

一九四八年

新中華

第六卷

第九十五



新中華

復刊第六卷 第九期

中國傳統思想檢討特輯(一)

中國哲學的主流與逆轉

儒家學說的貴族性

宋明理學相同的缺點

中國傳統思想與現代化

論東歐集團

一九四七年美國經濟總結

馬歇爾計劃對於英國的影響

我所認識的黃伯樵先生

身體衰弱與食物療養

投稿簡則

- 一、本誌主旨在灌輸時代知識，發揚民族精神，兼作贊襄建設商榷學術之園地，故取材務求廣博；凡國家建設，民族生存諸問題，以及國際時事，經濟狀況，各科學說，文藝作品，均所歡迎。
- 二、每稿以五千字為最適宜，但萬言之長篇，數百字之小，品亦所拜嘉。
- 三、賜稿務望繕寫清楚，並加標點，譯稿務請附寄原文。
- 四、稿費概用現金，從優奉酬，於發表後奉上。
- 五、一稿數投，每多糾紛，務懇避免。如本誌尚未發表而先見於其他刊物者，恕不致酬。
- 六、來稿經本社揭載後，版權即為本社所有；作者如欲保留版權，請於稿末聲明，惟此項保留版權之作品，本社將來發行彙刊時，仍得採入。
- 七、凡外來稿件，本社於必要時，得自由增刪，如不欲增刪者，請預先聲明。
- 八、外來稿件，不論登載與否，以不退還為原則；如必須退還者，請附足郵資，預先聲明，當可照辦。
- 九、稿末務請註最近通訊地址。
- 十、來稿請寄上海澳門路八九號新中華雜誌社收。

廣告刊例

底封面全	面	金圓六十元
普通全	面	金圓四十二元
普通半	面	金圓二十五元
普通四分之一		金圓十五元

The New China Magazine (Issued Semi-monthly)

不許轉載

新中華雜誌

復刊第六卷第十八期
(總號第二一三期)

中華民國三十七年九月廿日出版

編輯者 上海澳門路八九號 新中華雜誌社

代表人 社長 金兆梓

主編 盧文迪

發行者 上海福州路 中華書局股份有限公司

代表人 郭農山

印刷者 上海澳門路八九號 中華書局永寧印刷廠

發行所 各埠中華書局

定書處 上海福州路中華書局

每月二冊 每冊實價金圓三角

預定以半年為限 十二冊實價金圓三元六角

郵費：國內平郵免收 掛號另加

*本誌概不交換(一四二二三)

中華書局編印



民衆教育第一集

舒新城 朱文叔 吳廉銘主編

地方教育行政機關
國民學校師範學校
圖書館
民衆教育館

均須購備此書以爲
推行民衆教育之助

失學民衆之多，爲我國現代化之最大障礙；如何掃除文盲，爲我國教育上之最大問題。但所謂文盲，非僅僅文字而已，且爲知識盲，技術盲，思想盲，行爲盲，一切落伍於現代生活之外。故欲掃除文盲，非僅僅施以識字教育所能爲功；而必須從知識、技術、思想、行爲各方面予以現代化之啓迪，使占我國人口過半數之失學民衆，皆有做一個現代人之基本條件，而後我國始能迎頭趕上，成爲富強康樂之新中國。敝局有鑒於此，十餘年前，即詳察我國失學民衆之需要，擬就一現代化之民衆教育用書目錄，並分約專家撰述，編以戰事起而中輟，勝利以還，賡續進行，今第一集已編就付印，全書分三類：第一類爲民衆常識，又分公民須知、史地常識、醫藥衛生、自然現象、科學新知、農業新知、工業新知、商業常識、民間禮俗、家事舉要、日用算法、日用文件等十二目，計一百冊；第二類爲民衆讀物，又分民間故事、民間諺語、舊劇新選、舊小說新選、民衆新文藝等五目，計五十冊；第三類爲民衆教育人員用書，計二十冊；都凡一百七十冊。全書用字行文，均以最常用之基本字爲主，並益以中華基本教育小字典一冊，以爲民衆自學之助，尤爲特色。在此基本教育積極推行之時，謹以此書貢獻於全國民衆以及從事民衆教育之人士。

發售預約

- 一、全書一百七十一冊，定價國幣二百元，四萬倍發售，預約八折。預約：
 - 全集 一百七十一冊 六百四十萬元。
 - (甲)民衆常識 一百冊 二百四十萬元；
 - (乙)民衆讀物 五十冊 一百二十萬元；
 - (丙)民衆教育人員用書二十冊 三十萬元；
 - (丁)中華基本教育小字典一冊 十三萬元。
- 二、預約自即日起至七月十五日止。
- 三、全書分五月十五日，六月十五日，七月十五日，三期出齊。
- 四、凡購滿三十部者，另訂優待辦法。
- 五、備有目錄樣本，承索即奉。



西陲史地研究

吳景敖著 定價二元五角

全書包括重要論文八篇：(一)吐谷渾西出柴達木塔里木通中亞北印故道，(二)唐蕃天竺故道，(三)唐蕃茶馬市易路綫，(四)元代平滇征緬路綫，(五)西陲重要隘路之比較研究，(六)清代河湟諸役紀要，(七)青川邊境果洛諸部之探討，(八)讀校河西新疆地圖集。全書着重西陲交通史地之研究，暨邊地各種現實知識之介紹，足供留心邊事者之參考，藉助國人對邊情之認識。

新中華叢書 還鄉

王西彥著 定價三元二角

這本書裏面所出現的，有受欺受虐樸實而善良的農民，淪落戶中自暴自棄的浪子，悲愁的老人，無告的婦女，以及遭遇不同，面目各異的知識份子。全書充滿着淒涼而憂鬱的氣氛，讀者可以從中聽到一種絕望的呼號和呻吟，看到一幅農村的廣大的悲劇畫面。這是詩，也是抗戰後農村現實的長篇小說，人人都當一看。

應用膠體化學

余佩聲編 定價三元

近年來膠體化學突飛猛進，應用日廣，無論對於何種工業以及日常生活，均有其密切之關係，本書所述即注重實用，俾學者讀之得知膠體化學所處地位之重要。全書共十四章，計六萬餘字，可供大中學生參考或自修之用。

中國大教育家

程俊英編著 定價二元二角

本書所述是中國歷代大教育家之傳略及其教育學說。傳略之部，是根據史傳及雜記提要敘述，尤注意他們的教育生活，及其服務精神，可為獻身教育者法式。學說之部，是根據他們的著作言論加以分析，取其精蘊。本書條理分明，文字簡潔，不但是師範生必讀之書，亦可為中學生課外讀物。

農業叢書 綠肥作物

徐方幹編 定價三元八角

綠肥為我國農民習用之主要肥料。近年來化學肥料雖已漸見採用，但因產量不敷，價格較巨，以致應用不廣；而綠肥作物之研究，在農業上仍不失其重要地位。本書取材以實用為主，內容依據各項實驗，說明綠肥作物之生理及施用之肥效，故可應用於實際，又可供農校學生自行實驗之參考。

新中華叢書 當代中國實業人物誌

徐盈著 定價四元五角

這是抗戰時期的一些實業界人物活動的紀錄，有的是老兵，有的是新戰士。大家從濱海內移，想為了國防而努力，並且糾正了以往偏重沿海的畸形發展。作者只是從每個人物的一生中摘取一個片段，有從一粒土壤看整個地球的意圖。



大學用書 國史要義

柳詒徵著 定價八元二角

本書作者是當代史學權威，研究中國史學垂五十年。本書為抗戰後期著者講學重慶國立中央大學時所作，一生精力，實萃於是，所述皆國史根本要義，且多為劉知幾、章學誠輩著作所未論及者。誠吾國史學上不朽之名著也。

新中華叢書 營養論叢

羅登義著 第一集 定價一元八角
第二集 定價二元二角

此書為國立浙江大學羅登義教授本其多年之考察與研究，並參考中西有關營養書籍編著而成。對於吾國農產物和農產製造品之營養價值，以及維他命含量等，言之極詳。并注重以極經濟之方法，使人獲得極豐富之營養。此書實為吾人養生之經濟方法。

科學常識叢書 自然界與人生 續編

王蔚華譯 定價七元

本書為赫氏「自然界與人生」之續編。書中以農業為主題，並述地質、天文、氣象、土壤、化學、生物、醫藥、生物之演進及生活中各種常見事物，說理以日常生活為起點，由淺入深，使讀者明瞭日常生活中各種現象的所以然。用為中學及一般社會之補充讀物，最為適當。

中山文化教育館社會科學叢書

中國農業合作化之研究

彭蓮棠著 定價十元

本書立論要旨，基於民生主義及其平均地權之理想，並根據中國農業經濟之現實，與世界農業經營之趨勢，詳盡制定中國農業建設之方案，指陳其改革途徑。全書共二十二萬餘言，極富參考價值。

鄭和遺事彙編

鄭鶴聲編 定價五元

本書作者搜輯鄭和史事，始自民國二十四、五年間，除自行博採文物圖片之外，更托人向各處摘抄有關之文獻，入滇中採訪鄭和家世之材料。以十年之長期，作精勤之蒐採，其發為斯編，自爾卓越，非同凡品。研究歷史者不可不備。

唐詩三百首詳析

喻守真編註 定價七元

本書特點：注解——解釋語詞，說明來歷，遇艱深之題目，亦加以詳解。作意——說明全篇綱領，及作詩本旨與作用。作法——將全篇段落詳為分析，詞意銜接，脈絡貫通。聲韻——每極體制首篇，附聲調圖譜，每句旁標註平仄、押韻、換韻等符號。韻目——書末附有詩韻沿革、四聲韻目、辨韻方法等。



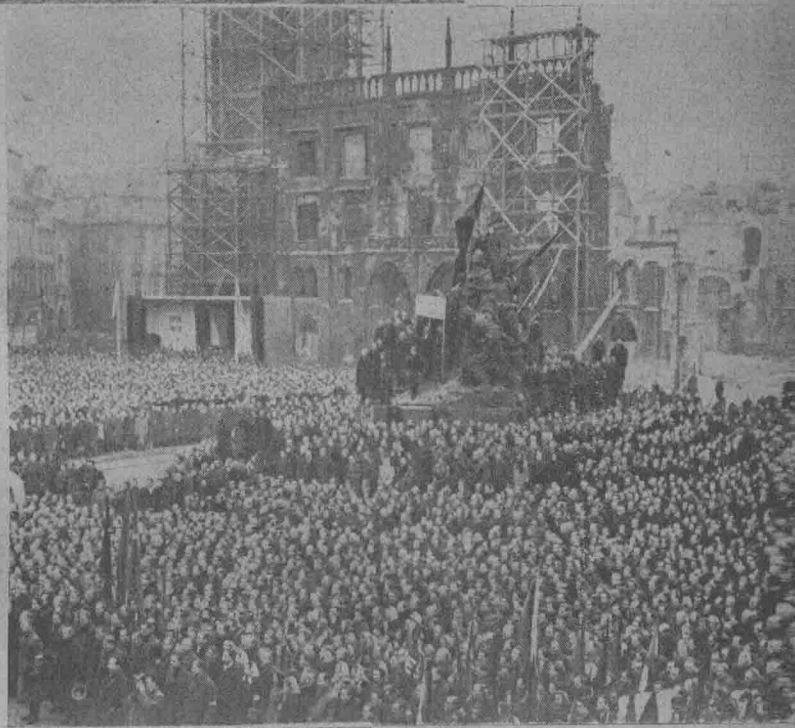
戰 線 外

王 琦 木 刻

嚴肅的捷克

壯美的捷克

(轉載自法國 Le Monde Illustré)

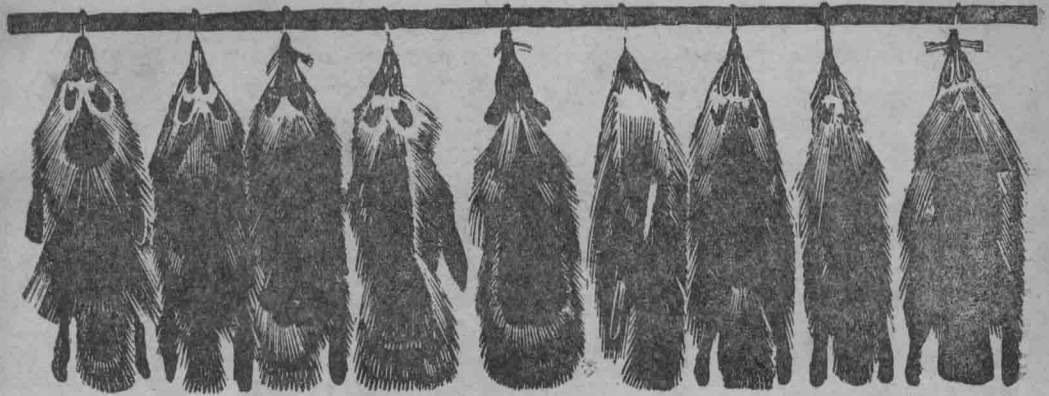


本年二月二十五日，中歐的捷克斯拉夫共和國人民在一夜之中抉擇了她們自己的途徑，奠定了她們和平建國的基礎；各黨派組成了堅強無比舉國一致的民主政府。捷克的國土不足五萬方哩，人口僅一千二百萬，然而以往的兩年，在所謂東西勢力進行「冷戰」的局面之下，他們不但在中歐，而且在世界常處於舉足輕重的地位。「二、二五」事件宣告了這一幕勾心鬭角的好戲的終場。從一九三三年德國納粹政權登場到今天，捷克才真正獲得了自由、獨立和解放。

看！捷克人民身臨這樣重大的時代的轉捩之一刻，他們的情緒夠多麼質樸，嚴肅，壯美。



【最上】捷克總統貝奈斯於「二、二五」深夜宣佈接受共產黨組閣之要求，圖中正宣讀文告者即貝氏，站在貝氏前面的是內閣總理高德華。
【上、左】二月二十四日全捷克工人宣佈總罷工一小時，向右翼各黨示威，兩圖即當日在捷克布拉格中央廣場上集合的不威羣衆。



新中華

復刊第六卷
(總第十一卷)

第九期 目次

民國三十七年五月一日出版

插圖：木刻（一幅）

嚴肅的捷克、壯美的捷克（三幅）

社聲

我們為什麼要做這檢討傳統思想的工作……………兆梓（一）

中國傳統思想檢討特輯（一）……………紀玄冰（三）

中國哲學的「主流」與「逆轉」……………嵇文甫（九）

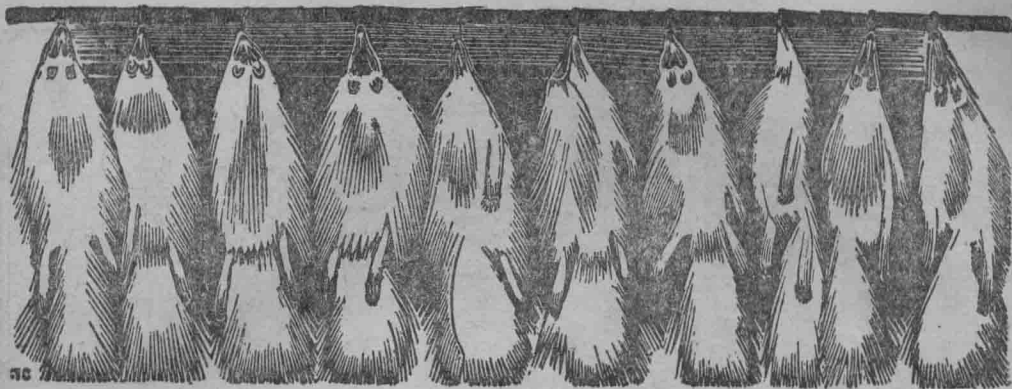
儒家學說的貴族性……………蔡尚思（二五）

宋明理學相同的缺點……………周憲文（三三）

中國傳統思想與現代化……………陶大鏞（三八）

戰後保加利亞的經濟改造（下）……………陶大鏞（三八）





論東歐集團……………陳子久(三)

一九四七年美國經濟總結……………鴻慶譯(三八)

馬歇爾計劃對於英國的影響……………進文譯(四〇)

我所認識的黃伯樵先生……………舒新城(四)

論中國諺語的蒐錄(下)……………朱介凡(四七)

身體衰弱與食物療養(健康通訊)……………舒新城(五〇)

半月時事綜述……………范惠(五一)

豫魯春季會戰……………選舉總統與修改憲法……………美援外

總法案成立……………環繞着德國的局勢……………義大利選舉

前夕……………美扶日政策益見明朗……………泛美會議的風波

在網罟裏(續完)……………王西彥(五九)



我們為什麼要做這檢討傳

統思想的工作

我要說明我們為什麼做這檢討傳統思想的工作，我得先說明什麼是思想，什麼是傳統的思想，這纔可以談到為什麼要來做這一套檢討的工作。

什麼是思想？思想這一名詞，一望而知是一種心理的現象；再說得詳細一點，便是就當前事物加以思維，由思維而產生的一種意識現象。

那末什麼是傳統思想呢？思想既是由對當前事物的思維而形成，那末思想之上而冠以「傳統」一詞，望文生義也就可以知其不限於當前事物——豈但不限於當前事物，而且明明告訴我們，這不是由於對當前事物的思維所形成，而是由於古先人對當時事物的思維所形成，不過經他們的後人加以追認而成為應遵守

的教條，積祖相傳地傳下來，使後人不得不捨棄自己對當前事物的思維，而服從已往的古人的思維。

所謂「對當前事物的思維」，這無疑是一種心理上的反應。凡一新事實的發生，一新物件的發見，吾人面對了這一事一物，爲了適應起見，自然而然的在心理上起了一種反應，這便是思維之由來。積了多人的思維，捨去其不同而抽取其共同，使那一部分衆人共同的思維成爲共同承認的信念，這纔形成了所謂思想。在同一地同一時的社會中，假定沒有受過些微古先傳下來那些教條的影響，那末這對當前實際事物的純粹共同反應，自必和當前事物的實際最爲調適，因爲這原是對此事此物而發生的反應，其正確雖不能和攝影一樣準確，而較之夾雜有他種物象攝入鏡頭者總正確得多。

可是，思維的機構——神經系統和感覺器官——原是我們用以思維的工具。要使工具能使用得得當，這運用工具的本領必須受過訓

練。可是施以此種訓練者是什麼人呢？這無疑是已具有這本領的人；換句話說，就是上一輩子的的人，至少也是開道在我先的人；那末這些人未必是生而知之者，勢必有所從受。這又無疑是受之於比他們再上一輩子的或開道更在先的人。再上一輩子還有再上一輩子的，更在先的還有更在先的人，由此上推，可以推到很遠很遠的古先人。照這樣積祖相傳下來的訓練方法，勢必至或多或少的要將古先人之所思維而成的思想也連帶傳下來，以迄於現今，這便是傳統思想尚存於現今的由來。思想而有這種傳統思想滲雜在內，其不能像那純粹的共同反應和當前事物實際調適，這也是「勢有必至，理有固然」的事實。因爲古先人思維時，其所思維的對象未必盡同於今日。以此而言反應，不將「方暑而思向火，當春而悲落葉」了嗎？不將「講鑪鑒於夏后之世，謀決濟於殷周之庭」了嗎？所以環境變了，社會變了，而我們的反應却不能隨之而變，或變而不徹底，這無異安牛頭於馬項，試問如何配合得調適？這種道理，我想粗淺到不能再粗淺了。然而……

其實說起來，傳統思想，還不僅不能與當前事物——當前的環境或當前的社會——能配合得調適，有時還足以妨礙社會的進步。這因由傳統思想而形成的社會意識諸形態，諸如風俗、習慣、政治、法律、倫理、宗教、教育乃至哲學、藝術等等，原都已因了傳統的關係被尊稱爲文化了。這種文化當然是非物質文化，原是以適應衣、食、住、行等物質文化的。可是一個社會的進步，物質文化的進步往往較活潑而佔了領導權；反過來非物質文化却往往有其先天的惰性來作拉腿的工作，拉住了物質

文化的腿，不使之有痛快的進步。所謂社會的進步，原指的是社會生活的進步。衣、食、住、行等物質文化的進步，不就是社會生活的進步嗎？所以物質文化實在就是社會生活的本身；其進步與否，也即是社會生活本身的進步與否。那些非物質文化既足以拉物質文化進步的腿，當然也便足以妨礙社會的進步。這是明白的邏輯，而無所容其詭辯。現在騰下了所要說明的，就是非物質文化「果否具有先天的情性」一個問題了。

講到文化的情性，原不限於非物質文化，便是物質文化也有它的情性，可是就這兩種文化發生的先後講，物質文化總是先非物質文化而邁進的；例如人類狩獵社會進於牧畜社會或耕稼社會時，絕不因狩獵社會中有一種什麼非物質文化引起他們改善物質生活的動機來；反之正因為牧畜和耕稼的物質文化，纔使得古代的社會組織由母系中心進而為父系中心。這還是指沒有文化的社會講，或可說是指文化——不論物質、非物質——由無而到有的時候講。即如現代的社會組織，難道我們能說不為了適應工業革命後的物質文化而形成的嗎？難道我們能說先有現代的社會組織而後有工業革命嗎？本來非物質文化是為適應物質文化而產生的，這在原則上就是這麼一回事。你能說當前並沒有須思維的事物，憑空會去思維嗎？攝影機前沒有人體或景物，影片會有什麼影像憑空顯現出來嗎？固然，天下事原不可一概而論，沒有科學的發達和西歐各國海外貿易的發展也未必有工業革命。但這種互相影響互相倚存的現象要無非為的是求生活的進步，生活的進步原就是物質文化的本身，這當是無可否認的事實。

烏格朋 (William Fielding Ogburn) 說得好：『俗話說得好，文明不過是一層鍍上的金，假如在文明人背上用刀刮一下，便可刮出一個野蠻人來。』

由上所述，我們可以肯定的說，社會文化的發展，必先有物質文化，而後有非物質文化以適應之。而且不但先有物質文化而後有非物質文化；還往往物質文化向前邁進，非物質文化却跟在後頭趕不上，便成了文化落後的現象。趕不上，假如肯努力前進，迎頭趕上，還可勉求其調適，無如當趕不上時，還往往要拉住了物質文化的後腿來求調適，這就是所謂反動了。這種例證，我們不必遠求，只須求之於我國近百年史。例如築造鐵路，行駛火車，這原是以捷於行遠的，當然是物質文化。可是當清光緒元年上海吳淞間由英人瑪禮遜 (M. S. Matheson) 築造了一條鐵路，當時蘇松太道馮凌光即起而反對，但反對的理由却不是主權問題，而是因火車壓斃人命。便是這還是表面的理由，實際上還是當地的人民也狂於風水的迷信而羣起反對。結果由李鴻章與英人交涉，備價收回，將全路一切材料盡行沈入打狗湖中，一時人士都額手稱慶。第二年中國駐英公使郭嵩燾致書李鴻章請辦鐵路，清政府中的官吏除了李鴻章一人外，沒有一個不責備郭嵩燾為名教罪人。所謂風水，便是風俗；所謂名教，可說是倫理或哲學；總括一句話，都是思想，而且是傳統的思想，這不是非物質文化是什麼？這樣一來，我國鐵路的築造要遲到光緒十四年纔由李鴻章一意孤行實現了天津通州間一小段，而當時反對者，還是紛紛而起。這時期的李鴻章以一身而辦機器局、開煤礦、設電綫、創招商

局、設織布局，儘量輸入西洋的物質文化，然而李鴻章畢竟招了個漢奸的惡名。這不是非物質文化拉住了物質文化的後腿，不使前進的顯例嗎？

何以會有這種情形的呢？除了我上面所講訓練思維時或多或少連帶傳下來的古老思想外，還有一個比此更重要的原因：（一）這個原因略同於我曾說過的那個原因，不過將上一輩子的人或開道在先的人換做了社會上有地位的權威人士。大凡一個人既在社會上獲得了權威的地位，無論他正路的才調也好，歪才也好，聰明才智必有勝人之處，這也原是不爭的事實。惟其如此，這些人憑其地位很容易得到一般人的信服；固然未必中心悅而誠服，至少也要屈於他們的權威而不敢不服從。在這種情形之下，他們就隱然握有操縱一時思想的權威，而成思想的壟斷者。其人一旦成了思想的壟斷者，他必以為最好一切思想讓他們去獨佔，人家不許有思想，尤其不許有新的思想，使大家都只能做他們的應聲蟲。思想本來不比衣食之不可一日或缺。沒有衣，要凍死；沒有食，要餓死；沒有思想，雖不免於苦痛，總不至於死。一般人只要不至於死，在思想方面遷就一點原也未嘗不可，而況權威人士還往往操生死人之權以相臨呢？這就是非物質文化所以會趕不上物質文化的絕大原因。至於權威人士的思想，則因他們既握有權威了，最好一切不必更張，一更張，對他們的既得權容有萬一之不利，又何肯放鬆呢？更何況冒險呢？因此傳統思想便深根固柢蟠結於他們的思維機構中。這只消看看，自古以來，凡是主張革新的，必都是年輕而無地位的人，於是「下接第32頁」



中國哲學的「主流」與「逆轉」

紀玄冰

——評馮著「新原道」——

馮友蘭先生自稱其「新原道」一書，『非惟為「新理學」之羽翼，亦舊作「中國哲學史」之補編也。』（「自序」）但是，在我們看來：說「新原道」是「新理學」的羽翼，固是事實；說「新原道」是「中國哲學史」的補編，則非事實。

我們這樣看法，或許有人不能同意。因為從字面來看，「新原道」一書，除冠首的「緒論」而外，本論十章，從孔孟起論，中經楊墨、名家、「老」莊、「易」「庸」、漢儒、玄學、禪宗、道學，而以「新理學」的「新統」為全書之殿；似乎是『依歷史的順序，敘述中國哲學史中各重要學派的學說』（「緒論」）的哲學史一類著作。然而，我們如透過了字面，更深一層來看，馬上就可以知道：「新原道」和「中國哲學史」根本上不是同類的著作。

馮先生的「中國哲學史」，雖然也是實在論學派的著作，因而在評定價值及敘述詳略上，自然也不免有其門戶的偏向（例如：六朝哲學中不見范縝，唐代哲學中不見呂才、柳宗元、劉禹錫，宋代哲學中不見永嘉學派，清代哲學史不見王船山等等）；但大體上還保持着哲學史家應有的客觀精神。至於「新原道」，從著作的動機到著作的內容，根本就是要從中國哲學史中尋求「超以象外」的玄學傳統，替「新理學」系統發現其先行的思想源泉，而確定其繼往開來的歷史地位。這一點，馮先生是公開承認的。例如他說：

此書（「新原道」）之作，蓋欲述中國哲學主流之進展，批評其得失，以見「新理學」在中國哲學中之地位。所以先論舊學，後標新統。異同之故明，斯繼開之迹顯。庶幾世人可知新理學之稱為新，非徒然也。……書凡十章，新統居一，……蓋學問之道，各崇所見。當

仁不讓，理固然也。（「自序」）

在中國哲學中，……並不是每一家所講底都能合乎「極高明而道中庸」的標準。……不過在中國哲學史的演變中，始終有勢力底各家哲學，都求解決如何統一高明與中庸的問題。對於這個問題底解決，可以說是「後來居上」。我們於此可見中國哲學的進步。我們於以下十章，依歷史的順序，敘述中國哲學史中各重要學派的學說，并以「極高明而道中庸」的標準為標準，以評定各重要學派的價值。（頁三至四）

這是非常明白的：馮先生在「新原道」中，並不是講中國哲學史，並不是中國哲學上有什麼就講什麼，而是只講中國哲學演變中的「主流」，祇講「始終有勢力底哲學各家」；而且，此所謂「主流」又是「以極高明而道中庸的標準為標準」，而評定其為「重要學派的學說」的進展之迹。反之，凡不合乎「極高明而道中庸」的標準的學派，就不但對之可以批評，而且對之也可以默殺。

在批評與默殺的手法之下，中國哲學史就被歪曲成一部玄學史；而新理學也就成了『並不是我們的偶然底私見，而是真正接着中國哲學的傳統講底。并以見我們所謂中國哲學的精神，真是中國哲學的精神』（頁六）。這樣一來，新理學自然就成了中國玄學思想的集大成的合法系統。所以他說：

中國哲學的精神的進展，在漢朝受了逆轉，經過了三四百年，到玄學始入了正路。中國哲學的精神的進展，在清朝又受了逆轉，又經過二百年，到現在始又入了正路。……在西洋，近五十年來，邏輯學有極大底進步。但西洋的哲學家，很少能利用新邏輯學的進步，以

建立新底形上學。……新底形上學，須是對於實際無所肯定底，須是對於實際，雖說了些話，而實是沒有積極地說什麼底。不過在西洋哲學史裏，沒有這一種底形上學的傳統。……在中國哲學史中，先秦的道家，魏晉的玄學，唐代的禪宗，恰好造成了這一種傳統。新理學就是受這一種傳統的啓示，利用現代新邏輯學對於形上學底批評，以成立一個完全「不着實際」底形上學。但新理學又是「接着」宋明道學中底理學講底。所以於它的應用方面，它同於儒家的「道中庸」。它說理有同於名家所謂「指」。它爲中國哲學中所謂有名，找到了適當底地位。它說氣有似於道家所謂道。它爲中國哲學中所謂無名，找到了適當地位。它說了些雖說而沒有積極地說什麼底「廢話」，有似於道家、玄學及禪宗。所以它於「極高明」方面，超過先秦儒家及宋明道學。它是接着中國哲學的各方面的最好的傳統，而又經過現代的新邏輯學對於形上學的批評，以成立的形上學。它不着實際，可以說是「空」底。但其空只是其形上學的內容空，並不是其形上學以爲人生或世界是空的。所以其空又與道學、玄學、禪宗的「空」不同。它雖是接着宋明道學底理學講底，但它是一個全新底形上學。至少說，它爲講形上學底人，開了一個全新的路。（頁一三至一四）

這裏的「逆轉」與「正路」之說，包括着許多嚴重的問題。但是，關於此點，下文將要論及。現在我們只說：它與宋儒所說的「道統之傳」本質上是一類的思想。明白了馮先生這一自信，則「自序」中所引孔子「文王既沒，文不在茲乎？」孟子「聖人復起，必從吾言。」老子「知我者希，則我者貴」云云，便可以知其意之所存。

在西洋，黑格爾曾將哲學史看成一部絕對理念的發展史，而以自己的哲學系統爲哲學史發展的結論。與此相仿，馮先生也將中國哲學史看成一部玄學精神的進展史，而以自己的新理學系統爲中國哲學史發展的內部靈魂。

但是，當作全「新底形上學」的新理學雖然是「不着實際底」，而當作「歷史」的中國哲學史則是「着實際底」；所以，爲了使本來「着實際」者變成爲「不着實際」，就需要從所謂「凡哲學都是失人情底」（頁三七）出發，推翻「一般人」的中國哲學史「常識」，而「專決」於「近年以來，對於舊學」的「時有新解」。就「新原道」所「傳之當世」者來看，這些「新解」，大體上就是將「一般人的常識」上所認

爲是哲學者解爲非哲學，將「一般人的常識」上所認爲中國哲學史中的「重要學派」解爲「不關重要，或根本一字不提」，將「正路」解爲「逆轉」，將中古黑暗的支配哲學解爲「中國哲學的精神」或「主流」等等。從這裏，「庶幾世人可知新理學之稱爲新，非徒然也」。

但是，爲了替新理學發見「中國哲學的各方面的最好底傳統」，在哲學史的起點上，馮先生首先就碰着一個難題。「孔子是中國哲學的開山」，這不但不是「一般人的常識」，而且也是馮先生的「中國哲學史」上所曾經一再肯定的事實。但孔子却很難說是有「超以象外」的思想的哲學家。如果否認孔子的學派是「始終有勢力底」「重要學派」，則更不容易。馮先生爲了解決這個難題，似乎頗費了些苦心。其着手的第一步，是自違其例：不「依歷史的順序」講孔墨，而以孔孟爲一派學說，列入開宗明義的第一章。這樣一來，中國第一個學派的儒家哲學，由於孟子的烘托，孔子本人也就顯得中庸與高明雙行并顧，將中國哲學的起點，化裝成玄學的開始。但是，在「一般人的常識」上，最少不免發生左列兩個疑問：

（一）「依歷史的順序」講，孔墨時代相接，楊朱亦先於孟子；何以從孔孟起論而以楊朱繼其後？如果說孔孟皆是先秦的儒家，言孔不能不同時言孟；則荀子亦先秦的儒家大師，與孟子相較，有類於亞里士多德之與柏拉圖（此說亦自馮先生發出，見所著「中國哲學史」），何以言孔孟而不及於荀子？這樣的筆法，是否曲解中國哲學史的實際發展，以求合於「極高明而道中庸的標準」？

（二）作爲中國哲學開山的孔子，誠然是「道中庸」的，但是說他「道中庸」而不遺「高明」，總不免過於勉強。馮先生在「論語」四百九十二章中，提出了「吾十有五而志於學」一章，逐句加以新解，藉以證明孔子不只是「道德境界」，而是「有似於天地境界」（頁一三至一五）。但是，「志於學」雖可解爲「有志於學道」，而「論語」中「道」字凡七十七見，皆無「超以象外」的形上學意義，「三十而立」雖可解爲能「循禮而行」，而「禮」字也是「道德境界」中物；「四十而不惑」雖可解爲「不惑底智者」，「對於仁義禮底了解」，而馮先生已明言其爲「道德境界」；「五十而知天命」誠然是知道「上帝的命令」；「六十而耳順」誠然是「而已順天命」；但是，不論是「知上帝的命令」或「順上帝的命令」，都是宗教範圍中事。根據馮先生對於漢儒的評價，

則孔子簡直就不算是哲學家，頂多也只能是「道中庸而不極高明」的「大現實主義底」，「膚淺底」，「世間底」哲學家；或者說是「如走錯了路的人的快跑，越跑得快，越錯得很」的哲學家。如果說「中國的哲學的精神的進展」上真有馮先生所謂「逆轉」，則在中國哲學史的起點上，第一個出現的哲學家，恐怕也就不免於逆轉之愆。

孔子以後，「依歷史的順序」，到了楊墨，照馮先生看來，仍然不合「極高明而道中庸」的標準；一直到了惠施、公孫龍的國家哲學，才算「最先真正講到超乎形象的哲學」（頁二九）。馮先生對於名家哲學，大施其恭維（頁二八至三六）。在這種恭維中，提到西洋哲學史上所謂唯名論與實在論之爭，而以唯名論與公孫龍所持的觀點，對立起來（頁三七）。這一點特別耐人尋味。但是，名家這種「超乎形象」的哲學，究竟從何而來？不能不說是前無古人。

爲了使中國哲學的「主流」更向前「進展」，馮先生對於惠施、公孫龍也附加了批評：『不過我們可以說，他們尙未能充分利用他們的對於超乎形象者的知識，以得到一種生活』（頁三五）。於是，「中國哲學主流」，便「進展」到了道家：

道家是反對名家底。但他們反對名家，是超過名家，並不是與名家立在同一層次而反對之。「墨經」與荀子反對名家，是與名家立於同一層次而反對之。（頁三五至三六）

在這裏，「墨經」與荀子的哲學，雖然僥倖免於「逆轉」，但是，這樣輕輕一筆帶過，自然就不算是「重要學派的學說」。至於韓非，雖然是對於先秦的名辨思想，從法家觀點集了大成的人，雖然是將形式邏輯矛盾光輝的運用於實際的人，但是，也正因為他不能「超以象外」，所以，在「新原道」中，也就沒有了他的名字。這比較着馮先生在「中國哲學史」中，爲韓非特闢專章的作法，自然大有不同。因爲，「新原道」不是哲學史，它是要講哲學。『但講哲學則非如此不足以達到玄之又玄的標準』（頁三六）。

關於道家，馮先生所特別用力說明的，似乎在於「老」莊，尤其莊子的知識方法論。我們知道，道家的知識方法論，不在於求知而在於去知，以蒙昧主義的無知爲無所不知，在相對主義的詭辯論中，讚美愚人嬰兒以及原始社會中的一切原始境界。但是，這在馮先生的「新解」中，都變成了「最高知識」及「最高境界」。所以他說：

道家求最高知識及最高境界的方法是去知。去知的結果是無知。但是這種無知，是經過知得來底，並不是未有知以前的原始底無知。爲分別起見，我們稱這種無知爲後得底無知。有原始無知底人其境界是自然境界。有後得無知底人，其境界是天地境界。（頁四七）

馮先生以爲：道家用去知求與萬物渾然一體，所得到的是在知識上與萬物爲一，其結果仍有「方內」「方外」之分，所以道家的天地境界，是以「兩行」爲基礎的。不過就「極高明而道中庸」的標準說，道家的哲學雖能「極高明」而不能「道中庸」，不能使高明與中庸成爲「一行」，而仍在「兩行」中保留着二者的對立，則是哲學的「可評之處」（頁四九）。在這裏，馮先生說到了「易」「庸」。

據馮先生說：孔孟的哲學，雖道中庸而不能極高明，是其缺點。但是，孔孟（其實只是孟子）用集義的方法，求與萬物渾然一體，所得到的是在情感上與萬物爲一；在這裏，就不致有「方內」「方外」之分，很容易達到高明與中庸的統一。不過，要提高儒家哲學的高明，需要接受道家的影響。在中國哲學中，據馮先生說：『受道家的影響，使儒家的哲學，更進於高明底，是「易傳」及「中庸」的作者。（頁五一）』

道家只知無名是超於形象底，不知有名亦可以是超乎形象底。『名之所指，若是共相，則亦是超乎形象底』『易傳』及『中庸』的作者，知道此點，這是他們比道家進步的地方。但是，據馮先生看來，『易』『庸』的哲學，也仍有它的缺點。所以說：

「易傳」及「中庸」的作者，知有名亦可以是超乎形象底。但他們不知，若對超乎形象底，有完全底講法，則必亦（疑爲「亦必」之誤）須講到無名，超乎形象不必是無名。但有名決不足以盡超乎形象底。由此我們可以說：『易傳』及『中庸』的哲學，十分合乎「道中庸」的標準。但尙不十分合乎「極高明」的標準。由此哲學所得到底生活，還是不能十分「經虛涉曠」。（頁六五）

中國哲學的「主流」，進展到「易」「庸」，到了漢代，不幸受了「逆轉」。這一「逆轉」，據馮先生說：是因為漢人的著作，『其中所表現的思想，都不能超於象外。』（頁六六）在敘述漢儒的時候，馮先生舉出了「淮南鴻烈」與董仲舒。斷定漢代的思想家無論『自以爲是道家，或是儒家，他們的觀點，都是陰陽家的觀點。他們的精神，都是陰陽家的精神。』（頁六八）所以『嚴格地說，漢代只有宗教、科學、沒

有純粹底哲學』（頁六八）。在這裡，馮先生又對於科學、哲學和宗教，作出了區別，例如他說：

科學能增進人的知識，但不能提高人的境界。哲學能提高人的境界，但不能增進人的知識。……這種分別，就是科學與哲學底分別。……純粹底哲學中的主要觀念及命題，都是形式底，對於實際，無所肯定。宗教及科學中底主要觀念及命題，則是積極底，對於實際，有所肯定。（頁六七至六八）

在這一點，我們可以看出，宗教與哲學的不同。宗教家用想，哲學家用思。宗教是想像的產品，哲學家是思的產品。宗教的思想，近乎常人的思想。而哲學的思想，反乎常人的思想。……常人的思想，大概都是圖畫式底。嚴格底說，他們是只能想而不能思。他們……所想像底神、帝等，所有的性質，大部分是從人所有的性質類推而來。例如人有知識，許多宗教以為上帝亦有知識，不過其知是全知。人有能力，許多宗教以為上帝亦有能力，不過其能是全能。人有意志，許多宗教以為上帝亦有意志，不過其意志是全善。他們所想像底天堂的情形，亦是從我們的這個世界的情形類推而來。這個世界及其中事物都是完全底。在這個世界中，有苦有樂，在天堂中則只有樂，天堂是所謂極樂世界。他們所想像底世界發生的程序，亦是從實際世界中工人製造物品程序，類推而來。神或上帝如一工人，實際底世界如其所製造底製造品。諸如此類，總而言之，所謂上帝者，不過人的人格底無限放大。所謂天堂者，不過是這個世界的理想化。這都是以人的觀點，用圖畫式底思想，以想像那個什麼所得底結果。（頁七三至七四）

在我們看來，說宗教世界從現實世界類推而來，這是一般的說法，自然沒有問題。但是，馮先生以宗教與科學為同類，我們却不能同意。因為每人都知道，科學是宗教時代的異端，它是戰勝了宗教的迫害，作為宗教的否定而成了獨立的學問。誠然，『宗教及科學中的主要觀念及命題，則是積極底，對於實際，有所肯定』。但是，我們不能忘記，宗教是對於世界的顛倒認識，科學是對於世界的正確認識，它們在知識屬性上，有真理與謬誤的差別，不能混為一談。如果說，在古代社會中，原始的宗教，與原始的科學，往往混而不分（頁六八），所以屬於同類；則原始底科學，與原始底哲學，在古代社會中，亦何嘗不是往往混而不分？馮先生何以能指出科學與哲學的分別？

其次，在我們看來，所謂「境界」，應該是人類在客觀世界規定中所有的主觀狀態。例如：一般所說是支配世界的自由的主人，或是被世界所支配的盲目的奴隸等等。但是，境界的高低，無疑問的是被其知識的多少或真偽所決定。所以培根會說：要想征服它須先服從它。又說：知識就是權力，能知者就是能行者。依此，則馮先生所說：『科學能增進人的知識，但不能提高人的境界。哲學能提高人的境界，但不能增進人的知識』云云的說法，在我們看來，實在是不能理解的。

最後，漢代確乎是中國哲學的一個「逆轉」。但是，這裏的「逆轉」，並不是因為漢人富於科學思想，而是因為漢人的科學思想還不够發達，它還不能衝破宗教的支配，因而，也就不能建立起以科學為基礎的哲學的宇宙觀。不過，這只是就大體而言，如果詳細的說來，漢人的思想也並不是毫無成就。所以，馮先生所說：『漢代的思想家，無論他們自以為道家，或是儒家，他們的觀點，都是陰陽家的觀點，他們的精神，都是陰陽家的精神』云云的說法，在實際上也不能成立。因為，像王充這樣的思想家，就自以為是道家而同時又是陰陽家的批評者。王充的思想，在馮先生看來，因為不能「超以象外」，所以可以一字不提；但是，一般的哲學史家，甚至連馮先生的「中國哲學史」，却也沒有抹煞王充的地位。

馮先生以為『不離日用常行內，直到先天未畫前』，這是中國哲學的成就（頁七五）。這成就在漢代受了『逆轉』，到了魏晉時代，却有了顯著的進展。所以說：

魏晉人對於超乎形象底始更有清楚的認識。也可說，他們對於超乎形象底有比「老」、「莊」及「易傳」、「中庸」的作者更清楚地底認識。（頁七六）

馮先生這裏所說，主要是指向秀、郭象、王弼、僧肇等人的思想而言。至於楊泉的「物理論」，則不在「主流」之內，只好付之例外。這些人的「玄學」，雖然是「很好」的「新的形上學」的傳統，但馮先生以為仍有缺點：

玄學家極欲統一高明與中庸的對立。但照他們所講的，高明與中庸，還是兩行，不是一行。對於他們所講莊，還需要再下一轉語。禪宗的使命，就是再下此一轉語。（頁七八）

但禪宗也仍有缺點：

禪宗更進一步，統一了高明與中庸的對立。但如果擔水砍柴，就是妙道，何以修道的人，仍須出家？何以「事父事君」不是妙道？這又須下一轉語。宋明道學的使命，就在再下這一轉語。（頁九七）

馮先生所說的道學，是指程伊川與朱子的系統以及程明道、陸象山和王陽明的系統而言。至於葉水心所代表的永嘉學派的系統，雖然實質上是中國式的唯名論思想，因為不能「超以象外」，所以也就不在可觀之列。但是，宋明道學在馮先生看來，也有缺點：

宋明道學，沒有直接受過名家的洗禮，所以他們所講的，不免著於迹象。……周濂溪的太極圖，邵康節的先天易，出於道教，是很明顯的。張橫渠的關於氣底說法，似亦是起源於道教。……程朱所說底氣，雖比橫渠所說底氣，比較不著形象，然仍是在形象之內底。他們所謂理，應該是抽象底，但他們對於抽象，似乎尚沒有完全底了解。例如朱子說：『陰陽五行之不失其序，便是理』。這是以秩序為理，秩序雖亦為可稱為理，但抽象的理並不是具體事物間要秩序，而是秩序之所以為秩序者，或某種秩序之所以為某種秩序者。……心學一派，受禪宗的影響多。心學雖受禪宗的影響，但……他們所講底，還有一點著於形象。陽明尤其是如此。由此我們可以說，宋明道學家的哲學，尚有禪宗所謂「拖泥帶水」的毛病。因此，由他們的哲學所得到底人生，尚不能完全地「經虛涉曠」。他們已統一了高明與中庸的對立。但他們所統一的高明，尚不是極高明。（頁一二二）

據此可知，馮先生對於宋明道學所修正的部分，都是道學思想中的科學思想；所提倡的都是玄學的思想。明末清初之際，是中國的文藝復興時代，是科學思想抬頭，並對於玄學進行批評的時代。這樣的時代，在我們看來，是中國思想的進步時代，同時也是中國哲學脫離玄學的科學化的起點。但是，馮先生則以為是『中國哲學的精神的進展，在清朝又受了逆轉』所以他說：

清朝人很似漢人，他們也不喜作抽象的思想。也只想而不思。他們喜歡「漢學」，並不是偶然底。中國哲學的精神的發展，在漢朝受了一次逆轉，在清朝又受了一次逆轉。清朝人的思想，限於對道學作批評，或修正。他們的修正，都是使道學更不近於高明。他們的批評，是說道學過於玄虛。我們對於道學的批評，則是說它還不够玄虛。（頁一二一至一二三）

說中國哲學的精神的進展，在漢朝受了一次「逆轉」，我們是可以同意的，其理由已如前述。但是，說「在清朝又受了一次逆轉」，則無論如何我們決不能同意。清儒誠然「喜歡漢學」，但他們也復興了先秦的子學，並且與子學復興同時，也復活了先秦諸子的子學精神，例如清儒的批評精神，創造精神，及其對於科學的興趣，幾乎是史無前例的發達。再就清儒喜歡「漢學」來看，論其動機，則漢字是宋學的對立物，而宋學是清室欽定的正宗，據漢學以反宋學，正是因為反宋學即所以反清室；論其內容，則漢學的實事求是，亦恰為宋學末流空疏的對症良藥。所以，在清儒據漢學以反宋學的思想鬥爭中，恰為「是」與「當為」的統一體。在這裏，說中國哲學中的玄學傳統，在清代受了打擊，尚為事實；說中國哲學的精神的進展，在清朝受了「逆轉」，則顯然不是事實。

但我們對於清儒，也仍有所不滿，這就是他們由於時代的限制，都不免受經學的支配。在經學的支配下面，所有他們自己的思想，都採取了疏證儒家經典的箋註主義的卑屈態度。因而，他們雖然批評玄學，但對於玄學的打擊也就不能十分徹底。其實，不但清儒，連「五四」時代的中國思想家，雖然也曾高喊「打倒玄學鬼」，而這一次的「打」，也同樣未能真的「打倒」。中國的哲學家，所以只能「打擊」玄學而未能「打倒」玄學，並不是因為如馮先生在新原道中所說：『形上學是不能推翻底』（頁一二三），而是如馮先生在「中國哲學史」中所說：『中國實只有上古與中古哲學，而尚無近古哲學也』（頁四九一）。正因為中國尚無近代哲學，所以從來中國哲學家對於玄學所作的打擊都不是徹底的打擊；正因為中國哲學家尚沒有完成對於玄學的徹底打擊，所以到現在，不但中國仍有玄學，而且仍有澈底的玄學。

此所謂「澈底的玄學」，就是馮先生的新理學。馮先生的新理學之所以為「澈底的玄學」，不但因為它一方面利用「近五十五年來」的西洋「現代新邏輯學」，一方面又接着中國哲學史中，「先秦的道家，魏晉的玄學，唐代的禪宗」，宋明的道學等各方面的最玄學的傳統，以完成一個「全新的形上學」系統，而且因為它的系統，也的確是「玄之又玄」。關於此點，我們仍借用馮先生的原話來說明：

在新理學的形上學的系統中，有四個主要的觀念，就是理、氣、道體，及大全。這四個都是我們所謂形式底觀念。這四個觀念，個