』。吾人固應以兼愛之道染人，使交相利而不交相害；然普通人民，所見甚近，未能皆使其有見於兼愛之利，交別之害。故墨家注重種種制裁，以使人交相愛。

墨家注重宗教的制裁，以爲有上帝在上，賞兼愛者而罰交別者。天志上云：

『故天子者，天下之窮貴也，天下之窮富也。故欲富且貴者，當天意而不可不順。順天意者，兼相愛，交相利，必得賞；反天意者，別相惡，交相賊，必得罰。然則是誰順天意而得賞者？誰反天意而得罰者？』子墨子言曰：『昔三代聖王，禹、湯、文武，此順天意而得賞者；昔三代之暴王，桀、紂、幽厲，此反天意而得罰者也。』然則禹、湯、文武，其得賞何以也？子墨子言曰：『其天上尊天，中事鬼神，下愛人；故天意曰：此之我所愛，兼而愛之；我所利，兼而利之；愛人者，此爲博焉，利人者，此爲厚焉。故使貴爲天子，富有天下，業萬世，子孫傳稱其善，方施天下，至今稱之，謂之聖王。』然則桀、紂、幽厲，其得罰何以也？子墨子言曰：『其天上詬天，

中詬鬼，下賊人，故天意曰：此之我所愛，別而惡之；我所利，交而賊之；惡人者此爲之博也，賤人者此爲之厚也。故使不得終其壽，不歿其世，至今毀之，謂之暴王。然則何以知天之愛天下之百姓？以其兼而明之。何以知其兼而明之？以其兼而有之。何以知其兼而有之？以其兼而食焉。何以知其兼而食焉？四海之內，粒食之民，莫不糶牛羊，豢犬彘，潔爲黍盛酒醴，以祭祀於上帝鬼神。天有邑人，何用弗愛也？且吾言殺一不辜者，必有一不祥。殺不辜者誰也？則人也。予之不祥者誰也？則天也。若以天爲不愛天下之百姓，則何故以人與人相殺而天予之不祥？此我所以知天之愛天下之百姓也。」

墨家以此證明上帝之存在及其意志之如何；其論證之理論，可謂淺陋。不過墨家對於形上學本無興趣，其意亦只欲設此制裁，使人交相愛而已。天志中云：

『天之意不欲大國之攻小國也，大家之亂小家也；強之暴寡，詐之謀愚，貴之傲賤；此天之所不欲也。不止此而已；欲人之有力相營，有道相教，有財相

分也；又欲上之強聽治也，下之強從事也。上強聽治，則國家治矣；下強從事，則財用足矣。若國家治，財用足，則內有以潔爲酒醴粢盛，以祭祀天鬼；外有以環璧珠玉，以聘撓四鄰。諸侯之寃不興矣，邊境兵甲不作矣，內有以食飢息勞，持養其萬民，則君臣上下惠忠，父子兄弟慈孝。故唯毋明乎順天之意，奉而光施之天下，則刑政治，萬民和，國家富，財用足，百姓皆得煖衣飽食，便寧無憂。是故子墨子曰：「今天下之君子，中實將欲遵道利民，本察仁義之本，天之意不可不慎也。」」

上帝之外，又有鬼神，其能『賞善罰暴』與上帝同，明鬼下云：

『逮至昔三代聖王既沒，天下失義，諸侯力正，是以存夫爲人君臣上下者之不惠忠也，父子弟兄之不慈孝，弟長貞良也，正長之不強於聽治，賤人之不強於從事也，民之爲淫暴寇亂盜賊，以兵刃毒藥水火，禦無罪人乎道路術徑，奪人車馬衣裘，以自利者，並作。由此始是以天下亂；此其故何以然也？則皆

以疑惑鬼神之有與無之別，不明乎鬼神之能賞賢而罰暴也。今若使天下之人，借若信鬼神之能賞賢而罰暴也，則夫天下豈亂哉？」

雖有鬼神，人亦須『自求多福』，不可但坐而俟神佑。公孟篇云：

『子墨子有疾，跌鼻進而問曰：「先生以鬼神爲明，能爲禍福，爲善者賞之，爲不善者罰之。今先生，聖人也。何故有疾？意者先生之言有不善乎？鬼神不知乎？」子墨子曰：「雖使我有疾，鬼神何遽不明？人之所得於病者多方，有得之寒暑，有得之勞苦，百門而閉一門焉，則盜何遽無從入？」』

墨家既以諸種制裁，使人交相愛而不交相別，故非命。上帝鬼神及國家之賞罰，乃人之行爲所自招，非命定也。若以此爲命定，則諸種賞罰，皆失其效力矣。非命上云：

『是故古之聖王，發憲出令，設以爲賞罰，以勸賢沮暴。是以入則孝慈於親戚，出則弟長於鄉里，坐處有度，出入有節，男女有辨，是故使治官府則不盜

竊，守城則不崩叛，君有難則死，出亡則送，此上之所賞，而百姓之所譽也。執有命者之言曰：「上之所賞，命固且賞，非賢故賞也。」是故入則不慈孝於親戚，出則不弟長於鄉里，坐處不度，出入無節，男女無辨，是故治官府則盜竊，守城則崩叛，君有難則不死，出亡則不送，此上之所罰，百姓之所非毀也。執有命者言曰：「上之所罰，命固且罰，不暴故罰也。」以此爲君則不義，爲臣則不忠，爲父則不慈，爲子則不孝，爲兄則不良，爲弟則不弟，而強執此者，此特凶言之所自生，而暴人之道也。」

●邊沁謂人之快樂苦痛，有四來源：即物質的，政治的，道德的，宗教的。法律及行爲規則，皆利用此四者所生之苦痛快樂，以爲勸懲，而始有強制力，故此四者，名曰制裁 (sanctions)。邊沁道德立
法原理導言 (二五頁)。

第七節 政治的制裁

於宗教的制裁之外，墨家又注重政治的制裁。他以為欲使世界和平，人民康樂，吾人不但需有一上帝於天上，且亦需有一上帝於人間。尙同上云：

『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。是以內者父子兄弟作怨惡，離散不能相和合。天下之百姓，皆以水火毒藥相虧，至有餘力不能以相勞，腐朽餘財，不以相分，隱匿良道，不以相教。天下之亂，如禽獸然。夫明乎天下之所以亂者，生於無政長。故選天下之賢可者，立以為天子。……正長既已具，天子發政於天下之百姓，言曰：聞善而不善，皆以告其上；上之所是，必皆是之，上之所非，必皆非之。』

在西洋近代哲學史中，霍布士 (Thomas Hobbes) 以為人之初生，無有國家，在所

謂「天然狀態」之中，於其時人人皆是一切人之仇敵，互相爭奪，終日戰爭。人不滿意於此狀態，故不得已而設一絕對的統治者而相約服從之。國家之起源如此，故其威權應須絕大；不然則國家解體而人復返于「天然狀態」中矣。國家威權之絕對，有如上帝，不過上帝永存，而國家有死而已（Leviathan, Pt. II, Chap. 17）。
墨家之政治哲學，可謂與霍布士所說極相似。

在未有一國之刑政之時，既因是非標準之無定而大亂；故國家既立之後，天子之號令，即應為絕對的，是非標準。除此之外，不應再有任何標準。故除政治的制裁外，不應再有社會的制裁。尚同下云：

『今此何為人上而不能治其下，為人下而不能事其上；則是上下相賊也。何故以然？則義不同也。若苟義不同者有黨，上以若人為善，將賞之；若人雖使得上之賞，而避百姓之毀，是以為善者必未可使勸，見有賞也。上以若人為暴，將罰之；若人雖使得上之罰，而懷百姓之譽，是以為暴者未必可使沮，見有

罰也。故計上之賞譽不足以勸善，計其毀罰不足以沮暴，此何故以然？則義不同也。」

霍布士以爲『國家之病』蓋有多端，其一卽起於『煽惑人之學說之毒』此種學說以爲每一私人對於善惡行爲皆可判斷』(Leviathan, Pt. II, Chap. 29) 墨家之見，正與相同，故以爲一切人皆應『上同而不下比』尙同下云。

『然則欲同一天下之義，將奈何可……然胡不嘗試用家君發憲布令其家，曰：若見愛利家者必以告，若見惡賊家者必以告。若見愛利家以告，亦猶愛利家者也；上得且賞之，衆聞則譽之。若見惡賊家不以告，亦猶惡賊家者也；上得則罰之，衆聞則非之。是以徧若家之人，皆欲得其長上之賞譽，避其毀罰，是以善言之，不善言之；家君得善人而賞之，得暴人而罰之，善人之賞，而暴人之罰，則家必治矣。然計若家之所以治者何也，唯以尙同一義爲政故也……故又使家君總其家之義，以尙同於國君……故又使國君選其國之義，以尙

同於天子。天子亦爲發憲布令於天下之衆曰：若見愛利天下者必以告，若見惡賊天下者亦以告。若見愛利天下以告者，亦猶愛利天下者也；上得則賞之，衆聞則譽之。若見惡賊天下不以告者，亦猶惡賊天下者也；上得則罰之，衆聞則非之。是以徧天下之人，皆欲得其長上之賞譽，避其毀罰，是以見善不善者告之。天子得善人而賞之，得暴人而罰之。善人賞而暴人罰，天下必治矣。然計天下之所以治者何也，惟以尙同一義爲政故也。天下旣已治，天子又總天下之義，以尙同於天……」

在下者旣皆須同於上，而在上者又惟以兼相愛交相利爲令，如此則天下之人，必皆非兼相愛不可矣。然『尙同』之極，必使人之個性，毫無發展餘地。荀子云：『墨子有見於齊，無見於畸』（天論篇）其所以『無見於畸』，正因其太『有見於齊』也。所尤可注意者，墨家雖謂人皆須從天志，然依『尙同』之等級，則惟天子可尙同於天；天子代天發號施令，人民只可服從天子。故依墨家之意，不但除

政治的制裁外無有社會的制裁，即宗教的制裁亦必為政治的制裁之附庸。此意亦復與霍布士之說相合。霍布士亦以為教會不能立於國家之外而有獨立的主權；否則國家分裂，國即不存。他又以為若人民只奉個人的信仰而不服從法律，則國亦必亡（Leviathan, Pt. II, Chap. 29）。依墨家天子尚同於天之說，則上帝及主權者之意志相合為一，無復衝突；蓋所說之天子，已君主而兼教皇矣。

第八節 餘論

人之欲望互相衝突，乃一明顯事實。快樂派忽視此事實，故以為吾人若只求目前快樂，世間便可無事。墨家知人類之弱點，故特設諸種制度，又立一上帝於天上，國家於人間，以其賞罰之勸沮，使人勉求其最大幸福。

中國哲學史中，有性善性惡之爭；西洋哲學史中，有天然與人定之辯（見第三章第一節）此爭辯之意義，於此大可見。依道德由人定之說，人之來源甚『低』，

其本性中，並無道德。人之所以定爲道德，蓋見非有此不可。道家主張極端的個人自由；墨家主張極端的國家制裁。墨家所以如此主張者，蓋亦見非如此不可耳。

墨家以爲吾人宜犧牲一切以求富庶；此說亦極有根據。依天演論所說，凡生物皆求保存其自我及其種族。依析心術派之心理學所說，吾人諸欲中之最強者，乃係自私之欲及男女之欲。中國古亦有云：『食，色，性也。』墨家之意，亦欲世上之人，皆能維持生活，而又皆能結婚生子，使人類日趨繁榮而已。兼愛之道，國家之制，以及其他方法，皆所以達此目的者也。

此根本之義，本無可非；不過此學說謂吾人應犧牲一切目前享受，以達將來甚遠之目的，則誠爲過於算帳。快樂派之楊朱太不顧將來；功利派之墨子，則對於將來，太爲過慮。莊子云：

『不侈於後世，不靡於萬物，不暉於數度，以綈墨自矯，而備世之急。古之道術有在於是者，墨翟禽滑釐聞其風而說之，爲之大過，已之大順，作爲非樂，

命之曰節用，生不歌，死無服。墨子汜愛兼利而非鬪，其道不怒，又好學而博，不異，不與先王同，毀古之禮樂。黃帝有咸池，堯有大章，舜有大韶，禹有大夏，湯有大濩，文王有辟雍之樂，武王周公作武。古之喪禮，貴賤有儀，上下有等；天子棺槨七重，諸侯五重，大夫三重，士再重。今墨子獨生不歌，死不服，桐棺三寸而無槨，以爲法式；以此教人，恐不愛人；以此自行，固不愛己；未敗墨子道。雖然，歌而非歌，哭而非哭，樂而非樂，是果類乎？其生也勤，其死也薄，其道大觳，使人憂，使人悲，其行難爲也；恐其不可以爲聖人之道。反天下之心，天下不堪；墨子雖獨能任，奈天下何；離於天下，其去王也遠矣！（天下篇）

此批評可謂正當，墨學不行於後世，或亦以是故也。

荀子謂墨子「蔽於用而不知文」（解蔽篇）然劉向說苑云：

「禽子問於墨子曰：『錦繡絺紵，將安用之。』墨子曰：『……今當凶年，有欲予子隨侯之珠者，不得賣也，珍寶而以爲飾；又欲予子一鐘粟者，得珠者

不得粟；得粟者不得珠；子將何擇？」禽子曰：「吾子取粟耳；可以救窮。」墨子曰：「誠然則惡在事夫奢也；長無用，好未淫，非聖人之所急也。故食必常飽，然後求美；衣必常暖，然後求麗；居必常安，然後求樂；爲可長，行可久；先質而後文；此聖人之務。」（反質篇）

若此報告果真，則墨家亦非認奢侈文飾等爲本來不好。「文」亦係一種好，但須「先質而後文」耳。吾人必須能生活，然後可有好的生活；此亦一自然之理。不過欲使世上人人皆能生活，誠亦甚難。故墨家以爲世上人人皆須勤苦，非不知「文」之爲一種好，特無暇於爲「文」耳。墨家似以爲天然環境，甚難改變；故吾人非勤工節用，不足自存。楊朱教人完全降服於天然；墨子亦未以爲天然之大部可降服於人類。人只可使其自己適應天然，不能使天然適應人自己。

第七章 進步派——笛卡兒 培根 飛喜推

韓非子云：

『墨子爲木鳶，三年而成，蜚一日而敗。弟子曰：「先生之巧，至能使木鳶飛。」墨子曰：「不如爲車輓者巧也；用咫尺之木，不費一朝之事，而引三十石之任，致遠力多，久於歲數。今我爲鳶，三年而成，蜚一日而敗。」』（外儲說左
上）

如此報告果真，則墨子似亦試爲戰服天然矣。若以現在的眼光觀之，我們須問：墨子既有此成績，爲何不繼續試驗與研究？他何以不知，繼續試驗與研究，可以發明更有用的器物？我們於此，只可回答：他所以不繼續試驗與研究者，因爲他對於他的試驗與研究之將來成功，無有信仰。此種信仰，在科學史上，有甚大影響。人誠不

能耗費其精力財富於試驗與研究，假如他不信他的試驗研究，可得有結果——不論何種結果。人誠不作有系統的努力，以無限的擴張『人國』——人在天然界之權力——假使他不信『人國』可以無限擴張。

第一節 進步主義之要素

所謂進步主義之要素，正是上所說之信仰。本章所述諸哲學家，皆以為天然界之全體是可知的 (intelligible)，可治的 (manageable)，人爲可以無限的戰勝天然。惟其有此根本觀念，所以此諸哲學家教近代歐洲人，對於天然，作有系統的研究。鏗而不舍，以有近代科學，科學者，依飛喜推說，即是對於天然之知識 (knowledge of nature) 及統治天然之權力 (power over nature) 也 (飛喜推 The Vocation of Scholar, Popular Works 一五六頁)。他們試驗研究，他們即有成就。他們本此根本觀念而進行，而有成就，不足爲異；他們之有此觀念，則甚足異。

本來人類一入世界，即當然要立一人爲的境界，與天然的境界對峙；不過彼時人之所爲，皆支節無系統，聊以給目前需要而已，非如近代歐洲人之以有系統的計畫，攻戰天然，且自覺其可爲天然界之主人翁也。與宇宙比，人藐乎其小，頗難得一觀念，以爲人可爲天然之主人。固有神祕家流，在其神祕經驗之中，覺人與宇宙一時合一。然此與進步主義之根本觀念，又不相同。蓋進步主義之根本觀念，乃以爲人與天然，兩相對峙，而人可以其智力，戰勝天然也。除近代歐洲人外，異地異時之人之多，未有此觀念，本不足奇；獨近代歐洲人之有此觀念，乃頗足奇。他們於何得此觀念？進步主義，果自何來？此吾人所須答之問題也。

第二節 進步主義與耶教之關係

吾人之答案是：進步主義乃對於耶教之反動，而同時亦受耶教之暗示。在西洋中世紀，耶教最有勢力。大概世之宗教，其根本主義，多爲我所謂損道之哲學。不

過耶教之哲學，若與其他我所謂損道之哲學比較，則有諸種不同之點。蓋其他說人與宇宙之精神的本體，原是一或是一類；而耶教則以爲上帝是能造者；世界及人是其所造，其間無內部相連的關係。依耶教說，上帝與人間之關係，是法律的；上帝是債權者，是審判官，是君王；人是負債者，是罪人，是臣屬。上帝說：

『我是主，在我以外沒有別神。我造光，又造暗，我施平安，又降災禍，造作

這一切的是我耶和華。』（舊約以賽亞書四十五章，六十七節。）至於人，則舊約云：

『上帝用地上的塵土造人，將生氣吹在他鼻孔裏，他就成了有靈的活

人』（創世紀第二章，七節。）

於此可見，在耶教中，上帝極尊而人則甚卑。又其他我所謂損道之哲學，雖亦皆以爲，人原來有一甚好境界，爲人現在所應返於者；但所說境界，皆非具體的，而耶教所說之伊甸園，乃爲具體的人所設之具體的地方，其中有具體諸物。依舊約中所

說，伊甸園實無異於此世間諸園，不過人在其中可以『不必汗流滿面纔得餬口』而已（參看創世紀第二第三章）。又依其他我所謂損道之哲學，吾人之原來好境界，現雖失去，而吾人可自由將其恢復；離苦求樂，吾人實有自由意志。而依耶教說，則人既因犯罪而受上帝之罰，則非得上帝恩赦，不能復歸於原始之好境界。中世紀神父奧古斯丁（*St. Augustine*）以為，人自有罪後，其性已壞，絕對無為善之自由意志；非有上帝恩赦，人絕不能得救。不過上帝既至慈全能，緣何不將所有人類一律赦免耶？奧古斯丁云：

『無論何時何地，只要上帝願意，他皆能改變任何人之惡而引之為善；誰能說上帝不能如此？誰能愚褻如是？不過上帝如此辦時，那是他的慈悲；他不如此辦時，那是按公道他不如此辦』（*Inchiridion* 八九節。）

『人類全體，因背叛上帝而受罰；此神聖的判決，如此公道，即人類中無一得赦救，亦無人能公道的疑問上帝之公道』（同上。）

上帝能赦救一切人而特意不赦救一切人。他必須赦救一部份人以見其慈悲；但又必須責罰一部分人以見其公道。至於在一切人之中，誰應得救，誰應受罰，則完全由上帝隨便決定。摩西向以色列人說：

『……耶和華，你的上帝，從地上的萬民中選擇你，特作他自己的子民。耶和華專愛你們，揀選你們，並非因你們的人數多於別民，原來你們的人數，在萬民中是最少的。……你心裏不可說，耶和華將我領進來得此地，是因我的義；……你當知道，耶和華，你的上帝，將這美地賜你爲業，並不是因你的義，你本是硬著頸項的百姓。』（舊約申命記七章六節——九章四、六節。）

此可見上帝之選擇，乃全依其自由意志。雖有所謂『上帝城』於天上，但能入此城之資格，非人之功與德。人欲回返天國，必須上帝施恩；而上帝之施恩，又純依其自由意志。正如在絕對的專制君主國中，人民之幸福，待於君主之恩寵。若君主專制過甚，則人民即革命而自立政府。耶教之上帝，亦專制太甚；在其下人既無自由

可返『天城』故卽反動而欲以自己的力量，創建『人國』矣。

進步主義以爲人可以無限的知道及管理天然界；此似是受耶教所說上帝之暗示。蓋耶教所說上帝，亦係一有人格的個體，而卻能以其無限的智慧與權力，創造統治世界也。進步主義以爲人可有一甚好境界，於其中可以甚小勞力，得最大的好；此似是受耶教所說伊甸園之暗示，蓋耶教所說伊甸園，亦係一具體的地方，於其中可不勞而獲也。西洋近代人欲摹仿上帝而自建一伊甸園於地上；蓋天上之極樂境界，非上帝允許，不能得入；而上帝又一『忌妒的上帝』也。

第三節 笛卡兒注重知識之動機

所以笛卡兒說：

『我尊我們的神學；我之望入天國，正與任何人同。不過他們使我確信：入天國之路，對於智愚，一樣開放，而上帝所啓示之真理，引人入天國者，非我

們所能了解，所以我亦不用我的無力的理性，去研究之。我想，如欲考察此諸真理，必須上天降下一種特別幫助，僅人不能爲之。』(Discourse on Method, Everyman Ed. 七至八頁。)

此可見笛卡兒對於神學之失望。上帝之特別幫助，既非可隨意得，則天國亦非可隨意入。不過吾人幸有一種能力，可以自由使用。笛卡兒云：

『在人間一切物中，聰明 (good sense) 之分配，最爲平均；因即對於各物最難足之人，皆自以其自己之聰明爲甚豐，而不求再多。此亦似未誤；此確信寧可證明，正確判斷及分別真僞之能力，所謂聰明或理性者，凡人所有，皆天然的相等』(同上二頁。)

上帝雖未將引人入天國之真理完全啓示於一切人，而一切人既皆有天然的理性，則自可用之以自求真理。

『有絕對的智慧者，實只一上帝；因爲他對於一切物，皆有完全的知識；

至於人之智慧，則因其對最重要的真理之知識之大小而異』（Descartes,

The Principles of Philosophy, Everyman Ed. 一四八頁。）

如此，吾人誠應竭力以求知識矣。知識愈大，則吾人愈似上帝。所以笛卡兒即撇開神學，以其自己的理性，從而研究其自己及『世界之大書』（Discourse on Method, Everyman Ed. 八頁。）

第四節 笛卡兒求知識之方法

初離父母而自立之幼年人所最怕者，即是見欺。中世紀人之倚靠上帝，猶如小兒之於父母。笛卡兒初捨上帝而自尋真理，其所恐怕，亦即見欺。凡非他所清楚的知爲真者，他決定不認爲真。他決定對於一切皆懷疑。不但對於別人意見，及外界事物，必須懷疑，即他自己之感覺思想，他亦不信。不過無論如何，有最後一物，不復可疑；此物即是他自己之『我。』蓋必須有『我，』方能有疑；若復疑『我，』更

見『我』在。『我思故我在』、『我疑故我在』（同上二六至二七頁。）

此世界中，一切物皆可疑，獨『我』不可疑。此世界中，一切物皆可假，惟我必真。此是『自我肯定』。在進步主義中，『我』自覺其自己。『我』之所以自覺者，依耶教所說，個人不過是個人而已；他對於上帝及宇宙，俱無內部的關係，所以於其宣告獨立，自建『人國』之時，不能不覺，所可靠者，惟我而已。他不但對於世界，不能信任，即對於他自己之感覺，亦不能信任。一切事物，必帶有可信的證據，方可信任。所以在西洋哲學史中，主觀客觀之間，有不可踰之鴻溝；而知識論（*Epistomology*）在彼亦成爲哲學之一重要部份。在中國哲學史中，知識論未嘗發達，蓋中國哲學本未將『我』與外界，劃然分開也。

轉而繼說笛卡兒。『我』之存在，既已證明，但吾人如何能知外界事物？吾人之感覺，既不可靠，則吾人所有對於外界事物之知識，豈非亦皆不可靠？此等問題，在近代西洋哲學史中，頗爲重要。笛卡兒提起此等問題，而未能將其解決。他於是

不得已而復返於上帝，他以為在『我』之之中，又可發現上帝之觀念；上帝之觀念中，所含真實，比『我』所有較高，故上帝之觀念，非『我』自己之所造。且上帝之觀念，即含有上帝之存在；因為上帝之要素，即含有存在，永久的必然的存在。上帝又是誠實的，必不故作狡獪以欺人。所以凡『我』所明析的知道者，皆是真的。笛卡兒之辯論如此。他的根本意思，是求確切。姑無論他的成績如何，而此根本意思，對於西洋近代思想，則極有影響。

第五節 笛卡兒對於將來之希望

笛卡兒之目的，在予人類以新哲學；他說：

「『哲學』之名，乃指對於智慧之研究。所謂智慧，非僅指善於處理人事，而乃指對於人所能知之物之完全的知識，以指導行為，保持健康，及發現一切藝術；所以達此諸目的之知識，必須自諸第一原因，推演而來。所以如欲

研究得此知識（此研究正即是哲學研究（philosophizing），我們必先考究此諸第一原因，即所謂「原理」者也）（The Principles of Philosophy, Everyman Ed. 一四七——一四八頁。）

『我們應知，我們之所以異於野蠻無文化的人者，正因我們有哲學也；一國文明及文化之高低，視真的哲學在其中發榮之程度而定』（同上——四八頁。）

『如離開宗教信仰，只以天然的理性觀察，則最高的好即對於真理之知識，由第一原因之所得者』（同上——四九頁。）

『所以哲學如一樹，形上學乃其根，物理學其幹，其餘科學則由此幹所生之枝。此諸枝可約為三類：即醫學，機械學，與道德學。我所謂道德學，乃最高的，最完全的，須以一切其他科學之知識之全體以為本，乃智慧之最後一級也』（同上——一五六——一五七頁。）

在其方法論 (Discourse on Method) 中，笛卡兒說及對於物理學諸理論之研究，云：

『由此我看，我們可以得到對於人生最有用之知識；我們可發現一實用的哲學，以替代學校中所教之思惟的哲學。以此實用的哲學，我們可知火，水，氣，星，及諸天體，及圍繞我們之一切物體，之力與動作；如對於此諸物之知識，與我們對於工匠技藝之知識，一樣清楚，則我們亦即可用他們於他們所能有用之處。如此，則我們即成爲天然界之主人及佔有者矣。此結果甚可歎羨，蓋以此我們不但可以發明無窮的技術，以不勞而享受地上之生產及安樂，而且尤能保持健康；在人生之一切幸福中，健康誠是第一的，主要的』(同上四九頁。)

笛卡兒之目的，在與人以如上所說之新哲學，此新哲學，如完全成立，將包羅人類全體知識中之重要理論，且將予人以一切知識的，及實際的，滿足。笛卡兒以爲他

自己已爲發端，希望後人繼其工作，他說：

『我之大願是，後人可有見此可幸的結果之一日』(The Principles of Philosophy, Everyman Ed. 一六一頁。)

此是笛卡兒之希望；此亦即進步派之根本信仰。

第六節 培根注重權力之動機

笛卡兒教人求增加知識，因增加知識而增加權力。培根教人求增加權力，因求增加權力而求增加知識。

『他（培根自謂）確信：人的智力，設難以自困，而不知善用，人所能支配之真的幫助；因此人對於諸物多無知識；因無知識，所以禍患不可勝數；人心與物性間之交通，在地上任何物中，至少亦在屬於地之任何物中，最爲可貴；他（培根自謂）以爲吾人應作一切試驗，以或使上述交通，返於其完全

的，原始的情形，即不能，亦使其情形比現在好』(Bacon, Works, "The Great Instauration" 十七頁。)

『人對於其自己的庫藏及其自己的能力，似無正確的知識，他們的所
有少而自以爲多，他們的能力大而自以爲小。所以或因太張大其所有技藝
之價值，故他們不再研求；或因太小看其權力，故他們耗其力於小節而永不
用之於主要之處。此乃知識路上之二大阻礙；因如此則既無欲求，亦無希望，
以鼓勵人之前進』(同上二五頁。)

人或以自己能力甚小，不能進步，或以自己所有已足，不必進步。培根之意，吾人須
破除此二謬見，利用諸種幫助，以建立人國。

如欲建立人國，人必須先有權力；如欲有權力，人必須先有知識。因『人的知
識與人的權力，此雙生子，真常在一處』(Bacon, Works, "Novum Organum" 五
三頁。)培根說：

『所以知識之真正目的，非所以滿足好奇心，非所以安定決斷心，非所以鼓舞精神，非所以誇耀聰明，非所以使人善於言語，非所以使人能有職業，非所以應名譽尊榮之野心，非所以養經營事業之才幹；凡此皆甚卑下，不過其中有彼善於此者耳。知識之真正目的，乃所以恢復（大部分的）人在此世界中所原有之主權及權力（因為世界諸物，人能呼其真名字時，即亦可再使令之）』（Bacon, Works, The Interpretation of Nature 二四頁。）

於此可見，培根以為在人類受上帝之罰而『墮落』以前，人之權力，本來甚大；今之目的，在於恢復故物。培根又云：

『人因墮落而失其清白境況及其統治世界之權力。但此二損失，即在人之此生中，亦可補償一部分；人可以宗教及信仰補其所失之清白，以技藝及科學補其所失之權力』（Bacon, Works, Novum Organum 三二五〇頁。）

人苟有權力，不但可以恢復故物，且即可摹倣上帝。培根說：

「諸發現且可譬爲新創造，上帝工作之模倣品；故詩人唱云：「長時以前大雅典，給予種子與弱的人類。由此而有收穫，而『重新創造』我們在下

的生活」」（同上一六一頁。）

於此可見耶教中上帝創造世界之觀念，對於近代科學之發生，實有影響。如一人格的個體之上帝，可以創造世界，我們人何以不能有所創造——至少在此地上有所創造，如人能在此地上有所創造，如人能重新創造他在下的生活，他至少亦是此地上之上帝，在下的上帝。

第七節 培根求知識之方法

人欲求權力，必先求知識；而求知識又須用正當的方法。笛卡兒的方法之缺點，在其專靠主觀的理性。他以爲天然的理智，苟用之得當，自有分別真僞之能力。培根雖亦注重天然的理智之能力，而尤注重輔助理智之工具。人之手無工具不

能有大工作，人之理智亦然（Bacon, Works, Novum Organum 六七頁。）理智之工具，卽是邏輯。他又以爲吾人如欲爲天然之主人，須先爲天然之僕隸（同上）。吾人欲統治天然，必先服從天然。故吾人於研究天然之際，必先將心中所有成見，所有『偶像』一律除去，而只忠實的作天然之解釋者。吾人只可解釋天然，不可預期天然。心中既已空洞，吾人又須使理智依規則按步前進，不可隨意妄行（同上六〇至六一頁。）吾人研究之始，必取材料於經驗，經驗者，一切科學之根據也（同上二三三頁。）故吾人於研究『天然哲學』之先，須研究『天然歷史』。一切材料既集，又須依其性質，分類排列，以考查原因。發現原因，卽是人的知識之目的。故哲學之事業如蜂；『蜂自園野中之花上，採集材料，而卻以自己的能力，消化而變之』（同上三三一頁。）

既發現一事物之原因，吾人何由而知此原因是真？培根以爲真的原因之所，以別於假的者，非以其爲清楚的觀念，而乃以其爲能有用。他說：

『知識上之原因即工作上之規則』（同上六八頁。）

『凡在工作上最有用者，在知識上即最真』（同上二七一頁。）

故培根哲學亦現代實用主義之先河也。

第八節 培根對於將來之希望

培根以爲人對於諸物原因之知識愈大，則其統治諸物即愈確定愈自由。所謂確定者，即吾人不僅一時一地可以統治，而隨時隨地皆可統治；所謂自由者，即吾人不但可以一方法統治，而可以許多方法統治（同上二七〇頁。）人之知識愈進步，則人愈似上帝。其實若以文明人與野蠻人比，文明人已即是上帝。培根云：

『居於歐洲最文明的地方之人的生活，與居於新印度之最荒野的地方之人的生活大異；如有人見此差異，若比此二種人所受之幫助、利益、及生活情形，彼將知『人對於人是神』之言爲不謬。此二種人之生活之所以有

此不同者，非由於土地，非由於氣候，非由於種族，而乃由於技藝』（同上）
六二頁。）

培根又說，在其時有三大發明：印刷，火藥，指南針。

『此三發明已改變世界中諸事物之面貌與情狀。我們於此可分別人類野心之三種，或三階級。有人欲擴張本人勢力於其本國，此種野心，鄙俗卑下；有人求擴張其本國勢力及其在人中之領域；此種野心，實較尊嚴，但仍為貪鄙。但如一人努力於建設及擴張人類自身對於宇宙之控制，則其野心（假使此亦可名為野心）比之於他二種，實為較健全，較尊貴，無疑』（同上）

現在人既已有許多發明，而其較尊貴的野心，又漸發達；本此前進，將來之希望，實屬甚大。於其所作 *New Atlantis* 中，培根說其理想國家之組織。在此國中，最尊貴的是科學家。國家特設研究所，以為科學家研究學問之地。此研究所之目的，乃是求『諸物之原因及其祕密的運動，以擴充人國之邊界，而作一切可能的事』

(Works, New Atlantis 三九八頁。)此是培根之希望；亦即進步派之根本信仰。

第九節 飛喜推所主張之道德進步

培根之希望亦即飛喜推之希望。飛喜推說：

『科學起源於人之受「必要」之壓迫，此後將靜密的考究天然之不變的法律，廣觀其能力，而學習計算其可能的諸表現……所以天然，即其最深祕密，亦漸成可知的，透明的；人的權力，爲人的發明所啓發及輔助，將統治天然，毫無困難；而此對於天然之戰勝，一經得到，即可平安的保持無失。此人對於天然之控制，漸次擴充；至最後，機械的勞動，除發育人身及保持其健康所必須者外，人將皆不必作；然此等發育身體保持康健之工作，亦非復一種討厭的負擔；理性的生物，固非所以負此負擔者也。』(The Vocation of Man,

Popular Works 三三三——三三三二頁。)

此正培根之所希望者也。近代『工業革命』已可少滿此希望。然自『工業革命』以後，人國固已漸擴大，而人生之問題，仍多未解決。科學爲強者少者所利用，以壓服弱者衆者。培根所說人之卑下貪鄙的野心，並不因人之尊貴的野心增加而減少。所以即人有權力之後，人類之危機，亦並未減輕。若僅有知識權力而無道德，人且將用其知識權力，以自相殘害；現代戰爭之慘，飛喜推亦先見之。他說：

『文化已將野蠻的流動的民衆，結合於社會的約束之下，而他們又以法律及組織功能所給予之權力，國與國互相攻擊。不願困苦與隔絕，他們的軍隊，穿過平和的原林；他們相遇，見其同類，即動殺機。利用人智之大發明，互相仇視的艦隊，海上航行，衝風破浪，以遇其同類於寂寞的無情的海中；他們相遇，不願風濤之惡，以親相殺戮』（同上三三三頁。）

此飛喜推對於將來之預測；而此預測，亦復不虛。不過飛喜推又以爲此諸國間之戰爭狀態，亦不能永遠存在。在過去時代，野蠻民族既已聯合而爲國家；在將來時

代，現在諸國亦將聯合而成爲一大國。於其時所有人類合而爲一；再加以道德的教育，培根所說之二種較卑鄙的野心，將不復能影響人之行爲。於其時『人將不以私意互分界限，而人之權力亦不銷耗於自相攻擊之中。』『他們只有用其合力以攻擊一尙未降服之公共仇敵——頑抗的尙未被修理的天然』（同上三三九頁。）於是『此文明的，自由的，有普遍和平的，大國，將漸積而包括全世界』（同上三三八頁。）

在哲學史中，哲學家不少夢想，以爲無論如何，在將來時代，總有一日，於其時一切個人，將自動的求『最大多數之最大幸福；』於其時人非如此不能自覺快樂。孔德謂在將來人將有『自然的道德』（spontaneous morality）（Comte, A System of Positive Polity 第一冊二二一頁。）斯賓塞謂在進化程序中，人之性質將有大變，現在最好的人所有之特點，將來可望其變爲一切人所共有（Spencer, Principles of Ethics 一五七頁。）凡此諸人，對於進步，俱有信仰，而飛喜推之

信仰，尤爲堅定。他以為人生之最高境界，必可得到；『此是可得到的，因有我在』
The Vocation of Man, Popular Works 114—1頁。）

第十節 飛喜推對於自我之肯定

何以因有『我』在，而人生之最高境界，即必可得到？如欲答此問題，必先說
『飛喜推所謂『我』之意義，

以上已說培根笛卡兒所與人之新人生觀念。所須注意者，此二哲學家雖與人以新人生觀念，而尙未與此新觀念以形上學的根據。他們所說人生觀念實與耶教違背；而他們仍思於耶教中爲之尋立根據。笛卡兒說：

『上帝既賦予吾人若干理性之光，以分別真僞，然則若非我已決用吾人之判斷，在凡可能之時，對於別人之意見，皆已考察，我不信我應該安之而自以爲滿足』 (Discourse on Method 111至113頁。)

培根說：

『亞當爲上帝所造之物，因宜起名；此純潔正當的天然知識，非亞當所致，以致「墮落」之原因。但其野心的，驕傲的，欲望，欲有判斷善惡之道德的知識，以背叛上帝而自立法律，此乃亞當受誘惑之情形也。』至於對於天然之科學，神聖的哲學家對之曾有言云：「上帝之光榮在於藏匿事物，而人王之光榮則在於將其尋出。」（Bacon, Works, The Great Instauration 二二五——三六頁。）

笛卡兒培根爲此等說法，蓋欲以調和其新人生觀念及耶教之衝突也。耶教之教義，在歐洲人心，根蒂極固，固未能一旦即失其勢力。宗教與科學之衝突，至今猶烈；而所謂宗教與科學之調和，亦至今尙爲一大問題。不過笛卡兒與培根所說，不足以除去宗教與科學間之衝突，亦不足爲其新人生觀念之根據；此則甚明。故此新人生觀念，如欲充分發展，必須有一形上學的新根據。而飛喜推之哲學蓋即所

以建設——有意的或無意的——此新根據也。

飛喜推以 $\triangleright \parallel \triangleright$ 之命題，爲其哲學推論之起點。此命題之真，是無可疑的。我們既肯定此命題，我們同時亦即肯定我們自己之存在。因肯定之自身，即是一心理的活動；若非有『我』，果誰肯定？所以 Δ 等於 Δ 之命題，可變爲『我』等於『我』之命題。於是『我』立其自己 (Fichte, *The Science of Knowledge* 英譯本六七——六九頁。) 飛喜推於此所取推論程序，蓋與笛卡兒同。不過笛卡兒以思惟爲『我』之要素，而飛喜推則以爲『思惟非要素，不過『我』之一特殊的性質；除思惟外，『我』且尚有許多別的性質』(同上七三頁。) 飛喜推以爲『我』之要素是活動；活動即是真實(同上二一四——一一五頁。) 又笛卡兒以上帝之存在，爲『我』以外之客觀的世界之存在之保證；其所謂上帝，又即耶教之舊上帝，超於此世界之上者。飛喜推則以爲客觀的世界，即是『我』——『絕對的我』——之表現。『絕對的我』是宇宙的原理；個體的『有限的我』則『絕對的我』

之在現象世界中者也。飛喜推說：

『我是屬兩階級之分子；此兩階級：其一是純粹精神的，在其中我純以意志統治；其一是感覺的，在其中我以行爲活動……意志是理性之活的原理，若純粹簡單看，意志卽是理性……理性既確是理性，所以意志必絕對的自由動作；物質的動作受天然律所決定，而意志則絕對獨立——所以，每有限的物之感覺的生活，皆向於一較高的生活，在其中，意志以其自身之力，可開一路，而佔有之——此佔有，自感覺方面觀之，又必須是一境界，而非僅是意志』(The Vocation of Man, Popular Works, 1150——1151頁。)

『有限的我』必須積極前進，因『我』之要素卽是活動也；其成功又極可必，因其後有『絕對的我』之大力也，『有限的我』之積極前進，正卽『絕對的我』之要求佔有。所以因有『我』在，因有理性之命令，而吾人卽可斷言人生之最高境界必可得到也。依飛喜推之新形上學所說，人不但於地上摹倣上帝，且其『自

我』亦已一躍而居上帝之位矣。飛喜推所說之大意志，『絕對的我』即是上帝，有其知識亦有其權力；不過此『絕對的我』未能於六日內完成世界及一切物，而必須追求佔有，以成將來之功耳。以此而言，此『絕對的我』尙非正式上帝，不過是一候補的上帝。

飛喜推之哲學與叔本華之哲學，其相同之點，甚爲顯著。叔本華亦以意志爲世界之本體；感覺的世界，乃其表現。叔本華亦以爲個體之所以積極追求，正因意志之性質如是。此二哲學家間之差異，不在其對於事實之解釋，而在其對於事實之評價。於永遠追求之意志中，叔本華惟見苦痛與失望，而飛喜推則惟見希望與喜樂。叔本華以爲意志自入於迷途；飛喜推則以爲意志是慈父，使一切皆向至好（同上三六五頁）。叔本華以爲人生之無常及死乃人生痛苦之原；飛喜推則以爲生死代續，正人生之除舊布新，以進於較光榮適宜的地域（同上三七八頁）。總之叔本華所視爲盲目的意志者，飛喜推視之爲全智的理性。叔本華所視爲惡

魔者，飛喜推視之爲上帝。所以叔本華教人絕對的否定意志，而飛喜推則教人絕對的肯定之；前者主極端的損道；後者主極端的益道。

①見舊約創世紀第二——第三章。

第十一節 飛喜推之求助於信仰

以何根據，而此二哲學家，對於意志，乃有此相反對的意見耶？關於人生之最高境界，飛喜推曾有言云：

「此非是一物，給予吾人，徒使追而求之，以練習求偉大的事物之能力，至於其事物之存在與否，則甚可懷疑也。此將實現，此必實現。在時間中，既有理性的物之存在，而對於理性的物，除此目的之外，別無誠摯的，合理的事物

可想，且理性動物之存在，亦僅由此目的觀之，而後可解；將來必有一時，於其中此人生之最高境界，得以完成；此正與感覺世界及理性的物之存在，一樣確定也。除非人生一切，已變爲一戲劇，以供不懷好意的鬼神之賞玩；此諸鬼神，爲自怡悅起見，在可憐的人類之中，栽了無盡的欲求，使之繼續追求其所永不能得；人們力求其所尙未到手之物，周而復始，不停的慌張於環中，亦不過使其誠懇的熱望，爲鬼神之空的，無趣的，滑稽所侮弄而已；明智的人，看破此侮弄，極惡繼續參加於其中，遂拋棄人生，而以其理性覺悟之日，爲其物質絕滅之時。世界若非是如此，則人生之最高境界，當然必可得到也』（同上三四〇至三四一頁。）

飛喜推於此實陷於『循環辯證』之誤謬。他以為如人生非僅只是戲，非僅是一笑話，則其最高目的，必可達到；如其不能達到，則人生豈不僅只是戲，僅是一笑話？他似以為吾人絕不能謂人生僅是一笑話或戲。但叔本華則正謂人生是戲，是幻，

是夢；我們於其中所見，不過是重複的遊戲，既無目的，又無意義；且本於過去經驗，我們又知所謂最大的好，能永遠滿足意志而使之不再欲求者，永不能有。所以智人須『看穿此侮弄』而不願繼續參加此無意義的遊戲。他須遠離人生，而遠離人生，又非僅一物質的死所可了；所以他須絕對的否定意志，以至於『無』之境。故叔本華之所以教人絕對的否定意志者，蓋因其確信意志無最後的目的；而飛喜推之所以教人絕對的肯定意志者，蓋因其確信意志有最後的目的也。

飛喜推果有何論辯以證明此確信耶？他無論辯；他只求助於信仰。他相信絕對的意志必有一『精神的世界計畫』（同上三六六頁）。他相信『只一世界是可能的，一純粹好的世界』（同上三六八頁）。世界之現在情形，乃『至於一較高的，較完全的情形之過渡』（同上三二九頁）。吾人現在是『進步之工具』，『實現理性之目的之工具』（同上三七三頁）。飛喜推又相信有一『絕對無例外之規則；依此規則，凡為義務所決定之意志，必有結果』（同上三五六頁）。

他知『結果必有，但不知其如何有』（同上三五七頁。）他知一切事物之出現，皆在永久世界之計畫中，故亦皆是好的；但不知在此諸事物中，何者果是真好，何者僅是去惡之工具（同上三七二頁。）總之吾人須依理性之命令而行；理性爲吾人立一目的；而此目的之必可得到，則又理性所保證者也（同上三四〇頁。）

第十二節 餘論

以上說進步派已竟。此派哲學教人竭力奮鬥，創造新世界，使人爲達於最高程度，使現在之惡與醜者，皆變爲好與美。

近來國內所謂西方文化，所謂奮鬥向前之人生態度，實卽此近代進步派哲學之表現；此乃西洋文化之一部，而非其全體。列子中所說，愚公移山之故事，實最足以具體的說明此派哲學之精神。彼云：

『太行王屋二山，方七百里，高萬仞，本在冀州之南，河陽之北。北山愚公

者，年且九十，面山而居，懲山北之塞出入之迂也……遂率子孫荷擔者三夫，叩石墾壤，箕畚運於渤海之尾。鄰人京城氏之孀妻有遺男始齠，跳往助之；寒暑易節，始一反焉。河曲智叟笑之曰：「甚矣汝之不惠！以殘年餘力，曾不能毀山之一毛，其如土石何？」北山愚公長息曰：「汝心之固，固不可徹，曾不若孀妻弱子。雖我之死，有子存焉；子又生孫，孫又生子；子又有子，子又有孫；子子孫孫，無窮匱也。而山不加增，何苦而不平？」河曲智叟無以應。操蛇之神聞之，懼其不已也，告之於帝。帝感其誠，命夸蛾氏二子負二山，一厓朔東，一厓雍南。自此冀之南，漢之陰，無隴斷焉。」（列子湯問篇。）

笛卡兒，培根，飛喜推，皆北山之愚公也。飛喜推更恐其子若孫之氣或餒，乃特立一「帝」以助之，即所謂絕對的我者也。

第八章 儒家

第一節 道之觀念

道家言道；儒家亦言道。易繫辭云：

『一陰一陽之爲道，繼之者善也，成之者性也；仁者見之謂之仁，知者見之謂之知，百姓日用而不知，故君子之道鮮矣。顯諸仁，藏諸用，鼓萬物而不與聖人同憂，盛德大業，至矣哉。富有之謂大業，日新之謂盛德，生生之謂易；』
焦循云：『一陰一陽之謂道，分於道之謂命，形於一之謂性，分道之一，以成一人之性，合萬物之性，以爲一貫之道；一陰一陽，道之所以不已。』（論語通釋一貫忠恕）
儒家所說道與性之關係，正如道家所說道與德之關係，道指全體之自然，而人物之性，則所分於道之一部分也。凡自然所生，皆非是惡，故曰『繼之者善也。』道分爲確定的部分，然後爲有所成（參看第二章莊子所說成與毀），故曰『成之者

性也。』『仁者見之謂之仁；智者見之謂之智。』則老子所說『道可道，非常道；名可名，非常名。』（道德經一章）也。道『生而不有，爲而不恃，長而不宰』（同上五十一章）故『百姓日用而不知』也。道『鼓萬物而不與聖人同憂。』老子亦云：『天地不仁，以萬物爲芻狗』（同上五章）蓋天地本無心於爲仁，亦無心爲萬物憂；萬物特自然而生耳。道家謂道『無爲而無不爲。』孔子亦云：『天何言哉？四時行焉；百物生焉；天何言哉？』（論語陽貨）由此可見，儒家所說之道與天，其性質與道家之所謂道，正復相同。不過依道家說，道雖無爲而無不爲，但一切人爲諸物，却在道之內；而依儒家說，則宇宙歷史，本係一貫；人爲天然，竟無可分；一切人爲諸物，皆所以輔助天然，亦正在道之內。易繫辭云：

『天地之大德曰生；聖人之大寶曰位；何以守位？曰仁；何以聚人？曰財；理財正辭，禁民爲非曰義。』

『生』是天然，而政治，道德，經濟，法律等，皆所以利『生』而非所以害『生』。儒

家與道家根本不同之處在此。

第二節 實用藝術之起源

藝術是人爲諸物之根源；儒家頗重視之。易繫辭云：

『……古之聰明叡知，神武而不殺者夫。是以明於天之道而察於民之故；是興神物，以前民用。』

『法象莫大乎天地；變通莫大乎四時；縣象著明莫大乎日月；崇高莫大乎富貴；備物致用，立成器，以爲天下利，莫大乎聖人。』

此謂藝術之目的，在於『前民用』而『爲天下利』。蓋皆所以改良人生也。藝術又皆聖人所發明；有深意存焉，非人隨便所作也。

藝術之目的，在於改良人生；藝術之起源，在於摹倣天然。易繫辭云：

『易者，象也；象也者，像也。』

『夫象，聖人有以見天下之賾，而擬諸其形容，象其物宜，是故謂之象。』
『見乃謂之象，形乃謂之器，制而用之謂之法，利用出入，民咸用之，謂之神。』

聖人『見天下之賾』而『擬其形容，象其物宜』以得其『象』，又摹擬此象，造爲『器』，制爲『法』，『民咸用之』。『易所載多『象』』故『易有聖人之道四焉』，其一卽『以制器者尙其象』（易繫辭）也。『易繫辭於此，復有具體的說明云：』

『古者包羲氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文，與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。』
『包羲氏歿，神農氏作，斲木爲耜，揉木爲耒，耨之利，以教天下，蓋取諸益。』
益卦☶☱，巽上震下，巽爲風爲木，震爲雷爲動，上有木而下動，故神農卽因其象而發明『耒耨之利』。『繫辭』又云：

『剡木爲舟，剡木爲楫，舟楫之利，以濟不通，致遠，以利天下，蓋取諸渙。』

渙卦三三巽上坎下；巽爲風爲木；坎爲水；木在水上；故黃帝卽因其象而制舟楫。
繫辭又云：

『服牛乘馬，引重致遠，以利天下；蓋取諸隨。』

隨三三兌上震下；兌爲澤爲悅；震爲動；下動而上悅；黃帝卽因其象而利用牛馬以『引重致遠。』凡此皆見藝術之起源，在於摹倣天然。人非天然之戰勝者，不過其摹倣者而已。

第三節 禮樂

以上所說，多係實用的藝術。實用的藝術之外，尙有其他藝術，其改良人生，不在其物質方面，而在其精神方面。此其他藝術，卽所謂社會的藝術 (social art) 及美的藝術 (fine art) 蓋皆所以教育人者也。中庸云：

『天命之謂性；率性之謂道；修道之謂教。』

此天卽『一陰一陽之謂道』之道也。『分於道之謂命；形於一之謂性；』性卽道家所說之德也。儒家亦主率性，但亦注重『修道之謂教。』依儒家說，道德的生活，非純由於天然，亦非純由於人爲，道德的生活，乃爲『教』所『修』之『率性』也。中庸云：『喜怒哀樂之未發謂之中；發而皆中節謂之和。』喜怒哀樂，皆是天然，當聽其發，但須以『教』修之，使其發無過不及而已。惟其須『修道之教』，所以儒家制爲禮樂。大概言之，禮所以使人之欲有節而得中。禮運云：

『飲食男女，人之大欲存焉；死亡貧苦，人之大惡存焉。故欲惡者，心之大端也；人藏其心，不可測度也；美惡皆在其心，不見其色也；欲一以窮之，舍禮何以哉？』

荀子於此，言之尤明。荀子禮論篇云：

『禮起於何也？曰：人生而有欲；欲而不得，則不能無求；求而無度量分界，則不能不爭；爭則亂；亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給

人之求，使欲不必窮乎物，物不必屈於欲，兩者相持而長，是禮之所起也。」

樂所以使人之情有節而得中。樂記云：

「凡音之起，由人心生也。人心之動，物使之然也。感於物而動，故形於聲。……是故其哀心感者，其聲嚙以殺；其樂心感者，其聲嘽以緩；其喜心感者，其聲發以散；其怒心感者，其聲粗以厲；其敬心感者，其聲直以廉；其愛心感者，其聲和以柔。六者非性也，感於物而後動。是故先王慎所以感之者……」

荀子樂論篇亦云：

「夫樂者，樂也；人情之所必不免也。故人不能無樂，樂則必發於聲音，形於動靜；而人之道，聲音動靜，性術之變，盡是矣。故人不能不樂，樂則不能無形，形而不爲道，則不能無亂。先王惡其亂也，故制雅頌之聲，以道之，使其聲足以樂而不流，使其文足以辨而不息，使其曲直繁省，廉肉節奏，足以感動人之善心，使夫邪汙之氣，無由得接焉。是先王立樂之方也。」

要之禮樂之目的，皆在於使人有節而得中。樂記云：

『是故先王之制禮樂也，非以極口腹耳目之欲也，將以教民平好惡而反人道之正也。人生而靜，天之性也；感於物而動，性之欲也。……夫物之感人無窮，而人之好惡無節，則是物至而人化物也。人化物也者，滅天理而窮人欲者也。於是有了悖逆詐僞之心，有淫佚作亂之事。……此大亂之道也。是故先王之制禮樂，人爲之節。』

至於禮樂之功效，則樂記云：

『禮節民心，樂和民聲。政以行之，刑以防之。禮樂刑政，四達而不悖，則王道備矣。樂者爲同，禮者爲異。同則相親，異則相敬。樂勝則流，禮勝則離，合情飾貌者，禮樂之事也。……樂由中出，禮自外作。樂由中出故靜，禮自外作故文。大樂必易，大禮必簡。樂至則無怨，禮至則不爭，揖讓而治天下者，禮樂之謂也。』

儒家主以禮樂治天下；至於政刑，不過所以推行禮樂而已。禮樂亦是摹倣天然。樂

記云：

『天高地卑，萬物散殊，而禮制行矣。流而不息，合同而化，而樂興焉。春作夏長，仁也；秋斂冬藏，義也。仁近於樂，義近於禮。……天尊地卑，君臣定矣。卑高已陳，貴賤位矣。動靜有常，小大殊矣。方以類聚，物以羣分，則性命不同矣。在天成象，在地成形，如此則禮者天地之別也。地氣上齊，天氣下降，陰陽相摩，乾坤相蕩。鼓之以雷霆，奮之以風雨，動之以四時，暖之以日月，而百化興焉。如此則樂者天地之和也。化不時則不生，男女無辨則亂升，天地之情也。及夫禮樂之極乎天而蟠乎地，行乎陰陽而通乎鬼神，窮高極遠而測深厚，樂著大始而禮居成物。著不息者，天也；著不動者，地也；一動一靜者，天地之間也。故聖人曰：禮樂云云。』

由此而言，則宇宙本來即是調和有節；禮樂不過使其更美更好而已。

第四節 國家之起源

『天地之大德曰生；聖人之大寶曰位。』蓋聖人必有君位，然後可以行其道以治天下也。依儒家之說，有聖人之德者，人自然歸之；人皆歸之，斯自然爲君。所謂『上聖卓然先行敬讓博愛之德者，衆心說而從之；從之成羣，是爲君矣；歸而往之，是爲王矣。』（漢書刑法志）孟子曰：

『堯崩，三年之喪畢，舜避堯之子於南河之南。天下諸侯朝覲者不之堯之子而之舜；訟獄者不之堯之子而之舜；……夫然後之中國，踐天子位焉。』（萬章上）

此所說雖非必歷史的事實，然要係儒家所認爲之歷史的事實也。觀於易之乾卦，孔子所註釋者，此點當更明了。乾卦六爻，代表有聖德者之由下而漸卽君位。『初九，潛龍無用。』『龍德而隱者也。』『九二，見龍在田。』『德施普也。』『德博而

化；』『天下文明，』蓋雖未爲君而已爲師矣。『九三，終日乾乾，』以『反復道。』『九四，或躍在淵，』而『進无咎。』以至『九五，飛龍在天，』則以聖人而居君位，爲柏拉圖共和國中所說之『哲學王』（philosopher-king）矣。然其所以致此，則純由於人情之自然，毫無勉強於其間。孔子於此云：

『同聲相應，同氣相求。水流濕，火就燥。雲從龍，風從虎。聖人作而萬物覩。本乎天者親上；本乎地者親下；則各從其類也。』

故國家之起源，既非爲強者之利益，亦非爲弱者之利益，如希臘『智者』所說。『民之秉彝，好是懿德。』故自願服從聖人而受其教與治也。

第五節 宇宙之演化

至於乾之上九，則爲『亢龍有悔，』有『窮之災』矣。孔子於此云：

『亢之爲言也，知進而不知退，知存而不知亡，知得而不知喪。其唯聖人

乎！知進退存亡而不失其正者，其惟聖人乎！

『物極必反』此易理亦老子所持之理也。老子云：

『禍兮福之所倚，福兮禍之所伏，孰知其極？其無正邪？正復爲奇，善復爲妖。人之迷也，其日固久矣。是以聖人方而不割，廉而不剝，直而不肆，光而不耀。

（道德經五十八章。）

非惟人事如此，即天道亦然。老子云：

『天之道，其猶張弓歟？高者抑之，下者舉之，有餘者損之，不足者補之。天之道，損有餘而補不足』（道德經十七章。）

在易中，六十四卦之次序，亦表此『物極必反』之義。

易之一書，正如海格爾於其所著心靈現象學 (Phenomenology of Mind)

中，將宇宙間天然人事一切現象，皆歸納於一系統中，使爲一相連貫的全體。易每卦皆代表宇宙間一（或不止一）天然的或人爲的現象。而諸卦之次序，則表示

宇宙演化之程序。序卦一篇，特明此義。在此篇中，吾人可見三點。序卦云：

『有天地然後有萬物。有萬物然後有男女。有男女然後有夫婦。有夫婦然後有父子。有父子然後有君臣。有君臣然後有上下。有上下然後禮義有所錯。』

於此可見，宇宙間諸事物，天然的或人爲的，皆相連續而不可分。此第一點也。

其第二點即是，在宇宙演化程序中，每一現象皆含有其自己之『否定』。如海格爾所說。所以每卦之後，多隨以相反對的卦。如序卦云：

『……履而泰然後安，故受之以泰。泰者，通也。物不可以終通，故受之以否。物不可以終否，故受之以同人。……』

『……物不可以苟合而已，故受之以賁。賁者，飾也。至飾然後亨則盡矣，故受之以剝。剝者，剝也。物不可以終盡，剝窮上反下，故受之以復。……』

『……震者，動也。物不可以終動，故受之以艮。艮者，止也。物不可以終止，

故受之以漸……」

惟其如此，故在宇宙演化程序中，有好亦必有不好。故繫辭云：

『吉凶悔吝，生乎動者也。』

『爻也者，效天下之動者也，是故吉凶生而悔吝著也。』

吉凶既與動常相即不離，而宇宙演化，即是一動。所以宇宙間之有惡，乃必然之勢。故繫辭又云：『八卦定吉凶，吉凶生大業。』大業必與吉凶爲緣，此即叔本華所說之『永久的公道』（見第四章第六節）也。

其第三點即是，宇宙演化，永無止期；並無一境界，於其中一切事物，皆絕對的完成而更無變化。序卦云：

『有天地然後萬物生焉。盈天地之間者唯萬物，故受之以屯。屯者，盈也；屯者物之始生也；物生必蒙，故受之以蒙……（以下歷列宇宙間諸現象）

……有其信者必行之，故受之以小過。有過物者必濟，故受之以既濟。物不可

終窮也，故受之以未濟終焉。」

此三點皆與我所謂損道及益道諸哲學之見解不同。虛無派求理想境界於無窮的過去；進步派求理想境界於無窮的將來；其方法相反，而其目的則相同。蓋彼皆欲求一完全好的境界，於其中吾人可以永久休息也。

第六節 活動之好

但依儒家說，則吾人不能休息，亦不必休息。天然之美大，並不在其能生絕對完美的結果，而正即在其無窮的演進。天然之永久的活動，正即其完美之所在；其活動之意義，並不在活動以外之成就，而即在活動之自身。道「鼓萬物而不與聖人同憂」；蓋無爲而鼓萬物，亦無所爲而鼓萬物。「無爲」及「無所爲」可謂爲天然之二特點。道家特重「無爲」；而儒家則尤重「無所爲」。道家惟重「無爲」，故欲盡廢「有爲」；於是一切人爲，皆所反對。儒家不廢「有爲」；但謂須無所爲。

而爲，所謂無所爲而爲者，謂只須於『爲』（即活動）中求好，而不必計其活動以外之成就也。易乾卦象云：

『天行健，君子以自強不息。』

中庸云：

『詩曰：「惟天之命，於穆不已。」蓋曰：天之所以爲天也。「於乎不顯，文王之德之純。」蓋曰：文王之所以爲文也，純亦不已。』

又云：

『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。博厚所以載物也；高明所以覆物也；悠久所以成物也。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。天地之道，可一言而盡也，其爲物不貳，則其生物不測。天地之道，博也，厚也，高也，明也，悠也，久也。』

天然活動不息，無所爲而爲；君子摹倣天然，故亦應自強不息，無所爲而爲。論語子

路謂荷蓀丈人云：

『不仕無義；長幼之節，不可廢也；君臣之義，如之何其廢之？欲絜其身，而亂大倫。君子之仕也，行其義也；道之不行，已知之矣。』（微子）。

又論語石門晨門謂孔子爲『知其不可而爲之者』（衛靈公）。『知其不可而爲之』，蓋惟於『爲』中求好，至其結果如何，原所不計也。董仲舒『正其誼不謀其利，明其道不計其功』之言，似頗得儒家之意。

第七節 忠恕與正名

吾人對於諸種行爲，但須問其對與否；至其結果如何，則所謂『成敗利鈍，非可逆觀』，不能計亦不必計也。但所謂對與否，果以何爲標準耶？在一面說，聖王所定之禮，固即吾人行爲之標準。按又一面說，則每人固已自有其行爲之天然的標準，初不必他求也。中庸云：

『子曰：「道不遠人，人之爲道而遠人，不可以爲道。詩云：『伐柯伐柯，其則不遠。』」執柯以伐柯，睨而視之，猶以爲遠。故君子以人治人，改而止。』

蓋人皆有欲，因己之有欲，可以推知人之有欲；因己之所欲，可以推知人之所欲。既知己之所欲，亦即人之所欲，則於滿足己之欲時，應必顧人之欲。孟子所謂『老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼』及所謂好貨好色，皆應與百姓同之者也。知己之所欲，亦即人之所欲，則知己之所不欲，亦即人之所不欲。故在一方面吾人應以己之所欲施於人；『所求乎子』即『以事父』；『所求乎臣』即『以事君』；『所求乎弟』即『以事兄』；『所求乎朋友』即『先施之』（見中庸。）此即所謂忠也。在又一方面吾人應勿以己之所不欲施於人；『所惡於上，毋以使下』；『所惡於下，毋以事上』；『所惡於前，毋以先後』；『所惡於後，毋以從前』；『所惡於右，毋以交於左』；『所惡於左，毋以交與右』（大學。）此即所謂恕也。人皆有欲，又皆知其所欲極明，今即以之爲吾人行爲之標準，此『則』當然甚易知且極近也。

孔子又有正名之說。蓋一名必有一名之定義；此定義所指，卽此名所指之物。之所以爲此物者，亦卽此物之要素（essence）或概念也。如『君』之定義所指，卽君之所以爲君者。如有一君，不盡其爲君之道，則卽失其所以爲君者，雖名爲君，而實已非君矣。故孟子曰：『聞誅一夫紂矣，未聞弑君也』（梁惠王下）。『齊景公問政。孔子曰：「君君，臣臣，父父，子子。」』（論語顏淵）。上君字乃指事實上之君，下君字乃指依照定義之君；臣，父，子，均如此例。若使君臣父子皆如其定義，皆盡其道，則國自治矣。依此而言，則名之定義，亦卽吾人行爲之標準也。孔子此說，與蘇格拉底所說頗相似（參看第三章第三節）。

第八節 合理的幸福

於『爲』中求好，好卽在活動之中。至於活動之成功與失敗，則非盡由人力。孔子一生活動不息，欲行其道，而同時又云：『道之將行也與？命也；道之將廢也與？

命也』（論語憲問）蓋吾人作一事，若欲必其成功，則必須各方面（天然界與人爲界）情形皆於此事有利，或至少亦不爲重大的妨礙；諸種因緣湊合，然後此事，可幾於成。一事之成功，必待多數方面之合作；而此多數方面之合作，又非吾人之力所可致。故吾人作一事，其結果若何，至不可必；若吾人全於結果中求好，則吾人有待於外，而吾人之生活，卽不能獨立自足矣。故依儒家說，吾人宜只於活動中求好，至活動之成功與失敗，則可聽諸命運。所以中庸云：

『君子居易以俟命。』

孟子云：

『哭死而哀，非爲生者也；經德不回，非以干祿也；言語必信，非以正行也；

君子行法以俟命而已矣』（盡心下）。

惟其如此，故『不知命不可以爲君子也』（論語堯曰）。

吾人若不抱一功利主義之見解，活動而『不謀其利，不計其功』，則吾人將

常不失敗；蓋吾人將失敗成功，一例視之，縱失敗亦能不感失望而受失敗之苦痛也。因此吾人可免對於將來之憂慮，對於過去之追悔，及現在之憤恨，而吾人因之可得一種合理的幸福。故孔子云：

『知者不惑；仁者不憂；勇者不懼』（論語子罕）

『君子坦蕩蕩，小人常戚戚』（論語述而）

『飯蔬食飲水，曲肱而枕之；樂亦在其中矣。不義而富且貴，於我如浮雲。

（論語子罕）

『不怨天，不尤人，下學而上達；知我者，其天乎』（論語憲問）

易云：『樂天知命故不憂』（繫辭）亦此義也。

第九節 合內外之道

天然演化，無有止境，人之活動，亦復不息；固如上述。然吾人之修養，則有一最

終之成就，有一至善之境界焉。此並非一境界，於其中一切皆無，或一切皆已成就。此蓋一境界，於其中雖仍有活動與一切事物，而內外（即人已）之分，則已不復存在。中庸所謂誠，似即指此境界。『道』本來即誠，蓋天然本不分所謂內外也。故中庸云：

『誠者，天之道也；誠之者，人之道也。』

『自誠明謂之性；自明誠謂之教。誠則明矣；明則誠矣。』

誠爲天之道；而人則必用『教』以求自明；而誠所謂『誠之者人之道也。』中庸又云：

『誠者物之終始；不誠無物；是故君子誠之爲貴。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；合內外之道也；故時措之宜也。』
以成己成物爲合內外之道，即叔本華所說以『愛之事業』超過『個性原理』也（見第四章第五節）。誠爲『性之德』，『教』非能於性外更有所加，不過助

性使得盡量發展而已。性之盡量發展，卽所謂『盡性』。中庸云：

『唯天下至誠，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。』

至誠之人，既無內外之分，人我之見，則已至萬物一體之境界矣。既與萬物爲一體，故能盡人物之性而與天地參也。此等人有聖人之德，若再『飛龍在天』，居天子之位，則可以『議禮，制度，考文』矣。中庸云：

『是故君子之道，本諸身，徵諸庶民，考諸三王而不繆，建諸天地而不悖，質諸鬼神而無疑，百世以俟聖人而不惑。質諸鬼神而無疑，知天也；百世以俟聖人而不惑，知人也。是故君子動而世爲天下道，行而世爲天下法，言而世爲天下則；遠之則有望，近之則不厭。詩曰：「在彼無惡，在此無射，庶幾夙夜，以永終譽。」古人未有不如此而能有譽於天下者也。』

以如此之人居君位，將『揖讓而治天下。』在此情形之中，在此世界之內；

『萬物並育而不相害；道並行而不相背；小德川流；大德敦化；此天地之所以爲大也』（中庸）

第十節 餘論

儒家之理想境界，卽是如此。此境界非僅是天然的，亦非僅是人爲的，而乃是天然人爲，兩相和合，所構成者。所以儒家雖曰『繼之者善也』（參看本章第一節），而國家，社會，政治，道德，仍爲必要。所以依儒家之見，道家之以宇宙本來是一大調和，亦未爲誤。特道家之不以人爲境界爲亦在調和之內，乃爲誤耳。快樂派謂吾人情欲，宜盡量發洩；儒家亦謂情欲宜發洩，特其發應有節而得中。快樂派謂吾人應不顧將來，只圖現在；儒家亦頗有此意。不過儒家所認爲現在之好，並非目前快樂；蓋嚴格的說，目前快樂，無論其如何近在目前，而亦係將來之結果也。儒家所

認爲現在之好，亦非現在之消極狀態，如伊壁鳩魯學派所提倡者（參看第五章第七節），蓋人本須活動，不能亦不必強使之不動也。儒家所認爲現在之好，乃現在之活動；其不顧將來，乃不顧活動之將來結果。依儒家說，在現在活動之中，即有好可享受，更不必外求。西洋之斯多噶學派（stoicism）亦謂人宜樂天安命，頗有與儒家相似之處。如馬卡斯奧理略（marcus aurelius）云：

『在行爲中，不可隨便，亦不可不合於正誼之道，應記一切外界情形，非由於偶然，即由於天意，你不能與偶然爭鬪，你亦不能對天意有所分辨。』

（Thought 卷十一，廿四節。）

此即儒家所說『正其誼不謀其利，』『居易以俟命，』等語之意也。此派與儒家相同之點甚多（其宇宙論及人生論，尤與宋儒張橫渠西銘所說相似），特其空氣過於嚴重緊張，而儒家之空氣，則較安適自然耳。

第九章 亞力士多德

第一節 亞力士多德與柏拉圖之異點

在其後物理學 (Metaphysics) 中，亞力士多德謂，依一切思想家所說，則必有與智慧——最高的知識——相對者，但依彼所說則不然（後物理學一〇七五）。此即亞力士多德之哲學與柏拉圖之哲學之大不同處。蓋依柏拉圖之『兩世界系統』，不但有與『智慧』相對者，而且此反對者正即此世界之自身。柏拉圖於此現實世界之上，設一理想世界，而亞力士多德則正欲證明此現實世界即是理想世界。文德班云：『柏拉圖之偉大，在其兩世界之說；而其弱點亦正在此。亞力士多德之根本思想則爲，此超感覺的概念世界，與感覺世界，是一非異』 (Windelband: History of Ancient Philosophy 英譯本二四七頁)。亞力士多德有『論哲學』 (Concerning Philosophy) 一文已佚，但西塞祿 (Cicero) 曾

引一段云：

『試設想有人長在地下居住；其所居之處甚好；光線亦佳。其中陳設，有刻像及圖畫；又凡吾人所認爲有福的人之供給，此地下應有盡有。假使此地下諸人，永未曾到地面之上，但對神之存在，自恍惚的傳說中，略有所聞。假使一日此地開放；此地下諸人，可自其閉藏的居處，升而至於吾人所居之所；假使他們向前忽見其前之地，海，天，以及雲之片段，風之強烈；假使他們又見日而知其偉大及其工作，知其能造日（日夜之日）又在日中放滿天之光……他們真將信諸神之存在，而此諸工作皆源於神也』（Cicero: De Natura

Deorum 卷11）

此段與柏拉圖共和國中地穴之喻（見第三章第七節）可謂極相似；但其間有大不同在焉。柏拉圖以穴喻現實世界；而依亞力士多德，則吾人所居之現實世界，正即理想世界。依亞力士多德，只有一世界，一最好的世界。此亞力士多德與柏拉

圖根本不同之處也。

●此所謂智慧或最高的知識，即指世界之最高的原理。如佛教以『真如』爲世界最高原理，而所謂『無明』即係『與智慧相反者』。宋儒以『理』爲世界最高原理，而所謂『氣』即係『與智慧相反者』。

第二節 概念在亞力士多德哲學中之地位

亞力士多德對於柏拉圖之概念說，多所批評；然在其自己之哲學中，概念仍占重要地位。其所謂『要素』(essence)、『本質』(substance)及『形式』(form)實即柏拉圖所說之概念。●今試察亞力士多德所說要素之性質：第一，亞力士多德說，嚴格的說，只『要素』可是天然。

『自以上所說，顯見天然即是原始(primary)；且依其嚴格的意義，天

然即是諸物之要素，其自身是運動[⊙]之源者。物質 (Matter) 之所以可稱爲天然者，以其能受此也。變化生長之程序之所以可稱爲天然者，以其運動乃自此出也。依此意義，天然是天然的事物之運動之源，此源潛藏的或現實的在天然之中[⊙]。』 (後物理學一〇一五)

第二要素永久存在，無生無滅。

『本質有二種：具體的事物，及其公式。(原註：我意謂本體之一種，是帶原質之公式，其他一種則是公式之在其普通性質。) 第一種之本質可有毀滅 (原註：因其能有生故) 但公式則不可毀滅，因其無生故。(原註：屋之存在非生出，所生出者，「此」屋而已。……[⊙]。』 (後物理學一〇三九)

第三，所謂『形式』是不動的。

『但形式……乃動的物之動之終端，是不動的，如知識與熱是。熱非一活動；是活動者乃「發熱」(heating)[⊙]。』 (後物理學一〇六七)

第四，所謂『本質』先於個體而存在。

『凡吾人謂一物在先，此先字有許多意義。但無論依何意義，本質皆是在先——（一）在公式，（二）在知識之次序，（三）在時間。』（一〇二八）

蓋『形式』既爲起動之源，一切個體之生長變化既皆是以其形式爲目標（亞力士多德物理學第二卷第七節），則形式當然先個體而存在也。形式既先個體而存在，亦必曾與個體分離而獨存。此第五點也。

亞力士多德所說要素既有此諸性質，則誠亦無別於柏拉圖所說之概念矣。然亞力士多德對於柏拉圖之概念說，又何爲多所批評耶？亞力士多德蓋非批評柏拉圖之概念說，而實乃批評柏拉圖之兩世界系統也。柏拉圖以概念爲獨在理想世界之內，而此世界中之具體的諸物，不過概念之摹倣品而已；理想世界乃醒的真實；此世界乃其如夢的影；此亞力士多德所不以爲然者也。依亞力士多德，物

之要素，雖有上述諸性質，然要是『物』之要素，故不能無與於此世界。故一方面概念引起個體之動，而一方面個體之動，亦所以實現概念。一切概念仍是概念，但必須在此世界而已。

●物之概念，即其類之『共相』，即其物之所以爲其物，而所以別於他物者。如棹之概念，即一切棹之共相，亦即棹之所以爲棹，亦即棹之所以別於他物者也。故概念即『要素』。亞力士多德以概念或要素乃實有存在者，非只一心理的概念，故名之曰本質。又概念亦可稱爲形式者，依亞力士多德，一切事物，皆有四種原因：曰質因 (material cause)，曰力因 (efficient cause)，曰式因 (formal cause)，曰終因 (final cause)。如一椅於此，其所用之木料，即其質因；木匠所用之工作，即其力因；而椅之所以被造爲如此形式，而未被造爲如棹或牀之形式者，則因木匠依椅之概念或要素而造；故椅之概念，即椅之形式也。至於人所以造椅之目的，則即椅之終因。凡一切人爲的物，皆有此四因。至於天然的物，則此四因，可歸納而爲二：即質因及式因。蓋天然的物之生長變化，皆所以實現其概念，故式因即其力因，亦即其終因也；故曰『形式乃動的物之動之終端』。在一方面說，生長變化，乃所以實現概念；自又一

方面說，亦可謂概念自身不動而卻能引起生長變化。所以亞力士多德說，要素能引起活動而爲活動之源，而一切個體之生長變化，皆以其形式爲目標也。所以亞力士多德又謂形式因被愛而起動（見下文三節）也。又亞力士多德所謂「物質」(matter)者，乃世界一切物之質因，必與形式相合，乃可成爲具體的個體；故曰：『物質之所以可稱爲天然者，以其能受此（形式）也。』又曰：『本質之一種是帶物質之公式；帶物質之公式（即形式）或帶公式之物質，卽具體的個體耳。』屋之存在，不能生出；所能生出者，此屋而已。蓋屋乃概念而此屋（或彼屋或廣東大學之屋）乃個體也。又吾人之知一物，必依其概念（看第三章第三節註），故曰：『在知識之秩序』中，概念亦先個體而存在也。又亞力士多德所謂動，乃依其字之最廣的意義。諸物在空間之運動，及其生滅變化，皆包於所謂動之內。

第三節 愛與終因

柏拉圖視此世界，如一瀑流，終日變化，無有停止，而概念世界，則永久如一，無有變動。依亞力士多德所說，則此世界，誠如一瀑流，但非無目的之瀑流。天然是動；

動即是潛藏的 (potential) 物之實現。如雞卵乃一潛藏的雞，其生長變化，即所以變爲現實的 (actual) 的雞，換言之，即所以實現雞之形式，雞之概念也。所以一切物之生長變化，皆有目的。其目的即在實現其概念，其概念即其好，其力因，其式因，其終因也。每一概念，即是一好，可比於『欲望之對象及思想之對象；能動物而不爲所動』（亞力士多德物理學第三章第一節）。『終因是（一）爲其故而有活動者，（二）爲活動所以爲目的者……終因爲被愛而引起活動，即以其所動，引動一切』（亞力士多德後物理學一〇七二）。此即謂概念如欲望之對象，可欲可愛故即爲好；因其可愛，故能引起活動；活動即所以得可愛的好也。一切活動，皆是愛力。此亞力士多德所說之愛也。『凡愛好者，皆欲得之』（柏拉圖一夕話 Symposium 110四）；此柏拉圖之言；亞力士多德之意見，蓋亦相同（參看本書第三章第六節）。但依柏拉圖，諸概念及絕對的好，皆不在此世界；只曾經哲學的修養而復返於理想世界者，可見絕對的好及諸物之形式而有之。依亞力士多

德，則此世界卽是理想世界。此世界之不斷的變化，正是愛之表現。以此愛力，而潛藏 (potentiality) 與現實 (actuality)，潛藏的好與實際的好，乃相連貫。物之終因是『理』，而理亦諸物之起點；人爲的物及天然的物皆然』 (亞力士多德 *De Partibus Animalium* 六二九) 故『理』爲一切物之終始。概念非只在理想世界之中；此世界諸物，亦非僅其摹本。概念正是諸物之形式。亦卽其生長變化之目的。故依柏拉圖所說，則理想的與實際的分開；依亞力士多德所說，則理想的卽實際的，或實際的卽理想的。因概念卽在此世界之故，卽與概念相對之『物質』 (看上節註) 亦復是好。亞力士多德云：

『若物質卽是潛藏的諸物，如吾人所說，例如實際的火之物質卽是潛藏的，如此則不好亦正是潛藏的好』 (後物理學一九〇二)。

所以在亞力士多德之哲學中，更無與『智慧』相反者。『諸物之次序，是天然中之可能的最好的』 (亞力士多德倫理學第一章十節)。

第四節 所謂上帝

世界諸物，雖各有其終因，然亦非純爲其自己而存在。在此世界之中，『植物乃所以爲動物用；動物乃所以爲人用；人用家畜且以之爲食料，又用野畜爲食料或以之作別用，例如以之爲衣料或別種器具』『凡較低者皆爲較高者而存在；此在天然界及人物界皆是一顯著不變的規則』（亞力士多德政治學第一章九節。）在亞力士多德哲學中，形式與物質，皆係相對的而非絕對的。例如就磚瓦而言，則土爲物質而磚瓦爲形式；就屋宇而言，則磚瓦爲物質而屋宇爲形式。對於動物，則植物爲物質；對於人，則動物又爲物質。凡較低者皆是較高者之物質；較高者皆爲較高者之形式。蓋此世界之全體乃一有機體的整個；合世界之諸物，乃成此世界之一大物也。故此世界之全體，亦自有其質因與終因。此世界中之物，皆世界之物質，世界之質因也。在此世界中，一切皆向一共同目的（亞力士多德後物

理學一〇七五)此共同目的即一切物之公共的好，亦即世界全體之終因，式因，力因與概念也。此世界之終因，即名曰上帝。

哲學史家對於亞力士多德所謂上帝及其對於世界之關係，頗多諍論。但依亞力士多德後物理學中所說及其哲學之普通傾向，則其所謂上帝，實即世界之終因；上帝與世界之關係，亦正如一他物之終因與其他物之關係也。亞力士多德以上帝為最先動者。蓋一切終因，皆能起動；但其他終因，皆是相對的，獨世界之終因，乃最高絕對的終因；世界諸物皆為此共同目的，共同的好，而動，故上帝是最先動者也。上帝又為至好，蓋一切終因皆是好；但其他終因，既皆是相對的，故其好亦為相對的；上帝是最高絕對的終因，故亦為至好也。上帝又為最現實的。蓋一切終因皆復可視為質因，換言之，即一切形式皆復可視為物質；物質為潛藏的諸物，皆有所實現；而上帝乃最高絕對的終因，更無所實現，故為最現實的也。上帝又只思思 [thinking on thinking (即以思想為思想之對象)] 而無以外所思 (即不以

他物爲思想之對象。蓋一切形式，皆是『欲望或思想之對象』（見上節）但其他形式，亦或爲物質，故亦有所欲所思之較高的形式，上帝爲最高絕對的形式，故更無較高者以爲其所欲所思之對象也；惟其如此，所以爲自足而完全。上帝又絕對的不動。蓋一切終因皆『動物而不爲所動』，但其他形式亦或爲物質，爲物質則爲形式之所動矣；上帝是最高的絕對的終因，更無能動之者，故爲第一動者而自身永不動也。

故亞力士多德所謂上帝，非耶教所謂上帝；其哲學亦非普通所謂有神論。蓋其所說上帝，非有人格者，而乃一『諸天及天然世界所依』之『原理』（亞力士多德後物理學一〇七二）。此上帝卽是柏拉圖所說之『好之概念』。不過依柏拉圖說，好之概念只爲理想世界之管理者；至於感覺世界之管理者，則不過『好之兒子』（謂日也，見共和國五〇六，參看本書第三章第四節）而已。依亞力士多德，則此好中之好，正是此世界之終因。上帝如一領袖，世界如一軍隊。『宇宙

性質中所包之好或至好，在於宇宙之秩序亦在於其領袖』（亞力士多德後物
理學一〇七五。）惟有此共同的終因，所以世界諸物，皆連合而成一調和的統一，
而此世界乃成一有機體的整個也。

第五節 靈魂與肉體

在大宇宙 (macrocosm) 中，上帝爲世界之概念；在小宇宙 (microcosm) 中，
靈魂爲肉體之概念。靈魂與肉體之關係，亦正如上帝與世界之關係。亞力士多德
謂靈魂乃肉體之力因，終因，及式因（心理學四一二。）又謂「靈魂必是一真的
本質」爲「決定肉體之形式」爲「肉體之完全的實現」（同上）又設譬云：
「如眼有生命，則「見」卽其靈魂。因「見」乃表現眼之概念之真實；
而眼之自身，則不過「見」之物質根據而已。如眼不能見，則已不成其爲眼。
卽仍名之曰眼，亦不過虛有其名，如石上所刻，圖中所畫者而已。……又如

「利」是之斧之完全實現，現實的「見」乃眼之完全實現，故「醒」亦可謂係肉體之完全實現也。「見」非僅是眼之活動，而實亦眼之內的能力；謂靈魂爲肉體之真的實現，其義亦如此。肉體不過係物質的材料，靈魂與之以真實。正如眼是瞳子與其「見」故活的動物，亦同時是肉體亦是靈魂。」（心理學）

此謂肉體之於靈魂，正如眼之於「見」，斧之於「利」，不可分，亦不能分也。范縝神滅論云：『形者，神之質；神者，形之用。……神之於質，猶利之於刀；形之於用，猶刀之於利』。〔梁書四十八〕此意與亞力士多德所說正同。

此所說靈魂與肉體之關係，與柏拉圖所說亦異。柏拉圖之大宇宙既有二分，其小宇宙亦有二分；依其說，則靈魂之在軀殼，正如人之處於牢獄，日思逃逸，惟恐不速。依亞力士多德所說，則靈魂正是肉體之形式，肉體之實現。如此則靈魂肉體，本是一物之兩面；靈魂固善，肉體亦非惡也。

第六節 不好之起源

但如世界之中一切皆好，則不好果自何來耶？亞力士多德謂不好蓋源於天然之偶然的失敗。彼云：

『吾人皆以爲，好人之子孫應是好人，正如人之所生是人，獸之所生是獸。天然之目的，亦實欲致此結果，但常失敗耳』（亞力士多德政治學第一章第八節。）

吾人之行爲，往往有不能達其目的者；天然之活動亦然；此即天然之失敗也。又吾人之行爲，往往生出人意外之結果；天然之活動，亦復如是。吾人行爲之結果，如非吾人所預期，吾人謂其係由於『偶然』（亞力士多德所謂 *chance*）天然活動之結果，如不合天然之目的，吾人謂其係由於『自然』（亞力士多德所謂 *spontaneity*）。

● 『自然』是『無可見之原因而發生者』是一種『怪異的』現象，

『違背天然律而發生者』（亞力士多德物理學第二章第六節）『偶然』與『自然』皆係例外的，故亦爲不合理的；蓋理只在永久的，或至少亦係普通的物中也（同上五節）。但宇宙中既有如是之例外，故此世界雖好，而在其中究不能人人如意。『凡人皆欲有好的生活，皆欲有幸福；此最顯而易見。但雖有人有力能得幸福，而其餘人則不能；此蓋由於天然之錯誤或命運也』（亞力士多德政治學第四章第八節）。然例外終不過是例外：

『……偶有的原因（accidental cause）不能高於主要的原因（essential cause）。故「偶然」與「自然」終在智慧與天然之後。吾人即退一步而謂「偶然」能爲天（物質的天）之原因，而智慧與天然終應爲諸現象及全宇宙之較高的原因也』（亞力士多德物理學第二章第六節）。

所以天然雖不幸時有失敗，而終不害此世界之爲完善的世界也。

●此所謂『自然』有特別意義，不可以之與『天然』相混。依亞力士多德之意，凡違反天然公

例而發生者，方是『自然』以其『自然』發生，無理由之可言也。

第七節 藝術之目的

然天然之常失敗，既係事實，所以必須人爲的藝術，以補其不足。蓋『一切藝術及教化，皆所以補天然之缺陷』（亞力士多德政治學第二章第六節）也。如天然之生人，本欲其能存在於世界。然人之初生，無衣無履，又無自衛之器。於是人乃自造種種器具，以維持生活（見亞力士多德 *De Partibus Animalium* 六八七。）此固天然之目的，藝術輔之使得實現。又如天然之目的，欲使生物能保健康，生物皆本有抵抗疾病之力，即其證也。然生物仍不能無病；於是又有醫藥之藝術，以救天然之失敗。所以藝術並非所以征服天然，如進步派哲學家所說。藝術蓋所以補助天然以實現美與好也。

且藝術乃人所發明，而人又係天然所生。由斯而言，則藝術不過天然之繼續

而已。禽獸之用爪牙，是天然的人之用刀劍，亦何不可為天然的鳥之築巢，是天然的人之造屋，亦何不可為天然的一切藝術皆人性發展之天然結果，而人之智慧亦正天然之智慧之表現也。

第八節 國家之起源

國家之構成亦係天然的。『國家是天然的制度』『人是天然的政治動物』（亞力士多德政治學第一章第二節。）人不能獨處而必羣居；此人之性也。『男女必相結合以生子女，其所以為此，亦並非由於勉強計慮。此蓋與一切動植物之皆欲遺留肖己之後裔，同是天然的』（同上。）男女結合，構成家庭；諸家聯絡，聚為村落。亞力士多德云：

『最後諸村連合；此連合，在其完全的形式，即是國家。在國家中，人之獨立之目的，方可得到。蓋國家之存在，乃所以使人生善好，正如國家之構成，乃

所以使人生可能。所以如謂簡單的連合，如家庭村落等，有天然的存在，則國家亦必有天然的存在。蓋在國家中，家庭村落等，可有完全的發展，而天然即包含完全的發展。蓋因任何物之天然，例如人，屋，馬之天然，即是其發生程序已經完全之情形也。又國家之爲天然的，亦可以別法證明之。凡物之目的或其完全發展，即是其最高的好。在國家中方始得到之獨立，乃一完全發展之最高的好，故亦爲天然的。』（政治學第一章第二節。）

此謂惟在國家中，人始能到完全發展之情形；亦即謂人之概念，惟在國家中，乃可以實現。由此而言，則人若無國家，或不在國家中，嚴格的說，即非是人；蓋以其未完全發展，未實現人之概念也。

此所說國家之起源與易序卦所說，可謂極相合。彼云：『有男女而後有夫婦；有夫婦而後有父子；有父子而後有君臣；有君臣而後有上下；有上下而後禮義有所錯。』（見前第八章第五節。）無上下則禮義無所錯；人無禮義，則亦非人；依儒

家說，有禮義至少亦係人之所以爲人者之一部分；人無禮義，卽失其所以爲人，而不合人之概念矣。儒家亦固認人惟在國家中乃能盡其性也。

亞力士多德又以爲國家應爲有智有德者所統治；又以爲國家之主要事業，乃教育而非法律刑罰。『組織最好的國家，卽能與人以最大的幸福者。』『幸福卽至善；幸福卽在道德之完全的活動及實踐之中』（亞力士多德政治學第四章第十三節。）

第九節 道德與中

所謂道德之義，又何若耶？亞力士多德謂道德卽在中之中。中者，無過與不及之謂；道德卽吾人特意所成之心理的狀況，能合乎中者也。（倫理學第二章第六節。）吾人之感情與行動，均常有過與不及。如關於資財之取與，則奢靡爲過，吝嗇爲不及，而『樂施』則其中。如關於情欲，則荒淫爲過，完全冥頑無欲爲不及，而

『節制』則其中諸如此類，亞力士多德言之甚詳（見倫理學第二章第七節）今不具述。總之吾人之感情及行動，如有過或不及，即均爲有失，惟中可貴耳。

中又有相對的與絕對的之分。外界事物，可有絕對的中。譬如一尺長之線，五寸之處爲其中點，無論對於何人，皆是如此。又如在數學中，六爲二與十之間之中，蓋六之大於二，猶其小於十也；此亦無論對於何人，皆不變更。但在人事中，則中爲相對的。如云食十磅肉過多，二磅過少，故一切人皆須折衷而食六磅；此則不可；蓋以人之食量，大不相同，故不可執一而論也。人之情感之發及他一切舉動，其時，其地，及其所向之人，均隨時不同，故其如何爲中，亦難一定。吾人所敢定者，即一切感情行動，必『發於正當的時期，施於正當的人物，有正當的原因，而出以正當的態度。』（亞力士多德倫理學第二章第五節）如斯可爲合於中，如斯可謂至善。至於究竟何爲『正當』，亞力士多德以爲應依理性或明智謹慎的人所決定（同上第六節）。

亞力士多德此所說，與儒家所謂『時中』頗相符合。對於道德果由於天然或人定之問題，亞力士多德云：

『吾人之有道德，非由於天然，亦非由於反抗天然。天然給予吾人以能受道德之能力，而習慣完成之』（倫理學第二章第一節）

第十節 快樂與活動

亞力士多德云：

『有人謂好是快樂；但又有人謂快樂是極端的不好。』（倫理學第十章第一節）

倫理學史中，固有此相反的見解。依亞力士多德之意，快樂是好，不過吾人應注重快樂之質的差別，而不應專注意於其量的差別。每種快樂，在每時刻中，皆是一個的，完全齊備，更無所待。亞力士多德云：

『視之活動，在任何時，皆似是完全齊備；此活動更無需另有所生以使其完全。在此方面，快樂似與視相似；快樂是整個的；無論何時，不見有快樂，其完全必有待於延長時間者』（倫理學第十章第二節）

每一快樂，皆自有特殊性質而且當時完全齊備；所以吾人應注重其質的差別也。快樂果何由生耶？亞力士多德謂快樂在於無阻的活動之中（倫理學第七章第十三節）又云：

『如所思或所感覺之對象，及能思能感覺之主體，皆如其所應該，則活動之進行中，即有快樂……』（倫理學第十章第四節）

所謂『皆如其所應該』者，即謂在最好的情形之中；一物之最好的情形，即一物所應該之情形也。如一器官，在其最好的，極健康的情形之中，其所向之對象，又亦『如其所應該』，則其活動，即生快樂。『快樂完成活動』，『故亦完成生活；生活者，人欲之目的也』（倫理學）快樂與生活之互相連結，如此之密，致使吾人不

知吾人果係爲快樂而欲生活，抑或爲生活而欲快樂。『無活動則快樂不可能，而每活動皆有快樂以完成之』（同上）

快樂完成活動。吾人活動有多種，故快樂亦有多種，其性質皆不相同；吾人果應求何種快樂耶？亞力士多德謂，凡有道德者所以爲快樂之快樂，乃真快樂（倫理學第五節）亦即吾人所應求者。此種快樂乃與『人』相宜者（同上）亦即幸福之要素，至高的好（同上第七節）

●如讀書與打球，其樂不同；此快樂之質的差別。快樂之量的差別則指其多少強弱，換言之，即其分量之大小。

第十一節 思考的生活

亞力士多德又云：

『如幸福在於道德的活動之中，則吾人應以爲幸福是最高的道德之活動，換言之，即是吾人天性中最好的部分之活動……思考是最高的活動，蓋直覺的理性是吾人官能中之最高者，而與直覺理性有關之對象，亦吾人所能知諸物中之最高者也。思考又是最連續的，蓋吾人之思考，比他種行爲，皆較易連續也……如哲學有奇潔而確定的快樂，此則無論在何方面而皆似然者也』（倫理學）

思考的生活 ● 是最好的生活。蓋第一，此生活較自足而獨立（倫理學）。他種道德之實行，多有所待，如慷慨樂施必有待於富，而思考則無所待。第二，思考之目的即在其自身（同上）。他種行爲，多有其自身以外之目的，如戰爭之目的在求和平，而思想則無其自身以外之目的。第三，思考又與情欲無關（同上）。他種道德，多與情欲有關，如勇之於怒，節制之於嗜慾；思考則一切無關，極其純潔。無論在何方面，思考的生活，皆與神的生活相似。『上帝或宇宙之所以爲完全者，以其一切

行動，皆自足而無其自身以外之結果』（亞力士多德政治學第四章第四節）
 上帝之活動是思想是，『以思想爲對象之思想』（亞力士多德後物理學一〇
 七四。）上帝亦無情感；蓋情感乃『吾人性中之混合的或物質的部分』（亞力
 士多德倫理學第十章第八節。）所以『思考的生活，於人將爲太好。人之所以能
 享受如此的生活者，非因其人之性質，乃因其人之性質中所含之神的原素也……』
 ……（同上。）

●亞力士多德所謂活動，仍依其最廣之義，故思考亦爲活動；思考的生活在彼仍以爲活動的生
 活也。

第十二節 餘論

此亞力士多德所說之最好的生活也。亞力士多德又以爲其他生活，非思考

的生活，中之幸福，實爲較次；蓋此種乃係人的生活，完全與人事有關，無神的原素在其內。然依此說，則人之能享真幸福者將甚寡；蓋世上多數人皆不能不爲人事所牽掣，無必需之閑暇以作思考生活也。亞力士多德知欲享活動之好，則其活動必爲獨立的，自足的，無待於結果，且不爲情欲之所累。他以爲吾人所有活動，非盡能合此諸條件；其能完全相合者，惟思考的活動而已。但依中國『新儒家』之哲學所說，則一切活動，皆不礙養心；吾人如有充分的修養，則『動亦定，靜亦定』（程明道定性書）『雖酬酢萬變，常是從容自在』（王陽明傳習錄上）故人

事中實亦有神的生活；二者並非不相容也。

第十章 新儒家

中國宋元明時代所流行之哲學，普通所稱爲『道學』或『宋學』者，實可名曰新儒學。蓋此新儒家雖自命爲儒家，而其哲學實已暗受佛學之影響，其『條目工夫』與古儒家之哲學，已不盡同。惟此派哲學之根本觀念，卽此派哲學家對於宇宙及人生之根本見解，則仍沿古儒家之舊，未大改變；所以此新儒家仍自命爲儒家，而實亦可謂爲儒家。惟其如此，所以此新儒家雖受所謂『二氏』之影響，而仍力駁『二氏』，蓋『二氏』對於宇宙及人生之根本見解，實與儒家大異也。普通分新儒家爲陸王程朱二派，亦可謂爲左右二派。陸王爲左派，尤爲『近禪』。然正以其『近禪』，故在其中新儒學之特點，卽其所以異於舊儒學者，尤爲顯著。本章卽略述王陽明之學說，以見此派哲學之大概。

第一節 萬物一體

王陽明大學問云：

「……大學者，昔儒以爲大人之學矣。敢問大人之學，何以在於明明德乎？」陽明子曰：「大人者，以天地萬物爲一體者也。其視天下猶一家，中國猶一人焉。若夫間形骸而分爾我者，小人矣。大人之能以天地萬物爲一體也，非意之也，其心之仁本若是其與天地萬物而爲一也。豈惟大人，雖小人之心亦莫不然，彼顧自小之耳……故夫爲大人之學者，亦惟去其私欲之蔽，以自明其明德，復其天地萬物一體之本然而已耳；非能於本體之外，而有所增益之也。」曰：「然則何以在親民乎？」曰：「明明德者，立其天地萬物一體之體也；親民者，達其天地萬物一體之用也。故明明德必在於親民，而親民乃所以明其明德也……君臣也，夫婦也，朋友也，以至於山川鬼神鳥獸草木也，莫

不實有以親之，以達吾一體之仁，然後吾之明德始無不明，而真能以天地萬物爲一體矣。……是之謂盡性。」曰：「然則又烏在其爲止至善乎？」曰：「至善者，明德親民之極則也。天命之性，粹然至善，其靈昭不昧者，此其至善之發見，是乃明德之本體，而卽所謂良知者也。至善之發見，是而是焉，非而非焉，輕重厚薄，隨感隨應，變動不居，而亦莫不自有天然之中。是乃民彝物則之極，而不容少有擬議增損於其間也。少有擬議增損於其間，則是私意小智，而非至善之謂矣。……蓋昔之人固有欲明其明德者矣，然惟不知止於至善而驚其私心於過高；是以失之虛罔空寂，而無有乎家國天下之施，則二氏之流是矣。固有欲親其民者矣，然惟不知止於至善而溺其私心於卑瑣；是以失之權謀智術，而無有乎仁愛惻怛之誠，則五伯功利之徒是矣。是皆不知止於至善之過也。」（全書卷二十六。）

錢德洪云：『大學問者，師門之教典也。』（全書卷二十六。）王陽明之宇宙觀及

人生觀，盡在是矣。天地萬物，本是一體。『人的良知就是瓦石的良知……蓋天地萬物與人原是一體』（傳習錄）。『人心是天淵，無所不賅。原是一個天，只爲私欲障礙，則天之本體失了……如今念念致良知，將此障礙窒塞一齊去盡，則本體已復，便是天淵了』（同上）。吾人應親民以明明德，即謂吾人應以『愛之事業』打破『個性原理』（見本書第四章第五節）也。既已打破『個性原理』者，卽深感世界之苦痛。王陽明云：夫子（孔子）汲汲皇皇，若求亡子於道路，而不暇於煖席者，寧以蘄人之知我信我而已哉？蓋其天地萬物一體之仁，疾痛迫切，雖欲已之而自有所不容已……若其遯世無悶，樂天知命者，則固無入而不自得，道並行而不相悖也』（答聶文蔚書，全書卷二）。既『有所不容已』，故不能不有所爲。故已『合內外之道』（見本書第八章第九節）者，卽以仁愛惻怛之誠，爲『家國天下之施』，而不遁於『虛罔空寂』。此新儒家見解之所以異於虛無派，而亦卽其所以合於舊儒家者也。

第二節 致良知

『明德之本體卽所謂良知；故明德親民，皆是致良知，亦卽是致知。』然欲致其良知，亦豈影響恍惚而懸空無實（此指二氏）之謂乎？是必實有其事矣。故致知必在於格物。物者，事也。』（大學問。）『心之所發便是意……意之所在便是物。如意在於事親，卽事親便是一物……意在於仁民愛物，卽仁民愛物便是一物。意在於視聽言動，卽視聽言動便是一物。』（傳習錄上。）『格者，正也；正其不正以歸於正也。正其不正者，去惡之謂也；歸於正者，爲善之謂也。』（大學問。）良知乃『天命之性，吾心之本體，自然靈昭明覺者也。凡意念之發，吾心之良知，無有不自知者。其善歟，惟吾心之良知自知之；其不善歟，亦惟吾心之良知自知之。』吾人誠能『於良知所知之善惡者，無不誠好而誠惡之，則不自欺其良知，而意可誠也已』（並大學問。）不自欺其良知，卽實行格物，致知，誠意，正心，亦卽實行明明

德也。格之既久，一切『私欲障礙』皆除，而明德乃復其天地萬物一體之本然矣。此王陽明所謂『堯舜之正傳』、『孔氏之心印』（大學問）也。

第三節 對於『二氏』之批評

依叔本華說，吾人若能打破個性原理而至於萬物一體之境界，則吾人在此世界中當更覺苦痛；所以吾人必取消意欲，以至於『無』。其所以不主以『仁愛惻怛之誠』爲『家國天下之施』者，蓋知吾人意欲永無滿足之時，故人生一切情形亦絕無改良之希望也。惟其逆料一切努力之必無結果，故必放棄此世界。卽佛家昌言『大悲』，以普救衆生爲目的，然其主旨亦無非使衆生成佛，皆至於『無』而已。依儒家說，則吾人正應『莫問收穫，只問耕耘』，『正其誼不謀其利，明其道不計其功』。既『有所不容已』，則卽應有所爲，其結果如何，則不必計亦不能計也。然吾人若誠能不計『爲』之結果，則『爲』中自有一種好，所以一方

面雖『疾痛迫切』、『有所不容已』而一方面則又『樂天知命』、『無入而不自得』、『並行而不相悖也。』

又王陽明傳習錄云：

『先生嘗言佛氏不著相，其實著了相；吾儒著相，其實不著相。請問曰：「佛怕父子累，卻逃了父子，怕君臣累，卻逃了君臣，怕夫婦累，卻逃了夫婦。都是爲個君臣父子夫婦著了相，便須逃避。如吾儒有個父子，還他以仁，有個君臣，還他以義，有個夫婦，還他以別。何曾著父子君臣夫婦的相？」』傳習錄下？

又云：

『仙家說到虛，聖人豈能虛上加得一毫實？佛家說到無，聖人豈能無上加得一毫有？但仙家說虛，從養生上來；佛家說無，從出離生死苦海上來。卻於本體上加卻這些子意思在，便不是虛無的本色了，便於本體有障礙。聖人只

是還他良知的本色，更不著些子意思在。良知之虛，便是天之太虛；良知之無，便是太虛之無形。日月風雷，山川民物，凡有對象形色，皆在太虛無形中發用流行，未嘗作得天的障礙。聖人只是順其良知之發用，天地萬物，俱在我良知的發用流行中；何嘗又有一物超於良知之外，能作得障礙？（傳習錄下）

『二氏』有意於『不著相』，有意於『虛』，『無』，有意於不著相，此有意即是著相；有意於求『虛』，『無』，此有意即非『虛』，『無』，惟順良知之自然而『爲』，對於一切俱無所容心於其間，而不有意計較安排；則有爲正如無爲。以此求『虛』，『無』，『虛』，『無』當下即是矣。

第四節 愛之中道

依叔本華說，人生之自身卽是一大矛盾。同情心既爲吾人所同有，而事實上，吾人之生活，必犧牲他物，方能維持。卽佛家者流，慈悲不食肉，然亦不能不粒食也。

以萬物爲一體者，何能出此？依儒家說，則吾人之愛，本有差等。此說自孟子始顯言之；新儒家更爲『理一分殊』之說，大暢其旨。如王陽明傳習錄云：

『問程子云：「仁者以天地萬物爲一體，何墨氏兼愛反不得謂之仁？」
先生曰：「此亦甚難言，須是諸君自體認出來始得。仁是造化生生不息之理，雖瀾漫周遍，無處不是，然其流行發生，亦只有一個漸，所以生生不息……譬之木，其始抽芽，便是木之生意發端處……父子兄弟之愛，便是人心生意發端處，如木之抽芽。自此而仁民，而愛物，便是發幹，生枝，生葉。墨氏兼愛無差等，將自家父子兄弟與途人一般看，便自沒了發端處。不抽芽便知他無根，便不是生生不息，安得謂之仁？」（傳習錄上）』

又云：

『問：「大人與物同體，如何大學又說個厚薄？」先生曰：「惟是道理自有厚薄。比如身是一體，把手足捍頭目，豈是偏要薄手足？其道理合如此。禽獸

與草木同是愛的，把草木去養禽獸又忍得。人與禽獸同是愛的，宰禽獸以養親，與供祭祀，燕賓客，心又忍得。至親與路人同是愛的，如簞食豆羹，得則生，不得則死，不能兩全，寧救至親不救路人，心又忍得。這是道理合該如此。及至吾身與至親，更不得分別彼此厚薄；蓋以仁民愛物皆從此出，此處可忍，更無所不忍矣。大學所謂厚薄，是良知上自然的條理，不可踰越。此便謂之義。順這個條理便謂之禮。知此條理便謂之智。始終是這條理便謂之信』（傳習錄下）。

此即謂吾人良知，在相當範圍內，亦承認自私爲對耳。同情心固爲吾人所固有，而自私心亦何莫不然？吾人本來有此二本能的傾向；儒家愛有差等之說，蓋即所以調和之。依此說則吾人固『愛物』，但在必要時仍不妨以之爲犧牲；蓋『君子之於物』，固『愛之而弗仁』也。吾人固愛人，但比於所親，又有差別；蓋『君子之於民』，固『仁之而弗親』也。『君子親親而仁民，仁民而愛物』（孟子）此愛之

差等也。

第五節 惡之起源

吾人一切本能的傾向，儒家俱不以爲惡。不過此諸傾向之發，時有太過或不及；其太過或不及是惡，非此傾向之本身是惡也。王陽明傳習錄云：

『問：「先生嘗謂善惡只是一物，善惡兩端，如冰炭相反，如何謂只一物？」先生曰：「至善者，心之本體；本體上纔過當些子，便是惡了；不是有一個善，卻又有一個惡來相對也。故善惡只是一物。」直因聞先生之說，則知程子所謂「善固性也，惡亦不可不謂之性。」又曰：「善惡皆天理，謂之惡者本非惡，但於本性上過與不及之間耳。」其說皆無可疑』（傳習錄下）。

自私之本身亦非惡；自私過當乃惡。不過在一般人中，自私心之發，常失於過當；而同情心之發，則常失於不及。所以新儒家常以『私欲』爲惡，且常以之爲諸惡之

本源。如王陽明云：

『小人之心，既已分隔隘陋矣，而其一體之仁，猶有不昧若此者，是其未動於欲而未蔽於私之時也。及其動於欲，蔽於私，而利害相攻，忿怒相激，則將戕物圯類，無所不爲，甚至有骨肉相殘者，而一體之仁亡矣』（大學問）

此所謂私，乃指過當之私，私而過當，當然是惡。至於『君子之於民也，愛之而弗仁，其於物也，仁之而弗親』此中之私，適中無太過之失，故是善也。至於所謂欲者，其自身亦非是惡。王陽明傳習錄云：

『問：「知譬日，欲譬雲，雲雖能蔽日，亦是天之一氣合有的；欲亦莫非人心合有否？」先生曰：「喜，怒，哀，懼，愛，惡，欲，謂之七情；七者俱是人心合有的。但要認得良知明白。比如日光，亦不可指著方所；一隙通明，皆是日光所在。雖雲霧四塞，太虛中色象可辨，亦是日光不滅處。不可以雲能蔽日，教天不要生雲。七情順其自然之流行，皆是良知之用，不可分別善惡，但不可有所著。七情有

著，俱謂之欲，俱爲良知之蔽。然纔有著時，良知亦自會覺，覺卽蔽去，復其體矣。」（傳習錄下。）

又云：

「問有忿懣一條。先生曰：『忿懣幾件，人心怎能無得？只是不可有耳。凡人忿懣，著了一分意思，便怒得過當，非廓然大公之體了。故有所忿懣，便不得其正也。如今於凡忿懣等件，只是個物來順應，不要著一分意思，便心體廓然大公，得其本體之正了。且如出外見人相鬪，其不是的，我心亦怒，然雖怒卻此心廓然不會動些子氣。如今怒人，亦得如此，方纔是正。』」（傳習錄下。）

所以七情不能有所著者，蓋『著了一分意思，便怒得過當，非廓然大公之體』矣。『聖人之喜，以物之當喜；聖人之怒，以物之當怒。』（程明道定性書）非『有』喜怒哀，卽非有意於爲喜怒也。聖人心如明鏡，『廓然而大公，物來而順應。』當喜者喜之，當怒者怒之，而本體虛明，對於所喜所怒之物，毫無沾滯執著，所以亦不爲其

所累也。

以上所說，乃道德的惡，至於物質的惡，則純起於吾人之好惡。一切外物俱本來無善惡之分也。王陽明傳習錄云：

『侃去花間草，因曰：「天地間何善難培，惡難去？」先生曰：「……此等看善惡，皆從軀殼上起念，便會錯。……天地生意，花草一般，何曾有善惡之分？子欲觀花，則以花爲善，以草爲惡；如欲用草時，復以草爲善矣。此等善惡，皆由汝心好惡而生，故知是錯。」曰：「然則無善無惡乎？」曰：「無善無惡者理之靜；有善有惡者氣之動。不動於氣，卽無善無惡；是謂至善。」曰：「佛氏亦無善無惡，何以異？」曰：「佛氏著在無善無惡上，便一切都不管，不可以治天下。聖人無善無惡，只是無有作好，無有作惡，不動於氣；然遵王之道，會其有極，便自一循天理，便有個裁成輔相。」曰：「草旣非惡，卽草不宜去矣。」曰：「如此卻是佛老意見；草若有礙，何妨汝去？」曰：「如此又是作好作惡。」曰：「不作好

惡，非是全無好惡，卻是無知覺的人。謂之不作者，只是好惡一循於理，不去又著一分意思；如此卻是不會好惡一般。」曰：「去草如何是一循於理，不著意思。」曰：「草有妨礙，理亦宜去，去之而已；偶未即去，亦不累心。若著了一分意思，即心體便有貽累，便有許多動氣處。」（傳習錄上）

外物之善惡，乃起於吾人之好惡。吾人雖應知外物之本無善惡，然亦不必廢吾心之好惡，但應好惡而無所著耳。無所著則『心體無貽累』矣。

第六節 動靜合一

所謂『一循於理』者，即一循良知之自然也。王陽明云：

『聖人致知之功，至誠無息。其良知之體，皦如明鏡，略無纖翳。妍媸之來，隨物見形，而明鏡曾無留染；所謂情順萬物而無情者也。無所住而生其心；佛氏曾有是言，未爲非也。明鏡之應物，妍者妍，媸者媸，一照而皆真，即是生其心。』

處；一過而不留，即是無所住處」（傳習錄中）。

『無所住』即『無所著』。『草有妨礙，理亦宜除，去之而已』，即是生其心處；『偶未即去，亦不累心』，即是無所住處。若能如此，則雖終日『有爲』，而心常如『無爲』，所謂動靜合一者也。王陽明云：

『心無動靜者也；其靜也者，以言其體也；其動也者，以言其用也。故君子之學，無間於動靜。其靜也常覺，而未嘗無也；故常應。其動也常定，而未嘗有也；故常寂。常應，常寂，動靜皆有事也，是之謂集義；集義故能無祇悔，所謂動亦定，靜亦定者也。心一而已，靜其體也，而復求靜根焉，是撓其體也。動其用也，而懼其易動焉，是廢其用也。故求靜之心，即動也；惡動之心，非靜也，是之謂動亦動，靜亦動，將迎起伏，相尋於無窮矣。故循理之謂靜；從欲之謂動。欲也者，非必聲色貨利外誘也；有心之私，皆欲也。故循理焉，雖酬酢萬變皆靜也；濂溪所謂主靜無欲之謂也；是謂集義者也。從欲焉，雖心齋坐忘亦動也；告子之強制正助

之謂也；是外義者也。」（答倫彥式，全書卷五。）

動靜合一，乃是真靜，絕對的靜。動亦定，靜亦定，乃是真定，絕對的定。程明道定性書所說，亦與此同。

如此則「天理常存，而其昭明靈覺之本體，無所虧蔽，無所牽擾，無所恐懼憂患，無所好樂忿懣，無所意必固我，無所歉餒愧怍，和融瑩徹，充塞流行，動容周旋而中禮；從心所欲而不踰，斯乃所謂真灑落（明儒學案引作樂）矣」（答舒國用，全書卷五。）

第七節 餘論

新儒家皆承認性善之說，而王陽明所說之良知，尤爲其哲學系統之根基；以今觀之，亦不過一種假定耳。新儒家之調和「有」、「無」、「動」、「靜」，不無成就；其修養之道，又皆本於其自己身體力行之經驗。所以本章專就此方面述之。至

於對於禮樂國家等，新儒家之見解與舊儒家同，故不再論。

第十一章 海格爾

西洋近代史中，一最重要的事，即是『我』之自覺。『我』已自覺之後，『我』之世界即中分爲二：『我』與『非我』。『我』是主觀的；『我』以外之客觀的世界，皆『非我』也。客觀的世界，雖是『可知的』、『可治的』，而終是『非我』。所謂損道諸哲學所說萬物一體之境界，在進步主義中，終難得到。蓋此境界之得到，須要多少『自我否定』，而進步主義則完全基於『自我肯定』也。

第一節 海格爾對於康德及飛喜推之批評

『我』與『非我』相對之二元論，在西洋近代哲學中，甚有勢力。洛克、休謨之知識論，皆認『我』與外界之間，有不可踰之鴻溝。即德國哲學家普通所認爲理想派者，其哲學亦多含此二元論。如康德謂吾人知識之所及，自是吾人知識中

之世界，現象世界。所謂時空，因果，及其他諸關係，皆不過吾人知識中之主觀的範疇，吾人知識所加於客觀的世界者，非外界之所固有也。至於客觀的世界之本體，所謂物之自身，則非吾人所能知。蓋吾人知識所及，本只限於現象世界，物之本身，一爲吾人所知，卽入於知識之範疇，而爲現象矣。海格爾云：

『康德在意識諸階級中所作之觀察，積爲一總結論；此結論卽是，凡吾人所知之內容，皆不過現象而已。然此現象世界並非思想之終點；此外又有別一較高之域。但在康德哲學中，此較高之域，乃一不可入的別一世界』

（論理學 Wallace 英譯本一一九頁。）

此『較高之域』其存在與其內容，均非吾人之所知，而只爲吾人之所信；吾人只可信其有而已。飛喜推以爲『我』卽是上帝，卽是宇宙之根本原理。然我之外，仍有『非我』、『我』必以無限的工作征服『非我』其最後的成功，亦不可證明；吾人亦只能『信』其必成功而已。（參看本書第七章第十一節。）海格爾云：

『結果飛喜推永未超過康德之結論；此結論即是，只「有限」可知，「無限」則出乎思想範圍之外。康德所謂物之自身，飛喜推謂爲自外的衝動；此自外的衝動，卽是「我」以外之物之抽象，不可敘述，不可確說，只可消極的概而謂爲「非我」而已。在此情形之中，「我」不過一繼續的活動，以勝此衝動，以求自由。但真正的自由，「我」永不能得；蓋「我」之存在卽是其活動；若此自外的衝動停止，「我」亦卽無有矣』（英譯本一二〇頁）

依飛喜推所說，則「我」及「非我」之間，不但有不可踰之界限，二者且常在交戰狀態之中；「我」常以戰勝「非我」爲目的；此飛喜推之所以可爲進步主義之代表也。

有神祕性質之人，對於進步主義之宇宙觀及人生觀，尤對於此二元論，當永不能滿意。蓋此類人之所欲，乃宇宙之統一，及人與宇宙全體之內部的結合也。以此類人之眼光觀之；進步主義卽能令吾人統治宇宙之全體，然人之在宇宙，終如

戰勝民族之在其征服地，雖權能治之，而終不能覺其即爲家鄉。此所以在西洋近代哲學史中，有所謂宗教與科學之爭也。

海格爾之哲學，開端即破此『我』與『非我』主觀與客觀，相對之二元論。依海格爾說，世界一切，皆絕對的精神（或僅曰絕對）之表現。絕對的精神，本只是統一的，調和的，『一』其所以必變爲複雜的，矛盾的，『多』者，蓋非如此不能自覺也。

第二節 『在自』『爲自』與『爲他』

『自覺』乃海格爾哲學中一重要觀念。欲明其義，當先說明彼所謂『在自』（in itself）『爲自』（for itself）及『爲他』（for others）之義。鳥獸蟲魚，原人嬰兒，無思無慮，不識不知，隨順天然，率性而行；浪漫派哲學家視之，以爲此鳥獸原人等，必至樂矣。無思無慮，率性而行，誠有可樂。但原人鳥獸等，果自知其自己之無思無

慮，率性而行否耶？又果自知無思無慮，率性而行之爲可樂否耶？詩人『樂草木之無知』，然草木既無知矣；又烏知無知之可樂耶？故此等之樂，乃僅爲『吾人旁觀者所知』(Known to us)；有此樂者，不自知之也；其所以不自知之者，無自覺心也。惟其樂之僅爲旁觀者所知，故其樂亦卽爲『爲他』而非『爲自』。浪漫派主張取消文明，回復天然境界；其說亦頗持之有故，言之成理；但彼未知，吾人所以知天然境界之有幸福者，正因吾人已經過人爲境界也；若非有此一重經驗，則吾人卽在天然境界，亦如鳥獸蟲魚，雖有幸福而亦不自知之。成人每羨嬰兒之樂，正因其已有成人之經驗耳；嬰兒自身，固不自知嬰兒之樂也。浪漫派主將文明社會回復至天然境界，將成人回復於嬰兒；『回復』二字，甚有重要意義。蓋原人嬰兒之幸福，非經『回復』所得者，只是『在自』，只有之而不自知之，故亦只是『爲他』而非『爲自』。浪漫派之理想的天然境界，乃『回復』以後之天然境界，非原來的天然境界也。

以上所說，似係事實；海格爾之哲學系統，亦即建於其上。絕對的精神，在其原來狀態中，固有調和與統一；但此原始的調和與統一，乃係『爲他』而非『爲自』。絕對的精神，在此狀態中，亦即是上帝，但無自覺心而不自知其爲上帝耳。『胎兒已隱然 (implicitly) 是人，但非顯然 (explicitly) 是人。蓋彼不自以爲人也（爲自）』（海格爾心之現象學 *Phenomenology of Mind* 英譯本一九頁。）胎兒是『在自』的人；人是『在自』與『爲自』的人。在要素上，胎兒已是人，但必至成人之階級，經過發展，衝突，爭鬪，諸程序，然後能自覺；能自覺而後『自以爲人』，可以有『自覺的自由』（同上）矣。上帝亦復如是。上帝必放棄其原始的調和與統一，以有紛亂衝突的世界，蓋非如此不足以成爲『在自』與『爲自』的上帝也。

第三節 對於『創世』之解釋

絕對的精神，或原始的『有』(being)，在其原始的統一中，『乃簡單的直接
●，單純客觀的存在；但僅直接或存在，無有自我』(海格爾心之現象學七八一
頁。)絕對的精神，必須是『爲自』的精神，必須自覺其爲絕對的精神。所謂必自
覺其爲絕對的精神者，『即必以其自己爲其自己之對象』(同上二二頁。)此
永久的精神，於是必爲其自己之『他』。●所謂世界，即精神之『他』也。耶教中
所說上帝創造世界，即所以形容此精神之動耳(同上七八一頁。)精神之所以
必爲其自己之『他』，正因其欲復返於自己；其所以必有世界之紛多，正因其欲
復返於統一。不過其所復返之自己，已非原來之自己；其所復得之統一，已非原來
之『原始的，直接的統一』(同上二七頁。復得的『統一』，乃『復得的』統一，
乃有自覺的統一，『爲自』的統一。絕對精神必變而爲其『他』，正因欲超過其
『他』。其所以欲超過其『他』，正因其必須自覺。絕對精神必入空間而爲天然
世界，必入時間而爲歷史。一切進化之階級，皆必要的，皆絕對精神所必經過。其所

以如此之目的，乃極簡單，即絕對精神必須自知其為精神（同上八二二頁。）

● Immediacy 即原始未經過中間之變化者。如由紛亂得回之統一，與原始的統一，自不相同；蓋後者未經過中間之紛亂，故其內容亦簡單也。

● Other 即與自己相對者；絕對精神以其自己為其自己之對象，故即以其自己為其己之他。

第四節 對於『墮落』之解釋

世界中之『個體的我』（individual self）即『客觀存在之精神』（objectively existent spirit）也（海格爾之心之現象學七八二頁。）『個體的我』初亦如嬰兒然，無自覺，亦不自知有己。不識不知，爛漫天真，固亦甚美而可取；但此時之爛漫天真，乃『為他』而非『為自』。『兒童時代之調和乃天然之禮物；第二次之調和必出自精神之工作與教化』（海格爾論理學英譯本五五頁。）『個體的我』

必肯定其自己，必使其自己立於與天然相反之地位。耶教所說人類之『墮落』，即所以形容此也。依耶教聖經創世紀所說，亞當夏娃違禁而食善惡知識之樹之果，因以遭貶而『墮落』。方食果後，此人類之原始祖先即自覺其自己之爲裸體。『人於是即與其天然的感覺的生活分開，此害羞之感，即其證也』（同上五六頁。）海格爾又云：

『人初只是天然的存在；當其離開此路之時，人即爲自覺的主體；於時人與天然世界之間，即有界限矣。但此界限，雖爲精神概念中之必要的分子，而卻非人之最終的目的。思想意志之一切有限的動作，皆屬於此內的分裂境界之中。在此有限的範圍內，人各求達其自己之目的，並聚集其自己行爲之材料。當其此等追求達於極端之時，其知識與其意志求其自己，與共相分離之狹隘的自己，當此之時，人即是惡；其惡即在其是主觀的』（海格爾論理學五七頁。）

在此世界之中，人與人之間，人與天然之間，有限與無限之間，總之精神與精神之間，有許多分別衝突。此似可悲而實不可悲。蓋人必須『墮落』以復返於原來狀況；原來調和，必須失去，庶可復得。

第五節 偽與惡

絕對精神之入時空而爲歷史與天然世界，亦可謂係其自己與其自己之遊戲。『上帝及神聖的智慧和的生活，可以愛之遊戲稱之；但若無負的工作，無認真之意，無苦受，無忍耐，則此觀念亦執板而且無意味矣』（海格爾心之現象學一七頁。）在其自己之發展變化中，『絕對精神創造諸時期而經過之；此活動之全體，構成其正的內容及其真理。所以此活動中，亦包含有負的分子；』此負的分子，若將其自全體活動中抽出而分別單獨觀之，『則亦可稱爲偽』（同上四三至四四頁。）然一切分子，一切時期，合而爲絕對精神活動之全體，故不能與之分離，且

亦惟在活動全體中，方有意義。常分別執著諸分子而單獨觀之者，吾人之理解（*understanding*）也。吾人之思想，亦有種種階級，當其在理解階級之時，即執着全體之一方面，而認為固定的，真的，與他方面，劃然分離（海格爾論理學一四三頁又心之現象學七九〇頁。）理解以為此諸方面，真即是真，偽即是偽，好即是好，惡即是惡，而不知在精神活動之全體程序中，即負的分子，亦有正的意義也。『爲反對此種見解，吾人必須指明，真理非如造幣廠中所鑄成隨時可用之錢幣。且偽亦無有，正如惡之無有。』（同上三六頁。）在精神活動之全體程序中，不但偽與惡無有，即所謂真與好亦非一成不變；惟此全體程序，乃可稱爲真耳。在此程序中，負的分子，亦有正的意義；故自全體之觀點視之，『惡與好內的相同。惡與好相同，則惡亦非惡，好亦非好；此二者實皆已消泯矣』（同上七八九頁。）吾人對於此世界諸惡，皆可作如是觀。

第六節 文化之目的

人類之文化，即所以恢復人所已失之統一。此統一之所以失者，非由於神或人之錯誤；蓋必失之，乃始可以復得之也。精神入空間而為客觀的世界，以與其主觀的自己相對峙；然精神非即安於此對峙也。精神見本無此對峙，故特設而取消之，以明示其無耳（海格爾論理學三六三頁）。

為達此目的，理性（即精神）有兩種活動：理論的，實踐的。在其理論的活動中，理性觀察外界而譯之為其自己之概念的思想。在此觀念中，理性見在外界中，『凡應該是者，實際上即亦是；凡只應該是而實際上不是者，即無實的真理』（海格爾心之現象學二四二頁）此種活動所生，即近代科學。

在其理論的活動中，理性只觀察外界。在其實踐的活動中，理性則欲自身有所實現。在其理論的活動中，理性以客觀的世界為真實。理性有其自己之所信，以

之說明世界；換言之，即以其自己之所信爲形式，而以世界爲其內容（海格爾論理學三六三頁。）在其實踐的活動中，理性視客觀的世界爲僅只虛形，變化不定。在此活動中，理性以其主觀之內的性質，改化外界，而視此主觀爲真正的客觀（同上三六三頁。）理性於此即現爲意志。外界所已存在之客觀，理性皆以之爲實現意志之具（海格爾心之哲學 *The Philosophy of Mind* 英譯本一四〇頁。）此種活動所生，即是國家，社會，道德等。

在理論的活動中，理性求真；在實踐的活動中，理性求好。此諸活動中，有諸多階級與時期。『此行程之長，精神必須忍受，因每時期皆是必要的。』『世界精神 *Weltgeist* 必有忍耐，以在長時間內，經過此諸形式，作世界歷史之奇多的工作。在此歷史中，在每一形式內，精神即現其全體內容，其所現皆可捉摸。蓋此籠罩一切之心，欲使其自己自覺其是什麼，除此之外，更無別法也』（海格爾心之現象學二八頁。）

第七節 絕對的知識

但在上述諸階級中，理性皆只在有限的形式之內；其活動皆以主觀客觀之對峙爲起點。在其理論的活動中，理性以客觀世界爲本來存在，以能知的主體爲本來如一空洞的素紙。『理性在此是活動的，但此乃在理解形式中之理性。故其知之所到，僅是有限的真理；無限的真理（概念 HOBB）則獨在另一世界之內，成一不可及的目標』（海格爾論理學三六四頁）在其實踐的活動中，理性欲『將其眼前之世界，改入與其所定目的相合之形式』（同上三七一頁）理性欲以爲客觀的世界，與好無關（同上）故欲使好實現，如此則理性又必須有無窮的工作以求無窮的進步，如飛喜推所說者矣。

但至理論的理性與實踐的理性相合之時，此客觀與主觀之對峙，本來即無有者，乃顯然無有。於時理性即知其主觀的目的，非僅是主觀的，而客觀的世界亦

不過其自己之真理與實質而已（海格爾論理學三七三頁）絕對精神於是返其自我；其知識亦即是絕對的知識。『他予其完全的真的內容以自我之形式』（海格爾心之現象學八一頁）他已自覺其爲自我。『他是「我」獨一的具體的「我」，且同時是經過變化之大「我」，其性如是』（同上）然絕對精神並不止於此。絕對精神於此卽又入一存在之新時代，立一新世界，恰似以前經過，並未予以教訓。然絕對精神之暗中記憶（recollection）已保留以前所有之經驗；故此新時代之開始，卽已在於一較高的線上矣（同上八二二頁）。

第八節 餘論

惟其如此，故絕對精神之活動無止境；其活動亦只欲自覺其所已有者，並無以外的其他目的。『世界之最終目的，已竟完成，正如其永永方在完成』（海格爾論理學三七三頁）一切工作之興趣，正卽在其全體活動之中（同上三七五

頁。)但活動雖無止境，而卻未嘗無一最好境界，如一最後的完成焉。此即所謂理論的理性與實踐的理性之相合，所謂『合內外之道』者也。個人至此境界，有絕對的知識，即覺『我』即宇宙。個人之覺『我』即宇宙，即絕對精神之自覺爲『我』。

第十二章 一個新人生論(上)

第一節 實用主義的觀點與新實在論的觀點

以上略述哲學史上人生論之諸主要派別已竟。以上所述諸哲學家，多有『見』於宇宙之一方面，遂引申之爲一哲學系統，故有所『見』亦有所『蔽』。近世科學大昌，以純理智的態度，精密的方法，對於宇宙諸方面，皆有解釋敘述。雖科學現亦方在進步之中，或將來亦永在進步之中，其所說誠未卽是最後的真理；卽以上所述諸哲學之宇宙論，其中多有與科學不合者，吾人亦未敢卽斷其爲絕對的非真；不過就吾人現在之所知，科學所說之是真之可能較大；此則現在多數人之所公認者也。

人所以有不願承受科學所說諸道理者，以科學所說之宇宙，是唯物論的（至少

亦是非惟心論的，機械論的，而吾人所願有者，乃與吾人理想相合之宇宙也。與吾人理想相合之宇宙，依至好的原理而進行；在其中吾人之精神可以不死；意志可以自由；一切有價值之事物，皆可具有相當的保障而永久存在。凡此皆吾人所最希望者，但科學皆以威廉詹姆士所謂『不過』（nothing but）二字解釋之。精神『不過』是物質活動之現象；自由『不過』是人心之幻覺；即吾人所頌美讚歎之人物事功，亦『不過』是遺傳及環境所造成，處於被動的地位。總之科學，以其非惟心論的，機械論的，觀點，常以吾人所視為『低』者，解釋吾人所視為『高』者（參看詹姆士：Some Problems in Philosophy 三六頁）其所說之宇宙，不能使吾人覺如自己之家鄉。此所以近世仍有宗教及所謂宗教的哲學，主張上帝存在，靈魂不死，意志自由。此所以在西洋近代哲學史中，所謂調和宗教科學，乃成爲一重要問題。近來中國思想界中所謂科學與玄學之爭，實亦即科學與宗教的哲學之爭也。

詹姆士所謂『硬心的』(tough-minded) 哲學家，對此問題，不甚理會；其所謂『軟心的』(tender-minded) 哲學家，則頗認此為重要問題。就近代哲學史及現代哲學界之情形觀之，對此問題約有二種解決之法，二種說法：一實用主義(廣義的)的說法，謂科學所能知，不過世界之一方面；科學不過人之理智之產物；而宇宙有多方面；人用以接近宇宙之本體者，除理智外固有別種官能也。如康德，海格爾，詹姆士，柏格森皆用此方法，以縮小科學所能知之範圍，而另以所謂道德的意識，及直覺，為能直接接近宇宙本體之官能。一新實在論的說法；此種說法完全承認科學之觀點及其研究之所得，但同時亦承認吾人所認為『高』者之地位，不以『不過』二字取消之。如斯賓諾莎及現代所謂新實在論者，皆持此說法者也。

本書中所謂益道諸哲學之觀點，大約皆與科學相近；所謂損道諸哲學之觀點，大約皆與宗教相近；所以後者常亦是普通所謂『宗教的哲學』也。哲學多有

所『蔽』；本書中所謂中道諸哲學，其『蔽』似較少。今依所謂中道諸哲學之觀點，旁探實用主義及新實在論之見解雜以己意，繅爲一篇，卽以之爲吾人所認爲較對之人生論焉。

第二節 宇宙及人在其中之地位

宇宙者，一切事物之總名也。此所謂事（events）及物（things），皆依其字之最廣義。如樹枝，蟲蟻，微塵，皆物也；人亦物也。如樹枝之動搖，微塵之飛蕩，蟲蟻之鬥爭，皆事也；人之動作云爲，亦事也。自無始以來，卽有物有事，合此『往古來今』，『上下四方』之一切事物，總而言之，名曰宇宙。人乃宇宙中之一種物，人生乃宇宙中之一種事。莊子云：『號物之數謂之萬，人處一焉。……此其比萬物也，不似毫末之在馬體乎？五帝之所連，三王之所爭，仁人之所憂，任士之所勞，盡此矣』（莊子秋水）此人在宇宙中之地位也。

關於所謂物之本體，哲學家頗有爭論。吾人所逐日接觸之諸物，果皆如吾人所感覺者乎？抑吾人所感覺者，不過現象，其下仍另有真的本體乎？惟心論者以為一切存在者，姑無論其現象如何，其本體皆是心理學所研究之心。唯物論者以為一切存在者，姑無論其現象如何，其本體皆是物理學所研究之物。此外又有現象論者，以為吾人之感覺之現象即真，其下並無別種本體（羅素月刊第一號哲學問題六頁）。羅素依此不另立本體之觀點，又本於現代物理學研究之所得，立所謂『中立的一元論』。依此論所說，則宇宙中最後的原料，不能謂為物，亦不能謂為心，而只是世界之事情（同上二頁）。相似的事情連合為複雜的組織，即成吾人平常所謂物（同上第三號哲學問題四五頁）。『現在這裏有個地球是一件事情；等一刻又有一個同現在的地球差不多的東西，又是一件事情；等一刻又是一件事情，因為這些事情和他先後差不多的事情很相像，所以我們不改名字，還老叫他做地球。是所謂地球者，就是這些事情的串名』（同上物的分析五九

頁。)地球如此，諸物皆然。譬如「桌子是種種事情合在一起成功的。」譬如「諧樂」(symphony)合奏的時候，實在是許多音樂的本位連成的，聽去卻如一直下去的樣子。桌子也是如此，是常變的，不過也如「諧樂」之有節調，有他的定律與條理罷了。我們在桌子上打，其所發的聲音，這一邊與那一邊不同，這種種連合起來，成爲桌子。不過定要用論理學的方法連合起來，正如「諧樂」把音樂的本位用藝術方法連合起來一樣。聽去雖是很長的一篇，其實都是極簡單的原素連合成的」(同上第一號哲學問題二九至三〇頁)。「什麼叫做人呢？就是各時間不同的經驗合組起來，便算是個人」(同上第三號哲學問題四五頁)。「人亦是一串或一組之事情。此謂凡物(兼人而言)皆即是事情，即是一串或一組之事情所合成，而舊的說法，則以物(例如桌子)爲實有而爲發生事情之原因」(同上第一號哲學問題二八頁)。「然就別一方面觀之，則舊的說法，即常識之說法，亦未爲不對。蓋桌子雖爲一組事情所合成，而既有此特別一組事情，依其定律

與條理而連合，吾人亦何妨認之爲實有（詳下文）而以事情爲其事情。如『桌子被人看』之一事，固爲組成桌子之一串事情中之一事，然桌子之存在，既不專賴於此一事，換言之，卽一有此事之前，已有桌子，故卽以此事爲桌子之事可也。又如『人看桌子』之一事，亦固爲組成人之一串事情中之一事，然人之存在，亦既不專賴於此一事，換言之，亦卽有此事之前，卽有此人，故卽以此事爲此人之事可也。故吾人一方面承認羅素之中立的一元論，一方面仍依常識，謂有所謂物者之存在。

惟諸物皆是諸事情所合組而成，故諸物常在變化之中。粥熊曰：『運轉亡已，天地密移，疇覺之哉？故物損於彼者盈於此；成於此者虧於彼。損盈成虧，隨生隨死，往來相接，間不可省，疇覺之哉？凡一氣不頓進，一形不頓虧，亦不覺其成，亦不覺其虧。亦如人自生至老，貌色智態，亡日不異。皮膚爪髮，隨生隨落，非嬰孩時有停而不易也，間不可覺，俟至後知』（列子天瑞）故莊子有舟壑之喻（見本書第二章第七

節)孔子有逝水之嘆。中國之道家儒家皆有見於宇宙之變者也。

宇宙無始亦無終。蓋宇宙乃萬有之全體；故爲無限的 (infinite)；有限者 (the finite) 能有始終；無限者不能有始終也。如地球是有限的物，可有始終。普通所謂世界之始，實不過地球之始；所謂世界末日，實不過地球之終。然所謂地球之始，不過他物變爲地球（即他一組事情變爲此一組事情）；所謂地球之終，不過地球變爲他物（即此一組事情變爲他一組事情）。此所謂『損於彼者盈於此；成於此者虧於彼』也。宇宙間諸事物，固皆變動不居，瞬息不停。地球之變化，不過宇宙間變化之一部分耳。然諸事物變化自變化，宇宙之爲宇宙，固自若也。如一軍隊然，一兵雖死，其軍隊之爲軍隊如故，然此喻猶有不切；蓋一兵既死，其軍隊固存，而此兵之自身，則已不能復爲此軍隊之一份子矣。若宇宙間之物，雖復萬變，而終不能不爲宇宙之分子。蓋滅於此者生於彼；此成彼毀；若此者『萬化而未始有極也』。故宇宙者，莊子所謂『物之所不得逝』（莊子大宗師）者也。既爲『物之所不

得遯，『故宇宙無終。

宇宙諸事物常在變化之中；但此變化非必是進化。有哲學家以爲宇宙程序日在進步之中，其運動乃所謂『向上的運動』（*onward movement*）。但所謂上，下，進，退，必有標準。若無標準，果何爲上，何爲下，何爲進，何爲退耶？在人的世界中，吾人依自己的意欲，定爲價值之標準。凡合乎此標準者爲好，向好一方面之運動爲向上的運動，爲進步；反是則爲不好，爲退步。故在人的世界中，有進步與退步之可言。若天然世界，本非爲人而有，其變動本與人之意欲無干，故亦本無進步退步也。莊子曰：『今大冶鑄金，金踴躍曰：『我且必爲鑊錙。』大冶必以爲不祥之金。今一犯人之形，而曰：『人耳，人耳。』夫造物者必以爲不祥之人』（*莊子大宗師*）。人若不但曰：『人耳，人耳，』且欲以其自己之標準，衡量宇宙，宇宙有知，必更以爲唐突矣。

宇宙間諸物，既皆是一組事情所合成，故皆可謂爲幻。蓋一切物皆可分化爲所以

構成此物者。即依常識言，一房室可分化爲磚瓦木料等；依科學言，磚瓦木料又可分化爲化學的原質；化學的原質又可再分化爲原子；原子又可再分化爲電子。每經一分化，則原來之物，即不存在。凡物皆然；所以凡物皆可謂爲幻也。佛教令人觀察諸物虛妄，即吾人身體，亦係四大和合而成。蓋自一方面觀察，宇宙間諸物，確是虛幻也。但自別一方面言，則一切物，確皆有自性，皆是真實。蓋一物既是一串相似的事情；此相似之點，即是此物之所以爲此物而以別於他物者。一物固可分爲部分，化爲原質，然其部分原質之自身，則不能即爲此物也。如依常識說，房室爲磚瓦木料等所構成，但房室自有其所以爲房室，所以別於他物者，非即磚瓦木料等；不然，則吾人亦可以磚瓦木料爲房室矣。如依化學說，水爲輕養氣所化合而成，但水自有其所以爲水，所以別於他物者；不然，則吾人亦可以輕養氣爲水矣。又如『諧樂』雖爲諸音樂的本位所構成，然『諧樂』自有其所以爲『諧樂』；不然，則吾人亦可以此『諧樂』爲彼『諧樂』，以音樂的本位爲『諧樂』矣。一物之所以

爲一物，而以別於他物者，卽此一物之自性，要素(essence)，及邏輯中所說之常德(Propriety)；此物固可使變爲他物，然不能因此卽謂其爲虛幻也。故一物是什麼卽是什麼，其自性只與其自己相同。邏輯中有自同律， $A \parallel A$ 者；蓋吾人思及一物之自身時，固不能不如是想也。

凡物如此，宇宙亦然。宇宙本爲一切事物之總名，當然可分化爲所以構成宇宙之諸事物。由斯而言，則所謂宇宙者，不過一無實之名而已。然自別一方面言，則宇宙又必有其所以爲宇宙而以別於他物者。由此方面觀察，則宇宙間諸事物雖萬變，而宇宙之爲宇宙自若。猶之長江之水，滔滔東逝，迄不暫停，所謂『逝者如斯，不舍晝夜』，而長江之爲長江自若。猶之亞力士多德所說，蘇格拉底，自少至老，有許多變化，而蘇格拉底之主體，固自若也（亞力士多德後物理學九八二）。蓋一物內之部分，雖常在變化之中，而其全體固可謂爲不變而有『自同』(self-identity)。惟宇宙間諸有限的事物，其自同的全體之存在，亦不永久。如蘇格拉底已有死時，

卽長江黃河，吾人亦可設想其有不存在之時。獨宇宙既無始無終，所以其間諸事物，雖常在生滅變化之中，而宇宙就其全體而言，乃不變而永存，此不變永存的宇宙，卽斯賓諾莎所說之上帝也。

由此而言，則哲學上普通所謂物，固自有其所以爲物者；所謂心，亦固自有其所以爲心者。物自是物，心自是心，宇宙之中，此二者俱係實有。故斯賓諾莎以爲思想（心）與延積（extension）（物）俱是上帝之性質也。

莊子云：『物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可』（莊子齊物論）凡物事皆有所然。然者，『是』也。無論何事物，苟以之爲主辭，皆必可於其後加一客詞，而以『是』聯之，使成爲一肯定的命題。所以謂凡事物皆有所然也。此其固然，謂之實然。吾人觀察諸事物之實然，而又見其同然。相同的事情，必依相同的秩序，發生於相同的條件之下；此秩序與條件卽是所謂常軌。一物有一物之所以別於他物者；一類之物又有其共同之點，爲其類之所以別於他類者；此一類所共有

之性質，即是所謂共相。常軌與共相，即柏拉圖所說之概念，亞力士多德所說之形式也。具體的個體的事物常在變中，而概念不變。具體的個體的事物，可謂感覺之對象，而概念則只可爲思想之對象。此柏拉圖所說，本不爲錯，不過不必以概念獨爲『醒的真實』，而具體的事物皆爲如夢的影而已。

●生物學中之演化論，謂天演競爭，適者生存，頗有人即以此之故，謂宇宙諸物，日在進步之中。中國近譯演化爲進化，愈滋誤會。其實所謂演化，如所謂革命，乃指一種程序，其所生結果，爲進步亦可爲退步，本不定也。且所謂適者，乃適於環境。然適於環境者未必即真好；不適於環境者未必即真不好。所謂陽春白雪，在庸俗耳中，不能與下里巴人之曲爭勝；然吾人不能因此即謂後者之果真優於前者。故吾人即以人的標準批評宇宙諸物之變動，亦未見有何證據能使吾人決其變動之必爲進步的也。

第三節 人生之真相及人生之目的

人生卽人之一切動作云爲之總名。陳獨秀云：『人生之真相，果何如乎？此哲學上之大問題也。欲解決此問題，似尙非今世人智之所能』（獨秀文存卷一第一二〇頁）。然依吾人之觀點，此問題實不成問題。凡見一事物而問其真相者，其人必係局外人，不知其事物中之內幕。報館訪員常探聽政局之真相；一般公衆亦常探聽政局之真相；此係當然的，蓋他們皆非政局之當局者。至於政局之當局者則不必探聽政局之真相。蓋政局之真相卽他們之舉措設施；他們從來卽知之極詳，更不必探聽，亦更無從探聽。人之於人生亦復如是。蓋人生卽人之生活之總名；人生之當局者卽人；吾人之生活卽人生也。吾人之動作云爲，舉措設施，一切皆是人生。故『喫飯』、『生小孩』、『招呼朋友』以及一切享樂受苦，皆人生也。卽問人生，講人生，亦卽人生也。除此之外，更不必別求人生之真相，亦更無從別求人生之真相。若於此實際的具體的人生之外，別求人生真相，則真宋儒所謂騎驢覓驢者矣。

有人於此答案或不滿意。有人或說：『如假定人生之真相卽是具體的人生，但吾人仍欲知爲何有此人生。』實際上人問：『人生之真相，果何如乎？』之時，其所欲知者，實卽『爲何有此人生。』他們非不知人生之真相，他們實欲解釋人生之真相。他們非不知人生之『如何』——是什麼；他們實欲知人生之『爲何』——爲什麼。

吾人如欲知人之何所爲而生，須先知宇宙間何所爲而有人類。依吾人所知，宇宙間諸事物，皆係因緣湊合，自然而有，本非有所爲。故宇宙間之所以有人，亦係因緣湊合，自然而有耳。人類之生，既無所爲，則人生亦當然無所爲矣。凡人之舉動云爲，有有所爲而爲者，如喫藥，革命等，有無所爲而爲者，如普通之哭，笑等；然卽有所爲之舉動云爲，皆所以使人生可能或好；至於人生，則不能謂其爲有所爲也。吾人不能謂人生有何目的，正如吾人不能謂山有何目的，雨有何目的，目的及手段，乃人爲界中之用語，固不能用之於天然界也。天然界及其中之事物，吾人只能說

其是什麼，而不能說其爲什麼。目的論的哲學家謂天然事物皆有目的。如亞力士多德說：天之生植物，乃爲畜牲預備食物；其生畜牲，乃爲人預備食物或器具（看本書第九章第四節）。齊田氏謂：天之殖五穀，生魚鳥，乃所以爲民用（看上第五章第一節）。不過吾人對於此等說法，甚爲懷疑，有嘲笑目的論哲學者說：如果任何事物都有目的，則人之所以生鼻，亦可謂係所以架眼鏡矣。目的論的說法，實尙有待於證明也。

況卽令吾人採用目的論的說法，吾人亦不能得甚大幫助。卽令吾人隨飛喜推而謂人生之目的在於『自我實現』，隨柏格森而謂人生之目的在於『創化』，但人仍可問：人果何所爲而要實現，要創化耶？對於此問題，吾人亦只可答：人之本性自然如此，非有所爲也。此似尙不如卽說：人之本性，自然要生，非有所爲；人生之目的卽是生而已。惟人生之目的卽是生，所以平常能遂其生之人，都不問爲何要生。莊子云：『夔謂炫曰：「吾以一足踰蹕而行，予無如矣。今子之使萬足獨奈何？」』

眩曰：「不然，子不見夫唾者乎？噴則大者如珠，小者如霧，雜而下者，不可勝數也。今予動吾天機，而不知其所以然。」眩謂蛇曰：「吾以一足行，而不及子之無足何也？」蛇曰：「夫天機之所動，何可易也？吾安用足哉？」（莊子秋水）『動吾天機，而不知其所以然，』正是普通一般人之生活方法。一般人皆不問人生之何所爲而自然而然的生。其所以如此，正因其生之目的即是生故耳。

諸種因緣湊合，有某種物質的根據，在某種情形之下，人自然而生，不得不生，非有何生以外之目的也。有人以爲吾人若尋不出人生之目的，則人生即無價值，無意義，即不值得生。若有人真覺如此，吾人徒恃言說，亦不能使之改其見解。佛教之無生的人生方法，只從理論上，吾人亦不能證明其爲錯誤。若有對於人生有所失意之人，與情場失意之癡情人之類，遁入空門，藉以作人生之下場地步；或有清高孤潔之士，真以人生爲污穢，而思於佛教中否定之；吾人對此等人，亦惟有抱同情與敬意而已。即使將來世界之人，果如梁漱溟先生所逆料，皆真皈依佛教，吾人

亦不能謂其所行爲不對。不過依吾人之見，此種無生的人生方法，非多數人之所能行。所以世上儘有許多人說人生無意義，而終依然的生。有許多和尚居士，亦均『無酒學佛，有酒學仙。』印度文化發源地之印度，仍人口衆多，至今不絕。所以此無生的人生方法，固亦是人生方法之一種，但非多數人之所能行耳。

第四節 欲與好

凡人皆有欲。欲之中有係天然的，或曰本能的，與生俱來，自然而然；如所謂『飲食男女，人之大欲存焉；』此等欲即天然的欲也。欲之中又有係人爲的，或曰習慣的，如吸烟飲酒，皆得自習慣；此等欲即人爲的欲也。凡欲之發作，人必先覺有一種不快不安之感。此不快不安之感，喚起動作。此動作，若非有特別原因，必達其目的而後止；否則不能去不快之感而有快感。此動作之目的，即動作完成時之結果，即是所欲，即欲之對象也。當吾人覺不快而有活動時，對於所欲，非必常有意識，非

必知其所欲。如嬰兒覺不快而哭入母懷，得乳即不哭，食畢即笑。當其覺不快而哭之時，對於其所欲之乳，非必有意識也。所謂本能或衝動，皆係無意識的；皆求實現，而不知何為所實現者，亦不知有所實現者；皆係一種要求，而不知何為所要求者，亦不知有所要求者。若要求而含有知識分子，不但要求而且對於所要求者，有相當的知識，則此即所謂欲望。衝動與欲望，雖有此不同，而實為一類。今統而名之曰欲。人皆有欲，皆求滿足其欲。種種活動，皆由此起。

近來國中頗有人說，情感是吾人活動之原動力。然依現在心理學所說，情感乃本能發動時所附帶之心理情形。『我們最好視情感為心理活動所附帶之「調」(tune)而非心的歷程 (mental process)』(A. G. Tansley: *The New Psychology* 第一板三六頁) 情感與活動固有連帶之關係，然情感之強弱，乃活動力之強弱之指數 (index) (同上六三頁) 而非其原因也。

凡欲必有所欲，欲之對象，已如上述。此所欲即是所謂好；與好相反者，即所謂不好。

所欲是活動之目的，所欲是好。柏拉圖及亞力士多德皆以好是欲或愛之對象，能引起動而自身不動；活動即所以得可愛的好；『凡愛好者，皆欲得之』（看本書第三章六節第九章三節。）此二大哲學家蓋皆有見於人生而爲此說，又即以之解釋宇宙全體。以此解釋宇宙全體，誠未見其對；若只以之說人生，則頗與吾人之意見相合也。

哲學家中有謂好只是主觀的者。依此所說，本來天然界中，本無所謂好與不好；但以人之有欲，諸事物之中，有爲人所欲者，有爲人所欲去者；於是宇宙中即有所謂好與不好之區分，於是即有所謂價值。如生之與死，少之與老，本皆人身體變化之天然程序，但以人有好惡，故生及少爲好，死及老爲不好。又在中國言語中，人有所欲，即爲有所好。此動詞與名詞或形容詞之好爲一字。人有所不欲，即爲有所惡。此動詞亦即與名詞或形容詞之惡爲一字。如云：『如惡惡臭；如好好色。』由此亦可見中國人固早認（或者無意識的）好惡（名詞或形容詞）與好惡（動

詞)爲有密切的關係矣。但哲學家，亦有謂好爲有客觀的存在者。依此所說，好的事物中，必有特別的性質，爲非好的事物所無有者；若非然者，此二者將無別矣。此特別的性質，卽是好也。依吾人之見，好不好之有待於吾人之欲，正如冷熱之有待於吾人之感覺。故謂其爲主觀的，亦未爲錯。但使吾人覺好之事物，誠必有其特別性質，正如使吾人覺熱之物之必有其特別性質。此等特別性質，苟不遇人之欲及感覺，誠亦不可卽謂之好或熱，但一遇人之欲或感覺，則人必覺其爲好或熱。宇宙間可以無人，但如一有人，則必以此等性質爲好或熱。故此等性質，至少亦可謂爲可能的好或熱也。若以此而謂好爲有客觀存在，吾人固承認之；若對於所謂好之客觀的存在，尚有別種解釋，則非吾人所能知矣。至於柏拉圖所謂好之概念，則係一切好之共相，爲思想之對象。當與別種概念，一例視之。

第五節 天道與人道

若所欲皆是好，則好豈非極多耶？欲之對象既即是好，則豈不一切欲皆好耶？答：是固然也。宇宙爲一切事物之總名，宇宙之事物，皆自然如此，或必然如此，要之是如此而已。吾人不能謂其是如此爲對，亦不能謂其是如此爲不對。神祕哲學家多謂宇宙中一切皆對。如赫拉頤利圖斯（Heracitus）云：『自上帝觀之，一切物皆是美的，好的，對的；但人則以爲有物對，有物不對。』又詩人彭伯（Pope）云：『凡存在者皆對』（Whatever is, is right）。蓋宇宙間之事物，既不能謂爲不對，則從別一方面說，亦固可謂爲對也。

問：在實際的人生中，吾人竟以有些好及有些欲爲不好；如歷史上所說桀紂之窮奢極欲，張獻忠李自成之窮凶極惡，亦無非欲滿其欲而求其好耳；吾人何爲竟非之耶？答：吾人所以以有些好及有些欲或有些人之好及欲爲不好者，乃因其與別好別欲，或別人之好及欲有衝突，非其本身有何不好也。好與好之矛盾，欲與欲之衝突，乃人生之不幸；多數苦痛悲劇，皆由斯起。若使人生中無此矛盾衝突；若

使一人之諸欲可同時實現，不相衝突，如所謂『腰纏十萬貫，騎鶴上揚州』者；若使人與人間之欲，皆如男女間之欲，此之所施於彼，正彼之所求於此（男女間諸欲亦非盡如此，不過有些如此而已）；若果如此，則人生即極美滿，所有一切問題，皆無自發生。莊子云：『魚相忘於江湖，人相忘於道術。』擊壤之民，『不識天工，安知帝力』，蓋忘之也。若使實際人生，果極美滿，則於其中人不但生，且亦應忘生。今人不但未忘生，且批評人生，研究人生，解決人生，正因人生之不幸也。

惟因好與好之間常有矛盾，欲與欲之間常有衝突，所以一切欲皆得滿足，恐係此世界中不可能之事。所以如要個人人格不致分裂，社會統一能以維持，則吾人之滿足欲，必有其道；此道即所謂『當然之道』，所謂『人道』也。章實齋云：『道無爲而自然；聖人有所見而不得不然』（文史通義原道上）。『無爲而自然』者，乃所謂天道；『不得不然』者，乃人道也。凡所謂當然，皆對於一目的而言，如人欲健康，則應當飲食有節；人欲擴充權力，則應擴充知識。健康權力爲目的，飲食有節及

擴充知識乃所以達此目的之道。如欲達此目的，則必遵此道；故此道爲不得不然之道，當然之道也。至若自然界中，本無目的，故『無爲而自然』者，乃天道也。

吾人對天道，不能不遵，對於人道，則可以不遵；此天道與人道大不同之處也。例如在此世界上，一物若不爲他物所支持，必落於地上；此吾人所不能不遵者也。今所謂科學之征服天然，皆順天然之道而利用之，非能違反天然法則也。至於當然之道則不然，蓋當然之道，皆對於一目的而言，若不欲此目的，則自可不遵此道，如楊朱者流，本不欲長壽，故亦不守求健康之法則；依中國人舊見解，本不欲權力，故亦無需知識也。①

現在之科學，普通分爲二類：曰敘述的科學，曰規範的科學。敘述的科學敘述天然事物之實然，其所求乃天道，或曰天然法則（Law of Nature）；規範的科學指出關於人事之當然，其所求乃人道，或曰規範法則（Law of Norm）。天然事物本有其實然，其實然自是客觀的，不隨人之主觀而變更。故天然法則是客觀的。規範法

則是『不得不然』之道；吾人可不欲達某目的，但如欲達某目的，則非遵某或某之法則，或用某或某某之辦法，不可。如吾人可不欲思想正確，但如欲思想正確，則必不能不遵邏輯上諸法則；吾人可不欲社會和平，但如欲社會和平，則必不可不有道德制度（至於何種道德制度，乃另一問題，詳下文。）故規範法則亦是客觀的，不隨人之主觀而變更。

所謂不隨人之主觀而變更者，非謂其絕不變更也。就人事方面言，在某種環境，某種情形之下，若欲達某目的，則必依某或某某法則，用某或某某辦法，此即所謂『至當不易之道』也。至若環境已改，情形已變，則所以達某目的之道，當然亦隨之而異。例如下棋，在某種局勢之下，如欲得勝或救亡，則必用某或某某著，此亦所謂至當不易之道，不能隨便以人意變更者；但若局勢不同，則得勝或救亡之法亦異。然其法雖異，其爲『勢必出此』則同，亦是不能隨便以人意變更者也。

但此乃就諸法則之自身而言。假使果有全智萬能的神，則自神的觀點視之，

此諸法則之果爲何，當然一目了然，更無餘蘊。但自吾人之人的觀點（Human point of view）視之，則此諸法則之果爲何，正未易知。吾人必用種種方法，以發現之。實用主義之真理論（theory of truth）等，皆自人的觀點，自發現之方法（method of discovery）言之。明於此點，則實用主義可與新實在論並行不悖。吾人既非神而只是人，故不能離人的觀點，故必須注重發現之方法也。

所以發現諸法則者，理性也。自人的觀點言之，凡吾人之經驗皆真，正如凡吾人所欲者皆好。但以諸經驗之衝突矛盾，正如諸欲之衝突矛盾，故有須理性之調和。自人的觀點言之，凡能調和諸經驗之假設，吾人即認爲真而以之爲天道之實然；凡能調和諸欲之辦法，吾人即認爲好而以爲之人道之當然。蓋在此世界中，吾人固無別種方法以發現天然人事諸法則之自身之果如何也。

故理性者，『調和的，統治的力也』（Russell: *Mysticism and Logic* 一三頁。）戴東原云：『人與物同有欲，欲也者，性之事也。人與物同有覺，覺也者，性之能也。欲

不失之私則仁；覺不失之蔽則智』（原善卷上）所謂私者，即專滿足一欲或一人之欲，而不顧他欲或他人之欲也。所謂蔽者，即專信任一經驗或一人之經驗而不顧他經驗或他人之經驗也。理性即所以調和諸欲而去其私，調和諸覺而去其蔽也。

●此意見拙著中國爲何無科學（Why China Has No Science, Etc.）一文中曾言之原文見一九二二年四月份國際倫理學雜誌（The International Journal of Ethics, Vol. XXXII, No. 3.）

第六節 中和及通

自人的觀點言之，吾人之經驗，就其本身而言，皆不能謂爲不真，蓋吾人之經驗，乃吾人一切知識之根據，除此之外，吾人更無從得知識也。譬如我現在廣州，夜

中夢在北京；此夢中所有之經驗，與我醒時所有之經驗，就其本身而言，固皆不能謂爲不真。吾人所以知夢中之經驗之非真者，非因其本身有何不可靠之處，乃因其與許多別的經驗相矛盾也。如在北京之經驗，與許多別的經驗皆相合一致，而在廣州之經驗則否，則吾人必以吾人現真在北京，而以在廣州之經驗爲夢中所有者矣。故凡經驗皆非不真，正如凡所欲皆非不好；其中所以有不真不好者，蓋因其間有衝突也。經驗與經驗之間，欲與欲之間，有衝突之時，吾人果將以何者爲真，何者爲好耶？解答此問題，乃吾人理性之職務也。

杜威先生謂吾人思想之歷程，凡有五級：一曰感覺疑難，二曰指定問題，三曰擬設解答，四曰引伸擬設解答之涵義，五曰實地證實（見思維術第六章。）譬如一人帶紅色眼鏡而睡，及醒，忘其眼上有紅色眼鏡，但見滿屋皆紅，以爲失火，急奔而出，則人皆安靜如常，於是頗覺詫異；此卽感覺疑難也。於是而問果否失火；若非失火，何遍處皆紅？此卽指定問題也。繼悟或者自己帶有紅色眼鏡；此卽擬設解答

也。繼思若外界之紅果由於自己之眼鏡，則除去眼鏡，外界必可改觀；此即引申解答涵義也。繼用手摸，果有眼鏡，除而去之，外界果然改觀；此即實地證實也。在此簡單事例中，此諸程序經過甚快，或爲吾人所不注意，然實有此諸程序也。於是此人乃定以爲其所以見遍處皆紅者，乃由於帶紅色眼鏡也。依此說法，則前之矛盾的經驗，乃皆得相當的解釋而歸於調和矣。凡疑難皆起於衝突，或經驗與經驗之衝突，或經驗與已成立之道理之衝突，或欲與欲之衝突，或欲與環境之衝突。凡有衝突，必須解決；解決衝突者，理性之事也。理性之解決衝突，必立一說法或辦法以調和之。理性調和於矛盾的經驗（疑難問題）之間而立一說法（擬設解答）以爲依此說法，則諸矛盾的經驗，當皆得相當解釋（引申涵義）；試用之以解釋，果能使昔之矛盾者，今皆不矛盾（實地實驗）。於是此說法即爲真理，爲『通義』。此真理之特點，即在其能得通。理性又調和於相矛盾的欲（疑難問題）之間，而立一辦法（擬設解答）以爲依此辦法，則諸相矛盾之欲，或其中之可能的最大

多數，皆得滿足（引申涵義）推而行之，果如所期（實地實驗）於是此辦法即爲『通義』爲『達道』此達道之特點，卽在其能得和。戴東原云：『君子之教也，以天下之大共，正人之所自爲』（原善卷上）『人之所自爲』性也，欲也；『天下之大共』和也。

故道德上之『和』正如知識上之『通』科學上一道理，若所能解釋之經驗多，則其是真（卽真是天道之實然）之可能愈大；社會上政治上一種制度，若所能滿足之欲愈多，則其是好（卽真是人道之當然）之可能亦愈大。譬如現在我們皆承認地是圓而否認地是方。所以者何？正因有許多地圓說所能解釋之經驗，地方說不能解釋；而地方說所能解釋之經驗，地圓說無不能解釋者。地圓說是真之可能較大，正因其所得之『通』較大。又譬如現在我們皆以社會主義的社會制度，比資本主義的社會制度爲較優。所以者何？正因有許多社會主義的社會制度所能滿足之欲，資本主義的社會制度不能滿足，而資本主義的社會制度所能滿

足之欲，社會主義的社會制度多能滿足。社會主義的社會制度較優，正因其所得之『和』較大。故一學說或一制度之是真或好之可能之大小，全視其所得之和或通之大小而定，自人的觀點言之，此判定學說制度之真偽好壞之具體的標準也。

故吾人滿足一欲，必適可而止，止於相當程度；過此程度，則與他欲或他人之欲相衝突，而有害於和。此相當程度，即所謂『中』。依上所說，凡欲皆本來應使其極端滿足，但因諸欲互相衝突之故，不能不予以相當的制裁。此制裁必須為必要的；若非必要，則徒妨礙吾人之得好而為惡矣。合乎中之制裁，即必要的制裁也。吾人之滿足欲，若超乎此必要的制裁，則為太過。若於必要的制裁之外，更抑制欲，則即為不及。不過此所謂中之果為何，自人的觀點言之，仍不易知，仍有待於理性之發現。

第七節 人性道德制度及風俗習慣

哲學家，常有以『人心』、『道心』、『人欲』、『天理』對言者；性善性惡，亦爲中國數千年來學者所聚訟之一大公案。依上所說之意，凡欲皆好，則人性亦自本來是善，或亦可說，欲本是天然的事物，只是如此如此，正如山及水之如此如此，本無所謂善惡，或亦只可謂爲可能的善或惡。但人因欲之衝突而求和；所求之和，又不能盡包諸欲；於是被包之欲，卽幸而被名爲善，而被遺落之欲，卽不幸而被名爲惡矣。所被名謂善者，又被認爲天理；所被名爲惡者，又被認爲人欲。人欲與天理，又被認爲先天根本上立於反對的地位。吾人以爲除非能到諸欲皆相和合之際，終有遺在和外之欲。則欲終有善惡之分。欲之善者，名爲『道心』可，名爲『天理』亦可。欲之惡者，名爲『人心』可，名爲『人欲』亦可。要之其分界乃相對的，非絕對的；理由詳下。

所謂道德及政治上社會上之種種制度，皆是求和之方法，皆所以代表上文所謂『人道』也（參看本章五節）。現在所有之諸特殊的方法，雖未必對，即雖未必真是所謂人道之當然，然求和之方法終不可少，人道終不能廢。荀子云：『人生而有欲，欲而不得，則不能無求，求而無度量分界，則不能不爭，爭則亂，亂則窮。』（荀子禮論篇。）人不能生存於亂中，所以必有道德制度以整齊畫一之。故無論何種社會，其中必有道德制度，所謂『盜亦有道』，蓋若無道，其社會即根本不能成立矣。歷史上所有之道德的、政治的、社會的革命，皆不過以新道德制度代舊道德制度，非能一切革去，使人皆隨意而行也。其所以者，蓋因人與人之間，常有衝突；人間之和，既非天然所已有，故必有待於人爲也。

哲學史中，誠亦有反對一切道德制度，而欲一切革去者。和爲天然所已有，故無須人爲以求之；此其所根據之假定也。如莊子所說，老聃駁孔子云：『夫子若欲使天下無失其牧乎？則天地固有常矣；日月固有明矣；星辰固有列矣；禽獸固有羣

矣；樹木固有立矣；夫子亦放德而行，循道而趨，亦至矣。又何偈偈乎揭仁義，若擊鼓而求亡子焉？噫！夫子亂人之性也。」（莊子天道）此即謂天然界本來是一大和；『萬物』本來即『並育而不相害』，『並行而不相悖』。在其天然狀況中，諸物本來不相衝突，故無須一切道德制度也。如使世界果本來如此所說，則誠亦無須道德制度。但世界果本來如此所說乎？『天地固有常』，『日月固有明』，『然而禽獸之相害，人類之相殘，亦皆事實也。惟其有此事實，所以儒家不能不『偈偈乎揭仁義，若擊鼓而求亡子』。』道家亦不能不『偈偈乎』，反『仁義，若擊鼓而求亡子』也。

近數年中，有所謂禮教吃人之說。依吾人之見，凡道德制度，除下所說能包括一切欲者外，蓋未有不吃人者。蓋一種道德制度所得之和，既不能包括一切欲，則必有被遺落而被視爲惡而被壓抑者。此被壓抑者，或爲一人諸欲中之一欲，或爲一人之欲，或爲一部分人之欲。要之道德制度，既有所壓，即有所吃，即可謂爲惡。瑞安陳介石先生曰：『殺千萬人以利一人，固不可也。殺一人以利千萬人，亦奚可哉？』

孟子云：『……殺一不辜而得天下，不爲也。』嚴格的說，卽殺一辜而得天下，亦豈可爲？不過吾人在此世界中，理想的辦法，既一時不能得，故不能不於『害之中取小』而定爲道德制度；如此則人雖有爲道德制度所吃者，而尙可免人之相吃。此亦人生不幸之一端也。

不過道德制度皆日在變改之中。蓋因道德制度，未必卽真是人道之當然；且人之環境常變，故卽客觀的人道之當然亦常變。若有較好的制度，卽可得較大的和。所得之和較大一分，所謂善卽添一分，所謂惡卽減一分。所謂惡減一分，卽被壓抑而被吃之欲少一分，而人生亦卽隨之較豐富較美滿一分。譬如依從前之教育方法，兒童遊戲是惡，在嚴禁之列，而現在則不然？正因依現在之教育方法，遊戲亦可包在其和之內故耳。假使吾人能立一種道德制度，於其中可得一大和，凡人之欲，皆能包在內，『並育而不相害，『並行而不相悖，』則卽只有善而無惡，卽所謂至善，而最豐富最美滿的人生，亦卽得到矣。道德制度必至此始可免吃人之譏。至

於此等道德制度果可能否，乃另一問題；吾人固深望其能，而又深懼其不能也。不過知此則知所謂天理人欲之分界，乃相對的，非絕對的。

道德制度，如已極端普遍流行，一般人對之皆不知不覺而自然奉行，則即成爲風俗。社會之有風俗，猶個人之有習慣。個人之較複雜的活動，方其未成習慣之時，須用智力之指導；但及其行之既久，已成習慣之後，則即無須智力之指導，而自達其目的。社會中之風俗，其始亦多係理智所定之道德制度，以種種方法，如刑法教育之類，使人勉行者；及其後則一般人皆有行之之習慣，不知其然而自然行之；於是即成爲風俗。

社會中之風俗與個人之習慣，皆爲人生所不可少者。先就個人之習慣言之，在吾人日常生活中，大部分之事，皆依習慣而作。惟其如此，故吾人之智力，可專用以應付新環境，新事實，而作新活動。若非然者，吾人將終身循環於簡單的活動之中，永無進步之可能矣。如吾人幼時之學走路寫字，甚非易事；但既成習慣之後，吾

人只須決定向何處行，則吾人之腿即機械的自然而走；吾人只須決定寫何字，則吾人之手即機械的自然而寫；皆不更須智力之指導。如吾人之寫字，終身皆如始學寫字時之費事，則吾人將不能執筆作文，蓋執筆時吾人將永須以全力注意於寫字也。其他類此之事甚多。總之吾人若對於諸活動不能有習慣，則將終日只能作穿衣，吃飯，漱口，刷牙等事，而他一切事皆不能作矣。故習慣乃效能及進步之必要條件也。

風俗之在社會，猶如空氣，使人涵養其中，不有意費力而自知諸種行為之規律，何者為所應作之事，何者為所不應作之事；其維持社會安寧及秩序之力，蓋較道德制度為尤大。蓋人之遵奉諸制度與道德，乃有意的，而其遵奉風俗，乃無意的，自然的也。

習慣與風俗之利，已如上述。然因習慣風俗之固定而不易變，吾人如發現某種習慣或風俗之有害，而欲改之之時，亦極困難。於是所以使進步可能者，反足以

阻礙進步。社會中之風俗，尤爲如此。然吾人於打破舊風俗之後，必成立新風俗，於打破舊習慣之後，必成立新習慣。此亦吾人所無可奈何者也。

第十三章 一個新人生論(下)

第一節 文學美術

世界本非爲人而設，人偶生於其中耳。人既生於此世界之中，一切欲皆須於其中求滿足；於是一般藝術生焉。藝術者，人所用以改變天然的事物，以滿足人自己之欲，以實現人自己之理想者也。在諸種藝術中，有所謂實用的藝術（*industrial arts*）者，以統治改變人以外之外界事物，使其能如人之欲，以爲人利。如一切製造，工程，皆屬此類。又有所謂社會的藝術（*social arts*）者，以統治改變人自己之天性，使人與人間，得有調和。如一切禮教制度及教育等，皆屬此類。此二種藝術，皆在所謂實行界中，皆須人之活動，使之實現於實際。

此世界既非爲人設，故其間之事物，當然不能盡如人意。雖有諸種藝術之助，

而人之欲終不能盡滿足；人之理想終不能盡實現。即人與人之間，因其間關係複雜之故，亦常有令人不能滿意之事。所以有『天下不如意事十常八九』之言；所以理想的往往與實際的成爲相對待之詞也。然未得滿足之欲，亦不能因其未得滿足而隨自消滅。依現在『析心術』說，吾人之夢，及日間之幻想，所謂『日夢』(day-dream)者，即諸未得滿足之欲，所以求滿足之道。此諸欲在實行界中未得滿足，乃不得已而建空中樓閣，於其中『欺人自欺』亦所謂『過屠門而大嚼，雖不得志，聊且快意』者也。

空中樓閣之幻想，太虛無縹渺，雖『慰情聊勝無』而人在可能的範圍內終必欲使之成爲較具體的，較客觀的。文學及美的藝術 (fine arts) 或曰美術者，即所以使幻想具體化，客觀化者也。

詩對於人生之功用——或其功用之一——即是助人自欺。『用盡閨中力，君聽空外音』(杜甫搗衣) 閨中搗衣之聲，無論如何大，豈空外所能聽？明知其

不能聽，而希望其能聽，詩即因之作自己哄自己之語，使萬不能實現之希望，在幻想中得以實現。詩對於宇宙及其間各事物，皆可隨時隨地，依人之幻想，加以推測解釋，亦可隨時隨地，依人之幻想，說自己哄自己之話。此詩與說理之散文之根本不同之處也。小說則更將幻想詳細寫出，恰如敘述一歷史的事實然，或即借一歷史的事實爲題目，而改削敷衍，以合於作者之幻想。

有些欲之所以不得滿足，乃因其與現行禮教相衝突。依佛魯德(Freud)說，此被壓的意欲，即在夢中，亦必蒙假面具，乃敢出現，蓋恐受所謂良心之責備也。中國昔日禮教甚嚴，被壓之欲多；而人亦不敢顯然表出其被壓之欲，所以詩中常用隱約之詞，所謂『美人香草，飄風雲霓』，措詞多在可解與不可解之間，蓋作者本不欲令人全知其意也。詩序所謂『發乎情，止乎禮；發乎情，人之性也；止乎禮，先王之澤也。』發乎人之性者，欲也；先王之澤，壓欲之禮教也。

小說與詩將幻想敷衍敘述，長歌詠歎，固已以言語表出幻想，使之具體化與

客觀化矣。然文字言語所描寫，猶不十分近真。戲劇則實際的表演幻想，使之真如人生之一活動的事實。世界之有名的小說故事，多被編爲戲劇；而人對於戲劇腳本，又多喜見其排演。蓋非經排演，幻想不能十分的具體化與客觀化也。

圖畫雕刻以較易統治之物質爲材料，使吾人理想中之情景，事物，或性質，得實際的完全實現。如道家所謂天然境界，其中本有好與不好；此外境情形，又不易統治使其完全合於吾人之理想。而畫家則以較易統治之顏料與紙爲材料，使天然境界之好的方面，完全獨立實現，以爲吾人幻想中遊息之地。又如吾人所作佛像，多表現仁慈，恬靜諸性質。此亦以較易統治之物質爲材料，而使此諸性質得完全實現。文學圖畫等，除其內容，卽所實現之幻想外，其形式中亦實現有吾人之理想的性質。如詩之音節所表現之諧和流利，卽其一例。此卽所謂形式美也。

小說戲劇等之作者與讀者，多將其自己暗合於故事中之人物而享受其所享受。故其故事之空間，時間，及其人物之非主要的性質（卽論理學上所謂寓德

accidents) 則均無關重要。卽此等人物，此等事情，卽可動人，其所以動人，乃其『共相』。至於形式美所表現之性質，則尤係『共相』。所以叔本華謂美術作品所代表，乃柏拉圖的概念也。

人之所以亦願作悲劇，看悲劇者，蓋有許多性質，如壯烈，蒼涼等，非悲劇不能表現。且人生之中，本有許多苦痛；人心中之苦痛，又必得相當發洩而後可。人之所以常訴苦者，蓋將苦訴而出之，則心中反覺輕快。契訶夫小說中之老人，見人卽訴其喪子之苦，其一例也。（契訶夫苦惱見現代評論第一卷六至七期。）太史公曰：『屈平疾王聽之不聰也，讒諂之蔽明也，邪曲之害公也，方正之不容也，故憂愁幽思而作離騷。離騷者，猶離憂也。』（史記屈原賈生列傳。）此世界中，本有許多不平之事，又加以死亡，疾病，諸天然的不好之壓迫。深感此諸苦者，本其窮愁抑鬱之氣，著之於詩歌戲劇諸作品。而他知人生之苦痛或曾身受之者，亦觀玩賞鑒，而灑一掬同情之淚焉。經此發洩，作者與觀者之苦痛，乃反較易於忍受矣。

總之文學美術作品，皆人之所爲，以補救自然界或實行界中之缺陷者，故就一方面說，皆假而不真；人特用之以自欺耳。中庸說：『所謂誠其意者，毋自欺也。』道德家多惡自欺。不過自欺於人亦是一種欲。依上所說，凡欲苟不與他欲衝突，即不可謂惡。譬如小孩以竹竿當馬，豈不知其非真馬？但姑且自以爲真馬，騎而遊行，自己喜笑，他人亦顧而樂之，正不必因其所騎非真馬而斥其虛妄自欺也。文學美術所代表非現實，亦自己承認其所代表非現實；故雖離開現實，憑依幻想，而仍與理智不相衝突。文學美術是最不科學的，而在人生中卻與科學並行不悖，同有其價值。

●幻想與理想之差別，乃程度的，非種類的。理想即幻想之較有系統，較合理，較有根據者。如柏拉圖之理想國，穆爾（More）之烏託邦，實亦即空中之樓閣，特以其較有系統，較合理，故可不稱爲幻想，而與以理想之名耳。又理想一語有二義，見第一章第一節。

第二節 宗教及宗教經驗

所謂神話，及原始的宗教，亦爲人之幻想之表現；其所說亦多自己哄自己之語。其所以與文學異者，卽在其真以幻想爲真實；說自己哄自己之話，而不自認其爲自己哄自己。如耶教舊約之創世紀，若以文學的眼光觀之，本一極有趣的文學作品；但創世紀自以爲其所說爲字字皆真；宗教亦以之爲字字皆真；此其所以成爲神話與迷信也。

但較進步的宗教，則除神話外，尙有其『神學』；其所說諸道理，亦皆有相當理論的根據。本書所謂損道諸哲學，皆以爲在原初過去之時，有一合於吾人理想之世界，主張將現世或現世之一種境界去掉，以復於初。此類諸哲學又多主張上帝（不論何種上帝）存在，靈魂不死，意志自由。多數宗教之根本主義，多爲此類哲學。所以西洋哲學史家多謂此類哲學爲『宗教的哲學』也。每一宗教對於宇宙及

人生，皆自有其見解，又皆立有理想人生，以爲吾人行爲之標準。故宗教與哲學，根本無異，不過宗教之中，攙有神話，及由之而起之『獨斷』(Dogma) 及儀節形式，而哲學則無之；此其異也。如佛教中之純理論的部分是哲學；而其中所說釋迦牟尼之種種異蹟，則是神話。合此哲學與神話及諸種種儀節形式，於是佛教乃成爲宗教。近來國人對於孔學是否宗教之問題，大有爭論。若依以上所說判定之，則吾人當問討論此問題者是否承認緯書中所說孔子之種種異蹟是真。如承認其是真，則以之合於孔子之哲學，當然可成立一孔教；否則孔學固亦只是一哲學而已。

吾人可說，神話乃含有迷信之文學；較進步的宗教乃含有神話之哲學。今人以宗教中含有迷信之故，多反對宗教而主張廢除之。其實宗教之諸成分，皆自有其價值，吾人只須另用一副眼光，分別觀之，另用一副態度，分別對待之，卽已可矣。

吾人誠能視宗教之神話爲文學，視宗教之神學爲哲學，視隨宗教以興之建築，雕刻，音樂等爲美術，如由此觀察，則諸大宗教皆成爲文學哲學藝術之綜合矣。在此

觀點下之宗教，對於人生，當能增其豐富而不益其愚蒙。如因宗教之中混有迷信，故一切關於宗教之物，皆必毀棄；此則如『煮鶴焚琴』，不免『大傷風雅』矣。自清末以來，國內佛寺佛像之見毀者頗多；此皆功利主義及理性主義之過度也。

人因情之所至，有時不得不信其平日所不願信者，以自慰安。如蔡子民先生蔡夫人文云：『死而有知耶？吾決不敢信；死而無知耶？吾爲汝故而決不敢信』（原文記不甚清，大概如是。）因所愛之故而信死者之有知，而又自認其所以信死者之有知，乃因其所愛者之故。此等信仰，雖憑依幻想，而仍與理智不相衝突。此等態度，亦即是詩的態度。宗教中無理論根據之『獨斷』，吾人亦可以此種態度對待之。即吾人於情之所至，不得不信之以自慰安之時，則即信之亦可，但同時須知吾人所以信之之故耳。此猶如小孩信其所騎之竹竿爲馬，聊以自欺。然此種自欺，對於人生，固有益而無害也。

至於宗教之儀節形式，其可以實現吾人之幻想，與戲劇同，故亦不必廢。吾人

卽以戲劇視之可耳。儒家視喪祭甚重，爲設儀式亦繁。但其對於儀式之態度，似亦如此所說，如孔子云：『祭如在，祭神如神在』（論語）所謂『如』者，不必其有也，姑認其爲有耳。祭之前必齋，『齋之日，思其居處，思其笑語，思其意志，思其所樂，思其所嗜。齋三日，乃見其所爲齋者。祭之日，如室，僂然必有見乎其位；周還出戶，肅然必有聞乎其容聲；出戶而聽，愴然必有聞乎其歎息之聲』（禮記祭義）。孝子欲見其親而不得，故縱其幻想，以想像其人，於祭之時，卽認其親之『如在』而仿佛見之焉。至於普通宗教之祈禱，膜拜等，多可以使吾人某種幻想得似真實之實現，皆以戲劇視之可也。人有需宗教儀式以滿足其幻想者，亦有不需之者。此亦猶人有需戲劇有不需戲劇，皆宜聽其自由，使各得其所，不能立一標準使之必從，亦不必立一標準使之必從也。

總之人生不少不如意事，故吾人不得不以種種方法，自己哄自己，使不能滿足之欲，得有類似的滿足。文學美術旣不可廢，宗教亦可視爲文學美術。必完全肯

定宗教者，愚也；必完全否定宗教者，迂也。

以上所說，俱就所謂『積極的宗教』(positive religion)而言。此外又有所謂宗教經驗；在此經驗中，經驗者覺如大夢之醒，見此世界真爲虛幻，其外另有較高的真實；又覺其自己之個體與『全』(宇宙之全)合而爲一，所謂人我內外之分，俱已不存。承認此種經驗是真，而加以解釋者，多先設一惟心論的宇宙論之假定。吾人以爲吾人可認此種經驗是真而不必設惟心的宇宙論之假定。莊子及斯賓諾莎之哲學，似亦同此見解。依上所說之宇宙論，一切事物常變而宇宙不變(見第十二章二節)故一切事物皆可謂爲虛幻而宇宙則必是真實。莊子云：『至人無己』(莊子逍遙遊)凡能有宗教經驗者，必先去『我見』使至於『無己』，至於『無己』則其個體已與宇宙合而爲一。既與宇宙合一，則其觀察事物之觀點，可謂已至一較高階級；故於其時可真見一切事物之爲虛幻而宇宙全體之獨爲真實也。

問：吾人若不承認惟心論的宇宙論之假定，若何可承認個體與宇宙之能合而為一？答：所謂相合，乃就知識論上言之，非就本體論言之。就知識論上言之，人若真覺其與『全』相合，則即真與『全』相合矣。莊子云：『自其異者視之，肝膽楚越也；自其同者視之，萬物皆一也。』（莊子德充符。）吾人之肉體，本為許多部分所合成；吾人所以覺其如一體者，以吾人只覺其同而不覺其異也。至於家族，社會，國家，吾人如亦只覺其同而不覺其異，則亦覺其為一體。若一人對於宇宙，亦只覺其同而不覺其異，則萬物豈不即其人之個體，而其人之個體豈不即與宇宙合而為一耶？此所謂『至人無己』，不作分別之極致也。

總之有人之有此等經驗，乃為事實。有此經驗之人，覺其經驗之中，有最高的真實及最大的幸福，亦為事實（參看 William James: *The Variety of Religious Experience*）。亦有人謂此等經驗，乃夢幻『錯覺』，或由於神經病。但吾人即承認此言，亦不能將『存在判斷』（*existential judgement*）與『精神判斷』（*spirit-*

tual judgment) 混爲一談(參看同上四頁。)我們即承認此經驗之低的來源，而仍應承認其高的價值。我們即不以之爲求真理之路，亦應以之爲求幸福之路。換言之，我們即不於其中求真，亦應於其中求好。

第三節 意志自由問題

孟子云：『魚，我所欲也；熊掌，亦我所欲也；二者不可得兼，捨魚而取熊掌者也。生，我所欲也；義，亦我所欲也；二者不可得兼，捨生而取義者也。』吾人之欲，甚爲複雜；勢不能盡皆實現。故諸欲於互相衝突，即諸所欲『不可得兼』之時，必有鬪爭，其結果欲之強者得實現，其弱者則被壓制。此等情形，乃吾人所日常經驗者也。

在諸欲衝突之際，吾人有時覺理智能有選擇取捨之力。在無關重要之事例中，如食魚或熊掌，吾人常即聽習慣之自然，或任較強的欲之實現。但在較重要的事例中，則吾人必用理智以推測計算，如本書所說功利派所說者；於此時則眼前

較強之欲，亦往往有被壓者。此等情形雖亦爲吾人所常經驗，然吾人須知理智雖能推測計算，然不能制欲，故亦無選擇取捨之力也。譬如一人，現有一甚強之欲，亟求實現，現有他欲，皆不足以制之；如於此時依理智之推測計算，此人知此甚強之欲如實現，則將來必有極壞的結果；於是此人遂因畏將來之結果而抑制現在甚強之欲。抑制現在甚強之欲者，非理智之力，乃欲避免將來不好結果之欲之力也。理智但能推測計算而無實行之力。理智無力，欲無眼。

有哲學家以爲吾人於欲外又有意志。意志與欲有別，超乎欲之上而常制御之。諸欲有衝突，則意志出而選擇之以決定吾人行爲之方向。依吾人之見，則意志實即欲之成爲系統者，非與欲有種類的差別也。常有一欲或數欲，以其自己爲中心，與其類似的欲，聯絡和合，成爲系統，以爲吾人人格之中心。所謂『立』某種『志』，實即某種欲之立系統耳。系統既立，以後隨時發生之欲，其與『志』合者，當然得其助而得實現；其與『志』不合者，當然不得其助而且受壓抑。所謂意志有選擇

諸欲之力者，卽此而已。

此欲之系統，所包之欲愈多，則其所得之和愈大，其所遇之衝突愈少，吾人之人格亦愈統一，行動亦愈自由。卽所絕不能包之欲，此系統亦能『相機剿撫』。久之習慣養成，則卽無有與意志衝突之欲矣。孔子云：『吾十有五，而志於學……七十而從心，所欲不踰矩』（論語爲政）。皇侃疏云：『年至七十，習與性成，猶蓬生麻中，不扶自直，故雖復放縱心意而不踰越於法度也。』蓋初爲人格中心之意志，至此已融包人格之全體，故更無與意志相衝突之欲。若果有所謂意志自由，此則是也。至於吾輩普通人之心境，則常爲諸欲爭鬪之戰場。往往諸欲互作，不知所從。一欲方在實現，他欲則牽掣之。一欲已經實現，他欲則責備之。此等衝突悔恨，乃吾人所日常經驗。在此等情形之中，吾人乃飽嘗意志不自由之苦矣。

問：歷史中所說桀紂之流，其暴虐亦『習與性成』。其爲其人格中心之欲之系統，亦融包其人格之全體，亦無與其意志相衝突之欲。如所謂意志自由，乃如上

所解釋，則桀紂當亦有完全的意志自由矣。答是固然也。吾人既以意志爲欲之系統而不視之爲與欲有種類之不同，則意志在道德上當然亦可是善，亦可是惡。善之勢力可自由，惡之勢力亦何不可自由耶？意志與自由，就其本身而言，皆非是惡；猶之諸欲，就其本身而言，皆非是惡也。惟此人之意志與他人之意志，此人之自由與彼人之自由，有所衝突，然後方引入道德的判斷，而始有善惡是非之可言。桀紂之意志之所以爲惡，乃因其與多數人之意志相衝突，非因其不自由也。

以上謂吾人之意志，卽爲吾人人格中心之欲之系統；如能行所欲行，不受別欲之阻礙，則卽可謂自由，否則可謂不自由。但吾人之意志，果因何而欲其所欲耶？哲學中有所謂意志自由問題者，卽吾人之意志是否止是能決定而非所決定之問題。意志決定吾人之行爲，就此方面言，意志是主動者，但意志之所以如此決定者，是否亦受別種影響而爲被動耶。所謂自由論以爲意志只是主動而非被動，所謂決定論則持相反的見解。依吾人之見，人是宇宙間之物，人生是宇宙間之事。宇

宙間諸事物，當然互相決定；互相影響，如所謂『英雄造時勢，時勢造英雄』者。若由此方面說，吾人之意志，當然一方面有所決定，一方面亦爲他事物所決定。非惟吾人之意志如此，一切事物皆然也。所以斯賓諾莎說，一切有限的事物皆爲他有限的事物所決定而不自由，惟上帝不受決定而獨自由。然上帝之所爲，亦皆因其本性之必然，非是隨意而爲（斯賓諾莎倫理學命題第十七注）故即謂上帝爲不自由可也。

但普通所謂自由，及吾人所喜好者，實即本書所說之自由。吾人能得到此種自由，即已可矣。若必須離開吾人之歷史、環境，甚至吾人之本性，而有所作爲，然後方可爲自由，則此等自由，固亦上帝所不能有者也。

第四節 幸偶

人生中有不如意事，亦有如意事。諸不如意事中，有能以人力避免者（例如

一部分之病，有不能以人力避免者（例如死。）諸如意事中，有能以人力得到者（例如讀書之樂，）有不能以人力得到者（例如腰纏十萬貫，騎鶴上揚州。）其不能以人力避免或得到之不如意事或如意事，固爲人之所無奈何；卽其能以人力避免或得到者，亦有人不能避免不能得到。其所以不能避免不能得到者，亦非盡因其力不足，非盡因其所以避之或所以得之之方法不合。往往有盡力避不如意事而偏遇之，盡力求如意事而偏不遇之者；亦有不避不如意事而偏不遇之，或不求如意事而偏遇之者。范縝答竟陵王云：『人之生譬如一樹花，同發一枝，俱開一蒂，隨風而墮，自有拂簾幌墜於茵席之上，自有關籬牆落於溷糞之側。墜茵席者，殿下是也；落糞溷者，下官是也。』（梁書卷四十八。）王充云：『螻蟻行於地，人舉足而涉之；足所履，螻蟻若死；足所不蹈，全活不傷。火燔野草，車轢所至，火所不燔，俗或喜之，名曰幸草。夫足所不蹈，火所不及，未必善也。舉火行有適然也。』（論衡幸偶篇。）人生有幸有不幸，正是如此。

在人生，中，偶然的機遇（chance）頗爲重要，凡大人物之所以能成大事業，固由於其天才，然亦由諸機遇湊合，使其天才得充分發展也。例如唐太宗，一大人物也。世之早夭者甚多，如唐太宗亦『不幸短命死矣』，則其天才即無發展之餘地。彼又親經許多戰爭，吾人所見昭陵前之石馬，皆刻有箭傷，使唐太宗亦偶中箭而死，則其天才亦即無發展之餘地。此不過舉其大者；此外可以阻其成大事業者甚多，而皆未阻之；此唐太宗之所以如茵上之花，而爲有幸之人也。天才與常人，其間所差，並不甚大。世上有天才之人甚多，特其多數皆因無好的機遇湊合，故不幸而埋沒耳。在中國歷史中，一大人物出，則其鄉里故舊，亦多聞人。如孔子生於山東，於是聖廟中『吃冷豬肉』者，遂多鄒魯子弟。如近時曾國藩起，湖南亦人才輩出，極一時之盛。如此之類甚多；舊時說者多謂係出天意。其實人才隨地皆有，一大人物出，又能造機會以使之發展其天才，故一時人物蔚起耳。此大人物何幸能得機遇湊合以成其爲大人物！其他人物又何幸而恰逢此大人物所造之機會！總之皆偶

然而已矣。

大人物之能成爲大人物，固由於其所遇之幸，即普通人之僅能生存，亦不可謂非由於其所遇之幸也。男女交合，極多精蟲，僅有一二幸而能與卵子結合而成胎。胎兒在母腹中，須各方面情形皆不礙其生長，十月滿足，又經生產之困難危險，然後出世。自出世以來，即須適應各方面之環境，偶有不幸，則所以傷其身與其心者，如疾病，刑罰，刀兵，毀謗等，皆不招而自至。即以疾病一項而論，吾人終日，皆在與毒菌戰爭之中，偶一失手，敗亡立見。其他諸端，亦復稱是。莊子曰：『遊於羿之彀中，中央者，中地也；然而不中者，命也。』（莊子德充符）吾人皆日在『四面楚歌』之中，即僅能生存，亦即如未被足踏之螻蟻，如所謂『幸草』矣。

吾人解釋歷史時，固不能不承認經濟狀況及地理等物質環境之影響。然若謂一切歷史之轉移，皆爲經濟狀況等所決定，其中人物，全無關重要，則亦不對。吾人平常開一會議，其主席之能盡職與否，對於會議之進行，即有甚大關係。至於在

政治上，社會上，或人之思想上，有大權威之人，其才智行爲，豈可謂爲對於歷史無大關係？如清光緒帝之變法，因受慈禧太后之制而作罷。使慈禧不幸而早日即死，或幸而早日即死，光緒之維新政策得行，則中國今日之局面，當與現在所有者不同。說者或謂當時守舊之人甚多，即使無慈禧，他人亦必制光緒使不得維新。是亦固然。不過他人之制光緒，必不能如慈禧之制光緒；既不得如慈禧之制光緒，則中國現在之局面，當亦與現在所有者不同。故中國現在之所以致於如此，亦許多偶然的機會湊合使然。偶然的機會，在歷史中亦頗占重要位置也。

說者又謂一事物之發生，必有一定的原因，故無所謂偶然。然吾人所謂偶然，與所謂因果律，並不衝突。假如一人正行之際，空中隕石，正落其頭上，遂將其打死。吾人固可謂此人之行於此，乃由於某原因，空中隕石亦有原因，皆非由於偶然。此吾人所不必否認。吾人所謂偶然的機會者，乃此隕石之恰落於此人頭上也。此之所以行於此地，乃一因果系統，空中隕石又爲一因果系統；此二因果系統乃必

發生關係，此乃是偶然的也。

故吾人之求避免不如意事，或得到如意事，其成功或失敗之造成，皆常受偶然的機遇之影響，故爲吾人所不可必。換言之，即成功失敗之造成，皆受機遇之影響，而機遇又非吾人力之所能制。如深知此，則吾人於不能達所求之目的之時，亦可『不怨天，不尤人』，而省許多煩惱。此儒家所以重『知命』也（參看上第八章第九節）。孟子曰：『君子創業垂統，爲可繼也。若夫成功則天也，君如彼何哉？強爲善而已矣』（孟子梁惠王下）。

第五節 人生術

儒家之知命，亦是一種人生術。今再以人生術爲題目，略廣論之：

好之意義，已如上述。若將好分類，則好可有二種：即內有的好（intrinsic good）及手段的好（instrumental good），凡事物，其本身即是可欲的，其價值即在其本

身，吾人即認其爲有內有的好；嚴格的說，惟此種方可謂之好。不過在此世界，有許多內有的好，非用手段不能得到。凡事物，我們須用之爲手段以得到內有的好者，吾人即認其爲有手段的好。換言之，內有的好，即欲之目的之所在；手段的好，非欲之目的之所在，但吾人可因之以達目的者。不過在此世界中，何種事物爲有內有的好，何種事物爲有手段的好，除少數例外外，全不一定。譬如吾人如以寫字爲目的，則寫字即爲有內有的好；如寫信抄書，則寫字即成爲有手段的好。大概人生中之一大部分的苦痛，即在許多內有的好，非因手段的好不能得到，而手段的好，又往往乾燥無味。又一部分的苦痛，即在用盡乾燥無味的手段，而目的仍不能達，因之失望。但因人之欲既多，世上大部分的事物，都可認爲有內有的好。若吾人在生活中，將大部分有手段的好者，亦認爲有內有的好，則人生之失望與苦痛，即可減去一大部分。『君子無入而不自得焉，』正因多數的事物，多可認爲有內有的好，於其中皆可『自得』。此亦解決人生問題之一法也。

近來頗有人盛倡所謂『無所爲而爲』而排斥所謂『有所爲而爲』。用上所說之術語言之，『有所爲而爲』即是以『所爲』爲內有的好，以『爲』爲手段的好；『無所爲而爲』即是純以『爲』爲內有的好。按說『爲』之自身，本是一種內有的好；若非如老僧入定，人本不能真正無爲。人終是『動』物，終非動不可。所以監禁成一種刑罰；閒人常要『消閒』，常要遊戲。遊戲即是純以『爲』爲內有的好者。

人事非常複雜，其中固有一部分只可認爲只有手段好者；然亦有許多，於爲之之際，可於『爲』中得好。如此等事，吾人即可以遊戲的態度作之。所謂以遊戲的態度作事者，即以『爲』爲內有的好，而不以之爲手段的好。吾人雖不能完全如所謂神仙之『遊戲人間』，然亦應多少有其意味。

不過所謂以遊戲的態度作事者，非隨便之謂。遊戲亦有隨便與認真之分；而認真遊戲每較隨便遊戲爲更有趣味，更能得到『爲之好』，『活動之好』。國棋

不願與臭棋下，正因下時不能用心，不能認真故耳。以認真遊戲的態度作事，亦非作事無目的，無計畫之謂。成人之遊戲，如下棋，賽球，打獵之類，固有目的，有計畫；卽爛漫天真的小孩之遊戲，如捉迷藏之類，亦何嘗無目的，無計畫？無目的無計畫之『爲』，如純粹衝動及反射運動，雖『行乎其所不得不行，止乎其所不得不止』，然以其爲無意識之故，於其中反不能得『爲之好』。計畫卽實際活動之尙未有身體的表現者，亦卽『爲』之一部分；目的則是『爲』之意義。有目的計畫，則『爲』之內容愈豐富。

依此所說，則欲『無所爲而爲』，正不必專依情感或直覺，而排斥理智。有純粹理智的活動，如學術上的研究之類，多以『爲』爲內有的好，而情感之發，如惱怒，忿恨之類，其態度全然傾注對象，正與純粹理智之態度相反。亞力士多德以爲人之幸福，在於其官能之自由活動，而以思考——純粹的理智活動——爲最完的，最高的活動（見上第九章第十節）其說亦至少有一部之真理。功利主義固

太重理智，然以排斥功利主義之故，而必亦排斥理智，則未見其對。功利主義必有所爲而爲，其弊在完全以『爲』爲得『所爲』之手段；今此所說，謂當以『所爲』爲『爲』之意義。換言之，彼以『爲』爲手段的好，以『所爲』爲內有的好；此則以『爲』爲內有的好，而以『所爲』爲使此內有的好內容豐富之意義。彼以理智的計畫爲實際的行爲之手段，而此則謂理智的計畫亦是『爲』使實際的行爲內容豐富之『爲』。所以依功利主義，人之生活多乾燥——莊子所謂『其道太毅』——而重心偏倚在外；依此所說，則人之生活豐富有味，其重心穩定在內（所謂重心在內在外，用梁漱溟先生語。）

人生之中，亦有事物，只可認爲有手段的好，而不能認爲有內有的好。如有病時之吃藥，用兵時之殺人等是。此等事物，在必要時，吾人亦只可忍痛作之。此亦人生不幸之一端也。

第六節 死及不死

人死爲人生之反面，而亦人生之一大事。列子云：『子貢倦於學，告仲尼曰：『願有所息。』仲尼曰：『生無所息。』子貢曰：『然則賜息無所乎？』仲尼曰：『有焉耳。望其壙，宰如也，墳如也，鬲如也，則知所息矣。』子貢曰：『大哉死乎？君子息焉，小人伏焉。』仲尼曰：『賜，汝知之矣。人胥知生之樂，未知生之苦，知老之憊，未知老之佚，知死之惡，未知死之息也。』』（天瑞）古來大哲學家多論及死。柏拉圖且謂學哲學卽是學死（斐都六四節）人皆求生，所以皆怕死。有所謂長生久視之說，以爲人之身體，苟加以修鍊，卽可長生不老。此說恐不能成立。不過人雖不能長生，而確切可以不死，蓋其所生之子孫，卽其身體之一部之繼續生活者，故人若有後，卽爲不死。非僅人爲然，凡生物皆如此，更無須特別證明。柏拉圖謂世界不能有『永久』（eternity），而卻得『永久』之動的影像，時間是也（Timaeus 三七節）。

又謂人不能不死，而卻亦得不死之形似，生殖是也。凡有死者皆盡其力之所能，以求不死。此目的只可以新陳代謝之法達之；生殖即所以造『新吾』以代『故吾』也。男女之愛，即是求生殖之欲，即所以使吾人於有死中得不死者。故愛之功用，在使有死者不死，使人爲神（以上見一夕話（Symposium）一〇七、一〇八節。）後來叔本華論愛，更引申此義（見世界如意志與觀念英譯本第三冊三三六頁。）儒家注重『有後』及重視婚禮，其根本之義，似亦在此。孔子曰：『天地不合，萬物不生；大昏，萬世之嗣也；君何謂已重焉』（禮記哀公問）孟子曰：『不孝有三，無後爲大』。蓋人若無後，則自古以來之祖先所傳下之『萬世之嗣』即自此而斬，或少一支，謂此爲不孝之大，亦不爲無理。此等注重『神工鬼斧的生小孩』（吳稚暉先生語）之人生觀，誠亦有生物學上的根據也。

宗教又多以別的方法求不死與『永久』。凡有上所謂宗教經驗（見本章第二節）者，皆自覺已得『永久』。蓋一切事物，皆有始有終，而宇宙無始終，已如

上述（第十二章二節）故覺個體已與宇宙爲一者，卽自覺可以不死而『永久』。蓋個體雖有終，而宇宙固無終；以個體合宇宙，藏宇宙於宇宙，卽莊子所謂藏天下於天下，自無地可以失之也。『指窮於爲薪，火傳也，不知其盡也』（莊子養生主）然此等不死，與上所說不死不同。上所說不死，乃以『我』之生活繼續爲主；此所謂不死，則不以『我』之生活繼續爲主；此種不死，且往往不先取消『我』及『我』之生活繼續，方可得到（如佛教所說）。上所說不死，可名爲生物學的不死；此所謂不死，可名爲宗教的不死。

又有所謂不朽者，與上所說生物學的不死，又有不同。生物學的不死是指人之生活繼續；不朽是指人之所作爲，繼續存在，或曾經存在，爲人所知不可磨滅者。柏拉圖謂：吾人身體中充有不死之原理，故受異性之吸引，以生子孫，以繼續吾人之生活。吾人之靈魂中，亦有不死之原理，亦求生子孫。創造的詩人，藝術家，作家等之作品，皆靈魂之子孫也。荷馬之詩，撒倫（*Solon*）之法律，及他希臘英雄之事功，

皆爲靈魂之子孫，永留後人之記憶，長享神聖的大名。此等靈魂之子孫，蓋較肉體之子孫爲更可尊貴（一夕話二〇九節）。中國古亦常謂人有三不朽：太上有立德；其次有立功；其次有立言。人能有所立，其所立即其精神之所寄，所謂其靈魂之子孫；其所立存，其人即亦可謂爲不死。不過此等不死，與上所謂不死，性質不同，故可另以不朽名之。

不過人之所立，其能存在之程度，及後人對之之記憶之久暫，皆不一定。如某人之所立，烜赫在人耳目，但過數十年，數百年，或數千年，其所立已不存，後人已不知其曾有所立，則此人仍可謂爲不朽否耶？就一方面說，此人所立已朽，其人亦即非不朽。但就別一方面說，此人亦可謂不朽。蓋其曾經有所立，乃宇宙間一固定事實，後人之知之與否，與其曾經存在與否固無關係也。就此方面說，則凡人皆不朽。蓋某人曾經於某時生活於某地，乃宇宙間之一固定的事實，無論如何，不能磨滅；蓋已有之事，無論何人，不能再使之無有。就此方面說，唐虞時代之平常人，與堯舜

同一不磨滅，其差異只在受人知與不受人知；亦猶現在之人，同樣生存，而因其受知之範圍之小大而有小大人物之分。然即至小的人物，吾人亦不能謂其不存在。能立德，立言，立功之人，在當時因其受知之範圍之大而爲大人物，在死後亦因其受知之範圍之大而爲大不朽，即上段所說之不朽。大不朽非盡人所能有；若僅只一不朽，即此段所說之不朽，則人人所能有而且不能不有者也。

●自生物學的观点言之，凡人之所生，無論男女，皆其『新吾』，皆所以代其『故吾者』，必有男子方可爲有後，乃男統社會中之制度，無生物學上的根據。



哲學史

中國哲學史大綱

胡適著 上册一元二角

這是中國哲學界偉大的著作整理中國古來羣籍用科學的方法作系統的研究於詮釋各家淵源派別尤多創見實替研究中國哲學者首先燃着導引的明燈

共學社 西洋哲學史

聖世英譯 二册二元

本書係以地理與文學史及政治史為根據共分三卷(一)古代哲學(二)中代哲學(三)近代哲學書中敘述各種哲學系統都附有節要與圖表既易領悟又便記憶全書都七百餘頁洵鉅製也

西洋哲學史

黃巖華編 一册九角

首論哲學及哲學史的觀念次述古代哲學中世哲學及近世哲學再次論認識問題及實在問題學者於此不但於哲學之歷史可得明晰的理解即於哲學之綱目亦能了其解大槪

尚志學會叢書 近代思想

過耀根譯 二册一元一角

這書敘述歐美十五家的思想學說讀之就能明瞭現代思想界的一斑

現代哲學概觀

黃巖華編 一册二角五分

是書分爲二篇第一篇爲總論概述「實在與哲學」價值與哲學「生命與哲學」等項第二篇爲各論分述實用主義新理樹主義直覺主義新實在主義等項議論明題極便初學

新智識叢書 近代思想解剖

唐敬昊譯 二册六角

是書羅列近代各種重要思想詳細解釋要了近代思想之真面目者可以此書爲入門之階

共學社叢書 現代思潮

南庶熙譯 一册五角

是書將所有在近代思想上占重要地位之各種學說主義一一依其所屬派別而詳述之

新智識叢書 歐洲思想大觀

林科棠譯 一册六角

本書詳述歐洲歷代思想之變遷暨文藝之由來科學之發達卷末附述大戰後思想

New System Series
PHILOSOPHY OF LIFE

For Senior Middle Schools

By

YU-LAN FUNG, B. A., Ph. D.

1st ed., Sept., 1926

Price: \$1.10, postage extra

THE COMMERCIAL PRESS, LIMITED

SHANGHAI, CHINA

ALL RIGHTS RESERVED

中華民國十五年九月初版

□(新學制高級
 中學教科書 人生哲學一冊)

(每冊定價大洋壹元壹角)

(外埠酌加運費匯費)

著者 馮友蘭

發行者 商務印書館

印刷所 上海商務印書館

總發行所 上海棋盤街中市商務印書館

分售處 商務印書館
 北京 天津 保定 奉天 吉林 龍江
 濟南 太原 開封 西安 南京 漢口
 閩南 安慶 蕪湖 南昌 九江 杭州
 長沙 常德 衡州 成都 重慶 廈門
 福州 廣州 潮州 香港 梧州 雲南
 貴陽 張家口 新加坡

※此書有著作權翻印必究※

10

311244

(10)

