

羅光全書

冊一之一

生命哲學初版

臺灣學生書局印行

序

從事哲學的研究工作，已經五十年。在求學時代所研究的爲西洋哲學，在教學時代所教的是中國哲學，在寫作方面所寫的爲中國哲學思想史和士林哲學。五十年來雖不是全副精力都集中在哲學研究上，但每天都幾乎用了三分之一的時間去研究。花了這麼長的時間，費了這麼多的精力，對於哲學自己有什麼心得？只是介紹中西的哲學或是自己有點哲學思想呢？

目前中西都不是哲學興盛的時代，歐美雖然新起一些哲學派別，然都是「人存哲學存，人亡哲學亡」。中國國內在大陸馬克思思想暫時在稱霸，然將來必是「暴雨不終朝」；在臺灣大家焦慮著如何建立新的中國哲學，使傳統的哲學可以有薪傳，新的中國社會能够有中心的思想。天主教會去年紀念利瑪竇來華四百週年，激起天主教接受中國文化的問題。我既研究中西哲學，在這兩方面都有應盡的責任。

唐君毅先生的最後一部著作，名稱是生命存在與心靈境界，代表他自己的哲學思想。這部著作有一千兩百頁，詞句深奧艱澀不易讀，讀的人不多。但是他由生命和心靈去講哲學，路途非常正確。

方東美先生所著的中國哲學之精神及其發展英文原本雖已出版，讀者頗少，中文譯本上冊今年已出版。這部著作雖是講中國以往的哲學，但是方先生以生命和生命超越解釋中國哲學的精神，也可以說是代表他本人的思想。

我的這部書，名為「生命哲學」，不是以哲學講生命，而是以生命講哲學，這乃是儒家哲學的傳統。

易經以「生生之謂易」，宇宙變易以化生萬物，萬物繼續變易以求本體的成全，整個宇宙形成活動的生命，長流不息。西洋形上學以萬物為「存有」，「存有」即存在之有，為一切事物的根基。中國哲學以萬有之「存有」為動之「存有」，為「生命」，乃萬物的根基。「存有」和「生命」為一體之兩面。在這兩面的根基上，建立我的哲學思想。

哲學為學術工作，乃生命的高度活動；哲學的研究對象乃是生命，為我的生命向各方面表現。我的生命不限於生理的生命，而以心靈生命為主。心靈生命向外的開展，認識宇宙萬物。宇宙萬物進入我的心靈，引起我對萬物發生關係的意識，我明瞭生命不是孤獨，而是

相通。宇宙不是塊然無靈的客體，乃密密地和我的生命相連。我的心靈給予宇宙萬物一種真美善的意義和價值，顯示造物主的愛心。

人的社會從心靈的眼去觀看，不是數字的統計，生產和消費，只有形相的文明。社會文明的真諦在於生命的聯繫，在於聯繫的和諧。科技造成的機械，若缺少了心靈仁愛的動力，將要燒毀人類的文明，遺留一堆灰燼。

心靈的仁愛週遊在宇宙萬物以內，造成生命的旋律，激盪人類的生命向前創新，和造物主的神愛相融會。心靈生命進入無限的天淵，擴展到絕對的真美善，達到生命的頂點，在愛的圓融中，安祥幸福。

沿著心靈生命發展的歷程，本書講論了認識論，以建立人文的世界。研究了本體論，以認識萬有的基本。探索了宇宙論，以體驗生命的聯繫。分析了心理現象，以觀察生命的創新。討論了倫理學，以建立生命旋律的規範。描述了心靈生命的發揚，以窺見生命的超越。

生命的哲學，貫通了全部哲學的思想，結成一生活的系統。不是「隔岸觀火」地研究哲學的對象，而是我在哲學的對象內生活。這就是中西哲學的結合，萬物為「存有」，「存有」為「生命」。

生命哲學可以代表中國傳統哲學的革新而成為中國的新哲學嗎？生命哲學可以作為天主

教思想和儒家思想的結合成爲教會本地化的基礎嗎？請好心的讀者自作答覆。我只述說了我自己的哲學思想。

民國七十三年八月一日 序於天母牧廬

生命哲學初版

目錄

序	1
緒論	1
一、中西形上本體論比較研究	1
1. 西洋形上學	1
2. 中國形上學	4
二、生命哲學	9
三、哲學與生命	12
第一章 我生命的體認	12
一、自我意識	12

1. 直見之知	二一
2. 反省之知	二四
3. 永恒之知	二七
二、我生命的世界	三一
1. 感官的世界	三二
2. 理智的世界	三八
甲、理智認識的對象	四〇
乙、理的世界	四二
丙、主體客體相結合	四五
3. 信仰的世界	五二
三、人文世界的建立	五五
1. 傳達	五六
2. 符號	六〇
3. 語言文字	六四
4. 語言邏輯	六六
甲、名實	六七
乙、理則(邏輯)	七一

丙、邏輯經驗論·····	七四
5. 真理·····	七八
第二章 我生命的本體·····	八三
一、我存有·····	八五
1. 存有的事實·····	八五
2. 存有的意義·····	八八
3. 存有是生命·····	九一
4. 有與存在·····	九四
5. 存有與性·····	一〇〇
6. 生命與宇宙·····	一〇四
7. 生命與造物主·····	一〇八
二、我「存有」本體·····	一一一
1. 本體(體)·····	一一一
2. 附體(用)·····	一一五
3. 心物合一·····	一二〇
4. 單體·個性·行·····	一二四

第三章 生命與宇宙……………一四三

5. 位格(人格)·一致性……………	一三〇
三、無……………	一三六

一、宇宙……………一四三

1. 空間……………	一四四
------------	-----

2. 時間……………	一五〇
------------	-----

二、物體……………一五七

1. 物體·氣·陰陽·五行……………	一五八
--------------------	-----

2. 精神……………	一六二
------------	-----

三、變動……………一七〇

1. 生活·能·行……………	一七〇
----------------	-----

2. 分類及原因……………	一七五
---------------	-----

甲、分類·量變·質變·生·滅……………	一七五
---------------------	-----

乙、原因·動因·質因·理因·向因……………	一七八
-----------------------	-----

四、生命的根源……………一八五

第四章 生命的創造……………一九三

一、創造……………一九三

1. 無止境……………一九三

2. 創新……………一九八

二、思慮理智……………二〇三

1. 求知……………二〇三

2. 求圓……………二〇八

三、情、才……………二一二

1. 求美……………二一二

2. 求善……………二一七

四、自由……………二二二

五、心靈……………二二八

第五章 生命的旋律……………二三五

一、規律……………二三五

1. 天 道	二三五
2. 我發展自己精神生命	二三八
3. 我質造物者的化育	二四〇
4. 人造規律	二四六
二、善 德	二四七
1. 仁	二四八
2. 義	二五二
3. 禮	二五四
4. 智	二五八
三、修 養	二六二
1. 正心立志	二六三
2. 守敬主一	二六六
3. 淨心寡慾	二七〇
4. 誠心對主	二七四
5. 自強不息	二七七
四、生命的旋律	二八一
二 家 庭	二八二

2. 社會·····	二八五
3. 國家·····	二八九
4. 宇宙·····	二九三
5. 旋律的破壞·····	二九八
第六章 生命的超越·····	
一、中國生命哲學的生命超越·····	
1. 儒家 聖人·····	三〇六
2. 道家 至人·····	三一三
3. 佛教 佛·····	三二一
二、天主教精神生命的超越·····	
1. 形上的學理·····	三三〇
2. 空虛自己·····	三三六
甲、觀 過·····	三三六
乙、空虛自我意識·····	三三九
A 主動空虛自我意識·····	三三九
B 被動空虛自我意識·····	三四二

	3
愛的圓融·····	三五
甲、與主圓融·····	三五
乙、與物圓融·····	三五
A 宇宙圓融·····	三五
B 人類圓融·····	三六
C 存有圓融·····	三六

緒論

一、中西形上本體論比較研究

1 西洋形上學

形上學追究宇宙萬物的根本理由，從一切萬物的基本上著想，我們分析宇宙萬物時，從一個人而到人，從人而到動物，由動物而到生物，由生物而到物，由物而到「有」。一切萬物都是有，有以上再不能分析。若不是有，便是無，無則沒有可談。所以「有」，乃是萬物的根本，為萬物的基本觀念。亞里斯多德和聖多瑪斯便以「有」為形上學本體論的研究對象。

「有」，這個觀念非常單純。在研究萬物時，分析再分析，最後剩下這個觀念。在分

析時，把特點舉出；把一切的特點都舉出，繼續予以排除，所存下的就只是「有」。有和無相對立。

然而「有」是一切萬物的根本；不僅是宇宙萬物，就連超越宇宙的精神體，也是以「有」為根本。因此對於萬物的研究，都要以「有」為基本。不建立在「有」上的理論和學說，都如同建立在沙灘上的房屋，沒有基礎，經不起批評或辯駁，常要倒下來。

亞里斯多德和聖多瑪斯就在「有」的基礎上建立自己的學說。

「有」是什麼？什麼意義？「有」是「在」。一個物體是「有」，這個物體就在。不在當然不算有。

一個物體怎麼「在」呢？需要兩個因素：一個因素是自己的「性」，一個因素是自己的「在」，「性」是一個物體所以是這物體而不是另一物體的理，「在」是一個物體實際存在。

「理」是抽象的，「在」是實際的。抽象的理怎麼成爲實際的呢？那或者是「自有」，或者「從他有」。「自有」常是在，「性」和「在」同一，爲一完全的有，爲一絕對之有，也爲唯一的有。「從他有」是從他一實際的有而得存在。追根即是從「自有」者而得有。

「從他有」，在未存在以前，爲一可能之有，乃一「潛能」。由「潛能」而到「現實」，

需要一個動力因。宇宙間的動力因環環相結，最後的動力因必是絕對之有。因為絕對之有為「自有」，常為「現實」，不需要另一動力因。

一個實體既然是「有」，便不能是無。有和無相對立，不能同時存在。這便是矛盾律。

一個實體是實際的「有」，這個實際的「有」，包括這個整體，這個整體便是這個整體，不能不是這個整體，這便是同一律。莊子所說的齊物論，認為大家對於一個客體所講的雖不相同，卻都能是對；因為人的知識有限，不能認識整體的客體，只認識一部份，一個客體的各部份可以不相同。莊子所說的是關於認識論，不關於本體論。在本體論上一個實際的「有」，只有一個自己，便不能不是牠自己。在認識論上，對於矛盾律便加上一句，「在同一觀點上」，對立者不能成立。

一個「有」既然在，為一實際之有，便應有自己該當有的，否則本體不完全，便不能存在。本體和具體的個體意義不相同，本體是具體個體的基本。例如這個人，人的本體是這個人的基本，他必定要有人之所以是人該有的一切。這就是「真」。

有了本體所該有的一切，便是一個完全的本體，沒有缺憾，在本體方面便是善的。善是完全 Perfection。

不僅有完全的本體，而且本體各份子都各在應在的值，彼此相調協，有次序。這就是

美。

眞美善的基礎，建在本體上，不隨時隨處漂蕩。而且在倫理方面，倫理的美惡也以本體之「有」作根基，因為倫理的規律，以性律爲根本。

「有」，在具體上爲「存有」，乃一切哲學問題的據點。形上學研究「有」，便是研究宇宙萬物的最後理由。

2 中國形上學

儒家爲中國哲學的代表，儒家的思想則稱爲人文思想，注重在倫理生活。然而儒家的人文倫理思想由形上的本體論而來，本體論作爲倫理學的基礎，彼此結成一貫。

易經研究宇宙的變易，由宇宙到萬物，從變易而認識萬有。宇宙爲一變易的宇宙，由變易而生萬物，萬物也常在變易，每一物體爲一種變易。

西洋形上學以萬物最後的觀念爲「有」，每一物體都是「有」，進而研究「有」的意義和特性，以作各種哲學的根基。中國形上再以萬物都是變易，研究變易的意義，以成立人文哲學的系統。

「有」，從靜態方面去研究萬物；「變易」從動態方面去研究萬物。「有」和「變易」

是一主體的兩方面，不是兩個不同的主體；「有」就是「變易」。

「變易」有什麼意義？易經說明宇宙的變易爲「生生」，「生生」的創生生命。「變易」的因素爲陰陽，陰陽爲兩種動力，陰陽兩動力繼續變動不停，宇宙乃有各種物體。陰陽在每種物體內，仍變動不止。整個宇宙常在變易，每物也常在變易。變易爲生生，每一物爲一生命，易經說：

「一陰一陽之爲道，繼之者善也，成之者性也。」（繫辭上 第五章）

「生生之謂易。」（繫辭上 第五章）

「天地之大德曰生。」（繫辭下 第一章）

宇宙的每一物體，爲一具有內在活動的「有」，這個「有」稱爲「生」，即生命。生命即是說是具有內在的動，內在的動，因陰陽兩動力的動而成。

每個「有」或「存有」爲生生。宇宙的變易固然爲創生萬物；每一物的變易爲發展自己的性體，以求自己的成全，便也可以稱爲生生。

生生的變易，由陰陽兩動力的動而成，陰陽兩動力的變易是以「互輔互成」爲原則，不

是互相否定。陽不否定陰，陰不否定陽，陰陽互相輔助，互相調協。例如春夏秋冬，春是陽漸盛，陰漸衰；夏是陽盛陰衰；秋是陰漸盛，陽漸衰；冬是陰盛陽衰。每一季都具有陰陽，彼此互相調劑。

爲能互輔互成，生生的第二原則爲「中庸」。「中庸」的原則是每事恰得其當，陰陽各在所應有份上，爲有中庸，便有時和位的觀念，易經的卦講求時位，每一卦的爻代表位，也代表時，凡是變易都要適合時和地位的境遇，適合者則爲中庸。孟子以孔子爲「聖之時者」，常能「時中」孔子自己則非常看重中庸。

生生變易的另一原則，爲宇宙萬物「互相連繫，天然和諧。」每一物和另一物，互相連繫，生命不能孤獨存在，整個宇宙連繫在一起，互相溝通。彼此間的連繫，天然具有次序，造成宇宙全體的和諧。

這幾項原則，爲本體方面的原則，爲形而上之道，宇宙變易循著這幾項原則而繼續不停。因此，宇宙萬物繼續生化，形成一道生命洪流，長流不息。

在西洋近代哲學裏，有討論動的哲學。黑格爾以宇宙乃絕對精神的非我，絕對精神循著正反合原則而變易。馬克思以宇宙爲物質，物質常動不停，物質的動以正反合爲原則，建立了唯物辯證論。達爾文的進化論也假定宇宙在變，由變而有進化，進化的出現也由於正反合

的規律，乃有物競天擇的原則。至於柏格森認爲宇宙只有動，動是生命創新力的流行，超越時間空間。

易經生生變易的原則，稱爲天地人之道，即宇宙萬物的原則。在這原則中含有人生之道。

人生之道，總括一句稱爲「仁」。「仁」是「生」，在宇宙變易中爲生生，在人生生活中爲「仁」，易經的天地有好生之德，朱熹以天地之心爲好生，人得天地之心爲心，故仁，仁即好生。天地好生使萬物的生命能够存在，能够發揚，能够繼續。人好生，使自己的生命發揚，也使萬物的生命能够發揚。孔子說：『夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。』（論語

雍也）中庸以至誠之人，盡性而盡人性，而盡物性，然後贊天地之化育。儒家的聖人乃「肫肫其仁，淵淵其淵」。〈中庸 第三十三章〉

仁既化育萬物，便和萬物相連繫，張戴乃說『民吾同胞，物吾與也。』（西銘）王陽明講『一體之仁。』（大學問）孟子進一步說明聖人『仁民而愛物。』（盡心上）所以仁爲好生，實則廣愛宇宙的萬物。

人生之仁道，既爲「贊天地之化育」，使萬物的生命能够發展，便是互助互成，而不自相鬭爭，達爾文所講進化由於「弱肉強食」不合理，馬克斯認爲社會進化由於階級鬭爭更不

合理。

互助互成要適合時位，這便是孔子的中庸之道。不走極端，以求適宜。孝道在中國實行數千年，孝道的原則不變，孝道的實踐則適合人、地、時。所以孟子的後喪逾前喪，有適宜人、地、位之道。

有中庸，應有次序。儒家最重禮。禮由聖人按照天理而製成，使人的行動都有次序。所以禮為分，分上下的等級。有了次序，乃能有和諧，和諧為平安。儒家的家庭為大家庭制，數十人或數百人同居，然而家中和睦，一片安寧。國家既由家族而結成，國家的幸福就在於國泰民安。

中國哲學的形上學原則，應用於人事，成為倫理規律，而以形上本體論的生生為根基。從中西形上學研究對象的趨勢，就造成中西哲學精神的不同。西洋哲學研究「有」，予以分析，建立原則。西洋哲學的精神便在於求知求真，就事實的本體深加分析，事事清楚。這種精神導致科學的發達。中國哲學研究「生生」，探討宇宙生生的意義和原則，乃造成儒家發展人性以達生活美滿的境界，而成聖人。這種精神為人文精神，以求發展心靈生活，求美求善。因此，中國哲學偏重倫理道德。但兩者不相衝突，萬物都是「有」，萬物也都是「生生」。西洋形上學從靜的本體分析「有」，得有各種學術的基本原則，也可以用於中國

的學術。中國形上學從動的本體研究「生生」，釐定形上的原則，應用於人生，也可以用於西양의倫理。

從比較的研究中，我們可以肯定中西形上學的理论，不是互相否定，而是互相完成。

二、生命哲學

我在求學時代所研究的是西方哲學，在教書時代所講授的是中國哲學，我所寫的著作以研究中國哲學思想史爲多；對於中西哲學我都感到濃厚的興趣，尤其對於儒家和士林哲學的兩種思想，認爲是我自己的思想，兩者既不衝突，而且可以融會。上面一節中西形上學的比較研究，是我在今年八月間中華民國哲學會舉辦的世界中國哲學會議所提出的論文，內容雖然很簡單，卻很扼要地提出了中西哲學的一個最基本問題——關於形上學本體論的「有」。「有」爲一切實有體的最後最高的觀念，一切哲學思想都要建立在這個基本上。

實際存在的實體，稱爲「存有」，西洋哲學就這個觀念予以研究，以認識「存有」的性質，建立哲學的基本原則。中國哲學直接觀察諸有之「有」的本性，爲一變易的「存有」，時刻變易不停，稱爲「生」，整個宇宙也常在變易，使萬有繼續化生，稱爲「生生」。

「存有」和「生」爲同一實體，「存有」是他的本名，「生」是他的本性，一切「存有」都是「生」。

宇宙間沒有不變易的實體，整個宇宙在變易，每件實體都在變易。宇宙的變易是各種實體變易的總合，在時空內實現，變易的結果，使萬物化生，每個實體的變易，在於發展自己的本性本體，使自己能更成全。普通所稱生物，即是具有內在活動以完成自己本體的物體，所稱無生物，則是沒有內在活動的物體，例如礦物。但是所有物體除絕對實體爲不變者外，一切相對實體都變。相對實體的變不僅在外面受外面動因而有變，體內也由自體動因而變。內有自動因在中國哲學稱爲陰陽兩氣。在物理學上物體的原子因兩種相反之力而常動。從本體論上看，相對實體既有變，變在體內，使本體或發展或銷毀，礦石也有成和壞。因此，宇宙內萬有都內在之動，內在之動和本體有關，便可以稱之爲「生」。宇宙萬物之動有等級，即是生命有等級，由礦石之生到人之生命，拾級而上，人的生命纔是完全的生命，朱熹常說人得理之全，物得理之偏。理爲生命之理。物的生命之理常是一部分，人的生命之理乃是全部。所以，「存有」便是「生」，「生」是生命，即內在關於本體成或壞之動。

哲學研究宇宙萬有，萬有既是生，哲學便可稱爲生命哲學。

哲學對萬有的研究，由人的理智去推論，沒有人的理智就沒有研究。宇宙萬有只是研究

的對象，宇宙萬有等著理智去認識，理智認識了以後，才顯露物體的意義。生命哲學的第一步便研究理智和萬有的認識關係，稱之爲「我生命的體認」，即哲學的認識。

理論的認識不是認識萬有的形色，而是萬有的本體。理智藉著感官的印象，進而和對象客體相結合，認識客體的本性，由本性進到本體，再下到個性的屬性。這一部份的研究爲哲學的形上學本體論，在本書第二章稱爲「我生命的本體」。

我生命的本體不是孤獨一個，而是存在於宇宙萬有之中。宇宙爲一極大的時空，和我的生命相連，哲學便研究宇宙萬物，爲本書第三章，「我的生命和宇宙」，即是哲學上的宇宙論。

人的生命爲宇宙萬有生命中最高最成全的，它的最高的點在於心靈，爲孟子所說的「心思之官」的大體。心靈的生命爲理智和意志的生命。人因有理智和意志乃能創新，發展人性生命。本書第四章，稱爲「生命與創造」，即哲學的理論心理學。

人的生命的特有點爲精神生命，生命爲活動，爲發展。宇宙的活動常繼續不停，生化不息，遵循一定的規律原則，易經稱爲天道地道。人生命的活動一定也有規律，易經稱爲人道，孔子常說爲君子之道。本書第五章便研究精神生命的規律，稱爲「生命的旋律」，即哲學的倫理學。

人的精神生命常變易，追求發展；精神發展力的本體雖有限，發展的對象則無限。人精神生命的發展傾向於無限，不能範圍在宇宙以內，中國儒釋道都講生命的超越。我信天主教，天主教講超本性的生命超越。本書第六章乃講「生命的超越」，即精神發展論。

本書六章，前後一貫，以形上學為基礎，貫通倫理學和精神發展論，都以「存有」——「生命」為基礎，形成一個系統的生命哲學。

三、哲學與生命

哲學思想領導人們的生活。哲學思想不是哲學家的高深學說，而是人們日常生活之道。

孔子曾說：

『道不遠人。人之為道而遠人，不可以為道。』（中庸 第十三章）

一般的人把哲學或者看成了艱深苦澀的思想，或者看成了抽象迷糊的玄學。實際上哲學是談理，而且是談人生之道，不是哲學家所造的空中樓閣。假使一種哲學思想迷離彷彿，和

人生不發生關係，這種思想便不配稱爲哲學思想了。哲學談人生之道，「道不遠人」，和人的日常生活相接近。但是哲學思想並不因此是庸俗的，沒有高深學理。孔子又曾說：

『君子之道費而隱，夫婦之愚可以與知焉。及其至也，雖聖人亦有所不知焉。夫婦之不肖，可以能行焉，及其至也，雖聖人亦有所不能焉。天地之大也，人猶有所憾。故君子語大，天下莫能載焉；語小，天下莫能破焉。詩云，鳶飛戾天，魚躍于淵，言其上下察也。君子之道，造端乎夫婦，及其至也，察乎天地。』（中庸 第十二章）

哲學思想領導人生，一方面應該是通俗，一般人都能够明瞭；一方面，又該蘊藏著高深學理，以作基礎。

研究哲學，是人的一種生活。人的生活爲人生命的表現，生命的表現有許多層面：生理層面，感覺層面，理智層面，理智層面更有意志和感情。一個人便有生理生活，感覺生活，理智生活。哲學的研究工作爲人的理智生活；因此，哲學的思想爲人生命的一部份，也可以說哲學研究爲人的一種生命。

哲學的研究爲生命的表現，人的生命就是「存有」。凡是沒有和人的「存有」發生關係

的事物，對於人便是不存有。對於我所有的「存有」，是和我的生命發生關係的事物。人的生命雖有生理、感覺、理智、情感各層面的生活，但能理會別的事物的存有，則祇有心靈。大學說：『心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而不知其味。』（大學 第七章）我的心靈，兼有理智、意志、情感。若一件事物和我的心靈沒有發生關係，對我來說，這件事物就等於不存有。若是一件事物，和所有的人的心靈，都沒有發生關係，便對於一切的人視為不存有。天上有多少星辰，還沒有被人理智所發現，這些星辰就視為沒有。王陽明曾說：山中一株花樹，若是從來沒有被人看見，這株花就是沒有。（一）事物的存有，有本體的客觀存有，和人心沒有關係。但是人世所有的事物，都是和人心發生關係的事物。這不是唯心論的主張，不是主張事物由人心所造，而是主張人們所認為存在的事物，都是被人心所知的事物。人世的事物，便是人知識所到的事物。因此，對宇宙萬有的一切研究，要從人的認識開始，研究人的認識，要由哲學去權衡。

（一） 王文成公全書 卷三 傳習錄下。

『先生遊南鎮，一友指巖中長樹問曰：天下無心外之物，如此花樹，在深山中，自開自落，於我心亦何關？先生云：爾未看此花時，此花與爾心同歸於寂。爾來看此花時，則此花顏色，一時明白起來，便知此花，不在爾的心外。』

目前一般人的信向，以為人世的事物由科學去權衡。但是科學所研究的是事物的形相，和形相的性質。對於事物的存有，和存有的本體，科學則不能達到。而且科學的知識，對客體事物分為多種不同的學科，目前科學的分類愈來愈複雜，愈專門化，科學家乃體會應該有一種連貫的線索，使科學互相聯繫，且互相歸向人的生活。這種連貫的線索，便是生命哲學。科學的研究和哲學的研究不能分裂，不能分離。科學若失去了人生命的觀念和意義，科學便不成為人的知識活動；哲學若和科學的成果相矛盾，哲學便不成為學術，而是人們不合理的幻想。

人的生命千古如一，卻又時時變化。人的生命千古如一，因為常是人的生活，人的生活根本上有相同點。孟子曾說人的口耳目都有相同的喜好，人心的理也就要相同。(二)因此中

(二) 孟子 告子上。

『故凡同類者，舉相似也，何獨至於人而疑之。……口之於味有同者者也，易牙先得我口之所者者也。如使口之於味也，其性與人殊，若犬馬之於我不同類也，則天下何者皆從易牙之於味也。至於味，天下期於易牙，是天下之口相似也。惟耳亦然，至於聲，天下期於師曠，是天下之耳相似也。惟目亦然，至於子都，天下莫不知其姣也，不知子都之故，無目者也，故曰：口之於味也，有同者焉；耳之於聲也，有同聽焉；目之於色也，有同美焉；至於心，獨無所同然乎！心之所同然者，何也？謂理也，義也，聖人先得我心之所同然耳。故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。』

外古今的哲學在根本點，一定相同。

人生命的基本點，爲理智生命。理智爲人的特點，即是有心靈，心靈爲人生命的基本。而人生命的變，就在於心靈的神妙。每一存有體必愛自己的「存有」，必定發揚自己的存有。沒有心靈的物體，祇能循著已定的規律而存在而發揚。人有心靈，人愛自己的生命，而且能夠創造新的方式以發揚生命，人類乃有歷史。

宇宙有一種心靈的生命；太空的星球，地球的萬物，自己不能自有。宇宙間的一切都互相連繫，每一微小的運動都有自己的律則。亞立斯多德已經嘆賞宇宙的次序，聖多瑪斯則以宇宙次序可以證明造物主。宇宙的一切現象，顯示一種極高度的理智活動。一個神妙的理智貫通宇宙整體的各部份。西洋的泛神論說宇宙是神，然而神不能是物質，宇宙明明是物質。馬克思則又說宇宙萬物祇是物質，物質能自動；然而能自動的乃是精神，宇宙爲一神妙的整體，是物質所構成，然而在物質以內，又在物質以上，有種心靈的精神力在指揮。而且宇宙既是物質，則不能由自己而有「存有」；宇宙的整體又是有精神力的次序和規律。因此，宇宙應該是一最高心靈的生命表現，即是一最高心靈表現自己的理智生命，使宇宙而有「存有」，運行不已。易經曾以宇宙運行為天地好生之德；天地好生之德應代表上天最高心靈之德，宇宙便是因著最高心靈生命而有而成。

再進一步，我們所認識和所講論的宇宙，也是我們人的心靈生命。宇宙因著最高心靈生命而有而成，若是沒有人去認識去講論，宇宙等之於無。現在有這個宇宙，那是因爲人的心靈認識了這個宇宙，而後予以講論。因此，現在所有的這個宇宙乃是人心靈的理智生命。不過，人心靈的理智生命不能創造宇宙，祇能認識宇宙，使宇宙進入我們心靈以內。天主教聖經的舊約創世紀說天主按照自己的肖像造了人。(三)人便相似天主，天主的心靈是最高的精神生命，人便分有最高心靈的精神生命，人有心靈，心靈有能認識的理智。朱熹曾說人得天地之心爲心。(四)人心似天心，天心創造宇宙，人心認識宇宙時，人發現宇宙中最高心靈生命的痕跡，而感到宇宙的神妙。

發現宇宙的神妙，乃是哲學，乃是宗教，易經「繫辭」說：

「易，無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天下之故，非天下之至神，其孰能與

(三) 舊約創世紀 第一章 第二十七節：

「天主於是照自己的肖像造了人，就是照自己的肖像造了人，造了一男一女。」

(四) 朱熹朱文公文集，卷六十七，仁說：

「天地以生物爲心者也，而人物之生，又各得夫天地之心以爲心者也。」

於此！夫易，聖人之所極深而研幾也；唯深也，故能通天下之志；唯幾也，故能成天下之務；唯神也，故不疾而速，不行而至。」（繫辭上 第十章）

『易與天地準，故能彌綸天下之道，仰以觀於天文，俯以察於地理，是故知幽明之故；原始反終，是故知死生之說；精氣為物，遊魂為變，是故知鬼神之情狀。與天地相似故不違，知周乎萬物而道濟天下故不過，旁行而不流，樂天知命故不憂，安土敦乎仁故能愛，範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺，通乎晝夜之道而知，故神無方而易無體。』（繫辭上 第四章）

『易經哲學為中國生命哲學的基礎，易經哲學的特點，在於探討宇宙生命的深奧，以能知周乎萬物而道濟天下。』

『聖經舊約的聖詠篇，有許多歌頌宇宙美妙的詩篇，在宇宙偉大的運行中，欣賞造物主的靈妙。特別是第一百零四首，歌頌偉哉造物主。在詩篇最後一章說：

『巍巍我主，經綸無數，陶鈞萬物，澤被寰宇。

相彼滄海，浩浩無垠。鱗族繁滋，巨細咸陳。

以泳以游，載浮載沉。以通舟楫，以憇鱉鯤。
凡屬受造，仰主資生，按時給食，自有權衡。』(五)

哲學和宗教信仰，爲人心靈生命的高峯，深入宇宙萬物的本體，上達宇宙萬物的根源，貫通人心靈的各種活動，匯集一切知識使互相連結，指點生活之道，使人的生活充滿精神生命的意義。

(五) 吳經熊 聖詠譯義 第一百零四首 臺灣商務印書館 民六四年。

第一章 我生命的體認

一、自我意識

1 直見之知

從母胎受孕的一刻，我即存在，開始了我的「存有」；但是我一點也沒有意識到。就是從母胎出生了，家中人都認識了我的「存有」，我自己仍舊對自己的「存有」沒有意識，後來我漸漸長大，漸漸分辨外面的物體，也漸漸知道有我自己。對我自己的「存有」，由生命的各種需要，經過我的心靈，提醒我自己，漸漸地形成了自我意識。

生命的發展，先有生理的生活。生理生活的進行和發展，不經過心靈的意識，醒時和睡時一樣地進行，若要經過心靈的意識，心靈將不勝煩擾；然人也就成爲自己生理生活的主人，免除一切的病症，還可以免除死亡。假使這樣，人不是人而是神明了。

出生幾個月以後，開始感覺的生活，小孩會看，會聽，臉上有反應，感覺生活需要經過

心靈的意識，最初的感覺意識，祇是理會到感覺客體的「存有」，還不是心靈生活的表現。動物有感覺，還能分辨感覺的客體，例如狗認識自己的主人，也能分辨主人的愛撫或責罵。出生幾個月的小孩，就有這種感覺，這種感覺還不是心靈的意識。

小孩開始講話，開始發問題，心靈的生活便開始了。心靈的生活由自己出發，自己便成爲生活的中心。小孩事事以自己爲主，祇是追求自己所想要的，需要大人時刻提醒教導，纔能克制自己的需要而能忍讓。然而這種以自我爲中心，不是自我意識，而是一種天生的傾向，每一種物體，都有天生保護和發展自己「存有」的傾向。尤其是動物，更強烈地表現這種傾向。

這種傾向，隨著心靈生活的發展，塑成自我的意識。自己認識自己，自己懂得自己生命的要求，自己的生理生命和感覺生命通過理智的認識，和心靈生命，結成一體，這個一體就是「自我」。

人對於自我的意識，是理會到自己的一切活動，都是自己的生活。這些各方面生活的活動，都由「自我」而發，而又都歸於自我。更又理會到生命的變化歷程，雖然千變萬化，生命則同是一個，是「自我」的生命。「自我」是生命的主體，生命流動不息，「自我」主體則常不變。自己對於不變的主體，常有理會的意識，這就是自我意識。

自我意識所體會的，是我的「存有」。我體會自己存在，而是一個主體。我的生命是屬於我的，生命的活動是我的活動。孔子曾說：

『子曰：譬如為山，未成一簣，止，吾止也。譬如平地，雖覆一簣，進，吾往也。』（論語 子罕）

或進，或止，是我自己作主，由我自己負責。孔子所說，是指修身，要靠自己，不能靠旁人。但對一般的事來說，我的行動，由我自己作主，我自己是主人。

自我意識又體會到，我的生命是一個，不能分割。身體的生命，是我的生命；感情的生命，是我的生命；理智的生命，是我的生命。雖然，我有身體，有心靈，身體和心靈不能分割。我的生命是身體和心靈相合而為一體的生命，即是我一個主體的生命。

這個自我主體常不變，我常是我。小時候的我，就是今天老年的我，但是同時卻又理會到我常在變，我的身體，我的感情，我的學識，我的才能，常在繼續變換，不進就退，自我意識則分辨得清楚不變和變換的我，作為主體的我是不變，作為屬體的我則變。我自己是一個主體，凡是屬於我的乃是屬體。

自我意識對於自我「存有」的體會，是天生直接的意識，不經過理智的反省。笛卡爾說：「我思則我存」是一種不正確的命題，我的「存有」不必有證明，而且不能用證明。孟子曾說人有良知良能，對自己「存有」的知，乃是一種良知，即是天生不學的知，這種良知為「直見」之知，不是反省之知，更不是感覺，而是理性之知。這種直見之知，為理性生活的基礎，即心靈生活的基礎。

2 反省之知

自我意識又是一種反省之知。人的知識，先對自己以外的客體，小孩向父母詢問：這是什麼？那是什麼？常是指著外面的事物；因為人的知識由感覺而起，感覺的轉象乃是外面的客體。由感覺而成觀念，由具體觀念而有抽象觀念，有了抽象觀念，人總會反省。反省，乃理智生活的成熟階段。理智生活越成熟，越能做反省工作。小孩不知道反省，青少年少有反省，成年人則知道反省。由反省而認識自己，認識自己便是反省的自我意識。

反省的自我意識，第一認識自己是人，和禽獸有別。聽見別人罵自己不是人，是畜牲，馬上反抗這種極大的侮辱。普通人說不出人是什麼，不知道人之所以為人之理，但是心目中有一個人之所以為人的形相。有時看到對於這種形相有缺的人，就說他是一個殘障不全的人。

讀過書而有思想的人，可以知道人之所以爲人之理，可以說出人的特性，

反省的自我意識，第二認識自己的特性，即認識「自我」，人的特性人人都有，自我則在人的特性外還有我的特性，我有我身體的相貌，有我的才能，有我的情感，有我的性根。自我是一個主體，一個中心；這些特性爲構成「自我」的成素。「自我」的成素或是天生，或人爲。我藉著天生的才能和情感，加以修養，塑成我的性格。天生的「自我」是一塊出土的天然寶石，需要經過人工的琢磨，寶石纔純淨有光彩。孟子曾說存心養性，中庸講論至誠的人能够盡性，都是教人琢磨性格，自己認識自己，乃是修養的基礎。認識自己現在的自我，就是「知己」。孔子很看重「知己」的知識：

「子曰：已矣乎！吾未見能見其過，而內自訟者也。」（論語 公冶長）

自己已有認識自我的意識，對於行事和人際關係，可以有正確的看法。行事和人際關係的看法，儒家稱爲知人知天。中庸說：

「故君子不可以不脩身。思脩身，不可以不事親。思事親，不可以不知人。思知

人，不可以不知天。』（中庸 第二十章）

『故君子之道，本諸身，徵諸庶民，考諸三王而不繆，建諸天下而不悖，質諸鬼神而不疑，百世以俟聖人而不惑。質諸鬼神而無疑，知天也；百世以俟聖人而不惑，知人也。』（中庸 第二十九章）

知己而後知人，知人而後知天，自我的意識，爲人際關係的起點。

在人際關係中，自我意識建立自己的人格，知道自己應有的位置。人的位置最內在和外在的因素，內在的因素，因爲我是一個獨立的人稱，因爲我有道德方面的品格，人稱不可侮，品格受尊敬。外在的因素，因爲我有社會的名分，名分帶有權利和職責。孟子說：

『天下有達尊三：爵一、齒一、德一；朝廷莫如爵，鄉黨莫如齒，輔世長民莫如德，惡得有其一，以慢其二哉。』（孟子 公孫丑下）

孟子很看重自己的人格，要求各國君主予以尊敬，因爲他有「自知之明」，而又能養育自己的人格。

『公孫丑問曰：夫子加齊之卿相，得行道焉，雖由此而霸王不異矣，如此則動心否乎？孟子曰：否！我四十不動心。……敢問夫子惡乎長？曰：我知言，我善養吾浩然之氣。』（孟子 公孫丑上）

人格的自尊，不是驕傲的自尊，而是自己精神的表現。立定自己生活的高尚目標，穩定生活的正確價值，不爲物欲所動，不爲人和物所屈。孟子說：

『居天下之廣居，立天下之正位，行天下之大道。得志，與民由之；不得志，獨行其道。富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈，此之謂大丈夫。』（孟子 滕文公下）

有自我人格的意識，必定有大丈夫的氣概。這種氣概由仁義而養成，即是以做人之道而養成。孔子說：『君子憂道不憂貧。』（論語 衛靈公）

3 永恒之知

大丈夫的意識，不是自我滿足的意識，而是時刻求進的意識。世界上沒有尼采所講的

「超人」，每個有自我意識的人，都認識自己的欠缺：生理方面的欠缺，心理方面的欠缺，道德方面的欠缺，知識方面的欠缺。歐洲「存在主義」的創始人齊克果 (Søren Abhaye Kierkegaard) 以自我是「站在上帝面前的人」，看看上帝的完美而見自己的缺陷，人乃有生命的焦慮，甚而對存在發生絕望。海德格 (Martin Heidegger) 以真正的自我，乃是向一個理想的我的追求。「存在主義」宣講自我意識，不把自我封閉在現前的自我以內，而是向永恆開放，造成生命的憂慮。

在中世紀時，聖多瑪斯早已說出向永恆開放的形上哲理。人的「存有」，是一個有限的存有，有限的存在，是由「能」而到「行」(成)。「自我」這個存有成了實際的具體存有，所有的「能」，不是一時都成了「行」。我有許多「能」，自少到老，漸漸發展。例如我求學的「能」，不是一下把我所能知道的都知道了，而是要漸漸去學習，得了一種知識，就是一分的「求知能」成了行。在道德方面也是一樣。我的個性有人性帶著許多特性的能，一分能成了行，我的個性就多得一分的成就。因此，自我的意識既然認識自我特性的能，便常追求「特性的能」可以實現，而得完成自我。沒有自我意識的人，不會有這種追求；有了自我意識而不追求自我的完成，等於自暴自棄；唯獨有完成自我追求的人，總算是有正確的自我

意識。再者，有沒有自我意識，都體會「自我存有」的限制，衝破這些限制，以求開放自由，是每個人夢寐所求的。但是正確的自我意識則啓示衝破「存有」的限制，乃是追求自我的完成，自我的完成在於發展人性和個性。

整部的儒家生命哲學，都在於發展人性和個性，中庸以誠爲人生之道，誠是發展人性和個性。

「唯天下至誠，為能盡其性。能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則能贊天地之化育。可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」

（中庸 第二十二章）

「自我的存有」，不是一個孤獨的「存有」，而是和萬有相聯繫的「存有」。我發展自我特性所有的能，以完成我的自我，不是自私地去傷害或剝削別的「存有」。乃是在自然規律和社會規律內以求發展，因而我的自我發展，也可以有益於別的「存有」。自我的意識使得到合理的開放。孟子說：

「萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉。」（孟子 盡心上）

我自己意識到「自我存有」是和萬有相連的生命。我的生命的活動，貫通到人的生命，也貫通到物的生命。「自我存有」的發展，和萬有的生命相連，我的生命的活動，不能够是一樁祇關係到我的行動，而是和萬有相關的行動。儒家的聖人，就有這種自我意識，即是「萬物皆備於我」的意識。

而且這種意識還不能封閉在宇宙以內，直接升到生命的根源，由自我的有限存有升到造物主的絕對存有。自我意識雖認識「自我存有」的限制，但也體會「自我存有」懷著無限的能。人生的痛苦就在於帶著無限的能卻不能實現以得到滿足。人的身體有限，心靈的追求卻無限，有限和無限合成一個自我，自我的生命不能不發生衝突。

衝突的平衡，在於發展「永恆的自我意識」。「站在上帝面前的人」，當然體會到自己的渺小；然而人的渺小不是絕望的不能前進的渺小，人的心靈懷著無限的希望，表現心靈生命傾向於無限，於是便有一種「永恆的自我意識」，在永恆的生命裏，人的自我繼續完成。人的「自我存有」為有限的存，不能够在一時具有無限的有，但可以在無限的繼續裏，無限地繼續完成自我。宇宙既是有限，人又不能使自己的「能」，無限地成為「行」，便要有超

於宇宙的無限實體，無限實體繼續使人的自我繼續完成。自我的有限生命便貫通到上帝天主的無限生命裏。

一、我生命的世界

我所有的世界，是我生命所接觸的世界。凡我生命所沒有接觸的，對於我就是「無」。我生命和外界的接觸，是用我的理智生活；是用我的心靈。

我的世界，是我所造的世界。這不是說我所接觸的世界，是我心靈所創造的，在外面並不存在，外面有一個客觀存在的世界，這個世界是造物主天主所造的。但是客觀的世界要和我的心靈發生關係，而且進入我的心靈以內，纔成爲我的世界。

每個人的世界，都是自己心靈的世界。假使這個心靈世界，完全是主觀的世界，由我的心靈所創造；則世界變成爲無數的世界，各不相同，因爲每個人的心靈不同。主體的人不相同，主體的世界也不同，人與人還怎樣互相溝通，能有共同的知識，共同的世界呢？客觀的世界既是一個，人既然都是人，每個人心靈的認識官能一定相同，人心靈所造的世界便相同了。形色的世界相同，觀念的世界相同，語言的世界也相同。人心靈所造的世界，就是外面

的客體世界，所不同的，在乎客觀的世界進入了我的心靈，有了我的生命，就成爲我的世界。

1 感官的世界

人和外面客體的接觸，在於感官。口耳鼻舌身，是我自己向外面開放的門戶。孟子說：

「耳目之官，不思而蔽於物，物交物，則引之而已矣。」（告子 上）

墨子曰：

「知，轉也。」（墨經 上）

「知，接也。」（墨經 上）

外面的世界，滿佈形色，形色爲物質物，我和外面形色的世界相接觸，一定要用物質性的官能，就是使用感官。感官和外面物體的接觸，是我生命的第一個接觸，這種接觸若要進入我的生命，便要進入我的心靈。眼睛看到顏色時，同時要反應到我心上，心要接受這種顏色，我纔看見這種顏色。否則，「心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而不知其味。」（大

學 第七章）

這種「心在」，是自我意識的表現。我是主人，感官動作由我而發，而我是身體和心靈

結合而成的一個主體，我的動作由我的心作主宰。

形色進入了我心，我的生命便漸漸豐富，漸漸複雜。假使一個人又聾又瞎，他的生命被關在形色世界以外，味覺和觸覺雖然還可以使他和外面世界有所接觸，然而所接觸的世界乃是局部的世界，生命不能得到正常的發展。

感官和外面客體的接觸，把形色吸引到感官內，留下一個形色印象。這種印象是客體的直接形色印象，為感官所直接感覺的對象。

從直接的形色印象，感官再有間接的形色印象。例如長短、高下、肥瘦、單純數目。這些不是一種感官所能感覺的，而是要經過心的動作。感官所感覺的，只有物體的形態，不能把兩個或多個物體互相比較。但是這種比較又不是推理，而是感官所感覺到的。例如大小，可以用眼看，可以用手摸，然而僅是感官去接觸，而不用理性，不能有間接的印象，小孩沒有受人教過長短、高下、肥瘦、寬狹、數目，他們就不知道。在這裏我所講的和洛克（Locke）所講的第一物性和第二物性有些不同，洛克是講，「外物所呈顯的特性也就有二種；首先對於感覺的物性，稱為第一物性；那是真實的在物體內存有的存在，如伸展性、形態、數目、運動等。那些通過感覺走進反省領域的特性，稱為第二物性，就是色聲香味觸。」（一）

（一） 邱昆如 西洋哲學史 頁三九九 正中書局 民六三年。

洛克是就物性的客體性而講，在物體以內，祇有伸展、形態、數目、運動等特性，所以稱爲第一物性。物體接觸了感官，經過反省的領域，乃有色聲香味觸的特性，便稱爲第二物性。我是從主體方面講，從我和物體的接觸，第一種感覺印象是色聲香味觸，再經過我的反省，纔有長短、高下、肥瘦、寬狹、數目等印象。

感覺的印象，造成我的外面世界。這種世界在我的生命以外，確實存在，但在成爲我的感覺世界以後，便進了我的生命以內，成爲我生命的一部份。我所有的感覺印象，已經滲入了我的生命裏。例如一架錄影機，把外面的形色聲音錄在機內的紀錄帶上，紀錄帶然後把所錄的形色聲音放映出來。所紀錄的形色聲音便是錄影機的世界，這世界在放映時實現成立，實現成立的動作便是錄影機的生命。我的感官攝取外面物體的感覺印象，在想像裏放映出來，想像就是我的感覺世界，想像也是我的生命。

感覺的生命不能是孤獨的生命，而是和我的整個生命相連。感覺的印象一進入想像，馬上就進入我的感情生命，立時反應起來喜怒哀惡，造成哀樂的心境。

同時，感覺印象進入想像時，也就進入我的理智生活，構成相應的觀念，引起相關的反省，演成進一步的推論。

在這裏，我們要避免兩種偏激的主張：一種是感覺爲虛幻；一種是知識唯有感覺。

佛教主張感覺爲虛幻。

『五識豈無所依緣色，雖非無色，而是識變。謂識生時，內因緣力，變似眼等色等相境，卽以此相爲所依緣。然眼等根，非現量得，以得發識，比知是有。此但功能，非外所造。外有對色，理旣不成，故應但是內識變現，發眼等識，名眼等根，此爲所依，生眼等識。』（成唯識論卷一 玄奘譯）

眼、耳、舌、鼻、身五識，爲能够有識，須有根，有境，有緣。根爲生識之能，這種能爲第八識阿賴耶所藏的種子，緣爲一種現行，種子因著現行所薰，乃生識的境。……五識的對象爲『內識變現』。因此，五識所感覺的對象不是外面的物體，而是主體以內，由識所變的相。內識造相的來由，由於第八識中的種子和現行相合，乃造出感覺的對象。感覺的完成，不僅是五識和八識的工作，而是第八識、第七識、第六識和一種感官相合而成。(一) 感覺沒有對象，乃是無明所造成的虛幻。假使是這樣，整個外在世界完全不是實有，爲

(一) 羅光 中國哲學思想史 魏晉隋唐佛學篇 上册 頁三七二—三七三 學生書局 民六九年

人的幻想，我的生命失去了根基。我自己的身體既是虛幻，我自己的心靈生命便沒有落腳地。外在世界若是幻想，我的生命便沒有發展的地方，雖說佛教就是要排除形色的世界，祇剩下明見真如的心，但是實際上明見真如的心還是我的這顆心。心雖然可以對於絕對的真如有直見，然而直見祇是暫時的超然現象，人的正常生活仍舊要用心的理智。要用理智便要用感覺，要用感覺便要實在的對象；否則人的正常生活不能進行，生命便要萎縮了。

西洋實徵主義，由英國洛克發起，造成了現代哲學上的一種趨勢，祇相信感覺的知識，不相信理智的知識。康德看到這種主義的危機，將掃除形上學，毀滅一切理論的哲學，乃創先天範疇說。然而康德也相信知識限於感覺，他的純理性也不過是用先天範疇將感覺印象的綜合。因此，他沒有能够保全西洋的形上學。

這種偏激的思想潮流，使人的理智生命，限制在感覺世界以內，不能超越物質以上，也不能透入物質以內。理智的生命和感覺的生命成爲一個，理智退爲感覺。儒家格物致知的傳統，可以被這種思潮所創斷。朱熹在大學章句增加「格物致知」的傳：

『所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。蓋人心之靈，莫不有知，而天下之物，莫不有理。惟於理有未窮，故其知有不盡也。是以大學始教，必

使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉。則衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣，此謂物格，此謂知之至也。」

朱熹自己解釋說：

『知在我，理在物。』（朱子語類 卷十五）

『知者，吾心之知；理者，事物之理。以此知彼，自有主賓之辨，不當以此字訓彼字也。』（朱文公文集 卷四十四 答江德功）

儒家的傳統，以心能知理，理爲形而上之理，不能被感官所感覺。若是知識祇能是感覺的知覺，則人心不能知理，更不能『因其已知之理而益窮之』，我的理智生命還有什麼發展呢？

感覺是我知識的第一部份，也是我的知識的基礎；但是感覺知識不能限制我的理智生命。理智生命有無限的世界。

2 理智的世界

『道可道非常道，名可名非常名，無名天地之始，有名萬物之母。故常無欲以觀其妙，常有欲以觀其微。此兩者同出而異名，同謂之元，元之又元，衆妙之門。』

（老子 道德經 第一章）

可以看見的宇宙，無限無量，不可看見的世界，更是奇妙，老子以道爲不可名，不可說，而是衆妙之門。

『易與天地準，故能彌綸天地之道。仰以觀於天文，俯以察於地理，是故知幽明之故。原始反終，故知死生之說。精氣為物，游魂為變，是故知鬼神之狀。與天地相似故不違，知周乎萬物而道濟天下，故不過。旁行而不流，樂天知命，故不憂。安土敦仁，故能愛。範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺，通乎晝夜之道而知，故神無方而易無體。』（易經 繫辭上 第四章）

《易經》講道宇宙變化之道，使人的智慧進入宇宙的秘密，『知周乎萬物而道濟天下，……安土敦仁故能愛，範圍天地之化而不過。』

我的理智可以觀宇宙的『衆妙之門』，可以從宇宙的變化，『原始反終，故知死生之說。』理智生命的範圍可以說是沒有範圍，理智生命的世界沒有窮盡。

但是老子所說的『衆妙之門』，是不是實有的呢？易經所講的變化之道，是不是宇宙變化之道？學者們的意見就不相同了。

對於理智的知識，大家的意見竟不相同，可見這中間必定有問題。有的人便說理智的知識祇是一些幻想，不是實際的事理，道德經和易經是人們幻想中最美麗的幻想，可以稱爲玄想或玄學。

英國洛克的實徵主義，主張感官能夠認識外面客體，理智則不能認識超乎感覺的客體。德國的唯心論主張理智所認識的客體是理智自己所造的客體，在理智以外並不存在。康德所講的純理智，也不過是天生範疇的綜合。

近世紀的西洋哲學，都以理智知識作爲中心問題。問題的癥結，是把客體和主體，分而爲二，理智和客體不能相結合。認識的對象在主體以外，理智在主體以內，理智怎樣能達到客體的對象，客體的對象怎樣能進到主體以內，這是認識論的中心問題。

甲、理智認識的對象

第一個問題，大家要問的，是理智究竟認識什麼。

感官所認識的對象，是外面的形相，形相是物質的特性，感官的認識便是物質性的認識。

外面的客體除了物質以外，還有什麼呢？例如木桌，除了木頭以外，還有什麼？有些哲學家便肯定物體除物質以外，沒有別的因素。理智認識的對象，也就是物質的意義，不是在物質以外，而就是物質本身。物質在感官的認識裏是形色，在理智的認識裏是意義。同是一個客體存有，感官所認識的，是他的形色，理智所認識的，是他的意義，即是他的理。

洛克的實徵主義承認物體有自己的本性，有自己的本體；可是人的理智不能認識本性和本體，所認識的祇是外面的形相。

西洋由希臘傳統的哲學，主張理智的認識對象，為物體的本性。柏拉圖以物性為先天獨立存在的觀念，亞里斯多德則以物性在物體以內，聖多瑪斯繼承亞氏的學說，主張理智以感覺認識為基礎，認識物的本性和本體。

中國儒家哲學在宋明時，有格物致知的爭論。朱熹主張就外面的事物，研究事物的理。

他在大學章句補格物致知一章說：『所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在卽物而窮其理也。蓋人心之靈，莫不有知，而天下之物，莫不有理。惟於理有未窮，故其知有不盡也。』朱熹很明白地主張人心有認識事理的「能」，事理卽是物性。陸象山以「理」在人心，人返觀自己的心，就認識事物之理。他曾說：『蓋心一心也，理一理也，至當歸一，精義無二。此心此理，實不容有二。』（陸象山與曾宅之書，象山先生全集 卷一）

心能知理，理爲道，或爲性，乃是超乎感覺的形而上者。這種思想爲儒家的傳統思想，沒有人致疑。孔子曾說：『思修身，不可以不事親；思事親，不可以不知人；思知人，不可以不知天。』（中庸 第二十章）知人知天，不是形相的感覺認識，而是知形上之道。孟子很清楚地分別感覺之官和心思之官，『心之官則思，思則得之。』（告子上）孔子也曾看重思，『子曰：學而不思則罔，思而不學則殆。』（論語 爲政）荀子以心『虛壹而靜』，（解蔽）乃能「微知」（正名）『心知道。……人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虛壹而靜。』（解蔽）他稱感官爲『天官』，稱心爲『天君』。（天論）

心思之官——理智，爲我所有天生的認識官能。心靈和感官不同，感官爲物質，心靈則是「虛壹而靜」的精神。精神超乎物質，心思之官的認識對象便是超乎物質的形而上之道。

理智對於形而上的對象可以認識，乃是天生的功能。凡是天生的官能，對於官能的作用

具有天生的良能；生理的官能，都具有生理的功能；感覺的官能，對於形相對象有天生的認識功能；心思之官——理智，對於形而上的對象也具有天生的認識功能。

理智對於形而上的對象所有天生的認識功能，不能用理由去證明，因為所用的證明，就是理智的知識。用理智的知識去證明理智的認識，自己證明自己，等之於沒有證明。究其實，不需要用證明，因為是天然明白的事，用不着證明。例如眼睛看見了東西，不需要證明眼睛能夠看，因為眼睛就在看，既然在看，當然能夠看。你不要說眼睛病了不能看，醫生要檢驗眼睛能否可以看見，醫生檢驗眼睛，是因為眼睛有病，而且檢驗眼睛，仍舊要用眼睛去檢驗。理智能夠認識自己的對象，乃是對一切知識一項預先假定的真理，假使這項真理被人懷疑了，一切知識都失去了價值。

理智的認識對象，為超乎形而上之道；理智對於自己的對象，具有天生的認識良能。

乙、理的世界

理智的認識對象為形而上之道，形而上之道在認識方面，第一對象是客體的「存有」。

我對於一個客體的認識，在感覺方面，是客體的外面形色；但是我的理智對於感覺所認識的形色客體，一開始思索，第一就知道這個客體存有；我知道有一個客體在我眼前，這個

客體是個「存有」。這個「存有」的認識是直接的，是不必思索的；這個「存有」，不是形相的綜合感覺，而是理智的超乎物質的認識。動物沒有心思之官，但是有一種內在的感覺，也直接感覺到所見到的客體是一個物體，我的心思之官，則直接認識客體的「存有」。

我一直直接認識客體的「存有」，立刻就會想認識這個「存有」是什麼？即是要知道這個「存有」所以爲這個存有之理，即是物性，物性便是形而上之道在認識方面的第二對象。

理智直接認識「存有」時，「存有」是最單純的對象，不包含任何的內容，就像在黑夜裏或是早晨在濃霧裏，只看到有一個東西，卻分不出東西是什麼。理智一認識有一個「存有」，就開始思索反省這「存有」的理。

「存有」爲理智認識的基本，一切知識都建立在「存有」之上。歷代許多哲學的認識論，或是把認識建立在形相上，形相是外在的，是常變的；他們的知識便也都是外在的，都是常變的。或是把認識建立在事物的關係上，關係祇是用，不是體；他們的知識便把體用合一，用變成了體。或是把認識建立在自心的想像上，像是內在的，是沒有客觀客體的；他們的知識便成了自心的幻想。「存有」則是客觀的，是實有的。以「存有」作基本的知識，乃是客觀的知識，是實有的知識。孔子曾責罵子路說：『野哉由也！君子於其所不知，蓋闕如也。』（論語 子路）孔子所指的知識，一定不是人心所幻想的知識，而是實在的知識。

理智所造的世界是「理」的世界。人是講理的動物，對於事物都要追究所以然的理。日常生活有生活之理，宇宙萬物有萬物之理，追究到根底處，則有萬理的根源，而為一獨立的絕對之理。

理的世界雖然為形而上，超乎形相；然而要以形相為根據。因為理智的知識，是根據形相以抽象而構成。西洋哲學有句格言“*nihil in intellectu nisi prius non fuerit in sensu*”理智沒有任何知識，不是事先已經在感覺內的。理智由感覺印象予以抽象作用，構成觀念，觀念代表理。理便在外面的客體裏有自己的根據，而不是隨便幻想。中外許多哲學家所講的理，沒有實際的根據，各人所講的不同，使大家懷疑所有的形上哲學，就是這些哲學家所講的不以感覺為根據，祇是自心憑空的構想。

但是，我所說的以感覺為根據，是亞立斯多德和聖多瑪斯的主張，以理智世界建立在感覺以上，而不是說理智的世界，就是感覺的世界，人的知識祇是感覺的知識。

理智的知識以感覺為根據，便常帶有感覺的限制。理智所有的觀念，常是有限的觀念，也是相對的觀念。佛教禪宗主張不立文字，就是因為文字不能表達絕對的經驗。我的自我是身體和心靈相合而成的一個主體，主體不能分割，我的生命便是身體和心靈結合的生命，生命的活動也是身體和心靈相結合的活動。感覺在認識時，不能離開心靈，心不在，便沒有感

覺，理智在認識時，也不能離開感覺，沒有感覺的根據，便成空想。

理的世界不是空想的世界，空想不是理；理的世界也不是感覺的世界，感覺祇是形相。易經有卦象，象徵天地的變化；然而易經的世界，乃是變化的理世界：『易，無思也，無爲也，寂然不動，感而遂通天下之故，非天下之至神，其孰能與於此！夫易，聖人之所以極深而研幾也；唯深也，故能通天下之志；唯幾也，故能成天下之務；唯神也，故不疾而速，不行而至。子曰：易有聖人之道四焉者，此之謂也。』（繫辭上 第十章）

丙、主體客體相結合

儒家講致知格物，在於知理。儒家講知理，以理在人心，又在萬物。陸象山和王陽明主張心外無理，人的致知，是人知自心之理；然而心外之物，並不是沒有理，但所有之理即是心內之理。人知心內之理，就是知外物之理；這樣，人在致知時，外物之理和人心之理，相合爲一；因爲內外之理，在本體上就是合而爲一。朱熹繼承二程的思想，主張「理一而殊」。天地間祇有一理，在人心又在萬物；然而各物又有各物之理。各物之理因所稟受之氣不同，乃各不相同；這種各物之理不在人心內。朱熹講致知格物，『在卽物而窮其理也。……必使學者卽凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁

然貫通焉；則衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格，此謂知之至也。」（大學 第五章 釋格物致知之義）人在致知時，人心要到物的「表裏精粗」，即人心要進入物內，然後物的理要呈現在人心裏，使整個人心明明看到這個理，「而吾心之全體大用無不明矣。」朱熹說：

「格物二字最好。物謂事物也，須窮極事物之理到盡處，便有一個是，一箇非。是底便行，非底便不行。凡自家心上，皆須體驗得一箇是非。」（朱子語類 卷十五）

儒家的理乃是是非之理，是非之理爲行爲的規律，理學家以理爲性，性即是非之理，所以中庸說「率性之爲道。」對於這種理的認識，一定要內外合一，外物之理，一定要進入人心，與人心合而爲一。

但是就普通一般的認識來說，儒家則沒有明明討論。我則認爲凡是理智的認識，客體一定要進入主體，與主體相合爲一。聖多瑪斯很堅決地肯定這一點。

理智在認識時，理智是被動的，又是自動，對象藉着想像呈現於理智，理智是被動的。理智被想像激動後，乃自動從想像抽取對象之理，使成爲理智的認識對象，認識對象即是觀

念，在觀念中客體主體相合爲一。

認識對象爲抽象的理，在主體的心中和在物內同時存在，在主體的心中不祇是客體的代表，那就是客體，祇是在主體心中和在客體物中的存在，性質不同，在客體物內爲本體的存在，在主體心中爲認識的精神性存在，因爲人心是精神。

『理智認識祇有在一個條件下，才能够成立，能够講論，就是被認識的對象，因着認識的活動，成爲認識的主體。這種同一，在實際上是存在於物質以內，在認識主體以內則是理想性和理智性的存在，如同理智的存在。』(三)

我贊成這種主張，客體對象要進入認識主體以內，和主體合而爲一。我所認識的對象是在我心以內，和我的心相合爲一；但是對象不是我心所造成的，而是客觀對象本來存在於我心以外，在認識時進入了我心。

聖多瑪斯曾說：

『在認識中，認識者就是被認識者，被認識者也就是認識者。』

(三) Luigi Bogliolo. Antropologia. Filosofica p.71 Roma. Università Lateranense. 1977.

『在認識的動作中，認識者和被認識者，是同一物。』或『是唯一的同一物。』(四)

聖多瑪斯表示得很清楚：第一，不能把認識主體和被認識的客體，劃為兩邊，中間有一道鴻溝，沒有辦法可以越過。第二，被認識者要進入認識者的心內。第三，認識者和被認識者合而為一。

荀子和朱熹都以心為『虛壹而靜』，心是虛，因此可以接受外面被認識者客體，被認識者客體也該當是『虛』的，即是精神性的，不佔空間。心便能接收無數的被認識者客體。

陸象山主張事物之理，就是人心之理；朱熹以「理一而殊」的理，是人心和事物所共有。這種理，乃是事非之理，是道德規律；人在認識時，人心之理和事物之理同為一理，沒有認識者和被認識者的分別。我認為人心有天生的是非之理，為道德倫理的普遍原則，良知

④ S. Thomas. De Anima. II. lect. 12. n. 377.

Summa theologica. I. 9. 55. a.1. cd. 2.

I. 9. 14. a. 2.

Summa contra gentiles. II. 59. n. 1365.

De veritate. VIII. a. 6. e19.

在認識外面事物的是非之理時，是認識自心的天生之理。若是事物複雜時，須經過理智的研究，即所謂「格物」，人心天生的是非之理才能顯露，良心知道了這件複雜事物的是非之理，所知道的理，仍是人心天生的是非之理。

這種良心的知，人心和事物的是非之理合而爲一，乃是大家所明瞭和所承認的事。

在普通一般的認識上，人心知道事物的物理，或者知道獨立存在的精神體之理。這些理不可能天生在人心裏，而是在外面的事物理。我認識這些理時，理要進入我的心內，變成我的生命，我才眞眞認識這些理。這不是唯心論，因爲我所認識之理是外面事物之理，不僅僅是我心所造的觀念。義大利哲學家克洛車（Benedetto Croce）講歷史哲學時，認爲歷史不是過去的事跡，而是眼前的事，因爲人研究一樁歷史事跡時，這樁事要呈現在人心中，人所研究的是心中所呈現的事，不是已往的事。但是我認爲現在呈現在我心中的歷史事跡，就是已往所有的一樁實在事跡，已往的事跡和我的心相合而爲一時，我就認識這樁事跡，這是唯心論的講法。

客體事物之理有兩種「存有」：一種是本體的存有，本體是物質，便是物質性的存有；一種是認識的存有，存有於人的心內，心是精神，便是精神性的存有。在人心內的存有，我們稱爲觀念。

爲構成觀念，一方面有感官的印象，一方面有理智的認識力。外面對象給感官一種形色的印象，這種形色的印象就包括形色的意義，理智的認識力從感官的印象中，抽取物之理。理智的認識力，和人的本性相符。人的本性爲心靈和身體相合的本體，爲有限的相對「存有」，人的理智認識力便是心靈的精神體，和感官相連繫，而是相對的認識力。

我認識了對象之理，理和心靈相合爲一，成爲我生命的一部份。就像在生理方面，我所吸收的食物，消化了以後，和我身體結合爲一變成我生理生命的一部份。這所吸收的食物要和我所有的生理因素相符合，否則，不會被吸收，或者，會傷害我的生理生命。同樣，理智所認識的理，應和我理智的因素相符。我是人，人是萬物中最秀的，人的生命包含有天地萬物的因素，生理生命中包含有動物植物礦物的因素，理智生命包含有天地萬物之理的因素。並不是說人心包含有天地萬物之理，但是包含有天地萬物之理的因素。例如萬物有「存有」，我也有「存有」；萬物有本體，我也有本體；萬物有附加特性，我也有附加特性；這些都是每一存有之理的因素。這些因素在我以內和在物以內，是相類似的。我認識一理時，這「理」要尋得在我以內的類似之理，然後纔可和我心靈相合爲一，成爲我理智生命的一部份，否則便不能相結合，便不爲我所認識。普通說對象若超過人的認識力，就不能爲人所認識，就是這種道理。

中國哲學家都贊成理在人心，人認識事物之理時，是人心之理和事物之理相合。佛教唯識論以阿賴耶識藏有前生的種子，種子因薰習而造感覺的對象。柏拉圖主張人靈魂生來具有世物的觀念，因著相關的事物而引起回憶。康德以人心生來具有範疇，理智以範疇而綜合感覺。各種主張的內容和理由都不相同，但有一點相同的，則在於以一個人心的內在因素，講解理智的認識力。

我認爲我的「存有」，具有萬物的存有理由，礦物之理，植物之理，動物之理。萬物存有之理不是整個地存在我心內，而只是萬物存有的基本理由，而且存在我心內的理只是類似萬物存有之理。這類似之理是我認識力的範圍，若是一種理完全不存在我心內，我的理智便不能認識。例如絕對存有的天主，因著啓示而知是三位一體。但是三位一體的理在我的心中完全沒有相類似之理，我們便不能認識。我相信身後在天堂可以認識，那是靠天主給我靈魂另一種超於本性的認識力。

我說天地萬物存有的基本原理，在我心內，但是我認識外物之理時，不是認識心內天生之理；也不是把心內天生之理貼合到萬物上，而只是說我心內天生之理是我認識力的範圍。我的理智對於心內天生之理，除良知的是非之理以外，並沒有直見，須要經過反省才可以知道。我所以講論這一點，是企圖解釋儒家所說「理在人心」。

3 信仰的世界

我心的天生之理，和天地萬物的存有之基本原理相類似，範圍我理智的認識力，只能達天地萬物之理，超越天地萬物之理我的理智便不能認識。我理智生命的世界，便是天地萬物之理的世界。但是在實際生活上，我卻尚有另一世界。這一世界既不屬於感覺，也不屬於理智，而是超越感覺和理智的世界。這個世界是我的信仰生活之世界。

我信創造天地萬物的天主，天主的本性是三位一體。我信救世的耶穌基督，祂是天主聖三的第二位，降生成人，被釘在十字架上，死後第三天復活。我信基督創立了教會，以洗禮赦人的罪，使人分享耶穌的天主性生命，我信天主聖三的第三位聖神，引導人愛天主又愛人，以天主為父，以世人為兄弟，結成一奧妙的團體，我信人死後，靈魂常生，或受永賞，或受永罰。這個信仰的世界，是一個無限無量的精神世界。

我的理智不能想到這個世界，我的理智也不能認識這個世界。對這個信仰世界所有知識的來源，是來自天主的啓示，啓示的表現，是一部聖經。

但是天主啓示超越理智世界之理，還是使用理智世界的觀念；因為人除這些觀念以外，不能有知識。有些神秘學家以人和信仰世界的接觸，是用心靈的「直見」，不用理智，所以

信仰的生活，常是神秘的生活。我雖不否認人心可以有對於超越理智世界的理之直見，例如直見絕對存有的天主，然而，直見乃是一種非常的心靈經驗，不是我們的日常宗教信仰生活。天主啓示超越人本性的理，是用理智生活的觀念；我們對所受啓示的理，也是以理智觀念去認識。因此，我知道講述啓示的理所有的觀念，但是觀念的對象我則不懂。例如天主三位一體，我知道天主、三位、一體，這幾個觀念，但是這幾個觀念所指的對象，即天主三位一體，我則不懂。又例如耶穌是天主又是人，我知道耶穌、天主、人，這幾個觀念，但是這幾個觀念的對象，即耶穌是天主又是人，我則不能明瞭。

對於信仰的對象，我不是用理智去認識，而是用意志去相信。我雖然不懂，我仍舊相信。這並不是不合理，科學上有許多理論我不懂，我也相信。

但是有些學者認為，宗教信仰的對象，既然超越理智的認識力；而且天主根本就超越人性以上，理智的認識力雖懂得認識的觀念，這種觀念又能使對象和我的理智相合，認識主體和被認識客體，兩者互相隔離，理智的認識力便等之於沒有。人和宗教信仰對象的結合便不能使用理智，而是用直見，或是用感情。直見當然超乎理智，感情也外乎理智，宗教信仰的生活，便常是神秘性的生活。我以爲人的特點乃是理智，宗教信仰生活不用理智，不是失去人性嗎？我雖肯定宗教信仰來自天主的啓示，啓示的了解超乎理性，然而我講解信仰去傳道，

還是要用理智。聖多瑪斯以哲學理論講解神學，使理智的智慧和達到最高峯。

問題當然還在，啓示所用的觀念，不能使啓示的對象和人的理智相合，便是認識者和被認識者不能合而爲一，人對於啓示的對象便沒有認識。沒有認識，宗教信仰的對象和信仰者能相結合，則是意志的信服。意志是人心的官能，使被信服者和信服者相連。宗教信仰的對象能在我的心中，成爲我生命的一部份。信仰的結合和認識的結合，性質不同。在信仰生活中，感情也可以使信仰者和被信仰者相結合，我雖然不能明明認識天主，然我能全心愛天主，愛使愛者和被愛者相結合。認識的結合，是被認識的對象在我的理智中是明顯的，我的理智明白看見被認識的對象是什麼。信仰和感情的結合，理智只知道所結合的對象是存有，即是在我心中有一個對象，但不認識這對象的內容。

我的信仰世界，實際存在，爲實在的「存有」，不是虛構。我的理智不能明白認識這種存有，因爲這種存有的理，在我心裏沒有相類似，超越我的理智認識力。但是「存有」，在我心中是有的，我是「存有」，「存有」涵蓋一切。我所信仰的對象，既不反對理智，在我的理智力便是一種「存有」。信仰的世界擴大了我精神生命的世界，在形色和理的世界以上，有永恆絕對的信仰對象，使我的精神生命，由時空中升到無限的絕對永恆中。

三、人文世界的建立

我生活在世界裏，我生活的世界爲人的世界。自然的世界只供人世界的使用，這是造物者的意旨。『天主說：讓我們照我們的肖像，按我們的模樣造人，叫他管理海中的魚，天空的飛鳥，牲畜，各種野獸，在地上爬行的各種爬蟲。天主於是照自己的肖像造了人，就是照自己的肖像造了人，造了一男一女。天主祝福他們說：你們要生育繁殖，充滿大地，治理大地，管理海中的魚，天空的飛鳥，各種在地上爬行的生物。』（創世紀 第一章 第廿六、第二八節）

我的生命，從母胎出生以後，時刻在發育。在生理方面的發育，需要滋養的資料，爲找資料，我得運用理智。在心靈方面的發育，需要各種知識，爲得知識，我更要運用理智。因此，我的生命的發育，最需要的因素，乃是理智的運用。所以，孟子說心思之官代表人的大體。

我一出生，我的生命不是一個孤獨的生命，而是和別的人的生命同在，互相連繫的生命。我一出生，我生命的發育，就要依賴別人，即是依賴父母，使馬上發生關係。這種關係

隨著生命的發育，逐漸加多，逐漸擴大。關係的建立，常由兩個據點而發，由兩個據點互通訊息。人既是以心思之官為主，人彼此間互通的訊息必是心思的訊息，我將我心思所想的，傳達給別人；別人把心思所想的，傳達給我。心思訊息的傳達，便是人文世界建立的要素。在聖經舊約裏有一段事就證明這一點。

舊約述說最初人類發展到相當衆多的時候，他們便要分居到各地。在分居以前，他們想建造一座高聳天際的塔，以作紀念。『上主說：看，他們都是一個民族，都說一樣的語言。他們如今就開始做這事，以後，他們所想像的，就沒有不成功的了。來，我們下去，混亂他們的語言，使他們彼此語言不通。』（創世紀 第十一章 第六、第七節）他們突然彼此聽不懂大家的話，塔便不能造了，彼此就分散了。

1 傳 達

聖多瑪斯曾說：『善是散播自己的』（Bonum est diffusivum sui）（五）生命為最高的善，生命常散播自己，使生命延續不絕。儒家的傳統思想，以宇宙為生命的洪流，永久不

息。易經說：『一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。』（繫辭上 第五章）陰陽運行，結合成物，物生生不息，爲宇宙之善。生命中最高貴的爲心靈生命，心靈生命必常散播。我散播心靈生命，別人接受這種散播；別人散播心靈生命，我予以接受。一散一接，乃成心靈的傳達。

西洋哲學家，有人贊成印度哲學的神秘主義，以生命的傳統，不經過理智而由生命直接相連。柏格森就是主張生命的內在動力，有如強健的洪流，決不能由理智的溝渠而傳達，生命的傳達，要靠超乎理智的直見。有些講美術和詩歌的學人，也認爲人的生命，以感情爲最真切，感情在詩歌和美術品的傳達，以直接體驗爲途徑。但是我們知道人是身體和心靈合一的主體，心靈的傳達是要經過身體的。身體的傳達途徑，則由符號、語言、文字，以傳達到心靈。人和人之間，生命不能直接接觸，生命的接觸必要藉著身體。只有絕對的存有實體——天主，爲一切生命的根源，能够和人的生命直接接觸，可以使人有超乎理智的直見。直見所以只能是絕對實體和人的傳達途徑，但也是非常而不常有的經驗。人和人的心思傳達，必要經過傳達的溝渠，而要使用理智。

人對自己生命的認識，只有對生命的存在是一種直見的體驗；對於生命的內容，則需經過反省，反省所得，又要形成爲觀念，才能够認識。

詩歌和美術品所傳達的爲作者的感情，感情的傳達是藉著文字和符號，讀者和欣賞者透過文字和符號以接受感情，則必須經過理智。

我們人都有許多次的經驗，經驗到心內所感受的或所想的，沒有辦法可以表現出來。禪宗乃主張不立文字，因爲得道的禪觀者所有對真如的體驗，不能用文字去表達。聖保祿宗徒則親身直見絕對實有者天主，事後沒有言語可以傳述。『我知道有一個在基督內的人，十四年前，被提到三層天上去——或在身內，我不知道，或在身外，我也不知道，惟天主知道——我知道這個人——或在身內，我不知道，或在身外，我也不知道，天主知道——他被提到天堂去，聽到了不可言傳的話，是人不能說出的。』（致格林多後書 第十二章 第二、第四節）對於超乎理智的經驗，不能傳達，因爲傳達須經過理智。對於人生命的感受，也常不能傳達；因爲生命的感受是活的，是整體的，符號和言語文字則是靜止的，又是局部相對的。但是生命自性要求傳達，不能傳達時，我們心內感到非常痛苦。同時，當我們面對著一個不能表達自己經驗的人時，對著他的痛苦，我們也感到非常同情。這已經是在不能傳達時，得到了一點傳達。

人的世界是人類的社會，社會的成立，靠各份子的互相溝通。彼此的互相溝通，就是心思的傳達。人類的生活若沒有理智的研究，便不能產生新方式的進步。新方式的形成，不僅

靠理智的研究，還要靠理智的傳達。沒有傳達，便不能有人文世界。

學術的研究，以往是一個學者的工作，所有發明，也是一個學者的發明。現在卻進行到少數人共同的研究，共同的發明。將來，很可能會出現集體的研究和集體的發明。這種研究工作，乃是彼此傳達的成果。

現在的人類生活，已經進入傳達的生活裏。大眾傳播工具，將人類的生活混合成一個，一切的人類遭遇，成了全體人類的遭遇。連一個人的私生活和一個家庭的私生活，都因著傳播工具而失去了「私」性，變成了「公」性。

傳達是人類心靈生命的良能，心靈生命自然流傳到自體以外，又自然接受自體以外所來的生命流傳，因而能構成生命間的傳達。

心靈生命的傳達，和生命的本性相符合。人的生命本性是心物合一的生命，心靈生命的傳達便須經過感覺和理智，感覺和理智的傳達，都要藉著觀念，觀念常是靜態的和局部的，常不能傳達整體的活生命。但是人類的日常生活則都是局部的，由一種一種的動作結合的，靜態和局部的觀念結合起來，便能傳達日常的生活。因此，人文的世界，因著觀念的傳達而成立。觀念的傳達，最重要的是理智的傳達，感情的傳達卻也不能例外，因為感情的傳達須要在適當的觀念裏，才能為人所懂，才能成為傳達；否則，自作自懂，別人不懂，不能成為

傳達以使人溝通。

2 符 號

嬰孩一生下來就會哭，哭是一種生理動作，也是一種傳達的符號。生理的符號，在禽獸身上也有，禽獸的鳴叫，就是他們的生理符號。生理的符號，是最簡單最基本的傳達，是生命的良能。生理的符號，表現生命在生理上的一種感受，不要經過學習，也不要經過反省，自然流露，為生命的良能。

符號，普通說來是一種動作或一種圖象，傳達生命的一種感受。感受可以是簡單的感受而成一個觀念，例如痛苦、愛、恨；可以是複雜而成一種思想，例如國旗代表國家。因此，符號有簡單的符號，有複雜的符號。簡單的符號，可以是天然的，可以是人造的；複雜的符號，則常是人造的。

天然的符號，為生理的良能。人的心靈生命有生理方面的感受，例如痛苦喜樂；人心靈生命的天性是向外傳達，一遇生理方面的感受，便有生理方面的傳達良能，例如哭、笑、怒。生理的傳達良能，就是天然的傳達符號。嬰兒哭叫，母親就懂得嬰兒的感受。

生理的感受，是生理方面的遭遇，嬰孩和小孩連禽獸都可以有，有了生理感受，生理上

就有表現。待小孩長大，運用理智懂得事，心理方面的感受引起生理方面的感受，同時發動生理方面的傳達符號，例如，因受委屈而哭，因受讚美而笑。這些遭遇已經不是生理方面的簡單遭遇，而是心理方面的複雜遭遇。

心理方面的遭遇，爲心理生命的感受。詩人們心有所感，咏句爲詩；詩便是詩人們傳達心理生命所有感受的符號。但是詩的傳達，已經屬於語言的結構，不是純粹的符號。

純粹的符號，只是一種動作或一種圖樣。動作或圖樣有的天然就代表心靈方面的感受，但是大多數的動作和圖樣，則是由人給他一種代表對象，具有所指的意義。

符號和對象的關係，具有象徵的意義。符號都是有感覺性的，可以象徵一件感覺性的對象，可以象徵一種思想，而且可以象徵超乎理智的事體。在原始的民族裏，符號用得很廣，另外在宗教方面，圖騰的崇拜，巫術的執行，件件都用著符號。在文明進化的社會裏，國旗、會旗、會徽、暗號，也都是用著符號。

中華傳統文化的古老符號，是易經的卦象，卦象象徵一種事物，也象徵宇宙的一種變化。

『聖人有以見天下之賾，而擬諸其形容，象其物言，是故謂之象，聖人有以見天下

之動，而觀其會通以行其典禮，繫辭焉以斷其吉凶，是故謂之爻。』（繫辭上 第八章）

『聖人設卦，觀象繫辭焉而明吉凶。剛柔相推而生變化。是故吉凶者，失得之象也；悔吝者，憂虞之象也；變化者，進退之象也；剛柔者，晝夜之象也。六爻之動，三極之道也。』（繫辭上 第二章）

易經卦象的符號，由感覺的事物而到宇宙變化之理，又由人事的吉凶遭遇而進到鬼神之道，且有系統地實行推論，從已知到未知，有哲學的領域，又有宗教的領域，再擴充到日常人事的領域。在各民族的符號中，易經卦象可以算是最完滿的符號系統。王弼曾說：

『夫象者，出意者也；言者，明象者也。盡意莫若象，盡象莫若言。言生於象，故可尋言以觀象；象生於意，故可尋象以觀意。意以象盡，象以言盡。

故言者所以名象，得象而忘言。象者，所以存意，得意而忘象。……是故存言者，非得象者也；存象者，非得意者也。象生於意而存象焉，則所存者，乃非其象也。言生於象而存言焉，則所存者，乃非其言也。然則忘象者，乃得意者也。忘言者，乃得象者也。得意在忘象，得象在忘言。故立象以盡意，而象可忘也。重畫以盡

情，而畫可忘也。」（王弼《周易略例·明象篇》）

王弼以卦圖爲象，象是象徵一種意義，乾卦象徵『大哉乾元，萬物資始，乃統天。』（乾卦·象曰）坤卦象徵『至哉坤元，萬物資生，乃順承天。』（坤卦·象曰）卦象的意義，由象辭加以說明。每一卦，有意、有象、有言，象以象徵意，言以說明象。象生於意，言生於象。卦象爲符號，符號和象徵的對象，和說明的文言，三者所有的關係，說的很清楚。但是他說：『得意而忘象，得象而忘言』，則是爲推翻漢朝象數之易。象數之易，專門在象和言去發揮，卻把卦象的意義忘了。普通來說，符號和所象徵的意義相連；沒有意義，符號不能成立；沒有符號，意義不能傳達，兩者同時存在。言和符號也互相連繫，沒有符號，便不要言去說明，沒有言去說明，符號不能爲人所明瞭。在研究易經方面，當然可以，而且應該研究易經的思想，不要拘泥於卦象和卦辭；但若完全捨棄卦象和卦辭而講易經思想，則將失去根據。

在宗教方面，現代西洋學者，主張以符號象徵宗教事理；因爲宗教事理超越理智，語言和文字不能講述，只有使用符號，或是手勢，或是單獨聲音，或是圖案，一切籠罩在神秘的氣氛中。符號較比語言，更能造成神秘氣氛，乃是心理方面的現象，因爲符號直接引起感情

以趨向神靈。但是以符號象徵超越理智的事理，並不能較語言爲更好，符號的象徵性豈不是有限的嗎？而且還是籠統模糊，容易被人誤解。

人文世界的建立，靠心靈的傳達，傳達的途徑是經由符號。簡單的符號有些自身天然有意義，有些由人賦予意義，有人稱前者爲「徵候」，後者爲符號。複雜的符號，則是語言和文字。(六)

3 語言文字

心靈生命的通常傳達的途徑，是用語言，正式傳達的途徑，則是文字。

語言是人類超越禽獸的特徵，又是人類的特徵。人由身體和心靈而結成一主體，語言即是由身體和心靈結成的傳達工具。沒有聲帶和口腔，不能有語言，沒有心靈的思想，也不能有語言。語言是帶意義的聲音，聲音若沒有意義，則不能傳達心靈，就不成爲語言。

語言有聲音，聲音有所指，所指爲意義。意義爲語言對象，對象是說話者心裏的感受，

感受可以是內心的體驗，可以是外面的事理。由體驗和事理達到語言以求表達，要經過理智，因為語言是理智的產物。

聲音本身可以是符號，表達心靈的感受，沒有意義。只是生理方面的遭遇，例如悲嘆聲、歡笑聲。語言則由人的理智加給聲音一種意義，這種意義就是心靈的一種感受。說話的人用和自己心靈感受同意義的聲音說出，聽的人從聲音懂得所指的意義，兩者間乃有傳達的功用。荀子曾說：

『名無固宜，約之以命，約定俗成謂之宜，異於約則謂之不宜。名無固實，約之以命實，約定俗成謂之實名。』（荀子 正名篇）

一個聲音若不是生理感受的單純符號，本來沒有意義。例如牛，這個聲音本身並不指著任何一物。在開始造成一種語言時，人把這種聲音指著牛這種動物。大家習慣都用，這個聲音就成一個名字，就是一句話。既然成了話以後，就不能變更，一變更，便是錯說了話。

從哲學方面去看，造成語言是人的良能。原始的民族為表達心靈的感受，天生地有使用自己聲音去表達的能力。每個原始的民族乃是一個家庭，在家庭內使用聲音傳達心裏的感

受，在最初聲音很簡單，後來漸變複雜。家族的人增多，長成了一個部落，原先所使用傳達的聲音便成了部落的語言。

原始的語言，只有簡單的名，名和名的連繫也很簡單。說起來，加以手勢的幫助，聽的人可以懂。後來理智漸開，便有傑出的人，創造語言的文法。文法的製造，不能完全由人任意製造，因為語言具有天然的基本文法。例如我打你，我是主動，你是被動，我打的動作要達到你，這是基本的文法。至於怎樣表示主動，怎樣表示被動，怎樣表示動作，每種語言都不相同。中國話最簡單地用這三個詞的位置來表達。

有了語言，然後有文字；文字是由傑出的人所造的。中國古代傳說蒼頡造字，造字的原則有六書。中國的文字以字形為主，字聲為輔。西洋的文字則只有字聲，沒有字形。文字所表達的為語言，由語言而有意義。在實用上，文字可以脫離語言，例如中國的古文，和日用語言有相當距離。但是，從哲學的觀察去看，古文的每個字還是言，文字仍舊不能脫離語言。

4 語言邏輯

我心靈的感受，常是樁樁事實，事實的表達，用文字去陳述，陳述只要符合事實，大家

都認為對。但是在哲學上卻發生許多問題。若是我心靈的感受不是一樁事實，而是我的一種思想，而且思想離事實很遠，周遊在形而上的境界，則問題更多了。

語言的問題究竟在那裏呢？

第一個基本的問題，是每句話稱為名，名是否有所指的實？即是語言的意義是不是實在的，或者只是空名？

第二個進一步的問題，是人為推理，所用的方式是否有效？我在推理時，是不是只是一套濫調，根本沒有新「理」？

第三個最後的問題，是形而上的語言，可不可以成立呢？

這三個問題，乃是語言問題中最重要問題，每個問題中又包含許多次要的問題。

甲、名 實

我說話，我寫書，我當然相信所說的和所寫的有意義。若是聽的人或讀的人批評為沒有意義，那必定是我說錯了或寫錯了，錯在什麼地方呢？或者是事實不對，或者是文法不對，或者是所想的不對。在我一方面說，我認為對，是我所說的話或我所寫的字，都具有實在的意義。批評說我不對的，是認為我所說的話或所寫的字不表示本來有的意義。因此，在認為

對和不認爲對的人心目中，都承認語言文字具有自己的意義，必要用得其當。若是現在有人對我說：凡是所說的話和所寫的字，根本都不能具有意義，都是空的，我只好睜眼看著他，閉口不言；因爲我們倆人間已沒有傳達的途徑。

一個名實在製造時，一定是人心有一件感受願意表達出來，不會是爲著玩而空空造一語詞。初民的心情很簡單，他們說話，相信所說的話有意義。沒有哲學史上的詭辯派那樣複雜心情，以文字作遊戲。中國古代名家以名的意義爲人所授與，他們便戲作顛倒，鷄三腳、馬生角、白馬非馬。然而名家的詭辯並不否認名有意義，而是在名和實的連結上，故弄玄虛。白是白色，馬是馬。白是一名，馬是一名；白馬則是兩名，白馬不是馬，等於說兩不是一。這是把名和實分開講，白馬的實在實際上是一個；若說白馬非馬，乃是只講名而不顧實。所以名必有所指之實，否認名有所指之實，不是名實的問題，而是哲學家的認識論否認理智的認識能力，或是哲學家的形上學否認事物的本體。

在中國否認名有所指之實，則是佛教。佛教的大乘教，無論是始教、終教、圓教，在本體論上，都以萬法爲空不具性相，名沒有所指之實。大乘起信論可以作佛教大乘的代表，這本書主張真如門和生滅門，真如門爲唯一的實相，生滅門則爲真如的現象，好比海水的波浪。人是現象的一部分，有心、能可別，但是人心的能力看不到真如實相，而只看到真如的

現象，以現象爲實相，這種看法是種愚昧的看法，佛教稱爲無明。人心的「心法」和「心所法」所起的感受都是空，而不是實。佛教的唯識論則說明人心的無明引起愚昧知識的經過，先說人心有第八識「阿賴耶識」所藏種子，種子爲前生行業所造，具有發起認識的能力。種子被一種現行所薰習時，便造感官的對象，稱爲「境」，感官對著境乃有感覺印象，人心了別感覺印象便成知識，知識的對象——境是空，知識便也是空。

熊十力曾說：『唐窺基大師，在他做的印度佛家唯識論底序裏面，他解釋唯識二字的意義云。唯字，是駁斥的詞。對執外境實有的見解而加以駁斥。因爲世間所執爲那樣有意義，是不合真理的。識字，是簡別的字，對彼執心是空的見解而以簡別，即是表示與一般否認心是有的這種人底見解根本不同。……所以說唯識者，蓋謂世間所計心外之境，確實是空無。但心，則不可謂之空無。窺基在這篇序文裏如此說，我們看來，還要稍加修正。世間執爲有離心外在的實境，這誠然是種妄執，應當駁斥。……但基師以爲識，是不可說爲空無的，此則不甚妥當。因爲基師在此處所說的識字，是與境相對的。換句話說，此所謂識，是取境的識。……這個取境的識，他本身就是虛妄的，是對境起執的，他根本不是本來的心，如何可說不空。……至於妄執之心，雖亦依本來之心而始有，但他妄執的心是由官能假本心之力用，而自成爲形氣之靈，於是向外馳求而不已。故此心是從日常生活裏面，接觸與處理事物

的經驗累積而發展；所以說他是虛妄不實的，是對境起執的，他與本來的心，畢竟不相似的。『(七)』

唯識宗以境爲空，以心爲有；境爲種子所造，心則爲識的根本。一切由識所造，識以心爲本，若心爲空，識不能有。熊十力的新唯識論以境和心都是空，因爲人心不是本來的真心。這一點，大乘佛教華嚴宗、天台宗、禪宗也都有這種主張。

這是本體論的問題；至於境由種子所造，則是認識論的問題，兩種問題都是名實問題的根本。

我的看法和主張則不相同：心是實有的，對象也是實有的。在認識時，外面對象進入心內，心和對象相合，結成爲一而生知識。知識以名爲表達，再成語言文字而傳達。名有實，人文世界才能建立。

人的知識常發於感覺，所有觀念常和想像相連。對於絕對的實有，對於純粹精神體，人沒有適合的觀念，也沒有適合的名，這些實體所有的名，只是類似的名。

乙、理 則 (邏輯)

語言文字有文法，文法在各種語言裏不相同；但是基本的文法則相同。例如名詞，動詞，賓詞，狀態詞，位稱，時，數，每種語言文字都有。拉丁文在西洋文字裏，可以算是文法最複雜的；中國話則可以算是文法最簡單的。基本的文法，爲人說話的天然表達法，根據天然的基本文法，人們再製造語言的文法。

在人文的社會裏，每人傳達自己心靈的感受，都用語言文字，大家從來沒有注意到語言自身上有甚麼問題。但是在第二世紀裏，哲學上興起了一門學術，稱爲語意學，專門研究語言和意義的關係。首先有德國的弗列格 (Gottlob Frege 1848-1925)，倡論語言的意思和稱指。在一九〇三年，英國韋爾貝夫人 (Lady Viola Welby) 發表一部書，書名意義是甚麼？(What is meaning) 一九一〇年，羅素和懷海德發表他們的數學原理 (Principia mathematica)，後來有維也納學派的卡納普 (Rudolf Carnap)，又有羅素的德國弟子維根什坦 (Ludwig Wittgenstein 1889-1951) 都在語意邏輯學方面有深刻的研究。維根什坦批評傳統哲學，以爲毫無價值，『他認爲所有傳統哲學裏的高深命題，我們根本都沒有方法證實其爲真爲假，所以它們實在說起來完全是毫無意義的。傳統哲學有許多命題，都是因爲我們

對於我們語言的邏輯沒有了解，才產生出來的。」(八)

羅素分別命題和命題方式，『所謂命題，就是一句有意義的語詞。所謂意義者，就是其內容所指的事實，我們能辨明其是否存在。就是說，必須我們能辨別其內容(含意)是否正確或錯誤的，才算一個命題。』(九)例如「三加五等於八」，這句話可以正確辨別是正確的，是一個命題；「甲數加乙數等於九」，這句話就不能正確辨別正確了，因為甲數乙數是什麼，我們不知道。這句話便不是一個命題，只是一個命題方式。

羅素在數學原理一書中，提出他的「稱指論」(Theory of denoting)，建立他的「描述詞論」(Theory of description)。他分描述詞為兩類：一類是確定的，一類是不確定的。不確定的用 (a so-and-so)，確定的用 (The so-and-so)。例如說一位部長、一個中國人，這是不確定的描述詞；若說現任英國女王、現任中華民國總統，這是確定的描述詞。不確定的描述詞，可以看作「命題函題」(Propositional function)『命題函題是一個含有一個或多個未定成元的(開放)語句所表示的東西，當這些未定成元所標的空隙被填滿時，(所得)語句就

(八) 徐道鄰 語意學概要 頁八 友聯出版社 一九五六年。

(九) 同上 頁五三。

表示一個命題。』(十)

我很看重語言哲學，因為在普通說話和作文上，我們常能犯許多錯誤，錯誤的原因，是在於名和句的錯誤。這些錯誤不是文法上的錯誤，而是用法的錯誤。例如孔子的「仁」字，有廣義，有狹義。在論語裏孔子答弟子問仁的答詞，每次都不相同。我們若不將孔子的答詞對著發問弟子的具體個性去解釋，孔子的答詞就錯了，就沒有意義。語意學或語言哲學研究語詞的性質，研究命題的方式，都能改正哲學上的錯誤。

命題的方式，西洋哲學傳統慣用亞里斯多德的邏輯方程式。現在數學邏輯學創製了新的邏輯方程式，替代亞氏的邏輯學，在推論方面，可以更正確。

我對於數學邏輯，不否定它的價值。人類推論的方式可以跟著學術的研究而前進。現在自然科學和數學的研究，較之亞里斯多德的時代，已經超過千萬倍了。學術上所用的推論方程式，當然不能關閉在亞氏的方程式以內，當然能有新的方式。

但是，我認為語意學和數學邏輯都是和傳統的理則學一樣，是一種研究哲學和科學的方法，而不是自成系統的哲學。譬如考據學是歷史的研究法，在現代很發達，乃是學術上的好

事。但是若以考據學就是歷史，研究歷史的人只研究考據，把歷史對於人生的意義完全不講，甚至於說捨考據就沒有歷史，那就大錯了。考據所得的，只是歷史的材料，而不是歷史。同樣，現在講語意哲學和數學邏輯的學人，以語意學和數學邏輯自成一哲學系統，形成一種形上哲學以否認別的形上學，則就超出了自己學術的範圍。這種問題乃是西洋近代幾百年哲學的認識論問題。

丙、邏輯經驗論

語意邏輯和數學邏輯已經轉變成爲一種形上哲學，反對傳統的形上學。這種學派的學人當然不承認自己的主張是形上學；然而他們將自己的主張形成一種普遍的真理，作爲唯一正確的哲學，則他們的主張已成爲形上的原則，評論其他一切學說，這豈不是形上學嗎？他們的哲學，爲邏輯經驗論，或邏輯實證論。他們的思想並不是他們所造的，而是承繼英國的實徵論。

歐洲近代的哲學，從笛克爾開始，注重認識論。唯理論、實徵論（經驗論）、唯心論、康德先天範疇論、黑格爾辯證論、馬克思唯物辯證論、美國實用主義、邏輯經驗論，都是在研究人的理智認識力，即人是否認識超越感覺的理？在認識時，外面的對象和認識主體怎麼能

相結合？近代歐美哲學的趨勢，趨於否定理智可以認識超越感覺的理，因而否認形而上的語詞具有所指的意義。邏輯經驗論是這種思想在當代歐洲哲學上的代表。

在歐洲十四世紀時，興起一種「唯名論」(nominalismus)，發起人歐坎(Wilhelm Ockham 1285-1349)主張實際存在的事物，都是單獨的個別事物，表達這些事物的觀念和名，則是真實的。至於共相的，普遍的，抽象的觀念，沒有實際存在的客體對象，乃是認識者的主體心中所有，表達這些觀念的名，便也都是空名。這種學說的結果，就是取消形上學。

英國洛克一派的實徵論，只承認感覺的經驗有實際的價值，超越感覺事物只能存為不可知。因此，形上的觀念便沒有客觀的對象。殷海光曾說：『邏輯實徵論發展到了較近的時期獲得了一個新的名詞，叫做「邏輯經驗論」(Logical empiricism)。……邏輯經驗論者將陳述詞分作二種：一種是純形式的，如邏輯、數學裏的；另一種是經驗的，如一切經驗科學的陳述詞。照邏輯經驗論者看來，這一劃分窮盡了一切有認知意義的陳述詞。這也就是說，一切有認知意義的陳述詞，不屬於第一種，就屬於第二種。如果有一個陳述詞S，它既不屬於前者又不屬於後者，那末它便無認知的意義。沒有認知意義的陳述詞，既不真又不假。這也就是說，它根本說不上真或假。從邏輯的觀點看，它沒有「真假值』。』

「依照這一劃分和規定，形上學裏有許多說詞沒有認知的意義。例如關於「本體」、「共相」、「絕對」、「超越的存在」、「理性底發展」、「歷史的必然性」、「人底命運」，等等種種，都屬此類。……在往古的時代，沒有實驗儀器，缺乏觀察的設備，數學不發達，憑著直感說聲「水哉！萬物之母也」，這是情有可原的。但是，到了二十世紀六十年代，如果還是用這套老辦法來致知，那末真可以與義和團持紅纓槍可打勝洋槍洋砲媲美！」

(±) 看了這兩段話，大家都知道這不是邏輯的問題，乃是認識論的問題，而且還有形上本體論的問題。邏輯不能指示一個陳述詞有沒有認知的意義，認知的意義來自認識論和形上本體論。邏輯經驗論是主張認識限於經驗，超越經驗的知識都是主觀的，都是空的，沒有客觀的意義。經驗論者在本體論，否定一切超越感覺的「存有」，實際上是一種不願承認的唯物論。

殷海光說：「邏輯經驗論者之評擊形上學，不走這一條（唯物論）走不通的死巷子。邏輯經驗論者之評擊形上學，不是從我們所能「知」的東西之性質著手，而是從我們所能「說」

(±)

殷海光 殷海光先生文集(一) 頁五九九—六〇〇 九思出版社 民六八年。

的東西之性質著手。這一新的途徑，從出發點避免了「實化 (reification)」的無謂糾纏。依此出發，邏輯經驗論者說形上學根本違反了有正式認知意義的語言必須滿足的那些條件和規律。這些規律與維根什坦在 *Tractatus Logico-philosophicus* 裏所說的語言概念相映。而維根什坦底語言概念，又係從羅素那裏得來。」^(註)

邏輯經驗論者並沒有避免唯物論那條走不通的死巷，因為「說」和「知」是相連的，沒有「知」就沒有「說」，否認「說」，也就要否認「知」。肯定一個形上語詞沒有認知的意義，就是否定那個形上觀念沒有認知的意義，結果當然是那個觀念的知識沒有意義。邏輯是在規定語句文法和推論方式合理不合理，至於一個語詞有無意義，則屬於認識論和本體論。邏輯經驗論者稱他們的主張，是思想科學化的結果。然而在當代科學具盛的學術界中，仍舊有合於科學的形上學。趙雅博神父教授說：「邏輯實證論乃是人文主義的死亡，正與馬克思的唯物論，無神主義的存在論相似，它們是殊途同歸，都集中在同一破壞上，破壞一切人也破壞一切精神價值。」^(註)

(註) 同上，頁六〇二。

(註) 趙雅博 *邏輯實證論評介* 頁二六七 中山基金會補助出版。

5 眞 理

我的生命的發展，在自我以內，又在人文世界裏。生命的發展，使本性漸加成全，本性所有能力，逐漸實現而成爲「行」。每種「行」和本性相符合，本性乃多得一份的成全。所以每種「行」，天然地是順性的，決不會反對本性；因此，中庸說：『誠者，天之道也。』（中庸·第二十章）誠，就是順性，就是眞理，也就是生命的發展。一棵桃樹的發展，常是順著本性，若不順本性，桃樹就會枯萎。一隻狗的生命，常是順著本性；否則，就會生病，以致死亡。自然界的物，自然地順性而發展生命，所以誠，乃是天然之道。

但是人，有心靈，有自由，作事由自己作主。我爲發展我的生命，每椿「行」要由我自己使它順性。中庸說：『誠之者，人之道也。』我生命的發展，不是天然地順性而行，要由我的心使「行」順性。我的心若不使「行」順性，我就不誠，就有假；於是乃有眞假問題。眞假問題，在自然界不存在，在人的生理生活上也不存在，只有在人的心靈生活上，就成了問題。

中庸以誠爲生命的順性發展，生命是天然地順性，誠便是生命的天然發展。中庸說：

「誠者，自成也。而道，自道也。誠者，物之終始，不誠無物；是故君子誠之為貴。誠者，非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也；性之德也，合內外之道也，故時措之宜也。」（中庸 第二十五章）

生命的發展，誠於自己的本性，天然地自己成全自己。中庸以「誠」為天道和人造，誠之道乃是自己成全自己之道。我生命的發展，順性而成全我自己。同時，我生命的成全，因著和萬物的生命互相連繫，也就有助萬物生命的發展，誠便也是「成物」。我為誠而順性，須要我的心願意誠，「誠之者，人之道也，」我的心在「行」時，要使內外相合，我的「行」和本性相合，外面物的生命和我的生命相合，才能成己成物。成己成物的「行」，常要適合時地，以得符合中庸。成己為仁，仁為生命發展；成物為知，知為知道生命的連繫；這都是本性的天德。對於仁的問題，為善惡問題；仁，則生命發展，為善；不仁，則生命受傷害，為惡。對於知的問題，為真假問題；知，則有益於生命的連繫，為真；不知，則有害於生命的連繫，為假。

西洋士林哲學，以真、美、善為「存有」的天德，「存有」在本體上，一定是真，是真，是善。中國儒家哲學則以真美善為生命的天德，生命的本體是誠，具有極至之理。

天主教的聖經也是由生命之誠看真理。若望福音記述耶穌在羅瑪總督衙署受審時，總督因猶太人控告耶穌自稱猶太王，問耶穌不是真的。耶穌答說「我的國不屬於這世界。……

我是君王，我爲此而生，我也爲此而來到世界上，爲給真理作證；凡屬於真理的，必聽從我的聲音。」（若望福音 第十八章 第三六、第三七節）耶穌自知是創造宇宙萬物的天主，當然是宇宙

萬物的統治者，他生來就是君王。耶穌是君王，是他本性所有的。因爲他既因愛宇宙而造宇宙，他統治宇宙萬物，繼續創造萬物之愛；爲證明這事，他因愛人類而犧牲性命，以重建宇宙的秩序。他的國乃是愛的國，凡屬於愛的人，就屬於他的國。耶穌卻說他來爲真理作證，凡屬於真理的，便屬於他。耶穌所說的真理，即他因愛而創造萬有，又重建宇宙再因愛而統治萬有。所以統治爲王，是他本性所發。凡屬於真理的人，是由他的愛而被收於他的國裏的人，所以是屬於他的人。這段聖經所說的真理不是認識論的真理，不是用語言去作證，而是生命的愛之流露。

在聖經另一處，耶穌又表示這種思想，在最後晚餐，耶穌爲門徒祈禱天父：「我不求你將他們從世界上撤去，只求你保護他們脫免邪惡。他們不屬於世界，就如我不屬於世界一樣。求你以真理聖化他們，你的話就是真理。……爲叫他們也因真理而被聖化。」（若望福音

第十七章 第十五、第十九節）耶穌說天父的話就是真理，天父的話是天父向外的自己表現，即是

天主聖子，稱爲聖言，卽爲真理的本體。

因此，我認爲真理，乃是生命。生命的來源是天主，真理的本源也是天主。在我們人生命的表現中，有的是順性，有的是不順性；順性爲真，不順性爲假。

我生命的表現，不限於我自己以內，而是在人的世界裏。在人的世界裏，生命的表現，藉語言文字以傳達。在語言文字的傳達裏，遂有真假問題。這種真假問題，是語言文字所傳達的和內心所願傳達的感受是否合一，合一的爲真，不合一的爲假。在這種合一以前，先還要看心中所願傳達的感受是否順性；若是不順性，則雖語言文字和這種感受相合爲一，仍舊還是假而不是真。宣傳邪說的人，語言文字所說的和心裏所想的相合，不是假，然而他心裏所想的，不順乎人性，則所宣傳的仍然是假。莊子所講的齊物論，是由生命本體（存有）方面去講，佛教的天臺宗和華嚴宗所講的「觀」，也是由事和理（現象和本體）而說。因此，語言邏輯和數學邏輯所討論的真理，只是語言方面的真理。語言方面的真理固然重要，「存有」方面的真理更屬重要，中庸說：「唯天下至誠，爲能經綸天下之大經，立天下之大本，知天地之化育。夫焉有所倚，肫肫其仁，淵淵其淵，浩浩其天。苟不固聰明聖知達天德者，其熟能知之。」（中庸 第三十二章）

第二章 我生命的本體

在中西哲學裏，有一個基本的問題，即宇宙萬物究竟是什麼？古希臘哲學研究宇宙萬物是怎麼構成的；米勒學派的三位哲學家，泰勒士 (Thales 624-540 B.C.) 主張宇宙萬物由水而來，水則滿了神明；亞諾芝曼德 (Anaximandros 610-546 B.C.) 主張太初爲一無限；由無限而變成宇宙的形形色色；亞諾西姆內 (Anaximenes 585-528 B.C.) 主張無邊無際的氣，爲宇宙的根由。稍後畢達哥拉斯 (Pythagoras 570-469 B.C.) 創立了自己的學派，主張人有靈魂，輪迴投生，由輪迴而有數字，以數字構成宇宙的組織，一切取得和諧。同時代的赫拉克利圖斯 (Herakleitos 544-484 B.C.) 主張宇宙萬物由火而來，因萬物都在變動，火比水變化更快，萬物的根由便是火；然而在變化中，有 Logos 作動力，作統管。當時有另一學派，從靜方面觀察世界，對於宇宙萬物的構成乃有相反的主張，這種學派稱爲伊利亞學派，也有三大哲學家：色諾芬尼 (Xenophanes 570-475 B.C.) 主張有一最高之神，由最高之神而有宇宙衆多的萬物，提出了一與多的問題；帕米尼德斯 (Parmenides 540-470 B.C.) 只承認一，

不承認多，一爲存在，爲思想。在這些學派之外，還有一種機械論的學說，以宇宙的現象可由機械方法去解釋，恩培多列斯 (Empedokles 492-432 B.C.) 主張宇宙萬物的因素爲水、火、氣、土四種原素或合或分，乃有宇宙的萬物；德謨克利圖斯 (Demokritos 460-370 B.C.) 主張原子爲宇宙萬物的成素，原子的多寡造成多種不同的物體。但是另一位哲學家，認爲物質的量變，不能解釋萬物的一切變化，乃主張有一種精神動力；這位哲學家是亞那薩哥拉 (Anaxagoras 500-428 B.C.)。

這些古希臘哲學家的思想，沒有一家可以是成熟的思想；然而已經包含後來希臘的柏拉圖和亞里斯多德以及中古歐洲哲學思想的基本觀念和方法。

中國古代的哲學，雖然注重人文思想，但也研究過宇宙萬物的本體，易經的哲學，研究宇宙萬物的變易，以太極爲變易的根源，然後有兩儀和四象，兩儀爲陰陽，陰陽結合而成物，變化不停而有生命。道德經以道爲宇宙萬物的根源，道無形無象，渺茫不定，從無而生有，乃爲一，一生二，二生三，三生萬物。這兩書的思想也包含了後代理學思想的基本觀念和方法。

中西古代的哲學，都是由觀察自然界的現象而談宇宙萬物的本體。這乃是思想發展的途徑，先有外面的觀察，後有反觀自心的反省。古代的哲學是觀察外面的哲學，現代的哲學是

反觀內心的哲學。然而內心的反省，必要有外面的觀察作根據，否則，將成爲幻想。

一、我存有

笛克爾曾說『我思則我存』，以證實我「存在」。實際上我存在不能用證明來證明，因爲一切證明都假定我已經存在；而且也用不著證明，因爲我直接體認我自己存在，沒有任何的疑問。我現在講我生命存有，只是講這件事實有的事實，由直接的體認而加以反省。

1 存有的事實

我生命的接觸，在生理方面，最先是飢餓和痛楚，天然地發出哭叫。但那時沒有心理上的反應。漸漸長大一些，知道看，知道聽，便和外面的物體發生接觸；那時還不懂得所看見的和所聽見的是什麼，只懂得看見一件東西，聽得一些東西，就問：這是什麼？那是什麼？心理方面最先所體認出來的是物體的「存有」，卽是「有」，有些東西；東西是什麼則還不懂。

後來長大了，我自己反省，願意知道我是怎樣，首先所反省到的是「我在」。雖然不明

明地說出來「我在」，「我是有的」，但是我一切的反省動作，都先假定「我在」，否則一切都沒有了，還反省什麼呢？

「我存有」，乃是我心靈生命的第一樁事實。在實際上，「我在」是一切生命活動的基本；若是我不存在，就沒有我的生命，還能有什麼活動！在心靈的理智生命上，「我存有」也是一切理智活動的根本；因為一切理智生命都以「我存有」為出發點。

在反省「我存有」時，我是以外面物體的存有為基礎，由外面物體的存有而到我自己的存有，在直接體認上，「我存有」是最首先由直見體認出來的，由「我存有」而肯定外物的「存有」；在反省方面，則是由認識外物的「存有」，而認識自己存有。

「存有」因此是我的理智生命的基礎，而且也是感情生命的基礎，心中有痛苦喜樂，有愛有恨的感受時，一定先假定有激發感情的事，和事情所屬的人物。激發感情的人物之「存有」不就是感情生命的基礎嗎？

看來這一點並不是什麼大道理，乃是人人所知道的最平常的事。可是，在最平常的事裏卻藏有一份大道理；即是認識論以「存有」為基礎，形上本體論也以「存有」為基礎。這種哲學，乃是實在論的哲學。中國儒家的哲學為這一類的哲學，朱子說：

『徐（淳）問天地未判時，下面許多都已否？曰：只是都有此理。天地生物千萬年，古今只不離許多物。』（朱子語類 卷一 理氣上）

朱熹以理和氣結合而成物，沒有先後，也不能單獨存在。他便是肯定一切都是實有的物。

『天下未有無理之氣，亦未有無氣之理。』（朱子語類 卷一 理氣上）

理氣必定相合而存在，理氣相合而存在即是實際存在的物。朱熹便肯定物的「存有」。西洋哲學的亞里斯多德學派，由亞氏到聖多瑪斯，然後有士林哲學，這一系列都是實在論的哲學。

我因存在而有，我的「存有」，是一件事實，又是一件實在的事件，不是抽象的觀念；而且不是由推論而得知，乃是由直接體認而得知。

我對自己的存有，是一項直接的體認，進而研究我的存有之性質，則是反省的推論。我對於外界物體的存有，也是一項直接的體認。這項體認不是感覺的體驗，動物有感覺而沒

有「存有」的認識。對「存有」的直接體認，是理智的體認。

但是對於精神體的「存有」，則不是直接體認，而是推論的知識。神秘主義者卻主張人的心靈能直接體認至高絕對實體的存有，如印度的神祕論、佛教的禪觀、天主教的靜觀。

宇宙萬有的「存有」，可以用觀念去表達；最高絕對體的「存有」，沒有可以表達的觀念，只可以使用類似的觀念。

「存有」的事實，為萬有的根基。講「存有」的哲學，便不只講萬有的現象，要深入現象的根基。歐美一些現代的哲學，以「存有」為不可知，所可知的，是形色的現象。這些哲學的思想，便滯留在物體的現象層面，至多能像唯心論所說理智在自己以內製造「存有」，一切都缺乏「存有」事實——這個基礎。

2 存有的意義

「存有」就是「有」，沒有另的解釋；因為「存有」為人最先的認識，一切解釋都先假定了「存有」。但是因為是直接體認，一切的人都懂得「存有」。誰不懂得「我在」或「我有」呢？但是我若從哲學知識去反省，我也就知道「存有」有些哲學的意義。

「存有」是「行」或「成」，即是說「存有」是現實，是完成。可能的事，不存在；可

能的人，也不存在。凡是可能的，都不是存有，只是可能存有；凡是不可能的，當然不是存有了。

「存有」是一件實在的事實，便是一件現實。「在」和「有」，是一種「行」，在語言文法裏是一個動詞。然而這個動詞和動者連在一起。普通動詞和動者並不是本來就連在一起，例如「跑」，可以是我跑，你跑，馬跑，跑和跑者不是本來就連在一起。可是「存有」，因為是極單純而又最先的直接體認，則「存有」就是「存有者」，兩者本來就相合爲一。

(*Ens, Esse, being*)

「存有」是「行」或「成」，在本身說不是「能」。沒有「能」之「行」，則是完全的「成」。完全的成爲一切都是現實的「存有」，一切都是現實的存有，乃是絕對的存有。絕對的存有，即一切都是現實，便沒有起源，而且是無限無量。

宇宙萬有卻都有起源，都是由可能存有而成爲實際存有。既有起源，便是有限，有限的存有由「能」而到「行」，不能自動，必是由絕對存有而使它們「存有」。

我的「存有」爲一有限的「存有」，然而對於我來說，凡我爲「存有」所該有的，必定都全部具有，否則我就不能存有，我就不在。朱熹曾說萬物各有一太極，即每物的理必定是完全的，一個人有全部爲人的理，一隻狗有全部爲狗的理，至於我，必定有全部爲我的

理。「存有」，則存有該有的都有。

所以說「存有」是真的，「存有」對於自己不能有缺欠，也不能有假。因此，每一物在「存有」方面說，都是真的，人就是人，我就是我。孟子說：『有諸己之謂信。』（盡心下）信是真，自己該有的是信。

「存有」既然是完全的，又既然是真的，也就是善的。善是完全無缺，「存有」從本體上說必定是善。朱熹曾說人的「本然之性」是善的，即是性就「存有」上說乃是善的。所以我，從我的「存有」說，我是成全無缺的，是善的。所謂善，孟子說：『可欲之謂善。』（盡心下）善是好，好是人所希望的，對於別人生命的發展是有益的。

美，在本體方面，和真和善相連，本體的真和善，就是美。孟子曾說：『有諸己之謂信，充實之謂美，充實而有光輝之謂大。』（盡心下）「存有」具有所該有的一切，便是很充實，也就該是美。

中國哲學用一個「誠」字，表達「存有」的真美善。凡是物，在「存有」上說，必定是真的，所以「誠者，天之道也。」即是「有諸己之謂信」，信是誠。

我的「存有」，在「存有」上說，是真美善，是誠。但是我的「存有」，不是單獨的，因為說我，是因為有「非我」。我的「存有」便為有限存有，既是有限便有多。既有多，我

的「存有」和別的「存有」就發生關係，「存有」和「存有」的關係，也應該是誠。我就是我，你就是你，不能說我不是我，你不是你；這就是本體論的「同一律」。既然我是我，就不能同時在同一方面又是非我，這乃是「矛盾律」。「存有」就是存有，不能同時在同一方面又是不存有。「存有」既然多，便都是有限的，不能自有，須要有足夠的動力使它成爲有，這即是「因果律」。這些規律都是「存有」的關係，都是誠。

3 存有是生命

「存有」是誠；中庸說：『誠者，自成也，而道，自道也。』（中庸 第二十五章）朱熹注說：『言誠者，物之所以自成，而道者，人之所當自行也。』誠，是順性。物若順性，便自己先成自己。一不順性，便自己摧殘自己。自己完成自己，爲一種內在的變易。凡是「存有」，都具有這種內在的變易，只是程度不等，有的完全不顯，有的顯出一點，有的顯出稍多，最高的「存有」則全部顯出來。

「存有」不是呆板無力的，而是積極動的，要保全自己的存有，又要發展自己的存有。積極的動力，是「存有」本身所有的。有限的「存有」，不能自有；但既因另一適當原因而能「存有」，「存有」便自己具有積極的動力，以保存自己，以發展自己，「存有」都是動

的。古希臘哲學有以萬物的原素爲水，水是動的；有以萬物的原素爲火，火更是動的。《易經》以萬物由陰陽結合而成，陰陽則繼續變易，萬物所以都是動的。《易經》說：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。」（繫辭上 第五章）陰陽兩氣不僅在宇宙內，繼續變易，結成萬物；而且在每一物內，仍繼續變易。而一物所以常是這物，是因為天命之性常是一樣。王船山乃說：「命日受，性日生。」（讀四書大全 卷一 頁七）

每一個「存有」，從本體上說，一定是真的，是美的，是善的。真的，美的，善的，也一定是生動的；因為眞美善不僅是對自己本體來說，而是要本體有光輝以顯明出來，大學稱人性的天理爲「明德」，天理自己光明顯著，光輝是一種活動，而不是呆木的靜止。因此「存有」在本體方面應是生動的。

我反省觀看我自己的「存有」，我的「存有」卽是我的生命。生命一停止，我的「存有」也停止。生命和意識不完全相符合。我反省時，有我生命的意識，我的「存有」爲一個完滿的「存有」，「存有」顯明出來，直接爲我所體驗，所認識。但是在我睡眠時，我沒有對「存有」的反省，也就沒有「存有」的意識；然而，我的生命繼續存在，我的「存有」也沒有停止或消失。所以，沒有意識，也可以有生命。

人的生命，是宇宙萬物中最高級的「存有」。最高級的生命爲心靈的生命，心靈的生命

爲精神生命。但是心靈的生命在人的「存有」裏，和肉體的生活結合爲一體。我是一個人，一個位稱，一個「存有」。我若深切的反省，閉著眼睛，不覺到血脈的跳動，自覺超越時空以外；然而我體驗到我的「存有」不是飄浮不定，沒有著落，而是一個很著實際的生命，立刻有肉體感覺的反應。生命是一個整體，雖然具有多元的活動，然都歸於一個「存有」。「存有」對自己來說，是一個整體。

然而每一個整體的「存有」，都不是孤單的，常常要和別的存有發生關係，「有」在想像中可以是一個獨立孤單的「有」，可是在實際上，每一個「存有」，都不能是孤單的，若是變成孤單的，就不能存在。一個人可以生活在一個荒島上，荒島上沒有別的人。但是若是荒島完全是一堆石頭，一點草木都沒有，任何鳥獸蟲魚也沒有，這個人怎麼存在呢？他只有等著死，消失自己的「存有」。不僅是人，就連鳥獸草木在沙漠裏也不能存在，不僅是鳥獸草木，不能完全孤單地存在，就連沙粒和石頭，也不能是一粒沙或一塊石頭，完全孤單地存在，從抽象方面說，人可以想像一個完全孤單的「存有」，然而在實際上，不能有一個完全孤單的「存有」，這裏面的理由，就是因爲「存有」不是抽象的「有」，而是實際存在的「存有」，而「存有」必定互有關係，互有的關係乃是對於「存有」本身的關係。「存有」務必要有本身互相的關係，乃是因爲「存有」是生命。中國儒家哲學以宇宙爲一道生命的洪

流，萬有都具有生命，便是因為萬有都互相連繫，以圖存在。王陽明講一體之仁，仁爲生命，宇宙萬有的生命結成一體，因為彼此相連，以保全各自的「存有」，又爲發展各自的「存有」。

存在主義的海德格以我的「存有」，被投射於世界，和世界密切連繫，應該關心一切，同時追求自我的真正實現，乃產生「存有」的焦慮而感到空虛。沙爾特則以「存有」無論是「在己」，或是「爲己」，都是完全孤立封閉的存有，是個空無。但是我則認爲儒家的理想更合理，我的「存有」爲生命，要和宇宙萬有在生命上互相結合，互相友愛，如孟子所說「仁民而愛物」(盡心上)，我的「存有」，才真正實現「存有」的價值，天主教也相信，人和人，人和物，在存有上，互相友愛，以實現生命的意義。

4 有與存在

「有」，從本身的意義說，應是實有，實有即是「在」。我說「有」，是和「沒有」相對。「沒有」是不存在，「有」則是存在。你問我有不有父母，我答說有，就是說我的父母都在。我若答說沒有了，就是說我的父母都去世了，都不在了。我若答說有父親沒有母親，就是說父親尚在，母親則不在了。

我問你有沒有一套廿四史，你答說沒有。這是說廿四史在你所有的書裏不存在。然而在書局裏、在圖書館裏一定有。

我再問你今晚有沒有月亮，你答說有，這是說你看見了月亮。你若答說沒有，那就是說你沒有看見月亮。

我又問你關了門沒有，你答說有，就是說你做了關門這件事，關門這件事存在。你若說沒有，就是說關門這件事沒有做，所以不存在。

上面各種「有」和「在」的關係，普遍地說，就是實際存在的關係，一個「有」是「存有」。但是這種實際存有的關係又各不完全相同。我有不有父母，這個有和在的關係，是絕對的，我的父母，或者存在，或者不存在，因為我只能有一個生我的父親，只有一個生我的母親。至於我有不有廿四史，有和在的關係則是相對的，只是對我來說，廿四史本身則在許多地方都有。若說今晚天上有不有月亮，有和在的關係也是相對的，是對眼睛的視覺而言，至於月亮本身則是在，人看見時是有，人不看見時也有。因此，「有」和「在」的關係，雖說常連在一起，一「有」就「在」。然而「有」和「在」的關係，還是要看「有」的本身怎樣，由「有」的本性去決定和「存在」的關係。因為「在」是「有」的實現之行。

「性」，不是「在」，也不等於「在」；這是聖多瑪斯的一項重要主張。因為「性」限

定「在」；假使「性」是「在」，「在」便沒有限定，而是整個的「在」整個的在，乃是「絕對的有」，絕對的有只有一個，「在」是「有」的實現之「行」，「行」是「能」而到「行」。假使「性」是「在」，則「有」的本性就是「行」，本性上就沒有「能」，而是一純粹之行 (actus Purus)，一切都實現了，不缺少任何的一點；這就是「絕對之有」，絕對之有是唯一的。宇宙的萬有乃是多，便不能是絕對之有。萬有的「性」，也就不是「在」，而是「在」的限定。「性」從「在」的限定說，只有兩種：或是沒有限定，則是絕對的「在」，或是有限定，則是相對的「在」。

「有」、「性」、「在」，三者只是在理論上有分別，在實際上是常相連，「有」必是「在」，「在」必有「性」。我是一個存有，我的存有由我的性而限定，兩者不能分離。我一在母胎受孕，我就在，就是一個存有。在未受孕母胎以前，我不在，世界沒有我的「存有」，我的「在」，便是有限的在，是相對的在。我一在時，我是我的「存有」，「存有」便有我的「性」，因我是這個「存有」，是我。我的「性」和我的「在」，同時俱有。按理說，我的「性」限定我的「在」，性應該先有。但是「在」也限定了「性」，「在」把一個公共的人性限定，成了我的個性，實際上我的「性」和我的「在」是沒有先後的。這有點像朱熹的理和氣，理限制氣，氣又限定理，理氣沒有先後。「在」限定「性」，因為「在」

常是具體的，常是單體的；因此公共的類性，在具體的個性以內。在認識上先有個性，然後有類性；然而在具體上，類性和個性同時俱有。只是在理論上，可以說先有類性，然後「在」限定類性而成個性。柏拉圖便是主張先有類性的觀念，存在觀念的世界，世界上同類的單體，分享類性的觀念而成個性，分享可多可少，個性乃不同。朱熹曾說「理一而殊」，在理想方面先有理，氣則限定每物所分有之理，人之理為主，物之理為偏。從天主教的哲學思想方面去看，聖奧斯定曾以柏拉圖所講的觀念，不構成一觀念世界，而是存在於天主的智慧中，宇宙的物體分享觀念的含義。天主造人，人的觀念在天主的智慧中，每個人就分有天主智慧中所有的人觀念；但是每個人的個性也是來自天主。朱熹曾說理限定氣，氣限定理，到底我為什麼有這種氣而成我的氣質之性，朱熹不能答覆，則只有歸之於天命。亞里斯多德以元形限定元質，元質又限定元形，究其實一個人的個性雖因元質而成，元質為何是這樣，亞氏不能答，聖多瑪則認為是來自天主的意旨。因此，我的個性，不是一個單純的觀念，而是一個複雜的實體，即是我。然而我必定也有一個代表我的觀念，就是我的個性。在認識論上說，先有我，然後有「我觀念」；在本體上，個性和我同時存在，我就是我的個性，個性就是我；個性和「在」乃相合。但我追求根源，則「我觀念」先已在天主的智慧中，我一存在，天主就按祂智慧中「我觀念」而使我在。我的存有，便是分享天主的觀念，然卻又不應說分

享，因為「我觀念」的實體祇是我一個，沒有多數的我。

「性」和「在」的關係，「性」不是「在」，「性」則限定「在」。例如我的「在」由我的「性」而定。但是「性」和「在」一相結合，就有一個「存有」，例如我的「性」和我的「在」一相結合，便有我，我是一個存有。「存有」的「在」又限定了「性」，使「性」成爲「個性」，個性則是「在」，「在」即是個性。例如我的人性和「在」相結合，「在」就限定人性以成我的個性，若把朱熹的理解爲「性」，氣解爲「在」，便可以用朱熹所說：「理想定氣，氣限定理。」

「存有」和「在」的關係，「存有」即是「在」；沒有「在」，便沒有「存有」；沒有「存有」，也沒有「在」。

「在」是什麼？「在」是「有」的「成」。「成」和「能」相對，「能」的實現或成功便是「成」。當我講「有」時，我以「有」爲一個觀念，不問它是「實際之有」，或「理想之有」，或「可能之有」。當然我不能以「有」爲「不可能之有」，否則，我自相矛盾，「有」就沒有意義。「有」的完滿意義，是「有」的意義完滿地實現，即是「有」已「在」，「有」爲實際之有。「有」從「能」成爲「在」。但是，我們若再分析，「在」是一種既成的事實，也是一種情況。例如我存在，這是一樁事實，也表示我的情況。然而存在的事實

怎麼構成呢？那是由於「有」的完成之「行」，所以行是「有之行」(actus essendi)，而是「在」的成因。

「在」既是「行」所有，是活動，不是呆板的靜；因為「行」自己完成自己，自己完成自己就是「生命」。「在」可以說是「行」，又是「生命」。因此，實際的「有」，稱為「存有」，「存有」便是「行」，也是生命。這種「行」，也就是中庸的「誠」，所以說：「誠者，自成者也。」「存有」的行，繼續不停，一停止，就沒有「在」。我有我自己，是我的「在」繼續自成，常有生命，一不「自成」，就停止生命，我就不在了，便沒有我了。

「在」為「行」，為「自成」；然而「自成」的動力並不完全在於自己。我的「存有」的開始，即是「在」的開始，也是「行」的開始，也是「生命」的開始。開始的動力不來自我自己，必來自一個大於我的生命的「存有」。父母生我，父母的生命在本質上並不大於我的生命，父母發動我的生命之動力，也不來自他們本人的生命。列子曾經說「有生不生，有化不化；不生者能生生，不化者能化化。生者不能不生，化者不能不化，故常生常化。……不生者疑獨，不化者往復。」(列子 天瑞) 父母本人是從他們的父母所生，「生者不能生」，他們不能由自己有生另一生命的動力，生命的來源，要來自不是由另一生命出生者，「不生者能生生」，即是由自有者而來。「不生者疑獨」，自有者祇有一個。祂給予所創造

的第一個生命一種生化的能力，代代往下傳，父母的生命乃能生子女的生命。所以「在」生化的「在」，是由「絕對的在」而起源。

一個「存有」已經「在」了，為能繼續「在」，即是說「在」的能繼續「在」，例如我的生命可能繼續存在，需要一種支持的力。一個不是自有的「在」，它的本性不是「在」，而是由「自有的在」所施與，這個被施予的「在」，為能繼續存在，需要「自有的在」繼續施予，施予一停止，這個被施予的在就不在了。我的生命是絕對自有者「上主」的恩賜，不是一次恩賜了，我的生命就能獨立存在，而是繼續需要「上主」的恩賜。就像王船山所說「性日生而命日降」。

5 存有與性

「性」是「存有」之所以為「存有」之理，也就是限定「在」的理。理是什麼呢？亞立斯多德和聖多瑪斯稱理為「元形 (Forma)」。在這一點上，士林哲學所用的名詞和宋明理學所用的名詞就互相衝突了。朱熹以理成性，氣成形。形為可見的，理則為無形無像；因此，理屬於形而上，氣屬於形而下。亞立斯多德和聖多瑪斯則以元形為理，為形而上。元質 (Materia) 為形而下。但是，問題祇在「形」字。「形」為模型，模型給每一物體應有的限

定。朱熹說「氣成形」，祇是說「形由氣而成」，氣是形的質料。形是怎麼來的呢？為什麼緣故氣成這個形呢？那是因為「理」，即是「理」限定氣，如在上節所說「性限定在」。形的理由是性，形的質料是氣；因此，理便可以說是「元形」，即是「本體之形」(Forma substantialis)；物體的外面，當然還有可見的形，這種形乃是外形，係「附加體之形」。

「性」是理，理是每一「存有」的元形，使每一「存有」成為「存有」。在柏拉圖的哲學裏，性是「觀念」，存在觀念世界裏。宇宙內同一類的物體，分享代表這類物體的「觀念」。聖奧斯定以各類的「元形觀念」，是在造物主天主的智慧中，宇宙間同類的物體，分享造物主所有的「元形觀念」。依據聖多瑪斯的學說，從認識論方面看，「性」是理智從具體的物體中所抽取的共同性，在理智中為一觀念，在物體中則和物體不分；從本體論方面去看，先有物性，後有物體。在理論方面，「有」，「性」，「在」，是三個不同的觀念；講「有」時，不講「性」和「在」；講「性」時，不講「有」和「在」；講「在」時，不講「有」和「性」。但是在實際上，三者不能相分，「性」和「在」相合而成「有」，這種有，稱為「存有」。

我現在是一個「存有」，我的「存有」就是「我」。我之所以為我，首先我是人，然後我是男人，我是研究哲學的人，我是天主教教士。「我是人」乃是「我」的基礎，「我」的

中心，其餘的「我」，都和「我是人」相連繫，都因為「我是人」才能够有，我和別人相比較，我是人，別人也是人，在「人」上，我們沒有可比較的，我們都一樣。我和別人可以比較的，是在「人」以外的「我」，是我，你是你，他是他，我們彼此就不相同了。「人」稱爲「性」，「人性」是視你他的「存有」基礎，又是我你他的「存有」共同基礎。

「我是人」，「我是我」，這兩句話的意義不相同，因爲「你是人」，但「你不是我」；「他是人」，但「他不是我」。因此，「人性」不是一個虛名，更不是一個假名；「人性」指著一個實際的基礎，使我你他都稱爲「人」。

對我的「存有」說，「人性」是「存有」。我在，因爲我是人；假使不是人，我就不在。但是我之稱爲人，是理智的作用，理智認識我，認識你，認識他，又認識許多別的人，理智就我們人的共同點，稱爲人；這共同點就是人性。人性就理智方面說，是「觀念」。人性不是不可知道；因爲理智先認識了人類的共同點，才稱爲「人性」。人的共同點，不是理智所憑空造的觀念，而是在每個人之內。

人性不是外面的物質形色；人的外面物質形色，可以有相同的，可以有不相同的。人的外面物質形色也可以變。然而人之所以爲人，則不變，而且人人相同，時時相同。人性既不是理智憑空造的，便應該是人人所有的；既又不是外面的物質形色，便應該是屬於人的本

體。

我是人，什麼使我是人呢？首先是因我有心靈，次則我有身體，心靈和身體結合起來使我成爲人。凡是人，都有心靈和身體，沒有心靈或沒有身體就不是人。心靈和身體便結成我的「人性」。這個人性不是空洞的觀念，而是我之所以是人的實際成素。

我對我的「人性」，可以說是一種自我意識，但不是直接體驗，而是反省的意識。不是一切的人馬上可以答覆什麼是「人性」，祇有少數的學者才能正確地答覆。不過，一說出來以後，人人都可以懂，大家都覺得對。

我的「存有」是生命，我的生命是人的生命，人的生命是因人性而有的生命。我的「存有」和「人性」的關係，即是我的「存有」因人性而定。我的生命是人的生命，這是我生命的第一種限定，也是我生命的基本限定。但是有了這個基本限定，我的「存有」還不實際在，還要加上我之所以爲我的限定，才有「我」，我才是「存有」，我才生活，但「我」的限定，是加在「人性」的限定的上，實際上合成爲一，不能分開。「人性」的限定和「我」的限定對於我的「存有」或「生命」，是一個限定。因此，我的生命當然是人的生命。「我」的限定，稱爲個性，和朱熹所講的「氣質之性」可以相比。個性包括人性，人性爲個性的基礎。在實際上，則祇有個性，個性的基礎則是人性。實際存在的是「我」，不是僅僅的

「人」，「人」實際上不存在。然而我是人，人便存在我以內。我之所以爲我，首先是因爲我是人。

「性」和「有」的關係，「性」是「有」能存有的理，是存有的基本限定。

6 生命與宇宙

王陽明曾說：沒有心，就沒有宇宙萬有；沒有宇宙萬有，就沒有心。陽明不是從本體論方面去說，而是從認識論方面去說。宇宙萬物，在本體論方面，各有自己的存有，和人心無關；但是這種自然的存有，從人一方面去說，要有人知道，對於人才算是存有，若沒有一個人知道，就等之於不存在。例如天上的星辰還有許多沒有爲人所知，人們便說這些星辰就是沒有。每一次科學家發現一顆星辰，或發現一種物質，被發現的星辰或物質早已存在，祇是對於人類來說，從來沒有被人發現，它們便不存在。因此王陽明說宇宙萬物的存在，是人心給予的。人心給予萬物以存在，是人心的「知」。「知」爲人心的「行」，「行」是客體和主體相合，猶如一面鏡子。一物和鏡子相接觸，鏡子裏便有這物的像。沒有鏡子，當然沒有物像；沒有物，鏡子裏也不能有物像。

王陽明在《大學問裏又講人的生命和宇宙萬物的生命，連成一體，不能脫離。他稱這種現

象爲「一體之仁」。

我現在反省我自己的「存有」，「存有」即是我的生命。我的生命不是孤獨的生命，在血統上和祖先的生命相連；在生命的各方面也和宇宙萬物相連。我的生理生命，需要飲食；我的感覺生命，需要形色的物體，以作對象；我的精神生命，須要知識的對象和感情的對象。假使祇有我，卻沒有宇宙萬物，我的「存有」絕對不能有，我也就是虛無。假使母親生了我，撫養我成人，忽然宇宙萬物在一瞬間驟然全部消失，我也就不能繼續生存。若說我因天主教的信仰，相信死後靈魂永遠存在；這種存在並不是孤獨的存在，而是走出形色宇宙以外，進入一個精神宇宙，生活在一個更高超的精神相融的團體中。

「存有」即是生命，生命絕對不能是孤獨的「存有」。我的「存有」和別人的「存有」，以及一切萬物的「存有」，都是相對的存有，自己不能由自己而「存有」，需要另一「存有」作成因。因此，我的生命是由另一生命而來，另一生命又由另一生命而來，一直追到一個絕對自有生命，絕對自有的生命作宇宙萬有的根源。

我的生命或「存有」既不是自有，在已「存有」以後，還是不能繼續存在，需要一種力量來支持。這種支持我的生命的力，當然來自絕對自有的生命，絕對自有的生命在給我生命時，不直接授予，而是透過我的父母；在支持我的生命時，也不直接支持，而是用宇宙間的

物體。因此，在本體方面，我的生命或「存有」，是和宇宙萬物相連，我的生命是在宇宙萬物中的生命。

在另一方面，宇宙萬物的「存有」或生命，也靠我的生命。宇宙萬物的「存有」，若沒有我們人，乃是一塊呆板無靈的荒土。有了人的「存有」，人的生命便給宇宙一種靈活的生靈。萬物被人心所認識，穿上了顏色，排演著山水的美景，供給許多寶貴的資源。普通我們說文人和藝術家把自然予以人格化了。春花秋月有了人心的感情，高山深林顯出精神的意義。宇宙萬物由造物主天主所造，由人心取得「存有」的價值。宇宙萬物既由人心而取得價值，可以說由人心取得生命。整個宇宙不再是呆板不靈，而是和人的生命互相連結的整體。

我觀察宇宙萬物時，我的生命伸到了宇宙萬物，宇宙萬物也進入了我的心中，有如孟子所說「萬物皆備於我」（盡心上）假使宇宙裏沒有人，萬物自然生滅，沒有一點價值。有了人，人心的靈性生命，使萬物成爲人生命的宇宙，中國古人說「人爲萬物之靈」，不但因爲人在萬物中獨具靈性，也因爲人的靈性使萬物也都分享人的靈性，宇宙成爲一整體，人則居在宇宙的首腦地位。

人因爲有這種特性，人便自認爲宇宙的主人翁，以宇宙萬物供自己的驅使，每人都堅持自己的「我」。

然而人卻不能作自己生命的主人，不能支配自己的「存有」。耶穌基督曾說人怎樣費心，也不能使自己長高一寸，又說：「一個富人計劃擴建倉庫，收藏穀麥，以供自己的享受，天主卻對他說：『愚蠢的人，今夜就要收你的魂，你死了，那些穀麥給誰呢！』」（路加福音 第十二章）所以我對於宇宙，可以成爲主人，可以使用萬物；但是我的「存有」，不是自有，而是來自絕對自有的天主，我要承認天主是我生命的主人。我和造物主天主的關係，跟宇宙萬物和造物主天主的關係一樣，並不因爲我有靈性，而改變這種從屬的關係。我有靈性，又是在宇宙萬物中有靈性，而靈性且使我和天主相似；我的靈性和造物主天主另有一層關係，即是代表萬物，且連結萬物，認識並欽崇造物主創造萬物的美妙。無靈的萬物不能達到這一點，祇有靈性的我，以我的靈性，賦給萬物一種靈性的意義，使萬物和我的靈性生命相結合，成爲一個精神整體，共同讚頌造物主的妙工。我的靈性生命，相似造物主天主的生命，也具有創造力。我的靈性生命，在被造物主所創造的宇宙萬物身上，創造一種精神的意義，使萬物穿上真善美的價值。從這一點更可看出我的「存有」或生命，不能夠是孤獨的「存有」，而是宇宙的「存有」，和宇宙萬物的「存有」相連。王陽明所主張的「一體之仁」，很可以代表這一種奧妙。「一體之仁」，仁是生命，在生命上，我和萬物成爲一體；不是因爲我和萬物都是由「氣」而成，乃是因爲我的「存有」是相對的「存有」，爲能存在須要造物主以別的

「存有」來生我養我。又因為我是有靈性的「存有」，我的靈性給萬物創造一種精神的意義，使萬物和我一同歸向造物主天主。

7 生命與造物主

我的「存有」，不是自有，是從他而有；他是我的父母，我的父母又不是自有，又是從他而有。這樣追上去，追尋根源，必定要有一自有的絕對存有，以作一切從他存有的根源。整個宇宙萬有也都是有生有滅的「存有」，宇宙便不能是自有的，宇宙的根源必定是一自有的絕對存有。

我的「存有」或「生命」，非常有限。雖然我的心可以想各種的事，可以有各種的欲望；但是在實際上，我的生命的表現，非常渺小。就是在這些渺小的表現上，我的生命須要別的「存有」的協助。我的生命每一刻的存在，也不在我的掌握中，每一刻都有消失的危險。所以我的「存有」或生命，常在焦慮之中。另外，我所焦慮的，在於追求達到理想的我。我不滿意於以往和現在的我，常憧憬於一個「理想的完成之我」，但是越往前追求，「理想的完成之我」離我更遠。「理想的完成之我」是一個理想的形像，以往和現在以及將來的我，則都陷在一個實際的宇宙裏，這個實際的宇宙，是一個物質的宇宙，物質的宇宙帶有各種缺

憾，常阻礙「理想的完成之我」能够實現，加增了我生命的焦慮。

在追求達到「理想的完成之我」的經歷上，我時刻體驗到自己的渺小和自己的無能，同時又體驗到罪惡的壓力；有來自內心的罪惡壓力，有來自別的存有的壓力。我的生命或「存有」本來已經很脆弱，再加上內外的罪惡壓力，便加重我對生命脆弱的焦慮。唯一可以解散焦慮的力量，來自超越萬有的「絕對存有」。祂給我一個「理想完成之我」的形象，這個形象也超越萬有，而是「絕對存有」的自己生命的形像。我追求這個「理想的完成之我」時，能够排除物質宇宙的阻力，也能消除內外罪惡的壓力，我的生命或「存有」，直接和「絕對存有」相連結。

我的「存有」或生命，是從他而有的相對之有，常常要和自己的根源相連結，以能維持自己的生命，以能發揚自己的生命。所謂根源不是父母，也不是宇宙萬有，因為父母和宇宙萬有都是和我一樣的從他而有的相對之有，都須要和根源連結，宇宙萬有的根源是「絕對之有」，即是造物主天主。我和一切萬有都是由祂而有，也由祂而繼續存在。聖經舊約智慧篇說：「愛護衆生靈的主宰——只有祢愛惜萬物，因為萬物都屬於祢；祢那永遠不滅的氣息在萬物之內。」（智慧篇 第十一章 第二十二節）

上天主的氣息，指著造物主的神能。上主以神能創造了萬物，又以神能支持萬物，使

萬物繼續存在。天主的神能，是精神的神能，是天主生命的表現，乃是一種精神生命力，所以稱爲天主的氣息。造物主的精神生命力週遊於萬物以內，使萬物能够生存發展。所以萬物都是動的，都有內在的動，都稱爲生動。萬物生動的程度高下不齊，人則具有最高的生動；人的最高生動，就是精神生命。人爲造物主創造並保存宇宙萬物的神力之最完全表現，也就是造物主神力的最高最美的成果。

我的「存有」便是一種精神生命，我的精神生命來自造物主天主。造物主以自己的神力週遊於萬物裏，萬物各按自己的本性本體，表現這種神力。天主的神力貫穿萬物以達到人類，得到了完全表現，造成人類的精神生命，這種神力，乃是生命創造力，易經稱爲「生」。我是人，我有精神生命。我的精神生命，來自天主的神力；神力經過我的父母，生養我的「存有」。父母的「存有」，和我的「存有」一樣，是相對的「存有」；相對的「存有」，不能產生另一「存有」；因爲相對的「存有」，既不能使自己的存有而有，也就不能使另一「存有」而有。功用屬於本性，不能高於本性。但是父母的「存有」可以因天主的神力，而產生另一精神生命。我的精神生命乃來自父母，然其根源則是天主。

我的理想的我，在於發揚了我的全部精神生活。精神生活爲一種無限的生活，因爲我的心對於眞善美的要求，爲無限的要求。不單是學問無止境，修德也是不進則退。因此，我的

精神生命的發展，雖然因為我的「存有」是在宇宙以內的「存有」，在宇宙以內求發展；然而發展的範圍，則要衝破宇宙的界限，進入「絕對自有」的無限真美善裏。

「絕對自有」是我生命（存有）的根源，是我「存有」的支持，是我精神生命的歸宿。

我的「存有」為生命，我的生命為精神的生命。精神生命乃是造物主天主的神力，也就是天主的生命之表現。宇宙萬物的「存有」，因天主的神力以求發展，發展到最高層，則是人的精神生命，人的精神生命返回歸於天主，即是引導整個宇宙歸向造物主天主。

二、我「存有」本體

1 本體（體）

我對於外界物體，在夜色濛濛中，不能辨白清楚時，只看到一些黑的輪廓，我說有些事物，我就肯定是一些「存有」；這些「存有」各為本體。「存有」便是本體，因為「存有」就是那些事物。

普通我說：我「在」，我是本體，「在」屬於我。普通我說：我是「存有」，我是主詞，

「存有」是賓詞；然而這種主詞和賓詞同是一個；我是「存有」，「存有」是我。但是在內涵上，「我」較比「存有」多；存有只是單純的實有，「我」則是一個具有特性的「存有」，不過，在實際上「我存有」，「我」和「存有」同是一個，這個「存有」就是「我」。

「我」是主體，凡一切屬於我的，都歸於我這個主體，我的身體，我的心靈，我的智慧，我的性格，我的動作，……等等，都以我為主體。我這個主體，不是理則學上的主體，更不是語文上的主詞，而是在本體論上的主體。理則學和語文學的主體就是主詞，主詞不只是一個名詞，而且形容詞和動詞都可以用作主詞，例如名詞當主詞：狗是白的。例如形容詞當主詞：白代表純潔。動詞當主詞：演講是有趣的。從本體論去看，形容詞和動詞都是附加詞，要附加在一主體上，不能自立，例如白，要附在一物體上，白不能單獨存在；演講也要以一個人作主體，演講不能獨立存在。因此可見在本體論上，所謂主體，必定要是能够自立的「存有」。這種主體便是本體 (Substantia)。

「我」是主體，「我」便是本體，我是本體，是因為我的「存有」是一個自立體。「我」是「自立的存有」。「存有」要是自立體才能够是本體，因為一切屬於本體的都附在本體上，這個本體若不是自立體，而是附在另一本體上，則一切屬於這個本體的又屬於另一本體了，這個本體便變成附加體而不是本體。

我是自立的，不附於任何別的物體，我的「存有」便是本體。然而什麼是我的本體呢？是我的身體嗎？是我的心靈嗎？是身體和心靈相合而成的我嗎？我的身體常變，本體一變，我就不是我了。心靈也是活的，而且只是我的一半，因為我的另一半是身體；我的一半不能是我的本體。因此，本體只能是我的「存有」。作我本體的「存有」，當然不能是一個單純的「存有」，而是實際上我的「存有」。我的「存有」是心靈和身體合成的「存有」，具有我所以為我的特性。我的一切內外特性，都附在「存有」上。因此，本體的拉丁文名詞（Substantia），是說「站在裏面」或「站在後面」，即是站在一切特性的裏面或後面。

但是西洋近代和當代哲學，有許多學派卻否認「本體」，這些學派所持的理論雖不相同，然而大概都以為「本體」的觀念是個空洞的觀念，沒有實際的意義，一個人，除了他所有的身體，或身體和心靈以外，還有什麼？一張桌子，除了桌子的木頭或石頭以外，還有什麼？他們不承認在身體和心靈以外再有人之本體，也不承認除木頭或石頭以外，還有桌子的本體。但是，我們普通說「我」這個人，既不是指著身體，也不是指著心靈和身體。普通說一張桌子，不是指著桌子的木頭或石頭。因為，普通說「我」，是指著我這個主體，我這個主體當然有身體和心靈；但是「我」，不是我的身體，也不是我的心靈。「我」和身體和心靈，意義不相同。「我」是身體和心靈所合成的主體，這個主體是自立的，是常一致的。然

而主體是什麼呢？主體若不是身體和心靈，又是什麼呢？問題就在這裏。主體在我以內，是我的身體和心靈；可是，不是我所看見的身體和我所感覺的心靈，而是在我的理智裏，所認識的我。從感覺方面說，我的本體就是我的身體；不過，感覺是不認識本體的，感覺的對象乃是常常變換的形色身體；理智則認識一個不變的我，是我一切變換的主體，這個主體就是本體，本體所以是理智所認識的對象。這個身體和心靈合成的「存有」，在理智方面說，就是我的本體。這個本體不是理智所虛構的，而是實實在在有的，感覺認為是身體和感情，理智卻認為是本體。又如我看見一張桌子，我眼睛看到咖啡色的四方形木板，我理智則認為是桌子，桌子是一個本體。假如你不承認本體，那就是你不承認理智的認識和感覺的認識有分別，你只肯定有感覺的認識，而否定有理智的知識。然而，哲學的主張應該和普通一般人的思想相符合。普通一般人都說有一張桌子，而不說有一張木頭和石頭；普通一般人都說我有身體和靈魂，而不說我是身體或靈魂。在普通一般人的心目中，常有一個本體。

或者可以說，普通人心目中有本體，乃是由人們講話的習慣所造成的。講話的文法，常有主詞，其餘的賓詞、動詞、狀詞、形容詞，都屬於主詞；因此，在思想上，也就想有一主體作本體，其餘都是附體。但，文法也就代表思想方式，思想方式是我們理智的行動的方式。我們人的理智就是要認識一個本體作為「自立的存有」。「自立的存有」為一獨立存

有，不能和另一個「自立存有」合成一本體，當我認識一物體時，眼睛看見形相，理智認識本體。

2 附 體（用）

我這個主體，非常複雜，包涵的成份非常多，我有身體，身體有各種器官，有顏色，有高度，有重量。我又有心靈，心靈有理智，有意志，有感情，有天生才質，有天生脾氣。同時，我又有許多關係。這一切都是我所有的都屬於我，身體和心靈爲我本體的兩部份，其他一切，都歸屬於身體或心靈，稱爲附體。在西洋哲學裏，附體區分爲九種：數量、關係、品質、地區、時間、狀態、動、被動、習慣。狀態、數量、地區、時間，屬於身體，關係、品質、動、被動、習慣，屬於身體和心靈。即是屬於我的本體，附加在本體上，因爲都不能自立。在中國哲學沒有附體的名詞；然而事實上則有。我反觀我自己，中國哲學說我有形色，有才情，有用。關於形色，大家都知道不能自立，佛教且說形色是假的。關於才情，就和形色不一樣，有人說歸於性，有人說歸於氣。關於用，則在中國哲學上乃是一個爭執的問題。

朱熹曾說：

「體是這個道理，用是他用處。如耳聽目視，自然如此，是理也。開眼看物，若耳聽聲，便是用。江西人說個虛空底體，涉事物便喚做用。」（朱子語類 卷六）

朱熹以理爲體，以活動爲用，但他的主張卻沒有一定，大都以主詞爲體，動詞爲用。

「前夜說體用無定所，是隨處說如此，若合萬事為一大體用，則如何？曰：體用也定，見在底便是體，後來生底便是用。此身是體，動作處便是用。天是體，萬始資始處便是用。地是體，萬物資始處便是用。就陽言，則陽是體，陰是用。就陰言，則陰是體，陽是用。」（朱子語類 卷六）

就體用言，體是基礎，用是從體上發出，所以沒有定所，沒有一種「存有」，專門是體。例如就目的動作說，目的是體，看是用。就目所在說，身體是體，目的是用。朱熹常這樣解釋體用。他說：

「人只是合當做底便是體，人做處便是用。譬如此扇子，有骨有柄用紙糊，此則體

也。人搖之則用也。如尺與秤相似，上有分寸星銖，則體也。將去秤量物事，則用也。』（朱子語類 卷六）

王陽明以心的本體為天理（陽明全書、卷一、傳習錄、頁二八）但又以心的本體，為對天地萬物感應是非（陽明全書 卷三 頁一四）。

清朝李塨不贊成道分體用，認為古來聖賢不分體用，宋儒才分，是一錯誤。他說：

『伏羲以至孔孟，言道已盡，後學宜世世守之，不可別立名目，一立輒誤，如宋人道分體用，其一也。以內為體，外為用。……』

老氏以無為體，以有為用。宋人分體用，蓋亦為其所姿也。然朱子太極圖說以中與仁與感為太極之用，正與義與寂為太極之體，則朱子註中庸：中，體也；和，用也。此又何以中仁配感而為用，正義配寂而為體耶？朱陸皆染二氏之學，而陸子直走一誤，朱子則兩顧依違，不能自定其說，此二家之異也。』（李塨 論宋人分體用之說

恕谷後集 卷十三）

體用的思想，老子雖開了端，佛教則廣為發揮，宋明理學家乃採用。佛教以「萬法皆虛，唯有真如」，宇宙萬物皆是用，唯有真如是體。即是以真如為實有，萬物為真如的現象，譬如波浪和海水，波浪乃海水的現象，波浪即是海水；佛教因此倡體用為一。朱熹曾批評這種思想，他主張體用一源，但體用相分。

『理用一源者，自理而觀，則理為體，象為用，而理中有象，是一源也。顯微無間者，自象而觀，則象為顯，理為微，而象中有理，是無間也。先生後答語意甚明，仔細消詳便見歸著。且既曰：有理而後有象，則理象使非一物，故伊川但言其一源而無間耳。其實體用顯微之分，則不能無也。今日：理象一物，不必分別，恐陷於近日含糊之弊，不可不察。』（朱文公文集 卷四十 答何叔京三十二書之第三十書）

我們當代有熊十力先生極力主張體用不二。熊十力以自己的主張來自易經，實則易經並沒有講體用，他自己加以解釋。熊十力的主張，來自他的宇宙論，他以宇宙由質力而成，

(一) 熊十力 體用篇 學生書局 民六五年版。『平生遊乎佛家兩大之間（兩大者，大空大有也。）卒歸乎自由參究。遠取諸物，近取諸身，精測日久，忽然悟得體用不二。自是觸發大易之蘊，乃知先聖早發之於古代也。從之

質力結成輕微動躍的細分，細分結成小集體，小集體再結成全體。細分為輕微動躍之物，全體為流行，流行為翕闢，翕闢使全體變成大用，物質和精神乃大用之兩面。因此，精神和物質不是實體，而是用。他所講的體為質力，所講的用為流行；這樣，質力和流行為一，體和用也為一。

研易，以及春秋、禮、樂諸經，遺義偶存者，沛然有六通四闢，小大精粗，其運無乎不在之樂，余之學自此有主，而不可移矣。（於宇宙論中，悟得體用不二，而推之人生論，則天人合一。：推之治化論，則道器為一。）（頁二一四、二一五）

易大傳曰：顯諸仁，藏諸用，一言而蔽體用不二之溫，深遠極矣。顯仁者何？生生不息，謂亡仁，此太極之功用也。藏用者何？用，即上文所言生生不息的仁。藏者，明太極非離其功用而獨在。此義直是難說，祇好舉喻以明之，在宇宙論中談體用，體，即實體之省詞。用者，功用，即心物萬象之目。體用二名，相待而立。假如說，有體而無用，則體便是空洞，無所有。若爾，體之名何從立？假如說，有用而無體，則用乃無源，而遇空突現，如木無根而生，如水無源而流。高空無可立基，而樓閣千萬重，居然建築，宇宙間那有此等怪事！應知，無體則用之名亦無由立。余嘗言，體用可分，而實不二。此近取諸身，遠取諸物，積測積驗，而後得之，非逞臆妄說也。余在本論與原儒中，談體用，常舉大海水與衆濕喻，實體變成生生不息的無量功用。譬如大海水變成騰躍不住的衆濕，無量功用，皆以實體為其自身。故體用不二義，惟大海與衆濕之喻，較為切近，可以引人悟入正理。」（頁二〇五、二二〇）

「本論上宗易，以體用不二為主指，以為實體變成功用。（譬如大海水，完完全全的變作起滅無常，騰躍不住的衆濕。此以大海水比喻實體；以衆濕比喻功用。功用亦稱力用，物質與精神，皆實體之功用也。）」（頁二八〇）

中國哲學所講的體用以包括一切附體，體用問題就是本體和附體問題，但是中國哲學並不是專討論本體和附體的問題，而是和語言文規的主詞賓詞相混，在文規裏，主詞本常是名詞，即實體名詞，然而形容詞、動詞和部份實體詞，也可以為主詞。例如白色是美麗的，走路是有益的，孝道是合理的，手是拿物的，腳是走路的，這一切句子，在文規上，在普通說話上，都是對的；但是從哲學本體論去講，這些話的主詞都不是主體，都是附體。

體，應是本體，自立不變；附體，則附加在主體上，本體是一實體，必定要有附體；附體必定要有本體；所以本體和附體不是單獨存在，必定要合一；但是兩者不是一，本體和附體互有分別。在語文裡，附體可以成爲主體，但是在本體論，附體決不能成爲本體，兩者的性質根本不相同。我們感官所認識的，都是附體；本體只能由理智去認識。

我，常是我；可是我所有的，卻常在變。軀體變了，知識變了，感情變了。然而，我又常是我，我並沒有變。從這裏，我便要認定不變的我是本體，我所有常變的則是附體。

3 心物合一

我年老了，記憶力差了，寫文章的時候許多字就忘記了；最使我尷尬的，看到熟人時，忽然想不起他的名字，還有另外一點，當感冒頭痛時，就不能執筆寫書。我因此體驗到身軀

怎樣要緊，我的生命若沒有身軀，就不能有生活，難怪有些哲學家說人的生命就是身軀的生命；身軀是物質的，人的生命便是物質的。

可是從另一方面去看，我坐在臺北天母，我可以想昔年居住三十一年之羅馬，而且還可以想兩千年前的孔子和孟子。這一點就神奇了。物質不是被限制在空間和時間以內嗎？物質的腦神經，怎麼可以飛出空間和時間以外呢？

古代荀子曾經想到這個問題，他乃說心虛壹而靜。

『心知道……人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虛壹而靜。』（解蔽）

『不以所已藏害所將受，謂之虛。』（解蔽）

心對知識，無論多少，都可以藏在心裡，而且越多越不足，所以說知識無止境。但是物質物常是有量，物質物所構成的空間也是有量，決不能收藏超過本身的量所能收藏的。心卻沒有量，知識、感想、希望，都往心裏堆，卻從不見滿。

心的虛，決不是物質的虛。物質的虛，空洞無所有，沒有一點變化。心的虛，則常有思慮，思慮非常神妙，人莫可測。易經曾說：『唯神也，故不疾而速，不行而至。』（繫辭上）

第十章} 易經是講宇宙間的變易的神奇，宇宙的變易即生生之道，即是生命的變易，生命的變易爲神，人的心更是神了。朱熹所以說：『心者，人之神明，所以具衆理而應萬事。』（孟子直心註）又說：『心官至靈，藏往知來。』（朱子語類 卷五）

虛、神、靈，決不是物質體的特性，應是精神體的特性；我的心靈便爲精神體。

在中國哲學裏沒有物質體和精神體的名詞，只有「物」和「神」的名詞。「物」用於一切的實體，「神」則用於神靈。神靈是無聲無臭，無形無色，應該說是精神體。然而神和物都是由氣而成，氣雖分清濁，清濁的界限則沒有一定。精神體和物質體在中國哲學裏所以沒有清楚的意義。

精神和物質則應該分別清楚：物質是由分子的結合物，有延伸的特性，即是有量的特性；精神則是單純的，沒有分子，沒有量。精神和物質互相對待，不是等級的差別，而是本性的分別；因此精神和物質不能由同一元素的氣而成，我們講哲學，不是講物理學，物理學講物體由何種原素而成，哲學則只講實體的性質。物質的性質是由分子結合而有延伸性，無論那種物質都有這種特性。儒家所講的氣，在本體上說是太虛無形，在分陰陽以後則有形。可是在成物時已都是陰陽有形，朱熹所以主張氣爲形而下，有形便有延伸性而有量，便是物質。不過，話又要說回來，儒家分氣爲清濁，清氣則無形。從這一方面去說，氣只是一種實

際存在的原素，原素的性質則很空泛。西洋哲學只講物質和精神，不講在實際上物質由何而成，精神由何而成。因為精神就是精神，物質就是物質；在實際上，物質由什麼構成，乃由物理科學去講，物質的分子就是物理學所講的各種物質原素。在實際上，精神沒有分子，精神就是精神。但是，按我們中國人的思想，精神和物質既是實體，實體是怎麼成的？實體是氣所成，即是說實體是氣，物質的氣是濁，精神的氣是清。這樣看來，氣便是實體之所以成爲實體的因素；不是實體之所以成爲實體的理，理是性，氣便是實體的實在素。我們不妨把氣比做西洋哲學的「在」，「在」使「有」成爲實有。實有或者是自立體，或者是附加體。

我是一個實有，我的實有是一自立體，即是本體。我的本體由身軀和心靈所結成，身軀是物質，心靈是精神。然而自立體是一，生命也是一，我也是一。我的身軀和心靈結成一個自立體，兩者的結合爲本體的結合，只有一個「性」，只有一個「在」。我的「性」是一，我的「在」也是一。但是身軀是身軀，心靈是心靈，即是物質是物質，精神是精神，兩者不相混。所以我的實有，是心物「合一的」實有，而不是心物「爲一的」實有。

我既是一個實體，一個生命，在生命的表現上，即是在生活上，心物常相合而爲用。我的一切動作，乃是心物相合的動作，因爲是整個的我之動作。我不能分割，確然醫學上有神

經分裂症，心理學上又有所謂人格分裂或雙重人格，生理學上又有所謂純生理生活；但是無論何種生活，既是我的生活，就是我本體的生活，為生活所用的附加體，都歸屬於我的本體。因此體用是「合一」，但不是「為一」。「體用一體」從主體方面說，可以說是一體，因為都在主體上；但若以體為本體，體用同為一本體，就不能說。聖多瑪斯曾以「性」和「在」的結合為「第一現實」，「體」和「用」結合則為「第二現實」。

4 單體·個性·行

第一現實為實體，即自立體；第二現實為單體，單體的個性，由附加體而成。

是我，不是你，也不是他；因為我和你和他，都是自立的單體。我當然是人，你和他當然也是人；然而每一個人都和別人有分別。不僅是人，每一個物體也都是有自己的特點，除非是機器按著同一模型所製造的物品。

宇宙間的萬有，由「性」和「在」而成。「性」是同類的物體所共有的，同類的物體按著「性」（本性）都是相同。但是同類的物體在具體上則不相同，這種不相同，應該來自「在」。然而「在」的本身很單純，絕對不能造出這麼多的不同特性。不過，不同特性是藉著「在」而成，「在」限制了「性」。所謂「在」限制了「性」，乃是「性」所具有的特性

潛能，因著「在」而實現。不同特性乃是來自「性」，特性在「性」內只是「潛能」，「性」和「在」結合而成爲「實際存有」，特性的潛能乃成爲現實，構成了「個性」。

同一類的單體爲什麼能够多呢？這是一與多的問題，一與多的問題有兩種不同的層次：第一層次是宇宙間有許多不同類的物體，卽是多類；第二層次是同類的物體有許多，卽是同類的多數單體。一多的問題，來源必定來自「性」和「在」；聖多瑪斯曾以「分享」(Participation) 去解釋。

「性」，是類的分別，有多種性便有多種類。性(本性)是怎樣來的？中庸說：「天命之謂性」(第一章)天，是什麼？書經詩經說是「上天，上帝」；宋代理學說是「自然，天然」；然而「自然」或「天然」又來自何處？儒家哲學從來沒有說「自然」或「天然」是自有的，而是承認宇宙有造物主。西洋傳統哲學常以宇宙爲天主(上帝)所造，聖奧斯定便以「性」爲造物主天主的一個觀念，近代歐洲的哲學有達爾文的進化論，以物的種類由進化而來，馬克思隨從這種主張，毛澤東與以附合，以大躍進而有性質的變化。但是物質本身只有量變的「能」，不能有質變的「能」；若有質變的「現實」，則質變的「能」不是由物質本體而來，必定是造物者在造物質時，就已把質變的「能」藏在物質中，讓這種「能」得到適當的條件時，乃成爲現實。因此，質變的基礎「性」是來自造物主天主。「性」常代表一種特點，特點是優點，

可以常爲善，易經說：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。」（繫辭上 第五章）性，是一種善，一個觀念，同類的單體則是分享這個類性觀念的善。

分享的實現，則藉著「在」。「在」使「性」成爲現實。類性的分享因「在」而成，「在」受「性」的限制，同時「性」也受「在」的限制。「在」本身是「一」，類性受「在」的限制，類性便是一，一類的性只有一種。單體性的分享也因「在」而成，單體性內含有物質（*Materia*），物質有量，物質類性由「在」而成時，「在」實現物質性的量，因此，同類性的分享乃有多數單體。

理學家朱熹以物體的分別來自氣，理爲一，氣因清濁乃使物體有分別。無論類不相同或單體不相同，都由氣的清濁而分。這一點便不能講清楚，類和單體的成因同爲氣，類和單體究竟怎樣區分呢？

在理論上，類性和單體個性互不相同，在具體上，類性和個性同在一物體內，朱熹稱爲「氣質之性」；「氣質之性」由氣而分。例如在一個人內，人性和個性合而爲一。一個人和另一個人的分別，是因氣而成。但是一個人和一隻狗的分別，則是類性和個性都不相同，而最重要的，還是類性不同。人的性和狗的性，不僅是氣不相同，理也不相同；朱熹說人性和狗的分別也是來自氣，氣不僅塑成個性，也塑成了類性。所以說這一點不能講清楚。中庸

說：『天命之謂性』，是指著類性，例如人性。類性來自天命，我依照中庸的思想，便可以說：類性是天主造物的觀念，性爲善，類性便是分享天主的善。個性是類性含有物質之量能，因著「在」，乃分成多類的單體，單體分享類性。這個「存」可以解釋爲氣。

個性所包含的特點很多，中國哲學有所謂才和情，才和情由什麼而來呢？朱熹曾以情來自氣，氣有清濁，所以情慾有輕重，氣質之性有善惡。孟子曾以才來自性（告子上），人不行仁義禮智，是不盡自己的才，才爲性的能。依我看來，我既然是人，便有人才和情，才和情都以性爲根基，是「性」的能。「性」和「在」結合時，爲「存有」的第一現實。「性」和「在」結合時「性」有許多能，因「在」而成爲現實，作爲本體的附加體（屬性），這些屬性，構成個性，爲「存有」的第二現實。

才和情便是構成我的個性之附加體，才和情都是性中所有的「能」，人按人性有人的能，狗按狗性有狗的能，桃樹按桃性有桃的能。性中的能，在實體的生活過程中，遇著適合的條件而成爲現實。所以個性的成，是「性」和「在」相結合，「性」中所有的基本的「能」，即成爲現實，使實體成爲個體。所謂基本的「能」，是按這實體的性所應有的「能」，沒有這些「能」，就不成爲這種性的實體。例如人，人按人性所應有的「能」，使人能成爲一實體的人。這些基本的「能」，當「性」和「在」相結合時就實現，以成「個性」，使實體成爲

單體。例如人，應該有身體和心靈，身體應該有四肢五官，心靈應有理智意志和感情。這些基本的「能」在成爲現實時，使單體有種類的分別。然而這些基本的能在成爲現實時，有程度的不同，又使同類的單體互不相同，而有多數同類的單體。

爲什麼一個單體有這種物性？中庸說是來自天命，我們說天命爲上天造物主的命。爲什麼一個單體有這樣的個性？即是爲什麼這個人是這樣，那個人是那樣的？是因爲每個人的性內所含基本的「能」，所有的程度不同，朱熹說是每人的氣所有清濁不同。可是爲什麼這個人有這樣程度的「基本能」，那個人有那樣的「基本能」？即是問朱熹，爲什麼這個人的氣是這樣清，那個人的氣是那樣濁呢？澈底的答覆，也祇能說：這也是上天造物主的命。所以普通常說：「聰明才智出於天」；再究其實，愚昧呆板也由於天，中國人談命，以貧富窮達壽夭爲命。其實，人的個性真是天生的，天生的不是自然偶而湊成的，而是造物主安排的。但這並不是命運論，以一切由命，天命所給的「基本能」，祇是個性的能，還須每個人去發揮，雖然每個人盡力發揮所得效果不一樣，然而每個人的品格，不在事業的成就，而是在於每個人所用的心力，和所求的目標。

我是我，我由個性而成，個性包含有人性和單體性，單體性即是人性和「在」相結合時，人性的「基本能」成爲現實，乃有一個單體。「人性」和「在」相結合，成爲我的本

體，個性（單體性）附在我的本體上，便有我之成爲我的理由。我的本體有身軀和心靈兩部份，我的個性有的附於身軀，有的附於心靈。但是我的本體是一，我是一個不可分的主體，兩部份的附體都屬於我這個主體。附體是人性的「能」，由「在」而成現實；然而人性的能並不是由「在」而一次完全成爲現實，祇有「基本能」由「在」成爲現實以決定我之爲「我」，其他的「能」，則由「用」以逐漸成爲現實；這種「用」便是生活。生活是活動，活動是「能」成爲「行」，即成爲現實。「用」越多，人性的能的表現也越多，個性就更強，更顯明。王船山說「性日生而命日降」，主張人性不是一次出生就靜止了，而是繼續在動。我的人性雖不變，人性的「能」則繼續發展，所以我的個性不是靜止的，而是活動的；因此，我有活動的生命。

「能」的發展，就是「行」。先總統蔣公說：「行」是繼續的，是善的。「行」既然是「能」的現實，「能」成爲現實，當然是善。至於現實的表現成爲動，動不合於倫理規律則爲另一問題。人的生命常有生活，生活是人性的「能」繼續成爲現實，所以「行」是繼續的。個性的基礎是天生的，個性的發展和完成，則是人爲的。真正的我，就在於追求個

行的道理

「因此我們可以明白，「行」與「動」是不同的。「動」並不就是「行」，而「行」則可包括某種的「動」在內。行是經常的，動是臨時的；行是必然的，動是偶然的；行是自發的，動則多半是他發的；行是應乎天理順乎人情的，動是激於外力偶然突發的。所以就本體言「行」較之於「動」更自然，更平易，就其結果和價值來說：動有善有惡，而行則無不善。行是繼續不斷的，動是隨作隨止的。」（頁五八）

「說到這裏，我再將「行」的本義以及「行」與人生的關係說一說，古人說：「性與生俱來」，我以為「行」為性之表，所以「行」亦與生俱來。人生在孩提時，一出世就能啼笑飲食，稍為長大了，就知道視聽言行，等到長成以後無分智愚，總是求生存，求兒步，求發展，換一句話說，就是求合乎人生的需要。這種種都是「行」的表現，亦就是與生俱來的良知良能。」（頁六〇）

性的發展和完成。

5 位格（人格）·一致性

我是一個單體，而我的單體是人的單體，我的單體乃成爲一個位格（Persona）。位格也稱爲位稱，也稱爲人格。當代的人最看重位格，決不讓人侮辱。一個兒子在父母跟前，要求父母親尊重他的人格。一個學生在老師跟前，要求老師尊重他的人格。就連一個罪犯，在警察跟前，也要求警察尊重他的人格。

人格是什麼呢？

中古西洋哲學曾以人格爲『有理智的單體』，即是人的單體，在本體論上這項定義是對的，因爲一切實體都是單體，人則是有理智的，人格便是有理智的單體。當代西洋哲學，有的從法律方面說：人格是人權的主體。法律上所以稱權利的主體爲人稱。現在各種人所要求別人所尊重自己的人格，也就是尊重自己的權利。有的哲學派從道德方面說：人格是有道德的品格。教育上所以稱倫理教育爲人格教育，普通也以道德高的人爲人格高的人。這些解釋也都是對的，不過祇說到人格的一部份意義。

從中國哲學去看，人格既是代表單體的人，人格的完全意義，應該從人的完全的意義去講。儒家以人爲『萬物之秀』，在天地人三才中，人代表萬物。

王船山說：

『天地之生，以人為始。故其弔靈而聚美，首物以克家，明聰睿哲，流動以入物之藏而顯天地之妙用，人責任之。人者，天地之心也。故曰：復見其天地之心乎。聖人者，亦人也，反本自立而體天地之生，則全乎人矣。』（周易外傳 卷二 復卦 頁十

二）

朱熹以人得有全部的生命之理，凡宇宙萬物所有的生命特點，人都具有，而且還超過萬物所有的以上，能『與天地合其德。』（易經 乾卦 文言）人的生命爲心靈的生命，人心生來具有仁義禮智四端，中庸說：『仁者，人也。』（第二十章）朱熹說：「人心是仁，因爲天地以生物爲心，人得天地之心以爲心。」王船山乃以人爲天地之心。天地生物，人以仁心協助天地生生萬物，故『反本自立而體天地之心，則全乎人矣。』

人的整體意義，爲有道德的人，協助天地生生萬物；人的人格就在表現這種意義。西洋哲學者必定認爲這種人格意義，爲倫理學的意義，不是形上本體論的意義。我卻認爲儒家人格意義具有形上本體的價值。人格是代表每一個人，每一個人是具有個性的人，個性爲人性潛能的實現，人格便是人性潛能實現的整體。人性潛能都是人性爲發展一個人生命的能力；人的生命爲心靈的生命，心靈生命的成全點，在於滿足心靈的要求；心靈的要求，是理智的眞，意志的善，情感的美。眞美善存在宇宙萬物裏面，人心乃愛萬物。萬物的眞美善尚不足滿足人心的要求，人心乃上升到創造萬物的天主。追求眞美善爲倫理道德的活動，人的生命因此是道德的生命。

人格的意義，第一，是具有個性的人；個性不是普通所說的特性，而是每個單體人所有的個別性，即是實體所有的因素。第二，是一個人心靈生活的成就，即一個人在追求眞美善

所達到的層次；層次越高，人格越高。若一個人缺乏做人的基本道德，便被人責為『沒有人格』。孟子曾說：『無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。』（公孫丑上）從身軀方面看，四肢是人本體的要件，沒有四肢，不是成全的人，在本體上有缺乏。從心靈方面去看，仁義禮智四端為人心靈的要件，沒有四端，便是缺乏人本體上的要件。仁義禮智四端不祇是倫理方面的道德，而是心靈的本體潛能；因為心靈生命的發展，就是仁義禮智。

在西洋哲學裏，人格包括「有」、「本體」、「單體」、「人本體」的意義。「有」的意義是真美善；「本體」的意義是自立；「單體」的意義是個性；「人本體」的意義是理智。人格便是指著一個自立，有個性，按著理智，追求真美善的人。

在中國哲學裏，人格包括生生之理、清秀之氣、盡性之誠。生生之理為仁，清秀之氣為心靈，盡性之誠為贊天地的發育。中國哲學的人格指著一個發揚心靈之仁，參贊天地的化育。

按我來說，人格還高一層。人為上主天主所造，天主按自己的肖像造人，人肖似天主，天主且以自己的生命賜給了人。我的人格乃是實現天主性的生命。這一層次已超越哲學的層

次，進入了神學的層次。可是實現天主性的生命是我現世實際的生活，並不要等待來世。況且西洋哲學的人格在追求眞美善，中國哲學的人格在參贊天地的化育，兩種思想都要進入造物主天主的眞美善裏。實現天主性生命，就是追求天主的眞美善。存在主義的創始人祁克果 (Kierkegaard) 以每個人永遠在求超越自己，以體驗對「神」上帝的交往，上帝爲人的理想模範。海德格 (Martin Heidegger) 也以自我是向理想之我追求。因此，我相信我的人格是我的精神生命進入「神」的境界。心靈純淨，沒有物慾的混雜，明朗而顯出天主的肖像，肖像因仁愛而活，活的天主肖像，便是同天主一同生活的生活，實現天主性的生命。

普通我們說一個人的人格，並不是一成不變，高的人格可以變成低的人格，低的人格可以變成高的人格。然而「我」則是不變，小的時候的「我」，就是現今老年的「我」；現今老年的「我」，也是小時的「我」。「我」常是「我」，「我」若不是「我」，「我」就不存在了。雖然普通也說「我變了」，「你變成另一人了」。這種變，是面貌、情感、才智的變，不是我自己的變，就是這一切都變了，「我」還是存在，仍舊有這個我。所以「我」必有一致性，或同一性 (Identity)。

「我」，乃是我的本體，本體常在，附體則變。佛教以宇宙萬物都生滅無常，所以沒有

本體本相，祇有「真如」不滅而常在，「真如」乃是萬物的本體本相。朱熹以宇宙有一太極，各物有一太極，太極不變，氣則變。王船山以「性日生而命日降」，物體內外都常「變動不居」，祇因日降的天命常是一樣，性雖日生也常是一樣的性。我認爲佛教的原則是對的，本體本相不變；但是以宇宙萬物無本體本相，不合實情。朱熹的太極爲理，理爲抽象的物性，不是我們所研究的具體同一性。王船山所注意的，也是物性。這些學說都不能解決「我」的同一性問題；可以解決這個問題的答案，應該是「我的本體」。

當代西洋哲學，不承認「本體」，認爲「我的本體」仍舊是抽象的名詞，並不是具體的同一性。這些哲學者有的主張「我的同一性」是我的身體，因爲身軀雖然常變，我的身體卻常是同一的身體。有的哲學者主張「我的同一性」是我的記憶，因爲我常記憶我是同一個我，一旦失去了記憶，我就不知道我是同一的我了。有的哲學者主張「我的同一性」是我的自我意識，因爲我自己知道我是同一的我，一旦失去了自我意識，我便不知道我是我了。這些學說都是從心理學方面著想，都可以說是對的，但都祇是局部的答案，實際上，身體、記憶、意識是常在變，在這些變的後面，有一不變者作支柱。這種支柱就是我的本體，也即是「我」。

我是一個常久的獨立個體，個體具有複雜的個性。個性的潛能，逐漸成爲現實，即是我

的生命，潛能成爲現實的行動，繼續變化，乃有生活。我的生活本是心靈的生活，心靈追求眞美善，眞美善的本體，是造物主天主。造物主天主願意成全我的趨求，提昇我們人類分享祂的神性生活，以能完成高層的人格，實現易經所說『與天地合其德』，中庸所說『贊天地之化育』、『沌沌其仁，淵淵其淵，浩浩其天。』（第三十二章）

三、無

我存在，我是實有。但是我沒有出生以前，我不存在，沒有我，是無。我去世以後，我也不存在，又沒有我，又是無。「無」和生命相對待，「無」便常縈迴在心中，成爲一個重要的問題。

存在論的海德格也注意到這個問題。我被「非我」所包圍，我很小，非我則無限無垠，涵蓋了宇宙。「非我」不是我，「不是我」對我來說，即是我之無，我便存在於「無」之中。我的「存有」，是「無」中的「存有」，即是我存在於「非我」之中，我是「非我」中的「存有」。這種「無」是對我個體的存有而言，不是對普遍之有而言。對普遍之有的「無」，乃是純粹不存在，純粹沒有，那就不能講了。

對我的個體來說，「無」即「非我」包圍了我，而使我的存有更顯明，更突出，好比白字寫在黑的板上，白因黑而顯，若在黑的板上寫黑字，或是在白的板上寫白字，字都顯不出來，也就看不見。「我」在「非我」中便能顯出，「有」就在「無」中更顯明。

我既然渺小，圍在「無」之中，我的存有很脆弱，常常能復歸到「無」裏，因為生必有死。因此，心中便常有焦慮，焦慮不僅是對於死而回到「無」，也是因為我的理想很多，很少能夠實現。沒有實現的理想，等之於「無」。這種「無」對於心是極大的壓力，造成種種焦慮。焦慮常是對於「無」的焦慮。生命乃是在焦慮中前進，沒有焦慮，沒有生命。焦慮成了生命的符號，焦慮越高，生命越高。

至於老子所講的「無」，則是認識論的無。人的理智力有限，「道」是無限，以有限對無限，有限的理智力便當然不知。我不知，對我是無；一切人都不知，對一切人便是無。聖多瑪斯講論天主時，以天主為絕對之實有體，人的理智是相對的，人便不能認識天主。對於天主，祇好說不知道，勉強說說，也都是用相對的觀念，表現天主跟人類有些類似的特性，如智慧、仁愛、正義。「道」雖不是天主，但在老子的思想中，「道」是宇宙萬有的根源，是無限之有。還有一點，老子以道的本體為渺茫不定，彷彿彷彿。一個對象者是本體完全不定，人的理智便不能認識；這樣「道」因本體不定，不為理智所知，也就稱為無。老子

的「無」，不是本體論的無，反而是本體論的無限之有。這個無限之有，加以限定時，便成爲「有」，乃就說「有生於無」。無是無限的，有是有限的，有限由無限而來。所謂有限，即是「道」的渺茫不定的本體，加以限定，而成爲「一」。「一」再加以限定，而成爲「二」，「二」再加以限定，而成爲「三」。「三」再加以限定，而成爲物。一個單體的物，乃是一個完全限定的實體。這一點跟前面所講個體的形成過程，在理論上相同。但是在實際上，不是經過一二三的過程。佛教常講「空」，「空」是虛無。佛教的「無」則是本體論的「無」，乃是「沒有」，即是「不存在」，與「有」相對待。大乘佛教以「萬法皆空」，一切都不存在。但是一般人卻都經驗到萬法（物）實實在在的「有」，大乘認爲這乃是人的愚昧所捏造。因此唯識論主張「萬法唯識」，從第八識阿賴耶識的種子造境（認識對象），感官乃有感覺的形色印象，第七識末耶識認爲實有，第六識意識便生「我執，物執」。可是，既是萬法由識所造，識就該是實有。識又不能是自立實體，大乘始教便主張「萬法唯心」，以識爲心所有。然而心本是假心，跟萬物一樣，沒有本相，沒有本性，不能是實有。於是，大乘終教天臺華嚴兩宗主張「萬法皆空，唯有真如」。好比海中的海波，海水是實有體，海波則是海水的現象。真如爲唯一實體，真如向外表現自己，遂生宇宙萬有。萬有祇是真如的對外現象，而不是實體，萬有所以祇是形色，沒有自己的本相本性，也沒有存在，萬有的存在是真

如的存在，是存在於真如的存在上，又以真如的本相本性爲相性。人就是海波的一，卻自己愚昧以爲自己是實有，又以一切波浪爲實有。佛教乃講以光明破除愚昧而得智慧。得智慧的人，觀看萬法和真如，爲一卽一切，一切卽一；又一入一切，一切入一。一爲真如，一切爲萬有。萬有卽是真如，真如卽是萬有；萬有入於真如，真如入於萬有。於是，事理互攝，互相圓融。

這樣說來，大乘的空，歸根仍舊承認有唯一實體，卽是真如，和老子的「道」相似。所謂「萬法皆空」，是萬有都不是實體，沒有自己的性、相、存在，祇是真如的現象。現象雖不是實有，然也不純粹是無。

我看我生命的存在，卻和道家佛教不同。我沒有出生以前，我是「無」。我出生了，我是實有體。我的存在來自父母，然追究根原，我的存有是來自絕對的實有體天主；因爲從無中生有，祇有絕對的實有體才可以造。我既然生了，我的「存在」爲實有，我是實有體，不是「空」，不是虛無。我實有體的存在，爲能繼續存在，仍舊須要造生我存在的絕對實有體天主用祂的力來繼續支持。

對造物主天主來說，我要承認我是虛無，我的存在由祂而有，由祂支持。對我自己來說，我是實有；對宇宙萬物來說，一切都是實有。然而我生命所有的很有限，所沒有的很

多；我生命的欲望無限，所能有的則有限。我從生命所體驗的，便是在「無」中生活。這種體驗使我感到生命非常渺小。渺小當然產生焦慮，然而我要勝過這種焦慮。因為生命渺小顯露我生命的真實本性，使我認識真理。因著我生命的渺小，我回到我生命根源的絕對實有體天主，以我的生命滲入祂的生命內。這種滲入，當然全靠絕對實有體天主對我的提攝。當我生命滲入天主的生命內，我還是我，但我的生命化成了無限的生命，我的存在乃成爲無限無量，超脫了肉體的生命。

老莊和佛教的「無」，雖是從本體論方面立論，實際的應用，則是應用於人生觀。老莊的人生觀是「無欲」，佛教的人生觀是「絕欲」。欲是人心的動，乃是「人爲」，「人爲」反對「自然」，「自然」爲人的本性。人本來是「無」，人心便不該動，不該有欲。老莊主張絕對自然，實際絕智，以退爲進；佛教教人遵守戒律，坐禪求靜，空虛自心。但是人性是向上的，而是追求生活的享受，無欲和絕慾，反背人性，儒家所以主張克慾，使心動皆能中節。

我的人生觀，採取道佛儒三家的長處。我生命本來渺小，所有的「能」，無論是精神的或物質的，都是有限的；而且物質的「能」，更易消耗。道家所以說，保持元氣，勿傷生命。我認爲物慾足以傷生，越少越好；雖不能無欲，克欲則是應該的。空虛自己的心，不要

填滿慾望。精神的「能」，雖不消耗，然能亂心。心不安定，精神沒有主宰，生命便會失去常態。我就要求靜，消除世慮。因此，我的生命，對於世物，常抱著「無」的態度。以世物爲無，我的生命便自由地升入絕對實有體天主的生命內，分享絕對生命的「有」。

第三章 生命與宇宙

一、字 宙

我生活，活在一個世界裏。要有父母，生命才可以有；要有飲食，生命才可以繼續；要有土地，身體才有著落；要有天空，生命才有空氣。我這個不能自有不能單獨存在的生命，是要生活在許多同樣的生命當中，互相連繫，互相依傍。我不是一個純精神體，而是一個心物合一的實體。物質的肉身，需要別的物質體的供養。我生命的世界，乃是一個物質世界。物質世界通稱爲宇宙。

宇宙爲物質體的總合，物質體各爲存在的單體，不能結合成一整體；然而它們都同在一個空間以內，又同在一齊變動，把它們總括起來，稱爲宇宙。上下四方稱作宇，古往今來稱作宙，宇宙實際就是空間和時間。

中國古人常常稱宇宙爲天地，再又稱爲天地萬物。《易經》講宇宙的變化，即是講天地萬物

的變化，以天地人作代表而成三爻的卦。歐美人稱宇宙為「總體」(universum, universe)，也就是萬物的總合。

從物理學的觀點來看，宇宙的關係非常複雜，每類物體有自己的本性，物性不同，關係就異。從哲學的觀點去看，宇宙都是物質的實體，祇是人心靈。把宇宙的關係，簡化到物質的關係，關係就很簡單。所以生命和宇宙的關係，便是生命和物質的關係。但這不是說宇宙祇有物質，宇宙的關係祇是物質的關係，變成了唯物辯證論；但是我們談生命和宇宙，是從物質方面去看宇宙，我們的生命則是精神。精神的生命和物質能發生關係，那是因為精神性的心靈和物質性的肉身，合成一個「我」的實體。精神性的心靈通過物質性的肉身，和宇宙的萬物，發生關係。

1 空 間

我有一個身體，身體常有它的位置。身體在自己的位置上和外面物體相接觸，用手足可以達到的物體，能够接觸到；用手足達不到的物體，中間有個空缺。我知道這個空缺叫做空間。我抬起頭來看，上面的空間真大。但當我乘坐飛機時，外面的空間渺渺茫茫，無邊無垠。又當我研究天文時，看著星辰棋佈，地球渺小不堪，太空中的距離用光的速度，也還不

能計算。世界真是多麼大！所謂世界就是空間。

面對這個渺茫的世界，我們都要問：空間究竟是什麼？天文學所答的空間祇是距離，地理學所答的空間祇是面積，哲學上有什麼答覆呢？

假使哲學家以宇宙爲一個極大的實體，空間便是這個實體的本體，宇宙間的萬物祇是這個大實體的份子。因此，常聽見有人說：宇宙是一個大宇宙，人是一個小宇宙。這樣說來，空間便是一個實體，而且就是宇宙本身。

假使哲學家以宇宙爲神靈，主張泛神論，空間就成爲神的本體。空間也是一個實體，但不是物質的實體，而是精神的實體。

假使哲學家是唯心論者，既不承認物質世界的存在，也就不承認空間的存在。空間照他們來說，祇是一個空名詞。唯心論的康德雖不完全否認物質，然也祇承認空間爲天生的一個範疇。

章太炎曾經說：『色塵妄法，對空故有。若無空者，則無色塵之相。假令空是絕無，則物質於何安置？假令時是絕無，則事業於何推行？故若言無空間者，亦必無物而後可。……然則破空而存物，破時而存事者，終不能使邊盡諸見，一時鉗口結舌明矣。果欲其鉗口結舌

耶，則取物質事業二者與時間空間同日而撥遮之可也。」(一)但是章太炎自己卻是否定時空的：『破我執易，破法執難。如時間有無終始，空間有無方所，皆法執所見。此土陸子靜輩，思之終不了然，實未達唯識之旨，時間者起於心法生滅，相續無已；心不生滅，則時間無自建立矣。空間者，起於我慢，例如同時同地，不能並容二物，何以不容？則因我慢而有界闕，因界闕而有方所；滌除我慢，則空間亦無自建立矣。』(二)

但是，空間不能被排除，因為我是活在空間裏；除非排除了我的身體，才可以排除空間。然而又不能肯定空間是實體，否則，我的身體就不能在空間以內；因為『同時同地，不能兼容二物。』

空間是什麼呢？

空間是物質「量」的屬性。而且是一種基本的屬性。物質的量使一分子在另一分子以外，不能兩個分子同時在一地，物質便有延伸。有延伸便有面積，有面積便佔空間，這是所謂內在的空間。兩個物體既有面積，兩個物體之間便有距離。距離可大可小，這是所謂外在

(一) 太英文錄初編 別錄卷三 頁十三—十四。

(二) 同上，頁二。

空間。所以空間乃是距離，有內在的距離，有外在的距離。

空間究竟是不是實在的？

西洋的哲學家，有許多人主張空間是實在的，跟物體不連繫在一起。他們主張有一絕對的空間，中間是真空。就理論上說，真空在萬物以前先已存在，在萬物消滅以後也可以存在。宇宙就是這個真空，萬物就在這個真空以內。普通的人也常是這麼想，眼睛所看見的也常是這樣。但是我認為實際上不能是這樣，因為真空不能存在。空間由距離而成，距離由界限而成，界限是物體的延伸。沒有物體就沒有延伸，沒有延伸就沒有界限，沒有界限就沒有距離，沒有距離也就不能有空間。

可是有人說：我們可以想像宇宙間只有一個物體，這個物體可以運動，有運動就要變換位置；位置的變換乃是地方的變換，前一位置和後一位置便有距離；因此便有空間，但是照我看來，這個唯一的物體在運動時，祇是它自身的空間在動，沒有造成距離。它移動自身的空間，並沒有所謂位置的變換。位置本身是相對的，即是自身的空間和週圍物體的空間所有的關係。若是宇宙間祇有一個物體，便祇有它自身的空間，而沒有它的位置。不過，人家還可以說，唯一的物體在運動時，自身的空間在變移，變移是要物體以外有空間，物體自身的內在空間才可以移動；那麼，外在的空間並不是兩物體間的距離，實際上可以是真空；而且

內在的空間也可以是真空，例如一間空房子，可以用泥土塞滿，一點空隙都不留，這個房子在沒有塞土以前，應該是真空。當然普通說房子裏有空氣，但在科學上現在可以把一個瓶子裏的空氣抽出來，把瓶子弄成真空。因此，真空的觀念和事實都可以成立。

我卻要說這是把真空和空間的觀念弄亂了。所謂空間，並不說裏面有沒有東西，也不是說不可以容納東西。「內空間」是一件物體的各方面界限彼此中間所有的距離，一件實體的東西所有「內空間」是它的面積，一所空房子的「內空間」是上下左右牆壁和天花板地板中間的距離。這「內空間」是真空或不是真空，它的意義不變，例如一個瓶子，在沒有抽出空氣以前和抽出空氣以後，它的「內空間」並不變。假使消除一個物體上下左右所有的界限，真空的「內空間」也不能成立。「外空間」也應該有距離。整個宇宙按理說要是圓的，不是無限的延伸。在圓的宇宙內，空間無論多麼大，都是星球的距離。至於宇宙唯一孤獨物體的假設，姑不論這個假設可不可以成立，對於真空的觀念並沒有證明。因為唯獨的一個物體，祇有它自己的「內空間」，並沒有「外空間」。在它以外既然是絕對的「無」，便一切都沒有，有什麼空間可說呢？

我認爲空間所以然有，乃是多物體所造成。假使宇宙間祇有我一個人，其他一切都沒有，那便沒有宇宙，沒有空間。既然有多數物體，自然而然地必定有空間的觀念和事實，不

是我們人用想像加上去的。物體越多，空間的觀念越緊要。例如人口問題，常是和空間的問題相連。在澳洲和巴西人口稀少的地方，空間很寬，便不感覺到人口問題。在臺灣地方狹小的島嶼上，人口問題就非常緊張了。

空間可不可以是無限的？

哲學上有所謂絕對的空間，絕對的空間即是上面所說的真空，不是物質的距離，而是自己單獨地存在。這種絕對的空間，我不承認。空間不可以是無限的，和空間不可以是絕對的，互相連貫，無限的空間應該是絕對的空間，否則不能存在。這個問題和宇宙是無限的，為同一個問題。古來許多哲人講宇宙無限，現在還有許多人相信宇宙是無限的。但是按哲學的理論說，宇宙既為萬物的總合，又不是絕對的空間，則宇宙為一物質性的總合，物質不能是無限的。雖然在數學上，一根直線可以引伸到無限；然這只是數學上的假設。把直線和量的觀念相分離，以直線不是量，而是物質。直線既是物質性物體的平面線，在本體上不能不是物質性的。物質有量有分子，量和分子無論怎樣增多，也都是有限的。因此宇宙不能是無限的。同樣，空間既是物質體的距離，物質體不能是無限的，空間也便不能是無限的。整個宇宙應該是圓形的，而不是一個無限的平面。

空間和我的生命很有關係；我的生命既是心靈和身體相合為一的生命，便是生活在空間

裏的生命。空間爲物質間的距離，我生命的空間就是和周圍物體的關係。這些物體可以限制我的生活，因爲我的衣食住行都受這些物體的影響。這些影響造成我生活的環境，結成我生活的文化，給我生活一種造型(三)。

不僅給我生活一種造型，而且我的生命，即我的「存有」，也是因「空間」而有。我的「存有」，不能單獨而生，也不能單獨而在。我的「存有」，因父母的「存有」而生；我的「存有」，因別的物體的「存有」而繼續存在。所以，宇宙間祇一個唯一的孤單物體的假設，是不能成立的。物體的「存有」，是彼此互相連繫。有物體便有空間，空間可以說是物體間的基本關係；因爲物質的基本特性爲量，量的基本特性爲延伸，延伸的基本特性就是空間。我的「存有」和周圍物體的基本關係便是空間關係。因此，我的「存有」，即我的生命，是要在空間才有。但是我的「存有」，雖和空間不能分離，卻本身不是空間。

2 時 間

對於時間，問題就更難了。

(三) 對於空間的哲學問題，可以參考。

D. Nys, *La notion a' Espace*. Louvain, Emile Warmy, edicear. 1930. II ed.

聖奧斯定會說：『時間是什麼？若沒有人問我，我知道；若有人要我解釋，我就不知道了。』(四)

聖多瑪斯也說：『凡有稀微本質的，很難被認識。因此我們不認識它們，不僅是從我們一方面有缺欠，從它們一方面也有缺欠。這一類的事物是……：那一切不同時整體存在，卻繼續按著一不可分的標準而存在。在這種事件中有「時間」一事。從此，便明白「時間」是很難知道的。』(五)

歷代的哲學家對於時間的意見，較比對空間的意見更多更複雜。但是以時間為不實在的意見，常較為引人注意。章太炎曾表示這種意見說：『時若實有，即非唯識。……：即自位心證自位心，覺有現在；以自位心望前位心，覺有過去；以自位心望後位心，比知未來。是故心起即有時分，心寂即無時分。若睡眠無夢位，雖更五夜，不異刹那。然則時非實有，宛爾可知。』(六)

有的哲人說，時間只有現在，沒有過去和將來；因為過去的已經沒有了，將來的還沒有

(四) S. Angustinus. *Compestiones*. Lib. XI c. 14.

(五) S. Thomas T.O.P. *De empire*, C. I.

(六) 章太炎文錄初編 別錄 卷三 頁九。

來。有的哲人說，時間祇有過去，沒有現在和將來；因為才說現在，現在就已經過去，好比腳踩河中的水，腳下的水常在流，不能說這一刻的水就是這刻的水，因為這一刻的水早流走了。

可是柏格森則說時間就是 *Durée*「存留」，「持續」，「常住」。「存在」是人的生命，是生命力的長流。長流不能分割，沒有過去現在和將來，結成一個活的「存有」。

士林哲學的學者，把時間分為「內在時間」和「外在時間」。「內在時間」和實體的「存在」相同，「外在時間」為變動的次序(七)。

在我看來，「內在時間」為「存留」或「延續」實際上已超出時間，而是形上本體的時間。時間在通常的意義，是「存留」的計算，即是駐留多久，或存在多久，這種時間是世界物體的時間，稱為外在的時間。聖多瑪斯曾說：「為保存物體的存在，天主並不用和創造物體的行動不同的另一種行動，而是用創造行動的延續 (*continuatio*)，這種行動沒有變動，沒有時間。」(八)因為天主也有存在，便也有「存留」；所以說天主有時間，天主的時間為本體的時間，即是存在的延續，精神體的「存在」也是本體的時間，祇有宇宙或世界才有外在的時間。

(7) D Nys, *La notion de Temps*. Louvain, Institut de Thilosophie. 1925.

(8) S. Thomas. *Summa theologiae*. I. P. 9. 104. a. I. ad 4um.

本體的存在，不包括「變」，也不包括久暫，存在就是存在，就是在，就是存留。所以本體的時間沒有久暫的意義，也沒有先後的意義。世界的物體，都是物質性的物體，物質性物體的存在則常變，物質體的變必定有先後，即一變在一變之外，就同物質的一份子在一份子以外同樣，因此物體的存在，在延續上，即是在時間上乃有先後，有久暫，這就是普通所說的時間。

時間的基礎和空間的基礎不相同；空間的基礎在於物質的量，時間的基礎則在於實體的存在。空間因量的延伸而成距離，沒有距離即沒有空間；時間因實體的存在，才有計算，時間的基礎便是存在。存在為能夠計算，必定要「存留」，沒有「存留」，怎麼可以計算？「存留」從本身上說，是「存在」的延續，即是繼續存在。時間從本身上，也就是存在的繼續。一小時，一天，一年，一世紀，都是代表「存在」的繼續。「存在」的繼續即是「存在」的本身，並不是「繼續」給「存在」加上了一種特性。例如：我繼續生活，就是我生活，我繼續生活和我生活同是一事。這樣說來，「存在」就是「存留」或就是「持續」，「持續」就是時間；也就是說「存在」即是「時間」。然而這種「時間」稱為「內在時間」，不是普通所說的時間。普通所說的時間，為計算的次序，為「外在時間」；「內在時間」祇是時間的基礎，也就是本體的時間。

凡是「存有」，本性上就「存留」。(或持續存在)既然是「在」，就不是「不在」；所以「在」就應該是「存留」。這種「存留」是延續不能分割的，是「在」的內在特性。若以時間爲「存留」，「存在」(即在)便是時間了。但是宇宙間的一切「存在」，所以能够「存在」，都靠著造物者天主去保全，所以說保全「存在」就是繼續創造「存在」。聖多瑪斯說天主爲保全萬物的行動，和創造萬物的行動是同一行動，創造行動沒有「時間」，和受造物體的「存在」一齊「存留」；「存留」就沒有「時間」，這所謂時間，是有先後的「外在時間」。但是這種講法，不是從觀念去講，而是就實體去講。在實際上實體的「存在」就是「在」，「時間」本身就是「在」，所以在實際上「存在」和「時間」相同。

若是實體的「存在」和「時間」相同，精神實體的「時間」和物質實體的時間就不不同了。因爲宇宙內的實體都是物質的，不是同時而有，而且物體的存在是變，變有先後，物體的存在有先後。怎麼可以分先後呢？這祇能從因果關係去說。然而這種先後祇存於因果之間，和因果關係以外的「存在」，不能相分別。因此，便有一問題：是否有一個唯一的「時間」以作標準？換句話說是否有一個唯一的「存在」，以作其餘的「存在」的先後標準？相對的「存有」由絕對的「存有」而來，「絕對存有」的「存在」，便是一切「存在」的標準。這樣說來，天主乃是絕對的時間了。然而，天主卻又是「永久的」(永遠的)，永久的意

義，則是一切所能有的一同都有，沒有先後。

因此，時間的本身意義是久，是持續，是存留。爲能久，須要存在，「存在」是時間的基礎，「存在」的本身又是持續，因爲「在」，就是在，「在」的本來意義就是持續存留。時間的本身意義便不是先後的計算，而是「在」，即是持續存在。持續存在本來是「存在」的特性，「存在」的本體是自立的實體 (substantia)，實體的「存在」便都是持續存在，也就是「時間」。「時間」便是和實體相同了。

從「存在」的動態去看，乃能得到時間的通常意義。「時間」是什麼呢？是「持續存在的動態」。「存在」的意義也就是在「時間」裏顯明出來。

「存在」的動，乃是「成」，「成」爲「行」，「行」沒有動態。「絕對存在」的「行」爲永久的「成」，所有的「成」一同實現，沒有先後。宇宙萬物則是物質的物體，人雖然有精神性的心靈，卻也有物質性的身體。物質爲量，量有空間，在空間的動有先後，而又有形態。物質體的存在既然常動，動又形成先後，物質體的時間乃有先後的意義。整個宇宙常在動，我們人生活在整個動的宇宙中，人的生命和宇宙萬物的關係，便是動的關係。動的關係在我的意識中，由先後而顯；因爲我爲知道動，是由先後而知道。宇宙萬物的「存在」，便是先後的動，「存在」的時間，也就是動的先後。「內在時間」便形成了「外在時

間」，「外在時間」爲動的先後。宇宙萬物的「時間」和「空間」相連；因爲萬物的動，是在空間裏的動。「外在時間」既是空間的時間，時間先後的標準便不能以超於空間的「存在」作爲標準，而要以空間的一種普遍的動作爲標準。我們人類計時的標準，以地球的運動（以往認爲太陽的運動）作標準。「外在時間」爲物質物體的特性，然而又不是和別的特性一樣，附在物體的本體上，而是物體的動的一種形態。可是這種形態和物體的兩種基本特性不可分：一種是動，一種是空間。物體的空間又因動而顯，於是物體的「存在」，就由動的先後久暫而顯；因此「時間」便代表物體的存在了。例如我們人的生命，就由多少年來代表。柏格森以存在就是變動，變動就是「存留」或「延續」，存留或延續沒有先後。柏氏所說的時間便是「存留」，海德格以「存有」爲目前的存有，不是先，不是後，而是現在，海氏的時間，便是存有，存有便是「現有」。

整個宇宙，因此是空間和時間，因爲宇宙即是物體的總合，物體由空間和時間而顯；空間和時間就代表宇宙。莊子德充符篇曾說：「今子與我遊於形骸之內，而子索我於形骸之外，不亦過乎。」萬物都在空間以內，不能要求萬物超於時間以外。莊子的寓言則常以萬物超出空間和時間以外。莊子齊物論又說：「天地與我並生，而萬物與我爲一。」莊子是從「道」去說，但也可以從空間時間去說：天地爲萬物的總合；郭象的註釋，天地萬物和我同

在一個空間以內，又同在一個時間之中，所以是同一又同一。莊子說：「既已爲一矣，且得有言乎？既已謂之一矣，且得無言乎？」既同在一個空間和時間裏，怎麼還能分別呢？但若沒有分別，怎麼能是萬物呢？因此，空間和時間都要有「內在」和「外在」的分別。

我生命一開始就要有「空間」。身體無論怎麼小，必定佔住自己的空間，一開始走路，外面的空間就越大越好。生命和時間則連在一起，結束了時間，便結束了生命。可是我心靈的生命，變成了「連續永留」了。這是靠造物主的恩賜。受造的宇宙萬物按本性說是有始有終，沒有無限的空間，也沒有無始無終的時間。

方東美教授曾解釋《易經》的話「窮則變，變則通，通則久」，蓋時間之真性寓諸變，時間之條理會於通，時間之效能存乎久。……凡此一切，「皆時間變易之理論條件。」(九)

二、物 體

空間和時間不是獨立的實體，雖然代表或象徵宇宙，空間和時間都是因物體而有，宇宙的實體乃是萬物。

(九) 方東美 中國哲學之精神及發展 卷二 頁一四八 成均出版社 民七三年。

我生活在宇宙以內，時時處處和外物相接觸。我自己是一個實體，有內外兩部份，外部是身體，內部是心靈。我和外面實體所有的接觸，都是經過我的身體，由身體的接觸然後產生心靈的連繫。凡是不經過身體相接觸的實體，和我的心靈都不發生直接的關係。我的心靈為精神體，我的身體為物質體；因此宇宙內的實體，都是物體，精神體則超於宇宙，不屬於空間和時間，但是能夠和物體相連繫。

1 物體·氣·陰陽·五行

中國古代哲學不分物體和精神體，統稱宇宙萬有為物，以宇宙萬物都由氣而成。氣則分清濁，清氣為神，濁氣為物。朱熹建立理氣二元論，以「物」由理和氣而成，理成物性，氣成物形。氣分陰陽：陰為濁，陽為清。清朝初葉王船山繼承張載的思想，以氣為「物」的唯一原素，理則附於氣，為氣的特性。

不論朱熹的理氣二元論，也不論王船山的氣理一元論，「氣」在中國哲學裏，都帶有「物質性」的色彩。雖然朱熹和王船山以及張載，都承認在宇宙內有精神體，都稱人的心靈為「神」。但是物質和精神的分別則不清楚。因為氣分清濁的分別，不是「類」的分別，而是「程度」的分別。

因此，我現在講物體，用「氣」爲物質的代名詞，只認爲物質物的構成素。宇宙間的物體都是物質體，若和生命相連，便和精神力相連；因爲生命由精神力而發。

物體在物性內便含有物質性，和精神體的性不相同。因此「氣」既代表物質，氣就要進入物性以內。這一點跟朱熹的思想不相同，朱熹以理成物性，氣成物形；我以爲物體的性應該包含理和氣，否則氣在性外，物質不屬於物體的性，乃是附加的物，這就講不通了。

物質物的本性，含有理和氣，卽是「元形」和「元質」。物質物在本性上就是物質性，物性和「在」相結合，構成一具體的物體。

具體物體的性，已經不是一個抽象的性，而是一個具體的性。具體的物質性便是量，因爲具體的物質必定成爲量化，有大小。量化是氣限制理，例如我的「元形」——理，具有多種的「能」；我的「元質」具體化時成爲我的身體，身體是物質而有量，身體的量化限制的能，乃有我的「個性」。朱熹以「個性」爲氣質之性，是理和氣相連的性；但是物質物的本性裏就有氣，在性內有理有氣，只不過是在抽象界，氣卽物質還沒有具體化，卽還沒有量化。當「性」和「在」相結合時，理和氣乃具體化，氣具體化就有量，具體化的氣限制了理，理便成了有限的理。我的人性的理，受身體的量所限制，我所有人性的理在基本上說是完全的，因爲我是人。在生活方面說，我所有人性的能，則有大小，和別人不同，例如理

智力多大，記憶力多高，意志力多強，感官的力多快，感情多深，相貌有何形狀，還有沒有各種天才。這都是我的身體給我人性的能予以限制，造成我的才和我的性格，構成我的個性。個性的構成，都由附加體而成。我的本體，本來是人：本體上附加「才」、「性格」、「相貌」，就成了我。

在「人」的觀念裏，包括心靈和肉體，心靈是理，肉體是氣，氣便應進入人的性內，而不是「理成人性，氣成人形」。人性之氣含有量，當人性和「在」相結合而具體化成爲這個單體的人，理受氣的量所限制而成「個性」。

中國古代哲學，傳統地以「有」的具體化爲「生」。「有」和「在」相結合，須有「力」以促成，促成之力常爲兩種力，即陽陰兩力，陽陰兩力性質不同，被促成而「生」的物體接受影響，能偏於陽或偏於陰，因此宇宙間的物，有屬於陽，有屬於陰。陽的特性爲剛，陰的特性爲柔。易經講變易，常以剛柔作代表。因此，一切的物體，都具有剛或柔的特性。這種特性不是由「量」而來，也不是「量」的物質性，而是「力」的特性。陽陰不是兩種氣，而是發動氣的兩種「力」，依附在氣上，成爲氣的兩種力，所以稱爲陽氣陰氣。

陽陰兩力的結合，促使「生生」，生的物體具有陽陰的特性，這種特性的程度分成五等；即是陽盛，陰盛，陽漸盛，陰漸盛，陽陰中合。陽盛爲火，陰盛爲水，陽漸盛爲木，陰

漸盛爲金，陽陰中合爲土，木火金水土爲傳統的五行，行爲「行動」，五行爲五種行動的特性，而不是五種質料。

我的生命由陽陰兩力所促成，即是父母兩力。其他物體的生，也是由陽陰兩力所促成，生便不能離開陽陰，而生命的來源則是理和氣。生命的特性是活動，活動常由兩種力相吸引或相結合。因此，在實際上，生命的來源常由陰陽兩力相結合而生，生命的繼續又由陰陽兩力而維持，一剛一柔，特性不相同，然不互相抗拒，不互相否定，而是互相結合，互相完成。

氣爲質料，不分清濁，只有「量」。理和氣因陰陽兩「力」，而成具體的「存有」。陰陽不是兩氣，而是兩力。易經說：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。」（繫辭上

第五章）

陰陽兩力結合的基本方式，有五行的五種，易經講四儀：陽顯陰藏，陰顯陽藏，陽盛陰衰，陰盛陽衰。漢易學者改四儀爲五行，火水木金土，土爲陰陽中合的結合境界。漢朝學者所以稱土爲中央，爲陰陽相隱。因此，漢朝學者所謂五行，實即是陰陽兩「力」結合的五種方式。所講的五行相生相剋，則沒有學理的根據，只就自然界的現象立論，在中華民族的生活中，造成了無數的紛擾。

自然界現象可以解釋五行的變動程序的，是春夏秋冬四季，春爲木，爲陽盛陰衰；夏爲

火，爲陽顯陰藏；秋爲金，爲陰盛陽衰；冬爲水，爲陰顯陽隱。漢朝學者又以東南西北四方配四季四儀再以中央配土。

《易經》的八卦和六十四卦，象徵陰陽兩力結合的重疊方式。每一卦爲一圖形，稱爲象。每一卦的意義，則由製卦者按照自然界現象而造，稱爲辭。象和辭在哲學的宇宙論裏具有相當的價值，可用爲解釋自然界的現象；然而自然界現象的解釋，已進入自然科學的物理學和天文學以及社會科學。故《易經》的哲學價值，只能在陰陽兩力變動的原則上，而不加實際具體的解釋；否則，已不是哲學，而且使《易經》在現代學術裏失去價值。

2 精 神

宇宙的物體裏沒有精神體，但是不能說沒有精神。首先我們人有精神，而且可以說是精神體；其他物體的生命，也都具有精神的特色，不能一切以物質而論。

精神體沒有質料，只有「理」，「理」爲性，性和「存在」相合而成實體。故只能有類性，而沒有單體性。既沒有質料，便沒有「量」，也就沒有物質的形象，不能見，不能聞，不是感覺的對象，只能由理智去認識。但是人的理智，因著心靈和身體相結合爲一體，常由感覺的印象去認識，純粹的精神不能爲人的理智所認識，只可以由推論去認知。

人的精神則由身體而顯，因為人的心靈和身體相結合為一體，心靈的活動便藉身體的神經和器官而行。心靈的思維，雖藉神經而行，思維的本質則超於物質。物質常受空間和時間的限制，思維卻超出時間和空間以外，發生思維的本體，即是心靈，心靈便不是物質。再者，人有自由，自由由心靈主宰，心靈本體便是自由。自由不受物質的限制，心靈也就是精神。

中國儒家哲學傳統地肯定心靈為精神，理學家習慣稱心靈為「神」(十)。
老子曾解釋精神說：

『視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微。此三者不可致詰，故混而為一，是謂無形之狀。其上不嗽，其下不昧，繩繩不可名，復歸於無物。無物之象，是謂惚恍。迎之不見其首，隨之不見其後。』(道德經 第十四章)

老子以「道」為無物，「道」乃精神。精神的本質是怎樣？老子認為「不可詰」，只能說為「無形之狀」、「無物之象」、「是謂惚恍」；因為超於感覺，理智不能認識，也沒有

(十) 理學家稱心為神，如朱熹，見羅光 中國哲學思想史 宋代篇 頁七三五 學生書局

觀念和名詞去解釋，我不接受老子的「道」，只能說「道」象徵宇宙萬物的創造者，創造者為精神。

儒家張載以宇宙源起為太虛，太虛為神。

『太虛無形，氣之本體。其聚其散，變化之客形爾。至靜無感，氣之淵源，有識有知，物交之客感爾。客感容形，與無感無形，惟盡性者之一。』（正蒙 太和篇）

張載肯定氣之本體為「神」，即精神。宇宙萬物乃氣的聚散所成的形，係氣的客形，不是氣的本形。他說：

『一物兩體，氣也。一故神，兩故化，此天之所以參也。』（正蒙 參兩篇）

『神，天德；化，天道。德其體，道其用，一於氣而已。』（正蒙 神化篇）

『凡可狀，皆有也。凡有，皆象也。凡象，皆氣也。氣之性本虛而神，則神與性，乃氣所固有。此鬼神所以遺物而不遺也。』（正蒙 乾稱篇）

張載肯定宇宙內有精神，且以「神」為氣的本體。似乎他主張唯心論，以宇宙萬物都由

精神體之「氣」所成，萬物的物質形體，乃氣的「客形」。但是他又主張「凡有，皆象也」，象是狀，是形狀，形狀則不是精神的特性，而是物質的特性。氣便包含精神和物質，朱熹後來清楚地說氣有清濁。我認爲這一點是中國哲學的弱點，把精神和物質相混。我所以只以氣爲物質體的質料因素，不是精神體的因素，精神體沒有氣。

儒家雖然不把精神和物質截然互相分別，然而承認宇宙內有精神：精神爲心靈，爲鬼神，爲太虛之氣。

太虛不能是實體，鬼神超乎哲學的範圍，造物者則不在宇宙以內，心靈爲宇宙內的唯一精神體。除心靈以外，宇宙內的生命，都多少具有精神特性。

宇宙內的物體都不是呆靜的，而是動的。物體的動是因陰陽兩力常動，陰陽兩力促使物體「生」，生以後，附在物質的氣，成爲物體的內動力，物體的動，是物體內部的動，因此可以稱爲「生命」。中國儒家哲學由易經開始，就以宇宙萬物動而不息，生生不停，乃是「神化」。易經說只有聖人能够「窮神知化」（易經 繫辭下 第五章）張載曾加以發揮說：

「神，天德，化，天道。德其體，道其用，一於氣而已。」

虛明照鑒，神之明也，無遠近幽深，利用出入，神之充塞無間也。

神化者，天之良能，非人能，故大而位天德，然後能窮神知化。

神不可致思，存焉可也；化不可助長，順焉可也。』（正蒙 神化篇）

宇宙間萬物的變化，生生不息，神妙莫測，稱爲「神化」，爲精神的變化。凡是生命，都非常神妙。一朵野花，一根小草，只要我們細心去觀察，我們都要驚奇花瓣草色，不是人所能造。若是細心觀察花草的生長，更要驚奇小芽的變化，就是面對天上雲彩，瞬息萬變；耳聞林間的暴風，排山倒海，雖不是生命，我們也要說是生動。現在生物學家在試管內營養胎兒，對於胎兒的成長，還是幽深莫測，只知其然，莫知其所以然。中國古人對於字畫，都講傳道，講生氣。所以中庸說：

『不見而章，不動而變，無為而成。天地之道，可一言而盡，其為物不貳，其生物不測。』（第二十六章）

整個宇宙是個生活的宇宙，萬物都在自動，自動的程度從隱藏不顯的礦物，進到植物，

再進到動物，最後到人，拾級而登，不一定是照進化論的種類進化途徑，因為進化論到現在還沒有實際的證明，但是一定是到了適合某種生命的環境，便有這種生命的出現，到了生活環境變為不適合時，這種生命便消失，在生物史上有許多已經絕種的動植物化石，目前，人類也用殘殺的暴力使有些動植物絕了種，或瀕於絕種的邊緣。

宇宙間是生命，是神奇，是精神現象，大家都要承認。宇宙內的物體都是物質體，只有人是心物合一體，物質體本身不能有精神的現象而生生不息。氣為物質，氣的陰陽兩力，不能因變化而生物。哲學上有一定律，效果的本性不能超於原因的本性。所以我不接受進化論的原則，由一低級生命而產生一高級不同性的生命。若是進化論者將來用事實證明自己的這條原則，實際上仍舊只能證明進化的事實，還是不能推翻哲學的定律。必定要從另一方面去求事實的理論解釋。

在宇宙內物質體常動，產生神化的現象，使各級生命出現，這種現象不合於物質的本性。生命現象為精神現象，產生精神現象的力，必定來自精神體。因此，宇宙內的生命力，不是來自物體的本性，而是來自造物者。造物者為絕對精神體；絕對精神體創造宇宙的「行」和保全宇宙萬物的「行」，同是一「行」，沒有時間的先後，造物者保全陰陽的動力到一種適合某種生命的環境裏便賦予生命力，陰陽的生命力便產生這種生命。這種生命力和物體

的「存有」是一。造物主的創造和保全是一個「行」，物體因而「存有」和生命力也是一；不分先後。這樣，宇宙內有一道生命的洪流，長流不息。這種生命的變化，稱爲「神化」，稱爲「天地之道」，或稱「天德」，張載說：

「感者，性之神；性者，感之體。惟屈伸動靜終始之能一也，故所以妙萬物而謂之神，通萬物而謂之道，體萬物而謂之性。」（正蒙 乾稱篇）

宇宙間藏有這種精神力，張載說：「神不可致思，存焉可也；化不可助長，順焉可也。」宇宙間的精神力，使塊然不靈的石頭，也似乎表現活的生命，中國的畫家常以山水中有生氣。中國儒家人生最高善德，在於順著宇宙的生命力，莫加摧殘，使萬物生育。這種生命力，可以稱爲「創生力」，即是易經的「生生」。中庸稱至誠的人參預天地的發育，稱聖人大德敦化；這就是儒家的「仁」。朱熹以「仁」爲「生」，以萬物之理爲生命之理，萬物之理雖同爲一理，但各物所得，有偏有全，物得理之偏，人得理之全。宇宙萬物的生命，乃分等級，人的生命爲最成全的生命，成全的生命乃心靈的生命，爲精神的生命；萬物的生命雖不全，然也多少含有精神性。

一個難的問題，則在於物質體從本性上說，是否可以帶有精神性的生命力，物質為體，生命力為用，用的本性超於體的本性，雖然生命力來自造物者，然物質本體是否可以承擔，乃是一個難題。不過，我從人的本體說，人的心靈是一種精神體，和身體不同，然而身體可以作心靈作用的體，因為心靈和身體結成一個具體的實體，所有作用，都以實體為主體，所以物質體也可以作精神作用的主體。這種現象當然不是物質體的通常現象，而是由於造物者的絕對能力，使能實現。一般的人，因為事實上精神作用由物質體而發，便或者不承認這種精神作用為精神作用，強稱為物質作用，或者以為物質可以本性具有產生精神作用的本能，不是來自造物者。這兩者主張，都是唯物論。方東美教授說：「高揭一部萬有含生論之新自然觀，其說與稍後之陰陽家唯物主義視自然莫非一套由物質元素與物理變化表現的機械秩序者迥乎不同；而視全自然界為宇宙生命之洪流所瀰漫灌注，一脈週流。……自然本身即是大生機，其蓬勃生氣，盎然充滿，創造前進，生生不已，宇宙萬有，秉性而生，後又參贊化育，適以圓成性體之大全。」(註)

(註) 方東美 中國哲學之精神及發展 卷上 頁一四六 孫曾染譯 成均出版社 民七三年。

三、變 動

1 生活·能·行

宇宙間的萬物，都不是呆木靜止的，而都是自強不息，常在動。物質體的動則常有變；因此宇宙間的動，稱爲變動。

在本體論，我曾討論過「行」。「行」是由「能」而到「成」，和動不相同，可以沒有變。例如人求學，由不知而到知，使知的「能」成爲現實，外面沒有變動，這是「行」，就是中國古代哲學所說「無爲而成」。

宇宙萬物的動，乃是物質物的動，物質物有量，量一動就有變，宇宙間的動，便常是變動。人的活動即是生活，生活爲整個人類的活動，整個人類由心物合成，人的生活便是心物的活動。雖有些活動在本性上或屬於精神，或屬於物體，但是在實際上還是心靈和身體相合的活動。

普通把人的生命分爲生理生命、心理生命、心靈生命。生理生命，爲營養生活，由消化系統和血脈循環系統而動，完全爲身體的活動，用不著感覺，用不著思索。心理生命，爲感

覺生活，由感官而動，由心靈主宰。心靈生命，為理智意志的生活，使用神經，受身體的影響。古代西方哲學分人的魂為三：生魂、覺魂、靈魂。

然而我的生命是一個，生命的根基也是一個，所以只有一個魂，即是靈魂。植物的生命根基為生魂，動物的生命根基為覺魂，人的生命根基為靈魂。靈魂稱為心靈。

我生命的主體為「我」，「我」由心靈和身體結合而成，為一個不可分的主體。心靈和身體各有各的活動，活動都是為使主體更成全。身體的活動，使身體發育；心靈的活動，使心靈更成全。因為人性具有許多「能」，要漸漸實現為「行」。「行」的實現常靠著活動，活動是主體的用，我心靈和身體的活動都屬我的主體，主體是一個心物相合的主體，活動便也是心物相合的活動。

生命是我的實際「存在」，即是我的「存有」。實際「存有」常「行」，使所具有的「能」成為行，「存有」可以漸漸更為成全。生命的「行」為我的「行」，我的「行」屬於我主體，我主體為心物合為一體的主體，我生命的「行」便表現於外而形為動，「行」的動就是我的生活。

主體既是一個，生活也是一個生活。根基是靈魂，力是生命力，生命力形於外的動，由所用的器官和所完成的目標不同，分有生理生命、心理生命、心靈生命。這種分別，不是說

人有三種生命，而是一種生命的三種不同活動，我的生命只是一個生命，在活動上有三種分別。

我生命的活動為生活，生活的根基為靈魂，我的生活便都含有精神性。又因生活的主體為我，我有靈魂和身體，我的生活也含有物質性。身體和靈魂一旦相分離便是死亡，我的生活就終止；然而靈魂並不因死而消滅，我的生命也不因死而斷絕，但因沒有身體，死後的生只是心靈的生命，也不能在宇宙以內，因為宇宙的物體都是物質。

我生命的活動，即是我的生活，都是我生命的「能」，在成為現實。生命的「能」為我的性所具有。我的性由理和氣而成，理為類形，或稱元形；氣的質料，或稱元質。元形使它具有人所該有的「能」，元質使元形的「能」加以限定而成為「我」單體所有的「能」，即「單體形」所有的能。例如人都有聰明，我當然也有聰明。然而我的聰明和別人的聰明不同，程度有高低，這種分別由我的「元質」而定。我所有的聰明為我的一種「才」，「才」是我「單體性」的「能」。每個人的「單體性」不相同，每個人的才也不相同。

「才能」本然地趨向完成，「才能」的完成是加強加好我的「存有」，即是加強加好我的生命。生命的加強加好，為生命的一種滿足，滿足便是快樂，生活應該常是快樂；死亡為生活的消失，死亡便常是痛苦。但是在實際上，生活的痛苦卻常多於快樂，是因為「才能」

趨於「完成」的傾向，常因外力而受阻，或使身體不能發育，或使心靈的美好蒙受傷害，因此人生多有身體的痛苦和精神的痛苦。

我的生活，表現我的生命；我的生命為宇宙內最高的生命，表現最高生命的生活，應是宇宙內最高的活動。宇宙的生命互相連繫，結成一個有次序的系統，人的生命處在這個系統的頂點。表現生命的生活，互相合作，連成一個和諧的生活網，人的生活處在生活網的中心。沒有一個「存有」是孤立的，沒有一個孤立的生命。張載說：

『生有先後，所以為天序；小大高下相並而相形焉，是謂天秩，天之生物也有序，物之既形也有秩。知序然後經正，知秩然後禮行。』

物無孤立之理，非同異屈伸終始以發明之，則雖物非物也。事有始卒乃成，非同異有無相感，則不見其成。不見其成，則雖物非物。故一屈伸相感而利生焉。』（正蒙

動物篇）

物有大小，連成一種「天序」，生活相連，結成一種「天秩」。宇宙內的萬物都是動的「存有」，物體物的動，彼此交相影響。因為動需要「力」、「質料」、「目的」，沒有一

個物體自己可以具備這一切，常要藉助於另一物體。在動的「藉助」有一定次序，一種物相助別種物，這就是物的「天序」。「藉助」以合作而實現，不是「弱肉強食」，不是小者低者專攻大者高者的利用，而是互相「藉助」，這就是物的「天秩」。

我是人，我的生命為萬物生命的頂點，我的生活是萬物生活的中心，我為生活須要利用動物植物礦物；然而我卻不能暴棄天物，亂加使用，只能在正當需要的範圍內去用，還要按當物性去用。目前，生態環境的破壞，是人們破壞天序和天秩，動植礦各類物體受害，人自己的生命也受害。

儒家的大同思想，孟子以「萬物皆備於我」(盡心上)，張載在西銘篇說「民吾同胞，物吾與也。」王陽明在大學問篇講「一體之仁」，都在生命上，萬物連結相通，人絕不能孤立。萬物的「存有」，雖是活動，稱為生命，但都不能有意識，不能體會，只有人的心靈，能知能愛。萬物的生命，因著人的生命，纔有了意義，纔得了圓滿。人便不能自私，只顧自己的生命，應和中庸所說我盡我的性，也盡人的性，也盡萬物的性，使萬物的生命都得發育，以「贊天地的化育」(中庸第二十二章)儒家的大政治家行仁政，就是孟子所說的「仁民而愛物」(盡心上)。

我的生命和宇宙萬物相連，為「一體之仁」，可是我的生命和別人的生命不相同，宇宙

間每個生命都不雷同，而是多彩多姿；因為每個單體具有單體性，每個「存有」彼此都有分別，造物者的美和善和才智，在宇宙萬物內，很光輝地顯出。人的心靈生活，更顯露造物者的奇妙，人們的愛，尤其能結合宇宙各類物體，『仁民而愛物』連結人物為「一體之仁」。再加上基督的愛，使人邁入造物者的「神性生活」，整個宇宙的生命又另充滿超性的意義。

2 分類及原因

甲、分類·量變·質變·生·減

宇宙萬物的「存有」為自強的動，為生命，生命的表現為生活。生活的變動有各種方式，宇宙的變動現象便有多少種類。普通哲學上分變動為四類：量變、質變、生、減。量變，為量的變化；質變，為質的變化；生，為由無到有；減，為有到無。

量變，物質體既已存在，所有變動，常是量的變動。最簡單的為地方的變動，由一地方到另一地方，在空間的關係發生變動。地方變動的關係為外在空間的關係。內在空間的關係，為物體本身大小的關係。我的身體常常有地方的變動，也常常有大小的變動，胖了，瘦了，高了，便是內在空間的變動。我的生活在「量變」上，幾乎時時都有。手一動，腳一

伸，就有地方變動。血脈循環，眼睛的開闔，也是地方的變動。這些變動都是「量變」。

質變，為性質的變，性質或是本性，或是附性。本性不能變，一變則原有物體消滅，另生一種物體，例如水蒸化為氣，屍體化為泥。因此，質變常是附性的變。歷代儒家所講的

「進德修業」，就是質變。

質變就是質變力所造成的變。物質的份子，在結合時，每份子的力相合，造成一種變化，變化的結果，構成一種物質的本性或附性。例如中國古代哲學以陰陽相合而成物性，陰陽兩氣為氣的剛柔力。現代的物理化學以不相同的分子相合，分子的力相結合而成一種物質。這種結合的力，為物質性的力，所產生的變化為物質的變化，所構成的物為物質物。這種質變，不是純粹的質變，純粹的質變乃是生命的變。

生命的變化，是產生變化的力，由物體自動而在物體以內完成。生命變化的力，超於物質體的本性；因為生命常為一種「神化」，即精神性的變化，有自動自成的現象。雖然低級的生命，和物體相連，不能超出物體以外，然而生命不能是物質，物質不能自動自成。哲學界以生命的根源為魂，魂則分生魂、覺魂、靈魂。魂不能是物質，魂發動物體，乃有生命。哲學上便有一問題，魂怎樣產生？是由物體而生呢？關於人的靈魂由何而生，在後面一章將有討論。現在就生魂和覺魂說，魂是怎樣產生？我不用「魂」這個名詞，我用「生命力」的

名詞，即是孫中山先生所說「生元」。「生命力」怎樣產生呢？生命力超出物質體以上，不能由物體而產生；可是，實際上，「生命力」是由物體而來。植物的種子，動物的精卵，都是物質物，卻藏有「生命力」。我們可以說在宇宙受造的開始，造物主就將「生命力」安置在物質裏，讓物質進化到適當於「生命」性，「生命力」就出現。但是我以為像聖多瑪斯所說：天主的創造行動和保全萬物的行動是一個，沒有時間。因此，「生命力」來自造物主保全物體的行動，這種行動也就是創造物體的行動。這並不要求造物主的一種特殊奇蹟，而是造物主通常保全萬物的行動，就是創造行動的延續；創造的延續，在天主方面沒有時間，在宇宙方面有時間。

生和滅的變化，就物體的本體說有這等的變化。生，一個物體原先不存在，現在存在了；滅，一個物體原先存在，現在不在了。這都是從哲學的觀點說。若從物理學方面說，物體由質料結成，質料又由原子結成，物體生以前，質料或原子已經存在，物體滅了以後，質料或原子仍舊存在。例如桌子未作成以前，用為作桌子的木板已經存在；桌子被燒燬了，木板的灰還存在。宇宙間的生滅，是物體的生滅，不是物質的生滅。但是生滅的變化，要在生命上更能表明意義，生，是生命的生，滅，是生命的滅。生命不由質料或原子組成，生命在生以前沒有，在滅以後也沒有。人的生命，則在人死以後仍舊有；所以天主教會追思亡者

時頌禱說：「生命只是改變，不是毀滅。」

生命雖有生滅，生命只是一種力，生命的物體則由質料而成，生命生滅時，生命物體的質料和別的物體的質料一樣，在生命以前已經有，在生命滅後也仍舊有。宇宙間的生滅，不能從絕對的無而生有，也不能從有而歸於絕對的無。因為宇宙物體是相對的「有」，也只能具著相對的力。相對的力不能達到「有」之所以為「有」，只有絕對的有之絕對的力，才能達到「有」之所以為「有」，即是創造。

乙、原因·動因·質因·理因·向因

變化之成，必定有原因；因為由潛能到現實，必須有動力使「能」成爲「行」，還需要有質料或「體」，接有動力，成爲被動者，然後纔可以有果。

亞里斯多德曾講四因：動因、質因、理因、向因。動因爲動力，質因爲質料，理因爲理由，向因爲意向。在自然界一切變化自然而動，變化的關係，只有動和被動，即是動力和質料。但是從我們人方面去觀察自然界的變化，就要看到四種因果關係，這四種關係是我們表現生命時常有的關係。生命的表現爲生活，生活的活動爲行動。人在行動時，先必有一個意向，願意動。願意是人的自由作一種決定，自由的決定是把自由意志限制在一點上，所以有

一個意向，即有一個目標。有了目標，便要有一個行動的觀念，然後發動自己的力，力要依附在體上，體就成爲被動，或者也就是質料。例如我願意畫畫，我便發動腦筋和手，使用筆墨和紙，按照我所想的去畫。這裏有向因、理因、動因、質因。

在宇宙自然界的變動，只是兩個物體或兩個現象連接在一起，只能說是動因，其他理因、質因和向因，都不顯明；尤其是向因，更隱藏不露。所以，原因的意義，要由人的認識去認知。

中國古人以宇宙常在變，變必有成，易經繫辭說：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。」（繫辭上 第五章）宇宙的變由陰陽而成，陰陽爲氣的兩種力，陽爲剛，陰爲柔。氣因陰陽而動，動常繼續，動則結成一物之性，爲物的生生之理，理和氣而成物。方東美解釋易經的變說：「趣以言易，易之妙可極於「窮則變，變則通，通則久」之一義。時間之真性寓諸變，時間之條理會於通，時間之效能存乎久。」^(二)這是從時間方面去討論宇宙的變易，宇宙變易由時間方面去觀察，顯而易見。由原因方面去觀察，則只見到兩個現象常連接在一起，看到「力因」，「質因」和「理因」則不明顯，「向因」更隱而不顯。只有在人的

(二)

方東美 先生之德 黎明出版社 民六十八年 臺北 頁一三三。

生活裏，四因都可以觀察得到。

生命的變化，常有創造，造生新的效果，即是「質變」。我的生命常變化不停，也常有新的創造。所創造的「新質」，在價值上很多不能超過原有的「質」，但在本身上常是一種「新」。因此說生命力是創造力。人物的創造力，當然不能像造物主的創造力，造物主的創造乃是從無中生有。人物的創造力，則能只創造質變。

在質變時，「力因」和成果是在同一的層面，成果在本性方面，不能超過「力因」。我在我的生活中，不能創造任何事物超出我的人姓以上，在我自己以內是這樣，在我自己以外，即是成果在我以外，也是這樣。若是在生物學上證明生命來自物質的事實和上級生物由低級生物進化而來的事實，則必要肯定這種事實的「力因」，來自造物主的創造力（創生力）。

生命的變化，不是機械化的變化。宇宙變化乃是一道生命的洪流，長流不息，單調而複雜，循環一致而多變。白天黑夜，春夏秋冬，常是一致的循環，單調而可以事前決定。白天以後，一定有黑夜，黑夜以後，一定有白天。同樣，春天以後，一定有夏天，以後有秋天有冬天，再又有春天。然而在這種單調的循環中，沒有兩個白天完全一樣，也沒有兩個黑夜完全一樣，同樣，也沒有兩個春天，或兩個夏天完全一樣。至於植物和動物，更是變化萬千。

兩朵玫瑰花不能完全一樣，兩片楓葉也不完全一樣，兩隻狗更不能完全一樣，就是雙生的兄弟或姊妹，外面相貌可以相同，可是內心的才情都各不相同。若講人間的事實，歷史上沒有兩樁相同的事。這種現象顯示宇宙的變化不是機械式的變化，「力因」、「質因」、「向因」，可以相同，「理因」則不同而有千千萬萬不同的事物。「理因」的不相同，不能是偶然的湊合，偶然湊合會亂，宇宙變化卻不亂，原則不變，原則的實現則千花百門。朱熹曾說理限制氣，氣限制理，或者按聖多瑪斯所說「性」限制「在」，「在」限制「性」；但是爲什麼一件物體有這樣的氣？例如我有人性之理，有個性之氣，氣與理合，乃有「我」；爲什麼我有這樣的個性之氣呢？聖多瑪斯答說那是造物主所定。我成爲我的「理因」，在造物主的理智內。一切事物的「理因」，便都在造物主內。造物主有自由，祂造「理因」，也實現「理因」。「上天」乃有「好生之德」。

宇宙萬物既有造物主所定的「理因」，一切按照「理因」而成，宇宙萬物的變化便有次序。中國傳統的哲學思想，非常贊揚宇宙間的和諧，稱爲「天樂」，只有現代人自作聰明，破壞自然界的和諧，招致環境污染，生態痿敗。宇宙變化既有次序，便有「向因」。普通我們覺察不出自然界的「向因」，科學家則觀察得到宇宙間種種現象的意義，自然界的「意向」，是自然的傾向，在物體自身來說，不知道爲什麼這樣，也不是自己願意這樣，只是自

然就這樣。可是追求根底，則必有造物主的意向，因為造物主願意這樣安排。

由生命方面去觀察，我們可以覺察得到宇宙內變化的四種原因。易經說：

『乾道變化，各正性命，保合太和，乃利貞。』（乾卦 彖辭）

朱熹注說：『變者，化之漸，化者，變之成。物所受爲性，天所賦爲命。太和，陰陽會合沖和之氣也。各正者，得於有生之初，保合者，全於已生之後。此言乾道變化，無所不利，而萬物各得其性命以自全，以釋利貞之義也。』

「乾道變化」在易經的思想裏代表宇宙生命的變化，在宇宙生命的變化裏，萬物各得自己「存有」之「理」，按照自己「存有」之「理」而成各種各樣的物，「各正性命」。在各種各樣的物中，保有非常和諧的次序，『保合太和』。藉著這種和諧的次序，萬物乃能發揚，『乃利貞，首出庶物，萬國咸寧。』

《中庸也說》

『故至誠無息，不息則久，久則微，微則悠遠，悠遠則博厚，博厚則高明。博厚所

以載物也，高明所以覆物也，悠久所以成物也。博厚配地，高明配天，悠久無疆。如此者，不見而章，不動而變，無為而成。天地之道，可一言而盡也，其為物不貳，其生物不測。」（第二十六章）

《中庸論宇宙的變易，以宇宙的變易為「至誠」，完全順著天理而動。循天理而動則循環繼續，常不息而貞於一，『不息則久』。既久，則「繼之者善也，成之者性也，」便徵之於物，常有創造性，生生不息。既然「生生不息」，生命便繼續不斷，像一道洪流，長流不絕，『徵則悠遠』。生命為什麼能夠長流不息，因為有生命的兩種極大的因素，一是高明覆物的天，一是博厚載物的地。天和地相結合而「生生」，乃「悠久無疆」。天地相合而起的生生動力，神妙強毅，不僅是長久不息，而且『不見而章，不動而變，無為而成。天地之道可一言而盡也，其為物不貳，其生物不測。』天地為生命力的根源，生命力為一種非物質的精神力。天地不僅代表自然的陰陽，並且代表造生天地的皇天上帝。所謂天地好生之德，即是上天的好生之德，給予自然物質有「生生」之力，才能有次序地化生萬物，『其為物不貳，其生物不測。』宇宙物體只能供給生命「質因」的材料，生命的「力因」、「理因」、「向因」都來自創造萬物的「絕對之有」——上天。

佛教最講因緣，卻以否認因緣爲目的。萬法（事物）由因緣所成，所以沒有本性，所以是無常。我之所以存在，來自十二因緣，乃有輪迴，造成各種痛苦。打破因緣，斷絕輪迴，乃能進入涅槃。我們若按亞里斯多德的推理途徑去推論，因緣來自無明，無明來自前生的罪行，前生的罪行，來自再前生的無明，這樣一直推上去，應該有最後的原因，或說最初的原因。又如唯識論說：無明來自種子，種子來自前生的惡行，前生的惡行來自再前生的種子，這樣一直推上去，唯識論說最初種子爲天生；因爲便要有一種天生種子的原因。佛教否認有最後原因的必要，就和現在西洋哲學否認宇宙要有最後原因一樣。根本的病根，在於否認因果律。

宇宙間物體的關係，都是「予，受」的關係，雖不完全常是「因，果」，然都可以包括在廣義的因果關係內。宇宙間沒有一獨立的物體，生命絕對不能孤立，彼此互相連繫，連繫關係的產生，常是一予一受，萬物存在這種關係網中。萬物的「存有」爲動的「存有」，常在變易以求成全，以得發展。爲求成全的發展，需要外在的力和質料，因此便常成「予，受」的現象，構成因果的關係網。

四、生命的根源

我每天在生活，卻每天都體驗到我不是我生命的主宰。在年青的時候，這種體驗不很顯明，到了老年，則時刻都非常鮮明；因為老年人的生命，時刻都可以折斷。不單是生命，就連生命的能力，老年人也體驗到不能由自己作主。我正在寫稿，驟然忘記了一個很平常的字，一時覺得自己真的老了，記憶力在逐漸退縮。這些現象是生理方面的現象，也表示一項哲學的原理：我「存有」，不是我由我自己而「存有」，我的生命不是由我而來。當然，我是由父母所生，可是在我成人以後，我的生命已經不依賴父母。既是不依賴父母，我的生命成了獨立的生命；而我獨立的生命卻不由我自主。基督曾經說：「你們中誰能運用思慮，使自己的壽數增加一肘呢？」（馬賽福音 第六章 第廿七節）中國人稱這種遭遇為「命」，「命」為人生不能抵抗的遭遇，是關於「貧富壽夭」，在人以上有一項不能抵抗的力量在支配人的生命。不信神的人以為這是自然力；若是這一切和宇宙的一切變易全都歸之於自然，自然就變成「神」了。

我不是我「存有」——生命的主宰，因為我不是「自有」，不僅我不是「自有」，宇宙的一切

都不是「自有」，都沒有絕對性，只是一羣「相對的有」。「相對的有」由「絕對的有」而「存有」。生命常是一種神秘，生物學家也越研究發現生命的神秘性。我的生命的發展和變易，我自己不知道究竟如何進行，只知道不由我自己的力量可以支持或支配，而是由一種精神生命力來支持。我所吸收的營養食品，都是物質物，物質物只能充實我的身體。身體的生命力，不能由物質物而變來，而由一精神根本，精神根本乃是心靈。心靈雖然是自動；然自動力來自我的「存有」。「存有」由造物主所給，應由造物主來支持。我的生命時刻常賴造物主的「力」的支持而繼續「存有」。

不僅是我的生命，整個宇宙萬有，也都由造物主所造，也都由造物主所支持。物理學、生物學、天文學，深切地分析宇宙各種的「力」，由各種「力」萬物能够生存。但是科學只能說明「力」的意義，和「力」的關係；但不能解釋最後「力」的來源。例如科學說人由動物進化而來，動物由植物或礦物進化而來，萬物自身具有進化的「力」；然而科學卻說不出這種「力」最後由何而來，也更說不出物質最後由何而來，籠統地說物質是自有，宇宙是自有。自有自化的觀念和物質觀念乃是自相矛盾。

我們要從「存有」去講：「存有」本身就是「存在」，一物「存有」，這物就存在。宇宙為一個「存有」，乃是一樁事實。然而宇宙本身不是一個「存有」，只是許多「存有」的

綜合；「存有」本身又不是「綜合」，而是一個本體。宇宙的「存有」，不是唯一的本體，乃是綜合全部「存有」的代名詞，宇宙的「存有」，則是宇宙以內萬物各自的「存有」。因此，便不能說宇宙自有或不自有，卻要說宇宙萬物的「存有」是否自有，宇宙萬有本身不是自有，因為都是無常，都是原先沒有，後來有了；原先有了，後來沒有了。生命的「存有」不更表現這種無常嗎？誰也不能說宇宙的生命乃是自有的。

地理學、天文學、生物學都說宇宙開始為一團雲氣，經過億萬年的變易，乃生萬物。宇宙便是一個本體，萬物由本體而生，但是萬物是不是每一個都是本體呢？若每個都是本體，宇宙便不是一個本體，而是無數本體的結合，本體的結合只是共同存在的結合，不是結成一個本體。若是每個物體不是本體，只是附體，則宇宙或者為一個絕對的精神，或者為一個絕對的物質，但是兩者都不合事實。宇宙開始時為造物主所造的一種混合物，物中具有各種的質料和「能」，含有生命變易的「創生力」，創生力繼續變易，創生各種物體，每個物體都是實有的本體，帶有各自的附體，因此生命的淵源來自造物主。

宇宙「創生力」的變易，神妙莫測，易經稱為「易」。易經說：

「易與天地準，故能彌綸天地之道。……範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺，

通乎晝夜之道而知，故神無方而易無體。」（繫辭上 第四章）

『夫易廣矣大矣，以言乎遠則不禦，以言乎邇則靜而正，以言乎天地之間則備矣。

夫乾，其靜也專，其動也直，是以大生焉。夫坤其靜也翕，其動也闢，是以廣生

焉。』（繫辭上 第六章）

『夫易，聖人之所以極深而研幾也。唯深也，故能通天下之志；唯幾也，故能成天

下之務；唯神也，故不疾而速，不行而至。』（繫辭上 第十章）

易經講「創生力」的變易，稱「創生力」為易，又稱「創生力」之變易為易。整個宇宙

為「創生力」的繼續變易，創生萬物。『天地絪縕，萬物化醇，男女媾精，萬物化生。』（繫

辭下 第五章）天地化生的力，代表天地好生之德，『天地之大德曰生』（繫辭下 第一章），天

地之大德即是造物主愛萬物的心，中庸以「誠」代表易經的易，也象徵宇宙的創生力：

『故至誠無息，不息則久，久則徵，徵則悠遠。』（第二十六章）

生命的變易非常神妙，生命的構造也非常神妙。宇宙的物體，有生命出現，物體的構造

就出奇地和諧，各份子互相結合以維持生命。各份子的結合又非常美麗，顏色、條紋，在一片花瓣和一條小草上，都超過人工的巧妙。動物身體的活潑，人腦筋的靈活，儘讓生物學家讚賞。自然界山水的瑰麗，海洋浪濤的雄偉，瑩石純金的光澤，歷代詩人騷客歌咏不絕。豈能是物質力所能構成這些奇妙？乃是造物主的精神力所施予。中國古書曾以聖人能够瞭解萬物的奇妙，使自己的精神和天地萬物的神妙相通。中庸說：

『唯天下至誠，為能經綸天下之大經，立天下之大本，知天地之化育。夫焉有所倚，肫肫其仁，淵淵其淵，浩浩其天。苟不困聰明聖知達天德者，其孰能知之！』

（中庸 第三十二章）

中庸的思想和易經的思想互相貫通，都深深體認到宇宙變易的神秘性，又體驗到聖人精神生活的神秘。聖人精神生活的神秘，可以『聰明聖知達天德』；這種精神生活絕對不能夠是物質的活動，也便不能由物質而產生，應當追溯到一個絕對精神的根源。聖人的精神生命也就是人的精神生命，精神生命的神秘不僅是神妙莫測，而且具有創造的能力，中庸說：

『誠者，自成也；而道，自道也。誠者，物之終始，不誠無物。』（第二十五章）

若從西洋哲學去看，聖多瑪斯曾以五路論證，證明宇宙萬物須有一創造者；由宇宙萬物的動，證明須有一發動宇宙萬物的動而自身不動者；由萬物都由因果相連繫，證明須有一個最後和最高的原因；由宇宙萬物的可有可無，證明須有一絕對必然之「有」；由宇宙萬物的眞美善都是相對的，證明須有一絕對的眞美善；由宇宙萬物的神妙次序，證明應有一最終的目的。造物主天主就是發動萬物的動而自身不動者，就是宇宙萬物的最後和最高的原因，就是宇宙萬物以上的絕對存有，就是絕對的眞美善，就是萬物的最終目的。

不相信有神的學者，當然不願接受聖多瑪斯的五路論證，他們認爲五路論證全是虛幻的玄學論證，沒有科學的價值。這一點牽涉到整個的哲學問題，我只說出一點，形上學不是虛幻的玄學，自然科學也有自己的形上學根據，因爲自然科學的經驗實證，仍舊須要形上的原則，否則經驗不能有學術上的結論；就連康德爲使經驗可以有學術上的結論，也假設上先天的範疇，先天的範疇則不是經驗可以證明的。

撇下宇宙萬物的生命不談，只談人的生命。人的生命是心靈的生命，有思想，有感情，有選擇，有創造。心靈的生命，雖然也由身體的神經系統發揮功能，神經系統的功能，無非各種「力」的結合，科學能够予以解釋，也可能將來予以仿造。然而這些神經系統的「力」，爲什麼能有這樣神秘的功效，科學沒有辦法可以解釋。這些「力」的最後基本，來自生命的

中心。目前的科學雖然說生命的停止或者是心停止跳動，或者是腦神經停止活動，生命的中心便在於這兩者中；可是人的生命若只以這兩者為中心，生命只是物質的活動，所謂精神，所謂心靈，就沒有特別的意義。則心物合一的思想，根本就不存在。我相信我的生命的心，必是精神性的心靈，心靈稱為靈魂，腦神經和心跳動，乃是身體供給靈魂的器官，靈魂為精神體，精神體的根源，必是一個最高的精神體，便是造物主。

第四章 生命的創造

一、創造

1 無止境

宇宙的年數，科學家尚沒有結論，大約總在一百億年以上。從開始的一團熾熱的星雲，變成了現在的奇妙光耀星際天空。一團小小的星雲凝成了地球，由水中冒出火山而成的陸地，產生綠苔，漸生草木，水中生魚鱉，林中生鳥獸，荒地變成了美麗的自然。最後出現了人類，地球逐漸改變了形態，所有隱藏的資源漸為人所利用，生命的層面提高了，生命的形態表現了，地球上有了文明。

文明是人類生命的創造，也是宇宙生命力的共同成績。人類的生命要在宇宙的生命合成的環境裏求發展。這種環境稱為自然界的環境，自然環境裏各種物體的生命力，具有各自的

路線，各自的目標，這一切不常和人類生命的發展相合，例如氣候的寒暑，土壤的肥瘠，樹木禽獸的豐乏，對於人類生命發展具有資源的價值，人類便要追求運用的方法。適應自然環境，接受自然環境物體的生命力，乃是各種物體的天性，不僅是生物植物，就是礦物的土壤和石頭，都是遵循「適者生存」的定律。但是遵守這種定律，祇常是被動的接受，沒有主動的改進；被動的接受式生活，生命永不會發揚，常久滯留在同一形態裏。若是自然環境物體的生命力改變了，被動的接受就會隨著改變，有時便產生「不適者不生存」，或者產生自然進化的路系。這種生命形態，是自然物體的生命形態。自然生命形態因此不是永久不會變的，例如自然界的森林，丘陵河流，甚至植物的顏色和花菓，禽獸的形色和體態，都能漸漸有所變遷，這些變遷是自然物體的生命力，彼此長相接觸，自然發生的現象，自然界進化的現象乃一種必然的現象，然而就人類的價值觀點評估是不是進化或是不是退化，則不能單純地作一答覆，從動植物範圍內去看，古代許多動物較比現存的動物，在體態和動力上，都較現代的動物更大更強，所以說「弱肉強食，適者生存」(一)不是自然界生命接觸關係的定律。祇能以「適者生存」的定律去解釋。至於物種進化的事實，在自然界物體生命力接觸時，為一種可以發生的現象。生命力周流在物體內，即是物體的「存在」；生命力來自造物主天

主，造物主天主的「力」，常是創造力，宇宙物體所得於造物主的力也分享幾分創造力。這種創造力互相接觸，便會產生「創新」，使接受這種「創新」的物體，漸起改變，超向一種新的形態和生命，這種「創新」為自然的，為無聲的，為緩慢的。這種「創新」不能夠是否定不否定的鬭爭，而是生命力的超越，「超越」為相接觸的生命力互相溶結，互相奉獻。

人類的生命，卻不能僅在被動的接受方式生存，更不能發揚。人類的自然生理力，本然地薄弱，不能和自然界物體的生命力相比較。論體力，人的體力不如野獸；論耐風霜寒暑，人的體力不如樹木；而且人所需要的食物，都要從自然界物體中去取。人類的生命，必定要採取主動的方形，然後才能够生存，能够發揚。

人的生命也就是人的「存在」，我的存在有我的「性」；人性為天主所造，而且天主仿照自己的天主性而造了人性，人性是相似天主性。相似天主性和「存在」相結合成為宇宙間的最優秀「存有」，具有宇宙間最高的生命力。朱熹曾說物得有生命理的一部份，所以偏，人得了生命理的全部，所以全。全部的生命理便成為生命的全部力，人類的創造力是宇宙全部生命力的創造力。人類生命的發揚便運用生命力去「創新」。宇宙間的創新和進化，由人類的生命而表現，而完成。這種現象就是人類的文明。

湯恩比曾說文明是一種民族為求生存，乃反抗自然環境而有所建設，反抗力愈大，所造文

明也愈高；若是這種反抗力衰弱了，或是消失了，這種民族的文化，也就是衰弱，甚至滅亡^(二)。但是，所謂反抗環境的力乃是人類生命力的自然傾向，決不會消滅，祇是表現時或強或弱。至於民族的文明，隨著民族的生命力或保守留滯，或前進發揚，自身決不會滅亡，民族文化的滅亡常因別的民族的侵害，或因他種高程度文化而同化。文化爲人類生命力的表現，決不自傾於滅亡的境地。

造物主創造了人類，仿效祂的神性，由人類統治宇宙，作宇宙萬物的主人。造物主造了萬物，萬物返本歸原應歸於造物主，造物主由人類作代表，萬物便歸於人類。因此，在宇宙萬物的生命（存在）中，含有一項次序的系統，由下而上，人類的生命在這系統的頂點，人類可以運用萬物，而且應當運用宇宙的資源，以發揚生命。荀子曾主張「畜天而用之」^(三)，話是說得對，「天」字則用得不好，他先說「敬天而奉」的天，指主宰者天，「畜天而用」的天，指自然界宇宙，使後人相信他以自然界天代主宰者天；或更說他以古代相信主宰者天爲不對。主宰者天是天，自然界宇宙是天，乃中國古代的用詞，實際兩者所指不相同，互有從屬關係，荀子自己也相信主宰者天。

(二) 參閱湯恩比 歷史的研究（文明是如何創造的）。

(三) 荀子 天論 大天而思之孰與物畜而制之，從天而頌之孰與制天命而用之。

人類運用宇宙自然資源，為人類生命力創新的基礎。人類創新，所以能發動和成就，根本是人的心靈。心靈是仿造物主神性而成的，是精神性的本體，具有向前伸展的無限「能」。

「能」產生追求的慾望，慾望追求生活的滿足，人類對於生活的滿足，所追求的乃傾向於無止境。人的身體生活的追求即物質生活的追求，本來應當是有限的，就和植物動物一樣，祇求能有適足的飲食，禽獸祇求飽求暖。人類的物資慾望卻常不能滿足，愈多愈好，越有越想要，這是因為人的身體和心靈相連，構成一個整體，物質的追求也經過心靈，分有了心靈的慾望，因而成為無止境的慾望。老子所說「反樸歸真」（道德經第廿八章）「絕聖棄智」

（道德經 第十九章）使人返歸原始人的原始飽溫生活，不能使一般人接受，就是因為反對人類生活求創新的天性。祇有極少數的人士，以精神方面的追求，超昇物質的追求，成為避世的隱士，渡安貧清靜的生活。因為心靈雖然能夠擴充物質慾望的範圍，然不能改變物質感官的性質，物質感官為物質性的，「能」有限，繼漸消耗，常遭遇損傷，運用愈久，「能」和器官都要衰頹。避俗隱士便提倡而實踐愛惜物質器官的「能」，導引昇入心靈追求的生活裏，得到更適當的享受。

心靈方面的追求則真是無有止境，因著心靈的「能」乃是無止境的。心靈的思想不能有

止境，心靈的愛不能有止境。人類的造物主是無限的絕對真善美，人類的心靈是仿造物主的神性，人類的生命「返本歸原」要歸到絕對的無限真善美。人類心靈的追求，怎麼可以有止境的呢？在現世的生活裏，人的生命是心靈和身體的整體生命，生命的表現必具有物質的外形。一樁一樁的社會建設，無論藝術的、科技的、思想的，都有物質的結構。每一件雖都可以是創新，可以是偉大的發明，然而都是有限的。只是他們互相連結，互相堆疊起來，便代表人類追求的無止境。

2 創 新

人類生命常向無止境的追求，這種追求不是一個圓周式的進行，也不是一個直線式的進行，更不是一個唯物辯證式的進行。生命力不是互相否定而創新，不是一直向前而不停滯，不是迂迴保守而不進展，而是在一個屈折不直，進而忽停，停而忽進的道上前進。因為人類活在宇宙以內，生命的追求常和宇宙物體相接觸，物體不會一切都受人的運用；人類的理智思想，更不能常能看到物體的性質，認識自然資源的「能」。事事都要經過試探、經驗、改良，才能成就，小事要苦思去想，大事更須苦思去研究。

所謂創新，應當是成就一樁「新事」，新事是在以前沒有過的。在人類的生命歷程裏，

件件事都是新事，就是日常所作的，也沒有兩件事完全相同的。研究歷史哲學的人都知道這項定律，但是這每天的新事在每個人的生命中來說常是新的，可是在社會羣衆的生活裏，則不能常是新的。人的每一樁行爲，在本體上說當然是新的，因爲以前沒有；在形式表現上也是新的，因爲行動的意向和所用的資料是新用的。所作成的事，在社會羣衆的生活裏，所表現的形式相同。例如社會羣衆每天的起居飲食，都是一樣；因爲大家都用相同的資料，相同的方法。因此「創新」的新不能是普通所說的新，而應當是「發明」，

現在普通所說的發明，常指科學上的一種原理的發現。然而實際上凡是對於宇宙萬物，就連人本身所有新的認識，都是「發明」，藝術家的創作，社會家的改革，政治家的建設，思想家的學理，科學家的定律，都是新的發明。

新的發明，所謂「發明」，乃是對於事物，得到一種新的認識；新的認識或是對於事物的本性，或是對於事物的「能」，或是對於「能」的運行規則。進而研究這物和宇宙物體的關係，再研究這物對於人的生命可有的協助。

新的發明並不是創造新的物體，建設新的物理。物體已經存在，物理也已經成立；這都創於造物主，人的能力辦不到。人類祇能就已經存在的事物和物理予以認識，加以說明，想出運用的方法。

發明是人心靈的「能」的表現，使人的生命向上發展。每項發明都和人的生命接上關係，造出新的生活方式，或創制新的生產工具。馬克思主張生產工具改變生產方法，生產方法加增生產，引起社會下階層的革命，然後發動社會上階層的坍塌，社會的改變完全以物質經濟為主。然而生產工具的發明，生產工具的運用，都由人的心靈去發動，去創造，假使人的社會祇是物質的社會，人類生活和禽獸不能有所分別，還有什麼改革和革命可講呢？

中庸講「盡性」（第二十二章），人的生命一成立了，人就有自己的人性。這個人性是一個完全的人性，涵有人所該有的一切，應該是真的、美的、善的。然而這種完全人性，乃是一團無止境的「能」，因著「存在」而「存有了」，這一團無止境的「能」，要繼續發揚。

孔子曾稱贊「成人」，成人便是人性發揚到普通完善的階段的人，真正發揚了人性的人，中庸稱為「至誠」，易經稱為「大人」，孔子稱為「仁人」或「聖人」。

人的「存有」既然不是靜止固定地一成不動，而是積極的不息之動；這種人性之動不是人性的改變，人性常是一樣，祇是他的「能」，繼續發揚，人性便更成全，更美至善。

在發揚人性上，西洋哲學家所注意的，在於理智，追求無限的知識；中國哲學則注意發揚「人生之道」，使人的生命和宇宙物體的生命相和諧。因此，西洋哲學求真，中國哲學求善，兩者並不互相衝突，而且應相輔相成。

創新究竟是否使人的生命常得到發揚呢？從哲學理論上去看，應當是常得到發揚，然而從歷史的事實去看卻不能有這種樂觀的結論。

從哲學的理論上說，創新是使人生命的「能」得到新的一種發展，使人的生命多有一分的成就。因為「能」成爲「行」而得實現，必是一種本體方面的「善」。

在實際的生活裏，因爲人的理智力在線面上有無止境的能，在平面上則須常有限。因此，當一項創新出現時，人不能面面都看到這種創新和其他事物的關係，創新在實行時便可能和其他事物發生衝突，不能使生命受益，反使生命受害。這種現象不僅是在科學與科技方面可以出現，例如目前自然環境的污染、自然生態的傷害、核子武器的威迫，就是在社會組織、行政設施、倫理規律、價值觀念，都常發生這種事實。所以文化哲學要解釋文化常是進化或是退化；另外歷史哲學解釋人類歷史是進化或是退化，都不能簡單地予以答覆。但無論從理論或從歷史去看，人類生活都向前進，因爲人類心靈活動的成就，在歷史上是前後相累積的，哲學的思考，科學的發明，歷代累成學術遺產，前一代積累，後一代人在遺產上再增加，學術的成就當然是前進。生活的方式因著創新而革新，二十世紀的生活較比前兩世紀的生活已經進步多了。祇有在心靈活動的成就不能積累的方面，則不能形成繼續的前進。這一方面，乃是感情方面的活動，感情流動不居，變化萬千，爲每一個人心靈深處的活動，爲每

一個人本人的成就，不能遺留給後人。這方面的成就為人的性格、社會的道德、藝術家天才的創作。這些創新所留給後代人的，為模樣，為思想，但不是後人創新的資料，沒有一個兒子能夠用父親的道德人格去建立自立的人格道德，他自己必定要從頭做起，自己親身一樁一樁去建造自己的人格或自己的道德。也沒有一個藝術家能夠用米格安琪爾的作品做自己的藝術資料，去創造藝術品，米格安琪爾所能留給他的祇是藝術的思想和模樣。人類的歷史是進化或退化呢？藝術品沒有進化或退化的評價，藝術作品都是代表藝術家一時的感觸，祇要率真地表達了這種感觸，就是至高的作品。一時代的道德不能累積給後代，一時代的藝術不能積蓄作後代人的資料。但是他們的創新一成就了，對於人生命的發展，具有極大的助力。藝術品的欣賞，道德人格的薰陶，使人生命得到所追求的美和善。

創新常是天才的創作，大的創新須要大的天才，小的創新須要小的天才。假使凡人都可以發覺的事理或能成就的工作，那還是什麼創新發明呢？要別人不能發覺，一旦發覺了，才可以是發明。

天才也是人性的一種「能」，不和一般人所有的「能」一樣，而是特出的「能」。這些特出的「能」，帶著人類在生命的路上，彎曲他向前進，奔向無止境的大道。人類的社會便起造了輝煌的文明，使荒涼的地球，成了各種建設的奇跡。

二、思慮理智

1 求知

心靈生命為精神性生命，精神純淨無染，本來透明，自己顯明自己，自己也看見別的精神體。大學以「明德」為人性的本質，人性顯於人心，人心本來光明（第一章），王陽明以良知自然光明，有如明鏡台（四）。但是人的本體乃是心物合一體，心靈和肉體合成一個生命的主體。人的一切生命活動都由心物合一的主體而發，心靈的精神活動要藉著肉體的物質器官，心靈的光明便不自然顯露了。

肉體的認識器官為感覺五官，感覺的對象為物質，物質有量有份子，不是純淨的光明體。物質對著感官所顯露的為外面的形色。感官向著自己的對象所得到的為形色的感覺。

感覺的形成雖由感官而成，然必須有心靈的指導，否則「視而不見，聽而不聞，食而不

（四）參閱王陽明 傳習錄上。

知其味。」（大學 第七章）

感覺的運用，普通說是「好奇」，有種追求知覺的傾向。在禽獸的感覺中，好奇的現象不高，禽獸祇注意當前事物的形色，自己不會去追求新感覺。只是在為謀取食物或逃避危險時，禽獸的感覺乃追求知覺許多事物。這種本能的衝動，表示「好奇」也是生命的一種活動。事物越是和生命有關，越能引起禽獸的「好奇」，以追求知覺。

人的感覺固由心靈指導，感覺則為人追求的對象。感覺的形色已能顯露事物的外形，又能引起感官的興趣；人的心靈便追求愈多的感覺，以知道愈多的事物。一個感官有缺憾的人，心靈常感受由缺憾而生的莫大痛苦。況且感覺的形色間接也能顯露物體的性質，心靈求知的慾望便使人注重感覺，求增加感覺的經驗。西洋哲學現代的趨勢偏重這種經驗，以經驗為知識的唯一內涵，除感覺外再沒有知識。然而有心靈的人，怎樣能將自己的知識困在感覺以內呢？人心靈中所有的，本然地要求表現出來，也就本然地願意知道別人心靈所表現的。而心靈精神體自己本來是透明的，又本來透視別的精神體，這種追求並不因著肉體物質器官而被消滅，祇是要經過肉質器官而去認識。物質的物體本來因量而有重量份子，本性不顯；但是牠們的「存有」，也是動而不停；因著動，牠們的體性也顯露出來。如花草的生長，如山水石頭的變遷關係。況且人的心靈更追求認識物質物的體性。這些知識，或是對於

心靈精神體的認識，或是對於物質物體性的認識，都是超乎感覺經驗的知識，都是人生命的接觸。

莊子曾主張人不以感覺而知，不以心靈而知，而以「氣」知。人以自身之氣和宇宙萬物之氣相接，乃能有真知大知（人間世）。

但是人生命和宇宙萬物生命的接觸是在「存有」中接觸，各按自己的「存有」結構情態。人是心物合一的「存有」，物體則為物質的「存有」，兩者相接觸便按「存有」的結構而成。

心靈和對象的接觸，是認識的活動，心靈的認識須經過肉體器官，便不能夠是本體的直接接觸，而是經過器官的接觸。由感覺而有觀念，由觀念而去推想。人心靈追求認識，是在黑暗中去摸索，在物質的份子裏去找尋體性的顯露。這種摸索稱為思慮，稱為推論。

心靈的本性，本來明觀客體，與賞客體，然在心物合一的主體人，不能直接明觀，便沿著感覺的經驗去尋索。尋索便要思慮，思慮乃是人心靈的主要活動，也就是人生命發展的正途途徑。

思慮，應先有思慮的資料，資料由感覺供給。有了資料，理智先加分析，由分析而進入物體體性中，以認識物體「存有」的關係，然後可以歸納出來對這物體的一點認識。

物體「存有」的關係，具有本然的次序，不會自相否認。這種「存有」的本體關係，在人心靈認識以後，人用自己的方式表現出來，成爲一種理則的邏輯關係。在語言的理則關係和物體的本體關係間，有相應的規律。思慮的推理，是要沿著物體的關係去探索，不能由理智隨便去想，人在表達這種關係時，按照物體關係去表達。所以語言的表達和物體的本體關係，應該相合。理則規律便不能相反物體本體關係的次序。

但是，人心靈的思慮，是否具有先天的推論原理？康德曾主張人心有先天範疇，以範疇結合感覺而成觀念。按照人心靈生命的發展進程，思慮應該有先天的推論原理。先天推論原理在本體上說，以「存有」爲根據，心靈主觀和物體客觀的原理應都由「存有」而生。「存有」的原理有同一律，有矛盾律，有因果律。這些原理爲「存有」本體的原理，也又是思慮的理則原理。心靈思慮時，必定根據這些原理去推論。然而這些原理只是基本的簡單原理，人心靈生命用語言表達時，語言的表達又有自己的原理。語言的原理爲文規原理，推論的原理爲理則原理，本體的原理爲本體的原理，這三階層的原理，互相連繫，不能相背。本體的原理爲最基本的又是最高的原理，理則原則在其次，文規原理居最下。三者若有衝突，應修改的乃是文規或是理則規律。

現在西洋語意邏輯或數學邏輯，攻擊傳統的理則規律，尤其攻擊推論的方程式，責爲祇

是語意倒換，不能推出新理。形上學所用語言，都係空洞，沒有內容。實際上，語言既表達對象客體，語言間的關係決不能脫離客體的「存在」本體關係。

推論新理，並不是創造新的理，而是將隱藏在事物中的理顯露出來。例如：人人都要死，李某是人，李某便要死。大家都看到從這個方程式推出來的「李某便要死」，不是什麼新的事理，因為大家早已知道這件事。但是這種推論也有它的價值，把大家都知道的這件事，說出它的理由，顯明前後因果的關係互相連繫。事理越隱晦，推論越難，所得的結論，不是大家所知道的事，便是一件發明。

心靈生命的發揚，時刻和其他「存有」生命相接觸，形成彼此的認識。然因心靈和肉體相合為一體，認識活動常藉感覺器官以進行。因此，思慮活動常要有感覺性的觀念作基礎；心靈在這種基礎上運行無阻。否則，便陷入冥想或幻想，而不成為生命的發展。方東美教授曾說道家為太空人。『道家所寄托的世界，乃是一大神奇夢幻之世界。構成其世界之空間者正是美妙音樂及浪漫抒情詩歌中之「畫幅空間」兼「詩意空間」——一種充滿詩情畫意之空靈意境。意象空靈，人物逍遙遨遊其間，恢恢曠曠，瀟瀟灑灑，故能「層層超昇，地地深入，重重無盡，探索重玄，決與俱化。』(五) 莊子富於玄想，有如一大鵬鳥，翱翔宇宙間。但是道

(五) 方東美 中國哲學之精神及其發展 上冊 頁一六九 孫寶榮譯 成均出版社 民七十三年。

家的玄想，大都屬於冥想。莊子自己憑著自己的思慮，天想霽霽。他所想的雖也有客體「存有」的關係，深入彈幽；但常缺乏客體的基礎。可是他能够聯繫所冥想的事理關係，結成一個系統，作爲心靈生命發揚的道路。

思慮越脫離物質性的觀念，越要從「存有」本體方面發展。形上學的思慮，就在這種途徑上進行。若是離了本體「存在」，則形上思慮就成爲虛無渺茫，沒有定腳。

科學的思慮常釘在感覺經驗上，由經驗去推索，絕對不會流於幻想。

求知，乃是心靈生命的本然發展，是生命和生命的接觸。接觸的範圍越大，心靈生命發展越高。肉體的感覺生命也因著知識而得增進，而得改良。人類在宇宙間的成就，就是靠思慮所得的知識而造成文明。

2 求 眞

思慮求知，發展人心靈的生命，增進人的幸福。同時，也增高宇宙萬物的價值，宇宙萬物的「存有」，雖然是動的，是生活的；然而沒有心靈，不能自有意識。一切物體的存在，塊然無靈，存在等之於不存在。即是他們的生命，只是低級的活動，然而在各種物質的「存有」，都披戴著創造者的美善，萬物卻不能自知。王陽明曾說山中一株茶花，要被人看見才

稱得起是存在(六)。這不是簡單的唯心論，而是深入萬物的生命關係，體驗到的眞理。聖保祿宗徒曾說萬物都在等待救拔，從物質界提昇到神性界。萬物受天主所造，具有造物主的美善，顯露出來這種美善以光榮造物主的美善。但是沒有心靈可以認識，可以接受，人的心靈有罪，已經傾於現世物質，不知舉心向天主。等到耶穌降生，使人心靈清潔，和天主的神性相接，人心靈乃能在萬物身上看到造物主的美善，將自己本體和宇宙萬物的一切都歸向天主(七)。萬物被人所認識，受人所欣賞，而被提昇到天主的神性界。人心靈的思慮，給予宇宙萬物的「存有」意識，「存有」美麗，「存有」價值。

人心靈求知，體驗「存有」的關係。「存有」的關係爲眞的關係，因爲「存有」的本性是眞的。人心靈求知，便求真。

眞是什麼？在哲學上爲往古來今的一個難題。但是簡單地說，所認識而得的知識，和事實相符。從名和實的一方面說，名和實相符。從事實一方面說，所說的事是實在的。從事理一方面說，所講的理，是當然的。爲有眞，應有兩面相對稱的主客，即是主體和客體，主體

(六) 王陽明 傳習錄下。

(七) 聖保祿 羅馬人書 第八章。

和客體的關係爲認識的關係。

假使在認識時，主體和客體對立，不能相溝通，不相融會，認識便不能成立。在認識一客體時，客體進入主體中，和主體合而爲一，認識才完成。因此，所謂名實，不是把名和實相分，名指主體，實指客體，實際上名實兩者都是指著主客相合而成的認識，主客相合爲一則爲真。

莊子齊物論否認是非真假，在認識論上他以名爲小智的成就，不能表達事物的全貌。

但是莊子對於「道」還講是非真假，不以「道」爲虛僞，不以「道」爲烏有，他和老子都堅決肯定「道」是無限的無，爲萬物的本源。莊子的真，在於體認「道」。他講大智，講真知，講氣知。人心靈的虛靈之氣，和宇宙元氣相接，直接體認元氣的本源之「道」。從本源之「道」的大智，回頭來看萬物，萬物失去了價值。於是有逃避世物，輕視紅塵，樸素無爲的人生觀。然而「道」的真，引發生命回歸本源之「道」，以「道」的無止境境界擴充人的生命。

佛敎小乘以萬法爲有，有則由緣而生，既由緣生便沒有性體。

大乘般若不談有，不談空，卻談亦有亦空，亦空亦有，兩邊不著邊。著邊便不是智，智則卽有觀無，卽無觀有。這樣，名固然都是假名，實則非有非無，不能談真假。

華嚴宗和天台宗講「觀法」，以萬法圓融觀萬物。實空不是相對，而是相融。眞如爲萬物的實性，萬物彼此平等相齊。這種圓融觀，和老莊的「道」在萬物，萬物平等，理論相同。

從這種思想中去分析眞假，那就等於緣木而求魚。佛教便不談眞假而談智慧和愚昧。

現在歐美的哲學，對於眞假羣起爭論；然而爭的，都在於方法問題，所謂唯心、唯物、實徵各派思想，以及數理邏輯和語意邏輯，都在討論認識的方式和方法，不像中國佛道的學派，深入事物的「存有」。

歐美哲學並不否認眞理，只是說眞理無法尋得；而尋得的眞理，也只是相對的理論。名實問題只是共名問題，單名必有實。事理常隨時間空間的環境而異。相對眞理論爲歐美流行的通病。

眞，就本體上說常是眞，因爲乃是「存有」的關係。「存有」超越形色的時空，本體的關係當然不變。物的性體是怎樣就是怎樣。雖然常在發展，然並不改變。本體的表現，天然是「誠」，所以是眞。人的知識爲何不能常是眞，又不能常不變，那是因爲物體表露自性時不明顯，人心靈一時認不清楚。又因人的理智力常藉器官而行動，因此常不能達到物的體性。因此，所知道的常缺而不全，而且還能錯誤而有假認識。

假認識只是人的錯誤，不是心靈本然狀態。人的思慮追求知識，而且追求真的知識，探索真理。真理的來源來自「存有」，「存有」來自造物主。每一「存有」的事理本性已在造物主神性中存在，萬物分享造物主的事理。事理在造物主內是真，萬物「存有」的分享也不能是假，真理就建在這種堅強的基礎上。

許多人常說，實際上真理很少見，只是一些暫以為真的知識。就是這樣，人都不願意故意求假，誰也不願意把認為真的事理拋開，而去接受自認為假的事理。人人都願自己的知識是真的，求真所以是一種天性，乃是心靈生命發展的天然途徑。

因著求真的天性，人心靈生命的範圍擴廣，和宇宙萬物生命的關係也很密切。學術為「求真」的遺產。人間一切須要建立在真理上，凡是一種學術，一項發明，一樁政策，一件計劃，都要建在「真」上，若是發現所有的基礎是假的，則從新再造，否則必失敗。「真」是「存有」，假不是「存有」，不能存在。建設不在「存有」上，乃是落空。

三、情、才

1 求 美

人心靈生命和宇宙萬物生命的關係，不僅是顯露自己，互相認識，求知求真，而又互相授予。人心靈所有，授與別的生命，同時接受別的生命給予。在肉體生命上，肉體需要養料，接受別的物體作爲自己生命發展的資料。在心靈生命上，心靈也接受別的生命優點，以發展心靈生命。

每個「存有」，在本體上常具有完滿的物性，物性的各份子互相融會，常有和諧之美。美，按照孟子的意思，是充實，充實而有光輝稱爲大（盡心下），按照聖多瑪斯的主張，是圓滿而有和諧的次序。

美爲「存有」的特性，「存有」越完全，美越高。絕對的「存有」，具有絕對的美；絕對的「存有」創造宇宙萬物時，使宇宙萬物分有祂本性的絕對美。每一種物體，都具有一分的美。山水花鳥，顯出顏色的美，也顯出結構的美。人爲萬物中最秀的，人本性所具的美很高。

心靈的生命，在發展的歷程中，常一面表達自己的美，一面接收其他物體的美。接收美爲欣賞美，欣賞美爲美和美相應。表達美爲心靈生命的發揚。愛美，因此是人的天性。人因愛美而有創新。

美在心靈生命中所引起的，不是思慮的知識，而是感情的滿足。思慮爲認識事物，常藉

器官而須推論研究，理智不能直接見到事物的性體。美的欣賞不是知識，卻是接受，接受則是直接的。五官對著形色的美，相對無言，盡量收取，直接有所感受，大學說『如好好色，如惡惡臭』（第六章）。接受是直接的，是立時而發，不用思慮。好和惡為感情，美的接受由感情經過理智去接受。精神界的美，由心靈感情而接納，例如一篇美妙的講詞，一首美妙的詩歌，人唸了以後，心中得到無限的喜悅。

感情，為心靈生命予取的關係。我的生命能够給予別一生命一項滿足時，我心靈自然有種感受；我的生命接受別的生命給予一項滿足時，又自然有種感受。這些感受都是生命的表達，也是生命的發展。

滿足的反面為不滿足，在生命的予受關係中，不能常有滿足，缺少滿足乃引起痛苦，產生憤恨。這些感情都由予受關係所造成；得到生命所要的，便生滿足而喜悅，因喜悅而愛；沒有得到生命所要的，便生痛苦而恨。感情雖多，可以由愛和恨去總括。愛和恨所有的對象必是美。

生命的予受關係——在一切生命中都有。人的感覺生活有感情，人的心靈生活有感情。人的本體既是心物合一體，感官感情和心靈感情常互相融會，感官感情有心靈的感受，心靈感情有感官的感受。

易經常說天地萬物之情，詩人們常歌詠山水日月之情，兩者都用人格化的象徵表達式，以人的感情注入萬物。然而每一種生命，都有予受的關係，有關係便有反應，反應就是生命的感情。所以萬物都有感情，只是沒有感情的意識。

對於美的欣賞，在感情中乃是最純淨的，不包含利益，不運用思慮，只是美的予受。當我接受一種美而欣賞時，我用感官和心靈去接受，然而不加思索，而是我的生命直接和美相遇，我的生命接受了對美的追求所得的滿足，自然而滿足喜悅，不是要用另一種非理智非感官的美覺感官。美感不是感官的活動，而是整個生命的接受。

美的表達要用形式，形色的美用顏色線紋，精神的美用觀念。表達的程度應該是顯明直接的，不能隱晦曲折，須用思慮去探索。例如，講笑話，應該一聽就令人笑，若是聽後再加思索才笑，已經不是笑話。傳統的藝術，都能直接表達美，只是當代的新藝術，抽象派或未來派，卻使人盲然對著一幅畫或一件彫刻，不知道表達的是什麼。若是真理的表達，須要明顯，笛克爾曾以明顯為真理的標準，藝術美的表達，更要明顯，使生命可以直接接觸。

藝術美雖用形式表達，所表達的美，屬於精神，不屬於物質。真理超於物質，朱熹以「道為形而上」，美更屬於形而上。因為美是「絕對存有」的特性，是「絕對存有」的光輝與和諧。美由形式，如顏色線條而表達，表達的美超出顏色和線條。一朵花的顏色很美，美

不是顏色，而是顏色的光輝與和諧，可以說光輝與和諧是顏色的，然而顏色本身並不含有光輝和諧。接受光輝和諧美感的生命，一定也不能是物質，必定是心靈的精神生命。

美的創作當然是精神生命的創新，精神生命將自己的美表達出來，給予人高深的美感。藝術作家的創作，表達自己美，美或是自己本體的，或是自己所想像的。造物主所表達的，爲自己本性的美，自然界的美非常明顯，有心人都能欣賞。藝術家表達的美，大都是自己所想像的美，爲能够用想像去創造美，須有創作的天才。天才爲天生的「能」，藝術的創作能，和人心靈的感情相關。感情強的人，更具有藝術創作能。愛情深的人，他表達愛情必定美；痛苦深沉的人，他表達痛苦也必定美。因爲他表達時會不加思索，不用掩飾，而是真誠坦率，直接表達。藝術創作能的天才表現，特別是在表達形式的新穎。杜甫李白的詩，真情流露，譬喻象徵恰到好處。彌格安琪洛的彫刻，辣法凡爾的畫，活潑生動，顏色鮮明。他們的天才超人一等，作品千古絕倫。

天才的創作和學術的發明都是創新，也都是以原有資料予以新的意義。藝術的創新是美的形式。

美的形式爲生命的直接接觸，生命與生命的接觸爲生命發展的要求，欣賞美乃是人人所容易感到。許多的人不研究學術以求真理，但每個人若沒有美的欣賞，生命就要枯萎。心靈

生命在發展的歷程中，需要美感的陶冶，使心靈不為物質所拘。

每物都有自己的美，每人心靈常須接受美感。在自然界裏每人接受宇宙萬物所顯造物者的美。藝術天才作者以新的形式和意義創造藝術美。人生命的歷程常在美的予受中，繼續發揚。

2 求 善

「存在」的特性，有真美善，真是自己的體性，美是體性的充實光輝，善則是體性的完成。

「存有」在一存在時，就有了自己的性，而且是完滿的性。但是這個完滿的性，包有一大束的「能」，「能」要逐漸實現，性便繼續發展。發展自性之「能」，以達到成全的境界，完成自己乃是善，凡是「存有」都追求這種善。唯有絕對存有，已是絕對的完成，祂的生命表現，則是施善於別的「存有」。

中國哲學特別注意這種發展，有「盡性」的學說（中庸 第二十二章），使人性繼續發揚。西洋哲學雖主張「性體」不能變，人性一成就是全，然而聖多瑪斯的哲學思想裏，「能」與「行」為重要的觀念，人性具有許多的「能」，要求漸漸實現。當代歐洲的存在主義，也常

以人的「存有」，爲向一個理想的我而努力。

普通一般人都說要有理想，不能安於現實，沒有理想，便沒有創新；沒有創新，就會退化，青年人尤其要有志向，追求高尚的理想，使自己的人格能够完滿，也能創造事業。

凡是人都有人性之「能」，人性之「能」爲才。朱熹以才和情都由氣而定，才和情的基本，當然是人性，然而在具體上每一個人所具的情和才，要由氣之清濁而定⁽¹⁾。按照現代實驗心理學的主張，情才則和腦神經相關。

每個人的才不相同，然所有基本的才則相同，人都有人的才，思慮、記憶、想像、感情，每個人都有，只是所有的多少不同。還有許多的特長，爲種種天才，例如音樂天才、繪畫天才、數學天才、辦事管理天才。這些天才，屬於天生，爲造物者所予。

才是能，能够成事業，須要人去發揮。我的心靈生命帶著這些才，天然就有發展的傾向。我應當去培養，去發揮。在肉體生命上，我的肉體從嬰孩期開始逐漸發育，身體各方面的器官，漸漸強壯健全。老年來到了，身體逐漸衰弱，衰弱也是變動，爲物質本然的現象。我的心靈生命，也從幼年時期就開始發育，雖不能像肉體生命的發育顯而易見，然而發育是

(1)

朱熹 朱子語類 卷五。

繼續不斷的。因為每種生命，都追求發展，就連石頭的生命，也在漫長的歲月裏變化不止。生命的才越多，發育越高，生命就越圓滿，越有價值。

才的發展，常帶著價值。在本體方面說，凡是才的發展，都是生命的發展，也就都是好，都有善的價值。才為「能」，發展為「行」，「行」較比「能」必常是善，常更有價值。例如桃樹能結果，結了菓較比能够結果當然更好。

但是我的生命不是單獨的生命，和宇宙萬物的生命都有連繫。一有連繫，便有彼此生命的要求，彼此須要和諧，互相協助。假使我的才在發展時，傷害了另一生命的要求，使他受害，則我的才的發育便成爲一樁惡。

再者，我發育我的才，必定要注意我的生命的要求，而且要使我的生命能够得到更好的發育，否則若傷害我的生命，才的發展也成爲惡。

發展，在本體上說，是由「能」而到「行」，爲一種善；但因生命間的關係，這種本體方面的善卻成了倫理方面的惡，使生命受到傷害。例如搶竊的人，發揮他的本領，奪人的物件和生命，他的搶竊技巧，在本體上是種好，但是整個事件是壞；而且搶竊的技巧越高，壞處越大。

因爲，才的發展，第一是要成全自己的人格。才既是人性的特點，發展才要是發展人

性。中國古人的盡性和修養都注意在這一點上。孔子曾經把的人格列爲小人、士、君子、聖人四級。小人絕對不能做，求學的人，按朱熹所說：「始而求爲士，終而求爲聖人。」^(九)我心靈生命追求成全，心靈生命的成全，表現於具體的生活，則是道德完備的人格。中國古人以人性的發展，完全集中在這一點上，其他方面的發展沒有重大的價值。

人格的發展，不僅是我對我的生命的關係達到成全的境地，還要對其他生命的關係也要達到成全的境地。孔子用一個「仁」字代表這種境地，要能「立己立人，達己達人。」^(論語·雍也)朱熹以仁爲愛之理，人心得天地之心爲心，天地之心在於生生，人心便愛惜生命而予以贊助。人的生命和別的生命關係在於協助一切的生命以得發展。儒家的聖人，便是「化育萬物」的人。

因此，才的發展，應能成全自己的人格，發揚自己心靈的生命，也化育萬物的生命。

聖若望宗徒以天主爲愛^(十)，天主造生萬物，表現對萬物之愛，即易經所謂「天地之大德曰生」^(繫辭下·第一章)，仁愛爲發展「才」的原則。

(九) 朱熹 朱文公文集 卷七十四蒙問首條。
(十) 聖若望 第一書第四章 第八節。

仁愛爲一種感情，感情有它的理由，仁爲愛之理，合起來就是愛的感情，聖若望說天主是愛，是從人一方面去看天主，人所看見天主的，只見到天主對人所施的恩惠，造生了人，爲人造了世界，還遣聖子降生救贖世人。天主的本性，人不能認識，天主自己內性的活動，人也不能認識。人所認識天主的，是天主對外的工作，對外的工作即是對世界的工作，這些工作乃是愛。

朱熹以人得天心爲心，人心爲仁，人生命的發展應是仁。聖若望以天主爲愛，人得天主之愛以生，人生命的發展應是仁愛。仁愛便成爲才的發展所應循的途徑。遵循這途徑者爲善，不遵循者爲惡。

中國理學家講論惡的問題，意見多有分歧。朱熹以惡出於情，情又出於氣，惡歸根在於氣。可是情，本是生命相接觸的反應，不應該是惡，祇是在具體的表現上，卻或傷害自己心靈生命，或傷害了其他生命，違背了仁愛。因此在才的發展歷程所有的價值評註，便常以感情的善惡爲中心。而在培養人格的歷程上，也常以克慾爲要件。

感情不是惡。仁愛是感情，仁愛怎能是惡。感情是惡，因發而不中節。感情和才怎麼連在一起呢？因爲才是「能」，「能」爲成「行」，要心靈去發動。心靈發動一行爲必然要有目的，即是亞里斯多德所講的目的因，目的應該是仁愛以利衆生，然而很可能因自己的好惡

而反背仁愛，目的便受感情的牽制了。感情牽制目的，目的有善惡，才的發展行爲便有善惡。

目的有善惡，行爲的形式態度也有善惡，目的能够傷害人，形式態度也能傷害人。生命的關係在於互助；若不互助而反傷害人。愛是互助，恨則是否定互助。人的生命在求發展的歷程中，目的是在於成全自己的人性，使人達到圓滿的境地。儒家是如此，道家也是如此，佛教也不例外。儒家主張內聖外王，以成聖人。道家憑昇太虛，以求氣化而入於道，以成真人。佛教雖主張萬法皆虛空，然仍以智慧教人而得禪理，以進入涅槃。都是追求生命的發展，以創新自己的人格。西洋哲學雖不注意修養人格，但是西洋的宗教——天主教則專注修德成聖，以達與天主相結合的超凡境界。

四、自由

我心靈的生命，無拘無束，不受時間空間的限制。時間的物質怎麼能控制精神呢？易經曾以宇宙生生的變易神妙莫測，稱爲神（繫辭下 第五章），凡是生命都是神奇，人心靈的生命更神妙至極，因爲人心靈的生命相似造物者天主的神性生命。道家老莊曾以人的生命，週遊

太虛，『其精神，遣世獨立，飄然遠引，絕雲氣，負蒼天，翱翔太虛，』獨與天地精神往來，御氣培風而行，與造物者遊。』(±)這種生命當然是種冥想，爲莊子的寓言，然也代表對人生命的自由願望。

我心靈的生命，既是精神生命，在發展的歷程中，常能向前創新，就是因爲具有自由，不成機械式的反覆進退。但也並不是沒有途徑，隨意亂行。造物主天主乃絕對精神體，具有絕對的自由。然而天主不會反對自己的本性，因自由而傷害自己；又不會因自由而入於惡，惡在天主內不存在；再又不能因自由而違背祂的性理，不合理的事，對於天主乃不可思議，天主以自己的性理爲途徑，自由無束。

我心靈生活的發展途徑，首在充實自己，成全自己。在這一點我不會不循這個途徑走，我決不能自己傷害自己。無論什麼物體，都追求自身的利益，逃避自己的禍害。墨子曾主張以利爲行動目標，墨子的利應當解釋自己生命的發展(±)，而不是孔子所說違反正義的私利。生命的發展和充實，我也必定要追求，不能自由放棄。當我的生命和別的生命發生關係，我

(±) 方東美 中國哲學之精神及其發展 頁一八六 成均出版社 民七十三年。
(±) 墨子 兼愛下 經上。

必要遵循關係的規律，否則我會傷害別的生命而作惡。對於善惡，我沒有自由，我必要選擇美。

因此，我心靈生命的自由，是在善事上，兩善或多善中間可選其一。至於孔子和孟子所說『殺身成仁，捨生取義』^(三)當然是自由的至高表現。但在那種環境中，我不能有所選擇，祇能選擇仁義。若說因選擇仁義而傷害了我的生命，實際上所傷害的為肉體的生命，心靈的生命反因而得發揚。這就是耶穌所說：『愛惜自己生命的，喪失自己的生命；為我喪失自己的生命的，取得自己的生命。』（馬賽福音 第廿章 第廿九節）選擇仁義雖是我必定要選的，然而仍是我的自由，因為是我自己願意，而且要用非常堅強的意志。

自由的行為，是我自己的行為，由我自己負責。西洋哲學區分心靈的官能為理智和意志，理智為知，意志為抉擇。中國哲學則把兩者都歸於心，以心能知能主宰。意志和意不大相符，朱熹以意為心動時心之所之，即普通所說意向，意向當然屬於意志，然而意志大於意向，意志是人心靈為選擇作決定，作了決定而去實踐。我心靈有自由，是因我自己能作主，能決定。自由代表人心靈的中心，象徵我之所以為我。我是主體，我的行動由我作主，我既

(三) 論語衛靈公「殺身成仁」 孟子 告子上「舍身而取義者也」。

作主，對行爲我就負責。

不由我決定的行爲，不是我的行爲，由外力而造成，好壞我不負責。

自由不僅代表我是主體，而且代表我的生命，就是在外力不能抵抗的時候，我被迫作成的外面的行動，我的心靈仍舊不願意，即使不能表現這種不願意，我自己心靈的生命可以作證。

我生命所以有這種內外的衝突，是因為我的現世生命爲心物合一的生命，我是一個心物合一的主體。在通常的情形下，肉體的行爲由心靈作主；但當外面有一種強而不能抵抗的力量，強迫我作一種行爲時，我已不能選擇，祇能發動所強迫的行爲。

心物合一的主體，增加自由的運用，也減少自由的運用。在知識上，我因肉體而受到限制，對於外面事物，不能明白認出何種有利於我的生命或別人的生命，便按意志去決定。若是事件看得非常明白，自然選擇善。自由運用的範圍，在於因知識所造成的不定，意志而加以決定。沒有知識，就不能有選擇；知識不足，要意志作主。意志作主有時選錯了，自由便運用錯了，原因在於看事看錯了，知識錯在先。但有時知識沒有錯，意志自己錯了，即所謂「明知故犯」，那是因爲慾情牽制了意志。

知識高的人，情慾輕的人，心地潔白，他的自由必定很高。聖人的自由，像孔子自己

說：『七十而從心所欲，不踰矩。』（為政）才是真正的自由。

自由乃是我心靈生命自然的發展，心靈為精神，不受拘束。祇有精神纔有自由，物體是沒有自由的。從「存有」的本體上看，精神體的存在常動而不靜，精神的動為自由的動。自由乃是精神「存有」的本質。精神「存有」的動，即生命的發展，由自己而動，自己有自己的意識。精神的動當然有自己的原則，自由並不是在沒有原則。

普通一般人，認為自由在於自己任意選擇，不受規律的拘束，不受外力的干涉。然而在善與惡之中，不能有任意的選擇，必要擇善而固執。在現世生活的社會裏不能沒有生活的規律，破廢一切規律以行自由，必成為濫用自由。若說規律有不合理者，當然可以予以修改。然不能人自作超人，自作一切規律的主人，自己所願就是規律。古代的暴君這樣做，真正自由的人，必不這樣做。

自由不傷害自己，也不傷害人；人心生來有行善避惡的原則。破壞這些原則，已經不是自由。

有自由，心靈的生命才能成全，才能有創新。宇宙萬物的生生，雖然神妙莫測，然常有迹可尋。物體的生命發展，一切都順乎自然，自然則是必然，必然就沒有自由。一朵玫瑰花，結構和顏色神妙美麗；然而所有玫瑰花按著種類區分，每種都是一樣。玫瑰花的成長，

有一定的歷程，不會變遷。一頭獅子可以說是活潑極了，誰不怕牠。可是獅子的生活，千篇一律，常是一樣的事在循環。這種順乎自然的生命，不能有自由，便也不能有創新。

我的心靈生命，因著自由乃能自己決定，決定的能為發展生命必是新事。我心靈生命因著自由，乃追求脫離物質，趨向絕對的真美善。

儒家所講的心靈生活，要達到自己所形容「隨心所欲不踰矩」。經過長期的修養，運用自由時自加限制，使自己隨遇而安，不求物質的滿足，肉體乃能不牽制心靈，心靈便得更大的自由。同時也更顯出心靈生命的特性，精神的價值和追求，成為自由的運用範圍。王陽明曾以良知為明鏡臺，若意和情不加以污染，自然流露於行為。他的弟子竟以隨心所欲為良知的顯露，不守一切禮規，造成一片疏狂的風氣^(註)。不知道孔子的隨心所欲乃是經過七十年的修養而有成。所以說要知道不自由，然後才有自由；自己克制自己，緊縮自由的範圍，才能擴充自由的範圍。自由的範圍越大，心靈生命的發展就愈高。

道家最講求自由，以無為無欲來克制日常生活的不自由，然後一心超出物外，與「道」冥合，翱翔太虛中。

(註) 參看蘇光 中國哲學思想史 元明篇 臺灣學生書局。

佛教力求空虛一切，絕慾以絕世，邁入一超越的絕對境界，在涅槃中合於「真如」，以得真我。

天主教以宇宙萬物為造物主的妙工，可欣賞，可使用。然而人的心靈生命和基督神性生命相結合，提昇入精神的最高境，對於世物，有若無，無若有，心已在天主前，分享天主的愛，生命得以飛騰發揚。

自由為精神的特性，由心靈而顯。在世物中作選擇，以發展生命。有自由，乃有創新；有創新，生命逐漸成全。思慮本來自由，一秒鐘繞地球無數週。思慮自由想，意志作決定，創新乃成。

然而自由不是表示「存有」本身搖搖不定，精神「存有」既有就已決定，然不是硬固不化。由「能」到「行」之化，神妙莫測。老莊的「道」，虛無渺茫，完全不定。張載的太虛，也是縹渺不定。我講「精神存有」則不是本體不定，不定即不是「存有」。

五、心 靈

我所講的「精神存有」，第一為絕對的「精神存有」，為造物主天主，祂是絕對的「定」，

完全的「成」，然而也是絕對最高的「行」。第二是人的心靈，人的心靈為精神，肉體為物質，兩者都不是獨立的本體，而是兩者合成一個獨立的本體。這個本體是「我」，是我生命的主體。心靈生命是我的生命，屬於我；肉體的生命，也屬於我，也是我的生命。這兩層生命，普通常結合一起，發自肉體，也發自心靈。但肉體有一部份生理生命，不受心靈的支配，人對於自己的生理生命沒有意識。心靈也有自己的生命，不受肉體的牽制，人能閉目遐思。

孟子說人有小體，有大體，小體為耳目之官，大體為心思之官（告子）。耳目之官，即具有耳目感官的身體；心思之官，即具有思慮的心靈，小體大體合而成一人，即身體和心靈合成一體。

身體，我們看得見，我們知道是物質體，常在變易，從少到老，變易不停，在人死後，消失成灰。當人活時，身體營生理生活，營感覺生活；然而身體在營這兩種生活時，必定是和心靈相連，以有生命。否則，身體就遭死亡，喪失生命，生理生活和感覺生活已不能進行。

人生命的根源和中心，乃是心靈，死亡則是心靈和身體的分離。中國古人稱生命中心為魂魄，魄為身體生命的根源，魂為心靈生命的根源。西洋哲學傳統地稱人生命的中心為靈魂。

(Anima)。

心靈究竟是什麼呢？中國哲學稱爲「心」。心當然不是內臟的心，而是人精神生命的主體。理學家大都以爲心是性的具體化，心能知，能主宰。朱熹以心統性情^(五)。人的精神生命，即是心的生命。荀子曾以心爲『虛壹而靜』^(解蔽)，心爲精神體。在中國哲學裏，常有體用的問題，學者多是體用不分，以用代體。所以講心，祇講心的作用，不講心的本體。

西洋哲學從柏拉圖已經討論心的本體。心的本體爲靈魂。柏拉圖以靈魂存在於一觀念世界，先身體而有。當胎兒受孕時，靈魂和身體相結合，形同在牢獄裏，人死後，靈魂回到觀念世界。亞里斯多德則以靈魂爲人本體的元形 (Forma)，以身體爲元質 (Materia)，兩者合成一人。近代和當代的西洋哲學卻放棄了這種靈魂的觀念，以理智 (Mind) 代表心靈。理智爲思慮官能，爲精神工作，也就是以作用代替本體。

我接受西洋士林哲學的思想，也接受天主教的信仰。士林哲學對於心靈的思想，是以天主教信仰爲基礎。心靈是靈魂，靈魂爲精神體，與身體相合而成一個人。一個人活時，靈魂爲生命根源和中心，充滿身體各部，因此身體各部都有生命。生理生活和感覺生活由靈魂發

(五) 朱熹 朱子語類卷九十八。

動並支持，精神生活即理智和意志的生活，則專屬於靈魂。人死，靈魂和身體相分離，靈魂單獨生存，為自立的精神本體。

我有心靈生命，生命常在發展，有思慮，有感情，常求真求美，求發展自己的本能，使我的人性更為成全，成爲一個「成人」。這些生命的活動，明明是超於物質的活動，既有活動，便應該有活動的本體，哲學家卻竟以本體不可知而忽略本體僅講作用，很不合哲理。我心靈生命為精神的動作，心靈生命就該有精神的本體，精神本體就是靈魂。哲學家說思慮是腦神經思慮，腦死，思慮就消失了。可是問題就在於為何腦活腦死呢？醫師們說腦活腦死是腦能否有血液的循環，以維持活動。然而，血液為何能循環，又要看內臟其他部門能否正常作業，最終還是要到人是否有生命。有生命，則活，無生命，則死。因此，一定要有生命的根源或中心。這種根源或中心，就是靈魂。

但是，大家要說，靈魂在那裏？靈魂是什麼？作心理測驗時，誰也不會測驗到靈魂。感情的動作，可以測驗，但是我愛誰，我恨誰，心理測驗也不能測出，因為我藏在心裏，不顯露出來。測驗不出，就說沒有，不大合理。天下有許多測驗不出來的事物，思慮活動，更不容易測出。我在冥想，心理測驗可以測出我在思慮什麼嗎？簡直不可能。

靈魂的活動既然不能測驗，靈魂的本體，更不能測驗了。靈魂乃精神體，精神體超出物質。

若問靈魂在那裏，靈魂在身體內。士林哲學說 *Totum in toto, totum in partibus*。「整體在整體，整體在一切部份」。整個靈魂在整個身體內，整個靈魂在身體每一部份內。就如整個生命在整個身體內，整個生命在身體每一部份內，生命的表現，則按身體各部份所具的功能。

我的心靈為靈魂，為生命的中心，一切生命的追求都是靈魂的追求。有了靈魂，人心有主。因著靈魂，我能思慮，我能定奪。我的自由，就是靈魂的自由。我的創新，就是靈魂的創新。

但是，哲學家要說，這祇是宗教的信仰。宗教信仰是這種思想的基礎，當然是事實；可是柏拉圖和亞里斯多德並不是天主教徒，我們也主張有靈魂。

中國哲學雖不主張有靈魂，然而主張心由陽氣所成，軀體由陰氣所成。軀體是生理和感官動作的主體，陽氣所成的心，為什麼不能是精神的主體？

至於說本體祇是一個名詞，主體也祇是一個名詞，那就問題拉長了，拉到認識論，再拉到形上本體論。那些問題在前面我已經討論過。

最難的問題，可能還是死後靈魂存在的問題。

我相信心靈的生命，不會因著死亡而消滅。而且大家也都是這樣希望。

每一個「存有」，既已存在，便不願自己消滅自己。因為存在是造物主所賜給的最大恩惠。中國易經以「天地之大德曰生」，既生，便保存。物質體因自己本體有分子，常遭遇外物的磨難，乃不能永存。然也必有外力的折磨，否則自己不會摧毀自己。一塊石頭因著風霜雨露的侵蝕，份子漸漸散開，所以稱爲「風化」。精神體不受物質物的侵犯，不受外物的折磨，本體更不會自化；因此靈魂應該是常存。哲學祇按理去推論，不能用實驗去測驗，便不容易使人信服。

靈魂是精神體，可以自立。在和身體合成一個人時，靈魂不單獨自立，以這個人的主體的存在 (Existence) 爲存在。可以說是不成全的自立體；但在人死時，靈魂和身體分立，這個人的「存在」已經沒有了，靈魂乃有自己的「存在」而單獨自立。

靈魂既然不能被外物所侵蝕，也不會自己消失，靈魂便可常在。因而，我相信我的心靈生命，永久不滅。在我去世以後，我的靈魂存在，我便有身後的生命。

孔子曾說：「未知生，焉知死。」（先進）儒家不講身後問題，卻自古祭祖。民間信仰都相信鬼神，人死後爲神爲鬼。漢朝王充大舉攻擊這種信仰，主張無神。無神，是不信人死後尚生活，不是不信皇天上帝。王充以爲魂魄都由氣所成，人死，氣散，魂魄消滅，一切都完

了(六)。朱熹主張人死，魂隨軀體埋在地裏而消失，魂則上升於天，久而散歸天地大氣(七)。這都不能破除中國人敬祖的信仰。

我心靈的生命，在今生繼續發展，常有創新。在脫離軀體以後，應更能自由發揚，追求成全，回到造物主面前，欣賞絕對的真美善，我心靈才能真正得到滿足。滿足的生命，即是真福的永生。

(六) 王充 論衡 論死篇。

(七) 關朱熹 朱子語類 卷三。

第五章 生命的旋律

一、規 律

1 天 道

我的生活，在別人看來非常規律化，每天從早晨起牀到晚間就寢，一切工作都有一定的時間，祈禱、辦公、餐飯、寫作、休息，每天的時間都不大變動。我自己覺得很舒服，並不以有一定時間而覺得不自由，反而感到更順意。別人也以爲這種有規律的生活方式，能够保持身心的平衡，精力的調協，壽命的延長。

有一部份的生活，不受我的管制，即是生理生活，血脈系統、消化系統、排泄系統的工作，我不知道，我也不能管。然而生活天然有很嚴密的規律，一切活動都照規律而行。若有一系統忽然走出規律以外，馬上造成病症，須由醫師加以矯正。

生活所以必定要有規律，生活爲生命的表現，生活有規律，生命便有規律。

《易經》講述宇宙的變易，變易有原則，稱爲天地之道。宇宙變易由陰陽兩動力而成，陰陽兩動力常繼續變易，宇宙的變易便是常久的變易，不會停止。兩動力相接觸不是互相排擠，互相否認，而是互相結合，互相調劑。陰陽兩動力互相結合，常隨時地而不同，但常是適合時與位，所以易經的卦爻求居中正，以得時中。因得時中，宇宙變易顯得非常和諧，整個宇宙的現象都互相調協。中國農夫常說風調雨順，寒暑得宜，五穀纔能豐登。宇宙變易的和諧，目的在於「生生」，使萬物化生。

宇宙變易有規律，有變，變而相融洽，相調協，各得其宜，生命乃得發揚。

這些原則稱爲天地之道，實即天理，即是自然法。中國古人專事農業，常從五穀生育觀察宇宙的變化，分一年爲四季，分四季爲十二月，分十二月爲二十四節氣，一切都和農事有關。《易經》所列的變易原則，也都和萬物化生有關。這些原則，我們現在還可以在自然界發覺。四季寒暑互相調劑。我們也體驗到宇宙自然界的一切，互相關連，不容破壞次序，目前環境污染，便是觸犯這項原則。我們研究生物學和物理學，就知道植物、動物以及礦物，都愛惜自己的生命。在一種生命和自然環境不適宜而被淘汰時，便有新生命出現，生命常繼續不斷。

中國古人常有人法天的思想，以天所定的規律為規律。易經所擬宇宙變易的原則，為天地之道，在天地之道中，含有人生之道，所以稱為天道地道人道，宇宙變易的原則就應該是人生命的原則（一）。

在尚書裏有「天命」的觀念「天命」乃上天之命，尚書的天命，常對皇帝而言。皇帝因上天之命而登位，應常按上天的意旨去治理人民（二）。

易經以宇宙變易的原則稱為天地之道，宋明理學家以天地之道和人性之道稱為天理。儒家傳統地承認人生命的原則，以自然界天所定的原則為基礎。人在宇宙萬物中最靈最優秀，代表一切物體，和天地稱為三才，人的優點在於心靈，心靈生活乃人的特有生活，宇宙萬物變易的原則——天理，天然地在物的本性中，萬物常順性而動，人的心靈生來也有生命的天理，天理即是孟子所說的仁義禮智四端，人的心靈生命，便在發揚仁義禮智的四端，人乃是一個「倫理人」。

- (一) 易經 說卦 第二章
(二) 書經 湯誓 牧誓

2 我發展自己精神生命

我的生理生活有自然的規律，我的精神生命不能不有自己的原則。這些原則導引我的生命得有正常的發展，使我的生命和其他的生命的關係能合理地進行。通常稱這些我精神生命的原則為倫理規律。

我精神生命的規律，首先在於發展我的精神生命，可以說是求利，利是生命的成全，所以第一項倫理原則是「求生命的成全。」

求精神生命的成全，以精神生命的利為目標。求生命便不能自害生命，自殺乃是直接違反這項原則。求精神生命之利，不能以物質生命而害精神生命，所以乃有殺身成仁，捨生取義的豪舉。天主教歷代為信仰殉道的人，被尊為聖人。

在倫理律規而有求利的規律，利的意義是生命的合理發展。藝術家為美而求美，倫理家為善而為善，按照亞立斯多德所說有理智的人，沒有目標決不行動，目標常為自己之利，藝術家為美求美，倫理家為善求善，也是為求自心的滿足，假如他們心中是無所謂的心境，他們也不會求美求善了。人必定求自己生命的成全，成全乃生命的利；祇是須要認識並分別清楚在生命中有物質和精神的層次，精神生命為上為重，物質生命為下為輕。我不能求物質生

命之利，追求飲食和眼目的娛樂，而使精神生命受害。勿以下害上，勿以輕失重。

精神生命的利，使精神生命得有成全。精神生命所追求的成全，「在於追求真美善」，因為精神所求的，是精神生命的本性發展，精神生命本性的發展，是理智和意志即心靈的追求；心靈追求和別的生命接觸時所產生的予受關係：認識、欣賞、受益。認識為知，欣賞為美，受益為善。在現世生活中這些追求要藉感覺器官而進行，乃不免常有錯誤。但是在錯誤中，也常是在真美善的名稱下去追求。精神生命的發展追求真美善，宇宙間一切都是相對的，則應向絕對真美善而進。故意斷絕傾向絕對真美善的途徑，則自己違背生命的規律，也相反人的本性。這項原則是「追求真美善」。

我的精神生命，天性趨向真美善，又天性趨向絕對的真美善，因此倫理規律乃有普遍的原則：「行善避惡」。善是生命的成全，惡是破壞生命的成全。人的天性既求生命的成全，故天性趨於「行善避惡」。這種天性，在人的心靈自然顯露，稱為良知或良心。不僅在行事時，良知告訴人：這件事是善是惡，同時也使人體認到惡不能做。若是做，良知必加譴責，心靈因此不安。王陽明曾說良知不會走失，做賊做了幾十年，似乎失去了惡的感覺，但若聽見人叫他是賊，他仍是忸怩不安^(三)。這項原則普遍地存在人心，也普遍地顯露出來，成為倫

(三) 王陽明 王文成公年書 卷三 語錄三

理上的基本規律。

生命的發展，爲我自己生命的發展。我的精神生命，爲我自己的精神生命。爲我的精神生命，我當然要避惡，然而避惡並不足以使生命發展，而是要行善才可以發展我的精神生命。因此倫理上的一項原則是「自強不息」。《易經乾卦說：「君子自強不息」》（乾卦象曰）理由在於宇宙的變易常繼續不停，乾陽健行，坤陰順動，陰陽乃「繼之者善也。」我追求精神生命的發展，生命常動，發展便應常繼續進行。我就要常求前進，常求成全。進德修業，人格日益成全，乃每個人分內的事。若懶惰成習，萎靡不振，便是相反自強的原則，終歸於失去人生的目的。

前面的這項倫理原則，是我對我自己應守的原則，以求我精神生命的發揚。

3 我贊造物者的化育

整個宇宙顯露造物者天主對宇宙萬物的愛，中國古人說這是天地好生之德，也是天地愛物之心，古人所謂的天地，在這裏象徵上天，即造物主天主。造物主愛萬物，使萬物化生。人爲萬物中最優秀的，懷有整個生生之理，且承造物生命爲萬物之主宰，治理宇宙。人和宇宙萬物的關係，仿效造物主和萬物的關係，造物主和萬物的關係是「好生之德」，使萬物化

生，人代表造物主主宰萬物，也要使萬物化生，而不能使萬物毀滅。第一項人和萬物關係的原則，是「贊造物主的化育」，也就是孟子所說「仁民而愛物」。「贊造物主的化育」的原則，用一個名詞來代，就是「仁」。

孔子以仁貫通自己的思想，仁代表全德，我現在以仁為發展我精神生命的原則，是以仁指示一種規律，對於自然界的生態，力加保護，人為衣食住行，需要取用自然界的物體，自然界的物體供人使用，因為自然界的生命，具有上下的次序，互相從服，互相協助。但這種使用，祇限於正當的需要，不可流於濫用。除了正當的使用外，對自然界物體須加以愛護。尤其對於因着環境的不順適，形將絕種的動植物，更要加以保護。我的生命不僅和別人的生命相連繫，和自然生態的環境也相連繫。自然生態環境的破壞，就會影響我的生命，自然生態環境中的萬物，也互相連繫。一種小而為人所知的小蟲，和土壤草木相關；一種低級的綠苔，和樹木鳥獸的生命也可以相關。草木和土壤相連，鳥獸又和樹林相連，破壞這種自然環境的力量，可以是天災，大部份則是人的愚昧，人祇圖眼前的享受，不計後果，造成自然生態影響的損害。例如，臺灣本來產許多種的美麗蝴蝶，三十年來都被人的愚昧使蝴蝶在臺灣已成瀕臨絕種的動物之一。

人生命發展的歷程中，有「贊造物主化育」的規律，人要愛護自然生態環境，不加以毀

壞。在因生活需要對自然生態環境的一部份予以破壞時，必要力求補救之道。這是仁道的第一項規律。

仁道的第二項規律，在於「愛人」。我生命所接觸的以人的生命為最多，而且人的生命又最高，我生命所有的關係，以人類關係為第一。自然生態環境和我生命的關係最廣，也很重要，否則，我的生命就不能維持。然而我的生命和別人的生命，關係非常密切；而且「四海之內皆兄弟也。」（論語 顏淵）皆是造物主天主的子女。「愛人」的規律，便成為「愛人如己」的規律，「己所不欲，勿施於人」（論語 顏淵）。

人和人雖都是兄弟，然而其中還有親疏關係。關係最親的，當然是和我的生命緊相連接的，即是我生命所從出的父母，對父母的愛稱為孝，孝為「德之本，教之所由生」（開宗明義章）孝親出自人的天性，孟子以為小孩天生就知道愛父母，「孩提之童，無不知愛其親也。」（孟子 盡心上）「孝親」為仁道的另一項規律。

仁道的愛，推近及遠，「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」（孟子 梁惠王上），推到整個的人類，再推到宇宙的萬物，實現宇宙萬物全體相關連的關係，表現天地之道即自然法中宇宙萬物互相關照的原則。我要在宇宙萬物中看到造物主工作的痕跡，造物主的工作是愛，祂在萬物中所留的痕跡便是愛。造物主的愛所留痕跡，便是萬物的奇妙美麗，可驚可

愛。人的生命爲造物主之愛的造化，萬物也是造物主之愛的造化，在同一造物主的愛中，我愛宇宙萬物。宇宙萬物和人的生命，息息相通，由人的生命通到造物主。人便不可以妨礙這種關係，不可以障礙這種相通，宇宙萬物合成一個整體，整體是生命，生命好似一大海的水，東西南北盪漾不息，在海水中的物體，因水而互相通貫。仁是生命，仁道是生命的相通，是生命的愛。仁道的一項規律是「仁民而愛物。」（孟子 盡心上）

仁道使宇宙萬物，互相連繫，互相協助，以求生命的發展。這種互助的愛，應該適合每個人，每件事物，而且還要適合時地。在宇宙變易中有中正的原則，陰陽兩動力的結合，常適合時空，人生之道便有中庸。中正的原則，即是孔子所講的中庸。中庸不是一種善德，而是一項生命的原則。生命的動，應不偏也不要不及，居於中道。然而所謂中，不是機械式的中，乃是當前的動，洽得其當，所以稱謂庸，庸是庸常，是日常的事。每天所有的事，各有各的中道。中字在中國古代哲學裏，乃一大問題，理學家解釋中庸書裏的中，有說是心的本體，有說是心的境況，有的更說爲宇宙的本體，中庸以喜怒哀樂之未發爲之中，中乃是靜。中若是心的本體或宇宙本體，人心爲求根本，便該常是靜。中庸的中道變成了靜坐，靜坐變成了禪靜。然而易經主張宇宙變易不停，生生不息，「天行健，君子以自強不息。」（乾卦 象曰）萬物的本體爲「生生的存有」，怎麼能够是靜？中道的解釋，應該是「適當」的原則，

事事得其當。孔子說：「不在其位，不謀其政；」（論語 泰伯）孟子說孔子爲聖之時者（孟子 萬章下）常得時中。位和時，乃是「中庸」原則的標準，事事要適合時與位。這也就是易經的「中正」原則。

中庸是一項原則，適用於一切善德，也適用於一切的修養。在尚書洪範篇有大中的思想：

『無偏無陂，遵王之義；
無有作好，遵王之道；
無有作惡，遵王之路。
無偏無黨，王道蕩蕩；
無黨無偏，王道平平。
無反無側，王道正直。
會有其極，歸有其極。』

洪範建立皇極，皇極爲大中，方東美教授說：「肯定當建大中爲存在及價值之無上極

則，且爲人人之所當共尊——自天子以至庶民，一是皆以「大中」爲本。蓋「大中」者，乃是「本初」，代表近代比較宗教史家所謂之「天上原型」(四)。

有中庸，和平乃生。在宇宙變易中，宇宙整體有一種和諧，萬物各得其所。「狂風暴雨不終朝」，在和諧中的不和諧的現象，不能持久。人的生命和萬物的生命，爲求發展，不在鬪爭的暴力中得進步，而是在和平相處者求進取。仁道的另一規律爲「和平」。宇宙萬物既是造物主愛的表現，都帶着造物主愛的痕跡。愛，則同樂相處。達爾文的「物競天擇，弱肉強食」原則，不僅不能適用於人的生命，也不適用於自然界的生命。鳥獸互相攫食，那是生命的次序，人也殺豬殺牛，以充食物。然而在自然界裏，無所謂鬪爭，一片平靜。人的社會也應當是一片平靜，享有和平。和平爲人生存的要素，鬪戰帶來死亡的陰影。禮記禮運篇講大同世界，描述一種理想的社會，大同乃成爲儒家的理想。理想如不可能達到，希望可以達到小康。「和平」所以是仁道的另一項規律。

和平，爲實踐仁道的結果，給人類社會帶來幸福的快樂。在實踐仁道時，便常以和平爲目標，常懸在心目中。我的精神生命在發展的歷程中，和宇宙萬物的生命相接觸，另外常和

別人的生命相接觸，接觸的關係，爲互助互濟，互助互濟即是和平。和平的根基建立在生命的本體上，和平的實現在生命的發展歷程中完成。有和平，生命有發展；沒有和平，生命沒有發展。

以上仁道的各項規律，天然由生命的本性而發，不是人造的規律，因爲是生命本性的要求，否則生命不能發展，這些規律便是人類倫理的基本規律。

4 人造規律

人生命本性的要求，形成規律，這種規律爲人的「性律」，出自人的天性，凡是人都天生地帶有這種規律，天然地傾向這種規律，不受時間和空間的影響。性律爲易經所講的「人道」，「人道」來自「天道、地道」，「天道、地道」爲自然法。性律以自然法爲根基。近代許多學者，否認性律，以性律爲原始人類的共同規範，人類生活變易，性律也隨著變易。然而我們看上面所列舉的規範，是否隨時代而變呢？是不是一變，人的生命便受害呢？

倫理的規律當然也有變易的部份。性律的本質不變，性律的解釋則可以加多加新。性律以外，還有人造的規律，這部份規律，隨時地而異，人的生命不是孤單的，是結羣而居，建立社會。社會既爲羣衆的團體，應有次序，乃創立人造的生活規律；中國古代有禮法，禮係

倫理親律，法係政府法律。禮的創造者必是聖王，中庸曾說明沒有德沒有位，即不能造禮。（中庸 第二十八章）因為禮要以天理為根本，唯有聖人可以洞悉天理，也唯有皇上才能使人服從禮規，除禮規以外，社會傳統結成一些生活習慣，習慣成為規範，作為社會的倫理規律。例如中國孝道的實踐，有許多禮規，又有許多習慣規範，在古代人人都要遵守。但是到了現今的時代，社會生活的環境和方式都變了，傳統的禮規和習慣都不適合現在的中國人生活，這些禮規和習慣就要改變了：或者取消，或者改革，或者創造新的禮規和習慣。可是，孝道並沒有改，誰也不能說現在的子女不要孝敬父母！祇是孝敬的方式改了。目前，我們體驗到臺灣社會生活的混亂，生活品質的降低，就是新的人造倫理規律還沒有建立起來。

一、善 德

精神生命發展，在發展的歷程中，所得到的成就，便是善德，中國古代哲學常以「德為得」，修身有所得。西洋哲學又以「德為力」，由善習慣而養成的精神力。這兩種意義可以結合起來。我精神生命發展，在精神上有所得，所得為給我精神生活加增一種力，可以更向前發展精神生命。

善德爲精神生命發展所得，精神生命發展按照生命規律而發展，發展所得必是精神生命所得。善德便應在精神生命性理上有根據，而且既是精神生命發展的成就或成果，對於精神生命有所助益，使精神生命更成全。孟子曾經說仁義禮智「人之有是四端者，猶其有四體也」（孟子 公孫丑上）爲人性所故有。人生來便有惻隱之心、辭讓之心、羞惡之心、是非之心，沒有這四種心就不是人，這四種心即是仁義禮智。

易經說：「乾，元亨利貞」（乾卦 卦辭）乾爲生命創造力，生命力的運行有元亨利貞四種成效。元配春，亨配夏，利配秋，貞配冬，春夏秋冬在生命的發展歷程中，春生，夏長，秋收，冬藏。元便是生，亨便是長，利便是收，貞便是藏。易經又以元亨利貞配仁義禮智，漢儒和宋明理學家都接受這種思想。元亨利貞既是宇宙生生的成效，仁義禮智也就是人精神生命發展歷程中的成就，是精神生命本體的發展，不是人加上的善習慣。

1 仁

仁義禮智常以仁爲首，爲總攝，猶如元亨利貞，元爲首。仁本爲愛之理，在善德中，仁是愛。

愛是授與不是佔有，造物主愛萬物，授予萬物存在的生命。萬物的「存有」，爲造物主

的愛之賜予。父母愛兒子，授予兒子生命而予以生育。父母之愛爲宇宙萬物的愛中最大的愛，所授予兒女的，也是最大。父母所以配天，爲兒子生命的根本，男女夫婦之愛，彼此以身體互相授受，結成一體，不分彼此。這種夫妻之愛，在人世中祇低於父母之愛，超出其他的愛。夫妻互相授受，甘願犧牲一己，不願佔有他方，愛情才算真誠，有如父母愛兒女，爲兒女而犧牲，不計代價，父母之愛所以是最純摯之愛。

在我精神生命發展的歷程中，我生命接觸另一生命時，常有授予的意願。士林哲學有一句諺語：“Bonum est diffusivum sui 善是播散自己的。”聖保祿宗徒說：“Melius est dare quam accipere 給人家東西比拿人家東西更好，即施予比接受更好”(五)。我的生命乃一大善，生命便常願播散生命，播散生命所有。我和人和物相接觸時，我願以我所有播散給別的人和別的物，同時我也接受別的人和別的物給予我的善，我願還報以善，這種善的往反，就是愛的旋律。我的精神生命，在愛的旋律中進行。首先造物主天主的愛，我對造物主感恩的愛，織成一種超宇宙的愛之旋律，使我的精神生命充滿永恆的意義，表現超越的形態，給予事事物物正確的價值。我生命的來源爲父母，父母的慈愛，我對父母的孝愛，織成家庭天

倫之愛的旋律，擴張到和我生命同源的兄弟姊妹；天倫之愛，乃精神生命安祥發展的樂園。男女兩性青年，相識相迷，進而以自己的心相授受，以期能結婚而成一體，再以身體相授受，男女相愛的旋律，織成一個新家庭；夫妻之愛久而彌堅，濃而如酒醴。由家庭走到社會，我精神生命所接觸的，有各種各類的人物，遇到一顆另外的心，思想和感情可以互相交流，建立可貴的友誼；朋友之愛的旋律互相織成工作的助力。社會有種種的團體，我因工作參加一種或多種，我精神生命和團體中的人之精神生命相接觸，必然發生授受的關係；團體中感情的旋律，織成工作網，增加工作的愉快。在社會的生活中，我的精神生命還要接觸各種各樣的人，有老年人，我要給他們以安慰；有小孩，我要給他們以笑容；有青年人，我要給他們以鼓勵；有貧而無可告的人，我要給他們希望；有病痛而殘廢的人，我要給他們以生活情趣。聖方濟曾作「和平歌」：

『在有仇恨的地方，讓我播種仁愛；

在有殘害的地方，讓我播種寬恕；

在有猜疑的地方，讓我播種信任；

在有絕望的地方，讓我播種希望；

在有黑暗的地方，讓我播種光明；

在有憂苦的地方，讓我播種喜樂。

我不企求他人的安慰，只求安慰他人；

我不企求他人的諒解，只求諒解他人；

我不企求他人的撫愛，只求撫愛他人；

因為在施捨他人時，我們接受施予；

因為在寬恕他人時，我們獲得寬恕；

因為在喪失生命時，我們生於永恆。」

愛的播散，由遠而近，精神生活在愛的旋律中，表現惻隱、同情、關懷、寬恕，生命互相授受，人格愈趨完滿。

中國古人講博愛，講大同，以人得天地之心為心，天心好生，人心好仁。中庸和孟子都說「仁，人也。」（六）天主教聖若望宗徒說：「天主是愛」（七）愛為天主的特性，人相似天主，

（六）中庸 第二十章，孟子 告子上
（七）聖若望 第一書 第四章 第八節

人也當是愛。聖保祿宗徒描述愛的特點：

『愛是含忍的，愛是慈祥的，愛不嫉妬，不誇張，不自大，不作無禮之事，不求己益，不動怒，不圖謀惡事，不以不義為樂，却與真理同樂，凡事包容，凡事相信，凡事盼望，凡事忍耐，愛永存不朽。』（致格林多前書 第十三章 第四節，第八節）

2 義

義，為養我，為生命之長，如五穀在夏天成長，即我精神生命的發揚。義的意義為正義，一切按規律，可以做才做，不可以做就不做。孔子最重義利之分，以重利者為小人，重義者為君子。孟子更勸人「捨生取義」，以義高於生命。所謂生命乃身體的生命，義則屬於精神生命，捨身體生命以求精神生命。利為私利，不合正義。

規律為生命的規範，指導生命發展的途徑，守規律以求生命的發揚。生命的規律既是規範便劃出範圍，範圍是加限制，守規律便接受限制。義，第一，指示生命的規律，詳加認識，有天生的規律，例如「行善避惡」；有人造的規律，大學講格物致知。第二，接受限制，為勇氣的表現，在「捨生取義」時，勇氣為超凡的勇氣；在平凡的事上，就義捨利，也

要勇氣。例如別人來賄賂，送錢上門，「神不知，鬼不曉」地秘密進行，爲不接受，須要勇氣。

義常包含著勇；柔弱的人，很難守著正義。勇，不是匹夫之勇，而要是大丈夫之勇。孟子說：「居天下之廣居，立天下之正位，行天下之大道，得志，與民由之；不得志，獨行其道。富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈，此之謂大丈夫。」（滕文公下）孟子又說：「人有不爲也，而後可以有爲。」（萬章下）

義，指導人在一切事上要有原則，事情的形態可以變，原則不可以變。我的精神生命在發展的歷程中，必要有原則，精神生命在各方面的表現，都根據原則。孔子和孟子都是有原則的人，他們以原則爲「道」。孔子曾說：「朝聞道，夕死可矣。」（論語 里仁）又說「君子憂道不憂貧。」（論語 衛靈公）大丈夫得志，「行天下之大道」；不得志，「獨行其道」。孔子曾爲自己立下原則：「飯疏食，飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。不義而富且貴，於我如浮雲。」（論語 述而）有原則的人，必有志氣，有志氣，乃有人格。古代有氣節的人，都是有原則的義士。

孔子曾主張正名，正名就是義，君君，臣臣，父父，子子，各有各的名，各人因名有應盡的職責。善盡自己的職責便是義。西洋哲學以義由權利而生；我有各種權利，別人不能侵

犯，有尊重我的權利的義務；若加侵犯，便有義務予以補償。補償不能折中，而要盡數償報。西洋哲學謂中道不適用於義，我們古傳的中道，為適宜，「義者，宜也。」償還債務，補償權利應盡數償還才能適宜；或因負債者力有不及，則適力所能便是適宜。中道當然也用於義。

守義的人，必是有責任感而盡職的人。守義的人，必是廉節的人，「臨財勿苟取」，非分之才必不貪。守義的人，必是有志氣的人，保持原則，不屈於環境。守義的人，必是有廉恥的人，對得起自己的良心，也對得起旁人。守義的人，必是知恩報德的人，知道所得的屬於別人的施恩。守義的人，必有正確價值觀的人，知道精神重於物質。守義的人，必是有勇氣的人，堅持自己的志向。孔子曾說：「三軍可奪帥也，匹夫不可奪志也。」（論語 子罕）

守義，所以能長進精神生命，使精神生命在自己的規律上前進。規律不是為桎梏精神生命，不是為殘害精神生命，而是使精神生命得到正當的發揚。

3 禮

在發展精神生活的歷程中，有應遵守的規律，規律予人生命活動一些限制，人接受限制，實行生命的節制，便是禮。

禮配秋，秋爲收，爲生命的斂收；因著規律的限制，我在精神生命的發展途中，給生命以斂縮。我精神生命的發展，常和身體生命結合一起；身體生命在感覺的活動中，常能使生命趨向物質，物質既得偏重，精神便受傷害。感覺生活的活動，常藉情慾而動，情慾和外物相接，常容易受外物的吸引，忘記生活的規律，動而不中節，乃趨於惡。

凡是生命的活動，不論是精神生活或是物質生活，都應有所節制。例如吃飯、飲酒、睡眠，都該合於中道；若是吃多了，喝多了，睡多了，對於身體都有害，都不能發展精神生活。男女的情慾，出自人的天性，若不慎加節制而流於濫，於身體有損傷，於精神更有傷害。飲食男女之慾，都屬於感情，而且屬於物質的感情，應常加節制以守禮。

不僅飲食男女之情，應加節制，凡是喜怒哀樂愛恨等等感情，莫不需要節制，以得合於中道；否則常有出軌的行動。儒家所以主張節慾，佛教則主張絕慾，天主教主張節慾使趨於善，予以積極意義。

情慾本身不是壞，更不是惡；而都是生命的種種「能」，應該是積極的善。情慾的「能」藉得感覺而動，表現於外。可以因著心不正，整個情慾的動，不論內外，都趨於惡。心不正就是意向或目的不正，情慾向不正的方向走，當然走出倫理的規律。許多次，心正，有好目的，但是在表現於外時，或是方法不合於中道，或是形態不合於中道，便也就流於惡。例如

搶竊金錢以孝敬父母，孝是對，搶竊的方法不對。又例如貧家子葬親，大講鋪張，破費家產，葬親是孝，貧而鋪張則不合中道。

禮，便是節制，和西洋倫理哲學善德中之節制相合。中國通常以禮為生活規律，包括生活的各種禮儀，孔子曾說：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」（論語 顏淵）既然說：「勿」，便是節制自己。節制乃是禮的精神和意義。

「曾子言曰：君子所貴乎道者三：動容貌，斯遠暴慢矣；正顏色，斯近信矣；出辭氣，斯遠鄙信矣。」（論語 泰伯）

「子曰：躬自厚而薄責於人，則遠怨矣。」（論語 衛靈公）

「子絕四：毋意，毋必，毋固，毋我。」（論語 子罕）

張載曾說：「無我而後大，大成性而後聖。」（凡）

節制自己，不以自己為作事的直接目的，直接目的在於為人為國，間接目的仍是為自

己，使自己的人格更完全，更高尚，因而成聖。

禮，又是禮儀，行動在外面的次序。民國以來，大家都反對禮，把傳統禮儀廢除了，新的禮儀沒有制定，社會成了沒有禮儀的社會。廢除傳統禮儀乃社會變遷的自然結論，沒有禮儀則喪失社會生活的意義；因為社會生活沒有節制，沒有適合的儀式，社會由文明而返回野蠻。

耶穌曾經說：『我是道路、真理、生命。』（聖若望福音 第十四章 第六節）

我的精神生命應該有途徑，途徑要是真理之道，然後我的精神生命纔正確地發展。

耶穌是我精神生命的道路，道路是祂為愛世人而犧牲自己的性命，犧牲乃是我精神生命的途徑。耶穌也曾經向門徒說：『誰若願意跟隨我該棄自己，背著自己的十字架來跟隨我。』

（瑪竇福音 第十六章 第二十四節）十字架為耶穌的犧牲之象徵。只有在犧牲中有真理，生命才可

發揚。犧牲，乃是自我節制。

有節制的人，是有規矩的人，是有禮貌的人，是謙讓的人，是能合作的人。論語講述孔

子說：

『子溫而厲，威而不猛，恭而安。』（論語 述而）

禮的精神和意義爲節制，『齊明盛服，非禮不動，所以修身也。』（中庸 第二十章）

4 智

智爲明智，配冬，多爲水、爲冷、爲藏。秋收冬藏，生命的發展的第四階段，把所接受的收藏起來，以供需求，就如五穀在秋天收穫以後，藏在倉庫裏，供日常需要。明智有如冬水，冷靜明淨，不受情慾利害的紛擾。

智的第一步，便是收藏知識。大學講致知在格物，歷代解釋紛紛，陸王且分成學派。朱熹的主張乃爲正確，人心固然有天生的良知，知道臨事辨別善惡。但良知所指示的根據爲天生的性律，性律爲基本的倫理規律，對於人事複雜的境遇，對於後天人造的規律，都須加以研究。但不像朱熹所說久則貫通，而是知識多，良知判斷可以不錯。

求學，在中國古代在於求知天理，天理爲人生活之道，因求知天理進而實踐，中國古人求學爲修身，爲成君子，爲成聖人。孔子所以非常看重求學。但是現代的求學爲得知識，現代的知識包括各項學術的學理，也包含人事的歷史和制度，現代的求學和歐洲的求學，意義相同，求知識而不求做人之道，有學問的人不一定是君子。在中國古代，不是君子，不是賢人，不足稱爲學者。因此，在現代的求知知識中，爲能有明智，則須研究人生之道。

在求明智的知識裏，中國古人特別舉出知己知人知天。現代人常以自己爲重，以己爲中心，認識自己成了一門學問。心理輔導中列有自我認識一門，認識自己的嗜好，認識自己的專才，認識自己的性格，都包括在這門學問裏。這乃是學術進步的現象，人類的知識，先認識外在事物，然後才進入內心。現在學術進步了，乃有自我認識的學問。然而這些知識，可作爲求學就業的根據，但爲修身進德還不够。我爲求精神生命的發展，我須認識我的性格、脾氣、感情、傾向，以及修養上的得失，然後才可以「對症下藥」，有惡則改，有善則加強。

我所接觸的都是人，普通都說對於人「知面不知心。」心臟在裏面，我不能透視直接，然而心在外面的表現，則可以知道；由外面的表現，推知裏面心所有的，不能說常是準確，但可以有把握。孔子曾說：

『始吾於人也，聽其言而信其人；今吾於人也，聽其言而觀其人，於予與改矣。』
(論語 公冶長)

怎樣「觀其人」呢？

『子曰：視其所以，觀其所由，察其所安，人焉廋哉！人焉廋哉！』(論語 爲政)

孔子很懂心理學，觀察人，從人做事的目的、做人的方法和形態，和心安自足的事；使人無法逃避，可以認識他。好心人以為大家都是好人，不足以應變，常受欺騙。明智的人，必要知人。『樊遲問知。子曰：知人。』（論語 顏淵）孔子又說：『不患人之不己知，患不知人也。』（論語 學而）在目前工商業發達的時候，人與人接觸的機會多，而且工作常由許多人合作；知人的智，更形重要。在這種社會裏，我發展精神生命，必須認識共事和發生接觸關係的人，使我對人的關係，不陷於錯誤。

中庸說：『思知人，不可以不知天。』（中庸 第二十章）中國古人以天為上天，上天亭毒人的生命，給人定有規律，賦以使命。人對於上天，應該認識。人所以應該認識的是天命。

『子曰：不知命，無以為君子；不知禮，無以立；不知言，無以知人也。』（論語 堯曰）

『子曰：五十而知天命。』（論語 學而）

知天命而畏天命，為孔子作人修身的原則。我的精神生命來自造物主天主，宇宙萬物也都為造物主天主所造，這一切表現天主的愛。我的精神生命，是在天主的愛中生活，認識天

主的愛，我的精神生命便有了根。我的精神生命追求真美善，天主為絕對的真美善，為我精神生命的目的，知道天主的真美善，我精神生命有了歸宿。

知己、知人、知天，乃明智的內涵。

有的人天生明智，然而就是天生明智的人也須要勤加修養，不是天生明智的人，更須修養了。中庸講修養明智的方法：

『博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之。人一能之，己百之；人十能之，己千之，果能行道矣，雖愚必明，雖柔必強。』（中庸 第二十章）

為求知人生之道，博覽羣書，固然有益，然必應有根據，以二三書為中心，一是聖經，一是四書。這兩冊書日存手頭，重覆閱讀，作為生活的途徑。再旁通中外名著，培養自己的學識。讀書須下工夫、審問、慎思、明辨，都是讀書的好步驟。最後，要實踐篤行，心中才能貫通。

雖然道家以求學所得的知識為小知，大知則在於以氣和天地之氣相接，直接體認「道」的偉大。但是人的精神生命乃心物合一的生活，知識由感官而入，氣知和直觀不是通常求知

的途徑。

佛教最講智慧，有智慧的人以空觀萬物，進而有萬法圓融觀，一切都通於真如。但是這種智慧不能為凡人所有，實則一切都是凡人，講智慧等於無智慧。

儒家則以「道不遠人」，人人都可以有智慧。有智慧的人，有正確的人生觀，知道人生的目的，知道給予事件適當的評價。不以物質而害精神，不以假冒為真，在疑難中，知道求解決。心中平靜，看事明瞭，乃能「明明德」。

三、修 養

生命的發展都靠著培養，一株花須要加肥加水，一隻狗須要吃須要喝，人的生命何獨不然。身體的生命，常要用心照顧，不但不缺衣缺食，還要豐衣足食。現代科學發達，給予人生命的高度享受，造成二十世紀的新文明。人的精神生命，在這高度的享受裏，反而受到連累，不能上進，反而萎縮。目前，社會有識人士都在惋惜生活的品質低落，道德淪喪，大呼加強倫理教育。

倫理教育不僅是教授倫理的原則，而且是教育倫理的實踐，使人知道修身。中國古代的教

育以修身爲目標，大學一書裏第一章標明了修身之道：正心、誠意、致知、格物、慎獨。宋明理學家雖高談性理，然卻致力實踐，以實踐的方法教人。古代的教育，尊師重道，老師以實踐人生之道教學生，學生看重人生之道，尊敬老師。目前，學校所教的知識，沒有修身之道，家庭父母也不如前管教子女，精神生命的修養將成爲絕學，必須予以提倡。天主教傳統地注重修養，積成一種學術，教會的男女修院，都鄭重實踐，不以現時代的風氣而停止。

我主張宜繼續中國傳統的修養，加以現代的心理方法，使自己的精神生命，漸得培養，穩健地發揚。

1 正心立志

人是有理智的，做事常有目的，沒有目的，人不會動。目的由心主宰，爲修養先由心定下目標，稱爲定志，志向的好壞，在於心。大學爲修身，第一主張正心。大學的正心，在於心的意向正，所想的都合理。然而意向應當是正心的結果，心正然後意向正。這種正心乃是心地純淨，如同耶穌在福音所說：『心地潔淨的人是有福的，因爲他將享見天主。』（瑪竇福音 第五章 第八節）心地潔淨，沒有情慾的污染，特別沒有淫慾的污染，可以享見天主。天主爲純淨的精神體，和純潔的心相接近，而且和純潔的心相結合，純潔的心可以體認天主的美。

善。

王陽明曾說人心自然光明，有如明鏡。大學稱人心為明德，自然顯露人性天理。

正心就在於保持心的明淨，不被物慾所蔽。為能正心，第一要省察，反觀自心。清晨舉行省察，作默禱，以聖經的言詞，對越天主，心神開朗，明淨有如青天。先總統蔣公，每晨默禱，從不間斷。晚間省察一天的思言行，有惡則改。曾子曾說：「吾日三省吾身，為人謀而不忠乎？與朋友交而不信乎？傳不習乎？」（論語 學而）這種功夫，日常履行，養成習慣。

第二、收心，心不亂則淨。孟子主張求放心，心不宜放在外物上：

「孟子曰：仁，人心也，義，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！人有鷄犬放，則知求之；有放心而不知求，學問之道無他，求其放心而已矣。」（孟

子 告子上）

心散在事物上，不能反觀自心，修身不能腳踏實地，中國理學家乃講靜坐以求心之不動。中庸曾以情慾不動稱為中，呂大臨、楊時、羅從彥、李侗以中為心的本體，靜坐求見心

之本體，引禪入儒。朱熹反對這種主張，以靜時心靜，動時心也要靜。程明道告誠人：「心不得有所繫」(九)，每天以默禱省察，觀察自己的心，不使外馳。每年宜有幾天，閉門靜思，稱爲「退省」，不是禪坐，無思無慮，而是思慮自己精神生命發育的狀況。如生命雜亂無章，不進則退，自加修改。

正心立志，心淨則能立定前進的志向，使精神生命一步一步繼續發展。立志，在於成聖，以達到精神生命的高峯。

『長樂惟君子，為善百祥集。

不備無道行，恥與羣小立。

避彼輕慢輩，不屑與同席。

優遊聖道中，涵泳微朝夕。

譬如溪畔樹，及時結果實。

歲寒葉不枯，條鬣永無極。』(十)

(九) 二程全書，二程遺書十一，明道語錄一

(十) 吳祖熊 亞林評義 第一章，壹灣商務印書館，民六十四年

2 守敬主一

爲收心，以默禱省察退省作日常功課，同時應「主敬守一」的方法。

「主敬」的方法，從孔子開始，朱熹大爲提倡。孔子的「主敬」，以外貌端重爲要，說話行動常端正不苟。孔子曾說：

『君子不重則不成，學則不固。』（論語 學而）

平居『席不正不坐，寢不戶，居不容，升車必正立，執綏，車中不內顧，不疾言，不親指。』（論語 鄉黨）

在現在的社會裏，青年人將罵這類自敬的人爲迂闊，爲學究，爲腐敗。向學生講授這種自敬的方式，他們不會接受。但是自敬就是自重，自重在現代的青年非常受注意，人人都以自己爲重，誰不願意自重，而招人輕視呢？自重要處處慎重，事事慎重，不可輕忽，也不可輕佻。說話要慎重，言語謹慎。

『子曰：巧言令色鮮矣仁。』（論語 學而）

『子貢曰：君子亦有惡乎？子曰：有惡：惡稱人之惡者，惡居下流而訕上者，惡勇而無禮者，惡果敢而窒者。』（論語 陽貨）

行動也有慎重，現在年青人喜歡活潑，行動敏捷；可是在快動作中也要慎重，外面的形態穩重，動作的次序不亂。男女往來時，行動更須慎重，一不慎，將成終生憾。

揚雄曾言：『或問：何如斯謂之人？曰：取四重，去四輕，則可謂之人。曰：何謂四重？曰：重言、重行、重貌、重好。言重則有法，行重則有德，貌重則有威，好重則有觀。』

敢問何謂四輕？曰：言輕則招憂，行輕則招棄，貌輕則招辱，好輕則招淫。』（士）

謹慎自重，爲外面的主敬，不在靜坐，而在動時慎重。然而守敬還要內面的敬，使自心不亂。中庸大學都主張慎獨，自心常謹慎，獨居如處人中。

『是故君子戒慎其所不睹，戒懼其所不聞，莫見乎隱，莫顯乎微。故君子慎其獨也。』

（中庸 第一章）

（士）揚雄，法言。修身

內心常有所警懼，慎對自心，慎對天主。這種警懼為一心理狀態，不是求知，不是良心自照，而是自心常惺惺。曾國藩曾說：『自世儒以格致為外求，而專力於知善知惡，則慎獨之旨晦。自世儒以獨體為內照，而反昧乎即事即理，則慎獨之旨愈晦。要明宜先乎誠，非格致則慎亦失當；心必麗於事，非事物則獨將失守，此入德之方，不可不辨者也。』(註)

內心的謹慎，不是冥空獨坐，而是就事上謹慎，專心做好。朱熹乃主張「主一」，心專於當前所做的一事，不旁騖別想。朱熹說：『敬，莫把做一件事情看，只是收拾自家精神，專一在此。』(朱子語類 卷十二)

『心須常令有所主。做一事未了，不要做別事。心廣大如天地，虛明如日月。要閉心都不閉，隨物走了。不要閉，心卻閉，有所主。』(朱子語類 卷十二)

有所主，主於當前的事，然不能是邪僻的事。做賊的人，偷竊時，心專於一；深交時，心專於一；這都不是修養的主一，主一要主於天理，合於良知。程伊川說：『閑邪固有一

(註) 曾國藩 曾國藩全集 文集，君子慎獨篇

矣，然主一則不消言閑邪。有以一爲難見，不可下功夫，如何？一者無他，只是整齊嚴肅，則心便一。一則自是無非僻之奸。此意但涵養久，則天理自然明。」（二程全書 二程遺書 伊川

語錄一）

心專於當前的事，良知自然顯明，邪僻的事便須立刻停止，或有不正則改。守敬主一，事事謹慎，必可免於惡。

『崇只君子，心地純潔，

遵行聖道，兢兢業業，

優哉游哉，順主之則。

惟精惟一，無貳無忒。

聖誠彰彰，寧敢荒逸。

祈主導我，虔守大法。

庶幾無愧，金科玉律。

俾得暢詠，主之靈鷲。

正心誠意，惟主是式。

但求吾主，莫我棄絕。』(三)

專心於一，遵行天主的大道，兢兢業業，向著成聖的志向走，精神生命必能走在發展的路上。

3 淨心寡慾

中國儒家傳統的修養，在於淨心寡慾；道家和佛教更主張絕慾。慾在中國古人的思想裏為萬惡的根源，為行善避惡，重點在注意慾情。孟子為第一個標明寡慾的儒者，實行寡慾以培養人心天生的善端。孟子說：

『養心莫善於寡慾。其為人也寡慾，雖有不存焉者寡矣；其為人多慾，雖有存焉者寡矣。』(孟子 盡心下)

(三) 吳經熊 亞味譯義 第一百十九首 商務印書館。

孟子以人心生來具有仁義禮智的四端，好好培養，則生長發育以成善德，若荒廢不治，情慾有如雜草，把善端窒息。宋明理學家，因受佛教的影響，對於情慾主張嚴加克制。主靜的人，力求情慾不動。元朝和清朝的學者，重在實踐，對於克慾，天天下功夫，在日記上記述克慾功夫的進展。

朱熹曾解釋克慾爲治慾，不是克除。

『敬如治田而灌溉之功，克己則是去其惡草。』（朱子語類 卷十二）

『因說克己如剝百合，須去了一重方始去那第二重。』（朱子語類 卷四十一）

『克者，勝也，不如以克訓治較穩。曰：治學緩了，且如捱得一分也是治，捱得兩分也是治。勝便是打疊殺了他。』（朱子語類 卷四十一）

朱熹的方法，克制一項情慾，再克第二項。克是治，治是治理，治理在於有次序，使各得其宜。克慾，乃使情慾動時合於倫理規律，不亂人心，更不使人離開成聖的志向，就是中庸所說：『發而皆中節謂之和。』

儒家反對佛教的絕慾，認爲把人弄成枯木槁灰，失去生活的意義。佛教絕慾，因爲主張

萬法皆空，無我無物，情慾之動屬於愚昧。既於無我，當然絕慾。

道家主張無爲，爲能無爲，必須無慾。道家無慾不是絕慾，而是以情慾趨向清靜，享受自然美景和心神清閒之福。對於物質的慾望則予以克除。

目前的時代是一種生活享受的時代，講克慾，少有人願意聽。可是目前因物質享受而帶來的病痛也不少，醫學雖發達，人壽增高，病症卻越加多，生活享受遭病痛抵消。

物質物爲天主創造以供給人使用的，人的情慾來自人性，兩者本身不是惡，惡是人用時不合規律，沒有節制。第一個直接受害的就是人的身體，同時人的精神生活也受損害。情慾藉感官而發，感官和外物則是物引物，感官容易被激動。情慾引發人的興趣，興趣引起喜好，有了喜好，感情則加強。還有社會的風氣，朋輩的唆使，慾情便常趨於越軌而動。一個人若沒有克制情慾的習慣，祇在臨事時使情慾中節，幾乎不可能。因此，須要勤加操練，意志要作情慾的主宰。『人有不爲而後可以有爲』，對於情慾，不單趨於惡的不許動，連正當的情慾也克制不許動。久了，才能隨時給情慾發號施令，而不被情慾所牽制。佛教有戒律，天主教有誠律。天主教獻身修道的修士修女，更宜發誓願，許下絕色守貞，絕財守貧，絕意服從，在名利色三點，徹底克除，然後可以舉心向天，超越塵凡。

『我於天主前，立志為聖賢，

吟咏惟仁義，歌誦惟所天。

尊尊遵大道，兢兢莫踰閑。

主肯惠然臨，我心固以貞。

修身以齊家，蕩滌邪與淫。

痛絕虛偽習，根拔悖逆意。

傲者莫我親，讒者我所棄。

惟願求賢良，與我共國事。』(古)

『孔子曰：君子有三戒：少之時，血氣未定，戒之在色。及其壯也，血氣方剛，戒之在鬥。及其老也，血氣既衰，戒之在得。』(論語 季氏)

在日常生活中，謹慎不苟，日以省察，自觀生活的情況，對情慾加以管束。處在享樂主義和消費主義的時代中，提高警覺，自作情慾的主人，心地清明，精神生命得發揚。

(古) 同上，第百有一首

4 誠心對主

大學講正心在誠意，以心所定，誠意實行，內外相合，知行合一。

中庸對於誠，非常重視，如『誠者，天之道也，誠之者，人之道也。』（中庸 第二十章）

誠者，為天然或自然。宇宙萬物在變易發展上，天然按照性理而行。物體沒有自由，自然『率性』。理學家以聖人，心無情慾，動輒『率性』，稱為「誠者」。普通一般人，努力為聖賢，則須勉力自作主宰，使意能誠於心，稱為「誠之者」。

『自誠明，謂之性；自明誠，謂之教。』（中庸 第二十一章）

『誠者，自成也，而道自道也。誠者，物之終始，不誠無物。』（中庸 第二十五章）

宋朝理學家周敦頤繼承中庸的思想，發揮「誠」的思想，以「誠」為「易」，「易」為

萬物本源。

「聖，誠而已矣。誠，五常之本，百行之源也。」(五)

「乾道變化，各正性命，誠斯立焉。……元亨，誠之通，利貞，誠之復。」(六)

誠，就是「率性」，所以中庸以至誠之人能够盡性。「率性」也就是大學的「明明德」，將人性之理顯明出來，行在事實上。王陽明的「致良知」和「知行合一」，便是「誠」。所以不必將「誠」神秘化，作為宇宙萬物的本源，和太極同一意義。誠，本來就是「信」，信是五常之一，仁義禮智信，理學家都以信不是一種善德，而是各種善德的條件，每種善德都包含信，都要是誠，都要「率性」。

在修養上，誠為一重要的層次。我的心，明淨沒有情慾的擾亂，心靈所有可以顯露。心靈清淨，沒有物質的牽連，心眼可對神明。基督曾說：心地潔淨的人，可以看見天主。在這種修養的層次上，我的心對越天主。天主本在我心內，我心沒有情慾，不染罪污，天主便顯露在我心中，我的心可以面對天主。

(五) 周敦頤 通書 第二篇
(六) 同上，第一篇

面對天主，我的心對越絕對真美善，將爲所吸引。我的心便能定，定而後能安，我的精神生命將飛騰雀躍。

孔子曾說：「不怨天，不尤人，知我者其天乎。」（論語 憲問）

孟子曾說：「我知言，我善養吾浩然之氣。」（孟子 公孫丑上）

孟子的浩然之氣，以義去培養，使自己的胸懷廣擴，可以包容天地，天地之間沒有一物可以牽累他。我以天主作我心的趨向，遇事以天意爲準則，對於人物不怨，也無所求。時時誠心對越天主，心有所歸。聖保祿曾說世間沒有一事，可以使他和基督的愛相分離^(七)。我的心時刻融會在基督的精神愛內，我的心便有浩然之氣。

「稱謝洪恩，歌頌至尊。此事洵美，怡悅心魂。

朝誦爾仁，暮詠爾信，撫我十絃，寄我幽韻。

諦觀大猷，令我心醉，心醉如何，歡歌不已。

功德浩浩，不可思議。聖衷淵淵，經天緯地。……

(七) 聖保羅宗徒 致羅馬人書 第八章 第三十五節

心感我心，崢嶸我角。澡身浴德，芳澤是沐。……

靡靡君子，何以比擬。鳳尾之棕，鬱鬱蔥蔥。

麗盆之柏，暢茂條達。柱根聖圓，露溉化雨。

經霜獨青，歷久彌固；嘉實累累，綠陰交布。

以表正直，以宣永祚。」(六)

5 自強不息

現世精神生活的美景，沒有一項長久不變，精神生命不進則退，修養的功夫須要自強不息。

中庸求學的方法，最後爲「篤行之」，知而不行在修養的路上，等之於不知，儒家的修養重在「篤行」，孔子說：

(六) 吳經熊，亞味譯義，第九十二首

『文，莫吾猶人也，躬行君子，則吾未之有得。』（論語 述而）

『子曰：君子欲訥於言而敏於行。』（論語 里仁）

『子曰：君子恥其言而過其行。』（論語 憲問）

行，當然重要；有恆，繼續去行，立志，克慾，每天從頭做起。在修養上，跌倒失敗的現象，常會出現。須要有勇氣，跌倒就爬起來，從失敗中求勝利。易經以乾道的運行，化生萬物，時時不停，所以說「天行健，君子自強不息。」（乾道 象曰）

我在培養精神生活上，若「自強不息」，乃能涵養有素，有涵養才能培植品德。

『子曰：君子食無求飽，居無求安，敏於事而慎於言，就有道而正焉，可謂好學也已。』（論語 學而）

『居上不驕，為下不倍。』（中庸 第二十七章）

中國古人對於人的品德，常重涵養。『明，夏原吉有雅量。或問吉曰：量可學乎？曰：

吾幼時，人有犯者，未嘗不怒；始忍於色，中忍於心，久則無可忍矣。」(尤)「劉寬嘗坐牛車而行，人有失牛車，乃就寬牛車認之，寬無所言，下車步歸。有傾，認者得牛而送還，叩頭謝曰：慚負長者。寬曰：物有相類，事容脫誤，幸勞見歸，何謝爲？州里服其不較。寬雖倉卒，未嘗疾言遽色，夫人欲試令忿，伺當期會，嚴裝已迄，侍女奉肉羹，翻污朝衣；寬神色不異，仍徐言曰：羹爛汝手乎？其性度如此，海內皆稱寬長者。」(三)

有品德則建立人格，有風度，有氣節，艱難痛苦不能改變節操。

『士見危授命。』(論語 子張)

『子曰：歲寒然後知松柏之後凋也。』(論語 子罕)

高尚的氣節，不能一蹴即到，而是點滴的功夫，一分一分地修養，久而後能成。在消極方面，有過即改。

(尤) 秦孝儀 道德錄，頁一〇，中央日報社

(三) 同上，頁七四

『子曰：過而不改，是謂過矣。』（論語 衛靈公）

在積極方面，有善，則勉力去行。

『子曰：三人行，必有我師焉。擇其善者而從之，其不善者而改之。』（論語 述而）

改過遷善的目標，成爲聖人。目標放高，努力上進。

『子曰：若聖與仁，則吾豈敢！抑為之不厭，誨人不倦。』（論語 述而）

儒家學者教誨弟子，常以聖賢自期。朱熹曾說：『凡人須以聖賢爲己任。世人多以聖賢爲高而自視爲卑，故不肯進……然聖賢稟性與人一同；既與常人一同，又安得不以聖賢爲己任。』（朱子語類 卷六十四）『古之學者，始乎爲士，終乎爲聖人。』（三）

四、生命的旋律

我的精神生命，自立在宇宙中，和萬物互相連繫。生生創造力從宇宙萬物中流出，在萬物中週流。我精神生命既放出生生創造力，又接受萬物對我的生命所放出的生生創造力，我的生命和萬物的生命建立了一種旋律，互相週流，互相銜接。

生命不能孤立，天然地存在這種旋律中。我心物合一的生命，身體和周圍的物體相接觸，彼此互相授受，感官接受外物的聲色，內臟接納外物的營養，心理情感和外來情感相呼應，理智思慮使物我成一體。

生生創造力乃是「仁」。仁的愛，由我放射到「非我」，貫通宇宙的人物，帶回來宇宙人物的愛。互相授受的愛，織成旋律，我的生命更形活躍。

造物主天主創造了在愛的旋律中的生命，也佈置了生命旋律的自然旋律圈。人生在家庭中，家庭為生命旋律的第一圈。由家庭走到社會，社會為生命旋律的第二圈。由社會到國家，國家為生命旋律的第三圈。家庭，社會，國家，都在自然宇宙中，自然界為生命旋律的第四圈。這四個生命旋律圈，天然而成，合於人的天性。我的生命便在這四個生命旋律圈

內，生長發育。中國古人稱五倫爲人生關係的範圍，實則就是生命旋律的範圍，家庭社會國家都包括在五倫以內。道家卻願超越一切旋律範圍，祇求在自然界的旋律中生活；佛教更願超越一切旋律圈，以空觀一切。然而人性所要求的，人不能都拋棄。而在現代的生活裏，更不能否認生命旋律。

1 家庭

男女兩人，互相授受身體，結成一體，以創造新生命。兒子既生，父母的生命流行到子女，子女以生命相報，建立孝道。儒家的孝道，以生命回報爲基礎，父子生命相連，父母配天。在縱橫的兩方面，儒家孝道都以子女的生命爲範圍。子女孝敬父母，一生不變，不論成年不成年，父母去世，仍舊『事死如事生。』（禮記 祭義）子女一生的行動都歸之於孝道，凡是善行都是孝，凡是惡事，都是不孝。兒子生活的目的，在於「揚名顯親」。兒子生命的繼續，在於繼續父母的祭祀。家庭的意義，完全集中在生命。宇宙的生命在萬物中生生不息，人的生命在家族中綿綿不絕。人一出生，生在父母的家庭中，父母隨著生命賦予子女以愛，「父慈子孝」，乃生命的第一個旋律。家庭的愛，養育子女的小生命，漸漸成長；子女的愛充實父母的生命，堅強壯實。天倫之樂乃生命旋律的花果，在家庭中自然長成。

工商發達的社會，工作搶奪了生命的時間，家庭生命的旋律流動漸慢，甚而至於枯萎。父母早出晚歸，子女少有看見父母的機會。子女漸大，獨立的觀念促他們脫離父母的關懷，兩方面愛的表現，稀薄散漫，父母既不教，子女乃不孝。目前中華民國的社會，孝道竟發生危機。在這種環境裏，別的旋律圈加多加深，然而生命旋律以愛為動力，愛推動生生創造力週遊不輟。愛須由母胎發始培養，在家庭的旋律中生根。若是缺少家庭愛的旋律，在社會國家的旋律中，將為工作關係的連繫，人心將養成虛偽欺詐。家庭的愛在工商業的社會中理應加強。家庭教育宜和學校教育平行，相輔相成。週末假日，春節年關，端午中秋，家人團聚。兒女奉養老年父母，膝前抱孫。安老院祇為孤單無依的老人，娛樂中心可供同鄉同里的老者散心。今天的孝道，愛心勝於禮儀，養心勝於養身。若將家庭的生命旋律化為社會生命旋律，胎兒生後即送托兒所，牛奶代替母乳。父母老後即送養老院，每月一兩次拜訪；似乎嬰兒和老父母都變成了贅疣，天倫之樂祇在青年父母和幼稚子女的家庭。子女一入工廠或大學，生命的旋律就流入了社會，白天，家庭將空寂無人。這種轉變帶給精神生命的傷害，雖然無形，卻相當深。大家提倡以廠為家，以校為家，圖謀以工廠學校填補離別的家庭，若不能仍保持且加強在工廠和學校的子女和父母連繫，青年的心靈仍將有缺憾。「父慈子孝」的旋律今天還是精神生命的發祥地。

生命由父母所生，父母子女在生命上連繫；兄弟姊妹間有一生命來源，血脈相通。五倫中有兄弟一倫：『兄弟友恭』。目前的社會，兄弟平行，祇有在家庭企業裏，或兄或弟擔任總管，發號施令。古代姊妹爲女性，女性在家庭沒有地位，祇預備出嫁，成爲他家的人。現在姊妹在家和兄弟一樣。家庭生活旋律，周流在兄弟姊妹中，愛的成份既多，情緒將更濃。父母日間出外工作，兄弟姊妹同校，形影相隨，將可增進家庭愛的旋律。父母老而去世，兄弟姊妹尚能保持血親的愛，家庭生活旋律便將周流在兄弟姊妹家庭中。詩經常棣章歌詠兄弟相好的天倫樂：

『常棣之華，鄂不韡韡。凡今之人，莫如兄弟。

死喪之威，兄弟孔懷；原隰裒矣，兄弟求矣。

脊令在原，兄弟急難，每有良朋，況也永歎。

兄弟閔於牆，外禦其侮。每有良朋，烝也無戎。

喪亂既平，既安且寧，雖有兄弟，不如友生。

儷爾蓬豆，飲酒之飶。兄弟既具，和樂且孺。

妻子如合，如鼓瑟琴。兄弟既翕，和樂且湛。

宜爾室家，樂爾妻帑。是究是圖，亶其然矣。』

2 社 會

家庭爲生命的根基，生命成長後即走入社會。我的生命不能孤獨，必和其他的生命接觸。人和人相處，自然結成社會。擴大生命接觸的範圍。唐君毅先生說：「吾人首須知：日常生活中人與人同情共感而互助之事，雖極庸常。然此中之每一事，對己而言，皆足以開出一自己之生活境界之擴大超升之機，對人而言，皆足啓示一心靈世界之存在，而成就人之心靈的世界之實超升而擴大，對世界而言，則使人肯定一真實之客觀存在之世界。」（生命存在與心靈境界 上冊 頁六二九 學生書局 民六十六年）社會在農業時代，範圍祇在村中，稱爲農村社會。

今天的社會，則鄉村和城市相連，一國和別國相交，今天社會的範圍，擴充到天下。但平日我所接觸的社會，常是同域同城的人。同城同域的人今日少則數十萬，多則數百萬，我生命的旋律爲能正常地周流在這些人中，須要有周流的管道。在中國古代，社會的管道爲師爲友，再有同族同鄉同業。這些管道，在今天的社會裏，仍舊爲社會生命旋律的適當管道。

師，在古代爲生命旋律的重要一環，家中所供牌位，上書「天地君親師」，五者都信爲生命的根源。師爲生命根源，因爲老師教誨弟子人生之道，爲生命的導師，古代乃「尊師重

道」。今天的師，則成爲知識的傳授者；若祇傳授知識，則和報紙的編者，電臺的廣播者沒有什麼分別，不值得特別的重視。

但是，生命的導師在今天的需要，較比以往更需要，因爲生活日趨複雜，工作的情況更艱難，須要向明智人和有德的人請教。

『子曰：三人行，必有我師焉。』（論語 述而）

『子入太廟，每事問。』（論語 八佾）

『舜其大知也歟！舜好問而察適言。』（中庸 第六章）

『曾子曰：以能問於不能，以多問於寡，有若無，實若虛，犯而不校，昔者吾友，常從事斯矣。』（論語 泰伯）

好問是向人請教，能虛心問人，得益必多。自以爲明智，事事有把握，失漏和失足的地方必多。人生最有益和最幸福的事，在能得一位有德有學之士，時時可以向他請教，待以師禮。雖沒有進過他的教室，仍可以尊他爲師。社會上常有人拜人爲義父母，但很少有人除業師以外拜人爲義師的！

儒家的傳統除師以外，很看重朋友。朋友為平輩，感情相通，互有愛的旋律的人。師不容易求，友則可以容易遇到。有友則不孤，同心合力則力強。

友情既為精神生命的旋律，便應協助生命的發展，不可反加摧殘，儒家乃特別提倡慎重擇友。

『孔子曰：益者三友，損者三友；友直，友諒，友多聞，益矣。友便佞，友善柔，友便佞，損矣。』（論語 季氏）

『無友不如己者。』（論語 學而）

『責善，朋友之道也。』（孟子 離婁下）

朋友相交，在互相協助，不僅在工作和事業上，尤其在進德上，朋友須互相規勸。可以協助進德的朋友，自己要是**有德**，或至少努力進德，然後才可以「責善」。孔子所以說擇友的標準，在於選擇肯直言的人，選擇見聞很廣的人，選擇氣量廣大。知道原諒的人，朋友間不免有缺乏，有衝突。直言又可以引起憤懣，事後聽話的人必會自反，所以應予諒解。

『子曰：可與言而不與之言，失人；不可與言而與之言，失言。知者不失人亦不失言。』（論語 衛靈公）

朋友交情，清淡如水，不濃如醴，可以持久。責善，不聽；再言，不聽，放棄這種朋友，免得因數度責善而受辱。人一生能得善友，乃一大樂事。孔子說：

『有朋自遠方來，不亦樂乎。』（論語 學而）

『君子以文會友，以友輔仁。』（論語 顏淵）

人生有伴，攜手同行，在生命的路上，互相關注，互相勸勉，互相援助，在生命的路上必多樂趣。

中國社會傳統，有同族，同鄉，同業，組成一個團體，作為社會生命的旋律。同族為家庭的擴充，血脈相連。在古代成爲一種組織，有共同的法規和習慣，對同族的人，負有管束扶助的義務。當時的社會福利，由同族的組織負責實行。目前，家族組織已失去地位；然而同宗同姓的連繫，今天又重新加強，還可以成爲社會生活互相協助的因素。

同鄉爲鄉誼的連繫，若離鄉背里，同鄉人互相援手。在外國遇到中國人就覺得親熱。在外縣遇到同鄉人感到是鄉親。

同業，在古代時意義不重，在今天的社會裏，意義不僅超過了同族同鄉，而且已成爲社會組織的重要一環。目前各種行業，和各種學術研究，都組成同業會或聯誼會或學會，共同保障同業的權利，互相攜手以謀發展，且共同提倡職業道德，實行同業自律，以得社會的重視。

人爲社會動物，人的生命在社會裏生存，人的真正「存有」是在社會內的「存有」。所以我的精神生命，生來帶有社會性。而且我信仰天主教，按照天主教的教義，我看凡信奉天主教的人，都是基督妙身的肢體。大家同基督合成一身，基督爲無形的頭，有形的頭則是教宗。基督妙身形成一個教會。在基督妙身教會內，基督的生命周流在肢體中。我的精神生命因基督的生命，併合基督的生命，在教會生命中旋律。

3 國 家

社會進而爲國家，生命的發展，得到保障。國家爲人民而成立，出自人的天性，不是來自民約。由酋長而諸侯，由諸侯而帝王，由帝王而進入民主，國家的形式隨時代而變，國家

的意義常是爲謀國民的幸福。

書經的天命觀，以皇帝爲上天所選，代天行道。桀紂不遵天命，禍國殃民，上天命湯王武王起兵討伐，繼承皇位。皇帝代表社稷，社稷代表國家，國家由皇帝而造福人民，人民對於皇帝盡忠。忠和孝乃爲儒家的兩種最重要的實踐道德。秦始皇、漢武帝建立了君主專制，國家歸於皇帝所有，人民任憑皇帝管轄，沒有權利，祇有盡忠。但是儒家的天命思想繼續傳遞，臣下盡忠爲『盡忠報國』。

「仁道」的觀念，由易經生生思想孕育發揚，儒家學者都願贊天地之化育。易經說聖人以仁守位（繫辭下 第一章）造福百姓。中庸描述聖人的仁德：

『大哉聖人之道，洋洋乎發育萬物，峻極於天，優優大哉！』（中庸 第二十七章）

孔子和孟子一生追求一官半爵，爲能推行堯舜之仁道，以行仁政，養民教民，後因不遇明君，乃退而教授徒弟。孟子曾說：

『得志，與民由之；不得志，獨行其道。』（孟子 滕文公下）

孔子的生活原則，是「窮則獨善其身，達則兼善天下。」這種原則為儒家愛國的原則。在朝廷居官，得志而顯達，便「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂。」(三)

『孟子曰：說大人，則說之，勿視巍巍然。高堂數仞，椽題數尺，我得志弗為也。食前方丈，侍妾數百人，我得志弗為也。般樂飲酒，馳騁田獵，後車千乘，我得志弗為也。在彼者，皆我所不為也；在我者，皆古之制也，吾何畏彼哉。』(孟子盡心下)

孔子常以政為正，先正身然後才從政，身不正，怎麼能正別人。在孔孟的思想裏，皇帝和大臣應該是聖人，聖人從政乃是以身教，即使不從政，德教仍能普及全國。

『唯天下至聖，為能聰明睿知，足以有臨也；寬裕溫柔，足以有容也；發強剛毅，足以有執也；齊莊中正，足以有敬也；文理密察，足以有別也。溥博淵泉，而時出

(三) 范仲淹 岳陽樓記

之。溥博如天，淵泉如淵；見而民莫不敬，言而民莫不信，行而民莫不說。是以聲名洋溢乎中國，施及蠻貊，舟車所至，人力所通，天之所覆，地之所載，日月所照，霜露所墜，凡有血氣者，莫不尊親，故曰配天。」（中庸 第三十一章）

聖人在國家裏，德表照耀人民，人都信服。朱熹注說：「言其德之所及，廣大如天也。」故曰『配天』。中庸以孔子達到了這種境界。

『仲尼，祖述堯舜，憲章文武，上律天時，下襲水土，譬如天地之無不持載，無不覆幬，譬如四時之錯行，如日月之代明，萬物竝育而不相害，道竝行而不相悖，小德川流，大德敦化，此天地之所以為大也。』（中庸 第三十章）

儒家仁道的政治為仁政，仁政以教化為原則，故重德教。儒家求學目的在行道，以仁道教化國民，『大德敦化』，今日民主政治，治國者由民選，民選的人大都『大言不慚』，少有不從政的國民，每人對於國家都有『忠』的義務。國家有土地，有政府，有人民。國民

有義務保衛國家的疆土，服兵役以備戰。國民有義務保障政府的法統，不使政權分裂；有義務供給政府各項建設的經費，按法納稅。國民有義務保護民族的文化，繼續發揚。民族的存在，以民族文化為代表，為象徵。當社會生活環境，急劇改變的時代，民族的傳統文化，不能適合當前的環境，民族中的智者，應該整頓傳統文化，依照時代的環境，予以改革。為保衛國家，國民應發揮責任感和正義感。先總統 蔣公留有遺訓：

「以國家興亡為己任，

置個人死生於度外。」

我精神生命的旋律，在家庭中孕育而生，在社會中發揚而長，在國家中堅強而立，在教會中垂久而存。

4 宇 宙

家庭、社會、國家，存在宇宙之中。宇宙似乎空空洞洞，祇有古人所說天覆地載；實際上宇宙充滿萬物，萬物的「存有」為動的生命，和我的精神生命時刻都在接觸，成為我精神

生命的最大旋律。

自然界萬物的美好，結成自然的美景，蘇軾曾說：『惟江上之清風，與山間之明月；耳得之而爲聲，目遇之而成色。取之無禁，用之不竭。是造物者之無盡藏也，而吾與子之所共適。』(三)

我對著自然界的美景：一朵花，美麗照眼；一片葉，結構神奇；百丈瀑布，懸崖直下，鼓舞精神；千丈山峯，蜿蜒相接，屏障天邊；一碧清流，透明見底；浩浩大海，驚濤絕浪，水天相接。我的心神歡欣地和紅花綠葉，高山湖水，冥冥相接。古代騷客詩人，留下來多少對景感懷的詩：

『寒山轉蒼翠，秋水日潺湲。倚杖柴門外，臨風聽暮蟬，
渡頭餘落日，墟里上孤煙。
復值接輿醉，狂歌五柳前。』(四)

『清晨入古寺，初日照高林，曲徑通幽處，禪房花木深。
山光悅鳥性，潭影空人心。』

(三)

蘇軾 前赤壁賦

王維 輞川閑居贈裴秀才迪

萬籟此俱寂，惟聞鐘磬聲。』(四)

『山暝聽猿愁，滄江急夜流。風鳴兩岸葉，月照一孤舟。建德非吾土，維揚憶舊遊。

還將西行淚，遙寄海西頭。』(元)

『國破山河在，城春草木深。感時花濺淚，恨別鳥驚心。烽火連三月，家書抵萬金。

白頭搔更短，渾欲不勝簪。』(七)

『春花秋月何時了，往事知多少？小樓昨夜又東風，故國不堪回首月明中。

雕闌玉砌應猶在，只是朱顏改。問君能有幾多愁？恰似一江春水向東流。』(元)

『林斷，山明，竹隱牆；亂蟬，衰草，小池塘；翻空白鳥時時見，照水紅蕖細細香。

村舍外，古城傍，杖藜徐步轉斜陽；殷勤昨夜三更雨，又得浮生一日涼。』(元)

(四) 常建 題破山寺後禪院

(元) 孟浩然 宿桐廬江寄廣陵舊遊

(七) 杜甫 春望

(元) 南唐後主李煜 虞美人(詞)

(元) 蘇軾 鷓鴣天(詞)

藝術哲學以這種詩詞爲詩人，將自己的感情灌注在自然界的物體中，使物而人格化。實則，是物和人的合一，物的顏色聲音進入人的感官，感官印象一入人的心靈，引起人的情感。詩人的情感敏而深，想像活潑，使人心感情和外物印象相合而爲一，真正成爲生命的旋律。人心在宇宙美景中，拓廣到天之高、地之深，生命旋律的範圍，拓充到無限。

我的心靈則再因萬物的美好，上升到造物主天主，在造物的美好中，欣享咏讚天主的美好。

『讚主於天中，讚主於蒼穹。讚主爾衆神，讚主爾萬車。讚主爾日月，讚主爾明星。讚主爾九天，讚主爾靈淵。讚主為何因？莫非主所成。讚主為何故？恃主很安固。各各有定分，祇守莫逾矩。讚主於大地，讚主於海底。漁海與源泉，冰雹與氣。雷霆與白雪。飄風布聖旨，小丘與高嶽。果樹與喬木，爬蟲與飛禽。野獸與家畜。王侯與衆庶，權位與尊爵。壯男與閨女，白髮與總角。皆應誦主名，主名獨卓卓。峻德超天地，子民承優渥。衆聖所瞻仰，義塞所依托。天下諸虔信，莫非主之族。』
〔(甲)〕

(甲) 吳經農 亞林譯義，第四百四十八首

我由父母出生，天然和父母有愛的旋律，父母愛我，我愛父母。生命漸長，弟妹出生，我愛的旋律伸到弟妹，而又愛及祖母，伯叔父母，堂兄弟姐妹，天倫之樂，家人共享。由家庭後來到社會，到羅瑪，生命的旋律展伸越廣。回到臺灣，生命的旋律，拓到教會和國家。且常由自然美景，懷念大陸鄉親，追念中華文化。再由自然美景升到造物主天主。我生命的旋律，充滿宇宙，超越天地，而又下到人間，深入自己心靈。精神生命時刻充實，時刻進前，我覺得自己生命的獨立，又覺我生命的廣大。體認到自己生命的根源，直見生命的目標。心地安定，無驚無懼；一步一趨，無憂無慮。自作計畫，卻靠天主；在現世盤桓，卻在永生駐足。我覺得生命的充滿，我感到生命的樂趣。心飛越宇宙，卻在自己內面深處，體認『萬物皆備於我。』（孟子 盡心下）

『子曰：吾十五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩。』（論語 為政）

孔子的生命歷程，乃精神生命向心靈深處步步深入的歷程。進入自己心靈一步，精神生命在外面也拓伸一步。由學而到人，由人而到天，事事處處，看到天命，乃能『隨心所欲，

不踰矩。」

5 旋律的破壞

宇宙間萬物的生命發育，誠於本性，天然繁殖，在萬萬年的宇宙變化歷程中，生命翁鬱地繼續生生，互相遇流。及至人的生命出現了，宇宙的生命改變了途徑，受人生命的引導，一方面增加了生命的意義，參加人類文化的建設；一方面遭受摧殘，被人的貪慾所濫用。

在自然界中，雖迭次發生天災，宇宙改變了面貌，一些物體被毀滅了，新的物體繼續生。自然界的天災所造成的災害，宇宙與生命創造力常能予以調整。但是人類加於宇宙萬物的摧殘，則須人去調整，予以補償。

在人類的生命中，乃出現罪惡的現象。罪惡，是人破壞生命的旋律，違背了生命的規律和次序。

罪惡，可分為兩個名詞，惡和罪，惡為缺欠，為不適當；罪為違背規律次序。

在本體方面，只能有善，「存有」都是本性成全的，生命天然合於規律次序。在具體的「存有」，一些屬性可以因著外在原因而發生缺欠，例如盲人，聾者，缺欠了應有的眼目和耳官，這是本體方面的惡，然而不是罪。在具體生命上，生命的發育可以因著外在的事故而

有摧殘，例如天旱，例如大水，摧殘千萬萬的物體；這是物理界的惡，但也不是罪。

罪，則是人類所作的，這種惡是精神生命的惡，由人的心靈所造成，打擊生命的旋律，摧殘生命的發育。

我的精神生命，在發育的歷程中，常和其他生命接觸，接觸的意義和實效，在於彼此生命互相授受以增加生命的內涵，加強生命的發育。但是我的精神生命由我心靈作主，我有自由支配生命的活動，我的自由由理智去指導，由意志去決定。我的理智和意志都可以因內外的原因，而溢出生命的規律以外，使我生命的活動，傷害我所接觸的生命，也傷害我自己的生命，因此造成罪惡。

罪惡常阻礙生命的旋律，使我精神生命的旋律達不到家庭社會國家和宇宙，而且在達到時，不帶予協助而帶予傷害。

當我精神生命活動時，我追求我精神生命的成全，追求真美善。真美善的追求，有一定的次序和規律，否則，我的追求，破壞了次序和規律，直接間接傷害其他生命，則已經不是真美善，而是過或不及，乃是罪惡。

我當然不是追求罪惡，罪惡本身不能存在，不是實體，而是實體或活動的缺點。我的自由傾向罪惡，是因為我的理智和意志受到了阻礙，將缺點當成了善，將有害看成了有益。理

智是我生命活動的指導者，理智天然認識自己的對象，然而在產生罪行時，理智卻看錯了，那或者因為我的理智力短弱，對於高深或複雜的事理，不能看清；或者因為受了私慾的蒙蔽，沒有把事情看清。若因理智力薄弱而未能認識對象以造成錯誤，錯誤不能歸罪於我，因為錯誤是無心的。若因慾情而看事不清以造成錯誤，則是有心的錯誤，而有罪責了。但許多時候，理智看清楚了，意志卻不隨從理智的指導，選擇了惡，則是明知故犯，罪惡加深。

我的本性本來是善，理智意志也天然傾向於真美善，情慾係天生而有，本來不是惡，然則我的情慾為什麼蔽塞理智或意志，使自願選擇惡呢？雖說在我使用自由時，我不是選擇惡，而是選擇善；然而這種主觀的善並不能掩蓋客觀的惡；而且我明明知道所選的事能有害於其他生命，而我卻因為我一人的益而自願去做，這究竟是什麼緣故？中國哲學講性善性惡，講惡習所染；西洋哲學也講惡的起源，但都不能答覆這個疑問。從哲學方面，沒有答覆可以解釋這個問題。朱熹說是因為氣濁則氣質之性乃惡；然而為什麼我的氣濁，他的氣清呢？西洋哲學明明說人性是善，則為什麼人又天然傾於惡呢？

祇有從宗教信仰去解釋。佛教唯識論以人的無明愚昧，來自阿賴耶識的種子，種子有先天的和後天的，先天為一個人第一次生時，天生有種子，種子有有漏和無漏，有漏種子薰起惡的現行，惡行生有漏種子，人乃輪迴。天主教相信人類初生的原祖，在造物主的考驗時，

違背了造物主的命令而犯了罪，罪留了餘毒遺傳後代。罪的餘毒是人的情慾傾向感覺的享受，因而可以蔽塞理智和意志。因此中外的哲學都肯定罪惡來自情慾的衝動。

祇顧眼前的利益，不想來日的災害。這是原罪的餘毒。常想食色的感官快樂，忘記精神的快樂，這是原罪的餘毒。人人都有這種餘毒，然可多可少。中國古人常以聖人爲天生不受情慾牽累的人，然而天生的聖人可以說從未見過。所以人人都受情慾之累。

罪惡歸之人，不因原罪餘毒而卸去責任，原罪餘毒不損害人性。中國學者常譏笑天主教人信原罪而以人性爲惡，這一點是大錯。人性是善的，理智和意志和情慾也是善的，祇是情慾傾向於惡，然人自己能作主，惡便歸之於人^(三)。西洋哲學以惡自身不能存在祇是善的缺欠，藉善而存在。中國哲學講動，惡是動而不中節，不中節之動也是動，按中國哲學說惡可以存在，而歸之於人之動。

罪惡的效力，常阻礙生命的旋律。就使一個人在自己的內心想要行惡而在外面不做，這內心之惡也阻礙生命的旋律。中國古人常講「慎獨」，雖以爲是修養的方法，然也有形上的理由。西洋天主教神學家常講善和惡不能是孤獨的，一人之善必使衆人受益，一人之惡必使

(三) 關於論罪惡，參考 S. Thomas Summa Contra Gentiles IV 52. S. Thomas Summa Theologica I-II, 21, 1.

衆人受害。我的生命和宇宙萬物的生命相連，我的精神生命的活動必定和其他的生命相接觸，接觸是給予好或給予傷害，直接和間接地傳達到一切的生命；這也是生命的旋律。

人世的超人或英雄，常提昇自己到宇宙主宰的位置，一切由自己主宰，一切歸屬自己。生命的意義祇在他的生命，生命的利益祇是自己生命的利益。他蔑視一切的人，更輕看一切的物，例中國古代的專制暴君，現代中外的獨裁魔王，殺人盈城，死屍遍野。這種人絕對不是超人，絕對不是英雄，而是千古的罪人。他們把生命的旋律都斷了，拆散家庭，分化社會，滅亡國家，污染宇宙；他們已沒有人的生命，已經禽獸之不如！

現在社會對於罪惡的觀念，被生活享受主義或消費主義沖淡了，許多人已經想不起還有罪惡。彼等祇想以自己的人格為主，在一切活動上可以表現自己，可以滿足自己的慾望，便都是善，惡祇是傳統的老觀念。可是就在目前經濟飛騰的時期，大家體驗到社會生活和每人的自我存在已經受到罪惡的嚴重威迫。就在大家不願想罪惡時，罪惡的凶暴威迫各自的生命。這一點很顯明地表示生命的旋律在仁道的愛被破壞，不能週流時，罪惡就傷害大家的生命。罪惡不是傳統製造的觀念，而是人們傷害生命的事實。罪惡傷害生命不祇是殺人害人，而是傷害人的精神生命，使精神生命不能因著仁道之愛而旋律於宇宙之間，處處被阻礙，雖然科技和經濟的發達，可以助長身體的生命，然而因人是心靈和身體相合而為一的人，精神

生命受摧殘，身體的生命也同樣受害。

在人類陷於罪惡的淵藪，日久不能自拔的時候，我舉目向天，想起中國傳統文化的儒釋道都主張生命的超越，人不僅遠離罪惡，而且超越宇宙以上，生命飛翔在精神的最高領域，與天地合為一，我的心雀躍而起。

我可以勝過罪惡，力量不是我的，而是提攝我和我結合一體的基督。因著基督的善，整個宇宙受祂的善；因著基督的力，整個人類有力以拔於罪惡。聖保祿宗徒說：

「如果你們真聽從基督，就該脫去你們照從前生活的舊人，就是因順從享樂的慾念而敗壞的舊人，應在心思念慮上改換一新，穿上新人，就是按照天主肖像所造，具有真實的正義和聖善的新人。」（致厄弗所書 第四章 第二十一節）

「除了彼此相愛以外，你們不可再欠人什麼。因為誰愛別人，就滿全了誠律。其實「不可奸淫，不可殺人，不可偷盜，不可貪戀」，以及其他任何誠命，都包括在這句話裏！就是「愛人如己」。愛不傷害於人，所以愛就是誠律的滿全。」（致羅馬人

書 第十三章 第八—十節）

第六章 生命的超越

我的精神生命，趨向無限的絕對真美善，又與基督的神性生命相合爲一，我的精神生命乃在本體上超越宇宙萬物的自然界物體，攝昇到神性的本體。我精神生命的活動也日漸超越宇宙萬物，雖同萬物活在宇宙中，我精神生命的活動在目的和本質上，都屬於超宇宙的神性生活，且與絕對真美善的造物主天主相接。

在中國的生命哲學中，儒佛道都趨求生命的超越，儒家以「天人合一」，道家以「與道冥合」，佛教以「進涅槃」爲目的，都追求人的生命超越宇宙，達到與絕對體相合的境界。

唐君毅先生在所著的生命存在與心靈境界（學生書局 民六十六年）書以長達六百頁的篇幅，講論中外哲學的生命超越。

一、中國生命哲學的生命超越

1 儒家 聖人

儒家以心靈爲人的大體，人以心靈生命爲主，心靈虛靜而靈，可稱爲神。儒家的學者全心培養心靈生命。

儒家稱培養心靈生命爲修身，修身以大學所列的綱目爲途徑。

『大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家，欲齊其家者，先修其身，欲修其身者，先正其心，欲正其心者，先誠其意，欲誠其意者，先致其知，致知在格物。』（第一章）

大學列舉明明德爲心靈生命的基本，明明德的目標，在於親民和止於至善。明明德的步驟爲治國、齊家、修身，修身的方法爲正心、誠意、致知、格物。修身的方法爲培養心靈生命的方法。明明德的目標，爲心靈生命的目標。心靈生命的超越不在於方法，而在於目標。但是宋明理學家都沒有把心靈生命的目標安置在超越境界，朱熹註大學說：『大學者，大人之學也。明，明之也；明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以具衆理而應萬事者也。但爲氣

稟所拘，人欲所蔽，則有時而昏，然其本體之明，則有未嘗息者。故學者當因其所發而遂明之，以復其初也。新者，革其舊之謂也。言既自明其明德，又當推以及人，使其亦有以去其舊染之污也。止者，必至於是不遷之意。至善，則事理當然之極也。言明明德親民，皆當止於至善之地而不遷，蓋必其有以盡夫天理之極，而無一毫人欲之私也。此三者，大學之綱領也。朱熹解釋三綱領，都不出於倫理之外，克制私慾，以顯明人心之天理，對人對事止於事理之當然。大學第四章說：「爲人君，止於仁；爲人臣，止於敬；爲人子，止於孝；爲人父，止於慈；與國人交，止於信。」朱熹註說：「引此而言聖人之止，無非至善。五者，乃其目之大者也，學者於此，究其精微之蘊，而又類推以盡其餘，則於天下之事，皆有以知其所止而無疑矣。」對於「止」的解釋，是得當，「必至於是不遷者」；然對於「至善」的解釋，則止於世事的「理當然之極」，則將「至善」包涵在人事的範圍以內，沒有能够超越。然而大學既爲大人之學，「至善」則不是每一事的至理，而是「大人」所以爲大人之「至善」。「大人」在易經有所說明：「夫大人者，與天地合其德。」（乾卦 文言）「大人」的心靈生命明明爲一種超越世物的生命。朱熹沒有看到「全體之至善」，只注意各項善行的至善。

中庸的講聖人之道和君子之道：

『大哉聖人之道，洋洋乎發育萬物，峻極於天。……故君子尊德性而道問學，致廣大而盡精微，極高明而道中庸。』（中庸 第二十七章）

儒家的傳統卻只注意到君子之道，常常討論「尊德性而道問學」，以陸王的尊德性，以朱熹爲道問學。姑不論說的對不對，實際上是失去了儒家心靈生活的目標。在這一章明明說：『大哉聖人之道，洋洋乎發育萬物，峻極於天。』這種境界是何等高！儒家修養的目標在於成聖人，雖然大家都知道成聖人之難，中庸在同一章也說：『待其人而後行。苟不至德，至道不凝焉。』「至道」乃聖人之道，「至德」則是「發育萬物」，沒有這種「至德」，不能具體表現聖人之至德。中庸的「至德」，即是易經所說：『與天地合其德』。天地之德，易經明明說：

『天地之大德曰生，聖人之大寶四位；何以守位，曰仁。』（繫辭下 第一章）

儒家的精神生命所有的目標，在於『與天地合其德』，也就是普通常說的「天人合一」。天，代表天地，天地代表上天。天地所表現的爲生生不息，天地相合使萬物化生。天地

具有生生創造力，萬物都各具有生生之理。天地的生生創造力週流在萬物之中，使萬物化生。宇宙乃一活的宇宙，宇宙爲一道生命洪流，長流不停。

人得天地之心爲心，人心爲仁。人生有私慾，唯有聖人，生來不具私慾，光明瑩潔，深悟天理，乃能貫徹天地之心，以自心所具的生生創造力，和天地的生生創造力相結合，於是聖人贊天地的化育，「可以與天地參矣。」（中庸 第二十二章）

《易經》乃說：

「夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。先天而天弗違，後天而奉天時。天且弗違，而況於人乎！況於鬼神乎！」（易經 乾卦

文言）

在《易經》裏，天地爲乾坤的具體象徵，乾坤爲陽陰的特性。乾坤在《易經》爲兩基本卦，乾卦：「象曰：大哉乾元，萬物資始，乃統天。」坤卦：「象曰：至哉坤元，萬物資生，乃順承天。」乾坤尊爲萬物化生之元。

『乾道變化，各正性命，保合太和，乃利貞。首出庶物，萬國咸寧。』（乾卦 象曰）
『坤厚載物，德合無疆。含弘光大，品物咸亨。』（坤卦 象曰）

天地的大德爲生生不息，生生創造力周流不停。聖人的至德，在於與天地生生創造力結合，使萬物化育。

『故至誠無息，不息則久，久則徵，徵則悠遠，悠遠則博厚，博厚則高明。博厚所以載物也，高明所以覆物也，悠久所以成物也。博厚配天，高明配天，悠久無疆。如此者，不見而章，不動而變，號爲自成。』

天地之道，可一言而盡也，其爲物不貳，其生物不測。』（中庸 第二十六章）

方東美教授曾說：『「天地之大德曰生」，然並非生只一度而已，如尋常所謂靜態一屬之生者，而是動態往復歷程，易經「生生」一辭，中文直解原作「生之又生，或創造再創造」，故業向採懷德海之術語 *Creatibe Cheativity* 譯之，庶幾格義相當。』⁽¹⁾

(1) 方東美 中國哲學之精神及其發展 上冊 頁一五五。孫曾榮譯 成均出版社 民七三年。

大人或聖人的心靈生命，和天地的生生相結合。他的生生創造力，參與天地生生創造力，一同化育萬物。日月，四時，鬼神，原來都是天地創生力的工具，發展生命的創造，大人或聖人所以能和日月，四時，鬼神相合。他的心靈生命擴充到天地，包括萬物。這種生命的表現，第一就像孟子的「浩然之氣」。「其爲氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。其爲氣也，配義與道，無是餒也。」（孟子 公孫丑上）孟子的心靈乃有「萬物皆備於我。」（孟子 盡心下）而後則「仁民而愛物。」（孟子 盡心下）

第二，有孔子對自己心靈生命的描述，「五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不逾矩。」（論語 為政）孔子自己描述精神生命的歷程，輕描淡寫；但知命、耳順和「從心所欲，不逾矩。」不屬尋常的階段，乃精神已能止於至善，才能有這種境界。

第三，中庸描述孔子精神生命的偉大：

「仲尼祖述堯舜，憲章文武。上律天時，下襲水土。辟如天地之無不持載，無不覆
幬；辟如四時之錯行，如日月之代明。萬物並育而不相害，道並行而不相悖。小德
川流，大德敦化，此天地之所以為大也。」（中庸 第三十章）

這章所說的，和易經乾卦「文言」所說「夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序。」意義相同。儒家的大人或聖人，所有的精神生命，和天地生生的大德相合，使「萬物並育而不相悖」。這種精神生命超越宇宙萬物，參與天地生生之德。天地生生之德，實際是上天造物的創造工程，聖人參與這種工程，和上天相結合。這種天人合一，不見於人的本體和造物主的本體，而是見於造化的工程，在生生工程上相合。這種境界已經是一種超越的境界，聖人的精神生命不受任何物的牽制，也不以任何物為目標，而是以上天的創生工程為目標。聖人精神生命的發展，高達於天，深入於地，「溥博如天，淵泉如淵，」（中庸第三十一章）不可測量其高深。

方東美教授以儒家的生命超越，為超越形態（transcendental）和內在型態（immanent），和西洋的超自然（超地）型態（Praeternatural）不相同^{〔一〕}。對於西洋的生命超越以及道佛的生命超越，在下面我將予以研究，至於儒家的超越，為心靈活動，即精神生命的一種超越。這種超越不在於生命的本體，而在於生命的活動。生命為一物體的「存有」，為本身最切實的「自我」，生命的活動即為自我的活動，儒家的超越既為心靈活動的超越，當然是自

〔一〕同上，頁二八一—三〇。

我活動的超越，超越仍以「自我」為根本。孔子講自己「從心所欲，不逾矩」；中庸講孔子實踐堯舜文武之道，使「萬物並育而不相害」，易經講大人「與天地合其德」，都是自我人格的提昇，超越塵世的欲望，參贊天地的化育。

然而這種超越，不使人性超越，而是自我的發展，方東美教授以儒家精神，為「典型之時際人」，(三)既是時際人，則在時空以內，即在宇宙以內。儒家沒有超越宇宙只是和宇宙相合，參贊宇宙生生的創造，使「萬物皆備於我」(孟子 盡心下)。儒家的超越為倫理性的超越，以仁道配生生。

2 道家 至人

道家精神生命發展的歷程，分有層次。就如儒家分有士、君子、聖人的層次；道家分有田園人、虛靜自然人、至人。道家人生哲學的基本，在於本體論之「道」。

「道」為一無限之本體，「先天地生」(道德經 第廿五章)「自本自根。未有天地，自古以固存。神鬼神帝，生天生地。」(莊子 大宗師篇)為萬物的根源。

(三) 同上，頁四一四八。

「道」的本身，渺茫不定，「道」之爲物，惟恍惟惚。恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精。其精甚真，其中有信。」（道德經 第二十一章）

「道」本身渺茫不定，具有自變之力，稱爲德。「道」因德而化，化而不息。

「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，盜氣以爲和。」（道德經 第四十二章）

「道」生萬物，「道」也在萬物。萬物的本體是「道」，萬物爲物的外形。

「東郭子問莊子曰：所謂道，惡乎在？莊子曰：無所不在。東郭子曰：期而後可。

莊子曰：在螻蟻。曰：何其下耶？曰：在稊稗。曰：何其愈下耶？曰：在瓦甕。

曰：何其愈甚耶！曰：在屎溺。東郭子不應。莊子曰：夫子之問也，固不及質。正

獲之問於監市履狶也，每下愈沉。汝唯莫必無乎逃物。至道若是，大言亦然，周徧

咸三者，異名同實，其指也。」（莊子 知北遊篇）

萬物因此在本體上相等，莊子乃倡齊物論。

『天地與我同生，而萬物與我為一。既已為一矣，且得有言乎！既已謂之一矣，且得無言乎！』（莊子 齊物論）

「道」之變，絕對順乎自然。「道」乃無欲，『道常無欲，可名於小。』（道德經 第三十章）既是無欲，也就無為。『道常無為而無不為。王侯若能守之，萬物將自化。化而欲作，吾將鎮之以無名之樸。無名之樸，夫亦將曰無欲。不欲以靜，天下將自定。』（道德經 第三十七章）

老子的人生哲學，建立在他的本體論上。人的本體為精神，為道；人的身體為形相。形相不足重，所重者在精神。形相的需要減到最少，精神的發揚極大。為減少形相的需要，老子主張「歸真反樸」，純乎自然。

『見素抱樸，少私寡欲。』（道德經 第十九章）

依照這種人生觀，第一階層的人，爲「田園人」。『田園人』愛田園的自然生活，捨棄名利，不求聞達，不做官，不貪富貴。『田園人』是避世人，明哲保身，耕田自娛。古代乃有田園詩人。

『結廬在人境，而無車馬喧。問君何能爾，心遠地自偏。採菊東籬下，悠然見南山。山氣日夕佳，飛鳥相與還。此中有真意，欲辯已忘言。』（陶潛 飲酒詩）

『中歲頗好道，晚家南山陲。興來每獨往，勝事空自知。行到水窮處，坐看雲起時。偶然值林叟，談笑無還期。』（王維 終南別業）

『晚年惟好靜，萬事不關心。自顧無長策，空知返舊林。松風吹解帶，山月照彈琴。君問窮通理，漁歌入浦深。』（王維 酬張少府）

鄙棄社會事務爲俗務，以官場爲臟污，逃避社會間的日常接觸，置身在山野間，日與自然景物爲伴。不求身體感官的滿足，只想心靈的自娛。『田園人』超越世事，退隱避世，以自然美景和心靈清淨爲樂。

道家人生觀的第二階層的人，爲「虛靜自然人」，莊子提倡這種人生境地。

「虛靜自然人」，首先使自己虛空，把自己忘了。

「墜肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。」（莊子 大宗師篇）

忘記自己的形骸，不求形骸的享受，無欲無爲，乃得心虛。

「虛者，心齋也。」（莊子 人間世篇）

心齋沒有事物的欲望，常自足，『知足不辱，知止不殆，可以長久。』（道德經 第四十四
章）
心既得虛，便可以靜。

『廣成子蹶然而起，曰：善哉問乎！來！吾語汝至道。至道之精，窈窈冥冥，昏昏
默默，無視無聽，抱神以靜，形將自正，必靜必清。無勞汝形，無搖汝精，乃可長
生。』（莊子 在宥篇）

『聖人之靜也，善故靜也。萬物無足以撓心者，故靜也。水靜則明燭鬚眉，平中

準，大匠取法焉。水靜猶明，而況精神。聖人之心靜乎，天地之鑑也，萬物之鏡也。夫虛靜恬淡，寂寞無為者，天地之平，而道德之至也。……虛則靜，靜則動，動則得矣。」（莊子 天道篇）

心既虛乃靜，靜則精神活動，精神活動順乎自然，乃能和天地相通，「同於大通」。虛靜自然超越萬物，心不為任何世物所牽，遨遊於天地之間，可以說是方東美教授所稱的「太空人」(四)。

道家最高的精神生命的階層為「至人」。莊子以喻言，描述至人或神人，登天入地，遨遊六合之外。

「至人」捨棄形相，忘懷自我，和「道」相合。尋得了自己的本體——「道」，捨棄形相的個體。「道」生萬物，以氣成形，氣為一為有。「至人」以氣和天地的氣相合，由天地之氣和「道」相合，忘掉自己的小我，和真我——「道」相合。「至人」的知，不以心知，而以氣知。「至人」的氣知為上知，「至人」的德為上德。

(四) 同上，頁六九。

『不離於宗，謂之天人；不離於精，謂之神人；不離於真，謂之至人。以天為宗，以德為本，以道為門，兆於變化，謂之聖人。』（莊子 天下篇）

『夫至人有世不亦大乎？而不足以為累，天下奮楫而不與之偕，審乎無假而不與以利遷。極物之真，能守其本。故外天地，遺萬物，而神未嘗有所困也。通乎道，合乎德，退仁義，至人之心有所定矣。』（莊子 天道篇）

『入無窮之門，以遊無極之野。吾與日月參光，與天地為常。』（莊子 在宥篇）

『古之真人，不逆寡，不雄成，不謀士，若然者，過而弗悔，當而不自得也。若然者，登高不慄，入水不濡，入火不熱，是知之能登假於道也若此。古之真人，其寢不夢，其覺無憂，其食不甘，其息深深。……古之真人，不知說生，不知惡死。其出不新，其入不距，脩然而往，脩然而來而已矣。不忘其所始，不求其所終。……』

吾猶守而告之，冬日而後能外天下，已外天下矣，吾又守之，七日而後能外物。已外物矣，吾又守之，九日而後能外生。已外生矣而後能朝徹，朝徹而後能見獨，見獨而後能無古今，無古今而後能入於不死不生。』（莊子 大宗師篇）

至人或真人，在能守其真。老子曾說「道」本體雖彷彿不定，然「其中有精，其精甚真」，「真」爲「道」之本體的「真」，真代表「道」的本體。這種本體是真，是存有，是氣。「至人」或「真人」以自己的氣和「道」之氣相合。《莊子「達生」篇說：

「子列子問關尹曰：至人潛行不窒，蹈火不熱，行乎萬物之上而不慄，請問何以至此？關尹曰：是純氣之守也。非知巧果敢之列。」（莊子 達生篇）

《莊子「大宗師」篇也說：「彼方且與造物者爲人，而遊乎天地之一氣。」「至人」以氣與「道」相合，乃得大智，認知自己的本體是「道」，「道」超乎宇宙，無限無垠。「至人」乃超越宇宙一切。「至人」的超越在於本體的超越。通常人是小智，以自己心靈爲本體，由心靈以生活。「至人」則超越自己的心靈，以「道」爲自己的生命。道家的超越和儒家不同，儒家的生命超越，只是「與天地合其德」，不是本體的超越；道家的超越則是本體的超越。「至人」的本體，已不是一個人的本體；有限，有時空，爲相對的本體，「至人」的本體是無限之「道」的本體。

道家的超越和天主教的超越也有不同，在後面我將說明。然而道家的超越精神生命和佛

教的超越精神生命，和天主教的超越精神生命，有相類似。這種超越，玄之又玄，有和無相合，相對和絕對相合，有限和無限相合。人的精神生命，直飛到生命的頂點。一切不可言，不可思議。莊子以大鵬鳥爲喻，直飛天際，兩翅若垂天之雲；然仍不足以表達^(五)。

3 佛教 佛

佛教素以提倡精神生命而自豪，以「苦、集、滅、道」，爲四諦，解脫人生的痛苦，登於涅槃的「常、樂、我、淨」的極樂世界。可是儒家學者則常詆毀佛教剝削人性，使人成爲枯木槁灰。兩者的人生觀完全不同，兩者的形上學更是相異。因此兩者對於精神生命的發育，觀念和理想雖不是南轅北轍，實則相差很遠。

佛教體認現世的生命爲痛苦，常在生老病死四種痛苦境遇中。釋迦牟尼尋求生命痛苦的緣因，力求予以解脫。他指定人生痛苦的緣因，在於無明，或說愚昧，宇宙萬法（物）本不存在，人卻認爲存在，乃起貪戀，由貪而起各種慾望，產生各種罪惡，罪惡在來生引起業教，生命遂輪迴不斷。解脫痛苦之道，在除去人的愚昧，使成智者而成「覺」。因此有和空

(五) 參考方東美 中國哲學之精神及其發展 第四章、第五章及羅光 中國哲學大綱 下冊 第四章、第五章。

兩詞，成爲佛教中心觀念。

小乘佛教肯定萬法爲有，以宇宙萬物由四大——地、水、火、風結成，中間森羅萬象。

然卻否定「我」的存在，有的主張三世實有，有的主張現世和未來二世實有，有的主張只有現世實有。以阿毗達摩大毗婆沙論爲基本，由這本經論產生世親的俱舍論。

俱舍論主張「三世實有，法體恒有」。由「法體恒有」的主張引伸「體用」的學說，以法體絕對不生滅，只是作用有生滅等變化^(六)。

印度佛教的小乘，也並不純淨接受萬法爲有，俱舍論歸結到「業緣論」。一切萬法的有，都由因緣而有，雖爲有，實則不有。俱舍論講十二因緣，作爲「我」輪迴的因緣。輪迴分三世；前生、現生、來生。現生由前生之業而成，現生之業又造來生。業，爲行爲的效果；行爲的效果由倫理善惡而評估，惡業爲有漏的，善業爲無漏的。有漏業在來生有惡報，乃生無明愚昧。由無明生行，由行生識，由識生名色，由名色生六入，由六入生觸，由觸生受，由受生愛，由愛生取，由取生有，由有乃有生，由生有死。無明、行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、死，爲十二因緣，不斷地循環，成爲生命輪迴的一個圓圈。

(六) 參考羅光 中國哲學思想史 魏晉隋唐佛學篇 上冊 頁四三九 學生書局 民六十九年。

但是若萬法不有，唯因緣爲有。因緣究竟怎麼有呢？世親同兄長無著開起大乘，由小乘到大乘的橋樑爲唯識論。唯識論主張萬法唯識，萬法所以有，是因爲「識」所造。無著作攝大乘論，爲唯識論舖路。世親的成唯識論則是唯識宗的基本經典。唯識論倡言有八識：眼耳鼻舌身意前六識，後兩識末那識、阿賴耶識。阿賴耶識稱爲藏識，藏有種子，種子有天生種子，有業種子，業種子爲前生行爲所造。種子因現生感官行爲受薰乃造「境」，「境」爲感官的對象，因前生種子受現行所薰能現前生行爲之境，感官對「境」生感，乃有感覺，意識爲心識，心使人有感覺的意識，而由末那識判定爲有，乃生「我執」和「物執」。「我執」是心肯定而把持自我爲有，「物執」是心肯定萬法爲有而予以執著。萬法的有，來自人心的「我執」和「物執」。這兩種執又來自識。因此，萬法皆空，所有唯識。唯識緣起論建立在業緣起論上，解釋業緣不僅在生命的輪迴，而是在造境，產生萬法的識^(七)。

大乘佛教繼續向前追求，識的產生在於心，假使說萬法唯識，更應該說萬法唯心。大乘佛教便特別注意「心」。

大乘講「心」的經典，屬於般若。解釋般若經的重要著作爲大智度論，共百卷，由鳩摩

(七) 同上，上冊 第四章 緣起宗論。

羅什譯成漢文。般若爲智慧，以般若光明觀照現實界，『藉辯證上躋，而點化之，提昇之，超化爲重重無盡之法界勝境，復不斷淨化之，滌除清染，更宏以高尚之理想。同時，此種超脫解放精神，惟其內具般若聖智，澈通不隔，故能洞見一切現象本自清淨無染，是以神遇萬物而不滯，玄照至極以睹眞，圓滿無漏，而得證大自在，大解脫，大歡喜。』(八)

大乘對般若的講解，常從「心」出發。楞伽經在卷首御製序文中，譽爲『斯乃諸佛心量之支樞，羣經理窟之妙鍵。』楞伽經主張『一切事物都由因緣和合而生，因緣並非實有，都由心所現，而心亦是妄心。因此事物不是實在的事物，因緣不是實在的因緣，則所謂生滅也就不能是實有的現象。』(九)

心既是妄心，怎樣能尋得真心？大乘乃有如來藏緣起論。如來藏爲根本清淨心，爲真心，藏在妄心內，人須破除妄心，達到如來藏境界。這種境界『爲佛境界。佛有慧智正見，不以外物性相爲有，也不以破除性相爲空，而是見如實處，卽見眞如。』(十)大乘起信論提出眞如緣起論，以心卽眞如。眞如爲絕對實有，然有二法門，一爲心眞如門，一爲心生滅門。

(八) 方東美 中國哲學之精神及其發展 上冊 頁二六九—二七。

(九) 羅光 中國哲學思想史 魏晉隋唐佛學篇 上冊 頁四八一。

(十) 同上，頁四八七。

眞如本體不可言，不可講，絕對超越人的知識。然眞如對外有非我的表現，這種表現即是心生滅門。妄心看到宇宙形形色色，誤以爲有，但若以智慧達到覺，則是有亦空，空亦有，一切絕對平等。

大乘般若便講這種能使人生命超越的智慧，講三論宗的中論。中論講「八不」——「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不去。」八不的根基，在於否定因緣。這種中論，不是儒家的中論。但是宋明理學家裏有人以中爲人性本體，便是仿效佛教的中論了，中論以本體爲眞如，眞如爲中，一切萬法也以中爲本體，因而有也不空，有和空不相對抗，也不相完成，而是本體的兩面。如大乘起信論所說二法門。對於有無不用破除，而是用「觀」。中論的第一品爲「觀有無品」，把有無和果報看成不有不無，則一切法都是不有不無，到底畢竟空。畢竟空的實相爲如來，如來爲相對者的否定，但也不積極肯定爲絕對的實相。中論在「觀如來品」裏，說如來亦有亦非有。邪說以爲如來爲沒有的，偏見以如來爲有，實則如來亦有亦無。畢竟空爲最高妙理，爲妙空，不講有，也不講空，又不講不有不空，而只是否定。這種思想由「觀如來品」，進到「講涅槃品」，更爲顯明^(士)。

(士) 同上，下冊 頁五八七—六〇〇。

『若一切法空，無生無滅者，何斷何所滅？

而稱為涅槃。無得亦無至，不斷亦不常，

不生亦不滅，是說名涅槃。』（中論 卷四 觀涅槃品 第二十五）

這種否定的觀法，到了佛教的圓教，乃改爲肯定的積極觀。佛教圓教有華嚴宗、天臺宗和禪宗。圓教肯定有絕對實體的眞如，宇宙萬法爲眞如的非我現身。禪宗教人以直觀透視心靈深處的眞如，眞如爲眞我，爲眞心，爲實相。修禪觀的智者，空虛一切的知識和思慮，直觀本心眞如。眞如絕對又無限，無可言宣，不可傳達。人所有觀念和語文都有相對的觀念和名詞，絕對無法表達眞如。禪宗主張體認，不立文字。

天臺宗和華嚴宗主張以觀法，洞徹看到眞如實相，又圓滿透視宇宙萬法。事爲萬法，理爲眞如，事理通融，萬法和眞如互相通達。一爲眞如，一切爲萬法；一卽一切，一切卽一；一入一切，一切入一。天臺宗講「摩訶止觀」，以一法攝一切法，眞俗中三諦自相融會，其他一切也互相攝，互相融會，而到「一念三千世界」。華嚴宗講「三重觀」：眞空觀、理事無礙觀、周徧含容觀，又發揮爲「十玄門」。

『人要修行，勉力入法界，能够以「一心眞如」爲心，能够觀看萬法和眞如一心的融

會，也觀看一切法的融會，於是有諸相圓融的世界，這個世界就是華嚴世界，也就是真如。』(土)

圓教精神生命的超越，也是和道家的精神生命的超越一樣，為本體的超越。人放棄了自己的妄心，識破了自己的假我，直觀自己的本體真如。圓教的智者或覺者，將自己的本體和真如相融會，直接觀看自己本體的絕對性、安定性、清淨性，體認了自己的真我，真我為常，為樂、為淨。這是涅槃的境界。禪宗的得道者，達到了涅槃境界，直觀絕對真如，由真如再觀萬法，萬法互相通融，又和真如通融，一切絕對平等。

慧能曾有一偈說：

『無上大涅槃，圓明常寂照，凡愚謂之死，外道執為斷……』

惟有過量人，通達無取捨。以知五蘊法，及以蘊中我。

外現衆色相，一一音聲相，平等如夢幻。

不起凡聖見，不作涅槃解，二邊三際斷，常應諸根用，而不起用想。

(土) 同上，頁六九七。

分別一切法，不起分別想。

劫火燒海底，風鼓山相擊，

真常寂滅樂，涅槃相如是。」

（六祖壇經 機緣品 第七）

人在塵世，心入涅槃，世事見著如有，心卻不黏著一物，菩提達摩同時代的傅大士曾有
一首詩：

『空手把鋤頭，

步行騎水牛。

人在橋上過，

橋流水不流。』

『一切的矛盾都廢棄了，一切平等。但是五燈會元的雲門之部述說一段話：「雲門文偃有一次與起拄杖道：看到拄杖就是拄杖，看到柱子就是柱子，這有什麼錯？」要緊的，是心

中不加肯定，也不加否定，說是也好，說不是也好，心中無牽連。」(註)

佛教圓教的生命超越，直入絕對現實真如中，以絕對本體為本體，以絕對本體為自我，為真心。宇宙的萬法都空寂了，然而又現為絕對本體之表相，是有是無，不有不無，心空靈無滯。生命修成了絕對生命，不滯留於世物，乃享受涅槃境界的「常樂我淨」。

佛教圓教的生命超越，和道家的生命超越，同是本體的超越，合於道，合於真如和儒家的德能超越更高，類似於天主教的生命超越。然而佛道以萬物的本體，本來就只是真如或是道，世人不知而誤以萬物各有本體，因而佛道的超越，是一種破妄除錯的修為工作；破除了錯誤，得到大智大慧。結果，真的生命顯現，絕對常樂。這種超越的歷程，由外而入內，洞見自己的真我；不是將自己固有的本體，提昇到絕對的本體；所以既不是 *Practernatural* 性的超越，更不是 *Supernatural* 超性的超越，而是內在本體的發現。在本體論方面，佛教大乘肯定萬法無本體，只是種種現象。道家雖講「道」在萬物，又講「齊物論」，然並沒有顯明地否定萬物的實體。道家講虛，是虛自己的心，不是以萬物為虛；而且老子明明以萬物為有，由氣所成，莊子以氣結合而有人，氣散則人死亡，氣歸於天地大氣中。因此，道家的超

(註) 同上，頁八〇七。

越，超越氣的聚散，直接與氣相結合而歸於「道」，佛教的超越則是超越萬法的現象，直接歸於本體真如。精神生命合於道的生命，或合於真如的生命，絕對永存，成至人或成佛。

二、天主教精神生命的超越

1 形上的學理

中國當代學者談精神生活的超越時，常常談到西洋精神生活的超越。所謂西洋精神生活，指的是天主教精神生活。對於天主教精神生活的超越，免不了常有誤解，最普遍的和最學術化的誤解，在於指責西洋精神生活的超越，輕視個人精神生活的內在性，肯定一超越的神，個人精神生活超越宇宙而和神相結合，乃一外在的結合。由一外在的結合，再回到宇宙萬物，如同由地上升到天上，由天上再回到地上。方東美教授稱呼這種超越為「超絕」或「超自然型態 (Praeternatural)」。以中國精神生活的超越為超越型態和內在型態(註)。西洋

(註) 方東美 同上，頁二八。

精神生活的發展歷程常遵循惡善對立的二元論，以肉體和靈魂對立，而又以人受原罪的破壞，人性已是壞而有缺。方東美教授說：「惟此種型態之形上學絕少為中國思想家所取。揆其緣故，非由於超絕形上學之注重崇高價值理想，實則吾人對崇高價值之嚮往與注重，有過之而無不及；而係有鑒於其所謂「超絕」云云，對自然界與超自然界之和合無間性與廣續連貫性，顯然有損。同時兼對個人生命之完整性，亦有所斷傷。人乃身心健全之結合體，健全之靈魂與健全之肉體於一身，使兩者圓合為一，於以成統一人格之整體，或健全之品德。」^(五)

方教授對於個人的完整，非常樂觀。但是儒家歷代的性善性惡問題，顯示儒家並不相信凡是人都有健全的統一人格，因為朱熹的氣質性可惡可善，已進入形上學本體論，不以個人的本體常為健全的善。至於「健全的品德」，儒家一致主張由修養以建立，不是每個人天然而有。

天主教對於人的精神生命，有健全的形上理論。人為心靈（靈魂）和肉體相結合的整體，人一切的自主活動常由靈魂（心靈）和肉體統一的主體而行。人性是善的，人的肉體也是善

(五) 同上，頁三〇。

的，只是人心常傾向肉體的享受，即使所追求的精神享受，如名、位、學術，也常在社會中能取得的感覺性尊崇而追求。這種傾向，中國古人無論儒釋道都認為發於情慾。爲什麼人的情慾傾於惡呢？只有朱熹答說是因爲氣濁而理不顯。然而氣爲什麼濁呢？爲什麼我的氣是這樣的清濁，你的氣又是那樣清濁呢？關於這種問題朱熹只能說是因爲「理」限制氣，氣又限制理，根本沒有答覆。天主教答覆說情慾向惡乃是原罪的流毒。人類原祖在造物主所設的一種考驗中，失敗了，違背規誡，違背規誡的傾向世代遺傳，造成原罪的流毒，人類傾向感官的享受而造成惡，都是溢出規律以外，中庸說情慾動而中節爲和，不中節便是不和，不和乃是惡。天主教並沒有說人性因原罪而遭破壞，成爲惡性。

人的來源來自造物主天主，造物主造人，是按天主的肖像，人肖似天主。人價值的高，高於儒家所說得天地的秀氣而爲萬物之靈。人的心靈爲精神性，肖似造物主，稱爲靈魂。人的肉體有肉體的美；天主教沒有摒棄希臘人體美的思想，在教宗宮裏西斯篤小殿的天花板繪滿彌格安琪洛的裸體畫。正中祭壇上的最後審判圖，乃是彌格安琪洛的蓋世裸體名畫。但因爲人心傾於感官享受而常不中節，天主教因而不主張以裸體畫供大家的興享。

人心傾於感官享受常不中節而作惡，爲人類普遍的事實，人雖能以自己的心靈主宰情慾，導引中節，卻常感力不從心。從另一方面人類原祖經不起考驗，違背造物主天主的命

令，與天主相隔離，迷惑在許多五色的神的信仰中。造物主天主爲引人走上正途，爲給人牽制情慾的力，乃遣派聖子耶穌降生成人，參入了宇宙的生命系統，進入了人類的歷史。

基督耶穌捨了自己的生命，作爲贖人類罪惡的祭祀犧牲，制定了神聖事宜，以洗禮洗人的罪，提昇人的精神生命和祂的神性生命相合爲一體，使受洗者成爲天主的子女，這種提昇爲本體的提昇；我的人性生命，變成了天主的神性生命，不只是動作的提昇，而是生命本體的提昇。因此稱爲超性生命 (Supernatural life)，不只是越性生命 (Praeternatural life)。

造物主天主爲絕對精神實體，自有自全，超越宇宙一切。宇宙萬物爲天主所造，而不是天主所生，也不是從天主本體所流出。創造是動作，是能力；萬物和天主的本體關係，爲能力動作關係，即創造關係，萬物和天主的本體完全不同，萬物爲相對的，天主爲絕對的。萬物受造，得了存在，成爲「存有」。萬物的「存有」不是自有的，而是由天主的創造而有，從無而有。萬物由創造而得的「存有」，爲能繼續存在，仍須要創造力繼續支持「存在」。造物主的創造行動超越時間空間，在有時空的宇宙中看創造行動和支持行動，有時間的先後，但是在造物主的行動，則沒有先後，又是創造又是支持。因此，天主教說造物主在萬物內，即是說造物主的創造行動常在萬物以內。這是力的在，有如易經所說：『天地之大德曰生。』

整個的自然界，連人類在內，和天主的本性不相同，本體也不相同。創造行動在萬物內，支持萬物的存在，卻不改變萬物的本性。

基督受難，復活了。復活了的基督是純淨精神性的本體，祂的肉體也失去了肉體的物質特性。一個人領受洗禮，例如我領受了洗禮，我的精神生命被提昇和基督的生命相結合，基督復活後的生命完全是神性的精神生命，祂生命的本體為神性和已神性化的人性的本體。我的精神生命的本體為靈魂，在和基督神性生命相結合時，我的靈魂和基督的本體相融會，我的靈魂接受神化，我同樣成為天主的義子。父子的本性本體是相同的，我因此不僅是因人按天主的肖像受造而肖似天主，而且已因與基督的結合而與天主同性同體。這個超越乃是本體的超越，超越自然界的本性。不是我的本體被舉到天上，而是天主降臨我心靈內，使我的靈魂和祂相結合，天主住在我心內。

我的靈魂和基督的生命結成一體，我並沒有走出宇宙以外，我仍是我自己。不是如同道家以「道」為萬物本體，也是我的本體。也不如同佛教以真如為萬法的本體，也是我的真我，和道或和真如相結合，普通我所認為的我消失了，而只有「道」和「真如」。我和天主相結合我的靈魂雖然神化了，仍舊是我的靈魂。這個靈魂仍舊和肉體結合為一整體，連帶使我整體的活動都成為神性的活動，我整體的生活成為神性的生活；因為我的本體已神化了。

神化生活的表現，在現世透過我的心靈，我有神化的意識，有和天主共同生活的意願。在現世生活裏，我的感覺和理智都不能直接透視天主，而是靠我的信仰。因此現世的神化生活乃是信仰的生活。信仰的生活雖不是理智的生活，因為理智不能明瞭，而是一種神秘，然而並不是幻覺，也不是盲目迷信，理智懂得信仰生活是一種不相反理智的生活，而是超越理智的生活。

然而精神生活的超越，在現世也能超越信仰，而取得「直見」天主的生活。靈魂直接明見天主，不是眼見，不是理智見；而是神見，玄而又玄，神秘更神秘，精神生命達到極高峯。不能言，不能說，不能表達。神見的天主乃絕對真美善的實體，不是空洞或無位稱的空洞體。天主是位稱的天主，是仁愛明智慈祥的天主。神見所得超乎人的想望，滿足人的一切追求，是極樂的境界。但是這種境界雖在我心內，又超出我的心靈，所以不能常留，乃是靈光的一閃。可望而不可求，不求而又可得，可得而不常住，神秘莫測，無可言宣。人死而脫離肉軀，靈魂獨存，沒有因罪而和基督分離，精神體對精神體，則「直見」天主而入這神化的超越生命中，永遠無間。

2 空虛自己

甲 觀 過

神秘生命可望而不可必得，然而俗語：『上天不負苦心人』，人若誠心預備，自己可以接受神秘生命，天主會恩賜給他。

預備的工作，最基層的為信仰生活和倫理生活，我希望我的精神生命能够神化，直見天主的本體，我便要使我的精神生命歸向天主，誠心信仰天主的慈祥和美善。在我現世生活裏，我的價值觀決定以天主高於一切，作為我生活的目標。我又堅信我的生命本體已經超性化，和基督的生命本體成爲一體，可以用聖保祿宗徒所說：

『我生活已不是我生活，而是基督在我內生活；我現今在肉身內的生活，是生活在對天主子的信仰內；祂愛了我，且為我捨棄了自己。』（致迦拉達書 第二章 第十九節）

第二十節

這種信仰生活是活潑潑的生活，信仰支配我整體的生活，而且引導我的心靈常用祈禱的默靜，歸向天主。

過，若我希望得到神秘生命，與享天主的美善，我應該是正直的君子。我不能說我沒有罪過，也不能說我已達到道德的成全境界。聖若望宗徒曾經說：

『可愛的諸位，現在我們是天主的子女，但我們將來如何，還沒有顯明；可是我們知道，一顯明了，我們必要相似祂，因為我們要看見祂實在怎樣。所以，凡對祂懷著這希望的，必聖潔自己，就如那一位（基督）是聖潔的一樣。』（若望第一書 第三章 第二節）

但若望又說：

『如果我們說我們沒有罪過，就是欺騙自己，真理就不在我們內。但若我們認明我們的罪過，天主既是忠信正義的必赦免我們的罪過，並洗淨我們的各種不義。如果我們說我們沒有犯過罪，我們就是拿祂當說謊者，祂的聖言就不在我們內。』（若望第一書 第一章 第八節）

我認識自己的弱點，別人也認識自己的弱點；我們人沒有一個是成全沒有缺點的，每天都犯許多缺失，或大或小。孔子曾說：

『觀過，斯知仁矣。』（論語 里仁）

『已矣乎！吾未見能見其過而內自訟者也。』（論語 公冶長）

基督瞭解人的弱點，制定了懺悔聖事。人在領洗後不免又犯罪過，違背倫理規律，基督著人知過，內省而自訟，便寬赦他的罪過。

我所講的正直君子，不是完全沒有缺欠的人，而是有過而知過，知過而改過，常常「自強不息」，往理想的人路走。若是一個人以目前的我為滿足，再不求前進，他已經走在墮性的路上，已經沒有志向，已經沒有理想，不能使精神生命發展。「自強不息」的人，永遠向上，向無限的將來，向絕對的真美善。他預備自己的精神生命接受神秘的生命。

信仰生活和倫理生活，常常「自強不息」，我只是奠下向上升的基礎。天主是絕對的真美善，當我的相對真美善遇到絕對的真美善，和祂相融會，我的相對真美善就消失了，不是本體消失，而是意識的消失。一盞燈，一支燭，對著強烈的陽光，燈火和燭光就形為不是光

了。我希望我的精神生命神化而融會在天主的生命中，我必定要「空虛自我的意識」。

乙、空虛自我意識

目前我心靈充滿自我意識，我知道自己的地位和職責，我事事有自己的計劃，遇事我表現自己的意見和喜好。自我意識使我知道我是自己的主人，也是我職務的主人。誰撞著我的喜好答話或行動，我天然地臉上表示不愉快。普通說這是男子的氣概，這是有作爲的人的天性。但是我既然肯定我自己，事事是我自己，怎樣能使我的精神生命神化而融會於天主的生命呢？雖然我的靈魂已經和基督的生命本體合成一體，但是我生命的活動卻常是由我作主，而不是由基督作主。因此，我必須經驗一個階段，空虛自我意識。

空虛自我意識的階段分成兩個層次：第一個層次是主動的層次，第二個層次是被動的層次。

A 主動空虛自我意識

主動的空虛自我意識，由我自己克制自己，在思念行爲上以天主的聖意作我的意向，一切作天主願意我作的。我活動行爲的目標常是爲愛天主。基督在世的三十多年生命，完全以天主聖父的意旨爲自己的意向。基督說：

『我的食物就是承行派遣我來者（聖父）的旨意，完成他的工程。』（若望福音 第四章 第三十四節）

『我的教訓不是我的，而是派遣我來者的。』（同上 第七章 第十六節）

『我由我自己不做什麼；我所講論的，都是依照父所教訓我的。派遣我來者與我在一起，祂沒有留下我獨自一個，因為我常作祂所喜悅的事。』（同上 第八章 第二十八節 第二十九節）

『我沒有憑我自己說話，而是派遣我來的父，祂給我出了命令，叫我該說什麼，該講什麼。我知道祂的命令就是永生。所以，我所講論的，全是依照父對我所說的而講論的。』（同上 第十二章 第四十九節 第五十節）

『我對你們所說的話，不是憑我自己講的；而是住在我內的父，作祂自己的事業。』（同上 第十四章 第十節）

『你們所聽到的話，並不是我的，而是派遣我來的父的話。』（同上 第二十四節）

『父啊，……祢所授給我的話，我都傳給了他們，他們也接受了，也確實知道我是出於祢，並且相信是祢派遣了我。』（同上 第十七章 第八節）

基督一生的言行，完全承奉天主聖父的旨意，祂不以自我為主，而以聖父為主。在即將被捕而被殺時，祂向聖父祈禱說：

『父啊！一切為你都可能：請給我免去這杯罷（受死）！但是不要照我所願意的，而要照你所願意的！』（馬爾谷福音 第十四章 第三十六節）

基督的生命本體，由天主神性和人性結合而成，祂有整體的人性，有理智，有意志，當殘酷死亡臨近時也有懼意，祂卻完全承奉天主聖父的旨意。

我和一切的人，都不能達到基督的生活境界，一切行動都以天主的旨意為意向；然而，我們要勉力向著這種境界上攀。我精神生命的動向，常向天主。孔子曾說：『五十而知天命』（論語 為政），知天命而畏天命，『君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。』（論語 季氏）畏則接納而順從。孔子所講天命，係上天的使命和上天所定的命運，不是生活各方面都完全以上天的意旨為歸向，更不是愛慕天主而心向天主。舊約的聖詠說：

『予心之戀主兮，如糜鹿之戀清泉。渴望永生之源兮，何日得重親天顏。人間主安

在今，朝暮涕淚連連。以涕淚為飲食兮，吾主盍亦垂憐。』(六)

『為盼天上主，向天頻仰首。猶如彼僕僕，常看東翁手。猶如婢女目，恒在主婦肘。吾目亦視主，望主頒恩祐。』(七)

古來的僕僕，事事仰承主人和主母的吩咐，不敢自作主張。我要空虛自我意識，就須事順從天主的意旨。對於每一樁我所該做的事，我精神生命的表現，天主的意旨必定為我好，祂看事看到事的究竟，看人看到人的心底，而且全能無限；我事事承行祂的意旨，我用祂至高的智慧，作我的智慧，用祂無限的全能，作我的能力。我的心常安定。

怎樣可以知道天主對事事的旨意呢？在祈禱中，在靜默中，在反省中，天主的無聲的言語，沒有文字的光明，會在我心靈中響亮。聽不見聲音，看不到閃電，但是心安心靜而嚮慕天主的人，在內心可以聽到天主的無聲的言語。

B 被動空虛自我意識

(六) 吳經農 亞瑟譯 第四十二首。

(七) 同上，第一二三首。

被動的空虛自我意識，較主動的空虛更上一層。主動的空虛，雖是我勉力以天主的旨意為意向，仍然還是我作主控制自己，在心底處還存著自我意識，被動的空虛則是接受天主使我空虛自己，使我自己被空虛得茫然無主，不知所為。聖十字若望稱這種境界為「黑夜」。

『我們有三層理由，可以把靈魂（精神生命）走向與天主結合的歷程稱為「黑夜」。第一，靈魂向前走時，應捨棄對世物的一切慾望；這種捨棄對於感官就有如黑夜。第二，靈魂走向天主的路是信仰，信仰對於理智的認知有如黑夜。第三，靈魂走向的目標是天主，天主不能為人所認知，所以也如同黑夜。』(六)

這上面所講的「黑夜」，還是通常的「黑夜」，真正的「黑夜」則是被動空虛自我意識的歷程。被動空虛的歷程，第一歷程對世事的欲望。每天所有遭遇，洽對我的願望相反，所遇的人不是和我相投的，我希望得的物沒有得到，得到的物是不希望的。希望健康而竟生了

(六) The complete works of S. John of The Cross, V. I. B. I. C. I. ed, Westinistec Mdzycand, 1946, V. Z. p.21^o

病，想安息一會卻有人來談事。這種現象不是偶然一次，而竟成爲常態。我的心靈便要安定不亂，且不動心。這種不動心較比孟子的不動心更難。孟子的不動心是發展自我的抱負，表現自己的人格。我所須要的不動心在於空虛自己的意識，忘記自己。也不僅是莊子的「墮棄形骸」，而是忘懷自我。我要縮小又縮小，以至於不見了我自己。佛教的禪道所講的空虛自己，有些相似，禪道是不思慮，心完全空；我所須要的空虛自己，則在於遭遇相反情緒的事，絲毫不動心。不是沒有感觸，沒有感觸將是麻木，我的感觸非常靈敏，只是找不著一件順心的事物，心要平靜不動，像如沒有感觸；這點要緊好的修養。

「第一，一個靈魂感覺不出對於天主的事有任何的安慰和愉快，同時，對世上的事物也是一樣；因天主使這靈魂進入這「黑夜」，祂可以搖盪他，淨化他的一切對世物的欲望。祂讓這靈魂在任何事物上找到慰藉或慰密。……」(六)

「如我上面所說，心靈的枯燥由空虛事物慾望而發，不覺到任何安慰。可是心靈底處感到有一種力量，從本體方面去工作。這種力量的養料乃是神秘的妙觀。妙觀藏

在心靈深處，和枯燥同時存在，人不能體會，然使靈魂傾向並追求安靜獨處，但不能思慮任何的事。」(三)

這種境界乃是「黑夜」，心靈沉在枯燥的深淵裏，對世上事物，對天上事物，都失去了興趣。可以說是打不起精神了。若遭遇了這種境遇，心靈驚惶，恐怕遭遇天主的摒棄，焦急尋求逃出的路，則錯而會再錯，失去「黑夜」的價值。這種空虛世物慾望的「黑夜」雖然可怕，然尚不及空虛精神慾望黑夜的艱苦。

『最好的事，遭遇空虛事物黑夜的人，要鎮定，要忍耐，不要自悲。堅心相信天主不會拋棄誠心追求祂的人，也不會不給予他所需要的，最後會引他走入愛的光明路上。……』

『他們在這種境遇中該走的路，是安靜不動，不要去想，不要去推理，因為現在不是時候。他自己看來什麼都不能做，白白消磨了時間。實際上只要靜靜祈禱，不加

(三) 四一 V. I. p. 375。

「思慮，一顆愛心向主。」(三)

對世物的空虛自己，帶來心靈的枯燥和驚慌，人要鎮定，加強信仰的信心。天主不會使我灰心失望，會支持他追求神秘生活的「自強不息」，再進入一更深的「黑夜」，以空虛自己對於精神事體的欲望。

我精神生命為追求神秘生命的要件，是信仰。信仰對於理智雖是一種黑暗，因為所信的事不能理解，然而心靈常體驗到信仰有一道內在的光明，引導精神生命的一切活動。天主為摧殘靈魂的自信，使信仰的光明熄滅了。信仰對於靈魂完全成了黑暗，一切都看不見了，另外是對於未來身後的生命，一層厚厚的黑霧，蔽塞了未來身後生命的存在。聖嬰仿德蘭曾身歷這種境遇，曾描寫心所受的痛苦：

『同時好耶穌又准有一種黑暗，密密層層，衝進我心，把我從小，其甘如蜜的天堂（身後永生）思想，變作戰爭的焦點，苦痛的原因。……其中被困情形，我極願詳細

(II) 聖一·V. I. p. 379o

說明，無奈苦於不能。大抵非身親其境，走過這黑地洞者，不知其烏漆黑黑是何等。」(三)

然而聖德蘭心雖極端痛苦，仍舊安靜不亂，「但我仍願向主號求說：『主所爲，無不教我滿心歡喜。』……由此愈感念天主，溫厚仁慈，給我這重大十字架，正當我能背負之時。早一些，怕就心灰意懶，背不動了。現在不過把我情性中，所有的心滿意足，一筆勾銷。嚮慕天鄉的誠心誠意仍在也。」(三)

這種黑夜的功效，就是在把「我情性中，所有的心滿意足，一筆勾銷。」對於自己，絕對沒有自信心，自知無能且自知多過。同時，對於心靈的愉快和滿足，也另有體認。爲發展精神生命，心靈的愉快和滿足不是必需的，而且還是障礙。追求心靈的愉快和滿足，表現嬰兒求乳的心態，需用甜蜜的感覺來支持。捨棄心靈的愉快和滿足，在心靈枯燥黑暗時，「自強不息」，才是站起身來走路的成年，經得起考驗。

(三) (三) 聖嬰仿德蘭 靈心小史 第九章 頁二〇五，馬良譯 上海 土山印書館 一九三三年版。
同上，頁二一〇。

切。

聖文篤在他所著的『天路歷程』說明，開始的步驟，在於熱火一般地愛十字架，犧牲一

『但是，引導進入平安祥和的路，只是熱火般愛十字架的愛。這種熱情的愛，使聖保祿上升三層高天，使他非常地和基督同化，高呼說：「我已同基督被釘在十字架上了；所以，我生活已不是我生活，而是基督在我內生活。」（致迦拉達書 第二章 第十九節）同樣的熱愛也深入了聖方濟的內心，在他去世兩年以前，基督受難的五個傷口，印在他的身上。』⁽¹²⁾

每人精神生命的發展，有自己的途徑或方法，合於自己的喜好，在空虛精神欲望的黑暗裏，這種喜好也要被摧毀。我所喜好的途徑和方法，偏偏不生效，使我自己不知適從。整個的自我被消滅了，對任何事物沒有自己的偏好，自己也不再選擇，任憑天主作主。但絕對不是消極的灰心懶意，也絕對不是一顆枯樹沒有生意，而是生意達到最高點，靈魂的愛融會在

(12) S. Bonaventura.—Textes et études par Valentin reton, Aubier p. 426.

天主的愛裏，以天主的意旨，作自己的意旨。禪宗常主張空虛一切思慮，空虛自我，以便直見自己本體的眞如。禪宗的空虛爲冷靜的空虛，是冰天雪地的空虛，追求天主的空虛自己乃是愛情的空虛。在人間兩個相愛的男女，戀情純淨而熾烈時，每一方自求空虛自己以接納對方。追求天主的愛在「黑夜」裏空虛自我的一切，以自我的整體獻於天主的愛，以接納整體的天主。

在「黑夜」裏不能直見天主，天主的觀念反而造成空虛精神欲望的第二層痛苦。第一層痛苦來自信仰，第二層痛苦來自天主。

『可以問：天主的光明為什麼會給靈魂變成黑夜呢？天主的光明不是光照靈魂，消除他的愚昧無知嗎？這個問題的答案有兩點：天主的智慧不僅對於靈魂是黑夜，同時還是傷痛和焦慮；因為天主的智慧過高過深，超越理智能力，靈魂對著如對太陽，什麼不見，乃形同黑夜；又因為靈魂自知不潔，自慚形穢，對著天主乃有傷痛和焦慮，也又形同黑夜。』^(五)

(五) The Complete works of S. John of ph Cenoss. V. I. p. 406°

天主爲絕對真美善，無限地超越人的理智力，又無限地超越人的純潔；追求神秘生命的靈魂已經和世物斷絕了欲望一心仰望天主。他卻瞭解天主的絕對超越性，在任何方面，都不能上攀。對著絕對的真美善自覺絲毫無力，自覺形穢不堪，心靈既是黑暗不見光明，又是痛苦焦慮。這種痛苦猶如一個久在異鄉飄零的人，經過千辛萬苦，已回到家門，然而看到家門緊閉，自知無顏見父母，心中痛苦萬分。這種痛苦，使靈魂自認卑微。基督曾說：

「父啊！天地的主宰，我稱謝祢，因為祢將這些事瞞住了智慧和明達的人，而啓示了給小孩子。父啊！祢原來喜歡這樣做！」（路加福音 第十章 第二十一節）

粉碎人的自傲，不讓人自以爲有智慧有善德可以攀上天主的堂奧，天主讓自卑自謙如同小孩的人得達神秘生命。在這種精神的「黑夜」裏，靈魂雖感得徹心的痛苦，然而心神非常安定，無任何渴望，只是想攀上天主的堂奧。聖十字若望說：

「現在我該當說：雖然這種好的「黑夜」帶給了心靈黑暗，實則對於每椿事實都給予光明；因為「黑夜」雖然抑制靈魂，使他痛苦不堪，但却是爲舉揚他，捉攝他。」

雖然使他空虛對世事的一切欲望，乃是為使他可以神化而向前進，可以對天上地下的一切事物都可以享受，可以有精神的自由。」(完)

心靈空虛了一切，空虛了自我意識，不因自己的理智而作計劃，不因自己的喜好而有所傾向。心靈一片空白，無所點染。好比一塊乾淨的黑板，沒有半筆隻字，一切只等待老師去寫去畫。老師是天主，祂用自己本體的光和美，貫徹靈魂的整體，靈魂則整體地在等待。

3 愛的圓融

甲、與主圓融

靈魂經過「黑夜」已經淨化了，已經空虛了，絕對的實體——天主，直接顯示給靈魂。這種顯示是一種最親密的結合，好似陽光照到玻璃杯，透入玻璃杯的各部份，陽光在玻璃杯各部份以內，和玻璃杯完全結成一體。

靈魂——相對的「存有」，遇到了自己「存有」的根，愉快地雀躍地衝入絕對的存有。玄之又玄，衆玄之玄，絕對的真美善，顯露給相對的渺小靈魂。靈魂面對無限的真、美、善，整個地滿足了，喜樂滿心。孔子曾說：

「知之者，不如好之者，好之者，不如樂之者。」（論語 雍也）

直接面對絕對的真美善，心靈所有的是好是樂。俗語說「瞠目相向」，不用思索，不用研究，不用分析，理智失去推理作用，只有興享。

天主直接顯露給靈魂，自體是精神光明，光照靈魂，不用想像，不用觀念。靈魂直觀天主。完全不能用感覺，軀體好似僵屍，但有生命，也不是夢寐，想像和感官都停止作用。只有靈魂精神體直接對越天主。聖保祿曾有經驗。

「我知道有一個在基督內的人，十四年前，被提到三層天上去——或在身內，我不知道，或在身外，我也不知道，惟天主知道。我知道這個人，或在身內，或在身外，我不知道，天主知道。他提到樂園（天堂）裏去，聽到了不可言傳的話，是人不

神見，默觀，面對天主，與賞絕對美善，沒有觀念可以代表，沒有言語可以描述，更沒有文字可以紀錄。人世的觀念、言語和文言，都是相對的、局部的、暗昧的，不能表達絕對的真美善。連記憶都不能相幫回憶，只能回憶有神見的一樁事，內容則不能回憶。

神見，或默觀，面對天主，乃精神生命超越到絕對頂峯，靈魂的精神生命融會在天主的生命中，靈魂本體沒有消失，自我意識仍然存在，靈魂知道自己面對天主。默觀，靜靜欣賞絕對真美善，好似在人世面對非常美的畫，自然美景，或藝術品，祇有張著眼睛看，一句話也不說，一樁事也不想，祇有心中的滿足和愉快。默觀，欣賞天主本體，本體融在天主以內，快樂融融，快樂陶陶，心靈完全滿足。

絕對的真美善，無限無垠，雖面對面地顯露給靈魂，靈魂總是有限的精神體，不能一下透視了整體的絕對真美善。在身後永常生命裏，默觀永久繼續，所欣賞的常是新的真美善，乃稱爲「福觀」(Visio beatifica)

在現世的幸運者，達到神見，只是暫時的一閃。回到日常的生活，他的精神生命則融會在超性的境界中。神見的內涵，和默觀的快樂，已只有概括的回憶；但是神見或默觀時的

愛，則存留不失，而且時常長進。

神見或默觀給予靈魂的神妙，是欣賞天主本體，欣賞而生愛慕。靈魂對天主的愛，是對生命根源的愛，是對一切恩惠的施主之愛，是對絕對真美善之愛。天主對靈魂的愛，是對自己所造的生命之愛，是對自己所特選者之愛，是對純淨無染者的愛。

愛是生命的授受；造物主把自己本體授予靈魂，造物者本體乃生命的根由，又是一切美善的泉源；靈魂將自己整體獻於天主，以自己的生命投入造物主的生命。兩者都是生命的授予，所以是愛的圓融。

西洋天主教按照西洋的文化思想，以人世之最親密最透徹的愛為男女的戀愛，男女以心身相受，結婚而結成一體一個生命，子女的愛則已是子從母出生而分離的愛，因此，為象徵靈魂和造物主在愛的圓融中的愛，以男女的戀愛作為象徵，稱靈魂和天主基督的結合為「神婚」。「神婚」不是婚姻，絕沒有婚姻的意義，祇是借用成婚的男女彼此之愛，象徵圓融之愛。在舊約有雅歌（*Cantici Canticoe*），歌詠男女戀歌，天主教會歷代常認為是天人結合的象徵。

「（新娘）請將我有如印璽，放在你的心上；

有如印璽，放在你肩上。

因為愛情猛如死亡，

妒愛頑如陰府；

它的焰是火焰，

是上主的火焰。

(新郎) 洪流不能熄滅愛情，

江河不能將它沖去，

如有人獻出全副家產想買愛情，

必受人輕慢。』(雅歌 第八章 第五節)

在我們中國人看來，這種象徵簡直是褻瀆神明。在古代希臘的神話裏，希臘的神明男女戀愛，悖情亂倫。天主教的雅歌則祇是象徵，象徵純潔而徹底的愛。

「而今而後，別無心願，惟願愛耶穌，愛到發狂而已矣。原來只有愛情，一塊吸鐵石，吸得動我。我而今而後，亦不專心求痛苦，亦不注意求死亡；雖則皆吾所愛，

死亡我呼之為報善之人，來報善信於我者。……我而今而後，一面懷抱痛苦，一面手捫天鄉之高岸。我從十，便想我這顆山花，一到春天，就該被天主收去，而今而後，則一心委託主命，聽主安排。這委聽二字，便是我的領港人，便是我的羅盤針。世上一無可熱切懇求的事件，只有懇求天主聖旨，一一承行於我身，於我靈魂而已。敬唱十字若聖會祖之歌曰：

『入吾愛主之酒倉，既醉而出。』

躑躅廣原，一無所識。

所牧羊羣，一一散失。

我將用全心，竭力孝之。

羊羣不再趕，職業非所知，

惟於愛主之愛，榮其懷以榮其鬼。』(七)

道家的「道」，佛教的「真如」，為絕對的實體；但為一渺茫的實體，無位稱的實體，

不是有心靈的神明，不能愛。天主乃一有位稱的神明，至高至上，至美至善，有熱誠的愛，有體貼人情的智慧。天主一切至完善，至成全，至高深。天主的愛便至高深而至完美。靈魂的生命結合於天主的生命，接納了天主無限的愛，溶化在愛以內。這種愛不適合象徵為男女之愛，可稱為「生命之愛」。天主乃生命的泉源，愛所授與的生命；靈魂接受了天主所施的生命，整體生命傾流於泉源。兩方生命相授受，兩方的愛等於生命一樣深。

神見或默觀，提昇靈魂面見天主的本體，使相對的生命回到自己的絕對根由，使分得的真美善，傾注到真美善的絕對泉源。靈魂充滿與賞的快樂，整體生命化成了愛，融會在天主的神性愛中，生命神化為愛。靈魂的本體在受洗禮時已提升與基督本體合而為一，成為天主的子女。神見或默觀實現基督神性的生命，面見天主本體，在生命授受的愛裏，融會圓滿。

神見或默觀為超性的超越，邁出本性以上，相對的生命融合在絕對生命裏。面見絕對真美善，快樂盈盈，不可言宣。神見的境界乃偶然的境界，乃短暫境界；要等身後進入永生，「福觀」將永遠長留。

神見或默觀雖消失了，「生命之愛」的融會則不消失，靈魂在現世渡「愛的圓融」之生活。

乙、與物圓融

聖文篤在「天路歷程」裏，描寫靈魂由天主工程的跡象，即自然界物體上升到天主；由天主的肖像，即人的靈魂上升到天主；從物體的本體「存有」上升到天主。「愛的圓融」境界使靈魂常在「愛的圓融觀」中和天主的愛結合。道家的超越使人以氣知而有天智，觀一切物平等。佛教的超越使人有圓融觀，事法相融，萬法圓融，一入一切，一切入一，天主教的超越，使靈魂有「愛的圓融觀」，觀一切都是天主的愛，在天主的愛中觀一切。

A 宇宙圓融

「愛的圓融觀」觀自然界萬物，欣賞自然界每件物體的美好，愛這些美好為造物主天主美好的印跡。詩人騷客歌詠自然界美景，以自己的情感注入萬物中，春花秋月，高山流水，隨著詩人騷客的感受而有悲歡。信仰天主的虔誠者，看著花草的美麗，對著海月的奇偉，瀑布的雄壯，崇仰造物主的美好。「愛的圓融觀」則不以自然物而人格感情化，也不由物的美而上溯到美的根由造物主，而是由天主的愛而觀自然物，自然物的美好乃是天主愛的表露，自然物愈美，天主的愛愈大造。對著自然物即是對著造物主天主，欣賞每件物體的美好，愉快地體驗造物主的愛。自然物在「愛的圓融觀」裏是活潑的歌詠者，歌詠天主愛的奇妙。自

然物已經神化了，也是天主的子女，就如同聖保祿宗徒所說：

『受造之物仍懷有希望，脫離敗壞的控制，得享天主子女的光榮自由。因為我們知道，直到如今，一切受造之物都一同歎息，……等待著義子期望的實現。』（致羅馬

人書 第八章 第二十節 第二十三節）

宇宙萬物同為造物主所造，結成一體的生命，由人率領。人類墜落在罪海裏，遠離造物主，自然物也隨著遠離天主。人類因著基督的降生和基督成為一體，作為天主的子女，自然物也隨著而成為天主的子女，歌詠天父的美好。「愛的圓融觀」實現自然界萬物對於義子的期望，在萬物中歌詠造物主的愛。義大利的聖方濟常以自然物為兄弟姐妹，自然物也以這種心情相待，豹狼跟著他如同家犬，野鳥飛上他的手聽他歌唱。

『聖方濟對大自然洩露欣慕的泉源，並非自然物的本身，亦非聖方濟天生的性格，而是他強烈愛主之情。成德明鏡書上已恰當地描寫如下：「完全在天主聖愛內消逝自己的方濟，在一切受造物中看見上主的慈愛，所以他也以同樣親切誠懇的愛，撫

育諸受造之物。」』

自己是天主之嬌子的思想，完全佔住他，支配他，當然要將一切受造物，視為天主的大家庭。任憑在何種造物身上，無有不驚歎天主的智慧、全能與恩愛。僅舉目觀看太陽、月亮和星辰，或任何大小受造之物，就會使他充滿難以形容的喜樂。

並且因為它們完全起源於天主，所以也都與他有親屬的關係；一切都成為他的弟兄姊妹，……它曾作太陽歌：

『至高全能全善的上主，

讚美，光榮，聲譽，宏福，都歸於祢，

惟有祢，至高的上主堪當承愛；

任何人都不能稱呼祢的聖名。』

讚美我主為祢的衆造物，

尤其是高貴的太陽弟兄；

它給我們帶來白晝與光明，

它是多麼美麗，發揮雄偉的絢光；

至高的天主啊，它多麼肖似祢！

讚美我主為月亮、星辰衆姊妹，

祢曾創造它們在穹蒼之上；

又明亮，又高貴，又美麗。

讚美我主為風弟，空氣，雲霧，

為天時，不分陰晴，用以維持衆生。

讚美我主為衆水姊妹，

又謙卑，又清潔，用途又廣。

讚美我主為我們的熱火弟兄，

祢藉它光照黝黝的黑夜；

它多麼燦爛，快活，剛強有力。

讚美我主為地，我們的母親姊妹，
它培育我們，養活我們，
賜給各種佳果，五顏六色的花草！

讚美頌揚我主，

一切受造物請讚美祂，

謙虛自卑地服事祂，阿們。』(元)

「愛的圓融觀」，不是神話，也不是童話，而是精神生命的旋律，以圓融的愛連繫宇宙萬物，神化宇宙萬物，一切旋流著天主神性的愛。在圓融的愛裡萬物都是美。

B 人類圓融

宇宙萬物已經在圓融的愛裏，結成一體，生命的旋律灌注在每一自然物中，作為天主的子女。

(元) 聖五偏方濟的理想 費爾德著 甘慎言譯，澳門 一九五〇年 頁三三五、三四六—三四九

自然物作爲天主的子女，藉著人類的生命而被提昇，自然物的本體仍舊是自然物，仍舊是不靈之物；但是因著人的心靈，使它們披上了一層精神的外衣，隨著人也幫助人將精神生命和造物主天主的生命相結合，分享人的圓融之愛。

人的靈魂因著洗禮結合在基督妙體內，和所有受洗的人結成一體，同是天主的子女。天主的愛在人的靈魂上特別表現出來。萬物和我結成一體是在自然的生命上，因自然界的各級生命互相連繫。我的精神生命和別人的精神生命則爲同一生命，『四海之內皆兄弟也。』我領了洗，我的精神生命和基督的精神生命結成了一個妙體，即是我的靈魂和基督的復活後精神化的人體結合，再經過基督的人體而和基督的天主性生命相結合，成爲基督妙體的一部份，其他領洗者也同樣成爲基督妙體的一部份；因此，受洗者彼此間的結合是神化的基督妙體的結合，同爲天主的超性子女。沒有領洗的人在本性界和我也是兄弟，而且也可能成爲超性的兄弟。「愛的圓融觀」既然深深體驗天主高深的愛，而也體驗基督深摯的愛，對於人類兄弟乃具有超性的愛。聖保祿說：

「因此，我在天父面前屈膝，——上天下地的一切家族都因祂而得名，求祂……使你們能夠同衆聖徒領悟基督之愛是怎樣的廣、寬、高、深，並知道基督的愛是遠超越

人所能知道的，為叫你們充滿天主的一切富裕恩賜。』（致厄弗所書 第三章 第十八節）

聖保祿勉勵信友要在基督的愛內，「根深柢固，奠定基礎。」（同上 第十七節）在基督天主的愛內，根深柢固的人，以圓融的愛觀看並接納一切的人，認為天主愛的特選者，每個人都受有天主高深之愛，為基督妙體的份子，為天父特愛的子女。每個人的長處短處都消失了，所見到的乃是天主對人的愛。心中的感受乃是以圓融的愛誠切地愛人。聖嬰仿德蘭述說兩樁愛人的事，顯明地表現圓融的愛。

「院中一位有德行的修女，她一向有種本領，教我看去，全不順眼。……修女一身，說不盡的討厭。我不肯順從本性所生惡感之情，我向我說，愛德之為用，不但在情分上，還該在行事上，發顯出來。於是對這位修女，我便下工夫，做上許多事，一如對於最友愛之人。每次遇見她，必為她求天主，把她的德行功勞，獻於天主。我覺如此做品，大大討耶穌歡喜。為的美術家無不愛人稱賞他的手工，吾主便是靈魂上的美術家，見人不流連別人的外表，知道看到別人的靈魂，欣賞別人靈魂為天主所揀選的聖宮，讚美吾主的美術，妙絕無倫，吾主那得不歡喜。……」

有一天，我正想逃避惡語回答她，修女笑容問我說：『我的小德蘭姐，我沒有一次遇到你，不是春風滿臉的，承你如此相傾相慕，是因我何點小善，彼此相投，可直言無隱否？』啊！我的磁石，我的琥珀，便是藏在我心頭的吾主耶穌，祂苦的黃連，變作極甜的蜂蜜。』(元)

以「愛的圓融觀」，不看人的外表，深入人的靈魂，靈魂乃是天主的愛之滙會所，才能對討厭的人發出誠摯的愛。聖德蘭在院中有一位生病的修女，行動不便，需人摻扶；但性情怪僻，動則怨人。聖德蘭遂自薦每天摻她進入餐廳，小心翼翼，一不小心，修女便喊：『你走得太快，要跌煞我也。』或喊說：『你跟我嗎？拉住我嗎？我不要栽勛斗嗎？唉！我說你太年輕，摻不來，不是不錯嗎？』後來竟能大得有病修女的信任，尤其感激德蘭的眉開眼笑。
德蘭記述說：

『這小小愛人之事，已相隔多年，一回想問，吾主仍給我留著，天上的一股清香清

(元) 聖嬰仿德蘭 靈心小史 頁二二八、二三〇。

氣。一(平)

好一股天上的清香清氣，超性圓融的愛來自天主，聖德蘭心靈充滿天主的愛，隨處以天主的愛愛人，心靈所享受的便是天上的一股清香清氣，不沾塵埃。

C 存有圓融

道教和佛教的超越，都是在存有本體上的圓融，道家的至人，發覺自己本體是「道」，捨棄形骸，和「道」相合，乃得大智，平等觀宇宙萬物，自己本體既與「道」合而為一，便遨遊宇宙，超登天地之上。宇宙一切「存有」本體均已消失，所有的祇有「道」。在生活裏乃忘我忘物。佛教的佛，發覺自己的本體真我為真如，空虛一切萬法，自己沉入真如之中，然後反觀宇宙，一切即一，一切入一，祇有真如。萬法本體都成空虛，祇在真如上存立。佛便空虛一切，無所貪戀，心靜如水。

天主教精神生命的超越，精神生命的本體靈魂和基督神性生命本體相合，在神見或默觀的超越中，靈魂面對天主的本體，加上天主神性的生命，欣賞絕對的真美善，融會在天主高

深的愛中，超越生命雖是本體的結合，天主和人的本體仍各自存在，不相混混，在生命中則合而為一。天主的生命為愛，聖若望曾說：

『天主是愛。』（若望第一書 第四章 第八節）

在愛中，圓融為一。天主教的超越生命不是冷靜的冰清生命，不是消失感情的平靜生命，也不是空渺虛浮的生命；而是最著實際，最有活力的超性愛的生命。不是高飛天際傾向不可攀登的天主，而是天主在我心內的生命。超越生命是生命本體的體認生命，生命根由和受造生命的結合，人乃以整個心靈喊叫天主為「天父」。

由天父的愛而和宇宙萬物相接，乃有圓融的愛，體認宇宙的每一個「存有」，無論是事是物，實際存在，見證天父的愛。

每一樁事，順逆不分，都帶著天父的愛。處理每一件事，猶如接受天父愛的恩賜。痛苦更是天父愛的證據；因為基督以痛苦十字架而得天父的寵愛，和基督相結便是和痛苦十字架相連。死亡為喜訊，報告進入天鄉。

「讚美我主為愛祢而怒仇的人，
為忍受軟弱，飽嘗憂苦的人。

心地泰然受苦的人，真是有福，
將要從祢，至高者，獲得榮冠。

讚美我主為死亡，死亡乃我弟兄，

任何人都不能逃脫了它。

身負死罪而逝世的人真是有福的，

然而敬遵主旨的却是有福的；

來日的重死不能陷害他。」(三)

不怕痛苦，不懼死亡，世上還有什麼可怕的呢？祇怕罪惡，罪惡消滅愛，拆散和天主的結合，毀滅超越的生命。除罪惡外，宇宙萬有都是實際「存有」，披有天主的愛，為天主的

愛作證。「愛的圓融」灌注精神生命以超性的天主愛，面對絕對真美善本體，不可言宣，不可董述心靈充滿了愛生命根由之愛。日常生活，和事物相接，「圓融的愛」愛所接觸的每一個人，每一件事物。生命的旋律充溢著超性愛的情緒、意義、價值。現世的生命已是精神生命在來世「福觀」生命的起程。現世的一言一行，一舉一動，都留有天上的一股清香清氣。

一九八四年 民七三年 七月廿四日脫稿

感謝天主