

民國叢書

第五編

• 14 •



民國叢書

第五編

· 14 ·

哲學 · 宗教類

新理學
新事論
新世訓
新原人
新原道
新知言

馮友蘭著
馮友蘭著
馮友蘭著
馮友蘭著
馮友蘭著
馮友蘭著

上海書店

馮友蘭著

新
知
言

中華民國三十五年十二月初版

◆20804

中國哲學新
叢書甲集
知言一冊

定價國幣叁元

印刷地點外另加運費

著者 馮友蘭

主編者 中國哲學研究委員會

中國哲學研究委員會

發行人 朱經農

上海河南中路

印刷所 商務印書館

發行所 商務印書館

版權所
必究

自序

前發表一文『論新理學在哲學中底地位及其方法』（見哲學評論八卷一期至二期），後加擴充修正，成爲二書，一爲新原道，一卽此書。新原道述中國哲學之主流，以見新理學在中國哲學中之地位。此書論新理學之方法，由其方法，亦可見新理學在現代世界哲學中之地位。承百代之流，而會乎當今之變，新理學繼開之蹟，於茲顯矣。將返北平，留滯重慶，因取已鈔成之稿，校閱付印。新理學之純哲學底系統，將以新理學、新原人、新原道，及此書，爲其骨幹。新理學脫稿於南渡途中。此書付印於北返道上。亦可紀也已。寫此書時，與沈公武先生（有鼎）時相討論，原稿承金龍蓀先生（岳霖）校閱一過，多所指正，并此致謝。民國三十五年六月馮友蘭序於重慶。

目錄

緒論	一
第一章 論形上學的方法	五
第二章 柏拉圖的辯證法	一六
第三章 斯賓諾莎的反觀法	二七
第四章 康德的批判法	三七
第五章 維也納學派對於形上學底看法	五一
第六章 新理學的方法	五八
第七章 論分析命題	六七
第八章 論約定說	七六
第九章 禪宗的方法	八六
第十章 論詩	九八

新知言

緒論

假使我們要只用一句話，說出哲學是甚麼，我們就可以說：哲學是對於人生底有系統底，反思底，思想。每一個人，只要他沒有死，他都在人生中，但不是每一個人，都對於人生有有系統底，反思底，思想。這種思想，所以謂之反思，理由有二點。就第一點說，反思底思想，是以人生爲對象底。以人生爲對象底思想，仍是在人生中。在人生中思想人生底思想，是反思底思想。就第二點說，思想亦是人生底一種主要底活動。以人生爲對象而思之，不免也要以思想爲對象而思之。這就是思想思想。思想思想底思想是反思底思想。思想是人生中底光。反思底思想是人生中底光的迴光返照。（此所謂迴光返照，是取其字面底意義。在禪宗中，這四個字，有這種用法。）

以人生爲對象而思之，就是對於人生有覺解。於新原人中，我們說：人之所以異於禽獸者，其主要底一點，是人對於他的生活有覺解。如果禽獸亦對於它們的生活有覺解，我們可以說：人對於他的生活，有較高底覺解。此所謂覺是自覺。此所謂解是了解。人作某事，了解某事是怎樣一回事。他於作某事時，並自覺他是在作某事，這就是他對於作某事有覺解。這也就是他對於他的生活的片斷有覺解。不過一般人雖對於他們的生活的片斷有覺解，但未

必對於他的生活的整個有覺解。一般人雖都有覺解，但未必了解覺解是怎樣一回事，於有覺解時，亦未必自覺他是有覺解。這就是說，他未必覺解其覺解。人的生活的整個，就是人生。對於人生底覺解，就是對於人生底反思底思想。對於覺解底覺解，就是對於思想底思想。這種思想，如成爲系統，即是哲學。

這可以說是人的心的向內底發展。說到向內底發展，頗可引起誤會。因爲有些人說到心的向內底發展，有輕視或敵視中國哲學史中所謂外物的意思。他們作中國哲學史中所謂內外之分，有中國哲學史中所謂「是內而非外」的傾向。我們並沒有這個意思。我們所謂心的內向底發展，不過是說，人注意到他自己的全部生活，他的全部生活，包括了中國哲學史中所謂內外。

在新理學中我們說：哲學乃自純思之觀點，對於經驗，作理智底分析，總括，及解釋，而又以名言說出之者。這就是哲學的方法及研究哲學底出發點，以說哲學。凡有關於實際底學問，都需以經驗爲其出發點。因爲所謂實際，就是經驗的對象，或可能底經驗的對象。純思是哲學的方法。理智底分析，總括，及解釋，是思的方法。此所謂理智底，亦可以說是邏輯底。我們用理智對於經驗作分析，總括，及解釋，所得底是邏輯底分析，總括，及解釋。說理智底，是就我們的官能說。說邏輯底，是就所得底結果說。

在新理學中，我們說到思與想的不同。在中國舊日言語中，本來有此分別。世說新語說：「衛玠總角時，問樂令夢。樂云：「是想。」」衛思因經日不得，遂成病。」（文學篇）在這一段中，我們可以看出，在中國舊日言語中，思與想的分別。我們說：純思，我們是要表明，在哲學中不可有想的成分。近來底中國言語，以思想二字合文，表示思。我

們上文所謂思想，意思就是思。

我們對於經驗，可以注意於其內容，亦可只注意於其程序。所謂經驗的內容，就是經驗者對於經驗的對象所有底知識。對於經驗底理智底分析，總括及解釋，又可分爲對於經驗的程序者，及對於經驗的內容者。前者就是哲學中底知識論，後者就是哲學中底形上學。

形上學是哲學中底最重要底一部分。因爲它代表人對於人生底最後底覺解。這種覺解，是人有所最高底境界所必需底。我們對於經驗的內容，作邏輯底分析，總括及解釋，其結果可以得到幾個超越底觀念。所謂超越就是超越於經驗。用中國哲學史中底話說，就是超乎形象底。我們的理智，自經驗出發而得到超越於經驗者。對於超越於經驗者底觀念，我們稱之爲超越底觀念。這幾個超越底觀念，就是形上學底觀念，也就是形上學中底主要觀念。

形上學中底主要觀念，既都是從純思來底，所以形上學並不能增加人對於實際底積極底知識。在這一方面，它有似於邏輯算學。邏輯算學雖亦不能增加人對於實際底積極底知識，但其中亦有一套原則公式，爲科學所依靠，以求積極底知識。由此方面說，我們可以說，邏輯算學可以間接地增加人的積極底知識。它們雖不依靠科學，科學卻要依靠它們。形上學既不依靠科學，科學亦不依靠它，它是真不能增加人的積極底知識。它也有一套命題，但這一套命題，都近乎是自語重複底。從求積極底知識的觀點看，這一套命題，沒有甚麼用處，可以說是「廢話」。

不過形上學的功用，本不在於增加人的對於實際底積極底知識。形上學的功用，本只在於提高人的境界。它不能使人有更多底積極底知識。它只可以使人有所最高底境界。這就是新原人中所謂天地境界。人學形上學，未必

卽有天地境界。但人不學形上學，必不能有天地境界。

老子說：『爲學日益，爲道日損。』爲學與爲道的工夫的分別，是否在於日益或日損，我們於此不必討論。但爲學與爲道是有分別底。用我們的話說，爲學是求一種知識。爲道是求一種境界。說求一種境界，所求一定是一種境界。高於普通人所有者。因爲普通人所有底境界，是所謂自然的禮物，不是求而後得者。在吾原人中，我們說：人所能有底最高底境界，是天地境界。在天地境界中底人，就是中國所謂聖人。學爲聖人的工夫，就是所謂聖功。學形上學可以說是聖功的一部分。王陽明說他早年信朱子之說，以爲學爲聖人，始於窮理。一日，他開始窮竹子之理。思之七日七夜，至於成疾，終不能得。他只得放棄這種工夫，以爲聖人不是常人所可學底。他的這種辦法，有兩種錯誤。第一種錯誤是，以爲學爲聖人，必須知各種事物之理的內容。第二種錯誤是，以爲純靠思可以知事物之理的內容。純靠思不能知事物之理的內容。學爲聖人亦不需知各種事物之理的內容。不過人求天地境界，需要對於人生底高底覺解。形上學所能予人底，就是這種覺解。

本書所講，不是哲學，而是哲學方法，更確切地說，是形上學的方法。於新理學中，我們說：有最哲學底哲學。於本書中，我們說：有最哲學底形上學。本書所講形上學的方法，就是最哲學底形上學的方法，也就是新理學的方法。

第一章 論形上學的方法

「形上學」是一個西洋哲學中底名詞。有時亦譯爲玄學。民國八九年間，在中國曾有所謂科學與玄學的論戰，其所謂玄學，即是形上學。

就最哲學底形上學說，科學與形上學沒有論戰的必要。因爲科學與形上學，本來沒有衝突，亦永遠不會有衝突。最哲學底形上學，並不是「先科學底」科學，亦不是「後科學底」科學，亦不是「太上科學」。它不必根據科學，但亦不違反科學，更不反對科學。所以它與科學，決不會發生衝突。既不會發生衝突，當然亦沒有論戰的必要。

科學的目的是對於經驗，作積極底釋義。（釋義就是解釋其中所涵蘊底義理。這是一個新詞。其意義相當於英文 Interpretation 一詞，作名詞用則曰釋義，作動詞用則曰義釋。）其方法是實驗底，其結論的成立，靠經驗的證實。在人類的知識的進步過程中，人的知識中底有些理論，其目的亦是對於經驗作積極底釋義，但其方法，卻不是實驗底。這就是說，持這些理論底人，雖持這些理論，但卻不以，或不能以，實驗底方法，從經驗上證實之。此種理論，就其目的說，是科學底。就其方法說，不是科學底。此種理論，可以說是「先科學底」科學。因爲此種理論，就其目的說，是與科學一類底。但其方法，是人未知嚴格底科學方法以前所用底方法。所以我們說：此種理論是「先科學底」科學。

例如，就醫學說，說傳染病的病源是一種微生物。這是可以實驗底方法從經驗中證實底。這是科學的理論。說傳染病的病源是「四時不正之氣」，這是「想當然耳」，是不能以實驗底方法，從經驗中證實底。這是「先科學底」科學的理論。這種理論，雖是「想當然耳」，但亦是對於傳染病的病源底一種比較合理底解釋。比於說，傳染病是上帝降罰，或鬼神作祟，這種理論，已經是進步得多。

說傳染病的病源是上帝降罰或鬼神作祟，是宗教的說法。說傳染病的病源是「四時不正之氣」，是「先科學底」科學的說法。說傳染病的病源是一種微生物，是科學的說法。從宗教的說法，到科學的說法，是一種進步，是人的知識在醫學方面底進步。

「先科學底」科學，有些人稱為形上學。孔德說：人類進步，有三階段：一、神學階段；二、形上學階段；三、科學階段，他所謂形上學，正是我們所謂「先科學底」科學。如所謂形上學是如此底性質，則形上學只可於「無佛處稱尊」，於沒有科學的時候，此所謂形上學，在人的知識中佔現在科學在現在人的知識中所佔底地位。換句話說，此所謂形上學，就是那個時候的人的科學。於既有現在底科學以後，此所謂形上學，即應功成身退，將其地位讓與現在底科學。如既有現在底科學，此所謂形上學，仍不退位，則即與現在底科學衝突。此等衝突，嚴格地說，是現在底科學與已往底科學的衝突。是進步底，好的，科學，與落伍底，壞底，科學的衝突。

照另有一部分人底說法，形上學可以說是「後科學底」科學。照這一部分人的說法，科學以實驗底方法，義釋經驗。但現在底科學，尚不能以實驗底方法，義釋所有底經驗，現在底科學所尚不能義釋底經驗，形上學可暫以

另一種方法義釋之。等到科學進步，形上學所義釋底經驗，科學亦能以實驗底方法義釋之。至此時，科學的釋義即替代形上學的釋義。用另一套話說，形上學專討論科學所尚未討論，或尚未能解決底問題。形上學的問題與科學的問題，是一類底。在這一類底問題中，有些問題是科學所不能以實驗底方法解決者。形上學隨科學之後，取此等問題，以另一種方法，試為解決。不過這種解決是臨時底。將來科學進步，即能以實驗方法解決此等問題，這是真正底解決。真正底解決將來即替代臨時底解決。形上學專在科學後面，檢拾問題。科學愈進步，形上學即愈無問題可檢拾。至全無問題可檢拾之時，形上學即沒有了。有人說：哲學亦沒有了。

照這一部分人的說法，形上學是「後科學底」科學。它亦是科學，因為它的問題，與科學的問題是一類底，形上學與科學，都以積極底義釋經驗為目的。形上學隨科學之後，試以另一種方法解決科學以實驗底方法所不能解決底問題。由此方面說，它是後科學底科學。但它必為將來底科學所替代。由此方面說，所謂「後科學底」科學，仍是「先科學底」科學。對於現在底科學說，它是「後科學底」科學。對於將來底科學說，它是「先科學底」科學。

或可說，形上學的問題，雖與科學的問題，是一類底，但並不是科學所尚不能解決底問題，而是科學所永不能解決底問題。形上學於科學之後，專檢拾科學所永不能解決底問題，以另一種方法解決之。所以它只是「後科學底」科學，不是「先科學底」科學。例如在西洋哲學史中，所謂上帝存在，靈魂不滅，意志自由等問題，都是關於宇宙人生底根本問題，亦都是科學所永不能解決底問題。這一類底問題，正是形上學的問題。形上學專討論這一類

底問題，所以是「後科學底」科學。

亦有人認為科學的問題是無窮盡底，解決一個問題之後，隨之就有別底問題發生。科學的進步，永遠是一波未平，一波又起的情形。所以「後科學底」科學，不會沒有。它是隨著科學發展而發展底，不過它的領域，時時移動。

照另有一部分人的說法，形上學可以說是「太上科學」。照這一部分人的說法，形上學的目的，是求所謂「第一原理」。從「第一原理」可以推出人的所有底知識，中國古代有些人以為，周易一書就包涵有這一種底原理。現在雖很少有人持這種說法，但頗有些人以為，形上學的第一原理，可為科學中底原理之根據。它是一切科學原理的原理。例如海格爾所講底辯證法，在他的形上學中，就是這一種底第一原理。在辯證唯物論的形上學中，馬克思所講底辯證法，也是這一種底第一原理。照此一部分人的說法，形上學是科學之母，也就是「太上科學」。

以上各部分人的各種說法，雖不盡相同，但有一相同之點，即均以為形上學的目的，與科學同是積極地義釋經驗。不過形上學的方法與科學不同。形上學不以實驗底方法，從經驗證實其結論，因此即可與科學衝突。因為積極地義釋經驗，而又不實驗底方法，從經驗證實其結論，是為科學所不許底。

形上學不用實驗底方法，不從經驗證實其結論，如何可以解決有關於積極地義釋經驗底問題？這是很不容易回答底，在西洋現代哲學中，維也納學派，即從此觀點，以批評形上學，如所謂形上學是「先科學底」科學，或「後科學底」科學，或「太上科學」，則維也納學派，對於形上學底批評，是很有理由底。他們說，形上學中命題是沒有意義底，形上學是應該取消底。如所謂形上學是如上文所說者，形上學似乎沒有方法，可以應付維也納學派的批

評。

不過最哲學底形上學，亦可說是真正底形上學，並不是「先科學底」科學，亦不是「後科學底」科學，亦不是「太上科學」。在哲學史中，有些哲學家的形上學，確不免有這些性質。但不能說「形上學」必需有這些性質。維也納學派對於形上學底批評，可以說是對於西洋傳統底形上學底批評。這些批評，對於真正底形上學，是無干底。

我們於以下，將要說明真正形上學的性質。本書主要底目的，是講形上學的方法。一門學問的性質，與它的方法，有密切底關係。我們於以下希望，從講形上學的方法，說明形上學的性質。

真正形上學的方法有兩種：一種是正底方法；一種是負底方法。正底方法是以邏輯分析法講形上學。負底方法是講形上學不能講，講形上學不能講，亦是一種講形上學的方法。猶之乎不屑於教誨人，或不教誨人，亦是一種教誨人的方法。孟子說：「不屑於教誨者，是亦教誨之而已矣。」世說新語說：「謝公夫人教兒，問太傅：「那得初不見公教兒？」答曰：「我自常教兒。」」孟子，謝公此言，正可引以說明此義。講形上學不能講，即對於形上學的對象，有所表顯。既有所表顯，即是講形上學。此種講形上學的方法，可以說是「烘雲托月」的方法。畫家畫月的一種方法，是只在紙上烘雲。於所烘雲中留一圓底或半圓底空白。其空白即是月。畫家的意思，本在畫月。但其所畫之月，正在他所未畫底地方。用正底方法講形上學，則如以線條描一月，或以顏色塗一月。如此畫月底畫家，其意思亦在畫月。其所畫之月，在他畫底地方。用負底方法講形上學者，可以說是講其所不講。講其所不講亦是講。此講是其形上

學。猶之乎以「烘雲托月」的方法畫月者，可以說是畫其所不畫。畫其所不畫亦是畫。

正底方法，以邏輯分析法講形上學，就是對於經驗作邏輯底釋義。其方法就是以理智對於經驗作分析，綜合及解釋。這就是說以理智義釋經驗。這就是形上學與科學的不同。科學的目的是對於經驗，作積極底釋義。形上學的目的，是對於經驗作邏輯底釋義。

我們所謂邏輯底意思，是說形式底。我們所謂積極底，意思是說「實質底」。在本書中，「積極底」是與「邏輯底」或「形式底」相對待底，並不是與「消極底」或「否定底」相對待底。所謂「形式底」，意思是說「沒有內容底」，是「空底」。所謂「實質底」，意思是說「有內容底」。這種分別，我們於下文舉例說明之。

世說新語謂：「鍾士季精有才理，先不識嵇康。鍾要於時賢儁之士，俱往尋康。康方大樹下鍛，向子期佐鼓排。康揚鎚不輟，傍若無人，移時不交一言。鍾起去。康曰：「何所聞而來？何所見而去？」鍾曰：「聞所聞而來，見所見而去。」（簡傲篇。）又傳說：邵康節與程伊川聞雷聲，康節謂伊川曰：「子知雷起處乎？」伊川曰：「某知之，堯父不知也。」先生（康節）愕然曰：「何謂也？」曰：「既知之，安用數推之，以其不知，故待推而知。」先生曰：「子云知，以爲何處起？」曰：「起於起處。」先生嗟然。（宋元學案引）在此二故事中，鍾會及伊川的答案，都是形式底答案。這就是說，這種答案是空底，沒有內容底。因爲專憑程伊川的答案，我們並不能知道他所聞底雷果從何處起。專憑鍾會的答案，我們並不能知道他果何所聞而來，何所見而去。若程伊川答說：雷從北邙山起。若鍾會答說：他聞嵇康是個狂士，他見嵇康打鐵。他們的答案，即不是形式底，而是有內容底。有內容底即是積極底。

鍾會及伊川的答案，以前人卻覺其頗有意思，這就是說都覺其有哲學底興趣。爲甚麼如此？其原因約有三點：（一）這些答案，幾乎都是重複敘述命題。（二）就一方面說，這些答案，可以說是對於實際都沒有說甚麼，至少是所說很少。（三）但就又一方面說，這些答案，又都是包括甚廣。形上學中底命題，就是有這種性質底命題。

爲討論方便起見，我們把鍾會及伊川的答案，寫成下列三個命題：「我看見我所看見底。」「我聽見我所聽見底。」「我們所聽見底雷起於他所起底地方。」這三個命題，都幾乎是重複敘述底。爲甚麼說「幾乎」？因爲這三個命題，都肯定其主辭的存在。鍾會肯定他是聽見些甚麼，看見些甚麼。伊川肯定他所聽見底是雷聲，而且雷有其起處。這些就是他們所從以說起底事物。他們肯定其存在。這就是肯定其主辭的存在。肯定其主辭的存在底命題，不是重複敘述命題。不過這三個命題的客辭，只是重複敘述它的主辭。所以我們說它們幾乎是重複敘述命題。我們說：鍾會伊川的答案，可以說是對於實際沒有說甚麼，至少是所說甚少。所以要加上末一句，就是因爲他們並非全無所說。

重複敘述命題，不能是肯定其主辭的存在底命題，因爲肯定其主辭存在底命題，不能是必然地真底。例如我們說：「現在底法蘭西國王是現在底法蘭西國王。」「那個使圓爲方底人，是那個使圓爲方底人。」這兩個命題，都是重複敘述命題。但照羅素在數學原理中，對於這兩個命題底解釋，這兩個命題，都不是真底。因爲這兩個命題的主辭，都是不存在底。現在底法蘭西沒有國王，亦沒有能使圓爲方底人。照這種解釋，這兩個命題固不是真底，但同時它們亦失去重複敘述命題所有底性質。以爲它們不是真底，而同時又是重複敘述命題，這是錯誤底。這兩個