

困

知

錄

趙紀彬著

困
知
錄

下冊

中華書局

理學的本質*

本文係拙著《新理學商兌》（共十章）之第一章，以內容言，乃全書的緒論。特先發表於此，希馮先生及讀者進而教之。一九四三元且著者識於渝郊因知書舍。

一 理學與「講理之學」

我打算對於馮友蘭先生在其所著《新理學》一書中所講說的一種哲學系統有所商兌。馮先生所講說的系統，「大體上是接宋明道學中之理學一派」（頁一），所以我們應先考察所謂「理學」的本質。

「理學」是什麼？馮先生說：「理學即講理之學。」（頁一）此說甚有語病。因為理學雖以「講理」得名，但宋明道學中與理學對立的陸王心學一派，對於所謂理亦何嘗無其講法？甚至明清哲學中，由王船山，顏習齋，戴東原等所代表的反理學一派，不但馮先生曾明言其「亦並非不講理」（頁七七），即戴氏本人，於其反理學名著《孟子字義疏證》初稿脫稿時，亦自稱「近日做得講理學一書」（見《戴氏年譜》）。

照我們的看法，中國自宋明以來，各派哲學俱皆講理。其真正對於所謂理而不作思議，不作言說，

*《新理學商兌》之一，一九四二年寫於重慶，一九四三年發表於《文史雜志》三卷十一、十二期。

不作肯定者，固亦可成其爲學；但它只能是別一種類的學，而不能是哲學。哲學之所以成其爲哲學，即因其講理；不講理即不能成其爲哲學。一種哲學系統之所以成其爲一種哲學系統，即因其對於所謂理持有一種成套的看法或講法；不能對於所謂理持有一種成套的看法或講法即不能成其爲一種哲學系統。哲學與「講理之學」直是異名同實之物。因此，無論說哲學即「講理之學」，或者反過來說「講理之學」即哲學，似均可以無甚語病。

我們說中國自宋明以來，各派哲學俱皆講理。此說亦有理由可說；九流皆言「道」〔一〕而甚少講「理」〔二〕，至宋明道學興起，「理」字始成爲哲學上的重要範疇，而爲各派哲學家所不得不講。嘗考宋明道學家之所謂「理」，其哲學的意義不出下列兩端：

第一，有理則之義；係指宇宙萬物所具有的客觀發展法則。

第二，有理念之義；係指關於宇宙萬物及其理則的主觀認識概念。

理字之義既如上述，則所謂「講理之學」，即是從學的觀點上對於下列各問題有所思議，有所言說，有所肯定：

甲、宇宙萬物與其理則之間，具有何種關係？它們在發生程序上孰先孰後？在發展過程中誰決定誰？宇宙間之萬事萬物，是理則的「實體」？抑是理則的「實例」？

乙、何謂宇宙萬物的理則？它能不能爲我們所認識？我們如何始能認識它？認識宇宙萬物的理

則與否，在我們實踐上又有何種影響或差違？

丙、我們關於宇宙萬物及其理則的理念，是先驗的抑是後天的？理念是純由思辨而來抑是與別種認識，如感性、記憶、及經驗等亦有其關係？如有關係，其關係究為何如？

丁、客觀的理則（或法則）與主觀的理念（或概念）是「一」抑是「二」？如為「一」則後者何以成為前者？如為「二」，則其關係又為如何？它們究竟誰產生誰或誰決定誰？

所有此等問題，何一而非哲學上的重大問題？如果不講此等問題，尚何以能成其為哲學？如果對於此等問題而沒有一種成套的看法或講法，尚何以能成其為一種哲學系統？我們說中國自宋明以來，各派哲學俱皆講理，又說哲學即講理之學，義即指此。

我們說中國自宋明以來，各派哲學俱皆講理。此說亦有結論可說：道學是中國的哲學系統之一種，理學則又與心學相對而各為宋明道學中之一派；所以理學講理，其對於所謂理所持有的成套的看法或講法，亦只能是許多「講理之學」的系統中之「一種系統」，不能即是「講理之學」。果如馮先生所說，「理學即講理之學」，則明清哲學中之反理學一派的系統，即不應亦如馮先生所肯定者，而仍亦講理（頁七七）。我們統觀《新理學》全書，似可認為馮先生亦同意我們此一看法，或者說馮先生本來即有此看法；但不管馮先生的看法是否如此，其不以理學為講理之學之「一種」而說「即講理之學」，則此說仍是甚有語病。

二 理學講理的特徵

我們在前節中說馮先生以「理學即講理之學」之說甚有語病，並不是說理學非講理之學，亦不是說理學不能涵蘊講理之學，而是說理學不限於講理之學，它不但講理，而且對於所謂理有其特殊的看法或講法。因此，理學即不僅是講理之學，而是在一般所謂講理之學中另有其所以與他派不同的獨立的特徵。馮先生以「理學即講理之學」，其所以甚有語病，不在其擴大理學的外延，而在其削除理學的內包，以致將具體的哲學系統（理學）的特徵化為烏有，化為抽象的哲學系統（講理之學）一般。我們從此一點點上說馮先生的說法甚有語病，與從形式邏輯觀點上，引「外延與內包成反比例而變化」的原理以立言者，意義自有根本上的不同。

照我們的看法，白馬不僅是白，而是馬之又具有白之特徵者。同理，理學亦不僅是講理之學，而是在講理之學所同具的共相之上更增加以自己所獨有的對於所謂理的特殊看法或講法，亦即另有自己的特徵，凡事物愈具體者則愈豐富，所以理學的外延並不較講理之學為小，理學的內包則又較講理之學為多。說「理學」可以涵蘊「講理之學」，說「講理之學」則不能涵蘊「理學」。因而，欲明理學之本質，應先探究理學講理的特徵。

中國自宋明以來，哲學中有所謂理學，心學，及反理學。此三大派別之所由分，不在於「是否」講理

而在於「如何」講理；此三大派別之所以各個自命爲「正宗」而斥異己者爲「異端」，其所爭者亦不在於「應否」講理而在於「如何」講理始合於理之眞諦。「從爪上來認識獅子」（培根語）。理學的特徵，卽在於其講理的方法上與其他二派有大不相同處。但同異乃比較之詞，「事物的質由於與他者的對立而顯現」（黑格爾語）。所以我們應將理學的講理方法，與心學及反理學兩派的講理方法加以較量，在二者比照對勘中，以取得理學的特徵。

宋明道學中之理學一派，以程朱爲代表。他們對於所謂理的成套的看法或講法，大體上可以約爲下列五個命題：

甲、天下之物莫不有理，致知在格物。

乙、心具衆理，此心一澄，衆理畢見。

丙、有其氣必有其理，有其理必有其氣。

丁、理先氣後；氣有不在而理却常存。

戊、知先行後。

據上所述，可知程朱理學一派的講理方法，矛盾獨多。例如：既說理則在於事物之中，而又說衆理具於吾心；既說必格物而後始能致知，而又說澄心卽可見衆理；既說理念爲由經驗（格物）而來，而又說理念可先於行爲而有；既說理則與事物爲不可分，而又說理則可離開事物而在，可先於事物而存。

等等，幾乎是純由康德型的二律背反所構成的哲學系統。所以普通稱此派的講理方法爲理氣二本論。

二本論的必然運命是左右不討好。程朱理學二本論本身，其講理方法又有如此顯著的大矛盾，自然更易授其反對論者以口實。首先起而反對理學的另一種哲學系統，即是陸王的心學一派。此派之反對理學，係反對理學一派的二本論的講理方法。他們自己對於所謂理的看法或講法，則可分爲下列四點：

甲、宇宙即是吾心，吾心即是宇宙。

（此言吾心之知覺靈明即是客觀世界，故又說「心外無物」。）

乙、心卽理。

（此言主觀的理念卽是客觀的理則。）

丙、致知卽致吾心之良知。

（此言理念爲吾心所固有，窮理致知不假外求於物。）

丁、知是行之始，行是知之成。

（此言理念爲先驗範疇，先於實踐而存在。）

由此可知，此派此種講理方法，與巴克萊的主觀心本論系統甚爲近似。其反對理學一派，卽係依據其主觀心本論觀點，以反對理學派二律背反中的物本論要素。從此處看理學，則理學爲從右面受到

攻擊的一種哲學系統。

其次，在心學一派廢墟上建立起來的，明清哲學中由王船山，顏習齋，戴東原等所代表的反理學一派，大體上是物本論的系統。此派的講理方法，大致如下：

甲、無其器則無其道。

（此言事物爲理則的實體，必先有實際的事物而後始有事物所具有的理則。）

乙、理在事中，習事見理。

（此言理卽事物之理，必剖析事物至微而後理得，離開實際的事物卽無所謂理。）

丙、對於事物所照所察之不謬卽是中理。

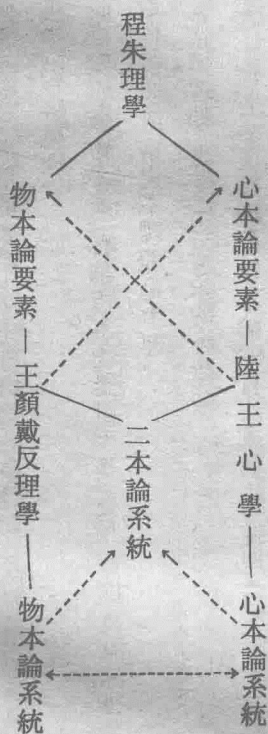
（此言真理卽是理念與對象的一致。）

前述反理學一派對於所謂理的物本論的看法或講法，就理論本身言，實與陸王心學的根本觀點全部相反，其與程朱理學二本論系統中的物本論要素，則無大牴觸。但此派在事實上所攻擊的主要對象，竟非心學而乃理學。此事誠如傅斯年氏所云：

清代漢學家自戴震以降攻擊理學者，其最大對象應爲心學，不應爲程朱。然戴氏之舍去陸王力詆程朱則亦有故。王學在明亡後已爲世人所共厭棄，程朱之學在新朝仍爲官學之正宗，王學雖與清代漢學家義極端相反，然宗派式微，可以存而不論，朱學雖在兩端之間，既爲一時上下所

宗，故辯難之對象在於此也。（《性命古訓辨證》下卷，第三章，商務民二十九年四月初版，頁八〇）此派在對於理學施行攻擊時，與心學派的攻擊立場和方法相反，即肯定理學二本論系統中的物本論要素，反對其心本論要素。從此處看理學，則理學又是從左面受到攻擊的一種哲學系統。

綜上所述，理學，心學，及反理學三大派別的對立，其哲學的意義為心物二本論與心本論及物本論（二）中間的對立。如以圖表示其間的交錯關係，其圖如下：



據上圖所示，我們可知程朱理學一派即是二本論的哲學系統，其中包含有心本論要素與物本論要素的二律背反。心學一派同意其心本論要素而反對其物本論要素；反理學一派則與心學相反，同意其物本論要素而反對其心本論要素。因此，我們可以說理學的講理方法，其特徵即在於它是左右不討好的心物二本論。

三 由理學到新理學

馮先生的新理學系統，是「大體上承接宋明道學中之理學一派」而成。中國哲學史中此一由理學到新理學的轉進，實有各種意義可說。茲分述如下：

第一，在由理學到新理學的轉進中，所謂「大體上承接」五字，其意義着實非常重大。因為是「大體上」，而不是「全體上」承接於理學，所以新理學可以非理學之所是，是理學之所非，使前者和後者可以「在許多點上」有大大不相同之處（頁一）；因為是「接著」理學講，不是「照著」理學講（頁一），所以新理學又可以看程朱理學之所未及看，說程朱理學之所未及說。此即是說，從由來上看，新理學是發源於程朱理學一派，但從成就上看，則新理學却又不同於程朱理學一派。

第二，新理學系統之所以為「新」，因為它是從新的觀點上所看出或所講出的一種成套的道理。此新的觀點，即是所謂「純客觀論」（頁四五至四六）。程朱理學一派，雖亦曾主張理則的客觀性及本有性（四），然與新理學系統中的「純客觀論」觀點相較，則有大大不相同之處（五）。因為在許多點上前後大不相同，所以自新理學系統實際的完成之日起，程朱的系統遂變成爲舊理學。新理學與舊理學雖然同是「最哲學底哲學」（頁二），但二者相較，則「新理學較舊理學更依照此派哲學的本然系統」（頁二三七）。因此，馮先生的新理學系統中，對於程朱理學一派本有的講理方法，也在許多點上提出批評。

第三，新理學與舊理學之所以相關，是因為它們既相異而又相同。畢同即係一物，而不能有新舊之分；畢異即失去聯結，而沒有承接的基礎。故必同而又異，始有相關可說。其所以異在新與舊，上文已略有說明；其所以同則在皆為理學。離開了新理學與舊理學，或在具體的新理學與舊理學以外，誠然無所謂理學一般，但在新理學與舊理學的內部，則具有一種共同的要素，此共同的要素，在新理學與舊理學二者共同對外（例如與心學，及反理學二派相對立）的關係中，則又表現為理學系統一般，以與別種的哲學系統相區別。這意思如用純邏輯語言來說，即是低級形態的外延，在高級形態中即轉化為內包。在與心學及反理學二派的關係中，理學系統一般是新舊理學的內包，在新理學與舊理學的關係中，理學系統一般是二者的外延。因此，縱令新理學與舊理學有其大不相同之處，但在根本性格上究仍均是理學一派的實際的具體的哲學系統。因為馮先生的新理學系統雖「新」而亦仍為理學，所以所有心學及反理學二派對於程朱理學所作的批評，馮先生亦往往代程朱答辯，並對於心學及反理學二派，亦多所批評。

第四，理學系統一般，即是理學之所以成其為理學者，亦即是理學之理。但此理如前所述，本來即不存在於新理學與舊理學等各個實際的具體的系統以外，它本來即為新理學與舊理學二者所涵蘊，它在二者的內部，皆是許多要素中一個具有普遍性的要素。因此我們可以說，是先有新理學與舊理學等實際的具體的理學系統而後始有理學系統一般，始有理學之理。理學系統一般，或理學之理，既是由

各個實際的具體的理學系統中概括抽象而得，則一般雖爲具體所同具，但一般的內容則遠不如具體的內容之豐富，亦即一般不能全部涵蘊具體，不能完全同於具體，一般只能近似的或部分的契合於具體。此即是說，將新理學之所以爲「新」，舊理學之所以爲「舊」之處，通統捨去，只抽取其中所共同的「理學」此一共相，即得所謂理學系統一般。

第五，因新理學之有而使程朱理學變爲舊理學；就此點說，馮先生的新理學是豐富了理學系統的內容。因理學有新舊之分而生出理學系統一般：就此點說，馮先生的新理學是開拓了理學系統的範圍。豐富內容與開拓範圍同時並舉，即是內包與外延成正比例而變化。有此二點，馮先生自稱其新理學爲新的「最哲學底哲學」（頁二）。此新的「最哲學底哲學」，其最大特徵，據馮先生所說，即在於它「不切實際，不管事實」（頁一二），「不合實用」（頁一五），「不問內容」（頁一〇六）。並依此四大特徵，而與「普通所謂惟心論或唯物論（按即我們上文所說的心本論或物本論——作者注）」相區別。此即是說，依馮先生的看法，其自稱爲「最哲學底哲學」之新理學系統，即是一種既非心本論，又非物本論的「純客觀論」系統。

據上所述，可知由理學到新理學的轉進，其意義即在於因新理學之有而始有舊理學之有，有理學之新與舊之有而始有理學一般之有。我們所以特別反復說明此點，是因爲此點說明所涵蘊的內容，即是對於理則與事物，及抽象與具體的關係問題，暗示一種解決方法，而我們此點意見，則又與馮先生新

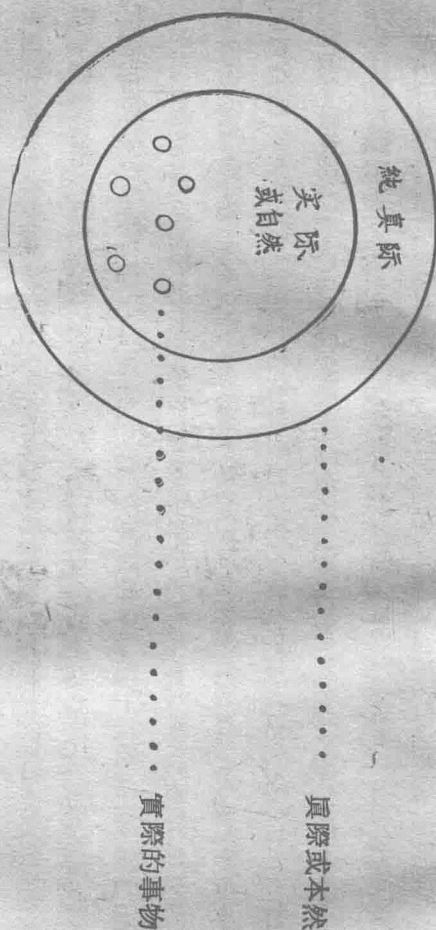
理學系統的整個看法完全相反。此事將於下文中連續詳爲指出。

四 新理學系統的邏輯構造

馮先生的新理學確乎是一種條理縝密的哲學系統，而不是由許多互無關聯的命題雜湊構成的堆集。我們如此說，並非爲馮先生捧場，凡讀其書者，無論對於馮先生的主張是同意或是反對，似乎均應有此同感。但我們雖承認馮先生新理學具有高度化的系統性，而對於其所講說的整個系統，則根本不能同意。因此，我們對於馮先生的新理學，即不得不多有所言說。但我們尚未系統的提出自己的看法以前，似應先將新理學系統的邏輯構造，用提要的方法加以客觀的說明。

如前所述，馮先生自稱其新理學系統是一種「純客觀論」；它既非心本論，亦非物本論，只是「最哲學底哲學」。此種「純客觀論」或「最哲學底哲學」，係從一個最根本的原則出發，其他一切的觀念，判斷，命題，及推論等皆由此引出，以成爲一種條理縝密的系統。此一最根本的原則，其要義可由下列數語說明之：

實際與實際不同，……實際又與實際的事物不同，……有某一件事實底存在底事物必有實際，但有實際不必有某一件事實底存在的事物。屬於實際中者亦屬於實際中，但屬於實際中者不必屬於實際中。……如以圖表示此諸分別，其圖如下：



此即是說「實際」產生「實際」，「實際」又產生「實際底事物」。反言之，即是「實際底事物」爲「實際」所包涵，「實際」又爲「實際」所包涵。在此處，實際爲根本，個物爲派生；實際之有不待個物，而個物之有則爲實際所規定。

由此根本原則出發，馮先生的系統大體上可分爲三部：第一部爲哲學論；即在哲學內講哲學所以別於其他學問者，並講其研究之對象，下手之方法。或在哲學外講哲學之哲學，亦即從「宇宙看哲學」，將哲學亦作爲一類物而分析其理。第二部爲天道論；即「從哲學看宇宙」，展開其宇宙觀或認識

論。第三部爲人道論；卽從「最哲學底哲學」觀點，提出其關於人性，社會，道德，歷史，藝術之理的看法或講法。

在哲學論中，馮先生以爲：（一）哲學只對於實際有所肯定，而不特別對於實際及實際底事物有所肯定。（二）實際不可統治，不可變革，只能心觀而不能用，所以哲學可以說是真正無用。（三）實際可以思而不可以感，所以哲學只有靠於思與辯，而不需要經驗或感覺。（四）實際可離開實際而仍真，可不待個物而獨有，所以哲學可以不依據科學而發展，其理論亦不隨科學理論之變動而變動。（五）實際爲實際底事物所必依照，實際的事物只是實際的實例，所以柏拉圖的系統可以是最哲學底哲學。（六）實際是離開實際的事物而有的客觀底有，所以公孫龍的系統亦可以是最哲學底哲學。（七）實際無內容可說，所以最哲學底哲學中之觀念，命題，及推論等多是純形式的，純邏輯的，而不是實際的，經驗底。（八）事物之理之內容非哲學所能知，亦不必求知，程朱舊理學的主要錯誤，卽在其不知此點。（九）實際只能心觀或靜觀，所以最哲學底哲學必持旁觀的超然底態度。（十）實際中本有許多方面，卽應有許多實際底哲學系統與之相應，所有實際底哲學系統凡能自圓其說，持之有故，言之成理者，卽是正宗底，而無所謂異端。（十一）實際無內容，所以哲學可以將一切理之內容置而不問，因而將來是不可知者，人生如打牌不下棋，最哲底哲學，只有樂天知命。

在天道論中，馮先生以爲：（一）論存在是由實際而產生實際，由實際而產生實際的事物；但論認

識則是由分析實際的事物而知實際，由知實際而知實際。(二)宇宙，大一，或大全是不可思議，不可言說底，但我們仍可對之有所言說，有所思議，對不可言說者之言說，對不可思議者之思議，即是最哲學底哲學的天道論。(三)實際中的理對於實際中的事物只能規定之而不能存在之；實際中的事物對於實際的理，則只能依照之，而不能具有之；理是有而不在，明清反理學一派人對此點的看法是完全錯誤。(四)凡不依照任何理者即不能成其為任何實際的事物，但「真元之氣」或「絕對底料」則無一切性，不依照任何理。(五)宇宙是靜的道，道是動的宇宙，事物的本身，本無所謂動與靜，動與靜之分，係看事物時所用的方法不同，或所從看的方面不同。(六)在事物的變動中，有所謂陰與陽，陽是外來的助成其存在的力量，陰是外來的破壞其存在的力量。(七)事物的變動可從循環，進退，損益，變通等四種觀點來看，而十二辟掛圓圖中所說，則天地萬物之理，陰陽始終之變具焉。(八)理之實現於物者為性，性有義理之性與氣質之性，義理之性為事物所依照之理，亦即批評事物之標準，氣質之性乃所以說明事物之所以不完全，反理學一派，以為性無義理與氣質之分，亦是錯誤。(九)一切事物，皆有其正性，輔性，及無干性等。例如人，有其社會性，行道德即人之正性，其所有之生物之性及動物之性等乃人之輔性，凡一個人所特有之性乃是人之無干性，正性粹然至善，輔性及無干性乃是道德底惡之起源。(十)宋儒所謂理欲之辨，實沒有什麼可以批評之處，如戴東原等所為之批評，都是出於誤解。

在人道論中，以人性論為基礎，馮先生以為：(一)社會及道德為人之性之內容「六」。(二)社會之