

羅文全書

冊二二之一

哲學概論

臺灣學生書局印行

前言

輔仁大學在各系的共同科目裡，列入了哲學概論，使成爲各系的必修科。各系系主任對於這一點都表現不願接納的心理，因爲系內本科的課程很多，又覺得哲學和各系的學術沒有關係。

十幾年前，中華民國各大學都設有哲學概論一科。一次，教育部召開大學課程討論會時，各大學的系主任都主張廢除哲學概論，因爲老師講授方法不好，學生都不願聽，教育部接納了這種建議。十幾年來中華民國哲學會多次向教育部建議恢復大學的哲學概論一科，教育部答說不是該部取消了這一科，乃是大學負責者建議取消的，若是有些大學願意恢復哲學概論，教育部不反對。正當科技的教育成爲教育的趨勢時，沒有大學願意恢復，哲學概論從此「壽終正寢」。

前兩年，教育部又召開大學課程討論會，討論公共課程和共識課程，在供大學選擇的公共課程中，我建議加入了哲學概論。因此輔仁大學在公共課程的選擇課程中，選擇了哲學概論爲公共必修科，爲訓練學生的思考力，又爲使對科學有一共識。

各系主任當然有許多難題，我乃說明哲學概論應該和聽課學生的學系課程相連，講解該系課程和哲學的關係。這種講授法，卻難倒了許多哲學概論的老師。

我為取得實際的經驗，在上年下學期，自己在國貿系開哲學概論一科，寫了這冊講義印成書，供哲學概論的老師們作參考，也希望消除系主任們的成見。

羅光
序於天母牧廬

哲學概論

目錄

前言	I
緒論	一
第一章 哲學的意義和內容	五
一、追求宇宙真理——宇宙論	五

1. 希臘宇宙哲學	六
2. 中國宇宙哲學	八
3. 宇宙論與科學	一一
甲、變化	一一
乙、宇宙的根源	一三
丙、物體的構成素	一四
丁、空間、時間	一六
二、追求形上真理——形上學	一七
1. 形上學	一七
2. 有	一九
3. 生	二二
4. 性	二四
5. 單體	二六

三、追求人生真理——人生之道	二八
1. 天地之道	二九
2. 人道	三〇
3. 仁	三三
4. 實踐——精神生活	三四
四、追求認識真理——認識論	三六
1. 知識問題	三六
2. 感覺知識	三九
3. 理智知識	四〇
4. 名實	四二
5. 真理	四三

第二章 哲學方法

一、通則	五二
1. 工具	五一
2. 原則	五四
3. 語言	五八
甲、名詞與觀念	五八
乙、命題	六一
二、理則	六三
1. 先天的理則	六三
2. 理則	六七
三、辯論	八二
1. 認識「詞」的意義	八三

2. 命題的正確	八六
3. 推論的方程式	九〇
甲、雙刀式	九〇
乙、選擇式	九二
丙、連環式	九四
四、研究法	九四
1. 基本的研究法	九五
甲、明辨	九五
乙、審問	九六
丙、分析	九七
2. 哲學研究法	九七

第三章 哲學與科學

一、通則	一〇三
1. 歷程	一〇三
2. 學術基本理論	一〇五
3. 互相連繫	一〇七
二、歷史哲學	一〇九
1. 歷史的意義	一一一
2. 歷史的原則	一一三
3. 天命論	一一六
4. 歷史的客觀性	一一八
三、法律哲學	一二〇
1. 自然法	一二〇

2. 法律與倫理	一二七
3. 刑法的意義	一二八
四、政治哲學	一三一
1. 國家	一三二
2. 政治	一三六
3. 人民	一三九
五、自然科學的哲學	一四一
1. 數學哲學	一四二
2. 物理學哲學	一四六
3. 語言哲學	一四九
4. 科學倫理學	一五二

第四章 哲學與人生 …………… 一五九

一、通則 …………… 一五九

1. 中國哲學爲人生之道 …………… 一五九

2. 人生觀 …………… 一六二

3. 人生價值觀 …………… 一六四

二、經濟生活 …………… 一六六

1. 財產 …………… 一六六

2. 經濟制度 …………… 一六八

甲、每一個人都有就業的權利 …………… 一六九

乙、機會均等 …………… 一六九

丙、貧富均衡 …………… 一七〇

3. 勞工問題 …………… 一七一

4. 貿易	一七四
三、藝術生活	一七八
1. 美	一七八
2. 美感	一八五
3. 創作	一八九
4. 藝術與倫理	一八九
四、教育生活	一九〇
1. 教育與個人	一九一
2. 家庭	一九三
3. 國家	一九五
4. 教育	一九六
5. 教師	一九九

五、宗教生活……………二〇二

1. 尊神……………二〇三

2. 善惡賞罰……………二〇五

3. 永生……………二〇八

4. 惡的問題……………二一一

六、文化哲學……………二一四

1. 文化的起因……………二一五

2. 文化的發展……………二一六

3. 文化的性質……………二一八

緒 論

現在有許多的學人和大學生，認為哲學為虛空，為玄想，真正的學術祇有自然科學，即一般所謂科學。但是在各種學術裡，卻添出來各類的哲學：化學哲學、物理哲學、數學哲學、歷史哲學、政治哲學、經濟哲學……等。這些人所反對的，說是形上學，以形上學為玄虛之學。

在中國古代沒有哲學的名詞，然而有哲學的內容，稱為「道學」、「理學」，講物體之性和人生之道。這些思想中，有許多部份屬於形上學。希臘古代的學術追求宇宙萬物之理，乃稱為哲學，中間討論本體的部份，稱為超於物理之理，即是形上學。

每門學術，研究屬於學術的事物，事物除具體現象以外，一定有事物的理和基本原則，自然科學研究具體現象，事物之理和基本原則由哲學去研究，造成了各種學術的哲學。

現在不是排擠哲學的時代，也不是否認形上學的時代。自然科學越發達，越要有基本原則；越往具體現象的深處，越發現裡面蓄藏著超於物質的理。當代西洋哲學經過十八和十九世紀的「科學萬能」和「打倒玄學」的趨勢，形上學又恢復了權能。

哲學究竟是怎樣的一門學術呢？是不是玄妙難懂呢？另外一般不研究哲學，也不想研究哲學的人，要知道一點哲學的內容，有什麼辦法可以給他們講述哲學呢？

給他們一冊《哲學概論》。

哲學概論，系統地、簡單地陳述哲學的內容。哲學的內容在大學的課程裡，早已成爲定型。先講理則學，次講形上學；形上學分爲認識論、本體論、宗教哲學。在形上學以後講自然科學，自然科學包括宇宙論、心理學，最後講實踐哲學。實踐哲學有倫理學、藝術哲學。此外，有中西哲學史，有中國易經、理學、佛學的研究。在哲學系的學生，必定要讀這些哲學科目；這些科目乃是必修課。

向哲學系的學生講哲學概論，簡單的陳述哲學的內容，叫學生們了解整個哲學的範圍，各門哲學課在哲學內容裡的意義、地位，和基本觀念。但是不能講的太多，免得和哲學分科講義相重覆。這一點就是哲學概論的困難。講少了，則成爲幾根光禿的枯樹，聽起來索然無味；講多了，則授課的時間嫌不夠，內容成爲整部哲學，搶奪了其他哲學科目的涵義。因此哲學概論要對於題材，慎加選擇，對於哲學各科所將講的從略，所不講的從詳。例如哲學的性質，在目前自然科學興盛的學術界，應詳加研究，加以說明；這一點便是哲學概論的專有題材，使研究哲學的人，認識哲學的意義和價值。

在自然科學興盛的學術界，一般人都認為祇有自然科學的研究法，稱為科學法，為研究學術的唯一途徑，從而否認哲學的學術價值。哲學概論就要詳細說明哲學的研究法，為一切學術的基本研究法；因為哲學教導人們運用理智。一切學術的研究，最基本點在於運用理智，不是運用感情或記憶力。

哲學概論還有一項專有的題材，即是說明哲學的各科教材或內容，是整體哲學的一部份，彼此互相連繫，在理論上應是一貫相通的。關於這一點，近代和當代許多講哲學的人，常強調自己所注意的一部份，創建一種新主張，作為一種學說，把哲學中別的部分拋棄不顧。這一點應由哲學概論去解釋。

這冊《哲學概論》並不是向哲學系的學生介紹哲學，是向哲學系以外的學生，或是向社會學術界介紹哲學，目標不同，方法也就不同。前面兩章就哲學的固有內容和方法，簡要地予以陳述，另外就中國哲學的內容，特予說明。後面兩章就哲學和其他學術的關係，從基本原則上略加陳說，使大家瞭解哲學對各種學術都有自己的地位，尤其對於各種學術的連繫，更為重要。無論那種學術，運用如何新的方法，然而總是用理智去運用方法，用理智去歸納，在這一點上無論那種科學都離不了哲學。

在這一方面，哲學概論的範圍擴寬了，使哲學和別的科學連結起來，給大學生供給一種寶貴的實例；學術不是分門別類，各自孤立；分門別類，乃是研究學術的方法，為合人們的

有限理智力；但是學術的本身則是一個，是對於一個宇宙的解釋。

第一章 哲學的意義和內容

一、追求宇宙真理——宇宙論

希臘是西方哲學的發祥地，哲學在希臘文的意義即是追求真理，愛慕智慧。

當一個小孩子剛能懂事的時候，看見周圍的東西，就問母親或父親：「這是什麼？」，「那是什麼？」知道了家裡的東西，到了外面看到新的東西，馬上又問「那是什麼？」人有理性，理性開始活動時，就追求自己的目標，理性的目標就是事物的本性。眼睛看事物外面的形象，理性則要知道事物本來是什麼，而且還要追問事物的理由。當一個小孩長成了青年，他所要知道的，不是「這是什麼？」卻是「這是為什麼？」，「為什麼是這樣？」

當人類的理性，經過初民的草昧時期，開始活動，對著宇宙，對著萬物，就要追問「宇宙為什麼是這樣？」「宇宙是怎麼來的？」「天地間的萬物是怎麼成的？」。問這些問題就是哲學的開始，答覆這些問題的就是哲學家。

哲學開始時的第一個問題，即是宇宙問題，宇宙萬物是怎麼樣來的？是怎麼樣構成的？

1. 希臘宇宙哲學

希臘泰勒斯 (Thales Ca. 624-546 B. C.) 主張宇宙由水而來，宇宙最初的形態如同水，飄忽不定。亞諾芝曼德 (Anaximandros Ca. 610-546 B. C.) 則以宇宙萬物複雜而又多變化，宇宙的起源來自「無限」。亞諾西姆內斯 (Anaximenes Ca. 585-528 B. C.) 以「無限」太抽象，主張「氣」是宇宙的起源，氣變化而成萬物。畢達哥拉斯 (Pythagoras Ca. 570-469 B. C.) 不像以前的哲學家由「質」去講宇宙萬物的起源，而以「數」作為宇宙的太初，由數構成形式。赫拉克利圖斯 (Herakleitos Ca. 544-484 B. C.) 則以宇宙變化迅速，乃主張「火」為宇宙的太初。

我們現在看這些哲學家的主張，似乎很幼稚，似乎有些像兒戲。但是我們若進一步研究他們主張的理由，就不會輕視譏笑他們。宇宙萬物裡有幾種現象是很普遍的：一種普遍的現象是「變」，宇宙萬物常在變動，有生有滅；另一種普遍的現象是「一與多」，人同是一種，人又是很多的人。追問宇宙是什麼？或追問宇宙的來源？便也追問這兩種現象的理由。上面所舉出來的希臘哲學家的答覆，「水」、「火」、「氣」、「無限」、「數」，都和這兩個現象有關係。稍後的伊利亞學派 (Elea School) 更進一步，予以答覆。色諾芬尼說明

宇宙有唯一的神，由唯一的神而生萬物的多。帕米尼德斯 (Parmenides Ca. 540-470 B. C.) 則以「一」為真實，「多」為虛無。真實即是「存有」。同時又出現一種機械論的思想，恩培多列斯 (Empedokles Ca. 492-432 B. C.) 綜合前期人的主張，以水、火、氣、土四種元素，為宇宙的原質。德謨克利圖斯 (Demokritos Ca. 460-370 B. C.) 主張「原子」為宇宙的原素，由原子而有宇宙萬物的變，由變而有多。亞那薩哥拉 (Anaxagoras Ca. 500-428 B. C.) 不滿於機械論的思想，乃提出精神為萬物的起因。精神有思想，有目的，才能作為宇宙萬物變化的推動力。後來柏拉圖和亞里斯多德繼承了這些人的思想，予以綜合，加以發揮，構成了希臘哲學。

柏拉圖主張有一理想的觀念世界，每一種類的事物所有本性為一觀念，觀念實際存在，構成一理想世界。每一觀念，為這種事物的理想本性，具有這種事物的一切特性。自然界宇宙萬物，每一種類即分有這種事物的理想觀念之特性，或多或少。因此每一種類的事物有許多，一和多的問題，就此解決。

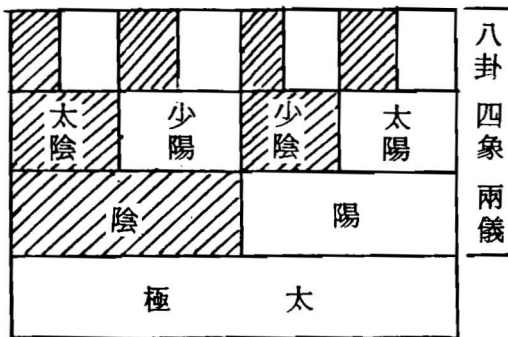
亞里斯多德不接受柏拉圖的主張認為宇宙萬物的變，應該有一個最高的原因，這個最高的原因，應為一絕對實有體，為自有的。宇宙間的萬物都不是自有的，都是相對的。宇宙萬物不能自己具有變動的力，變動的力乃來自絕對自有的實體。絕對自有的實體，為至高的原因，為最後的原因，也可以說是第一原因，乃是至高的神靈，宇宙萬物由祂而來。

2. 中國宇宙哲學

中國最早的哲學書《易經》和《道德經》也講宇宙問題，《易經》講宇宙的變易。整個宇宙和萬物常在變易，沒有停止的一刻，例如白天黑夜，一年春夏秋冬四季，時時在變，宇宙間的萬物，從石頭到人，也是常常變化。「變易」乃是宇宙的普遍現象。

宇宙的變易怎麼成呢？

《易經》說宇宙的起點為「太極」，宇宙萬物的成素為氣，宇宙變化的因由是氣的陰陽，宇宙變化的程序，是「易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦。」（繫辭上）



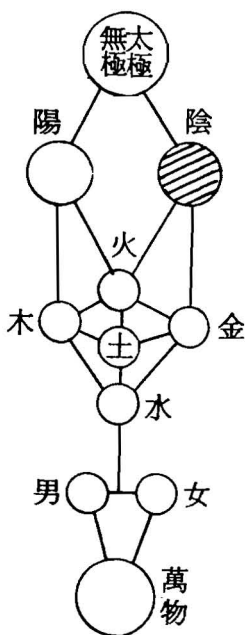
第十一章)《易經》為代表這種變化的程序，用圖形作代表。圖形稱為「卦」，卦的圖形稱為「象」，卦的構成素稱為「爻」，卦的解釋為「辭」。

《易經》畫卦，以一橫「—」代表陽，以一斷「--」代表陰，以三畫「☰」代表天、人、地，三畫的排列，按照上面的圖，便成八卦：☰乾，☱兌，☲離，☳震，☴巽，☵坎，☶艮，☷坤。

八卦象徵宇宙的變易，變易的程序按照數學程序，當然，宇宙萬物不能只用八卦代表，因而乃有復卦，即用兩卦連為一卦，復卦為六畫，按照數學的程序，便變成六十四卦，例如「☰☰」乾卦，「☷☷」坤卦。

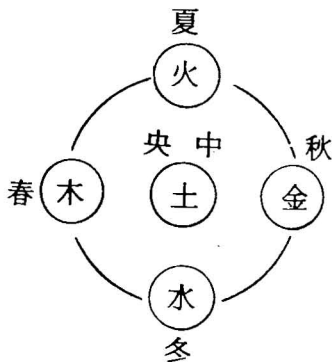
漢朝學者接受了戰國

末期的「五行說」，以金木水火土，五種元素，合成宇宙萬物，後來宋朝理學家繼續這種思想，以五行代替了四象。宋朝理學家周敦頤作「太極圖」，象徵宇宙的變化：



太極而無極，太極生陰陽，陰陽生五行，五行生男女，男女生萬物。五行的意義，乃是陰陽的五種變化。

春天，陰漸衰，陽漸盛，象徵木。夏天，陰衰，陽盛，象徵火。秋天，陽漸衰，陰漸盛，象徵金。冬天，陽衰，陰盛，象徵水。中央，陰陽相並，象徵土。漢朝學者如董仲舒、班固，又倡五行相生相剋的次序，相生的次序是金生水，水生木，木生火，火生土，土生金；相剋的次序是金剋木，木剋土，土剋水，水剋火，火剋金。這兩種次序，本是自然界的兩種次序，沒有哲學的意義；但是漢朝講易經的人，把宇宙間的一切事物，都由五行而成，五行的次序便推廣到一切事物上。例如中國古代的醫學就是應用五行的次序，又如看地建屋，或是結婚看男女雙方的出生年月日，也是應用五行的次序。這一切已經超出哲學的範圍，沒有理論的根據，墮入了迷信的淵藪。然而這種迷信，也假定了一項哲學的理論，即是宇宙萬物互相連貫，互相溝通，合成一種活動的宇宙。中國哲學不從靜的方面看宇宙，而從動的方面看宇宙。



3. 宇宙論與科學

宇宙論在自然科學發達以後，已屬於自然科學的範圍，地質學、天文學、物理學、以及生物學都在研究宇宙的起源和宇宙的物质因素，也建立了多種的科學結論和假設，哲學不再討論這些問題，例如天文學的星雲說，物理學的原子論和電子論。

但是有些問題，不是自然科學可以解決的，而且又是一些基本問題，一些普遍的問題，在人們的日常生活裡，在人們一般的知識裡卻非常重要，因而在今天，哲學仍舊有宇宙論，討論這些問題。

在這些問題中，第一個問題是「變」的問題。

甲、變化

宇宙間的一切都在變，變有很多種，各種科學各自研究有關本科的各種變。但是人們也在宇宙間各種「變」裡，有沒有共同點？

亞里斯多德說，凡是變必定要有原因，原因可分四種：動力因，材料因，理型因，目的因。每種變必因一種動力而發動；這種動力是變的成因。宇宙間的物體常互為「動力因」，

然既都不是自有的，最後的或最先的動力必來自自有絕對實體。物質體的變，必在物質上變，須有材料，因此便有「材料因」，作為變的構成素。有了材料，還要有變之理，該怎樣變，「理型因」就是變之理，使變依理型而成。變為一種動，必定有目的，為什麼這樣變呢？自然界的變似乎沒有目的，然而自然之變都具有自然的目的，必然地為著目的而變，這就是「目的因」。

「變」在性質上說有兩類：一類是本體的變，一類是附加屬性的變。這兩類的變又各分為兩種，第一類的兩種為生和滅；第二類的兩種為量變和質變。「生」是本體原來沒有，因著生而有；「滅」是本體原來有，因著滅而沒有。這兩種變是本體的變化。量變是物質的量有變化，或多或少，或分或合，或是物體的形狀有變化，或左或右，或美或醜，物質體的變化都屬於這一種的變化。質變是物質的性質有變化，性質或是本性，或是屬性，一個人的知識加多或減少，是質變而不是量變，因為知識不是物質的，知識是人的屬性，是人的一種質變。又如人學會了一種科技，這也是人的質變。本性變則是物質的本性變了，成為了另一種物質，例如兩種或多種化學元素，融合成一種新的物質，這是一種質變。但是這種質變還是在物質以內，還是和量有關係，至於生物的本性的質變，由一種物而另成一種物，從哲學的觀點來看乃是不可能。因為生物的種類不是由多種物質原素而成，而是由於生命而成，除非

有這種生命的因素，生命不能因物質因素而構成。達爾文的物種進化論，在這方面有大難題。目前生物學把種類的解釋或種類的分類，減少本性的不同或差別。馬克思的辯證唯物論則主張由量變可以躍進到質變，因為宇宙一切都是物質，質變也就是量變的一種。

宇宙的變化在中國哲學裡，素來為一重大的問題。佛教以「萬法無常」，祇有生滅的變，變來自因緣，佛教把一切都歸之於因緣。老子《道德經》講宇宙變化，「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」（第四十二章）萬物乃「道」的變形，形變不已，「道」則常存。儒家的《易經》專講宇宙的變易，變易在宇宙內，在萬物內，繼續不停。「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。」（繫辭上 第五章）中國儒釋道三家都講宇宙之變，因而都以人生無常，各自主張不同的人生觀。儒家主張自強不息，積極前進；道家主張逃避人間事物，隱居以安渡一生；儒家主張空觀一切，以進入寂靜涅槃。

乙、宇宙的根源

自然科學研究宇宙的起源，只能作成各種假設，說明宇宙起源時的狀況，說明宇宙變化的程序。科學不能回到億億萬萬年以前，拿出證據，講述宇宙起源，祇能按科學的原則，推想當時的情況，作成假設。但是雖然有合理的假設，而且即使有實際的證明，證明宇宙如何起源，也不能說明宇宙的根源，至多說宇宙由物質而有，再假設物質是自有。在中西的思想

家中，有不少的人主張宇宙自有，主張宇宙無始無終；然而這種主張在哲學上講不通。宇宙是一切萬物的總合，一切萬物都有生滅，生滅的物體怎麼能夠是自有的呢？每件萬物都不能自有，合起來也不能夠是自有的，宇宙便不是自有的。科學家可能要說，萬物的生滅是每個物體的生滅，物體都由物質而成，物質則沒有生滅，物質乃是自有的，這是唯物論的主張。大家也都知道，若說物質自有，無始無終，物質便變成最高的神靈了。許多中國學者說這是可能的，因為老子的「道」，無限無定，自本自根，變化不已，化生萬物，萬物常變，道則常存，「道」就相當於最高的神靈。老子卻不說「道」是神靈，祇說萬物由「道」而生。

但是按理說，這樣的「道」，不能自有，自身根本不定，和物質沒有分別。

宇宙的根源，哲學和自然科學都沒有確實的證明，都要按理去推論。《易經》雖以太極為宇宙變化的起點，但沒有說太極是自然的；《書經》和《詩經》則講上天，以上天造成宇宙萬物；莊子也講造物者，歷代的詩人和文人，對著自然的美景，莫不稱讚造物者的化工。

西洋哲學乃有宗教哲學，講論宇宙須有創造者，創造者為絕對的實體、純粹精神，為最高神靈。

丙、物體的構成素

宇宙間萬物陳列，形形色色，大大小小，各種各類，究竟由什麼成素構成？物理學在這

方面已經進步很多，已經進到物體的中心，發現原子、電子、因子，各項成素，將來繼續前進，發明一定還更高更深。但是從一般人的知識和觀察去看，凡是物體應該有更簡單的成素。例如一座學校，由磚、瓦、鋼筋、水泥、木料，建築而成，這是大家都知道的；但是普通一般人，把這些材料，合併起來，稱作「建築材料」。為建築學校，用這些材料按照建築圖形去建造，學校的構成素便是建築材料和建築圖形。同樣一張桌子，也是由材料和圖形而構成。

希臘亞里斯多德創立物體二元論，中世紀聖多瑪斯發揮這種理想，主張物體由「元形」(Forma) 和「元質」(Materia) 兩種元素而成，「元形」是物體構成之理，「元質」是物體構成之料。理和料構成「物性」，「物性」和「存在」相合，物體乃存在而成一實體。

中國哲學從漢朝開始以「氣」為構成的元素，「氣」中有「理」。宋朝朱熹主張「理氣二元」，理為性為形，氣為質為料。氣有清濁的程度，因此物體乃各不相同。

中西的哲學在這方面有相同之點，也有不同之點；然而都主張物體是由「形」和「料」二元相合而成。這種思想在現在自然科學的物理學發達的時代，仍舊可以，而且應該存在。因為物體和人生相接觸的是每一件或每一種物體，而不是物體的各種物質元素，（當然這些元素和人生也有關係）。「形」(理) 和「料」(質)「二元說，可以把宇宙間的萬物看成相同的實體，即是「物」，一切「物」都由形、料二元而成，在理論方面這是合理的。把宇宙間的

一切萬物都看爲「物」，使萬物能有一共同點，使自然科學也有相連的基礎，爲學術界也是有益的。

不過，宇宙間不僅有物質物，還有精神，精神的神靈歸於宗教學，精神的心靈則屬於哲學。但因人的知識，都來自感覺，精神體無形無色，無聲無臭，不能感覺，因此哲學也不能直接以精神體爲研究對象，祇能間接去推論。

丁、空間、時間

物體常在變，變則有時間；物體常有量，量須要空間；時間和空間常成爲哲學宇宙論的問題。康德曾主張空間和時間爲人所有的先天範疇，用以結合感覺的知識。

人生來有時間空間的知識，小孩學話，再解釋就懂「了」，「會來」，「這」，「那」。這些話雖屬於語言文規，然而也是事實，「我去了」，「他會來」，「這裡」，「那裡」，這都是時間和空間的事實，小孩天生就懂得，因爲人本身有物質，物質的變必定要有時間空間，人生來就在時間空間以內。一說宇宙，就是時空，別的人間或物間關係，小孩不能懂，須要人告訴他們，教給他們。

時間和空間雖是人天生的知識，然而時間和空間究竟有什麼意義？大家或者說不出來，或者各有各的意見。

簡單說來，時間有兩種意義：一種內在的時間，就是存在的延續，這是一種超越的時間，沒有先後，祇代表存在；一種外在的時間，是按一外在的標準，計算的先後，這是相對的時間。空間也有兩種意義：一種內在空間，是物體的每一分子在一分子以外，造成「量」的延伸，這種空間是「量」的特性，一種外在的空間，是兩線間的距離。在哲學上，時間引出「永恆」的問題，空間引出「無限」的問題。哲學上又有時空是想像的東西呢？或是實有的東西？若是實有的，是獨立體呢？或是依附體呢？專門哲學的人，便要去找這些問題的答。對普通人來說，祇要知道時空是對宇宙的兩個最普遍的觀念，每一個物體本身就帶有時間和空間。

二、追求形上真理——形上學

1. 形上學

宇宙間的一切，形形色色，都是可以感覺的事物，便都是屬於形而下的。但是宇宙間的

事物卻也含有形而上的成份，我們不能以「形而下」概括宇宙間的一切。

「形上」和「形下」的名詞來自《易經》，《易經》說：「形而上者謂之道，形而下者謂之器。」（繫辭上 第十二章）「道」是抽象的，是普遍的，是超越單體的；「器」是具體的，是單獨個別的。

在上面一段，我們談到「元形」、「元質」，或「理和料」，或「形和質」，這兩個觀念都是抽象的，都是普遍的，因為用之於一切的事物，便應該說是形上的。「元質」本是物質，應是形而下的，但是「元質」的觀念乃是抽象的觀念，並不著形跡。中國哲學對於形上和形下，有不同的解釋，有的學者解釋為形跡以上和形跡以下，有的學者解釋為有形或無形，有的學者解釋為顯形或隱形。大家所爭論的則在於氣是形而上或形而下？朱熹以氣屬於形而下，因為他主張「氣成形，理成性」。張載主張「太虛之氣屬於形而上，陰陽之氣屬於形而下」。西洋哲學的形而上，原意為物理學以後或物理學以上，即是講論物的本體之學。在西洋傳統哲學裡，形上學為最高的哲學。

近代西洋學術思想則反對形上學，在自然科學發達以後，西洋的學術界以實驗知識為確實的知識，形上學的知識卻渺茫不定，無從捉摸，空虛不實，不足稱為學術知識。這種思想也進入了中國思想界，許多學人連胡適之都以形上學為玄學，空談性理，不著實際。但是當

代的歐美哲學界又有學者恢復形上學，建立新的系統。

形上學不僅討論萬物的本體，而且也建立普遍的原則。凡是一項理論或一個觀念，成爲普遍公共的原則或觀念，已經就是形上學的知識。反對形上學的人認爲沒有不變的真理，沒有普遍的原則，形上知識便不能成立。可是他們所主張「沒有不變的真理」，在他們眼裡乃是一項普遍不變的原則，也就是承認有形上的知識了。例如有人說：「世界上只有一條金科玉律，這條律說：世界上沒有金科玉律。」既然主張沒有金科玉律，自己卻又建立一條金科玉律。世界上的學術若是沒有普遍的名詞和普遍的定律，便就不能有學術。

2. 有

普通一般人說「萬物」和「萬有」，意義相同，沒有分別。但是在哲學上，尤其在歐美哲學上，「物」和「有」則是意義不一樣，物是物質之物，有是一切之有。

形上學的研究對象爲「有」，「有」是最單純的觀念，又是最普遍的觀念。從抽象方面說，將世界上的萬物，除去一切特性，最後所剩下的祇是「有」。例如人是理性動物，動物是生物，生物是物，物是有。從認識方面說，人所最先認識是「有」，然後再分析是怎樣的

有。例如在黑夜裡，很朦朧地看見一個影子，或是聽見聲音，知道有個東西，不知道究竟是什麼？等到有燈光，才可以看出來是什麼東西。

對每一個物體，最基本的觀念是「有」；若是沒有，則什麼都不必說了，也不能說了。

哲學追求宇宙萬物最後的理由，追求所得到的，就是「有」。「有」是萬物最後的理由，也是最基本的理由。宇宙的一切都稱之為「有」；既「有」，才可以談是什麼。宇宙萬物的共同點，就在於「有」，所以稱為「萬有」。

「有」是最普遍的觀念，包括宇宙的一切，它的外延最廣，它的內涵便是最單純。

「有」爲什麼呢？是因爲「在」，「在」，才是「有」；不在，便不有（沒有）。「在」是實際，稱爲「存在」；但是也可以不實際存在，祇在理想上存在；還有實際存在者是實體；又有實際存在者附在實體上。因此，「有」的意義因著「在」，便不能完全一致，有實際之有、理想之有、實體之有、附體之有。一切都是「有」，對於存在，情形則不完全相同。

「有」雖是最單純的觀念，然而在知識上和在學術上卻是一個基本點，一切知識要以「有」爲基礎，知識才不落空；一切學術的研究，最後推論到「有」，就能有確實的基礎。因此知識論和學術的研究的幾項基本定律都是以「有」爲基礎。

「同一律」，是這個有就是這個有：我就是我，你就是你。

「矛盾律」，有，便不能沒有；我存在就不能不存在。在同一個觀點下，不能是又不是，互相矛盾。互相矛盾者，祇能一個是有，不能兩個都是有。

「因果律」，沒有者為能有，必要有「因」。因果律的解釋和運用，非常廣泛而複雜，從「有」的意義上言，卻很簡單。

凡是「有」，從「有」的意義說，必定該是「真」的，若自己不是真的而是假的，就不能有。我應是真的我，若是假我，在本體上，乃是不存在，便不是「有」。

凡是「有」，從「有」的意義說，必定該是「善」的，善是完全，「有」若自己不完全，就不能存在。在實際上，不完全的東西很多，那是因為所缺的不是本性。若本性不完全，就沒有本體，就不存在。我是人，人本性所該有的，我完全都要有，我才是「有」。若人本性所該有的，我缺了一些，我就不是人，我怎麼能「有」呢？

凡是「有」，從「有」的意義說，必定該是「美」的。美是一切都有次序而和諧，「有」的本性若亂，本性就不定，本性不定則不能存在，就不能「有」。

真美善乃是「有」的特性，以「有」為基礎，真美善才能具有意義；不然，真美善便飄搖不定，終而失去自己的意義。

3. 生

中國的《易經》爲一冊卜卦的書，卜卦的理由以宇宙的變化作基礎，講宇宙的變化便進入了哲學的範圍，《易經》的《繫辭》和《象辭》以及《文言》含有許多哲學的思想，而且不僅是倫理的思想，還有形上本體論的思想。

西洋形上學以「有」爲研究對象，由「有」而到單體。研究的方法是分析，分析的方向是從靜的方面去研究。《易經》專講宇宙萬物的變易，從變的方面去看宇宙萬物，看到整個宇宙和每一個物體都是活動的。西洋形上學以每一個物爲「有」，《易經》以每一個物爲「變易」，變易爲生生，「生生之謂易」（《繫辭上》第五章）。從本體上說，每一個物爲「有」，這個「有」是「生」。

中國哲學最後的且最普遍的觀念是「生」，「生」就是「有」；「有」是靜止一面，「生」是變易一面。中國形上學的本體論以「生」爲基礎。

宇宙和萬物常在變易，變易之所以成是由於陰陽兩元素，陰陽變易相結合而成物性，變易不停，「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。」（《繫辭上》第五章）因著變化不停，萬物繼續發生，中國哲學以宇宙萬物的變易，目的在於化生萬物。例如一年四季的變

易，使五穀草木年年生成，「春生夏長秋收冬藏」，繼續不停，整個宇宙充溢著生命。

每個物體是個「有」，是個「存在」；這個「有」和「存在」，在自己本體內繼續變易，有生物常在生長衰減，無生物也在變化；因為物體都由陰陽而成，陰陽在物體內繼續變化。宇宙間沒有一個僵硬不變的東西。因此，中國哲學就認為每個物體都有生命，生命就是自體的變易，每個物體無論礦物，植物，動物，都有生命，即是都有自體的變。朱熹講「理一而殊」，就是說：整個萬物都有同一的生命之理，但因所有之氣清濁不同，生命之理在物體內的表現乃不同，氣濁則生命之理不顯，即本體變易不顯明，氣清則生命之理顯出，即本體之變化顯出。人的氣最清，人得生命之全，生命最高。

本體之變，豈不是一物變成他物嗎？但因爲物性不變，即理不變，因此，一個物的本體便不變。明末清初的王船山說「性日生而命日降」，性由天命而來，每個物的本體由陰陽而成，陰陽常在變化，物的本體也在變化，本體的變化按著性而變，而性常是同一的性，雖常在生，卻因天命而不改變。

生命的思想貫徹了中國儒家的整部哲學，孔子也曾說：「天不說話卻使萬物化生」（陽貨）。本體論的「生」，進到倫理哲學便是「仁」，仁爲生，在天地說生，在人說仁。仁乃成爲儒家的全德。宇宙間的一切變化，目的都爲使萬物化生；人的一切活動，目的都是爲仁。儒家精神生活的最高境界，便是「與天地合其德」的「天人合一」境界。

4. 性

「有」爲最簡單的觀念，「有」能夠是「有」，是靠著「在」，「在」在理論上也是最簡單的觀念，但是「在」是實際的觀念，實際上的「在」，已經有了限定，不是抽象的觀念，限定「在」的，是「性」；「性」是「有」之所以爲這「有」之理。

在柏拉圖的觀念世界裡，所求觀念就是「性」，「觀念」實際單獨存在。在宇宙具體的世界裡，「觀念」和形體相合而成一具體物。亞里斯多德則不接受這種主張，而以「元形」和「元質」構成「物性」，「物性」和「在」相結合乃成具體的物體。這種「性」爲一抽象的觀念，但是在具體的物體或「有」中，實際存在。例如人性在每個人裡都存在，若是一個人沒有人性，便不是人。同樣狗有狗性，玫瑰花有玫瑰花性，梨有梨性。

「性」是種類性，一個種類有自己的「性」，和別的種類之「性」不相同，具體的單體物，除了種類之性以外，還有個性，因此一個種類的物體有很多，例如人都是一類，單體的人則非常之多；這就是哲學上所研究的「一與多」的問題。一是「性」，單體之多，由「元形」所含的能，因著「元質」的量，而成多數的單體。例如機器所造的同一形杯子，是因著所用材料而有許多同一形的杯子。同一形狀的桌子，因著所用的材料而成許多的桌子。杯子

和桌子的形狀各自爲「一」，實際上有許多同形的杯子和許多同形的桌子，是由於材料的量而增多，祇有一個杯子的材料，祇能作一個杯子，有兩個杯子的材料便作兩個杯子，有若干杯子的材料便作若干個杯子。同樣桌子也是一樣。

人祇有一個人性，人性和人身相結合時，身體因著「元質」而有量，身體的量限定人性所有的「能」，如理智力、天才、記憶、情感、容貌，這些被限定的「能」便構成一個人的個性，每個人的個性都不相同。

中國宋朝理學家朱熹主張物由「理」，「氣」二元而成，「理」成性，「氣」成形，「理」常是一，並且天下祇有一「理」，「氣」則有無數的清濁程度，這種程度限定了理，天下便有無數之物。他主張「理一而殊」。他的主張和亞里斯多德以及聖多瑪斯的主張，雖有些相同，但不同之點也很深。

「性」不能變，古今中外都常是一樣。古今中外的人，都有一樣的人性，若說每個人都不相同，則是個性不相同。朱熹說個性是「氣質之性」，是理和氣相連合而受限定之性。

「性」和「在」意義不相同，但是實際上有「在」必定有「性」，有「性」則不一定有「在」，因爲在理想方面的「有」，都沒有「在」。而且宇宙間的物，都是有時候「有」，有時候不有，所以有生滅，若是「有」和「在」不能分離，則宇宙的物應當常在，若是常在，則是自有，自有則是絕對之有，絕對之有祇有一個，因此「性」和「在」應有分別，而

且互相分離。這種主張是聖多瑪斯的主張；但也有人不同意，因為理想之有不算真正之有，「有」是實際之「有」，實際之「有」必定和「在」相連，「有」就是「在」。對於宇宙之有不能是絕對之有，那是因為「在」為限定之「在」。

5. 單體

「性」為普遍觀念，「在」也是普遍觀念，實際的具體存有則常是單體。單體為形而下，不屬於形而上學，而且不屬於哲學，屬於自然科學。但是單體所以成為單體之理由，則為形上本體所應該討論的。

每一個單體有自己的本體，又有許多附加在本體上的附體。例如一個人有心靈和身體，心靈和身體為人的本體，同時，這個人有身體的形狀、重量、顏色，又有心靈的才能、情感、脾氣，這一切都是附在人的本體上，每個人都不相同，哲學上所討論的是普遍的本體，不能討論紛紛不同的個性。

「本體」按西洋哲學思想，由「性」和「在」而成，按中國哲學的思想由「理」和「氣」而成。但是它的特點在於「自立」(Substance)，不依附他體而存在，卻能支持

別的附體。在語言的法規上，有主詞，主詞在一句話裡是主人，這句話裡所有的詞，都歸屬於主詞。本體就是這個單體的主人，所有附體都屬於它。它當然看不見，看得見的為外面附加的形色。許多近代哲學家便以為它不存在，祇是一個空虛的名詞。實際上我們看見一張桌子，叫它桌子，不叫是木頭或石頭或鋼鐵，也不叫他圓的或方的。桌子就是本體。我們看見一個人，叫他的名字，不叫他高或低，也不叫他聰明或愚蠢，他的名字就代表他的本體。雖然我們通常也按職務叫人，稱呼部長為部長，校長為校長，或以天才叫人，稱呼某人為詩人，為畫家，但是職務和天才也是代表他整個本人，代表他的本體。中國哲學雖然從南北朝佛教開始主張「體用不分」，體是本體，用是附體，兩者在實際上常相合為一體，但在理論上都不相同，而且要相分離。

由本體加上附體所成之個性，乃有單體，個性由「元形」之「能」因「元質」之量，在「存在」時而受限定而成。人的本性有心靈和身體，心靈和身體有許多「能」，身體能有許多器官，能有高低大小，能有顏色容貌，心靈能有理智各項才能，能有情感等等「能」。當本性和在而成實際存在的人，一切的能都有限定的「量」；多少聰明，多少天才，多少感情，多少記憶力，多少重，多少高，五官大小，顏色深淺；這一切構成一個人的個性，而成一具體的單體。

單體在種類的分別，因本性分別；人是理性的動物，中國儒家則以人為倫理動物。同種

單體的分別則因個性而分別，我是我，你是你。人的個性也稱爲人格，我的個性由我的人格而表現，由我的人格作代表。人格可以從心理方面去講，即是「自我意識」；可以從法律方面去講，即是我的權利義務；可以從道德方面去講，即是我的品格或品德；在本體論上，則是我的個性。

三、追求人生真理——人生之道

中國哲學雖也是追求真理，但和西洋哲學不走同樣的路徑，西洋哲學追求宇宙和萬物的理由，中國哲學則追求人生的理由，講論人生之道。人的知識爲人心靈的活動，人的一切活動都是生命的活動，生命的活動在於求生命的發揚，人生的目的就在於發揚生命，因此哲學所追求的，乃是人生的理由，人是什麼？人應該怎樣生活？宇宙的萬物都是爲人的生命而有。

人爲宇宙萬物的份子，和宇宙萬物合而爲一，人的生活是在宇宙萬物以內生活，生活之道和宇宙變化之道相同，即是宇宙變化之道運用到人的生活以內。因此，《易經》先講宇宙變化之道，然後講到人生之道。宇宙變化之道爲「天道」「地道」，人生活之道則是「人

道」。

1. 天地之道

宇宙變化有自然的原則，這些原則在《易經》的卦變裡顯明出來。

第一條原則是「中正」。在卦圖裡，一個重卦有上下兩個單卦，一共六爻，第二爻爲下卦中爻，第五爻爲上卦中爻，這兩個中爻的下卦中爻應是陰爻，上卦中爻應爲陽爻。六十四卦中若有這樣的卦，這卦就得到中正，爲一好卦。在哲學上的意義是恰得其時，恰得其位。陰陽在變化時，恰到好處；這就是所謂「中道」，不過也不及。

第二條原則是「和諧」，宇宙的變化既得中道，便能和諧。爲能和諧，必須每個份子都在自己的位置，不侵犯另一份子的時間和空間。俗語說：「風調雨順」，就是四季裡該下雨的時候下雨，不該下雨的時候不下雨，什麼時候吹什麼風就有什麼風，這樣氣候便是和諧的。宇宙的變化是爲化生萬物，若是變化不能和諧，生物怎麼可以發生呢？爲使五穀生長，田土，肥料，雨水，氣候，陽光，都該互相協調，各得其當，五穀才能生長。

第三條原則是「互相連繫」。宇宙是一個整體，萬物互相連繫，互相協助。土壤、石

頭、小草、樹木、蟲類、鳥類、獸類、人類、空氣，都是互相連繫的，彼此在生命上互有關係。害了萬物中那一種，其他的物都要受害。萬物的生存，不是弱肉強食，互相鬥爭，而是互助。今天，大家都怕公害，都怕環境污染。然而公害不僅是污染，亂開山，亂伐樹，亂殺生物使滅種，都是公害。宇宙萬物的互相連繫，不單是哲學的原則，也是自然科學的原則。

第四條原則是「循環」。宇宙變化的路線是循環式，白天黑夜為小循環，一年四季為大循環，世紀的繼續為大大循環。宇宙變化不走直線，而是循環不已。

2. 人道

人類生活之道，以天地之道為模範，儒家按照天地之道，訂立了人生的原則。這些原則既是以天地之道為基礎，天地之道稱為天理，人生原則也就是天理的一部份。人生原則天生而有，也稱為「性理」，簡單稱為理。宋朝理學家便把天、理、性、命、心，這幾字的內容，認為相同。

人道在儒家的經典裡也就是「道」，《大學》第一章說：「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善」。《中庸》第一章說：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」。《中

庸》第十三章說：「道不遠人，人之爲道而遠人，不可以爲道」。

人生之道，第一是「中庸」。孔子最看重「中庸」，「中庸」在宇宙的變化中爲「中正」，在偽《書經》的《大禹謨》裡爲「允執厥中」，爲道心的寶訣。《中庸》第二章說：「仲尼曰：君子中庸，小人反中庸。君子之中庸也，君子而時中，小人之中庸也，小人而無忌憚也。」時中即是「中庸」，無忌憚即是反「中庸」。時中，在這時這地恰得其當，不過也無不及。中是中道，庸是庸常的生活，在庸常的生活裡，每事要恰得其當。中道不是呆板一樣，而是隨時隨地適合這事的中道。例如孝道，孝敬父母爲不變的原則，怎樣孝敬父母則要適合時候、地方，以及父母的身份和兒女的身份。適合時地，則是「中庸」，即是「時中」。「子曰：中庸其至矣乎！民鮮能久矣！」（中庸 第三章）孔子覺得非常可惜。

人生之道，第二是「相愛」。儒家以天地變化之目標，在於化生萬物，化生萬物不僅祇是一種自然現象，而是天地對萬物的愛心，天地對於萬物具有好生之德。（易經 繫辭下 第一章）人生之道奉天地之道爲模範，天地既有好生之德，人對人和物便也應有好生之心，彼此相愛。孟子講這種好生之德爲推己及人之愛。「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼。……故推恩足以保四海，不推恩無以保妻子。古之人所以大過人者無他焉，善推其所爲而已矣。」（梁惠王上）

人生之道，第三是「大同」。天地好生之德，遍及宇宙萬物，儒家乃主張「大同」。「

大同」的意義有三級層次。第一級是人類的大同。儒家以全世界的人類都是同胞，俗語說「四海之內皆兄弟也。」人和人乃是同類，同一根源，彼此要有相愛之心。儒家對於人類的大同，不像墨子一樣主張「兼愛」不分等級，儒家的愛是「推己及人」，由近及遠，有親疏的分別。儒家又「嚴夏夷之分」最看重漢民族，但是對於夷人也主張愛，予以文化的教育。第二級是愛生物，佛教因著輪迴的信仰，反對殺生，儒家不反對殺生，但反對濫殺。生物供人養育生命，按照這種需要可殺生，超乎需要以外，則是濫殺。孟子曾說：「不違農時，穀不可勝食也；數罟不入洿池，魚鱉不可勝食也；釜斤以時入山林，杉木不可勝用也。」（梁惠王上）。第三級，以宇宙萬物同在生命上相連，這個生命即是「存在」。人和萬物在存在上彼此相連，合而為一。人以天地好生之心愛宇宙萬物。王陽明以宇宙在生命上合為一體，稱為「一體之仁」（大學問），張載以「民吾同胞，物吾與也。」（西銘），孟子說「萬物皆備於我。」（盡心上），「仁民而愛物」。（盡心上）

這三點人生之道，和天主教福音的思想很相合。基督教訓人行中道，單是愛心沒有中道，愛須徹底犧牲，以至於愛仇。造物主天主造生萬物支持萬物，太陽光照一切，人類以造物主之愛心為心。聖若望說：「天主是愛」。（若望福音第一書）

3. 仁

孔子在《論語》裡很多次數講到仁，每次的意義都不一樣。仁在孔子的思想裡，代表「天地好生之德」。《易經》說：「天地之大德曰生，聖人之大寶曰位。何以守位？曰仁」。《繫辭下 第一章》，「在天地曰生，在人曰仁」。因此孟子說：「仁，人心也」（告子上）。

人心生來有仁義禮智之端，即是種子，人能收心養性，就能發揚仁義禮智四德。但在四德中，仁爲最高，包涵義禮智。四端既是人生來就有，屬於人性，也屬於人的生命，儒家以人爲倫理人或倫理動物，孟子曾說沒有仁義禮智四端，就不是人。發揮仁義禮智四端也就是發揮人的生命。《易經》以元亨利貞代表四季，象徵生命的發揚，元，則是生命，亨利貞祇是生命的發揚，包涵在元裡。

人心爲仁，因爲心是生命的中心，即是性的表現。人心爲仁，即是明德，即是良知，發揮人心之仁，乃是「明明德」，乃是「致良知」。

發揚人心之仁，更是《中庸》所說的「誠」，「誠」爲「率性之爲道」。仁本是「愛之理」，爲什麼愛？愛自己的生命；愛自己的生命，也就該愛別的人物的生命，生命即是存在。孔子乃說：「夫仁者，己欲立而立人；己欲達而達人，能近取譬，可謂仁之方也已。」

(雍也)。

因此，儒家乃有「仁民而愛物」的大同思想。儒家的最高人格爲聖人，聖人乃是能贊天地化育之人。《中庸》說：「唯天下至誠，爲能盡其性；能盡其性，則盡人之性，能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育，可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」（中庸 第二十二章）。

儒家的聖人，是「大哉聖人之道，洋洋乎發育萬物，峻極于天，優優大哉！」（中庸 第二十七章）。

4. 實踐——精神生活

追求人生之真理，不能祇在追求學問而不實行。人生真理即人生之道，應作爲生活的規則，人要勉力去實行。中國的哲學家一定要是實踐倫理的聖賢或君子。「誠者，天之道也，誠之者，人之道也。誠者，不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。誠之者，擇善而固執之，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，果能此道矣，雖愚必明，雖柔必強。」（中庸 第二十章）

儒家哲學的傳統，就在於修身。《大學》以修身在正心，誠意，致知，格物，朱熹和陸象山對於格物致知，發生爭執，王陽明追隨陸象山主張致良知。然而這祇是理論方面的爭執，在實踐上都同意在「克慾」。人性是善，人心則兼有性和情，情慾卻能引人向物質的享受，相反倫理規條。《中庸》曾說：「喜怒哀樂之未發謂之中，發而中節謂之和」。（第一章）「和」為天下之達道。可是情慾發時卻多次不中節，造成惡，孟子乃說：「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。」（盡心下）孟子主張人心生來有仁義禮智四端，每個人須要培養自心的善端，使能保存而又發揚；但若讓情慾作主，則善端必被踐踏，不再存在。因此人皆寡慾，寡慾是克制情慾，人心作主，而不是佛教的絕慾。

為能寡慾，宋明理學家都主張實踐「主敬」。「敬」有內外：內敬在於「主一」，使心不亂，專心做眼前該做的事，又專心以天理為規範；外敬在於身體的端莊，即是言語行動都能莊重；避免輕浮。

實踐的方法是「擇善固執」，先立定志向，每天省察，曾子曾說：「吾日三省吾身」（學而）自己承認過錯，決心改正。這樣天天實行，必能成就自己的品德。

中國哲學的傳統，對於修身非常注意。西洋哲學追求事物之真理，不多講人生之道，更不講修身之道。因此，中國人看西洋的思想和文明，認為是物質文明。實際上，西洋人的人

生之道和修身之道，都由宗教去講，去實踐。西洋人都信天主教或基督教，另外是天主教的信仰，支配了歐洲社會一千多年，把整個人生都包括在信仰以內，人生一切都奉信仰為原則。因此，西洋哲學不講修身之道。但是天主教傳統的士林哲學則必定講人生之道的倫理學，就是非天主教徒的康德也講實踐理智。中國人歷代以宗教信仰為人和神靈的關係，祇在求福免禍，人生之道和修身之道都由儒家哲學去講，儒家哲學不講宗教，有人便說中華民族沒有宗教信仰，實際上中國人從《書經》、《詩經》時代就相信皇天上帝，信天的信仰一直保留到今天。

四、追求認識真理——認識論

1. 知識問題

近代的西洋哲學專集中討論哲學上的一個基本問題，即是認識問題。哲學為追求真理的學術，常常追問事物的基本理論，哲學自身便有一基本問題，人是不是可以知道真理？為研

究事物的理由，須用理智去推論，理智的知識是不是客觀的知識，或者僅是主觀的知識，沒有知識的價值？在古代西洋哲學雖也有過討論認識價值的學人，但在當時不受大家的重視，直到近代，從笛卡爾開始，正式以認識論為哲學的中心問題。

在第十三世紀時，歐洲哲學界出了「唯名論」，對於人的智識正式提出了懷疑，「唯名論」由歐坎 (William Ockham A. C. 1285-1349) 發起。他追探名和實的關係，「單名」所指是個體的事物，具體地存在，名和實相符。「共名」所指則在客觀上並不具體地存在，祇是人主觀地所製造的概念，因而祇有名，沒有實，名實便不相符。哲學的形上學所有的名都是「共名」，由抽象的作用而成，共名既沒有實，抽象作用沒有價值，形上學根本不能成立。

一三四〇年十二月二十九日巴黎大學頒布禁令，禁止在哲學上教授唯名論，但這派的思想並沒有消滅，繼續在學界蔓延。文藝復興後，歐洲新派思想漸漸興起，笛卡爾首倡懷疑方法論，對每種肯定或結論，俱抱懷疑態度，予以推敲，直到找到正確的證明，才承認它是真的，一種證明是真的，必定要是明顯的和確定的，使人無所置疑。笛卡爾學出一種事實乃是真的，即「我思則我存」，這種肯定是最明顯的，是最確定的。笛卡爾沒有否定理智認識對象的能力，祇是對於真理規定了一些條件，他主張懷疑也祇是方法，並不是懷疑人的理智能力。

英國經驗主義，由洛克和休謨作成了一派哲學的主張，正式開始了認識論的爭論。經驗

主義祇承認感官的感覺功能，感官的經驗有客觀的價值，理論是否能夠認識超於感覺的對象，則成問題，經驗主義不直接否定理智的認識功能，但這種功能無法證明；因而所有形上學的對象，便存而不論，因為不可知，可知的祇有感官的對象。

康德認為經驗論過於走極端，不能把理智的功能一筆勾消，他便主張理智生有先天的範疇，按著範疇整理感覺經驗，便成系統，乃有哲學思想，對於超物質的對象，康德也不主張理智可以認識，故對於絕對的實有上帝或天主，祇能憑人心靈先天的要求，而接受上帝或天主的存在，以及倫理的原則。

黑格爾則是唯心論者，主張唯有絕對精神為真實的存在，宇宙祇是絕對精神的非我表現，理智所認識的是精神的自我，感官所有的經驗沒有價值。

現代的西洋哲學，除士林哲學外，大概都主張真理是相對的，倫理原則也是相對的，沒有不變的真理，也沒有不變的原則，這就否認理智能夠認識物的本體。

中國的哲學，從儒家的認識論說，人能認識天理，天理為不變的真理。人的認識若正常不錯，當然有客觀的價值，名必有實，共名也具有客觀的價值，道家莊子主張有三種知識：感官的知識，理智的知識，氣的知識。理智由推論而得知，為小知；氣的知識為直見，為大知，莊子又主張齊物論，萬物相等，無分大小；因萬物都由道而成，道為一，物乃相齊。佛

教主張萬有皆空，對萬有的知識，由人所造，人因行惡而在心內留下惡種子，種子遇到機會而造成外物形色，人認識外物的形色而有錯覺的假知，人的知識都沒有實際的價值。

認識論乃是哲學的大門，大門不正或不開，全部哲學都不能走入正道，因為哲學用理智推理，理智本性的問題，當然是哲學入門的問題。

2. 感覺知識

人的知識由感覺開始，感覺器官在身體外部，和外面的物質對象，可以互相接觸，孟子曾說：「耳目之官，不思而蔽於物，物交物，則引之而已矣。」（告子上）現代的實驗心理學對於感覺的知識，都可以作實驗。因此，哲學家和普遍一般人一樣，都承認感覺可以感覺到自己的對象，感覺的知識是客觀的。

通常我們以感覺的器官為眼、耳、鼻、舌、身。可是在我們身體以內我們還有感官：痛的感覺，快樂的感覺，美的感覺，厭惡的感覺，在實驗心理學上都要討論這些問題，美國經驗派或實證論的學者，區分感覺為若干等。我想這些內部的感覺不是一種單純的感覺，而且還加上心思。例如：美感，絕對不是單純的感覺，一定要有理智和情感的參與。

哲學家無論中西都承認感覺的真實性；但是佛教哲學則否認，卻以為感覺祇是虛幻。佛教的唯識論以萬物都是空，祇是「識」所造成，而「識」也是虛。唯識論講八識，前五識為感覺，眼耳鼻舌身，第六識為意識，即是心，第七識為末那識，即是判斷，第八識為阿賴耶識，即是藏識，藏有種子。一切的關鍵都在於種子，種子為認識能力，由前生的行為所造，每件行為留下種子。到了現生，遇到與前生相同的境遇，種子就現出前生的客體，客體稱為「境」，成為今生感覺的客體對象，感官遇到了境，便產生感覺，意識的心就分別這種感覺是什麼感覺，末那識就相信這種感覺為真實，造成「執」，「執」就是心中執著這種感覺不放，佛教稱為「物執」、「我執」，相信有萬物，相信有我。

3. 理智知識

西洋哲學對於理智知識的問題，關鍵在於主體和客體之間，設下一道鴻溝，兩者間是否能夠溝通？

傳統的士林哲學由聖多瑪斯建立了理智知識的系統。聖多瑪斯根據亞里斯多德的思想，以理智知識來自感覺，當感覺對於外面的客體有個知覺時，感覺便有一個印象，印象進入理

智，理智接受了印象，立刻自動了解印象的意義，作成一個觀念，這個觀念代表外面的客體，理智便有了客體的知識。觀念是客體的代表進入了主體的理智，主體和客體互相結合，知識乃能成立。觀念所代表的客體，不是客體的形相，形相由感覺印象作代表，觀念代表客體的意義，這種意義在客體以內實際存在，實際有，不由理智所捏造。因此，聖多瑪斯的知識論稱爲「實際知識論」。

近代的西洋哲學對這種「實際知識論」發生攻擊。英國的實證論認爲理智不能透視外面物體的內部，不能知道或認識物的本體，外物也沒有辦法可以進入主體以內；因此，祇有感覺的經驗才有客觀的價值。這種思想在當代的唯物辯證論，或近於唯物論的語言邏輯論，都很盛行。他們一概否認形上學的價值，也否認「共名」，尤其哲學術語的意義。

德國方面則反對英國的實證論，主張物質體沒有實際的價值，祇是一些偶然的存在體，真正存在的乃是精神。精神有創造力，宇宙間的人類建業都是精神所造的。人的心靈是精神，心靈所有的知識由主體精神所創造，因此稱爲唯心論。

許多別的認識論的主張，多多少少都可以歸併到唯物論或唯心論裡。

我們要問這些派別的人，理智是人天生的認識官能，怎麼就本體上說就不能認識自己的對象呢？假使是這樣，理智便不能稱爲認識官能。

宇宙內的事物都有本體和形相的兩層，我們認識一物須要認識本體和形相。形相由感覺

去認識，本體則由理智去認識。若說，本體本來沒有，由於人的理智造的。這種說法和普通人的常情不相合。人的常情是這樣，看見一張桌子，眼睛看到桌子的顏色、式樣、材料，同時人就知道它是一張桌子；又如看見一個人，眼睛看見他的高低、大小、顏色、相貌，同時也就知道他是人，而且是這個人。因此，桌子代表桌子的本體，人代表人的本體，我代表我的本體。說是人時，不是說他多高大或面貌怎樣，而是說是人，人是這個人的意義。理智所認識的，不是面貌，而是人的意義。

若說，人的意義是在外面的客體裡，怎麼能進入主體的理智裡？感覺的客體既能進入感官，抽象的理論也就按它的本性可以進入理智裡。主體客體的距離，不能築成兩道高岸，絕不相通。

4. 名實

名實問題？也是認識論的問題。一般人的常情都以名代表事物，名必有實。在中西的哲學中，一貫地都主張單名有實。單位是代表一個單體的名，張三李四是個單名，這張桌子是個單名，這棵松樹是個單名。但是對於共名，則意見不同。歐坎的唯名論，就是主張共名沒

有實，近代和現代的感覺經驗論也是同一樣的主張，他們都因為否認理智可以認識物的本體，也否認抽象的觀念有實際對象，然而倘若否認共名的實，我們便無法研究學術。一切學術上所用的名都是抽象的類名。例如松樹，是個類名，不能因為有一棵可以感覺的松樹，就說松樹是單名，可以有實。那麼為什麼人，這個名詞不能因為有這個人而為單名，不能有實？松樹是共名，人是共名，都是有實。又如本體，這個名詞被看作形上學所造的虛名，不能有實，但是在通常說話時，和研究學術時，都常假定有「本體」，我說我，我是本體。為什麼本體這個名詞不能有實呢？理由還不是因為否認理智可以認識自己的對象。

在中國哲學裡，儒家、墨家、道家都承認名有實。名家的詭辯，不是主張名沒有實，而是把名和實分開，名便隨便可用。

佛家則常主張名無實，因為萬物是空，又因為人的知識都由阿賴耶識種子所構成。沒有實體的物，當然名也不能。

5. 真理

認識的目標，為追求真理，真理的問題，歷代不斷，延續幾千年。歷代的學者都費盡了

心血，尋找真理的標準。

真理的問題，在人類求知的歲月裡常是一個最困難的問題。歷代的學者都費盡心血，尋找真理的標準。

中國古代墨子曾標出「三表」，作為真理的標準，三表是「有本之者，有原之者，有用之者。於何本之？上本之於古者聖王之事。於何原之？下原察百姓耳目之實。於何用之？發以為刑政，觀其中國家人民之利。此所謂言有三表也。」（非命）。墨子對於一種理論不是真的，要從三方面去看，看是不是和古代聖王所說的相同，看合不符合一般人的心，看可不可以實行使百姓受益。若三方面都對，就算是真理。墨子是一個實用主義者，他注重一個「用」字。

孔子和孟子則注意「天理」，稱之為道。道在實際上表現出來成為禮，禮為古代聖王按照天道所製。道又在人心以內，便是人性。《中庸》說：「天命之謂性，率性之謂道。」宋明理學家乃講「天理良心」。

西洋的哲學從古羅馬帝國一直到近代，為天主教的傳統哲學。天主教的傳統哲學，主張宇宙萬物為天主所造。天主造萬物按照自己的觀念而造，天主的觀念便是事物的模型，就是真理的標準。萬物既是天主所造，決定是和天主的觀念相符合，各種物體的本性必定是真

的，物的本性便成爲真理的標準。每種物體依據自己的本性而存在，也依據自己的本性而動。

但是問題則在乎怎樣認識物體的本性。認識的途徑是由用而到體，從物體的外面表現，進而推論到物的本性。推論的工作，便非常重要。推論是否達到目的，有幾個重要的條件，即是推論所得的結論該當是確定的，假使結論不確定，便不能是真理，祇能是可能的假定。再有一個條件，就是結論要明瞭，不能是籠統模糊，否則也不能就認爲是真理。

西洋近代哲學可以說是由笛卡爾開始。笛卡爾提出一種懷疑方法論，對於一切理論，先都予以懷疑，等到有了證明，才接受爲真。他有句名言「我思則我在」，以爲連自己的存在也要有證明。實際上笛卡爾並不是懷疑自己的存在，而是主張懷疑的方法。而且我的存在不能用「我思」去證明，否則「我思」還要再有證明。「我在」乃是一件自然直接體會到的「存在」，用不著證明。

懷疑方法論在近代西洋哲學裡，不僅成爲普通的方法，而且成爲哲學的學說。英國實證主義的哲學家祇承認感覺可以有真，因爲能夠以經驗作證，理智知識則沒有證據，真假不可辨。

康德主張純理智的先天經驗，以先天的範疇和實踐理智的先天要求，作爲真理的標準。當代哲學盛行相對的真理論，天下無一成不變之理，理之爲真，在適於時宜。到過中國

講學的杜威，曾主張實用主義，胡適乃他的門生，常說少談理論，多提出問題，可以解決問題的理論才是真的。

另外一位到中國講過學的羅素，羅素的哲學主張為數學邏輯，作為求真理的途徑。

羅素探尋真理的方法，是一種分析哲學的方法，這種方法，就是要盡力避免建立一種網羅一切的哲學體系，而把注意力集中於孤立個別的問題上，然後想辦法將這些個別的問題，按部就班地一件件加以解決。羅素的分析法又可分為同層次（same-level）的分析法和新層次（new-level）的分析法。同層次的分析法是屬於邏輯上的分析，因為它只涉及語言邏輯的層面。而新層次的分析法又叫做還原的（reductive）分析法，主要的目標是要消除命題中的邏輯結構，以使用我們能夠直接認識的對象的名稱來代替命題中的不完全符號。因此這種分析法就是要找尋基本事實。因為羅素認為，在邏輯上完美的語言系統裡，命題中的語詞和事實的組成元素具有一對一的對應關係。在這種語言系統中，一個單一語詞必須指涉一個單一的對象，而命題和事實的關係，必須具有形式上或結構上的等同性（identity）。由於有了這種關係，我們就可以把某些述句當作事實的圖像。

關於羅素探尋真理的方法，艾倫·伍德（Alan Wood）有一段極精彩的比喻，他說，如果我們想研究人類的眼睛，那麼我們可以用兩種迥然不同的方法來下手。第一種是布萊德雷

(Bradley) 和黑格爾所採用的方法，他們一開始便會說，眼睛是身體的一部份，除非把眼睛當作身體的一部份，否則我們就無法知道眼睛是否出了毛病。所以一個醫生要檢查一個視力不佳的病人，也應該詢問他全身健康情形如何，然而全身的健康（包括眼睛在內）情況也要依賴我們攝取食物營養的狀況，而食物的品質又要根據目前農業技術和土壤，運輸等各種條件。依此類推，最後可能要以整個太陽系或整個宇宙來決定了。這種觀點說明了宇宙是一個整體，並不是許多孤立事物的組合，而是一個完整的統一體，我們把這個派的哲學叫做一元論或觀念的一元論。

然而羅素採用了另一種方法來研究眼睛，首先我們要把眼睛當作孤立的個體，這時我們必須知道的事情是光線如何進入眼睛，然後由神經傳到腦子裡，將眼睛所看到的結果報告給腦子，後來眼睛才接受由腦子反射回來的運動神經的刺激，告訴眼睛該朝那個方向去看，因此在整個宇宙中如果有任何的東西影響了眼睛，可以說一定是透過這三種東西。只要明白這三種東西，就可以算是知道了所有和眼睛有關的事情，這就是分析哲學的方法。

把分析哲學的方法，用數學方式演變出來，羅素和懷德海創立了數學邏輯論。

羅素的一個門生維根斯坦 (Ludwig J. J. Wittgenstein 1889-1951) 繼續用哲學分析法，建立語言邏輯論。他用哲學分析法，研究語言。第一、分析語言的意義，使語言的意義清楚明瞭；第二、將哲學問題以符號邏輯排列，按照運算方式，以求問題明瞭精確。維氏的

邏輯分析法是以語言本身為對象，他認為哲學的問題就是語言問題，因為在語言裡一個名詞常能有多種「意指」（所指的意義），用這些名詞作命題，意義就不清楚了。因此，哲學是一種確定語言意指的工作，把語言的意指明瞭地予以確定。語言的意指為事實，事實為單獨的實體。每一事實用一命題來陳述，但基本事實，稱為原子事實，原子事實互相關應，成為一一對應的關係。

當代西洋的這些哲學主張，企圖把哲學變成一種實際的科學，以一種研究法包括一切的學術，他們或者透過語言的統一，以達到一切學術的總合，即所謂語言邏輯。或者以自然科學的語言為基礎，將一切學術都還原到科學語言內。又或者對於一切學術的研究，都由因果方式去說明。因此，這些方法論統稱為「統合科學論」，以哲學上的問題都可排入科學的程式內，而能夠以還原律去證明，他們以方法去決定本體，不是由本體去決定方法。

懷德海 (Alfred North Whitehead 1861-1941) 以科學家而研究哲學，肯定哲學所研究的為「實際體」。宇宙的要素為終極而真實的事物，終極的實體稱為實際體，或「實際緣現」 (Actual occasion)，這種實際體不是本質，不是心靈，乃是非心非物，亦心亦物的複體，變動不居，互相關連，互相攝受。因此，有人將懷氏的實際體比擬佛教天台宗和華嚴宗的圓融觀的「一」，一入一切，一切入一。

當代西洋哲學的各種研究法，在於以實證科學法作爲一元的學術研究法，將人文科學、自然科學、哲學，甚至神學都涵蓋在同一方法內。使一切學術的命題或結論，都非常確定。但是學術的性質，由所研究的對象而定，不由研究的方法而定。對象性質決定方法，而不是方法決定性質。自然科學的研究法，可以幫助哲學的研究工作，但不是哲學的正式研究法，否則哲學已不是哲學而變成了科學。

中國古代哲學對於求知真理，曾經分成兩大派，互相爭辯，即哲學史上所謂朱陸之爭。朱熹主張研究外物以知物理；陸象山則主張反觀自心，得知物理。陸子以理在人心，心外無理，人祇要反觀自心，就能認識「理」。朱子則認爲天下同一理，但「理一而殊」；因此對於事物，要細加研究，然後才能達到對於「同一理」的認識。朱陸兩人的主張雖不相同，在實際上卻有相同之點。第一，兩人都以「理」爲人生之道，即生命之理。每一事物都有應接之道（理），使事物合理；這種理就是人生活的規矩。第二，兩人都肯定人心能夠知道這種生活之道，而且應該知道。兩人所不同的，則在於方法不同。朱子主張研究，陸子主張體會。後來王陽明繼承陸象山的主張，提出「致良知」，心爲理，心爲知，心自然知道生活之道，這種知就是良知。

由朱陸方法不同，古來一句名言「尊德性而道問學」也成了兩條研究哲學的途徑。「尊德性」是以實踐道德爲主，「道問學」是以研究學問爲重。陸王的主張，偏於「尊德性」，

朱子的主張，偏於「道問學」。不過，這也祇是方法的偏向，目的則都相同，即是在修身。尊德性是為修身，道問學也是為修身。中國哲學的意義，所以常是在於求知人生之道，以完成人性的發揚而成完人。

從本體論的「有」我們可以知道「真」的意義，在於「有」是它自己，即是「同一律」。「有」的本體一定是它自己，不能有差。真理的基礎應建立在本體上，若否認本體，當然沒有真理，也沒有不變的真理了。

第二章 哲學方法

一、通則

我們人所有的特點，在於知識。人的生命爲心物合一的生命，物爲感官，心爲心靈，感官的知識爲感覺，心靈的知識則是理論。我們的感官一有了感覺，我們的心靈就要追求感覺的理論。眼睛看見一件東西，心靈就要問這是什麼？理論是看不見的，須用理智去推論，由推論而後取得，所以我們普遍說「推理」。既然是推理，便要研究，研究有研究的方法，研究的方法，有工具，有原則。

1. 工具

人們先天的研究工具是感覺，對於外面的對象都靠感覺。一切靠眼，靠耳，靠手及鼻、

舌、身等。資料由感官所得，再憑感官去查證。研究歷史，靠眼睛看書，考察古物。研究藥材，親自口嘗。人們天生求知的工具祇有感官，人們生活所須智識，都靠感官。因此人們求知的工具就是感覺，感覺就該天生具有求知的「能」。這種「能」為天生，也是不學而能。祇要有應當具備的條件，例如光，小孩自然就知道看看東西。這種天生的能，是不須證明，也不能另用證明。

到了後代，人們運用理智年代已久，智識的遺產增多，天才家乃發明新的工具，使感覺的「能」增強，對於外面的對象認識更清楚，例如望遠鏡、顯微鏡、物理學、化學、考古學各方面的儀器，都使人對於對象的觀察「能」，增加了千萬倍。這些方法稱為自然科學方法。

自然科學的方法所觀察的對象，它們是為增加感官力量而創設的。它們所觀察的是外面物體從物質方面所有的成份。這些成份構成物體的物質本性或特點。但為構成物體的物質本性或特性，必須經過理智的思考和推理，才可以有結論，這些結論就是自然科學的知識，但是人們在日常生活裡，所用的知識，並不常是這種知識，在沒有自然科學的種種發明以前，人們已活了千千萬年；在今天科學昌明的時代，人們日常生活所用的知識當然不能反對科學知識，然而並不能一切都用科學知識。例如一個人來看我，我知道他是「人」，「人」是我

們普通稱說的人，並不是按生理學所說的人。我在病床要喝水，小姐遞給我一杯水，我祇知道水是解渴的，我並不想水在化學裡是怎麼成的。我們在日常生活裡，感覺看見了外面的東西，心裡就知道是一件東西，這件東西由它在我感覺中所呈現的，我的理智就給一個觀念，觀念就代表它。

科學的工具增加觀察對象的「能」，收集無窮的資料，使理智可以更清楚地認識自己的對象。但是這些方法都是感官性的，只為幫助理智做觀察，卻不能代替理智，更不能排擠理智。

理智的日常生活智識，由感官積成的，現在由自然科學工具加以擴充，不受科學的限制，也不受科學的妨礙。理智追求事物的理論，理智不能深入事物的本體，而是事物藉著感官進入我們的心靈，事物進入我們的心靈，是物體在外面所表現的形色，即物質的成份，就是物體的「用」，理智認識外面的物體，常藉著它的「用」。因此，中國哲學乃常以「體用合一」，「體用不分」，甚至於就以「用」為「體」。在理論方面，「體」是「體」，「用」是「用」，不宜混而為一。在「用」和「體」的中間，一定存有天然的關係。自然科學可以用儀器去測驗一些物質中間的關係；理智則根據物體的自然理論，推出一些超於形的關係。這些關係當然是物體本身的關係。然而這些關係是我們從人方面去看，都是看這些物體直接或間接和我們的關係，我們人和事物的關係，都是我們生活的關係。一件事物若是從

不進入我們的生活裡，這些事物就對我們等於不存在。我們每個人所有的知識很少，就是我們在生活的範圍裡，所接觸的事物不多。可是整個人類從原始時代到現在，在自己的生活範圍裡所接觸的事物就無限量了，現今人類的知識真可以算是很豐富了。

理智對於事物不僅只求認識，而是追求事物中間之理，事物本身的關係，又追求事物和事物中間的關係。這些關係為人所追求。因為都和人的生命連繫在一起，或者天生地連繫在一起，或者是人們自己造成的。人們的生命和宇宙事物既然有這樣深遠又這樣重要的關係，人們更不能不去追求，這就是哲學的任務。

人們和事物的關係，有些很簡單，有些很複雜，人們都是由理智去推論。理智求知的工具，天生的有感官，天生的也有心靈。感官通常總括為眼耳鼻舌身五官，心靈通常包括理性、意志、情感、回憶。人們既又是心物合一的本體，求知的工具：感官和心靈正常地結合一起運用。

2. 原則

哲學的知識，為感官和理智的知識，究竟有什麼價值？感官的知識為形色可以測驗的價

值，沒有人懷疑。理智不是可測驗的，理智的知識也不可測驗，對於理智的價值，許多學者不單是懷疑，而且予以排擠，根本加以否認。在上一章已經講到這一點，現在我要說明我的立場，肯定理智知識的價值，否則人的生活，就成爲純粹的物質生活，人的生命也絕對不能發揚。

我肯定理智知識所持的理由，由兩方面出發：一由心靈，一由外物。

我相信宇宙萬物由造物主所造，造物主爲最高神明，聰明智慧，絕對真美善。所造萬物，必具有各自存在和變易的理由。宇宙萬物沒有一件是自有的，都是自無而有，原始爲絕對之無，以造物主之全能而「有」，既有，常在變易，變易一定要有規律。事物本身各份子間，事物與事物之間，宇宙萬物和人們生命之間，都有一定的關係，一切關係都必定有天然的規律。這一切都由造物主上智的安排。

不信有造物主神靈的學者，及自然科學者，也都承認自然界全體和各個事件及事件的份子，都具有先天的關係，一切關係都有規律。自然科學都是根據已經知道或已經假設的規律進行。否則太空梭怎麼可以進入太空而受科技的控制呢？

人們的理智既是天生的心靈求知「能」，它必定具有天生爲人求知的能力，可以達到天生的目的。不然，它便是天生廢物。理智求知能，由「能」而到「實現」，必定有天生的規律，理智自然按著規律而行，一切正常的人都必定常在求知中遵守天然的共同規律：「觀念

規律」、「語言規律」、「邏輯規律」，這樣人們的知識才有共同的知識，才能互相溝通，人們才能發展生命。

理智天生求知的能力，我們不能去證明，假使要證明就得用理智去證明，而且也不須證明，一個普遍的事實，大家必須承認。若不承認，人就變成不正常的人，變成了白痴。

有些學者卻認為人的知識必須要證明，「知識要能檢證」(Verification)，檢證的方法就是指出自己的對象，所謂「指出」，則是以感覺或科學測驗。然而理智知識是超於感覺的，不可能用感官或科學測驗去檢證，他們便否認理智知識的價值。這輩學者根本上不承認有超乎感覺的知識，又根本否定有超於物質的精神體。

我祇很簡單地問一句話：「我是誰？」生物學者，社會學者，心理學者，物理學者……都可以給我一個答案，但是他們的科學答案，都不是我所要的。普通我問「我是誰」，我是說「我是我，不是你。」「我是我自己的主人，我愛，我想，我做事」，這一切答案絕對用不著科學家替我去研究。

這輩學者又將說：我是可以檢證的。感官不是明明指出有個我在眼前嗎？我說：理智中的我，不是眼前的我。我已七十五歲，七十五年前剛生的我，仍舊是今天的我，但是七十五年前剛生的我，不是現在眼前的我；就是十年前的我，也不同于今天眼前的我。理智中的

我，是我心靈中天生的一個知識，開始時感官所覺，後來由理智直接體會，常不脫離。小孩哭著叫「我要這個，我要那個」，他不懂，然而知道有「我」。

學者們又說：人的思維活動，可以用儀器測量，將來原子資訊科技發展，或者光學發揚，可以測驗人在想什麼，或者還可以把人腦神經所積的知識，以科技擺在人的神經系統，幫助理智活動。這一切，我想將來都可能做到，但是這祇能對於神經去工作，「我願意不願意，爲什麼我這樣做」，仍舊是「我」作主人。

我心靈中的我，是理智對於眼前的「我」的知識，是一個觀念，是一個主體。它是實在的，不是幻想，在眼前的我之中。這個知識非常有價值，乃一切知識的根本。

理智對外物的知識，由人們對於外物在生命的關係上去看，那麼是不是完全爲主觀的心理作用呢？宇宙萬物每件常在變易，彼此連繫相關，根本的連繫關係，必定是先天的，是自然而有的，物質的關係是這樣，理智的關係也是這樣。例如母子的關係是愛，有感覺作證。但是這個愛的感覺有什麼理由？孟子便說人生來有母子相愛之理。即使沒有感覺，也有這種理。所以，人們對於外物在生命關係中所有的知識，在基本方面是不會錯的。至於複雜的關係，則仍推研究，那就能有錯誤了。

宇宙事物在本身方面，有份子間的關係，又有事物彼此間的關係，這些關係在基本上也是天生的，而且是必然的。理智按照天生關係去推理，該當不會錯。

我因此肯定理智的知識，具有價值。

3. 語言

人是群居的人，生來就有旁人在身邊，便要互相溝通，溝通最有效的，最通常的方法就是語言。

人的理智，大家一樣，對於外面的物體，所得的觀念也是一樣，例如「人」的觀念，大家都同樣。可是在把觀念表現出來時，那就不一樣了。在感官方面，人生來有發聲的能力，用發聲的能力人造成了語言。

語言為人的創造物，為一些天才的人所發明，天才發明語言按照自己實際的環境和遺傳的民族性，以應實用。

甲、名詞與觀念

語言和人的知識互相關連，語言代表觀念，觀念代表知識。在語言裡，有兩層重要的關係：第一是名和實，第二是文法。名和實的關係，即是語言的本身價值，一個名詞所指的事

物，是不是有的？假使沒有，名詞便是虛的，沒有一點價值。凡是人的感官所感覺的事物，人們知道是「有」，給它一個名詞，這個名詞便有價值，若是一種理由，或是一個超乎感覺的「有」，感官不能感到，它是不是「有」呢？普通一般人都說是「有」，因為日常生活裡常用這些名詞。例如「原因」，「效果」，「仁愛」……等等名詞，普通誰也不懷疑這些名詞的意義，但是有些學者卻製造了許多語言問題，他們認為這些名詞都是空洞的，或者根本是空虛的。這一點，是他們對於理智的知識不願承認有價值。當然，我並不是說我們所用的名詞都有所指的事物，有些哲學的專門名詞，由一些學者自己按照自己的思想製造出來，大家都不懂，這些名詞的意義，就大有問題了。

我們人爲心物合一體，我們所有的觀念，由感覺的印象而提出，本身常含有感官形色，我們沒有一個純粹的精神觀念；純粹的精神觀念在我們心靈上祇出現一片空白。我們的語言更是帶有形色，語言有聲音，聲音代表觀念，因此，我們的語言不完全適合理智的知識。我們聽到理智知識的名詞，常要用理智去想。若是日常生活裡常用的名詞，大家都懂得所指的事物，便不必費心。若是科學的名詞，則應學習。科學名詞所指，科學予以證實。哲學所用的名詞，不能用感覺或儀器去證實所指，學者中乃認爲空虛無所指。我則認爲問題不是這樣簡單，不能一筆抹殺哲學名詞。哲學上有些基本的名詞，爲人類的共識，爲人類知識的基礎，對於這些名詞絕對不能認爲空虛。基本名詞就是人們理智基本知識的名詞。

什麼是人們基本的知識？我不相信人們有天生的觀念，觀念都是後天的。但是人爲自己的生命存在，不僅在感官方面，要有基本的知識，例如吃飯、穿衣、走路。但稍爲大一點，到了兩歲，普通就要學習講話，一學講話就要開始用理智：我要，我不要，那是什麼？這是什麼？所得的答案，當然是感覺性的東西。但是小孩已開始有我你他的觀念，還有爲什麼打他，爲什麼選這個玩具不選那個玩具，這裡面已經具有理智的粗淺活動，現在有學者提倡兒童哲學，便是由這一點出發。

兩三歲小孩不加思索，取得一些理智知識，這些知識應是人們的基本理智知識。它們不是天生的，是由天生的求生存之能和天生的求知之能所構成的。孟子所說的良知良能，雖然指的「良心」的天生善惡之知；然而對於人生最基本的事理之知，也能靠助一點解釋。例如愛父母是好事，爲天生的良知，那麼「好事」的知識也應該包含在良知以內。不愛父母爲惡事，爲天生的良知，那麼「惡事」的知識，也該包含在良知以內。小孩不懂得「好事」「惡事」的整個意義，不過心靈上總有一點直接的體認，他們說不出來。還有陸象山所說理都在人心，當然是指的倫理善惡的理，然而在善與惡的天理中，也包含基本的理智知識。哲學所講的本來就是這些基本知識，所以說哲學追求事物最後的「理」，中國哲學追求人生命最基本的理。後來哲學家從基本知識，添上自己的許多知識，系統地連繫起來，作成學說主張，

那就是另外一回事，而且問題也層出不窮了。

表現理智基本知識的名詞，應是具有一定所指的价值。

乙、命題

名詞結合在一起，結成句，也稱爲命題，名詞在句中各有自己的地位，互相發生關係，這就是語言的文法。每種語言有各自的文法，有的相同，有的不相同。中國文字的文法和歐美文字的文法相差很遠。拉丁文和德文在歐美語言裡，可以說是複雜的了。而中國文法比起歐美語言的文法則簡單多了，並且從來在學校就不講中文文法。在各國語言的文法裡，有一些基本的文法，各國的語言都有。主詞（S），賓詞及連接的動詞，一句話表示一個關係，關係常由一點出發，達到另一點，兩點要互相連繫。出發點爲主詞，到達點爲賓詞，連繫關係的爲連結詞。例如「我是人」，「我」是主詞，「人」是賓詞，「是」爲連結詞。人生關係最複雜，事件關係也繁複，語言的文法便複雜了。普通有「位稱」，「單數多數」，「時間先後」，「空間位置」，「主動被動」，「內涵或形式」。這些關係都有先天的自然性，爲人們表現思想的基本法則，在各國的語言裡都有，就是表現的形式不同。

通常命題有四種形式(1)全稱肯定命題，(2)特稱肯定命題，(3)全稱否定命題，(4)特稱否定命題。我們以「A」，「I」，「E」，「O」四個大寫字母來代表。「A」的基本形式爲

一切S是P；「I」爲有的S是P；「E」爲一切S不是P；「O」爲有的S不是P。中國語言爲單音名詞，爲表現關係，名詞在句中的地位最重要，而且要按自然的程序。爲表現種種關係祇好加用相關的名詞。歐美拼音的語言，爲表現句中的關係則用變音的方式，大都變尾音，有的也變頭音，名詞在句中的地位倒不重要。中國話的主詞常居句首，拉丁話的主詞可以在句中任何一個位置。

文法當然非常重要，沒有文法就不成語言。然而當前有的哲學家都把語言文法作爲哲學；一意要使每句話一點都不含糊，每個名詞的量分得清清楚楚，使普通語言成爲哲學語言，至少使哲學語言不是普通語言，好比化學所用的話是化學術語，原子能學所用的話是原子能學的術語。這都是現在一種把哲學作成自然科學化的趨勢。哲學本來是各種學術的根源，在開始時包括各種科學知識，使宇宙萬物連合在一種統合的知識裡，以求人生命的發揚。後來，自然科學發達，人文社會科學也發達了，分門別類，都和哲學分野，而且對抗。目前，在學術界在思想界，分課分類，各自封閉，造就許多專家，專於一門或一項，對於科學的互相關連不知道，關於思想的溝通不知道，關於人生的共同問題不知道，連在實際環境裡怎樣去運用他們的專長都不知道了，都還有人要把哲學逼進這樣的一門專門自然科學裡，使人心靈的眼睛祇看到一些儀器，使人心靈的享受僅是衣食住行的方便，那還能有優遊自然

之中，超於物質的心情，更不能懷有孟子浩然之氣的胸襟，那還談得到超於宇宙萬物以上，與造物主相合；仁民而愛物，參天地的化育。

二、理則

1. 先天的理則

人們求知以理智為先天工具，理智的功能在於推理，推理必定要有規則。理智推理的規則，在基本方面有天生的規則，又有人為的規則，這些規則，普通稱為「理則」，西文稱為「邏輯」。

理智既是推理天生的工具，本身不僅具有推理的「能」，也必具有推理的「則」。理智天生推理的則，第一應該是合於自己的天性，自然而然而現。理智為一非物質的求知工具，它的活動也必定是非物質的，理智的行為非物質之行。第二，理智天生的推理原則，應該是求知觀念間的關係。

按照這兩點，我們可以提出理智的八項先天原則。

第一，理智屬於心靈，心靈和身體結成一體，心靈對於外物的認識必定帶有感覺的性質。感覺的性質為「量」的性質，量的變易，常在空間和時間裡。理智所有的觀念，便都在時間和空間以內，理智推理的先天原則在空間和時間進行。然不能因此說理智推理是「量」的變易，而是因為理智推理是用身體的神經。

康德曾以理智的活動在於整理感覺的印象，以天生的範疇作為分類的標準，天生的範疇就是「量」的各種特性，理智是天生具有，然而僅僅靠天生範疇，不能推出事物的道理。理智還要由本體方面具有一些天生的原則，這些原則本是形上本體的原則，然而理智活動是按本體而行，本體的原則也就成了推理的原則。

第二，同一律，有就是有，我就是我，這項原則，為一切理則的基本，為推理的起點。

第三，矛盾律與排中律：矛盾律為，我是我，不能在同一本位上或同一關係上又是我，或是他。這一項原則由第一項原理的直接結論，不能分離。不在同一本位上或不在同一關係上，我可以是有，也可以是無。排中律則是我只能是我或不是我，不可能有其他的情形發生。

第四，類比律，理智對於外來的事物，由感覺抽出觀念，兩個觀念若包括相同點，理智

自然知道爲相似。相似不是同一，也不是相反，是可以互相連繫，同者相連，不同的相拒。類比律也是理智的先天理則，在推理上用得很多。

第五，因果律，宇宙萬物都非自有，我也知道我不是自有的；而且我知道自己常在變易，在動，這一切都要有一個發動的原因。理智當然不能先天知道原因的內含，然而自然知道事物存在要有原因。學者中有人說因果律祇是由人的習慣而養成，人看到前後兩事互相銜接，便認爲前事物爲因，後事物爲果，實際上兩者中並沒有內涵的關係。這種說法，並不能排除因果律，若是理智先天沒有因果的理則，它怎麼會世世代代相信因果律？

第六，分析和體會。理智推理爲求知道事物之理，理智的「能」，有先天生來的兩種活動：一種是理智自己直接體會，好似眼睛直接看見；一種是理智依據感覺的資料，把事物分成多少部份，一部份一部份去推論。中國哲學習慣用直接體會，西洋哲學則習慣用分析研究。

直接體會的範圍，祇能用爲生命的體會，和生命直接有關的事理，理智必定可以直接體會。例如母子的關係，理智直接知道是孝愛。由直接體會而得的知識，是活動的，是全面的，是和我們心靈生命相關的。直接理會之理，使追求真美善的心靈，得到快樂。孔子所以講「樂道」。但是這種直接體會法，不可能用到外面事物的理。事物之理若不直接和我的生命相接觸，理智不能夠直接體會到。雖然莊子很看重直接體會法，佛教的天台宗、華嚴宗和

禪宗，祇承認直接體會法的價值，而否認分析法的功用。

哲學的方法，用為推論；推論必定要把所研究的對象加以分析。西方哲學傳統地運用分析法，對於每個術語，指定確實的意義；對於每種關係，必要分析清楚。邏輯學乃成爲哲學入門之道。

第七，分析方法傳統地分爲歸納法和演繹法，歸納法由部份到普遍的結論；演繹法由已知的原則應用到部份以得結論。當代有的哲學派，攻擊這兩種方法，因爲用歸納法必須要全部地研究一切可能性；例如：化學或物理學做實驗，須要把同樣的實驗在各種不同的境遇中去做，才可以得到結論。例如說：某某人死了，就作一種結論：凡是人都要死。他們認爲這種結論太潦草，必須看到一切的人都死了，結論才有價值。人人都死，這由歷史可以證明，但世上的事物，絕對沒有辦法都被分析，然後才能有結論。在運用歸納法時，便要用上面所說同一律、類比律和矛盾律等。

演繹法從已知到未知，所用的已知的知識，必定要包括未知的知識，否則不能推論。但既然已包括在已知的知識內，所推出來的理，並不是新的知識。例如人人都要死，老李是人，所以老李要死。這個結論算不了知識，只是一個戲言的方式。但是在推理時，結論並不像「老李要死」那樣簡單。研究自然科學的人，就可以知道演繹法的重要。

第八，運用法則爲善於運用演繹法，應遵守幾個原則。第一，從真的事理，結論應該是真的；從假的事理，結論可以是假，也可以是真。第二，從「必然」「常然」的事理，結論也爲必然的事理，和這前提的結論也相合，和結論不相合的事理，和前提也不相合。第三，凡從一事理能推取前提的事理，結論的事理也可由此推出，凡從結論可以推出的事理，從前提也可以推出。第四，前提的外延不能小於結論的範圍。

對於歸納法的運用，也該遵守幾項原則：第一，所學的事例，應該是「足夠」證明所願意證明的事理。第二，所學的事例，應該和所歸納證明的事理有關係。

2. 理則

在哲學裡有一門學術，稱爲理則學或邏輯學，由亞里斯多德創立，中古士林哲學予以發展，成爲研究各種學術的入門途徑。凡是學術，都講理論，講理便要有講理的方法。人的理智是一種有限的「求知能」，祇能看到對象的一部份，不能一下看到對象的全體。由對象的一部份，進到另一部份，由已知的理推到未知的理。推理便是理智的正常工作，理智本身就具有天生的推理原則。然而天生的推理原則，祇是基本的原則，對於基本原則的運用，使

理智在複雜的推理工作中，不致錯誤百出，哲學乃制定一些實際的原則和方式，作為推理的方法，這就是理則學。（參考羅光 士林哲學 理論篇 理則部份。以下方式和法則，都錄自該書）

理則學的推論方式，稱為三段推理式，即是把推理的程序，排成三句，第一句為「前提」，第二句為「媒介」，第三句為「結論」。前提和媒介兩句也稱為大前提和小前提。大前提句中含有大共通名和媒介詞，小前提句中含有小共通名或單名和媒介詞。媒介詞在前提中凡兩見，也是推理的樞紐。例如：

人是理性動物

理性動物能夠思索

人便能思索

「人」為小共名，「能夠思索」為大共名，「理性動物」為媒介詞。

通常推理時，理論不會這樣簡單，常是複雜曲折，推理方式也就是複雜式。例如孟子見梁惠王說：

上下交征利，其國危矣。這一句是結論，怎麼證明？

征利者必相爭，

爭必相奪而亂，

國家爭奪而亂，國家就危險了。

所以上下交征利，其國危矣。

但是無論推理方式是簡單或是複雜，必定要遵守推理的原則，推理原則可以歸併爲八項。

第一則，名詞有三：大共名、小共名（單名）、媒介詞。

第二則，結論的名詞，在內涵和外延上，不能廣於前提的同一名詞。例如：人爲動物，馬不是人，馬便不是動物。結論的「動物」較比前提中的「動物」廣，結論便錯了。

第三則，結論中不能有媒介詞。結論有媒介詞，並不是錯，在作文時也可以說，但按推理方式說，則爲多餘，例如：君子好義，顏淵是君子，顏淵君子便好義。「君子」爲媒介詞，應該見於前提句中，不該見於結論。

第四則，媒介詞最少一次應是週延的。例如：學生中有中國人，學生中有愚人，中國人便是愚人。這種推論錯了，因爲「學生」媒介詞，兩次都指著一部份學生，兩部份學生不相

同，結論便錯了。

第五則，大小前提都是否定句，則不能有結論。中國人不怕死，日本人不死，不能有結論。

第六則，大小前提都是肯定句時，結論不能是否定句。例如：君子好義，好義者人常愛之，結論不能是人常不愛君子，而是人常愛君子。

第七則，大小前提都是特稱句時，不能有結論。因為兩個特稱句拉不上關係。例如：老李有勞工保險，老李是礦工，礦工有勞工保險。這項結論似乎很對，實際上則不是結論，而是偶然相合的事實。

第八則，結論常是相當於前提中較低者。否定低於肯定，特稱句低於共通句。因此，大小前提中有否定句，結論該當是否定句；大小前提中有特稱句，結論應該是特稱句。

西洋傳統理學有多種方式，我曾在《士林哲學》一書的理則學篇列舉出來，現在把方式抄錄下來，以便於學習。現在又有一種新理則學，以教學的方程式作為邏輯公式，但因為過於專門化，還不能普遍被採用。

三段論式的方式

三段論式的方式，是大小前提按照數量和質量的合理配置法，使能推出結論。

前提的數量，指著大小前提或為全稱句或為特稱句。在每一種「體格」裡，可以有四式：或是大小前提都是全稱句，或是大小前提都是特稱句，或是大前提為全稱句，小前提為特稱句，或是大前提為特稱句，小前提為全稱句。

前提的質量，指著大小前提或為肯定句，或為否定句。在每一種體格裡，也可以有四式：或是大小前提都是肯定句，正是大小前提都是否定句，或是大前提為肯定句，小前提為否定句，或是大前提為否定句，小前提為肯定句。

但是，不是數量和質量的一切方式，都合於推論的規則。推照數量和質量去列方式，每一種「體格」可以有十六式。因為每一種「體格」照數量可列四種方式，再照質量去列，則為四四得十六式。若是把三種體格的方式合起來，便可得四十八式。再加上第一體格的另一變格的十六式，則為六十四式。可是，在這六十四式中，有好幾種是相反推論規則的，不能應用。

合於推論規則，適於推出結論的方式，纔稱為三段論式的方式，因為方式，該當是大小前提按照數量和質量的合理配置法，三段論式的合理方式，共十九式。

第一體格：①AAA ②EAE ③AII ④EIO

第一體格變格（第四體格）：⑤AAI ⑥AEE ⑦IAI ⑧EAO ⑨EIO

第二體格：⑩EAE ⑪AEE ⑫EIO ⑬AEO

第三體格：⑭ A A I ⑮ E A O ⑯ I A I ⑰ A I I ⑱ O A O ⑲ E I O

(1) 第一體格的 A A A 式 亦名 Barbara 式

大小前提和結論，都是全稱肯定句，例如：

A · 凡甲皆爲乙 亞洲人皆是黃種人。

A · 凡丙皆爲甲 中國人皆是亞洲人。

A · 凡丙便該爲乙 中國人便皆是黃種人。

(2) 第一體格的 E A E 式 亦名 Celarent 式

大前提爲全稱否定句，小前提爲全稱肯定句，結論爲全稱否定句。

E · 凡甲該不爲乙 歐洲人皆不是黃種人。

A · 凡丙該爲甲 義大利人皆是歐洲人。

E · 凡丙便該不是乙 義大利人便皆不是黃種人。

(3) 第一體格的 A I I 式 亦名 Darii 式

大前提全稱肯定句，小前提和結論爲特稱肯定句。

A · 凡甲皆爲乙 中國人都是亞洲人。

I · 某丙爲甲 李四 是中國人。

I · 故某丙爲乙 故李四 是亞洲人。

(4) 第一體格的 E I O 式 亦名 *Period* 式

大前提爲全稱否定句，小前提爲特稱肯定句。結論爲特稱肯定句。

E · 凡甲皆不爲乙 中國人皆不是白種人。

I · 某丙爲甲 張三 是中國人。

O · 故某丙不爲乙 故張三 不是白種人。

上面的四式，爲第一體格的四式。在這四式裡，理則學的兩項推論原理：「肯定一切」或「否定一切」，直接與以運用。在推論方式，理由很明顯。在其餘的各種方式裡，理則學原則的運用，不是直接而明顯的，乃是間接的。即是說其餘的方式，都要暗中配合第一體格四式中的一式。因此西洋理則學都講其他各式配合第一體格四式的方法，而且西洋理則學爲代表方式的拉丁詩，也暗示這種配合的步驟。

(5) 第二體格的 E A E 式 亦名 Cesare 式

大前提爲全稱否定句，小前提爲全稱肯定句，結論爲全稱否定句

E · 凡甲非乙 人皆不是獸。

A · 凡丙爲乙 猴子皆是獸。

E · 故凡丙非甲 故猴子不是人。

這項方式，可以換爲第一體格的第二方式 *Celarent* 把大前提的主詞、賓詞互換即是：凡獸皆不是人，猴子皆是獸，故猴子不是人。

(6) 第二體格的 A E E 式 亦名 *Camestres* 式

大前提爲全稱肯定句，小前提和結論皆爲全稱否定句。

A · 凡甲皆爲乙 鐵是金屬。

E · 凡丙皆非乙 樹不是金屬。

E · 故凡丙皆非甲 故樹皆不是鐵。

這項方式，可以換爲第一體格的第二方式 *Celarent* 把小前提換爲大前提，再把它的主詞、賓詞互換結論的主詞、賓詞互換。即爲凡金屬不是樹，鐵是金屬，故鐵不是樹。

(7) 第二體格的 E I O 式 亦名 Festion 式

大前提爲全稱否定句，小前提爲特稱肯定句，結論爲特稱否定句。

E · 凡甲皆非乙 學者皆非愚人。

I · 某丙爲乙 張三爲愚人。

O · 故某丙不爲甲 故張三不是學者。

此式可改爲第一體格的第四式 *tertio* 把大前提的主詞、賓詞互換，即是愚人皆非學者，

張三爲愚人，故張三不是學者。

(8) 第二體格的 A O O 式 亦名 Baroco 式

大前提爲全稱肯定句，小前提和結論爲特稱否定句。

A · 凡甲皆爲乙 學者皆爲好學的人。

O · 某丙不爲乙 張三不是好學的人。

O · 故某丙不爲甲 故張三不是學者。

此式在第一體格中，沒有相對的方式，所以不能直接改換，乃用間接變換法，即是說用反面證明法。反面證明法，在於把小前提換用它的矛盾句，變成第一體格的第一式 A A A。

- A · 凡甲爲乙 A · 凡乙爲甲，
O · 某丙非乙 A · 凡丙爲乙，
O · 故某丙非甲 A · 故A丙爲甲。

此兩式中必有一式爲誤，一式爲真。如A A A爲真，則原命題爲誤。如A A A爲誤，則原命題爲真。但是若願直接改成第一體格中的一種方式，則勉強可改爲第四式Ferio

- A · 凡甲爲乙 E · 凡非甲不爲乙，
O · 某丙非乙 I · 某丙爲非乙，
O · 故某丙非甲 O · 故某丙不爲甲。

(9) 第三體格的A I I式 亦名Darapti式

大前提和小前提均爲全稱肯定句，結論爲特稱肯定句。

- A · 凡甲爲乙 學者都是聰明的，
I · 凡甲爲丙 學者是人，
I · 故某丙爲乙 故有些人是聰明的。

此式可改爲第一體格的第三式Darii把小前提的主詞和賓詞互換，成爲學者都是聰明的，有些人是學者，故有些人是聰明的。

(10) 第三體格的E A O式 亦名Felapton式

大前提爲全稱否定句，小前提爲全稱肯定句，結論爲特稱否定句。

E · 凡甲非乙 學者不是愚蠢的，

A · 凡甲爲丙 學者是人，

O · 故某丙非乙 故有些人不是愚蠢的。

此式可改爲第一體格的第四式將Ferio小前提的主詞、賓詞互換，成爲
學者不是愚蠢的， 有些人是學者， 有些人不是愚蠢的。

(11) 第三體格的I A I式亦名Disamis式

大前提爲特稱肯定句，小前提爲全稱肯定句，結論爲特稱肯定句。

I · 某甲爲乙 有些學者是年輕的，

A · 某甲爲丙 學者都是好學的人，

I · 故某丙爲乙 故有些好學的人是年輕的。

此式可換爲第一體格的第三式Darii把大前提和小前提互換，再把原有大前提的主詞、賓詞互換，成爲

學者都是好學的人，有些年輕人是學者，故有些好學的人是年輕的。

(12) 第三體格的 A I I 式亦名 *Dati:si* 式

大前提為全稱肯定句，小前提和結論為特稱肯定句。

A · 凡甲為乙 中國人都是黃種人

I · 某甲為丙 許多中國人為聰明人，

I · 故某丙為乙 故許多聰明人為黃種人。

此式可改為第一體格的第三式 *Dati:si* 把小前提的主詞和賓詞互換，成為

中國人都是黃種人，許多聰明人為中國人，故許多聰明人為黃種人。

(13) 第三體格的 O A O 式亦名 *Poccardo* 式

大前提為特稱否定句，小前提為全稱肯定句，結論為特稱否定句。

O · 某甲非乙 有些中國人不是聰明人，

A · 凡甲為丙 中國人都是黃種人，

O · 故某丙非乙 故有些聰明人不是黃種人。

此式和第二體格的第四式 *Baroco* 一樣，不能直接換為第一體格的一种方式。如要換，勉強

可換爲 Darii 式。把大小前提互換，再把原有大前提的主詞和賓詞互換。或者用大前提的矛盾句，改成 Barbara。

(14) 第三體格的 E I O 式 亦名 Ferison 式

大前提爲全稱否定句，小前提爲特稱肯定句，結論爲特稱否定句。

E · 凡甲都非乙 中國人都不是白種人，

I · 某甲是丙 有些中國人是佛教徒，

O · 故某丙非乙 故有些佛教徒不是白種人。

此式可改爲第一體格的第四式 Ferio 把小前提的主詞和賓詞對換，成爲

中國人都不是白種人， 有些佛教徒是中國人， 故有些佛教徒不是白種人。

(15) 第一體格變格（第四體格）的 A A I 式 亦名 Bramantip 式

小前提都是全稱肯定句，結論爲特稱肯定句。

A · 凡甲該爲乙 中國人該爲亞洲人，

A · 凡乙該爲丙 亞洲人該爲黃種人，

I · 故某丙爲甲 故有些黃種人爲中國人。

成爲

此式可改爲第一體格的第一式 *Bardara*，把大小前提對換，又把結論的主詞賓詞對換，

亞洲人爲黃種人， 中國人該爲亞洲人， 故中國人該爲黃種人。

(16) 第四體格的 *A E E* 式 亦名 *Camenes* 式

大前提爲全稱肯定句，小前提和結論爲全稱否定句

A · 凡甲該爲乙 中國人該爲亞洲人，

E · 凡乙該非丙 亞洲人該非白種人，

E · 故凡丙該非甲 故白種人該非中國人。

此式可改爲第一體格的第二式 *Celarent*，把大小前提對換，又把結論的主詞對換，成爲

亞洲人該非白種人， 中國人該爲亞洲人， 故中國人該非白種人。

(17) 第四體格的 *I A I* 式 亦名 *Dimitaris* 式

大前提爲特稱肯定句，小前提爲全稱肯定句，結論爲特稱肯定句。

I · 某甲爲乙 有些亞洲人爲中國人，

A · 凡乙該爲丙 中國人該爲黃種人，

I · 故某丙爲甲 故有些黃種人爲亞洲人。

此式可改爲第一體格的第三式 *Dati* 換法如前，即

中國人該爲黃種人， 有些亞洲人爲中國人， 故有些亞洲人爲黃種人。

(18) 第四體格的 *EAO* 式 亦名 *Fesapo* 式

大前提爲全稱否定句，小前提爲全稱肯定句，結論爲特稱否定句。

E · 凡甲該非乙 中國人該非歐洲人，

A · 凡乙該爲丙 歐洲人該爲白種人，

O · 故某丙非甲 故有些白種人非中國人。

此式可改爲第一體格的第四式 *Ferio* 把大前提的主詞、賓詞對換，再把小前提的主詞、賓詞對換，成爲：

歐洲人該非中國人，有些白種人爲歐洲人，故有些白種人非中國人。

(19) 第四體格的 *EIO* 式 亦名 *Fresison* 式

大前提爲全稱否定句，小前提爲特稱肯定句，結論爲特稱否定句。

E · 凡甲皆非乙 中國人該非歐洲人，

I · 某乙爲丙 有些歐洲人爲白種人，

O · 故某丙非甲 故有些白種人非中國人。

此式可改爲第體格的第四式 *Fe. 1. 0* 式，把大小前提的主詞、賓詞各自對換位置，成爲歐洲人該非中國人，有些白種人爲歐洲人，故有些白種人非中國人。

三、辯論

在人和人的接觸時，用語言表達思想，表達既是交談，兩人中間的思想便有相合不相合的時候，相合時，兩人同意彼此所說；不相合時，兩人便互相辯論，辯論在我們的日常生活裡，常不可免。若把解釋或說明都包在辯論裡，我們和別人的交談，幾乎常是辯論了。年輕人，尤其大學生對於辯論便應該受有訓練。

1. 認識「詞」的意義

每個名詞都有自己的意義，而且還能有兩種以上不同的意義，跟別人家講話，尤其跟人家辯論，一定要認清所用的名詞能有的意義，否則便會失敗。

孟子問梁惠王：

「殺人以梃與刃，有以異乎？曰無以異也。以刃與政，有以異乎？曰無以異也。曰庖有肥肉，廄有肥馬，民有飢色，野有餓殍，此率獸而食人也。獸相食，且人惡之。為民父母行政，不免於率獸而食人，惡在其為民父母也？」（梁惠王上）

殺字的意義可以有多種，孟子用廣義的殺字，指的殺人的方式把為政而使民受飢寒也包括在「殺」字裡，梁惠王沒有懂清這一點。

孟子問梁惠王：

「王嘗語莊子（莊恭）以好樂，有諸？王變乎色，曰寡人非能好先王之樂也，直好世俗之樂耳。曰王之樂甚，則齊其庶幾乎！今之樂由古之樂也。曰可得聞與？曰獨樂樂，與人樂樂，孰樂？曰不若與人。曰與少樂樂，與眾樂樂，孰樂？曰不若與眾。臣請為王言樂。……今王與百姓同樂，則王矣。」（梁惠王下）

孟子用樂字，不在樂的性質，而在樂執行的態度。梁惠王開始懂得樂字，是樂的意義，沒有堅持這一點，被孟子引到另一意義上。

孟子一次被景丑氏責備不敬齊王，答說：

「惡！是何言也！齊人無以仁義與王言者，豈以仁義為不美也，其心曰，是何足以言仁義也云爾，則不敬莫大乎是！我非堯舜之道，不敢以陳於王前，故齊人莫如我之敬王也！景子曰否，非此之謂也。禮曰，父名無諾，君命不俟駕。固將朝也，聞王命而遂不果，宜與夫禮若不相似然！曰，豈謂是與！……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！」（公孫丑下）

景丑氏責備孟子不敬齊王，因為他不遵禮規，按照古禮，君王招召，一定要從命。孟子答辯以爲自己最尊敬齊王，他的敬是按照「道」，按照「道」，他勸齊王行堯舜之道，按照道，齊王不能招召他，而是親自來看他。兩人的爭辯在於「敬」字的意義。

「莊子衣大布而補之，正潔係履，而過魏王。魏王曰：『何先生之憊邪？

』莊子曰：貧也，非憊也。士有道德不能行，憊也；衣敝履穿，貧也，

非憊也。此所謂非遭時也。」（莊子 山木）

辯論的爭點在一「憊」字。「憊」字的意義是疲倦，沒有精神，魏王以莊子爲憊，他說是貧。

現在我們若同共產黨的人辯論，說他們沒有信仰，責他們不許自由。他們答說自己有信仰，而且非常誠心，因為他們信仰共產主義。他們又說大陸有自由，而且人人平等享受一樣的自由。這種辯論的焦點在於「信仰」和「自由」兩個名詞的意義，普通以信仰爲相信理論不能了解的事理，若理智可以了解，則不是信仰而是明瞭，信仰便祇用於宗教。共產黨以信

仰爲誠心服從一種主義，他們服從馬克思主義，當然是有信仰。對於自由，普通是認爲沒有外來的壓力，一個人自己作主。共產黨以爲自由，是知道唯物辯證法中，必然該走的途徑，安心接受這種途徑便是自由。

因此，在辯證時，一定要先將爭論的名詞所有意義解釋清楚，予以確定。

2. 命題的正確

理則學教導人用三段推理式去講理，通常卻很難把思想列爲三段式，然而講理時一定有個命題，即是自己的主張。向人發表意義，先要知道自己的主張正確不正確；和人辯論時，就要看別人的意見正確不正確。

爲看意見的正確，先把意見作成一個命題，看命題在理則方面正確不正確。然後則看爲支持意見的理由正確不正確。

「萬事莫貴於義」(墨子 貴義)

上面兩個命題在理則是正確的，可以站得住；在於理論證明，則也是正確的。

「商品的剩餘價值，都是工人勞力的效果。」

這個命題不論所有的理論怎樣，就祇看理則的原則便不正確。不能成立。所用「商品」是個全稱詞，即謂所有商品，但是商品中只有大部份是工廠的產品，有些部份是農產品，有些是藝術品，因此不能說凡是商品都是工人勞力的效果。這個命題在理則上就不能成立。

辯論時，須要專心分析對方的話，把命題選擇出來，然後看他所說的理由，和命題不相連，雖不能列成簡單的理則三段式，大前提和小前提，然而對方所說的理由必不能和命題不相關，就其中的關係，加以分析，便可以看出理由確切不確切。

「孟子曰：天時不如地利，地利不如人和。三里之城，七里之郭，環而攻之不勝。夫環而攻之必有得天時者矣，然而不勝者，是天時不如地利也。城非不高也，池非不深也，兵革非不堅利也，米粟非不多也，委而去

之，是地利不如和也。故曰：城民不以封疆之界，固國不以山谿之險，威天下不以兵革之利。得道者多助，失道者寡助，寡助之至，親戚畔之，多助之至，天下順之。以天下之所順，攻親戚之所畔，故君子有不戰，戰必勝矣。」（公孫丑下）

孟子的命題：「天時不如地利，地利不如人和」，為證明他舉出了各種理由。用理則學的分析第一段理由，攻城不勝，因不得地利，理由便不完全正確；因為攻城不勝可以有別的許多原因，不僅是因為不得地利。

分析第二段地利不如人和的理由，也不完全正確，因為「委而去之」，不僅因為人不和，也能因別的原因，例如敵人兵力太強。

分析第三段理由：「寡助者，親戚畔之；多助者，天下順之」，這種現象在因果關係中也不完全正確。

但是，孟子所講的是「人事」，「人事」不能按理則學的科學方法，祇能按人事的「可能」原則去推論。孟子所說在人事方面很可能實現，他又有文學家的筆法，說來很動聽。

「告子曰：生之謂性。孟子曰：生之謂性也，猶白之謂白與？曰：然。白羽之白也，猶白雪之白；白雪之白，猶白玉之白與？曰：然。然則犬之性，猶牛之性，牛之性，猶人之性與？」（孟子 告子上）

告子的命題是「生之謂性」。孟子反駁，用反面的理由，假使「生之謂性」正確，則犬之性，牛之性都相同了，這一點一定是假的，所以「生之謂性」不能成立。

孟子怎麼反駁？他藉告子的口，反駁告子。他問告子「生之謂性，猶白之謂白與？」這兩點本來不相同：「生之謂性」講性的來源，「白之謂白」講白的本性。告子沒有看到這種差別，就答說是一樣。孟子於是說既是這樣，生來的性都相同，犬性牛性人性便都相同了。告子所講「生之謂性」和孟子所說「生之謂性」意義不相同，告子不加分析，便被孟子駁倒了。

3. 推論的方程式

上面講理則學，列舉了推論的理則方式，那些方式都是按名詞的內涵和外延列成的。但是還有許多推論的方程式，按照內容而分類。在下面舉出普通常見的幾種：

甲、雙刀式

兩面夾攻，一定掉在一面裡而錯誤。例如：

「陳臻問曰：前日於齊，王餽兼金一百而不受，於宋，餽七十鎰而受，於薛，餽五十鎰而受；前日之不受是，則今之受非也；倘之受是，則前日之受非也，夫子必居一於此矣。孟子曰：皆是也。當在宋也，子將有遠行，行者必以贖，辭曰餽贖，子何為不受？當在薛也，子有戒心；辭曰聞戒，故為兵餽之，子何為不受？若於齊，則未有處也，無處而餽之，是貨之也，焉有君子而可以貨取乎！」（公孫丑下）

陳臻設下雙刀式攻勢，或者是受餽爲是，或者是不受餽爲是，受餽和不受餽爲矛盾命題，不能同時成立。孟子既然受了餽，又不受餽，必定有一樁事不對。

雙刀式的命題，一定要包括一切理由，不能有第三條路。孟子答說他受餽和不受餽都對，兩者合於古禮。陳臻的命題不正確。

耶穌基督曾被反對他的人設下了雙刀式命題，逼他答覆：

「是否可以給凱撒納稅？」

猶太國被羅馬人所滅，猶太人反對給羅馬皇納稅，認爲是賣國。但是同時有偏於羅馬皇的一黨人，他們查獲誰不納稅，就控告背叛羅馬。來問耶穌的人是這兩種人一齊來的，他們相信耶穌一定要答可以納稅或不可以納稅總有一方可以控制他。但是耶穌卻答說：

「『把錢拿來給我看。這錢上的像是誰的？』他們答說是凱撒的。耶穌說：

『把凱撒的歸於凱撒，把天主的歸於天主。』」（瑪竇福音 第二十二章

第十五—二十一節）

耶穌的敵人，驚訝耶穌的答覆，逃出了他們的陷阱。

乙、選擇式

由兩句建立一命題，後面的一句爲正式命題之所在，爲說者的主張，應是真的；然而理由之真否，要看第一句所說的理由是對否。

「子曰：道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。」（論語 爲政）

後面一段所說爲孔子的主張，也是命題意義的所在。但是要看第一段所說確實不確實，普通大家知道第一段所說是確實的，第二段便是真的。

「子貢曰：有美玉於斯，韞櫝而藏諸？求善沽而沽諸？子曰：沽之哉！沽之哉！我待賈者也。」（論語 子罕）

屈原曰：

「滕文公問曰：滕小國也，間於齊楚，事齊乎？事楚乎？孟子對曰：是謀非吾所能及也。無已，則有一焉，鑿斯池也，築斯城也，與民守之，效死而民弗去，則是可為也。」（梁惠王下）

「吾寧悃悃款款朴效忠乎？將邁往勞來斯無窮乎？

寧誅鋤草茅以力耕乎？將游大人以成名乎？

寧正言不諱以危身乎？將從俗富貴以媮生乎？

寧超然高舉以保貞乎？將促訾慄斯，喔伊嚚兒以事婦人乎？

寧廉潔正身以自清乎？將突梯滑稽，如脂如韋，以絜楹乎？

寧昂昂若千里之駒乎？將汜汜若水之鳧，與波上下，偷以全吾軀乎？

寧與騏驥亢軌乎？將隨騫馬之跡乎？

寧與黃鵠比翼乎？將與雞鶩爭食乎？

此孰吉孰凶？何去何從？」（屈原 卜居）

上面的選擇式，並不表白說者的主張，兩者中可以任意選擇，為選擇必定有選擇的理由，不是為辯論，但是為表達自己的意見。

丙、連環式

多數命題互相連接，組成一種連環式命題，每個命題成為整個命題的一環，一環站不穩，整個命題也不成立。最普通的，我們都知道大學的一套主張。

「古之欲明明德於天下，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。」（大學章句）

四、研究法

哲學在學術思想史裡，為首先建立的第一門學術，包括一切學術的最初觀念，例如物理，天文，生物，醫術，社會，政治，以及其他的學術。後來學術發達了。各種學術獨立自

成門戶，各有研究的方法。哲學既是最先的學術，而又包括其他學術最初觀念，哲學的研究法，必定該是學術的基本研究法，應該能用之於各種學術。

哲學為研究事物的理論，用理智去研究，哲學的方法便是運用理智的方法，教導我們怎樣運用理智，怎樣去推理，怎樣使用各種學術的研究法。歐美教育界現在有兒童哲學，教導兒童開始運用理智，不再死背書。中學有哲學，繼續訓練使用理智。大學再有哲學，以建立思考的系統，分辨思想的正確與否。

1. 基本的研究法

甲、明辨

《中庸》在第二十章，講求學的方法，有明辨一法。

明辨是懂得明白，辨別清楚。

第一，對於所用的名詞要明辨。一個名詞，可以有幾種意義，研究一個問題，先要明辨所有名詞的意義，初學者，不妨用卡片記錄出來。

第二，對於事物的意義，要予以明辨。哲學教導研究學術的人，對於所研究的事物，要

能給以一種定義。定義的方法，以類性再加種別性。例如人是理性動物，動物是類性，理性是種別性。關於這一點，中國古代哲學從來不注意，也從來不做。孟子卻做過一次：

「可欲之謂善，有諸己之謂信，充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神。」（盡心下）

第三，明辨問題之所在。「無的放矢」是錯誤，「不著邊際」也是錯誤，「文不對題」更是錯誤。

乙、審問

審問也是《中庸》所列求學方法之一，為研究學術，審問則是把問題用理解方法列為命題，把問題確定。

再進行收集研究的資料，先審問該收集什麼資料，又審問從那裡去找資料。

收集了資料，對於資料予以審問，那種重要，那種可用，不宜漫無限制，也不能沒有系統。

丙、分析

分析為研究學術主要的方法，士林哲學有一句俗語：Distinguo Frequenter「我屢次分析」。中國古代哲學不重分析，而重體驗，那是因為中國哲學講人生之道，講精神生活，生活是生命，生命是活的，不能分割，只能體驗。研究學術則求知真理，必須以分析為方法。分析的對象，首先用於研究的對象，把研究的對象按理則和內容列成一表，然後對於事物的性質，對於名詞的意義，對於材料的價值，細心加以分析。

中國古人不注重寫書的方法，因為沒有人寫一本專書研究一問題，但卻注意作文的方法，文章裡有起承轉合，須把題目分析後，才能夠運用這種方法去作文。

現在各種學術，有各自的研究方法，但是最基本的方法，還是上面所講的幾點，尤其要知道理則學的推理法，然後才能善用各科的研究法。

2. 哲學研究法

每種學術有各自的研究法，但在基本上都要遵循理則學的基本原則。在基本原則上，學

術按照自己的性質再建立各自的研究途徑。

學術的種類非常多，若是按所研究的對象的性質，可以分成：自然科學、數學、人文科學、哲學。數學以量爲對象，量是物質，然祇代表量的基本意義，就是「多少」，不指著具體的物體。因此數學的數量，可以運用於一切自然科學。數學的理論爲「量」的關係，量的關係用數字代表，這其中便有哲學的理論。電腦的方程式，含有邏輯的關係，爲使電腦各種方式清清楚楚不含糊、不亂，便要採用邏輯學，數學和哲學便不互相排擠。

人文科學本來是自然界的客觀事件，例如歷史、政治、社會等等科目，都屬於人文科學。但是人文科學的事件雖然是客觀事件，然而而是人所爲，人具有自由意志，不常受自然界規律的統制。因此不能用自然科學的研究法，而是要用理智去推論，人文科學便離不了哲學，因爲不僅僅要推理，而且還要根據事件的性質去研究，這更是哲學範圍內的事了。

自然科學的研究法，爲實驗法，以儀器去追求自然界物體的關係，以建立關係的法則。

自然界的法則爲必然性的，出自物體的本性。就物性而言，自然法則屬於哲學的範圍。雖然這些法則爲物質性，物質性的法則成爲必然的，乃哲學的推論。現代許多學者便主張哲學和自然科學結合爲一，哲學的研究法也就是自然科學的研究法，須要實驗去證明，除了自然科學的知識外，不能另有哲學的知識。所以他們主張經驗邏輯法。

但是，這種主張根本是否認哲學，而且根本也破壞了自然科學。哲學和自然科學的研究法各有不同，分途發展。兩者可以互相協助，但兩者並不能合併爲一。

哲學的對象爲「理」，研究事物之理，再進而研究物之理和生命的關係。事物之理由物之用而顯，物之用可以爲物質性，也可以爲超於物質性。自然科學能夠以實驗而證明物質性之用，相助哲學更能明瞭物體的本性。但對於超乎物質性之用，自然科學無能爲力，全憑理智去領悟。領悟的程度可高可低，領悟的途徑可以是直接體會，可以是分析研究。中國哲學家偏於第一途，西洋哲學家偏於第二途，但是兩者都能得有成績。

第一，研究哲學的人，心地要清白，沒有成見。若是心有成見，成見便先入爲主，左右理智的一切推理活動。情感的波動也很可能影響理智的作用，普通的成語說「旁觀者清，當局者迷。」是指情感的影響力。

第二，培養觀察和分析的習慣，對於觀念的意義要分析清楚，對於事物之「用」——要善於觀察。例如《易經·繫辭》說，伏羲畫卦，先是觀察天象，然後觀察人事。就是對於自己的直接體會也要細心觀察，細心分析。古話所謂「審問之，明辨之」。

第三，思想系統化。哲學不僅是一項學術，各項思想要互相連貫，而且哲學本身就是理論，理論不能是凌亂無章。孔子曾經說「吾道一以貫之」。哲學家的思想，有中心點，有系統。研究哲學家的思想，要從他的中心點出發，然後旁通到思想的各方面。

第四，研究事物之理。哲學深入事物之理，不能僅留在事物的形色層面上。由形色層面，追求所以然的理由，漸漸把形色剝開，一層一層地深入。例如人是理性動物，動物是生物，生物是物，物是有。人的最深理由是「有」。

第五，哲學的理，在實際上須有依據，不能是幻想虛構。攻擊哲學的人，常以哲學的形上觀念為虛構冥想。但是哲學的形上觀念，都是由實際的感覺印象中抽出，所以在實際上有客觀的依據。假使沒有依據，那就是幻想，不是哲學。例如「本體」觀念，在實際上人人都用。

第六，哲學所研究的物理，不是物體在物質方面構成之理，追求這種物理乃是自然科學的目的。哲學研究物理，是物體對人生命的關係。外面有一件事物，我要知道它對我的存在，對我的生命有什麼關係。例如老子講「道」，是從我們人一方面去看，「道」是不可名不可言。若是一個哲學者講哲理，完全和人的生存沒有關係，那就是變相在講自然科學，不是講哲學。歐美近世有些哲學思想，實際乃是自然科學的思想。

根據上面所列的六點，我們知道哲學和自然科學各有各的研究法，不能勉強混而為一。

因此，中國傳統的哲學方法，為直接體會法。中國哲學講人生之道，人生為活的生命，生命之道應由人心靈直接去體會，不用理智去分析和推論。道家和佛教主張直接體會，儒家

也不排擠直接體會法。朱熹講格物致知，主張研究事物之理，陸象山和王陽明則主張直觀本心。在西洋哲學家中也有主張直接體會法的如柏格森對於生命活力，主張直接體會，不能用理智分析或推論。胡賽爾的現象論，也主張心靈直照事物的本質，事物的本質在人心靈的意識中直接呈現出來，所呈現的意義，稱為現象，也就是物的本質，也就是存在，也就是意識，三者完全相合。

自然科學的研究法，以儀器為工具，以實驗為途徑。哲學的研究法，以理智為工具，以推論為途徑。推論所得之「理」，超乎物質，連貫宇宙萬物，因而稱為「智慧」。宇宙萬物在生存中，各有意義，互相連貫。萬物不是僵硬孤立，而是活動並進，成爲一個生命的宇宙。

人的知識有三個層面，第一個層面為感覺，感覺認識物質形色，超乎形色的對象，感覺不能認識。第二個層面為理智，理智認識超乎形色之理。但是理智之知所用的資料為感覺所供給，純粹超乎形色的對象即純粹精神體，理智也無法認識。第三個層面為信仰，宗教信仰相信超乎理智之理，不能求解釋，祇知道不是不合理。例如感覺看到許多人，所看到的是人的容貌。理智知道人有心靈，都能思想推理。但是爲什麼人是有心靈，別的物體沒有心靈？爲什麼我生來是這個人，不是和那個人一樣？理智也不能答覆，哲學的知識到了這裡就止步了，宗教信仰乃說這是造物主按照自己的意旨所造的。自然科學的知識，停在感覺形色的層

面，哲學的知識，停在理智的層面，宗教的信仰停在「神智」的層面。三個層面的知識，順序而進，不相衝突，可以互相解釋。

第三章 哲學與科學

一、通則

1. 歷程

人們追求知識的歷程，在開始時，對於宇宙萬物發生疑問，想出各種答案。這些答案成爲人們的智慧，稱爲哲學。人們的生活由穴居野處逐漸進入舒適安定的境界，人們對於人生發生各種問題，想出各種答案。這些答案也成爲人們的智慧，這也是哲學。人們追求知識的開端，由哲學開端，當初，哲學就是人們的全部智慧、全部學術。

中國古代的學術，包括在經書裡，同時也有史書，後來有了子書。經史子三類的書，在中國學術史上都視爲哲學的書。「六經皆史」是一種事實，經書所記載的都是當時的事實或制度，當然可以視爲歷史。「六經皆出於王官」也是一樁事實，古代的經書是政府所藏，以

後流於民間，經過孔子予以刪節，作為教導弟子的教科書，但是六經所載雖為史事，史事的意義則是人生之道。中國歷代尊重六經，正因為經書講述人生之道。戰國時期的子書，則各家爭鳴，各述對人生各問題的意見，組成中國古代哲學的基本遺產。經史子三類書，包括了中國古代的學術，都被視為哲學。到了今天，講論《易經》的人，把《易經》還是拉到醫學、音樂、天文、地理、相命各種名目上，認為《易經》無所不包，無所不有。漢朝經學家註釋經書，將天文、地理、政治、倫理都牽連在一起。古希臘人的智慧也都藏在古希臘哲人著作中，到了羅馬，羅馬人的智慧則表現在一部羅馬法，在羅馬法中蘊藏著為人之道。天主教會傳入羅馬，以聖經新舊兩篇，指導人生的途徑，兩篇聖經啓示神靈的智慧。聖奧斯定以理智解釋聖經，創建歐洲的神學和哲學，這兩類學術一直到近代，代表了歐洲人當時的學術和智慧。文藝復興時期，歐洲科學逐漸發達，天文地理數學分頭並起，物理更露頭角。蒸氣發動機器，創設工廠，然後進入電氣時期，現在又進入原子時代，再向光學邁進。專門研究一門學術的人，一心專注自己的鑽研範圍內，看不到別的學術的門徑。人們的知識祇有專，而沒有共識，對於宇宙和人生，幾乎不知道還有什麼意義。在這種境遇之下，哲學已經沒有自己的立足地，原先哲學所研究的問題，都由科學去研究。科學的結論確實可靠，可以實驗而還原。人們再不願接受籠統迷糊的形上觀念，哲學祇有採用自然科學的方法，形成科學的附

庸。但是物極必反，科學過於統制一切，人們成了物質的奴役。科學過於專門化，彼此中間缺乏連繫，再者，一切自然科學都用數學去發展，數學方程式的推算常要借助於哲學的推論；因此，學者們又體會到哲學的重要。而且，不僅是哲學從專門學術方面去看非常重要，就是從普通常識方面去看，哲學知識也成爲科學時代的重要知識，現今歐美從中學開始就講授哲學，使青年人對於宇宙和人生能夠有所認識，又能夠實習推理的方法。就因爲這種理由，輔仁大學選定哲學概論作爲全校的一門必修科目。

2. 學術基本理論

自然科學研究自然界的各種現象，用儀器用數字深入分析，把自然界各種現象構成的成份，構成的規律，構成的效率，一一予以揭露。宇宙間各種秘密，逐漸爲人們所認識。各種科學知識日新月異，迅速前進，人文科學方面，藉著自然科學的進步，使用自然科學的方法，也都有長足的發展。社會學、法律學、歷史學、大眾傳播學，都已經蔚然成爲獨立的科學。在這些分門別類的學術中。是不是有些共同的關係？人文科學以人爲主體，研究人的生命在生活環境中的發展。主體既然相同，它們的基本點一定相同；因爲都是講人的生活，社

會學講人在社會方面的生活，法律學講人在法律方面的活動，政治學講人在政治方面的工作，人文科學的主體同是人，人文科學的基本知識便應該相同，講論「人」的本性，講論人的特點，乃是哲學，人文科學就要以哲學作爲基本知識。因此，現在就有社會哲學、法律哲學、歷史哲學、政治哲學等等哲學科目。這各方面的哲學，都在講論這些人文科學的基本原則，以作這些科學的基礎。這些基本原則，都由人的本體出發，都是基本的理論，缺乏這些理論，人文科學便要像空中樓閣，站不住腳。當然，現在有些學者不願承認這種事實，他們根本否定有形上的理論，一切都歸之於現實界的事實。但是就普通的常識來說，大家都知道人文科學不能講理，理支配事實，而不是事實變成理。中國古代雖有器和道的問題，有器才有道，有父子才有父子之道，有夫婦才有夫婦之道；但是這所謂有，不是器建立了道，而是道已先有，祇是有了器才有實行，父子之道早已有了，祇是「理」，才有父子，這種理乃得實行。

哲學對於人文科學，便是供給基本的理論。

自然科學以自然界的物質爲主體，研究物質皆關係。自然科學者便不承認有超於物質的理論，一切都以物質爲主。但是在自然科學的研究工作，雖以實驗爲主；然而這些實驗常要有幾點基本的假定，所假定的都是超乎形色的理論。尤其數學上的理論，有不少是屬於這一

類的。

最重要的一點，是人們的生活，不能祇建築在外面的物質上，卻要在於自己的內心，在於自己的精神。我們雖不能實行老莊的無爲哲學，然而也不能不注意人們內心的生活。目前歐美物質生活日益增高，人們內心的生活卻日益空虛，乃產生對物質享受的厭惡。因此，哲學的宇宙觀和人生觀，應能使科學的知識協助人內心生活的發揚，而不閉塞人的心靈，一切成爲物質。人們的知識，越對宇宙萬物認識清楚，對於人的生活越該有益處，哲學則聚齊這些知識，無論是科學方面的，或常識方面的，按照人生之道，以提升人的生活。科學的知識越專門化，越需要哲學加以匯齊，加以整理，使能有益於人生，現在大學提倡「通識」或「共識」的科目，也就是大家體驗到科學的專門化將人們的知識分裂成許多方塊，各不相連，甚至於互相衝突。哲學以人性爲起點，講論人和宇宙萬物的生命關係，各種科學既是研究宇宙物體的性質和關係，便可以由哲學予以連繫，和人的生命相連，以協助生命的發揚。

3. 互相連繫

宇宙是一個，且是一個整體。在物質方面，宇宙的物體彼此相連，在理論方面也是彼此

相連，自然科學研究各類物體的性質，物理學、化學、生物學，以至於考古學，所得出來的理論，都顯示出來物體間的關係。

中國理學家曾主張天下祇有一「理」、「理一而殊」，有如月亮互映在百川中，反映出來的月亮不同，所反映的月亮則祇是一個，西洋哲學則說天下的「真理」祇有一個，就是造物主天主創造宇宙萬物的觀念，天主創造萬物的觀念乃是真理的模型或標準，一切學術的知識祇是這種真理的一部份。

中西有許多學者不接受這種主張，他們基本上就不承認有不變的真理，但是上面的兩種主張，並不是沒有道理。目前，生態環境保護不也是從自然科學方面說明：自然界的物體無論生物和無生物，彼此互相連繫，構成相關的系統，一方面受到傷害，他方面也受到傷害嗎？為保護人的生命，須要保護自然界的山水樹木和空氣嗎？這一點就證明宇宙是一個，且是一個整體，講論宇宙整體的學術乃是哲學。

真理祇有一個，乃是理所當然，若是有兩個同時都是真，則或者兩者是一個真理的兩部份，則或者一真一假，或者兩個都假，我們人的理智有限，不能看到世界唯一的共同真理。但是真理去推論，真理當然祇有一個，就如哲學的形上學，總括宇宙萬物為「有」，「有」便是共同的真理，宇宙萬物的一切都建築在「有」上，「有」是宇宙萬物的基本，「有」在

理論上便是一切理論的根基。

在自然科學昌盛的時代，學者要說這是已經過了時代的玄學思想，真理祇有在實驗中呈現。因此，所謂真理祇是科學的知識，科學既分門別類，真理便不能總匯於一。但是當自然科學分科過精細時，學者也體會到人的知識破碎凌亂，不僅人和人不相溝通，就連一個人的思想自己也不能溝通，學術知識本身不該孤立破碎的，而是互相連繫，連繫的重點必定是在最基本的理論上，負有這種連繫的責任的，乃是哲學。

人的理智都相同，理智活動的基本原則也相同，自然科學雖用實驗，然而仍舊須用歸納法去作結論，又用演繹法去運用。數學的還原法，不是歸納也不是演繹，然而仍舊要用分析法，仍舊是運用理智，自然科學運用理智，人文科學更須運用理智，理智的運用，本是哲學的工作，因此在這一點上，哲學也可以使科學互相連繫、互相有關連。

二、歷史哲學

在人文科學裡，歷史算是最早的學術，無論中外，每一個民族都有自己的歷史。中華民

國更有一部連貫的史書，由古到今，廿四史代表中華民族的生活。

在自然科學沒有發達以前，歷史作家都有歷史的作法，他們知道收集史料，知道分析史料，予以選擇。司馬遷作《史記》，開創了中國歷史的體制。但是那時歷史家都靠自己的見識，完全靠古書的記載，沒有科學的儀器可以幫助他們。現在考古學有許多化學的實驗，可以辨別古物的真偽，地下有許多發掘，可以佐證歷史的史蹟，另外歷史研究法，也有了系統的方法，已成爲一科專門的學術，到了最近，出現了歷史哲學，討論歷史的基本問題，中國古代有孔子的一本《春秋》，說是歷史書，但是它記事的內容，卻不常與事實相符，它所注意的是策法，是所謂「口誅筆伐」使亂臣賊子懼。《春秋》便不是一冊的普通歷史書，而是按照一種理想所寫的歷史書，用現在的學術名詞說，應該稱爲歷史哲學書。

在中國古人的心目中，歷史算是文學，司馬遷爲中國一位大文學家，他所著《史記》的文章，篇篇都是文學作品，中國歷代編修史書的人，也都是文人，歐陽修就是唐宋八大家之一。到了現在，歷史成爲一門專門學術，歷史所注重的在考訂史事的真偽，因此考據學幾乎代替了歷史，歷史幾乎成了檔案。歐美方面乃興起了歷史哲學，研究歷史的意義。

1. 歷史的意義

歷史從學術方面說，是記載以往的事實。人們的生活是一種連續的生活，人們的知識是繼續增添，以往的知識乃是以後知識的泉源，在學術方面，歷史便是學術的資產。但是歷史從本身去看，是不是單單是一門學術，或者它更有一種超於學術的意義？歷史哲學就要研究這個問題。

歷史是什麼？歷史是記述人們生活的歷程，就是記述人們生活的經過。人的生活究竟有什麼意義？人生哲學可以討論人們生活的意義，但是歷史則在實際上表現了人的生活。人生哲學是從理論方面去討論人的生活，歷史則在實際上表現出來人的生活，因此歷史的意義應該表現出人生的意義。

歷史的本身是事實，在學術方面，事實所重的是真實，研究歷史便注意研究歷史的事實，所有的歷史研究法，都在考訂事實的真實性。但是歷史的事實是人的生活，是生命的發展。人的生命對於人自己應該具有自己的意義，研究歷史便也應該從歷史的事實裡研究人生命的意義。一個人的傳記代表這個人，從他的傳記所記述的事，可以知道他的人格和性情。從一部歷史書，例如司馬遷的《史記》，可以知道中國古代人的生活。這種生活究竟有

什麼意義？爲研究這些問題，乃是歷史哲學。假使歷史的意義祇是在記述真實的事實，那便可以用電腦把檔案資料收集起來，用不著去寫書。但是因爲歷史的事實是人的事實，我們爲知道人生命的意義，便不能不從歷史去研究。

從歷史去看，人的生命是變動的，動物植物的生命每一類常是一樣，所謂進化乃是長久時期中的偶然現象，人的生命則時時在動，時時在變，這就表示人的生命和動植物的生命不同，人有心靈，有自由，歷史是人自由所選的。

從歷史去看，人的生命常有目的，人既有自由，自由就有選擇，爲選擇便應有目的，人是按著自己的目的而動。因此，歷史的事實不是盲目的，也不是自然而然，也不是必然的，而是人爲著目的而做的。

從歷史去看，人生命的目的，都求自己的幸福。但在事實上歷史的事實並不常是幸福，而且多半是災禍，還是人自己造的禍。但是在當事人的心目中，他是以自己所做的事爲自己的幸福。桀王紂王行惡，他是以爲求自己的幸福；希特勒發動第二次世界大戰，他是以爲求德國人的幸福。日本軍閥侵略中國，他們認爲是求日本人的幸福。但是不能因爲做事的當事人求幸福，歷史的事實都變成了好事，歷史的事既是人的事，事實的批判也要按人事的倫理道德去批判。

從歷史去看，人的生活是向前進的。歷史是向前，不會後退；人類的生活沿著歷史的路線，漸漸前進。人的知識增高，生活的方式改良。

但是歷史也顯示出來人的生活有不變的部份，人總是人，人性相同。古來的人和現代的人常是人，人在生活上，感情的動機常能相同；因此，歷史乃能給人以教訓。歷史的事實決不會重現，類似的事則可以發生，發生的原因可能相同，就原因和效果的關係，可以由歷史的事實去推論。中國歷代的政治家都注意這一點，司馬光編了一部《資治通鑑》，供皇帝閱讀，以採取歷史的教訓。歷史的價值和意義，在這一點上特別表現出來，假使把歷史祇作為考證，歷史便不是歷史了。

2. 歷史的原則

現在歷史哲學最關心的問題，是歷史是不是有普遍的原則？自然科學研究自然現象，所得結論成爲自然科學的定律，或至少成爲假設。這些定律和假設都有普遍性和必然性，歷史研究人事，人事由人自由作成，人事之中有沒有普遍的原則？一部份歷史哲學者主張歷史有普遍的原則，人事和自然界的現象一樣，前因後果，關係明顯。但是就歷史的本身說，人事

不能和自然界現象相等，研究歷史的方法和自然科學的方法彼此不同。自然科學所研究的對象都具有必然性，必然性的原則當然是普遍的，歷史的人事祇具有可能性，可能性的預測，則不能是普遍的。因此，歷史不能有必然的普遍原則。

然而，從另一方面，歷史既是一門學術，學術的研究應該有普遍的原則，這些原則雖不是必然的，然可能性很高，例如中國歷史有一原則，「賢人在朝，國家必興，小人在朝，國家必衰」，這項原則，出自人的常情。賢人用心為國家作事，小人則一心謀求自己的私利。又例如中國歷史又有一項原則：「盛衰循環，分合相續」，盛極則衰，衰極將後興；分必合，合將分。這一項原則，來自《易經》的天象循環說，《易經》講宇宙的變化，循環不斷，白天黑夜春夏秋冬，互相繼續；因而在人事方面，中國古人也主張盛衰循環。這項原則在人事上有普遍的可能性，常作為研究歷史的途徑。

歷史的最重要原則，乃是因果律。雖然當代西洋哲學盡力排擠因果關係，一方面說因果的關係為本體關係，不能為人所知；一方面說因果關係只是兩種現象常連接在一起，人們習慣以前者為因，後者為果，另一方面說從自然科學的實驗，所謂因果關係，祇是適合的條件，在這種條件之下，原子相結合或相分離，新的物體並不是由舊物體產生的。但是天下的事物很多，並不能說一切都沒有因果關係，母親生兒子，總不能說母親只是適合的條件，兒

子不是母親生的。另外，一切的人事，由於人願意做，事情才產生，也因此才有責任。假使從歷史上把因果關係去掉，歷史的事件都沒有負責，歷史就不成爲歷史，而是一種生物史了。

歷史的因果關係，是從人心理方面去說。一個人主張發動一件事情，他就是這事的原因，他對這事要負責。因果關係在本體論是必然的關係，在自然界也是必然的關係，一有了因，必定有果。但是在人事方面，因爲人事由人的意志而定，意志是自由的，因此，人事的因果關係，祇是可能性的，而不是必然性的。在人事上，不能說有了一種原因，必定會產生所有的果。但又不能把歷史的事件都看作偶然的事件。偶然的事件沒有原則，突然發生，歷史的事件都有前因後果的關係，研究歷史的人，就在於研究這種關係。歷史的因果關係，是「爲什麼？」這樁事件發生了，爲什麼原故？原故一定很複雜，天然的，人爲的都有；但最後的原故，是發動這事的人的意志，他願意這樣做，歷史的因果關係爲一普遍的原則，即凡是一件歷史的事實必定有它的原因，歷史事實的原因，是人的意志。

3. 天命論

中國古代的歷史有一種「天命史觀」，歷史的事蹟有上天的意旨。中國古代的歷史以朝代爲綱領，朝代的皇帝則由上天所命。《書經》對於這種思想說得很清楚，湯王伐桀，武王伐紂都明說是奉有天命，後代的帝王登基也都說是「承天啓運」，「承天」即是說奉上天之命。皇帝代天行道，當然由上天選派，選派的方式則由人定。

「啓運」的思想又是另外一種天命思想，戰國時鄒衍倡「五德終始說」。五德終始來自五行，五行爲金木水火土，五行彼此中間的關係，有相剋相生。相剋是相勝，水勝火，火勝金，金勝木，木勝土，土勝水。相生是相繼，木生火，火生土，土生金，金生水，水生木。這兩種現象本來是自然界的普通現象，鄒衍以及漢朝的學者把自然現象引到物的本體和宇宙各種事物。宇宙的一切都由五行所成，宇宙事物中便都有相生相剋的關係。在帝王的朝代裡，這種關係也存在。鄒衍把五行稱爲五德，每一德代表一行，朝代相繼續就按照五行相生相剋的次序，《史記·封禪書》說黃帝土德、夏木德、殷金德、周火德、秦水德；這是五行相剋，王莽篡漢，自己編造五德終始：堯爲火，舜爲土，禹爲金，商爲水，周爲木，漢爲火，新莽爲土；這是五行相生。後代學者雖然反對這種思想，然而古代的皇帝卻總認爲自己

是「承天啓運」。

中國古代還有一種天人感應說，人事的善惡，必有上天的賞罰，上天的在賞罰以前，用自然界的現象預先告訴人。歷史上便記載許多祥瑞的事，祥瑞的事預告上天將賜福；歷史上也記載許多災異的事，災異的事預告上天將降禍。自然現象和人事相應，因為自然現象和人事都由氣而成，善事爲善氣，和自然界的善氣相感，乃有祥瑞出現；惡事爲惡氣，與自然界的惡氣相感，乃有災異出現。這就是天人感應說。

在西洋的歷史哲學裡，有第四世紀聖奧斯定的「天主亨毒說」，他寫了一部《天主之城》，說明人類的歷史都在造物主天主的亨毒之下，人類歷史事蹟不是偶然發生，而是按照天主的計劃而行。聖奧斯定並不否認人有自由，也不否認歷史事實由人自由而定，但是主張人使用自由時冥冥中順著天主的計劃。這也不是說歷史有一定的命運，事情在發生以前已經由上天決定，而是說歷史的途徑有線索可循，歷史有自己的目的。歷史的目的爲全人類的生活目的，不能由人去決定，祇能由造物主決定。

沒有宗教信仰的人，不會接受這種天命史觀，馬克思的唯物辯證史觀，以正反合的辯證法作爲歷史的途徑，人類的歷史按照正反合的方式向前走，而是一種必然的趨勢，這樣人類變成了物質宇宙的一部份。

以歷史的事蹟完全爲偶然的，在理論上講不通；以歷史的事蹟爲辯證的必然事蹟，在理

論上更講不通；有宗教信仰的人便有「天命史觀」。

4. 歷史的客觀性

歷史應該是客觀的，乃是大家不可爭論的原則，但是歷史的客觀性究竟該是怎樣呢？學者的意見就不相同了。現代的歷史學者非常注意歷史的客觀性，所用的歷史研究法，都在於保障歷史的客觀真實，祇要能夠達到這個目的，就算作好了研究歷史或寫歷史的工作。但是假使歷史的特性祇是在求客觀真實，則一部檔案，或一部皇帝的實錄不就是一冊很好的歷史嗎？研究歷史或寫歷史以史事的資料，史事應該是客觀真實的，可是資料祇是資料，不是歷史，史事考證祇是預備資料，也不是歷史，歷史是要說明史事中間的關係，更要說明史事在民族生活或人類生活的意義。因此，歷史作者寫歷史，對於史事應有「說明」，應有「解釋」。

歷史作者為寫歷史，先有一個目標，按著目標擬定大綱，按著大綱選擇資料。歷史應是客觀的，第一歷史作者的目標不應該完全是主觀的，應該有客觀歷史的根據。假使如同中國共產黨寫抗日戰爭史為假造中共的抗戰史，這就是完全為主觀的目的而寫史，根據客觀的史

實，標出寫史的目的，擬就大綱，選擇史事。為選擇史事，作者的心理和學識，都有很大的影響，然而最重要的標準，應該是客觀的因果關係，按照史事的前因後果的而選擇史事，可以避免主觀的成見。

對於史事的說明，是作者的工作，也是歷史所需要。史事的原委，史事本身可以說明，然而有許多時候，史事本身的關係不明顯，歷史作者便加以說明。這種說明是根據史事去說明，而不是作者自己說教；否則，歷史成爲一種說教的宣傳品，失去了歷史的意義。

史事的「解釋」，在中國古代的歷史裡，常有「太史公曰」「臣司馬光曰」，或「論曰」，乃是對史事的一種評價，或者就是發揮史事的意義。這種解釋都係歷史作者自己的意見。

歷史作者在寫歷史時，有目的，有選擇，有說明，有解釋，歷史的客觀性不受影響呢？當然受影響。然而這些影響的程度應能限在適當的程度以內，歷史則仍能保持應有的客觀性。中國古代修史，由後一朝代，修前一朝代的歷史，用意就在於能多有幾分歷史的客觀性。

歷史的客觀性，爲人事的客觀性，不是自然界現象的客觀性。人事的客觀性，常滲有人的意志，即使一塊古代的碑，碑爲自然物，碑文則爲人所作，歷史的資料裡就滲有人意，歷史的作者又滲入自己的意見，因此孟子曾說：「盡信書，不如無書」。

三、法律哲學

法學爲人文科學裡最重要的一門，在歐洲中世紀大學剛開始時，法學就在大學裡和神學哲學三足鼎立；何況歐洲拉丁民族習用羅馬法，羅馬法的研究從古羅馬帝國時代就開始了。在中國戰國時有法家，後代雖沒有傳人，但是歷代都修訂律書，〈唐律〉成了後代律書的模型，因此，法律的觀念，在中國思想界也很古老了。

現在大學法律系所研究的，常按法律的性質分科或分組，有民法，有刑法，有商法，有憲法。中國普通稱爲六法，有六法全書，對於法律的研究，研究法律的性質和條文，熟習條文的解釋。有的法律系或法律研究所，設有法理學或法律哲學，研究法律的基本理由。因此，法學的基本在於法律哲學。

1. 自然法

法學上的一種最基本的問題，是法律是不是有一個先天的基礎，一切的法律都以這個基

礎為根據；這個問題就是自然法問題。

中國古代儒家的哲學，以禮為重，法為補禮之不足。禮是人生的規律。禮是什麼呢？禮是古代聖王按照天理而制定的，天理為禮的基礎，也就是法的基礎。孔子沒有做過皇帝，不能制禮，但是孔子所講的話，例如《論語》的教訓，後代的皇帝也不能反對，也不能制定相反孔子教訓的法律。乃有人稱孔子為「素王」。天理為法的基礎。天理是什麼？天理是宇宙變異的原則，《易經》稱為天道地道，宋明理學家稱為天理。天理是先天的，是不變的，也是普遍的原則。從人的一方面說，天理就是人性，宋朝理學家，認為「天」、「理」、「性」，意義是一樣的。《中庸》說：「天命之謂性」，宋明理學家以為「天命」就是天理。人性為人一切活動的先天規律。但是中國法家卻沒有討論這個問題。

西洋法學家則從古到今，就討論這個問題，不僅是法學家，而且哲學家也研究自然法，稱為「性律」，即人性的規律，聖多瑪斯在中古時代詳細討論了「性律」，他的主張成為後代法律哲學的重要主張。

聖多瑪斯的重要著作《神學大全》(Summa Theologica) 書中討論神學問題，也討論哲學問題。在《神學大全》的第一部下篇第九十三問題，討論「神律」，第九十四問題，討論「自然律」(性律)，第九十五問題，討論「人為法」。從第三章的分章，可看到聖多瑪斯把法律分成三類，神律、性律、人為法。神律為造物主天主創造萬物，或後來對於人類所

規定的規律。「神律」爲神所定，乃一切法律的根源。「自然律」，或稱自然法，或稱性律，爲人性生來的規律，爲造物主所定，生在人性上，表現於人內心生來的傾向。人內心的先天傾向，在於追求成全自己，這一點表示人的天性，天性不是指著人在本體方面人之所以成爲人之理，而是指著人在生活上人之所以是人之理，即是人天生的生活之理，這「理」稱爲人性，人性上有人天生的活動規律，例如「行善避惡」，這種天生規律，稱爲性律。

性律對於一切人，應該是普遍的，凡是人都是人，因爲人性相同，既有同一的人性，人性所有的天生規律，便都是同一的。再者性律不僅是對於同時的人相同，對於不同時代的人也是相同的，因此，性律便是不變的。性律乃有普遍性和恆久性；但是性律在執行性有時能多加一些解釋，也有時能因環境的要求而暫時停止，性律因而也能有變，變是臨時外在之變，不是本質之變。

人爲法則是人的社會主管者，因著社會的需要，所規定的法律，就是普通所說的法律。這種法律應以自然法爲根據，以公共利益爲目標。歐洲中古時代，在法學方面，聖多瑪斯的主張，常被大學所接受。

近世紀歐洲的法學，卻發生了反「性律」的思想。例如克洛基烏（Hugo Grotius 1583-1645）主張人爲法爲皇帝或國王所創造，不以自然法爲根據，祇有「民族公法」可以視爲

「自然法」，因為不是一個民族所定，而是各民族所共有，應來自先天。布芬鐸爾夫 (Samuel Von Pufendorf 1623-1694) 主張所謂自然法以人的理智為依歸，人以為合理的，就算為自然的。歐洲在十八世紀和十九世紀盛行相對主義或唯史論，一切都是變的，人類的倫理和法律，都隨著地域和時代而變。在哲學上英國洛克和休謨的實證主義祇承認感覺經驗的價值，不承認形上知識的可能，人性便陷於不可知論，當然就無所謂性律了。但是到二十世紀，歐美的形上學又重新抬頭，性律的存在又被法學所接受，中國法學家吳經熊 (1899-1986)，曾留學美國和德國，他接受聖多瑪斯的性律論，主張性律可以有進步，就是有新的解釋。

國家所有的法律，都是後天的人為法，即是國家所頒布的法律，普通法律系所研究的，是這種法律。

對於這種法律，在法理方面有幾個問題都是哲學上的問題！什麼是法律？立法權是什麼權力？法律和倫理有什麼關係？

什麼是法律？

中國古書說：

「灋，刑也，平之如水，從水，廌所以觸不直者去之，從廌去。」

這廡字是古法學，用爲判案，廡爲一種獸，傳說知道以角觸犯法或不守法的一方，判案的人也除去犯法或不守法的事，使法得平，就像水之平。《說文》又說：

「法，刑也。模者，法也。範者，法也。型者，鑄器之法也。」

型和法字同義，型是模型，模型由膠土所製，型字下都有土字，模型由刀削木作井字形，用以製土磚，型字上部有井有卩。法是人活動的模型，也是人活動的模範，人要按照法去動。中國古代法家便是主張法爲模型。

「法者，所以齊天下之動，至公大家之制也。」（慎到 見馬驢 釋史 百十九卷）

「明主者，一度量，立表儀，而堅守之，故令下而民從法者，天下之程式也，萬事之儀表也。」（管子 明法解）

法爲國家元首所頒佈的法律，作爲全國人民的程式，大家都要依照這種程式去做。法律便要由國家元首頒佈，若是不頒佈便不能成爲法律；因爲國民不能知道，便不能適從。

「法者，編著之圖籍，設於官府，而布之於百姓者也」。——（韓非子）

國家有律書或法典，或者是一次公布的，或者是繼續公布的。公布了便成爲法律，並不必等待編在律書內；但編在律書和法典裡，便於國民知道。現代的國家政府，有種行政命令，這種行政命令通常不稱爲法律，不必經過議會或立法院。但是行政命令也有約束力，國民也要遵守；祇是它的效力，祇是臨時的，也有一定的範圍，若是這種規律有長久存在的必要，則須改成法律，由議會或立法院通過，由國家元首公布。

立法權是什麼權力？

立法權爲國家本有權力，國家集國民而成，國家便有治理人民之權，爲治理人民應該有立法權。

在法理學和政治學上，立法權的來源和本體則發生問題，學者的意見也不一致。歐洲傳統的法學思想，由聖多瑪斯的學派作代表，以立法權源自造物主天主，因爲人類乃造物主天

主所造，天主造人是造具有合群共居的本性之人。爲合群共居應有法律，人類一結成本性該有的團體，這個團體便天然地具有立法權。立法權的本體是國家，全體國民有權可以採用實行政立法的各種方式，或以君主制，或以代議制，制度決定後，立法權即天然歸之於君主或代議團體。近代歐洲有的學者則主張立法權爲國民天生的權力，無所謂源自造物主，因爲國家並不是人性所要求的團體，祇是人類歷史的產物。有的主張民約論，國家爲國民大家同意所組成的，有契約或沒有契約，都等之於有契約，立法權來自國民的契約。不過這些學說的學者，都同意立法權的本體是國民，由國民轉給與國家元首，聖多瑪斯的主張，以國民爲決定行使立法權的制度，而不是立法權的主體。國家元首或代議團體的議會或立法院，不由國民而得立法權，而是由國家而得。歐洲近世的國家主義者，也採取這種主張。

立法權即是國家所有或國民所有，立法的目標必定在於爲國家人民的利益。但是國家的利益有時和人民的利益，兩者並不相合。按理說，國家就是爲國民，國家的利益有時要求國民犧牲，例如爲國防或教育，增加國民的稅，其實國防和教育也都是爲國民的利益，兩者不互相衝突。然而國家主義者所標舉的國家利益，其實有害於民，例如希特勒侵波蘭捷克，發動世界大戰，日本軍閥侵華，發動中日之戰，都是標舉國家利益，究其實則有害於德國和日本國民。國家主義所標舉的國家利益便不合理，不足作立法的理由。

2. 法律與倫理

法律應該是合理的，所謂理，第一是天理，即是自然法或性律；第二是倫理，應合於道德。中國歷代都以法不能違背「禮」，「禮」即倫理規律。歐洲傳統思想也常以倫理高於人為法，國家制法，不能違反倫理道德。因為倫理乃人生的規律，法律為人造的規律，便不能不合於倫理。但是歐洲近代和歐美當代的思想，則認為國家政府的活動為大家的公共活動，超出和生活的倫理規律，而以社會利益為準則。邊沁 (Bentham) 和奧斯丁 (Austin) 在第十八世紀和十九世紀初期，代表這種思想。我們中華民國的政府也接受這種主張，最明顯的例子如墮胎的合法化。墮胎為不道德的行為，國家竟訂立法律，准許墮胎，認為合法。又如人工節育，祇准一家有兩個子女，多，便不津貼，而且罰款，這又是不合倫理的法律。這都是以社會利益作為立法的理由，利和義不能常相合。我講法律哲學，就反對這種法律，私人生活應守倫理，政府的行動也應遵守倫理，中國古代常有這種思想：

「天之生人也，使人生義與利；利以養其體，義以養其心，心不得不能樂，體不得利不能安。義者，心之養也；利者，體之養也。體莫貴於心，故養

莫重於義。」（董仲舒 春秋繁露 卷九 身之養重於義）

《唐律》《疏議》卷第一名例，疏說：

「律者，訓詮訓法也。易曰：理材正辭。禁人為非曰義。故詮量輕重，依義制律。」

「依義制律」，《唐律》說的很清楚，義為倫理的義，律為法律，皇帝依照倫理的義，制定法律。這是中國歷代的傳統，在現在仿效歐美思想和制度的今天，傳統的「依義制律」還應該是法學的原則。

3. 刑法的意義

中國古代的法律，常帶有刑罰的規定，以致於法律就是刑法。現在中華民國的法律，仿效西洋法學的分類法，把法律分為民法、訴訟法、刑法。此外還有專管一門事件的法律，例

如商法。普通民法和刑法對立，對立並不是衝突。

刑法的意義，在於懲罰罪惡，先有罪，而後有罰，罪和罰互相關連。罪是什麼呢？罪在基本上，是一項思言行爲，違反造物主天主的意旨，因此在天主教的生活裡常講罪的意識。其次，在倫理哲學上，罪是違背倫理規律的思言行爲，普通稱爲「過」，在中國哲學裡，「過」是常見的，重點則在於改過。再後，在法學上，罪是犯了法的行爲，爲能有罪，第一，要有法律的規定，無法不能成罪，刑法的解釋，應向狹義去講；第二，要有外面的行爲，思不成爲罪，言和行爲在外面可見，可以違反法律，便能成罪。法律定罰，目的在於維護正義，罰爲求得平衡。犯罪即是違反正義，傷害私人的權利或者傷害了公共的權利，罰便是使所傷害的權利能得恢復。刑罰尚有另一項意義，即在警告人們不要犯法，犯了就將受罰，使人因怕受罰而不犯罪。孔子曾說「民免而無恥」（論語 為政）。

誰有施行刑罰的權？現在社會上常出現一種事，一個人不討回自己的債，自己夥同親友或雇用歹徒，挾持欠債的人，迫令還債。還又發生另一種事件，一個人自己或自己的親友，遭人欺侮或強暴，便夥同親友或雇用歹徒，找到欺侮者，予以報復。看來，這兩種事都是合理的，目的在維護自己的權利，以求平衡，但是在法律上，則認爲是犯法，應受懲罰，因爲私人沒有行刑之權。

誰有行刑之權呢？國家政府具有行刑之權。刑罰是爲維護正義，國家政府就是爲維護國

民間的正義，使國民安居樂業。既有維護正義之責，便有執行維護正義之權，國家政府乃能行刑。

刑罰和罪，應該相等。「相等」的意義，不是量的相等，而是質的相等。罪的輕重，量固然有份，質更有份；例如同樣一樁行爲，——罵人——罵別人和罵父母，罪的輕重就不相同，罵普通人和罵國家元首，罪也不相等。刑罰也就不相等，刑罰要符合於罪，在事實上，有的罪，沒有刑罰可以相等，例如毀壞名譽的罪，例如強暴童身女，毀壞她的貞操，很難找到相等的罰，那便應從重量刑。

至於死罪，在法學上頗有爭執。有的法學家認爲國家政府不能定死罪，因爲人的生命，不是操在國家政府手中，就連本人自己也不是生命的主人，因爲對於自己的生命不能作主。人的生命操在造物主的手裡。再者，生命祇能和生命相比，但一人被殺死，死了不能復生，將殺人的處以死刑，並不能使正義平衡，死人不能復生，何況因別的罪而定死刑，更不平衡。有的學者主張死刑，則由國家政府有責任和權利保衛社會的安定，若有人危害社會的安定，國家政府就有責任權利除去危害安定的原因，所以國家政府有權發動戰爭，也就有權處罰犯重罪的人以死刑。刑法訂有死刑，不是越權，也不是野蠻，文明時代和文明國家也可以有死刑。

以上四個觀念：自然法、法律（人為法），法律和倫理，刑法的意義，為法學上的基本觀念，牽涉到全部法學，這幾個觀念乃是哲學方面的觀念，是理論方面的知識。

四、政治哲學

中國古人讀書為治國天下平，《大學》講修身，修身後則齊家，齊家後治國，治國後平天下。古代讀書人為士，士人的志向就在於從政，孟子曾說：「窮則獨善其身，達則兼善天下。」從政乃是古代讀書人的目標。

現在我們稱從政的人為公務員，因為「政治」即是公事，即是大家的事，做大家的事，當然是公務員了。但是政治既是大家的公事，也就是每個國民的事，雖然不是每個國民都去做公事而從政，但是每個人卻應該知道公事究竟是什麼事？又雖然政治非常複雜，包括社會各方面的學識，但是對於政治的基本知識，每個國民都應該有，尤其是大學生更應該有。關於政治的基本知識，就是政治哲學。

1. 國家

孫中山先生在〈民族主義第一講〉曾經分析民族和國家：「一個團體，由於王道自然力而成的是民族，由於霸道人爲力而成的便是國家」。民族由血統而構成，再加上民族的文化，民族的構成便是自然的，彼此間有著同一血統的感情合於王道的愛。國家是一種人爲的組織，常由武力以組成，所以成爲霸道。但是國家雖是一種人爲的組織，國家的組織則是人性的要求。因爲人爲生存，生來就有兩種要求：第一要求生命和生命的權利能有適當的保障，第二要求生命能夠具有自身發揚的適當資料。這兩種要求，都不是每個私人，也不是私人相結合所能做到的，必須有一個由許多人相結合的團體，這個團體又具有高度的權利和方，才能夠滿足人性的這種要求。國家就是這種高度權利的團體，所以雖然是人所組織的團體，卻是合於人性要求的團體。

法國盧梭曾倡「民約論」，認爲國家由於人民願意相結合，訂立盟約，乃得產生。又有社會學者主張國家爲歷史的產物，人民先有家族，後有部落，最後乃有國家。但是民約論或歷史演變說並不是每個國家的演變史，而且就是假定這種主張是國家起源的事實，這種事實也就證明國家是人民的共同需要，大家最後都要組成國家；因爲這樁事既爲全球各種人民的

共同需要，便應該承認是人性的要求，不是人隨意造成的組織。這一點對於國家的權利義務，關係很大，若是國家爲一個出於人性要求的組織，國家的基本權利義務以人性爲基礎，不能由人去改變；若是國家祇是一個人爲的組織，不是出於人性的要求，國家的一切權利和義務都由人的意願而來，人就可以隨意予以改換。

國家的目的，在於保障人民的權利，又在發揚人民的生命，對於這兩方面，國家便具有權利和義務。

國家既是一個由人民組織的團體，這個團體又是出於人性的要求，國家本身便應該具有治理這個組織的權利。國家的權利出自本身，不是授自另一更高的團體，國家的權利便是至高的權利。但是對於這一點，法學界和政治學界以及社會學界都有派別不同的主張。中國古代的傳統思想自《書經》開始，主張國家的權利，操在君主手中，君主的權利授自上天。中國古人常以皇帝由上天所選，代天行道。西洋的傳統思想，爲天主教和基督新教的信仰思想，相信國家的權利來自國家的本身，由天主或上帝所授。國家行使權利的方式，由人民決定，但是自法國革命以來，民主思想盛行，法學界和政治學界盛行國家權利來自國民的主張，國民乃是國家的主人；因爲國家是由人民組成的，人民乃是國家的基礎。反對這種思想的學者反駁說：人民中沒有一個人對另一人具有生殺予奪之權，把這一切人聚集起來，也不能有生殺予奪之權，例如民間的各種組織。因此，國家的權利便應來自另一源泉，這另一泉

源乃是創造人性的天主或上帝。這一種主張又分爲兩派；一派主張直接來自天主或上帝，人民既組成了國家，國家的本身就具有天主或上帝賦予的權利；另一派主張天主或上帝賦予國家權利，是經過國民，國民本身沒有這種權利，但組成國家後，國家需要這種權利，天主或上帝經過人民而將權利授予國家。

國家爲執行這種權利，由政府去執行。國家爲權利的主人，政府爲權利的執行者。政府所以有權來統治人民；這種權稱爲政權。

孫中山先生說：

「政就是眾人的事，治就是管理，管理眾人的事便是政治，有管理眾人之事的力量，便是政權，今以人民管理政事，便叫做民權。」（民權主義 第一講）

「所以推求民權的來源，我們可以用時代來分析。再概括的說一說：第一個時期是人同獸爭，不是用權，是用氣力；第二個時期，是人同天爭，是用神權；第三個時期，是人同人爭，國同國爭，這個民族同那個民族爭，是用君權；到了現代的第四個時期，國內相爭，人民同君王相爭，在這個時

期可以說是善人同惡人爭，公理同強權爭；到這個時代，民權漸漸發達，所以叫做民權時代。」（民族主義 第一講）

「政是眾人之事，集合眾人之事的大力量，便叫做政權，政權就可以說是民權。治是管理眾人之事，集合管理眾人之事的大力量，便叫做治權，治權就可以說是政府權。所以政治之中，包含有兩種力量；一個是政權，一個是治權。這兩個力量，一個是管理政府的力量，一個是政府自身的力量。」

「（民權主義 第六講）

所謂政權和治權，在哲理方面，政權這是國家治理人民的權利，治權就是執行治理人民的權利。中山先生以人民為國家權利的主人，即是採用西洋的政治思想，所謂主人，也可以說是國家的代表人，因為人民代表國家。政府則是代表國家執行治理人民之權。君權時代，政府由君主作代表，君主就是政府，握有一切治民之權。民權時代，政府由人民所選的代表來代表，政府代表人民，政府的權利由人民所授予，受人民的監督。

2. 政治

中山先生以政治爲管理眾人之事，包括有政權和治權，在法理上，政治就是執行國家對於人民的權利和義務。國家對於人民有什麼權利和義務？就是保民養民。保民是保障人民爲生存所有的權利，不受騷擾，不受侵害；養民是使人民可以發展自己的生命，在物質方面，對於衣食住行能夠有所需要的物質，在精神方面，能夠享受教育、藝術、宗教的協助。國家爲施行政治，便應該有政府，政府應有治國之權。

爲治國家第一件最重要的事，是制定法律，一個國家沒有法律決不能治，立法權便是政府的第一種權利。立了法律便要按照法律去行事，凡是違法的人，必須加以合法的制裁，這就是政府的司法權。國家爲保民爲養民教民，須有適當的計劃，適當的行動，這就是政府的行政權。在一般的政治學和政治制度裡，都是立法司法行政三種權利，分由三種機關執行，各不相混，各不相侵。稱爲三權分立。在古代，則由皇帝或國王獨自掌有這三種權利。現代歐美民主政治都採行三權分立制。中華民國追隨中山先生的民權主義，分政府的權利爲五種：立法、司法、行政、考試、監察，設立五院，各自分立，不相從屬。但是法律須由國家元首頒布，立法院制定法律條文。考試和監察兩權，係採納中國古代傳統的制度。中國古代

的官員，都經過國家的考試，例外祇有捐官、保薦、徵召、因功等項。中國歷代在朝廷裡，設有諫官御史，監察朝廷的行政。中華民國的憲法，乃定爲五權憲法。

中山先生又以國家權利的主人在於人民，人民應該監督政府，於是創設選舉、罷免、創制、複決四種民權，這四種民權在現在歐美民主國家，大多也都設立。

「至於這九個權的材料，並不是我今日才發明的。譬如就政權說，在瑞士已經實行過了三種權，不過是沒有罷免權。在美國的西北幾省，現在除採用瑞士的三個政權以外，並加入一個罷免權。至於選舉權，更是世界上各國最通行的民權。……至於說到政府權從前都由皇帝一個人壟斷，革命之後才分開成三個權，像美國獨立之後便實行三權分立。……其餘兩個權是從甚麼地方來的呢？這兩個權是中國固有的東西。中國古時舉行考試和監察的獨立制度，也有很好的成績。」（民權主義 第六講）

中山先生採取中國和歐美的優良政治傳統，設立四種民權（政治），五種治權。就法理上說：選舉權是人民自然必須有的，即是在君權的專制時代，皇帝由上天所命，天命由民意而顯；在民主時代，選舉便代表民意。立法權和行政權則是政府自然必須有的，司法可以包

括在行政權內。這三種權在政治上，乃是天生的必然權利，有了國家，必定應有這三種權。其他治權，則為保障三種基本權的執行不偏，更能收到完美的效果。

為使政府善用職權，中國歷代有「德治」和「法治」兩種思想；德治為孔子孟子的主張，號稱仁政；法治為法家的主張，商鞅、韓非子強調嚴刑峻法。

「季康子問政於孔子，孔子對曰：政者，正也，子帥以正，孰敢不正？」（

論語 顏淵）

「子曰：苟正其身矣，於從政乎何有？不能正其身，如正人何？」（論語 子

路）

孔孟主張政治在於教民為善，因為人就是「倫理人」，沒有倫理道德便不是人。國家有責任去保障並發揚人民的生命，因此便應該教民為善。一國之君還應視人民為自己的子女，宜以仁心愛民。國君的政治便應是德治。

「明主之所導制其臣者，二柄而已矣。二柄者：刑德也。何謂刑德？殺戮之

謂刑，慶賞之謂德。為人臣者，畏誅罰而利慶賞。故人主自用其刑德，則群臣畏其威而歸其利矣。」（韓非子 二柄篇）

法家以國家的職責在於保民，使社會安定，法律便是最重要的工具。人民的天性傾於惡，這是荀子的主張，法家追隨荀子，為能防備人民作惡擾亂社會，便主嚴刑峻法。但是法家仍舊主張法律不能脫離倫理，人不應守禮。

歐美的近代政治學者，由義大利馬基亞握理（Niccolo Machiavelli 1469-1527）開端，主張政治獨立，不受倫理的約束。倫理為私人生活的規律，政治則以國家利益為目標，但是大家仍舊承認政治有公共的倫理規律，如條約應須遵守，國界不許侵犯。列寧的共產主義，則絕對以目前利益為政治目標，不受其他任何倫理規律的約束。

這種唯利主義，不顧倫理，既不合人性，終必導致政治混亂，國家遭受損害。

3. 人民

國家由人民、土地、政權三種要素組織而成，人民為要素中最重要，孟子曾經也說

過：「民爲貴，社稷次之，君爲輕。」（孟子·盡心下）然而人民並不是國家，國家也不等於人民，國家是在人民以上。古代君權時代所強調的是人民對於國家的義務，不注意人民對於國家所有的權利。中國古代講人民的義務以一個「忠」字作代表。忠字，在普通一般人民說，是守法，對於官吏說，在平時是守職、清廉、愛民，在國難時，是「父兄之臣，誠死宗廟；法度之臣，誠死社稷；輔翼之臣，誠死君上；守衛捍敵之臣，誠死城廓封疆。」（賈誼階級論）

人君對臣下的義務，則是守禮。

在民主的時代，人民對於國家有權利，有義務。人民的權利在於要求國家保障他們的基本人權，在現在各國的憲法上都把基本人權列入。國民享有生命權、教育權、婚姻權、言論自由權、信仰自由權、職業自由權、居住自由權、行動自由權。國家對於人民的這些權利，有義務予以保障。這些權利爲每個人天生的權利，否則人就不能生存，更不能發揚自己的生命。但是私人沒有適當的方法予以保障，因此，天然地結成國家，國家有方法可以做到。不能保障人權的國家則顯示無能；侵奪人權的國家則爲專制暴政的政府。

在另一方面，人民對於國家有自己應盡的義務。第一種義務是守法，法律係爲保障國民的權利，又爲維護國家的安定，人民有義務遵守。對於不合理的法律，人民有複決權予以否

決。第二種義務則是納稅，税金供給國家各種開支費，有人事費、有建設費。國家替人民服務，人民有義務承當國家的各項費用。第三種義務是服兵役，軍隊乃國家為保障人民權利的工具，防制國內的叛亂又防禦國外的侵略。現代有人主張「良心問題」不願以武力殺人，便拒絕入營服役。然而，個人固然沒有權利殺人，但是國家為公益則有殺人權。第四種義務在於參加國家的自衛和自強的工作，國家的公益在個人的私益以上，因著國家合理的要求，政府可以要求人民放棄一部份權利；例如為國家公益，徵收私人土地；為國家公益派遣青年赴危險的戰場。中國歷代常以忠孝不能兩全時，則犧牲孝而盡忠。

在現代各國的憲法上，明白列舉人民的權利和義務。祇有在國家處境特殊時，政府可以為公益而停止人民的一部份權利，例如頒布戒嚴法。

以上三點：國家、政治、人民，為政治學的基本，歸屬政治哲學。

五、自然科學的哲學

在古代的學術史裡，只有哲學，哲學包括一切的學術，自然科學也在內。當然自然科學還沒有發達，祇有剛萌芽的天文學、物理學和生物學。希臘大哲學家亞里斯多德便講自然科

學。中國的《易經》，在漢朝時發展爲象數易、氣數易，包括了天文地理醫術相命等思想。西洋在文藝復興以後，自然科學逐漸發達，到了十八世紀和十九世紀，自然科學佔據歐洲的學術講壇，科學成了萬能，哲學被迫加入科學的範圍。然而到了二十世紀，自然科學和哲學逐漸分野。哲學的形上學接納一些科學的觀念，採取新的趨勢；自然科學卻興起哲學思想，造成各種自然科學的哲學，而且自然科學的哲學，已經成爲大家所接納的學術。

1. 數學哲學

在希臘的古代哲學中，畢達哥拉斯已經主張宇宙的元素爲「數」。物體中間的關係，可以用數字去表現；多少，長短，大小都可以用數字代表。尤其音樂的訓練常以拍數計算，聲音的長短，停頓的久暫，都用拍數計算。拍數使音樂的高低疾徐得到和諧，成爲一曲順聽的音樂。因此，宇宙間的和諧也應由數字組成，數字爲宇宙的最始元素。宇宙一切物體都是數目：一爲點，二爲線，三爲平面，四爲體積。一切物體由點，線，平面，體積合成。數目有兩項特性：有限，無限。宇宙內部爲有限，外部則爲無限。地球和太陽繞著一個中心，中心爲火。

中國《易經》也講「數」。《易經》以卦作象徵，卦由爻而成，爻成卦乃有象有數，漢朝便有「象數易」。數有單有雙，單為奇，雙為偶，奇為天，偶為地；《易經》乃有天地之數。卦爻成爻；四儀，八卦，六十四卦，按算學原則變。漢朝易學講象數，以卦配四時配五行，四時的卦象徵陰陽的消長，陰陽的消長可以用數目去代表，結果五行便可以按陰陽的消長變成數字。漢朝易學以六十四卦的爻代表一年的日數，宋朝邵雍更以六十四卦的爻代表宇宙成毀的年數。因此，「數」在中國古代哲學裡也佔重要的位置。

但是古代的數和哲學的關係，是數為哲學的一部份，為解釋宇宙萬物。現代西洋的數學哲學，則是哲學成為數學的一部份，以解釋數學的基本問題。這種哲學的代表，可以是羅素的「算理哲學」。(一)

「算學是一門演繹的科學：根據一些前提，用嚴密演繹方法，而得許多定理以造成算學。……凡想正確的推論一命題的真實，必須知道另一命題的真實，並且二命題間有一種關係叫做『包含』，即前提包含斷案。或者兩命題中間有一種關係，叫做『選立』(Disjunction)，由這個的假可以推斷那個的真。又或有時我們的目的不在推論某命題的真而在求其假；那末假使他與另一命題之間有『不兩立』(Incompatibility)之

關係，就可以由彼命題之真去推斷此命題之假，也有時候此命題之假，須從彼命題之假推知，正如彼命題之真推此命題之真似的。」〔二〕

因此有四種推論式：否定式，選立式，聯立式，不兩立式。

「否定式『不 p 』，這是 p 的從元，當 p 真他就假， p 假他就真。」

「選立式『 p 或 q 』，這是 p 及 q 之從元，當 p 或 q 有一真時其真假價為真，當 p 與 q 皆假時其真假價始為假。」

「聯立式『 p 且 q 』，這也是 p 及 q 之從元，當 p 與 q 皆真時其真假價為真，當 p 或 q 有一假時其真假價即假。」

「不兩立式，『 p 及 q 不皆真』，這個從元是聯立式之否定式即『不 p 且 q 』，又是否定式之選立式，即『不 p 或不 q 』，當 p 或 q 有一假時其真假價為真，當 p 及 q 皆真時其真假價為假。」

「又次為包含式 (Implication)，『 p 包含 q 』，即『若 p ，則 q 』。這裡所謂包含是廣義的，若 p 為真即可藉以推測 q 之真。所以更解釋一下，可以說『 p 若不假，則 q 真』，或『 p 假， q 真』，二者必居其一。」(三)

「算學與邏輯，就歷史說，向來是兩門全不相同的學問，算學與科學有關，邏輯與希臘文有關。但兩門學問到了近世發達了，邏輯變得近於算學，算學變得近於邏輯，結果要想在兩者之間畫出界線遂全然不可能。」(四)

數學常用演繹法，用演繹法又用歸納法。「加法所論是構成不互相搭雜之類，此不相搭雜之類各與一個不知其是否不相搭雜之類相似。乘法歸入『選班』之理論，『選班』乃是一類多的關係之一種。『有窮』歸入先宗關係之一般的研究，全部算術歸納法之理論就由這種研究而生。」(五)

羅素創立了數學邏輯，以數學的方式作為推論方程式，成為亞里斯多德邏輯學以外的一種邏輯學。而且數學現在進入了各種的自然科學，各種自然科學的公理可以數學的方程式寫出。數學和邏輯的關係進入了各種自然科學中。

「近代科學家只指示途徑，而不指示目的，全以數目測算為根基。科學之進步，依賴引用算學，乍視似與算學無干之事，亦用算學，同時亦依賴擴充算學之法術與算學之用意。英文與德文有確切與實在（或積極）兩字，即此術之體用，此種立有界限之科學方法，原可受多少更改。途徑雖極其明顯，而能引入無限之歧途。凡非科學界中人，難免不以為科學學者遵守此種方法，即是拋去所謂由博之約，合散為一之高貴見解。在吾人觀之，既然拋棄，又焉能統理知識。若從古老見解而論，此事原所不免。所謂合一，秩序，和諧，完全，勻稱，真實，美好，種種美德，科學家對之無直接之用。：然吾人不能不承認詩意哲學宗教之見解，與此科學之見解，背道分馳，愈離愈遠，既不能為科學之嚮導，又不能為科學主助。」（內）

2. 物理學哲學

物理學在古代包含在哲學裡，在那時哲學雖然沒有對於物理的內容，用精密的儀器，分析研究，但在理論方面，對於宇宙萬物，對於每一物體的理由，都深入討論，造成了許多概

念，又造成了一些原則，作為後世研究物理的科學須遵循的途徑。但是當代的物理學，根據一切的實驗，對於這些傳統的概念和原則，都加以推翻，或至少予以不同的意義。

在傳統的哲學裡，亞里斯多德及聖多瑪斯都以物體由物質和模型 (Materia, Forma) 而合成，中國理學家朱熹以物體由理和氣而成，理類似於模型，氣類似於物質。

當代的物理學已拋棄了這種思想，最多可以勉強相比，「如果我們將這種狀況與亞里斯多德關於物質和形式的概念相比較，我們可以說，亞里斯多德的物質既然僅僅是「潛能」，就應當可以和我們的能量概念相比較，當基本粒子產生時，它通過形式轉化為「現實」」(B) 實際上相差很遠，模型(形式)和質料，或者理和氣，普遍地陳述物體的構成理論，基本粒子的產生則是具體的實驗，「在能量足夠大時，所有基本粒子都能嬗變為其他粒子，它們能夠僅僅從動能產生，並能湮滅轉化為能量，譬如說轉化為鐳射。」(C)

在傳統哲學上物體有本質，本體(實體)，附體，生滅，轉變等等基本觀念，當代物理學都改變了這些觀念的意義，或者根本就消毀了這些觀念。

「本質」(essence)，在現代物理學裡沒有意義，如果要有意義，則就只是「能量」，「力」，「質量」，因為物理學講論物的本質都由力或能去講。「在十九世紀的自然科學中，另一個二重性(第一個二重性為精神與物質)起了某種作用，就是物質和力之間的二重性。物質是能夠承受力的東西；或者說，物質能產生力。」(D)

因此，物的本體或實體，就是以力或能量為代表，某種物體，以它的能量或力的數字方程式寫出，這種方程式就是它的本體。

整個宇宙不見物體，只見「力」，一切都是「力」的關係，每個原子，粒子，基本粒子都發射「力」，「力」有熱力，電力，光力，磁力等等，宇宙間複雜地交織著「力」的關係。

在傳統哲學中，力為附體，附加在物體上，當代物理學以「力」為物體。當光力和磁力通過真空的空間時，什麼是物體呢？「從哲學觀點看來，這似乎不能令人滿意，從哲學觀點看來，人們寧願將物理性質附加在物體或場這種物理實驗上，而不附加在空虛的空間上。但就有關電磁過程理論或機械理論而論，這種空虛空間的物理性質的存在不過是對一些不容爭辯的事實的一種描述。」(H)

這樣空間和時間的觀念，在相對論創立的，已經沒有單獨的空間或單獨的時間，時間和空間常聯結在一起。如「同時」或「不同時」，都和空間有關係。

物體是不是有基本的元素？傳統哲學以模型和物質，或理和氣為物體的元素，祇是在抽象理論方面講，沒有在實際上去講，現代物理學就實際上說，物體的基本元素問題沒有解答，因為「組成」或「分割」已經失去了意義。若是提出「質子是什麼東西組成的？」「電

子可不可以分割？」「光量子是單純的或是複合的？」這些問題都是錯誤的。

同樣，在傳統哲學上一些原則，現在也失去了意義，例如因果律，在研究科學的方法上常有這項定律，「這在原子物理學中也是正確的吗？讓我們考察一個能夠放射一個 α 粒子的鐳原子，發射的時間不能預測。……對於這個問題可以作出兩個可能的答案。一個是：根據經驗，我們確信量子論的定律是正確，這樣作為發射在一個給定時間發生的原因的居先事件是無法找到的。另一個答案是：我們知道居先事件，但並不十分正確。」(出)

當代物理學發明雖多，然乃精密儀器的成效。精密儀器固然是客觀的研究工具，然而是人所造成。假使另一些人用另一些儀器，實驗所得，可能是另一些結論。而且將來儀器更好時，將來實驗所得知識必定高於現在的物理學知識，以當代物理學知識作成哲學，則當物理知識改變時，哲學便也該改了。這種哲學仍舊是英國洛克等人的經驗論，並不是推翻形上學。

3. 語言哲學

語言和人類的的生活常相連繫，有人類，便有人類的的生活，有人類的的生活，必有語言；否

則，人類沒有辦法可以生活。

語言代表人的思想，思想的問題本身不是語言的問題，因此語言本身不是哲學的研究對象。但是語言為發表思想的工具，工具的問題在於適合不適合，語言適合發表思想嗎？若是適合，要怎樣纔是適合呢？在傳統的哲學裡，有名實論的問題，有詭辯的問題，然後有理則學的邏輯方法，由語言發表思想，進而研究思想問題，理智的功能若何？真理何在？傳統的哲學都常研究這些問題。

然而在最近，歐洲興起的一種語言哲學，則就語言的本身加以分析，加以研究，乃有所謂「語意邏輯」，「語言哲學」或「語意學」。

「近年來語意學的發達，可以說是從三個方向，得到它主要的動力。而最初的動力，就是來自英國的哲學方面。韋爾貝夫人 (Lady Viola Welby) 在一九〇三年發表了一部書，叫做『意義是什麼？』……接著在一九一〇年，懷德海和羅素共同發表了他們的『數學原理』，這是一部討論數學基礎的巨著，而同時牽涉到許多邏輯和語言的問題。……後來號稱『維也納學派』的這一群學人，就是從他這裡得到他們主要的動力。羅素的一位德國學生維根什坦，對於語言在哲學中的作用，評論得最為淋漓盡致。」(註)

維也納學派的代表人物卡納普 (Rudolf Carnap) 主張科學的邏輯就是哲學，他認為哲學的形而上學所有命題都是非命題，只是一些空虛字詞的處置，沒有理論的內容，無法證實是真是假。科學哲學則是邏輯和經驗的緊密相互運作。(註)

卡納普把意義的語句分為解析語句，矛盾語句，經驗語句。解析語句從分析詞句的意義，就可斷定它是真的。矛盾語句必然為假，從分析語句的意義就可斷定。經驗語句依據經驗事實以判斷真假。一種語句若不是解析語句，又不是矛盾語句，必定該是經驗語句，否則就沒有意義。形上學的語句及倫理學的命題都是這種沒有意義語句。(註)

語言邏輯學者常以語言須能被檢證，但是人們所用語言，無論是日常的或科學上卻常常不能被檢證，因此卡納普學派主張語言的印證。「假使檢證就是意指真理的限定而最後的建立，則我們將發現，沒有一個（綜合）語句是可以永恆檢證的，我們只能盡量不斷地印證一語句而已。因此我們寧願說及印證的問題而不談檢證的問題。」(註)

在科學發達了以後，人類的日常生活都要科學化，做事有條理，有方式，對於說話當然也應該科學化，大家注意文法，注意邏輯，注意科學知識，使所說的話都確實有意義，將來電腦進入了人類生活的各部份，人的許多話可以用電腦代替。那時人的語言一定很合於科學。但是人是有自由的，人不能成為機械，人的事沒有必然性，只有可能性；人的語言也就不能完全科學化。「堅持完全的邏輯明確性，這一假設會使得科學完全不可能。在這裡現代

物理學使我們想起一句古老的格言：一個人堅持要不說一句錯話，那就得永遠默不作聲。」

(六) 同樣若一個人堅持形上學的語句完全沒有意義，那也就不能說話了；因為「人」「獸」「物」這些名詞都不能用。「人有理性」一句話成爲沒有意義，同樣的話也是一樣，這一切歸根還是要到英國的經驗論，所以稱爲經驗邏輯。在這種應當有中國的中庸之道，不必走極端。

4. 科學倫理學

當自然科學的方法進入哲學時，科學方法進入了倫理學。實驗心理學，社會心理學，歷史學都加入研究倫理的工作，善惡的心理，民族的道德，遺傳的心理，使倫理成了社會的產物。性律、天理、良知的觀念失去了意義。倫理道德都是相對的，沒有普遍不變的道德律。這一些都在倫理學裡討論。

科學倫理學則是關於科學的倫理價值。原先，大家主張「科學萬能」，「科學高於一切」，目前，這種思想已經不盛行了，反而興起了一些問題：「科學對於人生是有益或是有

害？」「科學的分類對於人類的知識是有益或是有害？」大家都感覺到科學的發展應該有合理的途徑，否則科學可以摧毀人類，甚至摧毀宇宙。

環境的污染，生態環境的破壞，已是一種顯而易見，人人都親身接觸到的切身問題。

核子發電廠的功能，為經濟學所承認，但是核子發電廠爆炸的危機，令人寒心。

每天日用的食物，因著化學的發達，都常經過人工的加工，加工以後就有化學的成份滲入，對於人的身體可能有傷害。

原子武器，星戰武器，化學武器，對於人類是最大的威脅。

對於這一些，現在許多學者開始討論這些問題，以減少且避免這些危機。

從學術方面看，科學定律和倫理規律性質完全不同。科學定律是關於客體的事物，對於人的情感，一點沒有關係；倫理規律是關於人本身的行為，感情和意願常加入這些行動中。這兩種定律直接不發生關係。(a)

但是，科學的研究是人的行為，科學的效果常影響人的生命。對於科學研究的工作，不是以倫理規律討論善或惡，而是討論這些工作對於人的生命，是否在生理和物理方面直接或間接有傷害。在社會的一切價值中，人的生命應列為第一。在有些機會上國家的利害可能要列在最上，但那時的情形必是眾多人的生命放在少數人的生命以上，就如國家的合理戰爭，終究還是為國民生命的福利。

越往前走，科學的研究越多越精密，更和人的生命發生關係，更感覺到需要發展科學的倫理學。

還有一些科學的工作，直接進入了倫理的範圍，例如人工受孕，安樂死，肢體移植等等醫藥方面的研究和運用，直接和倫理規律發生關係，就產生倫理善惡問題。再者，將來一切使用電腦，對於法律方面的隱私權，行爲代表權，必定產生新的法律和倫理問題。

可見科學倫理學將是一門重要的學問，而且也是必須有的學問。以往常有藝術倫理問題，在現在和將來，仍舊要繼續予以討論，但藝術對於人身體的生命，不會加以傷害，藝術家可以高唱「爲藝術而藝術」的高調，不顧倫理學者的意見，但是科學對於人生能有直接的傷害不能視爲「中性」，科學家便也不能同藝術家一樣高唱「爲科學而科學」，假使科學毀滅了人，毀滅了自然，那還有什麼科學！

在近兩個世紀裡，自然科學和哲學的關係，非常緊張，也非常混亂。學術界和社會上造成了一種趨勢，以爲傳統的哲學已經不能存在，祇有科學的哲學才能保全哲學的學術地位。

哲學是人用自己的理智研究宇宙萬物，乃一種主觀的知識；現在的科學則用精密的儀器分析宇宙萬物，乃一種客觀的知識。主觀的知識可以說是小孩的想像，客觀的知識才是事物的真相。因此，既然有了事物的真相，小孩的想像當然要揚棄。

但是，今天的科學家，都知道今天的科學實驗是科學家用自己所造的儀器，用自己的思考去做，所得的科學知識是今天科學儀器和科學思考所得的知識；假使另外一些科學家在將來用另外的儀器和另外的思考法，將來所得的科學知識很可能和今天的科學知識不相同，科學知識的客觀程度並不是百分之百的程度。

一位義大利的哲學教授說「客觀的」這個觀念，今天所含意義已經不清楚，各方面都用，所有意義則不相同，所能有的共同點，則是和「主觀相對立」，所謂客觀的，即是和接受它或認定它的主體有分別。今天科學若說自己的知識是不能爭論的，是客觀的，科學家都不能接受這種定論，因為「客觀的」和「實在的」兩詞已經不常成爲一致了，科學的知識說是客觀的，但不常是「實在的」，而是儀器所顯示的。(A)

哲學的形上學知識，是人類日常生活所需要和所用的知識。人類理智爲天生的認識功能，必有天生的工作基礎和效力，使人類能夠有適合於人類的生活，今天說一切普遍觀念都沒有意義，一切全稱句都是空虛不能檢驗的，人們便要啞口無言，沒話可說。何況科學的定律所做的實驗也是有限的，絕對不能要求像「人是有死的」必須檢證古往今來的每一個人都有死才是真的。

自然哲學必要採納自然科學的知識，但不能以自然科學就是哲學。

自然科學和哲學兩者性質不同，方法各異，彼此互不相摧殘，而是互相完成。

註：

- (一) 算理哲學 羅素著 傅種孫、張邦銘譯 台灣商務書局 人文文庫 民五九年。
同上，頁二四〇。
- (二) 同上，頁二四一—二四二。
- (三) 同上，頁三二三。
- (四) 同上，頁三二六。
- (五) 十九世紀歐洲思想史 木爾茲著 伍光建譯 第一冊 頁三〇 台灣商務書局 民五四年。
- (六) 物理學與哲學 海森伯著 頁一一 仰哲出版社 民七二年。
- (七) 同上，頁一一。
- (八) 同上，頁一〇二。
- (九) 同上，頁七九。
- (十) 同上，頁五二。
- (十一) 語意學概要 徐道鄰著 頁七 友聯出版社 民四五年。
- (十二) 卡納普邏輯經驗論 馮耀明譯述 頁一二五 環宇出版社 民六〇。

- (四) 同上，頁二二九。
- (五) 同上，頁一六三。
- (六) 物理學與哲學，海森伯著，頁四九。
- (七) Albert Einstein. *The Laws of Science and the Laws of Ethics* - 見於 *Readings in the Philosophy of Science*, p. 779. 載科學與哲學，頁六〇。
- (八) Evandro Agazzi. *Temie Problemi di Filosofia della Fisica*, p. 339. Edizioni Abete, Roma 1974.

第四章 哲學與人生

一、通則

1. 中國哲學爲人生之道

中國古人最看重「學」、「學」爲學習人生之道。《中庸》說：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」（第一章）教是教育，是教學；教育所教的是什麼？在於修養率性之道，教訓人按照人性去生活。「天命之謂性」爲哲學上的問題，而且是中國古代哲學的中心問題。中國古代哲學研究人生之道，人生之道來自天地之道，《易經》乃講天地變化之道，由天地變化之道引出人生之道。孟子講人心生來有仁義禮智之端，人爲一個「倫理人」；這是哲學問題。人心既然生有仁義禮智之端，人生之道便在於保存這四端，再加以發揚，孟子因此講「存心養性」，《中庸》講「誠」，講「盡性」。漢朝哲學思想集中在陰陽五行，不

僅以爲宇宙萬物的構成原素，而且也以爲是一切人事的原素，董仲舒以人身體配天地日月，漢易以人事和天地變化合而爲一，不分宇宙哲學和人生哲學，混合而爲一。南北朝玄學獨盛，學者傾向清談，品論人物。唐朝則佛學發揚，天台華嚴兩宗接納道家思想，以圓融觀法總合一切，明心見性，在「真如」有萬物，在萬物中有「真如」。禪宗乃直觀「真如」，空虛一切，化有限之我成爲無限之我。

宋朝理學家承接《易經》的思想，加入道教和佛教的思想，建立理學。朱熹集思想的大成，以理氣作萬物的原素，理成人性，氣成人身，人性因氣的清濁分成善惡，然人以修身之道，能改變氣質。

明朝王陽明宗承宋朝陸象山的思想，認爲人生之理都在人心，人心以良知顯明人生之理，指示行事的善惡。人們按照良知而行，則致良知而知行合一。

清初王船山反對王陽明學派的空疏，主張實行，以歷史講人生之道。清朝學者都主張實學。

中國歷代的哲學思想，一直不斷地在講論人生之道，私人生活、社會生活、政治生活，都以儒家人生之道作爲標準。大學教人修身、齊家、治國、平天下，都在於正心誠意。因此，歷代學者常講「內聖外王」，一切都在於孔子所說「安命」「樂道」。

西洋哲學從古希臘開始，追求宇宙真理，少談人生之道。雖有蘇格拉底（Socrates）講倫理道德，然沒有講述發育精神生活之途。天主教傳入羅馬後，成了歐洲人的共同宗教，聖經的精神生活作了歐洲人精神生活的規範。大神哲學家奧斯定繼承柏拉圖的思想，熔哲學與神學於一爐，發展哲學的形上本體論，以解釋教義，又注釋聖經，以培育精神生活。蠻族入主羅馬帝國以後，希臘和羅馬文明，都遭破壞，幸有聖本篤創立本篤會，製定克慾潔身的生活規律，培育會士從事抄書和耕地的的工作，教導蠻族人民讀書耕地，歐洲古希臘和羅馬文明乃得保存。到了第九世紀和第十世紀，阿拉伯民族強盛，發展數學和希臘哲學，刺激了歐洲初起的大學，興起了研究希臘哲學的風氣，聖多瑪斯乃集古代哲學之大成，奠定了「士林哲學」的基礎。士林哲學在形上學和自然哲學以後，有倫理哲學，講述倫理的原則，解釋道德的意義；但對於精神生活法則遵守歐洲的傳統，由天主教神學的神修學講論。

天主教神學的神修學，以教義信仰為基礎，以哲學思想為研究的方法和途徑，系統地教授培育精神生活之道。因此，歐洲的哲學祇講倫理道德論，精神生活之道則歸之於神學的神修學。我們研究西方哲學的人，便認為西方人不講精神生活之道，祇求知識，發展科學；殊不知西方的神修學對於培育精神生活之道較比我們儒道所講精神生活之道更有系統，更有實踐。

歐洲的精神生活之道雖在神學的神修學裡，然也不與哲學脫離，而且常引用哲學的術語

和哲學的思想；有如中國佛教的禪宗和天台宗華嚴宗所講的精神生活，屬於宗教信仰生活，但也和佛教的哲學思想相連繫。

2. 人生觀

民國初期曾發生所謂科學人生觀和玄學人生觀的筆戰，後來收集成冊，有胡適的長篇序文。胡適坦白承認當時參加筆戰的人，兩方面都沒有懂得所爭論的題目，既沒有懂得哲學的意義，也沒有明白科學的意義，更沒有看得懂人生觀的意義。他說祇有吳稚暉說清楚了科學的人生觀，就是全盤物質化的人生觀，胡適說：「這種新人生觀是建築在二、三百年的科學常識之上的一個大假說。我們也許可以給他加上『科學的人生觀』的尊號。但為避免無謂的爭論起見，我主張叫他做『自然主義的人生觀』……總而言之，這個自然主義的人生觀裡，未曾沒有美，沒有詩意，未曾沒有道德的責任，未曾沒有充份運用『創造的智慧』的機會。」(一)按照天文學、生物學、心理學的知識，宇宙是無限的，一切都是物質，一切都是自然變遷，人祇是動物的一種，循著生存競爭律而生活；在這樣的假設下，人的生活還有什麼意義？勉強承認人大腦，可以想，可以有智慧，也祇能說在這樣的人生觀裡，未曾沒有美

和道德，實則已將人貶成了禽獸。從另一方面，因著科學的發達；人則自認為宇宙的主人，既不承認有造物的上帝，也不承認有不變的自然律，一切由人支配，一切由人決定。結果造成自私心、佔有慾、獨霸權，人與人爭，國與國鬥。這都是所謂科學的人生觀。

實際上，人生觀不屬於科學，科學祇能供給人生觀的資料；人生觀是思想，是原則，就如胡適所說是一個「大假設」。因此，人生觀屬於哲學，由哲學來推論，來決定。哲學在推論以決定人生原則時，應該在違背科學的結論。

為決定人生觀，先該研究人是什麼？生物學、心理學供給許多關於人的知識，哲學收集這些知識，推論而得一個結論，西方哲學說：「人是有理智的動物」。理智是什麼？理智是心靈的能力，心靈是精神，人便是精神和物質（動物）的合一體，稱為心物合一。中國傳統的儒學以人為「倫理人」，人生來具有倫理的原則和能力；生來的倫理原則是「天理」和「良知」，天理是人性，良知是人心；生來的倫理能力，為孟子所說的仁義禮智四端。按照這種哲學思想，決定人生的目的和意義，便有人生觀。《中庸》稱人生觀為「君子之道」；孔子簡單地稱為「道」，孔子所說「君子憂道不憂貧」（衛靈公），「君子謀道不謀食」（同上），「朝聞道，夕死可也」（里仁）《中庸》說：「道也者，不可須臾離也，可離非道也」。（第一章），「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。」（第十二章）這種人生觀，當然要合於科學，不可拒絕科學的發明，不能像老

子所說「棄聖絕智」。然而也不能以科學的範圍，作為人生的範圍，科學的範圍以物質和感官為界限，人則有心靈，心靈可以超乎空間和時間。人的人生觀應是心物合一的人生觀。

具有宗教信仰的人，根據宗教信仰建立人生觀，以人生的歸向在於身後的來生，來生作為生活的目的。科學不能證明來生的有或無，不能說在科學時代就不能有宗教信仰。宗教的人生觀並不反對科學。

3. 人生價值觀

現代人常講價值觀，以為是一種新的學識，但是凡是人，對於自己所接觸的事物，常有自己的評價，免不了輕重高低。人在動作時，必有所選擇，為作選擇便有評價。評價的標準，以人生觀為根據。但是普通一般人，不想所謂人生觀，或憑自己的喜好，或憑社會一般的傾向，作為評價的根據。現在社會由農業改入工商業，以求經濟的發達，經濟發達為取金錢，金錢在現在社會裡最受看重。金錢用為取得享受，享受常偏於身體的物質享受，物質享受便為目前的價值中最高的價值。

但是若是研究哲學的人，應該有心物合一的人生觀，心物合一的人生觀對於事物的價

值，應該以心物為主，不能以物去害心，也不以心去害物。物質享受祇是物質，常可窒死心靈，喪失道德，心物合一的人生觀，便要提高精神享受的價值。現在政府提倡增高生活的品質，推廣藝術的欣賞，祇是精神享受的一部份。智識生活的加強，道德生活的加深，宗教信仰的加誠，都是增進精神的享受。這一方面的事物，在人們的意識中，應佔有重要的地位，它們的價值應在物質以上。

人生的價值觀，不能單憑一己的嗜好，也不能隨社會的趨向，並也不能按科學的知識，應按哲學的原則去建立。哲學研究整個的人生，推論人生的目的，旁觀社會的實際環境，乃能評論事物對於人生的價值。

輔大的同學都有人生哲學一課，哲學對於人生各方面的指示，都可以知道很清楚，我便不再詳細去講了，下面祇就哲學和人生的幾個專門問題，簡單地加以討論。

二、經濟生活

1. 財產

人的生活爲心物合一的生活，物的生活靠著物質，物質則靠金錢，金錢的活動，爲經濟的活動。因此經濟生活，爲人生的重要部份。經濟已經成爲一種專門學術，經濟人才也是專才。但是就是因爲經濟是專門學術，經濟人才是專門人才。我講哲學與人生就要講一點經濟哲學，從經濟的基本點研究幾項普遍的原則，使經濟和人生各方面相連繫。

經濟的基礎爲財產，財產的含義很廣，包括天然的資源，農工業的產品，人民所有的房地土地，金錢和寶物。在經濟的觀念裡，一切財產都用金錢計算，不能換取金錢的物件就不算爲財產。

財產在初民的意識裡，乃是求生的工具。人爲生活需要工具，最初用打獵以謀生，一切取之於自然界，自然界供給初民生活所需，成爲自然的資源。到了後代工業發達，工業需要原料，原料的大部份來自自然界，自然界對於工業又成爲天然的資源。

天然的資源不是人所造的，是造物主所造的，或者說天然而有的。造物主創造自然界的資源，供給人類生活所需；因此，對於自然界的天然資源有一條原則：「天然資源供給一切人對生活的需要」。凡是人都有權利取得和使用天然資源，供給生活所需。這一點在初民時代，事實也是這樣。後來人類繁殖了，組織了家庭，組織了國家，既有組織便有秩序，為維持秩序，乃有法律。人類繁殖使人口增多，自然界的資源並不增長，人多，資源有限，便免不了起爭端，國家法律乃規定自然界天然資源的所有權，或屬於國家，或屬於個人。於是不是每個人，甚至於不是每個國家，可以自由隨便取得天然資源了。祇有具有所有權的人才能取用。不過，上面所有的原則還是有效，即是天然資源的所有權人或國家，不能在運用所有權時，完全壟斷天然資源，使別的人或別的國家無法使用。例如生產石油的國家，不能排除別的國家或提高油價，使他們無法取得石油。

其他的財產為人的財產，人造財產是供自己生活的需要。他所造的當然歸於他，或他拿自己所造的財產而換取的財產，也歸於他，人對於自造的財產便有所有權，這就是私產制。私產的來源，來自人性的天理，即是自然法或性律，為人性的自然要求。這又是財產的一項原則。因為人生來就需要對於自己生活所需要的工具，能夠自己保存，自己處理。

私產制的私有權，目的在於保障每個人的生活可以有所需要的工具。而且私人的工作和工作所得，在國家沒有組織以前已經實行，國家不能自己定法律取消私人一切所得，祇能予

以合理的限制。國家處理私產權，合理的條件，是需符合私產制的另一項原則：財產為供給生活的需要，私人的財產在滿足私人生活的（包括事業）一切合理需要外，應當以所餘的，協助他人的生活，或直接贈予，或間接協助國家為國民生活的事業。財產自身含有兩方面的意義：一方面為供給所有權者的私人生活所需，一方面為協助他人生活所需。從古到今，大家都知道不能濫用自己的財產，不能揮霍無度，滿足了自己所需，財產的公共意義就應表現出來。以財產完全為公共的，沒有私有性，當然反對人的本性；完全以財產為私有物，沒有公共性，則反對財產的本性。

2. 經濟制度

經濟制度為國家對於財產的政策，這種政策包括的事件非常多：生產制度、貨幣制度、賦稅制度、消費制度、商場制度。每種制度裡面又包括許多下面的制度，例如生產制度就包括工廠、勞資、原料……等等制度。對於這些複雜的制度，不是研究經濟學的人，或者不是從事經濟事業的人，都不能夠懂；因為這些制度的研究已經成為專門學術。但是從哲學方面去看，有幾項基本的原則，作為一切經濟制度的基礎和標準。

甲、每一個人都有就業的權利

凡是人，就有生存權，在現代的經濟制度裡，為能生存，就該有職業，有職業才可以靠工作而有薪金，薪金便是生活費。因此每一個人為保障自己的生存權，就應有就業之權。在以前的社會裡，有些人可以靠祖傳的家產，安閒地生活。在現代的社會裡，祖傳不動產或動產的收入，都很難維持一家的適當生活。即使祖傳產業可以使人不勞而活，然而這個人仍然有就業的權利，可以就業而勞動，決不能因為有祖產就被阻止就業。

有些國家的政治，藉著種類、宗教、政黨的緣故，限制一些人不能就業。例如大陸共黨不許原先的地主階級從事正當的職業，這是不合正義，侵害人權。

乙、機會均等

人類生活在具體的環境內，具體環境常能左右甚或限制人類求生活的行動。自然環境為天生的境遇，住在同一地區的人，所受自然環境的影響都相同，人為的環境則為人所造成，如權利義務，如生產工具，如工作條件等等。這些人造環境造出工作的機會，機會很可能對於同一社會的人不相等。例如有些亞洲的國家禁止華僑經營須有大資本的事業，又如有些亞洲國家禁止不信所在地國教的人可以任公務員。但很多時候，機會的不均等不來自政府的法

律，而是來自社會的壓力，例如資金集中在少數人手中，或者工業原料集中在少數人手中，這些人操縱社會的經濟。

從理論上說，工作的機會，發展天才的機會，創業的機會應該均等。國家的經營政策就該以這項原則為標準，力求可以實現。每一個人都有求生權，都有工作權，這乃是基本人權。政府為保障國民的權利，又為求國民生活的發展，更應保持機會的均等。如實際上缺乏機會均等，政府就應該努力製造機會均等。

機會均等為工作的起點，每人對於求業創業的權利相等，每人對於資源的取得和工具取得機會相等。至於實際上機會的運用和後來工作的成就，則人人相殊，各有不同。

丙、貧富均衡

各人在事業上的成就不相同，成就所得的財富當然不相同；這種不相同，雖是人所造成的，卻也是一種天然的現象。各人的天才不相同，各人的資源不相等，各人所有的遭遇不一樣，工作的成就必定不會相同；不相同而勉強它相同，那就違背事件的天性。例如中共曾經規定凡是人人都要工作，凡是工作的人都領同樣的生活費，所有產品歸公。工作的人便養成不工作的心理，出力不出力，反正所得是一樣，那又何必出力？

但是在另一方面，資本主義的國家造成相反的現象，財富集中在少數人手裡，其他的人

都貧窮，貧富懸殊，距離很大，這種現象也違反財富的天性。在農業時代，有大地主的現象，耕地的人都是由佃農或農奴。在工業時代，有托拉斯現象，大工廠都是少數廠家的產業，小工廠不能競爭。在商業時代，有大商行的現象，小商家不能獨自經營。共產政權主張以暴力打倒資產階級，打倒地主階級，沒收私人工廠和商店，結果，資產財富集中在政府和黨的手中，成立唯一的大資本家，國民都一體成爲貧民。這不是解決貧富懸殊之道，而且違反基本人權。國家的政策應限制資本集中於少數人，使就業和創業的機會均等，再以所得稅減少大資本家的剩餘，發展公共事業，使國民所得提高，貧富能保持均衡。若說貧富完全平等則勢所不能，也違反社會生活的天然趨勢。

3. 勞工問題

從農業社會進入工業社會，工業社會以工廠爲主，以機器爲工具，機器須由人工運轉，工廠的工人乃日增月盛，鄉間的農村少年，多進入工廠爲工人。工廠的主人，以增加生產作爲謀利，對工人的待遇屢欠公平。工人積怨越久越深，於是發起反動，造成勞工問題。

馬克思當時發表主張，因工廠產品的剩餘價值爲工人所創造，應歸之於工人。所謂剩餘

價值，指著工業產品售出所得價錢，除產品所費本錢外，多餘價錢即為剩餘價值，一種物品在未經過工廠製造以前乃為原料，原料的價值當然較比經過工廠製造出來的產品要低，這種價值差變的原因，在於工廠的製造，製造的工作全為工人的勞力，價值的升高全由工人的工作而來。這份升高的價值為剩餘價值，應歸之於工人。

馬克思的思想結成了社會主義，又變為共產主義，主張工人革命，以暴力造成階級鬥爭。工人和資本家對立，勞工問題乃成為當代的嚴重社會問題。

「歷久以來，資方取給自己的太多了。凡所有的財產，所有的成果，資方都給自己爭取過來，留給工人的，僅是維持和恢復他們的氣力。因為憑那不能理喻的經濟定律，人們宣稱，資本的整個累積都該給資本家。……有些自命為知識份子者，站在被壓迫的工人一邊，以錯誤的倫理法，來對抗錯誤的經濟原則，他們說：不論什麼生產或收益，除抽取一部份，足夠抵償及重整資本以外，其餘應全歸工人。……因此，每人都應分得自己應得的一份利益，任何有思慮的人都能發覺，因分配上患著重大的不調和，才能使少數巨富和多數窮人之間，有著天淵的差別。所以生產利益的分配，必須歸向符合公共福利和社會正義的準則。」(一)

從經濟方面說，工廠的生產，工人的勞力固然佔很重大的部份，然而資金和機器也佔有重要的部份，所有的生產由勞資兩方的合作。

「因為在自己的資本上，實施自己的勞力者除外，其他凡用別人的勞力，或用別人的資本者，應該互相聯合；因為二者缺一，就什麼也不能完成

。〔三〕

勞資利潤的合理分配，目前有兩種方式：一種是合理的工資，一種是讓工人按利潤另給股份，成爲公司的股東。

合理的工資，常稱爲家庭薪金，一個工人每月所得可以供養自己的家庭。孟子在當時就主張農民所得，應上可以供養父母，下可以畜養妻兒。孟子當時的標準是五口或七口之家，現在的家庭，已婚兒女和父母分居，所謂家庭薪金，指著一家四口或五口的生活費。同時，還有保險金和退休金。目前，婦女也多外出工作，她們的收入，貼補家庭的費用，男人的薪資，仍舊應該保持家庭薪金的原則。

但在科技的進步中，工廠的自動化和電腦化加入生產的行列，勞力的工人，將逐漸減

少。勞心的人加多，工廠的生產者，將多是科技人員，到了那時，勞工問題也將降低尖銳性，變成爲資本和科技的問題。

目前工廠在社會上造成另一種問題，即是公害問題，隨著科技的進步，工廠的工作常使用化學或物理學的成素，造成空氣污染和水土污染的事實，直接或間接傷害人的生命。將來核子能應用愈廣，危險性將愈大；雷射光將繼核子能被人所用，危險性也將不小。因此，工業方面的問題將成人生與科技問題；而且消滅人類的武器，將由太空墮入地球，一瞬間可以毀壞一半地球，甚至整個地球。也是人生和科技問題。

4. 貿易

有工業，就應有商業。商業在古代已經就有，農業和手工業的出產品，靠商人轉給消費者。人生所需，不能由一個人，或由一種職業來供給，須要大家合作，合作所產，各通有無，中間的溝通人就是商人。工業發達以後，工廠所出產品，須要銷售，以所得價錢作週轉金，否則產品停滯，資金缺乏，工廠必然倒閉，產品的推銷，乃成爲工業界的切身問題。推銷的方法，也成了一門專門學術，就是商學。商學研究的部門雖然多，最重要的則在於市場

學和廣告學，對於消費者予以研究，因為推銷產品的對象，在把產品銷售到購買者的手裡。購買產品者，很少是直接消費者，他們大都是批發商、零售商，或是機關；但是這些購買者，最後必定將所購的物品，再銷售給直接消費者。因此，消費者，在商業貿易上，佔首要的位置。

在當代的市場營銷觀念裡，工業剛發達時，創設工廠的人注意工廠的原料和工作，所有目標在製造最佳產品，以產品去導引市場。當時工廠的產品都是僅有的新產品，社會人士必定樂意購買，以改善自己的生活。工廠漸漸多了，各種各色的產品充斥市場，消費者便要選擇了，市場營銷的觀念乃改以消費者的需要心理，作為出產的導引，選擇消費者所需或所喜的物品，作為工廠生產的標準，然後用廣告，吸引消費者的心理，再把產品銷售至消費者的手中，造成市場營銷制度。在這種制度下，資本雄厚的工廠，可以隨著消費者的嗜好，製造各種最佳物品，將其他資本弱小的廠商打倒，霸佔市場，因而危害公共福利。

最新的市場營銷哲學，為人道的企業哲學。

「人道觀念作為企業哲學的意義可以扼要歸納如下：企業管理哲學的核心乃是企業動員，利用和控制全部公司的力量，繼續不斷地尋求機會，俾期做到一、為社會的目的，在本企業組織內發揮員工的所有工作潛力。二、藉

儘量解決消費者問題的方式，在鄰近環境內生產必須有利潤的產品。三、在最後，環境內企業要特別貢獻，以滿足當前人類真正的需要。在本世紀餘下的時期中，企業所肩負的社會責任和倫理觀念，在企業經營上將越來越被重視。但我們也知道，企業並非社會救濟機構，經濟學家的利潤理論還是企業經營所不能忽視的。」^四

利潤，乃是商家貿易的本身要求，貿易當然求利，孔子把利和義相對立，重義輕利，使中國社會歷代都以「士農工商」作社會制度而輕視商人。今天，政府為發展經濟，一方面提倡科技教育以加高出產量，一方面提倡國際貿易以增多國民和國家的收入，商業和工業躍居社會的上層，使金錢在人生的價值觀佔第一位。金錢由貿易而來，人們追求利潤的金錢，不擇手段，拋棄倫理，造成社會的各種經濟犯罪。經濟犯罪的各種罪行雖多不同，但基本相同的就是「欺詐」。

中國歷代的商業道德，乃是一個「誠」字，商店店內常掛著「貨真價實，童叟無欺」，大家都遵守「誠」作貿易的規律。目前經濟犯罪的「仿冒」、「倒會」、「空頭支票」、「捲款潛逃」，都是欺詐不誠。貿易哲學的原則：

第一，尊重消費者的權利，消費者有權利購買自己所需要的物品，乃是基本人權「生命

權」的直接運用。消費者又有權利購買「貨真價實」的物品，否則就是受騙，受騙即是權利受了傷害。

第二，尊重出產者的權利。工業家的產品，常自己設有推銷的機構，不易受商人的傷害。農家和小工廠的產品則常由批發者和零售者轉賣給消費者，農人 and 小工廠主人所得的售價，往往低於市場的售價好幾倍，農人 and 小工廠所得利潤甚微，貿易商反而從中獲得厚利。這是一種不正義的現象。

第三，尊種社會大眾福利。在經濟沒有開發的古代，已經有這句俗話，「物以稀為貴」，在經濟發達以後，這句話變成了貿易的通式；因此，若沒有法律的制裁和道德的指導，容易傷害社會大眾的福利，因著天然的災害，或因著環境的遭遇，一些物品驟然缺乏。貿易商事前盡量屯積，事後收盤不賣，以抬高市價，甚至造成通貨膨脹，危害社會；這就違反商業道德。

但是貿易最重要的原則，還是堅守商業道德的「誠」，無論在國內或在國際的貿易，都要以「誠」為本，不誠必傷害別人的權利，不誠必破壞國家經濟制度，不誠最後也必招致自身的毀滅。

三、藝術生活

人的生活爲心物合一的生活，在心靈生活方面，和哲學最密切的，要推藝術生活。自古以來中國和歐洲都已有美學，美學即是藝術哲學，其中可以分爲文學和藝術，文學又分爲詩歌、散文、戲劇、小說；藝術又分爲繪畫、雕刻、音樂。在每個人的生活中，常和「美」相接觸，美的創造者——藝術家乃是天才，藝術的欣賞則是凡人。在目前經濟開發的社會裡，金錢壓住了每個人的心，控制了精神的活動，要緊擴大藝術的層面，使人人都能欣賞美術品，因著美術品的超物質特性，幫助人解放自己的心，也能超乎物質。藝術生活在目前已是一種社會的需要，要變成每個人生活的一部份。

1. 美

什麼是美？

似乎每個人都有一個答案，又似乎沒有人可以答覆。古今中外對這個問題的答案很多，

卻都不相同；一個最普通的東西，反讓人沒法解釋。

我在這裡不是講美學或藝術哲學，不便標舉這些中外的學說；我祇是講藝術生活和哲學的關係，僅就美學的原則方面，討論幾個基本問題。

我們人是心物合一體，對於美的意義也常從心和物兩方面去看。從物方面去看則是形式美，要由感覺去看，形式是物的外形，外形之美在於和諧，在於次序，在於光輝，物體的外形，為物質的特性，和量相關。量為物體的一分子在一分子之外的延伸；量的重點在於物質分子的結合。形式美便是由物體各分子的結合而成。各分子在結合時有合適的次序，構成分子的和諧。這種和諧明白表現出來而有光輝，使人看到產生一種愉快的感覺，一張面孔是美的，在於耳目口鼻各在合適的位置，大小各得其當，顏色也表現的光明。怎麼說是恰得其當呢？標準是在那裡？標準是一種理想的類型。一類東西的外形，大家都知道是這樣，然而沒有辦法可以明白說出來。孟子曾說：

「口之於味也，有同嗜焉；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。」（孟子

告子上）。

人對於形式美，有天生的同一標準；這種標準，當然不是絕對的或必然的，祇是像人事間的標準，祇是可能的。

形式美的客體，是在自然界。自然界的山水花草鳥獸，具有賞心悅目的色澤；人們對著自然界的美，心曠神怡。人身的美也來自天生，所謂「天生麗質」，人雖可以增加身體的美麗，但若沒有「天生的麗質」，也不能造出「西施」。

黑格爾曾經說：

「在日常生活中我們固然常說美的顏色，美的天空，美的河流，以及美的花卉，美的動物，尤其常說是美的人。我們在這裡姑且不去爭辯在什麼程度上可以把美的性質加在這些對象上去，以及自然美是否可以和藝術美相提並論，不過我們可以肯定地說，藝術美高於自然美，因為藝術美是由心靈產生和再生的美，心靈和它的產品比自然和它的現象高多少，藝術美也就比自然美高多少。……如果我們只是廣泛地說：心靈和它的藝術美高於自然美，這就等於沒有說出什麼，因為所謂『高於』還是完全不確定的說法。……心靈和它的藝術美『高於』自然，這裡的『高於』卻不僅是一種相對的或量的分別。只有心靈才是真實的，只有心靈才涵蓋一切，所以

一切美只有在涉及這較高境界而且由這較高境界產生出來的，才真正是美。就這個意義來說，自然美只是屬於心靈的那種美的反映，它所反映的只是一種不完全不完善的形態，而按照它的實體，這種形態原已包涵在心靈裡。」(四)

黑格爾的主張是他哲學系統的結論。他主張唯有精神為真實存在，宇宙自然界只是絕對精神的反映，為絕對精神的「非我」，是正之「反」，由心靈認識自然美而作藝術之美便有「合」。因此，自然美沒有價值，只有藝術美才有價值。實際上，自然美是實在的，乃造物主所造，經過造物主的心靈而仿照造物主的美之觀念而造的。藝術美的傳統原則，以模仿自然美為原則。希臘的雕刻，是模仿人體美，文藝復興的油畫也是模仿人體美，中國的山水畫和花草蟲魚，是模仿自然界的美。因此不能說自然美是心靈美的反映，要反過來說藝術是自然美的反映。藝術美是在反映自然美時，加上了心靈的思索，在自然形式美上加了精神美。

自然界客觀的美，就「美」上說，必須經過心靈的認識，引起人的美感。就事物的存在說，事物客觀的存在，在本身上是存在，就人世界來說，事物若沒有被人所認識，就等之於「無」。許多大星辰，還沒有被天文家所發現，對人來說就是「無」。美的事物，不僅要被
人認識才存在，還要引起人的美感，才稱為美。人的心靈在欣賞自然美時，必定會加上心靈

的感受。所以自然美在被稱爲美時，已經有心靈的成份。

形式美有了心靈的成份，便不僅是外形的美了，已經加入美的內容。美的內容有三種成份：一種是本體的成份，一種是倫理的成份，一種是觀念的成份。

從本體方面說：「存有」常是美，即常是「充實」，常是「次序和諧」，每一個「存有」爲能存在，必定要有完全充實的本體，缺少一點，就不能存在。每一個人，都要有人的本體。這就是就理論上說，就形而上的本體上說，一個人必定有完全人性；在實際上，每一個「存有」，就常不能具有完全充實的本體，沒有一個人，具有人所該有和可以有的的一切特性，跟理想的人常有距離。從本體方面說，所謂美，就是能具有更多的本體特性，在實際上表現充實。所謂美人，便不能單單是容貌美，還該在性情、知識、品格上表現充實。形式和內容互相結合，成爲完美的人。在藝術作品上，也不能僅是模仿自然，必是應該具有藝術的內容，中國傳統的藝術常以「生氣」和「神韻」作爲內容。西洋的藝術常以作者對於生活的反應作爲內容。

藝術品爲人所造的作品，作品能稱爲美，外形能表現形式之美，內容又能充實。但是在這一方面，講藝術哲學的人並不是主張相同。西洋傳統的藝術哲學，以藝術模仿自然，藝術的外形之美同於自然美之外形，內容則由作家以自己的人生觀予以充實。但是近代歐洲的藝

術哲學主張藝術表現作者的心靈，或者以作者的情感為主，或者以作者的思想為主。在文字的藝術，藝術作品是反映作者的感情，詩詞可以作為代表；就是戲劇和小說，也以情感為重。在繪畫和雕刻的作品裡，作者的情感通常也構成美的特色，例如歐洲十八世紀印象派的繪畫作品，和浪漫的小說，就代表這種特色。歐美當代的藝術哲學，則以藝術代表作者的思想為主，所謂未來派、抽象派的藝術便是這種思想的代表。因著這種思想，藝術哲學對於「美」的涵義，就起了爭辯。當代歐美的詩歌和繪畫，一眼看不懂，就如台灣現在的新派之詩和畫，既然不能懂，怎麼能稱為美呢？在藝術的哲學裡，也加入了唯心和唯物派的別。

朱光潛曾舉出歐洲對於「美」各派的主張：1、古典主義；美在物體形式；2、新柏拉圖主義和理性主義；美在完善；3、英國經驗主義；美感即快感，美即愉快；4、德國古典美學；美在理性內容表現於感性形式；5、俄國現實主義；美是生活。(6)

理性主義的「美」，為唯心論的「美」，以「美」表現觀念，未來派和抽象派都應歸在唯心論的一派。其他各派則是現實主義的「美」，現實主義多少都含有唯物的思想，以物體的外形為重。

我曾經說過：美不是完全屬於理性的，因此不僅是真理的光輝，不僅是觀念的形色化，也不僅是觀念的儀表；美不是完全屬於感覺的；因此不完全是愉快，不完全是悅目之物。美的意義：「美是實體的特性，實體充實而有光輝，能激起欣賞時，便稱為美。」(7)

美，乃一種特性，不是實體，而是要附於實體；美為實體的一種特性。美的意義，在於實體自身充實；實體的充實，可以從本體上看，可以從附體上看。本體上的充實，即是物體的本體，在成素上是充實的，圓滿無缺，而且均有適當的次序，物體的本體原來常是圓滿無缺，常有均勻的次序，常按照物的本性，應該有的成素，一定都有，否則，物體便不能存在。但是物體若是人造的，則物體本體的充實，便不能常常實現，要看作者的能力高下和所用材料的品質，附件的充實，在於這件附體的理都能實現。例如臉面，臉面是充實的，在於臉面所以為臉面的理在實際上都有，臉面構造的成素都有均勻的次序，這幅臉面便是充實的。

光輝，就是明顯，物體自己很明顯地表現自己，便是有光輝。光輝不僅在形式上為重要條件，使人能欣賞美，在理性觀念美上也一樣，學者對於一種理想能夠感到很美，那就是這種理想充實而又明顯。孟子曾說：

「可欲之謂善，有諸己之謂信，充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神。」（盡心下）

在古代哲學家中很少能有孟子這樣明確的主義，孟子的主義明白而又確實。美既是充實，充實之美必定明顯，就像大學所說人性之完美稱爲德，人性之德本來明顯，稱爲「明德」，然而可能遭慾情所蒙蔽，不能明顯，因而須要克制私欲以明明德，這等人便是大人，充實在顯明的程度上許多的程度，美乃有不同的層次。

在我們人的生活中，既是心物合一體的生活，美則常是形式之美，理性觀念之美雖也有，能夠理會的人不多。

2. 美感

每個人都會欣賞美，欣賞美乃是一種天性。看見美，自然心裡就喜歡，聞到臭味，心裡馬上就厭惡，也說不出理由，祇是天然就有這種現象。在學術界研究這種現象，解說多有不同。因爲在這種現象裡，有幾點應當注意：美醜的分辨，通常是在感覺界，眼耳鼻舌觸五種感覺，接觸美醜的對象；美醜的分辨是直覺的，不必用思索，不必說理由；但是中間是有理由的，美術的評論家就知道美醜的直接，同時引起一種愉快或厭惡的心情。分析一件事物美或醜的理由。因此，對美的欣賞，雖然是天然直覺現象，內容卻是複雜。

學者中有的將理智和美感相對立，理智辨認真理，美感辨別美醜。有的又將美感認為是感情，感情的美感，是一種移情作用，為慾情的昇華。有的則以美感為一種潛意識，遇到美時，自然地湧現，淹沒了意識。有的主張美感為一種特別的官能，介於感覺和理智之間，常和感情相連。

我的主張，認為美感不是一種特別官能，而是認識官能的一種特別工作。感覺官能為感覺，理性官能為認識和思考。感情和感覺又和理性都常有連繫。美感則由三者聯合而成。美感必須有感覺，因為美常表現在形相上，就是精神美也常藉形相而顯，為認識形相美，必須藉用感覺。在五種感官裡，引起美感的是眼睛和耳朵。眼睛看見美色，耳朵聽見美聲，心裡就引起愉快，愉快是在心裡，不是在眼睛和耳朵裡。鼻子嗅著香氣，舌頭嚐到美味，觸覺觸到溫柔，引起快感，快感雖也達到心頭，但是這三種愉快的感覺，是在三種感覺以內，是生理方面的反應，禽獸也能有。眼睛和耳朵的愉快美覺，則是心裡方面的反應。

美感不僅是感官的感覺，一定要有心；所謂「心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而不知其味」。（大學 第七章）還是心的理智要認識美。美的本質，不能用感覺去認識，否則禽獸也能有美感；美的本質所謂充實和光輝，是靠理智去認識。理智對美的認識是直覺的，不是思索，或反省的。譬如講笑話，聽了就馬上哈哈大笑，那才是笑話；若是聽了，反省思

索，然後才懂得該笑的地方，才開口笑，那已經不是笑話了。美感是看到或聽到，心中就喜歡，那才是美感；若要加了研究或多方思索，才知道所謂美，那就不是美感了。所要研究或思索的對象，也不能稱為美。

但是現代許多藝術家和藝術批評家，不同意我這種主張，有的把美和愉快合而為一，令人起愉快的事物就是美，愉快是感情，感情不經過理智，普通說「感情是盲目的。」但是所謂盲目，並不是完全脫離理智，也不是完全和理智不相干，只是不用理智去思索。嗅到香氣，自然喜歡，嗅到臭氣自然厭惡；看到美色，自然愛，看到醜色，自然惡；這些感情都是直接的，不經過思索。香氣和臭氣的分辨，是鼻覺的功能，鼻覺的功能具有天生的「效能」，或喜或惡。眼睛的功能在於看，看沒有天生的「效能」，不分辨美醜，美醜的分辨在於心，心有天生的效能，遇美則喜，遇醜則惡。心兼有理智和感情，認識美屬於理智，喜惡屬於感情；理智對於美的認識，有天生的分辨功能，好像理智對於是非，有天生的分辨功能，即是良知。理智對於美醜也天生地直接予以分辨，直接引起感情。然而又像良知一樣，遇著很複雜的行爲，良知就生猶豫，不能直接分辨善惡，又加思索以後，才能分辨，有時還不能確定；同樣，遇著複雜的形相，理智也不能馬上分辨是美是醜，須要思索，這時便沒有美感了。

因此，現在所謂抽象的美，或觀念之美，以形相代表一種思想，形相自身不是美或醜，

只是思想的代表。對著這種抽象的形相，理智不能直接分辨美醜。這種抽象藝術，已經不是美術，而只是一種表現思想的技巧。對於技巧，沒有美感，祇能有驚奇或讚揚。

3. 創作

聖經上說天主按照自己的肖像造了人，天主為精神體沒有肖像，但是有本性，天主造人是按自己的本性造人。沒有宗教信仰的人也常說，人在創作時，人相似上帝。人的理智相似上帝，有無限的進取能力。思想家創作思想，科學家發明科學定律，藝術家創作藝術品，都是理智去創作。但是不同的，是思想家和科學家都苦心研究，用力思索，藝術家則靠靈感，自然而成，藝術家的創作，又相似上帝造物主，所以通常祇稱藝術家的作品為創作。

藝術家突然創作，須有兩種條件：第一是天才，第二是靈感。既然藝術家的創作是突然的，不是苦心研究，則須有藝術的天才。當然，藝術家在技術方面，多作多練習，創作的能力一定加高。但是若沒有藝術天才，無論下若何的苦功，也不會有創造出的作品。藝術天才乃天生的。藝術的種類也多，每種藝術要有相應的天才，音樂有音樂天才，繪畫有繪畫天才，詩歌和小說有各自的天才。每種天才長於一種藝術，能長於兩種藝術也可以有，但是全

才而長於各種藝術則沒有。

靈感，是藝術家在理智中突然看到一件美術的形相，或是一首詩，或是一曲音樂，或是一幅畫。突然在理智內看到，馬上就用相應的工具表現出來，便產生一件創作藝術品。

靈感是什麼？有的學者說是潛意識的突然表現，又有學者說是心理的變態；但是這些主張都把藝術品的價值貶低，失去精神性的高貴價值。靈感為藝術天才者所有，沒有藝術天才者不會有靈感；因此靈感應該是天才的激動，天才突然受到一種激動，激動的原因卻很神妙，無從捉摸；但是靈感必定是理智的光明，而不是潛意識或心理變態。不過，並不是一切藝術作品都是由靈感創作，藝術天才也可以像別種天才，具有的人隨時可用，祇是沒有靈感的作品，美的價值較低，有時低到不足稱為創作的程度，祇是一種工匠的作品。

4. 藝術與倫理

中國傳統的藝術論常主張「文以載道」，理由在於文章，表現人的感情，文章又為教育，這兩者都離不了倫理道德。中國的小說和戲劇，若走出倫理以外就被認為「誨淫誨盜」，〈詩經〉的〈鄭風〉，就被責為淫聲。西洋的傳統藝術論從亞里斯多德到聖多瑪斯，以及後

代士林哲學也主張藝術應在倫理道德以內。但是現代的藝術論，則多主張藝術脫離倫理。藝術爲美的表現，美感爲一種自然的直接感受，不受理智和意志的統制，本身無所謂善惡，「如好好色，如惡惡臭」，沒有善惡可言，但是藝術所引發的爲感情，感情在自然發生時，不受理智的指導和意志的控制，但是人一有了美感的意識，良知就會判斷這種感情的善惡，因爲美感也是人心的活動，凡是人心的活動，良知都要指出美感。況且美術具有高度的教育意義，更不能和倫理脫節。倫理對藝術雖有限制，但並不破壞美，而且互相可以完成，因爲美和善在本體上是相合的。

四、教育生活

教育爲一門學問，而且爲一門專門的學問，但更爲人生的一部份，教書的教師，以教育爲生活，受教育的學生，更以讀書爲生活；因此，教育進入人生，對個人和家庭、國家的權利義務，都有密切的關係。我們現在要討論的，不是教育的學理和方法，祇是教育在人生方面和個人、家庭、國家，在基本點上，有什麼關係。

1. 教育與個人

每一個人所有的是自己的生命，其他一切事件都是因著生命而有。有的事件關係著生命的存在和基本發展，每一個人，對這些事物便有基本的人權，誰也不能剝奪，受教育權就是基本人權的一項。

每一個人都有受教育的權利。

教育爲人發展生命的基本方法，雖然在古代不受教育的人很多，然而當時的教育不是都在學校以內，職業教育有學徒制，農業教育在家庭以內，那時讀書的人不多，就業則人人都有。現在的社會，教育都在學校以內了，進學校受教育，乃是國民的權利，不受教育，則不能就業，不能就業，便不能謀生，謀生是每個人的基本人權，受教育也便是人的基本人權。

因此，政府不能因著經濟、種族、宗教，或其他任何原因，限制一部份國民不許受教育，在民主的民權社會裡，這種事件不易發生；但是在極權的社會裡，這種事件就可能發生。

政府在另一方面，還要使全國國民都有受教育的機會，設立足夠的學校，籌備足夠的經費，邊遠和偏僻的地方，特別顧全兒童的教育。

每一個人的教育權利，限於基本的教育，即是現在所謂的國民教育，也就是所謂義務教育。因為基本教育為做人做事的基本知識，在現時代若還不識字，就難以有求生的技能。對於高等教育，則每人有每人的能力，有人有受高等教育的智力，有受高等教育的才力，有受高等教育的環境，有的人卻沒有，或只有一項或兩項；因此受高等教育則不是每個人的人權，只能按每人的能力去求。不過，在日漸進入開化的經濟社會裡，受高等教育，也將成為每個人的需要，國家便要有適當的設施，使有受高等教育智力的人能夠受高等教育。

每個人不僅有受教育的權利，還有選擇教育的權利。在現代的社會裡，學校的種類很多，同類的學校又有良莠不齊，每個人對於學校的種類，對於學校的良莠，鮮有選擇的自由。選擇的行使，實際上受許多的限制。

每個人的受教育權，要求受到良好的教育，教育的目的，在於培育一個成全的人，成全的人應有求生活的能力，又有作人的人格。良好的教育，便應滿足這兩種要求。但是目前的教育趨向，注重科技知識的教育，忽略倫理教育；這種教育已經是有所偏了，應予以矯正。

2. 家庭

天生負有教育職責的，為父母。父母生了子女，有教養的責任，人不是禽獸，為生活，不僅靠本能，也靠學習；父母生養了子女，有責任使他們可以生存，便有教育子女的天職。而且父母教育子女的天職，是先於其他一切的人或其他有機體，別的人和它的有機體乃是為協助父母和補父母之所不及。從另一方面說，父母有教育子女的天職，就有教育子女之天生的權利，有職責而沒有權利，職責將不能滿足。

因此，父母有教育子女的權利；父母的這種權利，為最先的權利，在國家的教育權以先，國家不能剝削父母的教育權。

父母有教育子女的天生職責和天生權利，父母便應當盡心盡力去滿足這種責任。對於這種責任，父母有兩層義務：第一，在家庭教育子女。教小孩走路學話，為第一步的初步教育，小孩稍大，可以懂事，便教育他們基本是非的知識，做人的基本禮貌。中國古代有些學者留下了一些寶貴的家訓，例如〈司馬溫公家訓〉，〈朱子家訓〉，〈曾文正公家書〉，還有〈朱子家禮〉。這些古代賢人的家訓，雖多不合現代的環境，然而在基本教訓和精神上仍舊能夠作家庭教育的參考。目前，因父母出外工作，常常疏忽對子女的教育，又因時代的變

遷，父母不用心研究了解青年心理，以致造成「代溝」，家庭教育進入低潮，且有失落的危險。

第二，父母因自己無力教育子女，又因學術知識為專門學術，父母無法都能知道，因此，便有責任送子女入學，進學校受教育。子女受基本國民教育，為子女的職責，也是父母的職責，父母必須設法使子女受到這種教育。

父母既然有責任送子女入學，便同時有權利送子女入學，政府不能剝削，也不能加以無理的限制，同時國民有權利要求政府設立足夠國民需要的學校。

父母而且還有選擇學校的權利；父母對於自己的子女，可以選擇適當的學校，為使更適合子女所需要的教育。每個人有選擇學校的自由，子女尚未成年，這種自由選擇由父母執行。

父母還有權監督子女受教育的學校，要求學校的設施能符合良好教育的程度，但是這種監督權要在合情、合理、合法的範圍內行使，父母不能干預學校的行政。

3. 國家

國家爲人性天然要求的組織，以保障國民的權利，以幫助國民發展自己的生命。父母雖有天生的教育子女權，然而父母沒有可能教育子女一切所需要的知識。因此，政府便有責任，也有權利辦理教育事業。從政治學方面，政府另有理由，主辦國民的教育。政府爲行政常有自己的理想，在行政理想中當然以愛國、民族精神、國政大綱爲最重要，政府便想設法教育全國的國民，都有這些理想，國民的生活也符合這些理想的原則，因此，政府便主張自己擁有教育的全權，對於父母的教育權或私人辦學的教育權乃是政府所給，一切都由政府處理，現在我們的政府就是採取這樣的政策。但是從理論上說，這種政策並不完全是對的。政府有責任，也有權利設立各種學校，政府又有權利訂立各類教育法規，然而不能完全剝削父母選擇學校的自由和監督學校的權利，因爲父母的這些權利乃是先天的，先於國家的權利。祇是在具體上爲著配合環境的需要，政府對於父母的這些權利，可以予以相當的合理限制。

私人設校，是爲增強教育的實效。一方面，政府的財力很難設立全國國民所需要的學校，私人能設校可以協助政府辦理教育。另一面，教育事業能有各種的特點和各種專長，私人設校可以兼顧教育在專長的特點發展。至於教會設校，因宗教信仰在國家政權以先、以

上，教會有責有權教育信徒的信仰生活，天主教和基督教辦理普通教育，乃為國際上歷代所承認，而且歐洲的大學教育，是由天主教所創立。

國家按照具體的環境和國民公共福利的要求，對於父母的教育權，對於教會的教育權，可以加以適當而合理的限制；但是總不能剝削父母和教會的全部教育權。共產黨政府，實行獨裁專政，總攬一切學校，剝削父母選擇和監督學校的權利。

教育事業也應和別的社會事業，可以自由競爭，優良的學校繼續發展，窳劣的學校自行淘汰，教育事業才能夠發展。若是學校都是政府辦的，沒有私立學校可以互相比較，好的存在，壞的一樣存在，那就像中國共產黨的農場、工廠、學校，怎樣可以辦好？自由的教育，為教育事業的正軌。

4. 教育

教育本身的意義，在於教育的對象和目標。教育的對象是人，人是心物合一體，是有理智的動物，是天生有倫理的人。畜牧業、養漁業、養鳥業，它們的對象是動物，農業、林業、果業、花業，它們的對象是植物。教育事業便和這一切職業都不同，教育為培育有心靈

的人；因此教育不是職業，而是使命。

人，爲心物合一體；人的生活，爲身體和心靈兩方面的生活，教育便要教育人在這兩方面具有能力去發揮一種健全的生活。教育的目標便應該是「一個成全人的教育。」

孔子曾指出「成人」的標準。

「子路問成人，子曰：若臧武仲之知，公綽之不欲，卞莊子之勇，冉求之藝，文之以禮樂，亦可以爲成人矣。」（論語 憲問）朱熹註說：「能兼此四子之長，則知足以窮理，廉足以養心，勇足以力行，藝足以泛應，而又節之以禮，和之以樂。」

孔子所說的「成人」，要有知、有德、有勇、有藝，爲培育一個「成人」，便該有知育、德育、體育、美育。這和現在我們教育界所提倡的四育可以說很相同。但是問題則在於實踐，目前教育界所注意的則在於知育，而且知育還是一種科技的教育。孔子又曾經說過：「志於道，據於德，依於仁，游於藝」（述而）這是說德育的步驟和方法。

在現代科學發達的時代，教育的目標和方法都有顯著的改變。教育的目標，集中到爲國家儲備人才。在這種目標下，國家的教育政策有幾個特別點：第一，教育注重國家目前所需

要的人才，以這種需要作為當前教育的重點；例如目前我們國家需要科技人才，以發展工業，全國的高等教育便都集中趨向科技。對於國家不需要的人文科學就予以疏忽。第二，教育以就業為目標、為範圍，不能就業的科系，乃就冷落。第三，全國教育事業都由政府規劃、管理、控制。就原則上說，這種政策祇能說為求國民的福利，在適當的時期和範圍內，可以實施；然而不可以作為民主國家的長久政策。國民受教育為就業，固為效勞國家；但是國民個人的人格修養，個人的嗜好，個人求知的興趣，以及家庭的需要，可以選擇學校受教育。這種自由教育在開發之自由國家中有實現之可能。

現代教育之方法，則注重心理學方法，也注重輔導。輔導教授使用心理實驗法，輔導學生。然而最重要者，乃是愛心教育，教師以愛心和耐心教導學生，以期培養學生之人格。

中國古代的教育，在教「做人之道」。《大學》說：「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。」（第一章）《中庸》說：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」（第一章）因此荀子和朱熹都說學是學做君子、做聖人。目前，雖不能完全注重在德育，智育已成為教育的中心，然而德育必定該有重要的地位，而且應該運用心理輔導法去培植品德。另外在經濟成長迅速，社會倫理道德失調，青年犯罪增多的時代，更應注重倫理教育。

在這裡所談的，祇是些原則性的問題，涵蓋在哲學範圍以內，對於教育學理和方法則不

予以討論。

5. 教師

我們中華民族的傳統，素來尊重教師，在家庭中堂所供的牌位上，題有「天地君親師」。天爲生命的最初根源，地爲生命的滋養者，君爲生命的保護者，父爲生命的來源者，師爲生命的教育者；五者都是人的生命之根由。

古來，教育爲教人做人之道，儒家最重這種做人之道：

「君子謀道不謀食，……君子憂道不憂貧。」（衛靈公）

「子曰：朝聞道，夕死可矣！」（里仁）

「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。」（中

庸 第十二章)

「子曰：道不遠人，人之為道而遠人，不可以為道」（同上 第十三章）

「君子之道，辟如行遠，必自邇，辟如登高，必自卑。」（同上 第十五章）

現在的青年讀了這些話，不明瞭有什麼意義！實則就是說人為做人之道，每個人都該知道，也去實行。為能知道和實行做人之道，要緊有老師教導。所以作老師的人，就是教人做人之道。這樁事非常重要，非常崇高，非常可貴；歷代中國人都「尊師重道」。

所謂「做人之道」，包括的範圍很廣：第一，人是倫理人，生來有知道是非之良知，不按良知做人就不是人。教師教學生首先要教學生分別善惡，又教學生行善避惡，而且本人就身體力行以身教教學生。學生為做人應有好的品格，教師應以現代心理方法輔導學生發揚好的天性，變化良好氣質。這就是「循循善誘」，「誨人不倦」。

人又是理智之人，人為生活須運用理智，要有從事職業的技能和做研究學術的學識，這種理智方面的技能和學識隨著時代而變，時代越新，技能和學識就越高。現代老師的教育工作，乃成為專業的工作。

「教育工作固然也是一種『職業』，足以糊口謀生，但是教育工作更是一種『專業』，非人人可得而為之，必須具備專業知識，且須兼備專業精神，這正是何以國家需要辦理師範教育的理由。但是更重要的，教育工作倘能視為基於理想而奉獻的一種事業或志業，那麼在工作中必能獲得精神上的滿足，享受一種意義感，充實感與成就感。……教育工作者不僅是知識份子，而且是『已欲立而立人，已欲達而達人』的傳道者，只有把握教育專業這一特性，才能體認教育愛的本質。」⁽¹⁾

教育工作為一種使命，教育工作者要有盡使命的精神，有身教足以立人的品德，有傳授知識的能力和學識。孔子曾說：「志於道，據於德，依於仁，游於藝」（述而）乃是教師的理想品格。

五、宗教生活

宗教生活似乎出乎哲學的範圍以外，因為宗教的主因是信仰，信仰則超乎理智，甚至於像一些學者所說，信仰反對理智，科學乃反對宗教。實際上宗教哲學在歐洲已經有一千多年的歷史，不是一種偽裝的學術，也不是最近新起的學術。

宗教哲學不是以哲學去解釋清楚宗教的教義，而是由哲學從理智方面去研究宗教的幾個基本觀念。第一，哲學要問宇宙有沒有起源，宇宙若不是自有的，應否有一創造者；第二，人世應該有沒有正義，善必賞，惡必罰，乃人世歷代的共同信仰。第三，真正的賞罰在現代不能實現，是否應有來生以實現正義；第四，善惡的現象，從人出現在地球上就開始，隨著人世文明的長進，善惡的問題更顯明，這個問題究竟如何解決。

這些問題是人生的問題，是人理智所追究的問題，因此哲學便研究這些問題，從理智方面去看，可不可以有答案。在東西的哲學裡，早已有這些問題，歐洲的哲學正面地加以討論，所以有宗教哲學。在中國的哲學裡，沒有正面地討論這些問題，但是個別的哲學家則談到一個或兩個問題。

1. 尊神

西洋哲學從柏拉圖和亞里斯多德以後，由因果律推論宇宙的來源，應有一位造物主尊神，新柏拉圖派則以次於尊神的 Logos 「明智神」為造物者，中世紀聖多瑪斯承接亞氏的思想，以「五路」五種理由，證明應有尊神造物主。

宇宙一切都在動，宇宙內萬物的動常彼此相連，由一種力發動另一種力；但是追到最後，必定應該有一原動力，即最後又最高的原因。否則，動力沒有根源，一切都停頓。

中國列子也說過「生者不能生，化者不能化」（天瑞篇）宇宙間一切都是由生而有，就是在有以前沒有，有了才存在，不是常有，便不能是「自有」，列子又說：「不生者能生，不化者能化化」。（同上）「自有」者不是由別物而有，而是自有常有。亞里斯多德和聖多瑪斯則說宇宙一切萬有都是相對的有，不能自有，必定要從絕對之有而來。

宇宙間有真善美，但是都有層次，有高有下，有多有少，沒有一個真代表一切真理，沒有一個美代表整個的理想美，沒有一個善代表完全的善。宇宙間的真善美便是分享一個絕對完滿的真善美。這個完滿的真善美就是造物主尊神。

宇宙內一切都有次序，有規律，從最小的物體到宇宙整體都按規律而動。科學家稱這些

規律爲物理律、化學律、生物律；哲學家稱爲自然法，法律不能是偶然湊合的，應該有制定者，乃是造物主尊神。

但是，西洋哲學家 and 思想家有許多人不信有尊神。他們不承認因果律的意義，又認爲宇宙是自有的，是無始無終的。有的以宇宙自身是自有之神，成爲泛神論者；有的主張宇宙唯有物質，物質自有自變，成爲唯物論者；還有各式各樣的無神論，理由就像胡適所說：「拿證據來」，證據應該是自然科學方面的實證，而不是理論的推理。可是無神論也拿不出自然科學方面的實證，證明沒有造物主尊神。亞里斯多德和聖多瑪斯所講的理由還有相當的價值。

中國的《書經》和《詩經》，常講「天」、「帝」、「上天」、「上帝」、「皇天上帝」，乃是一位尊神，尊神創造神物。中國人歷代都信「天」。

這位尊神，爲純粹的精神體，爲絕對的實有，無形無像，不可言說。人們沒有觀念可以代表祂，因爲觀念是有限的；人們不可懂得祂，因爲人的理智是有限的。人祇能知道祂是在，永遠在，祇能接觸祂的神力，因爲宇宙都由祂所造，由祂所支持。

尊神爲造物主，造物主用祂的神力創造宇宙萬物，而不是由祂的本體變化而生，或變化而出。否則尊神和宇宙萬物同體同性，不能超越宇宙，便和宇宙相等而不是神了。尊神創造

萬物應由無中造有，若先已有資料，資料由何而來，資料不能自有，還是要由造物主所造。因此尊神造物主，以祂的神力，由無中生有。

尊神既創造宇宙萬物，萬物仍舊靠造物主支持，才能繼續存在，否則又歸於虛有。創造和支持兩種行動，在造物主方面是同一行動，支持就是創造的延續。

尊神創造並支持萬物的存在，也就掌管宇宙萬物。萬物依照自然法而動而變，仍然需要造物主的照顧。

人類的的生活也應該有規律，符合規律則為善，不合規律便是惡。善惡應該有賞罰的制裁，否則人生規律不發生效果，掌握人類善惡賞罰的，為造物主尊神。

關於以上的幾點，歐洲和中國的傳統哲學都有這樣的主張，無神論的學者既然否認有造物主尊神，當然也不接受上面的思想。

2. 善惡賞罰

人人天生都有正義感，乃是良知的表現，作惡者應該補償所作的惡，所傷害別人的權利，行善的人對所行善事，有益於人群，應該有賞。而且賞罰和善惡本來是相連的，在自然

界依照自然法而變化，若相反自然法必定發生災禍，若符合自然法，生命就能發揚。在人的世界，人是自由的，對自己的行爲負責；每人也有良知即知，直接的指示行爲的善惡。孟子曾說：「仰不愧於天，俯不忤於人」（盡心上），爲人生三種快樂的一種；若是人作惡，就會失去這種快樂；這就是善惡的天然報應。然而這種報應，不能控制人作惡之心；就是善惡在社會人心所引起的倫理制裁，即對善惡的評斷，也不能阻止惡人作惡；而且就在國家執行刑法以制裁作惡的人，惡人仍舊作惡。因此，大家都理會到在人世，正義不能徹底實現，甚而常得其反，狡猾作惡的人反得福，樸實行善的人反得害，宗教乃相信人有來生，在來生正義必能伸張，善惡的賞罰絲毫不減。佛教相信輪迴，前生、現生、來生相連爲一，報應分明，儒家不講來生，則以家族的生命爲一，家族實現善惡報應，所以說「積善之家，必有餘慶」，子孫的生命承繼祖先、父母的生命，先人的善惡，本人沒有得到報應，兒孫將受到。

天主教相信人的生命在心靈方面，永遠常存，因此，來生爲一永生，永生按照現在的善惡，將爲永遠幸福的生活，或是永遠受苦的生活，以實現善惡的賞罰。

中國古代從《書經》和《詩經》開始，就相信上天掌有賞善罰惡之權。上天的賞罰決不看情面，完全按正義。

「惟上帝不常，作善，降之百祥；作不善，降之百殃。」（書經 伊訓）

「皇天無親，惟德是輔。」（書經 蔡仲之命）

「上天乎佑下民，罪人黜伏。」（書經 湯誥）

人世的賞罰，無論怎樣公道，決不能完全實現正義，因為人的知識有限，人的能力有限；政府不能知道國民的一切善事惡事，政府也沒有力量，能夠盡量報善罰惡，必沒有至高的神明，有全知全能的，對於全人類，執行正義，這就是天主教的信仰。

有些學者主張善惡沒有賞罰，因為善惡是人生必要的分別，人天生知道該行善避惡，並不是因為賞罰才這樣做。真正有精神生活的人，行善為自己心靈的要求，不是為求賞報。小孩生來愛父母，決不知道求賞。孟子也說無論誰若看見小孩將掉入井中，必自然地跑去把他拉住，一點也沒有想到賞報，因此，行善不為賞報。行惡應該罰，則為大家所公認。但是惡該受罰，是因為社會的福利，並不是惡事本身的要求。

這種主張，沒有將善惡的根本意義弄清楚。善惡的分別，必定要有一種標準。《中庸》說：「喜怒哀樂之未發，謂之中，發而皆中節，謂之和」（第一章）。《中庸》的標準謂之

性，性來自天命，「天命之謂性」（同上）有些學者以「天命」為天然，為自然，為天生；然而這祇解釋事實之當然，卻沒有解釋事實的所以然。天然、自然、天生，由何而來？應該說來自造物主——上天之命。上天規定了規律，必定規定規律應有的制裁，否則規律不能有效。主張善惡不必有賞罰的學者，當然也不信有造物主上天。但是人心生來有行善避惡的良知，僅僅說是天然的，天生的，沒有解決問題，須要有上天上帝的信仰，才可解決。

3. 永生

孔子不談來生，然而他很看重宗廟的祭祀，而且說「祭如在，祭神如神在。」（八佾）朱熹註說：「愚謂此門人記孔子祭祀之誠意。」中國從古開始就祭祖，（詩經）有祭文王的歌詞，後代儒家學者，雖有像王充不信有鬼神，然沒有一個人不祭祖，大家都相信祖先死後仍舊在天或在九泉仍舊有靈。祇是中國傳統的哲學沒有研究來生的問題，然而卻也討論過。

中國哲學歷代都以萬物由氣而成，氣分陰陽。人也由陰陽之氣而成，陽氣為魂，陰氣為魄。陰陽相合便有人，陰陽相分人便死。人死，魄隨屍體埋在土裡，和屍體一齊化為泥土。魂上升，合於天氣。是不是常存，中國哲學從來沒有說明。至於鬼，是人死後，陰陽之氣沒

有馬上分散，乃成鬼。陰陽之氣不散，有幾種原因：一、猝死；二、冤死；三、祖宗積德積功，使子孫氣盛。(4)

戰國時代，齊魯間漸傳仙人不死，秦始皇時傳說海上有三神山：蓬萊、方丈、瀛洲，山上有神仙，有仙藥。漢朝時，這種傳說更盛，魏晉南北朝道教接納了這種傳說，以金丹和呼吸追求長生。

佛教傳入中國，大講身後輪迴之說，儒家既不講來生，大家又都祭祖，佛教便以輪迴之說講明身後事，取得了中國人的信仰。

歐洲人從公元第四世紀，都相信天主教，近代雖另有各派的基督教，但對於來生的信仰則相同。歐洲的傳統哲學便研究這個問題。

人爲心物合一體，物是身體，爲物質，心爲靈魂，爲精神。靈魂精神體，爲人生命的根源。人死時，因身體不適於生存，成爲屍體，化爲泥土。靈魂精神體不朽不滅，雖脫離肉體，仍能生存。因此，人死，不是毀滅，而是開始完全精神性的生命，這就是人的來生。

按理說，精神體不能來自物質。人的心靈爲精神體，由何而來，從達爾文提倡進化論以後，大家都以爲人是由猿猴進化而來。不管生物學還沒有生物進化過程的化石，以證明進化的理論，在哲學上遇著兩個原則性的難題：一是由量的變化怎麼可以進爲質的變化呢？二是由物質怎麼能進爲精神呢？馬克思的唯物辯證論，否定精神體的存在，肯定一切都是物質，

又肯定由量的變化可以躍進質的變化，突破物種的界限。但這只是唯物辯證論的主張，並不為哲學界所接受。哲學界的學者便尋找各自的理由去解釋。孫中山先生主張物體內有一「生元」，由「生元」而發起生命，然能進化到人類。我則認為宇宙最初物體中，由造物者得有「創生力」，也可以說是「生元」，「創生元」繼續變易，遂有各種的生物。造物主創造萬物的「行」，以我們在時空以內的人看來，是有時間性的，一次創造了宇宙，創造之「行」就結束了，但是在造物主一面，超越時空，沒有時間，創造之「行」是延續的，延續的創造之行，我們認之為支持萬物存在之行，因為萬物本為虛無，由造物主所創造而「存有」，這種「存有」須要造物主繼續支持，否則立刻歸於虛無，這種「支持」實即等於「創造」也等於說造物主繼續在創造，天主教的信仰，相信人的靈魂由天主所造，靈魂的歸宿，是要歸到造物主。歸到造物主便能永遠欣賞造物主的無限真善美，而有幸福的永生；不能歸到造物主，便永遠有失望和失落生命目標的痛苦。

4. 惡的問題

人的世界裡，常存在著惡的問題，在自然界，沒有所謂惡，就是普遍所謂天災，從自然界說，並不是非常的偶然現象，而是按自然法所成。所謂災，乃是對於人的生活能造成傷害而言，在人世界裡，則有惡的問題。

惡是什麼？惡是缺乏善。善又是什麼？善是合於人生規律的事，惡便是不合於人生規律的事。人生規律是人的生命活動的規律，活動的規律幫助人生命的發展。在身體方面，有身體生活的規律，一種活動若不合於規律，身體的生命就要受傷而生病。同樣，心靈的生活也有規律，一種活動若不合乎規律，心靈生命就要受到傷害而造成罪惡。人在世界活著時，是有心物合一的生活，即是心靈和身體結合為一的生活，由人的心靈作主，對於自己的行動負責。所謂惡，即是心靈作主而不合乎規律的行動。

一切的物體，都依照本性的規律而存在而行動，這些自然規律規定每種物體和周圍相接觸物體的關係，關係的成效必然依照自然法的規定。有時，一種物體的現象似乎失常，實際上是物體的關係中有了變動，變動的成效，仍舊依照自然法。

人具有自由，人自己作主。人的生命當然要依照人性規律去發展，《中庸》說：「率性

之謂道」（第一章）率性便是誠。《中庸》說：「誠者，天之道也；誠之者，人之道也」（第二十章）一切萬物，自然地「率性」，所以說誠是自然之道。人既有自由，為依照性律而行，要自己願意，所以說「誠之者」是人之道。善惡，便在於願不願意「率性」而誠。

孟子曾說：「可欲之謂善」（盡心上）善對人的生命有益，人便想得到；惡對人生有害，便該不為人所想要；可是實際上荀子認為人作惡較比行善還更容易也更多，普通俗語也說「行惡如崩，行善如登」山崩水崩，一下就下去了，登山則很難，要費氣力，這到底是什麼緣故？緣故在於看事不明，沒有人會想作惡事，是把惡事看作善事，所以就要做。為什麼人把惡看作善呢？可以作佛教十二因緣中的首要原因，就是「無明」，即是愚昧。但是為什麼大家都「無明」，而且有多少聰明人也「無明」呢？那是因為私慾蒙蔽了心靈的理智。私慾是天生的，不應該是惡的，普通卻都以惡歸之慾情。朱熹講性善情惡，以「理」為性，以「情」為氣；氣有清濁，得氣很清的人情慾清，不蔽塞理智，人便是善人；得氣較濁的人，情慾重，便蒙蔽理智，人乃有惡性。然而這種解釋並不能解釋情慾之惡，若是情慾常是惡，情慾重的人便常作惡，情慾清的人便常行善，事實上又不是這樣，沒有一個人不做些善事，也沒有一個人不作一些惡事。因此有些學者說作惡是由於習慣，因著環境的壞人乃學壞；事實上也有這樣的事，但不完全是這樣。有些人說作惡是由於遺傳，事實上有這種事，但也不盡

然。

古代波斯哲學主張有善惡兩神，善來自善神，惡來自惡神，兩神常相反相爭，人世乃常有善惡。

天主教相信人爲天主所造，天主爲絕對之善，爲什麼來了惡呢？惡是來自人。泰初的人，在簡樸的知識中，受外物的誘惑而作惡，留下情慾向惡的傾向，向惡的傾向使後代人因作惡再加重，人乃不能自拔。

天主乃降生成人，報導人行善之路，給人行善之力，救拔人脫離罪惡。

但爲脫離罪惡，必定要人自加努力。天主助人，人必自助，因此，人須要修身。在歐洲文化裡，修身之道，歸於宗教，宗教教人修德成聖。

中國的文化則以修身屬於儒家的哲學，從古到今，儒家的教育，在教人作君子成聖人。這是因爲中國文化中的宗教，祇講人和神靈的關係；宗教生活在於求福免禍，倫理則歸於孔孟的教育。歐洲文化中的宗教，包括人的全部生活，每個人的全部生活都要依照宗教信仰而行，倫理道德便由宗教而教育。

六、文化哲學

在結束這部哲學概論時，我提出文化哲學。文化是人的生活，人生活在具體環境裡，生活必定有具體的方式，生活的方式就是文化。方式不能脫離生活，不然便消影無蹤；生活也不能沒有方式，否則生活便不是實際的生活。

人的生活當然是每個人的，但是每個人都生活在具體的空間和時間裡，在同一時空環境裡生活的人，生活的方式便會相同。人又不是突然由天空或土中生的，是由父母所生，有血統的關係，血統使人的傾向嗜好、思想、情感，許多相似；這種相似，在具體的生活裡常常表現出來。因此，同一血統的人在相同的時空環境裡生活，生活的方式就大約一致了，於是就產生了文化；文化便是同一血統的民族之生活方式，文化離不了民族。

文化哲學呢？文化哲學是研究文化的基本理論的哲學，是現代新起的學術。研究的範圍有文化的起因、發展、性質。目前許多人談文化的危機，危機為文化發展中的一種現象。

1. 文化的起因

湯恩比的歷史哲學可以說是文化哲學，他以歷史就是文化史。文化的起源，在於一個民族在自然的環境裡，設法克服自然環境，以謀生活，如荀子所說：「畜天而用之」（天論）征服自然環境的成績便是文化。一個民族克服環境的努力越高，文化就越高；一旦停止克服環境的努力，民族文化就會崩潰，甚至消滅。

但是民族生活的環境不完全相同，中華民族所得的自然環境相當良好，中華民族對於自然環境乃求善於利用，利用得當，乃產生高度的生活方式，在堯舜時代中華民族的文化程度已相當高。

文化的起因，第一是人有理智可以想，可以有新創作。第二是人有追求生活舒適的慾望，第三是人群中常有幾個理智力高意志力強的人，發明人的生活方式和工具，便造成文化的開端，大家接受了所發明的生活方式和工具，就結成文化。

文化所包括的成份很多，因為人生活的層面很複雜，衣食住行為日常的生活，還有思想，宗教信仰，藝術創作，社會結構等方面，都是民族生活所不能缺的；這些方面的成就都是文化的成素。

2. 文化的發展

人的生活常是動的，從少到老追求發展，身體的發展到了老年則衰弱，心靈的發展則一生不停。一個民族的生活也常在動，也都在追求發展；但是發展的途徑則不像一個單人的生活那樣有規律。中國歷代的儒家思想都以爲循環爲歷史進展的途徑，也就是文化發展的途徑，孟子曾說五百年後必有王者興，必有名人出世。歐美的社會學者以文化的發展隨著社會的發展，社會的發展以經濟爲動因，現代所謂開發的國家，開發中的國家，未開發的國家，都按經濟的發展程度而定。馬克思的唯物辯證論，以社會的發展由生產工具而發動，發展途徑是辯證法的正反合。偏重政治的歷史家以歷史和文化的發展，隨著政治勢力而定，中國歷史上所說的盛衰，就是一朝的政治勢力之盛衰。

實際上，文化的發展，所有因素很多，途徑也很複雜，不能由一種或兩種因素而定，經濟和政治當然爲重要的因素，但是若沒有思想、倫理、藝術、宗教各方面的配合，文化仍舊不能上升。從歷史上去看，文化發展的途徑，不是直線的前進，也不是循環地前進又後退，而是迂迴地漸漸向前。

文化和歷史相合，乃是一項原則，歷史造文化，文化造歷史。但是歷史隨著時間走，沒

有一刻的停留；文化則隨歷史的階段而走，歷史階段可以包括一段長或一段短的時間，因為民族的生活，雖是常常動，然不常常變。民族生活變了，民族文化隨著起變動。

民族文化雖變，卻又有不變或少有變動的部份，這不變或少有變動的部份，即是一個民族特性在文化中表現的部份。中華民族從古保持中道，中道乃中華民族的特性，特性表現在中華民族文化裡，情理並重，情法兼守。

民族文化可以停滯不進，停滯的原因，必定是民族生活環境沒有重大改變，民族安於環境，失去進取的努力。中華民族的文化就有過這種現象，從漢朝到清朝，祇有佛教傳入中國，造成了新的文化因素和成績。

文化的危機，則是傳統文化不足以適應新的生活環境。中華民族文化的危機，由於歐洲列強政治的侵略，歐洲科學思想及科技的輸入，以往的傳統生活方式已經不能適應這種新的生活環境。歐洲西方文化的危機，在於工業商業發達，引起了社會思想的重大改變，傳統的宗教信仰和哲學很難適應；而且亞洲和非洲的民族，在思想和政治上，都推翻了昔日歐洲獨霸的局面，歐洲人的生活方式也要隨著改變。

文化可以消滅，人類歷史有了這類的事蹟。文化的消滅，或是整個的消滅，或是溶化在新的文化裡。消滅的原因必定是因為另一種更高文化的進攻，民族自然接受更高的文化。例如臺灣的高山族，漸漸已經放棄固有的低級文化而接受漢族文化。或者是因為一種強大武力

的進攻，消滅了國家，被戰勝的民族所奴役，古代的歷史多有這類事蹟。文化本身不會消滅自己，就像一個民族不會消滅自己。

3. 文化的性質

文化不是機械，不是化石，而是活的；因為民族是活的。然而也不是一個純粹的有機體，有生、長、衰、老；因為內容很複雜，成因和成份很多。

在原則上說，文化是變的，在中華民族的五千年文化中，不容易看出變的部份，然而在衣食住行方面雖很少有變，在社會組織方面變更也很少，但是在思想上，在文學藝術上，在宗教信仰上都有顯著的變動，中華民族文化乃有文化史，否則若沒有變更，便沒有文化史了，祇有文化的說明。

在原則上，文化是累積的，前代的文化遺產，為後代的文化的基礎。學術思想常是累積的，藝術創作也有累積。文化的發展，不能從無中生有，不能常摧毀前代文化，重起爐灶，應該在前代的文化遺產上繼續向上。民國初年的全盤西化和現在大陸的徹底赤化，都是違背文化發展的原則，無法成功。祇有道德倫理生活，不能累積，修身須要每人自己從頭做起，

父母的道德，不能是兒女道德的資產。但是倫理的知識，道德的修養法，仍舊可以是累積的。

在原則上說，文化是延續的，文化既然是累積的，便應該是延續的。這並不是說文化不能有革新，文化是變，變該有新的，文化應是日新又新。日新不可能，年新也不可能，但到了相當的時期，社會變了，文化就該革新。然而革新不是說整個是新的，像建房子，把舊屋全拆了，另建一座新的。文化的革新，是在以往的基礎上加建，民族特性和民族文化的基
本，必定保全不拆。

在原則上說，文化是向前進的。人的生活慾迫使人追求更舒適的生活，生活的工具和方式常在改進。每次所改進的不一定常合理，常合乎人性；但久而久之，這些不合理和不合人性的事物，會被淘汰，生活乃向前進。文化所以是向前，路途則常迂迴不直。

以上所講皆屬原則方面，討論細節目的，則是各項的專門學術。由原則方面去看，哲學進到各門專業學術內，說明基本的理論，然後在人生方面，將專門學術連繫起來，真理唯一，生命也是相連。孟子曾說：「萬物皆備於我。」

註：

- (一) 胡適序 科學與人生觀 科學與人生觀上冊 問學出版社 民六十六年。
- (二) 庇護第十一世「四十年」通諭 第五四節—五六節。
- (三) 同上，第五三節。
- (四) 郭垣 經濟論文選集 頁三四三 經濟研究社 民七十五年。
- (五) 黑格爾 美學 朱孟實譯 上冊 頁五—六 里仁書局 民七十年。
- (六) 朱光潛 西方美學史 下卷 頁三〇五—三二五 漢京文化公司 民七十一年。
- (七) 羅光 實踐哲學 頁四〇—四〇八 學生書局 民七十年。
- (八) 郭為藩 教育發展與精神建設 頁三四七 文景出版社 民七十一年。
- (九) 參考左傳卷三十六 子產的解釋 朱子語類卷三。