



李石岑 著

世界書局印行

中國哲學十講

自序

這是民國二十一年在福建教育廳暑期講學會的講演稿，承林聲甫、黃君揚兩君爲我當場速記，後又經過一番整理，郵寄上海，這樣的盛情，是使我心中感覺得很不安的。二十二年秋，擔任暨南大學哲學講座，仍取此稿參雜講述，內容略有更易，又承暨大學友多人爲我分別筆記，如夏炎德、吳仲林、楊榮春、邱煥斌、伍嘯田諸君，均分出許多精力，爲我蒐集、整理、編制、謄鈔，這都是應該十二分地銘謝的。尤其是大夏大學舊學友車銘深君，所出助力更大。本書第八第九第十各講，幾全成於車君之手。謹在此深致不忘之意。余尙當編著中國哲學史一書，本講中不無粗疏之處，當於哲學史中分別補正。民國二十三年六月，石岑記於上海。

目次

第一講	緒論——中國哲學和西洋哲學的比較研究	一
第二講	儒家的倫理觀	四一
第三講	墨家的尚同說及其實踐精神	七九
第四講	道家的宇宙觀	一二一
第五講	名家之觀念論的辯證法與形式論理	一六一
第六講	中庸的哲理	二〇九
第七講	禪家的哲理	二四五
第八講	什麼是理學	二八五
第九講	體用一源論	三四三
第十講	生的哲學	三九一

第一講 中國哲學和西洋哲學的比較研究

此次承福建教育廳的盛意，囑作長期講演，並以中國哲學爲題。兄弟接到這種任務的時候，心中十分愉快，同時也十分惶恐。愉快的是能和諸位聚首一堂，又能藉這機會賞鑑福建的自然之美；惶恐的是中國哲學很不易談，中國哲學比西洋哲學更難於研究，恐怕不免有許多遺誤的地方。我現在把這回講演，分作十次，名爲『中國哲學十講』。單選擇中國哲學重要的部分，作一種概括的說明，希望諸位不客氣地加以批評和指教。

一 從發展過程觀察中國哲學和西洋哲學

在我們研究中國哲學和西洋哲學之史的發展過程上，有一件事是值得我們注意的，便是中國哲學從成長期到發展期的各個階段，就形式上講，竟和西洋哲學發展的各階段有極相同的地方。由於歷史條件所決定的哲學思想，在同一個時期內，我們可以從形式上，從各家思想的總匯上，找到它們的一致的傾向。這樣，我們拿來作一回比較研究，決不是一件沒有意義的事。

爲研究便利起見，把中國哲學和西洋哲學的發展過程，同樣劃分爲三時期。每一時期舉出幾個哲學

家的思想作爲代表，同時把它們的社會背景加以簡單的說明，然後尋出它們的異同，作我們研究的指針。

第一、成長期 中國哲學成長期（公元前三世紀以前）
西洋哲學成長期（公元前四世紀以前）

第二、嬗變期 中國哲學嬗變期（公元前三世紀至十七世紀中）
西洋哲學嬗變期（公元前四世紀至十七世紀初）

第三、發展期 中國哲學發展期（十七世紀中至現在）
西洋哲學發展期（十七世紀初至現在）

現在依次將各期哲學思想分別比較如下：

第一期 「成長期」的比較

中國哲學的成長期，完成在秦代以前的一個時期裏，亦即完成在封建制度一個完整時期裏。封建制度的核心，是建築在地主對農民的經濟剝削基礎上。從西周以後，這種剝削關係，日甚一日，春秋戰國以後，因商業資本的發達，雖然給封建制度一個打擊，如自然經濟的破壞，土地私有及土地買賣的促成等等，是其最顯著的徵象，可是封建制度並不因而破壞，牠的整然的體系——即地主對農民剝削的體系，仍是存在的。這種體系不僅存在，而且更鞏固一步。在自然經濟時代，生產的目的只在滿足自己的要求，所以剝削的程度尚有一定的制度；及至商業資本發展以後，地主的奢侈的欲望，無形中一天一天地增高，因之對農民的剝削，遂一天一天地加重。這不是剝削的體系更鞏固一步麼？政治上的情形正復如此。所以政治上主

要的力量總在封建地主階級的手中。就講到從秦朝以後一直到近代的政治，又何莫不然？不過自秦以後，封建社會的形態發生多少變化而已。在秦代以前，既爲封建制度的完整時期，又經過商業資本的發達，因此反映在哲學思想中，遂有維護封建和反封建的兩種思想，是爲中國哲學成長期的大概情勢。

西洋哲學的成長期完成在亞歷山大時代。那時因希臘和波斯戰爭，得到最大的勝利，獲取了大量的奴隸，遂促成以僅僅九萬的雅典市民鎮壓三十六萬的奴隸的局面。在那種局面之下，當然形成以奴隸生產爲基礎的奴隸社會。而那時候的經濟形態，便是奴隸勞動的農業經濟。伴着奴隸生產的發展，商工業亦因而呈現相當的進步。因此反映在哲學思想中，便是立於農業——種姓的基礎之上的舊秩序和立於商業——貨幣的基礎之上的新秩序，乃至立於二者之間的折衷思想。是爲西洋哲學成長期的大概情勢。西洋哲學成長期的社會背景是奴隸制度，中國哲學成長期的社會背景是封建制度，這兩種社會背景本質上雖不同，但在統治階級對統治者的剝削一點是相同的，因此，反映在思想上，正決定兩個相同的傾向。以上是把當時的社會背景加以概括的說明，現在舉出幾派重要的哲學思想作一比較。

第一、儒家和觀念派

(A) 孔子和蘇格拉底 孔子是春秋時代一個倫理學家。春秋時代是封建制度外形上開始動搖的時代，孔子是維護封建制度最熱切的一個人，所以他的思想的出發點，就在於提供一個維護的方法。

中國封建制度有一種特色，便是以宗法制度爲經，封建制度爲緯，將貴族穩固地安放在農業社會之上，而組成一種嚴密的階級制度。封建制度尙不過是政治上之表面的組織，若宗法制度乃是使這種組織深入於社會內層而築成一種牢固不拔的基礎的東西。孔子爲了要維護這特殊組織的封建制度，遂提出了一個『正名』。而正名定分的思想，遂成爲中國社會一般生活的指針。孔子說道：

名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足。

可見『正名』在孔子思想上的重要。『正名』成爲一切政治、道德的基礎，從這段談話中，是顯而易見的。在封建社會中，『名』便是統治階級一種絕大的精神武器，一種最有效的支配工具，一種最靈驗的麻醉劑。孔子特別地提出一個『正名』，可謂善於維護封建制度者。

我們再看蘇格拉底 (Socrates) 是怎樣地維護奴隸社會？這真奇怪，他和孔子的用心一樣，便提出一個『概念』。他以爲事物的本質可以用概念表明，認識便是事物的概念的確定，換句話說，真正的知識便是概念的確定。因爲概念是具有普遍性的，是具有永久不變性的。蘇格拉底所以提出概念，主要的在應用到道德上，因此昌言：

知識卽道德。

意思是說知識是普遍的，是永久不變的，所以道德也是普遍的，是永久不變的。在當時希臘征服波斯以後，忽然間增加無量數的奴隸，非有一種普遍的概念以範圍人心，維繫社會，勢必陷於潰散不可收拾之地。蘇格拉底的思想本是傾向貴族政治的，故極力倡導概念的正確和知識的尊嚴。概念具有上抑下尊凌卑的潛力。譬如說：『天王聖明，臣罪當誅，』非個別的天王皆聖明，乃概念的天王皆聖明。概念在社會上的作用，比任何物質上的權威還大。它可以入人於不覺，逼人於隱微。蘇格拉底看透了這點，所以極力倡導知德一致的思想，這對於奴隸社會的維護是具有很大的功效的。

蘇格拉底倡導概念的正確，孔子提出正名，這東西兩聖人，在當日的階級制度下，是何等的用心之苦啊！孔子為對抗當時的『邪說暴行』，所以提出『正名』。蘇格拉底為對抗當時的哲人派（Sophists），所以倡導概念的正確。又孔子為說明『名』的功用，所以自稱『無知』，而提出『叩兩端而竭焉』的方法。蘇格拉底為說明概念的普遍性，所以亦自稱『無知』，而提出一種『產婆法』（Maieutic method）。這東西兩聖人，在當日的複雜環境下，又是何等的用力之勤啊！可見他們的努力正有相同的特徵，便是維護統治階級的企圖。

（B）孟子和柏拉圖 孟子雖不是孔子的直屬弟子，也不是孔子同時代的人，但他的思想是承繼孔子的。孟子比孔子大約晚生一世紀有半，那時封建制度外形上的動搖更加劇烈，孟子既以『學孔子』為

素願，當然對於封建制度的維護，非加一番更大的努力不可。於是反映春秋末年封建社會的孔子正名論，到了孟子手裏，便更體系化深刻化了。我們現在單從他的根本思想去檢討。

孔子當然是個觀念論者，但他的觀念論的思想並不如何的顯明，一到了孟子手裏，這觀念論的本質便完全暴露無遺了。我們可以從孟子裏面找到不少的證據，姑選幾條說明。

萬物皆備於我矣。

仁義禮智根於心。

仁義禮智非由外鑠我也，我固有之也。

耳目之官不思而蔽於物，物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。

孔子提出一個『名』，孟子便提出一個『我』，一個『心』。單就『名』說，還是知識論上的見解，若就『我』說，或就『心』說，便含有形上學的見解了。孟子想在觀念論上築成一個鞏固的基礎，所以提出這樣一個口號，便是『萬物皆備於我』。觀念論者認宇宙萬物都從『我』出發，都從『心』出發。一切都『根於心』，而爲『我固有』。這無論是柏拉圖 (Plato)、巴克萊 (Berkeley)、乃馬哈 (Maoh)、阿文那利 (Avenarius) 都是如此。由『心』便產生理性，所謂『心之官則思』。但『心』的根原是甚麼呢？這就不得不歸之於『神』了。所以孟子書上這樣大書特書着：

聖而不可知之之謂神。

所存者神。

孔子的觀念論，到了孟子手裏，便體系化了，深刻化了。封建統治階級得了這樣一扇障壁，可以高枕無憂了。孟子的論理哲學、政治哲學乃至教育哲學，都是從這種根本思想推行出去的，暫且勒住，以後再詳。

那麼，柏拉圖又是怎樣的呢？蘇格拉底提出一個概念，他便提出一個『觀念』或『理念』（Idea）。是把蘇格拉底的概念改造而成的。柏拉圖將蘇格拉底的知識論，加以嚴密地組織，予以超越的存在，遂成爲一種形上學。柏拉圖認宇宙萬物都是『觀念』的幻影，一切都在模仿『觀念』，思慕『觀念』。他在斐都（Phaedo）一部書上說：

觀念之來也，則萬物產生；觀念之去也，則萬物消滅。

『觀念』爲宇宙萬物的本質，而爲理性認識的對象。由於理性之知的直觀，便有『觀念』；由於悟性的論證，便有概念；由於感性的信念和憶測，便有萬物和心像。這樣，便把蘇格拉底的概念論，體系化，深刻化了。無論概念或『觀念』都屬於觀念界，而觀念界之至高無上的絕對者，便是神。關於神，柏拉圖有單數和多數之別。因把創造主叫做永遠的神，而認直接被創造的星辰和天界的靈體爲諸神。這麼一來，觀念論者的論據充實了。在希臘的奴隸社會中，得了這麼一種精神武器做支配的工具，希臘的統治階級也可以無憂無

患了。這樣看來，孟子的用心和柏拉圖的用心是一致的。

觀念論者的特殊本領便是將宇宙萬物作一種系統的說明，但所謂系統是心的系統，或是神的系統。就心的系統說，則觀念論常變成『唯我論』（Solipsism），就神的系統說，則觀念論常變成『有神論』（Theism）。但心的系統和神的系統每每聯成一氣，因為要這樣，纔可以爲統治階級作成一個天衣無縫的理論。而不幸我們的孟子和柏拉圖，便成了這樣的一個御用學者。

（C）荀子和亞里斯多德 孔子提出一個『名』來，荀子便特別在『名』字上着力，而有正名篇之作。他以爲『名守慢，奇辭起，名實亂，是非之形不明，則雖守法之吏，誦數之儒，亦皆亂。』他把『名守』看得非常的重要，以爲亂之所以發生，就由於不看重『名守』。他在富國篇裏面，說得很明白：

人之生不能無羣，羣而無分則爭，爭則亂，亂則窮矣。故無分者天下之大害也，有分者天下之大利也。而人君者所以管分之樞要也。……古者先王分割而等異之也，故使或美或惡，或厚或薄，或佚或樂，或勛或勞，非特以爲淫泰夸麗之聲，將以明仁之文，通仁之順也。

荀子所謂『名守』即是『分』。有貴賤之分，有尊卑之分，推而至於美惡、厚薄、佚樂、勛勞之分；而『管分之樞要』的，便是『人君』。這是何等顯明的爲統治階級作成寶塔式的階級思想。他以爲人生而有『欲』，『欲』即是『性』，我們必須化『性』起『偽』，纔能發生禮義。禮與名的關係是相需爲用的。正名以定

分，守分則崇禮。如果禮不立，則一切紛爭便無由遏止。荀子因此訂出『三本』的禮。他在禮論上說：禮有三本：天地者生之本也；先祖者類之本也；君師者治之本也。無天地惡生？無先祖惡出？無君師惡治？三者偏亡焉，無安人。

在特殊組織的中國封建社會裏，提出禮的『三本』，而以『天地』、『先祖』、『君師』爲主題，荀子的法術確實比孟子又進了一步。這種寶塔式的階級思想，無論在封建制度上或宗法制度上，無論在橫的組織中或縱的組織中，都是精義入神，盛水不漏的。

亞里斯多德（Aristotle）正具有同樣的特徵。亞里斯多德在哲學上最大的貢獻，便是他的形質論。他根據蘇格拉底、柏拉圖的觀念論作成一個實體。他以爲實體非個物，亦非普遍性，乃是含藏普遍性的個物。換句話說，實體在個物生成變化之中實現自己，發展自己。他把個物的生成變化名爲『運動』。而運動所以成立的原因共有四種：一、物質因；二、形式因；三、動力因；四、目的因。但二三四三因可以歸納爲一因，即形式因。質言之，宇宙運行便由於物質和形式，即所謂形質。亞里斯多德認世間沒有無形式的物質，亦沒有無物質的形式，二者是互爲聯繫的。但二者的本質有不同，形式是主動的東西，物質是受動的東西。不惟如此，形式之上，還有第一形式，物質之下，還有第一物質，第一形式是最高級的東西，任對何物，不承受物質的待遇；第一物質是最低級的東西，任對何物，沒有做形式的資格。我們看，亞里斯多德所砌的寶塔，不會比荀子所

砌的寶塔難看吧！亞里斯多德想把統治階級體系地穩固地安放在奴隸社會之中，因而造出第一形式第一物質種種名目，這並不是論理學上的遊戲，而是他對奴隸社會維護的一種可憐的企圖。

由上面的比較，我們可以看到儒家在中國哲學史上的地位，和觀念派在西洋哲學史上的地位正同。這並不是偶然的暗合，而是它們的社會背景正有相同的因素。所謂相同的因素便是統治階級對被統治階級的剝削，因此反映到哲學思想上，便有維護統治階級的觀念派和儒家。

第二、墨家名家和主不變派

(A) 墨子和巴門尼底 墨子也是封建統治的維護者，不過他和儒家所用的方法不同。他生於孔子之後，孟子之前，正是封建制度外形上日趨動搖的時候。他看到孔子從宗法思想維護封建社會，以為這種方法不適用，結果只有『靡財貧民』、『傷生害事』，非改用別一種方法不可。因此提出尙同說，以與孔子的等差說相對抗。墨子所謂尙同，乃上同於天，上同於天子。他在尙同篇中說道：

是故選擇天下賢良聖知辨慧之人，立以為天子，使從事乎一同天下之義。……凡國之萬民上同乎天子而不敢下比。天子之所是必是之，天子之所非亦必非之。……舉天下之萬民以法天子，夫天下何說而不治哉？

墨子的根本思想是『上同於天子』、『舉天下之萬民以法天子』，完全是統於一尊，定於一尊的看法，沒

有儒者那樣親疏貴賤的分別，這不是很乾脆地承認統治者的權威，而被統治者只須『法天子』就好了嗎？在統治者的權威之下，大家不分彼此，是謂『一同天下之義』。墨子的尊天明鬼說都在這上面發生重大的作用，而他的兼愛非攻說，更在這一點增加推行的效率，這是很值得注意的。

墨子想從擁護已經動搖的民間宗教入手，去維護封建社會，所以認天鬼是實有的，這種用心比儒家更來得深刻。封建社會和宗教是息息相關的。封建社會的領主就成為宗教上的神，所以宗教在封建社會成為主要的動力。封建社會沒有宗教作精神上的支配工具，那只有日趨於崩潰一途。儒家何嘗沒有宗教思想？不過牠想把自然崇拜的宗教思想運用到祖先崇拜上面去，以完成牠的一種宗法上的業績而已。中國古代本是神權政治的國家，鬼神術數的思想又異常地發達，墨子特從天鬼實有的主張以扶植當時漸形暗淡的封建社會，不是比儒家的用心更來得深刻些嗎？所以尙同說和天志說，在墨子思想中成為二而一的東西。

西方的巴門尼底 (Parmenides) 也正有和墨子相同的特徵。巴門尼底是埃利亞學派 (Eleatic School) 的主要代表。埃利亞學派的創始人是芝諾芬尼 (Zeno of Elea)。芝諾芬尼便是一神論的建立者。巴門尼底即根據芝諾芬尼的一神論發展而為『有論』。巴門尼底認『有』 (Being) 是不變不動、不生不滅、無始無終、不可分割、又與思惟不相離異的總體。所謂『有』即已完全自足，無求於外。質言之，巴門尼

底的『有』即是『一』。即是完全除去差別性之後所剩下的『同』。因此，巴門尼底看『有』是靜的，不是動的；是一的，不是多的；是相同的，不是雜異的。固然巴門尼底的『有論』不必和墨子的尚同說都相暗合，然而『有論』爲希臘奴隸社會的基礎理論和尚同說爲中國古代封建社會的基礎理論，正有相同處。因爲都是『定於一』的思想。進一步說，都是『一因論』的思想。墨子尚同而不尚異，尚兼而不尚別，巴門尼底則主靜而不主動，主一而不主多，這不過是名辭上的不同，他們的用心卻是遙相映照的。巴門尼底從一神以闡明本體，墨子由天志而歸本尚同，這樣的暗合，都是由社會的背景所決定的。

墨家主『二有一』，重在『以名舉實』。（說明俱見第五講）也即是巴門尼底『思惟即實在』之意。觀念論者每從思惟看實在，以爲思惟可以決定實在，因此，完全趨重概念的研究。於是墨子之後有惠施、公孫龍，巴門尼底之後便有齊諾。

（B）施、龍和齊諾 惠施、公孫龍雖然和墨家有很深切的關係，卻並不是墨家，這在第五講中我當說明。惠施、公孫龍都是觀念論的辯證法家，和希臘齊諾（Zeno）的地位，正不謀而合。惠施的思想比公孫龍有系統，難怪章太炎先生極力推崇惠施。惠施站在肯定矛盾的立場談辯證法，公孫龍的主張便頗不一致。然而在辯護『同』的一點上，是沒有甚麼差異的。

齊諾也是觀念論的辯證法家，他自身沒有甚麼主張，只是辯護巴門尼底的『有』，即辯護巴門尼底

的『一』認雜多和變動二觀念都不能成立，當然他是站在否定矛盾的立場的。齊諾是巴門尼底的弟子，以闡明師說爲唯一任務。他不從積極方面證明師說，而從消極方面摧破敵鋒以補充師說，不用直接的證明，而用間接的證明，這是他的苦心所寄的地方。因此他的辯證法便分爲難雜多論、難變動論二大類。（參看拙著西洋哲學史第一卷）他說雜多是不能存在的，因爲在量上說，多是無限大，同時又是無限小。這是多的本身矛盾之暴露。自身矛盾的事物不能謂爲存在，故雜多不能存在，只有整個的『一』才存在。他說運動也是不可能的，他舉出『二分說』、『亞基里士追龜說』、『飛箭不動說』三個例子作證明。他的結論是說運動本身充滿了矛盾，所以運動也不存在。他所舉的例子，和公孫龍的二十一事有許多相契合的地方。

齊諾有『飛箭不動說』意思是說人見飛箭前進，實則飛箭並不前進。因爲飛箭不過是每一個時候在一個地方。我們任取一刹那，飛箭只在某一定點而靜止。由是推到第二刹那、第三刹那，乃至無窮刹那，莫不取某定點靜止而並未前進。這和公孫龍的『飛鳥之影未嘗動也』、『鏃矢之疾，而有不行不止之時』不是一樣的論證法嗎？除此而外，齊諾又有『二分說』，這是說運動不能開始，即謂運動不能發生。欲運動到一定的距離，必先經過其中分點，欲達到此中分點，必先經過此中分點的中分點，如此推求至盡，結果只經過無數的點，並沒有運動。這和上例的用意是完全相同的。