

三松堂全集

第三版·第五卷

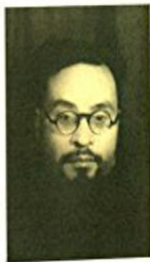
冯友兰

贞元六书

贞元六书

贞元六书

上



——《贞元六书》创作于抗日战争时期，包括《新理学》、《新事论》、《新世训》、《新原人》、《新原道》、《新知言》六部著作，标志着冯友兰先生“新理学”体系的建立。

——冯友兰先生坚信，中华民族生生不息，抗战胜利之日，即民族复兴之时。“贞元”二字，取“贞下起元”之义，喻“国家民族复兴”之意。

——附人名及书篇名称索引。

中华书局

《三松堂全集》（第三版）出版 说明

冯友兰（1895—1990），字芝生，河南省唐河县人。1918年毕业于北京大学哲学门，后考取公费留美资格，进入哥伦比亚大学研究院哲学系学习，1924年博士论文出版后，获博士学位。归国后曾执教于中州大学、广东大学和燕京大学。1928年8月起，任清华大学哲学系教授，并曾任校秘书长、哲学系主任、文学院院长、校务委员会主席等职；抗战期间随清华大学南迁，任西南联大哲学系教授、文学院院长。1952年院系调整后，转入北京大学任哲学系教授。

冯友兰先生是我国著名的哲学家和哲学史家。他提出的“释古”理论对史学研究有方向性价值，“照着讲”与“接着讲”的方法论，则对中国哲学和哲学史的研究具有开创性的指导意义。他本

人的学术成果，更是在这两个层面都做出了卓越贡献。“三史释今古，六书纪贞元”是冯先生对其一生重要著作的总结：冯先生在上世纪三十年代出版的两卷本《中国哲学史》是第一部完整的具有现代意义的中国哲学史；主要创作于抗战时期的“贞元六书”则标志其“新理学”体系的确立；1946年至1947年，冯先生在宾夕法尼亚大学讲授中国哲学史，由其英文讲稿整理出版的《中国哲学简史》（*A Short History of Chinese Philosophy*），以及英译两卷本《中国哲学史》，至今仍是世界各地许多高校中国哲学课程使用的教材和参考书籍；“文革”结束后，冯先生已是耄耋之年，在“耳目失其聪明”的情况下，积十年之功，“不依傍别人”，重新撰写了七卷本《中国哲学史新编》，更体现了他作为中国哲学的继承者与发扬者自强不息的精神涵养。冯先生的著作，是了解、学习、研究中国哲学的必读作品，在全世界范围内都享有崇高的声誉和深远的影响。

2012年夏，我们承宗璞先生之托，开始重新搜集、整理、编纂冯先生的全部著述，计划分批出版《三松堂全集》（第三版）。兹就第三版《全集》的工作流程与主要特点作一介绍。

首先，我们以河南人民出版社出版的《三松堂全集》（2001年第二版）为基础，参考冯学研究的最新成果，广泛搜罗此前两版《全集》失收的作品；同时，还面向全社会征集冯先生散佚的著作。就辑佚成果而言，第三版《全集》增补的内容主要包括冯先生以英文撰写的学术著作、发表在报刊杂志的短文、写作于建国初期特殊年代的作品，以及此前未曾公开发表的书信等。

第二，我们参考蔡仲德先生所撰《冯友兰先生年谱长编》，广罗异本，梳理冯先生全部著作的版本源流。这一方面有助于我们把握冯先生著述全貌，进而做出更合理的分卷安排，另一方面为确定各书、各文的主要对校本提供了重要依据，有利于进一步的文字校正与编辑工作。关于

各卷所收著作的版本情况、分卷依据和校订流程，读者可以参考我们在各卷之前撰写的《本卷编校说明》。至于第三版《全集》统一采用的校订凡例，则略述如下：

（一）凡工作本与各校本文字有异者，辨正是非，校订手民之误。

（二）凡作者早年著述中用字、标点与当代通行规范不合者，如不影响文意，则从旧本。

（三）凡西文人名、地名、书篇名等专有名词之中文译法与今日通行译法不同者，从旧译；如同一专名在同书、同文内译法不一，则只在同书、同文内保持统一。

（四）凡引文有疑处，如作者注明所引文献版本情况，则复核该版本；如作者未注明引文版本，或所引版本今不易得，则复核通行本。

（五）第二版《全集》编者所作注释，均

以“第二版编者”字样标出；凡第三版《全集》新增注释，则以“本版责编”字样标出，以示区别。

第三，为便于读者使用，我们为各卷分别编制了人名索引和书篇名索引。第三版《全集》最末一卷为总索引。

在《三松堂全集》（第三版）的编辑出版过程中，我们有幸得到了宗璞先生的信任与支持，得到了北京大学哲学系和清华大学图书馆特藏部的鼎力襄赞，得到了冯友兰先生的学生和学界友人特别是冯友兰学术研究会会长陈来先生的大力相助，许多热心读者也积极参与，在此一并致谢。

中华书局编辑部

2014年1月

本卷编校说明

本卷收入冯友兰先生所著“贞元六书”，即《新理学》、《新事论》、《新世训》、《新原人》、《新原道》和《新知言》。

其中，《新理学》、《新事论（中国到自由之路）》、《新原人》、《新原道（中国哲学之精神）》和《新知言》五种，由商务印书馆分别在1939年、1940年、1943年、1945年、1946年首次出版；《新世训（生活方法新论）》1940年由上海开明书店首次出版。

本次校勘，我们以河南人民出版社出版的《三松堂全集》（2001年第二版）为工作本，以商务本和开明本为对校本。

中华书局编辑部

2014年1月

三松堂全集

贞元六书

（全二册）

第三版第五卷

冯友兰

本书由“行行”整理，如果你不知道读什么书或者想获得更多免费电子书请加小编微信或QQ：2338856113 小编也和结交一些喜欢读书的朋友 或者关注小编个人微信公众号名称：幸福的味道 为了方便书友朋友找书和看书，小编自己做了一个电子书下载网站，网站的名称

为：周读 网址：www.ireadweek.com

总 目 录

[《三松堂全集》（第三版）出版说明](#)

[本卷编校说明](#)

[新理学](#)

[新事论（中国到自由之路）](#)

[新世训（生活方法新论）](#)

[新原人](#)

[新原道（中国哲学之精神）](#)

[新知言](#)

[人名索引](#)

[书篇名索引](#)

新 理 学

目 录

自序

绪论

（一）新理学与哲学

（二）哲学与科学

（三）思与辩

（四）最哲学底哲学

（五）哲学与经验

（六）哲学之用处

（七）哲学之新与旧

第一章 理 太极

(一) 实际与真际

(二) 类

(三) 全

(四) 理

(五) 形上形下

(六) 太极

(七) “物物有一太极”

(八) “理一分殊”

第二章 气 两仪 四象

(一) 气及真元之气

(二) 道家所说之道

(三) “无极而太极”

(四) 所谓气一元论

(五) 时空及理气先后问题

(六) 两仪

(七) 四象

第三章 道 天道

(一) 道及天道

(二) 道之六义

(三) 十二辟卦圆图

(四) 先天后天

(五) 反、复、日新

(六) 循环底日新

(七) 进退底日新

（八）损益底日新

（九）变通底日新

（十）“未济”

第四章 性 心

（一）性与命

（二）义理之性、气质之性、气质或气禀

（三）正性、辅性及无干性

（四）性善性恶

（五）人性是善是恶

（六）情、欲

（七）道心、人心

（八）心

（九）“心统性情”

（十）宇宙底心

（十一）宇宙底心及宇宙的心

第五章 道德 人道

（一）道德之理

（二）社会之理及各种社会之理

（三）不道德底道德行为

（四）君子小人

（五）革命之道德底根据

（六）仁

（七）义、中、经权、王霸

（八）礼

（九）智、良知

（十）信

第六章 势 历史

（一）势与因之而成之事物

（二）社会制度与思想

（三）社会制度之好坏

（四）无为

（五）历史

第七章 义理

（一）何为义理

（二）是非

（三）本然命题与实际命题

(四) 本然系统与实际系统

(五) 哲学系统与各种哲学系统

(六) 从哲学看宇宙及从宇宙看哲学

(七) 哲学与道统

第八章 艺术

(一) 技与道

(二) 比、兴、风格

(三) 艺术作品之本然样子

(四) 本然样子之一与多

(五) 对于艺术作品之实际底评判

(六) 艺术之教育底功用

第九章 鬼神

（一）张横渠所谓鬼神

（二）鬼

（三）鬼神之际

（四）魂魄

（五）神

（六）以鬼为神

（七）命运

（八）宗教

（九）祭祀

第十章 圣人

（一）才人

（二）才人与圣人

[\(三\) 格物、致知、知天](#)

[\(四\) 穷理、尽性、事天](#)

[\(五\) 道家之浑沌](#)

[\(六\) 宇宙底心](#)

[返回总目录](#)

自序

数年来即拟写《新理学》一书，因杂事多未果。去年中日战起，随学校南来，居于南岳。所见胜迹，多与哲学史有关者。怀昔贤之高风，对当世之巨变，心中感发，不能自己。又以山居，除授课外无杂事，每日皆写数千字。积二月余之力，遂成此书。数年积思，得有寄托，亦一快也。稿成之后，即离南岳赴滇，到蒙自后，又加写鬼神一章，第四章、第七章亦大修改，其余各章字句亦有修正。值战时，深恐稿或散失。故于正式印行前，先在蒙自石印若干部，分送同好。甫印成，即又从蒙自至昆明。到昆明后，又就蒙自石印本加以修正，成为此本。此书虽“不着实际”，而当前有许多实际问题，其解决与此书所论，不无关系。故虽知其中必仍有须修正之处，亦决及早印行，以期对于当前之大时代，即有涓埃之贡献，且以自珍其敝帚焉。金龙荪岳霖、汤

锡予用彤、钱宾四穆、贺自昭麟、郑秉璧昕、沈公武有鼎诸先生均阅原稿全部；叶公超崇智、闻一多、朱佩弦自清诸先生均阅原稿第八章，有所指正，谨此致谢。民国二十七年八月序于昆明，冯友兰。

绪 论

（一）新理学与哲学

本书名为新理学。何以名为新理学？其理由有二点可说。

就第一点说，照我们的看法，宋明以后底道学，有理学心学二派。我们现在所讲之系统，大体上是承接宋明道学中之理学一派。我们说“大体上”，因为在许多点，我们亦有与宋明以来底理学，大不相同之处。我们说“承接”，因为我们是“接着”宋明以来底理学讲底，而不是“照着”宋明以来底理学讲底。因此我们自号我们的系统为新理学。

就第二点说，我们以为理学即讲理之学。普通人常说某某人“讲理”，或某某人“不讲理”。我们此所说之讲理，与普通人所说之讲理，虽不必

有种类上底不同，而却有深浅上底大分别。我们所说之理，究竟是什么？现在我们不论。我们现在只说：理学即是讲我们所说之理之学。若理学即是讲我们所说之理之学，则理学可以说是最哲学底哲学。但这或非以前所谓理学之意义，所以我们自号我们的系统为新理学。

（二）哲学与科学

我们现在先要说明者，即哲学与科学之分别。所谓科学，其意义亦很不定。有人以为凡是依逻辑讲底确切底学问，都是科学。如果所谓科学是如此底意义，则哲学亦是科学。本书所谓科学，不是取其如此底广义。本书所谓科学或科学底，均指普通所谓自然科学。就自然科学说，哲学与科学完全是两种底学问。

就西洋历史说，各种科学都是从古人所谓哲学中分出来者。因此有人以为，若现在所谓哲学者，或现在所谓哲学中之某部分，亦充分进步，则亦将成为科学。此即是说：哲学是未成熟底科学，或坏底科学。照这种说法，哲学与科学是一类底学问，其分别在于其是否成熟，是好是坏。若现在所谓哲学，完全成熟，则将只有科学而无哲学。若其将来永不能成熟，则适足以证明哲学是坏底科学。其中之问题是不当有者。这种说

法，我们以为是不对底。我们承认有上所说之历史底事实，但以为古人所谓哲学，可以是一切学问之总名。各种科学自古人所谓哲学中分出，即是哲学一名的外延之缩小。现在所谓哲学一名的外延，或仍可缩小，但其中有一部分可始终称为哲学者，是与科学有种类上底不同。

一种科学所讲，只关于宇宙间一部分之事物；哲学所讲，则系关于宇宙全体者。因此有人以为哲学是诸科学之综合。照这种说法，哲学与科学亦是一类底学问，其分别在其所讲之对象，是全或分。这种说法，我们亦以为是不对底。所谓诸科学之综合，不外将诸科学于一时所得，关于宇宙间各部分事物之结论，聚在一处，加以排比整齐，或至多加以和会。但我们对于某种学问之了解，决不能靠只看其结论。若哲学之工作，不过排比或和会诸科学之结论，则对于诸科学，既已生吞活剥，其成就不过是一科学大纲。科学大纲，并不足称为哲学，亦不足称为科学。

又有一种说法，以为哲学之工作，在于批评科学所用之方法及其所依之根本假定。一种科学有其根本假定；假定既立，此种科学，即以之为出发点。至于此假定之性质若何，此种科学不问。例如几何学假定有空间；以此为出发点，即进而讲各种关于空间之性质。但空间本身之性质，几何学不讲。又科学很少有意地考虑其所用之方法。其所用之方法，经其有意地考虑者，多系关于实验之程序及仪器之使用等，而非关于推理之程序。但一种科学所用方法之此方面，及其所依之根本底假定，与其所得知识之全体，有很大底关系。哲学可于此等处作批评、考虑，以决定一种科学所得之知识，有无错误。这种说法，固然已看出哲学与科学是有种类上底不同。但照此种说法，哲学之工作，只是批评底，而不是建设底。我们以为这种说法，只说出哲学之一部分底工作，即批评底工作。以批评工作为主之哲学，亦是哲学之一部分，但照我们的看法，非其最哲学底之一部分。

（三）思与辩

照我们的看法，哲学乃自纯思之观点，对于经验作理智底分析、总括及解释，而又以名言说出之者。哲学之有靠人之思与辩。

思与感相对。在西洋很早底时候，希腊哲学家已看清楚思与感之分别，在中国哲学家中，孟子说：“心之官则思。”（《孟子·告子上》）他把心与耳目之官相对待。心能思，而耳目则不能思，耳目只能感。孟子说这段话的时候，他说及心，只注重其能思，他说及思，亦只注意于其道德底意义。照我们的看法，思是心之一重要底活动，但心不止能思，心亦能感。不过思与感之对比，就知识方面说，是极重要底。我们的知识之官能可分为两种，即能思者，与能感者。能思者是我们的理智，能感者所谓耳目之官，即其一种。

普通说到思字，总容易联想到所谓胡思乱想之思。我们常有幻想，或所谓昼梦，在其中我们似见有许多事物，连续出现，如在心中演电影然。普通亦以之为思，然非此所谓思。幻想或昼梦，可名为想，不可名为思。思与普通所谓想像亦不同。我们于不见一方底物之时，我们可想像一方底物。但“方”则不可想像，不可感，只可思。反过来说，一方底物，只可为我们所感，所想像，而不可为我们所思。譬如我们见一方底物，我们说：“这是方底。”“这”是这个物，是可感底，是可想像底，但“方”则只可思，而不可感，亦不可想像。在我们普通底言语中，我们亦常说：某某事不可想像，例如我们说：战争所予人之苦痛是不可想像底。这不过是说：战争所予人之苦痛，是我们所未曾经验过者；凡想像皆根据过去经验，我们对于战争之苦痛，既无经验，所以它对于我们，亦是不可想像底。但我们所未曾经验过者，并不一定是不可经验底。而“方”则是不可经验底。可经验者是这个或那个

方底物，而不是“方”。

思之活动，为对于经验，作理智底分析、总括及解释。例如我们见一方底物，我们说：“这是方底。”此一命题，可有两种解释。一种是普通逻辑中所说对于命题之内涵底解释。照这一种解释，我们说“这是方底”，即是说“这”有“方”之性；或是说“这”是依照“方”之理者。我们刚才所说之“方”即是指“方”之理说。关于“方”之理或其他理，我们以后详说。现只说，我们说“这是方底”之时，我们的意思，若是说“这”有方之性，则我们所以能得此命题者，即因我们的思之官能，将“这”加以分析，而见其有许多性，并于其许多性中，特提出其“方”之性，于是我们乃得到“这是方底”之命题，于是我们乃能说“这是方底”。此即所谓作理智底分析。何以谓为理智底分析？因为这种分析，只于思中行之。思是理智底，所以说这种分析，是理智底分析。

“这是方底”之命题之另一种解释，是普通逻

辑中所谓对于命题之外延底解释。照这种解释，我们说“这是方底”，即是说“这”是属于方底物之类中。依此解释，则我们所以有此命题，乃我们知有一方底物之类。我们不知在实际中果有方底物若干，但我们可思一方底物之类，将所有方底物，一概包括。我们并可思及一类，其类中并没有实际底分子。此即逻辑中所谓零类或空类。例如我们可思及一绝对地方底物之类。但绝对地方底物，实际中是没有底。我们并可思一类，其中底分子，实际中有否，我们并不知之。例如我们可思及“火星上底人”之类。我们并不知火星上果有人否，但我们可思及此类，如火星上有人，则此类即将其一概包括。此即所谓作理智底总括。何以谓为理智底总括？因为这种总括，亦惟于思中行之。

如此看来，我们的思，分析则细入毫芒；总括则贯通各时各地。程明道的诗“心通天地有形外，思入风云变态中”，可以为我们的思咏了。

因我们的思对于经验作理智底分析及总括，我们因之对于真际有一番理智底了解，此即所谓作理智底解释。何以谓为理智底解释？因此解释亦只于思中行之，而且亦只思能领会之。

上文说：哲学之存在，靠人之思与辩。辩是以名言辩论。哲学是说出或写出之道理。此说出或写出即是辩，而所以得到此道理，则由于思。有人谓：哲学所讲者中，有些是不可思议，不可言说者。此点我们亦承认之。例如本书第二章中所说之“真元之气”，即绝对底料，即是不可思议、不可言说者。第一章中所说之“大一”，亦是不可思议、不可言说者。但真元之气、大一，并不是哲学，并不是一种学问。真元之气只是真元之气，大一只是大一。主有不可思议，不可言说者，对于不可思议者，仍有思议，对于不可言说者，仍有言说。若无思议言说，则虽对于不可思议、不可言说者，有完全底了解，亦无哲学。不可思议、不可言说者，不是哲学，对于不可思议

者之思议，对于不可言说者之言说，方是哲学。佛教之全部哲学，即是对于不可思议者之思议，对于不可言说者之言说。若无此，则即只有佛教而无佛教哲学。

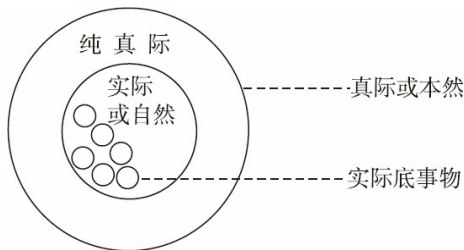
（四）最哲学底哲学

照上所说，我们可知哲学中之观念、命题，及其推论，多是形式底，逻辑底，而不是事实底，经验底。此言非一时所能解释清楚，读者须看下文方可明白。我们现在暂先举普通逻辑中所常举之推论之例，以明此点。普通逻辑中常说：凡人皆有死，甲是人，甲有死。有人以为形式底演绎底逻辑何以能知“凡人皆死”？何以能知“甲是人”？如欲知“凡人皆有死”则必须靠归纳法，如欲知“甲是人”则必须靠历史底知识。因此可见形式底、演绎底逻辑，是无用底，至少亦是无大用底。其实这种说法，完全是由于不了解形式逻辑。于此所举推论中，形式逻辑对于凡人是否皆有死，及甲是否是人，皆无肯定。于此推论中，形式逻辑所肯定者只是：若果凡人皆有死，若果甲是人，则甲必是有死底。于此推论中，逻辑所肯定者，可以离开实际而仍是真底。假令实际中

没有人，实际中没有是人之甲，这个推论，所肯定者，还是真底。不过若使实际中没有时，没有人说它而已。不仅推论如此，即逻辑中之普通命题，亦皆不肯定其主词之存在。不过旧逻辑中，未明白表示此点，所以易引起误会。新逻辑中普通命题之形式与旧逻辑中不同。例如“凡人皆有死”之命题，在新逻辑中之形式为：“对于所有底甲，如果甲是人，甲是有死底。”此对于实际中有否是人之甲，并不作肯定，但肯定：如果有是人之甲，此是人之甲是有死底。上文说：哲学中之观念命题及其推论，多为形式底，逻辑底，而不是事实底，经验底。我们必了解上所说逻辑之特点，然后可了解此言之意义。

哲学对于真际，只形式地有所肯定，而不事实地有所肯定。换言之，哲学只对于真际有所肯定，而不特别对于实际有所肯定。真际与实际不同，真际是指凡可称为有者，亦可名为本然；实际是指有事实底存在者，亦可名为自然。真者，

言其无妄；实者，言其不虚；本然者，本来即然；自然者，自己而然。实际又与实际底事物不同。实际底事物是指有事实底存在底事物，例如这个桌子，那个椅子等。实际是指所有底有事实底存在者。有某一件有事实底存在底事物，必有实际，但有实际不必有某一件有事实底存在底事物。属于实际中者亦属于真际中；但属于真际中者不必属于实际中。我们可以说：有实者必有真，但有真者不必有实；是实者必是无妄，但是真者未必不虚。其只属于真际中而不属于实际中者，即只是无妄而不是不虚者，我们说它是属于纯真际中，或是纯真际底。如以图表示此诸分别，其图如下：



就此图所示者说，则对于实际有所肯定者，亦对于实际有所肯定。但其对于实际所肯定者，仅其“是实际底”之方面，而不及于其“是实际底”外之他方面。例如对于动物有所肯定者，亦对于人有所肯定。但其对于人有所肯定者，只其“是动物”之方面，而不及于其“是动物”外之他方面。我们说哲学对于实际有所肯定，而不特别对于实际有所肯定，特别二字所表示者即此。

如有人说：哲学中有些派别或有些部分不是如此。我们仍说，虽其不是如此者亦是哲学，但其是如此者，乃哲学中之最哲学底。凡哲学中之派别或部分对于实际有所肯定者，即近于科学。

其对于实际所肯定者愈多，即愈近于科学。科学与哲学之根本不同在此。所以我们说，哲学与科学之不同，是种类底不同。

然因有上所述之误解，故有以物理学讲形上学者，以为如此可得一科学底形上学。又有以心理学讲知识论者，以为如此可得一科学底知识论。其实如果需以物理学讲形上学，则不如直讲物理学。如果需以心理学讲知识论，则不如直讲心理学。此其所讲，必非哲学，至少非最哲学底哲学。

（五）哲学与经验

照以上所说，哲学可以说是不切实际，不管事实。就哲学之本身说，诚是如此，但就我们之所以得到哲学之程序说，我们仍是以事实或实际底事物，为出发点。我们是人，人的知识，都是从经验中得来底。我们经验中所有者，都是有事实底存在底事物，即实际底事物。哲学始于分析、解释经验，换言之，即分析、解释经验中之实际底事物。由分析实际底事物而知实际。由知实际而知真际。

哲学中之观念、命题，及推论，之系形式底，逻辑底者，其本身虽系形式底，逻辑底，但我们之所以得之，则靠经验。我们之所以得之虽靠经验，但我们既已得之之后，即见其并不另需经验以为证明。其所以如此者，因此种观念、命题，及推论，对于实际并无所主张、无所肯定，或最少主张，最少肯定。例如三加二等于五之命

题，在我们未得之之时，必靠经验以得之。小儿不知三加二等于五，必以三个手指与两个手指，排在一起数之，正是其例。但我们于既知三加二等于五之时，则见其并不另需实际底例以为证明。其所以如此者，因此命题对于实际并无肯定。它并不肯定有三个桌子或两个椅子，所以亦不需要关于此诸物之存在之证明。

为说明此点，我们再举普通所谓唯心论或唯物论，以与本书所讲之哲学比较。普通所谓唯心论，或唯物论，以心或物为宇宙诸事物中之最根本底，一切皆可归纳于心或物。其所谓心或物，不必即是普通言语中所谓心或物，但与之是属于一类者。因其如此，所以普通所谓唯心论或唯物论，对于实际，即有所主张，有所肯定。因其如此，所以唯心论或唯物论，皆须举经验中许多事例，以证明其所立之命题，即其对于实际所主张、所肯定者。因实际之范围，甚为广大，故无论举若干事例，其证明皆终不能谓为已足。对于

实际有所主张、有所肯定者如此。若本书所讲之哲学，即所谓最哲学底哲学，虽亦有所说，如说：一切事物之成，均靠理与气。但此命题并不需许多经验中底事例，以为证明。对于不了解此命题者，固须举一二经验中底事例，以为解释，但既经解释之后，了解此命题者，即见其不需更多经验中底事例以为证明。其所以如此者，因此所举之命题是形式底，逻辑底。了解此命题者，不待经验中许多事例，即见其为实际底一切事物所不能逃。因其为形式底，逻辑底，其中并无，或甚少，实际底内容，故对于实际，并无所主张，无所肯定，或甚少主张，甚少肯定。

（六）哲学之用处

哲学或最哲学底哲学，所有之观念、命题、推论，多系形式底，逻辑底，其中并无，或甚少，实际底内容，故不能与科学中之命题，有同等之实用底效力。科学中之命题，我们可用之以统治自然，统治实际，而哲学中之命题，尤其所谓最哲学底哲学中之命题，则不能有此用，因其对于实际，并无主张，并无肯定，或甚少主张，甚少肯定。

哲学对于真际，有所肯定，而不特别对于实际，有所肯定。离开实际之真际，并非可统治者，亦非可变革者。可统治可变革者，是实际，而哲学，或最哲学底哲学，对之无所肯定，或甚少肯定。哲学，或最哲学底哲学，对之有所肯定者，又不可统治，不可变革。所以哲学，或最哲学底哲学，就一方面说，真正可以说是不切实际，不合实用。

就一方面说，哲学所以不切实际者，因其本不注重讲实际也。其所以不合实用，因其所讲之真际，本非我们所能用也。一个方底桌子，我们可以用之，但“方”则非我们所能用。哲学对于其所讲之真际，不用之而只观之。就其只观而不用说，哲学可以说是无用。如其有用，亦是无用之用。

“观”之一字，我们得之于邵康节。邵康节有《观物篇》。他说：“夫所以谓之观物者，非以目观之也。非观之以目，而观之以心也；非观之以心，而观之以理也。”以目观物，即以感官观物，其所得为感。以心观物，即以心思物。然实际底物，非心所能思。心所能思者，是实际底物之性，或其所依照之理。此点上文已详。知物之理，又从理之观点以观物，即所谓以理观物。此所解释，或非康节之本意，不过无论如何，心观二字甚好。又有所谓静观者，程明道诗：“万物静观皆自得，四时佳兴与人同。”静观二字亦

好。心观乃就我们所以观说；静观乃就我们观之态度说。

就一方面说，以心静观真际，可使我们对于真际，有一番理智底、同情底了解。对于真际之理智底了解，可以作为讲“人道”之根据。对于真际之同情底了解，可以作为入“圣域”之门路。如下第五章、第十章中所说。就此方面说，哲学又有大用，其详看下第五章、第十章可知。

（七）哲学之新与旧

我们既知哲学与科学，完全有种类上底不同，我们即可知哲学，或最哲学底哲学，并不以科学为根据。哲学之出发点，乃我们日常之经验，并非科学之理论。科学之出发点，亦是我们的日常之经验，但其对于事物之看法，完全与哲学之看法不同。

哲学，或最哲学底哲学，不以科学为根据，所以亦不随科学中理论之改变而失其存在之价值。在哲学史中，凡以科学理论为出发点或根据之哲学，皆不久即失其存在之价值。如亚力士多德，如海格尔，如朱熹，其哲学中所谓自然哲学之部分，现只有历史底兴趣。独其形上学，即其哲学中之最哲学底部分，则永久有其存在之价值。其所以如此者，盖其形上学并不以当时之科学的理论为根据，故亦不受科学理论变动之影响也。

在中国哲学史中，先秦哲学，派别甚多，未可一概而论。自秦以降，汉人最富于科学底精神。所谓最富于科学底精神者，即其所有之知识，多系对于实际之肯定。当时所流行之哲学，为阴阳五行家。此派哲学，与其说是哲学，不如说是我们的原始底科学。其所主张，如五行之相生相胜，以及天人交感之说，皆系对于实际之肯定。凡先秦哲学中所有之逻辑底观念，此时人均予以事实底解释，使之变为科学底观念。详见第二章。所以汉人的哲学，至今只有历史底兴趣。

晋人则最富于哲学底精神。先秦哲学中所有之逻辑底观念，此时人又恢复其逻辑底意义。我们常见此时历史中说，某某善谈名理。所谓名理，即是对于实际无所肯定之理论，亦可说是“不着实际”之理论。因其“不着实际”，所以其理论亦不随人对于实际之知识之变动而变动。因此晋人的哲学至今仍有哲学底兴趣。

哲学对于实际虽无所肯定，而对于真际则有

所肯定。晋人虽有“不着实际”之倾向，而对于实际并未作有系统底肯定。所以晋人虽善谈名理，而未能有伟大底哲学系统。在中国哲学史中，对于所谓实际或纯实际，有充分底知识者，在先秦推公孙龙，在以后推程朱。他们对于此方面之知识，不是以当时之科学底理论为根据，亦不需用任何时代之科学底理论为根据，所以不随科学理论之变动而变动。

哲学，或最哲学底哲学，不随各时代之科学的理论之变动而变动，其情形已如上述。然各种学问，其本身亦应有进步，哲学，或最哲学底哲学，其本身是否可能有日新月异底发现，如现在科学所有者？又是否可能有一种进步，使其以前哲学家的哲学，皆只有历史底兴趣，一如现代底科学与以前底科学之比？

就一方面说，这恐怕是不可能底。其理由可分两点说。

就第一点说，科学是对于实际有所肯定者。他对于一类事物之理，即一类事物之所以为一类事物者，必须知其内容，然后可对于此类事物有所肯定。他对于一类事物之理，并不以其为真实际底而研究之，而系因欲对于其类事物有所肯定而研究之。哲学只对真实际有所肯定，但肯定真实际有某理，而不必肯定其理之内容。例如树一类之物，哲学只须说：树一类之物必有其所以为树者，即必有树之理。但讲植物学者，则必对于树之所以为树者，即树之理之内容，加以研究，然后对于实际底树，可以有许多肯定，可以利用之，统治之。事物之类之数量，是无尽底。一类事物之理之内容，亦是很富底。科学家向此方面研究，可以说是“仰之弥高，钻之弥坚”。他的工作可以说是“今日格一物，明日格一物”。他不断地“格”，即不断地有新知识得到，所以科学可有日新月异底进步。哲学家以心观大全（大全解释见下），他并不要取真实际之理，一一知之，更不必将一理之内容，详加研究。所以哲学不能有科

学之日新月异底进步。

就第二点说，哲学中之道理由思得来。在历史中，人之思之能力，及其运用所依之工具，如言语文字等，如已达到相当程度，则即能建立哲学之大体轮廓，并知其中之主要道理。此后哲学家之所见，可更完备精密，但不易完全出前人之轮廓。在此点哲学又与科学不同。科学大部分是试验底，其研究大部分靠试验工具。因试验工具可以有甚多甚速底革新与进步，科学亦可有甚多甚速底革新与进步。哲学不是试验底，其研究不靠试验工具，而靠人之思之能力。人之思之能力是古今如一，至少亦可说是很少有显著底变化。思之运用所依之工具，如言语文字等，亦不能有甚多甚新底进步。数理逻辑以符号辅助文字，即欲将思之运用所依之工具，加以改进，然其所改进者，比于科学实验所用工具之进步，可以说是微乎其微。今人之所以能超过前人者，大部分靠今人有新工具。例如今人能飞行，古人不能飞

行，此非因今人之体质在生理方面，与古人有何不同，而乃今人有飞机之工具，古人则无此工具也。哲学既只靠思，思之能力，古今人无大差异，其运用所依之工具，又不能或未能有大改进，所以自古代以后，即无全新底哲学。古代底哲学，其最哲学底部分，到现在仍是哲学，不是历史中底哲学。

然全新底哲学虽不能有，或不易有，而较新底哲学则能有，而且事实上各时代皆有。较新底哲学所以可能有之理由，可分三点言之。

就第一点说，人之思之能力，虽古今无大异，然各时代之物质底环境，及其所有别方面之知识，则可有改变。如其有改变，则言语亦随之改变。如现在我们所常用之言语中，有许多所谓新名词，新文法，五十年前之人，如死而复生，听我们现在所说之话，读我们现在所写之书，当有大半不知所谓。因此往往有相同，或大致相同底道理，而各时代之哲学家，各以其时代之言语

说之，即成为其时代之新底哲学系统。此非是将古代底言语译成现代底言语之一种翻译工作。此种翻译，亦是一种工作；做此种工作者即注疏家。但注疏家不能成为一时代的哲学家。

哲学家是自己真有见者；注疏家是自己无见，而专转述别人之见者。上文说自古以来，无全新底哲学，但虽无全新底哲学，而却有全新底哲学家。例如柏拉图以后，不能有一全新底柏拉图哲学，但非不能有人，不藉读柏拉图之书，而与柏拉图有同样，或大体同样底见解。此人是一全新底哲学家，但其哲学则并非一全新底哲学。一时代的哲学家，必是将其自己所见，以当时底言语说出或写出者。因其所见，不能完全与前人不同，所以其哲学不是全新底哲学，但其所说或所写，是其自己所见，所以虽有与前人同者，但并非转述前人，所以异于注疏家。

例如最初游南岳者，将其所见写一游记。此后虽再有游者，即难写一全新底游记。但虽无全

新底游记，非无全新底游者。各时代之游者，各以其所见写为游记，其所写游记，不能是全新底，但与未到南岳，仅转述他人所记者，自有大不相同之处。此喻只是一喻，因游人所见之南岳，其本身尚可有变动，而哲学所讲之真际，则是无变动底。总之凡对于某事物亲自有所见到者，其所叙述，与道听途说者之叙述，自然不同。所谓“实见得者自别也”（朱子语，见《语类》卷一百）。一亲自见南岳者，其叙述纵与前人同，而听之者，自觉有一种力量，为仅转述前人之言所不能有者。若其所用之言语，与前人不同，其所用之言语，本乎当时人之经验，合乎当时人之趣味，则其对于当时人之力量可以说是全新底。由此之故，一时代不能有全新底哲学，而可有全新底哲学家。

就第二点说，真际之本身，虽是不变底，但我们之知真际，乃由分析解释我们的经验。古今人之环境，及其在别方面所有之知识，可有不

同，则古今人之经验，可有广狭之不同。今人之新经验之尚未经哲学分析解释者，一时代之新哲学家，可分析解释之，其结果或有对于真际之新见。即或无新见，而经此分析解释，新经验可与原有底哲学连接起来。一时代新经验之分析解释，亦即可成为一时代之新哲学。以前喻譬之，假令南岳是不变底，但上南岳之路，则可随时增加，若由新路上南岳，则对于南岳，或可有新见。

就第三点说，人之思之能力，虽古今如一，而人对于思之能力之训练，则可有进步。逻辑为训练人之思之能力之主要学问。今人对于逻辑之研究，比之古人，实大有进步。故对于思之能力之训练，今人可谓优于古人。用训练较精底思之能力，则古人所见不到者，今人可以见到，古人所有观念之不清楚者，今人可使之清楚。以前喻譬之，若今人之上南岳者，其目力因特殊底训练，可较前人为好，则其所见或可较前人为多。

由此之故，一时代虽不能有全新底哲学，而可有全新底哲学家、较新底哲学。一时代之哲学家之哲学，不是全新底，所以是“上继往圣”。但其哲学是较新底，其力量是全新底，所以可“下开来学”。

以上所说，是站在哲学之内，说实际底哲学之实际底发展。若站在哲学之外，以看实际底哲学与本然底哲学之关系，及哲学中各派别与哲学之关系，则另有一套理论，现在我们不能讲。因为那一套理论，亦是我们所讲底哲学之一部分，必须对于我们所讲底哲学，已有相当底了解，方可了解之。所以其详在第七章中。

第一章 理 太极

（一）实际与真际

每一平常人，每日皆有许多经验，质言之，即每日必有许多知识，作许多判断，说许多命题。所谓每日皆有许多知识者，如我今日上午见此桌子，即是一知识，下午又见此桌子，即又是一知识。我今日上午说“这是桌子”，即是作一判断，说一命题。下午又说“这是桌子”，即是又作一判断，说一命题。此诸知识、判断，及命题，乃平常人每日所常有、常作、常说者，不过其中所涵蕴之意义如何，则平常人不追问。追问此诸意义，即是哲学之开始。

我们说，哲学开始于追问此诸意义，而不说，哲学即仅是追问此诸意义。若哲学仅是追问此诸意义，则哲学即与逻辑无大差别。近来虽有一部分哲学家如此说，但我们并不如此主张。我

们所以不如此主张者，因为我们认为，我们平日所有底知识，不是空底。所谓不是空底者，即我们的知识，有其对象，有所知。我们的判断、命题，在客观方面均有与之相当者。如其不然，则我们的知识，即与幻觉无别，而我们对于任何事物，皆可作任何判断，说任何命题，如此则任何判断，任何命题，对于任何事物，即无是真或是假之可言。但这是说不通底。我们的知识及由此而起之判断、命题，皆系关于其所知者。例如我们说：“这是方底。”“这”是所知，亦即实际底事物。“这是方底”之命题，表示我们对于“这”有知识，有判断。如果说这个命题，说这句话之时，我们并不是随便开玩笑，随便作所谓戏论，如果这个命题，这句话，是有意义，是可真可假，则这个命题，这句话，不是一句空话，是及于实际底事物者，即系对于实际底事物有所肯定。我们日常生活中所作之命题，大都此类。

说“这是方底”，即是说“这”有方性，或是

说“这”是属于方底事物之类。此点我们于上章已说。因“这是方底”，我们可思及凡有方性底物，即凡属于方底物之类底物。我们亦可对于凡属于方底事物之类底物，作许多肯定，例如说：“凡方底物皆有四隅。”我们作这个判断，说这个命题时，如果我们是思及所有，有事实底存在底、方底物，虽然我们并不知其数目果有若干，但我们是将其总括而一律思之，如此，则这个判断，这个命题，即是及于实际者，即对于实际，有所肯定。科学中之命题，大都此类。

如我们更进一步而离开一切方底物，即属于方底物之类之实际底物，而只思及方底物之所以为方者，我们亦可作许多肯定。例如我们可说“方有四隅”或“方是四隅底”。于作此判断，说此命题时，我们可不管事实上果有实际底，方底物存在否。我们可以为，事实上可以无实际底方底物之存在，但如其有之，则必有四隅。如此，则这个判断，这个命题，即不是及于实际而是及

于真际者，即不是对于实际特别有所肯定，而是对于真际有所肯定。哲学中之命题，大都此类。

方底物之所以为方者即“方”。照上所说，“方”可以是真而不实。如果事实上无实际底方底物之存在，“方”即不实。但如果事实上有所谓实际底方底物之存在，则它必有四隅。实际底方底物，必依照方之所以为方者而不能逃。于此可见“方”是真。如果“方”是真而不实，则“方”是纯真际底。

实际底事物涵蕴实际；实际涵蕴真际。此所谓涵蕴，即“如果——则”之关系。有实际底事物必有实际；有实际必有真际。但有实际不必有某一实际底事物；有真际不必有实际。我们平常日用所有之知识、判断，及命题，大部分皆有关于实际底事物。哲学由此开始，由知实际底事物而知实际，由知实际而知真际。宋儒所谓“由著知微”，正可说此。及知真际，我们即可离开实际而对于真际作形式底肯定。所谓形式底肯定者，

即其所肯定，仅是对于真际，而不是对于实际。换言之，即其肯定是逻辑底，而不是经验底。如上所说“方有四隅”，即其例。

我们说“有方”，即对于真际作一形式底肯定。“有方”并不涵蕴“有实际底方底物”，更不涵蕴“有这个实际底方底物”。故说“有方”，并不对于实际有所肯定，即只是对于真际，作一形式底肯定。就我们的知识之获得说，我们必需在经验中见有实际底方底物，我们才能说“有方”。但我们既说“有方”之后，我们可见即使事实上无实际底方底物，我们仍可说“有方”。

（二）类

上文举“这是方底”一命题以为例，以见哲学开始于追问此等命题所涵蕴之意义。专就“这”说，“这”就是“这”。就对于人之知识说，“这”是一个未经分析底混沌，是一个“漆黑一团”。能思之心，将其加以分析，于是发现其有许多性。依其每一性，皆可以“这”为主辞而作一命题，例如这是方底，这是木底，这是桌子等。

人之所以高于其它动物者，至少可以说是人之所以异于其它动物者，其一点即在于人能对于“这”作分析而其它动物不能。一狗看见一张桌子，这桌子对于它大概只是个“这”。它固然不能说“这是方底”、“这是木底”、“这是桌子”等命题，它大概亦不能有此思。它可以把一张桌子弄倒弄破，但将桌子弄破，只是分割而不是分析。分割是把一物分成许多部分；分析是把一物化为构成它之原素。

分析有二种：一种是物质底，一种是理智底。科学在实验室中对于物之分析，如将其分析为原子电子等，是物质底分析。哲学中所说之分析，如将“这”分析而知其有“方”性，是理智底分析。物质底分析，可于实验室中行之；理智底分析，则只可于思中行之。物质底分析，需将所分析者实际拆开；理智底分析则不需将所分析者实际拆开，且依其分析方法，亦不能将其所分析者实际拆开。例如我们分析“这”而知其有“方”性，但并不需将“方”性从“这”中拆开提出，亦不能将其拆开提出。依物质底分析所得之原素及观念是科学底。依理智底分析所得之原素及观念是哲学底。例如原子电子等是科学底原素及观念；“方”性等是哲学底原素及观念。

总括是与分析相对者。总括与普通所谓综合不同。综合是把不同底事物或观念，合而为一。总括是把相同底事物，即事物之有同性者，作为一类而观之。综合是一种工作，一种手续；总括

是一种看法。

就用我们思之程序说，总括在分析之后。例如有一方底物，我们的思将其分析，见其有方性。再将所有有方性底物，总括思之，即得方底物之类之观念。我们不知，亦不能知，实际上方底物，果有多少，但我们可将其一概总括而思之。此阶段之思是及于实际者。此即我们于上文所说，由分析实际底事物而及实际。

于有类之观念后，我们又可见，我们于思及某类，或说及某类时，并不必肯定某类即有实际底分子。如果我们只思及某类或说及某类，而并不肯定其中有实际底分子，则我们所思，即不是某种实际底物之类而是某之类。例如我们如不肯定实际上果有方底物而但思及“方”类，则我们所思，即不是实际底方底物之类，而是方之类。所谓某之类，究极言之，即是某之理。例如方之类，究极言之，即是方之理。关于理，我们以下详说。现系从类之观点讨论，所以我们不称为某

之理，而称为某之类。

有某理即可有某种事物之类。我们说它可有，因为它不必有。某理可以只有真而无实。如其只有真而无实，则其可有之某种事物之类，只是可有底，而不是实有底。如此则此某种事物之类，即是一空类。上文说“方”可以只有真而无实；“方”可以只是纯真实际底。如果“方”只有真而无实，则方底物之类，即仅只是一可有底类，一空类。

我们的思，在此阶段，即只对于真实际有所肯定，而不对于实际，有所肯定。我们说有方之类，即只对于真实际有一形式底肯定；但我们并不肯定方之类必有实际底分子，此即不对于实际有所肯定。此阶段之思，是及于真实际者，此即我们于上文所说，由知实际而知真实际。

每一类之实际底分子，在任何时之实际底数目，我们不能依逻辑知之。多数底类之实际底分

子，在任何时之实际底数目，我们即在事实上，亦不能知之。例如地上底草，在某一时共有若干棵，人的头发在某一时共有若干根，在事实上是无从知底。有些类之实际底分子，在某一时之实际底数目，在事实上是可以知底。例如地球上在某一时共有若干兵，注意军备之人，大概皆可知之。不过这已牵入事实问题。就哲学说，我们说及类时，其类之果有实际底分子存在否，及其实际底分子，如其有之，果有多少，除一二例外，非哲学依逻辑所能知。但诸类之比较地共别，则可依逻辑知之。共与别系《荀子·正名篇》中所有之名词。动物类，对于猫类或狗类，是共类；动物之名，对于猫或狗之名，是共名。猫类或狗类，对于动物类，是别类；猫或狗之名，对于动物之名是别名。猫类或狗类，果均有实际底分子否，如其有之，在某一时其实际底分子孰多，不能依逻辑知之。但动物类，共于猫类或狗类，则只须我们能了解所谓猫或狗之意义，即可依逻辑知之。共类所有之分子，即是其所属之别

类所有之分子。别类之实际底分子，亦可为共类之实际底分子。所以一共类所有之实际底分子，必不少于其所属之别类之实际底分子；此亦可依逻辑知之。

普通多依一类之名之外延，称共类为高类，别类为低类。但我们亦可依一类之名之内涵，称共类为低类，别类为高类。依内涵说，猫类或狗类之有，无论在实际方面，或在真际方面，均涵蕴动物之有。但动物之有，无论在实际方面，或在真际方面，均不涵蕴猫或狗之有。有猫或狗，则必有动物，但有动物，不必有猫或狗。依此观点，我们说，猫类或狗类是高类，动物类是低类。

所谓真际，可以从类之观点看，亦可从全之观点看。关于全，下文详说。今先说，若从类之观点，以看真际，则真际是一大共名，其类是一大共类，亦即是一分子最多之类。依本书所谓真际之意义，凡可称为有者皆属真际。故其类包括

一切。

有亦是一大共名，其类亦是一大共类，亦即是一分子最多之类。有之观念为道家所常用。不过道家仅说及实际，其所谓有，系指一件一件底实际底事物而言，亦或指实际而言。但我们不妨用之以指一切底有。

无亦是道家所常用之观念。不过先秦道家，如《老》、《庄》所谓无，系指其所谓道。依他们的所见，一件一件底实际底事物是有；道不是一件一件底实际底事物，所以称为无。其所以称为无，乃所以别于他们所谓有，并不是真正底无。惟郭象所说有，并不是指一件一件底实际底事物，而是指实际，其所谓无，亦是真正底无。郭象说：“非惟无不得化而为有也，有亦不得化而为无矣。是以有之为物，虽千变万化，而不得一为无也。”（《庄子·知北游》注）由此可知，其所谓有，并非一件一件底事物之有，而是有，亦即是实际。其所谓无，亦系真正底无。不过郭

象亦只讲及实际，而未及真际。其所谓无亦系与实际底有相对者。照我们的看法，从理之方面说，可以说是无无。真际有有之理而无无之理。所谓无者，即不有或非有，乃是与有相对之负观念，正如非方乃与方相对之负观念。就我们的知识说，负观念因正观念而起，但就真际方面说，则只有与正观念相应之理，而并无与负观念相应之理。例如非方之观念，乃因方之观念而起，但真际只有方之理，而并无非方之理。

从类之方面说，我们可以说，无之类是所有底空类之类，凡无实际底分子之类均属之。不过所谓无之类是一负观念之类，犹如凡不方底物可以入于不方之类，但不方之类是一负观念之类，并无与之相应之理。

物亦是一大共类，亦即是一分子最多之类。荀子说：“万物虽众，有时而欲遍举之，故谓之物；物也者，大共名也。”（《正名》）《墨经》分名为达、类、私三种，达名即大共名。

《经说》所谓：“有实也必待之名也。”（《经说》上）《墨经》亦以物为大共名。物，就其字之广义说，不仅指普通所谓东西。郭象说：“有之为物。”《老子》说：“道之为物。”《易·系辞》说：“乾，阳物也；坤，阴物也。”道及阴阳均可谓之物。我们可用以指一切底有。不过本书中于别处所谓物，皆用其字之狭义，即专指普通所谓东西。

以上所说真际、有，及广义底物，均是一大共类，亦即均是一类。我们不知宇宙间底事物，共有若干，亦不知其间之类，共有若干。但我们可知其有一大共类。我们所谓真际、有，及广义底物，均指此类说。我们又可知此类必有实际底分子。因其如无实际底分子，即无实际，亦即无“我”，一切经验，均不可能。公孙龙说：“使天下无物指，谁径谓非指？天下无物，谁径谓指？天下有指无物指，谁径谓非指，径谓无物非指？”（《公孙龙子·指物论》）照他所用底名

词，指是纯实际底理，物或物指是实际底物。若使仅有纯实际底理，则讲说指之人亦无，现讲说指者其谁耶？故因有讲说指之人，即可知大共类必有实际底分子。

公孙龙讲名实，《墨经》亦讲名实。实即一件一件底实际底事物。名即所以谓实者。公孙龙说：“天地与其所产焉，物也。物以物其所物而不过焉，实也。”“夫名，实谓也。”（《公孙龙子·名实论》）例如我们说：“这是马。”“这”即一实；“马”即所以谓此实者。我们说“这是马”，我们即将“这”归入于马类。马是《墨经》所谓类名，所谓“若实也者，必以是名也”。我们说“马是物”，即将马类归入物类。物是大共类，其名即《墨经》所谓达名。凡实际底事物，皆可归入此类或彼类，有此名或彼名。所以实际底事物，皆是“有名”。道家以有名与无名相对。实际底事物是有名；其所说道是无名。

（三）全

上文说：真际，可从类之观点看，亦可从全之观点看。所谓从全之观点看者，即我们将真际作一整个而思之。此整个即所谓全或大全。我们将一切凡可称为有者，作为一整个而思之，则即得西洋哲学中所谓宇宙之观念。在中国哲学中有时亦以天地指此观念。如郭象说：“天地者，万物之总名也。”（《庄子·逍遥游》注）总名与类名不同。如上所说物类，是从类之观点以观万物，“物”是其类名。此说天地或宇宙，是从全之观点以观万物，天地或宇宙是其总名。“万物”亦可用以指此大全之观念，如孟子说“万物皆备于我矣”（《孟子·尽心上》），此万物即是说一切物。有时为清楚起见，我们亦常用“天地万物”以指此大全之观念。惠施所谓大一，亦是指此观念之很好底名词。惠施说：“至大无外，谓之大一；至小无内，谓之小一。”（《庄子·天下》）

所谓大全或宇宙，正是至大无外者。如其有外，则其外必仍有所有，而此所谓整个即非整个，此所谓大全即非大全。

大一、小一是两个纯粹哲学底观念，因为它完全是逻辑底。《庄子·秋水》对于此点，有很好底辩论。在《秋水》中，河伯问：“然则吾大天地而小毫末可乎？”此天地指普通所谓天地，在普通经验中，天地为大，毫末为小。天地是大底，毫末是小底；这两个命题是经验底，是对于实际有所肯定者。但人的经验是有限底。其中所有大小，不是绝对底。所以在《秋水》中，海若答河伯此问说：“计人之所知，不若其所未知。其生之时，不若未生之时。又何以知毫末之足以定至细之倪，又何以知天地之足以穷至大之域？”所以只有至大无外者，方可谓之大一；此大一惟大全或宇宙可以当之。惟至小无内者，可以谓之小一。但什么是至小无内底，我们不能说。大一、小一，皆只对于实际有所肯定。大全

或宇宙可以为大一者，因大全或宇宙亦是逻辑底观念，照定义它是至大无外底。若指定什么是小一，则即为对于实际有所肯定，其命题是经验底，其真假总是可疑问底。有人说：电子是最小底物。对于作此类肯定者，我们总可引海若之话问之。

如用一名以谓大全，使人见之可起一种情感者，则可用天之名。向秀说：“天者何？万物之总名。人者何？天中之一物。”（罗含《更生论》引，《全晋文》卷一百三十一）我们亦可说：天者，万有之总名也。万有者，若将有作一大共类看，则曰有。若将有作一大全看，则其中包罗一切，名曰万有。天有本然自然之义。实际是本然而有；实际是自然而有。实际是本然；实际是自然。天兼本然自然，即是大全，即是宇宙。斯宾诺莎所谓上帝，即是我们所谓大全，但他名之曰上帝者，以上帝之名，可使人见之起一种情感也。本书所谓天，均用此所说天之意义。

严格地说，大全，宇宙，或大一，是不可言说底。因其既是至大无外底，若对之有所言说，则此有所言说即似在其外。庄子说：“既已为一矣，且得有言乎？既已谓之一矣，且得无言乎？一与言为二。”（《齐物论》）郭象说：“夫以言言一，而一非言也，则一与言为二矣。一既一矣，言又二之。”二即非一，故对于大一，只有无言。如有言，其言亦等于无言。

严格地说，大全，宇宙，或大一，亦是不可思议底。其理由与其是不可言说同。但我们于上文说，将万有作一整个而思之，则是对之有所思。盖我们若不有如此之思，则即不能得大全之观念，即不能知大全。既已用如此之思而知大全，则即又可知大全是不可思议底。

于此我们可见逻辑底或哲学底观念，与经验底或科学底观念之不同。物理学及天文学中所谓宇宙是物质底，正如上文所说物质底天地。此宇宙之观念，是经验底，科学底。所以科学中所说

宇宙，与哲学中所说不同。物理学及天文学中所说宇宙，可以不是“至大无外”底；而哲学中所说宇宙，则必是“至大无外”底。有物理学家以为宇宙能扩大。此所说宇宙若是哲学中所说宇宙，则此命题是不通底。若用《墨经》的话，我们可以说“此言悖”。

以物为一类而思之，与以一切物为整个而思之，其所思不同。盖以物为一类而思之，其所思只及一切物所公共有之性。而以一切物为一整个而思之，其所思乃及一切物及其所有之一切性。此大全或大一之所以为“至大无外”也。我们不知一切物都是什么，又不知其共有若干，亦不知其所有之一切性都是什么及共有若干，但我们不妨将其作一整个而思之。此所以大全，大一，或宇宙，不是经验底观念，而只是逻辑底观念。

我们以类为对象而思之，或以大全之一整个为对象而思之，我们可超乎经验，而又不离乎经验而对于实际有所肯定。超乎经验，因为所思之

中可有经验所不及者。不离乎经验而对于实际有所肯定，因为对于经验所不及者，在实际上并无所肯定。我们只对于真际作形式底肯定，而不对于实际有事实底肯定。故于作此思时，一方面可以说是“智周万物”，“范围天地”，一方面还是“不离宇中”。

我们于上文说，我们因分析实际底事物而知实际，因知实际而知真际。我们的知愈进，我们即愈能超经验。我们于上文说，“这”对于狗只是“这”；而人则因分析“这”而知“这”是什么。能知“这”是什么，即已超乎“这”。

我们又知类，我们知凡属一类之事物，皆有其“有以同”，如《墨经》所说者。我们如从经验知一类中之许多“这”是如此如此，即可知其类中之别底“这”，虽为我们经验所不及者，亦是这般这般。我们如从经验知一“这”有某类事物所同有之某性，则某类事物所同有之别底性，此“这”亦有，虽我们或并未注意及之。我们说“这是桌

子”，即是知“这”属于桌子之类中，我们虽未深考“这”所有之性，但可知凡桌子所有之性，此“这”亦必有之。

科学即利用此等知识以统治自然，利用自然。培根说：上帝说，宇宙间事物，人若能叫出它的名字，即可使用之。能叫出它的名字者，即知其属于何类也。知其属于何类，即可用人已有对于此类之知识，以统治之，利用之。

若人之知，更由知实际而知真际，则其超经验之程度更大。详在第十章中。

（四）理

上文已说到方之理。所谓方之理，即方之所以为方者，亦即一切方底物之所以然之理也。凡方底物必有其所以为方者，必皆依照方之所以为方者。此方之所以为方，为凡方底物所皆依照而因以成其为方者，即方之理。凡方底物依照方之理而为方，其所依照于方之理者即其性。凡依照某所以然之理而成为某种物之某，即实现某理，即有某性。理之实现于物者为性。关于性，第四章中，另有详说。若仅有方之理而无实现之之实际底物，则方之理即只有真而无实。“方”即是纯真实际底。方底物之类，即仅是一可有之类，一空类。

就我们得到知识之程序说，我们已知属于每一类之事物皆有同性，例如属于方底物之类之物皆有方性。每类物所同有之性，我们可将其离开此类之实际底物而单独思之。在中国哲学史中，

公孙龙最先注意此点。公孙龙所主张之“离坚白”，即将坚或白离开坚白石而单独思之也。此单独为思之对象之坚或白，即坚或白之所以为坚或白者，即坚底物或白底物之所以然之理也。离坚白石之坚或白，公孙龙名之曰指。指之为纯真实际底，公孙龙名之曰藏。指之实现于实际底物者，公孙龙名之曰与物之指或物指。

有人以为，所谓方者，不过人用归纳法，自其所见之许多方底物中，所抽象而得之概念，在客观方面，并无与之相当者。真实际即是实际；实际之外，别无真实际。

对于此主张，我们说：我们对于此所谓理之知识，可以名曰概念。自知识之得到方面说，我们对于方底物，必须有若干知识，然后可得方之概念。但既得方之概念之后，则见方，即所谓方之理，亦即方之所以为方者，并不只是一概念。此如我们初学算学时，先数三个桌子，三个椅子，然后可以知“三”。三个桌子，三个椅子等，

是“三”之实际底例，即实际底三。实际底三是可感底，但“三”则不可感而只可思。我们自经验底实际底三中，得三之概念。既得三之概念，知三之所以为三者之后，即见三有自可为三者，“三”不只是一概念。“三”是一客观底有。实际底三，必依照三之所以为三者，然后可成为三。故有实际底三，必有三之所以为三者，但有三之所以为三者，不必即有实际底三。三如此，其他数目，亦系如此。因其均系客观底，所以数学中有一定底原则公式，不能随人意为改动。如数目仅为人之概念，则数学可随人意编排，而大家所公认之数学，即为不可能。

如问：我们的思，何以能知“三”或“方”？此正如问：我们的眼，何以能见红色？此二问题，同一不可解答。我们固可就生理学方面，将我们的眼之结构作一研究，以为如此结构，遇某种刺激，我们即有红色之感觉。但此不过说明我们有红色感觉时所需要之条件，及其所经过之程序。

但在此条件之下，经此程序之后，我们何以有红色之感觉，仍未说明。于有红色之感觉之时我们不但有此感觉，而并且知所感觉者是红色；知所感觉者是红色，则即可作“这是红色”之判断，说“这是红色”之命题。我们若将“这是红色”之判断，“这是红色”之命题，加以分析，我们即见，我们于作此判断，说此命题时，我们已有红色之概念。我们若再将此概念，加以分析，我们即见我们所有红色之概念，实是我们所有对于红色之概念。有红色之所以为红色者，我们对之之知识，即所谓红色之概念，所以红色之概念，实是对于红色之概念。此红之所以为红者，并不在我们心中，我们心中所有者，不过对此之知识，即所谓对于红色之概念。红之所以为红者，虽亦为红底物所依照，但不即在红底物中，亦不即是红底物。因为假使实际上无红底物，还可有红之所以为红者。此红之所以为红者即是红之理，我们对之之知识，即是我们所有对于红色之概念。若问：我们何以能有此知识？若此问是问：什么是

此知识所需要之条件，及其所经之程序？则生理学或心理学可以答复此问题。若此问题是问：在此条件之下，经此程序之后，我们何以能有此知识？此问题，与问我们何以能有红色之感觉，同是不可答底。我们只可说：我们有能感之官能，对于实际底物，能有感觉。我们有能思之官能，对于真际中之理，能有概念。

我们的主张，可以说是一种纯客观论。照常识的看法，一件一件底实际底事物是客观底，但言语中之普通名词如人、马等，形容词，如红底、方底等，所代表者，均不是客观底，或不能离开一件一件底实际底事物而独有。纯主观论以为即一件一件底实际底事物亦是主观底，或可归于主观底。但这种说法是说不通底。因为照它的逻辑推下去，一个人只能知道他自己于一时间所有之感觉，一切言语，历史均不可能。在常识与纯主观论中间，还有或可有种种不同底派别，在常识与我们的纯客观论中间，亦有或可有种种不

同底派别。但这些均不在我们讨论之列。我们只说我们的主张，是纯客观论。中国的旧日底理学，亦是纯客观论。中国人的精神为旧日理学所陶养者，亦是纯客观论底。此点于第四章以下有详细底说明。

一种（即一类）物有一种物之理。一种事有一种事之理，一种关系有一种关系之理。此所谓物是狭义底，如宋明人语录中所说事事物物或事物之物。本书所谓物，除本章第二节第三节外，均是就狭义底物说。如桌子是一物，桌子动是一事。就事说，每种事，亦皆有其所以为此种事者；此即其理，为其类之事，所必依照者。依照某理之事，即其理之实际底例，亦即其事之类之实际底分子也。例如动之一种事，必有其所以为动者，此即动之所以然之理，为一切动之事所必依照者。依照动之理之实际底动之事，即动之理之实际底例，亦即动之事之类之实际底分子也。物与物之间，事与事之间，有互相交涉之关系。

就关系说，每种关系，亦必有其所以为此种关系者。例如此物在彼物之上，在上乃一种关系。在上之关系，必有其所以为在上者，其所以为在上，即在上之所以然之理也。一实际底在上之关系，例如此砚在此桌子之上，即系依照在上之理，而为其实底例，为实际底在上之关系之类中之实际底分子。又如此事为彼事之因，彼事为此事之果，因果乃一种关系。因果之关系，必有其所以为因果者。此所以为因果者，即因果之所以然之理。

理，宋儒亦称为天理。我们亦可称理为天理。我们于上文说，天兼本然自然二义。理是本然而有，本来已有，故是本然，故可称为天理。

（五）形上形下

《易·系辞》说：“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”《易·系辞》所谓形而上与形而下之意义原来若何，我们现不讨论。我们现只说本书所谓形上形下之意义。此意义大体是取自程朱者。

我们所谓形上形下，相当于西洋哲学中所谓抽象具体。上文所说之理是形而上者，是抽象底；其实际底例是形而下者，是具体底。抽象者是思之对象，具体者是感之对象。例如“方”是思之对象，是抽象底；这个方底桌子是感之对象，是具体底。不过抽象者虽是思之对象，而思之对象不一定是抽象者。例如上所说之类及全，虽非抽象底，而亦是思之对象。具体者是感之对象，不过此所谓感不只限于耳目之官之感，例如某人之心或精神，虽不为其本人或他人之耳目之官之对象，而亦是具体底。

有一点我们须注意者，即西洋哲学中英文所谓“买特非昔可司”之部分，现在我们亦称为形上学。因此凡可称为“买特非昔可”底者，亦有人称为形上底。但此形上底，非我们所谓形上底。可称为“买特非昔可”底者，应该称为形上学底，不应该称为形上底。照我们所谓形而上者之意义，有些可称为形上学底者，并不是形上底。例如唯心论者所说宇宙底心，或宇宙底精神，虽是形上学底，而是形下底，并不是形上底。照我们的系统，我们说它是形下底，但这不是说它价值低。我们此所说形上形下之分，纯是逻辑底，并不是价值底。形而下者，如其是有价值底，其价值并不因其是形而下而低。如宗教中所说上帝能创造作为。此上帝，如其有之，亦是形下底。

就我们之知识言，我们之知形而上者，必始于知形而下者。我们的知识，始于感觉。感觉之对象，事事物物，皆是形而下者。我们对于感觉之对象，事事物物，加以理智底分析，因而知形

而上者。对于事物之分析，可以说是“格物”。因对于事物之分析，而知形上，可以说是“致知”。

就真实际之本然言，形而上者之有，不待形而下者，惟形而上者之实现，则有待于形而下者。例如“圆”，圆之所以为圆者，或圆之所以然之理，之有，不待于形而下者，而其实现，即在实际上有一事实底圆，则必待于形而下者，如一粉笔画底圆，必待粉笔所画之线。

实际底事物，中国哲学中名之谓器。朱子说：“形而上者，无形无影是此理。形而下者，有情有状是此器。”（《语类》卷九十五）在中国哲学中，相当于形上形下之分，又有未发与已发，微与显，体与用之分别。就真实际之本然说，有理始可有性，有性始可有实际底事物。如必有圆之理始可有圆之性，必有圆之性始可有圆底物，所以圆之理是体，实现圆之理之实际底圆底物是用。理，就其本身说，真而不实，故为微，为未发。实际底事物是实现理者，故为显，为已

发。某理即是某种事物之所以为某种事物者，某种事物即是所以实现某理者。由此观点以说理与事物之关系，即程朱所谓“体用一源，显微无间”。

上文说，照常识的看法，一件一件底实际底事物，是客观底，但言语中之普通名词，如人、马等，形容词，如红底、方底等，所代表者，均不是客观底，或不能离开一件一件底实际底事物而独有。我们的纯客观论则主张不独一件一件底实际底事物是客观底，即言语中之普通名词或形容词所代表者，亦是客观底，可离一件一件底实际底事物而独有。不过此所谓有，只是就实际说，不是就实际说。我们说“人”“马”“方”“红”等可离开实际底一个人、一个马、一个方底物、一个红底物而有。此有并不是实际底。举“方”以为例。普通人多以想像具体底方者想像抽象底方，其实抽象底方是不能为我们所想像底。照普通人之错误底想像，似于许多方底物之外，另有一方

底物。此方底物与别底方底物之区别，只在其是完全地方，此似乎是完全地方底物，与别底方底物可并排在一处，如一画家可将其所临写之真本，与其许多摹本并排在一处。如用此看法，则不独是体用两橛，显微有间，而且我们所主张“方”可离开方底物而独有之说，直是不通，直是悖。普通以此说为不通者，大多系用此种看法看。其实这种看法是完全错误底。

我们于上文已说，“方”是思之对象，不是可以想像底。朱子说：“无极而太极，不是说有个物事光辉辉地在那里。”（《语类》九十四）我们所谓“方”，亦不是“一个物事光辉辉地在那里”。所谓方者，只是方底物之所以为方者，方底物之所以然之理。此理不是我们所能随便改动，因此可见其不是主观底，然亦不即是实际底方底物。我们即实际底方底物而见其所以为方者，其所以为方者即方之理。此理不是主观底，而亦不即是实际底方底物。所以我们说它是实际

底。它不即是实际底方底物，但实际底方底物必须依照它才可成为实际底方底物。它不能为我们所想像，亦不能与实际底方底物在一处。它若能为我们所想像，能与实际底方底物在一处，它亦成为一个实际底方底物，而不仅只是方之所以为方者，不仅只是方之理。

若知上所说错误底看法之为错误，则所谓一与多之问题，不难解决。“圆”是一，许多圆底物是多。“圆”之一何以能有许多圆底物之多？中国的哲学家多借用佛学中“月印万川”之说，以为比喻。一月可印于万川，而并不害月之为一。然此不过是一比喻，比喻并不能替代解释。正当底解释是如上所说。盖一与多之问题之所以起，亦由于误以想象形下底圆者想象形上底圆。但形上底圆，即“圆”，不过是圆之所以为圆，圆之所以然之理，凡具体底物，合乎此理者，或有合乎此理者，即成为实际底圆。知此则可见圆之理之一，并不妨依照之者之多。

明清以来，反对理学者，皆系为上述之错误底看法所误。李恕谷说：理学家以为“理在事上”，而其自己则以为理“即在事中”。若所谓在是存在之义，则理是无所在底。理既不能“在”事上，亦不能“在”事中。理对于实际底事，不能有“在上”“在中”等关系。实际中有“在上”之理，但“在上”之理并不在上，有“在中”之理，但“在中”之理并不在中。所以理不能在事“上”，亦不能在事“中”。此等误解，皆由于以理为一“物事光辉地在那里”。戴东原以为宋儒说理“视之如有物焉”，以理为“如有物焉”，正是以理为“一个物事光辉地在那里”，正是用上所说之错误底看法看理。

然宋儒对于理之为非实际底亦有看不清楚，或说不清楚者。例如宋儒常说“理之在物者为性”，“心具众理而应万事”。此等话是可解释为以理为“如有物焉”。此错误有时即朱子亦不能免。若不能免此错误，则讲理自有种种不通之处。后

来反朱子者对于朱子之攻击，有些是攻击者之错误，有些是朱子自己未看清或未说清所致。

（六）太极

朱子以为理是实际底事物之所以然之故，及其当然之则，我们所说理亦是如此。方底物必依照方之理，始可是方底，又必完全依照方之理，始可是完全地方底。一方底物之是否完全地方，视其是否完全依照方之理。由此义说，方之理即是一切方底物之标准，即是其当然之则。《诗》说：“天生蒸民，有物有则。”宋儒多引用此语。程伊川说：“有物必有则，一物须有一理。”一类物之理，亦即一类物之则。我们常说“某方底物比某方底物更方”或“不如其方”，皆依此标准说。若无此标准，则一切批评，皆不可能。凡不承认有理者，对于此点，均未注意。

所谓极有两义，一是标准之义，如《洪范》所谓“惟皇作极”，及从前庙堂颂圣，所谓“建中立极”，皆用极之标准之义。一是极限之义。郭象说：“物各有性，性各有极。”（《庄子·逍遥游》）

注)此极是极限之义。每理对于依照之之事物，无论就极之任何一义说，皆是其极。方之理是方底物之标准，亦是其极限。方底物，必须至此标准，始是完全地方。但若至此标准，亦即至方之极限，所谓方之无可再方，即就此极限说也。

所有之理之全体，我们亦可以之为一全而思之。此全即是太极。所有众理之全，即是所有众极之全，总括众极，故曰太极。朱子说：“事事物物皆有个极，是道理极致。”“总天地万物之理，便是太极。”（《语类》卷九十四）

太极之名，先见于《易·系辞》。《易·系辞》说：“易有太极。”后周濂溪《太极图》中亦说“无极而太极”。《易·系辞》中“易有太极”一段，及周濂溪之《太极图》，为后来中国哲学中宇宙论之纲领。但《易·系辞》及周濂溪所谓太极，与朱子及本书所谓太极，并不相同。此点第二章中另有详论。

所有底理，如其有之，俱是本来即有，而且本来是如此底。实际中有依照某理之事物之存在否，对于某理本身之有，并无关系。程子说：“百理俱在平铺放着，几时道尧尽君道，添得些君道多；舜尽子道，添得些子道多？元来依旧。”（《遗书》中二先生语）百理不可说平铺放着，但可作为一种譬喻说。实际上有依照某理之实际底事物，某理不因之而始有；无依照某理之实际底事物，某理不因之而即无。实际上依照某理之实际底事物多，某理不因之而增；依照某理之实际底事物少，某理不因之而减。程子说：“这上头更怎生说得存亡加减？是佗元无少欠，百理具备。”（《遗书》中二先生语）一切底理，本来即有，本来如此，因某种实际底事物之有，我们可知某理之有，但某种实际底事物之无，我们不能因此即说某理之无。反过来说，如无某理，我们可断定必无某种实际底事物，但有某理，我们不能断定即有某种实际底事物。无某理即不能有某种实际底事物，此可以说是理之尊

严。有某理不必即有某种实际底事物，此可以说是理之无能。程朱说：理是无妄，理是主宰。是就理之真及其尊严说。朱子说：理是虚（《语类》卷七十四）。是就理之不实，理之无能说。

太极即是众理之全，所以其中是万理具备。从万理具备之观点以观太极，则太极是“冲漠无朕，万象森然”。“冲漠无朕”，以言其非实际底；“万象森然”，以言其万理具备。万理不生不灭，不增不减，亦可用佛家所说真如名之。真者一切众理，皆是真有，并不虚妄；如者，一切众理，各如其性。不过此真如中万理具备，并不是空。朱子以此区别儒释。朱子说：“太极是阴阳五行之理皆有，不是空底物事。若是空时，如释氏说性相似。”（《语类》卷九十四）又说：“天命之谓性。此句谓空无一法耶？谓万理毕具耶？若空，则浮屠胜；果实，则儒者胜。”（《文集》卷三十一）

（七）“物物有一太极”

朱子又说：“太极，形而上之道也；阴阳，形而下之器也。是以自其著者而观之，则动静不同时，阴阳不同位，而太极无不在焉。自其微者而观之，则冲漠无朕，而阴阳五行之理，已悉具于其中矣。”（《太极图说》注）照朱子所说，太极中万理具备，此亦是我们所主张者。朱子又以为太极无所不在，“人人有一太极，物物有一太极”（《语类》卷九十四）。此说是否可以成立，我们可以讨论。

道家中，如郭象，主张实际中每件事物，皆与整个底宇宙有关系。郭象说：“人之生也，形虽七尺，而五常必具。故虽区区之身，乃举天地以奉之。故天地万物，凡所有者，不可一日而相无也。一物不具，则生者无由而生；一理不至，则天年无缘得终。”（《庄子·大宗师》注）照此所说，一件事物，与宇宙间其他事物，俱有关

系，而且有所谓内在底关系。佛家之华严宗讲所谓因陀罗网境界。照其所说，每一事物，皆是真心全体所现。真心包罗一切事物，故每一事物，亦包罗一切事物。其所包罗之一切事物中之每一事物，又复包罗一切事物；其所包罗之一切事物中之每一事物所包罗之一切事物中之每一事物，又复包罗一切事物。所谓“一一毛中，皆有无边师子；又复一一毛带此无边师子，还入一毛中”（法藏《金师子论》）。

郭象所说，乃系对于事实之肯定，其是否是真，非哲学所能证明，至少非逻辑所能证明。若说一实际底事物，对于实际中所有其他事物均有关系，其关系若是所谓外在底关系，则此可为逻辑所证明。因为所谓外在底关系，非常广泛。例如这张桌子离美国一万里远，此桌子即与美国有外在底关系。但若就内在底关系说，则非此桌子之本身受到美国的什么影响，不能说它与美国有关系。所以若说一事物与宇宙间其他事物均有

内在底关系，是对于事实，有很大底肯定，不是容易主张者。

华严宗之说，从其唯心论出发。我们于此，可以不论。朱子“人人有一太极，物物有一太极”之说，颇似受此说之影响。朱子“人人有一太极，物物有一太极”之说，若推至其逻辑底结论，则每一事物，皆有众理之全。朱子于此，未有十分明白底说明，但朱子至少以为每人皆有众理之全。因每人皆有众理之全，所以人之心“具众理而应万事”（《孟子·尽心上》注）。朱子不以为每一实际底事物与宇宙中其他事物，均有关系，亦不以为每一实际底事物，皆反映一切实际底事物，但以为一实际底事物中，有众理之全。此似对于实际所肯定者已较少，但所谓“有”者，系何意义，“人人有一太极，物物有一太极”，如何“有”法，乃一可讨论之问题。

说事物“具”“有”理或太极，“具”“有”等字，最易引起误会，以为理或太极，“如一物焉”，可

以在于事物之中，或在其上。照我们的说法，一类事物，皆依照一理。事物对于理，可依照之，而不能有之。理对于事物，可规定之而不能在之。用如此看法，我们只能说，一某事物依照某理，而不能说一事物依照一切理。用如此看法，则所谓“人人有一太极，物物有一太极”者，是一种神秘主义底说法，我们现在不能持之。

某类之理，涵蕴其共类之理，一某事物于依照其类之理时，并其类之共类之理亦依照之。例如猫类之理涵蕴动物类之理，依照猫之理而成为猫之物，亦必依照动物之理而成为动物。照此方面说，一事物于依照一理时，亦可依照众理，并且亦必需依照众理。其所依照之众理，且可以是很众。我们说依照猫之理而成为猫之物，亦必依照动物之理而成为动物。此是一简单底说法。猫与动物之间，尚有许多小共类，例如脊椎动物、哺乳动物等，其理，猫均须依照之。动物又不过是物之一别类。自动物至物，又有许多小共类，

其理，猫亦均须依照之。由此推之，猫所依照之理，已是很众。但其所依照之理，无论如何众，究竟与一切理相差尚远。依照众理与依照一切理不同。事实上没有只纯依照一理之实际底事物，若一事物只纯依照一理，则只能是一秃头底空洞底“物”，但秃头底，空洞底“物”，事实上是没有底。事实上所有者是什么物，不是只“物”。但依照一切理之事物，事实上亦是沒有底。不但事实上没有，而且逻辑上亦不可能，因为有些理，不能同时为一物所依照。例如方与圆，一物不能同时依照方之理，又依照圆之理。

照上所说，一切事物，所依照之理，皆是很众底；我们可以说一切事物皆依照众理，但不能说一切事物皆依照一切理。照我们的看法，没有事物能依照一切理，亦没有事物只依照一理。

（八）“理一分殊”

宋儒又有“理一分殊”之说，朱子亦持之。但朱子于说“理一分殊”时，其所谓理，与其在别处专讲理时所说之理，已不相同。朱子论张横渠《西铭》云：“《西铭》之作，意盖如此。程子以为明理一而分殊，可谓一言以蔽之矣。盖以乾为父，以坤为母，有生之类，无物不然，此所谓理一也。而人物之生，血脉之属，各亲其亲，各子其子，则其分亦安得而不殊哉。一统而万殊，则虽天下一家，中国一人，而不流于兼爱之弊。万殊而一贯，则虽亲疏异情，贵贱异等，而不牾于为我之私。”（《西铭》注）此所说理一，是就形下方面说，是对于实际有所肯定者。依此所说，则各个实际底物之间，皆有一种内部底关联。但此系一实际问题。说其必有关联，即为对于实际之肯定。

在我们的系统中，我们仍可说“理一分殊”，

不过我们说“理一分殊”时，所说之理，仍即是我们讲理时所说之理。先就一类中之事物说，此一类之事物，皆依照一理。虽皆依照一理，而又各有其个体。此一类之事物，就其彼此在本类中之关系说，可以说是理一分殊。照我们上面所说，一类之理涵蕴其共类之理。就一共类之各别类说，各别类皆属于共类，而又各有其所以为别类者，此一共类中诸别类之关系，亦可说是理一分殊。属于诸别类之实际底事物，依照诸别类之理者，亦依照其共类之理。所以若以属于诸别类之诸实际底事物直属于其共类，此诸实际底事物间之关系，亦是理一分殊。如此上推，以至在实际方面之大共类，即“实际”或“实际底事物”。此“实际”或“实际底事物”之大共类属有所有底实际底事物之诸小共类。就此诸小共类说，是理一分殊。若以所有实际底事物，直属于“实际底事物”之类，则此诸实际底事物，亦是理一分殊。

此是我们所说之理一分殊。此理一分殊之

说，是就逻辑方面说，只对于真际有所肯定。此说并不涵蕴实际底事物中间有内部底关联，所以对于实际无所肯定。

第二章 气 两仪 四象

（一）气及真元之气

我们说及一类事物之所以然之理时，我们只说及此类事物之所以为此类事物。例如我们说及方底物之所以然之理时，我们只说及方底物之所以是方，而未说及何以有方底物之存在。上文我们说：一类事物之理只规定，如有此类事物时，它必须如何如何，始可为此类的事物，但如此类无实际底分子，此理不能使此类有实际底分子。这一方面可见理之尊严，又一方面可见理之无能。对于理之无能，朱子看得很清楚。朱子说：“理无情意，无计度，无造作。”“理是个洁净空阔底世界，无形迹，他却不会造作。”（《语类》卷一）这说得很清楚，不过所谓“洁净空阔底世界”只可认为系一种比喻。

再进一步说，理不但是无能，而且说不上无

能，不但“无形迹，不会造作”，而且说不上“无形迹，不会造作”。所谓说不上者，即理并不是可以有能而事实上无能，可以有形迹而事实上无形迹，可以会造作而事实上不曾造作，而是本来说不上这些底。恐有人误以为理有能，所以我们说它是无能。既说理是无能，我们又须说理是无所谓有能或无能，有能或无能，对于它都是不可说底。

上文说太极是“冲漠无朕”，因我们说及太极时，只说及理，未说及有实际底存在之物也。凡实际底存在底物皆有两所依，即其所依照，及其所依据。其所依照即其类之理，上章已详说，其所依据，则本章所讨论。换言之，实际底存在底物，皆有其两方面，即其“是什么”，及其所依据以存在，即所依据以成为实际底“是什么”者。例如一圆底物有两方面，一方面是其“是圆”，一方面是其所依据以存在，即其所依据以成为实际的圆者。其“是什么”，即此物有此类之要素，即

性，其所以存在，即此物存在之基础。其“是什么”靠其所依照之理；其所依据以存在，即实现其理之料。

宇宙所有实际底事物，虽各不相同，然我们的思，若对之加以分析，则见其皆有此两方面。所谓料，有绝对相对之分。相对底料即仍有上述之两方面者。绝对底料，即只有上述之一方面，即只可为料者。例如一房屋，有其所以为房屋者；此即其房屋性，其是房屋之要素。此房屋又有其所依据以存在之基础，如砖瓦等。然砖瓦虽对于房屋为料，而其本身仍有上述之两方面。砖及瓦有砖性及瓦性；又有其料，如泥土等。故砖瓦虽对于房屋为料，然只是相对底料，而非绝对底料。泥土虽对于砖瓦为料，然仍是相对底料，而非绝对底料，因泥土仍有上述之两方面。

我们于上章说，哲学开始于分析实际底事物。此分析是完全在思中行者。今试随便取一物，用思将其所有之性，一一分析，又试用思将

其所有之性，一一抽去。其所余不能抽去者，即其绝对底料。例如自一房屋，将其房屋性抽去，则此房屋即不成其为房屋，只是一堆砖瓦。复自砖及瓦，将其砖性及瓦性抽去，则砖瓦即不成其为砖瓦，只是一堆泥土。自泥土中复可抽去其泥土性。如此逐次抽去，抽至无可再抽，即得绝对底料矣。

绝对底料，在柏拉图、亚力士多德哲学中，谓之“买特”。此“买特”并非科学中及唯物论中所谓“买特”。科学中及唯物论中所谓“买特”即物质。此所谓“买特”则并非物质。若欲自彼所谓“买特”得此所谓“买特”，则至少须从其中抽去其物质性。我们说至少，因为或者还有别底性，须自彼所谓“买特”中抽去。此所谓“买特”，本身无性。因其无一切性，故不可名状，不可言说，不可思议。科学中及唯物论中所谓“买特”至少有物质性，是可名状、可言说、可思议者。如有性即有上所说之两方面；有上所说之两方面即非绝对底

料。科学及唯物论所谓“买特”，是科学底观念。此所谓“买特”，是哲学底、逻辑底观念。

或有谓：一实际底物，即其所有诸性所合成。若抽去其一切性，则即成为无，更无有可以为绝对底料者。然若无绝对底料，则无以说明何以实际底物之能成为实际。若专靠所以然之理，不能有实际，上文已说。朱子说：“理无气则无挂搭处。”即说此义。

此所谓料，我们名之曰气；此所谓绝对底料，我们名之曰真元之气，有时亦简称曰气。上文谓绝对底料，不可名状，不可言说，不可思议，今何以又名之为“买特”，名之为气？对于此问我们答：气所以不可名状、不可言说、不可思议者，因其无性也。我们对一件事物，若有所思议，即是对之作判断，若对之有所言说，则即是对之作命题；对之作判断或命题，即是将此事物作为主辞，而将其所有之性，提出一个或数个，以为客辞。气既无性，故不能对之作任何判断，

说任何命题，亦即不能对之有任何思议，任何名状，任何言说。但我们虽不能对之作判断，作命题，却不妨为起一名，如为一件事物起一《墨经》所谓私名然。与一件事物一《墨经》所谓类名，即是对之作一判断，作一命题。但与一件事物一私名则不是如此。例如我们与衡山以山名，我们即对之作一判断，作一命题。我们与衡山以山名，即是说：“衡山是山，衡山是属于山之类者，或是有山性者。”但与衡山以衡名，则并不是说：“衡山是衡，衡山是属于衡之类者；或是有衡性者。”我们对于气，虽不能有何判断，作何命题，但不妨与之以私名。气之名应该视为私名，不可视为与云气、烟气等气之气，有相同或相似底意义。

在我们的系统中，气完全是一逻辑底观念，其所指既不是理，亦不是一种实际底事物。一种实际底事物，是我们所谓气依照理而成者。主张所谓理气说者，其所说气，应该是如此。但在中

国哲学史中，已往主理气说者，对于气，皆未能有如此清楚底见解。在张横渠哲学中，气完全是一科学底观念，其所说气，如其有之，是一种实际底物。此点我们于以下另有详论。即程朱所谓气，亦不似一完全逻辑底观念。如程朱常说及清气、浊气等。照我们的看法，气之有清浊可说者，即不是气，而是气之依照清之理或浊之理者。究竟程朱说及清气浊气时，他们是说气，或是说气之得清之理或浊之理者，他们均未说明。至于气之名之必需作为私名看，程朱更似均未看到。

伊川说所谓真元之气。伊川以为形下底事物之成毁，由于气之聚散。已散之气，已散即归无有。其再聚之气，乃新生者。新生之气，生于真元之气。伊川说：“真元之气，气之所由生。”（《遗书》卷十五）伊川此说，照我们的看法，其所谓气，如其有之，确是一种实际底物，并不是我们所谓气。其所谓真元之气，是何

所指，伊川未有说明。不过这个名词，我们可借用之。我们说气，普通言语中常说气，中国哲学中亦常说气。其所谓气非我们所谓气，或不完全同于我们所谓气。为避免混乱起见，我们名我们所谓绝对底料为真元之气。我们同时仍须记住，所谓真元之气，亦是其所指者之私名。我们名它为真元之气，并不涵蕴，说它有“真元”之性。

（二）道家所说之道

道家所说道，有时兼包“有名”“无名”说。但于多数时，他们以为道是无，是无名。如《老子》三十二章说：“道常无名。”四十一章又说：“道隐无名。”《庄子》说：“太初有无，无有无名。一之所起，有一而未形。”（《天地》）照道家的说法，具体底事物是有，是有名，道非一件一件底具体底事物，所以是无，是无名。若就道是无名说，则道家所说之道，颇有似于我们所说真元之气。

我们只说，道家所说道，有似于我们所谓真元之气，而不说它即是我们所谓真元之气。因为道家所说之道，靠其自身，即能生万物，而我们所说真元之气，若无可依照之理，则不能成实际底事物。道家所说之道，自身无性，而能使物有性，持有此道者，亦是对于实际有所肯定。

道家不讲我们所谓形上者。若不讲形上，而只就形下者之形下方面，追求下去，则其所得，必是我们所谓真元之气，或与之类似者。道家即是如此。故其所谓道虽不必即是我们所谓真元之气，然系与之类似者。《老子》说及道之名时，说：“吾不知其名，字之曰道。”（二十五章）道亦是不可名状，不可言说，不可思议者，故不可以普通底名名之。然必须与之以名，故“字之曰道”。“字之”二字很好。其意正如我们于以上所说：我们以气或真元之气，名气或真元之气；此名只是私名。此名只是私名，故曰“字之”，正如与人以名字，其名字只是私名也。

何晏《道论》云：“夫道之而无语，名之而无名，视之而无形，听之而无声，则道之全焉。故能昭音响而出气物，色形神而彰光影。玄以之黑，素以之白，矩以之方，规以之圆，圆方得形而此无形，白黑得名而此无名也。”（《列子·天瑞篇》注引）此所说完全可以说我们所谓真元之

气。“玄以之黑”云云，照我们的说法可以说，真元之气依照“玄”之理而实际中即有实际底黑底物，依照“素”之理而实际中即有实际底白底物。真元之气，其本身不依照任何理，惟其不依照任何理，故可以依照任何理；其本身无任何名，惟其无任何名，故可为任何物，有任何名。何晏《无名论》云：“夫惟无名，故可得遍以天下之名名之，然岂其名也哉？”（《列子·仲尼篇》注引）

道家亦说气，如《庄子》云：“人之生，气之聚也。聚则为生，散则为死。”“通天下一气耳。”（《知北游》）不过此所谓气，乃道所生者，如其有之，亦是一种实际底物，不是我们所谓真元之气。

在我们的系统中，太极是极端的清晰，真元之气是极端的混沌。道家崇尚其所谓道，其道又似我们所谓真元之气，所以道家亦崇尚混沌。《老子》喜欢“朴”。《老子》说：“道常无名

朴。”（三十二章）朴亦可以说道。又说：“朴散则为器。”（二十八章）朴即混沌，或近乎混沌者。《庄子·应帝王》痛惜混沌之死。然混沌若不死，则即无实际底世界。《老子》知混沌之不可不死，朴之不可不散而为器，但以为我们亦不可太不混沌。所以说：“始制有名，名亦既有，夫亦将知止，知止可以不殆。”（三十二章）

《韩非子·解老》云：“万物各异理，而道尽稽万物之理。”若照字面讲，《老子》所谓道，正是我们所谓太极。不过这不是可以照字面讲者。《韩非子》所谓理，其意义如何，今不论。但可确说，他所谓理，并非我们所说之理。

道家所说之道，近乎是一逻辑底观念。其所说“有”“无”等，均是逻辑底观念。道家哲学中，逻辑底观念较多，所以在先秦哲学中，除名家外，道家哲学可以说是最哲学底。《淮南子》中解释道家之处甚多。但《淮南子》于解释道家之处，常将道家原来底逻辑底观念，予以事实底解

释。如《庄子·齐物论》说“有始者，有未始有有始者，有未始有夫未始有有始者”云云，本均系逻辑底观念。而经《淮南子》之解释，则“有始者”是指“将欲生兴，而未成物类”；“有未始有有始者”是指“天气始下，地气始上……欲与物接，而未成兆朕”；“有未始有夫未始有有始者”是指“天含和而未降，地怀气而未扬……气遂而大通冥冥者也”（《俶真训》）。经此解释，则“有始者”云云，系对于事实之肯定，均系肯定实际者。如此则“有始者”等，即不是逻辑底、哲学底观念，而是科学底观念。绪论中谓汉人最富于科学精神即指此。于上所引《俶真训》中，可见

《淮南子》所谓气，如其有之，完全是一种实际底物。一般说及中国哲学中所谓气时，大都以为是《淮南子》所说之气之类。此完全与我们所说真元之气不同。所以我们于此，特引《淮南子》所说以明之。

（三）“无极而太极”

周濂溪《太极图》中有“无极而太极”之语，朱陆间有许多争辩，关于此语之争辩，亦是其一。陆象山以为此语本于《老》。朱子则以为所谓“无极而太极”，即是说“无形而有理”。朱陆间之争辩，由于二人之哲学系统，根本不同。就此争辩说，象山是而朱子非。盖周濂溪之系统，本与朱子不同。朱子不觉，而欲以其自己之系统为濂溪辩护，所以有说不通处。例如濂溪说：“太极动而生阳，动极而静，静而生阴。”在濂溪之系统中，太极能动，能静，能生，故濂溪之太极是形下底，而不是形上底，此其与朱子之系统根本不同之处。濂溪此图实是老学。其所说，无极而太极，太极生阴阳，即《老子》所说“道生一，一生二”之说。道是无极，一是太极，二是阴阳。《老子》说：“复归于无极。”（二十三章）无极即道。《庄子》说：“太初有无，无有

无名，一之所起，有一而未形。”无有无名底无即无极，一即太极。《庄子·天下篇》谓老子“建之以常无有，主之以太一”。常无有即无极，太一即太极。我们于上文说，道家所说之道，与我们所说之真元之气相似。所以我们所说之气，亦可以无极名之。我们于第一章中说，所谓极有两义：一是标准之义，一是极限之义。无论自极之何义说，我们所谓真元之气，均是无极。我们所谓真元之气，自身不为任何标准，而必须依理为标准，自身无极限，而必须依理为极限。

不过我们所谓太极，与道家之太一，及濂溪之太极，完全不同。在我们的系统中，太极与无极，正是两个相对底观念。我们的系统所讲之宇宙，有两个相反底极，一个是太极，一个是无极。一个是极端地清晰，一个是极端地混沌。一个是有名，一个是无名。每一普通底名词皆代表一类，代表一理。太极是所有之理，所以所有之名，无论事实上已有或未有，皆为太极所涵蕴。

所以太极是有名而无极是无名。由无极至太极中间之过程，即我们的事实底实际底世界。此过程我们名之曰“无极而太极”。

无极不可言说，不可思议；太极无存在而有。自常识之观点看，无极太极，皆可以说是玄。我们可以用《老子》第一章中之话，说此两者，“同谓之玄，玄之又玄，众妙之门”。众妙即实际底世界中之一切事物。无极而太极之“而”，即众妙之门。太极是极端地清楚，无极是极端地混沌。此“而”是半清楚半混沌，是由混沌达于清楚，但永不能十分清楚。

朱子说：理是“生物之本”，“气是生物之具”，“人物之生，必禀此理，然后有性；必禀此气，然后有形”（《答黄道夫书》，《文集》卷五十八）。此正是我们于上文所说，一具体底物必有两所依，一是其所依照，一是其所依据。其所依照是理，其所依据是气。朱子又说：“未有无理之气，亦未有无气之理。”（《语类》卷

一) 此点我们于下文加以讨论证明。

先说“未有无理之气”，这是很易证明者。我们所说真元之气，无一切性，这是完全就逻辑方面说。就事实方面说，气至少必有“存在”之性。若无存在之性，它根本即不存在。气若不存在，则一切实际底物，俱无有矣。气若有存在之性，它即依照“存在”之理，它至少须依照存在之理，所以“未有无理之气”。

“未有无气之理”，此语不能解释为凡理皆有气。如此则凡理皆有实际底例，即无只有真而无实之理。此语只是说“必有些理有气”或“未有所有底理皆无气”。此上文亦已证明。因至少“存在”之理，是常为气所依照者。

（四）所谓气一元论

讲中国哲学者，有谓中国哲学中，有所谓气一元论。中国哲学家中，有特别注意气者，但所谓气一元论，在逻辑上是否可以成立，在中国哲学史中，是否有真正持所谓气一元论者，此是可讨论之问题。

假使有主张所谓气一元论者，我们须先问：其所谓气是否我们所谓真元之气？若是我们所谓真元之气，则所谓气一元论者，根本即是不通。因我们所谓真元之气，乃是绝对底料，料只是料，若无所依照之理，料根本不能为实际底物。譬如砖瓦一堆，如成为房子，则必依照房子之理，若无所依照之房子之理，则砖瓦一堆，终是一堆砖瓦而已。道家所说之道，有似于我们所谓真元之气，不过究竟不同，此点我们已于上文说过。

假使主张所谓气一元论者，其所谓气，是一种实际底物，则其主张即近于所谓唯物论。如上文所举《淮南·俶真训》中所说之气，如其有之，是一种实际底物。又如张横渠所说之气，能“升降飞扬，未尝止息；《易》所谓蕴，庄生所谓生物以息相吹，野马者欤”（《正蒙·太和》）。此气，如其有之，亦是一种实际底物。主张此说者，多以为一件一件底实际底物之成毁，由于其所谓气之聚散。即近代西洋之唯物论，亦以一件一件底实际底物之成毁，乃由于物质之聚散。不过持此说者须答一问题。此问题即所谓气或物质之聚为一件一件底实际底物，系依一定底法则，照一定底形式，抑系随便乱聚？科学即可证明，所谓物质之聚为一件一件底实际底物，必依一定法则，照一定形式。说至此即仍不得不讲理。张横渠虽讲所谓气而亦讲理。他说：“天地之气，虽聚散攻取百途，然其为理也，顺而不妄。”（《正蒙·太和》）又说：“天之生物也有序；物之既形也有秩。”（《正蒙·动物》）

明清诸反程朱者，如王船山、颜习斋等，虽反程朱之理学，而仍亦讲理，其所讲之理，亦即程朱所讲者。他们所以反对程朱者，即以为程朱所讲之理，“如有物焉”，在于“事上”，而他们则以为理即事物之理，不在“事上”而在“事中”。此点我们于第一章中已论到。今须指出者，即此等反理学之人，亦并非不讲理。

有一真正底问题，即王船山所提出关于所谓道器先后之问题。王船山以为“无其器则无其道”。他说：“洪荒无揖让之道，唐虞无吊伐之道，汉唐无今日之道，则今日无他年之道者多矣。未有弓矢而无射道，未有车马而无御道。”（《周易外传》卷五）船山此言，如系谓未有弓矢，即无射事，则自无可争论，如系谓未有弓矢，即无射道，而所谓道，若是就理之实现说，则亦是我们所主张者。未有弓矢，则射之理未得实现，自然无射道。但如所谓道，乃指理之本身说，则无其器即无其道之说，是我们所不能

承认者。照无其器则无其道之说，则无弓矢即无弓矢之道。如此则创制弓矢者，不但创制实际底弓矢，并弓矢之所以为弓矢之理亦创制之。然理若何可以创制？若谓创制弓矢者，不管弓矢之理，而随便创制，然弓矢之理即弓矢之所以为弓矢者，若随便创制之物，不合乎弓矢之理者，则即非弓矢。所以我们主张，弓矢之理，是本有底。创制弓矢者，发现其理，依照之以制弓矢。有弓矢之理，不必有弓矢，因可无创制弓矢者发现之。但有弓矢则必本有弓矢之理，因创制弓矢者，必有所依照方可以制弓矢。

（五）时空及理气先后问题

旧理学之讲理，对于理与时空有无关系之问题未有讨论。盖旧日中国哲学，未尝离事物而分别看时空，因亦未将时空单独作讨论之对象。旧理学未看出理系超时空者，所以他们说理常用关于时间之观念。例如朱子说：“若论道之常存，却又初非人所能预。只是此个，自是亘古亘今，常存不灭之物，虽千五百年被人作坏，终殄灭他不得耳。”（《答陈同甫书》）此所说道即理。以亘古亘今说理之长存，其实理之常存，是不能以古今说底。古今是关于时间之观念，而理是超时间底。在时间者，可有时存，有时不存，或无时不存。但理既非有时存，有时不存，亦非无时不存。它之有是不能用关于时间之观念说底。欲明此点，我们须先说明时间及空间之性质。

有人以为若将时间空间中所有之事物抽去，仍有空底时间，空底空间。空底时间好像一本空

白底日记本，其本身是空白底，以预备我们将我们的历史放进去。空底空间，好像一片空无所有底空场，其本身是空无所有，以预备我们将东西在内排列。又有人以为这些空底时间及空底空间，并不是外界所实有，而是我们的知识之一种形式。我们的心，有这些形式，我们知识之所知，都须经过这些形式，方能为我们所知。所以我们的所知，都是在空间时间中者。此虽以为时间与空间是主观底，在内底，但亦以为若将时间空间中所有事物抽去，仍有空底空间时间。

照我们的看法，时间空间是两种关系之类，而并不是两个实际底物。我们于第一章中说，物与物之间，事与事之间，可有关系。物与物之间，可有在上、在下、并排等类关系。此等类关系之共类，即是空间。事与事之间，可有在先、在后、同时等类关系。此等类关系之共类，即是时间。此说法固然仍需要空间性时间性之概念。在上、在下、并排等类关系俱有空间性，所以俱

属于空间关系之共类。在先、在后、同时等类关系俱有时间性，所以俱属于时间关系之共类。人或可问：何谓空间性时间性？这是我们所不能答，或不必答者。此正如我们说，方底物有方性。但若问何为方性，则我们不能答，亦不必答。

照如上所说之看法，普通所谓空间，即所有底物间之各种有空间性底，实际底关系，即所有底物间之实际底排列。普通所谓时间，即所有底事间之各种有时间性底，实际底关系，即所有底事间之实际底联续。所以若自普通所谓空间中抽去所有底物，则即无有各种实际底、有空间性底关系，即无空间。若自时间中抽去所有底事，则即无有各种实际底、有时间性底关系，即无时间。所以以为抽去所有底事物，而仍有空底空间、时间之说，如上文所说者，照我们的看法，是不对底。

实际上若无有各种实际底、有空间性底，或

有时间性底关系，各种有空间性底，或有时间性底关系之理，即空间或时间之理，仍不是无有，不过它们只是纯实际底。但此与说有空无所有之空间或时间不同。上文所说，以为有空无所有之空间或时间者，其空空间或空时间是实际底。

有人以为有所谓真时间。此真时间不是钟表所计之时间，而是我们所能感觉之绵延。我们若自己反省我们的意识之流，我们感觉一种绵延，此是真时间。不过此所谓绵延，正即是我们心中各种感觉或思虑之联续，亦即是一种事之联续。若没有我们的心，或虽有我们的心，而无各种感觉或思虑之联续，则即不感觉所谓绵延，亦无所谓绵延。坐禅入定之人，若能完全无感觉或思虑，大概可得一英文所谓“一特尼特”之感觉。“一特尼特”即是无时间，普通译此为永恒。

空间时间之性质，既已说明，我们即可见何以理是超时空底。时或空是两种实际底关系，而理不是实际底，所以不能入实际底关系之中。

有“在上”之理，但“在上”之理，并不在上，不过物与物间之关系，如有依照“在上”之理者，则其一物即在其他物之上。有“在先”之理，但“在先”之理，并不在先，不过事与事间之关系，如有依照“在先”之理者，其一事即在其他事之先。此正如有“动”之理，但动之理并不动。有“变”之理，但变之理并不变。不过实际底事物如有依照“动”之理或“变”之理者，此实际底事物，是动底或变底。

我们所谓真元之气，亦是不在时空者。照上文所说，在时空者，必需是能有实际底关系之实际底事物。我们所谓真元之气，不是实际底事物，不能有任何实际底关系，所以它亦是不在时空底。

由此我们可知，在旧理学中所有理气先后之问题，是一个不成问题底问题，亦可说是一不通底问题。若问一理与其实例之间之先后，这个问题，是可问底，因为一类事物，即一理之

例，之实际地有，可以是有始底。例如飞机一类之物，即飞机之理之实例，之实际地有，是有始底。对于此问题，我们答以理先于其实际底例而有。这并不是说理与其实例底例之间，可有在先之关系，亦不是说理之有是有始底，而只是说，即于未有此类事物，即此理之实际底例时，此理已本来如此。本来如此即所谓本然。但若问及理与气间之先后，则此问题，是不通底。因为此问题若成为问题，则须先假定理与气皆是在时间底，或其一是在时间底。又须假定，理与气是可有在先或在后之关系底，或其一是可有此等关系底。又须假定理与气是有始底，或其一是有始底。但这些假定俱是错底。所以理气先后之问题，根本不成问题。

我们说理与气是有始底之假定是错底，但我们亦并不说理与气是无始底。气与理俱是无所谓有始或无始底。因为始终亦是关于时间之观念。理气既均不在时空，所以关于时间空间之观念，

对于它们，俱是不能用底。有关于时间空间底话，对于它们，俱是不能说底。

（六）两仪

可以始终说者，是我们的实际底世界。所谓实际底世界，即是一切实际底事物之总名。实际底世界是在时空中底，所以可以始终说。说它可以始终说，并不是说它有始有终，而是说，我们可以问它是否有始，是否有终。问实际底世界是否有始，是否有终，此问是有意义底；问理或气之是否有始，是否有终，此问是无意义底。若有人问：实际底世界是否有始，是否有终。我们的答是：实际底世界无始亦无终。

科学与人以印象，以为实际底世界是有始底。例如生物学说，人是如何有底；地质学说，地是如何有底；天文学说，天上星球是如何有底。此与人以印象，以为以前有一无人、无生物、无地球、无星球之时。邵康节、朱子亦说我们现在所处之世界是有始有终底。照他们所说，我们现在所处之世界之寿命，是十二万九千六百

年，合乎邵康节所谓一元之数。此年数既满，此世界即毁坏。此后即另有一新世界。此说以及科学所予人之印象，是否有错，我们现俱不论。我们只说：我们所谓实际底世界，并不是指我们现在所处之物质底世界，我们现在所有之天地。我们现在所处之物质底世界，虽亦是实际底世界，但我们所谓实际底世界，则并不止此。我们现在所处之物质底世界之是有始有终底，是可能底，但我们所谓实际底世界，若是有始有终底，或是虽无始而有终底，或是虽有始而无终底，若是其一，则须假定，有无理之气或无气之理，始可，但这些假定之不可能，在上文已经证明。在上文我们说，气至少须依“存在”之理。气之依照存在之理，是无始底。因为如其有始，则在此始以前，气即不存在，气即是无，无变为有是不可能底。气之依照存在之理，亦是无终底，因为如其有终，则有须变为无，此亦是不可能底。郭象说：“非惟无不能化而为有也，有亦不能化而为无矣。”（《庄子·知北游》注）我们于此，正可

引用此话。依照存在之理之气，即是实际底。有实际底即有实际底世界。气之是实际底是无始无终底，所以实际底世界亦是无始无终底。

气又至少必依照动之理。我们于上文说，气之依照理者，即成为实际底事物，依照某理，即成为某种实际底事物。“依照”是一事，亦即是一动。故气于依照任何理之先，必须依照动之理，然后方能动而有“依照”之事。否则气若不动，即不能有“依照”之事。

有依照动之理之气，即有依照静之理之气。因为动静是对待底，若无静即无所谓动，犹如有依照“在上”之理为在上者，必有依照“在下”之理为在下者。有依照“夫”之理为夫者，必有依照“妻”之理为妻者。气若不依照动之理，固然是不动，但此不动亦不是静。此是无所谓动静。动与静是对待底；若无所谓动，亦无所谓静，若无所谓静，亦无所谓动。

以上所说，皆是就逻辑说，不是就事实说。就事实说，是“动静无端，阴阳无始”（《朱子语类》卷一）。程朱如此说，我们亦如此说。哲学中之宇宙论，如讲及所谓世界之原始等，皆是就逻辑方面说，不是就事实方面说。换句话说，皆是将我们所说“无极而太极”之过程，于中间随意切断一处，就此切断之处，看实际底事物，是如何有底。此或与人以印象，以为其所说乃系自实际底世界之开始说起。其实实际底世界是无始底，已如上文所证明。

因此我们不能问：气于未依照动之理之先，应是未动，未动何以能依照动之理？又何能依照“存在”之理？在事实上，气自无始以来，本来即依照存在之理而存在，依照动之理而动。我们以上所说，不过从所谓切断之处，将事物之变化，加以分析，而见其如此。犹如一连环，就环说环，我们说它是两个环。但是我们不能问：它们是什么时连起来及如何连起来？因为事实上它

们是本来连起来底。我们于上文说先、后等，皆是就逻辑说。例如我们说，气于依照动之理之先，必依照“存在”之理；这只是说气之依照动之理，涵蕴其依照“存在”之理；并不是说，有一时候，气只存在而不动。

依照动之理之气，是气之动者；依照静之理之气，是气之静者。我们说有依照动之理之气，有依照静之理之气，亦只是就逻辑说。仅依照动之理之气，或仅依照静之理之气，事实上是没有底。犹之仅依照“动物”之理之动物，事实上是没有底。事实上有某种动物，没有空头底动物。事实上有依照某理以成某物之气之动者，没有空头底气之动者。气之静者，亦复如是。事实上有相对于“依照某理以成某物之气之动者”之气之静者，没有空头底气之静者。依照某理以成某物之气之动者，对于其所成之一某物说，名曰阳。与此气之动者相对之气之静者，对于此物说，名曰阴。“对于此物说”这几个字是很重要底。我们不

只说气之动者是阳，气之静者是阴，而要加上这几个字，此是我们讲阴阳与前人大不同底地方。照我们的说法，所谓阴阳，是对于一物说底。若不对于一物说，则气之动者，只是气之动者，气之静者，只是气之静者。但事实上既没有空头底气之动者或气之静者，所以气之动者或气之静者，在事实上，没有不是可以阴阳说底。

旧说常离一件一件底事物，而讲普通底阴阳；照我们的看法，此是不能讲底。但我们若将实际底世界作为一物，或一事看，则实际底世界，亦可有其气之动者，有其气之静者，有其阳，有其阴。此阴阳有似于旧说所讲之普通底阴阳。

我们所谓动、静、阴、阳，在事实上统是对于一物说。由此方面看，则所有动、静、阴、阳，统是相对底。大多数底物，其所依据之料，亦是一件一件底实际底物。从这些物看，我们便可明白此点。例如此房子所依据以成此房子者，

有亚力士多德所谓质因及力因；质因，如砖瓦等，力因，如工程师及工匠之努力等。此二者虽有分别，但皆是依照房子之理以使此房子成为房子者，所以对于此房子皆是其气之动者，皆是其阳。凡是使此房子能存在者，无论在其本身之内或其外，对于此房子，均是其气之动者。对于此房子说，其气之静者，即是与其气之动者相对而阻碍之者，例如风雨之消蚀等。风雨之本身，虽亦是动底，但对于此房子说，它是阻碍此房子之存在者，所以对于此房子说，它亦是其气之静者。我们说它是静底，是从房子存在之受阻碍之观点看。若从风雨能破坏此房子说，则是从风雨之本身之观点看，如此看则风雨是动底。一切底事物，若从其本身看，皆是一动。若从受其影响之事物看，则或是一动，或是一静，视其所与其所影响之事物之影响，是助成其存在，或阻碍其存在而定。

如此，则岂非任何物皆依照动之理与静之

理？正是如此。此亦如此物在一物之上，又在另一物之下，此物即亦依照在上之理，亦依照在下之理，而并不冲突；其所以不冲突者，因其在在上在下，并非自一个观点看也。此物对于在其下之物，它是在上底，它是有其所以为在上者；此物对于在其上之物，它是在下底，它是有其所以为在下者。一物亦依照动之理，亦依照静之理，而无冲突，其所以不冲突者，亦因其是动底或静底，不是自一观点看也。

我们可举在空间之动静以为喻。空间底动静与我们上所谓动静，意义不同，不过我们可举以为喻。一火车上之人，对于其火车说，即从其火车之观点看，是静底；对于路上之房子说，即从路上之房子之观点看，则是动底。此人亦依照动之理，亦依照静之理。因所谓空间底动者，即一物常改变其对于别物之空间底关系。所谓空间底静者，即一物常保持其对于别物之空间底关系。若此物对于一物之此种关系不改变，则对于此一

物，即是静底，虽此物对于另一物，可是动底。

依照某理以成某物之气之动者，对于此物说，名曰阳，其名曰阳是对于此物说底，所以即是此物之阳。与此相对之阴，亦是对于此物说底，所以亦即是此物之阴。我们说，依照某理以成某物，亦只是就逻辑说。事实上所有一件一件底事物，即所谓个体或器者，没有只依照一理者。空头底“物”，即亦非只依一理，但空头底物，已是事实上所没有底。一个个体，即所谓此物或彼物者，其所依照之理，可以说是不知有许多。它有许多性，即依照许多理。不但此也，它并有许多与他物之关系。此诸关系，即所以决定此物之为“此”物，彼物之为“彼”物者。例如此物在彼物之上，彼物在此物之下等。它有许多种关系，即依照许多种关系之理。所有依照其所依照之理之气之动者，统是此物之阳，与之相反之气之静者，统是此物之阴。所有依照此物所依照之理之气之动者，既依照即继续依照，此所以每一

个体均可有相当底继续存在。继续依照，即是继续底动。静是动之阻碍，有继续底动即有继续底阻碍。由此方面看，一物之阳即其物之建设底，积极底成分；一物之阴，即其物之破坏底，消极底成分。

我们所说一物之建设底、积极底成分，及其破坏底、消极底成分，并非专限于其本身内部所有者。因为一物之能存在，并不仅靠其本身内部所有之成分。例如就一房子说，不仅砖瓦等是“依照其所依照之理之气之动者”，即工程师及工匠之努力，以及以后之修补等，均是“依照其所依照之理之气之动者”，即均是其阳。与此相反之气之静者，如风雨之消蚀、人力之毁坏等，均是其阴。从此方面看，一物之阴阳，可包罗极广。每一物皆有其阴圈与其阳圈，两圈中之物，又各有其阴圈阳圈。如此重重无尽，颇有似华严宗所谓因陀罗网境界者。我们虽不必赞同郭象所说，一物之存在，与所有实际底事物均有内在底

关系；但其与别底实际底事物之内在底关系之多，是远出乎我们常识所能想像者。

《老子》说：“万物负阴而抱阳。”老子此话之本意如何，现且不论，不过我们可以借用他这句话，以说明我们上述之意思。照我们上面所说者，每一事物都是负阴而抱阳。一事物之阳，即是其气之动者，其阴则是对于其气之动者之阻碍。就此事物之观点说，它对于其阳是抱之，对于其阴是负之。

我们所谓阴阳，都是对于一事物说。只有某一事物之阴阳，没有离开任何事物之空头底阴阳。旧说所谓阴阳，大都就人之观点说。如说春夏是阳，秋冬是阴；昼是阳，夜是阴；日是阳，月是阴；生是阳，死是阴。从人之观点，或从生物之观点看，此是不错底。因为此所谓阳，皆是人或生物之存在所需要者；此所谓阴，皆人或生物之存在之阻碍。不过若谓此所谓是阴阳之事物，如春夏秋冬等，离开人或生物之观点，其本

身即如此是阴是阳，则是不对底。照我们的说法，每一事物皆有其阴阳。旧说谓“物物有一太极”，我们以为不能说。但我们可用旧说“无一物无阴阳者”（张横渠《正蒙·太和》）。任何一事物，皆有其阴阳；亦皆可为他事物之阳，或他事物之阴。

《易·系辞》说：“易有太极，是生两仪。”周濂溪说：“分阴分阳，两仪立焉。”他们所谓太极，并不是我们所谓太极，我们所谓太极是不能生者。但我们不妨仍用两仪之名，以谓我们所谓阴阳。

前人所谈阴阳，予人以印象，以为阴阳是两种实际底物，不过特别细微，如科学中所说原子电子之类，一切实际底物，都为其配合所成。又有人以为阴阳是两种实际底力量，可以支配实际底世界者，如阴阳家及汉人所说者。我们所谓阴阳，不是如此。即《易传》及程朱所谓阴阳，亦不是如此。我们所谓阴阳，如上文所说者，完全

是两个逻辑底观念。所以说此观念是逻辑底者，因此观念并不确指任何实际底事物，而却可指任何实际底事物。

照以上所说，我们可以了解，何以实际底事物之存在，皆不是永久底。一事物之阳包括许多成分，其中固有许多不是必需底，但其大部分则是必需底。虽都是必需底，而却都不是充足底。此即是说，此诸成分，对于此事物，皆是《墨经》所说“有之不必然，无之必不然”者。所以必需此诸成分会合无阙，然后此事物方能成为实际底有。佛家说，一切事物，都是缘生，必诸缘和合，方得成就，正即谓此。若此诸成分中，有不备者，则此事物即不能成就，其已成就者，即归毁坏，佛家所谓缘阙不具也。就一事物之阴说，则不必其所有之成分，完全具备，始能与一事物之成就以阻碍。其每一成分，即一阻碍。所以事物难成易坏，所谓“世间好物不坚牢，彩云易散琉璃碎”。然即极坚牢之事物，亦无永久存在

者。佛家所谓无常，即有见于此。

我们又可以了解，何以实际底诸事物，对于其所依照之理，即其极说，都是不完全底。盖一事物之阳，皆受其阴之阻碍。其阴不但阻碍其阳，以致其不能永远继续依照其所依照之理，且阻碍其阳，以致其不能完全依照其所依照之理。

我们所说阴阳，与《易传》中所说阴阳不同。《易传》中说阳施阴受，阳始阴成。如说“大哉乾元，万物资始，乃统天”，“至哉坤元，万物资生，乃顺承天”。其说阴阳，虽亦是就动静说，但其阴之静，是对于事物之维持，而不是对于事物之阻碍。《易传》所说之阴与阳之关系，有数点似我们所说理与气之关系，而不是我们所说阴与阳之关系。

（七）四象

佛家说，一事物之存在，有四阶段，即成、住、坏、空。如此一桌子，木匠将其完工，即是其成；既成之后，可存在相当时间，此即其住；此后即开始毁坏，此即其坏；此桌子完全毁坏，归于无有，此即其空。《易传》中所说元、亨、利、贞，亦是说一物存在之四阶段。伊川说：“元者，万物之始；亨者，万物之长；利者，万物之遂；贞者，万物之成。”（《周易程氏传》）但此四阶段只是成住之两阶段；元亨即成之阶段；利贞即住之阶段。《易传》所说之阴是对于事物之维持，所以《易传》对于事物之存在，亦只说其成住，而不说其坏空。我们常说及一物之盛衰，或一物之成毁。若将此四字联合用之，则可说一物之存在有成、盛、衰、毁四阶段，相当于所谓成、住、坏、空。我们愿用成、盛、衰、毁四字以说一事物存在之四阶段，因为

盛字，比住字，更能说明我们的意思。

我们用——之符号，表示一事物之阳，用--之符号表示一事物之阴。以——、——、——、——之符号，表示与一事物存在之四阶段相当之阴阳变化。——是少阳；于此阶段，有阴未克服，但阳正在增长，故画阳于下。（《易》卦画皆自下向上看，在下表示增长之象。）此是一事物之阴阳，在其成之阶段，所有之变化；亦可说，一事物之阴阳，若有此种变化，此事物即入成之阶段。——是太阳；于此阶段，阴已完全克服。此是一事物之阴阳，在其盛之阶段，所有之变化；亦可说，一事物之阴阳，如有此种变化，则此事物即入盛之阶段。——是少阴；于此阶段，阴对于阳之阻碍又显著，阴有力，故画阴于下。此是一事物之阴阳，在其衰之阶段，所有之变化；亦可说，一事物之阴阳，若有此种变化，则此事物即入衰之阶段。——是太阴；于此阶段，一事物之阳，完全为其阻碍所消尽，此即是

说，此物已不存在。此是一事物之阴阳，在其毁之阶段，所有之变化；亦可说，一事物之阴阳，若有此种变化，则此事物即毁。一事物之阴阳之变化，自少阳至太阳是“息”，自少阴至太阴是“消”。程朱又以为自少阳至太阳名曰“变”，自少阴至太阴名曰“化”。

《易·系辞》说：“太极生两仪，两仪生四象。”我们以上所说，不必与《易·系辞》同，但我们不妨仍用四象之名，以指我们所谓少阳、太阳、少阴、太阴。在我们的系统中，两仪是两个逻辑底观念，以指一事物所有之两种成分；四象是四个逻辑底观念，以指此两种成分之四种变化。

第三章 道 天道

（一）道及天道

我们于上章说，我们所谓真元之气是无极，一切理之全体是太极。自无极至太极中间之程序，即我们的实际底世界；此程序我们名之为无极而太极。无极、太极，及无极而太极，换言之，即真元之气、一切理，及由气至理之一切程序，总而言之，统而言之，我们名之曰道。

朱子说：“道者，兼体用，该隐费，而言也。”（《语类》卷六）隐即所谓微，即所谓形上者，费即所谓显，即所谓形下者。道包括形上及形下，其范围与第一章中所谓大全或宇宙同大。朱子说：“惟道无对。”（《语录》）因为它亦是至大无外底，所以无对。

但若果如此，何必于大全、宇宙之外，又立

道名？我们的答复是：我们说宇宙、大全，是从一切事物之静底方面说；我们说道，是从一切事物之动底方面说。我们不能说：无极、太极，及无极而太极，即由无极至太极之“程序”，是宇宙，因为说到“程序”，即是从一切事物之动底方面说。我们亦不能说，无极、太极，及实际底“世界”，是道，因为说到“世界”，即是从一切事物之静底方面说。其实所谓自无极至太极之程序，所谓无极而太极者，即是所谓实际底世界；所谓实际底世界，亦即是所谓无极而太极，不过一从其静底方面说，一从其动底方面说而已。我们可以说：宇宙是静底道；道是动底宇宙。

我们于以上都是从事物之静底方面说。于说阳气时，我们亦说动。不过我们于此是把事物当成静底，将其所以实际地有之程序，亦当成静底，将其分析，见其中有气之动者。我们说它是气之动者，其实亦是把它当成静底看。例如一电影片未映演时，我们于片中亦可见一人之动作。

但我们如此所看之动作，虽说是动作，但亦不是动底。我们是从其静底方面看它。我们从事物之静底方面看，则不但物是静底；事亦是静底。僧肇所说：“旋岚偃岳而常静，江河竞注而不流，野马飘鼓而不动，日月历天而不周。”（《物不迁论》）正是谓此。我们从事物之动底方面看，则不但事是动底，即物亦是动底。郭象所说：“世皆新矣，而自以为故；舟日易矣，而视之若旧；山日更矣，而视之若前；今交一臂而失之，皆在冥中去矣。”（《庄子·大宗师》注）正是谓此。

我们说道时，我们既注意于一切事物之动，所以我们亦常以道特别指无极而太极之程序。无极而太极，此“而”即是道。《易·系辞》说：“一阴一阳之谓道。”此道即指阴阳变化之程序说。

依上章中所说，无极而太极，是一件无头无尾底大事。我们说他是“一件”事，亦不过姑妄言之。我们并不能站在此事之外，隔岸观火，说他

是一件事；我们亦不能以为，于此一件事外，还有二件三件与他相类底事。我们可以说：这件事，即是“事”，一切底事，都是此事中之事。

此“事”所依照之理，即是整个底太极，所依据之气，即是全体底无极（无极无所谓全体，不过姑如此说）。我们于第一章中说，旧说说理是体，实现理之实际底事物是用。如就无极而太极说，太极是体，“而”是用，一切底用，皆在此用中，所以此用是全体大用。此“而”可以说是“大用流行”。大用流行，即是道；宋儒所谓道体，即指此说。《论语》：“子在川上曰：‘逝者如斯夫，不舍昼夜。’”宋儒以为此是孔子见道体之言。朱子注云：“天地之化，往者过，来者续，无一息之停，乃道体之本然也。”宋儒以为孔子即水之流行，而见大用之流行。道体之本然，即是大用之流行。

上章说，一切事物，均经成、盛、衰、毁四阶段。旧事物如此灭，新事物如此生。如此生生

灭灭，即是大用流行。大用流行，亦称造化。事物之成、盛是造；其衰、毁是化。一切事物之造及化，总而言之，统而言之，名曰造化。一事物又各是一造化，就其各是一造化说，总而言之，统而言之，名曰万化。或亦以化兼指造化；所以亦说“大化”。大化流行，亦即是大用流行。

我们实际底世界，是一“流行”，此点道家看之甚清。《庄子·齐物论》说：“一受其成形，不亡以待尽，与物相刃相靡，其行尽若驰而莫之能止。”郭象说：“夫无力之力，莫大于变化者也。故乃揭天地以趋新，负山岳以舍故。故不暂停，忽已涉新，则天地万物，无时而不移也。”（《庄子·大宗师》注）“一受其成形”，即就一事物之成、盛阶段说。“不亡以待尽”，即就一事物之衰、毁阶段说。使一事物“一受其成形，不亡以待尽”，即其阳。与之“相刃相靡”者，即其阴。一切事物，皆如是一阴一阳，即谓之道，所谓一阴一阳之谓道。所谓一阴一阳，即谓

一事物之存在，一时为其阳所统治，一时为其阴所统治。一切事物，均如此变化，此即是道。

我们说“此即是道”，此话又有两重义。如一切事物，均照“一阴一阳”之程序变化，则“一阴一阳”即此变化所依照之公式，亦即是其理。我们说“此即是道”，此可指此理。此是宇宙间一切事物变化所依照之理，照我们于第一章中所说天之意义，此可以说是天道。然一切事物之实际底变化，亦是道；对于一切事物之实际底变化，我们亦可说：此即是道。我们可如此说，因为我们所谓道，本是兼形上形下而言。

（二）道之六义

《易·系辞》说：“形而上者谓之道。”按字面讲，《易·系辞》似以道为专指形而上者而言。但《易·系辞》所谓形而上，与程朱及我们所谓形而上不同。《易·系辞》所谓形而上，犹曰形以前；形而下，犹曰形以后。戴东原的解释，对于《易·系辞》，是不错底。《易·系辞》之系统，不作程朱及我们所谓形上形下之分别。《易·系辞》所说道，专是就形下方面说。

以上说道有二义。道尚有别义，虽与此不相干，但为清楚起见，我们不妨详为分析。就道字之本义说，道即是路，故其第一引申之义，即是人在道德方面所应行之路。如《论语》云：“君子务本，本立而道生，孝悌也者其为人之本欤？”孝悌是为人之道，即人在道德方面，所应行之路也。朱子说：“日用事物之间，莫不各有当行之路，是则所谓道也。”（《中庸》注）亦

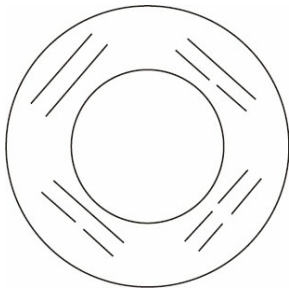
说道之此义。道之第二义为真理，普通所谓真理，即我们于第七章所谓“是”者，或最高真理，或真理全体，如孔子说：“朝闻道，夕死可矣。”此所谓道即真理，或最高真理，或真理全体之义。道之第三义，即道家所谓道，有似乎我们所谓真元之气者，如上章所说。道之第四义，即所谓动底宇宙，如上文所说。道之第五义，即无极而太极之“而”，如上文所说。道之第六义即天道，如上文所说。

（三）十二辟卦圆图

“一阴一阳”之公式，即所谓天道者，可以符号表之。符号，《易》谓之象。《易》之为书，照《易传》及后人所解释者，即欲以象表示出一切事物变化所依照之总公式，及各种事物变化所依照之分公式。它以象表示，所以说：“《易》者，象也。”（《易·系辞》）它所表示之公式，照它的看法，乃事物变化所必依照者，所以它说“先天而天弗违”，又说“范围天地之化而不过”（《易·系辞》）。从一方面说，它可以说是真正有哲学底意思。从又一方面说，它的野心太大，不是哲学所能达其目的。关于各种事物变化之分公式，如《易传》及后人所认为系《易》之六十四卦所表示者，尤其非哲学所能知。事物之类无穷，决不止六十四。各类事物之理之内容，尤非哲学所能知，如何可以象表示之？《易》之六十四卦之卦辞爻辞所说者，无论其意义如何，

现均只有历史底兴趣。惟其所用符号，我们可借用以表示我们所说“一阴一阳”之公式，即所谓天道者。说是借用，亦非完全借用。盖我们关于此方面所讲者，亦非与《易》完全不合，或完全无关，并且我们下列之图，几全是邵康节的，康节亦是《易》学大宗。

我们于上章已用象以表示阴阳及四象。若将四象之象，列为一圆图，则其图如下：



此图表示一事物成、盛、衰、毁之四阶段。看此图须站在图之中间，自下左方之少阳☰看起，

至太阳☰，而少阴☷，而太阴☶。此所用之象皆是传统底，惟旧以☷表示少阴，☶表示少阳。此似不合。盖照《易传》及后人讲《易》者所设之《易》例，每卦之下爻，比其上爻，为更有决定之义。例如复卦为䷗，剥卦为䷖，讲复卦者注重其下一爻之阳，讲剥卦者注重其下一爻之阴。且以☶为少阳，☷为少阴，则可用康节之“加一倍法”而自然得上画之圆图，若以☷为少阴，以☶为少阳，则不能得之。所以我们以☶表示少阳，以☷表示少阴。

若更以较繁复底图表示上圆图所表示者，则可用邵康节之六十四卦圆图，惟此图中，可用以表示我们所欲表示者，只十二辟卦之次序。此十二辟卦之次序，并非随意排列，乃系依康节之“加一倍法”自然而得者，所以昔人多认为“全是天理自然挨排出来”（朱子语），非人所能随意安排者。惟依其原来之圆图，照“加一倍法”自然而得者，此十二卦中间之间隔距离，并不一律，

此则无可解释者。我们今用此图，但取其可以表示一般事物变化所依照之公式，不必计其所自来，即认为系我们用随意指定之象，作一随意排定之图，亦无不可。我们现只画一十二辟卦圆图，其图如下：



（四）先天后天

此图仅表示一切事物之变化所必依照之公式，即所谓天道者，而不涉及于某类实际底事物，亦不涉及于某类事物之理之内容。邵康节名此为先天之易。朱子说：“据邵氏说：先天者，伏羲所画之易也，后天者，文王所演之易也。伏羲之易，初无文字，只有一图以寓其象数，而天地万物之理，阴阳始终之变具焉。文王之易，即今之《周易》而孔子所为作传者是也。”（《答袁机仲》，《文集》卷三十八）此说，若认为系讲历史者，则其无稽不俟论。若认其系讲哲学者，则此说不无可取。盖《周易》如后人所讲者，多涉及某种实际底事物，或某种实际底事物之理之内容。多涉及实际或近于涉及实际，所以可称为后天之学。若此圆图，仅涉及一般事物之变化所依照之公式，至于某种事物在实际上之有无，以及其理之内容，均置不问，故可以称为先




天之学。因其所表示系一般事物之变化所依照之公式，所以虽只一图，而“天地万物之理，阴阳始终之变具焉”。

所谓后天之学，其哲学底性质，较少于所谓先天之学。盖哲学对于实际极少肯定。即论及实际底事物所必依照之理，而对于某理某理之内容，亦不能知。哲学可知房子之成为房子，必有其所以为房子者，即必依照房子之理，方可成为房子，但此理之内容为何，则系建筑学所讲，哲学不能知亦不求知也。《周易》之六十四卦，照《易·系辞》及后之讲《易》者所解释，每卦皆表示一类事物或一类事物之理，以为如此可以尽天下之变。然天下之变不但六十四卦不能尽，即《易林》之四千余卦亦不能尽。且关于理之内容，及实际底事物，实非讲《易》者所能知。不能知而强谈，故人对于实际之知识有变动时，即不可用。

然若不涉及理之内容及实际底事物，则六十

四卦即无所表示。所以我们现不用六十四卦。即就八卦说，我们既不能以八卦为即代表天、地、山、泽、风、雷、水、火等具体底事物，则八卦亦可不用。至于《易林》所用之四千余卦，更可不用矣。所以现在我们只说到两仪四象，八卦以下，即无可说。

在此十二辟卦圆图中，阳爻

表示一事物之气之动者，阴爻表示对于其气之动者之阻碍，即其气之静者。看此图自复卦起。复卦表示一事物之最初增长。在此阶段，此事物对于其全体之气之静者，只克服六分之一，但一阳爻在下，表示其气之动者之在继续增长，所谓息中。自复卦经临卦至泰卦，此事物之阳继续地息，其阴则继续被克。至泰卦其阳占全卦之半。此三卦所表示之三小阶段，即是此事物之成之阶段，亦即是其少阳之阶段。又自大壮卦经夬卦至乾卦，此事物之阳，更继续地息，至乾卦则其阴完全被克。此三

卦所表示之三小阶段，即是此事物之盛之阶段，亦即是其太阳之阶段。自姤卦经遁卦至否卦，此事物之阳渐消，至否卦阴占全卦之半，阳在上，表示继续地消。此三卦所表示之三小阶段，即是此事物之衰之阶段，亦即是其少阴之阶段。自观卦经剥卦至坤卦，此事物之阳更消，至坤卦而消尽。其阳消尽，其事物亦毁，只余六个阴爻，表示一片阻碍。犹如一房子既毁，惟余一片阻碍此房者，如荆棘、风雨等，以供后人之凭吊。此三卦所表示之三小阶段，即此事物之毁之阶段，亦即是其太阴之阶段。

我们对于阳说息，息者，生也，增长也，不对于阴说息。因阴阳是对于一事物说，我们说阴阳，是站在有此阴阳者之观点说。站在此观点说，阴是其气之静者。气之静者，无所谓息。站在一事物之观点说，其衰毁并不是由于其阴之息，而是由于其阳之消。《易·系辞》说：“往者屈也，来者伸也。”往来屈伸，亦是站在一事物

之观点说。站在一事物之观点，我们说，它自复卦至乾卦为来，自姤卦至坤卦为往，往者是屈，来者是伸。

（五）反、复、日新

若一事物既毁，其后即无继之者，则实际底世界，可以说是：“或几乎息矣。”若一事物既毁，无与之同类者继之，则实际底类，亦要“几乎息矣”。事实上一事物既毁，不但另有事物继之，且有其同类之事物继之。《易·系辞》说：“无往不复。”有来，有往，有复。实际底世界是无始底，一切事物，皆是继其以前之事物，所以照上图，一切事物皆始于复。《易传》认此为宇宙之秘密，所以说：“复其见天地之心乎。”

一切事物之存在，皆经上图所表示之十二阶段。此十二阶段，可谓之一周。此图所表示之公式，可称为周律，亦即是天道。

以上大体用《易传》中之名词，以说我们所见之道。《老子》中亦有与此相类之意思。若用《老子》中之名词说，则一事物之本身如图中乾

卦所表示者，名曰正；其与此相反，如图中坤卦所表示者，名曰反。《老子》说：“正言若反。”（七十八章）正乃与反相对者。继乎反而又为正，名曰复，《老子》亦重复，它说：“万物并作，吾以观复。”（十六章）

《老子》与《易传》有一共同意思，即所谓“物极则反”。一事物如发展至其极，例如一事物如发展至图中之乾卦所表示之阶段，则即将变为其反。但若变至若图中坤卦所表示之阶段，则又将变为其反之反，反之反即复。

一切底事物，永远照此周律，变化不已。此即是大化流行，或大用流行。此亦即是道。《易·系辞》说：“盛德大业，至矣哉。富有之谓大业，日新之谓盛德。”此即所以颂道者。道包罗一切事物，所以谓之富有；道体即是大化流行，所以谓之日新。

道家对于道体之日新，有深彻底认识，上文

已说。不过道家所注意，仅宇宙之实际方面，所以仅说变而说不说不变。《易传》虽未有意地注意于宇宙之不变方面，但以为事物之变化，有规律可寻，故亦承认变之中有不变者。《易传》说：“天地之道，贞夫一者也。”（《系辞》）一为多中之一，即变中之不变。旧说以为《周易》之易，有简易、变易、不易三义。变易即变，不易即不变，简易即谓执不变以说变。《易传》虽未明显地，有意地如此说，然亦可说有此意也。

宇宙间之事物，依照上述周律，时时生灭，时时变化，此即是道体之日新。道体之日新，可从四种观点观之。因所从观之观点不同，所以其所见亦不同。《易传》说：“仁者见之谓之仁，智者见之谓之智，百姓日用而不知，故君子之道鲜矣。”（《系辞》）

所谓四种观点者，（一）从类之观点，以观其类中之实际底分子之生灭；如从此观点看，则道体之日新是循环底。（二）从理之观点，以观

其实例之趋于完全或不完全；如从此观点看，则道体之日新是进退底。（三）从宇宙之观点，以观有实际底分子之类之增加或减少；如从此观点看，则道体之日新是损益底。（四）从个体之观点，以观其自一类入于另一类之程序；如从此观点看，则道体之日新是变通底。

（六）循环底日新

一类中之个体，新陈代谢，如所谓“后浪推前浪，新人换旧人”者。后浪对于前浪，新人对于旧人，是新底，但此新是就个体说。又例如我们造一房，此房是一新底事物，然若此房与旧有之房，在其要素上，并无任何特异之处，则此房之是新，只是就个体说，而不是就类说。如此则新房旧房，虽依上述周律相代谢，亦是日新，但其日新是循环底。又如中国自秦汉迄明清之历史中，朝代虽屡次变更，然其所代表之政体则俱属一类。就朝代之变更说，中国之政治，亦是日新。但就其政治所代表之类说，其日新是循环底。

此种循环底日新，柏拉图说是不死之仿本。一类中之实际分子，不是不死底。但一分子死则有与之同类者继之。如此则此类中之实际底分子，可永远相续。就此永远相续说，此类是不死

底。但其中之实际底分子，则非不死。所以说此是不死之仿本。

以前人看道体之日新，多是从此观点看。中国旧日哲学家说及宇宙间事物之变化，多举四时之代谢、日月之往来以为例。盖在以前之社会中，人所见天然人事之变化，都是循环底，故以为天然人事中之一切变化，亦都是循环底。

（七）进退底日新

一类之事物，依照其理，其愈依照其理者，即愈完全。例如一方底物，如愈依照方之理，即愈方。我们于上章说，一理是一类事物之标准及其极限，如方之理是方底物之标准及其极限。我们说，一物方或不方，即依此标准说。若一物完全依照方之理，即是完全地方，即是方之无可再方，即已达其极限。若一类中之实际底分子，其新者皆较其旧者为近于其理，即更依照其理，则此类之事物，是进步底。若此类中之实际底分子，其新者皆不较旧者为近于其理，则此类之事物是停滞底。若此类中之实际底分子，其新者皆较旧者为更不近于其理，则此类之事物是退步底。若从此观点，以观道体之日新，则若实际底事物之变，皆趋于或多趋于渐近其理之方向，则其日新是进步底。否则或是停滞底，或是退步底，如上所说。

（八）损益底日新

此所说道体日新之是进步底或退步底，是从理之观点看。自另一观点看，在实际底事物中，如有代表某类之事物出现，此类在以前并无代表；此亦是日新，此日新亦是进步底。例如以前并无飞机，现在有飞机，在有实际底分子之类中，飞机是一新类。此新类在实际中之出现，即是道体日新之进步。

我们此所谓进步，是就宇宙之富有说。宇宙愈富有，则道体之日新愈是进步底。在有实际底分子之类中，如有新类出现，则即使宇宙，在其实际方面，更为富有。故如此则道体之日新亦是进步底。

此所谓进步的意思，既如上述，则所谓退步者，亦可推知。如有一变化，使宇宙在其实际方面，较不富有，则此变化，即是道体之退步底日

新。于此我们可用损益二字，以表示此所说进步或退步。就宇宙之观点说，损是退步，益是进步。

此所谓损益，特就实际上之类说。宇宙在其实际方面，所有之类愈多，则愈富有。若就实际底事物之数量说，其数量增多，亦可说是使宇宙富有，不过于此，富有之意义，不甚显著而已。例如有一博物院，其中有一千种东西，而每种只有一件。又如有一货仓，其中有一千件东西，而此一千件只是一种。就实用方面说，此货仓可以说是比博物院更富有。但宇宙之富有，不是可以自实用方面说底。因为所谓实用者，必需对一目的的说，而宇宙并不是有目的底。说它不是有目的底，并不是说它是无目的底，而是说它是无所谓有目的或无目的底。所谓无所谓有目的或无目的者，即是说，有目的或无目的对于它均是不可说，不能说底。

我们上面所说宇宙之更富有或更不富有，只

是就其形而下，即实际底方面说。就其形而上底方面说，宇宙是无所谓更富有或更不富有。因为形而上之理，有即有，无即无，不能是先有而后无，或先无而后有。程伊川所谓“百理俱在平铺放着”，我们正可用他这句话。例如飞机之理，如其有，则本来即有。所谓创造飞机者，不过发现其理而依照之以作一实际底飞机而已。宇宙既已包众理，则就其形上方面，可以说是本来即富有。所谓“冲漠无朕，万象森然”，正是此义。其形下方面之富有，可以有损益，但其形上方面之富有，则不能损亦不能益。在形下方面有实际底飞机，并不使飞机之理益；无实际底飞机，亦并不使飞机之理损。程子说：“几时道，尧尽君道，添得些君道多；舜尽子道，添得些子道多；元来依旧。”又说：“天理俱备，元无少欠，不为尧存，不为桀亡。”“这上头更怎生说得存亡加减，是佗元无少欠，百理俱备。”（《遗书》卷二上）飞机之理亦是元来依旧。实际底飞机之有无多寡，对于它并无影响。

在宇宙之形上方面，所有之理，既是本来即有，何以在形下方面，不能是所有之类，同时出现？于此必需分别一类事物之所依照及其所依据。其所依照是其理；其所依据是其气。在实际上如有一新类出现，其类事物所依照之理，固是本来即有，但其所依据之气，则不必皆本来即有。此气包括绝对底料及相对底料。绝对底料即我们所谓真元之气，虽本来即有，但不必即依照此理而为此类之物。相对底料，则不必本来即有。如一实际底飞机所用之内燃发动机，固非本来即有，即其所用之木材及金属，亦非本来即有也。所以一实际底飞机之有，必需在有些类底物，例如内燃发动机等，已有之后。实际上之新类，必有所依据于实际上之旧类。所以虽有某理，而其类中之实际底分子，若所依据不具备，则亦不能出现。旧类中之事物，不依据新类中之事物，而新类中之事物，必依据旧类中之事物。以此为标准，我们可以说，如此底新类比旧类是较高底，而宇宙之实际方面如有如此底新类之出

现，则道体之日新是更进步底。

虬虱一类之物，其出现有所依据于人，我们是否亦须说，虬虱一类比人类是较高底？我们并不如此说，亦并不须如此说。虬虱之依据人，乃以人为某种养料而依据之，非以人为人而依据之。此即与飞机之依据发动机不同。飞机之依据发动机，非以其为铁而依据之，乃以其为发动机而依据之。社会之为物，即系以人为人而依据之者。所以我们可说，社会类较高于人类。如在生物方面，有以人为人而依据之之类，则此类应即所谓超人，不过现在尚无有也。

所以实际上之新类，自其所依照之理之初得实现说，可以说是全新；自其必有所依据于旧类中之事物而始得成为实际说，则新底不能离开旧底。新底包含旧底，继续旧底，而不是取消旧底。

（九）变通底日新

关于这一点，我们如注意于个体，看其自一类转变入另一类时，更可有清楚底了解。

我们上面说过：自个体之观点，以观其自一类入于另一类之程序；如自此观点看，则道体之日新是变通底。一个体，在某时期内，可属于某一类，换言之，即可有某性。经过上述之周期，此个体可入一新类，即有一新性。此新类之是新，可只是就个体说，而不是就宇宙说，因此类不必是于有此个体时方有实际底分子也。此个体之此新性，可以是必须待其以前所有之性之实际地有而后可实际地有者；如此则此个体，即入于较高底类。按以上所述之周律说，此个体，于有此新性或入此新类之时，即入一新周期。在入此新周期之际，此个体即入一新底，较高底类。其所以是较高底，因为此个体于入此类时，必先入其所依据之类，而于入其所依据之类时，不必先

入此类也。于入此新类时，此个体虽已脱离旧类，而其所原有之性，已包含于新性之中。此程序是变通底。《易·系辞》说：“穷则变，变则通。”穷，就一个体原来之周期说；变，就此个体之有新性入新类说；通，就此个体于有新性入新类后，新入之周期说。

依讲辩证法者所说，属于某一类之个体，如发展至一相当程度，则即一变而入于别类。用辩证法所用之名词说，其发展即入于一新阶段。在此以前之发展，系量底改变；至入于别类之时，则有质底改变；用辩证法所用之名词说，此即由量变到质变。自量变到质变，中间须经过一跳，即是所谓突变。此个体原有之性，是一肯定，即一正。在其脱离旧类之时，此个体对于原有之性必有改变，用辩证法所用之名词说，此即是否定，亦即是所谓反。此个体既入一新类，有一新性，此新性即又是一正，又是一肯定。此即所谓否定之否定，亦即所谓复。此新性自一方面说，

系否定旧性而得者，然非旧性之先实际地有，此新性即不能实际地有。此新性之实际地有，系依据旧性之实际地有而有者。所以自又一方面说，此个体所有新性亦是其所有旧性之继续，此即所谓合。不过合中虽有旧性，而不即是旧性，此个体经此一周期，入于次周期时，已入于一较高底类矣。

由上可见，辩证法所说事物变化之程序，完全可以上列之十二辟卦圆图表示之。不过中国以前哲学家，只见及道体之循环底日新，故以为一周期中之事物，即其以前周期中之事物之重现，而无所改变。一否定之后，其否定此否定者，仍与此否定以前之肯定，不异其性。现在我们若注意于上所谓变通底日新，则可知一否定之后，其否定此否定者，与原来之肯定，可相似而可异其性。如此则我们所见虽与以前哲学家所见不尽同，但我们所见，仍可以上列十二辟卦圆图表示之。

自历史方面说，中国以前之哲学家所处之社会，是农业社会，其生活是随天时之转变而变异。此天时之转变，如日月之运行及四时之代序等，均是循环底，故其生活上之变异亦是循环底。其所处之社会虽亦常有改变，而社会始终为一类底社会，故以为宇宙间一切转变，都是循环底。自哲学方面说，则中国以前底哲学家，以为在事物之转变中，其否定此否定者，仍与此否定以前之肯定为一类。所谓否极泰来，其新来之泰，仍与原来之泰，不异其性。因此遂以为，在人事方面，与其经否而再得泰，不如不经否而保持现在之泰。所谓“持盈保泰”，遂为我们生活的规律。“持盈”以防否之来，“保泰”即守现在之泰也。

近来哲学家所以有进步的观念，自历史方面说，亦有其原因，现不具论。自哲学方面说，近来底哲学家，既以为在事物之转变中，一否定之后，其否定此否定者，与原来之肯定，虽有相似

而可非一类。所谓否极泰来，其新来之泰，与原来之泰，虽有关联而可异其性。一事物于其否极泰来之后，此事物即可入于一新类，得一新性，此新性虽为旧性之继续，而实比其较高。依此则宇宙间事物之变化，虽若为循环底，而实为进步底。自人生之观点说，否定不是可怕底，而是可喜底。海格尔之辩证法，所以能为以后革命哲学之基础，其原因在此。革命为对于一种社会之否定，即对于一社会之某性之否定。经此否定，一社会可有一新性，入一新类，即成为一种较高底社会。此革命哲学之要点也。

（十）“未济”

《庄子》说：“道无终始，物有死生。”《庄子》所说之道，不必与我们所说同，不过此话我们可以借用。道何以无终始？道是无极而太极之“而”之程序；此“而”是无始无终底，上章已详。不过照上文所说，道体之日新，如此日新下去，是否可有一时，于其时太极所有之理，俱有实例，又每理之实例俱完全合乎其理？就一方面说，此时是可能有底；不过此时，如其有之，必须经过无限底时间，方能达到；说须经过无限底时间方能达到，即是说事实上永远不能达到。

为说明此点，我们第一须先注意，太极中之理，是有无量数底。它好比一个无尽藏，随时取之不尽，用之不竭。此无量数底理，不是同时实现，同时有实例，而是逐渐实现，逐渐有实例。所以必须如此者，因为理之实现，是有层次步骤底。高类之理之实现，必在低类之理已实现之

后。例如飞机之理之实现，必在内燃发动机之理已实现之后。此点上文已说。理之实现既有层次步骤，则即需要时间。既需要时间，则无量数底理之实现，必需要无限时间。

一类底事物，必完全合乎其理，然后可谓之完全。此亦需要无限时间。我们于上章说过，一事物之成就，其阳圈中，有许多事物。此许多事物，必需皆已是完全底，然后可为此一事物之完全底阳。有此完全底阳，此一事物方可是完全底。如欲将一房子成为完全底房子，则必需有完全底工程师，有完全底设计，有完全底砖瓦，有完全底木料，有完全底工人，工人又有完全底努力等等。此所谓完全，均是完全合乎其理之义。此已不易。而一房子之阳圈中之各事物，又各有一阳圈，此圈中之各事物又必须皆是完全底。例如欲有完全底砖瓦，则必先有完全底砖瓦工人、完全底窑、完全底燃料等。一砖或一瓦之阳圈中之许多事物，又各有其阳圈。其阳圈中之各事

物，又必须皆是完全底。如此重重无尽。如此推下去，若非宇宙间所有事物实际上已大部完全，即不能有一事物完全。然若不能有一事物完全，又决不能有大部分事物完全。所以欲宇宙间所有事物皆完全，需要无限时间。

以上是就一方面说，就又一方面说，各类事物俱完全合乎其理之时，根本上是不能有底，实际底事物，根本上是不能完全底。我们于上文只说一物之阳，而未说其阴。假定一物有其完全底阳，亦必须不遇阻碍，方可使此物完全合乎其理。但其阻碍是不能没有底。一物之阴不但能阻碍其一物之阳，使其不能永远继续存在，亦能阻碍其阳，使其不能完全依照此某物所依照之某理。而且阴与阳是相对底，此某物之阳力量愈大时，则其阴之阻碍亦愈大，所谓“道高一尺，魔高一丈”，虽不必有一丈，但亦有一尺。旧说以阴为恶，以阳为善，站在一事物之观点看，固是如此，站在宇宙之观点看，亦是如此。一某物之

阳是使其依照某理者，所以就此事物说，是善；其阴是阻碍其依照某理者，所以就此事物说，是恶。明道说：“事有善有恶，皆天理也。”（《遗书》卷二上）又说：“万物莫不有对，一阴一阳，一善一恶。阳长则阴消；善增则恶减。斯理也，推之其远乎？”（《遗书》卷十一）他亦大概有此所说之意。

我们于上章说，我们的实际底世界，是半清楚半混沌。现在又可说，它亦是半完全半不完全。无极而太极即如此一直“而”下去。此“而”是无终底，亦总是不完全底。无论自何方面看，它总是“未济”。我们若附会《易》，我们于此亦可说，所以《易》“以未济终焉”。

第四章 性 心

（一）性与命

某一类中之事物，必依照某理，方可成为某一类中之事物。某理为某一类中之事物所必依照而不可逃。例如飞机必依照飞机之理，方可成为飞机。飞机之理即飞机所必依照而不可逃者。某一类中之事物所必依照于其理者，自其必依照而不可逃言，则谓之命。自其因依照某理而得成为某一类事物言，则谓之性。命有命令规定之义。某理虽不能决定必有依照之者，但可规定：如果有某事物，则某事物之成为某事物，必须是如何如何。程朱说：理是主宰。说理是主宰者，即是说，理为事物所必依照而不可逃；某理为某事物所必依照而不可逃。不依照某理者，不能成为某事物。不依照任何理者，不但不能成为任何事物，而且不能成为事物，简直是不成东西。

从类之观点说，某理即某类事物之所以成为某类事物者。例如人理即人之所以为人者；马理即马之所以为马者。某类事物之性，即某类事物所依照于某理，而因以成为某类事物者。例如人性即人之所依照于人之所以为人者，而因以成为人者。马性即马之所依照于马之所以为马者，而因以成为马者。凡事物依照某理，即有某性，有某性即入某类。

《中庸》说：“天命之谓性。”其本义如何，我们不论。我们只说，照我们所谓天，及命，及性之意义，我们亦可说“天命之谓性”。我们于第一章说，天是万有之总名，兼本然与自然。事物所必依照之理，某事物所必依照之某理，皆可说是天命。一切事物，依照天命，而有其性，所以可以说，天命之谓性。每一事物，皆依照其命而有其性；此之谓“各正性命”（《易·乾·彖辞》）。

论一事物之全体时，必论及其所依照于理及

其所依据于气者。一事物之成，必有所得于天。其所依照于理及其所依据于气者，皆其所得于天者。道家名此曰德，德者得也，言其所得于天也。自天之观点看，此“得”谓之赋，赋者赋予。自事物之观点看，此“得”谓之禀，禀者禀受。合而言之，谓之禀赋。一事物之禀赋，即从形上及形下方面，看一事物之所得于天者。若一事物之禀赋特好，则谓之“得天独厚”。

孟子所说之性，照我们的看法，系形下底。程朱等虽自以为系讲孟子，但其所说性则系形上底。盖先秦哲学家，除公孙龙外，皆不作形上形下之分别。其所说之天、道等，自我们的观点看，皆是形下底。所以孟子虽亦说，我们的性，乃“天之所与我者”，孟子虽亦可说，“天命之谓性”，如《中庸》之作者所说，但孟子所说之天，是形下底，所以孟子所说之性，照我们的看法，亦是形下底。孟子举人皆有恻隐之心，以证人皆有“仁之端”。但照程朱的说法，则恻隐是

情，不是性；仁是性。说恻隐是“仁之端”，只可解释为：于人之情中有恻隐，可以见其性中有仁；不能解释为：仁与恻隐本是一件事，其关系如一树之枝与干之关系。但孟子此话之原意，正是如此第二解释所说者。所以程朱所说之性，与孟子所说之性不同。不同之主要之点是：在孟子哲学中无形上形下之分，所以其所说之性，是形下底，而在程朱哲学中，有形上形下之分，其所说之性，是形上底。

道家说“德”亦是只就形下方面说。依道家的说法，德者得也；德即一物之所得于道而以为其物者。道家亦说性、命，其所说性、命之意义，与德相同。道家所说之道，亦是形下底，所以其说德或性、命，亦是就形下方面说。我们说道家所说之德，乃一事物所得于道，而以为其物者；而不说德乃一类事物所得于道而以为其类之事物者。我们所以如此说，因为道家注重个体，他们不但不说一类事物所必依照之理，似乎对于类亦

不注意。

（二）义理之性、气质之性、气质或气禀

程朱说性，又说义理之性、气质之性、气质或气禀之分别。盖一事物之禀赋，有依照于理者，有依据于气者，所以必须说此三者，然后一事物之禀赋之各方面，方可俱顾到。义理之性，亦称本然之性，或天地之性。

一某类事物之义理之性，即某一类事物之所以为某一类事物者，亦即是某一类事物之理。程朱说“性即理也”，正是就义理之性说。我们说某理时，我们是就其本身说。我们说义理之性时，我们是就依照某理之事物说。所以义理之性虽即是理，但因说法不同而可有二名。义理之性即是理，是形上底，某一类事物必依照某理，方可成为某一类之事物，即必依照某义理之性，方可成为某一类之事物。某一类之事物，于依照其理，即其义理之性，而成为某一类之事物时，在实际

上必有某种结构，能实现某理者。能实现某理之某种结构，是实际底，形下底，即是此某种事物之气质或气禀。此某类之事物，虽均有某种气质或气禀，以实现其理，其义理之性，但其完全之程度，则可因各个事物而不同。因此此类之各个事物，实现其义理之性之程度，又可各个不同，有实现其八分者，有实现其七分者。此其所实现之八分或七分，即此事物之所实际地依照于其义理之性者，此即其气质之性。一某事物有某种气禀，有某种气质之性，即能发生某种功用；此功用程朱名之曰才。例如飞机必依照飞机之理，即其义理之性，方可成为飞机。飞机于依照其理，其义理之性时，必有实现飞机之理之某种结构；此即其气质或气禀。各个底飞机，虽均有飞机之气禀，但其完全之程度，则可各个不同，所以其实现飞机之理之程度，又各不相同。有实现其八分者，有实现其七分者；此七分或八分，即各个底飞机之所实际地依照于飞机之理者；此即其气质之性。各个底飞机，有此种气禀，有此种气质

之性，即能有飞机之功用；此即其才。伊川说：“性稟于天，才稟于气。”此天指理说，此气指气质或气稟说。

义理之性是最完全底，因为它即是理。例如方底物之义理之性即是方之理，即是绝对地方。绝对地方，是完全地方，只能是方，不能是不方。方底物于依照方之理而以成为方时，必有某种结构以实现方之理，此即是其气质，或气稟。因气质而有气质之性。不过此气质之性，不能完全与义理之性相合。其是方可以是七分地方或八分地方，可以或多或少，但无论如何，总不能是完全地方。其所以不能是完全地方者，即受其气稟之实际底结构之影响，而为其所限制也。程朱说：“论性不论气不备，论气不论性不明。”他们说此话时，以及说义理之性及气质之性时，均系专就人说，但我们现在则用之以说任何事物。若只论义理之性，而不论气质之性，及气质或气稟，则不能说明实际底事物之所以不完全。我们

于知实际底事物不完全时，我们即有一完全之标准；虽其内容如何，我们或不能知。若只论气质之性及气质或气禀，而不论义理之性，则即没有完全之标准，而所谓实际底事物之不完全，不但不能说，且亦不能知。例如上所说之方底物，若不论气质之性，及气质或气禀，则不能说明一方底物之所以不十分方。然我们若知此方底物是不十分方，则我们必有一十分方之标准。虽什么是十分方，我们或不能说，但我们若不以此为标准，则此方底物之不十分方，我们不但不能说，且亦不能知。颜习斋诸人说性，以为不必要义理之性与气质之性之分，其错误即在于此。

（三）正性、辅性及无干性

每一事物，从其所属于之任何一类之观点看，皆有其正性、辅性及无干性。我们于第一章中说，没有一事物专依照一理。每一事物皆依照许多理，有许多性，属于许多类。可以说是，不知依照许多理，有许多性，属许多类。每一事物所依照之理，所有之性，所属之类，皆各不相同。所以每一事物只是每一事物，而不是其他；此即所谓个体也。各个体之所以可分别，正因其各有许多不相同底性，以为分别也。从类之观点看，每一事物皆有与他事物相同处，即有《墨经》所谓“有以同”。从个体之观点看，每一事物皆有与他事物不同处。张横渠说：“造化所成，无一物相肖者。”（《正蒙·太和》）即是从此观点说。

每一事物，从其所属于之任何一类之观点看，其所以属于此类之性，是其正性，其正性所

涵蕴之性，是其辅性，与其正性或辅性无干之性，是其无干性。例如人，从其所属于之人之类之观点看，则有人之性，有人所有之性，有一个人所有之性。人之性是人之理。孟子说：“人之所以异于禽兽者几希。”即是就人之性说。此人之性是“人之所以异于禽兽者”，亦即人之所以为人者。所以从人之类之观点看，此是人之正性。人不独属于人之类，且属于包括人之类之类。人不仅是人，而且是物，是生物，是动物。所以凡是一般物、一般生物、一般动物，所同有之性，人亦有之。此诸性虽亦为一切人所同有，但非人之所以为人而所以异于禽兽者，故此只为人所有之性，而非人之性。但虽非人之性，而亦为人之性所涵蕴。例如人之性涵蕴动物之性。此即是说，有人之性即有动物之性，但有动物之性，不必有人之性。此人之性所涵蕴之诸性，即是人之辅性。至于就一个人之个体说，一个人又可有许多其自己特有之性。一个体可同时在许多类，同时有许多性。例如一个人是高底，即有高之性，

入高底物之类。他又是白底，即有白之性，可入白底物之类。他又是肥底，即有肥之性，入肥底物之类。如此分析，一人可有不知许多底性，可入不知许多底类。但此诸性，皆与人之所以为人者无干；此诸性，从人之类之观点看，即是人之无干性。

此是从人之类之观点以看人性。若一人是白底，则属于白底物之类，若从白底物之类之观点看，则此人之白性是其正性。白性所涵蕴之性，如颜色等，是其辅性。其所有之人之性及动物之性等，是其无干性。

（四）性善性恶

性善性恶，是中国哲学史中一大问题。旧说讨论此问题者，皆是就人性说。但我们不妨将此问题扩大。我们所说义理之性及气质之性，既已不专就人说，所以我们于讨论人性之善恶之外，亦可讨论一切事物之性之善恶。

于此我们须先讨论，所谓善恶，是从何观点说？是从真际或本然之观点说？是从实际之观点说？是从一件一件底实际底事物之观点说？是从社会之观点说？

各种事物之义理之性，均可以说是无善无恶底，亦可以说是至善底。各种事物之义理之性，即是其所依照之理。从真际之观点说，理不能说是善底，或是恶底，因为我们说到任何事物之是善是恶时，我们必用一批评之标准。我们若对于理作批评，此批评是没有标准可用底。所以从真

际之观点说，理不能说是善底或是恶底。阳明一派有“无善无恶心之体”之说。照我们的说法，从真际之观点说，理亦是无善无恶底。

自实际之观点说，各类事物所依照之理，是其类事物之完全底典型，是我们所用以批评属于其类之事物之标准。从每一类事物之观点看，每一类事物所依照之理，皆是至善底。例如方底物所依照而以成为方者，即是方之理。从真际之观点说，我们没有什么标准可以说方之理是善是恶。但从实际之观点说，方之理乃一切方底物之完全底典型，乃我们所用以批评方底物之标准。我们说这个方底物很方或不很方，我们即是以方之理为标准。所以从实际之观点说，理是至善底。所谓善者，即从一标准以说合乎此标准者之谓。从此标准说，合乎此标准者是善，则此标准即是至善。我们说一个很方底物“好方”，一个很凶底物“好凶”，如果很方底物是好方，很凶底物是好凶，则方之理即是至好底方，凶之理即是至

好底凶。

理是各种事物之义理之性，就一方面说，如各种事物之义理之性，是至善底，则各种事物之气质之性，亦是善底。因为各种事物之气质之性，即各种事物之所实际地依照于其理者。其依照可有不尽，但既是依照于至善，应亦是善底。它可以是八分地善，或七分地善，它可以是不很善，但我们不能说它是不善底。《易·系辞》说：“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。”程朱常引用“继之者善也，成之者性也”以说性，即是就此方面说。明道说：“‘人生而静’以上不容说，才说性时，便已不是性也。凡人说性，只是说继之者善也。”（《遗书》卷一）某事物之义理之性即是其所依照之理；严格言之，性应专指气质之性。所以说：“凡人说性，只是说继之者善也。”事物之义理之性是理，是至善，其气质之性是其所实际地依照于理者，是“继之者善”，亦是“成之者性”。

若某一事物，能十分地依照其理，即可谓之“穷理”；能“穷”其所依照之理，即是能尽其义理之性；所以“穷理”亦即是“尽性”。照我们于本章所说“命”之意义，则穷理、尽性，亦即是“至命”。伊川说：“穷理、尽性、至命，只是一事。才穷理便尽性，才尽性便至命。”（《遗书》卷十八）我们亦如此说。我们又以为不只于是如此，即于各种事物亦莫不然。

就此方面说，各种事物之气质，亦可以是很善底，或不很善底。一某事物之气质，若能使其气质之性得以充分合乎其义理之性，使其理得以充分实现，即是很善底，否则是不很善底。例如一飞机，其义理之性是飞机之理，其气质之性是其所实际地依照于飞机之理者，其气质是此飞机之实际底结构，所以使此飞机依照其义理之性，而有其气质之性，使飞机之理得以实现者。若此飞机之此种实际底结构，能使其气质之性充分合乎其义理之性，使飞机之理得以充分实现，此飞

机即是一好飞机，其气质亦是很善底。若此飞机之此种结构，使其气质之性，不能充分合乎其义理之性，使飞机之理不能充分实现，以致此飞机飞上去即落下来；此飞机即是不很善底飞机，其气质亦是不很善底。

就此方面说，我们说此飞机是不很善底，而不说它是很不善底，或是恶底。因为此飞机既属于飞机之类，它必多少有合于飞机之理。若完全不合，它根本即不是飞机，它根本即不能飞上去。若此，它即应属于别类，我们亦应以别类之理为标准以批评之。

就又一方面说，凡属于某类之物，虽必多少有合于其类之物之理，然其合若太少，以致此物所有之某性之分数，不能与此类之物于一时普通所有之某性之分数相等，则此物可以说是不善底或是恶底。从此方面说，每一类事物，皆有其本然底标准，及其实际底标准。其本然底标准即是其理，其义理之性；其实际底标准即其类事物于

一时普通所能达到之合乎其本然底标准之程度。我们说“于一时”，因为一类事物之实际底标准，可以随时不同。例如飞机于现在普通所能达到之合乎其本然底标准之程度，与十年前即大不相同。十年前之好飞机，现在或即是坏飞机。

从此方面说，我们可以旧说中之性三品说，说事物之气质之性。凡一事物之气质之性能达到其类事物之气质之性于一时普通所能达到合乎其义理之性之程度时，即是中品；其超过此程度者是上品；其不及此程度者是下品。上品是善底，下品是恶底，中品是不善不恶底。

旧说中所谓性三品说，即是就气质之性说。朱子说：“如退之说三品等，皆是论气质之性，说得尽好。只是不合不说破个气质之性，却只是做性说时便不可。如三品之说，便分将来，何止三品，虽千百可也。”又说：“如韩退之《原性》中说三品，说得也是，但不曾分明说是气质之性耳。性那里有三品来。”（《语类》卷四）朱子

此所说性是指义理之性说，义理之性不能有三品。例如方之理不能是很方或不很方。但若就气质之性说，则又不只三品，可以说不知有许多品。不过虽不知有许多品，但照上面所说，我们可说有三品。

照此方面说，气质亦有上中下三品，与气质之性之上中下三品相应。

从真际或本然之观点看，所有实际底事物，没有能真正穷理尽性底，例如，如从方之理之观点看，则实际中之方底物，皆是不十分方，即皆是不完全底。若纯从此观点看，则我们的实际底世界，即是一不完全底世界，亦可说是一恶底世界。柏拉图之看实际，即从此观点看。

但若从实际或自然之观点看，则各类之实际底分子，虽不各完全依照其理，但亦各依照其理。它们虽不是完全底，但却各向其完全底标准以进行。实际底事物，与其说它是恶，毋宁说它

不是至善。我们是在实际或自然中者，我们不应离开实际或自然，而专从真际或本然之观点，以看实际底，自然底事物。从实际或自然之观点看，我们对于实际，可以乐观而不必悲观。亚力士多德对于实际，持如此底看法；儒家对于实际，亦持如此底看法。

若从一件一件底实际底事物之观点看，则每一事物，各以其自己之所好为标准，以批评其他事物。合乎其自己之所好者是善底，否则是恶底。《庄子·秋水》说：“以道观之，物无贵贱，以物观之，自贵而相贱。”其意亦说此点。

人亦是实际底自然底物。我们普通所谓自然底善恶，是人从其是一实际底自然底物之观点以说者。此所谓善恶，即是所谓好坏。例如我们愿有健康，而不愿有疾病，我们即说健康是好底，疾病是坏底。其实健康是一种生理底事，疾病亦是一种生理底事。若从一致我们疾病之微菌之观点说，我们的疾病正是它们的健康。又例如我们

以雨天不便行动，故常以晴天为好天；但久旱之雨又成为好雨。人所谓自然底善恶，其善恶是以人之欲为标准而说者。孟子说：“可欲之谓善。”他此话之本来底意义，我们可以不管，不过我们可借用此话，以说我们的意思。

照以上所说，岂不是所谓善恶，完全是相对底，变底，多底？从一标准看是善者，从另一标准看或是恶，从一标准看是恶者，从另一标准看或是善。自一方面看，是如此底。道家看清此点，而亦注重此点。《庄子·齐物论》说：“民食刍豢，麋鹿食荂，螂蛆甘带，鸱鸦嗜鼠，四者孰知正味？”“毛嫱丽姬，人之所美也。鱼见之深入，鸟见之高飞，麋鹿见之决骤，四者孰知天下之正色哉？”所以“仁义之端，是非之途，纷然淆乱，吾恶能知其辨？”不知其辨，即对之不作辨，而听其自尔；此即所谓齐物。按一方面说，庄子此见，是不错底。

但自又一方面看，凡善恶既是对一标准说，

离开一标准，即无所谓善恶，则我们可知，凡所谓善者，即是从一标准，以说合乎此标准者之谓。此即是善之理，是绝对底，是不变底，是一底。凡合乎一标准之事，从此标准之观点看，即是善底。凡是善底事，俱依照此理。

所谓恶者，即是从一标准，以说反乎此标准者之谓。此是不是恶之理？有没有恶之理？柏拉图对于此问题，未有决定。亚力士多德、朱子俱以为没有恶之理。照他们的说法，凡是理必有积极底内容；而所谓恶者，只有消极底意义。从一标准之观点看，不合乎此标准者，即是不善。恶即是不善之尤者。不善及恶是没有达到善之标准者。此如没有达到方之标准者，我们说它是不方，不方没有积极底意义。只有方之理，没有不方之理。

或说，如一物不方，则必是另一某种形状，就此另一某种形状说，亦是积极底，应亦有其理。此话是不错底。不过若从此物之是另一某种

形状说，则此物即不是方底物；说此物不是方底物，与说此物是不很方底物，完全不同。此物不是方底物，是此物依照一别理；此物是不很方底物，是此物依照方之理，而未充分依照之。它们都并不是依照不方之理，因为没有不方之理。

亚力士多德及朱子以为恶只是实际中所有之缺陷，只是不合理者。它是不合理者，所以亦无理与之相应。他们的此主张之根据，在于以为恶即是不善。但照我们的说法，恶是反乎一标准者。我们可以说，不合乎一标准者是不善；反乎一标准者是恶。就其不合乎一标准说，不善只有消极底意义；就其反乎一标准说，恶亦有积极底意义。由此方面说，没有不善之理，而有恶之理。此正如没有不光明之理，而有黑暗之理。

（五）人性是善是恶

从社会之观点，以说善恶，其善恶是道德底善恶。以上所说善恶，均可对于一切事物说。但道德底善恶，则只可对于人说。旧说中讨论人性善恶问题者，其所谓善恶，均就道德底善恶说。

所谓人性，有各种意义，已如上述。凡讨论此问题者，于讨论之时，须先说明其所讨论者是人之性或人所有之性，以免无谓底纠纷。

先就人之性说，从真际或本然之观点看，有人之性者之义理之性，即人之所以为人者，不能说它是善底或是恶底，即是无善无恶底。从实际底观点看，人之性是属于人之类之物之完全底典型，可以说是至善底。有人之性者之气质之性是可以很善或不很善底。有人之性者之气质，亦可以是很善，可以是不很善底。或亦可以说，有人之性者之气质之性，可有三品；其气质亦可有三

品。

从实际或自然之观点看，有人之性者亦是实际底物。若实际底物均可说是善底，则有人之性者亦可说是善底。有人之性者可说是善底，因为人之性可说是至善底。

从实际底物之观点说，凡实际底物皆以其自己之好恶为标准，作善恶之判断。有人之性者，亦可以从其所有之人之性发出之好恶为标准，作善恶之判断，如以此为标准作善恶之判断，则自然以人之性为是善底。

从社会之观点说，人之性亦是善底，其说详下。现且说，从真际之观点说，人之性是无善无恶底；从实际之观点说，人之性是善底；从实际底物之观点说，人之性是善底；从社会之观点说，人之性亦是善底。照我们的说法，人之性可以说是，彻头彻尾地“无不善”。

我们以上所说关于善之诸分别，在旧说中无有。在程朱及一般宋明道学家之哲学中，所谓善即是道德底善；而整个宇宙，亦是道德底。我们的说法，不是如此。我们以为道德之理，是本然底，亦可说是宇宙底。但宇宙中虽有道德之理，而宇宙却不是道德底。

我们说，从社会之观点看，人之性是善底；此即是说，若从社会所立对于善之标准说，人之性亦是善底。社会所立对于善之标准，即是道德底标准，所以合乎此标准之善即是道德底善。

从道德底善说，人之性亦是善底，因为人之性之内容中，即必须有道德。人之性即是人之所以为人者，人之所以异于禽兽者。此人之所以为人者，人之所以异于禽兽者，若用言语说出，即是人之定义。人之有社会，行道德，不能不说是人之所以异于禽兽者之一重要方面。所以在人之定义中，我们必须说及人之有社会，行道德。此是人之定义之一部分底内容，亦即是人之理、人

之性之内容。这一点即主张人性恶者，如荀子，亦是承认底。荀子说：“水火有气而无生；草木有生而无知；禽兽有知而无义。人有气，有生，有知，亦且有义，故最为天下贵也。”（《王制篇》）又说：“故人之所以为人者，非特以其二足而无毛也，以其有辨也。夫禽兽有父子而无父子之亲，有牝牡而无男女之别。故人道莫不有辨；辨莫大于分；分莫大于礼；礼莫大于圣王。”（《非相篇》）荀子这两段所说，是就人之所以为人，人之所以异于禽兽者说，此两段话，即孟子说，亦不过如此。

孟荀所以有争辩，并不是因为他们对于人之所以为人，人之所以异于禽兽者，有什么不同底见解。其所争者在于：此人之所以为人，人之所以异于禽兽者，是人生来即有，抑是生后学习而得？换句话说，人之性对于人，是俱生底，抑是后得底？

照性字之原来底用法，凡可称为一事物之性

者，均是与此事物之有而俱有，所谓“生之谓性”。照性字之这样底用法，一事物之性，如果它是性，当然都是俱生底；后得者不名为性而名为习。不过我们所谓性，并不是用“生之谓性”之义。照我们的说法，凡事物属于某类，即依照某理而有某性。所以照我们的说法，一事物之性可以是俱生底，亦可以是后得底。

若说人所有之人之性是俱生底，则即是主张旧说中之性善说；若说它是后得底，则即是主张旧说中之性恶说或无善无恶说；若说人之性对于有些人是俱生底，对于有些人是后得底，则即是主张旧说中之有性善有性不善说。

究竟人所有之人之性是俱生底或后得底？现在我们所有底人都有人之性，这是不成问题底。即我们所认为最不道德底人，我们可以骂他为“不是人”者，亦不能不说他有人之性。因为他亦是在社会中生活者。只要是在社会中生活者，多少总有点人之性。问题是：现在我们所有底人

之人之性，是生来俱有底，抑是后来学习得来底？

有两种方法可以解答这个问题，一种是形式底，逻辑底；一种是实际底，科学底。中国哲学家，自孟荀以下，于讨论此问题时，所用之方法，多是实际底，科学底；他们大都根据实际底事实，以证明人之本来是善或是恶。孟子说：“今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕惻隐之心。”他以为此惻隐之心，即是仁之端。人皆生而有诸善端。所谓道德，不过是此诸善端之扩充。孟子所举之事实底例，以后宋明道学家皆常用之，以证明人之本来是善。荀子亦举人之“生而有好利”、“生而有疾恶”、“生而有好声色”等事实底例，以证明人之本来是恶。这些事实底例，以及现在心理学中所讲关于人性诸理论，我们现均不引用。我们是讲哲学，并不是讲科学。就讲哲学底立场，我们只用形式底、逻辑底方法，以解决这个问题。

无论我们以为人所有之人之性是俱生底或是后得底，我们必须承认，现在所有底人，是都有人之性底，此点上文已说到。即令我们说人所有之人之性是后得底，我们亦须承认，人之为物，必有一种结构，使之能学得人之性。此即是说，人必有对于人之性之气质，方可有人之性，此气质必是俱生底，因为并不是所有底物，皆能学得人之性。其所以不能学得人之性者，因其本来无此种气质也。若本来无此种气质，则无论如何学习，终如以沙煮饭，终不能成。若说此种气质亦是学得底，则我们亦须承认，人必须有一种结构，使之可以学得此种气质，其理由还是因为不是所有底物皆能有人之性。如此无论如何推下去，我们总可以说，人必须生来即有对于人之性之气质，或此种气质之气质，或此种气质之气质之气质。如此可以写得很长，而我们的理由，总是不变。荀子亦说：“然而途之人也，皆有可以知仁义法正之质，皆有可以能仁义法正之具，然则其可以为禹，明矣。”（《性恶篇》）“知仁义

法正之质，能仁义法正之具”，正是对于人之性之气质，或此种气质之气质。

若人皆生而有对于人之性之气质，或此种气质之气质，则人必生而即有所依照于人之理，因对于人之性之气质，或此种气质之气质，是有所依照于人之理而有底，否则即不成其为对于人之性之气质，或此种气质之气质。人生而即有所依照于人之理，则此所依照于人之理者，即人所有对于人之性之气质之性也。由此方面看，凡人所有之性，其需要一种生理底或心理底基础者，无论是否需要学习而后有，皆可以说是俱生底。

孟子以为人之所以异于禽兽者，在其有父子之亲，君臣之义等。亚力士多德以为人是政治动物，必在国家之政治组织中，人方能实现其形式，用我们话说，方能实现其理。人必在社会底，道德底生活中，方能实现人之所以为人者，人之所以异于禽兽者。这种说法，大体是不错底。孟子、亚力士多德的错误，在于不只说，人

欲实现人之理，须有社会底生活，而且说须有某种社会底生活。如所谓君臣国家等，只于某种社会内有之，并不是于凡社会内皆有之。关于此点，于第六章另有详说。

孟子及亚力士多德以为人之性对于人是俱生底；此点我们亦主张之，其说已如上述。不过我们不主张，如道家所说，人若顺其自然发展，不必勉强，则自有社会底、道德底生活。道家虽未标明主张性善，而实则是极端地主张性善者。他们以为人若顺其自然，则自有道德底、社会底生活，不必人讲道德，提倡道德。讲道德，提倡道德，适足以乱人之性，引入于虚伪。《庄子·天道》说，老聃谓孔子云：“夫子亦放德而行，循道而趋，已至矣。又何偈偈乎揭仁义，若击鼓而求亡子焉。噫！夫子乱人之性也。”放德而行，循道而趋，即是顺人性之自然也。我们亦不必主张如宋明道学家所主张之极端性善论。宋明道学家以为人之性如完全底宝珠，其在人如一宝珠在

混水中。宝珠虽为混水所蔽，而其为完全底宝珠自若。陆王一派，更有“满街都是圣人”之说。我们不必如此主张，即孟子所说性善，亦不如此极端。我们只须说，对于人之性之气质，是人所生而有者。只须如此说，我们即可说人之性对于人是俱生底，人之社会底生活、道德底行为，是顺乎人所有之人之性之自然底发展。

但社会底生活、道德底行为，对于人亦很有勉强底方面。主张性恶者特别注重此方面，我们亦不能说他们没有理由。人不仅有人之性，而且有人所有之性，及一个人所有之性，其中有许多显然是俱生底，而且是与人之性有冲突底。人所有对于人之性之气质，亦未必是完全好底。所谓未必是完全好底者，即未必完全能为人之理之实现之所依据。因此两种原因，所以社会底生活、道德底行为，虽是顺乎人所有之人之性之自然底发展，而对于人亦很有其勉强底方面。

就气质方面说，一某事物之气质或气禀，未

必能使其气质之性，充分合乎其义理之性，未必能充分实现其理，上文已说。人所有对于人之性之气质或气禀，因人而殊。有能使其气质之性充分合乎人之义理之性者，有不能使其气质之性充分合乎人之义理之性者。所以人有贤愚善恶之不齐。关于这一点，程朱已看清楚。明道说：“论性不论气不备，论气不论性不明，二之则不是。”此所说气谓气质或气禀；此所说性谓人之义理之性，即人之理。必二者兼论，然后性善之说，始可以无困难。盖若不论气质，则关于人之所以有不善，甚难解释。兼说气质与义理之性，则我们可说义理之性是善，但关于人之所以有不善，亦有充分底解释。所以朱子说：“气质之说，大有功于圣门。自张程之说立，而诸子之说泯矣。”

但我们上所说之另一端，程朱尚未注意到。我们于上文说过，一切事物，均有正性与辅性。人之性是人之正性，但人亦有许多辅性。人不仅

是人，而且是动物，是生物，是物。人于所有人之性之外，尚有一切动物、一切生物、一切物，所同有之性，此即我们所谓人所有之性。此亦是一切人所同有者，但不是人之正性，而是其辅性。人在此诸方面亦均有其义理之性、气质之性，及气质或气禀。例如人在其是动物之方面，其义理之性即动物之理；其气质之性，即其所实际地依照于动物之理者。其气质或气禀即人在其是动物之方面所有之某种结构，以实现其动物之理者。就动物之理之本身说，可说是无善无恶底，亦可说是至善底。就人在其是动物方面之气质之性说，其能十分地充分合乎动物之理者，是十分地善，否则不是十分地善。就其关于此方面之气质或气禀说，能使其气质之性充分合乎其理者，能充分实现其理者，是善，否则是不善或恶。关于人所有之其他诸性，如生物之性，物之性等，亦均如此例推。

此是从真际或实际之观点看。若从社会之观

点看，或从人之所以为人者之观点看，则如从人所有之性所发之事，与从人之性所发之事有冲突时，则从人所有之性所发之事是不道德底。例如好生恶死，是根于人所有之生物之性，凡是生物，都是好生恶死底。由此发出之行为，即求生避死。若此行为不与由人之性发出之行为，发生冲突，则此行为是无所谓道德底或不道德底。但有时求生避死之行为，与由人之性所应发之行为有冲突，如此则此求生避死之行为，是不道德底。已往及现在历史中有许多杀身成仁、舍生取义之行为。这些行为，皆是舍弃从人所有之生物之性所应发出之行为，而取从人之性所发出之行为。如舍弃应从人之性所发出之行为，而取从人所有之生物之性所发出之行为，则其行为是不道德底。我们于此，必以人之性为标准，以判定是非，因为人之性是人之正性。若欲是人，则必顺人之正性，不顺其辅性。人所有之性，虽其本身不是不道德底，但有些不道德底行为，是从这些人所有之性发出者。所以人所有之性，从人之所

以为人者之观点看，亦是道德底恶之起原。

我们说从人所有之性发出之事与从人之性发出之事有冲突时，而不说人所有之性与人之性有冲突时，因为人所有之性与人之性在根本上是无冲突底。不但无冲突，人之性之有涵蕴人所有之物之性，生物之性，动物之性等之有。但由其所发生之事，则有冲突之时，如以上所举之例。

在有许多时候，从人所有之性所发出之事之所以是不道德底者，并不是与人之性所发出之事有冲突，而是与某种社会之理所规定之规律相冲突。如系此种情形，则此种事在别种社会内，即可以不是不道德底。此点下章另详。

从一个人所有之性所发出之事，如与从人之性所发出之事有冲突时，亦是不道德底。所以一个人所有之性，亦是道德底恶之起原。此诸性非一切人所共有者，所以在根本上即有与人之性冲突者。

（六）情、欲

从性所发之事，程朱名之为情；情即性之已发。孟子说：“恻隐之性，仁之端也。”照朱子的讲法，仁是性，是未发，恻隐是情，是已发。未发之性不可见，但可于已发之情见之。朱子说：“有这性便发出这情。因这情，便见得这性。因今日有这情，便见得有这性。”又说：“性才发便是情，情有善恶，性则全善。”（《语类》卷五）

所谓“情有善恶”者，有两种意义。就一种意义说，由一某事物所有之某性发出之某事，总不能完全合乎其义理之性。其合乎多者是善，少者是不善或恶。若一某事物之某情，能完全合乎其义理之性，则此某事物即是完全底。自真际或实际之观点看，一切事物皆应使其情完全如其性，用王弼一句话说，即各应“性其情”。

就另一种意义说，由一某事物所有之辅性发出之情，与由其所有之正性发出之情或有冲突。其不冲突者是善；冲突者是不善或恶。例如从人所有之性发出之情，与由人之性发出之情或有冲突。其不冲突者是善，冲突者是不善或恶。朱子所谓“情有善恶”，是就此种意义说。

就人说，从人所有之性或从一个人所有之性所发生之生理底、心理底要求，其反乎人之性者，宋儒名之曰欲。朱子说：“欲则水之流而至于滥也。”（《语类》卷五）所谓滥者，即出乎一定底规范也。欲，宋儒亦称为人欲。照宋儒的说法，人之性即人之所以为人者，是天理，其反乎此底生理底心理底要求是人欲。如上所说之冲突，即以前道学家所谓“理欲冲突，天人交战”。

人欲一名，最易引起误会，以为凡人所有之生理底、心理底要求，皆是人欲，皆为以前道学家所认为是不道德底者。戴东原说：“宋以来儒者，举凡饥饿愁怨，饮食男女，常情隐曲之感，

则名之曰人欲。故终其身见欲之难制。其所谓存理，空有理之名，实则绝情欲之感耳。”（《孟子字义疏证》）东原以及其他反对宋儒所谓理欲之辨者，大都如此说。这完全是误解，此误解之起，由于对于宋儒所谓人欲，望文生义。宋儒并未说过，“凡饥饿愁怨，饮食男女，常情隐曲之感”，都是欲或人欲。只有其中之反乎人之所以为人者，方是欲或人欲。东原说：“欲之失为私。”（同上）宋儒所谓欲或人欲，正是东原所谓欲之私者。所以在宋儒中，欲或人欲亦称私欲。

若知“宋以来儒者”所谓欲或人欲之意义，则所谓理欲之辨，实是没有什么可以批评底。批评之者都是由于误解。为免除此种误解，我们可以将欲、人欲及私欲之意义，重新确定。我们说：凡人所有之生理底或心理底要求，皆称为欲或人欲。欲，或人欲之本身，从道德底观点看，皆是无所谓道德底或不道德底。欲，或人欲，之与由

人之性所发出之事冲突者，是不道德底。这些欲我们称之为私欲。欲之私者，大概总是不道德底；因为道德是社会底，是公底；此点于下章另详。

（七）道心、人心

人有人之性及人所有之性，从此诸性可发出许多行为。人不但有此诸行为，并且自知其有此诸行为。有些行为之尚未行者，我们的心亦知之。所谓欲即是我们的行为之尚未行，而为我们的心所知者。我们的心不但能知我们的诸性所发之已行或未行底行为，并且若经相当底思考，亦可知哪些已行或未行底行为是发自人之性，哪些已行或未行底行为是发自人所有之性。所谓“理欲冲突，天人交战”，皆于心中行之。我们说，若经相当底思考。此一句话是我们与王阳明良知之说不同之处。王阳明以为人有良知；良知见善即知是善，见恶即知是恶，不假思考。

宋明儒又立所谓人心、道心之分别。心只是一心，不能将其分而为二。他们所谓人心，大概是指与从人之性所发之行为冲突之行为，尚未行而为心之所知者。其所谓道心，大概是指从人之

性所发之行为，尚未行而为心之所知者。

孟子所谓恻隐之心等，即是由人之性所发之行为，尚未行而为心之所知者。此等即是所谓道心，其与此相冲突者，即是所谓人心。人心一名，亦最易引起误解。

（八）心

我们于上文已说及心。凡事物皆有性，但不是凡事物皆有心。有心之理。实际底事物，有依照心之理而有心者，有不依照心之理而无心者。但即事物之不依照心之理而无心者，既亦是事物，亦必有其所依照之理。凡事物皆必有其所依照之理，故皆有性。凡事物不皆依照心之理，故不是凡事物皆有心。朱子说：“天下之物，至细至微者，亦皆有心，只是无知觉处耳。且如一草一木，向阳处便生，向阴处便憔悴，它有个好恶在里。”（《语类》卷四）究竟是不是如此，乃事实问题。自逻辑言之，凡事物必不能无性，而可以无心。

心亦是实际底，形下底；心之理是形上底。心之理是有心之物之义理之性。有心之物所实际地依照于心之理者，是其气质之性。有心之物有某种实际底结构，以实现心之理，发生心之功

用；此某种结构即心所依据之气质或气禀。此某种结构之内容若何，非哲学所能知。所可说者，此某种结构既非我们的“肉团心”，亦非即是心理学中，或生理学中，所说之神经系统等。所谓某种结构或气禀，完全是逻辑底观念，并不是科学底观念。

（九）“心统性情”

张横渠说：“心统性情。”此言朱子以为“说得最好”。朱子说：“伊川‘性即理也’；横渠‘心统性情’；二句颠扑不破。”（《语类》卷五）程朱一派所谓情，指性之已发。朱子说：“性是未动，情是已动，心包已动未动。”（《语类》卷五）又说：“心统性情。故言心之体用，尝跨过两头未发已发处说。”（同上）心包括已发未发说，此之谓心统性情。

照朱子的说法，性包于心中。邵康节说：“心者，性之郭郭。”朱子亦以此言为然。朱子说：“以谷譬之，谷便是心；那为粟，为菽，为禾，为稻底，便是性。康节所谓‘心者性之郭郭’是也。”又说：“性便是心之所有之理，心便是理之所会之地。”“性是理，心是包含该载，敷施发用底。”“心以性为体，心将性做馅子模样。”（《语类》卷五）照朱子的看法，理包在

心中，“理无心，则无着处”（同上）。

此对于心、性、情的关系，说得很清楚。所未说清楚者，即所谓心统性情，是说一心统所有底性情，抑一心各自统其性情？如说一心各自统其性情，固无问题；如说一心统所有底性情，则此心即不是个体底人所有之个体底心。

如所谓心是指个体底人所有之个体底心，则照朱子的系统，本来亦可说它包含一切理，统一切性。因为照他的系统，“人人有一太极，物物有一太极”，所以“心之理是太极”（《语类》卷五），在他的系统中，对于个体底心，本来亦是可说底。不过若所谓心是指个体底心，则心亦只能统所有之性，而不能统所有之情。例如飞机之理，是飞机一类之物之性；飞机一类之物之活动，是此性之情。照“人人有一太极”之说，固可说个体底人的心中，亦有飞机之性，但不能说亦有飞机之情。

或可说，朱子此所说之性、情，系专就普通所谓心理方面底事说。如所说仁是性、恻隐之心是情等。若飞机之活动，亦称为飞机之情，似乎与普通所谓情之意义，相差太远，朱子所谓心统性情，原不包此等底情。此亦或可说。但朱子亦云：“程子云：‘心譬如谷种，其中具生之理是性，阳气发生处是情。’推而论之，物物皆然。”（《语类》卷五）物物皆然，是各物皆有性情也。朱子说：“又如吃药，吃得会治病，是药力；或凉，或寒，或热，便是药性。至于吃了，有寒证，有热证，便是情。”（同上）药亦有性情，则我们说，飞机有性情，自亦无不可。且即令所谓情是专就普通所谓心理方面底事说，一个体底人所有之个体底心，亦很难说统众情。例如别人之喜怒，此人之心不能统之。

（十）宇宙底心

程朱大概以为有所谓宇宙底心。朱子说：“心之理是太极，心之动静是阴阳。”“惟心无对。”“心须兼广大流行底意看，又须兼生意看。且如程先生言仁者天地生物之心，只天地便广大，生物便流行，生生不穷。”（《语类》卷五）照此看来，程朱以为有宇宙底心，此心“统”所有底性，所有底情；此即是说，此心包含所有底理，所有底事物。所以“惟心无对”。

此心与道同其“广大”，同其“流行”。说道是就事物之动底方面说；说心是就事物之活底方面说。朱子说，心是知觉底。但此宇宙底心之性，不是知觉，而是生。《语类》云：“发明心字，曰，一言以蔽之，曰，生而已。”“心是个没思量底，只会生。”（同上）此没思量底，只会生之心，不是个体底人所有之个体底心，而是所谓宇宙底心。

心学家陆王一派，亦以为有宇宙底心。陆象山说：“宇宙即是吾心，吾心即是宇宙。”杨慈湖说：“夫所以为我者，毋曰血气形貌而已也。吾性澄然清明而非物；吾性洞然无际而非量。天者，吾性中之象；地者，吾性中之形。故曰：‘在天成象，在地成形。’皆我之所为也。混融无内外，贯通无异殊。”（《己易》）此所谓性，实即程朱所谓心。心学家只讲心，不讲性，所以理学家说他们以心为性。

心学家讲心，注重其是知觉底。阳明《传习录》云：“先生曰：‘尔看这个天地中间，什么是天地的心？’对曰：‘尝闻人是天地的心。’曰：‘人又什么叫做心？’对曰：‘只是一个灵明。’可知充天塞地，中间只有这个灵明。人只为形体自间隔了。我的灵明，便是天地鬼神的主宰。”（《传习录》下）照心学家的说法，我们个体底人的知觉灵明底心即是宇宙底心。天地万物，皆是此心所现。

（十一）宇宙底心及宇宙的心

无论所谓心之性是生或是知觉灵明，照我们上面底说法，我们不能承认有宇宙底心。上所述程朱或陆王所说之宇宙底心，以及西洋哲学中所谓宇宙底心，皆是实际底，但心之实际底有，必依一种实际底结构，即所谓气质者。心理学或生理学中所讲之神经系统等，虽不即是此种结构，但可是其一部分，或至少亦是此种结构之所依据。但照我们的说法，所谓宇宙是一个逻辑底观念，是把所有底有，总而言之，统而言之，所得之一个总名。它不能有实际底心所需要之实际底结构，所需要之气质或气禀。实际底心，只有有心所需要之实际底结构者有。照我们现在底经验所知，只有动物，或较高等底动物，有实际底心所需要之实际底结构，亦只有动物或较高等底动物有心。至于离开这些有实际底心所需要之实际底结构之物，超乎这些物之上，有所谓宇宙底

心，照我们的系统看，是不可解底。

从这一点说，我们同情于唯物论。不过从另一点说，我们虽不承认有实际底心，能离开其所需要之实际底结构而有，但我们以为有心之理，离开实际底心所需要之实际底结构而有，离开任何事物而有。不过此所谓有，是真实际底而不是实际底。此所谓离开，亦不是就空间说，只是说，即无实际底心所需要之实际底结构，即无实际底心，此心之理亦可有真实际底有而已。此心之理可以说是宇宙底。说它是宇宙底，即是说它是公底，不是属于任何个体之私。实际底心是私底，心之理是公底。我们可以说，有宇宙底“心之理”，没有“宇宙底心”。

自另一观点看，我们亦可以说，虽没有宇宙“底”心，而却有宇宙“的”心，不过此所谓宇宙“的”心，只是一个逻辑底观念。我们若把所有底实际底心，总而观之，统而观之，以作一个观念，我们可以说，宇宙间所有实际底心，即是宇

宙的心。程明道说：“天地之常，以其心普万物而无心。”我们可以说：“宇宙之常，以其心普所有实际底心而无心。”宇宙间所有实际底心，即宇宙的心，此外宇宙没有它自己的心。

我们此所谓实际底心，即我们经验所知者，并无神秘。此实际底心，是知觉灵明底。因其是知觉灵明底，我们知其依照知觉灵明之理。但依照此理而已，其中并不具众理。虽不具众理，但因其是知觉灵明底，所以能知众理，知众性，知众情。我们可以说，即此实际底心，能知众理、知众性、知众情者，即为宇宙的心。因为我们所谓宇宙，乃包括一切之总名，任何事物，皆在宇宙之中，任何事物，皆可说是属于宇宙者。所以我们的心，亦即是宇宙的心。我们可以说，“我心即天心”。从这一方面看，所谓宇宙的心，又不止是一逻辑底观念。每一个实际底心，都是宇宙的心。

第五章 道德 人道

（一）道德之理

某一类之物之成为某物，必依照某理，第一章中已详说。如一某物系为许多分子所构成者，则此诸分子必依照此某理所规定之基本规律以动，此某物方能成为某物，方能存在。此诸分子愈能依照此基本规律以动，则此某物之构成，即愈坚固，其是某物之性，亦愈完全。

社会之为物，是许多分子所构成者。人即是构成社会之分子。每一人皆属于其所构成之社会。一社会内之人，必依照其所属于之社会所依照之理所规定之基本规律以行动，其所属于之社会方能成立，方能存在。一社会中之分子之行动，其合乎此规律者，是道德底，反乎此者，是不道德底，与此规律不发生关系者，是非道德底。

用另一套话说，一社会有许多构成此社会之分子，一分子有许多行动。其行动之可以直接或间接维持其社会之存在者，是道德底行动。其行动之可以直接或间接阻碍其社会之存在者，是不道德底行动。其行动之亦不维持亦不阻碍其社会之存在者，是非道德底行动。

一切道德底行动之所同然者是：一社会内之分子，依照其所属于之社会所依照之理所规定之基本底规律以行动，以维持其社会之存在。此可以说是道德之理之内容；依照道德之理之行动，是道德底事。

我们于第三章中说，所谓道之一义，是人在道德方面所应行之路。社会之理所规定之基本规律，以及道德之理所规定者，均是人在社会生活中所应行之路。所以社会之理所规定之基本规律，以及道德之理，旧说亦谓之道。朱子说：“盖道未尝息，而人自息之。所谓非道亡也，幽厉不由也，正谓此耳。”（《答陈同甫

书》）此所说道，正是用道之此义。我们名此义之道曰人道。在旧日言语中，仁义二字若连用，其意义与现在所谓道德相当。如《老子》说：“绝仁弃义，民复孝慈。”《庄子》说：“意仁义其非人情乎？”（《骈拇》）又说：“昔者黄帝始以仁义撓人之心。”（《在宥》）此所谓仁义，并非专指仁及义，而是泛指一切道德。又如小说中说某人大仁大义，某人不仁不义，其所说仁义，亦不是专指仁及义说，而是泛指一切道德说。

所谓非道德底者，即无所谓道德底或不道德底，换句话说，即其行为不落在道德底判断范围之内。人的行为，并不是皆落在道德底判断范围之内，并不是皆有道德底或不道德底可说。有许多从人所有之性所发出之行为，直是非道德底。例如所谓饮食男女，俱是由人所有之性发出者。在相当范围之内，吃饭并不是道德底行为，亦不是不道德底行为。这是我们所知者。男女交合亦

是如此。所以必须在相当范围内者，因过乎此范围，则不合乎上所说之基本规律，而成为不道德底。

（二）社会之理及各种社会之理

社会可有许多种，前人早已注意及之，如《礼运》所说小康、大同，即是两种社会。在小康之社会中，“天下为家，各亲其亲，各子其子，货力为己”。在大同之社会中，“天下为公，人不独亲其亲，不独子其子。……货恶其弃于地也，不必藏于己；力恶其于不出于身也，不必为己”。公羊家所说三世，亦系说三种社会。于据乱世，“内其国而外诸夏”。于升平世，“内诸夏而外夷狄”。于太平世，“天下远近大小若一”（何休《公羊传注》隐公元年注）。即董仲舒所说三统，亦系指三种社会。现在人亦说有各种社会，如所谓封建底社会、资本主义底社会、社会主义底社会等。昔人及今人此等学说之内容及其是非，我们不论。论此者是社会科学或社会哲学之事，不是哲学之事。所可注意者，即有各种社会。有社会，有各种社会；有社会之理，有各种

社会之理。

董仲舒说：“道之大原出于天，天不变，道亦不变。”我们亦可如此说。此道即指上文所谓人道说。我们所谓天，是指大全，指宇宙。一切理皆包于宇宙或大全中，人道亦包于宇宙或大全中。所以我们亦可以说：“道之大原出于天。”某种社会必依照某种社会之理，方可成立，此理是不变底。可变者是依照此理之实际底某种社会，而不是此理。例如一封建底社会可变为一资本主义底社会。如实际上所有封建底社会，俱变为资本主义底社会，则封建社会之理，即无实例。但实际上虽可无此种社会，而如有此种社会，则必依照此理，所以此理是不变底。

若不专就某种社会之理说，而只就社会之理说，则“天不变，道亦不变”之话，我们更可说。各种社会，虽种类不同，但均是社会。就其为某种社会说，其所依照之理可有不同。但就其均是社会说，则必依照各种社会所公同依照之理。实

际上可无社会，但如有社会，不论其为何种社会，则必依照此理。从此观点看，我们更可以说：“天不变，道亦不变。”

但若以为我们现在所有之一种底社会，即是唯一底社会，我们现在社会所依照之理，无论何时何地之人，于组织社会时，均须依照之；若用此意以说“天不变，道亦不变”，则此话即为大错。因异时异地之人，虽必有社会，但不必有如此一类之社会。中国往时以为当时所有之一种社会组织，即是唯一底社会组织。以为此种组织，是“放之四海而皆准，质诸百王而无谬”。此话我们亦可以说，不过我们是就理说。我们若如此说时，我们的意思是：无论何时何地，如果有此种社会，则必依照此理，但实际上一时一地，不必有此种社会，可有别种社会，而其理亦是“放之四海而皆准，质诸百王而无谬”。

由上说法，可知不变者是社会，或某种社会，所必依照之理，变者是实际底社会。理是不

变底，但实际底社会，除必依照一切社会所必依照之理外，可随时变动，由依照一种社会之理之社会，可变成依照另一种社会之理之社会。一时一地，可有依照某一种社会之理而成为某一种社会之社会；异时异地，又可有依照另一种社会之理而成为另一种社会之社会。

一种社会之理，有所规定之基本底规律。有某种规律，即有某种社会制度。一种社会之内，有一种社会制度。一种社会之内之人，在其社会之制度下，其行为合乎其社会之理所规定之基本规律者，是道德底；反之则是不道德底。但另一种社会之理所规定之基本底规律，及由之所发生之制度，可以与此种社会不同，而其社会中之人，在其制度之下，其行为之合乎其规律者，亦是道德底；反之亦是不道德底。两种规律不同，制度不同，而与之相合之行为，俱是道德底；似乎道德底标准，可以是多底，相对底，变底。其实照我们的看法，所谓道德底者，并不是

一行为合乎某特定底规律，而是一社会之分子之行为合乎其所属于之社会之理所规定之规律。所以无论在何种社会之内，其分子之行为，合乎其社会之理所规定之规律者，其行为是道德底，反乎此者是不道德底。诸种社会之规律，或不相同，或正相反，但俱没有关系。

在中国数十年前所行之社会制度中，就男人说，作忠臣是一最大底道德行为，就女人说，作节妇是一最大底道德行为。但在民国初年，许多人以为作忠臣是为一姓作奴隶，作节妇是为一夫作牺牲，皆是不道德底，至少亦是非道德底。用这种看法，遂以为以前之忠臣节妇之忠节，亦是不道德底或非道德底。这一班人对于忠节之看法，是否不错，我们现不论，不过他们用一种社会之理所规定之规律为标准，以批评另一种社会的分子之行为；这种看法是不对底。一种社会的分子之行为，只可以其社会之理所规定之规律为标准而批评之。

我们说有一种社会，有另一种社会。我们承认社会有许多种，此一点于上文已说；此一点亦是我们与朱子一大不同之处。我们以为有社会，有某某种社会，犹之有马，有某某种马，如白马黄马等。有社会之理及其所规定之基本规律，有某某种社会之理及其所规定之基本规律。社会之理及其所规定之基本规律，是凡社会中之分子所皆必须依照者，无论其社会是何种社会。某种社会之理及其所规定之基本规律，则只某种社会中之分子依照之。所以在某种社会内之分子之行为之合乎其社会之理所规定之基本规律者，自此种社会看，是道德底。但此种行为，不必合乎另一种社会之理所规定之基本规律，或且与之相反。所以自另一种社会之观点看，此种行为又似乎是不道德底，或至少是非道德底。但这只是似乎是，因为一种社会内之分子之行为，只能以其社会之理所规定之基本规律为标准，以批评之。其合乎此标准者，是道德底。如是道德底，即永远是道德底。

（三）不道德底道德行为

《庄子·胠箧》说：“跖之徒问于跖曰：‘盗亦有道乎？’跖曰：‘何适而无有道耶？夫妄意室中之藏，圣也；入先，勇也；出后，义也；知可否，知也；分均，仁也。五者不备，而能成大盗者，未之有也。’由是观之，善人不得圣人之道不立，跖不得圣人之道不行。”此所谓道，即我们所谓道德。照此说法，我们可以做道德底事以达到不道德底目的，而且有些不道德底目的非做道德底事不能达到。所谓“为之仁义而矫之，则并与仁义而窃之”。窃仁义者为大盗；且非窃仁义不能为大盗。所以从此观点看，必绝圣知，废仁义，大盗乃可止。

照此说法，道德底事，可以是不道德底，可以有不道德底道德。此说虽似奇突，但于道德之实际底用处，则所见甚明。一社会如能组成，其中之分子，必依照社会之理所规定之基本规律以

行动。此种行动是道德底。跖之团体，亦是一社会，此社会如能成立，则其中之分子，必有入先，出后，分均等道德底事。必如此，此社会始可成立。但于此社会既成之后，此社会可以做道德底事或不道德底事。正如科学底发明，可用以做有益于人生之事，亦可用以作战争及盗贼的工具。于是遂有以为须废弃科学以减少战争及盗贼者。科学底发明，可以用于不道德底用途，此易于了解，因科学之本身，对于道德或不道德是中立底，其发明之应用，自然无所不可。但道德之本身，即是道德底，何以能有不道德底用途？何以能有不道德底道德？此似难于了解。

但依我们上面底说法，此亦不难了解。社会有其理所规定之基本规律，为构成社会之分子所必依照以行动者。凡依照此规律以行动者，其行动是道德底；反之，则其行动是不道德底。但一社会之上，可有另一较高底社会，一社会之自身是一社会，但同时又是其较高底社会之构成分

子。若此社会之行动，不依照其较高底社会所依照之理所规定之基本规律时，则此社会之行动是不道德底。但构成此社会之分子之行动，则系依照此社会所依照之理所规定之基本规律，所以是道德底。例如盗跖所率领之团体，其本身系一社会。其中之分子之行为，若出后、入先等，系依照其社会之理所规定之基本规律者，所以是道德底。但其社会所作之盗贼底行为，对于其所属于之较高底社会说，则是违反其所依照之理所规定之基本规律，所以是不道德底。又如在一国内，杀人为最大底不道德，但两国交战，杀敌又是最大底道德。但若从一较国更高之社会之观点看，则负战争责任之国家，其战争行为，又是不道德底。

由此可知，一种行为，无论其为个人底或团体底，若不站在其所属于之社会之观点看，则无所谓道德底或不道德底。例之最明显者，即如上所说，国家之行为。不承认国之上有更高底社会

者，以为国家之行为，不入于道德底判断之内。盖国之上既无更高底社会，则国之行为，无所谓合乎一社会所依照之理所规定之基本规律与否，所以亦无所谓道德底或不道德底。凡以为国之行为，可以是不道德底者，皆系从一超乎国之上之另一较高底社会之观点说。实际上此较高底社会尚未完全成立。国之行为，尚不能完全入于道德底判断范围之内者，正因此也。虽然如此，在现在世界中，所有国家，无论其是否负战争责任，皆不愿承认其负战争责任。此可见超乎国之上之更高底社会之观点，已渐为一般人所承认矣。若不承认此观点，则一国家对于其自己之行为，尽可不必有所说明辩护，而只须说“我所以如此，只因我愿如此”即可。但在现在底世界中，已无国家愿如此说。

照以上底说法，我们可见：并不能有所谓不道德底道德。一道德底行为，总是一道道德底行为。其似可以是不道德底，如《庄子·胠篋》所说

者，并不是此道德底行为是不道德底，而是有此道德底行为之人所属于之社会之行为是不道德底。负战争责任之国家之战争行为，若从一较高底社会之观点看，是不道德底。但其勇敢底兵士之行为，还是道德底。

（四）君子小人

一社会之分子，有君子小人之分。君子即是依照一社会所依照之理所规定之基本规律以行动者，其行动是道德底。小人即不依照此基本规律以行动者，其行动是不道德底。若一社会内所有之人，均不依照其社会所依照之理所规定之基本规律以行动，则此社会即不能存在。所以照旧说，对于一社会说，君子为其阳，为建设底成分；小人为其阴，为破坏底成分。如一社会之内，君子道长，小人道消，则此社会之依照其理，可达于最大底限度。如此，此社会即安定；此即所谓治。如一社会之内，小人道长，君子道消，则此社会即不能依照其理。如此，则此社会即不安定，或竟不能存在；此即所谓乱。在乱时，社会之理或某种社会之理，依然是有，不过此社会之人，不依照之而已。此即朱子所说：“非道亡也，幽厉不由也。”“道是亘古亘今，

常存不灭之物。”即在幽厉之时，道亦不灭，不过幽厉不由之而已。

（五）革命之道德底根据

在一某种社会中，有革命行动之人，其行动似乎是不合乎其社会所依照之理所规定之基本规律。例如在某种社会之内，君臣之义，是最须尊重底。犯上作乱，是最不道德底事；乱臣贼子，是最不道德底人；所以旧说：“乱臣贼子，人人得而诛之。”但做革命行动之人，可以杀其君而不为弑；兴师动众，而不为犯上作乱。固然在有些时候，有些人，是所谓“成则为王，败则为寇”者。但至少在理论上，革命不但不是不道德底行为，而并且是道德底行为。这一点与我们上面所说，似乎有冲突。

但这冲突只似乎是有。所谓革命大概有两种，一种对于人者，一种对于制度者。我们先说对于人之革命。这种革命在中国历史中，是常见底。在旧日人之心目中，此种革命之代表，即所谓汤武征诛。汤武征诛，与尧舜揖让，成为

两种“改朝换帝”之方法之典型。《易传》说：“汤武革命，顺乎天而应乎人。”这种革命之理论底根据，是孟子所说者。孟子说：“贼仁者谓之贼，贼义者谓之残；残贼之人谓之一夫。闻诛一夫纣矣，未闻弑君也。”（《孟子·梁惠王下》）纣不能依照君之理以尽其为君之道；是即所谓“君不君”。所谓君不君者，他虽事实上居于君位，但在理论上他已不是君。在理论上，只有依照君之理而能尽君道者是君；纣不能依照君之理而尽君道，即不是君，不是君，即与一夫无异。所以武王杀他，并不是弑君。就此方面说，武王杀纣，并不是弑君之不道德底行为。自又一方面说，所谓残贼之人，即是小人之尤，他是一社会中之害群之马。若不把这些人去掉，则社会将不能存在。旧说：“乱臣贼子，人人得而诛之。”乱臣贼子，是上所谓小人之尤，所以人人有诛之之权利，亦有诛之之义务。照此逻辑推之，则人对于乱君，亦有诛之之权利及义务。由此方面说，武王之诛纣，不但不是不道德底行为，而且是道

德底行为。

但从另一方面看，如在上所说之一种社会中，实际居君位者亦可认为即是君之理之代表。臣既须忠于君，即须忠于此代表，无论此代表是否能尽其道；因君之是否能尽其道，不是为臣者所当问。此即所谓名教。所以谓之名教者，因其看法，是纯从名看而不是从实看。照这种看法，只要有君之名者，其臣即应对之尽忠，至于其实若何，则可不问，亦不可问。上述孟子之看法，是以名正实；所谓名教之看法，是舍实从名。二种看法，在理论上都可通。所以在旧日社会中，人无论从上述二种看法中之何种看法以行动，其行动都是道德底。有此两种行动之人，在中国道德理论上之代表，是汤武与夷齐。汤武革命是道德底；夷齐反对武王革命，亦是道德底。

对于制度之革命，与上所述对于人之革命，完全不同。我们于第三章中，说到一个体由一类转入别类之转变。此种转变，我们称之为道体之

变通底日新。一国家或民族之社会组织，亦可自一种社会转变入另一种社会。其所以转变，必有其不得已，及不得不然者。《易·系辞》说：“穷则变；变则通。”其不得已，即是其穷；其不得不然，即是其变。其变为另一种社会，即是其通。何以有不得已，不得不然，我们于下章另有详说。今只说：如一国家或民族之社会组织，穷而须变，须自一种社会转入另一种社会，此国家或民族之社会组织，本依照一某种社会之理以组织者，即须依照另一种社会之理以组织之。如此则此国家或民族原有之制度中之特为一种社会所有者，即须废弃，而代以另一种社会制度之特为其种社会所有者。此国家或民族中最先感觉此种改革之必要之人，先着手为此种改革。此种改革，即成所谓对于制度之革命。此种革命是为此国家或民族之存在所必需者。因此国家或民族原行之社会制度既穷而必须变，若不变则此国家或民族即与之俱穷。一团体之分子之行为之是道德底者，皆所以维持其团体之存在。一国家或民族

中对于制度之革命，既系为维持其国家或民族之存在者，所以是道德底。

实际上有没有一种对于制度之革命，并非为此革命之国家或民族之存在所必需者？我们可以说：这种革命是没有底。因为所谓另一种新社会制度者，其理固是本有，但人非到其国家或民族所行之社会制度，已到穷时，不能知新社会制度，即间或知之，亦不感觉其需要。此点于下章详说。所以若非为一国家或民族之存在所必需，一国家或民族不能有对于制度之革命。

（六）仁

我们以上所说，是道德或道德底事。道德底事，又可有許多类。每类之道德底事，又各有其理。其理即是普通伦理学书中，所讲之一种一种底道德。我们称之为诸德。就我们讲哲学之立场说，这些诸德，本可以不讲，不过为说明上述之理论，我们于下文亦略讲诸德。我们并不是为讲诸德而讲诸德。我们是为说明我们上述之理论而讲诸德。我们讲诸德，只是一种举例之意。

中国旧日讲五伦五常。五伦是一种社会制度；我们现在不讲社会制度，更不讲某种社会制度，所以对于所谓五伦，应置不论。五常是我们此所谓诸德。此诸德不是随着某种社会之理所规定之规律而有，而是随着社会之理所规定之规律而有。无论何种社会之内必须有此诸德。所以可谓之常。

五常即所谓仁义礼智信。严格地说，礼并不是一德，不过我们姑从旧说，附带说之。

一社会若欲成为一完全底社会，其中之分子，必皆“兼相爱，交相利”。此可以说是社会之理所规定之规律中之最主要底一规律。实际底社会，没有完全能达到此标准者，然必多少近乎此标准。若其完全不合乎此标准，则是此社会完全不依照社会之理所规定之一主要规律；若其不完全依照此，则此社会即不成其为社会，即根本不能存在。“兼相爱，交相利”，是墨子于《兼爱篇》中所说者。墨子在《兼爱篇》中从功利主义底、实用底观点，说明兼爱所以必要。我们并不赞同墨子的功利主义底观点，不过墨子所说，可以证明一社会中之人之“兼相爱，交相利”，是其社会所以能组成之一主要条件。

“兼相爱，交相利”，是一种道德底事。此种道德底事，即是属于仁之类之事。用朱子的说法，仁是“爱之理”。仁之事，即是爱人，即是利

他。这种对于仁之说法，或有不以为然者，但我们用这个意思，可以将旧说中对于仁之说法，全综合起来。

“仁者爱人”，孔子本有此说。他又以“能近取譬”为“仁之方”。朱子注说：“譬，喻也；方，术也。近取诸身，以己所欲，譬之他人，知其所欲，亦犹是也。然后推其所欲以及于人，则恕之事而仁之术也。”（《论语·雍也》注）孔子所说忠恕之道，是“仁之方”，即行仁之方法。“己欲立而立人，己欲达而达人”是忠；“己所不欲，勿施于人”是恕。忠恕之相同处，即是“推己及人”。忠从推己及人之积极方面说；恕从推己及人之消极方面说。推己及人，即是爱人，即是利他。

孟子说：“人皆有不忍人之心。”又说：“今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕惻隐之心。”“惻隐之心，仁之端也。”不忍人之心，即惻隐之心；亦即是爱人之心。人皆有此心，故能推己及人。孟子说：“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之

幼。”“言举斯心加诸彼而已。古之人所以大过人者，无他焉，善推其所为而已矣。”仁人即是能本其不忍人之心，推其自己之所为，使他人亦能如此。如齐宣王好色好货，孟子说：如能于此“与百姓同之”，即可行王政，行仁政。孟子说仁，其主要底意思，与孔子同。

程明道说：“医书言手足痿痹为不仁；此言最善名状。仁者与天地万物为一体。认得为己，何所不至。”如此说仁，仁已不只是我们所谓一种德，而是一种精神状态。有此种精神状态者，觉天地万物与其自己为一体，别人所感者，他均感之。此比推己及人之尚须“推”者，又进一层。如此说仁，可以说，仁者不仅爱人；但却不能说，仁不是爱人。关于仁之此义，于第十章中，另有详说。

程伊川说：“仁者，天下之公，善之本也。”又说：“只为公则物我兼照故仁；所以能恕，所以能爱；恕则仁之施，爱则仁之用

也。”（《近思录》卷二引）公与私相对，爱人者无私，至少亦不重私。所以说：“仁者，天下之公。”我们所谓道德底行为，以维持社会之存在，为其要素；一社会中之分子之“兼相爱，交相利”，是一社会所以能存在之一基本条件，所以仁亦是善之本。

伊川所谓善之本之意义，比我们此所讲者为多。不过就我们的立场说，我们亦可如此说。由上所说，所谓仁，如作一德看，是“爱之理”。爱是事，其所依照之理是仁。

（七）义、中、经权、王霸

人在某种社会中，如有一某种事，须予处置，在某种情形下，依照某种社会之理所规定之规律，必有一种本然底、最合乎道德底、至当底处置之办法。此办法我们称之曰道德底本然办法。此办法即是义。伊川说：“在物为理，处物为义。”朱子说：“义，宜也。是非可否，处之得宜，所谓义也。”（《语类》卷九十五）朱子又说：“日用事物之间，莫不各有当行之路。”（《中庸》注）此当行之路，亦即是义。孟子说：“仁，人心也；义，人路也。”人心即不忍人之心，人路即当行之路。此当行之路，亦是本然底。于此我们又须指出，此当行之路，亦是依照某种社会之理所规定之规律而规定者，在一种社会中，某种事有某种道德底本然办法，但在另一种社会中，某种事可有另一种道德底本然办法。在一种社会中，人遇某种事有某种当行之

路，但在另一种社会中，人遇某种事，可有另一种当行之路。这些办法，这些路，俱是本然底；但可以各不相同。虽各不相同，但对于其社会中之人，俱是义。

朱子说：“事中自有一个平平当道理，只是人讨不出。”（《语类》卷八）此所谓平平当道理，即我们所谓道德底本然办法。若能见此本然办法，而依之以办此种事，则无论何人办，其办法均是一样。朱子说：“尧老，逊位于舜，教舜做，及舜做出来，只与尧一般。此所谓真同也。孟子曰：‘得志行乎中国，若合符节。’不是只恁地说。”（《语类》卷十）一部分儒家之理想底圣人，即能见各种人事之道德底本然办法，而依照之以办事者。所以无论先圣后圣，遇某种事，其办之之办法，能“若合符节”。

某种事之道德底本然办法，必是其恰到好处之办法，就其恰到好处说，则谓之中。中者无过或不及。有过或不及，则均不是恰到好处。在某

种社会内，在某种情形下，某种事有某种至当底办法。但在另一种社会内，在另一种情形下，某种事又有另一种至当底办法。在各种社会内，各种情形下，各种事之至当办法，可以不同，所以说中，必兼说时，所谓时中。但此并不是说，本然底办法，可以随便变易；而是说，在各种社会内，在各种情形下，各种事自有各种道德底本然办法。

孟子说：“执中无权，犹执一也。所以恶夫执一者，为其贼道也，执一而废百也。”执一即固执一办法，以应不同底事变。执一是不可底，所以执中须有权，方能随时应不同底事变。但此并不是说，我们所谓道德底本然办法，可有变动，此只是说，在不同底情形下，对于不同底事变，自有不同底本然办法。汉儒讲所谓经权，照他们底说法，经者，一种事之一定不变底办法；权者，一种事之通融底办法。此通融底办法，虽不合乎经，而却合乎道，所以说：“反经而合乎

道曰权。”照我们底说法：只有经，没有权。若有某种事，在某种情形下，须通融办之方“合乎道”，则此通融底办法，即是道德底本然办法，此即不是权，此即是经，此外更无经。

朱子说：“至善者事理当然之极也。”（《大学》注）上所说道德底本然办法，及当然之路，无论从宇宙底观点看，或从社会底观点看，均是至善底。本然至当底办法，及当行之路，均是理。依照此办法而有之实际底办法，依照此当行之路而行之实际底行为，均是此理所有之类中之实际底事。从宇宙的观点看，一类事所依照之理，对于其类中之事说，均可说是至善底。而此所谓至当及当行，又俱是从道德方面说底，所以此所说至当底办法，及当行之路，从社会的观点看，亦是至善底。

普通以为，王阳明以为道德上底至善及中，乃以我们的心为标准。我们以上所主张，似与阳明大相径庭，其实亦不尽然。阳明说：“至善

者，明德亲民之极则也。天命之性，粹然至善，其灵昭不昧者，此其至善之发见，是乃明德之本体，而即所谓良知者也。至善之发见，是而是焉，非而非焉，轻重厚薄，随感随应，变动不居，而亦莫不有天然之中，是乃民彝物则之极，而不容少有拟议增损于其间也。”（《大学问》）照上所说，阳明之意，亦不过是说，我们有良知。我们的良知，遇见事物，自然而然知其至当处置之办法。我们只须顺我们的良知而行，不须拟议增损，自然无论处置何事，轻重厚薄，无不合宜，即所谓得“天然之中”也。究竟我们是否有如此底良知，现姑不论。我们只问：此所谓至当处置之办法，或所谓“天然之中”，本是本然底有，不过我们的良知能知之？抑或是此所谓至当或“天然之中”，不是本然底有，而是我们的良知所规定者？若是我们的良知所规定，我们的良知于作此规定时，是随便规定，抑系于某种情形下，对于某种事物之处置，必作某种规定？我们不能说，我们的良知可随便规定，因为如果如

此，则即没有一致底道德底标准，逻辑上不能如此说，事实上亦无人如此主张。如说我们的良知，于某种情形下，对于某种事物之处置，必作某种规定，此即无异说，于某种情形下，对于某种事物之正当底处置，自有一定底，无论何人，苟欲于此求至当，必用此办法。此即无异说，所谓至当或“天然之中”，本是本然底有，不过我们的良知能知之。至于所谓“不能拟议增损”，是说，我们对于所谓至当或“天然之中”，不能拟议增损？抑是说，对于我们对于所谓至当或“天然之中”之知识，不能拟议增损？若是前说，我们亦正如此主张。所谓至当，若是至当，即永是至当；所谓“天然之中”，若是天然之中，即永是天然之中，决不能“有拟议增损于其间”。若是后说，则我们不能赞同，因我们对于所谓至当或“天然之中”之知识，不但可有错误，而且事实上常有错误，所以我们对之，不能不有拟议增损也。此拟议增损，无论有多少，并不是对于所谓至当，或“天然之中”有拟议增损，而只是对于所

谓至当或“天然之中”之知识有拟议增损。对于所谓至当或“天然之中”，是不能有拟议增损底，正因有不能拟议增损之至当或“天然之中”以为标准，所以我们对之之知识，可有拟议增损。阳明一派的主张，以为我们对于所谓至当或“天然之中”之知识，若是良所知，亦是不可拟议增损底。假如我们承认，我们有如阳明所说之良知，我们当然亦如阳明所主张。不过我们只说，我们有知，可以知所谓至当或“天然之中”，但此知可有错误，而且事实上常有错误。我们有知，此知亦可说是相当地“良”，但不是如阳明所说那样地“良”。

我们说，所谓至当或“天然之中”，是本然底；一般人见此说，多以为我们此说要抹杀人事中之主观底成分。此“以为”是错误底。我们所说，只是说，如于某种情形下，有某种事，无论何人如欲对之作一至当底处置，他必须如此办。此正如我们说，红色或美味是客观底，并不是

说，红色或美味不涵蕴人之眼及嘴，亦并不是说，若事实上无人之眼及嘴，亦可有实际底红色及美味。我们只是说，一种物有一种底结构，此种结构，如人之眼遇之，此人即必须说：此是红色。关于美味亦是如此。此点于第八章中，亦论及之。

我们于以上说“道德底”本然办法，因为在某种情形下，某种事，若不从道德底观点，而从别底观点看，则可有别底本然办法。有许多种事，若从道德底观点看，其至当底办法是如此；但自另一观点看，如从事功之观点看，则可另有一种至当底办法；照此办法，可使某方面有最大底成功。此种本然办法，我们称之为功利底本然办法。此两种本然办法，可以相合，但不必相合。照传统底说法，依照道德底本然办法以办事者，是圣贤；依照功利底本然办法以办事者，是英雄。在政治上说，政治上底各种事亦皆有其道德底本然办法，及功利底本然办法。依照道德底本

然办法，以办政治者，其政治是王。依照功利底本然办法，以办政治者，其政治是霸。政治上之道德底本然办法，必是合乎全社会之利益者；而其功利底本然办法，则多是为社会之某方面的利益；此二者可相合而不必相合。儒家贵王贱霸。从道德底观点看，无论何人，皆应贵王贱霸。

朱子与陈龙川，有关于王霸之辩论，朱子与龙川书，以为：“亘古亘今，只是一理，顺之者成，逆之者败，固非古之圣贤所能独然，而后世之所谓英雄豪杰者，亦未有能舍此理而有所建树者也。”不过圣贤，“彻头彻尾，无不尽善”；而后来所谓英雄，则只能与理“暗合”，“而随其分数之多少，以有所立，然其或中或否，不能尽善，则一而已。来谕谓三代做得尽，汉唐做得不尽者，正谓此也。然但论其尽与不尽，而不论其所以尽与不尽，却将圣人事业，去就利欲场中，比并较量，见有仿佛相似，便以为圣人样子，不过如此。则所谓毫厘之差，千里之谬者，其在是

矣”（《答陈同甫书》，《文集》卷十六）。照旧说，三代之政治是王，汉唐之政治是霸。陈龙川以为三代汉唐之政治之分，在于三代做得尽，汉唐做不尽。朱子亦承认此点，但主张须论其所以尽与不尽。圣人事业，是从所谓天理出发，英雄事业，则是从所谓利欲出发。此正是我们以上所说者。不过此出发点既不同，则自此出发后，圣贤依照上所谓道德底本然办法，以办政治，英雄则依照上所谓功利底本然办法，以办政治，其所依照之本然底办法，既系完全两套，则其政治，自亦不同。所以王与霸完全是两种政治，而不是一种政治之有做得尽，或做不尽者。

（八）礼

一部分儒家之理想底圣人，其一特点，即是对事之处置，皆得其宜，亦即是皆合乎义。所谓“不思而得，不勉而中”（《中庸》）。所谓“随所意欲，莫非至理”（《论语·为政》“七十而从心”朱子注引胡氏说）。圣人将人在社会中所常有之各种事之至当处置底办法，定为规则，使人遵行。此即是礼。程明道说：“礼者非体之礼，是自然底道理也。今容貌必端，言语必正者，非是道独善其身，要人道如何，只是天理合如此。本无私意，只是个循理而已。”（《近思录》卷四引）朱子说：“这个典礼，自是天理之当然，欠他一毫不得，添他一毫不得。惟是圣人之心，与天合一，故行出这礼，无一不与天合，其间曲折厚薄浅深，莫不恰好。这都不是圣人自撰出，都是天理决定，合着如此。后之人此心未得似圣人之心，只是将圣人已行底，圣人所传于后世

底，依这样子做；做得合时，便是圣人。”（《语类》卷八十四）又说，“礼仪三百，威仪三千”，“不是强安排，皆是天理之自然”（《语类》卷七十四）。究竟事实上有如此之圣人否，有如此之合理底礼否，乃另一问题，而事实上各种社会内之“制礼作乐”者，其所希望达到之标准，则固皆系如此。

旧说，礼有许多种类。如从一人生活之观点分，则礼有所谓冠婚丧祭。如从社会活动之观点分，则礼有所谓吉凶军宾嘉。然无论从何观点，以为礼分类，礼总是社会中之事。若只有一人，即无有礼。

某种社会内，有某种社会之礼。其礼可以绝不相同，而其意则一。各种社会内之礼，均是以合理为目的，不过其所拟合之理，可各不相同。“公说公有理，婆说婆有理。”实是都有理。

（九）智、良知

我们说，我们有知，能知所谓至当或“天然之中”，不过可有错误，且事实上常有错误。对于道德之知识，所依照之理，即是智。孟子说：“智者，知此者也。”又说：“是非之心，智之端也。”合乎所谓至当或“天然之中”者为是；不合乎此者为非。人对于所谓至当或天然之中，愈能知之无错误，其智即愈大。阳明说：“知善知恶是良知。”良知即我们的知之智者；我们的知愈良，即我们的知愈智。

（十）信

有以为信者，诚也。孟子说四端，不及信。朱子说：“程子曰：‘四端不言信者，既有诚心为四端，则信在其中矣。’愚按四端之信，犹五行之土，无定位，无成名。而水火金木，无不待是以生者。故土于五行无不在，于四时则寄王焉。其理亦犹是也。”（《孟子·公孙丑上》注）如此说，则所谓信者，即以诚行仁义礼智也。此说亦可通，但不必如此说。我们尽可取普通所谓信之意义；即此意义，即可见信之所以为常。一社会之所以能成立，靠其中之分子之互助。于互助时，此分子与别一分子所说之话，必须可靠。此分子所说之话，必须使别一分子信之而无疑。我于此写文而不忧虑午饭之有无，因我信我的厨子必已为我预备也。我的厨子为我预备午饭，因信我到月终必与之工资也。此互信若不立，则互助即不可能，即此小事，即不能成。若在一社会之

内，其各分子所说之话，均不可靠，则其社会之不能存在，可以说是“无待蓍龟”。人必有信，不是某种社会之理所规定之规律，而是社会之理所规定之规律。孔子说：“自古皆有死，民无信不立。”

照程朱的旧说，此五常即是人所有之人之性之内容。人所有之人之性是俱生底。人之性中有仁，所以人有恻隐之心；人之性中有义，所以人有羞恶之心；人之性中有礼，所以人有辞让之心；人之性中有智，所以人有是非之心。信则如“五行之土，无定位，无成名”，如上所引朱子所说。仁义等是性，是未发；恻隐、羞恶等是情，是已发；而心则包已发未发，所以说“心统性情”。此是程朱对于孟子所说四端之解释。照我们的看法，凡无论何种社会，所皆须有之道德，其理可以说是为人之理所涵蕴。依照人之理者，其行为必依照此诸道德之理。不过此诸道德都是什么，则哲学不必予以肯定。程朱说五常即

是人所有之人之性之内容，即是人之理之内容，
则对于人之理之内容，肯定过多，可以不必。

第六章 势 历史

（一）势与因之而成之事物

势亦是与理相对者，我们常说“势所必至”，又说“理有固然”。有某理则某种事物可实际地有而不必有。如某种事物能为实际底有，则必先有某种底势。例如有飞机之理，即可有实际底飞机，但实际底飞机，直至最近始有。昔人亦有以种种方法，试作飞行工具者，但均不能成功。今人所以能制飞机者，盖因今人可靠我们现在所有关于物理、气象等方面之知识，可用内燃机之发动机，可用轻金属等材料。此等各方面底事物之联合，即成一种势；在此种势下，人即可发现飞机之理，而依照之以制造飞机。就实际方面说，飞机之理是本然有底。但就实际方面说，若无可以制造飞机之某种势，则人不但不能制造飞机，并且不能发现飞机之理。凡某理发现之时，即某种事物可实际地有之某种势已成之时。

一种事物之实际地有所需要之一种势，与一事物之实际地有所需要之阳，有何不同？大概言之，我们说阳，是就一件事物之实际地有说。我们说势，是就一类事物之实际地有说。例如我们说阴阳，我们可以说，一件事物有一件事物之阴阳；但我们不能说，一类事物有一类事物之阴阳。因为所谓阴阳，只是对于一件事物说。一类事物之相同，在于其有同性，至于其类中各个分子所有之阴阳，则可各不相同。我们说势，则是就类说。我们说：“如有为某种事物之事物，则必有某种势。所谓为某种事物之事物，事实上亦是一件一件底事物，但我们说此话时，我们的意思是以此一件一件底事物为一类之实际底分子而说之，不是以其为了一件一件底事物而说之。例如我们说：如有飞机，则必有某种势；事实上所有者，亦是一个一个底飞机，但我们于此说飞机时，我们的意思是说属于飞机一类之物，而不是说某一个飞机。

我们于第二章中说，每一事物皆有其阳圈。其阳圈中之每一事物，又各有其阳圈。如是重重无尽，颇似华严宗所谓因陀罗网境界者。就一种事物之实际地有所需要之势说，其势中之每一种事物之实际地有，又各需要一种势。此一种势中之每一种事物之实际地有，又各需要一种势，如是亦重重无尽。一种事物之实际地有所需要之重重无尽之势，可总名曰大势。在我们普通言语中，我们常说“大势所趋”。严格言之，所谓大势，即是实际底世界于某一时所有之状况。用另一句话说，所谓大势，即是某一时之整个底实际。就一种事物之实际底有说，即就一理之有实际底例说，一种事物之实际底有，需要一种势；就此一种势之实际底有说，一种势之实际底有，需要一种大势。一种大势，即对于一理之有实际底例之某一时之整个底实际。

大势是某一时之整个底实际，势亦可说是实际中某一时之某种状况。所以我们有时亦谓势为

时。郭象说：“揖让之于用师，直是时异耳，未有胜负于其间也。”（《庄子·天地》注）尧舜揖让，汤武征诛，是两种事。此两种事之有，俱因于其时之某种状况，其时之某种势。一时有一时之势，简言之，曰时势。

某种势与因之而成之某种事物之关系，是必要底，而不是充足底。此即是说：如有某种事物，必有某种势；如无某种势，必无某种事物，但有某种势，不必有某种事物。所以我们只说某种事物因某种势而成，而不说某种事物由某种势而生。

已有之某种势，如又无有，我们谓之为势去。在普通言语中，我们常说“大势所趋”；又常说“大势已去”。前者谓其方来，后者谓其已去。如某种势去，则因此某种势而成之某种事物，即不能存在。有某种事物，必有某种势，无某种势，必无某种事物。如有为某种事物之某甲或某乙，其所因以成为某种事物之势如去，则此某甲

或某乙，如仍继续存在，必变为可因某种新势而成之某种事物。此某甲或某乙所因以成为某种事物之某种势，如去，则某种事物即不能有；就此某种事物说，此所谓穷。为此种事物之某甲或某乙，于此即须变为可因某种新势而成之某种事物；就此某甲或某乙说，此所谓穷则变。此某甲或某乙必变为某种新事物，然后可以存在，就此某甲或某乙说，此所谓变则通。某种新势之自身，不能即使某甲或某乙变为可因之而成之某种事物，但某甲或某乙，如其继续存在，则必变为此种新事物。

上段所说，可用另一套话说之。理是本然底，“百理俱在平铺放着”。依照某理之事物，即有某性，使有某性之某甲或某乙可以存在之某种势如去，则此有某性之某甲或某乙，如其继续存在，必随顺某种新势，变为可因此种新势而存在之有另一性之某甲或某乙，否则即不能存在。某甲或某乙变为有另一性之某甲或某乙，即是某甲

或某乙有一新性，即是其依照一新理，亦即是其入一新类。此某甲或某乙所经之变化，即是自一类入另一类之变化。此即第三章所说道体之变通底日新。如某甲或某乙，能如此随势改变，用《易传》的话说，可以说是“与时偕行”。

我们说，在某种势下，某甲或某乙，如其继续存在，必变为某种事物，而不说，在某种势下，某甲或某乙必变为某种事物。在某种势下，某甲或某乙可以不变成，或变不成，某种事物，不过如其不变成，或变不成，则即不能存在耳。讲演化论者说：“适者生存。”所谓适者，适于其所遇之某种势也。我们所见之生存者，俱系适者。非无不适者，不过不适者已不存在耳。海格尔说：“凡存在者都是合理底。”若照我们所说理之意义，我们可以说：“凡存在者都是合理底，而且又都是合势底。若只合理而不合势者，亦不能存在。”

我们如此说法，异于一种所谓机械论。此种

机械论以为在某种势下，一某甲或某乙必可成为某种事物，或以为在某种势下，某种事物必可发生。此后说较通于前说，因此后说并不对于某甲或某乙有所肯定也。然如在某种势下，所有之事物，均未适应成功，在理论上亦非不可能。

（二）社会制度与思想

我们于上章说，社会有许多种类。每种社会皆有其理。理是本然底，但专就理说，有此理亦不过有此理而已。至于实际上有无此种社会之存在，换言之，实际底社会有无依照此理以成立者，则与理无关，而与势有关。例如中国现所将变成之新社会，其理是本然底，且事实上已有许多社会依照之而成立。但中国以前未成为此种社会，其所以未成为此种社会，即因其未有如现时所有之一种势。

某种社会制度，必须在某种势中，方可实际地有。如某种势去，则因此种势而有之某种社会制度，自然归于消灭。专凭一部分人之愿望，以求某种社会制度之实现，或求阻止某种社会制度之消灭，是不能成功底。《老子》说：“为者败之，执者失之。”某种势未至，而专凭一部分人之愿望以求某种事物之实现，是

即“为”之，“为”之是不能成功底。某种势已去，而专凭一部分人之愿望，以求阻止某种事物之消灭，是即“执”之，“执”之亦是必失败底。关于一种社会制度之实现与消灭，尤其是如此。

自又一方面说，实际底某种思想，是某种势之反映。此即是说，人必于某种势下，方能有某种思想。就社会制度说，如一社会之中，有一部分人，对于此社会原来所有之旧制度，觉其仍须保存，此即此旧制度所因而有之势尚未全去，其余波反映于此社会中人之思想者。如另有一部分人，觉此旧制度必须变改，而代以某种新制度，此即此新制度所因而有之势已渐来，其先声反映于此社会中人之思想者。若其势毫无，则人即不能知有此新制度，更说不到思想，说不到愿望。人的知识，恰如人的眼睛。人的脚走到那一点，眼睛才能看到那一点。眼睛所看到者，自然比脚所走者远一点，但亦远不了很多。

有人以为某社会内之人，先有某种思想，然

后此社会方成为某种社会。就某社会之完全成为某种社会说，此话亦是。于某社会正在成为某种社会之程序中之时，必已有一部分人，先已有某种思想。此是不错底。但不可因此即说，某社会内之人，能凭空有某种思想。凡一某种社会内之人，有所谓新思想之时，即某种社会已到或将到穷之时。于此时必已有一种新势，使为此种社会之国家或民族，若其继续存在，必变为另一种底社会。有些人先感觉此种新势，先表示其感觉。所谓新思想，即此一种感觉之表示也。所谓先知先觉，即知此觉此者也。先知先觉，对于社会，有觉之之力，如所谓“晨鸡一鸣天下晓”者。晨鸡一鸣，有唤醒人之力，其鸣亦在天晓之前，此是事实。但不可说晨鸡一鸣能使天晓。它并不能使天晓，它不过能先觉天晓。非晨鸡一鸣而天始晓，乃天欲晓而晨鸡始鸣也。

有人以为某时某地之思想，皆所以拥护其时其地之社会制度者。某时某地之思想，固可有此

功用，但不可以为某时某地之有此种思想者，对于其自己之思想，亦持如此看法。亦不可认为某时某地之有此种思想者，皆有意如此作。有思想者对于其自己之思想，皆笃信其为超时代超地域之最后底真底道理。如其无此笃信，而但有意地作逢迎社会之说，所谓哗众取宠，曲学阿世者，其思想即不能有任何力量。一时一地之有思想者，如果他是有思想者，必不是为拥护其时其地之社会制度，而有其思想，不过历史家于事后观之，可以见其是如此而已。

又有人以为某时某地之思想，皆为其时其地之统治阶级所创造，以麻醉其所统治者。此说亦不全是。某时某地之统治者，皆利于维持其时其地原有之社会制度，故对于拥护其时其地之社会制度之思想，或与之相应之思想，自然积极提倡。不过谓某时某地之统治者，能有意地创造一种思想，则又过于重视统治者之人力。其实人在某社会中，如其有思想，其思想必为与某种社会

相应之某种思想。人有某种思想，则自然觉其所在之社会所有之社会制度是合理底，是天经地义，不容改变底。如对于其时其地之社会制度，及与之相应之思想，能有怀疑之论发生，则必其社会制度所因而成为实际地有之某种势，已发生变动，此怀疑之论，即其变动之反映也。若其势无任何变动，则怀疑之论，即无从发生，而在此社会制度中之人，皆自觉其制度是合理底。我们处现在世界中，见有许多不同底社会制度，不同底思想，同时存在，遂以为对于社会制度或思想之怀疑与争论，乃极易有而且应有之事，不知此乃由于我们现在世界之特有情形。我们现在之世界，因交通工具之进步，全世界已成为一片。但此一片之中，各处之改变，则非一律。有已全改为新制度者，有正在改变中者，有尚在用旧制度者。于是各种制度，各种思想，纷然杂陈，此为一所谓过渡时代所有之情形。若在一定底社会制度中，则其人之思想见解，自必以其制度为合理底，而不能对之有疑义发生。

（三）社会制度之好坏

若问：各种社会制度，何者是好，何者是坏？我们答，就各种社会之理本身说，无所谓好坏；就人对于社会制度之愿望说，能使人之欲得到满足愈多者，即能使人愈快乐者，其制度即愈好；就一时一地之社会说，则合乎其时其地之某种势之社会制度是好底；否则是坏底。

凡理，就其本身说，或从真际之观点说，皆无所谓好坏，或善恶。从实际之观点说，则凡理皆可说是最好底，最善底，因为每一理都是其类之事物之极。此点我们于第四章中已说。

我们于第四章中说，由人所有之性或由一个人所有之性发出之事，其是恶者，有些是与由人之性发出之事冲突，有些是与某种社会制度冲突。我们在第五章又说，在一社会内，其分子必遵守其社会所依照之理所规定之基本规律，其行

为合乎此者是道德底，反乎此者是不道德底。但各种社会之理所规定之基本规律不同，所以在某一种社会之内是不道德底行为者，在另一种社会之内可以不是不道德底。假定有两种社会，在其一种中之有些不道德底行为，在其另一种中不是不道德底，则此另一种社会所有之制度是比较好底，因为在其中之人，其欲可以得到较多底满足，其人可以较快乐。

某国家或某民族于一时所行之某种社会制度，本亦是因一种势而有；若其势既变，则此国家或民族所行之社会制度即不能有。此国家或民族，即到我们于上文所说穷则变之阶段。此国家或民族即应因此种新势而变为另一种之社会。如其能如此，此国家或民族即到我们于上文所说变则通之阶段。但此种新势只能使此国家或民族能有一种新社会制度，而不能使其必有一种新社会制度。如此国家或民族不能变通，则即与其原来所行之社会制度，同归于穷，同归于尽。

由此说，一种之社会制度，适合于某国家或民族于一时所遇之某种势者，都是好底。道家注意此点。《庄子·天运》说：“夫水行莫如用舟，而陆行莫如用车，以舟之可行于水也，而求推之于陆，则没世不行寻常。古今非水陆与？周鲁非舟车与？今蘄行周于鲁，是犹推舟于陆也，劳而无功，身必有殃。”郭象说：“夫礼义，当其时而用之，则西施也。过时而不弃，则丑人也。”（《庄子·天运》注）法家亦注意此点。

《商君书》说：“当时而立法，因事而制礼，礼法因时而定，制令各顺其宜。”（《更法》）

《韩非子》说：“圣人不期修古，不法常可，论世之事，因为之备。”（《五蠹》）此皆说：一种社会制度，合时则是好底；不合时即是坏底。合时即是合势。

我们亦不能说，在与我们不同底，或即是较不好底，社会制度中之人，亦必是不快乐底。假使在一种社会制度中之人，能知有一种可以使之

较快乐之社会制度，而且知其可以实现，则在此种社会制度中之人，相形之下，定须感觉痛苦。但如在一种社会制度中之人，并不知有可以使人较快乐之别种社会制度，或知之而不知其可以实现，则此人即在原来社会制度之中，亦不必感觉不快乐。例如坐惯飞机之人，因火车较慢，以坐火车为苦事。他可以坐火车为苦事，但不能以为凡坐火车之人皆以坐火车为苦事。若常坐马车之人，今坐火车，不但不以坐火车为苦事，且以为乐事。但如已能坐火车，即无人愿坐马车，如已能坐飞机，即无人愿坐火车。如其有之，如诗人宁舍火车而坐马车，以流连光景者，则系别有原因，乃系个人之例外。若就全社会之一般人说，则不是如此。许多人以为不在我所愿望之社会制度中之人，必痛苦异常，此“以为”是不对底。

不过某社会内之人，如知有较其社会原来所行之社会制度更可使人快乐之社会制度，而且知其可以成为实际底，则对于其社会原来所行之社

会制度必感觉不满。其向此新社会制度以趋之力，又非其社会内之保守者的努力所能阻止。盖某种社会内之人，若知有一种新底社会制度，而又知其可成为实际底有，此即此种新底社会，所因而可成为实际地有之某种势已渐来，而此某种社会所原行之某种社会制度，所因而成为实际地有之某种势已渐去之时。

于如此之时，主张革新者，对于势说，是顺；主张保守者，对于势说，是逆。顺势者我们谓之顺自然。我们于上文说，一理之有实际底例需要一种势，一种势之实际底有需要一种大势。一种大势即对于一理之有实际底例之一时之整个底实际。实际一称自然，所以说是顺自然。

有人说顺势是顺必然，但我们于此只说顺自然，而不说顺必然。照我们的说法，只对于理可说必然。一社会如是某种社会，则此某种社会所有之各种制度，此社会必须行之。用另一句话说，一社会若依照某种社会之理，则必依照所有

其所涵蕴者。此是必然。但人之顺势只是顺自然，而不是顺必然。因为势是实际底，并不是理。

（四）无为

先秦道家，如老庄，主张顺其自然；此自然是对人为说者。我们所说之自然，则亦包括人为在内。人亦是宇宙之一部分，人为亦是道之一部分。蚂蚁之洞其穴，小鸟之筑其巢，亦是道之一部分。人之创造其所谓文明，自道之观点看，与蚂蚁之洞其穴，小鸟之筑其巢，是一类底。人与蚂蚁小鸟，均是有所为，不过一是人为，一是蚁为，一是鸟为而已。

道家从人之观点，将宇宙划为两大部分，一是属于人为者，一是属于天然者。此在逻辑上亦无不可。不过以为我们必须放弃人为，纯依天然，则于事实上不可行，理论上说不通。因人本来是人，人既需生存，则必有所为，又必依靠其所为。如《老子》所说小国寡民之境界，其中有许多事物仍是人为底。若说人为亦要，不过不可太多，但如何为太多，亦是不易定者。

老庄所想象之理想底社会，亦是一种社会，不过此种社会所因而有之势，在先秦之时，久已过去。所以老庄对于社会之主张是开倒车底，是逆势底。

汉以后之道家，如写一部分《淮南王书》之人，及郭象，虽亦说顺自然、无为，但其所说顺自然、无为之意义，已与老庄不同。《淮南》云：“若吾所谓无为者，私志不得入公道，嗜欲不得枉正术，循理而举事，因资而立功，推自然之势，而曲故不得容者。事成而身弗伐，功立而名弗有。非谓其感而不应，攻而不动者。若夫以火煨井，以淮灌山，此用已而背自然，故谓之有为。若夫水之用舟，沙之用鸠，泥之用，山之用蓐，夏渎而冬陂，因高为山，因下为池，此非吾所谓为之。”（《修务训》）郭象说：“夫高下相受，不可逆之流也；小大相群，不得已之势也。旷然无情，群知之府也。承百流之会，居师人之极者，奚为哉？任时世之知，委必然之事，付之

天下而已。”（《庄子·大宗师》注）此所谓无为，有两种。一种是为首领者之无为：为首领者责其所属，各为其事，而自己不为。此是为首领者之无为。此种无为，我们不论。一种无为是“委必然之事”之无为。照郭象之意，事有其“必然底”趋势。此等趋势，我们助之无益，阻之亦无效。我们只须听其自然；听其自然，即是为无为。

这种看法，虽不是开倒车底，逆势底，而却是上所说之机械论底。我们于上文说，一种势只能使一种事物可有，而不能使其必有。就社会说，有一种势，即可有一种社会，但一团体之能否变成为此种社会，则仍须此团体中人之努力。此种势能使此团体不能存在，如此团体不能变成为此种社会，但不能使此团体必变成为此种社会。

我们仍可说无为，不过所谓无为者，不是无人为之，亦不是说无人努力为之；若事是人之

事，必须人为之。所谓无为者，即谓此等人为，并不是矫揉造作，而是顺乎自然。

不顺乎自然者，是矫揉造作，此义是郭象所说。郭象说：“夫先王典礼，所以适时用也。时过而不弃，即为民妖，所以兴矫效之端也。”（《庄子·天运》注）一种社会制度，若其所因而成之势已去，而一社会仍欲维持之，则即是矫效，即是有为。若一社会因一种新势而变成另一种社会，此变即是顺自然，即是为无为。

以上所说之无为，是就势说，顺势之行为是为无为，逆势之行为是有为。宋儒亦说无为，其中心学家之说无为，是就心说。其中理学家之说无为，是就理说。

程明道说：“天道无心而成化，圣人有心而无为。”又说：“君子之学，莫若廓然而大公，物来而顺应。”明道此所谓无为，是就心说。心若能廓然大公，物来顺应，则即如一明镜，物来则

照，物去镜仍是空空洞洞底。此即所谓“寂然不动，感而遂通”。能感而仍是寂，亦即所谓“寂而恒照，照而恒寂”。此亦是为；此无为是就心说。

朱子说：“廓然大公，只是除却私意，事物之来，顺他道理应之。”又说：“至于圣人，则顺理而已，复何为哉？”（《语类》卷一）能如此亦是为；此无为是就理说。朱子又说：“义理明则利害自明。古今天下，只是此理。所以今人做事，多暗与古人合者，只为理一故也。”（《语类》卷一百三十九）我们于上章说，在某种社会内，某种事有某种本然办法；此即是其理。顺此理去办，即是为。此亦是为，此无为是就理说。

（五）历史

历史是构成势之一主要部分。历史中有某种事，此某种事即构成现在之某种势之一主要部分。历史中之事皆一往不再现，但虽不再现而却并不是无有。不但并不是无有，且不可改易，并且亦非无力。

一事物之历史，即其已往所曾有之事迹，其整个是此一事物之整个之一部分。不知某一事物之历史者，不能算是对于此事物有完全底知识。例如南岳，有其在地的历史中之历史，有其在人的历史中之历史。如知其在人的历史中之历史，知其为慧思所曾住，朱子所曾游，则立可感觉其精神底价值。如不知此，则视之亦一不甚高底山而已。一事物能使我们“发思古之幽情”者，即因其本身之历史，有与我们之历史相通处也。古董之所以可爱，正因其有历史，其历史又与我们的历史相穿插，能令人“发思古之幽情”，而有其精

神底价值。《墨经》说：“可无也，有之而不可去，说在尝然。”（《经下》）《经说》云：“可无也，已然则尝然，不可无也。”历史中之某一事，就其本身说，是可无底，但既有之，则即是尝然；尝然永不可无。

所以历史是不可改变者。已往之事，已如此即永如此。常闻乡间小儿斗口，一小儿谓另一小儿云：“你为什么骂我？”另一小儿云：“我已经骂了，看你把我怎样。”此所说甚有力。骂成为已经，则虽有上帝，亦未如之何也矣。一个人可以另说一句话，取消其前一句话。但此所谓取消，只是说，我现在不如此说，至于其所已说，已是尝然，不能取消，且亦无所谓取消。

历史亦非无力。就势说，历史中有某种事，此某种事即构成现在之某种势之一主要部分。就一事物说，一事物之历史是决定此事物之现在与将来之行为之力量之重要部分。例如一个人之行为，其一生之历史，对之有一部分决定底力量。

僧肇说：“成山假就于始簣，修途托至于初步，果以功业不朽故也。功业不可朽，故虽在昔而不化，不化故不迁，不迁则故湛然明矣。”（《物不迁论》）凡以往之事，均是不化，不迁，不朽，其本身虽寂然不动，而却非无力。关于此点，于第九章中另有说。

历史之力，在人事方面，尤为重大。有哲学家以为一有生命底物之历史，对于其自己是有大关系底，一无生命底物之历史，对于其自己，是无关系底。此说之当否，我们不论。不过人的历史对于人之关系，是很重大；此是无人能否认者。

历史是继续底。就一方面说，此话是等于废话，因为历史总是继续底。一国家或民族之社会组织是某一种底社会，如于一夜间忽然变为一完全不同的另一种底社会，我们亦不能说它的历史不是继续底。但如此底突变，是不可能底。我们亦常听说有突变，不过所谓突变之突，只是表面

底。一战争之起，在表面上看似是突发，但事实上常是有酝酿数年或数十年者，这些突变都是似突非突。真正底突变，是不可能底。我们说，历史是继续底，正是说这个意思。一国家或民族自某一种社会变为另一种社会，此变往往须经过很长底历程，很久底时间。在此程序中，旧底之须去者，逐渐去掉，新底之须加者，逐渐加入。在所谓变通底日新中，一国家或民族是逐渐成为一种新底社会，而不是将所谓新底制度，一下套上，如人将一套新底衣服一下穿上。

或者可说，上章所说对于制度之革命，正是将一套新底社会制度，一下与一国家或民族套上。革命与演化之不同在此，上段所说，只能就演化说，而不能就革命说。其实照我们的看法，所谓演化与革命之分，只是表面底。革命是演化中之一件事，而不是与演化对立底另一种事。历史上无论哪一个革命，都是事前经过数年或数十年底酝酿，事后又经过数年或数十年底改革，然

后一国家或民族，方能自旧底一种社会，变入新底一种社会。即在其所入之新底一种社会中，其所有之旧底一种社会制度中之与其新底一种社会制度无冲突者，仍然依旧存在。历史上每一个革命之后所建设之新社会，常较革命家所想像者、所宣传者，旧得多。当然有些直是社会制度，而不是某一种社会制度，此当然是不可改者。但有些亦是某种社会制度之制度，为此国家或民族所旧有者。但因其无碍于新制度，故仍继续存在。就此方面看，一新底社会之出现，不是取消一旧底社会，而是继承一旧底社会。社会中任何事，如思想、文学、艺术等，均是如此。

看一社会之如何变化，须将其社会作一整个看。此社会中许多事，是此整个社会所应负责者。《庄子·天运》“人自为种而天下耳”，郭象注云：“不能大齐万物而人人自别，斯人自为种也。承百代之流，而会乎当今之变，其弊至于斯者，非禹也，故曰天下耳。言圣知之迹非乱天

下，而天下必有斯乱。”“承百代之流”，是就一社会所有之历史说；“会当今之变”，是就其所遇之时势说。于其历史与时势交叉之处，此社会所经之变，非一二人所应负其责任，所以说“非禹也，天下耳”。言整个底社会应负此责任也。例如中国之在今日，正所谓“承百代之流，而会乎当今之变”者。有许多事，无论是好是坏，皆不能指定为哪几个人或哪几种人之功罪。我们亦只可说：“其弊至于斯者，非禹也，天下耳。”

第七章 义理

（一）何为义理

旧说将学问分为三部分，即所谓义理之学、辞章之学、考据之学；我们现在所谓义理之意义，大致与旧说所谓义理相同，不过亦大致相同而已。照我们的说法，有本然底义理，有本然底说底义理，有实际底说底义理。

义理可以说是理之义。一理可涵蕴许多别底理。此理所涵蕴之理，即此理之义；此理涵蕴许多理，即此理有许多义。例如人之理涵蕴动物之理、生物之理、理智之理、道德之理等。凡此皆是人之理之义。又例如几何学中所说关于圆之定义等，亦均是圆之理之义。理之义即是本然底义理。

说底义理，即是说本然底义理之理论，例如

说圆之理之义之理论，即是说底义理。说底义理之实际地为人所说者，是实际底说底义理。实际底说底义理所依照之理，是本然底说底义理。例如尤可利所讲之几何学是实际底说底义理。尤可利所讲之几何学所依照之理，是本然底几何学，此本然底几何学是本然底说底义理。又例如义理是义理，上所谓义理之学是说底义理。朱子等所讲之义理之学是实际底说底义理，朱子等所讲之义理之学所依照之理，是本然底义理之学，本然底义理之学是本然底说底义理。

（二）是非

本然底说底义理即是真理，而且是绝对底真理。实际底说底义理，如与本然底说底义理相合，亦是真理，亦是绝对底真理。不过我们于本章中不用真理一名，因为我们若用真理一名，恐与我们所说与气相对之理相混。我们所说与气相对之理，真正可以说是真理。

因此有关于几个字底问题，我们须先解决。在中国言语中，真字及假字皆有两个意义，都是我们所常用者。我们说：这个桌子是真底，不是假底。我们亦可说：“这个桌子是真底不是假底”这一句话是真底不是假底。此两处所谓真及假之意义，完全不同。我们于本书中所谓真底之真，大致是就真之前义说。我们说“大致”，因为就此所举例中，真即是真实，而真底之真，则可以只是真而不是实。在此所举例中，真之后义，即普通所谓真理之义。为分别起见，我们于此用

是非二字，以指上例中真假二字之后义。《庄子·齐物论》说：“言恶乎隐而有是非。”《墨经》说：“辩也者，或谓之是，或谓之非，当者胜也。”（《经说下》）《小取篇》亦说：“夫辩者，将以明是非之分。”上例中真假二字之后义，古人即谓为是非。

有人以为是非是相对底，有以前是而以后非者，又有以前非而以后是者；有在此是而在彼非者，又有在此非而在彼是者。道家最注意此点。

《庄子》说：“仁义之端，是非之途，纷然淆乱。吾恶能知其辩。”（《齐物论》）郭象说：“是若果是，则天下不得复有非之者也；非若果非，亦不得复有是之者也。今是非无主，纷然淆乱，明此区区者，各信其偏见，而同于一致耳。”（《齐物论》注）墨家主张有绝对底是非，《墨经》说：“辩，或谓之牛，或谓之非牛，是争彼也。是不俱当，不俱当，必或不当。”（《经说上》）如有相反之二说，则必有

一当，有一不当；当者是而当者非；所谓“当者胜也”。

（三）本然命题与实际命题

一说如何可谓之当，《墨经》未说。我们亦主张是非是绝对底，我们亦说：说之当者是而不当者非。照我们的说法，所谓当者，就一普遍命题，或一种理论系统说，即是一实际底说底义理与一本然底说底义理相合。就一特殊命题说，即是一说底命题与一事实相合。

凡命题都是说底。命题之实际地为人所说者是实际底命题。凡命题皆依照命题之理。此外，就普遍命题说，一个实际底命题所依照之理，是一个本然底命题。就普遍命题说，命题之所说者是义理。本然底命题是本然底说底义理。实际底命题是实际底说底义理。实际命题如与本然命题相合者，为是底命题，否则为非底命题。例如我们说：人是有理智底。此是一实际命题，亦即一实际底说底义理。如人之理涵蕴理智之理，则即有此本然底义理，即有一本然底说底义理，有一

本然命题，与此本然底义理相应。而此实际底说底义理，此实际底命题，与此本然底说底义理，本然命题，相合，即为是底。如人之理不涵蕴理智之理，则即无此本然底义理，即无“人是有理智底”之本然底说底义理，无此本然命题。如此则“人是有理智底”之实际底说底义理，实际底命题，即为非底。

一实际特殊命题，如与一事实相合，则此命题为是底，否则为非底。例如我们说：“孔子是鲁人。”如孔子是鲁人是事实，则此实际特殊命题即与之相合，即为是底，否则为非底。普遍命题是关于义理者，所以亦可称为义理命题。特殊命题是关于事实者，所以亦可称为事实命题。

如一实际普遍命题，与一本然命题相合，或一实际特殊命题，与一事实相合，则此实际命题为是。如一实际命题为是，则即永远为是。实际命题之为是者，不能成为非；实际命题之为非者，不能成为是。就此方面以观是非，则是若果

是，即不得有非之者；非若果非，即不得有是之者。

如有有人先以为是之实际命题而后成为非者，其原来本即不为是底，不过有人以为是底而已。有有人先以为非之实际命题，而后成为是者，其原来本即为是底，不过有人以为非而已。例如以前人以为“地是方底”之实际命题为是，以“地是圆底”之实际命题为非。现在人以“地是圆底”之实际命题为是，以“地是方底”之实际命题为非。有人以为于此可见所谓是非是变底，相对底。其实是非是不变底，绝对底。“地是方底”之实际命题，本无事实与之相合，本来即不为是底，以之为是者，乃一时代之人的错误底见解也。若“地是圆底”之实际命题，则本有事实与之相合，本来即为是底，以之为非者亦是一部分人之错误底见解也。所以若就实际说，今以为是者，昔或以为非，此以为非者，彼或以为是，但此乃由于人之知识不够，不是是非本来是相对

底。

我们何以能知某实际命题有一本然命题或一事实与之相合，某实际命题无一本然命题或一事实与之相合？若有一全知全能底上帝，站在宇宙之外（此说是不通底，不过姑如此说），而又全知宇宙内之事，则所有实际命题及所有本然命题以及所有事实，皆一时了然于胸中；如此则自无上述之问题。但我们不过是人而已。我们既不能站在宇宙之外，又不能知所有实际命题，所有本然命题，及所有事实。我们所知之实际命题，本然命题，及事实，即就最有学问之人说，比于其总数，尚不能说是九牛一毛，太仓一粟；其比例还要小得多多。至于我们所知之实际命题，其中何者有本然命题或事实与之相合，何者无本然命题或事实与之相合，我们人亦不能一望而知。我们必需用种种方法，方能知之。

此种种方法即归纳逻辑所讲之方法，即实验论者所讲之试验逻辑所讲之方法。实验论者所讲

求是之方法之程序及其性质，是不错底。我们是人，我们求是之方法，其程序是步步推索，其性质是试验底。但我们不能以求是之方法之性质，为“是”之本身之性质。我们是人，我们或者永不能有一是底实际命题，或者我们所以为是底实际命题，皆不过是我们以为如此，所以皆是相对底，可变底。但这不过是由于我们人之能力薄弱，与所谓“是”之性质，并无关系。

就人的观点说，是底实际命题之最大特色，即在其通。凡一是底实际命题，在消极方面，与别底是底实际命题，必无矛盾。在积极方面，与别底是底实际命题，必可互相解释。此即所谓通。我们现在以“地是圆底”之实际命题为是者，即因此实际命题，与现在我们所有别底是底实际命题，不矛盾而且可以互相解释。我们以上说，一是底实际命题之为是，在于其与一本然命题或事实相合，乃是就其为是之性质说。此所说一是底实际命题之为是在于其通，乃就求是之方法

说。二者所说，乃自两种观点说，所以并无冲突。

或说：用归纳法所得之结论，不能是必然底命题，而真正义理命题，是必然底；所以真正义理命题，不是用归纳法所能得到者。于此我们说，用归纳法虽或不能得到必然命题，但归纳法最后之目的，总在于找出事物所循之公律；如公律是公律，则必须是义理；如其是义理，则必须是必然底。专靠归纳法，不得证明义理之为义理。但我们之开始寻义理，必始于归纳法。即我们开始学算术，如二加二等于四，亦始于先知例证。小儿必先知两个东西加两个东西等于四个东西，然后可知，离开具体底东西，自有二加二等于四者。自义理之本然说，例证是不必要底，但就我们的知识之获得说，例证是必要底。所以归纳法虽不能予我们完全底知识，但我们的知识始于用归纳法。

或可问：实际特殊命题与一事实相合，即为

是底。实际普遍命题，何不可与一义理相合即为
是底？何必于实际普遍命题与其所说义理之间，
加一本然命题？如一实际普遍命题与其所说义理
之间，必须加一本然命题，则一实际特殊命题与
其所说事实之间，又何不可加一本然命题？

为答此问题，我们须先从一实际底理论系统
说起。例如人实际所讲之几何学，是一实际底理
论系统，此实际底理论系统所说者，是关于方圆
等之本然义理。但此实际底理论系统所依照之
理，其完全底标准，即其“极”，并不是关于方圆
等之本然义理，而是最完全底一套命题，如定义
定理等，最能完全表出关于方圆等之本然义理
者。此最完全底一套命题，即是本然底几何学，
本然底说底义理，而人实际所讲之几何学，乃此
本然底几何学，此本然底说底义理之实际底例
证。此一套命题如此，此一套中之每一命题亦如
此。每一实际底普遍命题，皆是一实际底理论系
统之一套命题中之一命题。如此一实际底理论系

统，有一本然底理论系统以为之极，则此一实际底理论系统之一套命题中之每一命题，亦有一本然命题以为之极。所以是底实际普遍命题，只间接与一义理合，而直接与一本然命题合。

虽有各种本然底说底义理，而无本然底写底历史，亦无本然底历史。历史是具体底，个体底，事实之尝然，写底历史是对于尝然之记述。有尝然之理，有记述尝然之理，但没有本然底历史，亦没有本然底写底历史。因为具体底、个体底事实，不是本然底。它们的有是自然，它们的已有是尝然。自然，尝然，离不了本然。但本然之中，离开实际，专就真际说，无自然尝然。实际底特殊命题是写底历史中之命题，或自命为写底历史，如小说等中之命题。既无本然底写底历史，故亦无本然特殊命题。所以是底特殊命题，只与事实相合，而无本然命题与之相合。

一是底实际普遍命题，以其所合之本然命题为极。其极即其所依照之理。一理可有许多例

证。例如我们说：“人是有死底。”此是一个实际命题。他们说：“人是有死底。”又是一个实际命题。有许多人说，说许多次，“人是有死底”，即有许多实际命题。此许多实际命题，都是一类的物，此一类的物都必有其所依照之理。其所依照之理，即是“人是有死底”之本然命题。此本然命题即使实际上没有人说它，它亦是有底。

或可问：本然命题是否有非底？如其无非底，则所有非底命题，属于何类，依照何理？

本然命题无非底，一非底实际底普遍命题之所以为非者，即因其无本然命题与之相合也。不过它虽不与一本然命题相合，而却拟与一本然命题相合，故亦即属于其所拟与相合之本然命题所有之类。例如我们说“人是不死底”，此是一非底命题，并无一本然命题，与之相合。但此命题是说人之寿命者，它所拟与相合之本然命题，即是说人之寿命者，即是“人是有死底”之本然命题。它亦是此本然命题所有之类之实际底分子，不过

不合乎其类之极而已。虽不合乎其类之极，而却拟合其类之极，所以我们仍是以其类之极为标准而批评之。我们说它为非者，正因其不合乎此标准也。它若不属此类，即不能以此类之极为标准而批评之。例如“人是不死底”之实际命题，我们只能以“人是有死底”之本然命题为标准，以说其为非。我们不能以“人是动物”之本然命题为标准，以说其为非。其所以如此者，因“人是不死底”之实际命题，本不拟合“人是动物”之本然命题也。

方底物之类中之实际底分子，可或多或少合乎其极，但没有完全不合者。但一本然命题所有之类中之实际底分子，可对于其极完全不合。完全不合乎其极者，亦属于此极所有之类，似乎不通。于此我们说，在普通情形下，一事物完全不合某标准时，即不归入某类，因其本不拟与某标准相合也。但一实际底普遍命题则本拟与其所拟合之本然命题合，所以虽实际上不合，而亦归入

其所拟合之本然命题所有之类。

或又可问：实际特殊命题以何为其极？依照何理？关于此点，我们说：有命题之理，有普遍命题之理，有特殊命题之理。实际普遍命题除依照命题之理及普遍命题之理外，又各依照其所合或所拟合之本然命题。实际特殊命题则只依命题之理，及特殊命题之理。实际特殊命题无本然命题可以依照，因其所说均是具体底，个体底，事实也。是底实际特殊命题即是合乎命题之理及特殊命题之理者。上所说一是底特殊命题是合乎一事实者；此可以说是特殊命题之理之内容，或其一部分。其不合乎此理而可以此理为标准以批评之者，即为非底实际特殊命题。

（四）本然系统与实际系统

我们于上文说实际底理论系统与本然底理论系统。我们所有之每一种学问，即是一个理论系统。此诸系统亦不是人随便组织者，而是本然底义理，本来有许多系统，所以本然底说底义理亦本来有许多系统。本然底说底义理之系统，我们名之曰本然系统。实际上每一种学问皆代表或拟代表一本然系统。代表或拟代表一本然系统之实际底系统，我们称之为实际系统。

例如物理学所讲者，是关于声、光、力等之本然义理，然此等本然义理并不是物理学。物理学是一套定义公式等，以说此等本然义理者。最完全底物理学，即是最完全底一套此等定义公式等。此即是物理学之本然系统；此系统可以说是本然底物理学。实际底物理学，即人所讲者，是本然底物理学所有之类之实际底分子。我们看见《墨经》中有说及光者、力者，我们说此是物理

学；此即依物理学之本然系统说。我们说物理学有进步，此即以本然底物理学为标准而批评实际底物理学。

本然系统中所有命题，都是本然命题。所以当然都为是底。一实际底系统中则可有是底命题，亦可有非底命题。其是底命题愈多，则此实际底系统愈合乎其本然底系统。若其中之命题之为非底者太多，则此实际底系统，即是一非底系统。此非底系统亦归入其所拟代表之本然系统所有之类，而我们亦即以此本然系统为标准而批评之。例如阴阳家之系统中所有命题，其为非者即太多。此系统即一非底系统，此非底系统拟代表一种本然哲学系统，此非底系统，即归入一种本然哲学系统所有之类，我们亦即以此本然系统为标准而批评之。

（五）哲学系统与各种哲学系统

我们说一种本然哲学系统，因为哲学系统中，又可有许许多种哲学系统。我们于绪论中，提及哲学中有许多派别。一个哲学派别中之各家底哲学即是实际底某种哲学系统，实际底某种哲学系统，代表或拟代表某种本然哲学系统。

就实际，形下方面说，有一家一家底哲学系统，如孔子的哲学、柏拉图的哲学等。有一种一种底哲学系统，如亚力士多德的哲学、朱熹的哲学，虽是两家的哲学系统，但俱属于一种哲学系统。一种哲学系统有一类，属于一种哲学系统之一家一家底哲学系统，是其类中之实际底分子。一种一种底哲学系统之类之上又有一共类，此共类之理，即“哲学系统”或“哲学”。

“哲学”是各种哲学系统之“极”。于绪论中，我们说，我们的哲学系统，是最哲学底。此言别

人或不承认，但我们说此话时，是以“哲学”为标准说者。别人不以我们为然，亦必须是以“哲学”为标准说者。我们及别人俱承认此标准，不过我们及别人对于此标准之认识，有不同而已。

就实际，形上方面说，“哲学系统”及各种哲学系统，皆是本然底，皆本来即有，各自具备，毫无欠缺。其中或有些系统，向来尚无人讲之。若向来无人讲之，则此哲学系统，即只是纯真实际底。

一个哲学家，不能凭空有一种哲学。此话的意义有两方面。一方面是从实际，形下方面说。从此方面说，一个哲学家，必须在某种势下，方能有某种哲学系统，或方能将某种哲学系统真正发展。此所谓某种势，即指哲学家所处之某种物质底、社会底及知识底环境说。此所谓“有”者，是就实际方面说。严格地说，应该说是，必须有某种底势，哲学家方能知某种哲学系统而讲之；或说，必须有某种势，某种哲学系统，方有人

知，方有人讲。

另一方面，是从形上方面说。一个哲学家所讲之哲学系统，不是随便讲底。他不能凭他的空想，胡说八道。他所讲之哲学系统，如果不为非底系统，在形上方面，必有一本然系统，与之相合，或多少与之相合。

我们于绪论中，说哲学未说到此。因为说到此，已是讲一种哲学系统。只有照我们的哲学系统，方可如此说。

对于哲学之如此底看法，宋儒，尤其程朱一派，向来持之。宋儒中多以为其所讲之道，并非其个人之创造，而乃是客观底，本有底。哲学家之任务，不过是将其所见，加以述说，然此述说之有无，与道之本身之有无，并无关系。如《周易》、邵康节、朱子，皆以为其系统是本来有底。所谓“画前有易”，正说此意。依此说，《周易》之系统，在实际方面，始于伏羲。然于真际

方面，则在伏羲画卦之前，此系统已是本然有底。此所谓“画前有易”也。朱子说：“六十四卦，全是天理自然挨排出来，圣人只是见得分明，便只依本画出，元不曾用一毫智力之助。盖本不烦智力之助，亦不容智力得以助于其间也。”（《答袁机仲》，《文集》三十八）又说：“画前之易，乃谓未画之前，已有此理，而特假手于聪明神武之人，以发其秘。”（《答袁机仲》，同上）又说：“当先向未画前，识得元有个太极、两仪、四象、八卦底骨子。”（同上）易之系统，是本然底，不是一二人凭其私意所创造。朱子又说：“天地只是不会说，请他圣人出来说。若天地自会说话，想更说得好在。如河图洛书，便是天地画出来底。”（《语类》卷六十五）所谓圣人代天立言，其意亦谓此。

宋儒这种见解，就其主要之点说，是不错底。不过宋儒的错误，在于以为只有一个哲学系统，是本有底，所以在实际方面，亦只有一种哲

学是正宗，是是底，其不同乎此者，即是异端，是错误底，非底。宋儒持此见解，所以不仅以为所谓二氏之学是非底，是异端，即程朱与陆王，亦互相指为异端。

其实是，在形上方面，本有各种底本然哲学系统。在不同底时地中，有不同底实际底哲学系统；即在同一时地中，亦可有不同底实际底哲学系统。此诸系统虽不同，但它皆可多少是各种底本然哲学系统之实际底代表。凡是实际底哲学系统，能自圆其说，能持之有故，言之成理者，都是正宗底。所谓是正宗底者，即都代表，或多少代表，一种本然哲学系统。于此都无所谓异端。

不过我们这种说法，是站在实际底一家一家底，哲学系统之上说底。我们站在实际底一家一家底哲学系统之上，见实际底一家一家底哲学系统，均是代表，或多少代表，一种本然哲学系统，于此我们说他们都是正宗底，都无所谓异端。但我们若站在一家底哲学系统之内，则只能

见此一家底哲学系统而不见其余，则亦只以为只此一家底哲学系统是正宗底。各哲学家皆站于其自己的一家底哲学系统之内，即各以为其自己的系统是正宗底，不独宋儒如此也。我们于上文所以特别说宋儒错误者，因为照宋儒的哲学，尤其是程朱一派底哲学，他们应该还有一种站在实际底一家一家底哲学之上，对于哲学之看法，而他们没有。所以我们说他们错误。

上文谓，只要一家底哲学系统能自圆其说，能持之有故，言之成理，即是正宗底，是就人的观点说。若就宇宙或天之观点说，则宇宙或天本有许多方面，因此本有许多可能底理论系统与之相应。此与之相应之许多可能底理论系统，对于哲学说，即是各种本然哲学系统。一哲学家对于哲学之某方面，特别注意，因之对于某种本然哲学系统，有所知，将其所知实际地用文字写出，或用言语说出，即是一家底哲学系统。此是就宇宙或天之观点说。若自人之观点说。则我们所以

能知其是正宗与否，即在其是否能自圆其说，是否能持之有故，言之成理。

（六）从哲学看宇宙及从宇宙看哲学

或可问：在绪论中，我们说哲学是从分析经验、分析实际底事物入手，由分析实际底事物而知实际，由知实际而知真际。由此则哲学是以真际为其研究之对象。但若此章所说，则哲学又有其本然系统，则似哲学又以其本然系统为其研究之对象。此二说恐有冲突。

关于此点，我们可以说，于此章中，我们并没有说，哲学以其本然系统，为其研究之对象。我们于绪论中，是在哲学内讲哲学，于本章中，是在哲学外讲哲学。我们在本章所讲者，仍是哲学，不过此哲学是在哲学外讲哲学之哲学。在绪论中，我们在哲学内，讲哲学所以别于其他学问者，并说其研究之对象，下手之方法。在如此说时，及以后，我们讲理讲气时，我们是从哲学的观点看宇宙。在本章中，我们的观点，完全不

同。在本章中，我们是从宇宙的观点看哲学。从宇宙的观点看，哲学亦是一类物，人之哲学底活动亦是一类事。哲学之一类物，亦有其理，此即哲学之所以为哲学者，即哲学之本然系统。哲学之一类物中，又可分有许多别类，此即哲学中之各派别。此许多别类又各有其理，即各哲学派别所代表或所拟代表之各种本然哲学系统。每一派别中之哲学家所讲之哲学系统，即依照其派别之本然系统者，亦即其本然系统所有之类之实际底分子。每一类哲学，皆依照“哲学”，但有依照多者，有依照少者。我们于绪论中说，我们的哲学是最哲学底哲学，意即是说，我们此派的哲学，是最依照“哲学”者，最依照哲学之本然系统者。我们的新理学与程朱的旧理学，俱属于此所谓我们此派，但我们的新理学，较旧理学更依照此派哲学的本然系统。

以上所说之诸分别，朱子似未十分看清。朱子说：“今之学者，自是不知为学之要。只要穷

得这道理，便是天理。虽圣人不作，这天理自在天地间。天高地下，万物散殊，流而不息，合同而化，天地间只这个道理，流行周遍，不应说道圣人不言，这道理便不在。这道理自是长在天地间，只借圣人来说一遍过。且如易，只是一个阴阳之理而已，伏羲始画，只是画此理，文王，孔子，皆是发明此理。”（《语类》卷九）在此段话中，朱子，或记录此话者，未将本然义理，及本然底说底义理，即与本然义理相应之许多可能底理论，分别清楚。本然义理当然是“长在天地间”。与之相应之许多可能底理论，亦是“长在天地间”，所谓“不应说道圣人不言，这道理便不在”者，应指此许多可能底理论说。照上所述“画前有易”之说，伏羲所画是画前之易，不是“阴阳之理”。画前之易，是与阴阳之理相应者，而不即是阴阳之理。照他们的说法，应该说，有“阴阳之理”，有“画前之易”，有伏羲所画之易。“画前之易”是与阴阳之理相应之本然系统。伏羲所画之易，是“画前之易”之实际底代表。

或可问：在绪论中，我们说哲学开始于分析经验，分析之所得，又须以名言说之，在真实际中，既无经验，何所分析？亦无名言，何以说之？若说有本然哲学系统，则此所说，岂非需要改变？

照我们的看法，此并不需改变。对于本然哲学系统，我们只就可能底经验、可能底分析、可能底名言说。若无实际底人，自亦无实际底经验，无实际底分析，无实际底名言，然亦无实际底哲学。我们说：红色是某种长度光波刺激某种眼，有此某种眼者所感觉之颜色。实际上可无某种长度光波，可无某种眼，可无有此某种眼者，但此对于红之所以为红，并无关系，对于红之所以为红，仍可如此说。关于哲学，亦正如此。

（七）哲学与道统

或又可问：有以为哲学亦是随社会之组织而变者，有某种社会，即有某种哲学；此于以上所说，有本然哲学系统之说，似亦不合。

对于此问题，我们可以说，无论我们承认哲学是否随社会之组织而改变，于我们以上所说本然哲学系统之说，并无关系。因为我们本来承认有许多本然哲学系统，而且我们亦说，必在某种势下，一种哲学系统，方可有人知，有人讲。因某种社会之实际底有，某种哲学系统亦成为实际底有，照我们的看法，此是并无不可底。不过大概随某种社会之实际底有而有之新哲学，多是社会哲学，并不是哲学。每一种社会组织，必有其理论底解释；此即其社会哲学。一种社会之社会哲学，亦常有一种哲学为其理论底根据。如其如此，则此种哲学，即为此种社会之理论底靠山，亦即为此种社会之道统。我们旧日以孔子之道为

道统。站在以孔子之道，或如孔子之道，为道统之社会制度内，孔子之道，或如孔子之道，是唯一底道统。但站在各种社会制度之上看，孔子之道，或如孔子之道，亦是一道统，但不是唯一底道统。

还有一点，一种社会哲学所引以为理论底根据之哲学，大概在实际上并不是全新底。例如为共产主义底社会之道统之辩证唯物论，其唯物底及辩证底成分，皆是自古代以来即有者。我们于绪论中说，自古代以后，没有全新底哲学，亦仍是可说底。

或可说，自古代以后，没有全新底哲学者，因人不易有新经验也。如有一新社会，则人可有新经验，有新经验，可否有全新底哲学？

在一新社会内，人可有新经验，自可有较新底哲学。但此新经验只是关于人之社会底经验。人在他方面之经验，例如佛家所说生老病死等，

关于人生全部者，仍不能有大改变。所以只能有较新底哲学。我们不敢说，所有底各种本然哲学系统皆为我们所已知；或者还有很多种本然哲学系统，为我们所尚未梦见者。但人若没有关于人生全部之全新底经验，人对哲学之知识，大概是不能有全部底改变，此是可以说底。

第八章 艺术

（一）技与道

哲学是旧说所谓道，艺术是旧说所谓技。

《庄子·养生主》说：“臣之所好者道也，进乎技矣。”旧说论艺术之高者谓其技进乎道。技可进于道，此说我们以为是有根据底。

哲学讲理，使人知。艺术不讲理，而能使人觉。我们常说：“我觉得舒服，或不舒服。”我们现在所谓觉，正是此义。我们于上文说，理是可思而不可感者。此感是指感官所有之感说。理是不可感者，亦是不可觉者。实际底事物，是可感者，可觉者。但艺术能以一种方法，以可觉者，表示不可觉者，使人于觉此可觉者之时，亦仿佛见其不可觉者。艺术至此，即所谓技也而进乎道矣。

每一事物，皆是极复杂底，其所属于之类，不知有多少；其所有之性，亦不知有多少。人于见一事物而欲赏玩其所以属于某类之某性时，此某性常有为此事物所有之别性所掩者，所以不能完全赏玩之。若有人，能以一种方法，专将一事物所以属于某类之某性特别表示出来，使与之无干之性，完全不能掩之，如此则此某性特别激动人之心，使之有与此某性相应之某种情，并仿佛见此某性之所以为某性者，如此则即仿佛见其不可觉者。（本章所谓情，指普通所谓情感之情，与第四章所说与性相对之情不同。）

画讽刺画者，或画速写画者，常将一事物所特有之点，特别放大，使观者见之，特别注意。不过此种作品，对于观者所生之效力，只能使观者觉其所欲表示之特点，乃系属于一个体，即一件事物者，而不是属于某类，即某类事物者。换言之，此种画只表示某一事物之特点，而不表示某一类事物所有某性之特点，所以只能使观者见

此某事物之个体，而不见其所以属于某类之某性。艺术之至此程度者，只是技，而不能进于道。

进于道之艺术，不表示一事物之个体之特点，而表示一事物所以属于某类之某性之特点。例如善画马者，其所画之马，并非表示某一马所有之特点，而乃表示马之神骏之性。杜甫《丹青引》谓曹霸画马：“一洗万古凡马空。”凡马是实际底马，而善画马者所画之马，乃所以表示马之神骏之性者，所以其马不是凡马。不过马之神骏之性，在画家作品上，必藉一马以表示之。此一马是个体；而其所表示者，则非此个体，而是其所以属于某类之某性，使观者见此个体底马，即觉马之神骏之性，而起一种与之相应之情，并仿佛觉此神骏之性之所以为神骏者，此即所谓藉可觉者以表示不可觉者。

我们于绪论中说：哲学底活动，是对于事物之心观。我们现亦可说：艺术底活动，是对于事

物之心赏或心玩。心观只是观，所以纯是理智底；心赏或心玩则带有情感。哲学家将心观之所得，以言语说出，以文字写出，使别人亦可知之；其所说所写即是哲学。艺术家将其所心赏心玩者，以声音、颜色，或言语文字之工具，用一种方法表示出来，使别人见之，亦可赏之玩之；其所表示即是艺术作品。

哲学家与艺术家，对于事物之态度，俱是旁观底，超然底。哲学家对于事物，以超然底态度分析；艺术家对于事物，以超然底态度赏玩。哲学家对于事物，无他要求，惟欲知之。艺术家对于事物，亦无他要求，惟欲赏之玩之。哲学家讲哲学，乃欲将其自己所知者，使他人亦可知之。艺术家作艺术作品，乃欲将其自己所赏所玩者，使他人亦可赏之玩之。

或说：有些哲学家亦尝本其自己之哲学，作种种别底活动，而艺术家之艺术作品所表示，亦尝有其自己之经验。以上所说，于此似不可通。

关于此点，我们说，一人可以是哲学家，亦可以是别底家。如一是哲学家之人，本其自己底哲学，作种种别底活动，他之作种种别底活动，乃因其亦是别底家之故，而并不是因其是哲学家之故。我们可以主张，人不可作哲学底活动，或不可专作哲学底活动，不可作哲学家，或不可专作哲学家；但如一人是哲学家，或在一方面是哲学家，则此人，或此人在此方面，对于事物必持旁观底、超然底态度，否则他不能有哲学。一个艺术家，以艺术作品表示其自己之经验时，亦系暂时将自己置于旁观地位，以赏玩其经验，否则他不能有艺术作品。一诗人可作一诗，以表示其自己之怨情，但他作此诗时，必将其自己暂置于旁观者之地位，以赏玩此情。否则他只有痛哭流涕之不暇，又何能作诗？艺术家不能离开其自己之经验，但可暂时将其自己置于旁观者之地位，犹之哲学家不能离开宇宙，但其说宇宙时，必须暂视其自己如在宇宙之外。

（二）比、兴、风格

一艺术作品表示某类事物之某性。此某类或非人于普通情形下所注意之类。例如梅与竹，属于植物类，此是人于普通情形下所注意者。但中国文人画画梅竹，则非以其为植物而画之。中国文人画画梅，以表示一种事物之孤傲之性，画竹以表示一种事物之幽独之性。旧说以为梅可以况高士，竹可以况幽人。其所以可况者，因在此方面，梅与高士，竹与幽人，是属于一类者。林和靖妻梅子鹤，其所以妻梅，乃取其是孤傲，非取其是一种树，其所以子鹤，乃取其是超逸，非取其是一种鸟。

诗有比兴。照旧说，诗人欲说某事物，而不直说之。说一别事物以喻某事物，谓之比。说一别事物以引某事物，谓之兴。如所谓“美人香草，以喻君子；飘风云霓，以喻小人”，此谓之比。如以“关关雎鸠”，引“君子好逑”，以嚶鸣引

求友，此谓之兴。但说一别事物，如何可喻某事物，如何可引某事物，旧说未有解释。照我们的说法，一别事物可喻或可引某事物，必是此别事物与此某事物在某方面同是某一种底事物，有相同底性，而此性正是此诗人所拟表示者。诗人欲表示某事物之某性，以别事物之亦有此某性者，喻之引之。此别事物与此某事物，在别方面可以绝不相同，绝无关系。于此可使人觉此某事物或此别事物所有别底性，于此均是无干底。只此某性豁然显露，因以激动人心，使起与之相应之情。此比兴之功用也。

好底艺术作品，必能使赏玩之者觉一种情境。境即是其所表示之某性，情即其激动人心，所发生与某种境相应之某种情。好底艺术作品，不但能使人觉其所写之境而起一种与之相应之情，且离开其所写，其本身亦即可使人觉有一种境而起一种与之相应之情。昔人亦常说此。如说，谢灵运诗“譬犹青松之拔灌木，白玉之映尘

沙”，范云诗“清便宛转，如流风回雪”，邱迟诗“点缀映媚，似落花依草”（钟嵘《诗品》），“魏武帝如幽燕老将，气韵沉雄。曹子建如三河少年，风流自赏”（敖器之《诗品》）。此皆说此诸人之诗之本身所能使人感觉之情境也。所谓艺术作品之风格，即就此方面说。一艺术作品之本身所能使人感觉之某种情境，如雄浑或秀雅等，即此艺术作品之风格。

中国书法所以成为一种艺术，即全在其风格。书可以离开其所表示之意思，而以其本身使人观之而感觉一种情境。尝见邓完白写敖器之《诗品》，包慎伯跋语，谓其“可以变天时之舒惨，易人心之哀乐”。此语正谓其可以使人观之而感觉一种情境也。各种风格之书，如雄浑、秀雅等，可使人感觉各种之境，而起各种与之相应之情。前人亦常说及此。如说：“张伯英书如武帝爱道，凭虚欲仙。王右军书如龙跳天门，虎卧凤阙。卫恒书如插花舞女，援镜笑春。”（袁昂

《古今书评》）“柳公权书，如深山得道之士，修炼已成，无一点尘俗气。颜真卿书如项羽按剑，樊哙排突，硬弩欲张，铁柱将立，昂然有不可犯之色。蔡襄书如少年女子，体态娇娆，行步缓慢，多饰铅华。”（米芾《续书评》）此皆说此诸人之书所能使人感觉之某种情境也。此所说均是比。

（三）艺术作品之本然样子

以上所说，亦是在艺术内讲艺术。若在艺术外讲艺术，则艺术亦是一类物，亦有其理，此理可称为本然艺术。艺术亦有许多别类，如音乐、画、雕刻、文学等，每一别类艺术，又各有其理。例如音乐有本然音乐；画有本然底画。即对于每一题材之各种艺术作品，亦各有其本然样子。

所谓题材者，即一艺术作品所拟表示之某性。题材与题目不同，有直以题材为其作品之题目者，有不以题材为其作品之题目，而另为其作品起题目，或直称其作品为无题者。

所谓本然样子者，即“不是作品底作品”。我们于第五章中说，在道德行为方面，对于每一种事，在一种社会之理所规定之规律下，都有一至当办法，所谓本然办法，与之相应，此办法即是

义。合乎或近乎此办法之行为，是义底行为。于第七章中，我们又说，在义理方面，对于每一本然底义理，皆有一本然命题，与之相应。实际底命题，如合乎本然命题即是是底。在艺术方面，我们可以说，对于每一个艺术作品之题材，在一种工具及一种风格之下，都有一个本然底艺术作品，与之相应。每一个艺术家对于每一个题材之作品，都是以我们所谓本然底艺术作品为其创作的标准。我们批评他亦以此本然底作品为标准。严格地说，此所谓作品并不是作品，因为它并不是人作底，亦不是上帝作底。它并不是作底，它是本然底。朱子说：“文字自有一个天生成腔子，古人文字自贴这天生成腔子。”（《语类》卷三十九）朱子此话，颇有我们的意思。不过他此话是说，每一种文章，有一个天生成腔子，或是说，文章中，对于每一个题材，都有一个天生成腔子，我们不很清楚。我们本可用“腔子”一名，以指我们所说“不是作品底作品”。腔子有空虚之义，凡理都是虚底，所谓虚者，即是说其不

着实际。我们所说“不是作品底作品”，亦是虚底，此即是说，它不是实际底。不过腔子又有套子之义，套子在艺术上不是一个好名词。艺术作品最不好底是套滥套。朱子所说腔子，虽不是指滥套说，但此名可予人以不好底印象。所以我们以下用样子一名，以指我们所谓“不是作品底作品”。在艺术上，对于每一个题材，在一种工具及一种风格之下，都特有一个本然样子。每一个艺术家对于此题材，用某种工具及某种风格所作之作品，都是想合乎这个样子；但总有一点不能完全合。

在音乐方面底本然样子，可以说是“无声之乐”。郭象说：“夫声不可胜举也，故吹管操弦，虽有繁手，遗声多矣。而执龠鸣弦者，欲以彰声也。彰声而声遗，不彰声而声全。”（《庄子·齐物论》注）此言亦注意于“无声之乐”。但此只就声之全不全说。音乐本不必将所有之声全彰，不过欲借声有所表示耳。其所拟表示者即其题材。

对于每个题材，在一种工具及一种风格下，皆有一本然样子；每一个音乐家用一种工具及一种风格，对于每一题材，所作之乐，皆欲合此样子，而皆又未能完全合。我们可以说，每一音乐家所作之音乐，对于其样子，皆是“欲彰声而声遗，不彰声而声全”。

就诗方面说，本然样子，可以说是“不着一字，尽得风流”。对于每一题材，在一种语言及一种风格下，都有一诗之本然样子，此样子即“不着一字”之诗。文亦如此。我们常听说：某某文乃天地间底至文。说它是至文，又说它是天地间底至文，此至文唯有我们所谓本然样子者可以当之。所以我们以至文之名，指在文方面之本然样子。我们常听说：“文章本天成，妙手偶得之。”天成底文章，即我们所谓至文。

或可问：在诗中，有许多题材，是关于一类之事物者，例如“春思”、“闺怨”、“从军行”等。此等题材，是关于一类之事，其中所说，亦系关

于一类之事之所同然者。对于此等题材，或可说有本然样子。但诗之题材，有系完全关于个体底事物者。例如李白《赠汪伦》诗：“李白乘舟将欲行，忽闻岸上踏歌声。桃花潭水深千尺，不及汪伦送我情。”此中所说，完全是关于许多个体底物及特殊底事。其中有李白，有汪伦，有桃花潭，此皆是个体底物。宇宙间不能有第二个李白，第二个汪伦，第二个桃花潭。此中有李白之乘舟欲行，有汪伦之岸上踏歌，有桃花潭水之深千尺，有汪伦送李白更“深”之情。此皆是特殊底事，无论何时何地皆不能再有者。汪伦可再于桃花潭再踏歌，再送李白，但那是又一次，与此次不同。若说对于此题材，原来亦有一本然样子，则岂不须假定于实际中本已有李白等物，有李白乘舟欲行等事？但这些是实际底，除于其已实际地有时，不能有。但若不假定此等事物本已有，则至少对于此类题材，原来有本然样子之说，不能成立。

照我们的看法，李白赠汪伦之诗之题材，虽完全是关于许多个体底物及特殊底事者，但对于此题材，亦有本然样子，“不着一字”之诗。汪伦送李白，亦是一事，此事亦属于某类；属于某类，即有某性。李白此诗，乃欲表示此事之某性，而非只叙述此某事。其叙述此某事，乃欲藉此可感者，以表示其不可感者，若不如此，则此叙述，只是历史而不是诗。历史与历史诗的分别，正在于此。历史之目的在于叙述某事，而历史诗之目的在于表示某事之某性。所以“汪伦送李白”之题材，与“春思”、“闺怨”、“从军行”等题材，均是某类事之某性。关于一某类之事，如欲特别表示其某性，用一种言语，一种风格，作一首诗，则自有一最好底诗，为此种言语，在此种风格下，所能表示者。此最好底诗，即便无人写之，亦是本然有底。此即我们所谓“不着一字”之诗。诗人对于此题材所作之诗，有十分近乎此者，有不十分近乎此者。其十分近乎此者，即是好诗，否则是歪诗，是坏诗。我们对于许多诗人

对于一题材所作之诗之批评，全是以此为标准。从类之观点看，许多诗人对于一题材所作之诗是一类之实际底分子。对于此题材之本然样子，“不着一字”之诗，是此类之理。例如关于“闺怨”一题材之前人所作之诗，不知有多少，但皆属于一类。对于“闺怨”之题材之本然样子，“不着一字”者，是此类之理，亦即此类之极。所谓是此类之极者，即是属于此类之诗之标准及极限。近乎此标准者是好诗。合乎此标准者，是最好底诗。最好，即好之无可再好，即已达到好之极限。

我们以上所说，关于诗之理论，并不仅只是我们的意见。其实凡对于诗真能了解、欣赏者，对于诗都是持如此底看法，不过他们或不自觉而已。例如李白《赠汪伦》之诗，我们读之能感觉兴味者，正因我们读此诗时，我们仿佛见有如此一类之境，觉有如此一类之情。如此一类之境，并不即是李白当时之境，如此一类之情，并不即

是李白当时之情，不过与之有相同处，可属于一类而已。旧说，欲了解、欣赏一诗，必须设身处地。所谓设身处地者，即我们亦须仿佛有一种经验，如诗人作某诗时所有者。然我们所仿佛有之一种经验，并不即是诗人作某诗时所有之经验，不过与之有相同处，可属于一类而已。如不能设身处地，不能仿佛有一种经验，如诗人作某诗时所有者，则对于诗人之某诗，决不能有深切底了解、欣赏。

此是就读者方面说。若就“诗”说，对于某题材，用某种言语，某种风格，必有一最好底诗底表示。此最好底诗底表示，如其可读，则虽千百世下之读者，一读此诗，必立刻仿佛见某种境，而起与之相应之某种情，并仿佛见此种境之所以为此种境者。此即是我们所谓本然样子，“不着一字”之诗。

此是就“诗”说，如就诗人之诗说，则一诗人对于某一题材，能写出一诗，此诗虽不即是其本

然样子，而亦约略近之，使虽千百世下之读者，一读此诗，必立刻仿佛见一某种境而起与之相应之某种情，并仿佛见此种境之所以为此种境者。李后主词云：“独自莫凭栏，无限江山，别时容易见时难。”千百世下如有与后主写此词时相类之经验，或能设身处地者，读此词必将涕泗横流。此其所以为艺术之上品也。

我们以上只举诗为例，然推之其他各种艺术，无不如此。一艺术作品，必有其所欲表示。不过其所用之工具不同：以言语者为文学，以声音者为乐，以颜色者为画，以木石等者为雕刻。此各种艺术虽不同，但我们的理论，则对之皆可应用。

至乐无声，至文无字。陶潜有无弦琴，每于醉后抚之以寄意。陶潜不必有我们所见，但我们所谓至乐，亦是一无弦琴。又小说中所说天书，常人打开一看，都是白纸，只有有缘人方能读之。我们所谓至文，及“不着一字”之诗，亦是一

张白纸，常人不能读，必才人乃能读之，他不但能读之，且能约略写出，使人读之。

（四）本然样子之一与多

或又可问：如音乐、画、雕刻等，其所用以表示其所表示之工具，无论何时何地之人所用，大致是相同底。在这些方面，对于每一题材，有一本然样子，尚有可说。若文学作品之以言语为表示其所表示之工具者，则此说法即有困难。盖各时各地之人，所用之言语，均不相同，如此则与一文学中题材相应之本然样子，岂不与所有之言语种类一样多？

照我们的看法，就一方面说，在文学中，对于一题材，只有一本然样子；就又一方面说，对于一题材，有许多种言语即有许多本然样子。我们以上，只就一本然样子说。现在续说多本然样子。

为方便起见，我们先说字以为例。例如关于“人”之一字，我们须知有一公同底“人”字，乃

各种言语中之“人”字所代表者。我们通常说人字时，我们不是说此字，而是说此字所代表之公同底“人”字。在中国言语中此人字所代表者，即英文中之“蛮”字所代表者，即法文中之“欧母”字所代表者。此数字不同，但其所代表者同，不然则翻译即不可能。就公同底“人”字说，一“人”字只是一“人”字；但就各种言语方面说，则有“人”字，有“蛮”字，有“欧母”字。此三者又各自为一类，亦各有其理。所有说中国话之人所说出或写出之人字，均是中国言语中之人字之实际底例，人字类中之实际底分子。所有说英国话之人所说出或写出之“蛮”字，均是“蛮”字之实际底例，“蛮”字类中之实际底分子。关于“欧母”，亦如此。各种言语，不是人随便创造者，他必依照一定底理。各种言语中之字，亦不是人随便创造者，它亦必依照一定底理。朱子亦见及此。论仓颉作字，朱子说：“此亦非自撰出，自是理如此，如心性等字，未有时如何撰得？只是有此理，自流出。”（《语类》卷一百四十）

上所说关于字之理论，可应用于文学作品之以言语作工具，以表示其所表示者。就诗说，对于一题材，有一本然样子，此样子可以说是真正不着文字。以上所谓不着文字者，是说，没有实际地以某种文字写出，但是可以某种文字写出者。若此本然样子，如其可以写出，则只可以文字写出，而不可以某种文字写出。但不是某种文字之文字，实际上是没有底。换言之，此样子是须以言语表示，而不是以某种言语表示者。但实际底诗，皆是以某种言语表示者。所以有此本然样子，又有可以某种言语表示之本然样子。可以某种言语表示之本然样子，不必有实际底表示。用某种言语写诗之人，其所做之工作，即是将此可以某种言语表示之本然样子，实际地表示出来。从类之观点看，譬如“闺怨”一题材，用中国言语所写之闺怨诗是一类，用英国言语所写之“闺怨”诗又是一类，有用许多言语所写之“闺怨”诗，即有许多类。此诸类又都属于“闺怨”诗之共类。“闺怨”诗之共类有一本然样子，此样子只

与言语有关，而不与任何一种言语有关。用中国言语所写之“闺怨”诗是一类，此类又有一“可以中国言语表示之闺怨诗”之本然样子，此本然样子不只与言语有关，而且与中国言语有关。若专就“闺怨”诗说，本然样子是一；若就可用各种言语表示之“闺怨”诗说，本然样子是多；若两方面都说，一多不相碍。

朱子说：“苏子由有一段论人做文章：‘自有合用底字，只是下不着。’又如郑齐叔云：‘做文字自有稳底字，只是人思量不着。’”（《语类》卷一百三十九）人所下不着之合用底字，即在某种文字中，对于某一题材所有之最好底表示所须用之字，虽无人用它，而它自是如此。如有人能用它，或所用之字近乎它，则此人所作之作品，即是好底作品。朱子又说：“作文自有稳字，古之能文者才用便用着这样字，如今不免去搜索修改。”（《语类》卷一百三十九）才用便用着这样字者，即是能读无字天书之才人。

以上之理论，对于音乐、画及各种艺术，均可应用。盖无论何种艺术，均可因其所用工具不同，而分为许多别类，不过其所用工具之不同，不如各种言语之不同之大耳。例如画画，可以笔、墨、纸为工具，可以笔、油、布为工具。因其所用工具不同，故有各种画，如中国画、油画等。每一题材，皆可以各种画画之。能画每一题材之画有许多种，其本然样子，亦有许多种。例如“远山”一题材，可以画为许多种画。专就画说，对于“远山”之题材，有一本然样子；中国画对于此题材，有一本然样子；油画对于此题材，又有一本然样子。专就画说之本然样子，无论如何，在实际上是画不出底。因为实际上所有之画，都是这种画，那种画，没有只是画，空头底画。不过此本然样子在实际上虽画不出，而所有实际上对于此题材之画，都必多少有合于此本然样子，不然即不成其为画。每种之画，对于此题材，又各有其本然样子。画家对于此题材所画之画，属于某种，即多少有合于某种画之本然样

子，否则即不成其为某种画。从类之观点看，“远山”之画是一类，各种画之“远山”之画，是此类中之别类。各画家所画之各种“远山”之画，是此类中之别类之实际底分子。“远山”之画有一本然样子，就此方面说，本然样子是一；各种“远山”之画又各有其本然样子，就此方面说，本然样子是多。

或又可问：诗或画，除因所用工具不同，而分为别类外，又因其风格不同，而又分为别类。例如诗或画之风格，有雄浑者，有秀雅者，有富丽者，有冲淡者。从此方面看，对于每一题材，岂不又有许多本然样子？

照我们的看法，是底。诗或画对于每一题材，因风格不同，可有许多别类，每一别类又有一本然样子。譬如以“远山”为一诗之题材，专就诗说，对于此题材有一本然样子；雄浑一类之诗，对于此题材，有一本然样子；秀雅一类之诗，对于此题材，有一本然样子；以至富丽或冲

淡一类之诗，对于此题材，又各有一本然样子。学诗者往往好以有名底诗人之诗为样子而学之。例如，就中国诗说，喜雄浑一类之诗者，学杜甫；喜冲淡一类之诗者，学陶潜、王维。但杜甫、陶潜、王维，又各有其样子。不过他们的样子，皆在无字天书中，平常人虽大张两眼而不能见之，故不得不就历史中大诗人之有字底书中求之。历史中大诗人，依照本然样子作诗，所谓“取法乎上，仅得其中”。常人又依照大诗人之诗作诗，则只可算是“取法乎中，仅得其下”。

或又可问：诗或画之本然样子，应该是自然之本身，例如对于“远山”一题材所作之诗或画，应该即是自然界中底一个远山之自身，岂能于自然界中一个远山之外，又有远山之诗或画之本然样子？

照我们的看法，自然界中的远山，自是自然界中底远山。诗或画中底远山，自是诗或画中底远山。诗或画中底远山所以如此说，或如此画，

自是因为自然界中底远山，有如此底情形。诗人或画家咏远山，或画远山，自是因为见自然界中底远山而兴感；其所咏所画，自是自然界中底远山。但其所作之诗，或所画之画，所取之标准，或所应取之标准，却不是其所咏或所画之自然界中底远山，而是一最好底对于自然界中底远山之诗或画。此最好底对于自然界中底远山之诗或画，不必实际地有。但创作家均以此为标准而创作，批评家亦均以此为标准而批评。

或可说：有一种诗，专重写景；有一种画，专重写实。就此派之诗或画说，其所取之创作的及批评的标准，应是其所咏或所画之自然界中底实物。

关于此点，我们应该声明，我们以上所说之理论，并不是站在任何一派之艺术理论之立场上说者。若果如此，我们即是讲艺术理论，而不是讲哲学。所谓写实派底艺术理论之理论，其当否我们不论，我们只说，即依照写实派底艺术理论

之理论，我们对于一诗或画之创作的或批评的标准，亦不是其所咏或所画之对象，而是“似其所咏或所画之对象”。譬如对于“远山”之题材，依写实派的理论，创作或批评之标准，不是自然界中底远山，而是“似自然界中底远山”。这一点，写实派的人，或不觉得，但他们的理论，照逻辑说，是如此底。一画家欲使其画“似自然界中底远山”，当然须照着自然界中底远山画，但这只可说，自然界中底远山，是他的画所取材，并不能说，是他的画之创作的标准，亦不能说，是对于他的画之批评的标准。

依以上的理由，我们说，一诗或画，对于某一题材之本然样子，并不是其所咏所画之事物，而是我们于以上所说者。

（五）对于艺术作品之实际底评判

或又问：一件艺术底作品，如一诗一画，其是否有合于其本然样子，人何以知之？

从宇宙之观点说，凡一艺术作品，如一诗一画，若有合乎其本然样子者，即是好底；其是好之程度，视其与其本然样子相合之程度，愈相合则愈好。自人之观点说，则一艺术作品，能使人感觉一种境，而起与之相应之一种情，并能使人仿佛见此境之所以为此境者，此艺术即是有合乎其本然样子者。其与人之此种感觉愈明晰，愈深刻，则此艺术作品即愈合乎其本然样子，我们于本章开始时已说此点。艺术对于人之力量是感动。旧说乐能感动人，其实不止乐，凡艺术作品皆是如此。所谓感动者，即使人能感觉一种境界，并激发其心，使之有与之相应之一种情。能使人感动者，是艺术作品；不能使人感动，而只

能使人知者，其作品之形式，虽或是诗、词等，然实则不是艺术。如有人以道德底格言作为诗，其形式是诗，而其实仍是格言。

有一艺术作品，有人见之，能感觉一种情境，有人见之，不能感觉一种情境，于批评此作品时，究竟应以何人为标准？如以少数人为标准，孰为此少数人？如以多数人为标准，则如所谓阳春白雪、曲高和寡者，又将如何解释？

照我们的看法，我们上所说，一好底艺术作品，能使人感觉一种情境者，此所谓人指一般人，此所谓感觉即谓一般人的感觉。譬如我们说红色，红色即是一般人所感觉之红色。如有色盲者遇红色而不感红色，则是例外，此例外对于红色之为红色，是没有关系底。古所谓阳春白雪、曲高和寡者，只能是，有一音乐作品，其音乐与一时一地所流行者不同，此一时一地之人，狃于其所习，故一时不能受其感动。但此一时一地之人，如一旦不为其习惯所蔽，则亦必受此音乐之

感动。并不能是，此音乐永远只能感动一二人，若其如此，此音乐必不是有合乎本然样子者。我们常听说，某某事，“天下后世，自有公论”。此即是说，一时一地之人，或狃于所习，而对于某某事皆有特殊底见解，其真正底是非好坏，只可付之天下后世之公论。天下后世之公论，仍是一般人对于此事之见解。如天下后世对于某某事皆持某种见解，则此见解即非特殊，自人的观点看，此见解即是对底。所以凡曲高和寡者，如其真是阳春白雪，则即在一时一地和寡，自有和众之时之地；如其永远是和寡，则此作品即不是阳春白雪。说它是阳春白雪者，不过是作者及标榜之者之空想妄谈。于此“天下后世，自有公论”。

或又可问：照本章以前所说，一艺术作品好坏之标准，是极客观底；照此所说，一艺术作品好坏之标准，似乎又是主观底。此二种说法，是否有冲突？

照我们的看法，这里并没有冲突。有许多

理，其中本涵有可能底主观的成分。我们说它是可能底主观的成分，即是说它不是实际底主观的成分。例如红色之理，即红之所以为红者，其中即涵有可能底主观的成分。此即是说，红色是一种眼与某种刺激相遇而有者。但此并不是说，红色之理是主观底；亦不是说，实际上底红色是主观底。物理学说红色之有，乃因有某种长度之光波，刺激某种眼球，有人遂以为某种长度之光波，即是红色。此完全是错误底。有某种长度之光波，乃是有红色之一条件，正如有某种眼之某种感觉，亦是有红色之一条件。我们不能说，某种长度之光波即是红色，亦不能说，人的眼之某种感觉，即是红色。

所谓美之理，其中亦涵有可能底主观的成分。若完全离开主观，不能有美，正如完全离开主观，即不能有红色。有美之理，凡依照此理者，即是美底；正如有红色之理，凡依照此理者，即是红底。此即是说：凡依照美之理者，人

见之必以为美；正如凡依照红色之理者，人见之必以为是红底。此是从宇宙之观点说。若从人之观点说，凡人所谓美者，必是依照美之理者，正如凡人谓为红者，必是依照红之理者。此所谓人，是就一般人说。人亦有不以红色为红色者，此等人我们谓之色盲。亦有对于美之色盲。色盲之人之不以一红色底物是红，无害于一红色底物之是红。对于美之色盲之不以一美底事物是美，无害于一美底事物之是美。

（六）艺术之教育底功用

好底艺术作品，既能使人觉有一种境而引起一种与之相应之情，如此则欲使人有某种情者，即可以某种艺术作品引起之。人之各种情，有适宜于社会生活者，有不适宜于社会生活者，自社会之观点看，其适宜于社会生活者是善底，其不适宜者是不善底。有艺术作品，能使人觉一种境而引起一种善底情者，此种艺术作品，自社会之观点看，可以有教育底功用，可以作为一种教育的工具。

儒家对于乐极为重视；其所以重视乐者，即以为乐可以有教育底功用，可以作为一种教育的工具。《荀子·乐论》及《礼记·乐记》，皆以为某种底乐，可以引起人之某种底情，所以欲使人有某种情者，即提倡某种乐。《荀子·乐论》说：“夫声乐之入人也深，其化人也速，故先王谨为之文。乐中平则民和而不流；乐肃庄则民齐

而不乱。”又说：“故乐者，出所以征诛也；入所以揖让也。征诛揖让，其义一也。”征诛须用人之某种情，揖让须用人之另一种情，此等情皆可以某种乐引起之。所以说：“征诛揖让，其义一也。”

自社会之观点看，最好底乐，即能引起人之善底情者。《礼记·乐记》亦说：“先王之制礼乐也，非以极口腹耳目之欲也，将以教民平好恶而反人道之正也。”此所谓人道，即道德底标准，如我们于第五章中所说者。

《荀子·乐论》又说：“乐也者，和之不可变者也；礼也者，理之不可易者也。”此说出乐之主要性质是和。有不可变之和，可以说是和之理。乐之理涵蕴和之理，实际底乐，乃代表乐之理，亦即代表和之理者。故好底音乐可以使人觉和而引起其和爱之情。故《荀子·乐论》说：“故乐在宗庙之中，君臣上下同听之，则莫不和敬；闺门之内，父子兄弟同听之，则莫不和亲；乡里

族长之中，长少同听之，则莫不和顺。故乐者，审一以定和者也。”

《荀子·乐论》又说：“故乐行而志清，礼修而行成，耳目聪明，血气和平，移风易俗，天下皆宁，美善相乐。”自社会之观点看，好底乐能引起人之善心，使其潜移默化，日迁善而不自觉。所以乐能“移风易俗，天下皆宁”；《诗序》说：“正得失，动天地，感鬼神，莫近于诗。先王以是经夫妇，成孝敬，厚人伦，美教化，移风俗。”诗亦是一种艺术。照以上所说之理由，任何一种艺术，皆可有教育底功用，皆可以作为教育的工具。不过有些艺术，因其所凭藉工具之不同，其感人或不能如乐之普遍耳。艺术底作品是美底，道德底行为是善底，用美底艺术作品，以引起道德底行为，此之谓“美善相乐”。

第九章 鬼神

（一）张横渠所谓鬼神

我们于第三章中说，所有事物皆依照一定规律以变化，其规律即十二辟卦圆图所表示者。若依此圆图以说一事物变化所经之阶段，则自复至乾之阶段名曰息，名曰来，名曰造；自姤至坤之阶段名曰消，名曰往，名曰化。《易·系辞》说：“往者屈也，来者伸也。”自复至乾之阶段是伸；自姤至坤之阶段是屈。

照张横渠的说法，一事物之生长变化，在自复至乾之阶段者名曰神，在自姤至坤之阶段者名曰鬼。他在《正蒙》中说：“物之初生，气日至而滋息。物生既盈，气日反而游散。至之谓神，以其伸也；反之谓鬼，以其归也。”（《动物篇》）朱子《语录》：“问伸是神，屈是鬼否？曰：气之方来皆属阳，是神；气之反皆属阴，是

鬼。午前是神；午后是鬼。初一以后是神；十六以后是鬼。草木方发生是神；凋落是鬼。人自少至壮是神；衰老是鬼。”

（二）鬼

橫渠、朱子所说，与鬼神二名以新义，此新义虽亦可说，但与一般人所谓鬼神之意义，大不相同。本章说鬼神，亦是与鬼神二名以新义，但此新义，与一般人所谓鬼神之意义，相差并不甚远，其间且有许多相通处。

我们可以说：凡事物之过去者是鬼，事物之将来者是神。此所谓鬼神亦即是屈伸之义。事物之过去者为屈，为鬼；事物之将来者为伸，为神。不过说事物之过去者为鬼，而不说事物之变化之在衰毁之阶段者为鬼，已较近于一般人所谓鬼之意义。例如一般人说某人之鬼时，其人之生存必已为过去。虽信有鬼者信某人之鬼，现仍继续存在，而亦必承认某人之存在为过去。如某人之存在不为过去，则现在即无某人之鬼可言。

我们于第六章中说，历史中之事，皆一往不

再现。但虽不再现，而却非无有，不但非无有，而且不可改易，对于现在及将来，亦非无力。事物之过去者，皆成为历史中之事物，皆是《墨经》中所谓尝然。“已然则尝然，不可无也。”此尝然之事物，皆是往者，屈者，皆是鬼。由此观点看，我们可以说：一人若死，即成为一人之鬼；一事若完，即成为一事之鬼；一物若毁，即成为一物之鬼。一切事物若成为过去，则皆成为鬼。而整个底历史即是一整个底鬼窟，整个底写底历史即是整本底点鬼簿。

伊川说鬼神是造化之迹。所谓造化之意义，已如上述。迹者，造化已成过去所留之痕迹也。照我们于以上所说鬼神之意义，鬼真可以说是造化之迹，而神则是此迹之所以迹。

如此说鬼，已与世俗所谓鬼之意义相近。一般人皆欲永生，不愿死后断灭，故皆希望死后有鬼。若照上文所说鬼之意义，则任何事物，于其完了毁坏之后，皆成为鬼，而其鬼又皆是永远有

底。横渠说：“神祇者归之始，归往者来之终。”朱子说：“此二句，正如俗语骂鬼云，你是已死我，我是未死你。《楚辞》中说终古亦是此意。”（《语类》卷三）《楚辞》说：“去终古之所居兮，今逍遥而来东。羌灵魂之所欲归，何须臾而忘返。”“终古”正是无限过去之义。鬼之所往，为“终古之所居”。鬼之有亦与终古而终古，所谓“长此终古”，永无改变，永无断灭。所以照我们的说法，我们所说之鬼可以真正说是永生。如以事物之成为此种之鬼为永生，则无事物不永生，而且虽欲不永生而不可得。

世俗所谓之鬼，照世俗之说，能托生或可再死。或说鬼是一事物之“气”之尚未散者，历时既久，亦即全散，如其全散，则此鬼即无有。无论如何，世俗所谓之鬼，总不是可以“长此终古”者。世俗所谓之鬼，又能有种种活动，可以说是虽死而未甚死。我们所说之鬼，“寂然不动”，以“长此终古”，可以说是真正底死鬼。由此

意义说，我们所说之鬼，可以说是永生，亦可以说是永死。

不朽一形容词，用于我们所谓鬼，最为适当。我们所谓鬼者，实是并无所谓生，亦无所谓死，不过是尝然不可无而已。不朽即表示尝然不可无之义，既不表示生，亦不表示死，既不表示永生，亦不表示永死。我们可以说，我们所谓鬼都是不朽底。

我们所说之鬼，虽寂然不动，而对于现在及将来，却非无力，亦能作祟。凡过去底事物之能影响现在或将来者，皆能作祟之鬼也。在中国十年前有所谓打倒玄学鬼之说。所谓玄学鬼者，即谓曾经流行之所谓玄学，今尚能影响人之思想者。我们姑不管此一班人所谓玄学之意义，但此所谓鬼者，正与我们此所谓鬼，意义相同。玄学鬼而尚须“打倒”，则其能作祟可知。

鬼是不可变底。信有鬼者常说人所见之某人

之鬼之形状，多即其人死时之形状；其衣服装饰亦即其装殓时之衣服装饰。此虽不经之谈，然亦可提示鬼是不可变底。

或可问：所谓过去底事物非无有者，此所谓有，是真底有，抑实际底有？过去底事物均是个体底事物，并不是理，不能说，它的有是真底有。若说它的有是实际底有，则所谓有即存在之义。但过去底事物，既已是过去底，则即已不存在，又何有之可言？

关于此点，我们说：过去底事物之有，诚非真底有，因所谓事物均是个体，不是理。过去底事物，既已是过去底，即已不存在。然过去底事物虽不存在，而曾有过去底事物之事实，即过去底事物之尝然，则存在，而且永远存在。一事物如已过去，则即不存在。但此事物虽不存在，而曾经有此事物之事实，即此事物之尝然，则存在，而且永远存在。例如中日甲午之战之事已成过去，已不存在，但曾经有中日甲午之战之事

实，即中日甲午之战之尝然，则存在，而且永远存在。不但此事实，此尝然，存在，即中日甲午之战之事中之任何一事，无论其为若何微细底事，虽现在已不存在，而曾经有其事之事实，即其事之尝然，亦存在，而且永远存在。又如李鸿章之人，已成过去，已不存在，但曾经有李鸿章之人之事实，即李鸿章之人之尝然，则存在，而且永远存在。不但此事实存在，即关于李鸿章之事，无论其为如何细微底事，亦存在，而且永远存在。中日甲午之战之事，李鸿章之人，虽已过去，然其存在则包含于曾经有其事其人之事实，即其尝然，之存在中。中日甲午之战之事中之任何事，关于李鸿章之人之任何事，其存在亦均包含于曾经有其事之事实，即其尝然，之存在中。如曾经有此等事之事实，此等事之尝然，存在，而且永远存在，则此等事亦存在，而且永远存在，不过其存在不是直接底而已。过去底事物，均依靠曾经有其事物之事实，即其尝然，之存在而存在。所以其存在不是直接底。虽不是直接

底，而我们可以说它并非无有。

过去底事物依靠曾经有其事物之事实，即其尝然，之存在而存在。曾经有其事物之事实，即其尝然，之存在，依靠其所包含之事物之为过去底而永远存在。过去底事物是不可变底，所以曾经有某事物之事实，即其尝然，亦是不可变底，如其是如何，则即永远是如何。

过去底事物，以及曾经有其事物之事实，即其尝然，我们只可以永远说它，而不可以永恒说它。照我们的说法，它不是永恒底。所谓永恒者，是无时间之谓，而过去底事物，以及曾经有其事物之事实，即其尝然，则是在时间底。历史中底事物，均有先后之关系，此即是其在时间。所以过去底事物，以及曾经有其事物之事实，即其尝然，虽永远存在，永远是如何便如何，但并非永恒底，不过其存在，如已有之，则即不能无有，其是如何如已是如何，即不能不是如何而已。自又一方面说，凡可称为永恒者，不能是无

有，而过去底事物，以及曾经有此事物之事实，即其尝然，则于其尚未存在之时，正是无有；所以不能称为永恒底。照我们的说法，只有理是可称为永恒底。

（三）鬼神之际

过去底事物是鬼，将来底事物是神，现在底事物是事物。现在底事物，可以说是正在鬼神之际。不过所谓现在究竟可有许久？有人以为所谓现在不过当前之一刹那。如果如此，则事物之直接存在，岂非太促？

我们于第二章中说过，我们不能离开具体底事，而说空洞底时间。所以我们亦不能离开具体底事而空洞地问：所谓现在，究竟有许久？所谓现在、过去、将来，都是相对于一事物说者。现在之为现在，是相对于一事物说，而不是一事物之为事物，是相对于现在说。过去、将来，又是相对于现在说。所以过去、将来、现在，均是相对底。有人以为所谓现在者，不过当前之一刹那，此乃相对于我们的意识，以说现在。我们的意识，变化不停，如一川流，就其流转之内容说，所谓现在，只当前之一刹那。当我们说此一

刹那是现在时，“说时迟，那时快”，它已不是现在而成为过去了。但如我们就一事物之整个说，则此整个事物存在之时，即是其现在。一事物之内容，亦是变化不停，如一川流，但我们可就其整个说。就一事物之整个说，则此事未完，此物未毁，即不为过去。此事已发，此物已有，即不为将来。虽此事之发，此物之有，已经相当段落，就此段落说，可称为过去；或尚可有相当段落，就此段落说，可称为将来。但此是就此诸段落说，而不是就此事物之整个说。例如我正在过我之一生，就我之一生之整个说，此一生正是现在。我们不能说，我之一生，已为过去，我们亦不能说，我将有此一生。虽我之一生中，有一部分已成过去，有一部分尚在将来，但此均是就我一生之诸部分说，不是就我一生之全部说。

相对于一事以说过去、现在、将来，其事愈大，则其现在愈长。我们于第三章中说，“无极而太极”，是最大底事，是“事”，其余之事，均是

此事中之事。对于此“事”，只有现在，并无过去，亦无将来。换言之，此“事”只是事，不能是鬼，亦不能是神。

（四）魂魄

就一事之发，一物之有，所有之过去与将来底部分说，一事物之存在之过去底部分是其魄，其将来底部分是其魂。朱子说：“动者魂也，静者魄也。动静二字，括尽魂魄。凡能运用作为，皆魂也；魄则不能也。……月之黑晕便是魄，其光者乃日加之光耳，他本无光也。所以说哉生魄，旁死魄。”（《语录》卷三）此所谓魂魄之意义，与我们不尽同。但我们于此亦正取魂动魄静之义。

一事物之过去是其魄，其将来是其魂，其现在是其性情。此所谓性情，即第四章中所说性情。合其魂魄与性情，即此事物之整个。就人说，一人之魂魄、性情合而观之，即此人之全人格。我们对于一人，或敬之，爱之，或畏之，恶之，此敬爱或畏恶，皆其全人格所招致也。

照世俗的说法，一人之魂，若离其体，则此人即死。照我们所谓魂之意义，亦可说一事物若无魂，则此事物即成或即将成为鬼。盖一事物若无将来，则必立时即成或即将成为过去，成为过去，即为鬼矣。若一事物在某方面无将来，则此事物在此方面即是无魂。我们说某人是“行尸走肉”，意即说在某方面此人是无将来底，亦即是无魂底。

（五）神

我们于上文说：将来底事物是神。所以称之为神者，将来底事物是方来，方来是伸，伸故谓之神。此是神之一义。神之另一义是不可测。过去底事物是尝然，尝然不可变；将来底事物是或然，或然不可测。所谓不可测者，即不能预知或预定其是如何也。具体底个体底事物之成为若彼或若此，其中皆有偶然之成分。所以关于具体底个体底事物之命题，皆不能是必然底命题。事物已成既往，则一定而不可变。但将来之事物，则可如此，亦可如彼。其果将如此或将如彼，不能有理论以证明其必然。我们皆信明天有太阳，明天不是地球末日，但不能有理论以证明其必然地将如此。所以将来底事物是或然，或然者不可测，不可测之谓神。由此意义，我们亦说：将来底事物是神。

魂之又一义，即一类事物之要素，例如所谓

诗魂花魂者。所谓诗魂花魂，如有意义，必是诗或花之要素。诗或花之要素即诗之理或花之理。神之另一义，即一类事物之完全底典型，一类事物之完全底典型亦即一类事物之理。例如所谓军神、针神、钱神者。军神即指军人之完全底典型，即军人之理。针神即指刺绣工艺之完全底典型，即刺绣工艺之理。钱神即指钱之完全底典型，即钱之理。龚定庵诗，说某人“艺是针神貌洛神”，即言其刺绣合乎刺绣工艺之完全底典型也。晋卢褒有《钱神论》，言钱之威势，亦是就钱之完全底典型、钱之理说。凡事物之可认为完全合乎其完全底典型者，即以神称之。例如书画之最高等者，称曰神品。“新声妙入神”，妙入神者，即言其合乎其完全底典型也。

我们于第一章中说，普通人多以想像具体底方底物者，想像抽象底“方”。其实抽象底“方”是不能想像底。照普通人之错误底想像，似于许多方底物之外，另有一方底物。此方底物与别底方

底物之区别，只在其是完全地方。我们于第一章中说，此完全是错误底。我们引朱子说：“无极而太极，不是说有个物事光辉辉地在那里。”一般人所谓某某魂，某某神，如上文所说者，其所指虽是某某理，而却以为是“有个物事，光辉辉地在那里”。我们可以说：所谓某某魂、某某神者，皆是将某某理作一实际底个体而想像之。将某某理作一实际底个体而想像之，就哲学与逻辑说，是完全错误底。但就一般人说，一般人多以想像代思，所以必需如此，方可觉有所捉摸。

神与魂之此义，与上所谓事物之将然者是神，及一切事物之将来是其魂之义，亦可相通。凡称曰某神或某魂者，虽其意义是某种事物之要素，某种事物之完全底典型，某种事物之理，但不曰某理而曰某神或某魂，则即将其作一实际底个体而想像之。此实际底个体是完全合乎其理者。一完全合乎其理之实际底个体，即令有之，亦必在无限底将来之中，决不在过去，亦不在现

在。在此意义下，所谓神者、魂者，总是在将来中者，不过特别指无限底将来中之完全合乎其理之事物而已。

（六）以鬼为神

我们于第三章中说：一完全合乎其理之事物，如其有之，需经无限底时间方能有。说它须经无限底时间方能有，即是说它在事实上永不能有。此所说无限底将来，正就将来之无限底时间说。说一完全合乎其理之事物，于无限底将来中始有，即是说它在事实上永不能有。但一般人总希望完全合乎其理之事物，是事实上底而且是有底。一般人虽已将理作实际底个体而想像之，但若不以之为已有，则仍觉它是空底。必需在实际中已有完全合乎其理之事物，一般人方觉有所抓着而不至于落空。于是有以鬼为神之事。世俗所谓神，即以鬼为神之神。

例如军神本可只是军人之完全底典型，军人之理，但一般人对于此不满足，而以关岳为军神。无论照世俗所谓鬼之意义说，或照我们于上文所谓鬼之意义说，关岳之鬼均是有底。但关岳

本只是鬼，而现在以之为神，即以鬼为神也。以鬼为神所予人之安慰，即是完全底军人是实有底，而且是已有底。一般人可因此对于军人之理，更觉有所捉摸。

（七）命运

命运之命与性命之命不同。性命之命，即性之从另一方面说者；我们于第四章中已提及之。孟子说：“莫之为而为者，天也；莫之致而至者，命也。”荀子说：“节遇之谓命。”此所谓命，即命运之命。

因将来之事之不可测，人常遇意料不到之事，即所谓意外者。因过去之事之不可变，人所遇之意外，虽系意外，而亦不可磨灭，不可改变。人所遇之意外，有对于其自己有利者，有对于其自己有害者。遇有利底意外，是一人之幸；遇有害底意外，是一人之不幸。一人之幸不幸，就一时说，是一人之运；就一生说，是一人之命。如一人之幸于一时多于其不幸，我们说他的运好；如其不幸于一时多于其幸，我们说他的运坏。如一人之幸于一生多于其不幸，我们说他的命好；如其不幸于一生多于其幸，我们说他的命

坏。一人于一时或于一生之幸或不幸，皆是不期其至而自至，所谓“莫之致而至者”。此不是求得者，而是碰上底，此所谓“节遇”。

人生如打牌，而不下棋。于下棋时，对方于一时所有之可能底举动，我均可先知；但如打牌时，则我手中将来何牌，大部分完全是不可测底。所以对于下棋之输赢，无幸不幸。而对于打牌之输赢，则有幸不幸。善打牌者，其力所能作者，是将已来之牌，妥为利用，但对于未来之牌，则只可靠其“牌运”。

人生如打牌，所以一人在其一生中所有之成败，一部分是因其用力之多少，一部分是因其命运之好坏。《列子》有《力命篇》，说力与命间之争辩。对于过去之事，力是全无用处。对于将来之事，力虽努力为之，亦不敢保一定成功，因对于将来，力不能保无不幸底意外。

不管将来或过去有无意外，或意外之幸不

幸，只用力以做其所欲做之事，此之谓以力胜命。不管将来或过去之有无意外，或意外之幸不幸，而只用力以做其所应做之事，此之谓以义制命。如此则不因将来成功之不能定而忧疑，亦不因过去失败之不可变而悔尤。能如此谓之知命。知命可免去无谓底烦恼，所以《易·系辞》说：“乐天知命故不忧。”

（八）宗教

不过大多数人非尽能知命者。所以将来之不可测，过去之不可变，使大多数人对于将来，常怀忧疑，对于过去，常怀悔尤，因之感觉需要一全智全能底权力，以保证其将来，改变其过去。信实际地有此权力者，对之作祈祷，即欲其保证其将来也；对之作忏悔，即欲其改变其过去也。

然完全地全智全能底权力，只是一理。此理又是空洞底，不可捉摸底。人虽将此理作实际底个体而想像之，但如不以之为已有，或其代表为已有，则仍觉其不可捉摸。若以鬼为神，以一鬼为有全智全能者或其代表，则此鬼即成为一教之教主。如耶教以耶稣为有全智全能者，或其代表；佛教以释迦为有全智全能者，或其代表；回教以穆罕默德为有全智全能者，或其代表；皆以鬼为神也。照此各教中所传说，耶稣等之本人，即自以为是有全智全能者或其代表，然即令是如

此，其说法亦远不及后来尊奉之者所说之完备。讲历史者多以历史中之耶稣之事迹为根据，以驳耶教中人说耶稣之事迹，斥为不经。其为不经不待言，不过此等辩论，可以说是驴唇不对马嘴。盖历史家讲耶稣，乃以耶稣为鬼而讲之；而耶教中人讲耶稣，乃以耶稣为神而讲之也。

前数十年间，有人以为中国有孔教，孔子为其教之教主。在中国历史中，在有一时代，确有孔教；孔子之鬼，确曾一度为教主。西汉之今文经学及纬书，以孔子为全智全能，作《春秋》为汉制法。此即以孔子之鬼为神，而以之为教主也。

以鬼为神者，亦知鬼，就其是鬼说，不能是完全底。所以以鬼为神者，必说其以之为神之鬼，是有大来头者。如《春秋纬·演孔图》说孔子乃黑帝之子，耶教说耶稣乃上帝之子。照耶教之哲学家所讲，上帝为父，耶稣为子，及其间之“圣神”，虽为三位，而实属一体。将全智全能

底权力之理作一实际底个体而想像之，即有上帝之观念。上帝是全智全能底，耶稣即其化身，或其代表。

就一般人说，对于将来之忧疑，比对于过去之悔尤，更为令人不安。宗教说，实际上有一全智全能底权力，以为人对于将来底希望之保证。所以人愈对于将来有所忧疑，则愈信宗教，或愈有信宗教之可能。例如人于其危急时，或于其至亲有危急时，即素不信宗教者，亦往往有祷告、许愿、求神、问卜之事。盖对于将来底希望之保证，乃人之普遍底要求也。

（九）祭祀

宗教对于一般人之功用，在保证实际上有一全智全能底权力，以为人对于将来底希望之保证。宗教对于有一部分人之功用，则不是如此或不止如此。欲明此点，我们先说祭祀。

先就普通对于鬼之祭祀说。朱子说：“来而伸者为神，往而屈者为鬼。”又说：“既屈之中，又自有屈伸。”“祭祀致得鬼神来格，便是既屈之气，又能伸也。”（《语类》卷三）既屈者又伸，此是说不通底。不过既屈者虽不能复伸，而既屈者与现在事物之关联，则非不可有。能作崇之鬼，对于现在有关联；即不能作崇之鬼，如能为现在之人所知，则亦可说与现在事物有关联。对于鬼之祭祀，即所以加强加重，此种关联，使所祭之鬼，能仿佛重现于现在。所谓“祭祀致得鬼神来格”，实际上并不是鬼来格人，而是人去格鬼。《礼记·祭义》说：“斋之时，思其居处，

思其笑语，思其志意，思其所乐，思其所嗜，斋三日乃见其所谓斋者。祭之日，然必有见乎其位；周还出户，肃然必有闻乎其容声；出户而听，忼然必有闻乎其叹息之声。”此即有意地特别加强加重鬼对于现在之被知之关联，使之仿佛能重现于现在也。现在于追悼会、纪念会中所行之默念三分钟，亦所以有意加强加重此种关联也。人对于鬼总有所思慕，所以无论社会制度若何变，祭祀总是少不了底。不过其名称仪式，或可有不同而已。

我们于上文说，我们所谓鬼之永远存在，可以说是永生，亦可以说是永死。但如有鬼能常为人所祭祀，则此鬼之永生之程度，在此方面，可以说是比别鬼大。盖在祭祀中，此鬼得仿佛重现于现在，现于现在，乃所谓生者之真正底意义也。古以立德、立言、立功为三不朽。此所谓不朽者，即指此所说程度较大之永生。盖有所“立”者，能常为人所崇拜，常为人所以为神，

在人之崇拜中，常能仿佛重现于现在也。

宗教不能离乎仪式，其仪式大部分亦是关于祭祀者。但于普通之祭祀中，祭祀者所思所念者是鬼，是个体。在宗教之祭祀中，祭祀者所思所念者是神。此神虽是以鬼为神之神，然于祭祀者之想像中，他是一种完全底典型。事物之完全底典型，是超乎个体者。对于超乎个体者之思念，可使人得到一种超乎个体、超乎自己之境界。宗教特设一种环境，使人对于此境界，有所感觉。寺庙之建筑，必极庄严；其中陈设，必极华贵；其音乐必极肃穆；其仪式必极威重；在此情形之中，人可对事物之完全底典型，仿佛有所感觉；对于超乎个体，超乎其自己之境界，有所感觉。事物之完全底典型，本不可感觉者，在此情形下，宗教能令人仿佛感觉之。人于此情形中，仿佛有此感觉，且有超乎个体，超乎其自己之感觉。如此种感觉，不仅暂时有，而且能永久有，则有此感觉之人，即已“超凡入圣”。

或说宗教中有些派别，如佛教中之禅宗等，最反对仪式，此又何说？于此我们说：此等派别所主张者，应该是超仪式，而不是反对仪式。反对仪式者完全不要仪式。超仪式者经过仪式之阶段而不止于仪式。上所说宗教不能离开仪式，并不是宗教即止于仪式。为仪式而仪式，止于仪式，是禅宗所反对者，其反对是有理由底。但如谓一修行者，可不经行仪式之阶段，而仅靠棒喝机锋，即可“超凡入圣”，则恐是不可能底。禅宗之流为狂禅，即是主张此不可能者之结果。

宗教以鬼为神，对于一般人可以减轻其对于将来之忧疑、对于过去之悔尤；对于一部分人可使其仿佛感觉事物之完全底典型，因而得一种超乎个体、超乎自己之境界。关于此境界，下章另有详说。

第十章 圣人

（一）才人

我们于第五章中说，自道德底观点，或自事业底观点看，每一种事，均有一种本然底至当办法。我们于第七章中说，在知识方面，每一实际命题，如其是普遍命题，均代表或拟代表一本然命题。在第八章中我们说，每一种艺术，对于每一题材，均有一本然样子。此诸本然办法、本然命题，或本然样子，可以说是均在无字天书之中。无字天书，有人能读之，有人不能读之；能读无字天书，而见本然办法、本然命题、本然样子，或其仿佛者，我们称之曰才人。

《庄子·养生主》说文惠君之庖丁解牛，解牛虽技而进于道。所谓“臣之所好者道也，进乎技矣”。此庖丁于解牛之时，“目无全牛”。他所见只是牛身上之空隙，而并非一整个底牛。所以他能

于牛身上之空隙处下刀。“彼节者有间，而刀刃者无厚。以无厚入有间，恢恢乎其于游刃必有余地矣。”所以他的刀虽用十九年而犹如“新发于硎”。至于普通庖人，于解牛时，只见全牛，而不见其身上之空隙，简直无下刀处，无下刀处，而又不能不下刀，只得一阵乱砍，非砍着骨，即砍着筋，所以其刀易坏。能办事之人，其办事正如此庖丁之解牛。他遇一事，一时即看见其本然办法，或近乎其本然办法之办法。他顺着去办，不费力而即将事办妥。不会办事底人，遇一事，只见事而不见办法，若不能不办，即只得乱办。我们对于会办事底人，常说“胸有成竹，目无全牛”。其实“成竹”是本然底，不过有人见之，有人不见而已。若见之，则于办此事，即“游刃有余”。

我们常讲所谓科学方法及归纳逻辑。此等方法，可以说是求知本然命题之方法。但只研究归纳逻辑或科学方法，而不能读无字天书之人，只

见一大堆材料，如所谓“全牛”者，放在面前，简直无下手处。科学作试验，必须先有假设，否则试验无从作起。但假设并不是写在材料上，人人可以看见者。假设即能读无字天书者所见本然命题之仿佛。无此见者，无论若何研究归纳逻辑及科学方法，皆只可以学科学，而不能成为大科学家。

无论在何方面之才人，若见本然办法、本然命题、本然样子，或其仿佛，而将其成为实际底，此等工作我们称之为创作。例如一军事方面底才人，见一某种战略底本然办法，或其仿佛，即据之以定一作战计划；一政治方面底才人，见一关于某种政治问题之本然办法，或其仿佛，即据之以定一政治计划；一科学方面底才人，见一关于某科学问题之本然命题，或其仿佛，即据之以写一科学公式；一艺术家见一关于某题材之本然样子，或其仿佛，即据之以作一艺术作品。凡此均是创作。《庄子·养生主》所说庖丁解牛时之

心理状态，可以说是，所有才人，无论其为何方面底才人，于创作时所有之心理状态。我们可以称此心理状态为创作心理。《养生主》说，庖丁云：“始臣之解牛之时，所见无非全牛者。三年之后，未尝见全牛也。方今之时，臣以神遇，而不以目视，官知止而神欲行。依乎天理，批大郤，导大窾，因其固然。”“虽然，每至于族，吾见其难为，怵然为戒，视为止，行为迟。动刀甚微，然已解，牛不知其死也，如土委地。提刀而立，为之四顾，为之踌躇满志。”一才人，无论何方面底才人，于其创作之俄顷，所有之经验，大概如是。本然办法，本然命题，本然样子等，既均是本然底，均非感官所可及，所以创作者，于创作时，皆“以神遇而不以目视，官知止而神欲行”。创作之工作，即是将本然底成为实际底。本然是本有者，所以若能见之，则“因其固然”，“动刀甚微，然已解”。及其已将本然底成为实际底，“踌躇满志”之时，则此才人即又脱离其创作时之心理状态，而又复返其平常底心理状态

矣。

或可问：在有些种艺术中，有些作品可以俄顷即成，其创作者所有之心理或可如上所说，但在别方面之创作则不同。例如一哲学家著作一书，可经数年或数十年之久，岂在此数年或数十年中，此哲学家皆常在如上所说之心理状态中耶？

一人之学问，可经数年或数十年始成，但其真正创作，则只有一个或几个俄顷之间。其前乎此时间所用之工夫，可以说是一种预备工夫；其后乎此时间所用之工夫，可以说是一种修补或证明工夫；俱不是创作。例如王阳明在龙场居夷处困，一夕忽悟“致良知”之旨，于是豁然贯通。此夕之悟，即是有见于一种本然哲学系统。此夕之悟，即是创作。至其前乎及后乎此在学问方面所用之工夫，则皆是一种预备及修补或证明工夫也。预备及修补或证明工夫并不是创作。所以于作此工夫时，不需要上所说之心理状态。

（二）才人与圣人

上所说之心理状态，亦可以说是一种精神境界。才人之在此境界中者，仿佛觉已超过经验，超过其自己。在此境界中者，虽仍是其自己而已超过其自己，在此境界中，虽亦是一种经验，但已超过普通日常所有之经验。此种精神境界，在所谓圣域中有之。才人只于其创作之俄顷，能至此境界。才人虽能入圣域而不能常在圣域，虽有圣域中之一境界，而不能有其全境界。能常在圣域，能有圣域之全境界者，是圣人。

才人之入圣域凭其才，圣人之入圣域凭其学。才非人人可有；而学则人人可学。所以不能人人是才人，而可以人人是圣人。

说到圣人，一般人总想到一个全知全能底人。讲到学问，圣人一定是，上自天文，下至地理，无所不通，无所不晓；讲到本领，圣人一定

是所谓“文能安邦，武能定国”。其实圣人并不是如此全知全能底人，实际中亦没有如此全知全能底人。孟子说：“圣人，人伦之至也。”“人伦之至”即是圣人，至于其有无在别方面底知识本领，则与其是圣人与否无关。“人伦之至”是人人可以努力做者，所以孟子说：“人皆可以为尧舜。”荀子亦说：“途之人皆可以为禹。”

王阳明是最近乎一般人之理想中底圣人者，然阳明以为圣人之才力，可有不同。阳明说：“所以为精金者，在足色，而不在分两；所以为圣者，在纯乎天理，而不在才力也。故虽凡人，而肯为学，使此心纯乎天理，则亦可为圣人，犹一两之金，比之万镒，分两虽悬绝，而其到足色处可以无愧，故曰：人皆可以为尧舜者以此。”（《传习录》上）用我们的话说，所谓圣人，即是常在上所说之精神境界中者。才人亦时有此种境界。圣人虽有此种境界，但不必有才人所有之知识与本领。

（三）格物、致知、知天

圣人之所以达此境界之学名曰圣学。圣学始于格物致知，终于穷理尽性。格物致知是知天，穷理尽性是事天。换句话说：圣学始于哲学底活动，终于道德底行为。

我们于绪论及第一章中说，我们的哲学底活动，始于对于实际底事物之分析，由分析实际底事物而知实际，由知实际而知真际。对于实际底事物之分析是“格物”。由分析实际底事物而知实际，而知真际，是“致知”。欲致知必先格物，此可以说是“致知在格物”。

格物致知是哲学底活动。哲学底活动与哲学不同。哲学乃说出或写出之道理，乃一种学问。有哲学必有哲学底活动，但有哲学底活动，不必有哲学，因一有哲学底活动之人，可乐于无言也。宋明儒皆以哲学底活动为圣学之一部分，其

哲学底活动不是为哲学而活动。所以其哲学与其哲学底活动不相称。此即是说，如宋明儒为哲学而有哲学底活动，则其哲学应更好些。

穷理有两义：在穷理之一义下，格物即是穷理。我们对于事物作分析后，我们见其有许多性，由其有许多性，可见有许多理。所以格物即是穷理。朱子亦说：“格物者，穷理之谓也。理无形而难知，物有迹而易睹，故因是物以求之。”（《文集》）因是物以求是理，如因方底物可知有方之理。我们分析方底物是格物，因格物而知有方之理，就知说是致知，就理说是穷理。

朱子又说：“所谓致知在格物者，在即物而穷其理也。凡人心之灵，莫不有知；而天下之物，莫不有理。惟于理有未穷，故其知有未尽也。是以大学始教，必使学者，即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之，以求至乎其极。至于用力之久而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精

粗无不到，而吾心之全体大用，无不明矣。此谓物格，此谓知之至也。”（《大学章句·补格物传》）我们以上所说，似与朱子完全相同，但有数重要不同处：

第一，朱子所谓穷理，系就对于理之内容之知识说，我们此所谓穷理，则只就对于理之有之知识说。照我们的说法，理之内容，不是哲学底活动所能知，至少亦非哲学底活动所能尽知。例如我们分析方底物，我们可知有方之理。但方之理之内容如何，方之定义为何，则我们必须研究几何学，才能知之。朱子以为“人人有一太极”，我们的心，“具众理而应万事”，一切理皆在我们心中，故一切理之内容，皆可知之，而所谓穷理者，即求知一切理之内容。朱子说：“事事物物，皆有其理，事物可见而其理难知。即事即物，便要见得此理。《大学》不曰穷理而谓之格物，只是使人就实处穷竟。事事物物上有许多道理，穷之不可不尽也。”（《语录》）但此是不

可能底。王阳明欲穷竹子之理，深思七日，不能成功，因以致病，遂以为圣人不可学。后始知朱子以理为在物而不在心之错误。朱子于此，诚有错误，但其错误，不在于以理为不在心，而正在其以理为亦在心。照我们的看法，事物之理，完全不在我们心中。我们依逻辑可知每一类之事物必有其理，但其内容若何，须另有学问以研究之，并不是专靠“思”所能知者。我们可知竹必有竹之所以为竹者，即必有竹之理，但其内容如何，则非专靠“思”所能知。王阳明于此见朱子之错误，但未见其所以错误。

第二，照朱子的系统，一切事物之理，既皆在我们的心中，所以虽只知一部分事物之理，而于其余之理，亦可“豁然贯通”。譬如我们久住北平者乘一飞机，被迫降落于北平，但初不知其为北平，经过数街市，即可恍然大悟曰：“这不是北平么？”于此悟后，即我们此时所未到之街市之状况，亦可知之。其所以能知者，因全北平街

市之状况，本在我们的知识中也。照朱子的系统，因我们心中，既已具一切事物之理，所以于豁然贯通之后，我们可知一切事物之“表里精粗”。所以我们于此时亦无所不知，无所不能，此即心之“全体大用”。但照我们的系统，我们的心只能知众理而并非有众理，所以所谓心之全体大用，亦是没有底。

但我们的心虽不具众理，虽不能尽知理之内容，但于其完全了解一切事物皆有其理，而一切事物之理，又皆系其最完全底典型时，亦可谓为豁然贯通。于此时我们的注意，完全集中于形上。我们的身体虽然是形下底，而我们的心之所见则是形上底。我们由此所见所得之超脱，亦是极大底。至此我们可以说是已“知天”。

所谓超脱者，超者超乎经验，脱者不为经验所囿。我们于第一章说，格物致知，能使我们超乎经验，而又不离乎经验对于实际有所肯定。超乎经验，则即不为经验所囿；但又不离乎经验而

对于实际有所肯定，则即不妄有所立，如宗教家然。

致知所达之最高境界，如上所说者，可以名曰智。此智不是第五章中所说仁义礼智信之智。第五章所说之智，是一种道德；此所说智，则是一种境界。为分别起见，此所谓智，可以谓之大智。

知天则能从天之观点，以观万物。从天之观点，以观万物，则见各类事物，皆依照其理。各理皆是至善，依照各理者，皆是所谓“继之者善”。《中庸》说：“万物并育而不相害，道并行而不相悖，大德川流，小德敦化，此天地之所以为大也。”此正是从天之观点以观万物。以万物为相害者，皆是站在一事物之观点上说。如使人致病之微菌，站在人之观点，可以说是害人，但从天之观点看，则此种微菌，并非有意害人，亦只是欲遂其生而已。

从天之观点以观事物，则对事物有一种同情底了解。周濂溪“绿满窗前草不除”，云：“与自己意思一般。”程明道养鱼，时时观之，曰：“欲观万物自得意”；又有诗云：“万物静观皆自得，四时佳兴与人同。”宋儒以为此都是圣人气象。其所以是圣人气象者，因此皆是能从天之观点以观物者之气象也。

（四）穷理、尽性、事天

从天之观点看，每一类之事物皆有其理，其理亦即是其极。就此类之事物说，其极是其至善，其气质之性，即其所实际地依照理者，是“继之者善”。一类之事物，在“无极而太极”之大道中，从天之观点看，其应做之事，即是充分依照其理，能十分地充分依照其理，即是尽性，即是穷理。此点我们于第四章中已说。此所谓穷理，是穷理之另一义。上文所说穷理之一义，是以我之知知事物之理；此所谓穷理是以我之行，充分实现我所依照之理。以我之知知事物之理，则我可超乎经验而不为经验所囿，此是对于经验之超脱。以我之行，充分实现我所依照之理，则我可超乎自己而不为自己所缚，此是对于自己之超脱。

自天之观点看，人亦一类物，在“无极而太极”之大道中，从天之观点看，人所应做之事，

亦即充分依照人之理。邵康节说：“圣人，人之至者也。”所谓“人之至者”，即是最完全底人，即能尽人之性之人，亦即能穷人之理之人。

孟子说：“圣人，人伦之至也。”所谓人伦，即指人与人之社会底关系，行人伦即指人之社会底活动。我们于第四章中说，人之性是社会底，人之社会底生活，是自人之性发出者。所以人之尽性、穷理，必在社会底生活中行之。

在社会底生活中，人之行为之最社会底者，是道德底行为。我们对于道德底行为，可有两种看法：一是从对于社会之观点看，一是从对于天之观点看。从对于社会之观点看，则人之道德底行为，是尽其社会的一分子的责任；从对于天之观点看，则人之道德底行为，乃是尽其宇宙的一分子的责任，即是尽人道。若从此观点看，则人之行道德底事，即是“事天”。

张横渠《西铭》，即是从事天的观点，以看

人之道德底行为。他以事亲之道，说事天。我们有事亲之孝，有事天之孝。从事天之观点看，人之一切尽人道底行为，都是事天之孝。他说：“尊高年，所以长其长；慈孤弱，所以幼其幼。圣其合德，贤其秀也。”“知化则善述其事，穷神则善继其志。”此诸其字皆指天说。从对于天之观点看，一切尽人道之行为，皆是“替天行道”，皆是事天。从此观点看，我们即自托于天之大全，如婴儿自托于父母；《西铭》说，“乾称父，坤称母，余兹藐焉，乃浑然中处”，正说此意。能自托于大全，则知“生无所得，死无所丧”（亦横渠语）。有一日底存在，即做一日尽人道底事。一日不存在，即复同于大化。此所谓“存，吾顺事；没，吾宁也”。此之谓知命。我们于第九章所说知命，是知运命之命。此所说知命，是知性命之命。

孟子说：“尽其心者，知其性也；知其性则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。夭寿不

貳，修身以俟之，所以立命也。”此所说之详细处，不必与我们所说同，但其知天，事天，立命，之大端，则与我们所说无异。朱子说：“尽心知性而知天，所以造其理也。存心养性以事天，所以履其事也。不造其理，固不能履其事；然徒造其理，而不履其事，则亦无以有诸己矣。”（《孟子·尽心上》注）朱子此所说之详细处，亦不必与我们所说同，不过我们亦说：圣学以哲学底活动始，以道德底行为终。盖不有道德底行为，则自格物所致之知，只能使我们超乎经验，而不能使我们超乎自己。换言之，即自格物所致之知，不能与自己之行为，合而为一，则“亦无以有诸己”。

人之道德底行为的正性，是超乎己私。所以在人之社会底、道德底行为中，人本亦可达到超乎自己之境界，而得一超乎自己之自己。若更从事天的意义以行道德，则行道德者，更可觉其行为所表示，有一种超乎人之意义。如文天祥《正

气歌》所说：“天地有正气，杂然赋流形，下则为河岳，上则为日星。于人曰浩然，沛然塞苍旻。”以下列举许多道德底行为，皆视为系此种“正气”之表现。孟子说：“浩然之气，乃集义所生者。”集义即集道德底行为也。人常有道德底行为，则可觉有一超乎自己之自己，觉其自己并不为其个体之所限。此种精神状态或境界，孟子称之为曰浩然之气。他说：“其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。”至于其养之之方法，则为集义，如上所说。

对于所行之道德底行为，皆以事天之观点看之，不稍疏息。此程朱所说之用敬也。只用敬以集义，则所谓浩然之气之境界，久之自至。不可不集义，亦不可求集义之速效，此孟子所谓勿忘勿助，亦即程朱所谓涵养也。伊川说：“涵养须用敬，进学在致知。”“进学在致知”相当于我们所谓哲学底活动；“涵养须用敬”相当于我们所谓道德底行为。

我们于上文说，从天之观点，以观事物，则对于事物，有一种同情底了解。在此所谓超乎自己之境界中，对于事物之同情，亦继续扩大，以至宋明道学家所谓“万物一体”之境界。此境界宋明道学家名之曰仁。所谓仁有二义。一义是指一种道德，此即我们于第五章所说仁义礼智信之仁。一义是指一种境界，即此所说者。程明道说：“仁者浑然与物同体，义、礼、智、信，皆仁也。”此即说此所说之仁。为分别起见，此所说之仁，可以谓之大仁。

自事天之观点看，则人之才能之大小，对于其事天之“孝”，并无关系。人之才能大者，因其才能而做事，是尽性，是尽其宇宙一分子的责任；人之才能小者，亦因其才能而做事，亦是尽性，亦是尽其宇宙一分子的责任。就对于社会之观点看，人之才能之大小，对于其事社会之忠，亦无关系。人之才能大者，因其才能以做事，是尽其社会一分子的责任。人之才能小者，亦因其

才能以做事，亦是尽其社会一分子的责任；能至超乎自己之境界者，对于自己知识才能之大小，实觉无可措意。其斤斤于计较自己知识才能之大小者，皆看“自己”甚重者也。阳明说，“唐虞三代之世”，“天下之人，熙熙皞皞，皆相视如一家之亲”，“故稷勤其稼，而不耻其不知教，视契之善教，即己之善教也。夔司其乐，而不耻于不明礼，视夷之通礼，即己之通礼也”（《答顾东桥书》，《传习录》中）。正说此意。

在超乎自己之境界者，觉其自己与大全，中间并无隔阂，亦无界限；其自己即是大全，大全即是其自己。此即所谓“浑然与物同体”，此即是上文所说之大仁。

（五）道家之浑沌

道家所说达其所说最高境界之方法，是从反知入手，与我们所说之从致知入手者正相反。道家所说之道，有似于我们所说之气，我们于第二章中已经说过。气是无分别底，不可思议，不可言说，道家所说之道，亦是无分别底，不可思议，不可言说。所以道家所说见道之方法，其要在反知。因为知识是作分别者，其成功必待思议，其发表必待言说。譬如我们说：“这是桌子。”此即将“这”加以分析，而专将其桌子性指出。实则“这”并不仅有桌子性，而且有许多别底性。我们未说，或未思，“这”是桌子时，“这”对于我们本是浑然一体；但于既思既说之后，则“这”对于我们，即只是一桌子。郭象说：“吹管操弦，虽有繁手，遗声多矣。而执龠鸣弦者，欲以彰声也。彰声而声遗，不彰声而声全。”正说此意。对于“这”既不应分析，道本是不可分析，

不可思议，不可言说者，故更不应以知识分析之，知之。我们必须除去一切知识，对于一切不作分别，不作思议，不作言说，则一切底分别，对于我们即不存在。我们所觉者，只一浑然一体之大全。所谓“离形去智，同于大通”（《庄子·大宗师》），即说此境界。所谓玄同，所谓混沌，俱是说此境界。能至此境界者，即所谓真人、至人。

于第一章中我们说，动物只能感而不能思，对于一切不能分别。所有底“这”，对于动物，俱是浑然一体。道家之修养方法所得底境界，似与动物所有底境界，有相同处。有些道家的人，或竟以为其修养所到底境界，与动物所有底境界，是相同底。例如道家之人，常自比于婴儿，婴儿亦是只能感而不能思者。此种见解，是错误底。道家修养所到底境界，与动物本来所有底境界，之大不同处，在于有自觉与无自觉。道家之至人，于觉浑然一体之大全时，自觉其觉浑然一体

之大全。至于动物，虽处浑然一体之大全中，但并不觉之，或并不自觉其觉之。有自觉与无自觉之区别甚大。海格尔的哲学，甚注重此点，亦可说海格尔的哲学，一大部分是建筑在此点上。照海格尔所说，一事物在某种情形下，或有某性，而不自知其在某种情形下，或有某性，则其在某种情形下，或有某性，是“在自底”，而非“为自底”。诗人乐草木之无知。其实则真无知者，并不知无知之可乐。草木之无知，是本来底无知，只旁观者知其可乐，其本身并不知之。所以其无知是“在自底”，“为他底”，而非“为自底”。若由本来底无知，经过知而复返于无知，则不但旁观者知其无知，即其自己亦自觉其无知，所以其无知不仅是“在自底”，而且是“为自底”。用道家之修养方法所得之无知，是经过知识之阶级者，所以其无知与动物的原来底无知，是不同底。

用道家之方法，我们亦可得一超过自己之境界。《庄子·天下篇》所说“与天地精神往来”，即

系描写此境界者。不过在此境界中之人，既系用不作分别之方法，以得到其境界，则在此境界中之人，若不出此境界，即不能有任何有意志、有知识底活动。《老子》描写其理想中人之圣人云：“众人熙熙，如享太牢，如登春台，我独泊兮其未兆。沌沌兮，如婴儿之未孩；儻儻兮，若无所归。众人皆有余，而我独若遗，我愚人之心也哉。俗人昭昭，我独昏昏。俗人察察，我独闷闷。澹兮其若海，兮若无止，众人皆有以，而我独顽似鄙。”（二十章）《庄子·大宗师》对于其所谓真人，亦有类似底描写。旧说以为道家之圣人，貌虽如此，而其实具有应世之能力，此乃曲为圆成之说，非道家之本意。道家之圣人，本系用不作分别之方法，以得一混沌底境界，故其活动亦只能如此。

道家之人，亦自托于大全。《庄子·大宗师》说：“夫藏舟于壑，藏山于泽，谓之固矣，然而夜半有力者，负之而走，昧者不知也。藏小大有

宜，犹有所遁；若夫藏天下于天下，而不得所遁，是恒物之大情也。”郭象注云：“无所藏而都任之，则与物无不冥，与化无不一，故无外无内，无死无生，体天地而合变化，索所遁而不得矣。斯乃常存之大情，非一曲之小意。”大全是永有者，自托于大全者，于其能觉时，亦自觉其是永有。

道家之圣人，及上章所说宗教中之圣人，不能有用于社会。凡人没有能离开社会者，即令遁迹深山，自耕自食，亦不能说是离开社会。和尚之出家，亦只是出“家”，只是离开社会中之一种组织，而不是离开社会。如真无社会，则虽有山而不能入，有地亦不能耕，更亦无庙可住。道家及佛家之圣人，不能离开社会而又不能有用于社会；如人人俱如此，则即无社会，所以此是行不通亦说不通底。宋明道学家说二氏中人自私，正是就此点说。

（六）宇宙底心

或可问：宋儒以为宇宙是道德底；他们所谓天，正是指宇宙之道德底力量。照他们的看法，天与人有一种内部底关联。陆王所说，人本与天地万物为一体者，程朱亦持之。所以他们以为知天事天，可得到，或回复到，所谓天地万物一体之境界。如本章所说之天，亦是宋儒所说之天，则与本书所说之系统不合。如本章所说之天，即本书第一章所说之天，则此所谓天者，不过是一逻辑底观念而已，知天事天，如何能使人入所谓圣域？

本章所说之天，正是第一章所说之天，即所谓大全者。就观念说，大全是一逻辑底观念，但其所指，却是万有之整个。我们所谓知天者，即知如何以万有为大全而思之，并知如何自大全之观点以观物。我们所谓事天者，即我们觉我们系大全之一部分，并觉我们应为大全而做事。我们

所谓知天者，即知大全；我们所谓事天者，即自托于大全。能自大全之观点以观物，并自托于大全，则可得到对于经验之超脱，及对于自己之超脱，达到大智大仁之境界，如上所说。我们所说自托于大全，颇有似于道家所说者，不过道家是以反知入手，而得大全，其对于大全之关系是混沌底；我们是以致知入手，而得大全，我们对于大全之关系是清楚底。

我们于第四章中说，各种事物，皆可穷理尽性之事。如一圆底物，如成为绝对地圆，则即为穷圆之理，尽圆之性。此圆底物之穷理尽性，与人之穷理尽性，有何差别？

就穷理尽性说，没有差别。不过任何事物皆有性而不必有心。我们虽不能说心是人所独有，但至少可以说，人之有心是特别显著底；亦可以说，人之心，是比较能尽知觉灵明之性底。无心之物，或有心而不甚知觉灵明之物，即令已尽其性，而不自知其已尽其性。例如一圆底物，即令

其已是绝对地圆，即令其已尽圆之性，但此绝对地圆底物，并不自知其是绝对地圆，即并不自知其已尽圆之性。若人则不但有性，而且有心。所以于其尽人之性时，不但能尽其性，且能自知其尽性。所以别种事物之穷理尽性是“为他底”，而人之穷理尽性是“为自底”。

人之尽性，与其他事物又有不同者，即人之尽性，必须在乎社会底行为。上文已说，人之性是社会底，人之社会底生活，是出乎人之性底。人在社会生活中，其最主要者是道德底行为。人之道德底行为之最主要底性是去私。所以能尽人之性者，必达到超乎自己之境界，而别底事物之尽性，则不必到此境界。

达到超乎经验，超乎自己之境界，而又自知其达到此境界，则即可享受此境界。达到此境界而又能享受之，乃人在宇宙间所特有之权利。就此方面说，人可以说是“万物之灵”。

我们于第四章说，“我心即天心”，我们的心，即宇宙的心。此不过是一逻辑底说法。但已入圣域之人，既超乎经验，超乎自己，而觉天地万物与其超乎自己之自己，均为一体，则对于他，他的心“即”宇宙底心。我们于第四章说，只有宇宙“的”心，没有宇宙“底”心，但对于已入圣域之人，可以说是有宇宙“底”心。此宇宙“底”心，即他“的”心。他可用另一种意义，说：“我心即天心。”如此说时，他即可以说，他是“为天地立心”。

新事论（中国到自由之路）

目 录

[自序](#)

[第一篇 别共殊](#)

[第二篇 明层次](#)

[第三篇 辨城乡](#)

[第四篇 说家国](#)

[第五篇 原忠孝](#)

[第六篇 谈儿女](#)

[第七篇 阐教化](#)

[第八篇 评艺文](#)

[第九篇 判性情](#)

[第十篇 释继开](#)

[第十一篇 论抗建](#)

[第十二篇 赞中华](#)

[返回总目录](#)

自序

自中日战起，随学校南来，在南岳写成《新理学》一书。此书序中有云：“此书虽‘不着实际’，而当前有许多实际问题，其解决与此书所论，不无关系。”此书成后，事变益亟，因另写一书，以讨论当前许多实际问题，名曰《新事论》。事者对理而言，论者对学而言。讲理者谓之理学，说事者谓之事论。对《新理学》而言，故曰《新事论》。为标明此书宗旨，故又名曰《中国到自由之路》。二十七年为北京大学成立四十周年，同学诸子，谋出刊物，以为纪念。此书所追论清末民初时代之思想，多与北大有关系者。谨即以此，为北大寿。又此书各篇，皆于草成时即在昆明《新动向》半月刊中发表，修正后，成为此本，并记于此。二十八年六月，冯友兰识于昆明。

第一篇 别共殊

荀子说：“类不悖，虽久同理。”（《非相》）荀子所谓理，与我们所谓理，其意义不必同，不过这一句话，我们可借用以说我们的意思。某一类的事物，必有其所以为某类的事物者，此所以为某类的事物者，为属于此某类的事物所同有，即此类之理。一类事物之理，即一类事物之类型。凡属于某一类之事物，必皆依照某一理，或亦可说，凡依照某一理之事物，皆属于某类。所以“类不悖，虽久同理”。

凡属于某一类之事物，必皆依照某理，有某性。所谓性，即属于某一类之事物所依照于某理者。

一件一件底事物，我们称之为个体。一个个体，可属于许多类，有许多性。例如张三、李四，是两个个体。张三是人，是白底，是高底，

他即属于此三类，有此三性。李四是人，是黑底，是低底，他即属于此三类，有此三性。此不过举例说，其实张三、李四，所属于之类，所有之性，皆是很多很多底，可以说是不知有许多。每一个体所有之许多性，各不相同。所以个体是特殊底，亦称殊相。而每一类之理，则是此一类的事物所共同依照者，所以理是公共底，亦称共相。

我们可把一件事物当成一个体而叙述其所有之性，或其所有之性之某部分。此等叙述是历史。我们亦可把一件事物当成一某类之例，而研究其所以属于此某类之某性。此等研究是科学。例如我们可把张三当成一个体而叙述其所有之性，或其所有之性之某部分，如说张三是人，张三是白底，张三是高底等。此等叙述是历史。我们亦可把张三当成一是人底生物之例，而研究其生理。此等研究即是科学，或更确切地说，即是生理学。

科学中所讲者都是关于某类之理论，而不是关于某个体之历史。例如医学中讲各种病，如伤寒、疟疾等。其讲伤寒，乃伤寒一类之病，并不是张三或李四患伤寒之历史。他间或亦讲张三或李四患伤寒之历史，然其讲此历史，并非以其为历史而讲之，而是以其为伤寒一类之病之例而讲之。在实际上张三或李四所患之伤寒病，其细微曲折之处，不必尽同，但均有伤寒病之所同然者。此伤寒病之所同然者，即医学研究之对象。医学研究伤寒病之所同然者，故其所有理论，可适用于实际上任何人所害之伤寒病。

知从类的观点以观事物，我们谓之为知类。科学虽不仅止是知类，而知类是科学所必有之一基本底条件，是一切科学所同然者。

我们可从特殊的观点，以说文化，亦可从类的观点，以说文化。如我们说西洋文化、中国文化等，此是从个体的观点，以说文化。此所说是特殊底文化。我们说资本主义底文化，社会主义

底文化等，此是从类的观点，以说文化。此所说是文化之类。讲个体底文化是历史，讲文化之类是科学。

我常说，在中国历史中，汉人最富于科学底精神。这是一句很骇人听闻底话，因为照有一部分人的说法，汉人在许多方面底见解，都是反科学底。我承认汉人在许多方面底见解，是与现在底科学不合。汉人在许多方面底见解，以现在底科学，或即以现在人的常识观之，都可以说是荒谬绝伦。不过这些都是就汉人在许多方面底见解之内容说。科学本来是常在进步中底，无论何时代的人所有对于自然之知识，都有与已进步底科学不合之可能。若其不合太甚，则自己进步底科学之观点看，都是荒谬绝伦。但此亦是就此等知识之内容说。此等知识之内容，虽可以说是荒谬绝伦，而其形式则不妨仍是科学底。此所谓形式，即指一切科学底知识所同然者。一知识，如其有一切科学底知识所同然者，即是科学底。如

一人，或一时代之人，其知识有一切科学底知识所同然者，或求使其知识有一切科学底知识所同然者，我们即说，此一人，或此一时代之人，有科学底精神。

关于汉人之富于科学底精神，有几点可说。此几点中，有几点我们已于别处说过（见《新理学》绪论）。现在只说一点，此一点即是：汉人知类。

汉人之历史哲学或文化哲学，以五德、三统、三世等理论，说明历史或文化之变迁者，就其内容说，有些亦可说是荒谬绝伦。不过他们的看法，却系从类的观点，以观察事物者，就此方面说，汉人知类，汉人有科学底精神。

汉以前有许多不同底文化，若从特殊的观点看，或从历史的观点看，我们可以说：汉以前有殷人的文化，有周人的文化，有楚人的文化等。但有一部分底汉人不从此观点看，他们不从此观

点以讲文化。他们不讲殷人的文化、周人的文化等，而讲金德底文化、木德底文化、水德底文化、火德底文化、土德底文化，或黑统底文化、白统底文化、赤统底文化。这些文化都是所谓文化的类型，与什么人无关。殷人可以是金德底文化、白统底文化，但金德底文化、白统底文化之实际底有，则并不限于殷人。我们可以离开殷人，可以离开任何人，而讲金德底文化、白统底文化。此正如张三或李四的病可以是伤寒，但伤寒之实际底有，则并不限于张三或李四。我们可以离开张三或李四，可以离开任何人，而讲伤寒。讲金德底文化、白统底文化，或伤寒，是讲历史哲学、文化哲学，或医学。讲殷人的文化、周人的文化，或张三李四的伤寒病，是讲历史。汉人眼见有许多不同底文化，能从类的观点，将其分类，离开殷人、周人等，而专讲各类文化之类型，此即是有科学底精神。

从类的观点以观事物者注重同，从特殊的观

点以观事物者注重异。从类的观点以观事物者，亦说异，不过其所说之异，乃各类间之异，而不是一类中各事物之异。但一类中各事物之异，正从特殊的观点以观事物者所注重者。例如医学讲伤寒病，固亦须说伤寒病与别底发热病之异，但患伤寒病之张三李四间所有之不同，医学并不讲之。但讲张三李四之历史，或其患病之历史者，其所注重，正是张三李四间之异。汉人不讲殷人的文化、周人的文化等，而专讲金德底文化、黑统底文化等，正是不讲一类中各事物之异，而只注重其同。

《礼记·礼运》说，有大同之治，有小康之治，此亦是说有此二种文化类型。公羊《春秋》家说有据乱世，有升平世，有太平世，亦是说有此三种文化类型。就内容说，《礼运》及公羊家之说，比五德说或三统说，较为合于现在人之常识，所以现在人对于《礼运》、公羊家之说，常加称道。但就其皆注重于文化类型说，《礼

运》、公羊家之说，与五德三统之说，是一致底。

自汉以后，中国人所见者，只是一种文化，所以对于汉人所有关于文化之理论，不感兴趣，因为他们并没有关于文化方面底问题。及至清末，中国人又看见许多不同底文化，在文化方面，又起了问题，因此对于汉人所有关于文化之理论，又发生兴趣。清末公羊家之学之所以大盛，此是其一重要底原因。

清末人用汉人所说对于文化之分类，以分别其所见之不同底文化。照康有为的说法，“欧美各国”的文化是白统，服色尚白，正朔建子。俄罗斯，回教的文化是黑统，正朔建丑。这些说法，当然是可笑底附会。我们若照样附会起来，我们可以说，资本主义底文化是白统，共产主义底文化是赤统，法西斯主义底文化是黑统。这说法虽亦是可笑底附会，但似乎比康有为所说，还有根据些。

汉人亦有将文化分为文质二种者。公羊家亦说文家、质家，清末人亦有说，所谓西洋文化是属于质家、中国文化是属于文家者。例如西洋人对于国君，直称其名，中国人对于国君，则讳其名。清末人以为此即文质二家之分之一例。

这些说法，我们现在看来，都是可笑底附会。但是有一点，我们不可不注意者，即是清末人亦是从类的观点，以说文化。就他们所说之内容说，他们所说是可笑底附会。但是他们知类，他们不注意于一类中底事物间之异而只注意其同。他们不说，中国与西洋，有什么本来底不同，如所谓国民性等。中国与西洋之不同乃由于其所属于之文化类不同。如中国人因文敝而改行质家之法，则中国与西洋即无不同。如西洋人因质敝而改行文家之法，则西洋与中国亦无不同。这种看法，离开其内容说，是不错底。

自民初以来，我们对于西洋之知识，日益增加，渐知所谓西洋文化，决不是一个什么“德”、

一个什么“统”，或一个什么“家”所能尽。清末人这种看法，就其内容看，遂成为可笑底附会，而民初人之知识，又不能用别底标准，以为文化分类。他们于是尽弃清末人所说，不但弃其所说，而并弃其看法。他们知清末人之错误，而不知其错误在于何处，遂并其不错误者而亦弃之。这是民初人的错误。

民初以来，一般人专从特殊的观点，以看所谓西洋文化。他们所谓西洋文化，是“西洋”文化，此即是说，是个特殊底文化。这个特殊底文化，在他们面前，好像是一个“全牛”，其中条理，他们看不出。他们常说，中国人如何如何，西洋人如何如何。好像在他们的心目中，中国人之是如何如何，是因为其是中国人；西洋人之是如何如何，是因为其是西洋人。他们似乎不知，至少是不注意，中国人之所以是如何如何，乃因中国文化在某方面是属于某类文化；西洋人之所以是如何如何，乃因西洋文化在某方面是属于某

类文化。譬如张三因患伤寒而发烧，李四因患疟疾而发冷。张三之发烧，乃因其是患伤寒病底人，并不是因为他是张三。李四之发冷，乃因其是患疟疾底人，并不是因为他是李四。任何人患了伤寒病，都要发烧；任何人患了疟疾，都要发冷。上帝，如果有上帝，可以不患伤寒病，不患疟疾，但如果他患了伤寒病，他亦必要发烧；如果他患了疟疾，他亦必发冷。

把所谓西洋文化当成一个特殊底文化看，学西洋亦发生问题。一个个体，是一个特殊，它是不可学底。凡所谓学某个体者，其实并不是学某个体，不过是学某个体之某方面，学某个体所以属于某类之某性。例如孟子说，他愿学孔子。他所愿学而且能学者，是孔子之是圣人之一方面。若孔子之其他方面，如其是鲁人，为鲁司寇，活七十余岁等，皆是不能学底。说某个体之某方面，即是以某个体为一某类之例而观之，即是从某类之观点，以观某个体。从某类之观点，以观

某个体，则某个体于此方面所有之某性，即是其主要底性质。其所有之别底性，即是其偶然底性质。例如从圣人之类之观点以观孔子，则其“圣德”是其主要底性质。其所有之别底性，如是鲁人等，皆是偶然底性质。孟子必如此看孔子，然后孔子方可学。如把一个个体作一整个看，则是不可学底。一个个体不可学，正如一个“全牛”不可吃。

其所以如此者，因一特殊底事物，可以同时属于许多类，同时有许多性。若把一特殊底事物，作为某一类之例而观之，我们固可说此特殊底事物所有之许多性质中，哪些是主要底，哪些是偶然底。但若把一特殊底事物作为一特殊底事物而观之，则此特殊底事物，无论其为何事物，皆是一五光十色底“全牛”。于此五光十色中，我们不能指出哪些是其主要底性质，哪些是其偶然底性质。例如我们把张三当成一个科学家看，我们可知其能研究科学是其主要底性质，至其所有

之他性质，如是西洋人，或是中国人等，都是其偶然底性质，与他之是科学家与否毫无关系。但如我们把张三当成张三看，则不能说，不能指出，张三所有哪些性质是主要底，哪些是偶然底。

一个国家或民族所有之文化，是特殊底文化，是很复杂底，可以同时属于许多类，有许多性。所谓西洋文化，亦属于许多类，亦有许多性。若从一种文化类之观点，以看所谓西洋文化，则于其许多性中，何者是主要底性质，何者是偶然底性质，我们可以说，可以指出。但若从一特殊底文化之观点，以看西洋文化，则所谓西洋文化，亦是一个五光十色底“全牛”，于此五光十色中，我们不能说，不能指出，何者是西洋文化之主要底性质，何者是其偶然底性质。自民初以来，有些人说科学及民主政治，所谓赛先生及德先生者，是西洋文化，有些人说基督教或天主教是西洋文化。崇拜德赛二先生者，固然不一定

崇拜上帝，或且反对有上帝之说，但他们既是说“西洋”文化，他们不能说基督教或天主教，不是西洋文化。

因为有人以西洋文化为一特殊底文化而说之，所以于其提倡西洋化，或西化时，即引起许多纠纷。近数年来，有主张所谓全盘西化论者，有主张所谓部分西化论者，有主张所谓中国本位文化论者。无论其主张如何，但如其所谓文化是指一特殊底文化，则其主张俱是说不通，亦行不通底。

如所谓西洋文化是指一特殊底文化，则所谓全盘西化者，必须将中国文化之一特殊底文化完全变为西洋文化之一特殊底文化。如果如此，则必须中国人俱说洋话，俱穿洋服，俱信天主教或基督教等等，此是说不通，亦行不通底。主张全盘西化论者，实亦不主张此。但若其不主张此，则他所主张即与部分西化论者无异。

但如所谓西洋文化是指一特殊底文化，则主张部分西化论者，亦是说不通，行不通底。因为如以西洋文化为一特殊底文化而观之，则西洋文化是一五光十色底“全牛”，在此五光十色中，我们不能说出、指出，何为主要底性质，何为偶然底性质。如此不能说出、指出，则所谓部分西化论者，将取西洋文化中之何部分以“化”中国？科学家说，西洋之科学，是中国所应取来者。传教师说，西洋之宗教，是中国所应取来者。无论如何说，如果以所谓西洋文化为一特殊底文化而观之，其说总是武断底。

所谓西化论者之主张，虽说不通，行不通，而其主张却已引起有一部分人之大惧。此即主张中国本位文化论者。照他们的看法，中国是张三，西洋是李四，如张三变成李四，则即失其所以为张三，即不是张三了。照他们的说法，中国文化有当存者，有当去者，我们应存其所当存，去其所当去。他们亦不完全反对西化，西洋文化

中，有可取而为中国所当取者，他们亦主张取之。但如果以西洋文化为一特殊底文化而观之，则其五光十色中，何者是可取而当取者？即就中国文化说，如果以中国文化为一特殊底文化而观之，则所谓中国文化亦是一五光十色底“全牛”。于此五光十色中，我们不能分出，何者是其主要底性质，何者是其偶然底性质。如此我们亦不能说，其中何者是当存，何者是当去。有人说，中国的文言文，是当存者。有人说，中国的旧道德，是当存者。但无论如何说，如果以所谓中国文化为一特殊底文化而观之，其说总是武断底。

有一比较清楚底说法，持此说法者说，一般人所谓西洋文化者，实是指近代或现代文化。所谓西洋文化之所以是优越底，并不是因为它是西洋底，而是因为它是近代或现代底。这一种说法，自然是比笼统地说所谓西洋文化者通得多。有人说西洋文化是汽车文化，中国文化是洋车文化。但汽车亦并不是西洋本有底。有汽车与无汽

车，乃古今之分，非中西之异也。一般人心目所有之中西之分，大部分都是古今之异。所以近代文化或现代文化指一般人所谓西洋文化，是通得多。所以近来近代文化或现代文化一名已渐取西洋文化之名而代之。从前人常说我们要西洋化，现在人常说我们要近代化或现代化。这并不是专是名词上改变，这表示近来人的一种见解上底改变。这表示，一般人已渐觉得以前所谓西洋文化之所以是优越底，并不是因为它是西洋底，而是因为它是近代底或现代底。我们近百年来之所以到处吃亏，并不是因为我们的文化是中国底，而是因为我们的文化是中古底。这一个觉悟是很大底。即专就名词说，近代化或现代化之名，比西洋化之名，实亦较不含混。基督教化或天主教化确不是近代化，或现代化，但不能不说是西洋化，虽大部分主张西洋化者不主张基督教化，或天主教化，或且积极反对这种“化”，但他所用底名词却亦指这种“化”。

不过我们说近代文化或现代文化，我们还是从特殊的观点以观事物。我们所谓近代或现代者，不是指古人的近代或现代，不是指任何近代或现代，而是指我们的“这个”近代与现代。我们的“这个”近代或现代，就是“这个”近代或现代，而不是别底近代或现代。它亦是个特殊，不是个类型。因为所谓近代文化或现代文化者，亦是一个特殊底文化；它亦是一个五光十色底“全牛”。在这些五光十色中，我们亦不能指出何者是其主要底性质，何者是其偶然底性质。飞机大炮与狐步跳舞，是否都是近代文化或现代文化所必需有者？专从近代文化或现代文化说，这个问题是不能问，亦不能答底。因为一特殊底事物所有之性质，就此特殊底事物说，是无所谓主要底或偶然底，说一特殊底事物所有之性质有些是主要底，有些是偶然底，都是从类的观点，以看特殊底事物。

若从类的观点，以看西洋文化，则我们可知

所谓西洋文化之所以是优越底，并不是因为它是西洋底，而是因为它是某种文化底。于此我们所要注意者，并不是一特殊底西洋文化，而是一种文化的类型。从此类型的观点，以看西洋文化，则在其五光十色底诸性质中，我们可以说，可以指出，其中何者对于此类是主要底，何者对于此类是偶然底。其主要底是我们所必取者，其偶然底是我们所不必取者。若从类的观点，以看中国文化，则我们亦可知我们近百年来所以到处吃亏者，并不是因为我们的文化，是中国底，而是因为它是某种文化底。于此我们所要注意者，亦并不是一特殊底中国文化，而是某一种文化之类型。从此类型的观点，以看中国文化，我们亦可以说，可以指出，于此五光十色底诸性质中，何者对于此类是主要底，何者对于此类是偶然底，其主要底是我们所当去者，其偶然底是我们所当存者，至少是所不必去者。

照此方向以改变我们的文化，则此改变是全

盘底。因为照此方向以改变我们的文化，即是将我们的文化自一类转入另一类。就此一类说，此改变是完全底，彻底底，所以亦是全盘底。

此改变又是部分底。因为照此方向以改变我们的文化，我们只是将我们的文化自一类转入另一类，并不是将我们的一个特殊底文化，改变为另一个特殊底文化。我们的文化之与此类有关之诸性，当改变，必改变；但其与此类无关之诸性，则不当改变，或不必要改变。所以自中国文化之特殊底文化说，此改变是部分底。

此改变又是中国本位底。因为照此方向以改变我们的文化，我们只是将我们的文化，自一类转入另一类，并不是将我们的一个特殊底文化，改变为另一个特殊底文化。

各类文化本是公共底。任何国家或民族俱可有之，而仍不失其为某国家或某民族。如张三是科学家，李四亦是科学家，科学家之类是公共

底。张三是科学家，不失其为张三；李四是科学家，亦不失其为李四。张三可在李四是科学家之方面学李四，但他所学者是李四之是科学家，而不是其是李四。张三，李四，除同是科学家外，在别底方面，张三自有其是张三者，李四自有其是李四者。所以如照上所说之方向以改变中国文化，则所谓中国本位文化之问题，自亦不成问题。

在民初人的心目中，康有为是一个国粹论者，是一个“老顽固”。在清末人的心目中，康有为是一个维新论者，是一个叛徒。何以一个国粹论者，能主张维新？固然一个人的思想能前后不一致，但康有为的思想却并不是如此。从他的思想上说，他是从类的观点以观文化，他知各类文化都是公共底，任何国家或民族均可有之，而此各种文化又是中国先圣所已说明者。所以中国虽自一种文化变为另一种文化，而仍不失其为中国，仍是行中国先圣之道。康有为之说，其一半

为我们所不以为然，但其一半却是我们所赞同者。

第二篇 明层次

普通底逻辑教科书常提及一个怪论，在古希腊时即已有者。一个某甲地方底人说：“凡某甲地方底人所说底话，都是假底。”如果这一个某甲地方底人所说底这一命题是真底，这一命题即必须是假底，因为这一命题亦是一某甲地方底人所说底话。所以如果它是真底，则某甲地方底人所说底话，至少有这一句是真底。如果至少有这一句是真底，则“凡某甲地方底人所说底话都是假底”之命题，即是假底。从另一方面说，如果此命题是真底，则此命题即是假底。因为此命题亦是一个某甲地方底人所说底话，如果“凡某甲地方底人所说底话都是假底”是真底，则此命题既亦是一个某甲地方底人所说者，当然亦是假底。如此说，则此命题必须是假底，方能是真底，它若是真底，它即是假底。

有人以类似底辩论，批评实用论者及辩证唯

物论者之真理论。实用论者说真理是相对底。有一部分批评者说：说“真理是相对底”这一个命题，应亦是真理，此真理是不是相对底？如此真理不是相对底，是绝对底，则至少有此一个真理不是相对底。如至少有此一个真理不是相对底，则即不能说“真理是相对底”。如此一个真理亦是相对底，则此真理即有不是真理之可能，而“真理是相对底”之命题即可有不真之时，如“真理是相对底”可有不真之时，则真理即不必是相对底。

辩证唯物论者说，人的见解，是随着他的经济环境变底。人在什么经济环境之中，即有什么见解。有一部分批评者说“人的见解是随着人的经济环境变底”，亦是人的一见解，此见解是不是亦是随人的经济环境变底？人之所以有此见解，是不是亦是因为人在某种经济环境之中？如果不是，则至少此见解是不随着人的经济环境变底，如果至少此见解是不随着人的经济环境变

底，则即不能说“人的见解是随着人的经济环境变底”。如果此见解亦是随着人的经济环境变者，亦是人在某种经济环境中而始有者，则人有此见解时所处之经济环境如变，人如不在此某种经济环境中，则此见解亦应随之而变。在另一种经济环境中，人或即不说，“人的见解是随着人的经济环境变底。”如此说，则“人的见解是随着人的经济环境变底”，并不是最后底真理，如辩证唯物论者所相信者。

这些辩论都是怪论，其所以是怪者，因为这些辩论，都不“明层次”。某甲地方底人所说底话，是在一个层次中，对于某甲地方底人所说底话之批评，是在另一个层次中，可以说是在一个较高底层次中。一个命题所说，只及于它所说者，而不及于它自身。在上述辩论中，“某甲地方底人所说底话”并不包括“说‘某甲地方底人所说底话’之话”，虽此话亦是一某甲地方底人所说者。此某甲地方底人说此话时，他只说及他此话

之所说者，而未说及此话。此话之所说者，是所有某甲地方底人所说之话，而不是此话。对于上述有一部分人对于实用论者及辩证唯物论者之批评，亦可如此批评之。

这种“明层次”底看法，往深处讲，是一套逻辑底理论，往浅处说，其实亦是我们平日所常用之看法。我们常看见有许多我们的同胞说，中国人如何如何。如有一约会，只有一人按时间到。此人于不耐烦时，常说“中国人不守时间”。按一方面说，此人既亦是中国人，他既守时间，则至少有一中国人是守时间底，既至少有一中国人是守时间底，即不能说“中国人不守时间”。但此人说此话时，他是暂时把他自己除外，把他自己放在一个较高底层次中。希特勒尝说，他是日耳曼人的最高裁判者。凡中国人说中国人如何如何者，都是暂时以中国人的最高裁判者自居。裁判者当然不裁判其自己。

我们并不想对于逻辑中之层次论，有什么论

列。所以上面说了许多关于逻辑底问题者，无非是想以此作引子。我们所想说之主要底意思是，不但逻辑中有层次论，即道德学中亦应有层次论。不但于讲逻辑时须讲层次，即于讲道德时，亦须讲层次。在中国哲学史中，因为讲道德学者之不明层次，引起了许多不必要底纠纷。在中国近来底历史中，因为讲道德者之不明层次，以致中国在许多方面，吃了许多不必要底亏。这是我们于本篇所要说明者。

先从中国哲学史说起。在中国哲学史中，道家有一套反对道德之言论。照道家的说法，人若做小不道德底事，其所做之事，固是不道德底；但人若做大不道德底事，则其所做以达此目的之事，即此事中之事，必需是道德底。人非做道德底事，不能达到大不道德底目的，不道德底事中之事，却是道德底。《庄子·胠篋》说：“跖之徒问于跖曰：‘盗亦有道乎？’跖曰：‘何适而无道耶？夫妄意室中之藏，圣也；入先，勇也；出

后，义也；知可否，知也；分均，仁也。五者不备而能成大盗者，未之有也。”跖确须有仁，有义，有智，有勇，方能为“土匪头儿”。他确须行仁义等道德底事，方能率其徒众，以行盗劫之不道德底事。他行此等道德底事，是真行，并不是专假借其名，如侵略国从事侵略，而尚说是“自卫”。金圣叹说《水浒传》中底宋江是假仁假义。然无论他是否假仁假义，但他对于他的“众弟兄”之行为，不能不说是仁是义。从盗跖及宋江的行为看起来，我们似乎确可以说，人若做大不道德底事，则其所做以达此目的之事，即此事中之事，必须是道德底，而且非是道德底不可。若盗跖、宋江不行道德底事，则即坐不了其团体中的头把交椅。人必须做道德的事，方能达到大不道德底目的，此亦是一怪论。此怪论颇有似于上所说之怪论：一命题必须是假底，它方能是真底。

照上所说，道德底事，可以是不道德底，可

以有不道德底道德。道家于此，即作一结论说：“由是观之，善人不得圣人之道不立；跖不得圣人之道不行。”所谓圣人之道，即是道德。天下之善人少而不善人多，所以“圣人之道”害天下多而利天下少。所以他们主张“绝仁弃义”。所以他们说：“圣人不死，大盗不止。”

有一时，有一班人，以为科学底发明，可以使盗贼有新工具，可以使战争有新工具，因之盗贼更加难防，战争更加惨酷。此一班人遂作结论，以为须绝科学，废发明，然后可无盗贼，免战争。此等见解，与上述道家的见解，同是“开倒车底”。但科学及其发明，本是无所谓道德底或不道德底，所以如用之以达不道德底目的，不见得有什么奇怪。而道德底事本是道德底，而却可用之以达大不道德底目的，而且必须用之，方能达到大不道德底目的，此似乎是奇怪底，所以此说成为怪论。

此怪论之所以是怪底，亦由于不“明层次”。

所谓一事之是道德底与否，皆是站在行此事者所属于之团体之观点说。我们说宋江对于他的“众弟兄”之行为是道德底，是站在梁山泊之团体之观点说。我们说宋江之“打家劫舍”是不道德底，是站在当时底国家之观点说。当时底国家，即梁山泊之团体所属于之团体也。盗跖所领导之团体中之人，如有入先、出后等行为，站在其团体之观点说，是道德底，但其团体所做之盗贼底行为，则站在其所属于之团体，即当时底国家之观点说，则是不道德底。一团体与其所属于之团体，不是在一层次之内。一团体对于其所属之团体说，是在一较高底层次中；对于其所属于之团体说，是在一较低底层次中。对于一团体之较高层次中，如尚无团体之组织，此即是说，一团体如不属于任何团体，则此团体之行为，无论其是如何底行为，皆无所谓道德底或不道德底。

例如国之行为，持国之主权高于一切之说者，即不承认国之行为可以是不道德底。因为持

此说者，不承认在国之上，可有层次较高底团体组织也。有人以为人在未有社会组织以前，有所谓“天然状态”者。人在此状态中，可以随意行为，其行为无论是如何，皆无是道德底或不道德底可说。此天然状态虽实际上未必有，但若照持国家主权高于一切之说者所说，则就国之层次说，国是在天然状态之中。在此状态之中，一国之疆土权益，全凭其力维持。它能维持许久，它的疆土权益即有许久是它的。它一日不能维持，它的疆土权益，即立刻不是它的。它固可与别底国缔结所谓不侵犯条约、仲裁条约、互助公约等，但这些条约，随时可以撕毁。若一国撕毁了条约，与它立约底国家，如力不够，除了干瞪两眼之外，没有别底办法可想。

在清末，达尔文、赫胥黎的“天演论”，初传到中国来，一般人都以为这是一个“公例”，所谓“天演公例”。所谓“天演竞争，优胜劣败”、“弱肉强食”，成为一般人的口头禅，一般人的标

语。他们对于所谓天演论，虽不见得有很深底了解，但凭这些标语，他们知道，一个国如果想在世界上站得住，非有力不可。他们知道，中国在经济方面，必须要富；在军备方面，必须要强。富强都是力，有力方不为“弱肉”，有力方不为强所食。他们并不说强侵弱，众暴寡，是不道德底行为，他们知道这是所谓天演。在所谓天演中，“有强权，无公理”。弱者被强者所食，照当时一般人所知之“天演公例”说，虽不必说是应该，但确可以说是活该。

所谓“天演公例”，是就事物之天然状态说者。就人说，所谓文明，本是人对于其所在之天然状态之改变。如果事实上有在天然状态中之人，则此种人是野蛮底。清末人本以为西洋人是野蛮底，其所以能蛮横者，纯靠其有蛮力。对于有蛮力者之蛮横，亦只可以蛮力应付之。所谓“秀才遇见兵，有理说不清”是也。所以清末人之知注重力，一部分是由于受当时人所知之天演

论之影响，一部分是由于清末人看不起西洋人之所致。

民初人对于西洋，所知较多。他们知道西洋人并不是野蛮人。他们说：西洋人并不是专讲强权，不讲公理者。他们说：西洋人是讲平等、自由、博爱者。他们说：清末人只知西洋的物质文明，而不知其精神文明。有人并且说，达尔文的物竞论，现在已为苦鲁巴金的互助论所推翻了。照苦鲁巴金的说法，一种生物之能存在，并不是由于它们能竞争，而是由于它们能互助。在这个时候，上次世界大战，刚才结束。威尔逊的十四原则，虽未能见诸实行，而却为世人所赞赏。国际联盟已成立了，大部分底国家都签字在什么公约上，承认以后永不以武力为政治的工具了。这些事情，以及提倡所谓西洋精神文明者之言论，都使当时人，至少当时底中国人，有一种幻觉，以为以后世界上底秩序之维持，要靠法而不靠力。于是民初一般人，以为清末之富国强兵论是

浅陋，是不彻底。他们不讲富强之策，只讲西洋底“精神文明”，讲纯粹科学、哲学、文学。清末人尚知注重国防。民初人则以为我们的国的完整，有什么条约可以维持。至到“九一八”的前夕，还有一位要人说，日本人如抢了我们的东北，我们固然是没有力量抵抗，但我们可以叫我们的邻居来帮助，他们是主张公道、主持正义底。我们可以说，清末人很有斗争精神，但民初人大半为一班和平论者所麻醉，清末人的斗争精神，差不多完全失去了。

上次欧洲大战以后，世界上是有一部分底人，知道欲求世界的永久底和平，必须改变国与国之间的天然状态，必需于国之层次之上另有一个较高层次底社会组织，以使国的行为亦为道德所制裁、法律所统治。所谓国际联盟本来即是这一类底组织。这种见解，本来是不错底，这种方法，本来是进步底。不过这种见解与办法，实际上只是一种空气。世界上有这种空气，不能不说

是世界的进步，但空气毕竟只是空气。

世界上这一种空气，本来是使民初在中国底和平论所以抬头之一重要底原因，不过其另一重要底原因，是民初人之谈西洋文化者之不明层次。这班人高谈西洋人之“精神文明”，于不知不觉间，即以为，至少使人觉其以为，西洋人既有如此高底“精神文明”，其行为决不是不讲理，不讲法，而只讲力底。西洋人是主张自由、平等、博爱底，他们有底是侠义底精神，有底是同情心，路见不平，一定是拔刀相助底。还常有人特意以中国人之无同情心，与西洋人之富于同情心，作为对比。这一班高谈西洋“精神文明”底人，不觉得，至少他们没说出，这些话至多只有一部分是不错底。西洋人或者讲自由、平等、博爱，或者有侠义精神，或者富于同情心。但西洋的国，则决不是如此底。这并不是说西洋底人不讲逻辑，西洋底国特别不讲道德。实则是国对于国之关系，尚在所谓天然状态之中。国对于国之

关系，既尚在所谓天然状态之中，则国对于国之行为，除了自私自利之外，没有别底目的。在社会底组织中，方有道德可说，在有道德可说底地方，自私自利是最大底罪恶。但在天然状态中，既没有社会底组织，是没有道德可说底。在没有道德可说底地方，自私自利是人之行为之唯一底目标。人对于人之关系，是在一层次中，国对于国之关系，是在另一层次中。对于一层次可说者，对于另一层次未必可说。如果一个英国人对于一个美国人赖了一块钱的账，我们说他的行为是不道德底。他亦觉得他的行为是可耻底。但英国对于美国赖了几十万万的账，我们不说它的行为是不道德底，它亦不觉得它的行为是可耻底，这即因为这些行为不是在一个层次中底，对于一层次可说者，对于另一层次未必可说。

一个家或一个人若受了抢劫，其邻居被发缨冠而救，是道德底行为，是义侠底行为。但这些行为是在有道德可说底地方始有。若在无道德可

说底地方，这些行为是不会有，亦不必有底。凡是以个人的，或家的行为，比拟国的行为，就自古以至现在底国与国底情形说，都是不合适底。其不合适，即因为这些行为不是在同一层次之内。墨子所常用以“非攻”底理论，都可以说是不合适底。墨子所常用以“非攻”底理论是：一个人偷别人的东西，对吗？当然是不对底。一个人抢别人的东西，对吗？当然是更不对底。一家偷别家的东西，对吗？当然是不对底。一家抢别家的东西，对吗？当然是更不对底。如此说来，一国偷别国的东西，或抢别国的东西，当然亦是不对或更不对底了。这种论证，都是不合适底。我们说一个人或一个家的行为不对，是站在较人或家高一层之社会组织上说底。但若说一国的行为不对，则必须站在较国高一层之社会组织上说，而此组织是现在尚没有底，或虽有而是有名无实底。我们于上文说，凡是以个人的，或家的行为，比拟国的行为，就自古以至现在底国与国间底情形说，都是不合适底。我们说就自古以至

现在国与国间底情形说，即是说自古以至现在，尚没有比国更高一层次底社会组织，或虽有而有名无实。我们并不说，世界上不应该有这种组织，在将来亦永没有这种组织。我们相信，世界上应该有这种组织，而且将来亦一定有这种组织。不过在这种组织尚没有底时候，或虽名有而实无有底时候，我们若持如上所述之辩论，在逻辑上说，是不合适底。我们若相信所谓道德底制裁，能对国的行为有多大效力，在行为方面，是要吃大亏底。

墨子虽持如上所述之辩论，但在行为方面，他却似乎并不相信他这种辩论能有多大效力。所以他虽非攻而却善守。他知道彼如以力来，我亦非以力拒不可。专说攻者是不道德底，是“空言无补”底。

民初以来，一般人对于这些道理不能说是完全不知，但可以说是没有很清楚底观念。有一班人似乎完全相信，我们的领土底、行政底完整，

有条约及国际公法、国际舆论可以维持。他们似乎完全相信，别底国家决不敢“冒天下之大不韪”来侵略我们。说一个国家决不敢“冒天下之大不韪”，即是一种错误底见解，因为专就韪不韪说，即是从道德方面说，而在所谓天然状态之中，国的行为是不能从道德方面说底。

我们承认所谓天然状态是野蛮底状态，我们亦承认在国之上需有，而且应有一种更高层次底社会组织，使国与国之关系，亦能脱离所谓天然状态。我们亦承认，现在世界上一部分人已有此种觉悟，而上次世界大战后，世界政治的趋势，亦于一个短底时期中，有照着这个方向走底模样。我们承认世界政治，如照着这个方向走，是进步底，如不照这个方向走，是退步底。不过我们须要注意，虽在一个短时期内，世界政治的趋势，有照着这个方向走底模样，然亦不过趋势而已，不过模样而已。即此趋势，即此模样，亦只于上次战后一个短时期内有之。我们可以说，世

世界上国对于国底关系，自古及今，始终是在所谓天然状态之中。我们可以说：“这是野蛮。”这话是可以说底。但不能因此即说，世界上底人亦均是野蛮人，人与人的关系，亦是在所谓天然状态之中。因国与国之关系是野蛮底，所以人亦是野蛮底，这是清末人的错误底推论。这种错误，可以说是“以小人之心，度君子之腹”。因人与人之关系，已经是文明底，所以国与国之关系，亦已经是文明底，这是民初人的错误底推论。这种错误，可以说是“以君子之心，度小人之腹”。他们所以有这些错误，都由于他们不“明层次”。

不过照清末人的错误错下去，中国还不至于吃亏。因为不管别国是否专靠力，我们先把自己的力充实起来，所谓先立于不败之地。而照民初人的错误错下去，中国要吃大亏，现在正在吃着这个大亏。

在现在底世界中，人是文明底，而国是野蛮底。野蛮底国却是文明底人所组织者。我们

若“明层次”，则知此话，并无矛盾，亦非怪论。人与人应该互助，一国内之人，对其同国之人固应互助，即对异国之人，亦应互助。但国与国则不互助而斗争，其有互助者，乃因互助于其自己有利而行之，并非以互助为一种道德而行之。在人与人之关系中，“以小人之心，度君子之腹”是不应该底，但在国与国之关系中，这却是一个最稳当底办法。

还有一点，可附带说者，共产党人讲阶级斗争，有些人以为共产党人既讲斗争，则其党中之人，必皆红胡子、绿眼睛、杀人不眨眼者。这种见解亦是错误底，其错误亦由于不“明层次”。共产党所说者乃“阶级”斗争，并不是人与人斗争。我们不能从其主张“阶级”斗争，而推其亦主张人与人斗争。

各阶级虽是不同底阶级，但是俱在一社会中者，所以各阶级之行为，可以有是道德底或是不道德底可说。我们常听见资本家从道德方面，说

无产阶级不好；无产阶级从道德方面，说资本家不对。无论他们所说是错或不错，但这些话是可以说底。这是阶级与阶级间之关系与国与国间之关系之不同底地方。

有人以为，现在国与国间之斗争，完全是因为现在世界是在资本主义底经济制度之下之故。一国的资本家为赚钱而生产。他想赚钱，他即不得不大量生产，大量推销。如此他即不得不争取殖民地，争取资源。殖民地是资本家所用原料的来源，亦即是资本家所出货物的销场。资本家取殖民地的原料，制成货物，再销于殖民地，在这中间资本家即赚了钱。他赚钱即是殖民地受剥削。资本家既争取殖民地，所以此国与彼国的资本家之间即有了冲突。此国与彼国的政权，都在资本家手里，所以此国与彼国的资本家若有了冲突，此国与彼国亦即有了冲突。有冲突，即有斗争。所以国际之有斗争，乃资本家之罪恶。若果全世界上皆经过一种社会革命，将资本主义底经

济制度推翻，在新底社会制度中，生产是为大众公用，而不是为私人赚钱，则夺市场夺资源之斗争，自然停止，而国与国间亦自然没有斗争了。

此说我们不能不承认其有理由，但亦不能不说它把事情看得太简单。就过去说，国与国间底斗争，或民族与民族间底斗争，是向来即有底，而资本主义底经济制度，只有近来始有。就将来说，假使有一国或民族，已行了社会主义，其中固然是已没有资本家专为他个人自己赚钱打算，但此国或民族仍可以其自己为本位剥削别底民族，以为他自己整个底国或民族的利益，此即所谓国家社会主义，德国即是以此主义为号召者。德国仅是以此主义为号召，实是“挂羊头，卖狗肉”，它国内并没有行社会主义。我们可以说，德国并没有行此主义。但专就此主义说，在理论上此主义并无不通之处。

苏联虽以真正底社会主义相号召，而其所行者却似即是国家社会主义。我们说它“似”即是，

因为苏联尚没有剥削别底民族的行为。我们说似即“是”，因为它的行为，亦是以保全它自己的利益为目标。它行了社会主义，但同时它的行为是以国为本位底。所以我们说，它所行者，似乎“是”国家社会主义。我们并不以为苏联于此有什么不对底地方。在大家都以国为本位，“无法无天”底世界中，一国若不以保全其自己的利益为目标，没有别人替它保全它的利益。

有人说：苏联是赤色底帝国主义。这是不对底，因为苏联尚没有剥削别底民族的行为。但赤色帝国主义的名词，并不含有矛盾。一个在国内行社会主义底国或民族，对外行侵略以为其全国或全民族的利益，理论上及实际上均并无不可。如希腊人在本民族内所行之政治社会制度，是很民治主义底，社会主义底，而对于别底民族，却可直以之为奴隶。而柏拉图、亚力士多德等，且有一套理论，以说明其应该。这即是一个前例。

总之，在国之上尚没有一个较高层次底社会

组织之时，无论哪个国或民族，都须以其自己为本位，“竞争生存”。不然，它是一定不能存在底。

第三篇 辨城乡

我们常听见许多关于城里人与乡下人底笑话。照这些笑话所说，不但城里底人比乡下底人知识高，才能高，享受好，即城里底狗，亦比乡下底狗，知识高，才能高，享受好。这些虽是笑话，而却不见得不合事实。我们甚至可以说，不但城里底狗比乡下底狗知识高，才能高，享受好，而且城里底狗，在有些方面，比乡下底人亦是知识高，才能高，享受好。

城里底狗，看见一辆汽车，行所无事，坦然地躲在一边。而乡下的人，看见一辆汽车，不是惊奇地聚观，即是慌张地乱跑。城里底狗见汽车而行所无事，此即其知识高，见汽车而不慌不忙地躲，此即其才能高。至于有些城里底狗之享受，比乡下人好得多，这更是容易看出者。在中国，一百个乡下人中，至少有九十一个一生没有吃过如城里底富室的狗所吃底饭食。有一个做乡村

工作底机关，在乡下养洋猪给乡下人看。他们养底洋猪确实肥大，但乡下人说：他们的猪，比我们的人吃得还好，焉能不肥大？

城里人比乡下人享受好，当然是因为他们比乡下人有钱。他们比乡下人知识高，才能高，是因为他们比乡下人受教育的机会多；而他们所以能有较多底受教育的机会，亦因为他们比乡下人有钱。他们比乡下人有钱，所以吃得比乡下人好。“人是他所吃底。”城里人吃得好，所以他们的身体自然较能充分地发育。他们比乡下人有钱，所以他们穿得比乡下人好。“人是衣裳马是鞍。”城里底人穿得好，所以看着亦比较乡下人顺眼。他们比乡下人有钱，所以受教育的机会比较多。“读过《唐诗三百首》，不会做诗也会溜。”城里人多少念过两天书，所以他们的谈吐，自然亦比乡下人入耳。所以城里人到乡下，常觉得什么都是不合适底，什么都看着不顺眼，听着不入耳。而乡下人到城里，则常觉得什么都

是合适底，什么都看着顺眼，听着入耳。

城里人所有之较多底钱，又是从哪里来的？是从乡下人身上盘剥来底。旧日所谓盘剥，即今日所谓剥削。其名词稍有不同，但其为剥一也。我在广西的时候，看见渔人用鱼鹰打鱼。他们用一环子，带在鱼鹰的脖子上。鱼鹰入水一次，吃了许多鱼，但为环子挡住，只存入脖子里。鱼鹰上来的时候，渔人用手将鱼自鱼鹰脖子里挤出，然后再以少量底鱼让鱼鹰吃。比如自鱼鹰脖子里挤出十两鱼，渔人喂鱼鹰二两。那多余底八两鱼，就渔人说，是他的利润，就鱼鹰说，是渔人对于它底盘剥。城里人盘剥乡下人，正如渔人之盘剥鱼鹰。城里人对于乡下人盘剥方式不一，如以工商底经营得利润，如以放债收利息，如以田地收地租等。这些利润，利息，地租等，均是渔人从鱼鹰脖子里挤出来底那多余底八两鱼。他们多得了那八两鱼，他们就可以吃好底，穿好底，念书识字，以至心广体胖，“红光满面”。然后对

乡下人说：我们在人种上本来就是高你们一等底。乡下人亦有因其自己之身体矮小，面黄肌瘦，以及知识简陋，而自惭形秽，叹城里人之“得天独厚”者，不知其自己之所以如此，乃因其物质上及精神上底营养不足，并非由于其“得天独薄”也。

乡下可以说是城里的殖民地。殖民地有普通底与特定底之分。例如城里有一财主，他住在城里，而乡下有许多“庄子”。每一个“庄子”有他的一个管事底，管住“庄子”上底佃户。佃户种此财主的地，每年向他送纳地租。这些“庄子”，是特别属于城里之某财主者，即是此城里的特定底殖民地。此外乡下还有些自耕农以及小土财主，虽不属于城里底任何人，但在经济上仍须靠城里，仍受城里人的盘剥。此等普泛底乡下，亦是城里的殖民地，不过因其并不属于城里底某个人，所以可称为普通底殖民地。

中国自周秦以来，对于四围别底民族，向来

是处于城里人的地位。自周秦以来，中国向来是城里，四围别底地方向来是乡下。虽然有几次乡下人冲进城里来，占据了衙门，抓住了政权，但是这些乡下人，终究是乡下人。他们不能把城里人降为乡下人，他们至多能把他们自己亦升为城里人。他们所见底城里人，即是中国人。所以他们于变成城里人之时，不知不觉地在许多别底方面亦变为与中国人相同。此即所谓同化。有许多人说，中国人对于异族之同化力特别强。凡异族入中国者，无论其为统治者或被统治者，历时稍久，即不知不觉地为中国人所同化。此是事实。不过中国人之所以能同化异族，并不是因为中国人是中国人，而是因为对于所同化之异族，中国人是城里人。所谓夷夏之别，有殊与共的两个方面。就殊的方面说，夷夏之别，即是中国人与别底民族之别。就共的方面说，夷夏之别，即是城里人与乡下人之别。在清末以前之历史中，我们所见之城里人即是中国人。所以在我们的心目中，中国人是惟一底城里人，城里人即是中国

人，所以所谓用夏变夷，是用城里人变乡下人，亦即是用中国人变别底民族。照此方面说，用夏变夷是应当底，而且亦是可能底。用夷变夏是不应当底，而且亦是不可能底。人若能坐在重楼叠阁底建筑里，有地炉暖得满室生春，他万不愿意再去坐在旷地里底蒙古包里，烤马粪火。

中国人的城里人底资格，保持了一二千年，不意到了清末，中国人遇见了一个空前底变局。中国人本来是城里人，到此时忽然成为乡下人了。这是一个空前底变局。这是中国人所遇到底，一个空前底挫折，一个空前底耻辱。

在现在底世界中，英美及西欧等处是城里，这些地方底人是城里人。其余别底地方大部分是乡下，别底地方底人大部分是乡下人。这些乡下地方，有些已成为某人的“庄子”，如印度成为英国人的“庄子”，安南成为法国人的“庄子”。在每一个“庄子”里，他们都派一个管事底，即所谓总督也者，住在那里，征收上文所说之“八两鱼”。

此即上文所说之特定底殖民地。乡下之其余底地方，虽不特别为某人所管，但在经济上是附属于，至少是靠英美及西欧等城里，此即上文所说之普通底殖民地。中国底地位，好像上文所说之土财主。此土财主亦是一“财主”，虽亦可说是一大财主，但既是一个“土”财主，所以亦于无形中受城里人的支配。不过尚不特别为某人所管，所以是普通底殖民地，亦即所谓半殖民地。

有许多人去逛纽约、伦敦、巴黎，好像刘姥姥进了大观园，觉得没有一样事物不新奇，没有一样事物不合适。返观他们的故园，他们只有赠以“愚”、“贫”、“弱”几个大字。这固然是不错底，不过他们仿佛不觉得，英美及西欧等国人之所以是“智”、“富”、“强”者，并不是因为他们是英美等国人，而是因为他们是城里人；中国人之所以是“愚”、“贫”、“弱”者，并不是因为中国人是中国人，而是因为中国人是乡下人。不弄清楚这一点，那即真是一个刘姥姥了。照刘姥姥的看

法，贾母凤姐等都本来是聪明能干底，天生应该享福底。而她自己及板儿都本来是愚鲁拙笨底，天生应该受罪底。贾府的鸡蛋，天然地比刘家的鸡蛋，精致小巧。这看法完全是错误底。

英美及西欧等国所以取得现在世界中城里人的地位，是因为在经济上它们先有了一个大改革。这个大改革即所谓产业革命。这个革命使它们舍弃了以家为本位底生产方法，脱离了以家为本位底经济制度。经过这个革命以后，它们用了以社会为本位底生产方法，行了以社会为本位底经济制度。这个革命引起了政治革命及社会革命。有一位名公说了一句最精警底话，他说：工业革命的结果使乡下靠城里，使东方靠西方⁽¹⁾。乡下本来靠城里，不过在工业革命后乡下尤靠城里。在工业革命后，西方成了城里，东方成了乡下。乡下既靠城里，所以东方亦靠西方。

在工业革命前，一个乡下底自耕农或土财主，在他们的生活必需品方面一部分可以只靠他

自己家里底出产。他们自己的田地里有自己种底粮食，自己种底菜，自己种底棉花。他们自己能把自己的麦稻弄成米、面；把自己的棉花弄成线、布。所谓“凿井而饮，耕田而食。不识天工，安知帝力”。所谓“帝力”，可以说是社会之力。这些自耕农在一切生活必需品方面，一部分是他们自己的田地出产。在这一方面说，他们似乎可以“遗世独立”，不靠别人，除家之外，不知有社会，或虽知其有，而不知其必须有。此即所谓“不知帝力”。在此方面说，乡下可以不靠城里。

不过在另一方面说，若乡下完全不靠城里，则亦即无所谓城里。在最原始底经济状况下，大概即无所谓城里。今既有城里，则此城里必有其所以存在之原因。我们于上文说，乡下底自耕农，在他们的生活必需品方面，一部分是靠他们自己的田地的出产。还有一部分不是他们自己的田地的出产。这一部分即使其不能不依靠城里。

有一部分生活必需品，是生活所必需，但不是乡下农人自己所能生产者。在这些方面，他们即必需靠别人。孟子说：“一人之身，而百工之所为备。”荀子说：“百技所成，所以养一人也。”例如一个农人，要吃盐，他必需靠制盐底人，运盐底人，以及卖盐底人。他必需用铁底农具，以及刀、锅等，他即必需靠开铁矿底人，炼铁底人，以及制农具，制刀、锅底人。他必需用桌、椅、床等，他即必需靠种树底人，制桌、椅、床等底人。如此类推下去，有许多许多底东西，一个人皆不能“自为而后用之”。他必靠许许多多底人。总括一句话说，他必需靠社会。城里是社会的中心，一个城里是一个社会的中心。反过来亦可说：一个社会的中心，即是一个社会的城里，此即是乡下所以必需靠城里，而城里所以对于乡下占优势的缘故。

不过在以家为本位底经济制度里，乡下人至少有一部分生活必需品不必靠城里。但在以社会

为本位底经济制度里，乡下即完全要靠城里了。在经过产业革命底地方，农人有麦，但他还要上城里买面粉。因为城里已经有专制面粉底工厂，工厂所制底面粉，又好又便宜，在此情形之下，即没有人在自己家里，用自家的磨，磨面粉了。农人有棉花，但他还要上城里买布。因为城里已经有专制布底工厂，工厂所织底布，又好又便宜，在此情形之下，即没有人在自己家里，用自家的机子织布了。在现在整个底世界上，西方成了城里，东方成了乡下，所以我们中国虽有底是原料，而制成品却须往外国买。我们有麦子，而所谓洋面渐渐压倒本地面。我们有棉花，而所谓洋布渐渐压倒土布。所谓洋面、洋布，以及一切所谓洋货者，正确地说，实即是城里底面、城里底布、城里底货而已。所谓中国人用西洋人的制成品者，实即是乡下人进城里办货而已。所谓中国人往西洋留学者，实即是乡下人进城里学乖而已。所谓中国人往西洋游历者，实即是乡下人往城里看热闹而已。

从上面所说，我们可以明白：于产业革命后，乡下何以尤靠城里，东方何以必靠西方。

在这种情形下，如专提倡所谓“东方底精神文明”，以抵制西方势力的侵入，那是绝对不能成功底。如印度的甘地打算以印度的“精神”抵制英国。他叫印度人都不用英国布，都用旧式机子，自己织布。这好像一个乡下人，吃了城里人的亏，生了气，立下了一个决心，发了宏誓大愿，要与城里人断绝来往。但经济底铁律，要叫他的这种宏誓大愿，只能于五分钟内有效。中国以前亦有屡次底抵制日货运动，以为靠人的决心，即可抵制住日货。但其成效，若不是没有，亦是微乎其微底。于是人皆说中国人只有五分钟底热心。其实任何国底人，于此都只有五分钟底热心。这种情形，不是由于人的热心的力量小，而是由于经济的力量大。甘地以一种宗教的力量所领导底运动，十年前虽亦轰动一时，而现在亦无闻了。这亦不是因为宗教的力量小，而是因为

经济的力量大。甘地亦是于没办法中想办法。但从没办法中想出底办法，还不是办法。其志可哀，但其办法则不可。

乡下人如果想不吃亏，惟一底办法，即是把自己亦变为城里人。我们于上文说，英美及西欧等国，所以取得现在世界中城里人的地位，是因为在经济上他们先有了一个大改革。这个大改革即所谓产业革命。因为有了这个改革，所以才使“乡下靠城里，东方靠西方”。东方底乡下，如果想不靠西方底城里，如果想不受西方底城里的盘剥，如果想得到解放，惟一底办法，即是亦有这种底产业革命。这种产业革命的要素，即是以机器生产，替代人工生产。这种事情，初看似乎不过只是经济方面底事情，但是影响却是异常重大。关于这些，我们以后详论。现只说：如果东方底乡下人，想不当乡下人，他必需有这种产业革命。英国先有这种产业革命，最先取得现在世界上城里人的资格。其次德国，其次日本，都以

有这种产业革命，而陆续取得现在世界上城里人的资格。最近苏联亦以有这种革命，而取得现在世界上城里人的资格。这是我们所亲眼看见者。苏联之几个五年计划，即是这种产业革命之见诸实际者。苏联现在之所以能在世界上站得住，能在世界上有发言权者，并不是因为它是社会主义底国家，而是因为它是曾经有产业革命底国家。

说到这里，我们又不能不对于清末人表示敬意。清末人对于当时底西洋，虽不十分地了解，亦可以说是，虽十分地不了解，但有一点却被他们猜着了。他们以为西洋人之所以到处占便宜，我们之所以到处吃亏，是因为西洋人有一特长，为我们所不及者，此即是其有实用科学，有机器，有实业（即现在所谓工业），所以清末人士对于这些方面，提倡甚力。我们说他们猜着了，因为对于用机器、兴实业在各方面底意义，以及其所将引起之影响，他们完全不知。他们以为用机器、兴实业，不过用机器、兴实业而已。至于

在别方面，我们可以“依然故我”，不变亦不必变。此即所谓“中学为体，西学为用”。这种见解，自然是错误底。不过他们的办法，即用机器、兴实业等，是不错底。照着他们的办法，一直办下去，他们的错误底见解，自然会改变。因为如果有了机器，有了当时所谓实业，整个底社会，在许多方面，自然会有根本底变化，到那时候，“水到渠成”，人的见解，自然会改变。

民初人对于所谓西洋，所知较多，知道所谓“中学为体，西学为用”之说，是讲不通底。他们以为这种说法，是所谓“体用两橛”。他们以为，我们如果要有“西学”之用，如实用科学、机器、工业等，先必须有“西学”之体，即西洋底纯粹科学、哲学、文学、艺术等。他们以为，清末人只知所谓西洋的“物质文明”，而不知其“精神文明”。民初人于是大谈其所谓西洋的“精神文明”，对于实用科学、机器、工业等，不知不觉地起了一种鄙视，至少亦可说是一种轻视。清末人所要

推行底产业革命，不知不觉地迟延下来。直至近几年来，大家始又接着清末人的工作。粤汉铁路，动工于清末，至近来方始勉强完成，使我们对于战事，得了大济。这即是这个整个事情的一例。这中间固然有许多别底原因，但民初人所造成之思想上底空气，不能说不是其原因之一。清末人以为，我们只要有机器、实业等，其余可以“依然故我”。这种见解，固然是不对底。而民初人不知只要有了机器、实业等，其余方面自然会跟着来，跟着变。这亦是他们的无知。如果清末人的见解，是“体用两橛”；民初人的见解，可以说是“体用倒置”。从学术底观点说，纯粹科学等是体，实用科学，技艺等是用。但自社会改革之观点说，则用机器，兴实业等是体，社会之别方面底改革是用。这两部分人的见解，都是错误底，不过清末人若照着他们的办法办下去，他们可以得到他们所意想不到底结果；民初人若照着他们的想法想下去，或照着他们的说法说下去，他们所希望底结果，却很难得到。民初以来，大

多数底留学生回来，都是“用非所学”，他们因之丧气，他们因之堕落，他们因之又替“中国人”招了许多骂。其实在大多数底情形中，并不是他们不争气，而是他们“英雄无用武之地”。有了工业，自然需要实用科学，有了实用科学，自然需要纯粹科学。但若无工业，学实用科学底人即落了空。不讲实用科学，纯粹科学即落了空。此即所谓“无用武之地”也。照清末人的办法，有了“用武之地”，再请英雄来。照民初人的办法，先请了英雄，而不为设“用武之地”。“无用武之地”底英雄，难乎其为英雄。

或者可说，我们于以上所说，只注意到城里与乡下的对立，而未说到，即在城里，亦有资本家与“穷光蛋”的对立。在经过产业革命底地方，在所谓工厂制度下面，所谓劳动者，除了他们的劳力可以卖钱外，他们是一无所有。此种人即是所谓无产阶级底人，亦正是我们所谓“穷光蛋”。所谓无产者，即穷而至于光蛋也。我们于上文只

说到城里人盘剥乡下人，而没有说到城里底资本家盘剥“穷光蛋”。我们若知城里亦有“穷光蛋”，则知城里人不尽是盘剥者，而被盘剥者亦不止乡下人。

若离开乡下人，专说城里人，则城里底资本家与“穷光蛋”之对立，我们固然要说到。但我们现在是站在乡下人的观点，以说城里与乡下的对立。站在乡下人的观点，我们以为即城里底“穷光蛋”，其享受亦比乡下人好得多。不要说有事做底“穷光蛋”，即没有事做底“穷光蛋”，亦有人赈济他们，而他们从赈济所得之享受，比乡下底小财主或又过之。我们并不是故意夸大其词，这是实情。就中国底乡下人说，有许多人终年吃不起盐，他们吃一回有盐底菜，好像我们吃一回燕窝鱼翅。但这些情形，若向英美等国底“穷光蛋”说，他们一定不相信。他们无论有事做或无事做，不但向来即吃盐，而且向来常吃肉。有些人说中国人是素食者。中国人固多吃素，但中国

人之所以多吃素，并不是因为他们相信吃素合乎卫生之道，如有一班人所讲者，他们实在是没有力量吃荤。

城里底“穷光蛋”何以比乡下底小财主还享受得好？这即是因为他们亦是城里人底原故。整个底城里，盘剥乡下，得了很多底钱，其大多数固然都归了城里底资本家，然亦有一部分，作为城里底公共事业之用，一部分由资本家发给城里底“穷光蛋”。这些“穷光蛋”的所得，固然不多，然自乡下人的眼光看，亦足够瞧了。我们若告诉中国底乡下人说，美国工人，一个月能得中国钱二三百元，他们一定不相信。贾府丫环的吃喝穿戴，固然比姑娘们差得很远，但自刘姥姥的眼光看起来，已经是见所未见了。逛纽约、伦敦、巴黎底刘姥姥，但见宫室的壮丽，街道的整洁，人民的吃好底，穿好底，她即佩服得五体投地，她不知那些排场里面，都有她自己的血汗。

有些人以无产阶级与被压迫民族相提并论，

以为无产阶级与被压迫民族是站在同一战线上底。事实已证明其不尽然了。日本压迫中国，日本的无产阶级、劳动大众，并不见有积极底反对。英国统治印度，英国的无产阶级、劳动大众，亦不见有积极底反对。每一国的无产阶级，看见别一国压迫别一被压迫底民族，都可以说几句同情话。但见本国压迫它自己的殖民地的民族的时候，他们即不说话了。这中间或有几个人的例外，但那是没有关系底。其所以如此者，即因一个国家从它的殖民地所得底利益，其大部分固然为其资本家所享受，但其国之每一人，皆可得有一小部分底余沥。贾府从“庄子”收来底地租，固然大部分是用在太太姑娘们身上，但丫环老婆子也并非完全无份。

所以站在乡下人的观点，城里与乡下的对立，至少对于乡下人是更重要底。

或又可问：在第一篇《别共殊》中，我们说，一般人所谓中西之分，大部分是古今之异。

在此篇中，我们说及城里与乡下，似以为所谓中西之分，又是城里与乡下之异。此二说岂非不合？我们于第一篇说：文化有许多类，本篇又说及城里乡下，岂以中国所有之文化为乡下文化，或现在有一部分人所谓乡村文化，西洋所有之文化为城里文化，或现在有一部分人所谓都市文化乎？

现在有一部分人所谓乡村或都市文化者，似乎是以乡村或都市为中心底文化。这种分别，我们不以为然，因为照我们的看法，文化都是以我们所谓城市为中心。不过城里乡下是相对底。对于此为城里者，对于彼或为乡下。一个县城，对于其四乡为城里；但对于省城说，则此整个底县，连带其县城在内，都是乡下。对于中国说，上海南京是城里；但对于英美等国说，整个底中国，连带上海南京在内，都是乡下；整个底英美等国，连带其中底村落，都是城里。所以我们所谓城里乡下，乃就为城里或为乡下者之相对底地

位说，并不是就其所有之某类文化说。英美等国之所以能于现在世界中取得城里之地位者，乃因其先近代化或现代化，乃因其先有某种文化。中国之所以于现在世界中流为乡下的地位者，乃因中国未近代化或现代化，乃因中国未有某种文化。所以本篇所说，与第一篇并无不合。

[\(1\)](#) 指卡尔·马克思。马克思曾说：“资产阶级使乡村屈服于城市的统治。……正象它使乡村从属于城市一样，它……使东方从属于西方。”（《共产党宣言》，见《马克思恩格斯选集》第一卷，第二五五页，人民出版社1972年版。）——第二版编者

第四篇 说家国

我们于第一篇《别共殊》中，只说到有许多种类底文化，而未说这许多种类，都是什么。我们不算讲整部底社会学，亦不算讲整套底社会哲学。所以我们并不把所有底可能底文化种类，都讲到说到。我们所要说者，是中国在近百年来所经过或将经过底变化，所以我们只说两种文化，为我们所亲眼看见，亲身经历者。

此两种之中，其一种我们名之曰生产家庭化底文化，其另一种我们名之曰生产社会化底文化。我们于第三篇《辨城乡》，说到产业革命。我们说：这个革命使人舍弃了以家为本位底生产方法，脱离了以家为本位底生产制度。经过这个革命以后，人用了以社会为本位底生产方法，行了以社会为本位底生产制度。有了以家为本位底生产制度，即有以家为本位底社会制度。以此等制度为中心之文化，我们名之为生产家庭化底文

化。有了以社会为本位底生产制度，即有以社会为本位底社会制度。以此等制度为中心之文化，我们名之曰生产社会化底文化。

我在蒙自，到一家石印馆里印书。这一家石印馆是一个人同其几个儿子开底。这个人管账，他的儿子则担任抄写印刷等事。到昆明，我又到一家纸店里装订书。这个纸店的主人，叫他的孙子把书的许多单页抱到楼上。楼下是他的铺子，楼上是他的货栈，亦是他的家的住所。此后折叠单页，排列单页，以及裁齐装订等工作，都由他的妻子、儿子、媳妇等分担。我要裱糊房子，叫了一个裱糊匠。他率领了他的“全班子”来工作。这“全班子”亦即是他的“一家子”。这种情形，到乡下尤其容易看见。乡下底农夫，无论他是自耕农或佃户，若是种几亩田，他的工作的“全班子”亦同时即是他的家的“一家子”。在未经产业革命底地方，无论这地方是东是西，生产方法在某一个阶段内，都是如此以家为本位。用以家为本

位底生产方法生产，即是所谓生产家庭化。

有以家为本位底生产方法，即有以家为本位底生产制度。有以家为本位底生产制度，即有以家为本位底社会制度。在以家为本位底社会制度中，所有一切底社会组织，均以家为中心。所有一切人与人底关系，都须套在家底关系中。在旧日所谓五伦中，君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友，关于家底伦已占其三。其余二伦，虽不是关于家者，而其内容亦以关于家底伦类推之。如拟君于父，拟朋友于兄弟。旧日与朋友写信，必曰“某某仁兄大人”。在北方如见人问路，必先呼大哥。在江西则呼老表。呼老表，尤为合逻辑。因异姓之人，如须纳之于家底关系中，必是表亲也。在中国字典中，关于亲属关系之字，最为丰富，此盖因以家为本位底社会制度，在中国最为发展也。

在经过产业革命底地方，其所用之生产方法，与上所说之生产方法，大不相同。经过产业

革命底生产方法，主要是用机器生产。用机器生产，必需大量生产。一个磨面粉底磨，用牛马拉动者，可以一天只磨一斗麦。但一个用机器推动底磨，则断不能一天只磨一斗麦。它若只磨一斗麦，则它所出底面，其成本之贵，可以叫它的老板马上赔得精光。用机器生产，既需大量生产，则须大量用工人。一个旧式底磨坊，有几盘磨，用牛马拉动者，可以每天只出少量底面，其全班子底工人，可以只有几个人，这几个人可以即是磨坊老板的一家子。但一个新式底面粉公司，用机器磨面，则不能每天只出几十斤面。它必须出大量底面，其全班子底工人可以到几百几千。无论什么人老板，都没有这们许多儿子孙子，帮他做工。无论什么人老板，都必需雇许多工人，集中工作。这样即打破了以家为本位底生产方法，打破了以家为本位底生产制度。

用机器生产，必须集中生产。在以家为本位底社会里，一个地方底人所吃底面，一部分是各

家自家的麦，以自家的磨磨成者，一部分是许多小底面坊所供给者。各家及各面坊各自磨面，面之生产是不集中底。但如有一个以机器磨面底面粉公司，大量生产面粉，则全社会皆可用它的面，而且必须用它的面。面粉公司的面，因为用机器及大量生产底缘故，又好看，又好吃，又便宜，有了此等面，各家即不自己磨面，而只买面。以前卖面之许多小底面坊，亦不久即因不能与面粉公司竞争而停业。此面粉公司的面，可供全社会之用。全社会所用底面，皆可取之于此面粉公司。此之谓集中生产。面粉公司所用底工人，不是老板的家人，而是从社会上来底。它底出产，不是供他自己的家用，亦不是供一小部分人之用，而是供全社会之用。此是用以社会为本位底生产方法生产。此之谓生产社会化。

在以家为本位底生产制度中，一个生产者在他的家庭内生活，亦在他的家庭内工作。他的家庭是他的生活的地方，亦即是他的工作的地方。

一个木匠铺子的后院，或楼上，一个农夫所种底田旁边底茅舍，即是他的家的住所。他及他的一家子，亦即其全班子，工作于斯，食宿于斯，生、老、病、死，无不于斯。他们的无论什么，都离不开家；所以他们的无论什么，都以家为本位。

以家为本位底生产方法，废弃以后，人不工作于家，而工作于工厂。如此即使人离开他的家而到一新底环境中，他生活于家，而工作于工厂。在工厂中，同他在一处工作者，不是他的父兄，而是在亲族上毫不相干底生人。在工厂中，约束驰骤他者，不是骨肉的恩义，而是雇主的命令。他能离开了他的家，他已离开了他的家，因此他的行动即不能以家为本位，亦不必以家为本位。

跟着大量生产，集中生产来底另一种事，即是分工。就一方面说，分工的来源，可以说是与社会之成立，同其悠久。社会之成立，靠其中之

分子能分工互助，所以有社会即有分工。不过在经过产业革命底社会中，分工比较更细。就生产方面说，一个工厂里，有几百几千工人，他们决不能都抱着同一件制品工作。他们所做者只是一件制品的一小部分。如此训练的结果，他们亦只能做一件制品的一小部分。只能做一件制品一小部分底人，不能离开工厂有所制作，因为他所能制作之一件制品之一小部分，就其本身说，可以是没有用底。在一个旧式底铁匠铺里，一个铁匠，有打一完全底钉子的技能，亦有打一完全底钉子的工具。但在一个铁工厂内底工人，不见得有打一个完全钉子的技能，确切亦没有打一个完全底钉子的工具。他只能用工厂的某种工具，做一个钉子的某部分。一个完全底钉子是有用底。但一个钉子的某部分则不见得是有用底。一个旧式铁匠铺的学徒，离开了他师父的铺子，可以凭他所学底技艺，独立谋生。但一个铁工厂出来底工人，则不能如此。这在一方面固然是由于工具的关系，铁匠铺里所用底生产工具可以用很少底

资本得来，而铁工厂里所用底生产工具，则不是用很少底资本可以得来底。这固然是如此。但就另一方面说，一个铁匠铺出来底学徒，其技艺较为普通，能制造出许多铁器。但从铁工厂出来底工人，其技艺则较为专门。所谓专门者，即对于很少底东西，知道很多。所以有专门技艺的人，除了对于他所专长底一点知道很多外，他所知底东西，可以是很少。所以他若离了能够用他底工厂，他即不能有别底谋生之道，所谓“屠龙之技，学成无用”。因此，在经过产业革命底社会里，一个有专门技艺底人，不能在他家内谋生。他必须离了他的家去谋生，因此他的行动，即不能以家为本位，亦不必以家为本位。

由以上所说，我们可以说，所谓产业革命者，即以以社会为本位底生产方法，替代以家为本位底生产方法，以以社会为本位底生产制度，替代以家为本位底生产制度。产业革命，亦称工业革命。有许多人对于所谓工业革命，望文生

义，以为此所谓工业是与农业、商业对立者，工业革命只是在工业方面底革命，对于农业等并无关系。这是完全错误底。所谓工业革命，不但在工业中，即在农业中亦有之。此所谓革命者，即以一个生产方法，替代另一个生产方法，至于所生产者可以是工业品，亦可以是农业品。我们说及工业革命时，我们所注意者是生产方法，并不是生产对象。

在生产家庭化底社会里，人可以在他的家之内生产、生活。但在生产社会化底社会里，人即不能在他的家之内生产、生活。他必须在社会内生产、生活。所以有许多事，在生产家庭化底社会里，本可在家中求之者，在生产社会化底社会里，必须于社会中求之。例如在生产家庭化底社会里，一个人，当其尚未出生之时，他的祖母告诉他的母亲，许多怀胎时应该注意底事。当他出生底时候，他的祖母替他收生。当他会玩耍底时候，同他玩耍者大概都是他的兄弟姊妹，或表兄

弟、表姊妹。当他能上学底时候，他入他家里自己底私塾，或附入别底家里底私塾。他们的家若不是所谓“书香人家”，他或者跟着他的父亲学种田，或别种手艺，或到别底家里跟着师父学别种手艺。当他成人底时候，他可以继续着他的父亲，担当他的家事，以“兴家立业”。如果他的父亲开了个木匠铺，他大概仍是开木匠铺。如果他的父亲种那一块田，他大概还是种那一块田。他如果有病了，他的祖母可以告诉他许多“丹方”，即使请了大夫来，而服侍汤药，仍是由他的母亲妻子担任。如果他“寿终正寝”，他的妻子，“亲视含殓”，把他葬在他家的“老坟”里，由他的儿子替他在他的坟前，立一块碑，上写某某府君之墓。如是了结了他的一生。他的一生，都在他的家里。

但一个人，如生在一个生产社会化底社会里，他的生活，完全与上述之人不同。他在生出以前，他的父亲，大概已经为职业的关系，离开

了他的大家庭。他的母亲，在怀他底时候，已经是不能得到他的祖母的看护。他的母亲大概是常到医院里检查胎位。他大概亦是生在产科医院里，有专门产科医生给他收生。他会玩耍底时候，同他玩耍底，大概都是邻居的孩子，以前与他家毫无关系者。到了他上学底年龄，他父母把他送到学校里上学，或到工厂里做学徒，他所学者，与他父亲所学者可以毫无关系。他能独立做事的时候，他所做底事，与他父亲所做底事，可以毫无关系。他每天必到办事处办事，他的办事处可以离他的家很远。他所得底收入是钱。他所用底东西，都是用钱买来底，没有一件是他家里自己生产底。他的钱存在银行里，用时开支票去取。银行是他的账房，亦是社会公共底账房。他如有了病，打电话叫医院派救护车来接他到医院，汤药服侍，都有专家负责，用不着他家里人在内。他若死了，医院里人打电话到殡仪馆，派车来把尸首运到馆里，衣衾棺槨，以及装裹含殓，送讣开吊，都有“专家”负责，用不着他家里

人费心。开吊完毕，殡仪馆里人打电话到公墓，派车来把他的棺材运去。公墓里人，在许多毫不相干底墓间，开一个穴，把他放在里面。这样亦了结了他的一生。他的一生，大半不在他的家里。

在生产家庭化底社会里，人若无家，则即不能生存。但在生产社会化底社会里，人虽无家，亦可生存。他可以长期住在旅馆或公寓里，有病则住在医院，死了则住公墓。“六亲不认，四海为家。”他亦可很快乐地过了他的一生。人固然都是不能离开社会，但在生产社会化底社会里，尤不能离开社会。在现代底都会里，如自来水公司出了毛病，各家都没有水用。如电灯公司出了毛病，各家都没有电用。各家，如不是穷光蛋，所有者亦只是钱。除了钱之外，没有一家是“家给人足”底。

由此我们可以了解，何以在生产家庭化底社会里，一个人的家是一个人的切。一个人的家

是一个人的切，因为他有了家他才有一切；他若无家，他即无一切。我们亦可了解，何以在生产家庭化底社会里，一切道德，皆以家为出发点，为集中点。在生产家庭化底社会里，不但一个人的家是一个人的切，而且一个社会内所有底家，即是一个社会的一切。若没有了家，即没有了生产，没有了社会。在某种底生产方法之下，社会必须有某种组织，人必须有某种行为。对于人此种行为之规定，即是道德。换句话说，人如何如何地生产，则其团体必须如何如何地组织。其团体是如何如何地组织，其团体中之人必如何如何地行为。对于此如何如何地行为之规定，即是道德。生产方法不是人所能随意采用者。因为用某种生产方法，必须用某种生产工具。如某种生产工具尚未发明，则即不能用某种生产方法，人亦不能知有某种生产方法。所以生产方法随着生产工具而定，社会组织随着生产方法而定，道德随着社会组织而定。生产方法不是人所能随意采用者，所以社会组织及道德亦不是

人所能随意采用者。这即如下棋然。围棋有围棋的规矩，象棋有象棋的规矩。人若下围棋，即须照着下围棋的规矩；人若下象棋，即须照着下象棋的规矩。但亦不是人愿意下什么棋，即可下什么棋。他必须有围棋的棋子棋盘，始可下围棋；他必须有象棋的棋子棋盘，始可下象棋。

民初人对于这一点完全不了解，以为人可以随所意欲，愿行什么社会制度，即行什么社会制度。对于中国人之以家为一切的出发点、集中点，他们特别攻击，认为此是“中国人”的大短处、大坏处。他们不知道，这不是“中国人”的大短处、大坏处，凡是在生产家庭化底社会中底人，都是如此。这亦不是什么“短处、坏处”，这是生产家庭化底社会所需要，这是生产家庭化底社会的制度。民初人不知将一套社会制度作一整个看，而只枝枝节节，看见不合乎他们的成见者，即指为不合。正如一人，只会下围棋，而又不知围棋只是棋之一种，看见下象棋者之先摆

子，即说：“怎么下棋先摆子呀，不对，不对。”又见某已摆之子，可以移动，即说：“怎么已下底子还能移动呀，不对，不对。”会下围棋底人，可以不下象棋，可以批评象棋，但如此地批评象棋，则可以说是“滑天下之大稽”。

反对民初人之批评“中国人”者说，中国人亦并不是只知有家，不知有国。在旧日，最重底伦常是君父，最大底道德是忠孝。我们说君父，不说父君，我们说忠孝，不说孝忠，君在父先，孝居忠后，可见即在中国旧日，亦是以国为比家重要底。不过这种说法，不足以服民初人批评“中国人”者之心，因为即在旧日所谓君臣之义中，亦是以家为出发点。此点言之甚长，亦甚重要。我们于下文有《原忠孝》一篇，专论之。

旧日所谓国者，实则还是家。皇帝之皇家，即是国，国即是皇帝之皇家，所谓家天下者是也。所以汉朝亦称汉家。一个男人到皇家为臣，而须要尽臣道，正如一个女人到他的夫家做妇，

而须要尽妇道一样。关于这一点，我们于下文《原忠孝》中，还有详说。现只提及，而请大家注意者，即旧日所谓国，与我们现在所谓国，其意义大不相同。

在生产家庭化底社会里，家是一个经济单位。这一经济单位，固亦不能离开别底经济单位而存在，但他与别底经济单位，毕竟不是一个。 he 可以与别底经济单位，有种种关系，但不能融为一体。但在生产社会化之社会中，社会是一经济单位，一社会中之人，在经济上融为一体。此一部分人若离了别一部分人，则立刻即受到莫大底影响。此点观于以上所说可见。

所谓生产社会化者，其所谓社会，究以何为其范围？此所谓社会之范围，可有国及天下两重。所谓天下，即指整个底世界说。就人现所有之生产工具及生产方法说，所谓生产社会化，此社会本已到，或本可已到，天下之范围。惟于现在世界之生产社会化之过程中，生产社会化，先

冲破家之范围。在其社会化已冲破家之范围而尚未达到天下之范围时，其社会只可以国为范围。至现在，世界之生产社会化，本已达到，或已达到，天下之范围，但因历史底关系，人仍拟保守国之界限，各以其国为经济单位，如现所谓经济集团者。各国皆欲使其自己成为一经济集团，“自给自足”，如生产家庭化社会中之一家然。

所以在现在世界中，国是经济单位。由此方面看，可知现在一国之人对于其国之关系之密切。在生产家庭化之社会中，一替皇家做事之人，“食王的爵禄，报王的恩”，他已成为皇家的人，如一女人于嫁后成为其夫家之人然。但就一般底人民说，他与皇家之关系，是很疏远底。他对于皇家之义务是“完粮纳税”；他所得自皇家之利益，是“保境安民”。除了这些方面外，一般人民不管国，国亦不管人民，所谓“天高皇帝远”者。在“天高皇帝远”底地方，固有坏处，亦有

好处。“天高皇帝远”，因而“无法无天”，是就其坏处说。“不识天工，安知帝力”，逍遥自在，是就其好处说。

但在生产社会化底社会中，人对于其社会之关系，是密切的。他的生活的一切都须靠社会。就一方面说，无论任何社会，其中底人的生活的一切，都须靠社会，离开社会，都不能生存。但在生产家庭化底社会里，人之依靠社会，是间接底。其所直接依靠以生存者是其家。但在生产社会化底社会里，社会化底生产方法打破了家的范围。人之所直接依靠以生存者，并不是家而是社会。小规模底家，所谓小家庭者，虽仍存在，但这种家，并不是一经济单位，并没有经济上底功用与意义。在生产社会化底社会中，人与其社会，在经济上成为一体。在生产社会化底社会中，如其社会是以国为范围，则其中之人即与国成为一体。

必需到如此地步，所谓爱国才不只是一个悬

空底理想，而是一个有血有肉底、活底道德。所谓活底道德者，即是他真能鼓舞群伦，使人生死以之，而不只是一种格言，一种理论，在公民教科书上所讲者。一种活底道德是能使人感觉其是必要者。若只能使人“知”其是必要，而不能使人“感觉”其是必要者，则其道德即是死底，不是活底。

有些人常说：“中国人只有家族观念，没有国家观念。”即道德上最好底人亦“只知忠君，不知爱国”。这话亦不能说是错。不过他们须知，中国人在旧日之所以是如此者，并不是因为中国人是中国人，而是因为在往日中国人是生产家庭化底社会中底人。从以上所说，我们可以了解，何以往日人只知忠君，不知爱国，何以有“谁当皇帝都纳粮”的观念。这并不是因为他们愚蠢无知，这是因为照着他们的社会的那一套办法，本来是如此。他们并不是愚蠢无知，而不了解他们的那一套办法，而只混骂其为愚蠢无知者，才真

正是愚蠢无知。

果然到现在，中国虽尚未完全成为生产社会化底社会，而中国人对于国底观念，已经大变了。十四个月以来，我们可见，对于中国大众，爱国已不只是空洞底理想，而已是活底道德。所可憾底是：爱国对于中国大众，虽已成为活底道德，而对于骂中国人不爱国之中国人，仍是死底道德。

我们于本篇只说到生产社会化底社会，而未说到生产社会化底社会亦有两类：一是生产社会化而支配家庭化者，一是生产社会化支配亦社会化者。前者是普通所谓资本主义底社会，后者是普通所谓社会主义底社会。在此后者中，所谓社会化之社会，亦可以国为范围，或以天下为范围。以国为范围者即所谓国家社会主义。以天下为范围者，即所谓共产主义。此非本篇讨论范围所及，故置不论。

再有一点，可附带说者，中国现在所经之时代，是生产家庭化底文化，转入生产社会化底文化之时代，是一个转变时代，是一个过渡时代。我们在这个时代底人，有特别吃亏的地方。在一个比较固定底社会中，如果它所行者是那一种文化，则它自有一套制度，在各方面都是一致底。但在一个过渡时代的社会中，在此方面，它已用这一套制度，在另一方面，它还用那一套制度，于是此社会中之人，学会了这一套制度者，在那一套制度里，即到处碰钉子。一个大学毕业底小姐在学校所学者，是某某专门底学问，但结婚以后，她所做事，或者她的夫家所希望她做事，是服侍翁姑，养育子女，主持家务，以及米面柴盐等等。除非有特别底原因，她于此必感到痛苦，她的夫家亦必感到痛苦。一辆汽车，必须在柏油路上走，坐车底人方觉得舒服；若一辆汽车在牛车路上走，坐车底人反不如坐牛车舒服。在这过渡时代，我们在许多地方，都如坐汽车走牛车路，人既受罪，车亦易坏。这是我们特别吃

亏底地方。

但自另一方面说，在这个过渡时代中，我们可亲眼看见许多不同底制度，不同底行为标准，同时存在。如同看见许多不同底交通工具，如飞机汽车，牛车马车，五光十色，同时存在。因此，我们的行为，可得到很大底自由。例如现在有人结婚，他随意用什么方式都可。他可以叫他的新娘坐花轿，坐汽车，或坐马车；他可以请客，可以不请客；他可以行礼，可以不行礼；他可以登报，可以不登报。他无论用什么方式，没有人能说他不对。这些情形，现在人看来，似乎没有什么奇怪。其实，若不是在我们这个过渡时代，这是很奇怪底。由此方面说，在这个过渡时代，我们是有特别方便底地方。

有些“混水摸鱼”、“趁火打劫”底人，利用这个特别方便底方便之门行事，一时照着这一套社会制度，一时又照着那一套社会制度。而其所照着者，都是合乎他自己的利益底。这些人是最不

道德底。因为他的这些行为，完全是自私底。在任何社会制度中，自私都是最大底不道德。老年人都说“世风不古，人心日下”，现在人特别地坏。这是不对底。就人性说，古今中外，都是一样，不过现在底人，在这个过渡时代，特别有一种做不道德底事的机会，如以上所说者，此则是事实。

第五篇 原忠孝

在旧日对于男子说，忠孝是为人的大节；对于女子说，节孝是为人的大节。对于男子说，最大底道德是忠孝；对于女子说，最大底道德是节孝。最有道德底男子是忠臣孝子；最有道德底女子是节妇孝妇。男子之做忠臣，女子之做节妇，同是一种最道德底行为，而且同是“一种”道德底行为。所以臣殉君，妇殉夫，皆谓之尽节。我们可以说，忠之与节，其义一也。必须了解忠节之义一，然后可了解旧日所谓忠之意义。

我们于上篇《说家国》中，说旧日所谓国，即是皇帝之家，所谓家天下者，是也。一个男子在皇家做官，正如一个女子到夫家为妇。“忠臣不事二君，烈女不事二夫。”此虽是一句俗语，但对于忠节之义一，则颇能有所说明。未受聘之女，谓之处女；不做官之士，谓之处士。此二“处”字，意义完全相同。历史中有些处士，必

待皇帝安车蒲轮往聘请他，他方“出山”，为皇家做事。这并不是他故意拿臭架子，而实是处士出仕之正规。此正如一女子必待夫家“明媒正娶”，“用花轿接来”，方是处女出嫁之正规，所谓“娶则为妇，奔则为妾”是也。

一处女若不受聘，则只是一处女，无为妇之义务。一处士若不受聘，则只是一处士，无为臣之义务。譬如诸葛亮“本是卧龙岗散淡底人”，所谓“臣本布衣，躬耕南阳，苟全性命于乱世，不求闻达于诸侯”。但是“先帝爷御驾三请”，他即在先主“驾前为臣”，所谓“先帝不以臣卑鄙，猥自枉屈，三顾臣于草庐之中，谕臣以当世之事，由是感激，遂许先帝以驱驰”。既“许以驱驰”，则即不得不“鞠躬尽瘁，死而后已”了。“或为《出师表》，鬼神泣壮烈。”这都是他“为臣”以后底事。若使他终不“为臣”，则曹刘无论如何地龙争虎斗，都不妨碍他的隆中高卧，抱膝长吟。

旧日亦常说：“溥天之下，莫非王土；率土

之滨，莫非王臣。”由此说，则不必受皇家的爵禄者，方是王臣。不过此所谓臣，乃是泛说，如泛说，则凡受皇家的统制者，男则为臣，女则为妾。此臣与皇帝朝中之臣不同，犹之此妾与皇帝宫中之妾有异。

许衡亦是在文庙中吃冷猪肉者。他以汉人而在元朝做官。当时人及后人，并无非议之者。清末人以为黄梨洲系知民族主义者，然许衡亦高高地列在黄梨洲的《宋元学案》中。其理由即是因为许衡并没受过宋朝的聘，没有做过姓赵底官，所以他不必生为赵家臣，死为赵家鬼。他是一个处士，出处有完全底自由。所以，他之仕元，以当时的道德标准说，是无可非议底。

又如顾亭林亦是清末人所谓知民族主义者，他说：“有亡国，有亡天下。”亡国是做官底人的责任，亡天下则“匹夫有责焉”。此话大为清末人所称道。但他的外甥徐乾学在清朝做了大官，顾亭林常在他的外甥家里为上客。他不能学陈仲子

不食不义之食，不居不义之居。此点当时及后世亦无非议之者。其理由亦是徐乾学并未做过明朝的官。顾亭林亦未做过明朝的官，不过他的母亲，因为受过明朝的封赠，所以于明亡时绝食而死，遗嘱子孙不得仕清，所以顾亭林亦不仕清。他虽不仕清，但他不以为徐乾学之仕清是不道德底，所以不以其食为不义之食、其居为不义之居。

在中国历史中，于“改朝换帝”之时，亦有未尝做官之人，而为前朝死难殉节者。此等人历史中称为义民。臣之死难殉节者称为忠臣，而民之死难殉节者则称为义民。这种区别，是不是随便立底？我们以为不是随便立底，照旧日忠义二字的意义，忠臣必不可称为义臣，义民必不可称为忠民。旧日正史及地方志书中多有忠义传。有为君死难殉节之责而死难殉节者谓之忠，无为君死难殉节之责而死难殉节者谓之义。

在旧日，一般底庶民百姓，皆未受过皇帝

的“聘请”，未吃过皇家的俸禄，在道德上他并没有为皇家死难殉节的义务；若有为皇家死难殉节者，其行为可以说是超道德底。所以是超道德底者，即其行为所取之标准，比一社会之道德所规定者更高。所谓义有许多意义，就其一意义说，凡此种超道德底行为，均谓之义。例如，一女人的夫死而不再嫁者谓之节妇，但一男人的妇死而不再娶者，不称为“节夫”，而称为义夫。所以称为义夫者，即妇死夫不再娶并非其社会的道德所规定，而此行为所取之标准，比其社会的道德所规定者更高也。又如有些动物，其行为有合乎道德底标准者，旧日亦称之为义，如“义犬”、“义猫”等。有犬因其主人死而亦死者，此犬本可称为忠犬，但一社会之道德底规定，本非为犬设，人亦不希望犬的行为，能合乎道德底规定，如竟有能之者，则其行为之价值，超过于人所希望于犬之标准，所以亦称之为义。

侠义之义，亦是用义的此意义。所谓“行侠

仗义”底人，所取底行为标准，在有些地方，都比其社会的道德所规定者高。如《儿女英雄传》中，十三妹施恩拒报，安老爷向她讲了一篇圣贤的中道，正可说明此点。安老爷说，凡是侠义一流人，都有“一团至性，一副奇才，做事要比圣贤还高一层”。圣贤“从容中道”，照着一社会的道德所规定者而行。比圣贤高一层者，正此所谓超道德底也。施恩不望报是道德底行为，施恩拒报则即是超道德底行为了。十三妹施恩拒报，所以安老爷以为其行为不合乎中道。然惟其如此，所以十三妹方是侠义。宋江的大堂称为忠义堂。此义亦是用义的此意义。

话说得离题了，再转回到忠上。我们于上面所说忠的意义，于忠孝有冲突时，更可以看出。忠孝同是最大底道德，所以引起忠孝冲突底事，是最难处底事。不过在普通底所谓“忠孝不能两全”之事例中，忠孝冲突，不过是“王事靡盬，不遑将父”之类。一个人为“王事”奔走，不能在家侍

奉父母，如《琵琶记》所说“文章误我，我误爹娘”者，此亦是忠孝不能两全。于此时应“移孝作忠”，这是没有什么问题底。又如一个人因“王事”而要牺牲自己，自己如果牺牲，父母即没有了，或少了一个儿子。如《宁武关》周遇吉在《别母》中所唱一段，表示他心中底“意彷徨”。他明知出战必败，败必死，他不怕死，但舍不了他的母亲。这亦是忠孝不能两全。不过这种忠孝不能两全，已比上面所说者冲突大得多。因为在上面对忠孝不能两全中，其所不能全之孝，不过是关于日常侍奉的问题。而此所不能全之孝，则是关于毁伤父母遗体，大伤父母的心的问题。不过于此时应“移孝作忠”，亦是没有什么问题底。

以上所说底情形，还不算最困难底。因为在这种情形中，一个人若尽了忠，不过是不能尽孝而已。其不能尽孝是消极底。但在有一种情形中，一个人若尽了忠，不但在消极方面不能尽

孝，而且在积极方面为他的父母招了“杀身之祸”。在这种忠孝不能两全的事例中，忠孝的冲突，达于极点。在这种情形中，一个人若尽了忠，他可有“我虽不杀父母，父母由我而死”之感。在这种情形中，一个人是否应忍视父母之死而仍尽他的忠，即成了问题。

历史中此类底事很多，最有名底是关于赵苞底事。赵苞在后汉做辽西太守。适鲜卑万余人入塞，路上拿着了赵苞的母亲及妻子。遂“质载以击郡。苞率步骑二万，与贼对阵。贼出母以示苞。苞悲号谓母曰：‘为子无状，欲以微禄，奉养朝夕，不图为母作祸。昔为母子，今为王臣，义不得顾私恩，毁忠节，唯当万死，无以塞罪。’母遥谓曰：‘威豪（苞字），人各有命，何得相顾，以亏忠义？昔王陵母对汉使伏剑，以固其志，尔其勉之。’苞即时进战，贼悉摧破。母妻皆为所害。苞殒母毕……葬讫，谓乡人曰：‘食禄而避难，非忠也。杀母以全义，非孝也。如是，有何

面目立于天下？’遂呕血而死”（《后汉书·独行传》）。最近报载行政院议案：左云县常县长守土不退，“最近其父不幸，困于敌中，被敌劫持，强其作书招致。该县长忍痛效忠，坚不屈服。由院特令嘉奖”。此是我们眼前所见，忠孝冲突的实例。

赵苞母以王陵母为法。王陵在汉为将，“项羽取陵母置军中，陵使至，则东向坐陵母，欲以招陵。陵母既私送使者，泣曰：‘愿为老妾语陵，善事汉王，汉王长者，毋以老妾故，持二心。妾以死送使者。’遂伏剑而死”（《汉书·王陵传》）。王陵的忠孝冲突的困难，他的母亲如是替他解决了。这位贤母，不惜牺牲自己的生命，以完成其子的事业。在以家为本位底社会中，女人以相夫教子，为她的最大底职务。王陵母以死尽她的职务，真所谓舍生取义，杀身成仁，不愧为母性的典型。赵苞母以王陵母为法，亦不愧为母性的典型。赵苞先破贼以为忠臣，后殉母以为

孝子，按一方面说，他的行为，真可算是面面俱顾到，丝毫无可非议底了。

然而《后汉书》入赵苞于《独行传》。《独行传叙》说：“孔子曰：‘与其不得中庸，必也狂狷乎。’又云：‘狂者进取，狷者有所不为也。’此盖失于周全之道，而取诸偏至之端者也。……中世偏行，一介之夫，能成名立方者，盖亦众也。……虽事非通圆，良其风规，有足怀者。”照这种看法，赵苞的行为，只是“偏至”，尚非中道。所谓“偏至”，即上文所谓超道德底，所谓义。说赵苞的行为是“偏至”，即是说他的行为所取底标准，比其社会的道德所规定者高，所谓“贤者过之”是也。

于此可见，赵苞的行为虽是很壮烈底，但以以家为本位底社会的道德标准说，他的如此行为尚不是最得当底，即不合乎中道。程伊川说，在此情形下，赵苞若应鲜卑的要求，献城投降，则为不忠；不献城投降，亲眼见其母之死而不救，

亦未免太忍。伊川认为在此种情形下，最得当底办法，是赵苞马上辞辽西太守之职，把军队及城池交与别底汉将，然后他自己以个人资格，往赎其母。伊川这种办法，仿佛是取自《孟子》。

《孟子》上有一段话说，有人问孟子：“舜有天下，皋陶为士，瞽瞍杀人，则若之何？”孟子说：“窃负而逃，遵海滨而处，终身欣然乐，而忘天下。”这亦是说，一个人的事亲，如与其所任家以外底职务有最严重底冲突的时候，则可以辞去其职务，而顾全其亲。《孟子》中所假设底事，比赵苞所遇到底，尤为难处。因为如果瞽瞍杀人，而皋陶为士，则皋陶必是“铁面无私”，把瞽瞍定成死罪。舜不但不能救，而并且须于判决书画上“准”字、“阅”字、“行”字之类。这实在是舜所难办底。

孟子及伊川所想底办法，从以家为本位底社会的道德底标准看，是不错底。因为照以家为本位底社会制度，一个人是他的家的人，他在他的

家外担任职务，是替别家办事。在朝做官，是替皇家办事，皇家亦是别家也。所以若在平常情形下，人固然须先国后家，移孝作忠，但如因替别人做事，而致其父母于死地，则仍以急流勇退，谢绝别人之约，还其自由之身，而顾全其父母。在以家为本位底社会中，这是说得通底。在此类底社会中，人本是以家为本位底。

伊川的说法，若不从以家为本位底社会的观点看，是很难说得通底。即在实行上亦大有困难。赵苞马上辞辽西太守之职，如何辞法？当时既无电报电话之类，从他辞职到皇帝批准，即使羽书往还，亦须经相当时日，鲜卑军事急迫，岂能相待？如使不得诏旨，自行弃官，必使军事上大受影响，当非忠臣所应为。不过从伊川的话，我们可知，从以家为本位底社会的观点看，至少在理论上，孝是在忠先底。

在普通底情形中，须要“移孝作忠”。因为“移孝作忠”，亦是道德底事，凡是道德底事，一个

孝子都须做，因为这些事都是可以使父母得美名者，可以使“国人称愿然曰：幸哉！有子若此”。凡不道德底事，一个孝子都不可做，因为这些事都是可以使父母得恶名者。所以“居处不庄，非孝也；事君不忠，非孝也；莅官不敬，非孝也；朋友不信，非孝也；战阵无勇，非孝也”。如是一切道德，都归总于孝。凡是孝子，必行一切道德，所以说“求忠臣必于孝子之门”。不过这都是就普通底情形说。若有一事，危及父母之生存，则当以保全父母为主。

《诗经》说：“鲂鱼赍尾，王事如毁。虽则如毁，父母孔迯。”此即说一个男人，努力王事，因为父母在此。他把王事办得好了，可以“光祖耀宗”，“扬名声，显父母，光于前，裕于后”。他把王事办得坏了，可以“替父母招骂名”，替父母惹祸。《诗经》又说：“乃生女子，载之弄瓦，惟酒食是议，毋父母貽罹。”此即是说，一个女子，在夫家必须“必敬必戒，毋违夫子”，

不要“替父母招骂名”，替父母惹祸。男为父母而忠于君，女为父母而顺于夫，其理是一样底。

在上篇《说家国》中，我们说在以家为本位底社会中，家是经济单位，是社会组织的基本。家既是社会组织的基本，所以在以家为本位底社会中之人，必以巩固家的组织为其第一义务。所以在此种社会中，“孝为百行先”，是“天之经，地之义”。这并不是某某几个人专凭他们的空想，所随意定下底规律。照以家为本位底社会的组织，其中之人当然是如此底。

在以社会为本位底社会中，以社会为本位底生产方法冲破家的壁垒。在此等社会中，虽仍有所谓家者，但此所谓家，已不是经济单位，所以其社会底意义，与以家为本位底社会中所谓家，大不相同。在以社会为本位底社会中，人在经济上，与社会融为一体，其全部底生活，亦是与社会融为一体。在此等社会中，家已不是社会组织的基本，所以在此等社会中，人亦不以巩固家的

组织为其第一义务。或亦可说，在此等社会中，作为经济单位底家的组织，已不存在，所以亦无可巩固了。在此等社会中，人自然不以孝为百行先。这并不是说，在此等社会中，人可以“打爹骂娘”。这不过是说，在此等社会中，孝虽亦是一种道德，而只是一种道德，并不是一切道德的中心及根本。

但我们亦不能说，在以社会为本位底社会中，忠是百行先，如所谓忠者，是以家为本位底社会中所谓忠，即我们旧日所谓忠孝之忠。所谓忠者，有为人之意，如《论语》说：“为人谋而不忠乎？”“与人忠。”“臣事君以忠。”臣事君所以亦“以忠”者，因臣之替君做事，亦是替人家做事也。替君做事，亦为替人家做事，并不是替自己做事，所以如尽心力而为之，亦称为忠。事君是替人家做事，所以人可以事君，可以不事君。臣如与君不合，可以“乞骸骨”，可以“告老还乡”。但事亲则不能如此。子对于亲，不能“乞骸骨”，

亦不能“告老还乡”。为什么呢？因为事亲是自己的事，并不是别人的事也。别人的事，我可以管，可以不管；我愿管则管，不愿管则不管。但我自己的事，则不能不管也。晋献公要杀太子申生。申生的左右劝他逃到别国，申生说：“天下有无父之国乎？”父的事即是自己的事，而君的事则只是君的事。所以在当时虽有许多人逃于君，而申生则以为不可以逃于父。

在以社会为本位底社会中，人替社会做事，并不是替人家做事，而是替自己做事；不是“为人谋”，而是为己谋。所以在此等社会中，人如尽心竭力替社会做事，并不是忠。如此可称为忠，则此所谓忠，与以家为本位底社会中所谓忠，意义不同。照以家为本位底社会中所谓忠孝的意义说，在以社会为本位底社会中之人，替社会做事之尽心竭力，应该称为孝，不应该称为忠。

所谓忠君与爱国的分别，即在于此。我们于

上篇《说家国》中，说在以社会为本位底社会中，如其社会是以国为范围，则此国中之人，与其国融为一体。所以在以家为本位底社会中，忠君是为人，而在以社会为本位底社会中，爱国是为己。在此等社会中，人替社会或国做事，并不是替人做事，而是替自己做事。必须此点确实为人感觉以后，爱国方是我们于上篇所说之有血有肉底活底道德。在中国今日，对于有些人，爱国尚未是活底道德者，因有些人尚未确实感觉此点也。其所以有些人尚未确实感觉此点者，因中国尚未完全变为以社会为本位底社会也。许多人说中国人没有西洋人爱国，此亦可说。不过说此话时，他们应该知道，西洋人之所以很爱国者，并不是因为他们是西洋人，而是因为他们是以社会为本位底社会中底人。中国人之所以尚未能完全如此者，并不是因为中国人是中国人，而是因为中国人尚不是完全以社会为本位底社会中底人。

上文所说底赵苞的行为，在以家为本位底社

会中，所以是“独行”而不是中道者，因为在此等社会中，替君做事是替人家做事。在平常底情形中，“食人之食者忠人之事”，“食王的爵禄报王的恩”，“临难苟免”是最不道德底事；但如因替人做事而直接危及其亲之生命，则其行为所取底标准，已比其社会的道德所规定者高。所以于此等情形中，保全其亲为适当底办法。对于一种事之最适当底办法，即所谓中道也。左云县常县长（照旧日底称呼法，我们应称这位县长为常左云）的父亲不知以后是否遇害。但即使遇害，照我们现在底看法，左云的行为，并不是独行，而是中道。因为左云的行为，并不是忠君而是爱国。对于君可以“乞骸骨”，可以说“我现在不干了”，但对于国则不能如此说。既不能如此说，则自然须直干下去。直干下去是中道，不是独行。

说至此，我们又不能不对于民初人的见解有所批评。民初人要打倒孔家店，打倒“吃人底礼

教”，对于孝特别攻击。有人将“万恶淫为首”改为“万恶孝为首”。他们以为，孔家店的人，大概都是特别愚昧底。他们不知道，人是社会的分子，而只将人作为家的分子。孔家店的人又大概都是特别残酷，不讲人道底。他们随意定出了许多规矩，叫人照行，以致许多人为这些规矩牺牲。此即所谓“吃人底礼教”。当成一种社会现象看，民初人这种见解，是中国社会转变在某一阶段内，所应有底现象。但若当成一种思想看，民初人此种见解，是极错误底。

我们于第三篇《辨城乡》中，曾说清末人注重实业，民初人注重玄谈。民初人之注重玄谈，使清末人的实业计划，晚行了二十年。此即是说，使中国的工业化，延迟了二十年。但中国之必需工业化的趋势，是客观底情势所已决定，人在此方向的努力或不努力，可以使此趋势加速或放慢，但不能使之改变。自清末以来，几条铁路，慢慢地修着；几处工厂，慢慢地开着，慢固

然是慢，但在无形之中，新底生产方法，新底经济组织，已渐渐地冲破了原来以家为本位底社会组织。人是不能常在家里了。家已渐不成为经济单位，不成为社会组织的基本了。如果家渐不成为经济单位，不成为社会组织的基本，则孝自然亦不是一切道德的中心及根本了。在新底生产方法，新底经济制度，正在冲破家的壁垒的时候，家的壁垒不复是人的保障，而变成了人的障碍。正如在新式战争工具之下，城墙已不复是人在战争时候的保障，而变成了人在和平时时候的障碍。孝是所以巩固家的组织底道德，家的壁垒既成了人的障碍，所以孝，在许多方面，亦成了人的障碍。所以在有些人看起来，教孝成了孔家店的罪恶，“吃人底礼教”。他们高呼：“万恶孝为首。”他们这种呼声，虽是偏激之辞，但是社会转变在某一阶段中客观情势的反映。所以若当做一种社会现象看，民初人这种呼声，这种见解，是中国社会转变在某一阶段中所应有底现象。

但若当成一种思想看，民初人这种见解，是极错误底。照民初人的看法，旧日的一套制度，一套道德，所谓礼教者，都是几个愚昧无知底人，如孔子、朱子等，凭着他们的空想，或偏见，坐在书桌前，所用笔写下，叫人遵行者。他们已经是错误了，往日大多数底人，偏偏又都是愚昧无知，冥顽不灵，都跟着孔子、朱子，一直错误下去，虽自己受苦受罪，以至于为此等“礼教”所“吃”而不悔。直到民初，人方才“觉悟”了，人方才反抗了，人方才知孔家店之必需打倒，“吃人底礼教”之必须废除。民初人自以为是了不得底聪明，但他们的自以为了不得底聪明，实在是他们的了不得底愚昧。他们不知，人若只有某种生产工具，人只能用某种生产方法；用某种生产方法，只能有某种社会制度；有某种社会制度，只能有某种道德。在以家为本位底社会中，孝当然是一切道德的中心及根本。这都是不得不然，而并不是某某几个人所能随意规定者。若讥笑孔子、朱子，问他们为什么讲他们的一套

礼教，而不讲民初人所讲者，正如讥笑孔子、朱子，问他们为什么走路坐马车轿子，而不知坐飞机。孔子、朱子为什么不知坐飞机？最简单底答案是：因为那时候没有飞机。晋惠帝听说乡下人没有饭吃，他问：“何不食肉糜？”民初人对于历史的看法，正是此类。

民初人以为孔子、朱子等特别残酷，不讲人道。程伊川说：“饿死事小，失节事大。”民初人对于这一类底话，都觉得异常地不合他们的口味。他们以为，说寡妇必须守节，已经是错误底了，而又说，一个寡妇宁可饿死，亦不可失节，这是更错误底。他们以为，自有伊川此话以来，不知有许多人因此而死，不知有许多人为此种礼教所“吃”。他们以为，人的大欲是求生，而所谓“吃人底礼教”，却束缚着人，让他不能舒舒服服、痛痛快快地生。在有些情形下，“吃人底礼教”不但不叫人生，而且只叫人死。他们很喜欢戴东原的一句话：“以法杀人，尚有惜之者，以

理杀人，人孰惜之？”他们以为孔子、朱子等，都是以礼杀人，以理杀人者。所以他们以为孔子、朱子等，都是特别残酷，不讲人道者。

在以家为本位底社会中，“节”是女人最大底道德，此点我们于下篇《谈儿女》中，另有详论。现在我们只问：如果节是以家为本位底社会中底女人的最大底道德，则以家为本位底社会中底人，是不是可说“饿死事小，失节事大”？我们以为，此话是可以说底。我们现在看见有许多人当了汉奸。有些人当汉奸，一天得几角钱；有些人当汉奸，一天得几十元，几百元钱。他们为他们自己辩解，大概都是以“生活所迫”为辞。对于这些人，我们当然可以说：“饿死事小，失节事大。”

说人宁可饿死，不可失节，照民初人的简单底看法，此话不但迂腐得可怜，而且残酷得可恨。他们不知，若果某一道德是某种社会的最大底道德，则某种社会中底人，当然以为，此道德

是虽死亦须守底。如一社会中底人，因怕饿死而随便行为，则此社会马上即不能存在；此社会中底人，亦大家不能生存，所谓“虽有粟，吾得而食诸”？结果还是非大家都饿死不可。民初人不知，亦不问，孔子、朱子等何以叫人牺牲，而只见其叫人牺牲，即以为他们残酷不讲人道。此是民初人的错误。

民初人另外还有一种错误底见解。凡旧日人的道德行为，不合乎民初人所想像底道德标准者，民初人即认为没有道德底价值，或其道德底价值必需打折扣。例如民初人以为旧日底忠臣节妇，皆是为了一姓奴隶，为一人牺牲，所以其行为没有多大底道德价值。民初人这种见解，是完全错误底。一种社会中底人的行为，只可以其社会的道德标准批评之。如其行为，照其社会的道德标准，是道德底，则即永远是道德底。此犹如下象棋者，其棋之高低，只可以象棋的规矩批评之，不可以围棋的规矩批评之。依象棋的规矩，

批评一个人的象棋，如其是高棋，他即是高棋，不能因其不合围棋的规矩，而说他是低棋。此点我们于《新理学》中，已另有详论。

第六篇 谈儿女

本篇所谓儿女，并不是与英雄相对者。儿者儿童，女者妇女。我们常听说有所谓儿童问题，及妇女问题。这些问题，我们想在本篇之内，提出讨论。

于上篇《原忠孝》中，我们将旧日所谓处女处士，相提并论。我们说，这两个“处”字，意义完全相同。女人出嫁则为妇，男人出仕则为臣。妇须顺从其夫而尽心竭力地为其夫办事。臣须顺从其君而尽心竭力地为其君办事。除了遇见如赵苞所遇见底情形外，无论妇或臣，对于任何事，均须先其夫，或先其君，而后其亲。在以家为本位底社会中，一般底女人在夫家应负底义务大概是上则事亲，中则相夫，下则教子。此所说事亲，是一女人事其夫的亲。一女人既为妇，即无暇自事其亲，而只可事夫的亲。犹如一男人既为臣，即应“移孝作忠”，“王事靡盬，不遑将父”。

善事其夫的亲者是孝妇，善相其夫者是良妻，善教其子者为贤母。孝妇、良妻、贤母，是每一个女人所应取底立身的标准。

如一个女人的夫先死，则此女人所应取底立身的标准，于孝妇、良妻、贤母之外，又要加上节妇。“忠臣不事二君，烈女不事二夫。”这一点是女人的大节，此点如不能做到，“则父母国人皆贱之”。一女人必如何方是，或不是，孝妇、良妻、贤母，是不很容易决定底。因为在这些方面，孝与不孝、贤与不贤、良与不良之间，很难有个具体底标准，以作分别。但如何是，或如何不是节妇，是很容易决定底。因为在这一方面，节与不节之间，有具体底标准，以作分别。所以在旧日，女人之以孝妇、良妻、贤母得旌表者甚少，而以节妇得旌表者则到处皆是。

在这种社会里，女人完全是家里人。所以在许多地方，家里人成为女人的别名。有些地方，亦称女人为屋里人，屋里人即家里人也。某人的

妻，亦称为某人的家里人，或某人的屋里人，或简称为某人家里，如《红楼梦》中所说王保善家里，周瑞家里等。

我们于第四篇《说家国》中说，在以家为本位底社会中，人皆在家里工作，在家里生活。如此说，则在以家为本位底社会中，男人亦可说是家里人。此虽亦可说，但男人尚不完全是家里人。男人可出仕于皇家，皇家的性质虽亦是家，但其范围却是国。所以男人可以“干国栋家”。栋家者，栋其自家之家。干国者，干皇帝之家也。即不出仕之男人，亦可代表其家，与别家做事务底交涉，或友谊底来往，在社会上活动，而女人则不能。女人活动的范围，未嫁时不出其母家，既嫁时不出其夫家，“在家从父，既嫁从夫，夫死从子”，所谓三从是也。所以女人完全是家里人。

自旧日底看法看，此并无损于女人的人格及其在道德上底价值。一个人在道德上底价值，是

照着他是否能如其所应该而判定，并不是照着他在社会上底地位的高低而判定。一个“无道昏君”，在道德上底价值，远不及一个义仆义丐。此正如一个戏子之所以是好或坏，是在于他唱得好或坏，并不在于他是须生或青衣。如说女人在道德上无价值，或价值低，因为她的社会地位低，其不通正如说：梅兰芳的戏不好，因为他扮演底是女人。

不过就社会地位说，女人是低于男人一等底。我们乡下底人，如到一别人家中，在门口必先问：“有人在家吗？”如只有女人在家，女人即答：“没有人在家。”所以我们乡下有俗语：“面条不算饭，女人不算人。”女人所以不算人者，因其完全是家里人也。公孙龙说：“白马非马。”乡下人亦说：“家里人非人。”

在这种情形下，一般底父母，除非愿靠所谓“裙带关系”，以升官发财者，当然皆不重生女重生男。女儿长大，即须出嫁，所以父母看她

是“别人家的人”，是“赔钱货”。女儿是“家里人”，不能到社会上活动，所以父母看她是“不中用底”。《韩非子》说：“父母之于子也，产男则相贺，产女则杀之。”二千年来，都免不了有这种情形。

在以家为本位底社会里，家是经济单位。例如在一个旧式底木匠铺子里，一个木匠是老板，同时亦是工人。帮助他做活底，是他的妻、子等。他对于他的妻、子，是夫，是父，是师，是工头；他的妻、子，对于他是妻，是子，是徒，是助手。即就一个普通人的家说，在以家为本位底社会中，一个家，在许多方面，是要自给自足底。家要自给自足，所以有许多事，都需一家之内底人自己去做。如饭菜、衣服等，都须一家的女人去做，此即所谓“妇工”。这些事由一家的女人管，一家的男人，即可无内顾之忧了。所以妻是夫的“内助”。“内”者，言其是家里人；“助”者，言其直接地或间接地为其夫当助

手。

因此，在以家为本位底社会中，夫妻底关系并不仅是二人同居，以过其所谓性生活者。妻是夫的“内助”，在经济底生产方面，他需要她的助；在生活的任何方面，他皆需要她的助。

因此在以家为本位底社会里，夫妻的离合，不能是很随便底。在以家为本位底社会里，夫妻一合即不可复离。在以社会为本位底社会里，夫妻的离合是两个人底事，而在以家为本位底社会里，夫妻的离合是一大家人的事。家是经济单位，是社会组织的基本，若家的分子时常变动，则家的组织不免受其影响。所以在以家为本位底社会里，夫妻之结合，以终身不可复离为原则。所以在先秦，妻虽有七出之条，但后来少有用之者。魏晋以前，寡妇再嫁，尚不为十分地不道德，而宋以后，“饿死事小，失节事大”之说，则甚占势力。盖在中国历史中，以家为本位底社会，愈后愈渐完备也。

一人若早死，其妻抚孤以承其业，此事对于其家之意义，犹如一国君早死，其大臣辅幼主以继其位。就一国说，必有如此底大臣，其国方不至于乱；就一家说，其家必有如此底“家里人”，其家方不至于绝。在以家为本位底社会中，家是人的一切，所以人视家之不绝为一最重要底事。所以守节抚孤底女人，与辅幼君底大臣，同是所谓“可以托六尺之孤，可以寄百里之命，临大节而不可夺，君子人欤？君子人也”。

民初人常说：“在旧日底社会中，人不是他自己，而是他的父母的儿子；他结婚并不是他自己结婚，而是他的父母娶儿媳。”照民初人的看法，在这种情形下，当儿子底，固然不自由得可怜，当父母底，也未免专制得可恨。但是我们若知以家为本位底社会的经济制度，我们可见，这些都是应该如此底。谁也不可可怜，谁也不可恨。

在以家为本位底社会中，家是经济单位。一家的人，皆须能直接地或间接地参加其家的生产

工作。如一家开铺子，其一家的人，皆须直接地或间接地参加其铺子的工作。如一家种地，其一家的人，皆须直接地或间接地参加其种地的工作。在这种家里，父母为其子娶妻，其意义并不仅是为其子娶妻。他们是为他们的家接来一个新分子，能与他家的别底人共同生产，共同生活者。他们多了一个儿媳，不仅是家里多了一个人，而且是铺子里或农田里多了一个助手。所以他们的儿媳，要由他们去选择，而选择要用他们的标准。他们选儿媳，不只是选儿媳，而是为他们的铺子里或农田里选择助手。所以他们眼光，不能注在，至少不能全注在他们的儿子的爱情上。贾宝玉注意在林黛玉，贾母替他选了薛宝钗。站在宝玉个人的观点看，贾母是错误底。但站在贾府的家的观点看，贾母一点也不错误。少年老成底宝钗，当然比工愁善病底黛玉能持家，能“立门户”。

民初人常问：贾母为什么那么多管闲事

呀？宝玉为什么不积极地反抗，不闹家庭革命呀？贾母宝玉之流，大概都是“其愚不可及也”吧。照我们的看法，在以家为本位底社会中，贾母所管者并不是闲事，此点上文已详。在以家为本位底社会中，人不能离开他的家生产，亦不能离开他的家生活。他有了家即有了一切，没有了家即没有了一切。所以他不能闹所谓家庭革命。他亦不是知闹，想闹，而不能闹，他实是亦不知闹，不想闹。他不知闹，不想闹，亦不是因为他的无知。凡人对于某种社会制度，闹革命，或知闹、想闹时，必是此种社会制度所根据之生产方法，经济制度，已有重要底变动之时。不然，人不但不闹革命，且亦不知闹，不想闹。

以社会为本位底生产方法，冲破了家的壁垒。人的生活由家庭化而社会化。人离开了他的父母，而独立生产，独立生活。因此他的为子的责任减轻了许多，他的妻为妇的责任亦减轻了许多。此即是说，在以社会为本位底社会中，他对

于他的父，只是他的子，而不是他的徒，不是他的助手。他的妻对于他的母，亦只是儿媳，不是她的徒，不是她的助手。因此他可以“自由结婚”，他的父母亦让他“自由结婚”。

在以社会为本位底社会里，人的生产方法社会化，人的生活亦社会化。一个人所做底事情，他的妻帮不上忙。例如一个铁厂的工人到铁厂里做工，除非他的妻亦是这同一工厂的工人，他与她不能在一块做工。即使他与她同是一个工厂里工人，他与她也是各做各的工，谁也不帮谁。他与她的生活所需底消费品，都已由专门底工业来供给，所以也不必由他的妻帮忙。他的吃食，衣服，以及一切用具，什么都是现成底。他只要有钱，只要打几个电话，什么都有人给他送来。在这种情形下，妻已不是夫的“内助”，因为在这种情形下，妻对于他在许多方面已不能助，不必助了。在这种社会里，女人的为妻的责任亦减轻了许多。

这许多底责任减轻以后，他的妻本亦可以由“家里人”变而为社会上底人，可以同他一样地有独立底技能，有独立底财产，而只与他同居，以过其性生活。他与他的妻虽是同居，但两人所做底事，可以各不相同，两人的财产可以各不相干。假使女人都能完全到这种地步，社会上即无所谓妇女问题。我们不听说有男子问题，而只听说有妇女问题，即因有一种事情，使女人不能完全到此所说底地步。以社会为本位底生产方法，冲破了家的壁垒，把男人完全放出来，但未把女人完全放出来，而女人，及有些男人，认为女人亦须完全放出来。此所以有所谓妇女问题。

女人所以不能完全从家里放出来者，因其为母的责任，尚不能减轻，因为对于她的儿女，除了她自己养育外，没有办法。社会对于儿童，除使其母亲自己养育外，亦没有办法。因此有所谓儿童问题。所谓儿童问题与妇女问题，是有密切底关系底。儿童问题如解决了，妇女问题亦即跟

着解决。

我们于第四篇《说家国》中说：生产社会化底社会又有两类，一是生产社会化而支配家庭化者，一是生产社会化支配亦社会化者。在生产社会化而支配家庭化底社会里，女人不能完全自家中放出来。因为女人是要生小孩底。在她生小孩的前后，都至少有一两个月不能做事。这三四个月，若不靠她的夫，她即不能生活。她既须靠她的夫，则她必须于相当范围内，受她的夫的支配。此即是说，于相当范围内，她不能完全地自由。

我们于《说家国》中说：大部分底事，在以家为本位底社会中，须家去经营者，在以社会为本位底社会中，社会上都有专营其业者经营之。因此在以社会为本位底社会中，妻为其夫所做起事，比在以家为本位底社会中，已少得多了。例如在以社会为本位底社会中，人都向市场上买衣服穿，他的妻不必替他做衣服，更不用说纺线织

布了。在这些方面说，他的妻的“妻”的责任，已经轻得多了。但有一种事，在生产社会化而支配家庭化底社会里，社会上尚无专营其业者，此即是养育儿童之事。在生产社会化而支配家庭化底社会里，养育儿童，仍须在家里。女人须养育儿童，因之她的一生的最好底时光，大部分还是要消磨在家里。她不能完全从家里放出来。她还须在家里当贤母。

在生产社会化而支配家庭化底社会里，没有或者极少专营养育儿童之业者。这是为什么呢？因为这种事情，并不是可以作为一种“营业”底。在生产社会化而支配家庭化底社会里，各种专营其业者所经营之事，其范围虽是社会底，而主持支配之者，仍是私人。既是私人所主持支配，则其主要底目的，仍是得利赚钱。因此主持者的利益与顾客底利益，常是冲突底。买东西底总说他所买底东西，价钱太大。卖东西底总说他所卖底东西，价钱太小。“矢人惟恐不伤人，函人惟恐

伤人。”这并不是什么人好、什么人坏的问题，他们是“易地则皆然”底。不过在普通商业交易中间，卖东西底如“利心太重”，价贵物劣到不像话，买东西底可以不买他的东西。一个包饭底厨子，如饭菜太劣，吃饭底人可以抗议，可以退伙。但一个养育小孩子底地方，如养育得太差，小孩子是不会抗议底。结果是小孩子只有“吃哑巴亏”，而生病死亡。因此养育小孩子底地方，如是营业性质，即没有人愿意将小孩子送去。因此亦即没有这一种“营业”。

在以社会为本位底社会中，一个人能离开他的家而独立生产，独立生活，因之他的妻的为“妇”的责任，已大大地减轻了。由此方面说，女人已从家里放出来。但她仍须受她的夫的相当底支配，仍须在家里当母亲。由此方面说，她尚未完全由家里放出来。其所以未能完全由家里放出来，即因她须生孩子。

有一位民初时候底小姐的故事，可以证明这

一点。这位小姐，在学校当女学生（女学生在民初是一个很惹人注意底名词）的时候，很热心于当时所谓女权运动，所谓妇女解放运动。她常到外面参加各种集会。她的父亲是一个清末民初所谓“老顽固”，对于他的女儿的行为，很不满意，但亦没有制止她的办法。后来这位小姐结了婚，当了太太，生了一个小孩，但她还是常到外面活动。她出去的时候，把小孩交给老妈子。有一次她出去开会，老妈子没有把小孩看好，小孩的头摔破了一块。这位太太回来，大为伤心，发誓以后专心在家看小孩。果然她以后再不参预外务，再不出去开会了。她的父亲知此事时，大为痛快。他说原来小孩子管他的母亲，比父亲管他的儿女，还要有效。

这一个故事，很可以说明，在生产社会化而支配家庭化底社会里，女人所遇到底困难。她要在家庭与事业中间选择一条路。家庭与事业，在男子本来是可兼而有之，不成问题底。但在女

人，这二者便成了鱼与熊掌，“二者不可得兼”了。她如果要家庭，她须结婚生孩子；这样，如上所说底那位小姐一样，即牺牲了她的事业。她如要在社会上做事，她即不能结婚生孩子。不结婚生孩子是违反她的天性底。她如违反了她的天性，她痛苦。不在社会上“雄飞”，而在家里“雌伏”，这是违反以社会为本位底社会中底人的希望底。她如违反了她的希望，她亦痛苦。无论如何，她总痛苦。此所以有所谓妇女问题。

在以家为本位底社会中，妇女更要“雌伏”，但她并不痛苦。其所以不痛苦者，有二方面可说。就一方面说，在以家为本位底社会中，女人除做孝妇良妻贤母外，没有别底希望。没有别底希望，自然亦没有因达不到别底希望而有之痛苦。自又一方面说，在以家为本位底社会中，女人随夫贵，随子贵。如其夫贵或子贵，她都可以得“五花封诰”，赞美她能辅助她的夫或教养她的子，替皇家做事。在此意义下，她的功绩，不止

限于她的家内。她虽是家里人，但她可以间接地为社会造福利，而社会亦承认之。“五花封诰”，即社会承认之表示也。但在以社会为本位底社会中，女人虽亦可随其夫当太太，但社会对此，不能有什么正式底表示。至于其子，于长成后，又须离其家而独立生产，独立生活，纵有成就，社会亦很少念及其“母氏劬劳”。如罗斯福当了美国的大总统，罗斯福的太太固可称为“此土第一太太”，但少有人称罗斯福的母亲为“此土第一老太太”。因此在以家为本位底社会里，女人如有事业欲，她尚有机会可以相当地满足之，她可以视其夫的事业，或其子的事业，如她自己的事业。如其夫或其子做了“光禄大夫”，她亦自然是“一品夫人”。但在以社会为本位底社会里，女人如有事业欲，她必须自做事业，始能得到满足。我们并不说，在以社会为本位底社会中，女人对于其夫或其子的成就，完全不感兴趣，不过就此种社会的社会制度说，及此种社会中底人的心理说，女人不能以其夫或子为与其自己完全一体，如在

以家为本位底社会中底女人然。

清末民初人的见解，以为所谓妇女解放，专凭人的主观底努力，即可做到。清末人说：男女应该是平等底，父母不应该重男轻女，父母应都知道生男生女都是一样。但依当时底社会制度说，男女是不平等底，生男生女，对于父母是不一样。不在社会制度上着想，而只说空洞底“应该”，这是不能有什么效果底。

因为清末人只说空洞底“应该”，在实际上没有多大用处。于是民初人教女人自动地“反抗”所谓“吃人底礼教”。他们说女人应该学什么娜拉，自动地脱离家庭。他们说：女人脱离了家庭以后，如果她们能“努力”，能“奋斗”，她们可以得到自由底幸福底生活。他们不知道当时底女人的社会地位，是一种社会制度所规定。要改变当时底女人的社会地位，须先改变当时底社会制度。不求改变社会制度，而只教一个女人或一部分女人枝枝节节地求自由底幸福底生活，无论她们如

何“努力”、“奋斗”、“反抗”，俱是没有用处的。我们真见许多民初的娜拉，于脱离了家庭以后，不但不能得到自由底幸福底生活，而且有许多简直不能生活。她们有底重回到家庭，有底做了时代的牺牲品。这并不是因为她们不“努力”、不“奋斗”，而是因为在这些方面，一个女人或一部分女人的主观底“努力”、“奋斗”，是不能有什么效果底。

近数年来，政府制定了许多新法律，专就这些法律的条文看，男女是真正底平等了。女人有参政权，有承继权，有独立财产权，等等。凡男人所有底权，女人都有。专就法律条文上看，我们可以说，除苏联外，中国在世界上，是最尊重女权底了。但是，事实上，女人在法律上虽有这些权，但全国之内，有几个女人能行使，敢行使这些权？这些法律上底条文，只是条文。立法院的人想以法律改革社会制度，但社会制度，并不是法律可以改革底。

我们于前几篇中已经说过许多次，一种社会制度，是跟着一种经济制度来底；一种经济制度，是跟一种生产方法来底。不从根本上着想，不从根本上努力，而只空洞地讲“应该”，讲“奋斗”，讲“法律”，都是无补实际底。我们再可以说，人只有在经济上有权，才是真正地有权。有一个笑话，说：孔子庙前，香火零落，而财神庙、关帝庙前，则香火甚盛。孔子问财神、关帝：这是什么缘故？财神、关帝说：“你既没有钱，又没有刀，人为什么给你进香火。”这虽是笑话，而却亦是真理。再进一步说，关帝的刀还要靠财神的钱。他若没有钱发饷，恐怕关平、周仓也要变了。我们现在底法律，规定男女平等，而男女仍不平等者，即因在经济方面，男女的力量不平等。女人在经济上没有力量，叫她与男人平等，她亦不能平等。这并不是她“不识抬举”，而实是因为财神爷不帮她的忙。

女人如要在经济上有力量，非能与男人一样

在社会上做事不可。要想女人与男人一样在社会上做事，非先解决儿童问题不可。但儿童问题，在生产社会化而支配家庭化底社会里，是不能解决底，至少是不易解决底。

在现在底世界中，要想解决妇女问题，有两种方法。一种方法，是重新确定女人之家里人的地位。男人可以说：女人应该是家里人，虽在生产社会化底社会里，女人还应该是家里人。德国人所提倡底女人回厨房去的运动，即是重新确定女人是家里人的地位。这种重新确定，如果能使女人死心塌地在家里，则妇女问题，亦可算是解决了。但在生产社会化底社会里，女人已经受了“蛇的诱惑”，她是不是还可以死心塌地在家里呢？

另外一种办法，是根本解决儿童问题，既没有儿童问题，则自然亦没有妇女问题了。我们于上文说，儿童问题，在生产社会化而支配家庭化底社会里，不能解决，因为在此种社会里，各种

专门经营某种事业者，皆是以得利赚钱为目的。但在生产社会化而支配亦社会化底社会里，各种事业，皆由社会经营，皆不以得利赚钱为目的。所以在此种社会里，可以有养育儿童底机关，不以得利赚钱为目的。因其不以得利赚钱为目的，所以人愿意将其孩子送入。又因在此种社会里，各种事业不是以得利赚钱为目的，所以对于女人生小孩子之前后，皆可予以特别优待。所以在此种社会里，女人可以不受小孩及生小孩之拖累，而在社会上可以与男人一样做事，因此可以与男人一样得到财神爷的帮助，而立于真正底平等地位。在此种情形下，夫妻在一块，才能共同生活，而谁亦不是谁的附属品。如是，妇女问题自然解决。

我们可以说，在生产家庭化底社会里，没有儿童问题，亦没有妇女问题。在生产社会化而支配家庭化底社会里，有儿童问题，亦有妇女问题。在生产社会化支配亦社会化底社会里，儿童

问题解决了，妇女问题亦自然解决了。不从经济制度，社会制度上注意，而只枝枝节节地，要以主观底努力解决妇女问题，是不能成功底。

第七篇 阐教化

我们于第四篇《说家国》中，说：在生产社会化底社会里，各种东西都要由工厂制造。工厂的特点是：集中生产，大量生产，及细密分工。一种工厂只做一种东西，在这一种工厂里底工人又有许多种，一种工人只做一种东西的一小部分，此是所谓细密分工；一种工厂，有它的专门底设备，有它的专门底人才，它虽只做一种东西，而这一种东西，它必须做得很多，方可合算，此即所谓大量生产；有这一种工厂做这一种东西，则全社会用这种东西者，都可取给于这一种工厂，此即所谓集中生产。

我们于本篇所要说者，即在生产社会化底社会里，教育制度亦须工厂化。我们常听见许多人说，现在底教育商业化了。其意以为现在底学校，或办学校底人，都是以赚钱为目的。我们不管实际上是不是如此，但我们完全承认教育商业

化是不好底。教育制度工厂化与教育商业化并不是一回事，亦不是一类底事。教育商业化是不好底，但教育制度工厂化则是好底，是生产社会化底社会所必要有底。

说教育制度工厂化，即是说：在生产社会化底社会里，我们对于教育人材，亦要集中生产，大量生产，细密分工。

先就细密分工说。我们常听说：在从前，“一事不知，儒者之耻”。一个有学问底人，要“上知天文，下知地理”，“三教九流”，“无所不知，无所不晓”。在西洋古代，亦有亚力士多德、圣多玛诸人，对于当时学问的各方面，都有很深底知识，有很多底著述。这些人的聪明才力，固然是有大过人者，但他们的成就，也是他们的时代使然。我们可以说，自今以往，这样底人，是决不能再有底了。这并不是因为，自今以往底人，决不能有像亚力士多德那样底聪明才力，而是因为自今以往，学问界的情形，决不容

许有亚力士多德那样底学问家，即使有聪明才力高过亚力士多德十倍八倍者，亦是徒然。自今以往，学问界是专家的学问界，所谓专家者，即对于很少底东西知道很多。因为他知道很多，所以他是个专“家”；因为他只对于很少的东西知道很多，所以他是个“专”家。假使现在有一个人，对于现在各种底学问，都自以为很懂，此人准是“十八般武艺件件都通，但是件件稀松”。如此人自命为现在底亚力士多德，此人非疯人即妄人。

此即是学术界的细密分工。因为学术界细密分工，所以教育制度，亦须工厂化。所谓工厂者，即集合许多有专门知识、专门技术底人，在一起合力以制造某种东西。这些专门底人，虽都制造某种东西，而每人所制造者，又却只是某种东西的一部分。所谓教育制度工厂化者，即集合许多有专门知识、专门技术底人在一起，合力以教某种学生，用一句不十分好听底话，即合力以

制造某种人才。此话虽不十分好听，然亦是古亦有之底。古人说：“十年树木，百年树人。”人可以说“树”，自然亦可说“制造”了。古人又说：“菁莪造士。”“造”亦不能不说是“制造”之造。

自今以往，社会上所需要底人才，并不是“无所不知，无所不晓”底“百事通”，而是专通一门专精一技底专家。社会既需要这种专家，即需要有制造专家底机关。这些机关即是所谓“专门学校”，或大学的专科。每一个专门学校或专科，专制造某种人才，犹之每一工厂，专制造某种物品。每一个专门学校或专科里，都集合许多专门人才，每一专门人才，对于其学校所制造底人才，只负一部分底责任。此之谓教育制度工厂化。

某种工厂只制造某种东西，某种东西只归某种工厂制造，此是集中生产。在工厂化底教育制度里，制造人才，亦须集中生产。此即是说，某种专门学校或专科只制造某种专门人才；某种专

门人才，只归某种专门学校或专科制造。

某种工厂，虽只制造某种东西，但却须制造很多底某种东西。此即所谓大量生产。其所以必须如此者，因它所制造底某种东西，要供全社会之用，不大量生产，即不够分配。它制造某种东西，需要很大底资本，如不大量生产，即不合算，不经济。在工厂化底教育制度里，制造人才，亦须大量生产，不然亦不够分配，不合算，不经济。一个专门学校的书籍仪器，比如一个工厂的机器；一个专门学校的教员，比如一个工厂的工程师。这些设备，这些开支，都用很大底经费。很大底经费，若只用以制造几个人才，自然是不经济底。一个专门学校，或专科，是为全社会制造某种人才，既为全社会制造某种人才，则若只制造几个人才，自然亦是不够分配底。一个工厂，要生产某种东西，就要大量生产。一个专门学校或专科，要制造某种人才，就要大量制造。大量制造并不是“粗制滥造”之谓。一个小铁

匠铺，每天打几十个铁钉，不必不粗制滥造。一个铁钉工厂，每天出产几十万铁钉，不必即粗制滥造。

在一个旧式底铁匠铺里，一个铁匠是老板亦是工人，他可以从头到尾，亲手打一个铁钉。他可以指着一个铁钉说：“这是‘我’打底。”如果一个铁钉有知，它亦可以说：“我是某某匠人打底。”但一个铁钉厂里的任何工人，都不能指着一个铁钉说：“这是‘我’打底。”他至多可以说：“这是‘我们’打底。”而铁钉厂所出底钉子如有知，亦不能说：“我是某某匠人打底。”它至多可以说：“我是某某厂出底。”它头上顶着一个某某工厂的商标，即是表明它是某某工厂出底，而不是某某匠人打底。

每一个专门学校或专科，既亦有许多专家，制造人才，则自学校出来底每一个人才，亦是许多专家制造出来者。所以每一个专家，亦不能指着每一个学生，说：“这是‘我’教出来底。”他至

多可以说：“这是‘我们’教出来底。”在一个旧式底私塾里或书院里，先生只有一个，所有底学生都以他为师。他于是可指着任何一个学生，说：“这是我的学生，我的门人。”学生亦可以说：“某某人是我的先生、老师、业师，或本师。”但学校出来底学生，则不能如此说了。他只可以说：“我是某某学校毕业底。”如同一个铁钉说：“我是某某工厂制造底。”他拿一个学校的文凭，正如一个铁钉带着一个工厂的仿单。他带着一个学校的徽章，正如一个铁钉顶着一个工厂的商标。在从前，一个人的老师，如果是一名人，他常借他的老师以增高他自己的身价。他开口“吾师”，闭口“先师”，这种风气，似乎渐息了。但如果一个人的学校是有名底时候，他亦忘不了向人表示他的学校的“光荣历史”。

照以上看起来，我们可以说，在生产家庭化底社会里，教育制度是以人为中心；在生产社会化底社会里，教育制度是以机关为中心。

以上专把工厂比学校，或有人以为太机械一点，或有人以为有失教育的尊严。以下我们再从另一方面，看以家为本位底社会里底教育制度，与以社会为本位底社会里底教育制度之不同。

我们设想，在一个旧式底铁匠铺子里，有一个铁匠。他是这铺子的主人，亦是这铺子的工头。另外还有几个“学活底”。这些“学活底”一面跟着这铁匠“学活”，一面帮助这铁匠“做活”。他们有些即是这个铁匠的儿子，有些是这个铁匠的徒弟。这些徒弟，都是从小“拜师”。在这铺子里，“学活”，“做活”，亦同时在这铺子里生活。他在这铺子里所处底地位，与这个铁匠的儿子，大致是一样底。这个铁匠是他的儿子的父，同时亦是师。这个铁匠是他的徒弟的师，同时亦如父。所谓“师徒如父子”，并不是一句空话。这个铁匠的徒弟称这个铁匠为师父，称他的妻为师母，这里父母二字，并不只是一种客气底称呼。

这样底一个徒弟，在这样底一个铺子里，学

了若干年，做了若干年，生活了若干年以后，他“出师”了。他可另外再开一个铺子了。他可以终身想着：“我的本领，完全是某某人教成底。”他的师父亦可以终身想着：“某某人完全是我教成底。”他们都是这样想着，他们中间自然有一种感情。所以对于他们，“一日为师，终身为父”，亦并不只是一句空话。

或有人说：这不过是一般“手艺人”所有底师徒关系。“师徒如父子”等话，是不能“登大雅之堂”底。我们再看所谓“读书人”的师徒关系。

孔子是“读书人”的老祖宗。据说，他有三千学生，其中程度最好底有七十二位。照《论语》所说，我们可以看出来，孔子的学生对于孔子底关系。孔子的学生，替孔子赶车。孔子有病，子路“使门人为臣”。从这些地方，我们可以看出，孔子的学生，在孔子家中，除了“上学”之外，大概还替他管些杂事。孔子的儿子孔鲤，亦与别底学生一起上学。颜渊死，有棺而无槨。别底学生

想把孔子的车卖了，替颜渊买椁。孔子说：“鲤也死，有棺而无椁。”在这些地方，我们可以看出，孔子的学生，在孔子家中底地位，与孔子的儿子是大致相同底。孔子的学生亦是不仅跟孔子“学活”，而且跟孔子生活。这些学生，以后“为官做宦”，相当于学手艺底人之“出师”。“出师”以后底学生，还忘不了老师，所以孔子死，还有好些学生回来，庐墓心丧。由此可见，孔子的学生与孔子的关系，亦是“师徒如父子”。

“手艺人”的从师，与“读书人”的从师，在有些时候，有这一点差别：学手艺底人，大概都是穷人多，所以大概都是到老师家里学；读书人则颇有些有钱底，所以很有些有钱底人，替子弟把老师请到自己家里来。一个教书先生，如果在他自己家里“设帐”，来底学生大概都是穷底多。有钱的人大概都有家塾。到别人家里去教书底先生，对于学生在实际上底势力与影响，自然要比较差一点。但在理论上，还是“师徒如父子”。

无论学生到老师家里去受教，或是老师到学生家里去施教，总之这些教育，皆于家中行之。由这一方面说，在生产家庭化底社会里，教育制度，以家为中心；而在生产社会化底社会里，教育制度，则以社会所设底教育机关为中心。

或可以说，在以前也有社会所设底教育机关呀。如孟子所说：“夏曰校，殷曰序，周曰庠。”如汉以后之太学、国子监等，都是官学，不过在大多数底时候，这些制度，未能认真实行而已。我们承认在有些人的理想中，在有些时代的政制上，社会所设底教育机关是有底，不过未认真实行而已。但是为什么未认真实行呢？仅只骂人的不努力，并不是这问题的答案。照我们的看法，其所以未认真实行者，因在客观上并非非此不可也。凡客观上非有不可者，人自然不能不认真实行之。

在生产社会化的社会里，没有一个人能在自己家“设帐”。因为一个专家所能教人者，只有一

小点，而为教这一小点，学生须先要有许多底准备工作，这些不一定是他所能教底。又要许多图书仪器的设备，这又不是他所能办底。在生产社会化底社会里，也没有一个人能替他的子弟把老师请到家里来。这亦是因为，他的子弟的教育，并不是一个“老师宿儒”、一肩行李、一箱破书，即可以解决底。我们看见，以前底皇帝，专为他的皇子皇孙，设什么“书房”，没有看见近代底有冕或无冕底皇帝，专为他的皇子皇孙，设什么大学。在生产社会化底社会里，以家为中心底教育制度，自然不能行了。在生产社会化底社会里，自然要行以社会所设底教育机关为中心底教育制度。我们于上文所说底工厂化底教育制度，即是以社会所设底教育机关为中心底教育制度。

中国原来是生产家庭化底社会，所以原来底教育制度，亦是以人以家为中心者。现在我们要变成生产社会化底社会，所以我们的新教育制度，亦是以社会所设教育机关为中心者。看惯了

旧日底教育制度底人，看见现在底新教育制度，不免有许多地方不顺眼。他们不知，两种制度，本来有许多差异。他们只见现在师生的关系，太疏远了。从前是“师徒如父子”，现在是“师徒如路人”。他们觉得，这亦是“世风不古，人心日下”的一端。他们又常说：“经师易得，人师难求。”在这种工厂化底学校里，传授知识固然还没有什么困难，但关于道德修养方面底事，这些工厂化底学校，既不能有一个“人师”为中心，则学生在这一方面，完全得不了什么益处。他们因此认为，这种学校仅是一种知识贩卖处，其中的教员都是知识贩子。因此从这种学校毕业出来底学生，只知道要做事，不知道要“做人”。他们看见现在底青年，便觉头痛，以为青年都完全不知道怎样“做人”。他们以为这都完全因为工厂化底学校，只贩卖知识，不讲“做人”之故。

在以社会所设教育机关为中心底教育制度中，学生与先生底关系不能如以家为中心底教育

制度中那样密切，这是事实。我们于上文中正是要说明，何以这个事实是不可避免。不过这个事实，并没有什么特别可令人注意之处。在以社会为本位底社会中，父子的关系，兄弟的关系，以至夫妇的关系，都不如以家为本位底社会中那样密切。这不是说，在以社会为本位底社会中，人对于任何人皆没有极密切底关系，不过其密切底关系，不必限于父子兄弟等关系而已。

说到“做人”，我们可以说，“做人”并不是可以教底，至少并不是可以专靠教底。一个人所处底社会，对于他的品格，有决定底影响。这种影响我们称之为“化”。一个人的“做人”，不靠“教”而靠“化”，至少可以说，不大靠“教”而大靠“化”。

家亦是小社会，一家有一家的风尚，即所谓家风是也。一个人可为其家风所化。在以家为本位底社会中，人在“家”里生活，所以其家风对之有很大底影响。但在以社会为本位底社会中，人

离开了他的家，所以所谓家风者，在以社会为本位底社会中，对于人的影响，是小得多了。学校亦是一小社会，所以一个学校，亦有其风尚，即所谓校风是也。一个学生的动作言谈，都是受他的学校的校风影响。往往我们不必看一个学生所带底徽章，而即知其是哪一個学校的学生，或哪一类学校的学生。他的校徽，实在已印在他的脸上了。就这一方面说，工厂化底学校对于学生的“做人”，并非无所帮助，至少可以说，并非不能有所帮助。不过我们要特别提明者，即一个人的“做人”，并不是他的学校所能完全负责底。因为学校不过是一小社会，在它之外，而又超乎它之上，还有社会。社会对于人底影响，是更大底。

什么叫“做人”，现在好用这个名词底人，并未说清楚。照这个名词的最高底意义说，做人是说人必须有一种道德底品格，可以使他能够“杀身成仁，舍生取义”；可以使他能“行一不义，杀

一不辜，而得天下，弗为”；可以使他“可以托六尺之孤，可以寄百里之命，临大节而不可夺”；可以使他“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”，如孟子所谓“大丈夫”者。我们可以说，能这样“做人”底人，并不是工厂化底学校所能养成底。因为这种道德底品格，并不是可以“教”成底。这种性格的养成，不靠“教”，而靠“化”。

或者说，这正是底呀，所以“人师”是重要底呀。所谓人师者，即自己有这种品格，可以以之感化学生者。工厂化底学校，既不以这种人师为中心，当然学生亦不能“做人”，不知“做人”了。

我们可以说：如果有一种“人师”，这种人师，决不只是“师”。专在工厂化底学校里教功课底人，固然不能“教”出这样“做人”底人，在任何时代，任何地方，专门当教书匠底人，亦不能“教”出这样“做人”底人。

人的品格是不可见底，只于其人的行为中见

之。若一个人压根没有遇见过了不得底富贵，了不得底贫贱，了不得底威武，我们不能知其必是不可淫，不可移，不可屈。固然一个人如真已遇见威武而不屈，我们可以推知其亦必见富贵而不淫，见贫贱而不移，但若他压根什么都没有遇到，我们即不能知其是否有此种道德品格。若一人没有机会使其品格现于行为，即不能“化”人，即不能成为“人师”。所以“人师”决不只是师，因为是师者，只坐在书房里，坐在讲堂上，能令其表现其品格之机会，绝无仅有也。

孔子为鲁司寇；孟子后车数十乘，从者数百人，传食于诸侯；及以后，程朱陆王等都是一时底政治底社会底领袖。他们在政治上，社会上底出入进退，以及辞受取予，都是可以表现他们的道德品格底行为。他们所以能“化”人者，是他们的这些行为，并不是他们的“语录”。不然，何以于他们死后，流风余韵完了，语录即只成空文了呢？要如果他们只是师，他们又何能有机会，有

这些行为，又何能以这些行为化人呢？

一个三家村的教书先生，若自以为是富贵不能淫，别人或以为他不淫是因为他没有见过什么富贵。他若自以为是贫贱不能移，别人或以为他不移是虽欲移而不可少得。但在旧日一个三家村的教书先生，还可以“赶科应举”。他可以“朝为田舍郎，暮登天子堂”，于是乎“平地一声雷”，飞黄腾达，成为政治上社会上底领袖，尚有机会表现他的品格。但在生产社会化底社会里，因细密分工的结果，在学校当“师”底，恐怕以终身为师者居多。威尔逊以教授而被选为美国总统，乃系不常有底事。大多数底教员，所能表现底道德行为，不过是按时上课，不请假；按时领薪，不预支等类而已。他不能有什么奇节异行，使人可泣可歌。他不能有机会以行为表现他的道德品格。他对学生固然可以讲些圣经贤传上底格言，讲些古圣先贤的行为，但这些都是“教”；而人的道德底品格，并不是可以教成底，所以说，“声色之

化民末也”。

孔子是一个抱负很大底人，在“畏于匡”的时候，他说：“天之未丧斯文也，匡人其如予何！”这是很大底口气。但“季康子问盗”，孔子说：“苟子之不欲，虽赏之不窃。”孔子并不说：“等我的教育办好了，盗贼自然就没有了。”孔子所以不如此说，大概亦是以为“移易风俗”，并不是专靠“教”所能成功底。

贾谊《鸟赋》说：“天地为炉兮，造化为工；阴阳为炭兮，万物为铜。”我们可以套他的这几句，说：社会是炉；社会上底领袖们是工；他们的行为是炭，而群众是铜。个人进了社会，大概都为社会所熔化。历史上固然亦有许多反抗社会底活动，但这些活动，确切地说，实则是社会里一种社会反对另一种社会底活动。因此在反对一方面底人，亦是被一种社会所熔化，一种社会所鼓动。如汉之党锢，明之东林，及我们亲眼所见底许多革命党，它们自身亦是一种社会，它

们的领袖，领导它们的群众，它们的群众，拥护它们的领袖，如是互相激励，所以能有一种行动。至于一两个人特立独行，举世非之而不悔底人，大概是绝无仅有底。伯夷、叔齐，可以说是特立独行底，然而他们也得了太公的一句话，说：“此义士也。”这一句话自然也予了他们以很大底鼓励。

或可说：上边所说底情形，在近代社会中，恐怕是少有底了。因为在近代底社会中，人已发现了“自我”，他有他的自己，他有他的判断，恐怕不是容易受社会上底偶像所影响底。关于这一点，我们说：所谓人的“自我”，即是其所处底社会所造成底。所谓他自己的判断，亦是他所处底社会所形成底。民初人的见解，以为人可以离开社会而凭空地有了个独立底“自己”，正如孙悟空自以为跳出如来佛的手掌，而实在是还在他的掌心里。一时代有一时代精神。所谓时代精神，即是一时代在精神方面底风尚，人不知不觉地随着

它走者。就其不知不觉说，这所谓精神及风尚，即是偶像；领导这些精神底人，即是偶像中底偶像。

在以社会为本位底社会中，人更易受所谓风尚的支配。因为交通的方便，所谓“宣传”，更容易达到人人的心中，使人互相刺激。此人见彼人若何而若何，彼人见此人若何而更若何。如在街上，此人见彼人跑而亦跑，彼人见此人跑而跑得更快。一时之间，可以使满街人都跑。此即是互相刺激，所谓群众心理，即是如此构成底。这些都不是“教”，这些都是“化”。在以社会为本位底社会中，“化”的力量比在以家为本位底社会中大得多。所以在以社会为本位底社会中，群众运动可以很多，而且规模也可以很大。

照以上所说，所谓“人师”者，只有政治上社会上底领袖可以当之，而这些领袖实际上亦是各时代各地方的社会的“人师”。或可说，我们正需要一种学校，能教育出来这种领袖。我们可以

说，只有柏拉图在他的《理想国》里，说过仿佛这一类底学校；在实际上这一类学校是不能有底。如果有这一类底学校，则须先有这一类底教员，而这一类底教员上哪里去找呢？如果一个学校，可以教育出来一个孙中山，则先须有一个孙中山当他的“师”；这是不可能底。

这些领袖哪里来底？我们可以说，领袖亦是社会一时底风尚所养成底。一个社会在某一时，为适应某种环境，有某种运动。参加这种运动底人，有出乎其类，拔乎其萃者，即是领袖。其余即是群众。群众固不能离开领袖，领袖亦不能离开群众。群众见领袖如此行，而受鼓励；领袖见群众随之而行，亦受鼓励。我们于上文所说，领袖群众，互相激励，正是此意。

旧说：英雄造时势，时势造英雄。英雄是时势造出来底，不是学校造出来底。世界上没有造英雄底学校，也没有造诗人、发明家底学校。这些人可以是学校出身，但他们的成就，却不是靠

学校底。

第八篇 评艺文

我们于以上所说，都是就文化类的观点立论。我们不说所谓东方文化、西方文化，而只说生产家庭化底文化、生产社会化底文化。我们是从文化类的观点以看普通所谓东方文化、西方文化。从这一观点以看普通所谓东方文化、西方文化，我们只注意于其同，而不注意于其异。或可问：如有两个或几个民族在同一文化类，就其在同一文化类看，它们当然有其同；但在别底方面看，是否亦有其异？我们说：当然有其异。正因其异，所以有两个或几个民族，虽在同一文化类，我们还可以分别出某民族是某民族。正如两个人或几个人，虽同是工程师，就其同是工程师说，他们当然有其同，但在别底方面他们还是有其异。因其异，虽他们同是工程师，而我们仍能分别出谁是张三，谁是李四。

从类的观点看，事物所有底性质，有主要

底，有不主要底。例如张三、李四，同是工程师，当然俱有其所以为工程师者。此其所以为工程师者，从工程师的类的观点看，是是工程师底人的主要底性质，有之方可为工程师，无之即不可为工程师。至于张三是胖子，李四是瘦子，则从工程师的类的观点看，俱是不主要底。一个人的胖瘦，对于他的是工程师，并无关系。此是就类的观点看。若从个体的观点看，则在张三或李四所有底性质中，我们不能分别哪些是主要底，哪些是不主要底。此点我们于第一篇《别共殊》中已曾提及。现在我们可以说，各个体之所以为个体，正因他们所有底许多性质，各不相同。从类的观点看，除了属于其类底一性质外，其余底这些性质，都是不主要底；但自个体的观点看，则其余底这些性质都是重要底。我们能分别张三李四，正因一个是胖工程师，一个是瘦工程师；假使两人都是胖的时候，我们或者说：高而胖底工程师是张三，低而胖底工程师是李四。

是高，是胖，对于张三之为工程师，是不主要底。但是高，是胖，是工程师，对于区别张三之为张三，则是重要底。对于区别某类之为某类是主要底者，是有理由可说底；对于区别某个体之为某个体是重要底者，虽重要而没有理由可说。事实上张三已经是高而胖而且是工程师了。是高，是胖，是工程师，对于区别张三之为张三，自然是重要底；但我们没有理由说，张三必须是高而胖，不然即不足为张三。固然我们可以在事实上说明张三何以胖，如说他多吃而不运动等，及张三何以高，如说他的父亲亦是高底等。但这些即令与张三的高而胖有关系，亦只是张三高而胖的原因，并不是他高而胖的理由。此即是说，张三之高而胖是事实。我们不能离开事实，说张三必须高而胖；但我们可以离开事实，说一个工程师必需懂一点算学。我们可举出许多理由，说为什么一个工程师必需懂一点算学，但我们没有理由可以说张三为什么必需高而胖。一个一点算学也不懂底人，决定不能为工程师；但如

张三本来即是低而瘦，低而瘦并不妨碍张三之为张三。

人必须吃饭，这是有理由可说底。张三是个人，所以他必须吃饭，这亦是有理由可说底。但张三吃饭，有他特别底吃法，譬如说他用左手拿筷子，这是没有理由可说底。虽没有理由可说，但对于区别张三之为张三，却可以是很重要底。我们区别一个民族之为一个民族，亦是在这些方面注意。人必须吃饭，中国人吃饭，西洋人亦吃饭，此是中西之所同。但中国人吃饭，要吃另成一种烹调底饭，如馒头等，用另成一种底吃饭工具，如筷子等；西洋人吃饭，要吃另成一种烹调底饭，如面包等，用另成一种底吃饭工具，如刀叉等。这些另成一种方面，正是中国人与西洋人区别底地方。

当然各民族中间，有人种上底区别，如所谓黄种白种等。黄种中间，及白种中间，从人种方面说，又可有許多不同底种族。但这些方面，

我们不论。我们并不讲人种学，我们现在所要说的，是从文化上来看各民族的异。如有一民族，只人种上与别一民族不同，而在文化上却与别一民族无异，此二民族即是已经同化了。此所谓在文化上与别一民族无异，并不是从文化类的观点看。英国是生产社会化底文化，德国亦是生产社会化底文化，从文化类的观点看，英国德国在这方面是相同底。但我们并不能说德国已为英国所同化了。因为从文化方面看，德国与英国还有其异在，这些异，从生产社会化底文化的类的观点看，是不主要底，而在区别英国之为英国，德国之为德国，却是很重要底。

我们于上文说，人必须吃饭，而各民族吃的方法可有不同。这些不同，从吃饭的观点看，是不主要底，因为吃饭就是吃饭，无论如何吃，吃什么，只要吃饱不饿即可；但于区别各民族，则如何吃及吃什么，却可以是很重要底。又如人必须住房子，而各民族的房子式样可有不同；人

必须穿衣服，而各民族的衣服的式样可有不同；人必须说话，而各民族所说底话，可有不同。这些不同，从住房子、穿衣以及说话的观点看，都不是主要底。但在区别各民族之为各民族，则是重要底。

艺术文学都是与这些不同的方面有关系底。所以各民族有各民族的艺术文学。而从文化方面以区别各民族，则其艺术文学是最需要注意底。我们常听说，英国工业、英国科学、英国文学等。说英国工业、英国科学，只能是说英国“的”工业，英国“的”科学，而不是英国“底”工业，英国“底”科学。英国“的”工业，英国“的”科学，只是说，英国人所有底工业，英国人所有底科学。但说英国“底”工业，英国“底”科学，即是说英国底工业，英国底科学，要与别底国的工业科学，有大不相同底地方。这是不通底。但英国文学，却真正是英国“底”文学，因为它用英国语言底。它有许多底妙处，是跟着英国语言来

底，所以确乎不能翻译。无论哪一民族的文学，都是如此。例如在中国文学中，“对仗”是很重要底。对联、律诗、骈文全靠“对仗”，以成其一体。但“对仗”是跟着中国语言来底，别底语言，不能有“对仗”。

艺术亦可是某民族“底”，而不止是某民族“的”。我们于上文说，人必须住房子，而各民族的房子的式样可以不同。从房子之为房子的观点看，这些式样不同，是不主要底。但各民族虽同住房子，而却可于这些不主要底方面，玩许多花样。这许多花样，即各民族的建筑艺术。例如有希腊式底建筑，有中国式底建筑。希腊式底建筑是希腊式“底”建筑。中国式底建筑是中国“底”建筑。这些建筑式样的不同，即是希腊底文化，与中国底文化的不同的一部分。

对于有些事物，所谓各民族间的不同，是程度上底不同，而不是花样上底不同。例如就交通工具说，一个民族用牛车，一个民族用火车；就

战争工具说，一个民族用弓箭，一个民族用枪炮；此是程度上底不同。交通工具的主要性质是能载重致远，而且快，愈能载重致远且快者，愈是好底，即程度愈高底交通工具。战争工具的重要性质是要能杀敌。愈能杀敌，即愈是好底、愈是程度高底战争工具。火车与枪炮，比之牛车与弓箭，自然更能合乎交通工具及战争工具的要素，所以是更好底、程度更高底交通工具与战争工具。换句话说，自交通工具之为交通工具的观点看，牛车与火车的差别，是程度上底差别；自战争工具之为战争工具的观点看，弓箭与枪炮之差别，亦是程度上底差别。但自房子之为房子的观点看，则希腊式底建筑与中国式底建筑之差别，则是花样上底差别。

一民族所有底事物，与别民族所有底同类事物，如有程度上底不同，则其程度低者应改进为程度高者，不如是不足以保一民族的生存。但这些东西，如只有花样上底不同，则各民族可以各

守其旧，不如是不足以保一民族的特色。此点人常弄不清楚。在清末民初，所谓新旧之争中，大部分人都弄不清这一点。所谓新派要用火车代牛车，枪炮代弓箭，同时亦要用洋式房子代中国式房子，洋式衣服代中国式衣服，以为不如此不足以保中国的生存。所谓旧派反对用洋式房子代中国式房子，洋式衣服代中国式衣服，同时亦反对用火车代牛车，枪炮代弓箭（清末确有人如此）。他们以为如果如此，中国虽或能生存，而亦不是中国了。若使他们这两派人，俱能知道牛车与火车、弓箭与枪炮的不同，是交通工具及战争工具的程度底不同，而中式房子与西式房子、中式衣服与西式衣服的不同，是房子与衣服的花样底不同。穿中式衣服坐汽车，中式房子里藏枪炮，并没有什么矛盾。他们若如此，他们即可知，我们可以革新而不失其故；他们亦即可知，他们的争执，有许多实在是不必有底。

我们改造中国，差不多同有些工程师改造中

国的建筑一样。有些人想着：非西洋式底房子，不能用钢筋洋灰，非西洋式底房子，不能装电灯汽管。所以我们如想用钢筋洋灰，以求房子坚固，想用电灯汽管，以求房子住着舒服，非盖西洋式底房子不可。又有些人想着：中国式底建筑，有一种特别底美，它能使人感觉到端正、庄严、静穆、和平。这是中国的“精神文明”。至于房子的坚固及住着舒适，是属于所谓“物质文明”方面者。若为“物质”而牺牲“精神”，则是一种“堕落”；“堕落”是不应该底。我们不加入所谓精神及物质，或精神文明及物质文明的争论。我们只要说上面所说两派人的争论，实在是不必有底。用钢筋洋灰造房子，房子内安电灯汽管，是现代的办法，并不是西洋的办法。希腊罗马的房子，亦不用钢筋洋灰，亦不安电灯汽管。至于中国建筑与西方建筑的式样不同，乃是花样上底不同，并不是程度上底不同。我们可用钢筋洋灰建造西洋式底房子，于其中安电灯汽管；我们亦可用钢筋洋灰建造中国式底房子，于其中安电灯汽

管。现在中国的建筑已竟是照着这种方向进行了。我们还可有中国式底建筑，它还能使人感觉到端正、庄严、静穆、和平，但却是钢骨洋灰造成底，里面有电灯，有汽管。这即是新中国底象征。在新中国里，有铁路，有工厂，有枪炮，但中国人仍穿中国衣服，吃中国饭，说中国话，唱中国歌，画中国画。这些东西，都不止是中国“的”，而且是中国“底”。在这些方面，我们看见中国之为中国。

清末人常用“体”“用”二观念以谈文化。我们于此，可用“文”“质”二观念，以说明我们的意思。一个社会的生产方法、经济制度以及社会制度等，是质。它的艺术、文学等，是文。用上所举之例说，一个建筑所用底建筑材料是质，一个建筑所取底式样是文。文是关于花样底不同者。从关于质底类的观点看，文是不主要底。但从一个体、一社会，或一民族的观点看，文却是重要底。

或可说：若果一个国家或民族，照着上所说底办法改革，则这个国家或民族恐怕已是名存实亡了。有些人觉得所谓文质之分，等于所谓名实之分，这是不对底。我们虽不愿用普通人所谓“精神文明”一名词，但我们可以指出，普通人所谓“精神文明”者，一部分实即是我们此所谓文。我们此所谓文，包括普通所谓艺术文学，而普通所谓艺术文学，占普通所谓精神文明的一重要部分。艺术文学，就其本来说，虽不过人的生活中的花样，但人的生活的丰富，有意思，一大部分即靠这些花样。这些花样，能开拓人的心胸，能发抒人的情感，能使人歌，能使人哭，用孔子的话说，“可以兴，可以观，可以群，可以怨”。从这些方面看，即不能不说文是重要底了。因艺术文学只是花样，而即以其为不重要者，正是墨家的“蔽”，所谓“蔽于用而不知文”也。据说，有一个美国人，到欧洲去逛，看了罗马的圣保罗教堂（教皇的教堂），他摇头说：“也不见怎样好，还不如纽约的吴尔窝斯大

厦高大坚固。”这位先生即是纯从质一方面，以看此教堂。他只看见这个教堂的质，没有看见这个教堂的文。对于此等人我们必须说：他虽到过罗马，而实没有看见罗马。

再就别底艺术说。人于情感激越的时候，常有大喊大叫、乱舞乱跳的情形。所谓“情动于中”，则“发于声音，形于动静”。这些都是质（这些对于人的一般生活说，亦可说是文；文质本是相对底）。在这些声音动静上玩些花样，使这些声音不是乱叫乱喊，这些动静不是乱舞乱跳。这些花样，即是唱歌、音乐、跳舞等艺术，简言之，即是歌舞。这些艺术取各种情感所发之声音动静而去其乱。不但去其乱，而且为之节，使听之者、观之者亦能有这种情感，而且感觉一种愉快。这些都是文。

就从情感所直接发出底声音动静说，凡人都是相同底。但就各民族对于这些声音动静所玩底花样说，则可各不相同。所以各民族有各民族的

歌舞。一民族的歌舞，不但是一民族的，而且是一民族“底”。在这些上面，我们可以区别一民族之为一民族。

一个民族，只有对于它自己“底”文学艺术才能充分地欣赏。只有从它自己“底”文学艺术里，才能充分地得到愉快。就文学说，一个民族的文学是跟着它的语言来底。一个民族的语言，只有一个民族内底人，才能充分了解。一个民族的语言，是一个民族的整个历史，整个生活所造成。若有一人，对于一个民族语言中底每一个字，皆能知其在这方面底意义，每一个字，皆能用得恰当，此人必须是对于此民族的整个历史、整个生活皆已有充分底了解。说“知”每一个字在这方面底意义，每一字在每一地方底恰当用法，已是比较简单底说法。因为在这些方面，有些是只能感觉，不能“知”底，所谓只可意会，不可言传。一个字的意义，不是全在字典上所能查出底。在这些方面，对于不是生活在某民族的历史底、生活

底环境中者，是没有办法底。

就理想底语言标准说，一个字或一个名，应该专指一个观念或概念。但这是不可能底，至少是不易办到底。因为若果如此，则字或名的数目，必定非常底多，在实用方面，要发生极大底困难。所以无论在哪个民族的语言里，一个字或一个名，常指不止一个观念或概念。所以我们于翻译的时候，此语言中的某一个字，有时要翻为彼语言中底某一字，有时则须翻为彼语言中底另一字。若不知此，以为此语言中底某一字，无论在什么地方，皆相当于彼语言中底某一字，则于翻译时，必要闹大笑话。就语言说，这种情形，或是一种缺点；但就文学说，则这种情形，亦是一种方便。在文学作品中，我们所用底字，除传达一个意义外，尚可在读者的心中，引起许多别底意义，使之觉此作品的内容，更加丰富。文学作品所以不能翻译者，因翻译只能翻一字之一意义，而不翻其所附带引起底意义也。

“寒雨连江夜入吴，平明送客楚山孤。洛阳亲友如相问，一片冰心在玉壶。”就这一首一般人所熟读底唐诗说，“吴”及“洛阳”可以使读者有许多历史上底联想。这些联想是不知中国历史底人所不能有者。不过这还可以加注解说明。但“冰心玉壶”，对于读者，所能引起底联想，却很难用注解说明。冰玉二字联用，可引起“玉骨冰肌”、“冰清玉洁”等联想。“冰”字可引起“冰雪聪明”等联想；“玉”字能引起“玉润”、“玉颜”、“君子之德”等联想。若翻成别底言语，则冰只是水之成为固体者，玉只是一种矿石。以上底联想俱没有了。如此，这句诗还有什么意味？至于这首诗的音节，不能翻入译文，这是显而易底。试问不认识中国字底人，如何能欣赏这首诗？认识中国字而不会念中国字音底人（如日本人），如何能欣赏这首诗？认识中国字而不知中国历史底人，如何能了解“吴”及“洛阳”的意义？认识中国字而不是涵泳在中国思想的传统里底人，如何能了解“冰”及“玉”的意义？因此我们可

以说：非中国人不能完全欣赏这首诗，非中国人不能从这首诗里得到充分愉快。至于非中国人不能作这首诗，更是不待言底。

音乐、跳舞、图画等艺术，是不受语言的限制底。但一个民族的人初听别底民族的音乐，初看别底民族的跳舞或图画，往往觉得是很可笑底。固然等到习惯以后，他亦渐能知其味，不过他总要等到习惯以后，这是很可注意底。一个人走进有汽管子底房子，他立刻觉得温暖；一个人走进有电灯底房子，他立刻觉得光亮。这并不必等到习惯以后。这可见在这些方面，是没有民族的区别底；而在艺术方面，是有民族的区别底。

人虽必须吃饭，虽必须有饭吃而后可及其他，但并不是饭吃饱了即无事底。不但不是如此，我们并且可以说：人在吃饱了饭以后，他的事更多，所谓“人闲生余事”是也。上文所说种种花样，可以说都是人“吃饱饭，没事干”干出来底。但人生虽必吃饭，而却不是只吃饭即可了

事，则这些花样对于人生，亦是极重要底。人必在这些花样中得到愉快，而各民族又必在它自己底文学艺术中，得到充分底愉快，则各民族必须宝贵它自己底文学，自己底艺术。这并不是专为区别它自己，而是因为只有在它自己底文学艺术中，它的生活才能充分地充实，充分地丰富，充分地愉快。

所以一个民族必须宝贵它自己底文学艺术，必须宝贵它自己底这些花样。说要宝贵这些花样，并不是说要对于它“抱残守缺”，如清末民初所谓“国粹”派者所主张。把一种东西，当成一种死底东西放在博物院，是一种宝贵的方法，但我们此所谓宝贵，并不是要用这一种宝贵的方法。我们此所谓宝贵，是把一种东西当成活底东西，养育培植，叫它生长发展。我们此所谓宝贵，是医院保养一个活人，并不是如博物院保存一个“木乃伊”。

从另一方面说：一个民族的本身，若常在生

长发展中，则它的文学艺术亦常在生长发展中。有生长发展，即有变化。文学艺术之所以必有变化者，因为人在某种情形下所有底某种情感，在某种文艺中用某种方式，只有一个最好底表示。若此表示已为人所表示，则后人即只可“述而不作”了。例如人在某种情形下所有底某种情感，在用中国言语写成底七律诗中，只有一个最好底表示，即只有一首最好底七律诗。如李白登黄鹤楼诗：“眼前有景道不得，崔颢题诗在上头。”一首最好底登黄鹤楼诗，崔颢已经写了，所以李白即“道不得”了。但李白所说底这个意思，崔颢并没有说，所以李白还可再写，但后如有人再说“眼前有景道不得，李白题诗在上头”，那即味同嚼蜡了。用一种言语底一种文体，用得久了，人在所有底可能底环境中所有底可能底情感的最好底表示，都已表示过了。所以后人再用此文体所作底作品，都难免多少有点“味同嚼蜡”。有些人可以用集句的办法作许多诗。这即可见，人在各种情形下所有底各种情感，在前人诗中，都已

表示过，后人只可以述而不作了。一种文体若已有这种情形，则文学作家，即非用另一种说法，以说人在某种情形下之某种情感不可。此另一种说法，即是一新文体，文学的一种新花样。

在民初，所谓新文学，即是要立一种新文体，文学的一种新花样。就以上所说看，新花样是必要底。不过民初以来，新文学家的毛病，是专在西洋文学中找新花样。他们不但专在西洋文学中找花样，而且专在西洋文学中找词句。于是有些人以为，所谓新文学，应即是所谓欧化底文学。

有些人以为所谓新文学应即是所谓欧化底文学，这是不对底。在新文学运动中，有些改革，并不是欧化，而只是近代化或现代化。例如用新式标点，并不是欧化，而只是近代化或现代化。在欧洲古代及中古时代，书亦是沒有标点底。古代及中古底书，沒有标点，亦沒有引得。在古代及中古，书少，书是预备人一个字一个字地读底

看底，不是预备人走马看花地翻阅底，所以没有标点。在古代及中古，书亦不是预备人查底，所以没有引得。在清朝的四库全书中，每书不但没有引得，而且没有目录。在这一点，它颇有点“古意”。有标点、有引得底书，固然亦可一个字一个字地读，但现代亦不免有些人因有标点，有引得，而只翻阅书、查书者。所谓近代毛病，此是其一。

普通所谓文学中底欧化，有一大部分亦不是欧化，而是现代化。在现代，我们有许多新底东西，新底观念，以及新底见解，因此亦有许多新名词，新说法。我们现在底人说底或写底言语中，有新名词，新说法，乃是因为我们是现代底人，并不是因为我们是欧化底人。我们说：坐火车，坐飞机。这些话是从前所没有底，不过这些话，与“坐牛车，坐轿子”等，同是道地底中国话，不是欧化底中国话。我们说：“民主政治是最好底政治。”这话亦是以前所没有底，但这话

与“人为万物之灵”，同是道地底中国话，不是欧化底中国话。这是就所谓新东西及新观念说。就我们现代人的思想说，我们现代人对于事物，观察较清，分析较细，自然有许多分别，以前人所未看到者，我们现在看到了。我们的言语，我们的说法，因此亦较细密。例如我们说：“所谓中国哲学史是中国哲学的史呢？还是在中国底哲学史呢？如果一个人写一本英国物理学史，他所写底实在是在英国底物理学史，而不是英国物理学的史，因为严格地说起来，没有英国物理学。”这一段话，有人或认为是很欧化了。其实这一段话，不过是用一种比较细密底说法，以说一个分别，为普通人所未注意到者。若说这段话是什么化底，我们说它是现代化底。

有些现代中国人，并不是因为以上所说底，或类似以上所说底关系，而因为要表示他吃过洋饭底关系，故意将他所说底，或所写底话，弄得特别。例如请人吃饭，他不写“谨订于某月某日

某时洁樽候光”，而写“某某先生太太有荣幸（或有快乐）请某某先生某某太太吃饭，于某月某日某时”。又如与人写信，他不写“某某先生大鉴”，而写“亲爱底某先生”。下款不写“弟某某”，而写“你的忠实底朋友”，等等。如此完全改了中国言语在这些方面底说法，而此改并没有什么不得已底理由。这些是真正底、单纯底“欧化”。站在言语的立场说，这种“欧化”是不必要底。站在民族的立场说，这种欧化是要不得底。

不幸自民初以来，有些人以为所谓新文学应即是欧化底文学，而且应即是这一种真正底、单纯底欧化文学。他们于是用欧洲文学的花样，用欧洲文学的词藻，写了些作品，这些作品，教人看着，似乎不是他们“作”底，而是他们从别底言语里翻译过来底。不但似乎是翻译，而且是很坏底翻译，非对原文不能看懂者。我们于上文说，文学作品是不能翻译底。隋唐译佛经底人向来即说，翻译的工作，如“嚼饭喂人”，是个没有办法

底办法。翻译的东西，向来不能教人痛快，这些似乎是翻译底东西，更“令人作三日恶”。

在新文学作品中，新诗的成绩最不见佳。因为诗与语言的关系，最为重要，于上所举例可见。作新诗者，将其诗“欧化”后，令人看着，似乎是一首翻译过来底诗。翻译过来底诗，是最没有意味底。

因为有这种情形，所以所谓新文学运动，并没有完全得到它所期望底结果。新文学运动里底人本来说，旧文学是贵族底文学，而他们的新文学是平民底文学；旧文学是死底文学，而他们的文学是活底文学。一种艺术或文学，若不能使大众得到一种感动，则这种艺术文学是贵族底，是死底。民初新文学家，从这一点批评当时底旧文学，是不错底。几个词人，抱着谱填词，填成以后，他们互相恭维一阵，但与大众毫无关系。这种文学当然是贵族底，是死底。贵族底、死底艺术文学，并不一定即是没有价值底。博物院里有

许多东西，都是贵族底，死底，但仍有它的价值。不过专就是贵族底及死底说，如果所谓文学是贵族底，是死底，则有些新文学底作品，尤其是有些新诗，实则是更贵族底，更死底。因为有些新文学底作品，非学过欧洲文字底人，不能看懂，而中国学过欧洲文字的人，比念过《唐诗三百首》底人，是少得多了。

近来又有所谓普罗文学。所谓普罗文学可以有两种：一种是鼓吹或宣传无产阶级革命底文学；一种是可以使无产阶级底人可以得到一种感动底文学。前一种文学是“文以载道”者，它的价值或在“道”而不在“文”。后一种文学，始真是文学。就后一种文学说，普罗文学即与平民文学无异。《七侠五义》、《施公案》是中国底平民文学，而满纸“普罗”、“布尔乔奇亚”字眼底文学，并不是中国底平民文学，因为中国的普罗，中国的平民，对于这些文学，并不能得到感动。

无论所谓普罗文学是上所说之哪一种，但既

是文学，它总是用言语写底。它既是用言语写底，它必须是用某民族的言语写底。既是用某民族的言语写底，如写得好，即不仅是某民族“的”文学，亦是某民族“底”文学。

中国并不是没有平民文艺。《诗经》、《楚辞》、宋词、元曲，在某一时，都是能感动大众底文艺，即都是平民文艺。等到这些不是平民文艺的时候，平民不是没有文艺，而是已经不要这种文艺，而已另有一种文艺了。一时代的大作家，即是能将一时代的平民文艺作得最好者，惟因其如此，所以他的作品，才是活底，才是中国底。对于中国人，是中国底文艺，虽不必是活底，但是活底文艺，必须是中国底。只有从中国人的历史、中国人的生活中生出来底文艺，才是中国底，亦惟有这种文艺，对于中国人，才可以是活底。中国人的生活现代化了，所以中国底文艺亦要现代化。现代化并不是欧化。现代化可，欧化不可。

第九篇 判性情

本篇所谓性情，并不是心理学中所谓性情。本篇所讲亦并不是心理学。我们常听说：某社会有封建社会性，或资本主义社会性。我们常听说：某民族有它的特别底民族性，或国民性。我们又常听说：政治上社会上底设施，有些“合国情”，有些“不合国情”。本篇所谓性情，即是这些性，这些情。本篇所讨论者，即是关于这些性，这些情底问题。

有逻辑上所谓性。凡是某一类底事物，都有其所以为某类底事物者。其所有之所以为某类底事物者，即属于此类底事物之某性。例如一桌子，既是桌子，必有其所以为桌子者。其所有之所以为桌子者，即桌子之桌子性。又如桌子是方底，既是方底，必有其所以为方者。其所有之所以为方者，即此方桌子的方性。这些性都是逻辑上所谓性。

说某社会有封建社会性，或有资本主义社会性者，所说之性，亦是逻辑上所谓性。某社会如是封建社会，则必有其所以为封建社会者。其所有之所以为封建社会者，即是其封建社会性。对于什么是封建社会，许多人的说法，虽不一致，但他们所谓社会有封建社会性之性，是逻辑上所谓性，则是显然底。在我们的系统中，我们亦说某社会有某性。照我们的系统，我们可以说，某社会有以家为本位底社会性，某社会有以社会为本位底社会性，此所谓性，均是逻辑上所谓性。

有生物学上所谓性。“生之谓性”，“食色性也”，此所谓性，均指生物所有一种要求或倾向，与生俱来，“不学而能”者。此即我们所谓生物学上所谓性。若用性之此义，则无生物即无性。我们说：桌子有桌子性，与说：“食色性也”，此二性字，意义完全不同。

这些分别，说清以后，我们可以看，所谓民族性或国民性之性，究竟是逻辑上所谓性，抑是

生物学上所谓性。凡说民族都有民族性，此话若解释为：凡民族既是民族，则必有其所以为民族者，其所有之所以为民族者，即是其民族性。照此解释，则“凡民族必有民族性”，正与“凡桌子必有桌子性”，是同样底真理。不过主张有民族性者所谓民族性，不是如此底性。这是很显然底。

他们所谓民族性之性，不是逻辑上所谓性，更可从另一方面看出。就逻辑上所谓性说，一个个体可原来无某性而后有，或原来有某性而后无。例如一个黄底桌子，可原来不是黄底而后来是黄底，亦可原来是黄底而后成为黑底。又例如一个民族或国家，可以由以家为本位底社会变为以社会为本位底社会。它可以原来有以家为本位底社会性而后无，亦可以原来无以社会为本位底社会性而后有。但照主张有所谓民族性或国民性底人所说，一个民族的民族性，不是可先有而后无，或先无而后有，至少亦是不能先无而后有。例如有人说，爱好和平是中国人的国民性，有人

说蛮干执拗是日本人的国民性。他们说这个话的意思是：中国人生来是爱好和平底，日本人生来都是蛮干执拗底。这些，对于中国人或日本人，都是与生俱有，决不能是先无而后有底。即令有些中国人或日本人可以有与他们的民族性相反底习惯，但他们的本性，是难变的，所谓“山难改，性难移”。我们的头发，生来是直底，太太小姐们虽可以将她们的头发烫成弯弯曲曲底，但这些弯曲是不可久底。无论什么样底理发师，他所烫底头发，如不继续地烫，经过相当时期，总要自己还成直底。照主张有所谓民族性者的意见，一个民族内底人，虽亦时可有与他们的民族性相反底习惯，但这些习惯亦是不可久底，正如我们的头发的弯曲是不可久底。由这方面看，主张有所谓民族性者所说底民族性之性，是生物学上所谓性。

照主张有所谓民族性或国民性底人所说，每一个民族中所有底人，或至少有些民族中所有底

人，生来都有些心理上底相同底特点，与别底民族中底人不同。正如他们都有些生理上底相同底特点，如黄发碧眼，或黑发黑眼等。这些都是不可变底。所谓不可变者，即是一个民族中底人，若生来都是黄头发碧眼睛，则他们一辈子都需是黄头发碧眼睛。他们虽可以想法子把他们的头发染黑，但总是不可久底。不但他们一辈子都需是黄头发碧眼睛，他们的儿子孙子，如果他们都是纯粹底“亚利安”，都需是黄头发碧眼睛。黄头发碧眼睛对他们，是“子子孙孙，万世永宝用”。

于普通说到民族时，我们总是把“民族”当成一个集体名词用。例如，于说德国民族时，我们用“德国民族”一名，把所有底德国人当成一堆而指之，并不是把德国的人当成一类而指之。我们说：德国民族战胜了捷克民族。我们意思总是说：德国的那么一堆人，战胜了捷克的那么一堆人。如果就“民族”一名的此义说，则所谓“民族性”恐怕是一不通底名词。因为照说民族性者之

所谓性，既是用“生之为性”之义，其所谓性的意义，既是生物学上底，而不是逻辑上底，则照“性”的此义，只有生物始有性。一个民族内底人虽是生物，但民族并不是一生物。犹如一学校虽是人组织底，但学校并不是人。一民族内底人虽可有生物学上所谓性，但一民族则不能有生物学上所谓性。在这一点，我们亦须“明层次”。

或可说：所谓民族性者，并不是说一民族的性，而正是说一个民族内底人所皆有底特点。如果如此，则所谓某某民族者，并不是以某某民族为一堆人而说之，而是以某某民族为一类人而说之。所谓某某民族的民族性者，即是说属于某某民族一类底人所皆有之特点，生而即有，不可变者。不过说民族性者所说底某民族的民族性，姑无论其民族内底人是否生而即有，但普通都不是某某民族内底人所皆有底。例如有些人说，德国人好勇斗狠，好勇斗狠是他们的民族性；有些人说，法国人浪漫松懈，浪漫松懈是他们的民族

性。有许多人对于每一个民族，都要说出来它的许多底民族性。但事实上无论哪一民族内，都没有所谓它的民族性底人。有一个人问一个德国人：“你赞成共产主义不赞成？”这位德国人说：“不赞成。”那个人问：“为什么不赞成？”这位德国人说：“因为我是德国人。”这一句话，真可以说是所答非所问。他的意思或是说：德国人的民族性，是与共产主义不相容底。但他没有想到，在“集中营”做囚徒底成千上万底政治犯，有大部分也都是百分之百底“亚利安”。不是一类的分子所皆有底特点，决不能是说一类的事物的性。若不是所有底人，都是需要食色，我们即不能说，“食色性也”。

由上可见，所谓一个民族的民族性，决不能与一个民族的人的生理上底特点相提并论。一对“亚利安”夫妇，生了一个小孩，忽然是黄皮、黑发、黑眼睛，丈夫必以其妻为不贞。但如他们生了个小孩，不好打架，丈夫或有“生儿不象

贤”之感，但决不能因此即指其妻为不贞。

或可说，一个民族内底人，虽不必人人皆生而有心理上底某特点，而其多数人则皆生而有心理上底某特点。因此，此民族作整个民族的行动时，必表现特点。所谓民族性者，正就此方面说。例如德国人虽不必人人皆生而好勇斗狠，而大多数底德国人则皆生而好勇斗狠。所以德国民族于作整个民族行动时，亦是好勇斗狠。所谓德国民族的民族性，正是谓此，亦只是谓此。

此虽亦可说，但我们第一须知：此所谓心理底特点，不但须是一民族中大多数底人所生而即有，而且须是别民族中大多数底人所生而皆不能有或少有者，不然，此所谓特点即是一部分底“人”的心理底特点，而不是某民族内底人的心理底特点。事实上有没有如此所说底心理底特点，是尚须证明底。普通所谓一个民族中大多数人的心理底特点，及其于整个民族行动时所表现者，可以随时不同。关于这一点，我们于下文有

例说明。若说民族的特点，本来是随时变动底，则这些特点，即不是性，至少不是生物学上所谓性。

照我们的看法，主张有所谓民族性者所说底民族性，实则并不是性而是习，不管在人种学上是属于哪个民族底人，生养在别一个民族内，即有别一个民族的习，而没有他自己的习。正如不管在人种学上是属于哪一个民族底人，生养在别一个民族内，即会说别一民族的语言，而不会说他自己的民族的语言。会说语言，是人的性，会说哪一民族的语言，是人的习。

照我们的看法，不但所谓民族性是习不是性，即普通有些人所常说底人性，亦是习不是性。例如有些人常说，私有财产制度是不能废除底，废除私有财产制度是反乎人性底。事实已证明这是不尽然了。在苏联现行底社会制度里，私有财产制度固然尚未完全废除，但人对于私有财产底观念，已经与我们大不相同了。在我们的现

行社会制度里，除少数底例外，每人都觉得必需在银行里有相当底存款，或有些其他财产，然后对于其生活，方有所谓“安全感”。这种心理是可以了解底。在我们的现行底社会制度里，一个人的生活的保障，全靠他自己的力量与运气。他固然须有某种底技能，他固须认真地做事，但对于他的生活的保障，这些不过是必要底条件，而并不是充足底条件。他很可以因所谓“不景气”而失业，他很可以因疾病而失业，他更可以因老不能工作而失业。虽然在有些地方，有所谓失业救济等，但那是不可必得底。就他一个人说，他对于这些情形，已不能不有所打算，有所准备。假使他再有妻有子，他更不能不替他们有所打算准备。在这种情形之下，他必须要准备些财产以为他自己的医药费、养老费，以及子女教育费等。这是人情之常。在我们的现行社会制度里，一个人若有病而没有钱上医院，活该他不吃药。若年老而不能做事，活该他不吃饭。若有儿子而没有钱送他上学，活该他的儿子不识字。人谁愿意这

样“活该”？人不愿意这样“活该”，他当然须把持些财产，以为准备。所以说在我们现行底社会制度里，人重视私有财产，是人情之常。

我们说这是人情之常，而不说这是人性之常，因为这并不是不可变底。假定在有一种社会里，每一个人，于他能做事底时候，只要他出力，他都有事可做，有工资可得。于他有病底时候，虽然他没有钱，他亦有医院可住，有药可吃。他如年老，他即不做事，亦有人送钱来。他如有子，他即不花钱，亦有人送上学去。在这种情形之下，他对于私有财产，自然不很重视了。这亦是人情之常。在这种社会制度之下，人不重视私有财产，并不是因为他们的“性”特别高尚。在我们的现行社会制度中，人重视私有财产，亦不是因为我们的“性”特别卑鄙。他们与我们，是“易地则皆然”。

据说有一个美国人到苏联一个小学校里参观。他出一个算学题考一个小学生。他的题是：

一个人按三块钱的价钱，买了许多东西，按五块钱的价钱，把这些东西卖去，问这个人得了什么？小学生回答：他得了三个月的监禁。这个小孩的回答，很不犹太；但他的种族，也许正是犹太。无论如何，这个小孩与我们现行社会制度下底小孩的见解及行为，总有不同底地方。这并不是由于他们的性不同，而是由于他们的习不同。

在制度不同底社会内人的习当然不同。即在制度相同底社会内，因某社会某一时底风尚不同，其中底人的习亦可不同。我们于第七篇《阐教化》中说到家风校风等。某一家于某一时有某一种家风。某一学校于某一时有某一种校风，某一社会于某一时有某一种社风，某一国于某一时有某一种国风。家风校风是我们常听说底名词，社风国风则是我们所新杜撰底。虽是新杜撰底，但其所指者则是向来即有底。我们于上文屡次说“某一时”，因为一家、一校、一社会或一国等的风是时常变底。我们于上文又屡次说“某一

种”，因为这一家与那一家、这一国与那一国，虽不是一家、不是一国，而它们于“某一时”可有同一种底家风或国风。例如某一家与某一时，有“勤俭家风”或“孝友家风”。一个有这一类家风底家，不见得是常常如此，其如此是于某一时如此。而有这一类家风底，亦不见得只限于这一家。所以这一类家风，是一类底家风，而不是这某一家所专有底家风。就国说，现在德意日三国有相同底国风，它们的国风是一种底。而它们之有这一种底国风，都是于某时有底。不过这个某一时，对于它们三国有长短不同而已。说有国民性底人或说：这三国的人有相同底国民性；德国人不是说，日本人亦是“亚利安”吗？但我们知道在法西斯党开往罗马的时候，意大利人亦是以放浪颓唐著称底。在六七十年以前，日本人还是以中国为法底。他们有现在所有底国风，都是近来底事。这些国风都是于“某一时”有底。

照以上所说，我们不承认有所谓民族性或国

民性。普通说民族性者所说某民族的特点，有些是某民族于其时所行底社会制度的特点，有些是某民族的特点。所谓某民族某民族的特点，我们亦承认是有底，不过我们不谓之“性”，而谓之“习”。这并不是专是字面上底争执。照我们的看法，性应该是不变底，但在历史上看来，所谓各民族的特点，没有不变底。就有些历史很短底民族看，它的特点，有些似乎不变，其实并不是不变而是没有变：它还在所谓“某一时”中。就历史长底民族看，所谓它们的特点的变，是很显然底。罗马人初时严肃，后来荒淫。中国人的历史更长，它的特点的变亦特多。我们常听见有些人说，中国人若何若何，但就这许多若何之中，我们很难指一个若何，是历周秦汉唐宋明而不变底。普通人，只看见他所看见底中国人，有一点或数点特别顺眼或不顺眼底地方，便随口说中国人若何若何，而不知纵横数万里，上下数千年，在这个大空间与长时间内底中国人，他所未看见者，还多得很。这些很多底中国人，不见得是他

的简单底若何若何所可概括。

有些人说：民族亦有少壮与衰老。上所说一民族的特点之变，可以用此义以说明之。罗马民族于其少壮时严肃，其衰老时荒淫；这是并无不可底。于此我们说：佛家说一切事物，都是无常底，都有成住坏空。此所谓成住坏空的意义是逻辑底。因为它只说成住坏空，而不说哪一种成住坏空。一个人的成住坏空与一个桌子的成住坏空有不同之处，但这些不同，佛家说成住坏空时，是不管底。它只说一切事物均有成住坏空，而不说某一事物于某一时有成住坏空。就各事物说，一个人的成住坏空，与地球的成住坏空所占底时间很有差别，但这些差别，佛说成住坏空时，亦是不管底。它离开了各种差别，而说成住坏空，所以我们说，它所谓成住坏空的意义，是逻辑底。若说民族有少壮衰老者说，凡物皆有成住坏空，民族亦是一物，所以亦有成住坏空。此当然是可说底，不过没有什么特别意义而已。说民族

有少壮衰老者，显然不是就此方面说民族有少壮衰老。他们所谓少壮衰老，是生物学上底少壮衰老。他们说一民族有生物学上底少壮衰老，这是不通底。我们于上文已经说过，虽一个民族内底人是生物，而民族不是生物。民族不是生物，当然不会有生物学上底少壮衰老。

就事实方面说，有些人看见上一代底中国人，大概都是走路弯腰，说话哼咳，男人则弱不胜衣，女子则弱不禁风，便以为这是中国民族衰老的证据，其实这些都是习。我们眼看着我们下一代底人，没有旧习者，完全不是这个样子。有人说中国民族是“返老还童”了。但若所谓老是生物学上底老，则所谓返老还童者，只是秦皇汉武的梦想，至少在现在不是可能底。

或说：就个人所有底成就说，其所以有某种成就，一部分是由于才，一部分是由于学。例如一个能吃酒底人，其所以能多吃而不醉者，一部分是由于他的生理方面底特别情形，此是天生

底，此是其才；一部分是由于他常常吃酒养成底习惯，此是人为底，此是其学。无论人在何方面底成就，若究其源，都有这两方面可说。无论在何方面，都是有些人的才高，有些人的才低。这是很容易看出底。有些特别才高底人，我们称为天才。无论在何方面都有天才。如吃酒底天才，作诗底天才，军事底天才，等等。而且照遗传学讲起来，天才往往是遗传底。文学史上所谓唐宋八大家，其中三家都姓苏。因血统的关系，天才或才高底人，往往聚于一家，因此亦可说，因血统底关系，天才或才高底人往往聚于一民族。一个民族内底天才或才高底人比较多，此民族即是优秀民族。一民族内天才或才高底人比较少，此民族即是劣等民族。再进一步说，如一民族内某种底天才或才高底人多，则此民族即易于有某种学。其有某种学是习，但使其易于有某种习之天生底本质则是性。此性可以说是民族性。

就个人说，有些人才高，有些人才低，这是

事实。在学一种学问或技艺的时候，有些人“一点即破”，有些人“劳而无功”，这都是事实。不过天才或才高底人，都生在什么家庭中，什么民族内，这是很难说底。于某一时，天才或才高底人，“往往”聚在一家内，或聚在一民族内，但这是不可久底。如这是可久，则孔子的后人，必都是孔子；孟子的后人，必都是孟子；希腊民族必永远出柏拉图；犹太民族必永远出耶稣：这显然是与事实不合底。如这是不可久，则我们不能指定某一家为优秀底家，某一家为劣等底家，某一民族为优秀底民族，某一民族为劣等底民族。既不能指定，则我们不能说某一民族永远能生许多某种天才或才高底人，我们亦不能说某民族有某种民族性。

说某民族是优秀或下劣者，大概都是就某民族于目前底成就说。白人说有色人种是下劣者，不过因目前有色人的成就，在许多方面，不及白人而已。但是离开过去将来，而专说目前，是很

不可靠底。在五百年以前，中国人如知有德国人，如亦用现在德国人的逻辑，中国人很可以说，德国人都是天生底野蛮人，永远不配有文明。在这一点上，世界上最有发言资格底人，是中国人。我们的历史指示我们，与我们接触底民族，不管他是南蛮北狄，东夷西戎，我们如与他机会，他可以与我国同样地有成就，有些民族内底人，自己没有历史而又不肯看别人的历史，妄指哪些民族是优秀，哪些民族是下劣，真是信口雌黄，无有是处。若把这些“信口雌黄”作一种偏见看，则“家有敝帚，珍之千金，他人有连尺之璧，而不珍焉”，本亦是人情之常；但若把它当成真理看，则这真理可以说是井蛙的真理。

我们虽不承认有所谓民族性或国民性，但我们却承认有所谓国情。我们试把某一国或某一民族的历史，于某一时截住，它的历史，在此某一时以前者，即是它的国情。例如我们试于清末戊戌年元旦将中国历史截住，则此日以前所有关于

中国底事情，都是中国的历史。此日以前底整个中国历史，即是中国于此时底国情。这时底国情是，中国有一个皇帝，有一个异族底皇帝，中国行底是以家为本位底生产制度，中国受了西洋人的压迫，中国打了几回败仗，等等。这些事情，详细写起来，真是“不计其数”，但总起来，即构成当时中国的国情。

一国或一民族于某一时有它的“情”，一家或一人于某一时亦有他的“情”。总之，凡一个体，于某一时都有它的情。它的情都是绝对地特殊底。此即是说，某一个体，不论其为某一国，或某一民族，或某一家，或某一人，或某一桌子、某一椅子，于某一时所有底情，皆是“绝无仅有”底。所谓“绝无仅有”者，即是只有此一，不能重现。民国元年元旦时底中国，是空前绝后底。任何个体于任何某一时所有底情，都是空前绝后底。

就逻辑上所谓性说，一个体如有一新性时，

此新性与其个体其时之情，总有不合。例如一个小孩子于其第一次上学之时，即有“是学生”之新性。此小孩于有此新性之时，无论是喜欢或厌恶，他总有些不惯。其所以有些不惯者，即因其新性于其原有底情，有不合也。一国或一民族如在任何方面需有改革，此一国或民族即须有一新性，此新性与其原有底情，亦必有不合。自守旧底观点看，这些改革即是“不合国情”。

照以上所说，对于任何个体，一切底新性，既是“新”性，当然对于“旧”情，均有不合。就一国或一民族说，一切任何底改革，在其初均不合国情。不合乎国情者，在其初行时，一国或一民族的人，自然都觉得不惯。在此方面说，守旧者之反对任何改革并不是没有理由底。

一国或一民族所有底新性，如只是关于一方面者，或对于此国或民族之旧情，尚非十分不合者，则此一国或一民族的人所感觉底不惯，尚不是十分厉害。如其所有，或所将有之新性，是关

于一国或一民族的多方面，而且与其旧情十分不合者，则此一国或一民族的人的感觉不惯，必十分厉害。此种改革，如系用暴力以促成者，即所谓革命。

革命是痛苦底，守旧底人反对维新，尤反对革命，并不是没有理由底。不过如一国或一民族在某种情形中必需有某种新性，否则此国或民族即不能存在，而此种新性，又非用革命不能得到，则革命虽痛苦亦是不得不有底。

不过情的力量，亦终是不可侮底。于某一个个体有一某性时，情于某种程度内，对之亦能有影响。例如有伤寒病，必然发热，此是其所有底伤寒病性。凡害伤寒病者均发热，但其发热之程度，或四十度，或三十九度，或四十一度，则可因人而异。其所以异者，即各人的“情”不同也。于此时即需要医生斟酌用药。用药虽大致有一定，而配合可以变化，分量可以加减。医人的医生是如此，医国的医生亦是如此。大政治家所谓

斟酌国情，因时制宜者，正是就这些方面说。

害同病底人，其病同而病状不必尽同，不过此不尽同之处，自某种病的观点看，不是主要底而已。行同样社会制度底国家民族，其社会制度同，而其表现亦不必尽同，不过此不尽同之处，自某种社会制度的观点看，不是主要底而已。所以同一民治主义底国家，而英法美各不尽同。英国人常说，即使英国行了共产主义，英国亦与苏联不尽同。他们说此话时，意欲表明英国人有特别底地方，其实这是当然如此底。苏联革命所经历过底历程，与其现行底制度，亦不见得与马克思所说全同。这是俄国的国情所决定底。

这些不尽相同之处，从类的观点看，虽不是主要底，而从个体的观点看，则却是重要底。例如一个人害伤寒病，发烧到四十一度，又一个人害伤寒病，发烧到三十九度。这些不尽同之处，从伤寒病的观点看，不是主要底，但对于这两个害伤寒病底人，却是重要底。医生用药，正要在

这些地方，斟酌如何适应病情。他用底药虽可以
是不错底，但也许有时用得太多而致病人吃亏，
也许有时用得太少而致病人吃亏。在这些地方，
一个好医生与坏医生，即大有分别。一国或一民
族的病，亦有这些情形。医国底好医生与坏医
生，亦在此等处显出分别。

第十篇 释继开

在上篇《判性情》里，我们说到一个社会的性及情。在上篇我们说，一个社会如有一新性，其有新性可以不合乎其旧情。在本篇里，我们要说：一个社会如有一新性，其有新性，虽在一方面是不合旧情，但在又一方面，亦须根据旧情。若其完全无根据于旧情，则此社会压根即不能有此新性。一社会如有一新性，就其在一方面是不合旧情说，这是“开来”，就其在又一方面须根据旧情说，这是“继往”。

若专就时间方面说，所有历史上底事情，都是在一方面继往，在一方面开来。历史上底一件事情，其前必有事，其后必有事。专就时间方面说，对于其前底事，它都是“继”，对于其后底事，它都是“开”。此即是说，历史上底一件事情，对于其前其后底事，都有时间上底连续。我吃了早饭以后，来了一个客，客走了以后，我动

笔写文章。专就时间上底连续说，这三件事情是连续底。专就此方面说，来客是继我吃饭之往，而开我写文章之来。不过我们于此篇所谓继往开来，不是就时间上底连续说，而是就事情间底实质上底连续说。连续既是连续，其间当然免不了时间的成分，不过我们可以不专就时间上底连续说。就实质上底连续说，则我的动笔写文章，如上所说者，不是继客来之往，而是继昨天写了半篇文章之往，亦不是开吃午饭之来，而是开下午再继续写此文章之来。

我们说，一个社会如“有”一新性，“有”字须特别注重。我们可以讲许多派别底社会哲学，我们可以讲许多套底社会制度，我们可以想许多底社会改革，但这些哲学等，如在某社会的旧情方面，不能得到相当底根据，则对于某社会都是空谈。如这些哲学等，在所有底社会的旧情方面，都不能得到相当底根据，则对于所有底社会，都是空谈。对于所有底社会都是空谈底社会哲学或

社会制度，即是“乌托邦”底社会哲学或社会制度。这些哲学等可以使人讲之，而不能使实际上底社会或某社会“有”之。此即是说，这些哲学等只能是空底理，而不能成为实际上底社会或某社会的性。

社会决不是空言所能变革底。它的变革靠实力，改变一个社会底人须在相当底范围内，有一个社会原有底实力。从这些原有底实力，生出新实力。有如此底新旧实力，它方能推动一个社会，使之变革，使之有一新性。就此推动底人说，他必须有藉于此社会原有底实力；就此社会有新性说，有新性必有根据于旧情。有许多人，坐在房里，拿起笔来，写了许多关于政治或社会方面底文章，结尾总是：“愿国人共起图之。”这所谓国人，在逻辑上说，是指一国内底每一个人或所有底人，但在实际上，是一无所指。当然他这“愿”是一定要落空底。他的“愿”落空以后，他又骂大家不努力，不争气。这个“大家”与那个“国

人”同是在实际上一无所指。他的这些讲论，这些骂，对实际当然都是无关痛痒的。

社会上底变革，其剧烈者我们称之为革命，照上面所说，革命亦须有根据于旧情。就革命的结果说，它能创造出一种新局面。就革命的动力说，它须根据于一种旧实力。就其须根据于一种旧实力说，它是继往。就其能创造出一种新局面说，它是开来。开来的充分底意义，革命最能将其表出。所以普通说到革命，大都注意到它的开来的意义。但若忽视了革命亦是继往，则对于社会上底变革，亦不能不有误解。我们于下文打算就这一方面多说一点。

建立中华民国底辛亥革命，就一方面说，是中国近代化所经底步骤，就又一方面说，是自明末清初以来，汉人恢复运动的继续。就其是中国近代化所经底步骤说，这个革命是开来。就其是自明末清初以来汉人恢复运动的继续说，这个革命是继往。就这个革命对于以后底影响说，这个

革命完全可以说是中国现代化的一步骤。就推动这个革命底实力说，这个革命大部分，至少一部分，是明末清初以来汉人恢复运动的继续。

这个革命初起时所用底口号是：驱除鞑虏，恢复中华，建立民国，平均地权。这四句口号以后发展为整个底三民主义。不过以后三民主义中底民族主义是泛说，而当时底民族主义则是确切对满清而发。在清末的时候，卢梭的《民约论》一类底书，固然是为一般人所传诵或所暗中传诵，但更引起人的情感底，是明末遗民的著作。在这一类底著作中，有些兼有所谓提倡民权的意思，如黄梨洲的《明夷待访录》等书。这些书自然更是风行一时，或暗中风行一时。我并不以为，专靠这些书，即能引起清末底革命。不过在思想的流行上，我们可以看出当时底革命的方向。思想是行动的自觉。专就这一方面说，思想是行动的反映。但一个行动有自觉以后，它更可以有计划地进行。这就一方面说，思想是行动

的指导。

在其“驱除鞑虏，恢复中华”一方面说，辛亥革命有长久底、历史底背景。此即是说：在旧情方面，它有充分底根据。因此在这一方面，它有充分底实力。所以在很短底时间，它即把这方面底问题，完全解决。所谓完全解决者，即自辛亥以后，在中国即没有所谓满汉之争的问题，我们可以说，以后亦永远没有这个问题。

不过在“建立民国”这一方面，辛亥革命在旧情方面，没有充分底根据。辛亥革命后来完全成为政治革命。不过这个政治革命是跟着种族革命来底，是种族革命带进来底。它本身的背后，并没有实力，至少是没有充分底实力。所以在种族革命完全成功以后，单纯底政治革命，不久即站不住了。民国元二年，立了约法，开了国会，但约法国会后面，是没有实力底，至少是没有充分底实力底。没有实力或没有充分底实力者，在政治上不能有什么功用。

普通民主国的议会政治，如英美所行者，是一个社会的经济制度在某一阶段内所能行底一种政治制度。我们于第四篇《说家国》里说，生产社会化底经济制度又有两种：一种是生产社会化而支配家庭化者，一种是生产社会化支配亦社会化者。上所说议会政治，是行生产社会化而支配家庭化底经济制度底社会所能行底政治制度。这种经济制度，虽不是这种制度的实行的充足条件，而却是其必要条件。一个社会行了这一种经济制度，虽不必行这一种政治制度，但如不行这一种经济制度，必不能行这一种政治制度。在不行这种经济制度底社会里，若有人主张行这种政治制度，其主张即真正是不合国情，其言论是空言无补。

所谓民主政治，即是政治的社会化。政治的社会化，必在经济社会化底社会中，才能行。我们于第四篇《说家国》中说，在生产家庭化底社会里，一个人的家是一个人的一切。他的一生底

生活，都在他的家里。他若不做皇家的官，他对于政治即“不在其位，不谋其政”。政治完全是皇家的事。即是一个为“臣”底人为皇家做事，亦是替人家做事，而不是替自己做事。这一点我们于第五篇《原忠孝》中，已说清楚。现在我们说，这一套办法，与民主政治是不相容底。在一个行民主政治底社会里，一般人必须看政治是自己的事，而不是大总统家里事。但这种看法，不是人凭空即能有底。人必须在经济方面已与社会融为一体，然后他才可以真切地觉得，替社会做事，并不是替人家做事，而是替自己做事，不是“为人谋”，而是为己谋。必须如此，他才可以看政治是自己的事，而不是大总统家里事。

在民初，中国在经济方面，至少百分之九十九是在生产家庭化底经济制度中。一般人民，都在他家里生活。他还只在他家里过他的自给自足底生活，他当然还只以他的家事为他自己的事，而以政治为大总统的事。在他的心目中，大总统

只是皇帝的别名。他对于他底义务，还不过是“完粮纳税”；他所希望于大总统者，还不过是“保境安民”。如大总统不能做到这一点，他除了希望“老天爷有眼”，早叫“真龙天子出世”外，没有别的办法。民初的知识阶级最恨这些“愚民”。其实这些“民”何尝“愚”？照他们的原来那一套，本来是如此底。

那些不“愚”底知识阶级，仿照别底民主国家中底例，亦组织了些政党。但是他们的党，除了政纲不能推行外，只一个党费即成了问题。

在如上所说底普通民主国家里，议会的运用靠政党。所谓政党者，在原则上说，即对于政治上底问题作具体底主张底人所组织之集团也。在所谓民主国家里，若没有政党，则其政治，原则上是人人都管，而实际上对于政治上底问题却不是人人都有办法。我们常看见，在有些“无党无派”底集会里，一提出问题，大家都相顾茫然。有一两个人站起来说了一大篇。主席问：“你所

说底话是不是提案？”他说：“不是提案。我不过发表一点意见，供大家参考而已。”他说的话在原则上大家都可参考，但实际上是没有人参考。如是发言人虽多，而决定实少。行议会政治而没有政党，则议会开会，必亦是这种样子。国家大事，都如筑室道谋，必至百兴俱废。政党是不能没有底，但政党的存在，如何维持呢？在原则上说，某一政党的维持，靠赞成某一政党的私人所捐助底经费。最能捐助这些经费底私人，自然是在经济上有实力底人，即所谓资本家了。在生产社会化而支配家庭化底经济制度里，此支配者，即所谓资本家也。某方面资本家，帮助某政党的党费，而同时即为某党后面的实力。某政党不执政底时候，它可以宪法制裁政府，使其不能做非法底事。等到它执政底时候，它的反对党亦可以宪法制裁政府，使其不能做违法底事。如是宪法的背后，亦有了实力。

在民初，生产社会化底经济制度，在中国尚

没有萌芽，至多是尚在萌芽。在那时候，虽亦有了政党，但那些政党如何维持呢？没有在经济上有实力底人帮助它们的党费，它们只好向军阀请求党费了。它们用了军阀的钱，它们的地位，即不能不依附于军阀。当时底知识阶级之未当政客者，只知骂当时底政客，何以如是不争气。实则他们亦是没有什么办法。

当时底知识阶级，常希望当时底军阀，拿出良心，遵守约法，服从国会。但政治上底运用，靠底是自己的实力，不是对方的良心。古今中外，无不如此。自己没有实力，而只希望对方发良心，此与他们所谓“愚”民的希望出“真龙天子”，同是其“愚”不可及也。果然不久约法成了废纸，国会遭了解散，军阀成了藩镇，政客成了幕僚。“上无天子，下无方伯”，中国历史上，于“改朝换帝”、“青黄不接”的时候，所常有底混乱，不能不重复一遍。直到国民政府二次北伐，中国才渐趋平定。

共产党的暴动，在过去所以能有相当底影响，亦是因他们的这种暴动在中国的旧情上，有相当底根据。中国的农民，能起很大底暴动，这在历史上是常见底。如汉高明太的起事，以及黄巢、张献忠、李自成之乱，其结果虽殊，然都是这一类底暴动。中国的农民生长在生产家庭化底经济制度里。如有人与他们讲举代表、开国会等事，这些新底名词，新底办法，愈讲得清楚，愈使他们觉得糊涂。但如有人与他们讲“打富济贫”，“有福同享，有马同骑”等话，如有人与他们说，“如果我们成功以后，你们各人所种底地，即是你们各人的”，他们立刻即可了解其意义，而愿意跟着走。共产党所以能引起农民暴动者，即因他们在这方面，是有旧情为根据底。

不过共产党所与农民讲说者，并不是共产主义。共产主义底经济制度，以及社会制度，均是要高度地社会化底。共产主义所要者，是合而不是分。土地平均分给农民耕种，并不是共产党的

农业经济政策。行集体农场，农业工业化，才是共产党的农业经济政策。未曾见过，或未了解生产社会化底经济制度底人，多以为所谓共产者是将一个社会所有底财富，按人口平均分配，一个社会的人每人均有一份。他们的这种想法，是注重在分。其实共产主义所谓共产者，是将一个社会所有底财富，都集中在一起，一个社会所有底人，合则有一切，分则一无所有，或很少所有；合则都是资本家，分则都是劳工。他们的这种办法，是注重在合。有人说，苏联所行底各种经济政策，其目的不过欲使人人都成穷光蛋而已。就“分”的一方面说，这话是不错底。

共产主义或社会主义，或上所说底民治主义，在一个社会内真正实行，都是一个社会已行生产社会化底经济制度以后底事。如一个社会尚未行生产社会化底经济制度，则在这个社会里谈这些主义，都真正是不合国情，都是空谈无补。

中国现在最大底需要，还不是在政治上行什

么主义，而是在经济上赶紧使生产社会化。这是一个基本。至于政治上应该实行底主义是跟着经济方面底变动而来底。有许多所谓教育文化方面底事，都是这样底。与其空谈应该统一国语，不如多设几个广播电台；与其空谈应该破除省界，不如多修几条铁路。有了这些东西，“应该底”才会跟着来。没有这些东西，“应该底”是空“应该”。

或可问：中国现在需要生产社会化底经济制度，固然是没有问题，但对于支配社会化或支配家庭化，是不是亦应该有所选择呢？有许多人就道德方面指出资本主义底经济制度的罪恶，以为为免除这些罪恶，我们必须避免资本主义底经济制度。这是就道德方面说应该。我们可以说，专就道德方面说“应该”，则所谓应该是空应该。说空应该或空说应该，在实际上是没有效力底。若就经济方面，说中国的经济方面底设施应该若何若何，若不若何若何，则必不能成功，这是就情

势方面说应该。这应该不是空应该。不过这些情势，我们于此不能讨论。我们于此只可以说，在近几年来，各方面的情势，已经逼迫我们选择了我们所“应该”选择底了。照着我们现在已经走底路走下去，重要底矿产、重工业，以及重要底交通工具，将来大概都是国营。其余底虽不是国营，而亦在国家统治之下。清末人本来已打算这样办。不过在清末，国营底事业，大概都是效率甚低，赔累不堪。而现在国营底事业，则至少有一部分是有很大大效率，且是很赚钱底。这是中国三十年来底进步，这是中国前途的希望。

或又可问：若一个社会原来行生产家庭化底经济制度，则其所新行，或所拟新行底生产社会化底经济制度，亦是于旧情无所根据也。于旧情无所根据，何以能行？于此我们说，一种新经济制度，在其完全实行以后，虽必引起人的思想以及社会制度的诸种变动，但于其初行时，则并不先需要此种变动。生产社会化的开端，始于工

业。工业是一个相当进步底社会中所已有底。新式底工业与旧式底工业，所差在于规模的大小，及技术的优劣。所以所谓生产社会化的开始，不过是生产技术的改良，至于将来所要引起底各方面底变动，则是以后底事。就中国说，在初修铁路的时候，人以为不过是开运河、修长城一类底事而已，就其本身说，亦的确是一类底事。在开矿产的时候，人以为不过是以前开矿的继续而已，就其本身说，亦的确是以前开矿的继续。所以生产社会化的开始，并不是无根据于旧情，不过充其量可以使整个底社会完全有一新性。就其有根据于旧情说是继往，就其使整个底社会有一新性说是开来。

民初又有文学革命。这个革命亦有继往开来两方面。就其继往方面说，中国自唐宋以来，本有所谓语体文，这是有唐僧宋儒的语录，可以证明底。不但本有语体文，而且，至少自宋以来，其语体文与现在底语体文，大体上亦是相同底。

明朝人的语体文，更是如此。例如杨椒山教子书，长数万言，几全是我们现在所通行底白话。

至少自唐宋以来，中国本已有语体文。讲学底人写语录用它，文学家写小说词曲用它，普通人写书信用它。这种语体文自唐宋以来，已经为思想家，文学家，以及普通人所普遍地使用。所谓国语底文学，及文学底国语，本来是已有底，而且本来是很普遍流行底。近人虽努力作语体文，而尚没有如《水浒传》、《红楼梦》等伟大纯文学作品出来，很少有如杨椒山教子书等可以感动人底文件出来。就这一方面说，民初的文学革命运动是继往。

或可说：上所说宋明人所用底语体文，恐不过是比较受过教育底人所使用者，未必是当时人所皆能了解者。当时人的语体文，亦有为我们现在人所不易了解者，例如明太祖的诏谕，有些即是我们现在人所不易了解底。这是不错底。不过我们现在人所使用底语体文亦是比较受过教育底人所

用者，亦并不是全国个个人所都能了解者。不但现在中国的语体文是如此，在别国亦有如此底情形。例如在现在流行世界底英文，实即英国比较受过教育底人所说底言语，所写底语体文。伦敦以外底“粗人”，所说底言语，即不尽同。英美新出小说中，往往直写“粗人”所说底言语之处，其不同是很大底。我们以上所说宋明人所用底语体文，是比较受过教育底人所用底。而我们现在所提倡底国语底文学，文学底国语，正是宋明人比较受过教育者，所用底语体文的继续。在这一方面，我们看见中国文化的一脉薪传。

自宋明以来，语体文虽已普遍流行，但一般人总以它为非正式底文体。所谓正式与非正式是相对底。自六朝以来，骈文是正式底文体。到唐宋，韩欧的“古文”虽亦可用于碑板，但朝廷正式底制诰，还要用骈文。直到清末还是如此。凡皇帝用全銜，即“奉天承运皇帝”颁布底文件，例如诰命等，总是骈文。而群臣为正式底礼节所上底

文件，例如贺表等，亦总是骈文。我们可以说，自六朝以来，骈文是最正式底文体，普通所谓文言文是次正式底文体，在民初文学革命以前，语体文是非正式底文体。语体文虽是非正式底文体，而却什么人在随便底时候都可以用，例如皇帝的朱谕朱批，是一种便条的性质，亦可用语体文，如“知道了，钦此”等。

民初文学革命的开来的方面，即是它说：语体文亦是正式文体，而且应该是以后惟一底正式文体。在以前语体文是非正式文体，所以可用以写语录，而不可用以写论文；可用以写家书，而不可用以与师友写信。在以前语体文是非正式文体，所以用语体文写底文学作品，都是“闲书”，不能入高文典册之列。文学革命以后，语体文成为正式文体，所以在这些方面，都翻案了。就这一方面说，民初的文学革命是开来。

我们这种说法，并不轻视或减低，民初文学革命的意义及影响。在现在看起来，把语体文升

为正式文体，为容易而且极应该底事，但在当时确是有革命性底变动。我们往往于事后回看某事前，而觉其甚易，说：“哦，不过如此。”但如将某事与其当时底情形合而观之，则知这一句话是不能随便说底。

此外还有语体文“欧化”一端，似亦可列入民初文学革命的开来方面。不过这一端并不是文学革命开底。我们于第八篇《评艺文》中说，所谓欧化，大部分是现代化。现代人说现代事，其说底方法及形式自不能不有新花样。所以自清末以来，中国的语文，已经开始现代化了。梁启超的文章，固已充分现代化；即严复的文章，亦不是真诸子，真桐城。所以这一端，民初文学革命，虽扬其波，而不是开其源。

于此我们所要注重底，即民初的文学革命运动，若不是有继往这一方面，它不能有它所能有底成功。有许多在文字方面底改革，在旧情方面无所根据者，皆不能或不易实行；行之亦没有或

很少有什么效力。例如在汉字旁边加注音字母，在原则上说，这对于初认字底人应该是方便多了。但实际上初认汉字底人还是直接记汉字的音，而不用旁边底注音字母。现在小学国语教科书里，汉字旁都有注音字母，而小学生能用注音字母底却很少，这即是因为这种办法，在旧情方面没有什么根据的缘故。

就以上所说，我们可见，社会上底事情，新底在一方面都是旧底的继续。有继往而不开来者，但没有开来者不在一方面是继往。

第十一篇 论抗建

在第三篇《辨城乡》里，我们说：中国人的城里人底资格，保持了一二千年，不意到了清末，中国人遇见了一个空前底变局。中国人本来是城里人，到此时忽然成为乡下人了。这是一个空前底变局，这是中国人所遇到底一个空前底挫折，一个空前底耻辱。

我们又说，在现在底世界中，英美及西欧等处是城里，这些地方底人是城里人；其余别底地方大部分是乡下，别底地方底人大部分是乡下人。这些乡下地方有些已为某城里人底国家所管。此受某城里人底国家所管底乡下地方，即是某城里人底国家的殖民地。有些乡下地方，虽不特别为某城里人底国家所管，但在经济上是附属于，至少是靠城里人底国家。这些地方即所谓半殖民地，或次殖民地。中国即是这些乡下地方。在现代世界里，中国的地位是半殖民地或次殖民

地底地位。这是一个行以家为本位底生产制度底社会与行以社会为本位底生产制度底社会相遇时不可避免底结果。

在《辨城乡》里，我们只在经济方面，说做殖民地底国家与有殖民地底国家的区别及关系。专在经济方面说，做殖民地底国家与有殖民地国家的区别及关系，是如城里与乡下的区别及关系。但若就别方面说，则其区别与关系，又不仅是如此。在一个社会里，有法律道德可讲，城里人虽可在经济上统治乡下人，但他不能用武力底或政治底方法压迫乡下人，使他永远做乡下人。在中国以前“天高皇帝远”底地方，有些土豪劣绅，也可做这些事，但这总是例外。不过这例外在国家与国家之间却是一个原则。因为国之上并没有一个更高底社会，所以国与国之间亦没有道德法律可讲。所以城里人底国家不但可在经济上统治乡下人底国家，而且可用武力底或政治底方法压迫它，使它永远当乡下人底国家。近代城里

人底国家对付它的殖民地，并不要“毁其宗庙，迁其重器”，而还要使其“钟虞不改，庙貌如故”。还要使其故君，安坐在小朝廷里，依然“称孤道寡”。它只要抓着它的殖民地底人的矿产工业，叫它的殖民地底人安于不进步底经济状况，永远一方面为它生产原料，一方面为它推销货物。这样底福就足够它享了。这样底罪也就足够它的殖民地底人受了。

中国最早对付西洋经济势力底办法，是所谓闭关政策。这种政策虽为以后人所讥笑，但专就经济方面说，这政策并不失为一种政策。在经济方面说，关于衣食住等必需品，中国都是自给自足底。外洋来底东西，都是些“奇技淫巧”，人有之亦可，无之亦可。中国只要把那些外国商人，一律驱诸大门之外，噗通一声，把大门关上，则一切问题不都解决了吗？中国在经济上不与西洋发生关系，西洋何从在经济上统治中国？在现代我们亦常看见，某国禁止某国货物或某国某种货

物入口，或虽不完全禁止其入口，而提高其税率，或限制其数量。这些都是一种经济上底自卫办法。中国以前所谓闭关政策，专就经济方面说，亦是这一种底性质，所以亦不失为一种政策。不过这种政策虽不失为一种政策，但如何能行呢？老鼠想在猫项下挂铃，以便于猫来底时候，先得到“警报”。这亦不失为一种办法，但是这铃如何挂上呢？清朝中叶底人想闭关，虽亦是一种政策，但这关如何闭上呢？在讲法律道德底社会里，我们可以说：这是我们的门，我们愿关就关，谁也没奈我何。但国际间是不讲法律道德底。我们的门关一次，人家就派打手来撞开一次。到后来简直不能再关，亦不敢再关了。门既不能关，而我们的生产制度，又是以家为本位底生产制度，因此遂自然地成为半殖民地底国家了。

在现代世界中，中国的地位是半殖民地或次殖民地。这一句话近十几年来大家常说，不过说

这句话底人，亦间或不十分明了这一句话的确切意义。亦间或有人以为这一句话未免言之过甚。不过我们若回看清末民初时候底中国，我们知道这一句话是不折不扣底真理。我们须回看清末民初时候底中国，因为自这个时候以后，中国的地位是一天一天在改善之中。现在中国与日本打仗，是中国在近代处境最危底时候，但不是中国在近代地位最劣底时候。中国在近代地位最劣底时候，已经在二十年前过去了。我们的时代是中国中兴的时代，而不是中国衰亡的时代。旧说“否极泰来”，在近代，中国否极的时候是在清末民初，现在已是泰来的时候了。这并不是我们强为此说，的确事实如此。

在清末的时候，在政治方面，我们虽说是独立自主，这是我们所以只是半殖民地或次殖民地的缘故，但是这个独立自主亦是很可怜底。几个外国公使的意见可以影响朝政。几个强国如有所要求，只要叫他们的公使，到总理各国事务衙

门，拍一拍桌子，发一点脾气，即可如愿以偿。在经济方面，不但铁路邮政等均在外国人手里，而且社会上流通底货币，亦是外国底。上海通用底是墨西哥的鹰洋，北方通用底是俄国的站人洋。到现在还有人不说银几元而说洋几元者。洋者，洋钱也。洋钱者，鹰洋及站人洋也。

在安南旅行，我们看见，坐头二等火车底，大都是法国人，而安南人都挤在四等车上，与猪狗在一起。在河内、海防，我们看见洋式楼房，大都是法国人的住宅。我们看见坐汽车底都是法国人，而安南人顶好亦只坐洋车。我们说，这是殖民地的情形。这真是殖民地的情形。但是在清末民初的时候，中国亦是这样。不过在中国，在那时候，坐头等车、住洋房底人，不必定是法国人而已。

在那时候，中国人的心理，亦是殖民地人的心理。所谓殖民地人的心理者，即殖民地人因为常受压迫，久而久之，即有一种自卑心结，认为

自己本来是不行底。如刘姥姥认为贾府的人，天然都是聪明伶俐底，天然都是应该享福底；她自己同板儿，天然都是粗手笨脚底，天然都是应该受罪底。刘姥姥的心理，是乡下人的心理，亦即是殖民地人的心理。有人说：有人以为，美国的月亮也比中国的月亮圆。如真有人如此以为，这人的心理，是十足殖民地人的心理。

在清末民初，中国人的殖民地人的心理，可以从言语里看出来。例如西菜初本称为番菜，到后来则称为大菜。清中叶以前，中国人本以西洋人为夷狄，所以称其菜为番菜。到后来由鄙视西洋人，改为恐惧西洋人，由恐惧西洋人，改为崇拜西洋人。到崇拜西洋人的时候，番菜即成为大菜了。中国人本以西洋人为野蛮，到后来则以西洋人为文明，而自居为野蛮。所以在清末民初，凡西洋底东西，俱可以“文明”二字加之。如话剧称为“文明戏”，手杖称为“文明棍”，行新式婚礼称为“文明结婚”。又如长江及沿海轮船，其头等

称“大菜间”，二等称“官舱”，三等称“房舱”。这些名称表示当时“百姓怕官，官怕洋人”的心理。以上所说各名称，所表现底心理，都是殖民地人的心理。

在以前，中国大多数人所认为最有希望底事是晋京赶考，最光荣底成就是状元及第。到清末民初，中国大多数人所认为最有希望底事是出洋留学，最光荣底成就是博士回国。在以前，中国受过教育底人常引“孔子曰”，以作为他的言论的根据。凡是只要是孔子所以为是底，一定没错。清末民初，中国受过教育底人常引“某国某教授曰”，以为他的言论的根据。凡是只要是某国某教授以为是底，一定也没错。在以前中国受过教育底人，说话总要夹杂些文言，以表示他是“喝过墨水”。在清末民初，受过教育底人，说话总要夹杂些外国语，以表示他“吃过面包”。这些情形所表现底心理，都是殖民地人的心理。

在那时候，固然还有以西洋人为夷狄底人。

不过这些人是“外强中干”底。在那时候，有些当时所谓“老顽固”者，终日骇叹“人心不古，世风日下”，视所谓欧化为洪水猛兽。不过这些人一听说西洋人亦有称赞孔孟者，亦有将四书五经，译成其国文字者，他们即马上觉得“受宠若惊”，见人称道不置。这亦是自卑心结的表现。这心理亦是殖民地人的心理。

还有些人亦常说：我们要发扬我们的民族精神，我们要恢复我们的民族自信力。但一说到此，他即说：我们必须有人学德国的菲喜推。这一句话即表示他自己没有民族自信力。这一句话所表示底心理，亦是殖民地人的心理。

这些情形，近二十年来，渐渐地改变了。我们不说西餐是番菜，也不说它是大菜，我们直说它是西餐而已。我们不说手杖是打狗棍，也不说它是文明棍，我们直说它是手杖而已。这些地方，表现我们对于西洋既不鄙视，亦不崇拜。我们对于西洋的东西，只如其实以称之。我们在国

内各地旅行，看见头等车上，满坐些中国人，而这些中国人，昂然坐在沙发上，居之不疑，毫无自惭形秽底样子。这是一个很大底改变。这一方面证明中国人的财力大有增加，一方面证明中国人的心理亦大有改变。

无论在什么方面，近二十年来，中国都有很大底进步。无论在什么方面，我们在现在返看清末民初时候的情形，都有如同隔世之感。关于这些，在我们这篇短文里，我们亦不能一一举例说明。我们只可概括地说：在近代，中国的厄运，至清末民初而极。我们现在底时代，是中国复兴的时代，而不是中国衰落的时代。

有许多人嫌中国进步得太慢。在过去几十年中，如果中国不走些冤枉路，中国的进步还可以快些，这是可以说底。不过我们说这话底时候，我们不可以忘记，中国的改变，是一个旷古未有底艰巨任务。这个任务，是要在短时期之内，把西洋各主要国家于几百年内所做底事，完全做

了。而中国的人民，又如此底众多，土地又如此底广大，以前底历史又如此底悠久，行动起来，改变起来，当然特别困难。这种任务，是非常艰巨底。对于如此艰巨底任务，中国的进步不能说不快。

日本何以进步比中国快呢？这有几个原因可说。就第一点说，日本的人民，比中国少得多。它的土地比中国小得多。所以在行动方面，便利许多。就第二点说，它的历史与中国不同，所以少了一次种族革命。中国的辛亥革命，是以种族革命始，而以政治革命终。我们在现在平心而论，清末当局在政治经济文化各方面所行底政策，并不能说是全盘地不对。若果没有所谓满汉种族问题，如果当时底皇室是姓刘底，姓李底，姓赵底，或姓朱底，辛亥革命，可以没有，国家的组织中心，不致崩坏，则中国的进步，即可少一番迟滞。一个组织的中心，破坏之甚易，而建立之甚难。中国比日本多经了一次革命，自然进

步多受了一番迟滞，而让日本占先了。

无论如何，中国是进步了。在世界政治说，中国的进步是世界上最一个大部分底人要脱离殖民地底生活，是最一个大部分底乡下人，对于城里人底反抗。所以说，中国的进步有革命的性质，中国的进步是世界革命的一部分。所谓世界革命者，即全世界被压迫底人要求翻身也。中国是半殖民地底国家，中国人是被压迫底人，所以中国的进步是世界革命的一部分。

从这一方面看，中国的进步，是世界上已经是城里人底国家所不喜底。但是这种不喜，若不用力量以表示之，对于中国的进步是不能阻止底。在清末，一个强国对于中国，如有所不喜，只须派几只兵舰开到中国，再叫它的使臣，到总理各国事务衙门拍一拍桌子，即可达到它的目的。但现在底中国，则不是当日底吴下阿蒙了。谁要想压制中国，叫中国永远当乡下人，他非派大量底军队不可。这又不是任何国家所皆能办到

底。在现在底局面下，能如此办到者只有日本，日本既能如此办，它当然如此办。这就是中日冲突的根本原因。

日本与中国的关系，与别底城里人底国家与中国的关系又有不同。对于别底城里人底国家，中国成为城里人的结果，不过是使它们少了一块公共殖民地而已，对于它们本身的地位，并没有什么了不得底威胁。不但如此，而且中国在成为城里人的过程中，于开发资源、建立工业的时候，一定还要用许多机器及其他工业交通用品，它们还可以在相当底时期内，做大批底生意。譬如一个乡下底土财主，如要变为城里人，他必需先进城向城里人买许多东西。其终究将成为城里人，与现有底城里人并驾齐驱，虽为城里人所不喜，但就眼前说，他们亦并非无利可图。中国的成为城里人，对于别底城里人底国家，虽是如此，但对于日本却不是如此。在历史上，在地理上，或在文化上，无论就哪一方面说，中国本来

是东亚的主人。因为欧洲早经过产业革命，所以整个底东亚，都一时沦为半殖民地或次殖民地。日本脱离半殖民地或次殖民地的地位较早，欧美国家又都不能在东亚取大规模底军事行动，“强龙不压地头蛇”，所以日本即以“东亚安定力”自命。所谓东亚安定力者，即东亚的主人也。日本之所以能有此地位，是因为中国尚未完全成为城里人的缘故。若中国完全成为城里人，则无论在何方面说，中国天然是东亚的主人。如此即与日本的现在地位不能相容。所以别底城里人底国家，对于中国的完全成为城里人可以放过，而日本则必不能放过。这又是中日冲突的根本原因。

日本当局口口声声说，日本对于中国，并无他求，只是要经济合作而已。所谓经济合作者，即中国为农业国，日本为工业国，中国的资源用日本的资本技术开发，如是互相辅助而已。这的确是日本的真意。这就是说，在东亚以日本为城里，以中国为乡下，日本人为城里人，中国人为

乡下人。如此，日本在东亚可以长保其经济上政治上底主人的地位。如中国人承认这一点，随你用五色旗也好，青天白日旗也好，这些对于它都是没有关系底。

但是中国的进步，正是要脱离乡下底地位，脱离殖民地的地位。所以中国的进步与日本起了直接底冲突，而闹到现在底地步。这是历史的“势所必至”，而没有方法可以避免底。有些人以为，两国的交争，如同个人间吵架，只要一方客气一点，让步一点，即可大事化小，小事化无；这是完全错误底。

有人以为日本侵略中国，只是他们的军阀的意思，他们的财阀是不赞成底，或者是反对底。这种说法，亦是完全错误底。无论在何时何地，一个国家打了胜仗，军人所得底是虚荣，财阀所得底是实利。现在日本所占领底地方，跟着就有日本的商人来卖货，日本的工业家来开发资源；可知收“战果”实利者，还是日本的资本家。资本

家冒险心不如军人大，所以他们有时不免替军人“捏一把汗”，这是有底。军人叫他们拿钱出来打仗，他们未免“善财难舍”，这也是有底。在战时军人的威权日大，他们恐怕将来“尾大不掉”，这也是有底。但说他们不赞成，或是反对，军人的行为的最后目的，这是没有底，而且不会有底。

有些人以为，中国尚未进步到一个能与日本打仗的地步，不如暂时不打，等到进步到了一个地步再说。这些人不知道，这一次打仗，正是日本怕中国进步到一个地步，不可复制，所以先下手为强，他所谓“制于机先”。有人说：这一次打仗，对日本是迟了五年，对中国是早了五年。对中国早了五年，所以我们不能不忍痛后退。对日本迟了五年，所以它不能速战速决。不过无论如何，在现在底局面下，这个战事是中国进步中间所必经底一个阶段，必过底一关。“道高一尺，魔高一丈”，若怕魔高，即只好不修道了。不修

道，魔自然亦没有了。假使中国现在表示愿永远当乡下人底国家，愿意同日本“经济合作”，一切问题自然都没有了，可是中国一切的前途自然亦没有了。

有些人看这次中日战争，总不知不觉地，用看两个平等国家的战争底看法。有些人虽知在这次中日战争中，中日两国的力量是不平等底，但以为所谓不平等者，不过是中国的飞机大炮少，日本的飞机大炮多等等。在这些方面，中日的力量，固然是不平等，但这些不平等，尚是枝节底。中日根本上底不平等，是日本是个城里人底国家，中国是个乡下人底国家。从城里人的观点看来，乡下人想变为城里人，等于想造反。从日本人的观点看来，中国近来底进步，即是中国造反的“逆迹昭著”。它派兵来，只是“扫荡”这些造反底人，而并不是与一敌国作正式底战争。所以它不说这次战争是中日战争或日支战争，而说这是“中国事件”。这固然是日本的狂妄，但这狂妄

也是一种事实的反映。我们也常说“抗”战“抗”战，我们常说我们这次“抗”战有革命的性质。这话也是一种事实的反映。“抗”有以下违上的意思。乡下人与城里人争执起来，在经济上城里人是上，乡下人是下。战而曰抗，则其不是两平等底国家的战争可知矣。革命与造反，本是一件事的两个名字。被压迫者反抗压迫者，自压迫者的观点说，这是造反。自被压迫者的观点说，这是革命。

明白了这次战争的真正性质，我们即可以明白，这次底战争为什么是不可避免底，为什么是中国进步的一个必经底阶段，一个必过底关。知其是必过底关，则即非往前闯不可。闯过也要闯，闯不过也要闯。因为往前闯有闯过底希望，即使万一闯不过，其结果也不过与不闯一样。

在这一点，日本比中国走了好运。它在它将要脱离半殖民地的地位的时候，没有一国非压它不可，所以也没有一国压它。那时候的中国俄国

都是腐败不堪，所以日本两战成名，立了成为“东亚安定力”的基础。中国没有这个好运，或者虽亦有这个好运，而自己让它空过了。不过这都是已往底事。空追悔已往，是没有用处底。

我们若知这次中日战事是中国的成为城里人的过程中的一个阶段，我们即可知，所谓抗战与建国，并不是两件事情，而只是一件事情的两方面。在这个阶段中，我们发现了一个真理，此即是：一面抗战，一面建国。从前我们总想着，抗战是抗战，建国是建国，一个是非常时的工作，一个是常时的工作。好像历史上底事情，能够拿钟表上底时间，于某一分某一秒，可以截然划断。好像是可以有一个时候，我们可以坐下，长叹一口气，说：哎呀，抗战完了，现在我们可以做建国的工作了。这一种见解，完全是错误底。我们常说“一劳永逸”。这句话对于一件比较简单底事情，是可以说底。一个人盖了一所钢骨洋灰底房子，一个人盖了一所草棚。钢骨洋灰底房

子，可支持百年以上，草棚只可以支持一二年。比较起来，我们说，盖钢骨洋灰房子是一劳永逸，这是可以说底。但如较复杂底事情，其中包罗千头万绪，其错综如一波未平，一波又起，对于这些事，即不能有所谓“一劳永逸”。

办河工底人常用一个名词是“抢救”。人生里各种事都是以抢救底精神成功底。就一个人的生理方面说，他的身体时时刻刻都在与千百万底病菌争斗中。千百万各色各样底病菌，对于他时时刻刻，轮流攻击，而他的身体亦时时刻刻在那里一面抵抗，一面生长。这两方面，若有一方面有一时一刻底停息，这个人立刻即有性命之忧。这是生理学及医学上底常识，我们都知道底。

有一个人画了一幅讽刺画。画中有一道大河。河上有一条独木桥。桥上有许多人从一边往另一边走。桥下有许多像所谓魔鬼者流，抓着每一个过桥底人的腿，用力往下扯。桥上每一个人，都正在一面过桥，一面努力与魔鬼争斗，同

时河里面也漂流些落下桥底人的死尸。这幅画旁边注说：“这就是人生。”这实在就是人生。

一个人就是这样活下去底。一个国家，一个民族，也就是这样活下去底。那个独木桥，总是走不完底。无论是一个人，或一个国家，一个民族，只要是在活底时候，即是在走独木桥与魔鬼争斗的时候。小说上有一句话是：“且战且走。”一面与魔鬼争斗，一面过桥底人，亦正是“且战且走”。不过这走不是向后走，而是向前走而已。中国现在一面抗战，一面建国，亦正是这一种底且战且走。

魔鬼固然是可恶底，但独木桥本身也就是不容易过底。即使没有魔鬼，而过桥底人，如果偶一疏忽，也会失脚踏在河里。所以我们先哲常说，人是“生于忧患，死于逸乐”。我们先哲最怕人说“一劳永逸”。我们先哲所说底，不是永逸，而是“无逸”。

所谓争斗的精神，中国以前是不讲底。中国以前所讲底，是无逸的精神。这与所谓斗争的精神，对于人过独木桥，有同样底功用。中华民族的四千年底生存，就是靠这种精神维持底。

第十二篇 赞中华

在旧时，大部分底中国人都好贵古贱今。凡今人做了什么好事，这些人总觉得，无论这事如何好，或做得如何好，但比之古人，总要差一点。古人所做底事，一定更好，或做得更好。如果今人做了什么坏事，这些人便借题发挥，用“人心不古，世风日下”等滥套，将今人骂得“狗血淋头”。

在旧时，除了些庙堂颂圣底作品外，在私家著作里，很少看见称赞他自己的时代底文章。王充《论衡·齐世篇》说：“古有无义之人，今有建节之士，善恶杂厕，何世无有？述事者好高古而下今，贵所闻而贱所见。辩士则谈其久者，文人则著其远者。近有奇而辩不称，今有异而笔不记。”王充看出了大部分人的错误，所以他在他自己的书里有《宣汉篇》。在这篇里，王充指出，汉朝的文治武功，都超越前古。王充感觉到

他自己的时代的伟大。这在旧时是很少见底。

在旧时，大部分人所以都贵古贱今者，其原因有两点可说。就第一点说，大部分人本来都是“贵所闻而贱所见”。“今”是一个人之“所见世”，“古”是一个人之“所闻世”，或“所传闻世”。大部分人本来都是“贵所闻而贱所见”，所以他们亦是贵古而贱今。《抱朴子》说：“俗世多云：今山不及古山之高，今海不及古海之广，今日不及古日之热，今月不及古月之朗。重所闻，轻所见，非一世之患矣。”正是说此。就第二点说，中国旧时底社会，是农业底社会，在农业底社会里，人所注意底事情，如四时之变化、五谷之种植收获等，大部分都是循环底。对于循环底事情，人靠经验即可以知之、治之。农业社会的人，特别“尊高年”。高年是有经验底人。青年人有什么不了解或不能应付底事，即请教于高年。高年，凭他的经验，可以教训青年，而这些教训，大致都是不错底，因为在农业社会里，新来

底事与过去底事，大致都是一类底。在这种情形下，人对于“古”即不知不觉地起了一种尊敬之心。但在工业社会底人，新底事情，时常发生。而其新又不只是个体上底新，而是种类上底新。我们常听见有些高年人说“这种事我没有经过”这一类底话，在农业社会里，是很有意义底，但在工业社会里，则没有什么很大底意义。因为在工业社会里，人所没经过而新有底事，是太多了。对于人所没有经过底事，旧经验的教训即不可用，至少是不一定可用。所以在工业社会里，高年不是一个傲人底性质，而青年反是一个傲人底性质了。青年所以成为一个傲人底性质者，因青年对于种类上的新底事物，可以学习，而高年则不能学习也。在农业社会里，人所以尊高年，一半是由于道德底理由，一半是由于实用底理由。在工业社会里，如果人亦尊高年，其所以尊高年完全是由于道德底理由。

近数十年来，中国自农业社会，渐变为工业

社会，所以贵古贱今底人，在现在是很少底了。但有一部分人另外又犯一种毛病，即贵远贱近。凡中国人做了什么好事，这些人总觉得，无论这事如何好，或做得如何好，但比之外国人，总要差一点。他们总想着，外国人所做底事，一定更好，或一定做得更好。如中国人做了什么坏事，这些人一定要借题发挥，用“中国不亡，是无天理”等滥套，把中国人骂得“狗血淋头”。

现在所以有这一部分人，贵远贱近者，其原因亦有两点可说。就第一点说，近是人之所见，远是人之所闻或所传闻。人既易于“贵所闻而贱所见”，所以也易于贵远贱近。就第二点说，中国现在一部分人还有殖民地人的心理。在上篇《论抗建》里，我们说到所谓殖民地人的心理。中国人有这种心理，以在清末民初时候为最甚。相传有人以为美国的月亮比中国的月亮圆。这与上《抱朴子》所说，可谓“异曲同工”。实际上或不必真有人如此以为，但有此传说，也就是一个

很有意义底事实。此事实使我们知道，当时有许多人盲目地崇拜西洋人。这种殖民地人的心理，在中国到现在还有残余。此即是说，到现在还有一部分中国人多少有殖民地人的心理。贵远贱近，虽亦是人之常情，但他们又并不是仅只贵远贱近，他们对于阿比西尼亚的英勇，总觉得“不过如此”，而对于捷克的懦弱，总觉得“没有什么”。在这些方面看，这一部分人的贵远贱近，是由于他们的心理，是殖民地人的心理。

就人之常情说，人贵所闻而贱所见。这并不是人的弱点，而正是人的优点。“人之所以异于禽兽者”，其一即是人有理想。我们可以说，人是有理想底动物。就客观方面说，理想是事物的完全底典型。就主观方面说，理想是人对于事物的完全底典型底知识。人有理想，而其所见底事物，都不尽合于他的理想。社会上或历史上底事，都是人做底。人都是人，不是神。此即是说，没有人是绝对完全底，没有人是完全合乎人

的定义底。在实际底世界中，无论什么事物，都必多少合乎它的定义，但亦没有一个事物，能完全合乎它的定义。人既是实际底事物，他总有缺点，他所做底事亦总有缺点。在时间上或空间上离我们远底人，亦有他们的缺点，他们所做底事亦有缺点。不过这些缺点，异时异地底人，因为距离远底缘故，不容易看见，因为距离远底缘故，人看异时异地底人或事，都只看见其大体轮廓，其详细则看不清楚。如其大体轮廓无大缺点，人即以为其是完全底。人对于其同时同地底人或事，则是深知其详底。因深知其详底缘故，不但看不见其大体轮廓的无大缺点，如果其大体轮廓是无大缺点，而且简直看不见什么是其大体轮廓，如所谓见树不见林者。在这种情形下，一个人看其同时同地底事，自然只见其是不完全底了。

我们论历史上或社会上底事，必须先就其大体轮廓看。看见了它的大体轮廓，然后可以看见

它的主要底趋势，及它的趋势所向底目的。用我们于以上所用底名词说，我们看见了它的大体轮廓，我们才可以于它的许多“情”中，看出它的“性”。

在我们的《新事论》里，我们的意思之一，即是想指出中国在近五十年来底活动的大体轮廓，以及这个活动的“性”。许多谈所谓文化问题者，大概都是想在这方面说一点。

近五十年来中国的活动，其主要底趋势，是从乡下变为城里，从半殖民地的地位，恢复以前东亚主人的地位。就恢复以前东亚主人的地位说，中国近五十年来底活动的“性”是“复兴”。就从乡下变为城里说，中国近五十年来底活动的“性”是“革命”。有些人的看法，注重中国近来底活动的复兴性，常用“民族复兴”、“自力更生”等语。有些人的看法，注重中国近来底活动的革命性，常用“民族革命”、“中国革命是世界革命的一部分”等语，这些看法都不错，这些说法

都是可说底。

或可问：就大体轮廓上看，中国近来底活动是不是已有成就？中国人在复兴或革命的方面，是不是已有成绩？我们的回答：中国已有很大底成就，中国人已有很大底成绩。

我们于第七篇《阐教化》里说，一国可有一国的国风，中国自商周以来，有一贯底一种国风。此种国风是：在中国社会里，道德底价值，高于一切。在这种国风里，中国少出了许多大艺术家、大文学家，以及等等底大家。但靠这种国风，中国民族成为世界上最大底民族，而且除几个短时期外，永久是光荣地生存着。在这些方面，世界上没有一个民族，能望及中国的项背。在眼前这个不平等底战争中，我们还靠这种国风支持下去。我们可以说，在过去我们在这种国风里生存，在将来我们还要在这种国风里得救。

我们于《新理学》中说，一社会的分子之行

动，其可以直接或间接维持其社会的存在者，是道德底行动；其可以直接或间接阻碍其社会的存在者，是不道德底行动；其亦不维持亦不阻碍其社会的存在者，是非道德底行动。这些话，亦可以反过来说。我们亦可以说，所谓道德底行动者，即人的行动之可以直接或间接维持其社会的存在者；所谓不道德底行动者，即人的行动之可以直接或间接阻碍其社会的存在者；所谓非道德底行动者，即人的行动之亦不维持亦不阻碍其社会的存在者。

道德是所以维持社会存在的规律。在一社会内，人愈遵守道德底规律，则其社会之组织必愈坚固，其存在亦必愈永久。由此我们可以看出，中国尊重道德的传统底国风，与中国社会的组织的坚固，与中国民族的存在的永久，是有密切底关系底。

《左传》说，古有三不朽：太上有立德；其次有立功；其次有立言。这是中国的一个传统底

看法。照这个传统底看法，有三种人可以得永久底荣誉。可以得最大底永久底荣誉者是有道德底人，其次是有功底人，其次是有学问底人。在中国历史中，秦皇汉武，功盖中国，但历史家的春秋之笔，对于他们，总是贬多褒少。照传统底看法，他们二位的令闻令誉，不及一个乡下底孝子节妇。在中国历史上，有学问底人的声价，也靠他的德维持。在中国历史上，有学问底人，大部分亦是有德底人，或人以为是有德底人。《宋元学案》、《明儒学案》中的人，百分之九十九是有德底人，或人以为是有德底人。只有学问而无道德底人，不能十分为人所重视。在文学艺术方面，亦有如此底情形。例如人称赞杜甫的诗，必说及其忠爱之忱。颜真卿的字，传统底说法以为比赵子昂的字有价值，因为颜真卿是忠臣，赵子昂是贰臣。有一传说谓，有二人好写字，其一写魏武帝字，其一写颜真卿字，写魏武帝字者以写颜真卿字者之字为不佳。写颜真卿字者说：“我的字虽不佳，然是学忠臣的字。你的字虽佳，然

是学奸臣的字。”写魏武帝字者无以对。从所谓为艺术而艺术的观点看，这些话都是“驴唇不对马嘴”。从这观点看，这些话荒谬的程度，不亚于现在德国的物理学家说：爱因斯坦的相对论不对，因为爱因斯坦是犹太人。但若从道德价值高于一切的观点看，则若一个人的“大节有亏，其余皆不足观”。从这观点看，这些话亦不是不可以说底。而在大家都如此说底社会里，其中人的道德底行为，可以得更大底鼓励。其中人的道德底行为，可以得更大底鼓励，则有道德底行为底人必更多，而此社会的组织，必更坚固，其存在亦必更永久。

我们并不以为，别底民族或国家，都不是讲道德底。所谓一个民族或国家不讲道德者，有两个意义。其一个意义是说：一个民族或国家于对外作一整个底行动时，不讲道德。这是有底，是可以有底，不过这些行动本来无所谓是道德底或是不道德底。因为所谓道德本是因一社会之有而

有底，而自古迄今，国之上还没有真正底更高底社会组织。此点我们于第二篇《明层次》中，已经说明。所谓民族或国家不讲道德的另一意义是说：一个民族或国家的内部底分子，在其内部都不讲道德。在这一意义下，我们可以说，没有民族或国家，若其还能继续存在，是如此地不讲道德。一个民族或国家的内部底分子，可以于一个时候都不讲道德。如果有这个时候，这即是那个民族或国家土崩瓦解的时候。但若说有一个国家或民族的内部底分子，都从来不讲道德，这是没有底事。因为如果如此，那个国家根本上即不能成立，那个民族根本上即不能存在。

虽是如此，但西洋人对于人底评价，所用底标准，是与中国人的传统底标准，不尽相同。中国人所谓三不朽，西洋人是亦承认底，而且他们亦不能于此三者之外，再说有别种底不朽。不过对于这三种不朽底评价，西洋人与中国人，不尽相同。照中国人的说法，太上有立德，其次有立

功，其次有立言。西洋人的说法，大概要是：太上有立功，其次有立言，其次有立德。照西洋人的办法，有大成就底政治家、军事家，以及诗人、戏子，都可以入一个民族或国家的“众神祠”；而照中国的办法，则只有有德底人，可以入圣庙。圣庙中固然亦有些可称为什么家者，但其入圣庙是靠他的德，而不是靠他的是什么家。

自清末以来，因受西洋人的影响，中国人虽仍尊重有德者，而对于有功有言者的崇拜，已比前增高。在清末即有人称赞秦皇汉武的伟大。我们现在以为秦皇汉武当然是伟大。不过这种说法，在清末是翻案文章。民初更有人称赞则天皇帝的伟大，这更是翻案中之翻案了。在这些方面，我们虽已受了西洋人的影响，但对于西洋人在这一方面底观点，亦并未完全接受。我们可以了解，英国人为什么崇拜莎士比亚；但我们仍不能了解，美国人为什么崇拜某工业大王，或某电影明星。在这些地方，中国人还是中国人。

在清末民初，有些人以为中国人不知分别公德与私德。中国人所以不崇拜秦皇汉武，以及则天皇后者，因为中国人以他们的私德与他们的公德相混也。照我们的说法，凡可称为道德者，都是与社会有关底，即都是公底，纯粹只关系一个人的私底事，都是非道德底，即无所谓是道德底或是不道德底。一个人打死了另一个人，他这行为可以是道德底或是不道德底。但一个人多吃了两杯酒，以致头晕呕吐，我们不能说他这行为是道德底或是不道德底。

或可说：中国人原来所讲底道德是旧道德。中国人只知讲旧道德而不知讲新道德，所以中国几十年来要自强，而还没有强起来。照我们的看法，在有些地方，可以说新道德，旧道德；在有些地方，道德是无所谓新旧底。照我们的看法，有社会，有各种底社会。有些道德，是因某种社会之有而有底，如一民族或国家，自一种社会转入另一种社会，则因原一种社会之有而有底道

德，对于此民族或国家，即是旧道德；因另一种社会之有而有底道德，对于此民族或国家，即是新道德。但大部分底道德是因社会之有而有底。只要有社会，就需有这些道德，无论其社会，是哪一种底社会。这种道德中国人名之曰“常”，常者，不变也。照中国传统底说法，有五常，即仁、义、礼、智、信。此五者的意义及其所以为常，我们于《新理学》中已说过。此五常是无论什么种底社会都需要底。这是不变底道德，无所谓新旧，无所谓古今，无所谓中外。“天不变，道亦不变”，对于“常”仍是可说底。忠孝是因以家为本位底社会之有而有底道德。这一点昔人虽未看清楚，但昔人虽以忠孝为人之大节，但不名之曰常，这是很有意义底。关于忠孝，我们于第五篇《原忠孝》中，已说了很多。忠孝可以说是旧道德。我们现在虽亦仍说忠孝，如现在常有人说，我们要对于国家尽忠，对于民族尽孝，不过此所说忠孝与旧时所谓忠孝，意义不同。此所说忠孝是新道德。我们可以说，对于君尽忠，对于

父尽孝，是旧道德；对于国家尽忠，对于民族尽孝，是新道德。在这些方面，道德虽有新旧的不同，但能行不变底道德底人，都自然能行这些道德。一个能行仁义礼智信底人，在以家为本位底社会里，自然能事君以忠，事父以孝，在以社会为本位底社会里，自然能为国家尽忠，为民族尽孝。

无论古今中外，都承认上所说三不朽之为不朽。这是各民族或国家之所同。但各民族或国家对于此三者之相对底重轻，则可有不同底看法，此是各民族或国家之所异，其所以有此异的原因，我们于此不论。我们于此只说，其有此异，是事实。这些异，从某种社会的共相的观点看，不是主要底；但从一民族或国家的殊相的观点看，则是重要底。此点我们于第八篇《评艺文》中已说过。

照中国的传统底评定人的价值底标准，有德为比有功更有价值。因此有许多好大喜功，好冒

险进取底人，因得不到鼓励而不能尽其才。在中国历史中，有些好大喜功、冒险进取底人，如有所成就，其成就不是在社会鼓励之下成功底，而是冒社会的大不韪而成功底。在这一方面说，中国在进步方面，受了大影响。但中国重有德的影响，使人人向有德这一方面走，因此中国的社会组织得以坚固，中国民族的存在得以长久。中国民族，这样地稳扎稳打，才能有如上所说稀有底成就。

说到中国的社会组织坚固，或许有人听见即笑掉了大牙。因为近来骂中国或中国人者，都说中国是无组织底国家，中国是一盘散沙。这些人的话，我们亦不能说是全无根据。不过这些人人都可以说是“只知其一，不知其二”。

我们于第四篇《说家国》中说，在生产家庭化底社会中，家是人的一切。中国旧日底社会是生产家庭化底社会。在旧日社会中，家的组织，极其坚固。旧日所以以孝为道德的中心者，即因

孝是巩固家的组织底道德也。在旧日凡可以巩固家的组织底行为，或可以延续家的存在底行为，皆是孝的行为。例如旧日兄弟不和，或妯娌不睦，均可称为不孝底行为。因此等行为，足以招致家之分裂也。在旧日，兄弟分居，虽不是不道德底行为，而亦不是光荣底行为。“五世同居”虽不是人所必行底道德底行为，而却是很光荣底行为。娶妻生子，亦是孝的行为，因此等行为，乃所以延续家之存在也。“不孝有三，无后为大”。照旧日的看法，人人都有为其祖先传嗣续的责任。中国人民的众多，中国人的此等责任心不能不说是其一大原因。

在旧日，中国人的组织，虽注重在家，然亦并非只限于家。旧日所谓江湖上底各种组织，其严密坚固，比家的组织，更有过之。试举在欧美各国做卖货小贩底中国人以为例。我们所谓上等人者，如要到外国游历，总先要请教许多人，先看许多指南游记，先学些言语。即令如此，我们

还时常感觉困难。在欧洲旅行，火车走不了几个钟点，就要过国境，查护照，验行李，换钱，换言语。这些情形，教我们感觉更大底困难。但是常有一个外国字不识，甚而至于一个中国字也不识底中国人，带一点零碎货物，可以传食于欧洲。这些人能周游列国，全靠他们的帮。他们的帮是一种严密坚固底组织。别底国家向外移民，靠兵船大炮，但中国向外移民，则靠这些民的本身的严密组织。河北山东底人，向东北西北迁移，远及苏联及欧洲各处。广东福建的人向东南西南迁移，远及南洋及美洲各处。他们的成功，没有靠政府的任何帮助，只靠他们自己的严密组织。中国人的组织的坚固，在这些地方是很容易看出底。

常有人说：中国人所有底严密坚固底组织，都是小组织。正因中国人有严密坚固底小组织，所以全国大一统底大组织，反而组织不起来。中国人是只知有家，不知有国底，一说到全国大一

统底大组织，中国人不是闹党见，就是闹省见。各小组织的力量，互相摧毁，互相抵消。结果是：关于大组织底事，什么都不能做。这是实在情形。这些批评家所说底并不错误。不过他们没有想到，在旧日以家为本位底社会里，在旧日底交通状况下，所谓全国大一统，本只需要很松底组织，亦只能有很松底组织。在那种社会里，在那种交通状况下，严密底全国大一统底组织，是没有物质底必要，亦没有物质底基础。关于这一点，我们于第四篇《说家国》中已经说明。我们可以说，中国人旧时只有严密坚固底小组织，而没有严密坚固底全国大一统底大组织者，因为照旧时底一套社会制度，本来只需要严密坚固底小组织，亦只需要松懈疏阔底全国大一统底大组织，而其物质基础亦只允许如此。到中国的社会制度一变，及其物质底基础允许的时候，中国的全国大一统底组织亦一天一天地严密坚固起来。二十四个月底伟大底战争，更证明了这一点。

我们看史书，常见上面写“某师与某师战，大破之，某师溃”等语句。我们在现在底实际底经验中，深明白了破字及溃字的意义。破者破其组织，溃者其组织崩坏。打仗并不是要把敌人赶尽杀绝，亦不能如此。打仗的胜利，不是靠敌人的绝灭，而是靠敌人的崩溃。战胜底兵可以用几个人，赶杀败兵几百人。其原因即是，胜兵虽只几个人，而是有组织底，败兵虽有几百人，而其组织是已被击破底。败兵虽有几百人，而此几百人只是几百个一个一个底人。几个人打一个人，当然是很容易底。这次中日战争，是个极不平等的战争，我们于上篇《论抗建》中已经说过。在这个极不平等的战争里，我们虽退而不溃，我们虽有时为敌人所败，而却永未为敌人所破。就军队说是如此，就人民说亦是如此。这样我们表现出很大底组织力，很大底道德力。

以上说了我们的国风的一方面。就这一方面说，这种国风的理论底根据是儒家墨家的学说。

更确切地一点说，巩固家的组织底道德的理论根据是儒家的学说。巩固“帮”的组织底道德的理论根据是墨家的学说。此外中国的国风还有另一方面，这另一方面底国风养成中国人的“满不在乎”的态度。就这另一方面说，中国的国风的理论底根据是道家的学说。儒家墨家教人能负责，道家使人能外物。能负责则人严肃，能外物则人超脱。超脱而严肃，使人虽有“满不在乎”的态度，却并不是对于任何事都“满不在乎”。严肃而超脱，使人于尽道德底责任时，对于有些事，可以“满不在乎”。有儒家墨家的严肃，又有道家的超脱，才真正是从中国的国风养出来底人，才真正是“中国人”。

真正底中国人，并不必于“肉食”者中求，在非“肉食”中者，这些人实在多得很。近来有许多报告战地消息底文章，在这些文章里，有许多地方，我们看见真正底“中国人”。有一访员碰见一位军人，自动往河北组织游击队。谈话之间，这

位军人表示，对于中国底最后胜利，他是有确信底。这位访员问：“中国打胜以后，你打算做什么事情？”这位军人很冷静地说：“那时候，我已经死了，在这次战事中，军人大概都要死底。”在徐州撤退的时候，有一部分军队突围而走，敌人发炮追击。在军队出了敌炮射程以外时，有位军人说：“日本兵对于中国兵真客气极了。放了这许多礼炮送行。”有一个杭州的老板，于财产完全损失以后，跑到上海，有人问他怎么办，他说：“没有什么，再来一回。”这些人都是平常底中国人。他们处大难能如此地严肃，如此地超脱，或如此地严肃又超脱。这都是数千年底国风养出来底真正“中国人”。中国的过去，靠这些真正底“中国人”。中国的将来，也靠这些真正底“中国人”。

我们是提倡所谓现代化底。但在基本道德这一方面是无所谓现代化底，或不现代化底。有些人常把某种社会制度，与基本道德混为一谈，这

是很不对底。某种社会制度是可变底，而基本道德则是不可变底。可变者有现代化或不现代化的问题，不可变者则无此问题。有人说：现代化不只指生产技术，如“忠于职务，忠于纪律，忠于法律”，就是现代化的精神。这话是不对底。照这种说法，则只有现代人方始“忠于职务，忠于纪律，忠于法律”。如果如此，则古代的人凭什么能有社会组织？我敢说：如只有所谓现代化的精神者，方始“忠于职务，忠于纪律，忠于法律”，则人类灭绝久矣，哪里还会有所谓现代人？

说到此，我们感觉到，清末人所谓“中学为体，西学为用”者，就一面说，是很不通底；但就又一方面说，亦是可以说底。如所谓“中学为体，西学为用”者，是说：我们可以以五经四书为体，以枪炮为用。则这话诚然是不通底。读五经四书，是不会读出枪炮来底。民初人说这种说法是“体用两橛”，正是就此话的此方面说。如所

谓中学为体，西学为用者，是说：组织社会的道德是中国人所本有底，现在所须添加者是西洋的知识、技术、工业，则此话是可说底。我们的《新事论》的意思，亦正如此。不过我们不说是西洋底知识、技术、工业，而说是某种文化底知识、技术、工业而已。我们所以必需如此说者，其理由已详于第一篇《别共殊》中。清末人没有这样清楚底见解。不过他们总觉得中国是有些不必改变底东西，不过这些东西确切是什么，他们不能明确地看出说出而已。

自清末至今，中国所缺底，是某种文化底知识、技术、工业；所有底，是组织社会的道德。若把中国近五十年底活动，作一整个看，则在道德方面是继往；在知识、技术、工业方面是开来。这本是一件很明显底事实。不过因其太明显了，有些人总想着，问题或别有所在。“道甚易而求诸难”，正这些人谓之谓了。

去年有一位牛津大学的教员，写信来说，英

国人对于中国人的抵抗力之强，甚为惊异。不知道中国人有什么精神底力量，能有如此底行动。后来牛津大学全体教授与蒋委员长底新年贺电，亦说：“英国人士，对于中国文化学术之真义与价值，在过去不无怀疑之处。但时在今日，一方鉴于狭义国家主义之横暴相仇，一方鉴于中国反日态度之庄严镇静，究竟谁为世界文化之领导者，吾人当无疑义矣。”若问：什么是中国人的精神力量，能使中国人以庄严静穆底态度抵御大难？我们说：此力量，普通一点说，是上所说底道德力；特别一点说，是墨家儒家的严肃，及道家的超脱；儒家墨家的“在乎”，及道家的“满不在乎”。

我们并不以为中国人专靠这种所谓精神力，即可度过大难。现代底知识、技术、工业，亦是我們所特别需要底。不过我们于第七篇《阐教化》中说，使人有知识靠教，使人有道德靠化。两者比较起来，教易而化难。教可以求速而化不

可求速。中国所需要补充者是可教者，所以中国的进步，是可以加速进行底。

真正底“中国人”已造成过去底伟大底中国。这些“中国人”将要造成一个新中国，在任何方面，比世界上任何一国，都有过无不及。这是我们所深信，而没有丝毫怀疑底。

新世训（生活方法新论）

目 录

[自序](#)

[绪论](#)

[第一篇 尊理性](#)

[第二篇 行忠恕](#)

[第三篇 为无为](#)

[第四篇 道中庸](#)

[第五篇 守冲谦](#)

[第六篇 调情理](#)

[第七篇 致中和](#)

[第八篇 励勤俭](#)

[第九篇 存诚敬](#)

[第十篇 应帝王](#)

[返回总目录](#)

自序

承百代之流，而会乎当今之变。好学深思之士，心知其故，乌能已于言哉？事变以来，已写三书。曰《新理学》，讲纯粹哲学。曰《新事论》，谈文化社会问题。曰《新世训》，论生活方法，即此是也。书虽三分，义则一贯。所谓“天人之际”，“内圣外王之道”也。合名曰《贞元三书》。贞元者，纪时也。当我国家民族复兴之际，所谓贞下起元之时也。我国家民族方建震古铄今之大业，譬之筑室，此三书者，或能为其壁间之一砖一石欤？是所望也。民国二十九年二月，旧历元旦，冯友兰序于昆明。

绪 论

我们的这部书一名为：生活方法新论。人都生活，其生活必多少依照一种规律。犹之乎人都思想，其思想必多少依照一种规律。一种规律，为人的思想所必多少依照者，即是逻辑底规律。这规律并不是人所规定，以硬加于人的思想者，而是一种本然底规律，为人的思想所本须多少依照而不可逃者。所以在未有人讲逻辑学之先，人的思想，本来都多少依照逻辑底规律，人的正确底思想，本来都依照逻辑底规律。逻辑学并不能创造逻辑底规律，以使人必从。它不过发现了这些规律，而将其指示出来，叫人于明白了这些规律之后，可以有意地依照着思想，使其思想，本来多少依照这些规律者，现在或能完全依照之。如能完全依照之，则其思想即可完全正确。因此逻辑学可以教人如何思想。就其可以教人如何思想说，它所讲底一部分是所谓思想方法。因其所

讲底一部分是所谓思想方法，所以它亦属于所谓方法论。

人的生活也有其本然底规律，任何人都必多少依照它，方能够生活。例如在人的生活的物质方面，无论古今中外，人都必须于每日相当时间内吃饭，相当时间内睡觉。在这一方面，有本然底规律，人必多少都依照这些规律。完全不依照之者，必准死无疑。完全依照之者，必有完全的健康底身体。不过人的生活这方面，并不是我们讨论所及。我们于此所谓生活或人的生活，是就人的生活的精神底或社会底方面说。在这方面，亦有些本然底规律，为人所都多少依照者。例如“言而有信”，是人的社会底生活所多少必依照底规律。无论古今中外，固然很少人能完全依照此规律，但亦没有人能完全不依照此规律。骗子是最不讲信底了。但他不讲信，只限于他做他的骗子工作的时候。除此之外，他如应许他的房东每月付房租，他亦须付房租；他如应许他的听差

每月付工资，他亦须付工资。他的骗子工作，只于某一时为之。如果他于任何时皆骗，他所说底任何话皆不算话，这个人便不能一刻在社会中生活。此即等于说，他不能一刻生活，因为没有人能离开社会生活。

这些本然底规律，是人所都多少依照底，但人不必皆明白这些规律，所以其依照之不必皆是有意义底。我们亦须要有一门学问，发现这些规律，将其指示出来，叫人可以有意地依照着生活，使其生活本来多少依照这些规律者，或能完全依照之。这门学问，可以教人如何生活，所以它所讲者可以说是生活方法。我们的这部书即打算讲这门学问。

我们于以上所说关于生活方法底意思，《中庸》已大概说过。我们所说人的生活所依照底本然规律，《中庸》名之曰道。这个道是人本来即多少照着行，而且不得不多少照着行底。所以说：“道也者，不可须臾离也，可离非道也。”凡

人可以照着行，可以不照着行者，一定不是人的生活所依照底规律。不过人虽都多少照着道行，而却非个个人都知他是照着道行，而道的完全底意义，更非个个人所能皆知，所以《中庸》说：“人莫不饮食也，鲜能知味也。”人虽多少照着道行，但完全照着道行，却不是容易底。人对于道虽多少都有点知识，但对于道底完全底知识，却不是容易得到底。所以说：“君子之道，费而隐。夫妇之愚，可以与知焉，及其至也，虽圣人亦有所不知焉；夫妇之不肖，可以能行焉，及其至也，虽圣人亦有所不能焉。”

逻辑学所讲底思想方法，亦是如此。个个人都多少照着逻辑底规律思想，如其不然，他的思想即不能成为思想。但是完全照着逻辑底规律思想，却是很不容易底。个个人对于逻辑底规律，都多少有所知。我们常听人辩论，这个人说：“你错了。”那个人说：“你错了。”我如说“凡人都有死，我是人，我可以不死”，无论什么

人，都知道我是胡说八道。这可见，无论什么人，对于逻辑底规律，都多少有所知。不过对于逻辑规律底完全底知识，却不是容易得到底。在现代哲学里，人对于逻辑规律底知识，进步最大，但我们还不能说，我们对于逻辑底规律，已有完全底知识。

关于生活方法，古人所讲已很多。宋明道学家所讲尤多。我们常说宋明道学家是哲学家，但是严格地说，宋明道学家所讲大部分不是哲学。他们讲得最多者，是所谓“为学之方”。在有些方面，“为学之方”即是生活方法。关于生活方法，古人所讲，虽已很多，但我们所讲，亦有与古人不尽同之处，因此我们称我们这部书为生活方法“新论”。

所谓新论之新，又在何处呢？这可以分几点说。就第一点说，生活方法，必须是不违反道德底规律底（其所以，我们于以下第一篇另有详说）。道德底规律，有些是随着社会之有而有

者，有些是随着某种社会之有而有者。例如所谓五常，仁义礼智信，是随着社会之有而有底道德。这一点我们于《新理学》中已经说过。如忠孝，照其原来底意义，是随着以家为本位底社会之有而有底道德。这一点我们于《新事论》中已经说过。因在道德底规律上，有这些分别，所以一个社会内底人的生活方法，一部分可以随其社会所行底道德规律之变而变。一种社会内底人的生活方法与别种社会内底人的，可以不尽相同。不过这些分别，前人没有看出，所以他们所讲底生活方法，有些是在某种社会内生活底人的生活方法，而不是人的生活方法。现在我们打算讲人的生活方法，所以与他们所讲，有些不同。在这一点，新逻辑学与旧逻辑学的分别，亦可以作一个比喻。亚力士多德的逻辑学所讲底，有些固然是逻辑底规律，但有些只是随着希腊言语而有底命题形式。所以他所讲底，有些不是真正底逻辑底规律。新逻辑学则超出各种言语的范围而讲纯逻辑底规律。不过虽是如此，新逻辑学还是继承

旧逻辑学。我们的“新论”，在一方面虽与宋明道学家的“旧论”不同，但一方面亦是继承宋明道学家的“旧论”。

就第二点说，宋明道学家所谓“为学之方”，完全是道德底，而我们所讲底生活方法，则虽不违反道德底规律，而可以是非道德底。在以前底人的许多“讲道德、说仁义”底话里，我们可以看出来，他们所讲所说者，大致可以分为三类。一类是：道德底规律，为任何社会所皆需要者，例如仁义礼智信等。一类是：道德底规律，为某种社会所需要者，如忠孝等。另外一类是：不违反道德底规律底生活方法，如勤俭等。说这些生活方法，是不违反道德底规律底，是说，它虽不必积极地合乎道德底规律，但亦消极地不违反道德底规律。积极地合乎道德底规律者，是道德底；积极地违反道德底规律者，是不道德底；虽不积极地合乎道德底规律，而亦不积极地违反道德底规律者，是非道德底。用这些话说，这些生活方

法，虽不违反道德底规律，但不一定是道德底。说它不一定是道德底，并不是说它是不道德底，而是说它是非道德底。

宋明道学家以为人的一举一动，以及一思一念，都必须是道德底或不道德底。从前有些人用宋明道学家所谓工夫者，自立一“功过格”。一行动或是一思念，皆须判定其是道德底或不道德底。是道德底者是功，是不道德底者是过。有一功则于功过格上作一白圈，有一过则于功过格上作一黑点。人于初用此工夫时，每日所记，大概满纸都是黑点，到后来则白圈渐多，而黑点渐少。这亦是个使人迁善改过的法子，不过其弊使人多至于板滞迂阔，不近人情。朱子《小学》谓柳公绰妻韩氏，家法严肃俭约，归柳氏三年，无少长未尝见其启齿。韩氏固尚不知有宋明道学家所谓工夫，但朱子于《小学》“善行”中举此，则亦希望人有此“善行”也。朱子《小学》一书，自谓是个“做人的样子”。其中所举底“样子”，全是

道德底样子。我们以为人的行为或思念，不一定都可分为是道德底或是不道德底。所以我们所讲底生活方法，在有些方面，亦可以是非道德底。

就第三点说，宋明道学家所讲，有些虽亦是人的生活所依照底规律，人的生活方法，但他们所讲，若不与我们眼前所见底生活中底事联接起来，则在我们的心目中，就成了些死底教训，没有活底意义。因之他们所讲底那些规律，那些方法，在我们心目中，就成了些似乎不能应用底公式。这种情形，可以说是向来即有底，不只现在如此。自宋明以来，当道学家中没有大师，而只有念语录、写功过格底人的时候，这些人即只讲些死底教训，只讲些似乎不能应用底公式。所以这些人常被人称为迂腐。这两个字底考语，加到这些人身上，实是最妥当不过底。他们只讲些死底教训，所以谓之腐；他们只讲些似乎不能应用底公式，所以谓之迂。我们现在底生活环境，与宋明道学家所有者又大不相同。在我们的生活

中，新事甚多。所以有些生活方法，虽已是宋明道学家所已讲者，但我们必以眼前所见底事为例证，而与以新底说法。这种新底说法，即是所谓“新论”。

就第四点说，所谓生活方法，如其是生活方法，则必是每个人所本来即多少依照之者，这一点虽古人亦有见到者，但专念语录，写功过格底人，多板起面孔，以希圣希贤自居，好像他们是社会中特别底一种人，他们所做底事，是社会中特别底一种事。邵康节说：“圣人，人之至者也。”一个最完全底人，即是圣人，我们可以说，能完全照着生活方法生活下去底人，即是圣人。所以希圣希贤，亦是我们所主张者。不过学圣人并不是社会中一种特别底职业，天下亦没有职业底圣人。这一点本亦是宋明道学家所主张者，不过他们的语录中，有时不免有与此相反底空气，而念语录底人，更于社会中造成这种空气。所以有些生活方法，虽为宋明道学家所已讲

者，但为扫除这种空气起见，我们仍须予以新底说法。这新底说法，即是所谓“新论”。

就第五点说，佛家所谓圣人，是达到一种境界底人。此种底圣人，可以说是静底。如佛像皆是闭目冥想、静坐不动者。宋明道学家本来反对此种静底圣人。他们的圣人，是要于生活中，即所谓人伦日用中成就者。不过他们于说圣人时，亦太注重于圣人所达到底一种境界，所以他们的圣人，亦可以说是静底。他们注重所谓气象。朱子《论语》注引程子曰：“凡看《论语》非但欲理会文字，须要识得圣贤气象。”朱子《近思录·观圣贤篇》引明道云：“仲尼，元气也；颜子，春生也；孟子，并秋杀尽见。仲尼，天地也；颜子，和风庆云也；孟子，泰山岩岩之气象也。观其言皆可见之矣。”这都是注重圣人所到之境界。因为他们所注重者，是最后底一种境界，故他们认为，一人在到此境界以前底活动都是“学”，都似乎是一种手段。《论语》“如有所立

卓尔”，朱子《集注》引程子曰：“到此地位功夫尤难，直是峻绝，又大段着力不得。”宋明道学家所谓“学”，皆此所谓功夫也。所谓功夫者，即所以达某种地位之手段也。我们于此书说圣人时，我们所注意者，不是一种境界，而是一种生活。换句话说，凡是能完全照生活方法生活者，都是圣人。所以我们所谓圣人的意义是动底，不是静底。我们所注重底是此种生活，此种生活是生活，不是“学”。此种生活的方法是生活方法，不是“为学之方”。

或可说：《论语》“如有所立卓尔”，朱子《集注》引吴氏曰：“所谓卓尔，亦在乎日用行事之间，非所谓窈冥昏默者。”对于程子所谓“大段着力不得”，朱子《语录》云：“所以着力不得，像圣人不勉而中，不思而得了。贤者若着力要不勉不思，便是思勉了。此所以说大段着力不得。今日勉之，明日勉之，勉而至于不勉。今日思之，明日思之，思而至于不思。自生而至熟。

正如写字一般，会写底固是会，初写底须学他写。今日写，明日写，自生而至熟，自然写得。”由此所说，则宋明道学家所谓圣人，正是能照生活方法生活者。所谓日用行事之间，正指日常生活说。照生活方法以生活，有生有熟。生者，须要相当底努力，始能照之生活。如此者谓之贤人。熟者不必用力而自然照之生活，如此者谓之圣人。我们如果常能照生活方法生活，自生至熟，熟则即到宋明道学家所谓圣人的地位矣。由此方面说，则宋明道学家所说为学之方，亦不见得与我们所谓生活方法有大不同处。

照我们的看法，照我们所谓生活方法生活下去，固亦可得到宋明道学家所说底某种熟生活，但我们生活下去是为生活而生活，并不是为某种底熟生活而生活。为某种熟生活而生活，则达到此目的以前底生活，皆成为“学”，皆成为手段。用我们的所谓生活方法而生活下去，虽亦可得到宋明道学家所谓某种底熟生活，但我们既为生活

而生活，则在得到某种熟生活以前底生活，仍是生活，不是学，不是手段。以写字为例，我们写字，写得久了，自然由生而熟。但我们如为写熟字而写字，则能写熟字以前底写字，均是“学”，均是手段。我们如为写字而写字，则能写熟字以前底写字，亦是写字，不是“学”，不是手段。因此我们所讲底生活方法，又有与宋明道学家所讲不同之处，所以我们所讲，可谓为“新论”。

就上所述第一第二点说，我们的新论，如不够新，则必失之拘。就上所述第三第四点说，我们的新论，如不够新，则必失之迂，失之腐，或失之怪。拘、迂、腐、怪，是旧日讲道学者，或行道学家的工夫者，所最易犯底毛病。为去除这些毛病，所以我们于许多旧论之外，要有“新论”。

现在常流行底，还有所谓修养方法一名。关于所谓修养方法，还有许多时论，我们于以下附带论之。

我们常常听人说，现在底青年需要一种青年修养方法。说这话底人，或许心中有一种见解，以为青年需要一种特别底修养方法，与老年中年不同者；或以为只青年特别地需要修养，至于老年中年，则均可不必；或以为现在底青年需要一种现在底修养方法，与旧时底修养方法不同者。从逻辑方面说，“现在底青年需要一种青年修养方法”，这一句话，不必涵蕴这些“以为”，但说这一句话底人，或许有这些见解，听这一句话底人，也往往不免有这些误会。

这些“以为”，我们以为都是错误底。如果所谓修养方法即是我们于以上所说底生活方法，则从以上所说，即可知这些“以为”是错误底。因为我们于以上所说底生活方法是“生活”方法，凡生活底人都必须多少依照之，想求完全底生活底人，都必须完全依照之，不管他是个老年人或少年人，中国人或外国人，古人或今人。犹之逻辑学上所讲底思想方法，凡思想底人都必须多少依

照之，想有正确底思想底人，都必须完全依照之，不管他是一个老年人或少年人，中国人或外国人，古人或今人。

或有以为修养方法是一种手段，用之者于达到目的之后，即可以不再要它。譬如说，人须有做事底能力。欲有做事底能力，必须有如何如何底准备。这准备的方法即是所谓修养方法。如所谓修养方法是如此底意义，上所说诸“以为”是不是可通呢？我们以为还是不可通。

一个人如欲成为一个有做事能力底人，他必须有如何如何底准备，这如何如何底准备，不因要准备如何如何者是青年或老年而异。如说青年可用一种特别方法，以求有做事底能力，而中年老年人，则需用另一种方法，这是不通底。这不通正如说，青年人可吃一种特别底食物，以求身体健康，而中年人老年人，则需吃另一种食物。这比喻还不确切，因为在有些情形下，老年人是需要一种食物，与青年人不同。一个人求健康的

方法，须看他的生理状况而决定，但求做事底能力的方法，则不因人的生理或心理状况的不同而有异。假使一个人体弱，少做事是他的求健康的方法，但他如欲练习做事底能力，则少做事决不是一个准备的方法。练习做事底能力的方法，是不管一个人体弱体强底。这方法在基本上只有一个。无论用这方法底人是老是少，是强是弱，它总是它。

青年固然不见得都有做事底能力，但中年老年亦何尝不是如此？有许多中年老年，虽比青年多吃了许多年饭，但是他们的做事能力，却不见得比一般青年高多少。这些中年老年如果想要有做事底能力，当然亦需要用所谓修养方法。这个方法在基本上只有一个，如上所说。

还有一点我们要说者，所谓修养方法，虽可说是一种手段，但用之者即于达到目的后，仍须常用它。我们所用以求得做事底能力的方法，是时常要用而不是只于一时用者。在这一方面，

所谓修养方法与求健康底方法相同。我们可用一种方法，以求健康，于健康既得之后，这种方法仍然继续要用，以增进，至少是维持我们既得底健康。如其不然，既得底健康，便要失去。在历史上有很多底人，在少壮有为的时候，在道德或事业方面，很有成就，但后来偶一疏忽懈怠，便立时成为道德上底罪人，或事业上底失败者。例如唐玄宗在开元天宝两个时代，几乎完全成为两个人。在开元时代，他的政治，比美贞观，但到天宝时代，他几乎成了个亡国之君。此正如一个人，先用一种方法，以求得健康，但既得健康之后，他抽大烟，吸白面，当然他的身体是马上就要糟糕底。

至于是否有一种现在修养方法，特别适合于现在底青年之用呢？我们以为这亦是没有的。以做事底能力为例说，有做事能力底人，其主要底性质，无论古今中外，都是一样底。求得这性质的方法，无论古今中外，亦都是一样底。现在底

世界，虽然在物质方面与古代有很多底不同。但人的做事底能力，就其主要性质说，是不变底。例如现在打仗用枪炮，古代打仗用弓箭。就这方面说，古今有很大底不同。但就打仗底人说，古代底军人要眼明手快，现在底军人还是要眼明手快，或可说，更须要眼明手快。眼明手快是当军人的成功的一个主要性质，古今中外无不如此。又例如现代底商业，其组织复杂，范围广大，与从前底商业大不相同。但经营商业底人，如其成功，必是个有信用底人。有信用是商人成功的一个主要性质。这亦是古今中外，无不如此。

我们又常听见说：我们需要一种新人生观。所谓修养方法，是否因人的人生观的不同而有异？对于这个问题，我们说，如把修养方法当成一种手段看，则在不同底人生观中，人所求得底目的不同，因此其修养方法自然亦异。例如一个信佛法底和尚，其人生观与我们不同，所以他们的修养方法，如出家吃斋、打坐参禅等，亦与

我们的不同。不过这些方法，亦是不因青年、中年、老年而异。无论什么人当了和尚，他都须吃斋念佛，打坐参禅，不管他的岁数是二十或是八十。

所谓修养方法，可随人的人生观不同而异。但我们于此所讲底生活方法，则不随人的人生观的不同而异，因为我们所讲底生活方法是“生活”方法，凡是生活底人都须用之。各种人生观虽不同，而都是人“生”观，不是人“死”观。此即是说，无论人持何种人生观，在他未死的时候，他总是要生底。佛家虽以人生为苦而欲解脱，但在他未解脱之前，他还是要生底。既生即在生活中。既在生活中，还多少要用生活方法。所以我们所讲底生活方法，是不随人的人生观的不同而异底。

关于我们所讲底生活方法，现在人还有些别的误会。我们于以下诸篇中，随时论之。

第一篇 尊理性

我们于绪论中说，宋明道学家讲得最多者，是所谓“为学之方”。他们以学圣人为为学之目的。朱子《近思录》有“为学”一章，开始即引用濂溪说：“圣希天，贤希圣，士希贤。”“志伊尹之所志，学颜子之所学。”颜子之所学是什么？程伊川有《颜子所好何学论》，说：颜子所好，即“学以至圣人之道”。

为什么要为圣为贤呢？一个说法是：为圣为贤，可得到一种乐。宋明道学家以为孔子称颜渊为好学，又说：“回也不改其乐。”程明道说：“昔受学于周茂叔，每令寻颜子仲尼乐处，所乐何事。”有人说：颜子之乐，是乐其所学。“乐是乐此学，学是学此乐。不乐不是学，不学不是乐。”我们承认在宋明道学家所说底“学”中，是可得到一种乐。但我们不能以此为人所以必须为圣为贤底理由。因为我们如以此为人所以必须为圣

为贤底理由，则我们须有理论证明为圣为贤底乐，比普通人在别方面所得底乐更是可乐。虽有许多人作此等底证明，但其理论总不十分地圆满。因为作此等证明须把两种，或几种不同底乐，作一比较，看其中哪一种是更可乐。这种比较若完全是量的比较，则须有一个公同底量的标准。例如此物是一斤重，彼物是二斤重，斤是在此方面底量的公同标准。但于比较乐之量时，则没有公同底标准可用。喝两杯酒所得底乐不见得一定比喝一杯酒所得底乐加倍，亦不见得一定不加倍，亦不见得一定不止加倍。若所谓乐的比较不是量底比较，而是质底比较，则即质底比较亦须有一公同底标准。若没有一个公同底标准，我们很难说，这一种乐比那一种更可乐。所谓更可乐或更不可乐，都是就一公同底标准说，而此标准是没有底，即使有亦是很难找到底。譬如读书是一种乐，喝酒亦是一种乐。究竟此二者中，哪一种更可乐，是不容易比较底。有些人可说，如果好喝酒底人深知“读书之乐乐无穷”，他

一定以为读书的乐比饮酒的乐更可乐。但有些人亦可说，如果好读书底人深知“饮酒之乐无穷”，他一定以为饮酒的乐比读书的乐是更可乐。这二种说法，我们很难确切地说，或充分地证明，哪一种一定是，哪一种一定非。因为在这个比较中，我们没有一个公同底标准。

宋明道学家虽说为圣贤及学圣贤是一种乐，但并不以此为人所以必为圣贤或必学圣贤的理由。这是很有理由底。究竟人为什么要学圣贤呢？孟子于此点，有一较为形式底辩论。宋明道学家亦常用之。照这个辩论的说法，人所以必要学圣贤，因为人必要“做人”。

我们现在常听见有许多人说：“人要做
人。”有许多人说，现在底教育，只教学生知识，不教学生“做人”。什么叫“做人”，这些人并没有说，至少是没有说清楚。“做人”亦是宋明道学中底名词。孟子有一句话说：“人之所以异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之。”人之所以

异于禽兽者，即是人之所以为人者。一个人若照着人之所以为人，人之所以异于禽兽者去做，即是“做人”。若不照着人之所以异于禽兽者去做，而只照着人之所同于禽兽者去做，即不是“做人”，而是做禽兽了。此做字的意义，如“做父亲”、“做儿子”、“做官”之做。是父或子底人，做父或子所应该做底事，即是做父亲或做儿子。是人底人，做人所应该做底事，即是“做人”。是父或子底人，不做父或子所应该做底事，即是“父不父，子不子”。如是人底人，不做人所应该做底事，即是“人不人”。所谓“人不人”者，即是说一个人不是人。在中国话里，我们骂人，常用“不是人”一语。这一语是有思想上底背景底。在别底言语里，似乎没有与此相当底一句话。美国人常用骂人底一句话，有“天杀底”一语，此一语亦是以一种信仰为背景底。

自另一方面说，是父或子底人，照着父或子所应该底去做，即是父父子子。如人照着人所应

该底去做，即是人人。人人之至者是圣人。圣有“完全”的意思。一个人对于某种技能，如可认为已至完全的程度，我们称之为某圣。例如有人称杜甫为诗圣。称之为“诗圣”者，言其对于“做诗”，已可认为达于完全的程度也。一个人如对于“做人”，已可认为至完全的程度，则可称为人圣，人圣即是圣人。邵康节说：“圣人，人之至者也。”人人之至，即是人之至。照着人之至去做，即是“学”。

“人之所以异于禽兽者”是什么？我们常听见西洋哲学家关于此问题底各种说法。有些哲学家说：人是政治底动物。有些说：人是理性底动物。有些说：人是有手底动物。有些说：人是能用工具底动物。有些说：人是会笑底动物。孟子等所谓禽兽，即指人以外底别底动物。理性底，有手底等，都是人之所以异于人以外底别底动物者。动物的性质，加上人之所以异于人以外底别底动物的性质，即是人的定义。照着人的定义去

做，即是“做人”。

不过照以上所说底，人之所以异于禽兽者，有些是人不必努力地照着做，而自然照着做底。人不必努力地有手而自然有手，人不必努力地会笑而自然会笑。但有些则需人努力地照着做而始照着做。例如对于是理性底及是政治底两方面，人必需努力，然后可以成为完全地或近乎完全地理性底或政治底动物。对于人不必有意地照着做而自然照着做者，不发生照着做或不照着做的问题。对于需人努力地照着做而始照着做者，则有照着做或不照着做的问题。因有这个问题，所以这些方面成为要“做人”底人的努力的对象。

亚力士多德说：人是政治底动物。此话现在人常引用，不过亚力士多德此话的原意，比现在有些人所了解者多得多。亚力士多德说：人是政治底动物，意谓人必在国家的组织中，才能实现人的“形式”。我们现在所谓国家，只有政治底意义，但亚力士多德所谓国家，其伦理底意义，比

其政治底意义多得多。他说人是政治底动物，意实说：人是伦理底动物。孟子说：“圣人，人伦之至也。”他以为人之所以异于禽兽者，在于其有人伦。他说：“人逸居而无教，则近于禽兽。”教是什么呢？即“父子有亲，君臣有义，长幼有序，夫妇有别，朋友有信”。在这些方面均至者，即均能达到完全的程度者，是圣人。孟子这种说法，与亚力士多德的说法，其主要点是相同底。

在此点孟子及亚力士多德所说，我们可以同意。不过我们虽仍可以说，“圣人，人伦之至也”，但我们以为，人伦不限于是旧说中底五伦：君臣，父子，夫妇，兄弟，朋友。此五伦虽亦是人伦，但是某种社会的人伦，而不是社会的人伦。有社会必有人伦，但不必有某种人伦。苏联的人相称为“同志”，同志亦是一伦，此一伦虽非旧说底五伦中所有，然亦是人伦也。在某种社会内底人，尽某种底人伦，即是圣人。用亚力士

多德的意思说，人的要素，即在其是伦理底，能尽乎此要素者，即能尽乎人的形式。能尽乎人的形式者，即是圣人。

所谓理性有二义：就其一义说，是理性底者是道德底，就其另一义说，是理性底者是理智底。西洋伦理学家所说与欲望相对的理性，及宋明道学家所谓理欲冲突的理，均是道德底理性。西洋普通所说与情感相对底理性，及道家所谓以理化情的理，均是理智底理性。

说人是理性底动物，此“是理性底”，可以兼此二义。人之所以异于禽兽者，在其有道德底理性，有理智底理性。有道德底理性，所以他能有道德底活动。有理智底理性，所以他能有理智底活动，及理智的活动。所以说人是理性底动物，可以包括人是政治底动物。所以我们于以下专就人是理性底动物说。

理智“底”活动，与理智“的”活动不同。理智

底活动，是人的活动受理智的指导者。理智的活动，是理智本身自己的活动。例如人见天阴而出门带伞，是理智底活动。算算学题是理智的活动。理智底活动可以是与一个人的生活全体有关者，而理智的活动则只是人的各官能中底一官能的活动。

人之所以异于禽兽者，即在其是理性底。因其是理性底所以他能有文化，有了文化，人的生活才不只是自然界中底事实。《易传》说：“有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所措。”禽兽，即人以外底别底动物。禽兽的生活，是自然界中底事实。它的生活，是本能的自然底活动，而不是理性的自觉底，有意底努力。它有自然界中底男女之交，而无文化界中底夫妇关系。它有自然界中底传代生育，而无文化界中底父子关系。有些动物，如蜂蚁等，亦有社会底生活，所以朱子说蜂蚁亦有君臣。但它的社会底生活，亦是本能的

自然底活动。它虽有社会底生活，而不自知它有社会底生活。它虽如此如此地生活，而不自知如此如此底生活的意义是什么。所以它的君臣，亦不是文化界中底君臣关系。必有文化界中底夫妇等关系，“然后礼义有所措”。言必有此等关系，然后始有文化可说也。文化出于人的理性的活动。如社会底组织，道德底规律等，出于人的道德底理性。科学技术等出于人的理智底理性。人之有文化，证明人是理性底动物。

或说，无论就理性的哪一义说，人不见得完全是理性底。若人都完全是理性底，则世界上应没有不道德底人，亦没有不聪明底人，但事实上这两种人是很多底。于此，我们说：说人是理性底动物，并不是说人是完全地理性底动物。在实际底世界中，没有完全底东西。说这个东西是方底，并不是说它是完全地方底；说这个东西是圆底，并不是说它是完全地圆底。在实际底世界中，没有方底东西是完全地方，亦没有圆底东西

是完全地圆。这都是以绝对地方或圆为标准说。说人的“是理性底”是不完全底，亦是以绝对地“理性底”为标准说。就此标准说，人的“是理性底”当然是不完全底。

并且，人不但是人，而且是动物，是生物。他固然是“理性底”动物，但亦是理性底“动物”。他有一切动物所同有底，生理底心理底要求。而这些要求，在有些时候，不见得不与理性相冲突。人有时为其理性所统治，有时为一切动物所同有底某要求所统治。人虽有理性，而就其本来说，其行为不见得常完全为理性所统治。由此方面看，我们亦可以见人何以不是完全地理性底动物。

但就另一方面说，人虽都不是完全地理性底动物，但亦没有人完全无理性，或完全是非理性底。没有人能离开社会生活。人的生活都多少必须是社会底生活。社会底生活都多少必须是道德底生活。没有完全不道德底人能有社会底生活

者。这一点我们于上文绪论中已经证明，下文还要提及。无论我们赞成孟子的或荀子的对于人性底学说，我们都必须承认，个个人都能讲道德，行道德。这个“能”即证明个个人都多少有道德底理性。

就道德底理性说是如此，就理智底理性说亦是如此。人的活动，大部分都是理智底活动。我看见天阴，知道或者要下雨，若于此时出门，我即带伞。这是理智底活动。我上银行取钱，与银行算账，更是理智底活动。一个完全不能有理智底活动底人，若没有别人保护他，是不能生活底。理智的活动，对于人的生活，固然不必有如此密切底关系，亦或许有些人不能有理智的活动，但人皆有理智底活动，这一点即可证明人皆有理智底理性。

无论就理性底的哪一义说，人都是理性底，而不完全是理性底。但完全地是理性底却是人的最高底标准，所以人必自觉地，努力地，向此方

面做。自觉地，努力地向此方面做，即是“做人”。

宋明道学家说人之所以异于禽兽者时，他们注重在人的道德方面。而我们说人之所以异于禽兽者时，我们不只注重在人的道德方面，而亦注重在人的理智方面。西洋人说人是理性动物时，他们注重人的理智底理性。我们说人是理性动物时，我们不只注重人的理智底理性，而亦注重人的道德底理性。宋明道学家所谓“人之至者”，是在道德方面完全底人，而我们所谓“人之至者”是在道德方面及理智方面完全底人。

我们所讲底生活方法，注重人的道德底活动，亦注重其理智底活动。或可问：如此二者有冲突时，则将如何解决？于此，我们说，专就人的道德底活动及其理智底活动说，此二者有无冲突，虽是问题，但即令其可有冲突，但在我们所讲底生活方法中，则不会有问题。因为我们所讲底生活方法是不与道德底规律冲突底。我们所讲

底生活方法，虽可以是非道德底，而不会是不道德底。所以照我们所讲底生活方法而生活底生活，不能是不道德底。在我们所讲底生活方法内，不能有与道德活动冲突底活动。

我们所讲底生活方法为什么必是不与道德底规律冲突底？有没有一种生活方法，是与道德底规律冲突底？如果一种生活方法，是所有底人都用或都可用者，则此生活方法，必是不与道德底规律冲突底。因为道德底规律是社会组织所必需底。有了道德底规律，才能有社会。若果所有底人都打算不照着道德底规律生活，则即没有了道德底规律。没有了道德底规律，即没有社会。没有了社会，人即不能生活。不能所有底人，都不照着道德底规律生活，所以亦没有与道德底规律冲突底生活方法，为所有底人都用或都可用者。我们所讲底生活方法是所有底人都用或都可用者，所以必需是不与道德底规律冲突者。

或可问：盗贼的行为是不道德底，但事实上

很少底地方没有盗贼。盗贼岂非是完全不照着道德底规律生活？盗贼岂非有其完全与道德规律冲突底生活方法？所谓盗亦有道者，其“道”正是其生活方法也。照我们的看法，盗贼亦是社会中底人，他亦须在社会内生活，因之他的盗贼底行为，虽与道德底规律冲突，而他的生活却并非完全与道德底规律冲突。盗贼，只其偷人或劫人的行为，是与道德底规律冲突底。除此之外，其余底生活，并不都是如此。例如，盗贼所偷来或劫来底东西，必要拿去当卖，得来底钱，必要拿去买米面酒肉，这些都是社会底行为，都是不与道德底规律冲突底行为。一个绑票底土匪，虏人勒赎，亦必“言而有信”。不然，以后即没有人去赎票了。所谓“盗亦有道”，都是此类。此类底“道”亦是道德底。再从另一方面说，盗贼们亦自有其团体，其团体亦自是一社会。在其社会内，他们的道德底规律，往往更严。他们的生活，更须是与道德底规律不冲突底。

我们所要讲底生活方法，虽其中有些不一定是道德底，但照我们所要讲底生活方法而生活底生活，就其整个说，却是道德底，至少不是不道德底。照我们所讲底生活方法而生活底生活是道德底，亦是理智底。照以上所说，实际上没有人的生活，不多少是道德底，亦是理智底。在道德方面，及理智方面均完全底人，即是圣人。照着圣人的标准“做”者，即是“做人”。

以上所说，是我们在此篇底主要底意思。还有一点，我们于此可附带说及。在现在底时论中，颇有一些人，反对理性。他们以为中国人太尊重理性，所以遇事缺乏一种热情。因为如此，所以中国人不能冒险，不能牺牲。因为做这些事，要靠一种冲动，用旧底说法，要靠一股气。

《儿女英雄传》中说，十三妹要自杀，但一把没摸着刀，她的气即泄了，因为自杀，仗个干脆。于此我们说，中国人不能做冒险或牺牲底事，是不是事实，我们不论。我们于此只指出，有一种

冲动或一股气者，虽能做冒险或牺牲底事，但做冒险或牺牲底事，不必皆须要一种冲动或一股气。此即是说，所谓冲动或一股气，虽是做冒险或牺牲底事的充足条件，而却不是其必要条件。人凭其道德底理性的命令，或理智底理性的判断，亦可做冒险或牺牲底事。而如此做冒险或牺牲底事，是更合乎人之所以为人者，是更可贵底。旧说：“慷慨捐生易，从容就义难。”凭一种冲动或一股气以牺牲者，即所谓慷慨捐生也。凭道德底理性的命令，或理智底理性的判断以牺牲者，即所谓从容就义也。在中国过去及现在底历史中，从容就义底人实在多得很。即在西洋历史中说，如柏拉图所描写底苏格拉底的死，亦是从容就义的极则。这些行为都是理性底行为，而不是只靠所谓热情底冲动底行为。

或可说：这种行为，虽是可能而却是难能底，不是人人皆能行底。于此，我们说：我们所说底生活方法，是求完全底生活所用底方法。完

全底生活本来是难能底，但虽是难能底，我们却必须以之为我们的生活的标准。

时论中还有举别底理由，以反对理性者。但我们若了解上述底一点，则这些时论的错误，是不难看出底。

第二篇 行忠恕

“子曰：‘参乎，吾道一以贯之。’曾子曰：‘唯。’子出，门人问曰：‘何谓也？’曾子曰：‘夫子之道，忠恕而已矣。’”（《论语·里仁》）朱子《集注》说：“尽己之谓忠，推己之谓恕。……夫子之一理浑然而泛应曲当，譬则天地之至诚无息，而无物各得其所也。……盖至诚无息者，道之体也。万殊之所以一本也。万物各得其所者，道之用也。一本之所以万殊也。由此观之，一以贯之之实可见矣。”照朱子的讲法，有天地的忠恕，有圣人的忠恕，有学者的忠恕。《语录》说：“天地是一个无心底忠恕，圣人是一个无为底忠恕，学者是一个着力底忠恕。学者之忠恕，方正定是忠恕。”

先就天地的忠恕说，照朱子的说法，天地之至诚无息，便是天地的忠；万物各得其所，便是天地的恕。忠是道之体，恕是道之用。朱子《集

注》引程子说：“维天之命，於穆不已，忠也；乾道变化，各正性命，恕也。”亦是就天地的忠恕说。朱子《集注》又引程子说：“忠者无妄，恕者所以行乎忠也。忠者体，恕者用，大本达道也。”照宋明道学家的看法，宇宙是一个道德底宇宙。它本身是道德底，没有一点不道德底或非道德底成分在内。因此它是无妄。因其是无妄，所以是诚。《中庸》说：“诚者，天之道也。”周濂溪《通书》亦说：“‘大哉乾元，万物资始’，诚之源也。‘乾道变化，各正性命’，诚斯立焉。”此所谓诚亦是宇宙的诚，不是人的诚。程朱所说天地的忠，亦是无妄，亦是诚。从宇宙的忠、诚、无妄底“体”，发出来万事万物；这些万事万物的发出，即是天地的“恕”。恕是推己及人。万物各得其所，似乎是天地的推己及人，所以说是天地的恕。宋明道学家以为宇宙的主动者是道德底理性，所以他们的形上学中多用道德学中底名词。海格尔以为宇宙的主动者是理智底理性，所以他的形上学中多用逻辑学中底名词。宋明道学家的

形上学与道德学混。海格尔的形上学与逻辑学混。

就圣人的忠恕说，照朱子的讲法，尽己之谓忠，推己之谓恕。朱子《语录》说：“尽己只是尽自己之心，不要有一毫不尽。如为人谋一事，须直与他说，这事合做与否。若不合做，则直与说，这事决然不可为。不可说道，这事恐也不可做，或做也不妨，此便是不尽。”《语录》又说：“圣人是因我这里那意思，便去及人。因我之饥寒，便见得天下之饥寒，自然恁地去及他。贤人以下，知道我是要恁地想人亦要恁地，而今不可不教他恁地，便是推己及物，只是争个自然与不自然。”照朱子的说法，推己及人是恕，推己及人，须尽自己之心是忠。如自己愿吃饱，亦愿别人吃饱是恕。如自己愿吃十分饱，则亦愿别人吃十分饱是忠。圣人由己自然及人，更不必有意地“推”，此是为底忠恕。学者则须有意地推，此是着力底忠恕。然说及忠恕时，我们

所着重者，正是有意地推。所以说：“学者之忠恕，才是正定底忠恕。”

我们于以下所讲底，是朱子所谓学者底忠恕一类底。照我们的讲法，忠恕一方面是实行道德的方法，一方面是一种普通“待人接物”的方法。

先说忠恕二字的意义。恕是“己所不欲，勿施于人”。这是《论语》上有明文底。所以对于恕字的意义，不必再有争论。《论语》上虽常说忠，但究竟什么是忠，则并未说明。《论语》上常有人“问仁”，“问孝”，但没有人问忠。照朱子的讲法，“推己及人”是恕，竭尽自己的心去及人是忠。照这一方面说，恕是主，忠是所以行乎恕者。但照朱子所谓天地的忠恕类推，则又似乎是：尽己以诚实无妄是忠，推己及人是恕。人必须先有诚实无妄之忠，然后可有推己及人之恕。照这一方面说，忠是主，恕是所以行乎忠者。无论从哪一方面说，忠恕俱不是平等底。他这种说法，是否合乎孔门的忠恕的原意，我们现在不

论。我们现在并不打算对于孔门所谓忠恕的原意，作历史底研究。朱子的说法，可以认为是他自己的一种说法。

照我们的看法，在朱子的这种说法里，推己为恕，固然无问题，但尽己为忠，似乎应该补充为：“尽己为人”为忠。若只尽己而不为人，则不是普通所谓忠的意义。曾子说：“为人谋而不忠乎？”尽自己的力量为人谋是忠，否则是不忠。但若为自己谋，则无论尽己与否，俱不发生忠不忠的问题。我们现在说：人必须忠于职守。一个人的职守，都是他为国家，为社会，或为他人，所做底事。对于这些事可有忠或不忠的问题。但一人为他自己所做底事，则不是职守，他对于做这些事，亦不发生忠或不忠的问题。譬如一个人替银行管钱。管钱是他的职守，管得好是忠于职守，管得不好是不忠于职守。但如一个人管他自己的钱，则管钱不是职守，管得好或不好，不发生忠或不忠的问题。所以照普通所谓忠的意义，

我们必须说“尽己为人”谓忠。

忠孝之忠，专指尽己以事君说。尽己事君，尽己为君办事，是忠，因事君或为君办事，亦是为人办事。在旧日底社会中，为君办事，是为人办事中之最重要者，所以忠有时专指尽己以事君说。此忠即忠孝之忠。关于此点，我们于《新事论·原忠孝》篇中，有详细底讨论。

怎么样才算是尽己为人呢？为人做事，必须如为自己做事一样，方可算是尽己为人。人为他自己做事，没有不尽心竭力底。他若为别人做事，亦如为他自己做事一样地尽心竭力，他愿意把他自己的一种事，做到怎样，他为别人做一种事，亦做到怎样，这便是尽己为人。

所以忠有照己之所欲以待人的意思。我们可以说：己之所欲，亦施于人，是忠。己所不欲，勿施于人，是恕。忠恕都是推己及人，不过忠是就推己及人的积极方面说，恕是就推己及人的消

极方面说。

我们于以下再就忠恕是实行道德的方法说。此所说道德，是指仁说。仁是所谓五常之首，是诸德中底最重要底一德。孔子说：“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人，能近取譬，可谓仁之方也已。”（《论语》）朱子《集注》说：“譬，喻也；方，术也。近取诸身，以己所欲，譬之他人，知其所欲，亦犹是也。然后推其所欲，以及于人，则恕之事，而仁之术也。”或问仁恕之别。朱子说：“凡己之欲，即以及人，不待推以譬彼而后施之者，仁也。以己之欲，譬之于人，知其亦必欲此，而后施之者，恕也。此其从容勉强，固有浅深之不同，然其实皆不出乎常人一念之间。”朱子此所说恕，兼忠恕说。仁即是上文所说，圣人无为底忠恕。忠恕即是上文所说，学者着力底忠恕。如欲有无为底忠恕，则需从着力底忠恕下手。所以忠恕是“仁之方”，言其为行仁的方法也。

行仁的方法，统言之，即是推己及人；分言之，即是己之所欲，亦施于人，己所不欲，勿施于人。而此所说欲或不欲，即是平常人之欲或不欲，所谓“不出乎常人一念之间”。

孟子对于孔门的这一番意思，有很深底了解。齐宣王说“寡人有疾，寡人好色”，所以不能行仁政。孟子说：如果因你自己好色，你知天下人亦皆好色，因而行一种政治，使天下“内无怨女，外无旷夫”，这就是仁政。齐宣王又说“寡人有疾，寡人好货”，所以不能行仁政。孟子说：如果因你自己好货，你知天下人亦皆好货，因而行一种政治，使天下之人，皆“居者有积仓，行者有裹粮”，这就是仁政。孟子这一番话，并不是敷衍齐宣王底话，所谓仁政，真正即是如此。孟子说：“古之人所以大过人者无他焉，善推其所为而已矣。”推即是推己及人，即是行忠恕。不待推而自然及人，即是仁。不待推而自然及人，必须始自推己及人，所以忠恕是仁之方，是

行仁的方法。

孔孟所讲忠恕之道，专就人与人底关系说。再进一步说，人不仅是人，而且是社会上某种底人，他是父，是子，是夫，是妇。一个父所希望于他的子者，与他所希望于别人者不同。一个子所希望于他的父者，与他所希望于别人者亦不同。《大学》、《中庸》，更就这些方面讲忠恕之道。《大学》说：“所恶于上，毋以使下。所恶于下，毋以事上。所恶于前，毋以先后。所恶于后，毋以从前。所恶于右，毋以交于左。所恶于左，毋以交于右。此之谓絜矩之道。”一个人在社会中，有一个地位。这个地位，有它的上下左右。他所恶于他的上者，亦必为其下所恶。既知为其下所恶，则即毋以此施于其下。此即是“己所不欲，勿施于人”。此即是恕。从另一方面说，一个人所希望于其上者，亦必为其下所希望。既知为其下所希望，则以此施于其下，此即是己之所欲，亦施于人，此即是忠。

《中庸》说：“《诗》云：‘伐柯伐柯，其则不远。’执柯以伐柯，睨而视之，犹以为远。故君子以人治人，改而止，忠恕违道不远，施诸己而不愿，亦勿施于人。君子之道四，丘未能一焉。所求乎子，以事父，未能也。所求乎臣，以事君，未能也。所求乎弟，以事兄，未能也。所求乎朋友，先施之，未能也。”一个人若不知何以事父，则只须问，在事父方面，其自己所希望于其子者是什么。其所希望于其子者，即其父所希望于其自己者。他如以此事其父，一定不错。此即是己之所欲，亦施于人。此即是忠。自另一方面说，在事父方面，一个人若不知他的父所不希望于他自己者是什么，则只须问其自己所不希望于其子者是什么。他如勿以此事其父，一定不错。此即是己所不欲，勿施于人，此即是恕。在各种社会制度内，父子兄弟等所互相希望者不必同。但如此所说底忠恕之道，则总是可行底。

忠恕之道，是以一个人自己的欲或不欲为待

人的标准。一个人对于别底事可有不知者，但他自己的欲或不欲，他不能不知。《论语》说：“能近取譬。”一个人的欲或不欲，对于他自己是最近底。譬者，是因此以知彼。我们说：地球的形状，如一鸡蛋。此即是一譬，此譬能使我们因鸡蛋的形状而知地球的形状。一个人因他的自己的欲或不欲，而推知别人的欲或不欲，即是“能近取譬”。

孟子说：“权，然后知轻重；度，然后知长短。物皆然，心为甚。”对于物之轻重长短，必有权度以为标准。对于别人的心，一个人亦有权度。这权度即是一个人的欲或不欲。一个人有某欲，他因此可推知别人亦有某欲。如此，他自己的某欲，即是个权，是个度。他知别人亦有某欲，则于满足他自己的某欲时，他亦设法使别人亦满足某欲，至少亦不妨碍别人满足某欲。此即是推己及人，此即是“善推其所为”。

《大学》所谓“絜矩”，亦是这个意思。一个

人的欲或不欲，譬如是个矩，“所恶于上，毋以使下”等，即是以自己的矩去度量别人。所以，“所恶于上，毋以使下”等，是絜矩之道。

《中庸》说执柯伐柯，其则不远。一个人以他自己的欲或不欲去度量别人时，他自己的欲或不欲，即是个标准，即是个“则”。朱子《语录》说：“常人责子，必欲其孝于我，然不知我之所以事父者曾孝否。以我责子之心，而反推己之所以事父，此便是则也。常人责臣，必欲其忠于我，然不知我之事君者尽忠否。以我责臣之心而反之于我，则其则在此矣。”一个人若何待人的“则”，便在他自己的心中。所以执柯伐柯，虽其则不远，然犹须睨而视之，至于一个人若何待人之则，则更不必睨而视之。所以执柯伐柯之则，犹是远也。

忠恕之道的好处，即行忠恕之道者，其行为的标准，即在一个人的自己的心中，不必外求。猜枚是一种很方便底玩意，因为它所用底工具，

即是人的五指。五指是人人有底，随时皆可用。我们下棋须要棋子棋盘，打球须要球场球拍，这都是须要另外找底。猜枚所须要底五指，则不必另外找，所以行之最方便。行忠恕之道者，其行为的标准，亦不必另外找，所以是最容易行底。然真能行忠恕者，即真能实行仁，若推其成就至极，虽圣人亦不能过。所以忠恕之道，是一个彻上彻下底“道”。

有些人要在古圣先贤的教训中求行为的标准。这些标准不如忠恕之道所说底切实合适。因为古圣先贤的教训，不是说及一类底事，即是说及某一件事，如他们的教训是说及某一类事者，则其所说，必是较宽泛底。一个人当前所遇见底事，虽亦可属于某一类，但它总有它的特殊方面，为某一类所不能概括者。关于某一类底事底教训，如适用于某一类中底某一事，则常使人感觉宽泛，不得要领。例如事亲是一类事。事亲须孝，这是尽人皆知底。但对于事亲一类中底每一

事，如只以须尽孝为其标准，则行此事者仍觉得无所捉摸。他虽知尽孝是事亲一类底事的标准，但对于这一类事中底每一事，仍不一定能知若何行方合乎此标准。这种宽泛底标准，从实际行为的观点看，是没有大用处底，是不切实底。

如古圣先贤的教训是说及某一件事者，则其所说，必较切实，不宽泛。不过一个人如欲应用此教训于当前底一件事，此当前底一件事必须与原来所说底一件事是一类者。虽是一类，然亦必有许多不同。于此一个人又常觉得古圣先贤关于某一件事底教训，因说得太切实了，如适用之于当前底一件事，又不合适。

但如果一个人于事亲的时候，对于每一事，他只须想他所希望于他的儿子者是如何，则当下即可得一行为的标准，而此标准对于此行为是切实底而又合适底。一个人于待朋友的时候，对于每一事他只须想，他所希望于朋友者是若何，则当下即可得一行为的标准，而此标准对于此行

为，亦是切实底而又合适底。

又有人以为人有良知，遇事自然知其应如何办。一个人的良知，自然能告他以任何行为的标准。此说亦以为，一个人如欲知任何行为的标准，不必外求。此说虽与忠恕之道之说同样简单，但不如其平易。因为良知说须有一种形上学为根据，而忠恕之道之说，则无须有此种根据也。己之所欲，亦施于人；己所不欲，勿施于人。此欲或不欲，正是一般人日常所有底欲或不欲，并无特别神秘之处。所以忠恕之道，又是极其平易底。

以上是把忠恕之道作为一种实行道德的方法说。下面我们再把忠恕之道作为一种普通“待人接物”的方法说。

在日常生活中，有许多事情，我们不知应该如何办。此所谓应该，并不是从道德方面说，而是从所谓人情方面说。普通常说人情世故，似乎

人情与世故，意义是一样底。实则这两个中间，很有不同。《曲礼》说：“来而不往，非礼也。”一个人来看我，在普通底情形中，我必须回看他。一个人送礼物与我，在普通底情形中，我必回礼与他。这是人情。“匿怨而友其人”，一个人与我有怨，但我因特别底原因，虽心中怨他，而仍在表面上与他为友。这是世故。我们说一个人“世故很深”，即是说此人是个虚伪底人。所以“世故很深”，是对于一个人底很坏底批评。我们说一个人“不通人情”，即是说此人对于人与人底关系，一无所知。所以“不通人情”，亦是对于一个人底很坏底批评。“不通人情”底人，我们亦常说他是“不通世故”。这是一种客气底说法。“不通世故”可以说是一个人的一种长处，而“不通人情”则是人的一种很大底短处。

“来而不往，非礼也。”若专把来往当成一种礼看，则可令人感觉这是虚伪底空洞底仪式。但如我去看一个人，而此人不来看我，或我与他送

礼，而他不与我送礼，或我请他吃饭，而他不请我吃饭，此人又不是我的师长，我的上司，在普通底情形中，我心中必感觉一种不快。因此我们可知，如我们以此待人，人必亦感觉不快。根据己所不欲，勿施于人的原则，我们不必“读礼”而自然可知，“来而不往”，是不对底。

一个人对于别人做了某种事，而不知此事是否合乎人情，他只须问，如果别人对于他做了这种事，他心中感觉如何。如果他以为他心中将感觉快乐，则此种事即是合乎人情底；如果他以为他心中将感觉不快，则此种事即是不合乎人情底。

在某种情形下，一个人如不知对于别人做何种事方始合乎人情，他只须问他自己，在此种情形下，别人对于他做何种事，他心中方觉快乐。他以为可以使他心中感觉快乐者，即是合乎人情底；他以为可以使他心中感觉不快者，即是不合乎人情底。

在表面上，礼似乎是些武断底、虚伪底仪式。但若究其究竟，则它是根据于人情底。有些深通人情底人，根据于人情，定出些行为的规矩，使人照着这些规矩去行，免得遇事思索。这是礼之本义。就礼之本义说，礼是社会生活所必须有底。所以无论哪一个社会，或哪一种社会，都须有礼。

但行礼的流弊，可以使人专无意识，无目的底，照着这些规矩行，而完全不理睬其所根据底人情。有些人把礼当成一套敷衍面子底虚套，而不把它当成一种行忠恕之道底工具。如此则礼即真成了空洞底虚伪底仪式。如此则通礼者即不是通人情而是通世故。民初人攻击礼及行礼底人，都完全由此方面立论。其实这是礼及行礼的流弊，并不是礼及行礼的本义。民初人所要打倒底孔家店的人，亦反对礼及行礼的这一种底流弊。

《论语》说：“子夏问曰：‘巧笑倩兮，美目盼兮，素以为绚兮，何谓也？’子曰：‘绘事后

素。’曰：‘礼后乎？’子曰：‘起予者，商也。始可与言诗已矣。’”朱子《集注》说：“礼必以忠信为质，犹绘事必以粉素为先。”朱子《集注》又引杨氏曰：“甘受和，白受采，忠信之人，可以学礼。苟无其质，礼不虚行。”此即是说，必老实质朴底人，始能不以礼为空洞底虚套而行之。所以必老实质朴底人始可以行礼。老实质朴底人行礼，是以礼为行忠恕之道底工具而行之。如此底行礼是合乎人情。油滑虚伪底人行礼，是以礼为敷衍面子底虚套而行之。如此底行礼是“老于世故”。

一个主人请客，如某客没有特别底原因，而不去赴会，则为失礼。专把这种事当成一种失礼看，则又可令人感觉，礼是一种虚伪底空洞底套子。但如一个人自做主人，遇见这种情形，他必心感不快。根据己所不欲，勿施于人的原则，他亦不必“读礼”，即可知这种行为是不对底。

我住在一个地方，如有朋友来此，立刻即来

看我，我心里感觉快乐，他如不来看我，或过许多天才来，我心里即感觉不快。根据己之所欲，亦施于人的原则，我们如到一个地方，先看朋友，是礼，是合乎人情的行为。《孟子》说沈克到一个地方，过三天才去看孟子。孟子问他：何以不早来？沈克说：“馆舍未定。”孟子说：“馆舍定，而后始见长者乎？”沈克说：“克有罪。”沈克对于孟子底的行为是失礼。专从失礼看，又不免令人感觉，礼是一种虚伪底空洞底套子。但从忠恕之道看，礼不是套子，礼是有根据于人情底。

或可说：讲忠恕之道者，都以为人的欲恶是相同底。如人的欲恶是不相同底，则此人之所欲，或为别人之所恶。如此人推其所欲，施于别人，则别人适得其所恶，岂不大糟？关于此点，我们说，凡关于人底学问，都是以人的大致相同为出发点。生理学及医学以为人的生理是大致相同底。心理学以为人的心理是大致相同底。若在这些方面，每人各绝不相同，则即不能有生理

学、医学，及心理学。孟子说：“口之于味也，有同嗜焉。”“目之于色也，有同美焉。”如果人的口无同嗜，则即不能有易牙。如果人的目无同美，则即不能有子都，更不能有美术。《孟子》说：“不知足而为屨，我知其不为簞也。”鞋店里做鞋，虽不知将来穿鞋者之脚的确切底尺寸，但他决不将鞋做成筐子。因为人的脚的确切底尺寸，虽各不相同，然大致总差不多，所以鞋店里人，虽不必量将来穿鞋者的脚，而他所做底鞋，大致都可以有人穿。由此可见，人在许多方面，都是大致相同底。讲忠恕之道者以为人的欲恶大致相同，是不错底。有一故事说：某人做官，以长于恭维上司著称。一日有新总督到任，此人往接。新总督以不喜恭维著称。此人的同官谓此人：新总督以不喜恭维著称，你还能恭维他吗？此人说：有何不能？及总督到，见众官，即说：本人向不喜恭维，请大家勿以恭维之言进。此人即进曰：“如大帅者，当今能有几人？”新总督亦为之色喜。此故事颇可说明，人的欲恶是大致相

同底。

或可说：人既皆喜阿谀，则行忠恕之道者，亦必将因自己喜阿谀，而知人亦喜阿谀，因此见人无不阿谀。然阿谀何以有时又是不道德底行为，至少亦常是不高尚底行为？于此我们说，人都喜听好话，这是事实。在相当范围内，对于人说好话，使其听着顺耳，是行忠恕之道，是合乎人情底。我们于见人时所说底所谓“客气话”，如“你好哇”，“你忙哇”，都是这一类底好话。于人结婚时，我们说：“百年好合。”于人庆寿时，我们说：“寿比南山。”于贺年片上，我们所说底吉祥语，都是这一类的好话。这些话可以使受之者心中快乐，而又于他无害，所以说这些好话是行忠恕之道，是合乎人情底。但如说好话超过相当底范围，则听之者或将因此而受害。受害是己所不欲者。己所不欲，勿施于人。所以不说过分底好话，亦是行忠恕之道，亦是合乎人情底。且见人说过分底好话者，其用心往往是对人别有所

图。所以有时是不道德底，至少亦常是不高尚底。所谓阿谀，正是指这种见人说过分底好话的行为而言，所以阿谀有时是不道德底，至少亦是不高尚底。

以上所说底忠恕之道，都是就在平常情形中人与人的关系说。若在特别底情形中，则忠恕之道有时似乎不可行，而实则仍是可行底。例如在平常情形中，我们对于朋友，须说相当底客气话，好听话，但有时对于朋友，须劝善规过，劝善规过底话，未必是朋友所爱听底。如此看，则对于朋友底劝善规过，似乎不合忠恕之道。但这不合不过是表面上底。我们向来说：“良药苦口而利于病，忠言逆耳而顺于行。”忠言虽逆耳，而于受之者是有利底。有利是己之所欲。己之所欲，亦施于人，所以向人进忠言，亦是行忠恕之道，是合乎人情底。

又例如，如一人来约我做不道德底行为，我如拒绝，彼必不欲，如此则我亦将因行忠恕之道

而从之乎？关于此点，我们说：如果一人所做底行为是不道德底，则其行为大概亦是不合忠恕之道者。他的行为不合忠恕之道，则我不从之，正是行忠恕之道也。例如一人做偷窃的行为，此行为是不合忠恕之道者，因此人虽偷人，而必不愿人偷他。如此人约我同去偷窃而我不从之，我的理由是：我不愿人偷我，所以我亦不偷人，这正是合乎忠恕之道。如此人是我的朋友，我不但不从之，且须设法使其亦不偷窃。此是“所求乎朋友，先施之”。此亦正是忠恕之道。

我们有时且须帮助别人捕盗。我们于此时不能设想：假如我是贼，我不愿别人来捕我，因此我亦不捕盗。我们不能如此设想，因为做贼根本上即是一种反乎忠恕之道底行为也。但我可想：我如被盗，我愿别人来帮我捕盗。己之所欲，亦施于人。所以帮人捕盗，是合乎忠恕之道底。

这些都是比较容易看见底道理。尚有不十分容易看见者，下略述之。

人的欲恶虽大致相同，但如有许多可欲底事不能俱得，或许多可恶底事不能俱免，则须作选择。此选择可以因人而异。如孟子说：“鱼，我所欲也；熊掌，亦我所欲也。二者不可得兼，舍鱼而取熊掌者也。”孟子舍鱼而取熊掌，但亦未尝不可有人舍熊掌而取鱼。馆子里菜单里有许多菜，这些菜都是好吃底，但每个客人所点底，可以不同，或不尽同。在馆子里，主人有时请客人自己点菜，正是为此。主人可想：我好吃美味，客人亦好吃美味，所以请他下馆子，但我自己所好底美味，不必即是客人所好底美味，所以请他自己点菜，这是不错底。皆好美味，是人的大同；各有所好底美味，是人的小异。

然因有此种情形，则忠恕之道，有时行之，似有困难。例如“所求乎子以事父”，我所求于我的子者及我的父所求于我者，可大同而小异。如我希望我的子上进，我的父亦希望我上进，这是大同。但假如我所谓上进，是就道德学问方面

说，我的父所谓上进，是就富贵利达方面说，则我所希望于我的子者及我的父所希望于我者，其间不免有小异。如此，则我如以我所求乎子者以事父，未必即能得我的父的欢心。

在这些情形中，有些时候，大同中底小异是不相冲突底。例如一个人希望他的子以美味养他，他如行忠恕之道，他自亦须以美味养他的父。但他所好底美味是鱼，而他的父所好底美味是鸡。此父子二人所好不同，但其所好并不互相冲突。这一个人可以希望他的子与他鱼，而他自己则与其父鸡。这是没有什么困难底。但如大同中底小异，有冲突的时候，则即有困难发生了。例如一个人希望他的儿子在学问道德方面上进，他如以其所希望于其子者事父，则他自己亦须在学问道德方面上进，然如他的父所希望于他者，是在富贵利达方面上进，则在道德学问与富贵利达不能兼顾的时候，此人即遇一问题：他或者为求得其父的欢心，而牺牲他自己的志愿，或遂行

他的志愿，而不顾他的父的希望。于此情形中，忠恕之道，似乎是难行了。

对于这一类的情形，我们应该略其小异而观其大同。如果一个人想着：他希望他的子上进，所以他亦须上进，以期勿负他的父的希望，他即是对于他的父行忠恕之道，虽此人所以为上进者，与其父所以为上进者，不必尽同。向来有孝子而不得其父的欢心者，其原因多由于此。在传说中，舜是一最好底例。

本来以忠恕之道待人，在原则上人虽本可以得对方的满意，而事实上却不能必如此。因人之欲恶，有大同亦有小异。在有些时候，别人的欲恶，在其小异方面，我本不知之。所以“有不虞之誉，有求全之毁”。在有些时候，别人的欲恶，在其小异方面，我虽知之，而亦不必特意迎合之。在普通交际中，特意迎合一人的欲恶的小异，则即是，或近于，奉迎谄媚。在普通人与人的关系中，我只须以己度人，而知其好恶的大

同，不必曲揣人意，而注意于其好恶的小异。我只行忠恕之道，推己及人，至于人之果满意与否，则不必问。此之谓“直道而事人”。

然若一人真行忠恕之道，使对方能知其所以待人者，实亦其所希望人之待己者，则事实上对方对于此人的行为，虽一时因欲恶的小异，或有不满意，但久亦必能原谅之。《论语》说：“晏平仲善与人交，久而敬之。”晏平仲何以能使人久而敬之，《论语》虽未说，不过人若真能以忠恕之道待人，虽一时或因不合乎别人的欲恶的小异，而致其不满，但久则终可因其合乎别人的欲恶的大同，而得其原谅。行忠恕之道者，确可谓“善与人交，久而敬之”。

各种社会的制度不同，所以在一种社会内，某种人之所希望于某另一种人者，与在另一种社会内，某种人之所希望于某另一种人者，可以不同。例如在一种社会内，有君臣。在另一种社会内，则可只有一般底上下而无君臣。君臣虽亦是

上下，而是一种特别底上下。譬如说“君要臣死，臣不得不死”等，只可对于君臣说，而不可对一般底上下说。虽亦有人说，君臣一伦，即等于上下，然其实是不相等底。君之所希望于臣者，一般底上不能希望于其下。又如在以家为本位底社会中，兄之所希望于弟，或弟之所希望于兄者，比在以社会为本位底社会中，兄弟所互相希望者，要大得多。在以家为本位底社会中，父之所希望于子，及子之所希望于父者，比在以社会为本位底社会中，父子所互相希望者，亦要大得多。如使父子兄弟均在一种社会内，这些分别，固然不成问题。但如一社会在所谓过渡时代中，由一种社会转入另一种社会，一个父所处是一种社会，一个子所处是另一种社会。在现在中国，这些情形甚多，而且易见。有许多父是生长在以家为本位底社会之内，因之他所希望于其子者，可以甚多。而其子则生长于以社会为本位底社会之内，他所希望于他的子者，可以甚少。他如以他所求于子者事父，他的父必不满意。我们

所看见底，有许多家庭问题，大部分都是从此起底。而老年人所以常有“人心不古，世风日下”的感叹者，大部分亦是从此起底。

虽在这些情形中，“所求乎子以事父”，还是可行底。一个人所以事父者，如确乎是他所希望于其子者，他的事父，总可以得到他的父的原谅，至少总可以得到一般人的原谅。一个人所希望于别人者，及其所以待人者，有些是随社会制度的变而变底。在这些方面，一个人所希望于别人者，及其所以待别人者，应该根据于同一种社会制度。这一点在普通底情形中，固不大成问题。但在一个所谓过渡时代中，往往有人，其所希望于人者，与其所以待别人者，不根据于同一种社会制度。他的行为，一时取这一种社会制度所规定底办法，一时取那一种社会制度所规定底办法，而其所取，都是合乎他自己的私利底。例如一个人，对于许多事，皆不遵奉他的父的意旨，他以为是照着以社会为本位底社会制度的办

法办底，但是对于他父的财产，则丝毫不放松。如果他是长子的时候，他还可以引经据典底证明，他可以独得，或多得他父的财产。于是他的行为又是照着以家为本位底社会制度的办法办底。这种行为，是不合乎忠恕之道底。他如反身自问，他自己决不愿有这种儿子。一个人对于他的上司，不愿行种种礼节，自以为是要废除阶级，实行平等。但他的下属，若对于他不行种种礼节，他又不答应了。此人是不讲忠恕之道底，他的行为是不合乎“所恶于下，毋以事上”的原则底。但一个人所希望于别人及其所以待别人者，皆一致地照着某种社会制度所规定底办法办，则我们虽或不赞成某种社会制度所规定底办法，而对于此人在这些方面底行为，仍不能不说是合乎忠恕之道。

如一个人所希望于别人者，与其所以待别人者，一时取这一种社会制度所规定底办法，一时取那一种社会制度所规定底办法，而其所取，都

是牺牲自己，而为别人的便利。这个人的这种行为，是合乎忠恕之道底。因为“为别人便利，而牺牲自己”，亦是我所希望于别人者。所求于人者，先施之，是合乎忠恕之道底。我若有个儿子，虽不在与我同一种底社会之内，而仍照我所在底一种社会制度所规定底办法以事我，我是更满意底。因此我知，我若如此事我的父，我的父亦是更满意底。

以上是就这种社会、那种社会说，以下再就这个社会、那个社会说。就某种社会说，与就某个社会说，有很大底分别。例如说资本主义底社会、社会主义底社会，是就这种社会、那种社会说，是就某种社会说。如说中国社会、西洋社会，是就这个社会、那个社会说，是就某个社会说。

这个社会与那个社会的礼，虽俱根据于人情，而可以不同。这是由于他们对于在某方面底人情的注重点不同。例如中国人宴客，如只一

桌，主客坐在离主人最远底地方。西洋人宴客，则主客坐在离主人最近底地方。这差异并不是这种社会与那种社会的差异，而是这个社会与那个社会的差异。此差异虽是差异，但均合乎忠恕之道。中国宴客的坐法，使主客高高在上，乃所以尊之也。尊之是主客愿意受底。西洋宴客的坐法，使主客坐在主人旁边，乃所以亲之也。亲之亦是主客愿意受底。我们待人或尊之，或亲之，二者是不容易兼顾到底。所以说，父尊母亲。所以待人或尊之，或亲之，在不能兼顾的时候，二者必选其一。无论所选者为何，若使对方能了解其意，他都是要感觉快乐底。以为招待一社会的人必用其社会底一套礼，是错误底。

大概在西洋人的社会中，人待人要亲之，而在中国社会中，人待人要尊之。于上所说者外，在许多别底方面，亦可见此点。例如中国人写信，上款写某某仁兄大人阁下。称阁下者，不敢直斥其人也，此是尊之。西洋人写信，上款称

亲爱底某先生，直斥其人而又称之为亲爱底，此是亲之。在中国旧日，一个皇帝的名是圣讳，此是尊之。而西洋人则直呼其君的名，此是亲之。清末人说，中国尚文，西洋尚质。尚文者对于人以尊之为贵，尚质者对于人以亲之为贵。虽有此不同，尊或亲，均是人所愿受底。所以尊人或亲人，俱是合乎忠恕之道底。

由上所说，我们可以知道，忠恕之道，是在任何时代，任何地方，都可以行底。范纯仁说：“吾平生所学，得之忠恕二字，一生用之不尽。”此话是经验之谈，极有道理底。

第三篇 为无为

在中国哲学里，无为二字有许多意义。照一个意义讲，无为即是少为或寡为。如先秦的道家，在社会政治方面，主张“返朴还淳”，在个人生活方面，主张“少私寡欲”。此所谓无为均是这一意义底无为。人是动物，即“望文生义”，我们亦可知人不能免于动，动即是为。至少吃饭睡觉这一种底动，这一种底为，总是有底。人不能完全不动，即不能完全无为，所以这一意义底无为，即是少为或寡为。不曰少为或寡为而曰无为者，不过是有些人欲以这两字的字面底意义，表示少为或寡为之极端底说法而已。

照另一意义讲，无为即是率性而为，不有意地为。照道家的说法，万物皆有所可，有所不可，有所能，有所不能。人亦是如此。人若照着他所能去为，即是不有意地为，率性而为。不有意地为，率性而为，即是无为。这一意义底无

为，魏晋道家讲得最清楚。照郭象《庄子注》的讲法，一个天才诗人，虽写千万首诗，亦是为。因为他写诗是他的天才的自然发展，行乎其所不得不可行，止乎其所不得不止，不是矫揉造作地要作诗。一个斗方名士，虽写一首诗，亦是为。因为他写诗是矫揉造作地要写诗。他矫揉造作地要写诗，以求人家称他为诗人，赞他为风雅。魏晋道家仍沿用先秦道家所谓“返朴还淳”等语，不过他们所给与此等语的意义，则与先秦道家不同。一个天才诗人虽写千万首诗，亦是朴，不是文。一个斗方名士，虽只写一首诗，亦是文，不是朴。

照另外又一意义讲，无为即是因势而为。一个人或一个社会，能随着时势走底，即是为；不随着或逆着时势走底，即是有为。用现在底话说，随着时代潮流走底是为，不随着或反着时代潮流走底，是有为。我们常说“顺水推舟”及“水到渠成”。顺着时势走，如“顺水推舟”，推舟底人

是不费力底，所以是无为。不顺着时势或逆着时势走，如“逆水行舟”，行舟底人是费力底，所以是有为。顺着时势走，如水到而渠自成，不必特意费力于造渠，所以是无为。不顺着时势走或逆着时势走，如水已到而硬不让其成渠，硬不让是费力底，所以是有为。

照再另外底一意义讲，无为即是顺理而为。这一点《庄子·养生主》有很清楚底说法。《庄子·养生主》说，庖丁的刀，用了十九年，解了数千牛，“而刀刃若新发于硎”。牛身上有天然底腠理，即所谓天理。庖丁始学解牛的时候，他看不见这些天然底腠理，他只看见一个整个底牛。三年之后，他一见牛即见这些腠理，他所看见底是一个浑身都是漏洞底牛，而不是一个整个底牛。于是他解牛，即从这些漏洞处下手，所谓“依乎天理，因其固然”。所以他虽解许多牛，而刀刃不伤。因为漏洞的地方，是“有间”，而刀刃是“无厚”，以无厚入有间，不费丝毫之力。他这解

牛，即是依理而为。如此底为，可以不费丝毫之力，所以是为。普通底庖人，于解牛之时，并看不见牛身上的漏洞，只看见一个整个底牛。牛对于他是浑然一体，所以他于解牛时，简直不知如何下手。不知如何下手而又不得不下手，只得拿刀乱砍一阵，不是砍着骨，便是砍着筋，所以费力而刀亦吃亏。他解牛不是“依乎天理，因其固然”，即不是顺理而为。他因此费力而刀亦吃亏。就其费力而刀亦吃亏说，他的为是有为。

《庄子·达生篇》说：吕梁丈人善游水，其方法是“从水之道而不为私焉”。这亦是说顺理而为。我们常说善游水者为精通水性。通水性则能顺水性而游。能顺水性者，不费力而游，其游是为。不顺水性者，费力而或不能游，其费力是有为。推到别底人事上，亦常有这种情形。有些人办事，事一到手，即看出事的漏洞，不费力即将事解决。有些人办事，只看见一堆事，而看不见漏洞，只见事横在前，而无路可走。无路可走，而又不能不走，于是瞎闯乱撞，费尽气力而仍是

走不动。俗语说：“会者不难，难者不会。”会者不难，是为无为而为；难者不会，是为有为而为不成。

照再另外一意义讲，无为即是无为而无不。先秦道家所讲道的无为，是此意义底无为。道无为而任万物之自为，所以他虽无为而实无不。法家所说底无为，亦是此意义底无为。君无为而任臣下之自为，所以他亦虽无为而实无不。

孔子虽说：“无为而治者，其舜也欤？”但此后儒家不说无为。以后儒家说：“正其谊不谋其利，明其道不计其功。”此话虽是董仲舒说底，比较晚出，但确可表示儒家对于“为”底态度。儒家对于“为”底态度，不是“无为”，而是“无所为而为”。如因一事是对于个人有利，或有功，而为之，则此为是有所为而为。利或功即是此为之所为。如因一事是应该为而为之，则此为是无所为而为。无所为而为，与无为不同。但一个人若真

能无所为而为，则亦可以得到一种无为。宋明道学家所说底无为，即是属于这一类底无为。宋明道学家，陆王一派说无为，是就心说。程明道说：“天道无心而成化，圣人有心而无为。”又说：“君子之学，莫若廓然而大公，物来而顺应。”孟子说：“今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕惻隐之心，非所以纳交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。”这一段话是宋明道学家所常引用底。用这一段所说底事作例。一个人乍见孺子将入于井，皆有怵惕惻隐之心。他所以如此，并不是要纳交于孺子之父母等，并不是有所为。于此时他的心是廓然大公底，他的廓然大公底心，感觉到怵惕惻隐，即向前救此孺子。此即所谓物来顺应。有惻隐之心，以及向前救此孺子，皆是无所为而为。如有所为而为，用宋明道学家的话，即是有私意，有私意，则此心即不是廓然大公底了。心不是廓然大公底，则其发出底行为，即不是“顺应”，即有私意造作，有私意造作是有为，无私意造作是无

为。

宋明道学家中，程朱一派说无为，是就理说。朱子说：“廓然大公，只是除却私意，事物之来，顺他道理应之。”又说：“至于圣人则顺理而已，复何为哉？”此无为是就理说。照朱子的说法，就道德方面说，对于每一种事都有一个最好底，最妥当底办法。此办法即是理，照着理去办是顺理，顺理是无为。若于顺理外另有所为，即是有私意，有私意造作是有为，无私意造作是无为。此所说无为，与道家所说顺理而为底无为，有相似处。

我们于本篇所要多讲者，是无所为而为底无为。道家所说率性而为底无为，实则亦是无所为而为底无为。不过道家所说率性而为底无为，注重在兴趣方面。而儒家，如宋明道学家，所说无所为而为底无为，则注重在道德方面。我们于以下讲无所为而为底无为，亦从两方面说，一方面从兴趣说，一方面从道德说。以下先从兴趣方

面，说无所为而为底无为。

小孩子的游戏，最有无所为而为底精神。在游戏中，小孩子做某种事，完全由于他的兴趣。他可以写字，但他并非欲成一书家。他可以画画，但他并非欲成一画家。他更非欲以写字或画画，得到所谓“世间名利恭敬”。他写字或画画，完全是无所为而为。他做某种事，完全是乘兴，他兴来则做，兴尽则止。所谓“行乎其所不得不行，止乎其所不得不止”。他做某种事皆是顺其自然，没有矫揉造作，所以他做某种事，是无所为而为，亦即是无为。

当小孩子时候的游戏，是人的生活中底最快乐底一部分。道家的理想底生活，即是这一类底生活。道家以为成人所以不能得到这一类底生活者，乃因受社会中各种制度的束缚。我们若能打破此种束缚，则此种生活即可得到。我们亦以为这种生活，是快乐底，亦可以说是理想底生活，但社会各种制度的束缚，却并不是容易打破者。

这些束缚，不容易打破，并不是因为人的革命底勇气不够，而是因为有些社会制度是任何种底社会的存在，所必需底。若打破这些，即取消了社会的存在。社会若不能存在，人亦不能存在。此即是说，若没有社会，人即不能生活，更说不到快乐底生活。道家以为，上所说无为底生活是快乐底，这是不错底。道家又以为，人在社会中，因受社会制度的束缚，以致人不能完全有这种生活，这亦是不错底。但道家因此即以为人可以完全不要社会制度，以求完全有这种生活，这是一种过于简单底办法，是不可行底。

照道家的说法，无论任何人总有他所感觉兴趣底事。我们看见有些人，于闲暇时，什么事都不做，而蒙头大睡，或坐在那里胡思乱想，似乎是对于什么事都不感觉兴趣。而实在是他对于蒙头大睡，或胡思乱想，感觉很大底兴趣。既然任何人对于有些事总感觉兴趣，如果任何人都照着他的兴趣去做，则任何人都过着最快乐底生

活，“各得其所”，真是再好没有底。或者可以问：如果人人都对于蒙头大睡感觉兴趣，如随其兴趣，则都蒙头大睡去了，又有谁去做事呢？人人都不做事，岂不大家都要饿死？道家于此可答：决不会如此底。有许多人对于蒙头大睡，不感觉兴趣，如叫他终日蒙头大睡，他不但不以为乐，而且以为苦。这些人如没有事做，反觉烦闷。所以有些人要“消闲”。所以要消闲者，即有些人有时感到闲得无聊不可耐，故须设法找点事做，将闲消去。忙人找闲，而闲人则找忙，所以虽任何人都随着他的兴趣去做，天下事仍都是有人做底。

这是一个极端底说法。照这个极端底说法，自然有行不通，不可行之处。有些事是显然不容易使人感觉兴趣底，如在矿井里做工等。然而这些事还不能不有人做。在社会里面，至少在有些时候，我们每人都须做些我们所不感觉兴趣底事。这些事大概都是社会所必需底，所以我们对

于它虽不感觉兴趣，而亦必须做之。社会是我们的生存所必需底，所以我们对于社会，都有一种起码底责任。这种起码底责任，不见得是每个人所皆感觉兴趣底。所以主张人皆随其兴趣去做的极端说法，如道家所说者，是不可行底。

不过这种说法，如不是极端底，则是可行底。这种说法，在相当范围内，我们不能不说是真理。

在以前底社会制度里，尤其是在以前底教育制度里，人以为，人的兴趣，只有极少数是正当底。在以前底教育制度里，人所应读底所谓“正经书”，是很有限底。五经四书是大家所公认底“正经书”。除此之外，学举业者，再加读诗赋八股文，讲道学者，再加读宋明儒语录。此外所有小说词曲等，均以为是“闲书”。看闲书是没出息底事，至于作闲书更是没有出息底事了。在以前底社会制度里，尤其是在以前底教育制度里，人以为，人的兴趣，多数不是“正当底”。因此有

多少人不能随着他的兴趣去做，以致他的才不能发展。因此不知压抑埋没了多少天才，这是不必讳言底。

说到此，我们须对于才有所说明。与才相对者是学。一个人无论在哪一方面底成就，都靠才与学两方面。才是天授，学是人力。比如一个能吃酒底人，能多吃而不醉。其所以能如此者，一方面是因为他的生理方面有一种特殊底情形，又一方面是因为他常常吃酒，在生理方面，养成一种习惯。前者是他的才，是天授；后者是他的学，是人力。一个在某方面没有才底人，压根不能在某方面有所成就，无论如何用力学，总是徒劳无功。反之，在某方面有才底人，则“一出手便不同”。他虽亦须加上学力，方能有所成就，但他于学时，是“一点即破”。他虽亦用力，但此用力对于他是有兴趣底。此用力对于他不是一种苦事，而是一种乐事。例如学作诗，旧说：“酒有别肠”，“诗有别才”。此即是说，吃酒作诗，都

靠天生底才，不是仅靠学底。我们看见有些人压根不能作诗。他可以写出许多五个字或七个字底句子，平仄韵脚都不错，他可以学新诗人写出许多短行，但这些句子或短行，可以一点诗味都没有。这些人即是没有诗才底人，他无论怎样学诗，我们可以武断地说，他是一定不能成功底。另外有些人，初学作诗，写出底句子，平仄韵脚都不合，而却诗味盎然。这些人是有诗才底人，他有希望可以成为诗人。

一个人必须在某方面有才，然后他在某方面的学，方不至于白费。一个人在某方面的学，只能完成他在某方面的才，而不能于他原有底才上，有所增加。一个有诗才底人，初学作诗时，即有些好句，这是他的才的表现。普通以为于此人学成的时候，他必可以作更好底句。其实这是不对底。他学成时，实亦只能作这样底好句。所差别底是：在他初学的时候，他所作底诗，有好句，却亦有极不好，或极不通底句。在他学成的

时候，他所作底好句，虽亦不过是那么好，但却无极不好，或极不通底句。他所作底所有底句，虽不能是都好，但与好句放在一起，却都可以过得去。有好句是他的才的表现，好句以外底别底句，都可以过得去，是他的学的表现。他的学可以使他的所有句子都过得去，这是他的学能完成他的才；他的学不能使他的好句更好，这是他的学不能使他的才有所增益。所谓神童，不见得以后皆能有所成就者，即因他的以后底学，不能使其才有所增加。他于童时所表现底才，与童子比，虽可称为高，但以后若不能增益，则与成人比，或即是普通不足为奇底。

一个人在某方面底才，有大小的不同。“世间才有一石，曹子建独得八斗”，此是说，曹子建在文学方面，有很大底才。在某方面有很大底才者，我们称之为某方面底天才，如文学底天才、音乐底天才、军事底天才等。

道家重视人的才，以为只要人在某方面有

才，即可以不必学，而自然能在某方面有所成就。不学而自能，即所谓无为。道家这种看法，是不对底。我们承认，人必在某方面有才，始能于某方面有成就。但不承认，人只在某方面有才，即可在某方面有成就。人在某方面有才，是他在某方面有成就的必要条件，而不是其充足条件。例如一个在作诗方面质美而未学底人，虽可以写出些好句，但他所写底别底句，却有极不好或极不通底。他仍是不能成为诗人。凡能在某方面有成就底人，都是在某方面有才又有学底人。其成就愈大，其所需底才愈大，学愈深。

在某方面有才底人，对于某方面底事必感觉兴趣。因此他的学是随着他的兴趣而有底。他的学是随着他的兴趣而有，所以他求学是无所为而为底。他对于他的学，虽用力而可只觉其乐，不觉其苦，所以他虽用力地学，而亦可说是无为。

才是天生底，所以亦可谓之为性。人的兴趣之所在，即其才之所在，亦即普通所谓“性之所

近”。人随他的兴趣去做，即是发展其才，亦即是道家所谓率性而行。若一个人对于某方面底事，本不感觉兴趣，或甚感觉无兴趣，但因别底原因，而偏要做此方面底事，此即不是率性而行，是矫揉造作。例如一个人作诗，本不感觉兴趣，或甚感觉无兴趣，但因羡慕别人因作诗而得名誉或富贵，所以亦欲学作诗，要当诗人。其学诗即不是率性而行，是矫揉造作。他因羡慕诗人之可得名誉或富贵而作诗，所以他作诗是有所为而为。他作诗是矫揉造作，所以他做诗是有为。

或可问：一个人对于某一事虽有兴趣，虽有才，而其才若不甚高，所以他虽随着他的兴趣去做，而不能有很大底成就，不能成一什么家，则将如何？于此，我们可以说，凡做一某事，而必期其一定有大成就，必期其成一什么家者，仍是有所为而为也。一个人若真是专随其兴趣去做，则只感觉其所做者有兴趣，而并不计其他。他做到哪里算哪里，至于其所做如何始为很大底成

就，如何始可成为什么家，他是不暇问底。譬如我们吃饭，直是不得不吃耳，至于饭之吃下去如何于身体有益，则吃饭时不暇问也。我们常看见有许多什么“迷”，如“棋迷”、“戏迷”等。棋迷为下棋而下棋，戏迷为唱戏而唱戏，他们对于下棋或唱戏，并不预存一为国手或名角的心；他们的下棋或唱戏，是随着他们的兴趣去做底。他们的下棋或唱戏，是无所为而为。他们对于下棋或唱戏，虽刻苦用功，然亦只觉其乐，不觉其苦，故亦是为无为。凡人真能随其兴趣去做者，皆是如此。他们随着他们的兴趣做下去，固然可以有成就，可以成为什么家，但这些对于他们只是一种副产；他们并不是为这些而始做某种事底。

所谓什么家的尊号，是表示社会对于一人在某方面的成就的承认。例如一个人在化学方面做了些工作，如社会认其为有成就，则称之为化学家。所以凡必期为什么家者，推其故，仍是欲求社会上底荣誉。为求社会上底荣誉而做某种事

者，其初心即不是从兴趣出发，其做某种事即是有所为而为，其对于某种事所用底工夫，对于他即是苦痛，即是有为。

或可问：一个人的兴趣，可以与他的成就不一致。例如一个大政治家，可以好音乐图画等。就其成为大政治家说，他的才是在政治方面见长底。但他的兴趣，又在于音乐图画，是其兴趣与其才，并不是一致底。关于这一点，我们可以说，有些人的才是一方面底，有些人的才，则是多方面底。一个人是大政治家而又好音乐图画，此可见，他在政治方面及艺术方面均有才。因为有些人的才是多方面底，所以他一生所好底事物，可以随时不同，如一人于幼年时好音乐图画，及壮年又好政治。盖人在各方面的才，有些于其一生中某一时期表现，有些于其一生中另一时期表现。他在某一方面底才，在其一生中某一时期表现，他即于某一时期，对于某种事物，感觉兴趣。

或可问：如果一个人的兴趣，可以随时变动，如果他又专做他所感觉兴趣底事，则他所做底事，岂非须要常变？如果他所做底事须要常变，则他对于他所做底事，恐怕都不能有所成就。于此点，我们说：凡做什么而期其必有成就者，即是有所为而为，即不是率性而行。率性而行者，对于其所做之事，虽可有成就，但不期其有成就，更不期其必有成就。此点我们于上文已说。

在道家所说底理想底生活中，一个人只做他所感觉有兴趣底事。在道家所说底理想底社会里，所有底人都只做他所感觉有兴趣底事。如果这种生活，这种社会，事实上可以得到，这诚然是最理想底。不过这种生活，这种社会，事实上不是可以完全得到底。其理由有几点可说。就第一点说，在一个人的生活中，有些事在根本上只是一种工具，为人所用以达到某种目的者，其本身是不能使人感觉兴趣底。人做这些事，只能是

有所为而为，不能是无所为而为。例如吃药。没有人无所为而吃药，但吃药亦是人生中所不能免者。就第二点说，每一社会中底人，必对于其社会负相当底责任，必于相当范围内，分担社会的事，至少亦应该于相当范围内，分担社会的事。没有人能生存于社会之外。所以没有人能不，或应该不，于相当范围内，分担社会的事。对于此等事，有些人固亦感觉兴趣，但亦有些人不感觉兴趣，或甚感觉无兴趣。不过对于这些事，有些人虽不感觉兴趣，或甚感觉无兴趣，而亦不能不做，亦不应该不做。就第三点说，有些人所感觉兴趣底事，有些是为社会所不能不加以限制底。社会对于这些事，若不加以限制，则必与别人发生冲突。因此有些人对于这些事，虽有很大底兴趣，而不能做，或不能充分随意地做。因以上诸点，所以道家的理想底生活，理想底社会，事实是不能完全得到底，至少是很不容易完全得到底。

这种生活，这种社会，虽不能完全得到，或不容易完全得到，但我们却不能不承认这是合乎我们的理想底。在我们生活中，我们所做底事，其无所为而为者越多，我们的生活即越近乎理想。在我们的社会中，一般人所做底事，其无所为而为者越多，则其社会即越近乎理想。

以上所说由无所为而为而得底无为，是就兴趣方面说，所说大部分是道家的意思。以下再就道德方面说，由无所为而为而得底无为，所说大部分是儒家的意思。

道家与儒家都说，人做事要无所为而为。这一点是道家与儒家之所同。不过道家说无所为而为，是就兴趣方面说，儒家则是就道德方面说。此是道家与儒家之所异。《论语》载有子路与隐者荷蓀丈人一段谈话。荷蓀丈人为什么要隐，我们虽不清楚，不过他很可以说，因为他对于政治不发生兴趣，所以他不“仕”。子路却完全不从兴趣方面讲。他说：“君子之仕也，行其义也；道

之不行，已知之矣。”他说：君子要仕，因为他以为君臣大伦是不可废底，所以应该仕，并不是因为他的兴趣在于仕，亦不是因为他以为仕了一定有什么成功。我们现在亦有些所谓消极分子者，他们常说，他们对于社会上政治上底事，不发生兴趣，所以不管社会上政治上底事。但所谓积极分子者则可说：我们对于社会上政治上底事，亦不见得有兴趣，不过因为我们以为这是我们应该管底，所以我们不能不管。这种说法，即是儒家的说法。因应该为而为某事，此为亦是无所为而为。此为亦是一直做去，只管应该为不应该为，而不计其他。所谓“正其谊不谋其利，明其道不计其功”，正说此义。

说到此，我们必须注意，一个个人及一个国家，是不在一个层次之内底，所以无所为而为，只可对于个人说，而不可对于国家说。国家并不是一个生物，对于任何事物，我们并不能真正地，严格地，说它感觉兴趣或不感觉兴趣。它不

能随其兴趣而无所为而为。在国家以上，并没有更高底社会组织，它对于什么事，亦无所谓应该为或不应该为。所以它亦不能在道德方面无所为而为。国家的行为，都是有所为而为，在这一方面说，它的行为都是有为。虽然在别底方面说，它的行为亦可是无为，如它可少为或寡为，可因势而为，顺理而为等。

因为有如此底分别，所以一个人的谋国，与他的自谋，必须用完全不相同底看法，用完全不相同底精神。一个人做事，可以只问事应该做或不应该做，应该做即做，不应该做即不做，不必计较他自己是将因做此事或不做此事而得利或受害。他只问应该做不应该做，不计较利害，此即是无所为而为。但一个人谋国，对于一个关系国家底事，却须要问此事是于国家有利或有害。关系国家的事，所谓应该做不应该做，实即是有利或有害的别一种说法。一国的行为，完全是趋利避害，完全计较利害，所以其为皆是有所为而

为。诸葛亮《出师表》说：“汉贼不两立，王业不偏安。”所以要伐魏，至于其结果，则“成败利钝，非所逆睹”。他的谋国，似乎是只问应该不应该，不计较利害。但他所以冒此险者，乃因他看清偏安是没有出路底。战亦亡，不战亦亡，所谓与其“坐而待亡，孰与伐之”。所以他的谋国，亦是纯从利害方面着眼底。

这一点人常弄不清，所以常有些混乱底言论。例如关于现在底战争，有些人常说人有人格，国有“国格”，我们受了侮辱，不抵抗即失了“国格”。我们抵抗为底是争国格。又有些人常用“宁为玉碎，不为瓦全”等话，说我们应该抗战。其实这些话，都只对于个人可以说，而对于国家不可说。我们的抗战，实在是我们权衡利害的结果，并不是为争什么“国格”。我们宁愿玉碎，实在因为我们知道，没有可以瓦全之道。

关于所谓义利之辨，昔人常有些不必要底辩论。这亦是由于他们对于这一点弄不清楚之故。

例如：“孟子见梁惠王，王曰：‘叟，不远千里而来，亦将有以利吾国乎？’孟子曰：‘王何必曰利，亦有仁义而已矣。’”孟子与梁惠王讲了许多仁政，其中有一大部分是关于现在所谓经济方面者。有些人说，这不是讲利吗？为什么孟子只许他自己讲利，而不许梁惠王讲利呢？于此点我们说：孟子所以不许梁惠王讲利者，因为梁惠王讲利是自谋。孟子说：“王曰：‘何以利吾国。’大夫曰：‘何以利吾家。’士庶人曰：‘何以利吾身。’上下交征利，而国危矣。”这样底讲利是自谋。至于孟子讲利，则是谋国。一个人专求国家的利，他的行为是义底行为。求国家的利，对于国家是利，但对于个人，则是义不是利。专就这一方面说，墨家“义，利也”之说，儒家是亦承认底。《易·文言》说：“利者，义之和也。”亦是就利的此方面说。

就一个人说，他做事应该只问其是否应该做，而不计较其个人的利害，亦不必计较其事的

可能底成败。此即是无所为而为。若做事常计较个人的利害，计较其事的可能底成败，即是有所为而为。有所为而为者，于其所为未得到之时，常恐怕其得不到，恐怕是痛苦底；于其所为决定不能得到之时，他感觉失望，失望是痛苦底；于其所为既得到之后，他又常忧虑其失去，忧虑亦是痛苦底；所谓患得患失，正是说这种痛苦。但对于事无所为而为者，则可免去这种痛苦。孔子说：“君子坦荡荡，小人常戚戚。”君子对于事无所为而为，没有患得患失的痛苦，所以坦荡荡；小人有所为而为，有患得患失的痛苦，所以常戚戚。

坦荡荡有直率空阔的意味。君子做事，乃因其应该做而做之，成败利害，均所不计较。所以他的气概是一往直前底，他的心境是空阔无沾滞底。所谓胸怀洒落者，即是指此种心境说。就其一往直前及其心境空阔无沾滞说，他的为是为无为。戚戚有畏缩、勉强、委曲不舒展的意味。小

人做事，专注意于计较成败利害，所以他的气概是畏缩勉强底，他的心境是委曲不舒展底。就其畏缩勉强及其心境委曲不舒展说，他的为是有为。

我们说：一个人对于做某事不必计较成败，并不包含说，一个人对于做某事，不必细心计划，认真去做。对于做某事，一个人仍须细心计划，认真去做，不过对于成功，不必预为期望，对于失败，不必预为忧虑而已。事实上对于成功预期过甚者，往往反不能成功；对于失败忧虑过甚者，往往反致失败。不常写字底人，若送一把扇子叫他写，他写得一定比平常坏。这就是因为预期成功、忧虑失败过甚的缘故。《庄子·达生篇》说：“以瓦注者巧，以钩注者惮，以黄金注者惛。其巧一也，而有所矜，则重外也。凡外重者内拙。”有所为而为者，所重正是在外。无所为而为者，所重正是在内。

一个人一生中所做底事，大概可以分为两部

分。一部分是他所愿意做者，一部分是他所应该做者。合乎他的兴趣者，是他所愿意做者；由于他的义务者，是他所应该做者。道家讲无所为而为，是就一个人所愿意做底事说。儒家讲无所为而为，是就一个人所应该做底事说。道家以为，人只须做他所愿意做底事，这在事实上是不可能底。儒家以为，人只应该做他所应该做底事，这在心理上是过于严肃底。我们必须将道家在这一方面所讲底道理，及儒家在这一方面所讲底道理，合而行之，然后可以得一个整个底无所为而为底人生，一个在这方面是无为底人生。

第四篇 道中庸

孔子曰：“中庸之为德也，其至矣乎，民鲜久矣。”朱子《集注》说：“中者，无过不及之名也。庸，平常也。”中庸两个字，以及孔子朱子这几句话，在现在有些人的心目中，是非常迂腐可厌底，不过这些人大概皆未了解所谓中庸的本义。固然旧日自号为行中庸之道者，亦未见得尽能了解中庸的本义，因之他们的行为，或有可批评之处，但这与中庸之道的本身之无可批评并没有关系。

有一部分误会“中”的本义底人以为，“中”即是不彻底。譬如一事有十成，用“中”底人，做这个事，大概只做五成，若做四成，即为不及；若做六成，即为太过。所以照这一部分人的看法，用“中”底人做事只做五成。所谓“适可而止”，“不为已甚”，都是表示不彻底的意思。这些人说，中国人做事不彻底，都是吃了儒家教人用“中”的

亏。我们于此可以说，中国人是不是都做事不彻底，我们于此不论。不过即使中国人做事都不彻底，或有些中国人做事不彻底，他们至多亦是吃了误解儒家教人用“中”的亏，而不是吃了儒家教人用“中”的亏。因为照“中”的本义，“中”并没有不彻底的意思。

一部分误解“中”的本义底人，又以为“中”有模棱两可的意思。譬如对于某事有两种相反底意见，用“中”底人，一定以为这两种意见都对也都不对。他把两方面的意见，先都打个对折，然后参酌两方面的意见，而立一个第三意见。所谓“执两用中”，即是谓此。所谓“折中”，亦是谓此。这一部分人说，中国人好模棱两可，“两面讨好”，都是中了儒家教人用“中”的毒。我们于此还是说，中国人是不是都好模棱两可，“两面讨好”，我们不论。不过即使中国人都是如此，或有些中国人是如此，他们亦是中了误解儒家教人用“中”的毒，而不是中了儒家教人用“中”的毒。

因为照“中”的本义，“中”并没有模棱两可的意思。

有一部分误解“庸”的本义底人，以为“庸”即是庸碌的意思。这一部分人以为儒家教人行庸道，是叫人都成为庸庸碌碌，不敢有所作为底人，凡事“不求有功，只求无过”。与其“画虎不成反类狗”，不如“刻鹄不成尚类鹜”。这一部分人以为中国人之所以缺乏进取冒险、敢作敢为的精神，都是吃了儒家教人行庸道的亏。中国人是否都缺乏进取冒险、敢作敢为的精神，我们不论。不过如果中国人都缺乏这种精神，或有些人缺乏这种精神，他们亦是吃了误解儒家教人行庸道的亏，而不是吃了儒家教人行庸道的亏，因为照“庸”的本义，“庸”并没有庸碌的意思。

有一部分误解“庸”的本义底人，以为“庸”即是庸俗的意思。关于艺术方面底创作或鉴赏，是所谓雅事。行庸道底人多以为这些雅事为“雕虫小技”，做这些雅事为“玩物丧志”。他们所做底

事，或所认为应该做底事，往高处说，不过只是些“伦常日用”；往低处说，简直都是些“柴米油盐”。有些人说，中国人都俗，不如西洋人之每人都会唱几句歌，又不如西洋人之每家都有钢琴。中国人之所以都俗，都是中了儒家教人行庸道的毒。中国人是不是都俗，我们亦不论。不过即使中国人都俗，或有些中国人俗，他们亦是中了误解儒家教人行庸道的毒，而不是中了儒家教人行庸道的毒。因为照“庸”的本义，“庸”并没有俗的意思。

在误解中庸之道底人的心目中，所谓行中庸之道底人，都是些做事不彻底，遇事模棱两可，庸碌无能，俗而不堪底人物。他们以为这种人物正是儒家的理想人物，其实这以为是大错底。这种人物不但不是儒家的理想人物，而且是儒家所最痛恨底人物。这种人正是儒家所谓乡愿。孔子曰：“过我们而不入我室，我不憾焉者，其惟乡愿乎？乡愿，德之贼也。”什么是乡愿呢？孟子

说：“非之无举也，刺之无刺也，同乎流俗，合乎污世，居之似忠信，行之似廉洁，众皆悦之，自以为是，而不可与入尧舜之道，故曰德之贼也。”古之所谓乡愿，即今之所谓好人或老好人。一个庸碌无能底人，既不敢为大恶，亦不能行大善。不敢为大恶，所以“居之似忠信，行之似廉洁”。不能行大善，所以“同乎流俗，合乎污世”。遇事人云亦云，模棱两可，所以“众皆悦之”。惟其众皆悦之，所以大家皆称之曰好人，或老好人。这种人正是儒家所称为德之贼者。为什么是德之贼呢？因为这种人的行为，与所谓中庸之道，有点相似，很能“鱼目混珠”，以伪乱真。所以孔子曰：“恶似而非者。恶莠，恐其乱苗也；……恶紫，恐其乱朱也；恶乡愿，恐其乱德也。”我们以上所说误解中庸之道底人，以为做事不彻底，模棱两可，俗而不堪底人，即是行中庸之道底人，或以为人若行中庸之道，其结果必成为做事不彻底，模棱两可，俗而不堪底人。这正是“乡愿乱德”的一个好例。

儒家所说“中”的本义是什么呢？“中”是无过不及，即是恰好或恰到好处。有过或不及，都不是恰到好处。例如炒菜，炒得过了则太老，炒得不及则太生。惟是不老不生，恰到好处，此菜方好吃。宋玉《登徒子好色赋》说：“东家之子，增之一分则太长，减之一分则太短；著粉则太白，施朱则太赤。”这就是说，此人的高低颜色，均是恰到好处。恰到好处，即是“中”。做事亦有恰到好处的一点，此一点即是“中”。

或可问：我们说，做菜有恰到好处的一点，过此或不及此即不好吃。此所谓好，是就吃说。东家子之高低颜色亦有恰到好处之一点，过此即不好看。此所谓好，是就看说。做事亦有恰到好处的一点，此所谓好，是就什么说？

做事恰到好处之好，可就两方面说：一方面就道德说，一方面就利害说。就道德方面说，所谓做事恰到好处者，即谓某事必须如此做，做事

者方可在道德方面得到最大底完全。就利害方面说，所谓做事恰到好处者，即谓某事必须如此做，做事者方能在事业方面得到最大底利益。所以就道德方面说，对于做某事有“中”。就利害方面说，对于做某事亦有“中”。儒家讲用中，做事不可过或不及，是就道德方面说“中”。道家讲守中，凡事都要“去甚，去奢，去泰”，是就利害方面说“中”。

无论就道德方面说“中”，或就利害方面说“中”，“中”均没有不彻底的意思。我们先问：什么叫做彻底？若所谓彻底者，就道德方面说，是说，我们做事，必须做到我们应该做到的地步，此应该做到的地步，正是讲中道者所谓恰到好处之点。我们不可过此点再求彻底。于彻底之外，再求彻底，即所谓“贤者过之”了。若所谓彻底者，就利害方面说，是说，我们做一事，须将其做到完全成功的地步，此完全成功的地步，亦正即是讲中道者所谓恰到好处之点。我们决不可

过此点再求彻底。若过此点而再求彻底，则可致“前功尽弃”，不惟不能成功，而且还要失败。若所谓不彻底者，是说，我们做事，未做至恰好之点，而即停止。如此则所谓不彻底者，正是讲中道者所说之不及，亦正是讲中道者所反对者。例如我们做饭，以做熟为其恰好之点。饭未做熟而停止不做，诚为不彻底，然此正是不及也。若饭已熟而仍求彻底，则饭将糊不可食，恐无人需要此种彻底也。

“中”亦没有模棱两可的意思。譬如某人对于做某事有一意见，另外一人对于做此事，另有一意见。如某人之所见，正是做此事之恰好底办法，则此人之意见，即是合乎“中”，不必亦不可将其打对折，将其“折中”。其另一人之意见，不合乎“中”，即打对折，亦不可用。模棱两可者，多系乡愿敷衍人，以求两面讨好者之所为。无论从何方面讲“中”，皆不是如此。

讲中道者所说“贤者过之”之一点，最不易得

人了解。我们于上文说，在道德方面，所谓做事恰到好处者，即谓某事必须如此做，做事者方可在道德方面，得到最大底完全。有些人多以为，如果某事如此做，是道德底，则于如此做更进一步，当然是更道德底。在历史或小说中，有圣贤及侠义两种人。有些人以为圣贤的行为，是道德底，而侠义的行为则是更道德底。《儿女英雄传》中，安水心说，侠义行事，“要比圣贤都高一层”。比圣贤都高一层者，即其行为是更道德底也。

如所谓道德底者，只是在道德方面，勉强及格，如学校中普通考绩之六十分然，则所谓更道德底者，即如学校中普通考绩之七十分或八十分。有些人持如此底看法。照他们的看法，圣贤所讲底中庸之道，都是些“卑之无甚高论”底话。圣贤的行中庸之道底行为，都是“比上不足，比下有余”。照他们的看法，圣贤所讲底中庸之道，都是仅为一般普通人而设，有特殊聪明才力

底人，是不为此所限制底。

这一种看法，讲中庸之道者，当然不能赞成。我们亦不赞成这种看法。我们说，在道德方面，所谓做事恰到好处者，即谓某事必须如此做，做事者方可在道德方面，得到最大底完全。既是必须如此做方能得最大底完全，则不如此做，即不能得最大底完全。不但不及此者不能得最大底完全，即过此者亦不能得最大底完全。所谓“过犹不及”也。我们说，圣贤的行为是道德底，意思不是说，它是勉强及格，而是说它是最道德底。最道德底之上，不能有更道德底。

《后汉书·独行传叙》说：独行底人，“盖失于周全之道，而取诸偏至之端”。这两句话很可说明圣贤的行为，与侠义的行为的性质的不同。侠义的行为，在有些方面，是比中道又进一步。就此方面说，他的行为，可以说是比圣贤都高一层，不过这高一层，只是一方面底。就一方面看，他的行为比中道又进一步，但在别底方面，

则必有不及中道者。他于此方面过之，于别方面必有不及。他只顾到此方面，而不顾到别底方面，所以他的行为不是“周全之道”，而只是“偏至之端”。圣贤所行底是中道，单在一方面看，其行为似乎是没有什特别出众之处，但他却是各方面都顾到底。所以他的行为不是“偏至之端”，而是“周全之道”。所以圣贤的行为，可以成为社会上底公律，而侠义的行为，则不可成为社会上底公律。因此在道德方面侠义的行为，不能比圣贤高一层。

《吕氏春秋》说，有二侠士，相偕出游。至一处饮酒，有酒无肴。此二人说，吾二人身皆有肉，何必再求肴。遂各割其身之肉，烤熟请别一人吃，吃毕，两人皆死。此二人各割其身之肉，以奉其友。专就待朋友这一方面看，可以说是“仁至义尽”了。专就此方面说，他们的行为是“至”，但此二人各有其在别方面应做底事，应负底责任，他们均不顾及。兼就别方面说，他们

的行为是“偏”。所以他们的行为，不是“周全之道”，而是“偏至之端”，不可成为社会上底公律，不可为法，不可为训。此所引固然是一极端底例。然在此极端底例中，我们可以看出侠义的行为，与圣贤的行为的性质的不同。一行为是不是超过中道，在大部分情形中，是不很容易决定底。所以我们必须在这些极端底例中，方可以看出侠义的行为，与圣贤的行为的性质的不同。

“言必信，行必果”，是侠义的信条。“言不必信，行不必果，惟义所在”，是圣贤的信条。此所谓义，即“义者，宜也”之义。所谓宜者即合适于某事及某情形之谓。做事必须做到恰好处。但所谓恰好者，可随事随情形而不同。就道德方面说，言固须信，但在有些情形中，对于某事，守信不是恰好底办法。此亦即说，在有些情形中，对于某事，守信是不合乎中道底。例如所谓“尾生之信”是。尾生与一女子约，期相遇于桥下。及期，尾生至，而女子不至。桥下水涨，尾生仍

守桥下不去，遂至溺死。我们可以说，在此情形下，尾生未免太守信了。守信而可以说是“太”，即其守信不是在此情形下做此事的恰好底办法也。其不恰好是由于太过，而不是由于不及，所以说是“太”。一个人在社会里有许多责任，有许多应做底事。尾生因与一女子相期，专顾及守信，而不顾及他在别方面底责任。其行为，专就守信方面说，真算是彻底了。专就此方面说，他的行为是“至”。但就别底方面说，则他所顾不到底很多。就别底方面说，他的行为是“偏”。所以其行不是“周全之道”，而是“偏至之端”，不可成为社会上底公律，不足为法，不可为训。

我们说，对于某事，在某情形下的恰好办法。因为所谓恰好办法是不能离开事及情形而空洞说底。例如尾生在桥下候其相期之人，若无桥下水至之情形，则在道德方面说，其守信是恰好底办法，是中道，其不守信则是不及。此是就情形说。若就事说，对于有些事虽死亦守信是恰好

底办法，是中道，其不守信则是不及。例如一军人奉命于某时炸毁一桥，其开放炸药之机关，正在桥下，所以他非在桥下守候不可。桥下虽水至，但他总希望在他未溺死以前，能执行他的职务。如是为这种事，则他守信而死，是合乎中道底，如他不守信，则是不及。孟子说：“言不必信，行不必果，惟义所在。”正是说，言之是否必信，要看事看情形而定。

尾生之信，不足为法，更可于其不合乎忠恕之道见之。我们对于朋友有约会，我们固希望他准时赴约，但在普通情形中，我们并不希望他死亦守约。例如我们与一朋友约在某茶馆喝茶，我们并不希望他，虽有了空袭紧急警报，仍坐在那里不动。若他于这种情形下仍端坐不动，以至于有危险，则他的行为超过我们所希望于他底，照人同此心的说法，他所做亦超过他所希望于我们底。照如此看法，则他的行为，即不合乎忠，其不合是过之。如我们与朋友约，到时我们不到，

朋友负气，无论如何，必在那里守候。但这种负气，亦不是我们所希望于朋友者。照人同此心的说法，这亦不是朋友所希望于我们者。他若照着他所不希望于我们者做去，则他的行为即是不合乎恕，其不合是不及。尾生的行为，不是过忠即是不及恕，总之是不合乎忠恕之道底，因此我们亦可知其不是恰好底办法。

假如一个军人奉命在一桥下守候，俟听见某种信号，则将桥炸毁，信号尚未到而水到。他不能断定他是不是能在被淹死以前接到信号。在这种情形下，他可以想，若是我派人在这里做这个事，我必希望他在死以前总守在桥下，而不希望他见水到即跑。因此他亦可知，他的长官，派他做这个事的时候，亦希望他在死以前总守在桥下而不希望他见水即跑。于是他就死守在桥下。就他死守在桥下说，他的行为是忠，就其不跑开说，他的行为是恕。他的行为是合乎忠恕之道底。因此我们亦可知他的行为是恰好底办法。

侠义的奇节异行，能引起我们的赞美，这亦是我们所承认底。不过我们以奇节异行的价值，在于其“奇”、“异”。这一种价值，也许是美学底而不是道德学底。

或可问：若一军人因预备炸桥而死于桥下，其身既死，则其对于别方面底责任，亦是不能顾到，所谓忠孝不能全者是也。何以此军人的行为，又不是“偏至之端”呢？于此我们说，事有重轻的不同。此军人所做炸桥的事，可以关系全军的胜败，而全军的胜败，可以关系国家的存亡，其事重。若尾生与一女子相期，则只与他个人的生活的一方面有关，其事轻。且此军人炸桥的事，是事机一失不可复得。而尾生与女子的相约，或是虽不遇而“后会有期”。有这些不同，所以此军人的死，是“取义成仁”；而尾生的死，则是“匹夫匹妇之为谅也”。一个是“死有重于泰山”，一个是“死有轻于鸿毛”。两个人虽俱不能顾到对于别方面底责任，但一个是应该底，一个是

不应该底。

以上是就道德方面说“中”。若就别底方面说，则无论对于任何事，都有个“中”。例如上所说，炒菜不可太生，亦不可太熟。生熟恰到好处，菜才好吃。此恰到好处，即是其中。又如商人卖东西，要价太多，则人不买。要价太少，又不能赚钱。必须要价不多不少，恰到好处。此恰到好处，即是其中。

无论就道德方面，或就利害方面说“中”，所谓“中”都是相对于某事及某情形说底。例如我们说，人不可吃得太多，太多则胃不消化；亦不可太少，太少则营养不足。最好是吃得不多不少，但如何是不多不少，则须视一个人的身体情形而定。我们不能说，人吃十碗饭太多，一碗饭太少，无论什么人，都须吃五碗饭，这是不通底。对于有些人，吃五碗饭即为太多，对于有些人，吃五碗饭还是太少。

“中”是相对于事及情形说者，所以“中”是随时变易，不可执定底。“中”是随时变易底，所以儒家说“时中”。时中者，即随时变易之中也。孟子说：“执中无权，犹执一也。”所谓执一者，即执定一办法以之应用于各情形中之各事也。

或可问：如果如此，则我们做事，岂非完全无一定底规律可循？我们说：所谓“中”者，虽是相对于事及情形说者，然就事说，不仅有事，而且有某类底事，就情形说，不仅有情形，而且有某类底情形。对于某事在某情形下之中，对于其同类底事，在其同类底情形下，亦是“中”。例如尾生的行为，是不合乎“中”底，则如有人对于与此同类底事，在与此同类底情形下，有与此同类底行为，其行为亦是不合乎“中”底。上所说军人的行为是合乎“中”底，则如有人对于与此同类底事，在与此同类底情形下，有与此同类底行为，其行为亦是合乎“中”底。对于某种事在某种情形下底“中”，与对于别种事在别种情形下底“中”不

同。就此方面说，“中”是多底，是变底。但对于某种事在某种情形下底“中”，则是永远相同底。就此方面说，“中”是一底，是不变底。

我们于上文说，合乎中道底行为，是可以成为社会上底公律底。所谓社会上底公律者，是在原则上，人皆应该完全照着行，在事实上，人皆多少照着行者。社会上底公律，大概都是道德底规律。道德底规律，必都是社会上底公律。我们常说，某行为可以为法，可以为训，或不足为法，不足为训。可以为法，可以为训者，是可以成为社会上底公律者；不足为法，不足为训者，是不可以成为社会上底公律者。

于此我们可知，中道亦即是庸道。程子说：“庸者，天下之定理。”定理者，即一定不可移之理也。所谓公式公律等，都是一定不可移之理，都是定理。康德说：凡是道德底行为，都是可以成为公律底行为。例如“己所不欲，勿施于人”的行为，是可以成为公律底。若果社会上个

个人都如此行，则社会上自然没有冲突。好像在大路上走路，无论人向何方向走，但只要都靠左边走，或都靠右边走，自然都不会碰着。但己所不欲、亦施于人的行为，则不可成为公律，因为社会上如果人人如此，则立刻各处都是冲突，而社会亦即不成其为社会了。又如盗贼底行为，是不道德底行为，此于其不能成为公律可以见之。盗贼自己不生产，而专盗窃或抢夺别人的生产。如果社会上个个人都不生产而专盗窃或抢夺别人的生产，则即无人生产。如果人人皆不生产，则盗贼亦无以自存。社会上决不能人人皆为盗贼，所以盗贼的行为是不可以为公律底。就这一方面看，我们可知盗贼的行为是不道德底行为。

盗贼的行为是不道德底行为，是“不肖者不及也”。其不可以为公律，是显然底。若上所说底侠义的行为，所谓“贤者过之”者，亦是不可以为公律底。所谓可以为公律者，即人人皆可依之行也。侠义的行为不是人人皆可行者，所以亦不

可以为公律。所谓不是人人皆可行者，不是说，人不是皆努力向上，所以不可行，而是说，若人人如此行，则其间有矛盾。例如《吕氏春秋》所说二侠士的行为，就一方面说，是“至”。但如人人都如此行，于招待朋友的时候，都割自己底肉，请朋友吃，则恐怕社会上底人，不久都要死绝了。尾生的行为，如人人皆仿行，恐亦有同样底结果。所以这些行为，在一方面说，虽是高不可攀，但不是人人皆可行，所以亦是不可以为公律底，不足为法，不足为训。就此方面看，我们虽不能说，他们的行为是不道德底，但可以说，他们的行为不是完全地道德底。其价值大部分在于其是“奇”是“异”，如以上所说。

程子又说：“不易之谓庸。”不易即是不可改易。所谓社会上底公律者，即原则上人人所皆应该完全照着行，事实上人人所皆多少照着行者，所以公律是不可改易底。事实上无论什么人都多少照着行，都多少须这样办，所以这样办即成为

平常底了。旧说常以“菽粟布帛”作为庸之例。菽粟布帛，是人日用所不可缺者。因其是日用不可缺，所以即为人所习见，而成为所谓庸了。

从此观点看，所谓贤者过之的行为，都如些奇花异草，其本身亦有可爱之处。但其实用底价值，是不及菽粟布帛底。社会上可以无奇花异草，而不可以无菽粟布帛。社会上人人都种菽粟，不种奇花，是可以底。但社会上人人都种奇花，不种菽粟，是不可以底。菽粟是平常底，但是不可缺底；奇花是非常底，但是可缺底。中道底行为是平常底，但是可以为公律底；“贤者过之”底行为，是非常底，但是不可以为公律底。就其是平常说，所以谓之庸；就其为公律说，所以谓之不易，所以谓之定理。

程子又说：“中者，天下之正道。”他所说底这个道字，或许有别底意义，不过我们可以把这个道字作路字解。对于任何事，都有一条合乎中道底路可走。这条路是人人都可走底，所以谓之

正路，亦可谓之大路。不走这条大路，而好走小路者，《中庸》谓之“索隐行怪”，“行险徼幸”。小路虽亦有人走，走小路或亦有时有特别底方便，但走小路总亦有特别底不方便，而其不方便总较其方便为大，不然，即人人皆走小路，而此小路即不是小路，而是大路矣。大路似曲而实直。《老子》说：“大直若屈。”可用以说此义。

以上是专从道德方面说庸。从功利方面说，凡是能使某种事最成功底办法，亦是最平常底办法。例如一个人如想发财，最平常底办法，是竭力去经营工业或商业。《大学》说：“生财有大道，生之者众，食之者寡，则财恒足矣。”就一个社会说是如此，就一个人说亦是如此。这是大道，亦即上所说大路。这是人人所都知道底，亦是人人所都能行底。如有人嫌此大路太迂曲，嫌此办法太拙笨，而求另外直捷底路，巧妙底办法，则即是所谓“行险徼幸”。例如有人因急于发财而大买彩票，希望能得一头彩，可以一步登

天。在几万或几十万买彩票底人中间，自然有一个人可得头彩。如果有一个人得了头彩，他的特别底幸运很可使人羡慕，但他的行为，则不足为法，不可成为公律。他得头彩的机会，只有几万分之一，而他失败的机会，则比得头彩的机会要多几万或几十万倍。所以，他的行为是“行险”，而其得头彩是“徼幸”。辛苦经营工业或商业以求发财底人，固然亦有失败的机会，实际上亦常有失败者，但他的失败的机会与他的成功的机会，在普通底情形下，差不多是均等底。一个人照着这个平易底大路走，即使失败，而他的行为是可以为法底，可以成为公律底。一个人应该努力地照着这个大路走，至于成功失败，则“听天由命”，此之谓“君子居易以俟命”。如上所说买彩票的行为，则是所谓“小人行险以徼幸”。

又如人欲求学问，无论所求者是何种底学问，最平常底办法，是对于那一种底学问努力用

功。大部分人于初学一种语言时，总觉其纯靠死记，毫无兴趣。有些人往往于此要寻捷径。有些卖书的人，迎合这种人的心理，印些“某种言语易通”等类底书，大登广告说，用他这书，可以于短时期内，不费力而学会某种言语，其实这都是欺人底。要想学某种言语，是要靠死记底。这是平常底办法，除此之外，没有别底办法。

又如用兵虽说是诡道，但取胜的平常底办法，还是努力充实自己的实力，使其胜过敌人，及努力消耗敌人的实力，使其劣于自己。所谓实力，军事方面底设备，经济方面底资源，政治方面底组织等，均包括在内。两个力争夺，力大者胜，这是人人所知底。这虽亦似乎是迂曲底路，拙笨底办法，但除此之外，没有别底办法，如有办法，亦是买彩票希望得头彩底办法。例如现在底战事，正在进行，日本或许有一大地震，将其工业区覆灭。如果如此，则战事不了自了。这当然不是不可能底事。但我们如希望以此为解决中

日战事底办法，则其希望的达到，比得头彩还难得多。如有人只靠这种希望，以解决中日战事，他亦可以说是“行险以徼幸”。

我们可以说，凡是能使某种事最成功底办法，都是人人可行底办法，因为是人人可行底办法，所以是平常底办法。照所谓聪明人看起来，这些办法，都是迂曲拙笨底。他们都好求直捷巧妙底办法。但是所谓直捷巧妙底办法，大概多是“行险徼幸”底办法。其办法虽似巧而却不能成事。用不能成事底办法办事，必致弄巧反拙。而似乎是拙笨底平常办法，虽似拙而却能成事。

《老子》说“大巧若拙”，可用以说此义。小聪明人好用巧办法，往往因此误事。所谓“聪明反被聪明误”者，正是说此。《老子》说“大智若愚”，大智不用小聪明，所以若愚。

科学似乎是与人以许多巧妙底方法，以统治天然，以处理人事。清末人说到科学，都似乎以为科学是魔术一类底东西。科学中底公式，好像

是魔术中底咒语符篆，科学家把它用出来，即可以“役使万物”。即现在不深了解科学底人，亦以为科学是很神秘底东西，所谓“科学方法”者，亦是很巧妙底方法。这是完全错误底。科学是最平常底东西，科学方法是最平常底方法。科学中底公律等，都是以一般人日常所经验底平常底事实为根据，一步一步推出来底。就其所根据底平常底事实说，是“匹夫之愚，可以与知”。但“及其至也，虽圣人亦有所不知焉”。但此亦是从小夫愚妇所知者推出来底，并不是另有何神妙。从平常底事实一步一步地推，并不是一种直捷巧妙底方法，而实是一种迂曲拙笨底方法。聪明人或许不耐烦一步一步地推，但如他不厌烦，他即不能用科学方法。

有一笑话，谓有一人卖治臭虫方者，方写于纸上，用信封封固，买者须交价后，方可开视。一人买此方，交价后开视，则纸上写二字曰：“勤捉。”此虽是笑话，然此治臭虫方实亦代

表一真理。此真理即是：凡做某种事最成功底办法，亦即是最平常底办法。

第五篇 守冲谦

假使一个美国人，因有某种成绩，受了别人的夸奖，照美国人的规矩，他对于夸奖他底人底答复，应该是：“多谢你的夸奖。”或：“多承夸奖，感激不尽。”假使一个中国人，因有某种成绩，受了别人的夸奖，照中国人的规矩，他对于夸奖他底人底答复，应该是：“不敢当。”或：“毫无成绩，谬承过奖。”在这种情形下，美国人的答复，是承认自己有成绩；而中国人的答复，是否认自己有成绩。自己有成绩，而不认为自己有成绩，此即所谓谦虚。虚并不是虚假的意思。

《论语》说：“有若无，实若虚。”虚者对实而言。真正谦虚底人，自己有成绩，而不以为自己成绩；此不以为并不是仅只对人说，而是其衷心真觉得如此，即所谓“有若无，实若虚”。

“自卑而尊人，先彼而后己。”这本是社会所需要底一种道德。社会上底礼，大概都是根据这

种道德而有底。无论哪一国家或民族的礼，或哪一种社会的礼，其详细节目或有不同，但其主要底意思，总不离乎“自卑而尊人，先彼而后己”。一个美国人对于夸奖他底人的答复，虽不是自卑，而却是尊人。因为照他的看法，若否认自己有成绩，即是直斥夸奖他底人的错误。直斥人的错误，是无礼底。中国人对于夸奖他底人的答复，虽不是尊人，而却是自卑。所谓“谬承过奖”，即是说：“你对于我夸奖太过，你错了。”照美国人的看法，这是很不客气底话。照中国人的看法，这不客气，是为自卑而起，所以虽不客气，而决不会引起对方的误会。

我们常听说，人须有“自尊心”。上所谓自卑，并不是有自尊心的反面。孟子说：“人有不为也，而可以有为。”一个人在消极方面，有有不为之志，在积极方面，有有为之志，这种人谓之有自尊心。无自尊心底人，认为自己不足以有为，遂自居于下流，这亦可说是自卑。不过此自

卑不是上所谓自卑。此自卑我们普通称之为自暴自弃。孟子说：“舜何人也？予何人也？有为者亦若是。”有这一类底志趣者，谓之有自尊心。在行这一类底志趣的时候，完全用不着与人客气，用不着让。所谓“当仁不让”是也。但在人与人底普通关系中，则彼此之间，需要互让。让是礼的一要素。所谓客气，所谓礼貌，都有让的成分在内，所以我们常说“礼让”。上所谓自卑，是让的表现，并不是自暴自弃。

有些人认为，有自尊心，即是在人与人底普通关系中，以自己为高于一切，这是错误底。有自尊心是就一个人的志趣说。上所谓自卑，是就人与人底礼让说。二者中间，并没有什么关系。

说到让，或者有人以为与所谓斗争，或奋斗等精神不合。这以为又是错误底。所谓斗争，可以提倡者，只能是团体与团体间底斗争，不能是一个团体内底人与人底斗争。有提倡民族斗争

者，亦有提倡阶级斗争者，但是没有人提倡，亦没有人能提倡，人与人斗争。这是不能提倡底。所谓不能提倡者，即谓，如有提倡者，其说一定是讲不通底。无论我们赞成民族斗争或阶级斗争之说与否，其说是讲得通底。但如有提倡人与人斗争者，其说是讲不通底。如有人以为，提倡民族斗争或阶级斗争者，必亦提倡人与人斗争，此以为亦是错误底。持此等以为底人可以说是“不明层次”。因为所谓民族或阶级，不是与人在一层次之内底。

所谓奋斗者，不过是说，一个人应该努力去做他所应该做底事，或他所愿意做底事。斗字在此，只是一种比喻，并不含有侵害别人底意思，与斗争之斗不同。一个人于不侵害别人的范围内，当然可以，而且应该，努力做他自己所应该做底事，或他所愿意做底事。这里用不着让，亦实在不发生让或不让的问题。一个人读书，求学问，用不着让别人占先，并且还可以争着占先。

但他若因此，而于与别人共饭时，亦抢着吃菜而不让人，则他可说是“不知类”。因为求学问与吃饭，在这一方面，并不是一类底事。

以上所说，是普通所谓谦虚，但就中国的传统思想说，谦虚并不仅只是如此。就中国的传统思想说，谦虚是一种人生态度，其背后有很深底哲学底根据。此哲学根据，一部分即是《老子》及《易传》中所讲底道理。

老子对于人生，有很深底了解。他观察人生，研究人生，发现了许多道理或原则。这些道理或原则，他名之曰“常”。他以为人若知道了这“常”，而遵照之以行，则即可以得利免害。若不知这些常而随便乱作，则将失败受害。他说：“知常曰明。不知常，妄作，凶。”

在这一点，老子很有科学底精神。科学的目的，或其目的之一，亦是欲发现宇宙间底许多道理而使人遵照之而行。人若遵照这些道理而行，

他可以得到许多利益。我们常说：“科学能战胜自然。”就一方面说，它是能战胜自然；就另一方面说，它之所以能战胜自然，正因它能服从自然。

老子所说底话，有许多对于道德是中立底。在这一点，他亦与一般科学家相似。科学家所讲底道理，对于道德是中立底。有些人可以应用科学家所讲底道理做道德底事，有些人亦可以应用科学家所讲底道理，做不道德底事。但对于这些，科学家都是不负责任，亦不能负责任底。在有些地方，老子亦只说出他所发现底道理，至于人将应用这些道理做些什么事，老子是不负责任，亦不能负责任底。例如老子说：“将欲歛之，必固张之；将欲弱之，必固强之；将欲废之，必固兴之；将欲取之，必固与之。”有人因此说，老子讲阴谋。其实老子并不是讲阴谋，不过阴谋家可应用这些道理，以遂其阴谋而已。

老子说：“反者，道之动。”照老子的看法，

一某事物，若发展至其极，则即变为其反面，此所谓“物极必反”。《易传》中亦讲这个道理。旧说《易》、《老》相通。其相通的主要底一点，即是《易》、《老》皆持“物极必反”之说。

海格尔亦说：事物皆含有其自己的否定。若一某事物发展至极，则即为其自己所含有之否定所否定。所以一切事物的发展，都是所谓自掘坟墓。马克思的历史哲学，亦用海格尔此说，不过他不以心或观念为历史的主动动力，而以经济底力量为历史的主动动力。所以他的历史哲学称为物质史观或经济史观。

一某事物的发展，如何是已至其极？有些事物，其极是对于客观底环境说，有些则是对于主观底心理说。例如马克思说，一个资本主义底社会，若发展至其极，则即为其自身所含有之否定所否定，资本主义底社会的发展是“自掘坟墓”。资本主义底社会之极，是对于客观底环境说。所谓客观底环境，亦是一种事物自身所造成底。每

一种事物，在其发展的过程中，自身造成一种环境。如这种环境，使此种事物不能继续存在，则此种事物的发展，即已至其极。因为这种环境是这种事物自身所造成底，所以这种环境即是这种事物自身所掘之坟墓，亦即其自身所含有底否定之表现。

就资本主义底社会的发展说，其极是对于其自身所造成底环境说。但就一个资本家的财产的发展说，其极是可对于一个资本家的主观心理说。假使有一个国家的法律，规定一个资本家的财产，不能超过一百万元，则此国内底资本家的财产，如到一百万元，即已至其极，就此方面说，或就类乎此底方面说，一个资本家的财产的发展，亦是对于客观底环境说。不过这一种极是人为底，不是自然底，所以这一种极不必引起反。但假如虽没有这些限制，而一个资本家发财至一百万元时，此人即已志骄意满，以为他已是天下第一富人，而再不努力经营他的工业或商

业，如此，则一百万元对于此人，即是其财产之极。到了此极，此人的工业或商业，即只会退步，不会进步，而其财产亦只会减少，不会增加了。

又譬如一个人有很大底学问，但他总觉得他的学问不够，此人的学问，对于此人，即尚未至其极。此人的学问，即还有进步的希望。另外有一人，虽只读过几本教科书，但自以为已无所不知，无所不晓，此人的学问，对于此人，即已至其极。此人的学问，不但没有进步的希望，而且一定要退步。旧说所谓“器小易盈”即是指这一类底人说。小碗只须装一点水，即至其容量之极。再加水，即要溢出来，此所谓“易盈”也。

《易》、《老》所谓极，大概都是就这些方面说。

如欲使一某事物的发展，不至乎其极，最好底办法，是使其中先包括些近乎是它的反面的成分。例如一个资本主义的社会，如发展至一相当

程度，而仍欲使其制度继续存在，最好的办法，是于其社会中，先行一些近乎是社会主义底政策。如有人问一马克思的信徒，英美等国的资本主义已经很发展了，何以在这些国内，还没有社会革命发生呢？最好底答案是，因为英美等国的资本家，在有些地方，采用了近乎是社会主义底政策，例如工会组织、社会保险、失业救济等，以缓和阶级斗争。英美等国的资本家，与他们的工人的关系，已不是如马克思等所说底那样单纯了。这些资本家，于其资本主义底社会内，先容纳些近乎是社会主义的成分，所以他们可以使他们的制度继续存在，而不至于造成一种环境，使其不能继续存在。这种办法，最为反对他们底人所厌恶，因为这是维持他们的制度的最好办法。共产党人最恨温和底社会主义。因为共产党人主张推翻资本主义底社会，而温和底社会主义反可使资本主义底社会继续存在。

就社会说是如此，就个人说亦是如此。如一

个人想教他的事业或学问继续发展进步，他须常有戒慎恐惧之心。人于做事将成功时，往往有志得意满的心；于做事将失败时，往往有戒慎恐惧的心。戒慎恐惧近乎是志得意满的反面。我们说近乎是，因为志得意满的真正反面，是颓丧忧闷。人若常存戒慎恐惧的心，则是常存一近乎是志得意满的反面的心。所以他的事业，无论如何成功，如何进展，都不是其极。所以他的事业，可以继续发展进步。《易传》说：“危者，安其位者也；亡者，保其存者也；乱者，有其治者也。是以君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱，是以身安而国家可保也。《易》曰：‘其亡其亡，系于苞桑。’”若一国之人，常恐其国要亡，则其国即安如磐石。正说此义。我们可以说：一个人做事，如常恐失败，他大概可以成功；如常自以为要成功，他大概必要失败。

一个人的这种戒慎恐惧的心理，在态度上表现出来，即是谦虚。真正谦虚底人，并不是在表

面上装出谦虚底样子，而是心中真有自觉不足的意思。他有这种心，他的事业，自然可以继续发展进步，无有止境。所以《易》谦卦彖辞说：“天道亏盈而益谦，地道变盈而流谦，鬼神害盈而福谦，人道恶盈而好谦。谦尊而光，卑而不可逾，君子之终也。”旧说，谓谦卦六爻皆吉，表示人能谦则无往不利的意思。

谦卦彖辞以谦与盈相对而言。旧说亦多以为与谦相对者是盈或满。一个人对某一种事觉得满了，即是此种事的发展对于他已至其极了。已至其极，即不能再有发展进步。所以说：“满招损，谦受益。”严格地说，与盈或满相对者是冲或虚。老子说：“道冲而用之或不盈。”冲是与盈相对者。我们常说，冲谦，谦虚。冲或虚是就一个人的心理状态说。谦是就此种心理状态之表现于外者说。盈或满亦是就一个人的心理状态说。此种心理状态之表现于外者是骄。骄是与谦相对者。骄盈是与谦虚相对者。

以上说，一个人对于他的事业，如常有自觉不足的意思，他的事业即可继续发展进步，无有止境。所以说：“高而不危，所以长守贵也；满而不溢，所以长守富也。”“高而不危”，即是说，一人之贵，对于他尚不是其极。“满而不溢”，即是说，一人之富，对于他尚不是其极。如一人之富贵，对于他不至其极，他即可以继续富贵。又如说：“学如不及，犹恐失之。”一个人如果常能学如不及，他的学问，自然可以继续进步。反之，如一个人对于他的事业或学问，有了志得意满的心，他的事业或学问，对于他即已至其极，已至其极，即不能再有发展进步了。

以上是就一个人及其事业说。就人与人的关系说，谦亦是一种待人自处之道。人都有嫉妒心，我在事业，或学问等方面，如有过人之处，别人心中，本已于不知不觉中，有嫉妒之意。如我更以此过人之处，表示骄傲，则使别人的嫉妒心愈盛，引起他的反感。大之可以招致祸害，小

之亦可使他不愿意承认我的过人之处。所谓名誉者，本是众人对于我的过人之处之承认。我有过人之处，众人亦承认我有过人之处，此承认即构成我的名誉。若我虽有过人之处，而众人不愿意承认之，则我虽有过人之处，而名亦不立。老子说：“富贵而骄，自遗其咎。”以富贵骄人，或以学问骄人，或以才能骄人，如所谓恃才傲物者，大概都没有好结果。若我虽有过人之处，而并不以此骄人，不但不以此骄人，而且常示人以谦，则人反极愿意承认我的过人之处，而我的名誉，可立可保。老子说：“不自见故明，不自是故彰，不自伐故有功，不自矜故长。夫惟不争，故天下莫能与之争。”正是说上所说底道理。

所以古人以玉比君子之德。所谓“温其如玉”。玉有光华而不外露，有含蓄的意思。我们的先贤，重含蓄而不重发扬。含蓄近乎谦，而发扬则易流为骄。

朱子《周易本义》谦卦卦辞注云：“谦者，

有而不居之意。”有而不居，本是老子所常说底话。老子说：“生而不有，为而不恃，功成而弗居。夫惟弗居，是以不去。”“夫惟不居”下又说“是以不去”。“是以不去”是说“有而不居”的好处。此是就利害方面说。我们以上说谦虚的好处，及骄盈的坏处，亦是就利害方面说。若就另一方面说，一个人可以有一种知识或修养，有此种知识或修养者，可以无意于求谦虚而自然谦虚，无意于戒骄盈而自然不骄盈。

有此种知识或修养的方法有三种。一种是重客观，一种是高见识，一种是放眼界。

先就重客观说。我们知道，某一种事，必须在某一种情形下，方能做成。此某一种情形，我们名之曰势。一时有一时的势，所以势有时称为时势，有时亦称为时。例如飞机的发明，必须在物理学、气象学、机械学已进步到相当程度的时候。在这时候，人对于此各方面底知识，以及各种材料上底准备，构成一种势，在此种势下，人

才可以发明飞机。一个人发明了飞机，即又构成了一种势。就此方面说，这是英雄造时势。但他必须在某种势下，才能发明飞机，就此方面说，这是时势造英雄。一个英雄，若能知道，他亦是时势所造，他对于他的事业，即可以有“有而弗居”的心。有“有而弗居”的心，他当然无意于求谦虚，而自然谦虚，无意于戒骄盈，而自然不骄盈。

我们现在的人，可以有许多知识，为前人所未有者。但我们决不能因此即自以为，我们个人的聪明才力，是超乎古人底。我们所以能如此者，完全因我们的凭藉，比古人多，比古人好。譬如我们现在能飞行，古人不能飞行，这完全因古人无飞机，我们有飞机之故，并不是我们的身体，与古人有何不同。有许多事情的成功，是时为之，或势为之，不过时或势总要借一些人，把这些事做了。这一些人，对于做这些事，固然不能说是没有贡献，但若他们竟以为这些事的成

功，完全是他们自己的功劳，此即是“贪天之功以为己力”。所谓“功成弗居”，实即是不“贪天之功”而已。不贪天之功者，无意于求谦虚，而自然谦虚，无意于戒骄盈，而自然不骄盈。

再就高见识说，一个人少有所得即志得意满者，往往由于见识不高。一个学生在学校里考试，得了一百分，或是在榜上名列第一。这不过表示，在某种标准下，他算是程度好底。但是，这种标准，并不是最高底标准。若从较高底标准看，他的这一百分，或第一名，或可以是一文不值。明儒罗念庵于嘉靖八年中了状元。他的岳父喜曰：“幸吾婿建此大事。”罗念庵说：“丈夫事业，更有许大在。此等三年递一人，何足为大事也。”一个人对于他自己的成就，若均从较高底标准看，则必常觉其不及标准，而自感不足。所谓见识高底人，即有见于此所谓较高底标准，而不屑于以较低底标准，衡量其自己的成就者。旧说，人须“抗志希古”，此即谓，凡做事均须以较

高底标准为标准。

凡是古底，都是好底，这固然是旧日底人的一种错误底见解，但旧日底人持这一种见解，也不能说是完全没有根据。以文艺作品为例说，现存底古代文艺作品，实在都是好底。不过这并不是因为古人“得天独厚”，如旧日底人所说者，而是因为这些作品都已经过时间的选择。古代并非没有坏底文艺作品，我们可以说，其坏底作品，至少与现在一样多。不过那些作品，都经不起时间淘汰，而早已到了它们应该到底地方，那即是字纸篓。时间是一位最公平底大选家，经过它的法眼以后，未经它淘汰底，都是好底作品。所以现在留下底古代文艺作品，都是好底，没有坏底。所谓“抗志希古”者，就文艺方面说，即是我们写作，须以经过时间选择底作品为法，我们衡量我们的作品，亦须以这些作品为标准。如果一个人能以韩退之的或苏东坡的作品，为衡量他的作品底标准，他即可见，他的作品，如不能达到

此标准，即使能在某学校内得到一百分，这一百分实在是不算什么底。如果他有如此底见识，即在某学校内得了一百分，他也决不会志得意满。

即使一个人已能做出如韩退之的，或苏东坡的文艺作品，他还可见，于这些作品之上，还有文艺作品的理想标准，以此标准为标准，即历史上大作家的作品，也还不能都是尽善尽美。大作家于创作时，往往因为一两字的修改，弄得神魂颠倒。可见文艺作品的理想标准，如非不可及，亦是极不易及底。

以上虽只举文艺作品为例，但我们可以说，在人事的各方面，都有如以上所说底情形。旧说：“取法乎上，仅得其中；取法乎中，仅得其下。”仍就文艺方面说，以文艺作品的理想底标准为法者，可以成为大作家，如韩苏等。但如以韩苏为法者，则对于韩苏只有不及，不能超过。至于以未经时间淘汰底作品为法者，则其成就，必定是“每况愈下”。

有高见识者，凡事均取法乎上。既均取法乎上，所以他对于他自己的成就，常觉得不及标准，而自感不足。程伊川说：“人量随识长。亦有人识高而量不长者，是识实未至也。”以上文之例说之，知学校内定分数的标准，不过是一种标准，是识长也。因此即不以一百分自满，是量长也。所谓量即是容量的意思。器小易盈即是量小。量随识长者，无意于求谦虚，而自然谦虚，无意于戒骄盈，而自然不骄盈。

再就放眼界说。人之所以少有所得，即志得意满者，往往亦由于眼界不阔，胸襟不广。一个三家村里底教书匠，在他村里，在知识方面，坐第一把交椅，他即自命不凡，自以为不可一世。这是由于他的眼界只拘于他的一村以内的缘故。他的眼界既窄，胸襟自然亦狭，所以亦是“器小易盈”。他若能将他的眼界放至他的村外，以及于一乡，一县，他即可知，他的知识，实在有限，而在三家村里坐第一把交椅，实在不算什么

了不得底事。若一个人能将他眼界放至与宇宙一样大，他即可见，虽有盖世功名，亦不过如太空中一点微尘。他若有这等眼界，他自然不期谦虚，而自然谦虚，不戒骄盈，而自然不骄盈。

《庄子·秋水篇》说：“计四海之在天地之间也，不似礪空之在大泽乎？计中国之在海内，不似稊米之在大仓乎？号物之数谓之万，人处一焉，人卒九州，谷食之所生，舟车之所通，人处一焉。此其比万物也，不似毫末之在于马体乎？五帝之所连，三王之所争，仁人之所忧，任士之所劳，尽此矣。”《庄子·则阳篇》说：“游心于无穷。”宇宙是无穷，把自己的眼界推到与宇宙同大，亦是一种“游心于无穷”。在这样大底眼界中，无论怎么大底事业学问，都成为渺小无足道底东西了。这些渺小无足道底东西，自然不足介于胸中。胸中无足介者，即所谓胸怀洒落。有如此底眼界，如此底胸襟者，不但自然谦虚，自然不骄盈，而实在是对于如此底人，骄盈谦虚，都

不必说了。

《庄子·逍遥游》说：“尧治天下之民，平海内之政，往见四子藐姑射之山，汾水之阳，窅然丧其天下焉。”《庄子·大宗师》说：“夫无庄之失其美，据梁之失其力，黄帝之亡其知，皆在炉捶之间耳。”为什么尧一见四子，即丧其天下呢？为什么许由炉捶之间，可使无庄失其美，据梁失其力，黄帝亡其知呢？因为四子许由，有一种最大底眼界，最阔底胸襟，使见他们底人，马上觉得自己的渺小，自己的所有底过人之处的渺小。尧本可以平治天下自鸣得意，无庄等本可以其美力等自鸣得意，但于他们的眼界扩大以后，他们即可知他们所有底过人之处，实在是不足道底。

这是庄学的最高义中的一点。宋明儒亦有此类底说法。程明道说：“泰山为高矣，然泰山顶上，亦不属泰山。虽尧舜之事，亦只如太虚中一点浮云过目。”象山《语录》中谓：象山“一夕步月，喟然而叹。包敏道侍，问曰：‘先生何

叹？’曰：‘朱元晦泰山乔岳，可惜学不见道，枉费精神，奈何？’包曰：‘势既如此，莫若各自著书，以待天下后世之自择。’忽正色厉声曰：‘敏道，敏道，恁地没长进，乃作这般见解。且道天地间有个朱元晦陆子静，便添得些子？无了后便减得些子？’”有了朱元晦陆子静，天地不添得些子，无了亦不减得些子，则朱元晦陆子静之泰山乔岳，亦不过如太空中一点浮云，又有何骄盈之可言？

或可问：若凡事都从与宇宙同大底眼界看，则人生中底事，岂不是皆不值一做了？关于这一点，我们可以说，我们于上文“为无为”中说，我们做事，有些事是无所为而为，有些事是有所为而为。就无所为而为底事说，有些事是我们的兴趣之所在。我们做这些事，是随着我们的兴趣，至于这些事是值得做或不值得做，对于我们，本来是不成问题底。譬如小孩骑竹马，他只是愿骑则骑而已，他不问竹马值得骑或不值得骑，实亦

不必问值得骑或不值得骑也。有些事是我们的义务之所在。我们做这些事，是实践我们的义务。每个人皆要生活，要生活则不得不尽生活中底义务。若问生活中底义务值得尽或不值得尽，则须先问，生活是值得生活或不值得生活。有些人或以为生活不值得生活，但在他未死以前，他总是要生活底。他既要生活，他即须尽其在生活中底义务。这都是就无所为而为底事说。至于就有所为而为底事说，有些人做事的所为是权利，有些人做事的所为是名誉。如他们因放大了眼界，而觉得这些所为是不值得要底，他尽可不要这些所为，不做这些事，而专做他的兴趣所在及义务所在底事。这对于他，或对于社会，均只有益处，没有坏处。

孔子说：“巍巍乎舜禹之有天下也，而不与焉。”朱子注说：“不与犹言不相关。”朱子《语录》说：“不与只是不相干之义。言天下自是天下，我事自是我事，不被那天下来移着。”又

《语录》中论谦卦云：“太极中本无物，若事业功劳，又于我何有？观天地生万物而不言所利可见矣。”有些事是我们的兴趣所在，或义务所在者，这些事我们自要做之。但做之而并不介意于因此而来之荣誉或富贵，此即是有天下而不与底胸襟。这种胸襟，亦惟有大眼界者，始能有之。对于有这种胸襟底人，自然亦无须说什么谦虚或骄盈的问题。

第六篇 调情理

旧说常以理与情相提并论。如说某人说话，说得合情理，在情理，或不合情理，不在情理；某人说话，说得入情入理。此所谓情，大概是我们现在所谓情形之情，亦正是我们在《新理学》中所谓势。此所谓理，是客观底情或势中所表现底道理或原则。话说得合情理，或在情理，或入情入理者，这话可以是真底。但其不合情理，或不在情理者，一定是假底。合情理或在情理底事，可以有而不必有。但不合情理，或不在情理底事，一定不能有。

我们于本篇所谓理，虽亦有上所说底理的意义，但所谓情，则不是上所说底情。道家常说以理化情，或以情从理。本篇所谓情理，是此所谓情理。本篇所讨论底问题，亦正是这一类底问题。

此所谓情，即我们现在所谓情感之情。此所谓理，则意义比较复杂。此所谓理，有时指上文所说情或势中所表现底道理，有时指对于此等道理底知识或了解，有时指我们能有此等知识或了解底官能，即我们所谓理智。照道家的说法，我们如能以理化情，或以情从理，则我们自己即可以无情。我们如能循理而动，则别人对于我们的行动，亦可以无情。后者所谓理，是指上文所说情或势中所表现底道理。前者所谓理，是指我们对于此等道理底知识或了解。

先就以理化情或以情从理说。照道家的说法，情起于人对于事物底不了解。例如一小儿走路，为一石所绊倒，此小儿必大怒而恨此石。但一成人为一石所绊倒，则并不怒，不恨此石，或虽略有怒，但并不恨此石。其所以如此者，因小儿对于此石无了解，以为此石有意和他捣乱，所以恨之。而成人对石有了解，知石是无知之物，决不会有意与他捣乱，所以并不恨之。不恨石则

其怒亦減，或即可无怒。

成人对于事物底了解，虽比小儿高，但其了解仍是部分底，所以仍有时不能无情。对于宇宙及其间底事物，有完全底了解者，则即可完全底无情。其所以无情者，并不是冥顽不灵，如所谓槁木死灰，或土块然，而是其情为其了解所化，即所谓以理化情也。此所谓化，如冰雪融化之化。情与理遇，即如冰雪与日光遇，不期融化而自然融化。《世说新语》谓王戎说：“太上忘情，其下不及情，情之所钟，正在吾辈。”冥顽不灵，如槁木死灰或土块者，是亦无情也。不过其无情是不及情。若圣人之无情，是其情为理所化，是超过情而非不及。此即所谓太上忘情。

庄子常举死为例，以见圣人之忘情。因为死是最能使人动情底，如对于死不动情，则对于别事，自亦可不动情。《庄子·大宗师》说，子輿有病，子祀往问之，子祀说：“且夫得者时也，失者顺也，安时而处顺，哀乐不能入也。此古之所

谓悬解也。”生为得而死为失。在某情形下，一个人可有生，此某种情形，只于一时有，所以称为时。由生而之死，此时顺乎自然，所以称为顺。了解“生者时也”则无乐，了解“死者顺也”则无哀。有此了解，即无哀乐，所谓“哀乐不能入也”，亦即所谓无情也。有情者为情所苦，如被悬吊起来。有情者为情所苦，得到解放，如悬解然。所以说：“此古之所谓悬解也。”小说中侠义之流亦常说：“大丈夫生而何欢，死而何惧。”不过侠义之流之为此言，似出于意气，而非出于了解。出于意气者，其解放是暂时底；出于了解者，其解放是永久底。

《庄子·至乐篇》说：庄子于其妻始死之时，亦觉慨然，后则鼓盆而歌。郭象注云：“未明而慨，已达而止。斯所以诲有情者，将令推至理以遣累也。”此所谓明，所谓达，都是我们上所谓了解之义。对于死所有底悲哀，即是累，亦即《养生主》所说遁天之刑。天是天然。由生而之

死，是顺自然，亦即是顺天然。有生而不愿死，是欲自天然中逃出，此即所谓遁天。遁天者必受刑，即其于悲哀时所受之痛苦是也。郭象说：“驰骛于忧乐之境，虽楚戮未加，而性情已困，庸非刑哉？”悲哀时所有底痛苦，亦即是累。若了解生必有死的道理，则即可以无累。此所谓“明至理以遣累”也。

对于理有了解者，则对于事不起情感。对于事不起情感，即不为事所累。对于某事不起情感，即不为某事所累。例如我们于空袭时，虽处很安全底地方，而总不免于怕。此即为空袭所累。确切地说，我们不是为空袭所累，而是为怕空袭所累也。更有人于无警报时，亦常忧虑警报之将来，他的累即更大。他的累不是警报，而是忧虑警报。对于忧虑警报底人，我们可以说，虽警报不来，而“性情已困”矣。

对于理有了解，而不为事所累者，普通谓之“看得破”。对于某理有了解，而不为某事所累

者，普通谓之对于某事看得破。对于事看得破，普通谓之达观；能对于事看得破者，普通谓之达人。此所谓达，均是了解之义。

照道家的说法，能对于所有底事都看得破，则即可以完全无情。《庄子·德充符》说：“圣人有人之形，无人之情。”“所谓无情者，不以好恶内伤其身。”好恶可以内伤其身，此即所谓刑也，亦即所谓累也。何晏谓“圣人无喜怒哀乐”，大概即就道家的圣人的此方面说。我们所须注意者，即此所谓无情，皆是太上忘情，不是其下不及情。

《庄子·应帝王》说：“圣人之用心若镜，不将不迎，应而不藏，故能胜物而不伤。”郭象说，用心若镜，是“鉴物而无情”。普通人对于事未免有情，故有将有迎，而为其所累。为其所累，即为其所伤，如所谓“黯然神伤”是也。例如一个人怕空袭，于未有警报时，常忧虑警报之将至。这种忧虑，即所谓迎。迎者，事未到而预先

忧虑也。及警报已解除，而惊魂未定，闻汽车喇叭声，即以为警报又至，此即所谓将。将，送也，事已去而恐惧之心未去，如送已去之事然。此亦即是所谓藏，藏者留于中也。若对于事有如此底将迎，则必为事所累，所伤。若能用心如镜，即可如郭象所说：“物来乃鉴，鉴不以心。故虽天下之广，而无劳神之累。”鉴不以心，即是说鉴物而无情。

不为事所累者，并不是不做事，只是做事而不起情感。我们说不怕空袭，不是说，于空袭时，不尽可能躲避。亦不是说，对于避空袭，不尽可能作准备。只是说，既已尽可能作准备了，既已尽可能躲避了，不必再有无益底恐惧。这无益底恐惧，是最能伤人底。有人说，空袭不要紧，但是怕空袭的怕，叫人受不了。普通人所受底情之累，都是这些怕之类。

道家的圣人，完全无情，所以无入而不自得。《庄子·齐物论》说：“至人神矣，大泽焚而

不能热，河汉沍而不能寒，疾雷破山，飘风振海，而不能惊。”正是说此境界。郭象以为，能至此境界底人，可以“应物而不伤”。所以可以“终日挥形，而神气无变；俯仰万机，而淡然自若”。此虽或是一不可及底理想，但一个人若能没有无益底情感，则可少受许多累，多做许多事，这是真底。

我们常说，一个人“沉着气”或“沉不着气”。所谓沉不着气，即其人为一时的情感所制也。如一个人闻警报而张皇失措，我们说他沉不着气，此即其为恐惧之情所制也。如一人闻一可喜底事，而手舞足蹈，我们说他沉不着气，此即其为喜之情所制也。公孙丑问孟子：“夫子加齐之卿相，得行道焉，如此则动心否乎？”此即是问，你那时是不是可以沉着气？孟子说：“我四十不动心。”此即是说，我于四十岁时，即对事能沉着气了。人如沉不着气，即不能做事。如沉不着气，而勉强做事，必出岔子。

郭象说：“终日挥形，而神气无变；俯仰万机，而淡然自若。”这是晋人的一个理想。在晋人中，最近于此理想者，是谢安。史说：苻坚伐晋，“是时秦兵既盛，都下震恐。谢玄入问计于谢安。安夷然答曰：‘已别有旨。’既而寂然。安遂命驾出游山墅。亲朋毕集，与玄围棋赌墅。安棋常劣于玄，是日玄惧，便为敌手，而又不胜”。及淝水战胜，“谢安得驿书，时方与客围棋，摄书置床上，了无喜色，围棋如故。客问之，徐答曰：‘小儿辈遂已破贼。’既罢，过户限，不觉屐齿之折”。谢安处理大事，没有无益底喜惧。他很能沉着气，不过“不觉屐齿之折”，也就有点沉不着气了。

对于事物有了解者，能宽容。老子说：“知常容，容乃公。”常者，事物变化所遵循之理也。知常底人，知事物之变化，系遵循一定底理，其如此系不得不然，故对于顺我底事物，不特别喜爱，对于逆我底事物，不特别怨恨。此即

所谓知常容也。对于顺我或逆我底事物，皆无特别底情感，此即所谓容乃公也。人虽是人，而其行为亦系受一定底规律所支配。如环境遗传等，皆对于一个人的性格行为，有很大底影响。如知一个人的性格行为，系受其环境遗传等的影响，则对于人可以有很大底宽容。对于顺我或逆我底人，皆可无特别底喜爱或怨恨。如此对于任何人，任何事，皆可一秉大公，对于任何人，任何事，皆无所私。此所谓大公无私。大公无私，是王者对于万民底态度，是天地对于万物底态度，是道对于天地底态度。所以说：“知常容，容乃公，公乃天，天乃道。”此道理可以终身行之，所以老子又说：“道乃久，没身不殆。”

老子又说：“是以圣人常善救人，故无弃人，常善救物，故无弃物，是谓袭明。”老子说：“知常曰明。”袭明者，即知常而依照此知以行也。知常底人，对于人既皆能容而公，则对于善人固救之，对于不善人亦救之，故无弃人。对

于善物固救之，对于不善物亦救之，故无弃物。在旧日社会中，人对于犯罪底人，皆特别地怨恨。旧日的刑法，对罪人取报复主义，“以眼还眼，以牙还牙”。但现代的法律，则不对于罪人取报复主义。依照现代法律的最高理想，社会应设法感化罪人，使亦归于善。此即是“善救人”。依旧日底刑法，“刑人于市，与众弃之”。依现代法律的最高理想，不但不“与众弃之”，而且简直不弃之。此即所谓“无弃人”。

老子又说：“报怨以德。”在表面上看，此与耶教所谓“爱你的仇敌”者，意义相同。不过老子这一句话的理论底根据，与耶教不同。知常底人，对于逆我底人，并无特别怨恨，所以待之与顺我底人，并无分别。这并不是所谓弱者的道德，这是对于事物有了解者的道德。老子并不主张：“如有人打你左颊，你把右颊送上去。”老子并不主张这种“不抵抗主义”。如有人打老子，老子亦当加以抵抗，不过虽抵抗之而并不恨之。在

现代战争中，优待俘虏，正与老子“报怨以德”之义相合。

真正了解物质史观或经济史观底人，亦可有如此所说底老子的见解。照他们的看法，人的行为，是为他的经济底环境所决定底。一个人若是一个资本家，他为他自己的利益，必须剥削劳工。一个人若是一个工人，他为他自己的利益，必须反抗资本家。正如“矢人惟恐不伤人，函人惟恐伤人”。矢人并不是生来即比函人坏，函人亦并不是生来即比矢人好。他们的所见所行不同，完全是由于他的经济环境使然。他们都是人。就其是人说，他们都是一样底人。他们的所见所行不同，是因为他们是“什么样底人”不同。管家底太太们在一起，都以她们的老妈子不好为谈资。老妈子在一起，都以她们的太太不好为谈资。这都是因为当太太底，与当老妈子底，利益冲突的关系。矢人与函人，资本家与工人，太太与老妈子，都是“易地则皆然”。明白了这个道

理，则当太太底，虽仍可以监察她的老妈子，但可以不恨之。当工人底，虽仍可以反抗他们的雇主，但亦可以不恨之。有人说，人必须对于他们的敌人有恨有怒，然后可以打击他们的敌人。事实上虽或是如此，但不是必须如此。我们于修路底时候，有大石当路，则移去之，或打碎之，并不必要先恨大石。小儿或先恨大石，而后移去之，或打碎之。这是由于他对于大石不了解。成人对于人之不了解，诚亦有如小儿之不了解大石。所以对于不了解人底人，往往亦须先引起其对于敌人底恨，然后可使之打击敌人。共产党所以鼓吹阶级间底恨者，他们不是不了解物质史观或经济史观，即是他们欲以此鼓动不了解底群众。照他们的物质史观或经济史观说，他们对付资本家，亦应如修路工人之对付大石，虽必打碎之，但不必恨之。

以上说，对于事物有了解底人，应付事物，可以自己无情。此即所谓以理化情，或以情从

理。从另一方面说，一个人若能循理而动，则别人对之，亦可无情。所谓循理而动者，即是循客观底道理以做事，而不参以自己的私心。一个人如能如此做事，则别人对之，亦可无情。《庄子·大宗师》说：“故圣人之用兵也，亡国而不失人心。利泽施乎万世，不为爱人。”郭象注说：“夫白日登天，六合俱照，非爱人而照之也。故圣人之在天下，暖焉若春阳之自和，故蒙泽者不谢；凄乎若秋霜之自降，故凋落者不怨也。”不谢不怨，即别人对之无情也。《庄子·达生》又说：“复仇者不折镆干。虽有忮心者，不怨飘瓦。”郭象注说：“干将镆邪，虽与仇为用，然报仇者不事折之，以其无心。飘落之瓦，虽复中人，人莫之怨者，以其无情。”无心及无情，在这里意思是一样。如一个人对于某人做某事，其做某事并不是特意对某人如此，而只是“循理而行”，则此一个人的行为，即是无心无情底行为。此某人对于此一个人，亦不起情感。例如一个法官，一生可以判处许多人以死刑。如他所

判，都是依照法律，不得不然底，则被判死刑底人，对于他并不起怨恨之情。但如一个法官，因受贿而判处一人死刑，或此法官向来判处从宽，而独对此一人从严，则此法官对于此人，即是有心置之死地，此法官的行为，即是有心有情底行为，而此人对于此法官，一定要起情感，一定要怨恨之。

以上所说道家的意思，晋人常用之以讲佛学。僧肇有《般若无知论》。般若译言智。僧肇以为圣人“终日知而未尝知”。“智有穷幽之鉴，而无知焉；神有应会之用，而无虑焉。神无虑，故能独王于世表；智无知，故能玄照于事外。智虽事外，未始无事；神虽世表，终日域中。所以俯仰顺化，应接无穷。无幽不察，而无照功。”“斯则不知而自知，不为而自为矣。复何知哉？复何为哉？”不知而自知，不为而自为，即是知而无心无情，为而无心无情。此即所谓“寂而恒照，照而恒寂”。

慧远作《明报应论》，亦云：“若彼我同得，心无两对，游刃则泯一玄观，交兵则莫逆相遇，伤之岂惟无害于神，固亦无生可杀。此则文殊按剑，迹逆而道顺。虽复终日挥戈，措刃无地矣。若然者，方将托鼓舞以尽神，运干钺而成化，虽功被犹无赏，何罪罚之有邪？”照佛家的说法，一切事物，皆由心造。如一人常杀生，或常有杀生之心，则此人将来，必将转生为好杀生底畜生，如豺虎狼豹之属。这并不是有阎王主宰判罚，而实是他的心思行为所自然引起的结果。他的心思行为名曰业。心思是意业，行为是身业，还有口说是口业。不仅只杀生的行为是业，即口说要杀生，心想要杀生，亦即是业了。业所引起的结果，名曰报，或报应。有业必有报，这是佛家的定律。但照慧远所说，则无心无情的行为，可以不招报应。如一法官，虽判了许多死刑，如一大将，虽杀了许多敌人，但他们并不是有意于杀生，更不是有意于杀某人的生。所以他们是虽杀而无杀。所谓“伤之岂惟无害于神，固

亦无生可杀”。既是虽杀而无杀，所以虽杀亦无罪罚。

这是把上所说道家的意思，推广到极端。庄子及郭象说，无情者无论做什么事，皆可以无累。此无累只是就个人的心理情形，或其行为之社会结果说。例如庄子丧妻之“未明而慨，已达而止”，止则无累。此无累是就个人的心理情形说。如飘瓦不为人所怨，不为人所怨则无累。此无累是就其行为之社会结果说。但慧远所说无报应，则是就宇宙论方面说，所以慧远所说，是上所说道家的意思的极端底推广。

以上说道家关于这方面底学说。在这学说中，有些意思，是人人都可以实行底。不过关于圣人完全无情一点，尚有二问题。第一问题是：圣人的完全无情，是不是好底？此所谓好即是可欲的意思。圣人的完全无情，是不是可欲底？我们于上文说，道家的圣人，并不是如槁木死灰。此是说，圣人的无情，是忘情，而不是不及情。

这是就其所以无情说。就无情的结果说，圣人的完全无情，亦与槁木死灰不同。圣人于完全无情时，其心理底状态，庄子以恬愉二字形容之。

《庄子·在宥篇》说：“昔尧之治天下也，使天下欣欣焉人乐其性，是不恬也。桀之治天下也，使天下瘁瘁焉人苦其性，是不愉也。人大喜耶？毗于阳；大怒耶？毗于阴。”“使人喜怒失位，居处无常，思虑不自得，中道不成章。”此所谓乐与苦，喜与怒，都是情，而恬愉不是情，或不是道家所谓情。成玄英说：“恬，静也；愉，乐也。”愉虽亦可训为乐，但此乐与与苦相对之乐不同。苦乐喜怒，在我们心中，都是一种强烈底动荡。在这种动荡之中，人不能思想，也不能做事。所谓“思虑不自得，中道不成章”。但恬愉则不是一种动荡，而是一种静底状态。有情底人，心中常如波浪起伏。而圣人无情，其心中如无波浪底水。程子说：“圣人心如止水。”正是说此状态。此状态是静底，可以说是恬。此状态使人有一种静底乐。此静底乐即所谓愉。恬愉是可欲

底。所以圣人的完全无情，是可得底。

或可说：有些人喜欢有激烈底情感，喜欢心中有特别底动荡。所以有些人特意找强烈底刺激，如开快车、喝烈酒之类。他们都是想在强烈底刺激中，得些强烈底情感。这些人是有底。不过他们的这一种行为，并不能说是合理性的行为。吸鸦片、打吗啡，都是这一类底行为，其不合理性是显而易见底。

或又可说：喜欢有太激烈底情感，固然是不合理性底，但有情感亦是使人生丰富的一端，恬愉虽亦是可得底，但人若一生中只是恬愉，则其一生，亦未免太觉单调。譬如清茶，有与烈酒不同底味，其味亦是可得底，这是不错底。但人若一生中只饮清茶，则亦未免太觉清淡。有人因此，对于人生抱悲观。因为人如有情，则不免为情所累，人若无情，其生活又似乎没有多大底意味，这一点似乎是一问题。不过如照下文所说，宋明道学家所说底办法，则此问题即不成问题。

第二问题是：完全无情，在事实上是否可能？在中国哲学史中王弼以为是不可能。裴松之《三国志注》谓：“何晏以为圣人无喜怒哀乐，其论甚精。钟会等述之，弼与不同。”王弼说：“夫明足以寻幽极微，而不能去自然之性。颜子之量，孔父之所预在。然遇之不能无乐，丧之不能无哀。又常狭斯人，以为未能以情从理者也。而今乃知自然之不可革。”“以情从理”，是上所述道家的学说。王弼初亦以为然，后乃以为，情系出于自然之性，是不能完全没有底，所以虽圣人亦不能无情。不过照王弼的看法，“圣人之情，应物而无累于物”。圣人不是无情，而是有情而不为情所累。道家以有情为累，以无情为无累。王弼以有情而为情所累为累，以有情而不为情所累为无累。这是王弼与原来底道家的大不同处。王弼对于圣人无情底批评，是很有力底。人之有情，确是出于自然之性。要想完全无情，虽不敢说是一定不能做到，但不是人人皆能做到，这是可以说底。

宋明道学家都主张，圣人有情而不为情所累之说。他们虽不见得是取此说于王弼，其持此说与王弼同，则系事实。照此说，人可以有情而同时不为情所累。此说有道家所说“以理化情”的好处，但没有上述二问题的困难。

程明道《定性书》说：“天地之常，以其心普万物而无心；圣人之常，以其情顺万物而无情。故君子之学，莫若廓然而大公，物来而顺应。”此亦说无情，不过此所谓无情，并不是道家所说底无情。此所谓无情，是有情而无“我”。亦可说是，虽有情而情非“我”有。

王阳明《传习录》：“问有所忿懣一条。先生曰：‘忿懣几件，人心怎能无得？只是不可有耳。凡人忿懣，着了一分意思，便怒得过当，非廓然大公之体了。故有所忿懣，便不得其正也。如今于凡忿懣等件，只是个物来顺应，不要着一分意思，便心体廓然大公，得其本体之正了。且如出外见人相斗，其不是底，我心亦怒。然虽

怒，却此心廓然，不曾动些子气。如今怒人，亦得如此，方才是正。”阳明此所举之例甚好。我若见一人无缘无故，打别人一个嘴巴，我心中必因此人之恃强欺人而怒。不过此怒，没有“我”的成分在内，是没有私意底。因此我的心是廓然大公底。其有怒是“物来顺应”，其有情是“情顺万物”。我们说，有情而无“我”，正是说此。这样底怒，是很容易消释底。于见此事时有怒，但此事已过，我心中即复归于平静。如太空中虽一时有浮云，但浮云一过，太空仍是空空洞洞底。此即所谓情顺万物“而无情”。如此则虽有情而不为情所累。但如一人无缘无故，打我一个嘴巴，我不但因此人之恃强欺人而怒，而且因为他是打“我”，因此我不但于当时怒，而且对于此人，时常“怀恨在心”，无论什么时候，想起此人，总想打他一个嘴巴。如此，则我即有“所”怒。“所”怒即打我之人。我所以有“所”怒，即因我于此底怒，有“我”的成分在内，是有私意底。有“我”的成分在内时，我的心

即不是廓然大公，而应物亦不是物来顺应了。我因时常对于此人，“怀恨在心”，想起即怒。此即是不能情顺万物而无情，即有情而为情所累了。如有人打我一个嘴巴，而我的心境，亦能如看此人打别人时所有底心境，则当时虽有怒，当时虽亦可还他一个嘴巴，但事后，我的心即仍归平静。如此则虽有怒而不为怒所累。

《定性书》又说：“圣人之喜，以物之当喜。圣人之怒，以物之当怒。是圣人之喜怒，不系于心而系于物也。”如见一人，无缘无故，打别人一嘴巴，而我怒，此怒之有，是因物之当怒，此怒是系于物。但如别人打我一嘴巴，我时常怀恨在心，此恨即是系于心了。圣人之喜怒，不系于心而系于物，所以圣人不迁怒。迁怒者，即因怒此物而及彼物。如一人因一事发怒，而摔茶碗，骂听差，即是迁怒。孔子说：颜回“不迁怒，不贰过”。宋儒认为，不迁怒是颜回几于圣人的表现。伊川《语录》：“问：‘不迁怒，不贰

过，何也？《语录》有怒甲不迁乙之说，是否？’曰：‘是。’曰：‘若此则甚易，何待颜氏而后能？’曰：‘只被说得粗了，诸君便道易。此莫是最难？须是理会得因何不迁怒。如舜之诛四凶，怒在四凶，舜何与焉？盖因是人有所可怒之事而怒之，圣人心，本无怒也。譬如明镜，好物来时，便见是好；恶物来时，便见是恶；镜何尝有好恶也？世之人固有怒于室而色于市。且如怒一人，对那人说话，能无怒色否？有能怒一人而不怒别人者，能忍得如此，已是煞知义理。若圣人因物而未尝有怒，此莫是甚难？君子役物，小人役于物。今人见有可喜可怒之事，自家着一分陪奉他，此亦劳矣。圣人心如止水。’”若能因物之可怒而怒之，可以不迁怒，这是不错底。但如谓，因能因物之可怒而怒之，则虽有怒，而无怒，则其说恐有困难。阳明亦说，忿懣等不能无，而却不可有；亦是伊川此说。此说虽用明镜之喻，但其喻是不恰当底。因明镜本身不能有喜怒，而人则能有喜怒，所以不可相提并论。如

说，见四凶之可怒而“去”之，圣人本无怒，此是可说底，而亦即是道家所说者。如说，见四凶之可怒而“怒”之，圣人本无怒，此本无怒，如无别底意思，则这一句话恐怕是不通底。若欲这一句话讲得通，此无怒须解为无“所”怒。朱子《语录》云：“问：‘圣人恐无怒容否？’曰：‘怎生无怒容？合当怒时，必亦形于色。如要去治那人之罪，自为笑容，则不可。’曰：‘如此则恐涉及忿怒之气否。’曰：‘天之怒，雷霆亦震。舜诛四凶，当其时亦须怒。但当怒而怒，便中节，事过便消了，更不积。’”黄榦云：“未怒之前，鉴空衡平。既怒之后，冰消雾释。”如此底怒，正是有怒而无“所”怒。

有怒而无“所”怒，则其怒即无所着。如一人无缘无故打我一嘴巴，我因而怒，并时常对此人怀恨。此即有“所”怒，此怒即有所着。此人打我一嘴巴之事，是随时即成过去，而此人则不能随时即成过去。所以此人如成为我之“所”怒，我之

怒如着在此人身上，则此事虽过，而我心中亦常留一怒，如此则我的怒即不能“冰消雾释”，而我的心亦不能如“鉴空衡平”矣。伊川说：“罪己责躬不可无，但亦不当长在心胸为悔。”朱子亦说：“既知悔时，第二次莫恁地便了。不消得常常放在心下。”悔过本是好事，但既悔过，改之可矣。若心中长存一悔，即是有“所”悔，其悔即是有所着。有所着之悔亦是累。

照以上所说，可知如能有情而无“我”，则虽有情而不为情所累。程子说：“人能放这一个身，公共放在天地万物中，一般看。则有甚妨碍？”能把自己放在天地万物中，与万物一般看，则“我”的成分，可以去掉。一人打我一嘴巴时，我的心境，正如我看此人打别人一嘴巴。如此则我虽有怒，而不为怒所累。

伊川又说：“忿懣，怒也。治怒为难，治惧亦难。克己所以治怒，明理所以治惧。”克己即去所谓“我”的成分也。其实明理亦可以治怒，克

己亦可以治惧。此于上所说道家学说中可见之。“知常容。”此明理可以治怒也。“天下之大患，为吾有身，及吾无身，吾有何患？”此克己可以治惧也。

无“我”的成分之怒，不至于使人心理上起非常剧烈底变化。有些人于生气时，可以气得浑身打战，满脸发青。这怒总是有“我”的成分在内。一个人在街上，看见不平底事，虽亦怒，但“事不干己”，决不至于怒到这种地步。“事不干己”底怒，并不使一个人，在整个底心理及生理方面，有非常剧烈底变化。程子所谓无情，所谓圣人心如止水，大概是就此点说。情之使人在整个底心理及生理方面，起非常剧烈底变化者，如把一池清水，从底搅起。不如此剧烈底情，则对于人心，如水上起了些波纹。在这种情形下，人还是能沉着气底。阳明所说“不动些子气”，大概亦是就沉着气说。在这种情形下，有情虽亦是动，而仍不害心如止水。由此方面，程明道说：“动亦

定，静亦定。”

心不可有所着，对事说亦是如此。朱子《语录》谓：“李德之问：‘明道因修桥寻长梁，后每见林木之佳者，必起计度之心。因语学者，心不可有一事。某窃谓：凡事须思而后通，安可谓心不可有一事？’曰：‘事如何不思？但事过则不留于心可也。明道肚里有一条梁。不知今人有几条梁柱在肚里。佛家有留注想。水本流将去，有些渗漏处便留滞。’”事过而不留，即是心对于事无所着。心中之事，过而不留，所以心常能如鉴之空。大概能担当大事底人，都必需能如此。例如一个当大首领底人，每天不知要办多少事。如事已过者，都还要留在心里，他即没有余力去办方来底事了。有些人因为对于有些未来底事，放心不下，或对于过去底事，追悔不已，以致寝食不安。若当大首领底人，亦是如此，他不但不能办事，恐怕他的性命，亦不能长保。所以即就做事方面说，心对于事亦须无所着。

第七篇 致中和

“致中和”三个字出于《中庸》。《中庸》说：“喜怒哀乐之未发，谓之中；发而皆中节，谓之和。致中和，天地位焉，万物育焉。”在宋明道学中，这几句《中庸》引起了很大底讨论。程明道说：“天地之常，以其心普万物而无心；圣人之常，以其情顺万物而无情。故君子之学，莫若廓然而大公，物来而顺应。”圣人的心，如明镜，如止水，是廓然大公底。因为它是廓然大公底，所以亦无所偏倚，无所偏倚谓之中。因为它无所偏倚，所以遇到事物，当喜即喜，当怒即怒，当哀即哀，当乐即乐。此即所谓发而皆中节，此即谓之和。朱子说：“喜怒哀乐，各有攸当，方其未发，浑然在中，无所偏倚，故谓之中。及其发而皆得其当，无所乖戾，故谓之和。”此所谓中的意义，是无所偏倚，不是无过不及。已发底喜怒哀乐，可有过或不及，而此所

谓中，是“未发”，所以不但无过不及，且亦无无过不及可说。未发已发，后亦成为宋明道学家所常用底名词。他们又常引《易·系辞》“寂然不动，感而遂通”之语。圣人的心，未发时如明镜止水，是“寂然不动”；已发时，喜怒哀乐，各得其当，是“感而遂通”。

以上是宋明道学家对于《中庸》里“中和”二字底解释。我们于此篇所说底中和，与宋明道学家所说者不同，或与《中庸》所说者亦不尽同，不过我们于此篇所说底中和，确是中国思想中两个重要底观念。

和与同不同。《国语·郑语》引史伯云：“夫和实生物，同则不继。以他平他谓之和，故能丰长而物归之。若以同裨同，尽乃弃矣。”“以他平他谓之和”，如以咸味加酸味，即另得一味。酸为咸之“他”，咸为酸之“他”，以“他”平“他”，即能另得一味，此所谓“和实生物”。咸与咸是同，若以咸味加咸味，则所得仍是咸味。此所谓“以

同裨同”，“同则不继”也。推之，若只一种声音，则无论如何重复之，亦不能成音乐。若只一种颜色，则无论如何重复之，亦不能成文采。必以其“他”济之，方能有成。

《左传》昭公二十年亦引齐侯问晏子云：“和与同异乎？”晏子对曰：“异。和如羹焉。水、火、醯、醢、盐、梅，以烹鱼肉，之以薪，宰夫和之，齐之以味，济其不及，以泄其过。……若以水济水，谁能食之？若琴瑟之专壹，谁能听之？同之不可也如是。”此又提出过、不及二观念。不同底原素，合在一起，可以另成一物。但合成此物之不同底原素，必须各恰如其分量，不可太多，亦不可太少。若太多或太少，则即不能成为此物。不太多，不太少，即是无过不及。无过不及即是中。所以说和必须兼说中。此所说或不是晏子的本意，但说和必须兼说中，这是一定底。

以上所说，可以说是有现在所谓辩证法的意思

思。甲的“他”是非甲。甲与非甲合，能成为乙。此可以说是相反相成，由矛盾到统一。成为乙之甲与非甲，必各恰如其分量，不多不少。甲或非甲，若有一太少，则不成为乙，若有一太多，亦不能成为乙。甲及非甲的量变，可以造成其所成底物的质变。此可以说是由量变到质变。

一个人的生理底心理底要求，是多方面底。这各方面底要求，都要于相当程度内得到满足，然后一个人才能保持一个健全底身体，健全底人格。有许多生理底或心理底疾病，都是由于人的某方面底生理底或心理底要求，太被压抑所致。这是我们所都知道底。人的生理底或心理底要求，怎样算是“于相当程度内，得到满足”呢？怎样底满足，算是在相当程度内？又怎样底满足，算是超过相当程度呢？一种生理底或心理底要求的满足，若达到一种程度，以致与别种生理底或心理底要求发生冲突，此即是此种要求的满足，超过相当程度。超过相当程度，即是太过。若此

种要求的满足，尚未达到此程度，而即受压抑，或此种要求，根本即未得任何满足，此即是此种要求的满足，未达到相当程度。未达到相当程度，即是不及。此种要求的满足，若到一恰好底程度，既不与别种要求冲突，亦不受不必要底压抑，无太过亦无不及，则其满足即是得中，即是中节。

例如，对于有些人，喝酒是一个很强烈底要求。在普通底情形中，一个人喝酒，若至一种程度，以致其身体的健康，大受妨碍，则其喝酒即为太过。若其喝酒，有一定底限度，并不妨碍其身体的健康，而却因别种关系（例如美国政府行禁酒律之类），而不喝酒，则其喝酒的要求，即受到不必要底压抑。如此则其喝酒的要求的满足，即是不及。此所谓不必要，是对于此人的本身说；此所谓不及，亦是对于此人的本身说。喝酒的过或不及，本都是因人而异的。若一个人喝酒，只喝到恰好底程度，既不妨碍他的身体的健

康，亦不使其喝酒的要求，受不必要的压抑，则其满足即是得中，即是中节。

若一个人的各方面底生理底及心理底要求，都是这样中节，都各得到相当底满足，而又都各不相冲突，这种状态，即谓之和。一个人在生理方面，若得到和，则即可有一健康底身体；在心理方面，若得到和，则即可有一健全底人格。旧日谓人有病，为“身体违和”。这句话是很有道理底。

一个健康底身体，健全底人格，都可以说一个和。这和中有许多不同底原素。这些原素，在其适当底分量下，是“相成”底。但若一过了适当底分量，则即“相反”了。若其相反，则和即没有了。例如在普通情形下，一个人一顿吃三碗饭，是有益于他的健康底，但若他一顿吃十碗饭，则不但不能有益于他的健康，而且有害于他底健康了。饭的增加，对于他的健康说，是由量变到质变。各种要求的满足，在恰好处是中，不到恰好

处，或超过恰好处，是过或不及。这期间亦有由量变到质变的情形。

或可问：本书第一篇说尊理性，岂非教人使理性压抑其他各方面底生理底，心理底要求？于此我们说：理性的功用，并不是压抑其他各方面底生理底，心理底要求，而是指导，或节制那些要求，使其满足，无过不及。我们说，有道德底理性，有理智底理性。先就理智底理性说，其功用是如上所说，是显而易见底。一个人要喝酒，到哪里去喝酒，用什么方法去买酒，这都是要靠理性的指导。喝多少不至于妨害身体，妨害事业，这亦要靠理性的节制。如果一个人喝十杯酒，可以得到快乐，而不至于妨害身体，妨害事业，理性对于这种满足，只有赞助，决不禁止。所以孔夫子亦说：“惟酒无量，不及乱。”

我们于以上说人的生理底，心理底要求的冲突，只是就一个人的本身说。就社会方面说，一个人的生理底或心理底要求，亦可以与别人的生

理底或心理底要求相冲突。道德底规律，对于人的要求，制定一个界限，使人与人不相冲突。就这一方面说，则人的生理底，心理底要求，合乎此界限者，是合乎中，是中节。其超乎此界限者，是太过，不及此界限者，是不及。《诗序》有几句话，说：“发乎情，止乎礼义。发乎情，人之性也；止乎礼义，先王之泽也。”“发乎情”是就人的各方面底生理底心理底要求说，“止乎礼义”是就道德底规律说。发乎情是人之性，止乎礼义是社会的制裁。社会中底人，每人都多少如此行，每人都应该完全如此行。所谓道德底理性的功用，即在于使人知道这些界限，使人的各方面底生理底心理底要求，都合乎这方面的中。

一个社会中底人的各方面底生理底、心理底要求，如皆合乎这方面底中，则这个社会，即是一个健全底社会。一个健全底社会，亦可以说是一个和。在这一方面，各人的各方面底生理底，心理底要求，亦有相反相成，由量变到质变的情

形。

人的生理底、心理底要求的满足，在其本身看，是合乎中者，但在社会方面看，不一定是合乎中，而或者是太过，或者是不及。如其是太过，则社会必须制裁之，其个人的道德底理性，亦应制裁之。因此，常有些人的生理底或心理底要求，受到压抑。这压抑，就这些人的本身方面看，是不必要底。但在社会方面看，则是必要底。这一点常引起许多思想上底混乱。有些人常把这两方面的必要或不必要弄混，以为在一方面是必要或不必要者，在其他方面，亦是必要或不必要。这“以为”是完全错误底。

例如一个人的所谓领袖欲特别强，但他的才能，都很不配当领袖。就他本身方面看，他的这欲若得不到相当底满足，他或者要疯。在其个人方面看，他的领袖欲的相当满足是合乎中，但在社会方面看，他的领袖欲的相当满足是太过。在这种情形下，社会只能向他说：你的才能，不能

当领袖，你若因不能当领袖而疯，我们只好把你送入疯人院。社会的这种办法，我们不能说它有什么错误。

在社会方面看，“发乎情”而不能“止乎礼义”底要求，是应该制裁底。这种要求，宋明道学家谓之欲，或私欲，或人欲。他们说欲是恶底。这是一定不错底，因为所谓欲者，照定义是超过道德底规律底要求，照定义它即是恶底。所以说欲是恶，实等于说，凡是不道德底是不道德底。但后来反道学底人，如戴东原等，常说：人的生理底、心理底要求是不可，亦不应该压抑底，而宋明道学家却专爱压抑之。所以宋明道学家是“以理杀人”，太不讲人道。这种辩论，不是误解了宋明道学家所谓欲的意义，即是陷入上所说思想上底混乱。

我们于以上说中和，是就一个人的本身说，或是就一个社会中底各个人对于社会及别个人底关系说。若就一个社会中底各种人对于社会及别

种人底关系说，则亦有中和可说。此所说社会中底各种人，指社会中底操各种职业底人说。例如当学校教员底人，做生意底人，等等，皆此所谓各种人。旧说“七十二行，行行出状元”。各行底人，即此所谓各种人。此各种人中，每种人皆有他们对于社会底权利及职分，及对于别种人底权利及职分。在普通底情形中，人对于求权利，总易偏于太过，而对于尽职分，则总易偏于不及。社会中底各种人亦是如此。他们对于要权利总易偏于太过，对于尽职分，总易偏于不及。此所谓过或不及，又是以什么为标准呢？各种人要他们的权利，有一个界限，过了这界限即与社会中底别种人的权利，发生冲突或妨碍。这个限度，即是中，合乎这个限度底，即是得中，即是中节，超乎这个限度底，即是太过。每种人尽他们的职分，亦有一个界限，如不到这个界限，则即不能满足社会对于这一种事底需要。这个限度即是中，合乎这个限度底即是得中，即是中节，不及这个限度底，即是不及。如果一个社会中底各种

人，要权利，尽职分，皆合乎中，则此社会，即得到和。一个社会，不是只一种人所能组织成底。它需要许多种不同底人。它需要“异”。这些异，就其是异说，是“相反”。但他们都合在一起，方能组织成社会。就其合在一起说，是“相成”。他们的相成，靠他们的要权利，尽职分，都合乎中，以构成一个和。

或可说，这一种说法，是社会上统治阶级所用以压制被压迫阶级者。照资本家底说法，资本阶级及劳工阶级，都是社会，至少是社会的经济方面所必需底。这两个阶级，应该互相帮助，而不应互相仇视。从前亚力士多德，对于希腊的奴隶制度，亦有类此底辩护。他说：有些人是天生只能做工具底，有些人是天生能用工具底。能用工具底做主人，只能做工具底做奴隶，这是最合乎天然底。在中国，孟子对于当时底贵族政治，亦有类此底辩论。孟子说：“有大人之事，有小人之事。”“或劳心，或劳力。劳心者治人，劳力

者治于人。治于人者食人，治人者食于人。天下之通义也。”照这个“通义”推下去，则社会中有一类底人永远是“治于人”而“食人”者，有一类底人永远是“治人”而“食于人”者。前者是被统治阶级，后者是统治阶级。统治阶级，永远用这一套理论，麻醉被统治者，使他们于被统治外，还要心悦诚服地赞颂统治者的圣德神功。现在我们讲这一套理论，恐怕对于统治阶级，有“助桀为虐”的嫌疑。

于此我们说，我们所谓各种人，并不是指阶级说。在有阶级底社会制度里，其政治底或经济底制度，使有些人，子子孙孙都在某阶级里，使又有些人，子子孙孙都在另一阶级里。在奴隶社会中奴隶世代是奴隶，主人世代是主人。在贵族政治里，平民世代是平民，贵族世代是贵族。即在资本主义底社会里，在政治法律方面看，对于劳工之成为资本家，固然没有限制，但在经济方面看，则劳工之成为资本家，若不是完全地不可

能，亦是仅次于不可能。一个人当了劳工，他子孙还是当劳工的机会，不是百分之百亦是百分之九十九。但我们于上文所说，社会上底各种人，则不是如此。一个人如已当了三十年底教员，大概他不大容易改行。但是他的儿子则是可以随便入别底什么行底。对于一个社会说，这些各种人必需有。一个社会必须这些各种人构成。这些各种人，要权利，尽职分，都必需合乎中，以得到和。任何社会都多少是如此，都应该完全如此，不管一个社会是什么种底社会。有阶级底社会是如此，无阶级底社会亦是如此。

因为中和的道理是通用于任何种底社会，所以有阶级底社会亦引用它以维持其阶级制度。但这引用是错误底。因照这个道理，社会所必需要底是各种人，而不是各阶级。一个社会之是有阶级底社会，是客观底“势”所决定。在此种势下，有些种人，固必须成为某阶级，但如此种势已去，一个社会可以成为无阶级底社会时，而为某

阶级之某种人，仍欲维持其阶级，则此种人所要之权利，即是太过，不合乎中。他们要权利太过，超过了中，则不但不能得到和，而且有害于和。

例如执掌政权底人，本亦是社会上底一种人。但在某种“势”下，这种人成了世袭底，因此即成了一种阶级。在这种势下，这种制度，是一个社会所必需底。但如此种势已去，一个社会可以不需要世袭底政治上底统治阶级，而在此阶级里底人，仍要维持他们的权利，则他们的要权利即为太过。社会中底别种人，对于他们的太过底要求，当然可以，而且应该制裁。这种制裁，如果是暴力出之，即所谓革命。

照以上所说，我们可知，我们于此篇所说底道理，不能为所谓统治阶级所引用，以麻醉被统治底阶级。事实上确有人如此地引用，但如此底引用是错误底。

“致中和”应用在政治社会哲学方面，即是民治主义。《中庸》说：“万物并育而不相害，道并行而不相悖。小德川流，大德敦化，此天地之所以为大也。”在一个民治主义底社会里，人的生活，即有这种情形。我们可以说：“此民治主义之所以为大也。”在民治主义底社会里，在不妨碍别人的自由的范围里，一个人的生活，可以完全地自由。这个范围的界限，即是我们于上文所说中的界限。不到这个界限者谓之不及，超过这个界限者谓之太过，合乎这个界限者谓之得中，谓之中节。就社会中底各种人说，亦是如此。社会中各个人，及各种人，行为俱各中节，则社会即是一大和。大和即是旧说所谓太和。这种社会所宝贵底是异而不是同。合许多中节底异，以成一大和。这个大和，是社会的理想底境界，人类的社会，是向着这个理想改进底。

还有所谓国际主义与民族主义的问题。有些人以为，如果国际主义成功了，则各民族的特

色，必定都不能存在。这“以为”是错误底。如果真正底国际主义成功了，在所谓大同世界中，各民族的异，不但依旧存在，而且大家还要特别尊重其存在。在所谓大同世界中，各个人的异，各民族的异，都存在，而且大家都还特别尊重其存在。不过这许多的异，都是中节底异。合这许多中节底异，以成一大和。这大和即所谓大同世界。大同并不是同，而是所谓太和。

这已是一很高底境界了。但于此境界之上，还有宋明道学家所谓“万物各得其所”或“无一物不得其所”的境界。此境界亦是一太和。不过此太和不仅包括所有底人，而且包括所有底物。物得其所是幸福底。例如一人有快乐幸福，我们说他是“得其所哉”。这是“得其所”的确切意义。万物“各”得“其”所，“各”字“其”字表示出“万物并育而不相害，道并行而不相悖”，“和而不同”的意思。这种境界，是“致中和”的极则。所以说：“致中和，天地位焉，万物育焉。”

第八篇 励勤俭

一般人说到勤俭，大概都是就一个人的生活的经济方面说。《大学》说：“生财有大道。生之者众，食之者寡，为之者疾，用之者舒，则财恒足矣。”就一个社会的生财之道说，是如此。就一个人的生财之道说，亦是如此。就一个人的生财之道说，“为之疾”是勤，“用之舒”是俭。一个人能发大财与否，一部分是靠运气，但一个人若能勤俭，则成一个小康之家，大概是不成问题底。

一般人对于勤俭底了解，虽是如此，但勤俭的意义则不仅止于此。例如我们常听说：“勤能补拙，俭以养廉。”这两句话中，所谓俭，虽亦可说是就人的生活的经济方面说，但此说俭注重在“养廉”，所以“俭以养廉”这一句话所注重者，是人的生活的道德方面。此句话所注重者是一个人的“廉”，并不是一个人的温饱。至于这两句话

中所谓勤，不是就人的生活的经济方面说，至少不是专就此方面说，则是显然底。

这两句话，是旧说底老格言，又是现在底新标语。勤怎么能补拙呢？西洋寓言里说：有一兔子与乌龟竞走。兔子先走一程，回头见乌龟落后很远，以为断赶不上，遂睡了一觉。及醒，则乌龟已先到目的地了。乌龟走路的速度，比兔子差得很远，就这方面说，乌龟是拙。但它虽拙，而仍能走过兔子者，因兔子走路，中途休息，而乌龟则不休息也。此即是“勤能补拙”。《中庸》说：“人一能之，己百之；人十能之，己千之。果能此道矣，虽愚必明，虽柔必强。”此所说，亦是“勤能补拙”的意思。这当然不是就人的生活的经济方面说，至少不是专就此方面说。我们于第三篇《为无为》中，说到才与学的分别。就“学”说，勤确是可以补拙底。

就俭以养廉说，我们常看见有许多人，平日异常奢侈，一旦钱不够用，便以饥寒所迫为辞，

做不道德底事。专从道德的观点看，“饿死事小，失节事大”，“饥寒所迫”并不能作为做不道德底事的藉口。但事实上，经济上底压迫，常是一个使人做不道德底事的原因。不取不义之财谓之廉。人受经济压迫底时候，最容易不廉。一个人能俭，则可使其生活不易于受经济底压迫。生活不受经济底压迫者，虽不必即能廉，但在他的生活中，使他可以不廉的原因，至少少了一个。所以说：俭可以养廉。朱子说：“吕舍人诗云：‘逢人即有求，所以百事非。’某观今人不能咬菜根，而至于违其本心者众矣，可不戒哉。”俭以养廉，正是朱子此所说之意。

由上所说，可知这两句老格言，新标语，是有道理底。不过勤俭的意义，还不止于此。我们于本篇所讲底勤俭是勤俭的进一步底意义。此进一步底意义，亦是古人所常说底，并不是我们所新发现底。

在说此进一步底意义以前，我们对于勤能补

拙这一句话，还想作一点补充底说明。勤能补拙这一句话虽好，但它有时或可使人误会，以为只拙者需勤以补其拙，如巧者则无需乎此。不管说这一句话者的原意如何，事实上没有人不勤而能成大功，立大名底。无论古今中外，凡在某一方面成大功，立大名底人，都是在某一方面勤于工作底人。一个在某方面勤于工作底人，不一定在某方面即有成，但不在某方面勤于工作底人，决不能在某方面有成。此即是说，在某方面勤于工作，虽不是在某方面有成的充足条件，而却是其必要条件。有人说：一个人的成功，要靠“九分汗下，一分神来”。九分汗下即指勤说。

我们于以上说“某方面”，因为往往一个人可以于某方面勤，而于别方面不勤。一个诗人往往蓬头垢面，人皆以他为懒，但他于作诗必须甚勤。李长吉作诗，“呕出心肝”。杜工部作诗，“语不惊人死不休”。他们都是勤于作诗。勤于作诗者，不必能成为大诗人，但不勤于作诗者，必不

能成为大诗人。

对于某方面底工作不勤者，不能成为在某方面有成就底人。对于人的整个底生活不勤者，不能有完全底生活。所谓完全底生活者，即最合乎理性底生活，如我们于绪论中所说者。用勤以得到完全底生活；我们所谓勤的进一步底意义，即是指此。

古人说：“民生在勤。”又说：“户枢不蠹，流水不腐。”现在我们亦都知道，人身体的器官，若经过相当时间不用，会失去它原有底功用。一个健康底人，有一月完全不用他的腿，他走路便会发生问题。维持一个人的身体的健康，他每日必须有相当底运动。这是卫生的常识。所谓“民生在勤”的话，以及“户枢不蠹，流水不腐”的比喻，应用在这方面，是很恰当底。

我们可以从身体方面说勤，亦可从精神方面说勤。《易》乾卦象辞说：“天行健，君子以自

强不息。”《中庸》说：“至诚无息。”又说：“诚者，天之道也；诚之者，人之道也。”天之道是“至诚无息”，人之道是“自强不息”。这些话可以说是，从精神方面说勤。无息或不息是勤之至。关于这一点，我们于此只说这几句话，其详俟于下篇《存诚敬》中细说。

就人的精神方面说，勤能使人的生活的内容更丰富，更充实。什么是人的生活的内容？人的生活的内容是活动。譬如一个人有百万之富，这一百万只是一百万金钱、银钱，或铜钱，并不能成为这一个人的生活的内容。若何得来这些钱，若何用这些钱，这些活动，方是这一个人的生活的内容。又如一个人有一百万册书。这一百万册书，只是一百万册书，并不能成为这一个人的生活的内容。若何得这些书，若何读这些书，这些活动，方是这一个人的生活的内容。我们可以说，只有是一个人的生活的内容者，才真正是他自己的。一个守财奴，只把钱存在地窖里或银行

里，而不用它；一个藏书家，只把书放在书库里，而不读它；这些钱，这些书，与这些人，“尔为尔，我为我”，实在是没有多大底关系。有一笑话谓：一穷人向一富人说：我们二人是一样底穷。富人惊问何故。穷人说，我一个钱不用，你亦一个钱不用，岂非一样？此虽笑谈，亦有至理。

人的生活的内容即是人的活动，则人的一生中，活动愈多者，其生活即愈丰富，愈充实。勤人的活动比懒人多，故勤人的生活内容，比懒人的易于丰富，充实。《易传》说：“天行健。”又说：“富有之谓大业，日新之谓盛德。”“富有”及“日新”，都是“不息”的成就。一个人若“自强不息”，则不断地有新活动。“不断地”有新活动，即是其“富有”；不断地有“新”活动，即是其“日新”。有人说，我们算人的寿命，不应该专在时间方面注意。譬如有一人，活了一百岁，但每日，除了吃饭睡觉外，不做一事。一个人做

了许多事，但只活了五十岁。若专就时间算，活一百岁者，比活五十岁者，其寿命长了一倍。但若把他们的一生的事业，排列起来，以其排列的长短，作为其寿命的长短，则此活五十岁者的寿命，比活一百岁者的寿命长得多。我们读历史，或小说，有时连读数十页，而就时间说，则只是数日或数小时之事。有时，“一夕无话”，只四字便把一夜过去。“有话即长，无话即短。”小说家所常用底这一句话，我们可用以说人的寿命。

对于寿命的这种看法，在人的主观感觉方面，亦是有根据底。在很短底时间内，如有很多底事，我们往往觉其似乎是很长。譬如自“七七事变”以来，我们经过了许多大事，再想起“七七”以前底事，往往有“恍如隔世”之感，但就时间说，不过是二年余而已。数年前，我在北平，被逮押赴保定，次日即回北平。家人友人，奔走营救者，二日间经事甚多，皆云，仿佛若过一年。我对他们说，“洞中方七日，世上几千年”。此虽

一时隽语，然亦有至理。所谓神仙者，如其有之，深处洞中，不与人事，虽过了许多年，但在事实上及他的主观感觉上，都是“一夕无话”，所以世上虽有千年，而对于他只是七日。作这两句诗者，本欲就时间方面，以说仙家的日月之长，但我们却可以此就生活的内容方面，以说仙家的日月之短。就此方面看，一个人若遁迹岩穴，不闻问世事，以求长生，即使其可得长生，这种长生亦是没有多大意思底。

普通所谓俭，是就人的用度方面说。于此有一点我们须特别注意底，即是俭的相对性。在有些情形下，勤当然亦有相对性。譬如大病初愈底人，虽能做事，但仍需要相当休息。在别人，每天做八个钟头的事算是勤，但对于他，则或者只做六个钟头已算是勤了。不过在普通情形下，我们所谓勤的标准，是相当一定底。但所谓俭的标准，虽在普通情形下，亦是很不一定。一个富人，照新生活的规定，用十二元一桌底酒席请

客，是俭，但对于一个穷人，这已经是奢了。又譬如国家有正式底宴会，款待外宾，若只用十二元一桌底酒席，则又是啬了。由此可见，所谓俭的标准，是因人因事而异底。所以照旧说，俭必需中礼，在每一种情形下，我们用钱，都有一个适当底标准。合乎这个标准，不多不少，是俭。超乎这个标准是奢，是侈，不及这个标准是啬，是吝，是慳。不及标准底俭，即所谓“俭不中礼”。不中礼底俭，严格地说，即不是俭，而是啬了。不过怎么样才算“中礼”，才算合乎标准，在有些情形下，是很不容易决定底。在这些情形下，我们用钱，宁可使其不及，不可使其太过。因为一般人的在这方面底天然底趋向，大概是易于偏向太过的方面，而我们的生活，“由俭趋奢易，由奢入俭难”。失之于不及方面，尚容易改正。失之于太过方面，若成习惯，即不容易改正了。所以孔子说：“礼与其奢也，宁俭。”此所谓俭，是不及标准底俭。

俭固然是以节省为主，但并不是不适当底节省。一个国家用钱，尤不能为节省而节省。我们经过安南，看见他们的旧文庙，其狭隘卑小，使我们回想我们的北平，愈见其伟大宏丽。汉人的《两都赋》、《二京赋》一类底作品，盛夸当时底宫室，以为可以“隆上都而观万国”。唐诗又说：“不睹皇居壮，安知天子尊。”这些话都是很有道理底。不明白这些道理，而专以土阶茅茨为俭者，都是“俭不中礼”。

人不但须知如何能有钱，而并且须知如何能用钱。有钱底人，有钱而不用谓之吝，大量用钱而不得其当谓之奢，大量用钱而得其当谓之豪。我们常说豪奢，豪与奢连文则一义，但如分别说，则豪与奢不同。我们于上文说，用钱超过适当底标准，谓之奢；用钱合乎适当底标准，谓之俭。不过普通说俭，总有节省的意思，所以如有大量底用钱，虽合乎适当底标准，而在一般人的眼光中，又似乎是不节省者，则谓之豪。奢是与

俭相冲突底，而豪则不是。奢底人必不能节省，但豪底人则并不必不能节省。史说：范纯仁往姑苏取麦五百斛。路遇石曼卿，三丧未葬，无法可施，范纯仁即以麦舟与之。这可以说是豪举。但范纯仁却是很能俭底人。史称其布衣至宰相，廉俭如一。他又告人：“惟俭可以养廉，惟恕可以成德。”这可见俭与豪是不冲突底。

以上说俭，是就用度方面说。此虽是普通所谓俭的意义，但我们于本篇所谓俭，则并不限于此。我们于以下，再说俭的进一步底意义。

《老子》说：“吾有三宝，持而宝之。一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先。慈故能勇，俭故能广，不敢为天下先，故能成器长。”《老子》又说：“治人事天莫如嗇。夫惟嗇是以早服，早服是谓重积德。重积德则无不克。无不克则莫知其极。莫知其极，可以有国。有国之母，可以长久。是谓深根固柢，长生久视之道。”朱子说：“老子之学，谦冲俭嗇，全不肯役精神。

早服是谓重积德者，言早已有所积，复养以啬，是又加积之也。若待其已损而后养，则养之方足以补其所损，不得谓之重积矣。所以贵早服者，早觉其未损而啬之也。”此所谓俭，所谓啬，当然不是普通所谓俭，所谓啬。然亦非全不是普通所谓俭，所谓啬。

普通所谓俭，是节省的意思，所谓啬，是过于节省的意思。在养生方面，我们用我们的身体或精神，总要叫它有个“有余不尽”之意。这并不是“全不肯役精神”，不过不用之太过而已。道家以为“神太劳则竭，形太劳则弊”。神是精神，形是身体。我们用身体或精神太过，则至于“难乎为继”的地步。所以我们做事要尽力，但不可尽到“力竭声嘶”的地步。这样底尽力是不可以长久底。《老子》所讲底做事方法，都是可以长久底，所以《老子》常说“可以长久”。《老子》说：“企者不立，跨者不行。”又说：“飘风不终朝，骤雨不终日。孰为此者？天地。天地尚不能

久，而况于人乎？”一个人用脚尖站地，固然是可以看得远些；开跑步走，固然是可以走得快些，但这是不可久底。其不可久正如“天地”的飘风骤雨，虽来势凶猛，但亦是不能持久底。

《老子》所讲底做事方法，都是所谓“细水长流”底方法。会上山底人，在上山的时候，总是一步一步地，慢慢走上去，如是他可常走不觉累。不会上山底人，初上山时走得很快，但是不久即“气喘如牛”，不能行动了。又如我们在学校里用功，不会用功底人，平日不预备功课，到考时格外加紧预备，或至终夜不睡，而得不到好成绩。会用功底人，在平时每日将功课办好，到考时并不必格外努力，而自然得到很好底成绩。不会上山底人的上山法，不会用功底人的用功法，都不是所谓“细水长流”，都不是可以长久底办法。不论做什么事，凡是可以长久底办法，总是西洋人所谓“慢而靠得住”底办法，亦即是所谓“细水长流”底办法。诸葛亮说：“淡泊以明志，宁静以

致远。”淡泊是俭，宁静是所谓“细水长流”底办法。

老子很喜欢水。他说：“上善莫若水。”又说：“天下莫柔弱于水，而攻坚，强者莫之能胜。”屋檐滴下来底水，一点一滴，似乎没有多大力量。但久之它能将檐下底石滴成小窝。这即所谓“细水长流”的力量。

于此我们可以看出，在这一方面，勤与俭底关系。会上山底人，慢慢地走，不肯一下用尽他的力量，这是俭。但他又是一步一步，不断地走，这是勤。会用功底人，每天用相当时间底功，不“开夜车”，这是俭。但是“每天”必用相当时候底功，这是勤。不会上山底人，开始即快走，不肯留“有余不尽”底力量，这是不俭。及至气喘如牛，即又坐下不动，这是不勤。不会用功底人，开夜车，终夜不睡，这是不俭。考试一过，又束书不观，这是不勤。照这两个例看起来，勤与俭，在此方面，是很有关系底。所

谓“细水长流”底办法，是勤而且俭底办法。

人的身体，如一副机器。一副机器，如放在那里，永不开动它，必然要锈坏。但如开动过了它的力量，它亦很易炸裂。一副机器的寿命的长短，与用之者用得得当与否，有很大底关系。人的“形”“神”，亦是如此。我们的生活，如能勤而且俭，如上所说者，则我们可以“尽其天年而不中道夭”。道家养生的秘诀，说穿了不过是如此。这亦即所谓事天。我们的“生”是自然，是天然，所以养生亦是事天。

治一个国家，亦是如此。用一个国家底力量，亦须要使之有“有余不尽”之意。不然，亦是不可以长久底。治国养生，是一个道理。所以说：“治人事天莫如嗇。”用一个国家的力量或用一个人的力量，都要使之有“有余不尽”之意，如此则可以不伤及它的根本。所以“嗇”是“深根固柢”之道。有了根深柢固底力量，然后能长久地生存，长久地做事，所以说：“俭故能广。”

第九篇 存诚敬

诚敬二字，宋明道学家讲得很多。这两个字的解释，可从两方面说。就一方面说，诚敬是一种立身处世的方法。就又一方面说，诚敬是一种超凡入圣的途径。我们于以下先就诚敬是一种立身处世的方法说。

就这一方面说，诚的一意义是不欺。刘安世说：“某之学初无多言，旧所学于老先生者，只云由诚入。某平生所受用处，但是不欺耳。”此所谓老先生即司马光。刘安世《元城道护录》说：“安世从温公学，凡五年，得一语曰诚。安世问其目。公喜曰：‘此问甚善。当自不妄语入。’予初甚易之，及退而括日之所行，与凡所言，自相掣肘矛盾者多矣。力行七年而成。自此言行一致，表里相应。遇事坦然，常有余裕。”诚是司马光一生得力底一个字。刘漫堂《麻城学记》说：“温公之学，始于不妄语，而

成于脚踏实地。”不欺有两方面，一是不欺人，一是不自欺。我们常说：“自欺欺人。”自欺欺人，都是不诚。所谓“不妄语”，即是不欺人；所谓“脚踏实地”，即是不自欺。例如一个人学外国文字，明知有些地方，非死记熟背不可，但往往又自宽解，以为记得差不多亦可。这即是自欺，亦即是不脚踏实地。朱子说：“做一件事，直是做到十分，便是诚。若只做得两三分，说道：今且慢恁地做。恁地做也得，不恁地做也得，便是不诚。”明知须如此做，而却又以为如此做亦可，不如此做亦可，此即是自欺，亦即不是脚踏实地。刘安世力行不妄语七年，始得“言行一致，表里相应”，此即是自不欺人，进至不自欺。言行一致，表里相应，可以是不欺人，亦可以是不自欺。例如一个人高谈于国难时须俭约，但是他自己却时常看电影，吃馆子。他于看电影、吃馆子时，他的心理若是：得乐且乐，我说应该节约，不过是面子话，哪能认真？他的心理若果是如此，他的高谈即是欺人底妄语。于看电

影，吃馆子时，他的心理若是：虽然于国难时应该节约，但偶然一两人奢侈，于大局亦不致即有妨碍。他若以此自宽解，他即以此自欺。真正言行一致、表里相应底人，可以没有如此底欺人自欺。所谓真正言行一致、表里相应者，即不但人以为他是言行一致，表里相应，而且他自己亦确知他自己是言行一致，表里相应。一个人的言，是否与他的行完全一致，一个人的“里”，是否与他的“表”完全相应，只有他自己能完全知之。所以只有于他自己确知他自己是言行一致表里相应时，始是真正完全地言行一致，表里相应。朱子说：“人固有终身为善而自欺者，不特外面如此，而里面不如此者，方为自欺。盖中心愿为善，而常有个不肯底意思，便是自欺也。须是打叠得尽。”真正言行一致，表里如一底人，即是外不欺人，内不自欺底人。

程伊川说：“无妄之谓诚，不欺其次矣。”无妄即是没有虚妄，没有虚假。此所谓不欺，似是

专就不欺人说。照我们以上底说法，不自欺即是没有虚妄，没有虚假。《大学》说：“所谓诚其意者，毋自欺也。如恶恶臭，如好好色。”恶恶臭底人，实在是恶；好好色底人，实在是好。他的好恶，一点没有虚假的成分。如一个人看见一张名人的画，他并不知其好处何在，但他可心里想，既然大家都说好，必定是好，他因此亦以此画为好。他以此画为好，即是虚假底，至少有虚假的成分。又如一人对于一道理，自觉不十分懂，但可心里想，或者所谓懂者亦不过如此，于是遂自以为懂。他自以为懂，即是虚假底，至少有虚假的成分。这种心理都是自欺，都不是无妄。如上所说看画底人，不但自以此画为好，而且或更以为须向人称赞此画，不然，恐怕他人笑他不能赏鉴此画。此其向人称赞，即是欺人。如上所说，自以为懂某道理底人，不但自以为懂，或且更以为须向人说他自己已懂，不然，恐怕他人笑他不能了解此道理。此其向人所说，即是欺人。凡是谬托风雅，强不知以为知底人，都是自

欺或欺人底人。不自欺比不欺人更根本些。不自欺底人，一定可以不欺人，但不欺人底人，不见得个个皆能不自欺。所以程伊川说：“无妄之谓诚，不欺其次矣。”

诚与信有密切底关系。我们常说诚信。信与诚都有实的性质，我们说信实，又说诚实。所谓实者，即是没有虚假，即是无妄。若对于信与诚作分别，说信则注重不欺人，说诚则注重不自欺。不欺都是实，所以信曰信实，诚曰诚实。若对于信与诚不作分别，则诚可兼包不欺人，不自欺，信亦可兼包不欺人，不自欺。例如孟子说：“仁之实，事亲是也；义之实，从兄是也；礼之实，节文斯二者是也；信之实，笃行斯二者弗去是也。”⁽¹⁾笃行即是实实在在地去行，即是于行时没有一点自欺。由这一方面说，信与诚二字可以互用。不过信的意思，终是对人的成分多，而诚的意思，则是对己的成分多。

从社会的观点看，信是一个重要底道德。在

中国底道德哲学中，信是五常之一。所谓常者，即谓永久不变底道德也。一个社会之能以成立，全靠其中底分子的互助。各分子要互助，须先能互信。例如我们不必自己做饭，而即可有饭吃。乃因有厨子替我们做饭也。在此方面说，是厨子助我们。就另一方面说，我们给厨子工资，使其能养身养家，是我们亦助厨子。此即是互助。有此互助，必先有互信。我们在此工作，而不忧虑午饭之有无，因为我们相信，我们的厨子必已为我们预备也。我们的厨子为我们预备午饭，因他相信，我们于月终必给他工资也。此即是互信。若我们与厨子中间，没有此互信，若我们是无信底人，厨子于月终，或不能得到工资，则厨子必不干；若厨子是无信底人，午饭应预备时不预备，则我们必不敢用厨子。互信不立，则互助即不可能，这是显而易见底。

从个人成功的观点看，有信亦是个人成功的一个必要条件。设想一个人，说话向来不当话，

向来欺人。他说要赴一约会，但是到时一定不赴。他说要还一笔账，但是到时一定不还。如果他是如此底无信，社会上即没有人敢与他来往、共事，亦没有人能与他来往、共事。如果社会上没有人敢与他来往、共事，没有人能与他来往、共事，他即不能在社会内立足，不能在社会上混了。反过来说，如一个人说话，向来当话，向来不欺人，他说要赴一约会，到时一定到。他说要还一笔账，到时一定还。如果如此，社会上底人一定都愿意同他来往、共事。这就是他做事成功的一个必要底条件。譬如许多商店都要虚价，在这许多商店中，如有一家，真正是“货真价实，童叟无欺”，这一家虽有时不能占小便宜，但愿到他家买东西底人，必较别家多。往长处看，他还是合算底。所以西洋人常说：“诚实是最好底政策。”

诚的另外一个意思，即是真，所谓真诚是也。刘戡山说：“古人一言一动，凡可信之当

时，传之后世者，莫不有一段真至精神在内。此一段精神，所谓诚也。惟诚故能建立，故足不朽。稍涉名心，便是虚假，便是不诚。不诚则无物，何从生出事业来？”这一段话，是不错底。以文艺作品为例，有些作品，令人百看不厌。有些作品，令人看一回即永远不想再看。为什么有些作品，能令人百看不厌呢？即因其中有作者的“一段真至精神”在内。所以人无论读它多少遍，但是每次读它底时候，总觉得它是新底。凡是一个著作，能永远传世者，就是因为，无论什么人，于什么时候读它，总觉得它是新底。此所谓新，有鲜义。或者我们简直用鲜字，更为妥当。例如我们看《论语》、《孟子》、《老子》、《庄子》等，其中底话，不少不合乎现在底情形者。就此方面说，我们可以说，这些话是旧了。但是无论如何，他的话有一种鲜味。这一种鲜味，是专门以摹仿为事底作品所不能有底。

下等文艺作品，不是从作者心里出来底，而

是从套子套下来底。例如有些侠义小说，描写两人打架，常用底套子是：某甲抡刀就砍，某乙举刀相迎，走了十几个照面，某甲气力不加，只累得浑身是汗，遍体生津，只有招架之工，并无还刀之力，等等。千篇一律，都是这一类底套子。写这些书底人，既只照套子抄写，并没有费他自己的精神，他的所谓作品当然不能动人，此正是“不诚无物”。

又有同样一句话，若说底人是真正自己见到者，自能使人觉有一种上所谓鲜味。若说底人不是真正自己见到，而只是道听途说者，则虽是同样一句话，而听者常觉味同嚼蜡。海格尔说：“老年人可以与小孩说同样底话，但他的话是有他的一生经验在内底。”小孩说大人的话，往往令人发笑，因其说此话，只是道听途说，其中并没有真实内容也。

就别方面说，一个大政治家的政策政绩，一个大军事家的军略战绩，我们无论于什么时候去

看，总觉得有一种力量，所谓“虎虎有生气”。以至大工业家或大商业家，凡能自己创业，而不是因人成事者，他的生平及事业，我们无论于什么时候去看，亦觉得有一种力量，“虎虎有生气”。他们都有“一段真至精神”，贯注在他们的全副事业内。如同一个大作家，有“一段真至精神”，贯注在他的整个作品内。如同一个人的身体，遍身皆是他的血气所贯注。就一个人的身体说，若有一点为其人的血气所不贯注，则此部分即死了。就一个作家的作品说，若有一点为其作家的精神所不贯注，则此一点即是所谓“败笔”。大政治家等的事业，亦是如此。这种全副精神贯注，即所谓诚。精神稍有不贯注，则即有“败笔”等，此正是“不诚无物”。

有真至精神是诚，常提起精神是敬。粗浅一点说，敬即是上海话所谓“当心”。《论语》说：“执事敬。”我们做一件事，“当心”去做，把那一件事“当成一件事”做，认真做，即是“执事

敬”。譬如一个人正在读书，而其心不在书上，“一心以为鸿鹄将至，思援弓缴而射之”。这个人即是读书不敬。读书不敬者，决不能了解他所读底书。

程伊川说：“诚然后敬，未及诚时，却须敬而后诚。”此所谓诚，即是我们于上文所说，真诚或无妄之诚。一个人对于他所做底事，如有“一段真至精神”，他当然能专心致志、聚精会神于那一件事上。所以如对一事有诚，即对于一事自然能敬。譬如一个母亲，看她自己的孩子，很少使孩子摔倒，或出别底意外。但一个奶妈看主人的孩子，则往往使孩子摔倒，或出别底意外。其所以如此者，因一个母亲对于看她自己的孩子，是用全副精神贯注底。她用全副精神贯注，她自然是专心致志，聚精会神，极端地当心看孩子，把看孩子“当成一件事”做。就其用全副精神贯注说，这是诚，就其专心致志，聚精会神，把看孩子当成是一件事，认真去做说，这是

敬。有诚自然能敬，所以说诚然后敬。但如一个奶妈看人家的孩子，本来即未用全副精神贯注，所以她有时亦不把看孩子当成一件事，认真去做。就其不用全副精神贯注说，这是不诚；就其不把看孩子当成一件事，认真去做说，这是不敬。她不诚，如何教她敬呢？这须先让她敬，让她先提起精神，把看孩子当成一件事，认真去做。先敬而后可希望有诚。所以说：“未及诚时，则须敬而后诚。”程伊川的此话，可以如此讲，但还有一种比较深底讲法，下文再说。

照以上所说，敬字有专一的意思。程伊川说：“主一之谓敬，无适之谓一。”朱子说：“主一只是心专一，不以他念乱之。”又曰：“了这一事，又做一事。今人一事未了，又要做一事，心下千头万绪。”又曰：“若动时收敛心神在一事上，不胡乱思想，便是主一。”朱子又说：“凡人立身行己，应事接物，莫大乎诚敬。诚者何？不自欺，不妄之谓也。敬者何？不怠慢，不放荡之

谓也。”我们做事，必须全副精神贯注，“当心”去做。做大事如此，做小事亦须如此。所谓“狮子搏兔亦用全力”是也。人常有“大江大海都过去，小小阴沟把船翻”者，即吃对小事不诚敬的亏也。

我们于第八篇《励勤俭》中说，我们可以从人的精神方面说勤。敬即是人的精神方面的勤。勤的反面是怠，敬的反面亦是怠。勤的反面是惰，敬的反面亦是惰。勤的反面是安逸，敬的反面亦是安逸。古人说：“无逸。”无逸可以说是勤，亦可以说是敬。人做了一事，又做一事，不要不必需底休息，此是普通所谓做事勤。人于做某事时，提起全副精神，专一做某事。此是孔子所谓“执事敬”。于无事时，亦常提起全副精神如准备做事然。此即宋明道学家所谓“居敬”。朱子说：“主一又是敬字注解，要之事无小无大，常令自家思虑精神尽在此。遇事时如此，无事时亦如此。”又说：“今人将敬来别做一事，所以有厌

倦，为思虑引去。敬是自家本心常惺惺便是。又岂可指擎跏曲拳，块然在此，而后可以为敬？”又说：“敬却不是将来做一个事。今人多先安一个敬字在这里，如何做得？敬只是提起这心，不教放散。”宋明道学家所谓“求放心”，所谓“操存”，所谓“心要在腔子里”，都是说此。简言之，居敬或用敬，即是提起精神，“令自家思虑精神尽在此”。

我们现在常听说：人必须有朝气。所谓有朝气底人，是提起精神，奋发有为底人。若提不起精神，萎靡不振底人，谓之有暮气。我们可以说，能敬底人自然有朝气，而怠惰底人都是有暮气。

敬可以说是一个人的“精神总动员”。由此方面说，敬对于人的做事的效率及成功，有与现在普通所谓奋斗、努力等同样底功用。

以上是將敬作为一种立身处世的方法说。以

下再将敬作为一种超凡入圣的途径说。凡者对圣而言。圣是什么？我们于《新理学》中已经说过。我们本书的性质，不容我们现再详说。但为读者方便起见，于下粗略言之。

一般底宗教家及一部分底哲学家，都以为人可以到一种境界，在其中所谓人已内外的界限，都不存在。所谓人已内外，略当于西洋哲学中所谓主观客观。主观是己，是内；客观是人，是外。在普通人的经验中，这个界限是非常分明底。但人可到一种境界，可有一种经验，在其中这些界限都泯没了。这种境界，即所谓万物一体的境界。这种境界，即宋明道学家所谓圣域。能到这种境界，能入圣域底人，即宋明道学家所谓圣人。

宗教家所说，入圣域底方法，即所谓修行方法，虽有多端，但其主要点皆不离乎精神上底勤。如耶教佛教之念经打坐，皆所以“令自家思虑精神，尽在此”也。用此念经打坐等方法，“令

自家思虑精神，尽在此”，是于日用活动之外，另有修行方法。这种方法，可以说是主静。静者对于活动而言，宋明道学家有讲主静者，有教人静坐者。朱子说：“明道在扶沟，谢游诸公，皆在彼问学。明道一日曰：‘诸公在此，只是学某说话，何不去力行？’二公曰：‘某等无可行者。’明道曰：‘无可行时，且去静坐。盖静坐时便涵养得本原稍定。虽是不免逐物，及自觉而收敛归来，也有个着落。’”所谓“涵养得本原稍定”，及“收敛归来，也有个着落”者，即是“令自家思虑精神，尽在此”也。凡此大概都是受佛家的影响。

伊川虽亦说，“涵养须用敬”，但他亦“见人静坐，便叹其善学，曰：‘这却是一个总要处。’”至朱子始完全以主敬代主静。这是宋明道学的一个很重要底进展。盖主敬亦是“令自家思虑精神尽在此”，但主静则须于日用活动之外，另有修行工夫，而主敬则可随时随事用修行工夫也。朱子说：“濂溪言主静”，“正是要人静定其心，自作主

宰。程子又恐只管静去，遂与事物不相涉，却说个敬”。正说此意。

常“令自家思虑精神，尽在此”，如何可以达到所谓万物一体的境界？若欲答此问题，非将主有此境界底宗教家与哲学家所根据底形上学，略说不可。但此非本书的性质及范围所可容许者。如欲于此点，多得知识者，可看《新理学》。

现所需略再附加者，即在中国哲学中，诚字有时亦指此内外合一的境界。程伊川说：“诚然后敬，未及诚时，却须敬而后诚。”其所谓诚，或指此所说境界；其所谓敬，或指此所说达此境界底方法。上文说：伊川此言，或有较深底意义。其较深底意义，大约是如此。敬的功用如此之大，所以朱子说：“敬之一字，圣学所以成始而成终者也。”又说：“敬字真是学问始终，日用亲切之妙。”立身处世，是圣学之始；超凡入圣，是圣学之终。二者均须用敬。所以敬字真是学问始终。

如此以敬求诚，是宋明道学家所说诚敬的最高义。

[\(1\)](#) 《孟子》原文为“仁之实，事亲是也；义之实，从兄是也；智之实，知斯二者弗去是也；礼之实，节文斯二者是也”。——第二版编者

第十篇 应帝王

本篇所讲底，是做首领的方法。我们于绪论中说，本书所讲生活方法，是人人都可以用，并且是事实上人人都多少已用者。照这方面说，我们于本书中，似乎不必讲做首领的方法，因为不能人人都做首领。但从另一方面说，有做首领的方法，凡做首领底人，都可以用，而且事实上都多少已用。此即是说，有做首领的方法，人人都可以用，而且事实上都多少已用，只要他做首领。所以我们于本篇所讲底做首领的方法，亦可说是人人都可用而且是事实上都多少已用者。

本篇标题为“应帝王”，因为帝王是人中最大底首领。此所谓大首领者，并不是说，为帝为王底人，都必有伟大底人格，超越底能力，而是说，为帝为王底人，是统率最大底人群底人。我们于此所说首领的小大，只是就其所统率底人群的小大说。由此方面说，一个首领愈大，愈须用

我们于此篇所讲底做首领的方法。我们所讲底方法，对于愈大底首领，愈是有用。所以本篇，借用《庄子》中底一个标题，标题为“应帝王”。

当首领，尤其是当大首领的方法，第一要无为。我们常听说，某人勤于治公，“事必躬亲”。对于一般底办公底人说，“事必躬亲”，是一种很大底长处。但对于当首领，尤其是当大首领底人说，则事必躬亲，不仅不是一种很大底长处，而且是一种很大底短处。做首领者，当然亦有须其躬亲之事，但不可凡事皆躬亲。凡事皆躬亲是有为，有为不是做首领的方法。

《庄子·天道篇》说：“帝王之德……以无为为常。无为也，则用天下而有余。有为也，则为天下用而不足。……上无为也，下亦无为也，是下与上同德，下与上同德则不臣；下有为也，上亦有为也，是上与下同道，上与下同道则不主。上必无为而用天下，下必有为为天下用，此不易之道也。”《庄子》说这是“用人群之道”。“用人

群之道”，正是做首领的方法。

假定我们所说底大首领，是一个国的王，或总统，或总理等。一国的事，真是千头万绪，而一个人的精力、时间，则都是很有限底。若一国的事，无论大小，都要他亲自经手，则势必只有很小底一部分事能办，其余大部分底事皆不能办了。这就叫做“有为则有不为”。在这种情形下，做首领者，即是“为天下用”。他“为天下用”，而尚不足以尽办天下之事，此即是“有为也，则为天下用而不足”。

善于做首领底人，将一国之事，皆分配于他的下属，责成他们为之；而他自己，只高坐在上，考核他们的“为”的成绩。如此他不必亲手多办事，而事无不办。这叫做“无为而无不为”。在这种情况下，做首领者，即是“用天下”。他不必亲手多办事，而事无不办。此即是“无为也，则用天下而有为”。

做下属底人，应该有为；做首领底人，应该无为。若首领无为，下属亦无为，则下属不合乎为下属之道，所以说是“不臣”。若下属有为，首领亦有为，则首领不合乎为首领之道，所以说是“不主”。不过所谓上下，大部分是相对底。就我们现在所有底政治制度说，例如一部的部长，在他的部内，他是首领，他应当无为。他应当将部内底事，分配于各司，而责成各司长去办。但对于行政院长说，他又是下属，他应当有为。他必须拟定关于他的部底事底大政方针及一般底政策等。惟一国的最高底首领，则只是上而不是下，所以他只须无为，而不须有为。所以从前道家法家说无为，都是就帝王说。

我们常听说，现在底政治不上轨道。其一端即是上有为而下无为。做首领底人，往往都以察察为明，以事必躬亲为负责任。他的全副精神，往往用在很琐碎底事上，而一般底政策，反而无暇顾及。琐碎底事是多得很，他虽疲精劳神，而

仍顾不过来。但因为他要事必躬亲，所以他虽顾不到底事，他的下属，亦不敢办。在很多机关里，首领忙得马不停蹄，而下级人员，却在办公室里，除吸烟、看报、闲谈外，没有事可办。于是上有为而下无为，上“为天下用而不足”。结果是，上的精神于某一时顾到某一部分，此一部分即马上百废俱兴。等到他的精神，于另一时转移到另一部分，这一部分又马上百兴俱废。无论哪一部分，首领的精神，总是顾到底时候少，而顾不到底时候多。所以无论哪一部分，都是百废俱兴的时候少，而百兴俱废的时候多。

做首领底人，能够无为，因为他有一种方法，以统治其下，一切事都使其下为之。照《庄子·天道篇》所说，这种方法，包涵有分守、形名、因任、原省、是非、赏罚等步骤。譬如一个首领，组织一个什么机关。头一件事要做底，是制定这个机关的组织章程，规定这个机关里应该设些什么职员，什么职员做什么事。此即是所谓

分守。分守既定，则派定某人做什么职员。某人是形，什么职员是名。此即是所谓形名。既已派定某人做什么职员，则什么职员所应做之什么事，即由某人完全负责做去，首领不加干涉，此即所谓因任。做什么职员之某人，如何做什么事，首领不干涉，首领只在后考核其做什么事的成绩。此即所谓原省。省者，省察也。首领考核职员的成绩，其成绩好者为是，否者为非。此即所谓是非。是非既定，首领即赏其是者，而罚其非者。此即所谓赏罚。此数步骤若都能认真做到，则一切事情，不必首领自己去办，而都自然完全办了。此即是所谓“用天下而有余”。

此所说步骤，包括法家所谓综核名实。例如一个首领派某人为什么职员，此某人即是实，什么职员即是名。此首领既已派某人为什么职员，则此什么职员所应做底什么事，为法律所规定者，此某人必都须做之，而且都要做得好。法律规定，什么职员必须做什么事，首领即将此什么

事责成做什么职员某人去办，此即是循名责实。如某人将此什么事办得很好，即是实合乎名，不然即是实不合乎名。这种办法即是综核名实。

孙中山先生说，在政治里，权能要分开。有权者用有能者，命其做事。其如何做，有权者可以不问，而只看其成绩如何。譬如坐汽车者是有权者，开汽车者是有能者。坐汽车者欲往何处去，只须说一句话，开汽车者自会开去。开车者怎样开，及走什么路，坐车者不问，而只看其是否能开到坐车者所欲往之地，并且是否开得迅速，稳妥。中山先生所说，正是以上所说底意思。做首领底人是有权者，他的下属是有能者。做首领底人如坐汽车底，他的下属如开汽车底。他欲做什么事，只须说一句话，至于如何做，则可由其下属负责为之。照道家法家所说，做首领底人，不但可以无能，而且即有能亦不可用。

《庄子·天道》说：“故古之王天下者，知虽落

（络）天地，不自虑也；辩虽彫（雕）万物，不自说也；能虽穷海内，不自为也。”为什么他不为呢？因为他如有为，他必有不为。他必须无为，他才能无不为。

首领是有权者，权之表现为赏罚。法家谓赏罚为二柄。这是当首领底人驱使群伦底两个工具，亦可以说是一个工具的两方面。做首领底人，譬如一个赶西洋式马车底人。他高高地坐在车上，让马拉车走。他看那马走得慢，就打它一鞭。看见那马走得快，晚上就多与它一点草料。他所做底事，只是如此。他用不着下车来帮马拉车。他若下车来帮马拉车，所加底力量有限，而拉车底几个马，反因没人指导，而走乱了步骤，拉错了方向。中国旧日称皇帝治天下为御天下。因此凡皇帝的一切举动，皆称为“御”。御者，赶车也。可见上所说比喻，是很合适底。就拉车说，马是有为，赶车底人是为。赶车底人坐在车上赶马，是“用天下而有余”。他下车来帮马拉

车，是“为天下用而不足”。

当首领底人，最困难底事是用人。我们常说“为事择人”，这是不错底。但是有个什么方法，可以择出适当底人呢？儒家的人向来认为这是一个很困难底问题。所以说：“知人则哲。”孟子亦说，“以天下与人，易；为天下得人，难。”但是，照法家的看法，“为事择人”，并不是困难底事。当首领底人，只要能综核名实，信赏必罚，这种似乎是困难底事，自然不困难。譬如一个当首领底人，要找一个人做某事。他只须说：我现在要一个人做某事，你们自觉有办这种事底能力底人，都可以来试一试。不过我预先声明，试的结果，成绩不好底，我一定砍他的头。如果真是这样做了几次，没有办某事底能底人，自然不敢冒充有能，而真有办某事底能底人，自然有机会办某事了。《庄子·天道篇》亦如此说。《天道篇》说：“赏罚已明，而愚知处宜，贵贱履位，仁贤不肖袭情。”在赏罚不明的地方，做

事成绩好者，不必得赏；成绩坏者，不必得罚。于是不能做事者，可以随便混充；能贤事者，亦无以自见。但在赏罚分明的地方，这种情形，自然没有。能大底人，自然有机会办大事；能小底人，自然只办小事。当首领底人，不必用别底方法，“为事择人”，而各种事已自然为其自己择人了。法家及一部分底道家的这种看法，虽或者过于简单，我们虽或可以对这一班人说，问题没有这么简单，但他们的这种说法，是有一大部分底真理，他们的这种办法，在大多数情形下可以适用，这是我们所必须承认底。

赏罚的最大底功用，并不仅在于鼓励或警戒当事底人，而且在于使一般人知所鼓励，知所警戒。当首领底人，必须使其所统率底人，皆知如何如何必得赏，皆对于如何如何必得赏，没有一点怀疑底心；必须使其所统率底人，皆知如何如何必受罚，皆对于如何如何必受罚，没有一点侥幸底心。如此则赏罚的功用，始能充分显著。所

以当首领底人，如欲以赏罚为“二柄”，则必须信赏必罚。赏而不信，罚而不必，其鼓励或警戒，是不会有很大底效果底。

以上所说，大致是法家及一部分道家的意思。上无为而下有为，即所谓“主逸臣劳”。这个逸应该只是“无为”的意思，而“无为”的意思，又应该是如以上所说者。有一部分底法家，以为当帝王底人，能够用他们所说底这种办法，则即可以终日享乐而治天下。既然什么事都由臣下办了，则为君者，声色游田，皆可随便。他们这种说法，不是为奉迎当时国君的喜好，即是把人与人底关系，把当首领底方法，看得太机械了。把人与人底关系，看得太机械了，是不对底。把当首领底方法，看得太机械了，亦是不对底。所以我们讲当首领底方法，除了说无为一点外，还要再加上三点，即无私、存诚，与居敬。

我们于上文说到信赏必罚。信赏必罚，需要当首领底人的大公无私。

当首领底，对于他的下属，要真正底“鉴空衡平”。对于他的下属，他所要底，是他们的做事成绩。成绩好底，虽仇必赏；成绩坏底，虽亲必罚。赏不避仇，罚不避亲，这样才可以使赏罚有最大底功用。这一点本是法家及一部分道家所亦常说底。朱子说：“前辈言，做宰相只要办一片心，与一双眼。心公则能进贤退不肖。眼明则能识得哪个是贤，哪个是不肖。此两言说尽做宰相之道。”做宰相“只要”此，其余皆可“无为”也。心公即此所说之无私也。

当首领底人用人，除了以其能为标准外，不应该有别底标准，现在有些做大官底人，专用他的亲戚，或专用他的同乡。这些人都是做官，不是做事。他们的错误，是不待言底。还有些首领，是真心要做事，但却于其下属中，分别谁是他的嫡派，是真心拥护他底，谁不是他的嫡派，不是真心拥护他底。这亦是有私。他既有这种私，他的心即不能如鉴之空，于执行赏罚的时

候，自然亦不能如衡之平。如此则赏罚的功用，即不能显著了。如此，则事不能为其自己择人，而为首领者不免为人择事。如此，则此首领的大事，必要失败。例如明朝的皇帝，总以为他的宦官是真心拥护他底，重要底事，都交宦官办。崇祯皇帝，鉴于魏忠贤之祸，原是下决心不用宦官底。但不久即又变卦，末了还是吃宦官的亏，弄得国破家亡。这都是由于有私的缘故。

有人说《水浒传》写宋江，是借宋江以骂历朝的太祖高皇帝。这话不必是。宋江的行为，很有些与历朝的太祖高皇帝相同。但这不必是施耐庵有意如此写。宋江的行为，有些是当首领底人的行为；历朝的太祖高皇帝的行为，有些亦是当首领底人的行为。既都有些是当首领底人的行为，则其有些相同，是当然底。《水浒传》又写一个王伦。王伦是个失败底首领，宋江是个成功底首领。《水浒传》说，林冲要杀王伦，“王伦见势头不好，口里叫道，我的心腹都在哪里”，

他要把山寨里人分为心腹与非心腹，这就证明他不能为全山寨的首领了。他既然把山寨里人分为心腹与非心腹，他对待非心腹底人，当然不免歧视。所以林冲骂他，说：“这梁山泊便是你的？你这嫉贤妒能底贼，不杀了要你何用？你也无大量大才，做不得山寨之主。”到这时候，王伦“虽有几个身边知心腹底人”，又有什么用处呢？宋江便不是如此。宋江无论见什么人，总叫他觉得宋江以他为心腹。他看见人，总先上去拉着手。金圣叹说：“宋江一生，以携手为第一要务。”他能叫人都觉得，宋江以他为心腹，他即可叫人做他的心腹。他若能叫全山寨的人都是他的心腹，他即可稳坐山寨的第一把交椅。

王伦与晁盖等七条好汉送行，只拿出五锭大银（金圣叹批说：“丑！”）。而宋江见人，动手即拿出大把银子。这亦是一个失败底首领与一个成功底首领的不同之处。就历史上底人物说，这亦是项羽与汉高的一个不同之处。人有功，当封

爵者，项羽“印刓敝，忍不能予”。这心理，正是王伦拿出五锭大银的心理。汉高对于功臣，则封爵裂土，毫不在乎。这心理，正是宋江见人即拿出大把银子的心理。王伦与宋江，项羽与汉高的这种分别，亦是有私与无私的分别。

有私底首领，如王伦项羽之流，因有私，坏了自己的大事。无私底首领，如宋江汉高之流，因无私，一个得了梁山，一个创了帝业。王伦常使人觉得，他以梁山泊是他的，结果梁山泊不是他的。宋江常使人觉得，他不以梁山泊是他的，结果梁山泊却是他的。这证明了《老子》的话：“非以其无私耶？故能成其私。”

《老子》又说：“圣人后其身而身先。”又说：“欲上民，必以言下之；欲先民，必以身后之。”又说：“不敢为天下先，故能成器长。”先民、上民、为长，都是做首领。宋江见人即携手，送银子，说好话，使人觉得，他以为什么人都比他自己重要，都比他自己强。普通人都要使

人觉得，无论什么人都没有他自己重要，都没有他自己强。宋江能反乎众人之所为，这就是他超乎众人的地方。这亦是他所以能坐第一把交椅的原因。坐第一把交椅，居众人之上，本是惹人反感底事。宋江能使人常觉得他以为什么人都比他自己重要，都比他自己强，则可使人乐于推戴。

《老子》说：“是以圣人处上而民不重，处前而民不害。是以天下乐推而不厌。以其不争，故天下莫能与之争。”处上而能不使人有反感，则可以处上而民不重，处前而民不害了。如果大家都以他为厌物，他如何能坐第一把交椅呢？九天玄女与宋江底天书上，未必讲这些道理，不过宋江所行，很有些合乎这些道理。

林冲骂王伦说：“你也无大量大才，做不得山寨之主。”有大量，亦是做首领的必要条件之一。俗语说，“宰相肚里撑下船”，言其度量之大也。一个做首领底人，赏不能避仇，罚不能避亲，又要如宋江之流，见人说好话，送银子。行

事如不得人的谅解，则毁谤集于一身。凡当大首领底人，当他的生时，都是“誉满天下，谤亦随之”。如不是一个大量底人，恐怕随时都可气死。俗语说：“当家人是污水缸。”《老子》说：“能受国之垢，是为社稷主。”污水缸正是“受国之垢”者。能受国之垢者，始可为社稷主；受国之垢，非大量人不能。

我们以上引宋江作例，或未免似乎可笑，或将以为我们意存讽刺。其实我们并没有这个意思。以宋江为例之所以似乎可笑者，因照施耐庵所描写，更加以金圣叹所批评，宋江的行为，显然是造作底，虚伪底。而历史上真底大首领的行为，或不必全是造作底，虚伪底；或其是造作底，虚伪底，未必如此显然可见。做首领底人，如欲免除宋江之似乎可笑，则须使其这一类底行为，都是真底。此即我们所谓存诚。所谓都是真底者，即于其不分派别，不用私人时，并非以为，如此乃可以得全体下属的拥护；而乃“有天

下而不与”，视第一把交椅的得失，为无足轻重，故不必自养心腹，以拥护自己。其拿大把银子，并非以为，如此乃可以收买人心；而乃出于怜才好士，不能自己。其使人觉得，他以为什么人都比他自己重要，都比他自己强，并非以为，如此乃可以减少人的反感；而是确实自然谦冲，如我们于第五篇所说者。他的大量，并不是他勉强容忍；而是实在觉得，些须小节，无足计较。这是真底无私，真底善下，真底大量。《老子》所讲底，都是这些真底。真地无私者，才能真成其私。真地善下者，才能真居人上。真地不争者，才能真使人莫能与之争。所以于这些都是真底者，才能当真底大首领。

于这些都是造作底、虚伪底者，是宋江。于这些有些是真底，有些是造作底、虚伪底者，是汉高、唐太。于这些都是真底者，是道家儒家所谓圣王。

一个首领须要无为。不过所谓无为者，是总

揽大纲，不亲细务。细务固不须亲，亦不可亲。但大纲却是要总揽底。对于总揽大纲，他亦须专心一意，以全副精神贯注。一个赶马车底人，固然不须下车来代马拉车，亦不可如此。但他对于他的整个底车马，若不时时刻刻，留意当心，他的车或会翻入沟中。一个做首领底人，对于他所统率底人群，亦是如此。他必须对于他所总揽底大纲，以全副精神贯注，专心致志，时时刻刻，留意当心。此即所谓居敬。我们于上文说，首领要无为，下属要有为。做首领底方法，与做下属底方法不同。但我们于第九篇所说居敬，则是首领下属，所皆需要底。

或可问：如一个首领，能将上文所说者，皆完全做到，岂不是个圣王了吗？我们说：当然是的。圣王未必在实际上实有，但实际上底首领，如果不是完全失败，必多少做到如上所说者，而欲为完全底首领者，必都须以圣王为其理想底标准。这是可以确实说底。

新 原 人

目 录

[自序](#)

[第一章 觉解](#)

[第二章 心性](#)

[第三章 境界](#)

[第四章 自然](#)

[第五章 功利](#)

[第六章 道德](#)

[第七章 天地](#)

[第八章 学养](#)

[第九章 才命](#)

[第十章 死生](#)

[返回总目录](#)

自序

“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平。”此哲学家所应自期许者也。况我国家民族，值贞元之会，当绝续之交，通天之际、达古今之变、明内圣外王之道者，岂可不尽所欲言，以为我国家致太平，我亿兆安心立命之用乎？虽不能至，心向往之。非曰能之，愿学焉。此《新理学》、《新事论》、《新世训》及此书所由作也。此书虽写在《新事论》、《新世训》之后，但实为继《新理学》之作。读者宜先观之。书中所征引，多有不及注出处者。盖以乱离颠沛，检查不便。亦以此书非考据之作。其引古人之言，不过以与我今日之见相印证，所谓六经注我，非我注六经也。此书属稿时，与金龙荪先生岳霖同疏散于昆明郊外龙泉镇。汤锡予先生用彤亦时来。承阅全稿，并予批评指正，谨此致谢。书中各章，皆先在《思想与

时代》月刊中发表。承允重印，以广流传，亦谨此致谢。书中字句，有与前所刊布不同者，以此为正。昔尝以《新理学》、《新事论》、《新世训》为“贞元三书”，近觉所欲言者甚多，不能以三书自限，亦不能以四书自限。世变方亟，所见日新，当随时尽所欲言，俟国家大业告成，然后汇此一时所作，总名之曰“贞元之际所著书”，以志艰危，且鸣盛世。民国三十一年三月，冯友兰。

第一章 觉解

我们常听见有些人问：人生究竟有没有意义？如其有之，其意义是什么？有些人觉得这是一个很严重底问题。如果这个问题不能得到确切底答案，他们即觉得人生是不值得生底。

在未回答这个问题之先，我们须问：所谓人生的意义者，其所谓意义的意义是什么？此即是问：其所谓意义一词，究何所谓？

我们常问：某一个字或某一句话的意义是什么？此所谓意义，是说某一个字的所谓或某一句话的所说。我们不知某一个字的意义，我们可以查字典，于字典中，我们可以知某一个字的所谓。我们不知某一句话的意义，我们可以请说话底人解释，于解释中，我们可以知某一句话的所说。这是意义一词的一个意义。

所谓人生意义者，其所谓意义，显然不是意义一词的这一个意义。因为人生是一件事，不是一个字或一句话。一个字有所谓，而人生则无所谓。人生这两个字，当然亦有所谓。人生的意义是什么？这一句话当然亦有所说。不过现在我们所讨论者，并不是这两个字，亦不是这一句话。

我们亦常问：某一件事物的意义是什么？此所谓意义有时是说某一事物所有底性质，如一个人所了解者。例如我们问：此次苏德战争的意义是什么？有人说，此次苏德战争，是共产主义底国家与法西斯主义底国家间底战争，是有阶级性底。此即是说，在此派人的了解中，此次苏德战争有阶级斗争的意义。有人说，此次苏德战争，是德国人与俄国人两个民族间底战争，是只有民族性底（此所谓民族性是对阶级性而言，不是一部分人所谓民族性，如德国人的民族性，俄国人的民族性等）。此即是说，在此派人的了解中，苏德战争还是只有民族斗争的意义。

所谓某一事的意义，有时是说某一事所可能达到底目的，或其可能引起底后果，如一个人所了解者。例如有人说：此次苏德战争的意义，是决定欧洲将为法西斯主义所统治，或为共产主义所统治。有人说：此次苏德战争的意义，是决定欧洲将成为一俄罗斯帝国或德意志帝国。此所谓意义，是说一事可能达到底目的，或其所可能引起底后果，如一个人所了解者。

所谓某一事物的意义，有时是说，某一事物与别事物底关系，如一个人所了解者。例如我们问：此次苏德战争，对于此次欧战有什么意义？有人说：此次欧战，本是帝国主义底国家间底战争，现在苏联加入，欧战即变质了。有人说：苏联本身，也是一帝国主义底国家。其卷入欧战，不过使欧战的范围更扩大而已。此所谓一事的意义，是说一事与别事底关系，如一个人所了解者。就意义的此意义说，一事物对于某别事物底关系愈重要者，此事物对于某别事物，即愈有意

义。

我们可以说，一事物所以可能达到某种目的或可能引起某种后果，或所以与别事物有某种关系者，正因其有某性。例如上所说，苏德战争所可能达到底目的，或所可能引起底后果，及其与欧洲战争底关系，若分析之，还是要说到苏德战争，是有阶级性底，或是只有民族性底。不过虽是如此，人于说某一事物的意义时，其意所注重，可有不同，如上所说。

一事物的意义，各人所说，可以不同。其所说不同，乃因持此各种说法者，对于此事底了解不同。其对于此事底了解不同，所以此事对于他底意义亦不同。一件事的性质，是它原有底。其所可能达到底目的，或其所可能引起底后果，这些可能亦是原有底。其与别事物底关系，亦是原有底。但一件事的意义，则是对于对它有了解底人而后有底。如离开了对它有了解底人，一事即只有性质，可能等，而没有意义。我们可以说一

事的意义，生于人对于一事底了解。人对于一事底了解不同，此事对于他们即有不同底意义。

虽同一事物，但人对于它底了解，可有不同。如上所举，苏德战争即其一例。又譬如我们在此上课。假如一狗进来，它大概只见有如此如此底一些东西，这般这般底一串活动。严格地说，它实亦不了解什么是东西，什么是活动，不过我们姑如此说而已。又设如一未受过教育底人进来，也可看见许多桌椅，许多人，听见许多话，但不了解其是怎样一回事。又设如一受过教育底人进来，他不但看见许多桌椅人等，不但听见许多话，而且了解我们是在此上课。此一狗二人对于同一事底了解不同，所以此同一事对于他们底意义，亦即不同。其了解愈深愈多者，此事对于他底意义，亦即愈丰富。设更有一人进来，他不但了解我们是在此上课，而且了解我们在此所上底课，是何科目，并且了解此科目在学问中底地位，并且了解学问在人生中底地位，等等，

如此则其对于我们在此上课一事底了解，更深更多，而此事对于他底意义亦即更丰富。

上文所谓了解，我们亦称为解。对于一事物有了解，我们亦称为对之有解。人对于一物，如了解其是怎样一个东西，对于一事，如了解其怎样一回事，则他们对于此事或物，即已有解，有解则此事物对于他们即有意义。不过说了解一物是怎样一个东西，说了解一事是怎样一回事，这了解又可有程度的不同。例如一地质学家了解一座山是哪一种岩石所构成底山，固是了解其为怎样一个东西，但一个人若只了解其是山，亦不能不算是了解其为怎样一个东西。一个人了解一个讲演是哪一种讲演，固是了解其为怎样一回事，但一个人若只了解其是一讲演，亦不能不算是了解其为怎样一回事。其了解的深浅多少不同，其所得底意义亦异。深底了解，可以谓之胜解。最深底了解，可以谓之殊胜解。不过本章说了解，乃就最低程度底了解说起。

究竟怎样底了解，算是最低程度底了解？了解某物是怎样一个东西，或了解某事是怎样一回事，即是了解某事物是属于某一类者，是表现某理者。例如我们了解这座山是山，此即是了解“这座山”是属于山之类者，是表现山之理者。有最大底类，有最大底类所表现底理。对于一事物，若一人完全不了解其所属于底类，完全不了解其所表现底理，则此人对于此事物，即为完全无解。此事物对于此人，即为完全地混沌，完全地无意义。对于一事物，若一人仅了解其是属于最大底类，表现此类的理，例如一人仅了解一事物是一事物，则此人对于此事物所有底了解，即只是最低程度底了解。

人对于理底知识，谓之概念。上所说，如用另一套话说之，我们可以说，对于事物底了解必依概念。凡依内涵最浅底概念底了解，即是最低程度底了解。如一人看见一座山而了解其是山，此是了解其是怎样一个东西，此是对于它有解。

但如另一人看见一座山，而只了解其是一个物，此亦是了解其是怎样一个东西，亦是对之有解。此二人的了解，均依概念，一依山的概念，一依物的概念。但物的概念，比山的概念内涵较浅，故仅了解一山是物，比于了解一山是山者，其了解的程度较低。因此我们说：凡依内涵最浅底概念所有底了解，是最低程度底了解。

最低程度底了解，虽是最低程度底，但比之无解又是高底了。例如一个狗，看见一座山，它只感觉一如此如此，这般这般，不但不了解其是怎样一个东西，并且未必了解其是东西。又例如在空袭警报中，狗亦随人乱跑，但它不但不了解这是怎样一回事，而且未必有事的概念。狗是无了解底。其所有底经验，如亦可谓之经验，对于他只是个混沌。

无概念底经验，西洋哲学家谓之纯粹经验。詹姆士说：有纯粹经验者，只取其经验的“票面价值”，只觉其是如此，不知其是什么。此种经

验，如亦可谓之经验，对于有此经验者，只是一个浑沌。浑沌不是了解的对象。因为被了解者，即不是浑沌。因此浑沌是不能有意义底。康德说：“概念无知觉是空底，知觉无概念是盲底。”此话的后段，我们亦可以说。我们于上文即说明无概念底经验是盲底。所谓盲者，即浑沌之义。

下文第七章说到同天境界。在同天境界中底人，自同于大全。大全是不可思议底，亦不可为了解的对象。在同天境界中底人所有底经验，普通谓之神秘经验，神秘经验有似于纯粹经验。道家常以此二者相混，但实大不相同。神秘经验是不可了解底，其不可了解是超过了解；纯粹经验是无了解底，其无了解是不及了解。

我们说：康德的话的后段，我们亦可以说。为什么只是后段？因为照我们所谓概念的意义，我们不能说，概念是空底。我们所谓概念，是指人对于理底知识说。一个人可对于理有知识或无

知识。如其有知识，则即有概念，其概念不是空底。如其无知识，则即无概念，亦不能说概念是空底。

但从另一方面说，一个人可有名言底知识，名言底知识可以说是空底。例如一个人向未吃过甜东西，未有甜味的知觉，但他可以听见别人说，甜味是如何如何，而对于名言中底甜字的意义有了解。此甜字的意义，本是代表甜味的概念。但人若只了解甜字的意义，而无知觉与之印证，则其所了解者，是名言的意义，而不是经验的意义。就其了解名言的意义说，名言底知识，不是空底；就其所了解底意义，不是经验的意义说，名言的知识亦可以说是空底。所谓空者，是就其无经验底内容说。例如有些人讲道德，说仁义，而实对于道德价值，并无直接底经验。他们不过人云亦云，姑如此说。他们的这些知识，都是名言底知识。这些名言底知识，照上所说底看法，对于这些人，都可以说是空底。

一名言底知识，在经验中得了印证，因此而确见此名言所代表底概念，及此概念所代表底理。因此此经验与概念联合而有了意义，此名言与经验联合而不是空底。得此种印证底人，对于此经验及名言即有一种豁然贯通底了解。此名言对于此人，本是空底，但现在是有经验底内容了；此经验对于此人，本是浑沌底，但现在知其是怎么一回事了。例如一学几何的人，不了解其中底某定理，乃于纸上画图以为例证，图既画成，忽见定理确是如此。又如一广东人，虽常见书中说风花雪月，而实未尝见雪，及到北平见雪，忽了解何以雪可与花月并列，此种忽然豁然贯通底了解，即是所谓悟。此种了解是最亲切底了解，亦可以说是真了解。用道学家的话说，此即是“体念有得”。陆桴亭说：“凡体验有得处皆是悟。只是古人不唤作悟，唤作物格知至。”（《思辨录》）伊川说：“某年廿时，解释经义与今无别。然思今日觉得意味，与少时自别。”（《遗书》卷十八）何以能有别？正因他

体验有得之故。

以下我们再举两例，以见普通所谓悟，其性质是如上所说者。杨慈湖初见象山，问：“如何是本心？”象山说：“恻隐，仁之端也；羞恶，义之端也；辞让，礼之端也；是非，智之端也。此即是本心。”慈湖又问：“简儿时已晓得，毕竟如何是本心？”凡数问，象山终不易其说，慈湖亦未省。慈湖时正任富阳主簿，偶有鬻扇者，讼至于庭。慈湖断其曲直讫，又问如初。象山说：“适闻断扇讼，是者知其为是，非者知其为非。此即敬仲本心。”“慈湖大觉，忽省此心之无始末，忽省此心之无所不通。”“恻隐，仁之端也”等，慈湖儿时已晓得，但无经验为之印证，则这些话对于慈湖都是名言底知识。象山以当前底经验，为之印证，慈湖乃“大觉”，此大觉即是悟。又如阳明“居夷处困，动心忍性，因念圣人处此，更有何道。忽悟致知格物之旨，圣人之道，吾性自足，不暇外求。”大学格物致知之

语，亦是阳明儿时已晓得者，但此晓得只是名言底知识，必有经验以与此名言底知识相印证，阳明始能忽悟其旨。

禅宗所用教人底方法，大概都是以一当前底经验，使学者对于某名言底知识，得到印证；或者以一名言底知识，使学者对于当前底经验，得到意义。此二者本是一件事的两方面，都可称为指点。指点或用简单底言语表示，或用简单底姿态表示，此表示谓之机锋。既有一表示，然后以一棒或一喝，使学者的注意力，忽然集中。往往以此使学者得悟。禅宗所用教人方法的原理，大概如此。

或可问：有没有对于事物底最高程度底了解，即所谓殊胜解？

于此我们说：就理论上说，这种了解是可能有底。一事物所表现底理，我们若皆知之，则我们对于此事物，即可谓有完全底了解。完全底了

解，即最高程度底了解也。不过最高程度底了解，理论上虽是可能有底，而事实上是不能有底。因为一事物之为一事物，其构成底性质，是极多底。此即是说，其所属于底类，及其所表现底理，是极多底。我们知一事物所表现底一理，我们即可就此事物，作一我们于《新理学》中所谓是底命题，即普通所谓真命题。我们若完全知一事物所表现底理，我们即可就此事物，作许多是底命题。这许多是底命题，即构成我们对于一事物底完全底了解，亦构成此事物对于我们底完全底意义。于是我们始可以说，我们完全了解此事物是怎样一个东西，怎样一回事。但事实上这是不可能底，因此我们对于一事物底了解总是不完全底，而一事物对于我们底意义亦总是不完全底。

以上所说，有些是对于一事一物说底。此所说对于某类物，某类事，亦同样可以应用。例如我们可以离开某一山，而对于山有了解；离开上

某课，而对于上课有了解。照上文所说，我们于了解山时，需借助对于某一山底经验；于了解上课时，需借助对于上某课底经验。但于了解以后，我们可以离开某一山，而对于山有了解；离开上某课，而对于上课有了解。对于某类事物有了解，即是知某类事物的理所涵蕴底理。例如我们说：“人是动物。”此命题即表示人类的理所涵蕴动物的理，此命题即代表我们对于人类底了解。我们对于某类事物有了解，某类事物对于我们即有意义。我们对之了解愈深愈多者，其意义亦愈丰富。我们对于一类事物亦可能有最低程度底了解，可能有最高程度底了解。我们说“人是物”，此命题表示我们对人类底最低程度底了解。我们若知人类的理所涵蕴底一切底理，我们即对于人类有最高程度底了解。最高程度底了解，即是完全底了解。一类事物所涵蕴底理，可以是极多底。所以对于一类事物底完全底了解，亦是极不容易得到底。虽不容易得到，但比对于某一事物底完全底了解，又比较容易得到一点。

人生亦是一类底事，我们对于这一类底事，亦可以有了解，可以了解它是怎样一回事。我们对于它有了解，它即对于我们有意义，我们对于它底了解愈深愈多，它对于我们底意义，亦即愈丰富。

哲学或其中底任何部分，都不是讲“为什么”底学问。或若问：因为什么有宇宙？因为什么有人生？这一类的问题，是哲学所不能答，亦不必答底。哲学所讲者，是对于宇宙人生底了解，了解它们是怎样一个东西，怎样一回事。我们对于它们有了解，它们对于我们即有意义。

宇宙人生等，即使我们对于它们不了解，或无了解，它们还是它们。宇宙之有，不靠人的了解，即使宇宙间没有人，它还是有底。若使没有人，固然没有人生，但如有了人生，虽人对于它不了解，或无了解，它还是有底。

上文说，对于一事物底完全了解，事实上是

不可能底。对于一类事物底完全了解，亦是极不容易得到底。因此人对于宇宙人生，亦不易有完全底了解。所以人虽都在宇宙之中，虽都有人生，但对于它们，有了解其是如此如此者，亦有了解其是这般这般者，亦有对之全不了解，或全无了解者。《易·系辞》说：“仁者见之谓之仁，智者见之谓之智，百姓日用而不知。”《中庸》说：“人莫不饮食也，鲜能知味也。”对于宇宙人生全不了解或全无了解者，即所谓“日用而不知”，及饮食而不知味者也。

对于一事物或一类事物底完全了解，是极不容易有底。但其最特出显著底性质，是比较易于引起我们的注意，因而易使我们在此方面，对于某事物，或某类事物，得到了解。人生亦有其最特出显著底性质，此即是其是有觉解底。

解是了解，我们于上文已有详说。觉是自觉。人做某事，了解某事是怎样一回事，此是了解，此是解；他于做某事时，自觉其是做某事，

此是自觉，此是觉。若问：人是怎样一种东西？我们可以说：人是有觉解底东西，或有较高程度底觉解底东西。若问：人生是怎样一回事？我们可以说，人生是有觉解底生活，或有较高程度底觉解底生活。这是人之所以异于禽兽，人生之所以异于别底动物的生活者。

上文说：了解必依概念，自觉是否必依概念？于此我们说：了解是一种活动，自觉是一种心理状态，它只是一种心理状态，所以并不依概念。我们有活动，我们反观而知其是某种活动，知其是怎样一回事。此知虽是反观底，但亦是了解，不过其对象不是外物而是我们自己的活动而已。我们于有活动时，心是明觉底。有了解的活动时，我们的心，亦是明觉底。此明觉底心理状态，谓之自觉。

人与禽兽是同有某些活动底，不过禽兽虽有某活动而不了解某活动是怎样一回事，于有某活动时，亦不自觉其是在从事于某活动。人则有某

活动，而并且了解某活动是怎样一回事，并且于有某活动时，自觉其是在从事于某活动。例如人吃，禽兽亦吃。同一吃也，但禽兽虽吃而不了解吃是怎样一回事，人则吃而并且了解吃是怎样一回事。人于吃时，自觉他是在吃。禽兽则不过见可吃者，即吃之而已。它于吃时未必自觉它是在吃。由此方面说，吃对于人是有意意义底，而对于禽兽则是无意义底。

又例如一鸟筑巢，与一人筑室，在表面上看，是一类的活动。但人于筑室时，确知筑室乃所以御寒暑避风雨。此即是说，他了解筑室是怎样一回事。他于筑室时，他并且自觉他是在筑室。但一鸟筑巢，则虽筑巢而不了解筑巢是怎样一回事；于筑巢时，亦未必自觉它是在筑巢。由此方面说，筑室对于人是有意意义底，筑巢对于鸟则是无意义底。

又例如一群蚂蚁，排队与另一群打架，与一国出兵与另一国人打仗，在表面上看，是同一

类底活动。但人于打仗时，了解打仗是为其国争权利，争自由，并了解打仗是拼命底事，此去或永不回来。此即是说，他了解打仗是怎样一回事；于打仗时，他并且自觉他是在打仗。蚂蚁则虽打仗而不了解打仗是怎样一回事。于打仗时，它亦未必自觉它是在打仗。由此方面说，打仗对于人是有意底，对于蚂蚁是无意义底。

朱子《延平答问》中有一条云：“问：熹昨妄谓，仁之一字，乃人之所以为人，而异乎禽兽者，先生不以为然。熹因以先生之言思之，而得其说，复求正于左右。熹窃谓：天地生万物，本乎一源。人与禽兽草木之生，莫不具有此理。其一体之中，即无丝毫欠剩；其一气之运，亦无顷刻停息：所谓人（疑当作仁）也。气有清浊，故禀有偏正。惟人得其正，故能知其本具此理而存之，而见其为仁；物得其偏，故虽具此理，而不自知，而无以见其为仁。然则仁之为仁，人与物不得不同；知人（疑当作仁）之为人（疑当作

仁)而存之，人与物不得不异。故伊川夫子既言‘理一分殊’，而龟山先生又有‘知其理一，知其分殊’之说。而先生以为全在知字上着力，恐是此意也。”（《李延平集》卷二）朱子此所说，不尽与我们相合，但其注意于知，则与我们完全相同。

或又可问：有觉解诚是人生的最特出显著底性质，但人在宇宙间，对于宇宙，究竟有何重要？有许多人颇欲知，人在宇宙间有何重要。他们问：人生的意义是什么？实即是问：人在宇宙间，有何重要？

于此我们说：有觉解是人生的最特出显著底性质。因人生的有觉解，使人在宇宙间，得有特殊底地位。宇宙间有人无人，对于宇宙有很重大底干系。有人底宇宙，与无人底宇宙，是有重要底不同底。从此方面看，有觉解不仅是人生的最特出显著底性质，亦且是人生的最重要底性质。

从人的观点看，人若对于宇宙间底事物，了解愈多，则宇宙间底事物，对人即愈有意义。从宇宙的观点看，人之有觉解对于宇宙有很重大底干系，因为有人底宇宙，与无人底宇宙是有重要底不同底。

有人说：宇宙间有许多人为底事物，例如国家、机器、革命、历史等。这些事物，总而言之，即普通所谓文化。文化是人的文化，是待人而后实有者。宇宙间若没有人，宇宙间即没有文化。在这一方面，我们可以说，有人底宇宙，与没有人底宇宙，其不同是很大底。中国旧日底思想，向以天地人为三才。以为对于宇宙，天地人同是不可少底。董仲舒说：“天、地、人，万物之本也。天生之，地养之，人成之。”所谓成之者，即以文化完成天地所未竟之功也。《礼运》云：“人者，天地之心。”朱子《语录》有云：“问：人者天地之心。曰：教化皆是人做。此所谓人者，天地之心也。”（《语类》卷八十

七) 朱子此所说，亦正上所说之意。

从此方面，我们固可以说，有人底宇宙，与没有人底宇宙的不同。但我们亦可以说，这种说法，是完全从人的观点出发。从人的观点看，有人以后，固然有人为底事物，有人的文化。但鸟巢亦是待鸟的实有，而后实有底。从它们的观点看，它们亦有它们的文化。它们岂不亦可说是“与天地参”？我们固然可以说，人的文化的范围，比它们的大得多。但以宇宙之大，这个范围大小的差别，从宇宙的观点看，是无足轻重底。由此方面说，我们不能仅因人有人的文化，而说有人底宇宙，与没有人底宇宙，有重大底不同。

人与鸟或蜂蚁的差别，不在于他们是否有文化，而在于他们的文化是否是有觉解底。人的文化，与鸟或蜂蚁的文化的不同，不专是范围大小的差别。人的文化，是心灵的创造，而鸟或蜂蚁的文化，是本能的产物，至少可以说，大部分是本能的产物。我们固然可以说，人的文化，若究

其本原，亦是所以满足人的本能的需要者。不过虽是如此，人的文化，并不是人的本能所能创造底。心是有觉解底，本能是无觉解底。所以鸟或蜂蚁虽可以说是文化，但其文化是无觉解底，至少可以说，大部分是无觉解底。人的文化，则是有觉解底。宇宙间若没有鸟或蜂蚁，不过是没有鸟或蜂蚁而已。但宇宙间若没有人，则宇宙间即没有解，没有觉，至少是没有较高程度底觉解。宗教家及有些哲学家以为于人之上还有神，其觉解较人更高。但这是不可证明底。宇宙间若没有人，则宇宙只是一个混沌。朱子引某人诗云：“天不生仲尼，万古常如夜。”此以孔子为人的代表，所谓“人之至者”。我们可以说，天若不生人，万古常如夜。所以我们说，有人底宇宙与无人底宇宙是有重大底不同底。

宇宙间有觉解，与宇宙间有水有云，是同样不可否认底事实。不过宇宙间有水有云，不过是有水有云而已。而宇宙间有觉解，则可使其他别

底事物被了解。如一室内有桌椅，有灯光。就存在方面说，灯光与桌椅的地位，是相等底。但有桌椅不过是有桌椅而已。有灯光则室内一切，皆被灯光所照。宇宙间之有觉解，亦正如是。宇宙间底事物，本是无意义底，但有了觉解，则即有意义了。所以在许多语言中，明亮等字，多引申有了解之义。如“明”字本义为明亮，引申为明白，了解。

我们于以上所说，都是就实际方面说。就实际方面说，任何事物之理，皆是“平铺在那里”，“冲漠无朕”而“万象森然”，其有固不待人之实有而有。但实际上若没有人，这些理亦是不被知底。被知与不被知，与其有固不相干。但若不被知，则亦不被了解。不被了解，则亦是在“无明”中。

人不但有觉解，而且能了解其觉解是怎样一回事，并且于觉解时，能自觉其觉解。例如我们现在讲觉解，即是了解觉解是怎样一回事；于讲

觉解时，我们亦自觉我们的觉解。龟山讲知，朱子讲知，亦是觉解其觉解。这是高一层底觉解。高一层底觉解，并不是一般人皆所有底，所谓“百姓日用而不知”也。一般人觉解吃饭，觉解筑室，觉解打仗，但未必觉解其觉解。

若借用佛家的名辞，我们可以说，觉解是“明”，不觉解是“无明”。宇宙间若没有人，没有觉解，则整个底宇宙，是在不觉中，是在无明中。及其间有人，有觉解，宇宙间方有“始觉”。

或可问：上文说，人对于人生愈有觉解，则人生对于他，即愈有意义。佛家对于人生底觉解并不为少，何以佛家以为人生是无意义底？

于此，我们说，上文说，一事对于一人底意义，随此人对于此事底了解不同而不同。人生对于佛家的人底意义，与对于我们底意义，固有不同，但不能说，人生对于他们是无意义底。普通以为，佛家以为人生是无意义底。此所说人生是

无意义底，意思是说，佛家的人，以为人生中底事，是空虚幻灭底。照我们于上文所说，意义的意义，此即是人生对于他们底意义。不过佛家亦并非谓人生中所可能有底一切事，皆是空虚幻灭底。他们只说，普通人所做底事，所求达到底目的，是空虚幻灭底。至于佛家的人所做底事，如参禅打坐等，所求达到底目的，如得佛果等，则并不是空虚幻灭底。照佛家的说法，此等事，此等目的，人必须于其是人时做之，求之。若其是畜生，则无知，不知有此等目的，不知做此等事。若其是“天”，则无苦，不愿求此等目的，不愿做此等事。所以他们常说，“人身难得”。这亦是人生对于他们底意义。果有“天”与否，我们不敢说。但就人与禽兽说，有知无知，确是其间很大底分别。佛家注重人的有知，他们亦觉解人的觉解。在这些方面，佛家与我们相同。

照佛家中底一派的说法，佛家的人，于得到他所求底目的时，或即于了解他所求底目的时，

他又可见，即普通人所做底事，所求底目的，虽是虚妄幻灭，而却皆是“常住真心”的表现。由此方面看，则“举足修途，皆趋宝渚；弹指合掌，咸成佛因”，“担水砍柴，无非妙道”。以普通人所做底事，所求底目的，为虚妄幻灭者，乃是人于其了解在某阶段中所有底偏见。我们上文说，人对于一事底了解不同，则此事对于他底意义亦不同。佛家此意，正与我们相同。

从另一方面说，此见并不是偏见。佛做普通人所做底事，此事即不是虚妄幻灭底。但普通人做普通人所做底事，则此事正是虚妄幻灭底。尝与一文字学家谈。此文字学家，批评某人写一某字为白字。我说，此乃假借字，非白字。此文字学家说：“我若如此写，即是假借字。他若如此写，即是白字。”此说正可为上所说作一例。此某人与此文字学家，对于此字底了解不同。所以他们虽同写一字，而此字的写法对于他们底意义不同。某人如此写此字，是由于他的无解，而此

文字学家如此写此字，则是由于他的解。一个如此写是出于无明，一个如此写是出于明。

上所说佛家的此一派的意思，颇可与本章的主要底意思相发明。佛家的此一派的意思，是中国佛家的人所特别发挥，特别提倡底。不过他们虽如此提倡，而其行为，仍以出家出世为主。宋明道学家，则以为，儒家的圣贤，并不必做与普通人所做不同底事。圣贤所做，就是眼前这些事。虽是眼前的这些事，但对于圣贤，其意义即不同。学圣贤亦不必做与普通人所做不同底事。就是眼前这些事，学圣贤底人做之，即可希圣希贤，所以宋儒说：“洒扫应对，可以尽性至命。”这是与上所说底意思，较为一致的说法。

“洒扫应对，可以尽性至命”，与禅家所说，“担水砍柴，无非妙道”，意思相同。对于普通人，洒扫应对，只是洒扫应对；担水砍柴，只是担水砍柴。但对于对于宇宙人生有很大了解底人，同一洒扫应对，同一担水砍柴，其意义即大

不同了，此所谓“不离日用常行内，直到先天未画前”。

觉解是明，不觉解是无明。觉解是无明的破除。无明破除，不过是无明破除而已。并非于此此外，另有所得获，另有所建立。佛家说，佛虽成佛，而“究竟无得”。孟子说：“予，天民之先觉者也。”程子释之云：“天民之先觉，譬之皆睡，他人未觉来，以我先觉，故摇摆其未觉者，亦使之觉。及其觉也，元无少欠。盖亦未尝有所增加也，通一般尔。”（《遗书》卷二上）

第二章 心性

人之所以能有觉解，因为人是有心底。人有心，人的心的要素，用中国哲学家向来用的话说，是“知觉灵明”。宇宙间有了人，有了人的心，即如于黑暗中有了灯。

宇宙间除了人之外，是不是还有别底有心底？就我们的经验所知，非生物是无心底。在生物中，植物虽有生而亦是无心底。佛家所谓“有情”，不包括植物。现在科学中，亦只有动物心理学，没有植物心理学。人以外底别底动物，虽亦有有心者，但其心未必能到所谓知觉灵明的程度，至少我们亦可说，其知觉灵明，不到上章所说较深底觉解的程度。有以为于人之上有神，有如佛教所谓天，有如耶教回教等所谓上帝。如果有这些神等，他们的心的知觉灵明的程度，当然比人更高。如有全知全能底上帝，其心的知觉灵明，尤非人所能比拟。不过这些神的存在，不是

我们的经验或思辨所能证明。有些有所谓神秘经验底人，以为对于上帝的存在，他们是有经验底。不过有这种经验底人所谓上帝，有时实即大全。我们于第七章中亦说：在同天境界中底人，有自同于大全的经验。自同于大全底经验，并非经验者与有人格底神直接交通底经验。所以人有这种经验，并不足证明有有人格底神的存在。有些宗教家，自以为能听见一个有人格底神的直接呼唤。不过这一类底经验的主观成分，是很大底。当然凡经验都有主观底成分。但如其成分过大，则这经验即不足以保证其对象的客观性。西洋中世纪的宗教家、哲学家，曾设法用思辨证明上帝的存在。但从严格的逻辑看，其证明都是不充分底。凡非经验或思辨所能证明者，从信仰的立场看，我们虽可信其有，不信其无；但从义理的立场看，我们都只能说其无，不能说其有。由此方面看，我们可以说，在宇宙间，有心底虽不只人，而只有人的心的知觉灵明的程度是最高底。由此我们可以说：“人者，天地之

心。”（《礼运》语）由此我们可以说：没有人底宇宙，即是没有觉解底宇宙。有觉解底宇宙与没有觉解底宇宙，是有重大底不同底。

没有觉解底宇宙，是个混沌。这并不是说，没有觉解底宇宙，是没有秩序，乱七八糟底。它还是有秩序底。它还与有觉解底宇宙，同样有秩序。不过它的秩序，不被觉而已，不被解而已。譬如于黑夜间，事物还是事物，秩序还是秩序，不过是不被见而已。由此我们说：天若不生人，万古常如夜。

有些哲学家亦以为，没有心底宇宙，不但是一个混沌，而且是个漆黑一团。所谓漆黑一团，即是没有秩序底意思。照他们的说法，宇宙间底秩序，本是心的秩序。心不是仅能知宇宙间底秩序者，而是能给予宇宙以秩序者。康德说：为心所知底世界，经过心的知而始有秩序，秩序是知识的范畴所给予底。在中国哲学史中，陆王一派，以为“理在心中”，“舍我心而求物理，无物理

矣”。其所持亦是这一类的说法。这一类的说法是有困难底。

对于这一类的说法，我们先问：所谓给予宇宙以秩序底心，是个人底心，例如你的心，我的心，抑或是宇宙底心？于此我们须附带说：照我们的说法，所谓宇宙底心，与所谓宇宙中底心不同，其不同，我们于《新理学》中已有说明。

（在《新理学》中，我们称宇宙中底心为宇宙的心。宇宙的心亦可有与宇宙底心相似底意义，所以我们现在不用宇宙的心一词。《新理学》中，亦应照改。）我们以为有宇宙中底心。照我们于上文所说，人的心即是宇宙中底心。但宇宙底心则是我们所不说底。因为以为有宇宙底心者，其所谓宇宙底心，空泛无内容，实是可以不必说底，此点于下文可见。

给予宇宙以秩序底心，如是个人底心，则此种说法，是很新奇动人底。不过如照此种说法，则宇宙间何以能有公共底秩序，是很难解释底。

此所谓公共者，是大家都承认的意思。若说宇宙间底秩序，是个人底心所给予底，何以各个人的心，皆给予外界某部分以某秩序？换句话说，何以外界某部分的某秩序，为各个人所皆承认？我们固然可以说：这是由于“人同此心，心同此理”的缘故。但此理虽同，而给予此理与外界某部分，则可以不必同。若说：因外界某部分有某性，所以有同心者，必给予同理，则此某部分的某性，并不是个人的心所给予者，而正是我们所说客观底理的表现。说至此，则须承认外界本有理，本有秩序。

例如照康德的说法，在人所知底事物中，有些事物，人以为是必然底；有些事物，人以为是偶然底。因为在人的心中，本有必然与偶然二范畴。在心了解外界时，外界的有些部分，经过必然的范畴，所以其秩序即是必然底；有些经过偶然的范畴，所以其秩序即是偶然底。如果此所说心是个人底心，则外界的有些部分，或于此人了

解之之时，是经过其必然的范畴，因而在此人的知识中，其秩序是必然底。而此同一部分于彼人了解之之时，是经过其偶然的范畴，因而在此人的知识中，其秩序是偶然底。如此，则此人所以为是必然底者，彼人或以为是偶然底。我们不能说，此二人中，必有一个是错误底。正如一个人说：“我到过云南。”另一个人说：“我没有到过云南。”此二人所说虽不合，但我们不能说，其中一人，必是错误底。但事实上，至少对于有些外界底秩序的必然性或偶然性，各个人的见解，是一致底。若说是偶合，何以能偶合如此？即对于有些秩序的必然性或偶然性，各个人的见解，不一致时，一般人以为，这是由于有些人的错误。事实上错误底人，后亦往往自知其错误，自承其错误。何以是如此？若说给予宇宙以秩序底心，是个人底心，这都是很难解释底。

康德一派底观念论者所谓心，如是一个人的心，则有如上所述底困难。如其所谓心，是所谓

宇宙底心，以为宇宙间底秩序，是一宇宙底心所给予者，则固可无上所述底困难，但亦不能如上所述底说法之新奇动人。此宇宙底心，虽说是心，但不能如个人底心，那样有思虑，有知识，有情感。无思虑、无知识、无情感底心，其内容是很空洞底。有些讲康德哲学者，以为康德所谓心，并不是个人底心，而是一“逻辑底我”的心。如此说，则所谓范畴者，一方面离具体底事物而自有，一方面对于个人底心说，亦是客观底。如此说范畴，亦是我们所赞成底。不过，我们说，这些范畴，无所靠而自有，不必说有一逻辑底我，以装盛之。犹之，我们说，理世界无所靠而自有，不必说有一宇宙底心，以装盛之。因为这些装盛之者，除了装盛这些范畴或理世界以外，没有别的内容可说。所以我们以为是不必说底。

有些哲学家，以为实际底事物的存在，亦在心中。如贝克莱说：“存在即知觉。”在中国哲学史中，陆王一派，亦有持此说法的倾向。阳明

《传习录》中有云：“先生游南镇，一友指岩中花树问曰：‘天下无心外之物，如此花树在深山中，自开自落，与我心亦何相关？’先生云：‘你未看此花时，此花与汝心，同归于寂。你来看此花时，则此花颜色，一时明白起来。便知此花，不在你的心外。’”又云：“先生曰：‘你看这个天地中间，什么是天地的心？’对曰：‘尝闻人是天地的心。’曰：‘人又什么叫做心？’对曰：‘只是一个灵明。’“可知充塞天地，中间只有这个灵明。人只为形体自间隔了。我的灵明，便是天地鬼神的主宰。……天地鬼神万物，离却我的灵明，便没有天地鬼神万物了。我的灵明，离却天地鬼神万物，亦没有我的灵明。如此便是一气流通底，如何与他间隔得。”照阳明的此种说法，则陆王一派，不只以为“理在心中”，且以为，即天地万物的存在，亦在心中。

但其所谓心者，是个人底心，例如你的心，我的心，抑或是宇宙底心？上所引阳明语录，前

一段所说底心，是个人底心，后一段所说底心，则是宇宙底心。在西洋哲学史中，这一类底含混，亦是常有底。若说天地万物，存在于个人底心中，此说亦有许多不可解决底困难，我们于此，不及详述。所可注意者，在事实上，哲学家中，没有认真以为，天地万物，存在于个人底心中者。贝克莱虽主张“存在即感觉”之说，但亦以为，我虽不看此桌子，但因有上帝看它，所以此桌子仍存在。如此说，则此桌子的存在，仍与常识所说底桌子存在无异，不过是多一上帝看它而已。佛家唯识宗，以为外境不离内识，然最后亦以为识亦是依他起，执识为实有，亦是遍计所执，最后亦须推到常住真心。而常住真心，亦是上所谓宇宙底心，除可作为一切存在的背景外，其内容亦是很空虚底。这样底宇宙底心或上帝，我们以为，亦是不必说底。

上所说底一类哲学，把心看得过于伟大，还有一类哲学，则把心看得过于渺小。此类哲学的

说法，以为人不过是宇宙间万物中之一物，有心不过是宇宙间万事中之一事。物质论者，以为所谓心者，不过是人的脑子的活动，与其他物质的活动，同是一类底，就其本质说，并没有什么可以特别重视。

于此我们说：心的存在，必以人的脑子的活动为其基础，这是我们所承认底。但我们不能以一物的存在的基础，为其要素。人的脑子的活动，是人的心的存在的基础。知觉灵明，是人的心的要素。此二者不可混为一谈。将此二者混为一谈，是物质论者的错误，亦是有些反对物质论者的错误。试就普通所谓精神物质二名词说。物质论者，以为精神的存在，必以物质为基础。精神的存在，既靠物质，所以物质必比精神较为实在。有些反对物质论者，以为说精神的存在，必以物质为基础，则即为轻视精神。所以他们不承认，物质可以为精神存在的基础。这些见解，都是错误底。其错误都由于不明上述底分别。照我

们的看法，我们可以说，人的心的存在，靠人的脑子的活动；但我们不能说，人的心“不过是”人的脑子的活动。我们可以说一幅画的存在，靠颜色与纸；但我们不能说，一幅画“不过是”颜色与纸。说人的心的存在，靠人的脑子的活动，并不为轻视心。说一幅画的存在，靠颜色与纸，亦不为轻视艺术。

就存在方面说，亦可说，人不过是宇宙间万物中之一物，人有心不过是宇宙间万事中之一事。但就觉解方面说，宇宙间有了人，有了心，天地万物便一时明白起来。有心底宇宙与没有心底宇宙，有重大不同。由此方面说，我们可以说，人与天地参。我们固不可把人的心看得过于伟大，亦不可将其看得过于渺小。

或可问：照心理学说，人的心不但有觉解，且有感情欲望等。今专以知觉灵明说心，似乎与心理学不合。

于此我们说：我们亦以为，心有感情、欲望等，但有感情欲望等，并不是人的心的特异处。禽兽亦有喜有怒，但于其喜时，它未必自觉其自己是在喜，亦不了解其所喜是怎样一回事；于其怒时，它未必自觉其自己是在怒，亦不了解其所怒是怎样一回事。人则于喜时，自觉其自己是在喜，并了解其所喜是怎样一回事；于怒时自觉其自己是在怒，并了解其所怒是怎样一回事。此之谓有觉解。有觉解是人的心的特异处。禽兽可有冲动，但不能有意志，因为意志必有其对象，对象必被了解而后可为对象。由此说，则严格地说，禽兽亦不能有欲望。因为欲望亦必有对象，对象亦必被了解而后可为对象。意志与欲望的分别，似乎只在于其对象，是间接底或直接底，远底或近底。其对象都需要被了解而后可为对象。所以即就有欲望说，了解亦是必需底。有觉解是人的心的特异之处，所以我们专就知觉灵明说心。

或又问：向来说人之所以异于禽兽者时，多注重于人的道德行为方面。如孟子说：“无父无君，是禽兽也。”普通亦说不道德底人，“不是人”。上文说人之所以异于禽兽者时，注重于人的有较高程度底知觉灵明，注重于人的有觉解，此似与旧说不合。

于此我们说，就人的道德行为方面，说人之所以异于禽兽者，我们亦以为是可以底。不过严格地说，凡可称为道德底行为，必同时亦是有觉解底行为。无觉解底行为，虽亦可合于道德律，但严格地说，并不是道德底行为。前人说：“虎狼有父子，蜂蚁有君臣。”此话若是说，在事实上，蜂蚁亦有社会，蜂蚁亦是社会动物，此话本是不错底。但人的君臣，是一种人伦，其关系是一种道德关系。若谓蜂蚁有君臣，其所谓君臣者，亦是如此底关系，则此话是很可批评底。因为，照原则说，人之有君臣，是有觉解底行为。他于有此种行为时，他可以清楚地了解其行为是

怎样一回事，而又可以清楚地自觉其是有此种行为。而蜂蚁的有“君臣”，则是无觉解底行为。无觉解底行为，不能是道德底。又例如蚂蚁打仗，每个蚂蚁皆各为其群，奋不顾身。在表面上看，与人所组织底军队，能为其国家打仗，奋不顾身者，似乎没有什么分别。但人去打仗，是有觉解底行为。在枪林弹雨中，前进是极危险底，亦是人所觉解底。奋不顾身底兵士，其行为可以是道德底，此觉解是其是道德底一个必要条件。若蚂蚁打仗，虽奋不顾身，但其行为则只是本能底，无觉解底。所以严格地说，其行为并不是道德底。

若离开了有觉解这一点，以为只要是社会底行为，即是道德底行为，则人虽有社会，于其中能有社会底行为，而仍可以是与禽兽无别。因为蜂蚁亦有社会，于其中亦能有社会底行为。

我们的说法，所注重者，诚与旧说不完全相同，然亦非与旧说完全不同。觉解是构成道德底

一重要成分，前人本亦似有此说。谢上蔡云：“横渠教人，以礼为先，其门人下稍头溺于刑名度数之间。行得来困无见处，如吃木札相似。更无滋味，遂生厌倦。明道先生则不然，先使学者有知识，穷得物理，却从敬上涵养出来，自然是别。”“涵养须用敬，进学在致知”，本是程门的修养方法。关于此点，于第八章中，另有专论。现所须注意者，所谓“横渠教人，以礼为先”，即使人循规蹈矩，作不甚有觉解底，合乎道德底行为。程门教人，“先有知识，穷得物理”，使人于行道德时，对于其行为，必亦有较完全了解底。有较完全了解底行为，与不甚有了解底行为，表面上虽可相同，但对于行为者底意义，则大不相同。朱子语录亦云：“或问：‘力行若何是浅近语？’曰：‘不明道理，只是硬行。’又问：‘何以为浅近？’曰：‘他是见圣贤所为，心下爱，硬依他行。这是私意，不是当行。若见得这理时，皆是当恁地行。’”（《语类》卷九十五）此皆说，了解对于行道德底重要。朱子直说力行

是浅近语，是出于私意，更合我们上述之意。

所以，照上所说，我们可以为，有知觉灵明，或有较高程度底知觉灵明，是人所特异于禽兽者。旧说人为万物之灵，灵即就知觉灵明说。知觉灵明是人的心的要素。人将其知觉灵明，充分发展，即是“尽心”。范浚《心箴》云：“茫茫堪舆，俯仰无垠。人于其间，渺然有身。是身之微，太仓稊米，参为三才，曰惟心耳。往古来今，孰无此心？心为形役，乃兽乃禽。”（朱子《孟子集注》引）我们亦可引此文，以为心颂。

有些物不必有心，而凡物皆必有性。一类底物的性，即一类底物所以成此类底物，而以别于别底物者。所谓人性者，即人之所以为人，而以别于禽兽者。无心或觉解底物，虽皆有其性，但不自知之。人有觉解，不但能知别物之性，且于其知觉灵明充分发展时能自知其性，自知其所以为人而别于禽兽者。充分发展其心的知觉灵明是“尽心”。尽心则知性。孟子说：“尽其心者，知

其性也。知其性则知天矣。”关于知天，我们于第七章中，另有详论，现只说，人知性则即可努力使此性完全实现，使此性完全实现，即是“尽性”。照上文所说，人所以特异于禽兽者，在其有较高底知觉灵明。有较高底知觉灵明是人的性。所以人的知觉灵明发展至知性的程度，即有上章所谓高一层底觉解。因为知性即是知觉灵明的自知，亦即是觉解的自觉解。人的知觉灵明愈发展，则其性即愈得实现，所以尽心，亦即是尽性。

我们普通所谓性，有两种意义。照其一种意义，性是逻辑上底性。照其另一种意义，性是生物学上底性。例如我们说：圆底东西有圆性。此性是逻辑上底性。孔子说：“性相近也，习相远也。”告子说：“生之为性。”荀子说：“不可学，不可事，而在人者谓之性”；“性者，本始材朴也。”此所谓性是生物学上底性。

所谓性的这两种意义，从前人多不分别。有

许多不必要底争论，都从此不分别起。例如人之所以异于禽兽者，即人之所以为人者，是人的逻辑上底性。孟子以为人之所以异于禽兽者，在于其“父子有亲，君臣有义”。荀子亦说：“人之所以为人者何也？曰：以其有辨也。”在这一点，孟荀并没有什么不同。他们的不同，在于另一问题。人的逻辑上底性，虽是如此，但人是不是生来即有这些性？孟荀对于这个问题底答案不同，因此他们中间即有了主要底差异。

为免除混乱起见，我们可称所谓逻辑上底性为性，称所谓生物学上底性为才。“性即理也”，是一种事物的“当然之则”。才是一种事物所生来即有底能力，以实现其性者。例如文学家的性，是实际底文学家的最高底标准。实际文学家，必有一点合乎此标准。这大都是由于他们的才有大小。

或问：说人特异于禽兽，是未有天演论以前底旧说。自达尔文的天演论成立，无人不知人是

从低一点底动物演化来底。即于其是人之后，人还是一种动物。以上所说，是否需否认人是一种动物，否认人的低底来源，否认达尔文的天演论？

于此我们说：达尔文的天演论，是否不错，并不在我们的讨论的范围之内。不过我们于以上所说，与达尔文的天演论，并没有冲突。以天演论批评我们以上所说，其批评是完全不相干底。我们可以承认，人是从低一点底动物演化来底。但虽如此，低一点底动物与人的差别，仍是有底。人仍是有人之所以为人，而异于低一点底动物者；低一点底动物仍是有其所以为低一点底动物，而异于人者。如其不然，则低一点底动物即是人，又何待于演化？我们可以承认人是动物，但并不因此我们即需承认动物是人。人固然是动物，但又是某一种底动物。此“某一种底”，即人之所以特异于其他别种底动物者。旧日所谓禽兽，即指异于人底别种动物而言。照我们以上所

说，我们可以说，人是最灵底动物。此与普通说人是理性底动物者，大意相同。此命题与人是动物，及人是由低一点底动物演化来底，两命题，并无冲突。

我们对于人所有底动物性，亦不是不注意。此于本书下文可见。人是动物，他亦有一般动物所共有底性。他亦要吃喝，要休息，要睡觉。不过从这一方面看，人不过是万物中之一物。其在宇宙间，虽九牛之一毛，太仓之一粟，尚不足以喻其微小，完全说不到与天地参，与天地并。从这一方面看人，我们也不能说是错，不过这只是人的一方面而已。从别一方面看，人可以与天地参，又确是可以说底。其确是可以说，又有其确定底理由，并不是由于人的主观底妄自尊大。这是从上文所说，可以看到底。

人求尽心尽性，须要发展他的心的知觉灵明。求发展他的心的知觉灵明，他须要求觉解，并求上章所说底高一层底觉解。于上章我们说，

有觉解是明，无觉解是无明。但若只有觉解，而无高一层底觉解，则其明仍是在无明中，如人在梦中做梦。梦中之梦虽醒，但其醒仍是在梦中。

《庄子·齐物论》说：“方其梦也，不知其梦也。梦之中又占其梦焉。觉而后知其梦也。且有大觉而后知此其大梦也。”有高一层底觉解者，可以说是大觉者。

由此方面看，程朱所讲底，入圣域的方法，注重格物致知，是很有理由底。朱子说：“大学物格知至处，便是凡圣之关。物未格，知未至，如何杀也是凡人。须是物格知至，方能循循不已，而入于圣贤之域。纵有敏钝迟速之不同，头势也都自向那边去了。今物未格，知未至，虽是要过那边去，头势只在这边。如门之有限，犹未过得在。”（《语类》卷十五）又说：“致知诚意，是学者两个关。致知乃梦与觉之关，诚意乃善与恶之关。透得致知之关则觉，不然则梦。透得诚意之关则善，不然则恶。”（同上）照我们

的说法，就觉解方面说，圣人与平常人中间底主要底分别，在于平常人只有觉解，而圣人则觉解其觉解。觉解其觉解底觉解，即是高一层底觉解。只有觉解，比于无觉解，固已是觉不是梦，但比于有高一层底觉解，则仍是梦不是觉。所以有无高一层底觉解，是梦觉关。过此以后，固然还需要工夫，然后才可常住于圣人之域。但已过此门限，以后总是所谓门槛内底人了。如未过此门限，则无论如何，总是平常人，所谓“如何杀也是凡人”。

或问：科学家研究科学，是否亦是发展其心的知觉灵明，是否亦是求尽心尽性？

于此我们说，科学底知识，虽是广大精微，但亦是常识的延长，是与常识在一层次之内底。人有科学底知识，只表示人有觉解，但觉解只是觉解，而不是高一层底觉解。所以科学家虽研究许多事物，有许多知识，但仍是在上所谓梦觉关的门限之梦的一边。所以科学家研究科学，虽事

实上亦是发展其心的知觉灵明，但他对于尽心尽性，并无觉解。普通研究科学者，多不自觉其研究是发展其心的知觉灵明，既不自觉，所以于其做此等研究时，他是在梦觉关的梦边，而不是在其觉边，还是在无明中，而不是在明中。用海格尔的话说，他发展其心的知觉灵明，是“为他底”而不是“为自底”。所以他研究科学，虽事实上亦是发展他的心的知觉灵明，但对于他并没有求尽心尽性的意义。所以他虽可对科学有很大底成就，但不能有圣人所能有底境界，如本书下文所说者。

所谓求尽心尽性，固亦不能平空求之。“必有事焉。”此事可以是很平常底事。洒扫应对，担水砍柴，尚可以是尽心尽性底事，研究科学等，自然亦无不可。“不离日用常行内，直到先天未画前。”但看人于做这些事的时候，它对于他们的意义是如何，如上文所说。

上文的意思，可用另一套话说之。人于发展

其心的知觉灵明时，亦自知其是发展其心的知觉灵明。此即是他已有上文所谓高一层觉解。普通研究科学者，既无此等高一层底觉解，故其研究，只能使其对于科学的对象有了解，而不能使其对于其心性有自觉。故其研究虽亦可发展其心的知觉灵明，但其发展仍是在不觉中，其发展对于他即无尽心尽性的意义，但对于心性有觉解者，其发展其心的知觉灵明是在觉中，故研究科学亦即是尽心尽性之事。

或问：研究心理学者，可谓对于心性有了解，或至少是在求了解。如此则研究心理学者，应即有上文所说底高一层底觉解，其研究与所谓尽心尽性之事，不应再有差别。

于此我们说：心理学虽亦研究心性，但其所研究者，只是事实上底心，生物学上底性。它不了解人的逻辑上底性，亦不了解心的理。因此他亦不知什么是人之所以为人者，不知什么是心之所以为心者，不知人及人的心在宇宙间有何地

位。此即是说，研究心理学者，专就其研究心理学说，并没有上文所说底高一层底觉解。他所研究底虽是心，但其研究仍是在不觉中行之。其情形正如上所说，关于别底科学底研究的情形相同。

哲学与科学的不同，在于哲学底知识，并不是常识的延长，不是与常识在一层次上底知识。哲学是由一种自反底思想出发。所谓自反者，即自觉解其觉解。所以哲学是由高一层底觉解出发者。亚力士多德谓：思以其自己为对象而思之，谓之思思。思思是最高底思。哲学正是从思思出发底。科学使人有了解，哲学使人觉解其觉解。我们可以说：有科学底格物致知，有哲学底格物致知。此二种底格物致知，其所格底物，可同可不同。但其致底知则不同。科学底格物致知，所致底知，是与常识在一层次上底知。哲学底格物致知，所致底知，则是高一层底知。科学底格物致知，不能使人透过梦觉关。而哲学底格物致

知，则能使人透过此关。

不过研究科学，既在事实上亦是发展其心的知觉灵明，所以科学家如能本其所有底知识，自反而了解其知识的性质及其与宇宙人生底关系，则此自反即是觉解的自觉解。能如此，则其以前所有底知识，以及研究的工作，对于他即有不同底意义。如此，则他的境界，亦即有不同。如此，则此以前所有底知识，即转成智慧。借用佛家的话说，此可谓之“转识成智”。此自反底觉解，借用孟子的话说，可谓之“反身而诚”。我们所谓“反身而诚”，即谓自反而有高一层底觉解。

或问：世人尽有有知识而做不道德底事者。不道德底人，其知识愈多，愈足以济其恶。作恶底人用他的知识，是否亦是发展其心的知觉灵明？

于此我们说，可以助人做不道德底事底知识，是与常识在一层次上底知识。这些知识，对

于道德，本来是中立底。人可以用之以为善，亦可以用之以为恶。这些知识，可以说是人的一种工具。利用这些工具以作恶者，是利用其心的知觉灵明，而不是发展其心的知觉灵明。他如此利用其心的知觉灵明，与尽心尽性是无干底。所谓尽心尽性的最要义，是充分发展人的高一层底觉解。高一层底觉解不是一种工具。其发展亦不能有实际底用处。但它可以改变人所有底境界。一人如觉解其可以与天地参，及其所以与天地参者，他的境界即比我们所谓道德境界，又高一层。此于第三章中可见。在此境界中，他当然只做道德底事，但于做道德底事时，其事对于他底意义，又不仅只是道德底。希腊人谓知识即道德。此知识必须是已“转识成智”底知识，然后可说知识即道德。不过有此等知识底人，其行为虽必是道德底，而其行为对于他底意义，又不仅是道德底。所以严格地说，知识即道德，仍是不能说底。

或问：人为什么要尽心尽性？

有许多人说，人尽心尽性，可以得到一种境界，于其中人可以得到一种快乐。道学家亦常教人“寻孔颜乐处，所乐何事”。刘稊山作《学乐歌》[①](#)，说：“乐是乐此学，学是学此乐。不乐不是学，不学不是乐。”此所谓学，是学圣贤之学，乐是乐圣贤之乐。尽心尽性，可使人得到一种境界，此正是我们于下章所要说者。在此种境界中，人可有一种快乐，这也是我们所承认底。不过我们以为，人只可以此种快乐为此种境界的附产品，而不能以此种快乐为其求尽心尽性的所为。我们不能说，人求尽心尽性，所为底就只是求此种快乐。

以求快乐为目的而求尽心尽性者，必不能尽性。因为求快乐并不是人之所以特异于禽兽者。严格地说，我们不能说，禽兽亦求快乐，因为禽兽不知快乐是快乐。但禽兽与人在此点底分别，亦仍是在有了解或无了解。禽兽所求底对象，与

人所称为快乐者，是一类底。因此人若以求快乐为目的而求尽性，其所尽是其动物之性，而不是其人之性。所以以求快乐为目的而求尽人之性，是一种自相矛盾底说法。以求圣人的乐处而学圣人，是一种自相矛盾底行为。

或可说：求孔颜乐处者，所求底快乐，与一般人所求底快乐，有性质上底不同。有高等底快乐，有低等底快乐，此二者不可一般而论。于此我们说，关于快乐有性质上底不同之说，我们于第五章中，另有讨论。即令其果有性质上底不同，而所谓求快乐者，必是求“我的”快乐。以求“我的”快乐为目的者，无论其所求是何种高尚底快乐，其境界只是下章所谓功利境界。功利境界，并不是很高底境界，未到最高底境界者，不能是已尽心尽性。圣人并不是以求“我的”快乐为目的底。当然在他的境界中，他是自有一种很大底快乐。不过这一种快乐是在圣人境界中底人所不求而自至底。人到此种境界，则自有此种快

乐。但若专以求此种快乐为目的，则永不能到此种境界。

究竟人为什么要尽心尽性？我们于下文试作详说。

“性即理也”，理是一类事物的标准。宇宙间无论什么事物，都有其标准，道学家所谓“有物必有则”。人的生活，亦有其标准。此标准并不是什么人随意建立，以强迫人从之者，而是本然有底。有标准亦并不是有什么外力加于人者，而是事实上他所本来依照底。此即是人之理，亦即道学家所谓天理。人的生活在事实上是本来依照此标准底。此即是说，人在事实上是本来依照此标准而生底。在事实上，生活能完全合乎此标准底人，固是“绝无仅有”，但生活完全不合乎此标准底人，亦是绝对没有底。例如就觉解说，有完全觉解底人，固是“绝无仅有”，但完全无觉解底人，亦是绝对没有底。就道德说，完全道德底人，固是“绝无仅有”，但完全不道德底人，亦是

绝对没有底。说没有完全不道德底人，似乎有人以为不合事实，但事实是如此底。关于此点，我们在别处已有证明（《新世训·绪论》），兹不再详说。

宇宙间无论什么事物，都有其理。某种事物，事实上都依照某理，但事实上都不完全合乎某理。此即是说，在事实上它都是不完全底，无觉解底物，不能超过事实，不知有所谓标准，则亦只安于事实上底不完全。人是万物之灵，他不但知事实，并且知事实所依照底标准。知事实所依照底标准，即是超过事实。所以他在事实上虽不能完全合乎标准，而却知有标准。知有标准，他即知有一应该。此应该使他求完全合乎标准。人之所以为人者，就其本身说，是人之理，对于具体底人说，是人之性。理是标准，能完全合乎此标准，即是穷理，亦即是尽性。

有些人虽知有应该，而仍安于事实上底不完全，此等人即是所谓“自暴自弃”，自比于禽兽，

因为禽兽亦是安于事实上底不完全底。

照本章前段所说，人的心的知觉灵明，是人之所以特异于禽兽者。事实上，人都有知觉灵明。但其知觉灵明却不完全合乎人之理所规定底标准。充分发展其知觉灵明，使其完全合乎此标准，是尽心，亦是尽性。人的知觉灵明愈发展，他对于应该，所知愈多。对于应该所知愈多，他愈不能安于事实上底不完全。伊川说：“人苟有‘朝闻道，夕死可矣’之志，则不肯一日安于所不安也。何止一日，须臾不能，如曾子易箦，须要如此乃安。人不能若此者，只为不见实理。实理得之于心自别。”“古人有捐躯殒命者，若不实见得善恶能如此？须是实见得，生不重于义，生不安于死也。故有杀身成仁者，只是成就一个而已。”朱子说：“只理会此身，其他都是闲物事。缘我这身，是天造地设底，担负许多道理。尽得这道理，方成个人，方可拄天踏地，方不负此生。若不尽得此理，只是空生空死，空具形

骸，空吃了多年人饭。见得道理透，许多闲物事，都没要紧。”我们可以说，人所以要尽性，因为他觉解有标准，觉解有应该，不安于事实上底不完全。他要“尽得这道理”，“成就一个是而已”。此外没有别底为什么。

人若能完全合乎人之所以为人的标准，则到道家所谓“人欲尽处，天理流行”的境界。或可问：凡实际底事物，都必依照其理。人的感情欲望及自私，亦必依照其理。凡理都是天理。何必俟“人欲尽处”，乃始“天理流行”？

于此我们说，人的感情欲望及自私等，所依照底理，亦是天理。虽都是天理，但不是人之所以为人的天理。人充分发展其欲望，亦可说是尽性，但不是尽人之性。人既然是人，则必求尽人之性。于此可附带一说道学家所谓人心及道心的区别。

人不但是人，而且是生物，是动物。他有人

之性，亦有生物之性，动物之性。于《新理学》中，我们说，生物之性，动物之性，亦是人所有底，但不是人之性，而是人所有之性。感情欲望等，大概都是从人的人所有之性发出底。从人的人所有之性发出者，道学家谓之人心。从人的人之性发出者，道学家谓之道心。“人心惟危，道心惟微”，是道学家所常引用底一句话。朱子说：“人心便是饥而思食，寒而思衣底心。饥而思食后，思量当食与不当食；寒而思衣后，思量当着与不当着：这便是道心。圣人时，那人心也不能无。但圣人是常合着那道心，不教人心胜了道心。”（《语类》卷七十八）饥而欲食一类底欲求，是人与一般动物所同有底。但对于一般动物，于欲食时，只有能食不能食的问题。人于欲食时，在有些情形下，虽能食，而尚有应该食或不应该食的问题。只欲食，又只问能食不能食，这是出于人心。虽欲食，而于不应该食时，即知不应该食，这是出于道心。虽知不应该食，但因欲食，而往往不能不食，这是道心为人心所胜。

一般人虽有道心而未必能见之于行事。所以说：“道心惟微。”欲食虽不必是不应该底，但往往可以使人做不应该做底事。所以说：“人心惟危。”

有许多人以为，道学家所谓人心，即是他们所谓人欲。这是完全错误底。所谓人欲者，是指人心之带有损人利己的成分，即所谓私的成分者。所以人欲亦称私欲。人欲或私欲，照定义即是恶底。人心则不必是恶底，不过颇易流于恶。所以说：“人心惟危。”朱子说：“人心不全是不好，若人心是全不好底，不应只下个危字。盖为人心易得走从恶处去，所以下个危字。若全不好，则是都倒了，何止于危？危是危殆。道心惟微，是微妙，亦是微昧。”（《语类》卷七十八）人欲照定义即是恶底，所以道学家以为人不可有人欲或私欲。他们说私欲，注重在私字。他们有时只说欲，亦是指私欲，亦注重在私字。有人以为，道学家所谓欲者，如饮食男女之类是

也。道学家不教人有欲，将亦教人绝饮食男女乎？此批评是完全错误底。饮食男女等欲求，是人心，不是人欲。妨碍别人的饮食男女，以求自己的饮食男女，才是人欲。无论从哪一派底伦理学的观点看，人欲都不能说不是恶底。

以前中国哲学家常说心、性、情，三者常是相提并论底。所谓情，有时是说性之已发。性是未发，情是已发。心则包括已发未发。此所谓心统性情。理学一派底道学家所谓情，其意义如此。照所谓情的此意义说，所谓情者，不是恶底。所谓情，有时是说道学家所谓人欲。照所谓情的此意义说，所谓情者是恶底。董仲舒说性善情恶。王弼说：“性其情。”“性其情”，即以性制情。

人的心有感情欲望等，此是人之同于或近于禽兽者。道学家称此为人心，以与道心相对。感情欲望等之有私的成分者，道学家称之为入欲，以与天理相对。道学家似乎是轻视人底。我们以

有知觉灵明为人之所以异于禽兽者，以人之所以异于禽兽者为人的心的要素。就字面上看，我们是重视人底。不过这不过在字面上看是如此。我们的说法，是从人与禽兽的不同说起。道学家的说法，则是从人与天的不同说起。从人与禽兽的不同说起，则其高出于禽兽者，即是人之所以为人者。从人与天的不同说起，则其不及于天者，即是其“人的成分”。人有其“人的成分”，亦有其“神的成分”。道学家所谓道心天理等，都是说人的“神的成分”。由此方面说，道学之重视人，比我们有过之无不及。

(1) “刘稊山作《学乐歌》应为”王艮作《乐学歌》。——本版责编

第三章 境界

人对于宇宙人生底觉解的程度，可有不同。因此宇宙人生，对于人底意义，亦有不同。人对于宇宙人生在某种程度上所有底觉解，因此宇宙人生对于人所有底某种不同底意义，即构成人所有底某种境界。

佛家说，每人各有其自己的世界。在表面上，似乎是诸人共有一世界；实际上，各人的世界，是各人的世界。“如众灯明，各遍似一。”一室中有众灯，各有其所发出底光。本来是多光，不过因其各遍于室中，所以似乎只有一光了。说各人各有其世界，是根据于佛家的形上学说底。但说在一公共底世界中，各人各有其境界，则不必根据于佛家的形上学。照我们的说法，就存在说，有一公共底世界。但因人对之有不同底觉解，所以此公共底世界，对于各个人亦有不同底意义，因此，在此公共底世界中，各个人各有一

不同底境界。

例如有二人游一名山，其一是地质学家，他在此山中，看见些地质底构造等。其一是历史学家，他在此山中，看见些历史底遗迹等。因此，同是一山，而对于二人底意义不同。有许多事物，有些人视同瑰宝，有些人视同粪土。有些人求之不得，有些人，虽有人送他，他亦不要。这正因为这些事物，对于他们底意义不同。事物虽同是此事物，但其对于各人底意义，则可有不同。

世界是同此世界，人生是同样底人生，但其对于各个人底意义，则可有不同。我们的这种说法，是介乎上所说底佛家的说法与常识之间。佛家以为在各个人中，无公共底世界。常识则以为各个人都在一公共底世界中，其所见底世界，及其间底事物，对于各个人底意义，亦都是相同底。照我们的说法，人所见底世界及其间底事物，虽是公共底，但它们对于各个人底意义，则

不必是相同底。我们可以说，就存在说，各个人所见底世界及其间底事物，是公共底；但就意义说，则随各个人的觉解的程度的不同，而世界及其间底事物，对于各人底意义，亦不相同。我们可以说：“仁者见之谓之仁，智者见之谓之智。”

我们不能说，这些意义的不同，纯是由于人之知识的主观成分。一个地质学家所看见底，某山中底地质底构造，本来都在那里。一个历史学家所看见底，某山中底历史底遗迹，亦本来都在那里。因见这些遗迹，而此历史家觉有“数千年往事，涌上心头”。这些往事，亦本来都在那里。这些都与所谓主观无涉，不过人有知与不知，见与不见耳。庄子说：“岂惟形骸有聋盲哉，夫知亦有之。”就其知不知、见不见说，就其知见时所有底心理状态说，上所说诸意义的不同，固亦有主观的成分。但这一点底主观的成分，是任何知识所都必然有底。所以我们不能说，上文所说意义的不同，特别是主观底。由

此，我们说，我们所谓境界，固亦有主观的成分，然亦并非完全是主观底。

各人有各人的境界，严格地说，没有两个人的境界，是完全相同底。每个人都是一个体，每个人的境界，都是一个个体底境界。没有两个个体，是完全相同底，所以亦没有两个人的境界，是完全相同底。但我们可以忽其小异，而取其大同。就大同方面看，人所可能有底境界，可以分为四种：自然境界，功利境界，道德境界，天地境界。此四种境界，以下各有专章详论，本章先略述其特征，以资比较。

自然境界的特征是：在此种境界中底人，其行为是顺才或顺习底。此所谓顺才，其意义即是普通所谓率性。我们于上章说，我们称逻辑上底性为性，称生物学上底性为才。普通所谓率性之性，正是说，人的生物学上底性。所以我们不说率性，而说顺才。所谓顺习之习，可以是一个人的个人习惯，亦可以是一社会的习俗。在此境界

中底人，顺才而行，“行乎其所不得不行，止乎其所不得止”；亦或顺习而行，“照例行事”。无论其是顺才而行或顺习而行，他对于其所行底事的性质，并没有清楚底了解。此即是说，他所行底事，对于他没有清楚底意义。就此方面说，他的境界，似乎是一个浑沌。但他亦非对于任何事都无了解，亦非任何事对于他都没有清楚底意义。所以他的境界，亦只似乎是一个混沌。例如古诗写古代人民的生活云：“凿井而饮，耕田而食，不识不知，顺帝之则。”“日出而作，日入而息，不识天工，安知帝力？”此数句诗，很能写出在自然境界中底人的心理状态。“帝之则”可以是天然界的法则，亦可以是社会中人的各种行为的法则。这些法则，这些人都遵奉之，但其遵奉都是顺才或顺习底。他不但不了解此诸法则，且亦不觉有此诸法则。因其不觉解，所以说不识不知。但他并非对于任何事皆无觉解。他凿井耕田，他了解凿井耕田是怎样一回事。于凿井耕田时，他亦自觉他是在凿井耕田。这就是他所以是

人而高于别底动物之处。

严格地说，在此种境界中底人，不可以说是不识不知，只可以说是不著不察。孟子说：“行之而不著焉，习矣而不察焉，终身由之，而不知其道者众也。”朱子说：“著者知之明，察者识之精。”不著不察，正是所谓没有清楚底了解。

有此种境界底人，并不限于在所谓原始社会中底人。即在现在最工业化底社会中，有此种境界底人，亦是很多底。他固然不是“日出而作，日入而息”，“凿井而饮，耕田而食”，但他却亦是“不识不知，顺帝之则”。有此种境界底人，亦不限于只能做价值甚低底事底人。在学问艺术方面，能创作底人，在道德事功方面，能做“惊天地，泣鬼神”底事底人，往往亦是“行乎其所不得不行，止乎其所不得不止”，“莫知其然而然”。此等人的境界，亦是自然境界。

功利境界的特征是：在此种境界中底人，其

行为是“为利”底。所谓“为利”，是为他自己的利。凡动物的行为，都是为他自己的利底。不过大多数底动物的行为，虽是他自己的利底，但都是出于本能的冲动，不是出于心灵的计划。在自然境界中底人，虽亦有为自己的利底行为，但他对于“自己”及“利”，并无清楚底觉解，他不自觉他有如此底行为，亦不了解他何以有如此底行为。在功利境界中底人，对于“自己”及“利”，有清楚底觉解。他了解他的行为，是怎样一回事。他自觉他有如此底行为。他的行为，或是求增加他自己的财产，或是求发展他自己的事业，或是求增进他自己的荣誉。他于有此种行为时，他了解这种行为是怎样一回事，并且自觉他是有此种行为。

在此种境界中底人，其行为虽可有万不同，但其最后底目的，总是为他自己的利。他不一定是如杨朱者流，只消极地为我，他可以积极奋斗，他甚至可牺牲他自己，但其最后底目的，还

是为他自己的利。他的行为，事实上亦可是与他人有利，且可有大利底。如秦皇汉武所做底事业，有许多可以说是功在天下，利在万世。但他们所以做这些事业，是为他们自己的利底。所以他们虽都是盖世英雄，但其境界是功利境界。

道德境界的特征是：在此种境界中底人，其行为是“行义”底。义与利是相反亦是相成底。求自己的利底行为，是为利底行为；求社会的利底行为，是行义底行为。在此种境界中底人，对于人之性已有觉解。他了解人之性是涵蕴有社会底。社会的制度及其间道德底政治底规律，就一方面看，大概都是对于个人加以制裁底。在功利境界中底人，大都以为社会与个人，是对立底。对于个人，社会是所谓“必要底恶”。人明知其是压迫个人底，但为保持其自己的生存，又不能不需要之。在道德境界中底人，知人必于所谓“全”中，始能依其性发展。社会与个人，并不是对立底。离开社会而独立存在底个人，是有些

哲学家的虚构悬想。人不但须在社会中，始能存在，并且须在社会中，始得完全。社会是一个全，个人是全的一部分。部分离开了全，即不成其为部分。社会的制度及其间底道德底政治底规律，并不是压迫个人底。这些都是人之所以为人之理中，应有之义。人必在社会的制度及政治底道德底规律中，始能使其所得于人之所以为人者，得到发展。

在功利境界中，人的行为，都是以“占有”为目的。在道德境界中，人的行为，都是以“贡献”为目的。用旧日的话说，在功利境界中，人的行为的目的是“取”；在道德境界中，人的行为的目的是“与”。在功利境界中，人即于“与”时，其目的亦是在“取”；在道德境界中，人即于“取”时，其目的亦是在“与”。

天地境界的特征是：在此种境界中底人，其行为是“事天”底。在此种境界中底人，了解于社会的全之外，还有宇宙的全，人必于知有宇宙的

全时，始能使其所得于人之所以为人者尽量发展，始能尽性。在此种境界中底人，有完全底高一层底觉解。此即是说，他已完全知性，因其已知天。他已知天，所以他知人不但是社会的全的一部分，而并且是宇宙的全的一部分。不但对于社会，人应有贡献；即对于宇宙，人亦应有贡献。人不但应在社会中，堂堂地做一个人；亦应于宇宙间，堂堂地做一个人。人的行为，不仅与社会有干系，而且与宇宙有干系。他觉解人虽只有七尺之躯，但可以“与天地参”；虽上寿不过百年，而可以“与天地比寿，与日月齐光”。

用庄子等道家的话，此所谓道德境界，应称为仁义境界；此所谓天地境界，应称为道德境界。道家鄙视仁义，其所谓仁义，并不是专指仁及义，而是指我们现在所谓道德。在后来中国言语中，仁义二字联用，其意义亦是如此。如说某人不仁不义，某人大仁大义，实即是说，某人的品格或行事，是不道德底；某人的品格或行事，

是道德底。道家鄙视仁义，因其自高一层底境界看，专以仁义自限，所谓“蹇蹇为仁，踉跄为义”者，其仁义本来不及道家所谓道德。所以老子说：“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义。”但有道家所谓道德底人，亦并不是不仁不义，不过不专以仁义自限而已。不以仁自限底人所有底仁，即道家所谓大仁。

我们所谓天地境界，用道家的话，应称为道德境界。《庄子·山木篇》说：“乘道德而浮游”，“浮游乎万物之祖，物物而不物于物”，此是“道德之乡”。此所谓道德之乡，正是我们所谓天地境界。不过道德二字联用，其现在底意义，已与道家所谓道德不同。为避免混乱，所以我们用道德一词的现在底意义，以称我们所谓道德境界。

境界有高低。此所谓高低的分别，是以到某种境界所需要底人的觉解的多少为标准。其需要觉解多者，其境界高；其需要觉解少者，其境界

低。自然境界，需要最少底觉解，所以自然境界是最低底境界。功利境界，高于自然境界，而低于道德境界。道德境界，高于功利境界，而低于天地境界。天地境界，需要最多底觉解，所以天地境界，是最高底境界。至此种境界，人的觉解已发展至最高底程度。至此种程度人已尽其性。在此种境界中底人，谓之圣人。圣人是最完全底人，所以邵康节说：“圣人，人之至者也。”

在自然境界及功利境界中底人，对于人之所以为人者，并无觉解。此即是说，他们不知性，无高一层底觉解。所以这两种境界，是在梦觉关的梦的一边底境界。在道德境界及天地境界中底人，知性知天，有高一层底觉解，所以这两种境界，是在梦觉关的觉的一边底境界。

因境界有高低，所以不同底境界，在宇宙间有不同底地位。有不同境界底人，在宇宙间亦有不同底地位。道学家所说地位，如圣人地位、贤人地位等，都是指此种地位说。在天地境界中底

人，其地位是圣人地位；在道德境界中底人，其地位是贤人地位。孟子说：有天爵，有人爵。人在政治上或社会上底地位是人爵。因其所有底境界，而在宇宙间所有底地位是天爵。孟子说：“君子所性，虽大行弗加焉，虽穷居弗损焉，分定故也。”此是说：天爵不受人爵的影响。

一个人，因其所处底境界不同，其举止态度，表现于外者，亦不同。此不同底表现，即道家所谓气象，如说圣人气象、贤人气象等。一个人其所处底境界不同，其心理底状态亦不同。此不同底心理状态，即普通所谓怀抱，胸襟或胸怀。

人所实际享受底一部分底世界有大小。其境界高者，其所实际享受底一部分底世界大；其境界低者，其所实际享受底一部分底世界小。公共世界，无限地大，其间底事物，亦是无量无边地多。但一个人所能实际享受底，是他所能感觉或

了解底一部分底世界。就感觉方面说，人所能享受底一部分底世界，虽有大小不同，但其差别是很有限底。一个人周游环球，一个人不出乡曲。一个人饱经世变，一个人平居无事。他们的见闻有多寡的不同，但其差别是很有限底。此譬如一个“食前方丈”底人，与一个仅足一饱底人，所吃固有多寡的不同，但其差别，亦是有限底。但就觉解方面说，各人所能享受底世界，其大小的不同，可以是很大底。有些人所能享受底一部分底世界，就是他所能感觉底一部分底世界。这些人所能享受底一部分底世界，可以说是很小底。因为一个人所能感觉底一部分底世界，无论如何，总是有限底。有些人所能享受底，可以不限于实际底世界。这并不是说，一个人可将世界上所有底美味一口吃完，或将世界上所有底美景一眼看尽。而是说，他的觉解，可以使他超过实际底世界。他的觉解使他超过实际底世界，则他所能享受底，即不限于实际底世界。庄子所说：“乘云气，御飞龙，而游乎四海之外。”“乘天

地之正，御六气之辩，以游无穷。”似乎都是用一种诗底言语，以形容在天地境界中底人所能有底享受。

或可问：上文说，在高底境界中底人，其所享受底一部分底世界大。在低底境界中底人，其所享受底一部分底世界小。这种说法，对于在自然境界中底人及在天地境界中底人，是不错底。在自然境界中底人，只能享受其所感觉底事物；在天地境界中底人所能享受底，则不限于实际底世界。他们所能享受底境界，一个是极小，一个是极大。但道德境界，虽高于功利境界，而在功利境界中底人所能享受底一部分底世界，是否必小于在道德境界中底人所能享受底，似乎是一问题。例如一个天文学家，对于宇宙，有很大底知识。但其研究天文，完全是由于求他自己的名利。如此，则他的境界，仍只是功利境界。虽只是功利境界，但他对于宇宙底知识，比普通行道德底事底人的知识，是大得多了。由此方面看，

岂不亦可说，在功利境界中底人所能享受底世界，比道德境界中底人所能享受者大？

于此我们说，普通行道德底事底人，其境界不一定即是道德境界。他行道德底事，可以是由于天资或习惯。如其是如此，则其境界即是自然境界。他行道德底事，亦可以是由于希望得到名利恭敬。如其是如此，则他的境界，即是功利境界。必须对于道德真有了解底人，根据其了解以行道德，其境界方是道德境界。这种了解，必须是尽心知性底人，始能有底。我们不可因为三家村的愚夫愚妇，亦能行道德底事，遂以为道德境界，是不需要很大底觉解，即可以得到底。愚夫愚妇，虽可以行道德底事，但其境界，则不必是道德境界。

天文学家及物理学家虽亦常说宇宙，但其所谓宇宙，是物质底宇宙，并不是哲学中所谓宇宙。物质底宇宙，虽亦是非常地大，但仍不过是哲学中所谓宇宙的微乎其微底一部分。物质底宇

宙，并不是宇宙的大全。所以对于物质底宇宙有了解者，不必即知宇宙的大全，不必即知天。在道德境界中底人，已尽心知性，对于人之所以为人，而异于别底动物者，已有充分底了解。知性，则其所知者，即已不限于实际底世界。所以其所享受底一部分底世界，大于在功利境界中底人所享受底。

境界有久暂。此即是说，一个人的境界，可有变化。上章说，人有道心，亦有人心人欲。“人心惟危，道心惟微。”一个人的觉解，虽有时已到某种程度，因此，他亦可有某种境界。但因人欲的牵扯，他虽有时有此种境界，而不能常住于此种境界。一个人的觉解，使其到某种境界时，本来还需要另一种工夫，以维持此种境界，以使其常住于此种境界。伊川说：“涵养须用敬，进学在致知。”致知即增进其觉解，用敬即用一种工夫，以维持此增进底觉解所使人得到底境界。关于此点，我们于以下另有专章说明。

今只说，平常人大多没有此种工夫，故往往有时有一种较高底境界，而有时又无此种境界。所以一个人的境界，常有变化。其境界常不变者，只有圣贤与下愚。圣贤对于宇宙人生有很多底觉解，又用一种工夫，使因此而得底境界，常得维持。所以其境界不变。下愚对于宇宙人生，永只有很少底觉解。所以其境界亦不变。孔子说，“回也三月不违仁，其余日月至焉而已。”此即是说，至少在三个月之内，颜回的境界，是不变底。其余人的境界，则是常变底。

上所说底四种境界，就其高低的层次看，可以说是表示一种发展，一种海格尔所谓辩证底发展。就觉解的多少说，自然境界，需要觉解最少。在此种境界中底人，不著不察，亦可说是不识不知，其境界似乎是一个浑沌。功利境界需要较多底觉解。道德境界，需要更多底觉解。天地境界，需要最多底觉解。然天地境界，又有似乎浑沌。因为在天地境界中底人，最后自同于大

全。我们于上文尝说大全。但严格地说，大全是不可说底，亦是不可思议，不可了解底（详见第七章）。所以自同于大全者，其觉解是如佛家所谓“无分别智”。因其“无分别”，所以其境界又似乎是混沌。不过此种混沌，并不是不及了解，而是超过了解。超过了解，不是不了解，而是大了解。我们可以套老子的一句话说：“大了解若不了解。”

再就有我无我说，在自然境界中，人不知有我。他行道德底事，固是由于习惯或冲动。即其为我底行为，亦是出于习惯或冲动。在功利境界中，人有我。在此种境界中，人的一切行为，皆是为我。他为自己争权夺利，固是为我，即行道德底事，亦是为我。他行道德底事，不是以其为道德而行之，而是以其为求名求利的工具而行之。在道德境界中，人无我，其行道德，固是因其为道德而行之，即似乎是争权夺利底事，他亦是为道德底目的而行之。在天地境界中，人亦无

我。不过此无我应称之为大无我。《论语》谓：“子绝四，毋意，毋必，毋固，毋我。”横渠云：“四者有一焉，则与天地不相似。”象山说：“虽欲自异于天地，不得也。此乃某平日得力。”“与天地相似”，不得“自异于天地”，可以作大无我的注脚。道学家常用“人欲尽处，天理流行”八字，以说此境界。人欲即人心之有私的成分者，有为我的成分者。

有私是所谓“有我”的一义。上所说无“我”，是就此义说。所谓“有我”的另一义是“有主宰”。“我”是一个行动的主宰，亦是实现价值底行动的主宰。尽心尽性，皆须“我”为。“宇宙内事，乃己分内事。”由此方面看，则在道德境界及天地境界中底人，不惟不是“无我”，而且是真正地“有我”。在自然境界中，人不知有“我”。在功利境界中，人知有“我”。知有“我”可以说是“我之自觉”。“我之自觉”并不是一件很容易底事。有许多小孩子，别人称他为娃娃，亦自称为娃娃。他

知道说娃娃，但不知道于说娃娃时，他应当说“我”。在功利境界中，人有“我之自觉”，其行为是比较有主宰底。但其作主宰底“我”，未必是依照人之性者。所以其作主宰底“我”，未必是“真我”。在道德境界中底人知性，知性则“见真吾”。“见真吾”则可以发展“真我”。在天地境界中底人知天，知天则知“真我”在宇宙间底地位，则可以充分发展“真我”。上文所说，人在道德境界及天地境界中所无之我，并不是人的“真我”。人的“真我”，必在道德境界中乃能发展，必在天地境界中，乃能完全发展。上文说，上所说底四种境界，就其高低的层次看，可以说是表示一种发展。此种发展，即是“我”的发展。“我”自天地间之一物，发展至“与天地参”。

所以在道德境界中及天地境界中底人，才可以说是真正地有我。不过这种“有我”，正是上所说底“无我”的成就。人必先“无我”而后可“有我”，必先无“假我”，而后可有“真我”。我们可以

说，在道德境界中底人，“无我”而“有我”。在天地境界中底人，“大无我”而“有大我”。我们可以套老子的一句话说：“夫惟无我耶，故能成其我。”

在上所说的发展中，自然境界及功利境界是海格尔所谓自然的产物。道德境界及天地境界是海格尔所谓精神的创造。自然的产物是人不必努力，而即可以得到底。精神的创造，则必待人之努力，而后可以有之。就一般人说，人于其是婴儿时，其境界是自然境界。及至成人时，其境界是功利境界。这两种境界，是人所不必努力，而自然得到底。此后若不有一种努力，则他终身即在功利境界中。若有一种努力，“反身而诚”，则可进至道德境界及天地境界。

此四种境界中，以功利境界与自然境界中间底分别，及其与道德境界中间底分别，最易看出。道德境界与天地境界中间底分别，及自然境界与道德境界及天地境界中间底分别，则不甚容

易看出。因为不知有我，有时似乎是无我或大无我。无我有时亦似乎是大无我。自然境界与天地境界，又都似乎是浑沌。道德境界与天地境界中间底分别，道家看得很清楚。但天地境界与自然境界中间底分别，他们往往看不清楚。自然境界与道德境界中间底分别，儒家看得比较清楚。但道德境界与天地境界中间底分别，他们往往看不清楚。

但此各种境界，确是有底，其间底分别，我们若看清楚以后，亦是很显然底。例如《庄子·逍遥游》说：“若夫乘天地之正，御六气之辩，以游无穷者，彼且恶乎待哉？故曰：至人无己，神人无功，圣人无名。”此无己是大无我，到此种地位底人，其境界是天地境界。《庄子·应帝王》说：“泰氏其卧徐徐，其觉于于。一以己为马，一以己为牛。”“于于”，司马彪说是“无所知貌”。此种人亦可说是无己底，但其无己是不知有己。在此种境界中底人，其境界是自然境界。此两种

境界是绝不相同底。但其不同，道家似未充分注意及之。又例如张横渠铭其室之两牖，东曰砭愚，西曰订顽，即所谓《东铭》、《西铭》也。此二铭，在横渠心目中，或似有同等底地位，然《西铭》所说，是在天地境界中底人的话。此于本书第七章所论可见。《东铭》说戏言戏动之无益，其所说至高亦不过是在道德境界中底人的话。又如杨椒山就义时所作二诗，其一曰：“浩气返太虚，丹心照千古。平生未了事，留与后人补。”其二曰：“天王自圣明，制作高千古。平生未报恩，留作忠魂补。”此二诗，在椒山心目中，或亦似有同等地位。但第一首乃就人与宇宙底关系立言，其所说乃在天地境界中底人的话。第二首乃就君臣的关系立言，其所说乃在道德境界中底人的话。又如张巡、颜杲卿死于王事，其行为本是道德行为，其人所有底境界，大概亦是道德境界。但如文天祥《正气歌》所说：“为张睢阳齿，为颜常山舌”，则此等行为的意义又不同。此等行为，本是道德行为，但《正气歌》以

之与“天地有正气”联接起来，则是从天地境界的观点，以看这些道德行为。如此看，则这些行为，又不止是道德行为了。这些分别，以前儒家的人，似未看清楚。

或可问：凡物皆本在宇宙中，皆本是宇宙的一部分。本来如是。凡物皆“虽欲自异于天地不得也”，何以象山独于此“得力”？何以只有圣人的境界，才是天地境界？

于此我们说：人不仅本在宇宙之内，本是宇宙的一部分，人亦本在社会之内，本是社会的一部分，皆本来如是，不过人未必觉解之耳。觉解之则可有如上说底道德境界天地境界。不觉解之则虽有此种事实而无此种境界。孟子说：“终身由之而不知其道者众也。”（《尽心上》）此道是人人所皆多少遵行者，虽多少遵行之，而不觉解之，则为众人；觉解之而又能完全遵行之，则为圣人。所以圣人并非能于一般人所行底道之外，另有所谓道。若舍此另求，正可以说是“骑

驴觅驴”。

所以虽在天地境界中底人，其所做底事，亦是一般人日常所做底事。伊川说：“后人便将性命别作一般事说了。性命孝悌，只是一统底事。就孝悌中，便可尽性至命。至于洒扫应对，与尽性至命，亦是一统底事。无有本末，无有精粗。”“然今时非无孝悌之人，而不能尽性至命者，由之而不知也。”（《遗书》卷十八）由之而不知，则一切皆在无明中，所以为凡；知之则一切皆在明中，所以可为圣。圣人有最高底觉解，而其所行之事，则即是日常底事。此所谓“极高明而道中庸”。

所以上文所说底各种境界，并不是于日常行事外，独立存在者。在不同境界中底人，可以做相同底事，虽做相同底事，但相同底事，对于他们底意义，则可以大不相同。此诸不相同底意义，即构成他们的不相同底境界。所以上文说境界，都是就行为说。在行为中，人所做底事，可

以就是日常底事。离开日常底事，而做另一种与众不同底事，如参禅打坐等，欲另求一种境界，以为玩弄者，则必分所谓“内外”“动静”。他们以日常底事为外，以一种境界为内，以做日常底事为动，以玩弄一种境界为静。他们不能超过此种分别，遂重内而轻外，贵静而贱动，他们的生活，因此即有一种矛盾。此点我们于下文第五章第七章中另有详论。

或问：所谓日常底事，各人所做，可不相同，例如一军人的日常底事是上操或打仗，一个学生的日常底事是上课或读书。上文所说日常底事，果指何种事？

于此我们说：所谓日常底事，就是各色各样底日常底事。一个人是社会上底某种人，即做某种人日常所做起事。用战时常用底话说，各人都站在他自己的“岗位”上，做其所应做起事。任何“岗位”上底事，对于觉解不同底人，都有不同底意义。因此，任何日常底事，都与“尽性至

命”是“一统底事”。做任何日常底事，都可以“尽性至命”。

或又问：人专做日常底事，岂非不能有新奇底事，有创作，有发现？

于此我们说，所谓做日常底事者，是说，人各站在他自己的“岗位”上做其所应做底事。并不是说，他于做此等事时，只应牢守成规，不可有新奇底创作。无论他的境界是何种境界，他都应该在自己的“岗位”上，竭其智能，以做他应做底事。既竭其智能，则如果他们的智能，能使他有新奇底创作，又如果他的境界是天地境界，则他的新奇创作，亦与“尽性至命”是“一统底事”。

这一点我们特别提出，因为宋明道学家说到“人伦日用”，似乎真是说，只是一般人所同样做底事，如“事父事君”等。至于其余不是一般人所同样做的事，如艺术创作等，他们以为均是“玩物丧志”，似乎不能是与“尽性至命”“一统底

事”。这亦是道学家所见的不彻底处。洒扫应对，可以尽性至命，作诗写字，何不可以尽性至命？照我们上文所说，人于有高一层底觉解时，真是“举足修途，都趋宝渚；弹指合掌，咸成佛因”。无觉解则空谈尽性至命，亦是玩物丧志；有觉解则作诗写字，亦可尽性至命。

宋明人的语录中，有许多讨论，亦是不必要底。例如他们讨论人于用居敬存诚等工夫外，名物制度，是不是亦要讲求。这一类底问题，是不成问题底。如果一个人研究历史，当然他须研究名物制度。如果一个人研究工程，当然他须研究“修桥补路”的方法。他们如要居敬存诚，应该就在这些研究工作中，居敬存诚。道学家的末流，似乎以为如要居敬存诚，即不能做这些事。他们又蹈佛家之弊，所以有颜李一派的反动。

我们于《新理学》中说，凡物的存在，都是一动。动息其物即归无有。人必须行动。人的境界，即在人的行动中。这是本来如此底。上文

说：“极高明而道中庸。”中庸并不是平凡庸俗。对于本来如此底有充分底了解，是“极高明”；不求离开本来如此底而“索隐行怪”，即是“道中庸”。

第四章 自然

所谓自然境界与所谓自然界不同。自然界是客观世界中底一种情形。自然境界是人生底一种境界。《庄子·马蹄篇》说：“故至德之世，其行填填，其视颠颠。当是时也，山无蹊隧，泽无舟梁。万物群生，连属其乡。禽兽成群，草木遂长。是故禽兽可系羁而游，鸟鹊之巢可攀援而窥。夫至德之世，同与禽兽居，族与万物并，恶乎知君子小人哉？同乎无知，其德不离；同乎无欲，是为素朴。素朴而民性得矣。”在人类的历史中，是否果有如此底“至德之世”，我们于此不论。所须注意者，即此段所说，“山无蹊隧，泽无舟梁”，“禽兽成群，草木遂长”等，是自然界。“其行填填，其视颠颠”等，是自然境界。有自然境界底人，不一定是接近自然界底人。不过大多数接近自然界底人，其境界是自然境界。过原始生活底人，多是接近自然界底人，所以大

多数过原始生活底人，其境界是自然境界。

我们于上章说，在自然境界中底人，其行为是顺才或顺习底。过原始生活底人，其行为多是如此底。小孩子及愚人，其行为亦多是如此底。所以小孩子及愚人的境界，亦多是自然境界。因为过原始生活底人，小孩子及愚人，其境界多是自然境界，所以说自然境界者，多举他们的境界为例。道家常说黄帝神农时候底人的情形，常说及赤子、婴儿、愚人等。于说这几种人底时候，他们所注意者，并不是这几种人，而是这几种人于普通情形下所有底境界。

这几种人，在他们的生活中，“不识天工，安知帝力”。前一句说，他虽生活于天地间，而不觉解其是生活于天地间。后一句说，他们虽生活于社会中，而不觉解其是生活于社会中。

这几种人，在他们的生活中，“不识不知，顺帝之则”。我们于第三章中说，“帝之则”可以是

天然界的规律，亦可以是社会中人的各种行为的规律。这些规律，都是一种本然底规律的表现。无论人觉解之或不觉解之，他本来都多少依照这些规律。此所说底本然规律，前人或名之曰道。道是人所本来即多少照着行，而且不得不多少照着行者。所以《中庸》说：“道也者，不可须臾离也，可离非道也。”凡人可以照着行，可以不照着行者，一定不是此所说底道。不过人人虽都照着道行，而却非人人对于道都有了解，亦非人人对于行道都有自觉，《中庸》说：“人莫不饮食也，鲜能知味也。”此正是此所说意思的一个很好底比喻。

有这一种境界底人，上文所引《庄子》及古诗，说他们是“无知无欲”，“不识不知”。照字面讲，这种说法是错底。因为一个人若真是“无知无欲”，“不识不知”，则他即完全与一般动物无别。事实上，上说底几种人，亦不是完全地“无知无欲”，“不识不知”。不过在这种说法中，所

谓“无知无欲”，“不识不知”，亦不是可以照字面讲底。其所谓“无知无欲”，意思是说“少知寡欲”，其所谓“不识不知”，意思是说“不著不察”。上所说底几种人，“少知寡欲”，“不著不察”，他们的境界有似乎浑沌。

先秦底道家所谓纯朴或素朴，有时是说原始社会中底人的生活，有时是说个人的有似乎浑沌底境界。他们要使人返朴还纯，抱素守朴。他们说：“素朴而民性得矣。”他们所谓性，即我们所谓才。人顺其才，道家谓之得其性。

先秦底道家赞美浑沌。《庄子·在宥篇》说：“万物云云，各复其根。各复其根而不知。浑浑沌沌，终身不离。若彼知之，乃是离之。”《庄子·应帝王》说浑沌的死，对于浑沌的死，颇致惋惜。他们赞美素朴，赞美在原始社会中底人，婴儿及愚人的生活。用我们的话说，他们赞美自然境界，我们可以问，他们为什么赞美自然境界？

有一个可能底回答是：自然境界是可欲底。自然境界是不是可欲底，我们不必讨论。我们所须指出者，凡以自然境界为可欲者，其所说可欲之点，在自然境界中底人，并不知之。所以凡以此种境界为可欲者，都不是有此种境界底人，而是有较高境界底人。凡以此种境界为可欲者，必不是在此种境界中者。因其如亦在此种境界中，他亦不能知此种境界是可欲底。

海格尔所说“为自”与“为他”的分别，于此正可适用。如一事物有一种性质，而不自觉其有此种性质，则此种性质，对于它，虽是“在自底”，而不是“为自底”，只是“为他底”。如一事物有一种性质，不但有此种性质，而且自觉其有此种性质，则其有此种性质，是“在自底”而且“为自底”。自然境界，如其是可欲底，则此可欲是“为他底”而不是“为自底”。因为在自然境界中底人，只是顺才或顺习而行，他并不自觉他的境界是可欲底。我们常说：“乱世人不如其太平犬。”此是乱

世人所说底话。如在太平时，不但太平犬不知太平是可得底，即太平人亦不知太平是可得底。

或可说：在自然境界中底人，固不知其境界是可得底，但于此种境界中，他可以有一种乐。

《庄子·在宥篇》说：“昔尧之治天下也，使天下欣欣焉人乐其性，是不恬也。桀之治天下也，使天下瘁瘁焉人苦其性，是不愉也。”恬愉可以说是一种静底乐。就社会的情形说，在原始社会中底人，可以有此种乐。就个人的境界说，在自然境界中底人，可以有此种乐。如其有此种乐，则先秦底道家所赞赏者，正是此种乐也。

于此我们说：在自然境界中底人，有一种乐否，我们不论。但我们可以说，在自然境界中底人，如有其乐，其乐决不是以自然境界为可得者所想象底那一种乐。以自然境界为可得者所想象底那一种乐，在自然境界中底人，不知其是乐。不知其是乐，则对于他即不是乐。用另一套话说，凡以自然境界为可得者，其所有底境界，必

不是自然境界。他所想象底在自然境界中底人所有底乐，在自然境界中底人，并不能享受。如《庄子》所谓恬愉之乐，是比有自然境界较高底境界底人所想象底，在自然境界中底人的乐。其实在自然境界中底人，并不知有此种乐。既不知有此种乐，他亦即不能享受此种乐。对于在自然境界中底人说，即有恬愉之乐，此种乐也是“为他底”，而不是“为自底”。

例如我们在战时，既忧空袭，又虑前线失利。有些人可以想：狗真快乐，它吃饱睡觉，无识无知，无许多忧虑。他们对狗可以如诗人所说：“乐子之无知。”不过他们若真成了狗，则以前他们所想象底那一种乐，马上即没有了。诗人说“乐子之无知”，但是狗并不乐其无知。于其无知中，如得到乐，其乐亦决不是诗人所想象底那一种乐。“乐子之无知”，诗人在诗中如此说则可。如有人以为真是如此，则他即陷入一种思想上底混乱。有许多人赞美耕织，歌颂渔樵。耕织

渔樵，或亦有其乐，但其乐决不是赞美耕织，歌颂渔樵底人，所赞美歌颂底那一种乐。庄子在濠梁上见“倏鱼从容”，以为是鱼之乐。惠子说：“子非鱼，安知鱼之乐？”庄子说：“吾知之濠上也。”庄子以为他自己既因观鱼之从容而乐于濠梁之上，因可知鱼亦必因此从容而乐于濠梁之下。但从容对于鱼决不能有如其对于庄子那样底意义。鱼亦或有其乐，但其乐决不是庄子所想象底那一种乐。那一种乐只是旁观者的乐，对于鱼说，是为他底，而不是为自底。所谓高人逸士，都是这一类底旁观者。他们大都赞美自然界及自然境界。他们虽多赞美自然界，及自然境界，但他们的境界，却都不是自然境界。

在自然境界中底人，可以说是天真烂漫。所谓天真烂漫，是为他底，而不是为自底，亦只能是为他底，而不能是为自底。一个人若自觉他是天真烂漫，他即不是天真烂漫。他不能对于他自己的天真烂漫有觉解。如有此觉解，他即已失去

了他的天真烂漫了。常听见人说：“我是天真烂漫底。”这是一句自相矛盾底话，亦必是一句欺人之谈。

天真烂漫是一失不可复得底。自然境界，亦是一失不可复得底。一个老年人可以“返老还童”，但既是“还”童，则童对于他底意义，即与对于童者，有不同。龚定庵诗说：“百年心事归平淡，删尽蛾眉惜誓文。”此所谓“绚烂之极，归于平淡”，既是“归于”平淡，则平淡对于他底意义，与对于原来即是平淡者，即有不同。此如住过高楼大厦底人，住茅茨土阶；吃过山珍海味底人，吃白菜豆腐。其所得底味道，与本来即住茅舍，咬菜根底人所得者，自有不同。这些不同底意义，使一个已失自然境界底人，不得重回自然境界。《庄子·应帝王》说浑沌的死。死者不可复生。自然境界一失亦不可再得。

或可说：先秦底道家，所以赞美自然境界者，或并不是因为自然境界是可欲底，而是因为

他们以为自然境界是人所应该有底。道家以为：“素朴而民性得矣。”人得其性，即是尽性。人尽性岂不是应该底？

于此我们说：道家所谓性，是我们所谓才，并不是我们所谓性。若就逻辑上底性说，则人之所以为人，而人之所以异于禽兽者，在其有觉解。在自然境界中底人，比于在别底境界中底人，固是有较低程度底觉解，然比于禽兽，还是有觉解底。我们不说禽兽的境界是自然境界，它们大概是说不到有什么境界。它们只有存在，而存在只是自然界中底事实。我们于第一章说：人应该尽心尽性。充分发展人的知觉灵明，是尽心尽性。充分发展人的知觉灵明，即是增进人的觉解。增进人的觉解，是应该底。不增进人的觉解，是不应该底。自然境界是觉解甚低底境界。因此照人之所以为人的标准说，自然境界不是人所应该有底。

道家亦以为理想底人是圣人。他们所谓圣

人，亦不是在自然境界中底人，而是在天地境界中底人，不是有最低程度底觉解底人，而是有最高程度底觉解底人。道家反对圣智。其所谓圣智之圣，是有与常识在一层次底知识底人。其所谓圣人，则是有高一层底觉解，及有最高程度底觉解底人。有最高程度底觉解底人，在同天的境界中，其境界有似乎自然境界。道家于此点，或分不清楚，以为圣人的境界，是人所应该有底，所以自然境界，亦是人所应该有底。如果如此，则说自然境界是人所应该有底，是由于他们的思想上底混乱。这种混乱，若弄清楚以后，他们就亦不如此说。

一部分道家常误将自然境界与天地境界相混。例如道家所赞美底无知，有些是在自然境界中底人的无知，有些是在天地境界中底人的无知。如《庄子·知北游篇》说：“知谓无为谓曰：‘予欲有问乎若：何思何虑则知道？何处何服则安道？何从何道则得道？’三问而无为谓不答

也，非不答，不知答也。”“知以之言也，问乎狂屈。狂屈曰：‘唉，予知之，将语若。’中欲言，而忘其所欲言。知不得问，反于帝宫，见黄帝而问焉。黄帝曰：‘无思无虑始知道，无处无服始安道，无从无道始得道。’知问黄帝曰：‘我与若知之，彼与彼不知也。其孰是耶？’黄帝曰：‘彼无为谓真是也，狂屈似之，我与汝终不近也。夫知者不言，言者不知。’”此所赞美底无知，实并不是无知，而是对于道底真知。这是在天地境界底人的无知，而不是混沌底无知。关于此点，我们于第七章中，另有详说。

道家又常说忘。有忘底人，其境界可以是天地境界，亦可以是自然境界。如《庄子·大宗师》所说“坐忘”，“离肢体，黜聪明，离形弃知，同于大通”。此忘是在天地境界中底人的忘。“鱼相忘于江湖，人相忘于道术。”《庄子》此段，说“人相忘于道术”，以“鱼相忘于江湖”相比，可知其相忘是在自然境界中底人的忘，其忘只是不知。严

格地说，不知只是不知，并不是忘。忘是有知以后底无知，而不知则只是无知。例如鱼相忘于江湖，其相忘更只是无知。

或可说：道家赞美浑沌，是另有理由底。每一种事物的性质，必与其相反者相对照，然后始可为人所觉解。用海格尔的话说，每一种事物的性质的相反者，即是其“他”。老子说：“有无相生，难易相

成。”“无”是“有”的“他”，“难”是“易”的“他”。必有“无”与“有”相对照，然后“有”可为人所觉解。必有“难”与“易”相对照，然后“易”可为人所觉解。不然，则物虽有，而人不知其为有；事虽易，而人不知其为易。由此推之，则必有恶与美相对照，然后人可知美是美；必有不善与善相对照，然后人可知善是善。必须有恶与不善，以求人对于美与善底觉解，老子以为是不值得而且是很危险底。不值得者，盖既有恶与不善，人即已受其害。危险者，盖恐有恶与不善之后，人遂习

于恶与不善，从下流而忘返也。《庄子》说：“泉涸，鱼相与处于陆，相响以湿，相濡以沫，不如相忘于江湖。”所说亦是此意。所以老子以为，天下有美是好底，天下有善是好底。但天下虽有美，而人须不知其有美；天下虽有善，而人须不知其有善。他反对仁义，批评孝慈。他不是说，人可以不仁不义，不孝不慈。他是说：人应由仁义行，而不知其是行仁义；由孝慈行，而不知其是行孝慈。照老子的说法，在原始底社会中，人本来都有这些道德。人虽有这些道德，而对于这些道德，却“不著不察”。“不著不察”，即是素朴。老子教人“抱素守朴”。他说：“圣人治天下，非以明民，将以愚之。”又说：“圣人皆孩之。”老子欲使天下人皆如愚人、孩子，无知无欲。此即是说，欲使天下人的境界，皆是自然境界。道家所谓返朴还淳，抱素守朴，就社会方面说，是使人安于原始底社会；就个人方面说，是使人安于自然境界。道家所以如此主张，因为他们以为，欲使人保持他的天真，不致于流于恶与

不善，这是一种最稳妥底办法。

海格尔在此点底见解，正与老子相反。照海格尔的说法，宇宙底精神，本来是统一底，调和底。但其本来底统一调和，是所谓原始底统一调和，是无自觉底。宇宙底精神，必经过分裂，矛盾，而后再得到统一调和。此即是说，宇宙底精神，必有分裂矛盾，以与其本来底统一调和相对照，然后其统一调和是再得到底统一调和，亦可说是高一层底统一调和。我们现在底世界的分裂矛盾，正是宇宙底精神，求有自觉底统一调和的过程。宇宙底精神，特设为分裂矛盾，以克服之，战胜之，以再得到统一调和。盖不如是，则宇宙底精神，对于其自己的统一调和，不自觉知，将终留于此所谓自然境界也。我们不以为有所谓宇宙底精神，其理由已如第二章所述。但海格尔此所说，若只应用于人事，若我们不以之为形上学，而只以之为历史哲学，则颇可与老子的见解相对照。老子怕恶与不善，以为人宁可不求

对于美与善底觉解，亦不可有恶与不善。海格尔则以为人宁可与恶与不善奋斗，亦不应在无觉解底状态中。与恶与不善奋斗，是危险底。奋斗的结果，本图克服恶与不善者，或反为其所克服。但乐于冒险是所谓近代精神。海格尔的哲学，是有近代精神底。近代精神是不是人所应当有底，我们于此不论。但就人之所以为人的标准说，人求尽心尽性，应该充分增进他的觉解，这是我们于上文所已说底。

海格尔所说，若只应用于人事，其主要底意思，亦与常识相合。现在电影中底故事，以及以前小说中底故事，其结局多为一大团圆。但于得到大团圆之先，其中底主要人物，必先受尽艰辛困苦。这虽是编故事者所用底一种滥套，但其既可成为套，而且是为大家所习用底“滥套”，则其中必有一点至理，虽然用滥套写文学作品者，一定不能有名言。人若不受艰辛困苦，而即得到团圆，则其团圆即等于海格尔所谓原始底统一调

和。有之者，虽有之，而对之无觉解。对之无觉解，则其人虽有团圆，而亦不能享受之。必受尽苦辛而后得到底团圆，有团圆者始能享受之。事实上受艰辛困苦者，未必皆能得到团圆，如故事中底主人所能得到者。但他如欲享受团圆，他必需受艰辛困苦以求之。这是别人所不能给予，而必需他自己求得底。《诗》说：“自求多福。”福都是需要自己求底。故事当然是给读者看底。但读者往往自比于故事中底主人，所以故事中底主人所能享受者，读者亦约略能享受之。写故事者欲使读者享受，所以根据此意以写故事。海格尔的哲学，亦是以此意为中心底。

海格尔是一个乐观底哲学家。照他的说法，如上所述者，宇宙间有恶与不善，是宇宙底精神求觉解底一种条件。人生中有苦痛，是人享受快乐底一种条件。所以照他的说法，凡以为恶为仅只是恶，不善为仅只是不善，苦痛为仅只是苦痛者，都是对于宇宙人生只有一种片断底看法底人

所有底觉解。若从全体看，则恶、不善、苦痛等，不仅只是恶、不善、苦痛等。对于美、善、快乐等，恶、不善、苦痛，亦有其积极底功用。从此方面看，即有恶与不善底世界，亦是完全底世界，即有苦痛底人生，亦是美满底人生。

悲观底哲学家，如叔本华等，亦可持另一种看法，他可以说，无论如何，人生中总是苦多乐少。例如人于无病的时候，他固然不是受病的苦痛，但亦不觉知健康的可乐。他若从病中恢复健康，他即感觉特别舒服。在这种时候，他固然可觉知健康之可乐，但他亦须经病痛之苦。而且觉知健康之可乐，亦是暂时底，经过短时期后，他又忘记健康的可乐了。他必须时常有病，庶几可常觉知健康的可乐。此即是说，他必须常有苦痛，然后可得快乐。此亦即是说，即欲享受快乐，人亦须忍受苦痛，未得快乐，先受苦痛。既受苦痛以后，快乐果否能得，又是不可必底。由此方面看，苦痛不是人享受快乐底一种条件，而

是加于求快乐底人底一种惩罚。由此方面看，人生是很可悲底。

若专注意于人的快乐苦痛，以看人生，这两种看法，都可以持之有故，言之成理。大概对于人生持悲观或乐观底理论者，都是根据他个人的经验，以为推论。个人经验中底快乐苦痛，大部分是由主观底成分所决定。这个人说：冒险奋斗，成固欣然，败亦可喜，所以我深以冒险奋斗为乐。根据这个意思，他可以说出一片理论。那个人说，冒险奋斗，败固可悲，成亦无味，所以我深以冒险奋斗为苦。根据这个意思，他亦可以说出一片理论。此二种理论虽不同，但是都可以持之有故，言之成理底。对于此两种理论，我们可以不必有所论定。因为我们看人生，不是从个人的快乐苦痛方面着眼，而是从人之所以为人者着眼。人应该实现人之所以为人者，对于他个人的快乐苦痛，可以说是不相干底。关于此点，我们于下文第五章中，另有详说。

我们于上文说，过原始生活底人、小孩子、愚人的境界，固多是自然境界，但有自然境界者，不一定是这几种底人。在任何种社会中底人，任何年龄底人，任何程度底智力底人，如所谓智力测验所决定者，其境界都可是自然境界。例如美国的社会，是高度工业化底社会，然其中底人，但随从法律习惯，照例生活者，亦不在少数。他们照例纳税，照例上工厂，照例领工资，亦可以说是“不识天工，安知帝力”。他们并不是小孩子，亦不尽是智力低底人。他们生活在最近代化底环境中，而其境界还是自然境界。

孔子说：“民可使由之，不可使知之。”孟子说：“由仁义行，非行仁义也。”行仁义当然亦是依照仁义行，不过不仅只是依照仁义行。于依照仁义行的时候，行者不但依照仁义行，而且对于仁义有了解，自觉其是依照仁义行。此是有觉解地依照仁义行。有觉解地依照仁义行谓之行仁义。若虽依照仁义行，而对于仁义并无了解，亦

不自觉其是依照仁义行，则虽依照仁义行，而不能说是行仁义，只能说是由仁义行。没有人，其行为可以完全不合乎仁义。此即是说，凡人的行为，都必多少依照仁义。但有些人依照仁义行，只是顺才或顺习，所以只是由仁义行，而非行仁义。此所谓“民可使由之，不可使知之”。此亦即是说，一般人对于道，多是由之而不知。就其由之而不知之说，其境界亦是自然境界。

即智力最高底人，其境界亦可以是自然境界。在某方面有天才底人，可以“自有仙才自不知”。例如苏格拉底说，他曾受命于神，命其觉醒希腊人。当其初受命时，他以为神命必有错误。如他的愚昧，岂能觉醒希腊人！他于是遍访当时底闻人，他发现那些闻人的愚昧，比他有过之无不及。他始知他至少有一点比别人聪明，这一点就是，他知道他自己的愚昧。他比别人有自知之明。在有这个发现以前，对于他自己的聪明，他并无自觉。不过他究竟还有机会发现他自

己的天才。还有些天才，终身不自觉他有天才。这些人真可以说是“自有仙才自不知”。

一个天才，对于他自己的天才，没有自觉底时候，他的天才，亦并不是绝无发展，绝无表现。不过其发展表现，都是所谓“行乎其所不得不行，止乎其所不得不止”。例如民间的歌谣，其佳者前人谓为“出于天籁”。这些歌谣的作者，并不自觉其自己是天才，亦不自觉其作品有艺术底价值，但顺其自然，唱出这些歌谣。就这些歌谣的本身说，是“出于天籁”；就这些作者的活动说，是“纯乎天机”。“纯乎天机”者，言其活动是自发底艺术活动；“出于天籁”者，言其作品是自发底艺术活动的产物。就这些作者的活动说，其活动是自然的产物；就这些作者在此方面的境界说，其境界是自然境界。

我们于上文说：无论何人，其行为必多少合乎道德规律，但他可只是由之而不知。有些人，是所谓“生有天性”底。有许多人的传说、碑文、

墓志等，说他们“孝友出于天性”，“孝友天成”。对于有些人，这些话固然只是恭维之词，但亦不能说事实上绝没有这一类底人。譬如韩非子所谓“自直之箭，自圜之木”，虽为数不多，但亦不能说是绝对没有底。这种人顺其所有底天然倾向而行，自然很合乎某道德规律，或竟超过某道德规律所规定底标准。虽是如此，但其人却未必了解某道德规律的意义，亦不自觉其行为很合乎某道德规律，或竟超过某道德规律。这种行为，我们称之为自发底合乎道德底行为。这种行为，就其本身说，是自然的产物。就有此等行为者在此方面底境界说，其境界是自然境界。

所谓自然的产物与所谓精神的创造，是海格尔所作底分别。这种分别，我们现在，正用得着。在他的系统中，就一方面说，自然虽亦是宇宙底精神的创造，但就又一方面说，自然与宇宙底精神，是对立底。在我们的系统中，就所谓自然的广义说，有觉解底精神或心灵，虽亦是自然

的产物，但就所谓自然的狭义说，无觉解底自然，与有觉解底精神或心灵，是对立底。我们于上文第一章中，说到人的文化，与蜂蚁的文化的区别。蜂蚁的文化，是无觉解底，本能底，可以说是自然的产物；而人的文化，则是有觉解底，是心灵底，可以说是精神的创造。自然的产物，虽亦自有其价值，但不能以之替代精神的创造的价值。真山真水可以是美底，但不能以其美替代山水画以及山水照像的美。真山真水的美是自然底产物。山水画以及山水照像的美是精神的创造。此二者是不能互相替代底。

道德底行为，及艺术、学问、事功等各方面的较大底成就，严格地说，都是精神的创造。艺术、学问、事功等方面的成就，其比较伟大者，都不是专凭作者的天资所能成功底。作者的境界，虽可以是自然境界，但其活动则不能只是自然的产物。作者但凭其兴趣以创作，于创作时，可以不自觉其天才，亦可以不自觉其创作的价

值。他可以有許多伟大底创作，但他不自觉地创作是创作，更不自觉地其是伟大。由此方面说，他的创作是顺才底。就其顺才而不觉说，其境界是自然境界。

例如，就文学作品说，《水浒传》、《红楼梦》，现在大都认为是伟大底文学作品。但以前人都以为不过是茶余酒后底消遣品。即作者本人，亦自以为不过是偶尔乘兴，并非有心著作。所以施耐庵《水浒传》叙说：“此传成之无名，不成无损。心闲试弄，卷舒自恣。”所以他“夜寒薄醉弄柔翰，语不惊人也不休”。杜工部作诗，要“语不惊人死不休”。有意于出语惊人以成名者，其境界是功利境界。随其兴趣，无意于出语惊人者，其境界是自然境界。

以艺术底作品为例说，作者的境界，虽可以是自然境界，但伟大底作品，都不是专凭作者的天资所能成功底。由此方面说，其艺术底活动，不是自然的产物。专凭天资底艺术活动所能产出

底作品，大概都是些较小底作品，如上所说底歌谣等。只有这一类底作品，可以是“出于天籁”。

伟大底作品，虽不是只凭自发底艺术活动所能创造底，但有此种活动者的境界，则可以是自然境界。关于道德底行为，则与此有不同。严格地说，只有对于道德价值有觉解底，行道德底事底行为，始是道德行为。因此有道德行为者的境界，必不是自然境界。艺术作品是艺术活动的结果，其结果有艺术价值，但艺术活动的本身，则不必有艺术价值。道德行为的道德价值，则即在其行为本身。其行为本身若不是为道德而行底行为，则其行为只可以是合乎道德底，而不能是道德底。一个人可以凭其兴趣，或天然底倾向，而有艺术底活动，但严格地说，一个人不能凭其兴趣，或天然底倾向，而有道德底行为。此种行为，可以是合乎道德底，而不能是道德底，有此种行为底人，是由道德行，而不是行道德。

康德在此点有与我们相同底见解。他以为真

正道德底行为，必是服从理性的命令底行为。若是出于天然底倾向，而不得不然者，则其行为虽可以是不错底，但只可称之为合法底行为，而不能称之为道德底行为。例如一人见孺子将入于井，而有自发底恻隐之心，随顺此感，而去救之。另有一人，则因有仇于孺子之父母，坐视不救。从二人的行为的外表看，前一个人的行为是不错底，后一个人的行为是错底。但就二人的行为的动机说，后一个人的动机固是不道德底，但前一个人的动机，亦不是道德底。所以前一个人的行为，虽是不错底，但只能说是合法底，而不能说是道德底。上文所说自发底合乎道德底行为，都不是自觉地服从理性的命令行为，所以其行为，虽很合乎某道德规律，但不能说是道德底行为。用康德的话说，其行为只是合法底。用我们的话说，其行为只是合乎道德底。

或可说，这一种说法，似乎是太形式主义底。我们若与道德底行为，下一定义，以为必须

对于道德价值有觉解，为道德而行底行为，方是道德行为；则自发底合乎道德底行为，当然不能说是道德行为，但何必与道德行为以如此底定义？

于此我们说：如此底定义并不是随便下底。我们于第一章中说，前人说，虎狼有父子，蜂蚁有君臣。但严格地说，这些不能算是道德底行为。因为虎狼蜂蚁的这一类底举动，都是出乎本能，而不是出于心知。它们的这一类底举动，是无解底，不觉底。本章上文所说自发底合乎道德底行为，我们不能说它是完全地无解，完全地不觉，但有这种行为底人，对于其行为的道德价值，则是无觉解底。其行为是由于其人所有底自然倾向，与虎狼之父子，蜂蚁之君臣，是一类底。由此方面看，可知我们所与道德行为底定义，并不是随便下底。

从另一方面看，自发底合乎道德底行为，从道德价值的最高标准看，亦是很可批评底。有些

人以为自发底合乎道德底行为，比由学养得来底道德行为，更为可贵，好像有些人，见大理石上底花纹似乎一幅画，便以为要比真正底名画更为可贵。若此所谓贵，是“物以稀为贵”之贵，当然这些东西是可贵底。但道德价值，不是可就这一方面说底。

如不就“以稀为贵”说，则自发底合乎道德底行为，若当成一种自然的产物看，虽亦可赞赏，但若从道德价值的最高标准看，则有可批评之处。犹之乎大理石上底花纹，若当成一种自然的产物看，虽亦可赞赏，但若真将其作为艺术品，从艺术的观点看，则其可批评之处，即太多了。从道德价值的最高标准看，自发底合乎道德底行为，易有之失，约有三点。

就第一点说，自发底合乎道德底行为，往往失于偏至。前人论道德，分别“周全之道”与“偏至之端”。此分别即是“中道”与“贤者过之”的分别。过者，一行为超过一道德底标准也。我们于上文

说，“生有至性”底人，其行为可超过某道德规律所规定底标准。此所谓一道德底标准者，即某道德规律所规定底标准也。道德底标准，是不能超过底，但一道德底标准，则是可以超过底。一般人或以为，超过一道德底标准底行为，应是更道德底。但行为超过一道德底标准者，往往只顾到道德关系的一方面，而顾不到其他各方面。就其顾不到各方面说，此种行为不是“周全之道”。就其只顾一方面说，此种行为是“偏至之端”。因其不是“周全之道”，所以超过一道德标准底行为，不是最完全底道德行为。有些行为，前人称之为“愚忠愚孝”。所谓愚忠愚孝者，即忠孝的偏至，不合乎“周全之道”者。前人常说，某人“质美而未学”。质美者能有自发底合乎道德底行为。但因其未学，所以其行为往往失于偏至。

就第二点说，自发底合乎道德底行为，往往是出于一时底冲动，因此往往是不常底。前人说：“慷慨捐生易，从容就义难。”慷慨捐生，出

于一时底冲动，所谓“把心一横，将生死置于度外”。愚夫愚妇，自经于沟壑，亦能如此。人于此等有此等冲动时，若一下即把事行了，尚无问题。若一下不能即行，则冲动一过，有别念牵制，恐怕即不能照他的原来底意思行了。例如自“五四运动”以来，我们看见了许多青年运动。青年自以为是纯洁底。但其纯洁是海格尔所谓“第一次底”纯洁，是所谓自然的产物，而不是精神的创造。所以有许多青年，一受外面的引诱，遂即变节。这可见自然的产物，有时是不可靠底。由学养得来底纯洁，是可靠底。这是海格尔所谓“第二次底”纯洁，这不是自然的产物，这是精神的创造。就上第一点说，自发底合乎道德底行为往往失之于过。就此第二点说，自发底合乎道德底行为，又往往失之于不及。在别方面底自发底活动，亦有此第二点所说底情形。专凭天资以作诗底人，可以作一首好诗，但未必能作第二首。专凭天资以办事底人，可以把一件事办得妥当，但未必能办第二件。专凭天资是不可靠底，其不可

靠即因其是不常。

就第三点说，自发底合乎道德底行为，往往是很简单底。此所谓简单，有单调的意思。在艺术方面，亦有如此底情形，自发底艺术活动所有底作品，亦是很简单底。专凭天资底人所创造底艺术作品，固亦有其妙处，但其妙处是单调底，令人一览无余。伟大底艺术作品，其妙处都是多方面底，所以可令人“百读不厌”，无论若何看，总觉其味无穷。唐诗、宋词、元曲，其初都是民间的艺术。李杜、苏辛、关白，诸大家的作品，其形式虽与当初底民间的艺术相同，但其内容则大加丰富。有完全底道德修养底人，其行为必出乎周全之道，如音乐之八音合奏，如绘画之五彩相宜。其与自发底合乎道德底行为的不同，亦正如李杜等的作品，与当初底民间艺术的作品不同。

例如孟子说：伯夷是圣之清，柳下惠是圣之和，伊尹是圣之任，孔子是圣之时。时者，应该

清则清，应该和则和，应该任则任。所以孟子说，孔子是集大成，集大成是“金声玉振”。伯夷等只凭天资，所以其行为的好处是单调底。孔子有天资，有学力，所以其行为的好处，即又不同。普通人以为有自发底合乎道德底行为底人是“头脑简单”，这是不错底。但以为非“头脑简单”底人，不能有道德行为，这是大错底。

于此我们可知，荀子的学说中所有底真理，实比宋明以来一般人所知者为多。荀子以为人生来本没有为善的倾向，这是错误底。但其特别注重人为（即所谓伪），注重文，注重学，则是不错底。照上文所说，我们可知世界中颇有许多质美而未学底人。这种人譬如精金美玉，其本身固然亦有其价值，但若不加以人工的琢磨铸造，它终是自然的产物，而不是精神的创造。我们不能列它于我们的文化范围之内。所谓人工的琢磨创造，正是荀子所谓学。所谓文化，正是荀子所谓文，所谓礼。

我们于以上所说底意思，亦是道学家所已有底。程子说：“君实之能忠孝诚实，只是天资，学则元不知学。尧夫之坦夷，无思虑纷扰之患，亦只是天资自美尔，非学之功也。”（《遗书》卷二上）司马光、邵康节是否只有天资，我们不论。不过程子此所说注重学力，则与我们于以上所说底意思相同。

第五章 功利

在功利境界中底人，其行为都有他们所确切了解底目的。他们于有此种行为时，亦自觉其有此种行为。他们的行为的目的，都是为利。在普通言语中，利与名并称。例如说，“求名于朝，求利于市”、“名利双收”等。我们此所谓利则不是与名并称者。我们此所谓利，亦包括名。如一个人的行为，能使他“名利双收”，他的行为，固是于他有利。即使他的行为，照普通所谓利的意义，仅使他有名无利，但照我们所谓利的意义，他的行为，还是于他有利。照我们所谓利的意义，一个人求增加他的财产，其行为固是为利，一个人求增进他的名誉，其行为亦是为利。“求利于市”者，所求固是利；“求名于朝”者，所求亦是利。

在功利境界中底人，所求底利，都是他自己的利。普通所谓“求名于朝”者，所求底名，是他

自己的名；普通所谓“求利于市”者，所求底利，是他自己的利。因其所求，都是他自己的利，所以在功利境界中底人，都是“为我”底，都是“自私”底。大多数普通人的行为，都是为其自己的利底行为。大多数普通人的境界都是功利境界。

我们若从人的心理方面着想，以与利以定义，我们可以说：利是可以使人得快乐者。《墨经》说：“利，所得而喜也。害，所得而恶也。”此正是从人的心理方面着想，以与利以定义。伦理学中底，或心理学中底快乐论者亦正是从此方面着想，以说人的行为的目的。他们说：人的行为的目的，都是求快乐。更确切一点说，都是求他自己的快乐。有些人有许多行为，以求增加他自己的财产；有些人有许多行为，以求增进他自己的名誉；有些人有许多行为，以求发展他自己的事业。这些人的行为的目的虽不同，但都可以说是求他自己的快乐。他求增加他自己的财产，因为他以为，有很多底财产，是快乐底；

他求增进他自己的名誉，因为他以为，有很高底名誉，是快乐底；他求发展他自己的事业，因为他以为，有很大底事业，是快乐底。所以我们可以说：这些人虽所求不同，而同于求他自己的快乐。

边沁以为，凡人的行为，无不以求快乐或避痛苦为目的。边沁说：“自然使人类为二最上威权所统治。此二威权即是快乐与苦痛。只此二威权，能指出人应做什么，决定人将做什么。”（边沁《道德立法原理导言》）避苦痛亦可说是求快乐。所以边沁可以更简单地说：人的行为的目的，都是求快乐。亦可以说，自然使人类为一唯一威权所统治，此唯一威权，即是快乐。

有人说：快乐论者的说法虽似乎很近于常识，但与事实不合。人的主要底行为，大概都是发于不自觉底冲动。这些行为，有之者只是为之而已，并不是因其可以得利或得快乐而始为之。

如人吃饭，只是吃而已，并不是因要避饿的苦痛，或得饱的快乐，而始吃饭。当然，人于饿时，确感觉一种苦痛，人于饱时，确感觉一种快乐，但人吃饭，并不是对于避苦痛，求快乐，先作一番考虑计算而始吃饭。又如人于愤怒时与人打架，他只是打而已，亦不是因为要避忍气吞声的苦痛，或要得扬眉吐气的快乐，当然忍气吞声是一种苦痛，扬眉吐气是一种快乐。但人于愤怒时打架，并不是对于避苦痛求快乐，先作一番考虑计算而始打架。这是另一派底哲学家的说法。照这另一派底哲学家的说法，快乐论一派底哲学家的说法，是不合乎事实底。

这两派的说法，若都不用全称命题的形式，而只用特称命题的形式，则两种说法并不相冲突，而且都合乎事实。有些人的行为，是以求利或求快乐为目的，有些人的行为，是出于冲动。亦可说：一个人的行为，有些是以求利或快乐为目的，有些是出于冲动。人吃饭固有只是吃而已

者，亦有为菜好吃而吃者。人打架，固有因一时的愤怒而打架者，亦有经过详细底考虑而后打架者。我们所要注意底是：一个人的行为，若是出于冲动，其人的境界，或其人于有此种行为时所有底境界，是自然境界。一个人的行为，若是以求利或求快乐为目的，如其所求是其自己的利或快乐，其人的境界，或其人于有此种行为时所有底境界，是功利境界。

我们于本章论功利境界。所以在本章中，我们专论人以求他自己的利或快乐为目的底行为。我们并不说，所有底人的行为，或人的所有底行为，都是这一类底行为。但有些人的行为或人的有些行为，是这一类底行为，则是不容否认底。

快乐论一派底哲学家以为，不仅事实上人的行为，都是以求快乐为目的，即道德底价值，亦可以快乐解释之。凡有道德价值底行为，都是可以使人快乐或得快乐底行为。快乐是可欲底，亦是人之所欲。这一派底哲学家，可以借用孟子一

句话，说：“可欲之谓善。”善是可欲底，亦是人之所欲。

反对快乐论者，以为一贯底快乐论，有许多困难。就第一点说。快乐论者常说最大底快乐。所谓最大者是就量方面说。但快乐是不可积底，因为快乐不是一种东西，而是一种经验，经验是暂时底，当人刚才有它底时候，它立即成为过去。因此它不可积存。我们昨天得了许多钱，可以积存起来，与今日所得底钱相加，成一更大底数目。但我们昨天所得底快乐，则不能积存起来，与今天所得底快乐相加，而成一更大底快乐。因为昨天的快乐，已成为过去底经验，所留下者，只是一记忆而已。所以所谓最大底快乐，不是可以积存而致底。所谓最大底快乐，只能是于某一时，于许多快乐中，比较而得者。

但就第二点说，快乐是不可比较底。凡比较必须用一共同底量的标准。例如一物是一斤重，另一物是二斤重。我们说：另一物比较重。斤是

此比较所用底共同底量的标准。但于比较快乐的量时，则没有共同底标准可用。一个人喝酒，于喝酒得有快乐。一个人下棋，于下棋得有快乐。他们都得有快乐，但于他们两个人的快乐中，哪一个人的快乐是较大底，我们没有法子可以比较。他们亦没有法子可以比较。假使他们各依其主观，而都说，他自己的快乐是较大底，他们的话亦并无冲突。正如一个人说，我怕空袭；另一个人说，我不怕空袭。其所说不同，但完全没有冲突。这是就两个人所有底快乐说。就一个人所有底快乐说，其自己的快乐亦是不能比较底。因为人不能同时有两个快乐。当其有这个快乐时，那一个快乐已成过去。所余者，只是对于那一个快乐底记忆而已。但对于那一个快乐底记忆，并不是那一个快乐，所以不能以之与这一个快乐相比，而断其孰大。

就第三点说，有些快乐论者以为，人所求底快乐，或人所应该求底快乐，不必是最大底快

乐，而是最高底快乐。照这些快乐论者的说法，快乐不但有量底分别，而且有质底分别。有高等底快乐，有低等底快乐，二者不能一概而论。穆勒说：人若对于高等快乐及低等快乐均有经验，他一定愿为苏格拉底而死，不愿为一蠢猪而生。为苏格拉底而死的快乐与为一蠢猪而生的快乐，有性质上底不同。但照上文所说底，快乐是不能比较底。即令其可以比较，我们还可以问：一个人为什么愿为苏格拉底而死，不愿为一蠢猪而生？他是因为为苏格拉底而死，比为一蠢猪而生，其快乐是更快乐底？抑是因为其快乐是更高尚底？如因其是更快乐底，则愿为苏格拉底而死者，仍是求较大底快乐。为苏格拉底而死的快乐，及为一蠢猪而生的快乐，仍是量的分别，而不是质的分别。如因为其是更高尚底，则愿为苏格拉底而死者，是求高尚而不是求快乐。而所谓高尚者，其标准又必另有所在，而不是以快乐的大小决定底。因此主张快乐论者，如其“论”是前后一致，他必须以为快乐只有量的分别，而没有

质的分别。所谓高等快乐，虽不及所谓低等快乐强大剧烈，但其细腻持久，可以使人觉其是更快乐底。主张快乐论者，其“论”如是前后一致，则必需如此主张，而其如此主张，即将快乐的所谓质的分别归于量的分别。

就第四点说，严格地说，快乐是可遇而不可求底。如以求快乐为目的而求之，则必不能得到快乐。例如一人写字，他于写字时，必须完全注意于写字。如能“得心应手”，写出底字，合乎他的期望，他即感到快乐。但他如于写字时，不注意于写字，而时时刻刻注意于求得快乐，他即不能写出如他所期望底字，因而亦不能得到写字的快乐。即专门求快乐底人，吃酒打牌，于吃酒打牌时，亦必注意于吃酒打牌，而不能注意于求吃酒打牌的快乐。快乐于我们不注意求它的时候，它才能来。我们若一注意求它，它反而不能来了。

就第五点说，如果有道德价值底行为，只是

可以使人快乐或得快乐底行为，则我们即不能说，人“应该”有有道德价值底行为。于上文，我们已指出，快乐论者，如其“论”是前后一致，则只能说，为苏格拉底而死，与为蠢猪而生，其快乐的分别，只是量的分别。如果为苏格拉底而死，与为蠢猪而生的分别，只是快乐的量的不同的分别，则如有人说：我不愿意有如为苏格拉底而死那样大底快乐，我只愿意有如为蠢猪而生那样大底快乐，我们不能说，他不应该如此。犹如一个人说：我不愿意有如吃鱼翅那样大底快乐，我只愿意有如吃豆腐那样大底快乐，我们不能说，他不应该如此。

关于此诸点，快乐论者亦非不能解答。就第一点说，快乐论者可以说，昨日的快乐虽已过去，今日虽不能有昨日的快乐，但可有对于昨日底快乐底记忆。对于快乐底记忆，亦是快乐底，记忆快乐亦是一快乐。所以昨日的快乐，虽不可积存，但记忆昨日的快乐底快乐，可与今日的快

乐相加而成一更大底快乐。此所谓“锦上添花”也。语云：“福无双至，祸不单行。”不单行底祸，使人有更大底痛苦；如有双至底福，亦必可使人有更大底快乐。这是常识所都承认底。

就第二点说，快乐论者可以说，人对于快乐，常有所选择，此可见快乐亦非不可比较。至于比较时不能有客观底共同底量度标准，亦是我們所承认底。不过这没有什么重要。因为在这些方面，本只需要个人底主观底量度标准。一个人若觉得喝酒比写字快乐，对于他，喝酒就是比写字快乐。另一个人，若觉得写字比喝酒快乐，对于他，写字就是比喝酒快乐。两个人的快乐，本不必相比。就一个人的快乐说，一个人固不能将一个快乐与另一快乐相比，但可以将记忆中底快乐与另一快乐相比。你可以说，记忆中底一快乐，并不是原来底那一快乐，你以此比较所得底结果，是不确切底。但这些结果，本不需要确切，只要其本人觉得是如此即可。如一个人觉得

他昨天喝酒的快乐，比他今天读书的快乐大，对于他，昨天喝酒底快乐，就是比今天读书的快乐大。另一个人觉得他今天读书的快乐，比他昨天喝酒的快乐大，对于他，今天读书的快乐，就是比昨天喝酒的快乐大。我们不能说，人的感觉能有错误。

就第三点说，快乐论者可以说，我们本不必以为快乐有质底分别。这种分别，是我们所不必坚持底。如人愿为苏格拉底而死，不愿为蠢猪而生，亦可因为是，为苏格拉底而死，比为蠢猪而生，其快乐是较大底。为蠢猪而生，为底是快乐，为苏格拉底而死，为底是更大底快乐，如此说本没有什么不可。

就第四点说，快乐论者可以说，说快乐不可求，实则是个人求快乐的方法，人只须注意于做他所认为能引起快乐底事，不必注意于求快乐，而快乐自至。此是求快乐的方法。不过这也没有什么秘密。事实上，求快乐底人，大都用此种方

法。

惟关于第五点，快乐论者，不能有充分底理由，以为解答。因为照快乐论者的说法，所谓应该不应该，是对于快乐说底。说一件事情是应该做底，就是说，这件事情是可以使人快乐，或可以使人得到快乐。说一件事情是不应该做底，就是说，这件事情是可以使人苦痛，或可以使人得到苦痛底。说一个人应该求最大底快乐，就是说，最大底快乐是可以使人有最大底快乐底。但如有人说，我不愿求快乐，快乐论者只可以说，这个人以不求快乐为快乐，但不能说，他应该求快乐。他若说人应该求快乐，此所谓应该，如不是对于快乐说，则是于快乐之外，或快乐之上，另有一更高底行为标准。如此说，是与快乐论冲突底。如此所谓应该，亦是对于快乐说，则说求快乐是应该底，即是说，求快乐是可以致快乐底。如此说，则有循环论证的错误。不过虽是如此，我们还不能说，有道德价值底行为，与人的

行为，绝不相干。此点我们于下章论之。

于本章中，我们不说，所有底人的行为，或人的所有底行为，都是以求他自己的利为目的底。我们亦不说，人应该求他自己的利。我们只说，大多数底人的行为，或普通人的大多数行为，都是以求他自己的利为目的底。人于有以求他自己的利为目的底行为时，其境界是功利境界。

若人在宇宙间，只以对付过日子为满足，则在功利境界中底人，即可对付而有余。若世界上所有底人，其境界都不高过功利境界，人类仍可保持其存在，并仍可保持其对于别种生物底优越地位。人类可以是万物之灵，可以“夺取造化之机”，“役使万物”，如道教中人所希望者，如近代人所成就者。只须人人各真知其自己的利之所在，则虽人人都为其自己的利，而亦可以“并育而不相害”，“并行而不相悖”。不但如此，而且可以“分工合作”，互相辅助，以组织复杂底社会，

以创造光辉底文化。人常是有错误底，但其错误并不在于他是自私底，不在于他求他自己的利，而在于他往往不知什么是他自己的利。

一部分的道家，注意于此点。他们说：“人人不拔一毛，人人不利天下，天下治矣。”此所谓“利天下”，可以解释为：以有天下为利，或加利于天下。照他们的说法，以有天下为利，是错误底，因为“鹪鹩巢于深林，不过一枝。鼯鼠饮河，不过满腹”。明乎此即可知，一个人“无所用天下为”。加利于天下，亦是不必要底，而且是有害底。因为“凫胫虽短，续之则忧。鹤胫虽长，短之则悲”；“鱼处水而生，人处水而死”。万物都自会自顺其才，以求其自己的利，用不着别人越俎代谋。别人越俎代谋，往往是利之适以害之。人人都明白此点，则都“不拔一毛，不利天下”，而天下自治。

从此观点看，若人人都为其自己的利，虽似乎其行为必都是相反底，但相反实可相成。郭象

说：“天下莫不相与为彼我，而彼我皆欲自为，此东西之相反也。然彼我相与为唇齿。唇齿者，未尝相为，而唇亡则齿寒。故彼之自为，济我之功宏矣。斯相反而不可以相无者也。”（《庄子·秋水》注）万物皆自为。但一物的自为，别人可以得其用。一物只是自为，但自为的效用，可以是为他。

在西洋思想史中，有一派底经济学家，以为在人的经济关系中，人人皆求其自己的利，但于其求其自己的利的时候，他已于无形中，帮助了别人。同时亦于无形中，受了别人的帮助。一个资本家开一面粉工厂，其目的只是为他自己的利，但同时吃面粉底人也得了很大底方便。吃面粉底人买面粉，其目的只是为他自己方便，但同时面粉工厂的主人也赚了很多底钱。吃面粉底人对于面粉工厂的主人，面粉工厂的主人对于吃面粉底人，都可以说：“彼之自为，济我之功宏矣。”

照这一派底哲学家的说法，自然是妥于安排底。在他的安排中，万物各自为，但其自为于无形中，亦即是为他。万物各为其私，但各为私于无形中即是为公。此可以说是一种自然底调和。

这一派底哲学家，对于自然，似乎是过于乐观。所谓自然底调和，事实上是没有底，即有亦不能如是底完全。不过，自然的缺陷，人力的安排，可以弥补之。另一派底哲学家以为，所谓“分工合作”，“相反相成”的调和，是在社会中始有底。在只有人而尚未有社会组织的时候，人都无限制地各为其私。人人无限制地各为其私的结果，是普遍底争夺混乱。在普遍底争夺混乱中，人是不能生存底。幸而人虽不是生来都有道德，但却生来都有理智，他们知道在争夺混乱中，人不能生存。他们知道，人若都无限制底为其私，其结果，至都不能为其私。他们遂共同立了一种“社约”，约定大家对于其为私，都不能超过一个界限。大家又共同制定一种规则，以规定

这个界限。大家又公共组织了一种机关，以推行这种规则。墨子荀子以及西洋如霍布士一派底哲学家，对于国家社会，以及法律，道德的起源，都持这一种的说法。上所说底“界限”，即荀子所谓“分”。上所说底规则，即法律以及道德上底规则。上所说底组织，即国家社会。照这一种说法，国家社会，以及法律道德，都是人生的一种工具。这种工具，对于人都是一种必要底恶。人虽不愿有之，但为维持其生存，人又不能不有之。有社会的组织中，人各为其私，但亦有“分工合作”“相反相成”的调和。不过这种调和，不是人自然有底，而是人力创造底。

上所说前一派底哲学家，以为人与人之间，有自然底调和。人各为其私，顺其自然，不但不互相冲突，而且可以互相成全。后一派底哲学家，则不以为有此种自然底调和，人各为其私，顺其自然，则不但不能互相成全，而且必至于互相冲突。在这一点，上所说后一派底哲学家的说

法，是近于事实底。但他们以为国家社会的组织，法律道德的规则，只是人生的一种工具，是一种必要底恶，在这一点，他们的说法是错误底。国家社会的组织，法律道德的规则，是人依其性以发展所必有底。对于人生，它们是必要底，但不是必要底恶，而是必要底善。

关于此点，我们于下章另有讨论。不过就上所说，我们亦可见，无论“分工合作”“相反相成”的调和，是自然底，或是人为底，这种调和，事实上总是有底。因有此种调和，所以只须各个人各真知其自己的利之所在，他们即可组织复杂底社会，创造光辉底文化。这种人的境界是功利境界。事实上大多数底人，都是功利境界中底人。我们的现在底社会，事实上大部分是这一种人组织底。我们的现在底文化，事实上大部分亦是这一种人创造底。

上所说后一派底哲学家，对于国家社会，法律道德底看法，正是代表在功利境界中底人对于

国家社会法律道德底看法。无论国家社会，法律道德，是因何有底，如何有底，人在国家社会中，合乎法律道德底行为，事实上总是与行为者有利底行为。我们说：在功利境界中底人的行为，皆以求其自己的利为目的。这不是说，他的行为，都是损人利己底。他亦可有损己利人底行为，但他所以如此做，是因为这些行为，往远处看，亦是对于他有利底。例如西谚说：“诚实是最好底政策。”诚实底人，有时可以吃亏。但往远处看，诚实底人，终是占便宜底。他至少可以得一个诚实的名誉，即此亦是一利。

一切利他的行为，都可以作为一种利己的方法。古今中外，所有格言谚语，以及我们的《新世训》，虽都是“讲道德，说仁义”，但大都是以道德仁义作为一种为自己求利的方法。《老子》书中，有许多地方，都把合乎道德底行为，作为一种趋利避害的方法。如说：“非以其无私耶，故能成其私。”“夫惟不争，故天下莫能与之

争。”无私不争，是合乎道德底行为，但老子都将其作为一种为自己求利的方法。

因此快乐论者，或功利论者，以为人之所以愿有有道德价值底行为者，正因其可以使有此等行为者得快乐，或得利。人应该求别人的利，这是一个道德律。但人为什么愿遵照此道德律，快乐论者或功利论者说，正因求别人的利，亦正是求自己的利的一个最好底方法。

例如墨子说，人应该兼相爱，交相利。为什么人应该兼相爱，交相利？他的回答是：兼相爱，交相利，可以使社会安宁，这是与人人都有利底；而且兼相爱，交相利底人，上帝赏他，鬼神赏他，国家赏他，别人爱他，所以兼相爱，交相利，对于他自己，更是有利底。又如宗教家亦多教人爱人，说：爱人是为自己积福，行道德是上天堂的大路。诸如此类，虽说法不同，但都是以求别人的利为求自己的利的最好底方法。他们虽都是教人利人，但其实都是教人利己。

就中国哲学史说，不但杨朱教人为我，即墨子亦教人为我，不过其为我的方法不同而已。古人但知“杨氏为我，墨氏兼爱”，尚未为深知杨墨。不过这不是说，墨子个人，亦必是个为我底人。我们只是说，若有人信墨子的话，因欲求上帝等的赏，而行兼爱，则此人的兼爱仍是为我，其境界是功利境界。若墨子个人之为此说，若系因其以为必如此而后可使人兼爱，其自己行兼爱，若不是为上帝等的赏，则其行兼爱是为他，其境界是道德境界。

快乐论者或功利论者的此种说法，若作为一种处世底的教训看，亦有其用处，但作为一种道德哲学看，则说不通。如果求别人的利，只是求自己的利的一种方法，假如有人说，我不愿求自己的利，因此我亦不求别人的利，我们不能说，他不应该如此。或有人说，我认为损人利己是求自己的利的最好底方法，因此他专做损人利己底事，我们只能说，他自谋不工，不能说他不应该

如此。如此则道德上底应该，即失其普遍底效力。此点我们于上文亦已提出。

快乐论者或功利论者的此种说法，可以说是，对于在功利境界中底人所有底，合乎道德底行为底解释。从此方面看，这种说法，亦不能说是没有事实的根据。在功利境界中底人，有合乎道德底行为，是将其作为求其自己的利的方法。但以为道德行为不过是如此，则即是对于道德，未有完全底了解。而照此种说法，以做道德底事者，其行为只是合乎道德底行为，而不是道德行为。其境界是功利境界，而不是道德境界。

我们于上文说，反对快乐论者，以为凡求自己的利底行为，不能有道德价值，这是不错底。但他们不能因此而即以为有道德价值底行为，与利无干。现在我们说，快乐论者以为，有道德价值底行为，与利有密切底关系，这是不错底。但他们不能因此而即以为有道德价值底行为，是有此等行为者求其自己的利底行为。我们亦不是

说，此等行为，必不能与有此等行为者有利，不过此等行为的道德价值，并不在此。

一个人的学问或事功的大小，与其所常处底境界的高低，并没有必然地相干底关系。古人说，人有三不朽：立德，立言，立功。立德底人，谓之圣贤。他们有很高底境界，但未必即有很大底学问事功。立言底人，谓之才人。他们有很多底知识，或伟大底创作，但不常有很高底境界。立功底人，谓之英雄。他们有事业上很大底成就，但亦不常有很高底境界。英雄又与所谓奸雄不同。英雄与奸雄的境界，都是功利境界。在功利境界中底人，其行为可以不是不道德底，可以是合乎道德底，但不能是道德底。其行为可以不是不道德底，但亦可是道德底。其以不道德底行为，达到其利己底目的，以成其利己底成就者，谓之奸雄。其以不是不道德底行为，以达到其利己底目的，以成其利己底成就者，谓之英雄。奸雄的行事，损人利己。英雄的行事，利己

而不损人，或且有益于人。历史上底大英雄，其伟大底成就，大部分都是利己而且有益于人底。就其有益于人说，其人其事，都值得后人的崇拜。但就其利己说，其成就不是出于道德底行为，其人的境界，是功利境界。

才人在学问或艺术方面底成就，总是有益于人底。道学家的偏见，以为只有有益于所谓“世道人心”底学问或艺术，才是有益于人底。这种偏见，是错误底。无论哪一种底学问，只要能成为一种学问，无论哪一种艺术，只要能成为一种艺术，总是有益于人底。不过才人研究学问，或从事创作的目的，可以只是为求他自己的利。若其目的是如此，则他的境界是功利境界。

英雄亦做有益于人底事，但只以有益于人底事，与其自己的利相一致者为限。如其不相一致，则他即只做于他自己有利底事了。人多好名。有名亦是一人的自己的利。任何有益于人底事，皆可以使人有名。所以任何有益于人底事，

皆可以与一人的自己的利相一致。才人英雄尤多
好名。好名能使才人努力于研究创作，能使英雄
做有益于人底事。昔人说：“三代以上，惟恐好
名。三代以下，惟恐不好名。”用我们的话说，
道德境界以上底人，惟恐好名。如其好名，则其
境界，即是功利境界。功利境界中底人，惟恐不
好名，如其不好名，则未必常做有益于人底事。

然亦有求美名不得，而乃故做有害于人底
事，以求为人所知者。据说，美国有些人故意在
街上做些捣乱底事，以求其名见于报纸。桓温
说：“大丈夫不能流芳百世，亦当遗臭万年。”其
心理亦是这一类底心理。在政治军事方面有天才
底人，若求流芳百世，则为英雄；若求遗臭万
年，则为奸雄。惟才人则只能流芳，不得遗臭。
曹操在政治上的措施，可能遗臭，但他的诗，则
只能流芳。英雄与才人，在一方面说，是一类的
人，而英雄才人与圣贤，则绝不是一类的人。英
雄与才人都是功利境界中底人，而圣贤则是天地

境界或道德境界中底人。这并不是说，圣贤不能有如英雄所有底丰功伟烈，不能有如才人所有底巨著高文。圣贤亦可以有如才人英雄所有的成就，但才人英雄不能有如圣贤所有底境界。

我们必须分别才人英雄的境界与其所有底成就。此二者不可混而为一。一件文艺中底作品，一件政治上底成就，如其是伟大底，其伟大是各从其所依照底标准判定底，与其作者的境界的高低，不必相干。例如屈原的《离骚》是伟大底文学作品。我们说它伟大，是就文艺上的标准说。至于屈原所以有此作品，是因为他要以此流露其忠爱之忱，或是因为他要以此发泄其牢骚之气，这与其作品伟大与否，是不相干底。秦始皇废封建，立郡县，是一件政治上底伟大底成就。我们说它伟大，是从事功上底标准说。至于秦始皇所以有此措施，是因为他要以此为天下的人民兴利除弊，或是因为他要以此为他自己的地位防患未然，这与其成就是伟大与否，是不相干底。从前

道学家，似以为才人英雄的境界既低，则其成就亦必无足观，这也是他们的一种偏见。

我们又须分别才人英雄所常有底境界，及其于创作发现的俄顷所有底境界。才人于其发现一本然底说底义理，或一艺术作品的本然样子时，英雄于其发现一事底本然办法时，于其俄顷，他们都仿佛有见于理世界。此点，我们于《新理学》第十章中，亦已说过。他们于此“兴到神来”的俄顷，常感觉到“前无古人，后无来者”，至如陈子昂诗所说“前不见古人，后不见来者，念天地之悠悠，独怆然而涕下”。他们于此时，如其有觉解，他们的境界，即是天地境界；如其无觉解，他们的境界，即是自然境界。于此等境界中，他们不能有求自己的利的意思。不过他们的这种境界，只是俄顷底。在此以前，他们求其创作发现，为底是求他们自己的利。在此以后，他们又用他们的创作发现，以求他们自己的利。所以他们所常有底境界，是功利境界。

才人英雄的创作发现，是如此来底。所以其作品事功，无论何时，总是新底，可以说是“亘古常新”。此所谓新者，有鲜的意思。一件伟大底文艺作品，无论何时，总令人百读不厌。一件伟大底事功，无论何时，令人观之，皆觉是“虎虎有生气”。其所以如此，就是因为其是“亘古常新”。其所以能亘古常新，因为其作者于创作发现时，是有一种真至精神，是确有所见。

有些诗人，如陶潜等，其诗所写底境界，即是天地境界。此等诗人所常有底境界，已不是一般才人所常有底境界。他们已不止是才人。就才人英雄说，他们所常有底境界，是功利境界。我们常见讲学问底人，总好争某某事是“我”发现底。讲事功底人总好争某某事是“我”所做成底。他们总要“功成自我”。往往学问或事功越大底人，越不能容忍，别人争他的发现权，或分他的功。他的发现，或者是造电灯的方式，或者是相对论的原理。他的事功，或者是办一大工厂，或

者是打一大胜仗。他如于此争竞，以为必是“我”的，这即可见，他是为私底。他是为私底，他的境界，即是功利境界。他这些争竞，即证明他不能超过这种境界。

于上章，我们说，有些天资高底人，虽有很高底天资，而不自觉其有之。所谓“自有仙才自不知”。如其如此，则其境界是自然境界。这种人固亦有之。但天资高底人，大多是过于重视他自己的天资，多以为他自己的成就，是“前无古人，后无来者”。他过于重视他自己的成就；他过于重视他自己。他不能容忍，别人与他并驾。他不能容忍，别人对于他底批评。所以天资高底人，多流于狂。如其成就，一时不为别人所承认，或虽承认，而不能如其所希望，他即“叹老嗟卑”，或由狂而变为疯。前人亦说，这一类底人，是“质美而未学”。这一类底人的境界，是功利境界。

所以以为才人英雄既能有伟大底成就，所以

其所常有底境界，亦必是很高底，这亦是常人的一种偏见。

才人英雄所常有底境界，虽不是很高底。但他们的成就，可以是伟大底。他们的成就，事实上可以有利于社会，有利于人类。除此之外，他们的为人行事，亦往往表现一种美的价值，如作为自然中底一物看，亦往往是可赏玩赞美底。天地间底名山大川、奇花异草，以及鸷鸟猛兽，不但是没有很高底境界，而且简直是说不上有境界，但它们都是可赏玩赞美底。才人英雄的为人行事，往往如奇花异草、鸷鸟猛兽，虽可令人恐惧愤恨，但亦可令人赏玩赞美。例如才人多疏狂不羁，英雄多桀骜倔强。疏狂不羁、桀骜倔强，亦是一种价值，一种美的价值。例如项羽乌江一败，所遇亭长，劝其回王江东，他笑说：“天之亡我，我何渡为？且籍与江东子弟八千人，渡江而西，今无一人还。纵父老怜而王我，我何面目见之？纵彼不言，籍独不愧于心乎？”其桀骜倔

强，不肯受人怜，使千百世下闻者，亦觉其“虎虎有生气”。拿破仑为欧洲近代的大英雄，但其俯首就擒，居荒岛，死牖下，就其一生说，真如艺术作品中底一个败笔，比项羽之慷慨自杀，不及远矣。大凡人的奇特怪异底品格或行为，就其本身看，都可成为一种赏玩赞美的对象。即如《世说新语》中所说“任诞”、“简傲”、“汰侈”，诸种行为，亦大都可使人传为“美谈”。其所以可成为“美谈”，因此等行为的本身，表现一种美的价值，可成为赏玩赞美的对象。

不过才人英雄的为人行事的此方面，多是“天机玄发”，不自觉其然而然。例如项羽不肯回王江东，不过因其不堪“父老怜而王我”，并非有意藉此表示其倔强。由此方面说，才人英雄于此等行为时的境界，是自然境界。其可赏玩赞美，亦是“为他底”，而不是“为自底”。

因此英雄才人的为人行事，虽大都可成为赏玩赞美的对象，但亦大都是不足为法，不足为训

底。因为他们的奇特怪异底行为，是出于他们的天资。所谓“惟大英雄能本色，是真名士自风流”。如没有他们的天资，而妄欲学其奇特怪异底行为，则如“东施效颦”，不成为美，反成为丑。圣贤的为人行事，“庸德之行，庸言之谨”，所以都是可以为法，可以为训底。英雄才人的为人行事，譬如奇花异草，圣贤的为人行事，譬如菽粟布帛。虽是菽粟布帛，而又不仅是菽粟布帛。因为就其觉解说，他是“极高明而道中庸”底。

圣贤如有英雄的才，他亦可以叱咤风云。他如有才人的才，他亦可以笑傲风月。但同时他亦是“庸德之行，庸言之谨”。不过因为他对于宇宙人生，有深底觉解，所以他虽叱咤风云，笑傲风月，而叱咤风云，笑傲风月，对于他底意义，与对于英雄才人者不同。他虽“庸德之行，庸言之谨”，而庸德、庸言，对于他底意义，亦与对于平常人者不同。平常人的觉解，不出乎日常生活

之外，惟汲汲于“庸德之行，庸言之谨”，以求得利避害。这种人的为人行事，是平凡底。才人英雄的为人行事，是不平凡底。圣贤的为人行事，是似平凡而实不平凡底。

第六章 道德

上章所说墨子、荀子以及西洋哲学家，如霍布士等的政治社会哲学，以为人惟在社会中始能生活，所以虽明知社会是压迫个人，限制个人底，但亦不能不有之。人于“知性”时，他知社会不但不是压迫限制个人底，而且个人惟在社会中始能完全。个人与社会并不是对立底。以社会与个人为是对立底者，可以说是不知性。他们的政治社会哲学是错误底。其错误可从事实及义理两方面说。

就事实方面说，所谓只有人而没有社会底世界，在历史上是没有底。自有生民以来，人本来都在社会中。不过其社会的范围，可随时有大小的不同；其社会的组织，亦可随时有疏密的差异。在原始底社会中，社会的范围，固然只限于家族或部落。其范围比我们的现在底社会小，但若从个人与社会对立的观点看，则其对于个人底

限制，比我们现在底社会，更有过之。说社会的组织愈进步，则其对于个人底限制愈小，这是真底。说人的生活愈原始，个人愈不受社会的限制，这是假底。没有群底蜂蚁，若何存在，是我们所不能想象底；没有社会底人，若何存在，亦是我们所不能想象底。

就义理方面说，没有群底蜂蚁，及没有社会底人，亦是我们所不能了解底。蜂蚁的定义，涵蕴其是有群底动物；人的定义，涵蕴其是社会动物。此即是说，蜂蚁的理涵蕴有群底动物的理；人的理涵蕴社会动物的理。一个人不能只是单独底一个人，而必需是社会的一分子。这是人的理中应有之义。

亚力士多德以为人必须在国家的组织中始能成为人，犹之乎房子的梁，必须在房子的构造中，始可成为梁。桌子的腿必须在桌子的构造中，始可成为腿。如离开了房子或桌子，则所谓梁或腿者，不过是木料而已，不成其为梁，亦不

成其为腿。亚力士多德说：“人是政治底动物。”此话并不是说，或并不只是说，人生来即有从事于政治活动的倾向。而是说，或并且是说，人必须在政治底组织中，始能有完全底发展。

我们可以说，梁的性涵蕴有房子。桌子腿的性涵蕴有桌子。用道学家的话说，房子在梁的“性分”之内，桌子在桌子腿的“性分”之内。

道学家常说，君臣父子是人的性分以内事。如无此等事，则人即不成其为人。孟子说：“无父无君，是禽兽也。”言其不合乎人之所以为人，而异于禽兽者，所以即与禽兽无别。荀子亦说：“禽兽有父子，而无父子之亲；有牝牡，而无男女之别。”禽兽的父子，禽兽的牝牡，是自然界的事实。而人的父子之亲，男女之别，则是文化的产物，是心灵的创造。此类底事是必于社会中始能有底。人必有此类底事，始能合他的性；完成此类底事，始能尽他的性。用我们现在

底话说，人的性涵蕴有社会，是社会底是人的性。

我们亦可以说，蜂蚁的性涵蕴有群，是有群底是蜂蚁的性。不过人之所以为人，而又异于蜂蚁者，在其有觉解。不但是社会底是人的性，人并且能觉解是社会底是人的性。他有此等觉解而即本之尽力以做其在社会中应做底事。此等行为即是道德底行为，有此等行为者的境界即是道德境界。

由此方面看，社会并不是与个人对立底，更不是压迫个人，限制个人底。它是人尽性所必需有底。说至此，我们必须对于上章所说另一派底政治社会哲学，略作批评。一部分道家以为万物都自为，但于其自为之中，即有为他的效用。人各为其私，但其为私，于其无形中即有为公的效用。一部分道家以为，人本来都有自发底道德行为，顺其自然，人的行为自然是合乎道德底。无论照哪一部分的道家的说法，国家社会的组织，

以及法律道德的规则，都是一种不必要底恶。有了这些组织等，人的自由，即受了不必要底限制；人的行为，即受了不必要底束缚。所以法律道德，是一种不必要底规则；国家社会，是一种不必要底组织。简言之，它们都是一种不必要底恶。

严格地说，这一派底哲学家，可以说是，不要国家，而不是不要社会；是不要法律，而不是不要道德。他们的理想底社会，是一种无政府主义底社会。在其中，人自然有道德底行为，或有合乎道德底行为。用不着国家的强制，法律的制裁。他们以为这种社会，是理想底社会，这是可说底。但以为原始底社会，即是这种社会，这是大错底。这种社会，不是自然的产物，而是精神的创造。所谓自然底调和，事实上是没有底。

大部分的革命家所持底革命理论，都多少以此类底政治社会哲学为根据。如卢梭说：“人生来都是自由底，但现在到处都在锁链中。”美法

革命时代的革命家大都如此说。中国清末民初革命时代的革命家，亦大都如此说。这些革命家，都要从社会制度中，把个人解放出来。从所谓“吃人底礼教”中，把个人解放出来。

所谓从社会制度中，把个人解放出来者，照字面讲，是一句不通底话。其不通正如一个人以为，一条梁受上面屋顶的压迫，于是把它从房子中“解放”出来，而仍说它是条梁。但是一条梁刚离开了房子，它即只是一根木料，而不是一条梁了。不过所谓要把个人从社会制度中解放出来者，大概不是可以如此照字面讲底。其真正底意思，大概是说：要把个人从某种社会制度中解放出来。这并不是说，不要社会，不要社会制度；而是说，要以一套新底社会制度替代旧底社会制度。

某种社会制度，在某种势下，本来是使文化可能所必需底。但于某种势有变时，某种社会制度，不但不是文化可能所必需，而反成了文化进

步的阻碍。对于文化的进步说，如某种社会制度，成了阻碍，则对于个人的自由说，某种社会制度，即成了束缚。所谓把人从某种社会制度中解放出来者，即解除此种社会制度的束缚，而去其阻碍也。解除此种社会制度的束缚，并不是不要社会制度，而是要另一种社会制度。此种新社会制度，因其合乎新势，所以不是一种束缚，一种阻碍，而是文化可能所必需。比如在冬天的时候，人必穿棉衣，在其时棉衣是人的生活所必需。但天热以后，棉衣即成为一种负担，一种阻碍，人非从其中“解放”出来不可。这些都是由于道家所谓“时”，我们所谓“势”。离开时势，我们不能凭空地说，我们应该要哪种社会制度。犹之乎离开天气的温度，我们不能凭空地说，我们应该穿棉衣或单衣。其凭空地如此说者，其所说都可以说是“戏论”。

是社会底是人的性，所以社会不是压迫个人，而是人于尽性时所必需。有人以为，如此说

者，似倾向于拥护现有社会制度。更有人以为，为此说者，必有这种倾向。这些以为，都是错误底。其错误由于他们把社会与某种社会，混为一谈。照我们的说法，是社会底是人的性，是某种社会底，不是人的性，不过人于尽性时，他不能只有社会，而必需有某社会；某社会不能仅只是社会，而必需是某种社会。所以在义理上说，是某种社会底不是人的性；而在事实上说，人尽性必于某种社会之内。人各于其所属于底社会之内尽性。其社会不同，其为某种社会亦不必同，但在其中人都可以尽性。

人与人的社会底关系，谓之人伦。旧说，君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友，谓之五伦。这亦是人伦。不过我们于此所谓人伦，则不必指此。五伦是以家为本位底社会中底人伦，我们于此所谓人伦，则是指任何种类底社会中底人伦。在任何种类底社会中，人与人必有社会底关系。此种关系，即是其中底人伦。在任何种类底社会中，

任何人都必在人伦中占一地位，此即是说，任何人都必与某些人有某种社会底关系。

人在社会中，必居某种位分。此某种位分，即表示其人与社会底关系，并决定其对于社会所应做底事。譬如构成一房子底墙壁栋梁，各有其与房子底关系，及其对于房子所应有底支持。因其在社会所处底位分不同，人对于社会所应做底事亦不同。其所应做底不同底事，即是其职。此职谓之人职，以别于下章所谓天职。

凡社会的分子，在其社会中，都必有其伦与职。例如在蜂蚁的社会中，此一蜂或蚁，都必有其与别底蜂或蚁的社会底关系，必有其在其社会中底位分，因此有其伦与职。

蜂蚁虽有其社会，及其在社会中底伦与职，但对之并无觉解。人则不但有其社会，不但于其中有其伦与职，并且可对之有觉解，或有甚深底觉解。对于伦与职有甚深底觉解，即知各种底伦

与职，都有其理想的标准。其理想的标准，即是其理。人在实际上所处底伦或所任底职，都应该完全合乎其理。这应该的完全达到，在伦谓之尽伦，在职谓之尽职。是社会底是人的性，伦与职是社会中有之事，所以尽伦尽职，都是尽性。

尽伦尽职的行为，是道德底行为。凡道德底行为，都必与尽伦与尽职有关。所谓道德者，是随着人是社会的分子而有底。这并不是说，人可以不是社会的分子。照上文所说，人必需是社会的分子。既必需是社会的分子，则一个人与社会中底别人，必有某种社会的关系，在社会中，必处某种位分。随着人是社会的分子而有底事，总不出乎此二者，所以所谓道德者，亦都必与尽伦或尽职有关。

我们于第三章中说，在功利境界中底人，其行为是为利底；在道德境界中底人，其行为是行义底。为利者其行为是求其自己的利。行义者，其行为遵照“应该”以行，而不顾其行为所可能引

起底对于其自己的利害。义者，宜也。我们不能说，行义底人，必须尽某伦，尽某职。但我们可以说，无论尽某伦，尽某职，都是行义。为父者，尽其慈是行义；为子者，尽其孝亦是行义。

行义底行为是道德底行为。于上两章中，我们分别合乎道德底行为，及道德底行为。道德底行为，不是为利底行为。这并不是说，道德底行为，不能使有此等行为者自己有利。道德底行为，事实上亦可使有此种行为者自己有利。我们并且可以说，在社会中，人若欲为其自己得永久底利益，他的行为，是非合乎道德不可。不过以得到自己的利益为目的底行为，虽可以是合乎道德底，但并不是道德底行为。这不过是巧于算账底人，看出如此行于他最合算，所以他才如此行。严格地说，这些行为，实与一般底商业行为，并没有性质上底不同。所以虽可以是合乎道德底，但不是道德底。有这种行为者，其境界是功利境界。

例如有两个军人，都去冲锋陷阵。其一冲锋陷阵，为底是，想得到上面的奖赏，或同伴的称誉。其一则以为，这是尽军人的职，此外别无所为。这两个军人的行为，表面上是相同的，但其里面则有很大底不同。前一人的行为，一般人或亦认为是道德行为。但一般人亦以为，后一人的行为，其道德的价值，比前一人的行为更高。为什么更高？岂不是因为无所为而为底行为，是更合于道德的理吗？如无所为而为底行为，是更合于道德的理，则有所为而为底行为，简直是不合于道德的理。所以有所为而为底行为，虽可以是合乎道德底，但并不是道德底行为。

行义底人，其行为不能以求他自己的利为目的。所谓“无所为而为”，其意义正是如此。不过行义底行为，亦并非于利无干。不但并非于利无干，而且与利有密切底关系。在中国道德哲学中，义与利是相对待底。在西洋道德哲学中，道德与快乐，是相对待底。有些哲学家，以为道德

行为，是可以直接或间接使人快乐或得利底行为。此可以说是归义于利。有些哲学家以为道德行为完全与利或快乐无干。此可以说是分义与利。这两派的说法都有一半是错误底，一半是不错误底。

快乐论者说，凡有道德价值底行为，都是可以，直接地或间接地使人快乐底。我们可以问：快乐不能是凭空底快乐，必是某人的或某些人的快乐。上述命题中所说快乐是谁的快乐？是做此等事，或有此等行为者的快乐？是别人的快乐？此分别不明，即可引起不必要底辩论。一个人如欲为使其自己快乐而做一件事，其行为即令合乎道德，但不能有道德价值，此点上文已明。反对快乐论者，不承认此等行为有道德价值，这是不错底。但若因此即以为人的行为的道德价值，完全与人的快乐无干，这亦是错误底。因为离开了人的快乐，所谓道德价值，亦即空无内容。道德底行为，亦是求快乐底行为，不过其所求不是行

为者自己的快乐，而是别人的快乐。他求别人的快乐，只是因为尽伦尽职，应该如此，非别有所为，此即所谓无所为而为。

就利说，利必有所利。一个人求利，是求谁的利？他所求者，可以是他自己的利，可以是别人的利。求自己的利，是所谓“为我”，是所谓“利己”；求别人的利，是所谓“为人”，是所谓“利他”。不过此所谓求别人的利，须是为求别人的利，而求别人的利者。这个限制，需要加上。因为有许多人以求别人的利为手段，以求其自己的利。此等行为，仍是利己，仍是为我，不是利他，不是为人。利己为我底行为，不必是不道德底行为，但不能是道德底行为。有此等行为者的境界，是功利境界。利他为人底行为，是道德底行为。有此等行为者的境界，是道德境界。

严格地说，我们虽不能说，禽兽亦求其自己的利，因为其行为大都是出于本能，出于冲动。但求自己的利，可以说是出于人的动物的倾向，

与人之所以为人者无干。为实现人之所以为人者，我们不能说，人应该求自己的利。这上面没有应该与不应该的问题。但求别人的利，则与人之所以为人者有干。为实现人之所以为人者，我们可以说，人应该求别人的利；我们不能说，人应该求自己的利。虽或有人如此说，但其意义总不止此。例如《列子·杨朱篇》说：“人人不损一毫，人人不利天下，天下治矣。”如为此说者可以为，人人不损一毫，人人不利天下，是应该底，也是因为如此可以使天下治，所以才可以说如此是应该底。我们不能说：人应该求自己的利，但我们总可以说，人应该求别人的利。反对快乐论者，以为人若求自己的利，则不能说是应该如此，这是不错底。但以为可以说是应该底行为，必与利无干，这是错误底。

又有些人以为，凡反对快乐论者，必不重视快乐。或以为，凡重视快乐者，必是快乐论者。或以为，凡注重义者，必是不注重任何利者，凡

注重任何利者，必是不注重义者。这些以为，都是错误底。这些人都有思想上底混乱。哈体门在其伦理学中，分别意向所向底好，及意向的好。例如人以酒食享其父母，其行为是孝。在此等行为中，酒食是意向所向底好，孝是意向的好。酒食并不是孝，但在此等行为中，孝藉此可以表现。又如教人以孝，其行为是忠。在此等行为中，孝是意向所向底好，忠是意向的好。孝并不是忠，但在此等行为中，忠藉此可以表现。若如此分别，则求他人的利，其行为是义。在此等行为中，他人的利是意向所向底好，义是意向的好。此两种好，不在一层次之内。以之混为一谈，即上文所谓思想上底混乱。

例如孟子见梁惠王，不准梁惠王言利，只准其言仁义。而其自己却大讲其“五亩之宅，树之以桑”，如何令人民足衣足食的计划。有人说：这不是讲利吗？孟子何以只许百姓点灯，不许州官放火？孟子亦可以说是讲利。不过梁惠王讲

利，是讲如何使其自己得利。他问：“何以利吾国？”其国就是他自己。孟子讲利，是讲如何使人民得利。其所讲底利，是所谓意向所向底好，而不是意向的好，其意向的好是仁义。所以讲如何使人民得利，不是讲利，而是行仁义。

董仲舒说：“正其谊不谋其利，明其道不计其功。”此话虽不是孔子孟子所说，然确可以表示儒家的一种基本精神。这话是就个人行为意向的好说。就个人的行为说，一个人应该只问其行为的是不是应该，而不计较此行为所可能引起底，对于他自己底利害。我们须注意，此所说利害，是对于此人自己底利害，而不是对于社会底利害。若一行为，对于社会有害，则即是不道德底行为，哪能不计较？我们若为社会办事，则不能不为社会计利计功。为社会办事而为社会计利计功，是忠。不为社会计利计功是不忠。社会的利是此等行为的意向所向底好，忠是此等行为的意向底好。

孔子说：“饭蔬食饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中矣。不义而富且贵，于我于浮云。”又说，颜回“一簞食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，回也不改其乐。贤哉回也！”有许多人以为，中国的古圣先贤，赞美贫穷；又以为，这是中国后来贫弱的一个原因。这些以为，亦是由于一种思想上底混乱。贫穷没有什么可以称赞。孔子所说，不过是说，一个人虽贫，而亦不可以不道德底方法，求得富贵。颜回所以可称赞者，并不是他的贫，而是他虽贫而仍乐他的道。一个人应该牺牲他自己，以求社会的利。如其因此而贫，我们赞美他，是赞美他的牺牲，不是赞美他的贫。一簞食，一瓢饮，居陋巷，而仍不做不道德底事，以求富贵，这是应该底。但这并不是说，个个人都应该当叫花子，社会应该是叫花子式底社会。就各个人分别说，每个人都应该不怕贫穷，以求一社会的利。个个人都应该不怕贫穷，以求一社会的不贫穷。这种行为是义。在这种行为中，一社会的不贫穷，是其意向所向底

好，义是其意向的好。

总上文所说，我们可知，儒家所谓义利的分别，是公私的分别。伊川说：“义与利，只是个公与私也。”（《遗书》卷十七）孟子说：“鸡鸣而起，孳孳为义者，舜之徒也；鸡鸣而起，孳孳为利者，跖之徒也。”为义者，不是不为利，不过其所为底利，是公利不是私利。此所谓公私的分别，亦即是为我，为人的分别。有为我底行为，求自己的利者，是求利；有为人底行为，求他人底利者，是行义。此点若清楚，我们可以了解，何以以前底儒家，有时以义与利正相反，有时又以为有密切底关系。《墨经》说：“义，利也。”此定义失于含混。但《墨经》说：“忠，利君也。”“孝，利亲也。”“功，利民也。”此诸定义，则是很可用底。

在宋代，正统底道学家有两次关于义利底大争辩。一次是司马光、程伊川等与王安石底争辩。一次是朱子与陈龙川底争辩。王安石行新

法，司马光等攻击他，以为他是求利。离开当时的政治问题，专就司马光等以为王安石是求利说，司马光等是错误底。因为王安石的新法，所求者是国家人民的利，所以王安石的行为，是行义不是求利。陈龙川以为汉祖唐宗与尧舜是一类底人。汉唐的政治，与三代的政治，是一类底政治，其差别是程度上底差别。朱子以为汉祖唐宗是英雄，尧舜是圣贤。汉唐的政治，是霸政，是出于人欲底；三代的政治，是王政，是出于天理底。所以其差别是种类上底差别。照我们于此所讲底义利之辨，及上章所讲英雄圣贤的分别，我们可知朱子是不错底。

行义底人，于行义时，不但求别人的利，而且对于别人，有一种痛痒相关的情感。此等人即是所谓仁人。伊川说：“公而以人体之谓之仁。”朱子说：“仁之道，只消道一公字，非以公为仁，须是公而以人体之。伊川已曰：‘不可以公为仁。’世有以公为心，而惨刻不恤者。须公而有

恻隐之心。此功夫却在人字上。”（《语类》卷九十五）体，如我们所说“体贴”之体。仁者不但以公为心，而且对于别人的情感，有一种体贴。义不义之辨，只是公私之分。但仁不仁之辨，则不只是公私之分。仁不但是公，且又须带有一种对别人痛痒相关的情感。此种情感，可以说是道德行为中底“人底成分”。所以伊川说：“公而以人体之谓之仁。”朱子说：“功夫却在人字上。”

明道说：“医言手足麻痹，谓之不仁。此言最善名状。”手足麻痹者，对于其自己的手足，不觉痛痒，此谓之不仁，所谓麻木不仁是也。一人若只顾其自己，而对于别人的利害，若痛痒不相关者，此人即亦是麻木不仁。为公底行为，都以增进别人的利，或减少别人的害，为其意向所向底好。若有此等行为者之所以有此等行为，乃纯是其与别人痛痒相关的情感使然，他的境界，即是自然境界。他的此等行为，虽是合乎道德底，但并不是真正地道德底。若有此等行为者，

确有见于此等行为的道德价值，此等行为的意向的好，为实现此价值，此意向的好，而有此等行为，他的行为，即是道德行为，他的境界，即是道德境界。他于实现此价值，此意向的好时，他心中若不兼有与别人痛痒相关的情感，而只因为“应该”如此行，所以如此行，则其行为，即是义底行为。若其兼有与别人痛痒相关的情感，则其行为，即是仁底行为。仁底行为有似乎上所说底在自然境界中底人的行为，但实不同，因其亦是在觉解中实现道德价值底行为也。在西洋哲学史中，关于在自然境界中底人的合乎道德底行为，与在道德境界中底人的道德行为的不同，康德分别甚清。但康德所说道德行为，只是义底行为，而不是仁底行为。道德行为又可分为义底行为与仁底行为二种，康德似尚未见及。

仁底行为必兼有义底行为，但义底行为，则不必兼有仁底行为。此即是说，仁兼义，但义则不兼仁。所以道学家常以仁为人的最大底德。照

他们的说法，仁有广狭两义。就其狭义说，仁是四德之一，所谓仁义礼智是也。或五常之一，所谓仁义礼智信是也。就其广义说，则仁兼包四德五常，明道说：“义礼智信皆仁也。”

上文说：所谓公私的分别，亦即是“为我”“为人”的分别。此所谓“为我”，是“为私”的意思。就所谓“我”的此义说，在道德境界中底人，可以说是“无我”底。我们于第三章中说，所谓“我”又有“主宰”的意思。就所谓“我”的此义说，则在道德境界中底人，又是“有我”底。

在自然境界中底人，顺才或顺习而行，其行是不得不然，莫知其然而然。对于我与非我的分别，他没有觉解，或没有深底觉解。这并不是说，在自然境界中底人的行为，都是不自私底。他的行为亦可以是自私底，不过虽是自私底，而他却不觉解其是自私底。就此方面说，他是不知有“我”。他的行为，虽可以是自私底，而却都不是自主底。他亦可有尽伦尽职底行为，但其行为

是出于顺才或顺习。若其行为是出于顺才，则他是为自然所使。若其行为是出于顺习，则他是为社会所使。宋潜虚《画网巾先生传》谓：画网巾先生于明亡，以不肯薙发易服而死，临死不肯道姓名，曰：“吾笑夫古今之循例而赴义者，故耻不自述也。”“赴义”亦有“循例”者，盖亦随波逐流，见别人如何而亦如何。其行为虽是合乎道德底，但是无觉解底，不自主底，所以亦不是道德底。就此方面说，在自然境界中底人，不但是不知“有我”，而且是“无我”。在功利境界中底人有“我”，其有“我”可就自私，及主宰两方面说。就自私方面说，在自然境界中底人，虽有自私底行为，但并不觉解其是自私底。在功利境界中底人，所有底行为，都是以求其自己的利为目的底行为。他的行为，有确切底目的，其目的都是自私底。就此方面说，他是有“我”底。就主宰方面说，在功利境界中底人，其行为都有确切底目的，他的行为，都是所以实现此目的。就此点说，他是有主宰底，他的行为是自主底。比于在

自然境界中底人，他是有“我”底。但他的行为，都是有所为底，有所为则即为其所为所使。古人常说：“名缰利锁。”此即是说，名利能予人以束缚，使人不能自主。所以比于在道德境界中底人，在功利境界中底人又是不自主底。所以就主宰说，他又不是真正有“我”。

在功利境界中底人，觉解有“我”，他可说是有“我之自觉”。在道德境界中底人，亦觉解有“我”，亦有“我之自觉”。不过在功利境界中底人所觉解底“我”，是“我”的较低底一部分。在道德境界中底人所觉解底“我”，是“我”的较高底一部分。此所谓较高较低，是以“人之性”为标准。“我”之出于“人之性”底一部分，是“我”的较高底一部分。“我”之出于“人所有之性”，如动物之性、生物之性等底一部分，是“我”的较低底一部分。“我”的较高底一部分，即我们于第三章中所谓“真我”。出于“真我”底行为，是不自私底。就不自私说，在道德境界中底人是无“我”底。但

就主宰说，在道德境界中底人，有“真我”为行为的主宰，如道家所说：“道心为主，而人心每听命焉。”他的行为，都是尽伦尽职底行为。他知性，所以尽伦尽职以尽性，别无所为。其行为是有觉解底，自主底。所以既非盲顺天资，亦非盲从习惯或习俗。他尽伦尽职，是无所为而为，既不因有所为而为，亦不因有所为而止。所以“虽举世誉之而不加劝，举世非之而不加沮”。他是“自作主宰”。就其自作主宰说，他可以说是真正有“我”。孟子说：“居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道。得志与民由之，不得志独行其道。富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈。此之谓大丈夫。”此是真正有主宰底人，亦可以说是真正有“我”底人。

上文说：所谓“我”有自私及主宰二义。就所谓“我”的自私之义说，在自然境界中底人，不知有“我”，在功利境界中底人有“我”，在道德境界中底人无“我”；就所谓“我”的主宰之义说，在自

然境界中底人无“我”，在功利境界中底人有“我”，在道德境界中底人真正有“我”。

在道德境界中底人的尽伦尽职底行为，都必需是出于行为者的“我”的高一部分的有觉解底选择。一个人的行为若不是出于行为者的有觉解底选择，则其行为只是顺才或顺习而行，其人的境界是自然境界。一个人的出于选择底行为，若不是出于行为者的“我”的高一部分的选择，则必是出于行为者的“我”的低一部分的选择。如此则其行为必是有所为而为底，其人的境界，是功利境界。在自然境界及功利境界中底人，在表面上看，虽亦可有尽伦尽职底行为，但其行为，只是合乎道德底，而不是道德底。一个人的“我”的高一部分所作底选择，就其人自己说，都是无所为底。一个人的“我”的高一部分能作无所为底选择，即是所谓意志自由。西洋道德哲学中所谓意志自由，即中国道学家所谓自作主宰。

在道德境界中底人，尽伦尽职，“只是成就

一个是而已”。于求“成就一个是”时，他可以不顾毁誉，不顾刑赏。但他并不是形如槁木，心如死灰，不知誉与赏是可欲底，毁与刑是不可欲底。他并不是无感觉，无情感。因为他有感觉，有情感，所以一般人所以为可欲者，他亦知其为可欲。例如一般人以美食美衣为可欲，他亦知美食美衣为可欲。惟其如此，所以他才能以一般人所以为可欲者，作为意向所向底好，以实现其意向的好。惟其如此，所以他才能于行义时，有与人痛痒相关的情感，而成为仁人。因为他亦是有感觉有情感底，所以他不顾毁誉，不顾刑赏，以求“成就一个是”，才真是一个选择，一个自由底选择。孔子说：“富与贵是人之所欲也，不以其道得之不处也。”孟子说：“生，我所欲也；义，亦我所欲也。二者不可得兼，舍生而取义者也。”一个人如不知富贵之可欲，不知生之可欲，则虽不求富贵，牺牲生命，亦不见得是由于他的意志的自由选择。

在道德境界中底人，亦有情感，不过其情感之发，亦常是为公底。普通言语中常说：“公愤”、“义愤”、“私愤”。公愤、义愤，亦是愤，但与私愤有为公为私的不同。在道德境界中底人亦常有愤，但其愤总是公愤义愤，不是私愤。他亦有忧，亦有乐。但他忧常是为天下忧，他乐常是为天下乐。他是“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”。

在道德境界中底人，尽伦尽职，只是求“成就一个是”。他的尽伦尽职，只是尽伦尽职，并不计其行为所及底对象，是不是值得他如此。例如在旧日社会中，为忠臣孝子者，只是尽忠尽孝而已，并不计及其君是否值得有臣为之尽忠，或其父是否值得有子为之尽孝。其君其父值得不值得，是其君其父的事；他自己尽忠尽孝，是他自己的事。忠臣爱其君，孝子爱其亲，固亦应该竭其所能，以使其君其父值得有臣为之尽忠，有子为之尽孝。但他如虽已竭力而仍不能成功，他还

是尽他的忠，尽他的孝。此正如在现在底社会中，一个救民族底人应该只求救他的民族，不应该问他的民族，是不是值得救。一个爱国底人，应该只爱他的国，不应该问他的国是不是值得爱。

《诗·凯风》云：“母氏圣善，我无令人。”韩退之拟文王姜里作《拘幽操》云：“臣罪当诛兮，天王圣明。”道学家说：“天下无不是底父母。”民初人以为这些话十足表示旧社会制度下底人的奴性，其实这些话所表示者并不是奴性，而是真正底自主。在道德境界中底人，所注意者，是尽他的伦，尽他的职。忠臣事君，是尽他的伦，尽他的职。孝子事亲，亦是尽他的伦，尽他的职。如事君而不能使其君尽君道，如事亲而不能得其亲的欢心，忠臣孝子所虑者，是自己的伦或职有未尽，而不是其君其父对他或有不公。

《凯风》等篇所说，正是忠臣孝子的这种心理。此正如在现在社会中，一个爱国家民族底人，于

国家民族危难之时，他所注意者，是他自己如何尽伦尽职，而不是如何指责他的国家民族的弱点，以为他自己谢责的地步。

不论一个人所有底伦或职是什么，他都可以尽伦尽职。为父底尽为父之道是尽伦；为子底尽为子之道亦是尽伦。当大将底，尽其为将之道，是尽职；当小兵底，尽其为兵之道，亦是尽职。譬如演戏，一个戏子的艺术的高下，与其所担任底角色，并没有联带的关系，与其所演底某人在历史中或戏本中底社会地位，更没有联带的关系。杨小楼唱武生，可以唱好戏。梅兰芳唱青衣，亦可以唱好戏。在《长坂坡》中，刘备虽是赵云的君主，但此戏的主角，不是刘备，是赵云。在此戏中，演赵云底是主角，演刘备的是配角。尽伦尽职，与一个人的伦或职是什么，没有联带的关系，亦正如此。

所以人求尽伦尽职，即随时随地，于其日常行事中求之。对于在此方面有觉解底人，其日常

行事，都有了新意义。因为一个人平常所做底事，除其确是不道德底事外，皆可与尽伦尽职，有直接底或间接底联带关系。因此种关系而做之，其行为即是道德底行为。有此等行为底人的境界，即是道德境界。

尽伦尽职，与一个人于尽伦尽职时所做起事的成败，亦没有联带的关系。尽伦尽职，不能凭空地尽，必于事中尽之。尽伦尽职，必有其所做起事。在做这些事时，其所做起事的成功，是其行为的意向所向底好。尽伦尽职是其行为的意向的好。一个行为的意向的好，能实现与否，与其意向所向底好，能得到与否，没有联带的关系。其意向所向底好，若能得到，其意向的好，固已实现。即其意向所向底好，不能得到，苟有此行为者，已尽其心，竭其力，则其意向的好，亦已实现。就其意向的好的实现说，得到其意向所向底好，与不得其意向所向底好，并没有分别。所以一个人所做起事，以尽伦尽职为目的者，其

事即使失败，但其行为的意向的好，依然可以实现。就此方面说，他所做底事，虽可失败，但其失败，对于其行为的意向的好的实现，是没有联带关系底。在历史中，有许多忠臣义士，对于国事，“知其不可而为之”。他们明知他们所做起事，毫无成功底希望，但他们仍尽心竭力去做。他们做这些事，只是求“立君臣之义于天地间”。此是其行为的意向的好。其所做起事，虽不成功，但其意向的好，依然可以实现。

这并不是说，一个人只需有意于尽伦尽职，只需有此意向，不必见于行为，此意向即有道德底价值。亦不是说，即使其见于行为，而他可以知难而退，不必竭力去做。这是说，人有某尽伦尽职的意向，因之而有某尽伦尽职的行为，虽已尽其力之所能，而仍不能得到其意向所向底好，如此，则虽没有得到其意向所向底好，但其行为的道德底价值，依然可以完全实现。历史上底忠臣义士，努力王事，于智穷力竭之时，往往北向

再拜，曰：“臣力竭矣。”如其力已竭，而其所做底事，仍未能成功，则其不成功丝毫无损于其行为的道德底价值。

例如张巡守睢阳，作为一种军事行动看，他可以说是彻底地失败了。不但城破军覆，而且其自身亦被执见杀。军事失败，不能再过于此。但张巡之守睢阳，就守土说，是尽职，就事君说，是尽伦。这是其行为的意向的好，守睢阳这件事是所以实现其意向的好者。这件事的成功，是其行为的意向所向底好。他守睢阳以至智穷力竭，即是他已尽伦尽职，其行为的意向的好，已完全实现。他在道德上底成就，已经完成。睢阳城能守住固好，即不能守，于他在道德上底成就，亦是没有妨碍底。

或可问：如果如此，则凡为社会做事者，皆可以其所做底事的成败，为无关轻重，只要结局能以一死了之，即可为在道德上有所成就。如此说果行，则恐没有真心实力为社会做事底人

了。“曾无一策匡时难，只有一死答君恩”，这种人的行为，亦算是道德上完全底行为吗？

于此我们说：一行为的意向的好之实现，在于有此行为者，尽心竭力，以求实现其意向所向底好。如他已尽心竭力，而其行为的意向所向底好，仍不能实现，其不能实现，固无碍于其意向的好之实现。但如他并未尽心竭力，则其行为的意向的好，即本未实现。他所做底事，如失败，他固有应得之过，即幸而实现，他的行为亦无道德底价值。

或可再问：一人做事的成败，与其才能胜任与否，有联带的关系。如一人本无大才，而居高位，任大事，虽亦尽心竭力，而无奈才本有限，以致事仍失败。如以上所说，则不才而居高位，任大事底人，于僨事之后，仍可说：“我已尽心竭力了，事的成败，是无关轻重底。”如上所说，岂不为此等人开一方便之门？

于此我们说：此等人可责备之处，不在其遇事不尽心竭力，而在其不才而居高位，任大事。他不量自己的才力，而恋居高位，任大事，这就是不道德底行为。所以他虽遇事尽心竭力，而仍不能免于道德上底责备。

或说：一行为的道德价值，与所以实现其意向的好底事的成败，不能说是没有联带的关系。一行为如有道德底价值，则所以实现其意向的好底事，是有成无败底。因为一事对于别事，总有直接或间接底影响。此一事虽败，然其影响所及于别事者，仍可发生作用。由此方面说，此事是虽败犹成。此事所以无论成败，皆能实现一行为的意向的好者，正因其虽败犹成也。例如张巡守睢阳，虽是失败，然论者谓其能牵制尹子奇的兵力，虽力尽而死，而唐得全江淮财用，以济中兴。由全局看，张巡守睢阳，还是成功底。况且他的忠义，对于当时的人心士气，必有很大底鼓励。这与唐朝的中兴，亦不能说是没有帮助。

于此，我们说，张巡守睢阳，因能支持相当底时间，对于贼兵，发生了牵制的作用，固亦可说是有助于唐朝的中兴。但假使他的运气更坏，来了更多底贼兵，以致不数日即智穷力竭而死，守不了睢阳，对于贼兵，不能发生牵制作用。就军事方面说，我们不能不说，他是失败了。但就道德方面说，他还是有完全底成就。他守睢阳，或数月而死，或数日而死，对于他的行为的道德价值，是不相干底。一件事固可对于别事发生影响，发生作用，但这是事实问题。它可以发生影响，亦可以不发生影响，可以发生作用，亦可以不发生作用。即令其必发生影响作用，然其所发生底影响作用，亦可大可小。如有两事，一人做之，用力相等，但其一所发生底影响作用大，其所发生的影响作用小，我们即不能不说，其一是比较地成功大，其一是比较地成功小。但此人做此两事的行为，若均有道德底价值，则其道德底价值，可以是相等底。例如张巡守睢阳，如只一月，固亦可对于贼兵发生一点牵制作用，但其

牵制的作用，比守数月者，要小得多了。但张巡如只守一月，即力尽而死，则其行为的道德价值，与守数月者，并没有大小的分别。如说，我们于此论影响作用，应只论其有无，不论其大小。但如我们于上文所说，则张巡守睢阳，即只数日，对于贼兵，无牵制的作用，其行为的道德价值，亦并不因之而减低。如说，无论如何，张巡的忠义行为，可与当时的人心士气，以很大底鼓励，所以对于唐朝的中兴，有很大底帮助。如此说，则所注意者，不止是张巡的行为的道德价值，而且是其感动别人的实际底影响。道德底行为，固可有感动别人的实际影响，但可有而实际上不必有。虽实际上不必有，而其道德底价值，并不因此而减损。有些道德底行为，不为人所知，不为人所表扬，因之对于所谓“世道人心”，亦没有实际底影响，然此并不妨碍其道德价值之为道德价值。道德价值的实现，正如“兰生幽谷，无人自芳”，有人知与否，对于别人有影响与否，与其自芳与否，是没有联带的关系底。

或可问：一人做一事，是否已尽心竭力为之，别人何以知之？

于此我们说：此惟有其自己知之。在道德境界中底人，其行为的价值，本不期待别人评定。其尽心竭力，亦本不求别人知之。《论语》说：“古之学者为己，今之学者为人。”此所谓为己为人，与上所谓为己为人不同。尽心竭力以做其所应该做底事，不计较别人知之与否，此是所谓为己；此所谓为己底人的境界是道德境界。虽做其所应该做底事，但常恐别人不知之，此是所谓为人；此所谓为人底人的境界是功利境界。朱子《语录》云：“问：南轩谓：‘为己者，无所为而然也。’曰：‘只是见得天下事皆我所合当为而为之，非有所因而为之。然所谓天下之事，皆我之所当为者，只恁地强信不得，须是学到那田地，经历磨炼多后，方信得过。’”又说：“有所为者，是为人也。这须是见得天下之事，实是己所当为，非吾性分之外所能有。然后为之而无为人

之弊耳。”（《语类》卷十七）“见天下之事，皆我所当为，非吾性分之外所能有”，乃我们的觉解到一种程度时，所有底了解。有此种了解，然后可有一种境界。此是了解所得者，所以朱子亦说，“只恁地强信不得”。

人于做其所应做底事时，果已尽心竭力与否，只有他自己知之。一个人的行为的意向的好，果实现到何程度，亦惟有他自己知之。这些别人不知，而只有他自己知之者，名之曰“独”。朱子说：“独者，人所不知，而己所独知之地也。”（《中庸》注）对于“独”特别注意，即所谓“慎独”。

一个人只要尽心竭力，去实现其行为的意向的好，则虽其行为的意向所向底好，不能实现，亦无碍于其行为的意向的好的实现。主要者是他必须尽心竭力。未尽心竭力，而告人谓已尽心竭力，固是欺人。未尽心竭力而自以为已尽心竭力，亦是自欺。于此不欺人不自欺，即是诚意。

不自欺比不欺人更难。所以《大学》特别注重于不自欺。《大学》说：“所谓诚其意者，毋自欺也。”一行为的道德价值的有无大小，系于此。朱子说：“诚意是善恶关。”正是就此方面说。

第七章 天地

人对于宇宙有进一步底觉解时，他又知他不但是社会的分子，而又是宇宙分子。从一方面看，此进一步底觉解可以说是“究竟无得”，因为人本来都是宇宙分子，并且不能不是宇宙分子。不但人是如此，凡物都是如此。说人本来是社会的分子，或者尚有人持异议。但说人本来都是宇宙分子，则没有人能持异议。所以从此方面看，此进一步底觉解可以说是“究竟无得”。但从又一方面看，此进一步底觉解，又不是“究竟无得”。因为人虽本来都是宇宙分子，但他完全觉解其是宇宙分子，却又是极不容易底。人都是宇宙分子，但却非个个人都完全觉解其是宇宙分子。

人对于宇宙人生有进一步底觉解时，他可知宇宙间底事物，虽都是个体底，暂时底，但都多少依照永恒底理。某种事物，必多少依照某理，

始可为某种事物；必完全依照某理，始可为完全底某种事物。某理涵蕴有某种规律。依照某理者，必依照某种规律。涵蕴某理者，必涵蕴某种规律。在无量底理中，有人之所以为人之理，其中涵蕴有人所多少必需遵守底规律。人的生活必需多少是规律底。在自然境界中底人，其生活虽亦必多少是规律底，但并不自觉其是规律底，对于人生中底规律，他亦无了解。在功利境界中底人，以为人生中底规律（包括道德底规律），都是人所随意规定，以为人的生活的方便者。人生中底规律（包括道德底规律），都可以说是人生的工具。在道德境界中底人，对于人生中底规律，尤其是道德底规律，有较深底了解。他了解这些规律，并不是人生的工具，为人所随意规定者，而是都在人的“性分”以内底。遵守这些规律，即所以“尽性”。在天地境界中底人有更进一步底了解，他又了解这些规律，不仅是在人的“性分”以内，而且是在“天理”之中。遵守这些规律，不仅是人道，而且亦是天道。

从一方面看，此进一步底觉解，亦可说是“究竟无得”。因为宇宙间底事物，如其存在，本来都多少依照其理，遵循其理所涵蕴底规律。完全如此底事物，固然是绝无仅有，但完全不如此底事物，则简直是绝对没有。人的生活，亦都多少是有规律底，都多少遵循道德底规律。完全如此底人，固然亦是很少，但完全不如此底人，亦简直是绝对没有。从此方面看，此进一步的觉解，是“究竟无得”。但从又一方面看，此进一步底觉解，又不是“究竟无得”。因人的生活虽本来都是如此，但他完全觉解其是如此，又是极不容易底。人虽都多少遵循人生中底规律，但却非个个人都自觉其是如此，亦非个个人对于这些规律，都有完全底了解。

人有进一步底觉解时，他又知他的生活，以及实际事物的变化，又都是道体中所有底程序。道体是万变之总名，是我们于《新理学》中所谓“无头无尾底大事”。此事所依照底理，是整个

底太极；所依据底气，是整个底无极（无极无所谓整个，不过姑如此说）。旧说理是体，实现理之实际事物是用。道体即是所谓大用流行，亦称大化流行。从此方面看，每一事物的变化，都是大用流行或大化流行中底一程序，亦是道体中底一程序。此进一步底觉解亦可说是究竟无得，亦可说不是究竟无得，如上所说。

人有此等进一步底觉解，则可从大全、理及道体的观点，以看事物。从此等新的观点以看事物，正如斯宾诺莎所谓从永恒的形式观点，以看事物。人能从此种新的观点以看事物，则一切事物对于他皆有一种新底意义。此种新意义，使人有一种新境界，此种新境界，即我们所谓天地境界。

我们于以上，都是就完全底觉解说。我们说，完全的觉解，是不容易有底。而不完全底觉解，则是比较容易有底。即平常人对于他与宇宙底关系，亦非全无觉解。这些不完全底觉解，表

现为人的宗教底思想。宗教底思想的历史是很古底。人所信仰底宗教，虽随时随地不同，但多数底宗教都以为有一种超人的力量或主宰，以为其所崇拜底对象。此对象即是所谓神或上帝。超人底力量或主宰的观念，是人对于宇宙只有模糊底、混乱底知识时，所有底观念。多数底宗教都以为，人生中底规律，尤其是道德底规律，都不是人所随意规定，而是神所规定底。人遵循道德底规律，不仅是社会底事，而且是宗教底事。多数底宗教，又都以为有所谓天国或天堂，在其中，一切事物，都是完全底。天国或天堂，是人对于理世界只有模糊底、混乱底知识时，所有底观念。多数底宗教又都有所谓创世之说，以为神或上帝创造实际底世界。实际底世界是不完全底。但其不完全并非由于神或上帝的技术不高或能力不够，而是在一切可能底世界中，这个实际底世界，是最好底世界。创世的观念，是人对于道体只有模糊底、混乱底知识时，所有底观念。

常人的思想，大概都是图画式底。严格地说，他们是只能想而不能思。他们仿佛觉到，人以外或人以上，社会以外或社会以上，还有点什么，但对于这个什么，他们不能有清楚底、正确底知识。用图画式底思想，去想这个什么，他们即想它为神为帝，为天国，为天堂。在他们的图画式底思想中，他们所想象底神帝等所有底性质，大部分是从人所有底性质，类推而来。例如人有知识，许多宗教以为上帝亦有知识，不过其知是全知；人有能力，许多宗教以为上帝亦有能力，不过其能是全能；人有意志，许多宗教以为上帝亦有意志，不过其意志是全善。他们所想象底天堂的情形，亦是我们的这个世界的情形类推而来。这个世界及其中事物，都是具体底。天堂及其中事物，亦都是具体底。不过这个世界及其中事物，都是不完全底。而天堂及其中事物，则都是完全底。在这个世界中，有苦有乐。在天堂中，则只有乐，天堂是所谓极乐世界。他们所想象底创世的程序，亦是实际世界中工人制造

物品的程序，类推而来。神或上帝，如一工人，实际底世界，如其所制造底制造品。诸如此类，总而言之，所谓上帝者，不过是人的性格的无限底放大。所谓天堂者，不过是这个世界的理想化。这都是人以人的观点，用图画式底思想，以想象那个“什么”，所得底结果。

这种宗教底思想，其最高处，亦能使人有一种境界，近乎是此所谓天地境界。例如一人办一医院，他的目的，若是要想使他自己得名得利，他的行为，即是求利底行为。他的境界，即是功利境界。他的目的，若是为社会服务，他的行为即是行义底行为，他的境界，即是道德境界。若有些宗教家，办医院，“行善事”，不为求自己名利，亦不是专为社会服务，而是为神或上帝服务，为对于神或上帝底尽职。若他的目的真是如此，而又纯是如此，则他的行为，即是宗教底行为，他的境界，即近乎此所谓天地境界。我们说他的目的必需真是如此，而又纯是如此，因为有

些人为神或上帝服务，其目的是想以此为手段，以求得神或上帝的恩惠。若其目的是如此，则他的行为，又只是求利底行为；他的境界，又只是功利境界。

人由宗教所得底境界，只是近乎此所谓天地境界。严格地说，其境界还是道德境界。因为在图画式底思想中，人所想象底神或上帝，是有人格底。上帝以下，还有许多别底有人格底神，共成一社会。例如耶教以上帝为父，耶稣为子，又有许多别底有人格底神，如约翰、保罗等，共成一社会。一个耶稣教的信徒，在图画式底思想中，想象有如此底社会，又想象其自己亦是此社会的一分子，而为其服务。在如此底想象中，其行为仍是道德行为，其境界仍是道德境界。不过其所服务底社会，不是实际底社会，而是其想象中底社会而已。

宗教使人信，哲学使人知。上所说宇宙或大全之理及理世界，以及道体等观念，都是哲学底

观念。人有这些哲学底观念，他即可以知天。知天然后可以事天，乐天，最后至于同天。此所谓天者，即宇宙或大全之义。

孟子说，有所谓“天民”、“天职”、“天位”、“天爵”等。知天底人，觉解他不仅是社会的一分子，而且是宇宙的一分子。所以知天底人，可以谓之天民。当然任何人都是宇宙的一分子，不过一般人虽是如此而不自觉。所以他们在宇宙间，正如一个社会中的奴隶，而不是其中底自由底人民。只有知天底人，对于他与宇宙底关系，及其对于宇宙底责任，有充分底觉解。所以只有知天底人，才可以称为天民。天民所应做底事，即是天职。他与宇宙间事物底关系，可以谓之天伦。一个人所有底境界，决定他在宇宙间底地位，如道家所谓贤人地位、圣人地位等。这种地位，即是天爵。孟子说：“有天爵者，有人爵者。仁义忠信，乐善不倦，此天爵也。公卿大夫，此人爵也。”人在宇宙间底地位，谓之天

爵，其在社会间底地位，谓之人爵。人的天爵，不随人的人爵为转移。他有何种境界，即有何种地位，有何种地位，即有何种天爵。孟子说：“君子所性，虽大行弗加焉，虽穷居弗损焉，分定故也。”不过人爵虽是人爵，但在天地境界中底人居之，则人爵亦是天位。大行是天位，穷居亦是天位。

天民在社会中居一某位，此位对于他亦即是天位。他于社会中，居一某伦，此伦对于他亦即是天伦。他于居某位某伦时所应做底事，亦即是一般人于居某位某伦时所应做底事。不过他的作为，对于他都有事天的意义。所以一般人做其在社会中所应做底事，至多只是尽人职，尽人伦。而天民做其在社会中所应做底事，虽同是那些事，虽亦是尽人职，尽人伦，而却又是尽天职，尽天伦。

尽人职尽人伦底事，是道德底事。但天民行之，这种事对于他又有超道德底意义。张横渠的

《西铭》，即说明此点。《西铭》云：“乾称父，坤称母。余兹藐焉，乃浑然中处。故天地之塞，吾其体；天地之帅，吾其性。民，吾同胞；物，吾与也。……尊高年，所以长其长，慈孤弱，所以幼其幼。圣，其合德；贤，其秀也。……违曰悖德，害仁曰贼。……其践形，惟肖者也。知化则善述其事，穷神则善继其志。……富贵福泽，将厚吾之生也；贫贱忧戚，庸玉汝于成也。存，吾顺事；没，吾宁也。”这篇文章，后人都很推崇。明道说：“《西铭》某得此意。只是须得他子厚有此笔力。他人无缘做得。孟子以后，未有人及此。得此文字，省多少言语。”（《遗书》卷二上）不过此篇的好处，究在何处，前人未有确切底说明。照我们的看法，此篇的真正底好处，在其从事天的观点，以看道德底事。如此看，则道德底事，又有一种超道德底意义。由此方面说，就儒家说，这篇确是孟子以后底第一篇文章。因为孟子以后，汉唐儒家底人，未有讲到天地境界底。

无论什么事物，都是宇宙的一部分。人能从宇宙的观点看，则其对于任何事物底改善，对于任何事物底救济，都是对于宇宙底尽职。对于任何事物底了解，都是对于宇宙底了解。从此观点看，此各种的行为，都是事天底行为。《西铭》所说乾坤的观念，不必与我们所说宇宙的观念相合。其说“乾称父，坤称母”，亦未完全超过图画式底思想。但其从事天的观点，以看道德底行为，因此与道德底行为，以超道德底意义，则与我们于此段所说底意思相合。

“尊高年，慈孤弱”，本只是道德底事。但高年孤弱不仅是社会的高年孤弱，而且是宇宙的高年孤弱。由此观点看，则尊高年，慈孤弱，又不只是道德底事。一个人将其所有底能力，充分发展，谓之践形。此可以是求利底事，亦可以是行义底事。如他充分发展他的能力，以求得到个人的温饱舒适，则此事即是求利底事。如他充分发展他的能力，以求能为社会服务，则此事即是行

义底事。但他所有底能力，亦是宇宙的能力。他充分发展他的能力，亦即是充分发展宇宙的能力。他若能由此观点看，则其充分发展他的能力，又不只是道德底事。穷神知化，本是知识方面底事，而善述其事，善继其志，则又成为事天底事。事天亦可以说是赞化。赞是赞助，化是大化。大化流行以太极为目标。极有二义：一是标准之义，一是目标之义。一理是一类事物所依照底标准，亦是一类事物所向以进行底目标。总括众理，谓之太极，它是实际世界所依照底标准，亦是实际世界所向以进行底目标。它是实际世界的理，亦即是理世界。就其为形上底，与形下底世界相对说，则谓之理世界。就其为形下底世界的标准及目标说，则谓之太极。大化流行，以太极为目标，事天者赞化，亦以太极为目标。他可说是：“可以赞天地之化育。可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。”在第二章中，我们说，人可以“与天地参”，但必在天地境界中底人，才真正可以说是“与天地参”。在道德境界中

底人，尽伦尽职，是所以穷人之理，尽人之性。在天地境界中底人事天赞化，则是所以穷世界之理，尽世界之性。尽伦尽职所求实现者，是人的目标，可以说是人的好。事天赞化所求实现者，是世界的目标，可以说是天的好。神是宇宙的神，化是宇宙的化。宇宙虽有神化，而尚未被了解。故穷神知化，为能继宇宙未竟之功。人能从此观点看，则穷神知化，又不只是知识方面底事。上所说底这些事，如是都成为事天底事。

能知天者，不但他所行底事对于他另有新意义，即他所见底事物，对于他亦另有意义。如《论语》说：“子在川上，曰：‘逝者如斯夫，不舍昼夜。’”宋儒以为孔子于水之流行，见道体之流行。《中庸》引诗：“鸢飞戾天，鱼跃于渊。”宋儒以为于此可见，“化育流行，上下昭著，莫非此理之用”。此说虽未必即《论语》、《中庸》之本意，但水之流行，以及鸢飞鱼跃，对于知天者，都可另有意义，这是可以说底。

事物的此种意义，诗人亦有言及者。王羲之《兰亭诗》云：“仰观碧天际，俯瞰绿水滨。寥阒无涯观，寓目理自陈。大矣造化工，万化莫不均。群籁虽参差，适我无非新。”陶渊明《饮酒》诗云：“结庐在人境，而无车马喧。问君何能尔，心远地自偏。采菊东篱下，悠然见南山。山气日夕佳，飞鸟相与还。此中有真意，欲辨（或作辩）已忘言。”碧天之际，绿水之滨，以及南山飞鸟，即是一般人所常见者。虽即是一般人所常见者，但对于别有所见底诗人，则另有一种意义。故曰：“此中有真意，欲辨已忘言。”对于一般人说，此种意义是新底。任何事物，如有此种意义，则亦是新底。故曰：“群籁虽参差，适我无非新。”

程明道谓观鸡雏可以观仁，又喜养鱼。张横渠曰：“明道窗前有茂草覆砌，或劝之芟，曰：‘不可。欲常见造物生意。’又置盆池，畜小鱼数尾，时时观之。或问其故，曰：‘观万物自得

意。’草之与鱼，人所共见。惟明道见草则知生意，见鱼则知自得意。此岂流俗之见，可同日而语？”明道从另一观点以观事物，所以事物对于他另有意义。此其所以不同于流俗之见也。

于事物中见此等意义者，有一种乐。有此种乐，谓之乐天。《论语》曾皙言志一段，朱子注云：“曾点之学，盖有以见夫人欲尽处，天理流行，随处充满，无少欠缺。故其动静之从容如此。而其言志，则又不过即其所居之位，乐其日用之常，初无舍己为人之意。而其胸次悠然，直与天地万物，上下同流，各得其所之妙，隐然自见于言外。视三子（子路、冉有、公西华）之规规于事为之末者，其气象不侔矣。故夫子叹息而深许之。”乐天者之乐，正是此种乐。明道说：“周茂叔每令寻孔颜乐处，所乐何事。”又说：“自再见周茂叔后，吟风弄月而归，有‘吾与点也’之意。”此等“吟风弄月”之乐，正是所谓孔颜乐处。

朱子又云：“是他（曾点）见得圣人气象如此。虽超乎事物之外，而实不离乎事物之中。”上所说三子者，固亦在事物之中，其所以为“规规于事为之末者”，朱子《集注》于此引程子云：“子路只为不达为国以礼道理，是以哂之。若达，却便是这气象也。”“为国以礼”，是一种治国的方法，亦可以说是一种道德底事。若就其本身看，则亦只是一种治国的方法，一种道德底事而已。但若知其理，则又见其又不只是一种治国的方法，一种道德底事，而又是所谓天理的例证。知其为天理的例证，则此等事即有新意义。从此等新意义看，此等事即不只是事为之末。

凡人所做底事，以及所见底事物，若专就其本身看，皆可以说是“事为之末”。知天事天底人，所做底事，以及所见底事物，仍都是一般人所做底事，所见底事物。但这些事，这些事物，对于他都另有意义。因其另有意义，所以对于

他，都不只是“事为之末”。《中庸》说：“君子之道费而隐。”事物是末，是费。事物所依照之理是本，是隐。在天地境界中底人，即至末见至本，即至费见至隐。所以鸢飞鱼跃，“莫非此理之用”；周茂叔“绿满窗前草不除”，程明道养鱼观鸡雏，皆有圣人气象。此所谓“虽超乎事物之外，而实不离乎事物之中”。

在天地境界中底人的最高底造诣是，不但觉解其是大全的一部分，而并且自同于大全。如庄子说：“天地者，万物之所一也。得其所一而同焉，则死生终始，将如昼夜，而莫之能滑，而况得丧祸福之所介乎？”得其所一而同焉，即自同于大全也。一个人自同于大全，则“我”与“非我”的分别，对于他即不存在。道家说：“与物冥。”冥者，冥“我”与万物间底分别也。儒家说：“万物皆备于我。”大全是万物之全体，“我”自同于大全，故“万物皆备于我”。此等境界，我们谓之同天。此等境界，是在功利境

界中底人的事功所不能达，在道德境界中底人的尽伦尽职所不能得底。得到此等境界者，不但是与天地参，而且是与天地一。得到此等境界，是天地境界中底人的最高底造诣。亦可说，人惟得到此境界，方是真得到天地境界。知天、事天、乐天等，不过是得到此等境界的一种预备。

于上文，我们说：事天底人赞化，以太极为目标。同天底人，则不但以太极为目标而赞化，而且他已有了太极。天是大全，是万有之总名。所以太极亦在天中。所以同天者亦有整个底太极。在《新理学》中，我们说，我们不以朱子的“人人有一太极”之说为然。但在同天境界中底人，却真可以说是“人人有一太极”。太极在所有底在同天境界中底人的心中，真可以说是如“月印万川”。

或可问：人是宇宙分子。即对于宇宙人生有觉解者，亦不过觉解其是宇宙分子。宇宙分子，是宇宙的一部分。部分如何能同于全体？

于此我们说：人的肉体，七尺之躯，诚只是宇宙的一部分。人的心，虽亦是宇宙的一部分，但其思之所及，则不限于宇宙的一部分。人的心能作理智底总括，能将所有底有，总括思之。如此思即有宇宙或大全的观念。由如此思而知有大全。既知有大全，又知大全不可思（说详下）。知有大全，则似乎如在大全之外，只见大全，而不见其中底部分。知大全不可思，则知其自己亦在大全中。知其自己亦在大全中，而又只见大全，不见其中底部分，则可自觉其自同于大全。自同于大全，不是物质上底一种变化，而是精神上底一种境界。所以自同于大全者，其肉体虽只是大全的一部分，其心虽亦只是大全的一部分，但在精神上他可自同于大全。

同天境界，儒家称之为仁。盖觉解“万物皆备于我”，则对于万物，即有一种痛痒相关底情感。程明道说：“学者须先识仁。仁者浑然与物同体，义礼智信皆仁也。”“此道与物无对，大不

足以明之。天地之用，皆我之用。孟子言万物皆备于我。须反身而诚，乃得大乐。若反身未诚，则犹是二物有对，以己合彼，终未有之，又安得乐？”在普通人的经验中，人与己，内与外，我与万物，是相对待底。此所谓“二物有对”。如“二物有对”，则无论如何“以己合彼”，其间总有隔阂，所以“终未有之”。但仁者“浑然与物同体”，他与万物，无此等隔阂。在仁者的境界中，人与己，内与外，我与万物，不复是相对待底。在这种境界中，仁者所见是一个“道”，“此道与物无对，大不足以名之”。与物无对者，即是所谓绝对。

同天的境界，儒家亦称之为诚。《中庸》说：“诚者，天之道也。诚之者，人之道也。”又说：诚是“合内外之道”。天是绝对，既是绝对，即无与之相对者。天当然是同天，所以诚是天之道。人与物间，则有内外人己之界限。有此等界限，而欲取消此等界限，未诚而欲求诚，即所

谓“诚之者”。“诚之者”是人之道。所谓人之道者，言其是文化的产物，精神的创造也。

在同天境界中底人，是有知而又是无知底。同天的境界，是最深底觉解所得。但同天的境界，却是不可了解底。佛家的最高境界，是证真如的境界。照佛家的说法，真如是非有相，非无相，非非有相，非非无相，是不可思议底。真如是不可思议底，所以证真如的境界亦是不可思议底。所谓“言语路绝，心行道断”。道家的最高境界，是“得道”的境界。“无思无虑始得道”。得道的境界，亦是不可思议底。“证真如”的境界以及“得道”的境界，都是所谓同天的境界。同天的境界，是不可思议底。但人之得之必由于最深底觉解。人必有最深底觉解，然后可有最高底境界。

同天的境界，本是所谓神秘主义底。佛家所谓真如，道家所谓道，照他们的说法，固是不可思议底。即照我们的说法，我们所谓大全，亦是

不可思议底。大全无所不包，真正是“与物无对”。但思议中底大全，则是思议的对象，不包此思议，而是与此思议相对底。所以思议中底大全，与大全必不相符。此即是说，对于大全底思议，必是错误底思议。所以对于大全，一涉思议，即成错误。《庄子·齐物论》说：“既已为一矣，且得有言乎？既已谓之一矣，且得无言乎？一与言为二。”郭象注说：“一既一矣，言又二之。”此所谓一者，是总一切而为一。一既总一切，则言说中之一，因其不能总此言说，所以即不是总一切之一。总一切之一，是不可言说底。此意与我们以上所说相同。

大全是不可思议底。同于大全的境界，亦是不可思议底。佛家的证真如的境界，道家的得道的境界，照他们的说法，是不可思议底。儒家的最高境界，虽他们未明说，亦是不可思议底。他们说：“浑然与物同体”，“与物无对”，“合内外之道”，则在此种境界中底人，必不可对于“物”有思

议。如其有之，则即是“与物有对”，“以己合彼，终未有之”。有思议必有思议的对象。思议的对象即是外，有外则非“合内外之道”矣。旁观底人，如思议此种境界，其所思议底此种境界，必不是此种境界。

不可思议底亦是不可了解底。所谓不可了解者，并不是说其是浑沌混乱，而是说其是不可为了解的对象。例如大全，是不可思议底，亦是不可了解底。一个了解中的大全，不包此了解。所以此了解中底大全，并不是大全。大全是不可了解底。

但不可思议者，仍须以思议得之；不可了解者，仍须以了解了解之。以思议得之，然后知其是不可思议底；以了解了解之，然后知其是不可了解底。不可思议底，亦是不可言说底。然欲告人，亦必用言语言说之。不过言说以后，须又说其是不可言说底。有许多哲学底著作，皆是对于不可思议者底思议，对于不可言说者底言说。学

者必须经过思议，然后可至不可思议底；经过了解，然后可至不可了解底。不可思议底，不可了解底，是思议了解的最高得获。哲学的神秘主义是思议了解的最后底成就，不是与思议了解对立底。

由思议了解所得者，得之者有自觉，不由思议了解所得者，得之者无自觉。所以天地境界，与自然境界，确乎不同。同天的境界，虽是不可思议了解底，在其中底人，虽不可对于其境界有思议了解，然此种境界是思议了解之所得。所以在天地境界中底人，自觉其是在天地境界中，但在自然境界中底人，必不自觉其是在自然境界中。如其自觉，其境界即不是自然境界。在天地境界中底人，自觉其是在天地境界中。就此方面说，他是有知底。在同天的境界底人不思议大全，而自同于大全。就此方面说，在此种境界中底人，是无知底。

道家于此点，见不甚清，所以常将天地境界

与自然境界相混，常将在自然境界中底人所有底原始底混沌，与在天地境界中底人的浑然与物同体，混为一谈。佛家于此点，则所见甚清。佛家说涅槃有四德，即“常、乐、我、净”。在涅槃中底人有乐。此即表示其人有自觉。在涅槃中底人，不但自觉在涅槃中，而且自觉其享受在涅槃中之乐。在天地境界中底人，亦必有自觉。他不但自觉在天地境界中，而且自觉其享受在天地境界中底乐。孟子亦说：“万物皆备于我矣，反身而诚，乐莫大焉。”

在天地境界中底人是无“我”底，而又有“我”底。于第三章中，我们说：所谓“我”有“有私”及“主宰”二义。在天地境界中底人，自同于大全。“体与物冥”。“我”与“非我”的分别，对于他已不存在。就所谓“我”的“有私”之义说，他是无“我”底。但自同于大全者，可以说是“体与物冥”，亦可说是“万物皆备于‘我’”。由此方面说，自同于大全，并不是“我”的完全消灭，而

是“我”的无限扩大。在此无限扩大中，“我”即是大全的主宰。孟子说浩然之气云：“其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。”有浩然之气者的境界，是同天的境界。“塞于天地之间”，是就有此种境界者的“我”的无限扩大说。“至大至刚”是就有此种境界者的“我”是大全的主宰说。横渠《西铭》说：“天地之塞吾其体，天地之帅吾其性。”亦是就此二方面说。横渠又说：圣人“为天地立心，为生民立命”，此是专就有此种境界者的“我”是大全的主宰说。我们于上文说，宗教以上帝为宇宙的主宰。在天地境界中底人则自觉他的“我”即是宇宙的主宰。如说是宇宙的主宰者即是上帝，则他的“我”即是上帝。

孟子说：“浩然之气，至大至刚”，是说在天地境界中底人的有主宰。“居天下之广居”、“富贵不能淫”等，是说在道德境界中底人的有主宰。“居天下之广居，立天下之正位，行天下之

大道”，不能说是不大。“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”，不能说是不刚。不过这只是在道德境界中底人的大与刚，不是至大至刚。

《易·系辞》说：“圣人与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。”孟子说：“上下与天地同流。”庄子说：“游心于无穷。”“与天地精神往来。”“上与造物者游，而下与外死生无终始者为友。”“乘天地之正，御六气之辩，以游无穷。”这是在天地境界中底人的大。《易·系辞》说：“先天而天弗违。”《中庸》说：“建诸天地而不悖。质诸鬼神而无疑。”庄子说：“大泽焚而不能热，河汉沍而不能寒，疾雷破山飘风振海而不能惊。”这是在天地境界中底人的刚。他的大与刚，与只在人与人底社会关系中有大与刚者不同。所以朱子论孟子所说浩然之气，亦说：“富贵贫贱威武，不能移屈之类，皆低，不足以语此。”（《语类》卷五十二）何以皆低，朱子未明言。但就上文所说，则其是皆低，可以概见。所以在天地境界中底人，总是至

大至刚底。就所谓“我”的主宰之义说，至大至刚底人，是有“我”底。

道家常说：“至人无己”，“圣人无我”，而亦常说圣人有“我”。如郭象说：“夫神全形具，而体与物冥者，虽涉万变，而未始非我。”佛家所说涅槃四德：“常、乐、我、净”，常、乐、净，对生死中底无常、苦、染。这是很易了解底。但涅槃是由“二无我”所得到者，应有“无我”一德，以对生死中底“我”。何以涅槃四德中，无“无我”而反有“我”？盖佛在证真如底境界中，自同于真如。自同于真如，真如就是他的“法身”。就其是他的“身”说，他是有“我”底。

在天地境界中底人，是“物物而不物于物”底。在第五章中，我们说：英雄才人的为人行事，如奇花异草、鸷鸟猛兽，是可玩赏，可赞美底。其可玩赏可赞美，是如其为自然中之一物。圣人在其最高底境界中，从宇宙的观点，以看事物。他自同于大全。所以就其肉体方面说，

他虽亦是自然中底一物；但就其觉解说，他已超过自然，笼罩自然，不是自然中底一物。庄子说：“浮游于道德之乡”底人，“物物而不物于物”。“物物而不物于物”者，言其可以别物为物，而别物则不能以其为物。明道亦说：“事有善有恶。”“盖物之不齐，物之情也。但当察之，不可自入于恶，流于一物。”

在天地境界中底人，是有为而无为底。程明道说：“天地无心而成化，圣人有心而无为。”又说：“君子之学，莫若廓然而大公，物来而顺应。”（《定性书》）朱子说：“廓然大公，只是顺他道理应之。”在天地境界中底人，正是“廓然大公，物来顺应。”事物之来，他亦应之，这是有为。他应之是顺应，这是无为。朱子说：“至于圣人，则顺理而已，复何为哉？”（《语类》卷一）

在天地境界中底人，能顺理应事。此所谓理，是关于伦职底理；此所谓事，是关于尽伦尽

职底事。顺关于伦职底理，为尽伦或尽职，或为尽某伦，或尽某职，应该做些什么事，是不难知道底。阳明说：人人都有良知，良知见善即知其为善，见恶即知其为恶。这是“不学而知，不虑而能”底。我们的说法，虽不必与阳明同，但人应该做些什么事，以尽某伦，或尽某职，并不很难知道，这似乎是不成问题底。知道人应该做些什么事以尽某伦或尽某职，则即一直做去，不再有别底计较，此即是道学家所谓顺应，所谓无为。

或可问：在同天境界中底人，对于大全不可有思议，则如何可为而应付事物？应付事物，至少对之必有思议。

于此我们说，在同天境界中底人，应付事物，其所应付底事物，只是某事物。应付某事物，至少对于某事物，必有思议。但对于某事物有思议，不必对于一切事物有思议。不必对于一切事物有思议，则与某事物外之一切事物，仍是

浑然同体。仍是浑然同体，其境界仍是同天的境界。所以在同天境界中底人，虽浑然与物同体，而亦能有为而应付事物。

为尽某伦或尽某职，应该做些什么事，即平常人亦很容易知之。他们虽知之而不能行之。这是因为他们是“自私”底。就所谓“我”的“自私”之义说，他们是有“我”底。明道《定性书》又说：“人之患莫过于自私而用智。”人有时虽明知某事应该做，但因受“自私”的牵扯，而不能做之。他有时虽明知某事不应该做，但因受“自私”的牵扯而不能不做之。人于此等时，往往要找许多理由以为自己解释。这找许多理由就叫“用智”。为自己解释，若向别人说，即是欺人。若向自己说，即是自欺。在天地境界中底人，既自同于大全，当然是无私底。既无私，所以亦不用智，“事物之来，只顺他道理应之”。

知尽某伦或尽某职，应该做些什么事，即一直做去，不计较对于其自己所可能有底利害，不

用智自欺，在道德境界中底人亦是如此。不过在道德境界中底人，于不计较对于其自己底利害，以有道德行为时，他须作一种特别有意底选择，须有一种努力。我们于上章说，在道德境界中底人，“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”。他并不是不知富贵是可欲底，贫贱是可厌底，威武是可畏底。他并不是不知利可以使他自己快乐，害可以使他自己苦痛。他明知其是如此，而他的行为，却“只是成就一个是”，既不为其能使他自己得利而如此，亦不因其能使他自己受害而不如此。生亦所欲，义亦所欲，如二者不可得兼，则舍生而取义。这种取舍之间，有一种特别有意底选择，有一种努力。但在天地境界中底人，行道德底事，则无需乎此。于上文，我们说，在天地境界中底人，至大至刚。他有最深的觉解，以“游心于无穷”。从“无穷”的观点以看事物，则“人间世”中底利害，都是渺小无足道。在他的眼界中，“死生无变于己，而况利害之端乎”。利害不足以介其意，并不是由于他是冥顽

不灵，而是由于他的觉解深，眼界大。对于有这一种境界底人，真是如庄子所说，“无庄失其美，据梁失其力，黄帝亡其知”。他固然亦是“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”，但他如此并不是出于一种特别有意底选择，亦不需要一种努力。

在这一点，在天地境界中底人，又有似于在自然境界中底人。在自然境界中底人，亦可以不待努力而自然不慕富贵，不畏威武。不过他不慕富贵，不畏威武，可以是由于他的头脑简单，如所谓“初生之犊不畏虎”者。在天地境界中底人不慕富贵，不畏威武，则是由于他的觉解深，眼界大。程明道说：“泰山为高矣。然泰山之上亦不属泰山。虽尧舜事业，亦只如太虚中一点浮云过目。”对于有这种眼界底人，富贵威武，自然亦如草芥浮云。至人“疾雷破山飘风振海而不能惊”。此不惊与“初生之犊不畏虎”之不畏不同。“初生之犊不畏虎”，是由于它不知虎之可

畏；至人之不惊，是由于他能“死生无变于己，而况利害之端乎”。

在天地境界中底人的道德行为，不是由一种特别有意底选择，所以行之亦不待努力。《论语》：“如有所立卓尔。”程子说这是“大段着力不得”。朱子云：“所以着力不得，象圣人不勉而中，不思而得了。贤者若着力，要不勉不思，便是思勉了。此所以说，大段着力不得。今日勉之，明日勉之，勉而至于不勉。今日思之，明日思之，思而至于不思。正如写字一般。会写底固是会，初写底须学他写。今日写，明日写，自生而至熟，自然写得。”圣人是在天地境界中底人，其道德行为不是出于特别有意底选择，此所谓不思而得；亦不待努力，此所谓不勉而中。说圣人不勉而中，不思而得，这是不错底。但如所谓贤人是指在道德境界中底人，则说贤人与圣人的不同，在于生熟的不同，则是大错底。贤人思而后得，勉而后中。圣人不思而得，不勉而中。

这是由于他们的觉解的深浅不同，而不是由于他们的练习的生熟不同。出于习惯底行为，可有练习的生熟不同。但在道德境界及天地境界中底人的道德行为，都不是出于习惯。出于习惯底行为，只可以是合乎道德底行为。有此等行为者的境界，亦只是自然境界。

在天地境界中底人，有最深底觉解，有最大底眼界，所以不以利害介意，但他却又非不知一般人都是求利避害底。他求“万物各得其所”，所以他虽不以利害为利害，而却亦为一般人兴利除害。譬如，对于一个小孩子，一块糖是一个很大底引诱，于不应该吃一块糖时，他需做一种特别有意底选择，需要一种努力，然后他才能不吃。但成人于不应吃一块糖时，真可以弃如敝屣，并不需作一种特别有意底选择，并不需要一种努力。但他仍非不知，一块糖可以使一个小孩子有很大底快乐。所以他能吃一块糖与否，对于他虽是无关重轻，但他知如与他自己的小孩一块糖，

其行为可以是慈。他如亦与别人的小孩一块糖，“幼吾幼以及人之幼”，其行为可以是义，可以是仁。如他的行为是行义行仁，他的行为是道德行为，他的境界是道德境界。如“幼吾幼以及人之幼”对于他底意义，是如《西铭》所说：“慈孤弱所以幼其幼”，则他的道德行为，又有超道德底意义，又是赞化，他的境界是天地境界。

以上所说底意思，如用另一套话说之，我们可以说：在道德境界中底人，其高一部分底“我”，须常统制其低一部分底“我”。所谓“道心为主，而人心每听命焉”。人心虽常听命，但道心于其统制，仍需一种努力。所谓“天人交战”或“理欲交战”，亦是在道德境界中底人所常经验底，不过交战的结果，总是“理”胜“欲”屈而已。在天地境界中底人，其低一部分底“我”，不待其高一部分底“我”的统制，而自尔无力。他可以说是“从心所欲不逾矩”。在自然境界中底人，有自发底合乎道德底行为者，其低一部分

底“我”，亦是自尔无力。但他能如此是自然的礼物；而在天地境界中底人能如此，则是精神的创造。

若就有“我”无“我”说，我们可以说，就所谓“我”的“有私”之义说，在自然境界中底人不知有“我”，在功利境界中底人有“我”，在道德境界中底人无“我”，在天地境界中底人亦无“我”。不过在道德境界中底人的无“我”是需要努力底，而在天地境界中底人的无“我”，是不需要努力底。就所谓“我”的“主宰”之义说，在自然境界中底人无“我”，在功利境界中底人有“我”，在道德境界中底人真正地有“我”，在天地境界中底人，亦真正地有“我”。不过在道德境界中底人的“真我”，是他自己的主宰，而在天地境界中底人的“真我”，不仅是他自己的主宰，而且又是全宇宙的主宰。

在天地境界中底人，并不需要做些与众不同底事。他可以只做照他在社会中所有底伦职所应

做底事。他为父，他即做为父者所应做底事。他为子，他即做为子者所应做底事。他做公务员，他即做为公务员者所应做底事。他做军官，他即做为军官者所应做底事。这些事还是这些事，不过因为他对于宇宙人生，有深底觉解，所以这些事对于他都有一种意义，为对于在别底境界中底人所无者。此所谓“即其所居之位，乐其日用之常”。这一点是道学家与所谓“二氏”底基本不同之处。

道家与佛家都有所谓方内方外之分。用道家的话说，方外之人“与造物者为人，而游乎天地之一气。彼以生为附赘悬疣，以死为决溃痈”，“茫然彷徨乎尘垢之外，逍遥乎无为之业”，这种人谓之畸人。“畸人者，畸于人而侔于天。”故曰：“天之小人，人之君子。人之君子，天之小人也。”（《庄子·大宗师》）此以人伦日用底事为方内底事。畸人可以是在天地境界中底人，但他的行事，必畸于人而后可侔于天。

一部分道家，亦有以为圣人不必是在方外者。上所引《庄子·大宗师》文，郭象注云：“夫理有至极，外内相冥。未有极游外之致，而不冥于内者也。未有能冥于内而不游于外者也。故圣人常游外以冥内，无心以顺有。故虽终日见形，而神气无变。俯仰万机，而淡然自若。”圣人虽“与群物并行”，而仍“遗物而离人”；虽“体化而应务”，仍“坐忘而自得”。郭象此说，比以为圣人必须在方外者，固已圆通，但仍以为有方内方外之分，不过以为圣人可在方内，而不为所累。

道家的人，总以为有方内方外之分。晋人多受道家的影响，故多以为，自然与名教，是对立底；玄远与俗务，是不能并存底。《世说新语·简傲篇》云：“王子猷（徽之）作桓车骑（冲）骑兵参军。桓问曰：‘卿何署？’曰：‘不知何署，时见牵马来，似是马曹。’桓又问：‘官有几马？’曰：‘不问马，何由知其数？’又问：‘马比死多少？’曰：‘未知生，焉知死？’”又云：“王子

猷作桓车骑参军。桓谓王曰：‘卿在府久，比当相料理。’初不答，直高视，以手版拄颊云：‘西山朝来，致有爽气。’”晋人往往自矜玄远，不屑俗务。这是道家以为有方内方外之分的流弊。

方内方外之分，佛家尤重视之。佛家的人的最高境界，亦是此所谓同天的境界。但佛家以为，人必须做些与众不同底事，然后可至此种境界。在此种境界中底人，所做底事，亦与众不同。佛家的人，必须出家入山，打坐参禅。其所重视底方外，比道家所谓方外者尤外。其去人伦日用，比道家尤远。

又有所谓动静的对立。在方外玩弄一种境界是静，在方内做社会中底事是动。道家的人，心斋坐忘。佛教的人，参禅入定。他们都注重于方外底人的静。但人必须在社会中始能生活。这些人虽生活而却不做社会中底事，这就是一种矛盾。例如一个在深山穷谷中修行底和尚自耕自食，自谓与世绝缘。但其实并未绝缘。有山可

入，有田可耕，这亦是在社会底组织下而始能如此底。若无社会组织，则虽有山而亦无可入，有田而亦无可耕，虽欲生活，而亦不能一日生活。不过这些和尚，以社会中底事为外，以不做这些事为静。不做这些事，而却要倚靠别人做这些事。这就是他们的生活中底一种矛盾。伊川说：“释氏有出家出世之说。家本不可出，却为他不父其父，不母其母，自逃去可也。至于世，则怎生出得？既道出世，除是不戴皇天，不履后土始得。既道出世，然却又渴饮而饥食，戴天而履地。”（《遗书》卷十八）道学家对于佛家底批评，如此类者甚多，大都是不错底。

道学家批评“二氏”，以为他们是“智者过之”，“失之于过高”，此批评是不错底。明道云：“《订顽》（《西铭》）一篇，意极完备，乃仁之体也。学者其体此意，常有诸己，其地位已高。到此地位，自别有见处，不可穷高极远，恐于事无补也。”“二氏”所以是“失之过高”者，因

为他们都要离开人伦日用，做些与众不同底事，以求一最高境界而有之。他们的说法，是很微妙，但不是很平易。

古代儒家中，只有孟子及《易·系辞》的作者说到人的天地境界。但其所说，远不及道家及后来底佛家所说底多且详。不过道家与佛家，都有上所说底一种矛盾。晋唐以来底思想家，都注重于解决这种矛盾。上所引郭象之说，以及僧肇所说“寂而恒照，照而恒寂”，禅宗所说“担水砍柴，无非妙道”，虽都很圆通，但总尚有一间未达。担水砍柴，尚无非妙道，何以事父事君，反不能是妙道？此一转语，便转到道学家。明道说：“居处恭，执事敬，与人忠，此是彻上彻下语，圣人元无二语。”由此观点看，在天地境界中底人，即至末见至本。道德底事，对于他亦有超道德底意义。以仁义自限者，其境界固低于天地境界，但在天地境界中底人所做底事，亦可以只是在道德境界中底人所做底事。由此观点看，

则所谓方内方外的对立亦已不存。对于圣人，方内之事，即是方外之事。洒扫应对，即可以尽性至命。

内外的对立，既已化除，动静的对立，亦即消灭。周濂溪说：“圣人定之以中正仁义而主静，立人极焉。”有人以为道学家主静，这是大错底。濂溪的说法，是早期道学尚未完全化除动静对立时的说法，后来底道学家，论学养则不说静而说敬，论境界则不说静而说定。静是与动相对底，而定则不是与动相对底。明道《定性书》说：“所谓定者，动亦定，静亦定，无将迎，无内外。苟以外物为外，牵己而从之，是以己性为有内外也。既以内外为二本，则又乌可遽语定哉？夫天地之常，以其心普万物而无心。圣人之常，以其情顺万物而无情。故君子之学，莫若廓然而大公，物来而顺应。”阳明说：“君子之学，无间于动静。其静也常觉而未尝无也，故常应。其动也常定而未尝有也，故常寂。”所谓动亦

定，静亦定者也。定是贯彻动静底，所以与佛家谓入定之定不同。用我们的话说，所谓定者，即是常住于同天的境界，做事时是如此，不做事时亦是如此。常住于同天的境界，而又能酬应万变。此所谓“动亦定，静亦定”，亦即所谓“寂然不动，感而遂通”。此即超过内外动静的分别，“不以内外为二本”。以内外为二本，还是由于了解的不彻底。

道学家受佛道二家的影响，接孟子之续，说一最高境界。但此最高境界，不必于人伦日用外求之，亦不必于人伦日用外有之。人各即其社会中所居之位，做日用底事，于洒扫应对之中，至尽性至命之地。他们的说法，可以说是极其平易，亦可说是极其微妙。这是道学家的最大底贡献。不过他们亦尚有未达处，我们于第三章亦已详论。

按道学家所谓二氏，指佛教与道教。我们于上文，则只论及道家，未论及道教。道教中底

人，若只以求长生为目的，则其境界只是功利境界。道教只可说是失之于过低，不能说是失之于过高。不过道学家心目中底道教，兼有道家。其批评二氏，有些实是批评道家，而不是批评道教。

第八章 学养

道德境界及天地境界，是精神的创造，不是自然的礼物。自然境界及功利境界是自然的礼物，人顺其自然底发展，即可得到自然境界或功利境界。但任其自然底发展，人不能得到道德境界，或天地境界。人必须用一种工夫，始可得到道德境界或天地境界。就“自然发展”的一意义说，得到道德境界或天地境界，亦是人的自然发展的结果。因为这是人尽性的结果。人既然是人，则尽人之性，不能不说是一种自然发展。孟子讲道德，大概是就此方面说。但如欲有道德境界或天地境界，则人需自觉地用一种工夫。而有自然境界或功利境界，则无需自觉地用工夫。由此方面说，则自然境界及功利境界是自然的礼物，道德境界及天地境界是精神的创造。荀子讲道德，大概是就此方面说。

此所说的一种工夫，有两部分。一部分底工

夫，是求对于宇宙人生底觉解。人对于宇宙有完全底觉解是知天。人对于人生有完全底觉解是知性。知性，则他所做底事，对于他即有一种新意义，此种新意义使其境界为道德境界；知天，则他所做底事，对于他即又有一种新意义，此种新意义使其境界为天地境界。不过若无另一部分底工夫，则此诸种新意义，是很容易消失底，因为“人心惟危”，易流为人欲，而道心又是“惟微”。对于宇宙人生底觉解，虽可使人于一时能从社会或宇宙的观点，以看事物，因此他所做底事，对于他有新意义，但他能如此看，只是一时底。于人己的利害，没有冲突时，他可以如此看。但于别一时，人己的利害，如有冲突，他即忘记了他的觉解，而仍从其自己的利害的观点，以看事物。从此种观点以看事物，则他所做底事，对于他即失去如上所说底新意义，因此他的境界，即又是功利境界。孔子说：“回也三月不违仁，其余日月至焉而已。”人对于道德境界或天地境界，亦可以是三月不违，或甚至永久不

违；可以是日月至焉，或永未能至；或并不知有此境界。永久在自然境界或功利境界中，是大多数人所本来都能底。对于宇宙或人生底觉解，可使我们“日月至”道德境界或天地境界，但欲永久在此等境界中，如道学家所谓“人欲尽处，天理流行”者，则除有觉解以外，还要有另一部分底工夫。

此另一部分底工夫，说是另一部分底工夫，亦似乎有未妥，因为此所谓另一部分底工夫者，亦可以说是并非另一部分底工夫。人对于宇宙人生底觉解，可使人得到道德境界或天地境界。此所谓另一部分工夫者，亦不过是常注意不忘记此等觉解而已。人常注意于此等觉解，令其勿忘，而又常本此等觉解以做事，则他所做底事，对于他即常有如上所说底新意义。他所做底事对于他常有如上所说底新意义，则他的境界即常是道德境界或天地境界。此常注意即道学家所谓敬。朱子说：“今人将敬来别做一事，所以有厌倦，为

思虑引去。敬只是自家一个心常醒醒便是。不可将来别做一事。”（《语类》卷一百十五）又说：“敬却不是将来做一个事。今人却先安一个敬字在这里，如何做得？敬只是提起这心，莫教放散。”（同上）道学家常说“主一”、“无适”、“整齐严肃”、“常惺惺”、“心收敛不容一物”、“心不走作”、“心不放逸”、“心要在腔子里”，这都是说敬。他们所谓“操存”、“求放心”、“勿忘”、“必有事焉”，亦都是说敬。常本此等觉解以做事，即道学家所谓集义。常本此等觉解以做事者，所做底事，必是道德底事。所以做此等事，谓之集义。常注意于此等觉解，而又常本之以做事，即道学家所谓敬，“敬以直内，义以方外”。

敬及集义，可使人常住于道德境界或天地境界中。究竟在何种境界中？此是因人对于宇宙人生底觉解的深浅而异底。如果一个人的觉解使他有道德境界，则他常注意此等觉解，常本此等觉

解以做事，即使他常住于道德境界中。如他的觉解使他有天地境界，则他常注意此等觉解，常本此等觉解以做事，即使他常住于天地境界中。

道学家的修养方法，大都是所以使人成为圣人底方法，此即是说，大都是所以使人得天地境界底方法，其方法的精义不外乎如上所说者。孟子养浩然之气底方法，是“配义与道”。浩然之气是“集义所生”者。道是对于宇宙人生底了解。集义是常做道德底事，其方法的精义，亦不外乎如上所说者。但道学中程朱、陆王两派，在此点又有不同。程朱的方法是：“涵养须用敬，进学在致知”。用敬是常注意，致知是觉解。此派的方法是：一面用敬，一面求觉解。陆王的方法是：“识得此理，以诚敬存之”，“先立乎其大者”。此派的方法是：先有深底觉解，然后用敬。以下分述两派的方法，并批评之。

明道《识仁篇》说：“仁者浑然与物同体，义礼智信皆仁也，识得此理，以诚敬存之而

己。”“不须防检，不须穷索。若心懈，则有防。心苟不懈，何防之有？理有未得，故须穷索。存久自明，安待穷索？”“《订顽》意思，乃备言此体，以此意存之，更有何事？必有事焉而勿正，心勿忘，勿助长，未尝致纤毫之力，此其存之道。”此所说底方法，即是象山所谓“先立乎其大者”。先识得《西铭》中所说底意思，然后以诚敬存之。所谓存之，即是常将其记在心中，时常注意及之。注意是敬，记之是存。敬上又加一诚字，言记要真实地记，注意要真实地注意。存要真实地存，敬要真实地敬。此外不必，亦不可再用别底力。再用别底力，即是“助长”。孟子说：“助之长者，揠苗者也。”

象山说：“宇宙即是吾心，吾心即是宇宙。”又说：“宇宙内事，皆己分内事。”人须先对于宇宙人生有觉解，即所谓“先立乎其大者”。象山说：“《论语》中多有无头柄底说话，如‘知及之，仁不能守之’之类，不知所及者何事。如‘学

而时习之’，不及所习者何事。非学有本领，未易读也。苟学有本领，则知之所及者，及此也。仁之所守者，守此也。时习者，习此也。说者说此，乐者乐此，如高屋之上，建瓴水矣。”先知“此”是觉解，“及此”“守此”等是用敬。

阳明的修养方法是致良知。阳明说：“知善知恶是良知，为善去恶是格物。”照阳明的系统，良知是人的本心的表现。阳明说：“天地万物与人，原是一体。其发窍之最精处，是人心一点灵明。”又说：“天命之性，粹然至善。其灵昭不昧者，此其至善之发现，是乃明德之本体，而即所谓良知者也。”人“心知仁，本与天地万物为一体”。此一体之仁，即是明德。明德的表现，即是良知。人顺其良知而为善去恶，即是致良知。致良知即是恢复其心之仁的本体，即是所谓明明德。人觉解有良知，或对于良知有觉解以后，只须常注意于致良知。此常注意，即是“必有事焉”。阳明说：“若时时去用必有事焉的工

夫，而或有时间断，此便是忘了。即须勿忘。时时去用必有事焉的工夫，而有时欲速求效，此便是助了。即须勿助。工夫全在必有事上。勿忘勿助，只就其间提撕警觉而已。”（《答聂文蔚》）此等必有事焉，时时提撕警觉，可使人随其对于良知底觉解的程度，而得常住于道德境界或天地境界。

以上说陆王一派的修养方法。他们的方法是：先有觉解，然后用敬。此所谓“先立乎其大者”。惟如何“先立乎其大者”，则此派未有详说。

程朱一派的修养方法是：一面求觉解，一面用敬。伊川说：“涵养须用敬，进学在致知。”他说：“为学莫先于致知。能致知，则思一日而愈明一日，久而后有觉也。学无觉，则无益矣，又奚学为？”“致知在格物。”“今人欲致知，须先格物。物不必谓事物，然后谓之物也。自一身之中，至万物之理，但理会得多，相次自然豁然有贯通处。”又说：“今日格一物，明日格一物，积

习既多，然后脱然有贯通处。”用敬是主一。“主一则既不之东，又不之西，如是则只是中。既不之此，又不之彼，如是则只是内存。此则自然天理明白。学者须是将敬以直内，涵养此意。直内是本。”

伊川此意，朱子更加发挥。关于致知方面，朱子说：“盖人心之灵，莫不有知，而天下之物，莫不有理。惟于理有未穷，故其知有未尽也。是以大学始教，必使学者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之，以求至乎其极。至于用力之久，而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣。”（《大学·补传》）关于用敬一方面，朱子说：“盖吾闻敬之一字，圣学所以成始而成终者也。为小学者，不由乎此，固无以涵养本原，而谨夫洒扫应对进退之节，与夫六艺之教。为大学者，不由乎此，亦无以开发聪明，进德修业，而致乎明德新民之功也。”（《大学或问》）

程朱一派，以为人对于宇宙人生底较深底觉解，非一蹴可得，故须“今日格一物，明日格一物”。今日有得，今日即用敬以守之。明日亦有得，明日即又用敬以守之。如是稳扎稳打，步步为营，最后乃能常住于天地境界。他们的方法，是循序渐进。所以尹和靖“从伊川半年，始得《大学》、《西铭》看”。

我们于上章说到，朱子所说底曾点的境界。关于此点，朱子又说：“其见到处，直是有尧舜气象。如庄子亦见得尧舜分晓。”“曾点见识尽高，见得此理洞然，只是未曾下得工夫。曾点曾参父子正相反。以点如此高明，参却鲁钝，一向低头捱将去。直到一贯，方始透彻。是时见识，方到曾点地位，然而规模气象又别。”（《语类》卷四十）又说：“尧舜便是实有之，踏实做将去。曾点只是偶然绰见在。譬如一块宝珠，尧舜便实有在怀中。曾点只看见在，然他人亦不曾见得。”（同上）曾点已“识得此理”，而尚未“实

有之”，尚需下一番工夫。所谓工夫者，即以“诚敬存之”的工夫。曾点若有此一番工夫，则到其成就时，亦是规模气象又别。曾点如有此种成就，其成就是用陆王一派的修养方法底成就的例。曾参的成就，是用程朱一派的修养方法底成就的例。

程朱、陆王两派的修养方法，有上述底不同。程朱一派，以陆王一派的方法为空疏。陆王一派，以程朱一派的方法为支离。就一方面说，陆王一派的方法，诚可以说空疏。就一方面说，程朱一派的方法，亦诚可以说是支离。

陆王一派的方法，是“先立乎其大者”，“识得此理，以诚敬存之”。但如何“先立乎其大者”，如何“识得此理”，陆王一派未有详说。他们所靠者，似乎是学者的悟。如上第一章所引，杨慈湖因象山一言指点，“忽省此心之无始末，忽省此心之无所不通”。象山《语录》又谓：“他日侍坐先生，无所谓。先生谓曰：‘学者能常闭目亦

佳。’某因此无事则安坐闭目，用力操存，夜以继日，如是者半月。一日下楼，忽觉此心已复澄莹中立，窃异之。遂见先生。先生目逆而视之曰：‘此理已显也。’”陆王一派所谓“先立乎其大者”底办法，大致如此。他们不于“即物而穷其理”上求致知。所以程朱一派，以他们的方法为空疏。但尚有一点，为程朱一派，及以后道学家所未说者，兹于下文论之。

陆王一派所说人的本心，是人本来所有，而且本来是如此底。因其本来是如此底，所以修养者所用底工夫，只是所以“复其天地万物一体之本然而已耳，非能于本体之外，而有所增益之也”（阳明《大学问》）。因此他们有时忽视自发底合乎道德底行为，与由学养得来底道德行为的分别，忽视自然境界与道德境界或天地境界的分别。孟子说：“孩提之童，无不知爱其亲也。及其长也，无不知敬其兄也。亲亲，仁也；敬长，义也。”这几句话是陆王一派所常引用者。

不过此所谓知的意思，很不清楚。孩提之童，知爱其亲，知敬其兄，可以是：事实上也爱其亲，敬其兄。亦可以是：他不但爱其亲，敬其兄，而且他自觉他爱其亲，敬其兄，并且了解，爱其亲，敬其兄是应该底。若只事实上爱其亲，敬其兄，而不自觉其是如此，并且不了解如此是应该底，则他的行为只是自发底，合乎道德底行为。自发底，合乎道德底行为，是合乎道德底行为，而不是道德行为。他的行为虽是出乎本心，但他对于本心，并无觉解，所以他的境界只是自然境界，不是道德境界，更不是天地境界。陆王一派，有时忽视这一类底分别。象山说：“若某则虽一个字不识，亦须还我堂堂地做一个人。”阳明说：“满街都是圣人。”王龙谿说：“念庵谓世界无有现成良知。非万死工夫，断不能生。以此校勘虚见附和之辈，未为不可。若必以见在良知为与尧舜不同，必待工夫修证，而后可得，则未免矫枉之过。曾谓昭昭之天，与广大之天，有差别乎？”照我们的说法，人纵有“现成良知”，然待工

夫修证而后得底良知，虽亦不异于“现成良知”，但对于有修证工夫者，其意义不同。因此有“现成良知”底人，虽亦可“从心所欲不逾矩”，但不能与圣人有相同底境界。满街的人有“现成良知”者，虽亦可堂堂地做一个人，但其境界不能是天地境界。

陆王一派的人，所认为是照良知行底人，其境界可有高低的不同。不觉解有良知，而自然地顺良知行者，其行为是自发底，合乎道德底行为，其境界是自然境界。觉解有良知而努力地顺良知行者，其行为是道德行为，其境界是道德境界。觉解良知是“明德”的表现，是与天地万物一体底本心的“发窍之最精处”者，其致良知，即是所以“复其天地万物一体之本然”，其致良知虽亦是行道德，而又不只是行道德。对于良知，有如此觉解底人，其致良知，行道德，又不只是道德行为，其境界亦不只是道德境界，而是天地境界。此诸分别，陆王一派，有时未分清楚。因此

他们的方法，虽是先求觉解，而有时又似不注重求觉解，不注重“致知”。由此方面说，陆王一派的方法，纵未必是失于空疏，而陆王一派的人，有些是，或有时是，失于空疏。

就一方面说，程朱一派的方法，是失于支离。照我们于上数章所说，人对于宇宙人生，必先有某种觉解，然后他所见所做底事，才对于他有某种意义。此种意义，使他有某种境界。他如再能常注意于某种境界，他即可常住于某种境界。如一人尚未有某种觉解，则他根本即未有某种境界。既未有某种境界，则他虽常注意，亦与某种境界无关。伊川说：“就孝弟中，便可尽性至命。至如洒扫应对，与尽性至命，亦是一统底事。”此言固是真底，但只对于尽性至命已有觉解者是如此。对于尽性至命尚无觉解者，孝弟只是孝弟，洒扫应对只是洒扫应对，与尽性至命，毫不相干。朱子说：为小学者，若不用敬，则“无以涵养本原，而谨夫洒扫应对进退之节，

与夫六艺之教”。为小学工夫底人，若对于宇宙人生，无相当程度底觉解，则其洒扫应对进退之节，可以只是出于遵从师长的命令。如其如此，则其境界可以只是功利境界。其洒扫应对进退之节，亦可以是由于顺从一时一地的习俗。如其如此，则其境界，可以只是自然境界。如此，他虽用敬，而其用敬实无干于尽性至命之事。在如此情形下，如教其用敬，以求尽性至命，则正如阳明所说：“此如烧锅煮饭，锅内不曾渍水下米，而乃专去添柴放火，吾恐火候未及调停，而锅先破裂矣。”（《答聂文蔚》）王龙谿亦云：“涵养工夫，贵在精专继续，如鸡抱卵。先正尝有是言。然必卵中原有一点真阳种子，方抱得出。若是无阳之卵，抱之虽勤，终成假卵。”伊川固亦说：“然今世非无孝弟之人，而不能尽性至命者，由之而不知也。”朱子亦说：“致知是‘梦觉关’。”他们固亦注重知，固教人一面格物。但他们不注重于“先立乎其大者”，而只注重于“今日格一物，明日格一物”。就此方面说，他们的方

法，作为一种求天地境界底方法看，是可以说是失于支离。

或可说：陆王一派，以为理在心中。他们不于心外求理，所以比较容易“先立乎其大者”。程朱一派以为理在心外，所以他们要“即物而穷其理”。事物的理众多，非一日所可穷。所以须“今日格一物，明日格一物”，积累渐进，乃可至“豁然贯通”的程度。照他们的形上学，“先立乎其大者”，是不可能底。程朱、陆王二派的形上学不同，所以他们的修养方法亦不得不异。

于此我们说，程朱一派以为“人人有一太极，物物有一太极”。他们所谓穷理，虽说是“即物穷理”，而实亦是穷其心中之理。他们以为“即物穷理”是很麻烦底事，其所以麻烦，并不是因为理在心外，而是因为他们所谓穷理，是要“穷至事物之理”，是要知事物的理的完全底内容。知一事物的理的完全底内容，是很麻烦底。知一事物的理的完全底内容，如不是不可能底，亦必

更是非常地麻烦底。所以他们须“今日格一物，明日格一物”，以求一不可必底“豁然贯通”。其实，如将致知作为一种求天地境界的方法看，则所谓致知者，并不必求知事物的理的完全底内容，更不必求知一切事物的理的完全底内容，而只在于了解几个哲学底观念。了解这几个观念，即可以是“先立乎其大者”。如此，则纵使理在心外，而“先立乎其大者”，亦不是不可能底。而“先立乎其大者”的“立”，亦不是没有方法，而专靠学者的悟底。

于第一章中，我们说哲学是一种自反底思想。哲学能使人知人之所以异于禽兽者，能使人知性。在上章，我们说有几个哲学底观念，可以使人知天。上章所说宇宙或大全，理及太极，以及道体等观念，都是此所说底哲学底观念。哲学以这些观念替代宗教中底上帝、天堂，以及创世等观念。哲学以清楚底思，替代宗教的图画式底想。扫除宗教中底混乱与迷信，使人不藉图画式

底思想，而即可以知天。这是哲学的一个主要底任务。

这些哲学底观念，都是形式底观念，哲学不能知所有底事物，共有多少，都是些什么，但可以一个观念总括思之。此总括万有底一个观念，即是宇宙的观念。哲学中所谓大全，所谓一，都是这个观念的别名。道学家所谓天地，亦是指这个观念。伊川说：“人多言天地之外。不知天地如何说内外，外面毕竟是个甚？若言着外，则须似有个规模。天地安有内外？言天地之外，便是不识天地也。”人能有这个观念，可以说是人智的一个很大底进步。这个观念，总括万有，可以说是“范围天地”。人能有这个观念，即以这个观念，总括万有，可以说是“智周万物”。不过此所谓“范围天地”、“智周万物”，都是形式底。虽是形式底，而可以使人“开拓万古之心胸”。这个观念，严格地说，与其所拟代表者，并不完全相当。大全是不可思议底，而大全的观念，则是在

思议中底。所以大全的观念，与其拟代表者，不能完全相当。此点我们于上章已详。虽是如此，但我们如无大全的观念，则不能知大全。不过于既知大全之后，我们需又知大全的观念，与大全不完全相当。

哲学不能知某一类事物之所以为某一类事物者是什么，但可知，每一类事物都必有其所以为某一类事物者。某一类事物之所以为某一类事物者，即某一类事物的理。就一类事物之所以为一类事物者而思之，即有理的观念。有，或可能有，许多类事物，即有许多理。总括所有的理，即是太极或理世界。总括所有底理而思之，即有太极或理世界的观念。理世界是“一个洁净空阔底世界”（朱子语），是实际世界中底事物的最高底典型或法则。大全是不可思议，亦不可想象底。理及理世界是只可思议，不可想象底。

哲学并不能知，实际底世界中，于任何时，有些什么事物生，有些什么事物灭。亦不能知实

实际底世界，于任何时，有些什么变化，及其如何变化。但可知实际底事物，无时不在生灭中；实际底世界，无时不在变化中。总一切底生灭变化，将其作一总流而思之，即有道体的观念。道体是实际底世界及其间事物生灭变化的洪流。旧说谓之大化流行，亦谓之大用流行。

这些观念都是形式底。因此这些观念并不能予人以积极底知识。宇宙的观念，并不能使人知宇宙间有些什么。理及理世界的观念，并不能使人知其理的内容是什么。道体的观念，并不能使人知实际底世界如何变化，某实际底事物若何生灭。这些观念，不能予人以积极底知识，因亦不能予人以积极底权力，以控制实际，改变实际，如科学所能予人者。从实用的观点看，这些哲学底观念，可以说是空底。其所肯定底，可以说是无所肯定。

这些哲学底观念，虽不能予人以积极底知识，但可以使人有一种新境界。人必有宇宙的观

念，然后他可知他不但是社会的分子，而且是宇宙
的分子。事实上，人虽都是宇宙
的分子，但却非个个人都觉解其是宇宙
的分子。人如觉解其是宇宙
的分子，他必已有宇宙的观念。

理及理世界的观念，虽不能使人知某理的内容
是什么，但可使人知，实际世界中底事物，都
多少依照永恒底理。事物是不完全底。但有其完
全底典型或法则。事物是常变底，但是永恒底理
的例证。

道体的观念，虽不能使人知，实际底世界，
如何变化；其中底事物，如何生灭。但可使人知
任何变化，都是大化流行中底一程序，亦是道体
中底一程序。

所以这些哲学底观念，虽不能予人以积极底
知识，因而亦不能在技术方面，使人能做什么，
但可以使人所做底事，所见底事，对于他都有一
种新意义。此种新意义，使人有一种新境界。此

种新境界，是天地境界。此是哲学的大用处。用西洋哲学的话说：哲学的用处，本不在于求知识，而在于求智慧。

哲学虽有如此底功用，但只能使人知天，可以使人到天地境界，而不能使人常住于天地境界。欲常住于天地境界，则人须对如此底哲学底觉解“以诚敬存之”。研究哲学，是“进学在致知”；“以诚敬存之”，是“涵养须用敬”。先有哲学底觉解，然后“以诚敬存之”，是“先立乎其大者”。

上所说的哲学底观念，虽是形式底观念，但人之得之，亦必藉助于经验。我们虽不能知，亦不必知，宇宙间所有底事物，都是什么，但我们必须对于有些事物，有些知识，然后可有宇宙的观念。我们虽不能知，亦不必知，所有底理的内容，但我们必须知有些理的内容，然后可有理及理世界的观念。我们虽不能知，亦不必知，实际底世界，如何变化，其中一切底事物如何生灭，

但我们必须知，有些事物如何生灭变化，然后可有道体的观念。由此方面说，则程朱所谓“今日格一物，明日格一物”的工夫，亦是不可少底。“今日格一物，明日格一物”，如是藉助于经验，以至于得上所说底哲学观念，如是由知实际而知真际，由知一偏而知大全，于有此等观念之后，人的觉解，可以说是“范围天地”，“智周万物”，他如有此种自觉，他亦可以说是“一旦豁然贯通焉”。陆王一派，不用此种工夫。由此方面看，陆王一派的方法，是失于空疏。

不过，照我们的说法，“今日格一物，明日格一物”，其目的乃在于由知实际而知真际，由知一偏而知大全。格物者或须对于某理的内容，作完全底研究，但其目的并不在于知某理的完全底内容，更不在于知一切理的完全底内容。程朱所谓格物，则似乎是要知某理的完全底内容，及一切理的完全底内容。由此方面看，程朱的方法，是失于支离。

人的觉解，使他到某种境界；他的用敬，可使他常住于某种境界。他若求有天地境界，他必先有如上所说底觉解，然后他的用敬，才不致如空锅煮饭。他必要“先立乎其大者”。由此方面看，上文所说底修养方法，近于陆王。但上文所说底研究哲学，真正是于心外求理。由此方面看，上文所说底修养方法，又近于程朱。虽近于程朱，而并不失于支离。虽近于陆王，而并不失于空疏。

或可说，上文所说底修养方法，或可说是不失于支离。但哲学既不能予人以积极底知识，则人靠这些哲学底观念所有底知识，与靠这些知识底修养方法，似乎还是失于空疏。

于此我们说，若从求知识及权力的观点看，则上文所说底知识及方法，诚然是空疏。但上文所说底方法所求者，并不是积极底知识及权力，而乃是一种境界。常有此种境界底人是圣人。圣人有没有在别方面底知识及智能，与他是圣人与

否，是无干底。他如有别方面底知识及智能，那是因为他有别方面底才，并不是因为他的境界是天地境界。我们也说，哲学亦可使人豁然贯通，而且人于学哲学时，亦必须有一种豁然贯通的经验，然后他才可有一种境界。不过所谓豁然贯通者，只能是就人的境界说，不能是就人的知识智能说。朱子说：“众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明。”其所谓豁然贯通，似兼就人的知识智能说。这一种的豁然贯通，似乎是不可能底。朱子又以为，穷理是“即凡天下之物，莫不因其已知之理，而益穷之，以求至乎其极”，这亦是不可能底。

或可说，上所说底修养方法，作为一种求天地境界的方法看，或可以是无空疏之失。人求天地境界，不必知众理的内容。但人无论在天地境界或道德境界，都必实行各种道德底事。实行各种道德底事，则必须知各种道德底事的理的内容。其所以如下所说。

人的道德判断，可有错误，而且常有错误。于上文第七章中，我们说，人于尽某伦，尽某职时，什么事应该做，什么事不应该做，并不是难知底。这可说是他的良知所知。不过于道心与人欲冲突的时候，人亦常找些似是而非底理由，以证明他所应该做底事，是不应该做底，他所不应该做底事，是应该做底。此即道学家所谓用智自欺。找理由是用智。所找底理由，虽非而似是，似是而即自以为是，是自欺。用智自欺的结果，往往使人有错误底道德判断。

并且，在有些时候，人所需选择而行者，并不是一件道德底事及一件不道德底事，或一件道德底事及一件似是而非底道德底事，而乃是一件道德底事，及另一件道德底事。此两件事虽都是道德底事，但却是冲突底。如《孟子》中说：“舜为天子，皋陶为士，瞽瞍杀人，则如之何？”又如后汉赵苞为守城而致其母于死。舜如尽其为天子之职，赵苞尽其为太守之职，则必致

其父母于死。如欲救其父母，则必不能尽其为天子或为太守之职。在此等情形下，究竟应该如何行才是至当不易底道德行为，是很不容易决定底。

因此人必须对于各种道德底事的理的内容，有充分底知识，然后他才可以这些理为标准，以核对他自己的道德判断，以决定他自己的行为。因此他不能对于各种道德底事的理，只有形式底观念，而必须研究其内容。程朱所谓致知穷理，虽说是穷天地万物之理，而其实际所注意者，只是各种道德底事的理。伊川说：“穷理亦多端：或读书讲明义理；或论古今人物，别其是非；或应接事物，而处其当；皆穷理也。”此所说即是此种研究核对的工夫。康德《实践理性论衡》中所说“实践理性的方法论”，亦是此种研究核对的工夫。

此种研究核对的工夫，能使人的道德判断，不致错误，因此，其行为可以必是道德行为。此

种研究核对的工夫，并可以使人的境界必是道德境界，而不只是自然境界。这一点是程朱所未言者。人的依照道德规律底行为，虽是依照道德规律底，但他可以不知其是如此。如其不知其是如此，则他的行为，只是合乎道德底行为，而不是道德底行为。犹如一民间的歌谣，虽音调铿锵，但作者未必知其合乎某种音乐上底规律。此种研究核对的工夫，可以使有此等不自觉底行为者，对于其自己的行为，得到印证，使其知其行为，是怎样一回事。知其行为是怎样一回事，则即对之有觉解。如此则其行为必是道德行为，而其人的境界，亦可必是道德境界。

于此我们说，陆王一派，对于自然境界及道德境界或天地境界的分别，不十分注意。但已“先立乎其大者”底人，其境界并不是自然境界，此点于上文已说。无论在道德境界或天地境界中底人，都必须行道德底事，都必须对于各种道德底事的理的内容，有充分底知识。这是不错

底。所谓研究核对的工夫，是必需有底。但做这些工夫，其本身即是一事。在不同境界中底人，都可以做此等事。不过对于在不同境界中底人，做此等事亦有不同底意义。所以必须其觉解，已使其到道德境界或天地境界底人，做此等事，才可以说是一种“工夫”。所谓“工夫”者，即可以对于其常住道德境界，或天地境界，有所裨益。在功利境界中底人，亦可以研究各种道德底事的理的内容。他可以以此等研究求名求利。如此，则此等事对他只是一种“工具”，不是一种“工夫”。

在天地境界或道德境界中底人，除求关于道德底事的理的知识外，亦更须求别方面底知识。于第七章中我们说：“物来而顺应”，此所说纯是就行道德方面说。并不是说，在技术或别底知识方面，人亦可毫不讲求，而只“物来顺应”。用另一套话说，第七章中所谓无为，所谓“物来顺应”，纯是就我们所遇底事的应该做或不应该做说。至于应该做底事，我们如何做，则不是可以

顺应底。例如一个人要替社会办一件事，如果他知其是该办，他即应办，不要有别底顾虑，此是物来顺应。但如何去办这件事，这中间一定有许多知识技术问题。此等问题，即阳明亦以为非良知所能知。此等问题，自须另有讲求，而且在平时都需要讲求。不过有些道学家，一切工夫都用在求“物来顺应”上，似乎以为，对于无论什么事，都可以“物来顺应”，以致成为空疏无用。这是宋明以来道学家的大毛病。

不过人若为尽伦尽职，或为事天赞化，而讲求知识技术，此种讲求，对于他底意义，与对于为一人自己的利，而讲求知识技术者，又大不同。人若为尽伦尽职而讲求知识技术，其讲求亦是道德行为，其人的境界亦是道德境界。人若为事天赞化而讲求知识技术，其讲求亦有超道德底意义，其人的境界，亦是天地境界。

对于宇宙人生底某种觉解，可以使人到某种境界。“以诚敬存之”，可以使他常住于某种境

界。这不是说，他于此只终日端坐，不做别底事。他还照常做别底事，照常做其平常所做底事。不过因为他有觉解，所以即其平常所做底事，对于他都有另一种意义。他无论做什么事，时时刻刻都注意于此另一种底意义。这就是用敬。因其时时刻刻注意于此另一种意义，无论什么事对于他渐渐都只有此种意义。无论什么事对于他都只有此种意义，他即常住于此种意义所构成底境界。

这就是主敬与主静的不同。佛家的修养方法，是所谓止观。观是常观察，或想象，人生中底事物，俱是虚幻污秽底。止是对于这些虚幻污秽底事物，止不起念。止有似乎主敬，观有似乎致知。但他们的修养，是行于日常活动之外底。道家的修养方法，是所谓心斋坐忘。心斋有似乎主敬，坐忘虽是反知，而亦有似乎致知。不过他们的方法，亦不是于日常活动中行之者。这些方法都可以说是主静。静者对于日常活动而言。道

学家先受佛道二家的影响，讲修养方法，仍以主静为言。濂溪说：“圣人定之以中正仁义而主静，立人极焉。”至程朱始以主敬代主静。伊川说：“才说静，便入释氏之说也。不用静字，只用敬字。才说着静字，便是忘也。”（《遗书》卷十八）朱子说：“濂溪言主静……正是要人自静定其心，自作主宰。程子又恐只管静去，遂与事物不相交涉，却说个敬。”（《语类》卷九十四）以主敬代主静，是宋明道学的一个重要底进展。盖主静则须于日用活动之外，另有所谓修养工夫；而主敬则工夫即在日用活动之内。于日用活动之内求天地境界，这是道学的一个大特点。

第九章 才命

世界上，历史上，凡在某方面有大成就底人，都是在某方面特别努力底人。古人说：“业精于勤。”人没有不勤而能精于某业底。一个大诗人，可以懒于修饰，但他不能懒于作诗。如果懒于作诗，他决不能成为大诗人。不过我们不能反过来说，一个人如勤于作诗，他必是大诗人，或必能成为大诗人。勤于作诗是成为大诗人的必要条件，但不是其充足条件。这就是说，一个人如不勤于作诗，他决不能成为大诗人，但只勤于作诗，他亦不必即能成为大诗人。就“业精于勤”说，不勤者必不能精于某业，但勤者亦未即能精于某业。

一个人的努力，我们称之为力，以与才与命相对。力的效用，有所至而止。这是一个界限。这一个界限，是一个人的才与命所决定底。一个人的天资，我们称之为才。一个人的在某方面底

才的极致，即是他的力的效用的界限。到了这个界限，他在某方面底工作，即只能有量的增加，而不能有质的进益。一个诗人能成为大家，或能成为名家；一个画家的画，能是神品，或能是能品，都是他的才所决定底。一个诗人的才，如只能使其成为名家，则他无论如何努力作诗，无论作若干首诗，他只是名家，不是大家。一个画家的才，如只能作能品底画，则他无论如何努力作画，无论作若干幅画，他的画总是能品，不是神品。

在某方面有大成就底人，都是在某方面特别努力而又在某方面有天才底人。天才的才，高过一般人之处，往往亦是很有限底。不过就是这有限底一点，关系重大。犹如身体高大底人，其高度超过一般人者，往往不过数寸。不过这数寸就可使他“轶伦超群”。若在稠人之中，举首四望，他确可以见别人所不能见。再就此譬喻说，一个在生理上可以长高底人，必须得有适当底培养，

然后他的身体才可充分发育。但一个人，如在生理上本不能长高，则无论如何培养，他亦只能长那么高。人的才亦是如此。

才是天授，天授底才须人力以发展完成之。就此方面说，才靠力以完成。但人的力只能发展完成人的才，而不能增益人的才。就此方面说，力为才所限制。人于他的才的极致的界限之内，努力使之发展完成，此之谓尽才。于他的才的极致的界限之外，他虽努力亦不能有进益，此之谓才尽。

人的力常为人的才所限制。人的力又常为人的命所限制。就所谓命的一意义说，才亦是命。就所谓命的此意义说，命是天之所予我者。才正可以说是天之所予我者，所以可以说，才亦是命。此所谓命，是所谓性命之命。不过我们此所谓命，不是此意义底命。我们此所谓命，是指人的一生之不期然而然底遭遇，是所谓运命之命。

一个人生活，必生活于某特殊情形之中。此某特殊情形，就是他的环境。此所谓特殊，是个别的意思，并不是特别奇异的意思。此所谓情形，包括社会在某时某地的情形，以及物质底世界在时间中的某一时，在空间中的某一点的情形。一个人生活于某时某地，社会的情形，在其时其地，适是如此。一个人生活于时间中底某一时及空间中底某一点，物质底世界的情形，在其一时，其一点，亦适是如此。这各方面的适是如此，即是此人的生活的整个底环境。此整个底环境中，有绝大底部分，不是他的才及力所能创造，亦非他的才及力所能改变。他的遭遇，不期然而然，适是如此。此种遭遇，谓之命。孟子说：“莫之致而至者，命也。”荀子说：“节遇之谓命。”“节遇”是就其遭遇适是如此说。“莫之致而至”是就其非才及力所能创造及改变说。

命是力之所无可奈何者。庄子说：“知命之情者，不务生之所无奈何。”又说：“知其不可奈

何，而安之若命。”正是说命的此方面。一个人的环境，有些部分可以是他自己所造成者，既是他自己所造成者，所以其环境的这些部分，并不是由于不期然而然底遭遇，其至亦不是莫之致而至。所以他的环境的这些部分，都与他的命无干。例如一个人任性挥霍，以致一贫如洗，他的贫是“自作自受”，不能归之于命。但一个人的房子，忽为邻居起火延烧，或于战时为敌机炸弹所中，他因此一贫如洗，他的贫则可归之于命。

一个人的环境，有些部分是他的力所能改变者。他的环境的这些部分，亦与他的命无干。人须竭尽其力以改变其环境。如于尽其力之所能以后，仍有不期然而然底遭遇，此种遭遇才是命。例如战时于有空袭警报时，一个人在其职务所许，能力所及之范围内，须竭力设法躲避。如已竭力躲避而仍不能免于祸，此受祸可以归之于命。如他不设法躲避而受祸，则其受祸亦是“自取其咎”，不能归之于命。

人所遭遇底环境，其既非他自己的才及力所能创造，亦非他自己的才及力所能改变者，始是所谓不期然而然，莫之致而至，始是所谓无可奈何。既是如此，则他对于其然其致，并不能负责。虽并不能负责，而其生活却受其影响。例如汉朝的冯唐，于文帝时，他年尚少，而文帝喜用老成人，因此他不能升官。及到武帝时，他年已老，而武帝又喜用年少有为之士，因此，又不能升官。这些情形，对于他说，都是不期然而然，莫之致而至，而又非他的才及力所能改变者。他的遭遇，适是如此。他的此种遭遇，即是他的命。

此所谓命，与世俗所谓命不同。若照世俗所谓命的意义，则我们的说法，正可以说是“非命”。世俗所谓命，是先定底。冯唐不能升官，是他的生辰八字或骨相，先决定其是如此。即令文帝喜用年少有为之士。武帝喜用老成人，他亦是必定沉于下僚底。我们所谓命，则正是与先定

相反底。我们所谓命，只是人的适然底遭遇。未遭遇以前，其遭遇可以如此，可以不如此。既遭遇以后，对于有此遭遇，他自己既不能负责，亦不能确定说有何人可以负责。《庄子·大宗师》记子桑之言说：“父母岂欲吾贫哉？天无私覆，地无私载，天地岂私贫我哉？求其为之者而不得也。然而至此极者，命也夫！”“求其为之者而不得”，正是不能确定说何人可以负责。

人所遭遇底环境，其利于展其才及施其力者，谓之顺境。相反底环境，谓之逆境。一个人遭遇顺境或逆境，事前既未先定，事后亦只有幸不幸可言。其幸者谓之有好运好命，其不幸者谓之有坏运坏命。运指一人于一生中底一部分时间中的遭遇，命指一人于一生中底全部时间的遭遇。一生亦可以说是一时，所以命亦称时命。一人于一生中底一部分时间的遭遇，如幸多于不幸，我们说他的运好；如不幸多于幸，我们说他的运坏。一人于一生中底全部时间内，如其好运

多于坏运，我们说他的命好；如其坏运多于好运，我们说他的命坏。

命与才及力是相对待底。普通常说，与命运奋斗。此所说的意思，大概是说与环境奋斗。环境的有些部分，是可以力改变底。但无论所谓命是世俗所谓命的意义，或我们所谓命的意义，命是人所只能顺受，不能与斗底。在历史及文学家的作品中，往往有有奇才异能底人，在不可预期底遭遇下，失败或身死。项羽《垓下歌》：“力拔山兮气盖世，时不利兮骓不逝。骓不逝兮可奈何，虞兮虞兮奈若何。”项羽的失败，是不是完全由于“时不利”，我们不论。不过此歌所咏，则正是此一类的遭遇。在此等遭遇中，最可见力及才与命的对待。

人都受才与命的限制。但在道德境界及天地境界中底人，在事实上虽亦受才与命的限制，但在精神上却能超过此种限制。

在自然境界中底人，不知其受才的限制。他顺才或顺习而行，对于其行为的目标，并无清楚底觉解。他的才所不能做底事，他本来不做。他本来不做，并不是因为他“知难而退”，而是因为他本不愿做，亦本不拟做。《庄子·逍遥游》说：大鹏“水击三千里，抟扶摇而上者九万里，去以六月息”，“蜩与学鸠笑之曰：‘我决起而飞，抢榆枋，时则不至，而控于地而已矣，奚以之九万里而南为？’”大鹏“非冥海不足以运其身，非九万里不足以负其翼”，所以虽欲不高举远飞而不可得。小鸟的才，本来只能“决然而起，数仞而下”，所以亦虽欲不“抢榆枋”而不可得。“决然而起，数仞而下”，是大鹏的才所不能做底。高举远飞，亦是小鸟的才所不能做底。不过大鹏本来不打算“决然而起，数仞而下”。小鸟亦本来不打算高举远飞。在自然境界中底人，本来不打算做其才所不能做底事，亦正是如此。他若是顺才而行，则“行乎其所不得不行，止乎其所不得不止”。虽不得不行，却并非被外力所迫而行，虽

不得止，亦并非被外力所迫而止。于行时他本不欲不行，亦本不用力以求不行。于止时他本不欲不止，亦本不用力以求不止。他的力之所至，总是他的才之所及。所以他本不知他的力受才的限制。他亦可是顺习而行。顺习底事，大概都是一般人的才所能做底事。一般人的才所能做底事，人做之大概不致超过他的才的所限。所以做之者大概亦不知其力受才的限制。

在功利境界中底人，知其受才的限制。在功利境界中底人，其行为都有自觉底目的。其目的都是求利。求利都要“利之中取大”，都要取大利。利之是大是小，是比较底，相对底。囊空如洗底人，以得到数百元为大利。及有数百元，又以得到数千元为大利。及有数千元，又以得到数万元为大利。如是“既得陇，又望蜀”，无论得到多么大底利，他总觉前面还有更大底利未得。他求大利，可以说是“如形与影竞走”。形与影竞走，形总有走不动的时候。人继续求大利，总有

求不得的时候。求不得，如不是由于命穷，即是由于才尽。如其是由于命穷，他感到他受命的限制；如其是由于才尽，他感到他受才的限制。

在道德境界中底人，在精神上不受才的限制。在道德境界中底人，其行为皆是行义底，以尽伦尽职为目的。人大有才，做大事，可以尽伦尽职；有小才，做小事，亦可以尽伦尽职。一个人的才的小大，及其所做底事的大小，与一个人的能尽伦尽职与否，是无干底。在道德境界中底人，以尽伦尽职为其行为的目的。无论他的才是大是小，他总可用力以达到这种目的。所以他在精神上不受才的限制。

在道德境界中底人，在精神上不受才的限制，又可从另一方面说。在道德境界中底人，觉解有社会之全，觉解他是社会的一分子。他是无私底。他固愿社会中有有大才者，但不必愿有大才者必是他自己。他固愿社会中有许多大事业得以成就，但不必愿其必是“功成自我”。阳明

说：“唐虞三代之世”，“天下之人，熙熙皞皞，皆相视如一家之亲。故稷勤其稼，而不耻其不知教，视契之善教，即己之善教也；夔司其乐，而不耻于不明礼，视夷之明礼，即己之明礼也”。“人之有技，若己有之；人之彦圣，不啻若自其口出。”唐虞三代之人，是否如此，我们不论。但在道德境界中底人，则正是如此。在功利境界中底人，是自私底。见别人的才，愈比他自己的高，则他愈愤恨。见别人的成就，愈比他自己的大，则他愈嫉妒。于此等时，他感到他受才的限制的痛苦。在道德境界中底人，视别人的才，如其自己的才，视别人的成就，如其自己的成就。所以知其才或成就，不及别人，他亦不感到受才的限制的痛苦。

在天地境界中底人，没有受才的限制，与不受才的限制的问题。于前数章中，我们已说明，圣贤并不必做特别与众不同底事，学圣贤亦无需做特别与众不同底事。在别底方面，圣贤亦不必

有奇才异能。有奇才异能是另外一回事，与人的境界高低无干。有奇才异能底人，不必有很高底境界。在道德境界中底人，不论其才的大小，及其所做事的大小，他都可以尽伦尽职。在天地境界中底人，知天事天者，其行为以事天赞化为目的，才大者做大事可以事天赞化，才小者做小事亦可以事天赞化。不论其才的大小，及其所做底事的大小，知天事天者都可用力以达到事天赞化的目的。所以他亦在精神上不受才的限制。

在天地境界中底人，能同天者，自同于大全，从大全的观点，以观事物。大全包罗众才，自同于大全者，亦包罗众才。从大全的观点以观事物，即从一较高底观点，以观众才，而不与众才比其小大。如此则可以超过众才。众才有小大，同天者皆包罗超过之。此之谓统小大。郭象《逍遥游》注说：“无待之人，遗彼忘我，冥此群异。异方同得，而我无功名。是故统小大者，无小无大者也。苟有乎小大，则虽大鹏之与斥，

宰官之与御风，同为物累耳。”能如此观众才者，则见众才之活动，无论其才之大小，皆是尽才。如此看，则“虽大鹏无以自贵于小鸟，小鸟无羨于天池，而荣愿有余矣。故小大虽殊，逍遥一也”。能如此看，则任何事物，皆没有受才的限制与不受才的限制的问题。能如此看者，其自己更没有这种问题。

或可问：如此说，则在自然境界中底人，岂不正是“小大虽殊，逍遥一也”？何必在天地境界中底人始知之？

于此我们说，在自然境界中底人，不知其受才的限制，因此亦不知有受才的限制与不受才的限制的问题。不知有受才的限制与不受才的限制的问题，有似乎没有受才的限制与不受才的限制的问题。但不知有受才的限制与不受才的限制的问题，是其人的觉解不及知其受才的限制，亦不及知有此等问题。没有受才的限制与不受才的限制的问题，是其人的觉解，使其超过此等限制，

超过此等问题。譬如“大鹏无以自贵于小鸟，小鸟无羨于天池”，并非大鹏小鸟所能觉解者。所以“小大虽殊，逍遥一也”，是在天地境界中底人所觉解者。他的此种觉解，即构成他的逍遥的一部分。他的此种逍遥，并不是大鹏小鸟的逍遥。犹之欣赏“绿满窗前草不除”，是周茂叔的乐处，并不是草的乐处。我们不能说，大鹏小鸟不逍遥，但其逍遥，不是此种逍遥。《庄子·逍遥游》及郭象注似均于此点，弄不清楚。这亦是道家常将自然境界与天地境界相混的一例。道家欲使人安于自然境界，以免其受知受才的限制的痛苦。这是不无理由底。但以为在自然境界底人，亦可有如在天地境界中底人的逍遥，这是错误底。

郭象统小大之说甚精。但似以为顺才而行底人的逍遥，与至人的逍遥，在性质上无大差别。顺才而行底人，与至人的差别，只在顺才而行底人，必得其所待，然后逍遥。至人则“与物冥而循大变”，故“能无待而常通”。顺才而行底人，虽

必得其所待，然后逍遥，然若“所待不失”，则亦“同于大通”。实则顺才而行底人，是自然境界中底人；至人是天地境界中底人。自然境界似乎是“同于大通”，但实不是“同于大通”。在自然境界中底人，若得其所待，固亦可以逍遥，但其逍遥与至人的逍遥，在性质上是有大差别底。

支道林《逍遥论》云：“夫逍遥者，明至人之心也。庄生建言大道，而寄指鹏。鹏以营生之路旷，故失适于体外。以在近而笑远，有矜伐于心内。至人乘天正而高兴，游无穷于放浪；物物而不物于物，则遥然不我得；玄感不为，不疾而速，则逍然靡不适。此所以为逍遥也。”（《世说新语》注引）支道林此说，注重在说明，至人的逍遥与众人的逍遥不同。所谓“向郭之注所未尽”者，似是在此。但“失适于体外”，“有矜伐于心内”，是功利境界，而不是自然境界。支道林说：“逍遥者，明至人之心也。”他只说出在功利境界中底人的心，与在天地境界中底人的心不

同。而未说出在自然境界中底人的心，与在天地境界中底人的心的不同。前者的不同，是很容易看出底。后者底不同，则是不很容易看出底。

一个人命的好坏，影响到他所做底事的成败。在自然境界中底人，顺才或顺习而行，其行为不必有自觉底目的，所以对于其所做底事的成败，亦不必有某种底情感。在功利境界中底人，其行为以求利为目的，达此目的则为成，不达此目的则为败。成则欢喜，败则悲伤。在道德境界中底人，其行为以行义为目的。他所以为目的者，是他的行为的意向的好，他所做底事的成功，是他的行为意向所向底好。在道德境界中底做事，其行为的意向的好，是尽伦尽职。他所做底事如成功，其行为的意向所向底好如得到，其行为的意向的好固已实现，他所做底事如失败，其行为的意向所向底好，如不能得到，其行为的意向的好，亦可实现。此即是说，在道德境界中底人，其所做底事，即或失败，但他如已尽心竭

力为之，则此失败，并不妨碍他的行为的意向的好的实现。此即是说，不妨碍其行为的道德价值的实现。他的命可以使他所做底事失败，但不能使他的行为的道德价值不实现。

在道德境界中底人，其所做底事的失败，虽不能妨碍他的行为的道德价值的实现，但尚不能说是不足以介其意。对于他所做底事的成败，持如上所说底看法，他还需要一种努力。在天地境界中底人，自大全的观点，以看事物，则知其事物之成，或为彼事物之败，此事物之败，或为彼事物之成。《庄子·齐物论》说：“其分也，成也。其成也，毁也。凡物无成与毁，复通为一。”郭象注说：“夫成毁者，生于自见而不见彼也。”自见而不见彼，是见其偏而不见其全。若见其全，则见成不必只是成，败不必只是败。他持如此看法，并不是因为他玩世不恭，而是因为他能从一较高底观点，以看成败。他虽知“凡物无成与毁，复通为一”，而仍竭力做事，以事天

赞化。因为他知大化流行，是一动，人必动始能赞化。至于其动是否能得到其意向所向底好，则与其行为的意向的好的实现，是不相干底。在天地境界中底人所做底事的失败，固不足妨碍其行为的意向的好的实现，而且不足以介其意。他的命固不能妨碍他的事天赞化，他持如此看法，亦不需要一种努力。

一个人的命的好坏，影响到他在社会上所处底位的贵贱。在自然境界中底人，对于所谓贵贱，没有清楚地觉解。因此对于其所处底位，亦不必有某种底情感。在功利境界中底人，对于所谓贵贱，有清楚底觉解。他好贵而恶贱。贵则欢喜，贱则悲伤。在道德境界中底人，对于所谓贵贱，亦有清楚底觉解。但他又觉解，尽伦尽职，与一个人所有底在社会中底位的贵贱，是不相干底。他在社会中，无论处什么位，都可尽伦尽职。他的行为，以尽伦尽职为目的。所以在社会中，无论处什么位，他都以为是无关轻重底。在

天地境界中底人，知其于社会的“民”之外，他还是天民。人爵之外，还有天爵。所以他虽亦对于社会上底贵贱，有清楚底觉解，但他还是“大行不加，穷居不损”。他并不需有意努力，始能如此。从大全的观点看，社会上底贵贱本来是不足介意底。

《中庸》说：“君子素其位而行，不愿乎其外。”朱子注说：“言君子但因见在所居之位，而为其所当为，无慕乎其外之心也。”所以他“素富贵行乎富贵，素贫贱行乎贫贱。素夷狄行乎夷狄，素患难行乎患难。故君子无入而不自得焉”。此所说虽是“君子”，但若真能“无入而不自得”，则是能“即其所居之位，乐其日用之常”，即是能乐天。此非在道学家所谓“人欲尽处，天理流行”的境界中者不能。真能无入而不自得者，于舍富贵而取贫贱之时，必已不做有意底选择，不必需一种努力。如此，则其人的境界，已不是道德境界，而是天地境界。

一个人的命的好坏，表现于他所遭遇底环境是顺或逆。在自然境界中底人，对于所谓顺逆没有清楚底觉解。所以对于所谓顺逆，亦不必有某种情感。在功利境界中底人，对于所谓顺逆，有清楚底觉解。他喜顺而恶逆。在道德境界中底人，其行为以尽伦尽职为目的。在顺境中他可以尽伦尽职。在逆境中亦可以尽伦尽职。他只求尽伦尽职，不计境的顺逆。

从另一观点，我们可以说，顺境对于人固然是好底。但逆境对于人亦不完全是不好底。孟子说：“天将降大任于是人也，必先苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身，行拂乱其所为，所以动心忍性，增益其所不能。”此是说，逆境可与人一种锻炼。“文王拘而演《周易》，孔子厄而作《春秋》。屈原放逐，乃赋《离骚》；左丘失明，厥有《国语》。”“文，穷而后工。”此是说，逆境可与人一种刺激。逆境可与人一种锻炼，一种刺激，此是前人所常说者。对于有些人

其说亦是不错底。不过此都是就事实方面说。就事实方面说，对于有些人，逆境是如此；对于有些人，逆境不是如此。不过即令对于所有底人，逆境都是如此，但若专就事实方面说，我们亦不能说其必是如此。我们亦不能说，在学问事功等方面，有大成就者，都必是曾经逆境底人。未经逆境底人，在学问事功等方面，有很大底成就者，在理论上并非不可能，而且在事实上这种人亦是常有底。所以专就孟子所说，还不足以见逆境对于人不完全是不好底。

有些道德价值，非在逆境中不能实现。这并不是事实问题，而是此等道德价值，本来即涵蕴逆境。我们可设想一个富贵中人，亦作如“演《周易》”、“作《春秋》”一类之事；一个人不必穷愁而后著书，其文亦不必穷而后工。但我们不能设想一个富贵中人如何能表现“贫贱不能移”的大节。“时穷节乃见，一一垂丹青。”惟时穷而节始见，这并不是事实问题，而是《正气歌》中所

说诸大节，本身即涵蕴时穷。必对于此点有觉解，我们才真可以说：“富贵福泽，将厚吾之生也；贫贱忧戚，庸玉汝于成也。”专就富贵福泽的本身看，富贵福泽，是一种好。专就贫贱忧戚的本身看，贫贱忧戚是一种不好。这是不可否认底。但有些道德价值，非在逆境中不能实现，这亦是不可否认底。由此方面看，我们可以说，逆境对于人，亦不完全是不好底。

康德的道德哲学，在西洋可以说是很不重视幸福底了。但他仍以为，道德与幸福的合并，善人必受其福，是人的理性的要求。这在人的世界中，是不必能实现底。他因此而要相信，上帝存在，灵魂不死，以为善人受福的保证，并使善人受福可能。康德的这些见解，可以说是受了宗教的迷信的余毒。宗教以为善人必受其福，如不于今生，必于来世。照这样底看法，善人的结局，必皆如小说或电影中底大团圆。照在功利境界中底人的看法，这样的团圆结局，似乎是必要底。

但照在道德境界中底人的看法，这并不是必要底。苏武留匈奴十九年，终得归汉。将归时，“李陵置酒贺武曰：‘今足下还归，扬名于匈奴，功显于汉室，虽古竹帛所载，丹青所画，何以过子卿。’”既回到长安，诏令以一太牢谒武帝园庙，拜为典属国，秩中二千石，赐钱二百万，公田二顷，宅一区。这真是一个团圆底结局。但是苏武的行为的道德价值，在于其留匈奴十九年，抗节不屈，并不在于其有团圆底结局。照在功利境界中底人的看法，没有这样底团圆结局，似乎总是美中不足。但照在道德境界中底人的看法，这样底团圆结局，对于苏武的行为的道德价值，完全是不相干底。

照在天地境界中底人的看法，所谓顺境逆境者，都是人从人的观点所作底区别。人各从其自己底观点，以说其处境是顺或是逆。同一境可以对此人为顺，对彼人为逆。例如德国战败法国后，德国人的顺境，正是法国人的逆境。从天的

观点看，境无所谓顺逆。从天的观点看，任何事物，都是宇宙大全的一部分，都是理的例证。任何变化，都是道体的一部分。任何事物，任何变化，都是顺理顺道。从此观点看，则任何事物，任何变化，都是顺而非逆。在天地境界中底人知天，知天则能从天的观点，以看事物。能如此看事物，则知境无所谓逆。对于所谓逆境，他亦顺受。他顺受并不是如普通所说“逆来顺受”。他顺受因为他觉解境本来无所谓逆。

对于所谓逆境，他亦顺受，这只是说，对于所谓逆境，他受之并无怨尤。这并不是说，他对于所谓逆境，并不用力以图改变之。他亦尽力以图改变之。但如已尽力而仍不能改变之，则其有此等所谓逆境，即是由于他的命。孟子说：“莫非命也，顺受其正。是故知命者，不立乎岩墙之下。尽其道而死者，正命也。桎梏而死者，非正命也。”朱子注说：“人物之生，吉凶祸福，皆天所命。然惟莫之致而至者，乃为正命。……知正

命则不处危地以致覆压之祸。……尽其道，则所值之吉凶，皆莫之致而至者矣。……犯罪而死，与立岩墙之下者同，皆人所取，非天所为也。”在天地境界中底人，尽其才与力之所能，以尽伦尽职，事天赞化，既不特意营为以求福，亦不特意不小心以致祸。既已尽其在己者，则不期然而然底遭遇，莫之致而至者，他都从天的观点，以见其是无所谓顺逆。此所谓“顺受其正”。人有这种觉解，儒家谓之“知命”。

命与才对于人都是一种限制。不过在道德境界中及天地境界中底人，都可以在精神境界上超越此种限制，如上文所说。再从另一方面说，才与命的限制，都是实际世界中底限制。在道德境界中底人，以尽伦尽职为其行为的目的。凡实际世界中底限制，如成败贵贱之类，皆不足以使其不能达其目的。他已超越实际世界中底限制。在道德境界中底人超越实际世界中底限制。在天地境界中底人，则超越实际世界的限制。在天地境

界中底人，自同于大全，自有一太极。大全大于实际底世界，太极超越实际底世界。所以虽其七尺之躯，仍是实际世界中底一物。但其觉解已使其在精神上超越实际底世界。他已超越实际世界，即已超越实际世界的限制。既已超越实际世界的限制，则实际世界中底限制，更不足以限制之了。

超越限制，即不受限制。不受限制，谓之自由。在道德境界中底人，在精神上不受才与命的限制，他是不受实际世界中底限制的限制。在天地境界中底人，在精神上亦不受才与命的限制，但他是不受实际世界的限制。不受实际世界中底限制的限制，是在道德境界中底人的自由。不受实际世界的限制，是在天地境界中底人的自由。

关于自由，西洋哲学家多有讨论。他们所讨论底自由，其义是不受决定。上文所说底自由，其义是不受限制。西洋哲学家注重于讨论，人的意志，是否作为一种原因所决定。如其为某种原因

所决定，则意志是不自由底。西洋哲学家以为，必出于人的自由意志底行为始可是道德行为。如其不是出于自由意志，则其行为，虽合乎道德，亦只是合乎道德底行为，而不是道德行为。此所谓自由意志即是不受决定底意志。此所谓不受决定，如是不受以求利为目的底欲望的决定，则说道德行为必是出于如此底自由意志，是无可否认底。用道学家的话说，道德底行为，必是出于道心，不是出于人心。若有人为图富贵名誉而做道德底事，虽做道德底事，而其行为是出于人心，所以其行为只是合乎道德底行为，而不是道德行为。此即是说，此人于有此行为时，其意志是为以求利为目的底欲望所决定底。其意志不是自由意志，所以其行为亦只是合乎道德行为，而不是道德行为。

人的意志，可以不为以求利为目的底欲望所决定。其决定且可与此等欲望相反。人于作重大牺牲以有道德行为时，其意志是如此底。此等情

形，正是道家所谓“道心为主，而人心每听命焉”。为主者是自由底，听命者是不自由底。若如此说意志自由，则于此等情形中，意志是自由底。

如所谓意志自由是如此底意思，我们可以说，在道德境界中底人，意志是自由底。在天地境界中底人，意志亦是自由底。有些西洋哲学家，主张有意志自由者，所谓意志自由的意思，似乎还不止此。“道心为主，而人心每听命焉”，并不是每个人生来都能如此。人虽生来都有道心，但“人心惟危，道心惟微”。“道心为主，而人心每听命焉”，是学养的结果。有些哲学家，似乎以为，所谓意志自由，必须是不靠学养而自然如此底，因为，如说意志的自由，必须由学养得来，则意志的自由，又似乎是为学养所决定，不是完全不受决定者。不过照我们于以上数章所讨论，即令有人不藉学养，而意志自然自由，但由此种自由意志所发出底行为，恐怕亦只是自发底

合乎道德底行为，其人的境界，恐怕亦只是自然境界。在道德境界或天地境界中底人的意志自由，必是由学养得来底。不过虽是由学养得来，而学养所与他者，是觉解而不是习惯。在道德境界或天地境界中底人，由觉解而有主宰，并不是由习惯而受决定。所以其意志自由，虽是由学养得来，而却不是为学养所决定。

在道德境界或天地境界中底人，其意志不受以求利为目的底欲望的决定，其行为不受才与命的限制。所谓不受限制，并不是说，他能增益他的才，以做他本所不能做底事。亦不是说，他能左右他的命，以使其转坏为好。而是说，无论他的才是大是小，他的命是坏是好，他都可以尽伦尽职，事天赞化。所以无论就不受决定，或不受限制说，他都是自由底。

或可问：已有道德境界或天地境界底人，固已不受才与命的限制。但人之得到此种境界，需要一种觉解。未得到此种境界底人，需要一种

才，以可有此种觉解；并需要一种机会，以发展其才。假使他没有这种才，他不能有此种觉解；假使他没有一种机会，他虽有此种才而亦不能尽其才。由此方面说，即在修养方面，人还是受才与命的限制。

于此我们说，人本来都是受才与命的限制。人修养以求道德境界或天地境界。在此等境界中，人固可超过才与命的限制，但修养而尚未得到此等境界者，当然仍受才与命的限制。但此是求道德境界或天地境界受限制，不是在此等境界中底人受限制。人之得到道德境界或天地境界，诚然亦需要相当高底才，与相当好底命。但不如在学问或事功方面的成就需要之甚。人在修养、学问、事功，无论何方面底大成就，都靠才、力、命三种因素的配合。不过其配合底成分，则可因方面不同而异：在学问方面，一个人的大成就，所靠底三种因素的配合，才的成分最大，力的成分次之，命的成分又次之；在事功方面，一

个人的大成就，所靠底三种因素的配合，命的成分最大，才的成分次之，力的成分又次之；在修养方面，一个人的大成就，所靠底三种因素的配合，力的成分最大，才的成分次之，命的成分又次之。曾国藩曾说：“古来圣贤名儒之所以彪炳宇宙者，无非由于文学事功。然文学则资质居其七分，人力不过三分。事功则运气居七分，人力不过三分。惟是尽心养性，保全天之所以赋于我者，此则人力主持，可以自占七分。”此亦是他的经验之谈。

求道德境界，或天地境界的主要工夫，是致知用敬。用敬靠力，致知需才。然人致知所需了解者，是几个形式底观念。人对这些观念，有了解以后，他可以“不离日用常行内，直到先天未画前”。他不必做特别与众不同底事，即可以超越才与命的限制。求道德境界所需了解者，是人之所以为人者，即人性，其所需了解底观念，比求天地境界所需要者更少。所以“人力主持，可

以自占七分”，至少求道德境界是如此。

人力自占七分者，可以立志求之。先贤说人要立志，都是就此方面说。人不能专靠努力，即可以为李白、杜甫，或汉高、唐太。但可以大部分靠努力而成为一有高境界底人。所以我们不能教每个人都立志为英雄，为才子，但可以教每个人都立志为圣，为贤。孟子说：“士先志。”周濂溪说：“士何志？曰：士希贤，贤希圣，圣希天。”贤是在道德境界中底人，圣是在天地境界中底人。在天地境界中底人的最高底成就是同天，所以说：“圣希天。”

第十章 死生

于上章，我们已说明，在道德境界及天地境界中底人，不受才与命的限制。在本章我们拟说明，在道德境界及天地境界中底人，不受死的威胁。

死是生的反面，所以能了解生，即能了解死。《论语》说：子路问死，孔子曰：“未知生，焉知死。”孔子此答，似乎答非所问。孔子似乎想避免子路所提出底问题，但其实或不是如此。死是一种否定，专就其是否定说，死又有什么可说？欲说死必就其所否定者说起。欲了解死，必先了解生，能了解生则亦可以了解死。

从另一方面说，死虽是人生的否定，而有死却又是人生中的一件大事。因为一个人的死是他的一生中底最后一件事，比如一出戏的最后一幕。最后一幕虽是最后底，但总是一出戏的一部

分，并且可以是其中底最重要底一部分。从此方面看，我们可以说，“大哉死乎”！从此方面说，我们亦可说，欲了解死必先了解生，能了解生则亦能了解死。所以程子亦说：“知生之道则知死之道。”朱子亦说：“非原始而知所以生，则必不能反终而知所以死。”

对于生底了解到某种程度，则生对于有此等了解底人，有某种意义。生对于有此等了解底人有某种意义，则死对于有此等了解底人，也有某种与之相应底意义。就上数章所说诸种境界说，对于在自然境界中底人，生没有很清楚底意义，死也没有很清楚底意义。对于在功利境界中底人，生是“我”的存在继续，死是“我”的存在的断灭。对于在道德境界中底人，生是尽伦尽职的所以（所以使人能尽伦尽职者），死是尽伦尽职的结束。对于在天地境界中底人，生是顺化，死亦是顺化。

在死的某种意义下，死是可怕底。人对于死

底怕，对于死底忧虑，即是人所受底，死对于人底威胁。人怕死则受死的威胁，不怕死则不受死的威胁。

怕死者，都是对于生死有相当底觉解者。对于生死完全无觉解，或无相当底觉解者，不知怕死。对于生死有较深底觉解者不怕死。对于生死有彻底底觉解者，无所谓怕死不怕死。不怕死及无所谓怕死不怕死者均不受死的威胁。不怕死者不受死的威胁，因为他能拒绝死的威胁。无所谓怕死不怕死者，不受死的威胁，因为他能超过死的威胁。不知怕死者，亦可说是不受死的威胁。不过他不受死的威胁是因为他不及受死的威胁。就人的境界说，在自然境界中底人，不知怕死。在功利境界中底人，怕死。在道德境界中底人，不怕死。在天地境界中底人，无所谓怕死不怕死。

一般动物，对于生死，都是全无觉解底。它们都是有死底，虽都是有死底，但自然都已为它

们预备好了一种方法以继续它们的生命。凡生物都可以有子。它们的子即是它们生命的继续。生物不能不死，而却有此一种方法，以继续它们的生命。所以柏拉图说：这是“不死的动底影像”。一般动物，除人而外，都在不知不觉中，用这一种方法，以继续它们的生命。就它们自己的个体的生存说，它们虽有生而不自觉其有生，虽将来有死，而不知其将来有死。不知其将来有死，所以亦不知怕死。

人对于生死有相当底觉解。对于生死有相当底觉解者，知自然为一般动物所预备底方法，以继续其生命者，实只能得一不死的动底影像。不死的动底影像，并不即是不死。人有子虽能继续他的生命，但不能继续他的意识。从个体的观点看，一个人是一个个体，他的子又是一个个体。他的子虽是他的子，但并不就是他。他可以以他自己为“我”，但只能以他的子为“我的”。他是个体，他自觉他是个体。他有他的个体底意识。

他的个体底意识，是任何别人所不能知，而只有他自己能知者，可以说是他的“独”。就此方面看，生是一个人“我”的存在底继续，他的“独”的存在的继续。死是一个人“我”的存在的断灭，他的“独”的存在的断灭。由此方面看，死是可怕底。

人对于生死的觉解，到此种程度者最是怕死。在自然境界中底人，对于生死虽有觉解，但尚未到此种程度。对于在自然境界中底人，生没有很清楚底意义，死亦没有很清楚底意义。这并不是说，他于生时，不能有什么活动。他亦可以有活动，并且可有很多底活动，不过他的活动都是顺才或顺习而行。所以他虽有活动，而对于许多活动，他并无觉解。他虽亦知他将来有死，但对于死，他并不预先注意，至少亦是不预先忧虑。对于死所能有底后果，他了解甚少，他可以说有“赤子之心”。小孩子见人死，以为人死似不过是睡着不醒而已，或以为人死似不过是永远不

能吃饭而已。在自然境界中底人，对于死底了解，虽不必即如此地天真，然亦是天真底。对于死底了解，既如此地少，所以他亦不知怕死。他不知怕死与一般动物不知怕死不同。一般动物不知怕死，是因为它不知有死。在自然境界中底人，不知怕死，是因为不知死之可怕，如所谓“初生之犊不畏虎”者。

不知怕死者，虽亦可不受死的威胁，但不能有不受死的威胁之乐。因为他不受死的威胁，乃是由于他的觉解的不及。他本不知死之可怕，所以他虽不受死的威胁，而不能有不受死的威胁之乐。他不受死的威胁，可以说是“为他底”，而不是“为自底”。《庄子·大宗师》说：“真人不知说生，不知恶死。其出不诉，其入不距。翛然而往，翛然而来，而已矣。”道家常将自然境界与天地境界相混。此所说，虽是说“真人”，但就其不知说，此所说底一种境界是自然境界。

在自然境界中底人，不知怕死。所以他亦不

有目的地，有计划地，设法对付死。在功利境界中底人，一切行为，都是“为我”，死是“我”的存在的断灭，所以在功利境界中底人，最是怕死。他们有目的地，有计划地，设法对付死。他们对付死底办法约有四种。

第一种办法是求避免死。例如秦皇汉武都是盖世英雄，做了些惊天动地底大事。但他们的境界，都是功利境界。他们的事业愈大，他们愈不愿他们的“我”失其存在，他们愈不愿死。《晏子春秋》及《韩诗外传》说：“齐景公游于牛山，北临其国城而流涕曰：‘奈何去此堂堂之国而死乎。’”秦皇汉武的晚年，大概都有这种情感。所以他们都用方士，求长生药。所谓“尚采不死药，茫然使心哀”。他们费很大底力，以求避免死，不过结果还是“但见三泉下，金棺葬寒灰”（李白《古风》）。

秦汉时代的方士，是后来道士的前身。道士所主持底宗教是道教。宋明道学家，常将道家与

道教相混。实则二者中间，分别甚大，道家一物我，齐死生，其至人的境界是天地境界。道教讲修炼的方法，以求长生为目的，欲使修炼底人维持其自己的“形”，使之不老，或维持自己的“神”，使之不散。道教所注意者，是“我”的继续存在。其人的境界是功利境界。

道教承认，有生者有死，生死是一种自然底程序。但以为，他们有一种“逆天”的方法，可以阻止或改变这种程序。他们可以说是有一种“战胜自然”的精神。但无论从理论，或从经验方面说，自然在此点，似乎是不可战胜底。不过在功利境界中底人，亦不感觉，在此点，有战胜自然的必要。道学家常说：人不可“在躯壳上起念”。道教中底人，正是常“在躯壳上起念”。

人的身体，本如一机器。一机器，善用之，则可以经用较久，不善用之，则不能经久用，或致于立时损坏。这是一般人所都知道底。道教中底人，常住山林，使其身体，得营养多而受损害

少，长生不老虽不可能，而因此可以不速老，享大寿，是可能底。不过这一种的生活，往好处说，固可以说是清静无为。往坏处说，亦未尝不可说是空虚无味。李白诗：“太白何苍苍，星辰上森列。去天三百里，邈尔与世绝。中有绿发翁，披发卧冰雪。不笑亦不语，冥栖在岩穴。”有这种生活底人，如只以求长生为目的，即令能得长生，其长生亦可说是半死。

在功利境界中底人，对付死底第二种办法是求立名。有些在功利境界中底人以为死固不可避免，但若有名留于身后，则亦可以虽死而不死。因此他们极力求名。《离骚》说：“老冉冉其将至兮，恐修名之不立。”老之将至是无可奈何底事。人所能努力者，是于老之未至之前，先立了名，庶几身虽死而名不灭，则他的“我”仍于相当程度内，有一种的继续。古诗：“人生非金石，岂能长寿考？奄忽随物化，荣名以为宝。”桓温说：“大丈夫不能流芳百世，亦当遗臭万年。”小

说上底英雄常说：“人过留名，雁过留声。”此诸所说，其用意均同。

侠义一流底人，是这一类底人。他们视他们的名誉，比他们的身体，更为重要，因为身体总是“奄忽随物化”，而名誉则似乎是可以“长留天地间”。所以他们常牺牲他们的身体，以求名誉。

《汉书·游侠传》序说：游侠“杀身成名”。贾谊《鸟赋》说：“烈士殉名。”现在有些人说：“名誉是军人的第二生命。”侠义一流底人，简直是以名誉为其第一生命。这一类底人，所希望底是“身死名垂”。能够身死名垂，亦是战胜死的一种办法。死能死人的身体，但不能死人的名。这一类底人，在表面上似乎是轻生，但其轻生实由于贵生。老子说：“民之轻死，以其生生之厚。”正可引以说此。

在功利境界中底人，对付死底第三种办法，是急求眼前底快乐。有些人以为，人即令有名，但他如已死，他即无知，既已无知，即令有名，

于他又有什么好处？所以古诗说：“良无磐石固，虚名复何益？”从此方面看，则不如于未死之前，急求眼前底快乐，得些实受。古诗说：“浩浩阴阳移，年命若朝露。”“万岁更相送，贤圣莫能度。服食求神仙，多为药所误。不如饮美酒，被服纨与素。”《列子·杨朱篇》即将此意，作有系统底发挥。这亦是对付死底一种办法。怕死底人，忧虑死将要来，但现在死尚未来。在现在死尚未来，应尽力享受。死若果来，则人即死。既死无知觉，则亦不知觉其威胁矣。

但现在底快乐，如其有之，亦是人于过去所努力以求而始得到者。人欲求快乐，亦须先努力。于其努力时，死亦可于其未得快乐时而先来临。求快乐底人，可以有此等忧虑。此等忧虑，亦即是他所受底死的威胁。

在功利境界中底人对付死底第四种办法，是相信灵魂不死。此可以说是以信仰抵制死的威胁。有些宗教，也可以说大多数底宗教，以为人

死以后，此身体虽不存在，但此身体的主人，即所谓灵魂者，仍继续存在，且永远继续存在。此所谓形死而神不灭。死虽能与人一种损失，但人所损失者是其糟粕，其精华是不受损失底。人皆有此不死者存。此不死者，于身体死后，或升入天堂，或入地狱，或仍托生为人。无论碧落黄泉，此不死者总是不死。这种说法，与道教不同。道教是近乎自然主义底。它是近乎普通所谓科学，而不近乎普通所谓宗教。道教中底人，以为若随顺自然变化的程序，则形死神亦灭。但他们可用一种“逆天”的方法，使形不死，或形虽死而神不灭。大多数底宗教，则以为形死神不灭，本来是如此底。有些人以为人若有此种信仰，则死对于他底威胁，即可免去太半。不过信仰只是信仰，信仰是不可以理论证明底。

以上所说，是在功利境界中底人应付死底办法。其办法果能减少死的威胁与否，及其果能减少至如何程度，似乎是因人而异。无论如何，在

道德境界及天地境界中底人，并不需要此诸种办法。

在道德境界中底人知性。他知性，所以在社会中尽伦尽职以尽性。尽伦尽职必于事中尽之。所以在道德境界中底人，必不做“自了汉”，必于社会中做事。他所做底事，都是为在社会中尽伦尽职而做底，亦可说，都是为社会而做底。所以他所做底事，在他的了解中，都是社会的事，这就是说，他所做底事，对于他，都是有社会底意义。人的才有小大，命运有好坏。在道德境界中底人，就其才之所能，命运之所许，尽力以做其所能做及所应做底事。无论他所做底事，是大是小，他都尽其力之所能，以使其成功。他于做他所做底事时，无论其是大是小，他都自觉，他是在“承先启后”，“继往开来”。他所做底事，无论其是大是小，对于他底意义，都是“为往圣继绝学，为万世开太平”。于此等底意义中，他自觉他在精神上，上与古代相感通，下与后世相呼

应。孔子说：“文王既没，文不在兹乎！”这是孔子自觉他在精神上，上接先王。孟子说：“圣人复起，不易吾言。”这是孟子自觉他在精神上，下接后圣。陈子昂诗云：“前不见古人，后不见来者，念天地之悠悠，独怆然而涕下。”在道德境界中底人，则前亦见古人，后亦见来者，往古来今，打成一片。在这一片中，他觉解他的个体的死亡，并不是十分重要底。如此，他不必设法对付死，而自可不受死的威胁。

在道德境界中底人，做事所以尽伦尽职。他竭其力之所能以做其所应做底事。他一日未死，则一日有他所应做底事。这是他的任务。他一日既死，则他的任务，即时终了。就尽伦尽职说，在道德境界中底人，可能于死后尚有经手未完之事，但不可能于死后尚有未尽之伦，未尽之职。他可先其父母而死，尚有孝养之事未了。但他如于生前已尽为子之道，则他虽有孝养之事未了，但不能说他尚未尽伦，未尽职。尽伦尽职底人，

都是“鞠躬尽瘁，死而后已”。死而后已，亦即是死了即已。

所以对于在道德境界中底人，死是尽伦尽职的结束。《礼记·檀弓》记子张将死之言，说：“君子曰终，小人曰死。”宋儒说：“终者所以成其始之辞，而死则澌尽无余之义。”对于小人，死是其个人的身体的不存在，所以死对于他是死。对于君子，死是其在社会中底任务的终了，所以死对于他是终。在道德境界中底人，是此所谓君子。死对于他是尽伦尽职的结束。所以死对于他亦是终。终即是结束之义。

在道德境界中底人，不注意死后，只注意生前。只注意于，使其一生行事，皆充分表现道德价值，使其一生，如一完全底艺术品，自始至终，全幅无一败笔。所以《论语》记曾子将死，曰：“启予足，启予手。《诗》云：‘战战兢兢，如临深渊，如履薄冰。’而今而后，吾知免夫，小子。”《礼记·檀弓》记曾子将死，侍疾底童子，

忽发现曾子所用底席是大夫所用底。曾子听说，命曾元快换。曾元说：“夫子之病革矣，不可以变。幸而至于旦，请敬易之。”曾子说：“尔之爱我也不如彼。君子之爱人也以德，细人之爱人也以姑息。吾何求哉？吾得正而毙焉斯已矣。”曾元等于是“举扶而易之，反席未安而没”。这些行为初看似迂阔，但一个人的一生，如想在道德方面，始终完全，他是一刻不可疏忽底。在一个人未死之前，他随时都有有过的可能。所以曾子将死才可以说：“而今而后，吾知免夫。”然幸而还有一个童子，指出他的一个最后底过错。于是他的一生，才能如一完全的艺术品，不致于最后来了一个败笔。可见一个人想成为完人，是极不容易底。

所以在道德境界中底人，于必要时，宁可牺牲其身体的存在，而不肯使其行为有在道德方面底不完全。孔子说：“有杀身以成仁，无求生以害仁。”孟子说：“生，吾所欲也；义，亦吾所欲

也。二者不可得兼，舍生而取义者也。”杀身成仁，舍生取义，与上所说杀身成名，是不同底。杀身成仁底人所做底事，可以即是杀身成名底人所做底事。但杀身成仁底人做此事，其行为是道德底行为，其境界是道德境界。杀身成名底人做此事，其行为是合乎道德底行为，其境界是功利境界。

杀身成仁，在事实上，亦可以得名，但在道德境界中底人，并不要“成名”。所以他虽努力使其一生如一完全底艺术品，但此艺术品是否有人欣赏，如有人欣赏，他自己是否知之，这是他所不问底。在道德境界中底人，有某种行为，本不求为人所知。其行为是“为己底”，不是“为人底”。如其为求为人所知而有某种行为，则其行为虽合乎道德，而只是合乎道德底行为，不是道德底行为。其人的境界，亦只是功利境界，而不是道德境界。

照在道德境界中人底看法，一个人于未死之

前，总有他所应做底事。这些事，他如不用心注意去做，都有做错的可能。所以在未死之前，无论于何时何地，他都应该兢兢业业，去做他所应该做底事。直到死，方可休息。龚定庵诗：“绝业名山幸早成，更何方法遣今生。”又说：“设想英雄垂暮日，温柔不住住何乡。”这都是才人英雄的设想。照这种想法，一个人的一生中，似乎有一部分，可以称为“余生”，如同普通以为，一星期中，有一部分，称为周末。于其时，人可以随意消遣。圣贤的想法，不是如此。圣贤的有生之日，都是尽职尽责之日。才人需要遣生的方法，以遣其余生，圣贤则无余生可遣。英雄有垂暮，圣贤则无垂暮。圣贤尽其力之所能，以尽伦尽职，“鞠躬尽瘁，死而后已”。此所谓“存，吾顺事；没，吾宁也”。

对于在天地境界中底人，生是顺化，死亦是顺化。知生死都是顺化者，其身体虽顺化而生死，但他在精神上是超过死底。

于第八章中，我们说到道体的观念。实际底事物，无时不在生灭中。实际底世界，无时不在变化中。实际底世界及其间事物的生灭变化的洪流，旧说谓之大化流行，亦谓之大用流行。人亦是实际底事物，亦随大化流行而生灭。无人不随大化流行而生灭。不过一般人虽随大化洪流而生灭，而不觉解其是如此。他们只知他们的个体有生灭，而不觉解其生灭是随顺大化。觉解个体的生灭是随顺大化，则亦觉解个体的生灭，是大化的一部分，是道体的一部分。有此等觉解，则可“与造化为一”。郭象说：“与造化为一，则无往而非我矣。将何得何失，孰死孰生哉？”与造化为一，则能自大化的观点以看生灭。自大化的观点以看生灭，则生灭只是变化，不是死生。郭象说：“死生者，无穷之变耳，非始终也。”大化是无始无终底。自同于大化者，自觉其自己亦是无始无终底。

自同于大化者，亦自同于大全。大全永远是

存在底。我们这个地球可以不存在，但宇宙则是不能不永远存在底。《庄子·大宗师》说：“藏小大有宜，犹有所遁。若夫藏天下于天下，而不得所遁，是恒物之大情也。……故圣人将游于物之所不得遁而皆存。”郭象注说：“无所藏而都任之，则与物无不冥，与化无不一。故无内无外，无死无生，体天地而合变化，索所遁而不得矣。”物之所不得遁，是庄子所谓天地，我们所谓宇宙，所谓大全。凡事物皆是大全的一部分，不过他们不觉解其是如此。在天地境界中底人，觉解其是如此。他们有此种觉解，所以能自同于大全。自同于大全，则大全永远存在，他亦自觉他自己是永远存在。

宇宙是一个无尽藏，不仅包括现在所有底一切事物，并且包括过去所有底一切事物，以及将来所有底一切事物。任何事物的存在，都是无常底。但其曾经存在的事实，则不是无常底。宇宙间已有底事实，既已有之，则即永远有之，不可

变动，不可磨灭。可能有底事物，虽于过去现在尚未有者，将来如其有之，亦必在宇宙中。所以在天地境界中底人，自同于大化，自同于大全者，亦感觉到他自己是上包万古，下揽方来。在无限底空间时间中，“万象森然”，他均在精神上与相感通。佛家说：“三世一切劫，了之即一念。”在同天境界中底人，亦可如此说。上文说，在道德境界中底人，使其一生，如一完全底艺术品，而并不希望有人欣赏之。在天地境界中底人，又可见，如果有一完全底艺术品，则曾有此完全底艺术品的事实，真正是长留天地间，其对于人生，正如柏拉图谓其共和国，“有目者必见之，见之则必奉以为法”。上文又说，在道德境界中底人，上见古人，下见来者。他所见者是古人及将来底人。在天地境界中底人，亦是上包万古，下揽方来。他所见者，又不只是人，而是一切万有。

在天地境界中底人，能同天者，亦可自同于

理世界。理是永恒底，在天地境界中底人觉解一切事物，都不只是事物，而是永恒底理的例证。这些例证，是有生灭的，是无常底。但其所为例证底理，则是永恒底，是超时间底。对于理无所谓过去，亦无所谓现在。在天地境界中底人，觉解理不但不是无常底，而且是无所谓有常或无常底，不但不是有生灭底，而且是无所谓有生灭或无生灭底。他有此等觉解，所以自同于理世界者，自觉其自己亦是超生灭，超死生底。《庄子·大宗师》说：“见独则无古今。”理世界是无古今底，自同于理世界者，自觉其自己亦是无古今底。

在此种境界中底人，其身体随顺大化，以为存亡，但在精神上他可以说是超死生底。《庄子·大宗师》说：“无古今则入于不死不生。”郭象《逍遥游》注说：“齐死生者，无死无生者也。苟有乎死生，则虽大椿之与蟪蛄，彭祖之与朝菌，均于短折耳。”所谓不死不生及无死无生，

亦是超死生之义。

我们说：在天地境界中底人，在精神上可以说是超死生底。我们并不说：人的精神可以超死生。人的精神不能离开身体而存在。身体既不能超死生，则精神亦不能超死生。所以我们不能说，人的精神，可以超死生，而只能说，人在精神上可以超死生。所谓人在精神上可以超死生者，是就一个人在天地境界中所有底自觉说。他在天地境界中自觉他是超死生底。若其身体不存，他固亦无此自觉。但此自觉使其自觉，不但身体的存亡，对于他没有重要，即有此自觉与否，对于他亦没有重要。

人的精神不能离开身体而存在，所以一个人于今生之后，并无来生。以为于今生之后有来生者，大概有两种说法。照一种说法，以为来生之有，虽不可证明，但信来生之有，则为理性所需要。康德持此种说法。他以为道德与幸福的联合，有道德底人，必有幸福，是理性所认为最合

理底事。最合理底事，不能于人的今生得到，则必有来生以得到之。不过照我们于第六章中所说，道德不必与幸福联合。有些道德价值，且涵蕴逆境，必于人的不幸中，始能实现。此点我们于第六章中已有证明。此点既已证明，则康德所说，理性需要信来生之有的论证，即不能成立。中国哲学，向以为无来生。康德所谓的理性的需要者，不过是受耶教影响底人的心理习惯而已。

照另外一种说法，有来生是一种无需证明底事实。多数宗教，皆持此种看法。佛教于此有一特点，即承认人有来生，而又以为人应该设法取消其来生。佛教以生死轮回为苦，故教人修行以出离死生。佛家的形上学与我们不同。但其所说出离死生底人的境界，与我们以上所说在精神上超死生底人的境界，则似异而实无大异。

佛家所说出离生死底人的境界，是他们所谓证真如的境界。我们上文所说在精神上超生死底人的境界，是我们所谓同天的境界。就其似异

说，佛家是一种唯心论，以为心可以离身体而存在。所以照一般人的想法，佛家修行底人，得佛果，证真如者，可以永远有证真如的自觉。我们于上文说，精神不能离开身体而存在，所以在同天地境界中底人，只于其有身体时，有同天的自觉。

但一般人的这种想法，是错误底。唯心论者固以为心可离开身体而存在。但离开身体而存在底心，是不能有所谓“觉”底。佛家所谓真如，即是所谓常住真心，又即是所谓法界。就其是常住真心说，常住真心是我们所谓宇宙底心。宇宙底心，是不能有所谓觉底，所谓觉，如感觉、知觉、自觉等，都是依人的身体而始有底。海格尔亦说，宗教中底人，自觉其与宇宙底精神为一者，其自觉即是宇宙底精神的自觉。宇宙底精神，不能离开人而有自觉。就真如即是法界说，法界即我们所谓宇宙，宇宙亦是不能有所谓觉底。常住真心或法界既不能有所谓觉，则所谓证

真如者所有底自觉，亦只是于其能有自觉时有之。所谓涅槃四德：常、乐、我、净，亦是证真如者，于其有自觉时所自觉者。有自觉必依身体。所以照我们的看法，证真如者所有底自觉，及同天者所有底自觉，都只于其有身体时有之。

或可说，如果如此，则此等自觉的有，岂不太暂？但既已证真如，既在同天境界中底人，自同于大全，自同于永恒，则其对于此等境界底自觉的久暂，对于他亦已不成问题，而他亦已不知有此等问题矣。斤斤于此等自觉的久暂者，仍有“我”有“私”。有“我”有“私”者，不能证真如，亦不能有同天的境界。

如果真有如佛家所说出离生死，则我们所说在精神上超死生者，自然亦是出离死生底。佛家所说得出离生死的方法是“破执”，在同天境界中底人，“体天地而合变化”，亦是彻底地无执底。

或可说：佛家所破，有我法二执。在天地境

界中底人，诚无我执，但本书以上所说所根据底形上学，不以为“万法唯心”，以为离心实有所谓外界。照佛家的看法，执实有外界，即是法执。上所说在精神上超生死者，是否仍执实有外界？如仍执实有外界，则照佛家的看法，他仍有法执。仍有法执，则他即不能出离生死。

于此我们说，本书以上所说所根据底形上学，诚以为离心有所谓外界。但在同天地境界中底人，“与物冥”，“浑然与物同体”，所以对于他，所谓内外之分，所谓主观客观的对立，亦已冥除。于上文第七章中，我们说：大全是不可思议底；同天的境界，亦是不可思议底。大全“至大无外”，在同天境界中底人，自同于大全，所以对于他亦无所谓外界。对于他无所谓外界，故他亦无所谓法执。

于此我们又须声明，哲学讲至此，已讲到所谓“言语路绝，心行道断”的地步。哲学讲至此等地步，所谓唯心论与实在论的分别，亦已不存在

矣。

所以在天地境界中底人，无所谓怕死不怕死。有意于不怕死者，仍是对于死生有芥蒂。伊川云：“邵尧夫临终时，只是谐谑，须臾而去。以圣人观之，则犹未是，盖犹有意也。比之常人，甚悬绝矣。他疾革，颐往视之，因警之曰：‘尧夫平日所学，今日无事否？’他气微不能答。次日见之，却有声如丝发来，大答云：‘你道生姜树上生，我亦只得依你说。’”伊川疾革，门人进曰：“先生平日所学，正今日要用。”伊川曰：“道着用便不是。”“道着用”亦是有意。所谓有意，亦谓对于死生尚有芥蒂。

在天地境界中底人，不有意地不怕死，亦不有意地玩视生。道家中有些人对于人生中底事，多所玩视，如所谓“以生为附赘悬疣，以死为决溃痈”者，是只了解死为顺化，而未了解生亦为顺化。了解生亦为顺化，则于人生中做人所应做底事，亦为顺化。所以在天地境界中底人所做底

事，亦正是在道德境界中底人所做底事。对于做这些事，他亦是“存，吾顺事；没，吾宁也”。

新原道（中国哲学之精神）

目 录

[自序](#)

[绪论](#)

[第一章 孔孟](#)

[第二章 杨墨](#)

[第三章 名家](#)

[第四章 老庄](#)

[第五章 易庸](#)

[第六章 汉儒](#)

[第七章 玄学](#)

[第八章 禅宗](#)

[第九章 道学](#)

[第十章 新统](#)

[返回总目录](#)

自序

此书所谓道，非《新理学》中所谓道。此书所谓道，乃讲《新理学》中所谓道者。《新理学》所谓道，即是哲学。此书讲《新理学》所谓道，所以此书非哲学底书，而乃讲哲学底书。此书之作，盖欲述中国哲学主流之进展，批评其得失，以见新理学在中国哲学中之地位。所以先论旧学，后标新统。异同之故明，斯继开之迹显。庶几世人可知新理学之称为新，非徒然也。近年以来，对于旧学，时有新解，亦藉此书，传之当世。故此书非惟为《新理学》之羽翼，亦旧作《中国哲学史》之补编也。书凡十章，新统居一，敝帚自珍，或贻讥焉。然孔子曰：“文王既没，文不在兹乎！”孟子曰：“圣人复起，必从吾言。”其自信若是。即老氏之徒，濡弱谦下，亦曰：“知我者希，则我者贵。”亦何其高自期许耶？盖学问之道，各崇所见。当仁不让，理固然

也。写此书时，与沈公武（有鼎）先生，时相讨论。又承汤锡予（用彤）先生，贺自昭（麟）先生，先阅原稿，有所指正，谨此致谢。又英国友人休士先生，亦就原稿译为英文，期在伦敦出版。并附记，以志鸿爪。民国三十三年六月，冯友兰。

绪 论

有各种底人。对于每一种人，都有那一种人所可能有底最高底成就。例如从事于政治工作底人，所可能有底最高底成就是成为大政治家。从事于艺术底人，所可能有底最高底成就是成为大艺术家。人虽有各种，但各种底人都是人。专就一个人是人说，他的最高底成就，是成为圣人。这就是说，他的最高底成就，是得到我们所谓天地境界（关于境界及人生中所可能有底四种境界，参看《新原人》第三章）。

人如欲得到天地境界，是不是必须离开社会中一般人所公共有底、所普通有底生活，或甚至必须离开“生”？这是一个问题。讲到天地境界底哲学，最容易有底倾向，是说：这是必须底。如佛家说：生就是人生的苦痛的根源。如柏拉图说：肉体是灵魂的监狱。如道家中的有些人，“以生为附赘悬疣，以死为决溃痈”。这都是

以为，欲得到最高底境界，须脱离尘罗法网，须脱离社会中一般人所公共有底，所普通有底生活，甚至脱离“生”，才可以得到最后底解脱。有这种主张底哲学，即普通所谓出世间底哲学。出世间底哲学，所讲到底境界极高，但其境界是与社会中的一般人所公共有底，所普通有底生活，不相容底。社会中一般人所公共有底，所普通有底生活，就是中国哲学传统中所谓人伦日用。照出世间底哲学底说法，最高底境界，与人伦日用是不相容底。这一种哲学，我们说它是“极高明而不道中庸”。

有些哲学，注重人伦日用，讲政治，说道德，而不讲，或讲不到最高底境界。这种哲学，即普通所谓世间底哲学。这种哲学，或不真正值得称为哲学。这种哲学，我们说它是“道中庸而不极高明”。

从世间底哲学的观点看，出世间底哲学是太理想主义底，是无实用底，是消极底，是所

谓“沦于空寂”底。从出世间底哲学的观点看，世间底哲学是太现实主义底，是肤浅底。其所自以为是积极者，是如走错了路底人的快跑，越跑得快，越错得很。

有许多人说，中国哲学是世间底哲学。这话我们不能说是错，也不能说是不错。

从表面看中国哲学，我们不能说这话是错。因为从表面上看中国哲学，无论哪一派，哪一家，都讲政治，说道德。在表面上看，中国哲学所注重底，是社会，不是宇宙；是人伦日用，不是地狱天堂；是人的今生，不是人的来世。孟子说：“圣人，人伦之至也。”照字面讲，这句话是说，圣人是社会中的道德完全底人。在表面上看，中国哲学中的理想人格，也是世间底。中国哲学中所谓圣人与佛教中所谓佛，以及耶教中所谓圣人，是不在一个范畴中底。

不过这只是在表面上看而已，中国哲学不是

可以如此简单地了解底。专就中国哲学中主要传统说，我们若了解它，我们不能说它是世间底，固然也不能说它是出世间底。我们可以另用一个新造底形容词以说中国哲学。我们可以说，中国哲学是超世间底。所谓超世间的意义是即世间而出世间。

中国哲学有一个主要底传统，有一个思想的主流。这个传统就是求一种最高底境界。这种境界是最高底，但又不离乎人伦日用底。这种境界，就是即世间而出世间底。这种境界以及这种哲学，我们说它是“极高明而道中庸”。

“极高明而道中庸”，是我们借用《中庸》中底一句话。我们说“借用”，因为我们此所谓“极高明而道中庸”，不必与其在《中庸》中底意义相同。中国哲学所求底最高境界，是超越人伦日用而又即在人伦日用之中。它是“不离日用常行内，直到先天未画前”。这两句诗的前一句，是表示它是世间底。后一句是表示它是出世间底。

这两句就表示即世间而出世间。即世间而出世间，就是所谓超世间。因其是世间底，所以说是“道中庸”；因其又是出世间底，所以说是“极高明”。即世间而出世间，就是所谓“极高明而道中庸”。有这种境界底人的生活，是最理想主义底，同时又是最现实主义底。它是最实用底，但是并不肤浅。它亦是积极底，但不是如走错了路而快跑底人的积极。

世间与出世间是对立底。理想主义底与现实主义底是对立底。这都是我们所谓高明与中庸的对立。在古代中国哲学中，有所谓内与外的对立，有所谓本与末的对立，有所谓精与粗的对立。汉以后哲学中，有所谓玄远与俗务的对立，有所谓出世与入世的对立，有所谓动与静的对立，有所谓体与用的对立。这些对立或即是我们所谓高明与中庸的对立，或与我们所谓高明与中庸的对立是一类底。在超世间底哲学及生活中，这些对立都已不复是对立。其不复是对立，并不

是这些对立，都已简单地被取消，而是在超世间底哲学及生活中，这些对立虽仍是对立，而已被统一起来。“极高明而道中庸”，此“而”即表示高明与中庸，虽仍是对立，而已被统一起来。如何统一起来，这是中国哲学所求解决底一个问题。求解决这个问题，是中国哲学的精神。这个问题的解决，是中国哲学的贡献。

中国哲学家以为，哲学所求底最高底境界是即世间而出世间底。有此等境界底人，谓之圣人。圣人的境界是超世间底。就其是超世间底说，中国的圣人的精神底成就，与印度所谓佛的，及西洋所谓圣人的，精神底成就，是同类底成就。但超世间并不是离世间，所以中国的圣人，不是高高在上，不问世务底圣人。他的人格是所谓内圣外王底人格。内圣是就其修养的成就说，外王是就其在社会上底功用说。圣人不一定有机会为实际底政治底领袖。就实际底政治说，他大概一定是没有机会底。所谓内圣外王，只是

说，有最高底精神成就底人，可以为王，而且最宜于为王。至于实际上他有机会为王与否，那是另外一回事，亦是无关宏旨底。

圣人的人格，是内圣外王的人格。照中国哲学的传统，哲学是使人有这种人格底学问。所以哲学所讲底就是中国哲学家所谓内圣外王之道。

在中国哲学中，无论哪一派哪一家，都自以为是讲“内圣外王之道”，但并不是每一家所讲底都能合乎“极高明而道中庸”的标准。在中国哲学中，有些家的哲学，偏于高明；有些家的哲学，偏于中庸。这就是说，有些家的哲学，近于只是出世间底。有些家的哲学，近于只是世间底。不过在中国哲学史的演变中，始终有势力底各家哲学，都求解决如何统一高明与中庸的问题。对于这个问题底解决，可以说是“后来居上”。我们于此可见中国哲学的进步。我们于以下十章，依历史的顺序，叙述中国哲学史中各重要学派的学说，并以“极高明而道中庸”的标准为标准，以评

定各重要学派的价值。

我们的对于中国哲学底这种工作，很像《庄子·天下篇》的作者，对于先秦哲学所做底工作。我们不能断定，谁是《天下篇》的作者，我们不知道他是谁，但他的工作，是极可赞佩底。他是中国古代的一个极好底哲学史家，亦是一个极好底哲学鉴赏家及批评家。在《天下篇》里，他提出“内圣外王之道”这个名词。讲内圣外王之道底学问，他称为“道术”。道术是真理之全。他以为当时各家，都没有得到道术之全，他们所得到底只是道术的一部分或一方面，所谓“道术有在于是者”。他们所得到底，只是道术的一部分，或一方面，所以他们所讲底只是他们的“一家之言”，不是道术，而是“方术”。

道术所讲底是内圣外王之道，所以道术亦是“极高明而道中庸”底。这亦是《庄子·天下篇》所主张底。《天下篇》说：“不离于宗，谓之天人。不离于精，谓之神人。不离于真，谓之至

人。以天为宗，以德为本，以道为门，兆于变化，谓之圣人。”向郭注云：“凡此四名，一人耳。所自言之异。”此四种都是在天地境界中底人。天人，神人，至人或是“一人耳。所自言之异”。但圣人是与天人，神人，至人，不同底。他尽有天人等之所有，但亦有天人等之所无。圣人“以天为宗”，就是“不离于宗”；他“以德为本”，就是“不离于精”（《天下篇》下文说：“以本为精，以物为粗。”）；他“以道为门”，就是“不离于真”（《老子》说：“道之为物”，“其中有精，其精甚真，其中有信”。《庄子》说：道“有情有信，无为无形”）。这是他尽有天人等之所有。但他又能“兆于变化”，应付事物。这是他有天人等之所无。他能“极高明而道中庸”。天人等则能“极高明”而未必能“道中庸”。《天下篇》下文说君子，“以仁为恩，以义为理，以礼为行，以乐为和，薰然慈仁”。这种人是在道德境界中底人。这种人能“道中庸”而不能“极高明”。

《天下篇》亦似以“极高明而道中庸”的标准为标准，批评当时各家的学说。至少我们可以说，照向郭的注，《天下篇》是如此的。《天下篇》说：“古之人其备乎！配神明，醇天地，育万物，和天下。泽及百姓。明于本数，系于末度，六通四辟，小大精粗，其运无乎不在。”所谓古之人，就是圣人。他能统一本末、小大、精粗等的对立。他能“配神明，醇天地”，而又能“育万物，和天下”。前者是其内圣之德，后者是其外王之功。神明大概是说宇宙的精神方面。有内圣外王底人格底人，能“备天地之美，称神明之容”。《天下篇》上文说：“神何由降？明何由出？圣有所生，王有所成，皆原于一。”圣王是与神明并称底。

关于“一”底真理，就是内圣外王之道。儒家本是以阐述“古之人”为业底。但可惜他们所阐述底，都是些数度典籍之类。《天下篇》说：“其明而在数度者，旧法世传之史，尚多有之。其在

于诗书礼乐者，邹鲁之士，缙绅先生，多能明之。”向郭注云：“能明其迹耳，岂所以迹哉？”所以照《天下篇》的说法，儒家不合乎高明的标准。

其余各家，也都是“不该不遍，一曲之士”。他们所讲底都不是内圣外王之道的全体，都偏于一方面。不过这一方面也是“道术有在于是”。他们“闻其风而说之”。《天下篇》以下叙墨家的学说，结语谓：“墨子真天下之好也，将求之不得也，虽枯槁不舍也，才士也夫。”只称为才士，向郭注云：“非有德也。”言其不合乎高明的标准。《天下篇》又叙述宋、尹文的学说，说他们“以禁攻寝兵为外，以情欲寡浅为内，其小大精粗，其行适至是而止”。向郭注云：“未能经虚涉旷。”他们知有内外小大精粗的分别，但亦“适至是而止”，亦不合乎高明的标准。

《天下篇》又叙述彭蒙、田骈、慎到的学说，结语谓：“彭蒙、田骈、慎到不知道。虽

然，概乎皆尝有闻者也。”向郭注云：“但未至也。”他们能从道的观点以看事物，知“万物皆有所可，有所不可。故曰：选则不遍，教则不至，道则无遗者矣”。用我们于《新原人》中所说底话说，他们已知天。但他们以为圣人的修养的成就，“至于若无知之物而已。无用贤圣，夫块不失道”。他们希望去知识所作的分别，以至于我们于《新原人》中所谓同天的境界。但不知在同天境界中底人，是无知而有知底，并不是若土块无知之物，彭蒙等是高明，但不是“极高明”。

《天下篇》又叙述关尹、老聃的学说。他们的学说，“建之以常、无、有，主之以太一。以濡弱谦下为表，以空虚不毁万物为实”。他们“以本为精，以物为粗”，“澹然独与神明居”。他们是已达到“极高明”的程度，但他们又“常宽容于物，不削于人”。他们亦可以说是能“道中庸”。

《天下篇》又叙述庄子的学说，说庄子“上与造物者游，而下与外死生无终始者为友。其于

本也，弘大而辟，深闳而肆。其于宗也，可谓稠适而上遂矣”。他达到“极高明”的程度。但他虽“独与天地精神往来，而不傲倪于万物，不谴是非，以与世俗处”。他亦可以说是能“道中庸”。

《天下篇》极推崇老庄。但于叙老庄的学说时，亦是说：“古之道术有在于是者”，关尹、老聃、庄周“闻其风而悦之”。由此例说，则老庄亦是“不该不遍，一曲之士”。《天下篇》或以为老庄的学说，虽是道术的一重要部分或一重要方面，但亦只是其一部分或一方面。关于此点，我们尚无法断定。不过离开《天下篇》的作者，用我们自己的判断，我们可以说，老庄的学说尚不能全合乎“极高明而道中庸”的标准。所以我们只说老庄亦可以说是合乎“道中庸”的标准。关于此点，我们于以下讲老庄章中，另有详说。

我们于此分析《天下篇》对于当时各家底批评，以见我们于以下各章，对于各派各家所作底批评，以及批评所用底标准，并不是我们的偶然

底私见，而是真正接着中国哲学的传统讲底。并以见我们所谓中国哲学的精神，真是中国哲学的精神。

第一章 孔孟

《天下篇》说“邹鲁之士，缙绅先生”所能明者，只是诗书礼乐等数度典籍。对于一般底儒说，这话是不错底。儒本来是一种职业。所谓儒者，就是以相礼教书为职业底人。他们的专长就是演礼乐，教诗书。他们也就只能演礼乐，教诗书。他们真是如向郭所说：只能明“古之人”之迹，而不能明其“所以迹”。

但对于孔孟，这话是不能说底。孔孟虽亦是儒者，但他们又创立了儒家。儒家与儒者不同。儒者是社会中的教书匠，礼乐专家。这是孔子孟子以前，原来有底。儒家是孔子所创立底一个学派。他们亦讲诗书礼乐，他们亦讲“古之人”。但他们讲“古之人”，是“接着”古之人讲底，不是“照着”古之人讲底。孔子说，他“述而不作，信而好古”（《论语·述而》）。一般儒者本来都是如此。不过孔子虽如此说，他自己实在是“以述为

作”。因其以述为作，所以他不只是儒者，他是儒家的创立人。

儒家是以“说仁义”见称于世底。在中国旧日言语中，仁义二字若分用，则各有其意义，若联用，则其意义，就是现在所谓道德。《老子》说“绝仁弃义”，并不是说，只不要仁及义，而是说：不要一切道德。后世说，某人大仁大义，就是说：某人很有道德。说某人不仁不义，就是说：某人没有道德。儒家以说仁义见称，也就是以讲道德见称。

儒家讲道德，并不是只宣传些道德底规律，或道德格言，叫人只死守死记。他们是真正了解道德之所以为道德，道德行为之所以为道德行为。用我们于《新原人》中所用底名词，他们是真正了解人的道德境界与功利境界的不同，以及道德境界与自然境界的不同。

我们于以下先说明儒家所讲仁、义、礼、

智。后人以仁、义、礼、智、信，为五常。但孟子讲“四端”则只说到仁、义、礼、智。此四者亦是孔子所常讲底，但将其整齐地并列为四，则始于孟子。

先从义说起。孟子说：“仁，人心也。义，人路也。”（《孟子·告子上》）义是人所当行之路，是所谓“当然而然，无所为而然”者（陈淳语）。所谓当然的意义，就是应该。说到应该，我们又须分别：有功利方面底应该，有道德方面底应该。功利方面底应该是有条件底。因其是有条件底，所以亦是相对底。例如我们说，一个人应该讲究卫生，此应该是以人类愿求健康为条件。求健康是讲究卫生的目的。讲究卫生是求健康的手段。这种手段，只有要达到这种目的者，方“应该”用之。如一人愿求健康，他应该讲究卫生。如他不愿求健康，则讲究卫生，对于他即不必是应该底了。这种应该，亦是“当然而然”，但不是“无所为而然”。义不是这种应该。

义是道德方面底应该。这种应该是无条件底。无条件底应该，就是所谓“当然而然，无所为而然”。因其是无条件底，所以也是绝对底。无条件底应该，就是所谓义。义是道德行为之所以为道德行为之要素。一个人的行为，若是道德行为，他必须是无条件地做他所应该做底事。这就是说，他不能以做此事为一种手段，以求达到其个人的某种目的。如他以做此事为一种达到其个人的某种目的底手段，则做此事，对于他，即不是无条件底。他若愿求达到这种目的，做此事，对于他，是应该底。但他若不愿求达到这种目的，做此事，对于他，即不是应该底了。他必须是无条件地做他所应该做底事。若是有条件地，他虽做了他所应该做底事，但其行为亦只是合乎义底行为，不是义底行为。

这并不是说，在道德境界中底人，做他所应该做底事，是漫无目的，随便做之。他做他所应该做底事，有确定底目的。他亦尽心竭力，以求

达到此目的，但不以达到此目的为达到其自己的另一目的的手段。例如一个有某种职务底人，忠于他的职守。凡是他的职守内所应该做底事，他都尽心竭力去做，以求其成功。从这一方面说，他做事是有目的底。但他的行为，如果真是忠底行为，则他之所以如此做，必须是他应该如此做，并不是他欲以如此做得到上司的奖赏，或同僚的赞许。所谓无条件做应该做底事，其意如此。一个人必须无条件地做他所应该做底事，然后他的行为，才是道德行为。他的境界，才是道德境界。

一个人无条件地做他所应该做底事，其行为是“无所为而然”。一个人以做某种事为手段，以求达到其自己的某种目的，其行为是“有所为而然”。用儒家的话说，有所为而然底行为是求利，无所为而然底行为是行义。这种分别，就是儒家所谓“义利之辨”。这一点，是儒家所特别注重底。孔子说：“君子喻于义，小人喻于

利。”（《论语·里仁》）孟子说：“鸡鸣而起，孳孳为善者，舜之徒也；鸡鸣而起，孳孳为利者，跖之徒也。欲知舜与跖之分，无他，利与善之间也。”（《孟子·尽心上》）求利与行义的分别，就是我们于《新原人》中所谓功利境界与道德境界的分别。一个人的行为若是有所为而然底，他的行为，尽可以合乎道德，但不是道德行为。他的境界也只是功利境界，不是道德境界。

后来董仲舒说：“正其谊（义）不谋其利，明其道不计其功。”他的此话，也就是上述底意思。但是有些人对此不了解。例如颜习斋批评这话说：“世有耕种而不谋收获者乎？有荷网持钩，而不计得鱼者乎？”“这不谋不计两个字，便是老无释空之根。”（《言行录·教及门》）此批评完全是无的放矢。既耕种当然谋收获，既荷网持钩当然谋得鱼。问题在于一个人为什么耕种，为什么谋得鱼。若是为他自己的利益，他的行为不能是道德行为。不过不是道德行为底行为，也

不一定就是不道德底行为。它可以是非道德底行为。

儒家所谓义，有时亦指在某种情形下办某种事的在道德方面最好底办法。《中庸》说：“义者，宜也。”我们说：一件事宜如何办理，宜如何办理底办法，就是办这一件事的最好底办法。某一种事，在某种情形下，亦有其宜如何办理底办法。这一种办法，就是，在某种情形下，办这一种事的最好底办法。所谓最好又有两种意思。一种意思，是就道德方面说。一种意思，是就功利方面说。就功利方面说，在某种情形下，一种事的最好底办法，是一种办法，能使办此种事底人，得到最大底个人利益。就道德方面说，一种事的最好底办法，是一种办法，能使办此种事底人，得到最大底道德成就。我们说“在某种情形下”，因为所谓“义者，宜也”的宜，又有“因时制宜”的意义。所以孟子说：“大人者，言不必信，行不必果，惟义所在。”（《孟子·离娄下》）

照此所说，儒家所谓义有似乎儒家所谓中，办一件事，将其办到恰到好处，就是中。所以说中，亦是说办一件事的最好底办法。不过义与中亦有不同。中亦可就非道德底事说，义只专就道德底事说。非道德底事，并不是不道德底事，是无所谓道德或不道德底事。例如，在平常情形下，吃饭是非道德底事。一个人吃饭，不太多，亦不太少，无过亦无不及。这可以说是合乎中，但不可以说是合乎义。这里没有义不义的问题。

我们可以说，以上所说二点，都是对于义底一种形式底说法。因为以上所说二点，并没有说出，哪些种底事，是人所无条件地应该做底事。也没有说出，对于某种事，怎样做是此种事底在道德方面底，最好底做法。如果有人提出这个问题，我们可以说，儒家说：与社会有利或与别人有利底事，就是人所无条件地应该做底事，做某种事，怎样做，能与社会有利，能与别人有利，这样做就是做此种事底在道德方面底最好底做

法。

我们说“我们可以说，儒家说”，因为儒家并没有清楚地如此说。虽没有清楚地如此说，但他们的意思是如此。必了解这个意思，然后才可以了解儒家所谓义利之辨。

有人说：儒家主张义利之辨，但他们也常自陷于矛盾。如《论语》云：“子适卫，冉有仆。子曰：‘庶矣乎！’冉有曰：‘既庶矣，又何加焉？’曰：‘富之。’曰：‘既富矣，又何加焉？’曰：‘教之。’”（《论语·子路》）孔子亦注意于人民的富庶。人民的富庶，岂不是人民的利？又如《孟子》云：“孟子见梁惠王，王曰：‘叟，不远千里而来，亦将有以利吾国乎？’孟子曰：‘王何必曰利，亦有仁义而已矣。’”孟子不以梁惠王言利为然。但他自己却向梁惠王提出一现代人所谓经济计划，欲使人可以“衣帛食肉”，“养生送死无憾”。孟子岂不亦是言利？

发此问者之所以提出此问题，盖由于不知儒家所谓义利之辨之利，是指个人的私利。求个人的私利的行为，是求利的行为。若所求不是个人的私利，而是社会的公利，别人的利，则其行为即不是求利，而是行义。社会的利，别人的利，就是社会中每一个人所无条件地应该求底。无条件地求社会的公利，别人的利，是义的行为的目的，义是这种行为的道德价值。凡有道德价值底行为，都是义底行为；凡有道德价值底行为，都涵蕴义。因为凡有道德价值底行为，都必以无条件地利他为目的。如孝子必无条件地求利其亲。慈父必无条件地求利其子。无条件地求利其亲或子，是其行为的目的。孝或慈是这种行为的道德价值。所以所谓利，如是个人的私利，则此利与义是冲突底。所谓利，如是社会的公利，他人的利，则此利与义不但不冲突，而且就是义的内容。儒家严义利之辨，而有时又以为义利有密切底关系，如《易传·乾·文言》云：“利者，义之和也。”其理由即在于此。后来程伊川云：“义与

利，只是个公与私也。”（《遗书》卷十七）求私利，求自己的利，是求利；求公利，求别人的利，是行义。

孟子说：“仁，人心也。”（《孟子·告子上》）《中庸》说：“仁者，人也。”程伊川说：“公而以人体之谓之仁。”（《遗书》卷十七）无条件地做与社会有利，与别人有利底事是行义。若如此做只是因为无条件地应该如此做，则其行为是义底行为。若一个人于求社会的利，求别人的利时，不但是因为无条件地应该如此做，而且对于社会，对于别人，有一种忠爱惻怛之心，如现在所谓同情心，则其行为即不只是义底行为，而且是仁底行为。此所谓“公而以人体之谓之仁”。体是体贴之体，人就是人的心，就是人的惻隐之心，同情心。以惻隐之心行义谓之仁。所以说“仁，人心也”，“仁者，人也”。孟子亦说：“惻隐之心，仁之端也。”（《孟子·公孙丑上》）义可以包仁，是仁底行为，必亦是义的行

为。仁涵蕴义，是义的行为，不必是仁的行为。儒家说无条件地应该，有似乎西洋哲学史中底康德。但康德只说到义，没有说到仁。

仁人必善于体贴别人。因己之所欲体贴别人，知别人之所欲；因己之所不欲体贴别人，知别人之所不欲。因己之所欲，知别人之所欲，所以“己欲立而立人，己欲达而达人”（《论语·雍也》）， “老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”（《孟子·梁惠王上》）。此即所谓忠。因己之所不欲，知别人之所不欲，所以“己所不欲，勿施于人”（《论语·卫灵公》）。此即所谓恕。合忠与恕，谓之忠恕之道。朱子《论语》注说：“尽己之谓忠，推己之谓恕。”其实应该说：“尽己为人之谓忠。”忠恕皆是推己及人。忠是就推己及人的积极方面说，恕是就推己及人的消极方面说。忠恕皆是“能近取譬”（《论语·雍也》）， “善推其所为”（《孟子·梁惠王上》）。朱子注云：“譬，喻也。近取诸身，譬之他人，

知其所欲，亦犹是也。”此正是所谓忠。人亦可以己之所不欲，譬之他人，知其所不欲亦犹是。此是所谓恕。如是“推其所为”，以及他人，就是为仁的下手处。所以孔子说：“能近取譬，可谓仁之方也已。”（《论语·雍也》）仁是孔子哲学的中心。而忠恕又是“为仁”的下手处。所以孔子说：“吾道一以贯之。”曾子解释之云：“夫子之道，忠恕而已矣。”（《论语·里仁》）

礼是人所规定行为的规范，拟以代表义者，于上文我们说，义的内容是利他。礼的内容亦是利他。所以《礼记·曲礼》说：“夫礼，自卑而尊人，先彼而后己。”于上文我们说：义有似乎中。我们可以说：义是道德方面底中。所以儒家常以中说礼。《礼记·仲尼燕居》说：“子曰：‘礼乎礼！夫礼所以制中也。’”我们于上文说：“义者，宜也”的宜，有“因时制宜”的意思。儒家亦以为礼是随时“变”底。《礼记·礼器》说：“礼，时为大。”《乐记》说：“五帝殊时，不相沿乐。三

王异世，不相袭礼。”

智是人对于仁义礼底了解。人必对于仁有了解，然后才可以有仁底行为。必对于义有了解，然后才可以有义底行为。必对于礼有了解，然后他的行为，才不是普通底“循规蹈矩”。如无了解，他的行为，虽可以合乎仁义，但严格地说，不是仁底行为，或义的行为。他的行为，虽可以合乎礼，但亦不过是普通底“循规蹈矩”而已。无了解底人，只顺性而行，或顺习而行，他的行为虽可合乎道德，但只是合乎道德底行为，不是道德行为。他的境界，亦不是道德境界，而是自然境界。人欲求高底境界，必须靠智。孔子说：“智及之，仁不能守之，虽得之，必失之。”（《论语·卫灵公》）用我们于《新原人》中底话说，人的了解，可使人到一种高底境界，但不能使人常住于此种境界。虽是如此，但若没有了解，他必不能到高底境界。

照以上所说，则仁、义、礼、智，表面上虽

是并列，但实则仁义与礼智，不是在一个层次底。这一点，似乎孟子也觉到。孟子说：“仁之实，事亲是也。义之实，从兄是也。智之实，知斯二者，弗去是也。礼之实，节文斯二者。”（《孟子·离娄上》）这话就表示仁义与礼智的层次不同。

儒家注重“义利之辨”。可见功利境界与道德境界的分别，他们认识甚清。求利底人的境界是功利境界。行义底人的境界是道德境界。他们注重智。可见自然境界与其余境界的分别，他们亦认识甚清。孔子曰：“民可使由之，不可使知之。”（《论语·泰伯》）孟子曰：“行之而不著焉，习矣而不察焉，终身由之而不知其道者，众也。”（《孟子·尽心上》）“由之而不知”底人的境界，正是自然境界。

不过道德境界与天地境界的分别，儒家认识，不甚清楚。因此儒家常受道家的批评。其批评是有理由底。不过道家以为儒家所讲，只限于

仁义；儒家所说到的境界，最高亦不过是道德境界。这“以为”是错底。儒家虽常说仁义，但并非只限于仁义。儒家所说到底最高底境界，亦不只是道德境界。此可于孔子孟子自述其自己的境界之言中见之。我们于以下引《论语》“吾十有五而志于学”章，及《孟子》“养浩然之气”章，并随文释其义，以见孔子孟子的境界。

孔子曰：“吾十有五，而志于学；三十而立；四十而不惑；五十而知天命；六十而耳顺；七十而从心所欲不逾矩。”（《论语·为政》）这是孔子自叙其一生中底境界的变化。所谓三十、四十等，不过就时间经过的大端说，不必是，也许必不是，他的境界，照例每十年必变一次。

“志于学”之学，并不是普通所谓学。孔子说：“朝闻道，夕死可矣。”（《论语·里仁》）又说：“士志于道，而耻恶衣恶食者，未足与议也。”（同上）又说：“志于道。”（《论语·述而》）此所谓志于学，就是有志于学道。普通所

谓学，乃所以增加人的知识者。道乃所以提高人的境界者。老子说：“为学日益。为道日损。”其所谓学，是普通所谓学，是与道相对者。孔子及以后儒家所谓学，则即是学道之学。儒家所谓学道之学，虽不必是日损，但亦与普通所谓学不同。于《新原人》中，我们说：自然境界及功利境界，是自然的礼物。道德境界及天地境界是人的精神的创造。人欲得后二种境界，须先了解一种义理。此种义理，即所谓道。人生于世，以闻道为最重要底事。所以说：“朝闻道，夕死可矣。”（《论语·里仁》）孔子又说：“后生可畏，焉知来者之不如今也。四十、五十而无闻焉，斯亦不足畏也已。”（《论语·子罕》）无闻即无闻于道，并非没有声名。

“三十而立。”孔子说：“立于礼。”（《论语·泰伯》）又说：“不知礼，无以立也。”（《论语·尧曰》）上文说：礼是一种行为的规范，拟以代表义，代表在道德方面底中者。能立即能循礼而

行。能循礼而行，则可以“克己复礼”。“复礼”即“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”（《论语·颜渊》）。“克己”即克去己私。在功利境界中底人，其行为皆为他自己的利益。这种人，就是有己私底人。行道德必先克去己私，所以“颜渊问仁”，孔子答以“克己复礼为仁”。

“四十而不惑。”孔子说：“智者不惑。”（《论语·宪问》）上文说，智是对于仁义礼底了解。孔子三十而立，是其行为皆已能循礼。礼是代表义者，能循礼即能合乎义。但合乎义底行为，不必是义底行为。必至智者的地步，才对于仁义礼有完全底了解。有完全底了解所以不惑。不惑底智者才可以有真正底仁底行为，及义底行为，其境界才可以是道德境界。孔子学道至此，始得到道德境界。

孔子说：“可与共学，未可与适道。可与适道，未可与立。可与立，未可与权。”（《论语·子罕》）有人有志于学，但其所志之学，未必是

学道之学。有人虽有志于学道，但未必能“克己复礼”。有人虽能“克己复礼”，但对于礼未必有完全底了解。对于礼无完全底了解，则不知“礼，时为大”。如此，则如孟子所谓“执中无权，犹执一也”（《孟子·尽心上》）。执一即执着一死底规范，一固定底办法，以应不同底事变。孟子说：“言不必信，行不必果，惟义所在。”这就是所谓“可与权”。人到智者不惑的程度，始“可与权”。孔子此所说，亦是学道进步的程序，与我们现所解释底一章，可以互相发明。

“五十而知天命。”仁义礼都是社会方面底事。孔子至此又知于社会之上，尚有天，于是孔子的境界，又将超过道德境界。所谓天命，可解释为人所遭遇底宇宙间底事变，在人力极限之外，为人力所无可奈何者。这是以后儒家所谓命的意义。所谓天命亦可解释为上帝的命令。此似乎是孔子的意思。如果如此，则孔子所谓知天命，有似于我们于《新原人》中所谓知天。

“六十而耳顺。”此句前人皆望文生义，不得其解。“耳”即“而已”，犹“诸”即“之乎”或“之于”。徐言之曰而已，急言之曰耳。此句或原作“六十耳顺”，即“六十而已顺”。后人不知“耳”即“而已”。见上下诸句中间皆有“而”字，于此亦加一“而”字，遂成为“而耳顺”。后人解释者，皆以耳为耳目之耳，于是此句遂费解（此沈有鼎先生说）。六十而已顺。此句蒙上文而言，顺是顺天命，顺天命有似于我们于《新原人》中所谓事天。

“七十而从心所欲不逾矩。”于《新原人》中，我们说：在道德境界中底人，做道德底事，是出于有意底选择，其做之需要努力。在天地境界中底人做道德底事，不必是出于有意底选择，亦不必需要努力。这不是说，因为他已有好底习惯，而是说，因为他已有高底了解。孔子从心所欲不逾矩，亦是因有高底了解而“不思而得，不勉而中”。此有似于我们于《新原人》中所谓乐

天。

于《新原人》中，我们说：宇宙大全，理及理世界，以及道体等观念，都是哲学底观念。人能完全了解这些观念，他即可以知天。知天然后能事天，然后能乐天，最后至于同天。此所谓天即宇宙或大全。我们于上文说：知天命有似于知天；顺天命有似于事天；从心所欲不逾矩，有似于乐天。我们说“有似于”，因为孔子所谓天，似乎是“主宰之天”，不是宇宙大全。若果如此，孔子最后所得底境界，亦是“有似于”天地境界。

孟子自述他自己的境界，见于《孟子》论浩然之气章中。此章前人多不得其解，兹随文释之。

《孟子》云：“（公孙丑问曰：）‘敢问夫子恶乎长？’曰：‘我知言，我善养吾浩然之气。’‘敢问何为浩然之气？’曰：‘难言也。其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之

间。其为气也。配义与道，无是，馁也。是集义所生者，非义袭而取之也。行有不慊于心，则馁矣。我故曰：‘告子未尝知义’，以其外之也。必有事焉而勿正，心勿忘，勿助长也。’”（《孟子·公孙丑上》）

“浩然之气”是孟子所特用底一个名词。“何为浩然之气？”孟子亦说是“难言”，后人更多“望文生义”底解释。本章上文从北宫黝、孟施舍二勇士的养勇说起。又说孟施舍的养勇的方法是“守气”，由此我们可知本章中所谓气，是勇气之气，亦即所谓士气，如说“士气甚旺”之气。孟子说：“我善养吾浩然之气。”浩然之气之气，与孟施舍等守气之气，在性质上是一类底。其不同在于其是浩然。浩然者大也。其所以大者何？孟施舍等所守之气，是关于人与人底关系者。而浩然之气，则是关于人与宇宙底关系者。有孟施舍等的气，则可以堂堂立于社会间而无惧。有浩然之气，则可以堂堂立于宇宙间而无惧。浩然之气，

能使人如此，所以说：“其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。”

孟施舍等的气，尚须养以得之，其养勇就是养气，浩然之气，更须养以得之。孟子说：“其为气也。配义与道，无是，馁也。”配义与道，就是养浩然之气的方法。这个道，就是上文所说，孔子说“志于道”之道，也就是能使人有高底境界底义理。养浩然之气的方法有两方面。一方面是了解一种义理，此可称为明道。一方面是常做人在宇宙间所应该做底事，此可称为集义。合此两方面，就是配义与道。此两方面的工夫，缺一不可。若集义而不明道，则是所谓“不著不察”或“终身由之而不知其道”。若明道而不集义，则是所谓“智及之，仁不能守之，虽得之，必失之”。若无此二方面工夫，则其气即馁，所谓“无是，馁也”。

明道之后，集义既久，浩然之气，自然而然生出，一点勉强不得。所谓“是集义所生者，非

义袭而取之也”。朱子说：“袭如用兵之袭，有袭夺之意。”（《朱子语类》卷五十二）下文说：“我故曰：‘告子未尝知义’，以其外之也。”告子是从外面拿一个义来，强制其心，使之不动。孟子则以行义为心的自然底发展。行义既久，浩然之气，即自然由中而出。

“行有不慊于心，则馁矣。”《左传》说：“师直为壮，曲为老。”壮是其气壮，老是其气衰。我们常说：“理直气壮。”理直则气壮，理曲则气馁。平常所说勇气是如此。浩然之气，亦是如此。所以养浩然之气底人，须时时明道集义，不使一事于心不安。此所谓“必有事焉而勿正，心勿忘”。“正之义通于止。”（焦循《孟子正义》说）。“勿正”就是“勿止”，也就是“心勿忘”。养浩然之气底人所须用底工夫，也只是如此。他必须时时明道集义，久之则浩然之气，自然生出。他不可求速效，另用工夫。求速效，另用工夫，即所谓助长。忘了，不用功夫，不可。助长，亦

不可。养浩然之气，须要“明道集义，勿忘勿助”。这八个字可以说是养浩然之气的要诀。

有浩然之气底人的境界，是天地境界。孟子于另一章中云：“居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道。得志与民由之。不得志独行其道。富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈。此之谓大丈夫。”（《孟子·滕文公下》）我们如将此所谓大丈夫与有浩然之气者比，便可知此所谓大丈夫的境界，不如有浩然之气者高。此所谓大丈夫，“居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道”，不能说是不大，但尚不能说是至大。他“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”，不能说是不刚，但尚不能说是至刚。何以不能说是至大至刚？因为此所谓大丈夫的刚大，是就人与社会底关系说。有浩然之气者的刚大，则是就人与宇宙底关系说。此所谓大丈夫所居底，是“天下”的广居，所立底是“天下”的正位，所行底是“天下”底大道。有浩然之气者的浩然之

气，则“以直养而无害，则塞于天地之间”。“天下”与“天地”这两个名词是有别底。我们可以说治国平天下，而不能说治国平天地。我们可以说天下太平，或天下大乱，不能说天地太平，或天地大乱。天下是说人类社会的大全，天地是说宇宙的大全。此所说大丈夫的境界是道德境界。有浩然之气者的境界是天地境界。此所说大丈夫的境界，尚属于有限。有浩然之气者，虽亦只是有限底七尺之躯，但他的境界已超过有限，而进于无限矣。

到此地位底人，自然“大行不加，穷居不损”，自然“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”。但其不淫、不移、不屈的意义，又与在道德境界底人的不淫、不移、不屈不同。朱子说：“浩然之气，清明不足以言之。才说浩然，便有个广大刚果意思，长江大河浩浩而来也。富贵、贫贱、威武不能移屈之类皆低，不可以语此。”（《语类》卷五十二）朱子此言，正是我

们以上所说底意思。到此地位者，可以说已到同天的境界。孟子所谓“塞于天地之间”，“上下与天地同流”（《孟子·尽心上》），可以说是表示同天的意思。

就以上所说，我们可以说：孟子所说到底境界，比孔子所说到底高。孔子所说的天是主宰底天，他似乎未能完全脱离宗教底色彩。他的意思，似乎还有点是图画式底。所以我们说：他所说到底最高境界，只是“有似于”事天乐天的境界。孟子所说到底境界，则可以说是同天的境界。我们说“可以说是”，因为我们还没有法子可以断定，孟子所谓“天地”的抽象的程度。

孔孟是早期儒家的代表。儒家于实行道德中，求高底境界。这个方向，是后来道学的方向。不过他们所以未能分清道德境界与天地境界，其故亦由于此。以“极高明而道中庸”的标准说，他们于高明方面，尚未达到最高底标准。用向郭的话说，他们尚未能“经虚涉旷”。

第二章 杨墨

孟子说：“我知言，我善养吾浩然之气。”公孙丑问他：“何为知言？”他说：“辞知其所蔽，淫辞知其所陷，邪辞知其所离，遁辞知其所穷。生于其心，害于其政。发于其政，害于其事。圣人复起，必从吾言矣。”（《孟子·公孙丑上》）当时他所认为最有势力底淫邪遁之辞，就是杨墨的学说。他说：“杨朱、墨翟之言盈天下，天下之言，不归杨则归墨。杨氏为我，是无君也；墨氏兼爱，是无父也。无父无君，是禽兽也。”“杨墨之道不息，孔子之道不著，是邪说诬民，充塞仁义也。”“吾为此惧，闲先圣之道，距杨墨，放淫辞邪说者不得作。”（《孟子·滕文公下》）孟子自以为他一生的大事，就是“距杨墨”。他自以为他“距杨墨”的功绩，可与“禹抑洪水而天下平；周公兼夷狄、驱猛兽而百姓宁；孔子作《春秋》而乱臣贱子惧”相提并论。

杨朱的学说，可以“充塞仁义”，这是很显然底。照我们于上文第一章中所说，仁义的内容，都是“利他”。而杨朱则提倡“为我”。孟子说：“杨子取为我，拔一毛而利天下不为也。”（《孟子·尽心上》）《韩非子》亦说：“轻物重生之士”，“义不入危城，不处军旅，不以天下大利，易其胫之一毛。”（《韩非子·显学》）此所说“轻物重生之士”亦是指杨朱或其一派底人。“不以天下大利，易其胫之一毛”，有两个解释。一个解释是：利之以天下而欲拔其一毛，杨朱不为。这个解释，表示他是“轻物重生”。另一个解释是：拔其一毛可以利天下，杨朱不为。这个解释，表示他是“为我”。无论照哪一个解释，杨朱的“重生”或“为我”的主张，总是与儒家的“杀身成仁”、“舍生取义”的主张，是不相容底。

杨朱一派底人，就是早期的道家。“道家者流”，出于隐者。在《论语》中，我们看见，孔子一生遇见了许多隐者。孔子积极救世，隐者们

都不赞成。他们说，孔子是“知其不可而为之者”（《论语·宪问》）。他们劝告孔子：“已而已而，今之从政者殆而。”“滔滔者天下皆是也，而谁以易之。”（《论语·微子》）他们自称为“辟世之士”（《论语·微子》）。他们都“独善其身”，对于社会，持消极态度。在隐者之中，有能讲出一番理论以为其行为作根据者，这些人便是早期的道家，杨朱就是其中的领袖。

杨朱的学说，在《老子》、《庄子》及《吕氏春秋》等书中，尚可见其大概。《老子》书中说：“名与身孰亲？身与货孰多？”（四十四章）这就是“轻物重生”的理论。《庄子·养生主》说：“为善无近名，为恶无近刑。缘督以为经，可以保身，可以全生，可以养亲，可以尽年。”这亦是“轻物重生”的理论。人为恶太甚，而至于受社会的制裁责罚，这是不合于重生的道理底。这是一般人所都知道底。但人若为善太多，以至于得到美名，亦不合于重生的道理。“山

木，自寇也。膏火，自煎也。桂可食，故伐之。漆可用，故割之。”（《庄子·人间世》）“树大招风。”这都是有才有名之累。所以善养生底人，固不敢为太恶，亦不敢为大善，只处于善不善之间，所谓“缘督以为经”。这才是全身养生之道。《吕氏春秋》中《重己》、《本生》、《贵生》等篇所说，亦都是这一类的理论。

这一类的理论是道家的学说的第一步的进展。人重生，须不自伤，并不使他人他物伤之。如何能不使他人他物伤之？杨朱一派在此方面之办法，似只有一避字诀，如“避世”、“避名”、“避刑”等，均是以避为主。然人事变化无穷，害尽有不能避者。《老子》书中，多讲明宇宙间事物变化的通则。知之者能应用之，则可以得利避害。这是道家的学说的第二步进展。然因人事变化无穷，其中不可见底因素太多。所以即《老子》书中所讲底道理，仍不能保证应用之者必可以得利免害，于是《老子》书中仍亦有打穿后壁

之言曰：“吾所以有大患者，为吾有身。及吾无身，吾有何患？”（十三章）这是大彻大悟之言。庄子乃继此讲“同人我，齐死生”，不以利害为利害，于是利害乃真不能伤。这是道家学说的第三步的进展。

以上所说的道家学说的进展，可引《庄子·山木篇》所讲一故事以说明之。《山木篇》云：“庄子行于山中，见大木，枝叶茂盛，伐木者止其旁而不取也。问其故，曰：‘无所可用。’庄子曰：‘此木以不材得终其天年。’夫子出于山，舍于故人之家。故人喜，命竖子杀雁而烹之。竖子请曰：‘其一能鸣，其一不能鸣，请奚杀？’主人曰：‘杀不能鸣者。’明日，弟子问于庄子曰：‘昨日山中之木，以不材得终其天年。今主人之雁，以不材死。先生将何处？’庄子笑曰：‘周将处乎材与不材之间。材与不材之间，似之而非也，故未能免乎累。若夫乘道德而浮游则不然。……浮游乎万物之祖，物物而不物于物，

则胡可得而累耶！”此故事前段所说，是杨朱的全生避害的方法。后半段所说，是庄子全生避害的方法。

“材”相当于《养生主》所谓为善。“不材”相当于《养生主》所谓为恶。“材与不材”之间，相当于《养生主》所谓“缘督以为经”。照此故事所说，人若不能“以生死为一条，以可不可为一贯”（《庄子·德充符》），则在人间世无论如何巧于趋避，总不能保证其可以完全地“免乎累”。无论材或不材，或材与不材之间，皆不能保其只受福而不受祸。若至人，则“死生无变于己，而况利害之端乎？”（《庄子·齐物论》）至此境界，始真能“免乎累”。这就是所谓“物物而不物于物”。这就是说，在此种境界中底人，对于一切皆是主动，不是被动。

“乘道德而浮游”，“浮游乎万物之祖”底人，其境界是天地境界。斤斤于材不材，以趋利避害底人，其境界是功利境界。初期的道家，只讲到

功利境界。后期的道家，则讲到天地境界。其自讲功利境界到讲天地境界，中间有显然底线索。我们可以说，初期的道家是自私底。自私之极，反而克去了自私。自私克服了他自己。如一个人自杀，自己取消了他自己。佛家的人因求脱离生死苦而出家，其动机亦是自私底。但他们若成了佛，他们的境界，亦是天地境界。这亦是自私取消了自私。

但专就初期道家说，他们是自私底。他们的学说是提倡自私。他们重生就是重他们自己的生。重生就是“为我”。他们的境界是功利境界。他们的学说不合乎高明的标准。他们的学说是可以“充塞仁义”。子路批评隐者，说他们是“欲洁其身而乱大伦”（《论语·微子》）。孟子说：“杨氏为我，是无君也。”“为我”就是“欲洁其身”，“无君”就是“乱大伦”。用我们现在底话说，若使人人都为我，则即没有社会了。没有社会是不可以底。

“杨氏为我”，可以“充塞仁义”，这是很显然底。因为儒家所谓仁义，是以“利他”为内容底。墨氏兼爱，正是利他，何以亦“充塞仁义”？为回答这个问题，我们须先说明，儒墨中间底有些根本不同。

儒家与墨家的不同，在有些方面，颇容易看出。墨家批评儒家云：“儒之道，足以丧天下者，四政焉。儒以天为不明，以鬼为不神，天鬼不说，此足以丧天下。又厚葬久丧，重为棺槨，多为衣衾，送丧若徙。三年哭泣，扶后起，杖后行，耳无闻，目无见，此足以丧天下。又弦歌鼓舞，习为声乐，此足以丧天下。又以命为有，贫富寿夭，治乱安危，有极矣，不可以损益也。为上者行之，必不听治矣。为下者行之，必不从事矣。此足以丧天下。”（《墨子·公孟》）墨家所非底命，并不是儒家所谓命，儒家并不以为人的“贫富寿夭，治乱安危，有极矣，不可能损益也”。孔子所谓命，或是天的命令。孟荀所谓

命，则是人所遭遇底宇宙间底事变，在人力极限之外，为人力所无可奈何者。儒家主张尽人力以俟命，并不主张不尽人力而靠命。不过墨家以为他们所非底命，正是儒家所谓“有命”底命。除此点外，墨子此段讲出儒墨之间底有些不同。墨家对于儒家底这些批评，是否有当，我们不必讨论。不过我们可以说，墨家对于儒家底批评，大概是限于这些方面。例如《墨子》中有《非儒篇》，其非儒也是说：儒者“繁饰礼乐以淫人，久丧伪哀以谩亲，立命缓贫而高浩居，倍本弃事而安怠傲”，“累寿不能尽其学，当年不能行其礼，积财不能赡其乐，繁饰邪术以营世君，盛为声乐以淫愚民，其道不可以期世，其学不可以导众”。这些批评也是与《公孟篇》所说是一类底。

对于儒家的中心思想“仁义”，墨家并没有批评。本来墨家也是讲仁义底。在此方面，墨家对于儒家底批评，可能有三点。

墨家说：“子夏之徒问于子墨子曰：‘君子有斗乎？’子墨子曰：‘君子无斗。’子夏之徒曰：‘狗豨犹有斗，恶有士而无斗矣？’子墨子曰：‘伤矣哉！言则称于汤文，行则譬于狗豨，伤矣哉！’”（《墨子·耕柱篇》）照这段谈话的例推之，墨家可能说：儒家的人言行不符，他们虽然讲仁义，但未必能实行仁义。

墨家又说：“叶公子高，问政于仲尼曰：‘善为政者，若之何？’仲尼对曰：‘善为政者，远者近之，而旧者新之。’子墨子闻之曰：‘叶公子高未得其问也。仲尼亦未得其所以对也。’”（《墨子·耕柱》）照这段的例推之，墨家可能说：儒家虽讲仁义，但不知如何行仁义。

墨家又说：“子墨子曰：问于儒者：‘何故为乐？’曰：‘乐以为乐也。’子墨子曰：‘子未我应也。今我问曰：何故为室？曰：冬避寒焉，夏避暑焉，室所以为男女之别也。则子告我为室之故矣。今我问曰：何故为乐？曰：乐以为乐也。是

犹曰：何故为室？曰：室以为室也。”（《墨子·公孟》）照这段谈话的例推之，墨家可能说：儒家虽讲仁义，但未知仁义的内容或仁义的用处。

这三点是墨家对于儒家讲仁义所可能有底批评。我们此所谓可能，亦是事实的可能，不仅是理论的可能。这就是说，墨家对于儒家讲仁义，在事实上，可能有如此底批评，不过未有记录而已。

以上所说三点，可能有底批评，都不是对儒家讲仁义底直接底批评。这三点批评不过是说：你们儒者，虽讲仁义，但你们未必能实行仁义。或是说，你们儒者虽讲仁义，但你们未必知如何行仁义。或是说，你们儒者虽讲仁义，但你们未必知仁义的内容或用处。这三点批评不是说，你们讲仁义是错底，你们不应该讲仁义，或你们讲底不是仁义。墨家对于儒家讲仁义，在原则上是赞同底。本来儒家讲仁义，墨家亦讲仁义。墨家所谓“兼相爱”，就是行仁的方法，亦可以说，就

是仁的内容。墨家所谓“交相利”，就是行义的方法，亦可以说就是义的内容。

儒家虽亦说仁就是爱人（《论语·颜渊》），但对于墨家主张兼爱，却有直接底批评。孟子说：“墨子兼爱，是无父也。”孟子对于墨家底此等批评，大概是就墨家所主张的“爱无差等”说。

《墨子·耕柱篇》云：“巫马子谓子墨子曰：‘我与子异。我不能兼爱。我爱邹人于越人，爱鲁人于邹人，爱我乡人于鲁人，我爱家人于乡人，爱我亲于我家人，爱吾身于吾亲，以为近我也。’”巫马子是一个儒者。他说他不能兼爱，因为他不能“爱无差等”。可见爱无差等，是墨家兼爱的要点。孟子引墨者夷之亦说：墨者，“爱无差等，施由亲始”（《孟子·滕文公上》）。墨家主张爱无差等，儒家主张爱有差等，这便是儒墨之间底一大不同点。

巫马子说：他爱他自己，比爱他的父母更甚。这一点大概是墨家的记述，过甚其词。因为

这与儒家所注重底孝道是不合底。除此一点外，儒家是主张爱有差等。孟子说：“君子之于物也，爱之而弗仁。于民也，仁之而弗亲。亲亲而仁民，仁民而爱物。”（《孟子·尽心上》）人的爱本来就是有差等底。孟子问夷之，说：“夫夷子，信以为人之亲其兄之子，为若亲其邻之赤子乎？”（《孟子·滕文公上》）人亲他的兄的儿子，自然比亲他的邻人的小孩为甚。人本来爱他自己的父母，胜于爱别人的父母；爱自己的子女，胜于爱别人的子女。照儒家的说法，这是无须改正底。人所须注意底只是：你爱你的父母的时候，你应该念及，别人亦爱其父母。你爱你的子女的时候，你应该念及，别人亦爱其子女。如此念时，你应该设法使别人亦能爱其父母，别人亦能爱其子女。你至少不应该妨碍别人爱其父母，别人爱其子女。这就是孟子所谓“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”，“善推其所为”。孟子说：“且天之生物也，使之一本，而夷子二本故也。”（《孟子·滕文公上》）从“老吾老”推

其所为，以及人之老；从“幼吾幼”推其所为，以及人之幼。这就是从一本推出。这也就是行忠恕之道。忠恕之道是“为仁之方”，是行仁的方法。充分行忠恕之道就是行仁。行仁也不是矫揉造作。因为人本来有“恻隐之心”，有“不忍人之心”。行忠恕之道，行仁，就是此心的充分底扩充。儒家亦主张“兼相爱”，不过以为爱应有差等。

“爱有差等”并不是不爱别人，不过是更爱其亲。孔子说：仁是“爱人”。这是墨家所赞成底。但仁者更爱其亲，这是墨家所不赞成底。墨家的爱无差等的办法，是爱别人等于爱其亲，或爱其亲等于爱别人。这种办法，可以是将爱别人底爱加多，也可以是将其爱其亲底爱减少。无论如何，一个人爱别人与爱其亲中间底差别，是没有了。如此，则不足以见其亲之为其亲。所以孟子说：“墨氏兼爱，是无父也。”这也就是孟子所谓“二本”。严格地说，爱无差等，是爱每一个人

均相同。如此，则每一个人是一本。朱子说：“爱无差等，何止二本？盖千万本也。”（《孟子纂疏》引）

墨子可以说：我们虽主张“爱无差等”，但亦主张“施由亲始”。儒家可以问：为什么施由亲始？如果因为在原则上，你本来应该先爱你的亲，这就是你视你的亲，重于别人，这就不是爱无差等了。如果因为在事实上，你的亲在你附近，所以你应该先爱他，这个应该就是有条件底了。假如你的亲不在你的附近，你就可以不必“施由亲始”。如此说，则“施由亲始”救不了“爱无差等”的毛病。

墨家讲兼爱与儒家讲仁，有如此底不同。这是孟子所已指出，并且是前人所常讲底。此外尚有一点更重要底不同，虽孟子亦未指出，前人亦未讲到。我们于下文论之。

仁是“爱人”，这是孔子说底，也是墨家所赞

成底。但是如果我们问：仁者为什么爱人？对于这个问题，儒墨的答案就有不同。儒家的答案是：“人皆有不忍人之心。”“今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕惻隐之心。”“惻隐之心，仁之端也。”（《孟子·公孙丑上》）将仁之端“扩而充之”，即是仁人。仁人本其惻隐之心，不忍见一人不得其所，所以他爱人利人。

墨家的答案是：兼爱之道，“中国家百姓人民之利”。他们说：“仁人之事者，必务求兴天下之利，除天下之害。然当今之时，天下之害孰为大？曰：‘若大国之攻小国也，大家之乱小家也，强之劫弱，众之暴寡，诈之谋愚，贵之傲贱：此天下之害也。’”“姑尝本原若众害之所自生”，“兼与？别与？即必曰：别也。然则之交别者，果生天下之大害者与？是故别非也”。“非人者必有以易之”，“是故子墨子曰：‘兼以易别’”（《墨子·兼爱下》）。这就是墨子教人兼爱的理论底根据。他的理论，是功利主义底。功利主义，正是

儒家所反对底。

墨家所有底主张的理论底根据，都是功利主义底。例如墨家主张薄葬短丧，其理论底根据是：“计厚葬为多埋赋财者也。计久丧为久禁从事者也。财已成者，挟而埋之。后得生者，而久禁之。以此求富，此譬犹禁耕而求获也。”“以此求众，譬犹使人负创而求其寿也。”（《墨子·节葬下》）儒家主张厚葬的理论底根据，与此完全不是一类底。孟子告诉墨者夷之说：“盖上世尝有不葬其亲者。其亲死，则举而委之于壑。他日过之，狐狸食之，蝇蚋姑嘬之。其颡有泚，睨而不视。夫泚也，非为人泚，中心达于面目。盖归反藁槨而掩之。掩之诚是也，则孝子仁人之掩其亲，亦必有道矣。”（《孟子·滕文公上》）厚葬只是求人心之所安，犹如久丧是求人心之所安（《论语·阳货》孔子告宰我说）。并不是考虑计算如是有利，所以才厚葬久丧。

墨家论国家社会之起原，亦是用功利主义底

说法，他们说：“古者民始生，未有刑政之时，盖其语，人异义。”“是以人是其义，以非人之义，故交相非也。是以内者，父子兄弟相怨恶，离散不能相和合。天下之百姓，皆以水火毒药相亏害。至有余力，不能以相劳；腐朽余财，不以相分；隐匿良道，不以相教。天下之乱，若禽兽然。夫明乎天下之所以乱者，生于无政长。是故选天下之贤可者，立以为天子。”（《墨子·尚同上》）国家社会的起原如此，所以其存在的根据，亦是因为有之则有利，无之则有害。这种说法，是功利主义底。

儒家的说法又不同。孟子说：“后稷教民稼穡。树艺五谷，五谷熟而民人育。人之有道也，饱食暖衣，逸居而无教，则近于禽兽。圣人（尧）有忧之，使契为司徒，教以人伦：父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。”（《孟子·滕文公上》）有人伦是人之所以别于禽兽者。国家社会，起于人之有人伦。人所

以必有人伦，因为不如是则近于禽兽。

或可问：墨家所以主张兼爱，是因其“国家百姓人民之利”。“国家百姓人民之利”是公利。上文第一章说，儒家以为公利为义的内容。如此，则墨家教人兼爱，亦正是教人行义。此与儒家又有何别？

这一问是很好底。不过对于以上所说儒墨的答案，我们还可以再追问一句。再一追问，即可以看出儒墨的不同。

儒家说“仁者爱人”，因为他有不忍人之心，扩充其不忍人之心，所以爱人。我们再追问一句：一个人为什么应该扩充其不忍人之心？儒家对于这个问题底答案是：有不忍人之心，是人之所以异于禽兽者。孟子说：“人之所以为人者几希，庶民去之，君子存之。”（《孟子·离娄下》）人之所以为人，即人之所以异于禽兽者。人既是人，就应该实现人之所以为人者，人扩充

他的不忍人之心，就是实现人之所以为人者，并不是因为如此，他个人可以得什么利益。

墨家说人应该兼爱，因为兼爱，“中国家百姓人民之利”。我们还可以再追问一句，人为什么应该求“国家百姓人民之利”？墨家的答案是：因为求“国家百姓人民之利”，是求一个人的自己的利益的最好底方法。墨家说：“夫爱人者，人必从而爱之。利人者，人必从而利之。恶人者，人必从而恶之。害人者，人必从而害之。”（《墨子·兼爱中》）不但此也，照墨家的说法，行兼爱底人，上帝赏他，鬼神赏他，国家赏他，他可以得到许多赏。不兼爱底人，上帝罚他，鬼神罚他，国家罚他，他要受许多罚。所以就一个人自己的利益说，行兼爱则有百利而无一害，不兼爱则有百害而无一利。

照儒家所谓义利之辨，一个人为自己的利益而行兼爱，其行为虽是爱人，但严格地说，他仍是为利，不是行义。人应该行兼爱，因为行兼爱

于他自己有利，如此说，则此应该即是有条件底，行兼爱也就是有所为而为了。儒墨的根本不同就在于此。《孟子》书中说：“宋将之楚，孟子遇于石丘。曰：‘先生将何之？’曰：‘吾闻秦楚构兵，我将见楚王，说而罢之。楚王不悦，我将见秦王，说而罢之。二王我将有所遇焉。’曰：‘轲也请无问其详，愿闻其指。说之将如何？’曰：‘我将言其不利也。’曰：‘先生之志则大矣，先生之号则不可。’”（《孟子·告子下》）孟子对于墨子，亦可以如此说。

照我们于《新原人》中所说底标准说，为自己的利益而行兼爱底人，其行为是合乎道德底行为，不是道德行为。他的行为虽合乎道德，但他的境界是功利境界。

我们可以说，墨家只讲到功利境界。照“极高明而道中庸”的标准，墨家的学说，不合乎“高明”的标准。

这并不是说，墨子本人或墨家中有些人的境界，都只是功利境界。就墨子本人说，他“摩顶放踵，利天下为之”。他的境界，至少是道德境界。但听他的话，为求得自己的利益而行兼爱底人，其境界是功利境界。墨子的学说亦只讲到功利境界。

这也并不是说，人应该不兼爱。如墨家所说底兼爱，尚且不可，何况不兼爱！这正如道家批评儒家，要绝仁弃义。他们并不是教人不仁不义，他们是说：如儒家所说底仁义尚且不可，何况不仁不义！

第三章 名家

于第一章中我们说，早期儒家的哲学，尚未能“经虚涉旷”。“经虚涉旷”底哲学，必讲到“超乎形象”者。“经虚涉旷”底人，必是神游于“象外”者。必有讲到超乎形象底哲学，然后才有人可以神游于“象外”。人必能“经虚涉旷”，然后才是达到最高底境界。哲学必是“经虚涉旷”，然后才合乎“极高明”的标准。

所谓“象外”之象，就是所谓形象之象。譬如大小方圆、长短黑白，都是一种形象。凡可为某种经验的对象，或某种经验的可能底对象者，都是有形象底，也可以说是，都是在形象之内底。我们也可以说：凡是有形象底，在形象之内底，都是某种经验的对象，或其可能底对象。我们说：可能底对象，因为人的感觉的能力，或其他有感觉底物的感觉的能力，都是有限的，专说经验的对象，尚不足以尽所有底有形象者（此所谓

感觉，不仅指身体底，感官底感觉，亦指内心底感觉）。例如物理学中所说元子电子，都是人所不能直接经验底，或亦不是其他有感觉底物所能直接经验底。但这并不是由于元子电子在原则上是不可经验底。假使有物有足够灵敏底感觉，他可以经验元子电子，如我们经验桌子椅子。如元子电子等，就是我们所谓经验的可能底对象。凡有形象者，都是我们所谓事物，所以象外也可以说是物外。

超乎形象，并不是普通所谓超自然。宗教中，至少有些宗教中，所说上帝是超自然底。说他是超自然底，就是说，他在自然之上，或在自然之先，不为自然律所支配。但他是有人格底，有意志底，有智慧底，有能力底。他是可以用许多形容词形容底。他即不是某种经验的对象，亦是某种经验的可能底对象。这就是说，他是有象底，有象底就不是超乎形象底。

超乎形象，亦不是《新理学》中所谓抽象。

《新理学》中所谓抽象，是一个西洋哲学中底名词，与具体是相对底。抽象者一定超乎形象，但超乎形象者，不一定是抽象底。例如“方”之理是抽象底，当然亦是超乎形象底。有些人或以为“方”之理必是方底，既然是方的，则即不是超乎形象底。这些人的见解是错误底。方之理不过是方之所以为方者，具体底事物，有合乎方之所以为方者，它即是方底。至于方之所以为方者，并不是事物，所以没有形象，也不能有形象。方之理并不是方底，也可以说无所谓是方底或不是方底。此正如动之理并不是动底，变之理并不是变底，也可以说是，无所谓是动底变底，或不是动底变底。

超乎形象者，不一定是抽象底。例如《新理学》中所说的气是超乎形象底，但并不是抽象底。气是超乎形象底，因为我们不能用任何形容词形容它，不能说它是什么。这并不是由于我们的知识不足，或言语贫乏，这是由于它本来是不

可思议不可言说底。它是超乎形象底。但它并不是理，并不是一类事物之所以为一类事物者，因此它不是抽象底。

《新理学》中所说的宇宙及道体，是超乎形象底，但并不是抽象底。宇宙是所有底有的全，道体是一切流行的全。但这两个全都是不可思议，不可言说底。若对于这两个全有思议或言说，则此思议或言说，即是一有，一流行。此有，此流行，不包括于其所思议或所言说底全之内。所以其所思议或所言说底全，即不是全，不是宇宙或道体。宇宙及道体是不可思议不可言说底，亦是不可经验底。所以宇宙及道体，都是超乎形象底。但宇宙亦包括具体底世界。道体即是具体底世界，所以都不是抽象底。

宇宙及气不是抽象底，但也不是具体底。气不是具体底，因为具体底事物必有性，而气无性。宇宙不是具体底，因为宇宙之全中，亦包括有抽象底理。道体是具体底，但也是超乎形象

底。

以上解释我们所谓超乎形象。在中国哲学史中，最先真正讲到超乎形象底哲学，是名家的哲学。

先秦的名家出于“辩者”。其中主要底大师，是惠施、公孙龙。《庄子·秋水篇》说：公孙龙“合同异，离坚白，然不然，可不可，困百家之知，穷众口之辩”（《秋水篇》说是公孙龙所说，其实是当时一般人对于辩者底印象）。《天下篇》说：“桓团、公孙龙，辩者之徒，饰人之心，易人之意，能胜人之口，不能服人之心，辩者之囿也。”“然惠施之口谈，自以为最贤”，“以反人为实，而欲以胜人为名，是以与众不适也”。司马谈说：“名家苛察缴绕，使人不得反其意，专决于名，而失人情。”（《太史公论六家要指》）这些话代表古人对于辩者底批评，亦代表一般人对于辩者底印象。

这些批评，对于一般底辩者说，大概是不错底。一般底辩者，大概都是为辩而辩。一般人以为然者，他们偏不以为然。一般人以为不然者，他们偏以为然。此所谓“以反人为实”。既为辩而辩，其辩期于必胜。此所谓“以胜人为名”。这种为辩而辩底辩，往往能使与之辩者一时无话可说。它能使与之辩者往往自己陷于混乱，自己也弄不清楚自己的确切意思之所在，自己也不知自己是否前后矛盾。此所谓“饰人之心，易人之意”。此所谓“苛察缴绕”，“使人不得反其意”。但这种辩论，往往只是“一时”使人无话可说，未必能使人心悦诚服。此所谓“能胜人之口，不能服人之心”。此是“辩者之囿”。

辩者的立论，大概都是破坏底。别人说东，他偏说西。别人说南，他偏说北。他的立论是“与众不适”。但他所希望得到底，也就是“与众不适”。他是有意立异。他虽未必能自己有一套对于事物底见解，但他可以为辩而辩，特意破坏

一般人对于事物底见解。其辩亦或能使人一时无话可说。他的立论，未必能使人心服，亦未必是真理，不过他的辩论，可使与之辩者对于其自己的见解，作一种反省。这对于与之辩者未尝不是一种很大底好处。

一般人所知，大概都限于形象之内，辩者对于一般人的见解大概都是不以为然底。他向来“然不然，可不可”。他总是批评一般人的对于事物底见解。《庄子·天下篇》所载辩者二十一事，都是辩者对于一般人的对于事物底见解底批评。照一般的见解，火是热底，飞鸟之影是动底，白狗是白底，犬是犬，羊是羊。辩者偏说：“火不热”，“飞鸟之影未尝动也”，“白狗黑”，“犬可以为羊”。

这种批评，也可以说是对于形象世界底批评。假使有人拉着辩者的手，放在火上，叫他试试火是不是热底，他虽也感觉火是热底，但他还可以立论，说：“火不热。”假使有人拉辩者去看

白狗是不是黑底，他虽也感觉白狗是白底，但他还可以立论说：“白狗黑。”他对于一般人的对于事物底见解底批评，可以发展为对于形象世界底批评。他不但可以对于一般人的见解，有意立异，他简直可以对于形象世界有意立异。《天下篇》所载辩者二十一事，亦可以作如是底解释。火是热底，飞鸟之影是动底，白狗是白底，犬是犬，羊是羊。辩者偏说：“火不热”，“飞鸟之影未尝动也”，“白狗黑”，“犬可以为羊”。

与形象世界立异，对于形象世界作批评，如不是为辩而辩底批评，则批评者，需有对于超乎形象者底知识，以为批评的标准；须知有超乎形象者，以为批评的观点。他如有此种知识，则他的立论，即不止是破坏底。一般底辩者的，对于一般人的对于事物底知识底批评，以及对于形象世界底批评，大概都是为辩而辩底批评，他们的批评大都是破坏底。但名家的大师，惠施、公孙龙，则已进步到有对于超乎形象者底知识。他们

的立论不只是破坏底。道家是反对他们底。但他们实则是为道家哲学，立下了不可少底基础。

《庄子·天下篇》记惠施的学说十点，所谓惠施十事。第一事云：“至大无外，谓之大一。至小无内，谓之小一。”这是惠施所发现底一个标准，也可以说是一个观点。用这个标准，从这个观点，他可以批评形象世界，或一般人的对于事物底见解。这两个命题，都是我们所谓形式命题，对于实际，都无所肯定。这两个命题并没有说，实际上什么东西是最大底，什么东西是最小底。这两个命题所肯定底，是超乎形象底。欲充分了解这二个命题的意义，我们可以参看《庄子·秋水篇》。

《庄子·秋水篇》说，河伯问海若曰：“然则吾大天地而小毫末可乎？”海若说：“计人之所知，不若其所不知；其生之时，不若未生之时。……又何以知毫末之足以定至细之倪，又何以知天地之足以穷至大之域？”此所谓天地，大概是

说，物质底天与地，不是宇宙或大一。说天与地是至大，毫末是至小，都是对于实际有所肯定。这两个命题都是我们所谓积极底命题，都可以是不真底。因为专靠经验，我们无法可以完全决定，天与地是最大底东西，毫末是最小底东西。形象世界中事物的大小，都是相对底。“因其所大而大之，则万物莫不大。因其所小而小之，则万物莫不小。”（《庄子·秋水篇》）凡物都比比它小底物大，也都比比它大底物小。因此我们不能完全决定“毫末之足以定至细之倪，天地之足以穷至大之域”。

我们不能专靠经验断定在形象世界中，什么东西是最大底，什么东西是最小底。但我们可以离开经验说：怎样是最大，怎样是最小。“至大无外，谓之大一；至小无内，谓之小一。”这两个命题就是这一种底形式命题。

至大无外底是绝对地大，至小无内底是绝对底小。至大只能是至大，至小只能是至小。这是

绝对底，亦是不变的。站在绝对底不变的观点，以绝对底，不变底标准，以看形象世界，则见形象世界中底事物所有底性质，以及其间底分别，都是相对底，可变底。

惠施十事中以下九事云：“无厚不可积也，其大千里。”这是说小大是相对底。无厚不可积，可以谓之小，但无厚者无体积，可以有面积，面积可以大千里，又可以谓之大。“天与地卑，山与泽平。”这是说高低是相对底。“日方中方睨，物方生方死。”这是说生死是相对底。“大同而与小同异，此之谓小同异。万物毕同毕异，此之谓大同异。”这是说同异是相对底。“南方无穷而有穷。”这是说有穷无穷是相对底。“今日适越而昔来。”这是说今昔是相对底。“连环可解也。”这是说成毁是相对底。“我知天下之中央，燕之北，越之南，是也。”这是说中央与旁是相对底。“泛爱万物，天地一体也。”这是说事物间底分别是相对底。“万物毕同毕异。”“自其异者视

之，肝胆楚越也；自其同者视之，万物皆一也。”（《庄子·德充符》）这是庄子批评形象世界所得底结论，亦是惠施批评形象世界所得底结论。

得到这个结论以后，对于超乎形象者底知识，又有一大进步。因为现在不仅知道怎样是大一，并且知道什么是大一。“泛爱万物，天地一体也。”这个一体就是大一。因为这个一体包括天地万物，它不能有物在其外。这就是无外。“至大无外，谓之大一。”

公孙龙也发现了一点标准，或一个观点，用这个标准，从这个观点，他可以批评形象世界，或一般人对于事物底见解。他发现了西洋哲学中的所谓“共相”，他称“共相”为“指”。其所以称“共相”为指，有两种解释。我们可以说：指是名之所指。就一方面说，名之所指为个体。公孙龙说：“名，实谓也。”（《公孙龙子·名实论》）名所以谓实，实是个体。就又一方面说，名之所指

为“共相”。例如白马之名，可指此马彼马等个体；亦可以指马之“共相”。例如白之名可以指此一白物，彼一白物，所表现底白；亦可以指白之“共相”。公孙龙论“白马非马”，论“离坚白”，皆就“白马”、“马”、“坚”、“白”等“共相”立论。“共相”是名之所指，故称之为指。

或亦可说，指与旨通，例如司马谈论六家要指，就是论六家要旨，或要义。如此解释，则公孙龙所谓指，相当于西洋哲学中所谓观念。此所谓观念，不是主观底观念，是客观底观念，是柏拉图底观念。柏拉图底观念也就是“共相”。

公孙龙有《白马论》。《白马论》的主要立论是“白马非马”。他所用以证明他的立论底辩论可以分为三点。第一点是：“马者，所以命形也；白者，所以命色也；命色者非命形也，故曰白马非马。”这是就马之名及白之名的内涵说。马之名的内涵是马的形。白之名的内涵是一种颜色。白马之名的内涵是马的形及一种颜色。此三

名的内涵各不相同，所以“白马非马”。

第二点是：“求马，黄黑马皆可致。求白马，黄黑马不可致。……故黄黑马一也，而可以应有马，而不可以应有白马，是白马之非马审矣。”“马者，无去取于色，故黄黑皆所以应。白马者有去取于色，黄黑马皆所以色去，故惟白马独可以应耳。无去者，非有去也。故曰：白马非马。”这是就马之名及白马之名的外延说。马之名的外延，包括一切马。白马之名的外延，则只包括白马。所以一个人若只求马，则黄黑马“皆可以应”。若指定求白马，则“惟白马独可以应耳”。马之名的外延，与白马之名的外延，各不相同，所以“白马非马”。

第三点是：“马固有色，故有白马。使马无色，有马如己耳，安取白马？故白者，非马也。白马者，马与白也，马与白非马也。故曰：白马非马也。”这是就马之共相，白之共相，白马之共相说。马之共相，只是一切马所共有底性质，

其中并没有颜色的性质。它只是马as such。此所谓有马如己耳（原文作“如己耳”，“己”似当作“已”）。白马之共相，则是一切马所共有底性质，又加白的性质，所以“白马非白”。

不但白马非马，而且白马亦非白。《白马论》说：“白者，不定所白，忘之而可也。白马者，言白定所白也。定所白者，非白也。”此白物或彼白物所表现底白，是定所白底白。定是决定的意思。此白物所表现的白，为此白物所决定。彼白物所表现底白，为彼白物所决定。白之共相，亦可以说是“白如己耳”，不为彼白物所决定，亦不为此白物所决定。它是“不定所白”底白。“不定所白”底白，不为一般人所注意。一般人不注意“不定所白”底白，于其日常生活，亦无影响，所谓“忘之而可也”。然“定所白”底白，不是“不定所白”底白。白马的白，是“定所白”底白。“定所白者非白也”，所以白马非白。

公孙龙又有《坚白论》。《坚白论》的主要

立论是“离坚白”。他所用以证明他的立论底辩论有二点。先就第一点说。《坚白论》说：“坚、白、石，三，可乎？曰：不可。曰：二，可乎？曰：可。曰：何哉？曰：无坚得白，其举也二；无白得坚，其举也二。”“视不得其所坚，而得其所白者，无坚也。拊不得其所白，而得其所坚者，无白也。”“得其白，得其坚：见与不见。见（此见字据俞樾校补）与不见离。一一不相盈故离。离也者，藏也。”这是从知识论方面证明坚白是离底。有一坚白石，以目视之，则只得其所白，只得一白石。以手拊之，则只得其所坚，只得一坚石。感觉白时不能感觉坚，感觉坚时不能感觉白。此所谓“见与不见”。此可见“见与不见离”。就知识论说，只有坚石，只有白石，没有坚白石。所以坚、白、石，三不可；坚、白、石，二可。坚、石，是二；白、石亦是二。此所谓“一一不相盈故离”。“不相盈”是说：坚之中无白，白之中无坚。

就第二点说，《坚白论》说：“物白焉，不定其所白，物坚焉，不定其所坚。不定者兼，恶乎其（原作甚，依陈澧校改）石也？”“坚未与石为坚而物兼。未与物为坚而坚必坚。其不坚石物而坚，天下未有若坚而坚藏。白固不能自白，恶能白石物乎？若白者必白，则不白物而白焉。黄黑与之然。石其无有，恶取坚白石乎？故离也。离也者，因是。”这是从形上学方面证明坚白是与石离底。坚之共相是不定所坚底坚。白之共相，是不定所白底白。不定所白底白，不定所坚底坚，可为一切白物或一切坚物所共同表现，怎么能说是在石之内？此所谓“不定者兼，恶乎其石也”。坚不必实现于坚石，可以实现于任何坚物。纵使没有任何坚物，而坚还是坚。不过若天下无坚石或任何坚物，则坚虽必坚而不能实现。此所谓“其不坚石物而坚，天下未有若坚而坚藏”。不定所白之白能自白。盖假使白而不能自白，它怎么能使石与物白？若白能自白，则不必借他物而亦自白。黄黑各色，皆是如此。白可无

石而自白，何必待坚白石？此可见坚白是与石离底。

公孙龙又有《指物论》。《指物论》的主要立论是：“物莫非指，而指非指。”物是与指相对底。公孙龙云：“天地与其所产焉，物也。物以物其所物，而不过焉，实也。实以实其所实，而不旷焉，位也。”（《公孙龙子·名实论》）用现在西洋哲学中底话说，物就是在时空中占地位底个体。指是共相，物是个体。物可以分析为若干共相。它是若干共相联合而成底。但共相则不可复分析为共相。故曰：“物莫非指，而指非指。”每一个共相，只是一个共相，一一分离，此所谓“天下皆独而正”（《公孙龙子·坚白论》）。

公孙龙于是发现了一个超乎形象底世界，凡名所指底共相都在其中。而在其中底共相，却未必皆有名以指之。在此世界中，坚就是坚，白就是白，马就是马，白马就是白马，“皆独而正”。

此中底坚，是不定所坚底坚；此中底白，是不定所白底白。不过，白若不定所白，坚若不定所坚，则坚白是不可实现底。这就是说，它不能成为形象。《坚白论》说：“其不坚石物而坚，天下未有若坚而坚藏。”“不坚石物”底坚，就是“不定所坚”底坚。形象世界中，若没有具体底坚，但不能说是没有坚。此所谓“坚藏”。其藏是自藏，非有藏之者。《坚白论》说：“有自藏也，非藏而藏也。”在这个超乎形象底世界中，“藏”有所有底共相，这就是宋儒所谓“冲漠无朕，万象森然”。“冲漠无朕”言其超乎形象，“万象森然”言其应有尽有。

这是名家对于中国哲学底贡献。他们从批评形象以得到超乎形象。惠施从“天地一体”推到“泛爱万物”。公孙龙“欲推是辩以正名实，而化天下”（《公孙龙子·迹府篇》）。他们自以为也是讲“内圣外王之道”。不过我们可以说，他们尚未能充分利用他们的对于超乎形象者底知识，以得

到一种生活。

道家是反对名家底。但他们反对名家，是超过名家，并不是与名家立于同一层次而反对之。《墨经》与荀子反对名家，是与名家立于同一层次而反对之。道家则是超过名家。道家是经过了名家对于形象世界底批评，而又超过了这些批评，以得一种“极高明”底生活。名家的对于形象世界底批评，对于道家底功用，是如所谓筌蹄。“得鱼忘筌，得兔忘蹄。”“兔死狗烹，鸟尽弓藏。”“过河拆桥”是大不道德底事。但讲哲学则非如此不足以达到“玄之又玄”的标准。

第四章 老庄

司马谈说：“名家，专决于名，而失人情。”专就“失人情”说，凡哲学都是“失人情”底。因为一般人所有底知识，都限于形象之内，而哲学的最高底目的，是要发现超乎形象者。哲学必讲到超乎形象者，然后才能合乎“玄之又玄”的标准。一般人不能用抽象底思想，而哲学则专用抽象底思想。用我们于《新理学》中所用底名词，我们说，抽象底思想是思，非抽象底思想是想。一般人只能想而不能思。他们的思想，都是我们所谓图画式底思想。用图画式底思想以看哲学，哲学是“失人情”底。《老子》说：“上士闻道，勤而行之。中士闻道，若存若亡。下士闻道，大笑之。不笑不足以为道。”（四十一章）对于哲学，我们亦可以如此说。

就“专决于名”说，我们虽不能附和一般人的常识，说，名家是“专决于名”。但名家的思想及

其辩论，是从名出发底。公孙龙尤其是如此。一般人的知识，都限于形象之内。在形象之内底都是名家所谓“实”。一般人都只知有实。他们只注意于实，不注意于名。名家注意于名。他们虽未必皆如公孙龙知有名之所指底共相，但他们总是注意于名。他们所讲底都是有名。在哲学史中，所谓唯名论者，以为只有实，名不过是些空洞底名字。这些唯名论者的思想，虽近于常识，但亦是比一般人的思想高一层次底。一般人见“实”则随口呼之，他们虽用名，而并不知有名。凡关于名底思想，都出于对于思想底思想，都出于思想的反省。所以凡关于名底思想，无论其是唯名论底，或如公孙龙所持底，都是比一般人的思想，高一层次底。

于上章，我们说：道家是经过名家的思想而又超过之底。他们的思想比名家的思想，又高一层次。名家讲有名。道家经过名家对于形象世界底批评，于有名之外，又说无名。无名是对着有

名说底。他们对着有名说，可见他们是经过名家底。

《老子》说：“道可道，非常道；名可名，非常名。无名，天地之始；有名，万物之母。”（一章）“道常无名，朴。”“始制有名。”（三十二章）“道隐无名。”（四十一章）

《庄子》说：“泰初有无，无有无名。”（《天地》）在道家的系统中，有与无是对立底。有名与无名是对立底。这两个对立，实则就是一个对立。所谓有与无，实则就是有名与无名的简称。“无名，天地之始；有名，万物之母”，或读为“无，名天地之始；有，名天地之母”。这两个读法，并不使这两句话的意思，有什么不同。在道家的系统中，道可称为无，天地万物可称为有。说道可称为无，就是说：道是“无名之朴”（三十七章），“道隐无名”。说天地万物可称为有，就是说：天地万物都是有名底。天可名为天，地可名为地。某种事物可名为某种事物。有

天即有天之名。有地即有地之名。有某种事物，即有某种事物之名。此所谓“始制有名”。道是无名，但是是有名之所由以生成者。所以说：“无名，天地之始；有名，万物之母。”

“道常无名，朴。”所以，常道就是无名之道。常道既是无名，所以不可道。然而，既称之为“道”，道就是个无名之名。“自古及今，其名不去，以阅众甫。”（二十一章）道是任何事物所由以生成者，所以，其名不去。不去之名，就是常名。常名实在是无名之名，实则是不可名底。所以说，“名可名，非常名”。

“无名，天地之始；有名，万物之母。”这两个命题，只是两个形式命题，不是两个积极命题。这两个命题，并不报告什么事实，对于实际也无所肯定。道家以为，有万物，必有万物所由以生存者。万物所由以生存者，无以名之，名之曰道。道的观念，亦是一个形式底观念，不是一个积极的观念。这个观念，只肯定一万物所由以

生成者。至于此万物所由以生成者是什么，它并没有肯定。不过它肯定万物所由以生成者，必不是与万物一类底物。因为所谓万物，就是一切底事物，道若是与万物一类底物，它即不是一切底事物所由以生成者，因为所谓一切底事物已包括有它自己。《庄子·在宥篇》说：“物物者非物。”道是物物者，必须是非物。《老子》中固然说“道之为物”，不过此物，并不是与万物一类底物，并不是任何底事物。任何事物，都是有名。每一种事物，总有一名。道不是任何事物，所以是“无名之朴”。“朴散，则为器。”（二十八章）器是有名，是有；道是无名，是无。

万物之生，必有其最先生者，此所谓最先，不是时间上底最先，是逻辑上底最先。例如我们说：先有某种事物（例如猿），然后有人。此所谓先，是时间上底先。若我们说：必先有动物，然后有人。此所谓先，是逻辑上底先，这就是说，有人涵蕴有动物。天地万物都是有，所以有

天地万物涵蕴有有，有有为天地万物所涵蕴，所以有是最先生者。《老子》说：“天地万物生于有，有生于无。”（四十章）这不一定是说，有一个时候只有无，没有有。然后于次一时，有从无生出。这不过是说，若分析天地万物之有，则见必须先有有，然后，可有天地万物。所以在逻辑上，有是最先生者，此所谓最先不是就时间方面说。此所谓有有，也不是就事实方面说。就事实方面说，所有底有，必是某事物底有，不能只是有。

有就是一个有。《老子》又说：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”（四十二章）道所生之一，就是有。有道，有有，其数是二。有一有二，其数是三。此所谓一二三，都是形式底观念。这些观念，并不肯定一是什么，二是什么，三是什么。

以上所讲的道家思想，也可以说是“专决于名，而失人情”。道家所受名家的影响，在这些

地方是很显然底。

道、无、有、一，都不是任何种类底事物，所以都是超乎形象底。《庄子·天下篇》说：关尹、老聃，“建之以常、无、有，主之以太一”。太一就是道。《庄子》说：“泰初有无，无有无名，一之所起，有一而未形。”（《天地》）道是一之所起。这也就是说：“道生一”，所以道是太一。此所谓“太”，如太上皇、皇太后、老太爷之太。言其比一更高，所以是太一。

常是与变相对底。事物是变底，道是不变底。所以道可称为常道。事物的变化所遵循底规律亦是不变底。所以《老子》说到事物的变化所遵循底规律时，亦以常称之。如说：“取天下常以无事。”（四十八章）“民之从事，常于几成而败之。”（六十四章）“常有司杀者杀。”（四十七章）“天道无亲，常与善人。”（七十九章）这些都是不变地如此，都是所谓自然的法律，所以都称之曰常。

在自然界的法律中，最根本底法律，是“反者，道之动”（四十章）。一事物的某性质，若发展至于极点，则必变为其反面，此名曰反。

《老子》说：“大曰逝。逝曰远。远曰反。”（二十五章）

这是《老子》哲学中的一个根本意思。《老子》书中许多话是不容易了解底。但若了解了《老子》这一个根本意思，则《老子》书中底不容易了解的话，也易了解了。因为“反”为道之动，故“祸兮，福之所倚；福兮，祸之所伏”，“正复为奇，善复为妖”（五十八章）。唯其如此，故“曲则全，枉则直，洼则盈，敝则新，少则得，多则惑”（二十二章）。惟其如此，故“飘风不终朝，骤雨不终日”（二十三章）。惟其如此，故“以道佐人主者，不以兵强天下，其事好还”（三十章）。惟其如此，故“天之道其犹张弓欤？高者抑之，下者举之，有余者损之，不足者补之”（七十七章）。惟其如此，故“天下之至

柔，驰骋天下之至坚”（四十三章）。“天下莫柔弱于水，而攻坚，强者莫之能胜。”（七十八章）惟其如此，故“物或损之而益，或益之而损”（四十二章）。凡此皆事物变化所遵循底通则。《老子》发现而叙述之，并非故为奇论异说。而一般人视之，则或以为非常可怪之论。故曰：“正言若反。”（七十八章）故曰：“玄德深矣远矣，与物反矣，然后乃至大顺。”（六十五章）故曰：“下士闻道，大笑之，不笑不足以为道。”（四十一章）

这都是所谓常。“知常曰明，不知常，妄作，凶。”（《老子》十六章）《庄子·天下篇》说：关尹、老聃“以濡弱谦下为表”，“知其雄，守其雌”，“知其荣，守其辱”。他们所以如此，因为照以上所说底常，守雌，正是所以求雄；守辱，正是所以避辱。这是《老子》所发现底全生避害的方法。

庄子所受名家的影响，是极其明显底。有许

多地方，他是完全接着惠施讲底。我们于上文第三章中，对于惠施十事，作了一点解释。因为《天下篇》的报告，过于简略，我们不敢十分断定惠施的原来底意思，确是如此。但我们可以说，《庄子》的《齐物论》的第一层底意思，确是类乎此。

《齐物论》的第一层底意思，是指出，一般人对于形象世界所作底分别是相对的。人对于形象世界所作底分别，构成人对形象世界底见解。这些见解是万有不齐，如有风时之“万窍怒号”，如《齐物论》开端所说者。在这些见解中，当时最引人注意底，是儒墨二家的见解。当时思想界中最引人注意底争执，亦是儒墨二家中间底辩论。《齐物论》说：“道恶乎隐而有真伪？言恶乎隐而有是非？道恶乎往而不存？言恶乎存而不可？道隐于小成，言隐于荣华。故有儒墨之是非，以是其所非，而非其所是。”《齐物论》下文云：“道未始有封，言未始有常。”道不限于是

一物，所以“未始有封”。真理之全，必须从多方面言之。所以言真理之言，必须从多方面说，所以“未始有常”。所以“道恶乎往而不存？言恶乎存而不可？”知此则知各方面底言，都可以说是真理的一方面。各方面底言，都不必互相是非。是非之起，由于人各就其有限的观点，以看事物，而不知其观点是有限的观点，因此各有其偏见。有限是所谓小成。不知有限是有限，以为可以涵盖一切。如此则道为有限所蔽，此所谓“道隐于小成”。不知偏见是偏见，又加以文饰，以期“持之有故，言之成理”。如此则表示真理之言不可见。此所谓“言隐于荣华”。儒墨二家中间底辩论，亦是如此之类。

儒墨二家相互是非。此之所是者，彼以为非；彼之所是者，此以为非。此种辩论，如环无端，没有止境。亦没有方法，可以决定，谁是真正是，谁是真正非。辩者认为辩可以定是非。但辩怎么能定是非？《齐物论》说：“既使我与若

辯矣。若胜我，我不若胜，若果是也，我果非也耶？我胜若，若不吾胜，我果是也，而果非也耶？其或是也，其或非也耶？其俱是也，其俱非也耶？我与若不能相知也。则人固受其黷暗。吾谁使正之？使同乎若者正之，既与若同矣，恶能正之？使同乎我者正之，既同乎我矣，恶能正之？使异乎我与若者正之，既异乎我与若矣，恶能正之？使同乎我与若者正之，既同乎我与若矣，恶能正之？然则我与若与人，俱不相知也，而待彼也耶？”《齐物论》的这一段话，颇有辩者的色彩。这一段话，也是“然不然，可不可”。不过辩者的“然不然，可不可”是与常识立异。

《齐物论》的“然不然，可不可”是与辩者立异。

若知是非之起，起于人之各就其有限的观点，以看事物，则若能从一较高底观点，以看事物，则见形象世界中底事物，“方生方死，方死方生，方可方不可，方不可方可，因是因非，因非因是”（《齐物论》）。事物是变底，是多方

面底。所以对于事物底各方面底说法，本来是都可以说底。如此看，则所有底是非之辩，均可以不解决而自解决。此所谓“是以圣人不由，而照之于天”（《齐物论》）。“不由”是不如一般人站在他自己的有限底观点，以看事物。“照之于天”是站在天的观点，以看事物。天的观点，是一种较高底观点。道的观点也是一种较高底观点。各站在有限的观点，以看事物，则“彼亦一是非，此亦一是非”。彼此相互对待，谓之有偶。站在一较高底观点，以看事物，则既不与彼相对待，亦不与此相对待。此所谓“彼是莫得其偶，谓之道枢。枢始得其环中，以应无穷。是亦一无穷，非亦一无穷也”（《齐物论》）。彼此互相是非，如环无端，是无穷底。得道枢者，从道的观点，以看事物，不与彼此相对待，此所谓“得其环中，以应无穷”。司空图《诗品》云：“超以象外，得其环中。”惟能“超以象外”，然后能“得其环中”。

从道的观点以看事物，就是《秋水篇》所谓“以道观之”。“以道观之”则一切事物皆有所可，有所然。《齐物论》说：“可乎可，不可乎不可。道行之而成，物谓之而然。恶乎然？然于然。恶乎不然？不然于不然。物固有所然，物固有所可。无物不然，无物不可。故为是举莛与楹，厉与西施，恢恠憭怪，道通为一。”事物虽不同，但同于皆有所可，有所然，同于皆出于道。所以不同的事物，“以道观之”皆“通为一”。

人对于事物所作底分别，亦是相对底。《齐物论》说：“其分也，成也；其成也，毁也。凡物无成与毁，复通为一。”云变为雨，就雨说谓之成，就云说谓之毁。所谓成毁，都是就一方面说。从有限底观点看，有成与毁；从道的观点看，无成与毁，“复通为一”。

从道的观点看人对于事物所作底分别，是相对底，亦可说，一切事物所有底性质，亦是相对底。“我”与别底事物底分别，亦是相对底。我与

别底事物同出于道。所以“我”与万物，道亦“通为一”。《齐物论》说：“天下莫大于秋毫之末，而泰山为小。莫寿于殇子，而彭祖为天。天地与我并生，而万物与我为一。”这个结论，也就是惠施说“泛爱万物，天地一体也”的结论。

以上诸段所说，是《齐物论》的第一层底意思。我们说，这个意思与惠施的意思是一类底。因为这个意思，亦是教人从一较高底观点，以看事物，以批评人对于事物底见解。不过我们不说，《齐物论》的这个意思，与惠施的意思，完全相同。因为惠施所批评底是一般人的常识。

《齐物论》则并批评名家的批评。其批评名家也是从道的观点以作批评。所以其批评是比名家高一层次底。

例如《齐物论》批评公孙龙云：“以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也；以马喻马之非马，不若以非马喻马之非马也。天地一指也。万物一马也。”公孙龙说：“物莫非指，而指非

指。”这就是“以指喻指之非指”。公孙龙又说：“白马非马。”这就是“以马喻马之非马”。然“以道观之”，“道通为一”。则指与非指通为一，马与非马亦通为一。所以说：“天地一指也。万物一马也。”

名家以“辩”批评了一般人的对于事物底见解。《齐物论》又以“道”批评了名家的辩。《齐物论》说：“辩也者有不见也。”“大辩不言。”不言之辩，是高一层次底辩，所以我们说：道家经过了辩者的批评而又超过了他们的批评。

《齐物论》于“万物与我为一”一句之下，又转语云：“既已为一矣，且得有言乎？既已谓之一矣，且得无言乎？一与言为二，二与一为三，自此以往，巧历不能得，而况其凡乎？自无适有，以至于三，而况自有适有乎？无适焉，因是已。”此一转语，是庄子比惠施更进一步之处。这是《齐物论》的第二层意思。“万物与我为一”之一，是超乎形象底，亦是不可思议，不可

言说底。因为如对于一有言说思议，则言说思议中底一，即是言说思议的对象，是与言说思议相对底，亦即是与“我”相对底。如此底一不是“万物与我为一”之一。庄子说，一不可说。他是真正了解一。惠施说：“至大无外，谓之大一。”他只知说大一，不知大一是不可说底。道家知一是不可说底。这就是他们对于超乎形象底知识比名家更进了一步。

名家以为一般人的常识是错底。名家的这种见解，亦是错底。“道未始有封”，“言未始有常”。“道恶乎往而不存？言恶乎存而不可？”一般人对于事物底见解，亦是真理的一方面。他们可以批评之处，只是其不知其只是真理的一方面。他们不知，所以他们见解成为偏见。若知偏见是偏见，则它立时即不是偏见。再进一步说，人之互相是非，亦是一种自然底“化声”。凡物无不各以其自己为是，以异于己者为非。这亦是物性的自然。从道的观点看，这亦是应该是听其自尔

底。所以“得其环中”底人，并不要废除一般人的见解，亦不要废除是非，他只是“不由而照之于天”。这就是不废之而超过之。《齐物论》说：“是以圣人和之以是非，而休乎天钧。此谓之两行。”天钧是自然的运行。是非是相对底。一般人对于事物底见解，其是真亦是相对底。一切事物所有底性质亦是相对底。但“万物与我为一”之一是绝对底。不废相对而得绝对，此亦是“两行”。

这又是庄子比惠施更进一步之处。惠施只知辩，而不知不辩之辩；只知言，而不知不言之言。惠施、公孙龙只知批评一般人对于事物底见解，以为他们是错底，而不知其亦无所谓错。所以名家“与众不适”（《天下篇》谓惠施语），而道家则“与天地精神往来而傲倪于万物”，“不谴是非以与世俗处”（《天下篇》谓庄子语）。所以我们说：道家经过名家而又超过之。

不过道家只知无名是超乎形象底，不知有名

亦可以是超乎形象底。名之所指，若是事物，则是在形象之内底。名之所指，若是共相，则亦是超乎形象底。公孙龙所说，坚、白、马、白马等亦是有名，但亦是超乎形象底。由此方面说，道家虽对立于名家所说底有名，而说无名，但他们对于名家所说底有名，尚没有完全底了解。在他们的系统中，他们得到超乎形象底，但没有得到抽象底。

《齐物论》又云：“是不是，然不然。是若是也，则是之异乎不是也亦无辩。然若果然也，则然之异乎不然也亦无辩。化声之相待，若其不相待。和之以天倪，因之以曼衍，所以穷年也。忘年忘义，振于无竟，故寓诸无竟。”这是得道枢底人的境界。上文说到“道通为一”。又说到“天地与我并生，万物与我为一”。此尚是就得道枢底人的知识方面说。得道枢底人，不仅有此种知识，且有这种经验。他的经验中底此种境界，就是《新原人》中所谓同天的境界。有这种

境界底人，忘了一切底分别。在他的经验中，只有浑然底“一”。“忘年忘义”，就是说，忘分别。“寓诸无竞”就是寓诸浑然底“一”。

因为要忘分别，所以要去知，去知是道家用以达到最高境界底方法。此所谓知，是指普通所谓知识底知，这种知的主要工作，是对于事物作分别。知某物是某种物，即是对于某物作分别，有分别即非浑然。所谓浑然，就是无分别的意思。去知就是要忘去分别。一切分别尽忘，则所余只是浑然底一。《老子》说：“为学日益，为道日损。”为学要增加知识，所以日益；为道要减少知识，所以日损。

所谓道，有两意义：照其一意义，所谓道，是指一切事物所由以生成者。照其另一意义，所谓道，是指对于一切事物所由以生成者底知识。一切事物所由以生成者，是不可思议不可言说底。因为若思议言说之，则即加以一种性质，与之一名。但它是无名，不可以任何名名之。它既

是如此，所以它是不可知底。所以对于道底知识，实则是无知之知。《齐物论》说：“故知止其所不知，至矣。孰知不言之辩，不道之道？”不知之知，就是知之至。《庄子·天地篇》云：“黄帝游乎赤水之北，登乎昆仑之丘，而南望，还归，遗其玄珠，使知索之而不得，使离朱索之而不得，使吃诟索之而不得也。乃使象罔，象罔得之。”知是普通所谓知识，离朱是感觉，吃诟是言辩。这些均不能得道，只有象罔能得之。象罔就是无象，无象是超乎形象。“超以象外”，然后可以“得其环中”。这种知识，就是无知之知，无知之知是最高底知识。

求最高底境界，须去知。去知然后能得浑然底一。求最高底知识，亦须去知。去知然后能得无知之知。总之，为道的方法，就是去知。在《庄子》书中，有数次讲“为道”的程序，亦即是“为道”的进步的阶段。《大宗师》云：“南伯子葵问乎女偶曰：‘子之年长矣，而色若孺子，何

也？’曰：‘吾闻道矣。’南伯子葵曰：‘道可得学耶？’曰：‘恶，恶可？子非其人也。夫卜梁倚有圣人之才，而无圣人之道；我有圣人之道，而无圣人之才。吾欲以教之，庶几其果为圣人乎？不然，以圣人之道，告圣人之才，亦易矣。吾犹守而告之，三日，而后能外天下。已外天下矣，吾又守之七日，而后能外物。已外物矣，吾又守之九日，而后能外生。已外生矣，而后能朝彻。朝彻而后能见独。见独而后能无古今。无古今而后能入于不死不生。杀生者不死，生生者不生。其于物也，无不将也，无不迎也，无不毁也，无不成也。其名为撝宁，撝宁也者，撝而后成者也。’”所谓“外天下”、“外物”之外，是不知或忘的意思。外天下即是不知有天下，或忘天下。天下亦是一某物。一某物比较易忘，物比较难忘。所以于外天下之后，又七日始能外物。外物即是不知有物或忘物。人的生最难忘，所以于外物之后，九日而后能不知有生或忘生。已外物，又外生，则所谓“我”与“物”的分别，“我”与“非我”之

间底鸿沟，在知识上已不存在。如此则恍然于己与万物浑然为一。此恍然谓之朝彻。言其“恍然如朝阳初起，谓之朝彻”（成玄英《疏》语），如所谓豁然贯通者。此时所见，惟是浑然底一。此谓之见独。独就是一。一包括一切，亦即是大全。大全是无古今底。古今是时间上的衡量。大全亦包括时间，所以不能于大全之外，另有时间，以衡量其是古是今。大全是不死不生底，因为大全不能没有，所以无死。大全亦不是于某一时始有，所以无生。大全是如此，所以与大全为一底人，亦无古今，不死不生。在此种境界中底人，从大全的观点，以看事物，则见“凡物无成与毁”，亦可说是，凡物“无不成无不毁”。此之谓撓宁。撓是扰动，宁是宁静。撓宁是不废事物的扰动，而得宁静。

《大宗师》又一段说：“颜回曰：‘回益矣。’仲尼曰：‘何谓也？’曰：‘回忘仁义矣。’曰：‘可矣，犹未也。’他日复见，曰：‘回

益矣。’曰：‘何谓也？’曰：‘回忘礼乐矣。’曰：‘可矣，犹未也。’他日复见，曰：‘回益矣。’曰：‘何谓也？’曰：‘回坐忘矣。’仲尼曰：‘何谓坐忘？’颜回曰：‘隳肢体，黜聪明，离形去知，同于大通，是谓坐忘。’仲尼曰：‘同则无好也，化则无常也，而果其贤乎？丘也，请从而后也。’”忘仁义礼乐，相当前段所说“外物”。仁义是抽象底，故较易忘。礼乐是具体底，故较难忘。“隳肢体，黜聪明，离形去知”，相当于前一段所说的“外生”。“同于大通”，相当于前一段所说“朝彻见独”。“同则无好”，相当于前一段所说“其于物也，无不将也，无不迎也”。“化则无常”，相当于前一段所说“无不成也，无不毁也”。“同于大通”，“朝彻见独”，是坐忘底人所有底境界。“同则无好”，“化则无常”，是坐忘底人所有底活动。

或可问：上文说，道家不废是非而超过之，此之谓两行。今又说“为道”须去知，忘分别。去

之忘之，岂不是废之？于此我们说：说去知忘分别，是就圣人的境界说。这是属于“内圣”一方面底。不废是非，不废分别，这是就他应付事物说，这是属于“外王”一方面底。他不废应付事物，而仍能有他的境界。这就是所谓撝宁，也就是所谓两行。

圣人有最高底境界，也可有绝对底逍遥。庄子所谓逍遥，可以说是自由的快乐。《庄子·逍遥游》篇首说大鹏，小鸟；小知，大知；小年，大年。这些都是大小悬殊底。但它们如各顺其性，它们都是逍遥底。不过它们的逍遥都是有所待底。《逍遥游》说：“列子御风而行，泠然善也”，“此虽免乎行，犹有所待者也。若夫乘天地之正，而御六气之辩，以游无穷者，彼且恶乎待哉？”列子御风而行，无风则不能行，所以其逍遥有待于风。大鹏一飞九万里，其逍遥有待于远飞。大椿以八千岁为春，八千岁为秋，其逍遥有待于久生。这都是有所待，其逍遥是有待底逍

遥。圣人游于无穷。游于无穷，就是《齐物论》所说：“振于无竟，故寓诸无竟。”“其于物也，无不将也，无不迎也，无不成也，无不毁也。”所以他无所待而逍遥，他的逍遥是无待底，所以亦是绝对底。

早期道家中底人原只求全生，避害。但人必须到这种最高底境界，始真为害所不能伤。《庄子·田子方篇》云：“夫天下也者，万物之所一也。得其所一而同焉，则四肢百体将为尘垢，而死生终始将为昼夜，而莫之能滑，而况得丧祸福之所介乎？”人又必到这种最高境界，而后可以真能全生。《大宗师篇》云：“夫藏舟于壑，藏山于泽，谓之固矣。然而夜半有力者负之而走，昧者不知也。藏小大有宜，犹有所遁。若夫藏天下于天下，而不得所遁，是恒物之大情也。”“故圣人游于物之所不得遁而皆存。”这是真正底全生避害之道。这是庄子对于早期道家的问题的解决。从世俗的观点看，庄子并没有解决什么问

题。他所说底并不能使人在事实上长生不死，亦不能使人在事实上得利免害。他没有解决问题，不过他能取消问题。照他所说底，所谓全生避害的问题，已不成问题。他对于这问题，可以说是以不解决解决之。

道家求最高知识及最高境界的方法是去知。去知的结果是无知。但这种无知，是经过知得来底，并不是未有知以前底原始底无知。为分别起见，我们称这种无知为后得底无知。有原始无知底人，其境界是自然境界。有后得无知底人，其境界是天地境界。

后得底无知有似乎原始底无知，天地境界有似乎自然境界。自然境界是一个混沌。天地境界亦似乎是一个浑沌。在自然境界中底人，不知对于事物作许多分别；在天地境界中底人，忘其对于事物所作底分别。道家说忘，因为在天地境界中底人，不是不知，亦不是没有，对事物作分别。他是已作之又忘之。不知对于事物作分别，

是其知不及此阶段。忘其对于事物所作底分别，是其知超过此阶段。王戎说：“圣人忘情，最下不及情。”（《世说新语·伤逝篇》）就知识方面说，亦是如此。原始底无知是不及知。有原始无知底人，亦可说是在知识上与万物浑然一体，但他并不自觉其是如此。无此种自觉，所以其境界是自然境界。后得底无知是超过知。有后得底无知底人，不但在知识上与万物浑然一体，并且自觉其是如此。有此种自觉，所以其境界是天地境界。

此点道家往往不能认识清楚。他们论社会则常赞美原始社会。论个人修养，则常赞美赤子、婴儿，以及愚人。因为在原始社会中底人及婴儿、愚人等，浑沌无知，有似乎圣人。其实这种相似是表面底。其境界的差别，是两个极端的差别。道家的圣人的境界，是天地境界。但他们有时所赞美底，却只是自然境界。

道家反对儒家讲仁义。他并不是说，人应该

不仁不义。他们是说，只行仁义是不够底。因为行仁义底人的境界，是道德境界。自天地境界的观点，以看道德境界，则见道德境界低，见行道德底人，是拘于社会之内底。道家作方内方外之分。拘于社会之内底人，是“游方之内”底人。超乎社会之外底人，是“游方之外”底人。“游方之外”底人，“与造物者为人（王引之曰：人，偶也；为人，犹为偶），而游乎天地之一气。以生为附赘悬疣，以死为决溃痈。假于异物，托于同体。忘其肝胆，遗其耳目。反复终始，不知端倪。芒然彷徨乎尘垢之外，逍遥乎无为之业”。“游方之内”底人，“愤愤然为世俗之礼，以观众人之耳目”（《庄子·大宗师》）。道家以为孔孟是如此底“游方之内”底人。如果真是如此，则孔孟的境界是低底。

不过孔孟并不是如此底“游方之内”底人，孔孟亦求最高境界，不过其所用方法与道家不同。道家所用底方法是去知。由去知而忘我，以得与

万物浑然一体的境界。孔孟的方法是集义。由集义而克己，以得与万物浑然一体的境界。孔孟用集义的方法，所得到底是在情感上与万物为一。道家用去知的方法，所得到底是在知识上与万物为一。所以儒家的圣人，常有所谓“民胞物与”之怀。道家的圣人，常有所谓“遗世独立”之概。儒家的圣人的心是热烈底。道家的圣人的心是冷静底。

用集义的方法，不致有方内方外之分。用去知的方法，则可以有方内方外之分。道家作方内方外之分。“游方之外”底人，他们称为“畸人”。“畸人者，畸于人而侔于天”，“天之小人，人之君子。人之君子，天之小人也”（《大宗师》）。道家的哲学中有这种对立，其哲学是极高明，但尚不合乎“极高明而道中庸”的标准。

固然道家亦主张所谓“两行”。“其一与天为徒，其不一与人为徒。天与人不相胜也，是之谓真人。”（《大宗师》）这是人与天的两行。“独

与天地精神往来”，而又“不谴是非，以与世俗处”（《天下篇》）。这是方内与方外的两行。不过就“极高明而道中庸”的标准说，“两行”的可批评之处，就在于其是“两”行。在“极高明而道中庸”的标准下，高明与中庸，并不是两行，而是一行。

第五章 易庸

于上文第一章中我们说，儒家虽以“说仁义”著名，但他们所讲，并非只限于仁义。他们所讲到底人生境界，亦并非只是道德境界。不过若衡以“极高明而道中庸”的标准，他们所讲，亦可以说是高明，但不能说是极高明。

孟子以后，战国末年的儒家，都受道家的影响。在当时的儒家中，荀子是一位大师，他得到道家的自然主义。在以前儒家中，孔子所说底天，是主宰之天；孟子所说底天，是义理之天或命运之天。荀子所说底天，则是自然之天。他所说底天，就是自然。在这一点，我们看见，他所受于道家的影响。不过他虽受道家的影响，但并没有能使儒家的哲学，在“极高明”一方面，有什么进步。他代表儒家的传统。他是一个礼乐典籍专家。他所讲底人生境界可以说是只限于道德境界。

对于当时的别家学说，在某种范围内，荀子亦有清楚底认识及中肯底批评。他说：“老子有见于诮，无见于信（伸）。墨子有见于齐，无见于畸。”（《荀子·天论》）又说：“墨子蔽于用而不知文。……惠子蔽于辞而不知实。庄子蔽于天而不知人。故由用谓之，道尽利矣。……由辞谓之，道尽论矣。……由天谓之，道尽因矣。此数具者，皆道之一隅也。夫道者，体常而尽变，一隅不足以举之。曲知之人，观于道之一隅，而未之能识也。故以为足而饰之。内以自乱，外以惑人，上以蔽下，下以蔽上。此蔽塞之祸也。”（《荀子·解蔽篇》）荀子批评当时别家的学说，其主要底看法与《庄子·天下篇》，有相同之点。他的批评，也很中肯。但因为他只说到道德境界，所以对于道家所讲底天地境界，他不能认识，亦不能批评。“老子有见于诮，无见于信（伸）。”“庄子蔽于天而不知人。”就老庄的哲学的一部分说，这批评很中肯。但老庄的哲学的最高底义理，并不在此。所以我们说，“在某种范

围内”，荀子对于别家的学说，有清楚底认识，有中肯底批评。

受道家的影响，使儒家的哲学，更进于高明底，是《易传》及《中庸》的作者。照传统底说法，《易传》是孔子所作。现在历史家研究的结果，已证明这是不确底。照传统底说法，《中庸》是孔子的孙子子思所作。大概其中有一部分是子思所作，其余是子思一派的儒家所作。《易传》不是一人所作。《中庸》也不是一人所作。这些作者的大部分都受道家的影响。《老子》说：“道常无名，朴。”（三十二章）又说：“朴散则为器。”（二十八章）道与器是对待底。《系辞》亦说：“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”道与器亦是相对待底。《系辞》说：“唯神也，故不疾而速，不行而至。”《中庸》说：“如此者不见而章，不动而变，无为而成。”这些话亦都很像《老子》中“下士闻而大笑”底话。《系辞》说：“形而上者谓之道。”《中庸》

说：“《诗》曰：‘德如毛。’毛犹有伦。‘上天之载，无声无臭’，至矣。”他们也讲到超乎形象底。孟子讲浩然之气“塞乎天地之间”，“上下与天地同流”。他所谓天地，亦可以是超乎形象底。不过孟子好似并不自知其是如此。《易传》及《中庸》的作者讲到超乎形象底，而又自己知道其所讲底是超乎形象底。这就是他们更进于高明之处。

《易传》与《中庸》的作者，虽都受道家的影响，但他们却又与道家不同。他们接着儒家的传统，注重“道中庸”。这是他们与道家不同底。他们与道家的不同，还不止此。于上文第四章，我们说：道家只知无名是超乎形象底，不知有名亦可以是超乎形象底。道家讲超乎形象底必说“无”。《易传》及《中庸》的作者虽亦说“上天之载，无声无臭”，亦说“神无方而易无体”。但《中庸》说“上天之载，无声无臭”，是说“上天之载”是不可感觉底。《易传》说“神无方而易无

体”，是说“神”是“变化不测”，“易”是“不可为典要”。在这些话中，虽亦有“无”字，但与“无名”的无不同。不必说“无”，而亦讲到超乎形象底。这就是他们与道家中间的主要不同。因为他们亦讲到超乎形象底。所以南北朝时代的玄学家，以《周易》与《老子》、《庄子》并列，称为“三玄”。其时人亦有为《中庸》作讲疏者，但他们又确与老庄不同。这是玄学家所未看出，而又待至宋明道学家，始为证明者。

道家只知无名是超乎形象底，不知有名亦可以是超乎形象底。名之所指，若是事物，则是在形象世界之内底。但名之所指，若是共相，则亦是超乎形象底。例如公孙龙所说坚、白、马、白马等，是超乎形象底，但亦是有名。这些不但是有名，而且可以真正地说是有名。这些亦可以说是“自古及今，其名不去，以阅众甫”。坚永远可名为坚。白永远可名为白。马永远可名为马。

坚之共相，是坚之所以为坚，可以说是坚

道。白之共相，是白之所以为白，可以说是白道。此所谓道，是所谓君道、臣道、父道、子道之道。此所谓道，就是《新理学》所谓理。理是超乎形象底，但亦是有名底，而且是真正地有名底。

照《易传》所说，《易》是讲理底书。《系辞》说：“乾以易知，坤以简能”，“易简而天下之理得矣”。《说卦》说：“昔者圣人之作《易》也，穷理尽性，以至于命。”又说：“昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理。是以立天之道，曰阴与阳。立地之道，曰柔与刚。立人之道，曰仁与义。”《系辞》、《说卦》虽明说《易》是讲理底书，但什么是理，他们没有说明。专就字面，我们不能断定他们所谓理，是否即《新理学》所谓理。不过《说卦》说“将以顺性命之理”，下即接说“是以立天之道”云云，可见他们所谓理，同于他们所谓道。他们所谓道，如所谓“妻道”、“臣道”（坤卦《文言》）之道，是同

于《新理学》所谓理。他们所谓道，如《系辞》“一阴一阳之谓道”之道，有似于《新理学》所谓理。

道家所谓道，有似于《新理学》所谓气。《易传》所谓道，有似于《新理学》所谓理。此二者是绝不相同底。魏晋玄学家以《易》、《老》、《庄》为“三玄”，常以《老》、《庄》所谓道，解释《易传》所谓道。如《系辞》“一阴一阳之谓道”，韩康伯注云：“道者何？无之称也。无不通也，无不由也。况之曰道，寂然无体，不可为象。必有之用极，而无之功显。故至神无方而易无体，而道可见矣。”此种解释，从历史的观点看，是完全错误底。

我们说道家所谓道，“有似于”《新理学》所谓气。只是“有似于”，因为专靠《新理学》所谓气，不能有物；而道家所谓道，则能生物。我们说《易传》所谓道，“有似于”《新理学》所谓理，亦只是“有似于”，因为专靠《新理学》所谓

理，亦不能有物。而《易传》所谓道，则能生物。我们可以说，道家所谓道是《新理学》所谓气的不清楚底观念，《易传》所谓道，是《新理学》所谓理的不清楚底观念。

《易》本是筮占之书，其本来底性质与现在底《牙牌神数》等书是一类底。这一类底书，其中底辞句，都是要活看底。例如用《牙牌神数》，如占得下下、下下、上上，其占辞是：“三战三北君莫羞。一匡天下霸诸侯。”在字面上，此占辞是说一军人先败后胜。但实则凡是先凶后吉底事，都为此占辞所包括。此占辞是一个套子，凡先凶后吉底事，都可以套入这个套子。《易》中底辞句，本来也只是如此。后来讲《易》底人，因套子而悟到公式。照他们的说法，《易》中所包括底是很多底公式。每一公式，皆表示一道或许多道。总《易》中底公式，可以完全表示所有底道。《易传》就是如此说。

《系辞》说：“易者，象也。”六十四卦、三

百八十四爻都是象。象如符号逻辑中所谓变项。一变项可以代入一类或许多类事物，不论什么类事物，只要合乎某种条件，都可以代入某一变项。《系辞》说：“方以类聚，物以群分。”事物皆属于某类。某类或某类事物，只要合乎某种条件，都可以代入某一卦或某一爻。这一卦的卦辞或这一爻的爻辞，都是公式，表示这类事物，在这种情形下，所应该遵行底道。这一类底事物，遵行道则吉，不遵行道则凶。

《系辞》说：“夫《易》，彰往而察来，而微显阐幽。开而当名，辨物，正言，断辞，则备矣。其称名也小，其取类也大。其旨远，其辞文，其言曲而中，其事肆而隐。因贰以济民行，以明失得之报。”这一段文字似有脱误，但其大意则是如我们于上段所说者。《易》的卦辞爻辞，都是些公式，可以应用于过去，亦可以应用于未来。所以说，“夫《易》，彰往而察来”。说出底公式是显，其所表示底道是微，是幽。以说

出底公式，表示幽微底道，所以说，“而微显（似应作显微）阐幽”。其公式乃关于某类事物者。按类之名，以分别事物，谓之“当名，辨物”（“开而”二字疑有误，未详其义）。以某公式之辞，应用于某种事物，谓之“正言，断辞”。一卦或一爻之象，可套入许多类。此类之名，或甚不关重要。但彼类则或甚关重要。所以“其称名也小，其取类也大”。此类或甚近而易知，彼类或甚远而难知。所以说：“其旨远”。于辞中常不直说彼类，由此类可以见彼类，所以说，“其辞文，其言曲而中”。辞中所说，或只是事物。但其所表示，则是道。所以说，“其事肆而隐”。

《易》表示道，以为人的行为的指导，所以说，“因贰（此二字疑有误，未详其义）以济民行”。人遵照此指导则得，不遵照此指导则失。所以说，“以明得失之报”。得是吉，失是凶，《系辞》说：“吉凶者，言乎其失得也。”

每一卦或每一爻，皆可代入许多类事物。

《系辞》说：“引而伸之，触类而长之，则天下之能事毕矣。”王弼《周易略例》说：“义苟在健，何必马乎？类苟在顺，何必牛乎？爻苟合顺，何必坤乃为牛？义苟在健，何必乾乃为马？”《说卦》说：“乾为马，坤为牛。”马牛可代入乾坤之卦。但乾坤之卦，不只限于可代入马牛。凡有“健”之性质底事物，均可代入乾卦；凡有“顺”之性质底事物，均可代入坤卦。坤卦《文言》说：“阴虽有美，含之以从王事，弗敢成也。地道也，妻道也，臣道也。”地，妻及臣，都是以“顺为正”，所以都可以代入坤卦。坤卦是地之象，是妻之象，是臣之象。坤卦的卦辞爻辞所说，是地道，是妻道，是臣道。与坤卦相对底卦是乾卦。乾卦是天之象，是夫之象，是君之象。乾坤的卦辞爻辞所说，是天道，是夫道，是君道。易中底卦皆不是只表示一类事物。其卦辞爻辞亦均不是只说一种事物的道。所以《系辞》说：“神无方而易无体。”又说：“《易》之为书也，不可远。其为道也屡迁。”“不可为典要，惟

变所适。”

整个底易，就是一套象。《系辞》说：“是故易者，象也。象也者，像也。”又说：“圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼，系辞焉以断其吉凶，是故谓之爻。言天下之至赜，而不可恶也。言天下之至动，而不可乱也。”宇宙间底事物是繁杂底，是变动底。有象及其辞所表示底道，则于繁杂中见简，于变动中见常。见简则见“天下之至赜，而不可恶”。见常则见“天下之至动，而不可乱”。

《易纬·乾凿度》，及郑玄《易赞》及《易论》云：“易一名而含三义：易简，一也。变易，二也。不易，三也。”（孔颖达《周易正义》引）易于繁杂中见易简。《系辞》说：“乾以易知，坤以易能。易则易知，简则易从。”“易简而天下之理得矣。”这是易的易简之义。易又于动中见常。《系辞》说：“动静有常，刚柔断

矣。”又说：“天下之动，贞夫一者也。”这是易的不变之义。简者，常者，是易中底象及公式。但象及公式不只可以代入某类事物，所以易又是“不可为典要，惟变所适”。这是易的变易之义。

照《系辞》的说法，易虽只有六十四卦，三百八十四爻，但因可以“引而伸之，触类而长之”，所以易的象及其中底公式，已包括所有底道。《系辞》说：“易与天地准，故能弥纶天地之道。”“与天地准”就是与天地等。“弥纶天地之道”，就是遍包天地之道。《系辞》说：“夫《易》，何为者也？夫《易》，开物成务，冒天下之道，如斯而已者也。”冒天下之道，也就是遍包天下之道。不过天下之道，与天地之道不同。天下之道，是说世界中所有底道。天地之道，是说一切事物所皆遵循底道。例如君道、臣道、夫道、妻道，是属于天下之道。“一阴一阳之谓道”，是天地之道。

所有底事物不能离开道，亦不能违反道。事物可有过差，道不能有过差。易的象包括所有底道。所以易的象及其中底公式，亦是事物所不能离开，不能违反者，亦是不能有过差者。《系辞》说：“与天地相似故不违。知周乎万物，而道济天下，故不过。”又说：“范围天地之化而不过，曲成万物而不遗。”又说：“夫《易》广矣，大矣。以言乎远，则静而正。以言乎天地之间，则备矣。”又说：“《易》之为书也，广大悉备。”“其道甚大，百物不废。”这都是说，易象及其中底公式，表示所有底道。

《系辞》中有两套话。一套是说道，另一套是说易中之“象”，及其中底公式，与道相“准”者。例如《系辞》说：“易有太极，是生两仪。两仪生四象。四象生八卦。八卦定吉凶。吉凶生大业。”这一套话是就易中之象说。《系辞》说：“一阴一阳之谓道。继之者善也，成之者性也。仁者见之谓之仁。智者见之谓之智。百

姓日用而不知。故君子之道鲜矣。显诸仁，藏诸用，鼓万物而不与圣人同忧。盛德大业，至矣哉。富有之谓大业，日新之谓盛德。”这一套话，是就天地之道说。这两段话都说“大业”，但其意义不同。太极的大业是六十四卦、三百八十四爻所表示底“象”及公式。道的大业是宇宙所有底事物。这两个大业是不同底。虽不同，而又却是完全相准底。《系辞》说：易“广大配天地，变通配四时，阴阳之义配日月，易简之义配至德”。所谓“配”，也是所谓“准”的意思。

宇宙间底事物，不是静止底。道有“富有”底大业，亦有“日新”的盛德。它的大业，即成就于日新之中。《系辞》说：“日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉。寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉。往者屈也，来者信（伸）也。屈信相感，而利生焉。”这就是所谓“功业见乎变”。《系辞》说：“天地之大德曰生。”生就是“日新”。总所有底变谓之神。《系

辞》说：“阴阳不测之谓神。”又说：“知变化之道者，其知神之所为乎！”《系辞》所谓神，有似乎《新理学》中所谓道体。

宇宙间底事物，不是静止底。它们都在“天下之至动”中，易象及其中底公式，大部分亦是关于变动者。《系辞》说：“天地之大德曰生。”又说：“生生之谓易。”这不是说，易能生生。这是说，易中多有关于“生生”底象及“生生”所遵循底公式。《系辞》说：“爻也者，效天下之动者也。”这不是说：爻能动，或爻是动底。这是说：爻是某种动的象。如果爻是某种动的象，爻辞就是某种动的公式。

“一阴一阳之谓道。”这是事物的生生的公式。“无平不陂，无往不复。”（泰卦九三爻辞）这是“变化之道”。这是说，这就是事物变动所依照底公式。一事物之生，必有能生之者，又必有能生之者所用以生底材料。前者是主动底，后者是被动底。用《易传》所用底话说，前者是刚

底，是健底；后者是柔底，是顺底；前者谓之阳，后者谓之阴。用《易传》中底象说，阳之象是乾，阴之象是坤。《系辞》说：“乾，阳物也。坤，阴物也。”又说：“乾知大始，坤作成物。”朱子《本义》说：“知，犹主也。”乾所主底是开始，坤所作底是完成。乾是主动底，是领导者的象。坤是被动底，是随从完成者的象。《系辞》说：“夫乾，其静也专，其动也直，是以大生焉。夫坤，其静也翕，其动也辟，是以广生焉。”就乾坤相对说，乾是动底，坤是静底。就乾坤本身说，乾坤各有动静。乾是主动底，其尚未实际地主动是其静，其已实际地主动是其动。坤是被动底，其尚未能实际地被动是其静，其已实际地被动是其动。专、直，是形容乾是主动底。翕、辟，是形容坤是被动底。翕是收敛以预备有所接受，辟是开辟以有所接受。凡事物，在其为主动时，它都是阳。在其为被动时，它都是阴。凡是阳者，都可代入乾卦。乾卦的六爻，表示主动底事物的动所依照底公式。凡是阴者都可

代入坤卦。坤卦的六爻表示被动的事物底动所依照底公式。

凡事物都可以为阳，亦都可以为阴。但一切事物所从以生底阳，则只能是阳。一切事物所从以生底阴，则只能是阴。乾坤二卦虽可代入凡有健顺的性质底事物，但《易传》解释之，则多就一切事物所从以生底阴阳说。《系辞》说：“夫乾，天下之至健也。”“夫坤，天下之至顺也。”这是就一切事物所从以生底阴阳说。此阴只能是阴，所以是至顺。此阳只能是阳，所以是至健。此一阴一阳，就是生一切事物者。“一阴一阳之谓道”，若泛说，则泛指事物中底阴阳；若专说，则专指此所谓阴阳。

一事物若有所成就，则此事物必须得其位，得其中，得其时。得其位，言其必在其所应在底地位。得其中，言其发展必合乎其应有底限度。得其时，言其必有其所需要底环境。照《易传》的解释，易卦以二爻四爻为阴位，三爻五爻为阳

位（初爻、六爻不算位，说见王弼《周易略例》）。《系辞》说：“二与四同功而异位，其善不同：二多誉，四多惧，近也。柔之为道，不利远者。其要无咎，其用柔中也。三与五同功而异位：三多凶，五多功，贵贱之等也。其柔危，其刚胜耶？”阴“先迷失道，后顺得常”（坤卦《彖辞》）。四近于五，有先进领导的嫌疑，所以多惧。二“不远”又得其中，所以多誉。阳应先进领导，所以五贵而多功，三贱而多凶。易卦中一阳爻居阴位，或一阴爻居阳位，谓之不当位。若没有别底情形，不当位大概总是不吉。若阳爻居阳位，阴爻居阴位，谓之当位或正位。若没有别底情形，正位大概总是吉。得其位亦可谓之得其正。家人卦《彖辞》泛论正位云：“家人，女正位乎内，男正位乎外。男女正，天地之大义也。家人有严君焉，父母之谓也。父父，子子，夫夫，妇妇，而家道正。正家而天下定矣。”父父，子子，夫夫，妇妇，就是父子夫妇，各当其位。

照《易传》的解释，易卦中二爻、五爻为得其中。二爻居下卦之中，五爻居上卦之中，都不太过，亦不及，所以为得其中。若无别底情形，得其中大概总是吉。即不得位之阴阳爻，亦可因其得中而吉。如未济九二《象》云：“九二贞吉，中以行正也。”九为阳爻而居阴位，是其位不正。但是得其中，所以亦吉。王弼注云：“位虽不正，中以行正也。”若以阳爻居五，阴爻居二，则谓之中正。若没有别底情形，大概总是吉底。

事物的发展，不能违反其时。其时就是其于某一时所有底环境。丰卦《彖辞》云：“日中则昃，月盈则食。天地盈虚，与时消长。而况于人乎？况于鬼神乎？”天地尚不能违反其时，何况别底事物？照《系辞》的解释，易卦之爻，得时则吉，失时则凶。节卦九二爻辞云：“不出门庭，凶。”《象》曰：“不出门庭，凶，失时极也。”既济卦九五爻辞云：“东邻杀牛，不如西邻

之禴祭，实受其福。”《象》曰：“东邻杀牛不如西邻之时也。”杀牛是盛祀。禴是薄祭。盛祭反不如薄祭之受福，是因其不得其时。《易传》常说：“与时偕行。”（乾《文言》，损《彖辞》，益《彖辞》）“与时偕行”就是“时止则止。时行则行。动静不失其时，其道光明”（艮《彖辞》）。《系辞》说：“刚柔者，立本者也。变通者，趣时者也。”《易传》中言时之处甚多。一卦可以表示一种时。一爻可以表示一种时。

一卦之六爻，阴阳皆当其位者，是既济䷾。既济是既成功的意思。生一事物底阴阳，若各在其应在之处，那就是说，阴阳各尽其道，此事物的生成，是一定成功底。但既济的《象》说：“君子以思患而豫防之。”为什么于成功之时，却“思患而豫防之”？说到此，我们须说《易传》中所说底“变化之道”。

我们说：“无平不陂，无往不复”，是变化之道。与往相对者是来。《系辞》说：“阖户谓之

坤，辟户谓之乾，一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通。”又说：“往者，屈也；来者，信（伸）也。屈信相感而利生焉。”宇宙间底变化，其内容不过是事物的成毁。事物的成毁，也就是乾坤的开阖。事物的成是其来，其毁是其往。一来一往，就是变。这种往来是无穷底。惟其无穷，所以世界无尽。此所谓“往来不穷谓之通”。“往来不穷”就是来者往，往者再来。再来谓之复。“无平不陂”，就是说无来者不往。“无往不复”就是说无往者不再来。

《系辞》说：“易穷则变，变则通，通则久。”易注重在“往来不穷之通”。所以他注重复。复卦《彖辞》说：“复其见天地之心乎！”事物变化的洪流，无论从何处截断，所可见底都是复。因为没有有一个最初底“来”。《老子》亦说：“万物并作，吾以观复。”（十六章）不过《老子》所谓复，是“归根复命”的意思。《老子》说：“夫物芸芸，各归其根。归根曰静，是谓复命。”这是

说：万物皆出于道，并复归于道。“吾以观复”，王弼注说：“凡有起于虚，动起于静，故万物虽并动作，卒复归于虚静。”“复其见天地之心乎！”王弼注云：“复者，反本之谓也。天地以本为心者也。凡动息则静，静非对动者也。语息则默，默非对语者也。然则天地虽大，富有万物，雷动风行，运化万变，寂然至无，是其本矣。”这是以《老》解《易》，不合《易传》的本义。《老子》所谓复，是所谓“归根复命”。其所注重是在“无”。《易传》所谓复，是谓“往来不穷”，其所注重是在“有”。这一点是儒家与道家中一个根本不同。

不过在这一点，《易传》与《老子》最相近。前人说：“《易》、《老》相通。”大概也是就这一点说。《易传》与《老子》皆认为“物极则反”是事物变化所遵循底一个通则。照《序卦》所说，六十四卦之次序，即表示这种通则。六十四卦中，相反底卦，常是在一起底。《序

卦》说：“泰䷊者，通也，物不可以终通，故受之以否䷋。”“剥䷖者，剥也。物不可以终尽，剥穷上反下，故受之以复䷗。”“震䷲者，动也。物不可以终动，故受之以艮䷳。艮者，止也。”于既济䷾之后，又有未济䷿。《序卦》说：“物不可以终穷也。故受之以未济终焉。”

《易传》与《老子》皆以为：如欲保持一物，则必勿使其发展至极，必常预备接受其反面。如此则可不至于变为其反面。所以既济《象辞》说：“君子以思患而预防之。”君子能如此，他就可以保持着他的“既济”。《系辞》说：“危者，安其位者也。亡者，保其存者也。乱者，有其治者也。是以君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱。是以身安而国家可保也。《易》曰：‘其亡其亡，系于苞桑。’”“安不忘危”，“思患预防”，就是知几。《系辞》说：“知几其神乎？君子以上交不谄，下交不渎，其知几乎？几者，动之微，吉凶之先见者也。”易教人知几。

《系辞》说：“夫《易》，圣人所以教人极深而研几也。”知几底人，安不忘危，则可以保持安。存不忘亡，则可以保持存。治不忘乱，则可以保持治。

能如此底人，其所表现底态度就是谦。谦卦《象辞》说：“天道亏盈而益谦，地道变盈而流谦，鬼神害盈而福谦，人道恶盈而好谦。谦尊而光，卑而不逾，君子之终也。”《易传》尚谦，与《老子》“以濡弱谦下为表”，是相同底。

不过这种人的境界，并不是最高底境界，有最高境界底人，《易传》称为圣人，亦称大人。乾卦《文言》云：“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。先天而天弗违，后天而奉天时。天且弗违，而况于人乎？况于鬼神乎？”这就是说，圣人的境界，是《新原人》中所谓同天的境界。他的心与道合一。道是先事物而有，亦是事物所不能违者。所以圣人亦是“先天而天弗违”。但他的身体

亦是事物。是事物则需遵循事物所遵循底通则。所以他又是“后天而奉天时”。在此等最高底境界中，他自然能行君子所能行底。乾卦《文言》解释“上九亢龙有悔”云：“亢之为言者，知进而不知退，知存而不知亡，知得而不知丧。其唯圣人乎！知进退存亡而不失其正者，其唯圣人乎！”他是自然如此，并不是特意欲趋利避害。他的目的，亦不在于趋利避害。他只是“不失其正”而已。

圣人得到最高底境界，因为他有最高底知。照《易传》所说，《易》就是所以使人有此种知底学问。《系辞》说：“《易》其至矣乎！夫《易》，圣人崇德而广业也。知崇礼卑，崇效天，卑法地。”《易》所知极广，《系辞》说：“《易》与天地准，故能弥纶天地之道。仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故。原始反终，故知生死之说。”“知周乎万物。”“通乎昼夜之道而知。”又说：“穷神知化，德之盛

也。”照我们于《新理学》及《新原人》中所说，“知周乎万物”之知，只能是形式底知识。使人有高底境界，本来亦只需要此种形式底知识。但《易传》于此点，似乎以为《易》尚能使人有积极底知识。它似乎认为，以“仰观”“俯察”的方法，研究天文地理，可以使人积极地“知周乎万物”。这是不可能底。《易传》所以尚未完全合乎极高明的标准，此亦是其一原因。

圣人有最高底知识，知“一阴一阳之谓道”。此道就是百姓日用之道，不过他们是“日用而不知”。圣人虽知之，但此道仍是此道。他虽是“先天而天弗违”，但还是“后天而奉天时”。所以他虽是“知周乎万物”，但在行为方面，他还是“庸言之信，庸行之谨”，“居上位而不骄，在下位而不忧”（乾卦《文言》）。他所做底事，还就是一般人在他的地位所做底事。不过他的境界，是天地境界。

《中庸》的主要意思与《易传》的主要意

思，有许多相同之处。例如《中庸》说中，《易传》亦说中。《中庸》注重时中，《易传》亦注重时。不但如此，《中庸》与《易传》中底字句，亦有相同者。如乾《文言》云：“不易乎世，不成乎名，遁世无闷，不见是而无闷。”《中庸》亦云：“君子依乎中庸，遁世不见知而不悔。”《文言》云：“庸言之信，庸行之谨。”《中庸》亦云：“庸德之行，庸言之谨。”《文言》云：“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。”《中庸》亦云：（仲尼）“辟如天地之无不持载，无不覆帔，辟如四时之错行，如日月之代明”。这些字句，都是大致相同底。《易传》的作者，不只一人。《中庸》的作者亦不只一人。《易传》的作者，也许有些就是《中庸》的作者。至少我们可以说，他们的中间，有密切底关系。

《中庸》首段云：“天命之谓性，率性之谓

道，修道之谓教。”此所谓道是人道，与《系辞》所说“一阴一阳之谓道”之道不同，后者所谓道是天道。《中庸》说：“天命之谓性。”《系辞》说：“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。”这都是要说明人性的来源，及其与天底关系。孟子说：“心之官则思，思则得之，不思则不得也。此天之所与我者。”（《孟子·告子下》）心是天之所与。性亦是天之所与。心性与天底关系如此。所以孟子说：“尽其心者，知其性也。知其性则知天矣。”（《尽心上》）《易传》及《中庸》所说，与孟子所说，意思相同。率性就是顺性，顺性而行，就是人道。性是天之所命。道就只是率性。如此说，则人道也就是天道。人德也就是天德。《中庸》说“达天德”。知人德只是人德底人，其境界只可以是道德境界。知人德也是天德底人，其境界才可以是天地境界。

“修道之谓教”，修如修房修路之修。将道修

立起来就是教。《中庸》说：“道也者，不可须臾离也。可离非道也。”道既是不可须臾离者，又何必修之？这可分两点说。

就第一点说。一般人不能须臾离道。他们时时都在行道。但他们并不自知其是如此。他们是“日用而不知”。他们是“终身由之而不知其道”。《中庸》说：“人莫不饮食也，鲜能知味也。”教的功用，就是在使人知道是人所不可须臾离者，知其时时都在行道。就是在使人知味。道本来是人所不可须臾离底，人本来都时时在行道。就此方面说，道无须修。但就人的知识方面说，道则须修。

就第二点说。一般人虽都时时在行道，但他们都不能尽道。“率性之谓道”，所以尽道就是尽性。《中庸》说：“惟天下至诚，为能尽其性。”这不是不学而能底。教的功用，就是使人能尽性。能尽性则能尽道。《中庸》说：“苟不至德，至道不凝焉。”尽性底人，有至德。有至

德，则有至道。道，或者无须修；但有至道，则须修。

圣人所知底道，亦就是一般人所不可须臾离之道，不过是一般人由之而不知。他所得底至道，也就是一般人所不可须臾离之道，不过是将其行之至其极至。《中庸》说：“君子之道费而隐。夫妇之愚，可以与知焉。及其至也，虽圣人亦有所不知焉。夫妇之不肖，可以能行焉。及其至也，虽圣人亦有所不能焉。”“君子之道，造端乎夫妇。及其至也，察乎天地。”“造端乎夫妇”，是一般人所本来行底，此无需乎修而至。“察乎天地”，则须修而至。

圣人的至道，就是一般人时时所行底道，所以谓之庸。朱子注说：“庸，平常也。”又引程子云：“不易之谓庸。”因其是一般人所本来行底，所以是平常。但又是人所不可须臾离底，所以是不可易。圣人亦行此道而又将其行至于极至。这就是说，将其行至于恰好之点。恰好就是所谓

中。朱子注说：“中者，不偏不倚，无过不及之名。”这就是恰好，恰好也就是至善。这是极难能底。《中庸》说：“中庸其至矣乎！”又说：“天下国家可均也，爵禄可辞也，白刃可蹈也，中庸不可能也。”均天下国家，辞爵禄，蹈白刃，固亦是难能。但其均必须是恰好应该如此均。其辞必须是恰好应该辞。其蹈必须是恰好应该蹈。必如此方是合乎中。这是更难能底。

《中庸》说：“喜怒哀乐之未发谓之中，发而皆中节谓之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。”喜怒哀乐未发之时，心无所偏倚，亦无过不及，所以谓之中。此是指一种情形，以为中之例证。并不必是说，只此是中。“发而皆中节”，亦是中。所以谓之和，因为和就是中的功用。和与同不同。《国语·郑语》引史伯云：“夫和实生物，同则不继。以他平他谓之和，故能丰长而物生之。若以同裨同，尽乃弃矣。”《左传》昭公

二十年亦说：“和与同异。”引晏子云：“和如羹焉。水、火、醯、醢、盐、梅，以烹鱼肉。之以薪。宰夫和之。……若以水济水，谁能食之？若琴瑟之专壹，谁能听之？同之不可也如是。”“以他平他谓之和平。”如以咸味加酸味，即另得一味。酸为咸之“他”。咸为酸之“他”。“以他平他”，另得一味，此所谓“和实生物”。若“以水济水”，仍是水味。此所谓“以同裨同”，“同则不继”。同与异是反对底。和则包含异。合众异以成和。不过众异若成为和，则必须众异皆有一定的量度，各恰好如其量，无过亦无不及，此所谓得其中，亦即所谓中节。众异各得其中，然后可成为和。所以说“发而皆中节谓之和”。此亦是举一种情形，以为和之例证。并不必是说，只此是和。

宇宙间“万物并育而不相害，道并行而不相悖”。这就是一个和。所以说：“致中和，天地位焉，万物育焉。”这个和并不是普通社会中，人

与人间底和。所以《易传》称之为太和。乾卦《彖辞》说：“大哉乾元！”“保合太和，乃利贞。”

《中庸》说：“诚者天之道也。诚之者人之道也。”又说，诚是“合内外之道”。天本是包括一切，本是无内外之分。人有我与非我之分，此分就是内外之分。其所以有内外之分，是因为他不知，他的性，别人的性，以及物的性，均是天之所命，均是来自一源。不知，《中庸》谓之不明。《中庸》说：“自诚明谓之性，自明诚谓之教。”自诚而明，就是说：“天命之谓性，率性之谓道。”自明而诚，就是说：“修道之谓教。”自明而诚，就是“诚之”。

由明得诚，就如《新原人》中所说，由了解及自觉，得到最高底境界。有了解自觉谓之明，无了解自觉谓之无明。诚是“合内外”之道。其能“合内外”者，有如《新原人》中所谓同天的境界。此种境界，《中庸》谓之至诚。

《中庸》说：“惟天下至诚，为能尽其性。能尽其性，则能尽人之性。能尽人之性，则能尽物之性。能尽物之性，则可以赞天地之化育。可以赞天地之化育，则可与天地参矣。”此段的前一半，可以用一种逻辑讲法以解释之。我们可以说：天下之至诚者，也是一个人，也是一个物。它的性蕴涵有人之性，有物之性，所以天下之至诚者，能尽其性，当然亦能尽人之性，尽物之性。不过这种讲法，大概不是《中庸》的本意。

《中庸》的本意大概是说，一个人的性，与别人的性，与物的性，均出于一源，所以一个人尽其性，亦是尽别人之性，亦是尽物之性。

至诚怎么能参天地之化育？《中庸》又说：“唯天下至诚为能经纶天下之大经，立天下之大本，知天地之化育。”《中庸》说：“凡为天下国家有九经。”“中也者，天下之大本也。”此所谓大经大本，就是指此说。知天地之化育，就是赞天地之化育。“鸢飞戾天，鱼跃于渊。”这都是

天地之化育。人的生活中，一举一动，亦都是天地之化育。人若了解其一举一动，都是天地之化育，则他的一举一动，就都是赞天地之化育。能赞天地之化育，即可以与天地参。若不了解其一举一动都是天地之化育，则他的一举一动，都是为天地所化育。为天地所化育，即只是天地中之一物，不能与天地参。道家常说：“物物而不物于物。”为天地所化育者，“物于物”。赞天地之化育者，“物物而不物于物”。此二者分别的关键，就在于明或无明。

所以至诚底人，并不必须做与众不同底事。就他的行为说，他可以只是“庸德之行，庸言之谨”。但就他的境界说，他的境界是与宇宙同其广大，同其悠久。就他的境界说，他是如《中庸》所说：“博厚配地，高明配天，悠久无疆。”

《易传》及《中庸》所说底圣人，都是“庸德之行，庸言之谨”。他们所以达到最高境界的方法都是孟子所谓“配义与道”的方法。道德境界

可以集义的方法得来。天地境界亦可以集义的方法得来。都用集义的方法，其所得底境界的差别，是由于其所“配”底道有高低。集义的结果，可以去私。去私即所谓克己。在道德境界中底人，是无私底。在天地境界中底人，亦是无私底。集义可以无私。能无私，则依其所配底道的高低，而有道德境界或天地境界。用如此方法，则无道家所谓方内方外之分。方内与方外，是一行不是两行。

不过《易传》及《中庸》的作者，虽知有名亦可以是超乎形象底，但他们不知，若对超乎形象底，有完全底讲法，则必亦须讲到无名。超乎形象底不必是无名，但有名决不足以尽超乎形象底。由此我们可以说：《易传》及《中庸》的哲学，十分合乎“道中庸”的标准，但尚不十分合乎“极高明”的标准。由此哲学所得到底生活，还是不能十分“经虚涉旷”。

第六章 汉儒

有些古代底哲学著作，我们不能确定它们的时代，是先秦或是秦汉。但就我们所确知是汉人的著作说，这些著作，有一个共同的特点。这就是其中所表现底思想，都不能“超以象外”。道家的哲学是最注重超乎形象底。但汉代的道家所讲底，也都限于形象之内。

淮南王刘安及其宾客所作底《淮南鸿烈》，汉人以为“其旨近老子澹泊无为，蹈虚守静”（高诱注叙）。书中《要略》一篇，自述其作书之意，亦说：“故言道而不言事，则无以与世浮沉。言事而不言道，则无以与化游息。”这部书中，至少有一部分是汉代道家的人的著作，他们继续用《老》庄所用底名词，亦继续说《老》庄所说底话。但在《老》庄哲学中，有些名词，本来只表示形式底观念；有些话，本来只表示形式底命题。写《淮南鸿烈》底这些道家，都予以积

极底解释。他们在表面上是继承《老》庄，但他们所说底是形象之内底。《老》庄所说底，是超乎形象底。

在《老》庄哲学中，道、太一、无、有等名词，所表示底观念，都是形式底。但写《淮南鸿烈》底这些道家，都予以积极底解释。《淮南·天文训》云：“天坠未形，冯冯翼翼，洞洞（高注云：“无形之貌。”），故曰太昭。道始于虚霁，虚霁生宇宙。宇宙生气。气有涯垠。清阳者薄靡而为天，重浊者凝滞而为地。清妙之合专易，重浊之凝竭难。故天先成而地后定。天地之袭（高注云：“合也。”）精为阴阳。阴阳之专精为四时。四时之散精为万物。”这是汉人所想像底世界发生的程序。此所谓道，似乎是先天地而有底一种原质。如此说，则道即是一物。道的观念，即是一积极底观念，有道即是一积极命题。此所谓“天坠未形”的“无形之貌”，实则也是一种形，也是感觉的一种可能底对象。虽说是“无形”，但

并不是超乎形象底。

庄子《齐物论》云：“有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者。有有也者，有无也者，有未始有无也者，有未始有夫未始有无也者。”这本都是些形式命题，并不必肯定实际上有有始者，有未始有始者等，更不肯定什么是有始者，什么是有未始有始者等。这就是说，这些命题，对于实际无所肯定。《淮南·俶真训》亦有此一段话，但与之以积极底解释。《俶真训》说：“所谓有始者”，是“繁愤未发，萌兆芽蘖”，“将欲生兴，而未成物类”；“有未始有有始者”，是“天气始下，地气始上，阴阳错合”，“欲与物接而未成兆朕”；“有未始有夫未始有有始者”，是“天含和而未降，地怀气而未扬，虚无寂寞”，“而大通冥冥者也”。“有有者，言万物掺落”，“可切循把握而有数量”；“有无者，视之不见其形，听之不闻其声”，“浩浩瀚瀚，不可隐仪揆度，而通光耀者”；“有未始有有无者，包裹天

地，陶冶万物，大通混冥，深閼广大，不可为外。析豪剖芒，不可为内。无环堵之宇，而生有无之根”；“有未始有夫未始有有无者，天地未剖，阴阳未判，四时未分，万物未生，汪然平静，寂然清澄，莫见其形”。此所说亦是汉人所想象底世界发生的程序。有、无等观念，经此解释，亦成为积极底观念。有有、有无，亦都是积极底命题。此亦说“无形”，但其“无形”，亦不是“超乎形象”底。

《淮南·诠言训》云：“洞同天地，浑沌为朴，未造而成物，谓之太一。同出于一，所为各异。有鸟，有鱼，有兽，谓之分物。方以类别，物以群分。性命不同，皆形于有。隔而不通，分而为万物。莫能及宗，故动而谓之生，死而谓之穷。皆为物矣，非不物而物物者也。物物者，亡乎万物之中。”此段所说，近于《老》庄，但所谓“洞同天地，浑沌为朴”，若是如《天文训》所说“天坠未形，冯冯翼翼，洞洞”，则太一仍是

在“形象之内”底。在形象之内底，即仍是一物。照《淮南》所说，如上所引者，则道、有、无等观念，所能予人者，是一种历史底知识。这一种历史，是世界发生的历史，普通亦以之属于科学，如天文学、地理学，亦属于科学。

科学能增进人的知识，但不能提高人的境界。哲学能提高人的境界，但不能增进人的知识。《老子》说：“天下万物生于有，有生于无。”这话并不能使我们知道，天地万物是如何“生”底。《淮南》所说，确能使我们知道，天地万物是如何“生”底。不过其所说不见得是真而已。这种分别就是科学与哲学底分别。

严格地说，汉代只有宗教、科学，没有纯粹底哲学。纯粹底哲学中底主要观念及命题，都是形式底，对于实际，无所肯定。宗教及科学中底主要观念及命题，则是积极底，对于实际，有所肯定。宗教及科学，在近代常立于反对底地位。但在古代社会中，原始底宗教，与原始底科学，

往往混而不分。先秦诸子中底阴阳家，继承中国古代底原始底宗教，及原始底科学。司马谈《论六家要指》说：“阴阳之术，大祥而众忌讳，使人拘而多畏。然其序四时之大顺，不可失也。”此言前一段所说，是阴阳家所继承于古代底宗教者，后一段所说，是阴阳家所继承于古代底科学者。利用古代的科学底宗教底知识，发展之，综合之，以与实际世界以有系统底积极底解释。这种观点，就是阴阳家的观点。这种精神，就是阴阳家的精神。

汉人注意于实际，他们不能作，或不愿作抽象底思想。对于先秦哲学中底“玄之又玄”底一部分，他们不能了解。他们在政治上得到全中国的统一（在当时，其意义就是全世界的统一）。他们在思想上也想得到宇宙的统一。所以阴阳家的“闳大不经”之谈，最合于他们的需要。汉代的思想家，无论他们自以为是道家，或是儒家，他们的观点，都是阴阳家的观点。他们的精神，都

是阴阳家的精神。

上所引《淮南鸿烈》所说实际世界发生的程序，是先秦道家所不讲，亦不能讲底。因为这是关于实际底问题，不是靠形式底观念及形式底命题所能讲底。汉代道家讲这些问题，是受阴阳家的影响。他们的理论，大概也是取自阴阳家底。

阴阳家对于汉人思想底影响，大致可分为科学及宗教二方面。汉代道家所受影响，以科学方面居多。汉代儒家所受影响，以宗教方面居多。汉代道家，没有一个中心人物，可为代表。他们的思想，也无显著底系统。除汉初一短时期外，他们的思想，也不是汉代思想的主流。这个主流是儒家的思想。其代表人物是董仲舒。

就儒家说，董仲舒是继承子思及孟子一派底儒家。孟子“道性善”，以为人生来都有善端。董仲舒亦以为人生来有善端，不过他以为，人生来所有底善，既只是善端，则尚不能说“性已善”。

他说：“孟子下质于禽兽之所为，故曰性已善。吾上质于圣人之所为，故曰性未善。”（《春秋繁露·深察名号》）此标明他的性说，是接着孟子讲底。孟子说：“孔子作《春秋》，《春秋》，天子之事也。”董仲舒更推衍其说，谓：孔子受天命，继周为王，作《春秋》为一王之法。《中庸》说：人可与天地参。董仲舒亦说：人与天地参。这都可以见董仲舒是继承子思、孟子一派底儒家。

孔子、子思、孟子，似都未完全脱离古代的宗教观念。所以他们的话，有时带一点阴阳家的色彩。孔子说：“凤鸟不至，河不出图，吾已矣夫。”（《论语·子罕》）《中庸》说：“国家将兴，必有祯祥。国家将亡，必有妖孽。”这些话有阴阳家灾祥之说的色彩。孟子说：“天之生民久矣，一治一乱。”（《孟子·滕文公下》）又说：“五百年必有王者兴。”（《孟子·公孙丑下》）此话有阴阳家的“五德转移”的历史哲学的

色彩。荀子《非十二子篇》说：子思、孟轲“按往旧造说，谓之五行”。此批评也是说，他们的思想有阴阳家的色彩。

董仲舒继承了儒家的这一点底传统，更发挥阴阳家的宗教与科学。他的系统，广大整齐，在汉人的思想中，建立了宇宙的新秩序。他又发挥儒家的社会哲学，道德哲学，为当时社会的新秩序，建立理论底根据。这是他对于汉人底贡献。汉人推他“为群儒首”（《汉书·董仲舒传》），并不是偶然底。

照董仲舒的说法，所谓宇宙是十种成分构成底。他说：“天、地、阴、阳、木、火、土、金、水：九，与人而十者，天之数毕也。”（《春秋繁露·天地阴阳》）此第一天字，指与地相对底天。第二天字是所谓宇宙。此所谓宇宙，是科学中所谓宇宙，不是哲学中所谓宇宙。科学中所谓宇宙，是指一种结构，其观念是一个积极底观念。哲学中所谓宇宙，只是说“一

切”，其观念是个形式底观念。董仲舒此所谓宇宙之天，确指为十种成分所构成，所以其所谓宇宙的观念，正是一个积极底观念。

阴阳是两种气。董仲舒说：“天地之间，有阴阳之气常渐人者，若水常渐鱼也。所以异于水者，可见与不可见耳。”“是天地之间，虽虚而实。人常渐是澹澹之中，而以治乱之气，与之流通相淆也。”（《春秋繁露·天地阴阳》）在中国言语中，“气”是一个意义非常分歧的名词。一个人可以有喜气、怒气，可以有正气、元气。天地间亦可以有正气、元气，及所谓“四时不正之气”。现在更有所谓“空气”、“电气”。在中国哲学中，“气”亦是一个意义非常分歧底名词，如此所谓阴阳之气，及治乱之气。董仲舒又云：“天地之气，合而为一。分为阴阳，判为四时，列为五行。行者行也，其行不同，故谓之五行。”（《春秋繁露·五行相生》）据此则又有所谓天地之气。阴阳之气，又是从其中分出来底。

凡不可看见、不可捉摸底东西或势力，旧日多称之为气。近来“空气”或“电气”之所以称为气者，其故亦由于此。用现在的话说，所谓天地之气，大概可以说是宇宙间底根本底本质或势力。

五行亦可称为五气，《吕氏春秋·有始览·名类篇》即称五行为五气。《白虎通义·五行篇》云：“五行者，何谓也？谓金、木、水、火、土也。言行者，欲为天行气之义也。”这大概就是《春秋繁露》所谓“行者行也”的意思。照《白虎通义》的说法，地就是五行中之土。它说：“地之承天，犹妻之事夫，臣之事君也。其位卑，卑者亲视事，故自同于一行，尊于天也。”

宇宙是一个有机底结构。与地相对底天，是这个结构底主宰。天与地是这个结构的轮廓。阴阳五行是这个结构的间架。从空间方面想象，木居东方，火居南方，金居西方，水居北方，土居中央。这五种势力，好像是一种“天柱地维”，支持住整个底宇宙。从时间方面想象，五行中之四

行，各主一年四时中一时之气。木主春气，火主夏气，金主秋气，水主冬气，土无所主。它是统主四时。《春秋繁露·五行之义》云：“土者，天之股肱也，其德茂美，不可名以一时之事。故五行而四时者，土兼之也。金、木、水、火，虽各职，不因土方不立。若酸咸辛苦之不因甘肥不能成味也。甘者，五味之本也。土者，五行之主也。五行之主，土气也，犹五味之有甘肥也，不得不成。”

春、夏、秋、冬，四时的变化，每年一周，周而复始。其所以有如此底变化，乃因一年之中，阴阳之气，互为盛衰。《春秋繁露·天道无二》云：“天之常道，相反之物也，不得两起，故谓之一。一而不二者，天之行也。阴与阳，相反之物也。”所以阴盛则阳衰，阳盛则阴衰。阳盛助木，使木气胜，其时即为春；助火，使火气胜，其时即为夏；阴盛助金，使金气胜，其时即为秋；助水，使水气胜，其时即为冬。

在四时中，值春则万物生，值夏则万物长，值秋则万物实，值冬则万物藏。四时的变化，由于阴阳的消长。阳是利于万物之生长底，阴是不利于万物之生长底。所以阳是“天之德”。阴是“天之刑”。“天亦有喜怒之气，哀乐之心。与人相副，以类合之，天人一也。”（《春秋繁露·阴阳义》）天的“喜怒之气，哀乐之心”，在正常情形下，表现于四时的变化。不过天是“任阳不任阴，好德不好刑”（《春秋繁露·阴阳位》），所以在四时之中“春华秋实”，秋亦并不是完全不利于万物底。完全不利于万物底只有冬。所以说：“天之气，以三时成生，一时丧死。”（《春秋繁露·阴阳义》）

在宇宙的这个间架中有万物。其中最灵最贵者是人。天与人相副。人是天的副本，是天的缩影。《春秋繁露》说：“莫精于气，莫富于地，莫神于天。天地之精所以生万物者，莫贵于人。”因为人是物中之最高贵底，所以其头向上

当天，与植物之头（根）向地，其他动物之头“旁折”不同。“所取于天地少者旁折之。所取于天地多者正当之。此见人之绝于物而参天地。”不但如此，人的身体的构造，亦是天的副本。“天地之符，阴阳之副，常设于身。”人的身体中，有“小节三百六十六，副日数也。大节十二，副月数也。内有五藏，副五行数也。外有四肢，副四时数也”。“乍视乍瞑，副昼夜也。乍刚乍柔，副冬夏也。乍哀乍乐，副阴阳也。”“于其可数也，副数；于其不可数也，副类。皆当同而副天，一也。”（《春秋繁露·人副天数》）在董仲舒的系统中，人是宇宙的缩影，是一个小宇宙。反过来我们也可以说，在他的系统中，宇宙是人的放大，是一个“大人”。

人是宇宙的副本，是宇宙的缩影，所以与天地并立而为三，此所谓参天地。《春秋繁露·立元神》云：“天、地、人，万物之本也。天生之，地养之，人成之。”人的工作是完成天地未竟之

功。这是人对于宇宙底最大底贡献，于上章我们说到《中庸》所说底“与天地参”，彼所说是一种形式底说法，此所说则是一种积极底说法。

就心理方面言之，人之心有情有性，与天之有阴有阳相当。《春秋繁露·深察名号》云：“身之有性情也，若天之有阴阳也。言人之质而无其情，犹言天之阳而无其阴也。”人的性表现于外为仁。人的情表现于外为贪。《深察名号》云：“身之诚有贪有仁。仁贪之气，两在于身。身之名取诸天。天两有阴阳之施，身亦两有贪仁之性。”（此所谓性是质的意思，非与情相对之性。）

天“任阳不任阴”，人亦应该以“性禁情”。这是心的功用。《深察名号》云：“桩众恶于内，弗使得发于外者，心也。故心之为名桩也。”“天有阴阳禁，身有情欲桩，与天道一也。是故阴之行不得干春夏，而月之魄常厌于日光，乍全乍伤，天之禁阴如此。安得不损其欲而辍其情，以

应天。天所禁而身禁之。……禁天所禁，非禁天也。”人必禁天所禁，然后可为完全底道德底善人。道德是“人之继天而成于外也，非在天所为之内也。天所为，有所至而止。止之内谓之天，止之外谓之王教”（《春秋繁露·实性》）。

王是天之所立以教人者。《深察名号》云：“天生民性，有善质而未能善，于是为之立王以善之，此天意也。民受未能善之性于天，而退受成性之教于王。王承天意，以成民之性为任者也。”（此所谓性，亦是质的意思）王所以教人底规矩制度，谓之王道。王道亦是取法于天底。例如王道中有所谓三纲者，“王道之三纲，可求于天”，三纲者：“君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲。”这是取法于“阴阳之道”。《春秋繁露·基义》云：“阴者，阳之合。妻者，夫之合。子者，父之合。臣者，君之合。物莫无合，而合各有阴阳。”“君臣父子夫妻之义，皆取诸阴阳之道。”

人是天之副本，是宇宙的缩影。其在宇宙间底地位，既如此底高，而王又是天之所立以教人者，王的行事如有不得当，而异乎正常者，天亦感而显现非常底现象。天所显现底非常底现象，即所谓灾异。王的行事如何能感天而使之应，董仲舒有两说。一说云：“天地之物，有不常之变者，谓之异，小者谓之灾。灾常先至，而异乃随之。灾者，天之谴也。异者，天之威也。谴之而不知，乃畏之以威。”（《春秋繁露·必仁且智》）照此说，灾异起于天的不悦。又一说云：“美事召美类，恶事召恶类。类之相应而起也，如马鸣则马应之，牛鸣则牛应之。”“物故以类相召也。”“天有阴阳，人亦有阴阳。天地之阴气起，则人之阴气应之而起。人之阴气起，而天地之阴气亦宜应之而起，其道一也。”（《春秋繁露·同类相动》）照此说，灾异起于机械底感应。这两种说法，是大不相同底，也许是不相容底。因为第一种说法是目的论的说法，近于宗教。第二种说法是机械论的说法，近于科学。但

这个问题，阴阳家并未觉到，董仲舒亦未觉到。因为在他们的系统中，宗教与科学，本来是混合底。在董仲舒的系统中，人在宇宙间底地位，是极高底。人不但是可以参天地，而且在事实上，他是参天地。不过在董仲舒的系统中，人的地位虽已抬高，但他的系统，并不能使人有极高底境界。我们可以问：假使有人对于宇宙底了解，是如董仲舒所说者，他的行事，皆以继天，而以完成天之未竟之功为目的，他的境界是甚么境界？是不是天地境界？

我们对于此问题的回答是：他的境界近乎天地境界。严格地说，他的境界，是道德境界。因为他所了解底天，是能喜怒，能赏罚底。假使我们可以创造一个生硬底名词，我们可以说：他所了解底天，是一个宇宙底人。天是人身的放大，他是一个大人身。我们可以说：他是一个“大人”，他对于人底关系，是如所谓社会底关系。董仲舒说：“天亦人之曾祖父也。此人之所以上

类天也。”（《春秋繁露·为人者天》）人继天而完成天未竟之功。正如人继其曾祖父，而完成其未竟之功。若以如此底了解而继天，其境界只是近乎天地境界。严格底说，其境界是道德境界。

在这一点，我们可以看出，宗教与哲学的不同。宗教家用想，哲学家用思。宗教是想像的产品，哲学是思的产品。宗教的思想，近乎常人的思想。而哲学的思想，反乎常人的思想。于《新原人》中，我们说：常人的思想，大概都是图画式底。严格地说，他们是只能想而不能思。他们仿佛觉到人以外，或人之上，社会以外，或社会之上，还有点什么，但对于这个什么，他们不能有清楚正确底知识。用图画式的思想，去想这个什么，他们即想它为神，为帝，为天国，为天堂。在他们的图画式底思想中，他们所想像底神、帝等，所有底性质，大部分是从人所有底性质类推而来。例如人有知识，许多宗教以为上帝亦有知识，不过其知是全知。人有能力，许多宗

教以为上帝亦有能力，不过其能是全能。人有意志，许多宗教以为上帝亦有意志，不过其意志是全善。他们所想像底天堂的情形，亦是从我们的这个世界的情形类推而来。这个世界及其中事物，都是具体底。天堂及其中事物亦都是具体底。不过这个世界及其中事物都是不完全底，而天堂及其中事物都是完全底。在这个世界中，有苦有乐，在天堂中则只有乐，天堂是所谓极乐世界。他们所想像底世界发生的程序，亦是从实际世界中工人制造物品的程序，类推而来。神或上帝如一工人，实际底世界如其所制造底制造品。诸如此类，总而言之，所谓上帝者，不过是人的人格的无限底放大。所谓天堂者，不过是这个世界的理想化。这都是人以人的观点，用图画式底思想，以想像那个什么所得底结果。

一般人所称为宗教者，其中往往有艺术，亦有哲学。其仪式、诗歌、音乐等，是其艺术的成分。其教义中可以使人知的部分，是其哲学的成

分。其教义不可以使人知，只可以使人信的部分，是真正底宗教的成分。我们说宗教，即就此成分说。

董仲舒对于天底说法，是从人的观点，用图画式底思想，所得到者。他说人与天是一类底。他实应该说，天与人是一类底。因为他所说底天所有底性质，是从人类推而得底。一个人对于天底了解，若如董仲舒所了解者，他的境界不是很高底。照我们的看法，董仲舒的哲学，不合乎极高明的标准。汉人注重实际，注重实行，但他们的境界，大概都不甚高。这并不是因为注重实际，注重实行，即不能有高底境界，而是因为他们对于宇宙底了解不够。他们的哲学，不能“超以象外”。所以他们的境界，也不能“经虚涉旷”。前人论最高境界底话，汉人多不了解。例如第一章中所引《论语》中，孔子自论其境界底话“四十而不惑”，孔注云：“不疑惑。”“五十而知天命”，孔注云：“知天命之始终。”“六十而耳顺”，

郑注云：“耳闻其言而知其微旨。”“七十而从心，所欲不逾矩”，马注云：“从心所欲无非法。”（俱何晏《集解》引）这都是所谓“望文生义”底讲法。又如第一章中所引孟子讲浩然之气，董仲舒释之云：“阳者，天之宽也。阴者，天之急也。中者，天之用也。和者，天之功也。举天地之道而美于和。是故物生皆贵气，而迎养之。孟子曰‘吾善养吾浩然之气’者也。”（《春秋繁露·循天之道》）董仲舒以养浩然之气为养天地之和气。他虽是继承孟子底，但可以说是对于孟子的境界，毫无了解。

汉人富于宗教信仰。他们以宗教底态度，尊崇儒家，尊崇孔子。孔子在先秦是创立一家之学的第一人。他固然在历史上占重要底地位，但他的地位只是师。但汉人以为孔子不只是师。董仲舒及公羊春秋家，以为孔子受天命为王。代周为王者，在实际上虽是秦，但受天命者是孔子。所以孔子作《春秋》，“托王于鲁”，立一王之法。

这已是“非常可怪”之论了。但后来出底纬书，又说孔子不仅是一代的王，而且是神。《春秋纬》说：孔子是黑帝之子。于是孔子的地位，由王而进为神。后人有称儒家的学说为儒教者。在汉代，儒家的学说，真可以称为儒教。孔子就是儒教的教主。

后来经过所谓古文经学的运动，混于汉代儒家中底阴阳家底成分，又分出与道家混合。于是孔子又返于师的地位。老子成为教主。这就是后来底道教。

道教后来成为中国的“民族宗教”，以与外来底佛教相抗衡。不过道教虽用老庄的旗号，但并未接受老庄的哲学。所以道教中底哲学的成分，远不及佛教。道教后来只流行于未受教育底下层社会。中国多数受教育底人，并不信什么宗教。因为他们可于哲学中，得到所谓“极高明而道中庸”底生活。“超以象外”底哲学，使他们在日常生活中，即“经虚涉旷”。所以他们不需要上帝，亦

不需要天国。“不离日用常行内，直到先天未画前。”这是中国哲学的成就。但这种成就，是经过许多贤哲的努力，而始有底。

第七章 玄学

魏晋人对于超乎形象底始更有清楚底认识。也可以说，他们对于超乎形象底有比《老》、《庄》及《易传》、《中庸》的作者更清楚底认识。于上数章中，我们屡次说到“玄之又玄”。魏晋人了解玄之又玄，他们也喜欢玄之又玄。他们称《老子》、《庄子》及《周易》为三玄，称谈玄之又玄底言论为玄谈，称谈玄之又玄底学问为玄学，称谈玄谈、谈玄学底风气为玄风。他们可以说是一玄而无不玄。

他们也深知讲到超乎形象底哲学能使人“经虚涉旷”。《世说新语》谓向秀《庄子注》“妙析奇致，大畅玄风”（《文学》）。《竹林七贤论》云：“秀为此义，读之者无不超然若已出尘埃而窥绝冥。始了视听之表，有神德玄哲，能遗天下，外万物。”（刘孝标《世说新语》注引）向秀、郭象称赞庄子，亦说：“虽复贪婪之人，

进躁之士，暂而揽其余芳，味其溢流，仿佛其音影，犹足旷然有忘形自得之怀，况探其远情而玩永年者乎？遂绵邈清遐，去离尘埃而返冥极者也。”（《庄子注》序）此所说底境界是极高底。玄学的功用就是能使人有这种境界。

玄学是《老》庄哲学的继续。《老》庄的思想是经过名家，而又超过名家底。玄学家的思想也是如此。名家之学，在魏晋时亦盛行。《世说新语》云：“谢安年少时，请阮光禄（阮裕）道《白马论》。为论以示谢，于时谢不即解阮语，重相咨尽。阮乃叹曰：‘非但能言人不可得，正索解人亦不可得！’”（《文学》）又云：“司马太傅（司马孚）问谢车骑（谢玄）：‘惠子其书五车，何以无一言入玄？’谢曰：‘故当是其妙处不传。’”（《文学》）说惠子“无一言入玄”，这是错底。不过于此两条可见魏晋人对于名家底注意，及他们对于公孙龙、惠施底推崇。

魏晋人的思想，也是从名家出发底。所以他

们于谈玄时所谈之理，谓之名理。〔《世说新语·文学篇》谓：“王（长史）叙致作数百语，自谓是名理奇藻。”又注引《谢玄别传》云：“玄能清言，善名理。”〕“善名理”，就是“能辩（疑当作辨）名析理”（向郭《庄子·天下篇》注）。于第三章中，我们见名家所做底工作，例如公孙龙辩“白马非白”、“离坚白”，都是辨名析理，就是专就名而分析理，不管实际，不管事实。此亦是所谓：“专决于名，而失人情。”

《世说新语》谓：“客问乐令（乐广）‘旨不至’者，乐亦不复剖析文句，直以麈尾柄确几曰：‘至不？’客曰：‘至。’乐因又举麈尾曰：‘若至者，那得去？’”（《文学》）“旨不至”就是《庄子·天下篇》所说“指不至”，是公孙龙一派的辩者之言。以麈柄确几上，普通以为麈尾至几。但其至若是真至，则至者不能去。今至者能去，则至非真至。此就至之名析至之理，就至之理批评某一至之事实。此即所谓辨名析理。

《世说新语》此段，刘孝标注云：“夫藏舟潜往，交臂恒谢，一息不留，忽焉生灭。故飞鸟之影，莫见其移；驰车之轮，曾不掩地。是以去不去矣，庸有至乎？至不至矣，庸有去乎？然则前至不异后至，至名所以生；前去不异后去，去名所以立。今天下无去矣，而去者非假哉？既为假矣，而至者岂实哉？”此注不知是刘孝标自己的话或是引他人的话。“飞鸟之影，未尝动也”，“轮不辗地”，亦是《庄子·天下篇》所述辩者之言。此段的大意是说：事物时时刻刻在变，一息就是一个生灭。此一息间的飞鸟之影，并不是上一息间的飞鸟之影。上一息间的飞鸟之影，于上一息间已灭。此一息间的飞鸟之影，于此一息间新生。联合观之，则见其动。分别观之，则不见其移。轮不辗地，理亦如是。所谓去者，是许多一息间的去，所谓前去后去，联合起来底。所谓至者，亦是许多一息间的至，所谓前至后至，联合起来底。因为前至与后至相似，所以似乎是一至，所以至之名可以立。也正因为前去与

后去只是相似，所谓一去，亦只是似乎一去，所以去之名不可以立。专就一息间的生灭说，实是无去。既无去亦无至。

这就是所谓辨名析理。《庄子·天下篇》末段向郭注，以为辩者之言，“尺捶连环之意”，“无经国体致，真所谓无用之谈也。然膏粱之子，均之戏豫，或倦于典言，而能辩名析理，以宣其气，以系其思，流于后世，使性不邪淫，不犹贤于博奕者乎？”向郭超过了名家，得鱼忘筌，所以他们似乎是反对辨名析理。其实向郭并不是反对辨名析理，他们是反对只辨名析理。他们自己是最能辨名析理底，他们的《庄子注》是辨名析理的工作的最好底模范。

王弼、向秀、郭象都“善名理”，所以他们注《老》、《庄》，与《淮南》讲《老》、《庄》，大不相同。《老子》四十二章“道生一”，王弼注云：“万物万形，其归一也。何由致一？由于无也。由无乃一，一可谓无。已谓之

一，岂得无言乎？有言有一，非二如何？有一有二，遂生乎三。从无之有，数尽乎斯。过此以往，非道之流。”又说：“一者数之始，而物之极也。”（三十九章注）这一段话的确切底意义。我们姑不必详说。但其所谓道，所谓无，所谓有，所谓一，确乎与《淮南》所解释不同，这是可以一望而知底。经王弼的解释，道、无、有、一等观念，又只是形式底观念，不是积极底观念。有道，有一，等命题，又只是形式命题，不是积极命题。

玄学虽说是《老》庄的继续，但多数底玄学家，都以孔子为最大底圣人，以为《老》庄不及孔子。例如《世说新语》云：“王辅嗣（王弼）弱冠诣裴徽。徽问曰：‘夫无者，诚万物之所资，圣人（孔子）莫肯致言，而老子申之无已，何耶？’弼曰：‘圣人体无，无又不可以训，故言必及有。老庄未免于有，恒训其所不足。’”（《文学》）王弼的意思是说，在老子的思想中，尚有

有无的对立。他从有希望无，所以常说无。在孔子的思想中，有无的对立，已统一起来，孔子已与无同体。从无说有，所以常说有。用“极高明而道中庸”的标准说，老子不“道中庸”，正因其尚未“极高明”；孔子已“极高明”，所以他“道中庸”。

向秀、郭象是庄子的最大底注释者，亦是庄子的最大底批评者。现在流传底郭象《庄子注》，大概有一部分是向秀的《庄子注》，我们于本书称为向郭注。向郭《庄子注》叙说：“夫庄子者，可谓知本矣。故未始藏其狂言，言虽无会，而独应者也。夫应而非会，则虽当无用；言非物事，则虽高不行。与夫寂然不动，不得已而后起者，固有间矣。斯可谓知无心者也。夫心无为，则随感而应，应随其时，言唯谨尔。故与化为体，流万代而冥物。岂曾设对独遘，而游谈乎方外哉。此其所以不经，而为百家之冠也。然庄生虽未体之，言则至矣。通天地之统，序万物之

性，达死生之变，而明内圣外王之道。上知造物无物，下知有物之自造也。”向郭此段对于庄子底批评，可分两点说。就第一点说，向郭亦以为庄子的境界，不及孔子。向郭许庄子为“知本”，“知无心”，但虽“知”之，而“未体之”。所以“未始藏其狂言”。设为对话，独自谈天，所谓“设对独遣”。若圣人既已“与化为体”，不但“知无心”，而且是“心无为”。心无为则随感而应，这就是所谓“寂然不动，不得已而后起”。既是“不得已而后起”，所以只是随着实际底应对，随机指点，而不“设对独遣”。这就是所谓“应随其时，言唯谨尔”。向郭对于庄子底此种批评，若用我们于《新原人》中所用底名词说，庄子的境界，是所谓知天的境界；孔子的境界，是所谓同天的境界。所谓“与化为体”，所谓“体之”，正是我们所谓同天的意思。庄子仅知与化为体，而尚未能与化为体。故其境界虽亦是天地境界，但仅是天地境界中底知天的境界，而不是同天的境界。

就向郭对于庄子底批评的第二点说，庄子的“狂言”，既只是设为对话独自谈天，所以其言是“无会而独应”。“应而非会，则虽当无用，言非物事，则虽高不行。”“会”是应付事物之意。庄子“设对独遘，而游谈乎方外”，他是离开日常事物而别求“玄冥之境”，“恍惚之庭”。所以其言是“虽当无用”，“虽高不行”。他所讲虽亦是内圣外王之道，但实在是内圣多而外王少。向郭对于庄子底批评的此点，正是说庄子的哲学，是“极高明”而不“道中庸”。

因此两点，所以向郭说：庄子与圣人“固无间矣”。其言亦不足为经，而只为诸子之冠。其境界比圣人低，其言的价值亦比圣人的言低。

《老》庄“知无”，孔子体无，虽有程度上底不同；《老》庄只能游于方之外，圣人亦能游于方之内，虽有内外的不同；但《老》庄与圣人俱“明内圣外王之道”。所以玄学家中，亦有谓《老》庄与孔子，在根本上没有不同者。《世说

新语》说：“阮宣子（阮修）有令闻。太尉王夷甫（王衍）见而问曰：‘老庄与圣教同异？’对曰：‘将无同？’”（《文学》）阮修的意思是说，《老》庄与孔子不能说是完全相同，亦不能说是完全相异。所以说是“将无同？”意谓他们在根本上是相同底。

王弼、向秀、郭象以为先秦道家，有其缺点。他们继续先秦道家，实则是修正先秦道家。用我们的名词说，他们以为先秦道家不合乎“极高明而道中庸”的标准，所以他们修正之，以使其合乎此标准。王弼对于先秦道家底主要修正，是圣人喜怒哀乐之说。何晏有“圣人无喜怒哀乐论”。论今不传，其大意，大概是先秦道家所持以理化情，或“以情从理”之说。照庄子的说法，人的感情，如喜怒哀乐等，起于人对于事物底不了解。圣人对于事物有完全底了解。所以“哀乐不能入”（《庄子·养生主》）。哀乐不能入，就是无哀乐，也就是无情。圣人所以无情，并不是

冥顽不灵，如所谓槁木死灰，而是其情为其了解所融化。此所谓以理化情。王弼以为这是不可能底。王弼底说法是：“夫明足以寻幽极微，而不能去自然之性。”“圣人之所茂于人者神明也，同于人者五情也。神明茂，故能体冲和以通无。五情同，故不能无哀乐以应物。然则圣人之情，应物而无累于物者也。”（《三国志·钟会传》裴松之注引）圣人不是无情，而是有情而不为情所累。先秦道家以有情为累，以无情为无累。王弼以有情而为情所累为累，以有情而不为情所累为无累。这是王弼对于先秦道家底一个修正。这个修正是将有情与无情的对立，统一起来。这个对立，与高明与中庸的对立，是一类底。

向郭对于先秦道家哲学底修正，其要点在于取消“有”与“无”的对立，取消“天”与“人”的对立，统一“方内”与“方外”的对立。

在先秦道家哲学中，有“有”与“无”的对立。“天下万物生于有，有生于无”。所谓“无”是

无名的简称，并不是等于零之无。向郭则以为所谓“无”就是等于零之无。《庄子·庚桑楚》云：“有乎生，有乎死，有乎出，有乎入，出入而无见其形，是谓天门。天门者，无有也。万物出乎无有。”向郭注云：“生死出入，皆欻然自尔，未为之者也。然有聚散隐显，故有出入之名。徒有名耳，竟无出入，门其安在乎？故以无为门。以无为门，则无门也。”“非谓无能为有也。若无能为有，何谓无乎？”“一无有则遂无矣。无者遂无，则有自欻然生明矣。”照向郭的说法，说“有生于无”，就是说没有生有者。也就是说，有是自生，“未为之者”。说有是自生，只是说没有生有者；不是说，有一时，没有有，忽然从没有生有。《庄子·知北游》注云：“非惟无不得化而为有也，有亦不得化而为无矣。是以有之为物，虽千变万化，而不得一为无也。不得一为无，故自古无未有之时而常存也。”

有是本来常存，不生于无。物是欻然自生，

亦不需要一“先物者”以生之。《庄子·知北游》注云：“谁得先物者乎哉？吾以阴阳为先物，而阴阳者即所谓物耳。谁又先阴阳者乎？吾以自然为先之，而自然即物之自尔耳。吾以至道为先之矣，而至道者，乃至无也。既以无矣，又奚为先？然则先物者谁乎哉？而犹有物无已，明物之自然，非有使然也。”

向郭的主要底意思，在于破有“造物者”之说。说有上帝是造物者，这是须破底。说有某种气是造物者，这亦是须破底。这些固然须破，但即说有“一切物所由以生成者”，这亦是须破底。俱破之后，则见“造物者无主，而物各自造。物各自造而无所待焉，此天地之正也”（《齐物论》注）。

没有“一切物所由以生成者”，则所谓道即是等于零之无。道既真是无，则说道生万物，即是说万物各自生；说万物皆有所得于道，也就是说万物皆各自得。《大宗师》注云：“道无能也。

此言得之于道，乃所以明其自得耳。”“凡得之者，外不资于道，内不由于己，掘然自得而独化也。”照向郭的说法，只有先秦道家所谓有，没有先秦道家所谓无。“有生于无”，还是可以说底，不过其意义是：没有生有者，如此则即没有“有”与“无”的对立。晋人裴有《崇有论》。向郭的这种说法，才真正是崇有论。

在先秦道家哲学中，有“天”与“人”的对立。《庄子·秋水篇》云：“天在内，人在外。”“牛马四足，是谓天。落（络）马首，穿牛鼻，是谓人。”天是现在所谓天然。人是现在所谓人为。属于天底活动，活动者不知其所以然而然，所以其为是为无为。属于人底活动，活动者是有意底，所以其为是为有为。以属于人底活动，替代属于天底活动，是所谓“以人灭天”。先秦道家以为“以人灭天”是一切痛苦的根源，他们主张“勿以人灭天”。

向郭的《庄子注》，取消了这个对立。上所

引《庄子》“落马首，穿牛鼻”，向郭注云：“人之生也，可不服牛乘马乎？服牛乘马可不穿落之乎？牛马不辞穿落者，天命之固当也。苟当乎天命，则虽寄之人事，而本乎在天也。”向郭所谓天命，似亦是自然之义。《庄子·人间世》云：“天下有大戒二。其一，命也；其二，义也。子之爱亲，命也。不可解于心。”向郭注云：“自然结固，不可解也。”《大宗师》云：“然而至此极者，命也夫。”向郭注云：“言物皆自然，无为之者也。”据此，则向郭所谓天命，亦是自然之义。鸟筑巢，是出于自然；人盖房子，亦是出于自然。若人盖房子亦是出于自然，则纽约之摩天大厦，亦是出于自然。

从此方面看，则所谓人为，亦是自然。《庄子·大宗师》向郭注云：“知天人之所为者，皆自然也。”《人间世》向郭注云：“千人聚不以一人为主，不乱，则散。故多贤不可以多君，无贤不可以无君。此天人之道，必至之宜。”有国家的

组织，是人道，亦是天道，此亦可见“天人之所为者，皆自然也”。天人之所为皆自然，则即没有天与人的对立。

由此方面看，则以前道家所认为是有为者，亦可以说是无为。《庄子·天道》注云：“故对上下，则君静而臣动；比古今，则尧舜无为而汤武有事。然各用其性，而天机玄发，则古今上下无为，谁有为也？”照向郭的新义，无为并不是“拱默之谓”（《在宥》注）。“苟当乎天命”，则一个人的行为，无论如何繁多，一个社会的组织，无论如何复杂，都是“天机玄发”，都是无为，不是有为。

在向郭的系统中，所谓天，又是万物之总名。《齐物论》注云：“天者，万物之总名也。”《逍遥游》注说：“天地者，万物之总名也。”所谓天或天地，是新理学所谓大全。整个底天，是一“玄冥之境”。一切事物，皆“独化于玄冥之境”（《庄子注》叙），各是“自己而

然”（《齐物论》注）。它们彼此之间，虽互有作用，但彼不是为此而生，亦不待此而生；此亦不是为彼而生，亦不待彼而生。此所谓“虽复玄合，而非待也”。所以“万物虽聚而共成乎天，而皆历然莫不独见矣”（《齐物论》注）。万物共成为天，但每一物的存在，还是由于独化。这就是“天地之正”。

在先秦道家的系统中，道占重要底地位。在向郭的系统中，天占重要底地位。天是大全。圣人是自同于大全者。《大宗师》注说：“夫圣人游于变化之涂，放于日新之流。万物万化，亦与之万化。化者无极，亦与之无极。”“与物无不冥，与化无不一，故无外无内，无死无生。体天地而合变化，索所遁而不得矣。”“体天地而合变化”，就是与天为一，与化为一。这个一是不可言说，不可思议底。《齐物论》注云：“夫以言言一，而一非言也。则一言为二矣，一既一矣，言又二之。”“故一之者与彼未殊。而忘一者无言

而自一。”

大全是超乎形象底。自同于大全者，亦神游象外，但神游于象外，并不必是“拱默乎山林之中”。《庄子·逍遥游》极力推崇许由等隐士，轻视尧舜。《逍遥游》说：尧让天下于许由，许由说：“归休乎君，余无所用天下为。”《逍遥游》又说：“其尘垢秕糠，将犹陶铸尧舜者也。”又说：“尧治天下之民，平海内之政，往见四子藐姑射之山，汾水之阳，窅然丧其天下焉。”许由诸隐士是游于方之外底人，尧舜是游于方之内底人。但向郭的新义，则极力推崇尧舜，轻视许由诸隐士。《逍遥游》注云：“夫自任者对物，而顺物者与物无对，故尧无对于天下，而许由与稷契为匹矣。何以言其然耶？夫与物冥者，故群物之所不能离也。是以无心玄应，惟感之从。泛乎若不系之舟，东西之非己也。故无行而不与百姓共者，亦无往而不为天下之君矣。以此为君，若天之自高，实君之德也。若独亢然立乎高山之

顶，非夫人有情于自守，守一家之偏尚，何得专此？此固俗中之一物，而为尧之外臣耳。”各物皆守一己的偏尚，所以每一物皆是与他物相对者。顺物者“得其环中”，不守一己的偏尚，而随顺万物。所谓随顺万物，实则是超越万物，超越万物者不与万物立于对待的地位。所以他不是“俗中之一物”而“无对于天下”。虽日有万几，而他亦应以无心。所以“应物而无累于物”。《逍遥游》向郭注又说：“夫圣人虽在庙堂之上，然其心无异于山林之中，世岂识之哉？徒见其戴黄屋，佩玉玺，便谓足以纓紱其心矣。见其历山川，同民事，便谓足以憔悴其神矣。岂知至至者之不亏哉？”他不亏因为他应世而不为世所累，应物而无累于物。

圣人的境界虽至高；而其行为，则可以是至平凡。《逍遥游》向郭注云：“至远之迹，顺者更近。而至高之所会者反下。”又云：“若乃厉然以独高为至，而不夷乎俗累，斯山谷之士，非无

待者也。”又云：“若谓拱默乎山林之中，而后得称无为者，此庄老之谈，所以见弃于当涂。当涂者自必于有为之域而不反者，斯之由也。”

照向郭的新义，对于圣人，无所谓方内方外之分。《大宗师》注云：“夫理有至极，外内相冥。未有极游外之至，而不冥于内者也。未有能冥于内而不游于外者也。故圣人常游外以宏内，无心以顺有。故虽终日见形，而神气无变；俯仰万机，而淡然自若。”真能游外者，必冥于内；真能冥于内者，必能游外。圣人无心以顺有。顺有就是所谓随顺万物。无心就是所谓冥于内。顺有就是游于外。向郭注以为这是庄子“述作之大意”。明此大意，“则夫游外冥内之道，坦然自明，而庄子之书，故是涉俗盖世之谈矣”（《大宗师》注）。向郭的努力，就是在于使原来道家的寂寥恍惚之说，成为涉俗盖世之谈。将方内与方外，统一起来。他们已有很大底成就。但其成就仍有可批评之处（说见下文）。

于魏晋时，佛法已入中国，在当时人的思想中，已有甚大底势力。在佛学中，有真如与生灭法的对立，常与无常的对立，涅槃与生死对立。当时的思想家，以为真如与生灭法的对立，就是道家哲学中底无与有的对立；常与无常的对立，就是道家哲学中底静与动的对立；涅槃与生死对立，就是道家哲学中底无为与有为的对立。当时底有一部分佛学家讲佛学，亦用有、无、动、静、有为、无为等观念。因此他们虽讲佛学，但其所讲底佛学，可以说是玄学中底一派。僧肇便是这一类底佛学家的杰出人才。僧肇的《物不迁论》、《不真空论》诸论，所讲底便是这一类底佛学的代表作品。王弼、向秀、郭象拟统一道家哲学中的对立。僧肇亦拟统一佛学中底对立，他的《物不迁论》，是拟统一动与静的对立，他的《不真空论》是拟统一有与无的对立，他的《般若无知论》是拟统一有知与无知的对立，及有为与无为的对立。

僧肇《物不迁论》云：“夫人之所谓动者，以昔物不至今，故曰动而非静。我之所谓静者，亦以昔物不至今，故曰静而非动。动而非静，以其不来。静而非动，以其不去。”“求向物于向，于向未尝无；责向物于今，于今未尝有。于今未尝有，以明物不来；于向未尝无，故知物不去。覆而求今，今亦不往。是谓昔物自在昔，不从今以至昔；今物自在今，不从昔以至今。”“如此，则物不相往来，明矣。既无往返之微朕，有何物而可动乎？然则旋岚偃岳而常静，江河竞注而不流，野马飘鼓而不动，日月历天而不周，复何怪哉？”上文引刘孝标《世说新语》注，谓至有前至后至，去有前去后去。僧肇所说，亦有此意。前至前去，不从昔至今；后至后去，亦不从今至昔。则在某一息间的某事物，自只是在某一息间的某事物。普通所谓另一息间的某事物实另是一事物，并非前一息间底某事物，继续而来者。

《物不迁论》云：“是以梵志出家，白首而归，邻人见之曰：‘昔人尚存乎？’梵志曰：‘吾犹昔

人，非昔人也。”今日底梵志不过是似乎昔日底梵志。昔日底梵志自在昔日，不从昔来今。今日底梵志自在今日，不从今至昔。“言往不必往，古今常存，以其不动。称去不必去，谓不从今至古，以其不来。不来，故不驰骋于古今；不动，故各性住于一世。”昔日曾经有某事物的事实，不但常存而且有其功用。《物不迁论》云：“是以如来，功流万世而常存，道通百劫而弥固。成山假就于始簣，修途托至于初步，果以功业不可朽故也。功业不可朽，故虽在昔而不化。不化故不迁，不迁故则湛然明矣。”譬如人筑山，一筐土有一筐土的功业。又譬如人走路，一步有一步的功业。现在筑成一山，这山之筑成，靠最初的一筐土。现在走完一段路，这路之走完，靠最初底一举步。最初一筐土，最初一举步的功业，是在昔而不化。不化可见其不迁。

普通人以为，如说事物是静底，则须说今日底事物，就是昨日底事物。此所谓静，是与动对

立底。普通人以为，如说事物是动底，则须说昨日底事物，变为今日底事物。此所谓动，是与静对立底。其实今日底事物，并不是昨日底事物，亦不是昨日底事物所变底。动是“似动而静”，去是“似去而留”。动只是似动，不是与静对立底。去只是似去，不是与留对立底。《物不迁论》云：“寻夫不动之作，岂释动以求静？必求静于诸动。必求静于诸动，故虽动而常静。不释动以求静，故虽静而不离动。”“虽静而常动”，“静而不离动”。所以动静不是对立底。如此说，即取消了普通所谓动静的对立，也可以说是，统一了普通所谓动静的对立。

僧肇《不真空论》云：“万物果有其所以不有，有其所以不无。有其所以不有，故虽有而非有；有其所以不无，故虽无而非无。”一切事物都是众缘和会而生底，“夫有若真有，有自常有，岂待缘而后有哉？譬彼真无，无自常无，岂待缘而后无也？若有不能自有，待缘而后有者，

故知有非真有。有非真有，虽有不可谓之有矣。不无者，夫无则湛然不动，可谓之无。万物若无，则不应起。起则非无。以明缘起，故不无也”。“然则万法果有其所以不有，不可得而有；有其所以不无，不可得而无。何则？欲言其有，有非真生；欲言其无，事象既形。象形不即无，非真非实有。然则不真空义，显于兹矣。故《放光》云：‘诸法假号不真。譬如幻化人，非无幻化人，幻化人非真人也。’”一切诸法，缘会而生，缘离则灭，如幻化人。就此方面说，“万物有其所以不有”。但幻化人虽不是真人，而幻化人却是有底。万物虽都在生灭中，但生灭底万物，却是有底。由此方面说，所谓空是空而不空，“万物有其所以不无”。普通所谓无，是说没有事物；普通所谓有，是说真有事物。其实是有事物而事物非真有。若就普通所谓有无说，有事物而事物非真有，是不有不无，亦可说是亦有亦无。

《不真空论》云：“若有不即真，无不夷迹，然则有无称异，其致一也。”如此说即取消了普通

所谓有无的对立，也可以说是统一了普通所谓有无的对立。

般若，僧肇称为圣智。就广义底知识说，圣智亦是一种知识。但这种知识，与普通知识不同。知必有所知。所知就是现在所谓知识的对象。圣智的对象，是所谓真谛，但真谛是不可为知的对象底。其所以不可为知的对象者，因知是知其对象是什么，真谛不是什么，所以不可为知的对象。《般若无知论》说：“智以知所知，取相故名知。真谛自无相，真智何由知？”一事物的是什么，是其相。知知其是什么，是取其相。真谛不是什么，故无相。无相故不可知。从另一方面说，知与所知，是相对待底。有知则必有所知。有所知则必有知。《般若无知论》云：“夫知与所知，相与而有，相有而无。”“所知既生知，知亦生所知。所知既相生，相生即缘法。缘法故非真。非真故非真谛也。”知的对象，是由知之缘而生，知亦是因其对象而生。所以知的对

象是缘生。缘生底不是真。不是真底不是真谛。所以真谛不可为知底对象。

但般若是对于真谛底知，此种知以不可为知的对象者为其对象。所以这种知与普通底知不同。《般若无知论》云：“是以真智观真谛，未尝取所知。智不取所知，此智何由知？”所以般若之知，可以称为无知。“圣人以无知之般若，照彼无相之真谛。”“寂怕无知，而无不知者矣。”（《般若无知论》）无知而无不知，就是无知之知。

然所谓真谛者，并非于事物之外，另有存在。真谛就是一切事物的真正底样子，就是所谓“诸法实相”。诸法都是众缘和会而生，“如幻化人”。其“是什么”是虚幻底。其相就是无相，无相就是诸法实相。知诸法实相之知，就是般若。无相不可为知的对象，所以般若无知。僧肇云：“夫智之生也，极于相内。法本无相，圣智何知？”（《答刘遗民书》）圣智是“无相之知”。

有“无相之知”，则有“不知之照”（《般若无知论》）。

“不知之照”，照于诸法实相。所以圣智也不离于诸法。不离于诸法，就是所谓应会，或抚会。应会或抚会就是应付事物。圣人有般若之无知，是谓“虚其心”。亦有“不知之照”，是谓“实其照”。“虚不失照，照不失虚。”“然则智有穷幽之鉴，而无知焉。神有应会之用，而无虑焉。神无虑，故能独王于世表。智无知，故能玄照于事外。智虽事外，未始无事。神虽世表，终日域中。”（《般若无知论》）“是以照无相，不失抚会之功；睹变动，不乖无相之旨。”“是以圣人空洞其怀，无识无知，然居动用之域，而止无为之境；处有名之内，而宅绝言之乡；寂寥虚旷，莫可以形名得，若斯而已矣。”（《答刘遗民书》）“居动用之域”，“处有名之内”，是就圣人的行为说。“止无为之境”，“宅绝言之乡”，是就圣人的境界说。

《般若无知论》云：“故《宝积》曰：‘以无心意而现行。’《放光》云：‘不动等觉而建立诸法。’所以圣迹万端，其致一而已矣。是以般若可虚而照，真谛可亡而知，万动可即而静，圣应可无而为。斯则不知而自知，不为而自为矣。复何知哉？复何为哉？”圣人亦有知，亦无知；亦有为，亦无为。如此说，即取消了有为与无为的对立，也就是统一了有为与无为的对立。

僧肇及王弼、向秀、郭象所说底圣人，其境界是“经虚涉旷”，而其行事则可以是“和光同尘”。这是高明与中庸的统一。这是原来底道家、佛家所欠缺，而是玄学家所极欲弥补底。不过他们所得到底统一，还有可以批评之处。

《庄子·在宥》云：“物者，莫足为也，而不可不为。”玄学家所谓“应务”、“应世”，似乎都有这种态度，他们说，圣人亦应务应世，不过是说，圣人亦能应务应世。王弼《老子》四章注：“和光而不污其体，同尘而不喻其真。”此是

说圣人虽应世随俗，但亦无碍于其是圣人。《庄子·大宗师》向郭注云：“夫游外者依内，离人者合俗，故有天下者，无以天下为也。是以遗物而后能入群，坐忘而后能应务。愈遗之，愈得之。”此亦不过是说，惟有高底境界底人，最能应务。亦尚不是说，对于圣人，“依内”就是“游外”，“合俗”就是“离人”。

僧肇说：圣人“居动用之域，而止无为之境；处有名之内，而宅绝言之乡”。这也是说，圣人“居动用之域”，“处有名之内”，无碍于其“止无为之境”，“宅绝言之乡”。他尚不是说，对于圣人，“居动用之域”，就是“止无为之境”；“处有名之内”，就是“宅无为之乡”。

玄学家极欲统一高明与中庸的对立。但照他们所讲底，高明与中庸，还是两行，不是一行。对于他们所讲底，还需要再下一转语。禅宗的使命，就是再下此一转语。

第八章 禅宗

禅宗的来源，可以推到道生。道生与僧肇同时同学。立有“善不受报义”、“顿悟成佛义”，又有“辩佛性义”。他的这些“义”是唐代的禅宗的理论基础。

道生的著作，今多不存。其“善不受报义”的详细理论，今亦不可知。但与道生同时的慧远，有《明报应论》，亦主“善不受报义”。其说或受道生的影响。照慧远所说，所谓报应，就是心的感召。心有所贪爱，则即有所滞，有所着。有所滞着，则其作为即是有为。有为即在佛家所谓生死轮回中造因，有因即有果。果即其所受底报应。慧远《明报应论》云：“无用（当作明）掩其照，故情想凝滞于外物。贪爱流其性，故四大结而成形。形结则彼我有封，情滞则善恶有主。有封于彼我，则私其身而身不忘；有主于善恶，则恋其生而生不绝。于是甘寝大梦，昏于所迷。

抱疑长夜，所存惟著。是故失得相推，祸福相袭。恶积而天殃自至，罪成则地狱斯罚。此乃必然之数，无所容疑矣。”（《弘明集》卷五）圣人应物，出于无心。所以虽应物而无所滞着。无所滞着则其应物，虽似有为，实是为无。所以虽有作为，而不于佛家所谓轮回中造因。无因亦无果。慧远《明报应论》云：“（圣人）乘去来之自运，虽聚散而非我。寓群形于大梦，虽处有而同无。岂复有封于所受，有系于所恋哉？”“若彼我同得，心无两对，游刃则泯一玄观，交兵则莫逆相遇。伤之岂唯无害于神，固亦无生可杀。”“若然者”，“虽功被犹无赏，何罪罚之有耶？”圣人虽有作为而不于佛家所谓生死轮回中造因。无因即无果。所以虽杀人亦“无生可杀”。他“虽处有而同无”，所以虽有作为，而不受佛家所谓生死轮回中底因果律的支配。

道生的“顿悟成佛义”，见于谢灵运的《辩宗论》。圣人“虽处有而同无”，同无是圣人的境

界。刘遗民与僧肇书云：“夫圣心冥寂，理极同无。”“虽处有名之中，而远与无名同。”（见《肇论》）谢灵运《辩宗论》亦说：“体无鉴周，理归一极。”无就是无相。无相就是诸法实相。对于诸法实相底知识，谓之般若。然诸法实相，不可为知的对象。所以般若是无知之知。得般若者之知诸法实相，实是与诸法实相同为一体。此即所谓“理极同无”。亦即所谓“体无鉴周，理归一极”。鉴是鉴照。周是周遍。与无同体者，普照诸法。故体无则鉴周。体无同无的境界，就是涅槃。涅槃与般若，是一件事的两个方面。涅槃是得般若者的境界，般若是得涅槃者的智慧。得涅槃则得般若，得般若则得涅槃。

因为同无是一同即同，所以涅槃般若，亦是一得即得。修行者不能今日同一部分无，明日又同一部分无。无不能有部分。他同无即一下同无，不同无即不同无。涅槃般若，亦是得即一下得，不得即不得。一下同无即一下得涅槃般若。

此所谓顿悟成佛。顿悟是得般若。成佛是得涅槃。《辩宗论》谓：“有新论道士，以为寂鉴微妙，不容阶级。”又说：“阶级教愚之谈，一悟得意之论矣。”新论道士，即谓道生。

所谓“无”究竟是什么，关于此问题，有两种说法。一种说法是：无不是什么，无就是“毕竟空”。空诸所有，又空其空。无是无相，无相故不能说是是什么。圣人的心与无同体。所以说圣人心如虚空。另一种说法是：无是能生诸法底心。诸法都由心造。心生则种种法生，心灭则种种法灭。法的生灭，就是心的生灭。诸法实相，就是众生的本心，或称本性，或称佛性。见诸法实相，就是明心见性。道生称为“反迷归极，归极得本”（《涅槃经集解》卷一引）。僧肇持第一种说法。道生的佛性义，则似是持第二种说法。后来禅宗中亦有二种说法。有一派持第一种说法，常说：非心非佛。有一派持第二种说法，常说：即心即佛。用我们的标准说，第二种说法不

如第一种说法之完全超乎形象。

禅宗中底人，无论持第一种说法或第二种说法，大概都主张下列五点：（一）第一义不可说，（二）道不可修，（三）究竟无得，（四）“佛法无多子”，（五）“担水砍柴，无非妙道”。

第一义不可说：因第一义所拟说者，都在“攀缘之外，绝心之域”（僧肇语）。禅宗相传，神秀所作偈云：“身如菩提树，心如明镜台。时时勤拂拭，莫使染尘埃。”反对此偈，慧能作偈云：“菩提本无树，明镜亦非台，本来无一物，何处染尘埃。”（《六祖坛经》）神秀的偈前二句，是对于第一义所拟说者，有所说。有所说，则即与无相者以相。神秀的偈的后两句是说，欲得到第一义所拟说者，须用修行的工夫。慧能的偈前二句，是说：对于第一义所拟说者，不能有所说。后二句是说：欲得到第一义所拟说者，不可修行。不可修行，不是不修行，而是以

不修行为修行。禅宗的人，大都以不说第一义为表显第一义的方法，其方法是“不道之道”。他们以不修行为修行的方法，其方法是“无修之修”。

慧能的大弟子怀让《语录》云：“马祖（道一）居南岳传法院，独处一庵，惟习坐禅，凡有来访者都不顾。”“（师）一日将砖于庵前磨，马祖亦不顾。时既久，乃问曰：‘作什么？’师云：‘磨作镜。’马祖云：‘磨砖岂能成镜？’师云：‘磨砖既不成镜，坐禅岂能成佛？’”（《古尊宿语录》卷一）说坐禅不能成佛，是说，道不可修。马祖《语录》云：“问：‘如何是修道？’师云：‘道不属修。若言修得，修成还坏，如同声闻。若言不修，即同凡夫。’”得道的方法，是非修非不修。非修非不修，就是无修之修。

有修之修，是有心底作为，就是所谓有为。有为是生灭法，是有生有灭底，所以修成还坏。黄檗（希运）云：“设使恒沙劫数，行六度万行，得佛菩提，亦非究竟。何以故？为属因缘造

作故。因缘若尽，还归无常。”又说：“诸行尽归无常。势力皆有尽期。犹如箭射于空，力尽还坠。都归生死轮回。如斯修行，不解佛意，虚受辛苦，岂非大错？”（《古尊宿语录》卷三）有心底修行，是有为法，其所得，亦是万法中的一法，不是超乎万法者。超乎万法者，就是禅宗所谓不与万法为侣者。庞居士问马祖：“不与万法为侣者是什么人？”马祖说：“待汝一口吸尽西江水，即向汝道。”（《古尊宿语录》卷一）不与万物为侣者，是不可说底。因为说之所说，即是一法，即是与万法为侣者。马祖说，“待汝一口吸尽西江水，即向汝道”，即是说，不能向汝道。说不能向汝道，亦即是有所道。此即是“不道之道”。欲说不与万法为侣者，须以“不道之道”。欲得不与万物为侣者，须用“无修之修”。

有修之修的修行，亦是一种行。有行即是于佛法所谓生死轮回中造因。造因即须受报。黄檗云：“若未会无心，着相皆属魔业。乃至作净土

佛事，并皆成业。乃名佛障，障汝心故。被因果管束，去住无自由分。所以菩提等法，本不是有。如来所说，皆是化人。犹如黄叶为金钱，权止小儿啼。故实无法，名阿耨菩提。如今既会意，何用驱驱？但随缘消旧业，莫更造新殃。”（《古尊宿语录》卷三）不造新业，所以无修。然此无修，正是修。所以此修是无修之修。

不造新业，并不是不做任何事，而是做事以无心。马祖云：“自性本来具足，但于善恶事上不滞，唤作修道人。取善舍恶，观空入定，即属造作。更若向外驰求，转疏转远。”“经云：但以众法，合成此身。起时唯法起，灭时唯法灭。此法起时，不言我起；灭时，不言我灭。前念，后念，中念，念念不相待，念念寂灭，唤作海印三昧。”（《古尊宿语录》卷一）于善恶事上不滞，就是无心。不滞就是不着，也就是不住，也就是无情系。百丈怀海《语录》云：“问：‘如何

是有情无佛性，无情有佛性？’师云：‘从人至佛，是圣情执；从人至地狱，是凡情执。只如今但于凡圣二境，有染爱心，是名有情无佛性。只如今但于凡圣二境及一切有无诸法，都无取舍心，亦无取舍知解，是名无情有佛性。只是无其情系，故名无情。不同木石太虚，黄华翠竹之无情。……’又云：‘若踏佛阶梯，无情有佛性。若未踏佛阶梯，有情无佛性。’”（《古尊宿语录》卷一）

无心也就是无念。《坛经》云：“我此法门，从上以来，先立无念为宗，无相为体，无住为本。无相者，于相而无相。无念者，于念而无念。无住者”，“念念之中，不思前境”，“于诸法上念念不住，即无缚也”，“此是以无住为本”。所谓无念，不是“百物不思，念尽除却”。若“百物不思”，亦是“法缚”（《坛经》）。神会云：“声闻修空，住空，被空缚；修定，住定，被定缚；修静，住静，被静缚；修寂、住寂，被寂

缚。”（《神会遗集语录》卷一）“百物不思”，即“修空，住空”之类也。无念是“于诸境上心不染”，“常离诸境”（《坛经》）。“于诸境上心不染”，即是“于诸法上念念不住”，此即是无住，此亦即是“于相而离相”，亦即是“无相”。所以《坛经》所谓“无念为宗，无相为体，无住为本”，实只是“无念”。“前念着境即烦恼，后念离境即菩提。”（《坛经》）此即是“善不受报”“顿悟成佛”之义。

临济（义玄）云：“如今学者不得，病在甚处？病在不自信处。你若自信不及，便茫茫地徇一切境转，被它万境回换，不得自由。你若歇得念念驰求心，便与祖佛不别。你欲识得祖佛么？只你面前听法底是。”（《古尊宿语录》卷四）又说：“道流佛法无用功处。只是平常无事，屙屎送尿，着衣吃饭，困来即卧。愚人笑我，智乃知焉。”（同上）学者要自信得及，一切放下。不必于日用平常行事外，别有用功，别有修行。

只于日用平常行事中，于相而无相，于念而无念。这就是不用功的用功，也就是无修之修。

临济又云：“有时夺人不夺境，有时夺境不夺人，有时人境俱夺，有时人境俱不夺。”人是能知底主体，境是所知底对象。禅宗传说：“明上座向六祖（慧能）求法。六祖云：‘汝其暂时敛欲念，善恶都莫思量。’明上座乃禀言。六祖云：‘不思善，不思恶，正当与么时，还我明上座父母未生时面目来。’明上座于言下忽然默契，便礼拜云：‘如人饮水，冷暖自知。’”（《六祖坛经》）父母未生明上座时，并无明上座。无明上座之人，亦无对此人之境。令明上座还其父母未生时面目，就是令其人境俱夺。人境俱夺，与“无”同体，谓之默契。契者契合，言其与无契合为一，并不是仅知有“无”。

忽然默契，就是所谓顿悟，所谓“一念相应，便成正觉”（《神会语录》）。悟与普通所谓知识不同。普通所谓知识，有能知与所知的对

立。悟无能悟与所悟的对立。因其无对象，可以说是无知。但悟亦并不是普通所谓无知。悟是非有知非无知，是所谓无知之知。

赵州（从谏）《语录》云：“师问南泉（普愿）：‘如何是道？’泉云：‘平常心是道。’师云：‘还可趣向不？’泉云：‘拟即乖。’师云：‘不拟争知是道？’泉云：‘道不属知不知。知是妄觉，不知是无记。若真达不疑之道，犹如太虚廓然，岂可强是非也。’”（《古尊宿语录》卷十三）舒州佛眼禅师（清远）云：“先师（法演）三十五，方落发。便在成都，听习唯识百法。因闻说：菩萨入见道时，智与理冥，境与神会，不分能证所证。外道就难，不分能所证，却以何为证？时无能对者，不鸣钟鼓，返披袈裟。后来唐三藏至彼，救此义云：‘智与理冥，境与神会时，如人饮水，冷暖自知。’遂自思惟，冷暖则可矣，作么生是自知底事？无不深疑。因问讲师，不知自知之理如何。讲师不能对。……后来浮渡山见

圆鉴，看他升堂入室，所说者尽皆说着心下事。遂住一年，令看‘如来有密语，迦叶不覆藏’之语。一日云：‘子何不早来，吾年老矣，可往参白雲端和尚。’先师到白云，一日上法堂，便大悟：‘如来有密语，迦叶不覆藏’，果然果然。智与理冥，境与神会，如人饮水，冷暖自知，诚哉是言也。乃有《投机颂》云：‘山前一片闲田地，叉手叮咛问祖翁。几度卖来还自买，为怜松竹引青风。’端和尚颔了点头。”（《古尊宿语录》卷三十一）理为智之对象，境为神之对象。智与神为能，理与境为所。“智与理冥，境与神会”即是知对象之能，与对象之所，冥合不分。不分而又自觉其是不分，此所谓“如人饮水，冷暖自知”。南泉云：“道不属知不知。”普通所谓知识之知，有能知所知之分。知道之知不能有此等分别。故曰：“知是妄觉。”道不属知。然人于悟中所得底能所不分，亦不是不自觉底。如其是不自觉底，则即是一个混沌，一个原始底无知，一个“顽空”。所以说：“不知是无记。”道不属不知。

禅宗人常形容悟“如桶底子脱”。桶底子脱，则桶中所有之物，均一时脱出。得道底人于悟时，以前所有底各种问题，均一时解决。其解决并不是积极地解决，而是在悟中，了解此等问题，本来都不是问题。所以悟后所得底道，为“不疑之道”。

悟之所得，并不是一种积极底知识，原来亦不是得到什么东西。舒州云：“如今明得了，向前明不得底，在什么处？所以道，向前迷底，便是即今悟底。即今悟底，便是向前迷底。”（《古尊宿语录》卷三十二）禅宗人常说：山是山，水是水。在你迷中，山是山，水是水。在你悟中，山还是山，水还是水。“山前一片闲田地”，“几度卖来还自买”。田地本来就只是那一片田地，而且本来就是你的。除此外另找田地，谓之“骑驴觅驴”。既得驴之后，自以为真有所得，谓之“骑驴不肯下”。舒州云：“只有二种病，一是骑驴觅驴，二是骑驴不肯下。你道骑却

驴了，更觅驴，可杀，是大病。山僧向你道，不要觅，灵利人当下识得。除却觅驴病，狂心遂息。既识得驴了，骑了不肯下，此一病最难医。山僧向你道，不要骑。你便是驴，尽大地是个驴，你作么生骑？你若骑，管取病不去。若不骑，十方世界廓落地。此二病一时去。心下无一事，名为道人，复有什么事？”（《古尊宿语录》卷三十一）

于悟前无道可修，于悟后亦无佛可成。黄檗《语录》云：“问：‘今正悟时，佛在何处？’师云：‘语默动静，一切声色，尽是佛事。何处觅佛？不可更头上安头，嘴上安嘴。’”（《古尊宿语录》卷三）不但无佛可成，且亦无悟可得。“对迷说悟。本既无迷，悟亦不立。”（马祖语，见《古尊宿语录》卷一）此所谓“得无所得”。亦谓为“究竟无得”。

所以圣人的生活，无异于平常人的生活。禅宗人常说：“着衣吃饭，屙屎送尿。”平常人所做

底，是此等平常底事。圣人所做底，亦是此等平常底事。《续传灯录》载灵隐慧远禅师与宋孝宗谈话：师云：“昔时叶县省禅师有一法嗣，住汉州什邡水禅院，曾作偈示众曰：‘方水潭中鳖鼻蛇，拟心相向便揶揄。何人拔得蛇头出？’”上曰：“更有一句。”师曰：“只有三句。”上曰：“如何只有三句？”师对：“意有所待。”后大隋元靖长老举前三句了，乃著语云：“方水潭中鳖鼻蛇。”（《续传灯录》卷二十八）拔得蛇头出以后，还是方水潭中鳖鼻蛇。此所谓“究竟无得”。

禅宗的主要意思，说穿点破，实是明白简单。舒州云：“先师只道，参禅唤作金屎法。未会一似金，会了一似屎。”（《古尊宿语录》卷三十二）此主要意思，若说穿点破，亦毫无奇特秘密。所以禅宗人常说：“如来有密语，迦叶不覆藏。”云居（道膺）云：“汝若不会，世尊密语。汝若会，迦叶不覆藏。”（《传灯录》卷十七）密语之所以是密，因众人不会也。佛果

云：“迦叶不覆藏，乃如来真密语也。当不覆藏即密，当密即不覆藏。”（《佛果禅师语录》卷十五）不覆藏底密，即所谓公开底秘密。

原来佛法中底宇宙论、心理学等，都可以说是“戏论之粪”（百丈语，见《古尊宿语录》卷二），亦可以说是“闲家具”〔药山（惟俨）禅师语，见《传灯录》卷十四〕。戏论之粪是需要“运出”底。闲家具是用不着底。把这些一扫而空之后，佛法所剩，就是这一点底公开底秘密。临济云：“在黄檗先师处，三度问佛法大意，三度被打。后于大愚处大悟云：‘元来黄檗佛法无多子。’”（《古尊宿语录》卷四）不只黄檗佛法无多子，佛法本无多子。《传灯录》卷十一，记临济此言，正作佛法无多子。

自迷而悟，谓之从凡入圣。入圣之后，圣人的生活，也无异于平常人的生活。“平常心是道”，圣人的心也是平常心。此之谓从圣入凡。从圣入凡谓之堕。堕亦可说是堕落，亦可说是超

圣〔此皆曹山（良价^①）《语录》中语〕。超圣是所谓“百尺竿头，更进一步”。南泉云：“直向那边会了，却来这里行履。”（《古尊宿语录》卷十二。《曹洞语录》引作“先过那边知有，却来这里行履”）“直向那边会了”，是从凡入圣。“却来这里行履”，是从圣入凡。

因为圣人做平常人所做底事，是从圣入凡，所以他所做底事虽只是平常人所做底事，而其做此等事，又与平常人所做此等事不同。百丈（怀海）云：“未悟未解时名贪嗔，悟了唤作佛慧。故云：‘不异旧时人，只异旧时行履处。’”（《古尊宿语录》卷一）黄檗云：“但无一切心，即名无漏智。每日行住坐卧，一切言语，但莫着有为法，出言瞬目，尽同无漏。”（《古尊宿语录》卷二）庞居士偈云：“神通并妙用，担水及砍柴。”担水砍柴，平常人做之，只是担水砍柴；圣人做之，即是神通妙用。

因有此不同，所以圣人虽做平常人所做底

事，而不受所谓生死轮回中底果报。黄檗《语录》云：“问：‘斩草伐木，掘地垦土，为有罪相否？’师云：‘不得定言有罪，亦不得定言无罪。有罪无罪，事在当人。若贪染一切有无等法，有取舍心在，透三句不过，此人定言有罪。若透三句外，心如虚空，亦莫作虚空想，此人定言无罪。’”“禅宗下相承，心如虚空，不停留一物，亦无虚空相，罪何处安着？”（《古尊宿语录》卷一）圣人虽做平常人所做底事，但不沾滞于此等事，不为此等事所累。黄檗云：“但终日吃饭，未曾咬着一粒米。终日行，未曾踏着一片地。与么时，无人无我相等。终日不离一切事，不被诸境惑，方名自在人。”（《古尊宿语录》卷三）云门（文偃）亦说：“终日说事，未尝挂着唇齿，未曾道着一字。终日着衣吃饭，未曾触着一粒米，挂着一缕丝。”（《古尊宿语录》卷十五）《洞山语录》云：“师与密师伯过水次，乃问曰：‘过水事作么生？’伯曰：‘不湿脚。’师曰：‘老老大大，作这个话。’伯曰：‘尔作么生

道？’师曰：‘脚不湿。’”过水而脚不湿，谓做事而不沾滞于事，不为事所累。圣人就是这一种底自在人，禅宗亦称为自由人。

这是“无修之修”所得底成就。于修时，也是要念念不着于相，于相而无相；于成就时，也是念念不着于相，于相而无相。不过于修行时如此，是出于努力；于成就时如此，则是不用努力，自能如此。这不是说，因为修行底人，养成了一种习惯，所以不必努力，自能如此。而是因为修行底人于成就时，顿悟“同无”，所以不必努力，自能如此。

圣人的境界，就是所谓“人境俱不夺”底境界。在此等境界中，山还是山，水还是水，但人已不是旧日底，从凡入圣底人了。百丈所引：“不异旧时人，只异旧时行履处。”严格地说应该说：“只异旧时人，不异旧时行履处。”人是从圣入凡，所以虽有人有境，而仍若无人无境。“人境俱夺”，是从凡入圣的工夫。“人境俱不

夺”，是从圣入凡的境界。

于上章我们说，玄学家所说圣人亦应务应世，不过是说，圣人亦能应务应世。僧肇所谓：“圣人居动用之域，而止无为之境。”不过是说：“居动用之域”无碍于“止无为之境”。若此说，则圣人的玄远，与其应务应世，动用之域，与无为之境，仍是两行，不是一行。如照禅宗所说，则应务应世，对于圣人，就是妙道；“动用之域”，就是“无为之境”。如此说，则只有一行，没有两行。

禅宗更进一步，统一了高明与中庸的对立。但如果担水砍柴，就是妙道，何以修道底人，仍须出家？何以“事父事君”不是妙道？这又须下一转语。宋明道学的使命，就在再下这一转语。

① “良价”应作“本寂”。——本版责编

第九章 道学

张横渠的《西铭》，是道学家的一篇重要文章。《西铭》云：“乾称父，坤称母。余兹藐焉，乃混然中处。故天地之塞吾其体，天地之帅吾其性。民吾同胞，物吾与也。”“尊高年所以长其长，慈孤弱所以幼其幼，圣其合德，贤其秀也。”“知化则善述其事，穷神则善继其志。”“富贵福泽，将厚吾之生也。贫贱忧戚，庸玉女于成也。存吾顺事，殁吾宁也。”（《正蒙·乾称》）当时及以后底道学家，都很推崇这篇文章。程明道说：“《西铭》某得此意，只是须得他子厚有此笔力。他人无缘做得。孟子后未有人及此。得此文字，省多少言语。”（《二程遗书》卷二上）

横渠以“气”为万物的根本。气之全体，他称之为太和或道。他说：“太和所谓道。中涵浮沉升降动静相感之性，是生缊相荡胜负屈伸之

始。”（《正蒙·太和》）气之中，涵有阴阳二性，气之涵有阴性者，是静底，是沉而下降底；气之涵有阳性者，是动底，是浮而上升底。气如是“升降飞扬，未尝止息”，“相荡”，“相感”，故有聚散。聚则为物，散复为气。“气之聚散于太虚，犹冰凝释于水。”（同上）

乾坤是天地的别名。人物俱生于天地间。天地可以说是人物的父母。《西铭》说：“乾称父，坤称母。”人与物同以乾坤为父母。不过人与物有不同者，就是人于人的形体之外，还得有“天地之性”。我与天地万物，都是一气之聚，所以我与天地万物本是一体。所以说“天地之塞吾其体”。“天地之性”是天地的主宰。我的性就是我所得于“天地之性”者，所以说“天地之帅吾其性”。就我的七尺之躯说，我在天地之间，是非常渺小底；就我的形体及心性的本源说，我是与天地万物为一体底。了解至此，则知“民吾同胞，物吾与也”。横渠说：“性者，万物之一源，

非有我之得私也。惟大人能为尽其道，是故立必俱立，知必周知，爱必兼爱，成不独成。彼自蔽而不知顺吾理者，则亦未如之何矣。”（《正蒙·诚明》）不但性是万物之一源，非有我所得私。气亦是万物之一源，非有我所得私。

人之性发为知觉。“合性与知觉，有心之名。”（《正蒙·太和》）人有心所以能觉解，性与气都是万物之一源，圣人有此觉解，所以“立必俱立，知必周知，爱必兼爱，成不独成”。此即是所谓能尽心，能尽性。横渠说：“大其心则能体天下之物。物有未体，则心为有外。世人心，止于闻见之狭。圣人尽性，不以闻见梏其心。其视天下无一物非我。孟子谓尽心，则知性，知天，以此。天大无外，故有外之心，不足以合天心。”（《正蒙·大心》）

无外者是至大，是大全。天无外。“大其心”者“合天心”，故亦无外。合天心者，一举一动都是“赞天地之化育”。所以《西铭》说：“尊高年

所以长其长，慈孤弱所以幼其幼。”篇中诸“其”字，都指天言。尊高年，慈孤弱，若只是长社会的长，幼社会的幼，则其事是道德底事，做此等事底行为，是道德行为。但社会的长，亦是天的长。社会的幼，亦是天的幼。合天心者本其觉解，以尊高年，慈孤弱，虽其事仍是尊高年，慈孤弱，但其行为的意义则是长天之长，幼天之幼。其行为的意义，是超道德底。科学上所谓研究自然，利用自然，在合天心者的觉解中，都是穷神知化的工作。穷神是穷天的神，知化是知天的化。天有神化，而人穷之知之。人继天的未继之功。合天心者做此等事，亦如子继其父之志，述其父之事。所以亦有事天的意义。合天心者本其觉解，做其在社会中所应该做底事。富贵亦可，贫贱亦可，寿亦可，夭亦可。一日生存，一日继续做其在社会中所应做底事。一日死亡，即作永久底休息。此所谓“存吾顺事，殁吾宁也”。

此所说底是一种生活态度，亦是一种修养方法。此种修养方法，亦是所谓“集义”的方法。道学家的“圣功”都是用这一种方法。所以他们以为他们是直接孟子之传。合天心者，所做底事，虽仍是道德底事，但因他所做底事对于他底意义，是超道德底，所以他的境界亦是超道德底。他并不是拘于社会之内，但对于他并没有方内方外之分。高明与中庸的对立，如是统一起来。横渠《西铭》讲明了这个义理。这就是这篇的价值之所在。

程明道说：“《西铭》某得此意。”此意就是“万物一体”之意。明道的《识仁篇》亦说此意。他说：“学者须先识仁。仁者浑然与物同体，义礼智信皆仁也。识得此理，以诚敬存之而已。”“此道与物无对，大不足以明之。天地之用，皆我之用。孟子言万物皆备于我。须反身而诚，乃为大乐。若反身未诚，则犹是二物有对，以己合彼，终未有之，又安得乐？《订顽》（即

《西铭》）意思，乃备言此体。以此意存之，更有何事？”（《遗书》卷二上）此所谓仁，是道家所谓“万物一体之仁”。明道云：“医书言手足痿痹为不仁，此言最善名状。仁者以天地万物为一体，莫非己也。认得为己，何所不至？若不有诸己，自与己不相干，如手足不仁，气已不贯，皆不属己。故博施济众，乃圣人之功用。”（《遗书》卷二上）于上第四章中，我们说：用道家的去知的方法，所得到底浑然底一，是知识上底浑然底一；用儒家底集义的方法，所得到底浑然底一，是情感上底浑然底一。明道所谓“浑然与物同体”之仁，正是情感上底浑然底一。仁者在情感上与万物浑然一体。此一体是包括一切底。此一体是一个大全。不过此大全不止是一个形式底全。在实际上，大全中的一切，在其生意上，是彼此息息相通底。明道说：“天地之大德曰生。”“万物之生意最可观。斯所谓仁也。仁与天地一物也，而人特自小之，何哉？”（《遗书》卷十一）万物的生意就是天地

的仁。在情感上“浑然与万物同体”，就是仁者的仁，仁者的仁，与天地同其广大，所以说：“仁与天地一物也。”

仁与天地同其广大，所以说：“此道与物无对，大不足以名之。”就实际上说，任何事物，皆在天地的一团生意中，皆在天地的仁中，但不是任何事物皆觉解其是如此。大部分底人亦不觉解其是如此。此所谓“物自小之”。圣人在天地一团生意中，而又觉解其真是如此。此所谓“反身而诚”。反者如所谓“回光返照”，是人的觉解的自反。自反而真觉解“万物皆备于我”，是所谓反身而诚。若反身未诚，则仍有人我之分。我是我，天地是天地，“以己合彼”，终未能与之相合，此所谓“终未有之”。“识得此理”，即《新原人》所谓知天。又以实心实意，时时注意此理，即所谓“以诚敬存之”。如此久之，则可得到“浑然与物同体”的经验，是即《新原人》所谓同天。孟子养浩然之气的方法是集义。集义是孟子所谓“必

有事焉”。时时集义，不可间断。此所谓无忘。集义既久，浩然之气，自然而生。不可求速效，助之长。此所谓勿助。“必有事焉，勿忘勿助”，是集义的方法。明道于此说：“以诚敬存之而已，更有何事？”“以诚敬存之”，是“必有事焉”，是“勿忘”。“更有何事”，是“勿助”。

真正底仁者，就是圣人。圣人与天地万物为一体，所以天地万物，对于他不是外，他亦不是内。他与天地万物，不是“二物有对”，所以中间没有内外之分。他于应物处世，亦无所谓内外之分。明道答张横渠书云：“所谓定者，动亦定，静亦定，无将迎，无内外。苟以外物为外，牵己而从之，是以己性为有内外也。且以性为随物于外，则当其在外时，何者为在内？是有意于绝外诱，而不知性之无内外也。既以内外为二本，则又乌可遽语定哉？夫天地之常，以其心普万物而无心。圣人之常，以其情顺万事而无情。故君子之学，莫若廓然而大公，物来而顺应。”“人之情

各有所蔽，故不能适道。大率患在于自私而用智。自私则不能以有为为应迹；用智则不能以明觉为自然。……与其非外而是内，不若内外之两忘也。两忘则澄然无事矣。无事则定，定则明，明则尚何应物之为累哉？”（《明道文集》卷三）明道的这一封信，后人称为《定性书》，此书中所说底意思，有许多与禅宗相同。将禅宗的意思，推至其逻辑底结论，即有明道《定性书》的意思。

道学家所谓动静的对立，就是我们于上数章中所说入世出世，“游于方之内”及“游于方之外”的对立。出世底人，“游于方之外”，离俗玄远，是主于静。入世底人，“游于方之内”，应付世事，是主于动。老庄及原来底佛家，都是主于静。早期的道学家，亦注重静。周濂溪说：“圣人定之以中正仁义而主静，立人极焉。”（《太极图说》）后来道学家，说境界，则不说静，而说定；说方法，则不说静而说敬。这是一个很大

底改变。静是与动对立底。定与敬不是动的对立，而是静与动的统一。就境界说，“动亦定，静亦定”。就方法说，动亦敬，静亦敬。

圣人动亦定，静亦定，对于他无所谓内外之分。因为他已“浑然与物同体”。“万物皆备于我”，“天地之用，皆我之用”，故对于他无所谓“外物”。主静者以世间底事为“外物”，视之作为一种引诱，可以扰乱他的静者。但对于圣人，既无所谓外物，故亦不“有意于绝外诱”。他的心与天地同其广大，亦与天地同其无私。其心是如“鉴空衡平”。有事来则顺心的明觉的自然反应以应之。此所谓“廓然而大公，物来而顺应”。

圣人不自私亦不用智。这就是玄学家及禅宗所谓无心。玄学家及禅宗都说圣人无心。道学家说：天地无心，圣人有心。明道说：“天地之常，以其心普万物而无心。圣人之常，以其情顺万事而无情。”伊川说：“天地无心而成化。圣人有心而无为。”不过玄学家及禅宗所谓圣人无

心，亦是说圣人有心而无所沾滞系着。其意亦是如明道所说，“圣人之常，以其情顺万事而无情”；如伊川所说，“圣人有心而无为”。《定性书》说：“自私则不能以有为为应迹。用智则不能以明觉为自然。”圣人廓然大公，物来顺应，应物以无心，这就是“以有为为应迹”，“以明觉为自然”。应物顺于明觉之自然，就是于念而无念；“以有为为应迹”，就是于相而无相。如此则有为即是无为。

说至此，可见明道《定性书》的意思，有许多与禅宗的意思相同。不过禅宗仍要出家出世，这就是他有“恶外物之心”，而“求照无物之地”。他们还不能“内外两忘”。他们有了一个意思，但还没有把那个意思，推到它的逻辑底结论。他们还不十分彻底。若真正内外两忘底人，则世间底事，与出世间事，对于他并无分别。不仅担水砍柴是妙道，即事父事君亦是妙道。就他的境界说，他是廓然大公，如天地“心普万物而无心”。

就他的行为说，他是物来顺应，对于物无所选择，无可无不可。高明与中庸的对立，如此即统一起来。

伊川与明道，旧日称为二程，旧日并以为二程的思想，是相同底。其实明道近于道家及禅宗，是道学中底心学一派的鼻祖。伊川是注重于《易传》所说的“道”，他重新发现了理世界，为道学中底理学一派的领袖。

伊川云：“天下物皆可以理照，有物必有则。一物须有一理。”（《遗书》卷十八）严格地说，他应该说，有一类物，须有一理。他的意思亦是如此。在中国语言中，言物之多，则称为万物或百物；言理之多，亦曰万理或百理。伊川说：“若论道则万理具备。”（《遗书》卷十五）又说：“天理云者，万理具备，元无少欠。”（《遗书》卷十八）万理都是本来有底，它们不会先无后有，亦不会先有后无。伊川云：“天理云者，这一个道理，更有甚穷已？不

为尧存，不为桀亡。”“这上头更怎生说得存亡加减？是佗元无少欠，百理具备。”（《遗书》卷二上）又说：“此个亦不少，亦不剩，只是人看它不见。”（《遗书》卷二上）“人看它不见”，言其是超乎形象底。

理是不变底。伊川说：“理在天下，只是一个理，放诸四海而准。须是质诸天地，考诸三王，不易之理。”（《遗书》卷二上）理亦是不动底。伊川又说：“天理具备，元无少欠。不为尧存，不为桀亡。父子君臣，常理不易，何曾动得？”（《遗书》卷二上）

实际底事物，是理的实例。理是本来如此底，人知之与否，对于其有，不发生影响。一理在实际上有实例与否，对于其有，亦不发生影响。伊川说：“百理俱在平铺放着。几时道尧尽君道，添得些君道多，舜尽子道，添得些子道多？元来依旧。”（《遗书》卷二上）尧尽君道，为君道之理，立一实例。舜尽子道，为子道

之理，立一实例。但君道之理，并不因有实例而有所增，亦不因无实例而有所减，它是“元来依旧”。此所谓：“不为尧存，不为桀亡。”

理世界中，“万理具备”。虽“看它不见”，但它是不增不减，“元来依旧”。理世界是所谓“冲漠无朕，万象森然”。“冲漠无朕”，言其是超乎形象。“万象森然”，言“百理俱在平铺放着”。

《易·系辞》说：“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”照伊川的解释，理是形而上者，事物是形而下者。形而上者是本来如此底，不会先无后有，亦不会先有后无。这就是说，它是无生灭底，或可以说，它是无所谓生灭底。形而下者则是有生有灭底。其生由于气之聚，其灭由于气之散。形而下底事物之存在，以理为其形式，以气为其原质。用亚力士多德的话说，理是事物存在的式因，气是事物存在的质因。

理学的系统，至朱子始完全建立。形上形

下，朱子分别更清。朱子说：“形而上者，无形无影，是此理。形而下者，有情有状，是此器。”（《语类》卷九十五）在形上方面，必先有某理，然后在形下方面，始能有某种事物。朱子说：“做出那事，便是这里有那理。凡天地生出那物，便是那里有那理。”（《语类》卷一百一）又说：“阶砖便有阶砖之理。竹椅便有竹椅之理。”（《语类》卷四）有某理然后可有某种事物。有某种事物必有某理。但有某理，不必即有某种事物。朱子说：“若在理上看，则虽未有物而已有物之理。然亦但有其理而已，未尝实有是物也。”（《答刘叔文》，《文集》卷四十六）

一类事物的理，是一类事物的最完全底形式，亦是一类事物的最高底标准。标准亦称为极。《语录》云：“事物皆有个极，是道理极至。蒋元进曰：‘如君之仁，臣之敬，便是极。’先生曰：‘此是一事一物之极。总天地万物

之理，便是太极。”（《语类》卷九十四）太极是万理的总和，亦就是天地万物的最高标准。

太极是本来如此底。朱子云：“要之理之一字，不可以有无论。未有天地之时，便已如此了也。”（《答杨志仁》，《文集》卷五十八）我们亦不能问：太极在什么地方。朱子说：“太极无方所，无形体，无地位可顿放。”（《语类》卷九十四）太极亦无动静。“太极理也，理如何动静？有形则有动静。太极无形，不可以动静言。”（郑子上问语，朱子以为然。见《文集》卷五十六）太极亦不能造作。朱子云：“若理则只是个洁静空阔底世界，无形迹，它却不会造作。”（《语类》卷一）

这是一个超乎形象底世界，“人看它不见”，但它却不是空底。朱子常称理为“实理”，言其确是有底，其有是无妄底。朱子说：“太极是五行阴阳之理皆有，不是空底物事。若是空时，如释氏说性相似。”又曰：“释氏只见得皮壳，里面许

多道理，他却不见，他皆以君臣父子为幻妄。”（《语类》卷九十四）又说：“释氏说空，不是便不是。但空里面须有道理始得。若只说道，我是个空，而不知有个实底道理，却做甚用？譬如一渊清水，清泠澈底，看来一如无水相似。他便道此渊只是空底，不曾将手去探，是冷是温，不知道有水在那里面。释氏之见正如此。”（《语类》卷一二六）

道家佛家均未说及理世界。他们说到超乎形象底，但其所说超乎形象底，均是不可言说，不可思议底。所以他们只能说无，只能说空。理是超乎形象底，但却是可言说，可思议底。严格地说，只有理才是可言说，可思议底。理才真正是言说思议底对象。严格地说：具体底事物，亦是不可言说，不可思议底。它只是可感觉底。理真正是有名。具体底事物，亦不是有名，它是可以有有名。它是个“这”，不过“这”是可以有名底。我们可以说：有不可感觉、亦不可思议底。这是无

名。有只可思议、不可感觉底。这是有名。有不可思议、只可感觉底。这是可以有名。

理世界的重新发现，使人得一个超乎形象底、洁净空阔底世界。它是不增不减，不生不灭，无动无静。有某种实际底事物，必有某理。但有某理，不一定有某种实际底事物。人“见”此世界，方知其以前所见，拘于形象之内者，是如所谓井蛙之见。这个新“见”，可以“开拓万古之心胸”。这是一个精神的极大底解放。

理不会造作，无动无静。其能动而“会造作”者是气。气是形下世界所以能构成底原质。朱子说：“天地之间，有理有气。理也者，形而上之道也，生物之本也。气也者，形而下之器也，生物之具也。是以人物之生，必禀此理，然后有性；必禀此气，然后有形。”（《答黄道夫》，《文集》卷五十八）又说：“疑此气，是依傍这理行。及此气之聚，则理亦在焉。盖气则能凝结造作，理却无情意，无计度，无造作。只

此气凝聚处，理便在其中。”（《语类》卷一）在理学的系统中，气的地位有似于在道家系统中底道。不过在此方面，程朱是横渠的继续，其所谓气，有似于横渠所谓气。横渠所谓气，如“野马尘埃”（《正蒙·太和》），亦是一种物。朱子所谓气，虽未明说是如“野马尘埃”，但亦有清浊正偏可说，所以仍是一种物，是可以有名，不是无名。他不是超乎形象底。在横渠及程朱的系统中，气之观念，不是一个形式底观念，而是一个积极底观念。

气凝聚为某物，此某物必是某种物，是某种物，必是禀受某理。其所禀受底某理，即是其性。所以说：“人物之生，必禀此理，然后有性。”某形则是气所凝聚。所以说：“必禀此气，然后有形。”

人禀受有知觉灵明之性，有仁义礼智之性，所以人能有知觉灵明，有恻隐、善恶、是非、辞让之情。知觉灵明之性，仁义礼智之性是未发。

实际底知觉灵明，及恻隐、善恶、是非、辞让之情，是已发。未发谓之性，已发谓之情。所谓心包括已发未发。此所谓“心统性情”。

人的心中，不仅有上述诸理，而且有万理的全体。这就是说：人的心中，有整个底太极。不仅人如此，每一物皆如此。朱子说：“人人有一太极，物物有一太极。”（《语类》卷九十四）又说：“统体是一太极。然又物物各具一太极。”（《语类》卷九十四）或问朱子：“如此，则是太极有分裂乎？”朱子说：“本只是一太极，而万物各有禀受，又自各全具一太极尔。如月在天，只一而已。及散在江湖，则随处而见，不可谓月已分也。”（《语类》卷九十四）

虽人人有一太极，物物有一太极，然因其所禀之气，有清浊偏正之不同，所以或知之，或不知之。人以外底物，所禀底气，是较浊而偏底，所以人以外底物，完全不知有理有太极。人所禀之气，较清而正，所以人可以知其禀受有理有太

极。不过虽可以知，但仍须用一番工夫，然后能知。照朱子的说法，此工夫即是《大学》所说“格物致知”的工夫。

朱子《大学章句》格物章补传云：“所谓致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而穷其理也。盖人心之灵，莫不有知，而天下之物，莫不有理。惟于理有未穷，故其知有未尽也。是以大学始教，必使学者，即凡天下之物，莫不因其已知之理，而益穷之，以求至乎其极。至于用力之久，而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣。”朱子此说，正如柏拉图的“回忆说”。照柏拉图的说法，人的灵魂，对于所有的“观念”，本已有完全底知识。但因为肉体所拘，所以灵魂不记忆其本有底知识。哲学家或诗人，以灵感或其研究算学或科学底工夫，能使其灵魂上升，离肉体之拘，而回复其原有底知识。在此时，哲学家或诗人，如出了洞穴而重见天日。他在洞穴中，所见者不过是些

事物的影像，及灯火的光。既出洞穴，他始能见真实底事物，及日月的光明。这是柏拉图于《理想国》中所设底比喻，以比喻一种境界。这种境界，是朱子所谓“一旦豁然贯通”，“众物之表里精粗无不到”，“吾心之全体大用无不明”的境界，有此等境界底人，朱子谓之圣人，柏拉图谓之哲学家或诗人。

有这种境界底人所做底事，也就是君臣父子、人伦日用之事。不过这些事对于他都不只是事，而是永恒底理的实例。他的境界极高，而所做底仍就是一般人所做底事。高明与中庸的对立，亦如是统一起来。

继明道之后，心学的领袖是陆象山。象山可以说是直接为禅宗下转语者。象山的哲学及修养的方法，是禅宗的方法，至少可以说是，最近乎禅宗的方法底方法。

若用禅宗的方法，则见程朱理学一派，所求

太多，所说亦太多。这就是象山所谓“支离”。象山幼时闻人诵伊川语，“自觉若伤我者”。“尝谓人曰：‘伊川之言，奚为与孔子孟子不类？’”“他日读古书，至宇宙二字，解者曰：‘四方上下曰宇。往古来今曰宙。’忽大省曰：‘宇宙内事，乃己分内事。己分内事，乃宇宙内事。’又尝曰：‘宇宙便是吾心，吾心便是宇宙。’”（《全集》卷三十三）他的“大省”，就是禅宗所谓悟。有了此悟，以后只须自信得及，一切放下。明道《识仁篇》说：“识得此理，以诚敬存之而已，不须防检，不须穷索。”亦有此意。

学者须先有此悟。这就是所谓“先立乎其大者”。象山云：“近有议吾者云：‘除了先立乎其大者一句，全无技俩。’吾闻之曰：‘诚然。’”（《全集》卷三十四）先立乎其大者以后，可以自信得及。自信者，自信“万物森然于方寸之间，满心而发，充塞宇宙，无非是理”（《全集》卷三十四）。于此点自信得及，

则知“道遍满天下，无些子空缺。四端万善，皆天之所予，不劳人妆点，但是人自有病，与他相隔了”（《全集》卷十五）。知不劳妆点则即无须妆点。知有病则只须去病。此谓一切放下。

象山云：“此理在宇宙间，何尝有所碍？是你自沉埋，自蒙蔽，阴阴地在个陷阱中，更不知所谓高远底。要决裂破陷阱，窥测破罗网。”又说：“激厉奋迅，决破罗网，焚烧荆棘，荡夷污泽。”又说：“彘鸡终日营营，无超然之意。须是一刀二断。营营地讨个甚么？”这很有临济“逢着就杀”的意思。这也就是所谓“一切放下”。

象山自以为他的方法是减，朱子的方法是添。《语录》云：“因说定夫旧习未易消。若一处消了，百处皆可消。予谓晦庵逐事为他消不得，先生曰：‘不可将此相比。他是添。’”（《全集》卷三十五）又说：“圣人之言自明白。且如‘弟子入则孝，出则弟’，是分明说与你，入便孝，出便弟。何须得传注！学者疲精神于此，是

以担子越重。到某这里，只是与他减担。”（《全集》卷三十五）

减的方法也是一切放下的方法。一切放下之后，只有我的一个心，我一个“人”。象山云：“仰首攀北斗，翻身依北辰。举头天外望，无我这般人。”此所谓我一个“人”，正是“这般人”。这般人是所谓大人，大丈夫。象山云：“大世界不享，却要占个小蹊小径子。大人不做，却要小儿态。可惜。”至此境界，不仅所谓传注的担子不必要，即六经也不必要。此所谓“学苟知本，六经皆我注脚”（《全集》卷三十四）。

自信得及，一切放下。四端万善，皆吾性中所固有，只须顺之而行。象山云：“人精神在外，至死也劳攘。须收拾作主宰。收得精神在内。当恻隐即恻隐，当羞恶即羞恶，谁欺得你？谁瞒得你？见得端的后，常涵养，是甚次第！”所谓收拾精神，就是注意于自己。这是所谓“反身”。亦是禅宗所谓“回光返照”。普通人都

只注意于外界事物。此所谓“精神在外，至死也劳攘”。收拾精神，回光返照，能悟到宇宙即是吾心，吾心即是宇宙。则所谓外物，又不是外。即应付外物，亦不是劳攘。其所以不是劳攘，因其心已是“廓然而大公”，其应事亦是“物来而顺应”也。象山云：“凡事莫如此滞滞泥泥。某平生于此有长，都不去着他事。凡事累自家一毫不得。每理会一事时，血脉骨髓，都在自家手中。然我此中都似个闲闲散散，全不理会事底人，不陷事中。”此正是禅宗所谓：“终日吃饭，未曾咬着一粒米。终日穿衣，未曾挂着一缕丝。”

由上所说，我们可见，象山的哲学及修养方法，是最近于禅宗底。说他的哲学及修养方法是“易简”，是“直捷”，是不错底。程朱一派，说象山是近禅，也是不错底。不过象山自己不承认他是近禅，这也是不错底。因为他是说：事父事君，也是人的性分内事，也是妙道。他下了这个转语，他所讲底，便是道学，不是禅宗。

心学的最后底大师是王阳明。阳明的哲学及修养方法，也是注重在自信得及，一切放下。自信得及是自信自己有知善知恶底良知。一切放下，是不拟议计较，只顺良知而行。阳明的《大学问》解释大学的三纲领云：“大人者，以天地万物为一体者也。其视天下犹一家，中国犹一人焉。若夫间形骸而分尔我者，小人矣。大人之能以天地万物为一体也，非意之也，其心之仁，本若是其与天地万物而为一也。岂惟大人，虽小人之心，亦莫不然，彼顾自小之耳。”“是故苟无私欲之蔽，则虽小人之心，而其一体之仁，犹大人也。一有私欲之蔽，则虽大人之心，而其分隔隘陋，犹小人矣。故夫为大人之学者，亦惟去其私欲之蔽，以自明其明德，复其天地万物一体之本然而已耳。非能于本体之外，而有所增益之也。”“明明德者，立其天地万物一体之体也。亲民者，达其天地万物一体之用也。故明明德必在于亲民，而亲民乃所以明其明德也。”“至善者，明德亲民之极则也。天命之性，粹然至善，其灵

昭不昧者，此其至善之发现，是乃明德之本体，而即所谓良知者也。至善之发现，是而是焉，非而非焉，轻重厚薄，随感随应，变动不居，而亦莫不有天然之中，是乃民彝物则之极，而不容少有拟议增损于其间也。少有拟议增损于其间，则是私意小智，而非至善之谓矣。”（《王文成公全书》卷二十六）人的良知，就是人的明德之发现。顺良知的命令而行，就是致良知。对于良知如有拟议增损，就是私意小智。私意小智就是明道《定性书》所谓自私用智。

良知是人的明德的发现。所以致良知乃所以回复人的明德的本体，人的“天地万物一体之仁”。阳明云：“人心是天渊，无所不赅。原是一个天，只为私欲障碍，则天之本体失了。”“如此念念致良知，将此障碍窒塞，一齐去尽，则本体已复，便是天渊了。”（《全书》卷二）象山说：“宇宙不曾限隔人，人自限隔宇宙。”致良知就是所以去此限隔。

致良知就是明明德。明德是“天地万物一体之仁”，所以明明德就在于实行仁。所以说：“明明德必在于亲民，而亲民乃所以明其明德也。”致良知也就是致良知于行事。顺良知的命令行事，然后良知之知，方为完成。这就是阳明所谓“知行合一”。《传习录》云：“爱曰：‘如今人尽有知得父当孝，兄当弟者，却不能孝，不能弟。便是知与行分明是两件。’先生曰：‘此已被私欲隔断，不是知行的本体了。未有知而不行者，知而不行，只是未知。圣贤教人知行，正是要复那本体，不是着你只恁地便罢。’”“某尝说：‘知是行的主意，行是知的功夫。知是行之始，行是知之成。若会得时，只说一个知，已自有行在；只说一个行，已自有知在。’”（《王文成公全书》卷一）人的心之本体，在其不为私欲所蔽之时，知行只是一事。如人“乍见孺子将入于井，有怵惕惻隐之心”。顺此心之自然发展，则必奔走往救之。此奔走往救之行，只是怵惕惻隐之心之自然发展，不是另一事。此所谓“知是

行之始，行是知之成”。此时若有转念，或因畏难而不往，或因恶其父母而不往，则有知而无行，这都是由于自私用智，非知行本体如此。又如人知当孝父，顺此知之自然发展，则必实行孝之事。其有不能行孝之事，则亦是其心为私欲所蔽。其心为私欲所蔽，则有良知而不能致之，其良知之知亦即不能完成。致良知就是去其私欲之蔽，以回复知行的本体，也就是回复明德的本体。

王阳明《传习录》云：“先生尝言，佛氏不着相，其实着了相。吾儒着相，其实不着相，请问。曰：‘佛怕父子累，却逃了父子。怕君臣累，却逃了君臣。怕夫妇累，却逃了夫妇。都是为个君臣父子夫妇着了相，便须逃避。如吾儒有个父子，还他以仁。有个君臣，还他以义。有个夫妇，还他以别。何曾着父子君臣夫妇的相？’”这就是把禅宗的理论推至其逻辑底结论。禅宗说：于相而无相，于念而无念。如果如此，则何不于

父子君臣夫妇之相，亦于相而无相；于事父事君之念，亦于念而无念？这是禅宗的一间未达之处，亦是其不彻底处。心学就在这些处批评禅宗，也就在这些处接着禅宗。

良知是知，致良知是行，一心一意专注于致良知，即是用敬。真觉解良知是万物一体底明德的发现，而又一心一意专注于在行事上致良知，如此，则高明与中庸的对立即统一起来。阳明的形上学，不如明道象山的空灵。用禅宗的话说，他的形上学是有点“拖泥带水”。用我们的话说，他的形上学对于实际，太多肯定。不过致良知三字，把心学的修养方法，说得更确切，更清楚。

照以上所说，道学家已把所谓高明、中庸、内外、本末、精粗等对立，统一起来。明道说：“居处恭，执事敬，与人忠。此是彻上彻下语。圣人元无二语。”（《遗书》卷二上）伊川说：“后人便将性命别作一般事说了。性命孝弟，只是一统底事。至如洒扫应对，与尽性至

命，亦是一统底事。无有本末，无有精粗。”“然今时非无孝悌之人，而不能尽性至命者，由之而不知也。”（《遗书》卷十八）圣人所做底事，就是这些事。虽就是这些事，但这些事圣人做之，都成妙道。此所谓“迷则为凡”，“悟则为圣”。彻上彻下，都是一统底事，是一行不是两行。事父事君，亦是妙道，这是把禅宗所一间未达者，也为之戳穿点破。这可以说是“百尺竿头，更进一步”了。

所以用道学家的方法而成为圣人底人，“即其所居之位，乐其日用之常”，“而其胸次悠然，直与天地万物，上下同流”（《论语》曾点言志章朱子注）。程明道诗云：“年来无事不从容，睡觉东窗日已红。万物静观皆自得，四时佳兴与人同。道通天地有形外，思入风云变态中。富贵不淫贫贱乐，男儿到此自豪雄。”（《明道文集》卷一）这就是道学家所谓孔颜乐处，也就是在天地境界底人的乐处。

第十章 新统

宋明道学，没有直接受过名家的洗礼，所以他们所讲底，不免着于形象。于第六章中，我们说：阴阳家的宗教与科学，与道家混合，成为道教。早期的道学的宇宙论，出于道教。周濂溪的太极图，邵康节的先天易，出于道教是很显然底。张横渠的关于气底说法，似亦是起源于道教。他的《西铭》说“乾称父，坤称母”，免不了有一点图画式底思想。他所说底气，更是在形象之内底。他对于他所谓气的说法，都是对于实际底肯定。

程朱所说底气，虽比横渠所说底气，比较不着形象，然仍是在形象之内底。他们所谓理，应该是抽象底，但他们对于抽象，似乎尚没有完全底了解。例如朱子说：“阴阳五行之不失其序，便是理。”这是以秩序为理，秩序虽亦可称为理，但抽象底理并不是具体事物间底秩序，而是

秩序之所以为秩序者，或某种秩序之所以为某种秩序者。

有人说：“朱子道，陆子禅。”这话是有根据底。道学中底理学一派，受道教底影响多。心学一派，受禅宗的影响多。心学虽受禅宗的影响，但他们亦只讲到禅宗的“是心是佛”，没有讲到禅宗的“非心非佛”。这就是说，他们所讲底，还有一点着于形象。阳明尤其是如此。

由此我们可以说，宋明道学家的哲学，尚有禅宗所谓“拖泥带水”的毛病。因此，由他们的哲学所得到底人生，尚不能完全地“经虚涉旷”。他们已统一了高明与中庸的对立。但他们所统一底高明，尚不是极高明。

清朝人很似汉朝人，他们也不喜作抽象底思想，也只想而不思。他们喜欢“汉学”，并不是偶然底。中国哲学的精神的进展，在汉朝受了一次逆转，在清朝又受了一次逆转。清朝人的思想，

限于对道学作批评，或修正。他们的修正，都是使道学更不近于高明。他们的批评，是说道学过于玄虚。我们对于道学底批评，则是说它还不够玄虚。

中国哲学的精神的进展，在汉朝受了逆转，经过了三四百年，到玄学始入了正路。中国哲学的精神的进展，在清朝又受了逆转，又经过了二百年，到现在始又入了正路。我们于本章以我们的新理学为例，以说明中国哲学的精神的最近底进展。

在西洋，近五十年来，逻辑学有极大底进步。但西洋的哲学家，很少能利用新逻辑学的进步，以建立新底形上学。而很有些逻辑学家利用新逻辑学的进步，以拟推翻形上学。他们以为他们已将形上学推翻了，实则他们所推翻底，是西洋的旧形上学，而不是形上学。形上学是不能推翻底。不过经过他们的批评以后，将来底新底形上学，必与西洋的旧形上学，不大相同。它须

是“不着实际”底，它所讲底须是不着形象，超乎形象底。新底形上学，须是对于实际无所肯定底，须是对于实际，虽说了些话，而实是没有积极地说什么底。不过在西洋哲学史里，没有这一种底形上学的传统。西洋哲学家，不容易了解，虽说而没有积极地说什么底“废话”，怎样能构成形上学。在中国哲学史中，先秦的道家，魏晋的玄学，唐代的禅宗，恰好造成了这一种传统。新理学就是受这种传统的启示，利用现代新逻辑学对于形上学底批评，以成立一个完全“不着实际”底形上学。

但新理学又是“接着”宋明道学中底理学讲底，所以于它的应用方面，它同于儒家的“道中庸”。它说理有同于名家所谓“指”。它为中国哲学中所谓有名，找到了适当底地位。它说气有似于道家所谓道。它为中国哲学中所谓无名，找到了适当底地位。它说了些虽说而没有积极地说什么底“废话”，有似于道家，玄学以及禅宗。所以它

于“极高明”方面，超过先秦儒家及宋明道学。它是接着中国哲学的各方面的最好底传统，而又经过现代的新逻辑学对于形上学的批评，以成立底形上学。它不着实际，可以说是“空”底。但其空只是其形上学的内容空，并不是其形上学以为人生或世界是空底。所以其空又与道家、玄学、禅宗的“空”不同。它虽是“接着”宋明道学中底理学讲底，但它是一个全新底形上学。至少说，它为讲形上学底人，开了一个全新底路。

在新理学的形上学的系统中，有四个主要底观念，就是理、气、道体及大全。这四个都是我们所谓形式底观念。这四个观念，都是没有积极底内容底，是四个空底观念。在新理学的形上学的系统中，有四组主要底命题。这四组主要底命题，都是形式命题。四个形式底观念，就是从四组形式底命题推出来底。

在新理学的形上学的系统中，第一组主要命题是：凡事物必都是什么事物，是什么事物，必

都是某种事物。有某种事物，必有某种事物之所以为某种事物者。借用旧日中国哲学家底话说：“有物必有则。”

凡事物都是可以说它是甚么底。例如山是山，水是水。山可以说它是山，水可以说它是水。既是甚么，则即属于甚么类。例如山属于山类。水属于水类。形上学不能说，实际中有些甚么类。但可以说，凡事物都必属于某些类。

山是山，水是水。山不是非山，水不是非水。山之所以是山而不是非山，必因山有山之所以为山。水之所以是水而不是非水，必因水有水之所以为水。这是对于山水的形式底解释。山之所以为山或水之所以为水，不是这座山或这条水所独有。因为别底山亦有山之所以为山，别底水亦有水之所以为水。别底山与这座山不同，但均有山之所以为山。别底水与这条水不同，但均有水之所以为水。一切山所共有之山之所以为山，或一切水所共有之水之所以为水，新理学中称之

为山之理或水之理。有山则有山之理。有水则有水之理。有某种事物，则有某种事物之理。某种事物之理是有名，某种事物是可以有名。

有某种事物必有某种事物之所以为某种事物者。这就是说：“有某种事物，涵蕴有某种事物之所以为某种事物者。”在此命题中，其所涵蕴者所说，不能多于其涵蕴者所说。在此命题中，“有某种事物”是涵蕴者。“有某种事物之所以为某种事物者”是所涵蕴者。所以在此命题中“有某种事物之所以为某种事物者”之有，其意义不能多于“有某种事物”之有。有某种事物之有，新理学谓之实际底有，是于时空中存在者。“有某种事物之所以为某种事物者”之有，新理学谓之真实际底有，是虽不存在于时空而又不能说是无者。前者之有，是现代西洋哲学所谓存在。后者之有，是现代西洋哲学所谓潜存。

“有某种事物，涵蕴有某种事物之所以为某种事物者。”从此命题，我们又可推出两命题。

一是：某种事物之所以为某种事物者，可以无某种事物而有。一是：某种事物之所以为某种事物者，在逻辑上先某种事物而有。

例如：“有山涵蕴山之所以为山者。”在此命题中，如“有山”是真底，则“有山之所以为山者”亦是真底。但如“有山之所以为山者”是真底，则“有山”不必是真底。这就是说，如有山，则必有山之所以为山者，但有山之所以为山者，不必有山。如有山之所以为山者不必有山，则山之所以为山者，可以无山而有。

又例如：“有山涵蕴有山之所以为山者。”照此命题所说，如有山，必先有山之所以为山者。此犹如“甲是人涵蕴甲是动物”，则甲若是人，必先是动物。此所谓先，是就逻辑上说，并不是就时间上，或实际上说。山之所以为山者，本来并不在时间，本来不是实际底。

就知识方面说：若无某种事物，我们不能知

有某种事物之所以为某种事物者。但就逻辑方面说：无某种事物之所以为某种事物者，不能有某种事物。我们可以从无某理推知无某种事物，不能从无某种事物推知无某理。因此我们可以说：理可以多于实际事物的种类。假如我们可以说：理是有数目底，则理的数目可以大于实际的事物的种类的数目。

总所有底理，新理学中，名之曰太极，亦曰理世界。理世界在逻辑上先于实际底世界。“冲漠无朕，万象森然”，如用图画式言语说，我们可以说，其中底花样可以多于实际底世界。于是从对于实际作形式底解释，我们发现一新世界，一“洁净空阔底世界”（朱子语）。

在新理学的形上学的系统中，第二组主要命题是：事物必都存在。存在底事物必都能存在。能存在底事物必都有其所有以能存在者。借用中国旧日哲学家的话说，有理必有气。

第一组主要命题，是就某种事物着思。此一组主要命题，是就一个一个底事物着思。就某种事物着思，有某种事物，必有某种事物之所以为某种事物者。但有某种事物之所以为某种事物者，不必有某种事物。我们不能从理推到事实，更不能从理推出事实。即存在的理，我们也不能从某中推出存在。存在的理，是存在之所以为存在者。有存在之所以为存在者，不必即有存在。但一个一个底事物是存在底。我们从一个一个一个底事物着思，对于一个一个事物的存在，作形式底解释，即得如上述诸命题。能存在底事物，都有其所有以能存在者。事物所有以能存在者，新理学中谓之气。实际底事物，都是某种事物。这就是说，实际底事物，都实现某理。理不能自实现。必有存在底事物，理方能实现。事物必有其所有以能存在者，方能存在。所以说：有理必有气。我们借用这一句话所要说底意思是，有实现底理必有实现理底气。

所谓气，有相对底意义，有绝对底意义。就其相对底意义说，气亦可是一种事物。例如我们问：甚么是一个人之所有以能存在者？或可说：他的血肉筋骨，是他所有以能存在者。一个人的血肉筋骨，可以说是一个人的气。此所谓气是就其相对底意义说。血肉筋骨，还是一种事物。一个人的血肉筋骨，必仍有其所有以能存在者。或可说：某种有机底原质，是一个人的血肉筋骨所有以能存在者。某种有机底原质，还是一种事物。一个人的血肉筋骨所有的某种有机底原质，必仍有其所有以能存在者。如此推问，以至于一不能说什么者。此不能说是什物者，只是一切事物所有以能存在者，而其本身，则只是一可能底存在。因为它只是一可能底存在，所以我们不能问：什么是它所有以能存在者。这就是新理学中所谓真元之气。气曰真元，就是表示，此所谓气，是就其绝对意义说。我们说气，都是就其绝对底意义说。

我们不能说气是什么。其所以如此，有两点可说。就第一点说，说气是什么，即须说：存在底事物是此种什么所构成者。如此说，即是对于实际，有所肯定。此种什么，即在形象之内底。就第二点说，我们若说气是什么，则所谓气，亦即是一能存在底事物，不是一切事物所有以能存在者。气并不是什么。所以气是无名，亦称为无极。

在新理学的形上学的系统中，第三组主要命题是：存在是一流行。凡存在都是事物的存在。事物的存在，是其气实现某理或某某理的流行。实际的存在是无极实现太极的流行。总所有底流行，谓之道体。一切流行涵蕴动。一切流行所涵蕴底动，谓之乾元。借用中国旧日哲学家的话说：“无极而太极。”又曰：“乾道变化，各正性命。”

这一组命题，都是从对于实际底事物，作形式底解释得来者。所以我们可以断定其为实际底

事物所不可逃。存在是一流行。因为存在是一动，是一建立。动必继续动，然后才不至于不动。存在必继续存在，然后才不至于不存在。继续就是流行。事实上没有仅只存在底存在。所以凡存在都是事物的存在。存在者是事物，是事物者必是某种事物，或某某种事物。是某种事物或某某种事物，即是实现某理或某某理。实现某理或某某理者是气。气实现某理或某某理，即成为属于某种或某某种底某事物。没有不存在底事物。亦没有存在而不是事物者，亦没有是事物而不是某种事物者。所以凡事物的存在都是其气实现某理或某某理的流行。

实际就是事物的全体。太极就是理的全体，所以实际的存在就是无极实现太极的流行。总一切底流行谓之道体。道体就是无极而太极的程序。

一切流行涵蕴动。因为流行就是动。就逻辑方面说，于实现其余底理之先，气必实现动之

理；气必先实现动之理，然后方能有流行。但就事实方面说，只是流行底流行，事实上是没有底。事实上，所有底流行，总是实现某种事物的理的流行。犹之实际上所有底动物，都是某种动物。无论是何种动物，都涵蕴是动物。就逻辑方面说，一个某种动物，必先是动物，然后方能是某种动物。但就事实方面说，不是任何种动物，而只是动物底动物，事实上是没有底。只是动物底动物，虽为事实上所没有，而却为任何种动物所涵蕴。在逻辑上说，它是先于任何种动物。在图画式底思想中，所谓先后，都是时间底先后，如此看，则先于任何种动物底动物，即是动物之祖。但上所谓先后，不是时间底。所谓动物，不是动物之祖，而只是“动物”。事实上虽没有只是流行底流行，但只是流行底流行却为任何流行所涵蕴。在逻辑上说，它是先于任何流行。它是第一动者。在图画式底思想中“第一动者”创造一切，就是所谓上帝。但它不是上帝，亦不是创造者，只是一切流行所涵蕴底动。此动既已是动，

则是气已实现动之理。在《新理学》中，我们称之为“气之动者”。后来又说：“气之动者”可称为乾元（《新理学答问》）。可称为乾元者，言其有似于图画式底思想中，所谓创造者。我们所谓乾元，可以说是气的纯活动。所谓纯活动者，言其只实现动之理，而尚未实现别底理。我们说“尚未”，只是就逻辑说，不是就实际或时间说。说有乾元，亦只是对于实际，作形式底解释，不是作积极底解释。所以说有乾元，对于实际并无所肯定。说有上帝或创造者，则对于实际有所肯定。

在新理学的形上学的系统中，第四组主要命题是：总一切底有，谓之大全。大全就是一切底有。借用中国旧日哲学家的话说：“一即一切，一切即一。”

大全就是一切底有的别名，所以说大全是一切底有，是一重复叙述底命题。一切事物均属于大全。但属于大全者不仅只一切事物。形上学的

工作，是对于一切事实作形式底解释。既作此等解释，乃有理世界的发现。形上学的对象，就是一切。于其工作开始之时，形上学见所谓一切，是实际中底一切。于其工作将近完成之际，形上学见所谓一切，不只是实际中底一切，而且是实际中底一切（真际包括实际）。有有实际底有者。有只有真际底有者。总一切底有，谓之大全。因其是一切底有，故谓之全，此全非一部分底全，非如所谓全中国全人类之全，所以谓之大全。

大全亦称宇宙。此所谓宇宙，并不是物理学或天文学中所谓宇宙。物理学或天文学中所谓宇宙，是物质底宇宙。物质底宇宙，亦可以说是全，但只是部分底全，不是大全。此所谓宇宙不是物质底宇宙，是大全。

大全亦可名为一。中国先秦哲学家、佛家，及西洋哲学家，亦常说一。为表示其所说底一，不是普通所谓一，先秦哲学家说太一或大一。佛

家常说妙一。西洋哲学家常将其所谓一的第一字母作大写。新理学亦借用佛家的话说：“一即一切，一切即一。”

我们虽借用佛家的话，说我们的意思，但我们的意思与佛家不同。新理学虽说：一即一切，一切即一，但并不肯定，一切事物之间，有内部底关联或内在底关系。新理学所谓一，只肯定一形式底统一。一只是一切的总名。所以虽说“一即一切，一切即一”，但对于实际并无所肯定。

以上四组命题，都是分析命题，亦可说是形式命题。此四组形式命题，予人以四个形式底观念，即理之观念，气之观念，道体之观念，大全之观念。新理学以为，真正底形上学底任务，就在于提出这几个观念并说明这几个观念。

理及气是人对于事物作理智底分析，所得底观念。道体及大全是人对于事物作理智底总括，所得底观念。于上文第五章中，我们说：《易

《易传》所谓道，是我们所谓理的不清楚底观念；道家所谓道，是我们所谓气的不清楚底观念。我们说它们是不清楚底，因为《易传》所谓道的观念，及道家所谓道的观念，都还是可以再分析底。《易传》所谓道，及道家所谓道，都是能生者。我们还可以说，有能生者，必有能生者之所以为能生者。这是能生之理。实际底能生者，是存在底。存在必有其所有以能存在者。这是能生者之气。《易传》所说底道，近乎是我们所谓理，而又不纯是理。道家所说底道，近乎是我们所谓气，而又不纯是气。所以我们说，这些观念是不纯粹底观念。它们所表示底，还不是“物之初”（《庄子》中底名辞）。此所谓“物之初”之“初”，不是就时间说，是就逻辑说。理与气是“物之初”。因为理与气都是将事物分析到最后所得底。我们不能对事物作再进一步底分析。所以它们就是“物之初”，不能有再“初”于它们者。

理之观念有似于希腊哲学（如柏拉图、亚力

士多德的哲学）中及近代哲学（如海格尔的哲学）中底“有”之观念；气之观念，有似于其中底“无”之观念；道体之观念，有似于其中底“变”之观念；大全之观念，有似于其中底“绝对”之观念。照西洋传统形上学的说法，形上学的任务，也就是在于说明这一类底观念。我们说，新理学中所得到底四个观念，“有似于”西洋传统形上学中底四个观念。因为新理学中底四个观念，都是用形式主义底方法得来底。所以完全是形式底观念，其中并没有积极底成分。西洋传统形上学中底四个观念，则不必是用形式主义的方法得来底，其中有积极底成分。有积极底成分者，对于实际，有所肯定。无积极底成分者，对于实际，无所肯定。

严格底说，大全的观念，与其所拟代表者，并不完全相当。大全是一观念，观念在思中，而此观念所拟代表者，则不可为思之对象。大全既是一切底有，则不可有外。惠施说：“至大无

外，谓之大一。”大全是不能有外底大一，如有外于大全者，则所谓大全，即不是大全。如有外于大一者，则是有二，有二，则所谓大一，即不是一。如以大全为对象而思之，则此思所思之大全，不包括此思。不包括此思，则此思所思之大全为有外。有外即不是大全。所以大全是不可思议底。大全既不可思议，亦不可言说，因为言说中，所言说底大全，不包括此言说。不包括此言说，则此言说所言说之大全为有外，有外即不是大全。不可思议，不可言说者，亦不可了解。不可了解，不可说它是“漆黑一团”，只是说其不可为了解的对象。

由此方面说，道体亦是不可思议，不可言说底。因为道体是一切底流行。思议言说亦是一流行。思议言说中底道体，不包括此流行。不包括此流行，即不是一切底流行。不是一切底流行，即不是道体。

气亦是不可思议，不可言说底。不过其所以

是如此，与大全或道体之所以是如此不同。大全或道体所以是如此，因为我们不可以大全或道为思议言说的对象。为思议言说底对象底大全或道体，不是大全或道体。气所以是不可思议，不可言说底，因为我们不能以名名之。如以一公名名之，则即是说它是一种什么事物，说它依照某理。但它不是任何事物，不依照任何理。所以于新理学中，我们说：我们名之曰气。我们说：此名应视为私名。但形上学并非历史，其中何以有私名，这也是一困难。所以名之以私名，亦是强为之名。

或人可说：清朝人所以批评道学者，就是因它是“空虚之学”（顾亭林语），没有实用。颜习斋说：“圣人出，必为天地建承平之业。”南北两宋，道学最盛，“乃上不见一扶危济难之功，下不见一可相可将之材”，“多圣多贤之世，乃如此乎？”（《存学编·性理评》）道学已是空虚无用。若新理学中底几个观念，都是形式底观念，

更不能使人有对于实际底知识。道学尚讳言其近玄学近禅宗，新理学则公开承认其近玄学近禅宗。新理学岂不是更无实用？

于此我们说：我们现在是讲哲学。我们只能就哲学讲哲学。哲学本来是空虚之学。哲学是可以使人得到最高境界底学问，不是使人增加对于实际底知识及才能底学问。《老子》作为道与为学的分别。讲哲学或学哲学，是属于为道，不是属于为学。

以前大部分中国哲学家的错误，不在于他们讲空虚之学，而在于他们不自知，或未明说，他们所讲底，是空虚之学。他们或误以为圣人，专凭其是圣人，即可有极大底对于实际底知识，及驾驭实际底才能。或虽无此种误解，但他们所用以描写圣人底话，可使人有此种误解。例如《易传》说：“圣人与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。”《中庸》说：“圣人可以赞天地之化育。”《庄子·逍遥游》

向郭注说：“夫圣人之心，极两仪之至会，穷万物之妙数。”僧肇《肇论》说：圣人“智有穷幽之鉴，神有应会之用”。又说：“夫圣人功高二仪而不仁，明逾日月而弥昏。”朱子讲格物致知的工夫，说：“至于用力之久，而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣。”这些话可予人以印象，以为圣人，专凭其是圣人，即可无所不知，无所不能。学为圣人，亦如佛教道教中，所谓学为佛，学为仙。学到某种程度，自然有某种灵异。普通人以为圣人必有极大底知识才能，即道学中，亦有许多人以为是如此。于是有许多道学中底人，都自以为，他们已经用了“居敬存诚”的工夫，对于实际底知识、才能，都可以不学而自能。于是他们不另求知识，不另求才能。不另求当然无知识，无才能。这些人“徒以生民立极，天地立心，万世开太平之阔论，矜束天下，一旦有大夫之忧，当报国之日，则蒙然张口，如坐云雾”（黄梨洲语，《南雷文定》后集卷三）。这些人是无用之人。

他们成为无用之人，因为他们不知他们所学底是无用之学。若使他们知他们所学底是无用之学，他们即早另外学一点有用之学，他们亦不至成为无用之人。

新理学知道它所讲底是哲学，知道哲学本来只能提高人的境界，本来不能使人有对于实际事物底积极底知识，因此亦不能使人有驾驭实际事物底才能。哲学可能使人于洒扫应对中，尽性至命，亦可能使人于开飞机放大炮中，尽性至命。但不能使人知怎样洒扫应对，怎样开飞机放大炮。就此方面说，哲学是无用底。

在以上所讲底各家中，了解并明说上所说底意思者，只有禅宗与阳明。禅宗明白承认圣人，专凭其是圣人，不必有知识才能。他们说：圣人所能做底事，也就是穿衣吃饭，拉屎撒尿。他们说：禅是金屎法，不会一似金，会了一似屎。不过一般人都以为他们这种说法，是反说底。又因禅宗未完全脱去宗教的成分，一般人又传说禅宗

的大师，有种种底灵异。因此禅宗虽有此说，而未为后来底人，所了解，所注意。

阳明有“拔本塞源之论”。他说：“夫拔本塞源之论，不明于天下，则天下之学圣人者，将日繁日难。斯人沦于禽兽夷狄，而犹自以为圣人之学。”“圣人之学，所以至简至易，易知易从，易学易能，而以成才者，正以大端惟在复心体之同然，而知识技能，非所与论也。”（《答顾东桥书》，《传习录》中）阳明又说：“所以为精金，在足色，而不在分两。所以为圣者，在纯乎天理，而不在才力也。故虽凡人而可为学，使此心纯乎天理，则亦可为圣人。犹一两之金，比之万镒。虽分两悬绝，而其到足色处，可以无愧。故曰：人皆可以为尧舜，以此。”（《传习录》上）此说虽是而尚有一间未达。才力与境界，完全是两回事。两者不必有联带底关系。说有才力底圣人是万镒之金，无才力底圣人是一两之金，似乎才力与境界，尚多少有联带底关系。于此点

我们可以说，阳明尚未尽脱流俗之见。

新理学中底几个主要观念，不能使人有积极底知识，亦不能使人有驾驭实际底能力。但理及气的观念，可使人游心于“物之初”。道体及大全的观念，可使人游心于“有之全”。这些观念，可使人知天、事天、乐天，以至于同天。这些观念，可以使人的境界不同于自然、功利，及道德诸境界（详见《新原人》）。

这些观念，又都是“空”底。他们所表示底都是超乎形象底。所以由这些观念所得底境界，是虚旷底。在这种境界中底人，是“经虚涉旷”底。

在这种境界中底人，虽是“经虚涉旷”，但他所做底事，还可以就是人伦日用中底事。他是虽玄远而不离实用。在这种境界中底人，虽“经虚涉旷”，而还是“担水砍柴”，“事父事君”。这也不是“担水砍柴”，“事父事君”，无碍其“经虚涉

旷”，而是“担水砍柴”，“事父事君”，对于他就是“经虚涉旷”。他的境界是极高明，但与道中庸是一行不是两行。

在这种境界中底人，谓之圣人。哲学能使人成为圣人。这是哲学的无用之用。如果成为圣人，是尽人之所以为人，则哲学的无用之用，也可称为大用。

圣人是“人之至者”（邵康节语），人之至者，也就是所谓至人。某种对于实际底知识才能，可以使人成为某种职业底人，例如医生、工程师等。但哲学不能使人成为某种职业底人，只能使人成为至人。至人是限于职业底。任何有益于社会底职业中底人，都可成为至人，但人不可专以成至人为他底职业。如果他若如此，他即如和尚之专以成佛为职业，他即落于高明与中庸的对立。

圣人不能专凭其是圣人即能做事，但可以专

凭其是圣人，即能做王。而且严格地说，只有圣人，最宜于做王。所谓王，指社会的最高底首领。最高底首领并不需要亲自做什么事，亦不可亲自做什么事。这就是道家所谓“无为”。“上必无为而用天下，下必有为为天下用。”当最高首领的“无为”，并不是无所作为，而是使用群才，令其自为。当最高首领者，无须自为，所以亦不需要什么专门底知识与才能。他即有专门底知识与才能，他亦不可自为。因为他若有为，则即有不为。他不为，而使用群才，令其自为，则无为而无不为。

当最高首领底人，所需要底是“廓然大公”底心，包举众流底量。只有在天地境界中底人，最能如此。他自同于大全。自大全的观点，以看事物，当然有“廓然大公”底心。在他的心中，“万物并育而不相害，道并行而不相背”，他当然有包举众流底量。在他的境界中，他“不与万法为侣”，真是“首出庶物”，所以他最宜于做社会的最

高底首领。

所以圣人，专凭其是圣人，最宜于做王。如果圣人最宜于做王，而哲学所讲底又是使人成为圣人之道，所以哲学所讲底，就是所谓“内圣外王之道”。新理学是最玄虚底哲学，但它所讲底，还是“内圣外王之道”，而且是“内圣外王之道”的最精纯底要素。

新 知 言

目 录

[自序](#)

[绪论](#)

[第一章 论形上学的方法](#)

[第二章 柏拉图的辩证法](#)

[第三章 斯宾诺莎的反观法](#)

[第四章 康德的批判法](#)

[第五章 维也纳学派对于形上学底看法](#)

[第六章 新理学的方法](#)

[第七章 论分析命题](#)

[第八章 论约定说](#)

[第九章 禅宗的方法](#)

[第十章 论诗](#)

[返回总目录](#)

自序

前发表一文《论新理学在哲学中底地位及其方法》（见《哲学评论》八卷一期至二期），后加扩充修正，成为二书，一为《新原道》，一即此书。《新原道》述中国哲学之主流，以见新理学在中国哲学中之地位。此书论新理学之方法，由其方法，亦可见新理学在现代世界哲学中之地位。承百代之流，而会乎当今之变，新理学继开之迹，于兹显矣。将返北平，留滞重庆，因取已抄成之稿，校阅付印。新理学之纯哲学底系统，将以《新理学》、《新原人》、《新原道》及此书，为其骨干。《新理学》脱稿于南渡途中，此书付印于北返道上，亦可纪也已。写此书时，与沈公武先生（有鼎）时相讨论，原稿承金龙荪先生（岳霖）校阅一过，多所指正，并此致谢。民国三十五年六月，冯友兰序于重庆。

绪 论

假使我们要只用一句话，说出哲学是甚么，我们就可以说：哲学是对于人生底有系统底、反思底思想。每一个人，只要他没有死，他都在人生中，但不是每一个人，都对于人生有有系统底、反思底思想。这种思想，所以谓之反思，理由有二点。就第一点说，反思底思想，是以人生为对象底。以人生为对象底思想，仍是在人生中。在人生中思想人生底思想，是反思底思想。就第二点说，思想亦是人生中底一种主要底活动。以人生为对象而思之，不免也要以思想为对象而思之。这就是思想思想。思想思想底思想是反思底思想。思想是人生中底光。反思底思想是人生中底光的回光返照（此所谓回光返照，是取其字面底意义。在禅宗中，这四个字，有这种用法）。

以人生为对象而思之，就是对于人生有觉

解。于《新原人》中，我们说：人之所以异于禽兽者，其主要底一点，是人对于他的生活有觉解。如果禽兽亦对于它们的生活有觉解，我们可以说：人对于他的生活，有较高底觉解。此所谓觉是自觉，此所谓解是了解。人做某事，了解某事是怎样一回事，他于做某事时，并自觉他是在做某事，这就是他对于做某事有觉解。这也就是他对于他的生活的片断有觉解。不过一般人虽对于他的生活的片断有觉解，但未必对于他的生活的整个有觉解。一般人虽都有觉解，但未必了解觉解是怎样一回事；于有觉解时，亦未必自觉他是有觉解。这就是说，他未必觉解其觉解。人的生活的整个，就是人生，对于人生底觉解，就是对于人生底反思底思想。对于觉解底觉解，就是对于思想底思想。这种思想，如成为系统，即是哲学。

这可以说是人的心的向内底发展。说到向内底发展，颇可引起误会。因为有些人说到心的向

内底发展，有轻视或敌视中国哲学史中所谓外物的意思。他们作中国哲学史中所谓内外之分，有中国哲学史中所谓“是内而非外”的倾向。我们并没有这个意思。我们所谓心的向内底发展，不过是说，人注意到他自己的全部生活，他的全部生活，包括了中国哲学史中所谓内外。

在《新理学》中我们说：哲学乃自纯思之观点，对于经验，作理智底分析、总括，及解释，而又以名言说出之者。这是就哲学的方法及研究哲学底出发点，以说哲学。凡有关于实际底学问，都需以经验为其出发点。因为所谓实际，就是经验的对象，或可能底经验的对象。纯思是哲学的方法。理智底分析、总括，及解释，是思的方法。此所谓理智底，亦可以说是逻辑底。我们用理智对于经验作分析、总括，及解释，所得底是逻辑底分析、总括，及解释。说理智底，是就我们的官能说。说逻辑底，是就所得底结果说。

在《新理学》中，我们说到思与想的不同。

在中国旧日言语中，本来有此分别。《世说新语》说：“卫玠总角时，问乐令梦。乐云：‘是想。’卫曰：‘形神所不接而梦，岂是想邪？’乐云：‘因也。未尝梦乘车入鼠穴，捣齏啖铁杵，皆无想无因故也。’卫思‘因’，经日不得，遂成病。”（《文学篇》）在这一段中，我们可以看出，在中国旧日言语中，思与想的分别。我们说“纯思”，我们是要表明，在哲学中不可有想的成分。近来底中国言语，以“思想”二字合文，表示思。我们上文所谓思想，意思就是思。

我们对于经验，可以注意于其内容，亦可只注意于其程序。所谓经验的内容，就是经验者对于经验的对象所有底知识。对于经验底理智底分析、总括，及解释，又可分为对于经验的程序者，及对于经验的内容者。前者就是哲学中底知识论，后者就是哲学中底形上学。

形上学是哲学中底最重要底一部分。因为它代表人对于人生底最后底觉解。这种觉解，是人

有最高底境界所必需底。我们对于经验的内容，作逻辑底分析、总括及解释，其结果可以得到几个超越底观念。所谓超越就是超越于经验。用中国哲学史中底话说，就是超乎形象底。我们的理智，自经验出发而得到超越于经验者。对于超越于经验者底观念，我们称之为超越底观念。这几个超越底观念，就是形上学底观念，也就是形上学中底主要观念。

形上学中底主要观念，既都是从纯思来底，所以形上学并不能增加人对于实际底积极底知识。在这一方面，它有似于逻辑算学。逻辑算学虽亦不能增加人对于实际底积极底知识，但其中亦有一套原则公式，为科学所依靠，以求积极底知识。由此方面说，我们可以说，逻辑算学可以间接地增加人的积极底知识。它们虽不依靠科学，科学却要依靠它们。形上学既不依靠科学，科学亦不依靠它，它是真不能增加人的积极底知识。它也有一套命题，但这一套命题，都近乎是

自语重复底。从求积极底知识的观点看，这一套命题，没有甚么用处，可以说是“废话”。

不过形上学的功用，本不在于增加人的对于实际底积极底知识。形上学的功用，本只在于提高人的境界。它不能使人有更多底积极底知识。它只可以使人有最高底境界。这就是《新原人》中所谓天地境界。人学形上学，未必即有天地境界。但人不学形上学，必不能有天地境界。

《老子》说：“为学日益，为道日损。”为学与为道的工夫的分别，是否在于日益或日损，我们于此不必讨论。但为学与为道，是有分别底。用我们的话说，为学是求一种知识，为道是求一种境界。说求一种境界，所求一定是一种境界，高于普通人所有者。因为普通人所有底境界，是所谓自然的礼物，不是求而后得者。在《新原人》中，我们说：人所可能有底最高底境界，是天地境界。在天地境界中底人，就是中国所谓圣人。学为圣人的工夫，就是所谓圣功。学形上学

可以说是圣功的一部分。王阳明说他早年信朱子之说，以为学为圣人，始于穷理。一日，他开始穷竹子之理。思之七日七夜，至于成疾，终不能得。他只得放弃这种工夫，以为圣人不是常人所可学底。他的这种办法，有两种错误。第一种错误是，以为学为圣人，必须知各种事物之理的内容。第二种错误是，以为纯靠思可以知事物之理的内容。纯靠思不能知事物之理的内容。学为圣人亦不需知各种事物之理的内容。不过人求天地境界，需要对于人生底高底觉解。形上学所能予人底，就是这种觉解。

本书所讲，不是哲学，而是哲学方法，更确切地说，是形上学的方法。于《新理学》中，我们说：有最哲学底哲学。于本书中，我们说：有最哲学底形上学。本书所讲形上学的方法，就是最哲学底形上学的方法，也就是新理学的方法。

第一章 论形上学的方法

“形上学”，是一个西洋哲学中底名词。有时也译为玄学。民国八九年间，在中国曾有所谓科学与玄学的论战，其所谓玄学，即是形上学。

就最哲学底形上学说，科学与形上学没有论战的必要。因为科学与形上学，本来没有冲突，亦永远不会有冲突。最哲学底形上学，并不是“先科学底”科学，亦不是“后科学底”科学，亦不是“太上科学”。它不必根据科学，但亦不违反科学，更不反对科学。所以它与科学，决不会发生冲突。既不发生冲突，当然亦没有论战的必要。

科学的目的是对于经验作积极底释义（释义就是解释其中所涵蕴底义理。这是一个新词。其意义相当于英文interpretation一词，作名词用则曰释义，作动词用则曰义释）。其方法是实验底，

其结论的成立，靠经验的证实。在人类的知识的进步过程中，人的知识中底有些理论，其目的亦是对于经验作积极底释义，但其方法，却不是实验底。这就是说，持这些理论底人，虽持这些理论，但却不以，或不能以，实验底方法，从经验上证实之。此种理论，就其目的说，是科学底；就其方法说，不是科学底。此种理论，可以说是“先科学底”科学。因为此种理论，就其目的说，是与科学一类底。但其方法，是人未知严格底科学方法以前所用底方法。所以我们说：此种理论是“先科学底”科学。

例如，就医学说，说传染病的病源是一种微生物，这是可以实验底方法从经验中证实底，这是科学的理论。说传染病的病源是“四时不正之气”，这是“想当然耳”，是不能以实验底方法，从经验中证实底。这是“先科学底”科学的理论。这种理论，虽是“想当然耳”，但亦是对于传染病的病源底一种比较合理底解释。比于说传染病是上

帝降罚，或鬼神作祟，这种理论，已经是进步得多。

说传染病的病源是上帝降罚或鬼神作祟，是宗教的说法。说传染病的病源是“四时不正之气”，是“先科学底”科学的说法。说传染病的病源是一种微生物，是科学的说法。从宗教的说法，到科学的说法，是一种进步，是人的知识在医学方面底进步。

“先科学底”科学，有些人称为形上学。孔德说：人类进步，有三阶段：一、神学阶段；二、形上学阶段；三、科学阶段。他所谓形上学，正是我们所谓“先科学底”科学。如所谓形上学是如此底性质，则形上学只可于“无佛处称尊”，于没有科学的时候，此所谓形上学，在人的知识中占现在科学在现在人的知识中所占底地位。换句话说，此所谓形上学，就是那个时候的人的科学。于既有现在底科学以后，此所谓形上学，即应功成身退，将其地位让与现在底科学。如既有现在

底科学，此所谓形上学，仍不退位，则即与现在底科学冲突。此等冲突，严格地说，是现在底科学与以往底科学的冲突。是进步底、好底科学，与落伍底、坏底科学的冲突。

照另有一部分人底说法，形上学可以说是“后科学底”科学。照这一部分人的说法，科学以实验底方法，义释经验。但现在底科学，尚不能以实验底方法，义释所有底经验。现在底科学所尚不能义释底经验，形上学可暂以另一种方法义释之。等到科学进步，形上学所义释底经验，科学亦能以实验底方法义释之。至此时，科学的释义替代形上学的释义。用另一套话说，形上学专讨论科学尚未讨论，或尚未能解决底问题。形上学的问题与科学的问题，是一类底。在这一类底问题中，有些问题是科学所不能以实验底方法解决者。形上学随科学之后，取此等问题，以另一种方法，试为解决。不过这种解决是临时底。将来科学进步，即能以实验方法解决此等问题，

这是真正底解决。真正底解决将来即替代临时底解决。形上学专在科学后面，检拾问题。科学愈进步，形上学即愈无问题可检拾。至全无问题可检拾之时，形上学即没有了。有人说：哲学亦没有了。

照这一部分人的说法，形上学是“后科学底”科学。它亦是科学，因为它的问题，与科学的问题是一类底，形上学与科学，都以积极底义释经验为目的。形上学随科学之后，试以另一种方法解决科学以实验底方法所不能解决底问题。由此方面说，它是“后科学底”科学。但它必为将来底科学所替代。由此方面说，所谓“后科学底”科学，仍是“先科学底”科学。对于现在底科学说，它是“后科学底”科学。对于将来底科学说，它是“先科学底”科学。

或可说，形上学的问题，虽与科学的问题，是一类底，但并不是科学所尚不能解决底问题，而是科学所永不能解决底问题。形上学于科学之

后，专检拾科学所永不能解决底问题，以另一种方法解决之。所以它只是“后科学底”科学，不是“先科学底”科学。例如在西洋哲学史中，所谓上帝存在、灵魂不灭、意志自由等问题，都是关于宇宙人生底根本问题，亦都是科学所永不能解决底问题。这一类底问题，正是形上学的问题。形上学专讨论这一类底问题，所以是“后科学底”科学。

亦有人认为科学的问题是无穷尽底，解决一个问题之后，随之就有别底问题发生。科学的进步，永远是一波未平，一波又起的情形。所以“后科学底”科学，不会没有。它是随着科学发展而发展底，不过它的领域，时时移动。

照另有一部分人的说法，形上学可以说是“太上科学”。照这一部分人的说法，形上学的目的，是求所谓“第一原理”。从“第一原理”可以推出人的所有底知识，中国古代有些人以为，《周易》一书就包涵有这一种底原理。现在虽有

很少人持这种说法，但颇有些人以为，形上学的第一原理，可为科学中底原理之根据。它是一切科学原理的原理。例如海格尔所讲底辩证法，在他的形上学中，就是这一种底第一原理。在辩证唯物论的形上学中，马克思所讲底辩证法，也是这一种底第一原理。照此一部分人的说法，形上学是科学之母，也就是“太上科学”。

以上各部分人的各种说法，虽不尽相同，但有一相同之点，即均以为形上学的目的，与科学同是积极地义释经验。不过形上学的方法与科学不同。形上学不以实验底方法，从经验证实其结论，因此即可与科学冲突。因为积极地义释经验，而又不用实验底方法，从经验证实其结论，是为科学所不许底。

形上学不用实验底方法，不从经验证实其结论，如何可以解决有关于积极地义释经验底问题？这是很不容易回答底。在西洋现代哲学中，维也纳学派，即从此观点，以批评形上学。如所

谓形上学是“先科学底”科学，或“后科学底”科学，或“太上科学”，则维也纳学派，对于形上学底批评，是很有理由底。他们说，形上学中命题是没有意义底，形上学是应该取消底。如所谓形上学是如上文所说者，形上学似乎没有方法，可以应付维也纳学派的批评。

不过最哲学底形上学，亦可说是真正底形上学，并不是“先科学底”科学，亦不是“后科学底”科学，亦不是“太上科学”。在哲学史中，有些哲学家的形上学，确不免有这些性质。但不能说“形上学”必需有这些性质。维也纳学派对于形上学底批评，可以说是对于西洋传统底形上学底批评。这些批评，对于真正底形上学，是无干底。

我们于以下，将要说明真正形上学的性质。本书主要底目的，是讲形上学的方法。一门学问的性质，与它的方法，有密切底关系。我们于以下希望，从讲形上学的方法，说明形上学的性

质。

真正形上学的方法有两种：一种是正底方法；一种是负底方法。正底方法是以逻辑分析法讲形上学。负底方法是讲形上学不能讲，讲形上学不能讲，亦是一种讲形上学的方法。犹之乎不屑于教诲人，或不教诲人，亦是一种教诲人的方法。孟子说：“不屑于教诲者，是亦教诲之而已矣。”《世说新语》说：“谢公夫人教儿，问太傅：‘那得初不见公教儿？’答曰：‘我自常教儿。’”孟子、谢公此言，正可引以说明此义。讲形上学不能讲，即对于形上学的对象，有所表显。既有所表显，即是讲形上学。此种讲形上学的方法，可以说是“烘云托月”的方法。画家画月的一种方法，是只在纸上烘云，于所烘云中留一圆底或半圆底空白，其空白即是月。画家的意思，本在画月。但其所画之月，正在他所未画底地方。用正底方法讲形上学，则如以线条描一月，或以颜色涂一月。如此画月底画家，其意思

亦在画月。其所画之月，在他画底地方。用负底方法讲形上学者，可以说是讲其所不讲。讲其所不讲亦是讲。此讲是其形上学。犹之乎以“烘云托月”的方法画月者，可以说是画其所不画。画其所不画亦是画。

正底方法，以逻辑分析法讲形上学，就是对于经验作逻辑底释义。其方法就是以理智对于经验作分析、综合及解释。这就是说以理智义释经验。这就是形上学与科学的不同。科学的目的，是对于经验，作积极底释义。形上学的目的，是对于经验作逻辑底释义。

我们所谓“逻辑底”，意思是说“形式底”。我们所谓“积极底”，意思是说“实质底”。在本书中，“积极底”是与“逻辑底”或“形式底”相对待底，并不是与“消极底”或“否定底”相对待底。所谓“形式底”，意思是说“没有内容底”，是“空底”。所谓“实质底”，意思是说“有内容底”。这种分别，我们于下文举例说明之。

《世说新语》谓：“钟士季精有才理，先不识嵇康。钟要于时贤俊之士，俱往寻康。康方大树下锻。向子期为佐鼓排。康扬锤不辍，傍若无人，移时不交一言。钟起去。康曰：‘何所闻而来？何所见而去？’钟曰：‘闻所闻而来，见所见而去。’”（《简傲篇》）又传说：邵康节与程伊川闻雷声，康节“谓伊川曰：‘子知雷起处乎？’伊川曰：‘某知之，尧父不知也。’先生（康节）愕然曰：‘何谓也？’曰：‘既知之，安用数推之？以其不知，故待推而知。’先生曰：‘子云知，以为何处起？’曰：‘起于起处。’先生啞然。”（《宋元学案》引）在此二故事中，钟会及伊川的答案，都是形式底答案。这就是说，这种答案是空底，没有内容底。因为专凭程伊川的答案，我们并不能知道他所闻底雷果从何处起。专凭钟会的答案，我们并不能知道他果何所闻而来，何所见而去。若程伊川答说：雷从北邙山起。若钟会答说，他闻嵇康是个狂士，他见嵇康打铁。他们的答案，即不是形式底，而是有内容底。有内容底

即是积极底。

钟会及伊川的答案，以前人却觉其颇有意思，这就是说都觉其有哲学底兴趣。为甚么如此？其原因约有三点：（一）这些答案几乎都是重复叙述命题。（二）就一方面说，这些答案可以说是对于实际都没有说甚么，至少是所说很少。（三）但就又一方面说，这些答案又都是包括甚广。形上学中底命题，就是有这种性质底命题。

为讨论方便起见，我们把钟会及伊川的答案，写成下列三个命题：“我看见我所看见底。”“我听见我所听见底。”“我们所听见底雷起于它所起底地方。”这三个命题，都几乎是重复叙述底。为甚么说“几乎”？因为这三个命题，都是肯定其主辞的存在。钟会肯定他是听见些甚么，看见些甚么。伊川肯定他所听见底是雷声，而且雷有其起处。这些就是他们所从以说起底事物。他们肯定其存在。这就是肯定其主辞的存

在。肯定其主辞的存在底命题，不是重复叙述命题。不过这三个命题的客辞，只是重复叙述它的主辞。所以我们说它们几乎是重复叙述命题。我们说：钟会、伊川的答案，可以说是对于实际没有说甚么，至少是所说甚少。所以要加上末一句，就是因为他们并非全无所说。

重复叙述命题，不能是肯定其主辞的存在底命题，因为肯定其主辞存在底命题，不能是必然地真底。例如我们说：“现在底法兰西国王是现在底法兰西国王。”“那个使圆为方底人，是那个使圆为方底人。”这两个命题都是重复叙述命题。但照罗素在《数学原理》中，对于这两个命题底解释，这两个命题，都不是真底。因为这两个命题的主辞，都是不存在底。现在底法兰西没有国王，亦没有能使圆为方底人。照这种解释，这两个命题固不是真底，但同时它们亦失去重复叙述命题所有底性质。以为它们不是真底，而同时又是重复叙述命题，这是错误底。这两个命

题，应解释为：“如果甲是现在底法兰西国王，甲是现在底法兰西国王。”“如果甲是那个使圆为方底人，甲是那个使圆为方底人。”照如此解释，则虽现在底法兰西没有国王，虽没有人能使圆为方，而这两个命题还是真底，因为它们意义是“如果甲，则甲”，并不肯定主辞的存在。

“我听见我所听见底”，“我看见我所看见底”，“我们所听见底雷声，起于它所起底地方”。我们当然亦可将其解释为重复叙述命题。我们可以将其解释为“如果我有所听见，我所听见底是我所听见底”；“如果我有所看见，我所看见底是我所看见底”；“如果我们所听见底是雷声，又如果雷声有其起处，它的起处是它的起处”。照这样解释，这三个命题，对于实际，都没有说甚么。它们都是重复叙述底命题。不过这样解释，显然不是钟会、伊川的意思。而形上学中底命题，也不是这一种底命题。

重复叙述命题，不可能是假底。上面所述三

个命题，只有在一个情形下才可能是假底。只有在钟会没有听见甚么，没有看见甚么的情形下，钟会所说，才会是假底；只有在伊川没有听见雷声，或雷声根本无起处的情形下，伊川所说，才会是假底。

这三个命题，都是从实际底事物说起，所以不是逻辑中底命题。逻辑中底命题，不从实际底事物说起。讲逻辑底书中，亦常有关于实际底事物底命题，但此不过是为学人举例，并不是逻辑中有这一类底命题。钟会、伊川所说底命题，虽都从实际底事物说起，而对于他们所说底事物，除其存在外，均无所肯定，无所建立。钟会并没有肯定，他所听到底的是甚么，他所见到底的是甚么。伊川并没有肯定，他所听底雷声，从甚么地方起。就这一方面说，他们对于实际，是没说甚么，至少是所说甚少。

钟会虽没有肯定他所闻底是甚么，他所见底是甚么，但无论他所闻底是甚么，他所见底是甚

么，他的这个答案，都可以适用。只要他是有所闻，有所见，他所说底命题，都是真底。伊川的答案亦是如此。于此我们又可见，这一种命题，与逻辑中底命题不同。严格地说，有许多逻辑中底命题，只是命题套子。从套子中可以套出命题。例如“甲是甲”，并不是个命题，只是个命题套子。从这个套子中，我们可以套出山是山，水是水。虽是如此，但“甲是甲”并不包括山是山，水是水。这就是说，从“甲是甲”，我们虽可以套出山是山，水是水，但山或水都不是“甲”的外延。甲不能有外延。“我听见我所听见底”，“我看见我所看见底”，“我所听见底雷声，起于它所起底地方”。这些是命题，并不是命题套子，从这些命题中，我们不能套出，钟会所听见底是甚么，所看见底是甚么，伊川所听见底雷声，起于甚么地方。但无论钟会所听见底所看见底是甚么，他所实际听见底或实际看见底，都是“我所听见底”或“我所看见底”这两个辞的外延。伊川所听见底雷声，无论起于何处，但它的实际起处

（如果它有起处），就是“我所听见底雷声的起处”这个辞的外延。由这一方面说，这三个命题，所包括甚广。

这三个命题，并不是形上学中底命题，不过有上所述底三种性质。这三种性质是形上学中底命题所有底。因此，人觉这三个命题有哲学底兴趣，我们也以它们作例，说明形上学中底命题的性质。

形上学的工作，是对于经验作逻辑底释义。科学的工作，是对于经验作积极底释义。所以形上学及科学，都从实际底事物说起。所谓实际底事物，就是经验中底事物。这是形上学与逻辑学、算学不同之处。在对于实际事物底释义中，形上学只作形式底肯定，科学则作积极底肯定，这是形上学与科学不同之处。

逻辑学中，及算学中底命题，都是分析命题，所以不可能是假底。科学中底命题，是综合

命题，可能是假底。形上学中底命题，仅几乎是重复叙述命题，所以也是综合命题，也可能是假底。不过形上学中底命题，除肯定其主辞的存在外，对于实际底事物，不积极底说甚么，不作积极底肯定，不增加我们对于实际事物底知识。所以它是假的可能是很小底。只有在它所从说起底事物的存在不是真底的情形下，它才能是假底。形上学是对于一切事物作形式底释义，只要有任何事物存在，它的命题都是真底。任何事物都不存在，如果是有这种可能，其可能是很小底。所以形上学中底命题，虽不如逻辑学、算学中底命题，是必然地真底，但亦近乎是必然地真底。

人的知识，可以分为四种。第一种是逻辑学、算学。这一种知识，是对于命题套子或对于概念分析底知识。第二种知识是形上学。这一种知识，是对于经验作形式底释义底知识。知识论及伦理学的一部分，亦属此种。伦理学的此部分，就是康德所谓道德形上学。第三种是科学。

这一种知识，是对于经验作积极底释义底知识。
第四种是历史。这一种知识，是对于经验底记述底知识。

真正形上学底命题，可以说是“一片空灵”。空是空虚，灵是灵活。与空相对者是实，与灵相对者是死。历史底命题，是实而且死的。因为一个历史底命题，所说者是一件已定底事实，亦止于此一事实。科学底命题，是灵而不空底。科学底命题，对于经验作积极底释义，积极则有内容，所以不是空底。但一科学命题，可以适用于一类事实，不为一事实所限，不沾滞于一事实，所以是灵底。逻辑学、算学中底命题，是空而不灵底。因为逻辑学中底命题，其只是命题套子者，因其是套子，所以是空底。从套子中虽可以套出许多命题，但一个套子，只是一个套子，所以是死底。其是分析概念，以及算学中底命题，都只分析概念，不管事实，所以是空底。分析一个概念底命题，只是一个分析概念底命题，

所以是死底。形上学底命题，是空而且灵底。形上学底命题，对于实际，无所肯定，至少是甚少肯定，所以是空底。其命题对于一切事实，无不适用，所以是灵底。

真正底形上学，必须是一片空灵。哲学史中底哲学家底形上学，其合乎真正底形上学的标准的多少，视其空灵的程度。其不空灵者，即是坏底形上学。坏底形上学即所谓坏底科学。此种形上学，用禅宗的话说，是“拖泥带水”底。沾滞于“拖泥带水”底形上学底人，禅宗谓为“披枷带锁”。

第二章 柏拉图的辩证法

在西洋哲学史中，大多数底哲学家讲形上学所用底方法，都是我们所谓正底方法。他们对于形上学的方法，也多有所讨论。我们于本章及下数章略述在西洋哲学史中几位重要哲学家所讨论底哲学方法，以与我们于上章所述底两种方法相比较。

在西洋哲学史中，柏拉图是第一个大形上学家。他的形上学的方法，是他所谓辩证法（此是希腊哲学中底辩证法，与近代哲学中底辩证法，如海格尔、马克思所讲者，不同）。柏拉图的形上学，有神秘主义与理性主义两方面。他所谓辩证法，也有神秘底与逻辑底两方面。在《理想国》有一段中，苏格拉底说：“我说：‘葛老贡，我们最后到了辩证法的歌颂。这是只与理智有关底努力，但也是视觉的官能所摹仿底。你记得，我们想像，视觉迟了一会，才能看见真底动物及

真底星辰。最后才能看见太阳自身。（柏拉图于上段有洞穴之喻。一个自洞穴出来底人，因其视觉习于黑暗，不能在光明中视物，最先只能看动物及太阳在水中底影子。）辩证法亦是如此。一个人只用理性的光，不靠感觉的任何帮助，发现了绝对。以这个发现为开端，他继续努力，以至于看见了绝对底善。最后他发现他自己在理智世界的极端。正如上所说视觉的情形，是在感觉世界的极端。’他说：‘真是如此。’“这个进展，你叫作辩证法么？”“真底。”“没有任何别底方法，可以整齐底程序，使我们了然一切底真实底存在，并确定一物，在它的本性中是甚么。这是无可争辩底。”（《理想国》第七章）在这段对话中，柏拉图说到辩证法的两种功用：一种是“用理性底光，发现绝对”；一种是“用纯粹底理智，看见了绝对底善”。前一种功用，使我们“确定一物，在其本性中是甚么”。后一种功用，“使我们了然一切底真底存在”。有前一种功用，是辩证法的逻辑方面。有后一种功用，是辩证法的神秘

方面。

在其神秘方面，辩证法是一种“力量，能使灵魂中底最高底原理，高举至对于存在中之最善者底冥思”。这种高举，也称为“转变”（conversion）。在这种转变中，“灵魂的眼”，可以“看见”“绝对底善”（均见《理想国》第七章）。这种“看见”，是一种神秘经验，这种经验，是从“用理性的光发现绝对”得来底。所以辩证法的神秘方面，实是其逻辑方面的继续。辩证法的两方面，也可以说是辩证法的两段。前一段是知有绝对。后一段是“看见”绝对。

在其逻辑方面，辩证法是“问答问题的最大技巧”（同上）。辩证法是问答问题的方法，这似乎是当时所谓辩证法的普通底意义。在《理想国》及别底对话中，柏拉图极力说明辩证法家（dialectician）与诡辩家（eristic）不同。辩证法家以寻求真理为目的，诡辩家则以互相非难为快乐（同上）。柏拉图常说辩证法是教人知道怎样

问问题及怎样回答问题的方法。他所注重底问，大概是问甚么是甚么。例如甚么是道德？甚么是知识？这就是问甚么是一类事物的要素？他所注重底答，大概是说出甚么是甚么。这就是说出一类事物的要素是甚么。

一类事物的要素，也就是上文所谓绝对。在《理想国》中，苏格拉底说：“我说：‘你赞成我们说，辩证法家是一个人，他得到每一事物的要素的概念么？一个人没有这种概念，因此也不能传达这个概念与别人；在这一方面，他失败到甚么程度，就是在理智方面，他失败到甚么程度，你承认这些么？’他说：‘是底，我怎么能否认这些？’‘对于善的概念，你也可以同样地说。一个人必需能抽象并且理性地确定善之概念，并且能经过所有底反对底辩论，立即能驳倒它们，在辩驳中，他能不求助于意见，而只求助于绝对底真理。在辩驳的任何阶段中，他能不游移其辞。除非一个人能如此，你将说，他既不知善之概念，

也不知任何底善。如果能了解一点甚么，他也只是了解一些影子，这是意见所给予，不是确切底学问所给予者。如此之人，一生在睡梦中，睡梦尚未觉醒，他已入于地下，而永远地休息了。”（同上）此所说底能如此底人，就是能用辩证法以“发现绝对”底人。他先发现绝对，然后“看见”绝对。前者是辩证法的开始，后者是辩证法的完成。

用辩证法，我们怎样能积极地知道某一类事物的要素？这就是说，我们怎样能知道一类事物的要素的内容？在《理想国》中，柏拉图未有说明。在别底对话中，柏拉图对此问题有详细底讨论。我们于以下举《智者》及《政治家》二对话中，柏拉图对于辩证法底讨论，以见他对于此问题底意见。在这两篇对话中，柏拉图要与智者及政治家以定义，这就是说，要找出智者及政治家的性质，这也就是说，要积极地知道智者及政治家的要素的内容。在这两篇对话中，柏拉图对于

他所用的方法有很详细地讨论。柏拉图称这种方法为辩证法，亦称为分析法（见《智者》）。

在《政治家》中，主持讨论底客说：“如果一个人先有见于事物中底统一，他进行研讨，必至于他找出所有底不同。包括于统一中，而构成清晰底诸类者，然后他方停止。对于事物的纷纭不齐，他进行研讨，必至于认识了有相同之点底事物，是在于一同的范围内，并包括于一个单一底类中，他始满意。这是正确底路。”（《政治家》二八五）这就是说，正确底路，有两方面：一方面是同中求异，如这一段话的前一半所说者；一方面是异中求同，如这一段话的后一半所说者。在《政治家》中，客又说：有“两个普遍应用底大技术：一个是合的技术（the art of composition）；一个是分的技术（the art of division）”（《政治家》二八二）。辩证法也有分与合的两方面。分就是同中求异，合就是异中求同。

在《智者》及《政治家》二对话中，主持讨论底客举了许多例以说明智者及政治家的性质。举例以说明一事物，就是用辩证法的合的方面。客说：“我们将一事物，与此事物的另一明显底例相比较，对于此另一例，我们是有正确底概念底。由此比较，生出一个真底概念，将此事物及其另一例都包括了。”（《政治家》二七八）客于《政治家》中，以织布比政治。他说：“我们意欲从小底事物推到高底一类。这高底与那小底有同一底性质，但是其最高底形式。由此照技术的规则，我们求发现甚么是治国。”（同上）织布是将不同的纤维，合成一片。治国是将不同底人，合成一片。治国以勇敢底人为经，以温良底人为纬，组织社会。这就是织布与治国的相同的性质。而治国是其最高底形式。在《智者》对话中，主持讨论底客以钓鱼人与智者相比。因为钓鱼人引诱一种动物（鱼）而欲得之。智者亦引诱一种动物（人）而欲得之。这就是他们相同之点。从这种比较，我们可于异中求同，这就是辩

证法的合的方面。

作这种比较时，我们必需分析用作比较底事物底性质。这就是同中求异。这就是辩证法的分的方面。在《智者》对话中主持讨论底客，分析钓鱼人的性质。客谓人可以分为两种，一种是有技艺者，一种是无技艺者。技艺又分为二种，一种是生产新物底，一种是获得成品底。后者又分为二种，一种是交易底，一种是夺取底。后者又分为二种，一种是用公开底力量，一种是用神秘底力量。后者又分为二种，一种以无生物为对象，一种以生物为对象。钓鱼者与智者都是有，以生物为对象底，以神秘底力量夺取成品底技艺底人。

智者的性质，又可从另一方面看。在《智者》对话中，客以为交易的技艺，又可分为二种。一种是买，一种是卖。卖又分二种，一种是卖自己所制造底，一种是卖别人所制造底。后者又分二种，一种是批发，一种是零售。后者又分

二种，一种是售身体食粮，一种是售精神食粮。后者又分二种，一种是炫人底方术，一种是学问。后者又分二种，一种是道德底知识，一种是别种底知识。贩卖零售道德知识底商人，就是智者。这是用分的方法，来求智者的性质。主持讨论底客说：“分得对底人，能清楚地看见，一个形式，笼罩着分散底众多。许多不同底形式，又包括于一个更高底形式之下。又有一种形式，将分离底诸全体及诸形式，合为一个全体，而笼罩之。”（《智者》二五四）

程明道说邵康节的哲学方法是“加一倍法”。柏拉图的辩证法，就其分的方面说，可以说是“分一半法”。在《政治家》中，主持讨论底客说：“将探讨底主题，立即划分，是一个很好底计划，假使分别得对。”“比较稳妥底办法，是从中间砍开。这也是分类底比较好底办法。”“比如对于数目底逻辑底分类，是将其分为奇或偶。对于人底分类，是将其分为男与女。”（《政治

家》二六二）这就是逻辑学中所谓二分法（dichotomy），也就是我们所谓分一半法。

在《政治家》对话中，主持讨论底客人又说到“依类而分之大法”（《政治家》二八六）。分必须依类，不是可以随意底。将一类分为二小类，并不只是将一类分为二部分。“类与部分不同。一类必须是一部分。但一部分不必是一类。”（《政治家》二六三）

照以上所说，用辩证法以求积极地知道一类事物的要素的内容，其程序是：（一）找出一类的共同点；（二）分析此共同点的内容。前者是辩证法的合底方面，后者是其分底方面。这本是苏格拉底所用底方法。亚力士多德说：“有两件事可以归之于苏格拉底。这就是归纳底辩论及普遍底定义。”（《形上学》一〇七八乙）用归纳底辩论，乃所以找出一类事物的共同点。分析其内容是所以与以普遍底定义。不过照苏格拉底所用底及柏拉图在有些对话（例如《智者》及《政

治家》)中所用底辩证法，都是对于一类事物作积极底“合”及“分”。这就是说，他们在这些地方，都要找出甚么是某一类事物之所以为某一类事物者，并要积极地分析它的内容。这显然不是形上学的目的。因为即使照一般底说法，形上学亦是以所有底事物，为其研究底对象，它的研究，不能限于某一类事物之所以为某一类事物的内容。但它若要研究所有底类的要素的内容，又是不可能底。所以苏格拉底虽常以归纳法求定义，但是不能得到一个形上学。柏拉图的一部分底对话，例如《智者》及《政治家》等，虽亦用辩证法，但不能有形上学。

柏拉图大概以求知善之概念的内容，为形上学的目的。但在《理想国》及别底对话中，他并没有说出善之概念的内容是甚么。这就是说，他没有说出绝对底善是甚么。他也常说有绝对底美及绝对底真。但绝对底美是甚么，绝对底真是甚么，他并没有说出。这并不是由于他以为绝对底

真、善、美等是不可以说底。因为在我们所引底一段《理想国》的对话中，柏拉图明白地说，辩证法家必需能知道，并且能说出善之概念的内容。柏拉图没有如此做，在他或认为是他的一个失败。

但就另一方面说，柏拉图的失败，也就是他的成功。因为他发现我们可对于事物作形式底分析。这也可以说是辩证法的形式底用法。在他的《理想国》的前一部分，柏拉图对于“正谊”的内容，作积极底分析。但至正式提出他的“类型说”时，他就只用形式底分析法。林催（A. Lindsay）说：“我们对于经验，有些极平常底判断。柏拉图的类型说，即由对此等判断作简单底分析而来。在其简单底形式中，是不能不为人所承认底，在任何判断中，我们以同一名称不同底事物。我们说这个判断是真底，我们即含蕴说，我们所以如此，并不是由于我们偶然愿意，而是由于在不同底个体底事物中，有点甚么，使

我们如此说，并且不能不如此说。例如我们说（虽然不如柏拉图所说底确切）：树叶与草是绿底，因为它们同有绿的性质。性质或关系，柏拉图称为类型。我们如用同一名字称事物时，这些事物，必是类型的表现。如其不然，我们不能以同一名字称之。例如某一动物是一马，因为此一动物与别底动物之是马者，有某种相同。这些同，使甚么事物是甚么事物。所以照柏拉图的说法，这些同，比表现这些同底个体底事物，更是真底。我们所感觉底困难是：所谓马性，不是事物，不是可以摸着，看见底。马性是可以思底。不过我们不能因此说，它不是真底。对于我们所见所摸者，我们所作任何判断，皆含蕴我们所只能思而不能见者，是真底。对于世界，我们所知愈多，我们愈须用可见可摸者为跳板，以及于只可思者。对于哲学家及科学家，真底世界是连合个体底类型的世界，或统制个体底规律的世界。”（林催译《理想国》导言页二五至二六）

柏拉图于《理想国》讲形上学的一部分，并没有说出任何类型的内容。他说有绝对底美，绝对底善，但他并没有说出甚么是美，甚么是善。因为他的类型论，本是用形式底分析法得来底。这种方法，对于事物，只作形式底分析。我们可以由此知有类型，但此方法不能使我们知道某一类型的内容是甚么。不过我们如知有类型，我们即有另一世界。此一知识，使我们的心，有另一种境界。《理想国》的洞穴之喻，就是说明这一点。

柏拉图就这样地建立了他的形上学。并且在西洋成为哲学的真正开山大师。他的哲学是在西洋用正底方法底哲学的正宗。

亚力士多德爱他的老师，但尤爱真理。他对于柏拉图有不少底批评。他的批评大多是由于不明，或者是不赞成，柏拉图的哲学中底形式主义的成分。亚力士多德的哲学中，也有形式主义的成分，这是我们所承认底。照亚力士多德的说

法，形上学是以“有”为研究对象底学问。他说：有一门学问，专研究“有”及因“有”是“有”而有底性质。这就与别门学问不同。别门学问，没有普遍地以“有”为“有”而研究之者。它们取“有”的一部分，及此部分所有底性质而研究之。如算学即是一例。照他的说法，形上学研究“有”以求其第一原理及最高原因。这就是求一切存在底事物的第一原理及最高原因（《形上学》一〇〇一）。形上学普遍地以“有”为研究的对象。也就是普遍地以一切存在底事物为研究的对象。既是如此，则其研究以甚么为出发点，即是一个困难底问题。因为一门学问，于研究其对象时，对于其对象，不能先有所知。别门学问于研究其对象时，对于其对象，虽先无所知，但对于其对象以外底别底事物，则可先有所知。形上学既以一切事物为对象，则研究其对象时，必是对于任何事物，皆先无所知。但一切研究，皆必需有先已知底前提为出发点。形上学不能有这种出发点，它将如何出发？（《形上学》九九二乙）

亚力士多德为形上学发现了一个出发点，这就是矛盾律。这个律说：“一个同一底性质，不能于同一时间，在同一方面，属于又不属于同一主体。”（《形上学》一〇〇五甲）亚力士多德不以为形上学的出发点，是任何对于实际事物底知识，而是一个逻辑底规律。这就是他的形上学中底形式主义的成分。照我们于第一章所说，哲学史中大哲学家的形上学，都有形式主义的成分，亚力士多德自亦不能例外。

照此所说，亚力士多德的形上学的出发点，也是“对于极平常底判断，作简单底分析”。我们以同一名字，称不同底事物，这就表示此不同底事物，有同一底性质。在这一点，亚力士多德与柏拉图是相同底。照同一律，一事物如有某性质，它就有某性质。照矛盾律，一事物如有某性质，它就不能不有某性质。如果亚力士多德以矛盾律为形上学的出发点，柏拉图可以说是以同一律为形上学的出发点，矛盾律是同一律的另一种

说法。

一事物有某性质，此事物即属于某类。此某性质就是某类事物之所以为某类事物底要素的表现。要素亦是“有”。这也是亚力士多德的形上学所主张底。亚力士多德的形上学中，也有类型说。他的类型说与柏拉图的类型说中间底一个主要底不同，就是柏拉图并不以类型说作为对于事物存在底积极底解释。而亚力士多德则以其类型说作为对于事物存在底积极底解释。

照亚力士多德对于事物存在底解释，每一事物的存在，都靠四种原理或原因。一是材料。例如铜是一个铸像的原因，银是一个剪刀的原因。此种原因，名为质因。一是形式，这就是一类的要素或类型。此种原因，名为式因。一是发生底动力。例如制造某物者，是某物的原因。此种原因，名为力因。一是事物的所为。例如健康是散步的原因。我们问为甚么散步？回答如此可以健康。此种原因，名为终因（《形上学》一〇一

三甲)。就天然底事物说，此四因可以归纳为二因，就是质因与式因。形式是一种好，好能引起动，而自身不动。天然事物的生长变化，就是其式因所引起底动。其生长变化是其式因所引起底，所以其式因就是其力因。天然事物的生长变化，其目的就是要得到其形式的好，使其质因的可能，成为现实。所以其式因也就是其终因。形式是能引起动底，这是柏拉图所没有说，而且也不说底。因为如此说，就是要以类型说，作为对于事物存在底积极解释。

因为有此不同，所以亚力士多德常批评柏拉图的类型说。照他的批评，柏拉图所说底概念，对于感觉底事物，没有甚么贡献。因为概念不在事物之内，所以对于事物的存在，及对于人的对于事物底知识，俱无帮助（《形上学》一〇七九乙）。这些批评，就说明我们以上所说底，柏拉图的类型说与亚力士多德的类型说中间底不同。柏拉图说要素是“有”，对于实际，并无肯定，并

没有说甚么。亚力士多德说要素是“有”，则对于实际，有所肯定，是说了点甚么。

实际底世界，如何发生，事物如何生长变化，柏拉图认为是不能确定地说底。在《理想国》中，柏拉图以为对于概念底知识，是确切底知识。在《泰米阿斯》对话中，讨论及实际世界的发生时，柏拉图以为对于这一类底问题，是不能有确切底知识底。在这篇对话中，泰米阿斯说：“苏格拉底，关于上帝及世界发生底问题，在许多不同底意见中，如果我们不能有确切底及一致底观念，这是不足为异底。我们若能得一种或然底说法，其是真的可能，与别底说法相等，也就够了。因为我们必须记着，说话底我，及作裁判者底你，都不过是人而已。所以只能接受或然底说法，不必再进一步追求了。”（《泰米阿斯》二九）对于实际有所肯定底命题，与对于实际无所肯定底命题，有种类的不同。柏拉图对于这一点分别很清。他的形上学，大部分是空灵

底。亚力士多德的形上学，有些地方，是将他的老师的形上学的空灵部分，加以坐实。经此坐实，亚力士多德的形上学，即近于是科学了。他是科学家，较多于是哲学家。西洋有许多门科学，都推原于亚力士多德，这并不是偶然底。他是西洋科学的开山大师；而他的老师，则是西洋哲学的开山大师。

第三章 斯宾诺莎的反观法

在西洋哲学史中，哲学家所用底另一种方法，是斯宾诺莎的反观法。斯宾诺莎并没有用这个名字，不过我们有理由称这种方法为反观法。这个方法，倡于笛卡尔，而大成于斯宾诺莎。

笛卡尔与斯宾诺莎都有专讲方法底著作。这些著作的题名，都是相当地长，而且很有意义底。笛卡尔的著作有《指导心底规则》，及《正当地运用理性及寻求科学中底真理的方法之论》（以下简称为《方法论》）。斯宾诺莎的著作，有《校正理解及指导之以趋向对于事物底真知识之路之论》，贺麟先生译为《致知篇》。在《致知篇》中，斯宾诺莎说，他所讲底方法，不过是反观底知识或观念的观念（详下）。因此我们称他的方法为反观法。笛卡尔所讲底方法，与此有相同之处，所以我们亦称之为反观法。

在他的《方法论》中，笛卡尔叙述他建立他的新哲学的经过。他说：“在普通底生活中，我们有时需顺从我们所知为极不一定是真底意见。但现在我要以我的全副心力寻求真理，我必需取一相反底方向。即我所认为是无理由怀疑者，我亦需认为是假底，以看在我的所信中，究竟还有没有可以确实完全为真底者遗留下来。”他怀疑他的感觉，他怀疑他的推论，他怀疑他心中底任何思想。他说：“在我思一切事物是假底的时候，我即刻发现思这个底‘我’，必需是一点甚么。我思到‘我思故我在’这个真理，是十分地确实，是任何怀疑论所提出底假设，所不能动摇底。我于是作一个结论，认为这就是我所寻求底哲学的第一原理。”“此后，我考虑甚么是一个真底，确实底命题所需要底。因为我刚才得到一个命题，我知道它是真底，确实底。我想，我应该知道它的确实性何在。‘我思故我在’这个命题之所以使我确信其为真者，只有一点，那就是：我看得清清楚楚，我必存在然后思。因此我得一结

论，在我的思中底极清楚底，与极明晰底事物必是真底。这可以作为一个极普遍底规则。虽然我们也要记着，决定那些事物是在思中明晰底，也是不无困难底。”（《方法论》第四节）

怎样底观念是清楚明晰底，对于这个问题，笛卡尔也有所说明。在另一著作中，他说：“凡是现前底，于一个注意底心是显然底，这就是我所谓清楚底。正如一个事物，现前于一个注视底眼，以充分底力量与眼以刺激，如此则我们说，我们清楚地看见一个事物。凡是确切而与其他事物不同，以致其中只涵有是清楚底，这就是我所谓明晰底。是清楚底不一定明晰，是明晰底必定清楚。”（《哲学原理》第四十五条，四十六条）

我们反观我们的思中底事物，其清楚底明晰底是真底。所以我们称这种方法为反观法。不过对于怎样是清楚明晰，笛卡尔虽有说明，但诚如他的警告，决定那些事物是在思中明晰底，还是

不无困难底。即如“我思故我在”这一命题，笛卡尔所认为确实是真底者，也不是没有问题底。所谓“我”并不是一个清楚底观念，休谟已经指出。近来罗素说：“‘我思故我在’这句话所说底，并不完全是十分地确实。因为如此说，似乎是假定今天的我们仍是昨天的我们。在某些意义下，这也是真底。但真底‘我’之难于得到，正如真底桌子之难于得到。所以真底‘我’不能有如某特殊经验所有之绝对底，不容怀疑底确实。我注视我的桌子，我看见某棕色。我们所可以为是绝对确实底，并不是‘我看见一棕色’，而是‘一棕色被看见’。这固然包含有些人或有些甚么，但是这并不包含一个多少永久底人格，叫作‘我’者。只就直接底确实说，此能见棕色之甚么，或只是刹那生灭底。在次一刹那中，有不同经验底甚么，或只是另一甚么，不是同一底甚么。”（《哲学问题》页二九至三〇）

斯宾诺莎以为真理之所以为真理，在它有真

底观念。真底观念之不同于假底观念，有两个特征。一个是外征，一个是内征。一个真观念的外征，是它与它的对象相合。一个真观念的内征，是它的清楚明晰及确实性。一个人若有真观念，他会知道他有真观念，他不能怀疑他有真观念（《伦理学》第二篇第四十三命题）。一个真观念带有确实性，使有真观念底人不能怀疑他有真观念。真观念以它自己为标准。犹如光明表现出了它自己，也表现出了黑暗。假使有人问：一个人怎么能知道，他有一个观念，与其对象相合？简单底回答是：因为他有一个观念，与其对象相合（上引命题附言）。这就是说，他若有一个真观念，他自然会知道他有一个真观念。

所以斯宾诺莎分别真观念与假观念，不注重观念的外征，而注重它的内征。一个观念，若专凭内征即可以断定其是真底者，斯宾诺莎称之为圆满底观念（《伦理学》第二篇定义四），真观念必同时是圆满底观念，也只有圆满底观念才是

真观念。圆满底观念亦称为绝对底观念，或完全底观念（《伦理学》第二篇三十四命题）。严格地说，一个观念，若只与其对象相合，还不能说就是真底。斯宾诺莎说：真思想之所以别于假思想，不仅在于其外征，而主要地在于其内征。例如一个工人，对于一个建筑，有正确概念，即令这个建筑不存在，他这个概念也是真底。但如果一个人说，彼得存在，其实他并不知道彼得是否存在，即令彼得果然存在，他这个思想也是假底，或者可以说是不是真底。“彼得存在”这句话，只对于确实知道彼得存在底人是真底（《致知篇》六九）。

假底观念，必定是不圆满底观念。一个假底观念，因为它是假底，是不会有确实性底；我们说，一个人同意于假观念而不怀疑；我们并不说，他自觉他的观念确是真底，只是说他不怀疑而已。他同意于假观念，只因为没有别底原因，使他不作决定。确实性是一种积极底性质，不仅

只是无疑。仅只是无疑而没有确实性，就是假的内征（《伦理学》第二篇第四十九命题申论）。

凡是假底或虚构底观念，都是不清楚明晰底（《伦理学》第二篇第三十五命题）。这些观念，都是混乱底。一个有许多部分底事物，我们的心，若仅知其一部分，而又不知分别已知与未知，则混乱底观念，即由此而起。所以对于极简单底事物底观念，只能是清楚明晰底。因为这些事物，我们不能只知其一部分，只能全知或全不知。有许多部分底事物，我们的心，若能将其分为极简单底部分，则混乱亦必消失（《致知篇》六三）。

因为真观念之所以为真，靠其内征，所以我们只须反观我们的观念，我们即可以知道我们的观念是真或假。所以斯宾诺莎说，他的方法，不过是反观底知识或观念的观念（《致知篇》三八）。观念的观念，就是以观念为对象底观念。以观念为对象而观之，若见它是清楚底，明晰

底，有确实性底，它就是真观念，否则就是假观念。

斯宾诺莎以为，在我们的心中，必须先有一个真观念为我们的天赋底工具。认识了这个真观念，我们就可以看出这个真观念，与其他底知识的不同（《致知篇》三九）。由已有底真观念，我们可以推出其他底真观念。“凡从我们心中底圆满观念推出底观念，也是圆满底观念。”（《伦理学》第二篇第四十命题）

我们的心中所本有底真观念是甚么？在《致知篇》中，斯宾诺莎未明说，但在《伦理学》中，我们可以看出，斯宾诺莎以为，此真观念是对于上帝的观念。他说：“对于上帝的永恒底、无限底要素，人底心有圆满底知识。”（《伦理学》第二篇第四七命题）“因此，我们可以看出，上帝的无限底要素，及其永恒，是人人可以知底，因为所有底事物，都在上帝之中，而且经过上帝，始能被了解。所以从这个知识，我们可

以推出对于许多事物底圆满底知识。因此我们可以得到第三种知识。”（同上命题附言）所谓第三种知识，又称为直觉底学问。从对于上帝的某一性质底圆满底观念，进到对于事物的要素底圆满底知识（《伦理学》第二篇第四十命题附言）。这种知识，在永恒底形式下，了解事物，使人有对于上帝底理智底爱（《伦理学》第五篇第三三命题）。从这种知识，出生心的最高底宁静（同上第二七命题）。所以“心的最高底努力及其最高底德性，就是用第三种知识，了解事物”（同上第二五命题）。

“上帝存在”，斯宾诺莎以为是一个永恒底真理。所谓永恒底真理，是我们所谓分析命题所表示底真理。他说：“我所谓永恒底真理，是只是肯定底而永不是否定底。‘上帝存在’是第一个永恒底真理。但是‘亚当思想’并不是一个永恒底真理。‘一个虚幻不存在’是一个永恒底真理，但是‘亚当不思想’不是一个永恒底真理。”（《致知

说“上帝存在”是一个永恒真理，就是说“上帝存在”这个命题是一个分析命题。如此说，斯宾诺莎似乎是用普通所谓本体论底证明，以证明上帝的存在。但其实不然。因为斯宾诺莎所谓上帝，并不是一般宗教家所谓上帝，而即我们所谓宇宙或大全。就一般底宗教家所谓上帝说，“上帝存在”不是一个分析命题。但“宇宙存在”是一分析命题，因为宇宙包括一切存在底事物。所以“宇宙存在”这一命题是必然地真底。如果所谓上帝是这个意思，说上帝不存在，就是一个矛盾。

如果斯宾诺莎所谓上帝就是我们所谓宇宙或大全，我们可以说，他虽说了许多关于上帝底话，但他所肯定底，并没有多少超过常识。他说，上帝有思想的性质，不过是说，宇宙间有心而已。他说上帝有广延的性质，不过是说，宇宙间有物而已。他说上帝有无限底要素，不过是

说，宇宙间有无限底可能而已。就这一方面说，他的形上学是很空灵底。桑戴延那说：“假如有人说，他的口袋中，有宇宙的钥匙，他能知谁创造世界，为什么创造，他知道一切都是物质，或一切都是心，如果有人如此说，则斯宾诺莎的无限底观念，包括所有底可能，对于我们是有利底。这个观念，可以使我们告诉这些自以为知者说：我不信你，上帝是伟大底。”（斯宾诺莎《伦理学》每人丛书本导言）

斯宾诺莎的反观法与笛卡尔的反观法有一大不同之处。笛卡尔的反观法是心理底，斯宾诺莎的反观法至少有一部分是逻辑底。他二人都以为，清楚明晰底观念，必是真观念。但笛卡尔决定所谓清楚明晰的标准是主观底，斯宾诺莎的标准则不只是主观底。在斯宾诺莎的《伦理学》中，主要底观念皆先以定义说明其内容。所以我们可以确知其为清楚明晰底。我们所确知为清楚明晰底观念，就是所谓圆满底观念。

斯宾诺莎又说，永恒底真理是不可否定底。他说：“一个事物的性质使其存在涵蕴矛盾，我说它是不可能底。一个事物的性质使其不存在涵蕴矛盾，我说它是必然底。一个事物的性质，其存在或不存在均不涵蕴矛盾，我说它是可能底。”（《致知篇》五三）所以对于上帝的存在是不容怀疑底。如有怀疑上帝的存在者，他所谓的上帝必不是上帝（同上五四及自注）。这是以逻辑底方法证明上帝的存在。

笛卡尔的形上学以“我思故我在”为第一原理。斯宾诺莎的形上学以“上帝存在”为第一原理。笛卡尔反观法是心理底，其第一原理的真，是可以怀疑底。斯宾诺莎的反观法，有一部分是逻辑底，其第一原理的真，是无可怀疑底。由此看，纯是心理底反观法，不是一个好底形上学的方法。

在西洋中世纪，哲学是宗教的婢女，更确切一点说，是耶教的婢女。西洋近代哲学，虽说是

已从耶教中解放出来，但其为婢女的习惯，仍未完全脱掉。在西洋近代哲学中，形上学所讨论底几个主要问题，仍是耶教教会中所讨论底几个主要问题。这些问题就是上帝存在，灵魂不灭，意志自由。笛卡尔以反观法得到“我思故我在”这个第一原理。他又以反观法，证明意志是自由底，灵魂是不灭底，上帝是存在底。我们反观，见我们能随意怀疑，我们能随意不同意于我们普通所认为是无可疑者。这就可以证明我们有自由意志（《哲学原理》第六条）。我们于得到“我思故我在”这个原理以后，我们可以看出灵魂与身的不同。因为我们对于世界中其他事物仍然怀疑的时候，我们对于思已不能怀疑了（《哲学原理》第八条）。思是心的要素。于此可见心是离物独立底，这样就证明了灵魂是不灭底。我们又用反观法，见在我们心中底许多观念中，有一“全知全能，最完全者”的观念。它的存在不是可能底，或然底，而是永恒底，必然底。我们清楚地见其是如此。正如我们清楚地见一个三角形的三

个角之和，必等于两个直角。这个观念，就是上帝的观念。从这个观念，我们就知道它不仅只是一个观念。因为它既是完全底，它必是存在底。

斯宾诺莎的《伦理学》所讨论底主要问题，亦是上帝存在，灵魂不灭，意志自由。他证明了上帝存在是一永恒底真理。他说：“人的心不能绝对地与身俱灭，其中有一点甚么是永恒而留底。”（《伦理学》第五篇第二十三命题）他又说：人用理智的能力，可以从情感束缚中得到自由。但就耶教中底普通教义说，他是否认上帝存在，灵魂不灭，意志自由底。他所谓上帝，并不是耶教中普通教义所谓上帝。他所谓心，是身的观念（《伦理学》第二篇第十一、十二、十三命题）。就时间方面说，只于身存在时，心始能存在（《伦理学》第五篇第二十三命题，证明）。如一般人所了解底意志自由，他以为是绝对没有底。他说：在心中，没有绝对底或自由底意志。心之有此或彼意愿，是被一个原因所决定。此一

原因又为另一原因所决定。此另一原因又为另一原因所决定，如是以至无穷（《伦理学》第二篇第四十八命题）。所有底自然中底事物，都是如此地被决定。他说：在自然中，没有事物是偶然底。所有底事物，都被神性的必然所决定，以存在及行动，如某种样子（《伦理学》第一篇第二十九命题）。上帝的行动，也是顺其神性的必然（《伦理学》第一篇第八命题）。上帝也是没有一般人所谓自由底。

从经验主义的观点看，如上述底形上学的问题，都是不可讨论底。上帝存在，灵魂不灭，意志自由，既非理性所可证明，也非经验所能证实。我们于以下举休谟之说，以见此派之见解。

休谟说：人的理性及研究的所有底对象，可以分为两种。一种是观念的关系，一种是事实的事情。几何学，代数学，总之，凡直觉可以见其确实地是真底肯定，或证明可以证其确实地是真底肯定，都是属于第一类底。“一个直角三角形

的弦边的平方，等于其两边的平方之和”，这个命题，是说这些形的关系。“三乘五等于三十之半”，这个命题是说这些数的关系。这一类的命题，专靠思的活动即可以发现，不必靠宇宙间任何地方存在底事物。即使在自然界中永远没有圆或三角，尤可利所证明底真理，仍是永远保持它的确实性及明白性。

人的理性的第二种目标，事实的事情，则不是如是知道底。它们的证据无论如何大，但它们的是真的性质，总与上不同。每一事实的事情的相反底事实，总是可能底。因为与它相反总不涵蕴矛盾。我们的心，可以同样底容易与明晰，思与它相反底事实，恰如是实有底。“太阳明天将不出来”，这个命题的可以了解的程度，并不亚于“明天太阳将出来”。我们不能专凭理性证明这个命题是假底（休谟《人智及道德原理研讨》第四章第一节）。

关于事实底知识，必须从经验得来。休谟

说：“人的科学（以人为研究对象底科学）既是别底科学的惟一底稳固底基础，这个科学的惟一底稳固底基础必须建在经验及观察之上”，“心的要素与外物的要素，同是不可知底。所以我们必须从谨慎底确切底试验，及对于在不同情形之下底特殊结果底观察，以得到些心的能力及性质的观念。不如此，是与研究外物同样地不可能底。虽然，我们必尽力设法，追溯我们的试验，以至其极，从最简最少底原因，解释所有底结果。以使我们的原理，于可能范围内，成为普遍底。但我们仍不能超过经验，这是一定底。任何假设，自命为发现了人性的最后底、原来底性质者，都应该开始即认是荒诞虚妄而拒绝之”（休谟《人性论》引言）。

从经验方面说，人的知识的来源，是他的知觉。就人的知觉说，人没有所谓“我”及本体底知觉。休谟说：“我们没有，与特殊底性质的观念分异底，外界底本体的观念。这个原理，已为哲

学家所承认。这个原理，必可为关于心底相同底原理开路。这个原理就是：我们没有与特殊知觉分异的心的观念。”“所有底我们的分异底知觉，都是分异底存在。心不能看出在分异底存在间，有任何真底关联。”（休谟《人性论》第六章附录）这是经验主义的极端。就我们的经验说，所谓外界的事物，不过是一堆性质；所谓心，不过是一堆知觉。在这些一堆一堆底性质知觉中，我们找不着上帝、灵魂及意志。也就是无须讨论关于它们底问题了。休谟如是取消了西洋近代哲学中底形上学的问题，同时也就取消了形上学。

休谟的哲学方法，可以名之为经验法。不过经验法不能是形上学的一种方法。凡用经验法底哲学家，不能有形上学，而并且还要取消形上学。因为照他们的看法，形上学是属于关于事实的事情底知识。但其中底命题，是不能用经验证实底。而且这一类底知识是不能有确实性底，但讲形上学底人，总以为形上学中底命题，是有确

实性底。所以经验主义者总是要取消形上学。现代底维也纳学派，就是继承休谟的这种精神底。

第四章 康德的批判法

休谟的经验主义及怀疑论把康德从“武断的迷睡”中唤醒。但康德是拥护形上学底。他创立了一个形上学的新法，这就是他的批判法。

康德的名著《纯粹理性批判》的本来底目的，就在讨论形上学的方法，在其第二版序言中，他说：“这是一个讲方法底著作，不是那学问（形上学）的系统的本身。不过这个著作，也同时对于那学问的限制及其他内部组织，制定了一个全部计划。”他又写了一本书。题名为《任何将来底形上学的前论》（以下简称《前论》）。这部书实是《纯粹理性批判》的一个缩本。它的题名意思是说，任何将来底形上学，都必须合乎他的这部书所提出底先决条件。

在《前论》中，康德先讨论形上学的性质，他说：一门学问的特点，在于其所研究底对象，

与别底学问不同，或其知识的来源不同，或其知识的种类不同，或此三者均有不同。

就形上学底知识的来源说，康德说：形上学一概念，即涵蕴其知识不能是经验底，其原理不能从经验得来。它们不能从外面底经验得来。若其如此，它们即是物理学。它们也不能从内部底经验得来。若其如此，它们即是心理学。它们必须是先验底知识。（《前论》Paul Carus英译本十三页）

就形上学底知识的种类说，康德说：形上学底判断，正常地说，必须是综合底。我们必须分别，有关于形上学底判断，及正当底形上学底判断。有关于形上学底判断之中，有许多是分析底，不过这些判断，只能作为形上学底判断的工具。形上学底判断，是形上学的目的之所在。这些判断，都是综合底。因为有些关于形上学底概念（例如本体），从简单地分析这些概念而来底判断，亦是有关于形上学底，例如本体是只存在

为主体者，这是一个分析判断，我们用如此底分析判断，以求一个概念的定义。不过这一种分析，对于经验底概念，亦同样适用。所以这种分析，不是正当底形上学底，虽然所分析底概念，可以是形上学底。这种分析，是各种理性底学问所同有。形上学如为一门学问，必须有其不同之处。比如说，事物中底本体，是常有底。这是一个综合命题，是正当底形上学底命题（《前论》英译本二二至二三页）。

照着这两个标准，所谓正当地形上学底判断，必须是先验底而又是综合底。这种判断底可能，康德以为是不成问题底。因为照他的看法，纯粹算学及纯粹物理学底命题，都是先验综合命题。他的问题是：这种命题若何可能？

纯粹算学中底命题之所以可能，因为这些命题并不是对于概念作分析，而是对于时间空间作一种综合底构造。时间空间是一种知觉的形式。所以纯粹算学中底命题，都是先验底。所有底经

验，都必须经过时间空间的形式，所以纯粹算学中底命题，都是客观地有效底。

一个判断，若是只对于作这个判断者有效，康德说是主观底有效。若是对于任何人都有效，康德说是客观地有效。说一个判断是客观地有效，就是说它是必然地普遍底。客观地有效，及必然地普遍，是相等底名辞（《前论》英译本五六页）。

所有底经验，皆必须在知解的范畴之下，始能成为经验。所以没有不在范畴之下底经验。范畴不是从经验来底，所以是先验底。纯粹自然科学中底判断，都是经验判断。这种判断中，有这种范畴，以为其成立的条件，所以这种判断，是先验综合底判断，它的有效，是客观底，必然底。康德的说法，正与休谟相反。照休谟的说法，科学中底概念规律是从经验得来底。照康德的说法，经验是从这些概念规律得来底（《前论》英译本七三页），知解并不从经验中得到规

律，而是为经验制定规律（同上八二页）。

一切先验综合原理，都不过是可能底经验的原理。与物之自身无关。只与作为经验的对象底现象有关。纯粹算学与纯粹自然科学，都只与现象有关（《前论》英译本七三页）。纯粹算学的安全及确实，是在于它的自明。纯粹自然科学的安全及确实，虽然是从知解的纯粹来源生出，但也靠经验及在经验中底证实。形上学是与纯理性的观念打交涉底。纯理性的观念是不能在任何可能经验中得到底。因此它的客观底真实（就是它不仅是空想），及形上学的肯定的真假，是不能在经验中发现或证实底（《前论》英译本九一页）。

每一个经验，只是可能底经验的全体的一部分。但可能底经验的绝对全体，并不是经验。而这却是理性的问题。仅只提出这个问题，就需要与知解范畴不同底观念。因为这些范畴只能用于经验之内，只与经验有关。理性的观念的目的，

在于完全，在于可能底经验的全体的统一，所以它就超越了任何经验（《前论》英译本九二页）。

知解中有范畴，理性中有观念。所谓观念，就是必然底概念，其对象不在经验中。知解的概念出现于经验中，其原理亦能为经验所证实，但理性的观念不在经验中，所以也就是经验所不能证实，也不能否认底命题。所以这些观念最容易不自觉地走入错误底路。其错误在于以思想的主观条件，作为对象的客观条件；以满足我们的理性底假设，作为武断底真理（《前论》英译本一一七页）。以仅只是理性的观念，作为客观底对象（《前论》英译本九九页）。这就是所谓理性的辩证底使用，由此生出武断底形上学。

理性的第一个超越底观念，是心理底观念。理性要求完全，所以它为每一个客词，找一个主词（这就是说，为每一个性质找一个主体），它所找到底主词，仍可为客词。它就再为它所找到

底主词找主词。如是依次找去，至于无穷。因此我们不能执定任何一事物，作为最后底主词。我们的知解，对于所谓本体，也不能有所思。因为知解用思，必依概念，依概念底思，所得只是客词。所以知解决不能思及绝对底主词（《前论》英译本九九页）。

有些人以为，在我们之内有所谓“我”或所谓灵魂，或所谓思想的主体。在我们之外，有所谓物体。“我”是内底直觉在时间中底对象。物体是外底直觉在空间中底对象。有些人以为这都是所谓本体。但是所谓“我”及所谓“物”既是在时空之内底，即是在经验中底。它们即只是现象，不能是绝对的主体，不能是本体，不能是物之自身（《前论》英译本一〇三页）。

所谓灵魂常存，是不能证明底。因为所谓常存，只是就可能底经验说。生命是可能底经验的主观条件。所以我们只能推论灵魂在我们有生命的时候常存。因为一个人的死，是他的可能底经

验的终结，我们只能证明一个人的灵魂在他活着的时候常存，不能证明于他死后常存，但是后者正是一般人所希望底（《前论》英译本一〇一页）。

理性的第二个超越观念是宇宙论底观念。因为理性的观念是超越经验底。当成命题看，是不能以经验证实或否认底。所以在形上学中，有些矛盾底命题，虽相反而彼此皆不足以相胜，这就是康德所谓矛盾对立。照康德的说法，在形上学的宇宙论中，有四矛盾对立。其第三就是所谓自由与必然的矛盾对立。

照康德的说法，所谓自由必然，若都是就其现象说，或都是就物自身说，则第三矛盾对立中两方面的命题的矛盾，是不可避免底。但若自由是就物自身说，必然是就现象说，则这两个方面的命题的矛盾，是可以避免底（《前论》英译本一一一页）。

一个原因，发动一个结果，这个原因，又为其原因所发动，这就是所谓必然。但是一个没有原因底原因，虽然发动结果，而其本身却不为另一原因所发动。这就是所谓自由。被发动者总是在感觉世界中，但没有原因底原因，则可视为出于物之自身。我们假设，物之自身，可对于现象有所发动。其所发动者，是在自然的因果关系中，但发动者则是自由底。所以必然与自由，可以归于同一事物，而不相矛盾。因为这是就不同底关系说，一方面是把它当成现象，一方面是把它当成物自身（《前论》英译本一一二页）。

我们人有一种官能，能使我们的行为，为其所当为。这种行为就其亦是现象说，亦受自然的必然的支配。但就其只依理性而为其所当为说，这种行为是不受支配而是自由底。

理性的第三个超越观念，是神学底观念。理性要求完全，所以它要求有一最初底，完全底“有”，以为一切事物的可能及实在的根据。这

最初底、完全底有，就是所谓上帝。关于上帝的存在，一般底形上学家及神学家有三种证明，也就只能有三种证明。这三种证明是：（一）物理神学底证明，（二）宇宙论底证明，（三）本体论底证明（《纯粹理性批判》斯密士英译本五〇〇页）。证明虽有三种，但究其来源，物理神学底证明，还是依靠宇宙论底证明。宇宙论底证明，还是依靠本体论底证明。所以如果上帝存在的证明是可能底，本体论底证明是惟一底证明。（同上五二四页）

所谓本体底证明，是从上帝的观念，推论上帝的存在。这样推论，大致是说：上帝是绝对地完全，绝对地必要底。既是如此，所以它必定存在。康德说：我们可以对于一个概念，作一个文字底定义，说它是一个甚么，其不存在是不可能底，我们这样办，是没有甚么困难底。但是这种办法，并不能使我们知道，所以使一事物的不存在为不可想象的条件。这种条件，正是我们所要

知道底。惟有知道这些条件，我们才可以决定，我们是用这个概念思想点什么。如其不然，用这个概念，我们实在是甚么都没有思想。（《纯粹理性批判》斯密士英译本五〇一页）

一个绝对地必要底“有”的概念，如果我们拒绝了它的存在，我们也拒绝了这个“有”及其所有底性质。这并没有甚么矛盾。“上帝是全能底”，这是一个必然底判断。如果我们已承认上帝存在，我们就不能不承认它是全能底。如果我们说没有上帝，那也就没有“全能”及任何别底客词。这些客词是与其主词同时被拒绝了（《纯粹理性批判》斯密士英译本五〇二页）。

“存在”并不是一个真的客词。这就是说，它并不是一个甚么东西的概念，可以加上于一个某东西的概念。它只是一个事物的建立。譬如我们说：“上帝存在”，我们并没有于上帝的概念上，加上甚么，只是建立这个主词及其所有的客词，只是为我们的概念，建立一个对象。概念与其对

象的内容，必需是一致底。一百个真底钱并不比一百个可能底钱多一个。但是我如果有一百个真底钱，我的财政状况，必与我只有一百个钱的概念，大不相同。因为一个事物的存在并不分析地包括于我的概念之中，而是综合地加上于我的概念。但是概念中底一百个钱，并不因为有了存在而其数目有所增加（《纯粹理性批判》斯密士英译本五〇五页）。笛卡尔就是用本体论底证明，以证明上帝的存在。他的精力是枉费了底。我们不能仅靠观念以增加我们的智识。正如一个商人不能靠在他的账上加几个圈，以改善他的地位（同上五〇七页）。

武断底形上学武断地肯定上帝存在，灵魂不灭，笼统地肯定意志自由。这都是理性的错误。这些错误，起于理性底辩证底使用。康德说：我们对于理性底批判工作，就是要在原则上决定理性的使用的界限（《前论》英译本一二一页）。界限与限制不同。界限是一个积极底观念。它表

示界限之外，还有些甚么，不过不在界限之内。限制是一个消极底观念，只是一种否定，只是表示不完全。我们的理性，在它的界限上，看见有物之自体的余地，不过关于物之自体，我们不能有观念。这就是说，我们被限制于现象（《前论》英译本一二二页）。

界限是属于界限之内底，也是属于界限之外底，这就是说，它是界限之内底甚么的界限，也是界限之外底甚么的界限。所以对于界限底知识，也是一种积极底知识。理性有了这种知识，它即不自限于这个界限以内，也不超过这个界限以外。但只要决定界限以外底与界限以内底，二者之间底关系。这是对于界限底知识，所最宜于作底。这是理性在经验中，完全底、最高底应用（《前论》英译本一三三至一三四页）。

理性带着它的先验原理，只能使我们知道可能底经验的对象。关于这些对象，我们只能知经验所能知者。不过这个限制，并不能阻止理性领

导我们到经验的客观底界限。领导我们到有关于有些甚么，它不是经验的对象，但是所有底经验的根据。不过理性不能使我们知道那些甚么是甚么，但只表示它在经验中底、完全底、最高底应用而已（《前论》英译本一三四页）。

界限以外底虽不可知，但为使我们对之有某种观念起见，我们不妨对之有所假说。不过于说时，我们须知我们的假说，只是假说，只是一种象征底说法，只是与言语有关，并不是与对象本身有关（《前论》英译本一二九页）。这种假说的根据，是由于类推。例如我们说，世界是最高底理解，及意志的作品。我们若以此说为真底，则即是所谓拟人主义。但我们若以此说为假说，我们如此说，不过是说，一表、一船，或一军队，与表匠、造船者，及司令官之关系，有如感觉世界与“不可知”之关系。我们也并不是说，其关系真是如此，不过是说，对于我们感觉世界与“不可知”之间，关系是如此。如此说，则即是

象征底拟人主义，不是拟人主义（《前论》英译本一二九页）。

又例如我们可以假说，世界的存在及其内部组织，是由一最高理性来底。如此假说，不过是说，这个最高底原因，对于世界底地位，有如人的理性，对于人的作品底地位。最高原因的性质，是不可知底。我们不过是将它的结果（世界之秩序）及其结果之合理性，与人的理性的结果，相比较。这两种结果，都是我们所知底，所以我们也称这个最高底原因为理性，这也不过是如此假说而已。并不是将人之所谓理性，或其他我们所知底甚么性质，作为最高原因的性质（《前论》英译本一三二页）。

康德说：休谟说“不要将理性的使用，武断地带到一切可能底经验以外”。此原理外，另有一原理，休谟未及注意。这就是：“不要以为，在理性的眼中，经验的地域，是一个自限底范围。”把这两个原理联合起来，《纯粹理性批

判》，在武断主义与怀疑主义中间，得了一个真正底中道。武断主义是休谟所反对底。怀疑主义是他所要以替代武断主义底。这个中道，并不是如别底中道，只于两极端各机械地取一部分。这个中道，是照原理确切地决定底。

纯理批判是形上学的方法。康德说：批判，也只有批判，包含有，整个底，已证明已试过底计划，及一切方法，为完成一个科学底形上学所必需者。用别底方法，走别底路，是不可能底（《前论》英译本一四〇页）。

纯理批判，也是批评形上学的标准。康德说：要人放弃形上学的研究，正如要人，为避免吸入不净底空气，而停止呼吸。将来总是要有形上学底。不过形上学没有大家公认底标准。所以每一个能反思底人，都有他自己的形上学。以前所称为形上学者，皆不能满足批评底心。但完全不要形上学，亦是不可能底。所以《纯粹理性批判》，要试建一个批评形上学的标准（《前论》

英译本一四二页）。

其实《纯粹理性批判》，实在已建立一新形上学。这就是武断主义与怀疑主义中间底一个形上学。康德说：批判对于各派底形上学底关系，正如化学与点金术底关系，正如天文学与星相家的天象学底关系（《前论》英译本一四〇页）。

康德并不是反对形上学，也不是要取消形上学。他是从休谟的经验主义中，救出了形上学。在西洋哲学史中，他为形上学立了一个新方法，这就是我们于第一章中所说，形上学的负底方法。他对于科学算学底理论，都是对于科学算学的有效性，加以限制，为形上学的对象，留一地步。形上学的对象，是不可知底。一知之就成了科学算学的对象了。不可知所以亦不可思议，不可言说。但是说它不可思议言说，已经是对于它有思议言说了。这就是用负底方法讲形上学。

不过这是我们的看法。康德对于这一点，并

没有充分底自觉。他并没有明说：“不可知”是形上学的对象。他对于上帝存在、灵魂不灭、意志自由三大问题，有很大底兴趣。在《纯粹理性批判》中，他以为，肯定上帝存在、灵魂不灭、意志自由，固是理性的辩证底使用；否定上帝存在、灵魂不灭、意志自由，也是理性的辩证底使用。因为肯定固是肯定，否定也是一种肯定。形上学的任务是讲上所说底假说，而同时又知其为假说。照这一方面说，康德还是用形上学的正底方法。他不自觉地发现了形上学的负底方法。也正因为是不自觉地，所以他没有充分利用这个方法。

海格尔自以为他发现了一个真正底哲学方法。他说：“经验科学的方法，是尽其力之所能，对于其所有底材料，作定义及分类。纯粹算学的方法，是只关于抽象底东西，及量底决定者。斯宾诺莎、吴尔夫及另有些人，误以纯粹算学的方法，应用于哲学。因此以后哲学没有发现

它自己的方法。哲学于没有方法的时候，只可借用算学的方法，或求助于经验科学的方法，或逃避于反对所有底方法。逻辑的本身，显示可以成为哲学的真正方法者。逻辑的内容的内部底，自发底运动所取底形式，对于这种形式底意识，就是方法。海格尔说，在他的《心的形态学》里，他将这个方法，应用到一个具体底东西，那就是意识。意识的每一样式，于实现它自己之中，取消了它自己，以它自己的否定，作为它自己的结果，如此进步为一较高底样式。我们欲使科学进步，我们必须知道一个逻辑底格言，那就是：否定是否定，也是肯定。一个自相矛盾者，不是消释它自己于抽象底无有，而是消释它自己于它自己的特殊内容的否定。这否定不是一个包罗一切底否定，而是一个确定底甚么的否定。这个确定底甚么，取消了它自己。所以这个否定是个确定底否定。所以结果包括了它所自来。结果是一否定，因为否定是一确定底否定，所以结果是有内容底。这是一个新底概念，比它以前底概念较高

较富底概念。因为它否定了，反对了以前的概念，它也就因此更加充实了。它包括了以前底概念，它所包括底比以前底概念多，因为它是以前底概念及其反对的统一。顺着这个路线，概念的系统，建筑起来，以不可遏止底趋势，至于完成。绝不需要，也不容纳，外来底因素（《大逻辑学·绪论》英译本六四至六五页）。

这就是海格尔的有名底辩证法。他说，这个方法，在其细节，也许有可以修正或再发挥之处，但是他知道这是一个真底方法。这个方法，与它的对象及内容，是没有分别底。凡不合乎这个方法的途辙底，都是不正确底。因为这个途辙，就是事物本身底途辙（同上六五页）。

海格尔虽称这个方法为哲学方法，但并不是我们所谓哲学方法。照我们所谓方法的意义，这是一个哲学原理，并不是一个哲学方法。若果它是一个哲学方法，它的途辙，不能就是事物自身的途辙。它是“若何知道事物自身的途辙”的方

法。

海格尔的《大逻辑学》的第一章的题目是：“逻辑学必需用什么开始？”在这一章里，海格尔所讨论底，是我们所谓哲学方法。他说：直到近来，人才觉得，在哲学中找一个开始，是一个困难。有这个困难的理由，及解决这个困难的可能，近来已有很多底讨论（《大逻辑学》第一章英译本七九页）。海格尔也要解决这个困难。在解决这个困难中，他表示出他所用底哲学方法。

他说：哲学所用以为开始者，必需是在纯粹底知识范围之内底。所谓纯粹底知识，就是“自由地为它自己存在底思想”（《大逻辑学》英译本八十页）。纯粹知识的内容，即是纯粹底有。纯粹底知识，就是仅只是纯粹地抽象底知。纯粹底有，就是仅只是普遍底有。有只是有，没有别底决定或内容（同上八十一页）。哲学的这个开始，只需要一个决意，决意把思想当成思想。这

个开始，必需是一个绝对底，或者可说是抽象底，开始。它必需不需别底先决条件，必需不是间接底，必需不要别底以为其基础。而其本身即是这个全学问的基础。它必需是个直接底甚么，或可以说，简直就是直接的自身。它不能有任何与非它自己底“他”有关底决定。所以它自己不能有何决定或内容。如果如此，那就有分别而是间接了。因其无分别，不是间接，所以是纯粹底有（同上八十二页）。

海格尔说：绝对底真理，必需是一个结果。哲学中底前进，实在就是后退，就是回到它的开始。在哲学中，开始底也就是最后底，最后底也就是开始底（《大逻辑学》英译本八十三页）。海格尔的这些话的形上学底意义，我们不论。就方法说，所谓纯粹底知识及纯粹底有，都是我们对于事实上底知识及事实上底有，作逻辑底分析得来底结果。纯粹底知识是仅只是知识底知识。纯粹底有是仅只有底有。这都是事实上所没有

底。我们对于具体底事物，作逻辑底分析，去其所有底分别（即所谓决定），这就得到纯粹底有。对于具体底知识，作逻辑底分析，去其内容，只剩纯粹底有，为其内容，这就得到纯粹底知识。所以纯粹底有及纯粹底知识，都是逻辑分析的结果。逻辑分析的最后所得，又是哲学的开端。

在他的《心的形态学》中，海格尔也讨论到我们所谓哲学方法。在这部书的绪论的结尾，海格尔说：在说明这部书所要探究底以后，还要说一点怎样进行探究的方法。这部书所要探究及考查底，是知识的真实。在作探究及考查之先，我们似乎先需要有些先决定底，以为标准。因为考查就是应用一个先决定底标准于所考查者，将所考查者与标准比较，看其是否符合，以便决定其是否正确。但是因为我们所考查底是知识，所以我们不能有甚么先决底，以为标准（《心的形态学》英译本一三九页）。同时也正是因为我们的

研究的对象的性质，所以不需要于意识之外，另找甚么先决底，以为标准。意识在它自身中，供给它自己的标准，我们的探讨，就是将它自己比较它自己（同上一四〇页）。意识在一方面是它的对象的意识，一方面也是它自己的意识。它意识甚么是真底，也意识它知道甚么是真底。这个同一底意识，决定并且知道对于对象底知识，是否与对象相符合。这个对象固然只是如意识所知者。意识似乎不能到其所知的而后，知其对象的本身。因此似乎不能以对象的本身为标准，以考验知识（同上一四一页）。假使此二者能够比较，而见其不相符合，意识似乎必须变更其知识，以迁就其对象。但是其知识若变更，其对象也就随之变更，因为知识就是对于对象底知识，而对象也就是属于这个知识底对象（同上一四二页）。经过这个程序，所谓对象的本身，就不是对象的本身，而只是如意识所知者（同上一四三页）。因为意识所知者，只是如其所知者，所以意识知道甚么是真底，而又知道它知道甚么是真

底。

海格尔于此所讨论底方法是反观法。上一段所说，海格尔所讨论底方法是逻辑分析法。海格尔的形上学，也用此二种方法，但不是严格地用此二种方法。他的有名底辩证法，不是用逻辑分析法可以得到底，也不是用反观法可以得到底。至于说有宇宙底心，自然及历史都是宇宙底心的发展的表现，更不是用此二种方法所能得到底。

康德以为“世界是最高底理解及意志的作品”，“世界的存在及其内部的组织是由于最高底理性”，都只可作一种假说。假说只是假说，但是海格尔将此种假说坐实。他将康德的假说坐实，正如亚力士多德将柏拉图的类型说坐实。坐实即对于实际有所肯定，不合乎空灵的标准。

第五章 维也纳学派对于形上学 底看法

在现代哲学中，持经验主义以批评形上学底哲学家，有维也纳学派。照他们所作底正式宣言，维也纳学派的主要工作，是：（一）为科学取得稳固底基础；（二）证明形上学中底命题是无意义底，以取消形上学。他们所用底方法，是对于概念及命题，作逻辑底分析。此等分析，可以使科学中底概念清楚，可以使科学中底命题确定。因此可以使科学得到稳固底基础。他们以为科学中底概念及命题，是经得起分析底。经过分析以后，科学中底概念即更清楚，科学中底命题即更确定。形上学中底概念及命题，则是经不起分析底。形上学中底概念及命题，一经分析，即见其是似是而非底概念，无意义底命题。严格地说，似是而非底概念，不是概念；无意义底命题，不是命题。所以所谓形上学者，不过是一堆

字堆在一起，其没有意义正如我们说“砚台是道德”，“桌子是爱情”。形上学要不得，正如这一类底话说不得。说这一类底话底人，不是低能，便是疯癫。讲形上学底人，亦不是低能，便是疯癫。

照传统底说法，形上学是哲学中最重要底一部分。照维也纳学派的说法，形上学既被取消，则所谓哲学者，即不是一种知识的系统，而是一种思想的活动，一种替科学作廓清运动的活动。照维也纳学派的说法，也就是休谟的说法，学问不外两种，一种是关于概念底或言语底，这就是逻辑算学，一种是关于事实底，这就是科学。于概念及事实之外，没有甚么，可以作为哲学的对象。幸而在事实中，有一种事物，不能为科学的对象，那就是科学。科学不能研究它自己。所以科学就成为哲学的对象。分析科学中底概念及命题，使之清楚确定，就成为哲学的主要任务。

维也纳学派分命题为二种，一种是分析命

题，一种是综合命题。命题有此二种，亦只有此二种。一命题不属于此种，必属于彼种。分析命题是无关于事实底，我们只从形式上即可以断定其是真底。例如“白马是白底”，“一马必是白底或非白底”。这一类底命题，我们不必待事实的证实，即可断定其是真底。综合命题是有关于事实底，例如“太阳每天出来”，这一类命题必待事实的证明，我们才可以认它是真底。

我们说“以为”它是真底，因为事实只能证实一个命题或是真底，不能证明其必是真底。事实证实在过去“太阳每天出来”。但在将来太阳每天是否出来，过去底事实，不能保证。所以综合命题即有事实的证实，其是真仍是或然底。所以这种命题，亦称为或然命题，科学中底命题，都是这一种命题。

至于分析命题，我们只在形式上即可断定其是真底。这种命题，不能与我们积极底知识。“白马是白底”，从实用的观点看，这个命题

可以说是废话。但我们不能不承认它是真底，而且是必然地真底。我们可以设想太阳不是每天出来，但我们不能设想，白马不是白底。说太阳不是每天出来，虽未必合乎事实，但在逻辑上并没有甚么矛盾。太阳每天出来，并不是由于逻辑底必然。但说白马不是白底，则在逻辑上是一个矛盾。无论事实上有没有白马，白马必然地是白底。如其不是白底，它必然地不是白马。这是我们不待事实的证实，而即可以断定底。这种命题，必然地是真底，所以这种命题，亦称为必然命题，逻辑算学中底命题，都是这一种命题。

康德以为尚有第三种命题。他以为算学及纯粹科学中底命题，是综合底，但又是必然底。这种命题，他称为先验综合命题。他先以为有这种命题，然后问：这种命题，如何可能？他的《纯粹理性批判》，即从此问出发。但照维也纳学派的说法，命题只有上述二种。算学中底命题，是必然底，但不是综合底；科学中底命题，是综合

底，但不是必然底。

照维也纳学派的说法，一个综合命题的意义，在于它的证实的方法。这就是说，一个综合命题，必有可证实性，然后才有意义；一个无可证实性底综合命题，只是一个似是而非底命题，严格地说，不是命题。此所谓可证实性，是说一个命题可以事实证实其是真或是假。一个命题有可证实性，并不必现在即可以事实证实，只需要在原则上有此可能。例如我们说：“火星上有人。”此命题可以是假底，但是一个有意义的命题。因为假使我们能飞到火星上，我们即可以事实证实这个命题是真底或是假底。我们现在不能飞到火星上，也许将来永远不能飞到火星上，因此这个命题是真底或是假底，永远不能证实。但这是事实问题，我们不能说，这个命题在原则上没有可证实性。它有可证实性，它即是一个有意义底命题。但如我们说：“一个针尖上可站三个天使。”这是在原则上不能以事实证实底。这个

命题没有可证实性，因此是无意义底，是个似是而非底命题，严格地说，不是命题。

维也纳学派，以为形上学中底命题，都是综合命题，又都无可证实性，所以形上学中底命题，都是无意义底。从知识的观点看，形上学中底命题，都是如“砚台是道德”、“桌子是爱情”之类，只是一堆好看好听底名词而已。其中底命题既是如此，所以形上学可以取消。这是维也纳学派对于形上学底最有力底批评，也是他们主张取消形上学的主要理由。

于上两章中，我们说：在近代西洋哲学史中，形上学所讨论底主要问题，是上帝存在，灵魂不灭，意志自由。对于这三个问题，无论作肯定底命题或否定底命题，其命题都是没有意义底。我们说：上帝是存在底，灵魂是不灭底，意志是自由底。这固然无可证实性。我们说：上帝是不存在底，灵魂不是不灭底，意志不是自由底。这也同样地无可证实性。这正如，在某一论

域，我们说：砚台是道德，桌子是爱情，固是无意义底；但在同一论域，我们说：砚台不是道德，桌子不是爱情，也同样底是无意义底。关于这三大问题底讨论，既都是无意义底，所以都是可以取消底。

传统底形上学中，还有些别底永不能解决底争论，也可以用维也纳学派的方法，将其取消。例如在中国近来特别流行底所谓心物之争，照维也纳学派的标准，也都是没有意义底。普通所谓唯心论或唯物论的主要命题，都是综合命题，但无可证实性。普通所谓唯心论的主要命题是：一切事物，都从心生；或一切事物，都有心的性质。普通所谓唯物论的主要命题是：一切事物，都由物生；或：一切事物，都有物的性质。这些命题，都是在原则上不能以事实证实底。照维也纳学派的说法，凡有意义底命题，其是真或假，必使事实有点不同。例如说：疟疾是人被疟蚊咬而得底。如果此命题是真底，如人不被疟蚊咬，

即必不得疟疾。如果此命题是假底，则人即不被疟蚊咬，亦可得疟疾。但是唯心论或唯物论的主要命题，无论其中哪一个是真或是假，都不能使事实有甚么不同。无论哪一个命题是真或是假，我们都须承认“桌子”及“我想桌子”中间，有根本底不同。由此方面说，我们也可以说，普通所谓唯心论或唯物论的主要命题，都是没有意义底，严格地说，都不是命题。

普通所谓唯心论或唯物论的主要命题，是无意义底，又可从另一方面说。说一切事物都有心的性质，或说一切事物都有物的性质。此所谓心或物，如是普通所谓心或物，则说一切事物都有心的性质，即等于说，一切事物，都是有感觉，有情意底。说一切事物，都有物的性质，即等于说，一切事物，都是在空间底，有硬度底。这都是与经验冲突底。如此所谓心或物，不是普通所谓心或物，则此所谓心或物，究竟是什么意思，亦是很难说底。一名词的外延愈大，则其内涵愈

少。一名词的外延，如广至无所不包，则其内涵必少至不能有任何意义。普通所谓唯心论或唯物论所谓心或物的外延，如广至无所不包，则其内涵必少至不足以分别普通所谓心及物的分别。

如上所举底诸命题，维也纳学派说它们是无意义底，是有理由底。西洋传统底形上学中底命题，大部分都是这一类底命题，所以维也纳学派说形上学是应该取消底，亦是有理由底。但真正底形上学并没有这一类的命题。这一类的命题，都是综合命题，对于实际有积极底肯定，但是其肯定是无可证实性底。照我们于第一章所说，真正底形上学中底命题，虽亦是综合命题，但对于实际极少肯定。其所肯定底那一点，不但是有可证实性，而且是随时随地，都可以事实证实底。所以真正形上学中底命题，不在维也纳学派的批评的范围之内；而真正底形上学，也不是维也纳学派的批评所可以取消底。这还是就用正底方法底形上学说。至于用负底方法底形上学，更不在

维也纳学派的批评的范围之内，而且照我们的看法，维也纳学派中底有些人，实在是以负底方法讲形上学。此点于下文第九章可见。

又有批评形上学者，以为形上学常拟自概念推出存在或事实。例如以本体论底证明证明上帝的存在者，以为我们只须分析上帝一概念，我们即可见上帝是存在底。又有批评形上学者，以为形上学常拟自内容少底概念，推出内容多底概念。例如斯宾诺莎拟自本体一概念，推出心、物等概念。本体一概念是内容少底概念，心、物等概念是内容多底概念。就逻辑说，我们只能从分析内容多底概念，推出内容少底概念；不能从分析内容少底概念，推出内容多底概念。我们分析人的概念，可以推出动物的概念。但我们分析动物的概念，不能推出人的概念。形上学拟自内容少底概念，推出内容多底概念，这是逻辑所不许底。

哲学史中底形上学，有些是应该受此等批评

底。但此等批评亦与真正底形上学无干。真正底形上学并不拟从概念推出存在或事实。有存在底事物，这是事实。形上学并不拟从甚么推出事实，或创造事实。形上学只拟义释事实。自义释事实出发；这是形上学与科学之所同。但一种科学只拟义释一种事实，其释义是积极底。形上学则拟义释一切事实，其释义又是形式底。这是形上学与科学之所异。

就知识方面说，自内容少底概念，不能推出内容多底概念。就逻辑方面说，内容少的概念，先于内容多底概念。就知识方面说，知有动物，不能使我们知有人、狗等。但就逻辑方面说，有动物先于有人、狗等。因为有人、狗等涵蕴有动物，但有动物不能涵蕴有人、狗等。形上学常先讲内容少底概念，因为在逻辑上它先于内容多底概念。形上学所讲内容少底概念，亦是从分析内容多底概念而得者，形上学先讲内容少底概念，乃所以义释内容多底概念，并不是从内容少底概

念，推出内容多底概念，至少就真正底形上学说是如此。

维也纳学派所批评底形上学，严格地说，实在是坏的科学。照我们所谓科学的意义，坏底科学是应该取消底。取消坏底科学，这是维也纳学派的贡献：不知道他们所取消底只是坏底科学，这是维也纳学派的错误。不过这也不专是维也纳学派的错误。因为向来大部分哲学家所讲底形上学，确是坏底科学。对于形上学之所以为形上学，向来哲学家也不是人人都有清楚底认识。所以维也纳学派，以为形上学不过是坏底科学，原也是不足为异底。

我们是讲形上学底。但是维也纳学派对于形上学的批评的大部分，我们却是赞同底。他们的取消形上学的运动，在某一意义下，我们也是欢迎底。因为他们的批评确能取消坏底形上学。坏底形上学既被取消，真正底形上学的本质即更显露。所以维也纳学派对于形上学底批评，不但与

真正底形上学无干，而且对于真正底形上学，有“显正摧邪”的功用。由此方面说，维也纳学派虽批评形上学，而实在是形上学的功臣。

维也纳学派所用底方法，是逻辑分析法，是分析法的很高底发展。不过他们没有应用这个方法到形上学，而只应用这个方法，到历史中底形上学。这就是说，他们没有应用这个方法以研究形上学，而只应用这个方法以批评已有底哲学家的形上学。他们以逻辑分析法，批评已有底哲学家的形上学及科学。他们所讲底，是比形上学及科学高一层次底。他们所讨论底，大半是属于知识论及逻辑中间底问题。自一种意义说，知识论，也是比其余学问高一层次底。因为其余底学问都是知识，知识论是讨论知识底。

对于知识的来源，维也纳学派的见解是经验主义底。关于取得知识的方法，维也纳学派所提倡底方法是经验法。就此方面说，维也纳学派是休谟的继续。休谟的经验主义及怀疑主义使康德

自“武断的迷睡中惊醒”。维也纳学派的经验主义及怀疑主义也应该使现代哲学家自“武断的迷睡中惊醒”。

第六章 新理学的方法

康德的批评底哲学的工作，是要经过休谟的经验主义而重新建立形上学。它“于武断主义及怀疑主义中间，得一中道”。新理学的工作，是要经过维也纳学派的经验主义而重新建立形上学。它也于武断主义及怀疑主义中间，得一中道。这中道也不是只于两极端各机械地取一部分，而是“照原理确切地决定底”。

于本书第一章，我们说明了真正形上学的性质，及真正形上学的方法。新理学的形上学，是用这种方法建立底，所以也是合乎真正底形上学的标准底。它的主要底观念，可以四组主要命题表示之。这四组主要命题，或是，或几乎是，重复叙述底。就一方面说，这些命题都是包括甚广；就又一方面说，又都是对于实际没有，或甚少肯定。

于第一章中，我们说：形上学的工作，是对于经验，作形式底释义。在我们的经验或可能底经验中，有如是如是底事物。禅宗中有禅师问僧云：《金刚经》的头一句的头两个字是甚么？僧云：如是（“如是我闻”）。师云：如是如是。如是二字，应该是真正形上学的开端，也应该是真正形上学的收尾。所谓如是者，“山是山，水是水”（亦禅宗中用语）。山如山的是，水如水的是。这座山如这座山的是，这条水如这条水的是。一切事物，各如其是，是谓如是。一切底如是，就是实际。形上学就是从如是如是底实际出发，对之作形式底释义。

从如是如是底实际出发，形上学对于实际所作底第一肯定，也是惟一底肯定，就是：事物存在。这可以说是对于实际有所肯定底肯定。但这一个肯定，与普通对于实际有所肯定底肯定不同，因为说事物存在，就等于说有实际。从如是如是底实际出发，而说有实际，这一说并没有增

加我们对于实际底知识。所以这一肯定，虽可以说是对于实际有所肯定，但仍是形式底肯定，不是积极底肯定。

这一肯定与普通对于实际有所肯定底肯定，还有一点不同。普通对于实际有所肯定底肯定，其是真都是或然底。但这一肯定，其是真，如果不能说是确实底，亦近乎是确实底。某些事物不存在，是可能底。但任何事物不存在，至少在我们作了这个肯定以后，是不可能底。我们可以说，所谓外界事物，不过都是些感觉，或感觉“堆它”。但照我们所谓事物的意义，感觉及感觉“堆它”也是某种事物。肯定有事物存在底这个肯定，也是某种事物。你如否认这个肯定，你的否认，也是一种事物。从这一方面着思（这也是一个事物），我们可见，任何事物不存在，至少在我们作了这个肯定以后，是不可能底。这一段推论，有似于笛卡尔的“我思故我在”的推论，但在这一段推论中，我们并不肯定有“我”。笛卡尔

的推论，对于实际有所肯定。我们的推论，除了肯定有实际之外，对于实际，并无肯定。

事物存在。我们对于事物及存在，作形式底分析，即得到理及气的观念。我们对于事物及存在作形式底总括，即得到大全及道体的观念。此种分析及总括，都是对于实际作形式底释义，也就是对于经验作形式底释义。

新理学的形上学的第一组主要命题是：凡事物必都是什么事物。是甚么事物，必都是某种事物。某种事物是某种事物，必有某种事物之所以为某种事物者。借用中国旧日哲学家的话说：“有物必有则。”

某种事物之所以为某种事物者，新理学谓之理。此组命题，肯定有理。有人批评新理学，谓《新理学》中说，有方底东西，则必有方之所以为方者，有圆底东西，则必有圆之所以为圆者。如此说，不过是将一句话重说一遍，于科学、哲

学俱无帮助。这种批评，正是亚力士多德对于柏拉图底批评（见上第二章）。这些命题，本来是针对实际无所肯定底。因其是如此，所以与科学，本来不能有所帮助。但不能说这些命题与哲学无所帮助。因为这些命题，对于实际虽无所肯定；对于真际，却有所表显。这正是形上学所需要底。

对于这一组命题，我们于《新原道》中，已有说明（见《新原道》第十章）。在《新原道》中，在这一组命题中，有一命题是：“有某种事物，必有某种事物之所以为某种事物者。”现在我们将此命题改为：“某种事物是某种事物，必有某种事物之所以为某种事物者。”这就是说：山是山，必有山之所以为山者，水是水，必有水之所以为水者（这一点是沈有鼎先生的提示）。照原来底说法，我们固然可以说从“有某种事物必有某种事物之所以为某种事物者”这个命题，我们可以推出两命题。一是：某种事物之所以为

某种事物者，可以无某种事物而有。一是：某种事物之所以为某种事物者，可以先某种事物而有（参看《新原道》第十章）。不过这个推论，很可受批评。批评者可以说，在“有某种事物必有某种事物之所以为某种事物者”一命题中，“有”的意义，非常含混。例如你说：有山必有山之所以为山者。这个命题中底两个“有”，若都是存在的意思，则这个命题，只能说：如果山存在，山的性质必也存在，山的性质就存在于存在底山中。如果山不存在，山的性质也不存在。如果这个命题中底第一个“有”，是存在的意思，第二个“有”不是存在的意思，则这个命题的真与否，尚待讨论。至于你从“有某种事物必有某种事物之所以为某种事物者”所推出底两个命题，更似乎只是玩弄一种言语上底把戏，至少说，你亦是为文字所迷惑了。为免除这个批评，我们改用现在底说法。现在我们说：山是山，必有山之所以为山者。这个命题，并不肯定某些山的存在。只要“山是山”是有意义底一句话，有山存在，固然

必有山之所以为山者，没有山存在，也必有山之所以为山者。因为如果“山是山”是有意义底一句话，所谓山者，必不只是一个空名，它必有其所指。其所指就是其对象。其对象就是山之所以为山者。所以从“山是山必有山之所以为山者”，确可推出二命题，一是：“山之所以为山者，可以无存在底山而有。”一是：“山之所以为山者，先存在底山而有。”专就山之所以为山者说，它不是存在底，而又不能说是无。它是不存在底有。不存在底有，我们称为真实际底有。

我们还可从另一点证明有理。这就是，我们可以离开某种事物而专讨论，某种事物之所以为某种事物者。例如我们可以离开方底东西，而说方有四隅。这是一个分析命题。分析命题是必然地真底。从这一点，我们也可以证明有理。关于这一点，我们于以下另有专章论之。

在新理学的形上学的系统中，第二组主要命题是：事物必都存在。存在底事物必都能存在。

能存在底事物必都有其所有以能存在者。借用中国旧日哲学家的话说：“有理必有气。”

对于这一组命题，我们于《新原道》中已有说明。现在我们专就方法方面说。我们虽亦说存在底事物，但存在并不是一事物的性质。这就是所谓“存在不是一个客词”。关于这一点，我们于上文第四章中，已引康德的说法，详为说明。第一组命题，是就事物的性质着思得来底。第二组命题是就事物的存在着思得来底。就事物“存在”这个事实加以形式底分析，我们即得到这一组命题及气之观念。

新理学所谓气，并不是有些中国哲学家所谓“体”，亦不是有些西洋哲学家所谓“本体”。维也纳学派以为哲学家说有“本体”是由于受言语的迷惑。在言语中（尤其是欧洲言语中），一句话有主词客词。例如我们说：这个狗是白底，这个狗是长毛底。哲学家见我们的话如此说，他们即以为除了是白底、是长毛底之外，还有一个甚么

东西，是这些现象的支持者。这个支持者，就是所谓本体。其实这个狗就是如此等等现象底全体。我们说这个狗时，我们所说底话，有主词客词，其实不过是话如此说而已。其实除了现象，更无本体，我们不可为文法所欺。维也纳学派的此种说法，是否不错，我们不论。我们只说，新理学中所谓气，并不是所谓本体，如维也纳学派所批评者。即令这个狗就是“是白底”、“是长毛底”等等现象的全体，这些等等现象总存在。既存在总能存在，总有其所有以能存在者。这就是新理学所谓气。

或可以说：从“能存在”说到“有其所有以能存在者”，这中间还是有言语上底迷惑。“能存在”之“能”是一个助动词。“其所有以能存在者”是一个名词。将这—个助动词变成名词，便以为此名词代表一种实体。此若不是言语上底迷惑，亦是利用言语上底变换，以掩饰一句话的无意义。对于这种批评，我们说：我们说“其所有以能存

在者”时，我们是将“能存在”之“能”，由助动词变为名词。但虽如此变，我们并没有变“能存在”的意义，不过是将其意义说得更清楚。犹如我们说：人能生活，就是说，他有其所有以能生活者。我们并没有变更“能生活”的意义，不过是将其意义说得更清楚。将“能存在”的意义说得更清楚以后，如果“其所有以能存在者”代表一种实体，那亦是因为本来有一种实体，为“能存在”所拟说，但隐而未显。我们说“如果”，因为新理学所谓气，并不是一种实体。此于下文所说可见。

气并不是一种实体，因为我们不能说气是甚么。其所以如此，有两点可说。就第一点说，说气是甚么，即须说存在底事物是此种甚么所构成底。如此说，即是对于实际有所肯定。此是一综合命题，但是无可证实性，照维也纳学派的标准，此命题是无意义底，不是命题。就第二点说，我们若说气是甚么，则所谓气即是一种能存在底事物，不是一切事物所有以能存在者。新理

学所谓气，是“一切事物”所有以能存在者，所以决不是一种事物。我们不可以此与科学所谓“能”相混，更不可以此与“空气”、“电气”等气相混。空气等气，固是存在底事物，科学中所谓能，亦是存在底事物，它们既能存在，都需有其所有以能存在者。所以它并不是新理学所谓气。新理学所谓气，并不是甚么。

哲学家多拟说一种事物，是其余事物所以构成者，是其余事物的根源。有说此种事物是心者。有说此种事物是物者。有说此种事物是非心非物底“事”者。有诸如此类的说法中，说是心是物者，对于实际所肯定者多。说是“事”者，对于实际所肯定者少。然总之，对于实际皆有所肯定。新理学中所谓气，不能说它是甚么。不但不能说它是心或物，亦不能说是“事”。新理学如此说，完全是只拟对于经验作形式底释义，除肯定有实际之外，对于实际，不作肯定。

柏拉图及亚力士多德哲学中所说“质料”，与

新理学所说气相似。旧理学中亦说气。但其所谓气，是从横渠哲学中得来。横渠所谓气，“升降飞扬，未尝止息”，是一种事物。旧理学中说，气有清浊正偏，可见其所谓气，是可以说是甚么者。既可以说是甚么，则即是一种事物。既是一种事物，则说“人物之生，必禀此气，然后有形”（朱子语），即是对于实际，有所肯定。

新理学亦可以借用朱子这两句话。新理学亦可以说：“人物之生，必禀此理，然后有性；必禀此气，然后有形。”新理学若如此说，亦不过是说：事物既是事物，必是某种事物。既是某种事物，必有依照于某种事物之所以为某种事物者。事物既存在，必能存在。能存在必有其所有以能存在者。

在新理学的形上学的系统中，第三组主要命题是：存在是一流行。凡存在都是事物的存在。事物的存在都是其气实现某理或某某理的流行。总所有底流行，谓之道体。一切流行涵蕴动。一

切流行所涵蕴底动，谓之乾元。借用中国旧日哲学家的话说：“无极而太极。”又曰：“乾道变化，各正性命。”

对于这一组命题，在《新原道》中，亦有说明，专就方法方面说，此一组命题可分为两部分。第一部分是我们对于存在作形式底分析而得者。上述第二组命题，亦是我們对于存在作形式底分析而得者。不过我们于彼所分析，是存在的事实，如“存在”一名词所表示者。我们于此所分析，是存在的动作，如“存在”一动词所表示者。第二部分是我们对于一切底存在的动作，如“存在”一动词所表示者，作形式底总括而得者。

或可说，如此所说，似乎只是与“存在”以定义。照你的定义，存在是流行，存在当然是流行。不过这是一个分析命题。分析命题只代表一种言语上底约定。照言语上习惯底用法，“存在”是一动词，因此你就说：存在是流行，流行涵蕴动。你未免太为言语所迷惑了。对于此批

评，我们说，我们承认，存在是流行，流行涵蕴动，是分析命题。但我们以为分析命题不是，或不只是代表言语上底约定。照我们的说法，并不是因为“存在”是一动词，所以存在是流行，流行涵蕴动。而是因为存在是流行，流行涵蕴动，所以“存在”是动词。关于这一点，我们于下文另有专章讨论。

存在是一种底有。其另外一种底有，是不需要“所有以能存在者”底。这就是我们所谓真底底有。属于这一种底有者，无所谓流行不流行，无所谓动或不动，不过它也不存在。它就是所谓永恒底。

在新理学的形上学的系统中，第四组主要命题是：总一切底有，谓之大全，大全就是一切底有。借用中国旧日哲学家的话说：“一即一切，一切即一。”

总一切底有而得到大全的观念，是我们对于

一切底有作形式底总括所得底结果。对于事物作形式底总括所得底结果，我们都用“凡”或“一切”等词表示之。“凡”或“一切”是真正的哲学底词。因为它们所表示底，都是超乎经验底。无论甚么事物，只要我们一说到凡或一切甚么，这凡或一切甚么，都是超乎经验底。例如这个马、那个马是可经验底，但凡马、一切马，却不是可经验底。这一点是经验主义者所遇见底最大底困难。因为他们虽不承认我们可以有对于超乎经验底知识，但他们也常说凡或一切。例如他们说，凡知识都是经验底，他们虽如此说，但一说到凡知识，他们已超乎经验了。在我们的经验中，只有知识，没有凡知识。

“一即一切，一切即一”，本是佛家哲学中所常用底一句话。新理学说“一即一切，一切即一”，与佛家所说，意义不同。华严宗说“一即一切，一切即一”，其所谓一是个体。“一一毛中，皆有无边师子”，此是所谓“一即一切”。又复“一

一毛皆带此无边师子，还入一毛中”。此是所谓“一切即一”。新理学所谓“一”，则是大全，不是个体。又佛家及有些西洋哲学家说“一”，以“一”为事物的本源或本体。他们以为事物间本有内部底关联。一切事物，本来在实质上是“一”。事物的万殊是表面底，是现象。此“一”或是心或是物。或有些西洋哲学家，以为事物之间，有内在底关系。每一事物，皆与其余底事物，有内在底关系。一事物若离开其余底事物，则即不是其事物。所以一切事物，皆依其间底内在关系，联合为不可分底“一”。若所谓“一”有如此类底意义，则说“一即一切，一切即一”，即是综合命题，即是对于实际，有所肯定。新理学所谓“一”，不过是一切的总名。新理学虽说“一即一切，一切即一”，但对于实际，并无所肯定。普通所谓唯心论、唯物论、一元论、二元论等名称，对于新理学均用不上。

新理学中的四组命题，提出四个观念。在其

所提出底四个观念中，有三个与其所拟代表者，不完全相当，其中有三个所拟代表者，是不可思议、不可言说底。这就是说，是不可以观念代表底。气是不可思议、不可言说底。因为气不是甚么，如思议言说它，就要当它是甚么。是甚么者就不是气。道体是一切底流行，大全是一切底有。思议言说中底道体或大全，不包括这个思议言说，所以在思议言说中底道体或大全，不是道体或大全。气、道体、大全，是“拟议即乖”。

由此方面说，则形上学不能讲。从形上学不能讲讲起，就是以负底方法讲形上学。形上学的正底方法，从讲形上学讲起，到结尾亦需承认，形上学可以说是不能讲。负底方法，从讲形上学不能讲讲起，到结尾也讲了一些形上学。

第七章 论分析命题

形上学的正底方法，是以分析法为主，反观法为辅。分析法就是逻辑分析法。

魏晋玄学家常说“辨名析理”，辨与析都是分析的意思。在《新理学》书中，我们说：“哲学之有，靠人的思与辩。”思的工作是作分析。以名言说出其分析，就是辩。这是思、辨、辩之间底关系。

因为思、辨、辩之间，有这种关系，所以人常将它们弄混。先秦的名家，当时称为辩者。他们固然能辩，但他们的辩如不是诡辩，他们必能辨，然后能辩。公孙龙如不能辨白马非马，当然也不能辩白马非马。西洋逻辑学初入中国时，有人译为辩学（其实与其译为“辩”学，不如译为“辨”学）。西洋人固然很少说逻辑学是辩学，但很有人说，逻辑学所讲底，是思的规律，或推

理的规律。这就是以逻辑学为思学。就这些地方，我们可以看出思、辨、辩是很容易被人弄混底。

照我们的看法，逻辑分析法，就是辨名析理的方法。这一句话，就表示我们与维也纳学派的不同。我们以为析理必表示于辨名，而辨名必归极于析理。维也纳学派则以为只有名可辨，无理可析。照他们的意见，逻辑分析法，只是辨名的方法；所谓析理，实则都是辨名。

析理所得底命题，就是所谓分析命题。我们析红之理，而见其涵蕴颜色，我们于是就说，红是颜色。我们如了解“红”及“颜色”的意义，我们就可见“红是颜色”这个命题，是必然地普遍地真底。分析命题的特点，就是它的必然性与普遍性。我们见一个命题是必然地普遍地真底，它就是必然地普遍地真底。斯宾诺莎说，我们如有真观念，我们会知道我们有真观念。他的此说，可于此应用，于此我们就用着反观法。

分析命题，为甚么是必然地普遍地真底？最简单直截的回答是：因为这是析理的命题。红之理本来涵蕴颜色之理。理是永恒底，所以分析命题是必然地普遍地真底。我们若用这个回答，我们就需承认有永恒底理。于上文讲到新理学的形上学的第一组命题时，我们说：我们说有理，还有另外底证明。这另外底证明，就是分析命题之所以可能。照我们的看法，若没有理，就不能有必然地普遍地真底分析命题。

对于分析命题之所以可能，还可以有另外底说法。于本章及下章，我们打算指出另外底说法的困难。

另外底第一种说法是说：所谓分析命题，也是靠归纳法得来底。照这种说法，三加二等于五这个命题，与明天太阳要出来这个命题，并没有根本上底不同。小孩子以三个指头，加两个指头，等于五个指头。以三个椅子，加两个椅子，等于五个椅子。用归纳法，他得到三加二等于五

的结论。不过在他的经验中，三个东西加两个东西，总是等于五个东西，没有一次例外。于是他就得到一种习惯，以为它是必然地普遍地真底了。必然与普遍，只是由于人的习惯及感觉，并不是所谓分析命题真有这种性质。

这种说法，虽是要说明分析命题之所以可能，实则是等于说，没有分析命题。况且这种说法，显然也与事实不合。在我们知道一个分析命题是必然地普遍地真底之先，我们有时也需用经验以为说明。但既已说明以后，我们若是了解它，我们就看出它是必然地普遍地真底。这种说明，只需要一二例即足，并不需要很多底例，以养成我们的习惯。既已说明以后，我们也就知道，即有更多底例，也是多余。因为分析命题，只靠经验说明，并不靠经验证明。我们看出它必然地普遍地是真以后，我们就知道我们看出它必然地普遍地是真。斯宾诺莎的反观法于此正可以应用。

另外底第二种说法是如休谟所说者。休谟以为分析命题是有关于观念的关系底命题。因为它只是关于观念，不是关于事实，所以它必然地普遍地是真底（参看上文第三章）。

对于这种说法，我们可以问：这些观念是怎样来底？例如休谟说：“一个直角三角形的弦边的平方等于其二边的平方和”，这是一个关于观念的关系底命题，也是一个必然地普遍地真底命题。但照休谟的知识论，我们的知识是从感觉来底。我们的感觉所给予我们底直角三角形，都不是绝对底。就我们的感觉所给予我们底直角三角形说，它的弦边的平方都未必等于其二边底平方和。只有绝对底直角三角形，才是如此。从感觉来底，不是绝对底三角形，我们怎样得一个绝对底三角形底观念？这是柏拉图在《斐都》一对话中所提出来底一个老问题。他问：我们没有感觉过绝对底相等，绝对相等底观念怎么会是从感觉来底？这个问题，是经验主义者所不容易答复

底。

另外第三种说法是康德的看法，他说：分析命题之所以是必然地普遍地真，因为其客词本来包括于其主词之内。一个分析命题所说底，并没有超过其主词所包括底，所以不会是不真底。例如红是颜色，这个命题只是说红颜色是颜色。颜色本已包括于主词之内，所以这个命题是必然地普遍地真底。

这种说法，固然不错，但其意思很不清楚。所谓客词本来包括于主词之内，是说客词所表示底理本来涵蕴于主词所表示底理？或是说客词所表示底观念本来包括于主词所表示底观念？或是客词的词已包括于主词的词？若是第一个意思，则此种说法即同于我们的最简单直截底说法。若是第二个意思，则即同于上述休谟的说法。若是第三个意思，则即同于下述维也纳学派的看法。由此方面看，这种说法，并不是另外一种说法。

另外第四种说法是维也纳学派所持者。维也纳学派的思想大体上是继承休谟底。他们也分命题为两种：一种是关于事实底，这是综合命题。其另一种，他们不说是关于观念底，而说是关于言语底。这是分析命题。照他们的说法，分析命题只是言语命题。这种说法，现在颇为流行。我们于以下以卡纳普所说为例，作比较详细底讨论。

在其《哲学与逻辑语法》一书中，卡纳普分语句为三种。一种是 he 所谓有所指语句。例如“（一甲）这玫瑰是红底”；“（二甲）第一讲是形上学”；“（三甲）张三到非洲去了”；“（四甲）金星与地球大概相等”。第二种是他所谓似有所指语句。例如“（一乙）这玫瑰是物”；“（二乙）第一讲讲形上学”；“（三乙）这部书讲非洲”；“（四乙）金星与晓星是一个”。第三种是他所谓语法底语句。例如“（一丙）‘玫瑰’之名，是一个物名”；“（二丙）第一讲包括有‘形上学’之

名”；“（三丙）这部书包括有‘非洲’之名”；“（四丙）金星之名与晓星之名是同义底”。卡纳普以为第一种语句是于言语外确有所指。第三种语句是于言语外确无所指。第二种语句是于言语外似有所指而实无所指。此种语句在表面上似乎是同于第一种语句，而实则是同于第三种语句。因为此种语句有这种欺骗性，所以引起了许多无谓底问题。旧哲学中，尤其是旧形上学中底问题大部分都是这种语句的欺骗性所引起底。其实这种语句都可翻译为与它们相等底第三种语句。翻译以后，这种语句没有了。其欺骗性所引起底问题，也就没有了。因此形上学也就没有了。

第一种语句于言语外确有所指，这是不必讨论底。我们于以下要说明，第二种语句，于言语外亦确有所指。第三种语句，虽似于言语外无所指，而实亦于言语外有所指。第二种语句不是都可翻译为第三种语句。即其可翻译者，翻译后原

语句亦不因翻译而取消。

先说翻译问题。照卡纳普所举底例中，第二种语句的四例，性质不同。其中只有（一乙）是我们所谓析理命题。（一乙）与（一丙）是等义底。（四乙）与（四丙）是同义底。（二乙）与（二丙）、（三乙）与（三丙）是既不同义、又不等义底。等义者可以互相翻译，但翻译后原语句并不因翻译而取消。同义者可以互相翻译，翻译后原语句亦可因翻译而取消。既不同义又不等义者，不能互相翻译。

在卡纳普所举底例中，（四乙）与（四丙）是同义底。“金星”与“晓星”本是一物的异名。说金星与晓星是一个星，就是说“金星”与“晓星”二名是同义的。所以此二语句，可以互相翻译。翻译后原语句亦可因翻译而取消，这就是说，这两个语句是可以互相替代底，说了这一句，不必再说那一句，并没有少说甚么。

（二乙）与（二丙）、（三乙）与（三丙），既不同义，又不等义。一个讲形上学底讲演是一个形上学的讲演。但包括“形上学”之名底讲演，并不一定是一个形上学底讲演。一个人说个笑话，其中也可以包括“形上学”之名。讲非洲底书是一部地理书，但包括“非洲”之名底书，并不一定是地理书。一部小说也可以包括“非洲”之名。若没有这种分别，卡纳普的这本书中，即包括有“形上学”之名，及“非洲”之名。卡纳普的这本书，岂不也成了讲形上学底书，讲地理底书了。可见（二乙）与（二丙）、（三乙）与（三丙），是不能互相翻译底。

（一乙）与（一丙）是等义底，若（一乙）是真底，（一丙）亦是真底。若（一丙）是真底，（一乙）也是真底。因此此二语句，可以互相翻译。虽可以互相翻译，但不能互相替代。若只说这一句，不说那一句，确是少说了些什么。若只说“玫瑰”之名是一物名，是没有说，玫瑰是

一物。你所说底是关于“玫瑰”，并不是关于玫瑰。卡纳普于第三种语句中，也将玫瑰加上引号。这引号是有意义底，并不是随便加上底。

照我们的说法，（一乙）是表示析理底语句。我们分析玫瑰之所以为玫瑰者，而见其涵蕴有物之所以为物者，于是我们说：玫瑰是物，（一丙）是表示辨名底语句，我们辨别“玫瑰”之名，而见其是一物名，于是我们说，“玫瑰”之名是一物名。

卡纳普说：（一乙）这个语句是分析语句，我们只须考察“玫瑰”这个名是属于语法上底哪一类，我们只须知道“玫瑰”这个名是一物名，我们即可确知（一乙）这个语句是真底，无须观察任何玫瑰。所以我们知道，（一乙）所肯定底，与（一丙）相同。“因为常常，而且只在，一个东西是一个物时，称谓它的名，是一个物名。”（《哲学与逻辑语法》六二页）（一乙）与（一丙）所肯定底，并不相同。此点我们于上

文已有说明。照卡纳普于此所说，我们只能说，因为一个东西是一个物，所以称谓它底名是一物名。不能说，因为称谓一个东西底名是一个物名，所以它是一个物。照此说，我们可知（一乙）与（一丙）虽然是等义底，但我们只能说，（一丙）是真底，因为（一乙）是真底。不能说，因为（一丙）是真底，所以（一乙）是真底。这就是说，因为玫瑰是一物，所以“玫瑰”之名是一物名，并不是因为“玫瑰”之名是一个物名，所以玫瑰是一物。我们于上文说：辨名必归极于析理，其理由在于此。

卡纳普以为用他的这种翻译法，可以免去许多麻烦。我们不说，玫瑰是物，只说“玫瑰”之名，是一物名。如此，我们就可以不必问甚么是物了。我们不说：“友谊不是一个性质，只是一个关系。”我们只说：“‘友谊’之名不是一个性质名，只是一个关系名。”我们就可以不必问什么是性质，什么是关系了。我们不说：“七不是一

个物，只是一个数。”只说：“‘七’之名不是一个物名，只是一个数名。”（《哲学与逻辑语法》页七〇）这样我们就可以不必问什么是数了。用这种方法，卡纳普以为可以取消形上学中底问题。其实这只是避免问题，不是取消问题，更不是解决问题。问题还在那里，不过他避免之而已。假使我们问：什么是一个物名？回答说：指物之名，就是物名。再问：什么是物？你不能回答：为指物之名所指者就是物。所以说：问题仍在那里。愿意避免问题，是人的自由，你若是对于那一问题，没有兴趣，你可以避免讨论它。但你不可以为你若避免一问题，你就把它取消了。如果如此，你就是掩耳盗铃。

卡纳普以为将他所谓似有所指底语句，翻译为语法语句，确可除去许多哲学上底无谓底争论。他说：例如在怀特海及罗素的系统中，他们将数当做类的类。在比阿诺及希柏特的系统中，他们将数当做基本底东西。数究竟是什么，可以

引起无穷底争论。假使将他们的话翻译为语法语句，我们可以说，在怀特海及罗素的言语系统中，对于数底说法，是第三级的类的说法。在比阿诺及希柏特的言语系统中，对于数底说法，是基本底东西的说法。如此则两种肯定，彼此相容，而且同是真底。争论也就没有了。

这样说仍只是避免问题，不是取消问题。我们还可以问：数究竟是甚么？维也纳学派可以说：这个问题，没有意义。你只能问：在某一算学家的言语系统中，对于数底说法是甚么？不能凭空问：数是什么？于此我们说：在各算学家的言语系统中，对于数底说法，虽有不同，但他们所说底毕竟都是数。这就是说，他们所谓数，必有共同之点，如其不然，他们所说底，就是天文与地理的不同，用不着比较，也用不着说，他们所说底相容或不相容。这个共同之点就是数之所以为数者。其内容是什么，虽不是形上学所必要讨论，但还是可以问底。

就以上所说，我们可见，卡纳普所谓似有所指底语句，虽可以翻译为语法语句，但并不能以语法语句替代之。说可以替代，只是避免那种语句而已。既不能替代，可见那种语句，并非似有所指，而是真有所指。

以下再说，卡纳普所谓语法语句，也并非无所指。在未说之前，我们须先说，（一乙）与（一丙）不是在一言语层次之内。（一乙）是在第一层言语之内。这层言语的对象是玫瑰及物，客观的有。（一丙）是第二层言语。这层言语的对象是第一层言语。我们于以上已说，（一乙）所说底是非言语底，这就是说，就第一层言语说，它是非言语底。现在我们要说，（一丙）所说底，也是非言语底，这就是说，就第二层言语说，它是非言语底。

例如“‘玫瑰’之名是一物名”。我们先问：甚么是“玫瑰”之名？“玫瑰”之名并不是玫瑰。但也不是写在纸上底那些笔画，也不是说出底声音。

若只是如此，则那些笔画，那些声音，各民族的文字语言，各不相同，怎么能互相翻译？于第二层言语中，我们说：我们于第一层言语中，用“玫瑰”之名说玫瑰。于第三层言语中，我们说：我们于第二层言语中，用“玫瑰之名”之名，说“玫瑰之名”。在第一层言语中，我们用“玫瑰”之名说玫瑰。在这时候，玫瑰是言语的对象，是非言语底。这些名，这些语句，有其意义，有所指。在第二层言语中，我们用“玫瑰之名”之名，说“玫瑰之名”。在这时候，“玫瑰之名”是言语的对象，是非言语底。这些名，这些语句，也有其意义，有所指。各层次的语句，都有其所指。就其层次说，其所指又都是非言语底。因其是如此，所以各民族的不同底言语，在一层次之内，可以其所指为根据，而互相翻译。各语句亦因其是否符合于其所指，而有真伪之分。言语是多底，言语的对象是一底。

由以上所说，我们可见，析理不能消纳于辨

名。辨名必归极于析理。若果如此，则分析命题不是言语命题。这就是说分析命题，不只是语法语句。它虽不对于实际有所肯定，但非对于真际无所表示。

所以由于有分析命题，我们亦可证明于真际中有理。

第八章 论约定说

卡纳普说，他所说底第一种语句，是科学中底语句。照我们于第一章中所说，这一种语句，是历史中底语句。科学并不讲这个玫瑰，它只讲玫瑰，它所讲底关于玫瑰底话，可以适用于任何一个玫瑰，但决不限于这个玫瑰。历史中底命题，都是与理无关底命题；科学中底命题，都是与理有关底命题。科学于研究某种事物的时候，它要说出甚么是某种事物之所以为某种事物者。某种事物之所以为某种事物者，是某种事物之理。甚么是某种事物之所以为某种事物者，是某种事物之理的内容。科学的目的，就是要发现并且说明这些内容，所以科学中底命题，也都是与理有关底。

但是科学中底命题，不能用逻辑分析法得到，这是科学与逻辑学算学不同之处，也是科学与形上学不同之处。由于人的知识的能力的限

制，人欲知某种事物的理的内容，必需根据经验，以为推测。由此而得底命题，必需再由经验证实，然后才可能是真底。不过经验所能证实底，经验亦能推翻之。以往底经验都予以证实底命题，无人能保证，将来底经验亦必予以证实。所以科学中底命题，其是真是或然底。这就是说，截至现在止，它是真底。但它在明天是不是还是真底，没有人能予以保证。

不过这都是就实际底科学说，不是就我们于《新理学》中所谓本然命题说。就本然命题说，本然命题都是分析命题。一个普遍命题而是综合底，是由于人的知识的能力的限制。本然命题，本不是人所知底，所以它都是分析命题。历史中底命题，都是综合命题，但它也都不是普遍底。没有本然底历史，也没有本然底历史命题。

在人的知识的能力的限制的范围之内，只有普通所谓分析命题，是必然地真底。普通所谓分析命题，何以是必然地真底？对于这个问题，维

也纳学派另有一种说法，就是所谓约定说。

照维也纳学派的此一种说法，分析命题是一种命题，其是真靠其中所包括底符号的定义；综合命题是一种命题，其是真须决定于经验中底事实。例如“有些马是白底”，这是个综合命题，其是真是假，我们必须从经验中决定。但如“或者有些马是白底，或者无马是白底”，“若非有些马是白底，则无马是白底”，这都是分析命题，其是真并不必从经验中决定。我们可以专从“或者”、“若”、“则”等几个符号的定义，不管实际上马的颜色如何，即可看出这些命题一定是真底，决不会是假底。

又例如：“如果凡人皆有死，如果孔子是人，孔子有死。”这是一个形式底推论。我们不必研究凡人是否果皆有死，孔子是否果是人，我们即可断定这个推论，一定是真底。因为我们已经约定“如果”、“凡”等符号是这种用法。照这种用法，作这个推论，所以不靠经验，即可断定这

个推论一定是真底。

因此，分析命题也就是重复叙述命题，例如“白马是马”，“白马是白底”。我们不能否定一个重复叙述命题而不陷于矛盾。我们若否定“白马是马”，我们即须说：“白马不是马。”我们若否定“白马是白底”，我们即须说：“白马不是白底。”这都是矛盾。（公孙龙说：“白马非马。”其意义与此不同，所以并非矛盾。）我们若否定一个重复叙述命题，我们即陷于矛盾；我们若否定一综合命题，我们不过另得一综合命题。我们若否定“有些马是白底”，我们即得另一综合命题：“无马是白底。”从经验方面说，这个命题是假底。但我们说它，并不陷于矛盾。

分析命题的性质，既是重复叙述底，所以必然地是真底。此一种命题，不过表示人们自己的一种约定。逻辑算学的系统，都出于人的这一种约定。人约定予某符号以某定义。从这些定义中推演出整个逻辑算学的系统。所谓推演者，亦只

是一些符号的变换。因其是如此，所以逻辑算学中底命题，不能予我们有关于事实底积极知识，其是真亦不待事实决定。


照维也纳学派的这一种约定说，算学逻辑比于科学，犹之小说比于历史。历史及小说中底命题，都是特殊命题。但历史中底命题，是可以客观底事实证实底。小说中底命题，则是人的主观底虚构。科学及算学逻辑中底命题，都是普遍命题。但科学中底命题，是可以客观底事实证底。算学逻辑中底命题，则是人的主观底虚构。


在上述维也纳学派的理论中，他们不说名而说符号。他们不说与名以定义，而说与符号以定义。他们如此说，因为符号更可以表示人定的意义。符号不过是一个符号，至于它是代表甚么底符号，完全是人约定底。我们于以下要讨论两个问题。第一，所谓“与符号以定义”，究竟是甚么意义？第二，如果分析命题的是真，只是靠其中底符号的定义，则说“分析命题是必然地真底”，

究竟是甚么意义？这两个问题讨论完毕后，我们希望能指出维也纳学派的约定说的困难。

所谓“与符号以定义”究竟是什么意思？最简单底回答是：与符号以定义，就是规定其所代表者是甚么。不过这个回答，维也纳学派大概不愿用。他们的回答是：与符号以定义，就是规定符号的用法。维也纳学派喜欢用这种说法，因为说符号要代表什么可以引起麻烦。但是假使我们再追问这种说法的意义，我们还是归到前一种说法。假使我们说：一个人的符号的用法，与我们不同。我们的意思只能是说，他的这个符号所代表底与我们的这个符号所代表底不同。他用这个符号代表甲，我们用这个符号代表乙。符号是同一符号，但是其所代表底可以不同。这就是，一个符号的用法可以不同。

符号总有所代表。它是它所代表底的符号。不然，它就不成其为符号。它所代表底，就是它的定义所说底。它的定义，并不是那几个字，而

是那几个字所说底。以什么为符号以代表那几个字所说底，这是人约定底。但是那个定义所说底，不是人约定底。例如命题间有涵蕴的关系。“如果凡人皆有死，如果孔子是人，则有死。”“如果……则”所表示底关系，就是涵蕴的关系。有涵蕴的关系，必有涵蕴之所以为涵蕴者，这就是涵蕴之理。人对于此理底知识，是涵蕴之概念。人可以一命题说出此概念的内容，也可以一符号代表此概念。若果如此作，则此命题即成为此符号的定义。以甚么为符号，这是人约定底。我们可以说，“如果……则”是代表涵蕴的符号，是代表涵蕴的符号。这都是人约定底。在未约定之前，人可以约定以别底甚么为符号以代表命题间底这种关系。但命题间有这种关系，则不是人约定底，亦不是逻辑学所创造底。它是本来就有底。

在成为符号以前，它本是没有意义底。在日常言语中，有些字的意义亦是不确定底。人

以“如果……则”或 \supset 代表命题间底涵蕴的关系，又以一命题说出这种关系的内容，作为这些符号的定义。于是在表面上看，似乎是，符号所代表底概念是人约定底。

维也纳学派常说，他们所注意底只是符号，并不是符号所代表底。但他们又说分析。我们可以问：他们所分析底，究竟是什么？他们所分析底，决不能是写在纸上底符号或文字。如果是符号或文字，则分析所得，不过是几个笔画或几个字母。他们的分析的工作，如果不是析理，至少也是辨名。例如在中文里，一个从系从工底字（红）是一个文字或符号，代表红之名。我们说：“红涵蕴颜色。”这是析理。维也纳学派说：“红之名是一颜色之名。”这是辨名。至于说“红字从系从工”，这是分析文字或符号，这是一文字学中底命题，与我们的及维也纳学派的讨论，俱是无干底。

照维也纳学派的说法，人可改变一符号的定

义。一符号的定义如有改变，则包括此符号的命题，如其原来是分析底，即可以变为综合底。例如我们说：“或者有些马是白底，或者无马是白底。”这是一个分析命题。假使我们所与“或者”的定义，不是如此，则此命题，即可变为一综合命题。照我们的说法，此命题是一分析命题，因“有些马是白底”及“无马是白底”二命题间底关系，是如“或者”所表示者。如我们予“或者”另一定义，则“或者”即不表示此种关系。如我们予“或者”另一定义，我们不过是不以“或者”表示此种关系，并不是此种关系有改变。我们若不以“或者”表示此种关系，则包括“或者”底命题，可以不是分析命题，而是综合命题，但此综合命题并不是原来底分析命题变成底，而完全是另一命题。原来底分析命题，仍是分析命题，不过其中所包括底符号要有改变而已。

从另一方面说，维也纳学派的约定说，其中有一部分底意思也是我们所赞成底。我们有时

候，不但要知某概念的内容，并且要确知我们知某概念的内容。只有在一种情形之下，我们可以确知我们知某概念的内容。这就是，在从某概念作任何推论之先，预先对于某概念的内容，加以规定。这在表面上看，是规定了代表某概念底符号的意义，但是也规定了某概念的内容。例如我们规定了甲是乙丙，这是规定了甲这个符号的意义，同时也规定了这个符号所代表底这个概念的内容。

规定用什么为符号以代表一个概念，这是可以随便底。规定一个概念的内容，则不是可以随便底。规定概念的内容，一方面就是析理，一方面是我们对于理底知识，作一清算。概念的内容，显示理的内容。将一个概念的内容弄清楚，就是将它所显示底理的内容弄清楚。不过我们只能说，一个概念的内容，显示它所显示底理的内容，我们不能说，一理的内容，必尽为显示它底概念所显示。因为一理的内容可能为我们所

不知，或不尽知。这就是说，我们对于理底知识，是有限度底。我们对于概念的内容作规定，也就是表明这种限度。我们对于一概念的内容作规定，也就是表明我们对于这一概念所显示底理底知识的限度。我们从一概念的已规定底内容作推论，表明我们绝不越过我们的知识的限度。所以这种推论，是分析底，也是必然地真底。算学逻辑的系统就是如此地建立起来底。

斯宾诺莎用几何学的方法，建立他的系统。他的系统也是如此地建立起来底。我们确知我们确知底概念，就是斯宾诺莎所谓圆满底观念。从分析圆满底观念而得底观念，就是斯宾诺莎所谓永恒底真理。不过斯宾诺莎所讲底是形上学。形上学不是用讲算学逻辑底方法可以讲底。所以他的系统虽如此地建立起来，而就方法上说，不是没有可以批评底。

或可以说，概念的内容，为甚么不可以随便规定？例如罗素及希柏特对于数的概念的内容，

有不同底规定，而均可以推演出一个系统。这岂不证明一个概念的内容，可以随便规定？

于此我们说：我们规定了一个概念的内容，而又可以从之推演出一个系统，这就表明这个概念的内容，可以如此规定，这就是说，为这个概念的对象底理的内容，有与如此规定相当者。罗素规定数是类之类而可以从这个规定推演出一个系统，希柏特规定数是原始底东西，而亦可以从这个规定推演出一个系统，这就表明数在某方面本来可视为类之类，在某方面本来可视为原始底东西。假使我们说数是刀，这就是一句胡扯底话。假使我们一定如此规定，我们一定不能从这个规定推演出一个算学系统。于此可见，概念的内容，并不是可以真正地随便规定底。怎样规定是有限制底。这个限制，就是理所加底限制。

于下文我们再问：照维也纳学派的说法，如果分析命题的是真，只是靠其中所包括底符号的定义，则所谓是真，是什么意思？照我们的说

法，分析命题是对于理有所表示，综合命题是对于事实有所肯定。一个分析命题的是真，与一个综合命题的是真，都在与其所表示或所肯定底相应，说一个分析命题是真底，与说一个综合命题是真底，其意义是相同底。如照维也纳学派对于分析命题的说法，则说一个分析命题是真底，与说一个综合命题是真底，其意义是不相同底。例如我们说：“或者有些马是白底，或者无马是白底。”照维也纳学派的说法，因为我们约定了“或者”的用法是如此，所以这个命题是必然地真底，但如果这个命题的是真，不过是因为我们约定了“或者”的用法，则此所谓是真，即另有一种意义，这种意义是什么意义？

维也纳学派可以说他们说，分析命题是真底，他们的意思是说，它是妥当底。一个综合命题的是真，是其与事实相合。一个分析命题的是真，是其妥当。

但是所谓妥当，又是什么意思？对于这个问

题，可有两个回答。一个回答是：所谓妥当，是合乎言语的用法。“红是颜色”是一个妥当底命题，因为照言语的用法，红之名是一颜色名。“或者有些马是白底，或者无马是白底”也是一个妥当底命题，因为照约定，“或者”的用法是这样底。不过这种说法，只是避免问题，而不是解决问题，在上章及本章，我们对于这种说法，已有详细底讨论。

第二个回答是：所谓妥当，是合乎逻辑底规律。“红是颜色”是一个妥当底命题，是不可否认底。你若否认这个命题，你就是说：红颜色不是颜色。也就是说：颜色不是颜色。这是违反逻辑中底同一律底。“或者有些马是白底，或者无马是白底。”这是一个妥当底命题，是不可否认底。因为照逻辑底规律，相矛盾底命题不能同是真底。“如果凡人皆有死，如果孔子是人，孔子有死。”这是一个妥当底推论，是不可否认底。因为照逻辑底规律，你若承认了前提，你就不能

否认从之推出底断案。这种说法，是我们所赞同底。维也纳学派有时也不自觉地持这种说法，不过这种说法，是与他们的对于算学逻辑学底说法相冲突底。

于上文我们说：照维也纳学派的说法，算学逻辑学比于科学，犹之小说比于历史。但我们不说小说中底命题是真底，所以也就没有什么麻烦。至于算学逻辑学，照维也纳学派的说法，虽也是虚构底，但也须说是真底或妥当底，这就有了麻烦。若所谓妥当的意义，是合乎逻辑底规律，我们可以问：逻辑的规律，是不是人约定底？你可以说：于构造算学系统的时候，你先已约定了些逻辑底规律；但你不能说，于构造逻辑系统的时候，你先已约定了些逻辑底规律，因为那就等于说，在你构造逻辑系统的时候，已经有了逻辑。况且，逻辑底规律，若也是人约定底，那它也只是妥当底，它的妥当性又是从甚么来底？

事实上每一个逻辑算学系统，都是根据于一些自明底理。维也纳学派的辩论，也是如此。不过他们未注意或不愿承认而已。照维也纳学派的说法，算学逻辑学中底命题，都是“如果……则”的一类的命题。每一个算学或逻辑学系统，都是为其基本符号的定义所涵蕴，你若承认了其基本符号的定义，你就不能不承认其所涵蕴的系统。你若有所承认，你就必须承认你承认的后果，这是维也纳学派所未说明，而暗中承认底一个自明底理。于讲算学的时候，维也纳学派可以说，你不如此，你是不逻辑底。但讲逻辑学的时候，他们不能如此说；因为照他们的说法，在讲逻辑学的时候，应是还没有逻辑。

有人可以说，维也纳学派也许可以说，他们可以承认在有逻辑学之先，已先有逻辑底规律，不过这种规律是人约定底，逻辑学就是研究这些规律。犹之乎在有社会学之先，已先有社会，不过社会是人组织底，社会学就是研究这些社会。

不过如果如此，逻辑学就成了一种与事实有关底科学。它要研究人所已约定底逻辑规律有多少规律，甚么是这些规律，这样底逻辑学不是我们所谓逻辑学，也不是维也纳学派所谓逻辑学。

维也纳学派以为实在论者，对于言语文字有一种原始人的迷信。这种迷信，以为每一个词都必有与之相当底“有”。例如“现在底法兰西国王”、“方底圆”、“使圆为方底人”、“孙悟空”等，既然都是一词，实在论者亦必以为有与之相当底“有”，不过说其不是存在底有而已。这都是对于言语文字的迷信。

新理学并没有此种迷信，新理学并不以为凡文字言语中所可说者，都必有与之相当底“有”。但照维也纳学派的约定说，他们倒可以说是，对于言语文字，有原始人的迷信。原始人以为言语文字有一种魔力，画符念咒，可以“驱策鬼神，役使万物”。符亦是一种符号，咒亦是一种言语，这种符号言语，并不代表任何本然底规律，

但自然中底事物，都必须遵循它们的命令。这是原始人对于言语文字的迷信。若照维也纳学派的约定说，其所谓符号及定义，正有与符咒相似底魔力。他们必不承认他们有这种迷信。但是有一点我们可以说底，这就是维也纳学派对于分析命题底说法，本来是要想取消有些形上学底问题。但结果只是避免了那些问题，而且又引起了许多新问题，这些新问题，还是形上学的问题。

第九章 禅宗的方法

以上所讲底，都是形上学的正底方法。本章以唐宋时代的禅宗为例，以说明形上学的负底方法。禅宗虽出于佛家的空宗，但其所用底方法，与空宗中有些著作所用底方法不同。空宗中有些著作，如《中论》、《百论》，其工作在于破别宗的、对于实际有所肯定底理论。它们虽破这些理论，但并不是从一较高底观点，或用一种中立底方法，以指出这些理论的错误。它们的办法，是以乙宗的说法破甲宗，又以甲宗的说法破乙宗，所以它们的辩论，往往使人觉其是强词夺理底。它们虽说是破一切底别宗，但它们还是与别宗在一层次之内。

维也纳学派是用一中立底方法，以证明传统底形上学中底命题是无意义底。他们所用底中立底方法，是逻辑分析法。他们用逻辑分析法以证明普通所谓唯心论，或唯物论，一元论，或多元

论等等所谓形上学底命题，是无意义底。他们并不用乙宗的说法，以破甲宗，又用甲宗的说法，以破乙宗。

道家的哲学，是从一较高底观点以破儒墨。《庄子·齐物论》说：“故有儒墨之是非，以是其所非，而非其所是。欲是其所非，而非其所是，则莫若以明。”郭象以为“以明”是“还以儒墨反复相明”。“反复相明”正是上文所说以乙破甲，以甲破乙的办法。实则《齐物论》的方法，是“圣人不由而照之于天”。儒墨的是非，是起于他们各从其人的观点说。圣人不从人的观点说，而从天的观点说。“不由”是不如一般人站在他自己的有限的观点，以看事物。“照之于天”是站在天的观点，以看事物。天的观点，是一较高底观点。各站在有限的观点，以看事物，则“彼亦一是非，此亦一是非”。彼此互相对待，谓之有偶。站在一较高底观点，以看事物，则既不与彼相对待，亦不与此相对待。此所谓“彼是莫得其偶，谓之

道枢。枢始得其环中，以应无穷：是亦一无穷，非亦一无穷也”。郭象所谓“反复相明”，正是在环上以儒墨互相辩论。这种辩论，是不能有穷尽底。站在环中，以应无穷，既不随儒墨以互相是非，亦不妨碍儒墨各是其所是，非其所非。站在这个较高底观点看，儒墨所争执底问题，都是不解决而自解决。

道家也是以负底方法讲形上学，他们的方法，我们于别处已经讨论（参看《新原道》第四章）。维也纳学派以一种中立底方法破传统底形上学中底各宗。破各宗的结果，可以是“取消”形上学，也可以是以负底方法讲形上学。前者是一切维也纳学派中底人所特意地建立底，后者是其中有一部分人或许于无意中得到底。前者我们于上数章中已有讨论，后者我们于本章亦将提及。

禅宗自以为他们所讲底佛法，是“超佛越祖之谈”。其所谓超越二字，甚有意思。他们以佛家中所有底各宗为“教”，而以其自己为“教外别

传”。他们亦是从小一较高底观点，以看佛家各宗的、对于实际有所肯定底理论。他们所讲底佛法，严格地说，不是教“外”别传，而是教“上”别传。所谓上，就是超越的意思。由此方面看，禅宗虽是继承佛家的空宗，亦是继承中国的道家。

所谓“超佛越祖之谈”，禅宗中人，称之为第一义或第一句。临济（义玄）云：“若第一句中得，与祖佛为师；若第二句中得，与人天为师；若第三句中得，自救不了。”（《古尊宿语录》卷四）但超佛越祖之谈，是不可谈底；第一句或第一义，是不可说底。《文益禅师语录》云：“问：‘如何是第一义？’师云：‘我向尔道，是第二义。’”《佛果禅师语录》云：“师升座。焦山和尚白槌云：‘法筵龙象众当观第一义。’师乃云：‘适来未升此座，第一义已自现成。如今槌下分疏，知他是第几义也。’”道家常说“不言之辨”、“不道之道”及“不言之教”。禅宗的第一义，正可以说是“不言之辨”、“不道之道”。以第一义

教人，正可以说是“不言之教”。

第一义不可说，因为第一义所拟说者不可说。《怀让禅师语录》云：“师白祖（慧能）云：‘某甲有个会处。’祖云：‘作么生？’师云：‘说似一物即不中。’”（《古尊宿语录》卷一）南泉（普愿）云：“江西马祖说：‘即心即佛。’王老师不恁么道，不是心，不是佛，不是物。”（《传灯录》卷八）《洞山（良价）语录》云：“云岩（昙晟）问一尼：‘汝爷在？’曰：‘在。’岩曰：‘年多少？’云：‘年八十。’岩曰：‘汝有个爷，不年八十，还知否？’云：‘莫是恁么来者？’岩曰：‘犹是儿孙在。’师曰：‘直是不恁么来者亦是儿孙。’”（又见《传灯录》卷十四）此是说，第一义所拟说者不能说是心，亦不能说是物，称为恁么即不是，即称为不恁么亦不是。如拟说第一义所拟说者，其说必与其所拟说者不合。所以禅宗说：“有拟义即乖。”所以第一义不可说。

如拟说第一义所拟说者，其说必不是第一义，至多也不过是第二义，也许不知是第几义。这些说都是戏论，僧问马祖（道一）：“和尚为什么说即心即佛？”曰：“为止小儿啼。”曰：“啼止时将如何？”曰：“非心非佛。”（《古尊宿语录》卷一）百丈（怀海）说：“说道修行得佛，有修有证，是心是佛，即心即佛”，“是死语”。“不说修行得佛，无修无证，非心非佛”，“是生语”（同上）。所谓生是活的意思。这些语是生语或活语，因为这些语并不对于第一义所拟说者有所决定。说非心非佛，并不是肯定第一义所拟说者是非心非佛。说非心非佛，只是说，不能说第一义所拟说者是心是佛。

凡对于第一义所拟说者有所肯定底话，皆名为“戏论之粪，亦名粗言，亦名死语”。执着这种“戏论之粪”，名为“运粪入”。取消这种“戏论之粪”，名为“运粪出”（俱百丈语，见《古尊宿语录》卷二）。黄檗（希运）说：“佛出世来，执

除粪器，蠲除戏论之粪。只教你除却从来学心见心，除得尽即不堕戏论，亦云搬粪出。”（《古尊宿语录》卷三）所以临济云：“你如欲得如法见解，但莫授人惑。向里向外，逢着便杀，逢佛杀佛，逢祖杀祖，逢罗汉杀罗汉，逢父母杀父母，逢亲眷杀亲眷，始得解脱。”（《古尊宿语录》卷四）

凡对于第一义所拟说者作肯定，以为其决定是如此者，都是所谓死语。作死语底人，用禅宗的话说，都是该打底。《宗杲语录》云：“乌龙长老访冯济川说话次云：‘昔有官人问泗州大圣：师何姓？圣曰：姓何。官云：住何国？圣云：住何国。’龙云：‘大圣本不姓何，亦不住何国，乃随缘化度耳。’冯笑曰：‘大圣决定姓何，住何国。’如是往返数次。遂致书于师（宗杲），乞断此公案。师云：‘有六十棒：将三十棒打大圣，不合道姓何；三十棒打济川，不合道大圣决定姓何。’”（《大慧普觉禅师宗门武库》）普通所谓

唯心论者或唯物论者肯定所谓宇宙的本体或万物的根原是心或物，并以为决定是如此。这些种说法，都是所谓死语。持这些种论者，都应受六十棒。他们作如此底肯定，应受三十棒。他们又以为决定是如此，应更受三十棒。

禅宗亦喜说重复叙述底命题，因为这种命题，并没有说甚么。《文益禅师语录》云：“师一日上堂，僧问：‘如何是曹源一滴水？’师云：‘是曹源一点水。’”又云：“上堂。尽十方世界皎皎地无一丝头。若有一丝头，即是一丝头。”又云：“举昔有老僧住庵，于门上书心字，于窗上书心字，于壁上书心字。师云：‘门上但书门字，窗上但书窗字，壁上但书壁字。’”

第一义虽不可说，“超佛越祖之谈”虽不可谈，但总须有方法以表显之。不然则即等于没有第一义，没有“超佛越祖之谈”。“不言之教”亦是教。既是教，总有使受教底人可以受教底方法。禅宗中底人，对于这种方法，有很多底讨论。这

些方法都可以说是以负底方法讲形上学底方法。

禅宗中临济宗所用底方法有所谓“四料简”、“四宾主”者，临济云：“有时夺人不夺境。有时夺境不夺人。有时人境俱夺。有时人境俱不夺。”（《古尊宿语录》卷四）又说：“我有时先照后用。有时先用后照。有时照用同时。有时照用不同时。先照后用有人在。先用后照有法在。照用同时，驱耕夫之牛，夺饥人之食，敲骨取髓，痛下针砭。照用不同时，有问有答，立宾立主，合水和泥，应机接物。”（同上卷五）照临济所解释，则“先用后照”就是“夺人不夺境”，“先照后用”就是“夺境不夺人”，“照用同时”就是“人境俱夺”，“照用不同时”就是“人境俱不夺”。这就是所谓“四料简”。

所谓“四宾主”者，即主中主，宾中主，主中宾，宾中宾。师家与学人辩论之时，“师家有鼻孔，名主中主。学人有鼻孔，名宾中主。师家无鼻孔，名主中宾。学人无鼻孔，名宾中

宾”（《人天眼目》卷二）。所谓鼻孔，大概是要旨之义。如一牛，穿其鼻孔，则可牵其全体。故一事物可以把握之处，名曰把鼻。一人所见之要旨，名曰鼻孔。此二名词，均禅宗语中所常用者。临济云：“参学之人，大须仔细。如主客相见，便有言论往来。如有真正学人，便喝，先拈出一胶盆子。善知识不辨是境，便上他境上作模样。学人便喝，前人不肯放。此是膏肓之疾，不堪医，唤做客看主（一本作宾看主）。或是善知识不拈出物，只随学人问处即夺。学人被夺，抵死不放。此是主看客（一本作主看宾）。或有学人，应一个清净境，出善知识前。善知识辨得是境，把得抛向坑里。学人言大好。善知识云：咄哉，不识好恶。学人便礼拜。此唤做主看主。或有学人，被枷带锁，出善知识前。善知识更与安一重枷锁。学人欢喜。彼此不辨。呼为客看客（一本作宾看宾）。”（《古尊宿语录》卷四）

在此诸例中，第一例是学人有鼻孔，师家无鼻孔，名宾中主。第二例是师家有鼻孔，学人无鼻

孔，名主中宾。第三例是师家学人均有鼻孔，名主中主。第四例是师家学人均无鼻孔，名宾中宾。

所谓境，有对象之义。思议言说的对象，皆名为境。境是对象，人是知对象者。第一义所拟说者，不可为思议言说的对象，故不能是境。凡可以是境者，必不是第一义所拟说者。欲得第一义，则须知有境之思议言说皆是“枷锁”，皆须“抛向坑里”。“抛向坑里”即是“夺”之。将思议言说之对象“抛向坑里”，谓之“夺境”。将思议言说“抛向坑里”，谓之“夺人”。或夺人，或夺境，皆至于“人境两俱夺”。既已“人境两俱夺”，则又可以“人境俱不夺”（观下文可知）。所怕者是被夺之人，“抵死不放”，此是“膏肓之疾，不堪医”。

就“夺境”“夺人”说，禅宗有似于空宗。但空宗，如所谓三论所代表者，是以乙的辩论破甲，又以甲的辩论破乙，以见甲乙俱不能成立。禅宗则是从一较高底观点，说，凡有言说者，俱不是

第一义。所以我们说，禅宗是从一较高底观点，以看佛家各宗的，对于实际有所肯定底理论。禅宗并不以乙的辩论破甲，又以甲的辩论破乙。禅宗直接把甲乙一齐“抛向坑里”。所以他们所说底话，是比甲乙高一层底。

禅宗中的曹洞宗，有所谓“五位君臣旨诀”。所谓五位者，即偏中正，正中偏，正中来，偏中至（或作兼中至），兼中到。照一解释，此五位亦表示义理。曹山说：“正位即空界，本来无物。偏位即色界，有万象形。正中偏者，背理就事。偏中正者，舍事入理。兼带者，冥应象缘，不堕诸有。非染非净，非正非偏。故曰：虚玄大道，无著真宗。从上先德，推此一位，最妙最玄，当详审辨明。君为正位。臣为偏位。臣面君是偏中正，君视臣是正中偏，君臣道合是兼带语。”（《抚州曹山元证禅师语录》）临济宗所谓四料简亦可作如此一类底解释。若如此解释，则主中宾，即正中偏；偏中正，即宾中主；正中

来，即主中主；偏中至，即宾中宾。

照另一解释，此五位所表示，乃表显第一义的方法。曹山《解释洞山五位显诀》云：“正位却偏，是圆两意。偏位虽偏，亦圆两意。缘中辨得，是有语中无语。或有正位中来者，是无语中有语。或有偏位中来者，是有语中无语。或有相兼带来者，这里不说有语无语，这里直须正面而去，这里不得不圆转，事须圆转。”（《抚州曹山元证禅师语录》）照此所说，五位是表示五种表显第一义的方法。但原文意有不甚可晓者。原文于每条下，并各举数公案为例。此诸公案，意亦多不明。照禅宗例，有语无语相配，应尚有有语中有语，及无语中无语，而此无之；偏中正与偏中至均是有语中无语，亦难分别。此点我们不需深考。我们可以用曹山所说有语无语之例，并借用五位之名，将禅宗中人所常用以表显第一义底方法，分为五种。

（一）正中偏：此种表显第一义的方法，可

以说是无语中有语。禅宗中常说：“世尊登座，拈花示众，人天百万，悉皆罔措，独有金色头陀，破颜微笑。”又说：“俱胝和尚，凡有诘问，惟举一指。后有童子，因外人问：‘和尚说何法要？’童子亦竖起一指。胝闻，遂以刃断其指，童子号哭而去。胝复招之，童子回首。胝却竖其指。童子忽然领悟。”（《曹山语录》）马祖“问百丈：‘汝以何法示人？’百丈竖起拂子。师云：‘只这个为当别有？’百丈抛下拂子。”（《古尊宿语录》卷一）临济云：“有时一喝如金刚玉宝剑。有时一喝如踞地师子。有时一喝如探竿影草（《人天眼目》云：“探竿者，探尔有师承无师承，有鼻孔无鼻孔。影草者，欺瞒做贼，看尔见也不见。”）。有时一喝不作一喝用。”（《古尊宿语录》卷五）

禅宗中人常用此等动作，及扬眉瞬目之类，以表显第一义。此等动作，并无言说，但均有所表显。所以以此等方法表显第一义，谓之无语中

有语。

（二）偏中正：此种表显第一义的方法，可以说是“有语中无语”。禅宗中底大师，如有以佛法中底基本问题相问者，则多与一无头无脑不相干底答案。例如僧问首山省念和尚：“如何是佛心？”曰：“镇州萝卜重三斤。”问：“万法归于一体时如何？”曰：“三斗吃不足。”僧云：“毕竟归于何处？”曰：“二斗却有余。””（《古尊宿语录》卷八）僧问赵州和尚（从谏）：“万法归一，一归何所？”师云：“我在青州作一领布衫重七斤。””（同上卷十三）僧问云门（文偃）：“如何是释迦身？”曰：“干屎橛。”问：“如何是超佛越祖之谈？”曰：“蒲州麻黄，益州附子。””（同上卷十五）此诸答案，在表面上看，是顺口胡说，其实也真是顺口胡说。这种答案，如有甚么深意，其深意只是在表示，这一类的问题，是不应该问底。《传灯录》径山道钦传云：“僧问：‘如何是祖师西来意？’师曰：‘汝问

不当。’曰：‘如何得当？’师曰：‘待我灭后，即向汝说。’”（同上卷四）又马祖传云：“问：‘如何是西来意？’师便打，乃云：‘我若不打汝，诸方笑我也。’”（《古尊宿语录》卷一）对于这一类的问题，无论怎样答，其答总是胡说，故直以胡说答之。这些答案，都是虽有说，而并未说甚么，所以都可以说是无语中无语。

（三）正中来：此种表显第一义的方法，可以说是无语中无语。《传灯录》谓：慧忠国师“与紫璘供奉论议。既升座，供奉曰：‘请师立义，某甲破。’师曰：‘立义竟。’供奉曰：‘是什么义。’曰：‘果然不见，非公境界。’便下座。”（《传灯录》卷五）慧忠无言说，无表示，而立义。其所立正是第一义。《传灯录》又谓：“有婆子令人送钱去请老宿开藏经。老宿受施利，便下禅床转一匝，乃云：‘传语婆子送藏经了也。’其人回举似婆子。婆子云：‘比来请阅全藏，只为开半藏。’”（卷二十七）宗杲以为此系

赵州（从谏）事（见《大慧普觉禅师语录》卷九）。宗杲又云：“如何是那半藏？或云：再绕一匝，或弹指一下，或咳嗽一声，或喝一喝，或拍一拍，恁么见解，只是不识羞。若是那半藏，莫道赵州再绕一匝，直绕百千万亿匝，于婆子分上，只得半藏。”或谓须婆子自证，方得全藏。众人之意，固是可笑。宗杲之意，亦未必是。婆子之意，应是以不转为转全藏。有所作为动作，即已不是全藏。《洞山语录》云：“因有官人设斋施净财，请师看转大藏经。师下禅床，向官人揖。官人揖师，师引官人俱绕禅床一匝，向官人揖，良久曰：‘会么？’曰：‘不会。’师曰：‘我与汝看转大藏经，如何不会？’”此以绕禅床一匝为转全藏。以绕禅床一匝为转全藏是正中偏。以绕禅床一匝为反而不能转全藏，是正中来。

（四）偏中至：此种方法可以说是有语中有语。禅宗语录中，有所谓普说者，其性质如一种公开讲演。禅宗语录中亦间有不是所谓机锋底问

答。这都是有语中有语。有语亦是一种表显第一义的方法，临济云：“十二分教，皆是表现之说，学者不会，便向表显名句上生解。”（《古尊宿语录》卷四）因此，禅宗认为这种方法，是最下底方法。临济云：“有一般不识好恶，向教中取义度商量，成于句义。如把屎块子向口里含过，吐与别人。”（同上）这是用这一种方法的流弊。

（五）兼中到：“这里不说有语无语”，这就是说，用这一种方法表显第一义，也可以说是有语，也可以说是无语。“庞居士问：‘不与万法为侣者是什么人？’师云：‘待汝一口吸尽西江水，即向汝道。’”（《古尊宿语录》卷一）《传灯录》又谓：“药山（惟俨）夜参不点灯。药山垂语云：‘我有一句子，待特牛生儿，即向尔道。’时有僧曰：‘特牛生儿也。何以和尚不道。’”（《洞山语录》引作：“特牛生儿，也只是和尚不道。”）”（卷十四）一口吸尽西江水，特

牛生儿，皆不可能底事。待一口吸尽西江水，待特牛生儿，再道，即是永不道。然如此说，即是说，此一句不可道。说此一句不可道，也就是对于此一句有所说。《传灯录》云：“药山上堂云：‘我有一句子，未曾说与人。’僧问药山曰：‘一句子如何说？’药山曰：‘非言说。’师（圆智）曰：‘早言说了也。’”（卷十四）说第一义不可说，也可以说是说第一义，也可以说是未说第一义。《传灯录》云：“有僧入冥，见地藏菩萨。地藏问：‘你平生修何业？’僧曰：‘念《法华经》。’曰：‘“止止不须说，我法妙难思。”为是说是不说？’无对。”（卷二十七）《曹山语录》云：“师行脚时，问乌石观禅师：‘如何是毗卢师法身主？’乌石曰：‘我若向尔道，即别有也。’师举似洞山。洞山曰：‘好个话头，只欠进语。何不问，为什么不道？’师却归进前语。乌石曰：‘若言我不道，即哑却我口。若言我道，即蹉却我舌。’师归，举似洞山，洞山深肯之。”（又见《传灯录》卷十三“福州乌石山灵观禅师”条

下) 乌石此意，即说，也可说他道，也可说他未道。

在上述诸方法中，无论用何种表示，以表显第一义，其表示皆如以指指月，以筌得鱼。以指指月，既已见月，则须忘指。以筌得鱼，既已得鱼，则需忘筌。指与筌并非月与鱼。所以禅宗中底人常说：善说者终日道如不道，善闻者终日闻如不闻。宗杲说：“上士闻道，如印印空。中士闻道，如印印水。下士闻道，如印印泥。”（《大慧普觉禅师语录》卷二十）印印空无迹，如所谓“羚羊挂角，无迹可寻”。印印水似有迹。印印泥有迹。如印印泥者，见指不见月，得筌不得鱼。此等人是如禅宗所说：“咬人屎橛，不是好狗。”如印印空者“无一切有无等见，亦无无见，名正见。无一切闻，亦无无闻，名正闻”（百丈语，《古尊宿语录》卷二）。无见无闻，并不是如槁木死灰，而是虽见而无见，虽闻而无闻，这就是“人境俱不夺”。这是得到第一义

底人的境界。

如何为得到第一义？知第一义所拟说为得到第一义。此知不是普通所谓知识之知。普通所谓知识之知，是有对象底。能知底知者，是禅宗所谓“人”。所知底对象是禅宗所谓“境”。

有“境”与“人”的对立，方有普通所谓知识。第一义所拟说者，“拟议即乖”，所以不能是知的对象，不能是境。所以知第一义所拟说者之知，不是普通所谓知识之知，而是禅宗所谓悟。普通所谓知识之知，有能知所知的分别，有人与境的对立。悟无能悟所悟的分别，无人与境的对立，所以知第一义所拟说者，即是与之同体。此种境界玄学家谓之“体无”。“体无”者，言其与无同体也；佛家谓之为“入法界”；《新原人》中，谓之为“同天”。

这是用负底方法讲形上学所能予人底无知之知。在西洋现代哲学家中，维替根斯坦虽是维也纳学派的宗师，但他与其他底维也纳学派中底人

大有不同。他虽也要“取消”形上学，但照我们的看法，他实则是以我们所谓形上学的负底方法讲形上学。他所讲底，虽不称为形上学，但似乎也能予人以无知之知。

在维替根斯坦的《逻辑哲学论》的最后一段中，他说：“哲学的正确方法是：除了可以说者外，不说。可以说者，是自然科学的命题，与哲学无干。如有人欲讨论形上学底问题，则向他证明：在他的命题中，有些符号，他没有予以意义。这个方法，别人必以为不满意，他必不觉得，我们是教他哲学。但这是唯一底严格底正确方法。”（六五三）“我所说底命题，在这个方面说，是启发底。了解我底人，在他已经爬穿这些命题，爬上这些命题，爬过这些命题的时候，最后他见这些命题是无意义底（比如说，他已经从梯子爬上去，他必须把梯子扔掉）。他必须超过这些命题，他才对于世界有正见。”（六五四）“对于人所不能说者，人必须静默。”（七）

照我们的看法，这种静默，是如上所引慧忠国师的静默。他们都是于静默中，“立义竟”。

第十章 论诗

维也纳学派以为形上学可以与诗比。石立克说：“形上学是概念的诗歌。”诗中所说底话，亦是不可以逻辑上底真假论，亦是无意义底。但其无意义底话，可以使人得到一种感情上底满足。形上学亦说无意义底话，其无意义底话，亦可以使人得到一种感情上底满足。例如：上帝存在，灵魂不灭，意志自由，都是些没有意义底话。这些话虽没有意义，但人听了这些话，可以得到一种感情上底安慰。由此方面说，对于人，形上学有与诗相同底功用。照维也纳学派的说法，这是形上学的真正底性质。形上学如在人的文化中，有其地位，亦是由于它有这种性质。

欲讨论维也纳学派的这种说法，我们须先分别，有止于技底诗，有进于道底诗。有些哲学家的形上学，有真正底形上学。维也纳学派的这种说法，对于止于技底诗，及有些哲学家的形上

学，我们亦以为是可以说底。

有只可感觉，不可思议者。有不可感觉，只可思议者。有不可感觉，亦不可思议者。只可感觉不可思议者，是具体底事物。不可感觉，只可思议者，是抽象底理。不可感觉亦不可思议者，是道或大全。一诗，若只能以可感觉者表示可感觉者，则其诗是止于技底诗。一诗，若能以可感觉者表显不可感觉只可思议者，以及不可感觉亦不可思议者，则其诗是进于道底诗。

例如温飞卿诗云：“溪水无情似有情，入山三日得同行。岭头便是分手处，惜别潺湲一夜声。”此是一首止于技底诗。因为此诗想像一溪水为一同伴。一溪水是一可感觉底事物，一同伴亦是一可感觉的事物。此诗说溪水有情，说溪水惜别，都是没有意义底话，亦都是些自欺欺人底话。不但读诗者知其是如此，作诗者亦知其是如此。不过虽都知其是如此，作诗者与读诗者，都可于想像中得到一种感情上底满足。这种满足，

是从一种假话得来底。

维也纳学派说，形上学应该自比于诗。或者说，形上学是一种诗。其所谓诗，大概是这种止于技底诗。他们的这种说法，对于有些哲学家的形上学，是可以说底。有些哲学家，在其形上学中，所说底话，是假底，亦可说是无意义底。这些哲学家应该都如詹姆士明白宣布，其如此说，是出于其“信仰的意志”。詹姆士明知上帝的存在，是不可证明底。但他愿意信仰上帝存在。他信仰而又明知其信仰只是信仰。对于上帝存在之说，持如此态度，则即是比此说于诗。有些哲学家的形上学，是应该自比于诗，或我们应该将其比于诗。

但维也纳学派的这种说法，对于真正底形上学，不可说。因为真正底形上学，并不说维也纳学派所谓没有意义底话。此于我们于以上所讨论中可见。维也纳学派的此种说法，对于进于道底诗，亦不可说。因为进于道底诗，并不是只

说无意义底话，自欺欺人，使人得到一种感情上底满足。它也是以可感觉者表显不可感觉者。我们可以说，就止于技底诗及有些哲学家的形上学说，形上学可比于诗。就进于道底诗及真正底形上学说，诗可比于形上学。

进于道底诗亦可以说是用负底方法讲形上学。我们说“亦可以说是”，因为用负底方法底形上学其是“学”的部分，在于其讲形上学不能讲。诗并不讲形上学不能讲，所以它并没有“学”的成分。它不讲形上学不能讲，而直接以可感觉者，表显不可感觉只可思议者，以及不可感觉亦不可思议者。这些都是形上学的对象。所以我们说，进于道底诗“亦可以说是”用负底方法讲形上学。

李后主词云：“独自莫凭栏，无限江山，别时容易见时难。”就此诸句所说者说，它是说江山，说别离。就其所未说者说，它是说作者个人的亡国之痛。不但如此，它还表显亡国之痛之所以为亡国之痛。此诸句所说，及所未说者，虽是

作者于写此诸句时，其自己所有底情感。而其所表显则不仅只此，而是此种情感的要素。所以此诸句能使任何时读者，离开作者于某一时有此种情感的事，而灼然有“见”此种情感之所以为此种情感。此其所以能使任何时读者，“同声一哭”。江山是具体底物，别离是具体底事。这些都是可感觉底。此种情感的要素则是不可感觉，只可思议底。但作者可以只可感觉不可思议者表显之。

陶渊明诗云：“采菊东篱下，悠然见南山。山气日夕佳，飞鸟相与还。此中有真意，欲辨已忘言。”渊明见南山、飞鸟，而“欲辨已忘言”。他的感官所见者，虽是可以感觉底南山、飞鸟，而其心灵所“见”，则是不可感觉底大全。其诗以只可感觉不可思议底南山、飞鸟，表显不可感觉亦不可思议底浑然大全。“欲辨已忘言”，显示大全之浑然。

陈子昂诗：“前不见古人，后不见来者。念天地之悠悠，独怆然而涕下。”“前不见古人”，是

古人不我待；“后不见来者”，是我不待后人。古人不我待，我不待后人，藉此诸事实，显示“天地之悠悠”。“念天地之悠悠”，是将宇宙作一无穷之变而观之。“独怆然而涕下”，是观无穷之变者所受底感动。李白诗：“登高壮观天地间，大江茫茫去不还。”此茫茫正如卫玠过江时所说：“见此茫茫，不觉百端交集。”苏东坡《赤壁赋》：“哀吾生之须臾，念天地之无穷。挟飞仙以遨游，抱明月而长终。”大江、明月是可感觉底。但藉大江、明月所表显者，则是不可感觉底无穷底道体。

我们说：进于道底诗可以自比于形上学。这并不是说，进于道底诗，是如普通所谓哲学诗或说理底诗。这一种的所谓诗，是将一哲学底义理用韵文写出之。严格地说，这并不是诗。进于道底诗，所表显者，虽是形上学的对象；但其所以表显者，须是可感觉者。所以诗不讲义理，亦不可讲义理。若讲义理，则成为以正底方法讲形

上学底哲学论文，不成为诗。旧说：“诗不涉理路。”（《沧浪诗话》）所谓说理之诗，若说它是诗，它说理嫌太多；若说它是哲学论文，它说理又嫌太少。此种所谓诗，其功用实如方技书中底歌诀之类。其表面虽合乎诗的格律，但其实并不是诗。进于道底诗，并不讲道。讲道底诗，不是进于道底诗。

进于道底诗，必有所表显。它的意思，不止于其所说者。其所欲使人得到者，并不是其所说者，而是其所未说者。此所谓“超以象外”（《诗品》）。就其所未说者说，它是“不着一字，尽得风流”（《诗品》）。就其所说者说，它是“言有尽而意无穷”（《沧浪诗话》）。进于道底诗，不但能使人得到其所表显者，并且能使人于得其所表显之后，知其所说者，不过是所谓筌蹄之类，鱼获而筌弃，意得而言冥。此所谓“如羚羊挂角，无迹可寻”，“不落言诠”，“一片空灵”（《沧浪诗话》）。

禅宗中底人常藉可感觉者，以表显不可感觉，不可思议者。例如竖起指头，举拂子之类，都是如此。他们所用底方法，有与诗相同之处，所以他们多喜引用诗句。《圆悟佛果禅师语录》云：“忽一日，官员问道次，先师云：‘官人，尔不见小艳诗道：‘频呼小玉元无事，只要檀郎认得声。’”官人都不晓，老僧听得，忽然打破漆桶，向脚根下亲见得了。”（卷十三）禅宗中底人，用这些诗句，都是欲以可感觉者表显不可感觉，不可思议者。佛果“打破漆桶”，是藉诗句之所说者，得到其所未说者。

以上是将诗作为一种讲形上学的方法看。我们还可以将诗作为一种表达意思的方式看。诗表达意思的方式，是以其所说者暗示其所未说者。好底诗必富于暗示。因其富于暗示，所以读者读之，能引起许多意思，其中有些可能是诗人所初未料及者。沈德潜云：“阮公《咏怀》，反复零乱，兴寄无端，和愉哀怨，俶诡不羁，读者莫求

归趣。”（《说诗晬语》）此所谓“若有意，若无意，若可解，若不可解”。若有这种情形，我们不能问，亦不可问，某一诗的固定底意思是甚么。此所谓“诗无达诂”。

无论用正底方法，或用负底方法，讲形上学，哲学家都可用长篇大论的方式，或用名言隽语的方式以表达其意思。这是两种表达意思的方式。前者可称为散文底方式，后者可称为诗底方式。用散文底方式表达意思，凡所应该说底话，都已说了，读者不能于所说者外另得到甚么意思。用诗的方式表达意思，意思不止于其所说者。读者因其暗示，可以得到其所说者以外底意思，其中有些可能是说者所初未料及者。

例如在中国哲学史中，庄子可以说是以诗底方式表达意思。郭象的《庄子注》，如与庄子比较言之，则可以说是以散文底方式表达意思。庄子的书与郭象的注代表两种表达意思的方式，即使它们的意思完全相同，也不能互相替代。宗杲

引其弟子无著云：“曾见郭象注庄子。识者云：却是庄子注郭象。”（《大慧普觉禅师语录》卷二十二）正可借用以说此意。

但若将中国哲学史与西洋哲学史比较，则郭象所用底方式，还是名言隽语的方式。这是中国以前底大多数底哲学家所用底方式。他们的名言隽语，是不能以长篇大论替代底。例如《老子》一书只五千言，但我们不能说它没完全地表达它的意思。假使有一人，写五万字或五十万字底书，将《老子》书中底意思重说一遍，但它只是另外一部书，并不能替代《老子》的五千言。这两部书中底话是用两种方式说底。它们可以是“合则双美”，但并不是“离则两伤”。

维替根斯坦的《逻辑哲学论》，也是用名言隽语的方式写出底。它是用诗底方式表达意思，我们并不是说，他所说底，并不是他的推理所得底结论。不过他的结论，以这种方式表达出来，就不仅只是一个推理的结论。他所说底是富于暗

示底。读者可于其所说者得到许多意思，其中有些可能是他所初未预料者。我们于第九章，说他实则是以负底方法讲形上学。这也许不是他的意思。但却是他所说底所暗示底意思。

即在文学方面，所谓名言隽语与长篇大论，也并不是可以互相替代底。例如《世说新语》谓：“阮宣子有令闻。太尉王夷甫见而问曰：‘老庄与圣教同异？’对曰：‘将无同？’太尉善其言，辟之为掾。世谓三语掾。”（《文学》）老庄与儒家，不能说是尽同，亦不能说是完全不同，所以说“将无同”。假使有人作一长篇大论底“儒道异同论”，将儒道异同，说得非常详细清楚，但也不能替代“将无同”三字。《世说新语》又谓：“桓公北征，经金城，见前为琅琊时种柳，皆已十围，慨然曰：‘木犹如此，人何以堪？’攀枝执条，泫然流泪。”（《言语》）后来庾信《枯树赋》说：“桓大司马……叹曰：‘昔年种柳，依依汉南。今日看落，凄怆江潭。树犹如此，人何以

堪？”庾信的二十四个字，并不能替代桓温的八个字。即有人再作千言万语的文章，也只是另外一篇文章，并不能替代桓温的八个字。

这就是所谓晋人风流。风流底言语，是诗底言语。禅宗中底人喜欢用诗底言语，所以他们也常说：“不风流处也风流。”

本书由“行行”整理，如果你不知道读什么书或者想获得更多免费电子书请加小编微信或QQ：2338856113 小编也和结交一些喜欢读书的朋友 或者关注小编个人微信公众号名称：幸福的味道 为了方便书友朋友找书和看书，小编自己做了一个电子书下载网站，网站的名称为：周读 网址：www.ireadweek.com

人名索引

一、本索引收录本书正文部分出现的全部人名，包括中文和外文。

二、本索引按音序编排。

三、本索引以正文中出现过的某人的全名或通行名作为主索引词，而将其他字号、别称、简称、外文原名等，以括注的形式附于主索引词之后，各异称不再单独编录。例如：“墨”、“墨翟”、“墨氏”、“墨子”和“子墨子”均在正文中出现过，而“墨子”为通行称呼，则以“墨子”作为主索引词，其余异称括注在后。如正文中仅出现了某人的名、字、简称等，而未出现其全名或通行名，为方便使用，编者将其全名或通行名补充完整之后，仍以全名或通行名作为主索引词，而将其余异称括注在后。例如：正文中出现的“爱”，实际上是指“徐爱”，则本索引以“徐爱”作为主索

引词，再将“爱”括注在后。

四、本索引涉及的外国人物，如正文中未出现中文译名，则以外文原名作为主索引词。例如：“Paul Carus”一名，正文中从未出现中译，则本词条以“Paul Carus”一名中的姓氏“Carus”为准，编入C字头下。

A

爱因斯坦

安水心（安老爷）

敖器之

B

白甫（白）

百丈怀海（百丈）

板儿

包敏道（包、敏道）

包慎伯

保罗

北宫黜

贝克莱

比阿诺

边沁

柏拉图

伯夷（夷）

卜梁倚

蔡襄

仓颉

曹霸

曹操（曹、魏武帝、武帝）

曹山

曹子建

常县长（常左云）

晁盖

陈淳

陈澧

陈龙川

陈仲子

陈子昂

成玄英

程明道（明道）

程伊川（伊川、颐）

程子（程）

吃诟

崇祯

崔颢

Paul Carus

D

达尔文

戴东原（东原）

道生

邓完白

笛卡尔

董仲舒

洞山（良价）

杜甫（杜、杜工部）

端和尚

F

法演

樊哙

范纯仁

范浚

范云

菲喜推

冯济川（冯、济川）

冯唐

凤姐

佛眼禅师（清远、舒州）

伏羲

苻坚

G

甘地

皋陶

高诱

葛老贡

公孙丑

公孙龙

公西华

龚定庵

顾亭林

瞽瞍

关帝（关）

关汉卿（关）

关尹

郭象（郭）

哈体门

海格尔

海若

韩非子

韩康伯

韩氏

韩退之（韩、退之）

汉高（汉祖）

汉武（武帝）

何晏

河伯

荷蓀丈人

贺麟（贺自昭、麟）

赫胥黎

胡宏（胡氏）

怀特海

桓车骑（冲）

桓团

桓温（桓大司马、桓公）

黄檗（希运）

黄巢

黄帝

黄榦

黄梨洲

惠施（惠子）

慧能（六祖）

慧思

慧远

慧忠国师（慧忠）

霍布士

J

嵇康（康）

季康子

稷

迦叶

贾宝玉（宝玉）

贾母

贾谊

蒋委员长

蒋元进

焦山和尚

焦循

金龙荪（岳霖）

金圣叹

晋惠帝

晋献公

径山道钦

九天玄女

据梁

K

卡纳普

康有为

孔鲤（鲤）

孔颖达

孔子（孔、孔夫子、孔父、丘、仲尼）

苦鲁巴金

狂屈

夔

L

老聃

老子（老、老氏）

李白（李）

李德之

李鸿章

李后主（后主）

李陵

李恕谷（李）

李长吉

李自成

厉

厉王（厉）

梁惠王（文惠君）

梁启超

林冲

林催 (A. Lindsay)

林黛玉 (黛玉)

林和靖

临济 (义玄)

刘安

刘安世

刘备 (刘)

刘蕡山

刘姥姥

刘漫堂

刘孝标

刘遗民

柳公绰

柳公权

柳下惠

卢褒

卢梭

陆桴亭

陆象山（陆、陆子、陆子静、象山）

罗含

罗念庵（念庵）

罗斯福

罗素

吕梁丈人

吕舍人

M

马克思

马祖（道一）

梅兰芳

孟施舍

孟子（轲、孟）

米芾

密师伯

明上座

明太祖（明太）

墨子（墨、墨翟、墨氏、子墨子）

穆罕默德

穆勒

N

拿破仑

娜拉

南伯子葵

南泉（普愿、泉）

女偶

O

欧阳修（欧）

P

庞居士

庖丁

培根

裴徽（徽）

裴松之

裴

彭蒙

彭祖

Q

齐侯

齐景公

齐宣王

契

钱宾四（穆）

潜虚

秦始皇（秦皇）

邱迟

屈原

R

冉有

阮公

阮修（阮宣子）

阮裕（阮光禄）

S

桑戴延那

僧肇

莎士比亚

上帝

邵康节（康节、邵尧夫、尧夫、尧父）

申生

神会

神农

神秀

沈德潜

沈公武（沈有鼎、有鼎）

沈克

慎到

圣多玛

施耐庵

十三妹

石立克

石曼卿

史伯

释迦（如来、如来佛）

首山省念和尚

叔齐（齐）

舒州

舜

司空图

司马彪

司马孚（司马太傅）

司马光（君实）

司马谈

斯宾诺莎

斯密士

泗州大圣（大圣、圣）

宋江

宋

宋孝宗

宋玉

苏东坡（苏）

苏格拉底

苏武（武、子卿）

苏子由

孙悟空

孙中山（中山）

T

太公

泰米阿斯

汤

汤锡予（用彤）

唐三藏

唐太（唐宗）

唐玄宗

陶潜（陶渊明、渊明）

田骈

W

汪伦

王长史（长史）

王安石

王保善

王弼（王辅嗣）

王充

王船山

王梵志（梵志）

王陵（陵）

王龙谿

王伦

王戎

王维

王羲之（王右军）

王衍（王夷甫）

王阳明（王、阳明）

王引之

王子猷（徽之）

威尔逊

维替根斯坦

尾生

卫恒

卫玠

魏忠贤

温飞卿

文帝

文惠君

文天祥

文王（文）

闻一多

乌龙长老

乌石观禅师（乌石）

巫马子

无为谓

无著

无庄

吴尔夫

吴棫（吴氏）

武王（武）

X

西施

希柏特

希特勒

向秀（向、向子期、秀）

项羽

象罔

谢安（安、太傅）

谢公夫人

谢灵运

谢上蔡（谢）

谢玄（谢车骑、玄）

辛弃疾（辛）

省禅师

休士

徐爱（爱）

徐乾学

许衡

许由

薛宝钗（宝钗）

荀子（荀）

Y

亚力士多德

严复

颜杲卿

颜习斋（颜）

颜渊（回、颜回、颜子）

颜真卿

晏子

杨慈湖（简、敬仲）

杨椒山

杨时（龟山、杨氏）

杨小楼

杨朱（杨、杨氏）

尧

药山（惟俨）

耶稣

叶公超（崇智）

叶公子高

伊尹

夷之

易牙

尹和靖

尹子奇

幽王（幽）

尤可利

游酢（定夫、游）

俞樾

禹

庾信

元靖长老

袁昂

圆鉴

圆智

约翰

乐广（乐、乐令）

岳飞（岳）

云居（道膺）

云门（文偃）

Z

宰我

则天皇后

曾参（曾子）

曾皙（点、曾点）

曾元

詹姆士

张伯英

张横渠（横渠、张、子厚）

张栻（南轩）

张献忠

张巡

昭公

赵苞（苞、威豪）

赵云

赵州（从谏）

赵子昂

郑秉璧（昕）

郑齐叔

郑子上

支道林

知

跖

钟会（钟、钟士季）

钟嵘

周仓

周濂溪（濂溪、周茂叔）

周瑞

周遇吉

纣

朱佩弦（自清）

朱熹（熹、朱、朱元晦、朱子）

诸葛亮

庄子（周、庄、庄生）

子都

子路

子桑

子思

子祀

子夏

子輿

子张

紫璘供奉

左丘

书篇名索引

一、本索引收录本书正文部分出现的全部书名、报刊名、篇目名、文章名等。

二、本索引按音序编排。

三、本索引以正文中出现过的全称或通行名作为主索引词，其余简称、别名等，以括注的形式附于主索引词之后，各异称不再单独编录。例如：“《淮南》”、“《淮南鸿烈》”、“《淮南王书》”和“《淮南子》”均在正文中出现过，而“《淮南子》”为较通行之全称，则以“《淮南子》”作为主索引词，其余异称括注在后。如正文中仅出现了某书篇名之简称，而未出现全称，为方便使用，编者将其全称补充完整之后，仍以全称作为主索引词，而将其余异称括注在后。例如：正文中出现的“《集解》”，实际上是指“《论语集解》”，则本索引以“《论语集解》”作为主索

引词，再将“《集解》”括注于后。

B

《白虎通义》

《白虎通义·五行篇》

《白马论》

《百论》

《百丈怀海禅师语录》（《语录》）

《般若无知论》

《宝积》

《抱朴子》

《本生》

《辨城乡》

《辩宗论》

《别共殊》

《别母》

《不真空论》

C

《沧浪诗话》

《曹洞语录》

《曹山语录》（《语录》）

《阐教化》

《长坂坡》

《赤壁赋》

《崇有论》

《出师表》

《楚辞》

《传灯录》

《传习录》

《春秋》

《春秋繁露》

《春秋繁露·必仁且智》

《春秋繁露·基义》

《春秋繁露·立元神》

《春秋繁露·人副天数》

《春秋繁露·深察名号》（《深察名号》）

《春秋繁露·实性》

《春秋繁露·天道无二》

《春秋繁露·天地阴阳》

《春秋繁露·同类相动》

《春秋繁露·为人者天》

《春秋繁露·五行相生》

《春秋繁露·五行之义》

《春秋繁露·循天之道》

《春秋繁露·阴阳位》

《春秋繁露·阴阳义》

《春秋纬》

《春秋纬·演孔图》

《纯粹理性批判》

《存诚敬》

《存学编·性理评》

D

《答陈同甫书》

《答顾东桥书》

《答黄道夫书》（《答黄道夫》）

《答刘叔文》

《答刘遗民书》

《答聂文蔚》

《答杨志仁》

《答袁机仲》

《大慧普觉禅师宗门武库》

《大慧普觉禅师语录》

《大逻辑学》

《大逻辑学·绪论》

《大学》

《大学或问》

《大学问》

《大学章句》

《大学章句·补格物传》（《大学·补传》）

《丹青引》

《道德立法原理导言》

《道论》

《登徒子好色赋》

《定性书》

《东铭》

《洞山（良价）语录》（《洞山语录》）

E

《儿女英雄传》

《二程遗书》（《遗书》、《语录》）

《二京赋》

F

《法华经》

《方法论》

《放光》

《非儒篇》

《非十二子篇》

《非相篇》（《非相》）

《斐都》

《佛果禅师语录》

《鸟赋》

《抚州曹山本寂禅师语录》（《语录》）

《抚州曹山元证禅师语录》

G

《垓下歌》

《更法》

《更生论》

《公孙龙子·迹府篇》

《公孙龙子·坚白论》（《坚白论》）

《公孙龙子·名实论》

《公孙龙子·指物论》（《指物论》）

《公羊传注》

《共产党宣言》

《古风》

《古今书评》

《古尊宿语录》

《观物篇》

《贵生》

《国语》

《国语·郑语》

H

《韩非子》

《韩非子·解老》

《韩非子·显学》

《韩诗外传》

《汉书·董仲舒传》

《汉书·王陵传》

《汉书·游侠传》

《弘明集》

《红楼梦》

《洪范》

《后汉书》

《后汉书·独行传》（《独行传》）

《后汉书·独行传叙》（《独行传叙》）

《画网巾先生传》

《怀让禅师语录》（《语录》）

《淮南·俶真训》（《俶真训》）

《淮南·说言训》

《淮南·天文训》（《天文训》）

《淮南子》（《淮南》、《淮南鸿烈》、
《淮南王书》）

《黄檗断际禅师宛陵录》（《语录》）

J

《己易》

《兼爱篇》

《校正理解及指导之以趋向对于事物底真知识之路之论》

《解释洞山五位显诀》

《金刚经》

《金师子论》

《近思录》

《近思录·观圣贤篇》

《经说》

《经说上》

《经说下》

《经下》

《拘幽操》

K

《枯树赋》

L

《兰亭诗》

《老子》（《老》）

《离骚》

《礼记·祭义》

《礼记·乐记》（《乐记》）

《礼记·礼器》

《礼记·礼运》（《礼运》）

《礼记·曲礼》（《曲礼》）

《礼记·檀弓》

《礼记·仲尼燕居》

《李延平集》

《理想国》

《力命篇》

《励勤俭》

《两都赋》

《列子》

《列子·天瑞篇》

《列子·杨朱篇》

《列子·仲尼篇》

《六祖坛经》

《伦理学》

《论衡·齐世篇》

《论抗建》

《论新理学在哲学中底地位及其方法》

《论语》

《论语·里仁》

《论语·述而》

《论语·泰伯》

《论语·微子》

《论语·为政》

《论语·卫灵公》

《论语·宪问》

《论语·颜渊》

《论语·阳货》

《论语·尧曰》

《论语·雍也》

《论语·子罕》

《论语·子路》

《论语集解》（《集解》）

《论语集注》（《集注》）

《逻辑哲学论》

《吕氏春秋》

《吕氏春秋·有始览·名类篇》

《麻城学记》

《马克思恩格斯选集》

《马祖语录》（《语录》）

《孟子》

《孟子·告子上》

《孟子·告子下》

《孟子·公孙丑上》

《孟子·公孙丑下》

《孟子·尽心上》（《尽心上》）

《孟子·离娄上》

《孟子·离娄下》

《孟子·梁惠王上》

《孟子·梁惠王下》

《孟子·滕文公上》

《孟子·滕文公下》

《孟子集注》

《孟子正义》

《孟子字义疏证》

《孟子纂疏》

《民约论》

《明报应论》

《明层次》

《明道文集》

《明儒学案》

《明夷待访录》

《墨经》

《墨子》

《墨子·耕柱篇》（《墨子·耕柱》）

《墨子·公孟》（《公孟篇》）

《墨子·兼爱下》

《墨子·兼爱中》

《墨子·节葬下》

《墨子·尚同上》

N

《南雷文定》

《涅槃经集解》

《宁武关》

P

《判性情》

《琵琶记》

《骈拇》

《评艺文》

Q

《七侠五义》

《钱神论》

《全晋文》

R

《人天眼目》

《人性论》

《人智及道德原理研讨》

《任何将来底形上学的前论》

（《前论》）

S

《三国志·钟会传》

《三国志注》

《商君书》

《神会遗集语录》（《神会语录》）

《诗·凯风》（《凯风》）

《诗经》（《诗》）

《诗品》

《诗序》

《施公案》

《识仁篇》

《实践理性论衡》

《世说新语》

《世说新语·简傲篇》（《简傲篇》）

《世说新语·伤逝篇》

《世说新语·文学篇》（《文学篇》、《文学》）

《数学原理》

《水浒传》

《说卦》

《说家国》

《说诗碎语》

《思辨录》

《思想与时代》

《宋元学案》

T

《太极图》

《太极图说》

《太史公论六家要指》（《论六家要指》）

《泰米阿斯》

《坛经》

《谈儿女》

《唐诗三百首》

《通书》

《投机颂》

《彖辞》

《王文成公全书》（《全书》）

《王制篇》

《为无为》

《文益禅师语录》

《无名论》

《五蠹》

《物不迁论》

《西铭》（《订顽》）

《象辞》（《象》）

《象山全集》（《全集》）

《象山语录》（《语录》）

《逍遥论》

《小取篇》

《小学》

《谢玄别传》

《心的形态学》

《心箴》

《新动向》

《新理学》

《新理学答问》

《新世训》

《新世训·绪论》

《新事论》（《中国到自由之路》）

《新事论·原忠孝》（《原忠孝》）

《新原道》

《新原人》

《形上学》

《性恶篇》

《修务训》

《序卦》

《续传灯录》

《续书评》

《宣汉篇》

《学乐歌》

《荀子·解蔽篇》

《荀子·乐论》

《荀子·天论》

《荀子·正名篇》（《正名》）

Y

《牙牌神数》

《延平答问》

《言行录·教及门》

《言语》

《颜子所好何学论》

《晏子春秋》

《要略》

《易·文言》（《文言》）

《易·系辞》（《系辞》）

《易传》

《易·乾·彖辞》

《易传·乾·文言》

《易林》

《易论》

《易纬·乾凿度》

《易赞》

《饮酒》

《咏怀》

《元城道护录》

《原性》

《圆悟佛果禅师语录》

Z

《在宥》

《赠汪伦》

《赵州从谏真际禅师语录》（《语录》）

《肇论》

《哲学评论》

《哲学问题》

《哲学与逻辑语法》

《哲学原理》

《贞元三书》

《正当地运用理性及寻求科学中底真理的方法之论》

《正蒙》

《正蒙·诚明》

《正蒙·大心》

《正蒙·动物》（《动物篇》）

《正蒙·乾称》

《正蒙·太和》

《正气歌》

《政治家》

《指导心底规则》

《致知篇》

《智者》

《中国哲学史》

《中论》

《中庸》

《重己》

《周易》（《易》）

《周易本义》（《本义》）

《周易程氏传》

《周易略例》

《周易外传》

《周易正义》

《朱子语类》（《语类》、《语录》）

《朱子文集》（《文集》）

《竹林七贤论》

《庄子》（《庄》）

《庄子·达生篇》（《庄子·达生》）

《庄子·大宗师》（《大宗师》、《大宗师篇》）

《庄子·德充符》

《庄子·庚桑楚》

《庄子·马蹄篇》

《庄子·齐物论》（《齐物论》）

《庄子·秋水篇》（《庄子·秋水》、《秋水篇》、《秋水》）

《庄子·胠篋》

《庄子·人间世》（《人间世》）

《庄子·山木篇》（《山木篇》）

《庄子·天道篇》（《庄子·天道》、《天道篇》）

《庄子·天地篇》（《庄子·天地》、《天地》）

《庄子·天下篇》（《庄子·天下》、《天下篇》）

《庄子·天运》

《庄子·田子方篇》

《庄子·逍遥游》（《逍遥游》）

《庄子·养生主》（《养生主》）

《庄子·应帝王》

《庄子·在宥篇》（《庄子·在宥》）

《庄子·则阳篇》

《庄子·知北游篇》（《庄子·知北游》、
《知北游》）

《庄子·至乐篇》

《庄子疏》（《疏》）

《庄子注》

《宗杲语录》

《左传》

如果你不知道读什么书，
就关注这个微信号。



微信公众号名称：幸福的味道

加小编微信一起读书

小编微信号：2338856113

【幸福的味道】已提供200个不同类型的书单

- 1、 历届茅盾文学奖获奖作品
- 2、 每年豆瓣，当当，亚马逊年度图书销售排行榜
- 3、 25岁前一定要读的25本书
- 4、 有生之年，你一定要看的25部外国纯文学名著
- 5、 有生之年，你一定要看的20部中国现当代名

著

6、美国亚马逊编辑推荐的一生必读书单100本

7、30个领域30本不容错过的入门书

8、这20本书，是各领域的巅峰之作

9、这7本书，教你如何高效读书

10、80万书虫力荐的“给五星都不够”的30本书

关注“幸福的味道”微信公众号，即可查看对应书单和得到电子书

也可以在我的网站（周读）www.ireadweek.com自行下载

备用微信公众号：一种思路



如果你不知道读什么书，
就关注这个微信号。



微信公众号名称：幸福的味道

加小编微信一起读书

小编微信号：2338856113

【幸福的味道】已提供200个不同类型的书单

- 1、 历届茅盾文学奖获奖作品
- 2、 每年豆瓣，当当，亚马逊年度图书销售排行榜
- 3、 25岁前一定要读的25本书
- 4、 有生之年，你一定要看的25部外国纯文学名著
- 5、 有生之年，你一定要看的20部中国现当代名

著

6、美国亚马逊编辑推荐的一生必读书单100本

7、30个领域30本不容错过的入门书

8、这20本书，是各领域的巅峰之作

9、这7本书，教你如何高效读书

10、80万书虫力荐的“给五星都不够”的30本书

关注“幸福的味道”微信公众号，即可查看对应书单和得到电子书

也可以在我的网站（周读）www.ireadweek.com自行下载

备用微信公众号：一种思路

