

大家系列

中國哲學十讲



在中西比較的框架下梳理中國哲學發展脈絡

李石岑 著

天津人民出版社

中國哲學十講

李石岑
著

天津人民出版社



图书在版编目 (C I P) 数据

中国哲学十讲 / 李石岑著. —天津: 天津人民出版社, 2011.2
(隐藏的大家)

ISBN 978-7-201-06767-4

I. ①中… II. ①李… III. ①哲学—研究—中国
IV. ①B2

中国版本图书馆 C I P 数据核字 (2010) 第 251259 号

天津人民出版社出版

出版人: 刘晓津

(天津市西康路 35 号 邮政编码: 300051)

邮购部电话: (022) 23332469

网址: <http://www.tjrmcbs.com.cn>

电子信箱: tjrmcbs@126.com

天津金彩美术印刷有限公司印刷 新华书店经销

2011 年 2 月第 1 版 2011 年 2 月第 1 次印刷

787 × 1092 毫米 16 开本 19.25 印张 2 插页

字数: 300 千字 印数: 1-4,500

定 价: 38.00 元

关于“隐藏的大家”

学问乃天下公器，这是一条绵延而义无反顾的河流。在这学问的河流之上，一些有作为的学者，孜孜以求，记述下他们常年累积的学术思想，有的虽未终其研究，但已发出绚烂之光芒，成为我们不可多得的文化宝藏。长久以来，由于社会环境或自身性格的原因，这些有作为的学者被隐藏起来。有的学禅，神龙见首不见尾；有的隐忍，甘于悠然见南山的生活；有的太过纯洁，不被世俗所容；有的遭遇不宽容的时代，被压倒在地，仅仅因为说了“犯忌”的话，而遭罪一辈子，因而学术的话语也被掩抑……

幸运的是，一些有心人，默默地记录他们的思想，保存他们的著作，珍藏他们的讲义，才让这文化的血脉不断，学问的河流不枯。

今日，我们学海拾珍，阅读这批大家作品的时候，发现它们竟是如此熠熠生辉，如此沉甸甸。故以“隐藏的大家”作为文丛之名，以求埋下读书之种子，续上学术之薪火。



自序

这是民国二十一年(1932年)在福建教育厅暑期讲学会的讲演稿,承林声甫、黄君扬两君为我当场速记,后又经过一番整理,邮寄上海,这样的盛情,是使我心中感觉得很不安的。二十二年(1933年)秋,担任暨南大学哲学讲座,仍取此稿参杂讲述,内容略有更易,又承暨大学友多人为我分别笔记;如夏炎德、吴仲林、杨荣春、邱焕斌、伍啸田诸君,均分出许多精力,为我搜集、整理、编制、誊抄,这都是应该十二分地铭谢的。尤其是大夏大学旧学友车铭深君,所出助力更大。本书第八、第九、第十各讲,几全成于车君之手。谨在此深致不忘之意。余尚当编著《中国哲学史》一书,本讲中不无粗疏之处,当于哲学史中分别补正。

民国二十三年六月(1934年6月),石岑记于上海。

目录

第一讲	中国哲学和西洋哲学的比较研究·····	(1)
第二讲	儒家的伦理观·····	(25)
第三讲	墨家的尚同说及其实践精神·····	(50)
第四讲	道家的宇宙观·····	(77)
第五讲	名家之观念论的辩证法与形式论理·····	(103)
第六讲	《中庸》的哲理·····	(130)
第七讲	禅家的哲理·····	(154)
第八讲	什么是理学·····	(178)
第九讲	体用一源论·····	(223)
第十讲	生的哲学·····	(255)

第一讲

中国哲学和西洋哲学的比较研究

此次承福建教育厅的盛意，嘱作长期讲演，并以中国哲学为题。兄弟接到这种任务的时候，心中十分愉快，同时也十分惶恐。愉快的是能和诸位聚首一堂，又能借这机会赏鉴福建的自然之美；惶恐的是中国哲学很不易谈，中国哲学比西洋哲学更难于研究，恐怕不免有许多遗误的地方。我现在把这回讲演，分作十次，名为“中国哲学十讲”。单选择中国哲学重要的部分，作一种概括的说明，希望诸位不客气地加以批评和指教。

一 从发展过程观察中国哲学和西洋哲学

在我们研究中国哲学和西洋哲学之史的发展过程上，有一件事是值得我们注意的，便是中国哲学从成长期到发展期的各个阶段，就形式上讲，竟和西洋哲学发展的各阶段有极相同的地方。由于历史条件所决定的哲学思想，在同一个时期内，我们可以从形式上，从各家思想的总汇上，找到它们的一致倾向。这样，我们拿来作一回比较研究，决不是一件没有意义的事。

为研究便利起见，把中国哲学和西洋哲学的发展过程，同样划分为三时期。每一时期举出几个哲学家的思想作为代表，同时把它们的社会背景加以简单的说明，然后寻出它们的异同，作我们研究的指针。

- | | |
|--------|-----------------------|
| 第一，成长期 | 中国哲学成长期（公元前三世纪以前） |
| | 西洋哲学成长期（公元前四世纪以前） |
| 第二，嬗变期 | 中国哲学嬗变期（公元前三世纪至十七世纪中） |
| | 西洋哲学嬗变期（公元前四世纪至十七世纪初） |
| 第三，发展期 | 中国哲学发展期（十七世纪中至现在） |
| | 西洋哲学发展期（十七世纪初至现在） |

现在依次将各期哲学思想分别比较如下：

第一期 “成长期”的比较

中国哲学的成长期,完成在秦代以前的一个时期里,亦即完成在封建制度一个完整时期里。封建制度的核心,是建筑在地主对农民的经济剥削基础上。从西周以后,这种剥削关系,日甚一日,春秋战国以后,因商业资本的发达,虽然给封建制度一个打击,如自然经济的破坏,土地私有及土地买卖的促成等等,是其最显著的征象,可是封建制度并不因而破坏;它的整然的体系即地主对农民剥削的体系,仍是存在的。这种体系不仅存在,而且更巩固一步。在自然经济时代,生产的目的只在满足自己的要求,所以剥削的程度尚有一定的限度;及至商业资本发展以后,地主的奢侈的欲望,无形中一天一天地增高,因之对农民的剥削,遂一天一天地加重。这不是剥削的体系更巩固一步么?政治上的情形正复如此。所以政治上主要的力量总在封建地主阶级的手中。就讲到从秦朝以后一直到近代的政治,又何莫不然?不过自秦以后,封建社会的形态发生多少变化而已。在秦代以前,既为封建制度的完整时期,又经过商业资本的发达,因此反映在哲学思想中,遂有维护封建和反封建的两种思想,是为中国哲学成长期的大概情势。

西洋哲学的成长期完成在亚历山大时代。那时因希腊和波斯战争,得到最大的胜利,获取了大量的奴隶,遂促成以仅仅九万的雅典市民镇压三十六万的奴隶的局面。在那种局面之下,当然形成以奴隶生产为基础的奴隶社会。而那时候的经济形态,便是奴隶劳动的农业经济。伴着奴隶生产的发展,商工业亦因而呈现相当的进步。因此反映在哲学思想中,便是立于农业——种姓的基础之上的旧秩序和立于商业——货币的基础之上的新秩序,乃至立于二者之间的折衷思想。是为西洋哲学成长期的大概情势。西洋哲学成长期的社会背景是奴隶制度,中国哲学成长期的社会背景是封建制度,这两种社会背景本质上虽不同,但在统治阶级对被统治者的剥削一点是相同的,因此,反映在思想上,正决定两个相同的倾向。

以上是把当时的社会背景加以概括的说明,现在举出几派重要的哲学思想作一比较。

第一,儒家和观念派

(A)孔子和苏格拉底 孔子是春秋时代一个伦理学家。春秋时代是封建制度外形上开始动摇的时代,孔子是维护封建制度最热切的一个人,所以他的思想的出发点,就在于提供一个维护的方法。

中国封建制度有一种特色，便是以宗法制度为经，封建制度为纬，将贵族稳固地安放在农业社会之上，而组成一种严密的阶级制度。封建制度尚不过是政治上之表面的组织，若宗法制度乃是使这种组织深入于社会内层而筑成一种牢固不拔的基础的东西。孔子为了要维护这特殊组织的封建制度，遂提出了一个“正名”。而正名定分的思想，遂成为中国社会一般生活的指针。孔子说道：

名不正，则言不顺；言不顺，则事不成；事不成，则礼乐不兴；礼乐不兴，则刑罚不中；刑罚不中，则民无所措手足。

可见“正名”在孔子思想上的重要。“正名”成为一切政治、道德的基础，从这段谈话中，是显而易见的。

在封建社会中，“名”便是统治阶级一种绝大的精神武器，一种最有效的支配工具，一种最灵验的麻醉剂，孔子特别地提出一个“正名”，可谓善于维护封建制度者。

我们再看苏格拉底(Socrates)是怎样地维护奴隶社会？这真奇怪，他和孔子的用心一样，便提出一个“概念”。他以为事物的本质可以用概念表明，认识便是事物的概念的确定，换句话说，真正的知识便是概念的确定。因为概念是具有普遍性的，是具有永久不变性的。苏格拉底所以提出概念，主要的在应用到道德上，因此昌言：知识即道德。意思是说知识是普遍的，是永久不变的，所以道德也是普遍的，是永久不变的。在当时希腊征服波斯以后，忽然间增加无量数的奴隶，非有一种普遍的概念以范围人心，维系社会，势必陷于溃散不可收拾之地。苏格拉底的思想本是倾向贵族政治的，故极力倡导概念的正确和知识的尊严。概念具有上抑下尊凌卑的潜力。譬如说：“天王圣明，臣罪当诛”，非个别的天王皆圣明，乃概念的天王皆圣明。概念在社会上的作用，比任何物质上的权威还大。它可以入人于不觉，慑人于隐微。苏格拉底看透了这点，所以极力倡导“知德一致”的思想，这对于奴隶社会的维护是具有很大的功效的。

苏格拉底倡导概念的正确，孔子提出正名，这东西两圣人，在当日的阶级制度下，是何等的用心之苦啊！孔子为对抗当时的“邪说暴行”，所以提出“正名”，苏格拉底为对抗当时的哲人派(Sophists)，所以倡导概念的正确。又孔子为说明“名”的功用，所以自称“无知”，而提出“叩两端而竭焉”的方法。苏格拉底为说明概念的普遍性，所以亦自称“无知”，而提出一种“产婆

法”(Maieutic Method)。这东西两圣人,在当日的复杂环境下,又是何等的用力之勤啊!可见他们的努力正有相同的特征,便是维护统治阶级的企图。

(B)孟子和柏拉图 孟子虽不是孔子的直属弟子,也不是孔子同时代的人,但他的思想是承继孔子的。孟子比孔子大约晚生一世纪有半,那时封建制度外形上的动摇更加剧烈,孟子既以“学孔子”为愿,当然对于封建制度的维护,非加一番更大的努力不可。于是反映春秋末年封建社会的孔子正名论,到了孟子手里,便更体系化深刻化了。我们现在单从他的根本思想去检讨。

孔子当然是个观念论者,但他的观念论的思想并不如何的显明,一到了孟子手里,这观念论的本质便完全暴露无遗了。我们可以从《孟子》里面找到不少的证据,姑选几条说明。

万物皆备于我矣。

仁义礼智根于心。

仁义礼智非由外铄我也,我固有之也。

耳目之官不思而蔽于物,物交物,则引之而已矣。心之官则思,思则得之,不思则不得也。

孔子提出一个“名”,孟子便提出一个“我”,一个“心”。单就“名”说,还是知识论上的见解,若就“我”说,或就“心”说,便含有形上学的见解了。孟子想在观念论上筑成一个巩固的基础,所以提出这样一个口号,便是“万物皆备于我”。观念论者认宇宙万物都从“我”出发,都从“心”出发。一切都“根于心”,而为“我固有”。这无论是柏拉图(Plato)、巴克莱(Berkeley)、马哈(Mach)、阿文那利(Avenarius),都是如此。由“心”便产生理性,所谓“心之官则思”。但“心”的根原是甚么呢?这就不得不归之于“神”了。所以《孟子》书上这样大书特书着:

圣而不可知之之谓神。

所存者神。

孔子的观念论,到了孟子手里,便体系化了,深刻化了。封建统治阶级得了这样一扇障壁,可以高枕无忧了。孟子的伦理哲学、政治哲学乃至教育哲学,都是从这种根本思想推衍出去的,暂且勒住,以后再详。

那么,柏拉图又是怎样的呢?苏格拉底提出一个概念,他便提出一个“观念”或“理念”(Idea),是把苏格拉底的概念改造而成的。柏拉图将苏格拉底的知识论,加以严密地组织,予以超越的存在,遂成为一种形上学。柏拉图认宇宙万物都是“观念”的幻影,一切都在模仿“观念”,思慕“观念”。他在《斐都》(Pheado)一部书上说:“观念之来也,则万物产生;观念之去也,则万物消灭。”“观念”为宇宙万物的本质,而为理性认识的对象。由于理性之知的直观,便有“观念”;由于悟性的论证,便有概念;由于感性的信念和臆测,便有万物和心像。这样,便把苏格拉底的概念论体系化、深刻化了。无论概念或“观念”都属于观念界,而观念界之至高无上的绝对者,便是神。关于神,柏拉图有单数和多数之别。因把创造主叫做永远的神,而认直接被创造的星辰和天界的灵体为诸神。这么一来,观念论者的论据充实了。在希腊的奴隶社会中,得了这么一种精神武器做支配的工具,希腊的统治阶级也可以无忧无虑了。这样看来,孟子的用心和柏拉图的用心是一致的。

观念论者的特殊本领便是将宇宙万物作一种系统的说明,但所谓系统是心的系统,或是神的系统。就心的系统说,则观念论常变成“唯我论”(Solipism),就神的系统说,则观念论常变成“有神论”(Theism)。但心的系统和神的系统每每联成一气,因为要这样,才可以为统治阶级作成一个大天无缝的理论。而不幸我们的孟子和柏拉图,便成了这样的一个御用学者。

(C)荀子和亚里斯多德 孔子提出一个“名”来,荀子便特别在“名”字上着力,而有《正名篇》之作。他以为“名守慢,奇辞起,名实乱,是非之形不明,则虽守法之吏,诵数之儒,亦皆乱”。他把“名守”看得非常的重要,以为乱之所以发生,就由于不看重“名守”。他在《富国篇》里面,说得很明白:

人之生不能无群,群而无分则争,争则乱,乱则穷矣。故无分者天下之大害也,有分者天下之大利也。而人君者所以管分之枢要也。……古者先王分割而等异之也,故使或美或恶,或厚或薄,或佚或乐,或劬或劳,非特以为淫泰夸丽之声,将以明仁之文,通仁之顺也。

荀子所谓“名守”,即是“分”。有贵贱之分,有尊卑之分,推而至于美恶、厚薄、佚乐、劬劳之分;而“管分之枢要”的,便是“人君”。这是何等显明的为统治阶级作成宝塔式的阶级思想。他以为人生而有“欲”,“欲”即是“性”,我们必须化“性”起“伪”,才能发生礼义。礼与名的关系是相需为用的。正名以定分,守分则崇礼。如果礼不立,则一切纷争便无由遏止。荀子因此订出

“三本”的礼。他在《礼论》上说：

礼有三本，天地者生之本也；先祖者类之本也；君师者治之本也。
无天地恶生？无先祖恶出？无君师恶治？三者偏亡焉，无安人。

在特殊组织的中国封建社会里，提出礼的“三本”，而以“天地”、“先祖”、“君师”为主题，荀子的法术确实比孟子又进了一步。这种宝塔式的阶级思想，无论在封建制度上或宗法制度上，无论在横的组织中或纵的组织中，都是精义入神，盛水不漏的。

亚里斯多德(Aristotle)正具有同样的特征。亚里斯多德在哲学上最大的贡献，便是他的形质论。他根据苏格拉底、柏拉图的观念论作成一个实体。他以为实体非个物，亦非普遍性，乃是含藏普遍性的个物。换句话说，实体在个物生成变化之中实现自己，发展自己。他把个物的生成变化名为“运动”。而运动所以成立的原因共有四种：一、物质因；二、形式因；三、动力因；四、目的因。但二、三、四三因可以归纳为一因，即形式因。质言之，宇宙运行便由于物质和形式，即所谓形质。亚里斯多德认世间没有无形式的物质，亦没有无物质的形式，二者是互为联系的。但二者的本质有不同，形式是主动的东西，物质是受动的东西。不惟如此，形式之上，还有第一形式，物质之下，还有第一物质，第一形式是最高级的东西，任对何物，不承受物质的待遇；第一物质是最低级的东西，任对何物，没有做形式的资格。我们看，亚里斯多德所砌的宝塔，不会比荀子所砌的宝塔难看吧！亚里斯多德想把统治阶级体系稳固地安放在奴隶社会之中，因而造出第一形式第一物质种种名目，这并不是论理学上的游戏，而是他对奴隶社会维护的一种可怜的企图。

由上面的比较，我们可以看到儒家在中国哲学史上的地位和观念派在西洋哲学史上的地位正同。这并不是偶然的暗合，而是它们的社会背景正有相同的因素。所谓相同的因素便是统治阶级对被统治阶级的剥削，因此反映到哲学思想上，便有维护统治阶级的观念派和儒家。

第二，墨家名家和主不变派

(A)墨子和巴门尼底 墨子也是封建统治的维护者，不过他和儒家所用的方法不同。他生于孔子之后，孟子之前，正是封建制度外形上日趋动摇的时候。他看到孔子从宗法思想维护封建社会，以为这种方法不适用，结果只有“靡财贫民”，“伤生害事”，非改用别一种方法不可。因此提出尚同说，以

与孔子的等差说相对抗。墨子所谓尚同，乃上同于天，上同于天子。他在《尚同中》说道：

是故选择天下贤良圣知辨慧之人，立以为天子，使从事乎一同天下之义。……曰凡国之万民上同乎天子而不敢下比。天子之所是必亦是之，天子之所非必亦非之。……举天下之万民以法天子，夫天下何说而不治哉？

墨子的根本思想是“上同于天子”，“举天下之万民以法天子”，完全是统于一尊，定于一尊的看法，没有儒者那样亲疏贵贱的分别，这不是很干脆地承认统治者的权威，而被统治者只须“法天子”就好了吗？在统治者的权威之下，大家不分彼此，是谓“一同天下之义”。墨子的尊天明鬼说都在这上面发生重大的作用，而他的兼爱非攻说，更在这一点增加推行的效率，这是很值得注意的。

墨子想从拥护已经动摇的民间宗教入手，去维护封建社会，所以认天鬼是实有的，这种用心比儒家更来得深刻。封建社会和宗教是息息相关的。封建社会的领主就成为宗教上的神，所以宗教在封建社会成为主要的动力。封建社会没有宗教作精神上的支配工具，那只有日趋于崩溃一途。儒家何尝没有宗教思想？不过它想把自然崇拜的宗教思想运用到祖先崇拜上面去，以完成它的一种宗法上的业绩而已。中国古代本是神权政治的国家，鬼神术数的思想又异常地发达，墨子特从天鬼实有的主张以扶植当时渐形暗淡的封建社会，不是比儒家的用心更来得深刻些吗？所以尚同说和天志说，在墨子思想中成为二而一的东西。

西方的巴门尼底(Parmenides)也正有和墨子相同的特征。巴门尼底是“埃利亚学派”(EleaticSchool)的主要代表。“埃利亚学派”的创始人是芝诺芬尼(Xenophanes)。芝诺芬尼便是一神论的建立者。巴门尼底即根据芝诺芬尼的一神论发展而为“有论”。巴门尼底认“有”(Being)是不变不动、不生不灭、无始无终、不可分割又与思维不相离异的总体。所谓“有”即已完全自足，无求于外。质言之，巴门尼底的“有”即是“一”。即是完全除去差别性之后所剩下的“同”。因此，巴门尼底看“有”是静的，不是动的；是一的，不是多的；是同的，不是杂异的。固然巴门尼底的“有论”，不必和墨子的尚同说都相暗合，然而“有论”为希腊奴隶社会的基础理论和尚同说为中国古代封建社会的基础理论，正有相同处。因为都是“定于一”的思想。进一步说，都是

“一因论”的思想。墨子尚同而不尚异，尚兼而不尚别，巴门尼底则主静而不主动，主一而不主多，这不过是名词上的不同，他们的用心却是遥相映照的。巴门尼底从一神以阐明本体，墨子由天志而归本尚同，这样的暗合，都是由社会的背景所决定的。

墨家主“二有一”，重在“以名举实”，（说明俱见第五讲）也即是巴门尼底“思维即实在”之意。观念论者每从思维看实在，以为思维可以决定实在，因此，完全趋重概念的研究。于是墨子之后有惠施、公孙龙，巴门尼底之后便有齐诺。

（B）施、龙和齐诺 惠施、公孙龙虽然和墨家有很深切的关系，却并不是墨家，这在第五讲中我当说明。惠施、公孙龙都是观念论的辩证法家，和希腊齐诺（Zeno）的地位，正不谋而合。惠施的思想比公孙龙有系统，难怪章太炎先生极力推崇惠施。惠施站在肯定矛盾的立场谈辩证法，公孙龙的主张便颇不一致。然而在辩护“同”的一点上，是没有甚么差异的。

齐诺也是观念论的辩证法家，他自身没有甚么主张，只是辩护巴门尼底的“有”，即辩护巴门尼底的“一”，认杂多和变动二观念都不能成立，当然他是站在否定矛盾的立场的。齐诺是巴门尼底的弟子，以阐明师说为唯一任务。他不从积极方面证明师说，而从消极方面摧破敌锋以补充师说，不用直接的证明，而用间接的证明，这是他的苦心所寄的地方。因此他的辩证法便分为难杂多论、难变动论二大类（参看拙著《西洋哲学史》第一卷）。他说杂多是不能存在的，因为在量上说，多是无限大，同时又是无限小。这是多的本身矛盾之暴露。自身矛盾的事物不能谓为存在，故杂多不能存在，只有整个的“一”才存在。他说运动也是不可能的，他举出“二分说”、“亚基里士追龟说”、“飞箭不动说”三个例子作证明。他的结论是说运动本身充满了矛盾，所以运动也不存在。他所举的例子，和公孙龙的二十一事有许多相契合的地方。

齐诺有“飞箭不动说”，意思是说人见飞箭前进，实则飞箭并不前进。因为飞箭不过是每一个时候在一个地方。我们任取一刹那，飞箭只在某一定点而静止。由是推到第二刹那、第三刹那，乃至无穷刹那，莫不取某定点静止而并未前进。这和公孙龙的“飞鸟之影未尝动也”，“镞矢之疾，而有不行不止之时”，不是一样的论证法吗？除此而外，齐诺又有“二分说”，这是说运动不能开始，即谓运动不能发生。欲运动到一定的距离，必先经过其中分点，欲达到此中分点，必先经过此中分点的中分点，如此推求至尽，结果只经过无数的点，并没有运动。这和上例的用意是完全相同的。

齐诺还有“亚基里士追龟说”。亚基里士(Achilles)是希腊一个最著名的善走的人。为甚么说他追不上乌龟呢?假如龟先走十步,亚基里士开始追逐,何以会永远追赶不上呢?这是因为观念上亚基里士不能追上乌龟。譬如亚基里士追到十步时,乌龟又前进十步之几分之几了。其后亚基里士追到十步之几分之几时,乌龟又前进已走的路程之几分之几了。在观念上乌龟永远在前,没有被亚基里士追到之时。这和公孙龙的“一尺之棰,日取其半,万世不竭”,是一样的看法。因为在观念上是“日取其半,万世不竭”的。他们从观念看世间一切事物,当然是如此的。

由上面的比较,我们又可以看到墨家、名家在中国哲学史上的地位,和主不变派在西洋哲学史上的地位相同。这也是由于社会背景的决定。关于墨子的思想,一般人忽视了他的一因论的主张,所以有种种不同的说法。经过了这样的比较说明之后,或者不至于发生许多无谓的争执吧!

第三,道家和主变派

(A)庄、老和赫拉克里特士 《老子》这部书是大可怀疑的,我认为是战国末年的作品;至于这部书是何人作的,我也以为大有问题,决不容易断定为老聃作,或为李耳作,或为太史儋作。我恐怕是战国末年杨朱、庄周之后辈所编纂而成之者(说明见第四讲和第六讲)。所以现在单提《老子》这部书。庄子在道家的地位,在我看来,应该是很重要的。有《庄子》书然后有《老子》书,决不是有《老子》书才有《庄子》书。关于这些地方,都容以后讲明,现在单说说庄子、《老子》的根本立场。我以为庄子、《老子》书中所表现的思想,都是辩证法的自然观。第一,他们看重客观的自然界,认人类也是客观的自然界之一种。庄子在《齐物论》上说:“天地与我并生,万物与我为一”,这两句话,一面打破时间,一面又打破空间,是道家宇宙观的整个表现。第二,他们所看的自然界的发展过程,都是辩证法的。庄子的“道行之而成”,《老子》的“周行而不殆”,都认宇宙是流动的。又庄子的“一与言为二,二与一为三”,《老子》的“道生一,一生二,二生三,三生万物”,都是一种辩证法的精神(关于这点,容在第四讲详细说明)。合上两点言之庄子、《老子》的辩证法的自然观,是显而易见的。

赫拉克里特士(Heraclitus)在希腊是辩证法的自然观之创始者。他特重客观的自然界之阐明,而且认定宇宙是流动变化的,所以说“人不能两次立足于同一河流之中”。又他认宇宙的现象都是相对的、矛盾的、斗争的,所以说“斗争为万物之父,万物之王”。矛盾、斗争、反对,在他看来,是万物转化的总枢纽。他以为有矛盾必然地发生“矛盾的统一”,用他的譬喻说来,宇

宙就是混合酒，宇宙就是一种反对之流。这不是“道生一，一生二，二生三”思想吗？在这里我们可以看到赫拉克里特士之辩证法的自然观之丰富的思想。

道家的“道”和赫拉克里特士的“逻各斯”(Logos)，更是一个绝好的对照。“道”即是轨道、过程、法则的意思。这当然和儒家所谓“道”完全不同。儒家的“道”，是“道”的范围小，“人”的范围大，所以说“人能弘道”。道家的“道”，是“道”的范围大，“人”的范围小，所以说“人法地，地法天，天法道”，这即是“人”法“道”。赫拉克里特士的“逻各斯”，也有法则的意思。他认为无物不有“逻各斯”，宇宙就是一个“逻各斯”。于是庄子、《老子》的“道”，成为庄子、《老子》的辩证法，赫拉克里特士的“逻各斯”，成为赫拉克里特士的辩证法。庄子、《老子》的“道”影响中国人的生活态度，赫拉克里特士的“逻各斯”，也影响西洋人的生活态度。“道”与“逻各斯”本质不必相同，但他们在哲学史上所发生的意义却是同样重要的。

(B)杨子和勃洛大哥拉斯 杨朱的思想亦不易谈，据《孟子》上记载的材料，我们知道杨子是“取为我”，知道杨子是抱“为我”主义。但“为我”应作如何的解释呢？我以为当以“贵己”“重生”，“全性保真”为“为我”的正解（关于杨朱的思想，待第四讲详细说明）。一言蔽之，杨子为显明的个人主义，这是毋庸置疑的。在希腊则勃洛大哥拉斯(Protagoras)是个人主义的首创者。他特重主观，且崇感觉，和杨子“贵己”“重生”之旨正相会通。经验派哲学家称勃洛大哥拉斯的思想为唯名论(Nominalism)，顾西曼(Cushman)在他所著的《西洋哲学史》上曾引证其说。确实地，勃洛大哥拉斯便是唯名论之祖。唯名论又可名假名论，因为只认名是人造的称谓，不认名是实在的东西。所以唯名论与个人主义关系最为密切。杨子大概也是想把他的个人主义建筑在名理上，所以《庄子·骈拇》篇里面称他“游心于坚白同异之间”。而伪《列子·杨朱》篇竟这样记载着杨子的话：“实无名，名无实，名者伪而已矣。”然则杨子在当时也许有一种唯名论的思想，以坚其个人主义的主张？这样看来，杨子的思想岂不又和勃洛大哥拉斯不谋而暗合？

以上说明了道家思想的大概。道家思想重自然，重自由，重自我，大概是当时自由小农社会的反映。在战国时候商品经济相当的发展，而他们既敌不过当时激烈竞争的社会潮流，又看不起历来专事剥削的封建形态，故反抗的情绪，尤其是反封建的情绪，特别昂扬。他们的思想产生于战国，不是无前因可寻的。

就在希腊的主变派，也未尝没有一种特殊的社会背景。希腊社会虽是

奴隶生产的农业经济,可是在小亚细亚一带,工商业异常发达,爱非塞(Ephesus)便是商业的中心。赫拉克里特士即产生于此地。经济界变动的事实常常摆在他的前面,因此发生他的辩证法的思想。后来奴隶劳动开始呈动摇的征象,一面为防止波斯的侵入,不能不常作民族独立的防卫,因而自我意识日渐发达,遂有勃洛大哥拉斯的思想的产生。西洋哲学的社会背景比中国哲学的社会背景容易探求,因为西洋古代的哲学家都经过了一番考证,而且有许多也已成为定论,不像中国的老子、杨子,其人其书,都大有问题。所以我们想确切地决定他们的社会背景,是颇不容易的。

第二期 “嬗变期”的比较

中国哲学的嬗变期,是指秦初到明末一个长时期而言。这时期仍属于封建社会形态,本质上并没有多大变化。在某种意义上说,这时期里面的封建剥削,比之第一期反而加甚。即就封建制度言,某种封建制度仍旧在中国社会中大肆其威力。可惜在这次演讲中不能细说。一般人认为春秋、战国以后,因商业资本的发展,无形中破坏了封建制度,并且肯定地说,秦朝的政权是商业资产阶级的政权,其实这种理论是完全不顾事实的。上面已经说过,商业资本并不能破坏封建制度,因为它并不代表一定的生产关系,它只不过是完成生产流通过程一种媒介作用而已,所以认为秦朝以后封建制度消失,甚至认为秦朝以后封建社会转变了成为商业资本主义社会的理论,是不值一驳的。

况且在中国封建制度中操着特殊作用的宗法制度,也并不见得在秦朝以后减少了它的作用。儒家的“孝”和“礼”,都在秦、汉以后发生重大的作用,这是一种很明显的事实。秦、汉以后,如果不是封建社会,则新儒家的朱晦庵和王阳明,又哪有由伦理的孔子抬高到宗教的孔子的可能?我总觉得孟德斯鸠(Montesquieu)有一段话,很可以告诉我们:中国从古以来究竟是怎样的社会。他在《法意》上说:

东方之国,有支那焉,其风教礼俗,亘古不迁者也。其男女之防范最严,以授受不亲为礼,不通名,不通问,阃内外之言语不相出入,凡如是之礼俗,皆自孩提而教之,所谓少仪内则是已。文学之士,其言语仪容,雍容闲雅,此可一接而知者也。守其国前贤之懿训,而渐摩之以严师,故一受其成,终身不改,此礼俗之所以不迁也。