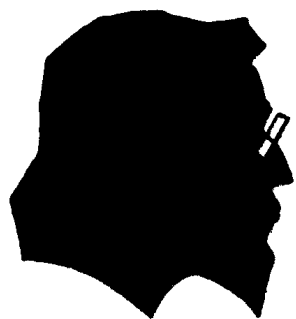
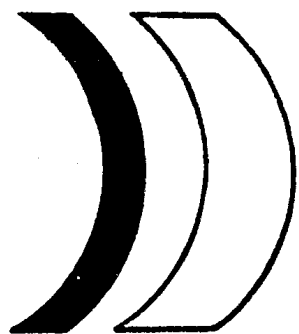


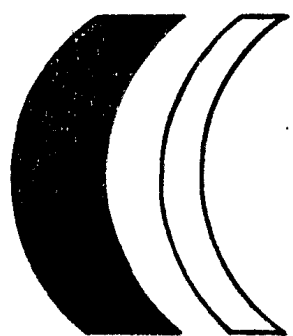
哲学



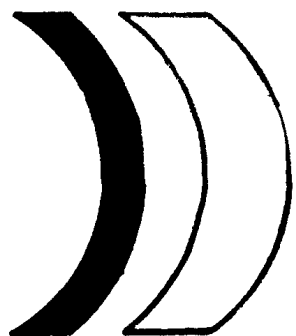
论著与



哲学家



研究



第 4 辑

1987

书目文献出版社

孔子學說的特質

譚宇權

「孔子思辨方法研析」第一章

我以為：凡研究一家的學說，最要緊的工作是瞭解它的特質。

因為由特質中，可以讓我們知道它的內容是什麼。而且更重要的是——能分辨這一家學說和那一家學說的分別在那裏。那麼當我們研究這一家時，就不至於用他家的眼光，或他家的思考方法來研究或評論此家了。

因此，在我評論孔子學說及其思辨方法之前，為了真正能進入孔子的世界中，在本書的第一章，就以「孔子學說的特質」為研究的主题。

孔子學說的特質究竟是什麼呢？
簡單說，就是一種價值的學說。

但什麼叫做價值呢？什麼又叫做價值的學說呢？這將是我要討論的。

壹、什麼叫做價值？

什麼是價值的學說？

所謂價值，即人類對外界事物的主觀看法。譬如一個人，他去評論某一處畫展中的一幅畫很美——這個美的評判，就代表了這個人的主觀看法。

但這種主觀的看法，又常引起一個很重要的哲學問題，就是——到底這個主觀的看法「說明」了什麼？——有不少思想家常會認為：那祇不過是一種「情緒」的表現而已。

現在我們就來深究這個問題——到底人類主觀的看法，是不是只有情緒的表現而已呢？

在我看，人類對外界事物經常會產生直接的「反射作用」；例如當一個人看見了日落的美景，會自然地讚嘆一番。看見意外事件（如車禍、空難）的發生，也會有驚訝和恐懼的直接反應。——這些，都可以說明人類對各種事物，都或多或少有情緒上的「衝動」。

但是說到「價值學說」，難道它是屬於這種直接反應、或者是不具有理性的主觀見解嗎？

在這方面，我想提出幾位現代西方大思想家的有關學說來討論。

第一位是艾爾(Alfred J. Ayer)——他是現代英國的大哲。他認為：倫理學與價值學的名詞是純粹情緒的（見其大著 *Language, Truth and Logic* p. 108）。

第二位是卡納普(Rudolf Carnap)——他是邏輯經驗論的領導人。他認為：規範並不下任何斷言；規範祇下達命令或表示一種「願望」(見其大著 *Philosophy and Logical Syntax*)。又在給勒普雷的信中說：「我想要強調的是，我否認絕對價值命題具有意義。」(見 R. Lepley, *Verifiability of Value* p. 137-38)。

第三位是英國大哲——羅素，他說：「很明顯，整個善與惡的觀念多少與欲望有關。」(見 *Religion and Science* p. 231)。

從以上三家的學說來看，其共同的特徵就是把「價值學說」歸入情緒的、無意義的、以及「欲望」的學說之列。——這實在已有輕視價值學說的意味了。

現在我想將這三家學說，分為二個主要問題來深入討論，以明「價值學說」的究竟：

(1) 為什麼三位哲人這樣「輕視」價值學說呢？
(2) 難道說：價值學說也和一般人的主觀見解；如驚訝、感嘆的直接反應一樣，祇是一種「情緒化」的舉動嗎？——這個問題，我將以孔子學說為例

來討論。

今首論第一個問題。

艾爾所以認為倫理學與價值學的名詞是一種純粹情緒，乃是因為他承認的「概念」都應該是可分析的。反之，不能分析的，都是「假概念」(Pseudo-concepts)——換言之，他對於倫理學或價值學的名詞，也以科學的眼光對待之。因此才造成他的——凡合乎可以分析之類的名詞，才有真或假的判斷。反之，倫理概念由於無法分析(非真非假)，於是才被他認為是「情緒」的表現。

再看羅素「欲望說」的由來。

他認為：「價值的問題全在知識範圍之外。」(「宗教與科學」，劉崎譯本，頁一六六)牧童出版社)。

其原因是——「價值問題根本不能用理智方式解決，完全在真假範圍之外。」(同上書譯本，頁一七五)

由此可知，羅素的論點幾乎與艾爾完全相同——都是認為價值問題沒有真假可言。

最後看卡納普的驗證說。他認為：在一個價值斷語中；如「殺人是壞事」，和一個命令語句；如「不可殺人」之間，內容並無不同。不同之處祇在述說的「形式」而已。——由此可見，他是以邏輯經驗論的觀點，以「是否可以驗證」——來批判價值學說只是「願望」的表現，所以沒有真假可言，也不具任何意義。

從以上分析，我們可以發現，這三位西方現代思想史上的重要哲人，都是同一種邏輯經驗論去研究

價值學說中的概念和問題的。結果發現：統統不能構成邏輯的概念和問題。

但我們現在試問——一位學人以這樣的邏輯眼光，去分析本來不屬於邏輯或知識領域的價值或倫理學說，是智者的做法嗎？或者說：人類的文化是不是都必須以一種眼光去「歸類」呢？或說：不屬於邏輯的學問，就無益於人生嗎？

我必須不客氣說，以上三位大哲顯然都犯了：將人類的一切文化都歸進同樣一個系統(即知識論)中的毛病了。

這如何說呢？

因為從人類的文化和思想史上看，人類除了能運用推理(或理性)能力，建造知識系統和昌盛的物質文明之外，他們還能運用本有的另一種重要能力——即「感性能力」，建造人類其他「必須」的文化；譬如宗教——它的出現和存在，與知識系統雖有時有關係(如印度的因明學)，但一般而言，它主要不是運用人類的推理能力，而是運用人類的感性能力；例如宗教家創造的上帝、種種境界、以及神蹟，無不靠想像、直覺能力完成的。

然而我們試問：宗教家不運用人類的理性能力，來創造宗教，宗教對人類就「無意義」嗎？

對於宗教及其有關的問題，我們又有必要去「驗證」其真實性嗎？事實上，西方自古以來的哲學家都想探討「上帝是否存在」的問題，但請問：那是有必要的嗎？又有結果嗎？

事實上，價值學的問題是在證據之外，或說是無法證明的。所以既無有人設法證明，也從未獲得令

人滿意的答案。

因此我以為：在人類文化中，必定有一個界域，是不需要證明的，也無法證明的；譬如宗教就是最好的例子。

其次，再看人類的文學藝術——它們的形成，也是靠人類本有的感性能力多於理性能力。反之，如果我們仍然以「求證」的方式去研究文學；如分析某一部小說中的故事是否是真實的，或認為假使不真實，就是壞的作品。

但對美學有研究的人都知道：藝術的美與真實不必有關；換言之，文藝工作者主要追求的是藝術的美，而不是藝術的眞。

由以上分析，我們可以明白：在人類的文化中，有的在求真(科學、知識論)，有的在求美(文藝)，有的在求善(宗教、道德)——其目的雖有不同，其表現方法也有不同，但它們對人類的意義和價值是相同的；我們絕不能以其表現的「形式」，而輕忽其價值。否則就會變成文化上的「近視眼」了。

同樣的，我們現在看一下「倫理的學說」——其重要性質不亞於科學或其他人類的文化；例如在今天的世界上，無論道德學家，還是科學家，都在大聲極呼或警告世人道德淪喪的嚴重性。而且認為：人類如果不能再重整道德或重視道德，可能會造成一種祇知發展科學、而不顧人類未來的現象，於是人類也可能因為核武的使用而自我毀滅。

這當然是極有可能的；因為人類高度發展科學的結果，會在作錯誤的決定當中，使用了這些足以摧毀全人類的武器，所以萬一將來人類缺乏「自制

「的能力（如道德的反省），戰爭一旦全面爆發，就可能是人類毀滅之時。

由以上的分析可知：至少像宗教、文藝、倫理道德——這些文化，雖然不是完全靠人類的理性能力完成的，但其在人類的現在和未來的重要性上，絕不亞於靠推理的知識，甚至還有過之。所以我們爲：徒以邏輯的眼光去分析倫理或價值學說的那些思想家，實在患了「文化的近視症」；患者的症狀是不瞭解人類文化有豐富的內容，也不能瞭解簡單的分類，是無法認識文化「全貌」的。

談到這裏，我想起一位思想大師——他就是現代中國的邏輯經驗論者——殷海光先生。我們在他的晚年大著：「中國文化的展望」一書中，可以讀到：「道德離開了知識，不是與現實人生毫不相干，便是根本行不通。」（頁六三〇）。又說：「科學有助於德目的釐訂和實行。」（同頁）又說：「科學是建立道德的充足條件。」（頁六三一）

從他這幾句話來看，他也是一位會將道德歸入「知識系統」中的人。

但請再看他臨終前的話——

「我深深地體悟到大腦的要求和心靈的要求不一樣。大腦的要求是精確、明晰、嚴格；要求對客觀經驗世界的認知作系統化。……然而心靈的要求根本是另外一回事；心靈是價值的主司，是感情的泉源，是信仰的動力，是人類融爲一體的基礎。人類要有前途，必須大腦與心靈之間有一種平衡，而制衡於大腦與心靈之間的主體便是理性。」（陳某

編「春蠶吐絲」，頁五二，遠景版）。

他在這裏說的大腦和心靈的不同，正是我們指出的：知識之外，人類還有不靠知識（或大腦）而成立的文化（即他說的「心靈文化」）。

他又說：

「邏輯經驗論最使人不滿的是：以爲解決了大腦的問題，就可以解決人生的問題。其實人的問題並不止於此。人最重要的問題是心靈的問題。」（同書四十九頁）

殷先生最後在思想上的「巨大」轉變，說明了什麼呢？

說明了：一位一生中祇信任邏輯、也以邏輯方法來思考的人，最後發覺——人生的內容原來是那麽豐富；除了科學外，還包括了道德、宗教、甚至文藝等心靈的文化。

這真正是他的人生中最巨大的轉變，也是最可喜的轉變！

而且，這位中國現代著名思想家的重大轉變，可以留給我們一種很好的啓示是——研究思想的人，眼光絕不可偏狹；偏狹會遺憾終生的！

其次我談第二個重要問題——倫理學說難道祇是表現著一種願望、情緒、以及無真假、無意義的嗎？

今以孔子的學說來分析。我們試研究：孔子學說能算是一種「情緒」的表現嗎？

我敢肯定說：絕對不是的！現在試舉出一些實例來證明。

以孔子爲學的過程來看，他是一位歷經長期思考和經驗累積，才形成其獨立的思想體系的學者；他曾自述個人爲學的經過時說：「吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩。」

這段話是說——他十五歲開始學習各種禮制，到了三十歲已能知道爲人處世的道理。然後到了四十歲，達不到惑的君子境界，並培養出一套足以判斷是非的仁學。到了五十歲，開始研究易理；希望由天道（或天命）中瞭解人生之理。到了六十歲，耳朵一聽到什麼，心裏就明白其中的旨意。然後再過十年（七十歲時），到達「出神入化」的境界——所謂「隨便如何做，也不會踰越規矩」的地步。由此可知：孔子絕不是一位「情緒化」的學者，其學也不是一時情緒的表現，而明顯是歷經長期（至少在五十年以上）的學習、思考、以及反省等細磨工夫之後才形成的。

證據二：

他接受古代文化制度時，並不是毫無選擇就以吸收的，而是能時時刻刻反省，並提出自己獨立見解的人。因此，他雖然生平非常重視「學習」這件事（如謙稱自己已做到「學而不厭」的地步。其弟子也記載：夫子「入太廟，每事問。」），可是他對學習到的各種禮制，總是以一種理性的眼光加以思考和批判。

例如他生平是何等重視禮制，但對於古禮中，是否含有更重要的東西——「仁質」，是他更關心

如樂何？——「禮樂」都是當時的禮制，但行使它的人，如無仁心或無倫常，又怎樣是真正的禮樂呢？——這就是孔子對當時無仁心而行禮樂的人的一種批判。

類似的話是——「禮云，禮云，玉帛云乎哉？樂云，樂云，鐘鼓云乎哉？」——「玉帛」是禮器。「鐘鼓」是樂器。依上引孔子的話合觀，意為：我們難道祇重視禮樂這些外表的工具，而不去重視禮的實質內容——「仁」嗎？——這是一種對禮制的反省。

又有一次。林放問禮之本。子曰：「大哉問！禮，與其奢也，寧儉。喪，與其易也，寧戚。」——我以為：這句話很有可能是針對儒家過份重視的「三年之喪」禮而發的；因為根據墨子或其他書籍的記載（如荀子、孟子、周禮），這種禮實在太重形式，又太浪費金錢時間了。雖然孔子也曾為維護這種禮的完整，責備過宰我（事見陽貨篇），但由這段話看來，他的真正主張是——一種禮，若講真義，是與其奢侈浪費，還不如儉樸的好。至於喪禮，他更主張——與其着重虛文來辦理，還不如保持內心哀感的好；因為這樣才有人情的「實質」。

現在我們由他「與其……寧」的成語中，更可以瞭解：孔子對於自己喜愛的「三年之喪」禮，依然能保持一種「反省」、「批評」的態度。——這又說明了什麼呢？充分說明了他是一位能思考，而不是情緒化的人！

至於別人胡亂去推行他心愛的周禮，他更是生氣萬分，而嚴厲批評道：「八佾舞於庭，是可忍，

孰不可忍也？」——「八佾舞」原為天子才能行的禮節，現在只是一位小小的大夫——魯的季孫，竟敢照舞不誤，實在太可惡，太不可忍受了。——由這句話，我們也充分可見：孔子是一位有理性而不情緒化的思想家。

又如論語記：三家者，以「雍」徹——意為：魯三大夫——孟孫、叔孫、季孫，祭畢撤祭品時竟歌詠「雍詩」。孔子批評道：「『相維辟公，天子穆穆』，奚取於三家之堂？」——意為：雍詩中有「相維辟公，天子穆穆」，明明是歌頌天子的，今三家的「大夫」竟用來自詠，做得實在太過份了！——這也是他老人家對違反禮制的人，提出的一種嚴正的批評。

其次我們再看，他對禮節的遵從實無古今之分——此足以刺破一般人錯誤的觀念——以為孔子是一位復古主義者。如何說呢？譬如顏淵問為邦。子曰：「行夏之時，乘殷之輅，服周之冕，樂則韶舞。放鄭聲，遠佞人；鄭聲淫，佞人殆。」——「時」是「時曆」。「輅」是「木造車」。「冕」是「帽子」。「韶舞」是舞的樂舞。他認為：治國可兼採三代，甚至更卑（舞）的優良文物和制度，並且應該拋棄其中不可取的部份（如鄭聲）——由這件事看，孔子對古代文化採取「選擇」的態度，而不論這種文物的古今。因此說孔子「復古」，自然是毫無根據的！

下面一段話，更可證明孔子不復古，而是有抉擇、有理性的思想家。

他說：「麻冕，禮也。今也純，吾從眾。拜下

，禮也。今拜乎上，泰也。雖違衆，吾從下。」——意思說：「麻冕本是合禮制的，現在的改用絲做，比麻做的節省，我跟從大眾。臣對君該在堂下拜，是古禮。但現在在堂上拜，君臣不分，太傲慢了。所以我堅持堂下拜。如此做，雖違逆大眾的意思，但我堅持。」

由此可見：孔子遵從的禮無分古今；祇要他覺得合乎倫常或合有仁的實質（如做到節儉），就去遵從。反之，就是大家的習慣却無倫常的禮，他絕不遵從。因此，他遵從禮節可以說先抱持一種理性的原則——就是先看它有無仁的實質。

總之，孔子對於古代文化（禮）的思辨方法，絕非情緒的表現；例如他能用理性的眼光去分辨那一種是有意義的禮。又如他時常批評無倫常的禮。再如他能夠用一種「抉擇」的態度，採取他認為有「仁質」的禮。——試問：這不就是理性的態度嗎？說價值或倫理學說只表示「欲望」、「情緒」的人，如能研究孔子的這些思想，可能會改變態度的！

證據三：
孔子的學說是一種有中心思想的學說。而中心思想的形成，就可以說是理性而非情緒的作用。

孔子曾道：「參乎！吾道一以貫之」。曾子曰：「唯。」子曰：「何謂也？」曾子曰：「夫子之道，忠恕而已矣！」——在此各位可以發現：無論是夫子，還是得意門生——曾參，都認為孔子有一種處理萬事萬物的根本方法——即他的「仁的道理原理」。而且孔子自道：「他是用這個道

(或一)來貫穿一切事理」的。而曾子以「忠恕」來形容之，顯然是以「仁」的本質來說明，却未曾解釋爲什麼夫子之道是「一以貫之」的。其實，如果曾子能說：孔子之道是一理(仁道)來貫穿或作萬理的是非判斷準則，更能讓其他門人瞭解「一以貫之」的意思。

各位再看下面一段話更加明白了。

子曰：「賜也！女以予爲多學而識之者與？」

對曰：「然！非與？」曰：「非也！予一以貫之。」

——在這段話中，孔子明白告訴我們「貫穿」的是什麼？又用什麼來「貫穿」？

「貫穿」的是博學來的知識和事理。「貫穿」的方法是「仁」——換言之，他以「仁道」爲思考的中心，將一切學問、事理，均納入此思維中，作「復原」工作。

今若以人類思想史上的諸大哲的思想形成來論，他們必定經過了一段很長的「思考」磨鍊；一方面吸納前人的經驗和學識，一方面反省這些經驗、學識，最後「孕育」出自己的一套思想體系。我以為，我們的大哲——孔子的思想也是如此，所以他才說「予一以貫之」。

由此看，孔子的倫理學說的確是靠理性完成的，怎麼能說是情緒作用呢？

證據四：

「仁」的本質雖然是「人情」的表現，但孔子常主張用「理性」去節制它。

譬如孔子曾說：「君子有三道；我無能焉——仁者不憂，知者不惑，勇者不懼。」——「君子」

是孔子境界中非常崇高的人格，但他以爲君子的條件是：不憂的仁、不畏懼的勇外，還必須加上有判別道德是非的「智」(孔子自稱「四十而不惑」，又以其思想發展來看，他四十歲時已形成一套仁學，那麼也就是說：他在四十歲時，已經達到君子的境界了)。

因此我以為：孔子倡導的仁學，理性的或不惑的工夫，對他是「十分」重要的！

但我以為：孔子重視理性最好的證據，還是在「雍也篇」——

宰我問仁：「仁者雖告之曰：『井有仁焉』，其從之也？」

子曰：「何爲其然也？君子可逝也，不可陷也。可欺也，不可罔也。」

這個「罔」是什麼意思呢？孔子曾道：「學而不思則罔。」那麼他認爲在我們學習之後，如果不曉得「思考」或分辨事理，就會「罔」(迷惘無知)了。

現在把這種「思考」工夫運用到「井有仁」(人焉)那段對話上，我們即刻可解了；即孔子教人處理事情的思辨方法是——你本可以去救人(一本「仁者愛人」、「勇者不懼」的精神)，但處理之前，必須用「思」(理性能力)；可不可以下去呢？否則貿然下去，却無法救到人，反而自己喪命，就是爲事情蒙蔽(迷惘)了。

從孔子這段話，我們可以認識孔學的二點真義：

(1) 孔學的最後防線是「不惑」的心智。

(2) 孔子處事情有一個通則——

當我們決定一件事該不該做時，必須先去考慮一番；到底這樣做，合不合理呢？合理，才做。不合理，即使那是一件行仁的事，也不考慮去做。不然，就可能變成「愚仁」或「愚勇」的行爲了。

總之，我們由以上四條重要證據來看，孔子這個人是位能運用理性的思想家，因此他的學說雖然是一種倫理或價值學說，而且他的思想也以「情」爲主，但由他重視理性的程度看來，他絕不遜於任何一位西方的大哲。所以我們不能同意像艾爾(Ayer)等人那種輕視倫理學說的態度。

今由孔子學說看，價值學說絕不是作者隨意的感發，而是經過長期的經驗(包括了理性的思考)才形成的；換言之，像孔子這樣的價值學說，實爲融合了感性(如仁、勇的特質)與理性(智的特質)的結晶。

貳、孔子學說的範圍

以上由孔子學說，瞭解「價值」和「價值學說」的真象。在本節中，我將由孔子學說的範圍來研究其學說的特質。

爲什麼我必須從其學說的範圍去研究呢？

因爲通常研究像孔子這類屬於價值學說的人，常會用一種「求知」的態度去研究。結果這些人就可能以孔子學說不屬於知識範圍，而加以輕視。

但我以為：這種研究的態度一開始就被自己的「偏差」整個誤導了；因爲孔子學說的範圍根本不

在知識中。

這如何說呢？

例如以孔子研究外物的方法來說，通常孔子研究外界，並不像科學家以外物的內部結構和物理性質為研究對象，而是祇從物的表面現象，「浮光掠影」似地，從中獲得一些「靈感」，於是就形成道德上的「感發」；例如孔子看見一座山，認為那是「日積月累」才完成的，於是觸發了一種人類修養品德也應當如此的感慨（他說：「譬如為山，未成一簣，止，吾止也。譬如平地，雖覆一簣，進，吾往也。」）

所以我覺得：孔子的方法好有一比；比作文學家因外物引發靈感而完成一篇美妙的詩或散文——其中或許描寫了山、描寫了水。——但這些作品都不必是完全真實的；因為這些「感性」作品，如果能把作者的「情」放進去後，更加動人——這也就是說：文藝作品的主旨不在真，而在美。

同理，孔子和其弟子在追求其道德境界中，尋找的主要目標並不在「真」，而是「善」和「美」的結合。

又如何說呢？

譬如孔子曾經指出從政的人必須遵守「五美」。子張說：「何謂五美？」子曰：「君子惠而不費，勞而不怨，欲而不貪，泰而不驕，威而不猛。」——原來「在位者能施惠給人民而不破費，使喚人民而不怨恨，雖有嗜慾而不起貪心，胸襟舒泰而不驕侈，容態威嚴而不兇猛。」——就是「美」——由此可見：「品德的修養」會形成「美」。但這個

「美」顯然指「品德」的美，故一般人稱善的「品德」為「美德」，非常有道理。

又如孔子生平最好大舜的樂舞（子在齊聞韶，三月不知肉味。曰：「不圖為樂之至於斯也！」——他好「韶」，實超過了好肉）。八佾篇更記載說：子謂「『韶』盡美矣！又盡善也。」同時他比較地說「『武』（樂）盡美矣，未盡善矣！」——由此可知：孔子學說的範圍主要包括了兩方面；即美感的研究和至善的追求。

其次，凡孔子提到「人」、「事」的美，都是指「善」的品德或品行。

例如說：「如有周公之才之美」——是指周公高尚的品德。又如說：「君子成人之美」——是說：「君子總願成全人家去做善事」——此與「不成人之惡」中的「惡」正好相對；換言之，「成人之美」實為「成人之善」。

又其弟子以「美物」形容孔子的品德和先王之道。如有子曰：「禮之用，和為貴。先王之道，斯為美」（學而）。

如子貢曰：「有美玉於斯，韞匱而藏諸，求善賈而沽諸？」子曰：「沽之哉！沽之哉！我待賈者也。」又如：叔孫武叔語大夫於朝曰：「子貢賢於仲尼」。子服景伯以告子貢。子貢曰：「譬之宮牆，賜之牆也及肩，闕見家室之好。夫子之牆數仞，不得其門而入，不見宗廟之美、百官之富，得其門者或寡矣。夫子之云不亦宜乎？」——這兩段引言，都是由「美物」來形容人的美德。

那麼由此充分可見：像孔子這樣的價值論思想

家，他研究的界域實在「美」在「善」之內。如果今有人仍想祇用科學方法或態度去研究孔子學說的「真」，自然是風馬牛的事。

以上是說孔子學說與知識論的不相同。下面純由孔子學說的範圍，論其特質。

我們都知道：孔子平生最主要是講「怎樣做人？」和「如何追求人生崇高的境界？」這兩項。

現在我們先來討論他的「境界」。

「境界」就是人生哲學家——孔夫子的「理想」；既然是「理想」，那麼它實質上已經包含了人類想像力的運用——換言之，境界的確是靠哲學家「想像」出來的世界，而不是物理的或外在的「真實世界」。那麼研究孔學的人如果只用研究真實世界的方法，去試圖發現其中的推理過程，這就是走錯路了。

再談孔子（或其思想傳人——孟子）講的為人方法。以孔子學說看，他的方法就是「苦修」（此由其大弟子——曾子說：「士不可以不弘毅，任重而道遠，仁以為己任，不亦重乎！死而後已，不亦遠乎？」——可知）。但「苦修」目的在「做人」，而無關於「治學」（這方面，我在第二章將有詳細分析），故孔子不必運用推理的方法。

至於孔學的傳人——孟子，我們從其對人性本質來考慮善的可能上看，又從他由「人獸之分」來肯定人類仁心的存在上看，都可以發現：他根本不研究「人類為什麼有仁心」的問題，而直接由「乃若其情，則可以為善矣。」（告子上）上來肯定——這就是說：孟子是靠人類「直覺能力」去肯定此

「情」（即四端——「惻隱之心」、「羞惡之心」、「恭敬之心」、「是非之心」）的先天性。因此我以為：研究孔孟者，如果不先瞭解孔孟之學的主旨是在「做人」，不在「治學」，而試圖以治學方法去發展孔學（二程、朱子都犯了此毛病），都可能是誤會了孔學的真相。

基於以上兩點理由（孔學講境界、講做人，不是在求知），我以為：過份依賴科學方法（並非不可用），而忽略孔子思想特質和思辨方法來研究孔學的人，可能會進入迷途。

因此我主張：今天研究孔子學說及其思辨方法的人，千萬不可遽然以孔子學說有無「可分析的概念」、或者以其學說為「非真非假」而妄加排斥；因為「非真非假」和「可分析的概念」本屬於知識論上的事，而不是或無關於倫理價值論上的事。

那麼倫理價值上的事，究竟在那裏呢？這是我們想深究的。

我以孔子自己說的話來分析——

①他討論的主題是一個人應該如何「做人」？至於知識論者最重視的「治學」，在他看，是「次要」的事。

例如學而篇第六章就說：學生在家「應該」如何——「孝」。在外「應該」如何——「悌」。做人處事「應該」如何——「謹而信」。對人「應該」如何——「汎愛衆」。交友「應該」如何——「親仁」。最後，他才提到讀書（學文），而且是說：「行有餘力，則以學文。」（「行」即力行「夫子之道」）——可見孔夫子主張把「力行」放在第

一位，讀書（或治學）第二位（他平日教學生六藝，也是將它們當作修德的教材；如說：「不學詩，無以言。不學禮，無以立」——就是最好的證明）。

②他講的是人生如何超脫的哲學；換言之，他重視的是一個人怎樣超脫世俗名利的道德修養，而不是講究現代學者追求的「學格」（Scholarship）修養。

他曾說：「君子食無求飽，居無求安，敏於事而慎於言，就有道而正焉，可謂好學也已」——原來孔子為學的方法與目的都在這裏——

A、為學的目的：在追求君子境界。

B、為學的方法：
(a) 在超脫世俗名利、地位的追求（食無求飽、居無求安）。

(b) 在品德的自我修養（敏於事而慎於言）。

(c) 在常能向品德的高人討教（就有道而正焉）。

由此可知：孔子研究的學問與現代學者追求的、以知識為範圍的學問截然不同——這也都是研究孔學的人必先瞭解的。

③他的學說涉及的範圍是以「情」為主的——在此章第一節中，我已談到這一點。今試以實例說明。
譬如孔門中最重視的基本德目——孝，就是由「感情」發揮出來的（有子曾說：「孝弟也者，其為仁之本與！」）（見學而篇）
那麼我們看孔子怎樣論「孝」呢？

例如孟武伯問「孝」。子曰：「父母唯其疾之憂」——意為：父母對子女有深厚的感情，時常會擔心子女生病——就是一種「情」的充分表現。那麼為人子女的，也該一本此「情」回報「親情」。

——這段話充分可見：「情」的運用是孔子最重要的方法。

又如子游問「孝」。子曰：「今之孝者，是謂能養，至於犬馬，皆能有養，不敬，何以別乎？」——意為：如果祇重形式或表面的孝，而對父母沒有真情的敬意，就根本不是孝了。——由此也可見孔子講的「情」的確是其學說的特質。

④「禮」和「智」是用來補助「情」的——上面講到孔子學說以「情」為範圍，但「情」的運用並非他的「唯一」法則。因為除了這個法則之外，「禮」和「智」常是「情」的輔助法則。

今分兩部份分析此理——

A、「禮」的作用：
「禮」作為道德的「節制」，今由孔子的弟子——子若說過的一句話可以看出。有子曰：「禮之用，和為貴。先王之道，斯為美。小大由之，有所不行，知和而和，不以禮「節」之，亦不可行」（學而）——意為：行禮時，以能斟酌得「中」為最可貴；例如先代傳下來的道，最好的就是禮。不過如果我們大小事都死板地依照這些禮去做，有時就會行不通（如孔子認為有些古禮太浪費，就不應去遵從。勉強去遵從，就是泥古）。但反過來說，如果祇知「和」的重要，而一味用「和」，不會用禮來「節制」，也不行。

七

但「禮」如何發揮其「節制」的作用呢？

今以「恭」來說。

有子又說：「恭近於禮，遠恥辱也。」（學而）——意為：對人恭而能合禮，便不至於為人輕視。爲什麼呢？

因爲守禮節的「恭」，才能表現一個人的「誠心誠意」。反之，不守禮節的恭，便是「過份恭順」，容易變成一種「諂媚」的行爲，自然會遭到人家的恥笑和輕視了。因此孔子也說：「恭而無禮則勞」（泰伯）——這是由「無禮」之恭的結果來論：過份恭順是徒勞而且失態的。

孔子又說：「慎而無禮則慝，勇而無禮則亂，直而無禮則絞。」——這些話與他講的「不學禮，無以立」、「三十而立」，都是互相呼應的；即認爲一個人在立身處世或修養品德中，必須學禮、或用禮來節制自己的行爲。

由上簡單的分析可知：「禮」確實有一種「節制」的作用。所以我以爲孔子學說也以「禮」爲其範圍或界域。

B、智的作用：

孔子主張用「禮」來「節制」一切道德。又主張用「智」來思考問題。

例如正如前述——「禮」可以用來節制孔子最重視的德目，但孔子又主張用「智」來思考「禮」的缺失。——可見智的運用在孔學中比「禮」還更重要的。如何說呢？

譬如孔子在說：「禮，與其奢也，寧儉。喪，與其易也，寧戚。」——這句話時，明顯是以一種

「理智」的眼光和方法，將當時的禮作一番思考，然後，才有「奢侈」、「浮華」的批評和「寧儉」、「寧戚」的主張。——這就是「智」的運用的最好證明。

不過，我們必須補充說：孔子學說中的「智」儘管是「禮」的最後防線，但其地位又比不上「仁」或「情」的重要；因爲孔子判斷一件事的對錯，首先考慮到的，還是「情」；譬如孔子在主張三年之喪而批評宰我時，說了一句意味深長的話：「子生三年，然後免於父母之懷。……予也，有三年之愛於父母乎？」——這段話就可以證明孔子的「是非判斷」，是以「情」爲最後的標準，而不是以「智」爲最後標準；因爲我們由宰我從「理智」上申訴「三年之喪」禮之不當來看（宰我說：三年之喪，期已久矣；君子三年不爲禮，禮必壞；三年不爲樂，樂必崩。舊穀既沒，新穀既升，鑽燧改火，期可已矣。）——發現他說的確實非常有理。但孔子却以「情」爲思辨方法叱責宰我。

由此可知：孔子說「禮」有節制「仁」的作用。「智」又有批評「禮」的作用。但「仁」、「情」似乎又高出「禮」、「智」，成爲孔子學說範圍中的根本特質。

叁、孔子學說和邏輯學說的

差異

以上純粹是由孔子學說來論其說的特質。今再試將其說與西方的邏輯學說作一番比較，相信這將有助於我們對孔子學說的本質的瞭解。

今以邏輯學說的特徵爲基礎來分析：

①邏輯學說純粹是在「理」的範圍內——

此與孔子學說主要分析在「感情」的範圍內，相差自然是很大的。因此我們若以純粹推理的眼光，試圖尋找孔學中的「法則」，或以孔學中無邏輯推理，而叱爲無意義——似乎都犯了「不相干」的謬誤。

不過，吾人運用推理法則的基本精神——理性能力於釐清孔子學說的種種問題上，實有助於孔學的現代化；因爲推理法則是最重視「明確」和「清楚」的。釐清的結果，往往可以使傳統的學說「清晰」地展現出來，而且對其中存在的「問題」，也讓大家都清楚的瞭解，而能求合理的解決。所以我主張用「理性的眼光」和「方法」去分別孔學和邏輯學說的不同，更贊成用「理性」的方法去研究孔學。

②邏輯學說最重視理性，而且有一套推理的方法！

邏輯學說或科學最大的特色是講方法。但孔子往往不講方法（詳細分析見本書第二章）；就是方法，但其方法絕對不是推理性的，而是感悟性的——例如孔子主張的「舉一隅不以三隅反，則不復也」（述而），或子貢說「回也，聞一以知十」（公治長）的方法，都是說：由一件事或一個道理，悟知（而非邏輯的推知）其他事或道理。爲什麼論語中的「反」和「知」不作「邏輯的推知」講呢？

最主要的原因還是本書第五章講的：孔子和其

門人研究的學問是力行的學問，不是求知的學問。所以他們即使講「推知」，祇是知道類似的道理而已，而不是科學上——由已知之理推論出未知之理；例如學而篇記：子貢曰：「貧而無詬，富而無驕，何如？」子曰：「可也。未若貧而樂道，富而好禮者也。」子貢曰：「詩曰：『如切如磋，如琢如磨。』其斯之謂與？」——這是子貢由孔子說的「未若貧而樂道，富而好禮者也」推悟出詩經上說的「如切如磋，如琢如磨」的道理；此純粹為由一理「悟出」類似的道理，而非科學之由「已知」推出「未知」。

不過，孔子學說的確仍有許多推理學說的「氣質」；譬如它有思考性、批評性、選擇性。而且孔子也認為：成為道德崇高的君子是「智」、「仁」、「勇」兼備的。那麼我們也可以說：孔子學說雖然缺乏邏輯推理，但絕非單純的感情作用或情緒的表現。

③邏輯學說目的在解決「治學」上的問題——知識論者經常研究的問題是——外界事物是否為人類認識呢？或人用什麼方法才能瞭解到物性呢？

這些問題，在孔子學說中，我們根本無法找到。——這已顯示出孔子學說與邏輯學說的差異了。然後我們再看孔子關心的是「個人怎樣去修養自己的品德，怎樣去做一位士君子，甚至聖人（這可含蓋孔學的全部）」——凡此都不是研究邏輯學說的人研究的。——這也是兩者的重要差別。

再就孔子勸人學詩來看，表面上他也講到「多識於鳥獸草木之名」，有人就因此認為孔子研究科學。但我以為：這真正是毫無根據的附會之說；因為：

A、從孔子整個學說的精神來看，它是一種做人之學，而非知識論。

B、從孔子勸人學詩的主要目的來看，是叫人從中學習立身處世的道理（所謂「不學詩，無以言」，「詩可以羣，可以怨，邇之事父，遠之事君。」），否則就無法與人應對了（「頌詩」為春秋時代諸侯見面應對的禮——請參閱左傳、又孔子曾對伯魚說：「女為『周南』、『召南』乎？」（「周南」、「召南」是詩經上的二十五首詩的總名）」，但孔子認為詩經的道理是用來「立教」的，所以他說：「人而不為周南、召南，其猶正牆面而立也與！」——意為：一個人不學周南、召南，就像向着牆壁而立，既看不見什麼，也走不通一步。——可見學詩的作用的確為了做人的方便。

C、「多識於鳥獸草木之名」是放在「遠之事君」等為人方法之後，作為附帶目的的。何況，孔子也沒有一套研究生物學的辦法。

基於以上種種理由，我們可以肯定說：「多識於鳥獸草木之名」，不過是想要多認識一些生物的名字而已，根本不能說是從事生物科學的研究。因此我們由「治學」上也可以分別邏輯學說與孔子學說的不同。

④以邏輯學說的「研究對象」來分別與孔子學說的不同——

邏輯學說研究的對象是「具體的外物」及其性質；例如生物學家研究動植物內部結構的性質。而且這些經由科學家研究出來的物性，必須是可以驗證的，否則，如果經由某人試驗不能成立，便可能推翻此說，另建新說。——這就是科學原理的「可驗證性」。

但是倫理道德學說（如孔子的學說），由於研究的對象不是具體之物，而是許多屬於「抽象」或「價值」的概念；如仁、義、信、善。再就是將人放在價值世界中去分類；如孔子講人，有士、君子、聖人、賢人、善人、小人的分別。——都是以「主觀」判斷的方法去「認知」的。因此研究孔子學說的人絕對無法像研究科學上的學說一樣，可以驗證這些抽象的、或包含「主觀判斷」的概念，或分析其說是否為真理。

所以以為：孔子學說與邏輯學說的另一種主與分別是——前者祇是以「主觀判斷」來分辨道德是非。後者則以是否可以驗證（或做「客觀分析」）來分辨真假。

肆、結語

一、孔子學說含有很高的理性，絕不是情緒的表現。
二、與科學比較，孔子學說顯然屬於另外一個層次（價值層次）；科學則屬客觀事實層次。科學家追求的是「真」。孔子追求的是「善」。——但它們都是人類文化中同樣重要的部門和目標。

三、理性（如智、禮的運用）在孔子學說中，不是主要的方法，而是「輔助」的方法。而且由於孔子研究的是做人，不是研究知識，所以無法產生一套推理的法則，是很自然的事。

四、而且，外物的法則（如定律、定理）也不是孔子研究的對象；他重視的是價值世界中的善惡，所以外物在他的世界中，祇有「外表現象」值得看重。
以上就是孔子學說的重要特質。

祈福

鄔昆如

在追求幸福的過程中，一旦走向宗教的神祕進路，很可能就忽視了自身的社會責任，認為對神明的供奉，即足以涵蓋所有的善行，而神明也因為接納了獻禮，廣施恩澤。祈福的心願，很可能就因此停留在單純的「人神關係」上，無法突破遠形上理念，而落實在具體的人生中。

中華文化的特性一方面是入世的，另一方面是道德取向的。唯其入世，其所關心的對象，都離不開人間世的福、祿、壽；唯其道德取向，認定獲得福、祿、壽的基本條件是行善避惡。

由行善避惡作為獲得福、祿、壽的恩賜，原就是人生觀中的道德進路，也就是說，一個人要在人間世過得快樂、過得幸福，就要有道德；而道德的表現，就是在具體生活中中的做好事，不作壞事。

儒家從孔子開始，就一直在這道德進路中，加強中華文化的特質

；不但在原則上堅持行善避惡的綱，在實踐的細目上，也特別標明什麼是善、什麼是惡，好叫百姓有規範可遵循。就如「萬惡淫為首」，就如「百善孝為先」等。

可是，在悠長的歷史歲月中，一般人的體驗，並不見得「福德一致」：有道德的人有時難免會遭到災難，反而作惡多端的人，倒是享受功名利祿。這就不但使常人感到不平，就是智者也覺察出人生的荒謬，以及命運在作弄。道德進路於是受到考驗。另一條神祕的進路，卻應運而生，那就是宗教行為的「

祈福」。

「有求必應」的信仰

在中國新年時，曾參加了旅遊，遊覽車在中南部走過了許多香火鼎盛的廟宇。百姓對神明的敬拜，那種「誠於中，形於外」的虔誠，表露在每一位祈福的人的臉上。同車的幾個家庭，也是虔誠的「佛教徒」（他們自認信佛，實質上是民間信仰），看他們焚香默禱的情形，以及教小孩子祈禱的內容，就不難曉得：這些宗教行為是在「祈福」；內心的確相信神明有能力，且

有慈悲，會賜給他們一家人幸福的生活。

宗教的神祕進路在民間信仰中，原是與道德進路合璧的。祈福的同時，附有人間世的一般禮俗，以及原始宗教的想法；禮尚往來。為了求得神明的賜福，需要奉獻犧牲。在豐衣足食的生活中，給神明蓋居住的廟堂，給神明金裝作衣裳，給神明供食物。這種擬人觀的想法，認為神明和人類一樣，有食衣住行的生活必需；信徒在這方面施給神明，神明也就會加倍的賞報。對生存在人間世的活人如此，

對已逝世的祖先也是如是，認定燒香、燒紙可以提供給先人在陰間生活的必需。家族文化所開展的孝道，原就在供養父母的原則下「生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮」。祖先的生命，尤其是接受子孫孝敬的生命，從今生一直延續到來世。

祭祖的寄望中，也涵蓋著祈福的意願；祖先的靈魂，在神明的世界中，也擁有福澤子孫的權柄。

社會進路的開展

道德進路的人生，在追求幸福的過程中，一旦走向了宗教的神秘進路，很可能就忽視了自身的社會責任，認為對神明的供奉，就足以涵蓋所有的善行，而神明也會因為接納了這許多獻禮，樂於廣施恩澤。祈福的心願，因此很可能就停留在單純的「人神關係」上，而無法突破這形上理念，讓其落實到具體的人生中。

宗教的「人神關係」，如果不證之以「人際關係」，則這宗教就會漸漸走向封閉，人生也會陷入孤獨，而不幸墜入迷信之中；甚至，以功利的眼光來衡量宗教的行為；自己奉獻的一切，都會獲得回報，以獲得回報的心情，把宗教當作商

業，把宗教行為當作貿易行為。

其實，宗教心靈的偉大處，正是其能使右手做了好事，而不讓左手知道；施出愛和關懷給那些永不回報的人。真的，如果去愛那些自己所愛的人，去關懷那些自己所關懷的人，去施予給那些會回報的人；那愛和關懷、施和予還有什麼價值？

民間信仰的「有求必應」和「禮尚往來」層次，必需自我提升，提升到從縱的「人神關係」，落實到橫的「人際關係」；從對關懷神明的食衣住行，落實到關懷人的食衣住行。如果一個人，對看得見的同胞的困難，都視若無睹時，又如何能證明他的確在恭敬那看不見的神明？

神秘進路的疏導

行善避惡的進路，其發展的方向，不必單方面的指向神秘進路，指向對神明的宗教行為；而應採取多方面的發展，社會慈善事業就是其中之一。在這方面，制度宗教由於有學術研究作為行為的基礎，通常不易走火入魔，把宗教固定在單方面的「人神關係」，而能在「人神關係」的理論層面，加入「人際關係」的實踐層次；把「愛人」作

為「敬神」的具體證明。

當然，每個人在人生途中，總會經驗到理性的極限，而多少領悟到神秘世界的點滴；像善惡報應，像死後世界，像施比受有福等等思想的考慮，都會給人在人生智慧中，點燃一支燭光，洞識一下人生的部份真諦。

也就因此，當人在向神明祈福時，當人向神明獻上禮品時，是否也該替神明想一想，祂所喜愛的，究竟是什麼？是金碧輝煌的廟宇？是名貴的金裝？是鮮花素菓？或者是祂更關心的，倒是衆生的生命以及百姓的幸福？

誰能理解到「救人一命，勝過七級浮屠」？誰又能透視出「貪財得貧窮報」？宗教的真諦，原是設法透過道德理想的「天人合一」，把「神人」之間的關係，作為具體可行的方案。西方基督教的「道成肉身」，展現出上帝降凡人間也好；東方的佛教所開示的「乘願再來」以及「普渡衆生」也好，不都是在展示「神愛世人」的眞諦，神人關係的宗教行為？因此，如果能於「愛人」證明「敬神」，用社會的關懷取代「祈福」時所作的獻禮，尤其是代替那許許多多的燒紙、大錢；把「誠心」落實到和菩薩一

樣的「愛人」心腸，不就是神秘進路與社會進路的合璧？不就真正把宗教落實在人間？不也就是用今生的財寶，換取那來世的生命？

中華文化中的儒家思想，雖然不具有宗教崇拜的儀式，但是，其對社會的關懷，以及以祭祖綿延敬天的理念，都一直在推動「天人合一」的人生目標；而這縱的「天人合一」總是在「人際關係」的各種德目中，以橫的座標去完成。

「祈福」原是每個人在宗教情緒中的心願；福、祿、壽原是人生追求的最終濃縮，但願人們在自己祈福時，理解到「施比受有福」的原理；瞭解到「福」的獲得，並不完全是由神明賞賜，而是自己在愛世界、關懷人類時，付出越多，也就越幸福；這幸福的心靈使自己頭能頂天，腳能立地，上可與神明同遊，下可與百姓同樂。

宗教的社會性關懷，也許就是民間信仰能一點一滴地，形成人間世永垂不朽的歷史見證，證明人類進化可以從人性邁向神性，證明全人類相互間的緊密聯繫，以達到超越國家界、超越民族界的「大同」境界。

目 次

| | | |
|-----------------|-----|----|
| 孔子学说的特质 | 谭宇权 | — |
| 祈 福 | 邬昆如 | —〇 |
| 巴克莱早期的宇宙观及鲁斯的曲解 | 谢启武 | 1 |
| 七分人事三分天 | 孙洁先 | 50 |
| 论孔子的“君子”概念 | 林义正 | 51 |

巴克萊早期的宇宙觀及魯斯的曲解

謝 啓 武

前 言

個人覺得巴克萊和巴克萊學者似乎並未對巴克萊的宇宙觀作一全面的、完整的敘述。而且認為如果有了這樣一個敘述，則於了解、或維護、或駁斥巴克萊哲學，會有很大的方便，也會比較準確與有根據。所以我在這兒作一個嘗試。不過我所做的只及他的早期。我認為巴克萊的主要著作似乎是在早期。雖然有人認為中後期是前期的發展，但是我想也可以看成只是演變。我覺得巴克萊後來好像已經離開存在即被知這句話，而這句話却是我認為表徵巴克萊的。(1)

本文在第三章提出巴克萊早期的宇宙觀。內分二節，第一節標題宇宙中有什麼。文中以英文字母作為代號敘述，現在在這前言改為文字敘述。宇宙萬有，取其一組為例，問巴克萊認為宇宙中有那些東西。這一組東西是：一個我（原文是一個精神或心靈）、一株樹、樹上的一塊顏色、這樹的實體。它們分置如下表。

| | | | |
|-----|-----|---------|------|
| 第一層 | | 樹上的一塊顏色 | (表一) |
| 第二層 | 一個我 | 一株樹 | |
| 第三層 | | 這樹的實體 | |

(1) 當然，這是見仁見智的事，而且仁智雙方都不免於循環論證。好在這並非本文論題，是仁是智都與以下所述無關。其實，學術可以分工，有人做早期，有人做中後期，而不必因為那一期比較重要。

對表一所示可以有不同的認定，而起不同的宇宙觀，如：

| | | |
|-----|-----|-----|
| 第一層 | | |
| 第二層 | 一個我 | 一株樹 |
| 第三層 | | |

(表二)

| | | |
|-----|-----|-------------|
| 第一層 | | |
| 第二層 | 一個我 | 一株樹或樹上的一塊顏色 |
| 第三層 | | 這樹的實體 |

(表三)

| | | |
|-----|-----|--------------|
| 第一層 | | 樹上的一塊顏色〔一株樹〕 |
| 第二層 | 一個我 | |
| 第三層 | | |

(表四)

(所謂層，可指存在的層，也可指認識的層。層者，級也。級的順序不必以時空設想之。)

這後三個表中，一個我右邊的東西對一個我言都是外物。但右邊東西的件數或層次有所不同。在表一，右邊有三件，表二只取其一。表三全取，但是三者之中有二件只算一件。表四取其二，可是一株樹却置於括號中，表示一株樹者只是一個總名。

表二可說是日常所認的宇宙觀，表三可說是哲學的宇宙觀，表四則是巴克萊的。表四和表二不同，第一，在表二有外物之處表四沒有，第二，表四所謂外物是一塊顏色而非一株樹。表四和表三也不同，第一，在表三有外物之處表四沒有，第二，表四所謂外物是一塊顏色而非一株樹或一塊顏色，表四並無樹的實體。

第二節標題巴克萊的宇宙觀，敘述這宇宙觀的景觀。由於第三層不在知覺中出現，第一二兩層都在知覺中，而且層次的分別也不在知覺中出現，所以表四的景觀和表二表三的並無不同，巴克萊的宇宙觀在人的生活

上不致引起怪異。但是在哲學上卻大為不同，即：在表四雖然有所謂外物，可是外物是在知覺中，並無不在知覺中的外物。對此自然有頗多疑難，巴克萊都一一加以解說。

可是魯斯却以為在巴克萊仍舊有不在知覺中的外物，感官的對象也不是精神的 (mental)。他很可能暗取表二為巴克萊的宇宙觀，而認為巴克萊的哲學是在解釋存在是什麼，而不在提出新的宇宙觀。巴克萊說過除了觀念以外只有精神，表二的外物却非觀念也非精神，如果問起表二的一株樹是什麼，魯斯就難回答了。然而他只解釋這一株樹的存在是什麼意義，因而避去或未有機會碰到這一困難。他能夠說明在人不知覺的時候這一株樹仍舊存在，這也符合巴克萊哲學，但是他不能說到這株樹是什麼。魯斯可說在大處是使巴克萊哲學改向，觀點錯誤，在小處是引據失當。本文第一章是魯斯的曲解，其第一節敘述所見於魯斯的二篇文章中的曲解，第二、三節指出使魯斯能夠曲解的原因。

至於本文第二章則在說明巴克萊之否定物質與抽象觀念。這是他提出宇宙觀以前的消極工作。

有些話，等到全文寫完以後再說，比較方便，比較能夠了解。這些，我收集為「後記」。

本文採用編號方式，例如 1002，表示對第 1 條底第二次說明。11000 (2) 表示在第 11 條之 (2)。(請注意二個 0 與三個 0 的差別) 11, 12, 表示第 1 條底次分。111 則是 11 的次分，餘類推。

但是，各節獨立編號。

第一章 魯斯的曲解

第一節 曲解的內容

1. 魯斯底存在在中心這篇文章⁽²⁾

11. 存在在中心一文的内容

(1) 述 mental 一詞之使用 巴克萊在哲學札記(740, 805, 821)

⁽³⁾ 用過心智的一詞，在人類知識原理（簡稱原理）的序論第九節也用過它⁽⁴⁾，但都是用在它底確當的意義上，即「心底或屬於心的」。他從未將它用在感官的對象 (objects of sense) 上頭⁽⁵⁾。

(2) Mental 一詞的另一使用 對這一點他有個注解，說對此詞的使用唯一可疑的是意念 (notions) 與情感 (passions) 二詞 [却] 都用於感覺的事物 (things of sense)，前者見於原理第 5 節，也許第 74 節也算；後者用於原理第 89 節。⁽⁶⁾

(3) 巴克萊公理 在 11000(1) 之後他說巴克萊的主要片語 (Key phrase) (按，即「存在在中心」) 並不指心智的存在。然後他舉出例句，即原理第 2 節。在那兒有這樣的話，「它們 (按，即觀念們) 存在在它 (按，即心) 之中」與「它們被它所知覺」相同。於是他說「存在在中心，即是被心所知覺，可是卻是與心完全不同」。他認為這句話是巴克萊的公理 (axiom)⁽⁷⁾——在這公理之前還有一句話，「心與觀念是完全

(2) A. A. Luce, *Berkeley's Existence in the Mind—Mind*, Vol. I (1941). 收在 Martin & Armstrong 的 *Locke and Berkeley: A Collection of Critical Essays* (Macmillan, London, 1968), pp. 284—295.

(3) 見 Martin and Armstrong p. 285, 所用的是 Johnston's numbering of entries. 依原名應譯評註，依內容可譯札記，茲從舊譯。

(4) 同上。

(5) 同上。(所以感官對象不是 mental)

(6) 見同書 p. 285, N. 4. (似意謂 things of sense 會因此是 mental.)

(7) 見同書 p. 285.